



明内

集漢穀城刻石字



241



◁ 敦煌莫高窟彩塑迦葉



《二諦義》識小

李雪濤

《二諦義》，隋吉藏撰，共三卷。《續藏經》第壹輯第貳編第二套第三冊（二、二、三）以及《大正藏》卷四五均有收錄。此書不見宋、元、明、清諸藏，可知中土散佚已久。《大正藏》本以日本寶永六年（一七〇九）刊大谷大學藏本作原本，以元祿十年（一六九七）刊宗教大學藏本為對校本①。

上、中、下三卷《二諦義》，依其內容可分七重：第一明二諦大意（卷上），第二釋二諦名（卷中），第三明二諦相即義，第四明二諦體，第五明二諦絕名，第六明二諦攝法義，第七明二諦同異義（以上卷下）。明大意中，依《中論》說，謂諸佛依二諦為聖凡說空有法，及其得失利益，立三種二諦。釋名中明兩種二諦：一教二諦，二於二諦，以隨名釋、因緣釋、顯道釋，無方釋四種解之。明相即中，引《涅槃》、《小品》、《淨名》三經，明二諦相即義，並破諸家之解。明體中略破三家，謂二諦一體、異體及中道為體義，而正以非真非俗為二諦體。明絕名中有四句例：俱絕俱不絕，真絕世不絕、世絕真不絕、絕不絕既有四句。明攝法中破開善攝法盡、莊嚴攝法不盡義，謂是方便之說，不可執也。明同

異中，約《涅槃》、《小品》明同異，次明諸家釋同異②。《大乘玄論》中亦有「二諦義」，在論述二諦時，較之《二諦義》為略，但亦有《二諦義》所未涉及之內容。《二諦義》初云：

我出山以來，以二諦為正道，說二諦凡二十餘種勢，或散或束，或分章段或不分分時，或開為三段，乍作十重。所以為十重者，正為對開善法師二諦義，彼明二諦義有十重，對彼十重故明十重，一一重以辨正之③。

所指當是《大乘玄論》、可知《二諦義》作在《玄論》之後。

吉藏繼承了印度中觀學說在中國的發展，用二諦作中心來組織一切理論④。所謂二諦指的是：一、俗諦（又作世諦、世俗諦），二、真諦（也作第一義諦、勝義諦），它們是相對的兩種認識。俗諦是世間的一般常識，即認為一切法都是實有的，所謂「世間顛倒故，生虛妄法，於世間是實」⑤。真諦乃佛教真理，即充分認識到了世界的一切虛幻不實，無自性，所謂「諸賢聖真知

顛倒性，故知一切法皆空無生」⑥。以二諦來解釋實相乃龍樹大乘中觀學說的特徵，雖然世間法無窮無盡，但以二諦來統攝便可概括無遺。

自《般若經》傳入中國以來，對般若的研究一開始便注意到了二諦，如當時的所謂六家七宗，其後羅什、僧肇對二諦都有發揮，再往後成實論師們提出對於二諦的相對看法即是二諦的論門。吉藏非常重視對二諦義之闡釋，《二諦義》一開始便講了二諦在三論學說中的重要性：

叡師《中論序》曰：《百論》治外以閑耶，斯文祛內以流滯，《大智釋論》之淵博，《十二門》觀之精詣，尋斯四論者，眞若日月在懷，無不朗然鑒徹矣。若通此四論，則佛法可明也。師云：此四論雖復名部不同，統其大歸，並爲申乎二諦，顯不二之道。若了於二諦，四論則煥然可領；若於二諦不了，四論則便不明。爲是因緣，須識二諦也。若解二諦，非但四論可明，亦衆經皆了。何以知然，故論云：諸佛常依二諦說法，既十方諸佛，常依二諦說法，故衆經莫出二諦。衆經既不出二諦，二諦若明，故衆經皆了也⑦。

並且指出了以二諦說法之大利益：

一者《中論·四諦品》云：若人不能知分別於二諦，即於深佛法，不知眞實義明。若不解二諦，於深佛法不知眞實；若了二諦，於深佛法即知眞實義，故知說二諦有大利益。二者《十二門論·觀性門》云：若人不知二諦，則不得自利他利共利。若知二諦則得三利，此之二論互出耳。然此二益攝一切益盡。《中論》明知深佛法益，《十二門》明利衆生益，上求下化，不出二益也⑧。

又利益者，離斷常二見。了世諦第一義諦，離常見；了

內明

第二四一期目錄

專論

《二諦義》識小……………李雪濤 3

意根探索……………單培根 13

法海拾貝

「雜阿含經」研習

佛說有關在家能證果部份……………羅無虛講
蔡惠明記 15

特稿

中國近代佛教中的

倫理思想（下）……………高振農 21

《宋藏遺珍》所載

佛經目錄四種考釋……………陳士強 28

漢代佛教傳入四川途徑新探……………李豫川 35

佛教文藝

虛雲和尚（續完）……………馮 馮 39

畫頁

封面：敦煌莫高窟彩塑菩薩

面裏：敦煌莫高窟彩塑迦葉

底裏：敦煌莫高窟彩塑阿難

封底：敦煌莫高窟彩塑菩薩、阿難

第一義諦世諦，離斷見。離斷常二見，行於聖中道，見於佛性。若不了二諦，即不行中道，不見佛性。不見佛性，即無性佛等。若了二諦，即離斷常，行於中道，見佛性，即有性佛等。爲是故當知，識二諦有大利益也⑨。

可見，三論宗的八不、中道、佛性說均是以二諦作中心來組織的。

二諦相即義三家說

三論宗的二諦義是鍼對當時的各種各樣的異說而形成的。在成實學說特別流行的梁時，有關二諦的學說也異常繁雜，昭明太子蕭統在「解二諦義令旨」文中就答復了二諦義的二十二家問題⑩。昭明太子本人對二諦的看法基本上發揮了三論的中道觀。在當時對二諦衆多的解釋中，又以莊嚴僧旻、開善智藏以及龍光道綽所說最爲重要，流傳最廣。三大家均是當時成實師論二諦的代表，他們都認爲二諦是相即（統一）的，但他們對二諦是如何相即的解釋又不相同：

莊嚴云，緣假無可以異空，故俗即真；四忘無可以異有，故真即俗。雖俗即真。終不可以名相爲無名相；雖真即俗，終不可以無名相爲名相故。二諦不異爲相即也⑪。

也就是說在莊嚴看來，二諦互爲其體，真俗體一而用二，故曰：二諦不爲相即也！

次開善解云，假無自體，生而非有，故俗即真；真無體可假，故真即俗。俗即真，離無無有；真即俗，離有無無。故不二而二，中道即二諦；二而不二，二諦即中道⑫。

開善是主張中道說的，二諦同以不二中道爲體，分別與中道相

即。

次龍光解二諦相即義。此師是開善大學士，彼云，空色不相離，爲空即色、色即空，如《淨名經》云：我此土常淨。此明淨土即在穢土處，故言此土淨。非是淨穢，混成一土。何者？淨土是淨報，穢土是穢報，淨土淨業感，穢土穢業感。即有淨報、穢報、淨業、穢業，故不得一，但不相離爲即也⑬。

龍光的解釋又不一樣，他以淨土、穢土爲例以說明二諦體異，但又相待、相依，所謂不相離爲即也。

言教二諦

依三論宗二諦義，以上說法都是錯誤的。成實師所謂之二諦，不論是同體或異體，都是將二諦看成是實有其體，即把二諦說成是二類相等的真實；世間人認爲真實的叫做俗諦，出世間人認識到的真實則稱爲真諦。這種在理境上對二諦作區別，永遠也不可能得出正確的結論，三論宗以爲這是偏見，祇有將二諦合一才是中道。實際上，二諦祇不過是佛說法的形式，是對機立說屬言教方面的事，所謂「二諦是教非是理也」⑭。吉藏在《二諦義》中學例道：

二諦非理，乃是方便教門，如三車門外，門外實無三車，方便說三，令悟不三。今亦爾，實無二諦，方便說二令悟不二，故二諦是教門也⑮。

吉藏又引大高所舉的例子，更清楚地說明了言教二諦：

廣洲大高釋二諦義，亦辨二諦是教門也。彼舉指爲喻，爲人不識月，舉指令得月。彼云：不識月故，尋指得月。雖尋指知所指，所指竟非指。所指竟非指，指月未嘗同。尋指

知所指，所指因指通。所指所指通，通之由神會。指月未嘗同，所指恆指外^⑮。

三論宗自山中師僧詮、興皇法朗以來，一道以二諦爲言教。言教二諦的典據有《中論觀四諦品》：

諸佛依二諦，爲衆生說法。

一以世俗諦，二第一義諦。

若人不能知，分別於二諦。

則於深佛法，不知眞實義^⑰。

《百論·破空品》：

諸佛說法，常依俗諦、第一義諦，是二皆實，非妄語也

⑱。

又《大品般若經具足品》：

菩薩摩訶薩住二諦中爲衆生說法，世諦、第一義諦。舍

利弗，二諦中衆生雖不可得，菩薩摩訶薩行般若波羅蜜以方

便力故爲衆生說法^⑲。

這足以證明二諦是屬於言教的。二諦之所以稱作諦，乃是由於其各有所對，不妨都成爲眞實，吉藏說：

欲明十方諸佛所說皆實故，依二諦說法。何者？諦是實義，有於凡實，空於聖實，是二皆實。諸佛依此二實說法，是故諸佛所說皆實也^⑳。

由此，在三論宗的二諦說中，有「於諦」的名目，指二諦分別於世間爲實，於聖人爲實。由所對成諦而言，「於諦」對世俗講實有，相當於常識；對賢聖所說空智是哲理，也就是說於諸法實相之上有凡聖不同之理解，皆自以爲是實，稱作「於諦」^㉑。祇有教諦纔能將偏於世諦及偏於聖諦的二諦並講。三論宗雖然將於諦、

教諦並講，但其主要目的在講二教諦，二於諦祇不過兩種不究竟、不合中道的偏執而已，是佛說法要破斥的對象。吉藏說：

如來說有爲表不有，說無爲表不無，說二令識不二，舉指令得月，而衆生聞有住有、聞無住無，守指忘月，住教遺理，豈非是失耶。（中略）有方便者，聞二悟不二，識理悟教名教諦；無方便者，聞二住二，不識理迷教名於諦^㉒。

由此可見，三論一宗僧詮、法朗、吉藏，並不把二諦看成是理境（所證理、所觀境）上的區別，而是作爲能證的言教。這言教二諦畢竟不過是對緣假說，三論宗便是以此方便法門來顯諸法實相之無得性空之理。

中道實相既非眞亦非俗，可爲引導衆生又必須用眞俗的假名來宣說；二諦不是境理，亦非言教，但爲拔除二理二境的見解，又得明二諦不是境理而是說法教化上的方便。吉藏在《大乘玄論》中說：

爲對由來以理爲諦故，對緣假說^㉓。

可見二諦祇不過是適時而用的對緣假說而已，並不象廣州大亮法師所言，定以言教爲諦^㉔。

中道實相本身既不能言說，便要借助於言教二諦，言教是能詮、境理是所詮。吉藏說：

因二諦教悟不二，不二是所表，如因指得月，月是所表也。（中略）二諦如指，爲小兒不識月。此爲小兒，不爲大老子，大老子知月，何須爲？爲小兒不識月故，舉指令識月，凡夫衆生亦爾，不識理故，須二諦教。故經云：衆生癡如小兒，亦名著者，故不得前說不二之法也^㉕。

不二中道乃諸法實相，「眞不可說，寄俗諦說也」^㉖。但「說眞之說，還屬俗諦」^㉗。中道實相言忘慮絕、非空非有，從而非眞非俗：

所以得悟理者，必假言說。爲是故，說有無、說非有無，並是教皆令悟理也^⑳。

從終極的道理上來講，一切法皆空，但表示一切法約定俗成的假名是有的，空與假名是同一法的兩個方面，相待相即。《二諦義》中說：

眞俗義，何者？俗非眞則不俗，眞不俗則不眞。非眞則不俗，俗不礙眞；非俗則不眞，眞不礙俗。俗不礙眞，俗以爲眞義；眞不礙俗，眞以爲俗義也^㉑。

這便是眞俗諦的辯證關係。可見二諦是佛爲引導衆生而說，即爲著空者依諦明有，爲執有者依眞諦明空，令其體悟到超越有、空，言亡慮絕之諸法實相理。由二諦的辯證關係我們可以看得出，二諦祇是在其相互關係中才有意義，而每一諦相對自己來說，是沒有任何意義的。因此，二諦失却其中任何之一諦統一體即被破壞，另一諦亦失，終二諦並失。吉藏在《二諦義》中學例道：

方廣道人，計一切法空，如龜毛、兔角無因果、君臣、父子、忠孝之道。此人不識如來世諦。（中略）失世諦則失第一義諦，失第一義諦則不得涅槃。《中論》云：若不因世諦，不得第一義；不得第一義，則不得涅槃。故此人過失極大也^㉒。

同樣，如失第一義諦，世諦亦失，從而二諦並喪^㉓。又：失二諦即失假，失假即失中，中假理教皆失也^㉔。

《中論》偈曰：

衆因緣生法，我說即是無，亦爲是假名，亦是中道義。^㉕

三論宗是把緣起與性空全都看成是假名，二者合起來成爲中道。緣起之有、性空之無，都是從假名上講的，這也正是爲引導衆生

而說的。

三論宗之義旨，不出破邪顯正二途。破邪是破有所得，顯正是顯無所得。但此家的宗旨是破而不立，即祇破斥顛倒虛妄，別無所有，故破邪亦即顯正。爲令衆生體悟到這無所得之理，於無名相中強立名相，以眞俗二諦言教來詮釋之，而不許執此說以墮於有所得見。吉藏說：

前申破、後迴破。前申破，住如來因緣世諦破空見，住如來因緣第一義破有見，帶申破。後迴破者，借有破無，借無破有。此有無並是衆生有無，皆須破洗，一無所留。借無破有，有去無亦除，故是迴破。此即說於二諦破衆生二見，故有大利益也^㉖。

這就好像是用藥治病，病去藥亦應除，否則病去藥存依然是病，正如《二諦義》所言：

說二諦名，本爲除病，若住名中，名復成病^㉗。

二諦與四悉檀

《二諦義》稱：

二諦即是四悉檀，三悉檀即是世諦，第一義悉檀即是第一義諦。四悉檀攝十二部經，攝八萬四千法藏，攝法既盡，二諦攝法亦盡^㉘。

可知三論宗是以四悉檀建立一切佛法的。佛所說法，不出四悉檀。悉檀，古譯作成，謂以此四法成就衆生之佛道。一、世界悉檀，佛先順凡情用人我等假名隨順衆生所樂而說世界之法，令聞者歡喜適悅。二、各各爲人悉檀，佛說法鑑衆生之機，隨機宜之大小，宿種之淺深，說各人所應之法，令彼發起正信，增長善根。三、對治悉檀，貪欲多者，教以慈心；愚癡多者，教以因緣

觀。如是施種種之法藥，除遣眾生之惡病。四、第一義悉檀，佛見眾生之機緣既熟，說諸法實相，令彼入於真證。要之，佛始說淺近之事理，令聞者適悅者，世界也；令眾生善根者，為人也；除遣眾生之惡病者，對治也；遂使悟入聖道者，第一義也。由此我們可以看出，佛的教法真是無礙自在，適應各種根機的人。其教法最大的特點是能適應弟子們的個性、需要和能力而予以巧妙的教導，即所謂因人而異、因材施教。

三論宗的言教二諦，畢竟也是對緣假說，是為引導眾生而作的說法教化上的方便。佛說法的目的無非是讓眾生悟得中道實相，破除自身之執著、斷除無明與煩惱，從而離苦得樂、轉迷成智，證得涅槃。吉藏說：

依第一義諦說第一義悉檀者，諸賢聖真知諸法性空，還依彼所悟性空，而說諸法本來無生寂滅。（中略）三悉檀並依世諦故說^{③⑧}。

進而指出：

然四悉檀唯是二諦，但合離為異：離二諦為四悉檀，合四悉檀為二諦。四悉檀實義名二諦，二諦究竟義名四悉檀^{③⑨}。

因此吉藏對四悉檀非常重視，他以為理解四悉檀是正確理解二諦義的前提：

不識四悉檀故，不解二諦相即。言二諦相即是何物悉檀耶？四悉檀是通經之要術，解四悉檀，則一切經可通。若不解四悉檀，一切經即不可通。大師約四悉檀明四假義。四假者：因緣假、對緣假、就緣假、隨緣假。彼尚不識四悉檀，豈解四假，以彼不識四悉檀故，不解二諦相即義也^{④①}。

一般論者以為廣用四悉檀義闡解自家學說的祇有天台，因為

智顛所著《法華經玄義》、《維摩經玄疏》對四悉檀都作過天台宗義之系統論述。從以上看來，三論宗對四悉檀與二諦義之闡述也是極中肯綮的。

四重二諦

與皇法朗將二諦說發展成三重，有了次第，《二諦義》講到此三種二諦曰：

山門相承與皇祖述明三種二諦：第一明說有為世諦，於無為真諦。第二明說有說無，二並世諦，說非有非無不二為真諦。……（中略）第三節第二諦義，此二諦者，有無二，非有無不二，說二說不二為世諦，說非二非不二為真諦。以二諦有此三種，是故說法必依二諦，凡所發言，不出此三種也^{④①}。

三論宗的二諦說是鍼對當時存在的有關二諦的各種不同學說而形成的，同樣與皇法朗的三重二諦說的每一重都是有其鍼對性的，有其獨特見解。

第一重：有是俗諦，空為真諦。「初節為凡夫，凡夫謂諸法是有，所以說諸法有為俗諦，空為真諦。正為破凡夫有見故，說有為俗、空為真諦也」^{④②}。這裏所謂凡夫實際上是指出毘曇師。此重二諦是鍼對毘曇師所謂以事為俗、以理為真事理二諦所發。對他們說二諦，有無並舉：有是由空而有，就不是實有；空是由有而空，亦非實空，而是不空之空。

第二重：有空都是俗諦，非有非空為真諦。「第二重為破二乘人，二乘謂諸法空，沈空見坑故。法華云：我爾時但念空無相無願之法，於菩薩遊戲神通淨佛國土，永無願樂。若爾，凡夫著有二乘滯空，此之空有，並是世諦；若非空非有非凡非聖，乃是

第一義。故經云：非凡夫行，非聖人行，是菩薩行，亦非有行非空行，是菩薩行。爲是故明第二重二諦也^{④③}。這是對治成實師所謂一切法空而講的，成實師雖看到了第一重二諦，但他們把有、空分別來看仍是俗諦。不知道既然是不有之有，同時亦是不空之空，有空本來一體，有空並觀之否定——非有非空爲真諦。

第三重：空有是二，非空非有是不二，二和不二都是俗諦，非二非不二爲真諦。「第三重爲破有得菩薩。有得菩薩云：凡夫見有，二乘著空；凡夫沈生死，二乘著涅槃。我解諸法非有非無非生死非涅槃，爲是故，明有無二、非有無不二；生死涅槃二，非生死非涅槃不二，並是世諦，若非真俗非生死涅槃，非非真俗非非生死涅槃，乃是第一義諦也^{④④}。這是鍼對地論師、攝論師以依他、分別二爲俗諦，以依他無生、分別無相不二眞實性（圓成實性）爲真諦而闡明的。

興皇之三重二諦是將二諦所含之有空、二不二、非二非不二等意義相互對比、否定而立論的。吉藏講到興皇之所以要立三重二諦時說：

所以大師明此三種二諦者，有數意。兩意已如前說。一者爲釋諸佛所說常依二諦。亦是明諸佛所發言不出三種二諦也。二者爲釋經論。經論復有此三種二諦。文如前所引云云。然經中所以有此三種說者，並是赴緣不同，即是各各爲人悉檀。或有聞說有無二諦悟，即爲說之，乃至聞說二不二爲世諦。非二非不二爲第一義諦故說之也^{④⑤}。

有了吉藏大師以上的話，便不至於將三重二諦理解偏了。這依然是屬於說法教化方面的方法形式，仍然不出言教二諦的範疇。爲把二諦義闡發得更徹底，吉藏在法朗三重二諦的基礎上又增加一重，將二諦開作四重^{④⑥}。這第四重爲：

大乘師復言，三性是俗，三無性非安立諦爲真諦，故今

明汝依他分別二眞實不二安立諦，非二非不二三無性非安立諦，皆是我俗諦。言忘慮絕，方是真諦。^{④⑦}

可見，吉藏認爲不論是說二說不二，非二非不二，還是三性、三無性，所有這一切都祇是言語上的戲論，從凡夫相對的心念所發的，且都未超出有所得的範圍，因此都是俗諦。祇有言忘慮絕，即無法用語言與概念來表達，才爲真諦。這言忘慮絕的境界眞大有禪宗不立文字之意趣。

在吉藏的四重二諦說中，每一重都是相對前一重而言的，前一重之眞，到後一重便成爲俗。四重二諦都是有鍼對性的，其次第分別對治不同層次不同根機的學人。祇有達到了言忘慮絕，才算是絕對的眞。但這四重二諦之次第又不是絕對的，不論從何次第，祇要能體悟到無執假有之眞諦，也就是達到了目的。從吉藏的四重二諦說中，我們可以看到三論宗只破不立、在否定之中顯示眞理，以及雙遣雙非，即將相互矛盾的一對概念同時否定的方法論。

二諦以中道爲體

《二諦義》是在批判了各種各樣的二諦體說之後，提出以中道爲體的主張的。吉藏寫道：

二諦體亦爲難解，爰古至今凡有十四家解釋。（中略）今略出當路三家解，試而論之。大師常出三家明二諦體義：第一家明二諦一體；第二家明二諦異體；第三家明二諦以中道爲體^{④⑧}。

以中道爲二諦體是開善智藏的主張，他認爲：

二而不二，二諦即中道；不二而二，中道即二諦。故以

中道爲二諦體^④。

在講到開善何以中道爲二諦體時，吉藏說：

山中法師之師，本遼東人，從北地學三論，遠習什師之義，來入南吳，住鍾山草堂寺。值隱士周顒，周顒因就受學。周顒晚作《三宗論》，明二諦以中道爲體。晚有智琳法師，請周顒出《三宗論》。周顒云：弟子若出此論，恐于衆人。琳曰：貧道昔年少時，曾聞此義，玄音中絕四十餘載，檀越若出此論，勝國城妻子頭目布施。於是始出此論也。次梁武大敬信佛法，本學成論，聞法師在山，仍遣僧正智寂等十八人往山學。雖得語言，不精究其意。所以梁武晚義，異諸法師，稱爲制旨義也。開善爾時雖不入山，亦聞此義，故用中道爲二諦體^⑤。

山中師僧詮之師乃攝嶺師僧朗。從以上的敘述可以知道朗之三論學得之於關中，周顒從朗師受學，作《三宗論》。但此書早已亡佚，祇能在他人著作所引文句中略見其記載的有關二諦學說的三家主張及其以中道爲二諦體的說法。周顒繼承了僧朗的學說，又在智琳的慫恿下將之發表出來。開善雖然承繼了中道爲二諦體說，但其說祇得其表，與山中師雖用語相同，而義相異甚遠矣，《二諦義》多次對開善中道義進行了破斥，湯用彤曾就兩點說明了吉藏是如何破開善義的：一、問曰：若用中道爲體，則中道爲是二諦攝，爲是二諦外物？答曰：開善明二諦攝一切法盡。中道還是二諦攝，但此中道無名無相真則非俗（俗則非真），而即亦是以真諦爲體。如此則真俗相對而失中道。二、開善序曰：二諦者「一真不二之極理」。此擬指諦爲理。諦如爲理，則俗理非真、真理非俗，是仍爲二理。不知二諦是教，因對二見根深之衆，設此教。故二諦乃以表不二之理，如指指月，意不在指，意令得月。因其是教，故唯一實諦，方便說二。如唯一剩，方便說三。總

之，開善雖似言相即，而實分真俗爲二，亦如老子雖知有知無，而仍是案菰義也^⑥。

二諦何以中道爲體？吉藏解曰：

所以明中道爲二諦體者，二諦爲表不二之理，如指指月，意不在指，意令得月。二諦教亦爾，二諦爲表不二，意在不二，爲令得於不二，是故以不二爲二諦體。又今明二諦是教門，爲通於不二，故山中師云：開真俗門說二諦教，故二諦是教門，教門爲不二之理，故以中道不二爲體也。（中略）道無有二，於二緣故二，既知於二，即顯乎不二，故不二爲體也。此即於教二諦，皆有所爲，故以不二中道爲體也^⑦。

講二諦是佛的方便法門，爲得是顯不二中道之理，可見在吉藏的二諦義中，言教貫穿始終。《二諦義》說：「攝嶺與皇，皆以中道爲二諦體」^⑧。攝嶺與皇法朗與智辯、慧勇、慧布並稱詮公四友，均爲山中師僧詮的門下。吉藏是法朗的弟子，他之所以成爲三論宗的始祖，是與他之前攝嶺諸師各代的努力分不開的，特別是其師法朗。自法朗以來，三論宗就將中道分爲三種：

三種中道者：一世諦中；二真諦中；三二諦合明中。

④。

三論宗是以這三類中道結合八不來發揮其二諦說的，且看《二諦義》中對這三種二諦的解釋：

世諦中道有三種：一因中有果理故非無，即無果事故非有，非有非無因果中道也；二者實法滅故不常，相續故不斷，不常不斷相續中道也；三者相待中道^⑨。

以世諦中道第二種言之，實有生滅是俗諦，但依理實法無有生滅，因此應是不常不斷，這便是俗諦中道。

真諦中道者，非有非無爲真諦中道也^{⑤⑥}。

以八不爲例，不常不斷並非實不常、實不斷，這同常、斷一樣是偏見而應予以否定，非不常非不斷纔是真諦中道。

二諦合明中道者，非真非俗爲二諦合明中道^{⑤⑦}。

俗諦中道是非斷常、真諦中道爲非不斷常，把此二中道合起來即所謂非真非俗中道是也。二諦合明中道異於真諦中道的地方在於真諦中道表非有非無，便未離真俗，二諦合明中道超出了真俗，是中道的最高形式^{⑤⑧}。

二諦與八不

三論宗說八不的目的在於使衆生認識到生、滅、常、斷、一、異、來、出這些計執邪念皆與中道實相之理相背離，講八不就是要鍼對這些計執一一用不字來遮遣之，以顯無所得之中道實相。從而這八不中道既是破邪，又是顯正。同時這八不與二諦也是相互成就的。吉藏在《大乘玄論》中以八不來解釋三種中道曰：

然非生非不生既是中道，而生而不生，即是假名。假生不可言生，不可言不生，即是世諦中道。假不生不可言不生，不可言非不生，名爲真諦中道。此是二諦各論中道。然世諦生滅，是無生滅生滅。第一義無生滅，是生滅無生滅。然無生滅生滅，豈是生滅？生滅無生滅，豈是無生滅？故非生滅非無生滅，名二諦合明中道^{⑤⑧}。

這便是吉藏於八不十門義中以八不所正之二諦，這樣從實生實滅來看爲單純之世諦，從不生不滅看爲單純的真諦，從假名生滅即不生滅看爲世諦中道，從假名不生不滅即非不生非不滅看爲真諦中道，最終由非生滅非不生滅兩方面結合二諦來看爲二諦合明中

道（此乃所謂五句者也），這由八不而闡明的中道說着重在認識方面，諸法實相不是言詮所能得出的，也不是一般想像所能體會得到的，唯有足夠地修行親證方能體悟得到。

吉藏在《二諦義》中說：

又論主直破一異，即一切一異皆破。一異即破，則橫洗萬法，豎窮五句，以洗淨如此等見，所以最後始得如來因緣名二諦。此二諦無得無礙也。《百論》既然，《中論》亦爾。前發趾即洗生滅一異故，云不生不滅不常不斷不一不異，既不

一不異，則不一一切一異^{⑤⑨}。

這八不中道並不是虛無，而是依無所得破當時各家學說。由此可以看得出，三論宗爲了成功地對付其他各種異說，着眼於無所得的方法，這不特對立說如此，破邪亦然，所謂破而不立的方法。他們既不執著於立，亦不執著於破，都是以否定、遮遣的方式來表達其觀點。盡管在三論宗二諦說中到處存在着辯證法思想，但這是理性的批判或否認，與西方作爲一種科學思想體系而加以標榜的辯證法不同。

《二諦義》學說博大精深，依其內容即可分爲七重。本文曰識小，僅對其主要學說作一介紹，望一漏萬。周叔迦居士在《最上雲音室讀書記》中論及《二諦章》（即《二諦義》）時曰：

實相教理，最爲難明。文字般若，此章極矣。習三論者，不可不精研之也^{⑥⑩}。

此言得之。

（完）

注釋：

①湯用彤《隋唐佛教史稿》（中華書局一九八二年八月版）及蔣維喬《中國佛教史》（商務印書館一九三五年版）分別《二諦義》與《二

諦章》作爲吉藏的兩部著作列出，誤。元祿十年刊宗教大學藏本作《二諦義》，寶永六年刊大谷大學藏本作《三諦章》。

②吉藏《大乘玄論》中亦有「二諦義」一卷，分十重：第一標大意，第二釋名，第三立名，第四有無，第五二諦體，第六中道，第七相即，第八攝法，第九辨教，第十同異。此外，吉藏在三部論疏及《淨名玄論》、《三論玄義》中都對二諦作了極詳盡地闡述，從而使二諦在三論宗中成爲組織其他學說的綱領性的主張。

③《大正藏》卷四五，頁七八上中。

④龍樹系大乘空宗思想之傳入可分兩路；一路傳入中國大部分區域，由羅什、僧肇、僧叡、僧詮、法朗、到嘉祥吉藏；一路由印度傳入西藏青目、須利耶蘇摩，到月稱、僧成等之印藏系。

⑤、⑥《大正藏》卷三〇，頁三二下。

⑦《大正藏》卷四五、頁七八上。

⑧《大正藏》卷四五、頁八二下。

⑨《大正藏》卷四五、頁八六上。

⑩道宣《廣弘明集》卷二十一，見《大正藏》卷五二，頁二四六下；二五〇中。蕭統所答覆的二十二家爲；南潤寺慧超、丹陽尹晉安王蕭綱、招提寺慧琰、栖玄寺曇宗、司徒從事中即王規、靈根寺僧遷、羅平侯蕭正立、衡山侯蕭恭、中興寺僧懷，始興王第四男蕭映、吳平世子蕭勳、宋熙寺慧令、始興王第五男蕭曄、興皇寺法宣、程鄉侯蕭祇、光宅寺法雲、靈根寺慧令、湘宮寺慧興、莊嚴寺僧旻，宣武寺法寵，建業寺僧愍、光宅寺敬脫。

⑪、⑫《大正藏》卷四五，頁一〇五上。

⑬《大正藏》卷四五，頁一〇五上中。

⑭《大正藏》卷四五、頁八八下。

⑮《大正藏》卷四五，頁九〇上中。

⑰《大正藏》卷三〇，頁三二下。

⑱《大正藏》卷三〇，頁一八一上。

⑲《大正藏》卷八，頁四〇五上。

⑳《大正藏》卷四五，頁七八下。

㉑上文所引青目解釋《中論·觀四諦品》偈曰：世俗諦者，一切法性空，而世間顛倒謂有，於世間是實；諸聖賢真知顛倒性故，知一切法旨空無生，於聖人是第一義諦名爲實。這便是「於二諦」之所依。

㉒《大正藏》卷四五，頁七九上中。

㉓、㉔《大正藏》卷四五，頁一五上。

㉕、㉖《大正藏》卷四五，頁九〇中。

㉗《大正藏》卷四五，頁八七上。

㉘《大正藏》卷四五，頁八七中。

㉙《大正藏》卷四五，頁九五上。

㉚《大正藏》卷四五，頁八三上。

㉛《三論玄義》曰：然既失第一義諦，亦失世諦。所以然者，空宛然而有，故有名空有，方是世諦。彼既失空，亦是迷有，故失世諦。（《大正藏》卷四五，頁一一中。）

㉜《大正藏》卷四五，頁八四中。

㉝《大正藏》卷三〇，頁三三中。

㉞《大正藏》卷四五，頁八三上中。

㉟《大正藏》卷四五，頁九四下。

㊱《大正藏》卷四五，頁八一中下。

㊲見丁福保《佛學大辭典》「四悉檀」條。

㊳《大正藏》卷四五，頁八一一下；八二上。

㊴《大正藏》卷四五，頁八二中。

㊵《大正藏》卷四五，頁一〇六上。

㊶、㊷《大正藏》卷四五，頁九〇下。

意根探索

十八界中六識之外又有意，是意識之根，與五色根共爲六根。此意根是什麼？部派佛教只講六識，以六根爲所依，從此生六識。探求此生意識之根，於是有以無間滅識爲意根。此是以前念識爲後念識依，所依與所生識不同時。然五根與五識，是同時之俱有依，這樣，意根不與五根爲同法了。且前念識與現前識同是意識，不是二界，與十八界之界義不合。故應於六識之外，別覓心法，作爲意識所從生之意根。

阿賴耶識是根本識，意識依之而生起，可以阿賴耶識作爲意根。然阿賴耶識是一切識之根本識，五識也是依阿賴耶識而生，此是識之共依。而五根則是五識之不共依，故意識之生，也應有不共依，意識之不共依是意根，意根不應是阿賴耶識。

我們有無意識時，如熟睡無夢時，如昏迷時，此皆不但無五識知覺，也無意識思想。然而仍是有生命的，不是死了。這時，不應當說意根也沒有了。應當有意根存在，後來意識方可依之而

復醒。猶如有五根不壞，五識方可斷而復續。

人在熟睡昏迷無意識時，是否對外界刺激絕對沒有反應呢？不然，也還有些反應。觀其對刺激的剩餘反應，可知他還有自我感。這自我感不屬於意識，所以在意識停止時沒有一併失去。等到他醒來了，恢復意識了，他自知與昏迷前的我是一個，中間沒有斷過。於此也可見昏迷時是有我見存在的，這自我感沒有斷過。此不斷的自我感知，不即是意根嗎？

自我感知是否即是意根，若是意根的話，應當意識離不了他，離了他即不能生起，猶如五識之不能離五根而存在。我們可反省內審，觀自己意識之生起，總是有我在主動。即使不自覺我在主動，也總帶着一個我。思想是離不了我的，沒有我思想是無法起來的。我是一切思想之基礎，一切思想都在此基礎上生起。其餘思想都可懷疑，都可排除，唯此我的思想，不能否定。這個我的思想，從來沒有間斷過，沒有我，即沒有一切思想了。可知自

單培根

我感知的識是意根了。

意識是剎那不停，轉變無常的，曾無有一個思想前後相續，能經久時。只有這我的思想，始終是一，常恆不變。意識是攀緣心，妄想心，動亂不止，逐境轉易。唯此自知之我，是一是常，不隨緣而改變。亂想紛紛的意識，依此常一不變的我想而生起。這自知之我，是意識所依之根。若無此常一之自我覺，紛紜雜亂的，甚至矛盾的意識思想，怎能統一為一個人呢？

這樣所說的意根，不即是根本識阿賴耶識嗎？不是。怎知不是呢？因為是大不相同的。阿賴耶識是有變異的。阿賴耶識所緣是根身器界。在一期生命的異熟識中，這根身器界，總的看來，也是相似相續，經歷着生住異滅的遷變。若就其中個別所緣境而言，那變化太大了。若至一期生命告終死亡，轉生為另一生命，他所緣的根身器界，要整個全部來一個突變。而意根呢？唯自知我。此自知之我，是常是一。自生至死，少時如此，壯時如此，老來也如此，乃至臨終也如此，曾不覺我之有異。想前世有我，應也是如此，想後世有我，應也是如此，不能有稍異。倘使有異的話，即非自我之我了。意根和阿賴耶識，是大不相同的。

五識對境，每每視而不見，聽而不聞。要求明了分別，必有意識與之俱起。清楚明白的見聞，都是有意識參與的。五根是色法，無知覺。有以為五根有知性，這其實是意識俱起的意根了。眼耳鼻舌身意六識，有認為只是一意識，在眼為見，在耳為聞，在鼻為嗅，在舌為嚐，在身為觸，這樣更明顯可見根的知性是意根了。在眼為見性，在耳為聞性，在鼻為嗅性，在舌為嚐性，在身為觸性。少年時的見，到老年時的見，雖所見的山河有變異，而此見性無變異。有雷聲而耳聞，雷聲過去了，而此聞性仍在。

這樣常恒存在的見性聞性，和意根沒有實質的不同。見是我見，聞是我聞，境色雖遷，自我常在。而且這意根之我，無往不是，其大無外，又無始無終，是常是一。較之生死輪迴之根本阿賴耶識，得一生命，即局限於一種根身器界，死後轉生，另是一種根身器界。而意根之我，始終是一是常，曾不因生死死生根身器界之變異而有變異，只覺是我在輪迴而已。

生死輪迴是痛苦的，人們自然要求解脫此生死輪迴。我在生死輪迴中，受環境所束縛，不能自由自在而感到痛苦。靜自思惟，我們被環境所束縛，是由於心為境迷，逐境生心。我們只要管住此心，不受境縛，不為外境所惑，不是即能脫苦而享受內心安樂嗎？於是有攝心入定的靜坐修禪法門。修習禪定時，收攝五根，不緣外境，五識不起。意識原來是隨着五識逐境而轉，亂想不息。入定時收攝散亂的意識心，專用於一內所緣境，即所謂心一境性。散亂的心，力量分散，今收攝集中在一處，力量也強大，故說制心一處，無事不辦。心力集中運用，智慧也強，故說定能生慧。定中之心，止觀雙運，止觀雙運至四禪而至其極。定中又可修得種種神通，隨意所欲，變化受用。在禪定中，無憂無苦，滿懷喜樂，輕安益增，喜樂俱捨，故稱現法樂住。修成種種不同的禪定，他們各自以為是涅槃解脫。更深入的，要求無想無念，厭離想念，使心想微細更微細，以至於無心，是為無想定。意識停止不起了，意根沒有因此消滅，還是原封不動地存在，所以別無他想，唯是一我。而且無牽無累，綿綿不絕，他認為這是涅槃解脫了。得無想定後，死後可上生無想天，無想天在色界第四禪的最上層，境界是甚高的，這裏是唯一大我常我，別無其他。許多修道的人，不解意識有害亦有利，務求消滅意識，證得不思議的境界。結果，意識剷滅了，意根是常恆不斷的，依然存在，於是唯是一我。



『雜阿含經』研習

佛說有關在家能證果部份

羅無虛講
蔡惠明記

一、在家修習可證初至三果

『雜阿含經』第九六四經載：

「如是我聞：一時，佛住王舍城迦蘭陀竹園。時有婆蹉種出家，來詣佛所，與世尊相慰勞已，退坐一面。白佛言：『瞿曇！欲有所問，寧有閑暇爲解說不？』爾時，世尊默然而住。婆蹉種出家第二、第三問，佛亦第二、第三默然而住。時婆蹉種出家白佛言：『我與瞿曇共相隨順，今有所問，何故默然？』爾時，世尊作是念：此婆蹉種出家，長夜質直，不諂、不僞，時有所聞，皆以不知故，非故惱亂，我今當以阿毗曇、律納受於彼。作是念已，告婆蹉種出家：『隨汝所問，當爲解說。』婆蹉白佛：『云何瞿曇。有善、不善法耶？』佛答言：『有！』婆蹉白佛：『當爲我說善不善法，令我得解！』佛告婆蹉：『我今當爲汝畧說善不善法，諦聽，善思。婆蹉！貪欲者是不善法，調伏貪欲是則善

法。瞋恚、愚癡是不善法，調伏恚、癡是則善法。殺生是不善法，離殺生是則善法。偷盜、邪淫、妄語、兩舌、惡口、綺語、貪、恚、邪見是不善法；不盜乃至正見，是則善法。是爲婆蹉！我今已說三種善法，三種不善法。如是聖弟子於三種善法、三種不善法，如實知。十種不善法、十種善法，如實知者，則於貪欲無餘滅盡，瞋恚、愚癡無餘滅盡者，則於一切有漏滅盡，無漏心解脫，慧解脫，現法自知作證；我生已盡，梵行已立，所作已作，自知不受後有。』婆蹉白佛：『頗有一比丘，於此法律得盡有漏，無漏心解脫，乃至不受後有耶？』佛告婆蹉：『不但若一、若二、若三，乃至五百，有象多比丘，於此法律，盡諸有漏，乃至不受後有。』婆蹉白佛：『且置比丘，有一比丘尼，於此法律得盡有漏，無漏心解脫，乃至不受後有不？』佛告婆蹉：『不但一、二、三比丘尼，乃至五百，有象多比丘尼，於此法律，盡諸有漏，乃至不受後有。』婆蹉白佛：『置比丘尼，有一優婆塞，修

諸梵行，於此法律，度狐、疑不？」佛告婆蹉：「不但一、二、三，乃至五百優婆塞，乃有衆多優婆塞，修諸梵行，於此法律，斷五下分結，得成阿那含，不復還生此。」婆蹉白佛：「復置優婆塞，頗有一優婆夷，於此法律修持梵行，於此法律度狐、疑不？」佛告婆蹉：「不但一、二、三優婆夷，乃至五百，乃有衆多優婆夷，於諸法律，斷五下分結，於彼化生，得阿那含，不復還生此。」婆蹉白佛：「置比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷、修梵行者，頗有優婆塞受五欲，而於此法律度狐、疑不？」佛告婆蹉：「不但一、二、三，乃至五百，乃有衆多優婆塞，居家妻子，香華嚴飾，畜養奴婢，於此法律，斷三結貪、恚、癡薄，得斯陀含，一往一來，究竟苦邊。」婆蹉白佛：「復置優婆塞，頗有一優婆夷，受習五欲，於此法律，得度狐、疑不？」佛告婆蹉：「不但一、二、三，乃至五百，乃有衆多優婆夷，在於居家，畜養男女，服習五欲，華香嚴飾，於此法律，三結盡，得須陀洹，不墮惡趣法，決定正向三菩提，七有天人往生，究竟苦邊。」婆蹉白佛言：「瞿曇！若沙門瞿曇成正等覺，若比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷服習五欲，不得如是功德者，則不滿足。以沙門瞿曇成等正覺，比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷修諸梵行，及優婆塞、優婆夷服習五欲，而成就爾所功德故，則爲滿足。瞿曇！今當說譬。」佛告婆蹉：「隨意所說。」婆蹉白佛：「如天大雨，水流隨下。瞿曇法律，亦復如是。比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷，若男、若女，悉皆隨流，向於涅槃，浚輸涅槃。甚奇！佛、法、僧平等法律，爲餘異道出家，來詣瞿曇所，於正法律求出家，受具足者，幾時便聽出家？」佛告婆蹉：「若餘異道出家，欲來於正法律求出家，受具足者，乃至四月，於和尚所受衣而住，然此是爲人粗作齊限耳。」婆蹉白佛：「若諸異道出家來，於正法律欲求出家，受具足，聽於和尚所受衣，若滿四月聽出家者，

我今堪能於四月在和尚所受衣，若於正法律而得出家，受具足。我當於瞿曇法中出家，受具足，修持梵行。」佛告婆蹉：「我先不說粗爲人作分齊耶？」婆蹉白佛：「如是，瞿曇！」爾時，世尊告諸比丘：「若等當度婆蹉出家，於正法律出家，受具足。」……」

「婆蹉出家相應」共九經，與「相應部」三十三「婆蹉種相應」及四十四「無記說相應」相當。婆蹉又譯筏蹉梵志或筏蹉子是指犢子部外道。「雜阿含經」中記載的婆蹉則是一個比丘的名字，以苦行著名。「增一阿含經」卷三說：「苦身露坐，不避風雨，所謂婆蹉比丘是。婆蹉種於正法律出家後，受具足戒，成爲一個正式的比丘。半月後他學所應知、應識、應見、應得、應覺、應證，悉知、悉識、悉見、悉得、悉覺、悉證如來正法。又去禮佛，請世尊爲他說法。」

佛告婆蹉：「有二法，修習多修習，所謂止、觀。此二法，修習多修習得知境界：覺了於界，知種種界，覺種種界。如是比丘欲求離欲惡不善法，乃至第四善具足住；慈、悲、喜、捨；空入處、識入處、無所有入處、非非想入處。令我三結盡，得須陀洹。三結盡，貪、恚、癡薄，得斯陀含。五下分結盡，得阿那含。種種神通境界——天眼、天耳、他心智、宿命智、生死智、漏盡智皆悉得。是故比丘！當修二法，修習多修習。修二法故，知種種界，乃至漏盡。」後來，世尊又爲婆蹉比丘說第一記。

二、斷三結是修道的關鍵

從「雜阿含經」第九六四經得到啓示，佛世時代，不僅有出家的聲聞衆，同時也有在家的聲聞衆。在家聲聞衆可得前三果：

須陀洹果、斯陀含果、阿那含果，至於四果阿羅漢，因在家修定未能離欲，祇可得「盡分定」，即「未到地定」，所以不可能得證阿羅漢果。但另有一種說法認為在家聲聞家也可能證慧解脫而得阿羅漢，這猶待進一步探討。

「大智度論」卷三十二說：「須陀名流，即是八聖道分。般那名入，入是八聖道分，流入涅槃也。」

「大乘義章」十七載：「須陀是外國語，義釋有三：

一、當名正翻，名修無漏，如涅槃說，須名無漏，陀洹修習。以修無漏故，名須陀洹。

二、隨義傍翻，名為逆流，逆生死流，三途生死永不受故。

三、隨義傍翻，亦名觸債，將拒三途因而不受果，故名觸債。」

這裏指出逆流是違背生死之流，斷三界的見惑，即得須陀洹果。「中阿含經」中明確指出：「須陀洹斷下三分結：一、斷見結，以身為主；二、斷戒取結，絕不信奉邪戒、邪命；三、斷疑，對四諦法絕無疑問。」可見斷三結是「入流」（修道）的關鍵。現試作解釋如下：

一、斷身見。包括身見、邊見（二邊）、邪見（無因果）、見取見（於見取著、戒禁取見），這些都謂「見惑」，但最重要的應該就是身見，所以斷三結強調斷身見。「身見」就是薩迦耶見，譯作我見。執著於五蘊是我、異我（屬於我的）、相在。「相在」是「身中我」，身體大於神識；「我中色」，神識大於身體。換句話說，就是認為有一個不變的主體，一切行為都是「我」在控制，處處以自我為中心，把「我」維護得很好。與別人在

一起，只要有什麼利益，「我」一定搶先，這些都是身見。就身見的核心和內涵來說，它的根源是「慢」，所謂「我慢貢高」。「慢」即我執的基本習氣，沒有「慢」就沒有身見。它是無孔不入的，有七慢、九慢兩種。七慢即：1. 慢，於劣而謂己勝，於等而謂己等的，是於境雖稱而以心高舉，所以名慢；2. 過慢，於等而謂己勝，於勝而謂己等的；3. 慢過慢，於他勝中，而謂己更勝的；4. 我慢，執有我、有所而使心高舉的；5. 增上慢，未證得聖道而謂己證得的；6. 卑慢，於別人多分勝中，而謂己少分劣的；7. 邪慢，成就惡行，持惡高舉。（以上引自「俱舍論」卷十九）。但在「阿含經」中多講三種慢：我勝、我等、我劣。例如我與你學歷相差無幾，却說「我勝」（勝過你）。「我等」是明明我比不上你，說却跟你一樣。「我劣」就是我自認比你差，有一種自卑感，這些都屬「慢」的範圍。如深入地探究慢的內涵，要直到精通教理，或對生命有深刻的體驗之後，才會漸漸理解。

二、戒禁取，就是遵守錯誤的或不適當的戒條，雖然它不是見法很重要的關鍵，但戒禁取為障礙我們破「身見」與「疑」，因此這仍然是重要的一個環節。梵語尸羅，意為防止身心的過失。「大乘義章」卷一載：「言尸羅者，此名清涼，亦名為戒。三業炎火，焚燒行人，事等如燒。戒能防息，故名清涼。清涼之名，正翻彼也。以能防禁，故名為戒。」戒分為戒法、戒體、戒行、戒相四科。「四分律資持記」上一之三說：「聖人制教名法，納法成業名體，依體起護名行，為行有儀名相。」可見戒不是束縛，而是要幫助我們的生命獲得開展。生命不能開展的原因是被貪欲、瞋恚、昏沉、掉舉、疑等蓋所縛。佛陀制戒是根據正法而界定出來的，由透視宇宙人生的諦理之後，發現能幫助生命開展的，就可以做，但會障礙生命開展的就制為禁戒，所以戒又稱

作「別解脫」，因為它能使你獲得自由自在。初受持時或許會認為不自由、不自在，但漸漸地會變得自由自在。例如交通法規必須遵守，否則就無法控制正常行車，避免車禍，大家都遵守了，就會習以為常，心安理得，感到自由自在。

戒有三類：

1. 是有漏利，即平常的受持戒律；
2. 是定共戒，即有了禪定以後才必然有的戒律，「阿含經」說：「沒有破離貪，不可能入初禪。」

3. 是道共戒，即開悟見法以後，掌握了戒律的精神。

舉例來說，佛陀時代沒有煙草，當然未制訂戒煙這一條，如果你認為：「我受菩薩戒，戒條中沒有明文規定不准吸烟，我照樣可吸。」這是自欺欺人的托詞。一個見法的人，認識吸烟的前因後戒，他就不會因沒有這一戒條，而自覺地放棄吸烟。以上三類戒只有「道共戒」才是究竟，因此稱為「無漏律儀」。有了道共戒即破我見、破疑，就不會有戒禁取，這裏也不舉例詳述。至於還沒有見法而遵守錯誤或不適當的戒條，那就無法破身見與斷疑了。

三、斷疑就是破疑。沒有破疑，不可能有見法的情況。破疑的時候，任何有關佛教教相的問題都能觸類傍通，任何複雜奧妙的道理也都能一通百通，可能由於不了解名相一時難解，查下佛學辭典也就迎刃而解了。但不通教相的人，即使名相記得很熟，却不能悟徹它的義理。例如「阿含經」中有一部「第一義空經」，說「一切法無有來去，有業報而無作者。」若說有作者，有受者，是愚癡的說法，真正是無作、無受，無作是怎樣的情況呢？是因緣作、因緣受，還是其他？未見法的人就不可能如實知，即

使對名相如數家珍，也說不清楚。又如「雜阿含經」說：「世間諸行無常。」而「中阿含經」却說：「世間有常。」究竟那一個對？教經中這些矛盾說法很多，包括如來不作答覆的十四無記，都只有等你真正見法，才會貫通領會，發現並無矛盾。所以斷疑重在破疑，見法之後，才是真正破疑。

斷三結才是「見法」，就是說一見到緣起法就能通達宇宙人生的真相，並明四諦之理，「見法、得法、知法、入法，度諸疑惑，不由他度。」「心無餘尊，不復從他。」見法的人，自己就是善知識。見法後心（新）業便不再造，舊業逐漸消亡，身見的愚癡既斷，貪瞋就隨着除去。因為愚癡是產生貪、瞋的根本，貪、瞋的大樹雖然強壯，如果離開土壤，根部無法吸取營養，就無法生長。

「瑜伽師地論」在談到見道（法）時得十種勝利說：

「復次，遠塵、離垢，於諸法中得法眼時（按法眼淨即初果須陀洹的異名），當知即得十種勝利。何等為十？一者，於四諦已善見故，說名見法。二者，隨獲一種沙門果故，說名得法。三者，於已所證，能自了知，我今已盡所有落迦、傍生、餓鬼，我證預流，乃知廣說，由如是故，說明知法。四者，得四證淨（「雜阿含經」第八四三經，舍利弗等問世尊，如欲進入聖流，必須成就四事：1. 親近善男子；2. 聽聞正法；3. 內正思惟；4. 法次法向。這四件事是「見道」的前階（有時說為「覓道」，有時說為「內凡位」。）於佛、法、僧如實知故，名遍堅法。五者，於自證無惑。六者，於他所證無疑。七者，宣說聖諦相應教時，不藉他緣。八者，不觀他面，不看他口，於此正法，毗奈耶中，一切他論所不能轉。十者，由二因緣，隨入聖教，謂正世俗及第一義故。」

向初果與初果，在「阿含經」中界限並不清楚，畧爲四雙八輩。八個階位，從分類來說，只有七大類，就是鈍根的見法和利根的見法，稱爲「隨信行」和「隨法行」。鈍根與利根證初果，分別稱「信解脫」、「見道」，還有身證、慧解、俱解脫三類。「阿含經」一再舉出這七個階位，最重要的關鍵在於見法與證阿羅漢。見法之後，使貪、瞋逐漸剝落，這個過程就是向着二果、三果以至四果等階位前進，直到貪瞋斷滅爲止，經中稱爲「順趣涅槃」。至於向初果與初果的境界很接近，但從「阿含經」的論點來看，開悟見法與證初果是同時的，「阿含經」強調的是開悟見法，而不是證初果。一般認爲斷三結才向初果，這是粗畧的說法，因爲在知法的過程中已經斷三結，斷的時候當下就是初果，這就是利根的見法。

三、慧解脫也可能得阿羅漢果

佛住世時，正法住世，在家二象依法修行，證初果的，並不太難。如今去聖時遙，善知識少見，正法（以四聖諦爲核心、十二支緣見爲總法則）不易得聞，雖燒香拜佛的信衆數以萬計，但大都是祈福求祐，神化一再拔高，甚至提倡個人崇拜；對教理不求甚解，或者崇尚玄談，未能依正道修行，談不上入流見法或向初果、證初果，良可慨歎！

然而，由於我國是大乘佛教流行的國家，受各宗判教的影响，很多人貶視小乘佛教，他們對根本佛教和部派佛教並未作深刻的研究，却傲慢地看不起聲聞和緣覺二乘，認爲此二乘屬小機，以灰身滅智，自我解脫爲宗旨，最高果位是阿羅漢果及辟支佛果。聲聞乘修四諦法，自凡夫到阿羅漢，論時間，速者三生。遲者

六十劫，修行依七方便（即三賢四善根：合五停心觀、別相念處，總相念處三者爲三賢；合暖、頂、忍、世第一法四者爲四善根），證四果：初果須陀洹，譯爲入流；二果斯陀含，譯爲一來，意爲修到此果位後，即生天再來一次，便不再來欲界受生死了；三果阿那含，譯爲無還，意爲修到此果位，不再生於欲界；四果阿羅漢，譯爲無生，意爲修到此果位，解脫生死，不受後有。又譯殺賊，指殺煩惱賊；或譯應供，當受人天供養。阿羅漢雖不如菩薩那樣圓滿究竟，但畢竟已超凡入聖，得到生死解脫。有些人看不起阿羅漢，認爲他們儘管斷三界見惑、欲界九品思惑並色無色界八地七十二品思惑，但未破無明、塵沙惑，尚有習氣，頗多嘲弄揶揄之詞，輕慢聖人，這實在是不應該的。按大乘教義，阿羅漢相當於七住菩薩境地，我們具縛凡夫，尙是初發心菩薩，相差甚遠，沒有理由責高我慢！又如在我國初傳的大小乘禪學在成佛的步驟、方法上，理論各有差別。安世高所傳的小乘禪學，側重於數息行觀的精神修煉，認爲達到阿羅漢果位後尙須累劫修行，積累功德，被看成是漸悟一派，這原是印度佛教的一種傳統說法。支婁迦讖、支謙所傳的大乘般若學，則側重於解義，直探實相本體，被看成是頓悟一派。東晉時的支道林、道安、慧遠、僧肇等把成佛的步驟與菩薩修行的「十住」階次相聯繫，認爲「七住」以前是漸悟的過程，到了「七住」，對無生（實相）法有堅定的認識，已證得「無生法忍」，雖非究竟，但已可有頓悟。這種頓悟還承認初住到七住是漸修過程，是一種漸進的頓悟，被稱爲「小頓悟」。我國頓悟學說實際創立人道生，認爲七住內沒有悟道的可能，必須到十住時最後一念「金剛道心」，才有一種猶如金剛般堅固、鋒利的能力，頓將一切妄惑斷除，由此得到正覺，頓悟成佛。可見「理可頓悟，事須漸修。」頓悟不能脫離漸修的基礎，積累功德水到渠成，瓜熟蒂落，才會出現頓悟，並非「

想當然」，一念頓悟，或者說悟後仍須進修，直趣究竟。因此我們沒有理由嘲弄阿羅漢。實際上，釋尊時代在家弟子修行並不稱為「菩薩」，也不稱要「即身成佛」，而是名為「解脫」。解脫梵語木底、木叉，意為離縛而得自在。即解業的繫縛，脫三界的苦果。「俱舍論」卷二十五載：「解脫體有二種：謂有為、無為。有為解脫謂無學勝解，無為解脫謂一切惑滅。」「寶性論」五說：「一、性淨解脫，謂眾生之本性清淨，無繫縛染污之相。二、障淨解脫，謂眾生之本性雖為清淨，然由無始以來煩惱之惑，不得顯現本性，今斷盡此惑障，得解脫自在也。」「成實論·分別賢聖品」載：一、慧解脫，阿羅漢未得滅盡定者，是為唯解脫證涅槃之智慧障者，故曰慧解脫。二、俱解脫，阿羅漢得滅盡定者，是為解脫慧與定之障者，故曰俱解脫。」據「雜阿含經」第一二二二經載：「佛告舍利弗，此五百比丘中，九十比丘得三明，九十比丘得俱解脫，餘者得慧解脫。舍利弗，此諸比丘離諸飄轉，無有皮膚，真實堅固。」說明佛的出家聲聞弟子五百比丘象中，慧解脫的為三百二十人，佔總數的百分之六十四。在家聲聞象因未能離欲，只能得「近分定」，即「未到地定」，而不能得「滅盡定」，達到俱解脫，但也可得慧解脫。釋尊重慧而不若當時外道重定，由此可見。

因此，我們在家弟子不必自卑，相信同樣可證聖果。「雜阿含經」第九二九經記載的摩訶男，原為釋迦族甘露飯王的兒子，佛的堂兄，釋尊稱贊他是「心恒悲念一切之類，第一優婆塞」。為他說在家成就十六法，機感有異。我們應當依教奉行，按「雜阿含經」第八四三經所示：「親近善知識、聽聞正法、內正思惟，法次法向，並於佛、法、僧、戒四不壞淨。」

（上接第12頁「二諦義」識小）

④2、④3《大正藏》卷四五，頁九一上。

④4《大正藏》卷四五，頁九一上中。

④6吉藏對四重二諦之論述分別見於《大乘玄論》卷一及《中觀論疏》卷二末。

④7《大正藏》卷四五，頁一六上。

④8《大正藏》卷四五，頁一〇七下。

④9、⑤3、⑤4、⑤5、⑤6、⑤7《大正藏》卷四五，頁一〇八上。

⑤0《大正藏》卷四五，頁一〇八中。

⑤1見湯用彤《中國佛史零篇》（八）周顒《三宗論》，《燕京學報》二十二期（一九三七年十二月）。

⑤2《大正藏》卷四五，頁一〇八中下。

⑤8有關二諦明中道的其它理論，請參考吉藏《大乘玄論》卷一（《大正藏》卷四五，頁一九下——二二上。）

⑤9《大正藏》卷四五，頁一〇六下。

⑥0《法音》一九八六年第四期頁八。

主要參考書目：

一、呂澂《中國佛學源流略講》中華書局（北京）一九七九年八月版。

二、周叔迦《最上雲音室讀書記》載《法音》一九八六年第四期。

三、中國佛教協會《中國佛教》第一輯、第四輯 知識出版社一九八〇年四月、一九八九年五月。

四、湯用彤《隋唐佛教史稿》中華書局（北京）一九八二年八月版。

五、黃懺華《中國佛教史》商務印書館一九四〇年版。

六、現代佛教學術叢刊（三）《三論宗之發展及其思想》大乘文化出版社一九七八年九月版。

中國近代佛教中的倫理思想（下）

高振農

太虛還認為，佛教道德是人類道德中最完美的道德之一。他說：「人類道德，古今中外的宏哲，罔不詳言。舉要言之，儒家的仁義禮樂，道家的慈儉不爭，耶教的博愛，希哲的中和，佛法的五戒、十善，均可為人類道德的標準。但其中能型範萬世者，厥維儒教的仁義禮樂與佛法的五戒、十善」。在他看來，「儒家仁義禮樂，足以維繫人類的安寧，俾免人生的墮落，而出世的勝善，亦基礎於是。」但是，「佛法的善惡因果，足以進行儒言的保障」。所以「欲行儒之行」必須「本之於佛」、「歸之於佛」。（《佛教世俗諦的人生觀之一》，《海潮音》六卷八期）

關於佛教道德行為究竟應該建立在什麼佛學理論的基礎上，太虛也有其獨到的見解。他說，在佛教教義中，「有二條原理，可以合乎現代人類道德的原理：一、眾緣主伴之互成；二、唯識因果之相續」。所謂「眾緣主伴之互成」，是說無論什麼萬事萬物，它的生起，都有一個「主因」（主要原因），許多「助緣」（次要

的、輔助的原因），決沒有離開「主因」和「助緣」而單獨生起的事物。所謂「唯識因果之相續」，是說宇宙間的一切事物，包括自然界和人類，它們的現象先後之間，都含有心理現象的因果道理在內。例如，我們現在所生起的一種好的或壞的心理現象的作用，都是「由過去經驗所給與，同時又可影響於將來」。這「不但個人這樣，就是社會羣眾心理，也是如此」。他認為，無論什麼道德行為，都必須「建立在『眾緣主伴之互成』和『唯識因果之相續』的原理上方能鞏固」。他的結論是：「一切的行爲，合於這兩條原理的，是道德的行爲；否則是不道德的行爲」。（《新青年救國之新道德》，《海潮音》十四卷二號）很明顯，太虛在這裏是把符合不符合佛教的兩條根本教理，即「眾緣主伴之互成」和「唯識因果之相續」，作為衡量是不是佛教道德標準的。

關於佛教道德的作用，太虛也有專門的論述。他說：「平常人以爲佛法是消極的，寂滅的，其實佛法是使一切惡業消滅，將

人心改造，使之向真實美善前途發展，發展最圓滿了就是佛。佛稱兩足尊，即是福、智的滿足。換言之，即道德、智識都滿足，達到最高人格之表現。並將佛在心境上所證明到的宣說出來，使人人共聞共知，成爲一個究竟改善人類生活的文化，就是佛法」。又說：「若明白佛法，不種善因，不得善果。要實現其良好之理想，必須建立人生道德的基礎，當下就成爲良好的行動，將世界邪說之風掃盡無餘」。他認爲只有這樣，「方能建設道德文化。這種文化，才不是紙上空談的文化」。《如何建立國民的道德標準》，《海潮音》十三卷十期）這是說，佛教道德的作用，無量無邊，也可以使一切惡業消滅，將人類改造，向真善美發展，同時可以將世界邪說之風掃盡無餘。

太虛還認爲，道德之真本，在於佛教的真唯心論。他說：「真唯心論，上證乎心如性覺，出其緒餘，足以陶鑄堯、舜、華盛頓、孔、顏、柏拉圖、老、莊、托爾斯泰；非是者，則唯有爲造成大盜、巨姦、妖媚、巫覡之資耳！故道德之真本，必求之真唯心論，真唯心論必求之佛教」。這是說，佛教的真唯心論這個道德之真本，可以陶鑄出堯、舜、華盛頓、孔子、老、莊等一類聖賢人物。不僅如此，他還認爲，如果能實踐這真唯心論原理之三聚淨行，就可於一心中獲得無量功德，所謂「見之家族，則家族親睦矣；見之社會，則社會輯和矣；見之國家，則國家安固矣；見之國際，則國際安洽矣；見之世界，則世界康樂矣；見之政治，則政治清寧矣；見之紀律，則紀律修明矣；見之教育，則教育均平矣；見之學藝，則學藝昌盛矣；見之禮俗，則禮俗淳良矣；見之財泉，則財泉流通矣；見之羣倫，則羣倫整齊矣；見之庶類，則庶類繁榮矣。得其一而萬事畢，斯之謂也！」（《中華民國國民道德與佛教》，《覺社叢書》第三期）這仍然是向人們宣傳，祇要信仰佛教的真唯心論這個道德的真本，就能無往而不勝，不

僅能造就出堯、舜那樣的偉大人物，而且能使家族、社會、世界以及政治、紀律等各方面都獲得利益。

太虛又認爲，佛教道德的最好體現者是菩薩。他說，菩薩的人生觀，最主要之點是「將各各有情的心變成一個覺悟心」，亦就是人人都得到「覺悟」。有精心之覺悟，方法是很多的。但佛教不同於其他宗教，他不是教人憑藉信仰一神就可以得到解脫的。「佛法須使人人皆於自心上得到覺悟方能解脫」。而「菩薩欲令衆生覺悟」，「自己須先有很完全之覺悟」。而且菩薩「求最高覺悟之動機」，又必須是「觀有情同體平等」，從而起一種「大悲憫心」，由此進一步「確立求正覺心」，然後依正覺之力，「乃能從實際上解除衆生之痛苦，得大自由。如此，遂成爲一個菩薩。」太虛認爲，這種菩薩的人生觀，就是佛教道德的最好體現。他說，一個人如果能在研究佛法中得到一種菩薩的人生觀，這樣要實現公民道德就不困難了。因此，他認爲「我們今日最需要的，在從菩薩的人生觀去修養公民道德」。《菩薩的人生觀與公民道德》，《海潮音》十二卷六期）

（二）關於人間佛教的理論

太虛一生，提倡人間佛教不遺餘力。他反對歷來佛法之流弊，反對有人把佛教看成是「死的佛教」和「鬼的佛教」。他說：「向來學佛法的，以爲祇要死的時候死得好，同時也要死了之後好，這並非佛法的真義，不過是流佈上的一種演變罷了。還有說：佛法重在離開人世的精神。但死後不滅的精神，具體的說即爲靈魂，更具體的說，則爲鬼神。由此，有些信佛者竟希望死後要做個享福的鬼」。《人生佛教開題》，《海潮音》二十六卷第一期）他認爲這是佛法的流弊，都是不對的。因此，他主張今後的佛教應多注意現生的問題，不要專門去進行死後問題的探討。應

該着重研究宇宙人生的真相，以指導世界人類向上發展而進步。本着這一精神，他寫下了許多有關人間佛教的文章，發表了許多有關人間佛教的講話。

什麼是人間佛教？太虛對此作了自己的解釋。他說：「人間佛教，是表明並非教人離開人類去做神做鬼，或教人出家到寺院山林裏去做和尚的佛教，乃是以佛教的道理來改良社會，使人類進步，把世界改善的佛教。」怎樣來建設人間佛教呢？他認為「要先從普通一般人的思想中建設起來」。因為羣衆對於佛教的觀念，都是不正確的。他指出：「佛教到中國，雖有近二千年的歷史，差不多窮鄉僻野都有佛教，而於佛教的真相，却猶不能明瞭，故佛教的精神及力量，亦不能充分顯發出來」。一般羣衆對於佛教的觀察和了解，都是從戲劇和小說中得來的，因為「戲劇是鄉僻婦稚都能知道的」。而從戲劇、小說中得來的關於佛教的認識，往往把佛教看成是「神異的」（如《圖書集成》把佛教編在「神異」部分，世人把戲劇中的濟公活佛看成是代表佛法的和尚等）、「姦盜的」（如火燒紅蓮寺的電影把和尚描寫成都是姦邪、盜騙之類）、「閑隱的」（以為佛教清淨寂滅而和尚是無所事事的）、「朽棄的」（以為佛教是世界上最沒用的東西，僧尼都是窮苦沒有飯吃或父母算定他們是苦命的孩子而送出家的），這樣就把佛教的真相蒙蔽起來了。因此，太虛認為，「若要佛教真精神表現出來，須將神怪等等的煙幕揭破，然後才可見到發達人生的佛教真相」。在這方面，他有許多獨到的見解。

首先，他認為佛教是教人一種做人的道德。他說：「《心地觀經》上說有四重報恩倫理」，這就是：一、報父母恩。因為「人類的生存，比其他動物來得艱難。譬如一個小孩子，須在母胎十月，生出後由嬰孩而童年而青年，又須父母的養育。……故一個

人的成人，須由父母費去很大的辛苦勞動。所以佛教教人第一要知父母恩，報答父母，亦即世間所謂之孝道」。二、報社會恩。因為「人類生活上衣、食、住、行的需要，不但是依賴現代的社會人羣，且有藉於前輩遺留下來的業蹟。故我們一日的生存，皆賴上至千古，下至全球的力量供給，故須知報社會恩，即眾生恩」。三、報國家恩。「因為我們雖由父母的生育，社會的扶助，但倘有天災、猛獸的侵害，或以強凌弱、以衆凌寡的等等欺壓，演成內匪、外寇的人禍，就要有國家的組織，以有秩序的協力保障全國人民的安全。……故應知報國家的恩，人人愛國」。四、報聖教恩。因為「佛教在一切聖賢教化中，有其他的聖賢所沒有的特點，由此我們乃生起信仰恭敬的心來。以知恩報恩，即為成人的道德行為，亦即為佛教切近教人實行的道德」。太虛認為，這四重報恩倫理，是佛教倫理中教人如何做人的道德，非常重要。

其次，他認為佛菩薩不是鬼神。他說：「普通人信佛菩薩，以為是同鬼神一樣的，這是大大錯誤的！」佛是「覺者」的意思，與中國聖人的意義略同。「故佛非宇宙萬有的創造者，亦非宇宙萬有的主宰者，乃是宇宙萬有實事真理的覺悟者；將佛親自所覺悟的道理，如實說出來，而使人也依之去行，便是佛教。」「菩薩」也不是普通人所認為的偶像，而是「求覺的有情衆生，即隨佛修學、立志成佛的佛弟子，故皆與普通所謂鬼或神不同」。所以，「佛是使人覺悟而趨向光明的指導者，若信佛不明佛之真相，雖信佛教亦不是真信」。

第三、他認為從事正當職業無礙於學佛。他說：「佛法並非隱遁清閑的享受而教人不做事的，應對於國家、社會知恩報恩，故每人要做正當職業。因為不正當職業，如殺生害命，敗壞社會風俗等等，這是不可以做的。如何是正當職業？如農、工、商、

學、政、法、軍、警等。……學佛不但不妨礙正當職業，而且藉着精神上的安慰，做起事來，便有系統而不昏亂，在平常人做不了的事，若學佛就能做了。明白這種道理，佛法不離世間法，所謂『佛法在世間，不離世間覺』。若能如此學佛，方稱爲真正學佛」。

總之，「人間佛教，並非人離去世界，或做神奇鬼怪非人的事。即因世人的需要而建立人間佛教，爲人人可走的坦途，以成爲現世界轉變中的光明大道，領導世間的人類改善向上進步。」（《怎樣來建設人間佛教》，《海潮音》十五卷一期）太虛在這裏是說，一個人覺悟了佛法原理，把佛教作爲思想信仰的中心，並以此爲出發點，去實行救世救人，建設人類的新道德、新秩序，從而使國家富強，人民安樂，這就是人間佛教思想的主要內容。

建設人間佛教，也就是建設人間淨土，所以太虛又對如何建設人間淨土作了闡述。他說：「佛學所謂的淨土，意指一種良好的社會，或優美之世界。『土』謂國土，指世界而言。凡世界中的一切人事、物象皆莊嚴、清淨、優美、良好者，即爲淨土。」又說：「近之修淨土行者，多以此土非淨，必須脫離此惡濁之世，而另求往生一良好之淨土」。這好像「有些人以中國之環境不佳」，「艷羨美國之豐樂，於是竟脫離中國求入美藉而作美國人之意相同」。他認爲這是不明白淨土之所以成立的因緣所致。因爲「一切事物無不從衆緣時時變化的，而推動原事物之變化，其出發點都在人等各有情之心的力量」。所以「淨土非自然而成就的，亦非神所造成的」，它是由人等多數有情的心力創造而成。「既人人皆有此心力，即人人皆已有創造淨土本能，人人能發造成此土爲淨土之勝願，努力去造，由此人間可造成爲淨土，固無須離開此齷齪之社會而另求一清淨之社會也。質言之，今此人間雖非良好莊嚴，然可憑各人一片清淨之心，去修集許多淨善的因緣，逐

步進行，久而久之，此濁惡之人間便可一變而爲莊嚴之淨土；不必於人間之外另求淨土，故名爲人間淨土。」所以，太虛強調指出：「人間淨土是要創造的」。雖然「當下的人間確是不完美的，但是人等有情如願意要去創造成淨土，並不是沒有可能的」。（《建設人間淨土論》，《海潮音》十二卷一期）這是說，作爲一個佛教徒，不應厭棄現實世界，而是要用自己的一片清淨之心，去改造和建設現實世界，使之變成淨土世界。

太虛不僅從理論上闡述了人間佛教（有時稱爲人生佛教）建設的必要性與可能性，而且還曾設想「關一山以實驗之」。這就是「開闢一農林爲本生活自給之山，招集正信三寶、慕行六度之高中畢業生或相等程度的青年八十人，受沙彌戒，施以沙彌到比丘的訓練二年；此二年分四學期訓練，約爲每日從事農林工作四小時，講授研究約四小時，禪誦修持約四小時，八小時睡眠，四小時飲食或游息等。從寤寐行止一切皆或成爲僧團化、律儀化的公開共同生活。衣食住行完全供給，嚴持沙彌比丘戒的錢鈔不經手，但由嘗試而決求離退者，每學期終可給修業證離山，二年滿可給律儀院畢業證離山。離山者或爲僧、或還俗，皆可聽自決，而還俗者即可爲入工、農、商、學、軍、政各界之佛教信徒。假定二年中八十人有五十人至六十人離山，則仍有二十或三十人留山深研教理，過完全的比丘僧團公共生活」。這樣長期辦下去，十數年後將有四、五百人。其中住僧「可隨緣改良各處僧寺」，還俗之在家佛教徒「可深入各種社會，以爲本佛教精神、施佛教化之社會改良家」。（《即人成佛的眞現實論》，《海潮音》十九卷三期）他認爲這樣就可以把人間佛教逐步建設起來。當然，由於種種原因，他的這一實驗的設想，始終不能夠實現。但是，他所提倡的人間佛教思想，在三十年代却風行一時。一九三四年《海潮音》月刊特刊出「人間佛教號」專輯，發表了有關人間佛教的論文

十八篇，其中主要有法舫的《人間佛教史觀》、張汝釗的《現代思潮與人間佛教》、普培的《現代國際與人間佛教》、大醒的《我們理想中之人間佛教的和樂國》、談玄的《禪宗的人間佛教》、塵空的《律學基礎上之人間佛教》、岫廬的《大乘積極精神之人間佛教》、李一超的《人間佛教的道德基礎》等等。這些論文的發表，把當時佛教界開展的人間佛教宣傳活動推向了高潮。

太虛提倡的人間佛教思想，在中國佛教界留下了巨大的影響。直到今天，中國佛教協會仍然號召全國佛教徒，提倡人間佛教思想，奉行五戒、十善以淨化自己，廣修四攝、六度以利益人羣，自覺地以實現人間淨土為己任，為中國現代化建設這一莊嚴國土、利樂有情的崇高事業貢獻出自己的光和熱。

三、圓瑛的佛教倫理思想

圓瑛（一八七八——一九五三），俗姓吳。法名宏悟，別號韜光，亦號一吼堂主人、三求堂主人、靈源行者、離垢子。福建古田人。幼讀儒書，頗通文理。一八九六年出家於福州鼓山涌泉寺，禮莆田縣梅峯寺增西和尚為師。翌年依涌泉寺妙蓮和尚受具足戒，並從之學習佛教律儀。後又至福州大雪峯寺隨達本和尚修習苦行。一八九八年起，發心參訪諸方名刹，先於常州天寧寺隨治開和尚修習禪定五載，後從寧波天童寺依寄禪參禪六年，又復從通智、諦閑、祖印、慧明、道階等修習教觀。由於天資聰慧，學習勤奮，終於在佛學上有了較高的造詣。一九〇八年，首次於福州鼓山涌泉寺開座講經。次年於寧波接待寺創辦佛教講習所。一九一四年任中華佛教總會參議長。此後於各地講經，並遠涉重洋到香港、日本、朝鮮及南洋一帶弘法傳教。曾歷任寧波七塔

寺、天童寺、福州雪峯崇聖寺、鼓山涌泉寺、法海寺、林陽寺及南洋濱榔嶼（在今馬來西亞）極樂寺等諸大名刹住持。一九一七年出任寧波佛教會會長。一九二四年與轉道、轉物發願重興泉州開元寺，創辦佛教孤兒院，任院長。一九二九年與太虛等發起成立中國佛教會，被推為會長，連任七屆。一九三五年秋，在上海創建圓明講堂。抗戰期間，積極投入抗日救亡運動。曾先後在上海、漢口、寧波等地組織和領導僧侶救護隊，舉辦難民收容所，救護傷員，救濟難民。同時還和其徒明暘一起，前往南洋新加坡、吉隆坡、檳榔嶼等地，募集經費，援助抗戰。一九三九年秋回國後，曾遭日本憲兵逮捕入獄，威武不屈，保持了民族氣節。出獄後，到上海住持圓明講堂，閉戶著述。一九四五年創辦圓明楞嚴專宗學院，培育僧材。建國後代表全國佛教徒於一九五二年出席在北京召開的「亞洲及太平洋區域和平會議」。一九五三年被推為中國佛教協會第一任會長。同年九月，在寧波天童寺病逝。著述甚多，主要有《首楞嚴經講義》、《大乘起信論講義》、《圓覺經講義》、《金剛經講義》、《佛說阿彌陀經要解講義》及《一吼堂詩集》、《一吼堂文集》等近二十種，後合編為《圓瑛法彙》行世。其佛教倫理思想主要是宣揚佛教無我之理，倡導佛教的積極救世思想等，作為挽回世道、匡正人心的唯一方法。

（一）宣揚佛教無我之理

「無我」是佛教的基本教義之一，指世界上一切事物都沒有獨立的實在自體。圓瑛對佛教的「無我」思想推崇備至，認為若要挽回世道，匡正人心，必須提倡無我之理。

首先，他對「無我」二字的含義作了解釋。他說，世界上一切事物都是「四大」和合而成，沒有獨立的實在自體。例如，「衆生」之身，本是四大（地大、水大、火大、風大）和合組織，而成一個

幻質。皮肉筋骨屬地大，津液精血屬水大，周身煖相屬火大，出入氣息屬風大。」所以佛教說，「四大假合，本來無我，不過假名曰我，衆生迷而不覺，妄執此身以爲實我」。（《佛儒教理同歸一軌》，《世界佛教居士林林刊》第十九期）

其次，他對「我執」的危害性作了分析。他認爲「我執」是衆生產生一切苦惱的根源：「因有我執，而起種種貪愛。由愛我故，而起種種營求。衣食也，住處也，財產也，眷屬也，功名也，莫不殫精竭思。造成種種之業，依業所感，將來必定要受種種果報，輪轉六道，不得出離」。不僅如此，而且「國與國不和，族與族不和，人與人不和，推原其故，根本之病，就在衆生我見心太重。汝心也要爲我，他心也要爲我，個個之心都要爲我，以致釀成惡濁世界」。（同上）圓瑛在這裏，不僅把衆生遭受六道輪回之苦歸之於「我執」，而且把國家、家族、人類相互之間的「不和」，也歸之於衆生的「我見」。

他還進一步說：「貪瞋癡三毒，實以我執爲本，一一無非爲着我。」而「我之範圍，能漸漸擴大。初貪求一己的五欲，如是輾轉，及於妻妾子孫。由一家而一族，其貪愈不可遏。瞋、癡亦然。一切世人，各各皆因我而起三毒之心，故國家日見糾紛，世界不得和平，我之爲害大矣哉！」（《國民應盡天職》，《世界佛教居士林林刊》第二十三期）

第三、他對佛教「無我觀」的意義、作用進行了闡述。他說：「佛說無我觀，即是徹底的人生觀。」它「教人觀察，吾人所認我者，本來無我，不過色心二法組織而成，假名曰我」。（同上）如果「世界之人，各各能把這個我字看得輕，自然能爲社會國家服務。能把這個我見打得破，自然能致社會國家於和平。汝亦無我，他亦無我，個個之人都皆無我。我見既破，我執自除，則貪、瞋、癡、慢諸惡濁心，無自而生」，這樣就「能轉惡濁世界，

而成清淨世界」。（《佛儒教理同歸一軌》，《世界佛教居士林林刊》第十九期）又說：「如果人人「學佛無我之法，人人不起我執，則世界自然和平，人人自得安樂。」因爲世界上一切是非鬥爭，「皆由我字所造成」。「佛說無我之法，教人打破一切我執。我身本無有，人見復何存？人我雙亡，是非自息，鬥爭何自而生？此則世界不求和平而和平自然矣。」（《天津居士林歡迎會上的講話》，《弘化月刊》十四期）這是說，佛教的「無我」思想，不僅能破除人世間的一切苦惱，而且能導致世界和平。

（二）倡導佛教的積極救世思想

圓瑛認爲，佛教是積極救世的。他說：「有人說，佛教是消極的、厭世的，這是未曾研究過佛學，隨聲附和之詞。不曉得佛菩薩大乘願行，完全是積極的，完全是救世的」。（《國民應盡天職》，《世界佛教居士林林刊》第二十三期）又說：「有人說佛教是消極而非積極，是未知菩薩乘與佛乘乃積極救世之故。菩薩發大願，修大行，捨己利他，難行能行，難捨能捨，難忍能忍，祇圖利他，不願損人，其積極爲何如耶？佛爲一大事因緣出現於世，開示悟入佛之知見，自覺覺他，非但喚醒民衆覺悟世間法，而且喚醒民衆覺悟無上佛法，以種種法救治衆生種種心病，其救世之精神爲何如耶？」因此，他認爲，佛教中的人、天乘法，是「世間法」、「入世法」，可以「救正人心，匡扶世道」；「普利衆生，廣利羣品」。不僅如此，他還認爲，「佛教是救世治本之法，而非治標之法」。他說：「釋迦牟尼是革命家，不從種族革命入手，不作政治革命工作，乃唱心理革命學說」。而這種心理革命學說，「首要革除貪、瞋、癡三種根本不善心」。因爲根本不善心革除了，其他枝末不善心也就無從生起了。因此他指出，如果「五戒、十善革心之法並能提倡，使之普及，即可範圍人心，扶正世道，足以福國利民，世界不求和平而自和平矣」。因爲「世間人人能革除

貪、瞋、癡三毒之心，持不殺戒，於物尚不加害，那有戰爭之事？持不盜戒，於世間財物不取，那有劫物之事？持不殺戒，則人人非禮勿動，那有姦淫之事？持不妄語戒，則人人出言忠信，那有詐騙之事？持不飲酒戒，則世間人不昏昧，那有醉後惹禍之事？此戒、善之法，可以防惡於未然，較之國家刑律，治惡於已然者，更有進焉。」所以他認為，「佛教與世間人心有密切關係」。（《佛教與世道人心之關係》，《佛學半月刊》第一〇四期）這些言論，有其一定的道理。佛教教義中的五戒、十善等等倫理道德觀念，它作為社會公共道德的組成部分，在人們的思想上，從某一方面來說，確實能起到一種國家法律所不能起到的作用。

正因為「佛教是積極救世的」，「與社會、國家均有密切之關係」，所以他希望愛眾愛國的思想家，「皆應極力提倡，極力研究，極力宣傳」。如果大家能得「佛教慈悲之旨而能普及，自可弭殺機於無形，化戰器為無用。汝也存慈悲之心，我也存慈悲之心，個個皆存慈悲之心，則世界全無苦境，盡成樂觀，豈不是不求和平而自得和平耶？」（《佛法之精神》，《海潮音》第十二卷第一期）

發揚佛教的積極救世精神，目的在於求正社會心理，增進國民道德，以期世界和平。所以他又說：「今欲增進國民道德，先宜求正社會心理，欲正社會心理，須假佛教學說」。如何增進國民道德？他認為應該「勤修戒、定、慧，息滅貪、瞋、癡」。所以他說：「今欲求道德者，必斷三毒」。欲斷三毒，「必提倡佛教三學而對治之」：「一說戒學以治身，諸惡莫作，衆善奉行。……此以戒學之藥，治三毒之病，增進國民道德也」。「二說定學以攝心，收攝其心，不令貪著。……此以定學之藥，治三毒之病，增進國民道德也」。「三說慧學以照理，照見五蘊皆空，五塵亦空，衆生世界本不可得。……此以慧學之藥，治三毒之病，增進國民

道德也」。他認為祇有這樣以戒、定、慧三學之藥，「治三毒之病」，才可以「增進國民道德」。（《演說辭》，《海潮音》第六期）

圓瑛還認為，提倡佛教慈悲的積極救世思想，培養社會道德，以期世界和平，這既是愛教，也是愛國。他說：「欲期世界和平，宜培社會道德，欲培社會道德，應向佛教慈悲」。「而我國果能崇尚佛教，慈悲之道，廣宣流播，使民日熏日習，自可日趨於道德。故曰：『政必藉教以相成』。是知愛教，即所以愛國也」。（《和平與慈悲》，《佛學半月刊》第二五八期）

圓瑛不僅大力提倡佛教的積極救世思想，而且身體力行，發揚愛國愛教精神，為佛教、為國家都作出了貢獻。早年他曾寫有愛國詩篇：「愛國猶垂憂國淚，感時深抱救時心」。一九二九年，他在《世界佛教居士林林刊》第二十三期發表了《國民應盡天職》一文，其中說：天職者，天然之責任也。國民生在宇宙之間，國家領土之內，則愛國一事，就是人之天職。無有一天，不負這種責任。古云：國家存亡，匹夫有責。必定有愛國心，方才可算得有國民資格。若無愛國心，則失國民資格。圓瑛雖居僧界，為佛教之信徒，究竟因是國民一分子，所以當具愛國之心腸，時切愛民之觀念。「他爲了『挽回國運』，『救正民心』，『所以奔走各方，宣傳佛教大慈悲、大無畏、大無我之主義，使人人感覺』，『以促進和平之實現』。他說：『此即圓瑛站在僧界地位，欲盡衛教愛國之天職』。

圓瑛的愛國愛教精神，在抗日戰爭時期表現得特別明顯。他除了先後在上海、漢口、寧波等地組織和領導僧侶救護隊，舉辦難民收容所，救護傷員和救濟難民外，還曾偕其徒明暘同往南洋一帶募集經費，援助抗日救亡事業。後回國遭日本憲兵逮捕入獄，威武不屈，堅持了中國人民的愛國立場。

（全篇完）

《宋藏遺珍》所載佛經目錄四種考釋

宋世世界本不同。……此以釋學之業，尚三書之部，計並國別
 並國別並國別。……三書慧學以開載，明且五藏皆空，五藏亦空，
 心，神肅其心，不令其昏。……此以五藏之業，尚三書之部，計
 並國別。……此以五藏之業，尚三書之部，計並國別。……
 並國別。……此以五藏之業，尚三書之部，計並國別。……

一、《唐》玄逸《大唐開元釋教廣品歷章》
 此書簡稱《釋教廣品歷章》、《廣品歷章》。原書為三十卷，今
 存十五卷（卷三至卷十、卷十二至卷十五、卷十七、卷十九、卷

本世紀三十年代，上海影印宋版藏經會派人前往西安臥龍
 寺，拍攝宋版《平江府磧砂延聖院大藏經》（即《磧砂藏》），並搜訪
 闕本。根據一位從五台山朝聖歸來的老和尚提供的綫索，他們在
 山西趙城縣霍山廣勝寺找到了四大樹古版藏經，皆為卷軸式裝
 訂。這批古版藏經連同從農家購回的一些零散經本，便是有名的
 刻於金代的《解州天寧寺大藏經》（又名《金藏》、《趙城藏》），其中
 保存了幾十種為其他各版藏經所未載的佛典。為將這些珍本公佈
 於世，影印宋版藏經會特選了四十六種著作，影印出版，取名為
 《宋藏遺珍》。這中間就有唐玄逸編的《大唐開元釋教廣品歷章》、
 北宋趙安仁等編的《大中祥符法寶錄》、惟淨等編的《天聖釋教總
 錄》和呂夷簡等編的《景祐新修法寶錄》四部佛經目錄。雖然它們
 都是些殘本，但由於其中保存了大量他書所闕失的資料，故至今
 仍具有重要的學術價值。

之後，作者又是唐玄宗時人推測，大約撰於開元十九年（731）至
 二十九年（742）之間。

附注異名、不同的分卷、紙數。其中紙數一項，一般兼記蒲州和
 供城兩種寫本的不同用紙數，有時祇記蒲州寫本的紙數，或直書
 紙數，不說其他。如卷四收大乘經重單合譯（即「同本異譯」二十
 四部，第一部是《放光般若波羅蜜經》三十卷，下注：「亦云《摩訶
 般若放光》或二十卷。蒲州四百六十六紙。亦云《放光摩訶般若
 經》、三帙。供城五百四十六紙」。《宋藏遺珍》第六冊，第333
 頁上）卷十三收大乘經單譯三十六部，其中有《華手經》十卷，下
 注：「一名《攝諸善根經》、亦名《攝諸福德經》、或十一卷，或十

這是一部根據《開元釋教錄》的入藏錄編排，主要是用來叙列
 入藏錄收載的各部經典的子目卷次的著作。原書共收大小乘經律
 論及東西土賢聖集傳一千八十部，比《開元釋教錄》多收四部（由
 於今本殘缺，究竟新增了那四部尚不清楚）。

《大唐開元釋教廣品歷章》的叙錄方式是：

(1) 每卷之首先列收典目錄。用大字書寫經名和卷數，用小字
 附注異名、不同的分卷、紙數。其中紙數一項，一般兼記蒲州和
 供城兩種寫本的不同用紙數，有時祇記蒲州寫本的紙數，或直書
 紙數，不說其他。如卷四收大乘經重單合譯（即「同本異譯」二十
 四部，第一部是《放光般若波羅蜜經》三十卷，下注：「亦云《摩訶
 般若放光》或二十卷。蒲州四百六十六紙。亦云《放光摩訶般若
 經》、三帙。供城五百四十六紙」。《宋藏遺珍》第六冊，第333
 頁上）卷十三收大乘經單譯三十六部，其中有《華手經》十卷，下
 注：「一名《攝諸善根經》、亦名《攝諸福德經》、或十一卷，或十

二卷，或十卷。蒲州二百二十九紙」。(第3676頁上)

(2)接着叙列每一部經典的名目。這中間，先列此經的名稱、卷數，附注異名、異卷、紙數、第幾譯等；次列此經的子目。如姚秦鳩摩羅什譯的《維摩詰所說經》(一名《不可思議解脫經》，簡稱《維摩經》)三卷，下列佛國品、方便品、弟子品、菩薩品、文殊師利問疾品、不思議品、觀衆生品、佛道品、入不二法門品、香積佛品、菩薩行品、見阿閼佛品、法供養品、囑累品十四品(見卷八)。姚秦竺佛念譯的《菩薩瓔珞本業經》(簡稱《瓔珞本業經》)二卷，下列集衆品、賢聖名字品、賢聖學觀品、釋議品、佛母品、因果品、大衆受學品、集散品八品(欠卷十五)。由於各部佛典的構成差異很大，一般來說，單卷本大多沒有子目，多卷本也有一些沒有子目的。前者，《大唐開元釋教廣品歷章》則在子目一項裏重列經名，後者則載錄它的卷次，如「卷第一」、「卷第二」、「卷第三」等。最後是有關譯人、譯時、見錄於哪一部經錄以及編帙情況的簡短說明。例如：

「佛說郁伽羅越問菩薩經」(一卷)(兩晉竺法護譯。上上品第一，戒品第二，醫品第三、穢居品第四，施品第五，禮塔品第六，止足品第七，閑居品第八。

右西晉月氏沙門竺法護譯，見釋道安、支敏(度)錄。清信士聶承遠等筆受」。(卷五，第3659頁下)

「寶如來三昧經」一部二卷。一云《無極寶三昧經》或一卷、第二譯，四十三紙。《寶如來三昧經》卷上，《寶如來三昧經》卷下。

右東晉西域沙門祇多蜜譯，見《費長房錄》」。(卷九，第3631頁下)

「佛垂般涅槃略說教誡經」(一名《遺教經》，亦云《佛臨般》，有釋論一卷，或無「垂」字，七紙。《佛臨般涅槃略說教誡經》一卷。

右後秦三藏羅什於常(長)安譯，見《僧祐錄》。僧叡、僧肇、道恆等筆受。上三經(指此經和另外二部經)同卷」。(卷

十四，第3705頁下)

玄逸的這種著錄方式在歷代佛經目錄中堪稱獨特。因為無論在它以前，還是在它以後，大凡經錄一般都是對經典的名稱、卷數、譯撰者等作總的記叙、而不及子目的。而此書既有對經典的總的介紹，又有對其層次結構的細的臚叙。這不僅能使讀者全面地了知一部經典的章節目錄，而且能由此了悉它的梗概綱目，其作用如提要、解題相仿。宋以後的佛教解題類著作，如惟白《大藏經綱目指要錄》等有時以子目作內容要點，其中或許有玄逸的這部書的一點影響。

二、〔北宋〕趙安仁等《大中祥符法寶錄》

此書簡稱《祥符錄》、《法寶錄》。原書爲二十二卷，今存十六卷(卷三至卷八、卷十至卷十八、卷二十)佚六卷(卷一、卷二、卷九、卷十九、卷二十一、卷二十二)。據卷二十之末記載，始撰於大中祥符四年(1011)十一月，終大中祥符八年(1015)。

這是一部佛經目錄中的斷代錄。元慶吉祥等撰的《至元法寶勘同總錄》卷一說：「自唐貞元五年己巳，至宋太宗太平興國七年壬午，凡一百九十三年，中間并無譯人。其年壬午始起譯場，至眞宗大中祥符四年辛亥，凡二十九年，中間傳譯三藏六人，所出三藏教文二百單一部。三百八十四卷(上《祥符錄》所紀——原注)」。《法寶總目錄》第二冊，第180頁下一第181頁上)也就是說，《大中祥符法寶錄》主要收載自北宋太平興國七年(982)重開譯場以來，迄大中祥符四年(1011)爲止的二十九年間，新翻譯的佛教經典。據此書卷三記載，它們是：「大乘經，一百四十部二百九十卷；大乘律，一部一卷；大乘論，一十一部一十九卷；小乘經，四十四部六十九卷；小乘律，五部五卷；小乘論，見闕；西方聖賢集傳(梵本翻譯者——原注)，二十一部二十九卷」。《宋藏遺珍》第六冊，第3795頁下——第3796頁上)總計收譯本二

百二十二部四百十三卷。《至元法寶勘同總錄》由於沒有將《西方聖賢集傳》一項計算在內，故它所說的譯籍總數要比上述數字少二十一部二十九卷。

除譯籍之外，《大中祥符法寶錄》還收載了一批「東土聖賢著撰」，即漢地佛教撰述。此項內容原有三卷（卷十八、卷十九、卷二十），今缺一卷（卷十九），據《天聖釋教總錄》下冊記載，「自太宗皇帝御制《蓮華心輪迴文偈頌》至《大宋大中祥符法寶錄》，計一十一部，凡一百六十卷一十六帙」。《宋藏遺珍》第六冊，第404頁上）其中《祕藏詮》一部總三十卷」是由五部著作組成的，故若分別計算的話，實收十四部一百六十卷。

從今本《祥符錄》卷三之首署題為「別明 聖代翻宣錄中之二。藏乘區別年代指明二之一」；卷十七之首署題為「別明 聖代翻宣錄之十六·聖賢集傳翻譯著撰三之一」；卷二十之末記有「《大宋大中祥符法寶錄》二十一卷并總錄一卷」；以及《天聖釋教總錄》下冊保存的宋眞宗為《祥符錄》製作的《序文》及《祥符錄》中《總排新經入藏錄下》的全文來看，《祥符錄》全本的結構大致是：

前二十一卷爲別錄，末一卷爲總錄。別錄中，已缺的卷一當是眞宗所作的《序文》以及其他內容，卷二至卷二十均爲《聖代翻宣錄》，卷二十一內容不詳。其中，《聖代翻宣錄》下分三項：已缺的卷二爲第一項，內容不詳；卷三至卷十六爲第二項《藏乘區別年代指明》，卷十七至卷二十爲第三項《聖賢集傳翻譯著撰》。總錄的題名爲《總排新經入藏錄》按大乘經律論，小乘經律（缺論）和聖賢集傳翻譯著撰分類編錄新收的入藏經。今本《祥符錄》所保存的內容，主要集中在別錄中的《藏乘區別年代指明》和《聖賢集傳翻譯著撰》兩錄之中。

《祥符錄》中的《藏乘區別年代指明》錄，是按佛典譯成的年月依次編錄的譯籍目錄。始「太平興國七年七月譯成經三卷」（天息災譯的《聖佛母小字般若波羅密多經》一卷、法天譯的《大乘聖吉

祥持世陀羅尼經》一卷、施護譯的《無能勝幡王如來莊嚴陀羅尼經》一卷），終「是年（指大中祥符四年）十一月譯成經五卷」（施護譯的《祕密相經》三卷、《尼拘陀梵志經》二卷）。編錄的方式是：先記某年某月譯成經幾卷；其次逐一叙列這些新譯的名稱、部數、卷數，并介紹每一經應編入的乘（大乘和小乘）藏（經、律、論）以及內容要旨。如果譯典是單卷，則總的介紹它的內容要旨，如果是多卷，一般對每一卷的要旨都加以提示；最後記叙譯人、進表、詔諭等相關的情況。試見下列：

「雍熙元年三月譯成經六卷。

《大乘善見變化文殊師利問法經》一部一卷。大乘經祕密部收。佛在王舍城鷲峯山說。此中所明，諸煩惱性即善法性，相而無相，得而無得，乃能成就最上涅槃。

《樓閣正法甘露鼓經》一部一卷。大乘經祕密部收。佛在舍衛城祇樹給孤獨園說。初明建曼拏羅獲報優劣。後說造舍利塔感果因緣。以其造塔之功，較量建壇之福，依祕密修獲報勝也。

《金耀童子經》一部一卷。大乘經藏收。佛在舍衛國祇樹給孤獨園說。此中所明，金耀童子啟發大心，修諸勝行，遍歷僧祇，方成極果。廣明宿住記別等事。

《較量壽命經》一部一卷。小乘經藏收。佛在舍衛國祇樹給孤獨園說。此中所明，下從地獄，上及人天，三界之中壽命差別。意人知己，厭輪迴苦，忻寂滅樂也。

《分別善惡報應經》一部二卷。小乘經藏收。佛在舍衛國祇樹給孤獨園說。上卷所明，以商法大爲發起緣，廣談善惡之因，各受好丑之報。下卷所明，補特伽羅命終之後，生在人中，又多愚暗。乃至廣明修福各有十等。此總意者，欲令捨染趣淨，慕聖出凡者也。

上五部，并中天竺梵本所出。右經，三藏沙門天息災

譯，法天証梵義，施護證梵文，沙門清沼、法定、令遵筆受，沙門常謹，智遜、慧達、置顯綴文，沙門惠溫，守懺、道眞、慧超、法雲、可懷、善祐等証義，兵部員外郎張洎潤文，殿頭高品王文壽、殿直劉素監譯。是月五日，監使引三藏等詣崇政殿，捧所譯經具表上進，其詞曰……。是日，命坐賜茶，親加撫慰，欽賜如例。詔以其經入藏頒行」。(卷三、第385頁上、第387頁)

這樣，某年某月翻譯了哪幾部經典，這些經的性質如何，內容怎樣，誰是譯主，誰任證梵義、證梵文、筆受、綴文、證文、潤文、監護等等，都可以從中了解得清清楚楚。

《祥符錄》中的《聖賢集傳翻譯著撰》錄、下分《西方聖賢集傳》(卷十七)，和《東土聖賢著撰》(卷十八至卷二十一)二項。

《西方聖賢集傳》錄收載經律論以外的印度佛教撰作。其中，半數以上是頌贊，如《贊法界頌》、《賢聖集伽陀一百頌》、《捷稚梵贊》、《佛一百八名贊》、《聖觀自在菩薩梵贊》、《一切如來說佛頂輪王一百八名贊》、《聖多羅菩薩梵贊》、《聖金剛手菩薩一百八名梵贊》、《佛吉祥德贊》等。由於它們原先也是梵本，後由息災、法天、施護等譯出，并隨同經律論的新譯本一起進上，敕編入藏，因而，它們也見載於先前的《藏乘區別年代指明》錄中祇是爲了避免敘述上的重複，作者在《藏乘區別年代指明》錄中祇記載了它們的名稱和部卷，至於內容大旨則放在這一錄中加以介紹。其中涉及多卷的集傳，也是逐卷臚叙要旨的。內容介紹之後，附記譯成的年月。如：

「《法集名數經》一部一卷。此集三乘及三根本、十波羅蜜、十八空等，乃至世、出世間、地獄、天宮此等法數，但列其名，不釋義也。其准詔入藏，見雍熙三年二月」。(卷十七，第3953頁上)

「《聖金剛手菩薩一百八名梵贊》一部一卷。以百八名

爲二十會，顯金剛手菩薩功德勝，能總於五部爲秘密主。以是梵言，贊彼功德，令諸衆生贊誦獲福。其准詔入藏，見至道元年十月」。(同卷，第3953頁上)

《東土聖賢著撰》錄收載北宋初期的佛教撰作。見存的卷十八收載宋太宗的《蓮華心輪迴文偈頌》一十一卷、《祕藏詮》二十卷、《祕藏詮佛賦歌行》一卷、《祕藏詮幽隱律詩》四卷、《祕藏詮懷感詩》四卷、《祕藏詮懷感迴文詩》一卷、《逍遙詠》一十一卷、《緣識》五卷和《妙覺集》五卷，凡九部六十二卷；已佚的卷十九，據《天聖釋教總錄》下冊記載，收載宋眞宗的《法音前集》一部七卷；見存的卷二十收載天台僧清遠撰的《箋注御製聖教序》三卷、天壽寺僧贊寧撰的《大宋高僧傳》三十卷、《僧史略》三卷、道原撰《景德傳燈錄》三十卷并目錄三卷，以及《祥符錄》二十一卷并總錄一卷。凡五部九十一卷。據《天聖釋教總錄》下冊記載，另外還附有「應元崇德仁壽慈聖太后《發願文》一卷」。每部著撰均有解題，體式與《西方聖賢集傳》相同。

由此可見，《祥符錄》實是集目錄與解題爲一書的著作。它對於北宋初年佛經翻譯的編年記載，以及對新譯新撰內容的提示，爲譯經史和大藏經解題類著作提供了許多詳實的資料。而且，此書的原本是由楷書雕刻的，字跡工整優美，也是佛教的一大藝術珍品。

三、〔北宋〕惟淨等《天聖釋教總錄》

此書簡稱《天聖錄》，原書三冊，今存中冊(首尾有缺頁)和下冊(初首和中間部分有缺頁)佚上冊。撰於北宋天聖五年(1027)。

這是一部統收北宋以前舊編的入藏經和北宋以來新編的入藏經的總錄。從保存下來的中冊殘卷全是《開元釋教錄》入藏錄收載的經典；下冊在不空譯的《千鉢文殊經》十卷之後說：「右准《正(貞)元續開元釋教錄》四朝翻譯經論及念誦法、贊錄等，計一百

二十五部二百四十二卷二十帙，并《廣品歷章》三十卷、本錄指《天聖釋教總錄》三卷，勒成三帙，附《正（貞）元錄》之首》。《宋藏遺珍》第六冊，第3387頁下）；下冊之未又總結說：「右《天聖釋教總錄》中都收《開元》舊錄并附新編，及《正（貞）元》、《法寶》等錄、共計六百二帙六百二號（指千字文帙號）」。（第4007頁下）來看，《天聖釋教總錄》全本的結構大是這樣的：

上冊和中冊，收載見錄於《開元釋教錄》的藏經；下冊收載見錄於《續開元錄》、《貞元錄》、《祥符錄》、以及《祥符錄》以後的藏經。

《天聖釋教總錄》的主要價值在於下冊。因為在這一冊中，它不僅完整地保存了宋眞宗爲《祥符錄》所作的《序文》和《祥符錄》中的《總排新經入藏錄》的全部目錄，對於推考《祥符錄》的原本的面貌提供了重要依據，而且續載了自大中祥符五年（1012）五月至天聖五年（1027）三月之間的一十七部一百七卷新譯。這些經典是《天聖釋教總錄》首次載錄的，依次是：

- (1)《佛說白衣金幢二婆羅門緣起經》三卷（施護譯，下同）。
- (2)《佛說一切如來眞實攝大乘現證三昧大教王經》三十卷。
- (3)《佛說福力太子因緣經》四卷。
- (4)《佛說無畏授所問大乘經》三卷。
- (5)《佛說頂生王因緣經》六卷。
- (6)《佛說佛十力經》一卷。
- (7)《佛說勝義寶經》一卷。
- (8)《佛說隨勇尊者經》一卷。
- (9)《佛說清淨心經》一卷。
- (10)《佛說五大施經》一卷。
- (11)《大乘寶要義論》一十卷（其中卷一至卷三、卷七至卷十爲

惟淨譯，餘爲法護譯）。

- (12)《佛說除蓋障菩薩所問經》二十卷（其中卷四至卷六、卷十

一至卷十三爲惟淨譯，餘爲法護譯）。

- (13)《佛說八種長養功德經》一卷（法護譯）。
- (14)《佛說身毛喜豎經》三卷（惟淨譯）。
- (15)《佛說大乘大方廣佛冠經》二卷（法護譯）。
- (16)《聖佛母般若波羅蜜多九頌精義論》二卷（法護）。
- (17)《佛說海意菩薩所問淨印法門經》十八卷（其中卷一至卷三、卷七至卷九、卷十三爲惟淨譯，餘爲法護譯）。

《天聖釋教總錄》在載錄時，祇記載它們的經名、部卷、譯者、帙號、不作解題。

但書中也有差錯。如中冊在《廣品歷章》三十卷三帙「下注云：「亦名《一切經源品次錄》，《正（貞）元錄》中收入計數，具如本錄」。（第3973頁上）這個說法是不對的。因爲《貞元錄》中並沒有收載《廣品歷章》，南唐恒安《續貞元錄》收載的是《一切經源品次錄》三十卷，下注：「趙郡業律沙門從梵，自大中九年乙亥歲，止咸通元年庚辰歲。依《貞元入藏錄》集」。《大正藏》第五十五卷，第250頁上）。顯然，唐玄逸撰的《廣品歷章》與《一切經源品次錄》既不是同一部書，也不是同一個作者。這在閱讀時須加留意。

四、〔北宋〕呂夷簡等《景祐新修法寶錄》

此書簡稱《景祐法寶錄》、《景祐錄》。原書二十一卷，存十四卷（卷一、卷二、卷四、卷六、卷八至卷十、卷十二至卷十四、卷十六至卷十八、總錄），佚七卷（卷三、卷五、卷七、卷十一、卷十五、卷十九、卷二十）。撰於北宋景祐四年（1037）。

《景祐新修法寶錄》是《祥符錄》的續作。雖然在此以前，已有《天聖釋教總錄》續收《祥符錄》以來的的新譯，但由於《天聖釋教總錄》并非宋仁宗直接下敕修撰的，而是由惟淨等人自己編好以後進呈，然後才得到許可的，當時，仁宗沒有爲之作序。因此，

就其權威性而言，要比由宋眞宗下敕編修、并制序的《祥符錄》差一等級。而且《天聖釋教總錄》沒有譯典的解題和與譯事有關的表章詔書，體例上與《祥符錄》也有差異，故宋仁宗下敕編修了這部《景祐錄》，以紹緒《祥符錄》。

關於《景祐錄》、《至元法寶勘同總錄》卷一說：「自宋眞宗祥符四年辛亥，至仁宗景祐四年丁丑，凡二十七年，中間傳譯三藏與《祥符錄》同，所出三藏教文一十九部一百四十八卷（上《景祐錄》所紀——原注）。（《法寶總目錄》第二冊，第181頁上）這裏說的截止年代「景祐四年丁丑」和譯籍總數「一十九部一百四十八卷」與宋仁宗御制的《景祐新修法寶錄序》說的「斷自大中祥符四年以後，至景祐丙子，續譯未入錄經總一百六十一卷」（《宋藏遺珍》第六冊，第410頁上）不一致，究竟哪一種說法對呢？

原來，宋仁宗的序言作於景祐丙子三年（1037）十二月二十七日（見《景祐錄》卷十四），故他以「景祐丙子」爲截止年代。而實際上《景祐錄》在仁宗序制成之後，仍未終了，卷十記有「（景祐）四年，內出龜茲國梵經，付院（指傳法院）參詳。內出佛牙、佛骨，令法護、惟淨詳驗」。（《景祐新修法寶總錄》，第416頁上）就是例證。因此，真正的截止年代是《至元法寶勘同總錄》說的「景祐四年丁丑」。至於其間的譯籍總數，則是宋仁宗序言說的「總一百六十一卷」爲對。因爲這個數字與《景祐錄》卷一之末說的「自眞宗朝未編入錄經律論集一十二部七十卷，洎今朝（指仁宗朝）所譯經律論集九部八十五卷。兩朝總二十一部一百六十一卷，并今錄新編」（第4015頁下）是相符的。其中，大乘經九部一百七卷，大乘律一部一卷，大乘論三部三十卷，小乘經六部十卷，小乘律一部一卷，小乘論闕，西方聖賢集一部十二卷（以上據《景祐錄》卷一所列計算）。這個數字不包括正文中還載錄的「東土聖賢著撰」（《總錄》中無統計數）。

從今本《景祐錄》所保存的卷文來看，《景祐錄》全本的構成

是：前二十卷爲別錄，末一卷爲總錄。別錄下分三錄：

一、聖宋翻宣繼聯前式錄（卷一）。分別記叙太宗朝、眞宗朝和仁宗朝（今朝）「已編入前錄（指《祥符錄》）」和「未編入錄」的大乘經律論集（指「西方聖賢集」）的數目。其中，已編入《祥符錄》的是太宗朝翻譯的「一百三十九部二百四十三卷」和眞宗朝前期翻譯的「八十三部一百七十卷」，兩件總計二百二十二部四百一十三卷；未編入《祥符錄》、如《景祐錄》新收的是眞宗朝後期翻譯的「二十二部七十六卷」和仁宗朝翻譯的「九部八十五卷」兩件總計三十一部一百六十一卷。

二、隨譯年代區別藏乘錄（卷二至卷十九）。下分三項：

1. 歸攝藏乘略明經旨（卷二至卷十一）。依循《祥符錄》中《藏乘區別年代指明》錄的體式，編錄大中祥符五年（1012）五月至景祐四年（1037）三月之間譯成的佛典并介紹每部經典的義旨和有關的表詔。其中，卷二至卷八收載的譯籍，即始大中祥符五年（1012）五月譯成的《白衣金幢二婆羅門緣起經》三卷，終天聖五年（1027）四月譯成的《佛說海意菩薩所問淨印法門經》十八卷的十七部新譯，已名見於《天聖錄》下冊；卷九至卷十一收載的譯籍爲《景祐錄》首次載錄的。它們是：惟淨、法護於天聖八年（1030）四月譯成的《大乘中觀釋論》十八卷、明道元年（1032）四月譯成的《金色童子因緣經》十二卷（以上見卷九）、明道二年（1033）四月譯成的《佛說開覺自性般若波羅密多經》四卷（見卷十）、景祐四年（1037）三月譯成的大乘經一部二十卷（由於卷十一已佚，經名與譯者均不詳，《總錄》亦無記載）。

2. 聖賢集傳華竺類例（卷十二至卷十五）。下分西域梵本翻譯（卷十二）和東土聖賢著撰（卷十三至卷十五）二門。西域梵本翻譯，收載《金色童子因緣經》十二卷，此經名已見於先前的《歸攝藏乘略明經旨》錄，但前錄祇載經名、部卷和譯者，此錄更出解題和進經表、詔答。

東土聖賢著撰，收載趙安仁從宋太宗《妙覺集》中錄出別行的《妙覺秘詮》二卷，於真宗《法音前集》中錄出別行的《法音前集指要》三卷；真宗述文、京城義學文學沙門簡長等箋注的《注釋釋典文集》三十卷并總錄一卷；真宗製的《注四十二章經并序》一卷、《注遺教經并序》一卷、《百緣經序》一首；呂夷簡、宋綬於御集中錄出別行的《法音後集》三卷；仁宗述文、夏竦等注釋的《注三寶贊》三卷（以上卷十三）；仁宗於景祐二年（1035）九月製的《景祐天竺字源序》一首、於景祐三年（1036）四月製的《天聖廣燈錄序》一首、於同年十二月製的《景祐新修法寶錄序》一首；莊獻皇后述文，夏竦等注釋的《注發願文》三卷（以上卷十四）；譯經衆僧撰的《新譯經音義》。惟淨等編的《天聖釋教總錄》；崇廉編的《大藏經名禮儀法》；法護、惟淨編的《景祐天竺字源》；夏竦撰的《天聖釋教總錄序》；王隨撰的《傳燈玉英集》；李遵勗撰的《天聖廣燈錄》；夏竦為沙門懷問三往中印度摩伽陀國撰的《記》、奉詔撰的《傳法院碑銘》（以上卷十五，由於此卷已佚，以上均以《總錄》的記載為據）。

3. 嗣續興崇譯場詔令（卷十六至卷十九）。記載大中祥符五年（1012）至景祐四年（1037）之間有關佛經傳譯方面的詔令和佛教事件。

三、復准八例排經入藏錄（卷二十）。總列由《景祐錄》新編入藏的經律論和集傳（此卷已佚，茲據《總錄》獲悉）。

《景祐錄》體例中與眾不同的地方是有《嗣續興崇譯場詔令》錄。此錄是一份以譯事為主，兼記其他的佛教大事記，其資料之詳實、內容之豐富，遠非昔日費長房作的《歷代三寶紀》「帝年」部分所能比擬，對北宋佛教史的研究，具有他書無法取代的史料價值。

如「天禧元年」載：

「十二月，沙門遵泰、道圓自天竺還，貢梵經十夾、佛

舍利、菩提念珠。先是太宗皇帝御製《新譯三藏聖教序》、刊石於中天竺國佛成道所，因得石本以貢。并賜紫衣束帛。

三藏沙門施護有疾，上遣中使監太醫霍炳、趙拱、左皓診視，是月二十六日以趣寂（指去世聞）。（卷十六，第4075頁下）

「天聖五年」載：

「四月」三藏沙門法護、惟淨上言：佛譯之興，自漢永平丁卯，迄唐正（貞）元己巳，歷十九代，凡七百二十四年，所出三藏教文七千四百餘卷。自是輟翻譯者一百九十三祀。聖宋啟運，像教（指佛教）中興，太祖皇帝遣僧西游，以訪梵典。太宗皇帝肇興譯館，廣演祕文。真宗、皇上（指仁宗）繼闡真乘、增新華藏。迄於天聖，凡四十六載，所出教文五百一十六卷。近者，五天竺所貢經葉，多是已備之義，鮮得新經。翻譯法護願回天竺，惟淨乞止龍門山寺，仍錄前代譯經三藏十五人罷譯故事以聞。表入，留中不報。潤文樞密副使夏竦亦奏其事，未之許也。（卷十七，第4085頁上至第4085頁上）

「明道元年」載：

「春正月，有沙門懷問嘗再游天竺，為真宗皇帝建聖塔於金剛座。至是復請詣西土。且求先朝繼作《聖教序》、皇帝《三寶贊》、皇太后《發願文》、與《摩伽陀國記》同刊石座側。又請齋佛大衣十九條以往。皇上嘉美其意，悉從所請。御筆飛白題大衣為「佛法清淨」四字。（卷十八，第4094頁下）《景祐錄》也是用工整雋秀的楷書雕刻的，和《祥符錄》一樣，也是佛經雕印史上的精品。

（完）

漢代佛教傳入四川途徑新探

李豫川

說到四川的佛教起源，一般人總以為四川的佛教是從西域經敦煌直接輸入的，或是由洛陽經長安再翻越秦嶺傳入的。筆者在「峨眉山佛教起源初探」（全文載本刊第二二七期）一文中，認為很可能是由比「絲綢之路」還早三百多年的蜀——身(yān)毒道傳入，即由印度穿過緬甸再經雲南，最後到達四川。當時因題目所限，未作進一步的論述。

一些朋友讀了「峨眉山佛教起源初探」後，來信要我說明佛教由蜀——身毒道傳入四川的根據。恰巧，筆者正負責「四川省誌·交通誌」的編纂工作，乃利用此一便利，跋山涉水，間關萬里；日則拄杖歷險考察秦漢遺跡，夜則孤燈危坐披覽歷代古籍；爰成拙文，敬祈各位讀者先生指正。

源於蜀中的南方絲路，是戰國初期形成的一條民間國際通商大道。它與蜀東南另一條通向南海的商路一起，並稱為西南地區最早的對外貿易的兩條陸路。這兩條民間國際通商大道的開拓和存在，說明古代四川這個「四塞之國」的陸路交通，遠比人們想

象的要發達得多。他們對構通四川與南亞諸國的聯系，起着十分重要的作用。當時以成都為中心，開展與邊遠少數民族的貿易往來。用四川的食鹽、絲織品換取來自雲南高原和緬甸北界的珠寶、玉器、瑪瑙、琥珀、象牙等物。所以古代的蜀——身毒道又稱為「蜀布之路」。司馬錯勸秦惠文王伐蜀時即指出：「得其布帛金銀，足給軍用」；並說伐蜀可以「利盡西海」。可見他那時已了解到蜀地可通西海。「史記·司馬相如傳」亦云：「邛、笮、冉驪近蜀，道亦易通。秦時嘗為郡縣，至漢興而罷。」說明秦代蜀——身毒道仍然通達，只是漢初一度閉塞。

漢武帝劉徹元光五年（公元前一三〇年），司馬相如「通零關道，橋孫水（今大渡河），以通邛都（今西昌東南）」即所謂「開巴蜀故徼」。使一度閉塞了的川滇路又通暢了起來。卓王孫、程鄭等人從趙國遷來蜀地臨邛（今四川邛峽），冶鐵鼓鑄，交易於滇蜀間。這兩大富豪的千餘家僮，主要來源於川滇邊境的僰人，是用鐵器交換或買進的。

東晉常璩在「華陽國志」中說：西漢時期，巴蜀盛產瑔（美玉）、鍤（優質鐵）、銅、鐵、錦、織布（毛織的布）、漆、麻等。戰國時代至秦漢之際，益州（今成都）所產蜀錦，居全國之冠。山謙之在「丹陽記」中云：「江東歷代尚未有錦，而成都獨稱妙」。蜀錦成爲中國高級絲織品的代表，名馳域外。蜀郡所制「蜀刀」亦名滿天下，煉鋼技術無有能與之匹敵者。廣漢的漆器和金銀扣器，制造工艺精湛絕倫。西漢昭帝劉弗陵始元六年（公元前八一年）的「鹽鐵論」，就提到蜀郡貨物運往南海，交換珠璣、犀角、象牙、翡翠等物的事實。

蜀商違背西漢初期朝廷「關蜀故徼」的禁令，憑着他們的勇敢和智慧，間關繞道，「竊出商賈」，把四川的絲綢和生絲經由川滇道源源不斷地走私輸出，銷往檉國（今緬甸）、身毒。換取大量黃金和珍奇異物，「以此巴蜀殷富」。（引文見「史記」和「漢書」）據公元一世紀希臘「厄立特利亞海周航記」載：「過克利斯國（今緬甸庇古），抵秦尼（Tinae）國，……有大城曰秦尼……由此城生絲、絲線所織成之綢緞，經陸路過拔克脫立亞（即大夏，今阿富汗），而至巴利格柴（今印度孟買附近的巴羅赫港）。另一方面，又由恒河水道而至李米里斯。」這裏所指的陸路，是從永昌郡（今雲南保山，爲古哀牢國所在地）向正西，越過上緬甸，經阿薩姆到孟加拉，再由印度恒河外運。早在公元前四、五世紀，希臘人就稱中國爲「塞里斯」（Seres），意即絲國。公元一世紀初，希臘學者托勒密在其所著「地理學」中寫道：「塞里斯國四周有安尼巴山繞之。」公元四世紀，希臘人馬賽里奴斯描繪塞里斯國：「四周有高山環繞，連綿不絕，成天然屏障。塞里斯人安居其中，地皆平行，廣大富饒。」此處所描述的地形，是國內其它產絲地區所罕見的，而浩似「四塞之國」的四川盆地，顯然是指四川。漢代成都設置錦官，也是國內其它城

市所沒有的，故成都在漢朝又稱「錦里」、「錦官城」、「錦城」。「秦尼」與「錦里」韻母相同，聲母亦相近。足證南方絲路遠在公元前二、三世紀就已名聞海外了。

西漢一代，蜀郡鐵器在世界上質量第一。印度迦溫彌羅人納刺哈里於公元一二三五——一二五〇年（相當於中國南宋理宗趙昀端平至淳祐年間）所著之「藥學字典」中，收有「鋼」字，即「Cinaja」，意譯爲「中國生」，這說明最早獲得中國鋼的是印度。當時中國與印度相通，只有一條南方絲路。

揚雄（公元前五六年——公元一一年）所著「蜀王本紀」及常璩的「華陽國志」，均記載蜀王杜宇曾涉足朱提（今雲南昭通），可知彼時此道（朱提左担道）早已開鑿了。秦昭王時（公元前三〇六——前二五一年），蜀郡守李冰爲了消滅爲民害的豪強蹇氏，與其子二郎循岷江而下，經南安（今四川樂山），追殲蹇氏餘部至宜賓北蔡壩，再至漢陽縣西（今川滇邊境之高縣），勒兵橫江之畔。沿途積薪燒巖，激水成道，爲見於史籍的第一次對此道的修整。秦滅蜀後，安陽王子借助川滇路這一神秘的商道，安然出亡到南中葉榆地區（今雲南大理）。

秦始皇「奮六世之餘烈」，拓展疆域，開發當時落後的西南地區。他首先從朱提左担道着手，派常頰（*ε*）到今宜賓西南開鑿了一條經雲南東北部到曲靖的官道。山陡路險，寬僅五尺，故又稱「五尺道」。按秦一尺約合今27.65釐米，五尺約合今1.4米。秦朝「車同軌，書同文」，車輪輪距約合今1.5米，故通車似不可能。（獨輪車除外）「史記索隱」云：「棧道廣五尺」。「史記·貨殖列傳」稱四川：「棧道千里，無所不通。」當包括川滇道。

西漢武帝元光五年至元朔二年（公元前130年——前127年），先後遣中郎將唐蒙、司馬相如（前一七九年——一一七年）開鑿西南夷道。由於五尺道沿線主要居住着僰人，故又稱西南夷道爲「僰道」。元封元年（前一二二年），王然于、柏始昌、呂越人一路經僰道到了滇池（今雲南昆明市附近）。元鼎六年（前一一一年），漢武帝接受了張騫（前？年——一一四年）關於打通蜀——身毒道，備以防止匈奴切斷通西域交通的建議，費了近十五年的時間，終於用武力掃清了西南夷道沿途各部族的抵抗，將全線打通。

川滇道上的永昌郡，漢代已發展成爲繁華的商業城市。蜀郡和永昌郡的商賈都集中到這裏，交易旄牛、犛馬、琉璃、毛織物、木棉布、火浣布等特產。來自南亞^{坤甸}（緬甸）和盤越國（天竺東南）等地的象牙、犀角、光珠、玉石、孔雀等珍奇異物，也經永昌運來蜀郡。三國時期魏國魚豢所著「魏略」，曾提到「永昌出異物」，即指此。史籍記載：永昌郡古代還雜居有身毒之民，即印度人。其時印度正處於大乘佛教鼎盛的時期，緬甸亦盛行佛教。經濟上的交往，必然導致文化上的交流。或者由印度、緬甸的佛教徒把佛教介紹到雲南，再由雲南循川滇道傳入四川；或者蜀商在印度、緬甸、雲南受了佛教的影響而帶回故鄉。這兩種情形，都已爲近年來的出土文物所證實，史籍亦間或有記載。

在川滇道上的樂山（爲古陽山江道起點，即樂山——甘洛——雲南大理），近年來在岷江畔的麻浩崖墓、蕭壩崖墓及柿子灣崖墓的享堂石樑上，發現刻有一尊浮雕端坐佛像。高三十七釐米，寬三十釐米。其面部已殘破，頭部環繞佛光，身上好似披着通肩袈裟。右手上舉，五指伸直，掌心向外，作施無畏印；左手似有所執。據說與以前日本大谷探險隊從新疆和田弄走的銅佛像

風格相似。墓的額坊上還刻有朱雀、鋪首（門上用以銜環的獸形底盤）和垂釣者，而其它崖墓在此部位也往往雕刻朱雀、龍、虎等神獸或神仙圖像。在其附近與之風格相同的有紀年文字的崖墓裏，刻有東漢順帝永和（一三六年——一四一年）及桓帝延熹（一五八——一六七年）等的年號，說明它們是東漢末年的器物。

川滇道上的彭山縣江口崖墓內，近年來出土了一個陶製佛座，高二十點四釐米。座下部塑雙龍銜璆，下部塑端坐佛像，頭上有肉髻，右手作施無畏印，全身着袈裟，衣褶分明，左右各立一侍者。與長江中游出土的三至六世紀的谷倉罐上的佛像比較接近。崖墓內雖無紀年文字，但與陶製佛座同時出土的陶俑、陶動物和陶製屋宇等，都具有明顯的漢代明器的特徵，可知也屬漢代器物。

據「蘆山文史資料」記載：該縣曾出土一座漢墓，墓中有一青銅鑄造的佛像和搖錢樹。四川大邑藥師崖半壁刻有「漢釋子游此」半風化題記。新津等地也有漢代佛教遺物出土。南充天宮山一西漢賓（Cora）王崖墓內，刻有一座檀城式的住宅，上面有象徵古印度婆羅門教和佛教前期密宗的一個飛天夜叉。這正與四川大學任乃強教授在一九八八年發表的「中西陸上古商道——蜀布之路」一文的論述相符合。任先生在文中說：「蜀布之路，是（從高文化的中華）穿過低文化部落進入高文化的印度，故印度早期的婆羅門教和密宗佛教亦即很早就輸入於大西南地區了。」

至於雲南出土的漢代佛教遺物，也很不少。近年來昭通地區出土的漢代墓葬中，有不少鐫刻有「蜀郡千萬」、「蜀郡成都」字樣的鐵器。

兩漢之際，川滇地區農民起義和封建割據此起彼伏，兵燹災

禍連綿不斷。僅從班固（三二年——九二年）所撰「漢書·西南夷傳」及范曄（三九六年——四四五年）所撰「後漢書」順手拈來幾例，就足以證明這一點。王莽天風元年（一四年），馮茂用兵南中，鎮壓少數民族若豆、孟遷起義。「熨道以南，山險高深，（馮）茂驅衆遠居，費以億計，吏士離者、乞死者什七。」王莽（公元前四五年——二三年）在用兵過程中，還將西南夷道的起點熨道縣改爲熨治縣（今宜賓西南），將雲南勝休縣改爲勝豐縣。天風六年（一九年），王莽又派郭興、李曄萬里西征，鎮壓若豆起義。東漢光武帝劉秀建武一九年（四三年），昆明諸夷起義，益州太守繁勝戰退保朱提。東漢桓帝劉志延熹四年（一六一年），山豈鎮壓犍爲屬國起義。至於桓、靈之後，更是天下大亂。連年征戰，勞役頻繁，民不聊生，烽烟遍地，人心思治而不可得，乃轉而求神佛庇祐。而漢代的佛教與黃老道術和神仙方術相混雜，神佛不分。正如四川大學卿希泰教授在「中國道教思想史綱」中所說：漢代「有不少人把佛教看作是神仙、方術的一種，稱爲「浮屠道」，而與黃老等量齊觀。」掙扎在苦海中的云衆生既然無力改變現實，自然只有托庇於神靈，向神靈祈求福祥。政治越黑暗，神仙方術和出世思想就越盛行，這是歷史的規律，也是漢代佛教傳入四川、雲南的歷史背景。

川滇交通路線並不是僅僅一、二條，而是許多條。單就大路而論，就有川滇西線（包括零關道、旄牛道、西川道、清溪道、建越路、建昌路。由成都至大理）、川滇中線（包括熨道、五尺道、西南夷道、石門道、烏蒙道。由宜賓至大理）、川滇東線（包括納川道。由瀘州至昆明）。至於小路則更多，重要的有陽山江道（由樂山至甘洛再至大理，陽山江即大渡河）、沐川源道（由樂山至沐川再至西昌）、南夷道（唐代稱八面菁道，開鑿於漢武帝元光五年，由貴州畢節至四川鎮雄再至宜賓，由宜賓上行可

至成都，下行則至大理）、金沙江航道（由雲南東川至四川瀘州，清代爲滇銅運道）等。

最後，值得一提的是，歷史上所謂秦始皇開五尺道，漢武帝通西南夷道，都不是「始開」或「始通」。事實上，川滇道並非「畢其功於一役」，而是經過長期的開鑿、整治、改線、重建，而逐步趨於合理。不少路線時而開通，時而湮塞，這正是古代川滇山區道路的特點。

稿 約

- ㊦ 本刊園地公開，歡迎四衆投稿。
- ㊦ 來稿一經刊錄，敬致薄酬，每千字自五十元至八十港元。
- ㊦ 來稿請用稿紙，以便核計。用白紙者，請註明字數。
- ㊦ 來稿文體不拘，悉聽作者方便。
- ㊦ 來稿請勿兩面書寫，勿過於潦草，以免誤植。
- ㊦ 來稿長短不論，視內容需要爲準。若能在四五千字之間，更佳。
- ㊦ 來稿刊錄與否，概不退還，請特別注意，自留副本。
- ㊦ 來稿筆名聽便。但請附真實姓名及地址，以便滙寄稿費。
- ㊦ 來稿一經刊載，版權歸本刊所有，如有一稿數投等情，皆作却酬論。
- ㊦ 來稿本刊有刪改權，不願刪改者，請先聲明。
- ㊦ 來稿請逕寄本刊編輯室，切勿托人轉交。
- ㊦ 地址請寄香港新界屯門青山道廿二咪藍地妙法寺

虛雲老和尚遺相



六十張老和尚遺相

虛雲和尚

——長篇連載 佛教小說——

馮馮

(續上期)

虛雲在洪水給船拖着，他戴浮載沉，一直到了薄暮時分，渡船才到了數十里以外下游的對岸，象人才能合力把他拖上船，看他，已經衣褲及兩脚都被河中石塊劃破了。

虛雲全身濕透，又冷又餓，已經全身凍得發僵了，戒塵扶持着他，勉強登岸，坐在路邊。

鄉人說：「大師父，你若是能走路，再往前再走二三十里，就是晒經關，那邊有店有廟，可以住得。」

虛雲謝了鄉人，由戒塵扶着，勉強起行，其時天色陰沉，山雨驟至，把兩人都淋得濕透，冷得全身發抖。

戒塵說：「虛老，你還能走麼？」

虛雲說：「不能走也得走呀！雨下得這麼大，怎能在這荒

山路邊多待？好歹也得走到晒經關去！」

在大雨泥濘走到半夜，才看到房屋村落，只見一座古老小城門，兩邊山崖夾峙，門頂刻字「晒經關」，城樓破敗失修，城門附近只有十家八家房舍，有一家客棧，門已關了。

戒塵上去拍門，店主掌燈開門來看見這兩個落湯鷄般狼狽落魄的僧人，也不等他們開口，他立刻就板起面孔說：「本店不留宿僧道乞丐！你們到別處罷！」

戒塵忙說：「老板！我們付錢的。」

那店主已經砰然把門關上了，戒塵再拍門央求道：「老板，你看我們全身濕透，請你方便罷！我們付房錢的。」

店主也不再開門，隔着門板說：「那街外有座廟，你們上廟去罷，休得在此吵鬧！」

虛雲與戒塵說：「既然有廟，我們去罷。」
兩僧在雨中踏着泥濘來到街外，果然找到一座小小古廟，名曰「晒經寺」。

「好了！」戒塵說：「有廟就好了！」

戒塵上前叩門環，裡面開門，出來了一個中年僧人，手提油燈，燈光照着，只見他面貌兇惡，一臉的晦氣樣子，大聲喝道：「什麼人？半夜三更來打門？」

戒塵行禮道：「大師父請了！我等是過路行脚僧人，因雨大夜深，全身淋濕，懇請准予掛單，借宿一宵。」

那和尚發怒道：「你淋濕你的事，與我何干？快走罷！我這裏不收單！」

虛雲說：「法師，我們只擾一夜，換下濕衣，天亮就走。」

那和尚怒叫：「不行！不行！本寺概不留宿。」

戒塵說：「大師父，彼此都是出家人，行個方便罷。」

那和尚厲聲叫道：「我管你是出家人在家人？你與我有甚相干？我知道是好人歹人？留你住下，只怕連佛像香爐都偷了去，如今時世不好，那個敢留生客？」

虛雲合十道：「既是法師見疑，小心門戶，亦是理所當然，我等亦不敢再強求，但是佛門慈悲，尚盼准我等在簷下歇息一夜。」

那和尚睜着一雙三角怪眼，打量兩僧半天，方說：「既是如此，你們可在這門外戲台底下避雨亦是一樣。」

虛雲看那寺門對面，有座板搭戲台，想是才做完酬神唱戲

不久，凌亂不堪。台底堪可避雨，但是地面水濕灘灘，怎可坐臥？

「法師，」虛雲說：「多謝准許在戲台下躲雨，但是我等全身濕透，又冷又飢，還請法師賜給一些柴草給我等取暖方好。」

「那有這許多囉嗦？」那和尚憎嫌道：「你想要柴草，須拿出錢來買！天下那有白送的？」

虛雲給了他兩串錢，那和尚才去拖了兩把稻草來了。戒塵說：「這稻草也是濕的呢，怎燒得着？」

和尚一翻怪眼道：「你嫌乾嫌濕？不要算了，就是這些，再沒有了！」

虛雲與戒塵只得搬了稻草，進入戲台底下去。那稻草太濕，用火石打了半夜亦燒不着，只得作罷，兩人就在草桿上趺坐，冷得不住發抖，台上又漏下雨水，滴在頭上身上，外面地面雨水積滿灌流進來，兩人等於坐在水中，好不容易才捱到天亮，那時雨勢已收，兩人出來，看清那街市，都是十門九閉，荒涼不堪。

那晒經寺的和尚開了大門出來，理也不理他們兩人。

「大師父！」戒塵叫道：「可有什麼食物，我們餓壞了，願出錢買些充飢上路。」

那和尚好沒氣地說：「有是有幾塊苦蕎麥粿，你要吃，先拿錢來！一串錢一隻！」

這是什麼佛門出家人哪？虛雲不勝感慨，付了錢給那和尚，買得四隻蕎粿，又冷又硬，想討杯溫水，那和尚已經進廟去

了。

「走吧！」虛雲對戒塵說：「此地無可留戀了，我們上路要緊。」

戒塵說：「此地名叫晒經關，諒係傳說中玄奘三藏法師從天竺取經回來，途中經卷被雨淋濕，他在此晒經。論理，此地亦頗有佛緣，奈何人情變得如此澆薄？連出家人也無半點慈悲心呢？」

虛雲說：「要知這些不是佛菩薩對我的試探呢？我們何必生出瞋忿之念？諸象生為瞋恚結，流轉於三界而不能出離，難出生死之苦。此種無明之瞋毒，乃是莫大障礙，我等修行人，稍一不攝心，即容易招犯三毒。」

戒塵說：「虛老，何謂三毒？」

虛雲說：「三毒者，一是貪毒，有引取之心，迷於一切順情之境，引取無厭。二是瞋毒，即是恚忿之心，迷於一切違情之境而起忿怒，三日癡毒，即是心性迷於事理之法者，亦曰無明，大智度論三十一章曰：『有利益我者生貪欲，違逆我者生貪瞋恚，此結使不從智生，從狂惑生，故名為癡，三毒為一切煩惱根本。』涅槃經云：『毒中之毒，無過三毒。』」

戒塵道：「然則如何方可除三毒呢？」

虛雲說：「知其為毒，悟其無益，自不着相了，惟亦須加修忍力，法華經序品云：『又見佛子住忍辱力，增上慢人惡罵捶打皆悉能忍，以求佛道。』至於忍位，則不再墮於惡趣矣！瑜珈論曰：『云何名忍？自無憤勃，不報他怨。』唯識論曰：

「忍以無瞋精進審慧及彼所起三業處性。」大乘義章曰：「慧心安法名之為忍。」若要細分，忍可分二忍，三忍，四忍，五

忍，六忍，到十忍，乃至十四忍。」

戒塵問：「怎麼分到十四忍那麼多呢？」

虛雲說：「先講十忍之分，即是：音響忍，順忍，無生忍，如幻忍（了達諸法皆依因緣而生，如幻化之性本來空寂），如焰忍（了達一切境界如陽焰之本性空寂），如受忍（了達一切妄心如夢境之無真實），如响忍（了達一切世間言語如谷响之無真實），如影忍（了達色身依五陰之積聚而成無無本體），如空忍（了達世間諸法悉如虛空之無色相）……再加上正覺忍，而成為十四忍。此等忍說，見於華嚴經與仁王經，將來你須多研習之，維摩經佛國品曰：『忍辱是菩薩淨土』。」

戒塵歡喜道：「我今明白多，多謝虛老開示。」

虛雲笑道：「明白容易，實行難，明白了就要實踐才行呵！明白而又不實踐，倒不如無明了。」

兩僧冒雨前進，漸漸雨歇日出，兩人濕衣漸乾，虛雲本來已修得無礙，自然一切都不放在心上，戒塵仍年輕，修為不及虛雲，但他經虛雲開示之後，也悟醒了，變得豁達了，對於路途之苦亦安之若素了。

他們經過火焰山，建昌，寧遠府，來到會理州，然後到達渡口，沿着金沙江河畔向西行，北西岸是錦屏山山脈，東南是白高山，兩岸夾峙都是險陡石山石崖，河中險灘無數，河邊山崖絕壁上只有緯道可通。虛雲又重新見到了金沙江的牽夫拖牽掙扎，回憶當年行程，都如在昨日。

「那年，」虛雲回憶道：「我原打算從鷄足山走北路入川，結果要到今天才能得償素願一遊這北路呢！」

虛雲領着戒塵渡過金沙江，來到賓川縣屬鷄足山，從山面登山，舊地重遊，看到鷄足山各寺僧人依然是割據一方，不守清規，在寺中蓄養妻妾，食肉飲酒，把佛寺弄得不成樣子，虛雲痛心極了。

「什麼時候我才能在此重修佛祖道場，重振佛家清規呢？」虛雲在石門外跪禱：「弟子立願重振鷄足山佛光，此次再來，已立心立意要實行此一素願，禱望佛菩薩默祐弟子得遂此素願吧！若弟子得蒙佛菩薩准許重修鷄足山及重振清規以宏佛教正法，祈示磬聲吧！」

虛雲面對石門跪禱，直到半夜，萬籟俱靜，月明如畫，他神思漸疲，忽聞石門內清清脆脆地响起了魚磬之聲和鐘聲。

戒塵驚叫道：「虛老！這是什麼聲音？這好像是魚磬呢！從石門內傳出來的，石門內怎麼會有魚磬鐘聲呢？」

虛雲抑不住心中的歡喜，他激動地說：「是的！這是石門內面石山腹內的魚聲！上次我來拜聽到了石門魚磬鐘聲，此次又再聽到了！」

戒塵道：「這是怎麼一回事呢？」

虛雲說：「這是佛祖菩薩與迦葉顯示的磬聲呀！他們已經允准我重整鷄足山了！啊！」他深深匍伏下拜：「感謝佛祖菩薩應許，弟子必然盡心盡力來重整鷄足山道場！祈求佛菩薩迦葉大士多多默祐弟子成功吧！」

那石門內石岩深處，鐘聲不絕，有規律地敲响着，悠揚地傳了出來。（完）

虛雲和尚因機緣成熟，任鷄足山祝聖寺住持。後歷主昆明雲棲寺、鼓山湧泉寺、曲江南華寺、雲門大覺寺、雲居真如寺等古剎。凡師住持期間，必開荒接象，嚴整規矩。冬參夏學，皈依親近者不下百十萬人；宏傳戒法，得戒圓具者亦萬餘人。六十年來，不住現成寺院，不受豐腆供養，所作所為，無我無私。且能於末法之世，重振禪宗，續佛慧命，尤為難能而可貴者也。西元一九五九年古曆九月十二日，虛雲和尚於雲居茅蓬圓滿捨報，世壽一百二十歲，僧臘一百零一歲。七日後荼毘，得舍利甚多，於山中建塔藏焉！

出版人 內明雜誌社
 社址 香港新界青山道22咪藍地妙法寺
 編輯人 釋敏智
 發行人 釋金山
 余又凌

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 Puplar 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, Narih 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

承印者：文采印刷公司
 電話：五·七一一六五四

贈閱

佛元二五三六年四月一日出版
 公元一九九二年



◁ 敦煌莫高窟彩塑阿難



△ 敦煌莫高窟彩塑菩薩、阿難