

中華佛學學報第 9 期 (p83-98)：(民國 85 年)，臺北：中華佛學研究所，

<http://www.chibs.edu.tw>

Chung-Hwa Buddhist Journal, No. 09, (1996)

Taipei: The Chung-Hwa Institute of Buddhist Studies

ISSN: 1071-7132

論佛教受中土道教的影響及佛經真偽

蕭登福

國立台中商專國貿科教授

p. 83

提要

世人大都認為佛教影響道教；而佛教是否曾受道教及中土文化影響，及佛經是否存在著真偽的問題，則是長期來較被忽略，甚至是被否定的。其實我們翻查佛藏，常會看到佛典中，雜有道教術儀，甚至符錄；因而佛教是否曾受道教影響，應不難辨識。兩教的交流是雙向的，而不是單向的。我們由經籍文獻來看，佛教受道教影響者，如密宗金胎兩界曼荼羅，仿自中土帝王郊天祭壇及道教九宮神壇；而《佛說安宅神咒經》、《佛說北斗七星延命經》等，係由中土宅葬之說及道教南北斗主掌人間生死壽命說而來；又《佛說七千佛神符益算經》則是抄襲道教《太上老君說益算妙經》、《佛說三廚經》抄自道教《老子說五廚經》等等；至如思想上的，則道生、僧肇雜有老莊思想，《起信論》有莊子道體說的影子，唐代宗密用道教太極圖來解說唯識，清代行策以太極圖來論述禪門曹洞宗風等。

至於佛經的真偽問題，世人所謂的真偽，從明·宋濂《諸子辨》起，至民·張心澂《偽書通考》止，諸家所說的真偽，乃是指該書是否為他本人親手所寫成的而言。如以此角度言，佛經都以「如是我聞」做開始，

便無真經。且大乘和密教典籍成書更晚，亦無須爭真偽。而世人誤以印度人寫的為真，中土僧侶寫的為偽；或以有梵本為真，無梵本為偽；及先撰為真，後撰為偽；以及誤信經書詳本略本是同時存在等；都應與事實有別。其實，經書只應分好壞，不必執著真偽梵漢；爭論經書真偽，反不如去探討它的撰寫年代，及其對後世的影響與貢獻，來得有意義。

（編者按：佛教學界向來視在文獻上無可考是出於印度之經典。而流行於中國，又兼有本土色彩者，則稱之為「偽經」。因之，凡道士或佛教徒所撰類似之「經名」，通稱為「偽經」，唯除六祖之壇經而外。本文係從「常識之角度」，來論佛典之真偽，以闡佛道相互之影響亦信有可徵，故特推介，以廣佛教學術之交流。）

關鍵詞：1.佛教 2.道教 3.佛經真偽

p. 84

世人大都認為佛教影響道教；而佛教是否曾受道教及中土文化影響，及佛經是否存在著真偽的問題，則是長期來較被忽略，甚至是被否定的。其實我們翻查佛藏，常會看到佛典中，雜有道教術儀，甚至符錄；因而佛教是否曾受道教影響，應不難辨識。至於佛經的真偽問題，則須視如何定義而言；有人以有梵本者為真，有人以經中有受中土影響者為偽；有人以印度人寫的為真，中土佛徒寫的為偽；然而這些都應是較為保守的辨識方式。佛教是否受道教影響，及佛經的真偽；這兩大問題，已是今日研究宗教學或民俗學者，所宜以開放態度著力去思考的事，因而謹撰文探討於下。

壹、佛經是否曾受道教影響

佛經是否曾受道教及中土思想的影響？我們可以分兩方面來討論：一是中土佛典是否受道教及中土思想影響；一是印度本土是否受到影響。我們先來論述前者：

一、中土佛典受道教影響情形

世人向來認為佛教影響道教，而不認為佛教曾受道教影響，甚或抄襲道教。然而比勘佛道兩家經藏，實不難發現兩教有相互影響之跡。因而最

近數年來，筆者一直朝道教所影響於佛教者來做努力；在所著《道教與密宗》、《道教術儀與密教典籍》、《道教星斗符印與佛教密宗》、《道教與佛教》等數書中，也都是借由兩教經籍文獻的比較，來說明佛教在思想及儀軌上受道教影響的情形。佛教受道教影響者，計有符、印、星斗崇拜、擇日、宅葬、稱名啓請、文案相移、司命司錄掌善惡算紀、發爐復爐之儀式等等；在思想上的，則早期以老莊混合般若學，其後則《老》、《莊》、《易》，及道教太極圖，對佛教《大乘起信論》的撰寫，及唯識宗、禪宗形成，均有密切關係。舉實例而言：如密宗金胎兩界曼荼羅，仿自中土帝王郊天祭壇及道教九宮神壇；而《佛說安宅神咒經》、《佛說北斗七星延命經》等，係由中土宅葬之說及道教南北斗主宰人間生死壽命說而來；又《佛說七千佛神符益算經》則是抄襲道教《太上老君說益算妙經》、《佛說三廚經》抄自道教《老子說五廚經》等等；至如思想上的，則道生、僧肇雜有老莊思想，《起信論》有莊子道體說的影子，唐代宗密用道教太極圖來解說唯識，清代行策以太極圖來論述禪門曹洞宗風。這一類的例子太多，在上述筆者所述的著作中，都有詳細論述；今再以中土佛教受道教中元節影響的情形來論述：

道教有天、地、水三官載錄世人善惡之說。並以陰曆元月十五日爲上元節，乃天官賜福之日；七月十五日中元節，爲地官赦罪之日；十月十五日下元節，爲水官解厄之日。

三節之設，原與佛教無涉，然佛教也把中元節稱爲盂蘭盆節，其說則是出自西晉·竺法護譯《佛說盂蘭盆經》，

p. 85

經中說在七月十五日齋供僧眾，借眾高僧之力以薦拔亡母及七世先祖之魂出離地獄。梁後佛徒在七月十五日廣設盂蘭盆會，於是七月十五薦拔亡魂，成爲普遍習俗。然而遍查流行於小乘國家之經典，並無《盂蘭盆經》，而印度亦無七月十五盂蘭盆的習俗；且印度曆法，和西洋相同，採行陽曆^[1]，印度更將一月分黑白月，黑月、白月各十五日^[2]；以陰曆七月十五來薦亡，並不合印度曆法；再者，佛教重個人因果，如是因，如是果，並無別人可以代行贖罪，或薦拔七祖亡魂之說。又，供養僧眾以求薦拔之說，疑亦是仿自東漢三張的飯賢消災之法而來^[3]。

道教在三張時，曾將信徒所捐米糧，設義舍，以供行旅；信徒在平時遇災患不如意時，則有設廚飯賢，借以消災、祈福、薦亡之法。道經《要修科儀戒律鈔》卷十二引《太真科》云：

「家有疾厄，公私設廚，名曰『飯賢』。可請清賢道士上中下十人、二十四人、三十人、五十人、百人；不可不滿十人，不足為福。賢者廉潔，亦能不食，食亦不多；服餌漿藥，不須厚饌，是世人所重，獻之，崇有道耳。此時應須立壇，先三日清齋，後三日言功，賢人身中多神，故饒之。德重，故厚之。食以飽為度。味以適為期。供食一如齋食，不得葷穢，犯者五刑論。」

而《老君音誦誡經》所言設廚會之時機甚多，有求福請願，有為病者救度，有信眾犯律自解，有為亡人「遷度魂靈」，「五祖七世父母，前亡後死免離苦難」等等；其法則是：

p. 86

老君曰：『廚會之上齋七日，中齋三日，下齋先宿一日。齋法素飯菜，一日食米三升，斷房室、五辛、生菜、諸肉盡斷，勤修善行，不出由行，不經喪穢、新產，欲就會時，向香火八拜，使大德精進之人在坐首。』

因而借由飯賢以求消災薦亡，乃是漢魏六朝道教的普遍信仰，而竺法護的供僧薦亡，亦應是取自道教的信仰而來。

除竺法護《盂蘭盆經》採用中元祭祖薦亡習俗外，如受道教守庚申的習俗影響，於是佛教也有庚申會，並由此而撰寫成的經典，有唐·阿地瞿多譯《陀羅尼集經》卷9〈烏樞沙摩金剛法印咒品〉及唐·空基述《青色大金剛藥叉辟鬼魔法》等。這一類事，在上述拙作諸書中，亦皆已論述甚詳，因而不擬再贅述。

二、印度本土佛典受道教及中土影響情形

佛教為了方便在中國傳教，且中土道教及文化也有許多地方可彌補佛教的不足，因而中土的佛教，受中國影響是必然的；那麼印度本土文化及佛教是否也曾受中土道教及文化的影響呢？

中國自秦漢以來，即為世界大國，長安久為國際都會；我們從歷代印人來華者多，中土佛徒西去者少，可以看出端倪。既如此，而說中土受印度影響，印度不受中土影響，則實難令人相信。但由於世人賤近貴遠的心態，及印度本土所保留的梵文佛典已不多，因而引證頗為困難；然而近年來，筆者由佛教典籍中，也發現了不少例證。如《大乘起信論》原為漢地佛徒所撰，印度並無此書，但唐太宗朝，玄奘留學印度時，則將之譯為梵文；至唐武則天朝，實叉難陀又將梵本帶回重譯。再如中國月兔說，在唐時被拿來和印度的兔子成道說相結合；再如，密教的五方佛

採自中土的陰陽五行觀念等等。上述大都是筆者翻查兩教經典所發現。此外，很高興知道印度的學者中，也有持相同看法的。印度有人認為佛教密宗的修持法門中，有多種源自道教道士，是由道士所帶至印度者。今析述於下：

1.密教的修持法門有多種源自道教道士

此部分的資料，是日本友人稻谷祐宣所提供的，稻谷寄贈了アジット・ムケルジー著、松長有慶譯《タントラ東洋の知恵》一書，日本新潮社刊印，昭和56年發行，平成4年5月16刷；原著者為印度人，西元1915年出生，在印度加爾各答大學研習印度古代史，並在英國倫敦大學取得碩士學位，曾在印度及歐美各大學講學，是這方面的權威。該書第三章頁42、43，言及印度 Tantric 之修行法中，有的是道教道士ボーガル（人名）和印度曼陀羅師ヴァシスダ（人名），二人傳入印度者。在 Tantric 正規之192種修行法中，

p. 87

即有64種是從中國傳去，糝有道教所傳式樣。此則係明確可印證道教確曾影響印度本土的佛教密宗。今將該書相關譯文錄述於下：

曼陀羅行法有一種方式，稱為チーナチャラ，則以中國方式稱呼，那是由道教的先進ボーガル和印度曼陀羅師ヴァシスダ，二人帶進印度的。所謂大中國的名稱，可以當為中國或西藏。在一百九十二種正規的曼陀羅裡，有六十四種的曼陀羅，是從這地區被帶過來的。大乘的曼陀羅主義，以後才發展出來，有不少可觀的曼陀羅出自於尼泊爾、不丹、錫金。曼陀羅主義，在幾個世紀之間，成為全印度的現象，其痕跡仍殘存於不少的主要宗派裡。

向聲背實，貴遠賤近，為世人共同心態，藉由印度人自己之說詞，或許較具說服力，可以更看清楚中土的思想及術儀曾影響至印度，不僅僅是印度佛教影響中土而已，因而把它列在第一條。底下，再來論述筆者翻閱兩教經典所發現的證據。

2.中土佛徒所撰《大乘起信論》及其梵譯經過

《大乘起信論》一書，影響中土甚深且巨，隋唐的大乘宗派，及大乘所標榜的如來藏真常舊以為是馬鳴所撰，陳·關係[4]。此書舊以為是馬鳴

所撰，陳·真諦所譯，而近代學者則多主張為漢地佛徒所撰[5]；關於《大乘起信論》真偽問題，論辯紛紜，莫衷一是。筆者則以為由典籍中，自可找到最直接的證據，可以用來說明此書是中土佛徒所撰。此直接的證據，是根據唐初·道宣《續高僧傳》卷5〈玄奘傳〉所載，說玄奘法師由唐入印，留印求學多年，印度僧人不知有此經，奘師據中文本而予以梵譯，以示印度眾僧。道宣並用此來說明中印佛法的交流，是雙向的，而非單向的。唐·道宣《續高僧傳》卷5〈玄奘傳〉云：

p. 88

又以《起信》一論，文出馬鳴，彼土諸僧思承其本，奘乃譯唐為梵，通布五天。斯則法化之緣，東西互舉。

道宣和玄奘同時代，玄奘回國譯經時，道宣曾筆受潤文；他所記載玄奘的事，當是聽自奘師本人所言；用來說明《大乘起信論》出自中土，最直接有力。又，唐武則天時，于闐國的實叉難陀持梵本《大乘起信論》一書來華，並於大周聖曆三年譯出；印度既無梵本，那麼實叉難陀所持的梵本，當是奘師所據漢文本而梵譯者。奘師以貞觀三年秋(西元 629 年)出京，以貞觀十九年春(西元 645 年)返京；而大周聖曆三年為(西元 700 年)，相去六、七十年，並不太遠，梵譯本應還在。實叉難陀在《新譯大乘起信論序》中，提到在西京慈恩塔內有舊梵本，奘師回國譯經即住錫於慈恩寺，則此塔內的本子，也當是奘師所梵譯者；而《大乘起信論》舊為一卷，實叉難陀所譯《新譯大乘起信論》則增為二卷，據他所說：「然與舊翻，時有出沒，蓋譯者之意，又梵文非一也。」新譯會比舊本多，且文意時有出入，則應是奘師梵譯本在這五六十年間，經印度僧徒及譯經者所增入者。佛經中常有此種後出轉多的情形，如唐·不空譯《金剛頂一切如來真實攝大乘現證大教王經》原只有三卷，至宋·施護譯《一切如來真實攝大乘現證大教王經》，擇擴充成三十卷。

《大乘起信論》既是由漢而譯梵，誠如唐·道宣所說，可證中印佛學的交流，是東西互舉，是雙向，而非單向的。

3.中土月兔說的傳入印土

中國古來認為太陽中有三足金色烏鴉，月中有蟾蜍、玉兔。這種傳說，以文獻看，至遲應在戰國時已存在，今僅就月兔方面來論述。屈原《楚辭·天問》：「夜光何德，死則又育？厥利維何，而顧菟在腹？」《淮

南子天文篇》云：「月一名夜光。」東漢王逸《楚辭》注云：「言月中有菟，何所貪利，居月之腹而顧望乎！『菟』一作『兔』。」

屈原生於周顯王二六年（西元前 343 年），死於周赧王三八年（西元前 277 年）[6]，屈原既提到月中有兔，則月兔傳說，當早在屈原前已存在；近人蘇雪林《天問正簡》第一編〈月之盈虧與月兔〉，更引用中土古代帝王袞服十二章及日人考證資料，以證金烏玉兔起源極早，文云：

請證以古代帝王袞服上的十二章。《詩·豳風·九罭》：『袞衣繡裳』，《周禮》：

p. 89

『享先王則袞冕。』《呂覽》及《世本》均言黃帝命史皇、倉頡制端冕袞衣，始以五彩畫十二章，如山龍藻斧之屬。十二章究為何物，不易確定，《禮書通故》言為『日』、『月』、『星辰』、『山』、『龍』、『華蟲』，繪於衣；『宗彝』、『藻』、『火』、『粉米』、『黼』、『黻』，則繡於裳。並繪有袞服之圖，日月在肩際，僅睹其半，其中無物。近代日本·中虛不折、小鹿青雲合著《中國繪畫史》就中國古代陶器及各種工藝品推考袞衣上十二章圖案，則上裳圖案凡六：一、『中繪三腳鳥之日輪』，二、『中有搗不死藥兔子之月輪』，三、『星辰』，四、『山』，五、『雙龍』，六、『雉』。下裳圖案亦為六：為『雙爵』、『水草』、『火焰』、『米點』、『斧鉞』、『亞字紋』等。我們說十二章起於黃帝固難信，但起源甚早則可無疑。」

中國古代帝王袞服上繡有金烏、玉兔，而《世本》、《呂氏春秋》說黃帝制定端冕袞衣，是黃帝時已有金烏玉兔說；但黃帝事蹟，中土學者向來認為附會者多，說烏兔之說起自黃帝，雖未必可信，然而如據袞服飾物而言，則至遲在西周之世，應已有月兔說的存在。再者，近世出土馬王堆一號墓，墓主死於西漢文帝十二年左右；在殉葬物的「非衣」中，天界部分有日月圖，日中有三足鳥，月中有蟾蜍、玉兔；而《淮南子精神篇》、《論衡說日篇》，也都有烏兔的記載；這些也都在在可證明中國月兔說存在的極早，且沿革不斷。

月兔說在中國為婦孺皆知的事，而奘師遊印時，在彼國也出現了月兔說；《大唐西域記》卷 7，載玄奘法師游學印度時，經過婆羅痾斯國，談到當地烈士池西三獸塔的有關傳說，說是帝釋為考驗狐、兔、猿三獸的道行，偽裝老人向他們索食，兔跳火自焚，以之供養，帝釋把牠：「寄

之月輪，傳乎後世。故彼咸言，月中之兔，自斯而有。」那麼月兔之說，究竟出自中國或印度，或是兩種文化的偶合？便不能不啓人疑竇。

其實證之文獻，印度雖然早期也有類似月兔之說，如《吠陀經》裡 Sasa 字面上也有月兔之意[7]；但奘師所言的帝釋考驗狐兔猿三獸，將兔寄之月輪的說法，則疑係受中國月兔說影響；其理由在於：

中土月兔的記載自《楚辭》而後，歷代載記不絕，以漢代言，除《淮南子》、劉向《五經通義》、《論衡》外，讖緯書如《詩推度災》、《春秋運斗樞》、《春秋元命苞》、《春秋說題辭》、《易乾鑿度》、張衡《靈憲》、《黃帝占書》等等皆有提及，亦對月中何以有兔，有所解說；漢後有關月兔的神話，見諸詩文者，更難以計數，《藝文類聚》、《淵鑑類函》

p. 90

等類書所收者甚多。不僅世俗書，道教方面亦然，《雲笈七籤》卷七十二所引列的道教經典，如《大還丹契祕圖》有日月二圖，日中有三足鳥，月中有搗不死藥的玉兔，此道經當然不是漢世之作，但道教的吸食天地日月等六氣，至遲可追溯到戰國《莊子逍遙遊》、《楚辭·遠遊篇》等書，道經中以日月為對象修鍊食氣導引者，較早的則為西漢的《陵陽子明經》（王逸《楚辭注》引），六朝這一類的道經更不可勝舉；此修鍊法，即是世人所謂吸食日月精華。由文獻看，是周秦以來月兔說，道俗之書，歷代文獻載錄不絕。

中土載記如此，而上文奘師《大唐西域記》卷 7 所談到兔子捨身供養梵志的故事，最早曾出現在吳·康僧會《六度集經》卷 3〈布施度無極經〉中。在《六度集經》裡，原為四獸，即獼、狐、獼、猴、兔。經文說四獸常聽梵志說經，採果供養梵志，後來山中果盡，四獸外出求索飲食，狐、猴、獼各有所獲，而兔無所得，因而投火自焚，以身供養梵志。這個故事在《六度集經》中，是以佛陀本生經的形式出現，梵志是錠光佛前身，兔是釋迦前身，猴為舍利弗，狐是阿難，獼目連。這個四獸或三獸的故事，應是印度舊有的文學寓言，被附會成佛經，在三國康僧會時，此故事尚保有印度原貌，和奘師所述比較，無有帝釋將兔子「寄之月輪，傳乎後世。故彼咸言，月中之兔，自斯而有。」等月兔神話存在。其次，佛經中亦有單述兔子成道之經，如西晉·竺法護譯《生經》卷 4〈佛說兔王經〉，敘述兔王採果供養修行仙人，因冬至果盡，仙人欲去，兔王自投火以身供養，因而生兜術天；仙人為定光佛，兔王為釋迦。與《生

經》所述相同者，據梁·僧旻、寶唱撰《經律異相》卷 47〈兔第十二〉所載，當時尚另有《兔王經》。又，元魏吉迦夜共曇曜譯《雜寶藏經》卷 2〈兔自燒身供養大仙緣〉所述，亦皆與《生經》、《經律異相》所見者相同，皆說兔子即是釋迦前身；而同樣皆無月兔說。

自三國·康僧會《六度集經》、西晉·竺法護《生經》、元魏吉迦夜《雜寶藏經》，至梁·僧旻《經律異相》等佛經所載兔子成道故事中，皆無月兔之說。其中《經律異相》為類書，搜集經籍異說甚為齊備；由此看來，是由三國至六朝的梁世，兔子成道的故事，尚未與月兔說相結合。但至唐初，玄奘遊印時，則已開始引月兔入兔子成道故事中。此種演變，不能不令人深思。如說是其本國月兔神話自行發展，似不必西元前字詞上已有月兔之稱，而懸隔如此之久，至唐世始重現，疑此是因中印人民相交往時，受中土人民對月特別情感所影響。此種影響跡兆，似可由慧琳《一切經音義》卷 23 所載中找到蛛絲馬跡，文云：

月中兔者，佛昔作兔王，為一仙人投身入火，以肉施彼，天帝取其體骨置於月中，使得清涼，又令地上眾生，見而發意。

p. 91

在慧琳時，佛經中的月兔說，顯然是把《六度集經》卷 3〈布施度無極經〉中的故事和玄奘在印度所見的傳說相結合，說是兔為仙人梵志投身入火，卻被天帝置於月中。慧琳所言，和《六度集經》相比，多出天帝一段事蹟；和奘師所載相較，則仙人和天帝成為二人而不是一人；慧琳之文，前段取自《六度集經》，後段取自奘師所述，糅合兩者而成的情形至為明顯。慧琳《一切經音義》寫成於唐德宗建中末（建中年號為西元 780 年～西元 783 年）^[8]，可以看出此故事在奘師後短短期間內即有此變化。如說此故事中的月兔說，是由印土本國發展而來，則何以在西元前二百年前即有月兔說，而中間空絕如此之久？甚且同一故事，歷經三國的康僧會、及其後的西晉竺法護、元魏吉迦夜、梁僧旻、寶唱等人，如此漫長時間，四獸成道的故事，卻仍然未能與月兔相結合；須至唐世才出現，此種轉變，當應是受中土對月的濃厚情誼及月兔的傳說刺激而使然。

4.密教的五方佛與中土的陰陽五行觀念

佛教密宗興起於八世紀，其金剛界的大曼荼羅，係仿自中土道教的九宮神壇。而胎藏界的大曼荼羅，為多層圓壇；其規制，據密教胎藏界主要

經典——唐·善無畏譯《大毘盧遮那成佛神變加持經》（簡稱《大日經》）之記載，此圓壇有四門，四向通達。更以今日所見日本石山寺版《大悲胎藏大曼荼羅》圖樣而言，共有四重壇，中央壇為大日佛及四佛、四菩薩；大日居中，其餘分居八方，稱為中央大日壇。接著外圍的佛母院、蓮華院、金剛部院、持明使者院等，環繞於四方，此為第一重；再接著東邊的文殊院、南邊除蓋院、西邊虛空藏院、北邊地藏院，為第二重；釋迦院、四波羅蜜院、外金剛院等為第三重。此三重壇與中央大日壇合為四重。壇有東西南北四門。此曼荼羅，因中央主要之壇為圓壇，其餘三重為方，因此一般以四重圓壇稱之。其中各院所供諸神，總共有三百多尊，除佛、菩薩外，另有日、月、星、辰、二十八宿、風天、水天、火天、三界天、閻摩王、太山王、天龍八部等，各有階次方位。

我們如將密教胎藏界大曼荼羅，拿來和《後漢書祭祀志上》或《史記封禪書》等所說的壇場規制來相較，不難發現兩者的共同點甚多：兩者都為多重圓壇，有四門，四向通達，每重壇上分祀多尊神祇；而更可疑者，兩者對神祇的方位、階次、服色的說法多雷同。中土以五帝與青赤黃白黑五色相配，分屬東西南北中五方位；這種配屬和中土的五行生剋有關；此青赤黃白黑五色，早在周世被視為五正色；而商代出土的甲骨中已有祭四方帝的記載，秦漢之際以五方帝代表上天，道經也多有五方帝的描述。而密教之壇，

p. 92

竟然也以五佛、五方、五色相搭配，將五佛分屬五方、五色；其方位顏色又與中土全同，這種搭配法，是出自中國，非關印度，很顯然的是佛教密宗抄襲自中土陰陽五行家之說；再者，胎藏界大曼荼羅和現存道教《太上洞神太元河圖三元仰謝儀》中的壇位圖也頗相近；則胎藏界大曼荼羅，當是仿襲中土帝王郊天和道教壇儀而來。

再者，最可看出密教受中國五行說影響的，舉經典來言，如唐·善無畏譯《三種悉地破地獄轉業障出三界祕密陀羅尼法》、善無畏譯《佛頂尊勝心破地獄轉業障出三界祕密三身佛果三種悉地真言儀軌》、善無畏譯《佛頂尊勝心破地獄轉業障出三界祕密陀羅尼》、善無畏譯《尊勝佛頂脩瑜伽法軌儀》等經，經中將五梵字（阿、鏗、藍、含、欠）、五輪（地、水、風、火、空）、五形（方、圓、三角、半月、火焰）、五色（青、白、紅、黑、黃）、五相應部位（腰下、臍中、心上、眉上、頂上）、五方（東、西、南、北、中）、五部（金剛部、蓮花部、寶部、羯磨部、虛空部）、五蘊（色、想、受、行、識）、五臟（肝、肺、心、腎、脾）、魂神（魂、魄、神、志、意）、五佛（阿閼佛、阿彌陀佛、寶生佛、不

空成就佛、大日佛）、五智（大圓鏡智、妙觀察智、平等性智、成所作智、法界性智）、五行（木、金、火、水、土）、四季（春、夏、季夏、秋、冬）等等相配係，如梵字阿爲地輪，爲方形，爲青色，相應部位爲腰下，爲東方，爲金剛部，爲五蘊的色，爲五臟的肝，爲五佛的阿閼佛，爲五智的大圓鏡智等等；用此儀法來觀身修鍊，使自己與佛相契，即身而成佛。其中五行、五方、五色、五佛、五臟、四季之搭配，和中土《尚書洪範》、《呂氏春秋》、《大戴禮夏小正》、《禮記月令》、班固《白虎通德論》等說法相同，只是密教把中土的五帝，換成五佛罷了。而其中五方、五佛、五色三者的配繫，並不是上述善無畏譯經的說法而已，它已是密教金、胎兩界的共法，也是唐密、東密、藏密的共法，如此而說印度不受中土影響，實很難自圓其說。筆者在所著《道教與密宗》和《道教術儀與密教典籍》二書中，曾將中土和密教有關五行、五方、五色等相配情形，分列圖表，兩相比較，抄襲之跡不言自顯[9]。

可以證明中土影響印度者，並不只是上述諸項而已，如道教房中、導引、避穀、司命記人善惡等說，對印度也應有某些程度的影響；但光由以上所舉四項，也已可以說明道教術儀及中土思想，不僅影響中國的大乘佛教，也確曾影響了印度本土。

p. 93

貳、佛經的真偽問題

關於佛經的真偽問題，常會被人問及。世人多以爲受道教影響的，即是偽經，不受影響的爲真經；有梵本的爲真，無梵本的爲偽；印度僧徒所寫的爲真，漢地佛徒所寫的爲偽。但這些判經方式，畢竟不能無爭；今析述於下：

一、據書籍真偽的定義言——本人親自撰寫爲真，此外爲假

世人所謂的真偽，從明·宋濂《諸子辨》、胡應麟《四部正譌》、清·姚際恆《古今偽書考》、民·梁啟超《古書真偽及其年代》、民·張心澂《偽書通考》等人所說的真偽來說，書籍的真偽，其定義乃是指該書是否爲他本人所親手寫成的而言。然而有的雖是本人所寫，但成書既久，經歷朝代既長，便難免有後人增補刪定的現象，如此則真中有偽；而有的雖非本人所寫，係後人偽託，如漢代以黃帝名義寫成的書籍甚

多，皆是此類，但此類書中，有的爲了取信讀者，因而也有不少輯引所託者的言論文字等，如偽古文《尚書》中，即保存不少史料，此類書中，則常是偽中有真。此是世俗典籍中所言的真偽；而佛經的真偽，雖也該由此來做定義，但事實上，則較上述複雜。

我們如以本人親自所寫這種尺度來衡量佛經的話，那麼佛經便無一本是真經了，佛經都標明「如是我聞」，說明了所述的內容是聽來的，既是聽來而非手寫，便不能說是其所作。再者，如把標準放鬆，說親自聽到本人所說，也可以算真，那麼佛經裡，便只有距釋迦死後最近，第一次集結的極少數小乘經典爲真，其餘皆偽；尤其距釋迦死後甚久，遲至西元一世紀以後才形成的大乘經典，和形成於八世紀的密教經典，都不能算真經。彼時去佛已久遠，而卻依然稱「如是我聞」；這種情形，就像西漢末、東漢初的人寫讖緯書，而依然假託說是孔子所說一樣，不能視爲孔子真有此說。孔子的年代和釋迦相近，東漢初即西元一世紀；兩相類推，自然知佛教大乘顯密兩教的經典，都不能視爲真經。

但後起的經，未必比先期的差；漢地撰的經，未必不如印土撰的經；印度所撰的經，年代也未必全早於漢佛徒的撰經。再論述於下：

二、世人以爲：印度人寫的爲真，中土僧侶寫的爲偽

佛經既非釋迦所作，而大乘經典又是中土東漢時代興起於印度的思想，已無真偽的問題可言，但世人常把由印度傳來，有梵本爲據，由此翻譯來的佛經視爲真；中土學高識遠的僧徒所作，即爲偽；這種心態，實是媚外自棄之說。印度人寫佛經常隨時代的變易而有改變；甚且雜糅外道思想名相以入經，甚至把印度的文學作品加上佛說也變成了佛的本生經，如印度古詩《摩羅衍那》敘述一太子，被後母逐出國，與妻住於林中，

p. 94

後來妻被劫走，由猴王救出的故事；在吳·康僧會《六度集經》及《雜寶經》中分爲兩部分來敘述；再者，不僅印度文學、外道說等引入佛經，更有甚者，連中土的名相習俗及道教術儀等也常見諸佛經，如本文前面所舉者是。這些雜糅中土名相的地方，也許是印度僧人來華傳教時本身所增入，而有的則是印度本土即已受中土影響。

縱使沒有上述這些缺失，印度人佛經方面的創作，原也未必能勝過中土，如中土僧人所撰的《大乘起信論》，影響唐代佛教各派甚深，此書

甚且被玄奘譯為梵文；而藏川的《佛說十王經》則使十王地獄說[10]，成為中土各教的代表地獄。慧能的中國禪，更遠甚於達摩來華所傳的印度禪。且禪分印度禪和中國禪，雖有先後之別，卻沒有人去為真偽而爭執，也沒有人因中國禪是中國人所偽，而看輕它不去學它。再說，印度人的地獄說依舊保存在佛經中，但卻敵不過藏川的地獄十王說；如此都說明了漢地撰經，未必不如印度所撰。

三、梵本非梵本的問題

漢文書籍向來有版本問題，同樣一本書，有敦煌出土六朝及唐的抄本、有宋刻、元刻、明刻、清刻、甚至民國後的排印本。佛經也一樣，用梵字寫的，也應有抄經年代及版本的問題，不能一見梵文寫本，就像溺海者見大木一樣欣喜欲狂。必須先要去探討此梵本的抄寫年代，是抄於西元第幾世紀，是十世紀？八世紀？或是更早；且須究明此抄本跟原撰的佛典是否已有增刪，再進而更須探討原撰此經的成書年代，及其流傳情形，如此方能還其本來面貌。

四、先偽後偽的問題

有人認為漢人所撰為後，印人撰經在先；先撰為真，後撰為偽。其實這又是不實之言。《大乘起信論》、藏川兩種《十王經》等等，其撰寫年代，都不一定是晚於唐宋人所譯的佛教典籍。《大正新脩大藏經》第18冊至第21冊，收錄不少唐及以後印人來華所譯的佛經，這些佛經其撰寫年代都未必早於《起信論》與《十王經》；大量的密教經典，更是出現在此兩經之後。因而以撰成年代的先後，來論優劣及真假，便是幻中增幻，偽中說偽。

p. 95

五、詳本略本的問題

中土佛徒常會把性質相同的一本經，卷數少的稱為略本，卷數多的稱為詳本。並且認為兩者是同時並存，皆出自佛說，略本是詳本之節錄，不是先後產生，只是傳入中土先後有別而已。

其實，這種說法也未必正確，證之以書籍的發展過程，同一本經，往往是先簡而後繁，並且常隨著時代的不同，而續有增刪；因而詳本、略本，並不是同時呈現的。佛經中如唐·不空譯《金剛頂一切如來真實攝大乘

現證大教王經》，原僅三卷；至宋·施護譯《一切如來真實攝大乘現證三昧大教王經》時，則擴增為三十卷；而漢代佚名譯《佛說安宅神咒經》，與隋·闍那崛多譯《東方最勝燈王陀羅尼經》相較，後者文字轉多；又如，唐·菩提流支譯《佛說阿彌陀佛根本祕密神咒經》較諸姚秦·鳩摩羅什譯《佛說阿彌陀經》多出了許多咒語和經文；梁·佚名譯《佛說摩利支天陀羅尼咒經》、唐·不空譯《佛說摩利支天菩薩陀羅尼經》、不空譯《佛說摩利支天經》皆是一卷本，但到了宋·天息災譯《佛說大摩里支菩薩經》，則擴增為七卷本。佛教如此，道經也是如此，如《靈寶無量度人上品妙經》晉世初起，原為一卷本，後來迅速擴增為六十一卷；不僅宗教如此，儒學者的論著如《玉篇》、如《事物紀原》，現存卷次，都較舊書目著錄者為多。當然，書籍自成書後的發展過程中，也會出現原來卷數繁多，經後人刪減而反少，甚或部分篇卷佚失的現象；但都可以都說明詳本、略本並不是同時並存，而是書籍經歷多時的演變過程。據此，世人常把較原始的本子稱為略本，後起的本子稱為詳本，認為同時並存，皆出自佛說；則反而是昧於對書籍流變的認知了。

參、結語

中國的道教及思想習俗，不僅影響了漢地的佛教，使它產生本土化，同時也曾影響了印度本土；佛教密宗，便是中土道教和印度佛教相融會的產品。印地的月兔說、印度密教的五佛五色五方配置法及中土《大乘起信論》的梵譯，都足以說明印度本土確曾受中國道教及思想的影響，那麼漢地的佛教受到影響，便更不在話下了。

至於佛經的真偽，如以親自撰寫為真，則佛經皆以「如是我聞」起始，便無真經；如聽來的也可以視為真經，則第一次集結，距釋迦最近的為真，其餘的大部分小乘經典，和起於西元一世紀的大乘、起於西元八世紀的密宗，都應視為偽典。但後起的經，未必比先期的差；漢地撰的經，未必不如印土撰的經；相反的常有後出轉精之作，且中土佛徒所撰者，能以中土思想彌補印度之不足，常有獨到之處，因而中土佛徒所撰的經典，有許多不論在年代先後及哲理上，都遠勝過印度佛典，如《大乘起信論》的撰作年代，即比大多數的密教典籍早，在哲理上也遠比小乘的一闡提不能成佛來的圓融。

p. 96

漢地佛徒所撰的《大乘起信論》奠定了隋唐中國佛教的大乘宗派；其重要性不言自明。再者，重體悟力行的中國禪未必不如重戒重定的印度

禪；而藏川的《十王經》，使十王地獄成爲中土人民各教的共同信仰，影響至大，更遠勝印度的閻王地獄說。因而佛經只有深淺難易，而無須爭論真僞梵漢。也因此，吾人固不必爭執於真僞梵漢；而學者與其去研究佛經的真僞，則反而不如去研究該經的撰作年代及其沿承與影響，較能有所助益。

p. 97

The Taoist Impact on chinese Buddhism and the Authenticity of Buddhist Sūtras

Hsiao Teng-fu

Professor of the Department of Interational Trade of National Taichung Commercial College

Summary

People always believe that Buddhism exerts influence on Taoism. However, the question that whether Buddhism had ever been influenced by Taoism and Chinese culture as well as whether there exists the problem of authenticity of Buddhist sūtras remains neglected or even denied for a long time. In fact, we often see that Buddhist sūtras contain Taoist liturgy, ritual and even talismans. Therefore, it is not difficult to determine whether Buddhism had ever been influenced by Taoism. The exchange of the two religions is two-way, not oneway. From Buddhist literature, we can find that some Buddhist sūtras took elements of Taoism. As to philosophic thought, Tao-sheng and Shen-chao had the imprint of Lao-tze and Chuang-tze ; the Mahāyāna Śraddhotpāda Śāstra has the image of Chuang-tze's theory of the easence of path; Chung-mi of T'ang Dynasty applied the Taichi Diagram of Taoism to elucidate the theory of mindonly; Hsion t'se of Ch'ing Dynasty also used Taichi Diagram to describe the characters of the Ch'ao Tung Ch'an School.

As to the authenticity of Buddhist sūtras, people always make judgement on the basis that whether a book is written by the author. From this angle, there would be no genuine Buddhist sūtras since all Buddhist sūtras start with the words "Thus I have heard".

Besides, the Mahāyāna and Tantric sūtras were written much later. There would be no need to debate their authenticity. People mistake that only the sūtras written by Indian people are genuine while those sūtras by Chinese monks are not; only the sūtras which have Sanskrit version are genuine while those sūtras which have no Sanskrit version are not; only the sūtras written earlier are

p. 98

genuine while those sūtras written in later age are not; that complete version and short version exist in the same time. These arguments are not in agreement with fact. In fact, we need only to judge whether a sūtra is good or bad. We don't need to attach to the problem of authenticity. It is more meaningful to investigate when a sūtra was written and what are its influence on and contribution to later age than to debate the authenticity of sūtras.

關鍵詞： 1.Buddhism 2.Taoism 3.The authenticity of Falsehood of Buddhist scriptures

[1] 印度星占及曆法，早期承自巴比倫，後來亞歷山大大帝統治印度後，又引入新增入之星占之說。有關印度曆法，請參閱

Derek & Julia Parker 著《THE COMPLETE ASTROLOGER》徐淑貞譯
《星象大觀》及林耕群譯《巴比倫占星學》。

[2] 印度將一月分黑白月，說見唐·玄奘《大唐西域記》卷 2、唐·不空譯《文殊師利菩薩及諸仙所說吉凶時日善惡宿曜經》、隋·那連提耶估譯《大方等大集經》卷 42〈日藏分中星宿品〉。

[3] 佛經中也有供養佛及高僧之說，如西晉·白法祖譯《佛般泥洹經》中雨舍供養佛及僧眾事。但以爲用這種方式可以消災、祈福、薦拔等，則應是受道教「飯賢」思想影響，甚且上述白法祖譯《佛般泥洹經》中，

所述供養事不涉消災薦拔等，知爲印度舊俗，與中土無涉，但卻有「飯食賢善道人」之語，仍有沿承道教「飯賢」名相之嫌。

[4] 任繼愈《中國佛教史》第3卷第二章第八節云：「《大乘起信論》……是對隋唐佛教影響最大的一部論著。它的哲學思想代表了此後中國佛教發展的方向，並成爲各個宗派互相融會的理論基礎。」勞思光《中國哲學史》第2卷第三章頁306云：「日後中國三宗（天台、華嚴、禪宗）之教義，皆在基本立場上與此論相近。若此論確爲中國佛徒所造，則可說是中國三宗之先聲；若此論出自印度，則應作爲攝論流傳後之作品看。蓋其思想實是收法性、法相諸觀念於一『真常心』中，斷非早期作品。」

[5] 近世學者，如日本的松本文三郎、望月信亭、村上專精及本國梁啓超等人，都撰有專文，從學理演進上及從文獻及真諦等人行跡上，考證《大乘起信論》不出於印度，而是中土佛徒所撰。

[6] 屈原生卒年，有數種異說，此採近人姜亮夫《歷代名人年里碑傳總表》之說，。

[7] 見日人藤田豐八《中國神話考》。

[8] 慧琳著書年代，見載於《一切經音義》書前所附處士顧齊之〈新收一切藏經音義序〉，該序寫於開成五年(四元 840 年)。

[9] 密宗醞釀於西元七世紀，興起於西元八世紀唐玄宗朝。密教的典籍大都是八世紀及以後的產品，其中五佛、五色、五方等相配和中土五行說相近，應是密教受中土影響，而不是中土受密教經典如《大日經》等影響。

[10] 《十王經》今所見者有兩種，一爲《佛說地藏菩薩發心因緣十王經》一爲《佛說預修十王生七經》，皆題爲唐四川沙門藏川述；筆者曾據文獻考定此二書即爲藏川所撰，藏川應爲唐初人；詳細論述，請見筆者所著《敦煌俗文學論叢》商務書局出版、《道佛十王經》新文豐出版社刊印。