

隱藏的僧傳

——《續高僧傳》中道宣的五十自敘

劉苑如

摘要

釋道宣(596-667)繼承了唐代傳記自覺意識、文體多元的傳統，常在諸多著作的序、跋中書寫生平經歷，寄託情感思想，但在所撰的《續高僧傳》反而未見自傳，甚至連自序傳也沒有，僅在諸多他傳中，透過「余」如何如何的敘述，斷裂而隱晦地自我書寫。

然經由本文研究即可發現，有別於宋代的各種〈道宣傳〉，或道宣律學著作的自序，其中多屬單一聲部的自我書寫。而道宣在《續高僧傳》中，不僅為「撰者」，同時還「扮演」諸般角色，如學生、共學及晚輩……等不同身分。這些並存的諸多聲影，可視為道宣在貞觀19年以前的五十遊方自述，也可謂是一種自傳記憶。

在此試圖發掘這些自傳敘述下所隱藏的諸多訊息，包括主導因素、歷史條件和宗教性，從而探究其人與其時，也即是唐代宗教與社會的關係及其意義。換言之，就是緊扣道宣個人敘述的同一性，探索其師承與律學系譜，即可發現這些追憶性的話語都籠罩在北朝、隋朝的末法思想之後，亟

2021/05/31 收稿，2021/10/20 審查通過，2022/04/13 修訂稿收件。

* 本文為科技部專題研究計畫「中國古典文本自動標記、事件擷取技術與時空資訊加值運用——遊方：歷代僧傳僧人出行敘述之自動標記與事件擷取技術暨時空資訊加值運用」(MOST 106-2420-H-001-020-MY2) 成果之一。最初宣讀於2020年佛教文獻與文學國際學術研討會，後又在2022年中研院文哲所講論會宣讀，感謝廖肇亨、蕭麗華、林韻柔、何建興與楊玉成等諸位教授指教，以及兩位匿名審查委員所提供寶貴意見。

** 劉苑如現職為中央研究院中國文哲所研究員。

欲復興佛學的社會框架下，透過晉、并律師行教，以及鄴都律師講律等多重他者的映照，展開種種律學理念的競爭，以加深對其自我律學主張的認知；另一方面，也藉由自己與受業師慧顛(564-637)、受戒師智首(567-635)，乃至於親見的法師慧休(548-645)、曇榮(556-640)等的對話，正反辯證，形成可資依從的律學事例。由此展現了其「我是如此」，也更進一步期待促使讀者理解當時諸多僧人亟欲「我們正是如此」，強調佛教內部律法的宗教實踐。

關鍵詞：《續高僧傳》、道宣自敘、遊方、律學系譜、律學事例

A Hidden Biography of a Buddhist Monk: Daoxuan's Self-Narration at Fifty in the *Continued Biography of Eminent Monks*

Liu Yuan-ju

Abstract

Shi Daoxuan (596-667) inherited the tradition of self-consciousness and stylistic diversity in Tang Dynasty biographies, and often interspersed his life experience, emotion and thoughts into the prefaces and postscripts of his Buddhist precepts works. However, he did not write an autobiography in the *Continued Biography of Eminent Monks*, not even in the preface to the work. Instead, we find details about him only in numerous other biographies in the book, where narratives about “I” sporadically and implicitly told stories about himself.

This paper proves that this narrative discourse is different from those in the various Daoxuan biographies of the Song Dynasty or the prefaces and postscripts of Daoxuan's Buddhist precepts works, most of which use the single voice of self-writing. Daoxuan is not only the “writer” in the *Continued Biography of Eminent Monks*, but also “performer” of many roles, such as a student, a partner in learning, a latecomer and so on. The different yet co-existing tones and shades can be regarded as Daoxuan's self-descriptions of his itinerant practice at fifty before the 19th year of Zhenguan, and an autobiographical memory.

The paper studies the hidden messages in Daoxuan's self-narration, including dominant factors, historical conditions, and religiosity, to gain an understanding of him and his times and reveal the significance of the relationship between religion and society in the Tang Dynasty. In other words, by closely examining

* Research Fellow, Institute of Chinese Literature and Philosophy, Academia Sinica.

the uniformity of Daoxuan's personal narrative and exploring his patriarchal lineage on the Buddhist precepts, we find that these retrospective discourses are shrouded by the urgent desire in the Buddhist community to revive Buddhism in the aftermath of the Buddhist eschatology of the Northern Dynasty and Sui Dynasty. Daoxuan reflected on the conflicting doctrines of Buddhist precepts in the teaching of multiple others, such as preceptors in the Jin and Bing prefectures, as well as in the capital of Ye, to deepen his own grasp of Buddhist precepts. On the other hand, by engaging in positive and negative dialectical dialogues between his own understanding and what he learned from practitioner Hui Yun (564-637), the ordained master Zhi Shou (567-635), and even masters Hui Xiu (548-645) and Tan Rong (556-640), whom he personally met, he proposed examples to illustrate Buddhist precepts that can be followed. These show the paradigm of "I am such." Furthermore, they prompt the readers to understand that many monks at the time, including himself, were eager to demonstrate the tenet of "that is exactly how we are," which promotes religious practice within the boundary of Buddhist precepts.

Keywords: *Continued Biography of Eminent Monks*, Daoxuan's Self-Narration, Itinerant Practice, Genealogy of Precepts, Preceptive Examples

一、前言

唐代傳記的寫作達到一個新高點，¹較諸前代更具有自覺意識，不僅人物的身分類型豐富多彩，人物性格亦千姿百態，文筆、結構及其思想也日趨深邃而細膩，故具有承上啟下的作用。其中包括當時被歸屬於雜傳類的《續高僧傳》，²在歷代諸多僧傳中，〔唐〕道宣（596-667）所撰的《續高僧傳》³（簡稱《續傳》），對於既往傳統的繼承與弘揚，可說獲得極大的成就。故〔宋〕贊寧（919-1001）在《宋高僧傳》序文中曾說：「慧皎刊修，用實行潛光之目；道宣緝綴，續高而不名之風，令六百載行道之人，弗墜於地者矣。爰自貞觀命章之後，西明絕筆已還，此作蔑聞，斯文將缺。」⁴既說明其撰作《宋高僧傳》的主要原因，也是對道宣《續傳》延續僧傳的選錄標準，以高不以名，並對其行道者極盡所能的採訪，乃是從內行的眼光給予其莫大的肯定。

自傳作為中國傳記文學中重要的組成部分，其文體類型多元，包括序、傳、墓誌銘、說、狀、書牘、詞賦、哀祭文等，乃透過自我的生命歷程、生活狀態、價值取向的書寫，到唐代其藝文表現得更淋漓盡致。然而有關道宣的個人記載，雖可見於諸多著作，如《宋高僧傳·唐京兆西明寺道宣傳》（988）、⁵《釋門正統》（1237-1240）、⁶《佛祖統紀·南山律學·法師道宣》（1269）⁷等著作中，但學者多認為其中充斥著神話傳說，難以準確地

¹ 見柯慶明：《古典中國實用文類美學》（臺北：臺大出版中心，2017年），頁380，「第七章」。有關唐代自傳的成就，可參見〔日〕川合康三著，蔡毅譯：《中國的自傳文學》（北京：中央編譯出版社，1999年），頁169。

² 見〔後晉〕劉昫等著，劉節、陳乃乾點校：《經籍志》上，《舊唐書》（北京：中華書局，1975年），卷46，頁2005，「乙部史錄雜傳類」。

³ 〔唐〕道宣：《續高僧傳》，收於〔日〕大正新脩大藏經刊行會編：《大正新脩大藏經》（下簡稱《大正藏》）第50冊（東京：大藏出版株式會社，1988年）。以下簡稱為《續傳》，相關文本直接標示頁數，不再加註。

⁴ 〔宋〕贊寧：〈序〉，《宋高僧傳》，收於〔日〕大正新脩大藏經刊行會編：《大正藏》第50冊，頁709c。

⁵ 〔宋〕贊寧：〈唐京兆西明寺道宣傳〉，《宋高僧傳》，卷14，頁790b-791b，「明律篇第四」。

⁶ 〔宋〕宗鑑集：〈律宗相關記載〉，《釋門正統》，收於〔日〕河村照孝編集：《卍新纂大日本續藏經》（下簡稱《卍續藏》）第75冊（東京：國書刊行會，1989年），卷8，頁361b，「道宣」。

⁷ 〔宋〕志磐：〈諸宗立教志第十三〉，《佛祖統紀》，收於〔日〕大正新脩大藏經刊行會編：《大正藏》第49冊，卷29，頁296c-297b，「南山律學」之「法師道宣」。

描繪道宣的生平事蹟和心境變化。⁸那麼道宣自撰的《續傳》(645)和《後集續高僧傳》(656-661、669)⁹(後文總稱《續傳》)中並無其自傳,¹⁰甚至在自序中也無自傳性文字,卻又在諸多他傳中透過「余」或「傳者」的敘述筆法,隱晦地插入自傳性的書寫,多角度地展現其個人聲影,此一筆法是否可視為更佳的自我書寫?¹¹相較於道宣在個人著述的律學著作的序、跋,諸如《量處輕重儀·序》(637)、¹²《四分律含注戒本疏·批文》(651,簡稱〈批文〉)、¹³《關中創立戒壇圖經·序》(667,簡稱〈戒壇圖經序〉),¹⁴時常以書寫其生平經歷,寄託情感思想為始,即使彼此之間的行

⁸ 藤善真澄在《道宣伝の研究》一書中批評,過去留下眾多有關道宣傳記的著作,卻出乎意料的粗略,《宋高僧傳》所載的〈道宣傳〉更是錯誤眾多,卻被草率地引用,見〔日〕藤善真澄:《道宣伝の研究》(京都:京都大學學術出版會,2002年),頁37。池麗梅更在〈道宣傳の研究——以其早年河東行腳為中心〉一文,列舉藤善真澄、諏訪義純的著作,指出宋代諸多道宣傳的問題所在。見〔日〕池麗梅:〈道宣傳の研究——以其早年河東行腳為中心〉,收於浙江大學東亞宗教文化研究中心等編:《佛教史研究》第1卷(臺北:新文豐出版公司,2017年),頁125-126。

⁹ 根據齊藤達也先生的研究,金剛寺本祖本的編輯年代下限為唐代顯慶(656-661)初,幾乎相當於《續高僧傳》成書的時間,該書格式最接近《續高僧傳》的原始版本,但道宣圓寂後,該書仍然持續被綴補,甚至總章2年(669)玄奘改葬的事蹟都可見於記載。〔日〕齊藤達也:〈金剛寺本《續高僧傳》の考察——卷四玄奘傳を中心に〉,收於國際佛教學大學院大學日本古寫經研究所文科省戰略プロジェクト實行委員會編:《續高僧傳 卷四卷六》(東京:國際佛教學大學院大學日本古寫經研究所,2014年),頁246-266。

¹⁰ 有關《續高僧傳》的成書,已有不少脈絡性的研究,如藤善真澄在《道宣伝の研究》,頁179-340,第六至九章,分就〈玄奘傳〉的成立,與聖寺本的討論,《後集續高僧傳》與道宣入蜀的關係和〈衛元嵩傳〉的成立,探討《續高僧傳》成書的經過。〔日〕池麗梅:〈《統高僧傳》研究序說——刊本大藏經本を中心として〉,《鶴見大学仏教文化研究所紀要》第18號(2013年3月),頁203-258,及其〈道宣の前半生と『統高僧傳』初稿本の成立〉,《日本古寫經研究所研究紀要》創刊號(2016年3月),頁65-95。中文研究亦多,便於參考者如〔唐〕道宣著,郭紹林點校:〈序〉,《續高僧傳》(北京:中華書局,2016年),頁1-12。

¹¹ 感謝審查人提醒,完稿於德麟元年(664)的《集神州三寶感通錄》3卷,乃是道宣晚年之作,在敘述佛舍利、佛像、佛寺、經典及僧俗靈異事跡之際,偶爾也會插入自己親訪見聞,對於考察道宣生平,特別是中年以後行蹤,有一定幫助。因此,本文在比對道宣行蹤時,將會使用相關材料,然而主要論述還是集中在《續傳》中50歲以前的道宣自我呈現。

¹² 〔唐〕道宣:〈序〉,《量處輕重儀》,收於〔日〕大正新脩大藏經刊行會編:《大正藏》第45冊,頁839。

¹³ 〔唐〕道宣:《四分律含注戒本疏·批文》,收於〔宋〕元照述:《四分律含注戒本疏行宗記》,收於〔日〕河村照孝編集:《卍續藏》第40冊,頁174c,「四下之三」。

¹⁴ 〔唐〕道宣:〈序〉,《關中創立戒壇圖經》,收於〔日〕大正新脩大藏經刊行會編:《大正

文類似，但從敘述的角度來說，其動機是否有所不同？隱晦的自我書寫原因何在？道宣究竟試圖形構怎樣的自我形象？何者更能展現其個人的人格與行事？又可以發掘出甚麼樣的時代訊息？凡此皆為本文亟欲探索的焦點所在。

二、前軌：傳記研究的多重面向

傳記的解讀多方，非僅一途，從敘述的觀點來看，傳記作為一種「人始區詳而易覽」¹⁵的文體，根據柯慶明解讀，傳記應該具有幾種特色：首先即是以「人物」為敘述主體，其次是主從角色容易區別，並對主人翁的性格、生平遭遇，能夠充分而詳細的書寫，從而方便讀者閱讀。¹⁶換言之，傳記的主導因素乃在於在芸芸眾生中塑造一個容易辨識的特定人物性格，由此建立傳記的美學特質和人文價值。另一方面來說，或將傳記視為理解某一人物過去的方式，如此來說，保羅·柯文（Paul A. Cohen）將理解過去的方式，分為三種途徑：即經歷（experience）、事件（event）和神話（myth）等，三者相較，若說「事件」是對過去的一種特殊的解讀，「神話」則是以過去為載體而對現在所作的詮釋，而「經歷」就是當事人的自我道白。¹⁷茲此，傳記作者亦可因各自的動機與目的，不斷變化自己的視角與途徑，重塑傳記人物的形象。

近年來學界對於中國古代各種傳記文學的類型和文本，已有更多的細膩研究，也對傳記的建構性、時代性有更深刻的理解，特別是以建立理想僧人形象為目標的歷朝高僧傳，如 John Kieschnick 即將高僧傳 10 種典型簡化 3 種「理想類型」（ideal types），也就是苦行者、術士與學者，藉此理解當時中國佛教的信仰現況；¹⁸而陸揚的〈解讀《鳩摩羅什傳》：兼談中國中古早期的佛教文化與史學〉，研究中古中國的僧侶佛教史家如何透過特定的

藏》第 45 冊，頁 807a。

¹⁵ [南朝]劉勰：〈史傳篇〉，《文心雕龍》，收於張元濟主編：《四部叢刊初編》第 2058 冊（上海：上海書店，1989 年），卷 4，頁 72。

¹⁶ 見柯慶明：《古典中國實用文類美學》，頁 339，「第七章」。

¹⁷ 見 [美]保羅·柯文（Paul A. Cohen），杜繼東譯：《歷史三調：作為事件、經歷和神話的義和團》（南京：江蘇人民出版社，2000 年），頁 1-6。

¹⁸ 見 John Kieschnick, *The Eminent Monk: Buddhist Ideals in Medieval Chinese Hagiography* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1997), pp. 1-15。

構思和想像，選擇鳩摩羅什（344-413）的相關材料，對其一生事業和心理發展，進行複雜而連貫的重新詮釋；¹⁹劉苑如則在〈重繪生命地圖——聖僧劉薩荷形象的多重書寫〉，以王琰、慧皎、道宣三種敘述重點各有異趣的劉薩荷書寫，探究 4 至 5 世紀間一個目不識丁的僧人，如何經歷遊冥、遊方與遊化不同歷程，將其事蹟漸次傳播開來，並經由不同作者有意識的選擇、敘述，再現各個聖僧形象所承載的不同記憶；²⁰而劉學軍〈再造「高僧」：中古僧傳安世高形象的塑造及其思想史背景〉，試圖分析安世高的神跡故事及其情節的產生背景，探討其中諸般思想的互涉關係，進而析論安世高的形象作為「事件」與作為「神話」所形成不同的敘事效果，以及在歷史、宗教與文學上多維的意義；²¹黃敬家〈佛教傳記文學研究方法的建構——從敘事的角度解讀高僧傳記〉一文以《宋高僧傳·慧昭傳》為例，從史料的揀擇和改寫，尋繹高僧是如何被形塑出來，又如何經由敘述與詮釋，彰顯高僧典範寓含的宗教意義，以期建構佛教傳記的解讀模型，拓展增傳的研究路徑和文本價值。²²換言之，僧傳研究不僅在還原歷史中的傳主事蹟，也在擴及傳記作者本身及時代的解析，特別是其中的宗教意涵，同時也考慮讀者的影響。

從記憶的觀點來說，憶舊（reminiscence）本身就是自傳記憶的一種表現形式，具有自我、社會和指導功能。自傳記憶非僅是涉及個人以往情節記憶的存取，更涉及當前關注與目標的記憶重構，既可作為個人自我同一性構築的材料，也是社會交往的一個面向，通過敘述與聆聽，以期建立關係，並且表達一己觀點。²³換言之，自我的認識，常來自於多重他者的映照。

茲此，有別於宋代的各種〈道宣傳〉，或道宣自序中自我書寫中的單一聲影，相對於《續傳》中的諸位傳主，許多情況下道宣既是「傳者」，還同

¹⁹ 見陸揚：〈解讀《鳩摩羅什傳》：兼談中國中古早期的佛教文化與史學〉，《中國學術》第 23 輯（2005 年 3 月），頁 30-90。

²⁰ 見劉苑如：〈重繪生命地圖——聖僧劉薩荷形象的多重書寫〉，《中國文哲研究集刊》第 34 期（2009 年 3 月），頁 1-51。

²¹ 見劉學軍：〈再造「高僧」：中古僧傳安世高形象的塑造及其思想史背景〉，收於浙江大學東亞宗教文化研究中心等編：《佛教史研究》第 1 卷，頁 31-77。

²² 黃敬家：〈佛教傳記文學研究方法的建構〉，《世界宗教學刊》第 10 期（2007 年 12 月），頁 99-138。

²³ 見李明、杜建政：〈舊事為何重提？——憶舊、敘事與自傳記憶的功能研究及其整合〉，《心理科學進展》第 23 卷第 10 期（2015 年 10 月），頁 1732、1736。

時「扮演」各種不同的角色，諸如學生、共學、晚輩……等。本文擬透過《續傳》交雜著道宣的諸多聲影，包括其親聆、往見和議論等敘述，將其視為反映貞觀 19 年以前的五十自述，²⁴亦即是一種自傳記憶。同時經由重新解析與重構其中的自傳記憶，發掘其中隱含的主導因素、歷史條件，從而探究其對道宣本人與唐代宗教與社會的意義。換言之，也即是緊扣道宣個人敘述的同一性，探索其師承與律學系譜。

三、伏文：《續高僧傳》中的自敘文本

在《續傳》的書寫中，道宣個人的聲影不斷浮見於文本，大致可以歸納為四種敘述方式：一為「余」如何如何，二為「傳者」如何如何，三為訪昔見「今」²⁵，四為與同代僧人的接觸。²⁶凡此類敘述各有不同的性質與作用，首先學者多將其視為一種採訪先達的敘述，也就是道宣藉著自身的見聞，將所見所聞的直接史料，與時事、傳聞、圖像、故物、寺塔、景觀等間接史料，互相印證，旁徵博引。²⁷更進一步來說，道宣乃是以身體為媒介，透過對於地景的切身感知和體驗，形象地理解自然、地方和人，並與檔案結合，形成一種傳記文學的文字格調，其中融合了感知與體驗、實踐與表述、主觀與客觀的傳記敘述。如〈感通篇·釋明琛傳〉曰：

釋明琛，齊人。少遊學兩河，以通鑒知譽。……更撰《蛇勢法》，其勢若葛亮《陣圖》，常山蛇勢，擊頭尾至，大約若斯。……余曾見圖極是可畏，畫作一蛇，可長三尺，時屈時伸，傍加道品。……（明琛）曰：「我今煩惱熱不可言。意恐作蛇。」……須臾之間，兩足忽合。而為蛇尾，翹翹上舉。……其伴目驗斯報，

²⁴ 《續高僧傳》所記到唐貞觀 19 年止，儘管在成書後 20 年間，陸續有所增補，成為後集《續高僧傳》10 卷，但增補的部分往往缺少前集明確的自敘文字，故本文乃以前集成書為斷限。

²⁵ 「今」為最大公約數，還可變化為「至今」、「即今」、「於今」、「今年」。具體例子可見釋果燈：《唐·道宣《續高僧傳》——批判思想初探》（臺北：東初出版社，1992 年），頁 56-57，本文不再復述。

²⁶ 見陳瑾淵：《〈續高僧傳〉研究》（上海：復旦大學中國古代文學系博士論文，2012 年），頁 73。另外，包得義、蘇東來在《〈續高僧傳〉成書考》一文中，列舉了道宣許多僧人在貞觀 19 年的現況，並斷言凡此多為道宣個人親身聞見。見包得義、蘇東來：《〈續高僧傳〉成書考》，《中華文化論壇》2017 年第 11 期，頁 101-102。

²⁷ 見釋果燈：《唐·道宣《續高僧傳》——批判思想初探》，頁 55-63。

至鄴說之。(〈釋明琛傳〉，頁 655c-656b)

明琛為北齊的神異僧。道宣應該是貞觀年間，遠遊并晉，東達魏土之際，在鄴都聽聞明琛化蛇之事，乃回憶途經潞州，曾親見其《蛇勢法》之圖，帶領讀者想像其形象清晰、伸屈靈動的大蛇圖像，並且描述主人翁化蛇之際燥熱騷動的感覺，乃至肢體變化為蛇尾的過程，尤其是身軀上翹的擬蛇姿態。此例雖是從採訪史料的撰者觀點，見證傳主的風貌事蹟；然對於道宣本人來說，不僅可以用來印證道宣的足跡，形成其記憶與表述方式，亦反射撰者個人對神異能力、觀音、菩薩、瑞像或舍利靈驗的關注與看法。²⁸

其次，或有學者從現代的敘事知識，將這類敘述視為一種「作者干預，敘論結合」。陳瑾淵即指出：有別於《宋高僧傳》用「繫曰」、「通曰」，企圖保持敘事的客觀性，將傳記敘述與作者參與分開的作法；而道宣則在《續傳》中另有所圖，時常刻意將一己之情感與意見滲透到傳文中。²⁹如〈遺身篇·唐雍州新豐福緣寺釋道休傳〉曰：

四年(630)冬首，余往覲焉，山北人接還村內，為起廟舍，安置厥形，雖皮鞭骨連，而容色不改，加(跏)坐如故，乃於其上

²⁸ [唐]道宣：〈感通篇論〉，《續高僧傳》，卷 26，頁 677b-c，云：「頃世蒙俗，情多浮濫，時陳靈相，或加褒飾，考覈本據，頓墜淫邪，妖異之諺林蒸，是非之論蜂起。至如觀音之拔濟，信而有徵；大聖之通夢，華實相半。斯則託事，親蒙難免，語意無涉，餘求想象，實假冥緣，故得有淪虛指，因斯以言，良有以也。……覽釋門之弘教，豈復淪斯網哉？夫造業千端，感報萬緒，或始善而終惡，故先榮而後枯；或吉凶之雜起，故禍福而同萃。惟色一也，等面異而殊形，惟心一也，齊百化而無定。」可見道宣認為觀音拔濟經驗和事蹟固無可懷疑，但凡宗教都有許多靈相徵兆，卻往往是真假混雜，禍福相伴。他主張造業千端，感報萬緒，與其執著於色之殊異，心之百化，不如掌握感通不能脫離業報的因果律。亦可參見釋果燈：《唐·道宣〈續高僧傳〉——批判思想初探》，頁 156-163。另外，拙作〈神遇：論《律相感通傳》中前世今生的跨界書寫〉一文，已經探討若將《律相感通傳》視為道宣晚年絕筆之作，一方面記錄天人感遇的神秘經驗，另一方面則廣泛運用心、意、識、神等佛教法相作為的核心概念，重新詮釋了神魂鬼見、戒神守護、神誦經典和天生異能等生活中常觸及的神異事蹟，旨在藉由天人來降的問答，打破古無教法、化非華俗和晉代始盛等迷思，並藉由鳩摩羅什自毘婆尸佛以來譯經的神話，重構佛法在華發展的歷史性與連貫性。詳見《清華學報》第 43 卷第 1 期（2013 年 3 月），頁 127-170。而坂本道生〈道宣の感通觀について〉一文，則更廣就《集神州三寶感通錄》、《律相感通傳》，並輔以《廣弘明集》、《集古今佛道論衡》、《四分律行事鈔》等著作，論證天人會話感應，乃是針對墮落的僧侶和道教徒強調佛教的三世觀、佛教的優位性、戒律的重要。見《印度學佛教學研究》第 62 卷第 1 號（2013 年 12 月），頁 64-69。

²⁹ 陳瑾淵：《〈續高僧傳〉研究》，頁 78。

加漆布焉。然休出家已來，常袒三衣，不服繒纈，以傷生也。……時屬嚴冬忽然呻噤，即合脫三衣露背而坐，冷厲難耐，便取一重披之，遂便覺暖。……余曾參翻譯，親問西域諸僧，皆以布氈而為袈裟，都無繒絹者，縱用以為餘衣，不得加受持也。其龜茲、于遁諸國，見今養蠶，惟擬取綿，亦不殺害，故知休之慈救，與衡岳同風，前已廣彰，恐迷重舉，自餘服翫，安可言矣！（《釋道休傳》，頁 684b）

道休（?-629）為雍州新豐福緣寺僧人，在驪山實踐頭陀行長達 45 年，貞觀 3 年（629）卒，跏坐不腐，儼然若生。道宣在貞觀 4 年冬首（10 月），曾親眼目睹道休的肉身舍利，時已風乾為皮骨相連的不壞肉身，並被加一層漆布以為保護，而增添更多的視覺感受。至此，才倒敘而回顧道休其人其事，因怕傷生而不服繒纈，乃至寒不加衣等，由此展開一段西域僧人的服制論述，感慨世人不解道休如何嚴守衣韃度的行止與用心，也藉此重申道宣作為律宗僧人的鮮明立場，也即是藉他傳以寓己意的筆法。

三則直接敘述個人行蹤與意圖。池麗梅曾指出，《續傳》成書與幾經改編，與道宣本人的行跡及其編纂意圖，有著不可分割的關係；亦可說道宣從貞觀初年至 11 年間的遊方行腳，主要目的在深化《四分律》的教學及實踐，樹立整體適用於大一統國家的律學體系；同時也為《續傳》的編纂先預備條件。但另一方面，池氏又對《續傳》本身的記載不太滿意，而使用〈批文〉為主要材料，並與藤善真澄《道宣伝の研究》第四章〈中年期の道宣——遊方と二・三著作一〉一文對話，³⁰更著重空間移動的邏輯，考證道宣從貞觀初年至 11 年間的遊方行腳，以及相關的著述活動。³¹〈批文〉中的自敘文字，完成於永徽 2 年 9 月 19 日，³²晚於道宣完成於貞觀 19 年的《續傳》初編，內容包括道宣的諸多經歷，從向佛、入道、得度、受戒，再歷經武德、貞觀的習律、遊學，以及著述，一直到永徽 2 年為止。本文綜合《續傳》和《宋高僧傳》、《集神州三寶感通錄》、《量處輕重儀》等其他來源，可將其行跡表列如下：

³⁰ 藤善真澄：《道宣伝の研究》，頁 99-133。

³¹ 見〔日〕池麗梅：〈道宣傳の研究——以其早年河東行腳為中心〉，頁 125-146。

³² 〔唐〕道宣：《四分律含注戒本疏·批文》，頁 174c，四下之三。

表 1：道宣五十行跡示意表

西元	年齡	朝代年號	《四分律含注戒本疏·批文》自述	《續高僧傳》余……	其他來源
610	15	隋煬帝大業 6 年	年十有五，方得尋師。	余學年奉侍，歲盈二紀。(《釋慧顓傳》)	十五厭俗誦習諸經。 ³³ 隋京師日嚴寺石影像者……諸僧互說不同，咸言了了分明，面目相狀未曾有味。余慨無所見，又潔齋別懺七日，後依前觀之。見有銀塔，後又觀之，見有銀佛。 ³⁴
611	16	7 年	十六誦經。		
612	17	8 年	十七剃落。		落髮……便隸日嚴道場。 ³⁵
615	20	11 年	大業餘曆，蒙受具戒。		大業中從智首受具足戒。 ³⁶ 二十依首師進具戒。 ³⁷

³³ [宋]贊寧：《宋高僧傳》，卷 14，頁 790b。

³⁴ [唐]道宣：〈隋京師日嚴寺瑞石影像〉，《集神州三寶感通錄》，收於〔日〕大正新脩大藏經刊行會編：《大正藏》第 52 冊，卷中，頁 421b。

³⁵ [宋]贊寧：《宋高僧傳》，卷 14，收於〔日〕大正新脩大藏經刊行會編：《大正藏》第 50 冊，頁 790b。落髮時間，與道宣自述相牾，提早一年。

³⁶ 同上註。

³⁷ [宋]志磐：〈南山律學·法師道宣〉，《佛祖統記》，收於〔日〕大正新脩大藏經刊行會編：《大正藏》第 49 冊，卷 29，頁 297a。

西元	年齡	朝代年號	《四分律含注戒本疏·批文》自述	《續高僧傳》余……	其他來源
618	23	唐高祖武德 1 年			詔為太祖已下造栴檀等身佛三軀，立勝業寺、慈悲寺、義興寺。 ³⁸
620	25	3 年			武德三年，正平公李安遠，奏造弘法。（《續傳·釋靜琳傳》） 桂陽公主建崇義寺。
621	26	4 年	武德四年，方得預聽。遇聽律教一遍，欲坐禪。		武德中依首研習律。 ³⁹
623	28	6 年	和尚又曰：「更聽十徧，可遂汝心。」又往律筵，……時首律師親命覆讀。		

³⁸ [宋] 志磐：《佛祖統記》，卷 39，頁 362b。

³⁹ [宋] 贊寧：《宋高僧傳》，卷 14，頁 790b。

西元	年齡	朝代年號	《四分律含注戒本疏·批文》自述	《續高僧傳》余……	其他來源
624	29	7年			命沙汰寺僧，日嚴寺被廢，移居崇義寺。 余師徒十人配住崇義，乃發掘塔下得舍利三枚。 ⁴⁰
625	30	8年		余曾同聚，目悅人。 (《釋普濟傳》)	載遷豐德寺。 ⁴¹
626	31	9年	聽律二十遍。		抑令聽二十遍，已乃坐山林行定慧，晦迹於終南傲掌之谷。……時號白泉寺。 ⁴² 撰成《四分律刪繁補闕行事鈔》3卷。
627 628	32 33	太宗貞觀 1年 2年	貞觀初年，周遊講肆，尋逐名師。遂以所解造鈔三卷，未及覆治，人遂抄寫。	釋智則……止辯才寺，聽凝法師攝論四十餘遍。……自貞觀來恒獨房宿，竟夜端坐，嘅嗽達曙，余親目見，故略述其相云。(《釋智則傳》)	撰制《四分律拾毗尼義鈔》3卷。
				右僕射蕭瑀於藍田造寺，名津梁……召而	

⁴⁰ [唐]道宣：〈東晉金陵長干塔緣〉，《集神州三寶感通錄》，卷上，收於〔日〕大正新脩大藏經刊行會編：《大正藏》第52冊，頁405b。

⁴¹ [宋]贊寧：《宋高僧傳》，卷14，頁790b。原文作「隨末徙崇義精舍，載遷豐德寺」，然道宣徙崇義寺，在武德7年，非隋末，故將遷豐德寺繫在武德8年。

⁴² 同上註。

西元	年齡	朝代年號	《四分律含注戒本疏·批文》自述	《續高僧傳》余……	其他來源
				居。之。……傳者嘗同遊處。故略而述之。(《釋法喜傳》)	
629	34	3年		貞觀初年，拔思關表，廣流聞見，乃跪陳行意，便累余曰……。(《釋慧顛傳》)	會貞觀三年時遭霜儉。下敕道俗逐豐四出。(《續傳·玄奘傳》)
630	35	4年	貞觀四年，遠觀化表。	余嘗處末座，向經十載，具觀盛化。(《釋智首傳》) 四年冬首，余往觀焉，山(驪山幽谷)北人接還村內，為起廟舍，安置厥形，雖皮鞭骨連，而容色不改，加坐如故。(《釋道休傳》)	再次校定《四分律刪繁補闕行事鈔》。
631 632	36 37	5年 6年	北遊并晉。	余以貞觀之初歷遊關表，故謁達之本廟，圖像儼肅，日有隆敬。(《釋慧達傳》) 釋法通，龍泉石樓人。初在隰鄉，未染正法，眾僧行往不達村閭。……余以貞觀	慈州郭下安仁寺西劉薩何師廟者。…… ⁴³ 晉州北霍山南原大堆塔者，遠近道俗咸稱是育王塔。余曾遊焉。 并州子城東淨明寺

⁴³ [唐]道宣：〈安仁寺西劉薩何師廟〉，《集神州三寶感通錄》，收於〔日〕大正新脩大藏經刊行會編：《大正藏》第52冊，卷下，頁43b。

西元	年齡	朝代年號	《四分律含注戒本疏·批文》自述	《續高僧傳》余……	其他來源
				初年，承其素迹遂往尋之。息名僧綱住隰州寺，親說往行。 （〈釋法通傳〉） 於汾州介休縣治立光嚴寺……傳者昔預末筵，蒙諸惠誥，既親承其績，故即而敘焉。（〈釋志超傳〉）	塔者……余往問塔，全無蹤跡。 ⁴⁴
633 634	38 39	7年 8年	東達魏土。	余因訪道藝，行達潞城，奉謁（曇榮）清儀，具知明略，故不敢墜其芳緒云。（〈釋曇榮傳〉） 時同鄉沙門道瓚者，善宗四分。……余聞往焉，欣然若舊，敘悟猶正，年八十餘矣。（〈釋慧近傳附道瓚傳〉） 余曾見圖極是可畏，畫作一蛇，可長三尺，時屈時伸，傍加道品。（〈釋明琛傳〉）	貞觀七年。清信士常凝保等。請榮於州治法住寺。行方等悔法。（《續傳·曇榮傳》）

⁴⁴ [唐]道宣：〈隋并州淨明寺塔〉，《集神州三寶感通錄》，卷上，頁409a。

西元	年齡	朝代年號	《四分律含注戒本疏·批文》自述	《續高僧傳》余……	其他來源
635	40	9年	<p>有厲律師，當時峯岫，遠依尋讀，始得一月，遂即物故。</p>	<p>余以貞觀九年，親往（林慮山）禮謁，骸骨猶存，寺宇遺迹，宛然如在。（〈釋僧達傳〉）</p> <p>余以貞觀初年，陟茲勝地（相州雲門寺），山林乃舊，情事惟新。（〈釋僧稠傳〉）</p> <p>余以親展徽音，奉茲景行，猶恨標其大抵，事略文繁，以為約耳。（〈釋慧休傳〉）</p> <p>今石窟寺僧，每聞異鍾唄響洞發山林，故知神宮仙寺不無其實。余往相部尋鼓山焉，在故鄴之西北也。（〈釋圓通傳〉）</p> <p>僧制澄正，無論主客。內惟護法，外肅愆過，身服清修，不御綾綺……其志行之儀可垂世範。故傳者不漏其節焉。（〈釋靈裕傳〉）</p>	<p>四月智首卒。</p> <p>唐初相州大慈寺塔被焚，余至彼問焚所由。⁴⁵</p> <p>在魏郡訪問名德法礪，請決疑滯。</p> <p>釋法礪……貞觀九年十月，卒于故鄴日光住寺。（《續傳·法礪傳》）</p> <p>余昔貞觀九年，曾遊沁部左綿上界，周歷三年。⁴⁶</p>

⁴⁵ [唐]道宣：〈雜明神州山川藏寶〉，《集神州三寶感通錄》，卷上，頁410a。

⁴⁶ [唐]道宣：〈唐沁州像現光明常照林谷緣〉，《集神州三寶感通錄》，卷中，頁422c。

西元	年齡	朝代年號	《四分律含注戒本疏·批文》自述	《續高僧傳》余……	其他來源
636	41	10年			余曾於隰州有曇韻禪師……常誦法花經，欲寫其經，……乃箱盛其經，置高巖上。……余以貞觀十年。親自見之。 ⁴⁷
637	42	11年	<p>乃返沁部山中，為擇律師，又出鈔三卷……又出刪補羯磨一卷，疏兩卷，含注戒本一卷，疏三卷。</p> <p>于時母氏尚存，屢遣追喚。顧懷不已，乃返隰列同法相</p>		<p>貞觀11年歲在丁酉春末，在隰州益詞谷撰《量處輕重儀》、⁴⁸《尼注戒本》1卷。</p> <p>入沁部棉上撰《四分律刪補隨機羯磨》1卷、《疏》2卷，隨後又撰《四分律比丘含注戒本》1卷、《疏》3卷。</p> <p>貞觀中，曾隱沁部雲室山。</p>

⁴⁷ 見〔唐〕道宣：〈釋曇韻〉，《集神州三寶感通錄》，卷下，頁428b。

⁴⁸ 見〔唐〕道宣：〈後批〉，《量處輕重儀》，頁853c。

西元	年齡	朝代年號	《四分律含注戒本疏·批文》自述	《續高僧傳》余……	其他來源
			親，追隨極眾，乃至三十，又出尼注戒本一卷。	往還十載，遂隱終天。悲哉！（〈釋慧顓傳〉）	慧顓卒。
640 641	45 46	14年 15年	巡涉稽湖，達於京邑。	白石、隰、慈、丹、延、綏、威、嵐等州，並圖寫其形，所在供養，號為劉師佛焉。因之懲革胡性，奉行戒約者殷矣。（〈釋慧達傳〉）	余素聞之（慧達），親往二年，周遊訪迹，始末斯盡。 ⁴⁹
642	47	16年	十六年內，母氏云崩，性不狎喧，樂居山野，乃因事故，遂往南山。	今所謂悟真寺也……又於寺南橫嶺造華嚴堂，陁山闡谷，列棟開臺，前對重巒，右臨斜谷，吐納雲霧，下瞰雷霆。余曾遊焉，實奇觀也。（〈釋法誠傳〉）	住終南山豐德寺。

⁴⁹ [唐]道宣：〈安仁寺西劉薩何師廟〉，《集神州三寶感通錄》，頁43b。

西元	年齡	朝代年號	《四分律含注戒本疏·批文》自述	《續高僧傳》余……	其他來源
645	50	19年		傳者重其陶鑿風神，研精學觀，故又述其行相。……綽今年八十有四，而神氣明爽，宗紹存焉。（《釋道綽傳》） 今余所撰，恐墜接前緒，故不獲已而陳之。（《序》） 余為執筆，并刪綴詞理。（《釋玄奘傳》） 及弘福譯經，選充證義。慈恩創起，又勅徵臨。……傳者目其梗概，要妙固多略耳。（《釋道洪傳》）	撰成《比丘尼鈔》3卷，纂成《續高僧傳》30卷。 三藏奘師至止，詔與翻譯。
646	51	20年	至二十年，方得巖隱。		將所作《羯磨》1卷增廣為2卷
651	56	高宗永徽2年	永徽初年，又請戒本，及注解疏，情不能已，又出戒本含注并疏四卷。……值患停廢……永徽二年九		增訂《含注戒本》並《疏》。 撰成《釋門章服儀》1卷。 時在隨州興唐伽藍，夏安居撰。……吾甚疾劣，宿不保安。 ⁵⁰

⁵⁰ 見〔唐〕道宣：《淨心誠觀法》，收於〔日〕大正新脩大藏經刊行會編：《大正藏》第45

西元	年齡	朝代年號	《四分律含 注戒本疏· 批文》自述	《續高僧傳》余……	其他來源
			月十九日， 方為疏訖。		

凡此研究累積諸多道宣的生平事蹟考證，確實邁進一大步。然從上述表格可知，貞觀年間的遊學訪道為其最重要的經歷，但行蹤真正具體可考者，即以粗體表示，卻不及半數，大部分還是根據互文，以及唐代河東交通路線所作的推測：⁵¹從隋大業 6 年起，開始尋師入道；鼎革後，唐武德 4 年師從智首學律；貞觀 4 年離開長安，周遊講肆，始有終南山之行，貞觀 5 年至 7 年則是河東之行，貞觀 7 年至 9 年則有汾水、魏土之行，貞觀 9 年至 11 年於沁部住錫，貞觀 11 年至 13 年重返隰列，貞觀 13 年達於河濱，一夏言說，貞觀 14 年至 15 年，巡涉稽湖，達於京邑。貞觀 16 年因母病逝，回到長安，住終南山三年守孝。直到 19 年回長安，參與玄奘（602-664）譯經，隔年又巖隱著述，直至永徽初年。其中又以 11 年以後隰列行蹤最為難考。

倘若比較這些材料具有的自述性質，〈批文〉、《量處輕重儀》等律學著作的序跋，主要是以道宣習律、整理撰述律學著作的時間點為經，而著作為緯，交織出道宣律學建立的過程，但對於并晉、魏土、沁部、隰列、河濱、稽湖等地行跡中，只提及慧顛、智首和厲法師三位僧人；《三寶感通錄》為道宣晚年所集撰的佛教感應故事，其中有不少自述其親訪塔寺和僧人的蹤跡，除了中年的關表之行，也包括較晚的一些蹤跡，⁵²特別可貴者，在於

冊，頁 820、834。

⁵¹ 長安到河東、河北地區的交通，可參見嚴耕望：〈太行滏口壺關道〉、〈晉絳與潞澤間之烏嶺道〉，《唐代交通圖考》（臺北：中央研究院歷史語言研究所，1985 年），頁 1430-1431、1411。王文楚：〈唐代太原至長安驛路考〉，《古代交通地理叢考》（北京：中華書局，1996 年），頁 165-199。長安至太原之驛路走向為：長安—同州—蒲津關—蒲州—絳州—晉州—太原府。太原府至澤潞和魏土之驛道為：太原府—落漠驛—銅鞮—潞州—壺關縣—林慮縣—相州—鄴都。長安至澤潞和魏土也可走烏嶺道，即由絳州或晉州至烏嶺，東行至長子—潞州—壺關縣—林慮縣—相州—鄴都。但道宣似乎沒有選擇官道，而先從蒲州—龍門關—慈州—隰州—離石—汾州—太原府—晉州—烏嶺—長子—潞州—壺關縣—林慮縣—相州—鄴都。9 年至 11 年在沁部住錫，理應從長子過去，故應選擇第一條的可能性最高。

⁵² 藤善真澄根據道宣《淨心誠觀法》，認為該書撰於隨州興唐伽藍，夏安居時。當時道宣還

標注出貞觀 9 年曾遊沁部左綿上界，周歷 3 年；又於貞觀 10 年見隰州曇韻 (?-642) 法師；以及親往慈州郭下安仁寺西劉薩何 (345-436) 師廟，周遊訪跡前後二年，有助於釐清前述旅程，但也留下了更多時間不明的見聞，有些可以根據道宣的經歷大致定位，如「唐初相州大慈寺塔被焚，余至彼問焚所由」，⁵³可以與道宣東達魏土的期間對接，但也曾留下難解的入蜀之謎；⁵⁴而《續傳》中有關道宣的自述，曾親承對晤者就多逾十人，兩位業師慧顛 (564-637)、智首 (567-635) 之外，還有玄奘、慧休 (548-645)、曇榮 (555-639)、道綽 (562-645)、道瓚、智則、普濟、法喜、志超 (571-641)、智保 (?-627)；往謁想望者多達 12 人，包括僧達 (475-556)、僧稠 (480-560)、法通、慧達、圓通、明琛、道休 (?-629)、法誠 (563-640)、慧順、靈裕 (518-605)、曇選 (531-625) 等。時間最晚則止於〈玄奘傳〉，其載貞觀 19 年「余為執筆，并刪綴詞理」。換言之，亦即是本篇的討論基本限定於道宣 50 歲前的經歷之故，但誠如前所論述，對於他所親自到訪接觸的人、地、景，都有一定程度的互動感知，而寓有更多解讀的空間。

四、學律：道宣的師承敘述

《續傳》的撰述，與道宣的律學性格密切相關，奠基於北朝至隋代的末法思想而亟謀健全僧伽制度的一種守戒運動，⁵⁵不僅表現在〈明律篇〉僧人數量倍增的現象，而由《高僧傳》的 1 卷，正傳 13 人、附傳 8 人，累增至《續傳》的兩卷，正傳 29 人，附傳 19 人；同時也表現在戒行成為選錄高僧的重要品質，如「義解僧」神照 (776-838)「戒行無玷」(〈釋神照傳〉，頁 529a)、智徽 (560-638) 的「戒行明潔」(〈釋智徽傳〉，頁 541c)，「習

曾患病甚重。但他和池麗梅都沒有注意到〈批文〉載：「永徽初年，又請戒本，及注解疏，情不能已，又出戒本含注并疏四卷。……值患停廢……永徽二年九月十九日，方為疏訖。」也即是道宣自述永徽元年曾「值患停廢」，或可相互補充。

⁵³ [唐]道宣：《雜明神州山川藏寶》，頁 410a。

⁵⁴ 如《神州三寶感通錄》卷上，〈十三益州郭下福感寺塔者〉曰：「今見在益州，早游年官人祈雨必於此塔，祈而有應特有感徵，故又名福感。余嘗至焉，誠如所述。」究竟道宣什麼時候入蜀？即使藤善真澄認為與《後集續高僧傳》密切相關，推測為永徽 3 年 (652) 至顯慶 2 年 (657) 之間，但也沒有確切的證據。詳見 [日]藤善真澄：《道宣伝の研究》，第八章，特別是頁 294。

⁵⁵ 道宣在《四分律含注戒本疏·批文》描述當時的佛教實況，頁 174c，其曰：「于時佛法梗塞，寺門常閉，致於律教，無處師尋，但在守文，持犯不識。大唐御世，時遭儉約，乍欲投聽，志不自由。」

禪僧」智越(544-617)「戒行清白」(〈釋智越傳〉,頁570c)、法藏(?-619)「戒行貞明」(〈釋法藏傳〉,頁581c)、「護法僧」智實(601-638)「不虧戒行」(〈釋智實傳〉,頁635b)、「感通僧」道密「戒行不改」(〈釋道密傳〉,頁667c)、智揆「淨持戒行」(〈釋智揆傳〉,頁673c)、「遺身僧」僧崖「戒行清苦」(〈釋僧崖傳〉,頁679a)、「雜科聲德僧」慧常「戒行無點」(〈釋慧常傳〉,頁705a)……等,⁵⁶均可見將戒行作為高僧評價的共同特徵;據此,道宣個人的習律、行律的經驗也成為其自傳性敘述中的核心。

若說僧傳的敘述結構,最完足者可囊括身世系、出生瑞兆、性格特質、出家因緣、修證求道、駐錫度化、臨終遷化、封諡功德、補述和評贊等10個單元,⁵⁷在中國的傳記傳統中,追溯傳主的出身世系,實已成為一種固定的敘述程式,即使虛構性的傳記,至少也用「不知何許人也」一語帶過,但道宣在《續高僧傳》中卻未如此,他未曾留下自己出家前的身世紀錄,反而對於自己的兩位師承都有充滿情感的追述,一是京師崇義寺釋慧顛,一是和弘福寺釋智首。這種現象延續到《量處輕重儀·序》〈批文〉、〈戒壇圖經序〉等文的寫作,大多是從學年開始敘述。⁵⁸追究其原因,或可溯自《四分律刪繁補闕行事鈔》(後略稱《行事鈔》)一書,從〈師資相攝篇〉中一窺究竟,該篇一開始即曰:

佛法增益廣大,寔由師徒相攝。互相敦遇,財法兩濟。日積業深,行久德固者,皆賴斯矣。比玄教陵遲,慧風拚扇,俗懷悔慢,道出非法,並由師無率誘之心,資闕奉行之志。⁵⁹

道宣強調佛法的弘揚與保存,端賴師徒間的相互尊重,在生活需用和佛法教行上都能彼此幫助。由此推定北朝以降佛教沒落,難以推行,都與為師者的心態有關,諸如不能作為表率、缺乏耐心及引導之心;相對而言,為徒者亦缺少尊奉師者之意。他在同篇進一步尋繹師弟名相,所謂「名師和

⁵⁶ 以上諸例具見〔唐〕道宣：《續高僧傳》中的義解、習禪、護法、感通、遺身和雜科聲德諸篇，皆隨文標註科別和頁數。

⁵⁷ 黃敬家：〈佛教傳記文學研究方法的建構〉，頁123。

⁵⁸ 〔唐〕道宣：《四分律含注戒本疏·批文》，頁174c曰：「余以輕生，筮筮正法。昔在童稚，即有信心，無緣携接，致及過學，年十有五（610），方得尋師，十六誦經，十七剃落。大業餘曆（615），蒙受具戒。」；又〔唐〕道宣：《關中創立戒壇圖經·序》，頁807a，曰：「余以闇昧，少參學府，優柔教義，諮質賢明。」

⁵⁹ 〔唐〕道宣：〈師資相攝篇第九〉，《四分律刪繁補闕行事鈔》，收於〔日〕大正新脩大藏經刊行會編：《大正藏》第40冊，頁30c。以下引律皆同篇，僅標頁碼。

尚闍梨」之故，乃在「共於善法中，教授令知故。是我闍梨」，故「依此人學戒、定、慧故，即和尚是也」；至於弟子者，「學在我後，名之為弟。解從我生，名之為子」（頁 30c-31a）。凡此種種均從佛法傳授的觀點立論，從而提出理想的師徒關係，該篇即引《四分律》曰：

和尚看弟子當如兒意，弟子看和尚當如父想。⁶⁰

這裡就將師徒關係明確類比為方外的父子關係，既如父子，為師者當視徒為兒，就要具備四心：一匠成訓誨，二慈念，三矜愛，四攝以衣食；反之，為徒者亦應視師如父，而具有四心：一親愛，二敬順，三畏難，四尊重（〈師資相攝篇〉，頁 31a）。由此觀看道宣的師徒關係，首先是的受業師慧顛（564-637），本是河清人，祖上於西晉末避地居于建業，學兼儒、玄。太建（569-582）年中便蒙勅度，令住同泰寺；隋降陳國後北度江都，又依止華林寺栖遑問法；開皇（581-600）末年被召京寺，于時晉王開信，盛延大德同至日嚴寺；武德（618-626）之始，皇姊桂陽長公主，造崇義寺，久崇戒範，乃召請居之（〈釋慧顛傳〉，頁 533c-534a）。在《續傳·義解篇·唐京師崇義寺釋慧顛傳》曰：

余學年（十五歲）奉侍，歲盈二紀，慈誥溫洽，喜怒不形，誨以行綱，曲示纖密，蒸嘗御涉，炎涼不倦。初受具後，性愛定門，啟陳所請，乃曰：「戒淨定明，道之次矣。宜先學律，持犯照融，然後可也。」一聽律筵，十有餘載，因循章句，遂欣祖習。貞觀初年，拔思關表，廣流聞見，乃跪陳行意，便累余曰：「出家為道，任從觀化，必事世善，不可離吾。」因而流涕：「余勇意聞道，暫往便歸。」不謂風樹易喧，逝川難靜，往還十載，遂隱終天。悲哉！（〈釋慧顛傳〉，頁 534a-b）

在此一引文中，道宣本人步上文本表層，以「余」第一人稱的口吻，追述自己的受業經歷。慧顛作為啟蒙之師，其態度確能「慈誥溫洽，喜怒不形」，從持心來說，則是兼有「慈念、愛矜」的為父者心態；而教學亦能「誨以行綱，曲示纖密」，且在學習戒、定的次第上，嚴格要求弟子道宣按部就班。反觀道宣為徒，面對師父慧顛的教誨，大致都能敬順、畏難、尊重，同時

⁶⁰ [姚秦] 佛陀耶舍、共竺佛念等譯：〈受戒捷度之三〉，《四分律》，收於〔日〕大正新脩大藏經刊行會編：《大正藏》第 22 冊，卷 33，頁 799c。

也不失親愛之情，故在慧顓圓寂之後，其用語乃是「風樹易喧，逝川難靜」，以喪親之情表達喪師之痛。既然如此，何以在遊方一事，如此堅決，且一去十年？其實遊方歷來有明白的戒律的依據，在《行事鈔·師資相攝篇》則有更可資遵行的說明，其曰：

若欲遊方者，和尚應送，若老病應囑人。當教云：「汝可遊方，多有功德，禮諸塔廟，見好徒眾，多所見聞，我不老者，亦復欲去等。」和尚有疑事，弟子當以法以律如法教除。（〈師資相攝篇〉，頁 31b）

在此敘及弟子依止和尚的七種正行中有關遊方規範，遊方禮塔不但能多有功德，更能「見好徒眾」，也即是慧顓所言「必事善世」，接觸一切有為善法和善知識，以增廣見聞。然而弟子遠走訪道，年邁的師父由誰來侍奉？遊方常會面臨倫理上的衝突。《行事鈔》乃提出施行的原則：在人情上弟子必須事先安置老病的師父，但在事理上師徒都應該如法奉行遊方之教，正如為師者應仿效慧顓，鼓勵弟子從觀化、事善事；倘若為師者違背正行時，弟子則要能如法、勸化，甚至斷然離開。而慧顓與道宣的師徒之情，既是有如父子關係，並能在戒律的基礎上展開，充分展現如律所云「師教弟子亦有五事」，五事也就是：「一當令疾知，二令勝他人弟子，三令知己不忘，四有疑悉解，五欲令智慧勝師。」（〈師資相攝篇〉，頁 31a）雙方既有善知識的傳承關係，更須如理作意、法隨法行，彼此督促持律的生活實踐。由此方可深入理解這段如法教行關係的深刻處，也即是當道宣提出遊方意圖之際，不免考慮年事漸高的師父，而其「跪陳」的動作，正顯示心有所疑慮動搖，而慧顓則屢次依律鼓勵他「任從觀化」，令其疾知遊方的必要性，乃是無私地「欲令智慧勝師」，進而「勝他人弟子」。而這樣的勸勉，其實更觸動了道宣在情理之間徘徊，一方面流涕牽掛，另一方面又勇意聞道。兩相權衡下，許下「暫往便歸」的承諾，卻因世事難料，竟往還十載，故有風樹之情而徒留遺憾。

相對來說，道宣自述與受戒師智首的關係，則更多一份崇敬之意。倘若根據〈批文〉，其紀年更詳，曰：「武德四年，方得預聽。」⁶¹智首作為道宣律學的啟蒙師，世稱四分律宗第八祖。幼年投相州雲門寺智旻出家，22

⁶¹ [唐]道宣：《四分律含注戒本疏·批文》，頁 174c。

歲受具足戒，其後從道洪學律，同學七百餘人，無出其右者。年未滿 30，即開始講律，其懿德敏行，頗為時人讚歎。仁壽（601-604）以後三十餘年間，獨步京師，無有抗衡者。其弟子有名者甚多，道宣之外，還有道世、慧滿、道興、智興等（〈釋智首傳〉，頁 614a-b）。⁶²根據世學知識傳承的模式，傳授往往限定於同門師徒間：徒弟必須親炙師教方能受學，為師者亦須廣開門路以授徒傳道，故最重師說和家法；佛學的傳播亦然，特別四分律的四分之別，並非依照文義而設立段章之名，乃係佛陀入滅後百年間，法正尊者採用上座部律藏中契同已見者，採集成文，隨說所止，後經四度結集而成者，因此十分難解，從學者既需記錄和整理師父的言論、注疏，又需闡發其思想義諦，前提就是得心有所得，體會乃深，故特重師法。在〈師資相攝篇〉嘗言：「弟子事師有五事：一當敬難之，二當念其恩，三所有言教隨之，四思念不厭，五從後稱譽之。」（頁 31a）即事師以敬以恩、以思以隨，唯智慧則須勝師，使師因弟子而顯名於後。道宣早在貞觀 11 年的《量處輕重儀·序》即如此描述智首，曰：

先所宗承，首律師者，孤情絕照，映古奪今。鈔疏山積，學徒雲踊。齊流五部之輝，通開眾見之表。而准事行用，浩汗難分。學者但可望崖尋途，未通鑽仰。余曾請訣斯要，直斷非疑，便告余云：「夫講說者是通方之大解，豈局一見而為成濟乎？……」余乃撫膺獨慨。⁶³

道宣先盛讚智首實有獨步於今的見識，又其造疏甚多，乃至學徒踴躍。其中又以《五部區分鈔》21 卷最受矚目，開啟當時人對四分律學的理解。卻也明指其實際運用，卷帙過於龐大，從學者往往難以掌握。道宣乃向智首請教其中旨要，而高居京師律師之首的智首，並未直接回答，反而告誡他，講說僅是貫通律學的基本架構，而不能受訣要之限而局於一方，如何突破自古以來師說與家法的框架？就激發道宣展開爾後為期 10 年的遊學，勵行不拘一見的學術方針。

⁶² 有關智首的當代評價，可參見潘桂明：《中國佛教思想史》第 2 卷（上）（南京：江蘇人民出版社，2009 年），頁 457；曹旅寧：〈讀唐〈弘福寺碑〉論隋唐戒律成立〉，《碑林集刊》第 12 輯（2007 年 9 月），頁 11-13。

⁶³ 〔唐〕道宣：〈序〉，《量處輕重儀》，頁 839。

當道宣歷經長期遊學欲歸之際，智首也走到生命盡頭，在《續傳·名律·唐京師弘福寺釋智首傳》中，道宣回顧自己的從學經驗，說道：

余嘗處末座，向經十載，具觀盛化，不覺謂之生常，初未之欽遇也。乃發憤闢表，具覲異徒，溢目者希。將還京輔，忽承即世，行相自崩，返望當時，有逾天岸。嗚呼！可悲之深矣。（〈續智首傳〉，頁 614b）

他坦承在京師從學 10 年，期間從「末座」仰觀「盛化」，儘管親炙智首開講律筵的盛況，卻往往習以為常。後遊學關外，所見越廣，越能體會智首的殊勝高明處。此中固根據一己所悟，對聲望如日中天的智首提出問難，另一方面也接受其師的啟發，方展開其廣學綜習，集議是非，著述不斷的律學生涯，從而建立起自己的聲名和宗派，此時反而言必稱師，感念其教誨，為之稱頌不已。

對照前引〈師資相攝篇〉的基本律則，則可發現道宣所描述自我的師承經驗，既是以敬以思，亦重廣見聞而增智慧，正可成為其律學例證（*exemplar*）。而從修辭的角度來說，證據乃是說服不可或缺的工具；而最容易為人接受的證據，無疑就是像軼事、寓言之類的小故事。⁶⁴在《續傳》中道宣常引述自己周遭真人「實事」的小故事，即或今日讀來看似「神話」，但若將其當作律學例證來理解，則更能掌握其中的寓意所在，以及在道宣生命敘述的關鍵意義。

五、訪道：道宣的遊學敘述

學者普遍認知，隋唐之際的佛學，乃是由魏晉南北朝遍學經論、學無常師的狀態，逐漸發展到會通諸家而盛弘一教，乃至各宗派林立的轉型期。⁶⁵隋朝帝王徵聘佛教學者集中於長安，凡分五眾：涅槃眾、地論眾、

⁶⁴ 李爽學論耶穌會的證道故事，對於例證（*exemplar*）已有精彩演繹。如李爽學：〈故事新詮——論明末耶穌會士所譯介的伊索式證道故事〉，《中外文學》第 29 卷第 5 期（2000 年 10 月），頁 238-277，特別是頁 239-241。但在西方的寓言主角都是動物，反倒是印度的《百喻經》已是以人物為主角，而戰國諸子亦常以具有寓意的軼事說理。

⁶⁵ 如湯用彤：《隋唐佛教史稿》（臺北：木鐸出版社，1983 年），頁 134，第四章；〔日〕吉川忠夫：〈什麼是隋唐佛教〉，收於〔日〕沖本克己、菅野博史編輯，釋果鏡譯：《興盛開展的佛教：中國 II 隋唐》（臺北：法鼓文化，2016 年），頁 57-70。

大論眾、講律眾和禪門眾，各立眾主，以促進佛教宗派的發展。⁶⁶爾後因時代動亂，促使僧人外離遊行，一方面既具有逃難流離的色彩；更重要的是，另一方面兼具求道參學的作用，大有助於中國佛教宗派的形成。學界常舉玄奘為例，追溯早年於大業末年（618）至貞觀元年（627）的遊學，歷經長安、巴蜀、荊揚、燕趙等地，遍訪名師，率登講筵，總共尋訪道基、僧景、道深、慧休、道岳、法常、僧辯……等 13 位高僧大德，而聽講的佛經也遍及《雜心》、《攝論》、《俱舍論》、《涅槃論》……等；後來又因貞觀 3 年霜早為災，任百姓東西逐食，玄奘乘機往姑臧、敦煌，繼而冒險前往天竺，其間得到涼州慧威法師、胡人石槃陀和高昌國王麴文泰幫助，方得以請教許多著名高僧，並向那爛陀寺住持戒賢法師學習《瑜伽師地論》及其餘的經論，再次拓展深化其佛學向度；一直到 19 年才回到長安，展開其翻譯佛經的事業，期間專為窺基等人講說唯識，創立法相宗。⁶⁷然而類似法統建構與歷史建構的論述，近來則有更深一層的反省，學者所關注的，或針對隋唐間從「眾」到「寺」的佛學傳承、王權干預、城市空間，乃至地緣認同，試圖解構所謂的「宗派觀念」；⁶⁸或從歷史傳承、現實觀念和譜系觀念三者間的互動，重新觀察宗派觀念的建構過程。⁶⁹在在提醒歷史觀念與事實之間固然息息關連，卻也存在一定程度的落差。

相較於玄奘的私發求法，道宣則是從貞觀 4 年遊學并晉，東達魏土，一直至 13 年間的遊方行腳，應與前述貞觀 3 年的官方批准有關，亦可能如律所言：

⁶⁶ 釋聖嚴：《中國佛教史概說》（臺北：法鼓文化，1999 年），頁 80。

⁶⁷ 見〔唐〕道宣：〈玄奘傳〉，《續高僧傳》，收於〔日〕大正新脩大藏經刊行會編：《大正藏》第 50 冊，卷 22，頁 446c-447c；〔唐〕慧立著，彥悰箋：《大唐大慈恩寺三藏法師傳》，收於〔日〕大正新脩大藏經刊行會編：《大正藏》第 50 冊，頁 221c-222c。相關研究可參丁綱：《中國佛教教育：儒佛道教育比較研究》（成都：四川教育出版社，1988 年），頁 125-126；王寶坤：〈漢傳佛教講經活動歷史淵源及其發展脈絡〉，《青海師範大學學報（哲學社會科學版）》第 34 卷第 4 期（2012 年 7 月），頁 50。

⁶⁸ 孫英剛：〈從「眾」到「寺」——隋唐長安佛教中心的成立〉，收於榮新江主編：《唐研究（第 19 卷）》（北京：北京大學出版社，2013 年），頁 5-59。另亦可參孫英剛：〈誇大的歷史圖景：宗派模式與西方隋唐佛教史書寫〉，收於朱政惠、崔丕主編：《北美中國學的歷史與現狀》（上海：上海辭書出版社，2013 年），頁 361-373。

⁶⁹ 見聖凱：〈地論學派「南北二道」譜系觀念的雙重構建〉，《普陀學刊》第 8 輯（2019 年 10 月），頁 111-124。

不聽臨行時辭，要先二三日白師。師應籌量所往處，有可依止人，乃聽去。⁷⁰

也就是不僅要事先報備所去的時、地，也即是「遊必有方」，為師者方能為弟子籌畫遊方可以依托的人；4年以後災情漸息，非經官方的批准，理應就不得任意遊學，當時道宣人已遠在關表，恐怕也有申請的困難，或許可以說明他從4年冬天至9年前期，其行蹤都沒有清楚的時間標示，一律以「貞觀初年」統括之，主要原因應即在此。

唐代僧人在遠遊訪道的議題上，常依違於內律與王法之間。歷來中國崇尚安土重遷，從漢代開始，朝廷就建立了關津管控的制度，試圖減少人口流動，以維護稅收和治安。⁷¹然從佛教的角度來說，釋迦人間遊行，隨緣教化，遊方因而成為經典教義的一環，並轉化為僧人實踐佛教教義的生活方式，及僧團生活中可資遵行的戒律，同時促使佛教成為宣教型的宗教。⁷²故佛教進入中國即是西僧遊化的結果，而佛學的傳播與多元發展亦與求法與尋師訪道密切相關，皆可視為佛教利益眾生的具體表現，乃至巡禮聖地、頭陀、隱居，並能賦予信徒悔罪、救贖與心靈淨化的機緣。凡此多方的遊方，既是空間的移動，也關乎人間的出離與連結，精神的超逸與拯救，為中國僧俗開啟了更多元的價值選擇的可能性。根據陳登武研究指出，中古時期朝廷常擔心佛寺藏匿不法之徒，對游涉村落的僧人深感威脅，故對遊方僧人多採取嚴密的監控措施，出入國境或越州行遊，都要比照世俗中人，必須取得政府許可的公驗，作為通行證，由此可見王法介入內律的情況日趨頻繁。⁷³無論是否獲得公驗，如玄奘、道宣等僧人還是依照佛教戒律，前仆後繼的遊方，並獲得僧俗的公開或私下的援助。

道宣虛實交織的行蹤自述，或與其在〈批文〉所曰：「大唐御世，時遭儉約，……志不自由」有關，⁷⁴所幸藤善真澄、池麗梅對這段遊學經歷，都曾詳細考證，前者重在考證貞觀9年至11年，從沁部到魏上間3年的行腳

⁷⁰ [宋] 佛陀什、竺道生等譯：〈受戒法下〉，《彌沙塞部和醯五分律》，收於〔日〕大正新脩大藏經刊行會編：《大正藏》第22冊，卷17，頁118b。

⁷¹ 參見程喜霖：《唐代過所研究》（北京：中華書局，2000年），頁266-304。

⁷² 參見蔣義斌：〈中國僧侶遊方傳統的建立及改變〉，收於劉苑如主編：《遊觀：作為身體技藝的中古文學與宗教》（臺北：中研院中國文哲研究所，2014年），頁283-302。

⁷³ 詳見陳登武：〈從內律到王法：唐代僧人的法律規範〉，《政大法學評論》第111期（2019年10月），頁5-23。

⁷⁴ [唐] 道宣：《四分律舍注戒本疏·批文》，頁174c。

和著作；⁷⁵後者則在藤善的基礎上，試圖再釐清并州、晉州這段遊歷，但她不同意藤善的若干意見，特別是「稽湖並非稽胡，而是稽與湖，也就是稽嶽與太湖及其周邊地區，相當與現在跨江蘇、浙江兩省的一帶」的說法，⁷⁶而舉《續傳·護法下·釋法通傳》所載「便求通化寺明法師度出家，於即遊化稽湖，南自龍門，北至勝部，嵐、石、汾、隰無不從化」（〈釋法通傳〉，頁 641c），由此證明「稽湖」與「稽胡」只是不同的寫法，泛指胡族居住的地方。⁷⁷綜合兩人的意見，基本上都同意道宣從貞觀初年至 3 年為止，尚停留於關內，傍聽講肆、遍訪名師，貞觀 4 年以後，才毅然踏上前往四分律學盛極一時，亦即是北齊舊有領土的旅程。此行所及的地理範圍，從京畿道內的各地，而後延伸至黃河中游的蒲州、慈州、隰州，再繼續東行，經由汾水流域的晉州、汾州，向北到達并州等北方地區。稍後，復從并州南下，滯留在河東道東部的沁州西北部一段時間，而後再度東行，途經由州到達河北的鄴城、相州等，屬於過往東魏、北齊所領之域。爾後再次返回沁州以後，道宣方才將主要的精力用於宣講戒律，並將多年遊學的成果撰述成書。最後，他又西返隰州境內的黃河之濱，在當地完成此度遊方最後一次夏安居後，再次巡步石、隰、慈、丹、延、綏、威、嵐等州，方才踏上歸京之返途。⁷⁸

倘若從道宣在貞觀之行完成諸多律學之作，乃至貞觀 19 年初稿底定的《續傳》，似乎順理成章可以接受過去的成說，也即認為道宣此行的主要目的在深化《四分律》教學與實踐，樹立適用於大一統國家整體的律學體系，並收集《續傳》的寫作材料。然而此一論述似乎並不能完全回答道宣旅程何以選擇迂迴的路線？根據道宣自述：「余以貞觀之初歷遊關表，故謁達之本廟，圖像儼肅，日有隆敬。自石、隰、慈、丹、延、綏、威、嵐等州，並圖寫其形，所在供養，號為劉師佛焉。因之懲革胡性，奉行戒約者殷矣。」（〈釋法通傳〉，頁 644c）《集神州三寶感通錄》又說：「慈州郭下安仁寺西劉薩何師廟者。……余素聞之，親往二年，周遊訪迹，始末斯盡。」⁷⁹一般

⁷⁵ 見〔日〕藤善真澄：《道宣伝の研究》，頁 107-111。

⁷⁶ 見〔日〕池麗梅：〈道宣傳的研究——以其早年河東行腳為中心〉，頁 443-456。

⁷⁷ 見〔日〕池麗梅：〈道宣の前半生と『統高僧伝』初稿本の成立〉，頁 72。

⁷⁸ 見〔日〕藤善真澄：《道宣伝の研究》，頁 107-111；〔日〕池麗梅：〈道宣傳的研究——以其早年河東行腳為中心〉，頁 140-144。

⁷⁹ 〔唐〕道宣：〈安仁寺西劉薩何師廟〉，頁 43b 下。

解讀都將這些文句連讀，認為都發生在同一個時間段的事蹟。但貞觀之初道宣離開終南一帶出關後，何以並未從晉絳與潞澤間烏嶺道，直達四分律發源地——相州、鄴下等目的地，反而沿黃河北上，在石、隰、慈、丹、延、綏、威、嵐等稽胡地區，一待兩年？而道宣怎能又同時在并晉兩年？比較合理的一種解釋，必須將這些敘述分別繫年在這次壯遊的開端與結尾。換言之，道宣確實在貞觀之初先到慈州，謁訪安仁寺，然僅是如此，當時還是以訪律為重，而未能深入丹、延、綏、威、嵐等地探訪，而是往上行到隰州，經并州（也即是今之太原），而後遊歷汾水、晉州、魏地等地；最後回到黃河岸後，因母親尚在，方有餘裕沿河巡步稽胡。然啟程與回程都路經隰州，並在隰州益詞谷撰《量處輕重儀》的原因，《續傳·法通傳》给出了一些線索，其曰：

南自龍門，北至勝部，嵐、石、汾、隰……多置邑義，月別建齋。但有沙門，皆延村邑。或有住宿，明旦解齋。家別一槃，以為通供。此儀不絕，至今流行。河右諸州，聞風服義。有僧投造，直詣堂中，承接顏色，譬若親識，故通之率導，其德難倫。（《釋法通傳》，頁 641c）

也就是法通（443-512）在稽胡行化之後，此地即遍設邑義。所謂邑義者，意指佛教的結社，由出家和在家的佛教徒共同組成的信仰團體。這種宗教團體始於東晉南北朝時期，最初並不以社為名，通常稱為邑、邑義、邑會、法義等；入唐以後，「社」、「邑」已無嚴格區分，一些從事佛教活動的邑義常以社為名，也仍有一些稱為邑、邑義、邑會者。⁸⁰特別值得注意的是，在法通弘化下的稽胡邑義，除了學界廣泛論及的齋會、誦經、寫經、造像，乃至社會救濟等活動外，還擔負接待遊行沙門的任務，法通傳記更進一步指出，他對於在外投造的僧人，待若親識。因此道宣在災荒的年頭遊方，首先選擇出關避荒，應有遊方之際食宿安身的考量。

⁸⁰ 郝春文：〈東晉南北朝時期的佛教結社〉，《歷史研究》第 1 期（1992 年 2 月），頁 90-105；劉淑芬：〈五至六世紀華北鄉村的佛教信仰〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》第 63 本第 3 分（1993 年 7 月），頁 497-544；劉淑芬：〈北齊標異鄉義慈惠石柱——中古佛教社會救濟的個案研究〉，《新史學》第 5 卷第 4 期（1994 年 12 月），頁 1-47。

再回到《續傳》文本中不斷浮見的道宣聲影，一再透過「余」如何如何，或「傳者」如何如何，從其所涉的人物類型來說，應先追溯四分律發源地的諸位學匠。根據《續傳·明律·論》曰：

自初開律，釋師號法聰，元魏孝文北臺揚緒，口以傳授，時所榮之。沙門道覆，即紹聰緒，續疏六卷，但是長科，至於義舉未聞于世。……魏末齊初，慧光宅世，宗匠跋陀（佛陀扇多），師表弘理，再造文疏，廣分衢術，學聲學望，連布若雲峯。行光德光，榮曜齊日月，每一披闡，坐列千僧，競鼓清言，人分異辯，勒成卷帙，通號命家。……有雲、暉、願三宗律師，躡踵傳燈，各題聲教。雲則命初作疏，九卷被時，流演門人，備高東夏。暉次出疏，略雲二軸，要約誠美，蹊徑少乖，得在略文，失於開授。……汾陽法願，眇視兩家，更開薨穴，製作抄疏，不減於前，彈紉覈於律文，是非格於事相，存乎專附頗滯幽通，化行并塞，故其然也。其餘律匠，理、洪、隱、樂、遵、深、誕等，或陶冶鄭魏，或開壘燕趙，或導達周秦，或揚塵齊魯，莫不同師雲術，齊駕當時，雖出鈔記，略可言矣。而遵開業關中，盛宗帝里，經律雙授。其功可高。……智首律師承斯講授，宗係盛廣，探索彌深。（〈論〉，頁 620c-621a）

從上面的長篇敘述，可推演出從魏末唐初四分律的律師系譜，也就是由法聰→道覆→慧光→道雲、道暉、法願三宗→洪理、道洪、曇隱、道樂、洪遵、深、誕等（莫不同師雲術）→智首。其中道雲師承慧光之命，專弘律部，造疏九部，領先慧光其他弟子，所以傳授養成的律匠甚多，包括洪理、道洪、曇隱、道樂、洪遵、深、誕等，流行也最廣（〈論〉，頁 608a）。換言之，若單從道宣的律學傳授來說，可以歸納出法聰→道覆→慧光→道雲→道洪→智首→道宣的法脈，再加上空間標幟，法聰（北臺，今山西大同南郊）→道覆→慧光（鄴下，今河北臨漳縣）→道雲→道洪（相州，今河南安陽）⁸¹→智首（長安）→道宣，確實可以對應前述道宣的游踪路線。弔詭

⁸¹ 在《續高僧傳》中，卷 15〈義解篇〉有〈唐京師慈恩寺釋道洪傳〉，但河東尹氏道洪（574?-650?），應該不是智首的老師。智首師道洪傳記應附於卷 21，〈明律上〉，〈隋西京大興善寺釋洪遵傳〉，頁 612a，曰：「隋初又有道洪、法勝、洪淵等，並以律學著名。洪據相州，紹通雲胤，容止沈正，宣解有儀。學門七百，亟程弘量。故諸經論之士，將欲

的是，仔細尋檢文本，竟發現在道宣的并晉魏土之行中，並未特別提及此系的大師與傳人。

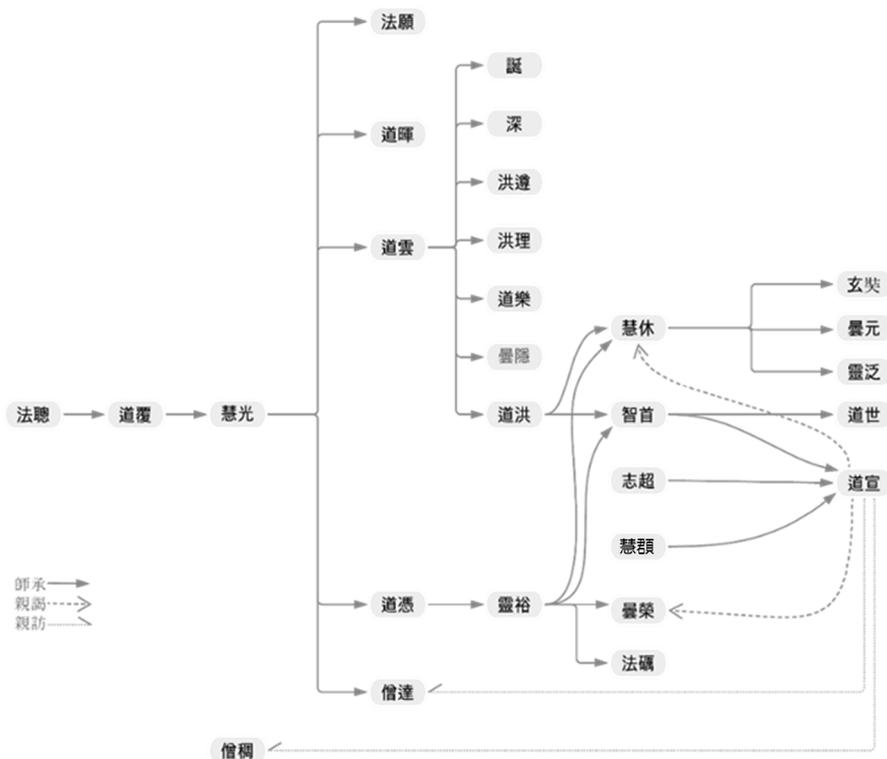


圖 1：道宣師承系譜圖

事實上，慧光（469-538）既為四分律的開祖，也被視為地論宗南道派初祖，⁸²而道憑（488-559）是慧光師資親承，靈裕亦是親近道憑法席，而共為推崇（〈釋靈裕傳〉，頁 495c）。⁸³如此說來，慧光四分律傳承亦可形成兼修異部的道憑系；也就是說，道憑原本為學《維摩》、《涅槃》、《成實》的義解僧，後來往聽慧光說戒，一聽 10 年，漸有聲聞之後，方往趙、魏等

導世者，皆停洪講席，觀其風略，採為軌躅。」

⁸² [唐]道宣：〈道龍傳〉，《續高僧傳·義解篇》，卷 7，頁 482c，曰：「慧光一人偏教法律，菩提三藏惟教於龍。龍在道北教宰宜四人；光在道南教憑範十人，故使洛下有南北二途。當兩說自斯始也，四宗五宗亦仍此起。」

⁸³ 相關研究可參聖凱：〈地論學派「南北二道」譜系觀念的雙重構建〉，頁 117-118。

傳燈（〈釋靈裕傳〉，頁 484c）。而靈裕原本往從慧光聽律，值其崩逝，改從聽道憑法席 3 年，又赴定州面授大戒，誦《四分律》、《摩訶僧祇律》二戒，後又南遊漳滏，從隱公學《四分律》；此後又從安、游、榮三師學《雜心論》，從嵩、林二師學《成實論》（〈釋靈裕傳〉，頁 495c）。而法礪（569-635）、慧休、曇榮（均曾從學於靈裕。這些師輩的儀範皆成為道宣遊訪後難忘的經歷。《續傳·義解·隋相州演空寺釋靈裕傳》長達 4500 字，以大幅歷述其行儀風範，曰：

（靈裕）年登耳順，養眾兩堂，簡以未具，異室將撫，言行有濫，即令出眾。非律所許，寺法不停女人尼眾，誓不授戒。……法席清嚴，嚮傳寓內……，僧制澄正，無論主客，內惟護法，外肅愆過。身服清修，不御綾綺，垂裙踝上四指，衫袖僅與肘齊，祇支極長，至脛而已。設見衣制過度，則處眾割之。故方裙正背，大氈被褥，皮革、上色錢寶等物，並不入房。何況身履而為資具？斯又處儉之後教矣。常服五條，由來以布。縱有繒帛成施。終以惠人。……其志行之儀，可垂世範，故傳者不漏其節焉。（〈釋靈裕傳〉，頁 497b-c）

靈裕講說論經，堪稱「五眾之匠」⁸⁴，且著述豐多，講習隆盛，常為後世所稱頌；但對於他的立教施行，處儉厚施，守律護法的部分，往往較少著墨。相對來說，這些節行反倒成為道宣《續傳》中不惜筆墨、念念不忘的特色。

其次，慧休為瀛州（河北）人，曾師事靈裕，晚年住相州慈潤寺。在道宣的魏晉之行中，乃是少數健在而能親見的前輩大師。慧休作為北朝後期至隋唐之際重要的僧團領袖，屢經寇亂，皆因能預明利害，率眾牢城自固，挺節存國，甚至平定叛亂，而頻頻被唐太宗徵召入京。⁸⁵道宣在《續傳·義解·唐相州慈潤寺釋慧休傳》中特別強調「余以親展徽音」，大費篇幅，一一記下所聽教誨如下：

至今十九年中，春秋九十有八，見住慈潤，爽健如前，四眾懷（仰）。蒲柳之慕，猶執卷諮謀，乃力倦而告曰：「吾學功多矣。每有經律，雖聽二三十遍，文旨乃鏡，猶恨少功，欲兼異部，未

⁸⁴ [隋]費長房：〈譯經大隋〉，《歷代三寶紀》，收於〔日〕大正新脩大藏經刊行會編：《大正藏》第 49 冊，卷 12，頁 105b。

⁸⁵ 張固也：〈唐初高僧慧休記德文考釋〉，《文獻季刊》2008 年第 4 期，頁 42。

遑多涉耳。今之後學則不同之，薄知文句，宗致眇然，即預師範，更無通觀。所以終夜長慨，有耿于懷，致有窮括教源，莫自由序，此法滅在人矣。今暮年開道（導），意在成器，斯猶砥礪合其刀耳，安能鑪錘其樸耶？所以引化席端，直陳綱要。」（〈釋慧休傳〉，頁 545a）

慧休此言的重點有二：一是學貴功多，一聽經律就是二三十遍；二是兼具異部，唯恐涉略有所不足。凡此種種，不僅是慧休個人的心得，也是道憑系共同的特色，同時正是道宣從戒師智首秉受的訓誨，由此醞釀其遊學的最初動機。道宣對於這位長者的觀察也有自己的視角，本傳又曰：

而奉禁守道，抑在天然，挫拉形心，逾衰逾篤。衣服率然，趣便蓋體。襪懸壁上，尺絹不居。所得外利，即迴講眾。補綻衣服，不勞人助。見著麻鞋（履），經今三十餘年，雖有斷壞，綴而蹈涉；暫有泥雨，徒跣而行。有問其故，答云：「泥軟易履，不損信施耳。」又寒不加火，熱不依涼，瓶水若凍，裹之草束。受具已來，盥（鉢）無他洗。入夏已去，不噉菜蔬。旋遶（於道）往還，執帚先掃，存護物命，寧有過之！凡斯眾行，前後一揆。余以親展徽音，奉茲景行，猶恨標其大抵，事略文繁，以為約耳。（〈釋慧休傳〉，頁 545b）

道宣即曾近距離觀察慧休如何奉禁守道，即使身為佛教耆老，依然對於衣服鞋履一無講究，更不用絲絹，一再補綴，一穿 30 年；既不避寒暑，勞務也不假他手，惜物愛命，始終如一。道宣因而將其視為行律的典範，自我砥礪務要「奉茲景行」。

至於法礪，先從靈裕出家，其後跟隨靜洪律師學習《四分律》，中途還曾往江南學習《十誦律》。唐武德年間，他既「以初學舊習，委訪莫歸，若不流于文記，是則通心無路，乃開拓素業，更委異聞，旁訓經論，為之本疏」，撰成 10 卷《四分律疏》（〈釋法礪傳〉，頁 613c）。道宣即在〈批文〉曰：「有厲（礪）律師。當時峯岫，遠依尋讀」；道宣欲遠走魏部，原本就是企圖參與法席，諮詢疑義。可惜貞觀 9 年 10 月，法礪去世於相州日光寺，道宣未能及時親往，謁見這位律匠，對於這位未能謀面的大師，在《續傳》本傳中的記述較為簡短，卻在《量處輕重儀·序》有進一步的述評，曰：

有魏郡礪律師者，即亦一方名器，撰述文疏，獨步山東。因往從之，請詢疑滯。而封文格義，語密竟沈。學士守句而待銷，外聽披章而絕思，亦以輕重難斷，別錄疏文，而前後亂繁，事義淆紊，乃是一隅之慧，猶未通方共行。⁸⁶

在此對於法礪其人其學，可謂先褒後貶，先稱讚其「獨步山東」，後則批評其《四分律疏》仍拘限於文句解釋，對於戒律的輕重先後，未能作出準確的判斷，而將其貶為「一隅之慧」。

最後，曇榮出身於定州九門，為唐潞州法住寺僧人，靈裕為其度師。《續高僧傳·曇榮傳》曰：

（曇榮）因靈裕法師，講《華嚴經》，試往聽之，便悟宏範，略其詮致，乃投裕焉。裕神厲氣清，觀榮勤攝，遂即度之。及受具後，專業律宗，經餘六載，崇履禁科，滌暢開結，乃更循講肆，備聞異部，偏行大業，故以《地持》為學先。……自晉魏韓趙周鄭等邦，釋種更新其戒者，榮寔其功矣。（〈曇榮傳〉，頁 589a）

從上述的傳文看來，曇榮專研律宗 6 年多，篤行禁科，無所疑滯，而後方才開講，並且與該系人物相同，都是遍聞異部，並以《地持經》為先。然為何能夠有功於佛教的復興？《續傳》本傳又載：在周武滅佛之後，他在上黨潞城廣樹禪坊；隋末又躬當法主，定時攜眾坐禪念誦；晚年還屢逢祥異，如他原擁有 3 顆舍利，經由焚香苦求，一變為四百餘顆；又時逢官員阻止迎奉舍利，而就因應出官廳夜間有怪獸鳴擾的異相；還有則是所住的堂舍崩壞，龕像舍利竟然自行脫困，一無損害的神異事蹟；甚至在其住錫的法住寺，七佛現身說法，指出曇榮本是普寧佛的傳說（〈曇榮傳〉，頁 589c）。凡此都是曇榮在貞觀 7 年受邀到法住寺，而適逢道宣來訪，方得一一著錄於史傳，故道宣說：

余因訪道藝，行達潞城，奉謁（曇榮）清儀，具知明略，故不敢墜其芳緒云。（〈曇榮傳〉，頁 590a）

可見曇榮這位律學長輩曾親自接待，並且樂於分享，才能構成道宣遊學經歷中的重要回憶。

⁸⁶ 見〔唐〕道宣：〈序〉，《量處輕重儀》，頁 840。

綜合上面的分析，歷來認為道宣遊歷并、魏之意，重在諮詢四分律發源地的諸位學匠，然而 10 年參學訪問所及的對象，並非原先預想的四分律法脈，也就是由法聰→道覆→慧光→道雲→道洪→智首→道宣的傳承，反而多是兼習四分律的地道論的南宗學匠，包括慧光→道憑→靈裕→法礪、慧休、曇榮。而道宣這樣的行蹤軌跡，在諸學匠的律學素養之外，還有賴當時僧團接「眾」的意願與實力。誠如本節開頭所分析的，必須有如法通一類者，在當地建立弘化的邑義或寺院，不懼官方阻撓其巡化，且樂於接待遊方沙門，才能適應容納當時的遊學風潮。而道憑系所建立的地道論南宗，在當地多為宗教領袖，也有鮮明的學術主張，包括學貴多功、兼具異部等特色；相較於同系的道雲系律師，對於學後而知不足的道宣而言，其實更具有參訪的吸引力。若是仔細查閱、細味道宣的敘述，又可見其隱微的批評，特別具現於對法礪的質疑中，由此正可見邁入不惑之年的道宣，藉由 10 年豐富的遊學經歷，在觀看、敘述他人的經驗中，最終建立其自我的主張，並逐漸完整對於自我的認知的生命敘述，此即既撰述他人亦敘寫自己的筆法之妙。

六、結語

在佛教傳世的諸多僧傳中，道宣的《續傳》應時應運而形成的，在慧皎之後補足此一歷史空白，並屢有突破《高僧傳》之處，其一就是打破史傳不收錄同代人的慣例，而大量收入隋唐以來的高僧傳記，其中不乏與道宣時地相接的師友，甚至還有一些比道宣更年輕的僧人，如長安大總持寺的智實。⁸⁷然在高僧傳記的譜系中，不管自己的成就如何，都有一個不成文的規矩，也即是撰者缺席，未曾有將自己列入高僧之林，可謂史傳敘述的通例。在這種情況下，道宣在《續傳》屢屢插敘自身經歷，散見於諸傳之中，凡此文字既在傳述傳主事蹟，也表述道宣其人其事，可視為一種隱藏的傳記。

儘管這些資料或顯零碎而不甚完整，經由文本與語境的的分析，非僅可見其與諸傳主交往或神交的歷程，其律學性格的主動性與同一性，在此亦呼之欲出。換言之，《續傳》中的自敘的文字所拼貼出的道宣形象，並非一種扁平而機械的鋪陳，而是各隨情境，巧將各種形象層疊在一起，諸如

⁸⁷ 見陳瑾淵：《〈續高僧傳〉研究》，頁 73-74。

學生、共學、晚輩……等不同身分，雖則扮演的角色各不相同，卻均在表明一己的交誼與見聞、志向與踐行。而如此隱晦地形塑自我，實有更深層的意義，也就是展現一種律法的踐行，一方面誠如在《行事鈔·僧網大綱》所指出之戒則，「說己功德」乃為「五邪」之一，是以不得不隱；⁸⁸而另一方面，則有心藉此著述行動呈顯其「一方行化立法須通，處眾斷量必憑律教」的理念。⁸⁹

《續傳》中道宣的自述形象，又與其諸多序文形成內外呼應，在〈輕重儀序〉、〈批文〉、〈戒壇圖經序〉中，道宣順時自敘從學、遊歷到著述的歷程，然遊歷敘述的重點，或鋪陳完備著述的過程，⁹⁰或強調「廣評律宗」的作用；⁹¹而《續傳》誠以弘揚僧人理想人格，達到傳教、護法與弘通佛法要義為目的，即使分散夾雜在其他僧人的傳記之中的個人自述，亦可拼貼出道宣歷時 10 年的旅程，然這些追憶性的話語都籠罩在南北朝、隋朝末法思想之後、佛學復興的社會框架下，透過親身見證晉并律師行教，以及鄴都律師講律，藉由多重他者的映照，展開種種律學理念的競爭，從而加深對自我律學主張的認知；另一方面，也經由自己與諸師間受業師的對話：包括受業師慧顛、受戒師智首，乃至於親見的法師慧休、曇榮等，其間反覆出現的對話，正反辯證，形成可資依從的律學事例。這樣的自我書寫，不僅展現了「我是如此」的自我定位，更進一步期待促使讀者理解，甚至承認當時諸多僧人亟欲「我們正是如此」，展現佛教內部律法的宗教踐行。

【責任編校：廖方瑜、黃競緯】

徵引文獻

專著

- 〔南朝〕劉勰 Liu Xie:《文心雕龍》*Wenxin diaolong*, 收入張元濟 Zhang Yuanji 主編:《四部叢刊初編》*Sibu congkan chubian*, 上海 Shanghai, 上海書店 Shanghai shudian, 1989 年。

⁸⁸ 〔唐〕道宣:〈僧網大綱篇第七〉,《四分律刪繁補闕行事鈔》,頁 19a。

⁸⁹ 同上註,頁 18c。

⁹⁰ 見〔唐〕道宣:《四分律含注戒本疏·批文》,頁 174c。

⁹¹ 見〔唐〕道宣:〈序〉,《四分律比丘尼戒本》,收於〔日〕大正新脩大藏經刊行會編:《大正藏》第 40 冊,頁 429。

- 〔姚秦〕佛陀耶舍 Fotouyeshe、共竺佛念 Gongzhu fonian 等譯：《四分律》*Sifenlu*，收入〔日〕大正新脩大藏經刊行會 Taisho shinshu daizokyo kankokai 編：《大正新脩大藏經》Taisho shinshu daizokyo 第 22 冊，東京 Tokyo：大藏出版株式會社 Taisho shuppan kabushikigaisha，1988 年。
- 〔隋〕費長房 Fei Zhangfang：《歷代三寶紀》*Lidai sanbao ji*，收入〔日〕大正新脩大藏經刊行會 Taisho shinshu daizokyo kankokai 編：《大正新脩大藏經》*Taisho shinshu daizokyo* 第 49 冊，東京 Tokyo：大藏出版株式會社 Taisho shuppan kabushikigaisha，1988 年。
- 〔唐〕道宣 Daoxuan：《四分律刪繁補闕行事鈔》*Sifenlu shanfan buque xingshi chao*，收入〔日〕大正新脩大藏經刊行會 Taisho shinshu daizokyo kankokai 編：《大正新脩大藏經》*Taisho shinshu daizokyo* 第 40 冊，東京 Tokyo：大藏出版株式會社 Taisho shuppan kabushikigaisha，1988 年。
- ：《四分律比丘尼戒本》*Sifenlu biqiuni jieben*，收入〔日〕大正新脩大藏經刊行會 Taisho shinshu daizokyo kankokai 編：《大正新脩大藏經》*Taisho shinshu daizokyo* 第 40 冊，東京 Tokyo：大藏出版株式會社 Taisho shuppan kabushikigaisha，1988 年。
- ：《量處輕重儀》*Liangchu qingzhong yi*，收入〔日〕大正新脩大藏經刊行會 Taisho shinshu daizokyo kankokai 編：《大正新脩大藏經》*Taisho shinshu daizokyo* 第 45 冊，東京 Tokyo：大藏出版株式會社 Taisho shuppan kabushikigaisha，1988 年。
- ：《集神州三寶感通錄》*Ji shenzhou sanbao gantong lu*，收入〔日〕大正新脩大藏經刊行會 Taisho shinshu daizokyo kankokai 編：《大正新脩大藏經》*Taisho shinshu daizokyo* 第 52 冊，東京 Tokyo：大藏出版株式會社 Taisho shuppan kabushikigaisha，1988 年。
- ：《關中創立戒壇圖經》*Guanzhong chuangli jietan tujing*，收入〔日〕大正新脩大藏經刊行會 Taisho shinshu daizokyo kankokai 編：《大正新脩大藏經》*Taisho shinshu daizokyo* 第 45 冊，東京 Tokyo：大藏出版株式會社 Taisho shuppan kabushikigaisha，1988 年。
- ：《續高僧傳》*Xu gaoseng zhuan*，收入〔日〕大正新脩大藏經刊行會 Taisho shinshu daizokyo kankokai 編：《大正新脩大藏經》*Taisho shinshu daizokyo* 第 50 冊，東京 Tokyo：大藏出版株式會社 Taisho shuppan kabushikigaisha，1988 年。

〔唐〕道宣 Daoxuan：《淨心誠觀法》*Jingxin jieguanfa* 收入〔日〕大正新脩大藏經刊行會 Taisho shinshu daizokyo kankokai 編：《大正新脩大藏經》*Taisho shinshu daizokyo* 第 45 冊，東京 Tokyo：大藏出版株式會社 Taisho shuppan kabushikigaisha，1988 年。

——：《四分律含注戒本疏》*Sifenlu han zhujieben shu*，收入〔宋〕元照 Yuan Zhao 述：《四分律含注戒本疏行宗記》*Sifenlu han zhujieben shu xing zongji*，收入〔日〕河村照孝 Kawamura Kosho 編集：《卍新纂大日本續藏經》*Manji shinsan dainihon zokuzokyo* 第 40 冊，東京 Tokyo：国書刊行会 Kokusho kankokai，1989 年。

——，郭紹林 Guo Shaolin 點校：《續高僧傳》*Xu gaoseng zhuan*，北京 Beijing：中華書局 Zhonghua shuju，2016 年。

〔唐〕道宣著，〔宋〕元照述：《四分律含注戒本疏行宗記》*Sifenlu han zhujieben Shuxing zongji*，收入〔日〕河村照孝 Kawamura Kosho 編集：《卍新纂大日本續藏經》*Manji shinsan dainihon zokuzokyo* 第 40 冊，東京 Tokyo：国書刊行会 kokusho kankokai，1989 年。

〔唐〕慧立 Huili 著，彥悰 Yancong 箋：《大唐大慈恩寺三藏法師傳》*Datang daciensi Sanzang fashi zhuan*，收入〔日〕大正新脩大藏經刊行會 Taisho shinshu daizokyo kankokai 編：《大正新脩大藏經》*Taisho shinshu daizokyo* 第 50 冊，東京 Tokyo：大藏出版株式會社 Taisho shuppan kabushikigaisha，1988 年。

〔後晉〕劉昫 Liu Xu 著，劉節 Liu Jie、陳乃乾 Chen Naiqian 點校：《舊唐書》*Jiu tangshu*，北京 Beijing：中華書局 Zhonghua shuju，1975 年。

〔宋〕佛陀什 Fotuoshi、竺道生 Zhu Daosheng 等譯：《彌沙塞部和醯五分律》*Misha sebu hexi wufenlu*，收入〔日〕大正新脩大藏經刊行會 Taisho shinshu daizokyo kankokai 編：《大正新脩大藏經》*Taisho shinshu daizokyo* 第 22 冊，東京 Tokyo：大藏出版株式會社 Taisho shuppan kabushikigaisha，1988 年。

〔宋〕宗鑑 Zong Jianji 集：《釋門正統》*Shimen zhengtong*，收入〔日〕河村照孝 Kawamura Kosho 編集：《卍新纂大日本續藏經》*Manji shinsan dainihon zokuzokyo* 第 75 冊，東京 Tokyo：国書刊行会 Kokusho kankokai，1989 年。

- 〔宋〕志磐 Zhi Pan：《佛祖統紀》*Fozu tongji*，收入〔日〕大正新脩大藏經刊行會 Taisho shinshu daizokyo kankokai 編：《大正新脩大藏經》*Taisho shinshu daizokyo* 第49冊，東京 Tokyo：大藏出版株式會社 Taisho shuppan kabushikigaisha，1988年。
- 〔宋〕贊寧 Zan Ning：《宋高僧傳》*Song gaoseng zhuan*，收入〔日〕大正新脩大藏經刊行會 Taisho shinshu daizokyo kankokai 編：《大正新脩大藏經》*Taisho shinshu daizokyo*，東京 Tokyo：大藏出版株式會社 Taisho shuppan kabushikigaisha，1988年。
- 丁鋼 Ding Gang：《中國佛教教育：儒佛道教育比較研究》*Zhongguo fojiao jiaoyu: ru fo dao jiaoyu bijiao yanjiu*，成都 Chengdu：四川教育出版社 Sichuan jiaoyu chubanshe，1988年。
- 王文楚 Wang Wenchu：《古代交通地理叢考》*Gudai jiaotong dili congkao*，北京 Beijing：中華書局 Zhonghua shuju，1996年。
- 柯慶明 Ke Qingming：《古典中國實用文類美學》*Gudian zhongguo shiyong wenlei meixue*，臺北 Taipei：臺大出版中心 Taida chuban zhongxin，2017年。
- 湯用彤 Tang Yongtong：《隋唐佛教史稿》*Suitang fojiaoshi gao*，臺北 Taipei：木鐸出版社 Muduo chubanshe，1983年。
- 程喜霖 Cheng Xilin：《唐代過所研究》*Tangdai guosuo yanjiu*，北京 Beijing：中華書局 Zhonghua shuju，2000年。
- 潘桂明 Pan Guiming：《中國佛教思想史》*Zhongguo fojiao sixiangshi* 第2卷上，南京 Nanjing：江蘇人民出版社 Jiangsu renmin chubanshe，2009年。
- 嚴耕望 Yan Gengwang：《唐代交通圖考》*Tangdai jiaotong tukao*，臺北 Taipei：中央研究院歷史語言研究所 Zhongyang yanjiuyuan lishi yuyan yanjiusuo，1985年。
- 釋果燈 Shi Guodeng：《唐·道宣《續高僧傳》——批判思想初探》*Tang, Daoxuan Xu gaoseng zhuan: pipan sixiang chutan*，臺北 Taipei：東初出版社 Dongchu chubanshe，1992年。
- 釋聖巖 Shi Shengyan：《中國佛教史概說》*Zhongguo fojiaoshi gaishuo*，臺北 Taipei：法鼓文化 Fagu wenhua，1999年。

- [日]川合康三 Kawai Kozo 著，蔡毅 Cai Yi 譯：《中國的自傳文學》*Zhongguo de zizhuan wenxue*，北京 Beijing：中央編譯出版社 Zhongyang bianyi chubanshe，1999 年。
- [日]沖本克己 Okimoto Katsumi、菅野博史 Kanno Hiroshi 編輯，釋果鏡 Shi Guojing 譯：《興盛開展的佛教：中國 II 隋唐》*Xingsheng kaizhan de fojiao: zhongguo II suitang*，臺北 Taipei：法鼓文化 Fagu wenhua，2016 年。
- [日]藤善真澄 Fujiyoshi Masumi：《道宣伝の研究》*Dousen den no kenkyuu*，京都 Kyoto：京都大学学術出版会 Kyoto daigaku gakujutsu shuppankai，2002 年。
- [美]保羅·柯文 Paul A. Cohen 著，杜繼東 Du Jidong 譯：《歷史三調：作為事件、經歷和神話的義和團》*Lishi sandiao: zuowei shijian, jingli he shenhua de yihetuan*，南京 Nanjing：江蘇人民出版社 Jiangsu renmin chubanshe，2000 年。

John Kieschnick, *The Eminent Monk: Buddhist Ideals in Medieval Chinese Hagiography*, Honolulu: University of Hawai'i Press, 1997.

期刊與專書論文

- 王寶坤 Wang Baokun：〈漢傳佛教講經活動歷史淵源及其發展脈絡〉“Hanchuan fojiao jiangjing huodong lishi yuanyuan jiqi fazhan mailuo”，《青海師範大學學報（哲學社會科學版）》*Qinghai shifan daxue xuebao (zhexue shehui kexue ban)* 第 34 卷第 4 期，2012 年 7 月。
- 包得義 Bao Deyi、蘇東來 Su Donglai：〈《續高僧傳》成書考〉“Xu Gaosengzhuan chengshu kao”，《中華文化論壇》*Zhonghua wenhua luntan* 2017 年第 11 期。
- 李明 Li Ming、杜建政 Du Jianzheng：〈舊事為何重提？——憶舊、敘事與自傳記憶的功能研究及其整合〉“Jiushi weihe chongti?: yijiu, xushi yu zizhuan jiyi de gongneng yanjiu jiqi zhenghe”，《心理科學進展》*Xinli kexue jinzhan* 第 23 卷第 10 期，2015 年 10 月。
- 李爽學 Li Shixue：〈故事新詮——論明末耶穌會士所譯介的伊索式證道故事〉“Gushi xinquan: lun mingmo yesuishi suo yijie de yisuoshi zhengdao gushi”，《中外文學》*Zhongwai wenxue* 第 29 卷第 5 期，2000 年 10 月。

- 孫英剛 Sun Yinggang :〈從「眾」到「寺」——隋唐長安佛教中心的成立〉“Cong ‘zhong’ dao ‘si’: suitang changan fojiao zhongxin de chengli”, 收入榮新江 Rong Xinjiang 主編:《唐研究(第19卷)》*Tang yanjiu(di 19 juan)*, 北京 Beijing: 北京大學出版社 Beijing daxue chubanshe, 2013年。
- :〈誇大的歷史圖景:宗派模式與西方隋唐佛教史書寫〉“Kuada de lishi tujing: zongpai moshi yu xifang suitang fojiaoshi shuxie”, 收入朱政惠 Zhu Zhenghui、崔丕 Cui Pi 主編:《北美中國學的歷史與現狀》*Beimei zhongguoxue de lishi yu xianzhuang*, 上海 Shanghai: 上海辭書出版社 Shanghai cishu chubanshe, 2013年。
- 郝春文 Hao Chunwen :〈東晉南北朝時期的佛教結社〉“Dongjin nanbeichao shiqi de fojiao jieshe”, 《歷史研究》*Lishi yanjiu* 第1期, 1992年2月。
- 張固也 Zhang Guye :〈唐初高僧慧休記德文考釋〉“Tangchu gaoseng Huixiu jidewen kaoshi”, 《文獻季刊》*Wenxian jikan* 2008年第4期。
- 曹旅寧 Cao Luning :〈讀唐〈弘福寺碑〉論隋唐戒律成立〉“Du tang ‘Hongfusi bei’ lun suiting jielu chengli”, 《碑林集刊》*Beilin jikan* 第12輯, 2007年9月。
- 陳登武 Chen Dengwu :〈從內律到王法:唐代僧人的法律規範〉Cong neilu dao wangfa: tangdai sengren de falu guifan, 《政大法學評論》*Zhengda faxue pinglun* 第111期, 2019年10月。
- 陸揚 Lu Yang :〈解讀《鳩摩羅什傳》:兼談中國中古早期的佛教文化與史學〉“Jiedu Jiumoluoshizhuan: jiantan zhongguo zhonggu zaoqi de fojiao wenhua yu shixue”, 《中國學術》*Zhongguo xueshu* 第23輯, 2005年3月。
- 黃敬家 Huang Jingjia :〈佛教傳記文學研究方法的建構——從敘事的角度解讀高僧傳記〉“Fojiao zhuanji wenxue yanjiu fangfa de jiangou: cong xushi de jiaodu jiedu gaoseng zhuanji”, 《世界宗教學刊》*Shijie zongjiao xuekan* 第10期, 2007年12月。
- 聖凱 Shengkai :〈地論學派「南北二道」譜系觀念的雙重構建〉“Dilunxuepai ‘nanbei erdao’ puxi guannian de shuangchong goujian”, 《普陀學刊》*Putuo xuekan* 第8輯, 2019年10月。
- 劉苑如 Liu Yuanru :〈重繪生命地圖——聖僧劉薩荷形象的多重書寫〉“Chonghui shengming ditu: shengseng Liu Sahe xingxiang de duochong shuxie”, 《中國文哲研究集刊》*Zhongguo wenzhe yanjiu jikan* 第34期, 2009年3月。

劉苑如 Liu Yuanru :〈神遇：論《律相感通傳》中前世今生的跨界書寫〉

“Shen yu: lun Lüxiang gantong zhuan zhong qianshi jinsheng de kuajie shuxie”, 《清華學報》 *Qinghua xuebao* 第 43 卷第 1 期, 2013 年 3 月。

劉淑芬 Liu Shufen :〈五至六世紀華北鄉村的佛教信仰〉

“Wu zhi liu shiji huabei xiangcun de fojiao xinyang”, 《中央研究院歷史語言研究所集刊》 *Zhongyang yanjiuyuan lishi yuyan yanjiusuo jikan* 第 63 本第 3 分, 1993 年 7 月。

——:〈北齊標異鄉義慈惠石柱——中古佛教社會救濟的個案研究〉

“Beiqi biaoyi xiangyi cihuishizhu: zhonggu fojiao shehui jiuji de gean yanjiu”, 《新史學》 *Xin shixue* 第 5 卷第 4 期, 1994 年 12 月。

劉學軍 Liu Xuejun :〈再造「高僧」：中古僧傳安世高形象的塑造及其思想史背景〉

“Zaizao ‘gaoseng’: zhonggu sengzhuan An Shigao xingxiang de suzao ji qi sixiangshi beijing”, 浙江大學東亞宗教文化研究中心 Zhejiang daxue dongya zongjiao wenhua yanjiu zhongxin 等編：《佛教史研究》 *Fojiaoshi yanjiu* 第 1 卷, 臺北 Taipei: 新文豐出版公司 Xinwenfeng chubangongsi, 2017 年。

蔣義斌 Jiang Yibin :〈中國僧侶遊方傳統的建立及改變〉

Zhongguo senglu youfang chuantong de jianli ji gaibian, 收入劉苑如 Liu Yuanru 主編：《遊觀：作為身體技藝的中古文學與宗教》 *Youguan: zuowei shenti jiyi de zhongguo wenxue yu zongjiao*, 臺北 Taipei: 中研院中國文哲研究所 Zhongyanyuan zhongguo wenzhe yanjiusuo, 2014 年。

〔日〕池麗梅 Chi Limei :〈『続高僧伝』研究序説——刊本大蔵経本を中心

として〉“‘Zoku kousou den’ kenkyuuzyo setu: kanpon Tripitaka hon wo tyuusin to si te”, 《鶴見大学仏教文化研究所紀要》 *Tsurumi daigaku bukkyou bunka kenkyuuzyo kiyou* 第 18 號, 2013 年 3 月。

——:〈道宣の前半生と『続高僧伝』初稿本の成立〉

“Dousen no zenhansei to ‘zoku kousou den’ hatukouhon no seiritsu”, 《日本古写経研究所研究紀要》 *Nihon kosyakyou kenkyuuzyo kiyou* 創刊號, 2016 年 3 月。

——:〈道宣傳的研究——以其早年河東行脚為中心〉

“Daoxuan zhuan de yanjiu: yi qi zaonian hedong xingjiao wei zhongxin”, 浙江大學東亞宗教文化研究中心 Zhejiang daxue dongya zongjiao wenhua yanjiu zhongxin

等編：《佛教史研究》*Fojiaoshi yanjiu* 第1卷，臺北 Taipei：新文豐出版公司 Xinwenfeng chubangongsi，2017年。

〔日〕坂本道生 Sakamoto Dosho：〈道宣の感通觀について〉“Dousen no kan tsuukan ni tsu i te”，《印度學佛教學研究》*Indogaku bukkyogaku Kenkyu* 第62卷第1號，2013年12月。

〔日〕齊藤達也 Saitou Tatuya：〈金剛寺本《續高僧傳》の考察——卷四玄奘傳を中心に〉“Kongouzi hon *Zoku kousou den no kousatu: kan 4 Gensyou den wo tyuusin ni*”，國際佛教學大學院大學日本古寫經研究所 Kokusai butsukyogaku daigakuin daigaku nihon kosyakyou kenkyuuzyo 編集：《續高僧傳 卷四 卷六》*Zoku kousou den kan 4 kan6*，東京 Tokyo：國際佛教學大學院大學日本古寫經研究所 Kokusai butsukyogaku daigakuin daigaku nihon kosyakyou kenkyuuzyo，2014年。

學位論文

陳瑾淵 Chen Jinyuan：《《續高僧傳》研究》*Xu gaoseng zhuan yanjiu*，上海 Shanghai：復旦大學中國古代文學系博士論文 Fudan daxue zhongguo gudai wenzue xi boshi lunwen，2012年9月。

