

## 七祖之議：西明寺律學之余暉 ——兼議佛教中國化\*

湛如  
北京大學

**摘 要：**佛教典籍主要譯自印度語本，中國僧人又會對之加以闡釋註解，道宣正是通過對於印度律典的闡發來構建自己的律學知識系統。在故唐末律師又開始對道宣律師的著作加以疏解，此際成書的《增輝記》正是其中之一。它曾在江浙一帶流傳甚廣，但此後逐漸湮沒無聞，至北宋中期，傳《增輝記》者不過數家，因此元照律師對之頗為輕視。然而通過對於佛教文獻之中《增輝記》錄文的輯考，并圍繞圍繞“七祖之議”深加探索，可以發現《增輝記》具有獨特的價值。它一方面保持了印度佛教的傳統，但又融合了中國文化的特質。由此亦可見唐五代的四分律師，尤其是西明寺一系對於佛教的中國化作出了推動作用。

**關鍵詞：**西明寺、《增輝記》、律學、佛教中國化

---

\* 本文為 2018 年度國家社會科學基金重大項目“印度古典梵語文藝學重要文獻翻譯與研究”(18ZDA286)階段性成果。

## 一、問題所在

本文圍繞宋代元照律師的律宗七祖之評議，並從文獻中摘出數條已經亡逸的七祖著述《增輝記》進行分析，對西明寺律學影響的最後余暉進行一些探討。

隨著長安大火，西明寺也化為塵埃，寺僧四散，有一部分僧侶入浙避難。其中慧則與希覺師徒二人在浙地著《增輝記》，大興兩浙律學。錢塘守仁律師（生卒不明）談及此事，將《增輝記》主立為律宗七祖，元照律師（1048–1116）則從《增輝記》對律學有否建樹展開，認為其名不副實。但從《增輝記》內容來看，它涉及了中印傳統融合的過程。

在現有研究中，暫時未見有對律宗七祖譜系進行整理研究，本文從三個方面探討：

第一、確認《增輝記》是由西明寺僧慧則及其弟子希覺合著。

第二、從眾多文獻對《增輝記》的引用探討其影響。

第三、從文獻中摘錄出《增輝記》數條相關記載，探討律宗在佛教中國化進程中的作用。

早期律學以印度佛教的行為為模板，但是在《增輝記》中則出現了融合中國元素的戒律解釋，這是佛教的戒律思想被中國繼承並轉化融合過程中的一個代表。因此這一次七祖之議，實際上代表從西明寺律學思想在唐末的轉型。可惜記載此次爭議的文獻很少，《增輝記》原文也已經亡佚，無法全面窺探當時的律學狀態，祇能通過殘存的數條記錄管窺當時律學思想的轉變。

## 二、元照楷定九祖及其評議

所謂七祖之議，是指北宋僧人對南山律宗譜系的編寫所引發的議論。元照在他的著作《芝園遺編》中，列舉過去諸人所立律宗祖師並進行批判，楷定南山九祖為：曇無德→曇摩迦羅→法聰→道覆→慧光→道雲→道洪→智首→澄照→道宣。<sup>1</sup>同卷中，元照對其餘諸家所立諸祖加以評議，因篇幅所限，本文祇引用其對“增輝記主”的評價。原文如下：<sup>2</sup>

①靈源仁師立增輝者，意以天台荊溪為例。然天台筆記，前代無聞。自操染成章，一家宗奉，況荊溪之嗣天台，非唯記述。當大唐之世，南北性相，大振於時。天台之教，過絕墜地。荊溪禪師，辭而辟之，讚而述之。其道由是牽復，其教所以中興。後學尊之為祖，不亦宜乎。②今增輝者，前代五十餘家，後世改作，猶將數本，當今學者，傳授幾希。③矧又律宗南山之後，天下同風，曾無建立興復之功，輒廁宗祀，是可得乎？

元照的評議主要從靈源仁師立“增輝記主”為律宗七祖的原因入手，從學《增輝記》的人偏少和對律宗沒有建樹角度進行評論，認為“增輝記主”不應為律宗祖師，具體討論如下。

第一、靈源仁師立“增輝記主”為律宗七祖的原因是認為《增輝記》對振興南山律宗有極大作用，猶如荊溪湛然重新振興天台宗。元照對此持反對意見，認為荊溪湛然所處的時代，是南北禪宗、唯識宗大為興盛的時代，在天台教法衰頹之時，荊溪對天台的作

<sup>1</sup>（宋）元照《芝園遺編》卷3，《卮續藏》第59冊，第646頁。

<sup>2</sup>（宋）元照《芝園遺編》卷3，《卮續藏》第59冊，第647頁。

用不是簡單的中興，而是帶有闡發性的再創作。

靈源仁師指錢塘清源守仁。除《芝園遺編》外，與元照同時代的懷顯（生沒不明）在改元紹興前（1131 前）所編《律宗新學名句》中也有相關記載。首先是書中列舉有六家立律宗譜系，其中五家都止於南山道宣，唯錢塘守仁在南山之下將“增輝記主”立為律宗七祖，<sup>3</sup>通過這份同時代文獻，可以確認元照提及的靈源仁師就是錢塘守仁，但是未能發現其他更詳細資料，難以對清源守仁的生平進行整理。其二是同書中，有希覺律師著《增輝錄》之記載，<sup>4</sup>但《增輝錄》與《增輝記》有一字之差，又查《行事鈔諸家標目記》，言希覺著《增暉記》（為行文方便，下文統一為《增輝記》）二十卷，<sup>5</sup>因而引起七祖之議的當是此書無疑。因此可以得出希覺為“增輝記主”之一的結論。

希覺在《宋高僧傳》中有傳，其傳記中說希覺的二十卷《增輝記》是將其師慧則的《集要記》增廣而成。<sup>6</sup>查慧則著作，其乾寧元年（894）至阿育王寺撰寫十二卷《集要記》，<sup>7</sup>故而可知《增輝記》成書於唐末，內容是慧則十二卷《集要記》及其弟子希覺的八卷釋文。

第二、元照認為過去《增輝記》版本叢多，曾有五十多種版本流行於世，經後人整理仍有數個版本流傳，而到元照時代，學習《增

<sup>3</sup>（宋）懷顯《律宗新學名句》卷1：“紹聖改元前安居日，沙門懷顯於法華蘭若集序”（《卮續藏》第59冊，第669頁）。同書卷3：“錢唐守仁法師立七祖一波離……七增輝記主”（《卮續藏》第59冊，第707頁）。

<sup>4</sup>（宋）懷顯《律宗新學名句》卷3：“溫州希覺律師（《增輝錄》二十卷）”（《卮續藏》第59冊，第700頁）。

<sup>5</sup>（宋）慧顯《行事鈔諸家記標目》：“《行事鈔增暉記》二十卷，右一部漢錢塘千佛寺文光大師希覺述”（《卮續藏》第44冊，第304頁）。

<sup>6</sup>（宋）贊寧《宋高僧傳》卷16：“則出《集要記》解南山鈔……覺遂著記，廣之曰《增暉錄》”（《大正藏》第50冊，第810頁）。

<sup>7</sup>（宋）贊寧《宋高僧傳》卷16：“釋慧則……出《集要記》十二卷”（《大正藏》第50冊，第809頁）。

輝記》的人很少，從這個角度而言，《增輝記》並不具備流傳於世的效果。

第三、元照認為從道宣之後，南山律宗的主旨已經確立，《增輝記》對南山律宗並的學說並未有新的闡發，也未對律宗的振興做出貢獻，所以列入祖師之位名不符實。

綜上所述，“增輝記主”的身份為希覺與慧則二人。元照的評議看似中肯，其實仍有許多值得商榷之處，這將在下面幾節進行討論。

### 三、《增輝記》的影響

《增輝記》原書已經亡逸，其內容無從得知，祇能從其他文獻中尋找《增輝記》影響的痕跡。從相關資料調查可知《增輝記》在成形初期，傳播極為廣泛，在浙江地区拥有五十多种版本，而在宋初还有数个版本流行并被采用，具体考察如下。

《增輝記》具體的版本狀況不可知，但是在元照的評議中（見第一節），可以看出《增輝記》廣泛流傳具有眾多版本。元照記載《增輝記》版本叢多，但是他所在時代無人修學。在書籍稀少的古代，一本書籍擁有眾多版本，證明其流傳廣泛以至傳抄出現差異。元照與希覺相去百餘年，因而這段話的含義應該是：希覺的《增輝記》剛成書時，流傳廣泛，而百年後到元照之時，《增輝記》的影響已經趨向於無。

而在《宋高僧傳》希覺的傳記中，說此書在浙東和浙西廣為盛行。<sup>8</sup> 贊寧（919–1001）為五代宋初之人，年代較元照早，且贊寧曾

---

<sup>8</sup>（宋）贊寧《宋高僧傳》卷16：“浙之東西盛行斯錄，暨乎則公長往”（《大正藏》第50冊，第810頁）。

從希覺門下學習，<sup>9</sup> 因此這份記述應可信。

宋代的佛教著作中對《增輝記》有所引用。其中《釋氏要覽》引用次數最多。該書是與贊寧同時代的道誠（生卒不明）所編，刊行於天禧四年（1020），在序文中，道誠自稱是“見出家人須知之事，隨便抄錄之”<sup>10</sup>，由此可見《釋氏要覽》是一本普及性書籍。該書中引用《增輝記》內容達二十處，含涉袈裟、寺制、戒律等多個方面內容。在一本普及性書籍中多次出現的文獻，因而《增輝記》在當時應是一本流傳極廣的書籍。

此外，據所見文獻，宋代其餘零散引用《增輝記》的有：

宗曉《金光明經照解》  
元照《四分律行事鈔資持記》  
志磐《佛祖統紀》  
觀復《遺教經論記》  
善卿《祖庭事苑》  
姚寬《西溪叢語》<sup>11</sup>

<sup>9</sup>（宋）贊寧《宋高僧傳》卷16：“常為人敷演此經。付授於都僧正贊寧”（《大正藏》第50冊，第810頁）。

<sup>10</sup>（宋）道誠《釋氏要覽》卷1：“或見出家人須知之事，隨便抄錄之，洎天禧三年秋”（《大正藏》第54冊，第257頁）。

<sup>11</sup> 相關文記載如下：宗曉《金光明經照解》卷1：“《增輝記》云地水火風是假”（《五續藏》第20冊，第501頁）。元照《四分律行事鈔資持記》卷2：“增輝記主定非色非心是種子義”（《大正藏》第40冊，第268頁）。志磐《佛祖統紀》卷33：“粥名小食（增輝記）”（《大正藏》第49冊，第320頁）。觀復《遺教經論記》卷1：“《增輝記》云：‘為利買賣名販，抬價令高為賣’”（《五續藏》第53冊，第636頁）。善卿《祖庭事苑》卷6：“《增輝記》：臘，接也”（《五續藏》第64冊，第390頁）。姚寬撰，孔凡禮點校《西溪叢語》：“《僧輝記》：梵云拓門提奢，唐言四方僧物。但傳筆者訛‘拓’為‘招’，去‘門奢’為‘提’字也。招提，乃十方住持耳”，中華書局，1993年，第125頁。



綜上所述,《增輝記》在成書後,在浙江地帶廣為流傳,形成五十多家共存的局面,但是隨著時間的推移,《增輝記》的影響慢慢減少,到元照時期並非默默無聞,但相較宋初贊寧與道誠之時的盛況,已經是衰微之相了。

#### 四、從《增輝記》看戒律與中國的融合

元照認為“增輝記主”不適合為律宗七祖的另一個原因是對南山律學缺乏建樹,但是從《增輝記》內容而言,其對南山律學的闡發偏重與中國國情的融合。

《增輝記》現存逸文數量較少,此處以《釋氏要覽》中所存關於佛教喪禮的兩條為例進行分析。

首先是“喪服”條,原文如下:

釋氏之喪服,讀《涅槃經》並諸律,並無其制,今准《增輝記》引《禮》云:“服有三,一正服,二義服,三降服”。《白虎通》曰:“弟子於師,有君臣、父子、朋友之道故,生則尊敬而親之,死則哀痛之,恩深義重,故為降服”。《釋氏喪儀》云:“若受業和尚,同於父母,訓育恩深,例皆三年服,若依止師,資餐法訓,次於和尚,隨喪服。”《五杉》云:“師服者,皆同法服,但用布稍麤純染黃褐。”《增輝》云:“但染蒼皴之色,稍異於常爾”。有人呼墨黻衣為衰服,蓋昧之也。<sup>12</sup>

總體而言,該條是道誠在闡述經律中沒有關於喪服的記載後,以《增輝記》為準對佛教的喪服進行解釋。但是該條記載十分雜亂,

<sup>12</sup> (宋)道誠《釋氏要覽》卷3,《大正藏》第54冊,第307-308頁。

無法斷定《增輝記》的詳細內容。從《宋高僧傳》中慧則講《喪儀》和《論語》的相關記載而言，<sup>13</sup>文中《禮記》中有關三種喪服的記載，<sup>14</sup>並用《白虎通義》進行解釋，<sup>15</sup>同時用《釋氏喪儀》對喪服的規格進行說明，應都是《增輝記》的原文。後面所引用的《五杉》及《增輝記》是道誠添加的說明。

查諸經典，除了《增輝記》引用的《釋氏喪儀》外，談及喪服問題的祇有元和年間（806–820）的神清的《北山錄》。<sup>16</sup>《釋氏喪儀》在其他文獻中說為“遠師”所做，<sup>17</sup>遠師應當為東晉時期的廬山慧遠（334–416），<sup>18</sup>而《北山錄》所說的喪服規格時也引用了廬山慧遠的治喪規格，<sup>19</sup>就此而言，到唐末為止除了《增輝記》外，談及喪服制度的

<sup>13</sup>（宋）贊寧《宋高僧傳》卷16：“講鈔七十遍，《俱舍》、《喪儀》、《論語》各數遍”（《大正藏》第50冊，第809頁）。

<sup>14</sup>（清）孫希旦撰、沈嘯寰、王星賢點校《禮記集解》卷7，《檀弓》：“鄭氏曰：許其口習故也。愚謂業謂弦誦之業也。誦可也者，謂可以誦詩，而不可以操琴瑟也。蓋大功之喪，有降服，有正服，有義服，其情不能無隆殺，故或弦誦並廢，或不廢誦”（北京：中華書局，1989年，186–187頁）。

<sup>15</sup>（漢）班固撰集、（清）陳立疏證、吳則虞點校《白虎通疏證》卷11，《喪服·論弟子為師》：“弟子為師服者，弟子有君臣父子朋友之道也。故生則尊敬而親之，死則哀痛之，恩深義重，故為之隆服，入則經，出則否也”（北京：中華書局，1994年，525頁）。

<sup>16</sup>（唐）神清撰、（宋）慧寶注《北山錄》卷1：“余聞神清在元和時其道甚顯……惟賢大師先得蜀本，將傳諸好事者，請余敘其大方而刻之，因述南屏法師之言，以為首云，熙寧元年五月十二日序”（《大正藏》第52冊，第573頁）。同書卷6：“故戒師可乎大功也（九月服），教授小功也（五月也），余則總麻可矣（三月）”（《大正藏》第52冊，第609頁）。

<sup>17</sup>（宋）志磐《佛祖統紀》卷33：“今案遠師《喪儀》云，受業和上同於父母，皆三年服，若依止師隨師喪暫為服，應師《五杉集》云，師服但用布”（《大正藏》第49冊，第323頁）。

<sup>18</sup>在《北山錄》中雖然沒有直接說慧遠《釋氏喪儀》一事，但是舉了大量慧遠制定喪儀的事例，因此推斷遠師為廬山慧遠。

<sup>19</sup>（唐）神清撰、（宋）慧寶注《北山錄》卷6：“昔遠公制喪七日，以凡情難”（《大正藏》第52冊，第609頁）。



可能祇有慧遠一人，因此《增輝記》在佛教喪儀的承上啓下中具有重要作用，為宋代完整的佛教治喪儀軌的形成提供先決條件。<sup>20</sup>

後半部分是道誠的添加說明並再次引用《增輝記》。據宋代陳舜俞(1026–1076)所撰寫的《廬山記》所言，《五杉》指南唐保大年間(943–957)，僧人應之(生卒不明)所做僧人日常備用書《五杉集》。<sup>21</sup>這部書過去以為已經亡佚，但實際仍存於世，<sup>22</sup>從引文和陳舜俞的說明而言，這本書較《增輝記》晚出，裡面也涉及喪服問題，並與《增輝記》有所出入。

簡而言之，“喪服”條體現出在唐代律師，至少是慧則——希覺這一西明寺系的律師彌合戒律規定，並融合了從東晉慧遠的佛教喪儀觀，從具體的服飾乃至顏色對佛教的喪服進行規定。

其次是“奔喪”條，原文如下：

《增輝記》云：“奔喪者，謂在外處，師亡凶信至。朋友間先為排比處設靈位（此舉哀儀也），然後引至其處，舉盡哀後，疾疾而歸。見星而行，見星而捨，既至本院，若龕柩已歸塔，即先往塔所禮拜盡哀，右繞數匝，然後歸院與法眷行吊。”《鈔》云：“若高節拔群，由來清卓者，故不局世情，必若任情喜怒；隨俗浮沈者，或父母二師亡而護夏不來，雖來又不展哀者，亦道俗同恥。”<sup>23</sup>

<sup>20</sup> 宋代有完整的佛教喪儀，如南宋思覺的《如來廣孝十種報恩道場儀》，就列舉了佛教喪禮過程中的所有儀軌。

<sup>21</sup> (宋)陳舜俞《廬山記》卷1：“南唐西山僧應之嘗結庵於五杉之間，保大中為元宗□遇作《五杉集》。行於世，桑門備用之書也”(《大正藏》第51冊，第1029頁)。

<sup>22</sup> 此書目前所存為朝鮮天順六年(1462)所刊本，題名為《五杉練若新學備要》，存三卷(卷上部分有殘缺)。具體見王三慶《中國佛教古佚書〈五杉練若新學備要〉研究》(二冊)，臺北：新文豐出版公司，2018年。

<sup>23</sup> (宋)道誠《釋氏要覽》卷3，《大正藏》第54冊，第308頁。

該條前半部分是針對出門在外，遇見師長亡故奔喪的儀軌。後半部分引用了道宣（596–667）的《四分律刪繁補闕行事鈔》。<sup>24</sup> 儘管難以理清該條的後半部分是道誠的引用，還是《增輝記》本身的引用，但是無礙於對《增輝記》所記奔喪的理解。

奔喪的儀軌可分為兩個部分，在外設靈和到寺追悼，其中在外設靈部分是《增輝記》所獨有記載。參照《四分律刪繁補闕行事鈔》的《瞻病送終篇》，<sup>25</sup> 發現《增輝記》的奔喪多了在外設靈和奔行回寺的儀軌。而奔行回寺的行程，則參照了《禮記》的奔喪規則<sup>26</sup>。需要注意的是，本喪儀軌中沒有中國傳統的哭喪<sup>27</sup>，這是沿用了佛教原有的傳統。

綜上所述，《增輝記》在佛教的喪儀上有眾多建樹，一是融合中國傳統的喪儀，文本中大量引用《禮記》的儀軌為佛教所用；二是保留印度傳統，如雖然治喪，但是不哭喪，喪服也不更換俗服；三是在中印基礎上又有所變通，如喪服雖然不變形制而改動顏色，奔喪則有在外設靈的特殊行為。

---

<sup>24</sup>（唐）道宣《四分律刪繁補闕行事鈔》卷3：“若高節拔群，由來清卓者，故不局世情，必任情喜怒。隨俗浮沈者，至父母二師終亡而護夏不來，雖來不展哀苦者，亦道俗同恥”（《大正藏》第40冊，第145頁）。

<sup>25</sup>（唐）道宣《四分律刪繁補闕行事鈔》卷3：“彼外來吊人小於亡者，至屍所設禮，執弟子手，慰問已然後至師所，依法弔慰。若奔喪來者直來屍所禮拜，展哀情已，次第依位；若大德上座來吊者，依本威儀隨時坐立”（《大正藏》第40冊，第145頁）。

<sup>26</sup>（清）朱彬撰，饒欽農點校《禮記訓纂》卷34，《奔喪》：“唯父母之喪見星而行，見星而捨”（北京：中華書局，1996年，第817頁）。

<sup>27</sup>哭喪過程詳見（清）朱彬撰、饒欽農點校《禮記訓纂》卷34，《奔喪》，北京：中華書局，1996年，第817–822頁。

## 五、小結

本文圍繞“七祖之議”，加以《釋氏要覽》中有關《增輝記》的錄文，對西明寺律學的影響進行探討，得出如下兩點結論：

第一、《增輝記》在唐末成書並在浙江地帶廣為流傳，形成五十多家共存的局面，北宋中期《增輝記》只剩下聊聊數家，因此元照認為該書對律宗既無建樹又無闡發，“增輝記主”沒有資格作為律宗祖師受後人尊敬。

第二、通過《釋氏要覽》中《增輝記》錄文的分析，可知在於佛教喪禮上，《增輝記》在保留印度傳統的同時，融合中國傳統的喪儀，並且有所變通。據此，唐末五代的四分律師，至少是慧則——希覺這一西明寺系的律師對佛教中國化具有推動作用。

在佛教典籍翻譯的同時，唐代僧人開始為這些典籍做註疏，道宣的《四分律刪繁補闕行事鈔》就是其中重要代表，而唐末的律師又開始為道宣的註疏做註解，其中《增輝記》體現出中國僧人對印度佛教吸收的完成，並且開始與中國傳統相融合，它所涉及的内容比宋代清規更早，也更具有代表性。但因原書不存，祇能期待將來有更多的材料發現並推進這一研究。