永光集

印顺法师

卷001

自序

这本书，应该是我最后的一部。

民国六十年夏，将以前的写作与讲记（除独立成部的），分类而集成三编、二十四册。那时多住嘉义的妙云兰若，所以名为《妙云集》。

五十四年起，我多写成研究的大部，短篇的就少了。七十八年，才将写作与纪录的，编集为五册。六十七年秋以来，多住台中的华雨精舍，所以名为《华雨集》。

七十五年初冬，感到身体的不舒适。大甲永光寺的真智来见我，我慨叹没有一适当的地点可以静养。他说：「有！南投山上，有一房屋空著，我曾去住过两天」。我当天就去看看。空屋在南投南岗工业区后面半山，右方与后面，都是树木，的确安静。这样，我就时常去住，主要是夏天。这所房屋，是大甲李居士的；在我的写作中，曾称之为「南投寄庐」。后来，房屋奉献给永光寺，这才名为永光别苑，作为永光寺僧短期修持与养病的地方。在这永光别苑，集成这一册，所以就名为《永光集》。八九老僧印顺序。

《大智度论》之作者及其翻译

前言

《大智度论》（以下简称《智论》），是《摩诃般若波罗蜜经》的释论，目前梵本无存，仅有汉文译本，为鸠摩罗什（Kumārajīva）所译。

《智论》作者，向来传是龙树（Nāgārjuna）。但是近代学者如比利时的 Lamotte，日本的干潟龙祥、平川彰和加藤纯章，对此定论或则否定，或则修正。否定者如 Lamotte，认为《智论》并非龙树所作，而系某一西北印

度说一切有部而转学大乘之学者所造。加藤纯章甚至认为：作者不但不是龙树，而且很可能来过西域，在此完成；罗什也参与此一著作。修正者如干潟龙祥，虽仍肯定《智论》为龙树所作，但是以为鸠摩罗什在汉译过程中已有所增修。这些观点，详见于左列论文：

一、Lamotte 著，郭忠生译：〈大智度论之作者及其翻译〉(《谛观》第六二期，民国七九年七月，页九七——一七九)。

二、干潟龙祥著：〈大智度论の作者について〉(《印度学佛教学研究》第七卷第一号，昭和三三年十二月，页一——十二)。

三、平川彰著：〈十住毘婆沙论の著者について〉(《印度学佛教学研究》第五卷第二号，昭和三二年三月，页一七六——一八一)。

四、加藤纯章著，宏音译：〈大智度论的世界〉(《谛观》第五二期，民国七七年元月，页一——四七)。

对于龙树造论的古说，学者们不同程度的否定性结论，我觉得值得商榷。审视其论议，往往未能把握论典的特色，未曾考量翻译的过程。但八六老僧，已是衰病余生，不能完成写作的心愿了！亏得昭慧法师愿意发心，所以特为他提供资料，叙说些我的意见，由他整理，写出，发表，以尽中国佛弟子应尽的一分责任！

《大智度论》对千余年来的中国佛学，影响极其深远。早年研读斯论，曾将相关论义，分别类集，对本论用心不少。也曾有意依此写就专篇，说明龙树对佛法的完整看法，但因时间不充分，这一心愿未能完成。

外国学者对《智论》作者的看法，我近来才透过期刊译文而得悉其详。他们能突破语文障碍，而研究这部仅存汉译的大乘重要论典，其资料搜罗之丰，其用力之勤，皆殊为难得。我虽不能完全同意他们的论点，却因此一增上缘而促成本文的撰述，少分达成早年的心愿。这只能说是「因缘不可思议」吧！

第一章 《大智度论》之翻译

第一节 从佛典汉译的程序谈起

晋代佛教圣典的翻译，与现在的个人翻译是不同的。如《增一阿含经》的翻译，依道安的〈增一阿鋡经序〉说：经是「外国沙门昙摩难提（Dharmanandin）」所诵「出」的。「佛念译传，昙嵩笔受。……余与法和共考正之，僧略、僧茂助校漏失。」

这是没有梵本，由昙摩难提背诵出来的。「佛念译传」，是翻译梵文为中国语文的，也还是口说。将它笔记而成汉文的，是昙嵩。再由道安与法和考正文义，僧略与僧茂助校漏失。所以，虽题作「昙摩难提译」，其实他只是诵出而已。在古代，译经是集体事业。

依梵本（古称「胡本」）而译出，也是集体完成的。如鸠摩罗什（Kumārajīva）译诸经论（当然包括《大智度论》），罗什也只是将原文口译为中国语文，其中笔受的、证义（即论证义理）的、润文的人，还真不少呢！所以，因《智论》是罗什所（口）译出的，见到某些可疑，就想像为罗什所「加笔改变」的，那是没有注意到古代译经的实际情形了。

《智论》是《摩诃般若波罗蜜经》的释论，所以罗什是先译经，后译论，而又同时译成的。「经」的译出，如《出三藏记集》卷八〈大品经序〉(大正五五．五三中)说：

「弘始五年，岁在癸卯，四月二十三日，于（长安）京城之北，逍遥园中出此经。（罗什）法师手执胡本，口宣秦言。两释异音，交辩文旨；秦王躬览旧经，验其得失。……与诸宿旧义业沙门释慧恭……道悰等五百余人，详其义旨，审其文中，然后书之。以其年十二月十五日出尽；校正检括，明年四月二十三日乃讫。」(引文中括号内之文字为作者所加，下同)

《大品般若经》的译出，当时的秦王姚兴，亲自参加，又有五百多位义学沙门，详审文义；「执笔」写成汉文的是僧叡。当时的译场，是相当庄严郑重的！接著就翻译《释论》，如僧叡的〈大智释论序〉说：「经本既定，乃出此释论。」但论后的〈后记〉却说是弘始「七年十二月二十七日乃讫」。〈后记〉与僧叡的〈论序〉，时间上似乎有点不合。我以为：〈后记〉作者会编经论为一了。先译经，后译论，在《智论》的翻译过程中，发现经文与

论文不合的，就加以改正。如〈大品经序〉说：「以释论捡之，犹多不尽，是以随出其论，随而正之；释论既讫，尔乃文定。」经与论先后译出，论讫而后经定。经论会编为一，也就不妨说经与论同时译出了。

僧叡的〈摩诃般若波罗蜜经释论序〉(大正二五．五七中——下)说：

「（罗什）法师于秦语大格，唯识一往，方言殊好，犹隔而未通」。

「进欲停笔争是，则交竞终日，卒无所成；退欲简而便之，则负伤于穿凿之讥。以二三唯案译而书，都不备饰，幸冀明悟之贤，略其文而挹其玄也」。

罗什留住姑臧（今甘肃省武威县）十七年，才来到长安。对「秦语」——中国语文，他是能说能写的。但佛典的译出，是给中国人读的；不但要文义通顺明确，还要有汉文的文学意味，这样才能引起读者的爱好，使佛法广大流通。从这一观点来看，罗什的「秦语」，还是不够水准；对汉文的特色，文学的优美（「方言殊好」），是没有深入通达的。如早期译出的《百论》，由于译得太差，弘始六年又重新译出；《大品般若经》原已译出，但在《智论》的译出中，对于经文，又随时加以修正。这些都可证明：在僧叡等众多义学沙门的眼中，罗什的「秦语」还是不大理想的。

面对罗什「秦语」能力不太理想之局限，僧叡等笔受者，有点无可奈何。如果放下笔来，好好的论究原本与「秦语」间的恰当性，又要面临译场中人多口杂，不容易得到定论的难题。如果依据译语（译语太繁），而改写成简要而便于受持的论文，又不免要被讥讽为穿凿附会。于是，只好决定：译者怎么说，他们就怎么记。既然没有好好的润饰辞藻，所以也只好要读者「略其文而挹其玄」了。

虽然有这样的局限，但僧叡等笔受者，终究不会忘记：这是「秦语」译本，是为中国人而翻译的。

第二节 《大智度论》的卷数

佛经的注释，在古代是经与论分别流传的。我国智顗的《妙法莲华经文句》，澄观的《大方广佛华严经疏》，也还是这样。但《大智度论》一百卷

，实际上却是经论会编——《摩诃般若波罗蜜经》三十卷，《释论》七十卷。《出三藏记集》卷二，在「《大智论》百卷」的目录下，还说到「或分为七十卷」，但一般都将经论会编本称为《大智度论》，而说是「百卷」了。论文的卷数，在翻译时，就传说为《大智度论》百卷，更有误传为「千卷」者，这就难怪要引起近代学者的怀疑了！在此先引僧叡的〈经序〉与〈论后记〉，再来解说。《出三藏记集》卷一〇〈大智释论序〉(大正五五．七五上——中)说：

「论之略本，有十万偈，偈有三十二字，并三百二十万言。胡夏既乖，又有烦简之异。三分除二，得此百卷；于大智三十万言，玄章婉旨，朗然可见」。

「此论胡文委曲，皆如初品。法师以秦人好简，故裁而略之；若备译其文，将近千有余卷」。

〈大智论（后）记〉(大正五五．七五中)说：

「论初品三十四卷，解释一品，是全论其本。二品已下，法师略之；取其要，足以开释文意而已，不复备其广释，得此百卷。若尽出之，将十倍于此」。

《智论》百卷，是经与论会编所成的。如除去经文三十卷，论文实在只有七十卷。初品译为三十四卷，若经文一卷不计，则论文为三十三卷，二品以下，是「三分除二」的略译。换言之：论文七十卷，扣去初品三十三卷，则二品以下的论文实为三十七卷，这三十七卷，是「三分除二」的略译。

近代学者都把《智论》所释经本当作是二万五千颂本，其实《智论》末卷分明说到：

「如此中般若波罗蜜品，有二万二千偈；大般若品，有十万偈」。

「二万二千偈」的经本，译成经文，有三十卷。以此类推，论本「十万偈」，约可译成百三十六卷，这是尚未「略译」之原形。除去初品论文三十三卷，应该还有百零三卷，但如今二品以下略译为三十七卷，那正是三分之中略去一．九分。所以古说「三分除二」，可说是非常的正确！但由于经与

论合编为一，泛称「《大智度论》百卷」，于是不免引起若干误会：

一、把合编百卷当作论文百卷。

二、本来经文解释，大都是先详后略的；而《智论》的翻译，也是前详后略。僧叡等忽略了这点，于是以为：初品以一卷经文而得三十三卷释论，共为三十四卷。那么三十卷经的全部释论（其实是经论会编）岂不是「将近千有余卷」吗？那岂不是目前百卷本的「十倍」？

三、误以为《智论》原形「将近千有余卷」，于是推想现有十万偈百卷的论本为「略论」。

这层层误解，都从经论会编而来。后来「《大智度论》百卷」的说法传到江东，庐山慧远在〈大智论抄序〉说：

「约本（略本）以为百卷，计所遗落，殆过参倍。」

他以为详本《智论》应有三百卷以上，那是「三分除二」引起的又一误解。

「三分除二，得此百卷，于大智三十万言，玄章婉旨，朗然可见。」这几句，汉文意思非常明白：百卷论文（其实含有经文三十卷，论文七十卷），对《摩诃般若波罗蜜经》（「《大智》三十万言」），已解释得非常明白了。但是由于僧叡等对《智论》卷数算法错误，于是也引起近代学者的误解。Lamotte 以为「《大智》三十万言」指的是《智论》，所以说：「原本……共有十万偈，……若全部译出，将有一千卷。……其译本仅一百卷，约三十二万中国字。」

他把三十卷经的三十万言，错会成百卷经论会本的字数——三十二万中国字了，百卷全部是约有百万字的。

而加藤纯章则把僧叡的「于《大智》三十万言，玄章婉旨」解说为「系就初品三四卷而言」，而「三分除二」则采慧远的意见，以为罗什携来的略本为略译本的三倍以上，而略译本所依的略本，另有大本原本，或有千卷之多。但这完全是臆测之辞，毫无文证可言。所以他自己都对这种千卷原本，称之为「虚幻」，并对其存在，表示怀疑。

对中国文义的误解，外国学者是难免的！我敢肯定地说：《摩诃般若波罗蜜经》三十卷，解经的《释论》——《大智度论》七十卷；经论会编则为百卷。泛称会编本为「《大智度论》百卷」，可说是引起卷数、字数谬说的根源。

第三节 有关论文译语问题解疑

佛典之所以要译为汉文，那是为了中国人阅读之便。佛法早期传入中国，译文并不太理想，解说也多少得采用中国文化中的传统辞汇。这就是「格义」的佛法。

到了晋代，才有精通义学的西域（天竺也在内）沙门来华，使佛法更为纯正。为了便于中国人理解，在梵语辞汇下，有时会加上「晋言」、「秦言」的译语；如与中国风俗不同者，则附上「天竺」、「外国」等注释；若有深奥难解的术语，也往往附有小字的注释。

这一翻译方式，在中国佛典译史中，可说由来久矣！苻秦时代，在道安的主持下（西元三八二——三八五年），就是这样译法的。如僧伽提婆（Sa□ghadeva）「诵出」的《八犍度论》，在论文「佛语云何？答曰：如来语一……，语声(八)，口行(九)，口教(十)」下，小注云：「天竺十种皆语也。」《四阿鋡暮抄解》，是鸠摩罗佛提（Kumārabodhi）「诵出」的，在论文的「手授」下，小注云：「外国婚礼，夫亲迎女。……澡夫手，父以女手授（夫），故云尔。」又如耶舍（Yaśas）诵出，竺佛念译语的《鼻奈耶》也说：「外国三时分一年。春三月坐，后一月诣佛、诣师；（余）二时亦尔。」本文直接译有「天竺」的，如《那先比丘经》说：「生于天竺，字陀猎。……天竺名象为那（伽），父母便字为那先。」

罗什译出《智论》，也只是继承这一译风而已。Lamotte 列举了「天竺」九例。其中，「天竺俗法，凡造事成办，皆言到彼岸」(大正二五．一四五中)；「帝释左面天王也……右面天子」(大正二五．二一九上)之二例，皆属小字夹注，而非论文。「天竺说时名有二种」(大正二五．六五中)；「天竺国法，名诸好物，皆名天物」(大正二五．一二三中)；「天竺语法，众字和合成

语，众语和合成句」(大正二五．三八〇中——下)；「天竺法以捉足为第一恭敬供养」(大正二五．一六一下)等，都是解说经文的，只因其与中国风俗不同，所以加一「天竺国法」、「天竺语法」等，使读者易于了解而已。这都是笔受者的附笔，不能如干潟龙祥那样，据此而认为这些文段，是罗什「加笔」——附加上去的。

关于「秦言」，Lamotte 同意干潟龙祥的意见，并引述了更多的「秦言」，认系出于罗什或共译者之手。不知加注「晋言」、「秦言」，本是翻译者早已有之的惯例，非独《智论》为然。而且《智论》凡有「秦言」，多数也是小字夹注，如卷七(大正二五．一一〇下)：「□陀婆罗菩萨秦(言善守)。剌那伽罗菩萨(秦言宝积)。……文殊尸利菩萨(秦言妙德)。」人名、地名，大抵是小字夹注。

我再举一实例。如说到佛的德号，论文列举而加叙述者，如《智论》卷二(大正二五．七〇中——七三中)所说：

一、婆伽婆——有德，巧分别，有名声，能破。

二、多陀阿伽陀——如解，如说，如来。

三、阿罗呵——杀贼，不生，应受供养。

四、三藐三佛陀——正遍知。

五、鞞侈遮罗那三般那——明行足。

六、修伽陀——好去，好说。

七、路迦憂——知世间。

八、阿耨多罗——无上，无答。

九、富楼沙昙藐婆罗提——可化丈夫调御师。

十、舍多提婆魔瓮舍喃——天人教师。

十一、佛陀——知者。

十二、阿婆摩。……十八、悉达多。

论文解说「婆伽婆」，顺便解说佛的十号等。从「婆伽婆」到「三藐三佛陀」，分别解说时，论文并未加「秦言」二字。从「鞞侈遮罗那三般那」到「佛陀」，论文是有「秦言」的；但也有例外的时候，如：「阿耨多罗，秦言无上。……复次，阿名无，耨多罗名答，……以是故名无答」。这是二说之中一加「秦言」而一不加之例。而「佛陀」的「秦言知者」，只是论文的小注。「阿婆摩」以下，都是小字夹注的「秦言」。这一段论文，有没有「秦言」，是本文还是夹注，都非常不统一。

我以为：在《智论》中，有些「秦言」与「天竺」，当然是原文所无，而为笔受者之所附入，以便国人阅读理解。但如上文所引佛之德号，决不能因有「秦言」二字，而就否认这些文段，认为是罗什所「加笔」的。更何况，诚如前（第一节）述，罗什只是「手执胡本，口宣秦言」而已，何来机会在译文上私下「加笔」呢?

适应中国人学习的，在《智论》中还有三类：

一、经名：如《智论》说：「般若波罗蜜部党经卷，有多有少，有上中下：光赞、放光、道行。」又说：「如小品、放光、光赞等般若波罗蜜经卷章句有限有量，般若波罗蜜义无量。」二说皆谓《般若经》有三本，所说是一致的，只是顺序颠倒了一下。《般若经》的下本，是《小品》，也就是《道行般若经》；中本是《放光般若经》；上本是《光赞般若经》。

把《般若经》的广略三本，称作「道行、放光、光赞」，这决计不是《智论》原文。《智论》如要分别三者，那也会称作「十万偈本，一万八千或二万偈本，八千或四千偈本」。但这对中国人来说，不如以过去译经的名称比对三本来得容易明了。

附为一提：《光赞般若经》，是晋太康七（西元二八六）年，竺法护在凉州译出的；到晋太元元（西元三七六）年五月，才传到襄阳，已是十卷的残本。这是中本。但在那时，可能有《光赞》是「五百卷」的传说，所以在《智论》译出时，笔受者就以《光赞》配上本。

像这样，虽经名不合原文，但也不能说：《般若》有三本的说法，是罗什所附加上去的。

二、国名或地名：《智论》每说到「大月氏」与「月氏」，也说到安息与大秦，这些名称，是中国人所熟悉的。月氏，或作月支，本是住在敦煌与祁连山间的民族，西元前一七四年，为匈奴所逼迫而移向西方，占有大夏（吐火罗－－Tokhara）。月氏本分为五部，其中名为贵霜（Ku□ā□a）的，起初住在瓦罕谷（Wakhan）西部，起来统一五部，向东西发展。向东的进入北印度，并推进到中印，首都在犍陀罗（Gandhāra）的布路沙布逻（Puru□apura）——在印度，这是著名的贵霜（Ku□ā□a）王朝，但在中国，一向称之为「大月氏」或「月氏」。西元前二五〇年，Arsakes 一世在波斯建立 Arsak 王朝，《史记》称之为「安息」；在印度，这里是被称为 Pahlava（波罗婆）或 Parthes（波剌斯）的。大秦国，更远在安息的西方。

自张骞通西域后，《史记》记录下来的，大月氏、康居、大夏、安息、大秦、天竺等国（或地）名，成为中国学者熟悉的西域国名。在罗什翻译以前，这些早已为译者之所通用。如竺法护译的《密迹金刚力士经》（编入《大宝积经》第三会）说：「释种（指赊迦），安息，月氏，大秦，剑浮。」以《史记》所用国名，代替印度称谓——名称不同，但所指地区相同，对中国人来说，容易了解，没有不知「所指在哪里」的困惑。这样的改译，是笔受者的方便，决不能说是罗什加上去的。

三、国王的名号：一个国家的帝王，「天子」是中国人习用的尊称。《智论》一再说到：「天子凶，大臣受殃」；「如今国王名天子」；「天子听正殿，则外人可见」；「如日天子，——绕四天下」。前三则，是泛称君王为「天子」，后一则，是「日天」。印度的日天，是太阳或太阳神，与中国文义不合，所以说「日天子」（「月天子」也是如此）。

泛称君王为天子，引起 Lamotte 的误解，以为论主是「避而不谈」贵霜王名字，于是推论那可能是西北印人对外来统治者「一种根深蒂固之反感」，甚至还以为这是一种作者对边国（弊生处——Pratyantajanapada）的「

轻鄙」。

第四节 《大智度论》之译者与笔受者

《摩诃般若波罗蜜经》与《大智度论》（七十卷）的译者，是鸠摩罗什（Kumārajīva）。译原文为汉文时，有五百位义学沙门在座，后增多为八百位；而笔受者是僧叡，可能还有一二人相助。对罗什与僧叡，这里要略为叙述。

※※※※

罗什的父亲是天竺——印度人，母亲是龟兹（今新疆的库车）王妹。在父母的熏陶下，罗什可能从小就会说龟兹与天竺语（传说母亲也会说天竺语）。罗什七岁时，母亲出家修行，罗什也就跟著出家，学习（声闻乘）经文与阿毘昙（abhidharma）。九岁时，跟出家后的母亲到罽宾，礼槃头达多（Bandhudatta）为师，学习《杂藏》及《中阿含》与《长阿含》。年幼的罗什，能了达法义，受到一般人的推崇。那时的罽宾，在印度，当然是迦湿弥罗（Kaśmīra）。但在中国，《汉书》所说的「塞种王罽宾」，是乌仗那（U□□iyāna）、犍陀罗（Gandhāra）一带。说习惯了，至西元五世纪初，中国人还是以乌仗那、犍陀罗一带的罽宾。如智猛「既至罽宾城，……于此国见佛钵」；法勇「进至罽宾国，礼拜佛钵」。而佛钵的所在地，依玄奘所见（那时只剩佛钵台故址），那是在犍陀罗国的王城。

迦湿弥罗是说一切有部（Sarvāstivāda）阿毘昙论师的重镇，不立《杂藏》，而罗什到罽宾，却学习《杂藏》与《中含》、《长含》，所以罗什所到的罽宾，可能是犍陀罗或「五部」盛行的乌仗那。

罗什十二岁时，又随从母亲东归。中途，在沙勒（Kashgar，今疏勒）住了一年，学习阿毘昙（《发智论》）、六足论及《增一阿含》；进一步，学习印度的四吠陀，及种种世间学。在此，他意外地遇到了莎车（今新疆莎车县）王子须利耶苏摩（Sūryasoma），学习大乘之《中论》、《百论》等甚深空义。学习大乘深义，在传说中，似乎和他学习阿毘昙、六足论及四吠陀等世间学同为在沙勒的那一年。一年内学习这么多，应该是不可能的！也

许是住沙勒一年（十三岁），学习阿毘昙等佛法及四吠陀等世间学术后，才遇到须利耶苏摩，开始广学大乘经论；这应有一段较长的修学时间。

二十岁满，他在宫中（寺院）受比丘戒，可能是依佛陀舌弥为和尚的；他依卑摩罗叉（Vimalākṣa）学说一切有部的《十诵律》（大乘学者出家，从来都受声闻戒而出家的，罗什并无例外）。

罗什住龟兹的「王新寺」，虽然年纪还轻，但在此弘扬大乘，名声已大大的传扬开来了。西元三七九年，僧纯从龟兹得到了「比丘尼戒本」回长安。在道安的〈比丘尼戒本所出本末序〉，于「王新僧伽蓝」下附注说：

「九十僧。有年少沙门，字鸠摩罗（什），才大高明。大乘学，与（佛陀）舌弥是师徒，而舌弥阿含学者也。」

那时，罗什还被形容为「年少沙门」，怕不过三十岁吧！西元三八四年（苻秦建元十八年），苻坚的大将吕光，攻破了龟兹；第二年回军，罗什也就随吕光东行。西元三八五年（太安元年），至达姑臧，以苻坚为姚苌所害，吕光就留在姑臧，自立为后凉王。这样，罗什也就留下，在长达十七年的岁月中，由于吕光父子对佛法没有信心，罗什的大乘深义，也就默默然的无所表现。

西元四〇一年（姚秦弘始三年），后凉归降了姚秦，罗什这才被迎到长安，那已是西元四〇一（弘始三年）十二月二十日。由于秦王姚兴崇信三宝，礼遇罗什，罗什这才大展弘才，译出经律论约三百卷，使中国的佛法，进入更纯正的新阶段。

※※※※

罗什的大乘学，是在沙勒时，从莎车王子须利耶苏摩学习的。虽传记中仅提到《阿耨达经》、《中》、《百》二论及《十二门论》，但其他的大乘经论，必由此而更深广了达。

在《汉书》中，莎车是西域小国；但在佛教传记中，从于阗（今和阗）到疏勒的中间，有子合国(《佛游天竺记》)或作朱驹波(《洛阳伽蓝记》卷五)、朱俱波(《隋书》卷八三)、遮居迦(《历代三宝记》卷一二)、遮居迦(《大集

经》卷五四)、斫句迦(《大唐西域记》卷一二)，或论定为（都城在）今新疆叶城（Karghalik）。「子合，王治呼犍谷」(《汉书．西域传》)，呼犍谷就是瓦罕谷（Wakhan），即葱岭南侧山谷平地。子合是西夜族的一支。子合国忽而出现在葱岭山下，后来又被称为遮居迦等。主要是大月氏五部（五个氏族）中的贵霜（Ku□ā□a），统一大月氏五部而发展起来。向东发展，一向以陀历（Darel）为中心的塞迦（Śaka）族，被迫渡河而向南到达乌仗那（U□□iyāna），是《汉书》所说的「塞种王罽宾」。子合等西夜族，被迫而一部分东下葱岭，进住平地，那就是法显所见的子合了。莎车也在子合——遮居迦的统治区内，可能民族不同，故仍保有部分自治权。

法显（西元四〇一年）所记的子合，是「国王精进，有千余僧，多大乘学。」罗什见莎车王子须利耶苏摩，约在西元三六〇年前后。玄奘称为「斫句迦」，僧徒都「习学大乘教」。斫句迦还保有葱岭的部分，此区山上「国中大乘经典，部数尤多，佛法至处，莫斯为盛也！十万颂为部者，凡有十数。自兹已降，其流实广。」这一传说，《历代三宝记》（《续高僧传》卷二也有）说是阇那崛多（Jñānagupta）所传，所说的经典更多，但作「于阗东南二千余里，有遮居迦国。」不免方向颠倒了！阇那崛多是隋开皇四至二十（西元五八四——六〇〇）年在长安的。

从斫句迦而西南，度过葱岭，到达北印度的乌场——乌仗那。《洛阳伽蓝记》卷五(大正五一．一〇二〇上)说：「国王精进，菜食长斋，晨夜礼佛。」《大唐西域记》卷三(大正五一．八八二中)说：「崇重佛法，敬信大乘。……并学大乘，寂定为业」。迟一些，唐开元中，慧超《往五天竺国传》(大正五一．九七七下)说：「乌长国，此王大敬三宝。……足寺足僧，僧稍多于俗人也。专行大乘法也。」乌仗那，古称罽宾，是北印度大乘佛法的重镇。从史地事实来看，大乘教法之传入中国，多从乌仗那而斫句迦（莎车在内），更东达于阗。西域的大乘教法，主要是从南道传来的。

由于莎车王子到沙勒，鸠摩罗什受教，这才经北道之龟兹而传入中国。莎车王子与罗什的因缘是不平常的。惟有从莎车属于斫句迦，而斫句迦拥有众多大乘经的关系，才会对罗什大乘学的广博，与十万颂《摩诃般若波罗蜜

经》的《释论》等之传来，不会感觉离奇！而对《智论》卷百所说：「不可思议解脱经十万偈，诸佛本起经、云经、大云经，各各十万偈」(大正二五．七五六中)，也就不觉得离奇了！

※※※※

僧叡，是《摩诃般若波罗蜜经》与《智论》的主要笔受者。他曾经追随过道安，以道安为师。在苻秦壬午（西元三八二）年，翻译《四阿鋡暮抄解》时，已参预「笔受」的行列。罗什译《摩诃般若波罗蜜经》与《智论》的时候，他已是「知命」之年。所以在罗什门下，他是一位年长的大德。

他有文学素养，重视译文的流畅典雅，如翻译《法华经》时，曾建议改「天见人，人见天」为「人天交接，两得相见」。对于玄理，他也有深厚的悟解。但是对《智论》来说，他笔受的译文，也还不是很理想的。如《义品》，在论中译成六种名称：或译为《阿他婆耆经》（Arthavargīya），这是《义品》的音译；或译作《义品偈》；或译为《众义经》，那是因为《义品》有十六章（众义）的关系；或译《利众经》，「利众」就是「众义」，「利」与「义」相通；或译为《佛说利众经》；或译为《佛利众生经》，译「众」为「众生」，那就与原义不合了！同一《义品》而有六种译法，这未免太草率了！又如《智论》卷五四(大正二五．四四三中)说：

「释提桓因：释迦，秦言能；提婆，秦言天；因提，秦言主。合而言之：释提婆那民。」

论文解说：「释提桓因」，别别解说倒还对，但合为「释提婆那民」，就不免上下不合了。

又如《智论》卷三三(大正二五．三〇八上)说：

「广经者，名摩诃衍；所谓般若波罗蜜经，……如是等无量阿僧祇诸经。为得阿耨多罗三藐三菩提，故说毘佛略（吕夜反）。秦言未曾有经，如佛现种种神力，……」

毘佛略（Vaipulya），义译就是「广经」之「广」，或译方广、方等。前标汉译「广经」，而后以梵语的「毘佛略」作结。前后不一致，是不妥当

的。「未曾有法」是另一分教；没有先标阿浮多达磨（Adbhuta-dharma），就说「秦言未曾有经」，也是不合体例的。「丽藏本」把「秦言未曾有」附在「吕夜反」下！写成小字夹注，那就更使人不知要怎么读，甚至误以为是「毘佛略」的汉译呢！这段文字，实在写得太含糊了！

又如《智论》所记结集三藏事，是依据说一切有部（Sarvāstivāda）而说的；但卷三说到经的内容是「集作四阿含：增一阿含、中阿含、长阿含、相应（即「杂」）阿含」(大正二五．六九下)，这又不合说一切有部的次第了。在道安的主持下，昙摩难提（Dharmanandin）已于乙酉（西元三八五）年译出《增一阿含经》；此经为大众部末派所传。四阿含的次第，《增一阿含》卷二(大正二．五四九下)是说作「增一、中、长、杂」的。我想：这一定是在罗什说到「四阿含」次第时，僧叡已将《增一阿含》中记述的排列次第，熟记在心，也就这样写上去了。

总之，《智论》的笔受者，重玄理而忽略事相（如误以为《释论》广本有千余卷）。从文字来说，《智论》的翻译，是不太理想的。这一点，僧叡是有自知之明的，故说：

「二三唯案译而书，都不备饰，幸冀明悟之贤，略其文而挹其玄也。」

第二章 《大智度论》之作者

第一节 《大智度论》对佛法的根本立场

《大智度论》之作者，究系龙树（Nāgārjuna），抑或另有其人——如 Lamotte 所说：系西北印度之说一切有部（Sarvāstivāda）学者？欲探究此一问题，我们先谈《智论》对佛法的根本立场。

《智论》卷一(大正二五．六一中)说：

「一切实一切非实，及一切实亦非实，一切非实非不实，是名诸法之实相。」

本偈引自《中论》卷三〈观法品〉(大正三〇．二四上)：

「一切实非实，亦实亦非实，非实非非实，是名诸佛法。」

末句文字似与《智论》略有出入，其实比对《中论》卷三之长行(大正三〇．二五上——中)，即可知两偈意义相同：

「云何令人知诸法实相？答曰：诸佛无量方便力，诸法无决定相。为度众生，或说一切实，或说一切不实，或说一切实不实，或说一切非实非不实。……此中于四句无戏论，闻佛说则得道。」

诸佛以无量方便力，为种种众生，说种种法门。只要能「离戏论」，则一切法门，莫不能「知诸法实相」。这是《智论》看待一切佛法的根本立场。

面对部派佛教纷杂的种种异说，《智论》也持同样的立场。如卷一八说：

「如是等种种异说，无智闻之，谓为乖错。智者入三种法门，观一切佛语，皆是实法，不相违背。何等是三门？一者蜫勒门，二者阿毘昙门，三者空门。」(大正二五．一九二上——中)

「若人入此三门，则知佛法义不相违背。能知是事，即是般若波罗蜜力，于一切法无所罣碍。若不得般若波罗蜜法，入阿毘昙门，则堕有中；若入空门，则堕无中；若入蜫勒门，则堕有无中。」(大正二五．一九四上——中)

部派佛教的三门，都是依于佛说而开展的，只是思想方法不同，「不得般若波罗蜜法」，于是陷于对立而互不相容的状态。此中，阿毘昙分别法的自相、共相，因而引起一一法实有自性（svabhāva）的执见，所以堕在「有」中。空门说法空，若如方广道人之「恶取空」，则必堕在虚「无」中。蜫勒分别的说实说假，说真说俗，是很可能堕入「有无」中的。

这种种论义，都渊源于佛（《阿含》）说，只是偏执而无法「离戏论」，遂以为对方「乖错」。如「得般若波罗蜜法」，亦即通达缘起即空即假名的中道，则部派异义，都有其相对真实性，于一切法门，自能通达无碍。

本著这样的立场，《智论》出入诸家而抉择深义，其中所涉及的，不只是说一切有部的阿毘昙（abhidharma），还包括当时全印度各学派的一切法门。赤铜鍱部（Tāmraśāṭīya）的七部阿毘昙，龙树没有说到，也许是孤

传海岛，对印度大陆佛教的影响不深吧！当然，其时锡兰佛教在衰乱之中，直到觉音（Buddhaghoa）之后才复兴，这也可能是龙树未加注意的原因。

第二节 《大智度论》与毘昙门

第一项 《大智度论》与说一切有部

阿毘昙（abhidharma）论究的主题，包括自相、共相、相摄、相应、因缘（说一切有部后来又增加「果」与「成就」等），通称「论藏」，而实为论的一类。

《智论》卷二所提到的阿毘昙，有「八犍度阿毘昙」、「六分阿毘昙」及「舍利弗阿毘昙」三类。

先说「八犍度阿毘昙」：

「八犍度初品是世间第一法，后诸弟子等，为后人不能尽解八犍度故，作鞞婆娑。」(大正二五．七〇上)

《八犍度论》即是说一切有部（Sarvāstivāda）迦旃延尼子（Katyāyanīputra）所造之《发智论》，被说一切有部当作根本论。《鞞婆娑》，此指《大毘婆沙论》，是《发智论》的释论，与《发智》合称「阿毘昙身及义」。「毘婆沙师」、「毘婆沙义」，这是被看作说一切有部之主流的。

「六分阿毘昙中，第三分八品之名分别世处分，是目犍连作；六分中初分八品，四品是婆须蜜菩萨作，四品是罽宾阿罗汉作；余五分，诸论议师所作。」(大正二五．七〇上)

「六分阿毘昙」，就是一般所称的「六足论」。六足论是：《阿毘达磨法蕴足论》，《阿毘达磨集异门足论》，《阿毘达磨施设足论》，《阿毘达磨品类足论》，《阿毘达磨界身足论》，《阿毘达磨识身足论》。有关六论的作者，容有异说，但从《智论》称《发智论》为「身」，称六论为「分」（视作「支分」），可见龙树时代，此二者已有主从之分。实则六分原是阿毘达磨的六部分，本没有附属于《发智论》的意义；由于《发智论》系的高度发达，六论不免相形逊色。毘婆沙师特重《发智论》，以《发智论》说为主，而解说会通六论。六分于是形成《发智论》的附属，也就称《发智论》

为「身」，「六分」为「六足」了。

除「八犍度」与「六分」之外，《智论》还提到《舍利弗阿毘昙》：

「有人言：佛在时，舍利弗解佛语故，作阿毘昙。后犊子道人等读诵，乃至今名为舍利弗阿毘昙。」(大正二五．七〇上)

《舍利弗阿毘昙论》，今有姚秦弘始十六——十七（西元四一四——四一五）年，昙摩耶舍（Dharmayaśas）与昙摩崛多（Dharmagupta）译本，共三十卷，全论分「问分」、「非问分」、「摄相应分」、「绪分」等四分，与法藏部（Dharmaguptaka）《四分律》所说的论藏相合，复与传为雪山部（Haimavata）之《毘尼母经》所说论藏相近。这是上座部系的根本论书。南传阿毘昙分为六论（《法集论》，《分别论》，《界论》，《人施设论》，《双论》，《发趣论》）及《论事》。说一切有部分为《法蕴》等六论及《发智论》，论书最为发达。其他上座部派，大抵用这部本论，但各部派的诵本，多少有些出入，汉译本是分别说系与说一切有系分离不久阶段的论书。

说一切有部有二系：持经譬喻师，阿毘达磨师。前者后来转化为「经量部」（Sautrāntika）。

阿毘达磨师研求《八犍度》（《发智论》），而态度多少不同。其中迦湿弥罗（Kaśmīra）学者集成《大毘婆沙论》，对论义的异同，采取破斥、论定的方式，而成为说一切有部论师的主流。但迦湿弥罗以外的阿毘达磨者，还有犍陀罗（Gandhāra）师、西方师与外国师，态度较自由与宽容。

《智论》于法相分别方面，大抵采取《品类足论》说，而不取《发智论》与《大毘婆沙论》。如其摄一切法，有「如阿毘昙摄法品中说，……是阿毘昙分别义」之句。此「阿毘昙摄法品」，即是《品类足论》中之〈辩摄等品〉。复次，《智论》卷一八有「一切法摄入二法中，……如千难品中说。」此应即《品类足论．辩摄等品》中「二法」的部分，而非〈千难品〉。

再如：《智论》卷一九论「四念处」，有「如是等义千难中广说。」卷二八有「千问中亦有是问：四圣种几欲界系？几色界系？几无色界系？几不

系？」此中「千难」、「千问」，皆是《品类足论》中之〈辩千问品〉。由此可知《智论》对《品类足论》的重视。

有时它也采取西方师的论义。如「色界」，迦湿弥罗师只立十六处，西方师却立十七处。《智论》卷七的「千梵世天，千大梵天」(大正二五．一一三下)，与西方师同是将「大梵天」别立一处，与迦湿弥罗师之「大梵天无别处」说法不同。

但是，对于《发智论》与《大毘婆沙论》，虽然所引不少，却常是采取严厉批判的态度。如卷四(大正二五．九一下)说：

「是迦旃延尼子弟子辈，是生死人，不诵不读摩诃衍经，非大菩萨，不知诸法实相；自以利根智慧，于佛法中作论议，诸结使、智、定、根等，于中作义，尚处处有失，何况欲作菩萨论议？」

卷二九(大正二五．二七三上)说：

「……菩萨过三阿僧祇劫，后百劫中种三十二相因缘。……迦旃延子阿毘昙鞞婆沙中有如是说，非三藏中说。」

又如卷二六(大正二五．二五五中——下)说：迦旃延尼子别立十力、四无所畏、大悲、三不共意止（三不护）为十八不共法，《智论》因此指责道：

「迦旃延尼子何以故如是说？答曰：以是故名迦旃延尼子。若释子则不作是说；释子说者，是真不共法。……如汝所信八十种好，而三藏中无，何以不更说？」

又如《发智论》卷一八说到「菩萨」(大正二六．一〇一八上)：

「齐何名菩萨？答：齐能造作增长相异熟业。得何名菩萨？答：得相异熟业。」

《大毘婆沙论》卷一七六(大正二七．八八六下——八八七上)依此广释：

「虽经于三无数劫，具修种种难行苦行，若未修习妙相业者，犹未应言我是菩萨。……齐何名菩萨？答：齐能造作增长相异熟业。……勿有生疑：虽齐此位名为菩萨，而菩萨名或由证得其余胜法？欲显即由相异熟业得菩萨名，不由余法，故作斯论。」

「斯论」，即指《发智论》。在毘婆沙师的看法：三大阿僧祇劫修习，犹非真实「菩萨」，必须到进修三十二相好的阶段，不但「菩提决定」，而且「趣决定」，这时才叫真实「菩萨」。针对「菩萨」名义，《智论》卷四(大正二五．八六下——九一下)引「迦旃延尼子弟子辈言：何名菩萨？」之长段文字，大抵依《大毘婆沙论》，但是却加以严厉的破斥(大正二五．九一下)：

「声闻法中，摩诃迦旃延尼子弟子辈，说菩萨相义如是。摩诃衍人言：是迦旃延尼子弟子辈，是生死人，不诵不读摩诃衍经，非大菩萨，不知诸法实相，……何况欲作菩萨论议？」

此下(大正二五．九一下——九四上)再以长段文字破他立自，主张二阿僧祇劫满，得佛受记，即是「大相」，应名菩萨。至于三十二相，「转论圣王亦有，诸天魔王亦能化作此相」(大正二五．九二上)，本非菩萨之所特有，齐此而名菩萨不当。再者：

「佛言无量阿僧祇劫作功德，欲度众生。何以故言三阿僧祇劫，三阿僧祇劫有量有限。」(大正二五．九二中)

在《智论》看来，三祇修行有限量，菩萨度生的愿行，是没有「三祇」限量的。

说到「六波罗蜜多」，《大毘婆沙论》卷一七八说：

「如说菩萨经三劫阿僧企耶，修四波罗蜜多而得圆满。谓施波罗蜜多，戒波罗蜜多，精进波罗蜜多，般若波罗蜜多。」(大正二七．八九二上)

「外国师说：有六波罗蜜多，谓于前四加忍、静虑。迦湿弥罗国诸论师言：后二波罗蜜多即前四所摄：谓忍摄在戒中，静虑摄在般若。」(大正二七．八九二中)

《智论》很明显的是采取外国师的看法。其实这也是法藏部（Dharmaguptaka）、说出世部（Lokottaravādin）等及一般大乘经所通用的。

上来所述《品类足论》作者世友（Vasumitra），是西方师。《智论》常引西方师、外国师之论义，这可说是不同于阿毘昙主流思想的。但西方师、外国师，也还是说一切有部的一流。

※※※※

譬喻师（Dā□□□āntika）有前期的「持经譬喻师」，如《大毘婆沙论》所说的法救（Dharmatrāta）与觉天（Buddhadeva）等，是说一切有部（Sarvāstivāda）的四大论师之二。在《大毘婆沙论》的集出中，持经譬喻师受到全盘的否定，这才改取「现在有」说，演化为后期的经部（Sautrāntika）譬喻师。创始者传说是呾叉始罗（Tak□aśilā）的鸠摩罗罗陀（Kumāralāta，译义为「童受」）。《智论》难破「无过去未来，但有现在一念顷」，Lamotte 以为是经部譬喻师对「时间」的看法，复以为《智论》赞同说一切有部的时间观，其实不一定如此。

一、「现在有」说，其实是大众部（Mahāsā□ghika），分别说部（Vibhajyavādin）的古说，童受只是改宗「现在有」而已。

二、龙树（Nāgārjuna）虽言「佛智慧于三世中通达无碍」(大正二五．二五四下、二五五中)，但他绝对不是说一切有部「三世实有论」的主张者。如卷二六(大正二五．二五五上)说：

「云何言佛智慧知三世通达无碍？答曰：诸佛有二种说法，先分别诸法，后说毕竟空。若说三世诸法通达无碍，是分别说；若说三世一相无相，是说毕竟空。」

这明显的是中观者的二谛论：世俗谛中说三世如幻有，胜义谛中说三世毕竟空。

《中论》卷三〈观业品〉已破斥经部譬喻师的种子说(大正三〇．二二上——下)：

「如芽等相续，皆从种子生，从是而生果，离种无相续。……若如汝分别，其过则甚多，是故汝所说，于义则不然。」

其实前期譬喻师的看法，《智论》的确也已说到。如卷一二(大正二五．一四八上)说：

「如一美色，婬人见之，以为净妙，心生染著；不净观人视之，种种恶露，无一净处；等妇见之，妒瞋憎恶，目不欲见，以为不净。婬人观之为乐，妒人观之为苦，行人观之得道，无豫之人观之无所适莫，如见土木。……以是故知：好丑在心，外无定也。」

这正是譬喻者的见解。如《大毘婆沙论》卷五六(大正二七．二八八中)说：

「譬喻者说：……谓如有一端正女人，种种庄严，来入众会，有见起敬，有见起贪，有见起瞋，有见起嫉，有见起厌，有见起悲，有见生舍。应知此中子见起敬，诸耽欲者见而起贪，诸怨憎者见而起瞋，诸同夫者见而起嫉，诸有修习不净观者见而起厌，诸离欲仙见起悲愍，作如是念：此妙色相不久当为无常所灭。诸阿罗汉见而生舍。由此故知境无实体。」

「境无实体」，也就是唯心论所说的「空」，所以《智论》称之为「观空」(大正二五．一四八上)。《智论》提出三种空：一、分破空，二、观空，三、十八空。「分破空」，即天台宗所说的析法空。以叠为例：将叠分析到极微（paramā□u），这是说一切有部的见解。「观空」者，外境可随观心而转，如譬喻师的见解。《智论》虽提这二种空，但其本意是究竟的「本性空」（十八空）。

譬喻师虽不是阿毘昙，但因为早期也是说一切有部的一大流，所以附说于此，俾完整窥知《智论》取舍于说一切有部诸家之间，而特倾向于西方阿毘昙师。Lamotte 氏推断作者系「住锡于西北印度某一说一切有部之僧伽蓝」，是否有部比丘且不问（留待后详），吾人宜先慎勿以为作者系由正统有部之迦湿弥罗师而转入大乘的。

第二项 《大智度论》与犊子部

犊子部（Vātsīputrīya）从说一切有（Sarvāstivāda）系分出，犊子部又分出正量部（Sammatīya）、法上部（Dharmottarīya）、贤胄部（Bhadrayānīya）、密林山部（Sa□□gārika）等四部。后来正量部弘传极盛，取得了犊子系中的主流地位，而且成为四大根本派（大众、上座、说一切有、正量）之一。

犊子部的阿毘昙，立「不可说我」（avaktavya-pudgala）。《智论》卷一(大正二五．六一上)提到这个见解：

「犊子阿毘昙中说：五众不离人，人不离五众，……人是第五不可说法藏中所摄。」

卷二(大正二五．七〇上)提到「阿毘昙」的根源：

「有人言：佛在时，舍利弗解佛语故，作阿毘昙。后犊子道人等读诵，乃至今名为舍利弗阿毘昙。」

卷七(大正二五．一一〇中)谈到「烦恼」：

「结有九结，使有七。……犊子儿阿毘昙中，结、使亦同，缠有五百。」

结、使数目同于说一切有部，但有部说十缠，犊子部却说五百缠。其实犊子部与说一切有部，「虽多分同而有少异」，「若六若七与此不同，余多相似。」其中主要的是犊子部立「不可说我——不可说补特伽罗」，而有部是有「法」而无「我」的。

《智论》卷一所说，提到犊子部的不可说我，是叙述外计。卷六二(大正二五．四九七中)说：

「诸法实相中无戏论垢浊故，名毕竟清净。毕竟清净故，能遍照一切五种法藏——所谓过去、未来、现在、无为及不可说。」

这是肯定以五法藏摄一切法的。般若法门的容摄五法藏，是《十万颂般若》。如唐译《大般若波罗蜜多经》（初分）卷五四(大正五．三〇六中)说：

「住此六波罗蜜多，佛及二乘能度五种所知海岸。何等为五？一者过去，二者未来，三者现在，四者无为，五者不可说。」

卷四一六(大正七．八六上)及卷四九〇(大正七．四九四上)，也都说到「五种所知海岸」、「五种所知彼岸」。但古译的《放光般若经》、《光赞般若经》，以及罗什译的《摩诃般若波罗蜜经》都是没有的。可见《智论》论主是见到了《十万颂般若》的，所以说「遍照一切五种法藏」。而且《智论》卷二(大正二五．七四下)说到：「一切法，略说有三种：一者有为法，二者无为法，三者不可说法。此已摄一切法。」卷二六(大正二五．二五三中)也这样说，都是说到「一切智人」时提到的。此中「有为法」即三世法，所以三种法其实就是五法藏。可见《智论》是容摄五法藏为正义的。

这样理解之后，我们看平川彰所作的〈关于十住毘婆沙论的著者〉，以为《十住毘婆沙论》和《大智度论》之间在教理上有许多相违，故二书之作者或非同一人。其相违点之一，即是有关「五法藏」说的看法。在《十住毘婆沙论》中，提到「五法藏」者凡五次，例如卷一〇(大正二六．七五中)在说明佛是「一切智人」时，也谈到「五法藏」：

「凡一切法有五法藏，所谓过去法、未来法、现在法、出三世法、不可说法，唯佛如实遍知是法。」

平川彰认为：论主的立场是采取五法藏说的，而《智论》却采取批判的立场，因而两论立场相违。这未免是误会《智论》了。从上来的引述可以看出，《智论》以五法藏摄一切法门，立场是与《十住毘婆沙论》一致的。

《智论》所依经本《摩诃般若波罗蜜经》卷二(大正八．二三一上)说：

「菩萨摩诃萨行般若波罗蜜，名假施设、受假施设、法假施设，如是应当学。」

其他经本缺「受假」。《智论》卷四一(大正二五．三五八中)解说「受假」：

「五众因缘和合故名众生，诸骨和合故名为头骨，如根、茎、枝、叶和合故名为树，是名受波罗聂提。」

受波罗聂提，即受假或受假施设（upādāya-prajñapti）。我在《说一切有部为主的论书与论师之研究》中论到：犊子部的《三法度论》和正量部的《三弥底部论》以「不可说我」为「受施设」、「依说」，这正是「受假施设」。此「受假施设」（upādāya-prajñapti），正是龙树《中论》「我说即是无，亦为是假名」的假名（prajñaptir upādāya），盖 upādāya 有依、因、取、受之义。我在《空之探究》中分析道：依《般若经》三假来说，缘起是法假，空（性）应该是名假，为什么《中论》与《般若经》不同，特别使用这「受假」一词呢？这应是从犊子部系来的。而《智论》所依经本，多一「受假施设」，这正是《中论》所重视的「假名」（一切假施设的通称），而这应是犊子部系来的。

「不可说」或「受假」，在犊子部系，本是约「我」说，而《智论》则通约「我、法」说。说一切有部认为「我」是假有无实的，古称「假无体家」；而犊子部的「不可说我」，依五蕴立，而不即是蕴，古称「假有体家」，所以也可说有「人」的。在《中论》中，特多说到「者」（说一切有部是很少说「者」的）。如第二〈观去来品〉，说「去与去者」；第三〈观六情品〉，说「见与见者」；第六〈观染染者品〉；第八〈观作作者品〉；第九〈观本住品〉，「本住」是「神我」的异名。第十〈观燃可燃品〉谈到「作作者」；第十二〈观苦品〉，说「此人彼人」；第十四〈观合品〉，说「见、可见、见者」，「染、可染、染者」；第十七〈观业品〉，说「作者」与「业」；第二十〈观因果品〉，说「生者」与「可生」；第二十二〈观如来品〉，说「受受者」；第二十三〈观颠倒品〉，说「可著、著者、著」；第二十四〈观四谛品〉，说「作、作者、作法」。

《中论》卷三〈观业品〉云：

「诸烦恼及业，作者及果报，皆如幻如梦，如炎亦如响。」(大正三〇．二三下)

《中论》青目释亦云：

「去法、去者、所去处，是法皆相因待。……三法虚妄，空无所有，但有假名，如幻如化。」(大正三〇．五下)

像这样，我法毕竟空，我法如幻有，《智论》、《中论》和《十住毘婆沙论》，都是相同的，也是受到了犊子部的影响。

《智论》还有异于说一切有部而同于犊子部的，那就是：有部立五道（趣），犊子部加一阿修罗（asura）而立六道。《智论》处处说五道，又处处说六道，而以六道说为正。如卷三〇(大正二五．二八〇上)：

「法传五百年后，多有别异，部部不同。或言五道，或言六道。若说五者，于佛经回文说五；若说六者，于佛经回文说六。又摩诃衍中法华经说有六趣众生，观诸义旨，应有六道。复次，分别善恶故有六道：善有上中下故，有三善道——天、人、阿修罗；恶有上中下故，地狱、畜生、饿鬼道。若不尔者，恶有三果报，而善有二果，是事相违；若有六道，于义无违。」

卷一〇(大正二五．一三五下)也略有说到，这是不同于说一切有部而同于犊子部的「六道说」。

犊子部分出的正量部，为了说明业力，立「不失法」。《中论》卷三〈观业品〉出「不失法如券，业如负财物」(大正三〇．二二中)而加以破斥，而《智论》卷三三(大正二五．三〇四下)论布施者福业说：「此布施业，虽过去乃至千万世中不失，譬如券要。」

要即要约；券要即是契约。上述论文，正是正量部义。

《智论》卷三二(大正二五．二九八下)说：

「一一法有九种：一者有体，二者各各有法，……三者诸法各有力，……四者诸法各自有因，五者诸法各自有缘，六者诸法各自有果，七者诸法各自有性，八者诸法各有限碍，九者诸法各各有开通方便。」

此下并说明一一法之九事，有下如、中如与上如。这九事，在《智论》卷三三、卷二七又各有一文，与《妙法莲华经》的「十如是」，大致相近。兹列表如下：

法华经卷一

1相

2性

3体

4力

5作

6因

7缘

8果

9报

10本末究竟

智论卷卅二

2法

7性

1体

3力

4因

5缘

6果

8限碍

9开通方便

智论卷卅三

1业

2力

3 所作

4 因

5 缘

6 果

7 报

智论卷廿七

1 相

5 性

2 力

3 因缘

4 果报

6 得

7 失

四说都有些差异，但大致相近。这可分为四类：一、性与相；二、体，力，所作；三、因，缘，果，报；四、本末究竟，或作限碍、开通（即通、塞），或作得、失。九事或十事，显然有共通的渊源。《妙法莲华经文句》，是智者所讲，灌顶所记的，卷三下(大正三四．四二下)说：

「释论三十一，明一一法各有九种。……达磨鬱多将此九种会法华中十如。」

达磨鬱多，唐湛然的《法华文句记》卷四中(大正三四．二二二下)说：

「此达磨鬱多罗，是杂心论主。婆沙有法救论师，是杂心论主所承，从师为名。」

然而《杂心论》主法救，梵语为 Dharmatrāta（达磨呾逻多），与智者所说的「达磨鬱多」不合。达磨鬱多，应是犊子部分出的法上部（Dharmottarīya）。所以《十八部论》音译法上部为「达磨鬱多梨」。达磨

鬱多——法上部，是从部主立名的。《智论》卷三三的「业、力、所作」与《法华》的「体、力、作」，都是采取犊子系法上部的说明。《智论》多明说说一切有部的阿毘昙，而从说一切有部分化出来的犊子系说，与《中论》在这方面颇为同步，在前引「不可说」或「受假」方面特别如此，显见龙树对犊子部学说的重视。而在「六道」与「九事」（或「十事」）等方面，《智论》是充分同情犊子部的。无论是犊子部还是后来的大宗正量部，它的化区极广，主要是西印度而不是北印度的。

第三节 《大智度论》与空门及蜫勒门

空（śūnyatā）门，是声闻部派而接近初期大乘的，说我空，也说法空。

《智论》卷一八(大正二五．一九二下——一九三下)，引四经明空门之「生空、法空」：一、《频婆娑罗王迎经》；二、《佛说大空经》；三、《梵网经》；四、《义品》。此中除第一经是说「生空」（sattva-śūnyatā）之外，余三皆解说「法空」（dharma-śūnyatā）。不但这三种声闻经典，《智论》还说：「如是等处处声闻经中说诸法空。」(大正二五．一九三下)

《智论》卷三一(大正二五．二九五中——下)在说明一切法空时，又简略地引述了声闻藏的六（或七）经：一、先尼（Śre□ika）梵志事，见《杂阿含经》（巴利藏缺）。二、强论梵志事，如《义品》所说。三、《大空经》。四、《罗陀经》，见《杂阿含经》。五、《栰喻经》，见《中阿含经》的《阿梨咤经》。六、《波罗延经》，是《经集》的〈彼岸道品〉；《利众经》，是《经集》的《义品》。《智论》以此例余，谓「三藏中处处说法空」。换句话说，空门仍是本于佛说非余。

归纳起来，声闻派的「空门」，引声闻经以说法空的，主要理由是：(一)、无我所；(二)、五阴法散灭；(三)、不落二边——四句的见解；(四)、佛法是「非诤论处」；(五)、智者不取著一切法。空门与阿毘昙（abhidharma）门的辨析事相是不同的，这是著眼于佛法的理性，方便引导趣入、修证的立场。

《三论玄义》引真谛（Paramārtha）三藏所说：大众部（Mahāsā□ghika）分出的一说部（Ekavyavahārika）说：「此部执生死涅槃皆是假名。」(大正四五．八下)一切都是假名，与《智论》所说的空义相合。

《智论》卷一(大正二五．六一上——中)说：

「佛法中，方广道人言：一切法不生不灭，空无所有，譬如兔角龟毛常无。」

这是大众部分出的一派。在南传《论事》中，说到方广部（Vetulyaka），也名说大空部（Mahāsuññatāvādin），虽所说不同，然与《智论》的「方广道人」（道人即比丘），说一切法空无所有，显然是同一部派。如方广部说：佛住兜率天宫（Tusita-bhavana），人间佛是示现的（化身），所以施佛不得大果；佛不住此间，佛不说法。方广部执佛是超越现实人间世的，不免重于超越而轻忽现实，与《智论》中方广道人说一切法空，如龟毛兔角，表现同一意境。《智论》认为方广道人所说，是偏执，是拨无一切法的邪见。《智论》卷一八说「空门」时，一再说到空门与邪见者的不同(大正二五．一九三下——一九四上)：

「邪见人于诸法断灭令空，摩诃衍人知诸法真空，不破不坏。」

「邪见人言诸法皆空无所有，取诸法空相戏论；观空人知诸法空，不取相，不戏论。」

「观真空人，先有无量布施、持戒、禅定，其心柔软，诸结使薄，然后得真空；邪见中无此事，但欲以忆想分别，邪心取空。」

像这样，「取诸法空相戏论」，「但欲以忆想分别，邪心取空」，是邪见而不是真空，不合佛法说空的意义。不但《智论》这样认为，就是《中论》也持同一立场。《中论》卷二(大正三〇．一八下)说：

「大圣说空法，为离诸见故；若复见有空，诸佛所不化。」

※※※※

《智论》卷二(大正二五．七〇上——中)说：

「摩诃迦旃延，佛在时，解佛语，作蜫勒，乃至今行于南天竺。……蜫勒，略说三十二万言。蜫勒广比诸事，以类相从。」

卷一八(大正二五．一九二中)说：

「蜫勒有三百二十万言。佛在世时，大迦旃延之所造。佛灭度后，……诸得道人撰为三十八万四千言。若人入蜫勒门，论义则无穷。其中有随相门、对治门等种种诸门。」

蜫勒（Kara□□a），或作□勒（Pe□aka），都是篋藏的意思。佛世大迦旃延（Mahākātyāyana）所造的□勒，依《智论》说：□勒「有随相门、对治门等种种论门」，论义是重于适应、贯通的，正如古人所说：「牵衣一角而衣来。」所以「若人入蜫勒门，论议则无穷。」其「广比诸事，以类相从」，是比类诸事，依意义相同而归于同类。这与毘昙门的分别法相，辨析精严，体例是大为不同的。

《三论玄义》依真谛说而陈述道(大正四五．九上)：

「佛在世时，大迦旃延造论解佛阿含经。至二百年，大迦旃延从阿耨达池出，更分别前多闻部中义。时人有信其所说者，故云多闻分别部。」

依真谛所译《部执异论》，多闻分别部作「分别说部」，玄奘是译为说假部（Prajñaptivādin）的。《三论玄义检幽集》卷五，依真谛之《部执异论》而说(大正七〇．四六一上)：

「此是佛假名说，此是佛真实说；此是真谛，此是俗谛。……分别说部即大迦旃延弟子。」

说真说俗，说实说假，也许由此而落入「有无」中吧！说假部是大众部所分出的；大迦旃延在佛世就弘法到阿槃提（Avanti），所以「蜫勒论」是流行于南天竺的。真谛所译的《四谛论》称迦旃延为「大圣」，引有「分别部」及名为《藏论》者不少，每举「何相、何用、何缘、何义」为问，与觉音（Buddhagho□a）《清净道论》的「相、味、现起、足处」相当类似（「味」即「作用」）。缅甸的「小部」中，有古典《藏论》（Pe□akopadeśa），为大迦旃延所造，也许与《智论》所说的蜫勒（□勒）

有关。上座分别说系的赤铜鍱部（Tāmraśā□īya），原是从（西）南印度优禅尼（Ujjayinī）的分别说部（Vibhajyavādin）所分出。传为大迦旃延所造的《藏论》，流行于南印度，也许是和《舍利弗阿毘昙论》一样，各派共传而彼此增减有异吧！

总之，蜫勒是流行于南印度的古典，是大众部（Mahāsā□ghika）系或分别说（Vibhajyavādin）系赤铜鍱部（Tāmraśā□īya）所共的。

※※※※

Lamotte 说：「本论作者对大众部（之思想）表现出无言之轻蔑，而在其著作中未置一词。」由此而推定他可能为西北印说一切有部之比丘，这是一种想像的看法。

如上面所说，「空门」与「蜫勒门」都与大众部系的思想有关。而且如《异部宗轮论》(大正四九．一五中——下)说：

「此中大众部、一说部、说出世部、鸡胤部本宗同义者，谓四部同说：诸佛世尊皆是出世，一切如来无有漏法，……如来色身实无边际，如来威力亦无边际，诸佛寿量亦无边际，……一刹那心了一切法，一刹那心相应般若知一切法。……菩萨为欲饶益有情，愿生恶趣，随意能往。」

这些思想，已成为大乘经中佛与菩萨的圣德了。又如大众部说：「有十方佛。」这已成为大乘佛教的定论。《智论》中处处说的都是这些源自大众部的佛菩萨观，能说「本论作者对大众部表现出无言的轻蔑」吗？

又如《智论》卷一五(大正二五．一七一中)说：

「佛弟子说非数缘灭是常，又复言：因缘法常，因缘生法无常。」

非数缘灭，即非择灭——非择灭无为（apratisa□khyā-nirodhā-sa□sk□ta）。非择灭无为，是多数部派所说的。因缘法是缘起（pratītyasmutpāda）法，「缘起法常」，是说：缘起是无为法。这是大众部等九种无为之一。然则《智论》的「非数缘灭是常」与「因缘法常」，岂不就是大众部的「非择灭无为」与「缘起支性无为」吗？

总之，《智论》是大乘论，大众部系的思想在《智论》中的重要性，远非他部所及。并非如 Lamotte 所说，论主「对大众部表现出无言的轻蔑」，「未置一词」的。

第四节 三藏与四藏

三藏是经、律、论藏；四藏是在三藏之外加一杂藏（K□udrakapi□aka）。说一切有部（Sarvāstivāda）的结集传说，只有三藏；立杂藏的，现有文献可知的，是大众部（Mahāsā□ghika）、化地部（Mahīśāsaka）、法藏部（Dharmaguptaka）。Lamotte 以为《智论》所说的只是大乘和说一切有部，所以广论「说一切有部之杂藏」，这又是错误的。

《智论》卷二说到王舍城（Rājag□ha）结集，只言「三法藏」，卷四九则说：「四藏，所谓阿含、阿毘昙、毘尼、杂藏。」(大正二五．四一二上)卷一一也说「以四种法藏教人。」(大正二五．一四三下)这四藏说，不是说一切有部的。

从其他部派的杂藏——南传赤铜鍱部（Tāmraśā□īya）名为「小部」（Khuddakanikāya）——内容来看，说一切有部也是有的，但分为二类：一、法义偈颂类；二、传说故事类。但是对这些，说一切有部是持保留态度，而不与三藏等量齐观的。

一、法义偈颂类：如有部传本的《杂阿含经》卷四九(大正二．三六二下)说：

「优陀那（即「法句」），波罗延那，见真谛，诸上座所说，比丘尼所说偈，尸路偈，义品，牟尼偈修多罗。」（「修多罗」是通称。）

又如《根本说一切有部毘奈耶药事》卷三，说到「嗢拖南颂（Udānagāthā），诸上座颂（Sthaviragāthā），世罗尼颂（Śailagāthā），牟尼之颂（Munigāthā），众义经（Arthavargīya）等」五部(大正二四．一一中)。可见在汉译有部系原始教典之中，已说到三藏以外的偈颂。

偈颂，每为文句所限，又多象征、感兴的成分，依说一切有部，是不能凭偈颂为法义准量的，所以被判为「有余说」——不了义说。如《杂阿含经

》卷三五(大正二．二五五下、二五六上)说：

「我于此有余说，答波罗延富隣尼迦所问。」

「我于此有余说，答波罗延忧陀耶所问。」

《大毘婆沙论》卷七九(大正二七．四一〇中)也说：

「诸赞佛颂，言多过实。」

但在《智论》中，却以《义品》（Arthavargīya）明「第一义悉檀」，明「诸法空」；引《波罗延经》（Pārāya□a）明「法空」，明「甚深智慧法」，这显然是以偈颂为法义准量，而与说一切有部的观点不同。

二、传说故事类：是十二分教中的本生（Jātaka）、譬喻（avadāna）、因缘（nidāna）。传说中的故事，在流传的过程中，各部派都有的，每不免有所增减，所以原则上，说一切有部是不重视的，（《十诵律》就不说本生、譬喻）。如《萨婆多毘尼毘婆沙》卷一(大正二三．五〇九中)说：

「凡是本生、因缘，不可依也。此中说者，非是修多罗，非是毘尼，不可以定义也。」

《大毘婆沙论》卷一八三(大正二七．九一六中)也说：

「然灯佛本事当云何通？答：此不必须通。所以者何？此非素怛缆、毘奈耶、阿毘达磨所说，但是传说。诸传所说，或然不然。」

本生、譬喻、因缘等传说，是可能误传的，不能引用为佛法的定量，而应以三藏教说为依归。说一切有部的这一态度，是理性的，不轻率的信赖传说。《根本说一切有部律》虽含容了这些传说，而《智论》却充分引用了这些传说，由此看出大乘通俗化的倾向，与有部态度显然不同。

《智论》卷五提到《杂藏经》，所引偈颂，内容与南传《小部．经集》（Suttanipāta）三〈大品〉（Mahāvagga）的《精勤经》相当，这是引用其他部派的。所引用的《法句经》，也是其他部派的；如是说一切有部的，就名为《法优陀那》了。

以上是略述说一切有部中与「杂藏」相当的部分，及其对「杂藏」所抱持的态度，以明《智论》这方面与说一切有部之处理方式不相合。

至于「三藏」方面，说一切有部的「经藏」，是四部《阿含》。但汉译的四《阿含经》，仅有《杂阿含经》与《中阿含经》，是说一切有部系的；《长阿含经》是属于法藏部的，《增一阿含经》属于大众部末派。《智论》所引用的经，多依说一切有部。

说一切有部的「论藏」与《智论》的关系，如前「阿毘昙」中所说。

※※※※

《智论》所引用的律藏，主要是说一切有部的。《智论》卷百(大正二五．七五六下)说：

「毘尼……略说有八十部，亦有二分：一者摩偷罗国毘尼，含阿波陀那、本生，有八十部。二者罽宾国毘尼，除却本生、阿波陀那，但取要用作十部。有八十部毘婆沙解释。」

又卷二(大正二五．六九下)说：

「二百五十戒，义作三部；七法，八法，比丘尼毘尼，增一，忧婆利问，杂部，善部。如是等八（应删）十部作毘尼藏。」

Lamotte 依据《智论》，认为：优婆离（Upāli）诵出的律典，「重复了八十次」诵出，「最后的定本为《八十诵律》」。到优波毱多（Upagupta）时，各部派各自改编，就是现存的各部律；说一切有部的《十诵律》，就是优波毱多改编的。Lamotte 长于资料的搜集，但对律部的成立与分化，还有待斟酌。

《智论》所说的二部律，并无古传定本与有部缩本的差别。所谓「优婆离重复了八十次诵出」，纯属想像误解之辞。其实二部律，只是说一切有部律之分化为二：一、「八十部律」；二、《十诵律》。「部」与「诵」是相通的，如「八十部」就是「八十诵」，「十部」就是十诵。

说一切有部，是西方上座部系，从摩偷罗（Mathurā）而向北方罽宾——乌仗那（U□□iyāna）、犍陀罗（Gandhāra）一带发展而成的部派。摩偷罗传来的《十诵律》，是有部中旧阿毘达磨师、犍陀罗所承用的。阿毘达磨的主流，迦湿弥罗系之鞞婆沙师所用的律典，也是从摩偷罗传来的，但含摄了多少本生、譬喻、因缘，也就是称为「八十部律」或「摩偷罗国毘尼」的《根本说一切有部毘奈耶》。

《根本萨婆多部律摄》卷一(大正二四．五二五上)说：

「佛说广释并诸事，尼陀那及目得迦，增一乃至十六文，邬波离尊之所问，摩纳毘迦申要释，毘尼得迦并本母。」

内容与《十诵律》大体相同。如「佛说」是「戒经」——二部「波罗提木叉」（Prātimok□a），「广释」是二部「波罗提木叉分别」（Prātimok□avibha□ga），「诸事」是「律事」——十六或十七事与「律杂事」。这三部分，是「律藏」的主体，「尼陀那」以下，是「附随」部分，大都是《十诵律》所有的。

《十诵律》与「八十部律」的先后，应该是先有《十诵律》，其后才有所谓「八十部律」的《根有律》。如《十诵律》，立七法、八法——十五法，而《根有律》就由十六事进而十七事。《破僧事》在《十诵律》中，还在「杂诵」之内，但在《根有律》中已独立为一事，与《大庄严》相结合，而成为（唐义净所译）二十卷的大部，这是先有《十诵律》的最有力证明。

其次，《十诵律》卷六〇(大正二三．四四九上)说结集论藏，是为了「若人五怖、五罪、五怨、五灭……」，《智论》卷二(大正二五．六九下)亦作此说。这与《阿毘达磨法蕴足论》的〈学处品〉第一相合。《法蕴足论》是六分毘昙之一，可说是早期的论典。而《根本说一切有部毘奈耶杂事》卷四〇所说的论藏，是「摩窒理迦」(大正二四．四〇八中)，与《顺正理论》卷一(大正二九．三三〇中)相合。《大毘婆沙论》解说「譬喻」为：「如大涅槃持律者说」，所说大涅槃譬喻，出于《根有律杂事》。《顺正理论》与《大毘婆沙论》都是晚于六分毘昙的迦湿弥罗系论典。由此可证明：较早期的

是旧阿毘昙师所用的《十诵律》，晚出的「八十部律」，则为迦湿弥罗毘婆沙师所用的《根有律》。

《智论》以为从「八十部律」省略了譬喻、本生而成为《十诵律》，这是《智论》成立时代的一种传说。如我国古代，也一向传说《小品般若》是从《大品般若》抄出来的，而事实上却是先有《小品》，而后有《大品》的增补。所以《智论》的说法，也只是随顺当时的传说而已，难免与事实会有差距。

说一切有部本来不重视传说，但流传于北印度，久而不免将譬喻、本生融摄进去，遂成为大部的《根本说一切有部毘奈耶》。

《智论》论主应该是从《十诵律》系而非迦湿弥罗系的说一切有部出家的，所以不但对迦湿弥罗系统的论义作较严厉的责难（如前「毘昙门」之所述），而且说到结集律藏，也还是列举《十诵律》的内容。

其实不但是《智论》论主，大凡印度出家的菩萨，如提婆（Āryadeva）、无著（Asa□ga）、世亲（Vasubandhu）、陈那（Dinnāga）等大论师，也都是先从传统部派佛教中出家，而出家是不限于出生地的。所以若因《智论》论主曾在西北印的有部出家，而推论他不是南印度出生的龙树（Nāgārjuna），那是不够严谨的。再者，如前（第二章第一——三节）所述：《智论》的立场是大乘的；从「大乘」的立场贯摄不同的声闻法，如阿毘昙门、空门、蜫勒门，论主决不是局限于说一切有部的。

第五节 佛教的中国与边地

《智论》卷二五(大正二五．二四三上)说：

「弊生处者，安陀罗，舍婆罗（裸国也），兜呿罗（小月氏），修利，安息，大秦国等。在此边国中生，若在大众中，则多怖畏。佛在迦毘罗婆中国生，故无所畏。」

边国或「边地」（pratyanta-janapada）与中国（madhyadeśa-janapada），见于律典。释尊所游化地区为中国，所不曾游化地区，即为边地。

安陀罗（Andhra）、舍婆罗（Śavara）、兜佉罗（Tukhāra）、修利（Sūli）、安息（Arsakes）、大秦，这些都是弊生处——边国。安陀罗，为龙树时代兴盛的大国，而《智论》称之为边国。Lamotte 乃以为：《智论》作者所称佛教之「中国」，仅指使用雅利安语，而又崇信宗教之国度。而干潟龙祥则认为：龙树住在安陀罗国，在此活动，并受该国国王庇护。安陀罗为当时（二——三世纪半）南印度强盛之文化国度，龙树等诸学者辈出。而《智论》竟以此为「弊生处」，显见此非龙树之言，而罗什面对如中华文化国之豪奢生活，方有称彼安陀罗为边国之可能。此皆忘却佛教中「中国」与「边地」之定义而引起之误解。

※※※※

佛法流传南北之后，从前的边地，佛教已大为兴盛，当地的佛弟子不甘于自居「边地」，乃引起释迦佛以神通游化各方的传说。如《智论》卷九(大正二五．一二六中——下)说：

「释迦牟尼佛，在阎浮提中生，在迦毘罗国，多游行东天竺六大城。有时飞到南天竺亿耳居士舍受供养。有时暂来北天竺月氏国，降阿波罗龙王。又至月氏国西，降女罗刹。佛在彼石窟中一宿，于今佛影犹在；有人就内看之则不见，出孔遥观光相如佛。有时暂飞至罽宾隶跋陀仙人山上，住虚空中，降此仙人。仙人言：『我乐住此中，愿佛与我佛发佛爪，起塔供养。』塔于今现存。」

佛到南天竺，是神通而至的。至北天竺，见《根有律药事》，这是佛与金刚手夜叉（Vajrapā□i-yak□a）乘空而往的。《智论》所说四处，与《阿育王传》所说相类似。这一乘空而往北天竺的传说，在《根有律药事》中，共有十四处。

这类神通游化的传说，在佛教于阿育王（Aśoka）时传入锡兰（Si□hala）后，也开始在锡兰展开。如《岛史》（Dīpava□sa）说：佛曾去锡兰三次，降伏夜叉、龙王，并与五百比丘在岛上入定。又如《增一阿含经》说：给孤独（Anāthapi□□ada）长者女修摩提（Sumāgadhā），嫁在多

信裸形外道的满富城（Pūr□avardhana），焚香请佛，佛与大弟子们都乘空而去。这是东方边地的分那婆陀那。

锡兰与东方边地，《智论》虽没有说，但同是佛法扩展而引起的传说。《智论》作者重于南北印佛教，而北方的佛教盛行，传说也就更多了。

第六节 南天竺与北天竺

本生（jātaka）、譬喻（avadāna）、因缘（nidāna），在《大正藏》是集为「本缘部」的。这些都是传说中的故事，如用为教化的例证，意义是大致相通的。Lamotte 从「地理暨历史背景」说到「藏外资料」，推论《智论》作者为西北印度的学者，理由是：作者自然会偏好采用其所在地区之传说故事。这种推论与事实是大有出入的。此下从五方面分析：

一、本生等是一切部派所共有的。有部以外，大抵编在「杂藏」（南传名为「小部」，编入「经藏」）。

二、Lamotte 列举《智论》的十事（都是本生），以（西元七世纪）玄奘的《大唐西域记》及（西元五世纪）法显之所巡历为证，认为这是乌仗那（U□□iyāna）一带的北印度。然而我们也可以引用西元三世纪，康僧会所出的《六度集经》，支谦所出的《撰集百缘经》；西元五世纪初，鸠摩罗什（Kumārajīva）所译的《大庄严论经》，昙学等经于阗听来而集成的《贤愚经》等来证明不是北印度的。

《智论》的十事中，(四)、独角仙人（Ekaś□□ga）事，《智论》卷一七说：「波罗榇国山中有仙人，……波罗榇国有婬女，……」，明说是中印度的波罗榇（Vārā□asī），而不是北印度；其他九事，《智论》都没有明说是何处，自亦不能判定其必然在北印度。

(五)、羼提（K□āntivādin）比丘为迦梨（Kali）王割截身体，《贤愚经》卷二作「波罗榇羼提波梨」(大正四．三五九下)。(六)、一切施（Sarvada）王以身施乞者，由乞者交与敌人，《六度集经》卷二作「波罗榇国王名波耶」(大正三三．六上)。(八)、尸毘（Śibi）王割肉喂鹰，《大庄严论经》卷十二作「拘尸国王名曰尸毘」(大正四．三二一中)；《撰集百缘经》卷四作「波

罗榇国有王，名曰尸毘」(大正四．二一八中)。拘尸即迦尸（Kāsī）国，波罗榇（Vārā□asī）是迦尸国的大城，这是如来初转法轮处。

大凡佛陀过去生中的本生、譬喻，谁也不知在何处，起初都是说在波罗榇的。著作《智论》的时代，也还是如此，怎能依五或七世纪（大乘佛法盛行后）北印度的传说，而说「西北印度无疑是佛陀本生谭之主要舞台」呢？本生谈，不但地名不一致，人名也是如此。像(一)、释尊前生从燃灯佛（Dīpa□kara-Tathāgatā）授记，《智论》卷三五作「须摩提」（Sumati）——善慧(大正二五．三一六中)；《四分律》卷三一作弥却（Megha）——云童子(大正二二．七八四上——七八五中)；而后汉竺大力共康孟详译出的《修行本起经》卷上则作「梵志儒童，名无垢光」(大正三．四六一下)。人名、地名都依部派的传说而不同，是不能依法显、玄奘所说为定论的。

三、阿耨达池（Anavatapta）等，在佛教传布中，已成为佛教界公认的事。如《长阿含经》（法藏部本）卷一八，有从阿耨达池流出四河的记录(大正一．一一六下)。远从锡兰（Si□hala）传来的《善见律毘婆沙》卷一，也说到了阿耨达池(大正二四．六八〇上)。Lamotte 以《智论》提及喜马拉雅山之大湖阿那婆达多池（即阿耨达池）为例，说明西北印度之地理在本论中之极大位置，这可说是没有说服力的，难道那些提过阿耨达池的经律，都与西北印佛教有渊源吗？

四、Lamotte 又举《智论》好引《阿育王经》（Aśokasūtra）暨《大庄严论经》（Sutrāla□kāra-śāstra）为例，证明《智论》作者「较迦膩色迦王相当后出，所以他不可能如一般所信是西元一、二世纪之人」（指龙树）。然而《阿育王经》约西元一世纪即已传出，《智论》引用它，那是理所当然。而《大庄严论经》，近代推定为经部本师鸠摩罗罗陀（Kumāralāta）之《譬喻庄严》（Kalpanāma□□itikā）。鸠摩罗罗陀比龙树（Nāgārjuna）要早一些，《中论》已破斥他的种子说了。所以《智论》引其《譬喻庄严》，实不能作为「《智论》非龙树作」之根据。

五、Lamotte 更引《智论》十四事，认为出于《大庄严论经》，也多似是而非。如第四、拘睒弥（Kauśāmbi）比丘论诤事，出于律部（各派律皆有记述）；第七、佛为放牛人说法事，出于有部的《杂阿含经》，南传藏则编入《增支部》；第十一、六牙白象，十二、鹿王，十三、国王舍身交予敌国，八、尸毘王（Śibi）——这些本生故事，更是各部派所共传的。第三、佛化除粪工人尼陀（Nītha），《贤愚经》卷六(大正四．三九七上)说在舍卫城（Śrāvastī），不在西北印。第二、弗迦罗城（Pu□karāvatī）固然在北印，但是《智论》也不是只提北印，如其卷八(大正二五．一一九上)即说到南天竺法师说法而斥外道之修行为狂相。——像这些，都证明：《智论》谈本生、譬喻，未必都本诸《大庄严论经》，更未必以西北印的流传故事为主，而是普及全印，且大多为部派共传，又都流传在龙树之前。若欲以此诸资料证明《智论》作者是西北印人，而非龙树，那是不能成立的。

《智论》作者是曾游历北印度的，所以他熟悉北印地区，一再提到大月氏与罽宾，卷九说到大月氏西，佛肉髻住处国，有人得癞风病，求遍吉——普贤（Samantabhadra）菩萨而病愈事(大正二五．一二六下)，卷一一说到弗迦罗城的画师(大正二五．一四一下)。但他决不是只说北印度事的，如《智论》卷三(大正二五．七六下——七七上)说：

「如沤祇尼大城、富楼那跋檀大城，阿蓝车多罗大城，弗迦罗婆多大城，如是等大城多人丰乐而不住，何故多住王舍城（按：指佛陀多住如下城）、舍婆提大城、波罗奈、迦毘罗婆、瞻婆、婆翅多、拘睒鞞、鸠楼城等？……答曰：佛虽大慈等及，以沤祇尼等诸大城是边国故不住；又弥离车弊恶人多，善根未熟故。」

这又是「边国」——弥离车（Mleccha）问题：如来不住边地大城。此中，沤祇尼即优禅尼（Ujjayinī），属（西）南印度；富楼那跋檀即分那婆陀那（Pūr□avardhana），是东印度；阿蓝车多罗即《西域记》的垩醯车多罗（Ahicchatra），在恒河上流；弗迦罗婆多，即《西域记》的布色羯逻伐底，也就是前述弗迦罗城，这是北印大月氏的王都。说到边地，《智论》是从多方面叙述的，前节说到的弊生地，还有南印度的安陀罗（Andhra）呢

!

《智论》作者，我们可以肯定他与南印度有深密的关系。《般若经》有陀罗尼（dhāra□ī）——「四十二字」是一切字根本，《智论》当然也加以解说。如卷四八说：

「若闻荼（□a）字，即知诸法不热相。南天竺荼阇他，秦言不热。」(大正二五．四〇八中)

「若闻他（□ha）字，即知诸法无住处。南天竺他那，秦言处。」(大正二五．四〇九上)

「若闻拏（□a）字，即知一切法及众生，不来不去，不坐不卧，不立不起，众生空、法空故。南天竺拏，秦言不。」(大正二五．四〇九上)

四十二字母，是南印度古代的一种字母，为南方传出的《般若经》、《华严经》所引用。〈入法界品〉的徧友（Viśvāmitra）童子，也唱说这四十二字母。法藏部（Dharmaguptaka）的《四分律》卷一一(大正二二．六三九上)，也说：

「字义者，二人共诵，不前不后，阿罗波遮那。」

「阿罗波遮那」，是四十二字母的前五字，后来成为文殊的根本咒。法藏部的化区，起初是在 Sopāra（Śūrpāraka）今孟买（Bombay）以北，及北面的 Ko□ka□apura 地方，这也是南印度。《智论》对于南方的古字义，引用南天竺的方言来解说，这不是西域人或北印度人所能做到的，唯其作者与南印度有关，才能以方言来解说南印度古代传来的字母。所以 Lamotte 以为《智论》作者偏好采用西北印资料，是西北印人，与事实大有出入——所引「藏外资料」固不局限于西北印，而普及全印；所引四十二字母更是南印文化的产物。如果我们不能找到强有力的证据推翻古来的传记，则《智论》作者是「案达罗（Andhra）王朝时南印度人龙树」之说，应予以信赖。

第七节 《大智度论》与大乘经论

龙树（Nāgārjuna）的《十住毘婆沙论》也是鸠摩罗什（Kumārajīva）所译出的，共十七卷。此论是《十地经》偈颂的解释，只译出初地与二地；如果全部译出，那也是一部大论。平川彰的〈关于十住毘婆沙论之著者〉一文，提出《十住论》与《智论》的五种异义，以此而对两论是同一作者，保持「存疑」的态度。如：

一、《智论》卷三三说「十二部经」(大正二五．三〇六下)，而《十住论》卷九说「九部经法」(大正二六．六九中)。

二、《智论》卷一(大正二五．六一上)不同意「不可说法藏」，而《十住论》卷一〇(大正二六．七五中)及卷一五(大正二六．一〇七下)却取「不可说法」。

三、《智论》卷一三，在家五戒可以部分受持(大正二五．一五八下)，而《十住论》卷七却说在家「应坚住五戒」(大正二六．五六中)。

四、《智论》卷一三的「过中不食」在八戒以外(大正二五．一五九中——下)，而《十住论》卷八却把「非时食」列为第八(大正二六．六〇上——中)。

五、《智论》卷四六以「十善为总相戒」(大正二五．三九五中)，卷一三别说在家出家戒法(大正二五．一六〇下——一六一下)，而《十住论》卷一四但以十善戒明三乘戒(大正二六．九七中——一〇〇中)。

这些异义，应从《智论》思想的特色去了解。《智论》是可以含容不同说法的，而不是「非此不可」。如「阿毘昙门」、「空门」、「ㄖ勒门」，偏执了就会多生诤论，如得般若，则「入三种法门无所碍」，此如前所述。所以《智论》每有多样性的思想，如五道与六道，《智论》是同意六道的，却又处处说五道。如第一结集，取说一切有部（Sarvāstivāda）的「三藏」说，却又说「四藏」与「杂藏」。结集三藏，是依《十诵律》说，而结集缘起，却依《根本说一切有部毘奈耶杂事》说；而卷二所谓「千人」参加结集(大正二五．六七下)，还不知是采取哪一部派的呢！

十二部经中的优陀那（Udāna），《智论》说是无问「自说」义(大正二五．三〇七上)，但《智论》卷三三(大正二五．三〇七中)又说：

「抄集要偈……，作无常品，……作婆罗门品，亦名优陀那。」

这是说一切有部（Sarvāstivāda）的用法，有部一般是称《法句》（Dharmapada）为法优陀那（《法集要颂》）的。然而在《智论》中，又一再的引用《法句》，如卷一(大正二五．五九下)等。这岂祇是《智论》，《十住毘婆沙论》也有这种前后不统一的情形，如卷一五，明明说了九部经的名字，又说：

「诸佛所教法，所谓十二部经。」(大正二六．一〇六上)

《智论》破犊子部（Vātsīputrīya）的「不可说法藏」，又一再引用「不可说法」，这些上来都已说到，此处不劳重赘。——然则平川彰所述一、二两种异义，并不构成「两论作者非同一人」之论证条件。

第三、有关受持五戒的异义，依《大毘婆沙论》卷一二四，这是「犍陀罗国论师」与「迦湿弥罗论师」，也就是有部西方系与主流系之间的不同。如(大正二七．六四五下——六四六上)说：

「健驮罗国诸论师言：唯受三归及律仪缺减，悉成近事。……迦湿弥罗国诸论师言：无有唯受三归及缺减律仪名为近事。」

第四、非时食戒是近住（upavāsa）第八支，是有部旧说。但《大毘婆沙论》卷二七(大正二七．六四七中)已说到：

「问：此有九支，何以言八？答：二合为一，故说八支。……离非时食，名为近住；离害生等，名近住支」。

「二合为一」，是指将「离涂饰香鬘」、「离歌舞倡伎」合为一支，故说「八支」。但是论主已区分八戒的主体（近住）及支分（近住支），而突显「离非时食」的重要了。同为说一切有部的《萨婆多毘尼毘婆沙》卷一(大正二三．五〇八下)更是明确说到：

「问曰：夫以斋法过中不食，乃有九法。何故八事得名？答曰：斋法以过中不食为体；以八事助成斋体，共相支持，名八支斋法。是故言八斋，不云九也。」

然则第三、四之异义，只是有部的异解，而作者在《智论》与《十住论》中所取不同，只是造论的不同适应。在《智论》作者含容异说的特色下，这不是什么严重的对立。

第五、「十善为总相戒」，是两论所同。论义不同，只是解说的经文不同而已。《智论》解释的是《般若经》，是须菩提（Subhūti）、舍利弗（Śāriputra）及释尊等说的；是大乘而又「通教三乘」的，所以不能不说到在家与出家的多种律仪（sa□vara），进而说菩萨十善——尸罗波罗蜜（śīlapāramitā）的殊胜。而《十住毘婆沙论》所解释的，是《十住经》，是「但为菩萨」说的。菩萨，不一定是人，不一定在佛世（不一定有律仪戒），所以重在用心的差别，以此说明人天的十善行、二乘的十善行与菩萨不共的十善——戒波罗蜜。经是应机而不同的，释经之论当然也有差别，这不能说是二论矛盾，更不能依此产生「二论作者容或非一」的怀疑。

其实只要熟悉印度论典，则同一作者在不同著作中有不同意见，也不足为奇。

※※※※

《智论》引用了龙树《中论》偈，有的标明出处，有的直引偈文而未明出处。《智论》也引用了提婆（Āryadeva）的《四百论》（汉译为《广百论》）。如卷一之「非二安隐门」偈(大正二五．六四中)，卷二六之「若了知无我」偈（大正二五．二五四上），都出自《四百论》的〈破见品〉。这一点，已为丹麦两位学者 Christian Lindtner 与 Per Sorensen 所发现。至于罗睺罗（Rāhulabhadra）所作的《赞般若波罗蜜偈》，《智论》卷一八更是长篇加以引述(大正二五．一九〇中——一九一上)。

提婆是龙树的弟子，罗睺罗是龙树的再传弟子。如果《智论》是龙树所造，他会引用弟子与再传弟子的作品吗？在 Lamotte 的想法，以此应可证

明：《智论》作者应出于初期中观论者之后，而且不可能是撰写《中观论颂》的龙树。

但在佛教中，师长与弟子间的年龄差距，有时未必很大。而龙树又年寿极长，约生活于西元一五〇——二五〇年间。所以引用弟子与再传弟子的作品，当然是可能的。这一点，日本学者宇井伯寿与干潟龙祥，也认为龙树有引用弟子及再传弟子著作的可能，如加藤纯章〈大智度论的世界〉所说。

Lamotte 列举《智论》所引三十三种大乘经，也有值得商榷的地方。如第二十九．〈宝幢分〉（Ratnaketu[dhāra□ī]sūtra），Lamotte 认为《智论》卷二八引称《宝顶经》（Ratnaketusūtra）(大正二五．二六六下)，是《大集经》的〈宝幢分〉。其实《智论》引《宝顶经》说，以明菩萨胜于声闻，这是原始的《宝积经》，编入《大宝积经》第四十三会的〈普明菩萨会〉，而不是《大集经》中的〈宝幢分〉。此外，《十住毘婆沙论》卷一七所说的《宝顶经．迦叶品》(大正二六．一一八下)，也是《宝积经》的一分。

第三十二．《智论》卷六所引《文殊师利本缘》(大正二五．一〇七上——一〇八上)，Lamotte 不知原文出处，其实这是《诸法无行经》末段，文殊菩萨过去生中谤法的因缘。

此外，《智论》说到《大悲经》、《云经》、《方便经》等，但有经名，而 Lamotte 就分别推定为十五．《大哀经》、三〇．《宝云经》、二三．《慧上菩萨问大善权经》。《智论》只说到经名，没有说到内容，这是很难断定他是什么经的。

附带说明一点：二十八．《大方等无想经》，昙无谶译，《智论》数数引到。经中已说到「佛性」、「常乐我净」，而有如来藏思想。如果《智论》是龙树所造，有可能会引用到这部真常思想的经典吗？可能的。初期的如来藏说，依其经文所说，可证明是兴起于南印度，而与一切世间乐见（Sarvalokānandadarśana）比丘有关。这一点，《大法鼓经》与《大云经》（即《大方等无想经》）所说大同。这位弘传真常法门的比丘，生于南印之娑多婆诃那——案达罗（Andhra）王朝时代。案达罗王朝亡于西元二三六

年顷，所以这位持法比丘，不能迟于西元二世纪末，而经典的集成，则可能在西元三世纪间。多罗那他（Tāranātha）的《印度佛教史》说：南方阿阇梨龙叫（Nāgāhvaya），与提婆同时，也是龙树的弟子，是「唯识中道义」的唱道者。多氏为西藏觉囊巴派（Jo-na□-pa.），是真常唯心论者。在西藏，真常唯心是依附唯识见的。

然则说真常我之《大云经》的主人，与提婆同时，《大云经》是有可能为龙树所提及的（没有提到他的思想）。

※※※※

综上所述，可明白：《智论》与《十住毘婆沙论》之作者，同是龙树，应属无误。《智论》虽引用若干大乘经乃至其弟子提婆与再传弟子罗睺罗之文字片段，时代皆不会晚于龙树，若以此而推论《智论》非龙树造，为证不成。

第八节 《大智度论》的作者——龙树

龙树（Nāgārjuna）的传记，有(一)、西元五世纪初，鸠摩罗什（Kumārajīva）传出的《龙树菩萨传》。(二)、西元十七世纪，西藏多罗那他（Tāranātha）的《印度佛教史》。(三)、西元千年后，印度传出的《八十四大成就者传》，龙树是其中第二位，已被秘密佛教化了。

多罗那他所说，也有些秘密化。他说龙树曾在那烂陀（Nālandā）寺弘法，这是不足采信的。因为那烂陀寺是西元四、五世纪间，铄迦罗阿迭多（Śakrāditya）——帝日王开始，经六代增建而完成的大学府，时代显然晚于龙树，龙树怎么可能会在这里弘法呢？罗什所传的《龙树菩萨传》，虽有离奇传说，但其离龙树去世「始过百岁」，比较其他传记，还是接近事实些。故今依《龙树菩萨传》(大正五〇．一八四上——一八五中)略述如左：

一、龙树是「南天竺梵志种」。「天聪奇悟」，幼年就诵四吠陀及天文等世间学问，所以「弱冠」（二十岁）已驰名当世了。

二、也许是少年骄逸，所以与友人求得隐形术，潜入王宫去淫乱，被发觉了，侥幸的免于一死。

三、龙树这才悟到「欲为苦本」，于是「入山，诣一佛（寺）塔出家受戒」。传中没有说到他从哪一个部派，在哪里出家。从《智论》及本传下述其「下雪山」读大乘经一事而论，他极可能是在北印度的说一切有部（Sarvāstivāda）出家的。

四、进一步，他「入雪山，山中有塔，塔中有一老比丘，以摩诃衍经典与之」，这才进修大乘法门。雪山，在大乘时代，指葱岭西南的兴都库斯山脉（Hindukush mountains）。龙树「周游诸国，更求余经」，使「外道论师，沙门义宗，咸皆摧伏」，可说是大论师了！

五、当时出家的大乘行者，都是依传统的声闻部派出家的。龙树有「立师教戒，更造衣服」，脱离传统的佛教，而别立（出家）菩萨僧团的理想。可能是为了避免诤执或被指为背叛佛教，所以这一理想，始终没有实现。

六、大龙菩萨接龙树到龙宫，「以诸方等深奥经典无量妙法授之」。龙树这才达到（七地）「深入无生，二忍具足」的深悟。有关龙树入龙宫取经一事，道安（西元三八五年前）的《西域志》已经说到了。龙树入龙宫，应有事实成分，地点在（东南印的）乌荼（U□ra）国，即今奥里萨（Orissa）。这里，在大海边，传说是婆楼那（Varu□a）龙王往来的地方。这里有神奇的塔，传说是龙树从龙宫取来的。这里也是〈入法界品〉善财（Sudhana）童子的故乡，有古塔庙。所以龙树从龙宫得大乘经的传说，我们不妨解说成：龙树在乌荼国的龙王祠庙中得大乘经。

七、龙树出龙宫后，在南天竺大弘佛法。也可能到处去弘法，因为《西域志》就说到龙树在波罗奈（Vārā□asī）弘法建塔，而玄奘则传说：龙树受到案达罗（Andhra）王的护持，晚年住南憍萨罗（Kosala）国都西南的黑峰山（Bhrāmanagiri）。

八、「去此世已来，至今始过百岁，南天竺诸国为其立庙，敬奉如佛。」

《龙树菩萨传》不是鸠摩罗什以后的人写的，更不是从《付法藏因缘传》中节录出来的。他的学生僧叡在〈大智释论序〉中，就已说到马鸣（Aśvagho□a）与龙树。他说龙树：

「寄迹凡夫，示悟物以渐，又假照龙宫，以朗搜玄之慧。……天竺诸国，为之立庙，宗之若佛。……传而称之，不亦宜乎！」

他在〈大智论记〉提到：《智论》是在弘始七年十二月二十七日译毕的。而昙影的〈中论序〉也说到：

「时有大士，厥号龙树，爰托海宫，逮无生忍。」

《中论》译出于弘始十一年，译在《智论》之后。另有僧肇《注维摩诘经》，说龙树与外道论议，阿修罗（asura）身首从空坠落，也见于《龙树菩萨传》；《维摩诘经》是在弘始八年译出来的。

以上数例，所述皆与《龙树菩萨传》同，特别是僧叡〈序〉说：「传而序之，不亦宜乎！」然则《马鸣传》与《龙树菩萨传》，在罗什译经期间，早已存在了。但这不可能是罗什「译出」的，所以早期经录中缺；这应该是罗什在西域时，从须利耶苏摩（Sūryasoma）处听来的事迹。他到长安译经时，说出这些事迹，而由弟子记录成「传」。

这样推算起来，罗什在前秦建元十八年（西年三八二年），离开龟兹而向东方，则传说龙树事迹，一定流传在此之前。如果是从须利耶苏摩处得来，那还要比罗什入秦早二十多年（西元三六二年之前）。那时传说龙树去世以来「始过百岁」，所以或可推定：龙树生于西元一五〇——二五〇，这是一位很长寿的论师。

※※※※

龙树的著作，我从传记中，认为可分前后二期。前期是在北印度学声闻三藏，更学大乘；然后「周游诸国，更求余经」，使「外道论师，沙门义宗，咸皆摧伏」。那时的著作，如《中论》、《回诤论》、《广破论》等，重在遮破外道及声闻行者（即「沙门义宗」）的执著，而开显声闻与菩萨的不二深观（质同而量异，如毛孔空与太虚空）。也许龙树评破声闻与外道的执著，所以一般误会龙树别立大乘出家僧团的本意，说他骄慢。

后期是在乌荼国，得到（华严的）《不可思议解脱经》等。这以后，他著《大智度论》、《十住毘婆沙论》等，是依不二深观而明菩萨的广大行。

前者重在论破，后者重在释经。立破繁简皆有不同，当然文体也不可能一致。Lamotte 以为这位《龙树菩萨传》中的主角，是一位具有崇高理想的冒险家，与那位「撰写《中观论颂》之敏锐且严厉之逻辑学者」，或是著作《智论》的「博学之百科全书编者」，并不相当。其实，伟大的天才型论师，那里会像现代的专才，局限在某一种模式之中呢？他的性格，并有沉潜与高明的异质性；他的文采，兼有刚健而渊博的多样性。所以不能说《中论》作者龙树不可能是《智论》的作者的。

※※※※

从印度传入西藏的中观派（Mādhyamika），如佛护（Buddhapālita）、清辩（Bhāvaviveka）、月称（Candrakīrti）等，都不知道有《大智度论》，这成为近代学者怀疑《智论》是龙树所造的理由之一（其实大部的《十住毘婆沙论》，也是印度后学所不知的）。我以为：这是由于龙树学衰落的关系。即使在中国，也不知罗睺罗（Rāhulabhadra）以后的传人，以及龙树后学的著作。

在西藏，多罗那他（Tāranātha）的《印度佛教史》中，说到世亲（Vasubandhu）的时代——西元四、五世纪间，中印的僧护（Sa□gharak□ita），传《中论》等给从南印度来中印受学的佛护与清辩。至此龙树学渐渐兴盛起来，被称为中观派。

那么僧护以前呢？据多氏说：僧护从龙友（Nāgamitra）处学来，龙友从罗睺罗密多罗（Rāhulamitra）学，罗睺罗密多罗从罗睺罗跋陀罗学。然而，从罗睺罗跋陀罗到西元四、五世纪之间，罗睺罗密多罗与龙友，没有事迹，没有著作，也不为中国佛教界所知。长达一个世纪的时期，龙树学显然是衰落了！西元三世纪起，真常的如来藏（tathāgatagarbha）说，在南方兴起，又传入北方。北方因经部师（Sautrāntika）大盛，加上如来藏说的启发，而有大乘瑜伽行派（Yogācāra）的唯识（Vijñapti-mātratā）思想兴起；经部与唯识，向中印度宏传开来。

好在《智论》学从乌仗那（U□□iyāna）而流入斫句迦，又从斫句迦的莎车王子而传与罗什。但是由于龙树学在印度中衰，又加以地区的距离，这是后期中观者不知有《智论》的主要原因吧！

※※※※

最后要谈到论文增删的问题。

干潟龙祥仔细考察《智论》，而认为其中有罗什之言或对中国人说明汉语的部分，这已在前面说过。印度的经论原文，每因传人而有所增减，有所修改。如：同样的《中论》，各本的品名每有不同；〈观法品〉（第十七），或改作〈观我品〉，也有改作〈观我法品〉的（偈颂数目也有出入）。又如：赵宋绍德等译的《佛说大乘随转宣说诸法经》，是罗什所译《诸法无行经》的异译，而思想几乎恰好相反。所以，《智论》在西方的长期流行中，或不免有加一段、删几句的情形，然而没有其他版本可作比较，也就无从决定；但这决非等于鸠摩罗什所加笔。

总之，鸠摩罗什所译的《大智度论》，虽译文不尽完美，但不能不说是龙树菩萨所造的。

（昭慧记录，八十年八月七日完稿）

◎参考资料

龙树造．鸠摩罗什译《大智度论》(《大正藏》第二五册)

龙树造．鸠摩罗什译《十住毘婆沙论》(《大正藏》第二六册)

《杂阿含经》(《大正藏》第二册)

《增一阿含经》(《大正藏》第二册)

（本缘部）(《大正藏》第三、四册)

玄奘译《大般若波罗蜜多经》(《大正藏》第五——七册)

《大法鼓经》(《大正藏》第九册)

《大宝积经》(《大正藏》第十一册)

《大方等无想经》(《大正藏》第十二册)

《诸法无行经》(《大正藏》第十五册)

《弥沙塞部和醯五分律》(《大正藏》第二二册)

《摩诃僧祇律》(《大正藏》第二二册)

《四分律》(《大正藏》第二二册)

《十诵律》(《大正藏》第二三册)

《根本说一切有部毘奈耶》(《大正藏》第二三、二四册)

《根本萨婆多部律摄》(《大正藏》第二四册)

《鼻奈耶》(《大正藏》第二四册)

《毘尼母经》(《大正藏》第二四册)

《阿毘达磨品类足论》(《大正藏》第二六册)

《阿毘达磨法蕴足论》(《大正藏》第二六册)

《阿毘昙八犍度论》(《大正藏》第二六册)

《阿毘达磨发智论》(《大正藏》第二六册)

《阿毘达磨大毘婆沙论》(《大正藏》第二七册)

《四阿鋡暮抄解》(《大正藏》第二五册)

龙树造．鸠摩罗什译《中论》(《大正藏》第三〇册)

提婆造．鸠摩罗什译《百论》(《大正藏》第三〇册)

《那先比丘经》(《大正藏》第三二册)

《四谛论》(《大正藏》第三二册)

吉藏撰《金刚般若经疏》(《大正藏》第三二册)

智顗说．灌顶记《妙法莲华经文句》(《大正藏》第三四册)

湛然述《法华文句记》(《大正藏》第三四册)

吉藏撰《三论玄义》(《大正藏》第四四册)

《异部宗轮论》(《大正藏》第四九册)

费长房撰《历代三宝记》(《大正藏》第四九册)

《阿育王传》(《大正藏》第五〇册)

鸠摩罗什译《龙树菩萨传》(《大正藏》第五〇册)

慧皎撰《高僧传》(《大正藏》第五〇册)

法显记《高僧法显传》(《大正藏》第五一册)

玄奘述．辩机撰《大唐西域记》(《大正藏》第五一册)

杨衒之撰《洛阳伽蓝记》(《大正藏》第五一册)

道世集《法苑珠林》(《大正藏》第五三册)

僧祐编撰《出三藏记集》(《大正藏》第五五册)

《论事》(《南传大藏经》第五八册)

《岛史》(《南传大藏经》第六〇册)

觉音撰《清净道论》(中华佛教文献百科基金会)

多罗那他著．寺本婉雅译《印度佛教史》

Lamotte 著．郭忠生译〈大智度论之作者及其翻译〉(《谛观杂志》第六二期)

干潟龙祥著〈大智度论の作者について〉(《印度学佛教学研究》七卷一号)

平川彰著〈十住毘婆沙论の著者について〉(《印度学佛教学研究》五卷二号)

加藤纯章著．宏音译〈大智度论的世界〉(《谛观杂志》第五二期)

印顺著《说一切有部为主的论书与论师之研究》(正闻出版社)

印顺著《初期大乘佛教之起源与开展》(正闻出版社)

印顺著《如来藏之研究》(正闻出版社)

印顺著《印度佛教思想史》(正闻出版社)

印顺著《佛教史地考论》(正闻出版社)

尊重古说，抉择新论——印公老人新著撰述缘起

释昭慧

今年暑假，在上印下顺导师住锡的永光别苑中，笔者代老人整理了长约六万字的论文——〈大智度论之作者及其翻译〉。本文之作，算是对近世学界质疑《大智度论》作者问题的一个总回应——尊重古说，反对现代学者的看法。

《大智度论》（以下简称《智论》）的作者，向来传说是龙树（Nāgārjuna）。但是近代学者如比利时的 Lamotte，日本的干潟龙祥、平川彰和加藤纯章，对此定论，或则否定，或则修正。否定者如 Lamotte，认为《智论》并非龙树所作，而系某一西北印度说一切有部而转学大乘之学者所造。修正者如干潟龙祥，虽仍肯定《智论》为龙树所造，但是以为鸠摩罗什在汉译过程中已有所增修。加藤纯章甚至认为：作者不但不是龙树，而且可能来过西域，在此完成；罗什也参与此一著作。

Lamotte 和加藤纯章的相关作品，分别由郭忠生和许洋主（笔名宏音）二位居士翻译，并刊译文于《谛观》杂志之中。导师在去年八月间，才透过译文而得悉其详。我几次到华雨精舍请安，他都向我提起此事，表示他不同意其中论点。末了，老人总是喟然叹道：「可惜我老了，写不动了！」

我静静聆听著，但竟然未曾意会：自己可以代劳，完成老人的写作心愿。

直到今年四月下旬，老人到福严精舍避寿；我去教课时，得暇到他书房坐坐，他又一次提及此事而感叹起来。我忽然感悟：这原是弟子所应效力完成的工作，我怎能听完了事呢？于是也顾不得自己时间及能力有限的问题，自告奋勇地把整理论文一事承当下来，但表示：五、六月间教学忙碌，无法立刻著手进行此一专篇的写作；待六月底后，教学告一段落，再到老人跟前，住一段时日，把论文完成。

老人闻之欣然。我从他宽慰的神情中，想到：他不但是「学尚自由，不强人以从己」，就连宏法心愿，写作计划，也都默默地一人承挑；即使对弟子门生，也不习惯开口指使以分派工作。这样尊重他人意愿而不带一毫强迫性格的长老，座下的人，无论是心灵的创意或是行动的取向，都是极为自由的。只是许多时候，他必然苦了自己。像此次写作论文一事，缘于我的迟钝，竟让老人悬念数月，遗憾自己未能「尽中国佛弟子应尽的一份责任」；如果我始终迟钝到底，未能及时感悟承当，老人也卒为衰病所累而不能完成心愿，那岂不是当面错过，而留下中国佛教永远的遗憾吗？

六月廿七日开始，在导师的书房，连续五天，由老人提供资料，讲述意见，我逐段整理，再呈老人过目。七月二日以后，不得不中辍，赶赴一连串夏令营的佛学课程；八月初，又开始在嘉义弥陀寺讲述〈声闻律之理论与实践〉半个月。八月五日至八日，终于把论文完成，敬托慧理法师送呈导师。十五日授课毕，我再到永光别苑请导师指正，并于十六日写完论文提要（四千字）。时间是拖了一个半月，但实际写作只有十天左右。

在写作的过程中，深受导师、明圣法师及其他住众师父护念，无诸琐事烦心。写作将近完成阶段，又有学生悟殷、海青、维融三师，为我查对出处及梵文，我向导师笑称这是「老中青三代通力合作」的成品——亲因缘是导师的智慧和学术功力，我们只是增上缘罢了！

六月底，满山荔枝成熟，空气中弥漫著花果的清香；我沉浸在法喜之中，分享老人智慧的果实。忽然想到：老人毕生游心法海，多少精湛独到的见解，都因文字及书籍发行的局限，而罕为国外学者所悉。此次撰著，既是评论学界所说，必然引起学界的注意和讨论，所以理应将资讯送达国际学术机构。

我是东方宗教研讨会（简称「东宗」）的会员。此一学会，成员为国内各宗教研究之学者，定期发行学报，分送国际学术机构。本期学报，若能刊载导师近著，则不但是东宗的光荣，也将有利于资讯的传布。于是在征得老人同意后，电询会长吴武夫先生的意见。吴先生果然欢喜踊跃，不但要将它

刊在学报，而且愿由他出资成立的东宗出版社找人译为日文、英文，然后发行中文、日译及英译版书册，推广到国际学界。

本来我已应允在今年九月下旬的东宗年会中发表一篇有关声闻律的论文，临时吴会长决定：我的论文改在八月下旬的月会期间发表；年会中由我代为宣读导师的这篇近著。

这篇论文，终于在九月廿二日下午三时发表，而且引起在座宗教学者之重视。郭忠生和周伯戡两位先生，也在讨论过程中，提出宝贵的意见。

此外，刻在日本深造的厚观、慧琏二位法师，愿意在日本找人日译，郭忠生居士也愿将文中所有梵文名相再作一次查对，以免拼写错误。有这么多的因缘和合，不敢说能尽善尽美，但总算是大家分工合作，「尽中国佛弟子应尽的一份责任」，而报答印公导师哺育法乳之深恩于万一。

尊重古说，绝对不是由于情感上的偏执；否定学者之新观点，也不挟杂非理性的因素——这由印公导师在论文中凡有所立必有所据的严谨陈述，可以看出。特别是：《智论》「广本千卷」之说，虽然也是古传，但是导师也一样指出它的错误。

传统佛教面临现代佛教学的治学成果，往往不是一味排斥，就是全盘接受。这都挟杂了情感与非理性的因素。如何在传统与现代中抉择去取？这要以理性态度审慎处理。去取如何可以得当？这就要有对佛法深刻体解的圆熟智慧。导师的许多著作中，都流露出这种不卑不亢而理性抉择的圆熟智慧，〈大智度论之作者及其翻译〉，即是一个成功的范例。

民国八十年九月二十四日于善导别苑

卷002

《起信论》与扶南大乘

一 前言

《大乘起信论》，传说是马鸣（Aśvaghoa）所造，陈真谛（Paramārtha）所译的。在我国佛教界，这部《大乘起信论》，可说是受到高度推重的。但在隋法经的《众经目录》中，被编入「众论疑惑」类。隋均正的《四论玄义》更明确的说：「《起信论》一卷，人云马鸣菩萨造。北地诸论师云：非马鸣造论，昔日地论师造论，借菩萨名目之」。到唐代，也还有人评议。近代日本佛教界——望月信亨等再度提出讨论，论断《起信论》是中国人所造，为多数学者所同意。我国有梁启超的《大乘起信论考证》，引用日本学者所说，而赞许（造《起信论》的）中国人的伟大。中国而反对《起信论》最彻底的，是南京支那内学院，这是以唯识宗思想为准绳，而否定《大乘起信论》的。内院学者吕澂，作〈起信与禅——对于大乘起信论来历的探讨〉，指《起信论》是依魏译（五一三年译）《入楞伽经》而造的。比较《楞伽经》的异译与现存的梵本，可见魏译《楞伽》是有错误的；依之而造的《起信论》，当然也是错误了。其实，即使《起信论》是依译文正确的《楞伽经》而作，论义又正确，也未必能为吕澂等所认同，吕澂不是曾说「楞伽……于体用染净之判，犹未了然」吗？站在一宗一派的观点来衡量方便多门的佛法，是不太适当的！《起信论》非马鸣造，非真谛译，这是文献考证问题，而义理又当别论。我觉得《起信论》的作者，是依据参照不少经论，而不只是魏译《楞伽经》的。《起信论》的思想，主要是依从海道而来，特别与扶南（Funan）弘传的大乘有关。以下，要略的介绍几点。

二 扶南曼陀罗的译典

一 扶南佛教略说

扶南（Funan），见于中国史书的，是从西元三世纪到六世纪。扶南是现在的高棉，或作柬埔寨（Cambodia）地区的古国。起初见到的扶南，还是裸体的。由于印度文化的传入，扶南也就印度化而大有进步。流传的有印度教、佛教，特别是大乘佛教的兴盛，梵本的经典也非常多；佛教的声闻学派，也有多少流传。六世纪中，本是附属于扶南的真腊，日渐强大，进而统一了扶南，以后中国的史书，也就只说真腊了。

二 《文殊所说般若经》与《法界体性无分别经》

扶南人曼陀罗仙，或作曼陀罗（Mandra）。据《续高僧传》说：曼陀罗于梁武帝天监二年（西元五〇三）「大赍梵本，远来贡献」，敕与扶南人（僧伽）婆罗（Sa□ghapāla）共译。由于曼陀罗「未善梁言，故所出经，文多隐质」。虽说译文不太理想，而对中国佛教的影响，却是深远的！曼陀罗译经三部：

一、《文殊师利所说摩诃般若波罗蜜经》，二卷，与唐玄奘所译《大般若波罗蜜多经》第七〈曼殊室利分〉同本异译。曼陀罗译本，被编入《大宝积经》四十六会，名〈文殊说般若会〉。助译的僧伽婆罗，后来又别译一部，一卷；比对唐译与曼陀罗所译，一卷本显然地有了缺佚。

二、《法界体性无分别经》，二卷，被编入《大宝积经》八会，名〈法界体性无分别会〉。

三、《宝云经》，七卷。（扶南人须菩提（Subhūti），在陈代再译，名《大乘宝云经》，八卷）。

《文殊师利所说摩诃般若波罗蜜经》，是一部很有名的经典！与「般若部」的风格相近，说般若，也说空义。但已有如来藏（tathāgata-garbha）思想的倾向，如说：「众生界量，如佛界量」；「如来界及我界，即不二相」。这部经为《大乘起信论》所采用的，是「一行三昧」（唐译作「一相庄严三摩提」）。如《大乘起信论》说：

依是三昧故，则知法界一相，谓一切诸佛法身，与众生身平等无二，即名一行三昧。

关于一行三昧，《文殊所说摩诃般若波罗蜜经》这样说：

法界一相，系缘法界，是名一行三昧。

入一行三昧者，尽知恒沙诸佛法界无差别相。

「法界一相，系缘法界」，这是论文所依而没有不同的。经说「恒沙诸佛法界无差别」，论说「佛法身与众生身平等无二」，虽各有所重，而法义

是相通无碍的。

曼陀罗的另一译本——《法界体性无分别经》，可以推定为与《起信论》的本觉、始觉有关。如《大乘起信论》说：

本觉义者，对始觉义说，以始觉者即同本觉。始觉义者，依本觉故而有不觉，依不觉故说有始觉。

（凡夫、二乘、菩萨、佛的始觉）本来平等同一觉故。

《起信论》立觉与不觉二义。因众生的不觉，引向于觉而说始觉，其实觉体本来如此，平等不二的。本觉、始觉的安立，可说是非常特出的，应与《法界体性无分别经》有关，如经上说：

一、一切智心……是心如实解本始平等。如随所闻其心体性，解知一切众生体性，解知一切诸法体性。

二、无觉无有解，无有（觉）解故，即是空也。若能如实解（布）施体性，解施体性故，解如实始体性；解如实始体性（故），解诸法体性；解诸法体性故，解诸一切众生体性。

三、解身口者，解觉寂静；解觉寂静故，解众生寂静；解众生寂静故，解一切法寂静；解一切法寂静故，解如实始寂静。

四、知诸法寂故，知如实始。

五、觉知住于如实始故，是名菩提。非住如实始，觉知住于如实始故，……是名菩提。

上引经文，第一则是发菩提心；第二至四这三则，明六波罗蜜行；后一则是证得菩提。第一则所说的一切智心，就是菩提心。经上说：「一切智心，无等等心，三界最胜心」，与《摩诃般若波罗蜜经》所说：

是阿耨多罗三藐三菩提心，无等等心，不共声闻、辟支佛心。何以故？是一切智心无漏不系故。

意义是相近的。但经说「是心（一切智心）如实解本始平等」，与《起信论》的本觉、始觉平等不二相同，只是说「解」而不是「觉」罢了！在上

面所引的经文中，或说「解」，或说「知」，或说「觉」；或说「觉知」，或说「觉解」，或说「解知」。「觉」、「解」、「知」三字，无疑是可以通用的。经上说：「解如实始体性」，「解如实始寂静」，「知如实始」，「觉知住于如实始」。这些文句，如「解如实始」，「知如实始」，「觉知……如实始」，到底是什么意义？这真不免是「文多隐质」了！这应该是：「始……解」、「始……知」、「始……觉知」，由于译者「不善梁言」，依原文直译，译为「解始」、「知始」、「觉始」，在汉文中不免难于了解，不免文句不通了！「解」，一般是了解，信解，但也不只是一般的了解。从海道来广州的求那跋陀罗（Gu□abhadra），于宋元嘉（西元四三五——四五三）中译出的《杂阿含经》卷一五说：「于苦圣谛当知当解，于集圣谛当知当断，于苦灭圣谛当知当证，于苦灭道迹圣谛当知当修」。「当知当解」的「解」，玄奘是译作遍知（parijñā）的，这是对现实生死的彻底知。可见《杂阿含经》「当解」的解，与「开解」、「解悟」的意义相当。所以解也可以是无漏（智）的，与知、觉的意义相通。从这一意义说，「是心如实解，本始平等」，等于「是心如实觉，本始平等」；而「解……始」也就是「始觉」了。

三 一行三昧与《解脱道论》

附带地说到两点：一、曼陀罗（Mandra）所译《文殊师利摩诃般若波罗蜜经》，不但为《大乘起信论》所采用，隋智顗的《摩诃止观》，也说到常坐的一行三昧。隋唐间，四祖道信（西元五八〇——六五一）以来，这部经对禅宗的影响更为深远！道信曾游历江南，所以僧籍在吉州（今江西吉安县）。在庐山大林寺，又住了十年，这是天台家的道场。所以回到江北（今湖北省）黄梅，在双峰创开道场；弘扬的禅门，是在传统的《楞伽经》下，融合「文殊师利所说摩诃般若波罗蜜」法门，特重常坐的一行三昧。到了五祖弘忍，也在黄梅弘化（西元六五二——六七九），重视一行三昧的方便。在《文殊师利所说摩诃般若波罗蜜经》中，一行三昧是有修习方便的，如经说：

欲入一行三昧，应处空闲，舍诸乱意，不取相貌，系心一佛，专称名字。

一行三昧是以称念（一）佛名为方便的，弘忍及他的弟子法如、神秀等，都著重方便，正如杜朏的《传法宝纪》所说：「及（弘）忍、（法）如、大通（神秀）之世，则法门大启，根机不择，齐速念佛名，令净心」。念佛净心，确是容易普及的，难怪能「法门大启」了！《坛经》所批评的：「教人坐（原文作「座」），看心看净，不动不起」，正是这一行三昧的方便——「常坐」、「念佛净心」。然六祖慧能的禅门，「说摩诃般若波罗蜜」，也还是《文殊师利所说摩诃般若波罗蜜经》的法门，只是著重深义而已。《楞伽》与《般若》合一，再融合江南（有老庄思想）的牛头禅，印度禅就演化为有中国特色的禅宗了。在禅宗的发展中，曼陀罗的「文殊般若」，起著难以估量的大用！

二、协助曼陀罗译经的僧伽婆罗（Sa□ghapāla），据《续高僧传》说：是扶南（Funan）国人。出家后，「偏业阿毘昙」，是修学小乘的。受具足戒（二十岁满）后，「闻齐国弘法，随舶至都，住正观寺，为天竺沙门求那跋陀罗弟子，复从跋陀精研方等」。求那跋陀罗（Gu□abhadra）是死于宋太始四年（西元四六八）的，不可能是齐代僧伽婆罗的大乘师。《大唐内典录》作：「为求那跋摩弟子，复从跋陀研究方等」。跋陀到底是谁？求那跋摩（Gu□avarman）死于宋元嘉八年（西元四三一）。总之僧伽婆罗在齐代的史实，并不清楚。到梁初，除了助曼陀罗译经外，天监五年（西元五〇六）起，译出十部，原文都是曼陀罗从扶南带来的。所译的十部，大乘以外，也有属于部派佛教的，如《阿育王经》、《解脱道论》。《解脱道论》属于赤铜鍱部（Tāmraśa□īya），即一般所说的南传佛教。《解脱道论》，约为西元一世纪时，优波底沙（Upatissa）所造。全论分十二品，以戒、定、慧次第，论述解脱的正道。这部论，可说是西元五世纪，觉音（Buddhagho□a）所造《清净道论》的蓝本，觉音是加以补充、抉择，使清净解脱道的叙述，更为正确充实！这部《解脱道论》，在中国不能受到佛弟子的重视，可见中国已专弘大乘了。从《解脱道论》的译出，可见在扶南的大乘盛行中，声闻部派的佛法，也有多少的流行。

三 从扶南来的真谛译典

一 真谛的《摄大乘论释》

从扶南（Funan）来的真谛（Paramārtha）三藏，在所译的《摄大乘论释》中，提到「解性」，这与扶南曼陀罗（Mandra）所译《法界体性无分别经》，一再说到「如实解」、「解始」，同样的使用「解」字，这是值得注意的！真谛是印度优禅尼（Ujjayinī）人。《续高僧传》说：梁武帝晚年，派人送扶南使者回国，便中邀请名德。那时，真谛在扶南游化，可能已有多年，受到佛教界的尊重，所以「彼国乃屈真谛，并赍（大量）经论，恭膺帝制，既素蓄在心，涣然闻命」。先到达南海（今广州），「太清二年（西元五四八）闰八月，始届京邑」（今南京）。真谛受到当时政局的影响，译业极为艰困。直到陈天嘉四、五年（西元五六三——五六四），终于在广州译出了《摄大乘论》与《释》论。《摄大乘论释》，是真谛所译的主要论典，依此而北地有「摄论宗」的宏传。《摄大乘论》是无著（Asa□ga）依《阿毘达磨大乘经．摄大乘品》而造的；《释》论是世亲（Vasubandhu）所造。世亲的《摄大乘论释》，除真谛译本外，还有隋达磨笈多（Dharmagupta）与唐玄奘的译本。对比三种译本，真谛的《摄大乘论释》，有补充增附的部分，但决不是自己的解说，而是有所依据的，代表当时一分大乘行者的共同意见。

二 依他性——阿黎耶识通二分说

《摄大乘论》是依《阿毘达磨大乘经．摄大乘品》而造的。这部经没有传译过来，所以不能充分的了解。如依《摄大乘论》的体裁，及片段的引述经文，可以论定这部经，是以虚妄分别的阿赖耶识（ālaya-vijñāna）为依止，成立一切唯识的经典。但与《瑜伽师地论》以来的思想，有一些差别，如依他起性（para-tantra-svabhāva）有二分说；无漏种子新熏说；圣教与道属圆成实性（parini□-panna-svabhāva）说；多识论与一意识师并存说等。这部经的思想，立场当然是「虚妄唯识」说，但对西元三世纪以来，不断传出以真常的如来藏（tathāgatagarbha）为依止，建立一切染净法的经典，采取了沟通的倾向。《楞伽经》与《密严经》（约集出于西元五世纪），继承这一倾向，而完成了「真常唯心」说。生于西元六世纪的真谛（

Paramārtha），在所译的《摄大乘论释》中，不离「虚妄唯识」，却增多了「真常」的思想。这里，还是先从「解性黎耶」说起。

真谛所译的《摄大乘论释》，对《摄论》所引《阿毘达磨大乘经》，「此界无始时，一切法依止」偈，有其他译本所没有的一段解释，如《摄大乘论释》卷一说：

（此界无始时）此，即此阿黎耶识界，以解为性；此界有五义……如经言：世尊！此识界是依、是持、是处，恒相应及不相离、不舍智，无为恒伽沙等数诸佛功德。世尊！非相应、相离、舍智，有为诸法，是依、是持、是处，故言一切法依止。

依真谛译，「此」，指阿黎耶（阿赖耶的异译）识，界（dhātu）是以「解」为体性的，所以「此界」就是阿黎耶「识界」，也就是阿黎耶识的「解性」。日本某学者，对于「界以解为性」，作为「界是解说为体性」的意义。的确，「界」字是可以解说为体性的，但这里的「以解为性」，依汉文的文法，不可能「解说为体性」的。而且，在《摄大乘论释》卷三，还有这样说：「圣人依者，闻熏习与解性和合，以此为依，一切圣道皆依此生。」这里的「解性」，难道也可说「解说为体性」吗？真谛这一段文，是引《胜鬘经》而说的。如「此界有五义」，就是《胜鬘经》说如来藏等五藏。《究竟一乘宝性论》也引用这五藏说，解说「此界无始时」颂。《摄大乘论》立阿黎耶识，《胜鬘经》说如来藏，如来藏也就是如来界（tathāgata-dhātu）；「此识界」，真谛译表示了阿黎耶识与如来藏，有一种共同的内容。所以摄论宗所说的阿黎耶识，「果报（异熟）识」以外，还有「解性黎耶」。

阿黎耶识有果报与解性，不禁想起了《摄大乘论》对依他起性的解说，如说：

依他（起）性有几种？若略说有二种：一、系属熏习种子；二、系属净品、不净品性不成就。

这是说依他性的定义，有二类不同：一、「系属（就是依）熏习种子」而起的，名为依他起性，这是虚妄唯识——瑜伽行派（Yogācārika）的共

同解说。二、（有漏妄）「识分别此性，或成烦恼，或成业，或成果报，则属不净品。若般若缘此性，无所分别，则成净品」。依他性，如为识分别，就成为不净——染污品类；如为般若所缘，无所分别，就成为清净。是染污或是清净，都没有定性，依因缘而染而净，所以名为依他（起）性。这一解说，是非常特出的。可以成为染污的分别性（parikalpita-svabhāva，玄奘译为遍计所执性），也可以成为清净的真实性。这染污、清净不定——不成的，就是依他性。这一见解，是出于《阿毘达磨大乘经》的，如《摄大乘论》卷中说：

阿毘达磨修多罗中，佛世尊说：法有三种：一、染污分，二、清净分，三、染污清净分。依何义说此三分？于依他性中，分别性为染污分，真实性为清净分，依他性为染污清净分。

譬如于金藏土中，见有三法：一、地界，二、金，三、土。于地界中，土非有而显现，金实有不显现。此土若以火烧炼，土则不现，金相自现。……如此本识，未为无分别智火所烧炼时，此识由虚妄（的）分别性显现，不由真实性显现；若为无分别智火所烧炼时，此识由成就真实性显现，不由虚妄（的）分别性显现。是故虚妄分别性识，即依他性有二分。

从经文及论文的解说比喻中，这明显的是「系属净品、不净品性不成就」的依他性。地界（矿）是阿黎耶——「本识」，一向只见是泥土，如一般众生，阿黎耶识由虚妄识而显现为染污的分别性。矿藏经过开采冶炼，那就显出纯金，这如阿黎耶识为无分别智火所冶炼，就显出清净的真实性。这不是染因生染果，净因生净果的依他性；真实性如金，是本来就有的，依智火而显出真实性的清净法界，是了因所了，而不是生因所生的。依这样去了解，「此界无始时」的「界」，可以说是生死杂染的「因」性（种子识），也可以说是本净的法界（或本净真如）。《摄大乘论》的引经说，是站在虚妄识界的立场。但经文本义——依他有二分，当然可通于清净法界。真谛与《究竟一乘宝性论》，都依如来藏解说颂文的「界」，不是没有根据的。

「识界」有二分的思想，引起了《楞伽经》的结合了如来藏与阿黎耶——藏识，如《大乘入楞伽经》卷五说：

如来藏是善不善因。……无始虚伪恶习所熏，名为藏识，生于七识无明住地。譬如大海而有波浪，其体相续，恒注不断；本性清净，离无常过，离于我论。其余七识，意、意识等，念念生灭。

瑜伽行派立八识，《楞伽经》也立八识，但八识是：「如来藏藏识心、意、意识及五识身」。如来藏是不生不灭的；意、意识等七识是念念生灭的；阿黎耶——藏识通二分，「真相」（即如来藏）是不灭的，藏识摄藏的虚伪熏习——「业相」是可灭的。这样，瑜伽行派依（虚妄分别）阿黎耶识的唯识说，被统属于真常的如来藏，成为真常唯心说。传说依《楞伽经》而造的《大乘起信论》，说「依如来藏故有生灭心，所谓不生不灭与生灭和合，非一非异，名为阿黎耶识」，确是有所依据的。

瑜伽行派以真如会通如来藏，但所说的真如（即空性，圆成实性），只是理性，与依他起性不一不异，而无关于依他起性的因果起灭，所以吕澂称之为「性寂」。在真常大乘经中，如来藏不只是「性寂」，也是「性觉」的，如《大方等如来藏经》说：

一切众生贪欲、恚、痴诸烦恼中，有如来智、如来眼、如来身，结加趺坐，俨然不动。……有如来藏常无染污，德相备足，如我无异。

众生身中的如来藏，佛那样的有智、有眼，能说只是「性寂」而不是「性觉」吗？又如《胜鬘经》说：「如来藏空性之智」；《大乘密严经》说：「如来清净藏，亦名无垢智」，那是更明显的「性觉」说了！《楞伽经》的〈偈颂品〉说：「内证智所行，清净真我相，此即如来藏，非外道所知」。如来藏就是我（ātman），「我」能说没有知性吗？所以吕澂主「性寂」而否定「性觉」，是不能解说真常大乘经论的。

这样，真谛引如来藏说，说「界以解为性」，是有所据的。如前《法界体性无分别经》，所说的「解」，与「知」、「觉」是相通的，所以真谛译《摄大乘论释》所说的，「此识界」是「解性」（又是「因性」），与《大

乘起信论》的心生灭——阿黎耶识，有觉与不觉二义，可说是大致相近的。

三 真实熏虚妄说

依阿黎耶识（ālaya-vijñāna）的摄藏种子（bīja），成立生死的流转与还灭，是瑜伽行派（Yogācārika）一致的见地。说到无漏心的现起，当然依出世无漏心种子，但在瑜伽行派中，对出世无漏心种子，是有不同意见的。如《瑜伽师地论．本地分》与《大乘庄严经论》，都立本性住（prak□tistha）与习所成（samudānīta）二类。《摄大乘论》以为种子是由熏习所成的，众生从来没有无漏心，怎能有本有无漏种（「本性住」）呢？所以提出了无漏新熏说。如《论》说：

此出世心从何因生？汝今应答：最清净法界所流，正闻熏习为种子故，出世心得生。

此闻慧种子以何法为依止？至诸佛无上菩提位，是闻慧熏习生，随在一依止处，此中共果报识俱生，譬如水乳。此闻熏习即非本识，已成此识对治种子。……是闻熏习，若下中上品，应知是法身种子；由对治阿黎耶识生，是故不入阿黎耶性摄。

此闻熏习，虽是世间法，初修观菩萨所得，应知此属法身摄。

依《摄大乘论》说，种子是由熏习（vāsanā）而有的。凡愚众生一向只是有漏心，所以不可能成立本有无漏种的。这样，出世的无漏心，从何而生起呢？《摄论》提出一项意见：「最清净法界所流（等流），正闻熏习为种子故，此出世心得生」。法界（dharma-dhātu）是真如（tathatā）的异名。众生位中，虽因烦恼等所蔽而似乎不清净，其实本性是清净的。在修行过程中，无漏智证法界，起初清净而还不彻底；到成佛，才是最清净法界。佛体现了最清净法界，为众生说法，众生从听闻中，理解佛法而熏成的，名「闻熏习」，也就是「正闻熏习」、「闻慧熏习」、「闻慧种子」。闻熏习还是世间法，但与一般世间法，就是高深的哲理、神教，也都是不同的。这因为佛的教法，从最清净法界而来，是最清净法界的等流（同类）。听闻正法所生的闻熏习，能引发一种出世——超越世间，断除烦恼业苦的力量。众生的

生死业报——异熟（vipāka）识，是阿黎耶识，正闻熏习能引起对治阿黎耶识的力量，所以正闻熏习，在下中上——由闻慧而思慧，从思慧而修慧，都不是阿黎耶识所摄，是法身种子，所以是法身所摄。在唯识学中，一切种子熏习，都是依阿黎耶识的。闻熏习的性质，终究要断除阿黎耶识的，那众生的闻熏习，依止在那里？《摄论》还是说：闻熏习「共业报识俱生」；不过说了善巧的譬喻，如乳不是水，却能依水而水乳交融。但性质不同，终究要达到断除阿黎耶识的目的，这如水乳交融，如鹅饮乳而水却被弃了。

「最清净法界等流」——教法，是真实性。听闻而正确理解的，是耳识与意识，是依他（起）性（paratantra-svabhāva）——虚妄分别。虚妄的耳识、意识，受真实的教法影响，而成「正闻熏习」，这不是真实熏习虚妄，于虚妄识中有了真实性的闻熏习吗？其实，真能熏妄，在真常的大乘经中，都是肯认的。真谛的《摄大乘论释》说：

如经言：世尊！若如来藏非有，于苦无厌恶，于涅槃无欲乐愿。

真谛所引述的，是《大宝积经》（四八）〈胜鬘夫人会〉（《楞伽经》也引用《胜鬘经》说）。依经说：众生的所以能「厌生死苦，乐欲涅槃」，是常住不变如来藏的作用。因为生灭无常的六识（或七识），不能保持善恶业，也不能保持过去的经验，「刹那不住」的，怎能有厌生死而乐欲涅槃的愿望。由于如来藏常住不变，能保持善恶业，而有受生死苦的可能；能保持过去的经验，才能在「刹那不住」的意识中，有引起忆念的可能。忆念过去、现在（世）的苦，才能厌生死苦而乐求涅槃。这不是真常的使虚妄识能忆念生死苦，而起厌离心吗？如真、妄（即使不相离）没有影响力，这是不可能的。真常大乘经的如来藏，是（真）我（ātman）的异名，而唯识学者以真如、法界去解说、会通，但多少存有异义。真谛的思想，是依《阿毘达磨大乘经》，达成融会的目的，但在纯正的唯识学者，就不免要异议了！

《摄大乘论》的无漏新熏说，也是引用《阿毘达磨大乘经》的。《摄大乘论》在说到真实性时，说四种清净，如《论》说：

此中有偈：幻等显依他；说无显分别；若说四清净，此说属真实。清净由本性、无垢、道、缘缘：一切清净法，四皆摄品类。

《摄论》但说「此中有偈」，然依安慧（Sthiramati）《中边分别论疏》，这二颂是引《阿毘达磨大乘经》的。真实性有四种清净：一、「本性」清净；二、「无垢」清净，是瑜伽行派所共说的。三、「道」清净，《释论》作「至得道」清净，是般若（等）波罗蜜，及（四）念处等助道门。四、「缘缘」清净，《释论》作「道生境界」清净，是清净法界等流教法；听闻教法，是引生道及助道法的所缘境。四清净出于《阿毘达磨大乘经》，可见法界等流引生的闻熏习，也是出于这部经了。《摄大乘论》特有的教义，可说都是本于这部经的。

四 多心论与一意识师

《摄大乘论》的〈依止胜相品〉，以阿黎耶识（ālaya-vijñāna）为染净依：世间的杂染法，世间与出世间的清净法，非依阿黎耶识不能成立；说心、意、识时，说到染污意（kli□□a-manas）——第七末那识（mano-vijñāna）成立的理由；又处处说六识：这明显的是八识差别论者。〈应知胜相品〉中，安立十一识或四识，成立唯识（唯量、唯二、种种）后，又有「诸师说：此意识随种种依止生起，得种种名」一段，这是一意识师。「一心论」与「多心论」，在部派佛教中，成为对立的学派。「一心论」与《大毘婆沙论》的「一心相续论者」相近。依「一心论」，依根对境不同而说为六识，其实只是一意识的相续。《摄论》所说的一意识师，引经也还是《法句》与《阿含》。但真谛译《摄大乘论释》说：「诸师，谓诸菩萨」。《摄论》所引述的一意识师，显然是当时的大乘学的一流。玄奘译的《摄大乘论（世亲）释》说：「非离意识别有余识，唯除别有阿赖耶识」。真谛译作「此中更无余识异于意识，离阿黎耶识。此本识入意识摄，以同类故」。阿黎耶识含摄在意识中，真谛的见解，是偏向一意识师的。这类大乘的一意识师，也是成立唯识的。《摄大乘论》是多心论者，又引述一意识师，并存而没有加以抉择取舍，这是很不寻常的！这可能是：八识差别是《瑜伽师地论．本地分》的传统，而一心论的唯识学者，是《阿毘达磨大乘经》的一流。从论文的内容

看来，在一意识师成立唯识下，引用《阿毘达磨大乘经》的「四法相应，能寻能入一切识无尘」，一意识说极可能是《阿毘达磨大乘经》的。

《摄论》一意识的唯识大乘，对《起信论》作者，是有启发性的。《起信论》的心——阿黎耶识，意——业识、转识、现识、智识、相续识，意识（六识）——分别事识。这些名词，是从魏译《楞伽经》来的，然作为先后次第的生起，意趣与一意识师相同。我曾联想到：一、僧伽婆罗（Sa□ghapāla）所译的《解脱道论》，有九心轮说：如有分与阿黎耶识相当；转（动）与业识，见与转识，所受与现识，分别与智识，令起与相续识，也有相类似的意义。二、《瑜伽师地论》卷一（真谛曾译《十七地论》五卷，佚）的五心说：如率尔心与业识，寻求心与转识，决定心与现识，染净心与智识，等流心与相续识。从细到粗，从认识到动作，各论都有此前后发展的倾向。魏译《楞伽》，不是《起信论》的唯一依据；可说《起信论》是博采众说，而自成体系的。可参阅拙作《大乘起信论讲记》。

四 结论

佛教的传来中国，一向著重于经西域传来的，其实从南方海道来的，影响中国佛教也相当的大！我因为不能同情支那内学院，偏宗唐玄奘所传，护法（Dharmapāla）、戒贤（Śīlabhadra）一系的唯识学，对《大乘起信论》作否定的攻讦，所以民国三十九年，讲《大乘起信论》，记录成《大乘起信论讲记》，曾略为疏解。晚年，在《法界体性无分别经》中，读到「如实解本始不二」与「解始」，引起深切的注意，所以对扶南（Funan）来的曼陀罗（Mandra）、僧伽婆罗（Sa□ghapāla）、传说是《起信论》的译者——真谛（Paramārtha）的译典，略加检阅。觉得扶南传来的大乘经论，有扶南大乘的特色。当然这都是从印度传入的，但印度的经论多，派别多（唯识学也不限于玄奘所传的那样），为了在当地容易流通，传布者是有某种选择性与适应性的，渐渐的会形成一地的学风。以真谛三藏来说，虽带来二百四十夹（可译二万多卷）梵本，但弘传所宗的，是瑜伽行派，主要是《摄大乘论》，这是依《阿毘达磨大乘经．摄大乘品》而造的。这部论（依经）有特色，如依他性（paratantra-svabhāva）阿黎耶识（ālayavijñāna）通

二分说；无漏种子是新熏的，以闻熏习为真实性（parini□panna-svabhāva），这是真实熏虚妄说；多心论，而又别说一意识师，不加抉择取舍。这是在《瑜伽师地论》的传统下，而引进《阿毘达磨大乘经》的思想；实际上是在传统的虚妄唯识的立场，引进真常心（如来藏学）的思想。在唯识（唯心）经典的发展上，从《解深密经》到《阿毘达磨大乘经》，再进就是《楞伽经》、《大乘密严经》。由于虚妄唯识学的兴盛，真常心（真常我）融摄他，引起真常唯心思想的大成。在思想演进过程中，《阿毘达磨大乘经》与《摄大乘论》，起著中介的作用。真谛是一位虚妄唯识论者，但赞同《阿毘达磨大乘经》与《摄大乘论》的思想倾向，所以在他的译典中，多少引入真常论的思想；也以妄识为依止的思想，融入真常论中，如拙作《如来藏之研究》所说。

真谛在陈太建元年（西元五六九）入灭。在真谛生前，他的众多译典，大多流行在岭南。到隋代（西元五八九）完成了南北统一的大业，因北周灭法（西元五七四——五七七）而南下的僧侣，才带著梁陈（主要是扶南来）的译典，传入北方。以《摄大乘论释》为主的南学，充实了北方固有的「地论宗」，又发展出「摄论宗」。承受这些思想，参考（西元五一三）北魏翻译的《入楞伽经》等，综合融贯而出现了《大乘起信论》。在中国佛教中，这部论起著深远的影响，也不妨说是中国人的伟大了！我从扶南（Funan）大乘说到《起信论》，只是不能同意偏执的宗派意识，所以从思想演化的观点，作少分的论究。在本人对一切佛法的理解，还是比较赞同虚妄唯识论的。

卷003

「灌顶」在佛法中的起因与发展

一

一、灌顶（abhi□eka），为「秘密大乘佛法」的重要仪式；不只是仪式，还有多层次的，也就是发展所形成的多重意义。灌顶而成为佛教的，成为秘密大乘所特重的，试从史的发展，略为叙述。

灌顶，本是印度国王的即位礼（rājasūya）。即位礼有多种仪式，而以水灌顶，是重要的节目。《贤愚经》说：顶生王（Mūrdhagata）即位时，「四天（王）即下，各捉宝瓶，盛满香汤以灌其顶；时天帝释复捉宝冠，来为著(戴)之」(大正四．四三九下)。这似乎是神话，其实这是宗教的即位典礼，正表示了天神的授与权位。《华严经．十地品》也说：「太子坐白象宝妙金之座，帐(张)大网缦，建大幢幡，然香散花，奏诸音乐。取四大海水，置金瓶内，王执此瓶灌太子顶，是时即名受王职位，堕在灌顶刹利王数」(大正一〇．二〇六上)。以四大海水来灌顶，表示了四海以内，归国王统治的意思。印度阿利安（Arya）人，是从西方来的，与西方以色列（Israel）人，立国王以香膏膏顶，是相近的。在传说中，灌了顶就登王位，但还不是转轮王（cakravartin）；要国王持斋戒、行仁政，感得「七宝」，才成为统一天下的转轮圣位。灌顶，是印度古代的国王即位礼。

二、神教的国王即位礼——灌顶（abhi□eka），怎么会与佛法发生关系？主要是释迦牟尼（Śakyamuni，以下简称释尊）出生王家，是王太子。如《太子瑞应本起经》说：释尊诞生不久，有仙人来占相，认为「有三十二大人相者，处国当为转轮圣王，主四天下。……若不乐天下而弃家为道者，当为自然佛，度脱万姓」(大正三．四七四上)。所以佛与轮王一样，都是有三十二大人相的。《七宝经》说：轮王有七宝：轮宝、象宝、马宝、珠宝、女宝、居士(主藏臣)宝、主兵臣宝，以仁政化治天下；释尊（佛）也有七宝，那就是七觉支（saptabodhya□gāni），以此度脱众生(大正一．四九三上、《南传》一六．二九五)。轮王的轮宝，从空中飞来，所到的地方，都降伏了；以此来比喻，佛说法名转法轮（dharma-cakra-pravartana），降伏众生的烦恼。由于释尊出生于王族，佛与轮王的关系，早就被人联想著的，如《长阿含经(二)．游行经》说：「佛灭度后葬法，……当如转轮圣王」(大正一．二〇上、《南传》七．一二六——七)。传说的古代转轮圣王，是父子相传的。如国王的功德不够，所行不如法，那就没有「七宝」，成为一普通的王了。与王子意义相对应的，是佛弟子中的大阿罗汉（arhat），如说：「我是佛子，从佛口生，从法化生，得佛法分（非得财分）」(大正二．一三二

中)。圣果是从听佛（口）说法，依法的修证而来的。从佛得到「法分」——智慧证知正法，而不是世间那样，但取得父亲的财物。在这一意义下，证得究竟圣果的佛弟子，都可说是佛子（buddha-putra）。轮王有千子，佛子更多；舍利弗（Sariputra）智慧第一，可说是佛的长子。佛对舍利弗说：「如转轮圣王第一长子，应受灌顶而未灌顶，已住灌顶仪法，如父之法所可转者，亦当随转。汝今如是，为我长子，隣受灌顶而未灌顶，住于仪法。我所应转法轮，汝亦随转」(大正二．三三〇中、《南传》一二．三三〇)。轮王的长子，在将灌顶而没有灌顶时，就助理轮王的政务。舍利弗是佛的长子，也是将灌顶而还没有灌顶，已经助佛扬化：「为众说法，未曾疲倦」了。这是「佛法」中说到的佛子与灌顶；这当然是比喻，佛与弟子间，「佛法」是没有灌顶仪式的。虽说舍利弗是佛长子，隣受灌顶，然依（「佛法」的）经、律所说，佛涅槃后，弟子即使是舍利弗还在世，也不可能继承佛位的。所以《阿含经》的佛子与灌顶说，只是少分的譬喻而已，但将引发这一思想的发展。

二

一、「大乘佛法」，以菩萨（bodhi-sattva）发心，修行而成佛（buddha）为宗。菩萨在长期的修行历程中，到将成佛以前，不是轮王长子那样，经灌顶（abhiśeka）而登王位吗？佛子（buddhaputra）与灌顶，在菩萨修行成佛中，才是恰好的譬喻。大乘初期，发展而成的菩萨行位，是十住，或译十住地（daśabhūmika）。十住是：(一)、发心住，(二)、治地住，(三)、修行住，(四)、生贵住，(五)、方便具足住，(六)、正心住，(七)、不退住，(八)、童真住，(九)、王子住，(十)、灌顶住。十住是菩萨修行成佛的十阶位，是以轮王长子继承王位为譬喻的。其中，发心住（prathamacittotpādika）如愿生王家；生贵住（janmaja）如诞生在王家了。方便具足住（pūrvayogāsampanna），如学习书算等知识技能；童真住（kumārabhūta）如渐长为少年；王子住（yauvarāija）如立为王太子；灌顶住如经灌顶而登上王位。大乘的十住说，与（大众部分出的）说出世部（Lokottaravādin）「大事」所说的十地（daśa-bhūmayā□），有部分的共

同性。如「大事」八地名生诞因缘（janmanideśa），九地名王子（yauvarajyatā），十地名灌顶，是与十住说的生贵，王子，灌顶相同的。菩萨十住说的成立，显然受到了「大事」的影响(参阅拙作《初期大乘佛教之起源与开展》一〇七一——一〇八四)。

十地说兴起，与十住的名目不同，而含摄了十住说的部分内容。如第十地名法云（dharmameghā），法云地也说到了灌顶，如《华严经》说：「十方一切诸佛，从眉间出清净光明，……从大菩萨顶上而入。……此菩萨得先所未得百万三昧，名为已得受职之位，……堕在佛数。佛子！……如转轮圣王所生太子，……王执此瓶灌太子顶，是时即名受王职位。……菩萨受职亦复如是，诸佛智水灌其顶故，名为受职」(大正一〇．二〇六上)。十方佛的光明，流入大菩萨顶，以轮王长子受灌顶为譬喻，而说：「诸佛智水灌其顶故」。十方佛光明入菩萨顶，就是佛智慧的入菩萨顶，有十方佛加持菩萨的意义。经这样的佛光——智水灌顶，就入法云地，堕在佛数，还不是究竟成佛。《摩诃般若波罗蜜经》也说：「住十地中，当知如佛」(大正八．二五九下)。「如佛」，如十四夜的明月，还没有圆满，成佛还需要进修。也如灌顶为王，还要具十善行，七宝来应，才成为灌顶圣王。《华严经》的佛光入顶，可说是佛为菩萨灌顶，虽还不是世俗一般的灌顶仪式，但智水灌顶，有加持意义，灌顶后修行成佛，与后起的秘密大乘，接近了一步。

二、十住与十地，西元二〇〇年前成立，所说的佛光——智水灌顶，也还是象征的。西元五世纪上半，传说为鸠摩罗什（Kumārajīva）等译的《禅密要法经》；佛陀跋陀罗（Buddhabhadra）译出的《观佛三昧海经》，传出了观想中的灌顶。《禅密要法经》是声闻的禅观。佛陀跋陀罗是著名的禅师，所译的《达摩多罗禅经》，也是声闻的禅观集。他曾译《华严经》，所以《观佛三昧海经》，在声闻的念佛三昧中，含有大乘念佛观（buddhasm□ti）的内容。西元五世纪，印度的秘密乘，已渐渐的流行了，声闻的瑜伽行（yogācāra），也就有了灌顶的观行。(一)、《禅密要法经》说：如修行勤苦而「身虚心劳」的，可以观想：「释、梵、护世诸天，使持金瓶盛天药（水）。释提桓因在左，护世诸天在右，持天药灌顶，举身盈满。

……身体润泽，如膏油涂」(大正一五．二五一下)。帝释（Śakro devānāmindra□）与护世的四大天王（Caturmahārājika），持金瓶盛药而灌顶，与《贤愚经》所说，顶生王（Mūrdhagata）受灌顶的情形是相同的。观想天药入顶，实从传说的「天人益其精气」而来。如观火大而身体枯憔的，也有「观灌顶」法，观佛以澡瓶水灌顶（以水治火）(大正一五．二六〇中)。《观佛三昧海经》中，观如来缺瓮(盆)相满时，光明「照顶之时，如人执瓶灌药入顶。……从顶入已，贯彻表里，尔时行者身心安隐」。「复当起心作一药想。先作身想，身想既成，开顶令空。作梵王想，作帝释想，作诸天手持宝瓶想，持药灌想。药入顶时，遍入四体及诸脉中」(大正一五．六六四下)。这都是增益身心精气的（药）灌顶观。(二)、《禅密要法经》说：「见佛身微妙，如净琉璃。……手持澡瓶，住立空中。瓶内盛水，状如甘露。其水五色，五光清净，如琉璃珠，柔软细滑。灌行者顶，满于身中。……当自念言：如来慈父，以此法水上味甘露而灌我顶，此灌顶法，必定不虚。尔时，复当更起想念，惟愿世尊为我说法。……虽闻说法，于义不了，复见世尊以澡瓶水，灌行者顶」。这是在禅观中，见佛灌顶，请佛说法；一再的佛为灌顶，而观行不断深入的，称为「观佛三昧灌顶之法」；能净除罪业，「豁然意解，成阿罗汉」的(大正一五．二五六中——下)。《禅密要法经》所说的，主要是不净观（aśubhā-sm□ti）。经说「不净观想是大甘露，……甘露灌顶圣法」(大正一五．二五四下)。不净观与数息观（ānāpāna-sm□ti），称「二甘露门」。在大乘与秘密大乘的影响下，在修行不净观的过程中，有了以见佛以瓶水灌顶的观法。灌顶观，无论是天神灌顶或如来灌顶，都含有加持的意义。那时候，灌顶是普遍的流行了！

三

一、经灌顶（abhi□eka）而登王位，再进而成轮王的世俗礼仪，佛法中用来比喻佛子，经佛光入顶而入（如）佛位，再进修而成佛。含有加持、授与意义的灌顶，成为「秘密大乘佛法」的重要行仪。在密乘中，有「瓶灌顶」、「秘密灌顶」、「慧智灌顶」、「第四灌顶」——四种灌顶，是先后次第发展而成立的。真可说是灌顶仪的，是瓶灌顶；后三者，是引申加持、

传授的意义，而也称之为灌顶的。密乘中的瓶灌顶，起初是怎样与秘密结合起来的呢？

在汉译中，北凉昙无谶（Dharmarak□a）所译《金光明经》中，功德天（Śrīmahādevī）说咒，而说「是灌顶章句，必定吉祥」(大正一六．三四五中)。东晋竺难提（Nandi）所译《请观世音消伏毒害陀罗尼经》也说：「此灌顶陀罗尼章句」(大正二〇．三七下)。宋畺良耶舍（Kālayaśas）所译《观药王药上二菩萨经》，也说到：「说是障烦恼海灌顶陀罗尼」(大正二〇．六六一下)。这几部称为「灌顶章句」的神咒或陀罗尼（dhāra□ī）的，是以现生利益——治病、得财宝、除灾障等为主的。称为「灌顶章句」的，是晋、宋间(西元四〇〇——四五〇年)的译品。同时或更早的，竺法护（Dharmarak□a）等所译的大乘经，为了护持佛法而说咒的，都作「咒术章句」，「陀罗尼句」，「总持章句」，「灌顶」（章句），是与现生利益的（低级）咒语，开始发生关联的。以现生利益为主的咒术，西元三世纪起，次第传来。如《七佛八菩萨所说陀罗尼经》，对陀罗尼的名目，都夹注有「晋言」。有些是个别传出的，经古人编集而成为大部。现在经藏中，有《灌顶神咒经》，传为帛尸梨密多罗（Śrīmitra）所译，是不可信的。这是十二部，各有名目，集合而总称为《灌顶神咒经》的。依僧祐《出三藏记集》，别列十一部，附注说：「从七万二千神王咒，至召五方龙王咒，凡九经，是旧集灌顶，总名大灌顶经。从梵天神策，普广经，拔除过罪经，凡三卷，是后人所集，足大灌顶为十二卷」(大正五五．三一中)。旧集本为九部；僧祐以第十二《拔除过罪经》，是宋孝武帝大明元年（西元四五七），秣陵鹿野寺比丘慧简，依经抄撰，所以编入「疑伪杂录」(大正五五．三九上)。其实，这是《药师经》的初译本，经慧简发现而抄传出来，不能说是伪经的。这十二部经，都说到「灌顶章句」，一再说到：「十二部灌顶章句微密妙典」，「十二部咒灌顶章句」，「灌顶章句十二部要藏」，「灌顶章句十二部真实咒术」等(大正二一．四九七下——四九八下)。十二部经本是十二分教的旧译，大抵因此而纂集十二部为一部。资料应该是（晋代）旧有的，经我国古德集成九部（合于「九部经」），后来又总集十二部为一部。经过古德的

纂集，当然会参加些中国东西，如说：「有震旦国，我遣三圣在中化导」(大正二一．五一二中)。大村西崖的《密教发达志》说到：「洗浴，净衣，长斋，涂坛，画幡，悬盖，烧香，散华，用镜照魔，神名，印法等，事相颇备焉，岂可以支那撰述而付忽诸乎」(《世界佛学名著译丛》七二．一三三)！《灌顶神咒经》中，多说神名，也有咒语（还有「印法」），但都是「咒术章句」。如吴支谦所译的《八吉祥神咒经》，其实是称念八佛名号。在求他力护助的意义下，称佛名，称菩萨名，称神名，诵咒语，是没有太多差别的；称佛名、神名等，都已神密化而称为神咒了。这部称念神名、咒语的《大灌顶经》，说到了灌顶与传授，如经说：

「受此护身神典者，先当礼敬十方佛，次礼经宝，次礼圣僧，次礼度授与经之师。皆当专心一意，偏露右肩，长跪合掌。师当右手持文，弟子以右手受之；师以右手持法水，灌弟子顶上。……若有比丘乐受是典，应悬五色幡盖，散华，烧香，斋戒一心，不食五辛、酒肉，浴身，洁衣，香汁涂作坛，从坛上受」(大正二一．四九七中)。

「微妙灌顶章句十二部典，不可妄授持与人也。若有信心欲受持者，师当一心如法度授与；师师相承，受是章句。……不得轻度授与人也。若有受者，当如上法」(大正二一．五二〇下)。

「咒术章句」，当时已有写本，所以说：右手持「文」，弟子以右手受之。在授受时，举行（瓶）水灌顶的仪式，表示了神力的加持、授与。从经文看来，传受是决不随便的。要庄严坛场，弟子清净身心，还说到「法应七岁授与一人」，那是极严格了。「师师相承，受是章句」，正是秘密授受的意思。「秘密大乘」的灌顶法，这部经有了明确的记录。这主要是「咒术章句」的授受，所以也就称为「灌顶章句」。佛教的灌顶仪式，是因咒术授受而开始的。

二、印度神教的咒语（vidyā, mantra），多少渗入到部派中。随著「大乘佛法」陀罗尼（dhāra□ā）的发达，有佛教的咒语流传出来。咒语（其后有印法、观法）是秘密（guhya）传授的，渐与灌顶（abhi□eka）相结

合，而灌顶仪式是要有坛场——曼荼罗（ma□□ala）的。秘密的咒法（印法等）处处传出，当然仪式会多少不同，有归类而求大致统一的必要，这就是西藏所传，事续（kriyā-tantra）的四部总续。我国曾译出三部：唐善无畏（Śubhakara-si□ha）译出《苏悉羯罗经》；《苏婆呼童子请问经》（异译《妙臂菩萨所问经》）；不空（Amoghavajra）译出《蘗呬耶经》；重于修持方法的「静虑后续」，我国没有译出。《蘗呬耶经》，就是《大日经疏》所说的《瞿醯经》。这部经的梵语为：Sarva-ma□□ala-sāmānya-vidhi-guhya Tantra，译义为「一切曼荼罗共通的，完备的秘密坦特罗」(续)，所以或译为《秘密总续》。此外，初唐无极高（Atikū□a）所译的《陀罗尼杂集》，也是分为佛部，莲华部，金刚部，诸天部，而又以「都会曼陀罗」作结的。事续（旧译「杂密」）是各别传出的，曼陀罗与灌顶法，不一定相同，如《蘗呬耶经》说：「我今都说三千五百曼陀罗中次第之法」；「夫曼陀罗，又有其三重，亦有四重，亦有多重。其最外院，广开一门，亦有如是开四门者」(大正一八．七六〇下、七六四中)。所以事续的灌顶，应依事续所说，不能以后起的密乘行者的意见为准量的。

灌顶式，有他力加持的意义，所以在事续中，灌顶是不限于传授密法的。《蘗呬耶经》说到了两类的四种灌顶：(一)、「传法灌顶」，「息灾灌顶」，「增益灌顶」，「降伏灌顶」。(二)、「四种灌顶：一者除难，二者成就，三者增益己身，四者得阿阇梨位」(大正一八．七七二上)。息灾（śūntika），增益（pu□□ika），降伏（abhicāruka），是护摩（homa）——火供的三类，在秘密佛教早期，也可以举行灌顶来达成的。第二类的四种灌顶，经上说：「若有被难所著，为除难故作灌顶者，此名除难灌顶。为求安乐及与富贵，并求男女，除不祥故作灌顶者，此名增益灌顶」(大正一八．七七二上)。这可见「增益」即「增益己身」，而「息灾」与「降伏」，统称为「除难灌顶」了。「得阿阇梨（ācārya）位」，就是「传法灌顶」。成就，是入曼陀罗而学习明咒的，为了修学而速得成就，再受加持的灌顶，所以也名「受明灌顶」。灌顶不限于传授密法，如「除难」的灌顶，也见于《苏婆呼童子请问经》，如说：「将彼著障之人，令入坑中，面向东坐。念诵人（咒师）

于坛西面，面向东坐。诵真言……，与彼灌顶。如是四瓶，次第应灌。作此法已，彼著障人者，即得解脱。此曼陀罗，非独能除一切毘那夜迦，……诸如色类，悉皆获利。所求窥者，并皆满足。诸余疾病，亦复能差；又复能消灭无量罪障」(大正一八．七二四下——七二五上)。这是「除难」——「降伏」为主，又能「息灾」、「增益」的。以「增益」为主的灌顶，如《陀罗尼集经》说：「若妇人无儿而欲得儿者，……妇人（在曼荼罗中）合掌念观世音菩萨，阿阇梨灌其顶上，即得聪明端正男女，具诸相好。一切求愿，法亦如是」（大正一八．八一九上——中）。总之，早期的秘密佛法，灌顶是不限于传授的。

还有为本尊灌顶，自己灌顶的。修法者所修的真言（咒），属于某部佛天的，就造佛天的像，供在曼荼罗——坛中，称为本尊（或作「主尊」）。像是用金属、檀香（木材），或用蜡作的。但到底是形像而已（并不等于佛天），要得到本尊加持，所以先为本尊灌顶，也就是加持本尊。如《苏悉地羯罗经》说：「若欲真言主（尊）增加威德，应灌顶之。……用部尊主真言，或用部母真言，持诵一百八遍，然后灌其真言主顶。……复当献供，……复作护摩并加念诵。如是作者，能令本尊增加威力，速得悉地」。「念诵时，应灌本尊」。「灌顶本尊，所祈之愿，速得成就」(大正一八．六二〇上)。为了求本尊的加持，先加持本尊像，使他更加威灵些，这应该是早期低层次的。我国民间的神像，也有这样的情形（作法不同）。说到为自己灌顶，如《苏悉地羯罗经》说：「依灌顶法，亦通灌顶其物，亦通灌顶自身」(大正一八．六二七中)。自灌而说得分明的，如《陀罗尼集经》(大正一八．七九四中)说：

「今从佛请三昧陀罗尼功德之水，灌顶身心，三业清净，行愿具足！即将（十六）水瓶，上牛粪香水坛上，脱去衣裳，面正东立。擎水瓶，头上淋，口云：十方一切佛，赐与我某甲一切菩萨行愿。先从中心帝殊罗施(光聚)灌身心，以次取瓶（一一）灌尽。著衣服，入道场行道作业」。

上说是以瓶水自己灌顶，以求成就所愿的。还有，「以此真言及手印而自灌顶。……以（灌顶）印相取水，持诵真言三遍而自灌顶」的(大正一八．

六九五中)。这是在三时持诵中，掬水灌顶(大正一八．六〇七上)，而不是瓶水灌顶，可说是日常修法中的水净。《陀罗尼集经》说：要为弟子灌顶，阿阇梨先「自取坛中座主上水罐，……作灌顶法印，……次把水罐，举两手擎罐自顶上，口诵心咒七遍灌之，直向下注」(大正一八．八九一中——下)：这也是为自己灌顶的一类。

三、作为密法传授的灌顶（abhi□eka），事续（kriyātantra）有二种灌顶，如《蘖呬耶经》说：为弟子灌顶的阿阇梨（ācārya），要「先蒙阿阇梨（传授），与传法二种灌顶」(大正一八．七六〇下)。《苏悉地羯罗经》明确的说：「曾入大曼荼罗而受灌顶；复为先师而叹德者：汝从今往，堪授灌顶为阿阇梨。获斯印可，方合自手造曼荼罗，须依法则次第；亦合授与弟子真言」(大正一八．六〇四下——六〇五上)。《苏悉地羯罗供养法》也说：「得最胜受明灌顶；奉阿阇梨之所印可，令传法灌顶，乃至令作诸余灌顶」(大正一八．六九二下)。二种灌顶，是无可疑的。无论是世法、出世法，先要从人受学；学得有了相当成就，才可以传授给别人。从师长「受灌顶」，就是「蒙阿阇梨」灌顶，也名「受明灌顶」。师长准予传授给别人，是「传法灌顶」；如约可以为人「师」，传他密法说，也名为「阿阇梨灌顶」。无论作法是怎样的，事续的修持者，为师长印可，可以造坛为人灌顶，成为阿阇梨，在灌顶史的发展上，是不容怀疑的！

智慧灌顶等上三类灌顶，已没有水灌顶的形仪，如要知道上三灌顶，可阅宗喀巴所著，法尊所译的《密宗道次第广论》。

卷004

《南传大藏经》于汉译教法中的地位

吴老择居士，说到高雄菩妙法师，发起进行《南传大藏经》的翻译，这是中国佛教界的一件大事，菩妙法师的大心与卓见，值得随喜赞叹！

《南传大藏经》，是巴利语三藏的日文译本。巴利语，是从恒河流域而向西南传布的，优禅尼一带佛法所使用的当地方言。阿育王(西元前三世纪)时，开始传入锡兰（今名斯里兰卡），展转传诵；西元前一世纪末，为了圣教的保存，才全部记录下来。但流传久了，有些已经转译为锡兰文。西元五世纪初，摩竭陀的觉音三藏，南来锡兰，深究三藏与各家注疏。觉音不但为经律论作释，著佛法的纲要书——《清净道论》，还将三藏圣典，全部以巴利语写定。巴利语三藏，从此确定的流传下来。在现存的佛教圣典中，巴利语三藏可说是最古老的了（现存的「混合梵语」圣典，大抵是西元七世纪起写下的）；释尊本著人类平等的原则，对于佛说的教法，是「听随国俗言音所解，学习佛经」的，所以印度佛教界所用的语言，传说有四大类，巴利语就是其中的一种。但在现在，巴利语是从印度流传下来的，代表初期的「佛法」，所以受到近代佛学界的重视。巴利语三藏，是上座部的。上座部有分别说与说一切有二系；分别说又分出化地、法藏、饮光、赤铜鍱——四部。巴利语三藏，属于分别说中的赤铜鍱部；世亲的《成业论》，就这样的称呼他。所以锡兰佛教界，自称上座部，也自称分别说者，或赤铜鍱部。这虽然是部派的，但所传经律，应用印度中古时期的方言，到底去佛世不远，便于探求印度初期「佛法」的实态。把握佛法的特质，成为佛弟子的信行，在佛法的研究中，可说是太重要了！

巴利语三藏中，「律藏」近于（同一系的）法藏部的《四分律》。「经藏」分五部：前四部与四阿含相当；第五《小部》，其他部派是称为「杂藏」的。《小部》共十五种，有些成立要迟一些（语音也小有差别）。《小部》中的〈佛譬喻〉（《譬喻》的一分），说到了十方佛的来集；《佛种姓》与《所行藏》，说菩萨的波罗蜜多行；《本生》共五四七则，从传说的事迹中，显出了菩萨的德行与风格。有的部派，依「杂藏」而别立「菩萨藏」，可以想见其间的关系了。「论藏」有七部：六部是阿毘达磨；第七《论事》传说是阿育王时，目犍连子帝须所造（有些内容是后起的），评破其他部派的异义集。巴利语的「论义」有七部，而说一切有部的「一身六足」，也是七部（赤铜鍱部传五师相承，有部也有五师相承说），这应有古代共同的传说

吧！

巴利语三藏的译为华文，是非常有意义的：

一、扩大华文佛教的内容：华文佛教，是以中期「大乘佛法」为主，前有初期「佛法」的三藏，下通后期「秘密大乘佛法」的教典。初期三藏，主要从北道经西域而传入的。从南方海道来的，在宋、齐、梁间(西元四二四——五一八年)，有师子国比丘尼来，依律授比丘尼戒（二部得戒）；广州方面，译出「五百本生经」，他毘利上座律（两部都佚失了）；建康译出《善见毘婆沙律》，《解脱道论》（觉音的《清净道论》，是依此而修正充实的）。这些，都从巴利语佛教中来，但没有能受到当时佛教界的重视。现在全部翻译过来，足以弥补这方面的偏缺。

二、从比较研究而正确理解「佛法」：我国过去所译的初期「佛法」三藏，属于众多部派，部帙繁多，但没有巴利语的三藏。如译出而作公正的比较研究，那一定有更好的理解。如「律藏」，过去译有大众部的「摩诃僧祇律」，化地部的《五分律》，法藏部的《四分律》，说一切有部的《十诵律》与《根本说一切有部律》——五部广律；还有饮光部的《解脱戒经》，正量部的律论等。以过去所译的，与赤铜鍱部律作比较，在组织方面，可以理解律部的成立过程；内容方面，可以发现释尊的「依法摄僧」，制立僧伽律制的原则与实施，更能从部派分化，理解适应不同地区民情而有所差别。

三、探求「佛法」与「大乘佛法」间的通道：佛法本来是一味的，因根机、传承等而有不同的开展。我国以「大乘佛法」为主，一向以巴利语三藏等「佛法」为小乘。然深一层探究，大乘甚深义，本于《杂阿含》——《相应部》等四部阿含；而十方世界有佛，菩萨波罗蜜多广大行，是从《小部》——「杂藏」中来的。我国佛教界，应依巴利语三藏的汉译本，探求「佛法」与「大乘佛法」的通道，互相尊重，现在佛教已进入世界性的时代了！

巴利语三藏，传入锡兰，又传到缅、泰、高棉等地区。巴利语有语音而没有书写的文字，所以各地都用当地的字母，写下巴利语三藏；近代又有英文、缅文、日文等译本。《南传大藏经》，就是日文的译本。从昭和十年到

十六年(西元一九三五——四一年)，由「高楠博士纪念会」译编刊行的。四十多年前，我国曾发起《普慧大藏经》，编有依《南传大藏经》而分别译出的部分。抗战胜利，太虚大师东还，提议改名为「民国大藏经」。依日文翻译部分，主张依锡兰巴利语本，参考英译本而加以订正。由于政情的急剧变化，不能实现全译与刊行，对中国佛教来说，真是一大憾事！现在，菩妙法师发起来翻译印行，真是太好了！我一心祝愿，愿译藏的完善而能顺利的完成！

（《杂阿含经之研究》页一九五——一九六）

卷005

忆福严二三事，谈佛教在人间

民国八十三年四月八日，台湾佛学院志编纂组，经由常觉法师引介带领，前往新竹圆光寺拜访福严佛学院导师印顺长老，恭请长老概介福严初创时期的办学概况。长老目前将届九十高龄，后学佛子能借此因缘亲炙一代高僧，都感因缘殊胜难遇，因此也请问了一些有关佛教在人间的特质，及菩萨行与易行道的发展。编纂组特将当日长老的开示整理成稿，礼请常觉法师审阅，并呈印顺长老斧正。

一 福严佛学院草创概况

问：请老和尚谈谈福严精舍最初办学的概况？

答：当初福严精舍的修建，可以说都是为了学。但是开始的时候和一般的学院并不相同，它是一个大家自己学习，一起研究的学团，并没有对外招生，凡是有志于学、能够学的僧青年，只要是志同道合，都可以来这个学团共住。

精舍从民国四十二年建立以来，起初是香港来的一部分人，后来弥勒内院的另一部分人也来参加。这些人都是从大陆出来的，也都是有学佛基础的，像演培、续明、仁俊、常觉等法师。当然，也还有少数台籍的同学。我那

时身体不好，教学经验也不足，有时候会稍微讲一点——专题演讲，但并没有预定一定要怎么讲。所以同学除了在那里可以自己学习佛法，也希望他们可以出来教学。

那时研学的内容，以三年时间为限，我为学众们选读了各宗各派的代表经典，如讲教理、禅定、智慧的，各取一些代表性的，还谈不上深入研究，主要是希望大家在初学期间，从博学中求得广泛的了解，才不致引生门户之见。至于要深入研究，则可视个人根性好乐，选择一门深入。

谈到制度，我实际上是不擅长。那时只有一个共住原则，就是：无事不得下山，不要窜寮，不要说太多的闲话，认真用功看书、读经和听课。所幸大家都是来学佛法的，都能安心用功。我们很朴素，很简单，除了早晚打扫外，说不上有什么制度，这是早期的情况。

福严一直没有院长制，直到民国五十年，续明法师任住持，他就将精舍改成一个学院型的「福严学舍」。到了民国五十三年，他因身体不好，想到海外游化休息一下，不意竟病死在印度。后来名义上由演培法师当住持，实务上则由常觉法师等负责。

问：老和尚邀请办学的人选时，可有什么条件考虑呢？

答：福严精舍的环境与一贯风格，平常等于是关起门来自修的。一年仅有一次法会，且只有白天时间，信徒会回来看看。所以，也可说是一个纯粹以学为主的道场，没有经忏佛事，也不打佛七，没有香火，也少信众往来。

起初时候，来精舍共住、共学的都是法师，所以没有向外邀请法师。民国四十六年开始，壹同寺成立女众佛学院，老师并不需要到外面聘请，由我们山上推派几位去担任授课，只有国文课是外聘教授或信徒担任。

问：老和尚提到早期办学的时候，重点不在制度的设立而是原则的给予，为什么会订这些原则？

答：是啊！学生没有事，不能下山，因为大家都是来学佛法的，不要东跑西跑的，出家人不能一天到晚你找我、我找你，充嗑子（闲聊）的，否则佛法难有成就。那时，我们都不会讲闽南话，所以没有什么活动，下山没事

做，是浪费时间。

现在的出家人活动空间比较大，这是想像不到的变动。这样的变动有好的、也有坏的影响，缘起法有正面的作用，也有负面的作用。就如同一件事情，你看来很好很好的，过分发展了，慢慢的里面也会产生问题，就是这样。那个时候生活很轻松、很淡泊、简单，自然就少问题。但是好处在这里，缺点也就在这里。

我是个不会活动、没用的人，所以大家共住下来，也都比较倾向于学。讲到修学佛法，也还是要能够放得下，安心好好学一下，才能够对佛法有比较深刻的认识，否则，会说、会讲的，就博得听众的奉承，把场面弄得轰轰烈烈的，外缘太多，也把大好的修学时光荒废了，倒不如安心修学，持之以恒，对佛法有正确深刻的认识来得好。

问：老和尚后来曾经为福严佛学院拟定课程，这套课程开设的次第，是怎样安排的呢？

答：出家生活和在家生活是不同的，出家人称作宗教师，所以态度行为都应该与一般人不同。用佛法来讲，应该知道佛陀的教诲，应该朴素、实际一点。因而在佛法中，像《遗教经》这一类有关出家人正当生活的，都必须要学，这是出家人应该学习的基本课题。

过去，中国自从禅宗和净土兴盛以后，其他的教典、佛法的义理都慢慢的衰弱下来，显得没有用、不必要了。到了民国初年，大陆上才兴起教理复兴的趋势。所以，真正要理解佛法的深义，印度的佛教史、中国佛教史都要了解。

此外，我们需要对佛法每一系统的思想都了解。我指的是大乘三系，所以中观、唯识、《楞伽经》、《胜鬘经》、《大乘起信论》，都是要讲的。

我在讲学方面，向来都依据经典的本意来讲，让同学理解它的意旨，那么，就不会像有的人依照自己所想像的，就把它讲成什么样子，这样容易曲解佛法，让人不明了佛法的真义。至于这个好不好，或那一个比较好，那是另外一回事。

问：关于各宗各派都介绍，有没有偏向中国的，还是印度的宗派？

答：先讲印度的，然后中国的。我为福严初期的学众所拟定的三年读经次第也是这样的，先开印度的，因为佛法究竟是从印度传来的，到中国以后，经过翻译，透过中国人的思想、文化，了解上多多少少有点变化不同。

比方佛教的制度，中国佛教的制度和印度佛教的制度完全不同。佛教在印度，寺院都是公有的，不是属于那一个人的。有人来住就是这个寺院的现前僧，就可在这个地方吃、住。中国大陆上的丛林，虽已经不太相同，但多少还保有一点十方常住的特质。南宋以后，丛林以外，寺院大都私有化、子孙化了，这是受到中国家庭本位文化的影响。师父传徒弟、徒弟传徒孙，在中国人看来很合适，以为应该如此。事实上，师父带徒弟胼手胝足的努力，往往可以维持一个道场的相当发展，但这样与印度原有的制度已经完全不一样了！在中国真正公有的，反而大家都没有兴趣！

二 佛教在人间

问：老和尚的著作里面，相当的注重历史的延续性，整个都从历史的角度来贯串所有的佛法？

答：佛教讲的这个「法」，永远是这样的。讲到修证的内容，应该是没有时间性的。不过，佛法是佛所证悟的，但从佛口宣说出来的，或是由身体表示出来的，这种身教、言教流布到社会，就会显出时空的关系。

释迦牟尼佛当年建立的制度有很多，一部分是适应当时印度社会的情形。佛法里面有一句话说：「毘奈耶因缘所显」，要谈戒律，就要知道佛为什么要制这个戒。

比方佛教的制度，当它传到不同的地方，种种情形、种种关系、种种观念，也就慢慢不自觉地起变化，因为它要适应那个地方！如佛不戴帽子，不穿鞋子，这种戒律传到寒冷的地方，怎么可以通行？自然而然的，比丘们的衣服就起了变化。因为弘扬的地方不同，为了适应不同的时空、因缘，所以每一部的戒律就有些不相同。

像锡兰、泰国，它们比较接近佛那一个时代的佛法，为什么呢？因为它们是热带地区，与印度很相近，所以接近一点。但它们也有不同的地方，比方，佛世本来有比丘尼，为什么泰国、锡兰却没有呢？也许是他们男女的观念太重视男性了。还有八关斋戒三个月，是佛在世时所没有的，显示他们制度的不同处。

这是佛法已落在人间的实例，人间的佛教是现实的，不是想像的。就现实的佛教来讲，从起初的原始佛教慢慢发展到部派，慢慢地大乘佛教接著也兴起了，这么这一来，就形成时间、地点种种实际因缘关系的不同，当然里面也有个人的特质，但重要的是时间关系。

所以，根据我刚才讲的，真正释迦牟尼佛的佛法比较朴素、纯正、纯真。像中国看风水、看相，这种神道不分的方式，会引起副作用，出家人绝对是不能做。这种事情有没有效，对不对，是另外一个问题。释迦牟尼佛的弟子，绝对不随便显神通，为什么不能显？你显神通，那就慢慢影响社会，兴妖作怪！这是有严重副作用的。佛教不是站在个人的立场，我自己要怎么做，而是从团体的活动当中去了解，应该怎么样较适宜，这才是真正的戒律。

三 菩萨行与易行道

问：刚才老和尚提到宋代的子孙寺院兴起，是受到中国家庭本位文化的影响，为什么从宋朝以后，中国丛林制的禅宗会特别盛行？

答：我的看法是这样的，它是一种随缘随时的变化。当然，诸如所穿的衣服、学制、佛法理论什么都会改变。这种问题，并不只中国，印度也有这个倾向。

在印度佛教方面，就像初期佛教经论比较简单、朴实，而大乘佛法，一开始就比较通俗化、一般化、方便化，所以有念佛的易行道。易行道好像容易行，但并不是到极乐世界就一切圆满了，到了那里还要学，不过，在那个地方学习稳当、究竟，不会退转。

印度佛教也有这一种倾向，倾向简单化，快而容易。真正的菩萨行殊胜难行，一般人听起来，菩萨不好做，不敢学，但也不能说大乘菩萨不好；最

好修易行道，成佛快一点。要他为众生长期处在生死当中，那不要说是三大阿僧祇劫，一点点时间就受不了啦！所以，后来密宗有即身成佛，禅宗有即心即佛的说法，它们的基本精神是相通的，都是从如来藏思想发展出来的。

如来藏思想认为一切众生都有佛性，犹如衣里明珠本来具足，只要拿出来，一点，随即显发出来，非常快速。这种倾向在印度发展后，与印度教配合起来便发展成秘密佛教，讲成佛要即身成佛、即心即佛，所以易行道、易行乘（密宗）便盛行了。

卷006

〈印顺法师对大乘起源的思考〉读后

一

《现代禅》二十期，有温金柯君的〈印顺法师对大乘起源的思考〉一文。他在我的著作中，「发现了有趣的现象，那就是他对大乘佛教的起源的诠释，尤其是大乘佛教的起源与在家众的关系这个问题，出现了好几种讲法——甚至可以说是互不相容的讲法」。于是他依时间的先后，先举民国三十一年写的《印度之佛教》：「大乘思想之阐发，出家僧中，以大众及分别说者之功绩为多。……在家信众，不可磨灭之功绩尤多」。次举同年写的《青年之佛教》——〈青年佛教运动小史〉，觉得稍有不同。三十二年写的〈大乘是佛说论〉，与《印度之佛教》的讲法一致。三十八年的《佛法概论》，提出「旁流」与「主流」的说法，而说「新的社会——净土中，有菩萨僧，大多是没有出家僧的。……佛的真身，是现在家相的」。「从这一段时间开始，印顺法师明确的形成了大乘佛教是以在家佛教为主的认知」。四十年讲的《胜鬘经讲记》，与《佛法概论》相同。四十一年所讲的〈从依机设教来说明人间佛教〉，「又作了一种解释，否定大乘佛教出于出家众，而肯定的认为大乘佛法起源于在家人」。四十七年在台湾讲的〈修身之道〉，「也还继续著相同的看法。但在六十九年出版的《初期大乘佛教之起源与开展》，『完全推翻了（《佛法概论》以来）上述的结论』」。这使他感到有趣，《佛法

概论》以来的说明，「想像的成分相当的多。相反的，最早提出来的《印度之佛教》的解释及证据反而是比较确切的，也更接近印顺法师在《初期大乘佛教之起源与开展》一书的看法」。「这样的历史命题的解释，竟会愈来愈离开确切的证据，而一度奔逸于想像式的说明」，到底为了什么？他以为，晚年竟不说毘卢遮那是佛的真身，反而代以「人间佛教的人菩萨行，以释尊时代的佛法为本」，认为「印顺法师早期的大乘观，和后期的大乘观，有一种性质上的差异」，也就是思想「矛盾和转变」了！

二

正如圣严与宏印法师所说：我的著作太多，使读者不容易认清我的思想。温君相当赞赏我「最是想像而没有实据的（虽然这种想像满合理的）」——在家为中心的佛法，为什么不一直想像下去，满足温君的愿望，要在《初期大乘佛教之起源与开展》中，说：「初期大乘的传宏者，多数是比丘，也有少数的在家人」呢？说我「早期的大乘观和后期的大乘观，有一种性质上的差异」，但这是不对的！他自己也说：三十一年写作的《印度之佛教》，「更接近印顺法师在（六十九年出版的）《初期大乘佛教之起源与开展》一书的看法」。关于大乘佛教的起源，我在印度佛教史的观点，是前后一致的。《佛法概论》等似乎不同，那不是佛教史，是通俗的论述，但也不是随意论述，是依大乘经而这样说的（下面再为解说）。从前阅藏时，「我读到阿含经与各部广律，有现实人间的亲切感、真实感，而不如部分大乘经，表现于信仰与理想之中」(《游心法海六十年》九页)。也许大乘经有「信仰与理想」的特性，使我的解说也成为「想像式」吧！

在著作界，如有长达五十年的写作历程，后来的有些修正、补充，或提出不同的意见，原是极平常的事。但我觉得，民国二十七年到四川，四十一年来台湾，这中间的十四年，是思想「确定」时期。修正、补充是不可免的，而为学的立场与观念，一直到现在，是没有什么不同的。《印度之佛教．自序》(三页)说：「自尔以来，为学之方针日定，深信佛教于长期之发展中，必有以流变而失真者。探其宗本，明其流变，抉择而洗炼之，愿自治印度佛教始」。我的研究印度佛教史，是想从历史的流变中，「抉择而洗炼之」

，提供契理契机的佛法，以有益于佛教与社会。四十一年所讲的〈人间佛教要略〉说：「人间佛教为古代佛教所本有的，现在不过将他的重要理论，综合而抽绎出来，所以不是创新，而是将固有的刮垢磨光」(《佛在人间》九九页)。《契理契机之人间佛教》(二页)也说：「我不是复古的，也不是创新的，是主张不违反佛法的本质，从适应现实中，振兴纯正的佛法」。秉持这一理念，《印度之佛教．自序》提出了：「能立本于根本佛教之淳朴，宏阐中期佛教之行解（梵(天)化之机应慎），摄取后期佛教之确当者，庶足以复兴佛教而畅佛之本怀也欤」(七页)！七十八年写的《契理契机之人间佛教》（第六节），就依此而作解说。这虽没有提到出家与在家，但我的思想原则，是没有什么差异的。

该文所提出的，《初期大乘佛教之起源与开展》，「对大乘起源与居士关系之诠释，确实是改口了」，首先要略加解释。一、文殊师利「现出家比丘相」：这点，我确乎修正了，但不是完全否定了。无论是一髻的、五髻的，骑著狮子的文殊师利菩萨，被称为童子，我一向是认为在家相的。来台湾以后，读《大智度论》，读到「慈氏、妙德(即文殊尸利)菩萨等，是出家菩萨」(大正二五．一一一上)，引起我极大的疑惑。后来搜集有关文殊的经典，发现早期大乘经中的文殊，有些是出家的(《初期大乘佛教之起源与开展》九二九——九三〇页)。但我不否认在大乘佛教的发展中，有（人与天）双重性格的文殊，后来都是现（天）在家相的。二、「文殊师利、普贤、毘卢遮那」：民国五十年前，发表了〈文殊与普贤〉（编入《佛教史地考论》）。在《初期大乘佛教之起源与开展》(四六五——四七四页)，引用了而作更完备的说明：「梵王为主，融摄舍利弗的德性，形成文殊师利。帝释为主，融摄大目犍连的德性，成为普贤。

人间、天上的两大脇侍，成为二大菩萨。二大脇侍间的释迦佛，就成为毘卢遮那」。其实，早在《印度之佛教》(三〇六页)，就说到：「魔天、外道、天、龙、夜叉（等）与菩萨同化之倾向，日益显著，如梵童子之与文殊，因陀罗（即帝释）之与普贤，摩醯首罗天成佛之与大自在天，其显例也」。三、「佛的真身是现在家相」：这与文殊现在家相一样，毘卢遮那佛像，都

是在家相的。然在《华严经》中，「佛在摩竭提国阿兰若法菩提场中始成正觉」(大正一〇．一中)，与释迦成佛相同，只是表征的境地崇高些。〈如来名号品〉(大正一〇．五八下)说：「或名一切义成(悉达多)，……或名释迦牟尼，或名第七仙，或名毘卢遮那，或名瞿昙氏，或名大沙门」；释迦与毘卢遮那，还是一而二、二而一的，没有严格的区别。但在〈十地品〉(大正一〇．二〇八中)，说「菩萨住此（法云）地，多作摩醯首罗天王」。摩醯首罗天，是印度教的大自在天，与佛教的色究竟天相当。〈十地品〉只说「多作」，到《楞伽经》就说：「色界究竟天，离欲得菩提」了(大正一六．六三八上)！

这也是大乘佛法由人而天（是在家相）的演化历程。天上成佛的是真身，释迦佛是化身，成为大乘佛教界的共信。四、「大乘佛教只是佛教的梵天化」：我没有这个意思，我始终是大乘的信仰者。大乘佛法的开展，是多方面的，天（梵）化只是其中的一项。天化是适应民间的印度教信仰，由微而著，不断的扩展起来。所以我对大乘，不是否定，只是「抉择而洗炼之」、「刮垢磨光」。大乘佛教的方便适应，其中「天化」的发展到神秘淫欲为道，说什么「明王」、「金刚」……，对纯正的佛法——声闻、菩萨的正常道，是严重的扭曲，所以我主张反「天(梵)化」而回归「人间」。这决不是来台湾以后的思想转变，在写作《印度之佛教》的前一年——民国三十年，写了一篇〈佛在人间〉，末了说：「在大乘佛教的发展中，如果（如太虚大师所）说有依人乘而发（心）趣（向）的大乘，有依天乘而发趣的大乘，那么人间成佛与天上成佛，就是明显的分界线。佛陀怎样被升到天上，我们还得照样欢迎到人间。

人间佛教的信仰者，不是人间，就是天上，此外没有你模棱两可的余地」！(《佛在人间》一五页)

三

再来解说《佛法概论》等似乎不同而被称为「想像式」的意见。一、〈青年佛教运动小史〉：这是三十一年写的，原名《青年佛教与佛教青年》。

全书分三部分：〈青年佛教运动小史〉、〈青年佛教参访记〉，现在编入《青年的佛教》；〈杂华杂记〉，编入《华雨香云》。这是依《华严经．入法界品》写的。关于大乘佛教（新的祇园）的出现，经上说是「菩萨摩诃萨五百人，……五百声闻众，……无量诸世主」，由于佛的「加被之力，……求一切智广大愿力」而引发的(大正一〇．三一九上——下)。我这样写：「有称为菩萨的，……有称为声闻的，……还有叫做世主的——世间的统治者，就是天神、龙、罗刹、夜叉们」(《青年的佛教》二——三页)。温君引文而没有注意「世主」们，但经文确是说到「世主」，而且是「无量世主」的。从这三类众生的信愿深解，显发大乘佛的境界，怎能说「与前引大乘以教化在家菩萨为中心这一命题是一贯的」呢！这是含有「天化」成分的。经上说到：「此六千比丘，是舍利弗自所同住，出家未久」(大正一〇．三三〇下)。六千比丘受文殊的教化，回向大乘，而代表传统佛教的上座舍利弗，虽赞叹文殊而还是声闻。所以我在〈杂华杂记〉(《华雨香云》一五七页)说：「比丘信大乘，多是初学的，这是非常明白而值得注意的事」。温君又误解了！以为「大乘思想的起源，与出家的声闻无关，出家人是大乘的初学者，足见他对这一问题的犹豫」！依〈入法界品〉，大乘佛法是菩萨、声闻、世主们所共同引发的，怎么说与出家的声闻无关？「出家未久」，是什么意义？〈入法界品〉中，善财所参访的善见比丘，这位大菩萨比丘，不也自称「我年既少，出家又近」(大正一〇．三四九下)吗？佛教初分为上座与大众二部，《大毘婆沙论》(大正二七．五一一下)说：「耆年虽多而僧数少」，成为上座部；「耆年虽少而僧数多」，成为大众部（《舍利弗问经》意大同）。大众部中，老上座少而僧众多，多的当然是少壮了。《佛藏经》(大正一五．七九〇上——下)也说：「一味僧宝分为五部。……尔时，世间年少比丘，多有利根，……喜乐难问推求佛法第一实义」。在印度的佛教史上，大乘佛法主要是从大众部系的少壮比丘发扬起来的。「出家未久」，「我年既少」，「年少比丘」；善财是童子，文殊师利也是童子，所以我称之为「青年佛教」，如〈杂华杂记〉（三节）所说。「出家未久」的六千比丘，赞同大乘而修学大乘，所以我说「比丘信大乘，多是初学的，这是非常明白而值得注意的

事」，这到底有什么可「犹豫」呢?

二、《佛法概论》：这部论，是改编《阿含讲要》，增补三乘行果而成的，所以对菩萨众的德行，比较简略些。由于大乘经不同的两大类型，所以我提出了旁流与主流的看法。旁流是：在大乘经中，声闻出家众，处于旁听的地位，也有助佛说（大乘）法的，或受到菩萨们的讥责，最后声闻众回入大乘菩萨道。主流是直入大乘的：有的大乘经，没有声闻出家众参与。为什么称之为旁流与主流？因为大乘是以修菩萨行、成佛道的崇高理想为目的，所以在「大乘佛法」的开展中，直入大乘的取得了主流的地位。换言之，大乘初兴，是不离声闻僧的。大乘思想的弘传，对传统佛教的声闻僧，作出或融摄、或批评的不同适应。等到大乘的法门大启，那就直说佛果与菩萨行了！维摩诘、善财、常啼、（在家相的）文殊，表征了人间菩萨（也是「天」）的形相。温君以「主流」为：「在家众为大乘思想的主要来源」，那是根本误会了！说到佛与净土：从人间释迦佛，演化到色究竟天成佛，如上文已经说到。佛的国土，释迦佛是现实世界——秽土。到弥勒成佛时，那时轮王统一天下，以德行化导人间。人口众多，物产丰富，人民过著和平安乐的生活。弥勒佛同时出世，弘扬出世、出世而又入世的佛法。世间太平、佛法兴盛，这是早期传说的人间净土。在大乘经中，十方净土，形形式式，都是天国化的。如阿閦佛的妙喜净土，阿弥陀佛的极乐净土，经上都说「如（欲界）第六天上」。阿閦佛现出家相，有出家弟子，但没有律的组合。国中有女人，但没有不净（月经）；怀孕与生育，也没有苦痛。人间能上通天国，这是欲界天式的净土。阿弥陀佛的极乐国土，起初是有出家阿罗汉的，后来没有了，成为纯菩萨的净土。极乐国是没有女人的，也就没有男女，没有家庭；没有家，也就没有出家。这是近于梵天式的；与色究竟天成佛，原则上是无所谓在家、出家的。但在人间看来，不现出家相，那就是在家相了。民国十五年前，王弘愿要传密法，还依毘卢遮那现在家相，而作为在家人可以传密的理证呢！大乘经中这样说，我就这样说。

基于现实人间成佛的观点，我从释迦佛的发心，及成佛后的游行教化，引起我的信敬与热心。我在三十年写的〈佛在人间〉，写下「出家更接近了

人间」(《佛在人间》九——一二页)。《佛法概论》(二四八——二四九页)说：「出家的社会意义，即从私欲占有的家庭，或民族（对立）的社会关系中解放出来，……这是超家族、超国界的大同主义。……有和乐——自由、民主、平等僧团，……只能行于出家的僧团中。……但彻见佛法深义的学者，不能不倾向于利他的社会和乐。菩萨入世利生的展开，即是完成这出家（无私无我）的真义，做到出家与在家的统一」。在净土中，我觉得弥勒净土最好。这不是理想的天国化，而是有实现可能的，所以在《佛法概论》(一三一页)说：「弥勒佛时代的净土，即是这个世界的将来，也是我们仰望的乐土」。

三、《胜鬘经讲记》：这是民国四十年讲的。《胜鬘经》是以在家身分，直入菩萨道的。我说：「小乘以出家为重，大乘以现居士身为多」，我说的是多、少，而该文竟说：「印顺法师几乎是说：『真正的大乘佛教＝在家佛教』」，在「大乘」与「在家」间，划上了等号！

四、〈从依机设教来说明人间佛教〉：温君引我的话说：「大乘法不是从出家比丘的基础而发扬起来的。……大乘法的昌盛，与在家佛弟子有密切关系。……（经中这样说），表示了大乘佛法，是以在家佛弟子为中心而弘通起来。……佛法普遍的传播于民间，……人间受到佛法的薰陶，即自然而然的有以在家佛子为中心的，重视人乘正行——德行，赞仰出世而又积极地入世度生的佛法发扬广大起来。……菩萨法是适应印度的在家弟子，以人乘正行为基础而兴起广大」。我从来不反对在家佛教，并希望有如法的在家佛教，曾写有〈建设在家佛教的方针〉一文；但在争取「在家主体性」的意识型态下，是很难通解我的思想的。上面这段引文，出于第二段「诸乘应机的分析」。先说「人乘及基于人乘的天乘」：人、天乘的主要德行——修行项目，是施、戒、（慈）定。次说「基于人、天的声闻乘」，声闻法是戒、定、慧。再说「基于人、天、声闻的菩萨乘」，内容是布施、持戒、禅定、智慧、忍辱、精进、慈悲方便。依于这一意义——修行项目，所以说：「大乘法不是从出家比丘的基础而发扬起来」；「菩萨法是适应印度的在家弟子，以人乘正行为基础而兴起广大」；「菩萨法是以人乘正行为基，在出世与入世的统一中，从世间而到达究竟的出世」。著重于修行内容而作此说，学菩萨也

并不容易呢！

四

论到大乘思想的兴起，可说是源远流长。在《阿含经》与广《律》中，觉得释尊的伟大，远远的胜过了一般在家、出家的声闻行者（多闻圣弟子），所以在〈佛在人间〉(《佛在人间》四——六页、九——一二页)中，写下了「佛陀的身命」、「出家更接近了人间」，表示我对佛陀的无限崇敬。释尊说法，主要是声闻乘法，为什么自己成佛而不教人学佛成佛呢？所以在《佛法概论．自序》(二页)中说：「初期佛法的时代适应性，是不能充分表达释尊的真谛的」；这就是受到当时社会与宗教界的局限。在佛的出家弟子中，如三迦叶等一千人，本是事火外道；舍利弗、目犍连等二百五十人，本是六师中删阇夜毘罗胝子的弟子：这就是早期的常随众——比丘一千二百五十人了。又如大迦叶，不接受释尊的劝告，不愿住在僧团中，而过他独往独来的头陀生活。大弟子们多少有他自己的修持习性，好静、重禅定，急求解脱，释尊只能应机设教，那就是声闻行了。然释尊开示的「正法」，要在缘起无我。依「法」而施设「毘尼」，使学众过著团体的生活。这是德化的法治生活，没有阶级、种族、国家的分别，平等、自由、均利（利和同均）的集团，称为「四方僧」（大乘才说「十方僧」）。生在二十世纪的我，不能不感到释尊的伟大！虽然受到时代的局限，这一崇高的社团理想，还只能实现于出家僧中（在家是没有组织的）。在佛弟子的心目中，留下释尊的伟大印象（当然感觉不一定相同）；「佛弟子对佛的永恒怀念」，是从「佛法」发展到「大乘佛法」的主要力量(《初期大乘佛教之起源与开展．自序》三页)。

「尊上座而重大众」的佛教，后来分化为上座部（又分为分别说与说一切有二系）与大众部。上座部多耆年上座，是重律的；大众部多少壮，是重法的。上座部重于事相：对「律」是轻重等持，谨严保守，时空的适应要差些；对「法」是分别抉择，开展出严密的阿毘达磨论。大众部重于理性：对「律」是重于根本，如《三论玄义》(大正四五．九上)说：如大众部分出的鸡胤部说：「随宜覆身，随宜饮食，随宜住处，疾断烦恼」。修行是非常精进的！但对于穿不穿三衣，午后吃不吃，住处结界不结界，都可以方便随宜。

如住处而可以不结界，那「犍度」中的种种事，都不能举行了。对「法」重理性，探求永恒不变的理性，如成立「九种无为」。这二大部一再分化，成为十八部（以后还要再分化）的对立。与大乘有深切关系的大众少壮派，不是没有副作用的，如《印度之佛教》所说(九八——九九页)。所以我称大乘为「青年佛教」，而在〈杂华杂记〉(《华雨香云》一五八页)这样说：「佛教童年是透过了声闻耆年的，可以说是童心的复活，童心的永存」。「青年佛教所表现的佛教青年，是在真诚、柔和、而生命力充溢的青年情意中，融合了老人的人生的宝贵经验」。否则，青年的「竞新好异」，会引起不良副作用的。

在佛法流行中，「佛弟子对佛的永恒怀念」，首先是舍利塔的建筑，作为一般信众礼敬与供养的对象，可说佛教一般宗教化的开始。释尊胜过声闻弟子，也就是佛胜过阿罗汉，渐渐的为佛教界所公认。依佛法的「因果律」，释尊过去生中的修行，不同于声闻弟子的修行，才能成就无上的大觉，佛的「本生谈」，普遍的流传起来。传说的「本生」，虽传说并不一致，但这是一切部派所共有的。依巴利文《小部》所说，「本生」共有五四七则。其中，天神类六九则，畜生（鸟兽虫鱼）类一一九则，其余的是人。我在〈从依机设教来说明人间佛教〉(《佛在人间》六二页)中说：「本生所载的菩萨行，……现天身、地狱身是少见的」；这是说错了，菩萨而是天神身，是相当多的。佛在过去生长期修行中——菩萨，出于佛世，也出于没有佛、没有佛法的时代；是人、是天神，或是畜生，对未来大乘的菩萨道，是有一定影响的。菩萨怎么会是低级的（鬼）神与畜生呢？上座系的说一切有部等，认为这是可能的。《论事》(《南传》五七．三六六)说：大众部系的安达罗派，以为释迦过去生中，「值迦叶佛时，入决定」。《异部宗轮论》(大正四九．一五下)说：「菩萨为欲饶益有情，愿生恶趣，随意能往」。这与大乘的得无生忍一样，菩萨有凡圣二阶，圣位菩萨能示现生于恶趣的。「本生」，本是印度民间（与神教有关）传说的先贤圣德，或是民间的神话故事，这些伟大的德行，特别是利济众生的施舍一切，都化为如来过去生中的菩萨行。如「本生」所说，过去生中伟大的德行，部派佛教都综略而称之为波罗蜜多。

《大毘婆沙论》(大正二七．八九二上——中)说：毘婆沙师立施、戒、精进、智慧——四波罗蜜多；外国师说施、戒、忍、精进、静虑、般若——六波罗蜜多。还有别说六波罗蜜多，是四波罗蜜多而加闻与忍的。外国师说的六波罗蜜多，与法藏部及大众部系的说出世部相同。巴利语的赤铜鍱部，别立施、戒、出离、智慧、精进、忍、真谛、决定、慈、舍——十种波罗蜜多。过去生中长期修习波罗蜜多大行，当然能圆成无上的佛果了。说到佛，起初都是现实人间的佛陀，但引起了（大众系及法藏部等）「佛身无漏」，与（说一切有部等）「佛身有漏」的论辨。依一般人的信仰与理想，引出大众部等所说：「如来色身实无边际，如来威力亦无边际，诸佛寿量亦无边际。……一刹那心了一切法，一刹那心相应般若知一切法」，如《异部宗轮论》所说(大正四九．一五中——下)。这样，佛是寿命无量的永远的存在；是无所不在，无所不能，无所不知的。《论事》(《南传》五八．四一二——四一三)说：大众部主张「十方世界有佛」。这些佛菩萨的信仰，是部派佛教中流出的大乘思想的渊源。近于大乘的，是大众部系，及分别说系中的化地、法藏部等。这类思想的发展，显然是适应印度民间，而展开的通俗化，出世而又入世利济众生的佛法。

流传于部派佛教的佛与菩萨思想，当然也流传于（印度）民间。出家（少壮）与在家佛弟子，自然会引发「彼既丈夫我亦尔」的大心，发心修菩萨行成佛，立志在长期（三大阿僧祇劫、或四、或七大阿僧祇劫等）生死中，利济众生而圆成佛道。西元前一世纪中，这一学风开始兴起，多方面传出而主要是「般若」。般若重在了达一切法如幻性空；在发菩萨（菩提）心、大悲心、随分随力的修行六波罗蜜，「不修（深）禅定，不断（尽）烦恼」，所以能不同于声闻果证，而直趣菩提大道。当时传统的佛教，出家众是不能去婬坊、酒肆、屠场、伎乐处的，那佛法不能普及。新开展的大乘，如在家菩萨维摩诘，「若至博奕戏处，辄以度人。……入诸婬舍，示欲之过。入诸酒肆，能立其志」(大正一四．五三九上)。以在家身分到这些地方，不是为了舒解自己的情欲，而是为了化导众生。初期的贤护（善守）等八大菩萨，《智论》明记他们的生处(大正二五．一一一上)，与维摩诘等应有相当的事

实依据。又如南印度的善财童子，虽是释迦本生善财王子(大正二四．六〇下——六四下)的改写，但参学所见的，除出家众六人外，多是在家的——建筑师、医生、语言学者、航海家、法官、国王、外道、家庭妇女等；大乘兴起于南印度，普及民间各阶层，也应有事实成分。还有适应民间宗教，而有夜游神（空行夜叉）等。大乘法的普及民间，而有些杰出的菩萨行者，是可以理解的。但大乘的如实道，平实而深彻的，为了普及化，在《般若》、《法华》等经中，善男子、善女人也成为「法师」（原语为「法呗□」），进行读、（背）诵、写、供养（经典）、解说等初学者的宗教行仪。在大乘发展中，有些经典是没有出家众在座的，那是更理想化，更天（神）化了！

「佛弟子对佛的永恒怀念」，「本生」的流行，适应印度民间，所以在甚深广大的菩萨行，崇高的佛身、佛土观中，不免受到了影响。(一)、「本生」传说中的菩萨，都是伟大的个人（或畜类与天神）德行；大众部系又「律重根本」，方便随宜，所以初期大乘行者，是重戒而不重律仪的，也就是重德化而不重僧团法治的。大乘经所说的菩萨，在家的非常多，而在现实的印度，独立特行的出家与在家菩萨，都是没有组织的，如《初期大乘佛教之起源与开展》(一一九五——一二〇〇页)所说。大乘佛法的弘传，还是依龙树等，从（还在流行发展中的）部派佛教僧团中出家而修学大乘的菩萨比丘，大乘才能更广大的延续下来。(二)、释尊容忍民间信仰的（天）神，而「本生」又多天神菩萨，所以初期大乘的菩萨道，是「佛教的人间化，也是天化」。「金刚力士，本是（护法的）夜叉而已，在大乘佛教中，就尊称为菩萨化身。海龙王、紧那罗王、犍闼婆王、阿修罗王（这些「大力鬼王、高等畜生」的天神），称为菩萨的也不少；连魔王也有不可思议大菩萨。这些天菩萨，在大乘法会中，助佛扬化，也还是本著悲智行愿的精神，助佛说六波罗蜜、四摄等大乘法」(《佛在人间》四一页)。但在一般信众心中，这些（像在家人的）天菩萨，是大菩萨，不但胜过声闻比丘，也胜过人间发心修菩萨行的，终于天上胜过了人间。这样，印度神（天）教所有的祭祀——护摩、咒术、苦行，也渐渐的触摄到佛法中来。还有，超现实的佛菩萨，加深了神秘的信仰，他力加持与祈求，都在大乘中出现了。一般都信仰赞叹不可思议

的佛菩萨，而不重真正利济人类，从利他中完成自利的菩萨道。「心性怯劣」，急求自利的，有求生佛国的「易行道」（在家者为多），印度佛教的后期，出家与在家的，一齐修行即身成佛的「易行乘」。正常的菩萨道，偶而说到而已——印度佛教的末日也近了！我说人间佛教，是对佛法的「天化」，清除不符佛法特质的部分，所以说：「探其宗本，明其流变，抉择而洗炼之」(《印度之佛教．序》三页)；「不是创新，而是将固有的刮垢磨光」(《佛在人间》九九页)。

五

我在四十二年，写了一篇〈建设在家佛教的方针〉。所以要提出在家佛教，有三点意义：(一)、经文的启发：如维摩诘的多方设教；善财所参访的善知识，多数是在家众的不同教化；胜鬘夫人的教化，使阿瑜陀城人，七岁以上的都归信佛教。这不一定是事实，但表示了大乘佛法中，在家佛教的形象。佛是修菩萨行而成的，在佛的「本生」中，形形色色，不是以出家众为主的。(二)、教界的事实：大乘佛经这样，当然有在家而修菩萨行的，但没有教团的组合。晋法显所见的，巴连弗邑——华氏城的婆沃私婆迷，是「大乘婆罗门」；「举国瞻仰，赖此一人，弘宣佛法，外道不能加陵众僧」；「国内大德沙门，诸大乘比丘，皆宗仰焉」(大正五一．八六二中)。西元七世纪，在家的唯识学者月官，受到那烂陀寺众的列队欢迎。在那烂陀寺七年，与中观者月称，进行了长期的论辩(多罗那他《印度佛教史》二四章)。在家的大论师，受僧众迎接，长住寺内，那时在家众，在佛教中的地位有点不同了！

秘密大乘兴起，据说郁地耶那国王因陀罗部底，传出甚深密法；香跋拉国王子月贤，在驮那羯磔迦大塔处，得到时轮法而传布(《现代佛教学术丛刊》七二册．五五页、五八页)：这是在家而传出密法了。依此去看西藏佛教：宁玛派是在家的；噶居派的祖师马尔巴是在家的；萨迦派的教主夫人，几年前也来过台湾呢！中国内地的佛教，姑且不说隋唐时代的三阶教等。民国成立，李政刚等发起佛教会（后自动取消）。上海有世界佛教居士林，后各地也有成立的。上海还有佛教青年会，曾发展到杭州。汉口有佛教正信会。由

于《印光大师文钞》的流通，江浙地区成立不少（念佛的）莲社。印光大师痛心于佛教僧界的「三滥」，赞同居士的结社念佛（弘一大师出家前，印光大师也曾劝阻他）。这些在家佛教，还是归依三宝，或请大法师讲经与开示的。特出的是：南京支那内学院，欧阳竟无老居士发表了《内学院院训》，在〈释师训〉的「辟谬」中，强调居士是僧、是福田、是师范，可以说法、阅戒，可入比丘中次第坐等(《内学》第三辑．九——一七页)。

还有广东王弘愿的传授密法。这是以在家众为师主的团体。台湾的在家佛教团体，如中华佛教居士会等。台中李炳南居士成立的莲社，承印光大师的意趣而更进一步，虽归依三宝而由炳老代授（不知现在如何），是一彻底的在家教团。即使有出家人从炳老修学，也不能进入这一团体。政治开放以来，佛法的、类似佛法的在家佛教，越来越多了！(三)、我的意识来源：在没有出家以前，就感觉佛法与现实佛教界的差距。出家后，赞同太虚大师的「人生佛教」。在研读中，觉得大乘正常的菩提道，实源于释尊的教化（身教、言教），开展出菩萨行的如实道。只是受到印度文化（神教）的影响，不能充分落实，反而适应印度神教，演化为通俗的、神秘的宗教。佛教传来中国，重玄理、山林、来生、度鬼；寺院也家庭化为子孙制。到清末民初，一般僧侣的品质低落，受到社会的歧视。我曾感慨的说：「出家人对佛法不大留心，而对军政名流，护法居士，却一味奉承逢迎，按时送礼请斋。……自己无知，却奉承逢迎，攀缘权势。

所以，如果说有四宝（加居士宝），那只因僧不成宝，怪不得别人」(《华雨香云》三四页)！〈建设在家佛教的方针〉也说：「并非由于白衣说法而成为末法，反之，正由于出家佛教的衰落，而有白衣说法的现象。如出家众的德学集团，具足教证功德，白衣弟子那里还想在狮子窟里作野干鸣呢！由于出家众的德学衰落，真诚的在家弟子，要起来赞助弘扬；半知不解的，也敢来一显身手」(《教制教典与教学》九〇页)。我还想到：基督教由于新教的改革运动，传统的基督教——天主教也因而大为改进。中国在家佛教的如法成立，出家佛教也可能因而更为纯正健全。如依然故我，那在新的时代中，走向衰灭，也不用怪别人了！面对现实，反省自己（自己的出家僧侣），

从大乘经的启发中，所以写下了〈建设在家佛教的方针〉（早一些，白圣老法师曾建议，分僧伽为二类：一为中国传统，出家受戒；一是近于日本式的）。但我所提出的，是「在家的佛教，在共同的佛教组织中，应各从自己的岗位上去努力。

自己所知所行的业务，即是修学菩萨道的道场。与自己有关的种种人，即是自己所摄受教化的大众。这才能净化世间，才能利乐人群。……如建立在家佛教，不能把握这主要意义，而只是强调厌离（娑婆），卖弄神秘（说过人法）。……那就大可不必多此一举了」(《教制教典与教学》八八——八九页)！

六

关于大乘佛法之起源问题，平川彰博士在《初期大乘佛教之研究》，提出三项理由，推定大乘与出家的部派佛教无关，是出于非僧非俗的寺塔集团。他所依据的文证，经一一的勘察，都是不能成立的。平川彰是日本著名的大学者，为什么要这样说呢？我以为，这是他忠于日本佛教，要为日本式的佛教，求得教理上的根据，所以我在《初期大乘佛教之起源与开展》(九页)中说：「果真（如平川彰所说的）这样，初起的大乘教团，倒与现代日本式的佛教相近。这一说，大概会受到日本佛教界欢迎的，也许这就是构想（有非僧非俗寺塔集团）者的意识来源」。温君引用我〈从依机设教来说明人间佛教〉所说：「大乘法不是从出家比丘的基础而发扬起来的」；「大乘的昌盛，与在家佛弟子有密切的关系」。认为「这与平川彰的结论，应该没有太大的不同，但奇怪的是印顺法师不明文否定自己的结论」——起源于部派佛教。反问：「曾经一度影响他驰骋于想像式的历史解释的意识来源是什么」？温君是不免误解了！我在民国三十年所写的〈佛在人间〉，已确定了我的「回归人间」而反「天化」的立场。大乘思想的起源，三十一年写的《印度之佛教》，与六十九年出版的《初期大乘佛教之起源与开展》，并无太大不同，如本文（二）所说。起源，是出于大众部——少壮派的青年，部分的分别说者。但从部派而大乘，起初是少数的，会受到传统的局限与排斥。我说「大乘……发扬起来」；「大乘的昌盛，与在家佛弟子有密切关系」。「起源」

与「发扬」、「昌盛」是不同的，而温君却将「起源」与「发扬」、「昌盛」，画上了等号！「不僧不俗的寺塔集团」，与我所说的在家众不同，而温君却以为「没有太大的不同」。这才怪我不「否定自己的结论」，进而问我的「意识来源是什么」，这应该是在家的主体意识在作怪！我赞同菩萨道的宏扬，是不会反对在家佛教的。但我所乐意见到的，决不是「但求往生」、「只管打坐」，也不是认同外道——瑶池门、一贯道等的，或著重气功的在家佛（？）教。

卷007

《我有明珠一颗》读后

一

读《现代禅杂志》，知道李元松新著《我有明珠一颗》。这本书的第一章目录，有子题「印顺法师间接影响禅的式微」一项。式微，是「衰落」的意思。（中国人所说的）禅，宋末以来就逐渐衰落，到近代可说式微极了，这怎么能说我间接影响了禅的衰落呢？托人买了一本，看看到底是怎样说的。在第一章中，先说明「今人难现证道果的原因」，是：「缺乏理想的修行环境」、「中了三藏十二部的毒」，「恶知识太多了」。然后说到「印顺法师间接影响禅的式微」。内容是说：「由于印顺法师对台湾佛教的思想具有最大的影响力，许多佛教徒及学者都可追溯系受其影响，才对禅者存有排拒的心态，这对（现代）禅的发扬，无疑是一大伤害」(二五页)。这是「障碍了（现代）禅的发扬」，怎么标题为「影响禅的式微」衰落，可说文不对题！如为了让一般读者将禅的衰落责任，误会而归咎于我，那现代禅者的文字，可说相当的善巧了！

我不知道，我的作品是否真的影响了现代禅的发扬。如真的有些影响，我觉得作者也就是现代禅的创立者，应该负起相当的责任！如《我有明珠一颗》(二三页)说：「我以前也曾从他所著的《妙云集》中获得修行的启示」，这怕也会影响他那颗明珠吧！他在《与现代人论现代禅》二集，一再的说

：

「我鼓励他们读三类经书：1.《阿含经》，2.「般若」系统，3.《妙云集》——这是一小部大藏经」(三一页)。

「印顺法师的《妙云集》，功德无量！……他提倡人间佛教，理性的佛教，使知识份子加入佛门，而令整个佛教有所改变」(四〇页)。

「佛教的新气象，正在酝酿之中。……特别要赞叹的，是印顺法师。事实上，若不是他所著的《妙云集》，为整个中国佛教理出一个新方向，替重视理性的现代佛教，澄清许多深奥、精辟的理趣，我认为佛教这股新气象，至少要迟上二十年」(五五页)。

我——平凡的自己，缺少（想做）祖师精神。面对衰落不堪的中国佛教，只是从经论中提出些纯正而又（认为）契合现代时机的佛法，介绍给佛教界。如在大地撒种，也要看当地的土质等，不是主观愿望所能决定的，所以我只是提出些经论的见解，写出、刊行，没有什么成果的预期，也就不会自我吹嘘，设法来扩大影响。想不到竟得到了作者的认同，不但自己从《妙云集》「获得修行的启示」；还「鼓励他们读《妙云集》」；赞叹《妙云集》的「功德无量」；认为如没有《妙云集》，中国「佛教这股新气象，至少要迟上二十年」，那不是如没有《妙云集》，现在也还没有现代禅吗？对我的《妙云集》，这样的鼓励学众，赞叹称扬，到头来竟影响了作者现代禅的发扬！所以，如真的对现代禅有些障碍，那作者应自我反省，负起应负的责任！

《与现代人论现代禅》二集，有一篇提到了我，并表示不同的意见，如(三三——三四页)说：

「如果将他们(指禅宗)类比为真常唯心系，我还没有什么意见，但将他们归类为梵我合一，我就认为是仁智之见了」。

「《妙云集》中，闻思部分谈的很多，但修慧及如何从与定心相应的般若慧顿入无漏慧，谈的较少。他的批评，从某个层次看，很有道理；但从定心智慧到无漏慧，他本身谈的少，再想去批评禅（宗），我认为发挥的不多」

（按：这一段共八十二字）。

文字写得相当的含蓄！他对我的批评，明显的说我对定心、智慧到无漏慧，谈的少；也就是知道得不多，所以也不用再想去批评禅了。这篇文字，又被编入《经验主义的现代禅》(三六——三七页)，末了却附上一段按语：

「李元松按：七十九年五月，重新读《妙云集》，深深为以上所讲的八十二个字感到惭愧！事实上，（印顺）导师四十年前在《妙云集》中，讨论有关修慧与无漏慧的开示，可说俯拾皆是。自己当时的谈话，纯根据早先时《妙云集》的印象，以致有以上八十二个字的肤浅之语。在此谨先向导师的座处顶礼忏悔，并请读者谅解这一错误的讯息」！

这篇文字，本是不同意我对禅宗的评论而讲的。不知为了什么，又附上这段按语，并表示向我忏悔！这么一来，那我对禅宗的评论，应该是可以而说得不太离谱了。这不等于为我的《妙云集》宣传，会引起有碍现代禅的发扬吗！在最近出版的《我有明珠一颗》，又回到「按」语以前八十二个字的立场，如(二四页)说：

「《妙云集》中将禅宗列为真常唯心系，并认为禅宗含有外道思想，我认为这是需要再探究的。当然，认为禅宗带有外道成份的人，并不是只有印顺法师。……禅宗祖师所以引用某类经文，甚至引用道家的经文，……不能因此而归类为梵我合一的外道」。

年纪大了几岁，我的记忆力也多少衰退，但在我的记忆里，并没有将禅宗「归类为梵我合一的外道」。作者本是赞同《妙云集》而一再称扬的。为了现代禅的发扬，不能同意我的论述，但又同意了而向我忏悔；现在又不同意——连认为可以的「真常唯心」也要「再探究」了。否定又肯定，肯定又否定，现代禅者的随心所欲，确是使人感到为难的！

二

现代禅成立不久，我没有多少了解，所以也不想多作评论。现在只从《我有明珠一颗》中，所说「阿含、般若、禅皆为趣入涅槃的方便」，表示我所知道的意义。

《阿含》是趣向涅槃的解脱道。解脱与涅槃，是印度固有的术语，所以说解脱、涅槃，并不等于佛法；说解脱、涅槃的外道，在释迦佛时也是不少的。要正确了解释迦佛所说的，解脱而趣入涅槃的正道，才不致漂流佛门以外。释尊在初转法轮时，先说远离欲乐、远离苦行——二边的中道；中道就是正道，正道以正见（慧）为先导，如实知见四谛。为什么众生生而又死，死而又生，无可奈何的生死不已——苦？苦的主要原因（集）是「我」：在认知上，是我见（我所见）；在染著上，是我爱（我所爱）。佛证知「我」是虚妄错乱而可以勘破的，所以说一切法从因缘生：因缘生所以是无常的，无常故苦，苦故无我无我所，突破了生死大苦的症结，才能趣向涅槃解脱——灭。佛说见道（见四谛）得初果的，得「法眼净」，也说「三结断」。三结是萨迦耶见（有身见即我见）、疑、戒禁取。三结烦恼断与得无漏智，如光明现而黑暗消失一样。如不（永）断见惑（主要即三结），那里有「净法眼」可得！经论中立三解脱门，无常苦故无愿解脱，无我故空解脱，涅槃故无相解脱。其实，三解脱门同缘一实，所以被称为「无二解脱之门」。一般泛说八万法门，那只是初方便接引，如进入修证，那只有这不二解脱门。也就因此，说「诸行无常」，「诸法无我」，「涅槃寂静」为三法印，以印定佛法的如实性。

「般若」系经典，及初期大乘大论师——龙树菩萨的《中论》等，也受到现代禅的尊重。《般若经》是「通教三乘」，「但为菩萨」。约通教三乘说：一切法空即诸法无我（二空，也名二无我），所以论修慧的契入现证，与《阿含》相通，如《般若经》说：二乘的「若忍若智，皆是菩萨无生法忍」（《十地经》说：同得「无分别法性」）。龙树的《大智度论》，明确的说三法印与一法印无二；《中论》虽广说一切法空，而〈观法品〉仍以观无我我所而证入。在这一意义上，「般若」的解脱道，是与《阿含》相同的。但现代禅似乎没有注意到般若的「但属菩萨」，这不妨从《阿含》说起。释尊时代的教化，以声闻弟子证阿罗汉果为主，佛也被称为阿罗汉。但佛到底并不等于一般阿罗汉，所以称佛为「如来、应供（阿罗汉）、正遍知（正等觉）」——三名；更称佛为「如来，……佛」——十号。阿罗汉是正觉者，佛是

无上的正等觉者。所以说到功德，阿罗汉是五分法身、六通，而佛是十力、四无所畏、十八不共法等：这些是《阿含》所明示的。到了部派分化，虽有不同意见，而佛是一切智者，胜过声闻的阿罗汉，仍为佛教界所公认。佛为什么会胜过阿罗汉？由于佛在过去生中，历劫修菩萨大行，才能圆成阿耨多罗三藐三菩提（无上等正觉）。菩萨修行的大行难行，佛教界传有众多的菩萨故事，名为「本生」。菩萨的修行，以大悲心为本，重于利济救度众生，不是声闻行者那样的但求自己解脱。佛因地——菩萨所修行的，是六（或十）波罗蜜、四摄，都是以「布施」为第一。所以成佛的因行，是菩萨的「菩提道」，摄得解脱道，而不是以解脱道为先的。约解脱涅槃说，是三乘共的，但声闻如毛孔空，佛菩萨如太虚空，可说质同而量异。古人譬喻为「三兽渡河，渡分深浅」。《金刚经》说：「一切贤圣皆以无为法而有差别」，也就是这一意义。现代禅者尊重「般若」、「中观」，却不知大乘般若法门的宗要：说解脱道而不说菩提道，知观行而不知广大行，知通三乘而不知但属菩萨——这所以虽标揭「般若」系统的名目，却远离大乘般若法门的实际意义！

《与现代人论现代禅》(三〇一——三〇二页)有这样的一段话：

「佛法在人间，他对人世有益，这点是毫无疑问的。只是我们在抉择何者是了义佛法时，是否应该将较可利益人类，对众生较有利之一项列入判断呢！事实上，有些人之所以主张初期大乘之优越性，多少便是建立在此种观念上。进言之，他们认为：初期大乘不但发挥《阿含》深义，并且对人类有情怀有一分最深挚的爱心，对世间表现出最积极、最活泼的态度，故而他是佛陀本怀，了义佛教。对此，笔者稍有异义。我以为：（解脱道最重要）……那是属于第二义的」。

说「有些人」、「他们」，没有明白的说到我，但我确是这样说的。现代禅重于（修改过的）解脱道，不重菩萨的菩提道，事实上也不用谈般若了！「般若」系统是大乘经，主要是说菩萨行的。论法义，经说一切法空，一切法不生不灭，世间即涅槃。论发心修行，「十善菩萨发大心」（菩提心——上求佛道，下度众生），正是「从人乘正法而进入大乘」。菩提心从大

悲心（世俗称为「爱心」）而来，所以说：「菩萨但从大悲生」。经说菩萨发心修行，是依菩提心、大悲心、般若（慧）——无所得为方便，而修六度等大行。菩萨不是只为自己解脱，而是重慈悲利济众生的。从初发心到成佛，《般若经》立菩萨十地次第，《华严经》更有十住、十行、十回向、十地等位次，菩萨决不是急求证入，当下成佛的。所以菩萨在修行过程中，如悲愿还不足，那在修空无我慧时，要记著「今是学时，非是证时」，以免急求解脱而落入声闻果证。菩萨如证入声闻果，对成佛来说，是被贬斥为焦芽败种的。要修到悲慧深彻，才契入无生忍，但还是「忍而不证」实际，利益众生的事还多呢！佛，就是这样的历劫广修菩萨大行，利他为先，从利他中完成自利，这所以佛是福慧的究竟圆满者。现代禅自己说是佛教，还成立「菩萨僧团」，那应该行菩萨行，以成佛为理想的。可是，不说发菩提心，长养大悲心，反而轻视菩萨的菩提道为「第二义」，这是违反「般若」系大乘经的。

《我有明珠一颗》，引述我的话(一七六页)说：

「菩萨道的本意，是人乘菩萨行，以五戒、十善的凡夫身来力行菩萨道。相信以此上求下化的发心，未来世必能再转生为人，继续修行」。

他不是「勘寻出处，逐字引用」，而是记忆所及的。所以大体相近，用字可能会引起误解，不妨再解说一下。人乘菩萨行，是以人乘善行（戒）为基而发菩提心的，随能力所及而努力于慈悲、智慧及利益众生的菩萨行。初发大心者的修行，不能误解为「菩萨道的本意」。「来世必能……继续修行」，就是历劫在生死中修行。由初发心而到久发心，久发心而进入不退转，由不退转而成佛（依《小品般若经》四位略说）。菩萨越修功德越大，利济众生的功能也越大，菩萨道是不限于初心的，不过弘扬菩萨道，总要从人的初发心说起。我这样说，他批评为：「大乘佛教的本意，果真是人乘的菩萨行？……那是印顺法师个人的看法而已」！初发心学菩萨——「十善菩萨发大心」（十信位），我不觉得是个人的意见。相反的，推崇「般若」系统大乘经，却不说发菩提心、大悲心，竟以大悲利生的菩提道为第二义，才是现代禅老师李元松的个人看法而已！他也不同意我说禅宗是小乘急证精神的复活

，他自己却(《我有明珠一颗》一七三——一七七页)说：「临济与德山，都是禅门的天王巨星，死在他们手下，证得阿罗汉的不知凡几」。原来禅门所证得的，是阿罗汉，这不是声闻乘——小乘的圣果吗？这是现代禅的新解说，在古代禅师们，怕都说是「见性成佛」的。我曾说：禅宗是「小乘急证精神之复活」，现代禅批评说：「那是印顺法师个人的看法」。不过事实确是如此，禅师们是证阿罗汉的，那就与我见解相同了！

「禅」，这里说的是印度传来而中国化了的禅。菩提达磨传来的是如来禅，以《楞伽经》印心，《楞伽》是唯识说而又有如来藏思想的。唐初，道信在黄梅「营宇立象」，在楞伽禅的基础上，引入《文殊所说摩诃般若波罗蜜经》。这部传出较迟的《般若经》，说到「如来界及我界，即不二相」，明显的说到了如来界（藏）。道信引用这部经的「一行三昧」，这才长坐不卧的，（弘忍重）念佛净心——看心、看净的方便，普及的发达起来。慧能在（文殊所说）「摩诃般若波罗蜜」中，又融摄了《大般涅槃经》的「定慧等故，明见佛性」；「见性成佛」，成为中国禅宗最受尊重的六祖。从达摩到慧能，还是不离经教的。由于大唐开始衰乱，五代的衰乱更甚，北方的义学衰落，禅者也日渐中国化。一则由于「以心传心」、「不立文字」的传说，引发离经教而自成一套的禅语，如「祖师西来意」、「本分事」、「本来人」、「本来面目」、「无位真人」、「这个」、「那个」、「白牯牛」等。再则「见性成佛」，到底性是什么？性在何处？点出「性在作用」而引人去悟入的，如《传灯录》卷三(大正五一．二一八中)说：

「王曰：性在何处？答曰：性在作用。王曰：是何作用？……波罗提即说偈曰：在胎为身，处世为人，在眼曰见，在耳曰闻，在鼻辨香，在口谈论，在手执捉，在足运奔。遍现俱该沙界，收摄在一微尘，识者知是佛性，不识唤作精魂」。

（佛）性在作用，所以禅师们的指示，不但说「是心」，也直指说「是汝」。更多在见闻、动作中去启示，如：扬眉，瞬目，擎拳，竖拂，叉手，棒打，脚踢，推倒禅床，踢翻净瓶，拨虚空等外，还有斩蛇，杀猫，放火，斫手指，打落水去等。这样的接引学人，为中国禅风最特出的！虽然，第一

义不落言诠，不是语文——「语表」所能表达的，也不是身体动作——「身表」所能表达的。但如当机善用方便，身体的动作，使学人不知所措，受怖受惊而内心极度震动，也有能使人进入宗教经验的可能。不过「身表」的任何动作（「语表」的大喝、大笑也相同），在受教者来说，这是不明确的，可能会引起误会。所以，如泛滥起来，不免有「皮匠禅」等笑话了。

西元三世纪起，印度佛教界传出不少的真常经典。主要是说：众生本有如来界、如来藏、我、佛性（这些是异名同实）等——真我，与自性清净心——真心说合流。由于四世纪起，「虚妄唯识系」流行，真我、真心摄受唯识学而成「真常唯心系」，禅宗是属于这一系的。在真常大乘经中，还是说到菩萨，六（或十）度，十地等，而禅宗虽自称最上乘，直显心性，即心即佛，却弃菩提道而不论，这所以太虚大师有「说大乘教，修小乘行」的慨叹！现代禅少说「真心」、「真我」，说（初期大乘的）「缘起性空」。其实，印度经论中的「缘起性空」，与唯识者的「遍计所执性」空，如来藏（佛性、我等）说者的杂染法空而如来藏称性功德不空；不但是义理的体系不同，还都依自宗而评他说为不了义。中国佛教长于融通，禅者初期采用了《文殊所说摩诃般若波罗蜜经》；「摩诃般若波罗蜜」，为讲说《坛经》的主体。弘忍以来，渐取简短的《金刚般若波罗蜜经》；到神会更适应当时而专说《金刚般若波罗蜜经》了，而同时也引用《大乘起信论》，所以禅宗的内容，决不是以「缘起性空说」为主的。如慧能以下，南岳门下是「直显心性」；青原以下，受江东牛头禅的影响而被称为「泯绝无寄」，然泯绝无寄也还是「无心即真心」的。所以，论禅宗的思想，与「空」有关，而核心到底是「真心」（或「真我」）系的。

三

《我有明珠一颗》(一〇四页)这样说：

「现代禅的标帜，好像是一个人在那儿打坐，其实是熊熊烈火中的一朵莲花。莲花代表的是涅槃境界，火则是代表情欲，意思是七情六欲中的佛心」。

现代禅为什么违反释迦佛所说，远离乐欲与苦行——二边的中道正行，而在现代禅的道次第中，开始就说「已有的情欲，可以尽情发挥」呢？从这一标帜的解说中，可以大概的了解。「七情六欲」是中国术语，大致与烦恼相当。大乘经中说「烦恼即菩提」等；《维摩诘经》说：「烦恼泥中，乃有众生起佛法耳」，正如「卑湿淤泥」，乃能生莲华。这是什么意义？龙树的《中论》这样说：「涅槃之实际，及与世间际，如是二际者，无毫厘差别」。这是经说「世间即涅槃」的解说。约实际说，世间与涅槃无二无别；实际是真如、空性等异名。然约依缘起灭说，世间（杂染生死法）如幻化，涅槃也如幻化，虽一切无自性，却是不能说无别的。否则人人是佛，根本不需要佛教，更不用说禅与修证了！龙树《大智度论》说：「痴实相即是智慧，取著智慧者即是痴」；「诸法如入法性中，无有别异。……愚痴实相即是智慧，若分别著此智慧即是愚痴，如是愚痴、智慧有何别异」？这就是「烦恼即菩提」的解说。龙树的解说，是依《思益梵天所问经》的。经明「五力」说法，说愚痴与般若不二，是「随宜」说，不是了义说。「卑湿淤泥」中生莲华，应如《大般涅槃经》后分说：「一切无明烦恼等结，悉是佛性。何以故？佛性因故（此是「因中说果」）。从无明、行及诸烦恼，得（有漏）善五阴，是名佛性；从善五阴，乃至获得阿耨多罗三藐三菩提」。禅者所推重的《金刚经》也说：「是法平等，无有高下，以行一切善法故，则得阿耨多罗三藐三菩提」。淤泥中生莲华，是从淤泥中透出，高出水面，到莲华开时，不但出淤泥而不染，还「微妙香洁」呢！总不能「微妙香洁」的莲华，与「卑湿淤泥」和合不二吧！不过，大乘经的「随宜」说法，在生死众生心中，适应印度神教的复兴时节，可能会有不同的解说。如后期的秘密佛教，与印度教性力派相同，从男女交合中去修行成就。现代禅成立不久，从这一标帜——「情欲中的佛心」去看，可能还有现代密呢！也许现代禅高阶层人物，早已禅密双修，只是在成立不久阶段，还没有明朗的宣扬而已！

卷008

为自己说几句话

一

七年前，搜集些对我的写作所引起的反应，编成《法海微波》。近七年来，对我写作而表示意见的，似乎更多一些。我不一定能看到，看到了也没有能记忆；所以又托人找来一些资料，在精神好些时，偶尔翻阅。在阅览过程中，知道有的反对，有的赞同，有的赞同而存有自己的想法。思想是多元化的，「异见、异忍、异欲」，是当然的现象。但读了这文字的人，对我的意见与事实，可能会引起某些误会。我虽然虚弱无力，写写停停的，还是多少说明一下的好！

二

先说我的写作，与日本学者及西藏所传的关系。

我的大乘三系（或作三论）说，是从太虚大师的三宗来的。起初，「我赞同（支那）内学院的见解，只有法性与法相二宗」；经过「三年阅藏，……对于大乘佛法，觉得虚大师说得对，应该有法界圆觉一大流」(《游心法海六十年》六——九页)。虚大师的三宗说，最早见于民国十年的《佛法大系》，立真如的法性论，意识的唯心论，妙觉的唯智论(《太虚大师年谱》（以下简称《年谱》）一二三——一二四页)。十一年，为了评破《唯识抉择谈》，作《佛法总抉择谈》。依窥基《法苑义林章》所说：「摄法归无为之主，故言一切皆如也；摄法归有为之主，故言诸法皆唯识；摄法归简择之主，故言一切皆般若」——立般若宗，唯识宗，真如宗(《年谱》一四五——一四八页)。其后，确定三宗的名称为：法性空慧宗，法相唯识宗，法界圆觉宗。所以，「我分大乘佛法为三系：性空唯名，虚妄唯识，真常唯心，与虚大师所判的法性空慧宗，法相唯识宗，法界圆觉宗——三宗的次第（与内容）相同」(《契理契机之人间佛教》一六页)。我的大乘三系说，最早提出，是民国三十年写的〈法海探珍〉，三十一年的《印度之佛教》。除了虚大师所说有所启发外，在这抗战期间，不通日文的我，是不可能「消化了日本佛教学者的研究成果」。所以我读到《台湾当代最伟大的思想家》说：「这样（

三系）的排列方式，日本佛教学者高楠顺次郎，于夏威夷大学讲〈佛教哲学要义〉时，已使用过了」(《福报》六十二期)，我非常欢喜，有智者所见相同的感觉。近来见到了一本《佛教哲学要义》，是高楠顺次郎所著，蓝吉富译，正文书局于民国六十七年出版的。经仔细阅读，竟没有大乘三系的排列与说明。在该书〈绪论〉末，分佛教为二大类：一、「否定式合理论」诸学派，有俱舍，成实，法相，三论——四宗。二、「内省式直观主义」诸学派，含摄了华严，天台，真言，禅，净，律等宗派(一〇——一二页)。这确是高楠顺次郎著的《佛教哲学要义》，但没有三系的排列次第，那作者为什么要说「日本佛教学者，.....已使用过了」呢?

日本近代的佛学，对我是有相当影响的。初到闽院求学，读到梁启超的〈大乘起信论考证〉，读得非常欢喜，这是引用「日本学者研究成果」的。二十六年在武院，读到高楠顺次郎与木村泰贤合编的《印度宗教哲学史》（译本，商务印书馆出版）。这不是谈佛法，也不知他的正确程度如何，但从渊源，发展，演变而作史的叙述，对我探求佛法的方向，有著相当的启发性。也就因此，墨禅所有的日译多氏《印度佛教史》，也借来阅览揣摩。但我不是盲从者，二十三年初夏在武院，对日人（名字已忘）《三论宗纲要》（译本，商务印书馆出版）所说，如罗什，道生，昙济，道朗的传承；以高丽朗与河西朗，摄山僧诠与余杭僧诠的混为一人，可说无一不误！我以「哑言」笔名，发表〈震旦三论宗之传承〉(《海潮音》十五卷六期)，一一的加以评破，而提出我研究所得的三论宗传承。

抗战结束，我经香港到台湾，以后的写作，受到日本佛学界的影响要多些。三十九年，我在香港，托人请到一部《大正新修大藏经》。这是中文的大藏，但日本学者对不同版本的校注，声闻经律与巴利藏的比对同异，与现存梵文校典的对勘，的确给我研究上的不少便利。四十一年，从台湾去日本，买了宇井伯寿的《印度哲学研究》，宫本正尊的《大乘と小乘》等，又请了一部日译的《南传大藏经》。我虽不通日文，但对初期经、律、论的组织，与汉译声闻三藏相比对，也给了我很大的帮助。五十年后，为了写作的参考，又托人买了些日本学者的作品。我参考日文著作的，主要是：《说一切

有部为主的论书与论师之研究》，《原始佛教圣典之集成》，《初期大乘佛教之起源与开展》。这三部书，都说到了参考日本学者的书名。然参考主要是资料而已，如《原始佛教圣典之集成》(一〇三页)说：「后二书，为日本学者最近的名著。虽然在原始佛教圣典集成之研究中，不能随和二书的意见，但对资料上，可说得到了最多的帮助」！

上面这三部书，关键性的重要部分，在三十一年所写《印度之佛教》已具体而微表达过的。《印度之佛教》第四章四节「法毘奈耶之初型」(重版本六三——七七页)，可说是《原始佛教圣典之集成》的雏形。《摩诃僧祇律》「杂跋渠」，与《毘尼摩得勒迦》的「杂事」等相近，都是牒句而略释的。毘尼本母的发现，论定为「犍度部」的根源；《原始佛教圣典之集成》第五章〈摩得勒迦与犍度〉(二五一——三九四页)，就是依此写成的。第九章〈原始集成之相应教〉(六二九——六九四页)，及以后写成的《杂阿含经论会编》，是受到吕澂《杂阿含经刊定记》的启发而研讨完成的。《说一切有部为主的论书与论师之研究》第二章〈阿毘达磨的起源与成立〉(四三——九〇页)，以《舍利弗阿毘昙》为古型，论定诸法的自（体）相、共相、相摄、相应、因缘，为阿毘达磨初期的五大论题，也只是《印度之佛教》第七章〈阿毘达磨之发达〉(重版本一二三——一四二页)的修正与广说。《初期大乘佛教之起源与开展》，所作部派的分化与推定(三一五——三五二页)，是《印度之佛教》的「学派之分裂」(重版本九七——一一二页)的重述。日本寺本婉雅译注的多氏《印度佛教史》，列举部派分化的不同传说(三六三——三八二页)；这些资料，使我能从比较中作出论定。「大乘佛教的起源，《印度之佛教》已多少说到」(一四三——一四九页，一七九——一八〇页)。这三本书的主要依据，是在早年凝成的理念下完成，都是引用汉文大藏经来说明的。

民国五十九年，我写了一部《中国禅宗史》。傅伟勋《关于佛教研究的方法与迫切的课题》中说：「我们中国学者，还得仰赖常盘大定……数不清的日本行家的著作，从梁任公，印顺法师（《中国禅宗史》的撰著，必须引用柳田圣山等人的研究成果）……」(《一九九〇年佛光山佛教学术会议实录

》五三页)。这部书，我曾参考日本学者的著作，但「必须引用柳田圣山等人的研究成果」，却是未必！这本书引用的资料，中国人说中国事，我不觉得要参考外人的。在写作过程中，偶然的在性圆处，见到他胞兄林传芳（长在日本）的存书中，有有关禅宗的日文书，也就借来参考一下。柳田圣山《初期禅宗史书之研究》，以为「无相戒」，「般若三昧」，「七佛二十九祖」说，是牛头六祖慧宗所说，鹤林法海所记的。神会晚年，把他引入自宗，由门下完成。我不能同意他的见解，曾加以评破(《中国禅宗史》二六七——二六八页)。所以，说我「必须引用柳田圣山等的研究成果」，未免想入非非！有人说：没有说你抄袭柳田圣山，那也算难得了。我觉得，中国佛教太衰落了，相形见拙，中国佛教学者多少有些崇外心态，似乎非引用日本人的研究成果，从日本人的研究成果出发不可。我从不反对参考、吸收外国人的研究成果，但自己不通外文，只能以汉文藏经为主要依据。不能广泛的引用外人的研究文献，这是我最大的缺点。希望读者与评者，不要以为我能「消化日本学者的研究成果」，平添我虚伪的光荣！

三

多氏的《印度佛教史》，从无著、世亲，到中观与唯识者的论诤，秘密大乘佛教的广泛弘传，我的确是大多采用这本书的。龙树以前，从释尊时代，到部派分化，政局纷乱，我是多取我国所传，及牛津大学的《印度史》。西藏所传，大乘只有中观、唯识；多氏的《印度佛教史》，作者是觉囊巴派，是真常唯心论者，也自称「唯识见」，所以说「多氏的《印度佛教史》，提贡了他对印度佛教发展史的基本架构(〈台湾最伟大的思想家〉见《福报》二十六期)」，是我所不能同意的。

民国二十七年秋，我从武昌到四川，住缙云山汉藏教理院，读到宗喀巴所著的《菩提道次第广论》，《密宗道次第广论》，《辨了不了义善说藏论》；月称的《入中论》，是迟几年才读到的。从宗喀巴的著作中，接触到月称对《中论》空义的解说，所以「深受老庄影响的中国空宗——三论宗，我对他不再重视」(《妙云集》下编十《华雨香云》二二页)。不过，我对月称的思想，并没有充分了解，如月称的《中论》注——《明显句论》，我也没

有见到。也许我有中国人的性格，不会做繁琐思辨，从宗喀巴、月称那里得些消息，就回归龙树——《大智度论》。三十一年起讲出而成的《中观论颂讲记》，三十六年讲出的《中观今论》，都是通过了《大智度论》——「三法印即一实相印」的理念，所以说：《中论》，「是大乘学者的开显《阿含》深义」(《中观论颂讲记》四三页)。「《中论》确是以大乘学者的立场，确认空、缘起、中道为佛教的根本深义。与声闻学者辩诘问难，并非破斥四谛、三宝等法，反而是成立。抉发《阿含》的缘起深义，将佛法的正见，确立于缘起中道的磐石」(《中观今论》二四页)。总之，我重视前期的龙树学，不是月称应成派的传人。

我与月称思想的关系，很少人提及，唯一例外的是江灿腾居士。他对月称的思想，似乎与我差不多，知道得有限，但他却能从想当然的意境中作出论断。如说我是「月称的著作，则提贡了他三系判教的理论基础」(《福报》六十二期)。我的大乘三系，是依虚大师的大乘三宗说，次第、内容都可说相同。我的大乘三系说，最早发表的是三十年写的〈法海探珍〉，那时我还没有读到月称的《入中论》。据我所知，月称与宗喀巴，承认大乘有瑜伽行与中观二大流，而作了不了义的分别，与支那内学院所见的相近。他说「月称的著作，提贡了他（指印顺）三系判教的理论基础」，不知他到底根据些什么？更离奇的，他说：「印顺以月称《入中论》为依据，撰写《唯识学探源》，学术成就甚高，也未引起社会的注意」(《新雨》×期二一页)。《入中论》的译出，「是民国三十一年四月十日于缙云山汉藏教理院编译处」(论末)。我的《唯识学探源》，是民国二十九年在贵阳大觉精舍写的。那时《入中论》还没有译出，我又不识藏文，怎能以《入中论》为依据，写出《唯识学探源》！而且，《入中论》第六地是广破唯识的，我写的是探求唯识学的渊源，内容完全不同，到底为了什么，要说我以月称为依据？还有，他说：「印老事实上，是透过月称和宗喀巴的中观思想，来批判中国的传统佛教」(《当代》三七期一〇四页)。在他〈论印顺法师与太虚大师对人间佛教诠释各异的原因〉中，也有类似的语句，这也使我感到离奇。我所批判的，不只是中国传统佛教，还有印度后期神秘欲乐的（传入西藏的）佛教。月称，我不太知

道，只知《入中论》也说到持咒。宗喀巴所树立的黄教，是通过「菩提道次第」（要你知道，不是要你广修菩萨行），而进修神秘、欲乐、他力、急证的「密宗道次第」。如法尊、能海去拉萨修学，不都是学得无上瑜伽的大威德而回来吗！这正是我所要批判的，我会用他们来破斥中国佛教吗？我所依据的，是中国传译的龙树《大智度论》。如〈敬答议印度之佛教〉(《无诤之辩》一二一——一二二页)说：

「于大乘中见龙树有特胜者，非爱空也。言其行，则龙树拟别创僧团而事未果，其志可师。言其学，三乘共证法性空，与本教之解脱同归合，惟初重声闻行果，此重菩萨为异耳。……言菩萨行，则三乘同入无余，而菩萨为众生发菩提心，此『忘己为人』之精神也。不杂功利思想，为人忘我之最高道德，于菩萨之心行见之。以三僧祇行因为有限有量，此『任重致远』之精神也。常人于佛德则重其高大，于实行则乐其易而速，好大急功，宜后期佛教之言诞而行僻。斥求易行道者为志性怯劣，「尽其在我」之精神也，盖唯自力而后有护助之者。菩萨乘为雄健之佛教，为导者，以救世为己任者，求于本生谈之菩萨精神无不合。以此格量诸家，无著系缺初义，《起信论》唯一渐成义，禅宗唯一自力义；净之与密，则无一可取，权摄愚下而已」。

我是这样的评判印度佛教，也同样的评判中国传统佛教，与月称，宗喀巴有什么关系！

四

我的大乘三系（或「三论」）——性空唯名、虚妄唯识、真常唯心，是继承太虚大师的三宗——法性空慧、法相唯识、法界圆觉，次第与内容，都是一致的。名称不同，只是取义不同，大师在〈议印度之佛教〉中，也说「佛陀行果赞仰而揭出众生净因之真常唯心论」，并没有责难立名的不当。那有关大乘三宗，我与大师的差别在那里？这应该是，由于修学的环境不同，引起传统与反省的差异，当然也由于不同的个性。

虚大师十七——十九岁（一九〇五——一九〇七），读《法华》、《楞严经》；在天童寺，听《法华经》，「习学禅堂生活」；「听道老讲《楞严

经》、阅《楞严蒙钞》，《楞严宗通》，爱不忍释」(《年谱》二六——三一页)。阅藏期间（一九一四——一九一七），「初温习台、贤、禅、净诸撰述，尤留意《楞严》、《起信》，于此得中国佛学纲要」；「于会合台、贤、禅的《起信》、《楞严》著述，加以融通抉择，……从《楞严》提唐以后的佛学纲要，而《楞严摄论》即成于此时」(《年谱》八四——八五页)。当时虽有政治的革命，而大师接触到章太炎、谭嗣同等有关佛学的文字，都还是宋以来的佛法传统。大师心目中的中国佛学，就这样的凝定了，用来适应时代，以从事中国佛教的复兴运动，直到晚年。大师对中国佛教的衰落，及「说大乘教，修小乘行」的情况，归因于佛教徒。对唐以来传承的一切佛法，在进行佛教革新运动中，认为一切经是佛说的。也就是说：「法」是完善的，而中国佛教的衰落，问题在学佛法的「人」。（大师晚年——民国三十——三十二年，由于发现门下思想的脱离中国传统，针对藏传中观，讲〈诸法有无自性问题〉，撰〈阅入中论记〉。对我的《印度之佛教》，作〈议印度之佛教〉，〈再议印度之佛教〉。特在汉院讲〈天台四教仪与中国佛学〉，〈贤首五教仪〉，及重禅观的〈中国佛学〉）。

我出家后，民国二十年（一九三一）到虚大师任院长的闽院求学。那学期的课程，是《三论玄义》，《俱舍论》，《杂集论》，日文与国文（还有一门社会学）。在武院，抗战期间到汉院，功课都相近（汉院多藏文，《菩提道次第论》等）。中国传统的台、贤、禅、净，似乎都不太重视。这一学习环境，与大师学习重心，是不太一致的。在我学习时期，政局不稳定，更有长期的抗日战争。在佛学方面，有西藏传来的，有日本学者著作的译本，南传佛教也有一些介绍：佛学不再是大师学习时代的单纯了。特别是我的根性不同：在家时，「以三论、唯识为研究对象。……理解到的佛法，与现实佛教界的差距太大，这是我学佛以来，引起严重关切的问题。这到底是佛法传来中国，年代久远，受中国文化影响而变质，还是在印度就是这样——高深的法义，与通俗的迷妄行为相结合呢」(《游心法海六十年》五页)！经过「出家来八年的修学，知道（佛法）为中国文化所歪曲的固然不少，而佛法的渐失本真，在印度由来已久，而且越（到后）来越严重，所以不能不将心

力放在印度佛教的探究上」(《游心法海六十年》一三页)。在武院期间，「读到日本高楠顺次郎与木村泰贤合编的《印度哲学宗教史》（等）；……使我探求佛法的方法，有了新的启发。……从现实世间的一定时空中，去理解佛法的本源与流变，渐成为我探求佛法的方针」(《游心法海六十年》九页)。我对「佛教史的探究，不是一般的学问（为研究而研究），而是探其宗本，明其流变，抉择而洗炼之」；「不违反佛法的本质，从适应现实中，振兴纯正的佛法」(《契理契机之人间佛教》二〇一页)。

中国佛教的衰落，虚大师在「人」上著想；虽说「学理（法）革命」，而革新的只是适应时机的方便。我当然也知道「人」的低落与墨守成规，但从史的探求中，「确认佛法的衰落，与演化中的神(天)化，（庸）俗化有关」(《游心法海六十年》五四页)佛教的衰落，从印度到中国，不只是「人」的低落，而也是「法」的神化、俗化。由于这一理念不同，在大乘三宗（或三系）的讨论上，呈现出彼此间的差异。大师说三宗平等（其实也有不平等），而以宋以来的佛法传统——法界圆觉宗为最高妙；为了支持这一理由，以马鸣（？）的《大乘起信论》，为早于龙树、无著的。而我以为：「能立本于（释迦佛时）初期佛教之淳朴，宏阐中期佛教（初期大乘经与龙树论）之行解——梵化之机应慎，摄取后期佛教（虚妄唯识、真常唯心）之确当者，庶足以复兴佛教而畅佛之本怀也欤」(〈印度之佛教．自序〉七页)！

我在大乘三系中，重视「性空唯名」——「弘阐中期佛教之行解」，读者可能多少有些误解，如《现代中国佛教思想论集》(一)，论列我与虚大师对「人间佛教」诠释各异的原因说：「印顺法师基于缘起性空的义理，是源于《阿含》，光大于《中论》，不能顺从太虚大师的观点」；「据西藏月称诠释的中观空义，批评中国佛教圆融的特质」(一五〇、一五二页)。说我赞同「缘起性空」，是正确的，但我重视初期大乘经论，并不只是空义，而更重菩萨大行。我不是西藏所传的后期中观学者，是重视中国译传的龙树论——《中论》，《大智度论》，《十住毘婆沙论》。所以在〈敬答议印度之佛教〉说：「于大乘中见龙树有特胜者，非爱空也」；并提出会通《阿含》，及「忘己为人」，「任重致远」，「尽其在我」的伟大的菩萨精神(《无诤

之辩》一二一——一二二页)。其实，这在《印度之佛教．自序》中，早已说过了的。而且，龙树在阐述菩萨广大行中，对念佛免难，功德回向众生，忏悔罪业，烦恼即菩提，易行与难行，顿入与渐入等：凡有他力的，速成的，也就是神（教）化倾向的，都有不同印度后期论师的卓越见解。《智度论》在印度失传，后期的中观学者，那里知道！「佛世之淳朴」，虚大师是同意的，那么离佛世还不久，多少天化而不太离谱时代的佛教，总比后期的「天佛一如」好。「天（神）佛一如」，不只是「魔梵混融」的秘密大乘，在「真常唯心」系中，如《大集经》的〈宝幢分〉，及《楞伽经》，早已明白的说到，如我在《方便之道》所引述的(《华雨集》二册．一〇四——一〇六页)。我的意见，是在印度佛教史中，探求天（神）化，渐渐的严重，达到神佛不二的过程。在这一发展过程中，抉取初期大乘经（龙树）论，阐扬大乘解行而又能会通《阿含》。我不是要依缘起性空，而与真常唯心论诤的。

该文说：「要说服太虚大师放弃『法界圆觉』，改宗『缘起性空』，是很难的。……他的思想倾向，宗教体验，都不是那一路线，又怎么能说服他改变自己去接受他。……所以我们说，这是没有标准答案的，拣择只在乎个人了」(《现代中国佛教思想论集》(一)．一五五页)。我在《印度之佛教》等，提出我的大乘三系。我是从经论发展的探求中，认为初期的大乘经（龙树）论——性空唯名系，是会通《阿含》而阐扬菩萨道的，更契合释尊的本怀。我写出来提贡佛教界参考；对秘密大乘（即「天化」的）不表同意，在那时现实环境中，明知会毁多于誉的，但为佛法著想，还是不顾一切的表达出来。这不是要与虚大师论诤，也不是希望他的改变。虚大师的思想凝定，到那时快近三十年了，希望他放弃而改宗，那我真是太天真幼稚了！说到宗教体验，我相信不但佛教，其他宗教与低级巫术，都是有些宗教体验的，不过浅深、偏正不一罢了。有宗教体验的，信心十足，但并不等于事实或真理。低层次的宗教体验，与自己的信仰，自己所听闻的有关。阅读（或信仰）什么，在静定（精神集中）中就引发什么体验，如读《法华经》的，就会引发「灵山一会，俨然未散」的体验。现代少数基督徒，把习禅引入自宗，于是静定中，有见到马利亚怀抱著孩儿，有见背著十字架的耶稣。所以宗教思想的浅深、

偏正，不只以自己的宗教体验为准绳，还是要在自己表达出来，求得他人的共识。大师的思想——法界圆觉宗，有宋以来的千年传统，要在佛教界取代他，还真不容易呢！

五

虚大师说「人生佛教」，也说「人间佛教」，我为什么要专说「人间佛教」呢！「虚大师说人生佛教，是针对重鬼重死的中国佛教，我以印度佛教（流入西藏）的天（神）化情势异常严重，也严重影响到中国佛教，所以我不说人生而说人间，希望中国佛教能脱落神化，回到现实的人间」(《游心法海六十年》一八——一九页)。

虚大师分自己的思想为三期：(一)、民国三年七月闭关以前。(二)、从闭关到（民国十七年冬）游化欧美：主张大乘的「八宗平等」，「八宗并弘」。(三)、从游化欧美到（二十九年五月）访问缅、印、锡回来：如〈我怎样判摄一切佛法〉所说的第三期，是大师的晚年定论。内容分「教之佛本及三期三系」，「理之实际及三级三宗」，「行之当机及三依三趣」。所说的「三依三趣」是：(一)、「依声闻行果趣发大乘心的正法时期」；(二)、「依天乘行果趣获得大乘果的像法时期」；(三)、「依人乘行果趣进修大乘行的末法时期」。像法时期，「印度进入第二千年的佛法，正是传于西藏的密法；中国则是，……净土宗。……如密宗在先修成天色身的幻身成化身佛；净土宗如兜率净土即天国之一，西方等摄受凡夫净土，亦等于天国。依这天色身、天国土，直趣于所欲获得的大乘佛果，这是密、净的特点」。「但到了现在，末法开始，……依天乘行果（的密、净），是要被谤为迷信神权的。不惟不是方便，而反成为障碍了」(《年谱》四八〇——四八一页)。大师在〈再议印度之佛教〉也说：「净、密，应复其辅行原位，不令嚣张过甚」。这是判净、密为附庸，虽是「法界圆觉」，但不再「八宗并弘」那样的看作大乘主体了。所以净土与密乘，在人间佛教中，我与虚大师是一致的，不过虚大师点到为止，我却依经论而作明确的论证。如净土法门，我依龙树《十住毘婆沙论》，无著《摄大乘论》等，传为马鸣所造的《大乘起信论》——代表印度的大乘三系，说明这是为生性怯劣所设的方便，不是大乘菩萨的正常道。

〈台湾当代净土思想的新动向〉中说：「净土信仰，既是中国佛教近世的主流，印顺法师在批评中国佛教时，自然无法避开，可是又不能没有替代，于是取与佛教早期思想渊源较深，且又下生成佛的弥勒信仰，替代西方往生的弥陀净土。《净土新论》的思想和心理转折，都是由此一念而来」(《人间净土的追寻》二一〇页)。我从来没有这样的心理转折，这是作者代为设想的。弥勒净土也是「天国土」，但由于弥勒将来下生成佛，为中国人所向往的人间净土，龙华三会。而当时又流行弥勒系的法相唯识，所以弥勒净土是虚大师一向提倡的。如民国十三年元旦，虚大师编《慈宗三要》，三要是《瑜伽》的〈真实义品〉，《菩萨戒本》，与《观弥勒上生兜率天经》(《年谱》一六八页)。十四年冬，大师「修弥勒七过旧年」(《年谱》二一五页)。大师的《慈宗要藏叙》说：「转逢长老自小雪峰携古铜弥勒菩萨像至，乃就（南普陀寺后山）兜率陀院，设慈宗坛以奉之。民二十一、二十二年之交，旦夕禅诵其中，皈依者浸多，有慈宗学会之设」(《年谱》三五二页)。到三十五年五月，大师「应上海佛教界请，讲《佛说弥勒大成佛经》于玉佛寺」(《年谱》五二六页)。三十六年三月，大师于玉佛寺示寂，弟子们「助念弥勒圣号，祝上生兜率，再来人间」(《年谱》五三八页)。虚大师提倡弥勒净土，只要是大师门下，是无人不知的。我只是继承虚大师的遗风，怎能说这是我与虚大师间的差异所在?

六

民国四十二、四十三年间，我受到「漫天风雨」的袭击，我说：「真正的问题，是我得罪了几乎是来台的全体佛教（出家）同人」(《华雨香云》六五页)。杨惠南的〈台湾佛教的出世性格与派系斗争〉，以为：「问题恐怕没有那么单纯，因为这还应该牵涉到印顺的老师——太虚。太虚代表的是开明的改革派，而圆暎则由江浙佛教界所拥护，代表保守的传统势力」(《当代》三一期七四页)。虚大师所代表的，是适应时势，从革新中以发扬中国的佛教传统。所以被称为开明的改革派——新派，是赞同改革运动的，接受虚大师主办的僧教育的。依此说，来台的慈航、默如、戒德、印顺、东初（依入闽院先后次第）等，都是闽院的学僧。慈航以「新僧」自居，在住持安庆迎江

寺期间，曾推动安徽佛教的改革呢(《年谱》二九五页)！民国十九年，道源（那时名「能信」）也住过武昌佛学院。所以我遭受的「漫天风雨」，不能说没有派系，但如泛说江浙佛教界为保守势力，那显然是与事实不符的！

江灿腾说：「关于《佛法概论》事件，……点出他来台湾进住善导寺，以及占了赴日代表的名额，是整个事件的内在主因。但是，他忽略了思想上的差异，才是根本原因所在。例如他提到『漫天风雨三部曲』，其一是围勦圆明，其二是慈航为文批他，其三是反对派向政府检举。而其中一和二，即是思想上的差异所引起的」(《当代台湾侠客志》二四页)。说到思想问题，我的《印度之佛教》，是在重庆出版的。台湾仅有三、四册，自己的一册，不知丢在那里了。我来台不过一年，这部书的思想，一般是不大知道的。当时在香港出版而流传来台的，是经与论的讲记。唯一引起注意的，是《净土新论》，说他引起台中莲友们的不满，我是同意的，但对来台的长老与青年（主要在北部），不可能因此而引起大问题的。我们还是听听中立者的意见吧！《道安法师遗集》的〈日记〉中说：

四十二年七月十日「现在来台湾的僧侣，派系颇重，反对印顺、李子宽（太虚派）的人太多了，最少××、××这一派，是反对最厉害的人，这中间不无蛛丝马迹可寻」(七册．一一六五页)。

四十二年十二月廿四日「慈（航法）师因二心及××之唆使，说印顺根本不把他放在眼里。……他听了，满腹无明火，高烧须弥山。加之又以圆明骂他，称赞印顺，更是火上加油。……他（写文）的动机，无非是眼红与受人愚弄而已。……印顺乃一学者，并无做大师之心，从不与人争名利。因去年不该出席日本世界佛教联谊会，与来台住善导寺，占了他的位置，以为印顺不来，善导寺的导师就是他的。……又加圆明要台湾的法师们，都应当向印顺学习的话，更引起他们无限嫉恨的闷气无处发泄，这真是佛门无谓的风波」(七册．一二七九——一二八四页)。

四十四年七月十八日「前年农历年底，对印顺之《佛法概论》，利用中佛会发文通告，台湾各寺院不得流通。现在还不甘心，又从中向警察局捣鬼

，印顺真不值得遭人阴谋」(八册．一四一一页)。

《道安法师遗集》的当时〈日记〉，不是与我《平凡的一生》所说的，几乎完全一致吗？大家为什么要围剿圆明？慈老为什么要写〈假如没有大乘〉？如离去当时的事实背景，泛说思想问题，那是与事实不符的！

七

《狮子吼》三十二卷六期，有释悟广的〈大乘道风光无限〉。文中引用《大智度论》以外，大量引我的作品，而附上作者自己的解说。读者很可能误会，以为他的解说就是我的见解，所以要略辨一二。他说：

1.「导师所说学佛者当前的唯一目标——须陀洹果」(十四页下)。

2.「解脱道则是菩萨心行根本的根本。……解脱的正道加菩萨行，等于菩提心」(十三页上)。

3.「留惑润生的惑，绝不是惑业苦的惑，确切的说是一种对众生的悲心」(十三页上)。

4.「这近处，也就是根本佛教的纯朴处，解脱道」(十三页上)。

在一切佛法中，我是「宏阐中期佛教之行解」，也就是宏扬初期大乘的菩萨行——深观而广大行的菩提道，而不是初期佛教，一般称之为小乘的解脱道。我的论究佛法，有一原则：在大乘法中，依中观来说中观，依唯识来讲唯识，依真常来讲说真常的经论。在论到声闻乘的解脱道时，也依声闻法说，决不依自己所宗重的而附会歪曲。声闻是解脱道，菩萨是菩提道，虽意义有相通处，菩萨得无生忍，含摄得声闻的解脱道，但菩提道决不是出发于断烦恼的。

上述的四则中，1.说证得初果，「是学佛法者当前的唯一目标」，是我在《成佛之道》中，讲三乘共法——声闻的解脱道而说的。作者引此去解说菩萨道，如说：「初发心的菩萨们，要发心做菩萨，要成佛度众生，先发断自己烦恼的心，至少要能断无量生死的烦恼」(十四页下)。这与我的解说菩萨发心，是不相合的。2.3.二则，作者为了要说明菩萨要先修解脱道，断尽烦恼，所以作出了新的解说。菩提心，是菩萨发心：「上求佛道，下化众生」

，也就是从利益众生中，渐次增进，到达圆满的佛果。（初发）菩提心是行菩萨道的信愿，可说是菩萨最伟大的志愿，他却说：「解脱的正道加菩萨行，等于菩提心」。这是作者所说，佛法中从来没有听说过的怪论！「留惑润生」，佛法中为什么要说「留惑」？「润生」是什么意义？作者可能没有考虑过，也就是没有了解菩萨为什么要「留惑」。照他自己的见解，菩萨要先修解脱道，断尽无量生死烦恼，再来度众生，所以想入非非的说：留惑的惑，「是一种对众生的悲心」。称悲心为惑——烦恼，善恶不分，这是末世佛法的又一怪论！4.我说：「菩提心，大悲心，空性见——三者是修菩萨行所必备的。切勿高推圣境，要从切近处学习起」。作者竟解说「切近处」为：「就是根本佛法的纯朴处，解脱道」。我写作的原文，是《契理契机之人间佛教》五九——六〇页。读者如检阅原文，就可以了解作者以解脱道来解说切近处的错误了。其实，这决不是无心的错失，或由于佛学知解的不足，或是为了自己推重解脱道，故意对菩萨行作出这些歪曲的谬论。

八

圣严〈印顺长老护教思想与现代社会〉说：「从这一点看印顺长老，倒颇近于只会看病而拙于治病的学者风貌」(《佛教新闻》九二期一三页)。江灿腾〈佛学研究与修行〉说：「会有人用来批评印顺说：『是佛教思想的巨人，是行动实践的侏儒』」(引《沧海文集》(中)．三四六页)。二位所说，可说非常正确，我就是这样的人。不过，说是「思想的巨人」，未免称誉过分了。我曾一再表明自己一生为法的意趣：「虚大师所提倡的佛教（教理、教制、教产）改革运动，我原则上是赞成的，但觉得不容易成功。出家以来，多少感觉到：现实佛教界的问题，根本是思想问题。我不像虚大师那样提出『教理革命』，却愿意多多理解教理，对佛教思想起一点澄清作用」(《游心法海六十年》七页)。我「不是为考证而考证，为研究而研究的学者。我只是本著从教典得来的一项信念：为佛法而学，为佛教而学，希望条理出不违佛法本义，又能适应现代人心的正道，为佛法的久住世间而尽一分佛弟子的责任」(《契理契机之人间佛教》四七页)。我觉得，善财所参访的，大家都说「我但知此一法门」；似乎专一，对学习菩萨的初心学人，也许会更落实些。

当然，大菩萨们是不在此例的。

从一段事说起：《当代》二十八期，发表了〈台湾当代净土思想的新动向〉，说到我的《净土新论》等，「有大批烧毁其书者」；并注明：「少数教徒，即指大名鼎鼎的李炳南老先生」。台中炳老的弟子们，觉得这篇文字，有损炳老的完善形象，经朱斐偕来南投，认为这是无稽的谣言，希望被人烧书的我，代为炳老澄清。我是经不起人家说好话的，也就答应了，写了一篇〈台湾当代净土思想的新动向读后〉。我只说：「传播的谣言，越来越多。……传说（我的）《念佛浅说》，『被少数教徒焚毁』。……那时的流言，传说非常多；传说是越说越多的，传说就是传说，是不用过分重视的」(《华雨集》五册．一〇二——一〇三页)。我将文稿寄给朱斐，台中莲友们见了，表示不满意。我告诉大家：当时，我人在台北，听到的都是传说。原文注明是××说的，如经人不满我的否认，提出质问，我要怎么应付呢？这篇文稿，就寄给《当代》。我当时觉得，自己的写作与思想，不能为现实的佛教界所采取，也就不免有些感慨，所以在该稿末后，写下一句：「也许我是一位在冰雪大地撒种的愚痴汉」。这篇文稿，《当代》的编辑者，改以〈冰雪大地撒种的痴汉〉为主题，「台湾当代净土思想的新动向读后」为副题。这一题目——「冰雪大地撒种的痴汉」，引起了缘音、昭慧、洪启嵩、杨惠南等法师、居士们，写作诗、文来表示敬意。由于编者擅自改变题目，引起意外的反应，使我深感佛教同人的为法热诚，更深感自己的愧赧。

幻生〈为印顺导师说几句公道话〉，说到「圣严法师出版他的博士论文《明代的佛教》，印公导师也予以资助」(《狮子吼》二九卷七期．三二页上)。这是不正确的，不知怎会引起这样的传说而为该文所引用。也许圣严在日本时，助我取得博士学位，为当时某些人所反对讥嫌，而有这离奇的传说！

值得写的事与理，应该还有不少。无奈衰朽余生，时写时辍，好不容易交代了一些重要问题，只好就此搁笔了！

卷009

永怀学友

去年九月，我到了星加坡，住在宝光佛堂与慧严精舍静养。十一月十日晚上八点钟，明圣接到一通电话，就呜呜咽咽的哭起来。问他什么事？起初不肯说，怕我不好睡，后来终于说出来：「演公法师（因心肌梗塞）去世了」！这太突然了！十一日早上，我去福慧讲堂，那时，演师的色身还安详的睡在床上。想起这次来星，晤谈了好几次，觉得演师的体力还可以，怎么竟突然的去了呢！唉！真如佛说的「人命在呼吸间」呀！

演师高寿八十，与佛同年，从演师对佛教的贡献来说，真是值得赞颂的。他的一生，从求学到从事僧教育，从事社会的教化，又从事社会福利事业。他的讲经、说法而记录的，著作、翻译，编成《谛观全集》二十八册，《谛观续集》十二册，还有《六祖坛经讲记》、《弘法拾零》等，真可说著作等身！对社会弘法，除在台湾多年外，他游化了香港、泰、柬、寮、越南、马来西亚、星加坡、菲律宾、美国，对当地大乘佛教的日渐兴盛，功德是难以计量的！他定住星加坡，约三十年，建般若讲堂与福慧讲堂，建筑是以弘法为中心的。在福慧讲堂成立了福利协会，办了安老院、洗肾中心、托儿发展中心、开心停留站、安乐之家、福乐林等福利社会的善事，受到星加坡社会的称誉。演师的一生，可说是福慧双修。讲堂名为「福慧」，的确能彰显了演师伟大的僧格！

我对演师的安详去世，除了赞叹，总不免有些难忘的怀念。记得民国（农历）二十九年底，我从贵阳回汉藏教理院，见到了从香港来的演师与妙钦法师等青年学友。三十年秋，演师主持合江的法王学院，请我同去。三十五年春，我与演师及钦师，离开了四川，经陕西、河南而回到了江南。他们二位，受太虚大师慈命，到杭州的武林佛学院执教。三十八年上学期，我在厦门南普陀寺，主办大觉讲社，演师与续明法师也来相助。秋天，我们都到了香港。四十一年，我们又先后的来到台湾。在相见以来的五十六年中，我与演师共住的，时常相见的，约有二十五、六年。在这不算太短的日子里，演师给了我说不尽的护持。如(一)、来台湾以前，我的讲说，由演师记录而成《中观论颂讲记》、《金刚般若波罗蜜经讲记》；其他的《摄大乘论讲记》、

《大乘起信论讲记》等，也是演师与钦师等共同记录。没有他们的自动发心，以我当时的衰弱身体，不可能有《妙云集》上编那些讲记的。(二)、三十二年，在重庆出版了我的第一部著作——《印度之佛教》。那时，在生活清苦的抗战大后方，自己又没有钱，怎么能自己出版？这主要是得到演师的支持。(三)、在香港时，时局动荡，生活相当的不安定。演师与续师，为《太虚大师全书》的出版（断断续续的），负责校对；同时也为我的作品，负起向印刷厂接洽、校对、寄发等全部责任。二、三年中，竟出版了《佛法概论》、《般若心经讲记》、《评熊十力新唯识论》、《青年佛教与佛教青年》、《性空学探源》、《大乘是佛说论》、《佛灭纪年抉择谈》、《净土新论》、《大乘起信论讲记》、《中观论颂讲记》、《胜鬘经讲记》等十多种。演师们能无条件的为佛法而奉献，使衰弱多病的我，也更坚强的为佛法而精勤。(四)、到了台湾，我的中型肺结核，使我不能不静养；由于钦师的推介，好几次受请去菲律宾。在休养及出国期间，我在台北善导寺、新竹福严精舍等应负的法务，大都由演师代理。这样的学友，对我的认同与护持，虽由于因缘殊胜，定住星加坡弘法，我们相见的机会不多了，但在我的心中，可说五十六年如一日；而今竟突然去世，我怎能不深深的怀念呢！

我到四川，见到了几位学友，如演师、钦师与续师。大家都真诚的为佛教、为众生而修学，也都愿为佛教、为众生而奉献，这使我相当的欢喜。可是，民国五十五年，续师在印度去世；六十五年，钦师又在菲律宾去世；而今八十五年，演师又在星加坡去世了！大家都去了，却留下衰朽不堪的我。唉！「业缘未了死何难」！我只有惭愧，还有什么可说呢！不过，我与学友们的相见，不会太久了。我们相见的第一句话，应该是：「大家回人间去，人间正需要纯正的佛法呀」！

卷010

我与卢胜彦

《民众日报》上，莲香的〈从印顺导师的一篇文章说起〉，那是对我的〈卢胜彦与我〉而写的。卢胜彦是归依我的，但不是我亲自为他归依的。中国佛教的习惯，归依以后，颁发一张「归依证」，作为受归依的证明。卢胜彦在〈寻找印顺导师〉一文中，附有「归依证」，并注明「印顺导师亲手颁予的归依证」。我没有亲自主持归依礼，怎么能说是我「亲手颁予的归依证」？莲香却说：「与你隔壁居住时，……胜彦拿了归依证给你看，你看完，亲手颁交回给胜彦」。给我看，我还他，这是后来的事，能说是「亲手颁予」——「颁交」吗？莲香！「颁予」，是不能如你这样解说的！

我记得，卢胜彦从美国回来见我，只是我在病中的一次，他带了五个弟子来。我没有说过：「莲生！努力向前」；我不知「莲生」是什么，怎会这样说！卢胜彦原文说：「每次返台，均拜访他老人家」，而且「均说莲生！努力向前」，这与莲香所说五次回国，见过两次，也多少不同了。所以，卢胜彦的「每（五）次返台，均拜访他」，「均说莲生努力向前」，是照著他自己的意思而写出来的。

卢胜彦在〈释迦牟尼吃肉〉一文，也提到了我。他说：「我的归依师，顶顶大名的印顺导师就如此说：佛教不是吃素的宗教」。我从来没有这么说。对于素食，我写有〈关于素食问题〉，编入《妙云集》下编第八册《教制教典与教学》（页九五——一〇八），可以参阅。他在这篇文字中说：「我大口喝酒，大块吃肉，吃酸喝辣一齐来，我才是保持传统」。话似乎说得太离谱了！也许想到就写，说溜了嘴吧！试问：释迦佛大口喝酒吗？在佛制的戒律中，出家与在家佛弟子，可以任性的大口喝酒吗？如说这「才是传统佛教」，那真是谤佛谤法了！

卷011

鼓山与虚云和尚

陈锡璋居士编撰的《(福州鼓山涌泉寺)历代住持禅师传略》(以下简称《传略》)，承湛然寺智者图书馆寄赠一部给我，非常感谢！读了这部书，才知

道鼓山涌泉寺的住持，叙述其次第传承的，是：清黄任编的《鼓山志》，从开山到清乾隆年间的遍照兴隆禅师，凡七十二代。虚云和尚(以下简称「虚老」)辑编《增校鼓山列祖联芳集》(以下简称《联芳集》)，对《鼓山志》所遗失的，遍求塔墓及碑记等，予以补足；乾隆兴隆禅师以下，又一一增补到（虚老前一代）达本禅师，共百二十九代。《传略》更补入虚老、圆暎、盛慧、普雨，共百三十三代。《传略》对《联芳集》所记，认为有可疑的，加以指出；对禅师们的生卒年月，尽可能的纪录出来；传说而有异说的，也加以引述。这可说是一部很难得的鼓山列祖志了！

民国二十年，我曾在鼓山住了一学期，见到了虚老。对那时鼓山的法务，也知道一些，觉得与《传略》有些不同。因此，我买了一部《虚云和尚年谱》（以下简称《年谱》）来参考。《年谱》是岑学吕居士所编，香港佛经流通处出版的。《年谱》的内容分二：(一)、「虚云和尚自述年谱初编」，民国三十八年——一九四九年止。(二)、一九五〇年起，别立「年谱初编附记」。「自述年谱」是一九五一年，「云门事变」后，虚老自述一生的事迹，由弟子证圆们「随说随录，不成片段」，经岑学吕考订而成的。虚老住世百二十年说，就依此而推定。我读了这本《年谱》，对虚老有深一层的理解。发现在虚老的写作中，有与百二十岁不合的文字。所以以虚老为中心，将《传略》所说而与事实不符的；虚老的年龄，可能不是百二十岁的，分别的叙述如下。

一 虚老的年龄

虚老的年龄，依自述《年谱》为百二十岁，这是在「云门事变」后虚老自述的。但在「自述年谱」以前，虚老的年龄，在佛教界一直是个谜。如幻生《沧海文集》卷中(页三九五——三九六)说：「他的戒弟子优昙，在香港当面请问过虚老，而虚老却没有明确的答复，却将问题岔开了」。其实，不但一般的弟子，就连受命编定《云门山志》、《年谱》的岑学吕也不知道，如《年谱》(页一三八)「附记」说：

「师之年龄，向不告人，杜生疑谤也。予以辛卯（一九五一）编《云门山志》序中，约计师为一百有六岁。志刊成，师再以《年谱》嘱编，计其年当为一百十二岁矣。附记于此，以正山志序年龄之误」。

「手定年谱」的年龄，是确实的吗？胡适之早已怀疑了。我在虚老自己的诗文中，发现有少十年，也就是百十岁的可能，提出来贡读者参考。

一、《传略》(四四〇页)引《联芳集》说：

「不慧继席，又经七年，愧无大建白，而波折之经屡矣。行年八十，还乡日短。……佛应世二千九百六十二年（民国二十四年，一九三五）乙亥夏历五月朔。住山幻游老人虚云，识于圣箭堂中（时年九十六岁）」。

《传略》引文中的（），是《传略》编者所附加的。「时年九十六岁」，是依百二十岁说而推定的，与虚老《联芳集》所说不合。虚老出家、受戒，都在鼓山涌泉寺，对出家人来说，鼓山是他的家乡。民国十八年，他回鼓山，任涌泉寺住持，二十四年离职，只有七年，所以说「又经七年」，「还乡日短」。虚老明说「行年八十」，可论定他在民国十八年（还乡），已是八十高龄了。这样，到四十八年示寂，是高寿百十岁了！如把「行年八十」，解说为辞去鼓山住持那一年（二十四年），那就只有百零四岁了。这是不太可能的！

二、《传略》(四四五——四四六页)在虚老住持鼓山时期，附有虚老的两首诗：一是〈别鼓山四十余载始回感赋〉：「久与家山别，今来发已斑」；二是〈还鼓山访古月禅师〉：「卅载他乡客，一笻故国香」。「四十余载」与「卅载」，显然是矛盾的。这两首诗，决不是虚老回鼓山任住持时的写作，因为古月禅师，「民国八年（一九一九）己未七月」圆寂了(《传略》四三一页)。依《年谱》所说，虚老出家、受戒后，住山洞及任鼓山职事共七年。同治六年（一八六七）起，离鼓山而修苦行、参学他方而去。到光绪三十三年（一九〇七），因鼓山妙莲和尚示寂，虚老初次回鼓山，参与荼毘典礼。从一八六七到一九〇七，是四十一年，这就是「别鼓山四十余载」的意义。古月禅师曾任鼓山住持，是一位专修禅坐的苦行僧，有不少神奇事迹的传说。

虚老在鼓山任职事期间，《年谱》也说：「山中有古月禅师，为众中苦行第一，（虚老）时与深谈」(七六页)。这次久别归来，「还鼓山访古月禅师」，也是理所当然的。「别鼓山四十余载」，为什么说「卅载他乡客」呢？依我的理解：诗中的「卅载他乡客」，是当时的实情，而诗题的「四十余载始回」，是经过后来改定的。同时的写作，而时间相差了十年，这与虚老住持鼓山，而说「行年八十，还乡日短」，不是恰好相合吗！

依虚老的诗文，推论他的实际年龄，极可能是百十岁。

二 虚老住持鼓山的法务与人事

虚老住持鼓山期间，对于禅、戒律、佛学——法务方面，有推动振兴的理念，如《年谱》(八六——八七页)说：

「礼请金山霞后堂为首座，兼主持禅堂。请苏州灵岩慈舟法师主律院；慈法师深究律宗，弘扬净土，皆巍然法门龙象也！又创办佛学社，以造就年青学子」。

「佛学社」应该是「佛学院」的笔误。虚老这番振兴佛教的理念，虽没有什么成就，但到底是难得的！这一部分，《传略》(四四五页)写作：

「设立佛学院：为造就僧才，阐扬教法，礼请金山寺月霞禅师(21)来寺担任首座，兼主持禅堂；苏州慈舟老法师来寺主持律院；宗镜、大醒(22)、印顺(23)、心道(24)等法师为教授」。

《传略》将禅、律、佛学——三者，统一在「设立佛学院」的标题下，是明显的误会了。他广引参与法务的法师，并附以注释，却造成了更多的错误。民国二十年秋季，鼓山成立佛学院，我也住了一学期。对当时的人事，也知道一些，不妨一一的写出来，以纠正《传略》的谬误。

一、霞后堂，《传略》写作「月霞老禅师」；并依《佛光大辞典》、《中国近代佛教史》，证明月霞的事迹(四六三页)。月霞法师曾在金山等参学，但是清末民初一位弘扬华严宗的大德。民国六年，在杭州玉泉寺圆寂。虚老任鼓山住持，是民国十八——二十四年，怎能礼请民国六年去世的月霞来主持禅堂！其实，霞后堂是别有其人的。我在鼓山那年，该是十一月初吧！

霞首座来佛学院，向心道法师辞行。说到：他存著希望来鼓山，但非常不满鼓山禅堂的风气，自己无法改善，又不能向虚老辞职，只能不辞而别——「溜单」而去。他就偷偷的去了；不知他到了那里。

二、慈舟法师受月霞老的启迪，所以「教宗华严」，但他行在戒律、净土。慈老的确到了鼓山，但因缘不成熟，没有能成立戒律学院。《年谱》(八三页)在民国二十年下，说到「办戒律学院」，其实是成立「涌泉佛学院」的误传。他也没有在佛学院讲课。

三、宗镜法师，湖北人。民国二十年，他是涌泉寺的监院，没有参与学院的教职。

四、大醒法师，是厦门南普陀寺闽南佛学院的代理院长。民国二十年夏，鼓山宗镜监院，代虚老来厦门闽南佛学院，礼请大法师任涌泉佛学院副院长，人事全由大法师安排。大法师为了成立涌泉佛学院，曾去鼓山二次，但没有任教职。

五、心道法师：《传略》编者，不知心道是谁，从《佛光大辞典》、《释氏疑年录》，找到了宋代的心道（一〇五八——一一二九），附入「注[24]」(四六六页)，作为鼓山佛学院教师心道的事迹。民国与宋代，距离八百多年，怎么可以糅合为一呢！我所知道的民国心道，是湖北人。闽南佛学院甲班毕业，与来台的默如、戒德，是同班同学。宗镜监院来闽院，心道以同乡相识的关系，也出来招待；大法师也就推介他去鼓山，任佛学院教务主任。他离鼓山后，去西北弘法，如《民国佛教大事年纪》说：

民国二十五年：「心道等成立青海佛教居士林，请太虚法师任导师」(一八二页)。

民国三十一年：「心道法师赴宁夏讲经，并接任承天寺住持」(二二六页)。

这才是涌泉佛学院教务主任——心道的事迹。如《传略》再版，似乎可以参攷修正。