

中華佛學學報第 13 期 (p179-205)：(民國 89 年)，臺北：中華佛學研究所，<http://www.chibs.edu.tw>  
Chung-Hwa Buddhist Journal, No. 13, (2000)  
Taipei: The Chung-Hwa Institute of Buddhist Studies  
ISSN: 1017-7132

## 楊文會的編藏思想

方廣鋜

中國社會科學院世界宗教研究所研究員

p. 179

### 提要

由於楊文會的編藏思想與他的佛學思想緊密相關，所以本文首先對楊文會的佛學思想作了簡要的探索。文章認為，楊文會的佛學思想的產生與當時佛教界衰敗的實際情況有緊密聯繫，他是為挽救當時衰敗的佛教及反對空誕虛狂的學風而從事佛典的收集、整理，佛教義理的研究，佛教人才的培養乃至佛法的弘傳等事業。文章認為，楊文會佛學思想學解立足《起信》，行修歸於淨土，相當純實。楊文會對禪宗相當推崇，但對禪宗的理解與傳統不同，對清末頹廢的禪風則批評極為嚴厲，可以說，楊文會的種種振興佛教的措施，首先是針對清末禪宗的種種頹風而採取的。文章認為，在楊文會看來，學佛的正路是由信而解，由解而行，由行而證，最終歸於淨土。在這裏，研解義理是一個必不可少的重要環節。為此必須鑽研經典。必須收集、整理、與刻印流通經典。楊文會由此義無反顧地走上刻經、編藏這一條艱辛的道路。

文章從編藏目的、取材標準、結構體系、普及實用以及工作方法五個方面研究了楊文會的編藏思想。認為，楊文會刻經編藏的目的是為了振興中國佛教，進而將它傳播到全世界。因此屬於義理型藏經系統。文章認

爲，在取材標準方面，楊文會有維護正法傳統、收羅齊全資料、注重章疏義理、遴選精良底本這麼幾個顯著的特點。並高度讚揚了他重視藏外典籍、重視中國章疏的遠見卓識。在結構體系方面，文章認爲他繼承《開元釋教錄》與《閱藏知津》的體系又有所發展。不過沒有能夠脫出中國傳統重大輕小的窠臼。楊文會提出的「以疏隸書」的原則至今仍有很大理論意義與實踐意義。文章從裝幀、字體、提要、校勘等諸方面分析了楊文會爲使藏經更普及實用所做的努力，對楊文會的認真精神作了高度評價。並對楊文會根據實際情況採用的工作方法作了評述。

文章最後對楊文會編藏思想及其在今天的意義作了總結。

**關鍵詞：**1.楊文會 2.大藏經 3.清代佛教

p. 180

楊文會（1837～1911），字仁山，安徽石埭（今安徽石台）人。是我國清末居士佛教的主要代表人物之一。他畢生的目標是爲復興佛教而奮鬥。包括創辦佛教學堂——祇洹精舍，創立佛教研究機構——佛學研究會，建立佛典刻印流通機構——金陵刻經處，注疏佛教經典，編寫佛教教材，進行國際交流等等。他捨私宅建立的金陵刻經處，廣爲收集佚典，刻印諸種經論，編輯《大藏輯要》，成爲晚清佛教傳播的重要基地，並對近、現代中國佛教產生重大影響。他一生「流通經典百餘萬卷，印刷佛像十餘萬張。」<sup>[1]</sup>梁啓超稱，當時「凡有真信仰者，率歸依文會」<sup>[2]</sup>，可見在中國近代佛教史上影響之大。本文擬對楊文會的編藏思想略作探討。

一

楊文會的編藏思想與他的佛學思想緊密相關，不可分割。要研究他的編藏思想，必須首先了解他的佛學思想。

關於楊文會的佛學思想，研究者或謂「文會深通法相、華嚴兩宗，而以淨土教學者。」<sup>[3]</sup>或謂：「楊文會的佛學思想，比較駁雜，總的來說，是屬於『性宗』系統的。……在思想上，他推崇《起信》；在踐履上，他歸心淨土。」<sup>[4]</sup>或謂：「他早年『崇禪宗而輕淨土』，淨土思想在中年時才形成，但到晚年則……強調『一切法門皆趨淨土一門』，全心歸

於淨土，往期西方。……他的佛學思想是駁雜而又豐富的。」[5]那麼，他到底是信從法相、華嚴，還是推崇《起信》？是否兼而有之，思想駁雜？他是否曾經崇禪宗，而晚年又全心歸於淨土？當他崇禪宗或歸淨土時，《起信》或法相、華嚴在他心目中又是什麼地位？凡此種種，都值得研究。

我認為，要準確把握楊文會的佛學思想與編藏思想，必須注意如下三點：

第一，必須聯繫當時佛教界的實際情況。

第二，必須聯繫楊文會針對當時情況而提出的學佛方法。

第三，必須聯繫佛教的學、修傳統。

先就當時佛教界的實際情況來談。

清朝末年，與我國封建社會晚期社會發展長期停滯相應，與國家積貧積弱相應，

p. 181

從會昌廢佛開始的中國佛教衰落的態勢，這時也達到極點。這首先表現為僧人理論素質的低下與佛教義理的衰落。據近人太虛估計，清末各省約有僧尼 80 萬人。人數不可謂不多，但僧人中認真鑽研佛教義理的人猶如鳳毛麟角。很多僧人目不識丁，唯知趕經懺、念彌陀。楊文會曾經這樣評論當時的佛教界：有的僧人「於經律論毫無所知，居然作方丈，開期傳戒。與之談論，庸俗不堪。士大夫從而鄙之。」[6]有的「根器淺薄，動輒以禪宗自命。究其旨趣，茫無所知。」[7]更有人「杜撰禪和，稍得一知半解，便謂超佛越祖。世諦不除而除真諦，俗見不掃而掃法見。」[8]人才凋零，宗風日下，與風雨飄搖的清王朝一樣，陷入全面的危機。佛教的這種現狀引起佛教界有識之士的強烈不滿，也引起楊文會的強烈不滿。

清代佛教有一個特殊現象，即居士佛教的興起。佛教傳入中國後，歷朝歷代都有不少在家人歸依、研究佛教，成為居士。但是，每一個朝代，代表當時佛教最高水平的理論權威，始終是僧人。另外，從總體來說，居士總是依附僧人從事各種佛事活動。但清末僧人或素質低下，或因循守舊，已經失去舊日的權威地位。相反，居士中出現一批深研佛學的專家，代表了當時佛教研究的最高水平。居士們並組織起來，獨立進行各種宗教活動。這就是所謂的居士佛教。追究居士佛教產生的原因，應該說有兩個方面。一個方面是由於鴉片戰爭以來，中國積貧積弱，屢遭外

國列強的侵略。如何喚起民族的覺醒，自奮自強自救，成爲時代的課題。部分先進的知識分子便把佛教作爲可以挽救國家民族危機的精神武器。其代表人物，如譚嗣同、梁啓超等，主張發揚佛教的主觀戰鬥精神，宣傳悲天憫人的憂國憂民意識，鼓動不怕犧牲、團結奮進的宗教熱情。他們的思想與革命實踐，成爲中國近代民主革命的一個有機組成部分。另一個方面則是一些居士對佛教的衰敗非常不滿，爲了振興佛教，努力從事對佛典的收集、整理，佛教義理的研究，佛教人才的培養乃至佛法的弘傳等等。後一方面的主要代表人物就是楊文會。<sup>[9]</sup>義理是佛教的靈魂，楊文會佛學思想的一個重點就是反對當時那種空誕虛狂的學風，主張踏踏實實地認真進行佛教義理，即佛法的研究。經典是佛法的代表，所以，楊文會上述佛學思想的具體體現之一就是重視經典的收集與大藏的編纂。

p. 182

再從楊文會提出的學佛方法來談。

針對當時現實，楊文會提出一整套應時對機的學佛方法。反映出他對當時流行的各個佛教宗派與各種佛教理論的基本態度，也反映出他的佛學思想，很值得我們注意。他說：

學佛者當若之何？曰：隨人根器各有不同耳。

利根上智之士，直下斷知解，徹見本源性地。體用全彰，不涉修證。生死涅槃，平等一如。此種根器，唐宋時有之，近世罕見矣。

其次者，從解路入。先讀《大乘起信論》，研究明了，再閱《楞嚴》、《圓覺》、《楞伽》、《維摩》等經，漸及《金剛》、《法華》、《華嚴》、《涅槃》諸部，以至《瑜伽》、《智度》等論。然後依解起行，行起解絕，證入一真法界。仍須回向淨土，面覲彌陀，方能永斷生死，成無上道。此乃由約而博，由博而約之法也。

又其次者，用普度法門。專信阿彌陀佛接引神力，發願往生。隨己堪能，或讀淨土經論，或閱淺近書籍。否則單持彌陀名號，一心專念，亦得往生淨土。雖見佛證道有遲速不同，其超脫生死，永免輪迴，一也。<sup>[10]</sup>

也就是說，應時對機，有三種學佛解脫的方法。第一種即禪宗的頓悟自性，當下成佛。但楊文會認爲這只有利根上智之人才能做到，現世罕有

其人。其次是依據經論學習佛教理論，輔以淨土修習。即從解路入，依解起行，行起解絕，得到解脫。再次是專持淨土法門。這雖然也能解脫，但與前相比，畢竟有見佛證道之遲速不同。

顯然，楊文會認為只有第二種方法才是現世學佛最為妥當的方法。這也是楊文會的一系列佛學思想的基礎。從這個立場出發，他自然特別注重經典的整理與藏經的編纂。

最後從佛教的學、修傳統來談。

學，即學習佛教的各種義理學說，屬於「解」的範疇；修，即具體的佛教修持，屬於「行」的範疇。在中國佛教史上，不同的人對學與修的態度並不一樣。有的人重學輕修，有的人重修輕學，大多則主張學修並重。但在學修並重的人中，實際也有「依解起行」與「以行促解」之不同。當然，即使同一個人，前後態度也可能發生變化，不能一概而論。

清末的居士佛教，是在僧人義學極度衰敗的情況下，為振興佛教而呼籲倡導佛學研究，

p. 183

他們自然主要將鑽研佛教義理作為己任。當然，在主張學修並重的大潮流下，在佛教本身向來注重修持的前提下，居士們也不可能輕忽修持的重要性。楊文會說：「專門學者，不但文義精通，直須觀行相應，斷惑證真，使免說食數寶之誚。」<sup>[11]</sup>因此，決定了他們在學、修問題上的態度必然是在重視學解的基礎上，主張依解起行，學修並重。楊文會也不例外。如前所述，楊文會主張從解路入，證入一真法界，回向淨土，成無上道。

從學、解的角度來看，為了振興佛教，當時的居士佛教幾乎對佛教的各種理論都作了認真的研究。不同的人對不同的理論不免有仁智之見。那麼，楊文會最重視的到底是那一種思想呢？他信從的是《起信論》的真如緣起理論。楊文會早年便因接觸《大乘起信論》而開始學習佛教，其後雖然也鑽研過佛教其他經典與派別的思想，但從總體看，一生服膺《起信》，並以《起信論》為基礎，融攝佛教的其他學說。

如他稱《起信論》「宗教圓融，為學佛之要典」、<sup>[12]</sup>「為學佛之綱宗」。<sup>[13]</sup>認為該論雖然「僅僅萬餘言，遍能貫通三藏聖教」，<sup>[14]</sup>「通達此論，則《楞嚴》、《楞伽》、《華嚴》、《法華》等經，自易明了」，<sup>[15]</sup>「此論一通，則一切經皆有門徑矣」。<sup>[16]</sup>針對當時把大乘佛學分

爲性宗、相宗的判分法，他認爲：「《起信論》雖專詮性宗，然亦兼唯識法相。蓋相非性不融，性非相不顯。」[17]所以，他一生不但「常以《大乘起信論》爲師」，[18]還特別強調：

大藏教典卷帙浩繁，求其簡要精深者，莫如《起信論》。[19]

p. 184

《起信論》以一門二心，總括佛教大綱。學者能以此論爲宗，教律禪淨，莫不通貫。轉小成大，破邪顯正，允爲如來真子矣。[20]

即把《大乘起信論》作爲體現全部佛教精華的最爲重要的著作。他不僅是這樣說的，也是這樣做的。從他的著作可以看出，他處處努力用《起信論》的觀點來融會其他經典的思想。晚年甚至宣布要「建立馬鳴宗」，主張「以《大乘起信論》爲本，以《大宗地玄文本論》中五位判教，總括釋迦如來大法，無欠無餘。」認爲只有這一馬鳴宗才真正是「誠救弊補偏之要道也」。[21]

所以，我認爲，從學、解的角度講，楊文會的佛學思想立足《起信論》，相當純實，並不駁雜。[22]

從修、行的角度來說，當時社會上主要流行的是禪宗、淨土，主流則是「禪淨雙修」。如前所述，楊文會贊同淨土有導人解脫生死的功用，主張它可作爲中根人「從解入路」時的一種輔助手段，也可作爲下根人求得解脫的一種方便法門。但楊文會特別提出專念佛名的法門有其局限性，要靠學習經典來彌補：

凡夫習氣最重。若令其專念佛名，日久疲懈，心逐境轉，往往走入歧途而不自覺。故必以深妙經論消去妄情，策勵志氣，勇銳直前，方免中途退墮也。[23]

當然，說淨土法門有一定的局限，並不是說楊文會對淨土有貶斥之意。對此，楊文會講得很清楚：

文學之士，往往輕淨土而崇性理。鄙人初學佛時，亦有此見。自閱《彌勒疏鈔》後，始知淨土深妙。從前偏見，消滅無餘。[24]

可見楊文會對淨土的肯定態度。

所以，郭朋先生的下述論斷，我是完全贊同的：「在思想上，他推崇《起信》；在踐履上，他歸心淨土。」

p. 185

至於禪宗，楊文會的態度也很鮮明。首先，他對禪宗及其修習十分推崇。比如他曾經說「佛學之高，莫如禪宗」，[\[25\]](#)但他認為只有上根機的人才能修習這種教外別傳之法，而當今之時，這種利根上智的人實在罕有。其次，楊文會理解的禪宗與禪宗本身所述顯然不同。楊文會解釋「傳心印，為禪宗」時說：「佛之心印，即是般若波羅蜜。」[\[26\]](#)又稱：「達摩一宗，專弘此法。六祖稱為學般若菩薩。此乃以第六度為禪，非第五度之禪也。」[\[27\]](#)這種說法看起來與禪宗的直截了當地當下建立佛教世界觀的主張似乎沒有多大的差異，但是，禪宗所說偏重於以神秘的心理體驗來建立佛教世界觀，而楊文會則偏重於「般若」理論之解悟。兩者是不同的。再次，從重視理論解悟的立場出發，楊文會反對禪宗「不立文字」的傳統，他說：

不立文字是一種方便。若執為定法，則自誤誤人矣。當知摩訶迦葉承佛付囑為第一祖，至佛滅後，即以結集法藏為當務之急。及其傳心，不傳之他人，而傳之多聞總持之阿難。後來世世相承，莫不造論釋經，宗說兼暢。達摩西來，得其傳者為精通內典之慧可。儻慧可未通教義，豈能識達摩之高深哉！及至六祖，始示現不識文字之相，以顯無上道妙，要在離言親證，非文字所能及也。後人不達此意，輒以不識字比於六祖，何其謬哉！[\[28\]](#)

「教外別傳，不立文字」本是禪宗六祖開宗立派以來的基本旗號，楊文會何以要反對它呢？應該說，這與清末禪宗的衰敗相有直接關係。對此，楊文會有頗多批評。例如，針對當時流行的不識文字，不讀經論，不通義理，一味參究公案的所謂「看話禪」。他說：「禪門掃除文字，單提『念佛的是誰』一句話頭，以為成佛作祖之基。試問：三藏聖教，有是法乎？」[\[29\]](#)為此他創立佛學研究會，企圖糾正這種弊病。針對當時禪宗虛狂的風氣，楊文會嚴厲批評道：

近時宗門學者，目不識丁，輒自比於六祖。試問千餘年來，如六祖者，能有幾人？擬令此後非學成初等、中等者，不得入禪堂坐香，以杜濫附禪宗、妄談般若之弊。[\[30\]](#)

本朝初年，禪宗鼎盛，著述家純疵間出。近世以來，僧徒安於固陋，不學無術，為佛法入支那後第一墮壞之時。[\[31\]](#)

有關論述甚多，不再摘列。正如楊文會認為的：

蓋他宗依經建立，規矩準繩，不容假借。惟禪宗絕跡空行，縱橫排蕩，莫可捉摸。故黠慧者竊其言句而轉換之，粗魯者仿其規模而強效之。安得大權菩薩乘願再來，一振頹風也哉。[\[32\]](#)

可以說，楊文會種種振興佛教的措施，首先是針對清末禪宗的種種虛誕頹風而採取的。

所以，從修、行的角度講，楊文會對淨土修習較為肯定，但對當時禪宗的諸種弊病則甚為痛心。

總之，就學、修總體而言，楊文會重視淨土修習，但同時主張學解是解脫之基礎；在學解方面，特別注重《起信論》的理論；表現為鮮明的注重義理的傾向。這既是當時居士佛教的特色，也是中國士大夫學佛的一個基本特色。

在《觀未來》一文中，楊文會稱：「舉世皆夢也，……欲醒此夢，非學佛不為功。三藏教典具在，苟能用心，無不得入。」[\[33\]](#)在楊文會看來，學佛的正路是由信而解，由解而行，由行而證。最終歸於淨土。在這裏，研解義理是一個必不可少的重要環節。義理是佛教的靈魂，欲振興佛教，改變頹勢，必須首先振興義理。要振興義理，必須鑽研經典。而要鑽研經典，必須收集、整理、與刻印流通經典。楊文會由此義無反顧地走上刻經、編藏這一條艱辛的道路。

## 二

大藏經是佛教法寶的代表，在佛教中佔有重要地位。從南北朝大藏經形成以來，歷朝歷代都有編輯、修造大藏經之舉。有些朝代修造的還不止一部。如已知明代修造的官刻、私刻藏經至少有五部。與清朝佛教衰落相適應，有清一代，官刻藏經僅乾隆年間之《龍藏》一部，私刻藏經則一部也沒有。《龍藏》是御刻藏經，僅用於皇朝之頒賜。故刷印極少。

據現有資料，《龍藏》自刻成後，直到清朝末年，僅刷印百部，

p. 187

頒賜京內外諸大寺院。由於印數很少，只作供養之用，實際並不流通。故清代較為流通的大藏經仍為明《永樂南藏》與《嘉興藏》。然而，待到清朝末年，由於年代久遠，這兩部大藏的版片均已亡佚，無從再行刷印，而《龍藏》又請印不便。所以，當時大藏經的來源可說幾乎已經枯竭。大藏經之衰敗與佛教義理之衰敗實際是互為因果，互為表裏的。

與這種情況相應，當時各地出現不少民間的刻經處，自行刊刻經典，以滿足信徒對佛經的需求。但這些刻經處所刻經典一般無一定計劃，只是按照社會需求，按照施主要求，刊刻一些流通量較大，或一般以為功德意義較大的經典。刊刻質量也參差不齊，難以保證。

鑒於這種情況，楊文會創辦金陵刻經處，目的就是想刊刻新的書冊本大藏經。正如在他晚年的《報告同人書》中所說：

鄙人四十年來，屏絕世事，專力於刻經流通，竊以弘法利生為願。今垂老，尚有心願中未了之事。……鄙人志願，亟望金陵刻經處刻成全藏，務使校對、刷印均極精審，庶不至貽誤學者。[34]

四十年來，他圍繞這一中心，收羅典籍，遴選精本，籌措資金，編纂目錄，主持刊刻，乃至親自承擔較為繁難典籍的校對等等，孜孜精進，未稍暫捨。這種精神，令人感動。鑒於大藏經篇幅浩瀚，他又曾經計劃類別日本續藏經刻本編輯一部《大藏輯要》，共約三千卷。他為之編纂了《敘例》，也列擬了類目。遺憾的是，直到逝世，他沒有能夠達到自己的上述兩個目的。不過，差可告慰的是，其弟子歐陽漸其後主持金陵刻經處事務，在《大藏輯要》的基礎上重新編纂出版《藏要》三輯，在佛教文獻學史上具有一定的地位。

大藏經有取材標準、結構體系、外部標誌等三個組成要素，一部優秀的藏經應該達到資料齊全、編排科學、使用方便這樣三個標準。[35]雖然楊文會擬編的大藏經實際並沒有完成，因此很難進行全面的探討，但我們仍然可以依據現有資料對他的編藏目的、工作方式以及採用上述三要素作為標準，對楊文會的編藏思想進行研究。

### (一)編藏目的

楊文會編藏的最大動機是供人研習佛教，以求證悟。他這樣說：

p. 188

若欲親證，須由三種漸次而入。一者文字般若，即三藏教典及各宗著述。後學因此得開正見，不至認賊為子。二者觀照般若，依前正見，作真空觀及中道第一義觀。三者實相般若，由前妙觀，證得諸法實相即與般若相應，便是到彼岸，可稱般若波羅蜜多矣。[36]

也就是說，要求證悟，首先必須依據大藏經得開正見，然後在這正見的基礎上作諸種觀照，最後由觀照而證得諸法實相。在通信中，楊文會每每勸人研習經典，都是出於同樣的思路。這也是楊文會一生從事艱辛的編藏事業的直接動力。前面提到，就學、修總體而言，楊文會表現出鮮明的注重義理的傾向。這既是當時居士佛教的特色，也是中國士大夫學佛的一個基本特色。

楊文會編藏的第二個目的是振興佛教。作為一個虔誠的佛教徒，面對清末佛教的種種衰敗相，楊文會痛心疾首。他說：

我國佛教衰壞久矣！若不及時整頓，不但貽笑鄰邦，亦恐為本國權勢所奪，將歷代尊崇之教，一旦而廢之，豈不令度世一脈，後人無從沾益乎？[37]

要整頓佛教，則賡續歷代傳統，重編佛教大藏，自然是個中應有之義。

楊文會編藏的第三個目的是向世界傳播佛教。與一切虔誠的佛教徒一樣，楊文會也有著強烈的傳播佛教的熱情。在他看來，由於佛教主張眾生平等，所以，在當今，惟有佛教才是最適合於世界各國的宗教。他說：「欲以宗教傳於各國，當以何為先？統地球大勢論之，能通行而無悖者，莫如佛教。」並主張先：「從印度入手，然後遍及全球。庶幾支那聲名文物，為各國所器重，不至貶為野蠻之國矣。」他希望數年之後，佛教「不但與西洋各教並駕齊驅，且將超越常途為全球第一等宗教，厥功豈不偉哉。」[38]

具體應該怎樣做呢？他主張要把漢文佛典重譯為梵文，並要讓日本人用漢語直接閱讀漢文佛典：

今欲振興，必自開學堂始。

五印度境為佛教本源，大乘三藏所存無幾。欲興正法，必從支那藏經重譯梵文。

p. 189

先須學習語言、文字，方可成此大業也。

日本佛教勝於他國，三藏教典及古今著述最為詳備。欲求進益，須以漢語讀漢文，則文義顯發，必有勝於嚮時。蓋漢文簡而明，曲而達，虛實互用，言外傳神。讀誦通利，自能領會。嚮以和語回環讀之，恐於空靈之致，有所未愜也。[39]

上述設想不免有空想的成分，但楊文會以經典為傳法之要的思想表露得很清楚。既然如此，自然需要把刻經、編藏作為首要的工作。

古代，與我國存在著義理性佛教及信仰性佛教相應，我國的大藏經也發生分化，呈現義理型大藏經與信仰型大藏經這麼兩種類型。前者的目的是供別人探究義理，後者的目的是為自己修積功德。由此衍生出不同的形態與特點。毫無疑問，楊文會擬編之大藏經屬於前者。

## (二)取材標準

由於楊文會刻印佛典、編纂藏經的目的是為了供人鑽研義理以弘揚正法、復興佛教，所以他心目中理想的藏經有幾個明顯的特點：維護正法傳統，收羅齊全資料，注重章疏義理，遴選精良底本。並以此作為取材標準。

### (1)維護正法傳統

所謂「維護正法傳統」是指楊文會認為刻經、編藏，在內容上必須維護佛教的純正性，以保證正法的弘揚。

金陵刻經處在成立之初，曾公議條例，訂有三不刻的規矩。這三不刻是：「凡有疑偽者不刻；文義淺俗者不刻；乩壇之書不刻。」[40]曾經有過這樣一件事：有人寄來一本梵文經典，稱經過某番僧鑒定，係《高王觀世音經》的梵本，要求刻印流通。《高王觀世音經》是南北朝時期，在當時流行的觀音信仰的影響下出現的偽經，歷代大藏均不收入。現在敦煌遺書中有保存。該經既然是中國人所撰偽經，自然不可能有什麼梵本。楊文會回信說明理由，將原書奉還，婉言謝絕。當時日本正在編纂《續藏經》，楊文會與參與其事的南條文雄有著較深厚的友誼，相互代

為收集資料。南條文雄將《續藏經》目錄寄給楊文會，以供參考。楊文會發現其中收有無垢子著《注解心經》一卷，認為這是外道所作，不宜收入藏經，應予撤除。便去信南條，說明自己的意見。

p. 190

現《續藏經》中果然沒有該經，看來是接受了楊文會的意見，將該經撤去了。又如他編纂的《賢首法集》將能夠搜集到的法藏的著作全部匯集在一起，而對傳為法藏所著的《華嚴策林》等四種五卷，則因其為膺作而排除在外。

楊文會這種祛妄揚正的態度不但體現在選取經本方面，還體現在與大藏經有關的其他一些問題上。

比如當時民間流傳一種名叫《大藏經總目錄》的巾箱本小折經，僧人行腳常隨身攜帶，以為法寶。據說有「獲無量無邊功德，諸佛密加佑護」、「定生佛國」的功效。楊文會特意為之撰《大藏經總目錄辨》：

嘗見行腳禪和佩帶小折經，目為法寶。閱其名目、卷數，與藏內多不相符。欲究其根源而未得也。一日檢《西遊記》，見有唐僧取經目次，即此折所由來矣。按《西遊記》係邱長春借唐僧取經名相演道家修煉內丹之術，其於經卷，不過借以表五千四十八黃道耳。所以任意摭拾，全未考核也。乃後人不察，以此為實，居然抄出刊行，廣宣流布。雖禪林修士，亦莫辨其真偽，良可浩嘆。余既知其源流，遂記之，以告夫來者。」  
[41]

由於掌握資料有限，上文辨析頗有失誤。如該《大藏經總目錄》實際出現於晚唐，其後一直在民間流傳。故乃《西遊記》中的「唐僧取經目次」採摭自民間流傳的《大藏經總目錄》，而非《大藏經總目錄》取材於《西遊記》。[42]又如《西遊記》並非邱處機所撰；「五千四十八」這個數字乃出自《開元釋教錄·入藏錄》，與黃道無關。但該《大藏經總目錄》的確是一種捕風捉影的東西，是在三寶崇拜思想影響下出現的大藏經崇拜的產物，是信仰性佛教的體現，與真正的佛教大藏經沒有任何一點關係。

又如楊文會曾撰《一藏數目辨》，澄清當時社會上對佛藏收經數目的誤傳：

今時僧俗持誦經咒，動稱一藏。問其數，則云：「五千四十八也。」嘗考歷代藏經目錄，惟《開元釋教錄》有五千四十八卷之數，餘則增減不等。至今乃有七千二百餘卷矣。[43]

p. 191

如前所述，「五千四十八」這個數字為自《開元釋教錄·入藏錄》，會昌廢佛後全國藏經以《開元釋教錄·入藏錄》為基礎得到統一，「五千四十八」也因此成為大藏經的代名詞。[44]但與後代義學衰敗相應，僧人往往一提大藏經卷數，以為就是「五千四十八卷」，全然不知後代諸種藏經內容演變，卷數增減這一佛教的基本知識。故楊文會要為之辨誤。

楊文會對某些佛典中反映的一些陋習也提出批評。例如受中國封建王朝注重正統，嚴辨正朔的史學觀的影響，南宋天台宗僧人志磐採用中國史書的紀傳體，寫了一部《佛祖統紀》。印度從釋迦牟尼起，到十三祖龍樹止，中國從慧文、慧思起，以天台一派「為正宗，作『本紀』，尊之為帝王；近支謂之旁為，作『世家』，尊之為諸侯；遠支作『列傳』，等之於士大夫；《佛祖世系表》內之祖，十四祖以下，反同旁為。」楊文會認為，從釋迦牟尼開始，僧人既然出家，就拋棄了世俗的榮華，怎麼能夠再套用世俗的等級觀念呢？他認為：「若不論道德而論世系，則禹、湯之傳而為桀、紂，文、武之傳而為幽、厲。」並發出嚴厲的責問：「無知妄作至於如此，尚得謂之如來真子乎？」楊文會所以這樣提出批評，也是為了維護佛教的純正性。

在當時的情況下，楊文會的這種態度在佛教界的確起到警世驚夢、匡正時弊的作用。

## (2)收羅齊全資料

如前所述，南北朝之後，我國歷朝歷代都曾經修造大藏經。清代大藏經的規模已達七千餘卷。因此，編纂新的大藏可以有兩種辦法。一種是把前代的藏經找來，略加增補，重新編排刊刻；一種是除了收入歷代已入藏典籍外，把重點放在歷代未入藏典籍上，盡可能收集之，以努力爭取資料的完整與齊全。毫無疑問，前者比較容易，後者則相當困難。然而，後者的價值也因此而更高。當時日本正在編纂《續藏經》，採取的就是後一種辦法，楊文會極力贊同，並積極襄助：

(日本藏經書院)復制《續藏經》，凡印度、支那古德撰述未入大藏者，悉集而刷之。為部千六百有奇，卷逾八千。仍搜求古遺之本，正未有艾也。予亦為之搜輯，樂觀其成。是輯也，得六朝唐宋之遺書，為紫柏所未見。誠世間之奇構，實足補隋唐所不足也。[45]

p. 192

日本《續藏經》的編纂，使大量在中國本已失傳的古佚典籍在日本重新問世。楊文會自己本來就有編纂藏經的計劃：

三藏教典，結集於印度者不可知其部帙之數。自流傳震旦，至隋唐以來，代有增益，由五千以至七千。此其大較也。明紫柏尊者以方冊代梵莢，閱者便之。大藏以外，復有續藏，合之已逾萬卷。以遭兵燹，板已無存者。予與同志，欲踵刊之。[46]

此時便花費大量精力，一方面幫助日本友人搜羅《續藏經》所需資料，另一方面通過日本友人大量搜集在中國已經亡佚的古佚典籍，甚至不惜在日本登刊廣告，重金求購。在楊文會與日本友人的通訊中，這方面的內容佔據很大篇幅。此外，楊文會還想方設法在國內到處尋訪藏外經典。在近代中國，在收集未入藏典籍方面，我們還沒有看到有第二人像楊文會這樣鏗而不捨、孜孜以求、不遺餘力，捨得下功夫、花力氣。這主要是楊文會有一種強烈的事業心、使命感與責任感，實在是我們後人的典範。

我認為，編輯大藏，一定盡量要把資料搜集齊全。一是歷代大藏經已經收入的典籍，這比較容易。由於歷代編藏者的努力，它們已經被收集匯攏起來，就好比礦石已經被煉成鋼鐵。只是有的是精鋼，現成就可以利用；有的是粗鐵，還需要我們加工而已。至於歷代大藏經沒有收入的典籍，好比山中的礦石，需要我們自己去尋找、開採、冶煉，自然困難重重。然而，我們現在編輯藏經，如果局限在已入藏典籍的範圍內炒冷飯，則意義實在不大；只有把眼光開拓到未入藏部分，才能真正編纂佔據時代高峰的大藏經。楊文會在一百年前已經有了這份眼光與魄力，是值得我們欽佩的。

### (3)注重章疏義理

我國古代藏經以《開元釋教錄》為典範。但《開元釋教錄》的最大缺點之一是重翻譯典籍、輕中國撰述，尤其是中國人所撰的章疏，竟然一部

也不收。關於這一點，前人已經提出批評。例如李肇〈東林寺藏經碑銘并序〉載：「雲門僧靈澈……又病前賢編次，不以注疏入藏，非尊師之意。」[47]靈澈是唐宣宗元和年間（806～820）人，他所批評的前賢，正是智昇。又如高麗義天（？～1101）批評《開元釋教錄》說：「經論雖備，而章疏或廢，則流行無由矣。」[48]其實，中國人的佛教撰述才真正反映中國人對佛教的理解，反映中國佛教的發展歷史與發展水平，對我們研究中國佛教具有無可替代的價值。

p. 193

後《嘉興續藏》及《又續藏》收入大批中國佛教撰著，至今為人們稱道。雖則如此，仍有大批章疏散逸在大藏經之外。楊文會則十分重視這些藏外章疏的收集與整理，在《楊仁山居士遺著》中我們可以看到許多關於他收集、研究、刊刻這些章疏的記敘，如他在一封給南條文雄的信中要求：「如有古時支那人撰述各種，為明藏所無者，無論敝單已開未開，均祈代為尋覓。」[49]反映了他期盼得到這些章疏的殷切心情。

楊文會重視佛教章疏，是由於他鑒於當時佛教義學水平低迷，欲努力改變之。他指點別人學習佛教時，經常要求對方閱讀有關章疏。[50]如他在回信劉次饒，解答疑問時說：

接讀手書，得悉閣下潛心內典有年。……遙想閣下，但閱經文，未看注疏，故生此種見解。若多閱注疏，自然了達無礙矣。……大凡佛經，八面玲瓏，其文義之妙，如神龍變化，飛空絕迹。若以世俗之見窺之，徒增迷悶耳。佛經理事圓融，毫無虛妄，久久精研，自能通達。[51]

這種思想，很自然地貫穿到他的刻經、編藏的實踐中，成為指導思想之一。

#### (4) 遴選精良底本

刻經、編藏，是為別人研究佛教提供原始資料。無論從哪個角度講，提供的資料都必須盡量準確無誤。所謂「準確無誤」，包括三個方面的含義：其一，所刻典籍思想無誤，不致誤導讀者。其二，所刻典籍應依據最好的底本。其三，所刻典籍應當嚴格校對，不留錯字。上述三個方面的前二個方面，均涉及如何遴選精良底本以嚴格把關，楊文會亦均極為留意。

就第一個方面而言，實際又涉及前述取材標準問題，所以楊文會予以特別的注意。如曾有陳仲培捐資，擬刻《法華指掌》一書。金陵刻經處亦

有該書，但「敝處因《指掌》不佳，不願流通。」[52]故此沒有答應刊刻。又有人捐資，指定要刊刻繪圖之《釋迦如來應化事跡》，俗稱《釋迦譜》者，楊文會則提出，希望改刻藏經內十卷本之《釋迦譜》。

p. 194

如此種種，金陵刻經處雖然是依靠十方施主普施淨財刊刻佛典，但在刊刻哪些佛典的問題上有自己的原則。楊文會在指導別人學習佛法時曾經這樣說：「《金剛》、《心經》兩種，注解甚多，須分三類。一曰正解，二曰俗解，三曰邪解。」他要求學佛者「專閱正解一類，俗解、邪解，萬不可閱。」[53]由此我們可以理解金陵刻經處何以在所刻佛典的選擇上，如此堅持自己的原則。

就第二個方面而言，由於古代佛典反覆傳抄、刊刻，錯謬在所難免。加之後人不斷對前人的著作進行各種加工，由此出現種種複雜形態。因此，在刻經編藏時，精選底本乃至對底本進行必要的加工整理，就是一項十分重要的工作。也是楊文會在刻經、編藏實踐中特別花氣力的事情。

如金陵刻經處刻唐法藏《起信論義記》，便頗費了一番周折：

藏內賢首疏五卷，人皆病其割裂太碎，語意不貫。蓋圭峰科會之本也。蓮池重加修輯，刻於雲棲；憨山治為疏略，刻於徑山。文義雖覺稍聯，總不能如原作之一氣呵成也。近年求得古逸內典於日本，自六朝以迄元明，凡數百種。內有《起信論義記》，以十門開釋。始知圭峰刪削頗多，致失原本規模。然經日本僧徒和會，仍不免割裂之病。求之數年，復獲別行古本，真藏公原文也。讎校再三，重加排定，務使論文、記文，自成段落。庶幾作者義味，溢於行間。後之覽者，恍如親承指教也。[54]

在給南條文雄的信中，就有希望得到未經日本僧人會合之原著之請求：

《大乘起信論義記》，唐法藏；《觀無量壽佛經疏》，宋元照。以上兩種，已得會本。欲求未經會合之本，看其文勢斷續，另行排定，以備刊板。[55]

由此可知，金陵刻經處在刊刻《起信論義記》時所花費的精力。

又如《釋摩訶衍論集注》：

近時從日本傳來，亟欲刊行。而科文繁多，恐後人疲於心力，轉令本、釋二論不能精究。因摘其要言，注於釋論之內，科文一概刪去。如肇公《注維摩經》之例。[56]

p. 195

又如《西歸直指》，本為周安士著，為讀者歡迎。後經江鐵君刪改，撰成《西歸直指綱要》一卷。而由於種種原因，金陵刻經處又不擬照刻《綱要》。後終於：

於虞山朱君保之處得勝蓮居士施刻（周安士《西歸直指》）原本。見者慶喜無量，咸謂周君願力所持，特留此本，嘉惠後學也。亟授手民，以復舊觀。[57]

凡此種種，金陵刻經處所刻之典籍，並非前代典籍的簡單翻刻，而是融入編纂者辛勤的整理加工之功。這種工作，如非親自做過，很難體會其艱辛。楊文會的這些工作，保證了金陵刻經處所刻佛典的高水平、高質量。

### (三)結構體系

大藏經收經眾多，篇幅浩瀚，必須採用一定的分類辦法來進行組織，以利於反映這些經典本身最本質的屬性和內容上的相互關聯。這樣，才便於人們從總體上去把握佛教，管理佛經，也便於人們觸類旁通，認識某類或某種典籍在整個佛教中的地位。因此，分類結構的好壞，是一部藏經成敗的關鍵之一。

我國古代的僧人在漫長歲月中對大藏經的結構體例下了很大的功夫，提出過種種方案。經過時間的淘汰，大家漸漸認同唐釋智昇在《開元釋教錄·有譯有本錄》中提出的分類法。應該說，智昇的分類法的確代表了我國古代佛教文獻學的最高水平，但也不是盡善盡美。智昇的分類法其後成為我國歷代大藏經結構體例之圭臬。明代智旭在其《閱藏知津》中提出一種新的分類法，其實，智旭並沒有改變智昇方案的根本缺陷，只是按照天台五時判教的觀點把佛典重新組織而已。本世紀日本新編的《大正藏》則在吸收《開元釋教錄》與《閱藏知津》的分類成果的基礎上，力圖依據思想的發展與典籍的演變這樣的歷史線索來安排大藏經的結構，以期給研究者最大的方便。這種分類法取得相當的成功，至今為人們所稱道，當然也存在不少缺憾。

楊文會是怎樣對待這一問題的呢？由於他擬編纂的大藏經實際並沒有完成，因此我們現在無法回答這一問題。不過，由於佛教典籍浩如煙海，大藏經編纂實非易事，所以楊文會曾經有意先精選若干典籍編纂一部《大藏輯要》供初學者學習佛教之用，並為此撰寫《大藏輯要敘例》確定其分類體例。雖然《大藏輯要》的目的僅是從日本《續藏經》選取若干佛典，因而它的結構與藏經結構未必全部吻合，但從該《敘例》中，我們還是可以窺見楊文會對新編大藏經結構的基本設想：

### 《大藏輯要敘例》

p. 196

此書專為初學而輯。分別部類，以便檢閱。凡羽翼經律論者，概從本文為主，亦臣子隨君父之義也。

華嚴部，經分大、小二乘，大乘以華嚴為首。凡賢宗及各家著述，發明華嚴經義者，概歸此部。

方等部，開小顯大之經。及有注疏者，概歸此部。

淨土部，係由方等分出，另立一部，以逗時機。凡天竺、震旦諸師演暢淨土宗旨者，概歸此部。

法相部，亦從方等分出，以為專門之學。慈恩宗及各家著述，匯入此部。

般若部，經論著述，匯為一部。

法華部，法華各種注疏及開權顯實之經，匯入此部。

涅槃部，扶律談常，自為一部。

以上通為菩薩藏。

小乘經，此為聲聞藏。不以說時列於方等之前者，所以別於大乘也。

以上大、小二乘，統為顯部。

密部，凡有壇儀之經及印度、支那諸師撰述，均入此部。

顯密二門，圓融具足。一代時教，總括無遺矣。

大乘律，菩薩調伏藏，七眾同遵。並諸家疏釋，擇要匯集。

小乘律，聲聞調伏藏，非受具戒者，不宜檢閱。故所收從略。

大乘論，菩薩對法藏，為入大乘之要門。釋經各部，已隨本經；別行之論並諸疏釋，輯錄於此。

小乘論，聲聞對法藏。卷帙繁多，今略輯數種，以見一斑。

西土撰集，論藏所不攝者，別為一類，所謂雜藏也。

禪宗，教外別傳，不立文字。語錄一興，浩如煙海。今擇其要者，匯為一宗。

天台宗，釋經各部，隨入經藏，餘歸此宗。

傳記，古聖高賢，流風餘韻，具載此篇。

纂集，編輯成部者，歸此一類。

弘護，摧邪顯正，責在僧伽；救弊補偏，功歸檀越。靈山付囑，意在於斯。

旁通，歸元無二，方便多門。儒道心傳，豈有隔礙耶？

導俗，真俗二途，霄壤之別。不假方便，心何由發？言淺意深，閱者毋忽。[\[58\]](#)

上述《敘例》在佛藏結構方面的最大變動是對經部類目的設置及為中華佛教撰述增設的若干類目。

p. 197

我們先對經部進行比較考察，並略作評述。

《開元釋教錄·入藏錄》把經部分作大乘經、小乘經兩大類，在大乘經中，又依次分般若、寶積、大集、華嚴、涅槃等五大部及五大部外諸經。小乘經先列四阿含及其眷屬，然後羅列其他經典。《閱藏知津》也把經部分作大乘經、小乘經兩大類，在大乘經中，則依次分華嚴、方等、般若、法華、涅槃五大部。在方等中，又分方等顯說部與方等密咒部兩類。小乘經與《開元釋教錄》大致相同。與《開元釋教錄》比較，《閱藏知

津》刪寶積、大集而增方等、法華。《閱藏知津》新設方等密咒部以收入各種密教經典，顯然是彌補《開元釋教錄》不為密教經典單立部類之缺陷。本世紀日本新編《大正藏》分經部為十類：阿含、本緣、般若、法華、華嚴、寶積、涅槃、大集、經集、密教等十部。可以看出，它是斟酌、吸收《開元釋教錄》與《閱藏知津》而作的改造。現依照時代順序，將上述諸種分類對照如下：

《開元釋教錄》	《閱藏知津》	《大藏輯要》	《大正藏》
般若部	華嚴部	華嚴部	阿含部
寶積部	方等顯說部	方等部	本緣部
大集部	方等密咒部	淨土部	般若部
華嚴部	般若部	法相部	法華部
涅槃部	法華部	般若部	華嚴部
五大部外 諸大乘經	涅槃部	法華部	寶積部
四阿含	四阿含	涅槃部	涅槃部
四阿含外 諸小乘經	四阿含外 諸小乘經	小乘經	大集部
		密部	經集部
			密教部

【說明】：上表只表示《大藏輯要》與《開元釋教錄》、《閱藏知津》、《大正藏》經部類目開合的大致對照關係，至於某些經典的具體歸屬，因更為複雜，在此不予涉及。

從上表可以清楚地看出，《大藏輯要》經部的分類基本是在《閱藏知津》的基礎上而加改動。即將「方等顯說部」分別開為「方等部」、「淨土部」、「法相部」等三部，而將「方等密咒部」從大乘經中提出，改名為「密部」，以與整個大小乘顯部經典相對。

《大藏輯要》特意將淨土與法相類典籍從方等部中分出，顯然與楊文會本人的佛學思想以及晚清淨土宗的流傳與法相唯識學的興起有密切關係。我們知道，與楊文會同時代，日本 1880 年至 1885 年編纂的《弘教藏》，其經部的分類完全依據《閱藏知津》；而 1902 年至 1905 年編纂

的《卍字藏》，經部的分類完全依據《開元釋教錄·入藏錄》。由此可以看出，楊文會在佛藏分類方面的改革實際走在當時世界的前列。

p. 198

我們還可以把《大藏輯要》經部的分類與楊文會逝世後，本世紀二、三十年代日本編纂的《大正藏》的分類作一個比較。如上表所示，《大正藏》經部的類目系斟酌《開元錄》與《閱藏知津》而纂成，新設的只有本緣部、經集部等兩部。本緣部所收為諸種本生故事集、佛傳故事集、因緣故事集與寓言故事集。當初主要供宣教之用，今天可稱為佛教文學作品之匯集。這一類目的設置，甚便於人們的研究與使用。至於經集部，則基本上是把大、小乘經中那些無法歸入上述諸類的經典，統統收攏在一起而已。體例雜亂，本不足道。《大正藏》將密教經典單列，以與顯教經典對等。如前所述，佛教典籍分類法上的這一創新濫觴於《大藏輯要》。在此，楊文會的先驅之功應該充分肯定。

在中華佛教撰著方面，除了諸宗部以外，楊文會又設立「傳記」、「纂集」、「弘護」、「旁通」、「導俗」等類目。其中旁通、導俗兩目不見於古今所有大藏經，全屬楊文會的創新。

《大藏輯要》在體例方面的最大創新，是提出了「凡羽翼經律論者，概從本文為主，亦臣子隨君父之義也」這樣一個「以疏隸書」的全新的原則。即將諸典籍的注疏本與所疏原本歸屬於一類，編排在一起。

如前所述，唐代章疏不入藏。[\[59\]](#)這種傳統一直持續到元代。從明代起，章疏開始入藏，但沒有定出具體的體例，也沒有專門的分類類目，只是將其尾綴在大藏經末尾而已。因此，收入大藏的章疏顯示出雜亂無章的形態。日本《大正藏》將章疏分為經疏、律疏、論疏，並按照所疏釋的經律論先後排列，稍具規範。但章疏與所疏原本分列，不便檢閱。特別是有的章疏雖然逐句疏釋原典，卻沒有照引原文，則章疏與原本分離後，閱讀更加不便。所以，以疏隸書，應該是解決章疏入藏後分類歸屬的較好可選方案之一。1996年4月，在北京召開的「大藏經編纂及電腦化研討會」上，也有先生提出新編的大藏經應該採用「以疏隸書」的辦法處理章疏的編排。

其實，我國的儒家經典，不但早已實現了「以疏隸書」，而且已經「以疏代書」。如儒家十三經早期白文本與注疏本分別流傳，其後出現《十三經注疏》，白文本便漸漸被淘汰。當然，形成這種局面的前提是已經

出現了公認的權威的注疏本。從這個角度講，佛教典籍目前「以疏代書」的條件還沒有成熟。但「以疏隸書」確是一種可以在今後的編藏實踐中一試的方案。

藏經類目的確定，既要有一定的研究方法論的指導，又要求編纂者必須有深湛的佛學功底，在實際工作中還必須兼顧現有漢文佛典的具體情況，實在是一件非常困難的工作。

p. 199

自古至今，多少才智之士致力於此，但至今還沒有得到圓滿的解決。當然，藏經的結構、佛典的分類是一個非常複雜的問題，需要長期努力、認真研究，不可能畢其功於一役。楊文會的工作為我們提供了許多有益的啓示。只要鍥而不捨地鑽研下去，這個問題總能得到較為圓滿的解決。

#### (四)普及實用

普及實用的具體內容具有一定的時代性。即不同時代對什麼叫「普及」、什麼叫「實用」，理解不同，要求也不同。但把「普及實用」作為編纂義理性大藏經的基本原則，要求編成的大藏經能夠為更多的人、更方便地使用，則是任何時代都通用的。楊文會是怎樣處理這個問題的呢？下面從裝幀、字體、校對、提要等四個方面加以探討。

首先談談裝幀。

書籍的裝幀形式隨著書籍載體及時代的變化而變化，總的來說向兩個方向發展，一是方便實用，一是豪華氣派。豪華氣派的畢竟是少數，大多數則向方便實用發展。然而宗教類書籍，特別是公認的權威性典籍，往往由於受宗教固有的神秘觀念影響，在裝幀形式的變化上出現一定的滯後性。例如，唐代書籍一般均以卷軸為主，佛教也不例外。但到了宋代，世俗書籍大抵採用蝴蝶裝乃至書冊裝，佛教典籍中的民間流傳的小部佛經有改作蝶裝的，但是《開寶藏》卻仍然保持卷軸裝不變。北宋末期大藏經由卷軸裝改為經折裝，儘管同時的世俗書籍已經都用書冊裝，但大藏的經折裝傳統一直維持到清代的《龍藏》，成為我國書籍裝幀史上的一種特殊現象。鑒於經折裝使用不便，明末刊刻《嘉興藏》的紫柏、道開等人首倡用書冊裝（又做方冊本）刊刻大藏，這在當時還曾經引起一番爭論。有人認為如果將大藏經改為方冊本，就失去了大藏經的神聖意味。但由於紫柏等人的堅持，改革得以進行。楊文會評論《嘉興藏》說：「明紫柏尊者以方冊代梵莖，[\[60\]](#)閱者便之。」[\[61\]](#)金陵刻經處所刻經

書，一律摒棄原來的經折裝傳統，仿照《嘉興藏》方冊裝的形式。這無疑是爲了像《嘉興藏》那樣便於讀者閱讀。

其次談談字體。

佛典自古到今，歷代傳抄刊刻。由於中國的文字因時代變化而變化，則後代寫經、

p. 200

刻經，應用何種字體便成爲一個問題。是保持古代字體不變呢？還是隨時而進，改用當代通用的字體？

楊文會認爲，藏經字體不可泥古。他說：

東震旦自有佛經，歷代書寫、刊印流通，字體皆隨時宜。明萬曆間始刊書本藏經，間用古字。初學患其難曉，後半遂不復用。近代吳下江鐵君寫刻大乘教典，改從《說文》字體，好古者賞之。然《說文》所有之字則改矣，其無者仍聽之，亦何貴乎其改也。嘗試論之，佛經字體不與《說文》合者最多。何則？翻梵成華，但取義順，不以文字論古今也。[\[62\]](#)

楊文會的意思是佛經翻譯，達意爲上。經典的傳寫刊刻，自古就有「字體皆隨時宜」的傳統，現在仍應遵從。他並舉《嘉興藏》最初採用古字，但不同通行，後來不得不改正的例子，以及用《說文》古字刊刻佛經的例子，說明藏經字體不可泥古。

任何人，從事任何工作，總有一個目的。楊文會編纂藏經的目的，是爲讀者提供一個較爲實用、可靠的讀本。這些讀者絕大多數並非文字研究者，如果經典中有許多正俗字、古今字、通假字等，自然會被他們視爲畏途。因此，只要意義沒有歧異，內容不會被誤解，文獻的整理者就有責任採用正字法，用規範的通用字來取代這些不規範的不通用字，爲他們排除閱讀的障礙。這樣，文獻整理才能刪繁就略，達到最大的效果。當然，如系以特定對象爲讀者的古籍整理，必須保留原字，這自然另當別論。

其次，漢字本身隨著時代發展而不斷演進，因此我國歷代都曾經運用法令整理與規範漢字。我們古籍整理的實踐中，除了特殊情況之外，當然應該遵守這些規範。試問，如果國家已經公佈、社會已經存在公認的用字規範，文獻整理者卻無視這些規範，硬要用那些已經被廢止、已經不通用的字，可以嗎？當「回」字寫法已經規範，卻揪住「回」字共有

四種寫法而自詡，又有什麼意義？任何文獻整理都有時代性。這種時代性的表現形式之一，就是廢止已經不通用的字，改為當時通用的字。這樣做需要辨字正字，既費功夫，又可能出錯，對整理者很危險，但對讀者最有好處。

至今，楊文會的觀點對我們整理佛教典籍仍有指導意義。

再次談談校對。

就校對而言，看來似乎最為簡單，任何人，只要認真一點，都可以做好這件工作。但世界上的事情，就是「認真」二字最不容易做到。其證據就是現在流行的各種出版物，幾乎無錯不成書。由此可知校對之難。金陵刻經處所刻佛典，雖然不能說一字不錯，

p. 201

但校對的確相當精審，所以一直被人們認為是可靠的本子，在宗教界、學術界享有很高的聲譽。楊文會怎樣處理校對工作呢？

第一，他嚴把底本質量關，要求底本字迹務必清楚，沒有含混模糊之處。例如，他曾經委託日本友人尋得《釋淨土群疑論》七卷，正擬刊刻，發現「原書硃抹太多，寫者易誤」。於是特意請日本友人「再購未經塗抹之本」。[\[63\]](#)從一開始就注意排除各種出現錯誤的可能。

第二，他堅持作嚴格校對。甚至將繁難的校對工作交由自己親自承擔；將容易一些的校對工作讓給別人承擔。他在一封通信中這樣說：

頃得東洋覓來之《瑜伽論記》，係唐僧道倫所作。約八十萬字，亦擬刻之。更有東洋求得之古本書籍，改定行款，校正訛舛，甚費心力。會獨任其難，其易辦者，則讓他人校刻。是則私衷所竊願也。[\[64\]](#)

楊文會如此以身垂範，是金陵刻經處的校對工作如此精益求精的一個重要原因。

如前所述，當時各地均辦有刻經處。為了保證金陵刻經處刻經的質量與聲譽，楊文會提出：「他處所刻未精之本，聽其自行流通，本處概不與合併成書。」[\[65\]](#)

楊文會如此重視校對，如此下功夫，如此堅持嚴格的標準，在於他有一種高度的責任心與嚴肅認真的態度。他說：金陵刻經處所刻的藏經「務使校對、印刷，均極精審。庶不至貽誤學者。」[\[66\]](#)這種精神是楊文會留給後代的寶貴財富。

最後簡單談談提要。

楊文會曾計劃編纂大藏與續藏的提要。他是這麼說的：「編輯大藏、續藏提要：經典浩繁，讀者苦難抉擇。今仿《四庫提要》之例，分類編定，以便初學。」[\[67\]](#)雖然這個提要最後並沒有編纂出來，但從楊文會的這個計劃，可以得知他曾擬儘量為讀者提供最大的方便。

p. 202

### (五)嚴格的標準，漸進的方法

從 1866 年起，楊文會就產生「末法之世，全賴流通經典以普濟」[\[68\]](#)的想法，開始發心要刊刻方冊藏經，並糾集同志，分任勸募。但工程浩瀚，談何容易，時屬末法，信心者希。人力、財力均甚不易，事業遇到種種困難。有一次楊文會去洞庭西山尋訪舊經，不但一無所獲，而且因旅資用完，幾乎不能回家。當時家庭生活也十分困難，以致他不得不外出就職，以維持生計，繼續事業。雖則如此，楊文會執著事業，不稍暫息。他一方面堅持自己編藏的最終目的與嚴格的刻藏標準，並不因為種種困難而放棄編藏理想，降低刻藏標準。另一方面，則採用較為現實的態度，以螞蟻啃骨頭的漸進的方式，克服種種困難，一部一部地刊刻經典，一點一點地積累版片，一步一步地頑強地把工作向前推進。應該說，這是應時應機唯一可行的現實的辦法。《楊居士塔銘》在歷數前人刻藏事跡後稱：

居士奮起於末法蒼茫、宗風歇絕之會，以身任道，論師、法將、藏主、經坊，四事勇兼。畢生不倦，精誠磅礴。居士事蓋視前人為倍難。[\[69\]](#)

應該說是一個很確切的評論。金陵刻經處能夠有今天這樣的規模，就是楊文會這種工作方法取得了成功的證明。當然，這種方法需要主事者以絕大的毅力進行頑強的努力，付出極大的勞動。這些艱辛都不是那些遇事希望一蹴而就者所能夠想像的。正因為這樣，楊文會的形象才顯得更加高大。

今天，楊文會的上述工作方法，仍然具有非常強烈的現實意義。

三

當今，飽受了百年滄桑的中華民族正在崛起，正在為建設有中國特色的社會主義的現代化強國而奮鬥。這裏包括高度的社會主義物質文明與高度的社會主義精神文明這麼兩個方面。而社會主義精神文明不可能在一片白茫茫的廢墟上建設，必須吸收人類一切精神文明的優秀成果，必須吸收中華民族傳統文化中一切優秀的成分，其中也包括佛教文化中一切優秀的成分。因此，進一步研究中國佛教，清理與吸收其中的一切優秀成分，為建設有中國特色的社會主義服務，已經是時代賦予當代中國佛教研究者的一項神聖的使命。在此，編纂一部能夠承擔這一任務的新的《大藏經》已經成為一件刻不容緩的大事。

p. 203

當今的中國佛教，面臨許多問題。其中，如何提高僧人的思想素質與理論水平，已經越來越為人們所重視。只要還有人類存在，宗教就會存在下去，這已經成為我們這個社會越來越多的人們的共識。但是，就某一個具體的宗教而言，能否延續自己的生命，就在於它能否保持自己活潑的生命力；而所謂保持自己活潑的生命力，就在於它能不能不斷創造新的理論、及與新理論相適應的新的傳教方式與生活方式。沒有新的理論的滋養，任何宗教都將不能持久，就好比沒有靈魂的軀殼不能持久一樣。而新理論的產生與發展，必須滿足如下三個條件：它必須是原有理論的邏輯發展的結果；它必須與時代緊密結合，回答時代的課題；它需要思想深邃的理論家。要具備上述條件，必須深入研究佛教義理；要研究佛教義理，必須具備優秀的義理性《大藏經》。在這一點上，我們今天與當年的楊文會面臨著同樣的任務。

百年來，中國佛教與中華民族一起，經歷了種種艱難屈辱；如今，也與中華民族一起，揭開了歷史發展的新篇章。百年來，由於我們停滯，由於我們落後，在中國孕育、成長的漢傳佛教，所用的漢文《大藏經》的權威版本卻不是中國人編纂的。其實，那個版本存在著許多問題，我們中國人完全有能力編纂為一部水平超過它的新的《大藏經》。然而，由於種種原因，中國佛教界、中國學術界這個百年的夢想，至今還沒有圓。

近十幾年來，不少有識之士在呼籲，不少人已經行動起來，為編纂一部代表當今中國佛教界與學術界最高水平的《大藏經》而努力奮鬥。我相信，在這個過程中，深入研究楊文會的編藏思想，將對我們的工作提供很多的啟發與教益。

## **Yang Wenhui's Concepts of Compiling a Tripiṭaka**

Fang Guangchang

Researcher, Institute for Research on World Religions, Chinese Academy of Social Science

### **Summary**

Because Yang Wenhui's concepts of compiling Tripiṭaka were closely related to his concepts of Buddhism, this paper gives a brief discussion on his concepts of Buddhism. The author pointed out that the production of Yang Wenhui's Buddhist concepts was closely connected with the reality of the decline of Buddhism at that time. Yang Wenhui undertook the collection and arrangement of Buddhist sūtras, the study of Buddhist doctrine, the training of Buddhist talents, and the dissemination of Buddha dharma in order to save the declining Buddhism and to oppose the intellectual climate of delusiveness and craziness. His understanding of Buddhism was based on The Śāstra on the Awakening of Faith in Mahāyāna, and he practised the Pure Land Buddhism. It is very pure and down-to-earth. Yang Wenhui praised Ch'an Buddhism rather highly. But, his understanding of Ch'an Buddhism was different from the traditional one. He criticized the decadent Ch'an custom of late Qing Dynasty very severely. We can say that his various practices of reviving Buddhism were to correct the various decadened Ch'an custom of late Qing Dynasty. He opined that the right path of learning the Buddha dharma is from faith to understanding, from understanding to practice, from practice to realization, and finally to Pure Land. Herein, to study and understand the doctrine is an important and unnegligible part of the chain. Therefore, one must study the sutras. Before that, the sutras should be collected, arranged, printed, and distributed. Thus, Yang Wenhui

took the difficult task of compiling and printing the sutras and Tripiṭaka with unbended courage.

The paper discusses Yang Wenhui's concepts of compiling Tripiṭaka from five angles: The purpose of compiling the Tripiṭaka, the standards of selecting materials, the structural system, the distributive utilization, and the methods of work. The purpose of compiling the Tripiṭaka is to revive the Chinese Buddhism, and then to spread to the whole world. So, this belongs to the system of doctrinal Tripiṭaka. The standards of selecting materials are to safeguard the orthodoxy tradition, to collect complete materials, to emphasize the explanation of doctrine, and to select fine texts. This shows his emphasis on the sūtras which were not included in the previous Tripiṭaka, and on the Chinese commentaries. In the structural system, he inherited the system of Kai Yyan Shi Jiao Lu and Yüe Zang Zhi Jin and made a further development. However, he didn't go beyond the old mode of emphasizing the Mahāyāna and neglecting the Hinayāna. His principle of using the commentaries to group the sutras still has very great theoretical and practical significance until today. The paper places high evaluation on Yang Wenhui's seriousness in compiling the Tripiṭaka. It also comments on his methodology.

The conclusion summarizes Yang Wenhui's concepts of compiling Tripiṭaka and its significance today.

**關鍵詞：** 1. Yang Wenhui 2. Tripiṭaka 3. Buddhism in Qing Dynasty

[1] 《楊仁山居士事略》頁 4b，載於《楊仁山居士遺著》冊 1，金陵刻經處本。

[2] 梁啟超《清代學術概論》，轉引自郭朋等《中國近代佛學思想史稿》，巴蜀書社，1989 年 10 月，頁 5。

[3] 同上注。

[4] 同注 2，頁 6。

[5] 黃夏年主編《楊仁山集》所載《楊文會先生與佛學》，中國社會科學出版社，1995年12月，頁3。

[6] 〈釋氏學堂內班課程急議〉，見《等不等觀雜錄》卷1，頁18a，載於《楊仁山居士遺著》冊7，金陵刻經處本。

[7] 〈答釋德高質疑十八問〉，見《等不等觀雜錄》卷4，頁21b，載於《楊仁山居士遺著》冊8，金陵刻經處本。

[8] 〈與馮華甫書〉，見《等不等觀雜錄》卷5，頁23b，載於《楊仁山居士遺著》冊9，金陵刻經處本。

[9] 當然，上述兩個方面很難截然分開，比如譚嗣同、梁啟超等都曾經受到楊文會很大的影響。但在具體行事上，還是各有各的側重。

[10] 〈學佛淺說〉，見《等不等觀雜錄》卷1，頁10a~頁11b，載於《楊仁山居士遺著》冊7，金陵刻經處本。

[11] 〈釋氏學堂內班課程〉，見《等不等觀雜錄》卷1，頁21b，載於《楊仁山居士遺著》冊7，金陵刻經處本。

[12] 〈答釋德高質疑十八問〉，見《等不等觀雜錄》卷4，頁22b，載於《楊仁山居士遺著》冊8，金陵刻經處本。

[13] 〈與陳大燈陳心來書〉，見《等不等觀雜錄》卷6，頁25b，載於《楊仁山居士遺著》冊9，金陵刻經處本。

[14] 〈與鄭陶齋書〉，見《等不等觀雜錄》卷5，頁4a~b，載於《楊仁山居士遺著》冊9，金陵刻經處本。

[15] 〈與李澹緣書一〉，見《等不等觀雜錄》卷5，頁12b，載於《楊仁山居士遺著》冊9，金陵刻經處本。

[16] 〈與呂勉夫書〉，見《等不等觀雜錄》卷6，頁23a，載於《楊仁山居士遺著》冊9，金陵刻經處本。

[17] 〈起信論疏法數別錄跋〉，見《等不等觀雜錄》卷3，頁23b，載於《楊仁山居士遺著》冊8，金陵刻經處本。

[18] 〈與鄭陶齋書〉，見《等不等觀雜錄》卷5，頁4a~b，載於《楊仁山居士遺著》冊9，金陵刻經處本。

[19] 〈會刊古本起信論義記緣起〉，見《等不等觀雜錄》卷3，頁4a，載於《楊仁山居士遺著》冊8，金陵刻經處本。

[20] 《佛教初學課本注》，載於《楊仁山居士遺著》冊4，金陵刻經處本，頁23b~頁24a。

[21] 〈與李小芸書〉，見《等不等觀雜錄》卷5，頁29a，載於《楊仁山居士遺著》冊9，金陵刻經處本。

[22] 關於《大乘起信論》譯本的真偽及《起信論》思想的價值，這是另一個問題，本文不予涉及。

[23] 〈學佛淺說〉，見《等不等觀雜錄》卷1，頁11a，載於《楊仁山居士遺著》冊7，金陵刻經處本。

[24] 〈與劉次饒書〉，見《等不等觀雜錄》卷5，頁33a，載於《楊仁山居士遺著》冊9，金陵刻經處本。

[25] 《佛教初學課本注》，載於《楊仁山居士遺著》冊4，金陵刻經處本，頁29b。

[26] 《佛教初學課本》，載於《楊仁山居士遺著》冊 4，金陵刻經處本，頁 23a。

[27] 〈般若波羅蜜多會演說二〉，見《等不等觀雜錄》卷 1，頁 25b，載於《楊仁山居士遺著》冊 7，金陵刻經處本。

[28] 《佛教初學課本注》，載於《楊仁山居士遺著》冊 4，金陵刻經處本，頁 25a~b。

[29] 〈佛學研究會小引〉，見《等不等觀雜錄》卷 1，頁 22a，載於《楊仁山居士遺著》冊 7，金陵刻經處本。

[30] 〈釋氏學堂內班課程急議〉，見《等不等觀雜錄》卷 1，頁 18b，載於《楊仁山居士遺著》冊 7，金陵刻經處本。

[31] 〈般若波羅蜜多會演說一〉，見《等不等觀雜錄》卷 1，頁 24b，載於《楊仁山居士遺著》冊 7，金陵刻經處本。

[32] 《十宗略說》，載於《楊仁山居士遺著》冊 4，金陵刻經處本，頁 5b~頁 6a。

[33] 〈觀未來〉，見《等不等觀雜錄》卷 1，頁 15b~頁 16a，載於《楊仁山居士遺著》冊 7，金陵刻經處本。

[34] 〈報告同人書〉，見《等不等觀雜錄》卷 5，頁 4a~5a，載於《楊仁山居士遺著》冊 9，金陵刻經處本。

[35] 參見拙作〈大藏經及其光電版編纂急議〉，載於《藏外佛教文獻》第二輯，宗教文化出版社，1996 年 8 月，頁 38。

[36] 〈般若波羅蜜多會演說二〉，見《等不等觀雜錄》卷 1，頁 25a～b，載於《楊仁山居士遺著》冊 7，金陵刻經處本。

[37] 〈支那佛教振興策一〉，見《等不等觀雜錄》卷 1，頁 16b，載於《楊仁山居士遺著》冊 7，金陵刻經處本。

[38] 〈支那佛教振興策二〉，見《等不等觀雜錄》卷 1，頁 17a～b，載於《楊仁山居士遺著》冊 7，金陵刻經處本。

[39] 〈般若波羅蜜多會演說四〉，見《等不等觀雜錄》卷 1，頁 26b～頁 27a，載於《楊仁山居士遺著》冊 7，金陵刻經處本。

[40] 〈與郭月樓書〉，見《等不等觀雜錄》卷 6，頁 26b～頁 27a，載於《楊仁山居士遺著》冊 9，金陵刻經處本。

[41] 〈大藏經總目錄辨〉，見《等不等觀雜錄》卷 4，頁 11a～b，載於《楊仁山居士遺著》冊 8，金陵刻經處本。

[42] 參見拙作《八～十世紀佛教大藏經史》第二章第三節，中國社會科學出版社，1991 年 3 月，頁 194。

[43] 〈一藏數目辨〉，見《等不等觀雜錄》卷 4，頁 11b，載於《楊仁山居士遺著》冊 8，金陵刻經處本。

[44] 參見拙作《八～十世紀佛教大藏經史》第三章第二節，中國社會科學出版社，1991 年 3 月，頁 226。

[45] 〈日本續藏經敘〉，見《等不等觀雜錄》卷 3，頁 14b～15a，載於《楊仁山居士遺著》冊 8，金陵刻經處本。

[46] 〈日本續藏經敘〉，見《等不等觀雜錄》卷3，頁14b，載於《楊仁山居士遺著》冊8，金陵刻經處本。

[47] 《全唐文》卷721，中華書局影印本，1983年11月，頁7417。

[48] 《大正藏》卷55，頁1165下。

[49] 〈與日本南條文雄書八〉，見《等不等觀雜錄》卷7，頁19a，載於《楊仁山居士遺著》冊10，金陵刻經處本。

[50] 參見〈與李質卿書〉，見《等不等觀雜錄》卷6，頁25b，載於《楊仁山居士遺著》冊9，金陵刻經處本。

[51] 〈與劉次饒書〉，見《等不等觀雜錄》卷5，頁33a，載於《楊仁山居士遺著》冊9，金陵刻經處本。

[52] 〈與李小芸書一〉，見《等不等觀雜錄》卷5，頁28b，載於《楊仁山居士遺著》冊9，金陵刻經處本。

[53] 〈與劉次饒書〉，見《等不等觀雜錄》卷5，頁33b，載於《楊仁山居士遺著》冊9，金陵刻經處本。

[54] 〈會刊古本起信論義記緣起〉，見《等不等觀雜錄》卷3，頁4a~b，載於《楊仁山居士遺著》冊8，金陵刻經處本。

[55] 〈與日本南條文雄書十〉，見《等不等觀雜錄》卷7，頁21a，載於《楊仁山居士遺著》冊10，金陵刻經處本。

[56] 〈釋摩訶衍論集注自敘〉，見《等不等觀雜錄》卷3，頁16b，載於《楊仁山居士遺著》冊8，金陵刻經處本。

[57] 〈西歸直指跋〉，見《等不等觀雜錄》卷3，頁26a，載於《楊仁山居士遺著》冊8，金陵刻經處本。

[58] 〈大藏輯要敘例〉，見《等不等觀雜錄》卷3，頁7a~頁9a，載於《楊仁山居士遺著》冊8，金陵刻經處本。

[59] 指不入「正藏」，參見拙作《八~十世紀佛教大藏經史》第二章第三節，中國社會科學出版社，1991年3月，頁160。

[60] 梵莢裝是佛經又一種裝幀形式，係仿照梵文貝葉經的形式，將紙裁成長條，兩面書寫。長條中間留圓孔，然後用線繩穿起，捆綁。但由於這種裝幀形式其後失傳，故長期以來，人們誤把經折裝稱作梵莢裝。

[61] 〈日本續藏經敘〉，見《等不等觀雜錄》卷3，頁14b，載於《楊仁山居士遺著》冊8，金陵刻經處本。

[62] 〈藏經字體不可泥古說〉，見《等不等觀雜錄》卷1，頁12a~b，載於《楊仁山居士遺著》冊7，金陵刻經處本。

[63] 〈與日本南條文雄書二十一〉，見《等不等觀雜錄》卷8，頁10b，載於《楊仁山居士遺著》冊10，金陵刻經處本。

[64] 〈與釋自真智圓國瑛書〉，見《等不等觀雜錄》卷5，頁19a，載於《楊仁山居士遺著》冊9，金陵刻經處本。

[65] 〈報告同人書〉，見《等不等觀雜錄》卷5，頁5a，載於《楊仁山居士遺著》冊9，金陵刻經處本。

[66] 同上注。

[67] 同上注，頁4a。

[68] 《楊仁山居士事略》，頁 1b，載於《楊仁山居士遺著》冊 1，金陵刻經處本。

[69] 《楊居士塔銘》，頁 1b~2a，載於《楊仁山居士遺著》冊 1，金陵刻經處本。