永光集

印順法師

卷001

自序

這本書，應該是我最後的一部。

民國六十年夏，將以前的寫作與講記（除獨立成部的），分類而集成三編、二十四冊。那時多住嘉義的妙雲蘭若，所以名為《妙雲集》。

五十四年起，我多寫成研究的大部，短篇的就少了。七十八年，才將寫作與紀錄的，編集為五冊。六十七年秋以來，多住台中的華雨精舍，所以名為《華雨集》。

七十五年初冬，感到身體的不舒適。大甲永光寺的真智來見我，我慨歎沒有一適當的地點可以靜養。他說：「有！南投山上，有一房屋空著，我曾去住過兩天」。我當天就去看看。空屋在南投南崗工業區後面半山，右方與後面，都是樹木，的確安靜。這樣，我就時常去住，主要是夏天。這所房屋，是大甲李居士的；在我的寫作中，曾稱之為「南投寄廬」。後來，房屋奉獻給永光寺，這才名為永光別苑，作為永光寺僧短期修持與養病的地方。在這永光別苑，集成這一冊，所以就名為《永光集》。八九老僧印順序。

《大智度論》之作者及其翻譯

前言

《大智度論》（以下簡稱《智論》），是《摩訶般若波羅蜜經》的釋論，目前梵本無存，僅有漢文譯本，為鳩摩羅什（Kumārajīva）所譯。

《智論》作者，向來傳是龍樹（Nāgārjuna）。但是近代學者如比利時的 Lamotte，日本的干潟龍祥、平川彰和加藤純章，對此定論或則否定，或則修正。否定者如 Lamotte，認為《智論》並非龍樹所作，而係某一西北印

度說一切有部而轉學大乘之學者所造。加藤純章甚至認為：作者不但不是龍樹，而且很可能來過西域，在此完成；羅什也參與此一著作。修正者如干潟龍祥，雖仍肯定《智論》為龍樹所作，但是以為鳩摩羅什在漢譯過程中已有所增修。這些觀點，詳見於左列論文：

一、Lamotte 著，郭忠生譯：〈大智度論之作者及其翻譯〉(《諦觀》第六二期，民國七九年七月，頁九七——一七九)。

二、干潟龍祥著：〈大智度論の作者について〉(《印度學佛教學研究》第七卷第一號，昭和三三年十二月，頁一——十二)。

三、平川彰著：〈十住毘婆沙論の著者について〉(《印度學佛教學研究》第五卷第二號，昭和三二年三月，頁一七六——一八一)。

四、加藤純章著，宏音譯：〈大智度論的世界〉(《諦觀》第五二期，民國七七年元月，頁一——四七)。

對於龍樹造論的古說，學者們不同程度的否定性結論，我覺得值得商榷。審視其論議，往往未能把握論典的特色，未曾考量翻譯的過程。但八六老僧，已是衰病餘生，不能完成寫作的心願了！虧得昭慧法師願意發心，所以特為他提供資料，敘說些我的意見，由他整理，寫出，發表，以盡中國佛弟子應盡的一分責任！

《大智度論》對千餘年來的中國佛學，影響極其深遠。早年研讀斯論，曾將相關論義，分別類集，對本論用心不少。也曾有意依此寫就專篇，說明龍樹對佛法的完整看法，但因時間不充分，這一心願未能完成。

外國學者對《智論》作者的看法，我近來才透過期刊譯文而得悉其詳。他們能突破語文障礙，而研究這部僅存漢譯的大乘重要論典，其資料蒐羅之豐，其用力之勤，皆殊為難得。我雖不能完全同意他們的論點，卻因此一增上緣而促成本文的撰述，少分達成早年的心願。這只能說是「因緣不可思議」吧！

第一章 《大智度論》之翻譯

第一節 從佛典漢譯的程序談起

晉代佛教聖典的翻譯，與現在的個人翻譯是不同的。如《增一阿含經》的翻譯，依道安的〈增一阿鋡經序〉說：經是「外國沙門曇摩難提（Dharmanandin）」所誦「出」的。「佛念譯傳，曇嵩筆受。……余與法和共考正之，僧略、僧茂助校漏失。」

這是沒有梵本，由曇摩難提背誦出來的。「佛念譯傳」，是翻譯梵文為中國語文的，也還是口說。將它筆記而成漢文的，是曇嵩。再由道安與法和考正文義，僧略與僧茂助校漏失。所以，雖題作「曇摩難提譯」，其實他只是誦出而已。在古代，譯經是集體事業。

依梵本（古稱「胡本」）而譯出，也是集體完成的。如鳩摩羅什（Kumārajīva）譯諸經論（當然包括《大智度論》），羅什也只是將原文口譯為中國語文，其中筆受的、證義（即論證義理）的、潤文的人，還真不少呢！所以，因《智論》是羅什所（口）譯出的，見到某些可疑，就想像為羅什所「加筆改變」的，那是沒有注意到古代譯經的實際情形了。

《智論》是《摩訶般若波羅蜜經》的釋論，所以羅什是先譯經，後譯論，而又同時譯成的。「經」的譯出，如《出三藏記集》卷八〈大品經序〉(大正五五．五三中)說：

「弘始五年，歲在癸卯，四月二十三日，於（長安）京城之北，逍遙園中出此經。（羅什）法師手執胡本，口宣秦言。兩釋異音，交辯文旨；秦王躬覽舊經，驗其得失。……與諸宿舊義業沙門釋慧恭……道悰等五百餘人，詳其義旨，審其文中，然後書之。以其年十二月十五日出盡；校正檢括，明年四月二十三日乃訖。」(引文中括號內之文字為作者所加，下同)

《大品般若經》的譯出，當時的秦王姚興，親自參加，又有五百多位義學沙門，詳審文義；「執筆」寫成漢文的是僧叡。當時的譯場，是相當莊嚴鄭重的！接著就翻譯《釋論》，如僧叡的〈大智釋論序〉說：「經本既定，乃出此釋論。」但論後的〈後記〉卻說是弘始「七年十二月二十七日乃訖」。〈後記〉與僧叡的〈論序〉，時間上似乎有點不合。我以為：〈後記〉作者會編經論為一了。先譯經，後譯論，在《智論》的翻譯過程中，發現經文與

論文不合的，就加以改正。如〈大品經序〉說：「以釋論撿之，猶多不盡，是以隨出其論，隨而正之；釋論既訖，爾乃文定。」經與論先後譯出，論訖而後經定。經論會編為一，也就不妨說經與論同時譯出了。

僧叡的〈摩訶般若波羅蜜經釋論序〉(大正二五．五七中——下)說：

「（羅什）法師於秦語大格，唯識一往，方言殊好，猶隔而未通」。

「進欲停筆爭是，則交競終日，卒無所成；退欲簡而便之，則負傷於穿鑿之譏。以二三唯案譯而書，都不備飾，幸冀明悟之賢，略其文而挹其玄也」。

羅什留住姑臧（今甘肅省武威縣）十七年，才來到長安。對「秦語」——中國語文，他是能說能寫的。但佛典的譯出，是給中國人讀的；不但要文義通順明確，還要有漢文的文學意味，這樣才能引起讀者的愛好，使佛法廣大流通。從這一觀點來看，羅什的「秦語」，還是不夠水準；對漢文的特色，文學的優美（「方言殊好」），是沒有深入通達的。如早期譯出的《百論》，由於譯得太差，弘始六年又重新譯出；《大品般若經》原已譯出，但在《智論》的譯出中，對於經文，又隨時加以修正。這些都可證明：在僧叡等眾多義學沙門的眼中，羅什的「秦語」還是不大理想的。

面對羅什「秦語」能力不太理想之局限，僧叡等筆受者，有點無可奈何。如果放下筆來，好好的論究原本與「秦語」間的恰當性，又要面臨譯場中人多口雜，不容易得到定論的難題。如果依據譯語（譯語太繁），而改寫成簡要而便於受持的論文，又不免要被譏諷為穿鑿附會。於是，只好決定：譯者怎麼說，他們就怎麼記。既然沒有好好的潤飾辭藻，所以也只好要讀者「略其文而挹其玄」了。

雖然有這樣的局限，但僧叡等筆受者，終究不會忘記：這是「秦語」譯本，是為中國人而翻譯的。

第二節 《大智度論》的卷數

佛經的注釋，在古代是經與論分別流傳的。我國智顗的《妙法蓮華經文句》，澄觀的《大方廣佛華嚴經疏》，也還是這樣。但《大智度論》一百卷

，實際上卻是經論會編——《摩訶般若波羅蜜經》三十卷，《釋論》七十卷。《出三藏記集》卷二，在「《大智論》百卷」的目錄下，還說到「或分為七十卷」，但一般都將經論會編本稱為《大智度論》，而說是「百卷」了。論文的卷數，在翻譯時，就傳說為《大智度論》百卷，更有誤傳為「千卷」者，這就難怪要引起近代學者的懷疑了！在此先引僧叡的〈經序〉與〈論後記〉，再來解說。《出三藏記集》卷一〇〈大智釋論序〉(大正五五．七五上——中)說：

「論之略本，有十萬偈，偈有三十二字，並三百二十萬言。胡夏既乖，又有煩簡之異。三分除二，得此百卷；於大智三十萬言，玄章婉旨，朗然可見」。

「此論胡文委曲，皆如初品。法師以秦人好簡，故裁而略之；若備譯其文，將近千有餘卷」。

〈大智論（後）記〉(大正五五．七五中)說：

「論初品三十四卷，解釋一品，是全論其本。二品已下，法師略之；取其要，足以開釋文意而已，不復備其廣釋，得此百卷。若盡出之，將十倍於此」。

《智論》百卷，是經與論會編所成的。如除去經文三十卷，論文實在只有七十卷。初品譯為三十四卷，若經文一卷不計，則論文為三十三卷，二品以下，是「三分除二」的略譯。換言之：論文七十卷，扣去初品三十三卷，則二品以下的論文實為三十七卷，這三十七卷，是「三分除二」的略譯。

近代學者都把《智論》所釋經本當作是二萬五千頌本，其實《智論》末卷分明說到：

「如此中般若波羅蜜品，有二萬二千偈；大般若品，有十萬偈」。

「二萬二千偈」的經本，譯成經文，有三十卷。以此類推，論本「十萬偈」，約可譯成百三十六卷，這是尚未「略譯」之原形。除去初品論文三十三卷，應該還有百零三卷，但如今二品以下略譯為三十七卷，那正是三分之中略去一．九分。所以古說「三分除二」，可說是非常的正確！但由於經與

論合編為一，泛稱「《大智度論》百卷」，於是不免引起若干誤會：

一、把合編百卷當作論文百卷。

二、本來經文解釋，大都是先詳後略的；而《智論》的翻譯，也是前詳後略。僧叡等忽略了這點，於是以為：初品以一卷經文而得三十三卷釋論，共為三十四卷。那麼三十卷經的全部釋論（其實是經論會編）豈不是「將近千有餘卷」嗎？那豈不是目前百卷本的「十倍」？

三、誤以為《智論》原形「將近千有餘卷」，於是推想現有十萬偈百卷的論本為「略論」。

這層層誤解，都從經論會編而來。後來「《大智度論》百卷」的說法傳到江東，廬山慧遠在〈大智論抄序〉說：

「約本（略本）以為百卷，計所遺落，殆過參倍。」

他以為詳本《智論》應有三百卷以上，那是「三分除二」引起的又一誤解。

「三分除二，得此百卷，於大智三十萬言，玄章婉旨，朗然可見。」這幾句，漢文意思非常明白：百卷論文（其實含有經文三十卷，論文七十卷），對《摩訶般若波羅蜜經》（「《大智》三十萬言」），已解釋得非常明白了。但是由於僧叡等對《智論》卷數算法錯誤，於是也引起近代學者的誤解。Lamotte 以為「《大智》三十萬言」指的是《智論》，所以說：「原本……共有十萬偈，……若全部譯出，將有一千卷。……其譯本僅一百卷，約三十二萬中國字。」

他把三十卷經的三十萬言，錯會成百卷經論會本的字數——三十二萬中國字了，百卷全部是約有百萬字的。

而加藤純章則把僧叡的「於《大智》三十萬言，玄章婉旨」解說為「係就初品三四卷而言」，而「三分除二」則採慧遠的意見，以為羅什攜來的略本為略譯本的三倍以上，而略譯本所依的略本，另有大本原本，或有千卷之多。但這完全是臆測之辭，毫無文證可言。所以他自己都對這種千卷原本，稱之為「虛幻」，並對其存在，表示懷疑。

對中國文義的誤解，外國學者是難免的！我敢肯定地說：《摩訶般若波羅蜜經》三十卷，解經的《釋論》——《大智度論》七十卷；經論會編則為百卷。泛稱會編本為「《大智度論》百卷」，可說是引起卷數、字數謬說的根源。

第三節 有關論文譯語問題解疑

佛典之所以要譯為漢文，那是為了中國人閱讀之便。佛法早期傳入中國，譯文並不太理想，解說也多少得採用中國文化中的傳統辭彙。這就是「格義」的佛法。

到了晉代，才有精通義學的西域（天竺也在內）沙門來華，使佛法更為純正。為了便於中國人理解，在梵語辭彙下，有時會加上「晉言」、「秦言」的譯語；如與中國風俗不同者，則附上「天竺」、「外國」等注釋；若有深奧難解的術語，也往往附有小字的註釋。

這一翻譯方式，在中國佛典譯史中，可說由來久矣！苻秦時代，在道安的主持下（西元三八二——三八五年），就是這樣譯法的。如僧伽提婆（Sa□ghadeva）「誦出」的《八犍度論》，在論文「佛語云何？答曰：如來語一……，語聲(八)，口行(九)，口教(十)」下，小註云：「天竺十種皆語也。」《四阿鋡暮抄解》，是鳩摩羅佛提（Kumārabodhi）「誦出」的，在論文的「手授」下，小註云：「外國婚禮，夫親迎女。……澡夫手，父以女手授（夫），故云爾。」又如耶舍（Yaśas）誦出，竺佛念譯語的《鼻奈耶》也說：「外國三時分一年。春三月坐，後一月詣佛、詣師；（餘）二時亦爾。」本文直接譯有「天竺」的，如《那先比丘經》說：「生於天竺，字陀獵。……天竺名象為那（伽），父母便字為那先。」

羅什譯出《智論》，也只是繼承這一譯風而已。Lamotte 列舉了「天竺」九例。其中，「天竺俗法，凡造事成辦，皆言到彼岸」(大正二五．一四五中)；「帝釋左面天王也……右面天子」(大正二五．二一九上)之二例，皆屬小字夾注，而非論文。「天竺說時名有二種」(大正二五．六五中)；「天竺國法，名諸好物，皆名天物」(大正二五．一二三中)；「天竺語法，眾字和合成

語，眾語和合成句」(大正二五．三八〇中——下)；「天竺法以捉足為第一恭敬供養」(大正二五．一六一下)等，都是解說經文的，只因其與中國風俗不同，所以加一「天竺國法」、「天竺語法」等，使讀者易於了解而已。這都是筆受者的附筆，不能如干潟龍祥那樣，據此而認為這些文段，是羅什「加筆」——附加上去的。

關於「秦言」，Lamotte 同意干潟龍祥的意見，並引述了更多的「秦言」，認係出於羅什或共譯者之手。不知加注「晉言」、「秦言」，本是翻譯者早已有之的慣例，非獨《智論》為然。而且《智論》凡有「秦言」，多數也是小字夾注，如卷七(大正二五．一一〇下)：「颰陀婆羅菩薩秦(言善守)。剌那伽羅菩薩(秦言寶積)。……文殊尸利菩薩(秦言妙德)。」人名、地名，大抵是小字夾註。

我再舉一實例。如說到佛的德號，論文列舉而加敘述者，如《智論》卷二(大正二五．七〇中——七三中)所說：

一、婆伽婆——有德，巧分別，有名聲，能破。

二、多陀阿伽陀——如解，如說，如來。

三、阿羅呵——殺賊，不生，應受供養。

四、三藐三佛陀——正遍知。

五、鞞侈遮羅那三般那——明行足。

六、修伽陀——好去，好說。

七、路迦憊——知世間。

八、阿耨多羅——無上，無答。

九、富樓沙曇藐婆羅提——可化丈夫調御師。

十、舍多提婆魔鴦舍喃——天人教師。

十一、佛陀——知者。

十二、阿婆摩。……十八、悉達多。

論文解說「婆伽婆」，順便解說佛的十號等。從「婆伽婆」到「三藐三佛陀」，分別解說時，論文並未加「秦言」二字。從「鞞侈遮羅那三般那」到「佛陀」，論文是有「秦言」的；但也有例外的時候，如：「阿耨多羅，秦言無上。……復次，阿名無，耨多羅名答，……以是故名無答」。這是二說之中一加「秦言」而一不加之例。而「佛陀」的「秦言知者」，只是論文的小註。「阿婆摩」以下，都是小字夾註的「秦言」。這一段論文，有沒有「秦言」，是本文還是夾註，都非常不統一。

我以為：在《智論》中，有些「秦言」與「天竺」，當然是原文所無，而為筆受者之所附入，以便國人閱讀理解。但如上文所引佛之德號，決不能因有「秦言」二字，而就否認這些文段，認為是羅什所「加筆」的。更何況，誠如前（第一節）述，羅什只是「手執胡本，口宣秦言」而已，何來機會在譯文上私下「加筆」呢?

適應中國人學習的，在《智論》中還有三類：

一、經名：如《智論》說：「般若波羅蜜部黨經卷，有多有少，有上中下：光讚、放光、道行。」又說：「如小品、放光、光讚等般若波羅蜜經卷章句有限有量，般若波羅蜜義無量。」二說皆謂《般若經》有三本，所說是一致的，只是順序顛倒了一下。《般若經》的下本，是《小品》，也就是《道行般若經》；中本是《放光般若經》；上本是《光讚般若經》。

把《般若經》的廣略三本，稱作「道行、放光、光讚」，這決計不是《智論》原文。《智論》如要分別三者，那也會稱作「十萬偈本，一萬八千或二萬偈本，八千或四千偈本」。但這對中國人來說，不如以過去譯經的名稱比對三本來得容易明了。

附為一提：《光讚般若經》，是晉太康七（西元二八六）年，竺法護在涼州譯出的；到晉太元元（西元三七六）年五月，才傳到襄陽，已是十卷的殘本。這是中本。但在那時，可能有《光讚》是「五百卷」的傳說，所以在《智論》譯出時，筆受者就以《光讚》配上本。

像這樣，雖經名不合原文，但也不能說：《般若》有三本的說法，是羅什所附加上去的。

二、國名或地名：《智論》每說到「大月氏」與「月氏」，也說到安息與大秦，這些名稱，是中國人所熟悉的。月氏，或作月支，本是住在敦煌與祁連山間的民族，西元前一七四年，為匈奴所逼迫而移向西方，佔有大夏（吐火羅－－Tokhara）。月氏本分為五部，其中名為貴霜（Ku□ā□a）的，起初住在瓦罕谷（Wakhan）西部，起來統一五部，向東西發展。向東的進入北印度，並推進到中印，首都在犍陀羅（Gandhāra）的布路沙布邏（Puru□apura）——在印度，這是著名的貴霜（Ku□ā□a）王朝，但在中國，一向稱之為「大月氏」或「月氏」。西元前二五〇年，Arsakes 一世在波斯建立 Arsak 王朝，《史記》稱之為「安息」；在印度，這裡是被稱為 Pahlava（波羅婆）或 Parthes（波剌斯）的。大秦國，更遠在安息的西方。

自張騫通西域後，《史記》記錄下來的，大月氏、康居、大夏、安息、大秦、天竺等國（或地）名，成為中國學者熟悉的西域國名。在羅什翻譯以前，這些早已為譯者之所通用。如竺法護譯的《密迹金剛力士經》（編入《大寶積經》第三會）說：「釋種（指賒迦），安息，月氏，大秦，劍浮。」以《史記》所用國名，代替印度稱謂——名稱不同，但所指地區相同，對中國人來說，容易了解，沒有不知「所指在哪裡」的困惑。這樣的改譯，是筆受者的方便，決不能說是羅什加上去的。

三、國王的名號：一個國家的帝王，「天子」是中國人習用的尊稱。《智論》一再說到：「天子凶，大臣受殃」；「如今國王名天子」；「天子聽正殿，則外人可見」；「如日天子，——繞四天下」。前三則，是泛稱君王為「天子」，後一則，是「日天」。印度的日天，是太陽或太陽神，與中國文義不合，所以說「日天子」（「月天子」也是如此）。

泛稱君王為天子，引起 Lamotte 的誤解，以為論主是「避而不談」貴霜王名字，於是推論那可能是西北印人對外來統治者「一種根深蒂固之反感」，甚至還以為這是一種作者對邊國（弊生處——Pratyantajanapada）的「

輕鄙」。

第四節 《大智度論》之譯者與筆受者

《摩訶般若波羅蜜經》與《大智度論》（七十卷）的譯者，是鳩摩羅什（Kumārajīva）。譯原文為漢文時，有五百位義學沙門在座，後增多為八百位；而筆受者是僧叡，可能還有一二人相助。對羅什與僧叡，這裡要略為敘述。

※※※※

羅什的父親是天竺——印度人，母親是龜茲（今新疆的庫車）王妹。在父母的熏陶下，羅什可能從小就會說龜茲與天竺語（傳說母親也會說天竺語）。羅什七歲時，母親出家修行，羅什也就跟著出家，學習（聲聞乘）經文與阿毘曇（abhidharma）。九歲時，跟出家後的母親到罽賓，禮槃頭達多（Bandhudatta）為師，學習《雜藏》及《中阿含》與《長阿含》。年幼的羅什，能了達法義，受到一般人的推崇。那時的罽賓，在印度，當然是迦濕彌羅（Kaśmīra）。但在中國，《漢書》所說的「塞種王罽賓」，是烏仗那（U□□iyāna）、犍陀羅（Gandhāra）一帶。說習慣了，至西元五世紀初，中國人還是以烏仗那、犍陀羅一帶的罽賓。如智猛「既至罽賓城，……於此國見佛鉢」；法勇「進至罽賓國，禮拜佛鉢」。而佛鉢的所在地，依玄奘所見（那時只剩佛鉢臺故址），那是在犍陀羅國的王城。

迦濕彌羅是說一切有部（Sarvāstivāda）阿毘曇論師的重鎮，不立《雜藏》，而羅什到罽賓，卻學習《雜藏》與《中含》、《長含》，所以羅什所到的罽賓，可能是犍陀羅或「五部」盛行的烏仗那。

羅什十二歲時，又隨從母親東歸。中途，在沙勒（Kashgar，今疏勒）住了一年，學習阿毘曇（《發智論》）、六足論及《增一阿含》；進一步，學習印度的四吠陀，及種種世間學。在此，他意外地遇到了莎車（今新疆莎車縣）王子須利耶蘇摩（Sūryasoma），學習大乘之《中論》、《百論》等甚深空義。學習大乘深義，在傳說中，似乎和他學習阿毘曇、六足論及四吠陀等世間學同為在沙勒的那一年。一年內學習這麼多，應該是不可能的！也

許是住沙勒一年（十三歲），學習阿毘曇等佛法及四吠陀等世間學術後，才遇到須利耶蘇摩，開始廣學大乘經論；這應有一段較長的修學時間。

二十歲滿，他在宮中（寺院）受比丘戒，可能是依佛陀舌彌為和尚的；他依卑摩羅叉（Vimalāk□a）學說一切有部的《十誦律》（大乘學者出家，從來都受聲聞戒而出家的，羅什並無例外）。

羅什住龜茲的「王新寺」，雖然年紀還輕，但在此弘揚大乘，名聲已大大的傳揚開來了。西元三七九年，僧純從龜茲得到了「比丘尼戒本」回長安。在道安的〈比丘尼戒本所出本末序〉，於「王新僧伽藍」下附註說：

「九十僧。有年少沙門，字鳩摩羅（什），才大高明。大乘學，與（佛陀）舌彌是師徒，而舌彌阿含學者也。」

那時，羅什還被形容為「年少沙門」，怕不過三十歲吧！西元三八四年（苻秦建元十八年），苻堅的大將呂光，攻破了龜茲；第二年回軍，羅什也就隨呂光東行。西元三八五年（太安元年），至達姑臧，以苻堅為姚萇所害，呂光就留在姑臧，自立為後涼王。這樣，羅什也就留下，在長達十七年的歲月中，由於呂光父子對佛法沒有信心，羅什的大乘深義，也就默默然的無所表現。

西元四〇一年（姚秦弘始三年），後涼歸降了姚秦，羅什這才被迎到長安，那已是西元四〇一（弘始三年）十二月二十日。由於秦王姚興崇信三寶，禮遇羅什，羅什這才大展弘才，譯出經律論約三百卷，使中國的佛法，進入更純正的新階段。

※※※※

羅什的大乘學，是在沙勒時，從莎車王子須利耶蘇摩學習的。雖傳記中僅提到《阿耨達經》、《中》、《百》二論及《十二門論》，但其他的大乘經論，必由此而更深廣了達。

在《漢書》中，莎車是西域小國；但在佛教傳記中，從于闐（今和闐）到疏勒的中間，有子合國(《佛遊天竺記》)或作朱駒波(《洛陽伽藍記》卷五)、朱俱波(《隋書》卷八三)、遮居迦(《歷代三寶記》卷一二)、遮居迦(《大集

經》卷五四)、斫句迦(《大唐西域記》卷一二)，或論定為（都城在）今新疆葉城（Karghalik）。「子合，王治呼犍谷」(《漢書．西域傳》)，呼犍谷就是瓦罕谷（Wakhan），即葱嶺南側山谷平地。子合是西夜族的一支。子合國忽而出現在葱嶺山下，後來又被稱為遮居迦等。主要是大月氏五部（五個氏族）中的貴霜（Ku□ā□a），統一大月氏五部而發展起來。向東發展，一向以陀歷（Darel）為中心的塞迦（Śaka）族，被迫渡河而向南到達烏仗那（U□□iyāna），是《漢書》所說的「塞種王罽賓」。子合等西夜族，被迫而一部分東下葱嶺，進住平地，那就是法顯所見的子合了。莎車也在子合——遮居迦的統治區內，可能民族不同，故仍保有部分自治權。

法顯（西元四〇一年）所記的子合，是「國王精進，有千餘僧，多大乘學。」羅什見莎車王子須利耶蘇摩，約在西元三六〇年前後。玄奘稱為「斫句迦」，僧徒都「習學大乘教」。斫句迦還保有葱嶺的部分，此區山上「國中大乘經典，部數尤多，佛法至處，莫斯為盛也！十萬頌為部者，凡有十數。自茲已降，其流實廣。」這一傳說，《歷代三寶記》（《續高僧傳》卷二也有）說是闍那崛多（Jñānagupta）所傳，所說的經典更多，但作「于闐東南二千餘里，有遮居迦國。」不免方向顛倒了！闍那崛多是隋開皇四至二十（西元五八四——六〇〇）年在長安的。

從斫句迦而西南，度過葱嶺，到達北印度的烏場——烏仗那。《洛陽伽藍記》卷五(大正五一．一〇二〇上)說：「國王精進，菜食長齋，晨夜禮佛。」《大唐西域記》卷三(大正五一．八八二中)說：「崇重佛法，敬信大乘。……並學大乘，寂定為業」。遲一些，唐開元中，慧超《往五天竺國傳》(大正五一．九七七下)說：「烏長國，此王大敬三寶。……足寺足僧，僧稍多於俗人也。專行大乘法也。」烏仗那，古稱罽賓，是北印度大乘佛法的重鎮。從史地事實來看，大乘教法之傳入中國，多從烏仗那而斫句迦（莎車在內），更東達于闐。西域的大乘教法，主要是從南道傳來的。

由於莎車王子到沙勒，鳩摩羅什受教，這才經北道之龜茲而傳入中國。莎車王子與羅什的因緣是不平常的。惟有從莎車屬於斫句迦，而斫句迦擁有眾多大乘經的關係，才會對羅什大乘學的廣博，與十萬頌《摩訶般若波羅蜜

經》的《釋論》等之傳來，不會感覺離奇！而對《智論》卷百所說：「不可思議解脫經十萬偈，諸佛本起經、雲經、大雲經，各各十萬偈」(大正二五．七五六中)，也就不覺得離奇了！

※※※※

僧叡，是《摩訶般若波羅蜜經》與《智論》的主要筆受者。他曾經追隨過道安，以道安為師。在苻秦壬午（西元三八二）年，翻譯《四阿鋡暮抄解》時，已參預「筆受」的行列。羅什譯《摩訶般若波羅蜜經》與《智論》的時候，他已是「知命」之年。所以在羅什門下，他是一位年長的大德。

他有文學素養，重視譯文的流暢典雅，如翻譯《法華經》時，曾建議改「天見人，人見天」為「人天交接，兩得相見」。對於玄理，他也有深厚的悟解。但是對《智論》來說，他筆受的譯文，也還不是很理想的。如《義品》，在論中譯成六種名稱：或譯為《阿他婆耆經》（Arthavargīya），這是《義品》的音譯；或譯作《義品偈》；或譯為《眾義經》，那是因為《義品》有十六章（眾義）的關係；或譯《利眾經》，「利眾」就是「眾義」，「利」與「義」相通；或譯為《佛說利眾經》；或譯為《佛利眾生經》，譯「眾」為「眾生」，那就與原義不合了！同一《義品》而有六種譯法，這未免太草率了！又如《智論》卷五四(大正二五．四四三中)說：

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

論文解說：「釋提桓因」，別別解說倒還對，但合為「釋提婆那民」，就不免上下不合了。

又如《智論》卷三三(大正二五．三〇八上)說：

「廣經者，名摩訶衍；所謂般若波羅蜜經，……如是等無量阿僧祇諸經。為得阿耨多羅三藐三菩提，故說毘佛略（呂夜反）。秦言未曾有經，如佛現種種神力，……」

毘佛略（Vaipulya），義譯就是「廣經」之「廣」，或譯方廣、方等。前標漢譯「廣經」，而後以梵語的「毘佛略」作結。前後不一致，是不妥當

的。「未曾有法」是另一分教；沒有先標阿浮多達磨（Adbhuta-dharma），就說「秦言未曾有經」，也是不合體例的。「麗藏本」把「秦言未曾有」附在「呂夜反」下！寫成小字夾註，那就更使人不知要怎麼讀，甚至誤以為是「毘佛略」的漢譯呢！這段文字，實在寫得太含糊了！

又如《智論》所記結集三藏事，是依據說一切有部（Sarvāstivāda）而說的；但卷三說到經的內容是「集作四阿含：增一阿含、中阿含、長阿含、相應（即「雜」）阿含」(大正二五．六九下)，這又不合說一切有部的次第了。在道安的主持下，曇摩難提（Dharmanandin）已於乙酉（西元三八五）年譯出《增一阿含經》；此經為大眾部末派所傳。四阿含的次第，《增一阿含》卷二(大正二．五四九下)是說作「增一、中、長、雜」的。我想：這一定是在羅什說到「四阿含」次第時，僧叡已將《增一阿含》中記述的排列次第，熟記在心，也就這樣寫上去了。

總之，《智論》的筆受者，重玄理而忽略事相（如誤以為《釋論》廣本有千餘卷）。從文字來說，《智論》的翻譯，是不太理想的。這一點，僧叡是有自知之明的，故說：

「二三唯案譯而書，都不備飾，幸冀明悟之賢，略其文而挹其玄也。」

第二章 《大智度論》之作者

第一節 《大智度論》對佛法的根本立場

《大智度論》之作者，究係龍樹（Nāgārjuna），抑或另有其人——如 Lamotte 所說：係西北印度之說一切有部（Sarvāstivāda）學者？欲探究此一問題，我們先談《智論》對佛法的根本立場。

《智論》卷一(大正二五．六一中)說：

「一切實一切非實，及一切實亦非實，一切非實非不實，是名諸法之實相。」

本偈引自《中論》卷三〈觀法品〉(大正三〇．二四上)：

「一切實非實，亦實亦非實，非實非非實，是名諸佛法。」

末句文字似與《智論》略有出入，其實比對《中論》卷三之長行(大正三〇．二五上——中)，即可知兩偈意義相同：

「云何令人知諸法實相？答曰：諸佛無量方便力，諸法無決定相。為度眾生，或說一切實，或說一切不實，或說一切實不實，或說一切非實非不實。……此中於四句無戲論，聞佛說則得道。」

諸佛以無量方便力，為種種眾生，說種種法門。只要能「離戲論」，則一切法門，莫不能「知諸法實相」。這是《智論》看待一切佛法的根本立場。

面對部派佛教紛雜的種種異說，《智論》也持同樣的立場。如卷一八說：

「如是等種種異說，無智聞之，謂為乖錯。智者入三種法門，觀一切佛語，皆是實法，不相違背。何等是三門？一者蜫勒門，二者阿毘曇門，三者空門。」(大正二五．一九二上——中)

「若人入此三門，則知佛法義不相違背。能知是事，即是般若波羅蜜力，於一切法無所罣礙。若不得般若波羅蜜法，入阿毘曇門，則墮有中；若入空門，則墮無中；若入蜫勒門，則墮有無中。」(大正二五．一九四上——中)

部派佛教的三門，都是依於佛說而開展的，只是思想方法不同，「不得般若波羅蜜法」，於是陷於對立而互不相容的狀態。此中，阿毘曇分別法的自相、共相，因而引起一一法實有自性（svabhāva）的執見，所以墮在「有」中。空門說法空，若如方廣道人之「惡取空」，則必墮在虛「無」中。蜫勒分別的說實說假，說真說俗，是很可能墮入「有無」中的。

這種種論義，都淵源於佛（《阿含》）說，只是偏執而無法「離戲論」，遂以為對方「乖錯」。如「得般若波羅蜜法」，亦即通達緣起即空即假名的中道，則部派異義，都有其相對真實性，於一切法門，自能通達無礙。

本著這樣的立場，《智論》出入諸家而抉擇深義，其中所涉及的，不只是說一切有部的阿毘曇（abhidharma），還包括當時全印度各學派的一切法門。赤銅鍱部（Tāmraśāṭīya）的七部阿毘曇，龍樹沒有說到，也許是孤

傳海島，對印度大陸佛教的影響不深吧！當然，其時錫蘭佛教在衰亂之中，直到覺音（Buddhaghoṣa）之後才復興，這也可能是龍樹未加注意的原因。

第二節 《大智度論》與毘曇門

第一項 《大智度論》與說一切有部

阿毘曇（abhidharma）論究的主題，包括自相、共相、相攝、相應、因緣（說一切有部後來又增加「果」與「成就」等），通稱「論藏」，而實為論的一類。

《智論》卷二所提到的阿毘曇，有「八犍度阿毘曇」、「六分阿毘曇」及「舍利弗阿毘曇」三類。

先說「八犍度阿毘曇」：

「八犍度初品是世間第一法，後諸弟子等，為後人不能盡解八犍度故，作鞞婆娑。」(大正二五．七〇上)

《八犍度論》即是說一切有部（Sarvāstivāda）迦旃延尼子（Katyāyanīputra）所造之《發智論》，被說一切有部當作根本論。《鞞婆娑》，此指《大毘婆沙論》，是《發智論》的釋論，與《發智》合稱「阿毘曇身及義」。「毘婆沙師」、「毘婆沙義」，這是被看作說一切有部之主流的。

「六分阿毘曇中，第三分八品之名分別世處分，是目犍連作；六分中初分八品，四品是婆須蜜菩薩作，四品是罽賓阿羅漢作；餘五分，諸論議師所作。」(大正二五．七〇上)

「六分阿毘曇」，就是一般所稱的「六足論」。六足論是：《阿毘達磨法蘊足論》，《阿毘達磨集異門足論》，《阿毘達磨施設足論》，《阿毘達磨品類足論》，《阿毘達磨界身足論》，《阿毘達磨識身足論》。有關六論的作者，容有異說，但從《智論》稱《發智論》為「身」，稱六論為「分」（視作「支分」），可見龍樹時代，此二者已有主從之分。實則六分原是阿毘達磨的六部分，本沒有附屬於《發智論》的意義；由於《發智論》系的高度發達，六論不免相形遜色。毘婆沙師特重《發智論》，以《發智論》說為主，而解說會通六論。六分於是形成《發智論》的附屬，也就稱《發智論》

為「身」，「六分」為「六足」了。

除「八犍度」與「六分」之外，《智論》還提到《舍利弗阿毘曇》：

「有人言：佛在時，舍利弗解佛語故，作阿毘曇。後犢子道人等讀誦，乃至今名為舍利弗阿毘曇。」(大正二五．七〇上)

《舍利弗阿毘曇論》，今有姚秦弘始十六——十七（西元四一四——四一五）年，曇摩耶舍（Dharmayaśas）與曇摩崛多（Dharmagupta）譯本，共三十卷，全論分「問分」、「非問分」、「攝相應分」、「緒分」等四分，與法藏部（Dharmaguptaka）《四分律》所說的論藏相合，復與傳為雪山部（Haimavata）之《毘尼母經》所說論藏相近。這是上座部系的根本論書。南傳阿毘曇分為六論（《法集論》，《分別論》，《界論》，《人施設論》，《雙論》，《發趣論》）及《論事》。說一切有部分為《法蘊》等六論及《發智論》，論書最為發達。其他上座部派，大抵用這部本論，但各部派的誦本，多少有些出入，漢譯本是分別說系與說一切有系分離不久階段的論書。

說一切有部有二系：持經譬喻師，阿毘達磨師。前者後來轉化為「經量部」（Sautrāntika）。

阿毘達磨師研求《八犍度》（《發智論》），而態度多少不同。其中迦濕彌羅（Kaśmīra）學者集成《大毘婆沙論》，對論義的異同，採取破斥、論定的方式，而成為說一切有部論師的主流。但迦濕彌羅以外的阿毘達磨者，還有犍陀羅（Gandhāra）師、西方師與外國師，態度較自由與寬容。

《智論》於法相分別方面，大抵採取《品類足論》說，而不取《發智論》與《大毘婆沙論》。如其攝一切法，有「如阿毘曇攝法品中說，……是阿毘曇分別義」之句。此「阿毘曇攝法品」，即是《品類足論》中之〈辯攝等品〉。復次，《智論》卷一八有「一切法攝入二法中，……如千難品中說。」此應即《品類足論．辯攝等品》中「二法」的部分，而非〈千難品〉。

再如：《智論》卷一九論「四念處」，有「如是等義千難中廣說。」卷二八有「千問中亦有是問：四聖種幾欲界繫？幾色界繫？幾無色界繫？幾不

繫？」此中「千難」、「千問」，皆是《品類足論》中之〈辯千問品〉。由此可知《智論》對《品類足論》的重視。

有時它也採取西方師的論義。如「色界」，迦濕彌羅師只立十六處，西方師卻立十七處。《智論》卷七的「千梵世天，千大梵天」(大正二五．一一三下)，與西方師同是將「大梵天」別立一處，與迦濕彌羅師之「大梵天無別處」說法不同。

但是，對於《發智論》與《大毘婆沙論》，雖然所引不少，卻常是採取嚴厲批判的態度。如卷四(大正二五．九一下)說：

「是迦旃延尼子弟子輩，是生死人，不誦不讀摩訶衍經，非大菩薩，不知諸法實相；自以利根智慧，於佛法中作論議，諸結使、智、定、根等，於中作義，尚處處有失，何況欲作菩薩論議？」

卷二九(大正二五．二七三上)說：

「……菩薩過三阿僧祇劫，後百劫中種三十二相因緣。……迦旃延子阿毘曇鞞婆沙中有如是說，非三藏中說。」

又如卷二六(大正二五．二五五中——下)說：迦旃延尼子別立十力、四無所畏、大悲、三不共意止（三不護）為十八不共法，《智論》因此指責道：

「迦旃延尼子何以故如是說？答曰：以是故名迦旃延尼子。若釋子則不作是說；釋子說者，是真不共法。……如汝所信八十種好，而三藏中無，何以不更說？」

又如《發智論》卷一八說到「菩薩」(大正二六．一〇一八上)：

「齊何名菩薩？答：齊能造作增長相異熟業。得何名菩薩？答：得相異熟業。」

《大毘婆沙論》卷一七六(大正二七．八八六下——八八七上)依此廣釋：

「雖經於三無數劫，具修種種難行苦行，若未修習妙相業者，猶未應言我是菩薩。……齊何名菩薩？答：齊能造作增長相異熟業。……勿有生疑：雖齊此位名為菩薩，而菩薩名或由證得其餘勝法？欲顯即由相異熟業得菩薩名，不由餘法，故作斯論。」

「斯論」，即指《發智論》。在毘婆沙師的看法：三大阿僧祇劫修習，猶非真實「菩薩」，必須到進修三十二相好的階段，不但「菩提決定」，而且「趣決定」，這時才叫真實「菩薩」。針對「菩薩」名義，《智論》卷四(大正二五．八六下——九一下)引「迦旃延尼子弟子輩言：何名菩薩？」之長段文字，大抵依《大毘婆沙論》，但是卻加以嚴厲的破斥(大正二五．九一下)：

「聲聞法中，摩訶迦旃延尼子弟子輩，說菩薩相義如是。摩訶衍人言：是迦旃延尼子弟子輩，是生死人，不誦不讀摩訶衍經，非大菩薩，不知諸法實相，……何況欲作菩薩論議？」

此下(大正二五．九一下——九四上)再以長段文字破他立自，主張二阿僧祇劫滿，得佛受記，即是「大相」，應名菩薩。至於三十二相，「轉論聖王亦有，諸天魔王亦能化作此相」(大正二五．九二上)，本非菩薩之所特有，齊此而名菩薩不當。再者：

「佛言無量阿僧祇劫作功德，欲度眾生。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《智論》看來，三祇修行有限量，菩薩度生的願行，是沒有「三祇」限量的。

說到「六波羅蜜多」，《大毘婆沙論》卷一七八說：

「如說菩薩經三劫阿僧企耶，修四波羅蜜多而得圓滿。謂施波羅蜜多，戒波羅蜜多，精進波羅蜜多，般若波羅蜜多。」(大正二七．八九二上)

「外國師說：有六波羅蜜多，謂於前四加忍、靜慮。迦濕彌羅國諸論師言：後二波羅蜜多即前四所攝：謂忍攝在戒中，靜慮攝在般若。」(大正二七．八九二中)

《智論》很明顯的是採取外國師的看法。其實這也是法藏部（Dharmaguptaka）、說出世部（Lokottaravādin）等及一般大乘經所通用的。

上來所述《品類足論》作者世友（Vasumitra），是西方師。《智論》常引西方師、外國師之論義，這可說是不同於阿毘曇主流思想的。但西方師、外國師，也還是說一切有部的一流。

※※※※

譬喻師（Dā□□□āntika）有前期的「持經譬喻師」，如《大毘婆沙論》所說的法救（Dharmatrāta）與覺天（Buddhadeva）等，是說一切有部（Sarvāstivāda）的四大論師之二。在《大毘婆沙論》的集出中，持經譬喻師受到全盤的否定，這才改取「現在有」說，演化為後期的經部（Sautrāntika）譬喻師。創始者傳說是呾叉始羅（Tak□aśilā）的鳩摩羅羅陀（Kumāralāta，譯義為「童受」）。《智論》難破「無過去未來，但有現在一念頃」，Lamotte 以為是經部譬喻師對「時間」的看法，復以為《智論》贊同說一切有部的時間觀，其實不一定如此。

一、「現在有」說，其實是大眾部（Mahāsā□ghika），分別說部（Vibhajyavādin）的古說，童受只是改宗「現在有」而已。

二、龍樹（Nāgārjuna）雖言「佛智慧於三世中通達無礙」(大正二五．二五四下、二五五中)，但他絕對不是說一切有部「三世實有論」的主張者。如卷二六(大正二五．二五五上)說：

「云何言佛智慧知三世通達無礙？答曰：諸佛有二種說法，先分別諸法，後說畢竟空。若說三世諸法通達無礙，是分別說；若說三世一相無相，是說畢竟空。」

這明顯的是中觀者的二諦論：世俗諦中說三世如幻有，勝義諦中說三世畢竟空。

《中論》卷三〈觀業品〉已破斥經部譬喻師的種子說(大正三〇．二二上——下)：

「如芽等相續，皆從種子生，從是而生果，離種無相續。……若如汝分別，其過則甚多，是故汝所說，於義則不然。」

其實前期譬喻師的看法，《智論》的確也已說到。如卷一二(大正二五．一四八上)說：

「如一美色，婬人見之，以為淨妙，心生染著；不淨觀人視之，種種惡露，無一淨處；等婦見之，妒瞋憎惡，目不欲見，以為不淨。婬人觀之為樂，妒人觀之為苦，行人觀之得道，無豫之人觀之無所適莫，如見土木。……以是故知：好醜在心，外無定也。」

這正是譬喻者的見解。如《大毘婆沙論》卷五六(大正二七．二八八中)說：

「譬喻者說：……謂如有一端正女人，種種莊嚴，來入眾會，有見起敬，有見起貪，有見起瞋，有見起嫉，有見起厭，有見起悲，有見生捨。應知此中子見起敬，諸耽欲者見而起貪，諸怨憎者見而起瞋，諸同夫者見而起嫉，諸有修習不淨觀者見而起厭，諸離欲仙見起悲愍，作如是念：此妙色相不久當為無常所滅。諸阿羅漢見而生捨。由此故知境無實體。」

「境無實體」，也就是唯心論所說的「空」，所以《智論》稱之為「觀空」(大正二五．一四八上)。《智論》提出三種空：一、分破空，二、觀空，三、十八空。「分破空」，即天台宗所說的析法空。以疊為例：將疊分析到極微（paramā□u），這是說一切有部的見解。「觀空」者，外境可隨觀心而轉，如譬喻師的見解。《智論》雖提這二種空，但其本意是究竟的「本性空」（十八空）。

譬喻師雖不是阿毘曇，但因為早期也是說一切有部的一大流，所以附說於此，俾完整窺知《智論》取捨於說一切有部諸家之間，而特傾向於西方阿毘曇師。Lamotte 氏推斷作者係「住錫於西北印度某一說一切有部之僧伽藍」，是否有部比丘且不問（留待後詳），吾人宜先慎勿以為作者係由正統有部之迦濕彌羅師而轉入大乘的。

第二項 《大智度論》與犢子部

犢子部（Vātsīputrīya）從說一切有（Sarvāstivāda）系分出，犢子部又分出正量部（Sammatīya）、法上部（Dharmottarīya）、賢胄部（Bhadrayānīya）、密林山部（Sa□□gārika）等四部。後來正量部弘傳極盛，取得了犢子系中的主流地位，而且成為四大根本派（大眾、上座、說一切有、正量）之一。

犢子部的阿毘曇，立「不可說我」（avaktavya-pudgala）。《智論》卷一(大正二五．六一上)提到這個見解：

「犢子阿毘曇中說：五眾不離人，人不離五眾，……人是第五不可說法藏中所攝。」

卷二(大正二五．七〇上)提到「阿毘曇」的根源：

「有人言：佛在時，舍利弗解佛語故，作阿毘曇。後犢子道人等讀誦，乃至今名為舍利弗阿毘曇。」

卷七(大正二五．一一〇中)談到「煩惱」：

「結有九結，使有七。……犢子兒阿毘曇中，結、使亦同，纏有五百。」

結、使數目同於說一切有部，但有部說十纏，犢子部卻說五百纏。其實犢子部與說一切有部，「雖多分同而有少異」，「若六若七與此不同，餘多相似。」其中主要的是犢子部立「不可說我——不可說補特伽羅」，而有部是有「法」而無「我」的。

《智論》卷一所說，提到犢子部的不可說我，是敘述外計。卷六二(大正二五．四九七中)說：

「諸法實相中無戲論垢濁故，名畢竟清淨。畢竟清淨故，能遍照一切五種法藏——所謂過去、未來、現在、無為及不可說。」

這是肯定以五法藏攝一切法的。般若法門的容攝五法藏，是《十萬頌般若》。如唐譯《大般若波羅蜜多經》（初分）卷五四(大正五．三〇六中)說：

「住此六波羅蜜多，佛及二乘能度五種所知海岸。何等為五？一者過去，二者未來，三者現在，四者無為，五者不可說。」

卷四一六(大正七．八六上)及卷四九〇(大正七．四九四上)，也都說到「五種所知海岸」、「五種所知彼岸」。但古譯的《放光般若經》、《光讚般若經》，以及羅什譯的《摩訶般若波羅蜜經》都是沒有的。可見《智論》論主是見到了《十萬頌般若》的，所以說「遍照一切五種法藏」。而且《智論》卷二(大正二五．七四下)說到：「一切法，略說有三種：一者有為法，二者無為法，三者不可說法。此已攝一切法。」卷二六(大正二五．二五三中)也這樣說，都是說到「一切智人」時提到的。此中「有為法」即三世法，所以三種法其實就是五法藏。可見《智論》是容攝五法藏為正義的。

這樣理解之後，我們看平川彰所作的〈關於十住毘婆沙論的著者〉，以為《十住毘婆沙論》和《大智度論》之間在教理上有許多相違，故二書之作者或非同一人。其相違點之一，即是有關「五法藏」說的看法。在《十住毘婆沙論》中，提到「五法藏」者凡五次，例如卷一〇(大正二六．七五中)在說明佛是「一切智人」時，也談到「五法藏」：

「凡一切法有五法藏，所謂過去法、未來法、現在法、出三世法、不可說法，唯佛如實遍知是法。」

平川彰認為：論主的立場是採取五法藏說的，而《智論》卻採取批判的立場，因而兩論立場相違。這未免是誤會《智論》了。從上來的引述可以看出，《智論》以五法藏攝一切法門，立場是與《十住毘婆沙論》一致的。

《智論》所依經本《摩訶般若波羅蜜經》卷二(大正八．二三一上)說：

「菩薩摩訶薩行般若波羅蜜，名假施設、受假施設、法假施設，如是應當學。」

其他經本缺「受假」。《智論》卷四一(大正二五．三五八中)解說「受假」：

「五眾因緣和合故名眾生，諸骨和合故名為頭骨，如根、莖、枝、葉和合故名為樹，是名受波羅耆提。」

受波羅聶提，即受假或受假施設（upādāya-prajñapti）。我在《說一切有部為主的論書與論師之研究》中論到：犢子部的《三法度論》和正量部的《三彌底部論》以「不可說我」為「受施設」、「依說」，這正是「受假施設」。此「受假施設」（upādāya-prajñapti），正是龍樹《中論》「我說即是無，亦為是假名」的假名（prajñaptir upādāya），蓋 upādāya 有依、因、取、受之義。我在《空之探究》中分析道：依《般若經》三假來說，緣起是法假，空（性）應該是名假，為什麼《中論》與《般若經》不同，特別使用這「受假」一詞呢？這應是從犢子部系來的。而《智論》所依經本，多一「受假施設」，這正是《中論》所重視的「假名」（一切假施設的通稱），而這應是犢子部系來的。

「不可說」或「受假」，在犢子部系，本是約「我」說，而《智論》則通約「我、法」說。說一切有部認為「我」是假有無實的，古稱「假無體家」；而犢子部的「不可說我」，依五蘊立，而不即是蘊，古稱「假有體家」，所以也可說有「人」的。在《中論》中，特多說到「者」（說一切有部是很少說「者」的）。如第二〈觀去來品〉，說「去與去者」；第三〈觀六情品〉，說「見與見者」；第六〈觀染染者品〉；第八〈觀作作者品〉；第九〈觀本住品〉，「本住」是「神我」的異名。第十〈觀燃可燃品〉談到「作作者」；第十二〈觀苦品〉，說「此人彼人」；第十四〈觀合品〉，說「見、可見、見者」，「染、可染、染者」；第十七〈觀業品〉，說「作者」與「業」；第二十〈觀因果品〉，說「生者」與「可生」；第二十二〈觀如來品〉，說「受受者」；第二十三〈觀顛倒品〉，說「可著、著者、著」；第二十四〈觀四諦品〉，說「作、作者、作法」。

《中論》卷三〈觀業品〉云：

「諸煩惱及業，作者及果報，皆如幻如夢，如炎亦如響。」(大正三〇．二三下)

《中論》青目釋亦云：

「去法、去者、所去處，是法皆相因待。……三法虛妄，空無所有，但有假名，如幻如化。」(大正三〇．五下)

像這樣，我法畢竟空，我法如幻有，《智論》、《中論》和《十住毘婆沙論》，都是相同的，也是受到了犢子部的影響。

《智論》還有異於說一切有部而同於犢子部的，那就是：有部立五道（趣），犢子部加一阿修羅（asura）而立六道。《智論》處處說五道，又處處說六道，而以六道說為正。如卷三〇(大正二五．二八〇上)：

「法傳五百年後，多有別異，部部不同。或言五道，或言六道。若說五者，於佛經迴文說五；若說六者，於佛經迴文說六。又摩訶衍中法華經說有六趣眾生，觀諸義旨，應有六道。復次，分別善惡故有六道：善有上中下故，有三善道——天、人、阿修羅；惡有上中下故，地獄、畜生、餓鬼道。若不爾者，惡有三果報，而善有二果，是事相違；若有六道，於義無違。」

卷一〇(大正二五．一三五下)也略有說到，這是不同於說一切有部而同於犢子部的「六道說」。

犢子部分出的正量部，為了說明業力，立「不失法」。《中論》卷三〈觀業品〉出「不失法如券，業如負財物」(大正三〇．二二中)而加以破斥，而《智論》卷三三(大正二五．三〇四下)論布施者福業說：「此布施業，雖過去乃至千萬世中不失，譬如券要。」

要即要約；券要即是契約。上述論文，正是正量部義。

《智論》卷三二(大正二五．二九八下)說：

「一一法有九種：一者有體，二者各各有法，……三者諸法各有力，……四者諸法各自有因，五者諸法各自有緣，六者諸法各自有果，七者諸法各自有性，八者諸法各有限礙，九者諸法各各有開通方便。」

此下並說明一一法之九事，有下如、中如與上如。這九事，在《智論》卷三三、卷二七又各有一文，與《妙法蓮華經》的「十如是」，大致相近。茲列表如下：

法華經卷一

1相

2性

3體

4力

5作

6因

7緣

8果

9報

10本末究竟

智論卷卅二

2法

7性

1體

3力

4因

5緣

6果

8限礙

9開通方便

智論卷卅三

1業

2力

3 所作

4 因

5 緣

6 果

7 報

智論卷廿七

1 相

5 性

2 力

3 因緣

4 果報

6 得

7 失

四說都有些差異，但大致相近。這可分為四類：一、性與相；二、體，力，所作；三、因，緣，果，報；四、本末究竟，或作限礙、開通（即通、塞），或作得、失。九事或十事，顯然有共通的淵源。《妙法蓮華經文句》，是智者所講，灌頂所記的，卷三下(大正三四．四二下)說：

「釋論三十一，明一一法各有九種。……達磨鬱多將此九種會法華中十如。」

達磨鬱多，唐湛然的《法華文句記》卷四中(大正三四．二二二下)說：

「此達磨鬱多羅，是雜心論主。婆沙有法救論師，是雜心論主所承，從師為名。」

然而《雜心論》主法救，梵語為 Dharmatrāta（達磨呾邏多），與智者所說的「達磨鬱多」不合。達磨鬱多，應是犢子部分出的法上部（Dharmottarīya）。所以《十八部論》音譯法上部為「達磨鬱多梨」。達磨

鬱多——法上部，是從部主立名的。《智論》卷三三的「業、力、所作」與《法華》的「體、力、作」，都是採取犢子系法上部的說明。《智論》多明說說一切有部的阿毘曇，而從說一切有部分化出來的犢子系說，與《中論》在這方面頗為同步，在前引「不可說」或「受假」方面特別如此，顯見龍樹對犢子部學說的重視。而在「六道」與「九事」（或「十事」）等方面，《智論》是充分同情犢子部的。無論是犢子部還是後來的大宗正量部，它的化區極廣，主要是西印度而不是北印度的。

第三節 《大智度論》與空門及蜫勒門

空（śūnyatā）門，是聲聞部派而接近初期大乘的，說我空，也說法空。

《智論》卷一八(大正二五．一九二下——一九三下)，引四經明空門之「生空、法空」：一、《頻婆娑羅王迎經》；二、《佛說大空經》；三、《梵網經》；四、《義品》。此中除第一經是說「生空」（sattva-śūnyatā）之外，餘三皆解說「法空」（dharma-śūnyatā）。不但這三種聲聞經典，《智論》還說：「如是等處處聲聞經中說諸法空。」(大正二五．一九三下)

《智論》卷三一(大正二五．二九五中——下)在說明一切法空時，又簡略地引述了聲聞藏的六（或七）經：一、先尼（Śre□ika）梵志事，見《雜阿含經》（巴利藏缺）。二、強論梵志事，如《義品》所說。三、《大空經》。四、《羅陀經》，見《雜阿含經》。五、《栰喻經》，見《中阿含經》的《阿梨吒經》。六、《波羅延經》，是《經集》的〈彼岸道品〉；《利眾經》，是《經集》的《義品》。《智論》以此例餘，謂「三藏中處處說法空」。換句話說，空門仍是本於佛說非餘。

歸納起來，聲聞派的「空門」，引聲聞經以說法空的，主要理由是：(一)、無我所；(二)、五陰法散滅；(三)、不落二邊——四句的見解；(四)、佛法是「非諍論處」；(五)、智者不取著一切法。空門與阿毘曇（abhidharma）門的辨析事相是不同的，這是著眼於佛法的理性，方便引導趣入、修證的立場。

《三論玄義》引真諦（Paramārtha）三藏所說：大眾部（Mahāsā□ghika）分出的一說部（Ekavyavahārika）說：「此部執生死涅槃皆是假名。」(大正四五．八下)一切都是假名，與《智論》所說的空義相合。

《智論》卷一(大正二五．六一上——中)說：

「佛法中，方廣道人言：一切法不生不滅，空無所有，譬如兔角龜毛常無。」

這是大眾部分出的一派。在南傳《論事》中，說到方廣部（Vetulyaka），也名說大空部（Mahāsuññatāvādin），雖所說不同，然與《智論》的「方廣道人」（道人即比丘），說一切法空無所有，顯然是同一部派。如方廣部說：佛住兜率天宮（Tusita-bhavana），人間佛是示現的（化身），所以施佛不得大果；佛不住此間，佛不說法。方廣部執佛是超越現實人間世的，不免重於超越而輕忽現實，與《智論》中方廣道人說一切法空，如龜毛兔角，表現同一意境。《智論》認為方廣道人所說，是偏執，是撥無一切法的邪見。《智論》卷一八說「空門」時，一再說到空門與邪見者的不同(大正二五．一九三下——一九四上)：

「邪見人於諸法斷滅令空，摩訶衍人知諸法真空，不破不壞。」

「邪見人言諸法皆空無所有，取諸法空相戲論；觀空人知諸法空，不取相，不戲論。」

「觀真空人，先有無量布施、持戒、禪定，其心柔軟，諸結使薄，然後得真空；邪見中無此事，但欲以憶想分別，邪心取空。」

像這樣，「取諸法空相戲論」，「但欲以憶想分別，邪心取空」，是邪見而不是真空，不合佛法說空的意義。不但《智論》這樣認為，就是《中論》也持同一立場。《中論》卷二(大正三〇．一八下)說：

「大聖說空法，為離諸見故；若復見有空，諸佛所不化。」

※※※※

《智論》卷二(大正二五．七〇上——中)說：

「摩訶迦旃延，佛在時，解佛語，作蜫勒，乃至今行於南天竺。……蜫勒，略說三十二萬言。蜫勒廣比諸事，以類相從。」

卷一八(大正二五．一九二中)說：

「蜫勒有三百二十萬言。佛在世時，大迦旃延之所造。佛滅度後，……諸得道人撰為三十八萬四千言。若人入蜫勒門，論義則無窮。其中有隨相門、對治門等種種諸門。」

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《智論》說：□勒「有隨相門、對治門等種種論門」，論義是重於適應、貫通的，正如古人所說：「牽衣一角而衣來。」所以「若人入蜫勒門，論議則無窮。」其「廣比諸事，以類相從」，是比類諸事，依意義相同而歸於同類。這與毘曇門的分別法相，辨析精嚴，體例是大為不同的。

《三論玄義》依真諦說而陳述道(大正四五．九上)：

「佛在世時，大迦旃延造論解佛阿含經。至二百年，大迦旃延從阿耨達池出，更分別前多聞部中義。時人有信其所說者，故云多聞分別部。」

依真諦所譯《部執異論》，多聞分別部作「分別說部」，玄奘是譯為說假部（Prajñaptivādin）的。《三論玄義檢幽集》卷五，依真諦之《部執異論》而說(大正七〇．四六一上)：

「此是佛假名說，此是佛真實說；此是真諦，此是俗諦。……分別說部即大迦旃延弟子。」

說真說俗，說實說假，也許由此而落入「有無」中吧！說假部是大眾部所分出的；大迦旃延在佛世就弘法到阿槃提（Avanti），所以「蜫勒論」是流行於南天竺的。真諦所譯的《四諦論》稱迦旃延為「大聖」，引有「分別部」及名為《藏論》者不少，每舉「何相、何用、何緣、何義」為問，與覺音（Buddhagho□a）《清淨道論》的「相、味、現起、足處」相當類似（「味」即「作用」）。緬甸的「小部」中，有古典《藏論》（Pe□akopadeśa），為大迦旃延所造，也許與《智論》所說的蜫勒（□勒）

有關。上座分別說系的赤銅鍱部（Tāmraśā□īya），原是從（西）南印度優禪尼（Ujjayinī）的分別說部（Vibhajyavādin）所分出。傳為大迦旃延所造的《藏論》，流行於南印度，也許是和《舍利弗阿毘曇論》一樣，各派共傳而彼此增減有異吧！

總之，蜫勒是流行於南印度的古典，是大眾部（Mahāsā□ghika）系或分別說（Vibhajyavādin）系赤銅鍱部（Tāmraśā□īya）所共的。

※※※※

Lamotte 說：「本論作者對大眾部（之思想）表現出無言之輕蔑，而在其著作中未置一詞。」由此而推定他可能為西北印說一切有部之比丘，這是一種想像的看法。

如上面所說，「空門」與「蜫勒門」都與大眾部系的思想有關。而且如《異部宗輪論》(大正四九．一五中——下)說：

「此中大眾部、一說部、說出世部、雞胤部本宗同義者，謂四部同說：諸佛世尊皆是出世，一切如來無有漏法，……如來色身實無邊際，如來威力亦無邊際，諸佛壽量亦無邊際，……一剎那心了一切法，一剎那心相應般若知一切法。……菩薩為欲饒益有情，願生惡趣，隨意能往。」

這些思想，已成為大乘經中佛與菩薩的聖德了。又如大眾部說：「有十方佛。」這已成為大乘佛教的定論。《智論》中處處說的都是這些源自大眾部的佛菩薩觀，能說「本論作者對大眾部表現出無言的輕蔑」嗎？

又如《智論》卷一五(大正二五．一七一中)說：

「佛弟子說非數緣滅是常，又復言：因緣法常，因緣生法無常。」

非數緣滅，即非擇滅——非擇滅無為（apratisa□khyā-nirodhā-sa□sk□ta）。非擇滅無為，是多數部派所說的。因緣法是緣起（pratītyasmutpāda）法，「緣起法常」，是說：緣起是無為法。這是大眾部等九種無為之一。然則《智論》的「非數緣滅是常」與「因緣法常」，豈不就是大眾部的「非擇滅無為」與「緣起支性無為」嗎？

總之，《智論》是大乘論，大眾部系的思想在《智論》中的重要性，遠非他部所及。並非如 Lamotte 所說，論主「對大眾部表現出無言的輕蔑」，「未置一詞」的。

第四節 三藏與四藏

三藏是經、律、論藏；四藏是在三藏之外加一雜藏（K□udrakapi□aka）。說一切有部（Sarvāstivāda）的結集傳說，只有三藏；立雜藏的，現有文獻可知的，是大眾部（Mahāsā□ghika）、化地部（Mahīśāsaka）、法藏部（Dharmaguptaka）。Lamotte 以為《智論》所說的只是大乘和說一切有部，所以廣論「說一切有部之雜藏」，這又是錯誤的。

《智論》卷二說到王舍城（Rājag□ha）結集，只言「三法藏」，卷四九則說：「四藏，所謂阿含、阿毘曇、毘尼、雜藏。」(大正二五．四一二上)卷一一也說「以四種法藏教人。」(大正二五．一四三下)這四藏說，不是說一切有部的。

從其他部派的雜藏——南傳赤銅鍱部（Tāmraśā□īya）名為「小部」（Khuddakanikāya）——內容來看，說一切有部也是有的，但分為二類：一、法義偈頌類；二、傳說故事類。但是對這些，說一切有部是持保留態度，而不與三藏等量齊觀的。

一、法義偈頌類：如有部傳本的《雜阿含經》卷四九(大正二．三六二下)說：

「優陀那（即「法句」），波羅延那，見真諦，諸上座所說，比丘尼所說偈，尸路偈，義品，牟尼偈修多羅。」（「修多羅」是通稱。）

又如《根本說一切有部毘奈耶藥事》卷三，說到「嗢拖南頌（Udānagāthā），諸上座頌（Sthaviragāthā），世羅尼頌（Śailagāthā），牟尼之頌（Munigāthā），眾義經（Arthavargīya）等」五部(大正二四．一一中)。可見在漢譯有部系原始教典之中，已說到三藏以外的偈頌。

偈頌，每為文句所限，又多象徵、感興的成分，依說一切有部，是不能憑偈頌為法義準量的，所以被判為「有餘說」——不了義說。如《雜阿含經

》卷三五(大正二．二五五下、二五六上)說：

「我於此有餘說，答波羅延富隣尼迦所問。」

「我於此有餘說，答波羅延憂陀耶所問。」

《大毘婆沙論》卷七九(大正二七．四一〇中)也說：

「諸讚佛頌，言多過實。」

但在《智論》中，卻以《義品》（Arthavargīya）明「第一義悉檀」，明「諸法空」；引《波羅延經》（Pārāya□a）明「法空」，明「甚深智慧法」，這顯然是以偈頌為法義準量，而與說一切有部的觀點不同。

二、傳說故事類：是十二分教中的本生（Jātaka）、譬喻（avadāna）、因緣（nidāna）。傳說中的故事，在流傳的過程中，各部派都有的，每不免有所增減，所以原則上，說一切有部是不重視的，（《十誦律》就不說本生、譬喻）。如《薩婆多毘尼毘婆沙》卷一(大正二三．五〇九中)說：

「凡是本生、因緣，不可依也。此中說者，非是修多羅，非是毘尼，不可以定義也。」

《大毘婆沙論》卷一八三(大正二七．九一六中)也說：

「然燈佛本事當云何通？答：此不必須通。所以者何？此非素怛纜、毘奈耶、阿毘達磨所說，但是傳說。諸傳所說，或然不然。」

本生、譬喻、因緣等傳說，是可能誤傳的，不能引用為佛法的定量，而應以三藏教說為依歸。說一切有部的這一態度，是理性的，不輕率的信賴傳說。《根本說一切有部律》雖含容了這些傳說，而《智論》卻充分引用了這些傳說，由此看出大乘通俗化的傾向，與有部態度顯然不同。

《智論》卷五提到《雜藏經》，所引偈頌，內容與南傳《小部．經集》（Suttanipāta）三〈大品〉（Mahāvagga）的《精勤經》相當，這是引用其他部派的。所引用的《法句經》，也是其他部派的；如是說一切有部的，就名為《法優陀那》了。

以上是略述說一切有部中與「雜藏」相當的部分，及其對「雜藏」所抱持的態度，以明《智論》這方面與說一切有部之處理方式不相合。

至於「三藏」方面，說一切有部的「經藏」，是四部《阿含》。但漢譯的四《阿含經》，僅有《雜阿含經》與《中阿含經》，是說一切有部系的；《長阿含經》是屬於法藏部的，《增一阿含經》屬於大眾部末派。《智論》所引用的經，多依說一切有部。

說一切有部的「論藏」與《智論》的關係，如前「阿毘曇」中所說。

※※※※

《智論》所引用的律藏，主要是說一切有部的。《智論》卷百(大正二五．七五六下)說：

「毘尼……略說有八十部，亦有二分：一者摩偷羅國毘尼，含阿波陀那、本生，有八十部。二者罽賓國毘尼，除卻本生、阿波陀那，但取要用作十部。有八十部毘婆沙解釋。」

又卷二(大正二五．六九下)說：

「二百五十戒，義作三部；七法，八法，比丘尼毘尼，增一，憂婆利問，雜部，善部。如是等八（應刪）十部作毘尼藏。」

Lamotte 依據《智論》，認為：優婆離（Upāli）誦出的律典，「重複了八十次」誦出，「最後的定本為《八十誦律》」。到優波毬多（Upagupta）時，各部派各自改編，就是現存的各部律；說一切有部的《十誦律》，就是優波毬多改編的。Lamotte 長於資料的蒐集，但對律部的成立與分化，還有待斟酌。

《智論》所說的二部律，並無古傳定本與有部縮本的差別。所謂「優婆離重複了八十次誦出」，純屬想像誤解之辭。其實二部律，只是說一切有部律之分化為二：一、「八十部律」；二、《十誦律》。「部」與「誦」是相通的，如「八十部」就是「八十誦」，「十部」就是十誦。

說一切有部，是西方上座部系，從摩偷羅（Mathurā）而向北方罽賓——烏仗那（U□□iyāna）、犍陀羅（Gandhāra）一帶發展而成的部派。摩偷羅傳來的《十誦律》，是有部中舊阿毘達磨師、犍陀羅所承用的。阿毘達磨的主流，迦濕彌羅系之鞞婆沙師所用的律典，也是從摩偷羅傳來的，但含攝了多少本生、譬喻、因緣，也就是稱為「八十部律」或「摩偷羅國毘尼」的《根本說一切有部毘奈耶》。

《根本薩婆多部律攝》卷一(大正二四．五二五上)說：

「佛說廣釋並諸事，尼陀那及目得迦，增一乃至十六文，鄔波離尊之所問，摩納毘迦申要釋，毘尼得迦並本母。」

內容與《十誦律》大體相同。如「佛說」是「戒經」——二部「波羅提木叉」（Prātimok□a），「廣釋」是二部「波羅提木叉分別」（Prātimok□avibha□ga），「諸事」是「律事」——十六或十七事與「律雜事」。這三部分，是「律藏」的主體，「尼陀那」以下，是「附隨」部分，大都是《十誦律》所有的。

《十誦律》與「八十部律」的先後，應該是先有《十誦律》，其後才有所謂「八十部律」的《根有律》。如《十誦律》，立七法、八法——十五法，而《根有律》就由十六事進而十七事。《破僧事》在《十誦律》中，還在「雜誦」之內，但在《根有律》中已獨立為一事，與《大莊嚴》相結合，而成為（唐義淨所譯）二十卷的大部，這是先有《十誦律》的最有力證明。

其次，《十誦律》卷六〇(大正二三．四四九上)說結集論藏，是為了「若人五怖、五罪、五怨、五滅……」，《智論》卷二(大正二五．六九下)亦作此說。這與《阿毘達磨法蘊足論》的〈學處品〉第一相合。《法蘊足論》是六分毘曇之一，可說是早期的論典。而《根本說一切有部毘奈耶雜事》卷四〇所說的論藏，是「摩窒理迦」(大正二四．四〇八中)，與《順正理論》卷一(大正二九．三三〇中)相合。《大毘婆沙論》解說「譬喻」為：「如大涅槃持律者說」，所說大涅槃譬喻，出於《根有律雜事》。《順正理論》與《大毘婆沙論》都是晚於六分毘曇的迦濕彌羅系論典。由此可證明：較早期的

是舊阿毘曇師所用的《十誦律》，晚出的「八十部律」，則為迦濕彌羅毘婆沙師所用的《根有律》。

《智論》以為從「八十部律」省略了譬喻、本生而成為《十誦律》，這是《智論》成立時代的一種傳說。如我國古代，也一向傳說《小品般若》是從《大品般若》抄出來的，而事實上卻是先有《小品》，而後有《大品》的增補。所以《智論》的說法，也只是隨順當時的傳說而已，難免與事實會有差距。

說一切有部本來不重視傳說，但流傳於北印度，久而不免將譬喻、本生融攝進去，遂成為大部的《根本說一切有部毘奈耶》。

《智論》論主應該是從《十誦律》系而非迦濕彌羅系的說一切有部出家的，所以不但對迦濕彌羅系統的論義作較嚴厲的責難（如前「毘曇門」之所述），而且說到結集律藏，也還是列舉《十誦律》的內容。

其實不但是《智論》論主，大凡印度出家的菩薩，如提婆（Āryadeva）、無著（Asa□ga）、世親（Vasubandhu）、陳那（Dinnāga）等大論師，也都是先從傳統部派佛教中出家，而出家是不限於出生地的。所以若因《智論》論主曾在西北印的有部出家，而推論他不是南印度出生的龍樹（Nāgārjuna），那是不夠嚴謹的。再者，如前（第二章第一——三節）所述：《智論》的立場是大乘的；從「大乘」的立場貫攝不同的聲聞法，如阿毘曇門、空門、蜫勒門，論主決不是局限於說一切有部的。

第五節 佛教的中國與邊地

《智論》卷二五(大正二五．二四三上)說：

「弊生處者，安陀羅，舍婆羅（裸國也），兜呿羅（小月氏），修利，安息，大秦國等。在此邊國中生，若在大眾中，則多怖畏。佛在迦毘羅婆中國生，故無所畏。」

邊國或「邊地」（pratyanta-janapada）與中國（madhyadeśa-janapada），見於律典。釋尊所遊化地區為中國，所不曾遊化地區，即為邊地。

安陀羅（Andhra）、舍婆羅（Śavara）、兜佉羅（Tukhāra）、修利（Sūli）、安息（Arsakes）、大秦，這些都是弊生處——邊國。安陀羅，為龍樹時代興盛的大國，而《智論》稱之為邊國。Lamotte 乃以為：《智論》作者所稱佛教之「中國」，僅指使用雅利安語，而又崇信宗教之國度。而干潟龍祥則認為：龍樹住在安陀羅國，在此活動，並受該國國王庇護。安陀羅為當時（二——三世紀半）南印度強盛之文化國度，龍樹等諸學者輩出。而《智論》竟以此為「弊生處」，顯見此非龍樹之言，而羅什面對如中華文化國之豪奢生活，方有稱彼安陀羅為邊國之可能。此皆忘卻佛教中「中國」與「邊地」之定義而引起之誤解。

※※※※

佛法流傳南北之後，從前的邊地，佛教已大為興盛，當地的佛弟子不甘於自居「邊地」，乃引起釋迦佛以神通遊化各方的傳說。如《智論》卷九(大正二五．一二六中——下)說：

「釋迦牟尼佛，在閻浮提中生，在迦毘羅國，多遊行東天竺六大城。有時飛到南天竺億耳居士舍受供養。有時暫來北天竺月氏國，降阿波羅龍王。又至月氏國西，降女羅剎。佛在彼石窟中一宿，于今佛影猶在；有人就內看之則不見，出孔遙觀光相如佛。有時暫飛至罽賓隸跋陀仙人山上，住虛空中，降此仙人。仙人言：『我樂住此中，願佛與我佛髮佛爪，起塔供養。』塔于今現存。」

佛到南天竺，是神通而至的。至北天竺，見《根有律藥事》，這是佛與金剛手夜叉（Vajrapā□i-yak□a）乘空而往的。《智論》所說四處，與《阿育王傳》所說相類似。這一乘空而往北天竺的傳說，在《根有律藥事》中，共有十四處。

這類神通遊化的傳說，在佛教於阿育王（Aśoka）時傳入錫蘭（Si□hala）後，也開始在錫蘭展開。如《島史》（Dīpava□sa）說：佛曾去錫蘭三次，降伏夜叉、龍王，並與五百比丘在島上入定。又如《增一阿含經》說：給孤獨（Anāthapi□□ada）長者女修摩提（Sumāgadhā），嫁在多

信裸形外道的滿富城（Pūr□avardhana），焚香請佛，佛與大弟子們都乘空而去。這是東方邊地的分那婆陀那。

錫蘭與東方邊地，《智論》雖沒有說，但同是佛法擴展而引起的傳說。《智論》作者重於南北印佛教，而北方的佛教盛行，傳說也就更多了。

第六節 南天竺與北天竺

本生（jātaka）、譬喻（avadāna）、因緣（nidāna），在《大正藏》是集為「本緣部」的。這些都是傳說中的故事，如用為教化的例證，意義是大致相通的。Lamotte 從「地理暨歷史背景」說到「藏外資料」，推論《智論》作者為西北印度的學者，理由是：作者自然會偏好採用其所在地區之傳說故事。這種推論與事實是大有出入的。此下從五方面分析：

一、本生等是一切部派所共有的。有部以外，大抵編在「雜藏」（南傳名為「小部」，編入「經藏」）。

二、Lamotte 列舉《智論》的十事（都是本生），以（西元七世紀）玄奘的《大唐西域記》及（西元五世紀）法顯之所巡歷為證，認為這是烏仗那（U□□iyāna）一帶的北印度。然而我們也可以引用西元三世紀，康僧會所出的《六度集經》，支謙所出的《撰集百緣經》；西元五世紀初，鳩摩羅什（Kumārajīva）所譯的《大莊嚴論經》，曇學等經于闐聽來而集成的《賢愚經》等來證明不是北印度的。

《智論》的十事中，(四)、獨角仙人（Ekaś□□ga）事，《智論》卷一七說：「波羅榇國山中有仙人，……波羅榇國有婬女，……」，明說是中印度的波羅榇（Vārā□asī），而不是北印度；其他九事，《智論》都沒有明說是何處，自亦不能判定其必然在北印度。

(五)、羼提（K□āntivādin）比丘為迦梨（Kali）王割截身體，《賢愚經》卷二作「波羅榇羼提波梨」(大正四．三五九下)。(六)、一切施（Sarvada）王以身施乞者，由乞者交與敵人，《六度集經》卷二作「波羅榇國王名波耶」(大正三三．六上)。(八)、尸毘（Śibi）王割肉餵鷹，《大莊嚴論經》卷十二作「拘尸國王名曰尸毘」(大正四．三二一中)；《撰集百緣經》卷四作「波

羅榇國有王，名曰尸毘」(大正四．二一八中)。拘尸即迦尸（Kāsī）國，波羅榇（Vārā□asī）是迦尸國的大城，這是如來初轉法輪處。

大凡佛陀過去生中的本生、譬喻，誰也不知在何處，起初都是說在波羅榇的。著作《智論》的時代，也還是如此，怎能依五或七世紀（大乘佛法盛行後）北印度的傳說，而說「西北印度無疑是佛陀本生譚之主要舞台」呢？本生談，不但地名不一致，人名也是如此。像(一)、釋尊前生從燃燈佛（Dīpa□kara-Tathāgatā）授記，《智論》卷三五作「須摩提」（Sumati）——善慧(大正二五．三一六中)；《四分律》卷三一作彌卻（Megha）——雲童子(大正二二．七八四上——七八五中)；而後漢竺大力共康孟詳譯出的《修行本起經》卷上則作「梵志儒童，名無垢光」(大正三．四六一下)。人名、地名都依部派的傳說而不同，是不能依法顯、玄奘所說為定論的。

三、阿耨達池（Anavatapta）等，在佛教傳布中，已成為佛教界公認的事。如《長阿含經》（法藏部本）卷一八，有從阿耨達池流出四河的記錄(大正一．一一六下)。遠從錫蘭（Si□hala）傳來的《善見律毘婆沙》卷一，也說到了阿耨達池(大正二四．六八〇上)。Lamotte 以《智論》提及喜馬拉雅山之大湖阿那婆達多池（即阿耨達池）為例，說明西北印度之地理在本論中之極大位置，這可說是沒有說服力的，難道那些提過阿耨達池的經律，都與西北印佛教有淵源嗎？

四、Lamotte 又舉《智論》好引《阿育王經》（Aśokasūtra）暨《大莊嚴論經》（Sutrāla□kāra-śāstra）為例，證明《智論》作者「較迦膩色迦王相當後出，所以他不可能如一般所信是西元一、二世紀之人」（指龍樹）。然而《阿育王經》約西元一世紀即已傳出，《智論》引用它，那是理所當然。而《大莊嚴論經》，近代推定為經部本師鳩摩羅羅陀（Kumāralāta）之《譬喻莊嚴》（Kalpanāma□□itikā）。鳩摩羅羅陀比龍樹（Nāgārjuna）要早一些，《中論》已破斥他的種子說了。所以《智論》引其《譬喻莊嚴》，實不能作為「《智論》非龍樹作」之根據。

五、Lamotte 更引《智論》十四事，認為出於《大莊嚴論經》，也多似是而非。如第四、拘睒彌（Kauśāmbi）比丘論諍事，出於律部（各派律皆有記述）；第七、佛為放牛人說法事，出於有部的《雜阿含經》，南傳藏則編入《增支部》；第十一、六牙白象，十二、鹿王，十三、國王捨身交予敵國，八、尸毘王（Śibi）——這些本生故事，更是各部派所共傳的。第三、佛化除糞工人尼陀（Nītha），《賢愚經》卷六(大正四．三九七上)說在舍衛城（Śrāvastī），不在西北印。第二、弗迦羅城（Pu□karāvatī）固然在北印，但是《智論》也不是只提北印，如其卷八(大正二五．一一九上)即說到南天竺法師說法而斥外道之修行為狂相。——像這些，都證明：《智論》談本生、譬喻，未必都本諸《大莊嚴論經》，更未必以西北印的流傳故事為主，而是普及全印，且大多為部派共傳，又都流傳在龍樹之前。若欲以此諸資料證明《智論》作者是西北印人，而非龍樹，那是不能成立的。

《智論》作者是曾遊歷北印度的，所以他熟悉北印地區，一再提到大月氏與罽賓，卷九說到大月氏西，佛肉髻住處國，有人得癩風病，求遍吉——普賢（Samantabhadra）菩薩而病愈事(大正二五．一二六下)，卷一一說到弗迦羅城的畫師(大正二五．一四一下)。但他決不是只說北印度事的，如《智論》卷三(大正二五．七六下——七七上)說：

「如漚祇尼大城、富樓那跋檀大城，阿藍車多羅大城，弗迦羅婆多大城，如是等大城多人豐樂而不住，何故多住王舍城（按：指佛陀多住如下城）、舍婆提大城、波羅奈、迦毘羅婆、瞻婆、婆翅多、拘睒鞞、鳩樓城等？……答曰：佛雖大慈等及，以漚祇尼等諸大城是邊國故不住；又彌離車弊惡人多，善根未熟故。」

這又是「邊國」——彌離車（Mleccha）問題：如來不住邊地大城。此中，漚祇尼即優禪尼（Ujjayinī），屬（西）南印度；富樓那跋檀即分那婆陀那（Pūr□avardhana），是東印度；阿藍車多羅即《西域記》的堊醯車多羅（Ahicchatra），在恆河上流；弗迦羅婆多，即《西域記》的布色羯邏伐底，也就是前述弗迦羅城，這是北印大月氏的王都。說到邊地，《智論》是從多方面敘述的，前節說到的弊生地，還有南印度的安陀羅（Andhra）呢

!

《智論》作者，我們可以肯定他與南印度有深密的關係。《般若經》有陀羅尼（dhāra□ī）——「四十二字」是一切字根本，《智論》當然也加以解說。如卷四八說：

「若聞荼（□a）字，即知諸法不熱相。南天竺荼闍他，秦言不熱。」(大正二五．四〇八中)

「若聞他（□ha）字，即知諸法無住處。南天竺他那，秦言處。」(大正二五．四〇九上)

「若聞拏（□a）字，即知一切法及眾生，不來不去，不坐不臥，不立不起，眾生空、法空故。南天竺拏，秦言不。」(大正二五．四〇九上)

四十二字母，是南印度古代的一種字母，為南方傳出的《般若經》、《華嚴經》所引用。〈入法界品〉的徧友（Viśvāmitra）童子，也唱說這四十二字母。法藏部（Dharmaguptaka）的《四分律》卷一一(大正二二．六三九上)，也說：

「字義者，二人共誦，不前不後，阿羅波遮那。」

「阿羅波遮那」，是四十二字母的前五字，後來成為文殊的根本咒。法藏部的化區，起初是在 Sopāra（Śūrpāraka）今孟買（Bombay）以北，及北面的 Ko□ka□apura 地方，這也是南印度。《智論》對於南方的古字義，引用南天竺的方言來解說，這不是西域人或北印度人所能做到的，唯其作者與南印度有關，才能以方言來解說南印度古代傳來的字母。所以 Lamotte 以為《智論》作者偏好採用西北印資料，是西北印人，與事實大有出入——所引「藏外資料」固不局限於西北印，而普及全印；所引四十二字母更是南印文化的產物。如果我們不能找到強有力的證據推翻古來的傳記，則《智論》作者是「案達羅（Andhra）王朝時南印度人龍樹」之說，應予以信賴。

第七節 《大智度論》與大乘經論

龍樹（Nāgārjuna）的《十住毘婆沙論》也是鳩摩羅什（Kumārajīva）所譯出的，共十七卷。此論是《十地經》偈頌的解釋，只譯出初地與二地；如果全部譯出，那也是一部大論。平川彰的〈關於十住毘婆沙論之著者〉一文，提出《十住論》與《智論》的五種異義，以此而對兩論是同一作者，保持「存疑」的態度。如：

一、《智論》卷三三說「十二部經」(大正二五．三〇六下)，而《十住論》卷九說「九部經法」(大正二六．六九中)。

二、《智論》卷一(大正二五．六一上)不同意「不可說法藏」，而《十住論》卷一〇(大正二六．七五中)及卷一五(大正二六．一〇七下)卻取「不可說法」。

三、《智論》卷一三，在家五戒可以部分受持(大正二五．一五八下)，而《十住論》卷七卻說在家「應堅住五戒」(大正二六．五六中)。

四、《智論》卷一三的「過中不食」在八戒以外(大正二五．一五九中——下)，而《十住論》卷八卻把「非時食」列為第八(大正二六．六〇上——中)。

五、《智論》卷四六以「十善為總相戒」(大正二五．三九五中)，卷一三別說在家出家戒法(大正二五．一六〇下——一六一下)，而《十住論》卷一四但以十善戒明三乘戒(大正二六．九七中——一〇〇中)。

這些異義，應從《智論》思想的特色去了解。《智論》是可以含容不同說法的，而不是「非此不可」。如「阿毘曇門」、「空門」、「ㄖ勒門」，偏執了就會多生諍論，如得般若，則「入三種法門無所礙」，此如前所述。所以《智論》每有多樣性的思想，如五道與六道，《智論》是同意六道的，卻又處處說五道。如第一結集，取說一切有部（Sarvāstivāda）的「三藏」說，卻又說「四藏」與「雜藏」。結集三藏，是依《十誦律》說，而結集緣起，卻依《根本說一切有部毘奈耶雜事》說；而卷二所謂「千人」參加結集(大正二五．六七下)，還不知是採取哪一部派的呢！

十二部經中的優陀那（Udāna），《智論》說是無問「自說」義(大正二五．三〇七上)，但《智論》卷三三(大正二五．三〇七中)又說：

「抄集要偈……，作無常品，……作婆羅門品，亦名優陀那。」

這是說一切有部（Sarvāstivāda）的用法，有部一般是稱《法句》（Dharmapada）為法優陀那（《法集要頌》）的。然而在《智論》中，又一再的引用《法句》，如卷一(大正二五．五九下)等。這豈祇是《智論》，《十住毘婆沙論》也有這種前後不統一的情形，如卷一五，明明說了九部經的名字，又說：

「諸佛所教法，所謂十二部經。」(大正二六．一〇六上)

《智論》破犢子部（Vātsīputrīya）的「不可說法藏」，又一再引用「不可說法」，這些上來都已說到，此處不勞重贅。——然則平川彰所述一、二兩種異義，並不構成「兩論作者非同一人」之論證條件。

第三、有關受持五戒的異義，依《大毘婆沙論》卷一二四，這是「犍陀羅國論師」與「迦濕彌羅論師」，也就是有部西方系與主流系之間的不同。如(大正二七．六四五下——六四六上)說：

「健馱羅國諸論師言：唯受三歸及律儀缺減，悉成近事。……迦濕彌羅國諸論師言：無有唯受三歸及缺減律儀名為近事。」

第四、非時食戒是近住（upavāsa）第八支，是有部舊說。但《大毘婆沙論》卷二七(大正二七．六四七中)已說到：

「問：此有九支，何以言八？答：二合為一，故說八支。……離非時食，名為近住；離害生等，名近住支」。

「二合為一」，是指將「離塗飾香鬘」、「離歌舞倡伎」合為一支，故說「八支」。但是論主已區分八戒的主體（近住）及支分（近住支），而突顯「離非時食」的重要了。同為說一切有部的《薩婆多毘尼毘婆沙》卷一(大正二三．五〇八下)更是明確說到：

「問曰：夫以齋法過中不食，乃有九法。何故八事得名？答曰：齋法以過中不食為體；以八事助成齋體，共相支持，名八支齋法。是故言八齋，不云九也。」

然則第三、四之異義，只是有部的異解，而作者在《智論》與《十住論》中所取不同，只是造論的不同適應。在《智論》作者含容異說的特色下，這不是什麼嚴重的對立。

第五、「十善為總相戒」，是兩論所同。論義不同，只是解說的經文不同而已。《智論》解釋的是《般若經》，是須菩提（Subhūti）、舍利弗（Śāriputra）及釋尊等說的；是大乘而又「通教三乘」的，所以不能不說到在家與出家的多種律儀（sa□vara），進而說菩薩十善——尸羅波羅蜜（śīlapāramitā）的殊勝。而《十住毘婆沙論》所解釋的，是《十住經》，是「但為菩薩」說的。菩薩，不一定是人，不一定在佛世（不一定有律儀戒），所以重在用心的差別，以此說明人天的十善行、二乘的十善行與菩薩不共的十善——戒波羅蜜。經是應機而不同的，釋經之論當然也有差別，這不能說是二論矛盾，更不能依此產生「二論作者容或非一」的懷疑。

其實只要熟悉印度論典，則同一作者在不同著作中有不同意見，也不足為奇。

※※※※

《智論》引用了龍樹《中論》偈，有的標明出處，有的直引偈文而未明出處。《智論》也引用了提婆（Āryadeva）的《四百論》（漢譯為《廣百論》）。如卷一之「非二安隱門」偈(大正二五．六四中)，卷二六之「若了知無我」偈（大正二五．二五四上），都出自《四百論》的〈破見品〉。這一點，已為丹麥兩位學者 Christian Lindtner 與 Per Sorensen 所發現。至於羅睺羅（Rāhulabhadra）所作的《讚般若波羅蜜偈》，《智論》卷一八更是長篇加以引述(大正二五．一九〇中——一九一上)。

提婆是龍樹的弟子，羅睺羅是龍樹的再傳弟子。如果《智論》是龍樹所造，他會引用弟子與再傳弟子的作品嗎？在 Lamotte 的想法，以此應可證

明：《智論》作者應出於初期中觀論者之後，而且不可能是撰寫《中觀論頌》的龍樹。

但在佛教中，師長與弟子間的年齡差距，有時未必很大。而龍樹又年壽極長，約生活於西元一五〇——二五〇年間。所以引用弟子與再傳弟子的作品，當然是可能的。這一點，日本學者宇井伯壽與干潟龍祥，也認為龍樹有引用弟子及再傳弟子著作的可能，如加藤純章〈大智度論的世界〉所說。

Lamotte 列舉《智論》所引三十三種大乘經，也有值得商榷的地方。如第二十九．〈寶幢分〉（Ratnaketu[dhāra□ī]sūtra），Lamotte 認為《智論》卷二八引稱《寶頂經》（Ratnaketusūtra）(大正二五．二六六下)，是《大集經》的〈寶幢分〉。其實《智論》引《寶頂經》說，以明菩薩勝於聲聞，這是原始的《寶積經》，編入《大寶積經》第四十三會的〈普明菩薩會〉，而不是《大集經》中的〈寶幢分〉。此外，《十住毘婆沙論》卷一七所說的《寶頂經．迦葉品》(大正二六．一一八下)，也是《寶積經》的一分。

第三十二．《智論》卷六所引《文殊師利本緣》(大正二五．一〇七上——一〇八上)，Lamotte 不知原文出處，其實這是《諸法無行經》末段，文殊菩薩過去生中謗法的因緣。

此外，《智論》說到《大悲經》、《雲經》、《方便經》等，但有經名，而 Lamotte 就分別推定為十五．《大哀經》、三〇．《寶雲經》、二三．《慧上菩薩問大善權經》。《智論》只說到經名，沒有說到內容，這是很難斷定他是什麼經的。

附帶說明一點：二十八．《大方等無想經》，曇無讖譯，《智論》數數引到。經中已說到「佛性」、「常樂我淨」，而有如來藏思想。如果《智論》是龍樹所造，有可能會引用到這部真常思想的經典嗎？可能的。初期的如來藏說，依其經文所說，可證明是興起於南印度，而與一切世間樂見（Sarvalokānandadarśana）比丘有關。這一點，《大法鼓經》與《大雲經》（即《大方等無想經》）所說大同。這位弘傳真常法門的比丘，生於南印之娑多婆訶那——案達羅（Andhra）王朝時代。案達羅王朝亡於西元二三六

年頃，所以這位持法比丘，不能遲於西元二世紀末，而經典的集成，則可能在西元三世紀間。多羅那他（Tāranātha）的《印度佛教史》說：南方阿闍梨龍叫（Nāgāhvaya），與提婆同時，也是龍樹的弟子，是「唯識中道義」的唱道者。多氏為西藏覺囊巴派（Jo-na□-pa.），是真常唯心論者。在西藏，真常唯心是依附唯識見的。

然則說真常我之《大雲經》的主人，與提婆同時，《大雲經》是有可能為龍樹所提及的（沒有提到他的思想）。

※※※※

綜上所述，可明白：《智論》與《十住毘婆沙論》之作者，同是龍樹，應屬無誤。《智論》雖引用若干大乘經乃至其弟子提婆與再傳弟子羅睺羅之文字片段，時代皆不會晚於龍樹，若以此而推論《智論》非龍樹造，為證不成。

第八節 《大智度論》的作者——龍樹

龍樹（Nāgārjuna）的傳記，有(一)、西元五世紀初，鳩摩羅什（Kumārajīva）傳出的《龍樹菩薩傳》。(二)、西元十七世紀，西藏多羅那他（Tāranātha）的《印度佛教史》。(三)、西元千年後，印度傳出的《八十四大成就者傳》，龍樹是其中第二位，已被秘密佛教化了。

多羅那他所說，也有些秘密化。他說龍樹曾在那爛陀（Nālandā）寺弘法，這是不足採信的。因為那爛陀寺是西元四、五世紀間，鑠迦羅阿迭多（Śakrāditya）——帝日王開始，經六代增建而完成的大學府，時代顯然晚於龍樹，龍樹怎麼可能會在這裡弘法呢？羅什所傳的《龍樹菩薩傳》，雖有離奇傳說，但其離龍樹去世「始過百歲」，比較其他傳記，還是接近事實些。故今依《龍樹菩薩傳》(大正五〇．一八四上——一八五中)略述如左：

一、龍樹是「南天竺梵志種」。「天聰奇悟」，幼年就誦四吠陀及天文等世間學問，所以「弱冠」（二十歲）已馳名當世了。

二、也許是少年驕逸，所以與友人求得隱形術，潛入王宮去淫亂，被發覺了，僥倖的免於一死。

三、龍樹這才悟到「欲為苦本」，於是「入山，詣一佛（寺）塔出家受戒」。傳中沒有說到他從哪一個部派，在哪裡出家。從《智論》及本傳下述其「下雪山」讀大乘經一事而論，他極可能是在北印度的說一切有部（Sarvāstivāda）出家的。

四、進一步，他「入雪山，山中有塔，塔中有一老比丘，以摩訶衍經典與之」，這才進修大乘法門。雪山，在大乘時代，指葱嶺西南的興都庫斯山脈（Hindukush mountains）。龍樹「周遊諸國，更求餘經」，使「外道論師，沙門義宗，咸皆摧伏」，可說是大論師了！

五、當時出家的大乘行者，都是依傳統的聲聞部派出家的。龍樹有「立師教戒，更造衣服」，脫離傳統的佛教，而別立（出家）菩薩僧團的理想。可能是為了避免諍執或被指為背叛佛教，所以這一理想，始終沒有實現。

六、大龍菩薩接龍樹到龍宮，「以諸方等深奧經典無量妙法授之」。龍樹這才達到（七地）「深入無生，二忍具足」的深悟。有關龍樹入龍宮取經一事，道安（西元三八五年前）的《西域志》已經說到了。龍樹入龍宮，應有事實成分，地點在（東南印的）烏荼（U□ra）國，即今奧里薩（Orissa）。這裡，在大海邊，傳說是婆樓那（Varu□a）龍王往來的地方。這裡有神奇的塔，傳說是龍樹從龍宮取來的。這裡也是〈入法界品〉善財（Sudhana）童子的故鄉，有古塔廟。所以龍樹從龍宮得大乘經的傳說，我們不妨解說成：龍樹在烏荼國的龍王祠廟中得大乘經。

七、龍樹出龍宮後，在南天竺大弘佛法。也可能到處去弘法，因為《西域志》就說到龍樹在波羅奈（Vārā□asī）弘法建塔，而玄奘則傳說：龍樹受到案達羅（Andhra）王的護持，晚年住南憍薩羅（Kosala）國都西南的黑峰山（Bhrāmanagiri）。

八、「去此世已來，至今始過百歲，南天竺諸國為其立廟，敬奉如佛。」

《龍樹菩薩傳》不是鳩摩羅什以後的人寫的，更不是從《付法藏因緣傳》中節錄出來的。他的學生僧叡在〈大智釋論序〉中，就已說到馬鳴（Aśvagho□a）與龍樹。他說龍樹：

「寄跡凡夫，示悟物以漸，又假照龍宮，以朗搜玄之慧。……天竺諸國，為之立廟，宗之若佛。……傳而稱之，不亦宜乎！」

他在〈大智論記〉提到：《智論》是在弘始七年十二月二十七日譯畢的。而曇影的〈中論序〉也說到：

「時有大士，厥號龍樹，爰託海宮，逮無生忍。」

《中論》譯出於弘始十一年，譯在《智論》之後。另有僧肇《注維摩詰經》，說龍樹與外道論議，阿修羅（asura）身首從空墜落，也見於《龍樹菩薩傳》；《維摩詰經》是在弘始八年譯出來的。

以上數例，所述皆與《龍樹菩薩傳》同，特別是僧叡〈序〉說：「傳而序之，不亦宜乎！」然則《馬鳴傳》與《龍樹菩薩傳》，在羅什譯經期間，早已存在了。但這不可能是羅什「譯出」的，所以早期經錄中缺；這應該是羅什在西域時，從須利耶蘇摩（Sūryasoma）處聽來的事蹟。他到長安譯經時，說出這些事跡，而由弟子記錄成「傳」。

這樣推算起來，羅什在前秦建元十八年（西年三八二年），離開龜茲而向東方，則傳說龍樹事蹟，一定流傳在此之前。如果是從須利耶蘇摩處得來，那還要比羅什入秦早二十多年（西元三六二年之前）。那時傳說龍樹去世以來「始過百歲」，所以或可推定：龍樹生於西元一五〇——二五〇，這是一位很長壽的論師。

※※※※

龍樹的著作，我從傳記中，認為可分前後二期。前期是在北印度學聲聞三藏，更學大乘；然後「周遊諸國，更求餘經」，使「外道論師，沙門義宗，咸皆摧伏」。那時的著作，如《中論》、《迴諍論》、《廣破論》等，重在遮破外道及聲聞行者（即「沙門義宗」）的執著，而開顯聲聞與菩薩的不二深觀（質同而量異，如毛孔空與太虛空）。也許龍樹評破聲聞與外道的執著，所以一般誤會龍樹別立大乘出家僧團的本意，說他驕慢。

後期是在烏荼國，得到（華嚴的）《不可思議解脫經》等。這以後，他著《大智度論》、《十住毘婆沙論》等，是依不二深觀而明菩薩的廣大行。

前者重在論破，後者重在釋經。立破繁簡皆有不同，當然文體也不可能一致。Lamotte 以為這位《龍樹菩薩傳》中的主角，是一位具有崇高理想的冒險家，與那位「撰寫《中觀論頌》之敏銳且嚴厲之邏輯學者」，或是著作《智論》的「博學之百科全書編者」，並不相當。其實，偉大的天才型論師，那裡會像現代的專才，局限在某一種模式之中呢？他的性格，並有沉潛與高明的異質性；他的文采，兼有剛健而淵博的多樣性。所以不能說《中論》作者龍樹不可能是《智論》的作者的。

※※※※

從印度傳入西藏的中觀派（Mādhyamika），如佛護（Buddhapālita）、清辯（Bhāvaviveka）、月稱（Candrakīrti）等，都不知道有《大智度論》，這成為近代學者懷疑《智論》是龍樹所造的理由之一（其實大部的《十住毘婆沙論》，也是印度後學所不知的）。我以為：這是由於龍樹學衰落的關係。即使在中國，也不知羅睺羅（Rāhulabhadra）以後的傳人，以及龍樹後學的著作。

在西藏，多羅那他（Tāranātha）的《印度佛教史》中，說到世親（Vasubandhu）的時代——西元四、五世紀間，中印的僧護（Sa□gharak□ita），傳《中論》等給從南印度來中印受學的佛護與清辯。至此龍樹學漸漸興盛起來，被稱為中觀派。

那麼僧護以前呢？據多氏說：僧護從龍友（Nāgamitra）處學來，龍友從羅睺羅密多羅（Rāhulamitra）學，羅睺羅密多羅從羅睺羅跋陀羅學。然而，從羅睺羅跋陀羅到西元四、五世紀之間，羅睺羅密多羅與龍友，沒有事跡，沒有著作，也不為中國佛教界所知。長達一個世紀的時期，龍樹學顯然是衰落了！西元三世紀起，真常的如來藏（tathāgatagarbha）說，在南方興起，又傳入北方。北方因經部師（Sautrāntika）大盛，加上如來藏說的啟發，而有大乘瑜伽行派（Yogācāra）的唯識（Vijñapti-mātratā）思想興起；經部與唯識，向中印度宏傳開來。

好在《智論》學從烏仗那（U□□iyāna）而流入斫句迦，又從斫句迦的莎車王子而傳與羅什。但是由於龍樹學在印度中衰，又加以地區的距離，這是後期中觀者不知有《智論》的主要原因吧！

※※※※

最後要談到論文增刪的問題。

干潟龍祥仔細考察《智論》，而認為其中有羅什之言或對中國人說明漢語的部分，這已在前面說過。印度的經論原文，每因傳人而有所增減，有所修改。如：同樣的《中論》，各本的品名每有不同；〈觀法品〉（第十七），或改作〈觀我品〉，也有改作〈觀我法品〉的（偈頌數目也有出入）。又如：趙宋紹德等譯的《佛說大乘隨轉宣說諸法經》，是羅什所譯《諸法無行經》的異譯，而思想幾乎恰好相反。所以，《智論》在西方的長期流行中，或不免有加一段、刪幾句的情形，然而沒有其他版本可作比較，也就無從決定；但這決非等於鳩摩羅什所加筆。

總之，鳩摩羅什所譯的《大智度論》，雖譯文不盡完美，但不能不說是龍樹菩薩所造的。

（昭慧記錄，八十年八月七日完稿）

◎參考資料

龍樹造．鳩摩羅什譯《大智度論》(《大正藏》第二五冊)

龍樹造．鳩摩羅什譯《十住毘婆沙論》(《大正藏》第二六冊)

《雜阿含經》(《大正藏》第二冊)

《增一阿含經》(《大正藏》第二冊)

（本緣部）(《大正藏》第三、四冊)

玄奘譯《大般若波羅蜜多經》(《大正藏》第五——七冊)

《大法鼓經》(《大正藏》第九冊)

《大寶積經》(《大正藏》第十一冊)

《大方等無想經》(《大正藏》第十二冊)

《諸法無行經》(《大正藏》第十五冊)

《彌沙塞部和醯五分律》(《大正藏》第二二冊)

《摩訶僧祇律》(《大正藏》第二二冊)

《四分律》(《大正藏》第二二冊)

《十誦律》(《大正藏》第二三冊)

《根本說一切有部毘奈耶》(《大正藏》第二三、二四冊)

《根本薩婆多部律攝》(《大正藏》第二四冊)

《鼻奈耶》(《大正藏》第二四冊)

《毘尼母經》(《大正藏》第二四冊)

《阿毘達磨品類足論》(《大正藏》第二六冊)

《阿毘達磨法蘊足論》(《大正藏》第二六冊)

《阿毘曇八犍度論》(《大正藏》第二六冊)

《阿毘達磨發智論》(《大正藏》第二六冊)

《阿毘達磨大毘婆沙論》(《大正藏》第二七冊)

《四阿鋡暮抄解》(《大正藏》第二五冊)

龍樹造．鳩摩羅什譯《中論》(《大正藏》第三〇冊)

提婆造．鳩摩羅什譯《百論》(《大正藏》第三〇冊)

《那先比丘經》(《大正藏》第三二冊)

《四諦論》(《大正藏》第三二冊)

吉藏撰《金剛般若經疏》(《大正藏》第三二冊)

智顗說．灌頂記《妙法蓮華經文句》(《大正藏》第三四冊)

湛然述《法華文句記》(《大正藏》第三四冊)

吉藏撰《三論玄義》(《大正藏》第四四冊)

《異部宗輪論》(《大正藏》第四九冊)

費長房撰《歷代三寶記》(《大正藏》第四九冊)

《阿育王傳》(《大正藏》第五〇冊)

鳩摩羅什譯《龍樹菩薩傳》(《大正藏》第五〇冊)

慧皎撰《高僧傳》(《大正藏》第五〇冊)

法顯記《高僧法顯傳》(《大正藏》第五一冊)

玄奘述．辯機撰《大唐西域記》(《大正藏》第五一冊)

楊衒之撰《洛陽伽藍記》(《大正藏》第五一冊)

道世集《法苑珠林》(《大正藏》第五三冊)

僧祐編撰《出三藏記集》(《大正藏》第五五冊)

《論事》(《南傳大藏經》第五八冊)

《島史》(《南傳大藏經》第六〇冊)

覺音撰《清淨道論》(中華佛教文獻百科基金會)

多羅那他著．寺本婉雅譯《印度佛教史》

Lamotte 著．郭忠生譯〈大智度論之作者及其翻譯〉(《諦觀雜誌》第六二期)

干潟龍祥著〈大智度論の作者について〉(《印度學佛教學研究》七卷一號)

平川彰著〈十住毘婆沙論の著者について〉(《印度學佛教學研究》五卷二號)

加藤純章著．宏音譯〈大智度論的世界〉(《諦觀雜誌》第五二期)

印順著《說一切有部為主的論書與論師之研究》(正聞出版社)

印順著《初期大乘佛教之起源與開展》(正聞出版社)

印順著《如來藏之研究》(正聞出版社)

印順著《印度佛教思想史》(正聞出版社)

印順著《佛教史地考論》(正聞出版社)

尊重古說，抉擇新論——印公老人新著撰述緣起

釋昭慧

今年暑假，在上印下順導師住錫的永光別苑中，筆者代老人整理了長約六萬字的論文——〈大智度論之作者及其翻譯〉。本文之作，算是對近世學界質疑《大智度論》作者問題的一個總回應——尊重古說，反對現代學者的看法。

《大智度論》（以下簡稱《智論》）的作者，向來傳說是龍樹（Nāgārjuna）。但是近代學者如比利時的 Lamotte，日本的干潟龍祥、平川彰和加藤純章，對此定論，或則否定，或則修正。否定者如 Lamotte，認為《智論》並非龍樹所作，而係某一西北印度說一切有部而轉學大乘之學者所造。修正者如干潟龍祥，雖仍肯定《智論》為龍樹所造，但是以為鳩摩羅什在漢譯過程中已有所增修。加藤純章甚至認為：作者不但不是龍樹，而且可能來過西域，在此完成；羅什也參與此一著作。

Lamotte 和加藤純章的相關作品，分別由郭忠生和許洋主（筆名宏音）二位居士翻譯，並刊譯文於《諦觀》雜誌之中。導師在去年八月間，才透過譯文而得悉其詳。我幾次到華雨精舍請安，他都向我提起此事，表示他不同意其中論點。末了，老人總是喟然歎道：「可惜我老了，寫不動了！」

我靜靜聆聽著，但竟然未曾意會：自己可以代勞，完成老人的寫作心願。

直到今年四月下旬，老人到福嚴精舍避壽；我去教課時，得暇到他書房坐坐，他又一次提及此事而感歎起來。我忽然感悟：這原是弟子所應效力完成的工作，我怎能聽完了事呢？於是也顧不得自己時間及能力有限的問題，自告奮勇地把整理論文一事承當下來，但表示：五、六月間教學忙碌，無法立刻著手進行此一專篇的寫作；待六月底後，教學告一段落，再到老人跟前，住一段時日，把論文完成。

老人聞之欣然。我從他寬慰的神情中，想到：他不但是「學尚自由，不強人以從己」，就連宏法心願，寫作計畫，也都默默地一人承挑；即使對弟子門生，也不習慣開口指使以分派工作。這樣尊重他人意願而不帶一毫強迫性格的長老，座下的人，無論是心靈的創意或是行動的取向，都是極為自由的。只是許多時候，他必然苦了自己。像此次寫作論文一事，緣於我的遲鈍，竟讓老人懸念數月，遺憾自己未能「盡中國佛弟子應盡的一份責任」；如果我始終遲鈍到底，未能及時感悟承當，老人也卒為衰病所累而不能完成心願，那豈不是當面錯過，而留下中國佛教永遠的遺憾嗎?

六月廿七日開始，在導師的書房，連續五天，由老人提供資料，講述意見，我逐段整理，再呈老人過目。七月二日以後，不得不中輟，趕赴一連串夏令營的佛學課程；八月初，又開始在嘉義彌陀寺講述〈聲聞律之理論與實踐〉半個月。八月五日至八日，終於把論文完成，敬託慧理法師送呈導師。十五日授課畢，我再到永光別苑請導師指正，並於十六日寫完論文提要（四千字）。時間是拖了一個半月，但實際寫作只有十天左右。

在寫作的過程中，深受導師、明聖法師及其他住眾師父護念，無諸瑣事煩心。寫作將近完成階段，又有學生悟殷、海青、維融三師，為我查對出處及梵文，我向導師笑稱這是「老中青三代通力合作」的成品——親因緣是導師的智慧和學術功力，我們只是增上緣罷了!

六月底，滿山荔枝成熟，空氣中瀰漫著花果的清香；我沈浸在法喜之中，分享老人智慧的果實。忽然想到：老人畢生遊心法海，多少精湛獨到的見解，都因文字及書籍發行的局限，而罕為國外學者所悉。此次撰著，既是評論學界所說，必然引起學界的注意和討論，所以理應將資訊送達國際學術機構。

我是東方宗教研討會（簡稱「東宗」）的會員。此一學會，成員為國內各宗教研究之學者，定期發行學報，分送國際學術機構。本期學報，若能刊載導師近著，則不但是東宗的光榮，也將有利於資訊的傳佈。於是在徵得老人同意後，電詢會長吳武夫先生的意見。吳先生果然歡喜踴躍，不但要將它

刊在學報，而且願由他出資成立的東宗出版社找人譯為日文、英文，然後發行中文、日譯及英譯版書冊，推廣到國際學界。

本來我已應允在今年九月下旬的東宗年會中發表一篇有關聲聞律的論文，臨時吳會長決定：我的論文改在八月下旬的月會期間發表；年會中由我代為宣讀導師的這篇近著。

這篇論文，終於在九月廿二日下午三時發表，而且引起在座宗教學者之重視。郭忠生和周伯戡兩位先生，也在討論過程中，提出寶貴的意見。

此外，刻在日本深造的厚觀、慧璉二位法師，願意在日本找人日譯，郭忠生居士也願將文中所有梵文名相再作一次查對，以免拼寫錯誤。有這麼多的因緣和合，不敢說能盡善盡美，但總算是大家分工合作，「盡中國佛弟子應盡的一份責任」，而報答印公導師哺育法乳之深恩於萬一。

尊重古說，絕對不是由於情感上的偏執；否定學者之新觀點，也不挾雜非理性的因素——這由印公導師在論文中凡有所立必有所據的嚴謹陳述，可以看出。特別是：《智論》「廣本千卷」之說，雖然也是古傳，但是導師也一樣指出它的錯誤。

傳統佛教面臨現代佛教學的治學成果，往往不是一味排斥，就是全盤接受。這都挾雜了情感與非理性的因素。如何在傳統與現代中抉擇去取？這要以理性態度審慎處理。去取如何可以得當？這就要有對佛法深刻體解的圓熟智慧。導師的許多著作中，都流露出這種不卑不亢而理性抉擇的圓熟智慧，〈大智度論之作者及其翻譯〉，即是一個成功的範例。

民國八十年九月二十四日于善導別苑

卷002

《起信論》與扶南大乘

一 前言

《大乘起信論》，傳說是馬鳴（Aśvaghoa）所造，陳真諦（Paramārtha）所譯的。在我國佛教界，這部《大乘起信論》，可說是受到高度推重的。但在隋法經的《眾經目錄》中，被編入「眾論疑惑」類。隋均正的《四論玄義》更明確的說：「《起信論》一卷，人云馬鳴菩薩造。北地諸論師云：非馬鳴造論，昔日地論師造論，借菩薩名目之」。到唐代，也還有人評議。近代日本佛教界——望月信亨等再度提出討論，論斷《起信論》是中國人所造，為多數學者所同意。我國有梁啓超的《大乘起信論考證》，引用日本學者所說，而讚許（造《起信論》的）中國人的偉大。中國而反對《起信論》最徹底的，是南京支那內學院，這是以唯識宗思想為準繩，而否定《大乘起信論》的。內院學者呂澂，作〈起信與禪——對於大乘起信論來歷的探討〉，指《起信論》是依魏譯（五一三年譯）《入楞伽經》而造的。比較《楞伽經》的異譯與現存的梵本，可見魏譯《楞伽》是有錯誤的；依之而造的《起信論》，當然也是錯誤了。其實，即使《起信論》是依譯文正確的《楞伽經》而作，論義又正確，也未必能為呂澂等所認同，呂澂不是曾說「楞伽……於體用染淨之判，猶未瞭然」嗎？站在一宗一派的觀點來衡量方便多門的佛法，是不太適當的！《起信論》非馬鳴造，非真諦譯，這是文獻考證問題，而義理又當別論。我覺得《起信論》的作者，是依據參照不少經論，而不只是魏譯《楞伽經》的。《起信論》的思想，主要是依從海道而來，特別與扶南（Funan）弘傳的大乘有關。以下，要略的介紹幾點。

二 扶南曼陀羅的譯典

一 扶南佛教略說

扶南（Funan），見於中國史書的，是從西元三世紀到六世紀。扶南是現在的高棉，或作柬埔寨（Cambodia）地區的古國。起初見到的扶南，還是裸體的。由於印度文化的傳入，扶南也就印度化而大有進步。流傳的有印度教、佛教，特別是大乘佛教的興盛，梵本的經典也非常多；佛教的聲聞學派，也有多少流傳。六世紀中，本是附屬於扶南的真臘，日漸強大，進而統一了扶南，以後中國的史書，也就只說真臘了。

二 《文殊所說般若經》與《法界體性無分別經》

扶南人曼陀羅仙，或作曼陀羅（Mandra）。據《續高僧傳》說：曼陀羅於梁武帝天監二年（西元五〇三）「大齎梵本，遠來貢獻」，敕與扶南人（僧伽）婆羅（Sa□ghapāla）共譯。由於曼陀羅「未善梁言，故所出經，文多隱質」。雖說譯文不太理想，而對中國佛教的影響，卻是深遠的！曼陀羅譯經三部：

一、《文殊師利所說摩訶般若波羅蜜經》，二卷，與唐玄奘所譯《大般若波羅蜜多經》第七〈曼殊室利分〉同本異譯。曼陀羅譯本，被編入《大寶積經》四十六會，名〈文殊說般若會〉。助譯的僧伽婆羅，後來又別譯一部，一卷；比對唐譯與曼陀羅所譯，一卷本顯然地有了缺佚。

二、《法界體性無分別經》，二卷，被編入《大寶積經》八會，名〈法界體性無分別會〉。

三、《寶雲經》，七卷。（扶南人須菩提（Subhūti），在陳代再譯，名《大乘寶雲經》，八卷）。

《文殊師利所說摩訶般若波羅蜜經》，是一部很有名的經典！與「般若部」的風格相近，說般若，也說空義。但已有如來藏（tathāgata-garbha）思想的傾向，如說：「眾生界量，如佛界量」；「如來界及我界，即不二相」。這部經為《大乘起信論》所採用的，是「一行三昧」（唐譯作「一相莊嚴三摩提」）。如《大乘起信論》說：

依是三昧故，則知法界一相，謂一切諸佛法身，與眾生身平等無二，即名一行三昧。

關於一行三昧，《文殊所說摩訶般若波羅蜜經》這樣說：

法界一相，繫緣法界，是名一行三昧。

入一行三昧者，盡知恆沙諸佛法界無差別相。

「法界一相，繫緣法界」，這是論文所依而沒有不同的。經說「恆沙諸佛法界無差別」，論說「佛法身與眾生身平等無二」，雖各有所重，而法義

是相通無礙的。

曼陀羅的另一譯本——《法界體性無分別經》，可以推定為與《起信論》的本覺、始覺有關。如《大乘起信論》說：

本覺義者，對始覺義說，以始覺者即同本覺。始覺義者，依本覺故而有不覺，依不覺故說有始覺。

（凡夫、二乘、菩薩、佛的始覺）本來平等同一覺故。

《起信論》立覺與不覺二義。因眾生的不覺，引向於覺而說始覺，其實覺體本來如此，平等不二的。本覺、始覺的安立，可說是非常特出的，應與《法界體性無分別經》有關，如經上說：

一、一切智心……是心如實解本始平等。如隨所聞其心體性，解知一切眾生體性，解知一切諸法體性。

二、無覺無有解，無有（覺）解故，即是空也。若能如實解（布）施體性，解施體性故，解如實始體性；解如實始體性（故），解諸法體性；解諸法體性故，解諸一切眾生體性。

三、解身口者，解覺寂靜；解覺寂靜故，解眾生寂靜；解眾生寂靜故，解一切法寂靜；解一切法寂靜故，解如實始寂靜。

四、知諸法寂故，知如實始。

五、覺知住於如實始故，是名菩提。非住如實始，覺知住於如實始故，……是名菩提。

上引經文，第一則是發菩提心；第二至四這三則，明六波羅蜜行；後一則是證得菩提。第一則所說的一切智心，就是菩提心。經上說：「一切智心，無等等心，三界最勝心」，與《摩訶般若波羅蜜經》所說：

是阿耨多羅三藐三菩提心，無等等心，不共聲聞、辟支佛心。何以故？是一切智心無漏不繫故。

意義是相近的。但經說「是心（一切智心）如實解本始平等」，與《起信論》的本覺、始覺平等不二相同，只是說「解」而不是「覺」罷了！在上

面所引的經文中，或說「解」，或說「知」，或說「覺」；或說「覺知」，或說「覺解」，或說「解知」。「覺」、「解」、「知」三字，無疑是可以通用的。經上說：「解如實始體性」，「解如實始寂靜」，「知如實始」，「覺知住於如實始」。這些文句，如「解如實始」，「知如實始」，「覺知……如實始」，到底是什麼意義？這真不免是「文多隱質」了！這應該是：「始……解」、「始……知」、「始……覺知」，由於譯者「不善梁言」，依原文直譯，譯為「解始」、「知始」、「覺始」，在漢文中不免難於了解，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。從海道來廣州的求那跋陀羅（Gu□abhadra），於宋元嘉（西元四三五——四五三）中譯出的《雜阿含經》卷一五說：「於苦聖諦當知當解，於集聖諦當知當斷，於苦滅聖諦當知當證，於苦滅道跡聖諦當知當修」。「當知當解」的「解」，玄奘是譯作遍知（parijñā）的，這是對現實生死的徹底知。可見《雜阿含經》「當解」的解，與「開解」、「解悟」的意義相當。所以解也可以是無漏（智）的，與知、覺的意義相通。從這一意義說，「是心如實解，本始平等」，等於「是心如實覺，本始平等」；而「解……始」也就是「始覺」了。

三 一行三昧與《解脫道論》

附帶地說到兩點：一、曼陀羅（Mandra）所譯《文殊師利摩訶般若波羅蜜經》，不但為《大乘起信論》所採用，隋智顗的《摩訶止觀》，也說到常坐的一行三昧。隋唐間，四祖道信（西元五八〇——六五一）以來，這部經對禪宗的影響更為深遠！道信曾遊歷江南，所以僧籍在吉州（今江西吉安縣）。在廬山大林寺，又住了十年，這是天台家的道場。所以回到江北（今湖北省）黃梅，在雙峰創開道場；弘揚的禪門，是在傳統的《楞伽經》下，融合「文殊師利所說摩訶般若波羅蜜」法門，特重常坐的一行三昧。到了五祖弘忍，也在黃梅弘化（西元六五二——六七九），重視一行三昧的方便。在《文殊師利所說摩訶般若波羅蜜經》中，一行三昧是有修習方便的，如經說：

欲入一行三昧，應處空閑，捨諸亂意，不取相貌，繫心一佛，專稱名字。

一行三昧是以稱念（一）佛名為方便的，弘忍及他的弟子法如、神秀等，都著重方便，正如杜朏的《傳法寶紀》所說：「及（弘）忍、（法）如、大通（神秀）之世，則法門大啟，根機不擇，齊速念佛名，令淨心」。念佛淨心，確是容易普及的，難怪能「法門大啟」了！《壇經》所批評的：「教人坐（原文作「座」），看心看淨，不動不起」，正是這一行三昧的方便——「常坐」、「念佛淨心」。然六祖慧能的禪門，「說摩訶般若波羅蜜」，也還是《文殊師利所說摩訶般若波羅蜜經》的法門，只是著重深義而已。《楞伽》與《般若》合一，再融合江南（有老莊思想）的牛頭禪，印度禪就演化為有中國特色的禪宗了。在禪宗的發展中，曼陀羅的「文殊般若」，起著難以估量的大用！

二、協助曼陀羅譯經的僧伽婆羅（Saṃghapāla），據《續高僧傳》說：是扶南（Funan）國人。出家後，「偏業阿毘曇」，是修學小乘的。受具足戒（二十歲滿）後，「聞齊國弘法，隨舶至都，住正觀寺，為天竺沙門求那跋陀羅弟子，復從跋陀精研方等」。求那跋陀羅（Guṇabhadra）是死於宋太始四年（西元四六八）的，不可能是齊代僧伽婆羅的大乘師。《大唐內典錄》作：「為求那跋摩弟子，復從跋陀研究方等」。跋陀到底是誰？求那跋摩（Guṇavarman）死於宋元嘉八年（西元四三一）。總之僧伽婆羅在齊代的史實，並不清楚。到梁初，除了助曼陀羅譯經外，天監五年（西元五〇六）起，譯出十部，原文都是曼陀羅從扶南帶來的。所譯的十部，大乘以外，也有屬於部派佛教的，如《阿育王經》、《解脫道論》。《解脫道論》屬於赤銅鍱部（Tāmraśaṭīya），即一般所說的南傳佛教。《解脫道論》，約為西元一世紀時，優波底沙（Upatissa）所造。全論分十二品，以戒、定、慧次第，論述解脫的正道。這部論，可說是西元五世紀，覺音（Buddhaghoṣa）所造《清淨道論》的藍本，覺音是加以補充、抉擇，使清淨解脫道的敘述，更為正確充實！這部《解脫道論》，在中國不能受到佛弟子的重視，可見中國已專弘大乘了。從《解脫道論》的譯出，可見在扶南的大乘盛行中，聲聞部派的佛法，也有多少的流行。

三 從扶南來的真諦譯典

一 真諦的《攝大乘論釋》

從扶南（Funan）來的真諦（Paramārtha）三藏，在所譯的《攝大乘論釋》中，提到「解性」，這與扶南曼陀羅（Mandra）所譯《法界體性無分別經》，一再說到「如實解」、「解始」，同樣的使用「解」字，這是值得注意的！真諦是印度優禪尼（Ujjayinī）人。《續高僧傳》說：梁武帝晚年，派人送扶南使者回國，便中邀請名德。那時，真諦在扶南遊化，可能已有多年，受到佛教界的尊重，所以「彼國乃屈真諦，並齎（大量）經論，恭膺帝制，既素蓄在心，渙然聞命」。先到達南海（今廣州），「太清二年（西元五四八）閏八月，始屆京邑」（今南京）。真諦受到當時政局的影響，譯業極為艱困。直到陳天嘉四、五年（西元五六三——五六四），終於在廣州譯出了《攝大乘論》與《釋》論。《攝大乘論釋》，是真諦所譯的主要論典，依此而北地有「攝論宗」的宏傳。《攝大乘論》是無著（Asa□ga）依《阿毘達磨大乘經．攝大乘品》而造的；《釋》論是世親（Vasubandhu）所造。世親的《攝大乘論釋》，除真諦譯本外，還有隋達磨笈多（Dharmagupta）與唐玄奘的譯本。對比三種譯本，真諦的《攝大乘論釋》，有補充增附的部分，但決不是自己的解說，而是有所依據的，代表當時一分大乘行者的共同意見。

二 依他性——阿黎耶識通二分說

《攝大乘論》是依《阿毘達磨大乘經．攝大乘品》而造的。這部經沒有傳譯過來，所以不能充分的了解。如依《攝大乘論》的體裁，及片段的引述經文，可以論定這部經，是以虛妄分別的阿賴耶識（ālaya-vijñāna）為依止，成立一切唯識的經典。但與《瑜伽師地論》以來的思想，有一些差別，如依他起性（para-tantra-svabhāva）有二分說；無漏種子新熏說；聖教與道屬圓成實性（parini□-panna-svabhāva）說；多識論與一意識師並存說等。這部經的思想，立場當然是「虛妄唯識」說，但對西元三世紀以來，不斷傳出以真常的如來藏（tathāgatagarbha）為依止，建立一切染淨法的經典，採取了溝通的傾向。《楞伽經》與《密嚴經》（約集出於西元五世紀），繼承這一傾向，而完成了「真常唯心」說。生於西元六世紀的真諦（

Paramārtha），在所譯的《攝大乘論釋》中，不離「虛妄唯識」，卻增多了「真常」的思想。這裡，還是先從「解性黎耶」說起。

真諦所譯的《攝大乘論釋》，對《攝論》所引《阿毘達磨大乘經》，「此界無始時，一切法依止」偈，有其他譯本所沒有的一段解釋，如《攝大乘論釋》卷一說：

（此界無始時）此，即此阿黎耶識界，以解為性；此界有五義……如經言：世尊！此識界是依、是持、是處，恆相應及不相離、不捨智，無為恆伽沙等數諸佛功德。世尊！非相應、相離、捨智，有為諸法，是依、是持、是處，故言一切法依止。

依真諦譯，「此」，指阿黎耶（阿賴耶的異譯）識，界（dhātu）是以「解」為體性的，所以「此界」就是阿黎耶「識界」，也就是阿黎耶識的「解性」。日本某學者，對於「界以解為性」，作為「界是解說為體性」的意義。的確，「界」字是可以解說為體性的，但這裡的「以解為性」，依漢文的文法，不可能「解說為體性」的。而且，在《攝大乘論釋》卷三，還有這樣說：「聖人依者，聞熏習與解性和合，以此為依，一切聖道皆依此生。」這裡的「解性」，難道也可說「解說為體性」嗎？真諦這一段文，是引《勝鬘經》而說的。如「此界有五義」，就是《勝鬘經》說如來藏等五藏。《究竟一乘寶性論》也引用這五藏說，解說「此界無始時」頌。《攝大乘論》立阿黎耶識，《勝鬘經》說如來藏，如來藏也就是如來界（tathāgata-dhātu）；「此識界」，真諦譯表示了阿黎耶識與如來藏，有一種共同的內容。所以攝論宗所說的阿黎耶識，「果報（異熟）識」以外，還有「解性黎耶」。

阿黎耶識有果報與解性，不禁想起了《攝大乘論》對依他起性的解說，如說：

依他（起）性有幾種？若略說有二種：一、繫屬熏習種子；二、繫屬淨品、不淨品性不成就。

這是說依他性的定義，有二類不同：一、「繫屬（就是依）熏習種子」而起的，名為依他起性，這是虛妄唯識——瑜伽行派（Yogācārika）的共

同解說。二、（有漏妄）「識分別此性，或成煩惱，或成業，或成果報，則屬不淨品。若般若緣此性，無所分別，則成淨品」。依他性，如為識分別，就成為不淨——染汙品類；如為般若所緣，無所分別，就成為清淨。是染汙或是清淨，都沒有定性，依因緣而染而淨，所以名為依他（起）性。這一解說，是非常特出的。可以成為染汙的分別性（parikalpita-svabhāva，玄奘譯為遍計所執性），也可以成為清淨的真實性。這染汙、清淨不定——不成的，就是依他性。這一見解，是出於《阿毘達磨大乘經》的，如《攝大乘論》卷中說：

阿毘達磨修多羅中，佛世尊說：法有三種：一、染汙分，二、清淨分，三、染汙清淨分。依何義說此三分？於依他性中，分別性為染汙分，真實性為清淨分，依他性為染汙清淨分。

譬如於金藏土中，見有三法：一、地界，二、金，三、土。於地界中，土非有而顯現，金實有不顯現。此土若以火燒鍊，土則不現，金相自現。……如此本識，未為無分別智火所燒鍊時，此識由虛妄（的）分別性顯現，不由真實性顯現；若為無分別智火所燒鍊時，此識由成就真實性顯現，不由虛妄（的）分別性顯現。是故虛妄分別性識，即依他性有二分。

從經文及論文的解說比喻中，這明顯的是「繫屬淨品、不淨品性不成就」的依他性。地界（礦）是阿黎耶——「本識」，一向只見是泥土，如一般眾生，阿黎耶識由虛妄識而顯現為染汙的分別性。礦藏經過開採冶鍊，那就顯出純金，這如阿黎耶識為無分別智火所冶鍊，就顯出清淨的真實性。這不是染因生染果，淨因生淨果的依他性；真實性如金，是本來就有的，依智火而顯出真實性的清淨法界，是了因所了，而不是生因所生的。依這樣去了解，「此界無始時」的「界」，可以說是生死雜染的「因」性（種子識），也可以說是本淨的法界（或本淨真如）。《攝大乘論》的引經說，是站在虛妄識界的立場。但經文本義——依他有二分，當然可通於清淨法界。真諦與《究竟一乘寶性論》，都依如來藏解說頌文的「界」，不是沒有根據的。

「識界」有二分的思想，引起了《楞伽經》的結合了如來藏與阿黎耶——藏識，如《大乘入楞伽經》卷五說：

如來藏是善不善因。……無始虛偽惡習所熏，名為藏識，生於七識無明住地。譬如大海而有波浪，其體相續，恆注不斷；本性清淨，離無常過，離於我論。其餘七識，意、意識等，念念生滅。

瑜伽行派立八識，《楞伽經》也立八識，但八識是：「如來藏藏識心、意、意識及五識身」。如來藏是不生不滅的；意、意識等七識是念念生滅的；阿黎耶——藏識通二分，「真相」（即如來藏）是不滅的，藏識攝藏的虛偽熏習——「業相」是可滅的。這樣，瑜伽行派依（虛妄分別）阿黎耶識的唯識說，被統屬於真常的如來藏，成為真常唯心說。傳說依《楞伽經》而造的《大乘起信論》，說「依如來藏故有生滅心，所謂不生不滅與生滅和合，非一非異，名為阿黎耶識」，確是有所依據的。

瑜伽行派以真如會通如來藏，但所說的真如（即空性，圓成實性），只是理性，與依他起性不一不異，而無關於依他起性的因果起滅，所以呂澂稱之為「性寂」。在真常大乘經中，如來藏不只是「性寂」，也是「性覺」的，如《大方等如來藏經》說：

一切眾生貪欲、恚、癡諸煩惱中，有如來智、如來眼、如來身，結加趺坐，儼然不動。……有如來藏常無染汙，德相備足，如我無異。

眾生身中的如來藏，佛那樣的有智、有眼，能說只是「性寂」而不是「性覺」嗎？又如《勝鬘經》說：「如來藏空性之智」；《大乘密嚴經》說：「如來清淨藏，亦名無垢智」，那是更明顯的「性覺」說了！《楞伽經》的〈偈頌品〉說：「內證智所行，清淨真我相，此即如來藏，非外道所知」。如來藏就是我（ātman），「我」能說沒有知性嗎？所以呂澂主「性寂」而否定「性覺」，是不能解說真常大乘經論的。

這樣，真諦引如來藏說，說「界以解為性」，是有所據的。如前《法界體性無分別經》，所說的「解」，與「知」、「覺」是相通的，所以真諦譯《攝大乘論釋》所說的，「此識界」是「解性」（又是「因性」），與《大

乘起信論》的心生滅——阿黎耶識，有覺與不覺二義，可說是大致相近的。

三 真實熏虛妄說

依阿黎耶識（ālaya-vijñāna）的攝藏種子（bīja），成立生死的流轉與還滅，是瑜伽行派（Yogācārika）一致的見地。說到無漏心的現起，當然依出世無漏心種子，但在瑜伽行派中，對出世無漏心種子，是有不同意見的。如《瑜伽師地論．本地分》與《大乘莊嚴經論》，都立本性住（prak□tistha）與習所成（samudānīta）二類。《攝大乘論》以為種子是由熏習所成的，眾生從來沒有無漏心，怎能有本有無漏種（「本性住」）呢？所以提出了無漏新熏說。如《論》說：

此出世心從何因生？汝今應答：最清淨法界所流，正聞熏習為種子故，出世心得生。

此聞慧種子以何法為依止？至諸佛無上菩提位，是聞慧熏習生，隨在一依止處，此中共果報識俱生，譬如水乳。此聞熏習即非本識，已成此識對治種子。……是聞熏習，若下中上品，應知是法身種子；由對治阿黎耶識生，是故不入阿黎耶性攝。

此聞熏習，雖是世間法，初修觀菩薩所得，應知此屬法身攝。

依《攝大乘論》說，種子是由熏習（vāsanā）而有的。凡愚眾生一向只是有漏心，所以不可能成立本有無漏種的。這樣，出世的無漏心，從何而生起呢？《攝論》提出一項意見：「最清淨法界所流（等流），正聞熏習為種子故，此出世心得生」。法界（dharma-dhātu）是真如（tathatā）的異名。眾生位中，雖因煩惱等所蔽而似乎不清淨，其實本性是清淨的。在修行過程中，無漏智證法界，起初清淨而還不徹底；到成佛，才是最清淨法界。佛體現了最清淨法界，為眾生說法，眾生從聽聞中，理解佛法而熏成的，名「聞熏習」，也就是「正聞熏習」、「聞慧熏習」、「聞慧種子」。聞熏習還是世間法，但與一般世間法，就是高深的哲理、神教，也都是不同的。這因為佛的教法，從最清淨法界而來，是最清淨法界的等流（同類）。聽聞正法所生的聞熏習，能引發一種出世——超越世間，斷除煩惱業苦的力量。眾生的

生死業報——異熟（vipāka）識，是阿黎耶識，正聞熏習能引起對治阿黎耶識的力量，所以正聞熏習，在下中上——由聞慧而思慧，從思慧而修慧，都不是阿黎耶識所攝，是法身種子，所以是法身所攝。在唯識學中，一切種子熏習，都是依阿黎耶識的。聞熏習的性質，終究要斷除阿黎耶識的，那眾生的聞熏習，依止在那裡？《攝論》還是說：聞熏習「共業報識俱生」；不過說了善巧的譬喻，如乳不是水，卻能依水而水乳交融。但性質不同，終究要達到斷除阿黎耶識的目的，這如水乳交融，如鵝飲乳而水卻被棄了。

「最清淨法界等流」——教法，是真實性。聽聞而正確理解的，是耳識與意識，是依他（起）性（paratantra-svabhāva）——虛妄分別。虛妄的耳識、意識，受真實的教法影響，而成「正聞熏習」，這不是真實熏習虛妄，於虛妄識中有了真實性的聞熏習嗎？其實，真能熏妄，在真常的大乘經中，都是肯認的。真諦的《攝大乘論釋》說：

如經言：世尊！若如來藏非有，於苦無厭惡，於涅槃無欲樂願。

真諦所引述的，是《大寶積經》（四八）〈勝鬘夫人會〉（《楞伽經》也引用《勝鬘經》說）。依經說：眾生的所以能「厭生死苦，樂欲涅槃」，是常住不變如來藏的作用。因為生滅無常的六識（或七識），不能保持善惡業，也不能保持過去的經驗，「剎那不住」的，怎能有厭生死而樂欲涅槃的願望。由於如來藏常住不變，能保持善惡業，而有受生死苦的可能；能保持過去的經驗，才能在「剎那不住」的意識中，有引起憶念的可能。憶念過去、現在（世）的苦，才能厭生死苦而樂求涅槃。這不是真常的使虛妄識能憶念生死苦，而起厭離心嗎？如真、妄（即使不相離）沒有影響力，這是不可能的。真常大乘經的如來藏，是（真）我（ātman）的異名，而唯識學者以真如、法界去解說、會通，但多少存有異義。真諦的思想，是依《阿毘達磨大乘經》，達成融會的目的，但在純正的唯識學者，就不免要異議了！

《攝大乘論》的無漏新熏說，也是引用《阿毘達磨大乘經》的。《攝大乘論》在說到真實性時，說四種清淨，如《論》說：

此中有偈：幻等顯依他；說無顯分別；若說四清淨，此說屬真實。清淨由本性、無垢、道、緣緣：一切清淨法，四皆攝品類。

《攝論》但說「此中有偈」，然依安慧（Sthiramati）《中邊分別論疏》，這二頌是引《阿毘達磨大乘經》的。真實性有四種清淨：一、「本性」清淨；二、「無垢」清淨，是瑜伽行派所共說的。三、「道」清淨，《釋論》作「至得道」清淨，是般若（等）波羅蜜，及（四）念處等助道門。四、「緣緣」清淨，《釋論》作「道生境界」清淨，是清淨法界等流教法；聽聞教法，是引生道及助道法的所緣境。四清淨出於《阿毘達磨大乘經》，可見法界等流引生的聞熏習，也是出於這部經了。《攝大乘論》特有的教義，可說都是本於這部經的。

四 多心論與一意識師

《攝大乘論》的〈依止勝相品〉，以阿黎耶識（ālaya-vijñāna）為染淨依：世間的雜染法，世間與出世間的清淨法，非依阿黎耶識不能成立；說心、意、識時，說到染汙意（kli□□a-manas）——第七末那識（mano-vijñāna）成立的理由；又處處說六識：這明顯的是八識差別論者。〈應知勝相品〉中，安立十一識或四識，成立唯識（唯量、唯二、種種）後，又有「諸師說：此意識隨種種依止生起，得種種名」一段，這是一意識師。「一心論」與「多心論」，在部派佛教中，成為對立的學派。「一心論」與《大毘婆沙論》的「一心相續論者」相近。依「一心論」，依根對境不同而說為六識，其實只是一意識的相續。《攝論》所說的一意識師，引經也還是《法句》與《阿含》。但真諦譯《攝大乘論釋》說：「諸師，謂諸菩薩」。《攝論》所引述的一意識師，顯然是當時的大乘學的一流。玄奘譯的《攝大乘論（世親）釋》說：「非離意識別有餘識，唯除別有阿賴耶識」。真諦譯作「此中更無餘識異於意識，離阿黎耶識。此本識入意識攝，以同類故」。阿黎耶識含攝在意識中，真諦的見解，是偏向一意識師的。這類大乘的一意識師，也是成立唯識的。《攝大乘論》是多心論者，又引述一意識師，並存而沒有加以抉擇取捨，這是很不尋常的！這可能是：八識差別是《瑜伽師地論．本地分》的傳統，而一心論的唯識學者，是《阿毘達磨大乘經》的一流。從論文的內容

看來，在一意識師成立唯識下，引用《阿毘達磨大乘經》的「四法相應，能尋能入一切識無塵」，一意識說極可能是《阿毘達磨大乘經》的。

《攝論》一意識的唯識大乘，對《起信論》作者，是有啟發性的。《起信論》的心——阿黎耶識，意——業識、轉識、現識、智識、相續識，意識（六識）——分別事識。這些名詞，是從魏譯《楞伽經》來的，然作為先後次第的生起，意趣與一意識師相同。我曾聯想到：一、僧伽婆羅（Sa□ghapāla）所譯的《解脫道論》，有九心輪說：如有分與阿黎耶識相當；轉（動）與業識，見與轉識，所受與現識，分別與智識，令起與相續識，也有相類似的意義。二、《瑜伽師地論》卷一（真諦曾譯《十七地論》五卷，佚）的五心說：如率爾心與業識，尋求心與轉識，決定心與現識，染淨心與智識，等流心與相續識。從細到粗，從認識到動作，各論都有此前後發展的傾向。魏譯《楞伽》，不是《起信論》的唯一依據；可說《起信論》是博采眾說，而自成體系的。可參閱拙作《大乘起信論講記》。

四 結論

佛教的傳來中國，一向著重於經西域傳來的，其實從南方海道來的，影響中國佛教也相當的大！我因為不能同情支那內學院，偏宗唐玄奘所傳，護法（Dharmapāla）、戒賢（Śīlabhadra）一系的唯識學，對《大乘起信論》作否定的攻訐，所以民國三十九年，講《大乘起信論》，記錄成《大乘起信論講記》，曾略為疏解。晚年，在《法界體性無分別經》中，讀到「如實解本始不二」與「解始」，引起深切的注意，所以對扶南（Funan）來的曼陀羅（Mandra）、僧伽婆羅（Sa□ghapāla）、傳說是《起信論》的譯者——真諦（Paramārtha）的譯典，略加檢閱。覺得扶南傳來的大乘經論，有扶南大乘的特色。當然這都是從印度傳入的，但印度的經論多，派別多（唯識學也不限於玄奘所傳的那樣），為了在當地容易流通，傳布者是有某種選擇性與適應性的，漸漸的會形成一地的學風。以真諦三藏來說，雖帶來二百四十夾（可譯二萬多卷）梵本，但弘傳所宗的，是瑜伽行派，主要是《攝大乘論》，這是依《阿毘達磨大乘經．攝大乘品》而造的。這部論（依經）有特色，如依他性（paratantra-svabhāva）阿黎耶識（ālayavijñāna）通

二分說；無漏種子是新熏的，以聞熏習為真實性（parini□panna-svabhāva），這是真實熏虛妄說；多心論，而又別說一意識師，不加抉擇取捨。這是在《瑜伽師地論》的傳統下，而引進《阿毘達磨大乘經》的思想；實際上是在傳統的虛妄唯識的立場，引進真常心（如來藏學）的思想。在唯識（唯心）經典的發展上，從《解深密經》到《阿毘達磨大乘經》，再進就是《楞伽經》、《大乘密嚴經》。由於虛妄唯識學的興盛，真常心（真常我）融攝他，引起真常唯心思想的大成。在思想演進過程中，《阿毘達磨大乘經》與《攝大乘論》，起著中介的作用。真諦是一位虛妄唯識論者，但贊同《阿毘達磨大乘經》與《攝大乘論》的思想傾向，所以在他的譯典中，多少引入真常論的思想；也以妄識為依止的思想，融入真常論中，如拙作《如來藏之研究》所說。

真諦在陳太建元年（西元五六九）入滅。在真諦生前，他的眾多譯典，大多流行在嶺南。到隋代（西元五八九）完成了南北統一的大業，因北周滅法（西元五七四——五七七）而南下的僧侶，才帶著梁陳（主要是扶南來）的譯典，傳入北方。以《攝大乘論釋》為主的南學，充實了北方固有的「地論宗」，又發展出「攝論宗」。承受這些思想，參考（西元五一三）北魏翻譯的《入楞伽經》等，綜合融貫而出現了《大乘起信論》。在中國佛教中，這部論起著深遠的影響，也不妨說是中國人的偉大了！我從扶南（Funan）大乘說到《起信論》，只是不能同意偏執的宗派意識，所以從思想演化的觀點，作少分的論究。在本人對一切佛法的理解，還是比較贊同虛妄唯識論的。

卷003

「灌頂」在佛法中的起因與發展

一

一、灌頂（abhi□eka），為「秘密大乘佛法」的重要儀式；不只是儀式，還有多層次的，也就是發展所形成的多重意義。灌頂而成為佛教的，成為秘密大乘所特重的，試從史的發展，略為敘述。

灌頂，本是印度國王的即位禮（rājasūya）。即位禮有多種儀式，而以水灌頂，是重要的節目。《賢愚經》說：頂生王（Mūrdhagata）即位時，「四天（王）即下，各捉寶瓶，盛滿香湯以灌其頂；時天帝釋復捉寶冠，來為著(戴)之」(大正四．四三九下)。這似乎是神話，其實這是宗教的即位典禮，正表示了天神的授與權位。《華嚴經．十地品》也說：「太子坐白象寶妙金之座，帳(張)大網縵，建大幢幡，然香散花，奏諸音樂。取四大海水，置金瓶內，王執此瓶灌太子頂，是時即名受王職位，墮在灌頂剎利王數」(大正一〇．二〇六上)。以四大海水來灌頂，表示了四海以內，歸國王統治的意思。印度阿利安（Arya）人，是從西方來的，與西方以色列（Israel）人，立國王以香膏膏頂，是相近的。在傳說中，灌了頂就登王位，但還不是轉輪王（cakravartin）；要國王持齋戒、行仁政，感得「七寶」，才成為統一天下的轉輪聖位。灌頂，是印度古代的國王即位禮。

二、神教的國王即位禮——灌頂（abhi□eka），怎麼會與佛法發生關係？主要是釋迦牟尼（Śakyamuni，以下簡稱釋尊）出生王家，是王太子。如《太子瑞應本起經》說：釋尊誕生不久，有仙人來占相，認為「有三十二大人相者，處國當為轉輪聖王，主四天下。……若不樂天下而棄家為道者，當為自然佛，度脫萬姓」(大正三．四七四上)。所以佛與輪王一樣，都是有三十二大人相的。《七寶經》說：輪王有七寶：輪寶、象寶、馬寶、珠寶、女寶、居士(主藏臣)寶、主兵臣寶，以仁政化治天下；釋尊（佛）也有七寶，那就是七覺支（saptabodhya□gāni），以此度脫眾生(大正一．四九三上、《南傳》一六．二九五)。輪王的輪寶，從空中飛來，所到的地方，都降伏了；以此來比喻，佛說法名轉法輪（dharma-cakra-pravartana），降伏眾生的煩惱。由於釋尊出生於王族，佛與輪王的關係，早就被人聯想著的，如《長阿含經(二)．遊行經》說：「佛滅度後葬法，……當如轉輪聖王」(大正一．二〇上、《南傳》七．一二六——七)。傳說的古代轉輪聖王，是父子相傳的。如國王的功德不夠，所行不如法，那就沒有「七寶」，成為一普通的王了。與王子意義相對應的，是佛弟子中的大阿羅漢（arhat），如說：「我是佛子，從佛口生，從法化生，得佛法分（非得財分）」(大正二．一三二

中)。聖果是從聽佛（口）說法，依法的修證而來的。從佛得到「法分」——智慧證知正法，而不是世間那樣，但取得父親的財物。在這一意義下，證得究竟聖果的佛弟子，都可說是佛子（buddha-putra）。輪王有千子，佛子更多；舍利弗（Sariputra）智慧第一，可說是佛的長子。佛對舍利弗說：「如轉輪聖王第一長子，應受灌頂而未灌頂，已住灌頂儀法，如父之法所可轉者，亦當隨轉。汝今如是，為我長子，隣受灌頂而未灌頂，住於儀法。我所應轉法輪，汝亦隨轉」(大正二．三三〇中、《南傳》一二．三三〇)。輪王的長子，在將灌頂而沒有灌頂時，就助理輪王的政務。舍利弗是佛的長子，也是將灌頂而還沒有灌頂，已經助佛揚化：「為眾說法，未曾疲倦」了。這是「佛法」中說到的佛子與灌頂；這當然是比喻，佛與弟子間，「佛法」是沒有灌頂儀式的。雖說舍利弗是佛長子，隣受灌頂，然依（「佛法」的）經、律所說，佛涅槃後，弟子即使是舍利弗還在世，也不可能繼承佛位的。所以《阿含經》的佛子與灌頂說，只是少分的譬喻而已，但將引發這一思想的發展。

二

一、「大乘佛法」，以菩薩（bodhi-sattva）發心，修行而成佛（buddha）為宗。菩薩在長期的修行歷程中，到將成佛以前，不是輪王長子那樣，經灌頂（abhiśeka）而登王位嗎？佛子（buddhaputra）與灌頂，在菩薩修行成佛中，才是恰好的譬喻。大乘初期，發展而成的菩薩行位，是十住，或譯十住地（daśabhūmika）。十住是：(一)、發心住，(二)、治地住，(三)、修行住，(四)、生貴住，(五)、方便具足住，(六)、正心住，(七)、不退住，(八)、童真住，(九)、王子住，(十)、灌頂住。十住是菩薩修行成佛的十階位，是以輪王長子繼承王位為譬喻的。其中，發心住（prathamacittotpādika）如願生王家；生貴住（janmaja）如誕生在王家了。方便具足住（pūrvayogāsampanna），如學習書算等知識技能；童真住（kumārabhūta）如漸長為少年；王子住（yauvarāija）如立為王太子；灌頂住如經灌頂而登上王位。大乘的十住說，與（大眾部分出的）說出世部（Lokottaravādin）「大事」所說的十地（daśa-bhūmayā□），有部分的共

同性。如「大事」八地名生誕因緣（janmanideśa），九地名王子（yauvarajyatā），十地名灌頂，是與十住說的生貴，王子，灌頂相同的。菩薩十住說的成立，顯然受到了「大事」的影響(參閱拙作《初期大乘佛教之起源與開展》一〇七一——一〇八四)。

十地說興起，與十住的名目不同，而含攝了十住說的部分內容。如第十地名法雲（dharmameghā），法雲地也說到了灌頂，如《華嚴經》說：「十方一切諸佛，從眉間出清淨光明，……從大菩薩頂上而入。……此菩薩得先所未得百萬三昧，名為已得受職之位，……墮在佛數。佛子！……如轉輪聖王所生太子，……王執此瓶灌太子頂，是時即名受王職位。……菩薩受職亦復如是，諸佛智水灌其頂故，名為受職」(大正一〇．二〇六上)。十方佛的光明，流入大菩薩頂，以輪王長子受灌頂為譬喻，而說：「諸佛智水灌其頂故」。十方佛光明入菩薩頂，就是佛智慧的入菩薩頂，有十方佛加持菩薩的意義。經這樣的佛光——智水灌頂，就入法雲地，墮在佛數，還不是究竟成佛。《摩訶般若波羅蜜經》也說：「住十地中，當知如佛」(大正八．二五九下)。「如佛」，如十四夜的明月，還沒有圓滿，成佛還需要進修。也如灌頂為王，還要具十善行，七寶來應，才成為灌頂聖王。《華嚴經》的佛光入頂，可說是佛為菩薩灌頂，雖還不是世俗一般的灌頂儀式，但智水灌頂，有加持意義，灌頂後修行成佛，與後起的秘密大乘，接近了一步。

二、十住與十地，西元二〇〇年前成立，所說的佛光——智水灌頂，也還是象徵的。西元五世紀上半，傳說為鳩摩羅什（Kumārajīva）等譯的《禪密要法經》；佛陀跋陀羅（Buddhabhadra）譯出的《觀佛三昧海經》，傳出了觀想中的灌頂。《禪密要法經》是聲聞的禪觀。佛陀跋陀羅是著名的禪師，所譯的《達摩多羅禪經》，也是聲聞的禪觀集。他曾譯《華嚴經》，所以《觀佛三昧海經》，在聲聞的念佛三昧中，含有大乘念佛觀（buddhasm□ti）的內容。西元五世紀，印度的秘密乘，已漸漸的流行了，聲聞的瑜伽行（yogācāra），也就有了灌頂的觀行。(一)、《禪密要法經》說：如修行勤苦而「身虛心勞」的，可以觀想：「釋、梵、護世諸天，使持金瓶盛天藥（水）。釋提桓因在左，護世諸天在右，持天藥灌頂，舉身盈滿。

……身體潤澤，如膏油塗」(大正一五．二五一下)。帝釋（Śakro devānāmindra□）與護世的四大天王（Caturmahārājika），持金瓶盛藥而灌頂，與《賢愚經》所說，頂生王（Mūrdhagata）受灌頂的情形是相同的。觀想天藥入頂，實從傳說的「天人益其精氣」而來。如觀火大而身體枯憔的，也有「觀灌頂」法，觀佛以澡瓶水灌頂（以水治火）(大正一五．二六〇中)。《觀佛三昧海經》中，觀如來缺瓮(盆)相滿時，光明「照頂之時，如人執瓶灌藥入頂。……從頂入已，貫徹表裡，爾時行者身心安隱」。「復當起心作一藥想。先作身想，身想既成，開頂令空。作梵王想，作帝釋想，作諸天手持寶瓶想，持藥灌想。藥入頂時，遍入四體及諸脈中」(大正一五．六六四下)。這都是增益身心精氣的（藥）灌頂觀。(二)、《禪密要法經》說：「見佛身微妙，如淨琉璃。……手持澡瓶，住立空中。瓶內盛水，狀如甘露。其水五色，五光清淨，如琉璃珠，柔軟細滑。灌行者頂，滿於身中。……當自念言：如來慈父，以此法水上味甘露而灌我頂，此灌頂法，必定不虛。爾時，復當更起想念，惟願世尊為我說法。……雖聞說法，於義不了，復見世尊以澡瓶水，灌行者頂」。這是在禪觀中，見佛灌頂，請佛說法；一再的佛為灌頂，而觀行不斷深入的，稱為「觀佛三昧灌頂之法」；能淨除罪業，「豁然意解，成阿羅漢」的(大正一五．二五六中——下)。《禪密要法經》所說的，主要是不淨觀（aśubhā-sm□ti）。經說「不淨觀想是大甘露，……甘露灌頂聖法」(大正一五．二五四下)。不淨觀與數息觀（ānāpāna-sm□ti），稱「二甘露門」。在大乘與秘密大乘的影響下，在修行不淨觀的過程中，有了以見佛以瓶水灌頂的觀法。灌頂觀，無論是天神灌頂或如來灌頂，都含有加持的意義。那時候，灌頂是普遍的流行了！

三

一、經灌頂（abhi□eka）而登王位，再進而成輪王的世俗禮儀，佛法中用來比喻佛子，經佛光入頂而入（如）佛位，再進修而成佛。含有加持、授與意義的灌頂，成為「秘密大乘佛法」的重要行儀。在密乘中，有「瓶灌頂」、「秘密灌頂」、「慧智灌頂」、「第四灌頂」——四種灌頂，是先後次第發展而成立的。真可說是灌頂儀的，是瓶灌頂；後三者，是引申加持、

傳授的意義，而也稱之為灌頂的。密乘中的瓶灌頂，起初是怎樣與秘密結合起來的呢？

在漢譯中，北涼曇無讖（Dharmarak□a）所譯《金光明經》中，功德天（Śrīmahādevī）說咒，而說「是灌頂章句，必定吉祥」(大正一六．三四五中)。東晉竺難提（Nandi）所譯《請觀世音消伏毒害陀羅尼經》也說：「此灌頂陀羅尼章句」(大正二〇．三七下)。宋畺良耶舍（Kālayaśas）所譯《觀藥王藥上二菩薩經》，也說到：「說是障煩惱海灌頂陀羅尼」(大正二〇．六六一下)。這幾部稱為「灌頂章句」的神咒或陀羅尼（dhāra□ī）的，是以現生利益——治病、得財寶、除災障等為主的。稱為「灌頂章句」的，是晉、宋間(西元四〇〇——四五〇年)的譯品。同時或更早的，竺法護（Dharmarak□a）等所譯的大乘經，為了護持佛法而說咒的，都作「咒術章句」，「陀羅尼句」，「總持章句」，「灌頂」（章句），是與現生利益的（低級）咒語，開始發生關聯的。以現生利益為主的咒術，西元三世紀起，次第傳來。如《七佛八菩薩所說陀羅尼經》，對陀羅尼的名目，都夾注有「晉言」。有些是個別傳出的，經古人編集而成為大部。現在經藏中，有《灌頂神咒經》，傳為帛尸梨密多羅（Śrīmitra）所譯，是不可信的。這是十二部，各有名目，集合而總稱為《灌頂神咒經》的。依僧祐《出三藏記集》，別列十一部，附注說：「從七萬二千神王咒，至召五方龍王咒，凡九經，是舊集灌頂，總名大灌頂經。從梵天神策，普廣經，拔除過罪經，凡三卷，是後人所集，足大灌頂為十二卷」(大正五五．三一中)。舊集本為九部；僧祐以第十二《拔除過罪經》，是宋孝武帝大明元年（西元四五七），秣陵鹿野寺比丘慧簡，依經抄撰，所以編入「疑偽雜錄」(大正五五．三九上)。其實，這是《藥師經》的初譯本，經慧簡發現而抄傳出來，不能說是偽經的。這十二部經，都說到「灌頂章句」，一再說到：「十二部灌頂章句微密妙典」，「十二部咒灌頂章句」，「灌頂章句十二部要藏」，「灌頂章句十二部真實咒術」等(大正二一．四九七下——四九八下)。十二部經本是十二分教的舊譯，大抵因此而纂集十二部為一部。資料應該是（晉代）舊有的，經我國古德集成九部（合於「九部經」），後來又總集十二部為一部。經過古德的

纂集，當然會參加些中國東西，如說：「有震旦國，我遣三聖在中化導」(大正二一．五一二中)。大村西崖的《密教發達志》說到：「洗浴，淨衣，長齋，塗壇，畫幡，懸蓋，燒香，散華，用鏡照魔，神名，印法等，事相頗備焉，豈可以支那撰述而付忽諸乎」(《世界佛學名著譯叢》七二．一三三)！《灌頂神咒經》中，多說神名，也有咒語（還有「印法」），但都是「咒術章句」。如吳支謙所譯的《八吉祥神咒經》，其實是稱念八佛名號。在求他力護助的意義下，稱佛名，稱菩薩名，稱神名，誦咒語，是沒有太多差別的；稱佛名、神名等，都已神密化而稱為神咒了。這部稱念神名、咒語的《大灌頂經》，說到了灌頂與傳授，如經說：

「受此護身神典者，先當禮敬十方佛，次禮經寶，次禮聖僧，次禮度授與經之師。皆當專心一意，偏露右肩，長跪合掌。師當右手持文，弟子以右手受之；師以右手持法水，灌弟子頂上。……若有比丘樂受是典，應懸五色幡蓋，散華，燒香，齋戒一心，不食五辛、酒肉，浴身，潔衣，香汁塗作壇，從壇上受」(大正二一．四九七中)。

「微妙灌頂章句十二部典，不可妄授持與人也。若有信心欲受持者，師當一心如法度授與；師師相承，受是章句。……不得輕度授與人也。若有受者，當如上法」(大正二一．五二〇下)。

「咒術章句」，當時已有寫本，所以說：右手持「文」，弟子以右手受之。在授受時，舉行（瓶）水灌頂的儀式，表示了神力的加持、授與。從經文看來，傳受是決不隨便的。要莊嚴壇場，弟子清淨身心，還說到「法應七歲授與一人」，那是極嚴格了。「師師相承，受是章句」，正是秘密授受的意思。「秘密大乘」的灌頂法，這部經有了明確的記錄。這主要是「咒術章句」的授受，所以也就稱為「灌頂章句」。佛教的灌頂儀式，是因咒術授受而開始的。

二、印度神教的咒語（vidyā, mantra），多少滲入到部派中。隨著「大乘佛法」陀羅尼（dhāra□ā）的發達，有佛教的咒語流傳出來。咒語（其後有印法、觀法）是秘密（guhya）傳授的，漸與灌頂（abhi□eka）相結

合，而灌頂儀式是要有壇場——曼荼羅（ma□□ala）的。秘密的咒法（印法等）處處傳出，當然儀式會多少不同，有歸類而求大致統一的必要，這就是西藏所傳，事續（kriyā-tantra）的四部總續。我國曾譯出三部：唐善無畏（Śubhakara-si□ha）譯出《蘇悉羯羅經》；《蘇婆呼童子請問經》（異譯《妙臂菩薩所問經》）；不空（Amoghavajra）譯出《蕤呬耶經》；重於修持方法的「靜慮後續」，我國沒有譯出。《蕤呬耶經》，就是《大日經疏》所說的《瞿醯經》。這部經的梵語為：Sarva-ma□□ala-sāmānya-vidhi-guhya Tantra，譯義為「一切曼荼羅共通的，完備的秘密坦特羅」(續)，所以或譯為《秘密總續》。此外，初唐無極高（Atikū□a）所譯的《陀羅尼雜集》，也是分為佛部，蓮華部，金剛部，諸天部，而又以「都會曼陀羅」作結的。事續（舊譯「雜密」）是各別傳出的，曼陀羅與灌頂法，不一定相同，如《蕤呬耶經》說：「我今都說三千五百曼陀羅中次第之法」；「夫曼陀羅，又有其三重，亦有四重，亦有多重。其最外院，廣開一門，亦有如是開四門者」(大正一八．七六〇下、七六四中)。所以事續的灌頂，應依事續所說，不能以後起的密乘行者的意見為準量的。

灌頂式，有他力加持的意義，所以在事續中，灌頂是不限於傳授密法的。《蕤呬耶經》說到了兩類的四種灌頂：(一)、「傳法灌頂」，「息災灌頂」，「增益灌頂」，「降伏灌頂」。(二)、「四種灌頂：一者除難，二者成就，三者增益己身，四者得阿闍梨位」(大正一八．七七二上)。息災（śūntika），增益（pu□□ika），降伏（abhicāruka），是護摩（homa）——火供的三類，在秘密佛教早期，也可以舉行灌頂來達成的。第二類的四種灌頂，經上說：「若有被難所著，為除難故作灌頂者，此名除難灌頂。為求安樂及與富貴，并求男女，除不祥故作灌頂者，此名增益灌頂」(大正一八．七七二上)。這可見「增益」即「增益己身」，而「息災」與「降伏」，統稱為「除難灌頂」了。「得阿闍梨（ācārya）位」，就是「傳法灌頂」。成就，是入曼陀羅而學習明咒的，為了修學而速得成就，再受加持的灌頂，所以也名「受明灌頂」。灌頂不限於傳授密法，如「除難」的灌頂，也見於《蘇婆呼童子請問經》，如說：「將彼著障之人，令入坑中，面向東坐。念誦人（咒師）

於壇西面，面向東坐。誦真言……，與彼灌頂。如是四瓶，次第應灌。作此法已，彼著障人者，即得解脫。此曼陀羅，非獨能除一切毘那夜迦，……諸如色類，悉皆獲利。所求窺者，並皆滿足。諸餘疾病，亦復能差；又復能消滅無量罪障」(大正一八．七二四下——七二五上)。這是「除難」——「降伏」為主，又能「息災」、「增益」的。以「增益」為主的灌頂，如《陀羅尼集經》說：「若婦人無兒而欲得兒者，……婦人（在曼荼羅中）合掌念觀世音菩薩，阿闍梨灌其頂上，即得聰明端正男女，具諸相好。一切求願，法亦如是」（大正一八．八一九上——中）。總之，早期的秘密佛法，灌頂是不限於傳授的。

還有為本尊灌頂，自己灌頂的。修法者所修的真言（咒），屬於某部佛天的，就造佛天的像，供在曼荼羅——壇中，稱為本尊（或作「主尊」）。像是用金屬、檀香（木材），或用蠟作的。但到底是形像而已（並不等於佛天），要得到本尊加持，所以先為本尊灌頂，也就是加持本尊。如《蘇悉地羯羅經》說：「若欲真言主（尊）增加威德，應灌頂之。……用部尊主真言，或用部母真言，持誦一百八遍，然後灌其真言主頂。……復當獻供，……復作護摩并加念誦。如是作者，能令本尊增加威力，速得悉地」。「念誦時，應灌本尊」。「灌頂本尊，所祈之願，速得成就」(大正一八．六二〇上)。為了求本尊的加持，先加持本尊像，使他更加威靈些，這應該是早期低層次的。我國民間的神像，也有這樣的情形（作法不同）。說到為自己灌頂，如《蘇悉地羯羅經》說：「依灌頂法，亦通灌頂其物，亦通灌頂自身」(大正一八．六二七中)。自灌而說得分明的，如《陀羅尼集經》(大正一八．七九四中)說：

「今從佛請三昧陀羅尼功德之水，灌頂身心，三業清淨，行願具足！即將（十六）水瓶，上牛糞香水壇上，脫去衣裳，面正東立。擎水瓶，頭上淋，口云：十方一切佛，賜與我某甲一切菩薩行願。先從中心帝殊羅施(光聚)灌身心，以次取瓶（一一）灌盡。著衣服，入道場行道作業」。

上說是以瓶水自己灌頂，以求成就所願的。還有，「以此真言及手印而自灌頂。……以（灌頂）印相取水，持誦真言三遍而自灌頂」的(大正一八．

六九五中)。這是在三時持誦中，掬水灌頂(大正一八．六〇七上)，而不是瓶水灌頂，可說是日常修法中的水淨。《陀羅尼集經》說：要為弟子灌頂，阿闍梨先「自取壇中座主上水罐，……作灌頂法印，……次把水罐，舉兩手擎罐自頂上，口誦心咒七遍灌之，直向下注」(大正一八．八九一中——下)：這也是為自己灌頂的一類。

三、作為密法傳授的灌頂（abhi□eka），事續（kriyātantra）有二種灌頂，如《蘖呬耶經》說：為弟子灌頂的阿闍梨（ācārya），要「先蒙阿闍梨（傳授），與傳法二種灌頂」(大正一八．七六〇下)。《蘇悉地羯羅經》明確的說：「曾入大曼荼羅而受灌頂；復為先師而歎德者：汝從今往，堪授灌頂為阿闍梨。獲斯印可，方合自手造曼荼羅，須依法則次第；亦合授與弟子真言」(大正一八．六〇四下——六〇五上)。《蘇悉地羯羅供養法》也說：「得最勝受明灌頂；奉阿闍梨之所印可，令傳法灌頂，乃至令作諸餘灌頂」(大正一八．六九二下)。二種灌頂，是無可疑的。無論是世法、出世法，先要從人受學；學得有了相當成就，才可以傳授給別人。從師長「受灌頂」，就是「蒙阿闍梨」灌頂，也名「受明灌頂」。師長准予傳授給別人，是「傳法灌頂」；如約可以為人「師」，傳他密法說，也名為「阿闍梨灌頂」。無論作法是怎樣的，事續的修持者，為師長印可，可以造壇為人灌頂，成為阿闍梨，在灌頂史的發展上，是不容懷疑的！

智慧灌頂等上三類灌頂，已沒有水灌頂的形儀，如要知道上三灌頂，可閱宗喀巴所著，法尊所譯的《密宗道次第廣論》。

卷004

《南傳大藏經》於漢譯教法中的地位

吳老擇居士，說到高雄菩妙法師，發起進行《南傳大藏經》的翻譯，這是中國佛教界的一件大事，菩妙法師的大心與卓見，值得隨喜讚歎！

《南傳大藏經》，是巴利語三藏的日文譯本。巴利語，是從恆河流域而向西南傳布的，優禪尼一帶佛法所使用的當地方言。阿育王(西元前三世紀)時，開始傳入錫蘭（今名斯里蘭卡），展轉傳誦；西元前一世紀末，為了聖教的保存，才全部記錄下來。但流傳久了，有些已經轉譯為錫蘭文。西元五世紀初，摩竭陀的覺音三藏，南來錫蘭，深究三藏與各家注疏。覺音不但為經律論作釋，著佛法的綱要書——《清淨道論》，還將三藏聖典，全部以巴利語寫定。巴利語三藏，從此確定的流傳下來。在現存的佛教聖典中，巴利語三藏可說是最古老的了（現存的「混合梵語」聖典，大抵是西元七世紀起寫下的）；釋尊本著人類平等的原則，對於佛說的教法，是「聽隨國俗言音所解，學習佛經」的，所以印度佛教界所用的語言，傳說有四大類，巴利語就是其中的一種。但在現在，巴利語是從印度流傳下來的，代表初期的「佛法」，所以受到近代佛學界的重視。巴利語三藏，是上座部的。上座部有分別說與說一切有二系；分別說又分出化地、法藏、飲光、赤銅鍱——四部。巴利語三藏，屬於分別說中的赤銅鍱部；世親的《成業論》，就這樣的稱呼他。所以錫蘭佛教界，自稱上座部，也自稱分別說者，或赤銅鍱部。這雖然是部派的，但所傳經律，應用印度中古時期的方言，到底去佛世不遠，便於探求印度初期「佛法」的實態。把握佛法的特質，成為佛弟子的信行，在佛法的研究中，可說是太重要了！

巴利語三藏中，「律藏」近於（同一系的）法藏部的《四分律》。「經藏」分五部：前四部與四阿含相當；第五《小部》，其他部派是稱為「雜藏」的。《小部》共十五種，有些成立要遲一些（語音也小有差別）。《小部》中的〈佛譬喻〉（《譬喻》的一分），說到了十方佛的來集；《佛種姓》與《所行藏》，說菩薩的波羅蜜多行；《本生》共五四七則，從傳說的事跡中，顯出了菩薩的德行與風格。有的部派，依「雜藏」而別立「菩薩藏」，可以想見其間的關係了。「論藏」有七部：六部是阿毘達磨；第七《論事》傳說是阿育王時，目犍連子帝須所造（有些內容是後起的），評破其他部派的異義集。巴利語的「論義」有七部，而說一切有部的「一身六足」，也是七部（赤銅鍱部傳五師相承，有部也有五師相承說），這應有古代共同的傳說

吧!

巴利語三藏的譯為華文，是非常有意義的：

一、擴大華文佛教的內容：華文佛教，是以中期「大乘佛法」為主，前有初期「佛法」的三藏，下通後期「秘密大乘佛法」的教典。初期三藏，主要從北道經西域而傳入的。從南方海道來的，在宋、齊、梁間(西元四二四——五一八年)，有師子國比丘尼來，依律授比丘尼戒（二部得戒）；廣州方面，譯出「五百本生經」，他毘利上座律（兩部都佚失了）；建康譯出《善見毘婆沙律》，《解脫道論》（覺音的《清淨道論》，是依此而修正充實的）。這些，都從巴利語佛教中來，但沒有能受到當時佛教界的重視。現在全部翻譯過來，足以彌補這方面的偏缺。

二、從比較研究而正確理解「佛法」：我國過去所譯的初期「佛法」三藏，屬於眾多部派，部帙繁多，但沒有巴利語的三藏。如譯出而作公正的比較研究，那一定有更好的理解。如「律藏」，過去譯有大眾部的「摩訶僧祇律」，化地部的《五分律》，法藏部的《四分律》，說一切有部的《十誦律》與《根本說一切有部律》——五部廣律；還有飲光部的《解脫戒經》，正量部的律論等。以過去所譯的，與赤銅鍱部律作比較，在組織方面，可以理解律部的成立過程；內容方面，可以發現釋尊的「依法攝僧」，制立僧伽律制的原則與實施，更能從部派分化，理解適應不同地區民情而有所差別。

三、探求「佛法」與「大乘佛法」間的通道：佛法本來是一味的，因根機、傳承等而有不同的開展。我國以「大乘佛法」為主，一向以巴利語三藏等「佛法」為小乘。然深一層探究，大乘甚深義，本於《雜阿含》——《相應部》等四部阿含；而十方世界有佛，菩薩波羅蜜多廣大行，是從《小部》——「雜藏」中來的。我國佛教界，應依巴利語三藏的漢譯本，探求「佛法」與「大乘佛法」的通道，互相尊重，現在佛教已進入世界性的時代了！

巴利語三藏，傳入錫蘭，又傳到緬、泰、高棉等地區。巴利語有語音而沒有書寫的文字，所以各地都用當地的字母，寫下巴利語三藏；近代又有英文、緬文、日文等譯本。《南傳大藏經》，就是日文的譯本。從昭和十年到

十六年(西元一九三五——四一年)，由「高楠博士紀念會」譯編刊行的。四十多年前，我國曾發起《普慧大藏經》，編有依《南傳大藏經》而分別譯出的部分。抗戰勝利，太虛大師東還，提議改名為「民國大藏經」。依日文翻譯部分，主張依錫蘭巴利語本，參考英譯本而加以訂正。由於政情的急劇變化，不能實現全譯與刊行，對中國佛教來說，真是一大憾事！現在，菩妙法師發起來翻譯印行，真是太好了！我一心祝願，願譯藏的完善而能順利的完成！

（《雜阿含經之研究》頁一九五——一九六）

卷005

憶福嚴二三事，談佛教在人間

民國八十三年四月八日，臺灣佛學院志編纂組，經由常覺法師引介帶領，前往新竹圓光寺拜訪福嚴佛學院導師印順長老，恭請長老概介福嚴初創時期的辦學概況。長老目前將屆九十高齡，後學佛子能藉此因緣親炙一代高僧，都感因緣殊勝難遇，因此也請問了一些有關佛教在人間的特質，及菩薩行與易行道的發展。編纂組特將當日長老的開示整理成稿，禮請常覺法師審閱，並呈印順長老斧正。

一 福嚴佛學院草創概況

問：請老和尚談談福嚴精舍最初辦學的概況？

答：當初福嚴精舍的修建，可以說都是為了學。但是開始的時候和一般的學院並不相同，它是一個大家自己學習，一起研究的學團，並沒有對外招生，凡是有志於學、能夠學的僧青年，只要是志同道合，都可以來這個學團共住。

精舍從民國四十二年建立以來，起初是香港來的一部分人，後來彌勒內院的另一部分人也來參加。這些人都是從大陸出來的，也都是有學佛基礎的，像演培、續明、仁俊、常覺等法師。當然，也還有少數台籍的同學。我那

時身體不好，教學經驗也不足，有時候會稍微講一點——專題演講，但並沒有預定一定要怎麼講。所以同學除了在那裡可以自己學習佛法，也希望他們可以出來教學。

那時研學的內容，以三年時間為限，我為學眾們選讀了各宗各派的代表經典，如講教理、禪定、智慧的，各取一些代表性的，還談不上深入研究，主要是希望大家在初學期間，從博學中求得廣泛的了解，才不致引生門戶之見。至於要深入研究，則可視個人根性好樂，選擇一門深入。

談到制度，我實際上是不擅長。那時只有一個共住原則，就是：無事不得下山，不要竄寮，不要說太多的閒話，認真用功看書、讀經和聽課。所幸大家都是來學佛法的，都能安心用功。我們很樸素，很簡單，除了早晚打掃外，說不上有什麼制度，這是早期的情況。

福嚴一直沒有院長制，直到民國五十年，續明法師任住持，他就將精舍改成一個學院型的「福嚴學舍」。到了民國五十三年，他因身體不好，想到海外遊化休息一下，不意竟病死在印度。後來名義上由演培法師當住持，實務上則由常覺法師等負責。

問：老和尚邀請辦學的人選時，可有什麼條件考慮呢？

答：福嚴精舍的環境與一貫風格，平常等於是關起門來自修的。一年僅有一次法會，且只有白天時間，信徒會回來看看。所以，也可說是一個純粹以學為主的道場，沒有經懺佛事，也不打佛七，沒有香火，也少信眾往來。

起初時候，來精舍共住、共學的都是法師，所以沒有向外邀請法師。民國四十六年開始，壹同寺成立女眾佛學院，老師並不需要到外面聘請，由我們山上推派幾位去擔任授課，只有國文課是外聘教授或信徒擔任。

問：老和尚提到早期辦學的時候，重點不在制度的設立而是原則的給予，為什麼會訂這些原則？

答：是啊！學生沒有事，不能下山，因為大家都是來學佛法的，不要東跑西跑的，出家人不能一天到晚你找我、我找你，充嗑子（閒聊）的，否則佛法難有成就。那時，我們都不會講閩南話，所以沒有什麼活動，下山沒事

做，是浪費時間。

現在的出家人活動空間比較大，這是想像不到的變動。這樣的變動有好的、也有壞的影響，緣起法有正面的作用，也有負面的作用。就如同一件事情，你看來很好很好的，過分發展了，慢慢的裡面也會產生問題，就是這樣。那個時候生活很輕鬆、很淡泊、簡單，自然就少問題。但是好處在這裡，缺點也就在這裡。

我是個不會活動、沒用的人，所以大家共住下來，也都比較傾向於學。講到修學佛法，也還是要能夠放得下，安心好好學一下，才能夠對佛法有比較深刻的認識，否則，會說、會講的，就博得聽眾的奉承，把場面弄得轟轟烈烈的，外緣太多，也把大好的修學時光荒廢了，倒不如安心修學，持之以恆，對佛法有正確深刻的認識來得好。

問：老和尚後來曾經為福嚴佛學院擬定課程，這套課程開設的次第，是怎樣安排的呢？

答：出家生活和在家生活是不同的，出家人稱作宗教師，所以態度行為都應該與一般人不同。用佛法來講，應該知道佛陀的教誨，應該樸素、實際一點。因而在佛法中，像《遺教經》這一類有關出家人正當生活的，都必須要學，這是出家人應該學習的基本課題。

過去，中國自從禪宗和淨土興盛以後，其他的教典、佛法的義理都慢慢的衰弱下來，顯得沒有用、不必要了。到了民國初年，大陸上才興起教理復興的趨勢。所以，真正要理解佛法的深義，印度的佛教史、中國佛教史都要了解。

此外，我們需要對佛法每一系統的思想都了解。我指的是大乘三系，所以中觀、唯識、《楞伽經》、《勝鬘經》、《大乘起信論》，都是要講的。

我在講學方面，向來都依據經典的本意來講，讓同學理解它的意旨，那麼，就不會像有的人依照自己所想像的，就把它講成什麼樣子，這樣容易曲解佛法，讓人不明瞭佛法的真義。至於這個好不好，或那一個比較好，那是另外一回事。

問：關於各宗各派都介紹，有沒有偏向中國的，還是印度的宗派？

答：先講印度的，然後中國的。我為福嚴初期的學眾所擬定的三年讀經次第也是這樣的，先開印度的，因為佛法究竟是從印度傳來的，到中國以後，經過翻譯，透過中國人的思想、文化，了解上多多少少有點變化不同。

比方佛教的制度，中國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，不是屬於那一個人的。有人來住就是這個寺院的現前僧，就可在這個地方吃、住。中國大陸上的叢林，雖已經不太相同，但多少還保有一點十方常住的特質。南宋以後，叢林以外，寺院大都私有化、子孫化了，這是受到中國家庭本位文化的影響。師父傳徒弟、徒弟傳徒孫，在中國人看來很合適，以為應該如此。事實上，師父帶徒弟胼手胝足的努力，往往可以維持一個道場的相當發展，但這樣與印度原有的制度已經完全不一樣了！在中國真正公有的，反而大家都沒有興趣！

二 佛教在人間

問：老和尚的著作裡面，相當的注重歷史的延續性，整個都從歷史的角度來貫串所有的佛法？

答：佛教講的這個「法」，永遠是這樣的。講到修證的內容，應該是沒有時間性的。不過，佛法是佛所證悟的，但從佛口宣說出來的，或是由身體表示出來的，這種身教、言教流布到社會，就會顯出時空的關係。

釋迦牟尼佛當年建立的制度有很多，一部分是適應當時印度社會的情形。佛法裡面有一句話說：「毘奈耶因緣所顯」，要談戒律，就要知道佛為什麼要制這個戒。

比方佛教的制度，當它傳到不同的地方，種種情形、種種關係、種種觀念，也就慢慢不自覺地起變化，因為它要適應那個地方！如佛不戴帽子，不穿鞋子，這種戒律傳到寒冷的地方，怎麼可以通行？自然而然的，比丘們的衣服就起了變化。因為弘揚的地方不同，為了適應不同的時空、因緣，所以每一部的戒律就有些不相同。

像錫蘭、泰國，它們比較接近佛那一個時代的佛法，為什麼呢？因為它們是熱帶地區，與印度很相近，所以接近一點。但它們也有不同的地方，比方，佛世本來有比丘尼，為什麼泰國、錫蘭卻沒有呢？也許是他們男女的觀念太重視男性了。還有八關齋戒三個月，是佛在世時所沒有的，顯示他們制度的不同處。

這是佛法已落在人間的實例，人間的佛教是現實的，不是想像的。就現實的佛教來講，從起初的原始佛教慢慢發展到部派，慢慢地大乘佛教接著也興起了，這麼這一來，就形成時間、地點種種實際因緣關係的不同，當然裡面也有個人的特質，但重要的是時間關係。

所以，根據我剛才講的，真正釋迦牟尼佛的佛法比較樸素、純正、純真。像中國看風水、看相，這種神道不分的方式，會引起副作用，出家人絕對是不能做。這種事情有沒有效，對不對，是另外一個問題。釋迦牟尼佛的弟子，絕對不隨便顯神通，為什麼不能顯？你顯神通，那就慢慢影響社會，興妖作怪！這是有嚴重副作用的。佛教不是站在個人的立場，我自己要怎麼做，而是從團體的活動當中去了解，應該怎麼樣較適宜，這才是真正的戒律。

三 菩薩行與易行道

問：剛才老和尚提到宋代的子孫寺院興起，是受到中國家庭本位文化的影響，為什麼從宋朝以後，中國叢林制的禪宗會特別盛行？

答：我的看法是這樣的，它是一種隨緣隨時的變化。當然，諸如所穿的衣服、學制、佛法理論什麼都會改變。這種問題，並不只中國，印度也有這個傾向。

在印度佛教方面，就像初期佛教經論比較簡單、樸實，而大乘佛法，一開始就比較通俗化、一般化、方便化，所以有念佛的易行道。易行道好像容易行，但並不是到極樂世界就一切圓滿了，到了那裡還要學，不過，在那個地方學習穩當、究竟，不會退轉。

印度佛教也有這一種傾向，傾向簡單化，快而容易。真正的菩薩行殊勝難行，一般人聽起來，菩薩不好做，不敢學，但也不能說大乘菩薩不好；最

好修易行道，成佛快一點。要他為眾生長期處在生死當中，那不要說是三大阿僧祇劫，一點點時間就受不了啦！所以，後來密宗有即身成佛，禪宗有即心即佛的說法，它們的基本精神是相通的，都是從如來藏思想發展出來的。

如來藏思想認為一切眾生都有佛性，猶如衣裡明珠本來具足，只要拿出來，一點，隨即顯發出來，非常快速。這種傾向在印度發展後，與印度教配合起來便發展成秘密佛教，講成佛要即身成佛、即心即佛，所以易行道、易行乘（密宗）便盛行了。

卷006

〈印順法師對大乘起源的思考〉讀後

一

《現代禪》二十期，有溫金柯君的〈印順法師對大乘起源的思考〉一文。他在我的著作中，「發現了有趣的現象，那就是他對大乘佛教的起源的詮釋，尤其是大乘佛教的起源與在家眾的關係這個問題，出現了好幾種講法——甚至可以說是互不相容的講法」。於是他依時間的先後，先舉民國三十一年寫的《印度之佛教》：「大乘思想之闡發，出家僧中，以大眾及分別說者之功績為多。……在家信眾，不可磨滅之功績尤多」。次舉同年寫的《青年之佛教》——〈青年佛教運動小史〉，覺得稍有不同。三十二年寫的〈大乘是佛說論〉，與《印度之佛教》的講法一致。三十八年的《佛法概論》，提出「旁流」與「主流」的說法，而說「新的社會——淨土中，有菩薩僧，大多是沒有出家僧的。……佛的真身，是現在家相的」。「從這一段時間開始，印順法師明確的形成了大乘佛教是以在家佛教為主的認知」。四十年講的《勝鬘經講記》，與《佛法概論》相同。四十一年所講的〈從依機設教來說明人間佛教〉，「又作了一種解釋，否定大乘佛教出於出家眾，而肯定的認為大乘佛法起源於在家人」。四十七年在台灣講的〈修身之道〉，「也還繼續著相同的看法。但在六十九年出版的《初期大乘佛教之起源與開展》，『完全推翻了（《佛法概論》以來）上述的結論』」。這使他感到有趣，《佛法

概論》以來的說明，「想像的成分相當的多。相反的，最早提出來的《印度之佛教》的解釋及證據反而是比較確切的，也更接近印順法師在《初期大乘佛教之起源與開展》一書的看法」。「這樣的歷史命題的解釋，竟會愈來愈離開確切的證據，而一度奔逸於想像式的說明」，到底為了什麼？他以為，晚年竟不說毘盧遮那是佛的真身，反而代以「人間佛教的人菩薩行，以釋尊時代的佛法為本」，認為「印順法師早期的大乘觀，和後期的大乘觀，有一種性質上的差異」，也就是思想「矛盾和轉變」了！

二

正如聖嚴與宏印法師所說：我的著作太多，使讀者不容易認清我的思想。溫君相當讚賞我「最是想像而沒有實據的（雖然這種想像滿合理的）」——在家為中心的佛法，為什麼不一直想像下去，滿足溫君的願望，要在《初期大乘佛教之起源與開展》中，說：「初期大乘的傳宏者，多數是比丘，也有少數的在家人」呢？說我「早期的大乘觀和後期的大乘觀，有一種性質上的差異」，但這是不對的！他自己也說：三十一年寫作的《印度之佛教》，「更接近印順法師在（六十九年出版的）《初期大乘佛教之起源與開展》一書的看法」。關於大乘佛教的起源，我在印度佛教史的觀點，是前後一致的。《佛法概論》等似乎不同，那不是佛教史，是通俗的論述，但也不是隨意論述，是依大乘經而這樣說的（下面再為解說）。從前閱藏時，「我讀到阿含經與各部廣律，有現實人間的親切感、真實感，而不如部分大乘經，表現於信仰與理想之中」(《遊心法海六十年》九頁)。也許大乘經有「信仰與理想」的特性，使我的解說也成為「想像式」吧！

在著作界，如有長達五十年的寫作歷程，後來的有些修正、補充，或提出不同的意見，原是極平常的事。但我覺得，民國二十七年到四川，四十一年來台灣，這中間的十四年，是思想「確定」時期。修正、補充是不可免的，而為學的立場與觀念，一直到現在，是沒有什麼不同的。《印度之佛教．自序》(三頁)說：「自爾以來，為學之方針日定，深信佛教於長期之發展中，必有以流變而失真者。探其宗本，明其流變，抉擇而洗鍊之，願自治印度佛教始」。我的研究印度佛教史，是想從歷史的流變中，「抉擇而洗鍊之」

，提供契理契機的佛法，以有益於佛教與社會。四十一年所講的〈人間佛教要略〉說：「人間佛教為古代佛教所本有的，現在不過將他的重要理論，綜合而抽繹出來，所以不是創新，而是將固有的刮垢磨光」(《佛在人間》九九頁)。《契理契機之人間佛教》(二頁)也說：「我不是復古的，也不是創新的，是主張不違反佛法的本質，從適應現實中，振興純正的佛法」。秉持這一理念，《印度之佛教．自序》提出了：「能立本於根本佛教之淳樸，宏闡中期佛教之行解（梵(天)化之機應慎），攝取後期佛教之確當者，庶足以復興佛教而暢佛之本懷也歟」(七頁)！七十八年寫的《契理契機之人間佛教》（第六節），就依此而作解說。這雖沒有提到出家與在家，但我的思想原則，是沒有什麼差異的。

該文所提出的，《初期大乘佛教之起源與開展》，「對大乘起源與居士關係之詮釋，確實是改口了」，首先要略加解釋。一、文殊師利「現出家比丘相」：這點，我確乎修正了，但不是完全否定了。無論是一髻的、五髻的，騎著獅子的文殊師利菩薩，被稱為童子，我一向是認為在家相的。來台灣以後，讀《大智度論》，讀到「慈氏、妙德(即文殊尸利)菩薩等，是出家菩薩」(大正二五．一一一上)，引起我極大的疑惑。後來搜集有關文殊的經典，發現早期大乘經中的文殊，有些是出家的(《初期大乘佛教之起源與開展》九二九——九三〇頁)。但我不否認在大乘佛教的發展中，有（人與天）雙重性格的文殊，後來都是現（天）在家相的。二、「文殊師利、普賢、毘盧遮那」：民國五十年前，發表了〈文殊與普賢〉（編入《佛教史地考論》）。在《初期大乘佛教之起源與開展》(四六五——四七四頁)，引用了而作更完備的說明：「梵王為主，融攝舍利弗的德性，形成文殊師利。帝釋為主，融攝大目犍連的德性，成為普賢。

人間、天上的兩大脇侍，成為二大菩薩。二大脇侍間的釋迦佛，就成為毘盧遮那」。其實，早在《印度之佛教》(三〇六頁)，就說到：「魔天、外道、天、龍、夜叉（等）與菩薩同化之傾向，日益顯著，如梵童子之與文殊，因陀羅（即帝釋）之與普賢，摩醯首羅天成佛之與大自在天，其顯例也」。三、「佛的真身是現在家相」：這與文殊現在家相一樣，毘盧遮那佛像，都

是在家相的。然在《華嚴經》中，「佛在摩竭提國阿蘭若法菩提場中始成正覺」(大正一〇．一中)，與釋迦成佛相同，只是表徵的境地崇高些。〈如來名號品〉(大正一〇．五八下)說：「或名一切義成(悉達多)，……或名釋迦牟尼，或名第七仙，或名毘盧遮那，或名瞿曇氏，或名大沙門」；釋迦與毘盧遮那，還是一而二、二而一的，沒有嚴格的區別。但在〈十地品〉(大正一〇．二〇八中)，說「菩薩住此（法雲）地，多作摩醯首羅天王」。摩醯首羅天，是印度教的大自在天，與佛教的色究竟天相當。〈十地品〉只說「多作」，到《楞伽經》就說：「色界究竟天，離欲得菩提」了(大正一六．六三八上)！

這也是大乘佛法由人而天（是在家相）的演化歷程。天上成佛的是真身，釋迦佛是化身，成為大乘佛教界的共信。四、「大乘佛教只是佛教的梵天化」：我沒有這個意思，我始終是大乘的信仰者。大乘佛法的開展，是多方面的，天（梵）化只是其中的一項。天化是適應民間的印度教信仰，由微而著，不斷的擴展起來。所以我對大乘，不是否定，只是「抉擇而洗鍊之」、「刮垢磨光」。大乘佛教的方便適應，其中「天化」的發展到神秘淫欲為道，說什麼「明王」、「金剛」……，對純正的佛法——聲聞、菩薩的正常道，是嚴重的扭曲，所以我主張反「天(梵)化」而回歸「人間」。這決不是來台灣以後的思想轉變，在寫作《印度之佛教》的前一年——民國三十年，寫了一篇〈佛在人間〉，末了說：「在大乘佛教的發展中，如果（如太虛大師所）說有依人乘而發（心）趣（向）的大乘，有依天乘而發趣的大乘，那麼人間成佛與天上成佛，就是明顯的分界線。佛陀怎樣被升到天上，我們還得照樣歡迎到人間。

人間佛教的信仰者，不是人間，就是天上，此外沒有你模稜兩可的餘地」！(《佛在人間》一五頁)

三

再來解說《佛法概論》等似乎不同而被稱為「想像式」的意見。一、〈青年佛教運動小史〉：這是三十一年寫的，原名《青年佛教與佛教青年》。

全書分三部分：〈青年佛教運動小史〉、〈青年佛教參訪記〉，現在編入《青年的佛教》；〈雜華雜記〉，編入《華雨香雲》。這是依《華嚴經．入法界品》寫的。關於大乘佛教（新的祇園）的出現，經上說是「菩薩摩訶薩五百人，……五百聲聞眾，……無量諸世主」，由於佛的「加被之力，……求一切智廣大願力」而引發的(大正一〇．三一九上——下)。我這樣寫：「有稱為菩薩的，……有稱為聲聞的，……還有叫做世主的——世間的統治者，就是天神、龍、羅剎、夜叉們」(《青年的佛教》二——三頁)。溫君引文而沒有注意「世主」們，但經文確是說到「世主」，而且是「無量世主」的。從這三類眾生的信願深解，顯發大乘佛的境界，怎能說「與前引大乘以教化在家菩薩為中心這一命題是一貫的」呢！這是含有「天化」成分的。經上說到：「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，迴向大乘，而代表傳統佛教的上座舍利弗，雖讚歎文殊而還是聲聞。所以我在〈雜華雜記〉(《華雨香雲》一五七頁)說：「比丘信大乘，多是初學的，這是非常明白而值得注意的事」。溫君又誤解了！以為「大乘思想的起源，與出家的聲聞無關，出家人是大乘的初學者，足見他對這一問題的猶豫」！依〈入法界品〉，大乘佛法是菩薩、聲聞、世主們所共同引發的，怎麼說與出家的聲聞無關？「出家未久」，是什麼意義？〈入法界品〉中，善財所參訪的善見比丘，這位大菩薩比丘，不也自稱「我年既少，出家又近」(大正一〇．三四九下)嗎？佛教初分為上座與大眾二部，《大毘婆沙論》(大正二七．五一一下)說：「耆年雖多而僧數少」，成為上座部；「耆年雖少而僧數多」，成為大眾部（《舍利弗問經》意大同）。大眾部中，老上座少而僧眾多，多的當然是少壯了。《佛藏經》(大正一五．七九〇上——下)也說：「一味僧寶分為五部。……爾時，世間年少比丘，多有利根，……喜樂難問推求佛法第一實義」。在印度的佛教史上，大乘佛法主要是從大眾部系的少壯比丘發揚起來的。「出家未久」，「我年既少」，「年少比丘」；善財是童子，文殊師利也是童子，所以我稱之為「青年佛教」，如〈雜華雜記〉（三節）所說。「出家未久」的六千比丘，贊同大乘而修學大乘，所以我說「比丘信大乘，多是初學的，這是非常明白而值得注意的

事」，這到底有什麼可「猶豫」呢?

二、《佛法概論》：這部論，是改編《阿含講要》，增補三乘行果而成的，所以對菩薩眾的德行，比較簡略些。由於大乘經不同的兩大類型，所以我提出了旁流與主流的看法。旁流是：在大乘經中，聲聞出家眾，處於旁聽的地位，也有助佛說（大乘）法的，或受到菩薩們的譏責，最後聲聞眾迴入大乘菩薩道。主流是直入大乘的：有的大乘經，沒有聲聞出家眾參與。為什麼稱之為旁流與主流？因為大乘是以修菩薩行、成佛道的崇高理想為目的，所以在「大乘佛法」的開展中，直入大乘的取得了主流的地位。換言之，大乘初興，是不離聲聞僧的。大乘思想的弘傳，對傳統佛教的聲聞僧，作出或融攝、或批評的不同適應。等到大乘的法門大啟，那就直說佛果與菩薩行了！維摩詰、善財、常啼、（在家相的）文殊，表徵了人間菩薩（也是「天」）的形相。溫君以「主流」為：「在家眾為大乘思想的主要來源」，那是根本誤會了！說到佛與淨土：從人間釋迦佛，演化到色究竟天成佛，如上文已經說到。佛的國土，釋迦佛是現實世界——穢土。到彌勒成佛時，那時輪王統一天下，以德行化導人間。人口眾多，物產豐富，人民過著和平安樂的生活。彌勒佛同時出世，弘揚出世、出世而又入世的佛法。世間太平、佛法興盛，這是早期傳說的人間淨土。在大乘經中，十方淨土，形形式式，都是天國化的。如阿閦佛的妙喜淨土，阿彌陀佛的極樂淨土，經上都說「如（欲界）第六天上」。阿閦佛現出家相，有出家弟子，但沒有律的組合。國中有女人，但沒有不淨（月經）；懷孕與生育，也沒有苦痛。人間能上通天國，這是欲界天式的淨土。阿彌陀佛的極樂國土，起初是有出家阿羅漢的，後來沒有了，成為純菩薩的淨土。極樂國是沒有女人的，也就沒有男女，沒有家庭；沒有家，也就沒有出家。這是近於梵天式的；與色究竟天成佛，原則上是無所謂在家、出家的。但在人間看來，不現出家相，那就是在家相了。民國十五年前，王弘願要傳密法，還依毘盧遮那現在家相，而作為在家人可以傳密的理證呢！大乘經中這樣說，我就這樣說。

基於現實人間成佛的觀點，我從釋迦佛的發心，及成佛後的遊行教化，引起我的信敬與熱心。我在三十年寫的〈佛在人間〉，寫下「出家更接近了

人間」(《佛在人間》九——一二頁)。《佛法概論》(二四八——二四九頁)說：「出家的社會意義，即從私欲佔有的家庭，或民族（對立）的社會關係中解放出來，……這是超家族、超國界的大同主義。……有和樂——自由、民主、平等僧團，……只能行於出家的僧團中。……但徹見佛法深義的學者，不能不傾向于利他的社會和樂。菩薩入世利生的展開，即是完成這出家（無私無我）的真義，做到出家與在家的統一」。在淨土中，我覺得彌勒淨土最好。這不是理想的天國化，而是有實現可能的，所以在《佛法概論》(一三一頁)說：「彌勒佛時代的淨土，即是這個世界的將來，也是我們仰望的樂土」。

三、《勝鬘經講記》：這是民國四十年講的。《勝鬘經》是以在家身分，直入菩薩道的。我說：「小乘以出家為重，大乘以現居士身為多」，我說的是多、少，而該文竟說：「印順法師幾乎是說：『真正的大乘佛教＝在家佛教』」，在「大乘」與「在家」間，劃上了等號！

四、〈從依機設教來說明人間佛教〉：溫君引我的話說：「大乘法不是從出家比丘的基礎而發揚起來的。……大乘法的昌盛，與在家佛弟子有密切關係。……（經中這樣說），表示了大乘佛法，是以在家佛弟子為中心而弘通起來。……佛法普遍的傳播於民間，……人間受到佛法的薰陶，即自然而然的有以在家佛子為中心的，重視人乘正行——德行，讚仰出世而又積極地入世度生的佛法發揚廣大起來。……菩薩法是適應印度的在家弟子，以人乘正行為基礎而興起廣大」。我從來不反對在家佛教，並希望有如法的在家佛教，曾寫有〈建設在家佛教的方針〉一文；但在爭取「在家主體性」的意識型態下，是很難通解我的思想的。上面這段引文，出於第二段「諸乘應機的分析」。先說「人乘及基於人乘的天乘」：人、天乘的主要德行——修行項目，是施、戒、（慈）定。次說「基於人、天的聲聞乘」，聲聞法是戒、定、慧。再說「基於人、天、聲聞的菩薩乘」，內容是布施、持戒、禪定、智慧、忍辱、精進、慈悲方便。依於這一意義——修行項目，所以說：「大乘法不是從出家比丘的基礎而發揚起來」；「菩薩法是適應印度的在家弟子，以人乘正行為基礎而興起廣大」；「菩薩法是以人乘正行為基，在出世與入世的統一中，從世間而到達究竟的出世」。著重於修行內容而作此說，學菩薩也

並不容易呢！

四

論到大乘思想的興起，可說是源遠流長。在《阿含經》與廣《律》中，覺得釋尊的偉大，遠遠的勝過了一般在家、出家的聲聞行者（多聞聖弟子），所以在〈佛在人間〉(《佛在人間》四——六頁、九——一二頁)中，寫下了「佛陀的身命」、「出家更接近了人間」，表示我對佛陀的無限崇敬。釋尊說法，主要是聲聞乘法，為什麼自己成佛而不教人學佛成佛呢？所以在《佛法概論．自序》(二頁)中說：「初期佛法的時代適應性，是不能充分表達釋尊的真諦的」；這就是受到當時社會與宗教界的局限。在佛的出家弟子中，如三迦葉等一千人，本是事火外道；舍利弗、目犍連等二百五十人，本是六師中刪闍夜毘羅胝子的弟子：這就是早期的常隨眾——比丘一千二百五十人了。又如大迦葉，不接受釋尊的勸告，不願住在僧團中，而過他獨往獨來的頭陀生活。大弟子們多少有他自己的修持習性，好靜、重禪定，急求解脫，釋尊只能應機設教，那就是聲聞行了。然釋尊開示的「正法」，要在緣起無我。依「法」而施設「毘尼」，使學眾過著團體的生活。這是德化的法治生活，沒有階級、種族、國家的分別，平等、自由、均利（利和同均）的集團，稱為「四方僧」（大乘才說「十方僧」）。生在二十世紀的我，不能不感到釋尊的偉大！雖然受到時代的局限，這一崇高的社團理想，還只能實現於出家僧中（在家是沒有組織的）。在佛弟子的心目中，留下釋尊的偉大印象（當然感覺不一定相同）；「佛弟子對佛的永恆懷念」，是從「佛法」發展到「大乘佛法」的主要力量(《初期大乘佛教之起源與開展．自序》三頁)。

「尊上座而重大眾」的佛教，後來分化為上座部（又分為分別說與說一切有二系）與大眾部。上座部多耆年上座，是重律的；大眾部多少壯，是重法的。上座部重於事相：對「律」是輕重等持，謹嚴保守，時空的適應要差些；對「法」是分別抉擇，開展出嚴密的阿毘達磨論。大眾部重於理性：對「律」是重於根本，如《三論玄義》(大正四五．九上)說：如大眾部分出的雞胤部說：「隨宜覆身，隨宜飲食，隨宜住處，疾斷煩惱」。修行是非常精進的！但對於穿不穿三衣，午後吃不吃，住處結界不結界，都可以方便隨宜。

如住處而可以不結界，那「犍度」中的種種事，都不能舉行了。對「法」重理性，探求永恒不變的理性，如成立「九種無為」。這二大部一再分化，成為十八部（以後還要再分化）的對立。與大乘有深切關係的大眾少壯派，不是沒有副作用的，如《印度之佛教》所說(九八——九九頁)。所以我稱大乘為「青年佛教」，而在〈雜華雜記〉(《華雨香雲》一五八頁)這樣說：「佛教童年是透過了聲聞耆年的，可以說是童心的復活，童心的永存」。「青年佛教所表現的佛教青年，是在真誠、柔和、而生命力充溢的青年情意中，融合了老人的人生的寶貴經驗」。否則，青年的「競新好異」，會引起不良副作用的。

在佛法流行中，「佛弟子對佛的永恒懷念」，首先是舍利塔的建築，作為一般信眾禮敬與供養的對象，可說佛教一般宗教化的開始。釋尊勝過聲聞弟子，也就是佛勝過阿羅漢，漸漸的為佛教界所公認。依佛法的「因果律」，釋尊過去生中的修行，不同於聲聞弟子的修行，才能成就無上的大覺，佛的「本生談」，普遍的流傳起來。傳說的「本生」，雖傳說並不一致，但這是一切部派所共有的。依巴利文《小部》所說，「本生」共有五四七則。其中，天神類六九則，畜生（鳥獸蟲魚）類一一九則，其餘的是人。我在〈從依機設教來說明人間佛教〉(《佛在人間》六二頁)中說：「本生所載的菩薩行，……現天身、地獄身是少見的」；這是說錯了，菩薩而是天神身，是相當多的。佛在過去生長期修行中——菩薩，出於佛世，也出於沒有佛、沒有佛法的時代；是人、是天神，或是畜生，對未來大乘的菩薩道，是有一定影響的。菩薩怎麼會是低級的（鬼）神與畜生呢？上座系的說一切有部等，認為這是可能的。《論事》(《南傳》五七．三六六)說：大眾部系的安達羅派，以為釋迦過去生中，「值迦葉佛時，入決定」。《異部宗輪論》(大正四九．一五下)說：「菩薩為欲饒益有情，願生惡趣，隨意能往」。這與大乘的得無生忍一樣，菩薩有凡聖二階，聖位菩薩能示現生於惡趣的。「本生」，本是印度民間（與神教有關）傳說的先賢聖德，或是民間的神話故事，這些偉大的德行，特別是利濟眾生的施捨一切，都化為如來過去生中的菩薩行。如「本生」所說，過去生中偉大的德行，部派佛教都綜略而稱之為波羅蜜多。

《大毘婆沙論》(大正二七．八九二上——中)說：毘婆沙師立施、戒、精進、智慧——四波羅蜜多；外國師說施、戒、忍、精進、靜慮、般若——六波羅蜜多。還有別說六波羅蜜多，是四波羅蜜多而加聞與忍的。外國師說的六波羅蜜多，與法藏部及大眾部系的說出世部相同。巴利語的赤銅鍱部，別立施、戒、出離、智慧、精進、忍、真諦、決定、慈、捨——十種波羅蜜多。過去生中長期修習波羅蜜多大行，當然能圓成無上的佛果了。說到佛，起初都是現實人間的佛陀，但引起了（大眾系及法藏部等）「佛身無漏」，與（說一切有部等）「佛身有漏」的論辨。依一般人的信仰與理想，引出大眾部等所說：「如來色身實無邊際，如來威力亦無邊際，諸佛壽量亦無邊際。……一剎那心了一切法，一剎那心相應般若知一切法」，如《異部宗輪論》所說(大正四九．一五中——下)。這樣，佛是壽命無量的永遠的存在；是無所不在，無所不能，無所不知的。《論事》(《南傳》五八．四一二——四一三)說：大眾部主張「十方世界有佛」。這些佛菩薩的信仰，是部派佛教中流出的大乘思想的淵源。近於大乘的，是大眾部系，及分別說系中的化地、法藏部等。這類思想的發展，顯然是適應印度民間，而展開的通俗化，出世而又入世利濟眾生的佛法。

流傳於部派佛教的佛與菩薩思想，當然也流傳於（印度）民間。出家（少壯）與在家佛弟子，自然會引發「彼既丈夫我亦爾」的大心，發心修菩薩行成佛，立志在長期（三大阿僧祇劫、或四、或七大阿僧祇劫等）生死中，利濟眾生而圓成佛道。西元前一世紀中，這一學風開始興起，多方面傳出而主要是「般若」。般若重在了達一切法如幻性空；在發菩薩（菩提）心、大悲心、隨分隨力的修行六波羅蜜，「不修（深）禪定，不斷（盡）煩惱」，所以能不同於聲聞果證，而直趣菩提大道。當時傳統的佛教，出家眾是不能去婬坊、酒肆、屠場、伎樂處的，那佛法不能普及。新開展的大乘，如在家菩薩維摩詰，「若至博奕戲處，輒以度人。……入諸婬舍，示欲之過。入諸酒肆，能立其志」(大正一四．五三九上)。以在家身分到這些地方，不是為了舒解自己的情欲，而是為了化導眾生。初期的賢護（善守）等八大菩薩，《智論》明記他們的生處(大正二五．一一一上)，與維摩詰等應有相當的事

實依據。又如南印度的善財童子，雖是釋迦本生善財王子(大正二四．六〇下——六四下)的改寫，但參學所見的，除出家眾六人外，多是在家的——建築師、醫生、語言學者、航海家、法官、國王、外道、家庭婦女等；大乘興起於南印度，普及民間各階層，也應有事實成分。還有適應民間宗教，而有夜遊神（空行夜叉）等。大乘法的普及民間，而有些傑出的菩薩行者，是可以理解的。但大乘的如實道，平實而深徹的，為了普及化，在《般若》、《法華》等經中，善男子、善女人也成為「法師」（原語為「法唄ㄖ」），進行讀、（背）誦、寫、供養（經典）、解說等初學者的宗教行儀。在大乘發展中，有些經典是沒有出家眾在座的，那是更理想化，更天（神）化了！

「佛弟子對佛的永恒懷念」，「本生」的流行，適應印度民間，所以在甚深廣大的菩薩行，崇高的佛身、佛土觀中，不免受到了影響。(一)、「本生」傳說中的菩薩，都是偉大的個人（或畜類與天神）德行；大眾部系又「律重根本」，方便隨宜，所以初期大乘行者，是重戒而不重律儀的，也就是重德化而不重僧團法治的。大乘經所說的菩薩，在家的非常多，而在現實的印度，獨立特行的出家與在家菩薩，都是沒有組織的，如《初期大乘佛教之起源與開展》(一一九五——一二〇〇頁)所說。大乘佛法的弘傳，還是依龍樹等，從（還在流行發展中的）部派佛教僧團中出家而修學大乘的菩薩比丘，大乘才能更廣大的延續下來。(二)、釋尊容忍民間信仰的（天）神，而「本生」又多天神菩薩，所以初期大乘的菩薩道，是「佛教的人間化，也是天化」。「金剛力士，本是（護法的）夜叉而已，在大乘佛教中，就尊稱為菩薩化身。海龍王、緊那羅王、犍闥婆王、阿修羅王（這些「大力鬼王、高等畜生」的天神），稱為菩薩的也不少；連魔王也有不可思議大菩薩。這些天菩薩，在大乘法會中，助佛揚化，也還是本著悲智行願的精神，助佛說六波羅蜜、四攝等大乘法」(《佛在人間》四一頁)。但在一般信眾心中，這些（像在家人的）天菩薩，是大菩薩，不但勝過聲聞比丘，也勝過人間發心修菩薩行的，終於天上勝過了人間。這樣，印度神（天）教所有的祭祀——護摩、咒術、苦行，也漸漸的觸攝到佛法中來。還有，超現實的佛菩薩，加深了神祕的信仰，他力加持與祈求，都在大乘中出現了。一般都信仰讚歎不可思議

的佛菩薩，而不重真正利濟人類，從利他中完成自利的菩薩道。「心性怯劣」，急求自利的，有求生佛國的「易行道」（在家者為多），印度佛教的後期，出家與在家的，一齊修行即身成佛的「易行乘」。正常的菩薩道，偶而說到而已——印度佛教的末日也近了！我說人間佛教，是對佛法的「天化」，清除不符佛法特質的部分，所以說：「探其宗本，明其流變，抉擇而洗鍊之」(《印度之佛教．序》三頁)；「不是創新，而是將固有的刮垢磨光」(《佛在人間》九九頁)。

五

我在四十二年，寫了一篇〈建設在家佛教的方針〉。所以要提出在家佛教，有三點意義：(一)、經文的啟發：如維摩詰的多方設教；善財所參訪的善知識，多數是在家眾的不同教化；勝鬘夫人的教化，使阿瑜陀城人，七歲以上的都歸信佛教。這不一定是事實，但表示了大乘佛法中，在家佛教的形象。佛是修菩薩行而成的，在佛的「本生」中，形形色色，不是以出家眾為主的。(二)、教界的事實：大乘佛經這樣，當然有在家而修菩薩行的，但沒有教團的組合。晉法顯所見的，巴連弗邑——華氏城的婆沃私婆迷，是「大乘婆羅門」；「舉國瞻仰，賴此一人，弘宣佛法，外道不能加陵眾僧」；「國內大德沙門，諸大乘比丘，皆宗仰焉」(大正五一．八六二中)。西元七世紀，在家的唯識學者月官，受到那爛陀寺眾的列隊歡迎。在那爛陀寺七年，與中觀者月稱，進行了長期的論辯(多羅那他《印度佛教史》二四章)。在家的大論師，受僧眾迎接，長住寺內，那時在家眾，在佛教中的地位有點不同了！

祕密大乘興起，據說鬱地耶那國王因陀羅部底，傳出甚深密法；香跋拉國王子月賢，在馱那羯磔迦大塔處，得到時輪法而傳布(《現代佛教學術叢刊》七二冊．五五頁、五八頁)：這是在家而傳出密法了。依此去看西藏佛教：寧瑪派是在家的；噶居派的祖師馬爾巴是在家的；薩迦派的教主夫人，幾年前也來過台灣呢！中國內地的佛教，姑且不說隋唐時代的三階教等。民國成立，李政剛等發起佛教會（後自動取消）。上海有世界佛教居士林，後各地也有成立的。上海還有佛教青年會，曾發展到杭州。漢口有佛教正信會。由

於《印光大師文鈔》的流通，江浙地區成立不少（念佛的）蓮社。印光大師痛心於佛教僧界的「三濫」，贊同居士的結社念佛（弘一大師出家前，印光大師也曾勸阻他）。這些在家佛教，還是歸依三寶，或請大法師講經與開示的。特出的是：南京支那內學院，歐陽竟無老居士發表了《內學院院訓》，在〈釋師訓〉的「闢謬」中，強調居士是僧、是福田、是師範，可以說法、閱戒，可入比丘中次第坐等(《內學》第三輯．九——一七頁)。

還有廣東王弘願的傳授密法。這是以在家眾為師主的團體。台灣的在家佛教團體，如中華佛教居士會等。台中李炳南居士成立的蓮社，承印光大師的意趣而更進一步，雖歸依三寶而由炳老代授（不知現在如何），是一徹底的在家教團。即使有出家人從炳老修學，也不能進入這一團體。政治開放以來，佛法的、類似佛法的在家佛教，越來越多了！(三)、我的意識來源：在沒有出家以前，就感覺佛法與現實佛教界的差距。出家後，贊同太虛大師的「人生佛教」。在研讀中，覺得大乘正常的菩提道，實源於釋尊的教化（身教、言教），開展出菩薩行的如實道。只是受到印度文化（神教）的影響，不能充分落實，反而適應印度神教，演化為通俗的、神秘的宗教。佛教傳來中國，重玄理、山林、來生、度鬼；寺院也家庭化為子孫制。到清末民初，一般僧侶的品質低落，受到社會的歧視。我曾感慨的說：「出家人對佛法不大留心，而對軍政名流，護法居士，卻一味奉承逢迎，按時送禮請齋。……自己無知，卻奉承逢迎，攀緣權勢。

所以，如果說有四寶（加居士寶），那只因僧不成寶，怪不得別人」(《華雨香雲》三四頁)！〈建設在家佛教的方針〉也說：「並非由於白衣說法而成為末法，反之，正由於出家佛教的衰落，而有白衣說法的現象。如出家眾的德學集團，具足教證功德，白衣弟子那裡還想在獅子窟裡作野干鳴呢！由於出家眾的德學衰落，真誠的在家弟子，要起來贊助弘揚；半知不解的，也敢來一顯身手」(《教制教典與教學》九〇頁)。我還想到：基督教由於新教的改革運動，傳統的基督教——天主教也因而大為改進。中國在家佛教的如法成立，出家佛教也可能因而更為純正健全。如依然故我，那在新的時代中，走向衰滅，也不用怪別人了！面對現實，反省自己（自己的出家僧侶），

從大乘經的啟發中，所以寫下了〈建設在家佛教的方針〉（早一些，白聖老法師曾建議，分僧伽為二類：一為中國傳統，出家受戒；一是近於日本式的）。但我所提出的，是「在家的佛教，在共同的佛教組織中，應各從自己的崗位上去努力。

自己所知所行的業務，即是修學菩薩道的道場。與自己有關的種種人，即是自己所攝受教化的大眾。這才能淨化世間，才能利樂人群。……如建立在家佛教，不能把握這主要意義，而只是強調厭離（娑婆），賣弄神秘（說過人法）。……那就大可不必多此一舉了」（《教制教典與教學》八八——八九頁）！

六

關於大乘佛法之起源問題，平川彰博士在《初期大乘佛教之研究》，提出三項理由，推定大乘與出家的部派佛教無關，是出於非僧非俗的寺塔集團。他所依據的文證，經一一的勘察，都是不能成立的。平川彰是日本著名的大學者，為什麼要這樣說呢？我以為，這是他忠於日本佛教，要為日本式的佛教，求得教理上的根據，所以我在《初期大乘佛教之起源與開展》(九頁)中說：「果真（如平川彰所說的）這樣，初起的大乘教團，倒與現代日本式的佛教相近。這一說，大概會受到日本佛教界歡迎的，也許這就是構想（有非僧非俗寺塔集團）者的意識來源」。溫君引用我〈從依機設教來說明人間佛教〉所說：「大乘法不是從出家比丘的基礎而發揚起來的」；「大乘的昌盛，與在家佛弟子有密切的關係」。認為「這與平川彰的結論，應該沒有太大的不同，但奇怪的是印順法師不明文否定自己的結論」——起源於部派佛教。反問：「曾經一度影響他馳騁於想像式的歷史解釋的意識來源是什麼」？溫君是不免誤解了！我在民國三十年所寫的〈佛在人間〉，已確定了我的「回歸人間」而反「天化」的立場。大乘思想的起源，三十一年寫的《印度之佛教》，與六十九年出版的《初期大乘佛教之起源與開展》，並無太大不同，如本文（二）所說。起源，是出於大眾部——少壯派的青年，部分的分別說者。但從部派而大乘，起初是少數的，會受到傳統的局限與排斥。我說「大乘……發揚起來」；「大乘的昌盛，與在家佛弟子有密切關係」。「起源」

與「發揚」、「昌盛」是不同的，而溫君卻將「起源」與「發揚」、「昌盛」，畫上了等號！「不僧不俗的寺塔集團」，與我所說的在家眾不同，而溫君卻以為「沒有太大的不同」。這才怪我不「否定自己的結論」，進而問我的「意識來源是什麼」，這應該是在家的主體意識在作怪！我贊同菩薩道的宏揚，是不會反對在家佛教的。但我所樂意見到的，決不是「但求往生」、「只管打坐」，也不是認同外道——瑤池門、一貫道等的，或著重氣功的在家佛（？）教。

卷007

《我有明珠一顆》讀後

一

讀《現代禪雜誌》，知道李元松新著《我有明珠一顆》。這本書的第一章目錄，有子題「印順法師間接影響禪的式微」一項。式微，是「衰落」的意思。（中國人所說的）禪，宋末以來就逐漸衰落，到近代可說式微極了，這怎麼能說我間接影響了禪的衰落呢？託人買了一本，看看到底是怎樣說的。在第一章中，先說明「今人難現證道果的原因」，是：「缺乏理想的修行環境」、「中了三藏十二部的毒」，「惡知識太多了」。然後說到「印順法師間接影響禪的式微」。內容是說：「由於印順法師對台灣佛教的思想具有最大的影響力，許多佛教徒及學者都可追溯係受其影響，才對禪者存有排拒的心態，這對（現代）禪的發揚，無疑是一大傷害」(二五頁)。這是「障礙了（現代）禪的發揚」，怎麼標題為「影響禪的式微」衰落，可說文不對題！如為了讓一般讀者將禪的衰落責任，誤會而歸咎於我，那現代禪者的文字，可說相當的善巧了！

我不知道，我的作品是否真的影響了現代禪的發揚。如真的有些影響，我覺得作者也就是現代禪的創立者，應該負起相當的責任！如《我有明珠一顆》(二三頁)說：「我以前也曾從他所著的《妙雲集》中獲得修行的啟示」，這怕也會影響他那顆明珠吧！他在《與現代人論現代禪》二集，一再的說

：

「我鼓勵他們讀三類經書：1.《阿含經》，2.「般若」系統，3.《妙雲集》——這是一小部大藏經」(三一頁)。

「印順法師的《妙雲集》，功德無量！……他提倡人間佛教，理性的佛教，使知識份子加入佛門，而令整個佛教有所改變」(四〇頁)。

「佛教的新氣象，正在醞釀之中。……特別要讚歎的，是印順法師。事實上，若不是他所著的《妙雲集》，為整個中國佛教理出一個新方向，替重視理性的現代佛教，澄清許多深奧、精闢的理趣，我認為佛教這股新氣象，至少要遲上二十年」(五五頁)。

我——平凡的自己，缺少（想做）祖師精神。面對衰落不堪的中國佛教，只是從經論中提出些純正而又（認為）契合現代時機的佛法，介紹給佛教界。如在大地撒種，也要看當地的土質等，不是主觀願望所能決定的，所以我只是提出些經論的見解，寫出、刊行，沒有什麼成果的預期，也就不會自我吹噓，設法來擴大影響。想不到竟得到了作者的認同，不但自己從《妙雲集》「獲得修行的啟示」；還「鼓勵他們讀《妙雲集》」；讚歎《妙雲集》的「功德無量」；認為如沒有《妙雲集》，中國「佛教這股新氣象，至少要遲上二十年」，那不是如沒有《妙雲集》，現在也還沒有現代禪嗎？對我的《妙雲集》，這樣的鼓勵學眾，讚歎稱揚，到頭來竟影響了作者現代禪的發揚！所以，如真的對現代禪有些障礙，那作者應自我反省，負起應負的責任！

《與現代人論現代禪》二集，有一篇提到了我，並表示不同的意見，如(三三——三四頁)說：

「如果將他們(指禪宗)類比為真常唯心系，我還沒有什麼意見，但將他們歸類為梵我合一，我就認為是仁智之見了」。

「《妙雲集》中，聞思部分談的很多，但修慧及如何從與定心相應的般若慧頓入無漏慧，談的較少。他的批評，從某個層次看，很有道理；但從定心智慧到無漏慧，他本身談的少，再想去批評禪（宗），我認為發揮的不多」

（按：這一段共八十二字）。

文字寫得相當的含蓄！他對我的批評，明顯的說我對定心、智慧到無漏慧，談的少；也就是知道得不多，所以也不用再想去批評禪了。這篇文字，又被編入《經驗主義的現代禪》(三六——三七頁)，末了卻附上一段按語：

「李元松按：七十九年五月，重新讀《妙雲集》，深深為以上所講的八十二個字感到慚愧！事實上，（印順）導師四十年前在《妙雲集》中，討論有關修慧與無漏慧的開示，可說俯拾皆是。自己當時的談話，純根據早先時《妙雲集》的印象，以致有以上八十二個字的膚淺之語。在此謹先向導師的座處頂禮懺悔，並請讀者諒解這一錯誤的訊息」！

這篇文字，本是不同意我對禪宗的評論而講的。不知為了什麼，又附上這段按語，並表示向我懺悔！這麼一來，那我對禪宗的評論，應該是可以而說得不太離譜了。這不等於為我的《妙雲集》宣傳，會引起有礙現代禪的發揚嗎！在最近出版的《我有明珠一顆》，又回到「按」語以前八十二個字的立場，如(二四頁)說：

「《妙雲集》中將禪宗列為真常唯心系，並認為禪宗含有外道思想，我認為這是需要再探究的。當然，認為禪宗帶有外道成份的人，並不是只有印順法師。……禪宗祖師所以引用某類經文，甚至引用道家的經文，……不能因此而歸類為梵我合一的外道」。

年紀大了幾歲，我的記憶力也多少衰退，但在我的記憶裡，並沒有將禪宗「歸類為梵我合一的外道」。作者本是贊同《妙雲集》而一再稱揚的。為了現代禪的發揚，不能同意我的論述，但又同意了而向我懺悔；現在又不同意——連認為可以的「真常唯心」也要「再探究」了。否定又肯定，肯定又否定，現代禪者的隨心所欲，確是使人感到為難的！

二

現代禪成立不久，我沒有多少了解，所以也不想多作評論。現在只從《我有明珠一顆》中，所說「阿含、般若、禪皆為趣入涅槃的方便」，表示我所知道的意義。

《阿含》是趣向涅槃的解脫道。解脫與涅槃，是印度固有的術語，所以說解脫、涅槃，並不等於佛法；說解脫、涅槃的外道，在釋迦佛時也是不少的。要正確了解釋迦佛所說的，解脫而趣入涅槃的正道，才不致漂流佛門以外。釋尊在初轉法輪時，先說遠離欲樂、遠離苦行——二邊的中道；中道就是正道，正道以正見（慧）為先導，如實知見四諦。為什麼眾生生而又死，死而又生，無可奈何的生死不已——苦？苦的主要原因（集）是「我」：在認知上，是我見（我所見）；在染著上，是我愛（我所愛）。佛證知「我」是虛妄錯亂而可以勘破的，所以說一切法從因緣生：因緣生所以是無常的，無常故苦，苦故無我無我所，突破了生死大苦的癥結，才能趣向涅槃解脫——滅。佛說見道（見四諦）得初果的，得「法眼淨」，也說「三結斷」。三結是薩迦耶見（有身見即我見）、疑、戒禁取。三結煩惱斷與得無漏智，如光明現而黑暗消失一樣。如不（永）斷見惑（主要即三結），那裡有「淨法眼」可得！經論中立三解脫門，無常苦故無願解脫，無我故空解脫，涅槃故無相解脫。其實，三解脫門同緣一實，所以被稱為「無二解脫之門」。一般泛說八萬法門，那只是初方便接引，如進入修證，那只有這不二解脫門。也就因此，說「諸行無常」，「諸法無我」，「涅槃寂靜」為三法印，以印定佛法的如實性。

「般若」系經典，及初期大乘大論師——龍樹菩薩的《中論》等，也受到現代禪的尊重。《般若經》是「通教三乘」，「但為菩薩」。約通教三乘說：一切法空即諸法無我（二空，也名二無我），所以論修慧的契入現證，與《阿含》相通，如《般若經》說：二乘的「若忍若智，皆是菩薩無生法忍」（《十地經》說：同得「無分別法性」）。龍樹的《大智度論》，明確的說三法印與一法印無二；《中論》雖廣說一切法空，而〈觀法品〉仍以觀無我我所而證入。在這一意義上，「般若」的解脫道，是與《阿含》相同的。但現代禪似乎沒有注意到般若的「但屬菩薩」，這不妨從《阿含》說起。釋尊時代的教化，以聲聞弟子證阿羅漢果為主，佛也被稱為阿羅漢。但佛到底並不等於一般阿羅漢，所以稱佛為「如來、應供（阿羅漢）、正遍知（正等覺）」——三名；更稱佛為「如來，……佛」——十號。阿羅漢是正覺者，佛是

無上的正等覺者。所以說到功德，阿羅漢是五分法身、六通，而佛是十力、四無所畏、十八不共法等：這些是《阿含》所明示的。到了部派分化，雖有不同意見，而佛是一切智者，勝過聲聞的阿羅漢，仍為佛教界所公認。佛為什麼會勝過阿羅漢？由於佛在過去生中，歷劫修菩薩大行，才能圓成阿耨多羅三藐三菩提（無上等正覺）。菩薩修行的大行難行，佛教界傳有眾多的菩薩故事，名為「本生」。菩薩的修行，以大悲心為本，重於利濟救度眾生，不是聲聞行者那樣的但求自己解脫。佛因地——菩薩所修行的，是六（或十）波羅蜜、四攝，都是以「布施」為第一。所以成佛的因行，是菩薩的「菩提道」，攝得解脫道，而不是以解脫道為先的。約解脫涅槃說，是三乘共的，但聲聞如毛孔空，佛菩薩如太虛空，可說質同而量異。古人譬喻為「三獸渡河，渡分深淺」。《金剛經》說：「一切賢聖皆以無為法而有差別」，也就是這一意義。現代禪者尊重「般若」、「中觀」，卻不知大乘般若法門的宗要：說解脫道而不說菩提道，知觀行而不知廣大行，知通三乘而不知但屬菩薩——這所以雖標揭「般若」系統的名目，卻遠離大乘般若法門的實際意義！

《與現代人論現代禪》(三〇一——三〇二頁)有這樣的一段話：

「佛法在人間，他對人世有益，這點是毫無疑問的。只是我們在抉擇何者是了義佛法時，是否應該將較可利益人類，對眾生較有利之一項列入判斷呢！事實上，有些人之所以主張初期大乘之優越性，多少便是建立在此種觀念上。進言之，他們認為：初期大乘不但發揮《阿含》深義，並且對人類有情懷有一分最深摯的愛心，對世間表現出最積極、最活潑的態度，故而他是佛陀本懷，了義佛教。對此，筆者稍有異義。我以為：（解脫道最重要）……那是屬於第二義的」。

說「有些人」、「他們」，沒有明白的說到我，但我確是這樣說的。現代禪重於（修改過的）解脫道，不重菩薩的菩提道，事實上也不用談般若了！「般若」系統是大乘經，主要是說菩薩行的。論法義，經說一切法空，一切法不生不滅，世間即涅槃。論發心修行，「十善菩薩發大心」（菩提心——上求佛道，下度眾生），正是「從人乘正法而進入大乘」。菩提心從大

悲心（世俗稱為「愛心」）而來，所以說：「菩薩但從大悲生」。經說菩薩發心修行，是依菩提心、大悲心、般若（慧）——無所得為方便，而修六度等大行。菩薩不是只為自己解脫，而是重慈悲利濟眾生的。從初發心到成佛，《般若經》立菩薩十地次第，《華嚴經》更有十住、十行、十迴向、十地等位次，菩薩決不是急求證入，當下成佛的。所以菩薩在修行過程中，如悲願還不足，那在修空無我慧時，要記著「今是學時，非是證時」，以免急求解脫而落入聲聞果證。菩薩如證入聲聞果，對成佛來說，是被貶斥為焦芽敗種的。要修到悲慧深徹，才契入無生忍，但還是「忍而不證」實際，利益眾生的事還多呢！佛，就是這樣的歷劫廣修菩薩大行，利他為先，從利他中完成自利，這所以佛是福慧的究竟圓滿者。現代禪自己說是佛教，還成立「菩薩僧團」，那應該行菩薩行，以成佛為理想的。可是，不說發菩提心，長養大悲心，反而輕視菩薩的菩提道為「第二義」，這是違反「般若」系大乘經的。

《我有明珠一顆》，引述我的話(一七六頁)說：

「菩薩道的本意，是人乘菩薩行，以五戒、十善的凡夫身來力行菩薩道。相信以此上求下化的發心，未來世必能再轉生為人，繼續修行」。

他不是「勘尋出處，逐字引用」，而是記憶所及的。所以大體相近，用字可能會引起誤解，不妨再解說一下。人乘菩薩行，是以人乘善行（戒）為基而發菩提心的，隨能力所及而努力於慈悲、智慧及利益眾生的菩薩行。初發大心者的修行，不能誤解為「菩薩道的本意」。「來世必能……繼續修行」，就是歷劫在生死中修行。由初發心而到久發心，久發心而進入不退轉，由不退轉而成佛（依《小品般若經》四位略說）。菩薩越修功德越大，利濟眾生的功能也越大，菩薩道是不限於初心的，不過弘揚菩薩道，總要從人的初發心說起。我這樣說，他批評為：「大乘佛教的本意，果真是人乘的菩薩行？……那是印順法師個人的看法而已」！初發心學菩薩——「十善菩薩發大心」（十信位），我不覺得是個人的意見。相反的，推崇「般若」系統大乘經，卻不說發菩提心、大悲心，竟以大悲利生的菩提道為第二義，才是現代禪老師李元松的個人看法而已！他也不同意我說禪宗是小乘急證精神的復活

，他自己卻(《我有明珠一顆》一七三——一七七頁)說：「臨濟與德山，都是禪門的天王巨星，死在他們手下，證得阿羅漢的不知凡幾」。原來禪門所證得的，是阿羅漢，這不是聲聞乘——小乘的聖果嗎？這是現代禪的新解說，在古代禪師們，怕都說是「見性成佛」的。我曾說：禪宗是「小乘急證精神之復活」，現代禪批評說：「那是印順法師個人的看法」。不過事實確是如此，禪師們是證阿羅漢的，那就與我見解相同了！

「禪」，這裡說的是印度傳來而中國化了的禪。菩提達磨傳來的是如來禪，以《楞伽經》印心，《楞伽》是唯識說而又有如來藏思想的。唐初，道信在黃梅「營宇立象」，在楞伽禪的基礎上，引入《文殊所說摩訶般若波羅蜜經》。這部傳出較遲的《般若經》，說到「如來界及我界，即不二相」，明顯的說到了如來界（藏）。道信引用這部經的「一行三昧」，這才長坐不臥的，（弘忍重）念佛淨心——看心、看淨的方便，普及的發達起來。慧能在（文殊所說）「摩訶般若波羅蜜」中，又融攝了《大般涅槃經》的「定慧等故，明見佛性」；「見性成佛」，成為中國禪宗最受尊重的六祖。從達摩到慧能，還是不離經教的。由於大唐開始衰亂，五代的衰亂更甚，北方的義學衰落，禪者也日漸中國化。一則由於「以心傳心」、「不立文字」的傳說，引發離經教而自成一套的禪語，如「祖師西來意」、「本分事」、「本來人」、「本來面目」、「無位真人」、「這個」、「那個」、「白牯牛」等。再則「見性成佛」，到底性是什麼？性在何處？點出「性在作用」而引人去悟入的，如《傳燈錄》卷三(大正五一．二一八中)說：

「王曰：性在何處？答曰：性在作用。王曰：是何作用？……波羅提即說偈曰：在胎為身，處世為人，在眼曰見，在耳曰聞，在鼻辨香，在口談論，在手執捉，在足運奔。遍現俱該沙界，收攝在一微塵，識者知是佛性，不識喚作精魂」。

（佛）性在作用，所以禪師們的指示，不但說「是心」，也直指說「是汝」。更多在見聞、動作中去啟示，如：揚眉，瞬目，擎拳，豎拂，叉手，棒打，腳踢，推倒禪床，踢翻淨瓶，撥虛空等外，還有斬蛇，殺貓，放火，斫手指，打落水去等。這樣的接引學人，為中國禪風最特出的！雖然，第一

義不落言詮，不是語文——「語表」所能表達的，也不是身體動作——「身表」所能表達的。但如當機善用方便，身體的動作，使學人不知所措，受怖受驚而內心極度震動，也有能使人進入宗教經驗的可能。不過「身表」的任何動作（「語表」的大喝、大笑也相同），在受教者來說，這是不明確的，可能會引起誤會。所以，如泛濫起來，不免有「皮匠禪」等笑話了。

西元三世紀起，印度佛教界傳出不少的真常經典。主要是說：眾生本有如來界、如來藏、我、佛性（這些是異名同實）等——真我，與自性清淨心——真心說合流。由於四世紀起，「虛妄唯識系」流行，真我、真心攝受唯識學而成「真常唯心系」，禪宗是屬於這一系的。在真常大乘經中，還是說到菩薩，六（或十）度，十地等，而禪宗雖自稱最上乘，直顯心性，即心即佛，卻棄菩提道而不論，這所以太虛大師有「說大乘教，修小乘行」的慨歎！現代禪少說「真心」、「真我」，說（初期大乘的）「緣起性空」。其實，印度經論中的「緣起性空」，與唯識者的「遍計所執性」空，如來藏（佛性、我等）說者的雜染法空而如來藏稱性功德不空；不但是義理的體系不同，還都依自宗而評他說為不了義。中國佛教長於融通，禪者初期採用了《文殊所說摩訶般若波羅蜜經》；「摩訶般若波羅蜜」，為講說《壇經》的主體。弘忍以來，漸取簡短的《金剛般若波羅蜜經》；到神會更適應當時而專說《金剛般若波羅蜜經》了，而同時也引用《大乘起信論》，所以禪宗的內容，決不是以「緣起性空說」為主的。如慧能以下，南嶽門下是「直顯心性」；青原以下，受江東牛頭禪的影響而被稱為「泯絕無寄」，然泯絕無寄也還是「無心即真心」的。所以，論禪宗的思想，與「空」有關，而核心到底是「真心」（或「真我」）系的。

三

《我有明珠一顆》(一〇四頁)這樣說：

「現代禪的標幟，好像是一個人在那兒打坐，其實是熊熊烈火中的一朵蓮花。蓮花代表的是涅槃境界，火則是代表情慾，意思是七情六慾中的佛心」。

現代禪為什麼違反釋迦佛所說，遠離樂欲與苦行——二邊的中道正行，而在現代禪的道次第中，開始就說「已有的情慾，可以盡情發揮」呢？從這一標幟的解說中，可以大概的了解。「七情六慾」是中國術語，大致與煩惱相當。大乘經中說「煩惱即菩提」等；《維摩詰經》說：「煩惱泥中，乃有眾生起佛法耳」，正如「卑濕淤泥」，乃能生蓮華。這是什麼意義？龍樹的《中論》這樣說：「涅槃之實際，及與世間際，如是二際者，無毫釐差別」。這是經說「世間即涅槃」的解說。約實際說，世間與涅槃無二無別；實際是真如、空性等異名。然約依緣起滅說，世間（雜染生死法）如幻化，涅槃也如幻化，雖一切無自性，卻是不能說無別的。否則人人是佛，根本不需要佛教，更不用說禪與修證了！龍樹《大智度論》說：「癡實相即是智慧，取著智慧者即是癡」；「諸法如入法性中，無有別異。……愚癡實相即是智慧，若分別著此智慧即是愚癡，如是愚癡、智慧有何別異」？這就是「煩惱即菩提」的解說。龍樹的解說，是依《思益梵天所問經》的。經明「五力」說法，說愚癡與般若不二，是「隨宜」說，不是了義說。「卑濕淤泥」中生蓮華，應如《大般涅槃經》後分說：「一切無明煩惱等結，悉是佛性。何以故？佛性因故（此是「因中說果」）。從無明、行及諸煩惱，得（有漏）善五陰，是名佛性；從善五陰，乃至獲得阿耨多羅三藐三菩提」。禪者所推重的《金剛經》也說：「是法平等，無有高下，以行一切善法故，則得阿耨多羅三藐三菩提」。淤泥中生蓮華，是從淤泥中透出，高出水面，到蓮華開時，不但出淤泥而不染，還「微妙香潔」呢！總不能「微妙香潔」的蓮華，與「卑濕淤泥」和合不二吧！不過，大乘經的「隨宜」說法，在生死眾生心中，適應印度神教的復興時節，可能會有不同的解說。如後期的秘密佛教，與印度教性力派相同，從男女交合中去修行成就。現代禪成立不久，從這一標幟——「情慾中的佛心」去看，可能還有現代密呢！也許現代禪高階層人物，早已禪密雙修，只是在成立不久階段，還沒有明朗的宣揚而已！

卷008

為自己說幾句話

一

七年前，搜集些對我的寫作所引起的反應，編成《法海微波》。近七年來，對我寫作而表示意見的，似乎更多一些。我不一定能看到，看到了也沒有能記憶；所以又託人找來一些資料，在精神好些時，偶爾翻閱。在閱覽過程中，知道有的反對，有的贊同，有的贊同而存有自己的想法。思想是多元化的，「異見、異忍、異欲」，是當然的現象。但讀了這文字的人，對我的意見與事實，可能會引起某些誤會。我雖然虛弱無力，寫寫停停的，還是多少說明一下的好！

二

先說我的寫作，與日本學者及西藏所傳的關係。

我的大乘三系（或作三論）說，是從太虛大師的三宗來的。起初，「我贊同（支那）內學院的見解，只有法性與法相二宗」；經過「三年閱藏，……對於大乘佛法，覺得虛大師說得對，應該有法界圓覺一大流」（《遊心法海六十年》六——九頁）。虛大師的三宗說，最早見於民國十年的《佛法大系》，立真如的法性論，意識的唯心論，妙覺的唯智論(《太虛大師年譜》（以下簡稱《年譜》）一二三——一二四頁)。十一年，為了評破《唯識抉擇談》，作《佛法總抉擇談》。依窺基《法苑義林章》所說：「攝法歸無為之主，故言一切皆如也；攝法歸有為之主，故言諸法皆唯識；攝法歸簡擇之主，故言一切皆般若」——立般若宗，唯識宗，真如宗(《年譜》一四五——一四八頁)。其後，確定三宗的名稱為：法性空慧宗，法相唯識宗，法界圓覺宗。所以，「我分大乘佛法為三系：性空唯名，虛妄唯識，真常唯心，與虛大師所判的法性空慧宗，法相唯識宗，法界圓覺宗——三宗的次第（與內容）相同」（《契理契機之人間佛教》一六頁)。我的大乘三系說，最早提出，是民國三十年寫的〈法海探珍〉，三十一年的《印度之佛教》。除了虛大師所說有所啟發外，在這抗戰期間，不通日文的我，是不可能「消化了日本佛教學者的研究成果」。所以我讀到《台灣當代最偉大的思想家》說：「這樣（

三系）的排列方式，日本佛教學者高楠順次郎，於夏威夷大學講〈佛教哲學要義〉時，已使用過了」(《福報》六十二期)，我非常歡喜，有智者所見相同的感覺。近來見到了一本《佛教哲學要義》，是高楠順次郎所著，藍吉富譯，正文書局於民國六十七年出版的。經仔細閱讀，竟沒有大乘三系的排列與說明。在該書〈緒論〉末，分佛教為二大類：一、「否定式合理論」諸學派，有俱舍，成實，法相，三論——四宗。二、「內省式直觀主義」諸學派，含攝了華嚴，天台，真言，禪，淨，律等宗派(一〇——一二頁)。這確是高楠順次郎著的《佛教哲學要義》，但沒有三系的排列次第，那作者為什麼要說「日本佛教學者，.....已使用過了」呢?

日本近代的佛學，對我是有相當影響的。初到閩院求學，讀到梁啓超的〈大乘起信論考證〉，讀得非常歡喜，這是引用「日本學者研究成果」的。二十六年在武院，讀到高楠順次郎與木村泰賢合編的《印度宗教哲學史》（譯本，商務印書館出版）。這不是談佛法，也不知他的正確程度如何，但從淵源，發展，演變而作史的敘述，對我探求佛法的方向，有著相當的啟發性。也就因此，墨禪所有的日譯多氏《印度佛教史》，也借來閱覽揣摩。但我不是盲從者，二十三年初夏在武院，對日人（名字已忘）《三論宗綱要》（譯本，商務印書館出版）所說，如羅什，道生，曇濟，道朗的傳承；以高麗朗與河西朗，攝山僧詮與餘杭僧詮的混為一人，可說無一不誤！我以「啞言」筆名，發表〈震旦三論宗之傳承〉(《海潮音》十五卷六期)，一一的加以評破，而提出我研究所得的三論宗傳承。

抗戰結束，我經香港到台灣，以後的寫作，受到日本佛學界的影響要多些。三十九年，我在香港，託人請到一部《大正新脩大藏經》。這是中文的大藏，但日本學者對不同版本的校注，聲聞經律與巴利藏的比對同異，與現存梵文校典的對勘，的確給我研究上的不少便利。四十一年，從台灣去日本，買了宇井伯壽的《印度哲學研究》，宮本正尊的《大乘と小乘》等，又請了一部日譯的《南傳大藏經》。我雖不通日文，但對初期經、律、論的組織，與漢譯聲聞三藏相比對，也給了我很大的幫助。五十年後，為了寫作的參考，又託人買了些日本學者的作品。我參考日文著作的，主要是：《說一切

有部為主的論書與論師之研究》，《原始佛教聖典之集成》，《初期大乘佛教之起源與開展》。這三部書，都說到了參考日本學者的書名。然參考主要是資料而已，如《原始佛教聖典之集成》(一〇三頁)說：「後二書，為日本學者最近的名著。雖然在原始佛教聖典集成之研究中，不能隨和二書的意見，但對資料上，可說得到了最多的幫助」！

上面這三部書，關鍵性的重要部分，在三十一年所寫《印度之佛教》已具體而微表達過的。《印度之佛教》第四章四節「法毘奈耶之初型」(重版本六三——七七頁)，可說是《原始佛教聖典之集成》的雛形。《摩訶僧祇律》「雜跋渠」，與《毘尼摩得勒迦》的「雜事」等相近，都是牒句而略釋的。毘尼本母的發現，論定為「犍度部」的根源；《原始佛教聖典之集成》第五章〈摩得勒迦與犍度〉(二五一——三九四頁)，就是依此寫成的。第九章〈原始集成之相應教〉(六二九——六九四頁)，及以後寫成的《雜阿含經論會編》，是受到呂澂《雜阿含經刊定記》的啟發而研討完成的。《說一切有部為主的論書與論師之研究》第二章〈阿毘達磨的起源與成立〉(四三——九〇頁)，以《舍利弗阿毘曇》為古型，論定諸法的自（體）相、共相、相攝、相應、因緣，為阿毘達磨初期的五大論題，也只是《印度之佛教》第七章〈阿毘達磨之發達〉(重版本一二三——一四二頁)的修正與廣說。《初期大乘佛教之起源與開展》，所作部派的分化與推定(三一五——三五二頁)，是《印度之佛教》的「學派之分裂」(重版本九七——一一二頁)的重述。日本寺本婉雅譯注的多氏《印度佛教史》，列舉部派分化的不同傳說(三六三——三八二頁)；這些資料，使我能從比較中作出論定。「大乘佛教的起源，《印度之佛教》已多少說到」(一四三——一四九頁，一七九——一八〇頁)。這三本書的主要依據，是在早年凝成的理念下完成，都是引用漢文大藏經來說明的。

民國五十九年，我寫了一部《中國禪宗史》。傅偉勳《關於佛教研究的方法與迫切的課題》中說：「我們中國學者，還得仰賴常盤大定……數不清的日本行家的著作，從梁任公，印順法師（《中國禪宗史》的撰著，必須引用柳田聖山等人的研究成果）……」(《一九九〇年佛光山佛教學術會議實錄

》五三頁)。這部書，我曾參考日本學者的著作，但「必須引用柳田聖山等人的研究成果」，卻是未必！這本書引用的資料，中國人說中國事，我不覺得要參考外人的。在寫作過程中，偶然的在性圓處，見到他胞兄林傳芳（長在日本）的存書中，有有關禪宗的日文書，也就借來參考一下。柳田聖山《初期禪宗史書之研究》，以為「無相戒」，「般若三昧」，「七佛二十九祖」說，是牛頭六祖慧宗所說，鶴林法海所記的。神會晚年，把他引入自宗，由門下完成。我不能同意他的見解，曾加以評破(《中國禪宗史》二六七——二六八頁)。所以，說我「必須引用柳田聖山等的研究成果」，未免想入非非！有人說：沒有說你抄襲柳田聖山，那也算難得了。我覺得，中國佛教太衰落了，相形見拙，中國佛教學者多少有些崇外心態，似乎非引用日本人的研究成果，從日本人的研究成果出發不可。我從不反對參考、吸收外國人的研究成果，但自己不通外文，只能以漢文藏經為主要依據。不能廣泛的引用外人的研究文獻，這是我最大的缺點。希望讀者與評者，不要以為我能「消化日本學者的研究成果」，平添我虛偽的光榮！

三

多氏的《印度佛教史》，從無著、世親，到中觀與唯識者的論諍，秘密大乘佛教的廣泛弘傳，我的確是大多採用這本書的。龍樹以前，從釋尊時代，到部派分化，政局紛亂，我是多取我國所傳，及牛津大學的《印度史》。西藏所傳，大乘只有中觀、唯識；多氏的《印度佛教史》，作者是覺囊巴派，是真常唯心論者，也自稱「唯識見」，所以說「多氏的《印度佛教史》，提貢了他對印度佛教發展史的基本架構(〈台灣最偉大的思想家〉見《福報》二十六期)」，是我所不能同意的。

民國二十七年秋，我從武昌到四川，住縉雲山漢藏教理院，讀到宗喀巴所著的《菩提道次第廣論》，《密宗道次第廣論》，《辨了不了義善說藏論》；月稱的《入中論》，是遲幾年才讀到的。從宗喀巴的著作中，接觸到月稱對《中論》空義的解說，所以「深受老莊影響的中國空宗——三論宗，我對他不再重視」(《妙雲集》下編十《華雨香雲》二二頁)。不過，我對月稱的思想，並沒有充分了解，如月稱的《中論》注——《明顯句論》，我也沒

有見到。也許我有中國人的性格，不會做繁瑣思辨，從宗喀巴、月稱那裡得些消息，就回歸龍樹——《大智度論》。三十一年起講出而成的《中觀論頌講記》，三十六年講出的《中觀今論》，都是通過了《大智度論》——「三法印即一實相印」的理念，所以說：《中論》，「是大乘學者的開顯《阿含》深義」(《中觀論頌講記》四三頁)。「《中論》確是以大乘學者的立場，確認空、緣起、中道為佛教的根本深義。與聲聞學者辯詰問難，並非破斥四諦、三寶等法，反而是成立。抉發《阿含》的緣起深義，將佛法的正見，確立於緣起中道的磐石」(《中觀今論》二四頁)。總之，我重視前期的龍樹學，不是月稱應成派的傳人。

我與月稱思想的關係，很少人提及，唯一例外的是江燦騰居士。他對月稱的思想，似乎與我差不多，知道得有限，但他卻能從想當然的意境中作出論斷。如說我是「月稱的著作，則提貢了他三系判教的理論基礎」(《福報》六十二期)。我的大乘三系，是依虛大師的大乘三宗說，次第、內容都可說相同。我的大乘三系說，最早發表的是三十年寫的〈法海探珍〉，那時我還沒有讀到月稱的《入中論》。據我所知，月稱與宗喀巴，承認大乘有瑜伽行與中觀二大流，而作了不了義的分別，與支那內學院所見的相近。他說「月稱的著作，提貢了他（指印順）三系判教的理論基礎」，不知他到底根據些什麼？更離奇的，他說：「印順以月稱《入中論》為依據，撰寫《唯識學探源》，學術成就甚高，也未引起社會的注意」(《新雨》×期二一頁)。《入中論》的譯出，「是民國三十一年四月十日於縉雲山漢藏教理院編譯處」(論末)。我的《唯識學探源》，是民國二十九年在貴陽大覺精舍寫的。那時《入中論》還沒有譯出，我又不識藏文，怎能以《入中論》為依據，寫出《唯識學探源》！而且，《入中論》第六地是廣破唯識的，我寫的是探求唯識學的淵源，內容完全不同，到底為了什麼，要說我以月稱為依據？還有，他說：「印老事實上，是透過月稱和宗喀巴的中觀思想，來批判中國的傳統佛教」(《當代》三七期一〇四頁)。在他〈論印順法師與太虛大師對人間佛教詮釋各異的原因〉中，也有類似的語句，這也使我感到離奇。我所批判的，不只是中國傳統佛教，還有印度後期神秘欲樂的（傳入西藏的）佛教。月稱，我不太知

道，只知《入中論》也說到持咒。宗喀巴所樹立的黃教，是通過「菩提道次第」（要你知道，不是要你廣修菩薩行），而進修神秘、欲樂、他力、急證的「密宗道次第」。如法尊、能海去拉薩修學，不都是學得無上瑜伽的大威德而回來嗎！這正是我所要批判的，我會用他們來破斥中國佛教嗎？我所依據的，是中國傳譯的龍樹《大智度論》。如〈敬答議印度之佛教〉(《無諍之辯》一二一——一二二頁)說：

「於大乘中見龍樹有特勝者，非愛空也。言其行，則龍樹擬別創僧團而事未果，其志可師。言其學，三乘共證法性空，與本教之解脫同歸合，惟初重聲聞行果，此重菩薩為異耳。……言菩薩行，則三乘同入無餘，而菩薩為眾生發菩提心，此『忘己為人』之精神也。不雜功利思想，為人忘我之最高道德，於菩薩之心行見之。以三僧祇行因為有限有量，此『任重致遠』之精神也。常人於佛德則重其高大，於實行則樂其易而速，好大急功，宜後期佛教之言誕而行僻。斥求易行道者為志性怯劣，「盡其在我」之精神也，蓋唯自力而後有護助之者。菩薩乘為雄健之佛教，為導者，以救世為己任者，求於本生談之菩薩精神無不合。以此格量諸家，無著系缺初義，《起信論》唯一漸成義，禪宗唯一自力義；淨之與密，則無一可取，權攝愚下而已」。

我是這樣的評判印度佛教，也同樣的評判中國傳統佛教，與月稱，宗喀巴有什麼關係！

四

我的大乘三系（或「三論」）——性空唯名、虛妄唯識、真常唯心，是繼承太虛大師的三宗——法性空慧、法相唯識、法界圓覺，次第與內容，都是一致的。名稱不同，只是取義不同，大師在〈議印度之佛教〉中，也說「佛陀行果讚仰而揭出眾生淨因之真常唯心論」，並沒有責難立名的不當。那有關大乘三宗，我與大師的差別在那裡？這應該是，由於修學的環境不同，引起傳統與反省的差異，當然也由於不同的個性。

虛大師十七——十九歲（一九〇五——一九〇七），讀《法華》、《楞嚴經》；在天童寺，聽《法華經》，「習學禪堂生活」；「聽道老講《楞嚴

經》、閱《楞嚴蒙鈔》，《楞嚴宗通》，愛不忍釋」(《年譜》二六——三一頁)。閱藏期間（一九一四——一九一七），「初溫習台、賢、禪、淨諸撰述，尤留意《楞嚴》、《起信》，於此得中國佛學綱要」；「于會合台、賢、禪的《起信》、《楞嚴》著述，加以融通抉擇，……從《楞嚴》提唐以後的佛學綱要，而《楞嚴攝論》即成於此時」(《年譜》八四——八五頁)。當時雖有政治的革命，而大師接觸到章太炎、譚嗣同等有關佛學的文字，都還是宋以來的佛法傳統。大師心目中的中國佛學，就這樣的凝定了，用來適應時代，以從事中國佛教的復興運動，直到晚年。大師對中國佛教的衰落，及「說大乘教，修小乘行」的情況，歸因於佛教徒。對唐以來傳承的一切佛法，在進行佛教革新運動中，認為一切經是佛說的。也就是說：「法」是完善的，而中國佛教的衰落，問題在學佛法的「人」。（大師晚年——民國三十——三十二年，由於發現門下思想的脫離中國傳統，針對藏傳中觀，講〈諸法有無自性問題〉，撰〈閱入中論記〉。對我的《印度之佛教》，作〈議印度之佛教〉，〈再議印度之佛教〉。特在漢院講〈天台四教儀與中國佛學〉，〈賢首五教儀〉，及重禪觀的〈中國佛學〉）。

我出家後，民國二十年（一九三一）到虛大師任院長的閩院求學。那學期的課程，是《三論玄義》，《俱舍論》，《雜集論》，日文與國文（還有一門社會學）。在武院，抗戰期間到漢院，功課都相近（漢院多藏文，《菩提道次第論》等）。中國傳統的台、賢、禪、淨，似乎都不太重視。這一學習環境，與大師學習重心，是不太一致的。在我學習時期，政局不穩定，更有長期的抗日戰爭。在佛學方面，有西藏傳來的，有日本學者著作的譯本，南傳佛教也有一些介紹：佛學不再是大師學習時代的單純了。特別是我的根性不同：在家時，「以三論、唯識為研究對象。……理解到的佛法，與現實佛教界的差距太大，這是我學佛以來，引起嚴重關切的問題。這到底是佛法傳來中國，年代久遠，受中國文化影響而變質，還是在印度就是這樣——高深的法義，與通俗的迷妄行為相結合呢」(《遊心法海六十年》五頁)！經過「出家來八年的修學，知道（佛法）為中國文化所歪曲的固然不少，而佛法的漸失本真，在印度由來已久，而且越（到後）來越嚴重，所以不能不將心

力放在印度佛教的探究上」(《遊心法海六十年》一三頁)。在武院期間，「讀到日本高楠順次郎與木村泰賢合編的《印度哲學宗教史》（等）；……使我探求佛法的方法，有了新的啟發。……從現實世間的一定時空中，去理解佛法的本源與流變，漸成為我探求佛法的方針」(《遊心法海六十年》九頁)。我對「佛教史的探究，不是一般的學問（為研究而研究），而是探其宗本，明其流變，抉擇而洗鍊之」；「不違反佛法的本質，從適應現實中，振興純正的佛法」(《契理契機之人間佛教》二〇一頁)。

中國佛教的衰落，虛大師在「人」上著想；雖說「學理（法）革命」，而革新的只是適應時機的方便。我當然也知道「人」的低落與墨守成規，但從史的探求中，「確認佛法的衰落，與演化中的神(天)化，（庸）俗化有關」(《遊心法海六十年》五四頁)佛教的衰落，從印度到中國，不只是「人」的低落，而也是「法」的神化、俗化。由於這一理念不同，在大乘三宗（或三系）的討論上，呈現出彼此間的差異。大師說三宗平等（其實也有不平等），而以宋以來的佛法傳統——法界圓覺宗為最高妙；為了支持這一理由，以馬鳴（？）的《大乘起信論》，為早於龍樹、無著的。而我以為：「能立本於（釋迦佛時）初期佛教之淳樸，宏闡中期佛教（初期大乘經與龍樹論）之行解——梵化之機應慎，攝取後期佛教（虛妄唯識、真常唯心）之確當者，庶足以復興佛教而暢佛之本懷也歟」(〈印度之佛教．自序〉七頁)！

我在大乘三系中，重視「性空唯名」——「弘闡中期佛教之行解」，讀者可能多少有些誤解，如《現代中國佛教思想論集》(一)，論列我與虛大師對「人間佛教」詮釋各異的原因說：「印順法師基於緣起性空的義理，是源於《阿含》，光大於《中論》，不能順從太虛大師的觀點」；「據西藏月稱詮釋的中觀空義，批評中國佛教圓融的特質」(一五〇、一五二頁)。說我贊同「緣起性空」，是正確的，但我重視初期大乘經論，並不只是空義，而更重菩薩大行。我不是西藏所傳的後期中觀學者，是重視中國譯傳的龍樹論——《中論》，《大智度論》，《十住毘婆沙論》。所以在〈敬答議印度之佛教〉說：「於大乘中見龍樹有特勝者，非愛空也」；並提出會通《阿含》，及「忘己為人」，「任重致遠」，「盡其在我」的偉大的菩薩精神(《無諍

之辯》一二一——一二二頁)。其實，這在《印度之佛教．自序》中，早已說過了的。而且，龍樹在闡述菩薩廣大行中，對念佛免難，功德迴向眾生，懺悔罪業，煩惱即菩提，易行與難行，頓入與漸入等：凡有他力的，速成的，也就是神（教）化傾向的，都有不同印度後期論師的卓越見解。《智度論》在印度失傳，後期的中觀學者，那裡知道！「佛世之淳樸」，虛大師是同意的，那麼離佛世還不久，多少天化而不太離譜時代的佛教，總比後期的「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《大集經》的〈寶幢分〉，及《楞伽經》，早已明白的說到，如我在《方便之道》所引述的(《華雨集》二冊．一〇四——一〇六頁)。我的意見，是在印度佛教史中，探求天（神）化，漸漸的嚴重，達到神佛不二的過程。在這一發展過程中，抉取初期大乘經（龍樹）論，闡揚大乘解行而又能會通《阿含》。我不是要依緣起性空，而與真常唯心論諍的。

該文說：「要說服太虛大師放棄『法界圓覺』，改宗『緣起性空』，是很難的。.....他的思想傾向，宗教體驗，都不是那一路線，又怎麼能說服他改變自己去接受他。.....所以我們說，這是沒有標準答案的，揀擇只在乎個人了」(《現代中國佛教思想論集》(一)．一五五頁)。我在《印度之佛教》等，提出我的大乘三系。我是從經論發展的探求中，認為初期的大乘經（龍樹）論——性空唯名系，是會通《阿含》而闡揚菩薩道的，更契合釋尊的本懷。我寫出來提貢佛教界參考；對秘密大乘（即「天化」的）不表同意，在那時現實環境中，明知會毀多於譽的，但為佛法著想，還是不顧一切的表達出來。這不是要與虛大師論諍，也不是希望他的改變。虛大師的思想凝定，到那時快近三十年了，希望他放棄而改宗，那我真是太天真幼稚了！說到宗教體驗，我相信不但佛教，其他宗教與低級巫術，都是有些宗教體驗的，不過淺深、偏正不一罷了。有宗教體驗的，信心十足，但並不等於事實或真理。低層次的宗教體驗，與自己的信仰，自己所聽聞的有關。閱讀（或信仰）什麼，在靜定（精神集中）中就引發什麼體驗，如讀《法華經》的，就會引發「靈山一會，儼然未散」的體驗。現代少數基督徒，把習禪引入自宗，於是靜定中，有見到馬利亞懷抱著孩兒，有見背著十字架的耶穌。所以宗教思想的淺深、

偏正，不只以自己的宗教體驗為準繩，還是要在自己表達出來，求得他人的共識。大師的思想——法界圓覺宗，有宋以來的千年傳統，要在佛教界取代他，還真不容易呢！

五

虛大師說「人生佛教」，也說「人間佛教」，我為什麼要專說「人間佛教」呢！「虛大師說人生佛教，是針對重鬼重死的中國佛教，我以印度佛教（流入西藏）的天（神）化情勢異常嚴重，也嚴重影響到中國佛教，所以我不說人生而說人間，希望中國佛教能脫落神化，回到現實的人間」(《遊心法海六十年》一八——一九頁)。

虛大師分自己的思想為三期：(一)、民國三年七月閉關以前。(二)、從閉關到（民國十七年冬）遊化歐美：主張大乘的「八宗平等」，「八宗並弘」。(三)、從遊化歐美到（二十九年五月）訪問緬、印、錫回來：如〈我怎樣判攝一切佛法〉所說的第三期，是大師的晚年定論。內容分「教之佛本及三期三系」，「理之實際及三級三宗」，「行之當機及三依三趣」。所說的「三依三趣」是：(一)、「依聲聞行果趣發大乘心的正法時期」；(二)、「依天乘行果趣獲得大乘果的像法時期」；(三)、「依人乘行果趣進修大乘行的末法時期」。像法時期，「印度進入第二千年的佛法，正是傳於西藏的密法；中國則是，……淨土宗。……如密宗在先修成天色身的幻身成化身佛；淨土宗如兜率淨土即天國之一，西方等攝受凡夫淨土，亦等於天國。依這天色身、天國土，直趣於所欲獲得的大乘佛果，這是密、淨的特點」。「但到了現在，末法開始，……依天乘行果（的密、淨），是要被謗為迷信神權的。不惟不是方便，而反成為障礙了」(《年譜》四八〇——四八一頁)。大師在〈再議印度之佛教〉也說：「淨、密，應復其輔行原位，不令囂張過甚」。這是判淨、密為附庸，雖是「法界圓覺」，但不再「八宗並弘」那樣的看作大乘主體了。所以淨土與密乘，在人間佛教中，我與虛大師是一致的，不過虛大師點到為止，我卻依經論而作明確的論證。如淨土法門，我依龍樹《十住毘婆沙論》，無著《攝大乘論》等，傳為馬鳴所造的《大乘起信論》——代表印度的大乘三系，說明這是為生性怯劣所設的方便，不是大乘菩薩的正常道。

〈台灣當代淨土思想的新動向〉中說：「淨土信仰，既是中國佛教近世的主流，印順法師在批評中國佛教時，自然無法避開，可是又不能沒有替代，於是取與佛教早期思想淵源較深，且又下生成佛的彌勒信仰，替代西方往生的彌陀淨土。《淨土新論》的思想和心理轉折，都是由此一念而來」(《人間淨土的追尋》二一〇頁)。我從來沒有這樣的心理轉折，這是作者代為設想的。彌勒淨土也是「天國土」，但由於彌勒將來下生成佛，為中國人所嚮往的人間淨土，龍華三會。而當時又流行彌勒系的法相唯識，所以彌勒淨土是虛大師一向提倡的。如民國十三年元旦，虛大師編《慈宗三要》，三要是《瑜伽》的〈真實義品〉，《菩薩戒本》，與《觀彌勒上生兜率天經》(《年譜》一六八頁)。十四年冬，大師「修彌勒七過舊年」(《年譜》二一五頁)。大師的《慈宗要藏敘》說：「轉逢長老自小雪峰攜古銅彌勒菩薩像至，乃就（南普陀寺後山）兜率陀院，設慈宗壇以奉之。民二十一、二十二年之交，旦夕禪誦其中，皈依者浸多，有慈宗學會之設」(《年譜》三五二頁)。到三十五年五月，大師「應上海佛教界請，講《佛說彌勒大成佛經》於玉佛寺」(《年譜》五二六頁)。三十六年三月，大師於玉佛寺示寂，弟子們「助念彌勒聖號，祝上生兜率，再來人間」(《年譜》五三八頁)。虛大師提倡彌勒淨土，只要是大師門下，是無人不知的。我只是繼承虛大師的遺風，怎能說這是我與虛大師間的差異所在?

六

民國四十二、四十三年間，我受到「漫天風雨」的襲擊，我說：「真正的問題，是我得罪了幾乎是來台的全體佛教（出家）同人」(《華雨香雲》六五頁)。楊惠南的〈台灣佛教的出世性格與派系鬥爭〉，以為：「問題恐怕沒有那麼單純，因為這還應該牽涉到印順的老師——太虛。太虛代表的是開明的改革派，而圓暎則由江浙佛教界所擁護，代表保守的傳統勢力」(《當代》三一期七四頁)。虛大師所代表的，是適應時勢，從革新中以發揚中國的佛教傳統。所以被稱為開明的改革派——新派，是贊同改革運動的，接受虛大師主辦的僧教育的。依此說，來台的慈航、默如、戒德、印順、東初（依入閩院先後次第）等，都是閩院的學僧。慈航以「新僧」自居，在住持安慶迎江

寺期間，曾推動安徽佛教的改革呢(《年譜》二九五頁)！民國十九年，道源（那時名「能信」）也住過武昌佛學院。所以我遭受的「漫天風雨」，不能說沒有派系，但如泛說江浙佛教界為保守勢力，那顯然是與事實不符的！

江燦騰說：「關於《佛法概論》事件，……點出他來台灣進住善導寺，以及佔了赴日代表的名額，是整個事件的內在主因。但是，他忽略了思想上的差異，才是根本原因所在。例如他提到『漫天風雨三部曲』，其一是圍勦圓明，其二是慈航為文批他，其三是反對派向政府檢舉。而其中一和二，即是思想上的差異所引起的」(《當代台灣俠客誌》二四頁)。說到思想問題，我的《印度之佛教》，是在重慶出版的。台灣僅有三、四冊，自己的一冊，不知丟在那裡了。我來台不過一年，這部書的思想，一般是不大知道的。當時在香港出版而流傳來台的，是經與論的講記。唯一引起注意的，是《淨土新論》，說他引起台中蓮友們的不滿，我是同意的，但對來台的長老與青年（主要在北部），不可能因此而引起大問題的。我們還是聽聽中立者的意見吧！《道安法師遺集》的〈日記〉中說：

四十二年七月十日「現在來台灣的僧侶，派系頗重，反對印順、李子寬（太虛派）的人太多了，最少××、××這一派，是反對最厲害的人，這中間不無蛛絲馬跡可尋」(七冊．一一六五頁)。

四十二年十二月廿四日「慈（航法）師因二心及××之唆使，說印順根本不把他放在眼裡。……他聽了，滿腹無明火，高燒須彌山。加之又以圓明罵他，稱讚印順，更是火上加油。……他（寫文）的動機，無非是眼紅與受人愚弄而已。……印順乃一學者，並無做大師之心，從不與人爭名利。因去年不該出席日本世界佛教聯誼會，與來台住善導寺，佔了他的位置，以為印順不來，善導寺的導師就是他的。……又加圓明要台灣的法師們，都應當向印順學習的話，更引起他們無限嫉恨的悶氣無處發洩，這真是佛門無謂的風波」(七冊．一二七九——一二八四頁)。

四十四年七月十八日「前年農曆年底，對印順之《佛法概論》，利用中佛會發文通告，台灣各寺院不得流通。現在還不甘心，又從中向警察局搗鬼

，印順真不值得遭人陰謀」(八冊．一四一一頁)。

《道安法師遺集》的當時〈日記〉，不是與我《平凡的一生》所說的，幾乎完全一致嗎？大家為什麼要圍勦圓明？慈老為什麼要寫〈假如沒有大乘〉？如離去當時的事實背景，泛說思想問題，那是與事實不符的！

七

《獅子吼》三十二卷六期，有釋悟廣的〈大乘道風光無限〉。文中引用《大智度論》以外，大量引我的作品，而附上作者自己的解說。讀者很可能誤會，以為他的解說就是我的見解，所以要略辨一二。他說：

1.「導師所說學佛者當前的唯一目標——須陀洹果」(十四頁下)。

2.「解脫道則是菩薩心行根本的根本。……解脫的正道加菩薩行，等於菩提心」(十三頁上)。

3.「留惑潤生的惑，絕不是惑業苦的惑，確切的說是一種對眾生的悲心」(十三頁上)。

4.「這近處，也就是根本佛教的純樸處，解脫道」(十三頁上)。

在一切佛法中，我是「宏闡中期佛教之行解」，也就是宏揚初期大乘的菩薩行——深觀而廣大行的菩提道，而不是初期佛教，一般稱之為小乘的解脫道。我的論究佛法，有一原則：在大乘法中，依中觀來說中觀，依唯識來講唯識，依真常來講說真常的經論。在論到聲聞乘的解脫道時，也依聲聞法說，決不依自己所宗重的而附會歪曲。聲聞是解脫道，菩薩是菩提道，雖意義有相通處，菩薩得無生忍，含攝得聲聞的解脫道，但菩提道決不是出發於斷煩惱的。

上述的四則中，1.說證得初果，「是學佛法者當前的唯一目標」，是我在《成佛之道》中，講三乘共法——聲聞的解脫道而說的。作者引此去解說菩薩道，如說：「初發心的菩薩們，要發心做菩薩，要成佛度眾生，先發斷自己煩惱的心，至少要能斷無量生死的煩惱」(十四頁下)。這與我的解說菩薩發心，是不相合的。2.3.二則，作者為了要說明菩薩要先修解脫道，斷盡煩惱，所以作出了新的解說。菩提心，是菩薩發心：「上求佛道，下化眾生」

，也就是從利益眾生中，漸次增進，到達圓滿的佛果。（初發）菩提心是行菩薩道的信願，可說是菩薩最偉大的志願，他卻說：「解脫的正道加菩薩行，等於菩提心」。這是作者所說，佛法中從來沒有聽說過的怪論！「留惑潤生」，佛法中為什麼要說「留惑」？「潤生」是什麼意義？作者可能沒有考慮過，也就是沒有了解菩薩為什麼要「留惑」。照他自己的見解，菩薩要先修解脫道，斷盡無量生死煩惱，再來度眾生，所以想入非非的說：留惑的惑，「是一種對眾生的悲心」。稱悲心為惑——煩惱，善惡不分，這是末世佛法的又一怪論！4.我說：「菩提心，大悲心，空性見——三者是修菩薩行所必備的。切勿高推聖境，要從切近處學習起」。作者竟解說「切近處」為：「就是根本佛法的純樸處，解脫道」。我寫作的原文，是《契理契機之人間佛教》五九——六〇頁。讀者如檢閱原文，就可以了解作者以解脫道來解說切近處的錯誤了。其實，這決不是無心的錯失，或由於佛學知解的不足，或是為了自己推重解脫道，故意對菩薩行作出這些歪曲的謬論。

八

聖嚴〈印順長老護教思想與現代社會〉說：「從這一點看印順長老，倒頗近於只會看病而拙於治病的學者風貌」(《佛教新聞》九二期一三頁)。江燦騰〈佛學研究與修行〉說：「會有人用來批評印順說：『是佛教思想的巨人，是行動實踐的侏儒』」(引《滄海文集》(中)．三四六頁)。二位所說，可說非常正確，我就是這樣的人。不過，說是「思想的巨人」，未免稱譽過分了。我曾一再表明自己一生為法的意趣：「虛大師所提倡的佛教（教理、教制、教產）改革運動，我原則上是贊成的，但覺得不容易成功。出家以來，多少感覺到：現實佛教界的問題，根本是思想問題。我不像虛大師那樣提出『教理革命』，卻願意多多理解教理，對佛教思想起一點澄清作用」(《遊心法海六十年》七頁)。我「不是為考證而考證，為研究而研究的學者。我只是本著從教典得來的一項信念：為佛法而學，為佛教而學，希望條理出不違佛法本義，又能適應現代人心的正道，為佛法的久住世間而盡一分佛弟子的責任」(《契理契機之人間佛教》四七頁)。我覺得，善財所參訪的，大家都說「我但知此一法門」；似乎專一，對學習菩薩的初心學人，也許會更落實些。

當然，大菩薩們是不在此例的。

從一段事說起：《當代》二十八期，發表了〈台灣當代淨土思想的新動向〉，說到我的《淨土新論》等，「有大批燒毀其書者」；並注明：「少數教徒，即指大名鼎鼎的李炳南老先生」。台中炳老的弟子們，覺得這篇文字，有損炳老的完善形象，經朱斐偕來南投，認為這是無稽的謠言，希望被人燒書的我，代為炳老澄清。我是經不起人家說好話的，也就答應了，寫了一篇〈台灣當代淨土思想的新動向讀後〉。我只說：「傳播的謠言，越來越多。……傳說（我的）《念佛淺說》，『被少數教徒焚毀』。……那時的流言，傳說非常多；傳說是越說越多的，傳說就是傳說，是不用過分重視的」(《華雨集》五冊．一〇二——一〇三頁)。我將文稿寄給朱斐，台中蓮友們見了，表示不滿意。我告訴大家：當時，我人在台北，聽到的都是傳說。原文注明是××說的，如經人不滿我的否認，提出質問，我要怎麼應付呢？這篇文稿，就寄給《當代》。我當時覺得，自己的寫作與思想，不能為現實的佛教界所採取，也就不免有些感慨，所以在該稿末後，寫下一句：「也許我是一位在冰雪大地撒種的愚癡漢」。這篇文稿，《當代》的編輯者，改以〈冰雪大地撒種的癡漢〉為主題，「台灣當代淨土思想的新動向讀後」為副題。這一題目——「冰雪大地撒種的癡漢」，引起了緣音、昭慧、洪啓嵩、楊惠南等法師、居士們，寫作詩、文來表示敬意。由於編者擅自改變題目，引起意外的反應，使我深感佛教同人的為法熱誠，更深感自己的愧赧。

幻生〈為印順導師說幾句公道話〉，說到「聖嚴法師出版他的博士論文《明代的佛教》，印公導師也予以資助」(《獅子吼》二九卷七期．三二頁上)。這是不正確的，不知怎會引起這樣的傳說而為該文所引用。也許聖嚴在日本時，助我取得博士學位，為當時某些人所反對譏嫌，而有這離奇的傳說！

值得寫的事與理，應該還有不少。無奈衰朽餘生，時寫時輟，好不容易交代了一些重要問題，只好就此擱筆了！

卷009

永懷學友

去年九月，我到了星加坡，住在寶光佛堂與慧嚴精舍靜養。十一月十日晚上八點鐘，明聖接到一通電話，就嗚嗚咽咽的哭起來。問他什麼事？起初不肯說，怕我不好睡，後來終於說出來：「演公法師（因心肌梗塞）去世了」！這太突然了！十一日早上，我去福慧講堂，那時，演師的色身還安詳的睡在床上。想起這次來星，晤談了好幾次，覺得演師的體力還可以，怎麼竟突然的去了呢！唉！真如佛說的「人命在呼吸間」呀！

演師高壽八十，與佛同年，從演師對佛教的貢獻來說，真是值得讚頌的。他的一生，從求學到從事僧教育，從事社會的教化，又從事社會福利事業。他的講經、說法而記錄的，著作、翻譯，編成《諦觀全集》二十八冊，《諦觀續集》十二冊，還有《六祖壇經講記》、《弘法拾零》等，真可說著作等身！對社會弘法，除在台灣多年外，他遊化了香港、泰、柬、寮、越南、馬來西亞、星加坡、菲律賓、美國，對當地大乘佛教的日漸興盛，功德是難以計量的！他定住星加坡，約三十年，建般若講堂與福慧講堂，建築是以弘法為中心的。在福慧講堂成立了福利協會，辦了安老院、洗腎中心、托兒發展中心、開心停留站、安樂之家、福樂林等福利社會的善事，受到星加坡社會的稱譽。演師的一生，可說是福慧雙修。講堂名為「福慧」，的確能彰顯了演師偉大的僧格！

我對演師的安詳去世，除了讚歎，總不免有些難忘的懷念。記得民國（農曆）二十九年底，我從貴陽回漢藏教理院，見到了從香港來的演師與妙欽法師等青年學友。三十年秋，演師主持合江的法王學院，請我同去。三十五年春，我與演師及欽師，離開了四川，經陝西、河南而回到了江南。他們二位，受太虛大師慈命，到杭州的武林佛學院執教。三十八年上學期，我在廈門南普陀寺，主辦大覺講社，演師與續明法師也來相助。秋天，我們都到了香港。四十一年，我們又先後的來到台灣。在相見以來的五十六年中，我與演師共住的，時常相見的，約有二十五、六年。在這不算太短的日子裡，演師給了我說不盡的護持。如(一)、來台灣以前，我的講說，由演師記錄而成《中觀論頌講記》、《金剛般若波羅蜜經講記》；其他的《攝大乘論講記》、

《大乘起信論講記》等，也是演師與欽師等共同記錄。沒有他們的自動發心，以我當時的衰弱身體，不可能有《妙雲集》上編那些講記的。(二)、三十二年，在重慶出版了我的第一部著作——《印度之佛教》。那時，在生活清苦的抗戰大後方，自己又沒有錢，怎麼能自己出版？這主要是得到演師的支持。(三)、在香港時，時局動盪，生活相當的不安定。演師與續師，為《太虛大師全書》的出版（斷斷續續的），負責校對；同時也為我的作品，負起向印刷廠接洽、校對、寄發等全部責任。二、三年中，竟出版了《佛法概論》、《般若心經講記》、《評熊十力新唯識論》、《青年佛教與佛教青年》、《性空學探源》、《大乘是佛說論》、《佛滅紀年抉擇談》、《淨土新論》、《大乘起信論講記》、《中觀論頌講記》、《勝鬘經講記》等十多種。演師們能無條件的為佛法而奉獻，使衰弱多病的我，也更堅強的為佛法而精勤。(四)、到了台灣，我的中型肺結核，使我不能不靜養；由於欽師的推介，好幾次受請去菲律賓。在休養及出國期間，我在台北善導寺、新竹福嚴精舍等應負的法務，大都由演師代理。這樣的學友，對我的認同與護持，雖由於因緣殊勝，定住星加坡弘法，我們相見的機會不多了，但在我的心中，可說五十六年如一日；而今竟突然去世，我怎能不深深的懷念呢！

我到四川，見到了幾位學友，如演師、欽師與續師。大家都真誠的為佛教、為眾生而修學，也都願為佛教、為眾生而奉獻，這使我相當的歡喜。可是，民國五十五年，續師在印度去世；六十五年，欽師又在菲律賓去世；而今八十五年，演師又在星加坡去世了！大家都去了，卻留下衰朽不堪的我。唉！「業緣未了死何難」！我只有慚愧，還有什麼可說呢！不過，我與學友們的相見，不會太久了。我們相見的第一句話，應該是：「大家回人間去，人間正需要純正的佛法呀」！

卷010

我與盧勝彥

《民眾日報》上，蓮香的〈從印順導師的一篇文章說起〉，那是對我的〈盧勝彥與我〉而寫的。盧勝彥是歸依我的，但不是我親自為他歸依的。中國佛教的習慣，歸依以後，頒發一張「歸依證」，作為受歸依的證明。盧勝彥在〈尋找印順導師〉一文中，附有「歸依證」，並注明「印順導師親手頒予的歸依證」。我沒有親自主持歸依禮，怎麼能說是我「親手頒予的歸依證」？蓮香卻說：「與你隔壁居住時，……勝彥拿了歸依證給你看，你看完，親手頒交回給勝彥」。給我看，我還他，這是後來的事，能說是「親手頒予」——「頒交」嗎？蓮香！「頒予」，是不能如你這樣解說的！

我記得，盧勝彥從美國回來見我，只是我在病中的一次，他帶了五個弟子來。我沒有說過：「蓮生！努力向前」；我不知「蓮生」是什麼，怎會這樣說！盧勝彥原文說：「每次返台，均拜訪他老人家」，而且「均說蓮生！努力向前」，這與蓮香所說五次回國，見過兩次，也多少不同了。所以，盧勝彥的「每（五）次返台，均拜訪他」，「均說蓮生努力向前」，是照著他自己的意思而寫出來的。

盧勝彥在〈釋迦牟尼吃肉〉一文，也提到了我。他說：「我的歸依師，頂頂大名的印順導師就如此說：佛教不是吃素的宗教」。我從來沒有這麼說。對於素食，我寫有〈關於素食問題〉，編入《妙雲集》下編第八冊《教制教典與教學》（頁九五——一〇八），可以參閱。他在這篇文字中說：「我大口喝酒，大塊吃肉，吃酸喝辣一齊來，我才是保持傳統」。話似乎說得太離譜了！也許想到就寫，說溜了嘴吧！試問：釋迦佛大口喝酒嗎？在佛制的戒律中，出家與在家佛弟子，可以任性的大口喝酒嗎？如說這「才是傳統佛教」，那真是謗佛謗法了！

卷011

鼓山與虛雲和尚

陳錫璋居士編撰的《(福州鼓山湧泉寺)歷代住持禪師傳略》(以下簡稱《傳略》)，承湛然寺智者圖書館寄贈一部給我，非常感謝！讀了這部書，才知

道鼓山湧泉寺的住持，敘述其次第傳承的，是：清黃任編的《鼓山志》，從開山到清乾隆年間的遍照興隆禪師，凡七十二代。虛雲和尚(以下簡稱「虛老」)輯編《增校鼓山列祖聯芳集》(以下簡稱《聯芳集》)，對《鼓山志》所遺失的，遍求塔墓及碑記等，予以補足；乾隆興隆禪師以下，又一一增補到（虛老前一代）達本禪師，共百二十九代。《傳略》更補入虛老、圓暎、盛慧、普雨，共百三十三代。《傳略》對《聯芳集》所記，認為有可疑的，加以指出；對禪師們的生卒年月，盡可能的紀錄出來；傳說而有異說的，也加以引述。這可說是一部很難得的鼓山列祖志了！

民國二十年，我曾在鼓山住了一學期，見到了虛老。對那時鼓山的法務，也知道一些，覺得與《傳略》有些不同。因此，我買了一部《虛雲和尚年譜》（以下簡稱《年譜》）來參考。《年譜》是岑學呂居士所編，香港佛經流通處出版的。《年譜》的內容分二：(一)、「虛雲和尚自述年譜初編」，民國三十八年——一九四九年止。(二)、一九五〇年起，別立「年譜初編附記」。「自述年譜」是一九五一年，「雲門事變」後，虛老自述一生的事蹟，由弟子證圓們「隨說隨錄，不成片段」，經岑學呂考訂而成的。虛老住世百二十年說，就依此而推定。我讀了這本《年譜》，對虛老有深一層的理解。發現在虛老的寫作中，有與百二十歲不合的文字。所以以虛老為中心，將《傳略》所說而與事實不符的；虛老的年齡，可能不是百二十歲的，分別的敘述如下。

一 虛老的年齡

虛老的年齡，依自述《年譜》為百二十歲，這是在「雲門事變」後虛老自述的。但在「自述年譜」以前，虛老的年齡，在佛教界一直是個謎。如幻生《滄海文集》卷中(頁三九五——三九六)說：「他的戒弟子優曇，在香港當面請問過虛老，而虛老卻沒有明確的答復，卻將問題岔開了」。其實，不但一般的弟子，就連受命編定《雲門山志》、《年譜》的岑學呂也不知道，如《年譜》(頁一三八)「附記」說：

「師之年齡，向不告人，杜生疑謗也。予以辛卯（一九五一）編《雲門山志》序中，約計師為一百有六歲。志刊成，師再以《年譜》囑編，計其年當為一百十二歲矣。附記於此，以正山志序年齡之誤」。

「手定年譜」的年齡，是確實的嗎？胡適之早已懷疑了。我在虛老自己的詩文中，發現有少十年，也就是百十歲的可能，提出來貢讀者參考。

一、《傳略》(四四〇頁)引《聯芳集》說：

「不慧繼席，又經七年，愧無大建白，而波折之經屢矣。行年八十，還鄉日短。……佛應世二千九百六十二年（民國二十四年，一九三五）乙亥夏曆五月朔。住山幻遊老人虛雲，識於聖箭堂中（時年九十六歲）」。

《傳略》引文中的（），是《傳略》編者所附加的。「時年九十六歲」，是依百二十歲說而推定的，與虛老《聯芳集》所說不合。虛老出家、受戒，都在鼓山湧泉寺，對出家人來說，鼓山是他的家鄉。民國十八年，他回鼓山，任湧泉寺住持，二十四年離職，只有七年，所以說「又經七年」，「還鄉日短」。虛老明說「行年八十」，可論定他在民國十八年（還鄉），已是八十高齡了。這樣，到四十八年示寂，是高壽百十歲了！如把「行年八十」，解說為辭去鼓山住持那一年（二十四年），那就只有百零四歲了。這是不太可能的！

二、《傳略》(四四五——四四六頁)在虛老住持鼓山時期，附有虛老的兩首詩：一是〈別鼓山四十餘載始回感賦〉：「久與家山別，今來髮已斑」；二是〈還鼓山訪古月禪師〉：「卅載他鄉客，一笻故國香」。「四十餘載」與「卅載」，顯然是矛盾的。這兩首詩，決不是虛老回鼓山任住持時的寫作，因為古月禪師，「民國八年（一九一九）己未七月」圓寂了(《傳略》四三一頁)。依《年譜》所說，虛老出家、受戒後，住山洞及任鼓山職事共七年。同治六年（一八六七）起，離鼓山而修苦行、參學他方而去。到光緒三十三年（一九〇七），因鼓山妙蓮和尚示寂，虛老初次回鼓山，參與荼毘典禮。從一八六七到一九〇七，是四十一年，這就是「別鼓山四十餘載」的意義。古月禪師曾任鼓山住持，是一位專修禪坐的苦行僧，有不少神奇事跡的傳說。

虛老在鼓山任職事期間，《年譜》也說：「山中有古月禪師，為眾中苦行第一，（虛老）時與深談」(七六頁)。這次久別歸來，「還鼓山訪古月禪師」，也是理所當然的。「別鼓山四十餘載」，為什麼說「卅載他鄉客」呢？依我的理解：詩中的「卅載他鄉客」，是當時的實情，而詩題的「四十餘載始回」，是經過後來改定的。同時的寫作，而時間相差了十年，這與虛老住持鼓山，而說「行年八十，還鄉日短」，不是恰好相合嗎！

依虛老的詩文，推論他的實際年齡，極可能是百十歲。

二 虛老住持鼓山的法務與人事

虛老住持鼓山期間，對於禪、戒律、佛學——法務方面，有推動振興的理念，如《年譜》(八六——八七頁)說：

「禮請金山霞後堂為首座，兼主持禪堂。請蘇州靈巖慈舟法師主律院；慈法師深究律宗，弘揚淨土，皆巍然法門龍象也！又創辦佛學社，以造就年青學子」。

「佛學社」應該是「佛學院」的筆誤。虛老這番振興佛教的理念，雖沒有什麼成就，但到底是難得的！這一部分，《傳略》(四四五頁)寫作：

「設立佛學院：為造就僧才，闡揚教法，禮請金山寺月霞禪師(21)來寺擔任首座，兼主持禪堂；蘇州慈舟老法師來寺主持律院；宗鏡、大醒(22)、印順(23)、心道(24)等法師為教授」。

《傳略》將禪、律、佛學——三者，統一在「設立佛學院」的標題下，是明顯的誤會了。他廣引參與法務的法師，並附以注釋，卻造成了更多的錯誤。民國二十年秋季，鼓山成立佛學院，我也住了一學期。對當時的人事，也知道一些，不妨一一的寫出來，以糾正《傳略》的謬誤。

一、霞後堂，《傳略》寫作「月霞老禪師」；並依《佛光大辭典》、《中國近代佛教史》，證明月霞的事跡(四六三頁)。月霞法師曾在金山等參學，但是清末民初一位弘揚華嚴宗的大德。民國六年，在杭州玉泉寺圓寂。虛老任鼓山住持，是民國十八——二十四年，怎能禮請民國六年去世的月霞來主持禪堂！其實，霞後堂是別有其人的。我在鼓山那年，該是十一月初吧！

霞首座來佛學院，向心道法師辭行。說到：他存著希望來鼓山，但非常不滿鼓山禪堂的風氣，自己無法改善，又不能向虛老辭職，只能不辭而別——「溜單」而去。他就偷偷的去了；不知他到了那裡。

二、慈舟法師受月霞老的啟迪，所以「教宗華嚴」，但他行在戒律、淨土。慈老的確到了鼓山，但因緣不成熟，沒有能成立戒律學院。《年譜》(八三頁)在民國二十年下，說到「辦戒律學院」，其實是成立「湧泉佛學院」的誤傳。他也沒有在佛學院講課。

三、宗鏡法師，湖北人。民國二十年，他是湧泉寺的監院，沒有參與學院的教職。

四、大醒法師，是廈門南普陀寺閩南佛學院的代理院長。民國二十年夏，鼓山宗鏡監院，代虛老來廈門閩南佛學院，禮請大法師任湧泉佛學院副院長，人事全由大法師安排。大法師為了成立湧泉佛學院，曾去鼓山二次，但沒有任教職。

五、心道法師：《傳略》編者，不知心道是誰，從《佛光大辭典》、《釋氏疑年錄》，找到了宋代的心道（一〇五八——一一二九），附入「註[24]」(四六六頁)，作為鼓山佛學院教師心道的事跡。民國與宋代，距離八百多年，怎麼可以糅合為一呢！我所知道的民國心道，是湖北人。閩南佛學院甲班畢業，與來台的默如、戒德，是同班同學。宗鏡監院來閩院，心道以同鄉相識的關係，也出來招待；大法師也就推介他去鼓山，任佛學院教務主任。他離鼓山後，去西北弘法，如《民國佛教大事年紀》說：

民國二十五年：「心道等成立青海佛教居士林，請太虛法師任導師」(一八二頁)。

民國三十一年：「心道法師赴寧夏講經，並接任承天寺住持」(二二六頁)。

這才是湧泉佛學院教務主任——心道的事跡。如《傳略》再版，似乎可以參攷修正。