佛教史地考論

印順法師

卷001

中國佛教史略

本編為妙欽法師初稿，由印順整理刪補而成，時為民國三十二年。三十六年七月，初版於上海。七、〈新佛教之成長〉，有關牛頭禪部分，間與史實不合。今不加改編，其詳可讀印順近著《中國禪宗史》。印順附記。

一 緒言

中國佛教，源於印度之佛教，流行於中國民間。源本於印度，故印度佛教思潮之演化，與中國佛教有密切之影響。流行於中國，故中國民族之動態，與中國佛教有相互之關涉。必合所源承之佛教、所流行之中國以觀之，庶足以見中國佛教之真。

中國佛教之流行，且千九百年。自其承受於印度者言之，可分為二期：一、漢、魏、兩晉所傳，以「性空」為本，兼弘大小乘，相當於印度佛教之中期。二、南北朝、隋、唐、北宋之所傳，以「真常」為本，專弘一大乘，相當於印度佛教之後期。自其流行於中國者言之，亦可為二期：一、上自漢、魏，下迄隋、唐，為承受思辨時期（約偏勝說）。傳譯而思辨之、條貫之，其特色為融貫該綜。得則華貴宏偉，失則繁文縟節，如世家子。確樹此一代之風者，襄陽釋道安也。二、上起李唐，下迄清季，為延續篤行時期。即所知而行之證之，其特色為簡易平實。得則渾樸忠誠，失則簡陋貧乏，如田舍郎。確樹此一代之風者，嶺南盧慧能也。思辨該綜之佛教，初唯「性空」之一味；繼分化為南之「真空妙有」、北之「真常唯心」；極其量，成大乘八宗之瑰奇。篤行簡易之佛教，初承諸宗而隱為二流，即天台之「真空妙有」、禪者之「真常唯心」；極其致，成禪、教、律、淨之渾融。中國佛教源遠流

長，已不僅為行於中國之佛教，且進而為中國所有之佛教矣。

┌中期性空教─（漢魏兩晉）……性空一味┐

源┤ ┌（南北朝）……二流分化├─思辨該綜期┐

└後期真常教┤ ┌┘ │

└（隋唐五代）……八宗並暢 ├流

└┐ │

（宋元）……會歸二流┼─延續篤行期┘

（明清）……諸宗融合┘

二 佛教之輸入中國

中國佛教之輸入，以「漢明感夢，初傳其道」說，為歷來史家所公認。近人或疑其虛構，然漢之王景，「作《金人論》，頌洛邑之美、天人之符」；「金人」之在當時，固實有其事。「寺」非梵語，漢代「府廷所在，皆謂之寺」，今僧居曰寺，自應與政府有關。故漢明見金人，遣使求法之說，傳說容有不盡不實處，而事出有因，蓋可斷言。然此但託始云爾，佛教之來中國，實已久矣。漢明帝永平八年（西元六五年），詔謂「楚王英誦黃老之微言，尚浮屠之仁祠，潔齋三月，與神為誓，何嫌何疑當有悔吝！其還贖以助伊蒲塞桑門之盛饌」，因以班示諸國中傅。明帝之世，佛教已為王室所信奉、國家所尊重，應已大有可觀。溯之於前，「西漢哀帝元壽元年（西元前二年），博士弟子景憲，受大月氏王使伊存口授浮屠經。曰：復豆（或訛作復立，即佛陀之古譯）者，其人也」。此《魏略》之說，出晉中經，晉中經源出魏中經，其說亦可信。博士弟子而能重視佛法，受經於西來之使節，其時佛教應非創聞。更前，成帝河平三年（前二六），劉子政奉命校書天祿閣，作《列仙傳》，敘曰：「歷觀百家之中，以相檢驗，得仙者百四十六人；其七十四人已在佛經。」宋宗炳、梁劉孝標、北齊顏之推，並見其說如此，是則佛教之來中國久矣。考我國佛教之初入，西域諸國實為之介，大月氏所關尤切。月氏族原居燉煌、祁連間，漢文帝時見逼於匈奴，乃西出葱嶺，臣服大夏，建貴霜王朝，承受當地之佛教文化而廣布之。月氏西遷，而印度與西域通；

漢武開西域，而西域與中國通；佛教東來大路，因以暢達無阻。張騫西使以還，月氏等國與中國頗有往還，佛教即藉以傳入，因有月氏王使口授浮屠經，漢明帝遣使月氏之說。佛教由月氏等國之使節、商賈、僧侶絡續傳入。至明帝永平中，有「金象」之瑞（見《抱朴子》），大通西域。當時佛教，應有一番盛事，傳說於人間，學者乃據此為佛教傳入之始。唯流行不廣，世俗多以神明視之，故傳化事跡，猶闇昧難詳。

梵僧東來弘化之有顯著事跡者，始於漢桓帝初年。桓帝建和元年（一四七），安世高東來，遊化江淮間，譯經三十餘部。世高「博聞稽古，特專阿毘曇學；其所出經，禪數最悉」——如《安般守意》，大、小「十二門」等明禪定；《陰持入經》，「九十八結」等，並明法數。所譯文義明允，為後人所重。時為筆受助譯且傳其學者，為臨淮嚴佛調，實我國出家並助譯之第一人。其前後，有安玄優婆塞，譯《法鏡經》等，佛調亦為參助。安玄與世高，同籍安息，彼此或不無關係。又月氏國支婁迦讖，亦於桓帝時來洛陽，譯《道行般若》、《般舟三昧》、《首楞嚴經》等十三部（依《祐錄》），皆大乘學。竺佛朔與之同時，且曾合作翻譯。餘支曜、康巨、康孟詳等，亦略有所譯。

東漢桓、靈、獻三帝七十年間，佛教之譯弘可分二系：一、安世高等之小乘禪數毘曇系，二、支婁迦讖等之大乘方等般若系。蓋時當西元二世紀後葉，正印度佛教大小兼暢之世也。西北印承說一切有系之學，以罽賓、犍陀羅為中心，而遠及吐火羅、安息，聲聞佛教歷久彌新。於時《大毘婆沙論》結集前後，東方罽賓之學盛弘一時，西方外國諸師亦日以弘肆。說一切有系素以禪學稱，罽賓尤為淵藪。安世高籍安息，安息多聲聞學，其傳禪數也宜。中南印度，學承大眾、分別說系，發為方等般若之大乘，與案達羅王朝並興。嗣以北方貴霜王朝，尤以迦膩色迦王之護持佛教，大乘學者多北上，般若方等之教，因得行於月支及嶺東莎車、于闐等地，此所以《般若經》有「佛涅槃後，此經至於南方，由此轉至西方，更轉至北方」之記。支讖月支人也，略與龍樹、提婆同時。受地方時代學說之熏陶，故學大乘法，傳般若教。漢末二大譯師，雖同來自印度之西北，而實代表印度佛教之兩大學系也。

三國時，梵僧之先後來洛陽者，有曇柯迦羅、曇無諦之傳戒律，康僧鎧之譯《無量壽經》，為新規制、新信仰之輸入。然曹魏之譯，當時殊尠影響。漢末安世高與支讖之學，則因世亂而流入東吳。紹承其學而予以弘揚者，為支謙與康僧會。僧會之於世高，支謙之於支讖，並有再傳之關係；是則南吳之佛學，即漢末二系之延續也。

支謙自吳大帝黃武初（二二二）至建興中（二五二——二五三），在吳譯經，頗得朝野信重。孫權拜為博士，並敕輔太子。謙譯《孛經抄》，有比丘參政之說，蓋即以自明其所行之當理者。謙承支讖之學，譯經三十餘部，重治《道行》、《首楞嚴》，於方等般若弘闡頗力，足為兩晉般若學之先導。康僧會於赤烏十年（二四七）抵建業，譯經數部。傳說因誠感舍利，傾動一時，孫權為立建初寺。會嘗從陳慧習禪，注世高譯之《安般守意經》，深能紹述其學。支謙生於洛陽，僧會長於交趾，均為半漢化之西域人，故頗注意於消化整理：如謙之重治《小品》，意在潤文；且創為會譯。僧會注《安般》等三經，集六度要目，製泥洹梵唄。江東佛教，漸可觀矣。

西蜀隘塞，經錄有蜀經多種，而事跡不詳。

自東漢建和至魏末一百二十年間，佛法漸流行於中國，一以印度西域佛教之隆盛，一以中國政教之衰落；因緣時會，不可偏取。我國自王莽政變失敗，五德始終，禪讓禮樂之說衰，儒者乃困於經學考據。道者自黃老之學不行於西漢，長生久視又不能得志於王公，唯下流於民間，成為符水、祈禳、懺罪、役神之說。黃巾太平道、五斗米道盛行，幾全無學術可言。學術界頹然無生氣，政亂時荒，學者且窒息將斃，思變革而無由。支讖、支謙輩適弘傳方等般若於此時，內啟兩晉般若之學，外導六朝清玄之風，為中國學術闢其生路。雖然，漢、魏之佛教，其初也附黃、老而興，如楚王英「誦黃老之微言，尚浮屠之仁祠」；桓帝「宮中立黃老浮屠之祠」。佛老混雜，信仰者類不能峻別其異。宗教重於學術，信仰多於理智，是亦創傳時期應有之徵也。

三 大道南行

兩晉一百五十餘年之佛教，上承草創期大小兼弘之學，下啟空有真妄之分。時中國衰亂甚，傳統之儒學解體，倫常氣節，澌泯殆盡。種族間戰亂頻仍，遠過於春秋戎夷之逼。際此時而佛教興，尊釋迦法王，布悲智平等之教。勝胡之凶殘，矯漢之縱逸，維護國族生命於垂絕之秋；亦即於此時，奠定中國佛教不拔之基也。

時佛教上承漢、魏，以般若性空為本而大小兼暢。般若性空學，研習弘揚之盛，傳譯部帙之多，無出其右者。溯《般若經》之傳入，始於漢末支讖之譯《道行》，為《小品》初譯；吳支謙重治《小品》，曰《大明度無極經》；傳說康僧會亦曾出「吳品般若」：是三國時般若已為人珍重。唯時際草創，僅及《小品》，幽旨隔於譯詞，微言滯於弘通。魏甘露五年（二六〇），朱士行慨《般若》之「譯理不盡」，奮志西行，得《放光般若經》於于闐，展轉送達倉垣。至西晉惠帝元康五年（二九五），始得無羅叉、竺叔蘭為之譯出。旋即傳誦南北，競起研究，般若之道，漸光大矣。

西晉佛法之足資稱道者，推燉煌菩薩竺法護之翻譯。法護譯經歷武、惠、懷三帝，略與西晉同始終。所出百餘部，三百餘卷，多我國初期佛教要典：如《漸備一切智德經》，為《華嚴．十地品》之初譯；《正法華》及《維摩經》，並當時所盛行；《大集》、《寶積經》，亦有零譯。於太康七年（二八六），譯《光讚般若經》一〇卷，為《大品》初譯；再翻《小品》七卷。惜出在關中，遭世亂而沈沒涼州；道安始得《光讚》殘本而表彰之，《小品》則不可得矣。法護所出，皆初期性空大乘之經，且嘗抽譯龍樹之《十住論》，蓋一般若性空學者也。

自晉室東遷，北方為五胡角勝之場；東南粗安，南方般若之學因日以隆盛。羅什前之研究般若而可考者，不下五十餘人，類皆一時之名德。或於般若讀誦講說——讀誦者多矣。講說則道安年講般若二次；支道林、竺法深、竺法汰、于法開等，均應晉帝之請，講般若於宮闕；荊襄講說亦盛。或註解經文——道安於此用力最勤，竺法汰、竺僧敷等亦有義疏。或往復辯論——于法開與支道林論即色義，慧遠與道恆爭心無義，郗超與法汰辨本無義。或刪繁取精而為經鈔——衛士度略《小品》為二卷。或提玄鉤要而作旨歸——

道安、支道林均有之。或對比《大品》、《小品》——支道林有《大小品對比要鈔》。或合異《放光》、《光讚》——道安有《合放光光讚略解》。研習既盛，義解或異，遂有「六家七宗」之分——一、道安、法汰與竺法深之本無，二、支道林之即色，三、于法開之識含，四、釋曇一之幻化，五、竺法蘊、支敏度之心無，六、于道邃之緣會。本無家有二宗，故成七宗。如春蘭秋菊，各擅其勝，不可謂不盛也。

迨羅什三藏入關（四〇一），俊秀雲集，大事譯弘。重譯《大品》、《小品》，文義既定，別翻龍樹《智度論》以釋之。又出《中論》、《百論》、《十二門論》、《十住毘婆沙論》；性空般若之學，至此乃文備而義明。什公所譯，復有《十住》、《法華》、《維摩》、《持世》、《思益》、《無行》、《禪經》等，並文妙義精，今古依遵。什公「篤性仁厚，汎愛為心，虛己善誘，終日無倦」，忘己為法之精神，不可及也。即門人之久沐熏陶者，如「解空第一」僧肇之論，僧叡之序，曇影之疏述，亦精義入神。什公師資，承漢、魏來般若性空之思潮，斥「格義」之迂，正「六家」之偏，宗龍樹、提婆論以闡性空之中道，大乘真義，始聞於中國，不復為三玄所蒙混。「關中洋洋十數年中，當是大法後興之盛也」，此語不虛！惜姚秦祚短，法為時崩，未得適宜之光闡。沈隱八十年，始得三論學者為之重光焉！

聲聞藏之傳譯，亦於時大備。苻秦通西域，西僧應時來遊。建元之末（三八〇頃），僧伽跋澄、曇摩難提、僧伽提婆來長安，因出《增一》及《中阿含經》，《阿毘曇心》、《八犍度》、《婆須密集》、《三法度》等論，道安、法和為之審定。次僧伽提婆南遊廬山，慧遠請其重出《毘曇》；又東下揚都（三九七），再譯《阿含》、《毘曇》，大事弘通，使江南大乘之緒，為之減色。當「提婆始來，義、觀之徒，莫不沐浴鑽仰，此蓋小乘法耳，便謂理之所極；謂無生方等之經，皆是魔書」。然不數年而羅什入關，性空大乘獨步當時。雖聲聞三藏續有傳譯——竺佛念出《長含》，功德賢出《雜含》；羅什出《成實》，曇摩耶舍出《舍利弗毘曇》等；弗若多羅等續出《十誦律》，佛陀耶舍出《四分律》，覺賢出《僧祇律》，佛陀什出《五分律》——而終不復能搖撼大乘矣。

東晉百年之法運，有大可注意者二：一、以五胡亂華而佛法隨中原士族以南行，奠定中國佛教之特質。初有竺法深師資，于法蘭師資，康僧淵、支敏度、支道林等渡江而南；支道林之學德，尤為士大夫所傾倒。時北方幸有竺佛圖澄，以智術干石勒、石虎，佛化乃大行於河北。勝殘止殺，為益不少。其弟子多一代名德，如竺法雅、法和、法汰、道安；尤以道安為第一。安公以釋為氏，仰推釋迦以泯于、支、康、竺傳承之異；重僧制而定僧尼軌範；於教理之研幾尤勤，創編經錄，疏注眾經。安公於般若性空之義，所見特多，嘗作《本無論》以申性空之旨。弟子僧叡云：「安和上鑿荒塗以開轍，標玄旨於性空。」衡以什公所傳，則「性空（安公義）之宗最得其實」，然「鑪冶之功微恨不盡」，此安公之「所以輟章遐慨，思決言於彌勒者」。安公「無變化伎術可以惑常人之耳目，無重威大勢可以整群小之參差，而師徒肅肅，自相尊敬」。值亂離之世，常共弟子千百人，展轉流徙，唯道是務，深得佛教德化之意。

迨「石氏之末，國運衰危，……冉閔之亂（三五二），人情蕭素」，而佛教名德又南行。安公初「率眾入王屋」，「復渡河依陸渾」，次又「南投襄陽」；法汰之下揚都，法和之入蜀，並在此時（三六五頃）。安公師資「在樊沔十五載」，隱為當時佛教中心。苻丕下襄陽（三七九），安公被迫去長安，乃「分張徒眾，各隨所之」，中以南下荊州者為多。慧遠率四十餘人，東之廬山，再造佛教中心。遠承安公之學風，律己嚴而為法勤，晏坐山林，禪思資心而歸宗於極樂。安公師資八人，求生兜率；遠公始結蓮社以趣西方，影響於中國佛教者極深。遠又虛懷若谷，志在大法，支法領之西行求經，僧伽提婆之譯毘曇，覺賢之出禪經，請要義於什公，求譯律於曇摩流支，凡此「葱外妙典，關中勝說，所以來集茲土者，遠之力也」。安、遠師資，儒雅精嚴，承漢、魏來佛教之傳統而嚴淨之；中國佛教之特質，至是乃大體凝定。由來佛教，禪數以攝亂心，方等般若以悟本真。時為玄風之所染，立身務恬退，說理主要約，名僧風格與名士同流。

昔孫綽作《道賢論》，以七道人擬七賢，其學風可想見矣。然恬退與要約，上也者猶不免隱遁與疏略之譏，而況其下者乎！西晉竺法護歷遊西域，

乃深慨於「真丹……比丘……習俗之行」，責其「高望遊步，世人無異，求好衣服，學世辯辭」。恬退要約之風，安、遠二公固承其緒而莫之能異者，然以受竺佛圖澄之化，禪慧之餘，首重戒法，奮力求之。安公謂「此乃最急，四部不具，於大化有所闕」，終得耶舍出《鼻奈耶》。弟子法汰、慧遠，莫不於此致力。故得門風精嚴，蔚為時望。桓玄沙汰沙門，亦謂「廬山道德所居，不在搜簡之例」。知大法之宜立基於戒法，禪慧之必廣求諸西竺；不為權勢所動，不為神奇之化，德學並重，解行相資：安、遠之門風，宜其為來者所稱道而景仰者也！安公歿後十六年（四〇一），羅什三藏來長安，關、河、鄴、衛、荊、襄、揚、越之俊，聞風畢集，西域名僧亦萃止。大法之盛，譯籍之妙，並先來所未有。然廬山學者，道生「中途還南」（四〇六頃），慧觀亦隨覺賢還廬岳（四一〇頃），並未嘗盡什公中觀之學。

此以什公之學，廣大精嚴，「志存敷廣」，而「秦人好略」。略譯《智論》三分之一為百卷，而「文藻之士猶以為繁」；傳入廬山，遠公等又刪之為二十卷，此所以什公有「折翮於此」之歎。又以什公「雅好大乘」，「不拘小行」，故有臭泥生蓮華之喻。在小行獨善者，誡其取華捨泥；若大心兼濟之士，則知乎離臭泥無蓮華也。而安、遠師資，乃近聲聞高遠之操；竺佛圖澄「過中不食，非戒不履，無欲無求」；安公「制僧尼軌範」；遠公「神韻嚴肅，容止方稜」，「卜居廬阜三十餘年，影不出山」。羅什與安、遠之間，學行有異，勿以此為南北之別也。

二、以二秦之通西域而傳經求法者大盛。二秦並用兵西域以迎羅什；法領西行，亦「請大乘禪師一人、三藏法師一人、毘婆沙法師二人」；聞風而自來者尤多。西去之求法者，如支法領等之行，法顯、寶雲等十人之行，智猛、道泰輩之行，皆有慨於「經律舛闕，誓志尋求」；但得「一聞圓教，夕死可也」。有真切之誠信，愛真理，憫眾苦，而後葱嶺之峻、流沙之苦、風濤之險，胥不足以阻其行。有此精神，宜佛法之能日盛也！

佛教不斷自北而南，一代名德，莫非中原之秀。類能存恬澹之致，以學鳴於時。支遁、竺法深，暫出京都而乞放還山；廬山慧遠、泰山僧朗，卜居山林以終其身；道恆、道標，避俗而棲隱巖谷。地不分南北，一代風尚，恬

澹而傾向隱遁，則玄談亂離有以致之。此後中國佛教之精髓，常自山林中來，頗影響於此。支遁之注〈逍遙篇〉，闢任性之說，「群儒舊學，莫不歎伏」。竺法雅師資，並「世典有功」，乃有「格義」之唱。安公之學，使「長安中衣冠子弟為詩賦者，皆依附致譽」，有「學不師安，義不中難」之稱。遠公「博綜六經，尤善莊老」，三禮大家雷次宗，於喪禮實多承受。下至什門十哲，莫不博綜內外。本佛理以顯儒、道之未盡，藉儒、道以喻佛法之深邃，則又南北學風之所同者。以學綜內外、玄思卓拔，乃能傾動王侯、折服士流，擁佛教入中國學術之林，於茲乃盛。雖「秦人好略」，於佛乘廣大精微之學，常以守約觀要而不盡其意。然日趨深廣，卒造成隋唐佛教之隆盛。

時南北佛教之有差異可言者，南土之王公名士，承清玄之風，所需於佛教者，偏重義理，以玄思拔俗為高。北土則中原紛擾，胡人又率粗獷不文，故所需於佛教者，信仰而外，首重事功。佛圖澄以智術化石氏，軍政多所諮決。苻堅之取什公，以「什深解法相，善閑陰陽」。下襄陽取安公，則曰「方欲致之以輔朕躬」。西涼諸呂以「什智計多解，恐為姚（秦）謀，不許東入」。魏太武之求曇無讖，以其「博通多識，羅什之流；祕呪神驗，澄公之匹」；沮渠蒙遜亦以此不遣。姚興之遇羅什，「別立廨舍」；詔道恆、道標「釋羅漢之服，尋菩薩之跡」，以為「獨善之美，不如兼濟之功」。是皆重大乘兼濟之行，與南土之自得玄談不同。

兩晉義理，以性空般若為中心，實有得於印度之佛教。當晉之世，西竺龍樹、提婆謝世不久。雖北印度一切有系猶盛，中南印學者又為新新不息之創異，力向真常論趨進；然以月氏為中心而弘其教學於西域者，仍以性空之學為正統。譯師來自西域印度，傳弘流行之方等般若，理當然也。羅什約與無著、世親同時；印度之佛教，南則真常論大行，北則瑜伽者回小以入大，將入另一時期。我國性空般若之學，亦旦於此後分流。西土佛教之直接影響於我國，有如此。又以中國自漢武獨尊一孔，學術生氣漸失。時人之學，不出二途：儒生注經而支離破碎，方士術數則虛妄怪誕；讖諱符咒，滔滔皆是。如此學術，豈能饜智者之求！於是正始一唱，三玄之學，風起雲湧。窮推真際，以無為本；放浪形骸，無累為宗。力求個性之解放，見自我之本真，是

為清談玄學。佛教之般若性空，破滯執而顯真空，於玄學足以啟導參助，故深為時代學者所歡迎。支遁、道安輩之見重於名士，亦以此也。學風好尚於此，誠為斯學興起之勝緣。印度佛教為親因，此間學風為助緣，共成此一代之學，二者各有所關。或謂兩晉般若之興，全得於三玄清談之影響，是純以中國學術為背境，抹殺西方之淵源而不論，誤之甚矣。

四 一帆風順之南朝佛教

劉宋受東晉禪（四二〇），不久，拓跋魏亦統一北方（四三九）。南朝歷宋、齊、梁、陳，北朝拓跋魏分東、西而禪於北齊、北周；隋文帝始統一之（五八九）。其間南北對峙者，歷百六十餘年。時佛教外則不復依傍儒、道，漸為獨特之發展；內亦真空妙有與真常唯心，各自分流。失般若性空之一味，性質大異於兩晉，蓋又轉入另一時期矣。

南朝佛教承東晉之法統，汲取關河妙典咀英而闡發之，一帆風順，至唐初始漸衰。其初也，晉、宋之交，義學高賢多來建業，若道生、慧觀、覺賢等自關中還廬山而轉建業，法顯則自西竺還抵京邑，建業乃代廬山而為南朝佛教領導中心。慧觀等求法若渴，迎僧譯經，一時稱盛。自法顯出六卷《泥洹經》（四一八）；覺賢出六十《華嚴》（四一八——四二〇）、《如來藏經》；求那跋陀羅出（四三五——四四三後）《楞伽》、《相續解脫》、《第一義五相略》（即《深密經》，自《瑜伽論．決擇分》錄出，乃南方之來傳無著學者）、《勝鬘》、《法鼓》、《央掘魔經》：真常妙有之學，瀰漫南朝。適於此時，北涼曇無讖譯出《大般涅槃經》（四二一年譯訖）及《大雲》、《金光明經》、《地持論》（即《瑜伽．菩薩地》，為無著學之初來北方者），傳達江南。因緣時會，而此號稱羅什門人——道生、慧觀、慧嚴、僧弼等之南朝佛教，乃謂「常住之言，眾理之最；般若宗極，皆出其下」，而學風變矣。

於此學風丕變之會，以覺賢之被擯，道生之被擯，為其機紐。覺賢為罽賓禪匠，初來長安，「什大欣悅」。然一則見地不同：覺賢與羅什問答不契，其說在當時已暗昧不明，比觀覺賢所傳達摩多羅之禪，則大致可見。覺賢

初「開一色為恒沙」，故「眾微成色，色無自性，故雖色常空」。次觀「起不以生，滅不以盡，雖往復無際而未始出於如」。此即極微之恆住自性，故不許「破析一微」。「以一微故眾微空，以眾微故一微空」，非極微自性空之謂。蓋自一一微之常如，不生不滅，無彼假色之空耳。初析色明空，次體色常如，不出一切有見。即此差別之實有而混融之，則與大乘妙有者合流。此與什公「佛法中都無微塵之名」之緣起性空學，相去甚遠。二則作風有異：什主大乘兼濟，禪慧相資；覺賢則偏守靜默，眩神通，說果證。以是覺賢乃為關中舊僧所擯（約四一〇），唯廬山學者慧觀等四十餘人，相隨南下。道生從什公學，中途退席，殆以生之高簡空靈，不以什之「志存敷廣」為然。道生法師誄文云：「雖遇殊聞，彌覺同近，途窮無歸，迴轅改軫。」不滿什公之情，不顯然乎？生於晉末出住京邑，得讀六卷《泥洹》，「思出言表」，「孤明先發」，不能與慧觀等相得。生以「寂鑒微妙」之「真知」（即真常心）為理境，「徹悟言外」，不為名相所囿、神奇所惑。慨彼「徵名責實，惑於虛誕；求心應事，芒昧格言」。乃欲「存履遺跡」，使「釋迦之旨淡然可尋，珍怪之辭皆成通論」。乃食不必企坐，食不必日中，順此方而異天竺。乃唱「一悟萬滯同盡耳」，而以佛之漸學，融儒之一極。乃本「真知」之一極，說「一闡提人皆得成佛」。然頓悟及一闡提成佛，當時實無經可據。生之妙義新翻，頗為謝靈運及黑衣宰相所知。而「守文之徒，多生嫌嫉」；乃因其說闡提成佛，指為離經背道而擯之（四二九）。翌年，《大般涅槃經》傳達江南，果說「一闡提悉有佛性」。《涅槃》以先得道生之唱而盛行，道生亦以得經為證而馳譽一時。二者相為激盪，於是真常之說大張，鄙漸證而矜頓悟，予「真常」、「圓頓」之中國佛教以非常之影響，誠佛教史上一劃時代之大事也。

然承安、遠之學而奠定南朝佛教之正統者，厥為慧觀其人。觀於戒定慧三學並重，從什公學，獨契於《法華》。南還建業，迎請西來大德而廣為經典之傳譯。《涅槃經》南來，共慧嚴、謝靈運重治之，且為作序。觀以《華嚴》為頓教，以《阿含》、《般若》、《方等》、《法華》、《涅槃》為漸教，且以《涅槃》所明常住為究竟。蓋就釋迦說法之次第，序其先後而判其

淺深。綜當時傳譯之教典而貫攝無遺，求之並世，實無出其右者。然慧觀從僧伽提婆學而毀《般若》；見羅什而讚《法華》；遇覺賢而崇《華嚴》；讀《泥洹》而以常住為極、《般若經》為下，時猶不信道生而排擯之；迨《大涅槃經》來，乃又為之重治，序而弘之。全盤西化，食必企坐，此所以見笑於范泰，責其「無主於內，有聞輒變」。

道生之頓悟成佛，風行於宋代，弟子道猷、寶林等繼弘不輟。宋文、孝武，特加賞識。《涅槃》佛性之學，以生、觀之提倡，學者靡不綜習，群為注疏，風行於宋、齊、梁代。梁武帝敕僧朗為之集解，所收不下二十家。時「佛性十家義」，如東晉之「六家七宗」，可謂盛矣。《涅槃》之著名學者，宋則慧靜、法瑤、曇濟、曇斌，齊則僧宗、曇准，梁則寶亮。宋代雖弘《涅槃》，承東晉之緒餘，尚多講什譯之《大品》、《小品》者。《法華》一經，雖學者視為不如《涅槃》之究竟常住，然以同歸一乘，其地位已凌駕《般若》。宋山陰之慧基，偏重《法華》；「法華之匠」廬山慧龍，傳齊中興僧印，再傳梁光宅法雲，法華一乘，尤推崇備至。承生、叡、觀、嚴之緒餘者，大率弘《法華》、《涅槃》，助以《大品》、《淨名》；《勝鬘》一經，亦兼有弘通者。

次傳什公之學於南方者，為成實論師。《成實論》本小乘經部別系之學，反毘曇之一切有，明我法二空。然究為小乘，於般若真空尚有所間。什公以其可為初學便，乃於晚年出之。宗大乘空者譯小乘空論，此如宗大乘有者之真諦、玄奘，譯小乘有之《俱舍》、《婆沙》，實非所宗。什公弟子僧導、僧嵩及道猛等，得而弘之於壽春、彭城間。僧嵩弟子僧淵，特精《成實》。劉宋之季世，道猛及僧導弟子曇濟、僧宗，彭城法遷弟子慧次，引之南下。《成論》學者，初猶兼弘什譯之三論，如宋之僧導、道亮，齊之僧鍾、慧次；然齊末已偏弘《成論》，與《法華》、《涅槃》合流。梁代三大法師中，光宅法雲，《法華》獨步；莊嚴僧旻，特善《勝鬘》；開善智藏，馳譽《涅槃》：而均為著名之《成論》師。門下鼎盛，弘布於長江流域，為此學之黃金時代。《成論》師多兼善《涅槃》，其判教承慧觀說而略有出入。小空與大有並暢，為從空入有之時代思潮所成，亦即為南朝學統所融化也。成實學

者不以《成實論》為小乘，謂《成論》明空與「三論」、《般若》齊，而宣說法相則過之。以《成論》為空有並明，乃據論意以通經，終與《法華》、《涅槃》並暢，成所謂「成論大乘師」也。此以大乘經中法數，既不能依《毘曇》，學者又罕究《智論》，大乘法相未傳，乃不得不取《成論》義解之。此類結合，頗為畸形。齊末，《成實論》已為偏頗之發展，周顒乃倡為刪略，俾助大乘而不為礙。然蕭梁之世，《成論》轉盛，武帝且詔「諸法師各撰義疏」。時成論師「每日敷化，但豎玄章，不覩論文，終於皓首」（玄章者，係總括一部文義、抉發幽微之作，類於概論。以《成實論》展轉立破，古人每恨其支離，故玄章之風特甚，蓋亦受玄風精詣要約之影響也。抉幽闡微是所長，而不免斷章取義之失。其後三論家之遊意、玄論，天台家之玄義，華嚴家之懸談，並承此作風而來），學者之徒馳義解，務矜新異，其弊亦甚矣！降及陳世，如烏瓊、白瓊、智曬、警韶諸師，尚維頹勢而不絕。然以初為三論所破，繼為天台所融攝，隋後即衰落無聞矣。

什公性空之學，以《中》、《百》、《十二門》三論為主，為大乘通論。自什、肇等卒後，慧日潛暉。生、觀等不及面稟，故「傳過江東略無其人」。次成論師兼弘，亦不究其所異。迨《成實論》大盛，三論幾不為人所知。唯高昌智林師資，頗有所得。高麗僧朗法師，有得於關河古義，齊建武中（四九四——四九七）步入南吳，止攝山，於廣州大亮之「二諦為教」，智林之「假名空」義，應有所承受。朗公講學於梁世，傳止觀僧詮，並「頓迹幽林，禪味相得」。詮有入室四人，興皇朗為傑出。朗於陳武帝永定二年（五五八）入都，敕居興皇寺，盛弘三論、般若，表彰關河古義，三論始大行於陳世。時門徒雲集，稱「朗門二十五哲」，遠布於巴、蜀、荊、襄。嘉祥吉藏，其門人也。本安息人，少從興皇出家，善承其學。及隋陷建業，吉藏避亂，止會稽嘉祥寺。開皇末（六〇〇），詔居揚都慧日道場，旋又北遊於東西二京。隋煬、唐高均加優禮，卒於武德六年（六二三）。嘉祥以發揚關河古義、紹繼山門正統為己任，著作等身，號稱「文海」。其援引南朝異說之淵博，允推第一，世稱為三論宗之集大成者。三論宗盛弘於南土，嘉祥復扇之於北方。唯學不契機，北方之後學無聞；南土之三論，則維持其頹勢，迄唐

武滅法而後絕。詳三論宗風，乃什學南傳而大反南朝傳統之學者。指《成實論》為小空，不當用之通大乘。闢橫判頓漸，豎分五時、四時之說，唯明大小二教，且以為同以「開道為宗」。止觀詮為學者所請，僅講《涅槃》「本有今無偈」而止，不欲廣演，頗同初期兼弘三論之《成實論》師，如彭城僧嵩之類。明漸悟，存三乘，三論宗之說，與生、觀等迥異也。興皇以下，為南朝之學統所化，嘉祥尤意存融會，乃為《涅槃經》作遊意，為《勝鬘經》作寶窟。然學偏義解，蹈成論大乘之覆轍，失棲霞禪講之風矣。

什公之學，繼三論宗而南傳者，為天台宗。先北齊慧文禪師，有契於《智度論》；悟《中論》「空假中」義。傳之慧思，持《般若》、《法華》。思傳智顗，陳光大二年（五六八），相偕南下，思止南嶽（卒於陳大建九年，五七七）；顗則下揚都，往來吳、越、荊、湘間，授禪弘教，深得時望。為隋煬帝所師，因賜號智者。顗弘化南土，乃本其得之於北者，融會慧觀以來之學統，判一大藏經為五時、八教，極恢閎博洽之能事，可謂學本什公而大成南土之學者。原此學本來自北土，慧文得力於《智論》，至慧思則進《中論》，而《般若》、《法華》並重，禪講無間。時興皇同學「得意布」，曾見慧思，思歎曰：「萬里空矣，無此智者。」慧思之門，本頗近棲霞之道。特以智顗偏重《法華》之歸一顯實，融會南朝之學統，乃與《涅槃經》之真常妙有合流。道生以來，涅槃師多以真常佛性解《法華》「佛之知見」；智者承之，乃《法華》、《涅槃》並重。綜《法華》、《涅槃》為第五時，配醍醐味，以《涅槃》為追說追泯之圓教。終且《涅槃》之學，全入台家之手。以是，智者雖多稱《般若》、《中論》、《智論》，而於空假外別存中道，不止於即空即假為中，且進而即空即假即中。觀百界千如於一心，說理具事造；已從空入中，集真空妙有之大成也。顗之學，精髓在止觀：《六妙門》、《次第禪門》、《摩訶止觀》，實不朽之典。什公所傳《禪經》，有實相三昧、法華三昧；慧文、慧思，殆遠承其學而行證之者。顗承其學，乃綜貫《智論》之所說，組為條理嚴密、可由易入之法門，可謂龍樹功臣矣！至其判教，化法四教取於北方；化儀四教及五時，乃即南土舊說而略事融通；其解《法華》一乘，則承光宅之說而更進者。後學重其教之圓融，而忽其止觀，

豈非買櫝還珠之論耶？其說，得弟子章安灌頂為之記述傳世，得不墜其緒。

南朝百數十年之佛教，自北而南凡四變：初則晉、宋間《涅槃》繼《般若》而興；次於齊、梁，《成論》合《涅槃》盛行；三則陳世，三論奪《成論》之席，然亦漸與《涅槃》大有並流；四則陳、隋間之天台，大成南土之學。南方以妙有為究竟，然與真空並行而反唯心之緣起說，與北朝之真常唯心之緣起論迥異。其所以融合空教，則以漢、魏、兩晉之般若性空在南土已植堅強根柢，故雖《涅槃》高唱，而不得不有資於空。初則《涅槃》伴「大、小品」以行，次則與《成實論》相呼應，三論亦漸相融合，智者乃冶《中論》、《智論》、《法華》、《涅槃》於一爐。真常空（舊傳統）與真常有（新思想）之綜合，為南朝佛教特色，亦可見性空之學深入南方人心。性空之真常，以心境平等、真俗相即為立義大本，故唯心緣起說，迄不為南人所宗。宋求那跋陀羅出唯心說之《楞伽》、《深密經》，不行於南土。梁末，真諦三藏來遊，於廣州大出無著、世親論，以《攝大乘論》為本。然為三論學者所抑，評為「嶺表所譯眾部，多明無塵唯識，言乖治術」；故「終歷陳朝，二十餘年，通傳無地」。此可見性空與唯識，自有難於調和處。南土所弘，多關河舊譯，而南方新譯之唯心論反不能行；此則般若性空之一脈，有以使然。

【圖：Y22p0030_01.svg】兩晉之性空、真常、唯心、南土之真空妙有論、北土之真常唯心論、別詳、妙有、真空、圓中、涅槃系、成論系、三論系、天台系

南朝之義學，雖以真常妙有為宗，而實能融合兩晉來之學統；玄思深邃，非北學可及。然以言行履，則昔之關、洛重化濟事功，江東主謹嚴拔俗，以此格量南朝佛教，則頗嫌文不勝質。初以《十誦律》為羅什所譯，慧遠所請，頗流行於巴、蜀、荊、襄、吳、越間，然不久即衰。僧徒馳心於義解，律己攝僧，「儀範多雜」。東晉重名理，僧眾率能淡泊知足，曠達而操持精嚴，生、觀猶能濟美。迨齊、梁大弘佛法，致「利動昏心，澆波之儔，肆情下達」。離山林而來都邑，玄談而不能恬淡，又不為兼濟之事行，勢必流於不堪。乃使梁武有「欲自御僧官，維任法侶」之舉，有禁斷肉食之會。下及

陳、隋，此風不已；唯攝嶺、衡嶽、天台，初自北方來，有廬山風味。禪則宋初之覺賢、智嚴、求那跋摩、曇摩密多、曇良耶舍等群集京都；梁有寶誌頗著神跡。成論大乘師則尠有於此留心，故「定學攝心，未聞於俗」。南朝為佛教唯一盛世，王公名士唯此是依；梁、陳之君，且數度捨身作無遮施。儒術不為人重，老、莊因循無生色，唯佛法為學術重心。然以時承兩晉之虛玄，社會流於文華柔靡，聲色逸樂；佛教亦失其恬澹精進之風，與世俗同流，為他所轉，誠所謂「未曰紹隆」也！

五 唯心論之確立

北朝佛教，與南朝不同。五胡亂華，中原先進士族，相率南下。漢族之留北土者，較樸質，諸胡又多不文。故二石信佛，佛圖澄唯以智術化之。苻姚頗有起色，惜乎其祚不永。什公滅後四年而晉滅秦；次以赫連勃勃之入長安，戰亂饑饉，學德星散。關中妙諦，類傳持於山林之禪者，不獲弘通。性空之難行於北朝，時為之也。時關、洛、晉、趙，悉殘破不堪。以魏太武之西伐，「涼土崩亂，經書什物，皆被焚蕩」。唯徐州《成實》，法化不絕。此外，則「毘曇」、《涅槃》流行各地。詳北土學者，多以真常妙有之《涅槃》名，如宋東阿慧靜（元嘉中卒），有《涅槃略記》，其說「多流傳北土，不甚過江」。齊代南來之曇准，為一《涅槃》學者，而以「南北情異，思不相參，……多為北土所師」。即偏弘《成論》之彭城學者，曇度、道登，亦一變師說（僧嵩），兼善《涅槃》。北土於性空無基，故與南土真常之糅合性空異。元魏混一北方（四三八），不數年而法難作（四四六），《成論》學者之南下乃多。文成帝復法，曇曜等膺僧職，多重禪。獻文帝尤味禪，踐祚六年即遜位太子，移居北苑崇光宮修禪。孝文帝慕文治之化，遷都洛陽，儒佛兼弘。既雅好義學，聽法師一月三入殿論法；又推訪什公後裔；增僧尼之額。時慧紀、曇度、道登之《成論》、《涅槃》，盛行於洛陽、彭城間。於此真常妙有涅槃之園，西方播來新種，怒放唯心之華，為北學之有大影響於中國佛教者，當推《十地經論》之譯弘。

宣武帝正始永平間（五〇四——），佛陀扇多、菩提流支、勒那摩提相繼來洛陽。譯出《楞伽經》、《深密經》等經，《寶性論》、《攝大乘論》、

《二十唯識論》等論，《十地經》、《法華經》、《金剛經》諸世親釋，弘傳無著、世親學，其中尤以《十地經論》為著。相傳菩提流支與勒那摩提等見解各異，乃由二人各別譯出（五〇八），而經弟子（慧光）合成一本。傳《十地經論》之著名者，有道寵、慧光。寵俗為名儒，出家後習《十地經論》，弘之頗力。慧光乃《十地經論》元匠，弟子如雲；北朝名僧如法上、道憑、靈詢、曇遵等皆其弟子，慧遠、曇遷、靈裕等是其再傳。師資濟美，奠定北中國佛教真常唯心論之學統。孝明帝時，佛教轉盛。建永寧大寺，遣惠生等西行求法。不久，魏分東西（五三四、五三五）。東魏遷都鄴城，高齊繼之，洛陽之學乃轉以鄴城為中心。其間四十餘年，法事頗盛，蓋流支、摩提、道寵、慧光等俱隨都北徙也。鄴近彭城，徐淮與江表相接，因以漸染南風。餘如法上、慧遠之《涅槃》、《成論》，慧嵩、志念之「毘曇」，均流行於時。西魏都長安，北周繼之，兩代亦經四十餘年。時關中佛法久衰，雖諸帝奉佛，曇延、道安力謀復興，然凡百草創，成果未見，而周武法難起（五七四）。繼而周滅北齊，法難延及（五七七），全北方之佛教，大受損失，幸即恢復焉（五八〇）。

《涅槃》佛性之學，以「如來常住」、「真實不空」為本。印度此學，見於《法鼓》、《不增不減》、《大雲》，及六卷《泥洹經》等。曇無讖之大本《涅槃》，則已兼融小有大空矣。佛性具「常、樂、我、淨」四德，一切眾生心所本具，以此建立「如來藏」、「佛性」，亦曰「自性清淨心」。《十地經論》立八識，即以第八阿梨耶識為第一義心；以此真常心為本，闡述「三界唯心」。然傳譯時即有諍論，即阿梨耶為在纏真淨而不失自性者，抑真性在纏不守自性而妄現者。勒那摩提以梨耶為淨識，即法性真如；故「計法性生一切法」、「計於真如以為依持」，主「現常」；以授慧光，其道行於相州南道。菩提流支以梨耶為真識不守自性而虛妄現者，故「計阿黎耶以為依持」、「計黎耶生一切法」，不許法性真如能生，主「當常」；以授道寵，行於相州北道。隋初，真諦之攝論宗傳入北土，說梨耶通真妄，近北道之說，因助北以拒南。依真常淨心而為流轉之說明，於真淨妄染（識）之間不期然而有學派之分流，此與即妄有而為還滅之說明於妄有及性空之間有

學派分流同也。《十地經論》為《華嚴經．十地品》之解釋，因而《華嚴經》之研求日盛，視為究竟圓極之談。南方以《華嚴經》為釋迦佛之頓說；北方則以《華嚴經》為盧舍那佛說，《法華經》等為釋迦佛說。故北方宗《華嚴經》，以《法華經》、《涅槃經》助之；南方則宗《法華經》、《涅槃經》，《華嚴經》則間有未極。即後之台、賢二家，亦不能異此。時北土弘通最廣者，推《十地經》、《涅槃經》、《楞伽經》、《勝鬘經》、《法華經》，無著、世親諸論。

唯心大乘，經《十地經論》之譯弘，蔚為北學主流。道寵、慧光之門，學匠輩出，析義辨理，著述宏富。迨《大乘起信論》出，而後傳統之唯心學者，莫之能自外也。《起信論》出處不明，傳為馬鳴作，真諦譯；而北地諸論師云：「昔日地論師造論，借菩薩名目之。」論以眾生心為本，開真如、生滅二門以明染淨真妄之旨。空有真妄說，符《勝鬘》、《楞伽》經意。唯心意識說，名相雜出魏譯《楞伽》，而立義順一意識師。以心性本淨為本覺，東南印學者舊有其說。以「不生不滅與生滅和合非一非異名為阿梨耶識」，亦《楞伽》「真相」、「業相」之意耳。理事不即而說新熏，則「雜染清淨性不成」；理事不離而立本有，則「真妄和合」。《勝鬘經》歎此為難知，學者誠不宜囿於西北印論師之見，貿然以偽妄視之也！

北方佛教，不如南土之夷途直進，常在波濤起伏中。元魏出於玄朔，盛於平城，不如氐羌之深受佛化，而平城又素鮮聲教。魏太武渾一北方，惑於崔浩、寇謙之言。適蓋吳謀反，關中騷然。帝見長安僧寺有弓矢財富，乃引起「佛圖形像及胡經盡皆擊破焚燒，沙門無少長悉坑」之舉（四四六）。衡情度理，殆以關中沙門有同謀抗命者；法廢七年而復興。太和元年（四七七），寺有定額，僧尼僅七、八萬人。孝文帝遷洛（四九四），佛事漸盛。魏末僧尼且二百萬（五三四）；周武帝時（五七四），三方僧尼減三百萬，因招來道教徒之乘隙抵瑕，引起第二次之法難。蓋塔寺僧尼之多，影響役政、財政，早為信佛之有識者——任城王澄、著作郎魏收等所痛。道流鼓惑，蓋非一日。正光元年（五二〇）、天保六年（五五五），佛道共諍於朝；周武偏重事功，乃一發而不可止。北方之佛教，不僅佛與道爭，佛教徒亦常聚眾抗

命與統治者爭。自孝文延興三年（四七三）之慧隱，至孝明熙平二年（五一七）之法慶餘黨，四十餘年間，載於史乘者凡八見。即佛教內部亦多力爭，如玄高、慧思、慧可之多受嫉害。豈不以北方不文、民族複雜，政教失其常軌，正演化而未定耶！

北人樸質，玄思名理非其所長，多為事相之福、精苦之行。如大同雲岡之石刻，洛陽伊闕龍門之石刻，留傳迄今，為藝術珍品。洛陽永寧寺，立九級浮圖，「出地千尺」，「僧房周接千有餘間」，後觸電火毀，「其焰相續經餘三月」，其建築雕刻之宏偉莊嚴，非南朝可及（棲霞山石刻，創始者來自北方）。造像之風，遍於王室民間，皆重事相功德之徵也。

北朝重實行，其有特色者四，即曇靖之提謂、曇鸞之淨土、信行之普法、達摩之禪。提謂教者，北魏佛法再興時，以「舊譯諸經，並從焚蕩，人間誘導，憑准無因」，曇靖乃撰《提謂波利經》以化俗。明五戒、十善人天因果，比類於倫常之禮教、天帝之賞罰。雖教涉偽妄，而勸善誡惡之功，亦有足多。訖開皇之世，民間猶習之。淨土者，什譯《阿彌陀經》及《十住論．易行品》，有稱名念佛，此為志性怯劣者說。南方自廬山遠公以下，天台嘉祥，並兼弘念佛；然念重觀念，實與禪觀一致。故彌陀淨土，可通深淺，其僅持名號者，不生圓滿報土也。菩提流支出天親《淨土論》，北土之曇鸞承之。鸞初求現世長生，後乃轉求他方淨土，何畏怯乃爾？彼以淨土為圓滿報土，而凡愚專持名號，即得帶業往生。用功少而得益大，為後代淨土宗所本。普法者，有信行禪師（五四一——五九四），精苦為行。撰《對根起行三階集錄》，約正法、像法、末法三階以論佛法。謂時丁末法，深奧之理觀，不足以化世，且多諍論。乃一掃義理，效《法華經》常不輕菩薩之行。不問道俗少長，咸以此化之，名為「普法」。信行「捨具足戒」，不受佛陀律制所拘；「親執勞役，供諸悲敬」；「禮通道俗」，不自以出家為勝、在家為劣，大為高熲等所敬。其弟子裴玄證，「末從俗服，尚絕驕豪，自結徒侶，更立科綱，返道之賓，同所繫贊」。則成為在家佛徒之集團，以誠信三寶、自苦利人為業也。

禪為佛教共行，西來大德，類禪教兼弘。北土接近西域，崇尚實行，故禪風尤熾。覺賢弟子之在北方者，如玄高即以禪著。勒那摩提、少林佛陀禪師，並傳禪。佛陀再傳僧稠，尤為北齊文宣所重。三論、天台從北而南，亦教而兼禪。然此並與達摩之禪不同。達摩之事跡，史乘晦略，多後人虛飾之辭，或疑其為烏有。然楊衒之曾親見之；傳真性禪於北土，為慧可之先輩者，應確有達摩其人也。今存關於達摩禪最古之文獻，莫如《入道四行說》。其言「理入」也，曰「藉教悟宗，深信含生同一真性，客塵障故」；其言「稱法行」也，謂「即性淨之理」，是乃有契於真常性淨之禪者。達摩初自海道來中國；約於魏宣武孝明之世（五〇〇——五二八），過南土北上，授其道於慧可，且以宋譯四卷《楞伽》授之，謂其「可以印心」。《楞伽經》本於南天竺真常妙有之如來藏說（「如來性是無作，於一切眾生中，無量相好，清淨莊嚴」，一切眾生同具，故說一乘），而與西北印之妄染阿梨耶識合流，折衷南北而不盡南北之舊。《楞伽》明唯識而歸宗於真常淨心，即離言自覺聖智，故以「教」、「宗」別應二機：「言說別施行，真實離名字；分別應初業，修行示真實」；力提向上，鞭辟入裡。雖以唯心為教，而「採集業說心，開悟諸凡夫」；「若說真實者，彼心無真實」。其後滿禪師云：「諸佛說心，令知心相是虛妄法，今乃重加心相，深違佛意」。可知《楞伽》之說唯心，實重體悟心之真實，不逐名相而流散也。慧可宗承此學，「言滿天下，意非建立，玄籍遐覽，未始經心」，雖不廢文字，實不著教相。故慨然於「此（《楞伽》）經四世之後，變成名相」，其精神大不類地論諸師。達摩「深信含生同一真性，客塵障故」，本真常唯心論之共義。故慧光系之真心緣起，演為華嚴宗，後有「教禪一致」之唱。然真心緣起者，好為流轉還滅之建立，不僅名相紛繁，且常立相對之真妄二元，落入「緣理斷九」。達摩禪則「情事無寄」，向上直體真常，融歸一絕。當達摩之來，南方重義解文華，故道無可弘。須待南方義學衰落，達摩禪乃得大行於南方。達摩禪頗近道生之學，然學自西來，稱南天竺一乘宗，不必與道生有關。且道生之芟夷名跡，初不為南朝所重，頓悟亦宋後漸微。但可南禪流行，學者乃回憶道生，使南禪日益發展耳！

禪、淨、普、提謂四者，並孕育於北土，而著其特色。提謂教陳義平易，雖戒善之說化民成俗，而不無神化之嫌。淨土厭此土之為五濁惡世，三階教則有感於末法之鈍根，並不滿於此地此時，與禪者之自尊自信不同。然忽略深理廣行，以求一簡要直捷之行；不重出家律制，務求普入民間，則大同。淨有蓮社，演為近代之居士林、淨業社，僧俗同修。三階教有在家集團；禪者亦離律寺而別有禪院。淨土不拒教而自行其要行，故易於普及。禪與三階俱障教，故難行於南土；禪者僅續於北方，三階教被禁於隋、唐而歇滅也。

南北朝以政局對峙，南文北質之地域民性，因之以日形顯著。影響及於佛教，則南方義學多形上玄微之論，猶存兩晉遺風；北方多精辨名相，不及南方之玄通。故北方判教，自光統初判因緣、假名、不真、真四宗以來，並約義理之淺深作論。不以空為了義，而自名所宗者曰真宗、常宗、顯實宗等。彼南方之「玄章」、「玄義」，宗一經一論而抉發幽微，在北方則名為「義章」，乃法義之類輯也。言實行，則南重義學，不如北方之重禪。言佛教與中國固有之學術，則南土佛近於道，儒不足言，有則亦不脫玄思。北方儒與道近，佛教常為所抑。然北土儒者，如北齊顏之推之《歸心篇》、隋王通之《中說》，亦多傾向儒、佛之調和。佛教與儒、道之爭，南多理諍，如范縝《神滅論》之諍、顧歡《夷夏論》之諍，及三教本末、神形、因果等諍辯；北則力鬥。解行玄質之南北不同如此，與兩晉迥乎異矣。

統觀南北朝佛教之思想，特色在從空入中（妙有）。南方承性空之緒，競以真常為歸。其學凡四變，即羅什門下之次第代興。故南方佛教，即性空之真常化，天台為能綜其成。因空以顯中，故《成論》小空為之助。空有空假名、不空假名、假名空三宗，中有圓、別，大體為論，可曰真空妙有系。北方性空基薄，多弘真常而說唯心。依妙有說唯心，故「毘曇」小有為之助。心雖有真妄之諍，大體為論，可曰真常唯心系。然時唯心一系，厚植其根柢而未熟，此一大任務，尚待唐賢首為之完成也。南融性空而拒唯心，北弘唯心而略性空；雖性空與唯心異，但同傾向於真常。其所以同歸於此者，則以當佛元七、八世紀間，中南印之大乘學者，適應梵文學復興之運，自性空而轉入真常，說「如來常住實不空」。此真常有與心性本淨之說合，而真常唯

心之義立。繼此而起者，約晉、宋之交，西北印之瑜伽者，出自一切有而擷取真常唯心之說，無著師資成立虛妄唯識論。真妄二系，同以唯心鳴於時。然真心系以經為本，詳於真常；妄心系以論為本，詳於唯識。二大唯心論，立義不同而又常相參雜。從根本性空大乘中，二流分化，般若龍樹學為之一時中落。以印度唯心論之發揚，反映於中國，即曇無讖、求那跋陀羅、菩提流支、勒那摩提、真諦等，先後挾《涅槃經》、《勝鬘經》、《楞伽經》、《法鼓經》、《十地經論》、《攝大乘論》諸唯心典籍，潮湧東來。愛有惡空，喜新厭舊，既人之常情；又以中國佛教源自印度，國人每以西僧之見解為歸，此所以性空之說衰而妙有之說張也。然我國南土學者，特與性空有緣，故見於中國佛教界者，與印度小異，非兩大唯心論之對峙，而為真空妙有（性空之真常）、真常唯心（唯心之真常）二流之分化也。

六 中原佛教之隆盛

隋一天下（五八九），不久而入於唐，仍一統之局，國運昌隆，與西漢媲美。玄宗天寶十四年（七五五），有安史之亂。武宗會昌五年（八四五），佛教之法難起。晚唐衰亂，北方五代遞興，周世宗顯德二年（九五五），中原佛教又受摧殘。宋太祖立（九六〇），中國乃歸統一。此三百七十年中，佛教承統一之運，以政治之界域不存，南北為相互之交流。隋唐政治，以北統南，而學術則北為南化；故當時佛教，初雖北盛南衰，不久即南方佛教日見發揚，且凌駕北方而上之。

且言北方。隋代復興佛法，常召禪師名德入京。其初，《十地經論》、《攝大乘論》學者，多入關弘法，為北朝佛教之嗣續。南方三論、天台名德，次亦奉召入關，南北之關涉漸深。時關中亦有傳譯，如那連提耶舍、闍那崛多、達摩笈多等。及唐初，波羅頗迦羅三藏於高祖、太宗時（六二六——六三三）譯出《般若燈論》、《大乘莊嚴經論》。玄奘法師東還（六四五），佛教界引起軒然大波，虛妄唯識之學說獨步一時，中國固有之佛教為之減色焉。先，奘師學真諦之《攝論》、《俱舍》及舊譯「毘曇」，多有所滯；且聞有彌勒《十七地論》未之東來。慨經論之未全，蘊眾疑而莫決，乃奮志西遊（貞觀元年，六二七）。歷十九年，飽學博聞而歸。譯經長安，朝野景

仰，集諸方學德以組譯場，所出千三百餘卷；我國譯經數量之多者，斯為第一。宗護法唯識學，斥流支、真諦傳之無著、世親義多訛；於弘傳世親學，有勝於地、攝二家；唯微嫌偏滯，無以見印度唯心大乘流變之全。奘又繼真諦重譯《俱舍》，又出毘曇五足、《大毘婆沙》、《順正理》、《顯宗》諸小乘論，於是法相唯識之學盛極一時。玄奘逝於麟德元年（六六四），門下三千，達者七十。其中，普光、神泰傳《俱舍》，窺基、圓測傳《唯識》。基於後世傳為正統，述記疏著甚廣，多精博之作，高宗永淳元年（六八二）卒。其學一傳慧沼，再傳智周、義忠、如理、道邑等，繼行於武后、玄宗之世，安史亂後乃衰。蓋奘傳之唯識法相，不僅名相紛繁、重解略行，非華人所好，且以立「緣起不空」、「賴耶唯妄」、「漸歷階位」、「三乘究竟」、「闡提無性」諸說，率違反真空妙有（南）、真常唯心（北）固有之學統。且又譯清辨《掌珍論》，資以評破性空；其門人且阻那提三藏譯性空論，手段暴拙，為道宣等不滿。糅《成唯識論》，以亂西方諸家之面目，資以斥地、攝諸師。以親傳西方真義為藉口，大有統一教界之雄心。終以傳統學者之且攝且破，西來大德之日有異聞；台、賢、禪興，奘學遂無以行世。即其大量之傳譯，雖頗稱精確，而流通於中國佛教者，百不及一，其法運亦可悲矣。

繼奘師而起，與奘學同源異流而力與頡頏者，賢首法藏之弘《華嚴》也。法藏齒輩後於奘師（六四三——七一二），青年志學之時，傳曾參加奘師譯場，以不滿妄心唯識，乃別承地論系而宗《華嚴》。昔隋文帝詔名德入關，如慧遠、洪遵均為慧光再傳，僧休為道寵弟子，曇遷出地論系而南融攝論，並弘真常唯心之學。此系學者，除講學京邑外，多有棲隱終南山者，法藏之學即出此中至相寺智儼也。智儼得法於杜順，問學於至相寺智正，智正乃承慧光系之地論師。法藏承其學，深不滿於時行奘傳之說，因於當時之足與奘傳抗衡者，莫不提掖之；於《楞伽》、《密嚴》、《起信》、《法界無差別》諸真常經論，均為推弘，於傳承真常學之譯師，皆與發生關係。日照（高宗儀鳳初來華，六七六）譯《密嚴》，藏為之疏；且從問性空之學，著《十二門論宗致義記》，傳印度中觀家智光之三時判教，以抗奘傳《深密經》之三時，因有所謂「新三論宗」，為華嚴家附習法門。提雲般若（武后永昌元

年來華，六八九）出《法界無差別論》，藏為之疏。參助實叉難陀（武后證聖元年來華，六九五）八十《華嚴》、七卷《楞伽》之翻譯，作《華嚴探玄記》及唐本《楞伽玄義》。菩提流志（武后長壽元年來華，六九二）編譯《大寶積經》，藏亦參預其事。武后一朝之譯師，類皆真常學者，法藏遍為參問，且於間激揚其波。時南方真空妙有之學，亦流入北方。法藏乃立本於真常唯心之學統，綜古傳今說、北有南空而貫攝之，集北學之大成。藏之學，以「因該果海，果徹因源」之圓常法界心為本。以空有、真妄、理事等，悉為相奪相成交遍融攝而無礙者；明法法互涉、相即相入、重重無盡而事事無礙之法界緣起。較之天台，以輸入日多，故關涉尤廣。然究以學出唯心，於心色之間猶有所偏重；流涉法相，不免繁滯；其靈通玄遠，有不逮學出性空之天台者也。

遠自《十地經論》初翻，北土即奠定真常唯心之學統。攝論宗來而賴耶說真妄和合；玄奘來而賴耶唯妄；至法藏乃貫攝而敘其淺深，判小、始、終、頓、圓五教，導歸於真妄交融、凡聖不二之真常唯心論。北土之學，至此大成。其地位與南土智者等；法藏之含攝性空義，猶智者之融化唯心義；賢首宗盛而純妄識之學衰，亦猶天台宗立而純性空之說衰。且性空唯名及虛妄唯識之學，被判為「通」、「始」之教，其地位亦相等。至此，真空妙有、真常唯心之真常論者，獨行於中國矣。

【圖：Y22p0049_01.svg】兩晉之性空、真常、唯心、南土之真空妙有論、見前、北土之真常唯心論、真淨心、虛妄心、圓常心、流支系、真諦系、玄奘系、賢首系

北土重行之學派，自三階教被禁而禪宗南行，唯淨土宗盛行。別有律宗之成立、密教之輸入，合而言之，則有三焉。持名念佛往生淨土之說，曇鸞唱之。唐初，道綽慕其行，著《安樂集》。傳之光明寺善導，導卒於高宗永隆二年（六八一），此前三十餘年為其弘化時期。導著《觀經四帖疏》，反對真諦攝論家「別時意趣」之判，念佛「唯願無行」之說，盛唱散善持名，不必禪觀即可往生。主極樂報土、彌陀真身，以抗化土應身之論，乃他力論之極端者。弟子懷感繼承之；略後之承遠、法照（皆玄宗時人）、少康（德

宗時），皆其倫也。此宗初即為引攝初機之方便，風從者以虔信為重，不以禪慧稱，姑以導俗而已！

南山道宣律師，頗治佛教掌故，編有《續高僧傳》、《廣弘明集》、《大唐內典錄》等，唯後世則以四分律宗初祖視之。《四分律》出小乘上座分別說系法藏部，初即不嚴拒大乘。唐法礪等雖判為小乘，然此律元匠慧光早云是大乘。道宣折衷之，謂教本小乘、義通大乘，立五義分通之說，後世遵為定論。昔姚秦佛陀耶舍譯出後，未之流行。北土慧光研習弘傳之，即與唯心大乘結不解緣，因唯心論之盛行而盛行。傳至唐初，分流為三派，然宗《成實》之相部、宗《俱舍》之東塔，均以義偏小乘，不為此土根機所尚（前此青眼律師《十誦律》之所以已弘而不永，與後此義淨新有部律之備譯而不傳，亦以此也）。道宣以賴耶種子為戒體，遵《四分律》以回小入大，自為判教，具宗派規模，乃得契機而專弘於世。宣曾參加奘師譯場，宜南山律之附唯識以立宗。然中國之言律者，於精嚴自律有可取，於實現和樂清淨之僧制，則殊少成就。且以融通諸部，亦幾乎以義學視之矣。

玄宗之世，開元三密師相繼而東來，中國始有較完備之密教。密教為印度佛教之後期，本於真常唯心之理論，融合婆羅門教「多神」、「祭祀」、「神秘」諸特質所演成者。昔東晉帛尸黎密多等所傳甚略，未為學者所重，密教之特色亦未顯。隋世闍那崛多，所傳漸廣。義淨東還，頗致稱崇。及玄宗開元四年（七一六）善無畏來，出《大日經》，傳胎藏界於一行。後五年，金剛智偕不空來，譯《金剛頂經》，傳金剛界。不空復於開元二十九年航海西行，天寶五年（七四六）返，再輸密典，所出百餘部，卒於代宗大曆九年（七七四），門人惠果等繼續傳播。然唐代之密教，猶係密教前期，最後之無上瑜伽則未及傳譯。密教重於事相，於誦咒、結印、觀想——三密行並重。言學理，則本為真常論者，故傳來中國，即為兩大真常論者所接受。一行之疏傳《大日經》義，以天台圓教義釋之；不空則依華嚴圓義作解。及其流入日本，因有台密、東密之分。

凡此北方佛教真常唯心論之完成，淨土、戒律、祕密三派之發達卓然成宗，悉安史之亂以前事也。唐代至此而衰，北方傳統之佛教亦至此而衰；南

學日漸掩蓋北學，北學不得不有資於南學而持續，南北趨於融洽，南學日見其光大矣。

七 新佛教之成長

隋唐五代之南方佛教，凡三變：初凡一百七十年，即安史之亂以前（五八九——七五五）。初以煬帝多住揚都，故得終隋之世，三論、天台弘化彌廣。及唐，以政治重心北在關洛，故南方義學，雖三論盛行，而因循舊說，日失生氣，於是重義學之都市佛教衰，而重禪之山林佛教興；北方則轉為義學之淵藪也。考南方禪風，齊梁蓋寡，迨三論行而禪風漸振。初，「攝山僧詮，受業朗公，玄旨所明，惟存中觀。自非心會析理，何能契此清言而頓迹幽林、禪味相得」？止觀詮之教曰：「此法精妙，識者能行，無使出房，輒有開示。故經云：計我見者莫說此經，深樂法者不為多說。良由藥病有以，不可徒行。」三論宗之即教成行，初非名相之學。雖興皇、長干「放言」外弘，而棲霞「得意布」，則「誓不講說，護持為務」。歷訪北土可、思、邈禪師，相與為兼忘之友。末以「邈引恭禪師建立攝山栖霞寺，結淨練眾，江表所推」，時陳至德中也。陳光大年，慧思師資南下：思住南嶽，智顗東下入天台，慧璀、慧成住枝江，南嶽師資並兼弘禪慧。北土達摩、慧可之禪，承南土禪風日啟義學日衰之運，繼踵南下，乃應時而興。傳三祖僧璨，因周武法難（五七四）而南，四祖道信見之於舒城皖公山。信（約弘法於六二〇——六五一）常住蘄州黃梅，傳說曾東去金陵牛頭山度法融。五祖弘忍住黃梅東山（約弘法於六五二——六七五），門下有神秀，移住荊襄，終且入京洛（弘法期在六九〇——七〇六）。六祖慧能（弘化於六六七——七一三），引之南下韶州曹溪，卓拔於諸家，天下之言禪者，乃群以「南禪」為口實焉。六祖門人荷澤神會（約七二〇——七六一），於洛陽大行禪法，著《顯宗記》，指神秀為漸、慧能為頓，乃有南頓北漸之分。「普寂之門盈而後虛」，乃為北禪所謗，「勅移往均部……徙荊州」。安史亂後，神會又復北上而行其道。然慧能門下，別有懷讓於湖南南嶽（七一三——七四四）、行思於江西青原（卒於七四〇年），大闡六祖之道。蘊之深而蓄之厚，輝光法界，非神秀、神會禪之可及也。

達摩禪之漸移而南，即與般若、三論結不解緣：念摩訶般若波羅蜜也——賊圍吉州城七十餘日，道信令「但念般若」；慧能及神會，亦曾令正念摩訶般若。持《金剛般若經》也——慧能「聞誦《金剛般若》」，詢知「從蘄州黃梅馮茂山忍禪師勸持此法」。說一行三昧也——出於梁曼陀羅仙譯之《文殊般若》，道信之《入道方便門》有之，六祖《壇經》亦有之。三論學者之風從也——衡岳善伏，初從慧璧受「四經三論」，金陵牛頭山法融，初從「三論之匠」茅山明法師學，並轉從道信受法；虎丘山僧瑗，從常樂寺聰學三論，後改宗牛頭；法沖初學於三論師慧暠，後乃改從南天竺一乘宗。或稱南禪為「提婆宗」也。凡此，悉見南禪與般若、三論師之相關。三論宗之「適化無方」、「開道為宗」、「遍呵自心」，確與南禪之風默契。達摩禪以《楞伽》印心，本為真常唯心之禪。及其南下，雖弘忍猶欲繪壁作《楞伽》變相，而實時地因緣，為般若及三論所融，已漸異從來之學。即此真常唯心之妙有，融貫真空，禪風乃至曹溪而煥然一新。

南宗為真常唯心論，圭峰判為「直顯心性」宗，確而可信。慧能之說曰：「汝等諸人自心是佛，更莫狐疑！」而「若欲求佛，即心是佛；若欲會道，無心是道」，尤明示此宗。南嶽得馬祖而道弘，馬祖謂「各信自心是佛，此心即是佛心」；又以《楞伽經》為「佛語心為宗，無門為法門」。此所以馬祖門人大梅法常謂「任汝非心非佛，我只管即心即佛」；東寺如會則「自大寂（馬祖）去世，常患門徒以即心即佛之譚，誦憶不已」。青原得石頭而道行，石頭亦謂「吾之法門，先佛傳授，不論禪定精進，唯達佛之知見，即心即佛。……當知自己心靈，體離斷常，性非垢淨，湛然圓滿。……汝能知之，無所不備」。其底裡同一真常唯心，而禪風流別不同者，純為時地因緣。泛觀禪風，四祖下牛頭一脈，弘化於江、浙，金陵為南方文化重心，即受般若、三論之影響特深。側重「非心非佛」，圭峰判之為「泯絕無寄宗」也。五祖下神秀一門，化行京洛，即多承《楞伽》之舊統，主「淨諸眾生自心現流……漸而非頓」；

圭峰判之為「息妄修心宗」也。繼之，荷澤神會唱頓禪於京洛，然「直顯心性」，微嫌拘泥。故神會答六祖以「是諸佛之本源，神會之佛性」，被

譏為知解宗徒。圭峰出其門下，說「知之一字，眾妙之門」，南方以「眾禍之門」調之。獨湘、贛中心之南嶽、青原不偏吳越、不偏京洛，於真心真空，能不落兩邊，中道不住。故或說「即心是佛」，或說「非心非佛」，或說「不是心、不是佛、不是物」；「三點如流水，曲似刈禾鐮」，臨機妙用，縱奪自如，不將一法示人，即一切法以為藥用。道信、弘忍、慧能等，導真心禪以入般若之流：以般若烈火，掃封執而蕩名相，直觀於真常妙有之本來。自心即寂即照，即唯心而唯實。夫涅槃佛性，絕相離言，「直得三世諸佛，口掛壁上」，如之何說真說妄、說心說物？實有待於般若之融冶。然待是說非，是去非息，則真常本淨，既不用外求，亦不落造作；苟能領宗會意，當下即是。其禪風以融般若、三論之意，故即遮遣便是表顯，說即心即佛，猶是「黃葉止兒啼」。

輕禪坐而重慧悟，昔謂「凝住壁觀」，今則「磨磚既不成鏡，坐禪豈得作佛」？「道在心悟，豈由坐耶」？昔謂「藉教悟宗」，今則教相名言是分外事，其極至於「不立文字」。昔須「順物」、「護嫌」，今則臨機大用，適化則宜，浸假而「呵佛罵祖」、「斬貓殺蛇」無非是道。反觀化行北土之神秀輩，適化真常唯心之故鄉，資持《楞伽》，修習壁觀，為帝王所崇，而終不能越江南一步，且以滯相漸悟見斥，絕傳於安史之後。然則南禪之光大，其故蓋顯然可知矣。「即心是佛」，以北方之真常唯心為體質；「無心為道」，以南方之妙有真空為莊嚴。本精嚴篤實之北方精神，融高簡空靈之南方風味，適時而起，乃能使天下學者輸心以從。

達摩禪行於南土，得曹溪而其道大行，煥然一新，然論其宗本，猶是達摩之道。尋達摩所傳入道之門，「理入」為本，首在發明眾生真淨本然之心性；「行入」則本此性淨之玄悟，鑒照於動靜語默之間。舉心應事，「與道無違」，不為怨苦、幸樂、欲求所轉——即報怨行、隨緣行、無所求行。如迷心逐物，即成怨憎會苦、愛別離苦、求不得苦矣。若息心忘緣，則是稱法之行。達摩之道，以慧悟導行；南宗之「唯論明心見性」，「貴子知見，不貴子行踐」，實師此意。凝住壁觀，資以為入理之門，意在悟而不在靜。神秀之門，以坐禪為教，或不免失意，宜南禪斥之。以理入為門，悟眾生同一

真性；一往而論，並稱頓悟。其深悟玄微者，語默動靜，無不「冥順於法」；不見一法出法性外，此中有何階級？《楞伽》曰：「無所有何次？」以此，南宗主頓悟頓修。彼主歷別修證者，蓋是理事未融、悟之不徹，因目為漸悟。石頭《參同契》曰「人根有利鈍，道無南北祖」，其言是也。達摩之《楞伽》印心，以「忘言忘念無得正觀為宗」。「藉教悟宗」者，領宗會意，得意則忘言，本非章句名相之學。法沖謂「言說已龕，況舒在紙，龕中之龕矣」。此所以「魏境文學，多不齒之」。是則南宗之薄名相，實承北土之緒；而北方《楞伽》師資之文記紛陳，轉非達摩之本矣。道入南方，融冶於真空，時節因緣，禪風不無特色，然不得以新創或別祧視之。

慧能開百世之風，為唐宋來佛教所宗歸。論其天竺之源，本諸達摩；論其流行於中國，則上承北土。南土本真空以融妙有，北方本真常而闡唯心：此兩大學統，相參雜而究異其致。以此論南禪，則雖曰兼冶南風，而不失真常唯心之本，乃北學大成於南方，非自南朝學統中來。昔道安、慧遠之門，博洽多聞，玄思卓拔，教觀相資，幽居恬淡，有高士之操。南朝佛教承其風範，攝嶺、天台為能繼其美。北土義學，引以為典則而玄思不及，賢首差近之。持此以觀南禪，則迥乎異矣。禪者朴質，非博雅多聞；彼文采斐然，詞章可觀，而此則代以語錄。禪者妙悟，道自家胸中物，非玄思卓拔之謂。禪者自居宗門，直探自心，不隨文教，非教觀相資。禪者頭陀精進如田舍郎，非幽居恬淡之高士。是知慧能之禪風，絕非廬山之舊也。彼上承漢、魏之兩晉佛教，以中原擾攘，日以南行；名僧碩德，率中原之秀，受玄學之熏染極深，道安、慧遠之風得諸此。中原以士族南行，民情漸朴，義解雖不及南方而篤行過之。若禪、淨土、普法，凡此以篤行為宗而著特色者，並孕育於北方。達摩之禪，蓋亦陶冶於篤行風尚中者。北土稍嫌板滯，「摩法虛宗」，未能光闡。一旦道入南方，化行於湘、贛、閩、粵之山地，民情朴質而敏悟，其道乃如日中天。若以慧能之禪承安、遠之緒，視為中國佛教一貫之統，失之遠矣！

次，會昌滅法以前，其間凡九十年（七五六——八四五）。天寶亂後，南方之禪大弘；雖仍以湘、贛為中心，而影響頗及於北方。六祖門下之荷澤

神會、南陽慧忠（肅宗時入京，七六〇頃）；南嶽懷讓門下馬祖弟子懷暉及惟寬（憲宗時，八一〇頃），並奉詔入京。其化行北土者，亦不乏其人。於此時，義學之昌明，亦有可言者。天台宗自章安以後，門庭式微，遠不如三論。歷百年，始得荊溪湛然復振之。湛然吳人，生於睿宗景雲二年（七一一），師左溪玄朗，慨然以天台之中興自任（卒於德宗建中三年，七八二）。於智者著述，均為疏注；對北方盛弘之真常唯心論，能用以立自破他。天台為教觀雙具之學，故於當時離教之南禪，間致抨擊；於玄奘之唯識宗，作《法華五百問》以難破之；於賢首之華嚴宗，於所作《金剛錍》等亦有所批評；於「無情有性」、「性具善惡」諸義均特為發揮，表彰天台之勝義。智者之學，藉以弘傳後世。以南方禪學及天台之弘通，集北學大成之華嚴宗，亦一時中興。華嚴初不如天台之久衰，唯法藏弟子慧苑頗變師說，清涼澄觀起以正之。觀，越州山陰人。生於天寶初年，卒憲宗元和間，弘法於德宗之世。年齒後荊溪二、三十年，且曾從之習天台止觀（大曆十年，七七五）。澄觀兼綜博學，如相部、南山之律；金陵玄璧、剡溪慧量之三論；荊溪之天台；南北之禪理，無不綜習。從杭天竺法詵習《華嚴》，因服膺賢首宗。後遊五台、峨嵋，禮文殊、普賢，再還五台山，作《華嚴經大疏鈔》（七八四——七八八）。後奉德宗召入京，參預四十《華嚴》之譯場（般若三藏於貞元十一年出，七九五），力闡賢首宗義於西京。然以參學南方，頗融南學。說「性惡不斷」有取於天台；責慧苑而崇賢首，則有見南方頓禪之盛行，不能忽視或拒絕之也。其弟子圭峰宗密，更進而唱「禪教一致」，為《圓覺經》作疏，彌見南禪之宏偉，影響北方之深而切也。武后之世，傳般剌蜜帝譯《楞嚴經》，房融曾為潤色；或曰房融作也。後有佛陀多羅出《圓覺經》；或曰禪者作。二經並於奢摩他、三摩鉢底外，別立禪那為第三，義理亦相通。此二經與《起信論》為華嚴家所宗奉；台、禪二家亦重之，為此後中國佛教之要典。荊溪之興天台，多扶智者本義。清涼、圭峰，則於天台之圓、南禪之頓，不能不變本以相從；雖融會更多，而已成南主北從之勢矣。

自會昌法難至五代，為第三期，凡一百十餘年（八四六——九六〇）。會昌以前，南禪猶偏弘於長江諸省；中原兩京，多為唯識、賢首二宗之化區。

逮唐武法難起，遍及南北，北方之義學遭毀尤甚。獨南方之禪者，簡默無資於典籍，林間水邊均可以參證；能遠禍，因得僅存而獨弘。且以禪者本頭陀苦行，闢野開荒、行水擔柴以自食其力，無待於信施。適應環境，足以生存，而況禪道之高簡篤行，能總貫南北之學要乎？禪宗要義，不外體般若遣相之旨，以禪之直觀，證會事事物物常住本淨之真相。然以不依典籍，全賴師承，融鍊陶冶於尋常行事應對間，故傳授者之行為性格，大足以影響一切。即因其教導之作風不同，而派別生焉。唐武宗時，靈祐禪師承百丈之法，設化潭州大溈山，於宣宗大中七年（八五三）卒。傳袁州仰山慧寂（卒於昭宗大順元年，八九〇），是為溈仰宗之祖。僅三、四傳而絕，為五家宗派之最早者，所化偏於湘省。其禪風「方圓默契」，師資濟美，所謂「父慈子孝，上令下從」也。

有九十七圓相，南陽忠國師（六祖門人）以授耽源，耽源傳仰山，為一宗特色。次則義玄禪師，與溈山同源百丈，經黃檗希運而至於玄，成臨濟宗。玄為曹州南華人，得法後北上鎮州，居臨濟院，卒於懿宗咸通八年（八六七），為南禪廣行北土之始。其禪風，以「棒喝」見稱，峻烈莫甚。於五家中傳燈最盛，至北宋，且分流為楊岐、黃龍二派。與臨濟義玄同時，有良价禪師。其師承與溈仰、臨濟別系，乃自曹溪能、青原思、石頭遷、藥山儼、雲巖晟相傳而至价。价居江西瑞州洞山，門下本寂居曹山（在江西臨川）、道膺居雲居（在江西南昌），皆晚唐人（洞山卒於懿宗咸通十年，八六九；曹山、雲居同卒於昭宗天復元年，九〇一），是為曹洞宗。其禪風回互丁寧，親切綿密。有「寶鏡三昧」，以重離明悟境，頗重傳授。曹山一脈斷，賴雲居門下單傳，僅免於絕，後至南宋而興。是三家，皆起於晚唐；餘雲門、法眼二宗，則起於五代。先於南嶽懷讓下出馬祖道一，道一下分二支：一為百丈懷海流而為溈仰、臨濟，已如上述。

一為天皇道悟，經龍潭崇信、德山宣鑑而至雪峰義存，居閩川（卒於九〇八）。文偃禪師得法於義存，南居龍州雲門山，大開化業，為南漢主所重，卒於五代之末（九五〇），是為雲門宗。其禪風，如奔流突止，頗為急切，蓋有承於德山遺範也。初唯化行於粵，後漸北來江、浙。北宋時，入汴京

與義學僧競弘，盛極一時。五宗之中，法眼最後起，與雲門同出雪峰，經玄沙師備、地藏桂琛而至清涼文益，為此宗開祖。居金陵，南唐王李昇重之，卒後謚號法眼，因以名宗。其禪風先緩後激，古稱巧便。一傳天台德韶；再傳永明延壽（卒於宋太祖開寶八年，九七五），著《宗鏡錄》百卷，導唯識、賢首、天台教以歸宗，集禪理之大成。又以禪融淨，開後代禪淨一致之風。其法嗣早絕此土，轉繁衍於高麗。凡此五家，悉出南嶽、青原下，為後代禪者之所謂正統，論禪者尚之矣。勃起於晚唐、五代之間，睥睨法界，大有禪宗以外無佛教之概。昔晉之衰，五胡亂而佛教南；今則以唐之衰，五代亂而佛教南。自後，佛教中心常在南方，北方已不復有為。

然南方佛教，亦日以頹矣。

八 南北東西與中華

隋唐五代三百七十年之佛教，南北異勢。關洛中心之北方佛教，固承北學因隋、唐統一而大成者，然印度新新不斷之輸入，亦有以致之。蓋當佛元十世紀，印度佛教界空有共諍：唯識如安慧、陳那、護法，中觀如清辨、月稱、靜命。不特唯識與中觀諍，性空與不空諍，而中觀、唯識，亦常自相諍論。影響及於中國，如玄奘之譯《掌珍論》，奘門之阻那提三藏譯性空論，是唯識與中觀之諍。如玄奘糅譯《成唯識論》，難破流支、真諦之學；法藏助日照譯《密嚴》，助實叉難陀譯《楞伽》等，傳房融潤譯《楞嚴》，是並唯心論之自相諍論。日照三藏之傳智光三時教，則真心者借性空以抑妄識也。在印度，性空、唯識共諍於真常唯心日盛之秋，性空濫於真常，唯識入於唯心，乃完成真常唯心之大流。融真俗內外邪正，密教乃起而統一法界。影響及中國，則玄奘之唯識雖以破性空、難真心而突起，然譯籍之不斷輸入，固無一非真常唯心論者；真常唯心論之賢首宗，因代奘學而大成。開元三密師之來，密風大熾，則亦如奘傳唯識學之直承印度佛教而自成一宗者。長觀曇無讖之譯《涅槃》，乃至不空之譯密典，即足以見印度後期佛教流變之概。北學自此而衰，此與西方佛教之衰落有關，尤與北中國之衰落有關。唐代，先之以浮文，繼之以兵革，中原殘破已極。條理嚴密之北方佛教，乃日見衰頹。且以無著、世親系之唯識，嚴密而過於繁瑣；其傳來中國，又未嘗消化

融通，未能於中國學術界生根。不如賢首家之有取於南學，盡力於儒、道思想之融通簡別，猶得傳續至今。時北方篤行之教，非淨土即祕密，渴仰他力之呵護，以求福樂莊嚴，宜其無以挽此頹運也。

南方佛教則反是，禪者不隨中國政治之興衰而興衰，不以印度佛教之沒落而沒落；本其自得於佛法者，開闢新園地，深耕厚植，收穫豐盈，為中國佛教放一異彩，與台、賢並稱。初以北方士族南下而創開之南朝文物，貴族之臭味重，於傳統文化有素養，而失之不務實際、玄虛驕侈。相應於此之南朝佛教，類玄思深遠而篤行精神不足。隋一天下，南方之士族盡，有文化素養者流落民間，後進民族乃受文化之陶冶而興。時長江下游，多南朝遺風，文化之素養高，競趨於詞章仕宦。湘、贛、閩、粵、浙東山地，猶在文化漸啟。北宋之嶺南，猶鮮習舉業；韓愈謂閩人舉進士，自歐陽詹始。是則天寶至五代之世，東南山地，文化猶陋。於此時，達摩禪自北而南，化洽邊荒，乃創開「南方宗旨」。南禪之興，固有資於融冶真空，而佛化此新進南方民族，普及農工，引起佛教之革新，則所關尤切。考六祖以下號為南禪正統之著名禪匠，其生地與化區，十九在南方山地。

（人名）

（生地）

（化區）

曹溪慧能

新州始興——今廣東始興

韶 州——今廣東曲江

南嶽懷讓

金 州——陝西安康

南 嶽——湖南南嶽

青原行思

吉州安城——江西吉安

吉州廬陵——江西吉水

馬祖道一

漢州什邡——四川什邡

撫州臨川——江西臨川

石頭希遷

端州高要——廣東高要

南 嶽——湖南南嶽

百丈懷海

福州長樂——福建長樂

洪 州——江西南昌

天皇道悟

婺州東陽——浙江東陽

荊 州——湖北江陵

藥山惟儼

絳州(潮陽出家)——山西新絳

澧州藥山——湖 南

黃蘗希運

閩————————福建閩侯

洪 州——江西南昌

溈山靈祐

福州長谿——福 建

潭州溈山——湖南寧湘

龍潭崇信

渚 宮——湖北江陵

澧州龍潭——湖 南

雲巖曇晟

鍾陵建昌——江西南城

潭州雲巖——湖 南

臨濟義玄

曹 州——山東曹縣

鎮 州——河北正定

仰山慧寂

韶州懷化——廣 東

袁州仰山——江 西

德山宣鑑

劍 南——四川西北

澧陽至德山—湖 南(澧縣常德)

洞山良价

會 稽——浙江紹興

筠州洞山——江西高安

雪峰義存

泉州南安——福建南安

福州閩川——福建閩侯

曹山本寂

泉州莆田——福建莆田

撫州曹山——江西臨川

玄沙師備

福州閩縣——福建閩侯

福州玄沙山—福建閩侯

雲門文偃

嘉 興——浙江嘉興

龍州雲門山—廣東乳源

地藏桂琛

常 山——浙江常山

漳州漳浦——福 建(龍溪漳浦)

清凉文益

餘 杭——浙江餘杭

金 陵——南 京

凡此諸德之可考見者，多出素族，如慧能擔薪市售以養母，崇信為渚宮餅師兒；多不識字，不識字者，凡於固有文化缺乏了解者即是，不必目不識丁，如三峰譏密雲不識字，密雲非不能作文也；多童年入道而未嘗歷遊於講肆。以是，於中國文化及佛教傳統之素養，頗嫌不足。彼等適應山林農村而展開之平民佛教，妙在能不為層積之文化堆所拘縛，直探佛道於自心；其弊則不能如達摩之「藉教悟宗」，甚且鄙視經論學術，譏識字者為只可作「鹽鐵判官」，譏讀經者為「鑽他故紙驢年去得」，高唱「不立文字」。反之，其成為禪宗旁支之名匠，則多為學有素養者，如牛頭法融「學通經史」，北宗神秀則「少親儒業，博綜多聞」。六祖門下之讀書人，亦所傳不盛，如荷澤神會之「傳授五經，克通幽賾，次尋莊老，靈府廓然，覽《後漢書》」；永嘉覺之精天台；印宗之講《涅槃》。此樸質力行之大眾佛教，凌駕博雅之學者而上之；於文風纖靡之中國，予以甚大之影響，導出兩宋樸質謹嚴之理學。然禪者質而不文，漠視經論，不知虎豹之鞹，猶犬羊之鞹，本身日流於空疏，乃為後起文質彬彬之儒者所抑。衡以聖教，有可議焉。南禪學養不足，末流有狂放空疏之失，然當其盛世，禪者風格之雄健夭矯，雖「龍象蹴踏」、「天馬行空」，曾不足喻其萬一。禪者信「自心作佛」、「直下承當」，

於本淨心性之「妙用恒沙」、「本自具足」，確能見之切而信之篤。自信則自尊，乃有「大王莫受外國人謾」之說。悟者自心即佛，故「不立佛殿，唯樹法堂」。不勞外求，宜其聞念佛聲，飭人以水洗禪堂。真常之道，在平常日用間，於是乎呵斥神奇，如南陽忠責西天大耳三藏，謂「野狐精！他心通在什麼處」？黃蘗呵躡波僧云：「這自了漢，吾早知當斫汝脛。」此若在流支、真諦門下，即何能如此。禪者以法化「務其宜」，故「別立禪居」；「一日不作，一日不食」；「齋粥隨宜」，「務於節儉」。若印證於印度佛教，則禪者之風格，且凌駕從小向大（雞胤部）、從空入中（如世間樂見比丘）之先導者而過之。南禪以湘之南嶽，贛之南昌、安吉為中心，或東南移而入閩、浙、粵北之山地，或西北向，自澧州渡江北上荊、襄、南陽而化行於河洛，作興人才，陶鑄賢聖，而後有自信、有理想，重道學、薄文章，謹嚴樸實而勇於革新之南中國精神鬱然而興，導達中華，為千年來國族生命之所繫。此國族精神之新生，求之於八百年來（黃巾亂起至宋平北漢）之北方經學、南方玄學，並不可得，而唯得之於三百年來（自唐中宗至宋初）日見弘大之南禪。南禪之化行南國，是中國史上一等大事，何竟不為學者所重？豈不以儒者固蔽、禪者不文耶？總之，南禪得雄健精嚴、淡泊篤行之佛教精神，自得於心，無累於物，源流渾渾，磅礴盈溢，雖病其學養不足，終不失為第一流之真常論者也。

次論東西相通：隋唐之中國佛教，不愧為佛教第二祖國，為佛教之繼承光大者。蓋中國佛教至此，雖猶虛懷若谷，不斷自印度輸入新創唯識及密宗，然台、賢之融貫，禪、淨之簡易，融冶中國精神之中國佛教已確乎不拔，有非印度佛教所可及者。時以國運隆盛，東西大通，求法弘法，往來頻繁。自中國承受佛法於印度言之，則西僧之來華弘法者，以實叉難陀、菩提流志、不空為著。《華嚴經》之再譯、三譯（《華嚴經》圓融廣大莊嚴，所謂「不讀《華嚴經》，不知佛富貴」，故與隋唐文明之兼綜博洽，特相契合），祕密典之傳入，則其譯業之重要者。唐僧之西去求法而成就最大者，首推玄奘、義淨。玄奘廣譯經論，大弘瑜伽、唯識、俱舍、因明，於此後之中國佛教，雖未能奪真常唯心者之席，而「唐僧取經」之深入人心，影響不為不大。作

《大唐西域記》，尤為研究印度史地之希有要典也。自中國弘播佛法於世界言之，則嘗西行於突厥、回紇，惜未能大通。文成公主下嫁吐蕃——西藏（六四一），中國佛教隨之而入。其中禪宗之傳入，且嘗一度為西藏佛教之宗。唯以西藏密邇印度，遠隔中原，迻譯經典，多直取於印度；印度為佛教祖國，宜西藏佛學者有重印輕華之感。故唐祚漸衰，中國型之佛教，即為印度後期佛教所奪；然漢藏之關涉，始終以佛教維繫其間。又玄奘之西去印度，見重於那爛陀寺。傳說曾轉譯《起信論》為梵文，作《制惡見論》及《會宗論》，於曲女城立義十八日，竟無敢責難者：中國學者之在印度，已不限於承受，足以見中國佛教之盛矣。然中國佛教之西行，不如東化之有成就。佛教東行，初見於東晉之末。梁武時，三韓佛教漸行。唐興，新羅、日本之學僧遠來遊學，於我國大乘八宗、小乘二宗，並承受而還化於彼邦。日、韓文明之大啟，佛教與有力焉。時東僧來學，政府多予以方便（渤海建國於高宗時，亦大有佛法）。華僧之東行弘法者亦多，如道璿之齎華嚴宗章疏，鑑真之傳《四分律》及天台宗章疏去日本。就中，鑑真之東行，經十二年，遭大難六次而後達，為彼邦王臣所尊迎，錫「大和尚」之號。其勇於弘法之精誠，與玄奘之西行求法，實不相伯仲也。隋、唐之隆盛，承北朝之緒，融合各不同民族、不同文化而冶於一爐；亦即漢武以來，擴大中華民族之國防邊緣、文化視野，經無數之波折而到達融合成功。於此而為文化之聯絡、克盡融洽萬邦之職者，允推佛教。當隋、唐之盛世，亦唯佛教文化之圓融貫攝，乃足以應其汪洋之量也。適應此不同民族文化之融合，佛教乃有四大名山之成立：普陀山之於日本（梁貞明中，日僧慧鍔開山）；九華山之於新羅（唐高宗時，新羅僧地藏開山）；五台山之於北狄（五台久為名德所居。後宋太平興國五年，九八〇，往毘鄰大遼之五台山，造金銀銅文殊像及萬菩薩像，於五台重修十寺，並意在撫邊）；峨嵋山之於吐蕃、南詔：蓋佛化中國之新四岳也。以中國佛教為中心之東西大通，為隋唐五代（宋代猶爾，唯規模漸小）佛教之特色。

再論與中華固有文明之關涉：南方佛教，素與國族文化融洽相安，至唐代，且已適應樸實之南中國，直探釋迦之本懷，創開南方宗旨，為未來新中

國文化奠其根源。北方佛教則不無抑揚起伏之勢，然隋、唐盛世，佛教固登峰造極而睥睨神州，儒、道卒莫可如何也。隋文帝受北周之禪，南滅梁、陳，撥紛亂而開一統，為佛化仁君。佛教之來中國，適東晉以下，政亂時荒；北方之佛教界實有佛化致治之願望，期得如阿育王者出，興隆三寶，施行仁政，以登斯民於康樂。傳為竺法護譯之《申日經》（非也，應出苻姚之世）云：「我般涅槃千歲已後，經法且欲斷絕，月光童子當出於秦國作聖君，受我經法，興隆道化。」月光童子出世之預言，於北朝流行頗廣；《首羅比丘見月光童子經》及《鉢記經》，並記其事。月光本西竺德護長者子，而北中國之佛徒，乃託之以寄其佛化治國之宏圖。隋文帝出，乃一慰佛徒之心；觀隋世那連提耶舍之再譯《德護（即申日）長者經》，乃曰「此童子……於閻浮提大隋國內作大國王，名曰大行」，可知之矣。

文帝長養於尼寺，虔信聖教，自謂「我興由佛法」。周武帝崩，即慫恿宣帝復法；及受禪，乃立僧統、度僧尼、修道場、寫經造塔，力事振興。開皇七年，詔高德六人入京弘教。文帝深受佛化，王室儉樸，能以身為天下則；秉佛教正法治世精神，施為仁政，德化於民。時高熲等並深信佛法，君臣濟美，宜其國計充實，民俗富阜，為治史者所豔稱。惜乎煬帝為南風所染，不能濟其美也！楊隋以「興由佛法」，因以佛化佐治而薄儒文：開皇中，禁斷文筆浮詞；仁壽二年，詔減國子學生，留七十人，太學四門州縣並廢；道流更不足言。唐代隋興，以道流偽言李耳為唐先祖，因特尊道教。其初頗思抑佛，然佛教理致深玄，教化普及，有其本身不可抗之力量，帝王亦僅能貶流一、二抗辯之僧侶，以命令定三教之席次以尊道教而已。至於造寺、度僧、譯經，則高祖以來，迄未嘗有間。自玄奘回國（六四五），法運轉盛，佛教有助於華戎混一之大帝國，殆已為政府所覺識。高宗頗崇佛，建慈恩寺、西明寺等，迎佛骨於禁內，鐫八十五尺之盧舍那佛於洛陽石門山，至名其子為佛光（即中宗）。

則天皇帝曾出家為尼，於佛教尤多弘護。則天以女人稱帝，開中國史上空前絕後之奇蹟，實佛教有以助成之。《大雲經》有女王王閻浮之預言，法朗等因為之重譯，菩提流志亦譯《寶雲經》以潤飾之。頒《大雲經》於天下

，以明女帝之王中華，遠符佛之預記。「天冊金輪」之稱，義取於此。則天帝移唐祚十五年，革龐大帝國之命若烹小鮮；雖以繼承問題不得解決，中宗復辟而唐祚復延，然當時亦無人議其篡逆。佛教之普及深入，獲得高度之崇信，可於此見之。玄宗特重道教，然崇奉密宗不衰。迨唐政漸衰，元和以下，排佛之說漸張；至武宗，佛教乃為道流所譖而被毀。時佛教雖曰內因於僧尼之多、寺塔之盛，外緣於道流之譖謗，然武宗之時天下僧尼二十六萬餘，以視周武滅法時之減三百萬，其數並不過大；究其根原，則實為國勢衰危所引起之排外運動也。國家貧弱，有感於壯丁及經濟之不足，乃注目於佛教之財產及人口。且當國勢阽危，學者多有懷古之情；佛法西來，乃為狹隘之國粹論者所嫉。

武宗重事功以圖存，故為道流所惑，下毀佛令，且廢外來之一切新宗教。然唐武僅予佛教以重大之創傷，佛教卒不能毀，亦無補於帝國之危亡。不知晚唐衰亂，病在藩鎮割據、宦官弄權、文士朋黨，不在佛教。反之，中國文明之再建，卒由南禪導發之也。佛教經武宗之厄，當衰亂之運，已遠非中唐之比。繼以五代遞興，世亂如麻，中原殘破，章疏多缺，人情蕭索，佛教乃益陷衰微。周世宗不知崇本，徒急事功，顯德二年（九五五）又下破佛之令。雖法難不及於南方，而北中國之佛教，已精華盡失。越五年，周禪於宋，佛教又復興矣。

唐代不以儒術致治，經學亦無光彩。其文士之不甘流於浮薄者，多傾心佛宗，如蕭瑀、宋璟、張說、裴休、梁肅、王維、白居易、柳宗元、李翺等。其自視為儒家而闢佛者，有一韓愈，然愈一詞章仕宦之士耳，於儒學所見殊淺。初闢佛老，而一貶潮州，即與禪者大顛相往還，其後且以服金丹聞。初與弟子李翺約共闢佛，李翺見藥山而歸心，作《復性書》，為宋學開其先河，愈因有「翺且逃矣」之嘆。「儒門淡泊，收拾（人心）不住」，隋唐學術，固以佛法為主流而百家共存者也。

九 佛教在平流起落中

宋受周禪，歷元明至盛清，八百年之中國佛教，雖大體日衰而緜延不絕。其間，北宋一代（九六〇——一一二六），佛教復興，且將追中唐之盛。次自南宋以迄明之世宗（一一二七——一五六六），為中國佛教平淡晦昧之期。次自明穆宗至清乾隆（一五六七——一七九五），佛教又欣欣向榮，唯衰落過久，又不逮北宋之盛矣。

宋太祖統一宇內，志興文教，於佛教信奉頗篤。建國之年，即詔除周世破佛令。開寶四年（九七一），詔於益州雕《大藏經》，為我國全藏刻版之始。世局略定，印度譯師又來，帝且資遣行勤等百餘人往印求法（乾德三年，九六五）；此土義學，亦應運而興。宋初，梵僧來者頗多，其傳譯有名者，有天息災、施護、法天（太宗時）、法護、日稱（真宗時）諸人。華僧惟淨等，奉詔習梵文，襄助譯事，終且自行出經。綜宋代所出，亦近千卷。時屆印度佛教之末期，故所譯繁碎，且以密典之傳譯為多。當時，依密壇設譯場，遵儀軌為譯制，祕密色彩甚濃。然以神祕欲樂之教，不合此土所好；作風平實高簡之禪宗又極盛，故不能見重於時，且有譯出而詔令毀禁之者。宋代傳譯，大抵承開元餘緒，而影響則遠不及也。時中國佛教猶能外播，西夏既六賜藏經，北遼法事亦盛，甚至有「遼以釋衰」之評。海東學者猶多來學，唯不逮隋唐之盛耳。

北宋復興之佛教，唯台、賢、律、淨四宗，禪宗則本自流行。餘三論宗已絕；唯識法相之行於中原者，餘光黯淡且息；祕密宗「但存法事」，如瑜伽燄口之類，已無登壇灌頂者。當時佛教，隱以南方為中心，五宗競化，又隱分二流：一、以禪之篤行為主而助以賢首之教；二、以台之教學為主而助以律、淨之行。亦即南方真空妙有（台）與真常唯心（禪）之兩大流也。禪宗為晚唐來中國佛教之正統；北宋上承五代，傳燈不息。五家宗派中，溈仰早絕，法眼衰微，曹洞單傳而已，故「雲門、臨濟二宗，遂獨盛於天下」。其時，雲門尤人才輩出：雪竇重顯之《頌古》，明教契嵩之《輔教編》、《傳法正宗記》，佛國惟白之《續傳燈錄》，並著名於時。東坡所參之祖印居訥、雲居了元，並出雲門。折歐陽修、李泰伯闢佛者之心者，初傳禪法於汴京者，即此雲門禪匠。宋室南渡，雲門之道遂微。臨濟宗於五代宋初，漸自

冀、豫之間，移其重心於豫西，化行汝洛，左晉右楚而面中原。於仁宗時，分黃龍、楊岐二家。黃龍派多化行湘、贛，楊岐派則自宋室南渡法嗣遍江南而大盛於江左。禪為真常唯心學，與賢首宗本同源異流。禪之法眼宗，既有取於華嚴教意；賢之圭峰宗密，亦主教禪一致。迨宋初，賢首宗之復興，亦得力於禪。仁宗時，長水子璿（浙江嘉興）初學《楞嚴》於秀州洪敏，次參禪於瑯玡慧覺（臨濟宗），瑯玡囑以「汝宗不振久矣，宜勵志扶持以報佛恩」，因專弘《華嚴》，為《楞嚴》、《起信》作疏；門徒及千，以晉水淨源為能繼其志。淨源住杭州慧因寺，高麗僧義天來質疑，攜有《華嚴》諸書，賢首宗義乃得重光。此與天台章疏之還自高麗，情況相若。源研習弘揚，四方學者宗之，稱為賢首中興。然實依傍禪宗，維持餘緒，不能有所發揚也。

北宋佛教之復興而差強人意者，天台之中興也。五代時，錢氏據兩浙，歷代崇佛法。第五世忠懿王錢俶（九四八——九七八），遣使致書高麗求取天台諸章疏；螺溪義寂（天台）得而研習之，智者之學，因以重光此土。寂傳寶雲義通（甬），再傳四明知禮（甬）、慈雲遵式（杭）。當太宗、真宗之世，斯學頗著弘揚，因有山家、山外之諍。山外者，出慈光志因門下（志因與螺溪義寂為同門）。引起此諍論者，為慈光晤恩及門人源清，再傳之孤山智圓、梵天慶昭；螺溪下之學者，亦有人助之。其說判別事理，以心為本，以色為末。三千性相，事也；一念能具足，為三千諸法建立之所依者，理心也；色則不可言能具三千。於是見之於修證，則分別真妄，直以真如心為觀。此蓋遠承荊溪來之融攝《起信》，深受真常唯心論之影響者。山家者，知禮承螺溪、寶雲之學，得智者章疏而遠推其本義，乃與慈光流所見不同。持心色平等論，同具三千，所謂「一色一香，無非中道」。法法即空即假即中，故於觀行，即於介爾妄心下手，不用別求真心。此諍論也，辨難往復，延續數年，誠當時之大事。參與諍論者，皆學德兼優，著述弘富，略可擬於隋、唐。山外不數傳而絕，知禮門下綿延至今，為台宗正統。天台為南朝學統之大成，精嚴博雅，教觀並重，與北學之真常唯心本自不同。故當其復興，既排山外雜於唯心之異計，亦與禪者有諍（延慶與天童諍，地方官且為之和解）。禪宗長於篤行，易為普及，唯末流多失之狂放不檢，天台學者因扶

戒律。然台學博洽深玄，普及為難，乃特弘禮懺、念佛以助之。仁宗時有允堪智圓，於南山律宗諸作皆為之注，以《行事鈔》、《會正記》為著。略後，靈芝元照（杭）繼之，注南山三大部，以《行事鈔資持記》見稱。元照多引天台教義以釋律；其翻刻《慈愍三藏文集》，明禪與教、律一致，亦與台宗學者之弘通念佛同。北宋律宗之應運中興，蓋助台而抑禪之狂放者也（因刻《慈愍集》，為禪者控之於有司）。四明下有南屏、廣智、神照三家。神照一家，慕廬山之風，結白蓮社，特弘念佛。廣智家之圓辨道琛，人稱其中興四明之道，月結淨土繫念道場，不期而至者常萬人。再傳石芝宗曉，編《樂邦文類》，尤有名。此後台宗學者多兼弘念佛，不僅神照一家為然也。時蓮社念佛之風，深入廣被，不讓禪宗。太宗時昭慶（杭）省常與宰相王旦等百三十人結蓮社，比丘凡千數；仁宗時有汴京淨嚴與宰相文彥博等結社念佛，僧俗預者十萬，如此者非一。台家秉精深博雅之教學，嚴之以律行，趣之以淨土，宛然東晉廬山之風也。智者有《法華三昧儀》、《方等三昧儀》，蓋本五悔法而以之策導觀行者。四明中興，於此用力頗勤。真宗天禧元年（一〇一七），四明結十僧修法華懺三年；復修大悲懺三年。其著作有《修懺要旨》、《金光明懺儀》、《大悲懺儀》。乾興元年（一〇二二），慈雲遵式亦為國修懺，著《金光明護國道場儀》上之。念佛禮懺，乃與天台結不解緣。初唯以之自行、共行；迨代平民禮懺念佛，乃變質而與密宗末流之應教相合，為中國近代佛教之大病。

南北兩大學統，初以天台、賢首集其成；南重義學，北重實行。及北方佛教墜緒，乃一轉而為天台與禪宗之抗衡。賢、密與律、淨，隱為二流而離合其間，此北宋佛教之概也。北宋佛教猶有唐風，及徽宗惑於天師道，政和六年（一一一六）燒毀經像；宣和元年（一一一九）詔令道化佛教，使佛菩薩及僧尼皆從道教儀相。歷一年餘而復，影響不淺。後九年，金人執徽、欽二帝去而北宋亡。宋室南遷，國事日非，佛教亦轉趨微弱矣。

上自南宋，下迄晚明，佛教義學各宗，殊尠名德，唯禪宗獨弘。時溈仰、雲門、法眼三宗已絕。臨濟黃龍派漸衰，楊岐派弘播日盛，因而進為正統，復臨濟本宗之稱。楊岐再傳五祖法演下，出佛鑑慧勤、佛眼清遠、佛果克勤

；當宋室南移之際，其道大弘。佛果克勤下，出虎丘紹隆、徑山宗杲，以江浙為中心而流布諸方。元明之際，有高峰、中峰，猶能主持一代宗風，餘則延續而已。微弱單傳之曹洞宗，有芙蓉道楷者（入寂於徽宗重和元年，一一一八），值毀法之亂世，曾被逼易服而流於緇州，困苦備嘗，然曹洞之道轉得自此而行，「尤盛於河北」。宋、元之交，萬松行秀為耶律楚材所崇信，受請作《從容錄》，頗有名。其門人少室福裕，所弘尤廣。時佛教全為禪宗領域，而禪宗又為臨濟、曹洞二家平分，有「臨天下，曹半邊」之稱。曹洞自江西而移化於北方；臨濟則自北方而移化於江左，南北交流，相映成趣。湘、贛為禪宗故鄉，然自曹洞北移，臨濟黃龍派又南化而不久，禪宗重心偏在江、浙，不免文弱，宜其非晚唐與北宋比也。

南宋之初，以國用不給，佛教之處境稍苦，如紹興十五年（一一四五），釋道納丁錢；二十一年，毀廢寺以贍學費；二十八年，籍佛像鐘磬以鑄錢。迨蒙古入主，佛教備受尊護。然時衰教惰，佛教無光彩可言，唯得帝王之護而屢次燒毀道經（憲宗五年至世祖十八年，一二五五至一二八一）；編清規而頒行天下；禪教共諍於帝前；此外則有喇嘛教之流入。元世祖未即位前，征西藏，乃信奉西藏之佛教——喇嘛教，識薩迦派僧發思巴。及踐祚，封發思巴為國師，賜號大寶法王，以全藏為俸爵。發思巴為作蒙古新字，以譯《大藏經》。泰定元年（一三二四），且為之立祠比孔子。此後薩迦派世為國師，襲其爵位，於是西藏開政教一致之局。西藏喇嘛於時挾祕密而入：王室佛事所費，佔政費之泰半；祕密欲樂之道，穢亂宮禁；跋扈驕縱之弊，實從來所未有，卒以速胡元之亡。喇嘛之祕密教，雖受元室崇信，究以不洽國情，僅能行於宮幃官府之間。明太祖逐元而還我河山，嚴禁祕密教之流行，中國佛教及社會賴以清淨，可謂真能護國護教者！原西藏佛教，始於唐貞觀中；以藏文譯經，卓然自立，與華文佛教並峙。約唐武宗時，西藏佛教被毀，北宋初復興。以元帝之特護薩迦派，政教合一，日見腐化。有宗喀巴者（一四一七——一四七八），扶戒律以節制神祕欲樂，重教學，漸入以糾正狂密之躐等。其道大弘，漸為西藏佛教正宗。然以神祕欲樂之道為究竟無上，則西藏各家所共信也。西藏之喇嘛教，初唯行於康、藏、青，至元而行於內外

蒙，至清而流入東北。川、滇之西陲及冀、晉之北鄙，間亦有之。此在今日，喇嘛教亦中國佛教之一流，然今所不能詳也。

明太祖朱元璋，初出家為皇覺寺僧。登位後，力護佛教：禁密宗，立僧官，定考試，制度牒，選僧侶以侍諸王，刻藏經（南藏），分寺院為禪、講、教三類，禪寺習禪，講寺弘經，教寺應赴，現行僧寺制度略立於此。成祖永樂帝，於佛教亦力為護持，刻藏於北京（北藏），且自作《讚佛偈》、《金剛經解》以資弘通。此後，諸帝皆奉佛，武宗且通達梵語，自號大慶法王。唯世宗溺於道教，嘉靖元年（一五二二）毀宮中及京師佛寺，略見排抑。然平衍漸落之佛教，因此而漸見復興矣。南宋至此，朝廷之保護極矣，元室縱容而明代則能監護扶掖之。然四百年來，若禪若教，僅能維持門風，形骸僅存。上也者流於隱逸，下也者趨於應赴，僧眾自身不振，雖有外護，亦難望其有起色也。

趙宋以來之中國佛教，雖有興衰，大體在慢性衰落中。揆其主因，則受理學興起影響，尤與國族之慢性衰落有關。唐初，達摩禪南下，深入江西中心之東南山地，創南禪，且北行其道於關、洛，陶冶啟迪，而後有理學者出。宋代理學鉅子之故鄉，十九為四百年來南禪盤根錯節開化之區。理學家之精神作風，無一不出於自信自尊、重質輕文、體道篤行、雄健精嚴之禪風。如程門師資之往返，有類參謁；居敬，窮理，明道統，有語錄，亦類禪家。象山之即心即理，明其在我，一掃注疏之繁，唱六經為我注腳，則尤近矣。然理學家有取於禪而終離於禪而反闢佛者，一則承禪風之漸弊：禪之興也，對治義學之弘盛而浮繁，適應南國民情之樸質。及晚唐以後，義學式微，南方已文事大啟，形勢全非。禪者為傳統之「教外別傳」、「不立文字」窠臼所縛，莫能自拔。質而不文者，聞儒道而驚謂同於祖道，於是乎三教合流。間涉文教者，多於詞章世學有功，少究聖典。簡易而不能深廣，乃為儒者所乘。二則議及禪者之動機：彼斥佛教為自私，此以禪者頓入以求了悟，從自利入，乃有此誤會，實則自利與自私不同。

況中期之大乘，「菩薩但從大悲生」，從利他入。儒者不得以禪宗為佛教之一，即武斷全佛教之出於自利也。三則鑒於國族之形勢：就中國民族之

大勢而觀，宋為晚唐衰亂以來之小安，北遼、西夏，邊患可慮；金興而僅保東南，元起而無以圖存。於此國族衰落之氣運中圖生存，學者痛晚唐來之雜亂，乃誹薄隋、唐，進而輕秦、漢，憧憬於三代之隆，有理學家之應運而生。宋初，國運頗有望，廊廟多北人，雖力反唐弊，崇文抑武，強本弱末，而學術之文采詞章、譯經弘教，則猶有唐風。太祖、太宗、真宗之世，上下頗崇佛法。自澶淵之盟，漸感時難，南方人物之居廊廟者日多，於是華夷之辨、王霸之辨乃日張。士大夫之自覺，蓋有得於南禪之陶冶，痛感現實，乃憧憬於復古更新，因之於佛教離心。然其初，雖有拒佛者，而推行新學新政之王荊公（曾捨金陵住宅為寺，一〇七七），蜀派之大、小蘇，並歸心於佛。洛學入佛而出於佛；及伊川被貶，程門弟子亦多歸於禪：北宋學者猶儒佛同弘，相為表裡也。

迨徽宗毀佛，繼以南渡，國事倍難，理學家更強化，朱、陸承洛學而大成之。宋儒承南興北衰（對內）、南弱北強（對外）之機運，錯綜激盪，或狂或狷，率褊隘而不蹈大方。於政治，舉秦、漢、隋、唐而薄之，遠懷於三代。於學術，舉老（統秦漢文明之盛者）佛（統隋唐文明之盛者）而闢之，支離於四書五經。不復能虛心論道，和衷為國矣。佛法頗受其影響，然禪為理學者精神之所出，高深普及，如之何能闢之？南方新進之儒，失之褊隘，卒無以挽救自北而來之噩運，終與禪宗同入慢性衰落之中。自元迄明，儒佛同維餘緒而不墜。明儒之有成就者，有一王陽明，王學更近於禪，王學盛而晚明佛法又興矣。於此平淡延續之時，禪僧多傑出而有功於事業：佐元世祖之劉秉忠，乃臨濟宗海雲印簡之弟子；佐明成祖之姚廣孝，乃臨濟宗徑山智及之弟子；明太祖亦為皇覺寺僧。秉忠官太保，齋居蔬食，終日澹然。廣孝位少師，不再蓄髮娶妻，並入世而不失禪者本色。姚廣孝作《道餘錄》，駁程、朱之說；

明太祖亦作《三教論》、《釋道論》。理學家以實現三代王政為理想，自宋迄明，竟無成就，轉不如禪者之雄渾闊達、心有主而善應現實也。

明穆宗以來，佛教先以得王學之導而承其弊，受世宗之毀抑而激發自強之心。又以清順治及雍正帝之參禪有得，為之弘護，是故晚明至盛清，佛教

頗有起色。時禪之臨濟，有密雲圓悟（卒於明崇禎十五年）、磬山圓修（卒於明崇禎八年），其道大行於江浙。密雲法嗣破山明，弘化西蜀，以張獻忠之凶殘，亦為之稍減屠殺，得廣播其法於西南。明人之退西南以抗清者，後多出家而承其法。又密雲法嗣三峰藏（常熟虞山），出三峰派，靈隱弘禮、靈巖弘儲繼之，於順治、康熙間大闡宗風，門人布於湘、贛。三峰之道，不以密雲之一棒為滿足，立論融入儒、道之說，江南遺老多樂與往還。雍正帝乃不惜以帝王之尊，作《揀魔辨異錄》以破其說。以王力毀三峰派之語錄；奪三峰派門庭，代以密雲下之別支，此亦清初禪宗之大事矣。其先，（臨濟）禪者有憨山德清，興南華祖庭，著述亦富（卒於明天啟三年）；有紫柏真可，刻方冊藏經，大有益於後代（卒於萬曆間）。然憨山曾被流於嶺南，紫柏入京弘法受誣而卒於獄，明末為法之難如此！其屬於曹洞宗者，博山無異，振其道於明末。鼓山元賢及弟子道霈，弘禪於順治、康熙間。本宗而外，於經教亦多所著述。淨土宗則明有雲棲（杭）蓮池之弘揚（入寂於明萬曆四十三年）。蓮池教宗華嚴，故以華嚴教義說淨土。清乾隆時，省庵實賢則宗天台而大弘淨土。天台宗有幽溪傳燈弘於前（明天啟時），靈峰蕅益播於後（卒於明永曆年）。蕅益所學廣博，不限一家，即久衰之唯識、因明，亦為之注釋。然於天台特有心得，有「但從龍樹通消息，不向黃梅覓破衣」之句。賢首宗則明末有金陵雪浪，三演大疏，七講玄談。清康熙年，柏亭續法，弘之尤力；著作之多，比於蕅益。律宗，明末古心律師復興於金陵之古林；傳之寶華山三昧光（卒於順治十年）及見月體（卒於康熙十八年），力事振興，創為今之傳戒制度。二百年中，諸宗並起，雖不如北宋之隆，亦自有特色。時佛教雖以禪宗為骨髓，然與北宋之隱為二流不同。台、賢、律、淨學者，多曾為禪之參究；而禪者如鼓山道霈之出入台、賢，紫柏之刻藏，憨山之重《起信》、《法華》，實已成禪教一致之局。昔之賢助禪，而淨、律助台者，今則寶華律匠並有取華嚴教意，遍融、蓮池之念佛並宗賢首，則是當時佛教已進為諸宗之融合。蕅益謂「禪為佛心，教為佛語，律為佛行」，可謂能道出時代之公論矣。又當時佛教，不僅內為諸宗之融合，蕅益、憨山，以佛義釋孔、孟、老、莊，則又為三教調和論矣。

十 變

乾、嘉以來，佛法在激變中。初以雍正之抑三峰，禪宗乃又以一棒為了當；廢度牒而僧制大濫。佛教精華在南方，太平天國之亂，損失獨多。自行新政、興學校，僧寺教產多被提佔。傳統佛教以禪宗為骨髓，而禪者已面目盡失。台、賢沈寂，律制久廢，乃唯以禮懺、念佛、持咒為佛法。昔日文化之為友為敵，唯儒與道；今則文化之新友新敵，將加入西方之宗教、哲學、科學。處非常之變，而晚唐來之傳統佛教者，一仍舊貫，無動於心，真難乎為繼矣！幸諸方長老，猶有能苦心孤詣維繫一時者；而大心長者，多有流通佛典、弘闡內學、實行慈濟、護持寺產者：中國佛教深入社會之潛力，未可侮也。太虛大師，唱「教理革命」、「教制革命」、「教產革命」以整僧，「今菩薩行」以入世，為新佛教運動開其先導。中國佛教，值國族復興之運，應世界大同之求；誠能以渾樸平實之篤行，不陷於貧乏簡陋；弘融貫該綜之實義，不落於雜濫繁纖。積以時日，則新中國之新佛教，當必有可以告人者。時乎不再，勿馳求左道，勿丐乞自活，勿冥想神祕，勿迷戀欲樂，宜夷途直進，倍道而行，則將如窮子之歸家矣！

卷002

印度佛教流變概觀——《印度之佛教》第一章——

佛教創始於印度釋迦牟尼佛，乃釋尊本其獨特之深見，應人類之共欲，陶冶印度文化而樹立者。其在印度，凡流行千六百年而斬。因地而異，因人而異，因時而異，離合錯綜極其變。法海汪洋，入之者輒莫知方隅焉。試聚世界佛徒於一堂，叩其所學，察其所行，則將見彼此之不同，遠出吾人意料外。此雖以適應異族文化而有所變，然其根本之差別，實以承受印度之佛教者異也。以是欲知佛教之本質及其流變，應於印度佛教中求之。

佛教乃內本釋尊之特見，外冶印度文明而創立者，與印度固有之文明，關涉頗深。故欲為印度佛教流變之鳥瞰，應一審佛教以前印度文明之梗概。

印度文明之開發者，為印歐族之雅利安人（白種之一支）。

一、初自西北移入印度，於佛元前十二世紀至六世紀頃，以五河地方為中心，逐先住之達羅毘荼族（梭種之一支）等於南方而居之。其被虜獲者，呼為首陀羅，即奴隸族也。當時之雅利安人，崇敬日月等自然神，事火，祭祀讚神而述其願求。懷德畏威，神格尚高潔。崇神之目的，如戰爭勝利、畜牧繁殖，乃至家庭和諧、身心健康，概為現實人生之滿足。來生之觀念，雖有而未詳晰。其末期，已有自哲學之見地，開始為宇宙人生之解說者。代表印度最古文化之《梨俱吠陀》，即此期之作品，可謂之「吠陀創始時代」。

二、次於佛元前六世紀至三世紀頃，雅利安人以閻牟那河上流之拘羅地方為中心，厚植其勢力，婆羅門教之「中國」，即此。次又東南下而達恆河之下流，舍衛國以東，特以鄰接緬、藏區之民族，多有黃色人種，然亦為所征服。此時之雅利安人，受被征服者神秘思想之熏染，幽靈密咒之崇拜大盛。婆羅門高於一切，以祭祀為萬能，以神鬼為工具而利用之，神格日以卑落。好表徵，重儀式，確立四姓之制（生死流轉之說起於此時），於現實人生之無限滿足外，轉為來生天國之要求，此可謂之「梵教極盛時代」。

三、自佛元前二、三世紀以來，雅利安文明漸南達德干高原，且遍及於全印。然南印民族，漸受梵化而非武力之征服。其恆河下流，富有黃種血統之民族，受吠陀文化之誘發，文事大啟。摩竭陀之悉蘇那伽王朝，且漸為印度之政治重心。婆羅門教之中國，反退為邊地矣！時東方有為之民族，以久受吠陀文化之熏習，多以雅利安人之剎帝利自居，而實未盡然。如《巴達耶那法經》說：摩竭陀人、韋提希人，悉非雅利安人也。吠陀受黃種文明之潛化，不復以祭祀萬能、生天永樂之思想為滿足，乃演為達本窮理之學。承《吠陀》、《梵書》而起之《奧義書》，於婆羅門教隱含否定之機。於「梵行」（幼年學業）、「家住」（主持家業）之上，加以「林棲」、「遁世」之苦行生活。於祭祀、生天之上，創真我解脫之說。我性本淨，如何離塵垢而契入梵我之實體？要以克制情欲之「苦行」，集中意志之「瑜伽」，外苦形骸而內離妄念，念表徵梵我之「唵」，則達真我超越之解脫。承此反吠陀傾向之暗流而開展之，乃產生多種出家之沙門團，多以嚴酷之苦行求解脫，而成

風行一時之反吠陀潮流，此可謂之「教派興起時代」。雅利安文明受異族文化之同化於前，反抗於後，婆羅門教乃為之一時衰落也。

東方新興民族之勃起，雖衍出反吠陀之潮流，而以氣候酷暑，受東南濱海民族之影響，頗嫌於神秘、苦行、極端。釋尊乃乘時而興，來自雪山之麓。慈和不失其雄健，深思而不流於神秘，淡泊而薄苦行，創佛教，弘正法於恆河兩岸。所弘之正法，以「緣起」為本。即世間為相依相資之存在，無神我為世界之主宰，亦無神我為個人之靈體也。以世間為無我之緣起，故：(一)於現實人生之佛教，反侵略而歌頌無諍，闢四姓階級而道平等。(二)於未來生天之佛教，崇善行以代祭祀萬能，尊自力以斥神力、咒力。(三)於究竟解脫之佛教，以不苦不樂為中道行；不以瑜伽者之狂禪為是，而以戒為足，以慧為目。釋尊之教化，雖以適應時代思潮，特重於出家（己利、解脫為重）之聲聞，然釋尊自身則表現悲智之大乘，中和雄健，與弟子同得真解脫，而佛獨稱「十力大師」也。佛於反吠陀之學流中，可謂月朗秋空，繁星失照矣！此第一期之佛教，可曰「聲聞為本之解脫同歸」。

釋尊入滅已，下訖佛元四百年，佛教以孔雀王朝之崇信，漸自恆河流域而分化各方。東之大眾系，自毘舍離而央掘多羅、烏荼，而遠化南印，後又沿西海濱北來。西之上座系，以摩偷羅為中心，或深入北方而至罽賓；或沿雪山麓而東化；或西南抵阿槃提、摩臘婆，且遠化於錫蘭。以分化一方，語文、師承、環境之異，學派之分流日甚。然分化之主因，實為大乘入世傾向之勃發。其見於辯論者，崇兼濟，則有佛菩薩聖德之諍；求適應，則有律重根本之諍；闡舊融新，則有有無《雜藏》之諍。分化之方式不一，而實為急於己利（聲聞）與重於為人（菩薩）兩大思想之激盪。此第二期之佛教，小乘盛而大乘猶隱，可曰「傾向菩薩之聲聞分流」。

佛元四世紀至七世紀，南以安達羅，北以大月氏（貴霜）王朝之護持，兩系合流於北方，大乘佛教乃盛。大乘於各派之思想，固以南方為重而能綜合者。就中，龍樹菩薩以南方學者而深入北方佛教之堂奧，闡一切法性空而三世幻有之大乘，尤為大乘不祧之宗。以融攝世俗，大乘經已不無神秘、苦行、表徵、他力思想之潛萌，龍樹菩薩乃間為之洗刷也。此第三期之佛教，

說三乘共同一解脫，與根本佛教相契應；然佛世重聲聞，今則詳菩薩之利他，可曰「菩薩為本之大小兼暢」。

七世紀至千年頃，大乘佛教又分流：（從北來）西以阿瑜陀為中心，無著師資弘「虛妄唯識學」。（從南來）東以摩竭陀為中心，「真常唯心論」之勢大張。學出龍樹之佛護、清辨等，又復興「性空唯名論」於南印。三系競進，而聚訟於摩竭陀。大乘分化之因甚複雜，而「如來」傾向之潛流，實左右之（多陀阿伽陀，華語「如來」，有二義：一、外道神我之異名，即如如不變而為流轉、解脫之當體。如來死後去或不去，即此。二、佛陀之異名，可譯為如來、如解或如說。即證如如之法性而來成正覺者；如法相而解者；如法相而說者。佛具此三義，故曰如來，與後期佛教之如來義頗不同）。如來者，一切有情有如來性，無不可以成佛。如來性真常不變，即清淨本具之心體。離幻妄時，證覺心性，而圓顯如來之本體也。此真常淨心，易與婆羅門之梵我相雜，而其時又適為婆羅門教復興、梵我論大成之世，佛陀漸與梵天同化矣。其見於辯論者，有生滅心與真常心之諍；有唯心與有境之諍；有性空與不空之諍；有三乘與一乘之諍。此第四期之佛教，可曰「傾向如來之菩薩分流」。

千年以降，佛教漸自各地萎縮而局促於摩竭陀以東。以如來不可思議之三密為重點；立本於神秘、唯心、頓入之行解，為一切學派、內外思想之綜合，為一切秘密、迷信之綜合。唱一切有情成佛，不復如大乘初興之重於利他，而求即心即身之成佛。奄奄六百年，受異教者之壓迫而衰滅。此第五期之佛教，可曰「如來為本之梵佛一體」。

印度佛教凡經五期之演變，若取喻人之一生，則如誕生、童年、少壯、漸衰而老死也。

【圖：Y22p0100_01.svg】菩薩為本、大小兼暢、菩薩分流傾向如來、傾向菩薩聲聞分流、重人事、吠陀創始時代、人間樂、天上樂、究竟樂、神教、佛教、求天樂、梵教極盛時代、趣解脫、教派興起時代、如來為本、佛梵一如、佛教融吠陀而衰滅、聲聞為本、解脫同歸、佛教反吠陀而創始

依此圖以觀印度佛教之流變，不難知其梗概。夫人之所求者，現實人間樂、未來（人）天上樂、究竟解脫樂三者而已。其即人事以向天道，以天道明人事者，神教也。即解脫以入世利生，依人間悲濟之行以向解脫者，佛教也。解脫思想興則神教衰，天神崇拜盛則佛教衰，此必然之理也。觀吠陀創始時，崇天道以盡人事。繼之者，祭祀求生天，秘密求神祐，婆羅門教乃底於極盛。迨解脫思想起，理智開發，婆羅門教衰而教派紛起矣。佛教以反吠陀之精神，代婆羅門教而興。初則聲聞為本而重於解脫事；繼起者以菩薩為本，詳悲智利濟之行，以入世而向出世，佛教乃大成。惜佛徒未能堅定其素志，一轉為忽此土而重他方，薄人間而尊天上，輕為他而重己利。融攝神教之一切，彼神教以之而極盛者，佛教以之而衰滅，（婆羅門教演化所成之）印度教又起而代之矣！

如上印度佛教五期之流變，今更束之為兩類三時教，即與從來判教之說合。

一、自佛教傳布之興衰言之：佛元三世紀中，熏迦王朝毀佛而佛教一變。前乎此者，佛教與（摩竭陀）孔雀王朝相依相成，國運達無比之隆盛，佛教亦登於國教之地位，遍及於五印，遠及於錫蘭、罽賓。後乎此者，佛教已失其領導思想之權威矣。佛元九、十世紀，佛教北受匈奴族之蹂躪，東受設賞迦王之摧殘，而印度教則尤明攻暗襲其間，佛教又為之一變。前此，佛教雖失其政治之指導權，偏於學術之研幾，然傳布普遍，不失為印度大宗教之一。後則局處摩竭陀，書空咄咄，坐待衰亡而已。以教難而觀佛教之演變，頗明白可見：初則聲聞（小乘）之「四諦乘」，中則菩薩（大乘）之「波羅蜜乘」，後則為如來（一乘）之「陀羅尼乘」。

二、自教理之發展言之，亦有三時，即初二期為初時教，第三期（含得二期之末及四期之初）為中時教，四、五兩期為第三時教。初時教以「諸行無常印」為中心，理論、修行，並自無常門出發。實有之小乘，如說一切有部，其代表也。第二時教以「諸法無我印」為中心，理論之解說，修行之宗要，並以一切法（無我）性空為本。性空之大乘，如龍樹之中觀學，其代表也。第三時教以「涅槃寂靜印」為中心，成立染淨緣起，以無生寂滅性為所

依；修行解脫，亦在證覺此如來法性。真常（即常談之「妙有」、「不空」、「中道」）之一乘，如《楞伽經》、《密嚴經》，其代表也。後之秘密教雖多不同之解說，於真常論而融攝一切事相耳，論理更無別也。

雖然，世間事乃「非斷非常」之緣起，固不得而割截之；「非一非異」之緣起，亦不得執一以概全。此僅就其時代事理之特徵，姑為此分畫而已！

卷003

佛滅紀年抉擇談

——民國三十九年冬寫於香港佛聯會——

一 緒言

印度文化不重視歷史，缺乏明確紀年的史書。佛教創立發展於這樣的環境中，自然也不會有明確的佛曆。過去，中國佛教界，純憑傳說與信仰，寫下佛滅多少年的史書；到現在，一切得從頭寫過了。西藏、錫蘭、緬甸等佛教國的佛元傳說，近代學者考定的佛元說，加上中國舊有的傳說，到底那一種是正確的？近代學者的考論佛元，不再是專憑傳說，是參證以明確的歷史。其方法為：佛典中有佛滅多少年而阿育王（Azoka）出世的傳說。阿育王灌頂的年代，經學者的研究，已大致確定。那麼，在阿育王灌頂的年代上，再加佛滅以來多少年，即可得出明確的佛元了。錫蘭（Si□hala）所傳的《善見律》，有「阿育王自拜為王；從此，佛涅槃已二百十八年」的傳說，得到一般學者的信用。然在中國所譯的，有罽賓（Kaśpira）所傳的《阿育王傳》等，別有不同的傳說，如說：

「佛滅百年後，王華氏城，號阿恕伽。」（《阿育王傳》卷一）

「佛滅度後百一十六年，城名巴連弗，時阿育王王閻浮提。」（《十八部論》）

日本小野玄妙的《佛教年代考》，宇井伯壽的《佛滅年代論》，我的《印度之佛教》，都依這百十六年的傳說。對於這一問題，近來作深一層的思

考，從錫蘭與罽賓共同的傳說去研究，覺得從佛滅到阿育王登位，百餘年說與二百餘年說，同為一古老的傳說；而罽賓所傳的百餘年說，更為合理。所以不嫌煩瑣的，以《阿育王傳》為研究對象，以優波毱多（Upagupta）與阿育王同時為論題核心，從解說與考論中，推定佛滅百餘年而阿育王登位的結論。

在研究的過程中，應該深切注意的是：我們所處理的問題，是古代的；所處理的材料，是傳說的，不是嚴正的史書。這種傳說，佛典中名為譬喻（Avadāna），是說教時所引用的事證。為了達到感動聽眾的目的，所以或透過神話的形式，或表現為文學的作品。如認識它的性質，即能重視它所表顯的、含攝的事實，而不被這種形式所拘蔽。所怕的，還是那些照著自己意思、滿足自己需要而編寫的歷史，看來翔實可信，而實際是謬說。依我而論，對於佛教傳說的信心，過於那些杜撰的歷史。

優波毱多與阿育王同時，為本論的重要關鍵。優波毱多，或音譯為優波崛、優波崛多、優婆毱多、優波笈多、鄔波毱多，玄奘義譯為近護。摩偷羅（Mathurā）香商毱多（Gupta）的第三子，商那和修（Śā□a-vāsin）的弟子，在初期佛教中，是重要的大師。他是禪者，是論師，是偉大的布教者。如拙作《說一切有部為主的論書與論師之研究》（九九——一〇六頁）：禪師、論師、優越的教化師。說一切有部中的瑜伽者、阿毘達磨者、經師譬喻者，在尊者可說是總而有之；有部佛教各派，無異是尊者的學眾各得一分而發展。尊者的地位，是不能忽略的。他的傳承的時代，有關初期的佛教史。這重要的古代史料，以《阿育王傳》為本。但《阿育王傳》所含的史實，受到後代的律師——有部《根本說一切有部毘奈耶雜事》、銅鍱部《善見律》等的紊亂，這需要審慎的研究，將歷史的內容，從傳說中掘發出來！

二 阿育王傳的內容

一 本傳的組織概說

《阿育王傳》，西晉惠帝時（二九〇——三〇六）的安法欽譯，凡五卷（或分七卷），十一品。異譯現存二本：一、劉宋元嘉中（四三五——四五

三）求那跋陀羅（Gu□abhadra）譯，名《無憂王經》。《出三藏記集》作一卷，缺本。其實，被誤編於《雜阿含經》中，即二三、二五——兩卷，不分品。二、梁天監中（五〇六——五一八），僧伽婆羅（Sa□ghavarman）譯，名《阿育王經》，凡一〇卷，八品。此外，有《大阿育王經》，已經佚失。現存梵文 divyâvadāna 第二六到二九章，與此相合。依西藏多氏《印度佛教史》說：殑世彌陀羅跋陀羅（K□emendrabhadra）所編的《付法傳》，關於阿育王部分，依據七種譬喻——「阿育王譬喻」，「阿育王教化譬喻」，「阿育王龍調伏譬喻」，「法塔譬喻」，「法會譬喻」，「黃金獻供譬喻」，「鳩那羅（Ku□āla）王子譬喻」。關於付法部分，從阿難（Ananda）到善見（Sudarzana），都有譬喻。

比對漢譯的三種譯本，彼此有增減處。《阿育王傳》在印度，是有不同誦本的。宋譯最簡：阿育王部分，沒有王弟與王子因緣；付法傳承部分，但略說授優波毬多記與法滅的故事。晉譯與梁譯，大體相同；但梁譯缺法滅的故事，晉譯又獨多〈阿育王現報因緣〉。今綜合的對列如下：

〔晉譯〕〔梁譯〕〔宋譯〕

本施土緣————┐生因緣————————————

阿育王本緣傳————┤

登位至造塔————┘

迎僧與巡禮————見優婆笈多因緣————————二

法會供養————供養菩提樹因緣————————三

阿恕伽王弟本緣————毘多輸柯因緣

駒那羅本緣————鳩那羅因緣

半庵羅果因緣————半庵摩勒施僧因緣————————六

優波毬多因緣————佛記優波笈多因緣————（少分）四

摩訶迦葉涅槃因緣 ┌佛弟子五人傳授法藏因緣（上）

摩田提因緣————┤

商那和修因緣————┘佛弟子五人傳授法藏因緣（下）

└————┬優波笈多因緣

├舍那婆私得道因緣

優波毬多因緣 └虎子至寺封因緣

度人因緣————┘

付囑提多迦————郗徵柯因緣

法滅因緣————————————————————五

阿育王現報因緣

比對本傳的三譯不同，可論斷為：晉譯的《阿育王傳》，除〈阿育王現報因緣品〉，其他的內容與結構，都是本傳的原有部分。梁譯沒有滅法故事，然「未來三賊國王」的傳說，見於〈佛記優波笈多因緣〉。宋譯沒有諸師相承部分，然佛記優波掘多，即諸師相承的發端，也已存在。沒有王子王弟因緣，然育王不傳位王子，傳位於王孫，與晉譯、梁譯都相合。大概的說：宋譯以育王護法事業為重心，所以有所節略。

晉譯的〈阿育王現報因緣品〉，是宋、梁二譯所沒有的。這實在是另一種「阿育王譬喻集」，安法欽譯出而附編於本傳的。這不但因為宋、梁二譯沒有，更由於內容與本傳不一致，如「龍王譬喻」、「請賓頭盧譬喻」。這雖非本傳固有的內容，然傳說也還是極早的，西元前後已存在了。

二 本傳對於後代的影響

以阿育王、優波毬多為中心而編纂的本傳，成為大陸佛教公認的史實。阿育王與優波毬多，出於佛滅百餘年，也是眾所共知的傳說。本傳的影響，非常廣大，今舉一切有部的《大毘婆沙論》、大眾末系的《分別功德論》、譬喻者馬鳴（Aśvagho□a）的《大莊嚴經論》、大乘中觀者龍樹（Nāgārjuna）的《大智度論》，以見影響的一斑。

《大毘婆沙論》，編纂於西元二世紀中。所敘因緣與本傳一致的，有補沙友——弗沙蜜多羅毀法緣（卷一二五）、商諾迦入滅緣（卷一六）、迦葉

入滅緣（卷一三五）、優波笈多降魔化佛緣（卷一三五）、拘睒彌法滅緣（卷一八三）。

《分別功德論》，為大眾部末派的論典。與本論一致的，有善覺比丘誤入地獄緣、王弟修伽跋路七日作王緣（卷二）。

馬鳴的《大莊嚴經論》，也是二世紀的作品。引用本傳的，有育王施半庵摩勒果緣（卷五）、優婆鞠多降魔化佛緣（卷九）。馬鳴引用〈阿育王現報因緣品〉的，有大臣耶賒賣人頭緣（卷三）、育王宮女撥幕聽法緣（卷五）、比丘口有香氣緣（卷一〇）、夫婦自賣布施緣（卷一五）。

龍樹的《大智度論》，是西元三世紀的作品，也曾引用本論。如王弟韋陀輸七日作王緣（卷二〇）、阿輸迦宿生施土緣（卷一二、三二）、如來遊化北天竺緣（卷九）、迦葉入滅緣（卷三）等。現報因緣中的比丘口有香氣緣，也見於《大智度論》。

本傳為大陸佛教的早期傳說，為聲聞佛教、大乘佛教界的共同採用，極為明顯。

三 編纂的時地考

一 本傳為西元前的作品

育王及優波鞠多的並世護法，為本傳中心。阿育王——王統部分：一、如來授育王記；二、育王以前的王統；三、育王的光大佛教事業；四、育王卒；五、育王以後的王統，與弗沙蜜多羅（Pu□amitra）的毀法。關於優波鞠多——法統部分：一、如來授優波鞠多記；二、鞠多以前的法系；三、鞠多的弘法事業；四、鞠多付法入滅；五、未來三惡王毀法，與拘舍彌（Kauśāmbī）法滅的預言。王系與法系，用同一的體裁來編寫，以護持佛法為根本目的，以毀法滅法的傳說為警策。這一政治與宗教相協調的護法集，先有事實而後有傳說，有傳說而後有編纂，傳說是早於編纂而存在的。本集的編纂時代，可依本集提到的兩項史實來推定，即弗沙蜜多羅的滅法與三惡王的擾亂。

依印度史者考得：阿育王約死於西元前二三二年。到西元前一八五年頃，孔雀王朝為弗沙蜜多羅所篡，創熏伽（Śu□ga）王朝。西元前七二年，又由婆藪提婆（Vasudeva）篡立甘婆（Ka□va）王朝。到西元年前二八年，為安達羅（Andhra）王朝所滅。《阿育王傳》論到了弗沙蜜多羅的毀滅佛法，說到他的覆亡。如晉譯（卷三）說：

「弗舍蜜哆便集四兵，向雞頭摩寺，欲壞寺門。……壓殺王及諸軍眾，此處即名為深藏。摩伽提王種，於是即斷。」

摩伽提，即摩竭陀（Magadha）。所以本傳的編纂，必在熏伽王朝或甘婆王朝滅亡以後。到這時，摩竭陀的王統才中斷，這必是西元前七二年以後的纂集。摩伽提，宋譯作孔雀苗裔，梁譯作孔雀大姓。孔雀（Maurya），是阿育王王系；或者以弗沙蜜多為系出於育王，所以說孔雀苗裔，然以晉譯的意義為適當。

關於三惡王的預記，如晉譯說：

「未來之世，當有三惡王出。……南方有王名釋拘，……西方有王名曰鉢羅，……北方有王名閻無那，亦將十萬眷屬，破壞僧坊塔寺，殺諸道人。東方當爾之時，諸非人鬼神亦苦惱人，劫盜等賊亦甚眾多，惡王亦種種苦惱謫罰恐怖。」（卷六）

三惡王的預言，佛典中記載得很多。這雖表現為預言的形式，但不是預言，是編纂者目睹身經的事實。釋拘，即賒迦（Saka）人，即《漢書》所說的塞種。鉢羅，即波羅婆（Pahlava）人，是侵入印度的安息（波斯）人。閻無那，即希臘人，印度稱他為 Yavana。三惡王的侵入印度，即賒迦人、希臘人、波羅婆人的侵入西北印度所起的大擾亂。賒迦人在南，希臘人在北，安息人在西的割據局勢，可看出編纂者是在犍陀羅（Gandhāra）一帶的。當時的情勢是這樣的：賒迦人沿印度河（Sindhu River）的下流，向東侵入。那時，先侵入北印的希臘人——猶塞德謨（Euthydemos）王家，還保有五河（Panjāb）地方，而安息人活躍於高附河（Kabul River）以西。這一佔據三分的動亂局勢，是西元前五〇年左右的事。不久，局勢變化：希臘人的

統治，為賒迦與波羅婆的合力所摧毀。到了西元五〇年頃，貴霜（Ku□ā□a）王朝的兵威，到達了高附河流域。賒迦與波羅婆人在北印的權力，又迅速崩潰。本傳說三惡王的擾亂，說東方也混亂得很。希臘人的權力還在，而貴霜王的兵威還沒有來：這幅全印的政治地圖，明顯是西元前一世紀末年的情況。三惡王的擾亂，摩伽提王種被滅絕，編入了本傳。編纂者正在懷念一阿育王那樣的國運治平、佛教得到安定開展的時代。但是局勢太混亂，光明的希望在印度一點也找不到，佛教是到處遭受嚴重的損失。佛弟子這才唱出滅法的預言，策勵佛弟子的加深警覺。從這種政治局勢而論，本傳的編纂，必在西元前一世紀末年。離阿育王的時代，約二百年。

二 本傳編集於罽賓

本傳所有的傳說，是阿育王王系、優波毬多法系，是華氏城（Pā□aliputra）與摩偷羅的故事，但本傳的編纂，應該是罽賓地方的學者所編纂的。罽賓是摩偷羅優波毬多一系的發展區，是譬喻師的活動重鎮，這可以從本集的兩項記載來證明。

一、說到如來預記優波毬多的廣大教化以前，先提到如來遊化北方的行跡，如說：

「昔者，佛在烏萇國降阿波波龍，於罽賓國降化梵志師，於乾陀衛國化真陀羅，於乾陀羅國降伏牛龍。」（晉譯卷一）

「佛臨般涅槃時，降伏阿波羅龍王、陶師、旃陀羅、瞿波黎龍。」（宋譯《雜阿含經》卷二三）

「世尊未涅槃時，有龍王名阿波羅囉，復有陶師及旃陀羅龍王，佛化是等。」（梁譯卷二）

釋迦如來的化跡，本不出恆河流域。然在佛教區的擴展中，如來遊化的聖跡，也不斷地擴大。如錫蘭傳說佛去錫蘭的聖跡，北方佛教者也說佛遊化到北方。本傳只傳說四處，龍樹的《大智度論》（卷九）也有說到，《根本說一切有部毘奈耶藥事》（卷九），佛遊北天竺的地點竟擴展到十四處，與望見二處。本傳不說佛到別處去，專說來北方，這暗示著編集者的環境與熟

習的聖跡。如上所引的，宋譯與梁譯，都沒有列舉地名。其中，第一、化阿波波龍。《藥事》說：

「世尊告金剛手藥叉曰：汝可共我往北天竺，調伏阿鉢羅龍王。……詣無稻芊龍王宮。」

阿鉢羅（Apalāla），譯義即無稻芊。本傳與《大智度論》：如來的遊化北天竺，首先降伏阿波羅龍。《藥事》的調伏阿鉢羅龍，雖已是第五處，然這是遊化北天的主要目的，還保留古典的遺痕。《大智度論》說：月氏國化阿波羅龍。依《西域記》（卷三），阿波邏龍泉，在烏仗那——烏萇（Udyāna），蘇婆伐窣堵河（今 Swāt River）的河源處。法顯與宋雲，也記有此事。

第二、化梵志師，宋譯與梁譯作陶師。《藥事》說：及理逸多（即頡利伐多）化陶師，是第九處。《大智度論》說：

「至罽賓隸跋陀仙人山，住虛空中，降此仙人。仙人言：我樂住此中，願佛與我佛髮、佛爪，起塔供養。塔於今現存。」

及理逸多，即隸跋陀（Revata）。化梵志師，即化隸跋陀仙人。梵志與仙人的傳說相合。

第三、化真陀羅（Ca□□āla），在乾陀衛，即犍陀羅，王城在現在的白沙瓦（Peshawar）。然《藥事》說：這是增喜城——難提跋檀那（Nandivardhana）的事，是第十二處。如說：

「至增喜城，……調伏栴荼梨七子，并護池藥叉。」

第四、化牛龍，即瞿波羅龍（Gopāla），《伽藍記》作瞿羅羅鹿。這是有名的佛影洞，如《大智度論》說：

「月氏國西降女羅剎；佛在彼石窟中一宿，於今佛影猶在。」

《觀佛三昧經》（卷七）說降龍留影的地點，是：

「那乾訶羅國，古仙山，薝蔔華林，毒龍池側，青蓮華泉北羅剎穴中，阿那斯山巖南。」

法顯、宋雲、玄奘所見的，都在那竭或那揭羅曷（Nagarahāra），與《觀佛三昧經》一致。《西域記》（卷三）說：佛影洞在城西南二十餘里，所以應在今闍羅羅城（Jalālābad）附近。然本傳說在乾陀羅，與化真陀羅的乾陀衛，是同一國名。這在《藥事》，也說化栴荼梨七子與化龍（它不說是瞿波羅龍，說是馬師、滿宿二龍），都在增喜城。增喜城是有名的聖地，如《華嚴經》（卷四五）說：「增長歡喜城，有一住處，名尊者窟。」《孔雀王經》也有增喜城，在盧鹿迦（Rauruka）與濫波（Lampāka）間。此地，僧伽婆羅譯作興咎跋他那（Hingumardana），不空譯作呬隅摧，與巴黎圖書館鈔本的 Hingumardana 相合。梵本 Avadānakalpalatā 所說降伏瞿波龍的故事，也在興渠末檀那。梵本《孔雀王經》作 Nandivardhana，即增喜，與義淨的譯為難提合。這樣，增喜——難提跋檀那，或作興渠跋檀那、興渠末但那，及本傳的乾陀羅，共有四名。然這確就是那揭羅曷，如說：

「北天竺國有城，名興渠末但那，彼得我牙，尊重供養。」（《大悲經》卷二）

「那揭羅曷，……城內有大窣堵波故基。聞諸先志曰：昔有佛齒，高曠嚴麗。今既無齒，唯餘故基。」（《西域記》卷二）

比對二文，《大悲經》的興渠末檀那，即是那揭羅曷的異名。興渠末檀那，或作興渠跋檀那、難提跋檀那，都是那揭羅曷。而本傳作乾陀羅，是指當時所屬的國名。

本傳所說的如來化跡，在須呵多河河源，在那揭羅曷，在罽賓的隸跋陀山。罽賓（Kaśpira）與迦溼彌羅（Kaśmīra），雖為同一語言的轉化，但古代的罽賓決非指現在的喀什米爾（Kashmir）。如中國《漢書》所說的罽賓，指懸度以南地區。本傳說摩田提（Madhyāntika）降伏罽賓的龍王。錫蘭傳說（《善見律》卷二）：末闡提到罽賓化阿波樓羅龍王。阿波樓羅即阿波羅龍，這那裡是迦溼彌羅——喀什米爾的龍王？《藥事》說：

「此迦濕彌羅國境，我滅度後百年中，當有苾芻弟子，彼苾芻當調伏虎嚕荼（《雜事》卷四〇作「忽弄」）毒龍。」

《根有律》所指的比丘，意指摩田提，然並不是本傳及錫蘭共傳的罽賓阿波羅龍（這可見有部傳說的轉變）。錫蘭傳說：罽賓的夜叉槃度（Pañcika），與女夜叉訶黎帝耶（Hārītī），及五百子，也歸依佛法。《根有律》的《雜事》（卷四〇）說：訶黎底藥叉女，是犍陀羅藥叉半支迦（即槃度）的妻子。《佛說孔雀王咒經》，也說：「般之介夜叉，住劫賓國。」所以依中國舊傳、本傳及錫蘭的共同傳說，無論罽賓的原語是 Kaśpira 或者 Kaśmīra，都指懸度西南、犍陀羅以北一帶。這一原語，被擴充而使用於犍陀羅——業波、業波羅，用於東鄰的喀什米爾，用於西鄰的迦畢試。罽賓的隸跋陀山，《藥事》說在稻穀樓閣城（Ko□□hā）——嘗揭釐（Ma□gali）與那揭羅曷間，這也可見不會是東面的喀什米爾的。總之，本傳所說的如來聖跡，都在須呵多河與高附河流域，即古代所說的罽賓區。

二、阿育王設大會時，召請諸方的賢聖僧。除佛教共傳的阿耨達池、香醉山等而外，有：

「居住罽賓：晝夜無畏、摩訶婆那、離越諸聖。」（晉譯卷二）

梁譯說：「於罽賓國處」，可知罽賓為總名，離越等都是屬於罽賓的。「晝夜無畏」，宋譯作多波婆，梁譯作闇林，梵語為 Tamasāvana。闇林本為森林地的通名，但這裡所說的，是北印有名的聖地，《大毘婆沙論》（卷一一八）也曾說到。《西域記》（卷四）說：

「至那僕底國，……大城東南行五百餘里，至答秣蘇伐那僧伽藍（唐言闇林）。」

《藥事》於遊行北天竺的途中，首先即望見闇林說：

「我滅度一百年後，當於此處造僧伽毘訶羅，名曰暗林（多磨沙林）。」

《藥事》與《西域記》所說的闇林，遠在薩特里（Sutlej）河上游的南岸。趙宋譯經師天息災所屬的「惹爛馱羅國密林寺」，也即此處。但這與古傳北印的闇林不合，如《大莊嚴經論》（卷四）說：弗羯羅衛（Pu□karāvatī）畫師，從石室國回家，路見晝闇山作大會，即將三十兩金供僧。《大智度論》（卷一一）與《雜寶藏經》（卷四），都說到這一故事。

弗羯羅衛，《大智度論》作弗迦羅，即《西域記》的布色羯羅伐底。石室，解說為怛叉始羅（Tak□aśilā）的很多。如拘那羅（Ku□āla）去怛叉始羅，《王子壞目因緣經》即作石室。《大智度論》作多利陀羅，多字實為草書分（【圖：Y22p0124_01.svg】分

）字的訛寫。考給孤獨長者的愛女，遠嫁多信尼乾外道的邊國，或作富樓那跋陀那（Pūr□avardhana），即滿富城，或作分陀跋陀那（Pu□□avardhana）。本傳的王弟因緣中，說尼乾子誹謗佛，也有弗那盤達，梁譯作分那婆陀那。耆那教傳說：犍陀羅國有城，名 Pu□□avardhana。這可見分利陀羅——石室，即屬於犍陀羅，在弗羯羅衛以東（《大智度論》）。月光王捨頭本生，法顯與玄奘所見，都在怛叉尸羅。而《月光菩薩經》說：「北印度內有一大城，名曰賢石，……國王名為月光。」賢石即分陀跋陀羅，也即一般譯為石室的。石室與怛叉尸羅，為同一地點的古今名稱不同。從石室回弗羯羅衛，路上經晝闇林，這必在犍陀羅東部，與後代的傳說不同。「摩訶婆那」，即宋譯與梁譯的大林。《西域記》（卷三）說：謇揭釐城南二百里，有大林伽藍。《大莊嚴論探源》，考為在今印度河西岸，阿多克城（Attock）北。「離越」即離越多——隸跋陀山。《大智度論》（卷九）附注說：「此山下有離越寺。」《大莊嚴經論》（卷一五），也說到罽賓的離越寺。這樣，闇林伽藍、大林伽藍、離越寺，都在罽賓——犍陀羅及西北地方，這是北方佛教的重鎮！

如來遊化的聖跡，賢聖眾的住處，本傳所說的，都在這高附河與須呵多河流域。所以本傳編集的地點，必在這一區域無疑。

四 優婆毱多中心的法系

一 五師相承說

付法系統的五師相承，是中國舊有的傳說，兩晉時代已普遍流傳。這一傳說的最早記錄，即是《阿育王傳》。如晉譯（卷六）說：

「尊者（優波）毱多……語提多迦言：子！佛以法付囑迦葉，迦葉以法付囑阿難，阿難以法付我和上商那和修，商那和修以法付我，我今以法付囑

於汝。」

晉譯的傳譯雖早，西元二九〇——三〇六，然古代的中國學者，不是直據原始傳說，而是依據間接的後起的傳說。如慧遠（與慧觀）的〈禪經序〉，依覺賢所譯的《禪經》，列阿難到優波毱多——四師，說以後「有五部之異」。法顯的〈摩訶僧祇律私記〉，依東晉失譯的《舍利弗問經》，列迦葉到優波掘多——五師，說以後律「有五部名生」。這東晉時代的傳說，與西晉舊譯不同。

阿育王傳—迦葉……阿難……商那和修…優波毱多…提多迦

└……摩田地

禪經——————阿難……末田地…舍那婆斯…優波掘多

舍利弗問經—迦葉……阿難……末田地…舍那婆斯…優波掘多

商那和修（Śā□aka-vāsin）即舍那婆斯。可見《禪經》與《舍利弗問經》，對於《阿育王傳》中阿難弟子摩田提，忽略他與商那和修的同受付囑，把他作為阿難與商那和修間的傳法者，這是怎樣的錯誤！梁譯的《阿育王經》，也與《舍利弗問經》一樣的誤說。這一法系的變化，必是罽賓的禪者或律者，為了高推罽賓佛教的開創者——摩田提為傳法中人，這才修改了《阿育王傳》的舊說。然依《阿育王傳》（及梁譯）所說，阿難付囑商那和修與摩田提，商那和修付囑優婆毱多來說，晉譯的舊有傳說，更為適當！

五師相承，罽賓有迦葉等傳法說，優婆毱多與阿育王同時。錫蘭也有五師相承說，五師是優波離（Upāli）、馱寫拘（Dāsaka）、蘇那拘（Sonaka）、悉伽婆（Siggava）、目犍連子帝須（Moggaliputta tissa），帝須也與阿育王同時。從佛滅到阿育王，屬於上座系的罽賓與錫蘭佛教，同有這四師或五師相承說。即使錫蘭舊有此說，都可相信為：佛滅到阿育王時，法系已經四傳。至於所傳的五師不同，那是法系各別，如迦葉等是經師與禪師，優波離等是律師。

從佛滅到孔雀王朝的阿育王間，有東方毘舍離（Vaiśālī）的七百結集，這是律家所傳而為南北共信的史實。發起結集的，是耶舍，是阿難弟子；唯

《雜事》說是阿難的再傳。罽賓所傳的第三師商那和修，也是七百結集中的重要人物。《十誦律》作三菩伽（Sambhuka）；《五分律》與《四分律》作三浮陀（Sambhūta）；《善見律》也有這位大德，名娑那參復多（Sanasambhūta），都說是阿難的弟子。這樣，七百結集中的大德，耶舍與商那和修為阿難弟子，是罽賓與錫蘭所公認的。這該是確而可信的。初期的佛教史，應從南北共傳中去整理。然有不可解的：第三師商那和修的時代，舉行七百結集；錫蘭也說這是第三師須那拘的時代。在七百結集的代表中，並沒有須那拘的地位，只能說七百結集與須那拘的時代相當，或者說須那拘也是七百人中的一人。而《善見律》竟說「第二須那拘集眾出毘尼藏」，將七百結集的重任，由須那拘主持。這不是傳說的不同，而是錫蘭傳者高抬自宗的祖師，附合於古代的重要史實，以強調這一法系在初期佛教中的正統性而已。關於這，罽賓所傳第三師商那和修為七百結集的代表，絕非錫蘭傳自稱須那拘集毘尼可比！

罽賓傳，商那和修傳於優波毬多；錫蘭傳，須那拘再傳到目犍連子帝須，即到了育王的時代。

二 育王時代的大德

教化育王的善覺比丘：感化育王的，本傳三譯，都作海比丘；《釋迦譜》引《大阿育王經》，作海意比丘。海即經中常見的薩羅（Samudra, Samudda）。《分別功德論》說：阿難的弟子優多羅（Uttara），優多羅的弟子善覺老比丘，感化了育王。善覺（Samiddhi）與海，實為同人的異傳。又《阿育王息壞目因緣經》說：當時的上座，為王子師長的，名善念。這也是善覺的別譯。本傳所說的海比丘，年僅十三歲，理應稱為沙彌，而三譯都作比丘。我以為這本是老比丘或上座，所以說為沙彌，不過「沙彌雖小不可輕」，形容佛法的偉大而已。善覺比丘，應確為阿育王時人。然阿育王是否因善覺而歸依佛法，由於別有不同的傳說，也還不能確定。

大天——摩訶提婆（Mahādeva）：《大毘婆沙論》（卷九九）說：大天是波吒梨（華氏城）王時人。《善見律》（卷二）說：大天與育王同時，

是王子摩哂陀（Mahinda）的阿闍黎，到摩醯沙慢陀羅（Mahisama□□ala）的傳教師。玄奘譯《異部宗輪論》，說大天是育王時人，與《善見律》相合。在有部的傳說中，大天是受到攻訐的。大概有部與大天，有思想的不同或教化權的爭執。本傳雖沒有明說大天，但有與大天行徑一致的三藏，如晉譯（卷五）說：

「南天竺，有一男子，與他婦女交通。母語兒言：與他交通，是大惡法。……聞是語已，即殺其母。往至他家，求彼女人，竟不獲得。心生厭惡，即便出家。不久，受持讀誦三藏經，教習徒眾，多諸弟子。將其徒眾，至尊者瞿多所。尊者知其犯於逆罪，竟不與語。」

西元二世紀編集的《大毘婆沙論》，即大為渲染，說大天與母私通，又殺父、殺母、殺阿羅漢，造三逆罪。優波瞿多與大天同時，即為優婆瞿多與育王同世的好論據。

罽賓的善見比丘：善見與優婆瞿多同時，如晉譯（卷六）說：

「時罽賓國有一比丘，名曰善見，獲世俗四禪。……善見大得利養，便起憍慢。……往詣尊者，求教授法。……尊者教授，便得羅漢。」

善見（Sudarśana）曾受優波瞿多的教導，而有部後出的《根本說一切有部毘奈耶雜事》，胡扯亂說，杜撰付法七代的傳說。七代是：

迦葉——阿難——奢搦迦——鄔波笈多——地底迦（有媿）——訖里瑟拏（黑色）——蘇跌里舍那（善見）

西藏多氏的《印度佛教史》，依據《雜事》，說七代付法，而年代依殑世彌陀羅跋陀羅的臆說。《雜事》的七代傳法，為五百結集與七百結集間的聯繫，實不能不給以糾正。一、從迦葉到提多迦的傳承，本為經師與禪師的法系；《雜事》編於結集間，不免混為律學的傳統！二、從迦葉到地底迦，《雜事》所說的，與《阿育王傳》一致，是採取《阿育王傳》的。但變更了優波瞿多與善見同時的傳說。三、奢搦迦即商那和修，為七百結集的大德，而《雜事》卻以為奢搦迦四傳以後，才「至一百一十年後」舉行七百結集。四、由於第三師為奢搦迦，所以七百結集中，《雜事》改譯名為善星。如善

星即奢搦迦，是自相矛盾！如善星不是奢搦迦，那種改竄史實，與千百年來律家共傳的歷史相違反！五、《阿育王傳》說佛滅百年後，優波毬多與育王同時。現在因杜撰七世相承，以為善見為佛滅百十年後，與阿育王同時，引起西藏的佛教史者、近代的梵文學者的大誤會！他們根本沒有了解《雜事》的來源。要知：五百結集與七百結集，從摩得勒迦到廣律的犍度，本沒有說到中間的傳承。罽賓舊傳的《十誦律》，也如此。錫蘭所傳，還不致衝突。而《雜事》的擴編者，自作聰明，不知第三師為七百結集時人，將五師傳承說擴編為七世，這才造成初期佛教史的混亂！呂澂竟據《雜事》，以為優婆毬多與育王不同時，因而反證錫蘭傳的年代——阿育王登位於佛滅二百十八年——為合理，更為謬誤！其實，《根有律》的後起與雜亂，是無可諱言的。如《藥事》（卷九）以為末田地那度優波毬多（「近密」）出家，而《雜事》又說鄔波笈多從奢搦迦出家：前後的矛盾如此！至於訖里瑟拏（K□□□a），依中國禪者的傳說，出於婆須蜜（Vasumitra）——世友以後，《雜事》編為善見的師長，也不可信。

雞園寺的上座夜舍：夜舍（Yesa），或譯耶奢，是教化育王造塔的，勸育王迎請優波毬多的大德。錫蘭的傳說中，沒有提到。七百結集的發起者，是迦蘭陀子耶舍。或因此以為上座耶舍並無其人，這不過是持律耶舍的誤傳。然耶舍不一定即是七百結集中的耶舍，釋尊的時代，耶舍即不止一人。本傳所說的上座耶舍，如沒有確是七百結集大德的論證，即不能輕率的否認。考多氏《印度佛教史》（六．四），東方雞園寺主耶舍陀婆闍（Yesadhvaja），應阿育王召，到華氏城為王說法懺悔。又（四．二）說：鬱多羅於央伽（A□ga）教化，上首弟子為耶舍阿羅漢。阿羅漢耶舍，顯然即是耶舍陀婆闍。東方的長老，到華氏城雞頭摩寺作上座，也極為近情。上面說：優多羅的弟子善覺老比丘，與育王同時。耶舍與善覺，同為優多羅弟子，同為阿育王時人。耶舍勸阿育王迎請優波毬多，是可以信受的，不能因名字與古人相同而懷疑他。

本傳所說與優波毬多同時的大德，還有一切友等，但事跡都不可考。可考見的幾位，都可以證明為阿育王時人，所以優波毬多與育王同時，應該是

可信的!

三 優婆毱多與目犍連子帝須

罽賓傳與錫蘭傳，都推尊自宗的大德，以為得到育王的尊敬，為當時佛教的師導。其實，育王禮敬的大德，何止這一、二人！毱多與帝須，大概都受育王的尊敬。《善見律》說：帝須住摩偷羅的阿炁河山（Ahoga□gā），這是從前商那和修的住處。本傳說：優波毱多住摩偷羅的優留慢荼山（Uruma□□a）的那羅拔利伽藍，這也是商那和修的住處。摩偷羅並沒有大山，山在城東五、六里（《西域記》卷四）。優留慢荼山，《藥事》作烏盧門荼山；《雜事》作牟論荼山。這與阿炁河山，都是這一帶的山名。可見優婆毱多與帝須，同為摩偷羅的大德，這裡是西方上座系的重鎮。

南北的傳說，都多少有想像與誇張的成分。依本傳說：優婆毱多受阿育王禮請，沿恆河到華氏城，為王說法，引導他參禮聖跡。這雖是錫蘭傳所沒有的，然依近代發見的銘刻，育王的參禮聖跡，是千真萬實的。如嵐毘尼園（Lumbinī）石柱刻銘說：

「善見王即位二十年，因釋迦牟尼佛誕生於是地，親來敬禮。王命刻石。」

尊者與育王的關係，北方的佛教者，還沒有過分誇大；阿育王與優波毱多同時，並不否認其他大德的法化。同樣的，錫蘭傳說：目犍連子帝須，因育王禮請，沿恆河到華氏城，受王敬禮；平息了華氏城的諍論，擴大布教運動。這雖是北方傳說所沒有的，但也有事實的根據。如近代發見的比亥爾沙塔（Bhilsatupa），記有「為雪山邊之阿闍梨迦葉瞿曇」；及骨壺上有「末示摩」名字，與錫蘭傳說的傳教師相合。然從批判的立場說：育王的參禮聖跡，確是毱多所教導的嗎？諸大德的弘化一方，確是帝須所推派的嗎？這是無法證實的。但毱多的引導參禮，雖沒有別的證明，也沒有相反的否定論據。而錫蘭所傳的，阿育王十七年，帝須主持第三結集，推派布教師，實大有疑問。一般學者研究育王的摩崖石刻，認為極遲在十二、三年，育王敕令國內歸順佛法，擴大佛法到鄰國；錫蘭（赤銅鍱）即鄰國之一。所以十七、八年

的推派傳教師，與石刻相矛盾。《善見律》說：育王六年，帝須來參加育王大寺的落成法會，勸摩哂陀出家。如這是可信的，必在育王的九年（依石刻）信佛以後。《善見律》以為：帝須知道僧眾要起諍論，所以回摩偷羅去。從「七年不得說戒」來說，諍事應起於十一年。這是不近情的！七年不說戒，如首都的佛教如此，怎樣的領導諸方！如帝須度摩哂陀出家，受到王家的尊敬，實沒有再回摩偷羅的必要。從帝須的被請東下說，與優波毱多的傳說完全一致，這不過是本傳優波毱多故事的再版。育王時代的佛教諍論，是另有問題的，決不如錫蘭傳說的那樣。

四 華氏城的諍論與部派分化

先論優波毱多以後的五部分流：這一傳說，對於優波毱多與育王同時，是一有力的論據。西元七世紀末的唐義淨，以為印度並沒有五部說（《南海寄歸傳》卷一），這犯有以今為古的大錯誤。不知五部的傳說，最早見於吳支謙（二三〇頃作）的〈法句經序〉：

「五部沙門，各自鈔眾經中四句、六句之偈，……故曰法句。」

到東晉的時代（五世紀初），慧遠的〈禪經序〉，法顯的〈摩訶僧祇律私記〉，都說到優波毱多以後，有五部的別異。這一傳說，出於東晉失譯的《舍利弗問經》與（誤作安世高譯）失譯的《大比丘三千威儀》（隋譯的《佛本行集經》，也有）。這是古傳的五部說，五部是：摩訶僧祇（Mahāsā□ghika），曇無屈多迦（Dharmaguptaka），薩婆多（Sarvāstivāda），迦葉維（Kāśyapīya），彌沙塞（Mahīśāsaka）。同時，涼曇無讖譯的《大集經》，以摩訶僧祇為五部以外的，加一婆麤富羅（犢子，Vātsīputrīya）。稍遲，僧祐的《薩婆多師資傳》，以五部為從薩婆多所分出的，所以也加上犢子。不知五部分流時，犢子部還沒有成立呢！這五部分流的傳說，與《善見律》所傳的布教師的分化一方，顯然有密切的關係：

末闡提

罽賓、犍陀羅

摩訶提婆

摩醯沙慢陀羅

勒棄多

婆那婆私

曇無德

阿波蘭多迦

摩訶曇無德

摩訶勒咤

摩訶勒棄多

臾那世界

迦葉等

雪山邊

須那等

金地

摩哂陀等

師子國

阿育王的時代，本已有三系：大眾系、分別說系、一切有（實為後來一切有、犢子、經量等的母部）系。由於諸師的分化，特別是分別說系的分化，成為一時盛行的五部。如曇無德，即曇無屈多迦，成為《四分律》的法藏部。迦葉波，即迦葉維，成為《解脫律》的飲光部。彌沙塞，為分別說系分化了的母部，即成為《五分律》的化地部。分別說系中分化到師子國的，即成為《善見律》的銅鍱部（紅衣部）。分別說系分化為四部，但銅鍱部遠在海南，不被大陸佛教所重視。分別說系的三部，加上摩訶提婆（大天，分化到南方，其後流出別部）的大眾系、末闡提的說一切有部，即為一時盛行的五部。向來說從迦葉到優婆毬多佛法一味，這是不可信的。說優婆毬多以後成為五部，卻是事實。這與育王時代的傳教師有關，證明了優婆毬多與阿育

王同時的正確。

諸大德的分化一方，與阿育王的弘傳正法有關，未必是帝須的意見。但當時的分別說系——帝須派，似乎佔有優勢。如傳教師中的曇無德、迦葉波、摩哂陀，都是屬於分別說系的。在後代的傳說中，分化一方的大德，每被推尊為一方佛教的開創者。然曇無德教化的阿波蘭多迦（即阿槃提）、迦葉波教化的雪山邊（即蘇摩），釋迦的時代，早就有佛法了。育王時代的布教師，重於恆河流域以外的南印、北印，與印度以外；或沒有佛法，或有而不盛的地方。依於分化一方的原因，受地域文化、師承差別的影響，發展為更多的學派。育王時布教師分化一方；等到五部盛行，那是阿育王、優婆毱多以後的事了。

再論育王時代華氏城的諍論：本傳除了暗示不願與大天談話而外，沒有提到什麼。但一切有系的論師，如前一世紀的世友《異部宗輪論》、二世紀迦濕彌羅論師的《毘婆沙論》，都說到因大天而起的諍論。依錫蘭的《島史》、《大史》說：從佛滅百年到二百年，僧伽分裂為十八部。如阿育王為佛滅二百餘年人，即與事實不符。十八部的分化完成，決不能在阿育王以前的。錫蘭《菩提史》說：阿育王時，有以外道說羼入佛法的，因此又分西山、東山住等六部。梁真諦從海道來，所以也有這一傳說。但這與賊住比丘有關，是大眾系末派的分化，而不是阿育王時代的事！

北方的傳說，主要是世友論。傳為羅什初譯的，名《十八部論》，說：

「佛滅度後百一十六年，城名巴連弗，時阿育王王閻浮提，匡於天下。」

百十六年，奘譯作百有餘年。所論的學派分裂，與錫蘭所傳育王時代的事情相關的，有二：一、阿育王時，大眾分散為三（或四），諍論五事，分為大眾與上座二部。二、佛滅二百年中（滿），支提山（Caitiya）的大天眾起諍，再論五事，又分出三（或二）部。阿育王時的分散為三，如《十八部論》說：

「爾時，大僧別部異法，時有比丘，一名能（能是草書龍字的訛誤，即奘譯的龍象眾），二名因緣，三名多聞，說有五處以教眾生。……始生二部

：一謂摩訶僧祇，二謂他鞞羅。」

真諦與玄奘譯，都說「破散大眾，凡有四種」（加大德眾）。調伏天以後期的聲聞佛教四大派——大眾、一切有、犢子、上座去解說它；窺基的《宗輪論述記》，也有類似的意見。《十八部論》的三比丘，即三比丘眾（三系）。犢子系（正量）有一傳說，與本論非常類似，如毘跋耶（Bhavya）《異部精釋》所傳說：

「世尊無餘涅槃後，百三十七年，經難陀王與摩訶鉢土摩王，於波吒釐子城集諸聖眾。……天魔跋陀羅，住僧中，有一切不相應之見。現諸神通，以根本五事，僧伽起大諍論。上座龍與堅意等，宣傳五事。……佛教分裂為二，名上座與大眾。如是，凡六十三年間諍論。……犢子比丘出而息諍。」

這一傳說，如佛滅百三十七年（百十六年加育王十七年，即大體相近），華氏城有五事諍論，其中有龍比丘，與世友論相合。傳說諍論起於百三十七年，經六十三年，才由犢子比丘集眾息諍。這可解說為：到二百年，犢子比丘系獨立成部，確定了五事的非法（這是犢子系的見解）。這與世友論的犢子部出於佛滅三百年中，也大致相合。佛滅百餘年，華氏城有龍比丘等諍論五事，這是有部與犢子部（當時二部還沒有分化）共有的傳說。但犢子系所傳的其他事情，即異常錯亂。華氏城的難陀王（Nanda），猶塞德謨王家的彌稜陀王（Milinda），或彌難陀（Minandra），時有混雜。《雜寶藏經．難陀王與那伽斯那共論緣》，即誤稱彌難陀為難陀。彌難陀王時，有那伽斯那（Nāgasena）——龍軍比丘；而犢子系的學者誤以為華氏城五事諍論中的龍比丘（Nāga）為龍軍，這才定說是難陀王時。犢子系的傳說，雖雜入錯亂的成分，然與世友論的傳說，有同一的依據，還是明顯的事實。

龍等三比丘的共諍，依真諦、玄奘譯，這到底是三比丘眾——龍象眾、因緣眾、多聞眾的意思。三眾共諍的結果，分為二部（犢子系也如此說）。然二部的開始分化，還在阿育王以前的七百結集。當時，西方系得到勝利，東方系承認西方說的正確，回復形式上的和合（律家所傳如此）。然二部的分化，還是一天天的顯著起來。恆河下流的東方系，如華氏城、毘舍離、央

伽，都是大眾系的化區；而西方上座系，以恆河上流的摩偷羅為中心；拘舍彌（Kauśāmbī）、舍衛（Śrāvastī）、阿槃提等，也是屬於西方的。到阿育王時，上座系中目犍連子帝須與隨順他的學者，大量到達當時的首都華氏城。帝須自稱為分別說者（Vibhajyavādin）。分別說系的大德，如帝須為王子摩哂陀和尚，曇無德為王弟帝須（Tissa）的和尚，雖不一定可信，然可見當時分別說者地位的優越。如大眾部所傳的部派說：佛法初分為二部；上座系中，次分為分別說、一切有，與大眾合為三部。這三部說，合於當時的事實，這即是世友論三比丘眾的意義。由於後代四大派的興起，這才被修改為「四眾」。育王時代的三眾共諍五事，世友離阿育王不遠，必有舊說的根據。共諍的結果，分為二部，是二部的明顯對立。分別說系，取折衷調和的形式，與大眾系的大天合作。嚴守西方傳統的說一切有（實還是有部與犢子部未分以前的母體），有的不愉快的離開了華氏城。如《大毘婆沙論》（卷九九）說：

「十五日夜布灑他時，次當大天昇座說戒，彼便自誦所造伽他（五事）。……於是竟夜鬪諍紛然，乃至終朝朋黨轉盛。……王聞，自出詣僧伽藍。……大天白王：戒經中說若欲滅諍依多人語。王遂令僧兩朋別住。賢聖朋內，耆年雖多而僧數少；大天朋內，耆年雖少而眾數多。王遂從多，依大天眾，訶伏餘眾。……時諸賢聖，知眾乖違，便捨鷄園。」

五事的諍論，因大天而起。嚴守西方傳統的學者，不能抗拒多數的東方系；公決的結果，是失敗了。這才《大毘婆沙論》等，極力的醜詆大天。帝須等分別說系與大天合作，所以《大毘婆沙論》不滿「分別論者」，甚至凡是上座系中而與有部——阿毘達磨者立異的，都稱為分別論者。分別論者——毘婆闍婆提，被看作一切不正分別的通名。總之，育王的時代，不是二部初分，是二部分裂的明朗化；三系的形式，事實上已經存在。等到傳教師的分化，即到達五部盛行的時代。

錫蘭的傳說，著重於賊住比丘，說七年不能說戒；由育王迎帝須來息諍，稱為第三結集。這是北方傳說所沒有的。帝須系與第二結集毫無關係，還被寫為「須那拘集眾出毘尼藏」。這但是赤銅鍱者一家的傳說，到底有多少

事實根據！帝須們折衷東西的態度，與東方系合作，西方系是這樣的失敗了。如諍論為育王十七年，那麼大眾與分別說系的再分派（世友論所說化地、法藏等分派時代，不合），約為育王晚年。部派分裂的迅速與繁多，即是大眾與分別說者在當時順利環境中的擴展成果。世友論說：

「二百年中，摩訶提婆外道出家，住支提山。於摩訶僧祇部中，復建立三部：一名支提加，二名佛婆羅，三名鬱多羅施羅。」（《十八部論》）

「二百年滿時，有一出家外道，捨邪歸正，亦名大天。大眾部中出家受具，多聞精進，居制多山。與彼部僧重詳五事，因茲乖諍，分為三部：一、制多山部，二、西山住部，三、北山住部。」（《異部宗輪論》）

世友論所說，與錫蘭《菩提史》所說相近。但世友論三譯，關於三眾共諍，譯文略有出入：

羅什譯

育王時代

三眾共諍五事

二百年中

外道大天出家分出三部

真諦譯

育王時代

四眾共諍外道五因緣

二百年滿

外道大天出家重諍五事分二部

玄奘譯

育王時代

四眾共諍大天五事

二百年滿

外道大天出家重諍五事分三部

育王時代的諍論，什譯與真諦譯，並不明說大天；真諦譯說「外道五因緣」；玄奘依《大毘婆沙論》，補譯為大天五事，大天實就是外道出家的大天。由於《大毘婆沙論》說：大天是商主兒，所以玄奘所傳，誤分為「舶主兒大天」與「賊住大天」。阿育王與優婆鞠多的時代，依《善見律》、《大毘婆沙論》及《阿育王傳》，可以確信當時有這一位大德——大天，布教於摩醯娑末陀羅。二百年滿的諍論，實是大天教化區中的分派，也就是大天系徒眾間（也許大天當時還在世）的自相諍論。「五事」，是他們共信的教條。《西域記》（卷一〇）說：

「馱那羯磔迦國……（都）城東據山，有弗婆勢羅（唐言東山）僧伽藍。城西據山，有阿伐羅勢羅（唐言西山）僧伽藍。」

這即是古代東山住部、西山住部的道場。馱那羯磔迦（Dhānyaka□aka）在罽尸河（Kistna）南岸。佛教的遺跡，現在還有遺存的。這裡的學派分化（錫蘭傳稱為安達羅學派），即大天的學眾。「外道出家」，即《菩提史》所說以外道義雜入佛法的意義。《善見律》說育王時代的賊住外道起諍；真諦傳因賊住比丘起諍，雖大量沙汰，還有一分有智慧的，竟無法論定他是否外道，所以另外造寺安住，成為別部。這是同一事實的傳說，實是大天所化的徒裔。而《善見律》等誤作阿育王時，這才編出帝須息諍、第三結集的臆說！

五 摩田提與摩哂陀

育王時代的傳教師，影響於後代最大的，要算去錫蘭的摩哂陀、去罽賓的摩田提。摩田提被傳說為阿難弟子，由於《阿育王傳》的一再傳譯，成為中國佛教界熟悉的大師。錫蘭傳說：摩哂陀是阿育王的兒子，傳佛法去錫蘭，在一切傳教師中，似乎與阿育王有特殊的深切關係。但摩哂陀的傳教錫蘭，在漢譯的佛教典籍中，幾乎沒有論到。特別是阿育王後二百年編成的《阿育王傳》，對育王的父母兄弟妻兒，都有說到，卻沒有摩哂陀的名字。唯一見於中國譯典（除《善見律》）的，有《分別功德論》。論（卷上）說：

「阿難將欲涅槃時，……以神力制船令住中流。時度弟子，一名摩禪提，一名摩呻提。告摩禪提：汝至羯賓，興顯佛法，彼土未有佛法，好令流布。告摩呻提曰：汝至師子諸國，興隆佛法。」

《分別功德論》以摩呻提——摩哂陀為阿難弟子，顯然有參考《阿育王傳》的形跡。中國學者中，如初期的法顯、晚期的義淨，留住錫蘭多年，但對於阿育王子摩哂陀的傳教錫蘭，都沒有注意到。玄奘在南印，訪問從錫蘭回來的大德，對於摩哂陀的事跡，也說得與錫蘭傳不同。如《西域記》（卷一一）說：

「佛去世後第一百年，無憂王弟摩醯因陀羅，捨離欲愛，志求聖果，得六神通，具八解脫。足步虛空，來遊此國，弘宣正法，流布遺教。」

這些，可以看出印度的佛教界，對於錫蘭佛教的摩哂陀，是怎樣的漠視與生疏。覺音（Buddhagho□a）以前的錫蘭佛教，一切在傳說中。摩哂陀南傳佛教的情形，不為印度大陸佛教所重視，而覺音所整理完成的，又那樣的重視摩哂陀而抹殺一切！錫蘭的佛教，在中印的交通中，目見耳聞，實在是大小顯密無一不弘通，決不像現在一般的錫蘭佛教所說。錫蘭傳說的育王時代前後的佛教史，到覺音前後，如《島史》、《善見律》，才逐漸明確的完成。據我所知，南北共有或多少變形的傳說，實受本傳——《阿育王傳》的影響。所以摩哂陀的身分，應出以保留的態度。

西元七世紀，玄奘得來的傳說，傳佛法去錫蘭的，是王弟摩醯因陀羅（Mahendra）（唐言大帝）。這當然即是摩哂陀，為梵語與巴利語的差別。摩哂陀不為大陸佛教所重視，等於不知道。偶然的傳說：或模倣本傳的末闡提，而說他是阿難弟子（《分別功德論》）；或參考本傳，而說是阿育王弟（晉譯王弟宿大哆，也就是因陀羅的異傳）。而錫蘭的傳說，又那樣的富於排他性。所以摩哂陀的有否此人，也大有可疑。原來，摩醯因陀羅在印度的傳說中，為錫蘭的山名。今舉《正法念處經》與烈維（Sylvain Lévi）的考證於此：

「有一渚，縱廣五百由旬，有諸羅剎，住在其中。……過羅剎渚，有一大山，名摩醯陀（與摩哂陀合。下文又作摩醯陀羅，對比《羅摩衍那》，即摩醯因陀羅）。……於閻浮提六齋之日，四天王天，住此山上，觀閻浮提。……四天王天至帝釋所，白如是言……。」（經）

「據史頌（丙乙本），此島唯有一百由旬，諸羅剎及其王羅婆那之所居。……摩醯因陀羅山，必為錫蘭島中央之高峰，今名亞當峰（Adam）者是。據史頌（乙丙本），猴使賀奴末（Hanumat）置跳板於摩醯因陀羅山上，由大陸一躍而至楞迦。……史頌唯說：因陀羅（即佛教的帝釋）於六齋之日，常至此山，未言其原因也。而《念處經》乃以帝釋受天使之報告。」（考證）

山名摩醯因陀羅，顯然依因陀羅得名（也許山名與因陀羅同，才附會於因陀羅天神的故事），為錫蘭的神山，而為錫蘭人所崇敬的。摩醯因陀羅山，初見於羅摩的傳說，從大陸一跳而登楞伽。後如佛遊錫蘭而留足跡的傳說、摩哂陀飛騰虛空（天帝釋隨從，《善見毘婆沙》卷二）而入錫蘭說，甚至佛入楞伽而化羅婆那王說，都受著這一神話的影響。摩醯因陀羅即摩哂陀，可能為帝釋天的人化。如北方傳離越山有離越仙人，其後建離越寺，或者即傳說為罽賓有離越阿羅漢。這在宗教的傳說中，儘多實例。摩哂陀，可能為錫蘭（從印度傳去的）因陀羅天的人化，受到一般的尊敬，佛弟子即推為佛教傳入錫蘭的大德。育王時代有遣使弘法說，這才以摩醯因陀羅為育王的胞弟或親子（錫蘭傳說的確定，也不會早）。這種看法，也許使錫蘭佛教界太為難了！然而，它的真實性與可能性，也許比錫蘭所傳的摩哂陀還大！但這並不否認阿育王時代佛法開始傳入錫蘭，以及屬於分別說系。事實上，當時的佛法，還在口口相傳中。如錫蘭所有的三藏聖典，那裡是一人傳承得了（也不會一時傳入，參照其他佛教國的傳入史，即可明白）！這實是目犍連子帝須系的學者們，經一期努力而得的業績。總之，摩哂陀的身分，有加以保留而出於審慎研討的必要！

《善見律》說摩田提是育王時代的大德，布教於罽賓，揵陀羅呫。弘化罽賓，與本傳所說的相合。《大毘婆沙論》（卷九九）說：阿育王時，由於

育王的信從大天，呵伏賢聖僧，所以都西行到迦濕彌羅。這一傳說，與摩田提的開化罽賓，恆河上流的佛教發展到罽賓，顯然為同一事實（傳說末田地立五百伽藍，育王為僧眾立五百伽藍，也可見一致）。所以摩田提為阿育王時人，是很可信的。

那麼，本傳為什麼說摩田提是阿難弟子？本傳為罽賓學者所編的，已如上說。編集的是阿育王王統、優婆毱多法統——阿育王與優婆毱多為中心的護法史。這一法統，如晉譯（卷五）所說：迦葉，阿難，商那和修，優婆毱多，提多迦，本沒有說到摩田提。從法統的到提多迦為止，可見五師相承的定說離提多迦的時代不遠，還是上座系以摩偷羅為中心的時代。罽賓學者確是淵源於這一系的。在三惡王的擾攘中，熱望有護法者如阿育王那樣的再來。《阿育王傳》的編纂，目的不外乎如此。這是罽賓學者所編的，所以對開創罽賓佛教的摩田提，有意的附入法統中。摩田提雖傳說受阿難的付囑，而摩田提並沒有付囑後人。在諸師相承中，摩田提為旁附的，還是很明白的（後來罽賓學者，以摩田地介入於阿難與商那和修間，錯誤才大了）。摩田提的師承，本來不明（據真諦所傳《佛性論》，摩田提是佛世比丘；迦葉結集時，囑他護持佛法）。他所以被編為阿難弟子，一、由於名字的關係：摩田提，是「水中」的意思。傳說阿難的入滅，在恆河中流；摩田提（水中）因此被傳說為阿難在恆河中流所度的弟子。二、說摩田提是雪山的外道出家，是阿難臨入滅時所度。這與佛度須跋陀羅（Subhadra）極為相類，顯為模仿的傳說。摩田提編為阿難的弟子，其理由不外乎如此。

摩田提的開化罽賓，依《善見律》說，本不指迦溼彌羅（喀什彌爾）。降伏阿波羅龍王，只是說明了罽賓人尊崇的神祇成為佛教的護法者。本傳所說，與《善見律》大致相近。如商那和修的降伏優留漫荼山的龍王一樣（本傳卷四），並無特殊意義。但摩田提的降龍故事，被誤會為降伏迦濕彌羅的忽弄龍（《雜事》卷四〇）。迦溼彌羅舊有這樣的傳說：迦溼彌羅，本為 Satisaras 湖；由於梵天使毘溼紐（Vi□□u）與婆羅跋陀羅（Balabhadra）刺山而使湖水乾涸，成為平地。這個神話，與摩田提開化罽賓，降伏龍王的傳說相結合，這才化為摩田地向龍索地，「龍王於是縮水奉施」（《西域記

》卷三）。摩田提不但為罽賓佛教的弘化者，竟成為使迦溼彌羅從大湖而成為平地，且成為移民事業的推行者了（多氏《印度佛教史》三．一）。本傳串插進去的摩田提的傳說，應另為處理，勿使紊亂初期佛教的師承事實！

五 阿育王中心的王系

一 泛說印度王系

關於王統，宋譯與梁譯，只說到旃那羅笈多（Candragupta）、頻頭娑羅（Bindusāra）、阿輸柯（Aśoka）；這是印度史上著名的時代，與錫蘭及印度所傳的王統相合。安法欽的晉譯（卷一）這樣說：

「頻婆娑羅王子名阿闍世，阿闍世子名優陀那跋陀羅，優陀那跋陀羅子名文荼，文荼子名烏耳，烏耳子名莎破羅，莎破羅子名兜羅貴，兜羅貴之子名莎呵蔓荼羅，莎呵蔓荼羅子名波斯匿，波斯匿子名難陀，難陀子名頻頭莎羅王。」

現存的梵本《阿育譬喻集》（AśokAvadAna）所說的王系，與晉譯相同，僅名字小異。如優陀那跋陀羅作 Udāyibhadra（優陀耶跋陀羅），烏耳作 Kākavar□in（迦迦婆羅那），莎破羅作 Sahalī（莎訶羅），莎呵蔓荼羅作 Mahāma□□ala（摩訶曼陀羅）。安法欽所傳的王統，為印度舊有的傳說，但宋、梁二譯都缺。所以這不能確定為《阿育王傳》的原本如此，僅可說梵本有此不同（梵本是常有不同的）。旃陀羅笈多以前，當然是還有王統的。或者采用印度的某一傳說，使與佛世的王統相啣接，用意並無不合，問題在傳說的是否正確。從阿闍世王到難陀王，佛教的傳說、《古事集》的傳說，又多而出入又大。安法欽所有的特殊部分，與錫蘭的傳說也不一致。正確而眾說一致的，還只是從旃陀羅笈多到阿育王——三世。

從佛滅到阿育王灌頂，錫蘭的傳說，是二百十八年滿。或說：二百十八年滿，已是二百十九年了。王統的相承，如梁譯《善見律》（卷二）說：

「佛涅槃後，阿兔樓陀王、閔蹰王在位各八年；那迦逮婆（娑？）迦作王十四年；修修佛那迦作王十八年；其兒代名阿育，作王二十八年；阿育有十兒，並登為王二十二年；次玖難陀代作王，二十二年；復有旃陀掘多作王

二十四年；賓頭沙羅王代在位二十八年。阿育王代位已十八年，摩哂陀到師子洲中。」

阿育王灌頂時，錫蘭傳說為佛滅二百十八年滿。漢譯的《善見律》，略有錯脫處。漢譯所沒有譯出的，據巴利《善見律》說：佛滅於阿闍世王八年；三十二年卒，為佛滅後二十四年；鬱陀耶跋陀羅王十六年。漢譯所譯誤（也許是傳寫的筆誤）的，阿㝹樓陀（Anuruddha）與閔蹰王（Mu□□a）合八年，誤作各八年。那迦逮婆迦王（Nāgadāsaka）二十四年，誤作十四年。此外，育王灌頂前自立爭位四年，即為恰合二百十八年的王統編年。緬甸所傳的也是二百十八年說，但王統的年代，頗有出入。

本傳說：阿育王出於「佛滅百年後」。如依世友論而肯定為百十六年，即與錫蘭的傳說，相差約一百年。這一時代的印度王統，除孔雀王朝三世外，見於《阿含經》的有三：一、阿闍世王。二、阿闍世王子優婆陀延或優婆延（《長阿含經》卷二七）：巴利語作 Udaya，即本傳晉譯的優陀那（耶？）跋陀羅。三、文荼王（《增一阿含經》卷二四）：巴利語作 Mu□□a，即梁譯的閔蹰。此外，見於傳記的，有難陀王 Nanda，即《善見律》的難陀。中國舊來所傳，除《善見律》與晉譯本傳外，百餘年間的印度王統，沒有詳備的傳述。

二 二百十八年說的檢討

一般人同情於錫蘭的傳說，是不無理由的。一、因為（由歐人創導）不曾留心華文教典，先入為主的引起執著。二、錫蘭對於二百十八年的傳說，從印度王統、錫蘭王統、五師傳承——三方面，確乎編排得活像事實。三、由於近代考證所得的，旃陀羅與阿育王間的年代，與錫蘭傳部分相合。四、由於「眾聖點記」的方法——按年下一點，使人信以為真。然而，二百十八年說，與百十六年說一樣，也不過是傳說而已。這不妨從三方面去推究。

一、印度王統的二百十八年說：印度所傳的王統譜牒，是非常雜亂的！對《善見律》所傳的，也就不能不出於審慎的態度。錫蘭所傳二百十八年的王統，我們並沒有一部精確可信的王統編年可以證實它的錯誤。但由於錫蘭

王統、五師傳承的編年充分暴露了它的偽妄面目，所以同為證明二百十八年說的印度王統，也就不敢輕信。參酌其他的王統傳說，即發見可疑處不少。(一)、《善見律》的那迦逮婆（應為娑之誤）迦，即《古事集》的陀娑迦（Darśaka）也是闍王的兒子。《善見律》編於與闍王相隔三王的閔蹰王下，晉譯《阿育王傳》缺。優陀耶王（或說是闍王的孫子）以下，傳說為「篡弒相尋」，都為弟兄伯叔間的相互廢立。(二)、《善見律》的修修（佛）那迦（Susunāga），《阿育王譬喻集》缺。傳為廢君自立，創立悉蘇那伽王朝，定都舊王舍城（Rājag□ha）的名王。然悉蘇那伽王朝，實創立於頻婆娑羅王（Bimbisāra）以前，頻王為第四世。從定都舊王舍城說，恰好證明了這還是以王舍城為首都的時代。

考《中阿含經》（卷一一，又《銅鍱律．大品》），稱頻王為「洗尼頻婆沙羅」。洗尼（Se□iya），即悉蘇那伽的音轉。所以《善見律》的修修那迦王，是編排譜牒者，誤以頻王前的古王，錯編於閔蹰王後。《古事集》即是編列於頻王之前的。(三)、《善見律》的（迦羅）阿育，與《古事集》的迦迦婆羅那（Kākavar□a）相當；音轉而簡為迦羅（kāla），即晉譯的烏耳，意義為「黑」。錫蘭傳說為迦羅輸柯（kālāsoka）；《善見律》的譯者直譯之為阿育（阿輸柯）。「輸柯」，是錫蘭傳所特有的。本傳說：阿育王早年暴虐，人都稱他為惡阿育——旃陀羅阿育；信佛以後，仁民愛物，人又稱他為法阿育。這是印度的舊說，西元前後的《阿育王傳》編纂者把它編入傳中。這一大陸佛教的一般傳說，覺音從大陸去錫蘭，是會知道這些的。覺音他們——印度王統的編年者，大抵由於二百十八年說的傳說，與大陸所傳百餘年說不合。恰好舊有惡阿育與法阿育的傳說，而迦羅的意義是黑，可解說為惡；

這才稱迦羅（迦迦婆羅那）為迦羅輸柯，以為這是百餘年的阿育，護法的阿育實登位於佛滅二百十九年。二阿育的傳說，尤其是指向來所傳的百餘年的護法阿育為迦羅輸柯，造成印度王統編年的無邊糾葛。(四)、《善見律》說：迦羅輸柯後，有十兒並立，凡二十二年；其後有玖難陀王，也是二十二年。據《古事集》說：篡殺悉蘇那伽王朝末主的，名摩訶波頭摩（

Mahāpadma），即晉譯的摩訶曼陀羅（Mahāma□□ala）。拔那（Bana）說：迦迦婆羅那，於都城附近被襲殺。襲殺迦迦婆羅那的，應即科爾提（Curtius）所說的 Agram-mes。科爾提說：Agrammes 原為貧賤的理髮師，因見寵王后，所以弄權篡位。Agrammes，又作 Xandrames、Gandaridae。這位篡滅悉蘇那伽朝的難陀王（Nanda），傳說中名字的變化極大。然傳說為「九難陀」，晉譯的摩訶曼陀羅、波斯匿、難陀，及多氏《印度佛教史》的毘羅斯那、難陀、摩訶波頭摩，大抵都屬於九難陀王的一王。

今綜《古事集》、拔那、科爾提等傳說，認為：迦迦婆羅那是被襲殺的；他應為與難陀王朝相啣接。阿育十兒並立的二十二年，在歷代王統編年中，實屬不當。十兒的稱王是可能的；王朝被難陀王所篡竊，仍不妨佔有少數城邑，延續殘破偏安的舊統。王統譜牒，本是一朝朝獨立的；先後代興的王朝，每同時存在。舉中國史為例：陳武帝篡梁，蕭詧還維持他的舊統，與陳代的滅亡，相隔僅有一年。又如元明之間，明清之間，新朝已建立，殘破的舊朝還延續許多年。如聯合不同王統的編年，忽略這種事實，錯誤可大了！對於印度古代史，我們沒有充分知識，不能作肯定說，然對於不同王朝的啣接處，認為應特別注意！十兒二十二年，難陀王也恰好二十二年，這不能看作偶然吧！依多氏《印度佛教史》的敘述，相信迦羅諸兒維持殘餘的王統，與難陀王朝同為新興的孔雀王朝所滅亡。此外，錫蘭傳佛滅於阿闍世王八年，而闍王卒於佛滅二十四年；在《古事集》中，卻有闍王在位十八年的傳說（卒於佛滅十年）。又頻頭沙羅王，《善見律》說在位二十八年，《古事集》說是二十五年。總之，錫蘭所傳的印度王統編年，值得懷疑處不少！

耆那教所傳，王統的年代較長。然一致說，難陀王朝即位於大雄（Mahāvīra）涅槃後六十年。即依近代學者所說，大雄比佛遲十年入滅，那難陀王朝的成立，也不過佛滅七十年而已。然佛教傳說，大雄死於佛陀涅槃以前，所以從佛滅到難陀王朝的成立，大約為六十年左右。難陀王朝二十二年，再加旃陀羅笈多及頻頭沙羅，也不過一百二十多年。

由於亞歷山大（Alexander）的侵入印度，阿育王摩崖石刻的發見，孔雀王朝的旃陀羅笈多登位與阿育王灌頂年代，總算大致確定。然旃王以前，阿闍世王以後，一切還在不同的傳說中。一般學者，為西元四、五世紀所編定的錫蘭文獻所蔽，大抵曲附二百十八年說來解說印度王統，以護法的阿育王出佛滅百餘年為不可能。其實，如上來的檢討，悉蘇那伽為古王的誤編；迦羅十兒的部分據立，不應列於難陀王前；又參以傳說在位年代的不同，百餘年說是儘有可能的。我們必須記著：二百十八年說，確為一古老傳說；而錫蘭傳的印度王統編年，實與錫蘭王統、五師傳承的編年一樣，都是為了證實這一傳說而任意編纂成的！

二、錫蘭王統的二百十八年說：錫蘭所編的印度王統編年，如不經考詰，可能信以為真。等到配合錫蘭的王統，那種任意編排的作風，即完全暴露。照《善見律》所說，列表如下：

印度

錫蘭

阿闍世王八年

師子洲童子立

毘闍耶成立國家

鬱陀耶跋陀羅十四年

毘闍耶卒

十五年

半頭婆修提婆立

那迦逐（逮之誤）寫迦二十年

半頭婆修提婆卒

阿婆耶立

修修（佛）那迦十七年

阿婆耶二十年失位

婆君荼迦婆耶篡立

迦羅阿育十六年

婆君荼迦婆耶十八年

旃陀掘多十四年

婆君荼迦婆耶卒

聞荼私婆立

阿育王十七年

聞荼私婆卒

《善見律》所說的錫蘭王統，除枝節的錯失外，最少有三大不可信。師子洲童子，依《西域記》（卷一一），不過一神話人物，不可信一。傳說佛滅那年，恰巧是錫蘭立國的年代，不可信二。迦羅阿育十六年，是婆君荼迦婆耶王（Paku□□uakābhaya）十八年；又說婆王卒於旃陀掘多十四年。如確卒於旃王十四年，依《善見律》的印度王統編年，即總共作王八十七年，不可信三。

《島史》的編者以為：婆君荼迦婆耶初為盜賊，十七年間無王。其後，勝利歸於婆君荼迦，作王達七十年。這僅是於八十七年中，分出十七年為無政府時代而已。如依《島史》說，婆君荼迦初為盜賊時（王國因而崩潰），至少也得二十多歲吧！經十七年，又七十年而卒，那麼應享年一百十歲以上。聞荼私婆（Mu-□asīva），是婆王的兒子，以六十歲生子來說，聞王登位時，也該五十多歲了。作王六十年，又是一百十幾歲。這樣的長壽王統，是怎樣的難以想像！「眾聖點記」的信仰者——呂澂，對於這些，也覺得「有不自然處」。實則，到阿育王時代，錫蘭人記憶中的君王（可能還有神在內）不過五人，這那裡有二百三十六年（到育王十七年止）？為了證實佛滅二百十八年說，造成王統編年。這一古老的傳說，在這些創造歷史的專家手裡，被惡化到極點！

三、五師傳承的二百十八年說：在印度王統、錫蘭王統、五師傳承的法統中，對於法統的編年，論理必有較確實的記錄，而事實並不如此。我在〈與蘇慧純論佛元書〉，說得極為明白：

「關於五師傳承，錫蘭傳而外，印度復有迦葉等五師說。可推見自佛滅至阿育王時，必有五師相承之事，各派乃競以自宗之師承當之。第一師優波離，為持律上座，其必為年高德劭可知（優波離隨釋種出家，佛滅時，出家且將四十年）。第五師目犍連子帝須，阿育王信佛及第三結集時，應亦為年耆德重人物。二老之間，僅三師之隔，而時乃歷二百餘年！此既為律學傳承，則每人以二十歲受戒，修學二十年為上座計（四十歲比丘，是否能為一代師宗、紀綱僧侶，尚有可商），每人平均住持佛教在四、五十年間，平均年齡約八、九十歲。衡之一般師承，殊難取信！……此不外先有一佛滅來二百餘年之傳說，銅鍱者乃摭拾帝王譜牒、自宗師承，編排造作以強合之耳！」

從二百十八年的傳說自身去考察，編排造作的情形，徹底的被揭發出來！即以深信錫蘭傳的呂澂，對錫蘭王統的荒謬，也默認而不加辯護；對五師傳承的編年，也覺得「南傳諸師年代，因此而有錯誤」（〈對點記記年之再商榷〉）。二百餘年說與百餘年說，同為古老的傳說。自從錫蘭學者偽作欺人，二百十八年說，竟被誤會作歷史！我不敢輕視這一傳說的古老，但要從古老傳說的觀點，探論佛教的紀元。

三 育王灌頂與遣使弘法的年代

從旃陀羅笈多（二十四年，頻婆娑羅二十五年，爭位四年）到育王登位，這五十多年，是印度從來未有的統一盛世；王朝的年代，《古事集》與錫蘭的傳說，都大體一致。本傳雖沒有記年，三王的次第也不悞。所以錫蘭的傳說，關於旃王到育王間的年代，與印度的《古事集》，希臘、埃及等史料的推算，即使完全相合，也不能就此類推從旃王到阿闍世王時的紀年可信。如《古事集》所說的旃王到育王的年代，也大體一致可信；而旃王以前，即彼此大有出入。一般學者，忽略這一事實，因推算旃王到育王的年代，錫蘭傳大體可信，竟因此以為闍王到旃王間的年代也可信。由於印度史本身無可

考信，所以印度史的專家們，對於錫蘭所傳的印度王統編年，曲意的附和它。俗語說：上半生老實，下半生騙騙也有飯吃。這雖是容易受欺的，但考論歷史，決不可這樣了事！

考論育王灌頂的年代，如撇開傳說——「眾聖點記」、《善見律》、《大史》、《島史》，直接從育王的摩崖石刻、希臘與埃及的史料著手，大可以減省一些無謂的糾紛。

大摩崖石刻第十三章，說到育王遣使西方五王國弘法，記著五王的名字。經學者的考究，五王的在位年代，雖還有多少異說，然五王並世的年代，不出於西元前二六一到二五八——四年間，已成為學界的定論。依交通不便的古代情況說：Antiochus Ⅱ王，於西元前二六一年即位。即位與來年（前二六〇年），育王即遣使弘法，可能性極少；遣使的年代，大概為西元前二五九或二五八年。但這是育王登位的那一年，石刻第十三章中，並沒有說明。一般所依據的是：第十三章說：育王九年，攻破羯□伽（Kali□ga），「深感悲痛與悔恨」；從此，「熱心護持正法，宣揚正法」。又小石刻第一章說：育王信佛為優婆塞，二年半以來，對於佛法，非常精進，決心以全力來弘揚正法。又大石刻第五章說：育王十三年，設達磨大官，派到諸侯及鄰國去。依憑這些史料，所以有人說：育王的遣使五王國，是十一年；或說是十三年；或說十二年到十四年間。到底在那一年，又都是參照其他方面來推定。然據十三年的設立達磨大官而論，這一年遣使弘法，雖不一定是，到底比其他的有根據些。育王的遣使弘法，可以推定為育王十三年。這一年，是西元前二五九或二五八年，那麼育王灌頂登位的年代，不是前二七一，就是二七〇了。

考定年代的另一依據，即亞歷山大侵入印度的年代。亞王的侵入印度，為西元前三二六；三二五還軍；即其年去世。據普魯塔克（Plutarch）的傳說：旃陀羅笈多曾勸亞王東攻印度。朱斯丁（Justin）說：旃陀羅笈多逃避Alexander（亞歷山大）。傳說不一。旃王趁亞王還軍與身死的時機，起來推翻希臘人在北印的統治；以光復河山的威聲，推倒難陀王朝，這是可以想見的事實。亞王的死訊，喚起了印度民族的光復運動。旃王的登位，約為西

元前三二四或三二三年。旃王二十四年，頻王二十五年，爭位四年，育王登位年，凡五十四年；即育王登位於西元前二七一或二七〇年。十三年遣使弘法，為西元前二五九或二五八年。

一切的諍論，都是糾纏於錫蘭的傳說中。如呂澂取西元前三二四年旃王即位說；二六八年育王登位說；二五八——育王十一年遣使弘法說。他信從錫蘭傳的頻王二十八年說，所以非堅執如此不可。育王九年的攻破羯□迦（Kali□ga），雖屬確實；但是否當年即信佛，也還難說。所以史密司（Smith）也說：九年信佛或下一年。十一年遣使弘法，實並無文獻可證。也許肯定為九年信佛，二年半作優婆塞，決心以全力為佛法吧！即使如此，也該是十二年的事了。然由於頻王二十八年在位說的信賴，所以旃王登位，非西元前三二四不可；而遣使弘法，非育王十一年不可。因為如再遲一年，遣使弘法時，即不再是五王並世的了。如依《古事集》，取頻王在位二十五年說，那麼，如旃王登位於前三二四，育王即登位於前二七一；征楞伽為前二六三；十三年遣使弘法，為西元前二五九（十二年遣使也不妨）什麼都沒有礙難處。如旃王登位於前三二三，十三年遣使，也還是前二五八年。甚至旃王登位於前三二二，育王十二年遣使，也還沒有顯著的困難。總之，旃王即位、育王登位、遣使弘法的年代，依可信的史料推論，雖不出這二、三年中，實還不能確定。依我看，旃王前三二三年登位，育王前二七〇年登位，似乎更妥當些。但為了避免無法確定的諍論，姑取旃王西元前三二四年登位說，育王前二七一年登位說，前二五九遣使弘法說。

四 有關育王的故事

本傳為一古老的譬喻集，為大陸佛教界熟識的傳記。覺音從大陸去錫蘭，是應該知道本傳而有所參考的。從南北共傳的故事去研究，這一意見，被充分的顯露出來。

育王早年的故事：本傳說：頻婆沙羅王不大歡喜育王，曾奉命鎮壓呾叉尸羅的叛變，得到成功。《善見律》說：育王出鎮的是鬱支城（Ujjayainī），即鄔闍衍那。《善見律》的傳說，可能基於一種情感。佛教南傳的摩哂陀

，母家在鄔闍衍那，這是摩哂陀的外婆家。

兄弟爭位的故事：本傳說：育王與兄蘇深摩（Susīma）爭位，殺蘇深摩。《善見律》也說兄名修私摩那，但說頻王有百子，除了育王的同母弟帝須（Tissa）——毘多輸柯（Vītaśoka）而外，育王都把他殺了。《善見律》所說，不免太過。本傳說：頻王病危，恰好蘇深摩出鎮呾叉尸羅；育王取得部分大臣的擁戴，即在華氏城稱帝。蘇深摩回來爭位，育王利用了——出鎮北方時所得的外軍的協力，擊殺了蘇深摩。這一傳說，大致近於事實。《善見律》說：育王代立四年，才舉行灌頂典禮，互爭的事情，似乎並不簡單。

王弟宿大哆的故事：Vītaśoka，《善見律》作帝須；本傳的晉譯作宿大哆，梁譯作毘多輸柯。這位育王同母弟的故事，可分二節說。一、本傳說：宿大哆因育王的廣作供養，引起不滿。見苦行外道還不能離欲，因此更懷疑不嚴格苦行的釋沙門。育王為了轉化王弟的邪見，故意使他犯罪，然後給他七天作王，再行處斬的判決。王弟在七天中，證明了深切感到無常苦的比丘雖衣食豐滿，也還是能夠離欲的，王弟這才發心出了家。這在《善見律》中，見苦行外道、七天作王，與本傳一致。但說王弟得罪了育王，這對於育王讓他七天作王的用意，也隱晦不明。而說阿育王四年信佛，立帝須為太子，帝須即於這一年出家；這對於不滿育王的動機，也不明。戲劇式的七天作王，可能並非事實，但在本傳中是入情入理的。《善見律》敘述簡化，於是乎得罪了王，讓他七天作王再殺，又忽而不殺，成為不近情的傳說。

二、本傳說宿大哆到遠國去出家，曾回華氏城一次。再到邊方，生了大病（頭瘡），需要吃乳酪，所以移住曠野的牧牛人邊。那時，弗那槃達（Pu□□avardhana）與華氏城的尼乾子外道有誹毀佛的，引起育王敕殺尼乾子的事件。宿大哆病中垢衣長髮，因此被誤殺了。這一故事，《善見律》說得很不同。王弟帝須從曇無德出家，另有拘利子帝須（Kontiputta Tissa）比丘因病中得不到醫藥而自殺，育王這才大施醫藥。外道得不到供養，都混進佛教來出家，引起佛教中的諍論。育王派大臣去和解，僧眾照樣的紛諍，大臣即斬殺僧眾，殺到王弟帝須才停手。故事變化很大，內容還是一致：本傳殺尼乾子外道，《善見律》大殺僧眾——多半是外道出家；本傳說尼乾子

誹毀佛，《善見律》說外道出家的擾亂佛法。不同的是：本傳只是一毘「多輸」柯，而《善見律》成為二帝須；本傳說王弟被殺，《善見律》說殺到帝須而止；本傳以王弟為中心人物來敘述，《善見律》中間隔斷，忽然在雞園寺出現。這是同一故事的演變。大概帝須是阿育王的同母弟，所以《善見律》的作者不好意思說他無醫無藥，刀下留情了吧！

帝須，梵語為 Vītaśoka。晉譯（卷一）初說「復生一子，名為盡憂」，即與宋、梁二譯合。但在王弟的本緣中，又作「宿大哆」。考《分別功德論》的王弟故事，與本傳同，而王弟也名「修伽跋路」。《釋迦譜》引《出求離牢獄經》說：「阿育王弟名善容，亦名違陀首祇。」違陀首祇即毘多輸柯；善容，即宿大哆——修伽跋路的對譯。宿大哆與修伽跋路，我以為即玄奘所傳的王弟摩醯因陀羅。

育王的殘暴故事：本傳說育王的初年非常暴虐，曾手殺五百大臣與五百宮女，使人作泥犁（地獄）的酷刑。這在《善見律》中，由於別立黑阿育，除了育王的殺兄弟而外，被看作極仁慈的了。然據摩崖石刻所說，育王在戰爭中的屠戮，並不怎樣的仁慈！四〇五——四〇七年間，法顯親見華氏城的大塔旁，有石柱記著作泥犁城的因緣與年月。玄奘西遊，也目睹這一遺跡（《西域記》卷八）。然又說鄔闍衍那有無憂王作地獄處（《西域記》卷一一）。《善見律》的略而不論，因為將一切暴行歸罪於黑阿育去了。

信佛因緣的故事：本傳說：海比丘誤入地獄，現神通，育王這才壞地獄而信佛。《善見律》說：育王見到兄子泥瞿陀（Nigrodha）沙彌，才發心學佛。石刻說：育王深覺殺戮的慘酷，所以歸依佛法。海比丘的故事，顯然是神話化的。可能的解說是：育王受海比丘（善意）的感化，這才廢除殘酷的刑罰。泥瞿陀的故事，從神話變化而來（見下）。

造塔施金的故事：育王造八萬四千塔，布施九十六億金，是南北一致的傳說。但本傳說：育王布施的總計，凡九十六億金；而《善見律》以為六年大會時，即布施了這些。本傳的傳說更原始些。

供養菩提樹的故事：本傳說育王特別的尊敬菩提樹，引起王妃的妒忌。佛教的初期，菩提樹與菩提葉都是象徵如來成道的。育王的特為尊敬，非常合理。《善見律》作者的心目中，主要是錫蘭，所以但說育王以菩提樹的南枝，移贈錫蘭；用意也還是一樣。法顯得自錫蘭的傳說：從前某國王，從印度取菩提樹子來錫蘭，種於無畏寺側。那時，高約二十丈。這與同時代的覺音的傳說——阿育王送樹來，栽在大寺旁不同。《善見律》的傳說，也只是大寺派的傳說罷了！

育王與龍王的故事：本傳（晉譯與梁譯）說：育王取得阿闍世王七舍利塔的舍利；惟羅摩聚落龍王處的舍利，因龍王的要求而沒有取得。《釋迦譜》所引的《大阿育王經》、法顯的《歷遊天竺記》、玄奘《西域記》，都這樣說，這是本傳龍王故事的舊說。宋譯說：育王向龍索舍利，「諸龍王開懷與」，這是樂意的奉上了。晉譯所特有的〈阿育王現報因緣〉，有一相反的傳說：龍王不肯奉給阿育王，育王造了龍王與育王的兩軀金像，起初是龍王重而育王輕。育王大作福事，王像的分量，一天天重起來，龍王知道福力不及育王，只好奉上舍利。〈阿育王現報因緣〉，本是另一譬喻集，與本傳有很多不同，安法欽卻譯出而附編於本傳中。這一故事，失譯的《雜譬喻經》（卷上）、《阿育王譬喻經》，都有說到，都還是重於事相的修福。《善見律》中，進一步（含有象徵降伏自心而現身成佛的深意；錫蘭學者怕未必懂得）說：阿育王以金鎖將龍王鎖來；育王要龍王化現佛身。金鎖鎖龍王，與龍王的金像有關。要龍王化作佛身，是優婆毱多降魔故事的改寫。育王與龍王的故事，本傳無疑是原始的形式。然育王不能取得龍王的舍利，未免與輪王的尊嚴有損，於是乎有育王作福、降伏龍王的故事。《善見律》更老實不客氣的把他鎖了來。降伏龍王，與優婆毱多降伏魔王的故事相類，魔王的化作佛身，錫蘭傳者也就修正為龍王化作佛身了。

泥瞿陀的故事：《善見律》說：育王的姪子泥瞿陀，七歲出家作沙彌。育王見了，生起信心。育王本供養六萬外道；這時才供養比丘，從二比丘、四比丘，到一切都供養比丘。育王每日以錢一千供養泥瞿陀。外道都投入佛法中，作賊住比丘。本傳沒有這個故事，但安法欽附譯的〈阿育王現報因緣

〉，敘述一有趣的神話，與此有關。事情是這樣：阿育王太信佛了，外道都嫉妒佛法。有一善咒婆羅門，化作大自在天，與（共計）五百婆羅門來見阿育王，說要吃剃頭的沙門。阿育王不敢得罪他，通知雞園寺，寺眾推一最小的沙彌來。沙彌說：「朝來未食，王先施我食，然後我當與彼令食。」沙彌將為外道預備的五百分食，都吃了；不夠，將五百婆羅門，一個個的吃了。小沙彌引王到雞園寺，見方才的婆羅門，都已剃頭出家了。這一鬥法的故事中，暗示了二點：一、佛弟子把外道應得的供養，都吃了。二、外道被逼，投身佛法中來出家。所以特選小沙彌，不過反顯出佛法威力的偉大而已。這故事是荒唐的，卻是真實的！《善見律》的七歲沙彌泥瞿陀，將供養外道的六萬分食，一一的都轉化來供養比丘，這與第一點相合。由於育王的信佛供僧，外道入佛法中作賊住比丘，即與第二點相合。《善見律》的傳說，明顯的從這一神話而蛻化過來。《雜譬喻經》（卷上），也有這一故事。負起折破外道任務的，是十三歲的「端正」沙彌。《雜譬喻經》的編者，也以為這就是破滅地獄、引導育王生信的「海」比丘，因為本傳所說的海比丘恰好也是十三歲。破滅地獄、折破外道，所以選用十三歲的沙彌，不外乎證實那四不可思議中的「沙彌雖小不可輕」。本傳的古說為十三歲，經《雜譬喻經》而到〈阿育王現報因緣〉，即修正為更年輕的七歲，這即是七歲沙彌泥瞿陀的來源。《善見律》取材於此，脫去神秘的形式，顯出故事中的真意義，這是最好不過的！但不知七歲沙彌的象徵性，而描寫為歷史的人物，反而使人誤解了。這一故事，為帝須比丘的第三結集奠定了基礎。

迎請大德的故事：本傳說育王將親自去迎請優婆鞠多，鞠多自動的前去；乘船與眾比丘沿恆河東下，到了華氏城，育王親自到恆河邊禮迎。這種禮迎的方式，在《善見律》中，即一模一樣的禮迎目犍連子帝須。雖然帝須早曾到過華氏城，卻又跑回摩偷羅，表演這被歡迎的大禮。《善見律》採用本傳，這是極明顯的例子。

信佛與遣使弘法的故事：《善見律》所傳的育王信佛、遣使弘法，當然是有事實的。但據石刻說：育王的歸依佛法，在第九年；十二、三年的遣使弘法，已提到錫蘭。《善見律》說：育王第四年信佛，王弟帝須出家；六年

已建塔完成，育王的兒女出家；到十七、八年，才派遣傳教師弘法。這一切年代，都與可信的史料不合。編造年譜，是錫蘭佛教的特長。如沒有育王的摩崖石刻發見，誰會相信他們的年代不可靠！

巡禮聖跡的故事，三施閻浮提與半庵摩勒果布施的故事：巡禮聖跡的事實，已因石柱銘刻的發現而證實。三施閻浮的石柱銘刻，法顯與玄奘都是親見的。《善見律》雖沒有說，而石柱已湮沒不見，但不能說不是事實。

王子法益失明的故事：錫蘭的傳說，摩哂陀出了家，阿育王即沒有兒子。本傳的法益（Dharmavadhana）王子，是《善見律》所沒有的。耆那教傳說法益曾造過很多的耆那教寺，這可見確有此人。

育王兒女出家的故事，帝須第三結集的故事：《善見律》的著重處，本傳是根本不知有此事的。從《善見律》研究起來，它是將育王的信佛、錫蘭的傳法，緊緊的與王家發生特殊關係：如育王的信佛，由於兄子泥瞿陀；王弟帝須的出家，與第三結集；錫蘭的佛法，由育王的兒女親自傳去；錫蘭的菩提樹，由育王送去。錫蘭佛教史的特色，大概就是這些。

六 二大傳說的比觀

一 從傳說的來源演變去考察

佛滅到阿育王登位，二百十八年說與百餘年——百十六年說，這兩種古老的傳說，可作一對比的觀察。先從傳說的來源與演變去比說：

一、從傳說的譯傳中國說：錫蘭所傳的，為齊永明七年（四八九），僧伽跋陀羅（Sa□ghabhadra）譯出《善見律》，及附《善見律》而傳來的「眾聖點記」。罽賓所傳的，為晉惠帝時（二九〇——三〇六），安法欽譯的《阿育王傳》；及五世紀初，羅什譯的《十八部論》。

二、從傳說的編纂成書說：錫蘭傳是四、五世紀間成書的《島史》，及覺音的《善見律》等。佛滅二百十八年說的古典敘述，已無可考見。罽賓所傳的，是罽賓學者編纂於西元前一世紀末，為二、三世紀間馬鳴、龍樹等所信用。確定為佛滅百十六年的世友論，也是西元前一世紀的作品。

三、從傳說的確定說：罽賓傳的百餘年說，離阿育王的時代不遠，因為這是從迦葉到提多迦（即優婆毬多弟子）的時代。傳說的師承，沒有摩田提，到提多迦為止，顯出了這一傳說的古老性。這還是摩偷羅時代、上座系（不是分別說系）佛教的傳說。錫蘭的傳說，不妨看作佛教傳入錫蘭不久的初期傳說，與北方所傳的百餘年說，同樣的古老。一是重經與重禪者的傳說，一是重律者的傳說。

四、從傳說的動機與性質說：罽賓所傳的《阿育王傳》，是譬喻集。罽賓學者雖把罽賓佛教的弘通者——摩田提附入法系中，把摩伽提的王朝的覆亡、北方政局的混亂編入傳中，然纂集的主要事情，是阿育王的護法史、西方上座系傳法的情況，並非為了罽賓的佛教而編集。錫蘭所傳的，如《善見律》等，是銅鍱部——錫蘭佛徒編集的目的：(一)、將王舍城第一結集、毘舍離第二結集、華氏城第三結集（這是主要目的），以為結集的重要人物都是自宗的師承，以表示銅鍱者——錫蘭佛教的正統性。(二)、育王因兄子泥瞿陀出家而信佛；王弟帝須以分別說者的曇無德為師；王子摩哂陀以分別說者的帝須為師；錫蘭佛教由阿育王兒女傳去；錫蘭的菩提樹，是阿育王命女兒送去。分別說系、阿育王家、錫蘭佛教——三者的密切結合，是《善見律》等編輯的主要目的。他所重視的，是其他佛教所從來不知的；而其他，什麼都不在他們的意中。就是派使弘法，也不過為錫蘭佛教作旁襯而已。所以，從作者的心境說，罽賓所傳，比錫蘭所傳要客觀得多！《島史》、《善見律》，對於三次結集的年代、育王信佛與兒女出家的年代、佛教到錫蘭的年代，印度王統、錫蘭王統的記年，寫得非常認真，不像《阿育王傳》那樣的疏略。然而考論起來，這是偽史，還不如《阿育王傳》不失它的譬喻作風來得老實！

五、從傳說的確定與演變來說：罽賓的傳說，西元前一世紀，編集成書；而傳說是確定於優波毬多弟子（或再傳）的時代。其後，罽賓學者為了高推摩田提，以摩田提編入傳法正系，介於阿難及商那和修間。本來，從迦葉到提多迦的傳承，雖優波毬多與育王同時，而付法實到提多迦為止。等到摩田提被編為傳承中（第三師）人，雖本傳仍說到提多迦，而五師傳承說，即

止於優波毬多。這是北方傳說的一度變化；約為迦濕彌羅論師集成《大毘婆沙論》以後，西元三、四世紀間。經五師相承而到阿育王的時代，是錫蘭傳五師說的先導；對於錫蘭的五師傳承說，起著重大的影響。晚期的有部律師改編有部律，以佛滅到阿育王的五師相承說，編為從五百結集到七百結集間的七世相承說。這是北方傳說的大變化、大錯誤！

二百十八年說，也經歷同一命運。這一傳說，到底什麼時候傳入錫蘭，雖不能定說，但在西元前八七年，大寺與無畏山寺的紛諍期，這一傳說必已被大寺的一分學者所信用。錫蘭所傳的佛元說，主要的有：(一)、西元四一〇年（晉義熙六年，依足立喜六《法顯傳考證》），法顯從錫蘭（無畏山寺）得來的佛元說，為「泥洹以來一千四百九十七年」。說者以為：這必是「正法滅已四百九十七年」，法顯約正法千年說，所以為一千四百多年；如依正法五百年說，即九百九十七年，佛元即西元前五百八十七年。這與緬甸所傳的五八九年說、中國所傳（《佛般泥洹經》後記）的五八九說，大體相合。(二)、如錫蘭（、暹羅）一般所傳的西元前五四三或五四四說，與菩提伽耶碑相合。(三)、如「眾聖點記」——附《善見律》傳來的——西元前的四八六年說。從佛滅到阿育王登位，為二百十八年滿，這是錫蘭傳所共信的。然他們一般用前五四三年說，這可見大寺的徒裔們，對阿育王以來究有幾年，早就弄不清楚，所以依附〈菩提伽耶碑記〉。也許他們以為，這並不與二百十八年說矛盾。從「眾聖點記」而上推，與阿育王出佛滅後二百十八年說合，這可見從阿育王到《善見律》的時代，必有依據，即點記制必先《善見律》而存在。然而，點記制，也決非古型的。王舍結集與七百結集，都不過誦出而已，當時從那裡去下這一點？阿育王的時代，有沒有結集，還是問題。傳說以巴利語寫定聖典，即大寺與無畏山寺相諍時——西元前八十七年。有成文的律典可點，有不同的傳說而需要點，點記制的產生，最可能為此時。所以大寺上座們的點記制，即依據舊有的傳說：佛滅到阿育王登位為二百十九年；傳入錫蘭為二百三十七年；從天愛帝須（Tissa）王登位（佛滅二三七年）以來有多少年。在這種傳說的基礎上，每年一點的點下去。所以，「眾聖點記」的確實性，即從帝須以來的年代說，創立點記制以後的年年一點，不失

為大致可信。而佛滅到育王登位的二百十八年說，除了傳說，實不能從點記制的本身，證明它二百十八點的可信。單是這樣，這一古老的傳說，是值得尊重的。然而，從《島史》、《善見律》以來，為了證明這二百十八年說，從印度王統、錫蘭王統、五師傳承去配合，想把這古老的傳說，造成鐵定的史實。這可反成為可懷疑的偽史了！

二 從傳說的人事關係去考察

古老的傳說，洗盡後起的附會與演變，恢復它的原始傳說，這是極重要的！傳說的是否可信，這可以討論了。傳說中的事情，必局限於一定的時空；出現於一定時空中的事實，不會孤立的，必與同時及前後的人事發生關係。除了另一傳說的謬誤，彼此間總是相合而不會矛盾的。如發現彼此的矛盾不符合，即傳說的真實性有問題。所以，再綜合上來所論的彼此關係，審論這二種傳說。

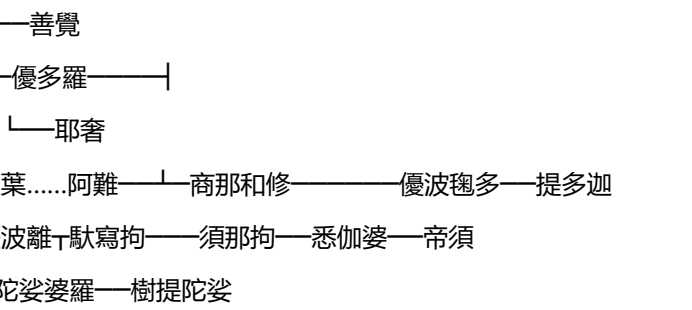
從佛滅到阿育王登位的年代，本來可以從印度的王統紀年去確定，可惜印度缺乏可信的歷史，《古事集》的價值，不會比傳說高些。佛典所敘述的，如錫蘭的印度王統編年不可信；罽賓傳的疏略不備；安法欽的傳說、西藏多氏《印度佛教史》的傳說，都彼此相違而難以取信。雖論到百餘年說是可能的，然據王統傳說，即使錫蘭傳說不可信，如有國王七、八代，二百餘年也是有可能的。關於這一方面的論究，可說毫無成功（確立佛滅年代）希望。我希望：佛陀同時的頻婆娑羅王、波斯匿王他們自身或與他相關的史料，將來能有新發現，這才能確定更正確的佛滅年代。

錫蘭的王統編年不可信，是無可諱言的。到阿育王時代，所知古王的名字，只有五人。如毘闍耶的時代離如來涅槃不久，那麼五王相傳，百餘年說應該比二百餘年說更可信些！

佛教自身的人事關係，五師傳承中，七百結集時代為第三師，育王時代為第五師，這是南北一致的傳說。承認五師說，又堅持二百十八年說，是矛盾而不可通的。關於這，確信錫蘭傳說的呂澂，提出新的解說，如〈對點記記年之再商榷〉說：

「後世律家追溯傳承，率從第二結集諸上座出發。……南傳律師之相承，亦當從第二結集出發。而馱寫拘其人，又明明為陀娑婆羅之異稱。故南傳馱寫拘為優波離弟子云者，意謂出於優波離系統，不必即為親炙者矣！」

以馱寫拘遙承優波離，說馱寫拘是第二結集時人；這雖與錫蘭舊有的傳說不同，但未必能延長到二百多年。陀娑婆羅，一作陀婆婆羅；他的弟子樹提陀娑，也有作樹提陀婆的。娑與婆，《大眾律》多相雜不明。《大眾律》是推重陀娑婆羅而輕視持律耶舍的。西方系的耶舍（發起七百結集的），因判罪不當，被樹提陀婆譏嫌（《大眾律》卷三〇）。耶舍請陀娑婆羅為七百結集的結集者。這與屬於西方系的上座律，略有不同。即使承認陀娑婆羅與樹提陀娑與第二結集的耶舍同時，也不足以證明五師相承有二百多年。如為百餘年，豈非恰好！優波毬多與育王同時；與他同時的大德，也都有與育王同時的論據。佛滅來四傳或五傳，那裡有二百多年？



七 結論

二大傳說中，錫蘭傳的不如罽賓傳，已非常明白。罽賓所傳的《阿育王傳》，說佛滅「百年之後」，本沒有確定年代。然參照同屬於罽賓系的同作於西元前一世紀的世友論，可知「佛滅百十六年」，即為百年之後的明確定說。再比對於同屬西方上座系（分別說分離以後的）的犢子系說，華氏城的諍論，為百三十七年，可推定為：佛滅百十六年，是育王作王的年代。如這是灌頂的年代，那麼十七年諍論時，即佛滅百三十二年。如這是育王自立為王年，那麼灌頂於佛滅百二十年，諍論於百三十六年。與犢子系的傳說，所差不過一年。這一佛滅年代的傳說，雖還不足據以確定為必然無疑的佛元，

但傳說的古老性、普遍性，決非錫蘭傳可比!

育王登位於佛滅百餘年說，也有一項傳說的矛盾，即一般所說佛滅百年的七百結集說。雖律家的傳說每與經師（論從經出）的傳說不同，但這是各部各派共有的傳說，不能不尊重而予以研考。如確為佛滅百年——或百年後而舉行七百結集，適為商那和修與須那拘的時代，那麼育王登位，即使不是二百十八年，也決不會是百十六年了。考七百結集的年代，廣律中並不一致：

《大眾律》：「佛涅槃後。」

《五分律》：「佛泥洹後百歲。」

《四分律》：「世尊般涅槃後百歲。」

《善見律》：「世尊涅槃已一百歲。」

《十誦律》：「佛般涅槃後一百一十歲。」

經這一比觀，可見七百結集中開始立異，育王時早已完成分立的大眾部律，但說佛涅槃後。育王時代分化，而完成於育王晚年的分別說系，如《五分律》、《四分律》、《善見律》，都說佛滅百年。與犢子部分化而成的一切有部《十誦律》，時代為佛滅三世紀初，才確定說佛滅百十年。這可以看出一種趨勢，即分部越遲，對七百結集的年代，也傳說得越遲。西藏的晚期傳說：餘部毘奈耶中，有說二百十年或二百二十年舉行第二結集的（多氏《印度佛教史》七．一）。緬甸佛傳，也說是二百年。更證明了：愈後起的，傳說的時代愈遲。統論佛典的記年法，一般都以百年、二百年、三百年等計；這與西元所說的一世紀、二世紀相同。如準確些，即說百年「初」、百年「滿」、百年「後」等。分別說系所說的「佛滅百年」，起初應為佛滅一百年中的意思；《大眾律》但說「佛涅槃後」，也可見離佛涅槃不太久。由於或者解說為滿一百年，或一百年後，這才雙方代表的年齡，也要說是一百多歲了。其實代表多數為阿難、阿㝹樓陀（Anuruddha）弟子，那裡會是一百年以後？呂澂信用二百十八年說，與五師相矛盾，所以解說為：優波離與馱寫拘間，有一時間的距離。佛滅百餘年說，似乎與佛滅百年的七百結集說

相矛盾，我解說百年為百年中。百年還他百年，覺得這一會通，是自然而合理的。如佛滅百餘年而育王出世，那麼七百結集的時代，可能為難陀王末年，與西藏的傳說相合。然七百結集時的國王，廣律中並沒有明文；錫蘭傳以為迦羅輸柯王時，不過執定為百年（恰好為一〇〇年），再配合所編的印度王統記年而已！

罽賓所傳與錫蘭所傳，同樣的古老，而相差為一百年。同一事實的不同傳說，決不如同情錫蘭傳者所說北方是誤以黑阿育為法阿育了。二阿育，根本是莫須有的。這二種傳說的不同，我的解說為：佛滅後百年，有七百結集，是律家的傳說；佛滅百餘年——百十六年，阿育王立，是經師（論師）的傳說。這雖各說各的，起初不一定矛盾，實為佛弟子間的共同傳說。在傳說的過程中，佛滅百年的七百結集，被上座系的律師們，解說為已經百年、百年之後；這才百十六年的育王為王，被誤會而修正為佛滅百年以後又過百十六（八）年，成為二百十八（六）說。十六與十八不同，僅是小枝節而已。這佛滅到育王的古老傳說，糾纏於佛滅百年的七百結集說，這才造成二百十八年說，南北的所傳不一。這恰好相差百年，不是偶然的：佛元的討論者，有深刻重視這恰好一百年的必要！

佛滅百十六年，阿育王自立；百二十年，育王行灌頂禮，這不但「持之有故，言之成理」，可說各方面都能吻合；與錫蘭傳的所以不同，也說出它的不同來源。如考定佛元，在現階段，這是唯一可用的傳說。如育王灌頂於西元前二七一，即自立於二七五，即可推得佛滅年，即佛後元年——為西元前三九〇年。

卷004

論佛滅的年代

去年（西元一九五六），印度、錫蘭、緬甸等國家，舉行佛涅槃來二千五百年的盛大法會。今年，泰國（高棉等）又舉行佛滅二千五百年的大典，邀請佛教國家派代表來會。由此可見，在緬甸召開的世界佛教徒友誼會第三

屆大會，雖通過了緬甸等傳統的佛元——佛滅於西元前五四四年，而佛教國際並不曾無異議的遵行。所以現在不妨再為論列，為真正關心此一論題的佛教友人作參考。

佛教，古來以釋迦佛入滅的年代為準，來記載佛教界史事的年代。這是佛滅紀年，而不是以佛的誕生來計算（去年的二千五百年，中日佛教界每有誤認為佛誕紀年的）。佛滅以來的年代，雖傳說有七十多種，然不出兩大類：一、古典的傳述，最有歷史價值，可以根據它而論斷出比較確實的年代。二、廣大的傳說，曾經在長時期中，為多數的信徒所尊重與信用。

古典的傳說——依中國譯典及巴利文典所記載的，主要有二項：一、阿育王登位，為佛滅後百年說；精確的年代，為百十六年，這是佛法北傳罽賓而傳出的。現存的最古文記，是《阿育王傳》、世友的《十八部論》，都編纂於西元前一世紀。此說的傳入中國，比較早。《阿育王傳》是晉惠帝時（西元二九〇——三〇六），《十八部論》是西元五世紀初的羅什。這一說，不但為一切有部所信用，也是大乘學者馬鳴、龍樹等諸大士所信用，實為北傳佛教特有的古說。二、阿育王登位，為佛滅後二百十八年說，這是佛法南傳錫蘭而傳出的。現存的最古文記，是覺音三藏的《善見律毘婆沙》及佚名的《島史》，這都是西元四、五世紀間的作品。此說的傳入中國，《善見律毘婆沙》為齊永明七年（西元四八九）。與《善見律》同時傳入的，還有著名的「眾聖點記」。這可推為南傳佛教特有的古說，因為傳於中國的，也還是從錫蘭傳來。

此二項傳說，我稱之為古典的傳述，因為確見於古典的文記，而不是後起的傳說。雖然，在過去，北傳的中國與日本，南傳的錫蘭與泰國等，對此古典的佛元說已經等於遺忘，然由於阿育王登位的年代近代學者已考證得大體一致，所以對南北二傳的古說，又為近代的學者尊重起來。阿育王登位，一致推證為西元前二七一到二六八年間，前後三、四年的差異，還不能得一致的定論。如依此明確的年代，加上從佛滅到阿育王登位的年數，便得到有歷史基礎的較確定的佛滅年代了。南傳的佛滅年代，從阿育王灌頂到佛滅為二百十八年，所以佛滅應為西元前四八九到四八六年間。北傳的佛滅年代，

如以佛滅百十六年為育王灌頂年，那麼佛滅於西元前三八七到三八四年間。如以此為育王自立為王的一年，再過三年才灌頂，那麼佛滅應為西元前三九〇到三八七年間。學者間的推論考證，雖還有數年的差異，而實只是南北所傳的兩大古說。最古典的、最有歷史價值的，沒有比這二大古說更可信了。我在《佛滅紀年抉擇談》裡，曾有過嚴密而廣泛的討論，認為：北傳的阿育王登位於佛滅百十六年說，實為最古的傳述，也就是最可信賴的佛滅年代。南傳的佛滅年代說，在這個基礎上，又誤加了一百年。

廣大的傳說——據中國及錫蘭等傳說，主要的又有二類：一、中國與南傳國家共傳共信的，依〈菩提伽耶碑記〉，佛滅應為西元前五四六年。此說傳入錫蘭、緬甸，傳說為西元前五四四年（去年滿二千五百年）。傳入泰國、高棉，傳為西元前五四三年。彼此雖有二、三年的差異，實依於同一來源而來。考玄奘《西域記》（卷八）：菩提伽耶，為釋尊成道處。菩提場北，有摩訶菩提寺，為僧伽羅國王所建築，寺內的僧眾，也以僧伽羅國來的為多。摩訶菩提寺內的僧伽羅學僧，所信所行的，是「大乘上座部」。我們知道，僧伽羅就是現在的錫蘭，所以毫無疑問的，現在南傳佛教國家所信用的佛滅年代——西元前五四四（或五四三），就是留學印度的錫蘭學僧，根據〈菩提伽耶碑記〉而來，只是推算上小有出入而已。玄奘留學時代（西元六二七——六四五）的錫蘭學僧，在印度信奉大乘上座部，與現代的錫蘭不同。此「大乘」二字，極有意義，因為當中國的羅什時代（西元五世紀初），大乘佛教廣泛傳入時，佛教界相信當時是佛滅「千載」，也就是佛滅十世紀。我在《佛滅紀年抉擇談》曾假定：西元四一〇年，為傳說的佛滅後九五〇年，那麼佛滅年，應為西元前五四〇年。據此來推算，中國大乘教徒所傳說的：「罽賓王」為「後七百年」；結集《大毘婆沙論》為「六百餘載」；馬鳴為「六百歲已」；龍樹為「七百歲已」；提婆為「八百餘年」；訶黎跋摩「九百年出」——西元一、二、三世紀的佛教史事，無不相合。所以，以西元前五四六，或五四四，或五四三為佛滅年代，並非南傳佛教國所特有，反而是大乘佛教的佛滅年代說。民國二十二年，太虛大師作〈佛元抉擇論〉，也採取此一佛滅年代說，就因為他與中國所傳大乘佛教史的年代相合。可是此一

佛滅紀元，比起巴利文典古傳的阿育王登位時佛滅二百十八年滿，並不相合，而是增多了六十年。

然而，錫蘭的佛元傳說，不止於此。西元四一〇年，法顯留學錫蘭時，住在無畏山寺。他聽見該寺的傳說：「泥洹以來，一千四百九十七年。」年代太長，值得懷疑。有人解說為：法顯所聽到的，應該是正法滅已四百九十七年。法顯以為正法千年，所以傳說為一千四百九十七年。如依正法五百年說（正法千年或正法五百年，佛教舊有此二說），那一年就是佛滅以來九百九十七年，也就是西元前五百八十七年。這一解說，極為合理。佛滅於西元前五八七年說，與康日比丘所記的《佛般泥洹經》後記——西元前五八九年說（緬甸也有此說），大體相合。這比起巴利古典所傳，佛滅二百十八年而阿育王登位的傳說，恰好增加了一百年。

總之，此二說，非南傳佛教的古說，反而與大乘佛教初期共傳共信的佛滅年代說相合。法顯所住的是無畏山寺，而現代錫蘭的佛教，是大寺派。所以，我敢肯定說：佛滅於西元前四八六頃的古說，五世紀後的錫蘭僧眾，除少數外，大部分已缺乏明確的認識。大寺派所信的，是西元前五四四說；無畏山寺派所信的，是西元前五八九（頃）說。由於無畏山寺派的衰落，錫蘭漸成為大寺派的一派教區，而佛元說也就專傳西元前五四四（五四三）說。然而，這並非巴利文典的古傳，反而是北傳大乘學者共信的傳說。

佛滅於西元前五四六頃或五八七頃，本為中國與錫蘭等共有的傳說。錫蘭等國家，雖尊信巴利文的古典，但不知道阿育王登位於佛滅二百十八年的古傳，與他們傳統信用的西元前五四四頃說、五八七頃說，有了六十年與一百年的距離。同樣的情形，也發生於中國。大家雖公認佛滅百餘年而阿育王登位，而不知西元五世紀初，並非佛滅千載，而有一百六十年的差異（古代傳說的佛滅紀年，彼此相差，不是一百年，就是六十年，這是很可注意的）。上述的二說，在佛教界，有著悠久與廣大的信用，但在佛教史的年代學上，缺乏價值。

二、還有中國特有的傳說：佛生於周昭王二十四年（或作二十六年），入滅於周穆王五十三年說（西元前九四九）。從傳記看來，這並無從印度傳來的形跡。此一傳說，是元魏曇無最在正光元年（西元五二〇），為了與道教的爭論而說到的。北齊法上，也如此說。曇無最的根據，是《周書異記》，為一來歷不明的文記。道教徒偽造《化胡成佛經》，這對於佛教在中國的地位與發展，受到嚴重的障礙，所以非說明佛先老後不可。為了達成此一目的，才有《周書異記》佛滅於西元前九四九年的傳說，成為千餘年來，中國佛教信用的佛元（但中國多用佛誕紀年）。

西元一九五四年，在緬甸召開的世界佛教徒友誼會第三屆大會，通過了佛滅於西元前五四四年說，並決定去年為佛滅二千五百年。當時，到底有沒有對此問題有研究的學者參加？到底有沒有經過慎密的辯論？我並不明了，但相信，這僅由少數人提議，輕率的把錫蘭、緬甸的後起傳說，寫作世界佛教公認的佛元。不過，我並不反對錫蘭與緬甸的佛教教友信奉自己固有的傳說，而舉行佛滅二千五百年的大法會。尤其是泰國的佛教界，不理會大會決議，而在今年舉行自己信奉的佛滅二千五百年大會，這證明了泰國佛教界對於本國固有傳說的堅強信心！就是在緬甸世佛會大會的決議，也表顯了緬甸與錫蘭對弘傳巴利佛教、佛教世界化的信念與雄心。從這點說，我們不能不對泰、緬等南傳佛教國表示真誠的讚歎！任何文化、宗教習俗，凡是流行已久，必然會引起民族的感情，除非是不良的、不適於現代的。凡是優秀的民族、有希望的國家，沒有不珍惜自己、尊重自己的傳統，因為這總是象徵民族自信心的強度。如戰前的日本佛教，對於佛滅於西元前四八六頃的傳說（初由西方學者從巴利文典中發現而鼓吹），曾引起強烈的反感。接著，小野玄妙、宇井伯壽等，又從北傳佛教的教典裡，舉出阿育王登位於佛滅百十六年說，在歷史考證的基礎上，建立北傳的舊說。這不正說明了戰前日本佛教界的信心嗎？戰敗已後，不知是否如此？依這點來說，每一國家都有尊重自己傳說、採用自己傳統的佛教紀年的自由。這不是固執，而是信心的光榮！中國一向遵用佛誕，在佛教世界，成一獨特的發展。佛生於周昭王二十四年（西元前一〇二九）四月初八日，到民國六十年（一九七一），恰滿三千年。

到那時，相信反佛教的匪共暴政早已因中華民國軍事與政治的反攻而消滅，國土重光，佛教也已在廢墟中重建起來。到那時，對於有著一千五百年歷史的佛誕紀年，希望佛教同人能集合全國佛徒的力量，來舉行佛誕三千年的大典，寫下中國佛教史的空前一頁。

釋尊入滅的時代，從傳說的信仰立場，儘管各自遵用自己的傳統。如捨己從人，不過象徵了信心的空虛、佛教的衰落。依據後起的傳說，是不能成為佛教國際所公認的。

如真的要確立人人公認的佛滅年代，那麼非透過歷史的考證不可。最有希望的，是依據北傳的——佛滅百十六年而阿育王登位，或依據南傳的——佛滅二百十八年而阿育王登位。當然，依我的廣泛辨證，相信北傳的——中國華文教典所記載的佛滅百十六年而育王登位說，是最古典的、最可信賴的傳說了。

卷005

紀念佛誕說佛誕

今年，傳說為釋迦佛誕生二千五百年。所以有些國家，從朝到野，舉行盛大的佛誕慶祝，來表示佛教大眾的敬虔與熱忱。自由中國中華文化出版事業委員會，也發起編行《中國佛教史論集》；章嘉大師特地發起，在臺北市的善導寺，舉行大法會，來紀念這偉大的日子。作為佛的弟子，從佛陀正法的光明中，承受到正法的福樂——出險惡而登坦道，離苦惱而得清涼，從黑暗向光明，轉極苦為極樂。佛弟子身受佛陀無比的恩德，逢到佛陀的聖誕，理應歡忻鼓舞，好好的慶祝一番！

說到佛誕，今年有了三個：一、中國佛教舊傳的陰曆四月初八日。二、臺灣一部分人，奉行日本佛教的舊例，陽曆四月初八日。三、從今年起，有的遵用南方佛教所傳的，陽曆五月月圓日——陰曆四月十五日。雖然好事不嫌多，不過一年而要過三個佛誕，舉行三次慶祝，到底不大理想！三個佛誕

中，日本式的陽曆四月初八日，是近代的日本佛教徒硬改陰曆為陽曆，論事論理，都是毫無根據！臺灣一部分信徒，光復來還是沿用不改，這不一定是對它發生興趣，只是習以為常，奉行故事而已。陰曆四月初八日，或四月十五日（陽曆五月月圓日），問題就不那麼簡單，是值得好好討論一下的。

《牟子理惑論》（東漢末年作品）說「佛四月八日生」，這是可考見的最早史料。據此，中國佛教以四月初八日為佛誕，至少已沿用一千七百多年，這是怎樣的古老傳統！在後來傳譯的經典中，略有二說：一、二月八日說，如《佛本行經》（卷七）、《長阿含遊行經》（卷四）。二、四月八日說，如《修行本起經》（卷上）、《瑞應本起經》（卷上）、《佛所行讚》（卷一）、《佛般泥洹經》（末）、《般泥洹經》（末），還有《漢書．郊祀志》。對於這二月或四月的不同，古人的解說是錯的。如一、道安《二教論》注說：「春秋（時代的）四月，即夏（曆）之二月也；依天竺用正與夏同。」這是說：說四月，依中國說。中國的春秋時代，用周正，周正建子，所以四月為卯月。經中說二月，是依天竺說的。天竺的曆法，與中國夏曆一樣；夏曆建寅，所以二月也是卯月。這樣，依印度說二月，依中國當時說四月，其實是一樣的。但果真如此，那麼佛教傳入中國時，中國一向都用夏曆，為什麼一直以四月初八為佛誕，而不用二月呢？二、《北山錄》注說：「四月八日生者，據夏正說；以二月八日生，據周正說。」此說的錯誤，尤為明顯！如據夏正而說四月八日，四月應該是巳月；據周正而說二月，二月應該是丑月。丑月與巳月不同，怎能說一致呢！

玄奘《大唐西域記》（卷六）說：釋迦「菩薩以吠舍佉月後半八日，當此三月八日。上座部則曰：以吠舍佉月後半十五日，當此三月十五日」生。這不但說出了兩個不同的佛誕，還明顯地說到了月名。據印度曆法，一年十二月。每月分二，先是黑月，次是白月，所以等於陰曆的從上月十六日到下月十五日為一月。十二月中，一月名制呾羅，二月名吠舍佉，三月名逝瑟吒。據《宿曜經》的解說：制呾羅月，當中國（陰曆）二月；吠舍佉月，當中國三月；逝瑟吒月，當中國四月。據《西域記》說：制呾羅月當中國正月十六日到二月十五日；吠舍佉月當中國二月十六日到三月十五日；逝瑟吒月當中

國三月十六日到四月十五日。由於近代的交通暢達，彼此年月的對照更為明確，知道《宿曜經》與《西域記》所說，都還差一點。如不談閏月，那麼一月制呾羅，實為陰曆二月十六日到三月十五日；二月吠舍佉，實為陰曆三月十六日到四月十五日。佛生於吠舍佉月，為佛教的一致傳說。吠舍佉月的後半八日（或十五日），在印度是第二月；而依中國夏正的陰曆，是四月初八日（或十五日）。所以，可以肯定的解說：經中說二月，依印度曆法的吠舍佉月說；說四月，是依中國夏正的陰曆說。這樣，經中說二月、說四月，並不矛盾。古人對於二月或四月的解說，雖然是錯的，而中國古來一向遵用陰曆四月（卯月）說，卻是絕對的正確！

剩下來的問題是：釋迦佛的誕生，到底是中國傳說的四月初八日，還是南方所傳的四月十五日？據玄奘《西域記》所說，知道這是部派的傳說不同：上座部用吠舍佉月的後半十五日，其他學派用吠舍佉月的後半八日。不但是佛的誕生，佛的出家、成道、入涅槃，上座部都說是吠舍佉月的後半十五日，換言之，都是陰曆四月十五日。而其他學派（除有部對涅槃日有異說外），卻一律是吠舍佉月的後半八日，也就是四月初八日。這如《般泥洹經》說：「佛從四月八日生，四月八日捨家出，四月八日得佛道，四月八日般泥洹。」所以，中國舊傳以四月初八為佛誕，從學派說，這是小乘四大系中大眾、一切有、犢子等三系及大乘佛教所共用，而四月十五日，僅是小乘四大系中上座分別說系的傳說。從教區說，這是中國、韓、日等國家——廣土眾民所共用，而不如四月十五日的僅是錫蘭、緬、泰所遵用。如從中國佛教來說，這是有著一千七百多年歷史的節日。所以如不是改宗南方小乘佛教，就沒有任何理由來改變四月八日的佛誕節。我想今天的自由中國佛教界，有中國佛教與民族傳統自尊感的，是會同意我的意見！

卷006

龍樹龍宮取經考

龍樹入龍宮取經的傳說，在印度是極為普遍的。最初傳來中國的，是鳩摩羅什的《龍樹菩薩傳》，如說：「（龍樹）獨在靜處水精房中。大龍菩薩見其如是，惜而愍之，即接之入海。於宮殿中，開七寶藏，發七寶華函，以諸方等深奧經典無量妙法授之。龍樹受讀，九十日中通解甚多。……龍樹既得諸經一箱（或作「一相」），深入無生，二忍具足。龍還送出。」《付法藏因緣傳》也採取此說，但末作：「龍樹既得諸經，豁然通達，善解一相，深入無生。」在龍樹所得讀的諸經中，傳說以《華嚴經》為主。如魏菩提流支說「龍樹從海宮持出（《華嚴經》）」（見《淨名玄論》卷二）；陳真諦說「大海龍王見而愍之，接入大海。……即授下本《華嚴》並諸經一箱」（見《法華傳記》卷一）。唐波羅頗伽羅蜜多羅也有此說（見《華嚴經傳記》卷一）。

龍樹入龍宮取經的傳說，有的解說為：這是表示深入自心，本著自證而集出大乘經的。有的解說為：龍王，是印度民族中龍族的國王。《華嚴經》等大乘經，從此族的王庭得來。有的解說為：南天竺鐵塔或龍宮取經，正如燉煌石室的發見古代經典一樣，不過傳說得神奇而已。有的解說為：龍宮、夜叉宮與天宮，一向傳說為有大乘經；龍樹的龍宮得經，也只是這種傳說的一則。這些解說，都可以有一分意義，但第三說是更為可能的。

先從另一傳說說起：《法苑珠林》（卷三八）引《西域志》說：「波斯匿王都城東百里，大海邊有大塔。塔中有小塔，高一丈二尺，裝眾寶飾之。夜中每有光耀，如大火聚。云：佛般泥洹五百歲後，龍樹菩薩入大海化龍王，龍王以此寶塔奉獻龍樹。龍樹受已，將施此國王，便起大塔以覆其上。自昔以來，有人求願者，皆叩頭燒香奉獻華蓋。其華蓋從地自起，徘徊漸上，當塔直上，乃止空中。」這一龍樹入龍宮得塔的傳說，顯然的與入龍宮得經相類似。玄奘《大唐西域記》（卷一〇）中，有一非常類似的記載說：烏荼「國西南境大山中，有補澁波祇釐僧伽藍。其石窣堵波，極多靈異。或至齋日，時放光明，故諸淨信遠近咸會。持妙花蓋，競修供養。承露盤下，覆鉢勢上，以花蓋笴，置之便住，若磁石之吸針也。此西北山伽藍中，有窣堵波，所異同前。此二窣堵波者，神鬼所建，靈奇若斯！」玄奘所敘烏荼（

U□ra, O□ra）的靈塔，與《西域志》所傳的龍樹塔，顯然是同一事實的不同傳說。如一、《西域志》說在大海邊，烏荼的確是濱臨大海的。二、靈塔都有放光的敘載。三、《西域志》說：供塔的華蓋，在塔上空中，不會落下來。《西域記》說：將華蓋放在露盤下，覆鉢勢上，華蓋會止住而不落。從這比較中，可發見《西域志》的某些錯誤。《西域志》說大塔在波斯匿王（Prasenajit）都城東百里大海邊，波斯匿王都為舍衛城（Śrāvastī），離大海極遠。這是烏荼的靈塔，所以可斷為憍薩羅（Kośalā）王都的誤傳。波斯匿王國名憍薩羅，但這是北憍薩羅，南方還有南憍薩羅。誤以南憍薩羅為北憍薩羅，才記為波斯匿王了。從西元前三世紀末到西元三世紀初，以安達羅（Andhra）族興起而盛大的安達羅王朝，幅員極廣。如《西域記》中的南憍薩羅，馱那羯磔迦（Dhānyaka□aka）、羯□伽（Kali□ga）、恭御陀（Ko□goda）、烏荼等，都是屬於安達羅王朝的。《大唐西域記》（卷一〇），護持龍樹的（安達羅王朝的）娑多婆訶王（Śātavāhana），也稱為憍薩羅國王。據多氏《印度佛教史》（一五．三）說：護持龍樹的南方國王，名優陀延王（Udayana），也許是從烏荼得名的。

龍樹從龍宮得靈塔，或入龍宮得經，為同一傳說的不同傳說，尤其是靈塔的所在地——補澁波祇釐（Pu□pagiri），與龍王有關。補澁波祇釐，意義為華山，這是有名的神山。在《吠陀》（Veda）、《摩訶婆羅多》（Mahābhārata）、《往世書》（Purā□a）中，都說到婆樓那（Varu□a）常往來此山（見高桑駒吉《大唐西域記所記東南印度諸國之研究》）。在婆羅門教中，婆樓那本為天界的大神。由於主管降雨流水，所以《阿闥婆吠陀》（Atharva-veda）與《摩訶婆羅多》說他是水神（《印度哲學宗教史》一．二）。這在佛教中，就是有名的婆樓那龍王。龍是主管降雨流水的，所以密典中稱之為水天。如《大集經．須彌藏分》，婆羅那為五類龍王中的一切魚龍王。婆樓那是龍王，往來的補澁波山，恰好就是傳說龍樹入龍宮、得塔而建塔的地方，這是值得重視的。補澁波山的所在地，《西域記》說在國都西南大山中；《西域志》說在大海邊。玄奘時代的烏荼國都，學者推論不一。Beal 氏推定為 Cuttack 州的 Jajapur 市，最好。在此處 Assis 山脈中的優

陀延山（Udayagiri），即山脈的極東處，離大海不遠，現在還有佛教的遺跡。優陀延，為日出或出光的意思。《翻梵語》說：「優陀延，日出處山也。」這應該就是補澁波山，也就是龍樹大塔處，傳說的龍樹入龍宮處。烏荼的梵語，也有作優特伽羅（Uttkala）的。梵語的 U□aka，慧琳《一切經音義》說：「東天竺人呼水名也。」烏荼面臨大海，被稱為烏荼，可能與水有關。而優陀山，與烏荼也似乎同一語音所分出。這樣，這裡是大海邊，是日出處，是水國，是婆樓那龍王往來的地方。龍樹的入龍宮、見龍王、得塔、得經，都與此地有關。

這可以說龍樹從龍宮所得的經典了。龍樹從龍宮所得的經典，主要為《華嚴經》。現存的大部《華嚴經》，七處九會，是「隨類收經」而編集所成的。主要而傳出最早的，在龍樹的引述與解說中，有《十地經》與《不可思議解脫經》——〈入法界品〉，也名〈普賢行願品〉。〈入法界品〉的主題，是善財（Sudhana）童子的發心，向南方參學。依〈入法界品〉說：文殊師利（Mañjuśrī）到南方來弘化，首先「至福城東，住莊嚴幢娑羅林中，往昔諸佛曾所止住教化眾生大塔廟處」（唐譯《華嚴經》卷六二）。文殊在此處說經，善財也就從福城中來，發心修學。福城，是《華嚴經．入法界品》的出發處。福城，梵語為 Bhanyākaranagara，晉譯作「覺城」，四十《華嚴》作「福生城」。考《孔雀王經》中，有跋陀國（Bhadrapara），義淨譯作「賢善城」，是「幸福城」的意思。《巴利律．大品》（六）作 Bhaddiya-nagara，也是幸福城的意思。《根本說一切有部律》譯為「婆提」，梵語為 Bhadra□kara。善財住處的 Dhanyākara，不但與福城相合；譯作「覺城」，更與巴利語的 Bhaddiya 相近。律（及經）中的跋提，與《華嚴經．入法界品》的福城，是一致的。這個幸福之城，據巴利語學者說，在央伽（A□ga）境內（這是佛世摩竭陀以東的通稱）。漢譯以為在修摩（Suhma）。據 B□hatsa□hitā 書（卷一六），修摩在 A□ga（即央伽）與羯□伽間。在今 Orissa（奧里薩，即烏荼）的 Jājapur 市東北，約二十里處，有名為 Bhadraka 的，與福城的語音及方位，無不恰合。這是更近大海處，與傳說烏荼的龍樹大塔處，相離不遠。所以，Bhadraka 就是福城；而

Jajapur 的優陀延山的有佛教古跡處，就是補澁波祇釐的大塔處，也就是〈入法界品〉——「福城東」的「莊嚴幢娑羅林中」的「大塔廟處」。龍樹傳說在這裡得到《華嚴經》，是有深切意義的。

〈入法界品〉的「福城」，為善財發心參學的出發處，推定為現在的 Bhadraka。從善財南參的路程來看，也可以確信無疑。一、善財先（西南向）到勝樂國（Rāmāvarānta）妙峰山，應即今 Mahānadi River 南岸的 Rampur。二、再（東南向）到海門國（Sāgaramukha），雖不能確指，依經中「觀海」及此下行程，應在今 Chatka 湖以南的海邊。三、到（西南向）楞伽道頭（La□kāpatha），這是向錫蘭去的海口。Fergusson 氏推定羯□伽的都城，為今 Kali□ganagara，這與楞伽道頭的原語一致，僅略去首音而已。四、（向西南）到達里鼻荼國（Drami□apa□□ana）的自在城（Vajrapura）。達里鼻荼即《西域記》的達羅毘荼國，即沿 Palar 河兩岸地方。五、向（西）南到住林聚落（Vanavāsin）。這是有名的婆那婆私，阿育王曾派傳教師去傳教。婆那婆私的所在地，學者議論不一。依〈入法界品〉來看，在達里鼻荼之南，應在今 Mysore 南部。六、到了閻浮提畔（Jambudvīpaśīr□a）的摩利伽羅國（Milasphra□a），這是到了印度南端，《西域記》所說的摩羅矩吒。依這一旅行的歷程來看，大致近於玄奘南下的行程。善財出發處的福城，推定為 Bhadraka，是決無不合的。文殊說法處，在福城東，推定為傳說龍樹於龍宮得塔處、得《華嚴經》處。此處與塔及龍王有關，而《華嚴經》說：這是福城東的「大塔廟處」；文殊說法時，「於大海中，有無量百千億諸龍而來其所」。在這裡特別說到教化龍族，是不應該看作偶然的。

依〈入法界品〉的內容，可解說為：在南方大乘佛教興起的時代，《不可思議解脫經》——〈入法界品〉，在福城以東的大塔廟處，集出流通，所以經中以文殊的教化福城，為善財發心修學的出發處。古來有許多傳說，可以說明這點，如多氏《印度佛教史》（一二．四）說：「烏提毘舍國（Odiviśa，就是烏荼）旃陀羅羅叉（Candrarak□ita）王時，文殊現比丘身來其家中。大乘法類之經典，開始出現。」這一傳說，與龍樹在這裡得《華嚴

經》及其他大乘經的傳說，極為適合。這裡——烏荼，不但是〈入法界品〉等的出現處，一直到後代，也還是如此。《大唐西域記》說：「僧徒萬餘人，並皆習學大乘法教。」唐德宗貞元十一年（七九五），烏荼國王手寫《華嚴經．入法界品》，呈獻中國。後來譯出，就是四十《華嚴》——〈入法界品〉。可見〈入法界品〉，與烏荼國的特殊關係了。據日照三藏（《華嚴經傳記》）說：「南天竺國，近占波城（Campā，佛世央伽的首都），有一僧伽藍，名毘瑟奴（可能為補澁波的別傳）。……有一大乘法師，持《華嚴經》一帙，來至其處。……《華嚴》一經，盛於此國。」又說：南天竺堀忧遮伽藍，寺僧並受持《華嚴經》。這可見，《華嚴經．入法界品》，在西元七、八世紀，還是烏荼一帶盛行的經典。

《華嚴經．入法界品》集出的地方，推定為烏荼的福城以東，補澁波祇釐。《華嚴經．入法界品》在此地開始流行，龍樹得大乘經、《華嚴經》的傳說，是有事實在內的。此地依山向海，《西域記》（卷一〇）說：烏荼海口的折利呾羅城（Charitrapura），夜中遠望海南的楞伽，常見佛牙的光明。這一環境，實為宗教意識易於滋長的地方（如中國的山東半島）。所以，婆那樓（龍王）的信仰，從來就極為普遍；大乘經也在這裡大大流行起來。《華嚴經》說這裡有古聖的大塔廟處，可以想見的，在大乘初行時，這裡本來是有塔廟的，也許本來是婆那樓的塔廟。塔，在佛教中，如阿育王所造的，本來都是不太大的（所以能造得非常多），供奉佛或聖者的舍利（沒有舍利，稱為支提，原為印度舊有的神祠）。這等於後代所供的佛像，在佛像（雕塑的）沒有普遍流行以前，舍利塔是作為佛像供養的。龍樹在這裡得到舊塔（一丈二尺），國王又加以重建，在小塔外加一層大塔，古代大抵如此，這是可以信賴的。在這與婆樓那龍王的塔廟中，得到大乘經（《華嚴經》）與塔，傳說為龍樹所發見。但在傳說中（此處有大乘經出現，最好的傳說，就是從龍宮得來），龍樹被龍王接入大海中，從龍宮取經得塔了。總之，這一傳說，是有事實依據的，不過經過傳說的神化而已。

卷007

《楞伽經》編集時地考

《楞伽經》為真常唯心論的要典，它的編集流通，應當在笈多王朝的盛世。這可從幾方面說明：首先，本經引述到《勝鬘經》、「縛象與大雲，央掘利摩羅」經，唐、魏二譯及梵本更敘述到《大涅槃經》。《大涅槃經》中糅有《大毘婆沙論》文，《大毘婆沙論》為西元二世紀末的作品。〈偈頌品〉說到龍樹的住持佛法，龍樹為西元二、三世紀人。所以本經的編集，總在三世紀以後。

再從本經所敘政教的情勢而論，編集於笈多王朝，這是可以斷言的。在政教形勢的敘述中，有一非常的異義，即以佛為迦旃延氏，以釋迦為後起的，把他看作數論、勝論的流類。宋譯闕〈偈頌品〉，且據唐譯來解說。佛姓迦旃延氏，有二則。一說：「我姓迦旃延，淨居天中出，為眾生說法，令入涅槃城。……色界究竟天，離欲得菩提。」這是色究竟天成佛的。二說：「我名離塵佛，姓迦多衍那，父名世間主（魏譯作梵天主），母號為具財。我生瞻波國，我之先祖父，從於月種生，故號為月藏。」他名為離塵垢佛，還有一文，如說：「我在於林野，梵王來惠我，鹿皮三岐杖，膊絛及軍持，此大修行者，當成離垢尊。」此姓迦旃延（Kātyāyana）、成離塵垢佛（Virajajina）的在人間者，即上文色究竟天成佛的；似乎是人間修行圓滿，上升色究竟天而成佛。此迦旃延佛，是否歷史的人物？我以為：楞伽法門的完成者，當然是確有其人的，但迦旃延佛，這不過仰推而已。考釋迦弟子中，有摩訶迦旃延，出於南天竺婆羅門種，稱論議第一。自從學派分流，迦旃延的《蜫勒論》，即為大眾一系所宗。傳說大眾系中有多聞分別部，為摩訶迦旃延所創立的，已說「道不可壞」，即與本經的思想相合。本經以佛為姓迦旃延，可能即仰推此人。至於月藏與離垢佛，這是表示悟入菩提心而離染的，也即本淨如來藏心的出纏而為清淨法身。《密嚴經》（卷上）說「入於無垢月藏殿中」，即是此月藏與離垢佛的意義。本經說迦旃延佛的法系是：迦旃延法付大慧（Mahāmati），大慧傳達磨（Dharma），達磨付彌佉梨

（Mekhala）。大慧即《楞伽經》的問法者，本經也說他成佛，如說：「及我離塵垢，皆出純善時。純善漸減時，有導師名慧……於彼純善時，現成等正覺。」此慧，即是大慧。考迦旃延佛的修行，用鹿皮、三岐杖，這不是佛的舊制；而大慧的成佛，又「衣雖不割縷，雜碎而補納」，也不用釋迦的袈裟，這是值得深切注意的。大慧所傳的名達磨。當劉宋的時候（西元四七〇頃），確有老頭陀——達磨到中國來，唱「南天竺一乘宗」，以「四卷《楞伽》印心」。禪宗初祖的達磨，也許即是此人！這種付法系統，雖不能看作信史，但也可以參考。本經的編集者，或者即達磨的師長——「慧」所集成流通的。中國的禪者，敘到禪宗的法系，不了解達磨為南印的如來禪，而比附於西北印一切有系的禪統，說二十八祖或五十餘祖，實在不足信！

離塵垢佛滅後，有不同的學派出來，說五家（有「等」字）的有二文。一說：「釋子悉達多、步多、五髻者、口力及聰慧，亦於未來出。」二說：「我釋迦滅後（誤，應依魏譯作我滅後釋迦），當有毘耶娑、迦那、梨沙婆、劫比羅等出。」此二文，名字雖不同而意思是一樣的。釋迦，即釋子悉達多（Śākyaputrīya Siddhārtha），為前期佛教的導師；在本經編集者的心目中，是代表西北印聲聞佛教的。步多，魏譯浮單多，即吠檀多（Vedānta）。吠檀多派的經典，傳說為毘耶娑（Vyāsa）所作。依本經所說「毘耶娑所說，《婆羅多》等論」，「談古及笑語，毘夜娑仙說」，那是以毘夜娑為《摩訶婆羅多》（Mahābhārata）詩篇的作者。總括傳說、說話及史傳，所以說：「談古及笑語。」吠檀多，意思為吠陀的究竟，本為《梵書》的末後部分，後開展而為《奧義書》。承《奧義書》而出的《摩訶婆羅多》，含有吠檀多的成分（魏譯即譯為韋陀）。所以，此中所說的吠檀多，不是後起的吠檀多學派。

毘耶娑，為印度有名的仙人，然實為整理者的意思，並非一人私名。所以本經以《摩訶婆羅多》的著作歸於毘耶娑，而又說他說吠檀多。其後，吠檀多派的《梵經》編成，也就推為毘耶娑所作。五髻者（Pañcacū□aka），即勝論的般遮尸棄，受學於勝論的開創者迦那陀（Ka□āda）。迦那即迦那陀的譯略。口力（Vāgbali），為虛空論師，說虛空為萬有的本元。梨沙婆

即勒沙婆（R□abha），與數學有關。《百論》把他列為三仙的一仙，與勝論、數論並稱。由來學者以為勒沙婆是苦行外道尼犍子的一流，然從本經來說，應即虛空外道。聰慧（Medhāvin），即數論，數即智慧數；劫比羅（Kapila）是它的開創者。這可見二文完全是一樣的。又迦旃延佛後，說有釋迦等三家出世，也有二文，一說：「談論戲笑法，長行與解釋，我聞如是等，迷惑於世間。」二說：「於我涅槃後，釋種悉達多，毘紐大自在（略唯二家），外道等俱出。如是我聞等，釋師子所說。

談古及笑語，毘夜娑仙說。於我涅槃後，毘紐大自在，彼說如是言，我能作世間。」這是以釋迦的如是我聞（佛經）為一；毘夜娑的談古及笑語，即《摩訶婆羅多》為二；毘紐天（Vi□□u）、大自在天（Maheśvara）等的創造說為三。毘紐天與大自在天的崇拜，《婆羅多》中也有；而新《奧義書》中，每闡發吠陀的事相而為毘紐、大自在神的崇拜，結果引出彌曼薩派。長行與解釋的毘紐、大自在派，即彌曼薩派的雛形。上述的五家、三家，都是釋迦佛前後三百年間的印度學潮。而迦旃延佛，自以為出於學派分流以前，代表印度文化統一而根本（佛法）的立場；以釋迦等為外道，為迷惑於世間的。這樣的見解，非釋子所應有的。迦旃延佛為世間主（父）與具財（母）所生；他的捨釋宗而別祧梵宗，自認為從梵天王生的婆羅門（迦旃延即婆羅門十八姓之一）；編集者想像中的正法，不是吠陀（古《奧義書》）是什麼？我以真常唯心論為佛梵雜糅，以《楞伽經》為證，覺得非常可信。

本經的迦旃延佛，出於印度學潮未分以前，意思為吠陀（《奧義書》）時代。其次，宗教方面，迦旃延佛滅已，有釋迦等五家雜出。政治方面，經上說：「次有半擇婆、憍拉婆囉摩；次有冒狸王、難陀及毱多；次蔑利車王，於後刀兵起，次有極惡時，彼時諸世間，不修行正法。」半擇婆（Pā□□ava）即般遮羅；憍拉婆（Kaurava）即拘盧，這是《梵書》時代中國地方的主要國家。囉摩（Rāma）即憍薩羅王子而向東南發展的。冒狸（Mau□）即孔雀王朝。難陀（Nanda）指難陀王（次第顛倒）。毱多（Gupta）指旃陀羅毱多，出於釋迦以後、阿育王以前。蔑利車王（Mleccha）即邊地王，也泛指無道的惡王。所說的次而刀兵大亂，即指摩竭陀的王統中

絕，為南方案達羅國王所滅，而西北方受希臘人、塞迦人、月支人等統治，印度是到了極紛亂的世代。此後，否極泰來，一如新天地的出現，經說：「如是等過後，世間如輪轉，日火共和合，焚燒於欲界，復立於諸天。世間還成就，諸王及四姓，諸仙垂法化，韋陀祠施等，當有此法興。」這不是說笈多王朝的統一五印、梵文學復興是什麼？法化既興，釋迦等三家（聲聞佛教及吠檀多、彌曼薩派）又出而迷惑於世間。從這政教的形勢而論，本經為笈多朝的產物，確實無疑。在梵文復興的氣運中，編集者不滿於初期佛教的釋迦、數論、勝論、尼犍子、吠檀多、彌曼薩諸家的分流，於是仰推迦旃延佛，高標真常唯心論的自宗，而集出《楞伽經》。然而，本經雖指責佛、梵，而立意在融貫佛梵，而歸宗於佛教。佛梵一體的第三期佛教，大多是這樣的。

笈多王朝，創立於西元三二〇年；到四五五年，鳩摩羅笈多（Kumāragupta）以後，即因外有敵人，內部分立而逐漸衰落。本經的編集，即在這一時期中。

本經曾談到：「由種種心分別諸法，非諸法有自性，此但妄計耳。」這與世親的《唯識三十頌》——「由彼彼遍計，遍計種種物，此遍計所執，自性無所有」，文義次第，非常一致。所以本經實為唯識興盛以後的作品，可能還在世親以後。唯識學者平常說六經十一論，但這是依《成唯識論》的引經而說。在無著、世親的引證中，有《十地經》、《解深密經》、《阿毘達磨大乘經》，而從沒有說到《楞伽經》與《密嚴經》（《密嚴經》更遲），這是最可注意的。在中觀家，也是比世親略遲、與安慧同時的清辨，才引用《楞伽經》（傳為提婆作的論典，上有楞伽二字，這是菩提流支所加的）。清辨即與安慧同時，多少年輕一點（所以又與護法同時）。世親考為西元三六〇到四四〇時人，所以本經的集出，約為西元五世紀中期。

關於編集的地點，以南印度為近。經說：南天竺的龍樹，持佛正法；傳南天竺一乘宗的達磨，南天竺人，也以此經印心。初譯本經的求那跋陀羅，也自海道而來中國。尤以本經的緣起分，以佛出龍宮，渡到南岸，入楞伽城摩羅耶山說法，為顯而易見。此楞伽山海，確為象徵心境的，然未嘗不是編集者熟悉的環境，這才託此事以表法。楞伽城羅婆那羅剎王的迎佛說法，實

寓有深味。印度《羅摩衍那》詩篇的本事，為阿瑜陀王子囉摩，因事被謫居於頻闍耶山的仙窟。他的愛妃西他，為楞伽島的夜叉羅婆那奪去，囉摩約會了南海濱的山民，攻入楞伽島，這才取回西他，恢復名譽。一般說，這是婆羅門文明移植錫蘭島的詩化。羅婆那為楞伽島的夜叉，而本經以為是羅剎王；迎佛說法，這也表示著佛法的南行，楞伽島接受大乘佛法的意趣。玄奘西遊時，知道楞伽島多有能精通大乘法相的。

卷008

文殊與普賢

文殊與普賢，為大乘佛教的著名菩薩，被稱為毘盧遮那佛的「脇侍」。依一般的解說，菩薩有「此土」與「他方」兩大類。文殊，或說出於東方的「寶氏」世界（《佛說文殊師利淨律經》），或說在南方（《唯曰雜難經》）等；而依《文殊師利般涅槃經》，是出於此土，是從釋尊出家的。普賢，「不可量不可說，住處不可知，若住應在一切世界中住」（《大智度論》卷一〇）。那不但不是此土，甚至也不能說是他方的了。在初期的佛教中，並無文殊與普賢的傳說；這也不是印度教固有的大神。文殊與普賢菩薩的出現，真是值得注意的事。

一、文殊普賢與舍利弗目犍連：審細的研究起來，文殊與普賢，實為舍利弗與目犍連的理想化。理由是：(一)、文殊、普賢為毘盧遮那佛的「脇侍」，是代表佛陀弘化的。在初期佛教中，舍利弗與目犍連，即是釋尊的兩大弟子，被稱為「雙賢」、「第一雙」弟子，負著代佛揚化的重任。如《雜阿含經》（卷二四）說：「我觀大眾，見已虛空，以舍利弗、大目揵連般涅槃故。我聲聞，唯此二人善能說法、教誡、教授、辯說。」《中阿含經．分別聖諦經》（卷七）（又《增一阿含經．等趣四諦品》）也說：「舍梨子比丘，能以正見為導御也。目揵連比丘，能令立於最上真際，謂究竟漏盡。舍梨子比丘生諸梵行，猶如生母；目連比丘長養諸梵行，猶如養母。」

(二)、「大智文殊，大行普賢」，簡要的表示了二大士的德性。這在釋尊的教團中，即是舍利弗與目犍連的德行。釋尊的大弟子，各有特長，而舍利弗與目犍連，佛記別他們是：「是二人者，是我弟子中智慧第一、神足第一」（《大智度論》（引律）卷一一）。大智舍利弗與大智文殊，僅為聲聞與菩薩的差別，古人也多能理解到。神足（通）即是行。我們不能忽略的，大智，不但是為自己的。舍梨子以正見為導，生諸梵行者如生母；文殊教化諸佛發菩提心，被稱為諸佛的老師。這啟迪正見的教化重任，在聲聞與菩薩佛教中，即由舍利弗與文殊分別負擔，這實為同一事實的不同說明。

(三)、文殊乘獅子，普賢乘白象，這與舍利弗目犍連有特殊關係。舍利弗有「獅子吼」的傳說，如《雜阿含經》（卷一四）說：「尊者舍利弗，作奇特未曾有說，於大眾中一向獅子吼言。……舍利弗比丘善入法界故。」舍利弗的獅子吼，自稱能一日乃至七日，以各式各樣的文義來解說佛說。《中阿含經》也有同樣的敘述。這在當時，引起了黑齒比丘們的驚訝。我覺得，不但舍利弗的獅子吼與文殊的乘坐獅子有關，他的「善入法界」——能以異文異義解佛說，也與《華嚴經．入法界品》的諸大善知識以不同的法門而同入法界有關。目犍連的白象傳說，出於毘奈耶。《發智論》（卷一九）曾引述而加以解說：「尊者大目乾連言：具壽！我自憶住無所有處定，聞曼陀枳尼池側，有眾多龍象哮吼等聲。」目連不但因聽見白象哮吼引起佛弟子間的責難，他隨佛去滿富城，也是化一六牙白象，坐著從空飛去（《增一阿含經．須陀品》）。舍利弗、目連與獅象的關係，或者還覺得不一定與文殊普賢的青獅白象有關，然讀到《大毘婆沙論》（卷一六二）的記載，即覺得事非偶然。如說：「舍利子般涅槃時，入師子奮迅等至。大目揵連般涅槃時，入香象頻申等至。」三摩鉢底，即等至，為聖者聖慧所依止的深定。舍利弗與目連二尊者，依著這師子奮迅、香象頻申定而入涅槃；文殊與普賢二大士，即坐著獅象而出現人間了。

此外，文殊與舍利弗的關係，還有兩點：文殊被稱為「法王子」，這雖是一切大菩薩共有的尊稱，但在文殊，幾乎是私名化的。原來，法王子的尊稱，也是舍利子特有的光榮。如《雜阿含經》（卷四五）說：「佛告舍利弗

.....汝今如是為我長子，隣受灌頂而未灌頂，住於儀法，我所應轉法輪汝亦隨轉。」舍利弗為法王長子，這與大乘的文殊師利法王子，看出其中共同的性質。尤其是舍利弗是摩竭陀的「那羅」（或譯那羅陀）聚落人，文殊也有同一的傳說，如《文殊師利般涅槃經》說：「此文殊師利，有大慈悲，生於此國（摩竭陀）多羅聚落.....於我所出家學道。」

二、文殊普賢與梵王帝釋：釋尊為「人天教師」；人間的上首弟子，為舍利弗與目犍連；天上的上首弟子，即梵王與帝釋。佛教的早期傳說中，表示佛法為人類的迫切需要，印度的大神——梵王與帝釋，也祈求釋尊說法，作釋尊的弟子。傳說：帝釋得須陀洹果，梵王得阿那含果。論學位，並不崇高，但由於領導群神護持佛法，在佛教中逐漸取得重要的地位。梵王與帝釋，在佛化的天國中，也成為佛的左右二大護法。如傳說的佛從忉利天下來，他們即侍立左右。法顯《歷遊天竺記》說：「佛從忉利天上來向下，下時化作三道寶階。佛在中道七寶階上行；梵天王亦化作白銀階，在右邊執白拂而侍；天帝釋化作紫金階，在左邊執七寶蓋而侍。」此事，《增一阿含經》（卷三六）、《根本說一切有部毘奈耶雜事》（卷二九）等，都有記載。又如釋尊去滿富城滿富長者家（《增一阿含經．須陀品》）等，也是梵王侍右、帝釋侍左的。梵王與帝釋的成為釋尊的脇侍，是佛教界眾所周知的事了。

梵王與帝釋的為釋尊脇侍，與文殊普賢為毘盧遮那脇侍也有極其一致處。先論梵王與文殊：大梵天王的示現色相，如《大毘婆沙論》（卷一二九）說：「馬勝遂發誠心，願大梵王於此眾現。應時大梵即放光明，便自化身為童子像，首分五頂，形貌端嚴，在梵眾中隨光而現。」梵王的為馬勝示現童子相，出於《長阿含經》的《堅固經》。《長阿含經》的《典尊經》、《闍尼沙經》，也同樣的說到。這會使我們聯想到：文殊是被稱為童子的。在文殊像中，雖也有無髻的及一髻的，但五髻文殊是更一般的。文殊的五髻童子相，豈非即梵王的形態！

據傳說，印度的原始文字，由梵王誦出，所以稱為梵語。在大乘佛教中，阿字為初的四十二字母，與文殊也有著特殊關係。阿、波、邏、遮、那，這字母的最初五字，被稱為文殊的根本咒。《文殊師利問經》，也有關於字

母的解說。婆羅門教的吠檀多哲學，在大乘佛教中，被放在緣起無我的基礎上，修改而融攝它；平等空性的充分發揮者，在大乘經中，無疑的是文殊菩薩。文殊師利童子與梵童子間，實在大有關係。

再說普賢與帝釋：唯一值得我們注意的，即普賢的坐六牙白象，與帝釋坐的六牙白象，恰好一致。普賢的六牙白象，如《法華經》的〈普賢菩薩勸發品〉及《觀普賢菩薩經》，有詳備的描寫，這當然是經過大乘發展過。帝釋的騎六牙白象，也如《長阿含經．世記經》所說：「帝釋復念伊羅鉢龍王。……龍王即自變身，出三十三頭，一一頭有六牙，一一牙有七浴池，一一浴池有七大蓮華，（一一蓮華）有百一葉，一一花葉有七玉女，鼓樂弦歌，抃儛其上。時彼龍王作此化已，詣帝釋前，於一面立。時釋提桓因著眾寶飾，瓔珞其身，坐伊羅鉢龍王第一頂上。」那伽，印度人或是指龍說的，或是指象說的，所以古人每譯為龍象。伊羅鉢龍王，化作六牙象王，帝釋坐上，這與普賢的坐六牙白象，是怎樣的恰合！

在佛教中，普賢菩薩被奉為密教的住持者，這與帝釋的為群神領袖，有著重要關係。帝釋住於須彌山頂，為地居的天、龍、夜叉們的統攝者。他的多神特質，與密教極易結合。《大毘婆沙論》（卷一三三，參看《起世經》與《施設論》等）說：「蘇迷盧頂，是三十三天住處。……山頂四角，各有一峰。……有藥叉神名金剛手，於中止住，守護諸天。於山頂中，有城名善見，……是天帝釋所都大城。城有千門，嚴飾壯麗，門有五百青衣藥叉，……防守城門。」我們知道：顯教的普賢，即密教的「金剛手」、「執金剛」、「金剛薩埵」、「祕密主」等；這是夜叉群（菩薩示現）的主。密法的說處，也主要在須彌山。密宗的雙身法，也與欲天——帝釋天也還是兩性和合有關。《華嚴經》（卷六二）有說：「住法須彌頂，定女常恭侍；滅惑阿脩羅，帝釋願觀我。」這雖是善財以帝釋（還有梵天等）擬讚文殊，然帝釋的定女恭侍，也極易演變為密宗的明妃。

依《大毘婆沙論》說，金剛手，並非帝釋，而是住在須彌山頂的一位藥叉（夜叉）。這位夜叉，即特別護持釋迦的，即初期經律中的金剛力士，大乘顯教中的金剛密迹。然帝釋自身，實也是夜叉。如《帝釋問經》說「此藥

叉天，於長夜中其心質直」（唐譯《大毘婆沙論》卷一）；「此鬼，長夜無諛諂」（晉譯《鞞婆沙論》卷一）；「此帝釋，長夜其心質直」（涼譯《毘婆沙論》卷一）。帝釋是夜叉的傑出者，他受夜叉神群的圍繞。帝釋的夫人設支（或譯舍脂），傳說為阿修羅女，然也稱夜叉，如《大毘婆沙論》（卷二七）說：「天帝釋亦愛設支青衣藥叉。」帝釋本為吠陀中的因陀羅天，手執金剛杵，而得金剛手的美名。帝釋與金剛手的普賢，有非常一致的地方。

更應該特別指出的，密咒也與夜叉語有關。《般若經》說夜叉語隱密難了。《大智度論》（卷五四）說：「諸夜叉語雖隱覆不正，……。有人言：天帝九百九十九門，門皆以十六青衣夜叉守之。此諸夜叉，語言浮偽，情趣妖諂，諸天賤之，不以在意，是故不解其言。」夜叉的語句隱密，而秘密教的「語密」，也由夜叉群來住持。這個空行夜叉王國的帝釋，與密教世界的普賢菩薩，是怎樣的類似？我們應該記著：梵王與帝釋，文殊與普賢，都是佛的左右脇侍。

三、佛與左右脇侍的演化：釋尊為中心的人間教化，「雙賢弟子」是舍利弗與目犍連。在傳說中，梵王與帝釋，也逐漸取得了天國弟子中「第一雙」的地位。等到大乘佛教起來，開始一大變化。大乘佛教的特質，是一般的人性淨化。它解放了出家本位的古老形式，揭開了在家本位的新面目——佛的真身，現在家相。然而，它丟下出家的舊方便，卻換上了天國的新方便。它是人的一般化，也是神的超越化。這就決定了大乘的特質，重於積極救世，而又傾向於秘密的神化。大乘的神化過程，當然是孕育於多神的印度文明中，然起初是依照自己組織的天界而發展，決非一味的竊取印度的群神。佛教的世界組織，是三界二十八天。其中最主要的，是帝釋天、大梵天、色究竟天。大乘以為：真實的成佛，是在色究竟天最高處；這才與摩醯首羅——大自在天相結合。以此為本尊，梵王與帝釋也綜合了舍利弗與目犍連的德性，融鑄成文殊與普賢二大士。毘盧遮那與文殊普賢的佛國，這樣的建設起來。

大乘佛教的佛陀，可說是虛本位的。真實發揚佛教的，是菩薩，尤其是文殊與普賢。初期的大乘教，文殊是一中心的聖者。他重於勸發菩提心，重於如實空性的發揚，表象著佛陀的面目。法身佛，雖與「從本垂迹」的大自

在天有著同等的神性，但佛格還是慈悲、智慧、精進等德行的總和。等到大乘的普及民間，通俗的宗教要求，有意無意的強化起來，這才具有帝釋（多神王國之主）特性的普賢充分的金剛化，成為佛教中心，開創神秘的密教。金剛化的普賢，代表當時的佛陀觀——大日如來。而帝釋在中心，四大天王四方坐的集會形式，也演化為五方五佛。

大乘佛教中，釋迦被升到天國的色究竟天，抽象的唯心的德性擴展，缺乏了人間佛教的親切性，也就缺乏了道德的感化力，這不能成為一般的歸信對象。因此，佛的德性，不得不表現於文殊、普賢——梵天與帝釋的神性中。末了，大乘佛教的人類德行，逐漸被遺忘，僅剩了神鬼群像的遺骸，與飲食男女的物欲。佛教是這樣的從進展而到達衰落了。

卷009

護法韋馱考

「護法韋馱」，在北宋時已成佛教界共許之事實，如法雲之《翻譯名義集》云：今所稱之護法韋馱，……蓋跋闍羅波膩，此云金剛手，其手執金剛杵，因以立名。……今因狀其像於伽藍之門。然今所稱之護法韋馱，聖典既記載未明，後人亦多異說，或有疑其始於唐代之韋將軍，偽妄而不足信者，因作〈護法韋馱考〉。

立於大雄殿前之護法韋馱天將，叢林中每視之為韋琨將軍。韋將軍事，出道宣律師之《感通錄》。此書或有疑其非宣律師撰，然與宣律師同時之道世之《法苑珠林》，已言及此事，謂「有天人韋琨」，「南天王八大將軍之一臣」，「周統三洲」等。可知宣律師之誠感天人，韋琨天將之誠護正法，確為當時流行之傳說。宣律師持律得名，道世亦法門碩彥，似不致詭說惑眾。其現身於宣律師前之天人，內容究屬如何，雖非吾人所知，然事出有因，則可斷言。

韋琨將軍，一韋琨將軍耳，何以世人並目為護法韋馱？則自應一考韋馱之名。北涼曇無讖三藏之譯籍中，有韋馱天名，如《金光明經》云「風水諸神，韋馱天神」；《大般涅槃經》云「梵天、大自在天、違陀天」；《大雲經》云「見事韋馱作韋馱像」。此字雖不同，然韋陀、違陀之即為韋馱天，為學者所公認也。《一切經音義》，謂其為私建陀（陰）天之誤譯。誤與不誤，可勿論，曇無讖實譯為韋馱或韋陀、違陀，並無「私」音。察《大雲經》意，韋馱天本係印度人所崇拜群神之一，其在佛教中，梁時已視之為護法神矣。梁武帝之〈斷酒肉文〉，以韋馱天為善神，與密迹金剛等護法神同列，可為誠證。依此，吾人可作此假定：今所稱之護法韋馱，係經中之韋馱天與韋琨天將之合化。若無護法善神之韋馱天，則韋琨終於一韋琨；若無韋琨將軍之傳說，韋馱天縱為護法神，亦但為一般之護法神，不能如此普遍也。

若稍加尋索，則上說未為定論。依中國佛教界一般之意見，立於大雄殿前之韋馱，係佛教占有特殊地位之護法神，手執金剛杵者。此則不能不注意聖典中之佛教特殊護法神及執金剛杵之護法神。在佛典中，確有一特殊之護法神而又恰巧為手執金剛杵者之密迹金剛力士，吾人當不能漠然視之。在律部及《大涅槃經》等，多敘及有童子盜聽說戒，為密迹金剛之所擊殺。凡外道不答佛陀之詢問時，密迹金剛以金剛杵臨其頭上，「若不速答，碎汝頭為七分」，此事為《阿含經》中所常見者。《毘奈耶雜事》卷一七，給孤獨長者意欲莊嚴祇園之寺門，佛許其畫兩執杖藥叉。密迹金剛，以手執金剛杵得名，本係大力夜叉，為四天王所統率。因其常隨侍佛，守護佛教，成為佛教中最切要、最熱誠之護法神。此則小乘經律所詳載，說出佛世者也。大乘之《密迹金剛力士經》（編入《大寶積經》），謂釋迦會上之密迹金剛，即誓願護持千兄正法之法意太子之後身。現夜叉身，執金剛杵，而實為大菩薩，此即發小乘密迹金剛之本地者。密迹金剛力士，在小乘經律中，似為夜叉群，觀祇洹之畫像可知。吾國守護山門之哼哈（表示喑嗚叱吒之威聲）二將，猶其遺意。然在密迹力士會中，則又似指金剛眾中之一。《大智度論》謂「五百執金剛神，是力士金剛手所現」。總之，執金剛杵之夜叉眾，不必盡為護法者。法意後身之密迹力士，則常示現為夜叉群以護正法；其護正法之夜

叉，亦多加入此護法團，似為大乘佛教之共義。佛世繪兩（多數）夜叉於山門，中國塑一執金剛於佛前，固無不合理者（唯塑哼哈二將又塑護法韋馱，不免重複，亦可謂二將係散眾，韋馱是主體也）。隋吉藏誤以密迹金剛為樓至佛化身，此說至宋猶存；後人謂韋馱係樓至佛者，則又因循此說而誤傳者。密迹金剛力士，本以護侍釋尊、守護正法為事；一轉而為密部之金剛薩埵——秘密主，即以護持傳承密宗大法之身分而出現。此中演化之跡，實歷然可見。中國之護法韋馱，現天將身，執金剛杵，為佛教之特殊護法神，與密迹金剛力士之神格最為相合，此法雲之所以以護法韋馱為密迹也。

中國之護法韋馱，其本質應為密迹金剛，與《大雲經》之韋馱天本非一神。其所以被稱為護法韋馱，可作兩種解說：一、佛教本有執金剛之特殊護法神，與韋馱天各別。自韋琨或簡稱韋將軍之熱誠護法說傳布後，即漸與名義相近之密迹金剛（意義相近：現天將身，專誠護持釋尊遺法）、韋馱天（韋馱天將與韋琨或韋將軍名稱相近）相合化。二、金剛二字，梵語跋闍（或作折）羅，闍在華文中有陀音，如荼毘之或譯闍維。韋陀之韋，則古人常譯作毘，如吠陀之或譯毘陀、皮陀；迦毘羅之或譯迦維。執金剛之跋闍羅與韋陀，梵音雖各別，或者一部分國人早已誤為一神。迨韋將軍說廣播後，三者即合化為一，成為唐宋以來之護法韋馱。總之，韋馱之名稱，出於韋馱天。現（夜叉）天將身，執金剛杵，為佛教最熱誠之護法者，出於密迹金剛。流行於中國佛教界，早晚供養，成為無人不知之護法韋馱，不能謂與韋琨將軍無關。此三者缺一，不能有吾人心目中之護法韋馱者也。吾於護法韋馱，敢作此結論：以密迹金剛為主體，經韋琨將軍說之聯繫，而與韋馱天合化者也。

卷010

大乘經所見的中國

中國與印度的文化交通，我們相信是極早的。在中國，《山海經》已說到「身毒之國」。如印度的火神阿耆尼，即中國傳說的仙人安期生；日與烏，月與兔，中國的古代傳說，也與印度吻合。所以，到周秦時代，中國對於

印度文化，早有過了接觸。印度方面，也不難想像為早已知道中國的。中國梵語為 Cīna，音譯為支那、至那、脂那、震旦、振旦、真丹等；義譯為漢、秦、晉、隋、唐等，這是印度人對於我們的稱呼。在印度現存的二大詩篇中，已提到支那，不過該詩篇為次第增編所成，還不能推定為中國見於梵文的最早記錄。

佛教傳來中國（早於漢明帝時代），無疑地加深了中印的文化聯繫。等到中國求法的僧侶西遊，關係更密切起來。佛教發展於中國，在傳來中國的佛典，特別是盛行北方的大乘經，每每提到中國。這對佛、菩薩、祖師們對於中國的關心，是多少可以體會出來的，因為這是大乘佛教的重鎮。雖然，支那一詞所指的區域，學者間所說不完全一致，但在大乘經中，無疑是我們中國。從漢代以來，西域（新疆省）已成為中國的一部，所以以現有的中國地區為範圍，而敘述大乘經中有關中國的記載。偶然想起，檢錄一番，想來遺漏一定還多！

一 中國的地誌

首先，經中所說的支那，有支那與外支那，換言之，有中國本部與中國屬地的不同。元魏瞿曇般若流支所譯的《正法念處經》（卷六八）這樣說：「次第十五名曰漢國，其土縱廣一千由旬，官屬都合一千由旬。真漢唯有二百由旬。」此漢與真漢，比對梵文的《羅摩衍那史頌》，即 Cīna 與 Aparacīna，意思是支那與外支那。藏譯的《正法念處經》，直譯為：「第十五國名廣黑（即支那），與其周圍一千由旬。第十六國名別廣黑國，廣二百由旬。」此二類不同，趙宋天息災譯的《大方廣菩薩藏文殊師利根本儀軌經》，即說為「小支那國（Cīna-deśa）、大支那國（Mahā-cīna）」。早在東晉帛尸梨蜜多羅所譯出的《灌頂經》（卷六），已說出此二分別，如說：「震旦國中又有小國，不識真正，無有禮法。……震旦邊國諸小王輩所領人民，不知有法，不識真正。」所以，支那或大支那（漢），有一千由旬；而外支那（真漢）或小支那，只有二百由旬。小支那本指中國的邊地屬國；元魏起於朔北，所以譯者顛倒過來，說此二百由旬為真漢。大乘經中所說的支那，指中國本部而言，是可以決斷無疑的。

中國本部與西域一帶的地理誌，如《大寶積經》第三會的〈密迹金剛力士會〉，是西晉竺法護所譯的，卷初說到：「釋種（指塞種）、安息、月支、大秦、劍浮、擾動，（此下為葱嶺以東）丘慈、于闐、沙勒、禪善，烏耆，前後諸國，匈奴、鮮卑、吳、蜀、秦地、諸蠻夷狄。」苻秦曇摩難提所譯的《阿育王息壞目因緣經》，雖屬於譬喻集，而譯出的時間與內容，都是相近的。如說：「新頭（印度）河表，至娑伽國（塞迦）、乾陀越城、烏特村聚、劍浮、安息、康居、烏孫、龜茲、于填，至于秦土。」

〈密迹金剛力士會〉與《阿育王息壞目因緣經》，都是越過印度河，經阿富汗、俄屬中亞細亞，由伊犁河而進入我國的新疆。這與漢代以來，從北道而去印度的路線相當。但在東晉末年，從中國去印度，經過有名的陀歷道，並不只是法顯一人。這一路線的地理誌，在高齊那連提梨耶舍所譯的《大方等大集經．月藏分》，有兩處說到。現在對列而略加考證於下，這對於地理上，有重要的價值。如法顯所經歷的竭叉，決不是足立喜六等所說的佉沙（沙勒），因為沙勒以外是別有竭叉的。

〔卷五五〕護持諸國

〔卷五六〕諸佛出現

〔考同〕

罽賓那

罽賓

《西域記》的迦濕彌羅

優羅賒

憂羅奢

《西域記》的烏剌尸

佉羅婆羅

佉羅婆羅

《根有律》載迦旃延經迦羅城，次到濫波，乃漸到步迦拏。今佉羅婆羅，與迦羅補羅（城）相當。

阿疎居迦

阿疎拘迦

未詳

達羅陀

陀羅陀

《法顯傳》的陀歷

波盧那

《唐書》的勃律

弗梨沙

弗離沙

未詳

伽賒

迦沙

《法顯傳》的竭叉

遮居迦

遮拘迦

《西域記》的斫句迦

筏提

筏提

疑是《漢書》的西夜

沙勒

沙勒

《西域記》的佉沙

于闐

于闐

《西域記》的瞿薩旦那

龜茲

龜茲

《西域記》的屈支

婆樓迦

婆樓迦

《西域記》的跋祿迦

兮周迦

奚周迦

未詳

億尼

疑是《漢書》的扜泥

鄯善

鄯善

《漢書》的鄯善

緊那羅

緊那羅

不詳

震旦漢國

震旦

指北朝

羅羅

不詳

吳地

指南朝

二 中國的護法神

在大乘經中，特別重視夜叉們的護法。中國既為大乘佛教的重鎮，當然也有護法神；而且論理是佛早為我們安排妥當，囑咐某些鬼神來護持我們。中國佛教界所熟悉的韋馱天將——韋琨將軍，發達於唐道宣律師的時代；關帝與天台智者有關，這都是中國祖師自己所發現的護法神。然據大乘經的記載，卻另有護法神群的。

唐不空譯的《轉法輪菩薩摧魔怨敵法》，附記有：「此大唐護國土者，所謂毘首羯磨藥叉、劫比羅藥叉、法護藥叉、肩目藥叉、廣目藥叉、護軍藥叉、珠賢藥叉、滿賢藥叉、持明藥叉、阿吒縛俱藥叉（已上十大藥叉）。嚩蘇枳龍王、蘇摩那龍王、補沙毘摩大龍王（已上三大龍王）。訶利帝大天后、翳囉嚩蹉大天后、雙目大天后（已上三大天后）。各有五千神將以為眷屬。」

不空的傳說，與《大集經》的〈月藏分〉（卷五五），大體相同。但〈月藏分〉以毘首羯磨為天子，另加入般支迦夜叉。據不空譯的《佛母大孔雀明王經》（卷中）說：「半支迦藥叉，羯濕彌羅國。具足五百子，有大軍大力，長子名肩目，住在支那國。」義淨譯本也同。那麼，般支迦為肩目的母親，以不在十大藥叉之內為妥。然據僧伽婆羅的譯本：「般之介夜叉，住劫賓國，有五百子，有大軍大力。其最大者名般止介，住止那地。娑干社夜叉（即肩目）住修多羅地。」這又似乎有般止介夜叉（與母親同名的長子）；梵本也如此。所以我想，〈月藏分〉說是更好的。

現今新疆一帶的佛教區域，佛在〈月藏分〉（卷五五）中，也安排有眾多的護法神，條列如下：

伽賒國————持華乾闥婆，摩睺羅伽乾闥婆，金枳持夜叉，毘持夜叉，光掌龍王，勝奪龍王，阿樓尼天女，華目天女。

遮居迦國——劍婆羅龍王，極惡鳩槃荼，那朱波毘舍遮，星月羅剎女，天鎧餓鬼，歇惡夜叉。

筏提國———具足龍王，善道龍王，堅目鳩槃荼，八毘那耶迦天女，道神天女，尸利天女，珂貝天女，安住天女。

沙勒國———髮色天子，護國乾闥婆，佛護夜叉，助雹夜叉，孔雀項龍王，山目龍女，訖利波賒鳩槃荼，持德天女，龍護天女。

于闐國———難勝天子，散脂夜叉，羖羊腳大夜叉，金華鬘夜叉，熱舍龍王，阿那緊首天女，他難闍梨天女，毘沙門王。

龜茲國———牟鎧天子，黃頭大夜叉，厭財羅剎女，侯護大夜叉，踈齒鳩槃荼，尸利遮吒羅剎，鹿齒羅剎。

婆樓迦國——鴦荼夜叉，阿婆迦利鳩槃荼，垂乳羅剎。

奚周迦國——王活乾闥婆，奚卑羅龍。

億尼國———勇健執蠡大夜叉，象耳龍王，吉迦知羅剎女，雪池羅剎女。

鄯善國———阿羅知天子，阿沙迦夜叉，無著羅剎女。

緊那羅國——赤目大夜叉，不動鳩槃荼。

這種護法神的分派工作，似乎並不固定。如法護夜叉是支那的護持者，又是伽賒的護法者。《大集經．虛空目分》（卷一）說：「龜茲國土有一龍王，名曰海德。……于闐國土有一龍王，名樂藏寶。……真丹國土有一龍王，名曰三角。」此三角龍王名，不見於支那的三大龍王內。反之，在《大集經》的〈日藏分〉（卷四五）說：「以閻浮提中震旦漢國，名那羅耶那弗羅婆娑牟尼聖人住處，付囑海德龍王。復以閻浮提內，于闐國中水河岸上，牛頭山邊近河岸側，瞿摩娑羅香大聖人支提住處，付囑吃（祇）利呵婆達多龍王。」護法工作的分派不確定，不知與護法的熱情與責任，有關係否？

此外，〈月藏分〉（卷五六）更有以一切國家付囑二十八宿，要他們「攝護養育」眾生。吳地與于闐，付囑昴宿；沙勒、億尼，付囑畢宿；震旦付囑參宿；龜茲付囑女宿；婆樓迦付囑危宿。而奚周迦付囑了房、參兩宿；佉

沙付囑了角、虛兩宿；筏提付囑了畢、女、虛三宿。雖不專為護法，也與護持我們有關。

三 中國的聖王

佛教的開展，要取得政治當局的護持。如阿育王、迦膩色迦王等起來護持佛法，佛教才獲得非常的開展。所以佛教在中國，異常興盛，應該也有賢王來護持。關於這點，佛經早就有了預言。我想，預言即使不應驗，也是啟示我們的絕好方便。這主要是關於月光菩薩的預記。可斷為苻秦或姚秦時失譯的《申日經》（傳為竺法護譯，但法護別有《佛說月光童子經》）說：「我般涅槃千歲以後，經法且欲斷絕，月光童子當出於秦國作聖君，受我經法，興隆道化。秦土及諸邊國——鄯善、烏長、歸茲、疏勒、大宛、于填，及諸羌虜夷狄，皆當奉佛尊法。」這確是苻堅與姚興時代的佛教情況。稍後，劉宋失譯的《佛說法滅盡經》，也有「月光出世，得相遭值，共興吾道五十二歲」的預言。到隋代，那連提黎耶舍異譯的《德護長者經》，更明說：「此童子，我涅槃後，……於閻浮提脂那（或作大隋）國內作大國王，名曰大行。……大行王以大信心、大威德力供養我鉢。」大行與煬帝的年號「大業」相合；行與業，在梵語中，不但意義相近，而且字根也是一樣的。然而煬帝不配作佛教的賢王，還是文帝吧！

到唐代，菩提流志三譯的《佛說寶雨經》說到「東方有一天子，名曰月光。……佛告天曰：……我涅槃後，最後時分，第四、五百年中法欲滅時，汝於此贍部洲，東北方摩訶支那國，位居阿鞞跋致，實是菩薩，故現女身為自在主，經於多歲，正法治化」，這正是武則天臨朝的時代。在《寶雨經》的初譯中，並無此段，這是菩提流志糅合《大雲經》女王與月光童子的傳說，以迎合時王的心理。大乘經中所預記的中國聖王，大抵如此。

四 中國佛教的聖地

中國的四大名山，為四大菩薩的道場，這是起於中國的傳說。大乘經所說，也許是五臺山吧！唐譯《華嚴經．菩薩住處品》（卷四五）中，有二處：一、「東北方有處名清涼山，……現有菩薩名文殊師利」。二、「震旦國

有一住處，名那羅延窟」。關於那羅延窟，〈日藏分〉（卷四五）也有說到「震旦漢國，名那羅耶那弗羅婆娑牟尼聖人住處」。依《華嚴經》，清涼山並不明說為中國，而且與那羅延窟為別處。然以五臺山為清涼山，早是中國佛教界的共同信念；而那羅延窟也被解說為在五臺山。《華嚴經》的二處，實際上在中國是合而為一了。這一信念，極為普遍，到唐菩提流志譯出《文殊師利寶藏陀羅尼經》，更證明了這點——清涼山即五臺。如說：「我滅度後，於此贍部洲東北方，有國名大振那；其國中間，有山號為五頂，文殊師利童子遊行居住，為諸眾生於中說法。」其後，就有在中國親見文殊的記載了，如趙宋施護譯的《佛說最上意陀羅尼經》說到：「有一比丘，名曰傳教。於九月黑月十五日，北方遊行，去支那國不遠，及四由旬。忽於路次見一神人……審諦觀察，此非他人，乃真實是妙吉祥童子。」

五 中國的聖者

中國佛教這樣的發達，修證成聖的當然很多，現在專依經典佛菩薩到中國來教化而說。

文殊菩薩在五臺山，這已不消再說。此外，東晉帛尸梨蜜多羅的《灌頂經》（卷六）說：「閻浮提界內，有震旦國，我遣三聖在中化導。」屬於疑偽部的《清淨法行經》也說：「月光菩薩，彼稱顏回；光淨菩薩，彼稱仲尼；迦葉菩薩，彼稱老子。」然《清淨法行經》不可信，而《灌頂經》為纂集性質，所以三聖來化的教說，是否可信，還需要研究。

《大集經．月藏分》（卷五六）所說中國地區的化佛示現，非常眾多，如說：「爾時，世尊熙怡微笑，從其面門放種種光，照曜諸方，即時於此四天下中，而有無量百千諸佛處處而現。……迦沙國二十八佛現，遮拘迦國二十佛現，筏提國四十五佛現，沙勒國九十八佛現，于填國百八十佛現，龜茲國九十九佛現，婆樓迦國二十四佛現，奚周迦國十八佛現，億尼國八十佛現，鄯善國二十九佛現，緊那羅國八十佛現，震旦國二百五十五佛現，羅羅國二十四佛現，吳地國五十佛現，新陀跋持國二十五佛現。佛言：諸仁者！如是等佛，於此四天下國土城邑村落山林處處而現，我今神力之所加故，還有

如是等數塔寺。」中國地區的化佛之多，超過了印度本土。有這麼多的（著名的）塔寺，因為有這麼多的化佛，是如來威力所加持。這等於說，名山大剎的建立，無非諸佛示現的威力所成。

六 于闐

關於大乘經中所記的于闐，有特別一談的必要。于闐百八十佛現，是次於中國本土的大乘教區。王城西南的牛頭山寺，更是有名的聖地。如《大集經．日藏分》（卷四五）說：「以閻浮提內，于闐國中水河岸上，牛頭山邊近河岸側，瞿摩娑羅香大聖人支提住處，付囑吃利呵婆達多龍王，守護供養。……佛告龍王：我今不久往瞿摩娑羅牟尼住處，結跏七日，受解脫樂。」《西域記》及西藏傳說，也有此事。但八十《華嚴經》（卷四五）作：「疏勒國有一住處，名牛頭山。」雖然在晉譯《華嚴經》中，疏勒作「邊夷國」，然八十《華嚴》的譯主實叉難陀，是于闐人，他為什麼反而說作疏勒呢？這是極難理解的。此山，依〈日藏分〉說：或作牛角山，或作牛頭山。寺名為瞿摩娑羅香，或作瞿摩娑羅乾陀，所以應名為牛頭香寺。

佛曾敘述于闐過去的情況，說「迦葉佛時，彼于闐國名迦羅沙摩（外國傳作迦羅奢末）。……彼土眾生，多行放逸，貪著五欲，謗毀聖人，為作惡名，以灰塵土坌彼聖人。時諸行者受斯辱已，各離彼國，散向他方。……彼國土中水天火天皆生瞋忿，所有諸水河池泉井，一切枯竭。時彼眾生，無水火故，饑渴皆死，是時國土自然丘荒」（〈日藏分〉卷四五）。于闐過去一度荒廢，《西域記》說為沙土淹沒曷勞落迦的故事，但勞落迦實在印度。西藏又傳說為類似迦溼彌羅大湖的故事。沙摩，為塞種；迦羅沙摩，或許是本為塞種居留時的地名。

于闐的從荒廢而再建，是由於外來的移民。〈日藏分〉又說：「然彼國土城邑村落，悉皆空曠，所有人民，悉從他方餘國土來。……于闐國於我滅度後一百年，是時彼國還復興立。」《西域記》及西藏的傳說，于闐再建，是阿育王時代；阿育王是佛滅後百年出世，所以與經說相合。這些，都可作歷史研究的參考。

于闐佛教的傳入，〈月藏分〉有：「今有二萬大福德人，見於四諦，從沙勒國而往彼住。以彼二萬福德眾生有大力故，於此瞿摩娑羅香山大支提處，日夜常來一切供養。」這一節，可解說為于闐佛教的傳入與發達，與疏勒來的僧眾有關。我想，牛頭山寺可能本為疏勒的聖地，由於疏勒的弘法者到于闐，于闐也就有牛頭山寺（佛教中這種情形，極普遍）。于闐的大乘佛教，勝過了疏勒，牛頭山寺也就成為于闐所專有了。

〈月藏分〉的付囑護持中，于闐國有毘沙門天王，這與玄奘所傳的極為相合。

七 中國的政教情形

經中暗示中國的，也許很多，這裡是取其明顯可見的。竺法護譯的《佛說分別經》說：「吾般泥洹後千歲，魔道當興。……真丹之土，當有千比丘，共在大國，墮魔邦界。其中黠者，若一若兩為佛弟子耳。……吾般泥洹後，當有五逆惡世。當斯之時，真丹土域，魔事當盛，閉塞正道。雖有經法，少有學者；設有學者，少有行者。世有比丘，少能自守清淨，多有污濁習俗之行。高望遊步，世人無異，求好衣服，學世辯辭，追世禮費，群黨相隨，以快心意。」如把這作為竺法護現見的中國佛教情況，豈不恰合！

晉帛尸梨蜜多羅集出的《灌頂經》（卷六）說：「震旦國中，又有小國，不識真正，無有禮法；但知殺害，無有慈心。……欲滅三寶，使法言不行，破塔滅僧。」不知所指的是什麼。

失譯的《當來變經》說：「北方晉土，有一天子，名曰揵秋。佛法將滅，此三天子乃出晉，破壞國土。」然三國王出世，破壞佛法，本指安息、塞迦、臾那（希臘）人。《當來變經》是《佛使比丘迦旃延說法沒盡偈經》的異譯，譯者把它解說為中國；對於佛教徒的非法，大大的批評。兩晉佛教的實情，從這與竺法護的《佛說分別經》，可以多少見到真相。

八 雜事

有關中國的瑣屑事，再略說幾條。

佛鉢的傳來沙勒與中國，如《德護長者經》說：「（脂那）大行王以大信心、大威德力供養我鉢。於爾數年，我鉢當至沙勒國，從爾次第至脂那國。」舊有《鉢記經》，已失去。《法苑珠林》（卷三〇）略引說：「佛泥洹後，此鉢隨緣往福眾生，最後遺化，興於漢境。」這與《法顯傳》所說的「若干百年當至于闐國；住若干百年當至屈茨國；若干百年當復來到漢地」，大抵相合。不過，除了沙勒國，傳說羅什曾頂戴佛鉢而外，一切都是不曾實現的。

佛也會說中國話，如《大毘婆沙論》（卷七九）說：「若支那人來在會坐，謂佛為說支那音義。」原來，佛也曾學過中國文字，如《方廣大莊嚴經》的〈示書品〉，明顯的說到「支那書」；《佛本行經》與《普曜經》也都如此說。

中國是修行容易成就的地方，如《大方廣菩薩藏文殊師利根本儀軌經》說。

向來說輪王出於印度，然從事實來看，洋洋大國的大支那，怎能說是粟散小王？所以《大毘婆沙論》（卷二五）說：「轉輪王業者，……至那天子等。」

中國的名產，有絲絹衣、寶劍。如《大毘婆沙論》（卷一三六）說：「至那國有百練鋼刀。」《根本說一切有部毘奈耶雜事》（卷二四），也說到「支那寶劍」。的確，干鏌、鎁耶，在東周時代，早就是出色的名劍了。關於衣絹，也如《大毘婆沙論》（卷一二）說：「至那國，雖奴僕等皆衣繒絹，餘方貴勝所不能得。」這更是聞名西方的中國特產。

中國到北印度，路程太遠了。《大毘婆沙論》（卷一〇一）說：「如今世人，往至那國……，還者極少。」形容兩地的遠距離，又說（卷七〇）：「父在迦濕彌羅國，母在至那。或有母在迦濕彌羅國，父在至那。」

卷011

從一切世間樂見比丘說到真常論

「一切世間樂見」，是好多種大乘經所懸記的人物。從性空大乘而移入真常大乘的過程中，一切世間樂見是一位極關重要的大師。到這個時候，真常大乘才顯著的流行。

說到一切世間樂見的，有《大雲經》、《大法鼓經》、《金光明最勝王經》；暗示得非常明白的，還有《央掘魔羅經》。這四部經，都是典型的真常論。先以《大雲經》來說：《大雲經》卷四，有「梨車童子，名曰一切眾生樂見」的，為善德婆羅門說如來的舍利不可得。因此，佛敘述他的往因，是寶聚城中的大精進王。次說到「正法垂滅餘四十年」，佛法衰亂得不像樣子的時候，有一位「持戒清淨，少欲知足，如大迦葉」的比丘出來，「講宣大乘方等經典，拯拔興起垂滅之法」；這就是一切世間樂見比丘——一切世間樂見童子的後身。他的生地，是「南天竺有小國土，名須賴吒，其土有河名善方便，其河有村名曰華鬘，華鬘村中有婆羅門，產一童子，即是今之一切眾生樂見」。他弘法的地方，經上說是「南天竺地有大國王，名娑多婆呵那」，作他的護法。當時，雖有信受他的，但反對他的也不少。他們說：「世間樂見比丘，實非比丘作比丘像，……自說所造名《大雲經》，……自為眾生更制禁戒。」結果，他在眾人毀謗聲中，「諸惡比丘尋共害是持法比丘」；他是以身殉道了！

大乘經中預記的弘法大師，如馬鳴、龍樹、無著等，都是實有其人。《大雲經》中的一切世間樂見比丘，也應該確有其人。我們如著重他前身的出於佛世、為佛預記，這對於偉大的聖者，有時反而會引起疑謗。我們如著重於聖典的先後傳出，那就是佛教發達史中的好資料了！世間樂見比丘的時代、地點、有關的人物，與他努力弘揚的法門、以身殉道，都明白如繪；這是難得的、可寶貴的佛教史料。

《大法鼓經》卷下，也說世間樂見比丘是梨車，在「正法欲滅餘八十年，在於南方文荼羅國大波利村善方便河邊，迦耶梨姓中生。當作比丘，持我名號……，為說《大法鼓經》……。滿百年已，現大神力，示般涅槃。」《大

法鼓經》與《大雲經》的差別，是很小的。所說的文荼羅國，即《西域記》中的秣羅矩吒，也就是現在印度的馬德拉。《大雲經》說是須賴吒人，那是現在孟買北面的蘇拉特。這一傳說的差別，可能與這兩部經的流行地有關。《金光明經》中也偶說到「此眾中有梨車毘童子，名一切眾生憙見」；他為法師授記，說佛舍利不可得。此外《央掘魔羅經》卷一說：央掘魔羅幼名一切世間現。卷四說：「南方……有國，名一切寶莊嚴，佛名一切世間樂見上大精進」；這是預記央掘魔羅的未來事。經雖沒有明文說到一切世間樂見比丘，但央掘魔羅的幼名與佛名，同名「世間樂見」，似乎不能無因。何況所表顯的法門，都是呵空而大讚真常呢！

據一分學者傳說，一切世間樂見比丘，就是《中觀論》的作者——龍樹菩薩。龍樹也是南天竺人，也出於正法欲滅的時代；《楞伽經》說龍樹「往生安樂國」，《大法鼓經》也說世間樂見比丘「生安樂國」；《大雲經》說世間樂見比丘受娑多婆呵那王的護持，《西域記》也說龍樹受娑多婆呵（引正）王的護持。這樣，世間樂見比丘，很像就是龍樹了。但審細的研求起來，世間樂見比丘，到底是另外一人；不過在傳說中有些混雜而已。一、龍樹的《大智度論》，已引述到《大雲經》；龍樹是見過《大雲經》的，《大雲經》是先龍樹而成立的。二、龍樹說「一切大乘經中，《般若經》最大」，確立於性空了義的見地，與《大雲經》、《大法鼓經》等真常經「一切空經是有餘說」的思想，無論如何，也不能說是一致。三、羅什的《龍樹傳》，只說龍樹受一國王的護持，未說出名字；玄奘才肯定說是娑多婆訶那王。其實，娑多婆訶那，為安達羅王朝諸王的通稱；安達羅王朝有三百多年歷史，所以護持龍樹的，不一定就是護持世間樂見比丘的。四、《楞伽經》中「往生安樂國」的龍樹，梵語為 Nāgâhvaya（義譯為龍叫，實為弘揚唯識中道的「如來賢」的別名），與（《中觀論》主）龍樹梵語 Nāgārjuna 不同。從龍樹見過《大雲經》來說：世間樂見比丘的時代，真常大乘還不能暢行，受到反對者的迫害。自從龍樹出世，大乘才順利地發揚。真常論者便有意無意間，把世間樂見比丘看作龍樹，而逐漸發展起來！

世間樂見比丘所弘闡的法門，諸經一致記載：盛行在南方，後又到北方。這像《大雲經》說：「我涅槃後，是經當於南方國土廣行流布。正法欲滅餘四十年，當至北方。北方有王，名曰安樂。」又如《央掘魔羅經》說：「未來世中……罽賓國中有我餘法；婆樓迦車國，餘名不滅；頻陀山國，亦復如是。……南方當有行堅固道，……我法當住南方少時。」此中的罽賓，即健陀羅一帶。頻闍山國，即橫亙中印、南印間的頻闍耶山地。婆樓迦車，又作伽樓迦車，似乎即是南印的羯□伽。在罽賓等三處以外，又說到南方就是世間樂見比丘弘法的所在，當然是更在其南。真常論勃興的地點，是南印，或者就在文荼羅一帶，那與楞伽島是僅有一水之隔；大陸上有真常大乘經，楞伽島說的楞伽法門，也就開始流行了。總之，真常論的起自南方，可說是毫無疑問的。推論它的時代，傳說是在正法欲滅的四十年或八十年。古典大抵採取正法五百年說，那就是佛元四百餘年的事。從龍樹曾見《大雲經》而論，世間樂見比丘，大抵與馬鳴同時。在傳說中，馬鳴也是出於「正法之末」。如這樣，世間樂見比丘，約出在西元一世紀。

我在《印度之佛教》中，以真常唯心論代表後期佛教的正統，在大乘三系中，有真常唯心論的地位；我說真常唯心論是真常心與真常空的合流。這一基本的見解，並無不是之處。但要明確解說的，真常唯心論從真常空中演化出來，起初是側重真常，是取著極端的姿態，彈斥二乘與一切空。性空唯名論的性空，受真常者的不空；唯名，受唯心者的有相，加以所謂「了義」的解說。真常與唯心的綜合，才以更完整的形態，凌駕性空唯名論而盛行。如上面所論到的三部經，還有《不增不減經》、《無上依經》、《如來藏經》、《勝鬘經》等，都是真常論的初期流行品，都還是集中力量在真常不空。它的特色，是可以約略揭示的。一、真常論興起的時代，在真常者看來，佛法非常混亂，到了正法欲滅的前夜。所以他標示嚴持淨戒，禁止八大事，特別提到充滿苦行精神的摩訶迦葉頭陀行。真常論者有刻苦的戒行，到後來的《楞伽經》、《涅槃經》，也是如此。古人判為「扶律談常」，確是有所見的。不過，多少流於苦行。

《法華經》也受這個思想的影響；在《法華經．囑累品》以後的部分，如常不輕菩薩，如「一切眾生喜見」菩薩的燃身，多少是有點苦行化的。二、嚴格的禁斷肉食，與真常論有關。如《大雲經》、《央掘魔羅經》、《楞伽經》、《涅槃經》，以及稍後傳來的《楞嚴經》。這一類典型的真常論，都把禁斷肉食，看為大乘要行之一。《般若經》、《大集經》、《華嚴經》等經，都還沒有特別說到。可以說，禁斷肉食，真常論者的倡導，是大有功績的。三、真常論是一貫的不滿性空的。如《勝鬘經》說：「空亂意眾生非其境界。」《大法鼓經》不斷的說到「諸不了義空相應經」；「諸摩訶衍經，多說空義。佛告迦葉：一切空經是有餘說，唯有此經是無上說」。《不增不減經》說：「依於滅見，復起三見。……一者斷見，謂畢竟盡；二者滅見，謂即涅槃；三者無涅槃見，謂此涅槃畢竟空寂。」《央掘魔羅經》說「不知如來隱覆之說，謂法無我」；又針對文殊的宣說大空，說「如來實不空」。總之，真常論是一貫地批評空的，而一切性空的大乘經，卻沒有指責真常；

真常經的後於性空經，顯然易見。所以印度的三期佛教，先性空而後真常，是依大乘經的，又是依思想的盛行說的。所以龍樹時已偶見真常經，這並不妨三期佛教的分判。同時，如從論典去看，性空論也要比真常唯心論早得多。四、他不滿意一切空，於是乎要說有空有不空。他們解說的空義，是：《央掘魔羅經》說「出離一切過，故說解脫空」；《勝鬘經》也說「空如來藏，若離若脫若異一切煩惱藏」；這都是從如來的本性清淨、不受雜染所染的見地去解說。他們要說真實不空，這不空的是法身，是勝義，是涅槃，是如來藏，如《央掘魔羅經》說：「有異法是空，有異法不空；……如來真解脫，不空亦如是。」這顯示真實的勝義不空，不像虛妄唯識者專在依他起法上辯論空不空。他的不空，是所謂妙有，不是幻有、妄有。反之，在這絕端的真常論中，世間是虛偽的，一切是空的。《勝鬘經》說「滅諦離有為相，離有為相者是常，常者非虛妄法」；「如來藏離有為相」；「斷、脫、異、外有為法」。

這有為法，就是空如來藏之所以空的。他容許一切皆空者的空是世俗諦空，是有為法空，而以為出世勝義是不空，這顯然是俗妄真實的體系。他與

虛妄唯識者，本來循著不同的路向而說不空。五、它是究竟一乘的。在真常的體系中，聲聞乘沒有真涅槃，是方便說，是「向涅槃道」。真涅槃，是如來藏出纏的真法身；這是聲聞緣覺所從來不曾知道的。所以聲聞非皈依處，究竟唯是一乘。這究竟一乘說，與一切眾生有佛性的見地相合，成為後期佛教的時代思潮，這又顯然與虛妄唯識者的本義不合。

再說它的根本論題：這些經典的目的，在說明「如來常住不變」。《寶性論》說「法身遍無差」、「皆實有佛性」兩句，很可以作為思想的根本（《佛性論》的三如來藏，也是演繹此義的）。本來，「色身無邊、威力無邊、壽命無邊」的佛陀觀，從大眾系的闡揚以來，確乎早已成立。但這有色有聲的真如來（龍樹稱之為法性所生身），是從菩薩的善業所生，仍然是緣起假名的相續。在法性空寂的勝義觀中，確是一切無二無別的；但無二是性空寂滅，是緣起的勝義觀，而非緣起的假名相也是無二無別的。出世真實的真常論者，偏重在無二無別，於是把法性生身佛與性空理解為渾然一體，以為法性無差別，法性生身佛也無差別，法性與法性生身佛融成一體。把這點作為思想根本，再去談因果染淨，這自然會別有家風。從萬德莊嚴的佛果法身說，法身無所不在，一切的一切，無非法身所含攝，所以說「法身遍」。從眾生的見地說，功德莊嚴的如來，眾生是具體而微的隱藏著，並非沒有，成佛也沒有增加什麼。——眾生本有如來藏性，所以說「皆實有佛性」。這與大梵小我，不也是無二無別嗎？這果遍、因具、因果不二的見地，是從真如法性無變異的見解中引出，以真如無變異為樞紐，所以說「無差」。真常論的思想，確是經無二無別的真如而引出，成為從性空到真常的有力因素。所以，如要確立大乘思想而不致梵我化，唯有接受一切皆空是了義的思想。這果遍、因具、因果不二的真實不空，常住不變，在佛是法身，是如來，是涅槃，是解脫；在眾生是佛性，是如來藏，是眾生界；在真如無別中，這是聖諦、法界、法性、實際。佛法中的聖凡不二、迷悟不二、因果不二、性修不二、如智不二等圓融妙有之談，都在這真常論的體系上出現。這真常實有者是清淨的。說到清淨，一切性空的大乘經，在緣起無性的見地中，早已把法性本淨與心性本淨合一。（法的性、心的性）一轉而為真常論，那麼從一切法上

說，與犢子系的不即蘊不離蘊的不可說我相近，所以說「如來藏在蘊處界中，為貪瞋癡所染」；所以說「不即六法，不離六法」。如從心上去看，真常經中稱這真實常住者為「自性清淨心」。這一點，就確立真常論與唯心論合一的原則。這個眾生中的真我、佛性，或者自性清淨心，是有色有相的。我們不能忘記，這是從「色身無邊」等而得來的真佛在纏。《如來藏經》的九喻，最明白的說破這點，所以說「如來藏自性清淨，具三十二相而入一切眾生心中」。《央掘魔羅經》說「一切諸如來，解脫有妙色，猶如於掌中，觀視菴羅果」；「如來性是無作，於一切眾生中，無量相好清淨莊嚴」；「解脫色是佛，非色是二乘」。《大法鼓經》說：「一切眾生悉有佛性，無量相好，莊嚴照明。」眾生心中，本有這三十二相、八十種好、功德智慧圓滿的如來，等到離障時，就轉為法身，功德與業用才完美的顯發出來：這是真常論者的本義。

真常唯心論以後的發展，是：從《央掘魔羅經》、《大雲經》、《大法鼓經》，在扶律談常的原則上發展，成為綜該博洽的大部，就是《大般涅槃經》，《大般涅槃經》是更能保存真常論的本意而含攝一切的。一方面，從《勝鬘經》而到達《楞伽經》。《楞伽經》可說是多少淨化了極端的真常論。它說不空，是「空者即是妄想自性處」；「凡所有經悉說此（空、無自性等）義，……而非真實在於言說」；但同時又說「開引計我諸外道故說如來藏，當依無我之藏」。它「說空法非性，而說聖智自性事」；「不應立宗分謂一切法不生；如是一切法空、如是一切法無自性不應立宗，……當說一切法如幻夢性」。《楞伽經》從幻性離言有性，而顯示它的本真常寂。所謂幻性，又是唯心，它比較接近虛妄唯識者的本義，如《大乘莊嚴經論》、《攝大乘論》；但對於虛妄唯識者的生滅論，卻完全不同。《楞伽經》的賴耶，是真常（真相）與虛妄（業相）的關涉點；所以談到轉依以上，就和真常論者完全一致。這在《密嚴經》中，表顯得還要明白，所以說：「佛說如來藏，以為阿賴耶，惡慧不能知，藏即賴耶識。」《楞伽經》、《密嚴經》是真常唯心論，它的阿賴耶說，與虛妄唯識者是不大相同的。

末了，我想提到的，真常唯心論是從如來真實不變、德相本具的原則上發揚起來的，所以與如來祕密莊嚴的真言乘，有最密切的關係，它又終於成為祕密教者的指導原則。在真常唯心論的理論上，祕密教一天天盛行起來。

卷012

北印度之教難

一 緒言

健陀羅與迦溼彌羅為中心的北印佛教，在貴霜王朝時代，曾達到高度的發展。阿毘達磨與佛教藝術，都有過非常的光榮！但到玄奘遊學印度的時候，所見的是：荒涼、圮敗、衰落得不堪。佛教的衰落，決不能完全推之於劫運，推之於魔王、外道；換言之，佛教徒也必然有些本身的缺點。危機深刻化，而無法改善、增進生存的能力，這才一敗不可收拾。關於北印佛教的教難，近來在經傳中多少看到一些，所以特地敘述出來。

印度人不重歷史，印度佛教也同樣的史實不明。我認為經典中還保存許多史實。一般認經典為出於佛口親說，所以許多事實都成為預言。如從史的觀點去考察，即能明白看出經典的時代性。不但佛教的思想演進，可以明了它的源流遞演，而許多事實，即編集者與當時當地的佛教情況、社會環境、種種制度、傳說，常會或多或少、或正或反、有意無意的編集進去。此一見解，如並不錯誤，那麼信仰者看為奇蹟，反對者看為渺茫的幻想，那些傳說與預言，即成為具有充實內容的事實了！表現於經典中的傳說與預言，常是寓意的、暗示的、閃爍的、事實與想像雜糅的，不能一字一句的作為忠實的史料看。在處理這些資料而加以研究時，要特別的審慎，不預存成見，將事實從傳說與預言中揭露出來！

傳說與預言，是富有流動性的。它在時代與環境的變遷中，不息的演變；重要的因素被忽略，附帶的因素反倒被強調起來。這因為，在新的時代環境中，易與新的環境相結合，配合新事情，修正舊的而取得新的意境，這才

能永久是活的傳說、活的預言，不至於殭化而被遺棄。所以從傳說的變遷中，即可看出某些新的事實。本文主要以《阿育王傳》的拘睒彌法滅說為對象，從此傳說的有關事件中、從此傳說的演變中，看出時代的先後與新的史實。結果，此法滅說的預言，幾乎成為北印教難史的概論。雖然北印的教難，以前還有弗沙密多羅王的毀法影響到奢羯羅一帶，以後還有回教的侵入，但從西元前二世紀中到西元五、六世紀間，北印佛教的教難，已大體可見。所以作為一完整而長期的傳說，單獨揭示出來。

二 三惡王毀法的傳說

在這許多傳說中，《阿育王傳》，可說是最古典的。中國即有三譯：甲、西晉安法欽譯，名《阿育王傳》（卷六）。乙、宋求那跋陀羅譯的《雜阿含經》（卷二五），也有此說。原來《雜阿含經》的第二三與二五卷，本是《阿育王傳》的別譯，被人誤編在《雜阿含經》中。丙、梁僧伽婆羅譯，名《阿育王經》。論理是一樣的，但這一傳說，被譯者略去，僅提到「乃至未來三賊國王」（卷六）。此項預言，係「滿千年已，法欲滅時」的惡王與惡比丘如何破壞佛法，以及最後滅法的情況。佛要四天王在佛法未滅以前，盡力護持。此外，還有丁、高齊那連提耶舍譯的《大集經．月藏分》（卷五六），在護法的同樣動機下，將此傳說編入，不過已參考別的記載了。傳說中的三惡王，是：

甲：「南方有王名釋拘……西方有王名曰鉢羅……北方有王名閻無那。」

乙：「西方有王名鉢羅婆……北方有王名耶槃那……南方有王名釋迦……東方有王名兜沙羅。」

丁：「南方邊夷國，王名波羅帝……西方邊夷國，有王名百祀……北方邊夷國，名善意釋迦。」

參考別的記載（見下），可決定早期的傳說，唯有「三王」。乙本的東方兜沙羅王，不過譯者為了滿足四方的均衡要求而附加的。從印度歷史去考察這一傳說，知道此三王不是個人的私名，是國族的名字。他們的確曾侵入印度，成為印度民族與佛教的威脅者。其中，「耶槃那」與「閻無那」，即

梵語希臘的對音。希臘人早期的侵入印度，這可以不談。西元前一七五年頃，希臘在大夏的猶賽德謨王家，侵入印度。同時，猶克拉提底在大夏獨立；隨後也侵入印度。在西元前二世紀中葉，猶克拉提底家佔了健陀羅與怛叉始羅等地；猶塞德謨家，以奢羯羅為中心，統治了旁遮普，伸張勢力到南方。西元前一八四（或一八五）年建立熏伽王朝的弗沙密多羅王在位時，希臘已深深侵入印度。弗王同時的文典學者帕坦楂力，曾引用「希臘人方圍攻末荼彌迦」，「希臘人方圍攻娑寄多」的例句。《古事集》（Purā□a）說：狡悍的希臘人，佔據娑寄多、般遮羅與摩偷羅。名劇失環記（Mālavikagnimitra），說到弗王孫伐蘇密多羅，護送祭馬，在印度河南岸受到臾那人的襲擊。希臘鐵蹄的如何縱橫，可以想見一二。佛教負有盛名的護法者——彌鄰陀王，即屬於希臘的猶塞德謨王系。他約西元前一五〇年前後在位，為希臘人在印度的全盛時代。丁本的「百祀」王，大抵是希臘的訛筆或誤譯。因為，祀在梵語是耶柔，與希臘的梵音略近。

「波羅帝」，即波斯的對音，《西域記》作「波剌斯」。在梵文的文獻中，進入印度的波斯人，被稱為 Pallava，即鉢羅婆。佛典中常見的「波羅越」，也就是這些人。「釋拘」與「釋迦」，與迦毘羅衛的釋迦族無關。這裡所說的，是印度人稱為 Saka 的塞族。塞迦族散布的區域很廣，曾在大夏及賽斯坦住的塞迦人，在西元前一二〇年前後，不斷的與波斯人——安息作戰，雖有一度的勝利而終於失敗了，服屬於波斯。塞迦族多少定居於特朗基亞那及阿拉科西亞一帶，與波斯——波羅婆人共住。約在西元前百年（應該還要早些），受著北部月氏的壓迫，塞迦與波羅婆人，侵入印度河下流。那時，他們大概是取聯合行動的。希臘人在印度的統治權，開始衰落了。塞迦與波羅婆人，彼此間每每混雜不清，政治組織有同一的牧伯制。西元前七、八十年，領導這二族的，通常稱為塞迦——即塞迦人為主體的茂斯王。那時，發展於沿海岸而東進的，有塞迦族的叉訶羅多人。西元一世紀後半，深入內地，以鄔闍衍那為中心的卡須那多王——塞迦人，大概也在此時向東擴展了。在北方，茂斯王朝已佔有高附及旁遮普西部。但不久，領導權落到波羅婆人手中，這可以從錢幣的考察而知。茂斯的兒子阿吉斯，他的錢幣，不如

茂斯的單用自己名字及「王中王」的尊號，每刻著「王中王孚農」的名字。孚農，是波羅婆人名。自稱王弟的斯帕利雷斯的錢幣，有時自稱為「王中王」，有時自稱為大王而稱阿吉斯為王。阿吉斯——塞迦領袖的地位低落，顯然可見。阿吉斯時，波羅婆人領導的政權，已擴展到旁遮普東部，希臘人日趨沒落。摩偷羅一帶，已是波羅婆人的天下。阿吉斯以後，有名的貢豆發爾王，這一家多有波斯語的名字，當然是波羅婆族。希臘人在印度的政權，到這時才完全瓦解。大約西元五十年時，大月氏的兵力進入印度，取西北印波羅婆人的地位而代之；南方的塞迦，雖然服屬月氏，保持相當的自由發展。

傳說中的三王，確曾先後而同時的侵擾印度。依印度史的實際情形，研究《阿育王傳》的記載，從三王的地理分布上，可以推斷這是西元前三、五十年的局面。這一傳說，是罽賓作者從罽賓以眺望印度西北的。那時，塞迦的叉訶羅多人（還有卡須那多系的前代）在坎貝灣一帶，確乎在西南。希臘人局促於奢羯羅迤東；高附、旁遮普以及摩偷羅，是波羅婆人的勢力圈。這與「西方有王名鉢羅婆……北方有王名耶槃那」的記載，極為適合。這是不會更遲的，因為遲一些，印度即沒有耶槃那王的地位。再遲一些，大月氏東來，那就完全不同了。似乎也不能再早些，再早三數十年，在茂斯王時，還沒有西方鉢羅婆的形勢呢！

《大集經．月藏分》，所記三王的方位不同，他已不明當時的實情；傳說的不同，決不能動搖《阿育王傳》適合實際情況的價值！

在《阿育王傳》中，說到三王「破壞塔寺，殺害眾僧」。這些侵入印度的外族，後來雖多有信佛的，然在侵入的階段，於佛教是不會有好感的。對於佛教寺塔的財富，也不會不摧殘掠奪的。何況，民族的特性不同，不能立即融洽！一直到西元一二五年頃，安達羅喬曇彌子王，擊破塞迦、叉訶羅多與波羅婆人。照 Chaitya cava karli 第十七碑所說，喬曇彌子以印度的宗教的保護者自居（那時，王家是特別信佛的）。所以三族的侵入印度，「破壞塔寺，殺害眾僧」的暴行，可能是非常嚴重的，引起佛教徒內心的悲憤。

傳上說「三惡王毀滅佛法，殺害一切；欲向東方」；這確乎寫出了侵逼恆河上流而進窺中流的情況。東方，像拘睒彌、阿瑜陀等就是。拘睒彌的大軍王（或作摩醯因陀羅斯那），傳位給兒子難當（或難看）王，在十二年中，殲滅三惡王而作閻浮提王。勝利以後，難當王舉行十二年的無遮大施。當時，佛弟子自相諍論。結果，持律的羅漢、多聞的三藏，彼此兩集團的爭執，演成流血慘劇，終於佛法從這個世界上滅盡。

法滅的預言，何以在拘睒彌？在聲聞乘的經律中，敘到佛教僧團內部的糾紛，一致說開始於拘睒彌。釋尊在世的時候，已有過律師與三藏的大諍論，甚至不肯接受釋尊的勸解。所以拘睒彌成為是非爭執的象徵；檢讀廣律，即可明白。諍論，破壞了僧團的和諧合作，專在人我是非上打算，不能致力於佛法的自利利人，這確是佛法衰落的根原。法滅為了諍論，諍論即必然會落在拘睒彌。至於持律（重實行）與多聞（重學問）者的爭執，更是從來佛教普遍的現象。阿難與迦葉，上座部與大眾部，都可以發見彼此的重點不同。當然，《阿育王傳》的編纂者，是站在上座系一邊的，推重律行的。以這兩集團的諍論去說明佛法的衰滅，不能不說確乎能把握佛教渙散、日見支離破碎的病根。《阿育王傳》的編纂者，看到政治的紊亂、戰局的殘酷，塔寺是那樣的被毀壞，僧眾被殘殺；而佛教內部，從阿輸迦王時代以來，一天天的部派紛歧，教學者與行持者的尖銳對立，於是呼出正法千年佛法盡滅的預言，來警告佛教的僧侶們。

這樣的去分析、理解預言者的心境，可說是非常正確的。那麼，拘睒彌國王的破滅三惡王的記載，又是否事實呢？不，這不過理想而已。當時，不但外族憑陵，依傳上說，「東方當爾之時，諸非人鬼神亦苦惱人，劫盜等賊亦甚眾多，惡王亦種種苦惱謫罰恐怖」。印度在整個不安與苦難之中，預言者不能不將擊退外族、安定印度的功業，寄託於像阿輸迦王那樣的「王一天下」的理想的國王（《阿育王傳》，即是在這樣的意境下編成的）。我們不能忽略，這正是《阿育王傳》的傳說呀！因此，日本椎尾辨匡氏在《佛教經典概說》（第一章第二節）中，以難當王的勝利，推想為喬曇彌子的勝利。而不久，塞迦的盧陀羅達摩，又戰勝安達羅王，於是佛教徒又奏起法滅的悲

歌。他的解說，顯然是不能在預言式的傳說中，正確的分辨那現實事情與理想的成分。大軍與難當，與悉婆跋提及喬曇彌子王父子，名稱上沒有絲毫類似點，就推斷難當為喬曇彌子，似乎過於輕率。而且，假定如椎氏所說，那麼此一傳說與《阿育王傳》的編纂者，不能早於盧陀羅達摩的時代（西元一二〇——一五五頃）。那時的印度局勢，早不是三王的在南、西、北三方了。月氏的控制大半個印度，編纂者豈能瞠目無睹？況且，該傳是屬於西北印的上座系說一切有部的；說一切有部，那時正受到迦膩色迦王的崇信，那裡還會有法滅的預言！從《阿育王傳》本身去研究：傳中說到弗沙密多羅王為止，說他如何被鬼神所殺。編纂者與弗王有一個時期的間隔，誤以為弗王是孔雀王朝的繼承者，所以說「孔雀苗裔，於此永終」。考弗王建設的熏迦王朝，亡於西元前七十二年。編纂者如在熏迦朝治下，是不能那樣無顧忌而咒詛的。這一傳說——即《阿育王傳》的編纂，以希臘的政權還局部殘留、熏迦王朝已亡的時候，最為妥當；這即是西元前三、五十年間吧！

三 迦旃延與僧伽羅剎的忠告

從《阿育王傳》中，提出惡王與法滅的部分，給予單獨組織的，有《佛使比丘迦旃延說法沒盡偈經》，凡一百二十章（偈），失譯。同本異譯的《迦丁比丘說當來變經》，標「失譯人名，今附宋錄」，其實應該是晉譯。在這兩種譯本中，看見一些新的事實與意義。

這是迦旃延（即迦丁）比丘看到未來的情況，為弟子們宣說，以警策弟子們精進修行的。偈說：「將有三惡王，大秦在於前，撥羅在於後，安息在中央。由於是之故，正法有棄亡。」大秦，佛典中常用來譯希臘的。撥羅，即波羅婆的略譯。但在撥羅以外，更有安息，這是多少費解的。因為中國史中所稱的安息，即是波斯（南北朝時代，大有不同），以創國者的阿爾薩克斯得名。這大抵是誤譯的。本經的編撰，約為西元一世紀。那時，不但印度、月氏、康居、安息佛教都普遍發展，這些國族的動亂，都直接與佛教有關。從本經的內容看來，這不如《阿育王傳》那樣以拘睒彌為中心而眺望印度，本經的重心在北方。

在迦旃延說完了以後，「沙門解羅剎，聞是法教戒，前稽首作禮，耆年迦旃子」。此「沙門解羅剎」，異譯略作弟子，所以應是迦旃延的弟子。考說一切有系，有大德「僧伽羅叉」，梵音 Sa□gharak□a，即此「沙門解羅剎」的對音。沙門解羅剎，即僧伽羅叉，華言眾護，這是值得非常重視的。在漢譯的聖典中，有《僧伽羅剎所集經》、《修行道地經》（廣略二本），即僧伽羅剎所著。羅什譯的《禪經》，也有他的禪法在內。他是重視禪觀而又以偈頌著述的。依本經所說，僧伽羅剎是迦旃延的弟子；此迦旃延即說一切有部最重要的大論師——《發智論》的作者。《達摩多羅禪經．序》，論到禪法的傳承說：「尊者婆須蜜、尊者僧伽羅叉。」婆須蜜即世友。《出三藏記集》所載一切有部的祖師迦旃延的繼承者，即是世友。世友與僧伽羅叉，大抵是同時的。《達摩多羅禪經．序》，雖然世友在前，但依道安的《尊婆須蜜菩薩所集論．序》，僧伽羅剎似乎要死得早一點。總之，世友與眾護同門，但後來，世友成為譬喻者，眾護是瑜伽師的先驅者。僧伽羅剎的《修行道地經》，漢建和二年（西元一四八）來中國的安世高，已為他翻譯出來，可想見他是很早的。本經不一定為僧伽羅剎所編，應為重律與重禪的學者以《阿育王傳》的傳說而再編的。

異譯《當來變經》，沒有提到沙門解羅剎，但該經譯者，可說太不忠實。他論到三王時說：「當有三天子出，破壞天下：一名邪來那，近在南方；中國當有一天子出；北方晉土有一天子，名曰揵秋。佛法將滅，此三天子乃出晉，破壞國土。……爾時，中國天子，當復興兵破壞晉土。」除了邪來（末字的誤寫）那即是希臘的音譯外（可證明《法沒盡偈經》的重出安息與撥羅，而沒有耶末那的誤譯），其他二王，已無法考見。這是晉代的譯品，譯者將印度三王擾亂的傳說，對照中國的現實。的確，西晉末年起，五胡亂華，北方佛教大受摧殘。破壞晉土，即是譯者有意的新見解。本譯較《法沒盡偈經》要長一點，有演繹處；在文證上，遠不及《法沒盡偈經》的價值。

《法沒盡偈經》的編述，與《阿育王傳》有一顯著的不同，即《法沒盡偈經》以為惡王的興起與壞法，實由於比丘們不能依法而行。如說：「五通諸學士，不能毀法義，及所興布施。其從釋迦文，因佛作沙門，當毀於正法。

」所以，持律者與多聞者的諍論，雖仍為末後的重要事件，而在惡王出現以前，即痛陳比丘們的非法惡行，暗示與警策當時的比丘們應該如何依法修行。如那時的西北印度沒有這些非法的現象，《法沒盡偈經》是不會如此的。《法沒盡偈經》說：「見諸卒暴者，以偈開法路，心當懷愴悵，思惟悲感事。」編述者面對現實的悲感，即是《法沒盡偈經》成立的唯一理由。當時的西北印度以及吐火羅一帶的佛教，雖在普遍的發展，在家信徒增多，而比丘們卻確乎不能力求進步，品質一天天的沒落了！我可以引述幾條經論，以證實此一事實：

一、《蓮華面經》說：「未來之世，多有在家白衣得生天上，多有出家之人墮於地獄、餓鬼、畜生。」二、《大悲經》（卷二）說：「彼富迦羅跋帝王都（迦膩色迦王之都），所有在家諸白衣等，彼命終已生兜率天，諸出家者悉墮地獄。何以故？彼不住戒、不住律儀故。……爾時，多有比丘不持禁戒，多作非法。」三、《大威德陀羅尼經》說：「於彼之時，出家之人，多饒煩惱，非諸俗人在家。」四、《大毘婆沙論》（卷一八三）說：「勿謂今由在家弟子不能給施諸出家人令乏短故，正法滅沒；但由仁等出家弟子無正行故，令正法滅。」佛法愈隆盛，信施愈多，僧眾的生活愈優越；在受施而生活的制度下，賴佛逃生——「及所興布施，其從釋迦文，因佛作沙門」——的病態一天天擴大，這即是在家眾生天、出家眾墮落的問題所在。為了生活而出家、而弘法，必然地引導佛法走上衰危的前途！

經中指責比丘們的惡行，略舉幾點如下：一、捨經法而樂受雜說：這造成了彼此相諍、師弟相謗的惡現象。偈說：「當捨諸經法……反受雜文章……見訓諸淺經，心意為欣悅……聞受皆浮漫，講論無清話。」這一指責，包含了佛教界的重要問題。從佛滅三世紀以來，聲聞佛教中開拓一種通俗化的運動，即編集許多富有文學意味的典籍，稱為「鬚」、「莊嚴」、「譬喻」。這些，確乎促成了佛教的廣泛發展，然而也必然的落為情感的、藝術的、想像的。在「體道（禪觀）修律護」的迦旃延系重智者看來，自有一番感觸。而且，當時的大乘佛教，也漸漸的發達，大乘經素被聲聞學者看為「文頌者造」的。這一思想問題，在《法沒盡偈經》中，佔有重要的地位。二、厭靜

默而樂憒鬧：雖然在憒鬧中建立許多寺院，而寺院家庭化：「展轉相侵欺，以自養妻息。」純家庭化的寺廟，當然厭惡客僧，完全背棄了僧寺公有的共同生活的美德。三、飽食終日，言不及義。四、廣蓄眷屬：偈說「其年既幼少，多畜眾弟子。……沙門二、三年，廣畜諸眷屬」。這一問題，我們這個時代，有過切身的經驗；原來印度也早就如此。五、窮逼出家。六、鬥諍怨恨。七、邪命自活：出家眾量多而質劣，漸漸的失去信眾的信仰。遇到政治紊亂或者年歲荒歉，於是出家眾也要生產救教了。偈說：「心樂佛法者，不念諸比丘。……貪著利財寶，衣食無限節。曉知習俗法，邪業以自活：販賣規賈利，出入求生息。」八、瞋惡持戒者。這些，《當來變經》面對晉代的中國佛教，敘述得更為不堪！

四 千年法滅說的修正

關於法滅的傳說，如《大毘婆沙論》卷一八三、《大般涅槃經》卷一六、《摩訶摩耶經》卷下、《大威德陀羅尼經》卷一八，也都有說到。

法滅的傳說，本是「過千歲後，正教法滅」的預言，也即是正法千年說。《大毘婆沙論》還主張「釋迦牟尼般涅槃後，乃至千歲正法方滅」，但它對於三惡王亂世的事實，已因時代的變更而多少改變。那時，在大月氏王朝護持下，得到和平發展的機會，充滿了新的感想。所以《大毘婆沙論》不明說惡王是誰，而且改為二王，僅泛泛地說：「二王無法……相與合縱，從西侵食，漸入印度。」對於那位有法王，也僅泛泛的說：「生在東方，威德慈仁，伏五印度。」三王擾亂印度的事實，已漸漸忘卻，僅剩有傳說的預言。《大般涅槃經》與《摩訶摩耶經》，索性不再談及惡王的事。

千年法滅的傳說，在佛教擴展的過程中，並沒有實現；在佛教徒的意境中，也不希望它實現。然而，此一預言當然有警策的功用，也還常在佛弟子的傳說中，但不能不給以新的解說。如《摩訶摩耶經》說：「千五百歲，俱睒彌國……。」《大集經．月藏分》也說：「正法五百年……像法住於世，限滿一千年。」千五百年說，代替了千年的傳說。佛滅八百年以及更遲流布的大乘經，對於正法在世的時代的延長，當然是有實際需要的。《大般涅槃經

》，約集出流行於西元二、三世紀間，另有一新穎的意義。它在敘述了拘睒彌比丘諍論以致法滅後，接著說：「爾時，凡夫各共說言：哀哉佛法，於是滅盡。而我正法，實不滅也。爾時，其國有十二萬諸大菩薩善持我法，云何當言我法滅耶！」這進入了佛法常住——後期佛教時代，以為法滅僅是形式的比丘佛教的毀滅，「無一比丘為我弟子」，而祕密的菩薩——在家的、人與非人的大乘佛教，照樣的興盛。這啟示佛教的新姿態、新途徑，是值得我們注意的！

五 罽賓滅法與師子比丘

拘睒彌法滅的傳說，又見於《大威德陀羅尼經》。此傳說與罽賓滅法有關，因而又牽涉到師子比丘與彌羅掘王。現在，先對於罽賓滅法與師子比丘，加以研考。

《付法藏因緣傳》（卷六）說：「復有比丘，名曰師子，於罽賓國大作佛事。時彼國王名彌羅掘，邪見熾盛，心無敬信，於罽賓國毀壞塔寺、殺害眾僧。即以利劍，用斬師子頭，頭中無血，唯乳流出，相付法人於是便絕。」師子比丘，即中國禪宗推崇的二十四祖，他為彌羅掘王所殺。依《付法藏因緣傳》所說，這確是佛教的重大損失！關於師子比丘的被殺，即罽賓法難的原因，宋志磐的《佛祖統紀》（卷三五）及元末念常集的《佛祖歷代通載》（卷六），有一共同的傳說。如《佛祖歷代通載》說：「罽賓，……有外道二人，……學諸幻法，欲共謀亂，乃盜為釋子形象，潛入王宮；且曰：不成，即罪歸釋子。妖既自作，禍亦旋踵。事既敗，王果怒曰：吾素歸心三寶，何乃構害一至於斯？即命破毀伽藍、祛除釋眾。復自秉劍至（師子）尊者所……王即揮劍斷尊者首。」這是說，罽賓的慘遭滅法，甚至師子比丘的被殺，是受了外道偽裝佛沙門的牽累。但滅法的實際原因，還有一不同的傳說。十九世紀中，迦爾訶那纂輯《罽賓諸王史》，該書（1, 199-200）說：在那拉一世的時候，曾興建一所伽藍，有一位佛教的行者住在那裡。這位行者以魔力誘拐王妃，王怒而將此伽藍及所屬的數千伽藍，一律燒毀。這雖沒有提到師子比丘，但事件極為類似。這位佛教行者的誘拐王妃，等於盜為釋子形潛入王宮。所以《佛祖歷代通載》傳說的「欲共謀亂」，照情形看，也即是

淫亂。否則，憑一、二人潛入王宮，能有何亂可作？雖然一說是外道的偽作釋子，一說是佛教行者，但當時確是認為佛教徒，因而才引起狂暴的毀法行動。外道的偽裝釋子，我也希望這傳說是正確的；因為唯有這樣，罽賓滅法才與佛教僧侶無關。

不過，事件似乎並不如此理想。即使是偽釋子闖下的大禍，真釋子未必能毫無關係。此項傳說，佛教的經典中，早已存在，如《佛滅度後棺殮葬送經》，一名《師比丘經》，或名《比丘師經》，作這樣說：佛鉢不見了，國王下令訪求。「時有賤人，其名曰師，偽作比丘，饕餮酒食，妻居育子，當醉提兒詣宮門言：吾知鉢處。王聞大喜，請沙門入。……師曰：唯沙門當盜之耳。即下書考推諸沙門，其毒酷烈，臣民覩之靡不怨王」。僧眾受了極大的苦迫，於是有人告訴國王，這才把師比丘找去，問他究竟，他居然也會說些五戒、二百五十戒之類。末了，這位師比丘老實的說：他是偽沙門。然而他說：那些真沙門，比他更不像樣。國王於是乎詳加調查，的確，佛教的僧侶娶妻生子、飲酒、無惡不作，於是國王大怒：「勅有司曰：佛清淨廟，賢聖所宗，非鳥獸之巢窟，逐出穢濁者，無令止佛廟矣。」結果，無論是國王愛護佛教或厭惡佛教，僧侶們是被驅逐了！經中說到事件的引起者，也是偽沙門。雖沒有說誘拐王妃或潛入王宮，但「當醉提兒詣宮門言」，還看出某些共同的痕跡。結果，佛教大受摧殘。雖然師比丘似乎不是罽賓，但這與《罽賓諸王史》所記，極為類似。《付法藏因緣傳》及《佛祖統紀》、《佛祖歷代通載》所說的禪宗二十四祖師子尊者，經中卻是「賤人名師」。罽賓佛教，大抵因為師子比丘闖下大禍，佛教受到重大的摧殘，而佛教界則說是偽沙門。其實，照經上說，那些真沙門也好不了多少！佛教僧侶普遍的腐化、墮落，才是問題所在，師子比丘不過是導火線而已！依佛教說：如此因，如此果。有慚愧的佛教僧侶，對於佛教衰落的慘運，要將責任放在佛教僧侶的身上，不能一偽了之。

問題又要考慮到：罽賓滅法與師子比丘的被殺，是否確如《付法藏因緣傳》所說，與彌羅掘王有關？《付法藏因緣傳》是錯的；彌羅掘王為五、六世紀間人，而罽賓滅法與師子比丘事件，實是古老的傳說。《罽賓諸王史》

說此事在阿輸迦王後那拉一世的時候。《佛滅度後棺殮葬送經》，係西晉失譯，梁僧祐（四四五——五一八）的《出三藏記集》，已有記錄。此經初作「聞如是：一時，眾祐遊於華氏國」。譯筆古樸，近於竺法護那時的譯筆。判為西晉失譯，大致可信。西晉起於二六五，終於三一六，可見此經（師子比丘的傳說）的編集，以及傳譯到中國來，比彌羅掘毀法的時代，還早二百多年呢！《西域記》（卷三）說：「迦膩色迦王既死之後，（迦濕彌羅國的）訖利多種復自稱王，斥逐僧徒，毀壞佛法。」迦膩色迦王為二世紀五十年代以前的名王，此後，罽賓國確曾有過斥逐佛徒、毀壞佛法的事件。後來，因呬摩呾羅王的平定迦濕彌羅，佛法再見光復。所以此次罽賓滅法事件，約為西元二〇〇至二五〇年間事。

「賤人其名曰師，偽作比丘」，鬧出這麼大的亂子，何以四七二年頃的吉迦夜會把他看作一代佛教的住持領導者？時代既然不合，何以又牽涉到彌羅掘王？這自然不能完全明白，可以作兩種解說：一、在傳說中，佛徒將這次事件的責任，推到外道身上——偽沙門身上；師子比丘可能已被傳說為聖者、無辜的殉教者，如《佛祖統紀》等所說。二、或許更有不同的傳說。至於時代的錯亂，這在吉迦夜，面對彌羅掘在北印度摧殘佛教的事實，將古老而普遍的罽賓滅法與師子比丘事件，使它在這嶄新的事實中復活。古代的傳說，因時代的演變，起著新的變化、新的結合，大都如此。從前，禪宗學者——契嵩大罵《付法藏因緣傳》，以為「《付法藏傳》可焚」，因為傳中說「相付法人，於是便絕」，而禪宗還要二十五祖、二十六祖……一祖一祖傳下去。其實，《付法藏因緣傳》確有可批評的地方，它把古老的賤人師比丘，胡扯為彌羅掘時代的傳承正法的祖師。

《大威德陀羅尼經》（卷一七、一八）所敘的法滅情況，顯然是在罽賓滅法與拘睒彌法滅的傳說中，參入許多新的成分，而結合為新的傳說。此經為隋闍那崛多譯，論到罽賓滅法的原因（卷一七）說：「彼等比丘所至家（此即婦女）處，相前言語，後以方便令作己事（指男女和合，即私事）。於彼舍中共語言已，即便停住，示現身瘡（即男女根的別名）。於俗人所，種種誑惑，種種教示：彼應與我，如來付囑汝。……彼即報言：汝明日來，如

己家無異。……我住於此十年勤求，猶尚不能得是諸法，如汝今者於一夜中已得是法。……此是因緣，滅此法教。」這段文字，是值得解說的。從來罽賓滅法的傳說，與「誘拐王妃」、「潛入王宮」、「妻居育子」有關，即含有男女曖昧的事情。此經說得更明白了，但此男女的曖昧情形，與日本式的娶妻不同，也與中國內地僧侶的情形不同。因為日本是公開地轉移到一般人的家庭常情；內地僧侶偷偷摸摸，內心還覺得非佛法的。如罽賓比丘的作風，卻是西藏喇嘛式的，把此男女情欲神秘化，把它作為修行佛法看的。

他們公然的拿佛法作淫亂的媒介，掩護他們的罪行，竟然向女人要求「彼應與我」，要女人將身體貢獻給他們，因為這是「如來付囑汝」。他們偽造佛說，以為佛要女人將身體供養他們。女人在信仰佛教的熱情下，聽說這是佛說的、這是無邊功德的大供養，又是頂好的佛法，於是乎上當了。「如己家無異」，即是儼同夫妻。「我住於此十年勤求，猶尚不能得是諸法，如汝今者於一夜中已得是法」。這是什麼？這就是七世紀以後，印度佛教公開而冠冕堂皇的無上瑜伽——雙身法、歡喜法。從前，元順帝的太子，起初對於順帝在宮中男女裸居的實行演揲兒法——秘密的雙身法，不以為然。順帝勸他「秘密佛法可以益壽」，於是派西番僧教他。太子試驗一番，說「李先生教我讀儒書，許多時，我不省書中何意。西番僧教我佛經，我一夕便曉」（見元權衡《庚申外史》下）。這一夕便曉的秘密佛法，即是「如汝今者於一夜中已得是法」。這種男女交合的歡喜法——近於中國道家的御女術，以運氣攝精為核心，當然還加上幾多儀式與多少高妙的佛學（？

）。在密宗，不但男人要經老師的秘傳，女的被稱為明妃，也得施以訓練。這樣後期佛教泛濫不堪的歡喜法，佛教中早已存在，此經即一明顯的證據。四一四年頃來中國倡導真常大我的曇無讖，也會這一套。魏太武帝要他去，即是為了想傳受這個，如《魏書》卷九九說：太武帝「聞其善男女交接之術」。此種男女交合的秘術，早在佛教僧侶中秘密傳授。本來，性欲與生俱來，為一般人極平常的事實。然自古以來，即有神秘崇拜的，與神教相結合。佛教本為厭離塵欲而出家者，等到佛教普泛的傳開，沒有厭離出世心的濫入僧團，變態的性生理不期而然的促使與外道固有的性欲崇拜相結合，構

成此一夜便學會的佛法。然起初，在佛教僧團中是不能公開的，被呵責的、驅逐的；即在大乘盛行的時代，也還如此。如《大威德陀羅尼經》，即對此痛恨說：「此是因緣，滅此法教。」日本的密宗，還在攻訐立川派為左道。這要到七世紀後，才慢慢的後來居上，冠冕堂皇的自以為佛教最高的法門。罽賓佛法的被滅，隱著這一段史實。

《罽賓諸王史》說佛教行者以魔術誘拐王妃，即是這樣的魔術、這樣的誘拐；潛入王宮，也是為了此事。他們並不自以為淫亂，還自以為修證受用呢！罽賓佛教，一度斷送在這般人身上。

六 彌羅掘的滅法

再來研考《付法藏因緣傳》的「時彼國王，名彌羅掘，邪見熾盛，心無敬信，於罽賓國毀壞塔寺、殺害眾僧」。彌羅掘王的破壞佛法，也是確實的事件。隋那連提耶舍（五八四年）譯的《蓮華面經》（卷下），先說到罽賓佛教的盛況，又說：「身為國王，名寐吱曷羅俱邏而滅我法，此大癡人！」寐吱曷羅俱邏的滅法，《西域記》（卷四）有較詳細的傳說：「數百年前，有王號摩醯邏矩羅（唐言大族）……宣令五印度國，繼是佛法，並皆毀滅，僧徒斥逐，無復孑遺。摩揭陀國婆羅阿迭多王（唐言幼日），崇敬佛法。……時大族王治兵將討，幼日王知其聲聞……數萬餘人，棲竄海島。大族王以兵付弟，浮海往伐。幼日王守其厄險，輕騎誘戰，……生擒大族。……大族失位，藏竄山野，北投迦濕彌羅國……矯殺迦濕彌羅王而自尊立。乘其戰勝之威，西討健馱邏國……毀窣堵波，廢僧伽藍，凡一千六百所。」摩醯邏矩羅，無疑即為寐吱曷羅俱邏；彌羅掘是略稱。《西域記》說大族「奇姿多智」，《蓮華面經》也說他「受於端正之身」。此人，依近代的研究，確見於印度的銘刻。約在西元四八四年頃，白匈奴（即中國史書中的挹怛或嚈噠）侵入印度。酋長頭羅曼，在五世紀末建立王朝。他的兒子，即摩醯邏矩羅，勢力非常強大。依玄奘的傳說，他被幼日王擊敗俘獲，雖然放他回去，勢力已大不如前。玄奘所傳幼日王擊敗摩醯邏矩羅的事實，在曼達索地方發現一銘刻，同樣的事實，歸功於耶輸達磨王，這是極難確定的。大概，幼日王與耶輸達磨王，曾聯合作戰而阻抑嚈噠的兇燄；結果，各人把勝利的光榮歸於自

己。幼日王，約為四九〇到五三〇在位；摩醯邏矩羅的失敗，約在五一五年頃。

摩醯邏矩羅，約失敗於五一五頃。依《西域記》說，此後，他又大大破壞罽賓與健陀羅的佛教。那麼，隋譯的《蓮華面經》，沒有什麼不合；吉迦夜於四七二頃編譯的《付法藏因緣傳》，如何能已有此項傳說？《付法藏因緣傳》依《阿育王傳》的五師相承說為本，又加入許多後代名德的傳記編纂而成。早在宋元嘉中（四二四——四五三），寶雲及智嚴已曾譯出。此譯早已佚失，彌羅掘罽賓滅法的事件，當然是不會有的。嚈噠的侵入印度，摩醯邏矩羅的在北印破壞佛法，必然在四七〇年頃，這是驚動佛教界的慘痛事件。吉迦夜從西方來，目見耳聞，也就以此為付法的斷絕，將此事編入而結束此書。《西域記》以為大族在失敗後，又破壞罽賓、健陀羅的佛教。他在失敗以後，退保北印度，自然佛教會受到摧殘。但大族對於健陀羅及罽賓佛教所加的破壞，顯然在他失敗以前。五二〇頃，魏宋雲及惠生等到印度，經過健陀羅，說健陀羅被嚈噠所滅，立勅懃為王，已經歷二世了（見《洛陽伽藍記》）。這可見《西域記》所說不確。已經歷二世，健陀羅的滅亡，即可能為四七〇頃。本來，匈奴的侵入印度，是很早的。鳩摩羅笈多末年（四五〇頃），匈奴已縱橫北印。塞建陀笈多，擊敗匈奴，暫時阻抑他的南侵。戰勝回來，鳩王大約已死，於是向母后阿難陀提婆復命。但在塞王晚年，四七〇頃，匈奴又騷動而南侵。有以為嚈噠即白匈奴，是四八四甚或更遲些侵入的。如確乎如此，即與中國譯經史所見的不合。所以嚈噠的侵入，應作為四七〇年頃的事。嚈噠，依《魏書．西域傳》，是游牧部族，「其性凶悍」。鐵騎縱橫，很快的控制了健陀羅、罽賓一帶。游牧部族的勝利者，殘酷好殺，掠奪寺廟的財富，這是必然的。摩醯邏矩羅，大約如唐太宗一樣，父王在世時他早已為戰鬥的實際領袖；進行摧殘掠奪、破壞佛教的工作。所以吉迦夜的編纂《付法藏因緣傳》，即有此記載。假定大族在四七〇頃為二十幾歲，那麼五一五頃為幼日王等擊敗時，已六、七十歲，這不是不可能的。他在殘敗以後，退保局部的統治。《西域記》說他追擊幼日王時，「以兵付弟」；等到失敗了，「大族王弟，還國自立，大族失位」。大族後來又「矯殺迦濕彌羅

王」，奪取健陀羅，這暗示著嚈噠此後內部的分裂以及內戰。惠生等（五二〇）經過健陀羅時，說健陀羅的嚈噠王與罽賓連年作戰，這似乎即是大族再起時，與弟王內戰的紀實。總之，嚈噠——摩醯邏矩羅的摧殘佛教，早在失敗以前，應在四七〇年頃。近人，每因頭羅曼成立王國於五、六世紀間，所以把摩醯邏矩羅的時代，推後為五一〇到五四〇頃，於是感到不調和。實則，嚈噠在匈奴的極盛期，為四七〇到五一五頃。摩醯邏矩羅晚年的失敗，內部分裂或許引起內戰，已開始在印度沒落。耶輸達磨的銘文，說大族失敗後，也向他稱臣。

嚈噠在北印強大的時代，佛教所受的摧殘，實是難以計算的。據（五二〇）惠生所記：健陀羅的嚈噠王，性情兇暴，不信佛法。極為隆盛的北印佛教（六四〇頃），《西域記》說：

濫波國：「伽藍十餘所，僧徒寡少。」

那揭羅曷國：「伽藍雖多，僧徒寡少。」「有伽藍，高堂重閣，……絕無僧侶。」

健馱邏國：「僧伽藍千餘所，摧殘荒廢，蕪漫蕭條；諸窣堵波，頗多頹圮。」

烏仗那國：「舊有一千四百伽藍，多已荒蕪。昔僧徒一萬八千，今漸減少。」

鉢露羅國：「僧徒數千人，學無專習，戒行多濫。」

呾叉始羅國：「伽藍雖多，荒蕪已甚，僧徒寡少。」「傍有伽藍，圮損已甚，久絕僧徒。」

僧訶補羅國：「傍有伽藍，空無僧侶。」「傍有伽藍，久絕僧侶。」

烏剌尸國：「不信佛法，……傍有伽藍，僧徒寡少。」

迦濕彌羅國：「伽藍百餘所，僧徒五千餘人，……故今此國，不甚崇信。」

半笯蹉國：「伽藍五所，並多荒圮。」

曷羅闍補羅國：「伽藍十所，僧徒寡少。」

《西域記》（卷三）說：「自濫波國至於此土，……非印度之正境，乃邊裔之曲俗。」其實，這些在貴霜王朝時代，都是佛教極隆盛的中心區域；玄奘時代，已一敗塗地，荒涼不堪！這不僅健陀羅、罽賓一帶，即迦畢試以及吐貨羅一帶，無不從此衰落。嘌噠自大族失敗以後，這一帶地方即沒有像樣的王朝。文化、經濟、政治、宗教，沒落得可怕。就是沒有後代回教的打擊，也未必能有希望。我們所見玄奘時代的那些佛教，除了不信佛法而外，即使人民信仰佛法，而佛教僧徒還是一樣的毫無辦法。如：

那揭羅曷國：「崇敬佛法，少信異道」，結果是「伽藍雖多，僧徒寡少，……少有僧徒……絕無僧侶」。醯羅城「城中居人，淳質正信」，而又有佛頂骨等「斯五聖迹，多有靈異」。但管理權是「令五淨行（在家佛教徒，或是佛寺中工作的在家人）給侍香花，觀禮之徒，相繼不絕」。僧眾那裡去了？

呾叉始羅國：「風俗輕勇，崇敬三寶」，但還是「伽藍雖多，荒蕪已甚，僧徒寡少」。

問題，除了外來的原因，僧徒本身的沒落，也不能忽略。《西域記》對於這北印佛教國的敘述，除了廢塔、荒廟、聖跡、神話而外，還有什麼？我們固然感覺那時代那一帶佛徒的沒落，內在原因極為嚴重，然嘌噠的摧殘，也過於殘酷了！迦旃延、僧伽羅剎所見到的佛教遠景，四百年後，一一的暴露而到來！

嘌噠侵入的時候，北方佛教崩潰的一幕，《大威德陀羅尼經》暗示得非常明白。這固然不能作為紀實的史料，但充分得使我們看到了全景。此經為隋闍那崛多譯，他在五六〇左右即到中國來，不過此經梵本或許是「開皇之始（五八一，元年），梵經遙應」而傳入的。他自己，是健陀羅國富留沙城人，二十七歲時即離開故鄉。在所譯的這部經中，先說到罽賓比丘的邪淫，五百淨行比丘被惡比丘所殺，於是國王嚴厲的打擊那些惡比丘，「三千比丘，一時斷命」；「彼王捉得，皆悉奪命」；「唯有金錢，彼得度河」。逃出

來的比丘，著實不少。到了多剎尸羅城，比丘們索性集合起來，武裝起來，「還向北方相隨而去，共彼城王極相戰鬪。如是，……彼三摩耶（時），布沙波祇王所居城中，極為戰鬪。……彼戰鬪處，有三千許諸沙門眾，皆悉為彼刀杖所害。當時彼王被諸沙門之所逼切，即便逃走，為諸沙門之所奪命」。比丘們在布沙波祇，獲得暫時的勝利。但立刻，「於荼蘇地（隋云邊地）當有一王，名曰婆睺羅舒婆（隋云多馬）。時彼王聞沙門釋子輩斫殺燈王……即來向彼布沙波低城。其釋種子輩因離彼城……於北道中，當最後見諸沙門等」。比丘們不敢作戰就跑了，顯然是力量不敵。但「諸比丘等當還向彼特叉尸羅大城，時彼城中所有人民，皆悉聚集而作誓言：今者不聽沙門釋種弟子入城。……多馬王將其部伍，來至逋沙波婆帝王所居城，時沙門釋種諸弟子，皆悉逃走。時多馬王既知走已，所有伽藍，放火燒燃」。諸比丘被逼逃到拘睒彌，此下即與傳說中的拘睒彌法滅聯接。

此一傳說，在上承罽賓滅法、下接拘睒彌法滅的古舊傳說中，插入此北印度比丘武力自衛的新傳說。這不能不重視，不能看為幻想與神話。布沙波祇，又布沙波低，又逋沙波婆（疑衍）帝王所居城，是一個地方。宋雲到健陀羅，也說王城名佛沙伏。這即是《西域記》的布色羯邏伐底布邏，或說即跋虜沙城——為迦膩色迦王的故都。當時，比丘們以怛叉始羅為根據，而佔有此王城。經中說「斫殺燈王」，即布沙波低王。等到多馬王來攻，比丘們不敵而怛叉始羅又變了，這才完全失敗。我們應該記得，傳譯此經的闍那崛多，是富婁沙城人，即是布沙波低。此一事件，大抵在嚈噠入侵的時候，比丘為了護教，武裝起來，協助怛叉始羅的統治者抗敵。但在失敗時，怛叉始羅反而拒絕比丘入內，於是北印的佛教，遭遇更慘了。經上的「於北道中，當最後見諸沙門等」，即是佛教大崩潰、沙門全部逃遁的解說。此經的編集者，或許傳譯者，不滿於比丘們輕舉妄動參加戰爭，因而使北方佛教遭受更慘的境遇。但從世間的觀點，這多少還含有護國護教的情緒在內。

婆睺羅舒婆王，經中又作婆睺奢波迦（譯名不統一極了）王，應即是摩醯邏矩羅，或寐吱曷羅俱邏。譯作多馬，大族，都是未必對的，這是依梵文的音義去解釋匈奴人的名字。婆睺羅與摩醯邏，音聲極近。舒婆又作奢波迦

，「迦」收音，與「矩」及「俱」同。此一傳說，把它作為摩醯邏矩羅侵入時的某種事實，極為近情而合理。玄奘所見的荒圮、衰落的原因，也可以得一更好的理解。

北印的佛教，在長期的內憂外患下，衰落了！

卷013

論笈多王朝的王統

笈多王朝的王統編年，經近代的搜求考訂，已大致相近。據〈劍橋印度史略〉（《古代印度》第六章）所說，直系諸王如下：

一 旃陀羅笈多 西元三二〇——

二 薩母陀羅笈多 三三五——

三 旃陀羅笈多二世 三八五——

四 鳩摩羅笈多 四一三——

五 塞建陀笈多 ——四五七——

六 弗羅迦阿迭多 四七〇頃——

然從鳩摩羅笈多以下，彼此的意見還多少出入。據〈印度史略〉的見解，根據出土的印刻，知道從鳩摩羅笈多以下，另有一不同的王系：

四 鳩摩羅笈多

五 補羅笈多

六 那羅新哈笈多

七 鳩摩羅笈多二世

這顯然是笈多朝內部的分立了。但高桑駒吉的〈諸王朝系譜〉，以為塞建陀笈多即位於西元四五五年，到四八〇年，由補羅笈多繼位；而四八四年，同時有佛陀笈多，分立於摩臘婆。這樣，笈多朝的分立，是四八四年的事。赤松佑之的《印度民族史》（第三章），以為塞建陀笈多繼位於四五五年，

卒於四八〇年；異母弟補羅笈多繼位，五年後（四八五）即讓位於（子）那羅新哈笈多。總之，這都是為了維持笈多朝的統一到四八四年以後所作的一種解說。

西藏多羅那他的《印度佛教史》，對於晚期佛教，雖仍不免雜亂，但很能提供史料及參考的價值。在無著、世親前後，書中提到的王朝系統以及某些事件，與笈多王朝的情況，大體相合。雖然在名稱上未能一致，但至少可作為有價值的參考。從第十七章的旃陀羅笈多起，摘列如下：

一 旃陀羅笈多

二 頻頭沙羅

三 室利旃陀羅

四 達磨旃陀羅

五 羯磨旃陀羅 5 佛陀波苦奢

六 毘梨俱舍旃陀羅 6 犍毘羅波苦奢

這一王統譜，當然不能即信為事實，但把他與笈多王統對照，即可看出一種非常的類似。如從旃陀羅笈多到弗羅迦為第六世；而西藏說從旃陀羅笈多到毘梨俱舍也恰好六世。弗羅迦與毘梨俱舍應該就是一人。弗羅迦阿迭多以後，〈印度史略〉說傳承不明；多氏史也說毘梨俱舍旃陀羅時，極為衰弱。還有，第四世鳩摩羅笈多以下，別出補羅笈多一系；多氏史也說在（四世）達磨旃陀羅以下，別出（王弟）佛陀波苦奢一系。匈奴人的侵擾印度，在鳩摩羅笈多晚年；多氏史也以為起於（四世）達磨旃陀羅時。在這樣的對照中，可以得到一個肯定的結論：鳩摩羅笈多（四五五）以後，笈多王朝的確是分化了。笈多王朝的統一，不能維持到四八〇以後。

多氏史與高氏的〈諸王朝系譜〉，都以為笈多王朝分為兩系：

┌──┐ 佛陀笈多

│高氏說│ 鳩摩羅笈多─┬─塞建陀笈多──┘

└──┘ ：

└————補羅笈多

┌——┐ ┌（弟）佛陀波苦奢——犍毘羅波苦奢

|多氏說| 達磨┤

└——┘ └（甥）羯磨————毘梨俱舍

其中值得注意的，〈劍橋印度史略〉根據錢幣及銘刻的研究，認為弗羅迦阿迭多，繼塞建陀王之後；與多氏史毘梨俱舍的名稱及系屬，完全一致，這應該有事實根據的。依《西域記》，補羅笈多與那羅新哈笈多系，與匈奴人的戰爭極多。多氏史中與之相當的，是佛陀波苦奢系。佛陀波苦奢，應該是佛陀笈多而不是補羅笈多。高氏以佛陀笈多繼承塞建陀笈多，大致是不錯的。依《西域記》卷九，那爛陀寺的興建者——六帝次第相承，如此：

鑠迦羅阿逸多——佛陀毱多——呾他揭多毱多——婆羅阿迭多……。

鑠迦羅即是塞建陀吧！佛陀毱多在位，從他的錢幣與銘文，可知必在四八〇至五〇〇年左右。鑠迦羅是他的父親，這與塞建陀約死於四八〇年頃，恰巧連接。以鑠迦羅為塞建陀，以佛陀笈多繼承塞建陀，是不會錯的。然而，弗羅迦阿迭多的繼承塞建陀，也不能否認；所以塞王以下，至少有這樣的三系：

┌一弗羅迦阿迭多

鳩摩羅笈多┬塞建陀笈多┴—佛陀笈多

：

．……補羅笈多——那羅新哈笈多——鳩摩羅笈多二世

這三系的看法，〈劍橋印度史略〉已概略指出，這不過參照多氏《印度佛教史》，而加以闡明。總之，高氏忽略了塞建陀以下的弗羅迦阿迭多，而多氏《印度佛教史》，又把補羅笈多與佛陀笈多誤合為一了！

卷014

世親的年代

世親論師的年代，近人多有研究，但意見始終沒有一致。因為某些傳說認為時代不能過早，而另一些事實，又認為非早一點不可。渡邊海旭在《陳那及其出現的年代》中，以為世親是西元五世紀人，約出生於四二〇年，卒於五〇〇年。宇井伯壽在《印度哲學史》中，以世親為四世紀人，約生於三二〇年，卒於四〇〇年。彼此相差，恰為一世紀。我在《印度之佛教》中，也有過概略的推算，近於宇井說。近來再為研考，覺得世親的年代，不能過遲過早，特提出西元三六〇至四四〇的折衷說。

世親為無著的兄弟，後來又從無著修學大乘，作無著的弟子。世親與無著，是同時而先後的。我們考論世親的年代，不能漠視無著的事實與年代。世親為無著的兄弟，大約相差二十五歲。真諦譯的《婆藪槃豆傳》，說世親「年終八十」，又說「阿僧伽（無著）法師殂歿後，天親方造大乘論」。西藏多氏《印度佛教史》（第二十二章），也說世親在無著死後，廣弘佛法。所以，如無著享年七十，那麼無著應比世親早二十五年出生，早三十五年去世。考無著的一生，大概可以分為三期：(一)、修學時期，(二)、編集弘揚彌勒學時期，(三)、發表自家思想的時期。他的修學，先學聲聞空觀，次學大乘（唯識）空觀。他的悟入空義，實經過極大的艱苦。傳中說他「思惟空義不能得入，欲自殺身。……意猶未安，謂理不應止爾」。多氏史（第二十二章）也說：無著在十二年中修學，還沒有什麼成就。所以假定：無著二十歲到三十五歲為修學期；三十五到五十歲為編集傳弘彌勒學的時期；五十六歲後，為著作講述自己的學說期。世親的一生，略可分二期：初學聲聞乘而弘揚聲聞教，著作《俱舍論》等。其後才回心大乘，努力於大乘的弘揚。他的從小入大，傳中說：阿僧伽法師住在丈夫國，遣使報婆藪槃豆云：「我今疾篤，汝可急來！」世親見了無著，才轉學大乘。「疾篤」，雖或許是無著的方便，但在無著衰老時，透過兄弟間的友情，予世親以深刻的感動，使他從側重理智的聲聞法，歸入情智綜合的大乘，也極為近情。這大約是世親四十歲的事。關於無著、世親的年表，姑為推定如下：

薩毋陀羅笈多

二年

西元三三六

無著生

二一年

三五五

無著修學

二七年

三六一

世親生

三六年

三七〇

無著悟大傳彌勒學

四六年

三八〇

世親修學小乘

旃陀羅笈多二世

一六年

四〇〇

世親回小入大

二一年

四〇五

無著卒

鳩摩羅笈多

二八年

世親卒

姑依據此一推定，再來考察過早、過遲的主張，何以需要修正？而此一推定，何以較為適當而近於實際？或以世親為四二〇到五〇〇在世，我不能同意此項假定，試舉三事來說明：

一、彌勒的論典，經無著編錄而流傳於世，這在學界是沒有多大異論的。彌勒論的傳來中國，在五世紀初：

北涼曇無讖譯————（四一四——四二六）菩薩地持經 十卷

菩薩戒本 一卷

劉宋求那跋摩譯———（四三一）菩薩善戒經 十卷

菩薩善戒經 一卷

劉宋求那跋陀羅譯——（四三五——）相續解脫經 二卷

曇無讖與求那跋摩所譯的，即《瑜伽師地論．本地分》的〈菩薩地〉。求那跋陀羅所譯的《相續解脫經》，即《解深密經》的後二品，但並非依據經本轉譯，是從《瑜伽師地論．攝決擇分》中摘譯而別行的。《相續解脫經》每品初，都有「如《相續解脫經》說」一句，這就是《瑜伽師地論》引述契經的原文。這樣，《瑜伽師地論》的〈本地分〉與〈攝決擇分〉，在五世紀的初三十年，已傳來中國了。我推定無著的編集《瑜伽師地論》，在三七〇到三八五年；離該論的傳來中國，相隔四十年，即能適合此一事實而沒有違難。如以世親為生於四二〇年，那麼《瑜伽師地論》傳來時，無著雖為兄長，也不過二、三十歲，即不能符合此項傳譯的史實。

二、世親的論典，在五〇五年頃，由菩提流支、勒那摩提傳來中國，從事翻譯。菩提流支為世親系的學者，他在傳述的《金剛仙論》（卷一〇）中，說到師承授受的次第，如此：

彌勒——無障礙（無著）——天親——金剛仙——菩提流支

流支與世親，中間已隔著金剛仙。而且說：從彌勒傳授「以至於今，始二百年許」。二百年許，雖不必確定為二百多年，但這決非數年間事。流支為世親大乘學的再傳弟子，已從事傳譯世親的大乘論。流支在五〇〇年頃動身來中國，所以如以為世親弘揚大乘，即為五世紀的下半世紀，這是無論如何也難以同情的。

三、吉迦夜於四七二年到中國來，與曇曜合作，編譯《付法藏因緣傳》。該傳卷六，已敘及世親及以後的大德。

婆修槃陀——摩奴羅——鶴勒那——師子

婆修槃陀即世親，吉迦夜已知道他去世，所以世親決非四二〇到五〇〇年時代的人。然有些學者，為了確立自己的推論，感到此一事實的矛盾，於是乎以為：摩奴羅即如意論師；以前的婆修槃陀，是古世親；而《西域記》（卷二）中如意論師的弟子世親，為今世親。印度同名者極多，古世親與今世親，並非不可能，或許還不止一古一今而已。不過，《付法藏因緣傳》中的婆修槃陀，我敢肯定他即是唯識學者世親。因為，《西域記》說如意論師為世親的師長，與外道辯論失敗而自殺。這不過奘門的傳說如此。真諦譯的《婆藪槃豆傳》，以為：「摩覓羅他（即摩奴羅，即如意）法師、婆藪槃豆法師等諸大法師，悉往餘國，不在。摩覓羅他，譯為心願。唯有婆藪槃豆師佛陀蜜多羅」，不得已出去應敵，結果失敗受辱。六四〇頃，玄奘傳說：如意為師，世親為弟子。早一些，五五〇頃，真諦的傳說：世親與如意為同時的大德。再早些，四八〇頃，吉迦夜的傳說，何嘗不可以世親為師，如意為弟子！如意與世親的或先、或後，或者同時，這不過傳說紛歧，不能確定二人的關係而已，焉能偏據《西域記》的傳說，武斷摩奴羅以前的世親為古世親！證真的《止觀私記》（卷一），曾舉出五項理由，以證明《付法藏因緣傳》中的婆修槃陀，不是今世親。小野玄妙的《佛教年代考》，認為第二、五兩項，有歷史左證的充分價值；實則也毫不足取！《止觀私記》說：「二者，論師以如意論師為師，今云闍夜多。」如意是否世親的師長，在傳說中並沒有確定，焉能以此為理由而證明彼此不同。玄奘傳以如意為世親師；真諦傳以佛陀蜜多羅為世親師，吉迦夜傳說闍夜多為世親師，都不過是傳說紛

歧。充其量，也不過錯誤而已，決不能因此而證明古人而非今人。《止觀私記》又說「五者，《景德傳燈錄》第二，列《付法藏》中云：婆修槃陀，羅閱祇人也」，似乎與健陀羅的世親不同。然《付法藏因緣傳》本無此明文，這是從《寶林傳》以來臆造的傳說，又那裡能據此而判為二人？《付法藏因緣傳》說：婆修槃陀「宣通經藏，以多聞力智慧辯才，如是功德而自莊嚴，善解一切修多羅義」：這不是大論師的姿態嗎？

根據這些事實，所以推定世親的年代，不能更遲了。

然而有些傳說，似乎又非遲一點不可，這不能不加以考察。第一、世親在世的時代，依真諦及玄奘的傳說，與毘訖羅摩阿迭多王同時。如《婆藪槃豆傳》說：「國王鄔柯羅摩阿祇多，譯為正勤日。……時婆藪槃豆法師等諸大法師，悉往餘國。……正勤日王太子，名婆羅祇底也，婆羅譯為新，祇底也譯為日……留法師住阿瑜闍國。」《西域記》（卷二）也說：「時室邏伐悉底國，毘訖羅摩阿迭多（唐言超日）……。興王膺運，表式英賢。世親菩薩欲雪前恥，來白王曰。」世親與超日（正作遍超日，即正勤日）王及其後繼者同時，二傳大體一致，這是不可忽視的傳說。在毘多梨（Bhitarī）出土的一著名印刻，上面刻有鳩摩羅笈多二世的王系，中有鳩王二世的祖王、父王的名字，作：

補羅笈多毘訖羅摩阿迭多（Puragupta-vikramāditya）

那羅新哈笈多婆羅阿迭多（Narasi□hagupta-baladitya）

這顯然的合於真諦的傳說。印刻中的補羅笈多——即正勤日王，直承鳩摩羅笈多的王統。此二王的年代，高桑駒吉在〈諸王朝系譜〉說：補王為四八〇到四九〇年，那王為四九〇到五三〇年在位。赤松佑之在《印度民族史》說：補王為四八〇到四八五年，那王為四八五到五三〇年在位。宇井伯壽的《印度哲學史》說：補王為四七〇年頃在位。補王與那王在位的時代，大抵在四八〇到五三〇年；補王可能再早一些。《西域記》（卷九）論到那爛陀寺，曾經六王次第興修，即：

鑠迦羅阿逸多——佛陀毱多——呾他揭多毱多——婆羅阿迭多……。

佛陀毬多（Buddhagupta）鐫有年代的錢幣及銘文，現在還有保存，他必為四八〇到五〇〇年頃在位。這樣，不屬於同一王統，時代略後的婆羅阿迭多——即那羅新哈笈多，推論為四九〇到五三〇年在位，也極為合理。世親與補王及那王同時，那時代即不能早；即使四二〇到五〇〇在世，或許還太早呢！

然而，五、六世紀間，世親的論典已傳來中國；菩提流支已是世親的再傳；無著編集的論典，傳來已八、九十年了——說世親與此二王同時，是絕對不能的。考《西域記》，覺得《西域記》雖說世親與毘訖羅摩阿迭多同時，也曾提到幻日（或作幼日，即新日）——婆羅阿迭多，但沒有說即是世親當時（遍）超日王的兒子；雖說「興王膺運」，並未說出名字。所以世親同時的毘訖羅摩阿迭多，可能另有別人。原來，毘訖羅摩阿迭多，印度君王用此尊號的很多；補羅笈多（四八〇——四九〇）曾用此稱號，旃陀羅笈多二世（Chandragupta Ⅱ）（三八五——四一三）也曾用此名。不屬於笈多王朝的，姑且不談。所以毘訖羅摩阿迭多，不一定是補羅笈多；最妥當的，應該是旃陀羅笈多二世。以世親為三六〇到四四〇時人，即適合旃王二世及其後繼者鳩摩羅笈多的時代。真諦的傳說，或許因補王同名（遍）超日而誤傳，把他的兒子新日王也寫上了。

第二、玄奘遊學印度，參訪當時的名學者，如戒賢、勝軍、蜜多斯那，都是世親的後人。從戒賢等上推到世親，傳承的次第，傳說如此：

┌安慧──勝軍

世親─┤陳那──護法──戒賢

└德光──蜜多斯那

從玄奘上推到世親，不過三傳或四傳，年代似乎不能過久。此項師資傳承的傳說，如果不嫌武斷的話，我認為有點不盡、不實。佛教中的傳承說，大都如此。且如玄奘參見蜜多斯那時，是貞觀九年（六三五）。《慈恩傳》（卷二）說：「蜜多斯那年九十，即德光論師弟子。」蜜多斯那應生於五四六年。假定二十歲時從德光受學，而德光年已八十，那德光即生於四八七年。

世親於五〇〇年去世，這位弟子——德光不還是十四歲的小沙彌嗎？所以，即使說世親為四二〇到五〇〇年在世，對於傳說中的師資傳承，還是不免有點脫節！德光、安慧、陳那，為世親的弟子，勝軍曾從安慧修學聲明及大小乘論的傳說，可能不是及門參學。繼承此一學系，私淑的或間接的，這種傳承的傳說，不能看作嚴密的譜系——我們如不能抹殺前面幾項事實的話。

從陳那到玄奘的傳承，可能是確實的。但窺基傳說護法三十二歲去世，不見於《慈恩傳》及《西域記》。依《西域記》的記載：護法初在憍賞彌破外道，又在鞞索迦破小乘；後來，到摩竭陀的那爛陀寺來。他的著述，已譯為漢文的，有《三十唯識釋》（糅合於《成唯識論》）十卷、《成唯識寶生論》五卷、《觀所緣緣論釋》一卷、《廣百論釋》十卷。玄奘與義淨，都說他還著有《雜寶聲明論》二萬五千頌。他的弟子，像戒賢、勝友、智月、親光、最勝子等，都是一代的大論師。據多氏《印度佛教史》（第二十五章）的傳說：護法「住金剛寶座說法三十年（奘門也傳說他退隱於此），次月稱為那爛陀寺主」。有精深而且不少的著述，有很多的有名的弟子，說他三十二歲而死，實難以使人相信。《西域記》（卷八）說：戒賢「至此國那爛陀僧伽藍，遇護法菩薩，聞法信悟，請服染衣。……門人戒賢者，後進之翹楚也。……是時戒賢年甫三十，眾輕其少，恐難獨任。護法知眾心之不平，乃解之曰：有貴高明，無云齒歲」。這可見戒賢從護法出家，應是任寺主時；又可見戒賢年三十歲時，是護法門人中的後進年少。誰會相信護法的年齡，那時也不過三十左右呢？今假定陳那與護法的年齡為八十，推定從世親到玄奘的年表如下：

西元四二一

陳那生

四四〇

世親卒

四八一

護法生

五〇〇

陳那卒

五三一

戒賢生

五六〇

護法卒

六三六

玄奘見戒賢

關於世親的年代，過遲，即不能解說三項事實；而太早，又不能解說二種傳說。所以折中的說：世親年八十，約生於三六〇年，卒於四四〇年。這該比過遲、過早者要適當些吧！

卷015

漢明帝與《四十二章經》

佛教的傳入中國，歷來史家所公認的，是「漢明感夢，初傳其道」（《高僧傳》）。這一傳說的最早記錄者，是〈四十二章經序〉、《牟子理惑論》。《牟子理惑論》是漢獻帝時候的作品（約西元二〇〇年頃），說到了明帝夢見金人，遣使求法。〈四十二章經序〉敘述明帝的遣使求法，與《牟子理惑論》大體相同，多少簡略一點。《牟子理惑論》已明顯的引用《四十二章經》，所以〈四十二章經序〉應曾為《牟子理惑論》所參考。早在桓帝延熹九年（一六六），襄楷疏上《太平清領書》，也有引用《四十二章經》的痕跡（參湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》前四章）。〈四十二章經序〉稱明帝為「昔漢孝明皇帝」，可見〈四十二章經序〉的寫作，在明帝以後。那麼，漢明帝夢見金人、遣使求法的開始記錄，總在明帝以後，到桓帝延熹年間（七六——一六六），不能不說是古老的傳說了！

事實上，佛教的流行中國，比明帝永平時代要早得多。明帝的異母弟楚王英，建武二十八年（五二）到楚國去。《漢書．楚王英傳》，說「英晚節更喜黃老學，為浮屠齋戒祭祀」。永平八年（六五），楚王英奉縑贖罪，詔曰：「楚王誦黃老之微言，尚浮屠之仁祠。潔齋三月，與神為誓，何嫌何疑，當有悔吝！其還贖以助伊蒲塞、桑門之盛饌。」據此，那時佛教的年三（月）齋，以及出家（桑門）、在家（伊蒲塞）弟子，供僧等制度，都已在中國流行。受到楚王的信仰、明帝的尊重，可想見當時的佛教情況，已相當的發達。更早一些，「昔漢哀帝元壽元年（前二年），博士弟子景盧，受大月氏王使伊存口授浮屠經。曰後立者，其人也」（魚豢《魏略．西戎傳》）。博士弟子景盧，《世說新語．文學》注作「景慮」。《魏書．釋老志》作「秦景憲」；《通典》作「秦景」；《通志》作「景匿」。其中比較通行的，是景憲。景，是楚人的大姓。盧、慮、憲、匿，都只是傳寫的不同。這一傳說，是有確實來源的。宋董逌《廣川畫跋》卷二也敘述此事，說是「引晉中經」的。梁阮孝緒〈七錄序〉，說晉中經簿有佛經書簿十六卷（《廣弘明集》）；而《隋書．經籍志》，說晉中經源出魏中經。這可見魏晉的王家（「中」）藏書中，有十六卷佛經；景憲從大月氏使取受的佛經，也在其中。《魏略》說「後立者，其人也」；《世說新語》注作「後豆」。「後」是復字的訛寫，「後豆」——復豆即佛陀的古譯。這是說景憲所受的那卷佛經，佛是譯作「復豆」的。這是確而可信的傳說，可說是佛經的最早傳譯了！

我相信，佛教的傳來中國，比這還要早一些。

中國國史及中國佛教史，以漢明帝夢見金人、遣使求法為佛教的初傳，決不會是無因的。當時佛教界，應該有一番盛事，受到國家的正式尊敬，這才以此為佛教傳入的開始。先將《牟子理惑論》有關此事的記載錄下來，再來分別考察：

昔孝明皇帝，夢見神人，身有日光，飛在殿前，欣然悅之。明日，博問群臣，此為何神？有通人傅毅曰：「臣聞天竺有得道者，號之曰佛，飛行虛空，身有日光，殆將其神也！」於是，上悟，遣使者張騫、羽林郎中秦景、博士弟子王遵等十二人，於大月支寫佛經四十二章，藏在蘭臺石室第十四間。

時於洛陽城西雍門外起佛寺，於其壁畫千乘萬騎繞塔三匝；又於南宮清涼臺及開陽城門上作佛像。明帝存時，豫修造壽陵，陵曰顯節，亦於其上作佛圖像。

明帝夢見的神人，〈四十二章經序〉作「身體有金色，項有日光」；《後漢紀》作「金人長大，項有日月光」。金色的、長大的、項有圓光的，這當然是佛。明帝有此金人的瑞夢，雖僅記錄於〈四十二章經序〉，但明帝有金人的瑞兆，卻確實見於史書。漢初，自以為得土德；光武二年，才改定為火德。但一般還以為是土德的，如王充《論衡》說：「土色黃；漢土德也，故金化出。」漢得土德，就有土德的符瑞，如〈明帝本紀〉說：「十一年，潨湖出黃金，廬江太守以獻。」在本紀中，湖出黃金的符瑞，還不覺得與金人有關，但讀到晉葛洪《抱朴子．外篇》——「靈禽嗈喈於阿閣，金象焜昱乎清沼」，就顯見與金人有關了。老莊學者鮑敬言，不信漢代所傳的符瑞，以為這不過是「王者欽想奇瑞，引誘幽荒」。葛洪引了上面的事實，證明符瑞的不召自來，非「卑辭所致，厚幣所誘」得的。其中「靈禽嗈喈於阿閣」，在漢宣帝、明帝、章帝時代，都是有的。而「金象焜昱乎清沼」，那唯有明帝十一年潨湖所出的黃金了。本紀說「金」（其實水裡發現幾塊黃金，說不上祥瑞），《抱朴子》說是「金象」，這是值得重視的事！金象就是金人，《後漢書．王景傳》也明白的說到：「先是杜陵杜篤，奏上〈論都賦〉，欲令車駕遷還長安。耆老聞者，皆動懷土之心，莫不眷然佇立西望。景以宮廟已立，恐人情疑惑，會時有神雀（就是「靈禽嗈喈於阿閣」）諸瑞，乃作《金人論》，頌洛邑之美、天人之符。」王景的《金人論》歌頌定都洛陽以來的人和天瑞。「神雀」以外，特別以「金人」為題，可想見當時確有「金人」的祥瑞，不只是晉《抱朴子》「金象」的傳說了。金人即金象，不僅是民間的傳說，還見於朝廷的頌贊。這是皇漢的符瑞，也是佛教東來的瑞兆；明帝的夢見金人，應該與此有關。

因明帝的問起金人（金象），而有人談到佛的，是傅毅。《漢書．文苑列傳》有〈傅毅傳〉。說到「通人」，王充《論衡》說「通人胸中，懷百家之言」；「通人之官，蘭臺令史（皇家圖書館長），……班固、賈逵、楊終、

傅毅之徒」。通人是綜貫百家的，尊漢德而薄三代的，文華與武功並重，不信儒家的讖記、方士的仙術，代表當時進步而踏實的學者。傅毅是這一型的學者，知道西方有佛，應該是可以信任的。

明帝遣使求法，〈四十二章經序〉與《牟子理惑論》所敘的求法使，都是實有其人，也多少與西域有關。但說到奉明帝的命令去求法，都是不可能的。一、「使者張騫」，這是眾所周知的西域使者，到過大月氏。但他是漢武帝時人，比明帝早二百年。遣張騫去西方求法，〈四十二章經序〉的作者，似乎太缺乏歷史的觀念了。梁劉孝標的《世說新語》注，引《牟子理惑論》，只說「遣羽林將軍秦景、博士弟子王遵等」，刪去張騫。梁慧皎《高僧傳》，取郎中蔡愔說而不取張騫，大概都是覺到這時代的錯誤吧！二、秦景，實就是秦景憲或景憲，確乎在大月氏王使伊存那裡，受過浮屠經。但秦景是哀帝時人，他如能生存到明帝時代，也要接近百歲了。百歲老翁，派他去通過流沙、雪嶺去求法，當然是不會有的事。三、王遵是光武時人，〈隗囂傳〉中有他的事跡。王遵曾到過隴西，晚年的事蹟不明。但他是軍人，與「博士弟子」的身分不合。

〈四十二章經序〉的作者，知道《四十二章經》是明帝時代傳來的，卻不知道譯者是誰。他聽到明帝有金人的瑞兆、遣使求法，也根本不知道派遣的是誰。這才將與西域有關的張騫、秦景等寫在上面。這是一位平凡的信仰者！雖然錯誤太多，但憑此序而引起我們注意，知道明帝時代有金象的符瑞，還是有價值的！

明帝的時候，江淮一帶的佛法，相當流行；這從楚王英的奉佛、供僧、持齋，而可以理解出來。所以瀔湖發現金象，作為國家的符瑞，而引起國家對佛教的尊敬，是並不希奇的。當時，遣使求法，而有《四十二章經》，被珍藏於蘭臺石室。可惜〈四十二章經序〉的作者，不知道譯者是誰、派遣的使者是誰。對於這，南齊王琰《冥祥記》，說是：「初使者蔡愔，將西域沙門迦葉摩騰等，齎優填王畫釋迦佛像（來），帝重之，如夢所見也。」使者蔡愔與摩騰同來，王琰說「如諸傳備載」，他是有所據的，摩騰與《四十二章經》的傳譯有關。從《四十二章經》來說，一般流通的《四十二章經》，

是宋守遂所傳的，經過禪宗大德糅合了禪家的辭句，所以曾引起近代學者的誤會，認為充滿禪宗色彩的《四十二章經》，是晚出的偽經。其實，別有《四十二章經》古本，編在《宋藏》與《麗藏》。古傳的《四十二章經》，道安的《綜理眾經目錄》（西元三四七作）雖沒有記錄，但西晉惠帝時（西元二九〇——三〇六）的支敏度，已記錄「孝明皇帝《四十二章》」了。劉宋時作的《別錄》，說《四十二章經》有二本，支謙第二譯，「與摩騰譯者小異」。這可見摩騰的初譯《四十二章經》，在王琰以前，早有了明文的記錄。考察起來，這是完全正確的！古代的《四十二章經》，曾有二譯：(一)、漢譯，桓帝時的襄楷、獻帝時的牟子，都曾引用過，辭句比現存本要古拙一點。牟子與〈四十二章經序〉所說的「《四十二章》」，就是漢譯本。但〈四十二章經序〉的作者（牟子只是引用而已）只說到十二使者去大月氏取經，卻沒有說譯者是誰，也沒有說有否大德同來。但這是不說，不能說沒有，《四十二章經》是應有譯者或口授者的。(二)、吳支謙譯：《別錄》說它「文義允正，辭句可觀」。現存的《宋藏》本，就是這第二譯。支謙是一位漢化的月氏人，他對於漢支讖譯的《首楞嚴經》、《道行般若經》，吳維祇難譯的《法句經》，都曾加以文辭的修潤。《四十二章經》的支謙再譯，也許就是文義的修潤。有了支謙的新譯，《別錄》在說明前後二譯時，才說到漢摩騰的初譯《四十二章經》。這雖然記錄得遲一點，但漢譯是應有譯者的。如沒有積極的文證證明漢譯本不是摩騰所譯，那對於漢明帝時摩騰譯《四十二章經》的傳說，是應加以信任的。漢譯〈四十二章經序〉，說使者張騫等，不說譯者是誰，是中原的傳說。漢末，傳到交廣，被牟子採用了。吳譯《四十二章經》，是江東支謙譯的；說漢譯是摩騰所譯，這是江東的傳說。這一傳說，被《別錄》採用了。王琰的使者蔡愔與摩騰同來，也是屬於江東的傳說。中原的傳說，譯者不明，使者又多是不可能的。反之，江東的傳說，說使者蔡愔與摩騰同來，說摩騰譯經，並沒有顯著的矛盾。為了辨別漢、吳二譯，才提到漢摩騰的譯經。記錄雖遲一點，卻屬於學者的傳聞。比起〈四十二章經序〉來，可信的程度要高得多！

《四十二章經》的舊譯與新譯，中原與江東的不同傳說，原是分明的。但在梁慧皎的《高僧傳》中，糅成一團；古來傳說的真面目，從此迷糊不清。慧皎《高僧傳》說「郎中蔡愔、博士弟子秦景等」，這明是二種傳說的糅合。說使者到了月氏，請了攝摩騰與竺法蘭二人；摩騰與竺法蘭，合譯了《四十二章經》。慧皎不談支謙的再譯，卻添上一位竺法蘭，使人感到可怪！其實，竺法蘭是確有其人，確與《四十二章經》有關。梁寶唱《名僧傳》，說《四十二章經》是竺法蘭譯的。梁僧祐《出三藏記集．支謙傳》說：「支謙……太子登位（二四一），遂隱於穹隘山，不交世務，從竺法蘭道人，更練五戒。」這可見竺法蘭與支謙有關，是漢末吳初時人。支謙從他修學，也許支謙的再譯《四十二章經》，曾請教過竺法蘭（所以有竺法蘭譯《四十二章經》的傳說）。關於《四十二章經》，慧皎不應該略去支謙的再譯；不應該把支謙同時的竺法蘭，提前到漢明帝時代（《高僧傳》說竺法蘭來中國遲一點，也就洩漏了此意）；更不應該把《四十二章經》的前後二譯，作為二人的合譯本。總之，慧皎糅合說，是完全錯了！然而梁僧祐《出三藏記集》支謙的傳說、慧皎的糅合說，儘管有多少不同，而「孝明皇帝《四十二章》」、明帝遣使求法，還是彼此一致的！

到中國來傳譯《四十二章經》的摩騰，《高僧傳》作攝摩騰，《出三藏記集》作竺摩騰，《冥祥記》作迦葉摩騰。這位弘傳佛法的大師，在初期佛教的發展中，曾起過重大的作用。以我的研究，燕昭王時的尸羅，秦始皇時的釋利防，都是攝摩騰故事的變形。東晉王嘉的《拾遺記》說：「（燕昭王）七年，沐胥之國來朝，則申毒國之一名也。道術人名尸羅，……于其指端，出浮屠十層，高三尺。」隋費長房的《歷代三寶紀》說：「（秦）始皇時，有諸沙門釋利防等十八賢者，齎經來化；始皇弗從，遂禁利防等。」尸羅、釋利防、攝摩騰的傳說，粗看起來，都是片文孤證，不足為據。而且尸羅與釋利防的故事，近於神話。但仔細考察，覺得彼此間大有共同性。在名字上，尸羅與釋利防，是同名異譯，是誰都可以承認的。釋利防大概是舍利弗 Śāriputra 的音譯，摩騰與 putta 也是相近的（M P 通轉）。不但名字相近，從西方到中國來，都有開始弘傳佛教的意味。這是同一事件的不同傳說。

同一事件而能成為多樣的傳說，可想見原始事件必是影響社會很深切的。在這不同傳說中，攝摩騰的譯經建寺，記錄最早，當與事實相近。到底經過了長期的傳說而後見於記錄，所以有關的攝摩騰的事跡，如國籍的是月氏還是天竺，譯經的是口譯還是帶原本來中國，佛像的西方帶來還是從中國畫出，都是不能確定的。不過，這是枝末問題，而摩騰從西方傳來經像，始終是一致的。

漢明帝時，〈四十二章經序〉說「起立塔寺」，《牟子理惑論》說「於洛陽城西雍門外起佛寺」，《冥祥記》說「白馬寺」：中國的佛寺，從此開始建築。塔，是梵語塔婆的簡稱，原是印度埋骨的建築物（塔是高顯的意思，與中國的墳，意義一樣）。佛涅槃後，供養佛舍利（骨）的，稱為佛塔或舍利塔。後來，供養佛的經典或佛的畫像、塑像、雕像，也稱為佛塔，佛塔是供佛的所在。寺，這是中國固有名詞，與印度的僧伽藍相近，是僧眾的住處。為什麼在中國稱為寺呢？寺的本義是「近侍」。古代從家而擴大為國，所有國家的行政，起初都不過在王家近臣的手中；行政的公署，也就稱為寺。《漢書．元帝紀》注：「凡府廷所在，皆謂之寺。」在漢代，寺是中央與地方的政事機關。不過帝王的近侍集團，也還特別的稱為寺。寺在漢朝，是朝廷、官廳；佛教在此時建築道場，也稱為寺，這不能不說與國家有關。古人有這樣的傳說：攝摩騰初從西域來，最初住在鴻臚寺（這是招待諸侯及四方邊民的），所以佛教的道場，也就稱為寺。這是非常近情的。當時，〈經序〉只說造寺，《牟子理惑論》沒有說什麼寺，卻說「寺在洛陽城西雍門外」。牟子到過洛陽，他的敘述，至少是當時的事實。王琰說是白馬寺。《水經注》與《洛陽伽藍記》，都說白馬寺西陽門外；西陽是雍門的別名。西晉竺法護的譯經記中，也曾說到「洛陽城西白馬寺」、「洛陽白馬寺」。這些記錄，與《牟子理惑論》所說的完全相合。漢明帝時初建的，是洛陽西門外的白馬寺，應該是確實可信的。

從上來的考察，漢明帝夢見金人、遣使求法的故事，大致是這樣的：明帝永平十一年，廬江郡太守獻上滶湖所發見的金象——金人。這是一件難得的祥瑞！在朝在野，都歸功於聖天子的明德，歌頌皇漢的太平。明帝心裡非

常歡喜，歡喜得夢中也見到金人的飛行。一天與朝臣說起，通人傅毅說：天竺有聖人，名叫佛，是身作金色的。佛的教化，從天竺到西域，也多少流行來中國。金人的瑞應，或許是西域佛教贊助聖明的瑞兆吧！永平十六年春天，「命將帥北征匈奴，取伊吾盧地，遂通西域」（《後漢書．西域傳》）。十七年春天，「西域諸國，遣子入侍」（〈明帝紀〉）。那個時候（從明帝十一年到十七年），蔡愔奉使去月氏，受明帝的囑付，請了一位德學兼優的攝摩騰大師，帶著經像到中國來。到了洛陽，先在鴻臚寺住下。明帝召見攝摩騰，摩騰奉上《四十二章經》與佛像。明帝見圖繪的佛像，與過去所見的一模一樣，生起敬心。除了把《四十二章經》珍藏在蘭臺石室而外，特別在洛陽西門外，建了一所佛寺，為大漢與皇上祝福！

卷016

玄奘大師年代之論定

羅香林先生，承梁任公之說，撰〈玄奘法師年代考〉，堅主奘公享年六十九歲，載於《香港佛教》一——三期。然察其論證，未為平允。奘公為我國傑出之大師，有關中印文化之交流者甚大，近人多所論述。因取而論正之，非敢與時賢故為出入焉。

詳敘奘公一代事跡者，不外三書：(一)、冥詳所撰《大唐故三藏玄奘法師行狀》（簡稱《行狀》），最為先出。奘公卒於麟德元年（西元六六四年）二月五日。三月十五日，敕京城僧尼以幢蓋送葬。四月十五日，葬於滻東白鹿原。《行狀》說及敕葬而未及葬事，有「捨命時經六十日，頭髮漸生」之語，可斷為四月初旬，臨葬前所作。(二)、道宣撰《續高僧傳》卷四之〈京大慈恩寺釋玄奘傳〉（簡稱《僧傳》）。道宣卒於乾封三年（西元六六七年），距奘公之卒僅三年。《僧傳》之寫定，當即此二、三年內。(三)、《大慈恩寺三藏法師傳》（簡稱《慈恩傳》），沙門慧立本，釋彥悰箋。慧立為奘公弟子，傳本五卷，未以傳通。臨終以付門人，又復散失，搜購乃全。彥悰為之整理，垂拱四年三月十五日，為之序曰：「乃參犬羊以虎豹，糅瓦石以

琳璆；錯綜本文，箋為十卷。」是知今傳間異慧立之舊。垂拱四年，即西元六八八年，去奘公之卒，已二十四年矣。餘如唐劉軻所作〈唐三藏大遍覺法師塔銘（并序）〉（簡稱〈塔銘〉），撰於文宗開成二年（西元八三七年）。《舊唐書》卷一百九十一之〈僧玄奘傳〉（簡稱〈本傳〉），雖或以唐臣所修國史為本，而實成於後晉之世（西元九三六——九四六年）。文既後出，義多因襲。論奘公之年代，應以前述三書為主。

奘公卒於麟德元年，享壽則有《行狀》之六十三歲說，《僧傳》之六十五歲說，《慈恩傳》（文隱而義顯）及〈塔銘〉之六十九歲說，究以何說為是？茲先檢考三書，察其自身之有否矛盾。(一)、《行狀》有「今麟德元年，吾行年六十有三，必卒於玉花（宮）」之說，據此，奘公應生於隋仁壽二年（西元六〇二年）。《行狀》謂：「法師年二十有一，以武德五年，於城都受具。」武德五年為西元六二二年，確為二十一歲。又謂：「貞觀三年（西元六二九年），將欲首塗。……遂即行矣，時年二十九。」此則自相矛盾；蓋如生於仁壽二年，貞觀三年應為二十八歲。然西遊之年歲，各書俱自相乖違，不應偏責。(二)、《僧傳》有「行年六十五矣，必卒玉華」之說，異於《行狀》。然如麟德元年為六十五歲，則應生於隋開皇二十年（西元六〇〇年）。武德五年，應為二十三歲，而《僧傳》仍謂：「武德五年，二十有一。」貞觀三年西遊，應為三十歲，而《僧傳》仍謂「年二十九」。可知道宣之《僧傳》，今本雖主六十五歲說，而於受具、西遊之年，並因襲《行狀》，宜其矛盾。(三)、《慈恩傳》云：「今年六十有五，必當卒命於此伽藍。」此說同於《行狀》、《僧傳》，但繫於初譯《大般若經》時。顯慶五年（西元六六〇年）正月，初譯《大般若經》；如此時年已六十五，則卒年應為六十九，此即〈塔銘〉六十九歲之所本。據此，奘公應生於隋開皇十六年（西元五九六年）。《慈恩傳》云：「法師年滿二十（即二十一），即以武德五年，於成都受具。」依六十九歲說，此年實為二十七歲。又云：「貞觀三年秋……遂即行矣，時年二十六也。」依六十九歲說，此年應為三十四歲。總察三書，雖所說年代，俱不無自相刺謬之處，此或傳寫致誤。《僧傳》與《慈恩傳》，雖別主六十五、六十九說，而實沿襲《行狀》之說，宜其多所

矛盾。

奘公享年，雖三說不同，然並本於奘公——「吾年六十×矣，將卒於玉華」之傳說。其中六十九歲，決非吾人所敢贊同，茲列其說而後比論之。

《行狀》：「麟德元年正月一日，玉花寺眾及僧等，請翻《大寶積經》。法師……謂弟子及翻經僧等：有為之法，必歸磨滅。泡幻之質，何得久停！今麟德元年，吾行年六十有三，必卒於玉花。……徒眾聞者，無不驚泣。……正月三日，法師又告門人：吾恐無常，欲往辭佛。……九日申時，……曰：某必當死。」

《僧傳》：「麟德元年，告翻經僧及門人曰：有為之法，必歸磨滅。泡幻形質，何得久停！行年六十五矣，必卒玉華。……遂往辭佛。……正月九日，告寺僧曰：奘必當死。」

《慈恩傳》：「（顯慶）五年春正月一日，起首翻《大般若經》。……法師翻此經時，汲汲然恒慮無常，謂諸僧曰：玄奘今年六十有五，必當卒命於此伽藍。……麟德元年春正月朔一日……請翻《大寶積經》。……玄奘自量氣力不復辦此，死期已至，勢非賒遠。今欲往蘭芝等谷，拜辭俱胝佛像。」

《行狀》與《僧傳》所說相同，僅六十三與六十五之異，此或傳寫之誤，姑置不論。奘公卒於二月五日，與正月一日相距不過月餘，奘公宣稱將卒於玉華，事固近情可信。《慈恩傳》繫此語於初翻《大般若經》時——顯慶五年（西元六六〇）正月一日，下距奘公之卒，四年一月有餘。四年以前，奘公即宣稱將卒於玉華，揆之常情，殆難取信！使無《行狀》與《僧傳》，無異說以存疑或否定之，猶得以宗教修持而通釋之。今有《行狀》、《僧傳》之說，文既早出，義復近情，乃覺《慈恩傳》之失實。彥悰自謂：「參犬羊於虎豹，糅瓦石以琳瑤；錯綜本文」，蓋有自知之明矣！羅氏主六十九歲說，責《行狀》「今麟德元年」之說為難信。麟德乃上年十二月所詔改，奘公說此，究有何不可！退言之，使奘公但言「行年六十有三」，撰《行狀》者加上「麟德元年」字樣，亦不足以證其謬。蓋繫此語於麟德元年，非《行狀》私說，亦《僧傳》所同。乃羅氏必指此為「違異者一」，誠可異也！

次從奘公出家、受具、西行之年代，以推論三說之孰為允當。為推論便宜計，先論西行之年代。奘公於貞觀三年西遊天竺，為從來所公認。貞觀十八年，奘公自于闐上表，即謂：「貞觀三年四月，冒越憲章，私往天竺。」二十年，〈請御製三藏聖教序表〉亦謂：「奘以貞觀三年，私往天竺。」辨機《西域記》謂「貞觀三年，杖錫遵路」；「貞觀三年仲秋朔旦，褒裳遵路，杖錫遐征」。道宣《大唐內典錄》亦謂：「貞觀三年，出觀釋化。」是並奘公在世時之文記。此後《行狀》、《僧傳》、《慈恩傳》等，更無異說。然自梁任公考出葉護可汗卒於貞觀二年，而後奘公於貞觀元年西行，乃成不易之定論。

今略為敘述：奘公西去，曾晤見西突厥葉護可汗，並得其助力。然《新唐書．薛延陀傳》謂：「貞觀二年，葉護死，其國亂。」《新唐書．突厥傳》亦謂：葉護死後，「乙毘鉢羅肆葉護可汗，與俟毘可汗，分王其國，拏鬥不解，各遣使朝獻」。《舊唐書》同。此與〈太宗本紀〉「（貞觀三年）冬十一月丙午，西突厥、高昌遣使朝貢」之說合。貞觀三年，葉護已卒。如奘公於三年西行（抵突厥應在四年），則何能與葉護可汗相見？三年西行之說，悖於事實。《僧傳》云：「會貞觀三年，時遭霜儉，下勅道俗逐豐四出。（玄奘）幸因斯際，逕往姑臧。」考之《舊唐書》，「貞觀元年……八月……關東及河南、隴右沿邊諸州，霜害秋稼」；三年則並無霜儉之事。乃知《僧傳》之三年，實為貞觀元年之誤。元年秋西行，故得見葉護可汗，並得其助力也。

然則諸書何以悉云貞觀三年西行，事殊費解。梁任公之《中國歷史研究法》，以為諸書為依據同一藍本，藍本誤而悉誤。此為唯一合理之解說，蓋古書多屬抄寫，雜以行草，誤讀元年為三年，極為可能。羅君不取此說而創為別解，以為「貞觀三年四月，冒越憲章，私往天竺」，乃「指其西行已達北印之時間而言，非指其自長安出發年月」；「玄奘或已不便明言其昔年曾受高昌王與西突厥可汗遣使護送之事實」。然按之文記，決不如此。奘公見太宗奏對時曰：「玄奘當去之時，以再三表奏，但誠願微淺，不蒙允許。無任慕道之至，乃輒私行。」《行狀》載：未出玉門關時，有胡人忠告：「國

家法，私向外國，罪名極重。」《慈恩傳》作：「王法不可忤。」《慈恩傳》敘此極詳：「時國政尚新，疆場未遠，禁約百姓，不許出蕃。時李大亮為涼州都督，既奉嚴勅，防禁特切。……未發之間，涼州訪牒又至。云有僧字玄奘，欲入西蕃，所在州縣，宜嚴候捉。」可知「冒越憲章，私往天竺」，指私出玉門而言。且奘公奏表，於「私往天竺」下，接云：「踐流沙之漫漫，陟雪嶺之巍巍，鐵門巉嶮之塗，熱海波濤之路。始自長安神邑，終於王舍新城。」私往之說，明明若是，何得別解為「已達北印之時」？然此實應為貞觀元年，故三年之說，必為誤寫無疑。

舊傳奘公於貞觀三年西征，《行狀》及《僧傳》作二十九歲；《慈恩傳》作二十六歲，俱不符合。今考定為貞觀元年成行，依六十九歲說，時為三十二歲；依六十五歲說，時為二十八歲；依六十三歲說，則為二十六歲。《慈恩傳》之二十六歲西行說，與《慈恩傳》所持之六十九歲說不相合；《慈恩傳》究何所根據，而定為二十六歲？竊謂：《行狀》作六十三歲，此年適為二十六歲，殊可注意！前來考證，三書所持之年齡，雖不相同，而武德五年，二十一歲（二十歲滿）受具說，《僧傳》及《慈恩傳》，並取《行狀》之說。而西行之年，《僧傳》亦與《行狀》同。可推見關於西行之年歲，本為二十六歲，《慈恩傳》乃據而書之。唯《行狀》及《僧傳》之「六」字，已形誤而傳寫為「九」，致與六十三歲說不符耳。

關於奘公西行之年月，其自于闐上表，作「三年四月」；《西域記》作「三年仲秋朔旦」；《慈恩傳》慧立序作「三年秋八月」。今知三年乃元年之誤；四月與八月（仲秋）之歧說，應如何決定？今謂應是八月。其理由為：一、《西域記》與《慈恩傳》同，仲秋即八月，明文不應有誤；而四月之四，可能乃以八為草書四字而致誤。二、《僧傳》謂：奘公乘霜儉而西行，《舊唐書》固明記霜害穀稼為八月事。三、考之奘公西去，通過凌山之時，亦應以八月成行為合。茲據《慈恩傳》所載奘公行跡而詳敘之：《釋迦方志》云：「從京師西北行三千三百餘里，至瓜州。」以每日行百里計，須時三十餘日。而奘公在涼州，「停月餘日」；至瓜州，又「經月餘日」。「月餘日」，姑以三十五日計，則自長安起行，至瓜州動身，道行及停留，共約一

百零五日。據八月初起行以為推算，瓜州動身時，為十一月中旬。次「從此（瓜州）北行，五十餘里……上置玉門關」。奘公當夜至關；第二夜過第一烽；第三夜過第四烽。次行百餘里（可二日程），失水；「四夜五日，無一滴霑喉」。夜半得水，「就草池一日停息」；「更經兩日，方出流沙到伊吾」。此一艱苦行程，約十三、四日。是則奘公抵伊吾時，已十一月底矣。次在伊吾「比停十餘日」，「經六日至高昌界」；「停十餘日欲辭行」，為高昌王苦留，乃「水漿不涉於口三日」；第四日，王意迴，「仍屈停一月，講《仁王經》」。臨行，奉表高昌王致謝。自入伊吾，至別離高昌，約經七旬；則是時已貞觀二年二月中旬。次自高昌西行，七百餘里至阿耆尼（見《釋迦方志》），未有停留，可八日程。次「西南行三百餘里」；又「（川）行七百里」，至屈支。時為三月初旬；與《慈恩傳》之「時為淩山雪路未開，不得進發，淹停六十餘日」之情形相合。依《西域記》，凌山固「山谷積雪，春夏含凍」，非盛夏不宜通行者。奘公約於五月中旬離屈支。「西行二日」，逢賊；「又前行六百里」，至跋祿迦國；再「西北行三百里」而至凌山。五月下旬（或六月上旬），通過凌山雪道，甚為適合。若奘公四月成行，則此時為正、二月間，其不宜通過凌山，至為顯然。故奘公應為貞觀元年八月，西往天竺。

論奘公出家之年，羅君之誤說特多。彼謂：「考玄奘初於洛陽被度為僧，《慈恩傳》與〈塔銘〉，均謂在其年十三歲之年。而《行狀》則謂在大業之際，時年十五歲也。《僧傳》則謂其年在十一歲時。若以玄奘本人所自述者言之，則以十三歲一說為最得實。」然精讀《行狀》、《僧傳》及《慈恩傳》，乃知羅君所說，悉是誤會之談，無一與實際相應。試對列諸文以解之：

《行狀》

《僧傳》

《慈恩傳》

「爰以宿植，早厭樊籠。……

「以奘少罹窮酷，攜以將之。日授精理，旁兼巧論。年十一，誦《維摩》、《法華》。

「察法師堪傳法教，因將詣道場，誦習經業。

大業之際，詔度僧尼。……因聽落飾，止於東都淨土道場。

東都恒度，便預其次。……

俄而有勅，於洛陽度二七僧……得出家。……

時寺有景法師講《涅槃經》……又學嚴法師《攝論》……昇座覆述，抑揚剖暢，備盡師宗。美問芳聲，從茲發爽（矣），時年十五也。」

時……《涅槃》、《攝論》，輪馳相係。……僧徒異其欣奉，美其風素。……重其學功，弘開役務，時年十五。」

時寺有景法師講《涅槃經》，……又學嚴法師《攝大乘論》……昇座覆述，抑揚剖暢，備盡師宗。美聞芳聲，從茲發矣，時年十三也。」

察《行狀》、《僧傳》之「時年十五」，《慈恩傳》之「時年十三」，非指奘公得度為僧，乃於淨土寺研學《涅槃經》、《攝大乘論》，登座覆述，而為寺眾推重之時。《涅槃經》三六卷（南本），梁譯《攝大乘論》一五卷，並當時有名之大經大論，文繁義富，年十五（或十三）而能備盡師宗，誠非易事！修學經論，振譽寺僧，《行狀》作十五歲時，《僧傳》亦同，羅君何得妄為分別？至《僧傳》之「年十一」，指其兄攜奘公之洛陽，誦習《維摩經》、《法華經》，亦無十一歲出家之明文。故知羅君所敘，出家有十五、十三、十一之三說，全屬子虛。據此而妄申取捨，自難確當。然據文以推論奘公出家之年，自以十一歲為近之。《慈恩傳》於「將詣道場，誦習經業」下，接曰：「俄而有勅，於洛陽度二七僧」，乃得出家。《僧傳》於「年十一，誦《維摩》、《法華》」下，接謂：「東都恒度，便預其次。」曰「俄而」，曰「便」，可想見其即十一也。更考之文記，奘公出家，年齡固甚幼小。如：一、永徽三年，奘公安慈恩寺塔基，發願曰：「慶少得出家。」二、《大唐內典錄》謂：「小年出家。」三、《行狀》謂：「鄭善果……謂人：此子年齒雖幼，風骨甚奇。」四、《古今譯經圖記》謂：「鳩車之齡落

綵，竹馬之齒通玄。」推論為十一歲出家，應無不合之處。十五與十三歲，為修學經論振譽之時，不應視為得度之年。《行狀》與《僧傳》之十五，《慈恩傳》作十三，不外傳寫之誤。此如《行狀》之「年六十三」，《僧傳》及《慈恩傳》，傳寫為六十五。據武德五年為二十一歲論之，亦是傳寫之誤。三五互誤，非關傳聞之異。

奘公離高昌時，上高昌王表云「宿因有慶，早預緇門，負笈從師，年將二紀」，羅君推為「為考定玄奘年代之最大關鍵」。然《行狀》主行年六十三說，應生於仁壽二年（西元六〇二年）。十一歲出家，為大業八年（西元六一二），與「大業之際」合。依上來敘述，奘公離高昌上表時，為貞觀二年（西元六二八年）二月。出家至此，始末十七年，與「年將二紀」之說，並無不合。將者，將至未至，大抵十六、七年以上，即可稱「年將二紀」也。

《行狀》之「法師年二十有一，以武德五年，於城都受具，坐夏學律」，《慈恩傳》全同，但作「年滿二十」。年滿二十，即中國習用之二十一歲。《僧傳》亦同，說「武德五年，二十有一」。佛制：出家之稱，通於沙彌，故七歲以上，即可出家。受具，即受具足戒。受此具足戒已，名為比丘。此則佛制以「年滿二十」，即二十一歲，乃合法定之受具足戒年齡。故奘公謹遵佛制，武德五年為二十一歲（《行狀》說正爾），於成都受具。坐夏，即安居。佛制比丘，夏三月安居，不得遠行遊化，故亦稱坐夏。比丘受具足戒已，遇安居期，即應夏安居。此在今日，雖多數不知此事，然在印度及隋、唐之際，固為教界所共知者。律說：「五夏以前，專精戒律。」此非謂不學經論，而是受具足戒已，五年內依止師長，修學戒律，不得離依止師。故依佛制，受具以後，即應坐夏學律。以此，《行狀》及《慈恩傳》所說「年滿二十，即以武德五年，於城都受具，坐夏學律」，深合佛制。羅君雖長於史，然佛教中事，想未能深知。由於堅主六十九歲說，覺與武德五年二十一歲受具等不合，乃創為別解，曲說萬端：以為《舊唐書．僧玄奘傳》之「大業末出家」，「殆以受具足戒之年為出家之年」；「而此大業十二年，則正為玄奘二十一歲」。以為「受具戒與坐夏學律，本為不同之二事」；「至武德五年，乃於成都坐夏學律。依其生於開皇十六年推算，則是年實已二十七歲」

。彼想像為大業末受具，武德五年坐夏學律，不知受具即應坐夏學律之佛制，其誤一。以武德五年為二十七歲，遍與《行狀》、《僧傳》及《慈恩傳》之明文相違，其誤二。解《舊唐書》之出家為受具，反指《慈恩傳》等之受具為誤，臆解無稽，其誤三。實則武德五年，年二十一，為三書所公認。受具坐夏學律，即是受具坐夏學律，不勞別解也。

《舊唐書．僧玄奘傳》，以奘公「大業末出家」，「年五十六」，梁任公深致其不滿之意。然「大業末」，應即《行狀》之「大業之際」。依《行狀》，推知十一歲出家，為大業八年。時當衰亂之末世，故曰「末」，何用定指為大業十二年？例如「清末」，豈是局指宣統三年？「年五十六」，羅君解說為僧臘，乃加以自己所定之十三歲出家，以之證成生年六十九歲之正確。不知六十九歲說，實從誤繫「年六十五」於顯慶元年而來；十三歲出家，乃羅君誤讀《慈恩傳》而來；六十九歲說又不足取信，何用別解「年五十六」為僧臘？予以為：「年五十六」，或是「年六十五」之傳寫致誤。否則，史書晚出，記載失實而已。

證為六十九歲說而似有可信者，為顯慶二年（西元六五七年）九月，表請入少林寺譯經，中有「六十之年，颯焉已至」之句。如奘公卒年六十三，則顯慶二年為五十六歲；若卒年六十五，亦為五十八歲，並與「已至」之語不合。若卒年為六十九歲，則顯慶二年為六十二歲，乃能與「六十之年，颯焉已至」相合。然詳考之，奘公自述，間亦自相違異。顯慶二年二月，奘公隨帝至洛陽，因回鄉省視先塋，乃表請改葬父母。表有：「玄奘不天，夙鍾荼蓼。兼復時逢隋亂，殯掩倉卒，日月不居，已經四十餘載。」若依六十九歲說，依羅君之十三歲出家說（父母應先已去世），則父母去世，應為西元六〇七年（大業三年）。至顯慶二年，已經五十一載，與「四十餘載」說不合。反之，如依年六十三說，十一歲出家為大業八年（西元六一二）。《僧傳》有「（兄）以奘少罹窮酷，攜以將之」之語，父母之喪，在出家之前，為出家之重要原因。如父母亡於奘公十歲之年（西元六一一），則至顯慶二年為四十七年，與「四十餘載」說合。即以年六十五計，則顯慶二年，去父母之喪為四十九年，亦尚可通。該年春秋二表，顯有乖違，如偏執「已至」

之句，則與一切文記相乖違，故應別求解說。以，古每寫作㠯；已與以，古多通用。故可解說為：「已至」乃「且至」之訛奪。如「六十之年，颯焉且至」，則行狀之年六十有三說，無有不合者矣。

吾今獨取《行狀》所說，奘公享年六十有三者，理由為：(一)、《行狀》最先出。(二)、武德五年，為二十一歲；此與六十三歲說相合。且此不特《行狀》所說，亦《僧傳》與《慈恩傳》所共說。(三)、奘公西行，應為貞觀元年。《慈恩傳》作時年二十六，與《慈恩傳》之六十九歲說不合，反與《行狀》六十三歲合。此應慧立作傳，猶見及古說。至《行狀》與《僧傳》作年二十九，悉與自說相乖，故決其本為二十六，而誤寫為二十九。(四)、貞觀二年，表謝高昌王，有「負笈從師，年將二紀」之語。與《行狀》相合，時出家已十七年。(五)、顯慶二年表奏改葬父母，謂父母之喪，「已經四十餘載」。亦與《行狀》合，時去父母之喪，約四十七年。唯一不合，為當年表奏所說「六十之年，颯焉已至」。然如依此而信六十九歲，不但與一切文獻相乖，即與當年表奏之「已經四十餘載」亦不合。不應偏取片文隻語，故應解「已至」為「且至」，則《行狀》所傳之六十三歲說，一切均合。

《僧傳》雖大致可通，但多一不合，即「武德五年，二十一歲」之說。故以《行狀》之說為正；而以《僧傳》之六十五說，為六十三之誤傳也。

依《行狀》所說，考定奘公之年代如下：

一、奘公生於隋仁壽二年。

二、奘公出家於隋大業八年，時年十一。

三、唐武德五年，奘公受具足戒，時年二十一。

四、貞觀元年八月西行，時年二十六。

五、貞觀二年，表謝高昌王。時年二十七，出家已十七年。

六、貞觀十八年，還抵于闐，表奏。時年四十五，西遊已十七年。

七、貞觀十九年春，還至長安，時年四十六。

八、顯慶二年，至洛陽，改葬父母，時年五十六。

九、顯慶二年秋，表請入少林寺譯經。

十、顯慶五年，初譯《般若經》於玉華宮，時年五十九。

十一、麟德元年二月，卒，時年六十三。

卷017

點頭頑石話生公

「生公說法，頑石點頭」，久已傳為佛教的佳話。生公的為人，如事跡、品格、思想，以及時代的關係、生公給予中國佛教的影響，這一切都值得認識一下。

生公名道生，楊都竺法汰的弟子。依當時的習慣，依師為姓，就稱為竺道生。他死在宋元嘉十一年（西元四三四）冬十月庚子，不知享年多少。梁《高僧傳》說：「年在志學（十五歲），便登講座；……年至具戒（二十歲），器鑒日深。……初入廬山，幽棲七年以求其志。……後與慧叡、慧嚴，同遊長安。」竺法汰是晉元十二年（西元三八七）死的，生公的年紀還不大。他到廬山住了七年，依止遠公。在此期間，學過「（僧伽）提婆小道之要」。僧伽提婆，太元十六年（三九二）在廬山譯《阿毘曇心論》；隆安元年（三九七）才東向楊都。生公後來聽到羅什三藏到了長安（秦弘始三年，即四〇一），這才與同學們一起上長安。那時，肇公才十九歲，生公似乎還不到三十歲（二十歲加七年），在羅什三藏門下，是優秀的青年。所以當時人說：「老則融、叡，少則生、肇。」這樣，生公約生於西元三七五，死在元嘉十一年，享年約六十歲左右！

生公在去長安以前，早已受到人的贊許。《高僧傳》說：「性度機警，神氣清穆。」慧琳的〈龍光寺竺道生法師誄〉文說：「性靜而剛烈，氣諧而易遵，喜捨以接誘。」這可見，生公不僅是聰敏的青年，還是和樂易處的、沈潛剛毅的、喜捨樂意助人的青年。他澹泊靜默，所以能在青年時代耐得了「幽棲七年」的生活，承受廬山精神的陶冶；也因為他是剛直，晚年才會受

人的排擠。廬山精神是三學（戒、定、慧）並重的，恬澹而精進。但生公卻偏重慧學，他以為：「入道之要，慧解為本；故鑽仰群經，斟酌雜論。」他的「慧解為本」，與謝靈運的「成佛是慧業文人事」，如出一口。生公以「慧解為本」，所以又到長安去修學。誄文說：「中年遊學，廣搜異聞。」這位強毅明敏的青年，是怎樣的求知若渴！

他到長安，可能是什公入關的來年（四〇二）。「關中僧眾，咸謂神悟」；在什公的號稱三千弟子中，有四聖、八俊、十哲，其中都有他。當時的評語是「通情則生、融上首，精難則觀、肇第一」；「生、叡發天真，嚴、觀窪流得。」生公的被人器重，主要是穎悟。但他住不幾久就先走了！什公在弘始六年（四〇四），翻譯《大品經》；七年十二月，《大智度論》也譯畢了，這才又把《大品經》作了最後的修正。「因出《大品》之後，（僧）肇便著《般若無知論》」。這部論被生公帶回廬山；這可見生公的南下，不能早於弘始七年。一個夏天，《般若無知論》被劉遺民看見了。下一年冬，寫信向肇公質疑，信上說：「去年夏末，始見生上人示《無知論》。」肇公接了信，又到下一年中秋，才回信給劉遺民說：「得去年十二月疏并問。……八月十五日，釋僧肇疏答。」回信的時候，已是生公回廬山的第三年了。回信中說：「領公遠舉，乃千載之津梁也！於西域還，得方等新經二百餘部。請大乘禪師一人、三藏法師一人、毘婆沙法師二人。

……禪師於瓦官寺教習禪道，門徒數百，夙夜匪懈，邕邕肅肅，致可欣樂。三藏法師於中寺出律藏，本末精悉，若覩初制。毘婆沙法師於石羊寺出《舍利弗阿毘曇》胡本，雖未及譯，……。生上人頃在此同止數年，……中途還南。」肇公回信時，禪師佛陀跋陀羅還在關中傳禪。他的被擯出關，遲不過弘始十一年（另考）。在中寺出律藏的佛陀耶舍，弘始十二年始譯；支法領（領公）也是此年回長安的。在石羊寺譯《舍利弗阿毘曇》的曇摩耶舍與曇摩崛多，出胡文，是弘始九年。從這些事實看來，肇公回信時，佛陀跋陀羅還在，《四分律》已譯，而《舍利弗阿毘曇》也譯出胡本，這約在弘始十年或十一年。生公已早兩年走了，那麼生公的回廬山，遲不過弘始九年（四〇七）。這樣，道生在什公門下，不過五、六年。什門的優秀弟子，生公是

最早離去的一人。弘始八年，什公譯《維摩經》、《法華經》，生公是否參與譯場，還不得而知（生公有《維摩詰經注》、《法華經疏》）。而弘始十一年所譯的《中論》、《十二門論》，生公都沒有受學。

這所以只能「發天真」與「通情第一」，而不能「窪流得」。這在生公的學歷中，是不可彌補的損失！他所以怱促的回去，是為了對於什公的不滿。誄文說：「雖遇殊聞，彌覺同近。途窮無歸，迴轅改軫。」這與佛陀跋陀羅的面詰什公：「君所釋不出人意，而致高名何耶？」是同一口吻。後人以生公為三論宗的繼承者，真是錯誤到極點！記得什公翻譯的《大智度論》，慧遠作〈大智論抄序〉說：「童壽以此論深廣，難卒精究，因方言易省，故約本以為百卷。計所遺落，殆過參倍，而文藻之士猶以為繁，咸累於博，罕既其實。」遠公還嫌它繁，「與同止諸僧，共別撰以為集要，凡二十卷。」《大智度論》是弘始七年譯畢的，生公八、九年間就走了。「文藻之士猶以為繁」；「同止諸僧，共別撰以為集要」，其中應該都有生公在。生公是學不厭博的，但厭惡名相的紛繁；這種性格，使他不能完滿承受什公的訓導。但晚年偉大的卓見，也就是這種精神的陶養所成。

生公到廬山以後，誄文說「自楊徂秦，登廬躡霍」，似乎還到過霍山。霍山，是安徽的天柱山；古典一點，是南嶽衡山。此後，一直到宋元熙元年（四一九），才知道他到了建業。依《祐錄》，義熙五年還東都，但《高僧傳》削去義熙五年說，但說：「後還都止青園寺，寺是晉恭思皇后褚氏所立……。生既當時法匠，請以居焉。」恭思皇后是恭帝的皇后，元年正月冊立的。到明年六月，恭帝就被廢。這可以想見恭思皇后青園寺的建立，總在這兩年中。後來青園寺改名龍光寺，生公也就被人稱為「龍光道生」。從出關到住青園寺，有十二、三年，事跡不詳，大概是長住廬山（遠公還在）、霍山，是他綜貫所學，作深切的體驗，精思入神以達圓熟的時期。生公的智慧，如皎潔的秋月，品格像孤芳自賞的寒梅。經一番冰雪的澡浴，這自然要幽香四溢了！

生公再到楊都來，除了景平元年（四二三）、元嘉元年（四二四），與東安寺慧嚴，協助佛陀什翻譯《五分律》以外，著實有些值得我們留意的事

實。先說一件不大不小的爭辯，看生公採取怎樣的立場。當時，祇洹寺的僧眾，在飯食時，有的沿用印度式的踞坐，有的改用中國式的方坐。祇洹寺的施主范泰，熱心護法到極點。他覺得踞坐與方坐，不關重要，卻有點不和合，所以向祇洹寺的住持慧義建議，一律中國化——方坐。慧義是有名的「憎惇進」，「意強氣猛」；而同時，祇洹寺是「西域名僧，多投止此寺，或傳譯經典，或訓授禪法」的所在，是典型印度式的寺院。特別是那時有號稱「大禪師」的曇摩蜜多，在寺中教授。所以對范泰的建議，慧義是置而不答。於是乎小事大做，范泰要一再與慧義辯論；進一步向滿朝的公卿呼援；索性向文帝一再上表，希望文帝能授意宰相出來解決。鄭道子與司徒王弘，都是同情范泰的。鄭道子甚至直接向禪師詰問，責備他「禪念化心而守跡不變；在理既未，於用又龜」！這不小不大的爭辯，含有一個重要問題，就是佛教是否需要適合中國的民情習俗？典型印度化的慧義，始終是「謹守經律，以信順為本」。道場寺慧觀，也始終是「未肯悔其始位」，還是贊成印度式的踞坐。但生公卻不同，「道生便是懸同」，「道生本自不企」。像生公那樣得意忘言、直探心要的人，那裡會拘泥到如此！這件事，是王弘當司徒的時候，約在宋元嘉三年（任職）到五年六月（去職）間（四二六——四二八）。

生公的不願拘執印度俗習，還有可以證明的。一次，「太祖設會，帝親同眾御於地筵。下食良久，眾咸疑日晚。帝曰：始可中耳。生曰：白日麗天，天言始中，何得非中！遂取鉢便食，於是一眾從之」。過午不食，在印度佛教是怎樣嚴格的大事！但生公臨機巧用，竟破了時食的定律。他與印度「隨宜飲食」的雞胤部學者，豈不是有共同的見解！

生公讀到了新譯的六卷《泥洹經》（四一七——四一八譯出），這在他的理境中，起著重要的作用。生公不斷的發表卓越的見地，如「頓悟成佛」、「佛性當有」、「善不受報」、「法身無色」、「佛無淨土」、「應有緣」等，成為一時爭辯的中心。使一般「守文之徒，多生嫌嫉」。生公那裡是競異好辯的！這確從他的自有所得而來。他的獨到理境，以佛法的思想來說，不愧為第一流的真常論者。他不受名跡的封蔽，能從名跡中解放出來，更進而淨化它。他不為習俗的知見所限，能大膽的提供自得的見地，忠於所見，

不惜與世人爭，願受世人無情的待遇。深見、真誠、勇敢，生公是偉大的！他的悟解，如《高僧傳》說：「潛思日久，徹悟言外。迺喟然歎曰：夫象以盡意，得意則象忘；言以詮理，入理則言息。自經典東流，譯人重阻，多守滯文，鮮見圓義。若忘筌取魚，始可與言道矣！」誄文說：「悟曰：象者理之所假，執象則迷理；教者化之所因，束教則愚化。是以徵名責實，惑於虛誕；求心應事，芒昧格言。

……乃收迷獨運，存履遺跡。於是眾經雲披，群疑氷釋。釋迦之旨，淡然可尋；珍怪之辭，皆成通論！」生公的悟境，不僅是遺言得實；還要本於所得的實義，從適合國情的立場，加以淨化。本來，「得意忘言」，是佛法現覺離言性的應有之談。自什公的傳譯般若經論以來，更特別的注意發揮，如僧叡的〈十二門論序〉說：「然則喪我在乎落筌，筌忘存乎遺寄；筌我兼忘，始可以幾乎實矣！」但其中應有一種分別：佛法的證悟，是超越名相思惟的；但施設教化，卻又非名相不可。這其中，如確為世間現實，是現證所依的正見正行，這是不能忽略的，忽略就是「不落因果」、「執理廢事」；如確為適應時機的假說，那就應超脫名跡去把握經意。否則，就不免讀死書，泥跡不化。大概偏於信仰的，常是無條件的接受，如慧義、慧觀他們，連時食、踞坐，都看作天經地義；富於理智的，常加以抉擇、洗鍊（太過了，會破壞一切）。法師們多是前一類的；印證自己心境的禪師，常是後一類的。「佛法大海，信為能入，智為能度」，這需要得當。

否則，不流於愚癡，就成為邪見。生公的「存履遺跡」，是後一類的。在生公，從自得的理境來看佛法，覺得那些「徵名責實」者，不了解佛經的適應印度，融貫了印度的民俗傳說，把神話都看真了，這自不免要「惑於虛誕」。而那些「求心應事」的，不明白經中的象徵、譬喻，以為是事實，那就要「芒昧格言」（格，譬類的意思）。所以生公的得意忘言，是進而「芟夷名迹，闡揚事表」，這就是淨化與合理化。這麼一來，自然是「釋迦之旨，淡然可尋；珍怪之辭，皆成通論」了！生公的見地，是怎樣的卓越！這是南中國精神的佛化。中國的江南民族性，好簡略，崇尚意境，富於直覺的洞見。這如兩晉的老、莊之學，唐代的禪宗，南宋的理學，以及南畫，都表現

這一貫精神。雖不免流於虛玄，但在繳繞汗漫的文化堆中，常能咀味精華，透進一番新鮮的空氣，提高拘於現實者的意境而淨化它。東晉有一位支公道林，他「善標宗會，而章句或有所遺，時為守文者所陋。謝安聞而善之曰：此乃九方堙之相馬也，略其玄黃而取其駿逸」。

支公的精神，就是生公的精神。生公的解說教典，常是作為應物的方便，所以自由而活潑的理致，平淡又新鮮。這種精神，在唐代的禪門中，獲得廣大的成就。他們標示不立文字，肅清一切的葛藤絡索，從和譕、樸質中顯出剛強。禪者與法師們談道，如涉及教相，也總是銷歸理性的。生公與禪宗，沒有師承的關係，卻有氣象與理境上的共同。

生公的見地，得力在《般若經》、《法華經》、《涅槃經》。《般若經》掃蕩一切，是安公、什公所重的本典。而《法華經》、《涅槃經》的三乘是方便，「是滅非真滅」；釋迦的誕生入滅是方便，真佛常住不變，都是引發生公妙悟的因緣。現在先來談頓悟成佛。劉虯（齊時人）〈無量義經序〉說：「生公云：道品可以泥洹，非羅漢之名；六度可以至佛，非樹王之謂。斬木之喻（漸悟者的比喻），木存故尺寸可漸；無生之證，生盡故其照必頓。」生公的意見：在生滅心上用功，損之又損之，似乎是漸入的。但真性是無差別的、常住本淨的，所以有一毫的戲論在，到底不能證入。無生的「真知」，不見就不見，見就一了百了，無欠無餘。所以，唯成佛才是真悟。嘉祥《二諦義》，引竺道生說「果報是變謝之場，生死是大夢之境。從生死至至金剛心，皆是夢；金剛後心，豁然大悟，無復所見。」這個漸學頓悟的見地，闡述得明白一些的，保存在《廣弘明集》卷一八，宋謝靈運的《辯宗論》及與諸道人（法勗、僧維等）及王休之的問答裡。

當時，謝靈運「枕疾務寡，頗多暇日」。答王休之書說：「海嶠岨迥，披敘無期」，可見為作永嘉太守時（四二二——四二三）。謝靈運的風格，才華卓越而狂放，有點近於生公；他愛好山水，卻過不慣幽獨，就與生公不同。關於頓悟，謝靈運是同情生公的。他的《辯宗論》，代生公發言說：「有新論道士（指生公。古人稱比丘為道士、道人），以為：寂鑒微妙，不容階級。積學無限，何為自絕！今去釋氏之漸悟，而取其能至；去孔氏之殆庶

，而取其一極。一極異漸悟，能至非殆庶。故理之所去，雖合各取，然其離孔釋矣。……竊謂新論為然。」從這簡要的敘述中，看出他拂拭儒、釋的名跡，擷取儒、釋的精英。他不但超脫名相，還是綜合中印文化的學者。他不是籠統的圓融，是從玄悟的理境，否定而又綜合它。生公以為：儒家的一極無二是對的；但顏氏子也只能做到殆庶，不能親切證入，是不究竟的。佛家說證入無生法性，是對的；但見了一層又一層，是不了義的。他融合了儒者的一極、佛家的證入。

有證入，所以有道可學，不會如「華人悟理無漸而誣道無學」。因為一極，所以必是頓入的，也不會如「夷（印）人悟理有學而誣道有漸」。這不能說儒、佛的本身矛盾或欠缺，因為儒、佛兩家，都是適應民族性的「救物之言」。謝靈運推論此義說：「大而校之，華民易於見理，難於受教，故閉其累學而開其一極。夷人易於受教，難於見理，故閉其頓了而開其漸悟。」這樣，儒、釋的所以不同，是適應民族性的不同。中國人是偏於理性的，印度人是偏於信仰的。他批評又綜合，從漸學的方便，到頓悟一極。這漸學頓悟，自許為「得意之說」。精進的漸學，到一旦大悟，那就「一悟萬滯同盡耳」，大有禪宗「參學事畢」的意味。他的見地，在「信順為先」的仰信者看來，是非常危險的。為了教權的維護，不能不群起而攻。生公的漸修頓悟，在當時是「頓解不見三藏」、「然其離孔釋」，不能指出經典的證明。他此種見地，確有自得的理境，這理境是「寂鑒微妙」，是「真常知」。如謝靈運的代辯說：「暫者假也，真者常也。

假知無常，常知無假。今豈可以假知之暫，而侵常知之真哉！」這真常的寂鑒（後人稱為寂照）微妙，那裡會有階級？生公是第一流的真常論者，在印度佛教真常論的發展中，就很有與生公的悟見巧合的，如《楞伽經》的「淨除一切眾生自心現流，亦復如是：漸淨非頓。……淨除一切眾生自心現流，亦復如是：頓現無相無有所有清淨境界」；「於第一義無次第相續，說無所有妄想寂滅法」；「言說別施行，真實離名字；分別應初業，修行示真實」；這都是漸學頓悟而理無次第的。生公的弟子竺道攸，見到了《勝鬘經》（也是真常論的），便慨歎的說：「先師昔義，闇與經會，但歲不待人，

經襲義後。」生公不見經而能與後來的經典吻合，這證明了佛教在某種傾向下，有某種必然的理境；中國與印度人間，有意境上共同的可能。

生公所體見的「真知」、「寂鑒微妙」，是真常論者的悟境。在意志集中的準備下，直覺到渾然一體，無著無礙。心光煥發，充滿超然的妙樂；從這個體驗中，流出豐富的力量。有了這種體驗，自然的會流露出萬化一體的見地。但它是偏於真實、常住、一體的，與世間現象，常不能無礙的貫徹，有忽略事象的傾向。因有了渾融一體的經驗，所以常是圓融而無所不可的。至於它怎樣的解說，那要看個人的品性、學問、時代風尚、社會習俗來決定。但大體上，不是唯神、唯我，就是唯心論。印度的真常論者，最初，脫略名跡；如雞胤部學者，就有點近於生公。後來，又表現為嚴格精苦的律行，或為扶律談常的一大流。但是，超脫名相（近於道）、精嚴苦行（近於墨），都是第一流的真常論者，但僅是少數卓越者的，不能普遍化。如果普遍化，不轉為思辨的真常唯心論，那常會從超脫名相而聲色莊嚴，從精嚴苦行到欲樂自在。印度佛教，在婆羅門教的環境中，流為聲色欲樂、牛鬼蛇神；在莊嚴祕密中，體驗真常的心境，這是真常論的末流。生公真常妙心的理境，融化在中國儒家的文化中，於是能做出淨化神祕的工作，使真常之道，接近平常。這一點，後代的禪宗也有一致的傾向。中國真常論者的成就，比印度的真常論者，超過多多！不過，禪宗的超脫名相，給予中國佛教的創傷，到現在還無法恢復呢！

再談闡提有佛性，這是生公一生最悲壯的一幕。當時，《法華經》說小乘的阿羅漢終於要迴心作佛的，但沒有說人人可以成佛，也沒明說如來常住。生公從廬山來，見到六卷《泥洹經》，經中說如來常住不變，但也沒有說人人可以成佛，反而說「一闡提人無佛性」。一闡提人，是沒有出世意向的人；他無論如何，沒有解脫成佛的可能。但生公從「寂鑒微妙」的理境中，洞見經義的必至之勢，作出了「一闡提人皆得作佛」的結論。他所以如此說，以我理解的佛教思想來說，這依然是偏重真常（渾一無別的、常住不變的）的必然結論。在印度後期佛教的發展中，真常與佛性、一乘，結著不解之緣。在常住而渾一的理境中，闡提為什麼沒有佛性？寂鑒微妙，那裡有這些差別

？只要多少偏滯於真常，沒有不如此結論的。生公所讀的經典，十九是初二期的，也有幾種第三期的。在他敏銳的心目中，窺透了必至之理，才會說闡提有佛性。但這是他卓越的先見，沒有經文可證，於是乎成為大問題了。《高僧傳》說：「洞入幽微，乃說一闡提人皆得成佛。於時大本（北本《大般涅槃經》）未傳，孤明先發，獨見忤眾。於是舊學以為邪說，譏憤滋甚，遂顯大眾，擯而遣之。」在佛教的制度中，如執著反佛法的邪說而不肯放棄，這可以在大眾下，宣佈他的罪狀而把他擯了。生公就在這樣的情況下，離開了當時的首都。其實，生公的融會儒佛、淨化珍怪，早已成為守文者的眼中釘。論風度、論見地、論行為，生公都是超人一等的。他「性靜而剛烈」，不能與庸俗者妥協。那些「守文之徒，多生嫌嫉」，早已「與奪之聲，紛然競起」。而生公又唱出「一闡提有佛性」的孤調，這總算被他們找到了話柄，名正言順的把他擯了。

在生公孤軍作戰的過程中，出家人中也還有一位共鳴者。但這位同道，在中國教史中，並不是光榮的，這就是黑衣宰相釋慧琳。生公老死廬山以後，慧琳寫了一篇誄文，說到「物忌光穎，人疵貞越，怨結同服」；說到當時的情形：「告子晦言：道誠在斯，群聽咸播，不獨抵峙，誚毀多聞。予謂無害，勸是宣傳。」這是說：生公告訴他：真道呢，確實是在此，而且是傳播給群眾了。但是，不但是反對，卻譏諷我越學越糊塗亂說了。慧琳可說是生公的知音者，就安慰他：我以為不成問題，勸你要盡量的宣傳。順便可以談談黑衣宰相。慧琳是寇道淵的弟子，《高僧傳》批評他「為性傲誕，頗自矜伐」。他「好語笑，長於製作」，文帝著實器重他，與他商議朝廷大事，因此參與權要，「置通呈書佐」，被人喚作黑衣宰相。不知在那一年（總在元嘉十年左右），寫了一篇《白黑論》，這是揚儒而抑佛的。結果，「慧琳道人作《白黑論》，乃為眾僧排擯。賴蒙值明主善救，得免波羅夷耳」。慧琳成為佛教的叛徒，不能使我們同意。他的所以不能作一完善的比丘，病根在不能像生公那樣的恬澹自得。同時，這可能是孤憤而情感激化的作品。《白黑論》中，否認珍怪的神話，不滿意悲觀情調的無常苦，不滿意布施生天的功利心，不滿意寺廟的嚴麗奢華，覺得佛法說空（他誤解了空）而並不能損

傷現實。所以他主張「宜廢顯晦之跡，存其所要之旨」。他的不滿怪誕、功利、聲色、厭現實而求來生，與生公極相同；但他缺乏佛法的深刻認識，又沒有淡泊自得的操持，在一時心境的激昂下，成為反佛教者。他反對的一部分，或是釋尊適應印度民族的方便，或是佛教發展中羼入的毒素；其實也還是當時佛教病態的反映。像慧琳那樣的品格、人才，見了生公的以佛為宗，而給予適合國情的淨化融洽，自然會使他同情。

那個時代，思想激盪得厲害。有儒、道與佛教的爭論；佛教中有印度式與中國化的爭論。儒、道的思想，當時不免貧乏。佛法湧到中國來，無微不入，帝王公卿也群起接受。這個氣運，不是何承天們所能阻抑的。但是中國精神的高簡空靈、平淡切實，不能不使中國人驕傲，不能不使第一流的佛學者同情。可是一方面，西域的高僧不斷的到中國來，全盤印度化的傾向，也自然會在佛教（特別是出家人）中發展。於是乎佛教本身，展開了思想的爭論。祇洹寺的踞坐與方坐，是一件。當時，王弘、范泰、鄭道子們，是與生公取一致態度的。但慧琳的《白黑論》，離開了佛教立場，當然不能獲得佛弟子的援助。就是生公的先見，一旦被人指為離經背道，白衣弟子的同情者，也有點無可如何。不但生公、慧琳如此，就是謝靈運的被殺，也還是與此有關。起初，謝靈運輕視孟顗說：成佛是「慧業文人」事；「生天當在靈運前，成佛必在靈運後」。這自然是靈運的恃才傲物，但孟顗偏重信仰、功德，靈運輕視孟顗的動機，也還是思想的不合。靈運做永嘉太守，天天去遊山玩水，「從者數百人」，「伐木開徑」，百姓驚擾以為山賊。那時不滿謝靈運的孟顗，做會稽太守，就彈劾他有異志。總算文帝明鑒，改調臨川內史完事。他依然玩他的山水，又被人彈糾。一而再，再而三，弄得有點不真不假，才被殺了，這是元嘉十年。生公死在十一年，五年還在建業；他的被擯，約在六年。慧琳的《白黑論》，文帝在十二年曾與何尚之談到，可見也是那時的作品。我想，慧琳眼見靈運的被貶、生公的被擯，不免有思想上孤獨的悲哀。從憤慨而走上極端，唯有與何承天們呼應，才能發洩一點鬱積的不平。但這是不擇手段而更走向黑暗了，他自己也承認「予淪泥滓」。靈運在十年被殺，而生公又死在十一年，這使慧琳悲慨萬分，痛惜「蘭蓀連類，氣傷於

偶」。甚至說「天道茫昧，信順可推；理不湮滅，庶或同歸」，唯有寄情到來生了。

謝靈運說：「協理置論，百家未見其是；因心自了，一己不患其躓。」我覺得，生公才有這一番情調。他鉤剔佛法的深義，使它在適合國情下發展，吐露了卓越的洞見。他被擯，卻造成了他的光榮。反之，拒擯生公者，終於要「內慚自疚」。據《大正藏》所收的——實法師所作的《一乘佛性章》（書名已記不清，檢三論章疏）說，是被慧觀們所擯的。當時建業的大德，能與生公並肩、為一時宗望的，也的確唯有慧觀。慧觀能虛心承受一切佛典，這是他的長處，所以被稱為「窪流得」。他熱心追求佛法，長隨佛陀跋陀羅。宋代的迎請西方大德，都有他。他參加譯場，在宋代佛法的開展中，他是很有功績的。但是，他過於拘謹，所以不滿羅什的卓犖不群；他是不肯方坐而飲食的。他代表印度式的佛教，與生公的佛教中國化，恰恰的對立。慧觀雖是「妙善佛理，探究老莊，又精通《十誦》」的名學者，但他自己卻方寸無主，不但沒有卓見，也沒有堅確的見解，不過依他作解，為印度大德與經典所轉弄而已。他是知識的輸運者，儘管愛好禪思，也不是禪心自得者。范泰曾批評他說：「（僧伽）提婆始來，（慧）義、（慧）觀之徒，莫不沐浴鑽仰。此蓋小乘法耳，便謂理之所極；謂無生方等（大乘）之經，皆是魔書。提婆末後說經，乃不登高座。法顯後至，《泥洹（經）》始唱，便謂常住之言，眾理之最；般若（性空）宗極，皆出其下。以此推之，便是無主於內，有聞輒變。」這道盡了依他作解者的進退失據。小乘來，就謗大乘；常住來，就批評性空。在三期佛教上看，永遠是落在兩邊。他雖然擯走了說一切眾生有佛性的生公，但等到說一切眾生有佛性的《大般涅槃經》從西方傳來，又要為它賣力。他好在不再面見生公，否則真要自慚渺小了。

生公被擯，總在元嘉六年間，誄文說：「爰念初離，三秋告暮，風肅流清，雲高林素；送別南浦，交手分路。」這是九月底的天氣，慧琳是親送生公出發，握握手而分別的。要走時，生公從自得的見地中，湧出一種確信的力量，他所以「於大眾中，正容誓曰：若我所說反於經義者，請於現身即表癘疾。若與實相不相違背者，願捨壽之時，據師子座」。他走了，到蘇州的

虎丘山，「旬日之中，學徒數百」，這可見擁護生公的也不在少數。傳說生公在虎丘時，覺得世俗的不辨是非，已沒有人可以共論的了。他向石頭說法，說到一切眾生有佛性，連頑石都點頭了。生公的為頑石說法，與屈原的天問一樣，確是同樣的忠誠！不知為了什麼，生公又離開虎丘，「投迹廬山」，又重行過他的幽棲生活。說來湊巧，生公一走，說一切眾生有佛性的《大般涅槃經》，就傳到了南方。經是北涼曇無讖翻譯的，在玄始十年（即宋永初三年（壬戌））譯畢。不過為了交通與抄傳的困難，過了幾年才傳到南都。那時生公已走，謝靈運還在，這應該是元嘉七、八年間的事（可檢）。《大般涅槃經》傳到了廬山，生公該是怎樣的被人推尊呀！在「十一年冬十一月庚子，（生公）於廬山精舍，升於法座，神色開朗，德音俊發，論議數番，窮理盡妙！觀聽之眾，莫不悟悅。法席將畢，忽見麈尾紛然而墜，端坐正容，隱几而卒」。這居然應驗他臨走的誓言了！生公的死在法座上，也有唐宋間禪者坐亡立脫的風格。生公弟子竺道攸，在大明四年（辛丑）講《勝鬘經》。記述經義的慈法師，就說到「法師至元嘉十一年，於講座之上，遷神異世」。這與生公的死，相差不過「三十許載」。生公在法座上坐化，應該是當時的事實。

生公的著述，有《淨名經注》、《泥洹經注》。此外，有「七珍論」，即「《二諦論》、《佛性當有論》、《法身無色論》、《佛無淨土論》、《應有緣論》等」。但現存的，除了三論學者引述的片文隻句而外，在梁寶亮等編的《大涅槃經集注》裡，保存了生公《泥洹經注》一部分。合編什、肇、生、叡的《淨名經注》，而題名《維摩經肇注》的（《大正藏》有廣本），保存了他的《淨名經注》不少。謝靈運的《辯宗論》，有他的頓悟說。「法身無色」、「佛無淨土」，《淨名經注》中，有完美的解說。這些，都是中國佛教文獻中的珍品。

我得把他總結一下：生公有淡泊的操持、卓越的深見、真誠的勇氣。他想使佛教中國化，使它合理化，使佛教的真理顯發出來；他不肯阿世取容。這一切，在兩千年的中國佛教中，能有幾人！但當時，佛教還是翻譯的時代，沒有成熟，需要的是多多益善的翻譯；適應民間的，是施戒修福。佛法從

西方來，所以西方來的和尚，都是尊者、菩薩、活佛，真理在他們的口中。生公的孤明獨朗，前進得離時代與信眾太遠了。縱然「頓悟成佛」、「闡提有佛性」可以被人推重，而他的「釋迦之旨，淡然可尋；珍怪之辭，皆成通論」的特色，再也不能為他們重視。他們要接受虛誕與格言，組織偉大的玄學。這要讓佛教跟南朝而走向沒落，讓北中國樸實、精嚴、強毅的精神來洗刷一下、調和一下，生公的精神，才在唐代的禪宗裡復活、光大起來，射出中國佛教獨特的光芒！

卷018

佛鉢考

釋尊所受四天王所奉的石鉢，等到入滅以後，留在世間，為眾生作福田。從前，因為傳說紛紜，以為是應化無方，其實起初在毘舍離，後來在弗樓沙，末了到波斯，以後就無從考見了。

晉《高僧法顯傳》說：「法顯在此國（師子國），聞天竺道人於高座上誦經，云：佛鉢本在毘舍離，今在揵陀衛。竟若干百年，當復至西月氏國；若干百年，當至于闐國；住若干百年，當至屈茨國；若干百年，當復來到漢地；住若干百年，當復至師子國；若干百年，當還中天竺；到中天已，當上兜術天上。」《法苑珠林》卷三九，所說大致相同。所說的毘舍離與犍陀衛，是既成的事實；西月氏以下，還是預言。

舊傳有《鉢記經》，現在已經佚失。《法苑珠林》（卷三〇）約略的說到：「釋迦如來在世之時，所用青石之鉢，其形可容三斗有餘。佛泥洹後，此鉢隨緣往福眾生。最後遺化，興於漢境。此記從北天竺來，有兩紙許。甲子歲三月，至石澗寺，僧伽耶舍小禪師使於漢土宣示令知。」石澗寺在壽春，不知這是那一甲子！在晉宋間，壽春石澗寺與江陵辛寺，往來非常繁密。法顯於晉義熙十四年（戊午），在建業譯完了經；後來到江陵，就死在辛寺。「鉢記」的傳出，大抵即依法顯所記的敷衍而成。稱涅槃為泥洹，也順於法顯的譯語。甲子，也許即是宋元嘉元年。

佛鉢初在毘舍離，雖沒有其他的文證，然大致是可信的。因為佛滅於拘尸那，即離毘舍離不遠。佛鉢的自東而西，有二文可證：一、《佛滅度後棺斂葬送經》——《師比丘經》說：「（佛）滅度之後，諸國諍之。……（鉢）轉當東遊，所歷諸國凶疫消歇。……極東國王，仁而有明，鉢當翔彼。王崩之後，其嗣婬荒。……王亡尊鉢，憂忿交胸。」此經為西晉失譯；佛鉢的流傳東土而失去，可見大概。二、迦膩色迦王求馬鳴及佛鉢事，如真諦譯《馬鳴菩薩傳》說：「北天竺小月氏國王，伐於中國，圍守經時。……汝國內有二大寶，一佛鉢，二辯才比丘，以此與我，足當二億金也。……以與之，月氏王使還本國。」《付法藏因緣傳》，也與此大同：月氏國王為栴檀罽昵吒王；以馬鳴、佛鉢、慈心雞奉王而退兵。《付法藏因緣傳》說馬鳴為華氏城人。《西域記》（卷八）說馬鳴難破鬼辯婆羅門，也在華氏城。多氏《印度佛教史》（第十七、八章）說：馬鳴曾住華氏城的華嚴寺，也在東方。《西域記》（卷一二）的「東有馬鳴」，也可以為證。關於迦膩色迦王的東征，見於《大莊嚴經論》（卷六）：「拘沙種中，有王名真檀迦膩吒，討東天竺，既平定已。……王倍於佛法生信敬心。」

這些，不是要證明馬鳴為華氏城人、與迦膩吒王有關係，是說佛鉢本來是在東方的。毘舍離的佛鉢，在摩伽陀王——華氏城為王都的轄區內。佛鉢的流入北印，適為迦膩吒王都的弗樓沙，那無怪有獻鉢於月支王的傳說。

中國佛徒去西方參禮，見到佛鉢時，已在弗樓沙。然所用的地名，非常不同，引起許多誤會。現在一起列出來：

一、「犍陀越」：如《水經注》引釋氏《西域記》說：「犍陀越王城西北有鉢。」

二、「大月支」：如《水經注》引竺法維說：「佛鉢在大月支國。起浮圖高三十丈，七層，鉢處第二層，金絡絡鎖懸鉢，鉢是青石。」

三、「弗樓沙」：如《高僧法顯傳》說：「弗樓沙國。……佛鉢即在此國。……於此處起塔及僧伽藍，并留鎮守種種供養。……可容二升（斗）許，雜色而黑多，四際分明，厚可二分，甚光澤。」《高僧法顯傳》的弗樓沙國

，實在即犍陀越的王都。所以又說「今在揵陀衛」。那麼，犍陀越與弗樓沙，名稱雖異，而所指的地方是同的。這在《西域記》（卷二）中，說得更分明：「健馱邏國，……大都城號布路沙布邏。……王城內東北，有一故基，昔佛鉢之寶臺也。如來涅槃之後，鉢流此國，經數百年。」此健馱邏的王都布路沙布邏，即月氏迦膩色迦王都；這可見法維說在大月支國，其實也還是一樣的。

四、「罽賓」：《高僧傳．智猛傳》（卷三）說：「到罽賓國，……於此國見佛鉢，光色紫紺，四際盡然。猛香華供養，頂戴發願。」《高僧傳．曇無竭傳》（卷三）也說：「至罽賓國，禮拜佛鉢。」智猛、曇無竭，與法維、法顯是同時的先後人，怎麼會佛鉢又忽在罽賓？不知罽賓不一定指現在的迦溼彌羅，中國人所稱的罽賓，自漢以來，每指犍陀羅一帶為罽賓的。唐時，還有指迦畢試而說的。罽賓即健陀羅，近代人很多是知道的。

五、「沙勒」：〈鳩摩羅什傳〉說：「什進到沙勒國，頂戴佛鉢。」唯有這一則，與其他的不合。羅什初到罽賓修學，其後經沙勒還龜茲。我以為，如不是在罽賓頂戴佛鉢，門人傳說錯了；必定是在沙勒禮敬文石唾壺，誤傳為佛鉢。隋譯的《德護長者經》說到：「我鉢當至沙勒國，從爾次第至脂那國。」這與《高僧法顯傳》所說到于闐、到龜茲、到中國一樣，是希望而不曾成為事實的。總之，佛鉢在大月氏王都——犍陀羅的弗樓沙城；約從西元二世紀中到五世紀中——三百年。

其後，佛鉢流入波斯，如《西域記》（卷二）說：「流轉諸國，在波剌斯城外。」然《西域記》（卷一一）「波剌斯國」，說到：「釋迦佛鉢，在此王宮。」到底在城外或宮內，玄奘從傳聞得來，也並不曾確實。佛鉢的流入波斯，傳說與嚈噠的侵入北印度有關。隋那連提耶舍所譯的《蓮華面經》說：「此大癡人（蓮華面，梵語寐吱曷羅俱邏），破碎我鉢。……佛破碎鉢，當至北方。……彼破碎鉢，當向波羅鉢多國。」寐吱曷羅俱邏，即《西域記》之摩醯邏矩羅（大族），是大破壞犍陀羅——罽賓的佛法者。波羅鉢多即波羅婆，印度是這樣稱安息人的。所以佛鉢的自弗樓沙去波斯，總在西元四七〇年頃。魏宋雲等到犍陀羅（五二〇），記述種種聖跡，卻沒有說到佛

鉢，當時是已經移流到北方了！

卷019

釋伽羅王盧頭陀摩

《大莊嚴經論》卷一五，有釋伽羅王盧頭陀摩，「彼王數數詣寺聽法」；因法師說到飲酒得狂報，呵責外道狂愚的苦行。烈維以釋伽羅為印度流域的奢羯羅，是不對的。《大智度論》（卷八）說：「南天竺國中有法師，高坐說五戒義。是眾中多有外道來聽，是時國王難曰：若如所說，有人施酒及自飲酒得狂愚報，當今世人，應狂者多正者少。」《大智度論》所說，完全相同，不過以南天竺代替釋伽羅而已。這實在是南天竺的釋伽王。賒迦——塞種族入侵印度，建設的牧伯王朝，有以鄔闍衍那（Uzene 優善那）為根本的卡須多那（Cashtana）王朝。鄔闍衍那，在早期佛典中，如《五分律》等，都稱他為南天竺的。泛言「南天之王」，十九都指此地。此王朝有一著名的大牧伯——盧陀羅達摩（Rudradāman），文治武功均盛，約在位於一二〇到一五五年（《古代印度》第五章）。釋伽羅王盧頭陀摩，顯然的即賒迦王盧陀羅達摩。《大莊嚴經論》的著作期，也可據此推見，這是不能早於西元一五〇年的。

卷020

阿梨車毘伽的自移塔

《大莊嚴經論》卷一五，曾說到自移塔。如說：「阿梨車毘伽國，於彼城門，有佛髮爪塔。……此塔即今名曰自移；塔及樹井，離毘伽城三十里住。」塔所以自動的移到城外，由於國王要使人去除此塔及旁邊的樹井；塔與樹因此飛空，自移了三十里。這一神奇的傳說，大抵即「飛來峰」之類。阿梨車毘伽，烈維不知它的所在地，推想為《西域記》的鞞索迦（Vai□aka）。考藏經中有《佛說枯樹經》，失譯。然經題與內容不符，卻是說此自移塔的。

經上說：「僧伽尸城北，迦葉佛時偷婆。……以雜色玉石作，偷婆名僧伽尸。……後群荼王慊偷婆當城門……夜半，偷婆便移，……去城南二十里。……自移來可四十年許。」

考《高僧法顯傳》，僧迦施確有迦葉佛塔及髮爪塔。可知《大莊嚴經論》的阿梨車毘伽，即僧迦施的別名。僧迦施，《西域記》作劫比他。我認為，車毘伽即劫比他異譯。「車」，古音為 ku, gu，如車師的舊名姑師。所以車毘與劫比，實可看作一音的異譯。阿梨車毘伽的阿梨，或者是阿梨耶（聖），這是充滿了聖跡的地方。此外，還有一特別名詞，如《悟空入竺記》說：「泥嚩禰多城，從天降下三道寶階塔。」至於又名為泥嚩禰多城，即是天下來處的意思。