

華嚴杜順故事所述支配角色解析： 韋伯社會學的視角¹

王 璞

雲南大學歷史與檔案學院歷史系副教授

摘 要

華嚴宗初祖帝心杜順因超凡成就名垂釋史，但探討其生平的專論向來十分稀少。本文以八正道、六度、六神通、三福田等名相為根本，借鑒韋伯三種正當性支配之理念，力圖對杜順「故事」做出社會學意義上的全新闡釋，也希望能藉此稍稍拓展佛教史之研究視野。

關鍵詞：杜順、故事、支配、韋伯社會學、華嚴宗、化身

¹ 本研究獲2015年度雲南省教育廳科學研究基金一般項目資助（項目編號：2015Y045），同時也十分感謝兩位匿名評審老師提出的寶貴意見。

An Analysis of the Role of Domination Played by the Venerable Dushun in His Stories: A View from the Perspective of Weberian Sociology

Pu Wang

Associate Professor, Department of History,
School of History and Archives, Yunnan University

Abstract

The Venerable Dushun, the First Patriarch in the *Huayan zong* (Flower Garland School) with the title of “Sacred Heart”, was renowned for his unsurpassed achievements in Buddhist history. However the monographs on Dushun’s life have never been more. Based upon some Buddhist terms, such as eightfold path, six perfections, six supernormal powers and three fields of merit, the author tries to suggest a new interpretation of the ‘stories’ of Dushun in sociology using Weberian concept of three pure types of legitimate domination. It is hoped that this study will broaden the researchers’ horizons in a degree.

Keywords: Dushun, story, domination, Weberian sociology, *Huayan zong* (Flower Garland School), incarnation

華嚴五祖的法脈傳承構成了華嚴宗歷史的軸心，然相較於其他四祖，專門探討初祖杜順的史學論著卻不多，尤其對尊者的生平鮮有人關注，以至出現輕初祖、重四祖的華嚴史研究局面。筆者認為，此種狀況蓋因杜順傳記中頗多神通素材，行文間也偶有一些瑰逸的辭采，故異於漢傳佛教顯宗高僧慣有之生活史述；不過初祖的世間經歷確比其他四祖更具個性，若以別樣視角切入相關「故事」，應會有不同於以往的發現。

法界觀門及五教止觀是杜順最具代表性的佛學思想，對此學界已有一些研究，本文不再贅述。² 在思想之外，尊者傳記中載錄的種種事跡，筆者以為尚可用馬克斯·韋伯（Max Weber, AD.1864-1920）所言「正當性支配」（*legitimate domination*）的概念來加以詮釋。韋伯所說的「支配」（*Herrschaft/domination*）指的是「某個特定人群服從所述內容具體明確之某項命令的機率」，³ 或曰：支配是「某個特定人群服從某些具體命令（或所有命令）的機率」。⁴ 換句話說，「支配」就是人們服從某些命令或

² 參見方東美，《華嚴宗哲學》上、下冊，臺北：黎明文化事業股份有限公司，1983年；王頌，《華嚴法界觀門校釋研究》，北京：宗教文化出版社，2016年；俞懿嫻，〈華嚴五教止觀哲理探〉，《第六次儒佛會通學術研討會論文集》，臺北：華梵大學，2002年，頁353-367。

³ Max Weber, *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*. Trans. Ephraim Fischoff et al. 2 vols. Berkley: University of California Press. 1978, p. 53.

⁴ Max Weber 1978, p.212. 按：Herrschaft可據不同語境英譯為domination（支配）或authority（權威），其他還有imperative coordination（從命）、leadership（領導）、rule（控御）、rulership（權位）等譯法。換言之，學者普遍感覺Herrschaft的英譯詞難以確定。比較之下，塔爾科特·帕森斯（Talcott Parsons, AD.1902-1979）當年反對的domination恰是當前學界偏愛的方案，因它最貼近Herrschaft的些許權力主義內涵，誠然，authority也沒錯。domination的詞源可溯至拉丁語的dominus，dominus又與德語的Hastier一一對應。另有學者認為乾脆保留原詞Herrschaft好了。本文對該詞的使用採取兩種策略，即引文涉及的術語悉遵英譯本規範，論述時則一般用「支配」（domination）。

遵從某種統治的或然性。然則僅靠相互支持的習慣、個人利益、純感情或理想動機仍不足以夯實支配的基礎，「外此，每一個支配體系皆試圖確立和培育其正當性的信念。而依據正當性各具之特質，忠誠馴從的類型、行政後盾的類別、施展權威的方式也都迥然不同。其影響同樣有根本差異。因此，按照各具特色的正當性所屬類別將支配分為不同類型是頗有助益的。」⁵ 正當性支配有三種純粹類型，言其有效是緣於以下三種根由：「1. 理性根由（*rational grounds*）：基於這樣一種信念，即堅信所制定規章之合法性，且對依據這些規章發號施令之升遷者的權利深信不疑[律令型權威]（*legal authority*）。2. 傳統根由（*traditional grounds*）：基於這樣一種牢固信念，即篤信太初傳統之神聖性，並確信據此傳統施威者之正統性[傳統型權威]（*traditional authority*）；抑或取決於，3. 卡里斯瑪根由（*charismatic grounds*）：忠於某個人物及其啟示或主宰之典範或秩序所具有的非凡神異、英雄氣概或楷模品性——以此為依憑[卡里斯瑪型權威]（*charismatic authority*）]。」⁶ 而「一個社會角色就是一整套期望和相應的行動，這些期望和行動是已有的某種關係或某個組織的一部分，且在這樣的關係或組織中各得其所、各安其分。」⁷ 進言之，筆者在細閱中外華嚴學資料並拜謁華嚴寺杜順靈塔後感

參見Max Weber 1978, pp. 61-62, n. 31; Richard Swedberg, *The Max Weber Dictionary: Key Words and Central Concepts*. Stanford, California: Stanford University Press. 2005. pp. 64-66, 111-112; (德) 韋伯著，顧忠華譯，《社會學的基本概念》，桂林：廣西師範大學出版社，2005年，頁72（注41）。

⁵ Max Weber 1978, p. 213.

⁶ Max Weber 1978, p. 215.

⁷ Marvin E. Olsen, *Societal Dynamics: Exploring Macrosociology*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall. 1991. p. 21.

到，韋伯其實更想告訴我們三種正當性支配關係是如何形成的，並且在這些關係的作用下師徒之間、領袖與信眾之間、施主和福田之間又有怎樣的互動。

杜順的生卒年學界一般寫作「557-640年」，按《法界宗五祖略記》的說法，尊者「俗姓杜氏，雍州萬年縣杜陵人也，生於陳武帝永定二年。」⁸《佛祖歷代通載》亦言其「永定二年生」，⁹如此，尊者生年當為公元558年。其卒年在《續高僧傳》、《佛祖統紀》、《法界宗五祖略記》中俱言貞觀十四年（AD.640），¹⁰應無疑義。以上幾部史籍均為本文依託的主要資料，需要指出的是，杜順的傳記內容，歷代治隋唐佛教史或華嚴史者多有不同方式的梳理和徵引，觀察角度或有差異，對史料價值之認知卻大體無別。拙見以為《續高僧傳》為同時代專業人士之詳盡筆錄，可信度相對較高，《法界宗五祖略記》雖晚出，但堪稱杜順史料集大成者，且載有一些他書未見之稀有聖跡，亦當重視。其餘史傳如三祖法藏（AD.643-712）所集《華嚴經傳記》和唐人杜殷所撰〈花嚴寺杜順和尚行記〉，尚可適當補充他著之不足，畢竟《華嚴經傳記》無杜順專傳，杜殷文僅屬簡略之碑記，另如《佛祖統紀》和《佛祖歷代通載》等史書，同樣只能為本文提供輔證片段。至於《釋氏稽古略》及《神僧傳》，前者寥寥數語，後者

⁸ 清·續法輯，《法界宗五祖略記·初祖杜順和尚》，《卍新續藏》冊77，頁619中。按：雍州萬年縣杜陵當今西安市三兆村南杜陵。

⁹ 元·念常集，《佛祖歷代通載》，《大正藏》冊49，頁570下。

¹⁰ 唐·道宣撰，郭紹林點校，《續高僧傳》卷第二十六〈感通上·唐雍州義善寺釋法順傳三十〉，北京：中華書局，2014年，頁1023；宋·志磐撰，釋道法校注，《佛祖統紀校注》卷第三十〈諸宗立教志第十三·賢首宗教〉，上海：上海古籍出版社，2012年，頁653；清·續法輯，《法界宗五祖略記·初祖杜順和尚》，頁619中。

踏襲故籍，實難列上乘。

在杜順演繹的角色之中，最值得剖解的自是卡里斯瑪型支配，同時傳統型支配和律令—理性型支配也是本文不可或缺的層次，由三種支配類型衍生而出的「化身」議題及組合論域則是筆者續力攀登的學術岑嶺。在此必須說明一點，以世俗史觀審度，尊者傳記不免有一些「超自然」傳聞，但拙作並非模式化的歷史論文，韋伯的卡里斯瑪話語也不是宗教「奇跡」的另類書寫，相信治史者對事實會慎重求證，有識者亦不難洞徹杜順故事的深意。

一、卡里斯瑪型支配

「就卡里斯瑪權威而言，卡里斯瑪型領袖應具備如下資質，即基於其神示內容、英雄氣概或楷模品性展現的個人誠信——以至於這些特性已納入個體信奉其卡里斯瑪的範疇之內。如此，人們便會依從這樣的領袖。」¹¹《法界宗五祖略記》說道：「初祖名法順，勅號帝心……纔三日，有乳母自來求哺養，滿三月，騰空而去。」¹²其慈悲事業完滿後，「臨終雙鳥投房，悲驚哀切。」¹³值師圓寂，「龕中面色，經月彌鮮。安坐三週，全身不散，隨建塔於長安南華嚴寺。」¹⁴賜號帝心的直接原因是「唐太宗詔問：『朕苦勞熱，師之神力何以蠲除？』師曰：『聖德御宇，微恙奚憂，但頒大赦，聖躬自安。』上從之，疾遂瘳，因錫

¹¹ Max Weber 1978, p. 216.

¹² 見《已新續藏》冊77，頁619中。

¹³ 唐·道宣撰，郭紹林點校2014，頁1023-1024。

¹⁴ 見《已新續藏》冊77，頁619中。

號曰帝心。」¹⁵ 太宗（AD.598/599-649）欲以杜順的卡里斯瑪神力為其治病，尊者給皇帝開的醫方卻是無畏施——大赦，他知道具傳統型支配力的太宗有此德治胸懷。¹⁶ 這段對話也表明，卡里斯瑪的超凡魅力於杜順而言遠非略施小技那麼簡單，尊者經由診療帝疾令眾生安泰，太宗通過減免刑罰使身心康寧，二者皆是自利利他的典範，憑此杜順的卡里斯瑪人格勢將深得太宗崇信。「帝心」不僅表達出太宗對杜順之正語正業的由衷感佩，更是尊者洞悉聖意的體現。乳母哺育杜順後飛去一節可謂卡里斯瑪支配故事的先聲，對肉身的描述則可視作其畢生修行的卡里斯瑪結晶。「三日」、「三週」、「三月」竊以為乃是清淨圓滿的隱喻（metaphor），也是卡里斯瑪的神示符號。尊者彌留時雙鳥悲啼又為卡里斯瑪之感應所致。

《法界宗五祖略記》具言杜順「年十五，代兄統兵勦賊。桶水擔薪，供給十萬軍眾有餘。一夜潛取諸營所著垢衣，浣淨悉徧。未舉鋒刃，賊寇盡退。不樂官榮，請歸養親。」¹⁷ 這段文字表面是講尊者憑卡里斯瑪神通行善業，實質卻蘊含著無比的英雄氣概及楷模品性。從六度層面分析，其功績當是無畏施的成就，且有功不為利祿所動——勦賊與養親皆為盡世間之孝，親人猶如三福田之一的報恩田。《續高僧傳》繼述尊者「未行化慶州，¹⁸ 勸民設會，供限五百。及臨齋食，更倍人來，供主懼焉，順曰：『無所畏也，但通周給。』而莫委供所由來，千人皆

¹⁵ 宋·志磐撰，釋道法校注2012，頁653。

¹⁶ 參見瞿同祖，《中國法律與中國社會》，北京：中華書局，2003年，頁309-319。

¹⁷ 見《已新續藏》冊77，頁619中。

¹⁸ 按：當今甘肅省慶陽市及寧夏回族自治區南部。

足。」¹⁹ 齋食一般指僧眾正午之飲食，此指法會期間齋請與會大眾。供給千人的無遮飯當可釋作以神通為介質的財施，而尊者在慶州的言行原是正語和正業的極佳註腳。《法界宗五祖略記》對此的描敘是：「齋主請僧，止三百眾。忽有五百貧人，相隨赴應。主慮供不備，尚曰：『但心平等，無有不辦。』齋畢，五百人化為羅漢，駕雲而去。」²⁰ 無獨有偶，藏傳佛教超浦噶舉派（Khro-phu-bka'-brgyud，一譯「綽普噶舉派」）祖師袞丹熱巴（Kun-ldan-ras-pa, AD.1148-1217）同有化增供糧的大成就：「時值歉歲，師乃立大殿前，以禪杖擊殿門而作語說道：『諸瑜伽母，今天請賜給瑜伽士一點布施吧！』語畢，即由大殿門隙中流出很多青稞，地方民眾，咸來領取，放五天，青稞還未流完，顯了這樣的神通。」²¹ 韋伯認為：「純粹的卡里斯瑪確然不諳經濟要務。值其現身之所，卡里斯瑪形同某種『感召』（call），某項『使命』（mission）或某一『神聖職責』（spiritual duty）……從理性的經濟活動觀來看，卡里斯瑪滿足需求的方式是一種典型的反經濟力量，它拒絕與按部就班的日常世界有任何干係。」²² 細加類比，感召與正語、使命與正精進（正方便）、神聖職責與正業還存在一定的對應關係。²³ 韋伯在《經濟與社會》第二卷中也強調了卡里斯瑪不求財的品質²⁴——「一般來

¹⁹ 唐·道宣撰，郭紹林點校2014，頁1022。

²⁰ 見《卍新續藏》冊77，頁619中。

²¹ 土觀·羅桑卻季尼瑪著，劉立千譯注，《土觀宗派源流——講述一切宗派源流和教義善說晶鏡史》，拉薩：西藏人民出版社，1985年，頁72。

²² Max Weber 1978, pp. 244-245.

²³ 參見東晉·瞿曇僧伽提婆譯，《中阿含經》卷第七（三一）〈舍梨子相應品分別聖諦經第十一〉，《大正藏》冊1，頁469上-中。

²⁴ Max Weber 1978, pp. 1113-1114.

說，卡里斯瑪拒絕一切理性的經濟行為。」²⁵ 儘管史料沒有說明杜順的生活來源，可一位深懷平等心、能周濟千人並使五百羅漢臨凡的卡里斯瑪高僧怎會耽念俗世錢財呢？誠然，法會或齋會均含藏交換（exchange）的社會行動，並非與常人生活無關，即從現象看齋會是一種無回報的財施，實則杜順和施主都由此方便獲得修行、禮敬及福德的惠報（rewards）。²⁶ 尋常眼光難免將這些卡里斯瑪看作不勞而獲之人，但正如韋伯所言，這些人多是靠信徒的自願供奉來維持生活，因而可以衣食無憂。²⁷ 就像高僧，堪比三福田中的功德田，他們受到供養的前提是慈悲濟世，同時要戒除各種物欲並向百姓布施，這也是一種與世俗社會所做的奉獻性交換。

為僧俗治病的經歷當為杜順傳記的華彩段落，先是「三原縣民田薩埵者生來患聾，又張蘇者亦患生瘡，順聞命來，與共言議，遂如常日，永即痊復。武功縣僧，毒龍所魅，眾以投之。順端拱對坐，龍遂託病僧言曰：『禪師既來，義無久住，極相勞饒。²⁸』尋即釋然。故使遠近瘴癘淫邪所惱者無不投造，順不施餘術，但坐而對之，識者謂有陰德所感，故幽靈偏敬。」²⁹ 韋伯有言：「如果他想成為先知，他就得示現神跡；如果他想成為統帥，他就得立下戰功；最重要的是，他要為自己的忠實信眾

²⁵ Max Weber, *From Max Weber: Essays in Sociology*. Ed. and trans. H. H. Gerth and C. Wright Mills. New York: Oxford University Press. 1946. p. 247.

²⁶ See Peter M. Blau, *Exchange and Power in Social Life*. New Brunswick & London: Transaction Publishers. 1986. pp. 88-114.

²⁷ Max Weber 1978, pp. 244-245.

²⁸ 按：「饒」通「擾」。

²⁹ 唐·道宣撰，郭紹林點校2014，頁1023。

帶來福祉，以此證實其神聖使命的存在。」³⁰ 杜順的卡里斯瑪支配角色當然不好與宣揚教義或聖誠的先知等同，³¹ 然其以天耳通使聾啞人能正常聽說，必有正定和正語之力為基石。與毒龍附體的病僧只莊重對坐，便令個體和民眾得脫痼疾，享有新生，筆者感覺杜順定不乏天眼通及他心通的力量，即與「陰德所感」相應。尊者以無畏施和大悲力盡心耕耘三福田之貧窮田，其功德致畜生及亡魂也肅然起敬，又何異於菩薩襟抱。接此，「神樹鬼廟，見即焚除；巫覡所事，躬為摒擋。禎祥屢見，絕無障礙。其奉正也如此。」³² 「禎祥屢見，絕無障礙」應是神足通（神境通）的化境，³³ 與毒龍及巫鬼的較量則是對卡里斯瑪的考驗：「當此類權威與其他卡里斯瑪異類強敵交鋒時，唯一的解決辦法便是憑領袖法力或魁首角力來比試一場。這樣的交鋒原則上只能有一方正確，另一方則須為惡行負罪受罰。」³⁴ 雖然交鋒都以溫和的方式進行，但信眾期待之卡里斯瑪領袖的非凡神異、英雄氣概及楷模品性在尊者身上盡皆具足，同時善知識的上述作為亦可從正見、正定與正業的角度來解析。

此後，杜順「因行南野，將度黃渠，其水汎溢，屬涉而度。岸既峻滑，雖登還墮，水忽斷流，便隨陸而度。及順上

³⁰ Max Weber 1978, p. 1114.

³¹ See Max Weber, *The Sociology of Religion*. Trans. Ephraim Fischhoff. Boston: Beacon Press. 1993, pp. 46-48.

³² 唐·道宣撰，郭紹林點校2014，頁1023。

³³ 按：關於神通的闡釋，可參閱後秦·佛陀耶舍共竺佛念譯，《佛說長阿含經》卷第九（一〇）〈第二分十上經第六〉，《大正藏》冊1，頁54中。唐·實叉難陀譯，《大方廣佛華嚴經》卷第五十七〈離世間品第三十八之五〉，《大正藏》冊10，頁300中。訶梨跋摩造，姚秦·鳩摩羅什譯，《成實論》卷第十六〈六通智品第一百九十七〉，《大正藏》冊32，頁369中。

³⁴ Max Weber 1978, p. 244.

岸，水尋還復，門徒目覩，而不測其然也。所以感通幽顯，聲聞朝野。」³⁵ 這段掌故讓人想起《瑜伽師地論》有關神境通的描述：「或以其身於諸牆壁垣城等類厚障隔事，直過無礙。或於其地，出沒如水。或於其水，斷流往返，履上如地。」³⁶ 適此韋伯論道：「於卡里斯瑪有效性具有決定意義的，是信眾對權威認可的環節，這種認可是信眾心甘情願而為，且有昭然的證據作保證——通常源於某種神變……」³⁷ 在陰陽兩界引發的反響只是一些表象，尊者傳記中的神境通我們毋寧看作領袖與信眾間溝通的媒介，由是信眾自會敬服依順於領袖——神通當然不是聖人追求的目標。

《指月錄》還談到杜順「嘗作法身頌曰：『嘉州牛喫草，益州馬腹脹。天下覓醫人，灸猪左膊上。』」³⁸ 此頌似譬喻法身常住不變（嘉州牛喫草），然世人往往捨本逐末、緣木求魚，多去關注無常壞滅的色身（益州馬腹脹。天下覓醫人，灸猪左膊上）。聖言乃正語，法施蘊正見，卡里斯瑪祖師開示了一迴漏盡通的智慧。

二、傳統型支配

「至於傳統型權威，因為領袖個人執掌傳統認可的權位並（在此權限內）受傳統約束，故能令他人唯命是從。不過此處

³⁵ 唐·道宣撰，郭紹林點校2014，頁1023。

³⁶ 彌勒菩薩說，唐·玄奘譯，《瑜伽師地論》卷第三十三〈本地分中聲聞地第十三第四瑜伽處之一〉，《大正藏》冊30，頁469上。

³⁷ Max Weber 1978, p. 242.

³⁸ 明·瞿汝稷集，《指月錄》卷之二〈應化聖賢·法順大師〉，《卍新續藏》冊83，頁424中。

所說的服從義務依賴的是慣常義務範疇內對個人的忠誠。」³⁹ 史載杜順「十八棄俗出家，事因聖寺僧珍禪師，受持定業。珍姓魏氏，志存儉約，野居成性。京室東阜，地号馬頭，空岸重邃，堪為靈窟。珍草創伊基，勸俗修理，端坐指搗，示其儀則。」⁴⁰ 湯用彤（AD.1893-1964）推測：「《佛道論衡》三載有勝光寺僧珍，不知係一人否。」⁴¹ 無論怎樣，杜順隨魏珍受持正業恰是佛教傳統型支配的範例。魏珍的日常行為和生活方式進一步實踐了正命及正業，他說服並指揮俗眾整治幽深靈窟，應是擇一阿蘭若處修行的前奏；示以法則雖有些律令—理性型支配的味道，但此舉總體仍是隱含正語和十二頭陀行⁴² 的傳統型支配。「順時躬覩斯事，更倍歸依，力助締構，隨便請業。」⁴³ 信眾與杜順對魏珍的歸依（compliance）和支持，多緣自佛教傳承過程中弟子對師長的忠敬，即視魏珍為報恩田。在親助魏珍創業之際，杜順也隨其所宜，向師父請教學業，後來又到慶州游行教化，勸民做佛事、行法會，正念、正業、頭陀行的神髓也漸漸注入杜順的精進實修中。話說回來，設若魏珍和杜順不是在公共領域嚴己利他的修行人，筆者很難想像他們能與韋伯的傳統型權威相合。

另者，「嘗有清河張弘暢者，家畜牛馬，性本弊惡，人皆患之，賣無取者。順示語慈善，如有聞從，自後更無舐齧。其導

³⁹ Max Weber 1978, p. 216.

⁴⁰ 唐·道宣撰，郭紹林點校2014，頁1022。

⁴¹ 湯用彤，《隋唐佛教史稿》，南京：江蘇教育出版社，2007年，頁130。

⁴² 參見劉宋·求那跋陀羅譯，《佛說十二頭陀經》，《大正藏》冊17，頁720中-722上。

⁴³ 唐·道宣撰，郭紹林點校2014，頁1022。

發異類，為如此也。」⁴⁴《法界宗五祖略記》亦有相似記錄，⁴⁵「致其言教所設，多抑浮詞，顯言正理。」、「以貞觀十四年都無疾苦，告累門人：『生來行法，令使承用。』言訖，如常坐定，卒於南郊義善寺，春秋八十有四。」⁴⁶杜順法師雖是證得漏盡通的卡里斯瑪聖者，但絕不似某些人想像只仗此降魔。在張弘暢的個案裡，尊者以正語說法而對治其心魔，其導善慈力可見一斑。從記載來看，尊者演說偏於大悲力和言說力兩類，藉正語弘正見，經由法施實現了信眾對他的順服。其遺囑不忘勉勵門人承繼自己平生之修行淨法，門人也確未辜負他的期望。湯用彤曾說：「但法順號曰神僧，所學為禪業。」⁴⁷——筆者覺得二者並無抵觸，一如為怪病邪症所擾者向杜順求治時，「尚亦不施餘術，但向之禪觀，無弗痊者。」⁴⁸即顯禪定力不可思議的修為。

杜順坐化後，「因即坐送于樊川之北原，鑿穴處之。京邑同嗟，制服亘野。肉色不變，經月逾鮮，安坐三周，枯骸不散。自終至今，恒有異香，流氣屍所。學侶等恐有外侵，乃藏于龕內。四眾良辰赴供彌滿。」⁴⁹進依《類編長安志》之概說：「順解《華嚴經》，著《法界觀》，居華嚴寺，證圓寂。大師坐化肉身，連環靈骨，葬樊川華嚴塔，至今呼樊川為華嚴川。」⁵⁰那些

⁴⁴ 唐·道宣撰，郭紹林點校2014，頁1022。

⁴⁵ 見《卍新續藏》冊77，頁619中。

⁴⁶ 唐·道宣撰，郭紹林點校2014，頁1023-1024。按：義善寺後更名杜光寺，原為「貞觀十九年建，蓋杜順禪師所生之地。」參見元·駱天驥撰，黃永年點校，《類編長安志》卷之五〈寺觀〉，北京：中華書局，1990年，頁141。

⁴⁷ 湯用彤2007，頁131。

⁴⁸ 見《卍新續藏》冊77，頁619中。

⁴⁹ 唐·道宣撰，郭紹林點校2014，頁1024。

⁵⁰ 元·駱天驥撰，黃永年點校1990，頁141。

自發的祭祀護持行動皆由善知識或百姓的個人或集體信仰而起，即無有某種制度或強力驅使，多是出於佛教徒對尊長潛移默化的敬信，「就其最簡單的情況來講，此類有組織的控御主要立足於對個人的忠誠，這樣的忠誠又源自共同教育。」畢竟，「其下屬也非某社團『成員』，而是其傳統『同道』或其『僕從』。」⁵¹ 縱覽漢傳佛教各宗的傳承史，傳統型支配居於顯位應是一種主流。

按主位的觀點（emic view），杜順的華嚴法嗣當首推智儼（AD.602-668）：「弟子智儼，名貫至相。幼年奉敬，雅遵餘度。而神用清越，振績京泉。《華嚴》、《攝論》，尋常講說。恒至龕所，化導鄉川，故斯塵不絕矣。」⁵² 與杜順這方神奇的報恩田相比，智儼的卡里斯瑪魅力不似其師濃厚，但他以自身的法施（正語）和勤謹（正業）毫無異議地承襲了傳統型權威的地位——「人們依舊制選任尊長，又因其傳統身份（*Eigenwürde*）服從之。」⁵³ 綜觀杜順與智儼的傳燈歷程，各方的持續「信從非因自己制定的規章，而是緣自執掌某傳統權位的人，或為傳統尊長選任其職的人。」⁵⁴ 清淨說法之外，兩位尊者德才超拔之善性也是華嚴法脈流布的源泉。

三、律令—理性型支配

韋伯所論law和legal authority，既涉及法律體系，又含有社

⁵¹ 上列引文同此註，Max Weber 1978, pp. 226-227.

⁵² 唐·道宣撰，郭紹林點校2014，頁1024。

⁵³ Max Weber 1978, p. 226.

⁵⁴ Max Weber 1978, p. 227.

會組織之規章、規範、法令、條例等，⁵⁵ 故拙見以為 **legal authority** 可譯作「律令型權威」，與之相適又有律令—理性型支配（**legal-rational domination**）。⁵⁶

照杜順傳記所述，單純以律令—理性型支配服眾的史事並不多，結合前論，此或因尊者之特異資質更引人矚目。現實中對尊者所行善業，「時有讚毀二途聞達於耳，相似不知，翻作餘語。」⁵⁷ 推想當時的情景，杜順直面的恐不止讚毀二途，然其能淡然漠視這些人言，忍辱和禪定功夫固然深湛，正思維也可謂斬斷煩惱的慧劍。

杜順的聖名一旦傳開，「多有鄙夫利其財食，順言不涉世，全不留心，隨有任用。」這自然是尊者對正法念茲在茲所致，即正念與定力的修持。其「情志虛遠，但服龐弊，卒無兼副。雖聞異議，仍大笑之。其不競物情，又若此也。」⁵⁸ 情志虛遠、笑對異議、不競物情可視為正思維、正念和正定的理性表達，只著一套弊衲衣則揭示了十二頭陀行的正命內涵。

韋伯嘗語：「就律令型權威而言，忠順緣自合法確立的客觀秩序。忠順的對象適用於某些個人，他們依忠順之名行使職權，而憑藉的是其命令正式的合法性，並僅在其職權範圍內施為。」⁵⁹ 在另一端，「一如常言，服從權威者所做的僅僅是盡到一名組織『成員』應盡的職責，且其服從的也只是該組織的『律令』（由此他可能是某社團、某團體、某教會之成員，抑或

⁵⁵ Max Weber 1978, pp. 217-218.

⁵⁶ Frank Parkin, *Max Weber*. London: Routledge. 1982. p. 77.

⁵⁷ 唐·道宣撰，郭紹林點校2014，頁1023。

⁵⁸ 唐·道宣撰，郭紹林點校2014，頁1023。

⁵⁹ Max Weber 1978, pp. 215-216.

某國之公民)。」⁶⁰——「客觀秩序」或「律令」在佛教來說就是戒律，杜順能達至八風不動之境界，⁶¹除了前述修習外，嚴守戒律實為一重要因素。他是一位戒律的誠持者和實修者，以簡素淡漠的意態回應人間之是非實惠，一生飄然物外，故能現清涼戒相；而在信眾心中，他本是戒律的化身——一位以身作則的律令型權威。進言之，杜順的律令——理性型支配角色應升華到受持菩薩戒的地位來理解，即「(菩薩)正戒不出三聚淨戒：一攝律儀戒，則無戒而不持，終成法身。然止即是持，作便是犯。二攝善法戒，則無善而不修，終成報身。然作即是持，止便是犯。三攝眾生戒，則無生而不度，終成化身。然作即是持，止便是犯。」⁶²這段解釋內蘊深湛，邏輯朗暢，再加研判，持戒的在不作惡，故強調止；持律的動機在成乎善，故明確作。⁶³尊者的言行，處處可見三聚淨戒之奉持，三戒應三身，法身和報身充滿傳統型支配的意味，化身又為典型的卡里斯瑪支配，三種支配在杜順身上往往很難分離。

四、綜議

(一) 化身型支配

⁶⁰ Max Weber 1978, pp. 217-218.

⁶¹ 按：菩薩由十種義得金剛不壞身，其中之一便是「利、衰、毀、譽、稱、譏、苦、樂不能壞故」。參見唐·般若譯，《大方廣佛華嚴經》卷第三十二〈入不思議解脫境界普賢行願品〉，《大正藏》冊10，頁808中。

⁶² 姚秦·鳩摩羅什譯，清·弘贊述，《佛說梵網經菩薩心地品下略疏》卷二，《卍新續藏》冊38，頁707中。

⁶³ 參見聖嚴法師，《戒律學綱要》，北京：宗教文化出版社，2006年，頁189-190。

杜順於十一月十五日坐亡後，「有弟子謁五臺，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。」⁶⁴ 這是暗示杜順乃文殊菩薩化身，《法界宗五祖略記》則道出此事原委：

尚未示寂前，一門人來辭曰：「往五臺禮文殊。」尚微笑，說頌曰：「遊子漫波波，臺山禮土坡。文殊抵這是，何處覓彌陀。」彼不喻而去。方抵山麓，遇老人曰：「子來何為？」曰：「禮文殊來。」曰：「大士已往長安，教化眾生去也。」曰：「誰為是？」曰：「杜順和尚也。」僧聳然失聲曰：「是我師也！」奄忽中，老人乃失。兼程而歸，適澆水瀑漲，三日方濟。到時，尚已前一日化去矣。以此驗知是文殊應身也。⁶⁵

愚鈍門人不明尊者預言，但事後預言卻一一應驗，正是有眼不識化身。《華嚴五教止觀》的作者便明確題作「京終南山文殊化身杜順說」。⁶⁶ 論及化身，韋伯覺得純粹的卡里斯瑪權威只能短期存世，「其難以保持穩定，反之要麼傳統化，要麼理性化，或二者兼而有之。」⁶⁷ 他還以達賴喇嘛的尋訪為例，闡明「其成果便是傳統化的過程，一旦對之有利，領袖地位的純粹個性就被削弱。」「天意（revelation），透過選立繼承人的卜辭（oracles）、掣籤（lots）、神斷（divine judgments）或其它手段（techniques）顯現出來。此處新領袖的正當性取決於其選立手

⁶⁴ 宋·志磐撰，釋道法校注2012，頁653。

⁶⁵ 見《卍新續藏》冊77，頁619中。

⁶⁶ 唐·杜順說，《華嚴五教止觀》，《大正藏》冊45，頁509上。

⁶⁷ Max Weber 1978, p. 246.

段的正當性。這就涉及某種律令化形式。」⁶⁸再者，對於世襲型卡里斯瑪（hereditary charisma），人們認可的不是其個人的卡里斯瑪稟賦，而是其世襲職位的正當性，這也會導致傳統化或律令化的態勢，個體型卡里斯瑪則可能徹底消失。⁶⁹在印度，與宗親（sib）和世襲相繫的宗族卡里斯瑪（clan charisma）新舊交替，也不穩定，婆羅門和刹帝利的宗親還會抑制卡里斯瑪個體的法力。⁷⁰照筆者看來，卡里斯瑪的支配力不一定就會轉向傳統化或律令化，「打入凡間」亦非卡里斯瑪權威的宿命。以藏傳佛教兩大活佛轉世系統為例，達賴喇嘛和噶瑪巴大寶法王歷來受到信眾崇奉，其超凡魅力並未因活佛轉世形成傳統、具備制度而漸趨淡化，而前世活佛的授記及當世大活佛的占卜對靈童尋訪意義重大。靈童從尋訪、認定（包括掣籤）到坐床自然有傳統化甚至律令化的元素，不過化身卡里斯瑪的支配與其傳統或律令—理性型支配真不一定矛盾，而用理性或非理性的二分法考察宗教現象反易失之偏頗。同理，世襲型卡里斯瑪的典範薩迦法王，⁷¹相信藏民絕不只在在乎他們的血統傳承是否有歷史依據。次之，若按韋伯的標準衡量，二戰結束前的日本天皇早已傳統化或律令化，事實上彼時天皇雖無政治實權，卻仍是神聖的世襲型卡里斯瑪。⁷²杜順承魏珍衣鉢雖無鑿鑿神跡佐證，但我

⁶⁸ Max Weber 1978, p. 247.

⁶⁹ Max Weber 1978, p. 248.

⁷⁰ Max Weber, *The Religion of India: The Sociology of Hinduism and Buddhism*. Trans. Hans H. Gerth and Don Martindale. Glencoe: The Free Press. 1958, pp. 49-51.

⁷¹ Max Weber 1978, p. 284.

⁷² See Ruth Benedict, *The Chrysanthemum and the Sword*. Boston & New York: Mariner Books. 2005, pp. 68-70.

們並不難感受師徒以心傳心的修行境界。智儼未以神通名世，然預言和早慧的傳記情節又怎會與卡里斯瑪支配無關：「釋智儼，姓趙氏，天水人也。高祖弘高尚其志，父景申州錄事參軍。母初夢，梵僧執錫而謂曰：『速宜齊戒淨爾身心。』遂驚覺，又聞異香有娠焉。及儼生數歲，卓異凡童：或累塊為塔；或緝華成蓋；或率同輩為聽眾，而自作法師。生智宿殖皆此類也。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。」⁷³ 有的學者據此認為杜順與智儼有父子關係，⁷⁴ 實際上杜順的話應指法嗣而非親生。在化身這一問題上，筆者感到三種支配類型可以分立，也能共存，卡里斯瑪向傳統或律令的方向轉化並非領袖們的唯一歸宿。

與世襲型卡里斯瑪相對，藏傳佛教的活佛以及杜順這樣的菩薩化身我們不妨稱之為「轉世型卡里斯瑪」(reincarnated charisma)。東杜法王仁波切(Tulku Thondup Rinpoche)將化身(梵nirmāṇakāya，藏sprul-sku / Tulku)綜括為三類：「佛之應化，聖人化現，善知識轉世。」⁷⁵ 聖人是指顯宗的菩薩或密教的成就者(梵siddha，藏grub-thob)，⁷⁶ 他們「藉無漏智力化身無數」，⁷⁷ 觀音應身菩提達磨(AD. ? -535)及彌勒化身布袋和尚均

⁷³ 唐·法藏集，《華嚴經傳記》卷第三〈講解下·唐終南山至相寺釋智儼〉，《大正藏》冊51，頁163中。

⁷⁴ 木村清孝著，李惠英譯，《中國華嚴思想史》，臺北：東大圖書股份有限公司，2011年，頁74。

⁷⁵ Tulku Thondup, *Incarnation: The History and Mysticism of the Tulku Tradition of Tibet*. Boston & London: Shambhala. 2011, p. 1.

⁷⁶ Tulku Thondup 2011, p. 21; p. 145, n. 3.

⁷⁷ Tulku Thondup 2011, p. 2.

為著稱於世的漢傳佛教權現實例。⁷⁸

即使回到早歲，看似平凡的杜順形象也暗含轉世型卡里斯瑪的天賦，如「稟性柔和，未思沿惡」乃言其前世善業之果報，並具正思維。「辭親遠戍，無憚艱辛」⁷⁹ 又是忍辱和正命的表述。繼之，魏珍及杜順師徒皆以俗姓行世，應是關聯僧俗、救度眾生的隱喻。《續高僧傳》接語：「順時患腫，膿潰外流，人有敬而味者，或有以帛拭者，尋即痊愈。餘膿發香，流氣難比，拭帛猶在，香氣不歇。」⁸⁰ 流膿怎會恒久發香？這是化人引導有情轉迷成悟吧。於是「世人皆異之，號之為『燉煌菩薩』。由此聲聞於朝，隋文帝甚加信敬，給月俸供之。」⁸¹ 再將空間移往唐廷，尊者不單受到太宗的歸敬，三宮六院、外戚貴胄同樣「奉之有如生佛」。⁸² 「這些內容就是如此：常人雖不易理解，卻當它有神聖起源或以之為楷模；基於此，相關個體便是人們眼中的『領袖』。」⁸³ 佛經進云：「菩薩化身猶如三千大千世界，以此大身入一塵身，其心爾時亦不隨小。」⁸⁴ 至此，教界人士想必不難了知文殊化身為濟度有情示現的菩薩十力。

而就世事的另一面來講，與卡里斯瑪或文殊化身相關的神通段落有人也理解為非史實的神話，對於這類反應，筆者以為

⁷⁸ 宋·志磐撰，釋道法校注2012，頁1257-1258。

⁷⁹ 唐·道宣撰，郭紹林點校2014，頁1022。

⁸⁰ 唐·道宣撰，郭紹林點校2014，頁1023。

⁸¹ 見《巳新續藏》冊77，頁619中。

⁸² 宋·祖琇撰，《隆興佛教編年通論》卷第十一，《巳新續藏》冊75，頁166上。

⁸³ Max Weber, *On Charisma and Institution Building*. Ed. S. N. Eisenstadt. Chicago: University of Chicago Press. 1968, p. 48.

⁸⁴ 劉宋·慧嚴等修治，《大般涅槃經》卷第二十二〈光明遍照高貴德王菩薩品之四〉，《大正藏》冊12，頁748上。

換種思維來審視或許更好：1. 假設神通只是神話，韋伯斷無研討卡里斯瑪的必要，他曾申明自己使用的「卡里斯瑪」是全「不涉及價值判斷的」(‘value-neutral’)；⁸⁵ 2. 如果杜順的神異行動乃是刻意描繪的傳說，那漢傳佛教各宗祖師傳之編纂者早應在這些題材的敘事方式上達成默契，至少華嚴祖師傳的寫法都會遵循「神話」或「傳說」的程式。結言之，史實也好，異聞也罷，透視現象之後的本質於杜順故事的探索恐怕更為切要。

(二) 組合型支配

依上所論，在杜順身上我們能看到三種支配類型的獨立實踐，個中尤以卡里斯瑪型支配特著於世。此外一些事件又呈現出二或三種支配聚合之情景，如魏珍創設靈窟期間，「忽感一犬，不知何來，足白身黃，自然馴擾，徑入窟內，口銜土出，須臾往返，勞而不倦，食則同僧，過中不飲。即有斯異，四遠響歸，乃以聞上。隋高重之，日賜米三升，用供常限，乃至龕成，無為而死。今所謂因聖寺是也。」⁸⁶ 類此韋伯的說法是：「弟子或信眾往往以一種共享式關係與其領袖朝夕相伴，供養 (voluntary gift) 的財物是其生活來源。此間既有的行政機構缺失，而主腦已施予眾人卡里斯瑪權威或眾人自有其卡里斯瑪。」⁸⁷ 以自然馴順之神犬感通卡里斯瑪資稟，且以其善行詮解持戒之正業——過中不飲既是八關齋戒之一，又與十二頭陀行的「中後不得飲

⁸⁵ Max Weber 1946, p. 245.

⁸⁶ 唐·道宣撰，郭紹林點校2014，頁1022。

⁸⁷ Max Weber 1978, p. 243.

漿」⁸⁸相符，這當是藉神犬間接施威了。由是魏珍聲名聞達於隋文帝（AD.541-604），師卻仍將賞賜置於正命之道，待龕成終趨入涅槃。如此業績可謂將卡里斯瑪支配及律令-理性型支配合二為一。這段敘述中杜順和神犬自有神異並不足怪，畢竟魏珍早具此卡里斯瑪角色。回溯前節，修窟進程亦有傳統型支配作用其間。

比照其師，杜順的往跡綜合幾種支配的事例就更為豐富。他隨魏珍出家時，「禪師親與披剃，時感地動，地神捧盤承髮，四眾奇之。」⁸⁹正是「（菩薩）出家學道，成一切種智，故大地動。」⁹⁰這無疑是轉世型卡里斯瑪及律令—理性型支配（受沙彌戒）⁹¹的發端。文殊應身行化慶州時曾展現卡里斯瑪平等智，其後，「嘗引眾驪山夏中栖靜，地多蟲蟻，無因種菜，順恐有損害，就地示之，令蟲移徙，不久往視，如其分齊，恰無蟲焉。」⁹²夏安居或雨安居之制據說起自早先比丘於夏中遊行，「不善護身，傷殺蟲蟻。時諸外道，咸起譏嫌。」由是世尊乃作安居法，令眾僧「於三月中，住在一處」。⁹³身為傳統型領袖，杜順率僧徒坐夏的主要目的是避免殺生，但驪山卻偏多蟲蟻，沒法種菜。若殺滅蟲蟻，就連當年外道也會嘲諷：「既無軌式，誰復於斯以衣食施？」⁹⁴對此難題尊者採取了引導之法，

⁸⁸ 劉宋·求那跋陀羅譯，《佛說十二頭陀經》，《大正藏》冊17，頁720下。

⁸⁹ 見《卍新續藏》冊77，頁619中。

⁹⁰ 東晉·法顯譯，《大般涅槃經》卷上，《大正藏》冊1，頁191下。

⁹¹ 參見宋·宗曉集，《重雕補註禪苑清規》第八卷〈誡沙彌〉，《卍新續藏》冊63，頁546上。

⁹² 唐·道宣撰，郭紹林點校2014，頁1022-1023。

⁹³ 唐·義淨譯，《根本說一切有部毘奈耶安居事》，《大正藏》冊23，頁1041上。

⁹⁴ 《大正藏》冊23，頁1041上。

蟲蟻一旦外徙，「遂得耕墾無傷」。⁹⁵ 此法看似簡單，然凡夫何能區隔人蟲？「『卡里斯瑪』這一術語實則關乎個體人格的某種特質，依此信眾認為其人超凡，且視之為天生具有超自然的、超人的或至少是特異的權力或品格。」⁹⁶ 支配意義上的命令（command）原可指向動物，此處徙蟲行動既與神犬效勞相呼應，又屬韋伯所言價值—理性型行動（value-rational action），⁹⁷ 「此事已表達了杜順具有組織一個教團的資質、能力。」⁹⁸ 三種支配並行的正業無有一絲牽強，而佛教修行確非何種經濟活動。

清僧續法（AD.1641-1728）還曾記有一段不同凡響的逸事，他說杜順在南山時接受供養，「齋主抱兒，乞消災延壽之記。尚熟視曰：『此汝冤家也。當與之懺悔。』齋畢，令抱至河邊，尚拋之入水，夫婦拊膺號咷，尚曰：『汝兒猶在。』即以手指之，其兒化為六尺丈夫，立於波間，瞋責之曰：『汝前生取我金帛，殺我推溺水中，不因菩薩與我解怨，誓不相救！』夫婦默然信服。」⁹⁹ 抱兒「乞消災延壽之記」更多是齋主對傳統型支配的訴求。同時，此段「水中」因果再次確認了杜順乃菩薩轉世，一則頗令人震驚的掌故也折射出正語、正業和正見的佛教卡里斯瑪品性。尊者以逆向法施化解了齋主夫婦前生的「宿根深債」¹⁰⁰——殺盜惡業，並以德報怨，從而實踐了不殺生的戒律，暗示了律令—理性型支配的深蘊。誠然，憑三種支配解宿世怨讎，

⁹⁵ 見《卍新續藏》冊77，頁619中。

⁹⁶ Max Weber 1968, p. 48.

⁹⁷ Max Weber 1978, pp. 24-26.

⁹⁸ 木村清孝著，李惠英譯2011，頁73。

⁹⁹ 見《卍新續藏》冊77，頁619中。

¹⁰⁰ 唐·杜殷，〈花嚴寺杜順和尚行記〉，董誥等編，《全唐文》卷七百九十三，北京：中華書局，1983年，頁8316下。

尚需宿命通的法力做橋樑。繼此，續法又錄有一件卡里斯瑪支配含納律令—理性型支配的趣事：「偶將道履一編，置於市門，三日不失。人問其故，尚曰：『吾從無量劫來，不盜他人一錢，報應如是。』為盜者聞之，悉悔心易過。」¹⁰¹以轉世型卡里斯瑪的口吻道出持戒的善報，並以正業、正命、正念、正見、正語積累的功德迴向給盜匪，助其悔過，可謂善果相繼。由這些舊事可知五戒乃眾戒之根本，其中如盜戒也關乎比丘戒的止持。¹⁰²

《續高僧傳》講唐太宗迎奉杜順一節文字雖簡約，竟也濃縮了三種支配：「今上奉其德，仰其神，引入內禁，隆禮崇敬。儲宮、王族、懿戚、重臣，戒約是投，無爽歸禁。」¹⁰³「今上奉其德」源於傳統型支配；「仰其神」則為卡里斯瑪支配培育的善果；太子、王族、皇親國戚、重臣之能謹持三歸五戒，由尊者教授正定之法，又是律令—理性型支配的懋績。湯用彤認為：「綜計太宗一生，並未誠心獎挹佛法……總之，太宗所為，如為陣亡者立寺，如自稱出中華望族，蓋皆具有政治作用……法順或因以神異顯，故召見。」¹⁰⁴的確，我們不能說太宗及皇室涉及的三種支配均是長期的誠敬行為，但對杜順應是例外。

《法界宗五祖略記》補述杜順「孩提時，常於宅後塚上，為眾說法，聞者莫不信悟，因名為說法塚。」¹⁰⁵〈花嚴寺杜順和

¹⁰¹ 見《卍新續藏》冊77，頁619中。

¹⁰² 參見聖嚴法師2006，頁5-6，189-195。

¹⁰³ 唐·道宣撰，郭紹林點校2014，頁1023。

¹⁰⁴ 湯用彤，《魏晉玄學論稿及其他》，〈唐太宗與佛教〉，北京：北京大學出版社，2010年，頁104-105。

¹⁰⁵ 見《卍新續藏》冊77，頁619中。

尚行記〉又道：「師始齟齬，□邁人表。未登十歲，緩集同年，生陟一基，而以敷足嶷然，旋吐大乘之法。」¹⁰⁶ 這顯然是以轉世型卡里斯瑪的異能展示傳統型支配的風範。似此尚有描寫尊者圓寂後的情狀：「貞觀十四年十月二十五日，普會有緣於雍州南郊義善守。¹⁰⁷ 聲色不渝，忽言別眾。復入內辭太宗，昇太階殿，化於御床。帝留大內，供養七日。時年八十四也。遺體若生，異香時發。經一七已，勅同座送樊川北原鑿控處之，即今會聖院也。京邑同嗟，製服亘野。」¹⁰⁸ 「遺體若生，異香時發」自是卡里斯瑪型支配的表徵。同時弟子和信眾不僅將自己對卡里斯瑪真實身份的認可及相應之作為當成一種本分，「且以心理學而論，這樣的認可關乎個人對（卡里斯瑪）高尚人物毫無保留的篤信，篤信又緣自熱忱，或則絕望與希望。」¹⁰⁹ 由「京邑同嗟，製服亘野」我們也可以想象，在傳統支配的層次，有緣百姓固然對尊者倍加景仰，同時「決定管事與尊長關係的並非官員公事公辦的責任心，而是對個人的忠誠。」¹¹⁰ 「帝心」在御床坐化的過程不僅是三種支配的融會，也說明卡里斯瑪型支配和傳統型支配不一定矛盾，至少從杜順的經歷來看絕非如此。

道宣（AD.596-667）對杜順的品格如是評價道：「而篤性綿密，情兼汎愛，道俗貴賤，皆事邀延，而一其言問，胸襟莫二。或復重痼難治、深願未果者，皆隨時指示，普得遂心。」¹¹¹ 這

¹⁰⁶ 唐·杜殷1983，頁8316下。

¹⁰⁷ 按：「守」當作「寺」。

¹⁰⁸ 見《卮新續藏》冊77，頁619中。

¹⁰⁹ Max Weber 1978, p. 242.

¹¹⁰ Max Weber 1978, p. 227.

¹¹¹ 唐·道宣撰，郭紹林點校2014，頁1023。

既是正思維、正業及正語之合力使然，又是法施與無畏施並行的方便度化，內中承載著卡里斯瑪型支配與傳統型支配無二無別的慈悲心。「施威者並非某位『上司』(superior)，而是個人意義上的尊長(master)。」¹¹² 與之相應，對領袖的認可除了以神通為依據，也有天意和篤信作支撐。¹¹³ 另外，「尚稟性柔和，操行高潔。學無常師，以華嚴為業。住靜終南山，遂準《華嚴經》義，作《法界觀》文。集成已，投巨火中，禱曰：『若契合聖心，令一字無損。』忽感華嚴海會菩薩，現身讚歎，後果無燬。」¹¹⁴ 這段文字的奧旨可剖析如下：1. 華嚴海會菩薩與杜順的卡里斯瑪型支配相互感應，他們都是三福田之功德田；¹¹⁵ 2. 《華嚴法界觀門》出自品行清雅的傳統型權威（華嚴宗初祖）之手；3. 以正業、正命、正語、正見為基石的精進實修終證般若。「就佛教本身說，隋唐的和尚是修行和理論並重。」¹¹⁶ 一字無損之圓滿性亦如方東美(AD.1899-1977)所析乃「字字珠璣」，即「在華嚴宗的思想裡面，幾乎可以說那個開山祖師杜順，他已經面面顧到它以後在兩百多年中，對於各種思想問題的發展，而且他都能拿極短的寥寥一二千字，或三四千字，就可以把許多重要的問題都照顧到了。從這一方面上看，杜順可以說是中國大乘佛學開始祖師中的第一人。」¹¹⁷

¹¹² Max Weber 1978, p. 227.

¹¹³ Max Weber 1978, p. 242.

¹¹⁴ 見《卍新續藏》冊77，頁619中。

¹¹⁵ 按：三福田即報恩田、功德田、貧窮田。參見北涼·曇無讖譯，《優婆塞戒經》卷第三〈供養三寶品第十七〉，《大正藏》冊24，頁1051下。

¹¹⁶ 湯用彤，《魏晉玄學論稿及其他》，〈隋唐佛學之特點——在西南聯大講演〉，北京：北京大學出版社，2010年，頁98。

¹¹⁷ 方東美，〈華嚴法界觀與華嚴五教止觀的產生根源與思想理路的演變〉，《華

末了，杜順有一俗家弟子名樊玄智，「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。又服膺至相寺整法師。入終南山，溫習斯典，遂得一部周畢。後每誦經，口中頻頻獲舍利，前後相仍凡數百餘粒，隨身供養，分施諸人。名山勝地，無遠必造。後因遊止坊州赤沙鄉，村北谷有山焉，去村三里，於中有石窟，學道者所居。智止其中二十餘載，晝誦華嚴，夜修禪觀，優遊乖歲，以此為恒。」¹¹⁸ 以口中舍利行法施自是卡里斯瑪成就，習諸勝行與六波羅蜜相稱，讀誦華嚴、修普賢行當屬華嚴宗法門，投杜順為師則是傳統型支配的表現——「若由古制積威的神聖性人們要求權威具有正當性，人們也信賴其正當性，這樣的權威即可稱作傳統型。」¹¹⁹ 木村清孝推斷：「杜順本身的行法，也是以讀誦《華嚴經》和實踐普賢行為中心。而前所述的『生來行法』，至少與此有很深的關聯吧！」¹²⁰ 杜順與樊玄智師徒的修行歷程前後輝映，再再綻放出法四依的佛光。

五、餘論

杜順三種支配角色合一的身份在漢傳佛教史上可謂稀有，而弟子及信眾對他的服從或忠順多是出於誠心歸依（*genuine*

嚴宗哲學》上冊，頁465。

¹¹⁸ 唐·法藏集，《華嚴經傳記》卷第四〈諷誦第七·居士樊玄智〉，頁166下。

¹¹⁹ Max Weber 1978, p. 226.

¹²⁰ 木村清孝著，李惠英譯2011，頁73。

acceptance)。¹²¹ 至於支配意義上的命令，自有顯性和隱性之別。

在卡里斯瑪型支配層面，韋伯亦曾談及卡里斯瑪權威遭遇的無常：「如果（信眾）過得不好，那顯然他不是天使下凡。」¹²² 事實上沒有史料證明信眾對杜順有此懷疑，而且他是三種權威合為一體，無須靠一卡里斯瑪「過活」。何況「最重要的是，在卡里斯瑪權威的下屬，即其『信徒』或『弟子』看來，領袖個人究竟如何。」¹²³ 對此時人已給出答案：「師之聖，實非翰墨之所能飭。」¹²⁴ 借用韋伯的概念，魏珍、杜順、智儼所為不乏價值—理性型行動。韋伯甚至覺得宗教卡里斯瑪的修行生活（monasticism）本應是離塵苦行的，¹²⁵ 至少為了彰顯佈道之公正性，身為卡里斯瑪持驗者的師徒是不許動凡心的。¹²⁶ 然即以三種支配之純粹情形來講，杜順的修行方式也屬入世出世不二之中道。

傳統型支配於法脈傳承的偉績，莫過於杜順對二祖智儼的教育及智儼對其教法的吸納。¹²⁷ 華嚴五祖說為眾所知，「進而，於杜順之前加上馬鳴、龍樹，而成七祖說。其中，七祖說的前二祖，被認為是由信仰的立場，來主張宗門的正當性，為提高其權威而立的……傳統的看法，幾乎一致認為，華嚴宗歷史的成立是以杜順—智儼—法藏的師承為軸的。」¹²⁸ 從長遠來看，華

¹²¹ See Max Weber 1978, p. 213.

¹²² See Max Weber 1978, p. 1114.

¹²³ Max Weber 1968, p. 48.

¹²⁴ 唐·杜殷，〈花嚴寺杜順和尚行記〉，頁8317上。

¹²⁵ Max Weber 1978, pp. 1168-1169.

¹²⁶ Max Weber 1946, p. 248.

¹²⁷ 木村清孝著，李惠英譯2011，頁74-75。

¹²⁸ 木村清孝著，李惠英譯2011，頁71。

嚴五祖或七祖的系統乃是傳統型支配最明晰的宏觀證據，儘管也有學者認為《華嚴經》專家智正禪師（AD.559-639）或其弟子智儼法師才是初祖。¹²⁹

三種正當性支配能各別演繹其內涵，亦能有效整合在一處，「這些顯現於史實中的支配形式可轉化為相應『純粹』類型的組合、混合、改編或改進版本。」¹³⁰ 就像高僧說法一般屬於傳統型支配事務，可是杜順以不同方式宣說華嚴教義與四祖澄觀（AD.738-839）所論五類說法之菩薩說法便無二致——復有卡里斯瑪支配力貫注其間。¹³¹ 再如《大智度論》言戒是八正道初門，但菩薩化身持戒是上求佛道下益眾生的行動，當具卡里斯瑪及傳統支配性質，即「上上人持戒，憐愍眾生，為佛道故；以知諸法，求實相故，不畏惡道，不求樂故——如是種種，是上上人持戒。」¹³² 木村清孝總結道：「杜順主要是由教化群眾，得到上下的信仰，而建立了華嚴宗教團的基礎。」¹³³ 依本文立論，隨緣教化弘法利生的途徑主要是三種正當性支配。

有人將韋伯的理念看作萬靈標籤，也有人覺得不過是紙上談兵，韋伯自己卻說：「上述各種術語及分類絕不意味著功德即將圓滿，抑或想將所有史實禁錮在一個一成不變的體系裡，實

¹²⁹ See Francis H. Cook, *Hua-yen Buddhism: The Jewel Net of Indra*. Delhi: Sri Satguru Publications. 1994, p. 24.

¹³⁰ Max Weber 1978, p. 954.

¹³¹ 參見唐·澄觀撰，《大方廣佛華嚴經疏》卷第一〈世主妙嚴品第一〉，《大正藏》冊35，頁503下。

¹³² 龍樹菩薩造，後秦·鳩摩羅什譯，《大智度論》卷第十三〈釋初品中讚尸羅波羅蜜義第二十三〉，《大正藏》冊25，頁160下。

¹³³ 木村清孝著，李惠英譯2011，頁74。

際上也做不到。」¹³⁴ 用正當性支配類型解構杜順的行證只是一種社會學研究策略，一如三種支配類型的理論，整體上可以較為恰當地闡釋史料，但有些觀點筆者並未強扭到研析中。杜順作為支配者，從未給人高高在上的權威形象，被支配者對尊者也非機械的服從，倒是在領受尊者布施之餘，沒有一絲消極回應。換了其他學科的理性角度或模式，拙見以為依然會有讓人驚喜的論說。

立足於佛學本位，本文引入了八正道、六度、六神通、三福田等名相，切望達到由表及裡徹見傳記要旨之功效。六度、六神通和三福田集於一傳的那些史例，若研究者不做縝密考索，實不易感知內中的暗碼——杜順故事之菁華原是修行者覺悟的指南。八正道亦可看作聖者遊行教化之所，即所謂「八遊行」或「八由行」。因尊者為文殊化身，故八遊行既顯示慈悲救度的菩薩精神（利他），又是其自身邁向中道的修持法門（自利）。話說回來，如何理解宗教史料應是一見仁見智的問題，若單以某種態度「裁斷」類別多樣的個案，難免陷入片面武斷的窘境。由是觀之，發掘神僧傳的思想寶藏還需學者掌握複合型知識工具。

（收稿日期：民國106年5月15日；結審日期：民國106年5月25日）

¹³⁴ Max Weber 1978, p. 263.

參考文獻

中文文獻

1. 東晉·瞿曇僧伽提婆譯，《中阿含經》，《大正藏》冊1。
2. 東晉·法顯譯，《大般涅槃經》，《大正藏》冊1。
3. 後秦·佛陀耶舍共竺佛念譯，《佛說長阿含經》，《大正藏》冊1。
4. 唐·實叉難陀譯，《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》冊10。
5. 劉宋·慧嚴等修治，《大般涅槃經》，《大正藏》冊12。
6. 劉宋·求那跋陀羅譯，《佛說十二頭陀經》，《大正藏》冊17。
7. 唐·義淨譯，《根本說一切有部毘奈耶安居事》，《大正藏》冊23。
8. 北涼·曇無讖譯，《優婆塞戒經》，《大正藏》冊24。
9. 龍樹菩薩造，後秦·鳩摩羅什譯，《大智度論》，《大正藏》冊25。
10. 彌勒菩薩說，唐·玄奘譯，《瑜伽師地論》，《大正藏》冊30。
11. 訶梨跋摩造，姚秦·鳩摩羅什譯，《成實論》，《大正藏》冊32。
12. 唐·澄觀撰，《大方廣佛華嚴經疏》，《大正藏》冊35。
13. 姚秦·鳩摩羅什譯，清·弘贊述，《佛說梵網經菩薩心地品下略疏》，《卍新續藏》冊38。
14. 唐·杜順說，《華嚴五教止觀》，《大正藏》冊45。
15. 元·念常集，《佛祖歷代通載》，《大正藏》冊49。
16. 唐·法藏集，《華嚴經傳記》，《大正藏》冊51。
17. 宋·宗蹟集，《重雕補註禪苑清規》，《卍新續藏》冊63。
18. 宋·祖琇撰，《隆興佛教編年通論》，《卍新續藏》冊75。
19. 清·續法輯，《法界宗五祖略記·初祖杜順和尚》，《卍新續

藏》冊77。

20. 明·瞿汝稷集，《指月錄》，《卍新續藏》冊83。
21. 唐·道宣撰，郭紹林點校，《續高僧傳》，北京：中華書局，2014年。
22. 唐·杜殷，〈花嚴寺杜順和尚行記〉，董誥等編，《全唐文》，北京：中華書局，頁8316下-8317上，1983年。
23. 方東美，《華嚴宗哲學》上、下冊，臺北：黎明文化事業股份有限公司，1983年。
24. 元·駱天驤撰、黃永年點校，《類編長安志》，北京：中華書局，1990年。
25. 木村清孝著、李惠英譯，《中國華嚴思想史》，臺北：東大圖書股份有限公司，2011年。
26. 瞿同祖，《中國法律與中國社會》，北京：中華書局，2003年。
27. 聖嚴法師，《戒律學綱要》，北京：宗教文化出版社，2006年。
28. 湯用彤，《隋唐佛教史稿》，南京：江蘇教育出版社，2007年。
29. 湯用彤，《魏晉玄學論稿及其他》，北京：北京大學出版社，2010年。
30. 土觀·羅桑卻季尼瑪著、劉立千譯注，《土觀宗派源流——講述一切宗派源流和教義善說晶鏡史》，拉薩：西藏人民出版社，1985年。
31. 王頌，《華嚴法界觀門校釋研究》，北京：宗教文化出版社，2016年。
32. (德) 韋伯著、顧忠華譯，《社會學的基本概念》，桂林：廣西師範大學出版社，2005年。
33. 俞懿爛，〈華嚴五教止觀哲理探〉，《第六次儒佛會通學術研討會論文集》，臺北：華梵大學，頁353-367，2002年。

34. 宋·志磐撰、釋道法校注，《佛祖統紀校注》，上海：上海古籍出版社，2012年。

英文著作

1. Benedict, Ruth. 2005. *The Chrysanthemum and the Sword*. Boston & New York: Mariner Books.
2. Blau, Peter M. 1986. *Exchange and Power in Social Life*. New Brunswick & London: Transaction Publishers.
3. Cook, Francis H. 1994. *Hua-yen Buddhism: The Jewel Net of Indra*. Delhi: Sri Satguru Publications.
4. Olsen, Marvin E. 1991. *Societal Dynamics: Exploring Macrosociology*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall.
5. Parkin, Frank. 1982. *Max Weber*. London: Routledge.
6. Swedberg, Richard. 2005. *The Max Weber Dictionary: Key Words and Central Concepts*. Stanford, California: Stanford University Press.
7. Thondup, Tulku. 2011. *Incarnation: The History and Mysticism of the Tulku Tradition of Tibet*. Boston & London: Shambhala.
8. Weber, Max. 1946. *From Max Weber: Essays in Sociology*. Ed. and trans. H. H. Gerth and C. Wright Mills. New York: Oxford University Press.
9. Weber, Max. 1958. *The Religion of India: The Sociology of Hinduism and Buddhism*. Trans. Hans H. Gerth and Don Martindale. Glencoe: The Free Press.
10. Weber, Max. 1968. *On Charisma and Institution Building*. Ed. S. N. Eisenstadt. Chicago: University of Chicago Press.

11. Weber, Max. 1978. *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*. Trans. Ephraim Fischhoff et al. 2 vols. Berkley: University of California Press.
12. Weber, Max. 1993. *The Sociology of Religion*. Trans. Ephraim Fischhoff. Boston: Beacon Press.

