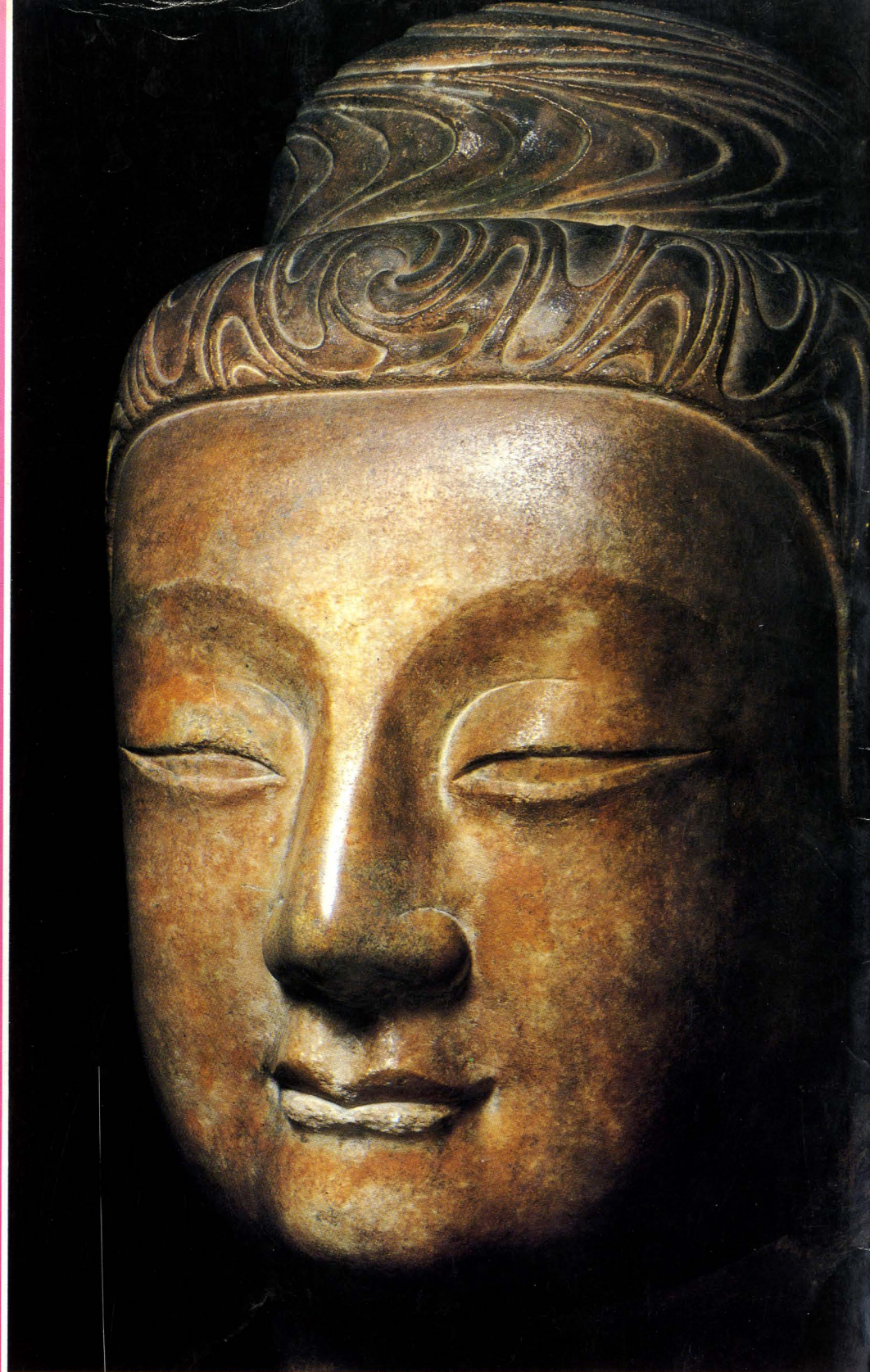
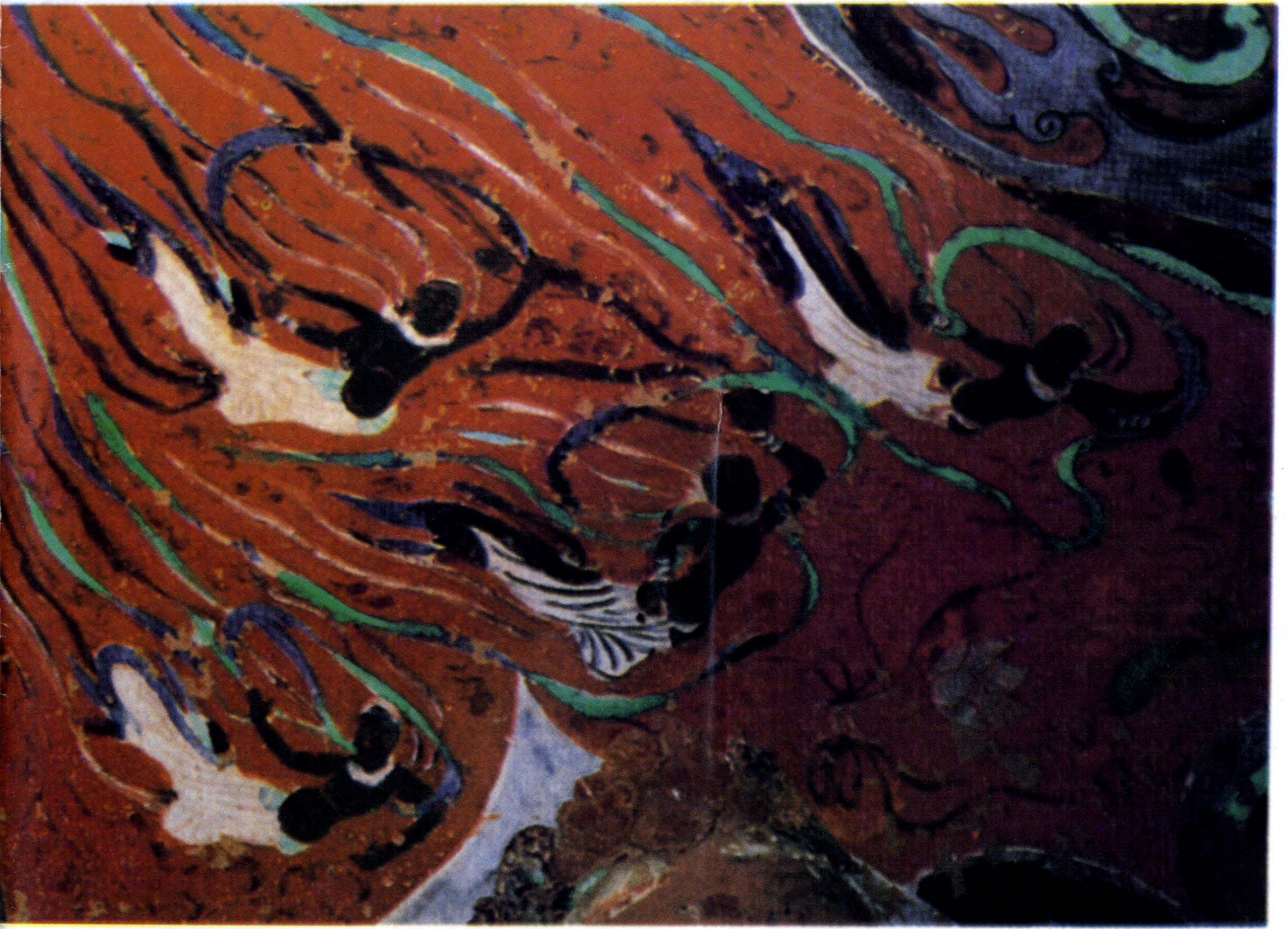


# 内明

集漢穀城刻石字







▲ 敦煌壁畫隋·飛天





# 《成實論》概說

## 一、前言

中國佛教思想史上，《成實論》以其思想性強，邏輯嚴謹、層次清晰而成爲南北朝時期最流行的經論之一。對當時的佛教義學產生了廣泛而深遠的影響。至齊梁而達到了鼎盛。著名的梁代三大家都以弘揚此論著稱於世，並由此形成了「成實師」。《成實論》對名相的剖析，四諦的闡發十分精微細密，強調五陰受苦，主張我法二空，使得本論帶有大乘色彩。三心的破除，泥洹證得的論述更有其獨特之處。正因爲如此才備受當時佛教大師的歡迎與青睞，羅什的門人率先講習本論，認爲是通向大乘般若的階梯和橋樑，並同般若學，涅槃學，毗曇學等相互交涉，構成了南北朝時義學爭鳴的歷史畫面。到了唐代八宗的相繼成立，體系各成而做爲一個學派的成實師，也似乎退出了學術舞台，遭受冷落。此後講述本論的人所見甚少大量的注疏均已失傳，近代也有人曾撰寫過文章想引起讀者們對此論的重視，然而這方面的成果則很少見，作者不揣淺陋試對本論進行概括性的介紹，當然限於學識，

管窺所見不足之處，敬請指正。

## 二、作者的行履及本論的撰述

詞梨跋摩是《成實論》的作者，於佛滅度後900年出生於中天竺婆羅門家庭，據《三藏記集》卷十一上說：

「幼則神期秀拔，長則思周變通，至若世典《吠陀》陰陽奇術，皆經耳究其函，遇心而盡其妙」。

這不僅說明詞梨跋摩幼年時期的天資聰穎，同時也可以看出其人的敏而好學，博覽羣書之一斑。後來出家成爲著名論師鳩摩羅什的弟子，鳩摩羅什對他十分欣賞，以迦旃延造《大阿毗曇》而授之曰：「此論是衆經之統，三藏之要目也，如能專精尋究，則悟道不遠」。（同上書）。這樣詞梨跋摩曾一度研習有部經論，但結果令他很失望，由於《大阿毗曇》拘泥名相，繁鎖支離，最後他自窮三藏，尋找佛法的本源，還經常與同部論師辨論，遭到了長者們對他的排斥，保守派對他的壓制，相反華氏城的僧祇部衆對

目 錄

第一章 總論

第二章 三藏之關係

第三章 詞梨跋摩

第四章 詞梨跋摩之生平

第五章 詞梨跋摩之學說

第六章 詞梨跋摩之著作

第七章 詞梨跋摩之地位

第八章 詞梨跋摩之影響

第九章 詞梨跋摩之遺著

第十章 詞梨跋摩之研究

第十一章 詞梨跋摩之結論

第十二章 詞梨跋摩之附錄

第十三章 詞梨跋摩之參考文獻

第十四章 詞梨跋摩之參考書目

第十五章 詞梨跋摩之參考文獻

第十六章 詞梨跋摩之參考書目

第十七章 詞梨跋摩之參考文獻

第十八章 詞梨跋摩之參考書目

第十九章 詞梨跋摩之參考文獻

第二十章 詞梨跋摩之參考書目

第二十一章 詞梨跋摩之參考文獻

第二十二章 詞梨跋摩之參考書目

第二十三章 詞梨跋摩之參考文獻

第二十四章 詞梨跋摩之參考書目

第二十五章 詞梨跋摩之參考文獻

第二十六章 詞梨跋摩之參考書目

第二十七章 詞梨跋摩之參考文獻

第二十八章 詞梨跋摩之參考書目

第二十九章 詞梨跋摩之參考文獻

第三十章 詞梨跋摩之參考書目

第三十一章 詞梨跋摩之參考文獻

第三十二章 詞梨跋摩之參考書目

第三十三章 詞梨跋摩之參考文獻

第三十四章 詞梨跋摩之參考書目

第三十五章 詞梨跋摩之參考文獻

第三十六章 詞梨跋摩之參考書目

第三十七章 詞梨跋摩之參考文獻

第三十八章 詞梨跋摩之參考書目

第三十九章 詞梨跋摩之參考文獻

第四十章 詞梨跋摩之參考書目

第四十一章 詞梨跋摩之參考文獻

第四十二章 詞梨跋摩之參考書目

第四十三章 詞梨跋摩之參考文獻

第四十四章 詞梨跋摩之參考書目

第四十五章 詞梨跋摩之參考文獻

第四十六章 詞梨跋摩之參考書目

第四十七章 詞梨跋摩之參考文獻

第四十八章 詞梨跋摩之參考書目

第四十九章 詞梨跋摩之參考文獻

第五十章 詞梨跋摩之參考書目

第五十一章 詞梨跋摩之參考文獻

第五十二章 詞梨跋摩之參考書目

第五十三章 詞梨跋摩之參考文獻

第五十四章 詞梨跋摩之參考書目

第五十五章 詞梨跋摩之參考文獻

第五十六章 詞梨跋摩之參考書目

第五十七章 詞梨跋摩之參考文獻

第五十八章 詞梨跋摩之參考書目

第五十九章 詞梨跋摩之參考文獻

第六十章 詞梨跋摩之參考書目

第六十一章 詞梨跋摩之參考文獻

第六十二章 詞梨跋摩之參考書目

第六十三章 詞梨跋摩之參考文獻

第六十四章 詞梨跋摩之參考書目

第六十五章 詞梨跋摩之參考文獻

第六十六章 詞梨跋摩之參考書目

第六十七章 詞梨跋摩之參考文獻

第六十八章 詞梨跋摩之參考書目

第六十九章 詞梨跋摩之參考文獻

第七十章 詞梨跋摩之參考書目

第七十一章 詞梨跋摩之參考文獻

第七十二章 詞梨跋摩之參考書目

第七十三章 詞梨跋摩之參考文獻

第七十四章 詞梨跋摩之參考書目

第七十五章 詞梨跋摩之參考文獻

第七十六章 詞梨跋摩之參考書目

第七十七章 詞梨跋摩之參考文獻

第七十八章 詞梨跋摩之參考書目

第七十九章 詞梨跋摩之參考文獻

第八十章 詞梨跋摩之參考書目

第八十一章 詞梨跋摩之參考文獻

第八十二章 詞梨跋摩之參考書目

第八十三章 詞梨跋摩之參考文獻

第八十四章 詞梨跋摩之參考書目

第八十五章 詞梨跋摩之參考文獻

第八十六章 詞梨跋摩之參考書目

第八十七章 詞梨跋摩之參考文獻

第八十八章 詞梨跋摩之參考書目

第八十九章 詞梨跋摩之參考文獻

第九十章 詞梨跋摩之參考書目

第九十一章 詞梨跋摩之參考文獻

第九十二章 詞梨跋摩之參考書目

第九十三章 詞梨跋摩之參考文獻

第九十四章 詞梨跋摩之參考書目

第九十五章 詞梨跋摩之參考文獻

第九十六章 詞梨跋摩之參考書目

第九十七章 詞梨跋摩之參考文獻

第九十八章 詞梨跋摩之參考書目

第九十九章 詞梨跋摩之參考文獻

第一百章 詞梨跋摩之參考書目

湛如



他的這種處境非常同情。(《出三藏記集》卷十一)上說：

「時有僧祇部僧，住巴連弗邑，並遵奉大乘久聞跋摩才超羣彥，為眾師所忌，相與慨然，要以同止，遂得研心方等銳意九部」。

巴連弗邑就是笈多五朝的首都華氏城，訶梨跋摩不滿說一切有部的法相，來到這裏與大眾部的僧眾共住，並進一步研究方等，泛覽九經，評量五部，旁研異說，考核諸論，斥偏取長，棄末求本，因此有《成實論》的問世。至於本論的撰寫目的，《出三藏記集》也有明確的說明：「志在會宗光隆遺軌、庶廢飛竟，共遵同濟」。《成實論》撰成之後，在當時產生了強烈的反響，旬日之間，傾動摩揭陀。而其人又在朝廷上論屈了勝論學者，被遵為國師。由此我們可以看出訶梨跋摩的修學歷程，原出於一切有部，又不被有部及經部學說所拘泥，進而探究方等，貫通大乘，因此《成實論》的撰寫在一定程度上是大乘思想影響下的產物。

### 三、《成實論》的判攝

關於《成實論》的判攝問題，在學術界頗有爭議，有人認為通於大乘，有人認為屬於小乘，其次還有人主張其經部所攝，這種異說紛紜的現象是我們理解本論的重要問題。對於這一點，嘉祥吉藏《三藏玄義》中批駁《成實論》的同時曾幾次說到：

①成實論之宗，正依何義？答：「有人言：擇善而從，有能必錄，棄眾師之短，取諸部之長，有人言：雖復斥排異，正用曇無德部。有人言：偏斥毗曇，專用譬喻，真諦三藏云：用經部義也，檢俱舍論，經部之義，多同成實」。

這是說：成實論是屬於哪個部派的問題，其中主張說：只要是好的，本論都要順從，只要有用的，一定要預以筆錄，拋棄各位論師的短處，採取各個部派的長處。有人說，成實論雖然排斥各種不同的見解。正依是法藏部，有人說，成實論貶斥毗曇與比

## 內明

## 目錄

### 特稿

《成實論》概說……………湛如…3

論弘一大師在

文學藝術上的卓越成就……………高振農…14

漢語系佛教中的傳記……………陳士強…20

讀梁起超學術思想史全集

「中國佛教史」研究介紹

摘要(上)……………張培之…25

### 法海拾貝

畧論中期大乘佛學……………蔡惠明…33

### 四眾堂

「當一天和尚撞一天鐘」淺議……………印能…38

### 特稿

釋十三住之體性……………單培根…39

### 佛教文藝

虛雲和尚(續)……………馮馮…42

### 畫頁

封面：北齊時期·大理石佛像頭

面裏：敦煌壁畫隋·飛天

底裏：敦煌壁畫隋·觀音濟難

封底：敦煌壁畫隋·供養菩薩



喻師相同；而眞諦認爲說：成實論用經部的意義，據比較，俱舍論中所含的經量部意義，很多與成實論相同，此中成實論不屬於任何部派，出入部派是極有見地的。但不免泛於空談。說《成實論》：正因曇無德部，是由於見滅得道，然而這並不是曇無德的獨特之處，況且曇無德部的其它論義，也沒有爲《成實論》所採用，因此這一說令人難以信服。而吉藏贊同眞諦所說的「用經部義」這一點確有其精辟之處。

②成實論是小乘之論？爲是大乘？爲含大小？

答：「有人言是大乘也。有人言是小乘，有人言探大乘意以釋小乘具含大小」。第二則所付論的是《成實論》屬於大乘還是小乘？認爲是大乘的有名的梁代三大家。說它是小乘的如天台智者，淨影慧遠，嘉祥吉藏。

《成實論》是否與小乘有關，這應從《成實論》的內容去觀察，吉藏在《三論立義》中評爲「二百二品。探四阿含，十六卷丈，竟無方等」。這是過於強調此論屬小乘所攝，忽視了《成實論》所引用的大乘經論。有內容可以證實：

①、馬鳴菩薩語偈：（見《成實論》卷十六，大正藏32卷P312上）

②、提婆菩薩四百觀論（《成實論》卷八大正藏32卷P298）

③、菩薩藏等五藏，（見《成實論》卷十四，《大正藏》32卷

P352）

④、菩薩藏中說超越相，（見《成實論》卷十二，吠正藏32卷

P388）

論中所說，與大乘義相應的、如：

如知諸法無自體性，則能入空，《成實論》卷十，大正藏32卷

P316）

「以見法本來不生，無所有故——如見無性，當知一切諸法皆空」。《成實論》卷十二大正藏32 P333下。

「諸佛世若有如是不可思議智，雖知諸法畢竟空，而能行大悲，深入凡夫，但不得定衆生相」。《同上書》P369下。

「檀等六波羅密具足，能得阿耨多羅三藐三菩提」。《同上書》

由此可見《成實論》是廣引大乘經論，怎麼能說「全無方等呢」？從這一點上來說，此論是通於大乘的。

再者，《成實論》在小乘部派中，屬於何派所攝呢？《成實論》在很多地方採用經部教義，但不能說就是經部，因爲經部主畏成立業種感果說，而此論是現在有派，並沒有種子或功能的「相續轉變差別」生果說，依然應用「過去曾有，未來當有的」現在有派的一般論議。《成實論》有許多獨特的主張，如論修證次第，而類同我空、法空、空空。這種大乘空觀的主張遠遠超過了經部教義。所以《成實論》近於經部，而不能說是經部，因此判攝《成實論》的部派問題應從《訶梨跋摩傳》看本論的所屬。

「第三藏之旨，考九流之源，方知五部創流邊之基，迦旃啓偏競之始。一一採訪微言，搜簡幽旨，於是博引百家衆流之談，以檢經奧通塞之辯，澄汰五部；商略異端，考覈迦旃延，斥其編謬，除繁去末，慕存歸本，造述明論，厥號成實」。

訶梨跋摩從阿毗達摩而入經部，更窮究五部，不僅取諸師之長，而直探「三藏中實義」。所以我們只能說本論通於大乘，近似經部，在整個思想體系自成一派。

#### 四、《成實論》的翻譯及內容結構

此論是羅什因受姚顯之請而翻譯的，在《出三藏證集》卷十一《成實論證》中有如下的證載：

大秦弘始13年，歲次豕末（辛亥），9月8日，尚書令姚顯請出此論，至末年九月十五日訖。外國法師，摩羅鳩耆婆手執胡本，口自傳譯，曇曇筆受。



《成實論》是羅什晚年翻譯的作品，羅什平生致力於般若的傳譯和弘揚，只所以譯出本論，近代學者湯用彤先生說：「一則此論名相分析，條理井然，可為初研佛學者之一助。二則什公向斥《毗曇》，此論常破毗曇，其特義復受《般若》的影響，可與研《般若》者作一對比，以此二因，故為譯出。實則什公未嘗持重此書也」。見《漢魏西晉南北朝佛教史P216》。

在表達的方法上，《成實論》與《毗曇》相同，都是通過給概念

下定義的形式，去闡明自己的主張，因此就方式而言，它所使用的術語說理清楚，語言洗煉，便於人們的掌握。

《成實論》的實，即指四諦的「諦」。因此在思想組織上以四諦為大綱，保有佛陀初轉法輪，演說四諦的傳統。在學說特點上，主要這對有部，長達二百零二品的《成實論》以五聚概括其全部思想，其組織結構，略表如次：

成實論結構	
發聚	禮贊三寶功德——一(品)……………十二
	闡明造論意趣——十三……………十八
	辯決當時異論——十九……………三十五
苦諦聚	色陰——三十六……………五十九
	識陰——六十……………七十六
	想陰——七十八……………八十三
	受陰——七十八……………九十四
	行陰——八十四……………九十四
集諦聚	業論——九十五……………一百二十
	煩惱論——一百二十一……………一百四十
滅諦聚	——一百四十一……………一百五十四
	——一百四十一……………一百五十四
道諦聚	定論——一百五十五……………一百八十八
	智論——一百八十九……………二百零二

### 五、五聚內容提要

《成實論》共二百零二品，在漢譯過程中由曇影擔任正寫，而論中對一些問題的解釋往往重復再三，因此曇影在得到譯主羅什的允許下，對全論的內容進行了分類概括，區分為現行本的五聚，這種體裁結構在整體上脈絡疏通，一目了然，其五聚的內容現略述於下：

《發聚》第一，是全論的序說，共三十五品，在這裏詳細論述佛、法、僧三寶，論門種類，四諦的大義以及對教內十種異說的批判，當論僧寶時；立十八學人，九無學人，二十七賢聖，（見《成實論》卷一，大正藏三十二卷P246下），對當時佛教界各種異論，提出十項論題，如《論》卷二說：

「於三藏中；多諸異論，但人多喜起爭論者，所謂二世有，



二世無，一切有，一切無，中陰有，中陰無，四諦次第得，一時得；羅漢有退無退；使與心相應，心不相應；心性本淨，性本不淨；已受報止或有，或無；佛在僧數，不在僧數；有人，無人。」

這是部派的佛教時期所爭論的主要內容，對此記載較詳細就是《成實論》與《俱舍論》在這些爭論中《成實論》的立場是：

- (1) 二世無——過去未來是非有的
- (2) 一切有與一切無，是方便說，第一義諦是非有非無的。
- (3) 沒有中陰。
- (4) 一時見諦，(頓見)
- (5) 阿羅漢不退。
- (6) 心性不是本來清淨的。
- (7) 使不隨眠，與心相應。
- (8) 過去是無，所以不用討論已受報業的是有是無。
- (9) 佛不在僧中。
- (10) 無我。從本論對這些論題立場來看，雖然似乎「偏破毗曇」而實仍深受說一切有部或經部的影響，不屬於大眾及分別論者，這也是本論的思想特點所在。

### 《苦聚》第二：

從第三十六品到第九十四品，其中包括《名論》二十四品，《識論》十七品，《想論》一品，《受論》六品，《行論》十一品，共五十九品，以五陰次第為中心。首先說色陰，在《成實論》第三十六品上說：

「色陰者，謂四大，及四大所因成法，亦因四大所成法，……因色、香、味、觸成四大，因此四大成眼等五根，此等相觸故有聲」。

這種主張非常特殊，一般佛法認為四大為能造，五根，五塵

等為所造，而《成實論》的主張則與數論派的觀點相似，數論說：從五塵生五大，從五大生五根等，此論僅似四塵生四大代之而已。四塵成四大，四大是和合假名，有，五根與聲從四大生，當然也是假有的，如此一來，約初門二諦而作假實的分別；那麼色、香、味、觸是實有、四大、五根、聲十法是假有、假有與實有之論，共有十色法。

次說識陰，強調心法與心所法原是一樣，「而受、想、行等皆是心差別名」。故知但「心無別心數」(見《成實論》第六十)這也是覺天「心所即心」的教說。

本論在識陰中，曾對五大論題進行論辯(一)有心數還是無心數，(二)有相應還是無相應，(三)一心還是多心，(四)心識是暫住，還是剎那不住，(五)心識可以俱生，還是不能俱生。在這些論辯中，《成實論》的觀點是：離心沒有別的心所，心不會與心所同時相應的。多心，心識是剎那不住的，心識是不會同時俱生的。

關於想陰《成實論》則認為，一切有為諸法皆依識所緣，林林總總，千差萬別，都是虛幻不實，唯識所變，沒有實在永恆的法體，但是這種變幻的現象是客觀存在的，統以各種假名安立，取假法相，故稱為想。

再者說受陰，正因為取各種假相，做種種思維，領納違、順、非違非順、即苦樂、不苦不樂三種感受，而毗曇認為只有樂受是實有，而本論則說三受皆苦，只不過在苦受上隨時間而有差別，根本無樂受可言，更談不上不苦不樂，無記受之存在。

最後是行陰，由於所領納的各種假法，而生起貪、瞋、癡等煩惱，在這裏毗曇說，心法有四十六種，除受、想二法以外，其餘都是屬於行陰所攝，而《成實論》則主張心行有無量差別，除了受、想、其餘一切均屬行陰所攝。

《集聚諦》第三，從第九十五品到第一百四十品，包括《業論》二十六品，《煩惱論》二十品，共四十六品，在此《成實論》重點強



調了有情輪迴六道，流轉生死的根本所在是業與煩惱，由於芸芸

衆生愚昧無知，執著有我，因而產生了貪、瞋、痴等意業，貪欲驅使人們到處尋找欲樂，權力和一切享受，因此導致了一系列顛倒的思想和行爲（業），由不同性質的業招致不同的果報，所以有情不斷的在茫茫苦海中沉淪。而業是正集，煩惱生業是緣集。業又對於衆生在流轉時有損益作用，這裏它分爲思及思已兩種，思業就是意業，思已業是從意所生業，有身與口業的區別，又以此開爲意及身語三種業，但是有俱有善，不善，無記之分，意業被認爲是受身的親因緣，身、口之所以在造業皆以此爲主導，故此在三業當中，意業是關鍵，而煩惱則指的是貪、瞋、痴等十使，爲心所的各種差別，由積聚這些垢心，乃至當垢心生起的時候，皆名爲使，在衆生的生死過程中恒常隨逐，系緣相續，睡眠、掉、悔等二十一法以煩惱生起稱爲隨煩惱，不信，懈怠，忘憶，散心等十法爲煩惱大地法，然而這些煩惱產生的原因是什麼呢？對這一問題《成實論》認爲，一切煩惱的根本是無明，正因爲有無明，衆生妄計執著，生貪等煩惱，從煩惱生業，隨業有身，身便成爲衆苦之本，所以在十二因緣當中以無明爲始，有情的轉染成淨的過程，就是破除無明的過程，順觀十二因緣無明是生死根本，逆觀十二因緣，又以斷除無明而告終，最後《成實論》對此的結論是「無明有無量過，若無無明，則諸業不集不成。」這是《成實論》在《集聚》裏對流轉生死的原因所進行的論述是《集聚》的核心部份。其次還談到了斷除煩惱的方法，本論認爲，既然由於衆生被無明的驅使，造種種業，那麼只有徹底的認識無明，破除煩惱的困惑才能解脫。這便需要「真智」。只有真智才能體認四諦，而獲得真智則要經歷一個階段，這便是斷惑的過程，對此《成實論》提出了很多獨特的觀點，對毗曇的主張統予以批駁，如其一，毗曇說，意但有作業，無元作業，而本論則主張意具有作，無作業，毗曇說作業以心數中思想爲體，本論則不認心外有

思體，（見《業相品》第九十五）

其二，毗曇認爲衆生的內根是以業而有，是業所系，而山河大地的器世界則不從業生，非業所系，《成實論》主張一切內外根皆是業果，並是所系，器世界雖然不在衆生數，但是它確是衆生業所感的果體，也是從業而起，見《系業品》第一百零三）

其三，毗曇強調說五戒之法具受乃得，相反本論則說「隨受多少皆得律儀，（見《五戒品》第一百零九）

其四，毗曇主張七不善律儀唯於現在衆生邊得，本論則說通於三世諸佛邊得，三世皆得起惡心（見《七不善律儀品》第一百一十一）

其五，毗曇說不善律儀雖發滌善心，作永斷意，如不受戒，仍不得舍，本論則說發滌善心安期不作，得舍不善律（見《七律善義品》第一百二十二）。

其六，毗曇說脩成，於第四分中脩習觀受四諦十六聖行，有十六心斷除見惑，十八心斷除脩惑，合具三十四心，對此則認爲，第四分中所脩聖道總觀諦空，通斷三界見脩二惑，不主別觀，又主多心斷潔，不屬於三十四心，見《雜問品》第一百三十八）。

上述這些不同於毗曇的一些主張，都可以說是本論立說的特點。

《滅諦聚》第四，第一百四十一品到一百五十四品，有《立假名》，《假名相》，《破一》，《破異》以至《滅法心》《滅盡心》等共十四品，重點在於論述以人空觀，法空觀以及滅盡定，類滅假名心，法心，空心，滅此心即是滅諦。對此《成實論》（一）直先以法有滅假名心，在聞思慧中，開始是初重二諦觀，如《論》卷十一上說），「真諦，謂色等法及泥洹，俗諦，謂但假名，無有實體，如色籌因緣成瓶，五陰因緣成人」。世諦是假名而有的（不是沒有），真諦是直實有的，如果能夠見實有法，即能破滅假名心。

(見《世諦品》第一百五十二)(二)、在脩慧(四加行中)以空智觀察泥洹空寂，色空無所有，乃至識空無所有，以空心滅法心，就是第二重二諦觀。如《從論》卷十二上說，「五陰實有，以世諦實有……擇滅，是第一義諦有，非諸陰也」。這就是說，色等是假有真空的，而只有泥洹才是第一義的有。(三)、「若緣泥洹，是名空心」有空心還是不究竟的。所以，在滅盡定時，入無餘涅槃時，滅去空心，才是究竟的證入滅諦。如《論》卷十三上說：

「陰滅無餘，故稱泥洹，是中何所有也？……非無泥洹，但無實法」。

這樣假名心，法心，空心，三心俱滅，即具足無我，進入離言絕相的真空，所有的業及煩惱都無依處，永不復起，即得涅槃，其次本論還將證得涅槃境界的階位，劃分為隨信，隨法乃至阿羅漢等二十七賢聖位次，並且在《辯二寶品》中說，具足四行，四得，戒定慧等功德清淨為增，而佛不在增數，而是乘如實道來成正覺，具足五品，十力，四無量，十號等，所有言說如法如義，為眾生的最上福田，最後又與毗曇的主張進行比較，提出了自己的主張，這是《滅諦聚》的主要內容。

《道諦聚》第五，從第一百五十到最末第二百零二品，包括《定論》二十六品，《定足論》八品，《智論》十四品，共四十八品。八正道則為《道諦聚》的中心內容，對此論中認為，以其能通至滅諦故稱為道，遠離邪外故稱為正。其次便對八正道一一進行了解釋。正見是從聽聞正法引生智慧，信解五陰無常，無我等，正思惟即是正確的思想，正精進，由於依正思惟斷除垢法，脩習淨法，勇猛精進。從此依法受戒，獲得正語，正業，正命之聖道分。由這三種聖道分，成就念處及禪定，從正憶念生智慧，觀察身，受，心，法等稱為正念，心住處稱為正定，這是獲得如實智慧的正因。對此本論則列舉證得正定的條件，如持戒，得善知識，乃至無障，不著等十一門，由於正念，正定獲得如實智，即

空智，如是一心勤習諸定，滅三心，入無餘涅槃，故說八正道中，正智為上，正智的結果就是涅槃。以下關於定智方面與毗曇進行了比較，如：

①毗曇認為，八禪定是以數為體，其它的心，心法與定相應，是定眷屬，通名為定，而本論則說唯心為體，不說心外別有定數。

②毗曇說四無量以無貪，無瞋，無痴等為體，而本論則推本用慧為體(見《論》第25品)

③毗曇說滅盡定以非色心法為體，本論則以心識盡處數滅無為為體(見《論》第21品)

④毗曇說脩定有斷及生二種得，而本論則但有斷得，別無生得。

⑤毗曇以苦忍等滅去十五心，名為見道，本論主張總相觀諦，但說無相位中名見道。(見《見諦品》第一百九十一)

## 六、《成實論》的核心思想

### 一、論滅三心。

根據《成實論》的觀點，「滅苦」的根本措施在於「滅業」因此第一百二十品上說：「欲滅此身，當斷其業，以因滅故果亦滅」。「業從煩惱生」，在眾多的煩惱中又以「無明」為根本，所以「滅業」在於滅除「無明」以「明」滅除「無明」。如第一百二十品上說：「地千種焦則一切芽不生，如是識處地無受水潤，業種為眞智所焦，後身芽則不生」。

這裏眞智的功能，是使業種子焦枯，令業力失去作用，所以眞智是中止生死流轉，超脫業報輪回的決定性因素。如果從眞智的角度觀察無明，無明的特性則是「隨逐假名」第一百二十七品上說：「隨逐假名，名為無明」假名亦稱「假名心」第一百四十品上說：「隨假名心，名為無明，假名心者，能集諸業，故知煩惱因



緣有業」。

如此推論下去，世間一切現象都是假名，而產生這些現象的根源則是「假名心」。

世間心緣假名，出世間心緣空無我，所以者何？世間即是假名，出於假名名出世間，（第一百八十九品）「假名」和「假名心」是《成實論》解釋世間現象和闡發「空觀」理論的基礎概念。何謂假名？第一百四十一品上說：「諸陰有所分別，如因五陰說有人，因名色味觸說有瓶等，問曰：何故以此為假名耶？答曰：經中佛說。如輪軸和合故名為車。言苦陰和色故名為人，又如佛語諸比丘，諸法無常苦空無我，從眾緣生無決定性，但有名字，但有憶念，但有用故，因此五陰生種種名謂眾生人天等。此經中遮實有法故，言但有名」。

很顯然，《成實論》在說明一切現象都是眾多因素構成的集合體，即「因緣故有」而沒有永恒不變的自性，這種即是假有，而人們根據主觀的分別作用，給以各種假名，如「五陰」和合為人。泥土、人工等緣而為瓶，「而人」瓶這些都是假名而已。而相對假言說，「五陰」「名」「色」「味」「觸」等則稱為實法，或簡稱為法。第一百四十一品上說「佛陀二諦真諦，俗諦。真諦為名等法及泥洹，俗諦謂但假名無有自體，如名等因緣成瓶，五陰因緣成人」這是把「名」等四法和「名」等五陰與泥洹等同也列入真諦範圍，相對於「俗諦」唯是「無有自體」的「假名言」是真實有法」。

關於有無，假實這類佛教對現象的基本判斷，《成實論》在第一百四十二品廣論假名與實法的差別時說：「假名有相待故成」。如師徒文字等，都是相對而言，「實法無所待成」如「名」即是名，是絕對的，不能因為條件變化而稱「聲」，據此「假名，「因異法」而成立「實法不因異成」「假名多有所能」「實法」則非，如此等等，從空觀上講，「假名有」為「不假空破」如「依樹破林」，依根基破樹，依色等破根基。「林」，樹，根，基都是假名，反之，實法必

須同「空」破除，因為它們是單一性，無法再作破斷。這從表面上看，似乎《成實論》也沿襲有部《毗曇》關於法性恒有的觀點，但實際上並不相同。第一百四十二品說：「實法中心定不動」。即感覺不移的對象，才是實法，如說「我見名」不得言「我見聲」，相反，「假名中心動不定」即對象可以從多方面被感知，如人見馬，或說見馬身，或說見馬皮，馬毛等。這樣「實法」就不再是客體化的物種或概念，而是感知的單一性了。「假名」也不再是物種或概念在特定條件下的再生，而成了感覺的復合體。第一百四十二品又說：「假名中無智生，先於色等中生智。然後以邪心分別，言我見瓶等」。

所謂，先於「名等中生智」，指眼見色等純感覺或直覺，說有「我」「瓶」等邪分別，指經理性生認識的分析綜合作用，以及由此達到的概念。

比較來說，《成實論》有別於《毗曇》的地方，主要還在於它具有更徹底的空觀。上述以名等為「實法」或稱「真諦」在《毗曇》中認為是絕對的，而《成實論》則給以相對的地位，即在破除世人以「假名」為實有的範圍內可以成立。以絕對意義上說「實法」瓶不真實，名等諸法也屬於世諦。第一百五十三品說：「第一義者，所謂名空無所有，乃至識空無所有」。

「五陰實無，以世諦故有，所以者何？佛說諸行盡皆如幻如化」。

然後，「名」等如何是「空」？《成實論》引證頗多，論證甚少，大致可以分為二點：

第一，從理論上說：「諸有為法皆變異故，悉名為誑，誑故虛妄，虛妄故非真實有」第一百五十三品

第二，從認識上看，行者應滅一切相，證於無相，若實有相，何為不念？（第一百五十三品，《成實論》對「色空」的論證方法，校《般若經》論證「色即是空」，比較起來，其側重點是有所不

同的。

上述以「假名」為真實的觀點，就是「假名心」其實所指的是世人以人和萬物，名客觀實在的觀念，所謂有「我」有「作者」有「瓶」等。《成實論》要求用「法心」滅除「假名心」。這一點則是重述《毗曇》的理論觀點，即「五陰」實有，而「人我」是空。所以《成實論》進一步提出用「空心」滅「法心」與大乘的「法空」思想十分接近，這裏以顯示出業由小乘向大乘過渡的跡象，關於這種「空心」的特徵，（第一百五十四）品上說：「若緣泥洹是名空心，問曰：「泥洹無法，心何所緣？答曰：是心緣無所有。」

所以「空心」就是以「無所有」為對象的觀念，《成實論》還認為，「緣無所有」之心，也還是心，所以行者的最高目的，就是對空心也不執著，「空心」也要滅除，即所謂：「滅空心」同上品則說：「此空心於何處滅？答曰：二處滅，一、入無心中滅，二、入無餘泥洹斷相續時滅。所以者何？因緣滅故此心則滅，無心中以緣滅故滅。斷相續以業盡故滅。論者言：行者若能滅此三心，則諸業煩惱永不復起，問曰：何故不起，答曰：是人具足無我故業煩惱滅」。這裏所講的「無心定」是一種禪定境界，指無任何對象和任何意識活動的精神存在，但可以恢復有意識的活動，「斷相續」則是無餘涅槃，指斷滅一切身心活動，即大乘作者所抨擊的「灰身滅智」。因此「滅空心」在表面上跟般若所講的「空亦復空」實質上完全不同。「空也復空」的意思是說「空」與「有」一樣，也不能認為是實在的，因而反對刻意追求實有的「空」即「無餘涅槃」。

綜上所述，《成實論》設立了「假名」「法」，「空」三心，又設置了「滅假名」「滅法」，「滅空」等「滅三心」並把「滅三心」作為「一切苦永得解脫」的標誌，使它的理論在總體上表現出一種「一切皆空」，「假名示空」的觀點。所以《成實論》也就成了小乘空宗的代表著作。

## （二）論苦諦。

傳統佛教各派都把四諦作為組織學說上的核心，但像《成實論》，這樣在四諦中由苦的判斷而探究造苦的因，以滅苦為先導的而脩習滅苦的方法，如此突出「苦」字而加以系統論述的著作，則表露了小乘佛教後期向大乘佛教空宗過渡的契機。它講苦的特點，不是單純地羅列社會人生諸苦的種種現象，而是將諸苦最後歸結為「五受陰」。如第三十六品上說：「五受陰是苦，諸業及煩惱是苦因，苦盡是苦滅，八聖道是苦滅道」，「五受陰」就是通常講的名受，想，行，識等「五陰」，由於強調「一切諸陰」皆以主觀的感受而生，所以名之「五受陰」它包括有漏凡夫和無漏聖人，從廣義上講，「五陰」中的「色陰」指「四大及四大所因成法」。包括屬於「身」的「五根」和「身」外的「五塵」。

「非名四陰」是同一「心」的不同功能了，代表全部的精神活動，據此，「苦」的範圍就更加廣泛了，一切心理活動是苦，一切生命現象也是苦，卑賤如糞坑中的蛆蟲，尊貴的如天王聖人，直至於草木瓦石，山川大地，無不是「苦」的體現。

在《成實論》中還特別反映在它對「受陰」的解釋上。「受」指主觀對客觀的感受，按通常的理解。「苦」只是人的感受之一，即使在佛教關於感覺的分類中「受」包括「苦」，「樂」和「不苦不樂」，所謂「三受」。但據《成實論》看，這三種感受只不過是構成「苦受」的不同層次，「樂受」實質上是不存在的，凡一般不所謂樂，就真義說，都是於苦取「樂」，如第七十九品上說「當知凡夫於苦取樂，是故佛教說隨凡夫人生樂想處之業而觀苦。貪求享受，是「受諸苦惱」的最直接的原因，所以說：「樂為苦行」「樂受是眾苦本」，（第八十品），認為解脫之道，首先要厭「樂」而不可求「樂」，透徹體認「苦」為人生的唯一真諦。

從《成實論》在分析諸苦形成的因素極多「一切萬物皆是苦



因，猶如怨賊」。(第七十九品)就生命本體言，「身，口，意造作眾事」(第七十九品)等於造作眾苦，而特別強調的則有四項：一食、二女色、三心、四身。

第一百七十六品上說：「一切苦生，皆由貪食，亦於食故，助發淫欲，於欲界中所有諸苦，皆因飲食，淫欲故生」。

第八十一品上說：「一切心行皆名為受……諸受皆苦，故此心行在於身中皆名為苦」。

眾生身諸苦隨逐，謂生苦、老苦、病苦、死苦，怨憎會苦、愛別離苦、故違愿等苦、常與相隨，故知身為眾苦之聚(第七十九品)

既然一切皆苦，又對苦進行了種種分析，滅苦的現實措施就是，一、對食生厭離想，因食體不淨、(見第一百七十六品)，二脩「不淨想」制伏貪欲，(第一百一十八品)，三脩「死想」由厭死故求解脫，(第一百七十九品)，這些方法都是告誡世人，「一切世間不可樂想」。其目的在於徹底厭離和消滅感官對物欲的需求，生無常想，不淨想，厭離想，最後達到心行俱滅狀態，因此第一百八十三品把「少欲者」「知足者」列八大人覺之首。《成實論》這種苦諦的思想，並且進行了層層的分析，論述突出了小乘佛教以苦諦為核心的重要性，在本論的思想體系佔有相當的地位。

### 三、二諦論。

《成實論》的二諦論：脈絡十分清楚，在《成實論》卷二《論門品》第十四見說：

「論有二門，一世界門，二第一義門，以世界門說有我，如經中說我常自妨護。為善自得善，為惡自得惡。又經中說心識是常。又言長夜脩心，死得上生，又說作者起業者自受，又說某眾生生某處等，如是皆從世界門說。第一義門者，皆說空無」。

又有二種論門，一世俗門，二賢聖門。世俗門者，以世俗故

說——如貧賤人學為「富貴」。佛亦隨人名為「富貴」——諸如是等，隨世語言，名世俗門，賢聖門者——如經中說但陰界入，眾緣和合，無有作者，亦無受者，又說一切苦。「不難看出」，二諦原本於佛在說法上的差別，但實際所反映的凡夫與聖人的兩種不同認識體系。由於這不同的認識體系在各自適應的範圍內，又都可以說是真實的，所以均就之「諦」，「諦名如實」(第一百九十二品)。又如第四品說：「復次有二種語法。一依業諦，二依第一義諦。如來依此二諦說故所言皆實。又佛不說世諦是第一義諦。不說第一義諦是世諦。是故兩言皆不相違」。

《成實論》所講的二諦，在某種程度來說與「三論」等相似，也帶有多重真理的性質，但卻反對模稜兩可，它不是全部來用否定的論辯方式，而以肯定的陳述方式來表達自己的主張，所以將二諦的界限規定得十分明確，第一百四十一品說：「若以世諦故，說有無則無咎，以第一義故，說「無我」亦實——若人未得真空智慧，說無眾生，是名邪見——若得空智，說無眾生，是則無咎」。

所以最終《成實論》還是要求以二諦的角度全面把握有無的關係，「若第一義諦故說無，世諦故說有，名餘二邊行於中道」。(第一百三十一品)。

然而，由於《成實論》對於世間和出世間的解釋是有層次的，區分「三心」「滅三心」以對「二諦」的講法也含有兩層意思，第一相當於有部《毗曇》的二諦說，即世諦稱「假名」「為我」真諦視「假名」為「無我」而以五陰為實，第二，屬《成實論》獨特之說，五陰亦屬世間有，第一義諦五陰亦空(第一百五十二品)「我空」與「法空」合起來，統可稱「無我」。不論就哪個層次上講，「二諦」所表現都是認識上和說法上的高下差別。也是佛陀說法權宜施教而已。決無褒貶的意思。

第一百四十品說：世諦者是諸佛教化根本謂布施，持戒投生

善處，若以此法調系其心，堪受道教，然後爲說第一義諦。

這就是說：世諦是佛陀教化衆生的權巧之機；只有了解世諦，才能深入第一義諦，正因爲如此《成實論》有時也接近大乘的入世思想第一百五十九品講到修習「四無量足」的目的就突出「爲一切衆生，常求安樂」。

### 七、《成實論》的流傳與影響

鳩摩羅什是本論的翻譯者，他的門人也率先講解此論，因此長安是《成實論》的譯地，同時也是研討此論的發源地，其中曇影按「五聚」分類整理成今本，僧叡最早獨立講授《成實論》，羅什以後，講習此論的義學沙門分散到各地，而以僧導、僧嵩影響卓著，前者居壽春，史稱壽春系，而僧嵩定居彭城，被稱爲彭城系，由此形成了《成實論》的兩大重鎮，南北朝時期《成實論》的學者，在學術淵源基本上出於這兩個地方。

南北朝是歷史上研習佛典最多，最盛的時期，據《高僧傳》記載，講解此論的論師多達70人以上，此中被稱爲「梁代三大家」的僧旻法雲，智藏則是突出的代表。又因此時幾乎無一學僧是專宋一經一論的，甚至也不限於講習一派的經論，有的將《成實論》與《涅槃經》類台講，有的是同一一切有影響的經論合講。「梁代三大家」也概莫能外，始《高僧傳》記載，僧旻，即講《勝曼經》又講《十地經》，而法雲「年登三十，便開講《法華》，《淨名》二經，並且留下《法華經義記》；智藏講《大涅槃》，梁武「親臨幄坐受命咨質。朝賢時彥，道俗盈堂，法筵之盛，未之前潤」。由此可以看出南北朝時期的成實論師同樣以兼講其它正經論來弘揚《成實論》，根據湯用彤先生統計，至隋爲止，注疏《成實論》的著作有二十四種，篇幅小者二卷，多者四十二卷。可惜的是這些注疏已全部佚失，造成後來研究此論的一大憾事。但值得一提的是現存本的《略成室論》，這是齊武帝永明七年（489），竟陵文宣王蕭子良集

齊京碩字名僧，特別邀請僧導、慧次兩法師於普弘寺輪流數講《成實論》，因抄此論文，刪繁存要，便於流通而輯撰的，由學士周顒作序，曾風行一時，周顒曾對《成實論》有如下的概述，並且給予相當高的評價，如《出三藏記集》卷十一上說：

「至如《成實論》者，總三乘之權數，穿心名之微闡，標因果位，解惑相馳，凡聖心樞，周不畢見乎其中矣。又其設書之本，位論爲家，抑揚含吐，咸有憲則，優柔視探，動關將利，自《發聚》之初首，至《道聚》之末章，其中二百二品，鱗毛相綜，莫不出言於奧典，義瀆於邪門，故必曠引條繩，碎陳規墨，料同洗異，峻植門途，禪濟之功，實此爲普者也」。

這種評論決非言過其實，而是十分公允，此後一直到唐初二百多年當中《成實論》普遍流行於中國佛教界，齊梁之際是《成實論》的黃金時代，深受義學沙門的歡迎，當然這與本論的一些主張是分不開的。如強調我法二空的觀點，滅三心的論述，對二諦的闡明，四諦的分析都有其顯著特色，而梁代三大家都將此論視爲大乘論來講授，並且與《中》、《百》、《十二門》三論等量齊觀，相提並論，一些專治本論的學者當時也曾有「大乘成實師」之稱，這可能與論中曾多次利用「心垢故衆生垢心淨故衆生淨」此與般若經典有關。而羅什之所以在晚年翻譯此論，主要因爲本論思想與般若空義很相近，有導向大乘般若的作用。所以《成實論》在三論宗，天台宗以及涅槃，攝論等各系統學者之間產生了相當廣泛的影響；然而隨着的隋唐的統一，佛教的義學也出現調合融攝的情況，八宗的成立，做爲一個學派的「成實師」也漸趨衰微，江河日下，終於被其它宗派所包吞，這並不是意味此論的自身價值被否認，相反却表明了它在佛教思想界的地位得到了肯定。

當然上述這些，只是個人對《成實論》的初步探索，如果能對讀者有什麼幫助的話，將不勝榮幸！

（完）



# 論弘一大師在文學藝術上的卓越成就

（弘一大師）：弘一大師，名壽，字一，號大士，浙江平湖人。幼名文濤，學名成蹊，又名廣侯，字叔同，別號息霜。法名演音，亦稱晚晴老人。原籍浙江平湖，生於天津。自幼隨母習誦名詩格言。八歲起在私塾讀《孝經》、《毛詩》等。稍後臨摹先秦鼎彝銘文及漢魏六朝碑帖。十

七歲學填詞作賦，兼習八股；又學篆書、治印。十九歲時，戊戌政變失敗，因自刻「南海康君是吾師」的石章以明志，致有康黨之嫌，不得已奉母攜眷避禍滬上。不久加入城南文社。一九〇一年致入上海南洋公學，與謝無量、邵力子等人同受業於蔡元培名下。一九〇四年參加馬相伯等發起組織的滬學會，從事宣傳移風易俗的社會文化活動。一九〇五年東渡日本留學，先習日語。一九〇六年入上野美術學校西畫科，隨黑田清輝學油畫，兼學水彩畫和圖案。稍後在東京音樂學校從村上音二郎學鋼琴、提琴和作曲。其間，曾主編《音樂小雜誌》，印好後寄回國內交上海開明書店發行。一九〇七年，與曾孝谷等組織春柳劇社於東京，他主演《茶花女》、《黑奴籲天錄》等話劇，飾演兩劇中的女主角。一九一〇年學成返國，開始在天津任高等工業學堂圖案教員，翌年任直隸模範工業學堂國畫教員。一九一二年到上海任城東女學音樂教員，同時兼《太平洋報》廣告及文藝副刊主筆，編輯隨報附送的

弘一大師是我國近代音樂、美術和話劇藝術的先驅者。他精通日、英、意三國文字，對音樂、繪畫、戲劇、書法、詩詞、金石都有很深的造詣。中年歸佛以後，精研佛教戒律，成爲我國近代德高望重的律宗高僧，被稱爲「南山律宗第十一代祖師」。畢生對佛學和各種藝術都有卓越的成就。特別是在晚年，用音樂、書法等藝術形式來弘揚佛教，宣傳愛國思想，在佛教界別具一格，影響很大。

## 一、生平事迹

弘一（一八八〇——一九四二年），幼名文濤，學名成蹊，又名廣侯，字叔同，別號息霜。法名演音，亦稱晚晴老人。原籍浙江平湖，生於天津。自幼隨母習誦名詩格言。八歲起在私塾讀《孝經》、《毛詩》等。稍後臨摹先秦鼎彝銘文及漢魏六朝碑帖。十

七歲學填詞作賦，兼習八股；又學篆書、治印。十九歲時，戊戌政變失敗，因自刻「南海康君是吾師」的石章以明志，致有康黨之嫌，不得已奉母攜眷避禍滬上。不久加入城南文社。一九〇一年致入上海南洋公學，與謝無量、邵力子等人同受業於蔡元培名下。一九〇四年參加馬相伯等發起組織的滬學會，從事宣傳移風易俗的社會文化活動。一九〇五年東渡日本留學，先習日語。一九〇六年入上野美術學校西畫科，隨黑田清輝學油畫，兼學水彩畫和圖案。稍後在東京音樂學校從村上音二郎學鋼琴、提琴和作曲。其間，曾主編《音樂小雜誌》，印好後寄回國內交上海開明書店發行。一九〇七年，與曾孝谷等組織春柳劇社於東京，他主演《茶花女》、《黑奴籲天錄》等話劇，飾演兩劇中的女主角。一九一〇年學成返國，開始在天津任高等工業學堂圖案教員，翌年任直隸模範工業學堂國畫教員。一九一二年到上海任城東女學音樂教員，同時兼《太平洋報》廣告及文藝副刊主筆，編輯隨報附送的

《太平洋畫報》。又加入著名的南社，從事文學活動。還與南社同仁柳亞子等創辦文美會，主編《文美雜誌》。《太平洋報》停刊後，應聘去杭州，任浙江兩級師範（一九一三年改名浙江省立第一師範）高師科圖畫、手工及全校音樂教員。一九一五年兼任南京高等師範圖畫、音樂教員，每月往返於寧杭之間。在南京並組織寧社，借佛寺展覽古書、字畫、金石。又創辦樂石社，任社長，以提倡書法、篆刻為宗旨。其間還加入西泠印社為社友。

一九一六年冬，他至杭州虎跑寺進行「斷食」試驗。翌年春，拜大慈寺了悟和尚為在家弟子。一九一八年於虎跑定慧寺捨俗出家，同年受戒於靈隱寺。旋即往來於嘉興、上海、溫州等地，弘揚佛法。其間曾至浙江永嘉等地閉關潛修，從事佛學著述多年。一九二六年到江西，駐錫廬山。一九二八年至福建，常住廈門南普陀寺、泉州承天寺和開元寺。一九三一年，在浙江上虞白馬湖橫塘鎮法界寺佛前發願專修南山律學。他自出家後，不僅嚴格按照戒律修持，過着苦行頭陀的生活，而且對律學進行了深刻的研究，撰著了不少律學著述，使宋元以來七百餘年湮沒不傳的南山律宗，重新得到弘揚與流布。他把弘揚佛教和抗日救國結合起來，提出「念佛不忘救國，救國不忘念佛」的主張，在佛教界影響很大。一九四二年於福建泉州開元寺溫陵養老院晚晴室圓寂，享年六十有三。其主要佛學著作有《四分律比丘戒相表記》、《四分律含注戒本講義》、《戒本羯磨隨講別錄》、《在家律要》、《南山道祖略譜》、《見月律師年譜》、《佛學叢刊》等。音樂作品有《三寶歌》、《清涼歌集》、《李叔同歌曲集》等，近人於一九九〇年編有《李叔同——弘一法師歌曲全集》，由上海音樂出版社出版。

## 二、文學藝術

弘一大師是一位多才多藝的高僧。早在出家前，就對書、

畫、戲劇、金石、音樂等下過很大的工夫，獲得較高的成就。人們稱他是長於繪畫，善於彈琴，工於做詩、填詞，尤其寫得一手好字。因此，他的才名早已傳遍大江南北。

在繪畫方面，他早年留學於日本，入東京上野美術學校，從黑田清輝學習西洋畫。這是中國學生入東京上野美術學校學習的第一人。由於他天資聰明，學習認真，在西洋畫方面很快就出類超羣，受到人們的好評。他的西洋畫，接近於印象派，同時兼有寫實派之長，筆觸老練，調子清新。近看一場糊塗，遠看栩栩如生，可以看出，那是他真才實學的流露。他從日本回國後，先是在上海任《太平洋報》廣告及文藝副刊主筆，展示他繪畫方面的才能。當時國內其他報紙所登廣告，只有文字而無圖案，而他所設計的廣告，則既有文字又有圖案，為我國廣告藝術的開創者。其後，至杭州任浙江省立第一師範圖畫教師，培養了不少圖畫人才。本來圖畫一課，當時在學校不大受到學生的重視，由於他教學認真，才德感人，受到學生們的歡迎。他教圖畫，着重木炭寫生。在課堂教課時，不多言笑，常常是在靜寂而明朗的畫室裏，在雜亂的畫架間踱來踱去，看到同學們的構圖有什麼不對的地方，隨時加以指點。有時叫同學讓給坐位，他先提木炭測量石膏像在畫面上所應處的地位，然後劃上一、二筆即離去。經他這麼一、二筆的修改，學生原來的畫面即頓時改觀，所以學生們無不感到驚異和喜悅。他在該校執教六年，使得這個學校的高師圖畫手工專修科粗具現代美術教育的規模。他為該校編寫了《西洋美術史講義》，這是我國同類著作中最早的一部。他也是我國現代版畫藝術的倡導者，曾領導學生成立樂石社，學習書法、篆刻及木刻等，並被推為社長。在他的指導下，學生們出版了自畫、自刻、自印的《木板畫集》，其中也有他的作品。他不僅親自為該校校友會出版的《白陽》雜誌創刊號設計封面，而且該刊的全部文字均由他親自用毛筆寫成石印出版。在這個雜誌上，曾發表了他的

《西洋樂器種類概說》、《歐洲文學之概觀》和《石膏模型用法》等學術論文。他的《音樂小雜誌序》也曾在這個刊物上重新發表過。

他對於圖畫，雖未曾專門研習，但卻精於鑒賞。晚年以其寫字的筆法繪畫各種佛像，清新勁練，天趣盎然。每一綫條，猶如生鐵鑄成，筆筆不苟。有時着上顏色，也淡雅相宜，招人喜愛，得之者，贊賞不已。

他晚年還特別關心其弟子豐子愷《護生畫集》的出版。《護生畫集》是豐子愷于一九二八年預為他的五十歲生日而作。當時他一見此畫即喜不自勝，親自為之題字，由上海佛學書局出版。其後對之十分關注。一九四一年，他在給李圓淨的書信中說：《護生畫集》初集及二集皆由仁者主編，乞皆收入《瑩庵叢書》中，以為永久之紀念。豐子愷發心畫至六集為止，每十年一集，三集之畫七十幅，四集八十幅，五集九十幅，六集百幅。朽人不久即往西方，此畫亦不中止，亦乞仁者隨時督促之。在另一封給李圓淨的書信中，則希望豐子愷提前完成《護生畫集》六集百幅，留待以後陸續出版。信中說：以《護生畫集》正續編流通之後，頗能契合俗機。豐居士有續繪三、四、五、六編之弘願，而朽人老病日增，未能久待，擬提前早速編輯成就，以此稿本存於上海，俟諸他年陸續，付印可也。其關心圖畫美術，於此可見一斑。

在戲劇方面，他的造詣亦很深。早在青少年時代，他在天津時就愛好戲劇，並結識了當時著名的京劇表演藝術家孫菊仙、楊小樓、劉永奎等，跟他們學戲。有時逢到義演，還粉墨登場客串上演。在天津時曾客串演出過《落馬湖》等武生戲；後到上海也客串過《黃天霸》、《白水灘》等京戲。據說還曾撰寫過《文野婚姻新戲冊》。後至日本留學，於東京創辦「春柳社」，在藤澤淺次郎的指導下，公演新劇。一九〇七年春，春柳社假座東京孟瑪德劇場演出了西洋名著小仲馬的《茶花女》中第三幕，他用「息霜」的藝名

飾演了茶花女一角。中國人演話劇，他為第一人。由於他在演出中，一舉一動都非常嚴肅認真，博得觀眾們的熱烈歡迎，下臺時，許多觀眾都擁上前來爭着與他握手。同年夏天，春柳社再次在東京本鄉座劇場上演《黑奴顛天錄》（即美國斯托弗夫人所作小說《湯姆叔叔的小屋》），他飾演了解而培夫人愛密柳一角。其年冬天，他還在東京常磐館演出一個獨幕劇，扮演其中一位能彈琴的少女。他的這些演出，引起了中外人士的注意，日本的一些劇評家稱他是燃起了中國新劇界的第一把烽火。回國後，雖未聞其有重新登臺公演戲劇之事，但從其生平行事中，仍可看出其對戲劇的愛好。

在治印方面，他取法秦漢，精研鑄鑿，沖淡質樸，意致高遠，猶如他的為人。出家前，他所刻金石甚多，出家時即將此金石畫藏於西泠印社山間石壁中，刊字曰「印塚」。當時遊者拾級上山時，常能見到「李叔同藏印處」的小小石碑一塊現於眼前。此後即很少刻作，即使是其經常所需用之印章，亦以友好刻贈者為多。據說在出家後曾刻有白文「大慈」印一方，刀法圓勁，配置勻稱、自然，在渾穆之中含秀挺之致。

他在藝術方面工夫最深、貢獻最大的是音樂和書法。

在音樂方面，他是我國近代學堂樂歌運動的先驅者之一。早在一九〇五年，他在上海滬學會補習科教樂歌時，就創作《祖國歌》作為教材，曲調採用民間樂曲「老六板」。同年還編印《國樂唱歌集》，選錄《詩經》、《離騷》、唐宋詩詞和昆曲作為歌詞，配以現成曲調，用簡譜出版。一九〇六年，在日本東京出版了我國最早的音樂刊物《音樂小雜誌》。這本刊物闢有圖畫、插圖、社說、樂史、樂典（即樂理）、樂歌、雜纂、詞作等八個項目，收有論及音樂的文章六篇。其中有他所寫的《樂聖比獨芬傳》（按：比獨芬即貝多芬），為中國人最早介紹西歐音樂家生平的文章。這一刊



物雖僅出一期，但卻揭開了我國音樂期刊史的第一頁，歷史意義十分重大。

他從日本回國後，在從事教學和出家後弘揚佛法的生涯中，始終沒有停止過他的創作歌曲活動。一九九〇年由上海音樂出版社出版的《李叔同——弘一法師歌曲全集》，共收有他作詞作曲、選曲填詞或選詞配曲的樂歌共七十六首（其中《南京高等師範學校校歌》詞譜佚失，暫缺）。編者在「前言」中，將這些歌曲分為三類：

第一類為愛國歌曲。這又可分為二種類型：「第一類以《祖國歌》和《我的國》為代表，內容表現了對祖國光榮歷史和大好河山的贊美，並表達了發憤圖強的雄心壯志，字裏行間充滿着民族自豪感；第二類以《國學唱歌集》中的歌曲為代表，都是憂國憂民的慷慨悲歌，字裏行間充滿了憂傷和悲憤的情緒。」

第二類為抒情歌曲。這又可分為三種類型：「一是表現寧靜致遠、淡泊明志的高尚情操的，如《幽居》和《幽人》；二是寓情於景，抒寫在大自然中的感受的，如《春游》、《早秋》和《西湖》；三是描寫遊子思鄉，懷舊憶往的，如《送別》、《憶兒時》和《夢》。」

第三類為哲理歌曲。「如《落花》和《悲秋》，雖有寫景和抒情的內容，……實際上是要警惕青年們：「少壯不努力，老大徒傷悲」，用意是積極的。《月》和《晚鐘》則進入了另一種精神境界。……」

編者所作的這種分析，無疑是一種正確的見解。我還認為，弘一大師所作歌曲，除了充滿他的愛國思想外，還有一個獨到之處，就是在選曲填詞或選詞配曲上，做到了古今中外音樂文化的融通。例如，他早期歌曲的選詞配曲，主要是選用《詩經》、《離騷》、唐宋詞和昆曲為歌詞，配以當時流行的民間曲調，這應該說是我國古今音樂文化的一種交融。後來的一些歌曲，則常用西

方曲調填詞，如選用意大利作曲家貝利尼和德國作曲家韋伯的歌劇選曲，英國作曲家馬肯齊和胡拉的合唱曲，美國作曲家福斯特、奧德威、海斯等人的藝人歌曲，美國作曲家梅森、布拉德布裏、馬蘭等人的贊美詩，德國作曲家赫林的兒童歌曲，德國、法國和英國的民歌，以及德國作曲家寇肯的創作民歌等等，給以填詞，從而把外國音樂傳到了中國，這可說是中外音樂文化的一種交融。正是由於他的歌曲治古今中外音樂文化於一爐，所以流傳甚廣，影響極大。特別是在一九一八年作詞的《送別》一歌，不僅在當時就風行全國，而且在新中國成立後，先後被電影《早春二月》和《城南舊事》選為插曲和主題歌，又一次充分顯示了它的藝術魅力。

弘一大師在音樂方面的成就，不僅表現在他創作了大量歌曲上，而且也體現在他的音樂教育上。他作為我國近現代音樂史上的第一代音樂教師，先後在津、滬、杭、寧等地執教七年。當時其他學校都不很重視音樂教學，唯有在他任教的一些學校裏，卻非常重視音樂課。他教唱歌，着重於音程練習。他對此非常嚴格，凡學生在音調或拍子上，稍微有些不合拍、不和協的地方，非得重新唱過不可。教彈琴則多在課外的時間，初學者特別着重於基本的指法練習。只要指法有一點點錯誤，拍子有一點點不準確，他就輕緩而和悅地對學生說：「蠻好，蠻好，明天請再彈一遍」。一定要達到完全正確的地步，才得「通過」。

由於他在音樂教育上嚴肅認真，一絲不苟，終於培養出不少音樂人才。其中如劉質平、吳夢非等，後來都成為著名的音樂家。其後劉質平等又培養出了一批二十年代曾經活躍在我國樂壇的音樂人物，其中有邱望湘、陳嘯空、錢君匋、沈秉廉等。我國當代著名音樂家賀綠汀在音樂上的啟蒙老師就是邱望湘和陳嘯空。所有這些，表明他在音樂教育史上的貢獻是巨大的，永遠值

得我們紀念。

在書法方面，他的工夫最深，成績最大，流傳也最廣。早在青少年時代，他就讀於私塾，就臨摹先秦鼎銘及漢魏六朝碑帖。其後每日早晨，鷄鳴即起，練習寫字，常年不輟。據說他在出家為僧的前一年，曾到虎跑去進行斷食試驗，三個星期中，其他什麼事也不幹，但「仍以寫字為常課。三星期所寫的字，有魏碑，有篆文，有隸書，筆力比平常並不減弱」。（《弘一大師永懷錄》第二十七頁）於此可見其對於書法的用功程度。

弘一大師的書法，極有功力。他對於周之獵碣，秦之鼎彝石刻，以及漢魏六朝的造像、墓誌等等，幾乎無不致力臨摹，博採衆長。對於張猛龍、天發神識、龍門十二品諸碑，更為得力。所以早年所寫書法，多有漢魏六朝的氣息，所作篆書，氣息古厚，骨力挺秀。時人將他與周承德、梅道人、楊學洛並稱為杭州四大名家，這稱譽毫不為過。

他出家以後，除了在音樂方面仍續有創作外，其他藝術已基本上放棄，獨對寫字一項，仍一貫保持着向上力行的精神，廣施於人，從不稍感厭倦。不過，他出家後的書法，已漸漸脫去模擬形迹。正如他自己所說：「字畫、筆法、筆力、結構、神韻，乃至某碑、某帖、某派，皆一致摒除，決不用心揣摩」。（同上二百十六頁）因此，他此時所寫的字，戛戛獨造，斂神藏鋒，拙樸平整，筆力聚於毫端，所謂只求德性的精修，而不事才藝的表露。他那種沖淡靜遠的韻致，已沒有人能夠比他。

總起來說，他出家以後直至晚年，在書法上具有如下一些特點：

(一) 注意章法之勻。他晚年寫字，十分注意章法之勻稱。他說：我的書法是依西洋圖案畫之原則，竭力配置調和全紙面的形狀。又說：我寫字好像在擺圖案，其實寫字不違背圖案的原則。

這是說，他此時的寫字已十分注意章法之勻稱。但是，他寫的字雖整齊而不呆板，於嚴謹之中有一種恬逸之趣。

(二) 以文字結緣。他出家後，常以文字結緣。每當有人請他寫字時，他總是有求必應，毫不厭煩。有時他還主動要人為他介紹求書者，以廣結善緣。如他在給劍恨的一封信中說：「為多寫字以結善緣，貴友如有求餘書者」，可以為之介紹。從這裏可以看出他寫字結緣的心情。不僅如此，他還以字代講，弘揚佛法。有一次，有一位軍隊官員，召集所部官佐，共聽教益，請他前往講經。他婉言辭謝，不受所請。但卻以許許多多的書寫文字結緣，代替講演，並說書法即佛法，寫字即是弘揚佛法。直至臨命終前不久，雖已感精神不振，仍為晉江中學學生寫中堂百餘幅。後來病重，完全斷食，只飲開水，猶如約勉強為人寫字，逝世前一星期，自寫遺囑：「余於未命終前，臨命終時，既命終後，皆托妙蓮師一人負責，他人無論何人，不得干預。」逝世前三天又書「悲欣交絕」一紙，為其最後墨寶。於此可見，直到臨命終時，他還堅持着以文字結緣的精神。

(三) 寫字弘法兩結合。他出家後，請他寫字的人很多，常常是幾十幅、幾百幅。但他基本上不再寫別的文字，而是專寫佛經、佛號、法語，即所謂「非佛書不書」。他曾親筆書寫《金剛經》，用珂羅版印刷後分送各弟子及友人。晚年又把《華嚴經》的偈句，集成楹聯三百。其後凡是有人請他寫字，他就寫這些聯語和偈句。同時他也常寫《金剛經》中的偈句，如他曾為夏丐尊寫過一幅《金剛經》的四句偈：「一切有為法，如夢幻泡影，如露亦如電，應作如是觀」。據他自己說，生平寫經寫得最精工的，要數一九二七年在廬山牯嶺青蓮寺所寫的《華嚴經·十回向品初回向章》。他在給蔡冠洛居士的一封信中說：「邇來目力大衰，近書《華嚴集聯》，體兼行楷，未能工整。昔為仁者所書《華嚴初回向章》，應

是此生最精工之作，其後無能為矣。」（同上第一百七十四頁）此外，他還曾親手書寫過《華嚴經》一部，後來石刻於杭州西湖西泠印社山上的華嚴塔上，供人瞻仰。又每將所書彌陀佛號或觀音聖號等分贈索書者，得之者，無不歡喜雀躍。弘一大師為弘法書寫的佛經、佛號、法語等等，數量之多，非筆墨所能形容，這裏僅舉少數例子而已。

（四）寫字著述相融通。弘一大師不僅將寫字作為弘法的重要形式，而且在撰著律學著作時，也運用了他的書法藝術。最為典型的事例是他所撰著的《四分律比丘戒相表記》。該書由他親自畫表、親自書寫，化了五年時間才刻印流通的。他先把佛教戒律用圖表和圖解畫好，然後再書寫全文，刻印流通。這樣就把弘傳律學加以藝術化，將書法藝術融通於佛教戒律之中，使人易於理解和接受。他在給蔡冠洛居士的信中說：「拙述《四分律比丘戒相表記》，今已石印流布。是書都百餘大頁，費五年之力編輯，並自書寫細楷。是（書）屬出家比丘戒律，在家人不宜閱覽，但亦擬贈仁者及李居士各一冊，以志紀念，開卷之時，不需研味其文義，唯賞玩其書法，則無過矣」（同上二百七十三——二百七十四頁）這裏是說，《四分律比丘戒相表記》一書，是書法藝術和律學著述的有機結合，他不僅可以使出家人中愛好律學者，根據書中闡明的律學理論進行研習，亦可使一些不宜閱覽的在家人開卷賞玩其書法。

（五）寫字注重人格。書法藝術，不僅表現着作者內心的意志和情感，同時也反映出作者的人格。因此，作為一個書法家，不但應努力於技法上的學習，而且更應該注意身心學問的修養。因為一切書法藝術之所以成為藝術品，不是書法家們單純的技術上的製作，而是在於他們個人人格的表現。所以祇有有了高尚的人格，然後其表現出來的作品才能受到人們的尊崇。弘一大師就是

一個有高尚人格的書法家。他嘗對人說：「士先器識而後文藝」，「應使文藝以人傳，不可人以文藝傳」。（同上二百二十二頁）這就是說一個藝術家人格，應該比技術更為重要。昔年滬上有一個國民黨的中央委員，曾送他數百金，求題數字，他不受其金，亦不為其揮毫。與此相反，每見有德行操守之人，雖其人極為貧窮，他卻輒以墨寶相贈。於此可見其人格之高超。

（六）寫字表達愛國思想。弘一大師出家後，愛國之心不泯。一九三七年七七事變後，他於就食時悲痛萬分，潛焉出涕，對弟子們說：「吾人所吃的是中華之粟，所飲的是溫陵之水，身為佛子，於此之時，不能共抒國難於萬一，為釋迦如來張點體面，自揣不如一只狗子。狗子尚能為主守門，吾人一無所用，而猶覩顏受食，能無愧於心乎？」（同上二百五十一頁）其愛國之心憤然可見。後來他弘法於廈門，戰事日趨緊張，各方都勸他避入內地，他自己卻置生死存亡於度外，多次向人表示：「因果分明，出家人何死之畏」，（同上二十一頁）「為護法故，不怕砲彈」，「對付敵難」應「捨身殉教」。（同上二百三十一頁）並題其所居之室為「殉教室」。又作詩贈友人：「亭亭菊一枝，高標矗晚節，云何色殷紅，殉教應流血」。（同上第二百五二頁）其同仇敵愾、為國捐軀的精神，曾鼓舞了許多佛教徒奮起抗敵，共赴國難。用寫字以表達其愛國思想最突出的例子，是他多次書寫「念佛不忘救國，救國必須念佛」的愛國詩句，分贈各方。他的這一墨寶，在當時廣為流傳，對佛教界的影響極為深遠。許多佛教徒在其影響下走上了愛國愛教的道路。

總起來說，弘一大師的文學藝術，特別是他晚期的文學藝術，貫穿了一條愛國愛教的路綫。它以音樂、書法等藝術形式，既弘揚了佛教教義，又宣傳了愛國思想。直到今天，人們仍然深深地懷念他、崇敬他。

（完）



# 漢語系佛教中的傳記

佛傳記，指的是用來記敘佛教人物的生平事跡的一類佛教典籍。內容包括人物的姓名、字號、里籍、家世、履歷、交往、佛教因緣、學識、德行、言語、著述、生卒年代等。如果所記的是僧人，則還包括他(比丘)或她(比丘尼)的法名、住寺、出家、受戒、參學、師承、弘化、僧臘(又稱「法臘」，指受具足戒以後的僧齡)、弟子等。

漢語系佛教中的傳記種類很多。有記佛教創始人釋迦牟尼的佛陀傳(又稱「佛傳」)；有記佛教宗派中某一祖或某幾祖的祖師傳(前者為單傳，可以納入僧人別傳之列；後者為合傳，從屬於譜系類著作，也可以視為僧人類傳中的一種)；有記歷代高僧或名僧的僧人總傳(又稱「僧人通傳」)；有記某一類僧人，如比丘尼、求法僧、禪僧、地區僧(一地、一山、一寺的僧人)、神僧等的僧人類傳；有記單個法師、律師、禪師、長老、大德等的僧人別傳；有記在家奉佛者的居士傳；有記淨土修持者的往生傳。此外，記載佛法僧(「三寶」)感應事緣和僧俗因果報應事例的感應

傳記，既可以看出作為雜記類著作，也可視為佛教傳記中的「雜傳」。數量眾多的漢語系佛教的傳記，是各個時期內具有不同經歷和個性的佛教人物，從事佛教活動的歷史記載，是佛教研究領域中各個分支共同的、也是最基本的人物資料。

### 一、漢語系佛教傳記的源流

漢語系佛教傳記的歷史，可以追溯到西晉末年。雖說在當時，印度佛教中的一些有名的傳記，如《佛所行贊》、《馬鳴菩薩傳》、《龍樹菩薩傳》、《提婆菩薩傳》、《婆藪槃豆傳》等尚未傳入中國。即便是已經傳入的有關阿育王的傳記，也是到了西晉惠帝光熙元年(306)，才由安息國沙門安法欽在洛陽譯出的，而且當時是把它當作佛經來翻譯的，並不認為它是傳記類著作，故取名為《大阿育王經》(五卷)。但是，就在那時，受中國傳統史學重陶的漢地佛教學者，便已開始為個別德高望重的佛教活動家樹碑立傳了。

陳士強

最初出現的佛教傳記，是為西域來華的高僧撰寫的單傳。因為是他們乘危履險，不遠萬里，將佛教的義理和經籍傳到中國，而且他們當中的一些人既精通三藏（經律論），善解文義，又綜達風雲星算，圖讖運變、醫方異術等，深受世人的敬崇。

東漢桓帝建和二年（148），讓位出家的安息國太子、沙門安清（字世高）游方弘化，來到洛陽。在此後的二十餘年間，他以禪觀類和阿毗曇類經典為主，兼及阿含類經典，翻譯了《安般守意經》、《陰持入經》、《人本欲生經》、《轉法輪經》、《阿毗曇五法經》等三十多部佛經（見《出三藏記集》卷二），成為漢譯佛經的實際開創者如小乘佛教在中國的最早傳播者。由安清傳出的小乘禪法，經南陽韓林、潁川皮業和會稽陳慧三人的弘揚，而傳至三國時的康僧會，又經康僧會為《安般守意經》撰序作注，在社會上產出了廣泛的影響。大約在西晉惠帝永熙元年（290）至光熙元年（306）之際，屬於安清禪法系的無名氏，撰寫了《安清別傳》（或名《安侯道人傳》），記敘了安清的生平始末，並以「授記」（預言）的方式，記載了安清以後，禪法由陳慧傳康僧會的傳承關係（見《高僧傳》卷一，已佚）。它也許是漢地最早的一部佛教傳記。

西晉末年，西域沙門帛尸梨蜜多羅（意譯「吉友」，時稱「高座」）和佛圖澄來到中國。時值永嘉（307—312）之亂，帛尸梨蜜多羅渡江而抵建康（今南京）。他善持密咒和梵唄，在建初寺翻譯了《大孔雀王神咒經》、《孔雀王雜神咒經》和《灌頂經》（見《歷代三寶記》卷七），成為中國早期「雜密」的主要傳播者。東晉初，成帝咸康（335—342）年間（據《高僧傳》卷一），帛尸梨蜜多羅卒。他的世俗弟子王珉（丞相王導的孫子）追旌往事，為之撰《高座別傳》（又作《高坐別傳》、《高坐傳》，已佚。有片段見存於《世說新語》言語、賞譽、簡傲篇注之中）。

在北方，佛圖澄以法術和神異見重於後越皇帝石勒、石虎，被尊為「大和上」、「國之大寶」。他以慈悲戒殺之說勸諫暴虐成性

的石氏叔姪，使他們濫殺無辜的行為有所收斂，並且皈信佛教。他誦經百萬言而持律謹嚴，受業的弟子將近一萬人，所立的佛寺達八百九十三所（見《高僧傳》卷九），北方地區的佛教之所以能夠獲得前所未有的大發展，全是他活動的結果。後越建武十四年（相當於東晉穆帝永和四年，即公元348年）十二月，佛圖澄卒。弟子為紀念他的功績而撰《佛圖澄別傳》（略稱《澄別傳》，有片段存於《世說新語》言語篇注之中）。

隨着佛教傳播的深入，自東晉中葉起，一批漢地出家的僧人開始嶄露頭角。他們或受業於梵僧，或習經以自悟，操行整肅而學兼內外，在佛教中國化的進程中起着特別重要的作用，成了與西域高僧齊名並譽的漢地高僧。與之相對應的是，佛教傳記中的單傳，也由記西域高僧，擴展為同時記漢地高僧。而且這後一類單傳的數量逐漸增多，以至後來遠遠超過西域高僧的單傳，成為僧人別傳的主流。

成帝咸康元年（335）至康帝建元二年（344）之間，幼年出家、依竺法護為沙彌（未受具足戒以前的出家男子）的竺法乘卒於敦煌。為記頌他在敦煌立寺延學的功績，高士季顯為之撰《竺法乘贊傳》（見《高僧傳》卷四，已佚）。

穆帝升平四年（360）至哀帝隆和元年（362）之間，能誦經四十餘萬言，並有辟谷絕粒之術的單道開，卒於南海羅浮山（今廣東省境內）。弟子康泓為之撰《單道開傳》（又名《道人善道開傳》。見《高僧傳》卷九和《隋書》卷三十三《經籍二》，已佚）。

約在同期，與支遁有過交往的剡縣（今浙江嵊縣）石城山元華寺沙門于法蘭，往西域求法，遇疾卒於交州象林（今越南境內）。有天名氏為之撰《于法蘭別傳》（見《高僧傳》卷四，已佚）。

廢帝太和元年（366），善談玄理，與江東名士王洽、列剡、殷浩、許詢、郗超、孫綽、王濛、王羲之等披襟致契，結為方外之交的支遁（字道林）卒於剡縣石城山。郗超為之撰《支遁傳》（又

名《支法師傳》。見《高僧傳》卷四，已佚，有片段見存於《世說新語》文學、傷逝篇注之中。

孝武帝太元十年(384)，佛圖澄的弟子道安卒於長安五級寺。為紀念他在校注衆經，創撰經錄，制定軌儀，遣徒到大江南北弘教等方面的歷史性貢獻，弟子為之撰《安法師傳》(又名《安和上傳》，已佚，有片段見存於《世說新語》文學、雅量篇注之中)。

安帝元興元年(402)，以弘傳《法華》、《無量壽》二經為業，兼善神咒醫術的竺法曠卒於建康長干寺，散騎常侍願愷之為之撰《竺法曠贊傳》(見《高僧傳》卷五，已佚)。

除了上述記載西域和漢地高僧的單傳以外，自東晉中葉起，還出現了記載某一類僧人的類傳。

最早撰作僧人類傳的，當推中書郎郗超。他在撰成《奉法要》(見《弘明集》卷十三)、《支遁傳》之後，又搜集曾經居住在剡具東面諸山(如仰山等)的一些僧人的事跡，撰成了《東山僧傳》(見慧皎《高僧傳序》，已佚)。撰時約在廢帝太和二年(362)至簡文帝咸安二年(372)之間。繼之者，則有竺道潛(字法深)的弟子竺法濟於孝武帝(373—396)時撰的《高逸沙門傳》一卷(見《高僧傳》卷四、《歷代三寶紀》卷八)。原書雖佚，但從《世說新語》言語、文學、雅量、誹調篇注保存下來的一些片段來看，而記的是曾經隱居於剡縣的僧道潛，于遁，于法開業「高逸」僧的事跡，性質與《東山僧傳》相似。

進入南北朝以後，佛教傳記出現了全面發展的新景象。不儀僧人別傳，類傳大量涌現，而且自南齊以後，還出現了通記古今高僧的總傳，從而使佛教傳記的門類至此而齊備，並日臻完善。

在僧人別傳方面。有劉宋王微撰的《竺道生傳》(見《高僧傳》卷七，已佚)，記卒於宋元嘉十一年(434)的京師龍興寺沙門竺道生；吳郡張辯(曾任平南長史)撰的《曇鑿傳》(見《高僧傳》卷七，已佚)和《僧瑜傳》(見《高僧傳》卷十二，已佚)。前者記江陵辛寺

沙門曇鑿的事跡，後者記卒於宋孝建二年(455)的廬山招隱寺沙門僧瑜的事跡；北魏無名氏撰的《慧達別傳》(見《續高僧傳》卷二十五，已佚)，記卒於北魏太延元年(439)的文成郡沙門慧達的事跡；南齊靈根寺沙門玄暢，根據佛教論書以及西域所傳而撰的《訶梨跋摩傳》一卷(見隋代法經等《衆經目錄》卷六)，追述《成實論》的作者、中天竺(印度)沙門訶梨跋摩(意譯「師子鎧」)的事跡；梁陶弘景撰的《草堂法師傳》一卷(見《舊唐書》卷四十六《經籍上》，已佚)，記卒於梁大同元年(535)的鐘山草堂寺沙門慧約的事跡；陳代曹毗撰的《真諦三藏傳》(見《歷代三寶紀》卷十一，已佚)，記他的老師、卒於陳太建元年(569)的北天竺沙門真諦；北周渭濱沙門釋亡名撰的《韶法師傳》和《僧崖菩薩傳》(見《歷代三寶紀》卷十一，均佚)，前者記卒於梁天監七年(508)的蜀郡龍淵寺沙門慧韶，後者記於北周保定二年(562)燒身而亡的益州沙門僧崖；北齊無名氏撰的《稠禪師傳》一卷(見《泊唐書》卷四十六《經籍上》，已佚)，記卒於北齊乾明元年(560)的西龍山雲門寺沙門僧稠。

在僧人類傳方面。有南齊中寺沙門法安撰的《志節傳》五卷(見《高僧傳》卷八、《出三藏記集》卷十二，已佚)，記「志節」類僧人的事跡；沙門僧寶撰的《游方沙門傳》(見《高僧傳序》，已佚)，記「游方」(指往西域求法)類僧人的事跡；梁建初寺沙門僧祐撰的《鐘山定林上寺絕跡京邑五僧傳》一卷(見《出三藏記集》卷十二，已佚)，記定林上寺五位高僧的事跡；治中張孝秀撰的《廬山僧傳》(見《高僧傳序》，已佚)，記序山東林諸寺高僧的事跡；中書陸杲(字明霞)撰的《沙門傳》(見《高僧傳序》，已佚)，或記義興、臨川等地的高僧的事跡。

在僧人總傳方面。最初問世的著作，要推南齊沙門法進撰的《江東名德傳》三卷(見《隋書》卷三十三《經籍二》)已佚。雖說由於受當時南北分割而治的限制，書中收錄的儀是江南名僧，也帶有



地域性，但是，由於它通收不同時代、不同地點和不同德業的江南名僧，因而已經具有總傳的性質（《高僧傳序》云：「沙門法進乃通撰傳論」）；稍後，則有南齊竟陵王記室王巾撰的《僧史》十卷（見《歷代三寶紀》卷十一，已佚）。

及至梁代，整個社會的佛教，在梁武帝的大力獎掖和率先垂范下達到鼎盛。作為歷代僧人業績總匯的僧人總傳，也因受社會環境的影響而格外得到重視，一部又一部的著作在相隔不長的時間裏相繼問世，形成了一個頗具規模的系列。

先是僧祐撰《出三藏記集》十五卷（今存），其中卷十三至卷十五為「列傳」，所收上始後漢安世高，下至劉宋法勇（又名「曇無竭」），凡三十二人。雖然人數並不多，但它已經打破了朝代、地域和僧人行業的界限，具有通錄性質，若抽出單行，也是一部僧人總傳；接着是揚州裝嚴寺沙門慧皎撰的《高僧傳》三十卷（今存《名僧傳鈔》一卷）；會稽嘉祥寺沙門慧皎撰的《高僧傳》十四卷（今存）；著作中書監裴子野撰的《沙門傳》三十卷（其中十卷為外兵郎劉瑒續撰，見《大唐內典錄》卷十，已佚）；湘東王記室虞孝敬撰的《高僧傳》六卷（見《隋書》卷三十三《經籍二》，已佚）。在南北朝行將結束的時候，又有北齊明克讓撰《續名僧傳》一卷（見《北史》卷八十三，已佚），從書名來看，它是續寶唱之書的。

由於梁以前的佛教傳記均已亡佚，故見存的漢語系佛教傳記是從梁代開始的。

## 二、晚清以前佛教傳記的見存

今存的漢語系佛教傳記，上起梁代，下迄清代，共有三十多種，茲擇重要者分述如下：

（一）釋迦牟尼傳。有：（1）《釋迦譜》五卷。梁僧祐撰。分為二十四篇，始《釋迦始祖劫初利利相承姓緣譜》，終《釋迦法滅盡緣

記》，用摘錄數十種大小乘佛典的原文，間附僧祐案語的方式編就。（2）《釋迦氏譜》一卷。唐道宣撰。分《序所依賢劫》、《序氏族根源》、《序所托方土》、《序法王化相》、《序聖凡後胤》五篇，其基本史料取於《釋迦譜》。

（二）僧人總傳。有：（1）《名僧傳抄》一卷。梁寶唱撰。此書為《名僧傳》三十卷的摘抄本，由《名僧傳》目錄、《名僧傳抄》、《名僧傳》說過三部分組成。其中《名僧傳》目錄分法師、律師、禪師、神力、苦節、導師、經師七科，收錄後漢至南齊的名僧四百二十五人。（2）《高僧傳》十四卷。梁慧皎撰。分譯經、義解、神異、習禪、明律、護法、感通、遺身、讀誦、興福、雜科聲德十科，收錄梁代至唐初的僧人，正傳四百一十四人，附見二百二人（據高麗藏統計）。（3）《續高僧傳》三十卷。唐道宣撰。分譯經、義解、習禪、明律、護法、感通、遺身、讀誦、興福、雜科聲德十科，收錄梁代至唐初的僧人，正傳四百一十四人，附見二百二人（據高麗藏統計）。（4）《宋高僧傳》三十卷。分科與《續高僧傳》相同，主要收錄唐代至宋初的僧人，並補收劉宋、後魏、陳、隋的僧人若干名，正傳五百三十一人，附見一百二十五人（據明北藏統計）。（5）《新修科分六學僧傳》三十卷。元曇噩撰。分為六學（慧學、施學、戒學、忍辱學、精進學、定學）十二科（每學之下立二科），收錄東漢至宋初的僧人一千二百七十三人（無附傳）。（6）《大明高僧傳》八卷。明如惺撰。分譯經、解義、習禪三科，收錄北宋末年至明萬曆二十一年（1593）之間的部分僧人，正傳一百一十二人，附見七十人。（7）《補續高僧傳》二十六卷。明明河撰。此為《宋高僧傳》的補續之作，也分為十科（除將「讀誦」易名為「贊誦」以外，其他科目依舊），主要收錄北宋初年至明萬曆四十三年（1615）之間的僧人，並補收唐五代的僧人若干名，正傳五百四十八人，附見七十二人。（8）《高僧摘要》四卷。清徐昌治撰。分道高僧、法高僧、品高僧、化高僧四科，收錄東漢至清初的僧人一百

七十三人(無附傳)，其史料主要取於歷代高僧傳，兼及他書。

(三)僧人類傳。有：(1)《比丘尼傳》四卷。梁寶唱撰。收錄東晉升平(357-361)末年至梁天監十五年(516)之間的比丘尼六十五人。(2)《大唐西域求法高僧傳》二卷。唐義淨撰。收錄唐初赴印度求法的僧人，正傳五十六人，附見四人。(3)《禪林僧寶傳》三十卷。北宋惠洪(又作「慧洪」)撰。收錄唐末至北宋政和(1121-1125)年間的禪宗僧人八十一人。(4)《僧寶正續傳》七卷。南宋祖琇撰。收錄北宋末至南宋初的禪宗僧人二十八人，另載唐代禪僧二人。(5)《南宋元明禪林僧寶傳》十五卷。清自融、性磊撰。此書為《禪林僧寶傳》的續作，共收錄南宋初至清初的禪宗僧人九十八人。(6)《武林西湖高僧事略》一卷。南宋元敬、元復撰。專記杭州一地的僧人，收東晉至南宋紹興(1131-1162)年間的僧人三十人。(7)《續武林西湖高僧事略》一卷。明株宏撰。續收元代至明初杭州的僧人五人。(8)《神僧傳》九卷。明朱棣(即明成祖)撰。收錄東漢至元初有神通變化之跡的僧人(「神僧」)二百八人，其史料主要取於歷代高僧傳，兼及他書。

(四)僧人別傳。有：(1)《隋天台智者大師別傳》一卷。隋灌頂撰。記天台宗創始人智顛(賜號「智者」)的事跡。(2)《唐護法沙門法琳別傳》三卷。唐彥悰撰。記唐初佛道鬥爭中的重要人物法琳的事跡。(3)《大唐大慈恩寺三藏法師傳》十卷。唐慧立、彥悰撰。記法相宗(又稱「慈恩宗」、「唯識宗」)的創始人玄奘的事跡。(4)《大唐故三藏玄奘法師行狀》一卷。唐冥祥撰。記玄奘之生平。(5)《玄宗朝翻經三藏善無畏贈鴻臚卿行狀》一卷。唐李華撰。記印度胎藏界密法的傳播者、唐代密宗的奠基人善無畏的事跡。(6)《大唐故大德贈司空大辨正廣智不空三藏行狀》一卷。唐趙遷撰。記印度金剛界密法的傳播者、唐代密宗的主要代表人物不空。(7)《大唐青龍寺三朝供奉大德行狀》一卷。佚名撰。記唐代密宗兩部

大法的重要傳承者惠果的事跡。(8)《唐大荐福寺故寺主翻經大德法藏和尚傳》一卷。新羅(今朝鮮)崔致遠撰。記華嚴宗的實際創始人法藏的事跡。

(五)居士傳。有：《居士傳》五十六卷。清彭紹升撰。收錄東漢至清乾隆(1736-1795)年間的居士，正傳二百二十七人，附見七十七人。

(六)往生傳。有：(1)《淨土往生傳》三卷。北宋戒珠撰。收錄西晉至北宋初年，修持淨業，以期往生西方極樂淨土的僧尼七十五人。(2)《往生西方淨土瑞應傳》一卷。唐文諡、少康撰。收錄東晉至唐大曆(766-779)年間，僧尼及居士的淨土感應故事四十八則。(3)《往生集》三卷。明株宏撰。分沙門往生、王臣往生、處士往生、尼僧往生、婦女往生、畜生往生、諸聖同歸、生存感應七類，收錄淨土感應事例二百五十五條。(4)《淨土聖賢錄》九卷。清彭希源撰。此為歷代往生傳的集大成者，分淨土教主、闡教聖眾、往生比丘、往生比丘尼、往生人王、往生王臣、往生居士、往生雜流、往生女人、往生物類十科，立傳五百餘篇。(5)《淨土聖賢錄續編》四卷。清胡珽撰。此為前書的續編，分往生比丘、往生比丘尼、往生王臣、往生居士、往生雜流、往生女人、往生物類七科，立傳一百幾十篇。

### 三、其他

近人編撰的佛教傳記、僧人生卒年表、佛教人名辭典等著述，主要有：喻謙的《新續高僧傳四集》六十六卷；釋震華的《續比丘尼傳》六卷；陳垣的《釋氏疑年錄》；釋明復的《中國佛學人名辭典》等。

(完)

# 讀梁起超學術思想史全集

## 「中國佛教史研究」介紹摘要(上)

張培之

求法高僧，其姓氏爲吾人所耳熟者不過數輩；東西著述家所稱引，亦僅能舉二三十人，吾積數月之功，刻意搜討，所得乃逾百，以其爲先民一大業，故備列其名以表敬仰，次乃論次其事也

### 西行求法古德表

姓名及籍貫	年代	事略
朱士行 潁川人	魏高青鄉 公甘露五 年(二六 〇)	士行爲漢土沙門之始，亦爲西行求法之第一人。其西遊動機，因讀道行經覺文意隱質，諸未盡善，乃誓志捐身，遠求大本。遂於于闐得梵書正本九十章，遣弟子弗如檀送歸。後由竺叔蘭無羅叉譯出，即今本放光般若經是也。士行遂終於于闐。見梁高僧傳卷四本傳。

### 姓名及籍貫

### 年代

### 事略

竺法護 其先月支 人 世居敦煌	晉武帝中 (二六五 至二八 九)	時寺廟畫像雖崇京邑，而方等深經，蘊在葱外。護乃慨然發憤，志弘大道。遂至西域，遊歷諸國通三十六種語言。獲賢劫法華，光讚等梵經百五十六部，齎還中夏，沿途傳譯，終身不倦，見梁高僧傳卷一本傳。
慧常 進行 慧辯 籍貫均無 考	晉成帝咸 和中 咸和	此三人僧傳中皆無傳。惟道安著合光光讚略解序中云：『會慧常，進行，慧辯等將如天竺，路經涼州』結三人有結侶西遊事矣。又失名人著楞嚴後記，稱咸和三年涼州刺史張天錫譯首楞嚴經時，沙門慧常，進行在坐。可



姓名及籍貫

年代

事略

姓名及籍貫

年代

事略

于法蘭  
高陽人

東晉穆帝  
中(?)  
(三四五  
至三六  
一)

考見其西遊年代也，兩文俱見出三芷集記卷八。  
嘗愴然嘆曰：「大法雖興，經道多闕。若一聞圓教，夕死可也」。乃遠適西域，欲求異聞。至交州遇疾，終於象林。事見梁高僧傳卷四本傳。其人卒於支遁前，略推定為東晉穆帝時人。

支法領  
籍無考

東晉孝武  
中(?)  
(三七五  
至三九  
六)

領為慧遠弟子奉遠命往尋衆經，踰越沙雪，曠歲方返。見梁高僧傳卷六遠傳，領在于闐得華嚴前分三萬六千偈。見同書卷二佛馱跋陀羅傳。又僧肇答劉遺民書云：「領公遠舉，乃是千載之津梁。於西域還得才等新經二百餘部。」(梁高僧傳卷七僧肇傳引)綜此諸傳，知領此行成績甚優也。

法淨

籍無考

法顯  
平陽武陽人

同上  
東晉安帝  
隆興三年  
往。義熙  
十二年歸  
前後凡十  
五年(三  
九九至四  
一六)

與法領同受慧遠命出遊。見遠傳。法顯與玄奘為西行求法界前後兩大人物，稍通佛門掌故者，皆能知之。梁高僧傳本傳云：「常慨經律舛闕，誓志尋求。」此為顯出遊之動機。其在長安偕行者，有慧景道整慧應慧達慧嵬五人。在張掖後遇僧紹，智嚴，寶雲，慧簡，僧景等五人。相約同遊。而或在中途折回，或分道行。或道死。或留印不歸。故歸國時孑然僅己一人耳。此為顯當時同行之伴侶，其

行程據佛國記所述。由敦煌渡沙河十七日至鄯善；(今縣)又十五日至偽犂。(今焉耆)再由偽犂西南行一月五日至于闐(今縣)又西行二十五日至子合，(今葉爾羌南)更南向行至於麻毛。(今奇靈卡)又二十五日至竭叉，(今塔什庫爾干)。計在新疆省境內共行歷一百二十二日迷竭又度葱嶺行一月順嶺西南行十五日至烏葭(今阿富汗國內，加非利斯坦省之班底)南下至宿阿多(待考)又東下五日至犍陀衛(即犍陀羅今為干達馬克)南行四日至佛羅沙(今白沙威爾)南度小雪山。(今阿富汗都城南之白瓦里山)更南下十日至跋那(今哈爾奈)計在阿富汗境內共行三十三日。由跋那東行三日渡新顯河(即印度河)至毗荼(今克爾普爾)則入印度境爾。自敦煌至毗荼共歷一百五十九日。途中屢有勾留，故凡六年方至中印度留中印度又三年。將返國，附海船適獅子國(今斯里蘭卡)在彼國又留二年，方由師子國飄浮至廣州，中間漂浮至一國名耶婆提(今名待考)停五月才在彼處易舟而歸。又經風飄八十余日至長廣郡牢山(即今青島)，登陸歸途中計費三百三十餘日。以上為法顯旅行之日程。顯

姓名及籍貫	年代	事	姓名及籍貫	年代	事
道整 洛陽清水人	(三九九 至四一 六)	在印度學梵語梵書，至中天竺得摩訶僧祇律。薩婆多律。雜阿毗曇心經。方等泥洹經。在獅子國得彌沙塞律。長長阿含。雜阿含。及雜芷等皆漢上所無。躬自書寫齎歸，律芷及阿含之輸入多賴其賜。此皆爲法顯之留學不朽之成績。他返國後與佛跋陀羅同譯諸經論百餘萬言，又記他旅行中所見所聞的佛國記(今稱法顯傳)至今治印度學者皆宗之。英、法、德國皆有譯本。可謂法顯對人類文化永久之貢獻。	智景 籍無考	同上	與法顯偕行至佛樓沙，先歸。
智嚴 西涼人	(三九九 至四一 六)	據法顯傳，顯初發長安時五人同行，整居其一。同行十人中，安抵印度者惟整與顯耳！然整遂留印度不復歸國。	僧紹 籍無考	同上	與法顯偕行，至于闐，顯等西度葱嶺，經阿富汗入印。紹獨別去，隨胡人入罽賓。
		附考；梁高僧傳卷一曇摩難提傳稱；「趙正晚年出家，更名道整。」按趙正即趙文業，仕苻秦與道安同監譯事，最有功佛法，與法顯同遊之道整，當即此人。惟僧傳言其終於襄陽，佛國記言其終於印度，未知孰是！	慧景 籍無考	同上	與法顯，道整偕行。至小雪山，凍死。
		初與法顯同行至僞彝，因返高昌求行資，遂分道。後獨行至罽賓留彼地十年。從佛跋先受禪法。敦請佛跋跋陀羅(即覺賢)東歸。參其譯事，始終相隨。晚年汎海重到天竺，卒於罽賓。	慧簡 籍無考	同上	與法顯等偕行，至烏彝，偕智嚴返高昌求行資。其後是否仍與嚴偕，今無考。
			慧暉 籍無考	同上	北涼主沮渠蒙遜之叔，封安陽侯。嘗
			沮渠京聲	東晉安帝	

姓名及籍貫	年代	事	姓名及籍貫	年代	事
涼州人	義熙中 (?) (四〇五 至四一 八)	度流沙至于闐，從天竺法師佛馱斯那 學禪法。譯書甚多。事蹟附見梁高僧 傳卷二曇無讖傳。	曇纂 籍無考	同上	與智猛同出同歸!!!
康法朗 中山人 同侶四人	東晉 年分無考	與同學四人發趾張掖，西過流沙，餘 四人遂不復西行。朗更遊諸國，研尋 經論。後還中山。見梁高僧傳卷四本 傳。	曇無竭 幽州黃龍 人	劉宋永初 元年(四 二〇)	曇無竭此云法勇。聞法顯等躬踐佛 上，慨然有忘身之誓。乃召集同志二 十五人遠適西方。度雪山時，經三日 方過，料檢同侶，失十二人，餘十三 人，經罽賓入中天竺，八人復死於 路，僅餘五人同行。後於南天竺隨船 汎海返抵廣州。據梁高僧傳卷三本 傳，曇無竭亦著有遊記。但隨唐志並 未著錄，想其佚已久矣！
慧叡 冀州人	東晉 年分無考	從蜀之西界，至南天竺。音譯訓詁， 無不必曉。後還憩廬山。俄入關從學 羅什。見梁高僧傳卷七及釋迦方志卷 下。	僧猛 曇朗	同上	曇無竭同行二十五人之二人也。事蹟 無考！
知猛 雍州新豐 人	姚秦弘始 六年往。 劉宋元嘉 十四年	猛之出遊，在法顯後四年；蓋不相謀 也。猛每聞外國道人說天竺有釋迦遺 跡及方等衆經，於是始結同志十有五 人出遊。歷流沙至于闐，西南行二千 里，始登葱嶺而九人退還。尋一人又 道死。猛僅與四人共度雪山，歷罽賓 徧遊印。當時西遊諸賢留印度最久者 莫如猛，及其歸也，僅與一人偕耳。 猛得梵本甚多，僧祇律及大般涅槃其 最著也。猛所著遊行外國傳，隋唐經 籍志並其他著錄今佚。其事蹟僅見梁 高僧傳卷三本傳。	道普 高昌人	宋元嘉中 四二四至 四五三年	普事蹟附見梁高僧傳卷二曇無讖傳 中。據稱，「經遊西域，徧歷諸國， 備諸國語，遊履異域，別有大傳。」 其傳隨志不著錄，想已久佚。其出遊 年代亦無可考。惟讖傳又云：「宋元 嘉中欲重尋涅槃後分，遣晉將書吏十 人西行尋經，至長廣郡(今青州)舶破 傷足因疾而卒。」
道嵩 籍無考	同上	與智猛同行，至波淪國，道死。	道泰	東晉劉宋	開元釋教錄卷四下云：「泰以漢土，



姓名及籍貫 年代 事 略

籍無考

間。  
年分難確  
指

方等粗備，幽宗粗暢，其所未練，惟三芷九部。故杖策昌險，爰至葱嶺西，綜覽梵本，並獲婆娑梵本十萬餘偈，及諸經論東歸。」釋道誕阿毗曇婆沙論序（見原著卷首）云：「有沙門道泰……，至葱西。……獲其梵本十餘萬偈。……以乙丑之歲……傳譯。」法顯諸僧西遊目的在求大乘經典，道泰則注重小乘。婆沙大論輸入泰之賜也。此論以乙丑年傳譯，其年為宋文帝元嘉二年。泰之出遊，當遠在此年以前矣。

法盛  
高昌人

東晉劉宋  
間？

梁高僧傳卷二無識傳云：「時高昌有沙門法盛，亦經往外國，立傳凡有四卷。」隋唐書經籍志並著有法盛歷國傳三卷。今佚。

竺法維  
僧表  
涼州人

東晉劉宋  
間。  
？

二人之名附見曇無讖傳。云：「並經往佛國」殆皆北涼時人梁寶唱名僧錄傳卷二十六有僧表傳。

慧覽  
籍無考

宋太明中  
（四五七  
至四六  
四）

覽曾遊迦濕彌羅，從達磨詒受禪要。還至于闐授諸僧戒。見梁高僧傳卷十二本傳

道藥  
籍無考

元魏太武  
末年  
（四三三  
至四三

藥從疏勒道入印度經懸度到僧迦施國。還著書一卷見唐道宣釋迦方志卷下。所著傳隋書經籍志著錄。今佚。楊銜之洛陽伽藍記引之。

姓名及籍貫 年代 事 略

法獻

西海延水  
人

九）  
宋元徽  
三年  
（四七五）

獻聞智猛西遊，乃誓欲忘身，往觀聖跡。以元徽三年，發踵金陵，西遊巴蜀，路出河南，道經芮芮，既至于闐，欲度葱嶺，值棧道路絕而返。見梁高僧傳卷十四本傳。

惠生  
籍無考

元魏熙  
平元至正  
光三年  
五一六至  
五二三）  
同上

魏書釋老志云，熙平元年詔遺沙門惠生使西域採諸經律。正光三年還京師，所得經論一百七十部行於世。慧生行傳一卷，隋書經籍志著錄今佚。洛陽伽藍記引之。

宋雲  
敦煌人

同上

洛陽伽藍記卷五云：「宋雲與惠生向西取經，凡得一百七十部。正光二年二月還。」其年月與釋老志小有出入。要之二人同出同歸無疑也。雲著有家記，隋志著錄，今佚。伽藍記引之。唐志別有雲著魏國以西十一國事一卷。是書是否即家記異名，今無考。

王伏  
子統  
法力

雲啓

寶暹  
道邃

同上  
北齊武平  
六年至十

魏書嘯噠傳云：「熙平中明帝遣王伏，子統宋雲沙門法力等往西域求訪佛經，沙門慧生偕行。」據此知此遊同行者尚有此三人也。  
籍貫年代事蹟皆無考。其名僅見佛祖歷代通志載卷十。  
唐高僧傳卷二闍那崛多傳云：「有齊僧寶暹，道邃僧曇等十人，以武平六

姓名及籍貫	年代	事略	姓名及籍貫	年代	事略
僧曇 智周 僧威 法寶 知昭 僧律	三年(五 七四至五 八一)	年，相結同行，採經西域，往返七載。將事東歸；獲梵本二百六十部，回至突厥，俄而齊亡。大隋受禪，暹等賣經應運」大抵隋代所譯經論原本，多出暹等所賣為歸。同行十人中智周等五人之名，見開元釋教錄卷七。餘二人無考。	玄奘為中國佛教第一功臣。其事蹟具見慧立所著之慈恩三藏法師傳卷四本傳。其遊歷之跡見奘所自著大唐西域記；諸書現存，為世界學界鴻寶，今以極簡略之文記其梗概如下；	唐貞觀二 年出，十 九年歸。 前後凡十 七年(六 二八至六 四五年)	(一)遊學動機，因研究婆沙；雜心俱舍，攝大乘諸論，覺未能盡其理解，屢從本國大師質疑，皆不滿足，故發憤西遊，求名師，讀原本。慈恩傳云；「師既遍謁眾師備餐其說，詳考其義；各擅宗途，論諸聖典，亦隱顯有異，莫知適從，乃誓遊西方，以問所惑。」此奘出遊之主要動機也。時年二十九。
		國經一夏。時西域諸國，咸服屬突厥，非得突厥護照，不能通行。乃持文泰介紹信，詣突厥葉護可汗牙所，得其許可乃行。故奘所遵者非漢以來西域通路；乃北出特穆爾圖泊掠西伯利亞之南端，經俄屬土耳其斯坦乃循阿富汗入迦濕彌羅。此路為法顯，法勇以來所未經行也。途中艱窘狀況，具見本傳。		(二)留學成績。奘出遊十七年，歷五十六國，備通各種語言文字，其間留中印度摩竭提國之那爛陀寺凡五年，實奘華生學力最得力處也。時印度大乘教方極盛，法相宗尤昌盛。大師戒賢，即那爛陀寺之首座。奘親受業，盡傳其學。歷治瑜伽，順理，顯揚對法諸論，而於瑜伽尤所覃精。其餘如小乘一切有部經量部，及大乘法性宗學說，莫不參稽深造。旁及外道宗趣咸所取資。畢業後五印諸王爭先供養，其供主戒日王，敬禮尤至。為奘特開辯學大會，奘立「真唯識量」懸之國門，經月無人能詰難者。後更遍遊諸國，采風問俗，至貞觀十八年乃歸。	
		(三)旅途之艱窘，時方嚴越境之禁，奘詣闕陳表，請特許遊學，有司不為通。乃隨飢民度隴，復偷越五烽(關卡)備極艱險，乃至高昌。(今吐魯番)高昌王麴文泰，夙聞其名，強留供養，奘以死自誓，乃得脫。猶淹彼			(四)歸國後之貢獻，奘所賣歸之經典，凡五百二十夾，六百五十七部，各地

姓名及籍貫	年代	事	姓名及籍貫	年代	事
玄照 太州仙掌人	唐貞觀間 (六二七 至六四 九) 又麟德元 年(六六 四年)	照與玄奘先後出遊，但照之往，取道吐蕃，(西藏蒙文成公主護送；歸途經尼泊爾(亦稱廓爾喀)此藏印通路，為前人所未經者。照在印凡十一年，詔書徵還。(當時尼泊爾稱泥波羅)高宗麟德元年復奉勅往，遂在中印病歿。	僧隆 籍無考 明遠 益州清城人	貞觀間 無考	從北道至北印度後歸國經健陀羅，道死。 由交趾泛海往，經訶陵至師子國。(今斯里蘭卡，前名錫蘭，即南印度也。)欲潛取佛牙，為國人所覺，倍受凌辱。自是師子國人守護佛牙更為嚴謹也。 梁起超先生自己按語云：「吾遊錫蘭，尚得見此所云佛牙者。」 由海道往，精研瑜珈，住錫蘭甚久，餘無考
師鞭	貞觀間？	與玄照偕行，至西印度卒於彼地。年三十五歲。	義朗 益州成都人	無考	與義朗偕行至耶迦國病死。
道希 與師鞭俱為齊州人	貞觀間？	留學那爛陀寺。携有漢譯新舊經論四百餘卷，施入該寺。又在大覺寺立唐碑一座。卒於印度。	知岸 成都人	無考	義朗之弟與義朗俱行。結果無考。
慧業 新羅人	貞觀間	留學那爛陀寺。卒於彼。義淨嘗見其手寫梵本諸經論。	成都人	麟德中	由海道往，至訶陵國，得大涅般經後分補譯送歸，旋客死海外，年僅三十四歲。 會寧弟子，寧譯經遣其費還尋復獨
玄恪 新羅人	貞觀間	嘗與玄照同留大覺寺。後卒於印度。	成都人	麟德中	由海道往，至訶陵國，得大涅般經後分補譯送歸，旋客死海外，年僅三十四歲。 會寧弟子，寧譯經遣其費還尋復獨
道方 并州人	無考	由泥波羅入印(即尼泊爾)在大覺寺留學	會寧 成都人	麟德中	由海道往，至訶陵國，得大涅般經後分補譯送歸，旋客死海外，年僅三十四歲。 會寧弟子，寧譯經遣其費還尋復獨
道生 并州人	貞觀末	由吐蕃路入印，留學那爛陀寺，卒業後多寶經像回國，至泥波羅病死。	成都人	麟德中	由海道往，至訶陵國，得大涅般經後分補譯送歸，旋客死海外，年僅三十四歲。 會寧弟子，寧譯經遣其費還尋復獨
常愍	無考	由海道往，經訶陵國，舟覆溺死其隨	運期	同上	由海道往，至訶陵國，得大涅般經後分補譯送歸，旋客死海外，年僅三十四歲。 會寧弟子，寧譯經遣其費還尋復獨

姓名及籍貫

年代

事

略

姓名及籍貫

年代

事

略



姓名及籍貫	年代	事
交州人 解脫天	無考	遊。 由海道往，留學大覺寺。
交州人 窺冲	無考	明遠弟子，後隨玄照同留中印度卒於王舍城年三十許。
交州人 智行	無考	由海道至西印度留學信者寺，卒於彼地，年五十餘。
交州人 慧琰	無考	智行弟子隨師到僧阿羅國。
交州人 信胄	無考	由西域北道至西印度留信者寺。卒於彼地，年三十五。
籍無考 大乘燈	無考	幼隨父母，曾遊印度，隨唐使臣郝緒歸國，受業玄奘，矢志出遊，乃由海道經師子國入南印度，旋至東印耽摩立底國留十二年。隨詣中印，留學那爛陀卒於該寺。義淨猶觀其遺物。
愛州人 智岸	無考	二人少長京師，後隨使臣王玄策，泛海遊印，遇疾俱卒。所携漢譯本瑜珈及餘經論保存於室利佛逝國
並高昌人 曇閏	無考	由海道往，至渤盆國，遇疾死
洛陽人 義輝	無考	因讀攝論，俱舍懷疑未斷。乃往中印度留學，華業歸國，至耶迦戌國病死年三十餘。
洛陽人 慧輪	貞觀間	隨玄照西行充侍者，留學信者寺十年，義淨遊印時尚在，年四十矣。
新羅人 道琳	無考	因欲研究戒律，發心留學，由海道往

姓名及籍貫	年代	事
荆州江陵人 曇光	無考	印，在東印耽摩主底國留三年，次至中印，留學那爛陀寺數年，南印西印各住經年，義淨出遊時尚在印。
荆州江陵人 慧命	無考	由海道往，至東印度訶利難羅國，後不知所終。
荆州江陵人 善行	無考	由海道往，至占波，屢遭艱苦，廢然而返。
晋州人 僧哲	無考	義淨弟子隨淨至寶羅筏，嬰疾而歸。
澧州人 靈運	無考	由海道往，留學三摩咀吒國，義淨在印，曾與相見，其弟子玄遊高麗國人隨哲往師子國。
澧州人 智弘	無考	與僧哲同遊，留學那爛陀寺。
洛陽人 無行	無考	當時印度使臣王玄策之侄，與無行同泛海西遊。留學大覺寺二年，復詣那爛陀寺。卒乃在信者寺習小乘教，譯律芷書甚多，留印共八年經迦濕彌羅返國。
荆州江陵人	無考	與智弘同泛海西遊留學那爛陀寺，習瑜伽，中觀，俱舍。復往抵羅寺研究因明，義淨在印常與往來，著有遊記。名曰中天附書。今佚，一切經音義引之。

(未完)



## 畧論中期大乘佛學

### 一、大乘佛學的全盛時期

中期大乘佛學是指約當公元五、六世紀之間的印度佛學，是大乘佛學的全盛時間。它是在初期大乘的基礎上，由於內外的有利條件，經過學者們的共同努力，得到很大的發展，當時出現百家爭鳴，各抒所見的盛況。前後持續約二百年間。從地區言，以中、西印度為中心，就時代說，正是笈多王朝和後笈多王朝統治時期，此後由於密教思想的滲入，逐漸發生變化，那只能稱為大乘佛學的晚期了。研究中期大乘佛學，可以弄清印度佛學逐步出現「質變」的時代背景、社會根源和本身的各種因素，對南北傳分流的原由，順藤摸瓜得到概念的認識。

笈多王朝初期，信奉婆羅門教，對佛教並不重視，如塞建陀笈多於公元四五九年擊退白匈奴的入侵，特修建一座毗紐天神廟，並舉行隆重的祭祀典禮，以慶祝勝利。對佛教的尊重開始於正

勤日王和新日王，特別是新日王從世親受過戒正勤日王的王妃由世親剃度出家，後來新日王和他的母后還請世親駐錫阿逾陀。在玄奘「大唐西域記」中，記錄了印度佛教最高學府那爛陀寺建造的歷史，稱該寺始建於笈多朝的帝日王（即塞建陀笈多），以後覺護王、幼日王等都加以擴建。可見在帝日王的後期已改變信仰，對佛教採取護持政策。因據史料記述，帝日王在建婆羅門教大廟後不得人心，其後一洩不振，他不得不改變政策，同時護持佛教。但真正熱心弘傳佛教的應是正勤日王和新日王，梁真諦譯的「婆藪槃豆傳」（即世親的音譯）對此作了明確的記載。

還有，屬如來藏系的「勝鬘經」，在前三章敘述本經因緣時說，勝鬘為古印度拘薩羅國波斯匿王的女兒，阿踰陀國的王后，她母親就是佛陀堂弟摩訶男的養女末利夫人。波斯匿王和末利夫人信佛後，想到出嫁的女兒，就遣使去勸說她奉佛。勝鬘夫人聽

蔡惠明

從父母的話，皈依了佛教，並大力弘揚，使阿逾陀國從七歲以上的民衆都傾向大乘。這一說法，與歷史事實是有出入的。因爲佛世時代，沒有所謂大小乘之分，大乘佛教是部派佛教以後才興起的。當時阿逾陀國也不是印度經濟、文化的中心，只能表明阿逾陀會流行過大乘，勝鬘只是從自己改信佛教而帶動了她的國家的民衆一起皈依佛教。

據義淨「南海寄歸傳」記載，那爛陀寺建成後，以無著、世親學說爲中心，對各種佛學思想同時弘揚，造就了一大批人才。著名的有護法、護月、德慧、安慧、光友、勝友、智月、戒賢等。他們形成了兩個派系，就是護法系和德慧、安慧系，後來安慧系向西印度發展。那爛陀寺內就只存護法一系了。當時網羅了大小乘學者以及世俗各類學者在寺內講學，學術風氣流暢，各抒所見，自由論議，不僅形成瑜伽行派，還激發了中觀學派的重興，湧現了佛護、清辨、師子光、智光等代表人物，與瑜伽行派相對峙。我國的玄奘、義淨西行求法時，就在那爛陀寺時接受空、有兩宗的全面教育，把五科的精華傳回。後來另有學者把五科規模傳入西藏，但沒有玄奘、義淨兩三藏時期的精彩，徒具其形式而已。那爛陀寺的這種學風，是中期大乘佛學達到興旺發達的一個重要原因。同時在德慧、安慧離開那爛陀寺到西印度一帶活動後，無著、世親學說，尤其是世親首講的「俱舍論」在這一地區廣泛流行，到七世紀，西印度的大寺已可與那爛陀寺相媲美，這也促進了中期大乘佛學的發展。

## 二、大乘是佛說

大乘思想剛發生，部派佛教就認爲大乘非佛說。如在「般若經」中即有所反映，但並非所有部派都是一致的，例如馬鳴的老

師脅尊者就相信「大般若經」是十二分教中方廣一分。大乘經典是否佛說，當時確有不同的意見，但未引起激烈的爭論，現有的文獻中也看不出來。在龍樹、提婆立論廣破有部學說後，以有部爲代表的部派當然不會緘默，作出相應的反應，這是可以想像的，到大乘發展至中期，在「大涅槃經」中，對部派否定大乘經典的議論，出現了明確的駁斥，一些大乘學者在他們的著作中，把這個問題放在第一位。例如無著於「大乘莊嚴經論」的「成宗品」裏，就列舉了七因（漢譯把「有無有」分爲二，成了八因）堅決認爲大乘是佛說。這七因是：先不記、俱行、非餘境、應極成、有無有、能對治、義異文。世親對此作了詳細的解釋。現代佛學家呂澂在「印度佛學源流畧講」裏對其中「俱行」和「義異文」兩點也作了重要的解釋，他寫道：

「一是俱行，認爲大小乘的經典是同時流行的。所謂同時流行，是指有文字記載的經典而言，不是指口傳的階段，口傳無憑，是無從證明的。小乘文字記載是從「大毗婆娑論」開始，傳說該論編成後刻在石上，應當說是有文字記錄了。大乘經典一上來就有文字，脅尊者說般若是方廣，顯然不是指口傳，而是他看到了文字記錄。既然文字的記載是同時流行的，那就很難辨誰先誰後，誰是佛說誰非佛說了。大小乘經典形式都差不多，都是以「如是我聞」開始，怎能說小乘是真而大乘就非佛說呢？這條理由，小乘很難反駁，所以很重要。

二是義異文。這條理由是說，佛說都用文字（名相）表示的，而文字有意趣（即佛說都有所爲）與秘密（指文字中含藏的微言大義。）大乘的文字、義理，確非泛泛地一看就能理解的，小乘若攻擊大乘非佛說，即可據此分辯：佛說有種種意趣，不能拘於表面文字，應追究爲什麼如此說。這種解釋佛說的方法即所謂毘勒法門，初期大乘已開始運用，它發揮佛說的意趣極爲深入。



另外佛說不但有趣，而且還有秘密——深奧的內涵，人們對它的領會自然不會一樣。以後大乘凡遇有與小乘在文字理解有矛盾時，都用這條理由去解釋。」

印順老法師在「大乘是佛說論」一文就佛法的表現與流行，並從學派的分裂、經論的集出、思潮的遞代以及大乘的內容等作了分析和研究，他說：

「佛法本來不限於佛說，所以『大乘非佛說』，可說是似通非通的話！修菩薩道，成無上正等覺，這是任何佛弟子所不能否認的。如錫蘭傳來的『解脫道論』，說到菩薩以慈悲心，修習圓滿十波羅蜜多；依此而圓滿四處：諦、施、寂、慧，而圓滿定慧，而圓滿佛地。以慈心修十波羅蜜，豈不是與聲聞行不同？如以為這是說種種大乘經非佛口親說。這有什麼意義？『阿含』與廣律中，不也一樣有非佛說的嗎？我們知道：初期集成的『阿含經』，原有一合理的意見，即佛法是不限於佛說的。佛弟子間的自相問答，或與外道辯論，甚至傳說的梵天、帝釋等說，既無釋尊在場，也不會經過釋尊的審定，都編集在『阿含經』中，淺狹的聲聞佛教者，相信他們經律是佛說，是王舍城結集的聖典。不知道『阿含經』中，即含有佛涅槃後的教說。如『增一阿含經』中那羅陀比丘為文茶王說法。在他們的傳說中，這也不能不承認後起的增編！佛時的弟子，佛後的弟子的教說，編入契經中，這本是『阿含經』以來的一貫作風。」還有出自小乘，後來為大乘採用的『三法印』，作為判別是否佛說的標準。『三法印』就是：「入修多羅（經），隨順毘尼（律），不違法相（論）。」大乘認為，就依「三法印」準則，大乘入修多羅，原來三藏的組織是十二分教，其中就有「方廣」。大乘經從形式上說，動輒萬頌，就內容言，上下古今，都是相當方廣的。而且大乘也是對治煩惱的，是隨順毘尼。其次，大乘經的重要法相也闡釋四諦、十二因

緣等，不違法相，只不過解釋不同而已。所以先師李圓淨居士認為：「大乘無弊，乃謂大乘之末流有弊。」他對「大乘是佛說」同樣作了肯定。

### 三、中期大乘續出經典與所傳思想

中期大乘續出的經典主要有以「佛性說」為主的「大般涅槃經」，屬如來藏系的「勝鬘經」，講大乘菩薩道組織的「菩薩藏經」和議論性質的「解深密經」。這些經典反映了中期大乘佛學所傳的思想。

「大般涅槃經」簡稱「涅槃經」，北涼曇無讖譯，四十卷。全經分壽命、金剛身、名字功德、如來性、一切大眾所問、現病、聖行、梵行、嬰兒行、光明遍照高貴德王菩薩、師子吼菩薩、迦葉菩薩、憍陳如等十三品，主要闡述佛身常住不滅，涅槃常樂我淨，一切眾生皆有佛性，一闡提（意譯信不具，稱不具信心、斷了成佛善根的人）和聲聞、緣覺均得成佛等大乘思想。它的理論與部派佛教中的大眾部義理頗有契合，與「般若經」、「法華經」的重要論點也有一致的地方。此經引用「華嚴經」的某些義理，兩者相通。經中還引用佛陀所說：「我般涅槃七百歲後，是魔王波旬漸當沮壞我之正法」，這反映了笈多王朝初期復興婆羅門教、排斥佛教的歷史背景。

「勝鬘經」又稱「師子吼經」，南朝宋求那跋陀譯，一卷。全經分十五章。主要內容是把如來藏聯係於對「自性清淨心」的理解能力方面，即「空性智」，就是說要以「空性智」來觀察才能認識。對心的理解可分兩方面：一、從自性清淨講，一切眾生皆有此心，因煩惱障蔽，不能察覺。所謂「心性本淨，客塵所染」，淨心與客塵同時俱存，又是分離的，「由智而見其不實，」

可以把客塵斷掉，所以說「空如來藏」，這是從正面的理解。二、從反面理解，如來藏具有佛的各種功德，儘管現在未發現，但基礎是存在的。如同幼兒已具備成人的基礎一樣，逐漸生長成熟，總能成爲成年人。所以從智慧看來，它也是圓滿無缺的。這樣如來藏又具有不空的意義，即「不空如來藏」。可見「勝鬘經」對佛性說更加肯定，它把佛性擴展到心性，是繼承以前的說法而有所發展。

「菩薩藏經」，唐玄奘譯，二十卷。內容是講大乘菩薩的組織。它以「四無量」、「六度」、「四攝」爲綱，把有關法門都統攝到三類中。當時婆羅門教以升梵天爲解脫目標，修行的結果是達到與梵天共住。大乘佛教認爲，這是低級的要求，沒有離開貪欲，因此提出無染心的慈、悲、喜、捨四無量，這在初期大乘就有了。「菩薩藏經」繼承了這一方法，把四無量心列在六度之先，以四攝爲六度的推廣，構成了以六度爲核心的組織體系。並把重點放在「智慧度」上。佛教的智慧和一般世俗智慧不同，指如實了解一切事物的智慧，所以用「般若」音譯。大乘佛教稱之爲諸佛之母。構成智慧須要有十善巧，就是蘊、界、處、諦、四無礙、四依趣、資糧、三十七道品、緣起、一切法。玄奘回國後最先譯出此經，就是重視它對大乘思想的重新組織，可惜他沒有對此經與大乘意義有深廣的發揮。

「解深密經」是瑜伽行派和中國法相宗的基本經典之一。唐玄奘譯，五卷。此經以闡述大乘境界果爲中心，分序、勝義諦相、心意識相、一切法相、無自性相、分別瑜伽、地波羅蜜、如來成所作事等八品。第一爲序品，其餘七品爲正宗分。前四品講所觀境，後二品明能觀行，末品顯所得果。此經提出真理性的標準，在於「離言自性」的基礎上安立言說，認爲言說是表達一種意義而設的假說，離開言說的自性才是實在的。只有明確「假說自

性」與「離言自性」結合的關係，才能認識真理。此經對阿賴耶識作了切實的補充，它提出「阿陀那識」的概念，實際上與阿賴耶識是一個東西。所謂「阿陀那」是「執持」的意思，表示它有保持的作用。因爲阿賴耶稱藏識。只起收藏的作用，而阿陀那的執持，則具能動的意思，指根身的感覺。人死後形體仍在，但沒有感覺，就是由於阿陀那離開根身的緣故。此經最後用一個頌來總結阿陀那識，說：

「阿陀那識甚深細，一切種子如瀑流。

我於凡夫不開演，恐彼分別執爲我。」

就是說，阿賴耶識是活動的總體，一切東西都離不開它，如瀑布一旦下沖，泥沙隨之而下，一切跟着識的活動，也是如此。佛陀在別的經中也曾解釋過阿賴耶。因爲耽心不了解真義的人會執它爲我，所以在「解深密經」中說得比較含蓄，避免用我，這與「大涅槃經」中明確提出「我」，完全不同。

續出的大乘經典，不但具有經的性質，也有律和論的性質。如劉宋譯出的「菩薩善戒經」，序品中以「如是我聞」開頭，構成經的形式，但以律爲重點，一般稱之爲「經中之律」，後來譯出的「大乘阿毘達磨經」，雖然是經的形式，實際上是論的內容，被稱爲「經中之論」，可見陸續出現的大乘經典，已具備了三藏結構，這是與當時辯論大乘是否佛說的「三法印」標準相配合的。

#### 四、無著、世親的學說

組織中期大乘佛學的代表學者是無著、世親兩兄弟。他們是笈多王朝後半期的人，一般考證無著約爲公元四百年到四百七十年，世親約爲四二〇年到五百年。他們是北印度犍陀羅人，都在

有部出家。無著不滿足於修習小乘空觀，經彌勒指點改宗大乘，他所傳習的是彌勒學說。世親被稱爲「千部論主」，曾著「俱舍論」，表示對小乘很有自信，那時他的立場是反大乘的，後來聽無著夜誦「十地經」感到其法深妙，於是追隨乃兄改信大乘，弘揚唯識論。

彌勒學說以「瑜伽師地論」爲根本。瑜伽師地，意即瑜伽師修行的境界（十七地），所以亦稱「十七地論」。相傳爲彌勒所傳，無著記錄。內容是論眼、耳、鼻、舌、身、意六識的性質及其所依客觀對象，即人們根本心識——阿賴耶識所假現的現象；禪觀漸次發展中的精神境界，以及修行瑜伽禪觀的果位，以分析名相有無開始，最後加以排斥，從而使人悟入中道。漢譯本爲唐玄奘譯，一百卷。分五部份：一、本地分（一——五十卷），將瑜伽禪觀境界或階段分爲十七地；二、攝決擇分（五十一——八十卷），論述十七地的深隱要義；三、攝釋分（八十一——八十二卷），釋十七地有關諸經，特別是「阿含經」的說法和儀則。初明說法應知的五分，次述解經的六義；四、攝異門分（八十三——八十四卷），釋十七地有關諸經，特別是「阿含經」所有的諸法名義和差別；五、攝事分（八十五——一百卷），釋十七地有關三藏，特別是「雜阿含經」等衆多要義。初明契經事，次明調伏事，後明本母事。五分中以本地分爲重點，後四分主要是解釋其中的義理。無著傳彌勒著作，除「瑜伽師地論」外，還有「分別瑜伽論」、「分別中邊論」、「大乘莊嚴經論」、「金剛般若論」等。另有他自己的著作「顯揚聖教論」、「順中論」、「金剛經論」、「大乘阿毗達磨集論」、「攝大乘論」、「六門教授集定論」等。世親的著作較多，發揮彌勒學說的有「大乘莊嚴經論釋」、「辨中邊論釋」、「金剛經論釋」。解釋無著著作的有「攝大乘論釋」、「習定論釋」。闡述自己觀點的有「成業論

」、「二十唯識論」、「三十唯識論」，以及對大乘經的注釋「十地經論」、「法華經釋」等。他的「俱舍論」屬小乘著述，他本人雖甚重視，但影響很大，流行相當長時期。

無著的中道觀是對三性說——遍計執性、依他起性、圓成實性統一起來的認識，其源可以上溯至「般若經」，並加以會通。他說，「般若經」所講的空、無，不是泛泛之談，而是指一切法的遍計執；講的如幻如化，是指依他起性，有而不實；講到知行均清淨，使人們在理解上得到正確認識，在實踐上獲脫解脫自在，達到「法性本淨」，就是指圓成實性。他說，不用三性說去解釋「般若經」，就無法把道理說清楚，所以三性說是「般若經」理論上的歸結（見「攝大乘論」）。

無著、世親學說的另一個重要特點是方法上運用因明，並加以發展。初期大乘、龍樹對正理派的邏輯學說持否定態度，他著「迴諍論」總破正理派的「量」與「所量」，又著「廣破論」破斥正理派十六句義。他們破而不立，而且破得徹底。但到無著、世親時代就不同了。他們吸取並發展古因明，使之成爲駁斥其他派別，宣傳教義的重要工具。世親曾著有「論軌」、「論式」、「論心」三書，惜均不存。但在「如實論，道理難品」有因三相說：「我立三種因，是根本法，同類所攝，異類相離，是故立因成就不同。」以後陳那對因明作了重大改革，他的再傳弟子法稱又有所發展。因明被稱爲「佛家邏輯」，迄今仍有廣泛的影響。

中期大乘佛學最後分裂爲瑜伽行派和中觀派，雖然淵源相近，但發展越來越有分歧，到他們的後輩，更是分河飲水，不可調和。瑜伽行派堅持五種姓說，與原始佛教帶有根本反婆羅門種姓制度的精神大相逕庭，因此逐步走向衰落。晚期大乘佛學借助於密教，也就名存實亡，最後成爲密教的附庸。

（完）





## 「當一天和尚撞一天鐘」淺議

印能

「當一天和尚撞一天鐘」之說在我國民間流傳已久，但却是貶義之語，我感到憤憤不平，這似乎對我們佛教徒有所誤解甚至帶點侮辱意味了！

但靜心思慮一下，却也似乎有點道理。這也難怪，因為在我們這個角度裏，在世人眼中，和尚就是逃避現實的消極儒夫，是碌碌無為的庸人，是除了吃飯只知誦經念佛的混世者。因此，他們用「當一天和尚撞一天鐘」來形容那些對工作不盡責盡職，敷衍了事的人是不足為怪的，也似乎是理所當然的。他們對佛教不了解嘛！有個最明顯的例子，足以說明這個問題：中國偉大的唐代翻譯家、旅行家、語言學家和佛學大師玄奘三藏，在西方學者世界史著作中都給他留下了應有的篇章；在印度則是家喻戶曉，被尊為歷史上四大偉人之一；但在中國，人們却只知「西游記」中的唐僧而不知中國文化史上的玄奘！

然而，作為出家之人，我對此不能保持緘默，因為這無端的誹謗太不公平了！

我們出家佛教徒無論修何法門，晨鐘暮鼓的宗教儀式是必不可少的內容。但出家人的生活不僅僅是晨鐘暮鼓，這只不過是個表面形式，其背後還有更深一層的內涵；吹法螺、撞法鼓、度象生、得安樂的六度萬行！佛經云：「聞鐘聲，煩惱輕，智慧長，菩提生，離地獄，出火坑，願成佛，度眾生……。」和尚撞鐘的功德可由此而見一斑。正因如此，幽冥教主地藏王菩薩道場九華山有座寺院，晝夜鐘聲回蕩山空，以此來救拔苦惱的眾生。你能說，這是消極避世的枯木寒岩之舉嗎？

不僅如此，自佛教傳入中國以後，佛教對中國文化還產生過重大的影響和作用。「自古名山僧佔多」，佛教建築已成爲許多著名風景區的突出標誌，給祖國的錦秀河山（下轉第41頁）





行，依附五蘊，故即通五蘊種子爲體，種子不離五蘊而有也。雖即通五蘊，然不可云五蘊爲體，以此五蘊有漏故，未順無漏故。

#### 五法中正智攝。

以五法言，五蘊有漏非體，故非相名分別三攝。雖無漏未現行，亦無正智，以無漏種子故，亦正智攝。未證眞如故，非眞如攝。

#### 三性中依他圓成二性攝，常無常漏無漏別故。

依他有染依他、淨依他，淨依他亦是圓成。圓成有常無常別，依他有漏無漏別，無漏種子有爲法故，未起現行未證眞如故，唯是二性中之無常無漏。

#### 第二住以一切佛法無漏種子有漏隨順一切現種功德爲性，起順趣心故。

第二住爲勝解行住。已發菩提心，無漏種子未現行。此有漏心順趣無漏。即此隨順無漏之有漏心並無漏種子爲體，故說現種功德爲性。問：種子非別有體，即此隨順無漏之有漏心爲體，何必又說無漏種子？答：若無無漏種子，則此發菩提心、作善修行，可能是假現象，不能得到出世間菩提涅槃之成果，最多不過人天福報而已，未出三界輪迴。要知無漏是慧，非世間慧，是出世間慧。若無出世間慧爲主導，任何作善修福，一切禪定，總是三界中業，福是福業，定是不動業，皆是有漏善，非出世間無漏也。故既有順趣無漏之有漏現行，並無漏種子，方爲勝解行住之體性。

此等引證者如前已說。

述記說：「云何菩薩勝解行住？謂諸菩薩從初發心乃至未得清淨意樂，所有一切諸菩薩行，皆此住攝。當知前住於餘十一菩薩住及如來住，唯有因轉攝受彼因。於餘菩薩住尚未發趣未得未淨，況如來住。住此住中，普於一切餘菩薩住及如來住皆名發趣，然未得淨。於自住中名趣名得，爲令清淨而修正行。於前住中雖修諸善，性仁賢故爲之，非爲菩提故作也。未名發趣，故未入僧祇。此位所修皆名發趣，故與前別。此位思擇力勝，所作加行以分別慧，未得堅固相續無退菩薩勝修。此說無漏修慧不得，非有漏修此位不得。」此言種姓住唯有潛因，勝解行住乃爲發趣。種姓住性仁賢故行善，勝解行住發趣菩提爲菩提故行善，其作善以分別慧思擇力。初僧祇修皆是有漏修，未得無漏慧。勝解行住經一阿僧祇，此就恒常勇猛精進而言，非不勇猛勤精進者。如是長劫勇猛精進用分別慧思擇力，至初阿僧祇圓滿，進修四加行煖頂忍世第一，始得無漏入見道。

#### 未證眞如，唯以有爲爲體。

未得無漏，未證眞如，故唯以有爲爲體。未證眞如，云有情皆有眞如，而無相無用，則雖有亦同於無。故未證眞如，不可以眞如爲體性。若未證與已證同爲體性，則凡夫應同於十地菩薩如來。又何以初地始證，進趣二僧祇，必然成佛，而凡夫多劫沉淪爲凡夫也？問：種姓住未現行，亦無相無用，豈不同於眞如之未證？何以爲體？曰：六處殊勝，有其異相用。無漏雖未現行，而有影響於有漏，故無漏種子未現行亦以爲體，眞如則未證時不可以爲體也。問：此住未言五法三性，應知何攝？曰：五法正智同前，亦以分別與相。三性依他圓成，同前，亦以有漏，理可推

知。

次十住。此論以有爲無爲無漏功德爲性，證真如故。

十住卽十地。十地之不同於前，以其證真如故，無漏現行。故以有爲無爲無漏功德爲性。無漏現行故，不言種子。

今亦取一切未曾得世間功德順趣者爲體。三十二相等非皆無漏。

十地中，有漏仍現行，非皆無漏，不但以無漏爲體，亦以有漏順趣者爲體。大論唯言無漏，畧而不具。今亦取有漏順趣者爲體。未曾得是後得智，世間是有漏，卽此順趣無漏之有漏功德，亦爲其體。如三十二相等，非皆是無漏也。未證佛果，已先有三十二相等。

五法中正智分別真如及相爲體。

故以五法言，除名，是四法，以無漏有漏無爲有爲共爲體也。

二性如前。

以三性言，如前云依他圓成二性，然此不別常無常有漏無漏。

如來住以有無爲無漏功德爲體。

已斷爲涅槃，如來唯以無漏之有爲無爲功德爲體。

總觀此所說十三住之體性，有是種子，有是現行，有是有漏，有是無漏，有是有爲，有是無爲。不但以真如爲體性，亦有非以真如爲體性，不但以無漏爲體性，亦有以有漏爲體性，不是一元論、不是本體論。與性宗之言體性，意義大異。混而爲一，以彼解此，大誤大誤。

(完)

(上接第38頁「當一天和尚撞一天鐘」淺議)

平添了無限春色；佛像雕刻則形成了中國的民族藝術風格；佛經的傳入還爲我國的文學帶來了新的意境、新的文體、新的命題和造詞方法；佛學和古典哲學的交互影響，推動了哲學提出新的命題和新的方法，它以獨特的思維方式使人們得以解放思想；佛經的刻印促進了我國印刷術的發展，現存世界上最古的刻印本幾乎都是佛教典籍；佛教故事還常常成爲藝術家們進行創作的題材；我們日常口語有相當一部份也是源於佛教；其它隨佛教而傳入我國的還有天文、醫學和佛樂等等，不勝枚舉。佛教對中國文化的影響如此之深，給我們留下了如此輝煌燦爛的寶貴文化遺產，其實都應歸功於「當一天和尚撞一天鐘」的出家僧人，因爲沒有比丘僧就沒有佛教，也就更談不上有如此豐富的佛教文化了。因此，我可以理直氣壯地說：「正是這些撞鐘的和尚「撞」出了中國的民族風格」。

古德云：「一日不作，一日不食，」俗語也說：「不勞動不得食」。和尚撞鐘是自食其力、盡職盡責的表現，如果每一個人都能以「當一天和尚撞一天鐘」的態度來對待事業和工作，那中國何愁騰飛不了？

相反，應當受到指責的，倒是那些只想索取而不願「撞鐘」的人，他們才是真正的得過且過，不求有功但求無過，遇事相互推諉的人，才是真正拖國家後腿的混世者。

元代的高明有詩云：「光陰似箭催人老，日月如梭趁少年。」「朋友們，奮發吧，做一天「和尚」就要「撞一天鐘」，「莫等閑，白了少年頭，空悲切！」道友們，警醒吧，「莫到老來方學道，孤墓多是少年人！」

(完)



虛雲老和尚遺相



# 虛雲和尚

(續上期)

群眾狂熱歡呼，歷久不停。太后說：「你們家人，都是朝廷的子民，誰無父母？誰無妻兒？朝廷怎忍叫你們去以血肉之軀抵抗洋槍洋炮？今天我答應你們，向洋人宣戰，都是因為洋人侵畧我大清，殘害我子民生靈，我忍無可忍！並非我好戰黷武，不以民命為重！」

軍民叫道：「我們都不要命了！一定要殺洋鬼子！」

太后說：「你們各人須得多多小心保重啊！洋人槍炮厲害。」說着她已經淚流滿面了，她感動到了極點：「千萬要小心！」

群眾看到太后淚流滿面又聽她講出這樣關切溫暖的話來，

(完)

六十度三才冷豔不...

## 長篇連載 佛教小說

人人無不感動淚下，都哭叫：「太后勿憂！我們誓死跟洋人相拚的了！」

大清帝國的君民從未這樣親近過，誰也料不到慈禧太后這麼狠毒厲害的人，會忽然這樣親民和藹了起來。羣衆跪着歡呼，目送太后離開。

德清和尚却是可以體諒得到太后的心情，他在龍泉寺聞訊，又聽見外面亂紛紛地說：「袁昶等五大臣被押到菜市口去斬頭了！」

德清和尚嘆息道：「生靈塗炭！我們該怎麼辦啊？浩劫已無可挽回了！宣戰或不宣戰，又有什麼分別呢？太后一個孤立老婦人，受制於衆，她不宣戰又怎樣呢？」

(完)

馮馮

光緒二十六年五月二十六日，在莊親王率領下的義和團與董福祥率領的武衛中軍，猛攻東交民巷，數萬拳民與士兵，鼓噪進攻，放火燒毀東交民巷西口的荷蘭公使館與東口的意大利公使館，比利時公使館繼之被燒，滾滾濃煙與大火沖上，佈滿了北京城東邊天空。

住在南城龍泉寺的德清和尚，法心，道興與衆僧都登上浮屠遙觀大火。

由於太后已經明諭宣戰，義和團與甘軍都士氣大振，奮勇攻打東交民巷，見洋人就殺，攻勢凌厲，把洋兵逼得退守巷內，縮小防綫，全仗拒馬土包與機關槍防守。

義和團拳民揮舞大刀長矛，高喊：「殺鬼子！」數千之衆一湧而上。他們持着身配靈符，不怕槍炮，怎知洋兵聯軍一輪機關槍格格掃射，拳民紛紛倒斃血泊之中，片刻之內，屍骸滿地！後面的拳民見狀不敢再上前，只好遙遙吶喊。

十數萬義和團攻打東交民巷失利，轉而屠殺一帶的居民，見人就殺，一概指爲教民，亂殺一通，搶掠糧食財物，幾天之內就殺了上萬的居民，棄屍滿街，天熱腐臭，蒼蠅羣集，無人敢收屍，拳民視若無睹，繼續逐戶搜殺居民，一場愛國的行動，竟演變成了流寇暴民的暴動肆虐屠殺！

德清和尚所擔憂的悲慘大屠殺，不待洋兵開始，中國人自己先已展開了！

東交民巷槍聲不絕，火光冲天，濃烟滾滾，而北京城北的天主大教堂又被焚了，城西的教堂與洋人住宅也大火起來了，

一時北京城中到處彌漫着濃烟大火。入夜，火光熊熊，義和團敲鑼擊鼓，喊殺之聲不絕，一夕數驚，謠詠四起。北京城內，除了義和團與甘軍兵勇，更無行人。

六月一日，八國聯軍在天津的部隊進攻天津機械局，炸焚火藥庫，猛攻天津府，聶士成率武衛軍前軍二十營，與馬玉崑武衛左軍十五營，羅榮光部隊三千人，裕祿的武衛右軍三千人，合力擋住八國聯軍。

但是八國軍艦已經齊集於大沽口，八國援軍來了三萬五千大軍，大舉進攻天津各軍與義和團，聯軍以其犀利之新式槍炮及新戰術，戰敗了清軍與義和團，六月十七日，攻陷天津。

義和團素來痛恨聶士成，乘他與聯軍作戰之時，前往殺死他的母親與妻兒，全家無一倖免，聶士成聞報，痛心吐血，率軍回戰義和團，被義和團亂刀斬爲肉醬！

八國聯軍在德國將領瓦德西中將指揮之下，戰敗馬玉崑部隊，將之全部射殺，三千軍士，慘死於聯軍炮火機關槍之下，屍骸遍野，血流成河，屍臭熏天，兀鷹盤旋。

八國聯軍勢如破竹，一直攻到了北京城下，將軍裕祿力戰，兵敗如山倒，裕祿在洋兵槍口之下，不甘被俘，自盡而死。聯軍另一路攻破通州，直隸軍務長李秉衡率義和團三千人，持法寶神符迎戰，全被聯軍子彈殺光，李秉衡自刃身亡。

七月十九日，俄軍攻打北京東門，城內有莊親王與大學士剛毅率領義和團數萬人佈防，端王的虎神營，董福祥的武衛後軍，榮祿的武衛中軍，馬玉崑的武衛右軍，合計大約一萬官兵，是時，東交民巷各國使館已被義和團燒成焦土，只剩下英國公使館仍屹立，各國公使與眷屬老幼，集中躲避在公使館內，

由僅剩的一千多名士兵日夜據守沙包保護，那些逃入求庇的中國藉教民則多安置在公使館對面的肅親王府邸，此時已經被困一個月，糧盡彈將絕，疾病叢生，東交民巷死屍遍地，何止數千具？無人收埋，天氣炎熱，屍體腐臭，發生瘟疫。實際上，各使館已無抵抗之力，束手待斃，真正擋住了義和團的力量，是屍體發出的瘟疫！

東交民巷屍臭冲天，義和團不敢接近，反而退後數百尺以避瘟疫，那各國使節與難民才得以苟延殘息，但是缺糧缺醫藥，傷患陸續死去，倖存者也到了雀籠捕食俱盡的田地，個個都變成皮包瘦骨的活骷髏一般了。躺在地上，無力無助地睜着失神的眼睛，等待着死亡，他們不知道義和團什麼時候會終於衝越過腐屍陣綫而進來大肆屠殺。

這時候，北京城內，義和團與軍士同樣橫行，在街上搶掠行人，挨戶逐家搜查，劫取財物，並且規定家家均須焚香磕頭恭迎恭送，甚至於朝廷命官亦須跪地迎送，稍不如意，義和團兵民就拔刀殺人，每日到處都有幾百人被殺，棄屍街市。

北京城九門嚴閉，不准出入，城內糧食將盡，城南的龍泉寺內，僧人與難民合計千餘人也瀕臨斷糧，每日只可勉強維持稀粥一碗。德清和尚是向來捱苦慣了，不覺得很苦，可是他每天與群僧施粥之時，看到那些難民老弱婦孺奄奄一息的慘况，他的心難過極了，他又毫無能力去籌辦糧食。

這天，小沙彌來向法心長老報告：「長老！米都用光了！明天就沒米燒稀飯了。」

長老默然，寺中各執事和尚也都無計可施。

小沙彌嘟囔道：「老和尚不該收容這些教民，把我們存米

都吃光，如今弄得教民沒吃的，我們也要餓死了！」

「住口！」法心老和尚叱道：「不許亂講！」

小沙彌叫道：「師父！我什麼亂講嘛？可不是收容這些教民把我們糧食都吃光了呢？他們信洋教，又不信佛，收容他們幹嗎？給他們吃飯，他們還要說我們是迷信偶像什麼的，他不拜佛，反倒叫我們和尚悔改來信他的耶穌！如今義和團鬧成這樣子，若不是虧得有慶王爺端王爺都派親兵來守寺門，還怕沒有義和團進來搜查？搜着了教民，到時連累我們也陪他挨刀刷！」

「好沒規矩！」長老叱道：「怎麼如此放肆？須知慈悲是佛教根本，我們若不收容難民，還講什麼佛法濟苦度化？我們只要做到救苦救難，何得心存分別誰是洋教教民誰不是？這些難民不及逃入洋人使館，才逃到我們寺來求庇，我們豈可不庇護？如今有各王爺特別保護本寺，你擔心什麼？」

小沙彌又道：「反正都是死！不是給義和團殺死，就是餓死！」

「快下去！」老和尚說：「姑念你年幼無知初犯，這次不叫監院打你板子，你快去菩薩面前懺悔，唸十篇心經，好好想想吧！」

「拜就拜！」小沙彌說：「可是如今連燒香都沒香啦！滿城的香店香燭都賣光搶光啦……。」

德清和尚說：「少淘氣叫長老打你板子了！還不快下去！」

老和尚嘆道：「外面亂成這樣子！真不知道是什麼結局，如今寺裏斷糧，却又向那裏去籌呢？」

德清說：「我們何不向慶王爺及端王爺求救，也許他們肯借些軍糧。」

正說着，只聽外面喧嘩大起，小沙彌們亂奔亂喊，跑進來，大叫道：「不好了！不好了！大師兄帶人來搜寺了！」

「什麼？」德清問道：「誰來要搜寺？」

「義和團的大師兄帶了好幾百個弟兄，來到山門。」小沙彌們爭着說：「硬要進來搜捕教民！慶王爺的親兵在跟他們爭吵呢！不讓進來，他們要硬闖……。」

「這……這……」老和尚氣得發抖：「誰不知道龍泉寺是朝廷特別敕封的皇家替身寺院？那個敢來搜寺？」

那些義和團師兄弟已經闖進來了，為首的一個，大模大樣，叉手大喝：「好大胆的和尚，收藏洋教教民！見到我們為何又不跪下磕頭焚香迎接！」

老和尚領了羣僧站在大雄寶殿廊上，合掌面對義和團數百人，他忍下了適才的激動，故作若無其事，沉着地說：「原來是大師兄駕到，有失迎迓！」

「既知有罪！」拳首大喝：「為何還不跪下磕頭？」

長老合掌拜說：「大師父有所不知，我等皆是太后與皇上的替身修行和尚，只跪拜佛祖菩薩，若跪叩他人，將使人折福得禍世受苦，故此不敢跪接各位師兄，尚望列位原諒。列位既已光臨，便請進殿一同拜佛，我等將為列位祈求佛祖保佑列位平安，百戰百勝。」

德清一聽這老和尚真夠機變！不由不佩服。

果然義和團各人都消了氣，態度轉軟了，老和尚再不放鬆，接着說：「列位師兄弟既來到佛殿，切不可瀆慢了佛菩薩，趕快進殿拜佛吧！觸犯了菩薩可不是玩的，只怕有大禍降臨呢！」

義和團本來就迷信，這一聽就都不敢再逞兇了。

「這倒罷了！」拳首說：「拜佛自然要拜的，不過，老和尚，我們聽說你們收藏了好幾百教民，若有此事，快將教民交出來！我們拜了佛就走，也不再難為你。」

「大師兄！」老和尚說：「我確有收容四百餘名教民，不過，他們是因已知犯了錯，故而脫離了洋教，他們不去東交民巷，却來本寺求庇，為什麼呢？因為他們如今都改回信佛了，他們現時都在後面偏殿，列位要捉捕，任從尊便，我決不敢阻攔！」

義和團群衆一想，覺得也有道理，遲疑着不敢立即動手搜寺。

老和尚又說：「各位師兄弟，搜寺儘管搜不妨！請先拜了佛，稟過菩薩，才去捉人不遲，稟過了菩薩，你們儘管去抓人到外面去殺，可千萬別在佛地殺人，觸犯佛菩薩啊！還有，後面住着好些位親王貝勒和眷屬，就是端王爺也在此避暑，你們抓人可別驚擾了他。」

義和團首領一聽就着了慌，忙說：「老師父！我們也是奉了莊王爺之命令才來的，既然各王爺都在此，各教民又都已改了教，信了菩薩，我們也不便再打擾了！我們拜拜菩薩就告辭罷！」

一場大禍，消弭於無形，衆僧都捏了一把冷汗，那些教民



在後面也嚇到面無人色了。人人都自信必難逃一死，怎知居然逃過大難？

「感謝天主！」教徒們禱告：「感謝主耶穌賜救！」「讚美天主！」

「你看！」小沙彌說：「老和尚白救了他們，他們反說是主耶穌救了他們呢！」

「由他說！」老和尚微笑道：「佛家只問行慈悲，不求其他，他們愛信什麼教，是他們的自由，我佛眼中，是一無區別的，眾生無分別，一視同仁！」

法心長老又向德清說：「佛戒誑語，我不是不知，但為救活這幾百人生命，我不得不謊言他們脫了洋教改信菩薩，這是權宜之計，你須明白，佛法濟度，有時須變通的。」

德清說：「弟子明白了！」

這一天，慶王等各親王都沒有到龍泉寺來。德清想向各親王求借軍糧，他到後面廂院來多次，都沒見着他們。從人說：「王爺昨天晚上進宮去，一直還沒下班回來呢！」

(未完)

### 通告

本刊歷蒙讀者愛戴，贊助及訂閱，仝人等深表謝意。現由一九九一年五月份起，一律贈閱。今後如蒙樂助，請以「內明雜誌社」或英文 NEI MING MAGAZINE SOCIETY 抬頭支票擲下，實深感謝。

內明雜誌社謹啟

出版人 內明雜誌社  
社長 釋敏智  
督印人 釋洗塵  
發行人 釋金山  
編輯 余又凌

社址 香港新界青山道22咪藍地妙法寺

Nei Ming Magazine Society

C/O Miu Fat Buddhist Monastery

22 Mile, Castle Peak Rd., Lamui, N.T. Hong Kong.

外埠流通處

美國 紐約美國佛教會

The Buddhist Association of The United States,  
3070 Albany Crescent, Bronx, N.Y., 10463, U.S.A.

泰國 中華佛學研究社

Thai Chinese Buddhist Association of Thailand,  
215/1 Pupular Chai Rd., Bangkok, Thailand.

台北 士林區天母東路47號二樓天華出版事業股份有限公司

新加坡 大坡大馬路二九八號南洋佛學書局

菲律賓 信願寺

1176, Narth St., Manila, Philippines.

加拿大 加拿大佛教會誠祥法師

The Buddhist Association of Canada, 100 South Hill  
Drive, Don Mills, Ontario, Canada.

印度 悟謙法師

The Husuan Tsang Buddhist Temple, P.O. Chowbaga,  
Dist 24, Parganas, Calcutta-39, India.

香港 北角英皇道三九〇號亞洲大廈五樓C座佛經流通處

香港 百德新街55號華納大廈五樓B香港佛學書局

九龍 金巴利道27號永利大廈二樓智源書局

承印者：文采印刷公司

電話：五·七一一六五四

贈閱

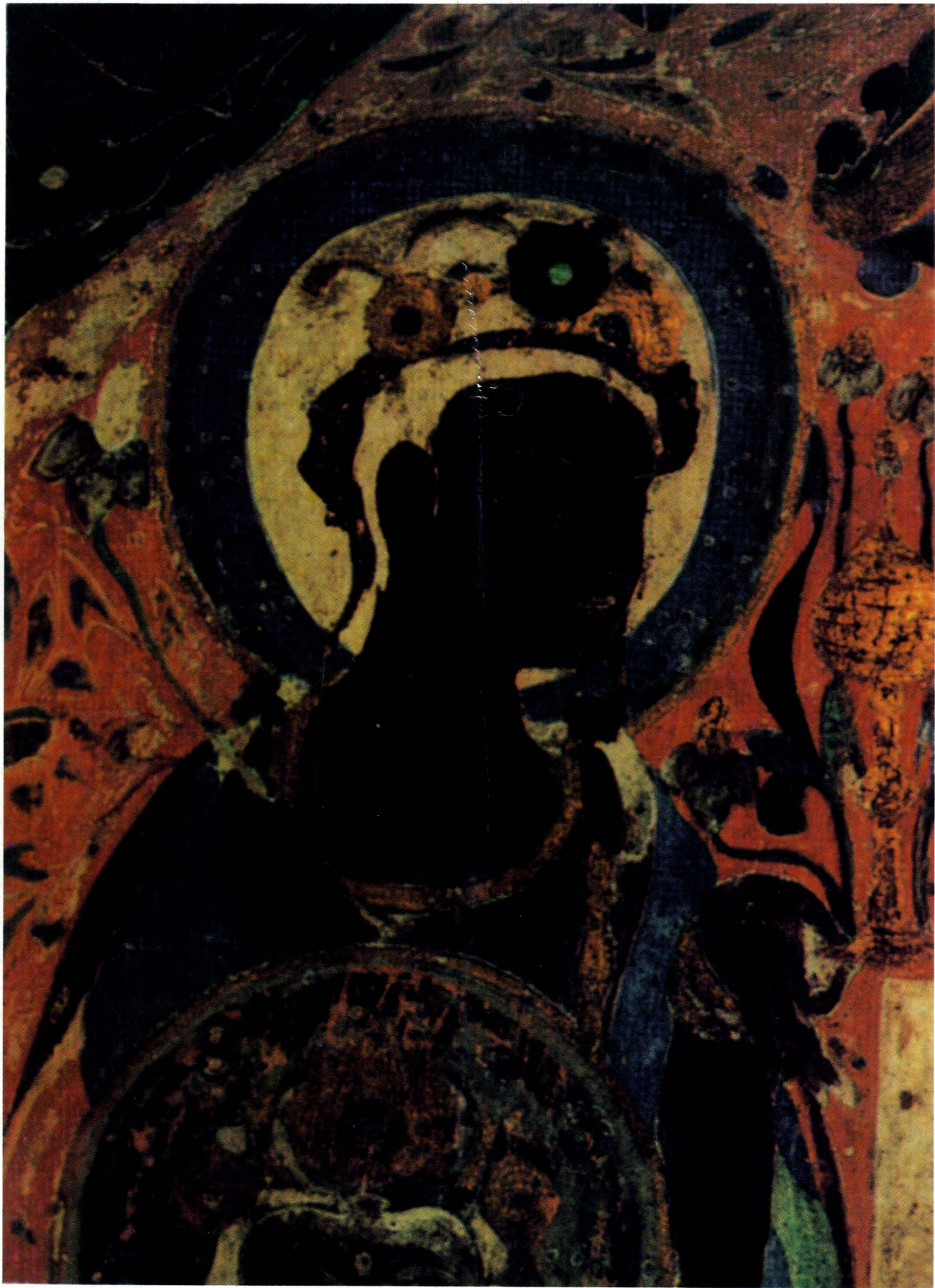
佛元二五三五年五月一日出版  
公元一九九一年五月一日出版





▲敦煌壁畫隋·觀音濟難





◀北齊時期造大理石佛像頭

▲敦煌壁畫隋·供養菩薩