



明 内

集漢穀城刻石字





敦煌第79窟菩薩像



原始佛教聖典之研究(一)

熙如法師遺著

一、前言

佛滅後，五百佛弟子於王舍城外七葉窟SAPT-PARMA-GULA安居，為防止異見邪說，令聖教久住，以大迦葉MAHA-KASYAPA為上座，阿難ANANDA主持集經，優波離UPAL，主持集律，各自誦出所聞佛說教法，共同審定，集成經律二藏，是為第一次結集SAMGHI，又稱五百結集。經部集出之經，為四阿含經AGAMA（一說為五部，即「雜阿含」、「中阿含」、「長阿含」、「增一阿含」以外，加「雜藏」——「小部」）與波羅提木叉PRATIMOKSA之戒經，同為佛教中古典型之經典。

以後大乘說興起，聲聞教被斥為小乘，四阿含被目為小乘經典，除南傳部分，錫、緬、泰等小乘化區，已不復為佛教界所注意。我國雖早有四阿含譯本，由於國人多弘大乘，四阿含流布不

廣，遂成較冷僻之佛經。

阿含教法，為佛教原始教義，一切佛法之根源，無論空、有、顯、密等大乘理論，悉皆由此開出，阿含是大乘之根本，大乘是阿含之派生，兩者間關係，不可割裂，蓋無阿含教義，何由建立大乘諸說？是故探求根本教義，追溯佛法源流，研究部派之演變，理論之演化，以及大「小」乘義理之比較，四阿含應是佛弟子必讀之原始經典。

二、「原始佛教」範圍的研究

印順法師在「原始佛教聖典之集成」中說：「流傳世間的一切佛法，可分為『佛法』、『大乘佛法』、『秘密大乘佛法』三類，『佛法』是：在聖典中還沒有大乘與小乘對立，在佛教史

上，是佛滅後初五百年的佛教，對於這一階段的「佛法」，近代學者每分爲：「根本佛教」、「原始佛教」、「部派佛教」，分類的含義，學者間還沒有明確一致的定論。我以為：佛陀時代四五（或說四九）年的教化活動，是「根本佛教」，是一切佛法之根源，大眾部與上座部分立以後，是「部派佛教」，佛滅後，到還沒有部派對立的那個時期，是一味的「原始佛教」。又說：「佛陀的時代，律部僅有『波羅提木叉』（一部分）經部的『四阿含』或『五部』，都沒有集成，部分雖已有定形的文句，而還在傳誦中，所以如不從「原始佛教」時代所集成的聖典去探求，對於「根本佛教」是根本無法了解的。」換言之，對於「根本佛教」的探討，還須從「原始佛教」時代結集經律中去了解。

對於初期佛教的階段劃分，若以「佛滅後，到還沒有部派對立的那個時期，是一味的「原始佛教」」作爲劃分的標準，這是值得再研究的問題，所說「佛陀時代」，又何嘗不是一味的「原始佛教」？「部派佛教」時期，雖然部派對立，教義卻並無更改，各部所載的，仍然是「一味的原始佛教」，並非是某一時期的特徵。其次，原始兩字，含有「本始」之義，若於「原始佛教」之前，另立「根本佛教」，似乎失卻原始兩字應有意義，而「根本佛教」一詞，也可能和後來的「根本上座部」、「根本大眾部」、「根本說一切有部」，名稱相混雜。其實，印師所說，佛滅後初五百年到大小乘對立的一段時間，作爲「佛法」一說，倒很貼切「原始佛教」的含義，所謂「去佛未遠，法儀未改」的一味「原始佛教」時代，也正切合釋尊所作正法住世五百年的記說。我們不妨把正法時期，作爲「原始佛教」時代，既符記說，也合史實，不過應把「原始佛教」時代，上推到佛陀住世說教那段時間，可說是「佛陀（住世）時期」，佛滅後，到部派分立

內明

第二四六期 目錄

專著

原始佛教聖典之研究(一)……熙如法師遺著…… 3

護生畫集研究(二)……陳星…… 14

特稿

《解深密經》與唯識思想……濟羣…… 21

近現代四川佛教教育事業概述……李豫川…… 25

法海拾貝

禪就在日常生活中……蔡惠明…… 28

專論

贊寧譯學主張釋例……李雪濤…… 32

筆譚

優婆塞戒經研習之十五

談菩薩得解脫分法修行與障礙……智銘…… 39

畫頁

封面：青銅鍍金大日如來坐像

面裏：敦煌第79窟菩薩像

底裏：敦煌第79窟菩薩像

封底：敦煌第194窟菩薩像

前，這段時間，是僧團和合，教法統一的時期，又簡稱為「統一時期」，部派分立後，到大小乘對立的那段時間，是「部派時期」。而以「原始佛教」時代，統攝這三個時期，也就是佛所記說的正法時期，佛說教法，無有變更也，也是「原始佛教」一詞應有之含義。既不違史實，亦所以別於「道化訛替」的像法時期。

三、近代學者對原始佛教的研究

近代學者對原始佛教作有系統的研究探索，那是1795年，英國統治錫蘭以後，英國學者接觸了錫蘭文化，逐漸對巴利文經律發生了研究興趣。1879年H.OLDENBERG在他刊行的「律藏」緒言中，說到佛教原始經律的成立，判分為七個階段，這是他對巴利文PALI經律研究得出的論斷。1903年，T.W.RHYSDAVIDS在「佛教印度」中，認為佛教聖典的演進，分為十階段推定巴利文三藏的完成，在阿育王ASOKA時代，1933年，B.C.LAW認為阿育王時代，「四部」與「律藏」都已全部完成。但「論藏」與「小部」，大部分屬於後四階段，也就是阿育王以後才成立，他是主張分六階段成立說的。這幾位學者對原始佛教的研究資料，採自銅鑄部TAMRA-SATIYAH所傳的巴利三藏，取材偏了點，結論自然難免多少偏差。

三十年代後，美國學者對原始佛教也有了研究興趣，也出了不少有關原始佛經的研究書籍。其中WALPOLA RAHULA著有「禪與箭道」、「佛學選譯」、「佛陀的啓示」、佛學史等，其中「佛陀的啓示」，已有顧法嚴先生的中譯本出版；另一位就是HENRY CLARKE WARREN，他的「原始佛典選譯」，也

有顧法嚴先生的中譯。這數位美國學者的著作，似乎偏重於原始聖典教義的研究探討，對於原始經典的演變，並未提什麼意見。

日本學者對原始佛教的研究著作。應推椎尾辨匡在1916年發表的「關於根本聖典」為先。接着宇井伯壽刊行了「原始佛教資料編」(1922)和辻哲郎出版了「原始佛教的實踐哲學」(1926)，繼西方學者，掀起了研究原始佛教的熱潮。作了更精密、深入的探討，同時並採漢譯經藏，比對參攷，研究的視綫當然比西方學者廣了許多。宇井伯壽對於原始經典演進的看法：認為阿育王時代還沒有「四阿含」或「五部」，而以「九分教」為阿育王時代的原始經典，這一見解，很可能是受了巴利文學者的傳說影響。這跟椎尾辨匡以九分教為最古的說法差不多。於是進入：「九分教」與「十二分教」和「九(十二)分教」與「四阿含」孰先孰後的探討。1925年，赤沼智善的「佛教經典史論」，1926年美濃晃順的「九分十二部教之研究」，1928年，林屋友次郎的「關於十二部經的研究」等等，都以此問題作中心，展開了熱烈討論。有主張以十二部為古，四阿含為先的，有以為九分教為最早，先於「四阿含」的，未能獲致一致的結論。1964年前田惠學發表了「原始佛教聖典之成立史研究」，仍以巴利文聖典作基礎，而參照漢譯經律進行探討，作出了以九分教為原始佛教最古型的結論。

中國方面對於原始聖典的研究，較日本又遲了一步。1971年二月，印順法師的「原始佛教聖典之集成」，始刊行於台灣，這本巨著，對原始佛教作了深廣的探討，有極突出的成就！印順法師在這本著作裏，採取了更細緻、更深廣的研究方式，幾乎把巴利文三藏和漢譯三藏作了逐一比照，從它們異同中探求原始經典演變的源流，復由部派關係中抉擇所傳經典特點，追尋原始經典

的本來面目，對於足以影響經典的任何細節，都不輕易放過。特別對於某些原義已經晦失的名詞，作了稽古鈎沉，推求原義的考證，方便了今後研究原始經典的進行，這是一項非常傑出的成就！印順法師對於原始經典的檢討，是基於：經律並重，漢巴互參，可說是雙管齊下，較日本學者或偏於經、或偏於律、或偏於巴利文的研究方式，自然又跨進了一步。

印順法師對於九（十二）分教及四阿含的先後問題看法怎樣呢？他認為九（十二）分教和四阿含是基於「不斷傳誦結集」、「逐漸形成而後綜合組成的」，換言之，「四阿含不是一下編成的」，「四阿含在原始結集時就有部分的集成」，他認為四阿含形成的次第，先有雜阿含，是由「修多羅」、「祇夜」、「記說」三分——不是九分——組成。而後才有中阿含、長阿含、增一阿含相繼成立。他說：「四阿含與九分教是並行而同時開展而成立」，對於四阿含、九分教成立時間的推定，他說：「九分教的時代，推定為第二次結集時代」，構成十二分教的：「因緣、譬喻、議論，（即九分以外的三分）是部派分立以後的事」。

四、前提性的參考資料

九分教與十二分教的先後？九（十二）分教與四阿含的先後？九分教一時成立抑先成立三分教？第一次結集是二藏、三藏抑四藏？結集有無文字紀錄？這些問題，對於原始聖典真相的探索，極為重要，因此有關這些問題的資料，有必要先介紹給各位，作參考研究的資料。

甲、關於結集之各種傳說

關於結集的傳說，大致由於所傳部派的不同，內容互有出

入，也有許多是後人附會之說，也有僅屬部派的結集，可說傳說紛紜，抉擇為難，因此對於這些資料的取選，必需加以精細的推敲，審慎的抉擇，庶不致為眾說眩惑。

茲分別錄後：

A 關於第一次結集的傳說

前言所引第一次結集情況，乃綜合一般說法，個別的傳說中，有一處結集、窟內外二處結集、結集二藏、三藏、四藏等不同。

(一)、阿育王傳所說：「迦葉與五百羅漢同至畢波羅窟，先使阿難結集修多羅藏，次使優波離結集毘尼藏，後迦葉自結集摩得勒伽 MATRKA 藏」

(二)、十誦律六十曰：「大迦葉與五百比丘共安居王舍城外精舍，先使優波離結集毘尼藏，次使阿難結集修多羅藏與阿毘曇藏。」

(三)、四分律五十四所說與(二)同，惟末後加說：「既結集三藏後，長者富羅那率五百比丘來，迦葉更對此比丘等，如上結集三藏。」

(四)、毘尼母經曰：「大迦葉先於王舍城耆闍掘山竹林精舍中集五百比丘，使阿難結集第一毘尼藏、第二修妬路藏、第三阿毘曇藏之三藏，後富蘭那偕五百比丘來加之。」

(五)、僧祇律三十二曰：「與一千大比丘同至王舍城利帝山窟，敷置床褥，莊嚴世尊座，世尊座左面，敷舍利弗座，其右敷目犍連座，次敷大迦葉座，如此次第敷五百座，辦四月供養，為結集法藏，悉斷外緣，爾時一千人中選取五百，使阿難先結集四阿含及雜藏，次使優波離結集毘尼藏。」

(六)、善見律一曰：「阿闍世王為結集者於先底槃那波羅山邊

禪室門邊結造講座，大迦葉得五百比丘來此，先使優波離結集毘尼藏，次使阿難結法藏。」

(七)、增一阿含經序品曰：「大迦葉集八萬四千衆，使阿難結集第一契經藏，第二律藏，第三阿毘曇藏，第四雜藏，彌勒菩薩在座稱善哉。」

(八)、撰集三藏傳曰：「於摩竭陀僧伽尸城北，迦葉聚八萬聖衆，使阿難結集四藏，一經藏、二律藏、三法藏、四雜藏。」

(九)、法藏經曰：「五百羅漢集王舍城，迦葉問曰：「先結何藏？即共和先結集毘尼藏……乃使優波離一夏中八十度誦（故名八十誦律），次使阿難誦五阿含經，次誦阿毗曇。時有一萬羅漢後來，婆修婆斯爲上首，皆住界外，各誦三藏。」

(十)、真諦部執論疏二曰：「於王舍城七葉岩夏四月十五日，大迦葉集五百羅漢，先使阿難頌五阿含爲經藏，次使富婁那誦阿毘曇，名對法藏，次使優波離誦毘奈耶，名律藏。時有無量比丘來欲聽法，迦葉不許，使住界外，各自如法誦出三藏，婆師婆比丘爲上首，其教多，故時號爲多衆（即大衆），界內衆，迦葉爲上首，世尊時指迦葉爲上座，佛滅後亦爲弟子之依，故號上座，其年十二月阿闍世王死，迦葉亦入狼跡山，大衆便散。」

(十一)、智度論二曰：「大迦葉欲結集三藏，至王舍城闍崛山中，告闍世王賜我等食，日日送付，今我等爲結集經藏，不作他行，三月安居於此，先十五日說戒集大衆，迦葉入禪定，以天眼觀之，一千人中，獨阿難一人未盡餘垢，迦葉自禪定起，攜阿難手從衆中出，言今清淨衆中，欲結集經藏，汝餘垢未盡，不可住此，阿難深慚恥悔責，其夜中盡餘垢爲阿羅漢，直入加於千數，於是使阿難先結集修妬路法藏，次使優波利結集毘尼藏，後復使阿難結集阿毘曇藏。」

(十二)、西域記九曰：「出王舍城北行一里許，至迦蘭陀竹園，自竹園西南行五公里，南山之陰有大石室，阿闍世王爲結集者於此建堂宇，大迦葉欲結集法藏，登蘇迷慮山，擊大犍椎，集聖者，得一千人，於此始結集，時安居初之十五日也，阿難結集素怛纜藏，優波厘結集毘尼耶藏，迦葉自結集阿毘達磨藏。兩安居間三月，盡結集三藏訖，大迦葉爲僧中一切上座，謂之上座部結集。其西北二十餘里，有大衆部結集處，諸學無學數百千人，不預大迦葉結集之衆者，來此結集法藏。別集素怛纜藏、毘奈耶藏、阿毘達磨藏、雜集藏、禁咒藏，爲五藏，凡聖同會，故云大衆部。」

(十三)、宗輪論述記曰：「佛初入滅，七葉岩中二部結集……皆由未生怨王爲大檀越，種種供養。恐界內界外人多，難可和合，所以兩處弘宣。」

(十四)、窟內結集之集文云：「經兩三月安居中，集三藏訖，書之貝葉，方遍流通。」

以上所傳有關第一次結集情況，互有出入，僧祇律、善見律、毘尼母經所說，前二者皆說結集經律二藏，毘尼母經則說三藏。增一序品及撰集三藏傳，所說皆同四藏，而不自言窟內窟外，一般認爲是大衆部結集，如義林章二：「決撰集三藏傳爲大衆部之義」，唯識同學鈔三之五，「決會增一阿含經爲大衆部之經」。

以時代前後論，當以僧祇、善見、毘尼母經爲先。僧祇爲大衆部律，善見爲上座部之四分律，彼此所說相似，較可取信。然最古者當推窟內結集之集文，似爲結集後敘述結集情況之「集文」，所謂「集文」，可能是今之「序」、「跋」、「題辭」之類文件，此條雖見丁福保氏所纂「佛學大辭典」，原文已無可查

考，若果有此「集文」，當為最古之原始資料矣。

若阿育王傳所說，已距第一次結集二百餘年矣。智度論之作，在佛滅後七百餘年，宗輪論、西域記等均係據傳說而著錄，供參考而已。

近人國學大師章炳麟，在其所著「太炎文錄初編」別錄三曰：「佛未涅槃」以前，經典已有結集，如「阿毘達磨法蘊足論」為目乾連所造，而引大因緣經及教誨頗勒婁那經（卷十一）即小乘初次結集，亦非用阿難集經，優波離集律，迦葉集論而已。」

章氏此說，若以論證佛世已有論藏、或已有著作之說則可，若說是佛世之結集，則不無疑問，因為結集是「案法共論」的「合誦」，不是個人的著作，雖然它曾引述「大因緣經」等，這是作者個人意思的引述，不同於結集的「合誦」，因此不能算是「結集」。

此外還有顯然出於後來「大乘說者」所傳的結集情況，現在一併附錄如後，供大家參考。

菩薩處胎經出經品曰：「爾時佛取滅度已，經七日七夜，時大迦葉告五百羅漢，打撻椎集眾，……集諸羅漢得八億八千眾，來集到忍界，聽受法言……使阿難昇七寶高座，迦葉告阿難言，佛所說法一言一字，汝慎勿使有缺漏。菩薩藏者集著一處，聲聞藏著亦集著一處，戒律藏者亦集著一處。……最初出經，胎化藏為第一，中陰藏第二，摩訶衍方等第三，戒律藏第四，十住菩薩藏第五，雜藏第六，金剛藏第七，佛藏第八，是為釋迦文佛經法具足矣。」

六波羅密經一曰：「慈氏云何名為第三法寶？所謂過去無量殞伽（恆河）沙等諸佛世尊所說正法，我今亦當作如是說，所謂

八萬四千諸妙法蘊，攝分為五分，一、素怛纜、二、毘尼耶、三、阿毘達磨、四、般若波羅密多、五、陀羅尼門。此五種藏教，教化有情，隨所應度而為說之。復次慈氏，我滅度後，令阿難陀受持所說素怛纜藏，其鄔波離受持所說毘奈耶藏，迦多衍那受持所說阿毘達磨，曼殊室利菩薩受持所說大乘般若波羅密多，其金剛手菩薩受持所說甚深微妙諸德持門。」法苑珠林亦如是說。

B 第二次結集的傳說

佛滅後一百年，長老耶舍（陀）比丘，於毘舍離城波利迦園，召集七百聖眾，斷十箇（事）非法，洗淨藏律。僧祇律、善見律、五分律、毘尼母經、西域記等所記悉同。

1 西域記七曰：「吠舍釐城東南十四五里，有大宰堵波，是七萬賢聖重結集處，佛涅槃後百十年，吠舍厘城諸苾芻遠離佛法，謬行戒行。時長老耶舍（陀），召集七百賢聖於吠舍厘城，依毘奈耶制止謬法，宣明聖教。」

2 善見律一曰：「世尊涅槃已一百歲時，毘舍離跋闍子比丘，毘舍離中十非法起……長老耶斯那比丘發起此事，於跋闍子比丘眾中，長老離婆多問薩婆迦，薩婆迦比丘答，律藏中斷十事非法，及消滅淨法。……於毘舍離婆利迦園中眾已聚集，如迦葉初集法藏無異，一切佛法中垢洗除已。」

世謂第二次結集，又曰七百結集。這次結集的記載，並無分歧的說法。這是因十事非法（戒）而引起的整頓律戒的結集，是毘尼耶重行結集。有人認為二次結集，亦進行了經藏的結集，這可能因「如迦葉初結法藏無異」一語而引起的錯覺，所謂法藏者，統指經、律、論藏；況語氣顯明，乃指結集情形與初集無異。至「一切佛法中垢洗除已」。最多只能解釋為洗佛法中除涉

及非法十事的垢病，並非為經、論兩藏重作結集，善見律中說第三結集時說：「如昔第一迦葉集衆，亦如第二須那構集衆出毘尼藏無異。」須那構（可能是商那和修SANAVASA的異譯）集衆「出毘尼藏無異」字樣，說明二次結集只是律藏的結集。四分律五四說是「論法毘尼」；僧祇律稱之為「七百結集律藏」。

綜合這些資料，可以具足說明第二次結集經是「律藏的結集」。

C 第三次結集的傳說

阿育王DHARM ASOKA即位十七年，即佛滅二百卅五年，目犍連帝須MOGGALIPUTTA-TISSA爲上座，會一千比丘，於波吒利弗城，誦出法藏，帝須更自作論事一千章，駁擊異議邪說。蓋此結集之動機，以阿育王篤信佛法，外道之徒，窮於衣食，作佛教比丘形，混於佛徒中，大混濁佛教教義，爲淘汰外邪而結集，善見律二曰：「佛涅槃後二百十八年，阿育王自拜爲王，即統領閻浮利地。……王白諸大德，願大德布薩說戒。王去之後，衆僧即集衆六萬比丘，於集衆中，目犍連子帝須爲上座，能破外道邪見徒衆中，選擇知三藏得三達智者一千比丘，如昔第一迦葉集衆，亦如第二須那構集衆，出毘尼藏無異，一切佛法中清淨無垢。第三集法藏。九月日竟，大地六種震動，所以一切比丘說名爲第三集也。」此爲銅鑠部TAMRA-SATIYAH認爲正統的結集。因爲率衆傳入錫蘭成立銅鑠部的摩哞陀MAHINDA，正是目犍連帝須的弟子，也是阿育王的王子，巴利文聖典，就是銅鑠部所傳，西方學者認爲原始聖典成立於阿育王時代之說就是由此而來。事實上巴利文聖典確較他部爲詳細，經數也特多，若以漢譯四阿含比較，彼此皆有的經文、字句大致皆同，義理無何出入，數量上卻大爲增加。我個人對此看法，第三次結

集對原已結集的經文，未作變更，而另外結集了前所未結集的經典（可能是民間流傳的經典）。這反而方便了我們對原始結集經文的探索參考。不過這次結集，北傳佛教並無此說，認爲祇是部派的結集。近代學者如印順法師亦持此說。然此爲歷史事實，當無可懷疑。

D 第四次結集的傳說

迦膩色迦王KANISKA時，說一切有部在迦濕彌羅KASHMIRAC，舉行三藏結集。傳有兩說：

(一)、佛滅後四百年，集五百羅漢與五百菩薩，迦旃延羅漢爲上座(KATYANA)，馬鳴菩薩爲尊者，造阿毘達磨之毘婆沙一百萬偈。

(二)、佛滅後四百年，當健陀羅國迦膩色迦王時，集五百羅漢，世友菩薩爲上首，造鄔波第樂論十萬頌，以釋經藏，造毘那耶及阿毘達磨之毘婆沙論各十萬頌。而其會所，兩說皆迦濕彌羅城，即罽賓城也。

西域記曰：「迦膩色迦王，以如來涅槃後四百年出。王夙崇信佛法，日請一僧說法，人人異說，王召脇尊者問之，尊者云：如來去世，歲月邈矣，各異部執，所說矛盾。王聞之感傷，於迦濕羅城建立伽藍，施與之，便隨部執具釋三藏。脇尊者召集五百比丘，世友菩薩爲上首，釋三藏各十萬頌，合卅萬頌，九百六十六萬言，王遂以赤銅爲鑠，鏤寫論文，緘封於石函，立窣堵波，藏之其中，不使異學持出此論。」

第四次結集爲薩婆多部（說一切有部）主持之結集，事實上僅製三藏之釋頌，廣解經、律、論藏之教理，與前三次結集情況不同。又因是薩婆多部一部之結集，有些部派並不承認此一結集，但此次結集所製之毘婆沙論，對於此後佛教，影響甚大，當

不能因一部之結集而忽視之。

「釋」毘婆沙論VIBHĀSA-SĀSTRA乃廣解廣說經律論之義，通名爲毘婆沙論，別題爲毘婆沙論者，藏中有四部：(一)、阿毘達磨大毘婆沙論，(二)、鞞婆沙論，(三)、五事毘婆沙論，(以上係按原始教義詮釋者)，(四)、十住毘婆沙論，(係按大乘說詮釋者)律部毘婆沙論，則有善見律毘婆沙論，及上說之毘那(奈)耶毘婆沙論。

E 大乘結集之傳說

大乘結集之說，見智度論及菩薩處胎經，但兩說互異，亦欠具體，難可採信，併錄之，供參考。

(一)、菩薩處胎經，出經品云：「爾時佛取滅度已，經七日七夜，時大迦葉告五百羅漢，打鍵椎集衆，集諸羅漢，得八億八千衆，……使阿難昇七寶高座。迦葉告阿難言：佛所說法，一言一字，汝慎勿使有缺漏，菩薩藏者集著一處，聲聞藏亦集著一處，戒律藏亦集著一處，……最初出經，胎化藏爲第一，中陰藏第二，摩訶衍方等第三，戒律藏第四，十住菩薩藏第五，雜藏第六，金剛藏第七，佛藏第八，是爲釋迦文佛經法具足矣。」

(二)、智度論曰：「有人言，如摩訶迦葉，將諸比丘，在耆闍崛中，集三藏。佛滅度後，文殊師利，彌勒諸大菩薩，亦將阿難，集是摩訶衍。」

按上述兩說，則「大乘」(摩訶衍)亦爲阿難所結集，菩薩處胎經所說之中陰藏、金剛藏、佛藏，俱不明內容，胎化藏似指處胎經而言，然一經如何稱藏？而此外又無類於處胎經者，中陰藏、佛藏，不見其他經論，今藏中亦不存，無資料可資探索，至集羅漢得八億八千衆之說，無足採信矣。

智度論所說文殊師利菩薩，原始經典所不及。

此外又有「秘密結集」之說，結集密宗經典，佛時無密教，當爲後之訛傳，不足論矣。

F 關於歷次結集資料之研討

關於歷次結集資料，流傳至今日者，大致僅如上述，其中所傳，頗不一致，亦有所傳過略，而引致疑惑者，亦有爲後人據傳說而追記者，亦有爲後僞托者，取捨抉擇，有待檢討，此乃研究原始經典課題之一。請各位各抒所見，廣泛探討，然後分別作出綜合結論。本人當隨時提供意見，以供各位進行探討時之參考。

乙、關於部派分立資料之研究

第一次結集有窟內窟外之分，窟外結集，以凡聖同處，遂有大衆部之稱，然於教義，未有諍論，故此大衆部，並非部派名稱。佛滅後由迦葉繼佛行化，統率大衆，和合僧團，此後傳於阿難，阿難傳於末田地，乃至商那和修、優婆鞠多，佛法相續，無有諍議，及大天——摩訶提婆MAHADEVĀ唱「五事」，有附和者，有反對者，形成對立，不可調和，時無憂王袒護大天，反對者上座部比丘，乃相率離去，而往伽濕彌羅，王遂就伽濕彌羅，另建鷄園寺等伽藍，以供養上座部比丘。於是有大衆部、上座部之分立。

西域記所傳，此事發生於佛滅後百年。

婆沙論九十九所載有關大天事跡：「昔末土羅國，有一商，聘妻生一男兒，字大天，商主往他國，久不還，其母與子有染，後聞父還，與母設計殺父，是第一無間業也，事恐靈(疑是洩之誤)與母逃於摩竭陀國華氏城，彼復遇在本國供養之羅漢，復恐事彰，而殺羅漢，是第二無間業也，其後母通於他人，大天怒，殺母，是第三無間業也。大天雖犯三逆罪，然善根未斷，深生憂

悔，聞沙門釋氏有滅罪法，遂詣雞園寺，於其門外聞一苾芻，誦伽陀曰：若人造重罪，修善以滅除，彼能照世間，如月出雲翳。彼聞已歡喜，往一苾芻所請出家。大天聰明，出家未久，便能誦持三藏說法，自稱阿羅漢，上下歸仰。後一夜起染心，夢失不淨汚衣，使弟子洗之，弟子曰：阿羅漢盡一切煩惱，何猶有斯事？大天曰：天魔所繞，阿羅漢亦不能免不淨漏失，是第一惡見也。又彼欲使弟子歡喜，矯記別某為預流果，乃至某為阿羅漢果，弟子曰：我聞阿羅漢有證智，為何我等都無知？大天曰：阿羅漢雖無染汚無知，猶有不染汚無知，故汝等不能自知。是第二惡見。時弟子曰：曾聞聖者已離疑惑，如何我等於四諦實理猶懷疑惑？大天曰：阿羅漢煩惱障疑惑雖已斷，猶有世間的疑惑。是第三惡見也。弟子曰：阿羅漢有智慧眼，自知解脫，如何我等不自證知？而由師令知。大天曰：如舍利弗、目犍連，佛若未記，彼不自知，汝鈍根何能自知？是第四惡見也，然彼大天雖造衆惡，而未斷盡善根，故於中夜自悔責重罪，憂惶所迫，數數呼苦哉！弟子聞之，怪而問師，大天曰：稱苦哉，呼聖道也。是為第五惡見。大天遂造偈曰：「餘所誘（謂阿羅漢為餘魔所誘，有漏失不淨事）無知（指猶有不染汚無知）、猶豫（疑惑也）他令入（謂阿羅漢但由師令證入，不能自知）、道因聲故起（謂聖道須由唱苦而起）、是名真佛教。」

大天五事，是部派分立起因，研究部派分立，於此自應作重點研討。表面上，大天五事，似是教義之爭，事實上大天所唱五事，已脫出教義範疇的邪見，遠離佛教教義的詭辨，也跟以後興起的大乘理論，大相逕庭，換言之，也是大乘論者所不能容忍的惡見，純粹是為掩飾自己缺點的詭辨，因此在理論上，大天之說，並無足以支持的理論根據。大天之說當時能站腳，乃由於當

權者的袒護支持。在教義上，大天之說根本是站不住的。所以部派的分立，只能說是反動的邪見所導成，而非教義爭論之結果。

A 大眾部的一再分派

由於上座部的僧眾，相率離去，以及無憂王的護持，俱蘇摩城遂成大天及其徒眾獨霸局面，形成獨立的部派，以多數故，被稱為大眾部，MAHA-SANGHIKAH以別於上座部。

大眾部復於佛滅後二百年的初期，(?)分出三部：

(一)、一說部 一說部的教義，以世出世間法，為一假名，無有實體，與大眾部的理論不合，遂別為一派。以說唯一假故，名為一說部EKAVYAVAHARIKAH。

(二)、說出世部LOKOTTARAVADINAH 以出世義，說世間法，但有假名，出世間法則皆真實，以說出世法實故，名說出世部。

(三)、鷄胤部KAUKKUTTIKAH 從部主之姓立名，此部在三藏中唯弘論藏，不弘經、律，謂經律乃佛方便教法，應捨經律，唯依正理，正勤修行，疾斷煩惱，此派主張特出，故又另立一部。是為大眾部第一期分出之三部。

次於佛滅後二百年(?)中期，大眾部又分裂出多聞部和說假部。

(四)、多聞部BAHUSRUTIYAH 從部主之學德立名，謂部主廣學三藏，深悟佛理，受徒眾愛戴，別立此部。

(五)、說假部PRAJNAPTIVADINAK 此派謂世出世間法中，皆有少分是假，故另立為說假部。

次更於佛滅後二百年終期(?)，又分為三部：彼時大眾部

僧伽，多聚居於制多山，一日，重論大天五事，引起辯論，於是贊同大天五事說者，仍居制多山，稱制多山部 *JETI-AVANIYAH*，持異議者，其遷於制多山西隅者，稱西山住部 *ADARASAILAH*，其遷於制多山北隅者，稱北山住部 *UT-TARASAILAH*，皆以所居處立名。

B 上座部的分派

上座部 *ARYASTHAVIRAH* 佛滅的，由迦葉領導，繼佛行化，三百年間和合一味，及迦多衍尼子出，始因所弘重點而有諍論。原來上座部承迦葉遺教，首弘經教，次弘律論；迦多衍尼子爲首一部分僧衆，則主張首弘論藏，經律爲次。迦多衍尼子並造發智論，說有爲無爲一切諸法，皆有實體，名爲根本說一切有部 *ARYASARVASTIVADAH*，簡稱爲說一切有部，梵語音譯爲薩婆多部。

主張遵行迦葉遺教者，雖仍襲用上座部名稱，但因遷入雪山修持故，轉名爲雪山部 *HAIMAVATAH*。

佛滅後三百年的中期，又從說一切有部派生出一部，名犢子部 *VITSIPUTRIYAH*，以部主姓氏立名。此部與衆不同，獨說有我。不久又從犢子部流出四部

(一)、法上部 *DHARMOTTARAH*，法上乃部主姓名，意爲法中之上，遂以法上爲部名。

(二)、賢曹部 *BHADRAYANIYAH* 此部衆皆是賢阿羅漢之後裔，故名賢曹部。

(三)、正量部 *SAMMATIYAH* 以爲自部所詮法義，審量無邪，故名爲正量部。

(四)、密林山部 *SANNAGARIKAH* 係依居處立名。此部僧衆

居密林山，因以爲名。

此四部各各註釋舍利弗阿毘達磨，釋義互有出入，亦與犢子部所釋乖異，遂分出各成一派。

次又於佛滅後三百年中期，從說一切有部分出一部名化地部 *MAHISASAKAH* 此部部主，原爲國王，後於說一切有部出家，宏宣正法，化所統地，故名化地。此部僧伽衆多，弘化甚盛，乃別成一部。不久又從化地部派生一部，名法藏部 *DHAMAGUPTAH*，梵音曇無德，部主姓名也。

復次於三百年末期，說一切有部又分出一部，名飲光部，*KASYAPIYAH* 梵音爲迦葉部，部主迦葉氏，乃以立名。

佛滅後四百年，說一切有部又分出一部，名經量部 *SAWTRANTJIKAH*，但以經爲正量，不依律論，凡所引據，皆以經爲證，故名經量部。

C 部派分立的年代研究

大天出生的年代，傳說頗有出入，或說佛滅後百年，或說二百餘年，莫衷一是。依據善見律的記載，華氏城結集（即第三次結集）後，阿育王分遣宣教師宏化四方。派末闍提 *MAJJHANTIKA* 至罽賓，犍陀羅 *GANDHARA* 國，派摩訶提婆 *MAHA-DEVA* 至摩醯沙末陀羅 *MAHISA-MANDALA* 國，派勒拿多 *RAKKHITA* 至婆那婆私 *VANAVASI*（沙漠地方）國，派曇無德 *YONAKA-DHAMMA-RAKKHITA* 至阿波蘭多迦 *APPARANTAKA* 國（五河西部），派摩訶曇無德 *MAHADHAMMA-RAKKHITA* 至摩訶勒陀 *MAHA-RATTHA* 國，派摩訶勒葉多 *MAHA-RAKKHITA* 至與那世界 *YONALOKA*（希臘領地）；派末示摩 *MAJJHIMA* 至雪山邊國 *HIMAVANTA-PADA*，派須

那迦SONAKA及郁多羅UTTARA至金地SUVARNA-BHUMI (緬甸)，派摩晒陀MAHINDA至師子國LANKA (今錫蘭) 令各從事教化。

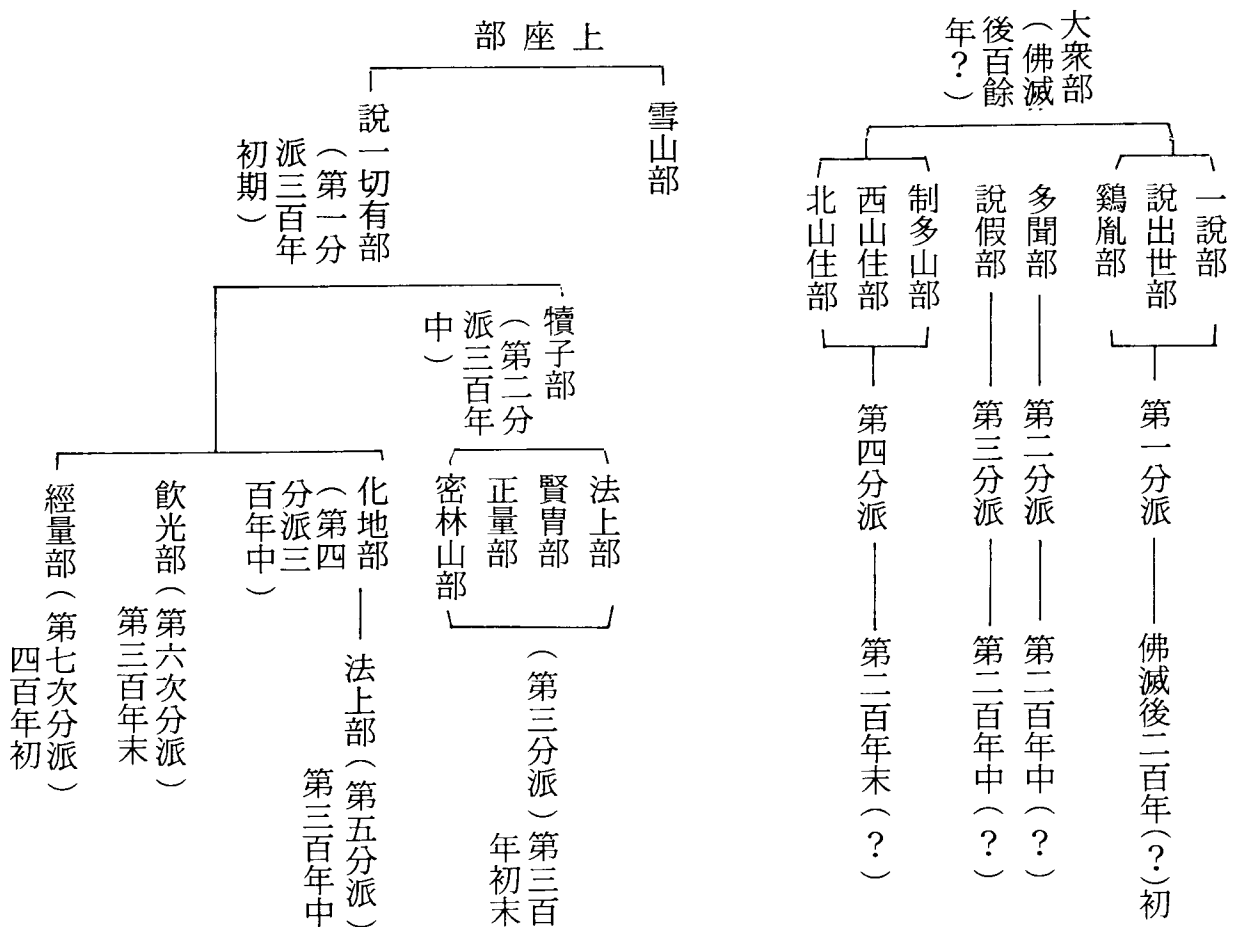
此中摩訶提婆，即是大天之音譯，支持大天之無憂王，即是阿育王ASOKA之意譯，又譯為阿恕伽，阿輸伽，皆為ASOKA之異譯。依阿育王及其所主持之華氏城結集年代推論——大天當生於佛滅後二百年前後。

華氏城結集之上座，是上座部重律派之目犍連子帝須，亦即是律藏之第五代傳持人。參與結集並遣赴各地宣教者，其中頗多是上座部人物，如未闡提是說一切有部，摩晒陀是上座部重律派目犍連子帝須的弟子，曇無德是後來法藏部的部主，未示摩是上座部的長老，他的化區雪山邊國，就是飲光部的發源地，未示摩的遺骸已在SANCHI發現，以上是現在可以查考得出與上座部有關的人物，佔了外遣宣教師十分之四，可證華氏城結集時，尚無上座部、大眾部之分。由此推斷，因五事而分裂的事件，當在華氏城結集之後，此則無可置疑的。論年代，則在佛滅後二百五十五年之後。因此上座部、大眾部之分立。及其他多部派之成立年代，有重行推估之必要。

此外值得研究的，是有關「無憂王經」問題、該經見於雜阿含經（一說因有散佚而補上者）。可能是佛滅後第一部由後人僞托之經，阿育王為鞏固統治地位，故強調由佛受記，故有無憂經（又稱阿育王經）之作，而此作者，我個人推測，極可能就是大天，這也可能是阿育王竭力袒護大天的理由之一。

(未完)

二十部派系統表





護生畫集研究（二）

第二章 護生畫初集之研究

第一節 關於初版年代的研究

開明書店在出版《護生畫集》時，在其版權頁上注明的出版年代是「民國十七年二月」，即西元一九二八年二月。而在各種著述當中，關於這初版年代的表述卻說法不一。最主要的兩種說法：一是一九二八年二月；二是一九二九年二月。

持一九二八年之說的主要有：

一、潘文彥編《豐子愷先生年表》，（香港）時代圖書有限公司一九七九年版。「一九二八年」條目：「為祝弘一法師五十大壽，豐氏繪成護生畫五十幅，由弘一法師題字五十頁，募款出版，此即《護生畫集》。初由開明書店印行……」

二、朱幼蘭《豐老與〈護生畫集〉》，莆田廣化寺編印《護生畫選集》代跋（一九八四年九月初版）：「初版是在一九二八年由上海開明書店出版。」^①

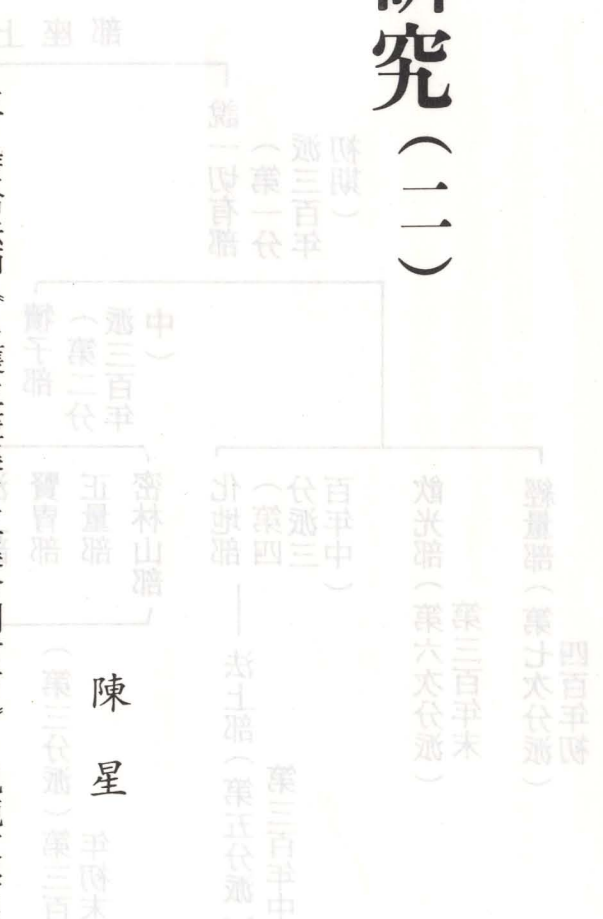
三、廣洽法師《〈護生畫集〉五集合刊附言》，見純文學出版社《護生畫集》第五集：「查第一集原稿，乃弘一大師手寫，一九二八年出版時用後，由出資刊印者上海某君保存……」又：廣洽法師《第六集序言》，見純文學出版社《護生畫集》第六集：「考護生畫集之流佈，早於五十年前（一九二八年）豐子愷居士為祝弘一大師五十嵩壽，繪成護生畫葉五十幅……」

持一九二九年之說的主要有：

一、殷琦編《豐子愷著譯書目》，見（銀川）寧夏人民出版社一九八八年十一月版《豐子愷研究資料》，編者將《護生畫集》初版年月定為「一九二九年二月」。

二、林海音《〈護生畫集〉印製緣起》見純文學出版社一九九〇年四月版《弘一大師與豐子愷》第三頁：「護生畫集的流佈，始自半個世紀以前的民國十八年。」

三、豐子愷《序言》，見純文學出版社《護生畫集》第三集：「弘一法師五十歲時（一九二九年）與我同住上海居士林，



陳星

合作護生畫初集，共五十幅。」

……
可見，以上二說幾乎是「勢均力敵」，初看起來都帶有一定的權威性。然而事實真相究竟如何呢？現在我們就來作一番探討研究。

首先，我們來分析一下是否有可能在民國十七年二月，即一九二八年二月出版（儘管版權頁上是如此注明的）。

經過查考，結論是否定的。要向讀者說明這個問題，我們首先需要澄清弘一法師寫給豐子愷幾封信的時間問題。

在（北京）生活、讀書、新知三聯書店一九九〇年六月初版的《弘一法師書信》中，收入了弘一法師致豐子愷函八通。這八封信中，除了最後一封和第五封外，其餘六封均是商討《護生畫集》的。編者林子青先生將這六封信均定為一九二九年八月以後所寫，（弘一法師書信未注明年代，只注明月份和日期，此書年代由編者考證加注）。然而遺憾的是，編者對此加注的年代並不準確。理由是弘一法師在這六封信中，或是純粹商討編輯《護生畫集》方案，或是提到建造晚晴山房一事。例如弘一法師在第一封信中就寫道：「俟明年至上海諸處時，再與仁者及丐翁等商量築室之事。現在似可緩議也。」再如弘一法師在第七封信中說：「明年與後年，兩年之中，擬暫維持現狀。至於夏居士所云建造房舍之事，俟辛未年，再行斟酌。」根據歐陽文彬編的《夏丐尊先生年表》^②「一九二八年」條日記載：

「十一月與豐子愷、劉質平等七人發起，集資為弘一法師在白馬湖建築住所。翌年初夏竣工，用李義山『天意憐幽草，人間愛晚晴』句意，題名『晚晴山房』。弘一法師秋涼移此小住，後亦自稱『晚晴老人』。」

又根據朱經畬編《李叔同（弘一法師）年譜》^③「一九二八年」條目：

「十一月，劉質平、夏丐尊、經亨頤、穆藕初、周承德、朱蘇典、豐子愷等友生七人，以弘一出家十餘年，雲遊各地，乃醴資為築常住之所於浙江上虞白馬湖，聯合發出《為弘一法師築居募款啓》」。

該年譜「一九二九年」條目曰：

「夏初，上虞白馬湖為弘一建築的住所竣工」。

再根據林子青先生自己編的《弘一大師年表》^④「一九二八年」條目云：

「是冬，劉質平、夏丐尊、經亨頤、豐子愷等，施資為築常住之所於上虞白馬湖」。

可見，「晚晴山房」是一九二八年籌建，一九二九年初夏竣工的。如果弘一法師這幾封信是在一九二九年八月以後所寫，當時實際情況是「晚晴山房」已經造好，那麼弘一法師怎麼還說築室一事緩議這樣的話呢？顯然，弘一法師的這幾封信是寫於一九二八年而不是一九二九年。

我們解決了上述諸信的時間問題之後就可以來考證《護生畫集》的出版年代了。

收入在《弘一法師書信》中法師致豐子愷的八封信中的第一封寫於一九二八年八月十四日（以下按上述年代考證結果敘述之）。信中提到：「護生畫，擬請李居士等選擇（因李居士所見應與朽人同）。俟一切決定後，再寄來由朽人書寫文字。」可見，此時還在籌劃《護生畫集》，如果是「民國十七年二月」，即一九二八年二月出版，那麼怎麼可能在八月份還在通信商討呢？

另一個理由是，《護生畫集》是由馬一浮先生作序言的。而馬一浮先生的序言署的時間是「戊辰七月」（即一九二八年七月）。序言尚在七月所寫，書怎麼會在二月就出版了呢？

可見，《護生畫集》決不可能在一九二八年二月出版。那麼有沒有可此處「二月」是十二月之誤呢？筆者以為亦不可能。理由是《護生畫集》中有一幅《老鴨造像》。弘一法師在題詩後有一段說明文字：

「戊辰十一月，余乘番舶。見有老鴨囚於樊，將齎送他鄉以餉病者，謂食其肉可起沉痾。余憫鴨老而將受戮，乃乞舶主爲之哀請，以三金贖老鴨歸。屬子愷圖其形，補入畫集，聊志遺念。」

十一月時，弘一法師遇見「老鴨事件」，然後請豐子愷作畫。如此看來也決不可能在十二月份就已出書。

那麼《護生畫集》是否有可能是一九三〇年二月出版呢？因爲一九三〇年才是弘一法師的五十周歲。況且《續護生畫集》、《護生畫三集》都分別在一九四〇年、一九五〇年出版。筆者以爲也不可能。理由有三：其一，無論持「一九二八年之說」，還是持「一九二九年之說」者，其中不乏於《護生畫集》有關者，如豐子愷、廣洽法師、朱幼蘭等均無說過一九三〇年出版的；其二，弘一大師在《南閩十年之夢影》中說：

「我第一回到閩南來，是在民國十七年十一月的時候。起初我是從溫州來上海的……是爲着甚麼事情呢？因關於編輯護生畫集的事，所以到上海來確定一切。到了十一月底，護生畫集已編輯好了。」

弘一法師在此處表明《護生畫集》是一九二八年十一月底編輯完畢的。這個信息既爲我們否定一九二八年二月出版增加了注

碼，同時也說明，按常理畫集應該在次年出版，不可能拖到一九三〇年出版的。

其三，這也是最爲有力的證明。即在《弘一法師書信》中有一封弘一法師寫給夏丏尊居士的信。此信所署時間是「舊十月四日」。編者林子青先生給此信注的年代是一九二九年。這個年代沒有錯誤。爲了說明問題，不妨先抄錄此信如下：

別後，安抵廈門，寓太平巖，擬暫不往泉州。以後通訊，乞寄廈門南普陀閩南佛學院轉交弘一收。小冊之《護生畫集》，再乞向李居士請施八十餘冊。（再多更善）寄至佛學院，交余手收。因將以是分贈院中諸學僧及教職員等也。質平處之住址，已記不清楚。乞仁者費神，將余通訊之處告彼。並乞彼將其通訊之處告知余也。夏居士、章居士、陶居士等，乞便中代爲致候。並謝余在滬時，承招待之厚情。

演音上 舊十月四日

我們先來分析寫信的年代。此信開頭曰：「別後，安抵廈門，寓太平巖，擬暫不往泉州。」據朱經畬先生編《李叔同（弘一法師）年譜》，「一九二九年」條目曰：「十一月，重至廈門南普陀寺。因寺內做水陸道場，移居太平巖。」弘一法師信末所署時間是「舊十月四日」即西元該年的十一月四日，正與年譜所述吻合。可見此信確實寫於一九二九年。（本不該對寫信年代如此考證，然由於林子青編《弘一法師書信》所注年代錯誤太多，已不能隨便用作論據，故此必需先考證年代）。

既是一九二九年所寫，那麼問題就解決了。弘一法師在信中提到向李居士（即李圓淨）再乞《護生畫集》八十餘冊。可見此時《護生畫集》已經出版。從而我們便可以否定一九三〇年出版

的假設。

綜上所述，《護生畫集》不可能在一九二八年二月出版，也不可能在一九二八年十二月出版，更不可能在一九三〇年出版。它只能在一九二九年出版。至於月份，從完稿時間上推測，大致在二月份出版是合理的。所以，《護生畫集》初版的時間應該是一九二九年二月。版權頁上的民國十七年係十八年之誤。

注釋：

- ①此後朱幼蘭改正了他自己的說法。他在《豐子愷和他的護生畫集》一文，（載新加坡《聯合晚報》一九八七年十二月六日）中，把出版時間定在一九二九年。
- ②歐陽文彬編《夏丐尊先生年表》載，（杭州）浙江人民出版社一九八三年二月初版之《夏丐尊文集——平屋之輯》。
- ③朱經畬編《李叔同（弘一法師）年譜》載，天津古籍出版社一九八八年四月初版之《李叔同——弘一法師》一書。
- ④林子青編《弘一大師年表》載，（北京）文物出版社一九八四年十月初版之《弘一法師》一書。

第二節 編繪《護生畫集》之內幕

一

護生畫是何時開始繪作的，以往似乎一致認為是從一九二八年開始的。朱經畬編的《李叔同（弘一法師）年譜》「一九二八年」條目稱：「秋，至上海，與豐子愷、李圓淨商編《護生畫

集》，十一月底編好。」林子青編《弘一大師年表》「一九二八年」條目曰：「秋至上海，與豐子愷、李圓淨二居士，商編《護生畫集》。」潘文彥編《豐子愷年表》「一九二八年」條目云：「為祝弘一法師五十壽，豐氏繪成護生畫五十幅……」此外，幾乎所有介紹《護生畫集》的文章無不如此定論，此不贅述。

然而，最新資料表明，早在一九二七年豐子愷就在作護生畫了。而提供這個新資料的就是豐子愷本人。他在晚年曾寫過一篇《戎孝子和李居士》的隨筆。這篇文章於一九九〇年作為豐子愷遺作，發表在杭州的《西湖》文學月刊此年度的第十、十一月合刊上。此文是豐子愷寫李圓淨居士和戎傳耀居士。文中寫到：

「我的老師李叔同先生做了和尚。有一次雲遊到上海，要我陪着去拜訪印光法師。文學家葉聖陶也去……葉聖陶曾寫一篇《兩法師》，文中贊嘆弘一法師的謙虛……印光法師背後站着一個青年，恭恭敬敬地侍候印光，這人就是李圓淨。後來他和我招呼，知道我正在和弘一法師合作《護生畫集》，便把我認為道友，邀我到他家去坐。」

豐子愷此次陪同弘一法師去拜訪印光法師時，見到李圓淨居士，且葉聖陶同去並寫有《兩法師》一文記之。那麼《兩法師》一文的寫作年代，以及文中記述事件發生的時間便是問題的關鍵了。查《弘一大師永懷錄》^①內收葉紹鈞（即葉聖陶）《兩法師》一文，文末所注寫作年代是「一九二七年十月八日作」，所述事件即發生在是年秋天。豐子愷文中說李圓淨「後來他和我招呼，知道我正在和弘一法師合作《護生畫集》，便把我認為道友……」由此可知，豐子愷與弘一法師合作護生畫在一九二七年就開始了。這一年秋，弘一法師雲遊至上海，居江灣豐子愷家，也就是在這年的

十月二十一日，即農曆九月二十六日豐子愷在家裡舉行儀式，拜弘一法師為師皈依佛教。可見，弘一法師此次在上海，豐子愷與其朝夕相處，在這皈依前後，他們一起商量決定合作《護生畫集》也就是很自然的事了。

這裡還需附帶說明一點，即怎樣理解李圓淨居士於一九四〇年，為《續護生畫集》所寫的跋文中的一段話。李圓淨居士說：

「是十年前的事。一個溫風拂面的清晨，郊野佈滿了新綠……在江灣立達學園後面寓樓的一角，我……初次參見了弘一法師和豐子愷君。翌日，子愷以戒殺漫畫兩幅來訪，我……，堅請繼續寫繪，結集濟世……是年冬，弘公特地爲了畫集，冒着風雪親來上海指導一切，護生畫始告完成。」

李圓淨一九四〇年寫此文，所謂十年前本應指一九三〇年。根據我們在上一節中之考證，護生畫初集顯然在一九二九年已經出版了。所以李氏所謂「十年前」當是一個概數。其次，「初次參見弘一法師和豐子愷君」，此言並不意味李圓淨居士此時是首次與弘公、豐子愷見面，而應理解爲是他首次主動登門拜訪。「參見」二字正是此意。根據這兩層意義，筆者以爲李圓淨居士之說與豐子愷之說並不矛盾，我們仍然可以認定護生畫早在一九二七年就開始繪作了。

二

目前論者一般皆以爲豐子愷是爲了就弘一法師五十壽辰而作護生畫五十幅。這種說法雖沒有原則上錯誤，但事實上最初的計劃只是繪作二十四幅就準備付印了。這在弘一法師一九二八年八月二十二日給豐子愷的信中可以看出。法師在說了編繪意見後說：「全集仍舊共計二十四幅」^②那麼，爲什麼後來確定五十幅

了呢？除了湊足五十幅恰巧祝法師五十壽辰這個意義外，更直接的原因恐怕還是爲了發行到日本去。關於此，弘一法師在同一封信中也說得非常清楚：

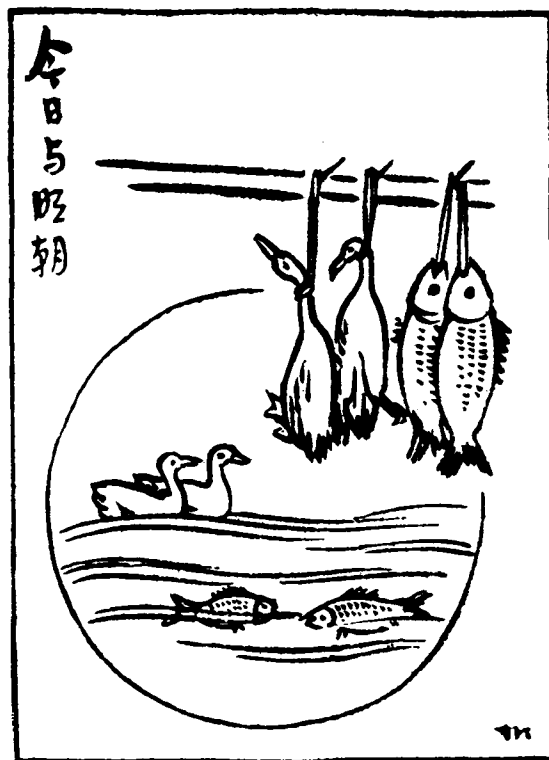
「此函寫就將發，又得李居士書。彼謂畫集出版後，擬贈送日本各處。朽意以爲若贈送日本各處者，則此畫集更須大加整頓。非再需半年以上之力，不能編纂完美。否則恐貽笑鄰邦，殊未可也。但李居士急欲出版，有迫不及待之勢。朽意以爲如僅贈送國內之人閱覽，則現在所編輯者，可以用得。若欲贈送日本各處，非再畫十數葉，從新編輯不可。此事乞與李居士酌之。」

由此可知，如果按照最初計劃，《護生畫集》（二十四幅）已於八月份編輯妥當。後因提出贈送日本各處，弘一法師建議重作安排、增加畫幅。或許爲了慎重其事，弘一法師才於秋後親赴上海確定一切，終於在十一月底編輯完畢。^③

三

無論是對作畫，還是配詩，弘一法師的要求均十分嚴格。我們還是以《弘一法師書信》中弘一法師致豐子愷、李圓淨的信爲據來說明這個問題。

在豐子愷作畫方面：《護生畫集》中有一幅《今日與明朝》。此畫原題爲《懸樑》。弘一法師在配詩以後就要求豐子愷重繪：「案此原畫，意味太簡單，擬乞重畫一幅。題名曰《今日與明朝》。將詩中雙鴨泛清波，群魚戲碧川之景補入。與繫頸陳市廛，相對照，共爲一幅。則今日歡樂與明朝悲慘相對照，似較有意味。」再如《蘆葦生兒芥有孫》一畫，弘一法師亦詳細交代：「再者，《蘆葦生兒芥有孫》之畫，乞僅依『秋來霜露滿東園，蘆葦生兒芥有孫』二句之意畫之。至末句中鷄豚，乞勿畫入。」



日暖春風和，策杖游郊園，雙鴨泛清波，羣魚戲碧川。爲念世途險，歡樂何足言；明朝落網罟，繫頸陳市廛！思彼刀砧苦，不覺悲淚潸。



秋來霜露滿東園，蘆菔生兒芥有孫。我與何曾同一飽，不知何苦食鷄豚！宋蘇軾詩

弘一法師對配詩亦相當慎重。例如《俏使羊識字》一畫原擬配

古詩。後終覺不貼切而改做白話詩。又《喜慶的代價》一畫，弘一法師原配一詩，但他又以為「原配一詩，專指慶壽而言，此則指喜事而言。故擬與原詩並存。共二首。或者僅用此一首，而將舊選者刪去。因舊選者其意雖佳，而詩筆殊拙笨也。」

對於作詩，弘一法師對自己有一個評價：

「朽人已十數年未嘗作詩。至於白話詩，向不能作。今勉強爲之。初作時，稍覺吃力。以後即妙思泉湧，信手揮寫，即可成就。其中頗有可觀之作，是誠佛菩薩慈力冥加，匪可思議者矣。」^④

弘一法師又說：「但所作之詩，就藝術上而論，頗有遺憾。一以說明畫中之意，言之太盡，無有含蓄，不留耐人尋味之餘地。一以其文義淺薄鄙俗，無高尚玄妙之致。就此二種而論，實爲缺點。但爲導俗，令人易解，則亦不得不爾。然終不能登大雅之堂也。」

筆者以爲，弘一法師對自己寫詩的估量，多少也是對護生畫的估量。既覺得時有美妙之處，又老實承認較爲淺顯。正因爲如此，弘一法師在一九二八年九月十二日給豐子愷的信中闡述了他對讀者對象的意見：

「……今所編之《護生畫集》，專爲新派有高等小學以上畢業程度之人閱覽爲主。」

「今此畫集編輯之宗旨，前已與李居士陳說。第一，專爲新派智識階級之人（即高小畢業以上之程度）閱覽。至他種人，只能隨分獲其少益。第二，專爲不信佛法，不喜閱佛書之人閱覽。（現在戒殺放生之書出版者甚多，彼有善根者，久已能閱其書，而奉行惟謹。不必需此畫集也。）近來戒殺之書雖多，但適於以

上二種人之閱覽者，則殊為希有。故此畫集，不得不編印行世。能使閱者愛慕其書法嶄新，研玩不釋手，自然能於戒殺放生之事，種植善根也。」

弘一法師在此處不僅提出了讀者對象的意見，還意識到以藝術手段培養讀者戒殺護生意識的問題。今人當然把此畫集看得更高：「……這套畫集，已經不是單純的佛教之勸世書，應當更看成是文學的、藝術的（包括了詩、文、書、畫、佛五種意義），它是永存及廣泛流佈的價值……」^⑤

四

弘一法師不僅是在畫、詩、編輯宗旨等方面一絲不苟，而且在具體的版式裝幀方面亦考慮甚多。比如他在一九二八年八月十四日致豐子愷的信中曰：

「畫集雖應用中國紙印，但表紙仍不妨用西洋風之圖案畫，以二色或三色之。至於用線穿訂，擬用日本式，係用線索結紐者，與中國佛經之穿訂法不同。朽人之意，以為此書須多注重於未信佛法之新學家一方面，推廣贈送。故表紙與裝訂，須極新穎警目。」

弘一法師為推廣《護生畫集》，可謂頗費心思。他接着解釋說：「俾閱者一見表紙，即知其為新式之藝術品，非是陳舊式之勸善圖畫。倘表紙與尋常佛書相似，則彼等僅見《護生畫集》之窠條，或作尋常之佛書同視，而不再披閱其內容矣。故表紙與裝訂，倘能至極新穎，美觀奪目，則為此書之內容增光不小，可以引起閱者滿足歡喜之興味。」

綜上所述，弘一法師在編撰過程中的一切用心，皆體現「蓋以藝術作方便，人道主義為宗趣」^⑥這一原則。

《護生畫集》（初集）雖係數人合作而成（弘一法師題詩、豐子愷作畫、李圓淨撰集、馬一浮作序等），但弘一法師在其中可謂最費心思。他並未僅將畫集看作替自己祝壽的產品，而是借此客觀動因實現「普願眾生，承斯功德。同發菩提，往生樂國」^⑦的心願。

注釋：

①《弘一法師永懷錄》於一九四三年由（上海）大雄書局出版。

②弘一法師於一九二八年八月二十一日致李圓淨的信中亦說：「依以上所述之意見，朽人將此畫集重為編訂，共存二十二張。（尚須添畫兩張，共計二十四張。添畫之事，下條詳說。）」

③根據弘一法師一九二八年九月二十四日致李圓淨函，弘一法師原計劃於一九二九年五月完成配詩工作。後親赴上海，提前到一九二八年十一月底完成。

④此言見《弘一法師書信》第一百九十七頁。編者林子青先生將此信列入弘公致李圓淨之函。其實此函應為弘公致豐子愷才對，理由是此信中曰：「此畫集中，題詩並書寫，實為今生最後之紀念。而得與仁者之畫及李居士之戒殺白話文合冊刊行，亦可謂殊勝之因緣矣。」

⑤見林海音《護生畫集》印製緣起一文，載（台北）純文學出版社一九九〇年四月初版之《弘一大師與豐子愷》。

⑥⑦見《護生畫集》迴向偈。

（未完）



《解深密經》與唯識思想

濟群

唯識宗的依據經典有六部，其中最重要者當推《解深密經》，在唯識學的創立過程中，許多重要理論都淵源於此，是學習唯識宗必讀的經典。

《解深密經》在印度的梵本有廣略二種：一、廣本，有十萬頌；二、略本，有一千五百頌（見圓測《解深密經疏》卷二）。漢地但傳略本，先後有四譯：

一、劉宋元嘉年中，求那跋陀羅（功德賢）在潤州江寧（今鎮江）東安寺譯出。一名《相續解脫經》有一至二卷，相當唐譯《解深密經》後二品；一名《第一義五相略集經》（見嘉祥大師《法華玄論》），此經已散失了，從經題看，當為唐本《勝義諦相品》的異譯，因為第一義是勝義諦；五相，《瑜伽師地論》所引《解深密經》，在辨勝義諦相中正由五相說明（見《瑜伽師地論》卷七十五）。

二、北魏武帝延昌年間，菩提流支在嵩山少林寺，譯名《深密解脫經》，有五卷，分十一品，為唐本全經的異譯，唐本《勝

義諦相品》的四段，在此分為四品，所以唐譯本八品，在此則為十一品。

三、南朝陳文帝天嘉二年，拘那陀羅（真諦）在梁安郡（今廣東惠陽一帶）建造寺，譯名《解節經》，有一卷四品，相當唐譯《勝義諦相品》。

四、唐太宗貞觀年間，玄奘三藏在西京弘福寺，譯名《解深密經》，有五卷八品。是四譯中，最為完善的本子。

本經的內容主要由序分（教起因緣）和聖教正說的二大部分組成（見圓測《解深密經疏》卷二）。

序分為序品，本經但有通序（證信序），敘述聞、時、主、處、眾五事（依親光《佛地經論》判）。教主說經時，住光曜無比的七寶宮殿，法會特別莊嚴，具十八種圓滿，佛身有二十一種功德。以大悲心，普為發趣一切乘眾，其中有具足十三種功德的聲聞和具足十大功德的大菩薩，更得觀自在、曼殊室利等極位菩薩為當機者，益顯法會之隆重。

聖教正說分共有七品。初四品（勝義諦相品、心意識相品、一切法相品、無自性相品）明所觀境；次二品（分別瑜伽品、地波羅密多品）辨能觀行；後一品（如來成所作事品）顯所得果。

勝義諦相品：辨勝義諦相。全品分四段說明：第一段由解甚深密意菩薩解答如理請問菩薩所提出的勝義諦無二離言的道理。

第二段佛陀正式為法湧菩薩說：勝義諦是聖者內自所證、無相所行、不可言說、絕諸表示、絕諸諍論，不是凡夫衆生所能尋思的。第三段佛陀為善清淨慧等說勝義諦與諸行相是非一非異的關係。第四段佛陀為善現（須菩提）等說勝義諦是徧一切一味的平等相。

心意識相品：由廣慧菩薩請問心意識秘密善巧道理。世尊在此宣說了第八識甚深大法。此識名一切種子心識，往來於五趣四生之中，投胎受報，執受根身、種子；又名阿陀那識，隨逐執持根身；又名阿賴耶識，與根身共安危故；又名爲心，能積集滋長色聲香味觸。有情由此識作爲根本依止，前六識隨緣顯現，前五識現行必有分別意識與之俱轉。這是依止法住智建立心意識秘密善巧。如果能透過諸識差別，不見諸識別相，則名心意識勝義諦善巧。

一切法相品：由德本菩薩請問於諸法相善巧道理，世尊宣說三相；一者徧計所執相，二者依他起相，三者圓成實相。徧計所執相是假名安立自性差別，乃至所有言說，如眩翳人眼中所有眩翳過患；依他起相是一切依因待緣所生自性，如眩翳人眩翳衆相；圓成實相是一切法平等眞如，如淨眼人所緣境界。又徧計所執相是無相法，依他起相是雜染相法，圓成實相是清淨相法。菩薩如實了知無相法，就能斷滅雜染相法，証得清淨相法，菩薩通達這些道理，就可以稱爲於諸法相善巧。

無自性相品：辨三無性（一、相無性，二、生無性，三、勝

義無性）。全品由五大部分組成：一、菩薩請問分：由勝義生菩

薩回顧世尊初轉法輪時，曾說過蘊、處、界等自性差別的有性

教，至般若會上又說諸法皆空無自性，以爲前後矛盾，不知世尊

依何密意說的？二、如來正釋分：正顯無性教的施設，用三無性

顯了解釋一切法無性及一切諸法無生無滅、本來寂靜、自性涅槃

的道理。三無性依三性安立：依徧計執相立相無性，由相本無，

但有假名言安立；依依他起相立生無性，由緣生法無自然性，又

緣生非勝義爲勝義無性；依圓成實立勝義無性，由勝義是無我法

性所顯。由此所謂一切法無性，但無凡夫所執我法性及外道之自

然性，非謂一切都無性也。又一切諸法無生無滅、本來寂靜、自

性涅槃，是依相無性及勝義無性說的：由徧計所執相本無所有，

而圓成實相法爾如是。又三無性中：爲初發心有情說生無性，顯

緣起諸法無常無恒，從而相信因果，修習資糧，爲資糧、加行位

有情說相無性及勝義無性，使其於緣起因果不生徧計所執性，能

正厭離，能正離欲，能正解脫，不起煩惱，業、生三種雜染。又

依無性教釋一乘義：由三乘有情都依三無性妙理而得解脫，所以

世尊密意說言唯有一乘，非諸有情無聲聞、緣覺、菩薩種姓的不

同，尤其是趣寂聲聞永不成佛。又辨五事具足不具足的四種人，

對無性教取解不同，昇沉各異。三、菩薩領解分：是勝義生菩薩

對世尊昔日所說的五蘊等法門，一一用三性三無性分別解釋，並

舉喻顯示佛陀的無性教，或隱或顯的遍一切大小乘經中。四、校

量嘆德分：勝義生菩薩進一步對佛陀一生所說教理，依三無性教

的隱顯不同，用三時判攝。以阿含的有教及般若的空教，具爲佛

陀隱密不了義說；唯今所說三性三無性爲顯了了義說。又辨弘揚

此經功德。五、依教奉持分：是說信受奉行利益。

分別瑜伽品：佛陀為慈氏菩薩開示瑜伽止觀。主要內容包括修習止觀的依住、止觀所緣四種境界，獲得止觀的方法，隨順止觀的作意，止觀二道一異，止觀的單修與雙修，止觀的種類差別，止觀中的止相、舉相、捨相，修習止觀菩薩如何知法知義，修正觀中遣除諸法相的方法，止觀所攝諸定，止觀的因果作業，止觀諸障差別，止觀能證菩提的過程，修習止觀菩薩善知六處能引發廣大威德，無餘依滅受等，全面介紹了大乘瑜伽止觀法門。

地波羅密多品：佛陀為觀自在菩薩宣說十一地及六度。全品大分為四：一、廣明諸地：解釋十一地的名義，闡述諸地所攝功德：四種清淨、十一分、八種殊勝，及地上菩薩投生、願力的優越性，分別十一地中所對治二十二愚十一種粗重。二、詳釋六度：由六度出名、六度與三學，六度與福智資糧，五相修學六度，施設諸度數無增減的所由，六度次第安排依據，六度品類差別，波羅密多得名理由，六度總別清淨相，波羅密多五相有五種業，六度具最廣大等五相，六度因果無盡，菩薩愛度不愛度果的原因，諸度各有四種威德，德度因果利益，衆生自業過失，般若取法無性、三種波羅密多的十八門組成。三、分別地中隨眠等障：說明害伴隨眠、羸劣隨眠、微細隨眠三種在地上斷的情況、斷的時間，以及菩薩煩惱的得失。四、辨如來說一乘意：如來依諸法法性是一，說惟有一乘，非諸有情無種姓差別。最後是依教奉行分。

如來成所作事品：世尊為曼殊室利菩薩解說如來成辦的種種事業。全品內容有十二部分：一、分別法身相；二、如來化身生起相；三、如來言音差別；四、如來心（受用身之心）生起相；五、如來化身有心無心；六、如來所行與如來境界區別；七、如來成佛、轉法輪、涅槃相；八、如來為諸有情作緣之差別；九、

如來法身與二乘解脫身的不同；十、如來威德住持有情相；十一、淨土與穢土何事易得、何事難得；十二、依教奉持功德，這些顯示了佛果三身的不同作用。

本經是唯識宗重要依據經典，為唯識宗的建立直接提供了理論根據。

一、一切種子心識：在本經《心意識相品》提出一切種子心識，又曰阿陀那識，又曰阿賴耶識，又曰心。經中以之作爲有情生命主體出現，它輪迴生死，來往於五趣四生之中，執受根身、器界、種子，成爲諸法生起所依，精神領域的依賴。是唯識宗特殊理論。

二、諸法唯識：唯識宗核心典籍《成唯識論》，建立諸法唯識，有從因能變和果能變的兩個方面說明；因能變，指萬有之因的種子阿賴耶識，集起生成宇宙人生的一切現象，這種思想就是根據本經《心意識相品》中一切種子心識又名曰心，以能積集滋長色聲香味觸的思想。果能變，是自證分變現相見二分，從認識論角度建立唯識，這種思想淵源於本經《分別瑜伽品》，世尊對稱彌勒菩薩說：我說識所緣、唯識所現，然即此心如是生時，即有如是影像顯現的思想。

三、三性三無性：三性三無性是唯識宗核心理論，也可以說它包括了唯識全體，唯識家談空說有，顯示中道，都是根據三性三無性，由三性中，遍計所執性說明了我們凡夫的我執法執境界；依他起性顯示了客觀世界中依因待緣所生的假有現象；圓成實性告訴我們聖人以如實智所認識的宇宙人生實質。凡夫由無知產生的心外實有我法境界是沒有的，所以依遍計所執立相無性，相即無性，了不可得；依因待緣所生現象雖有，但不是自然有，有而不真，所以依依他起立生無性，蓋無自然性也。宇宙人生的

實質，真實不虛，但必須遠離凡夫錯誤觀念，空去遍計所執才能証得，所以依圓成實立勝義無性，由此勝義是依無性所顯，修道人遣除遍計所執性之後，才得以證入。這種三性三無性思想，就是見於本經《一切法相品》和《無自性相品》。

四、五姓各別，無姓不能成佛：在中國佛教史上，曾經有過闡提能否成佛之爭，出現著名的生公說法頑石點頭的典故，最後以大本《涅槃經》譯來而宣告諍論結束。因此，在隋唐之前的教界，一切衆生都有佛性，都能成佛，幾乎已成了定論，沒想到唯識佛教的傳來，把一切有情分爲五種姓，即聲聞種姓，菩薩種姓，緣覺種姓、不定種姓、無種姓。其中定姓聲聞不能回小向大，無姓有情不能成佛，這與中國傳統佛教的主張形成了兩種截然不同說法。唯識家的五姓各別思想儘管詳見於《瑜伽師地論》，但還是來源於本經《無自性相品》。

五、一乘方便，三乘真實：與五姓各別，無姓不能成佛一樣，一乘方便、三乘真實是唯識家的又一特殊理論，因爲代表着中國傳統的佛教，都是說一乘真實、三乘方便。而這種思想又是出在佛教權威的經典《法華經》中，因此，在隋唐以前的中國佛教界，一向都主張三乘方便、一乘真實；而唯識佛教則說三乘真實、一乘方便；實在也令中國人震驚，好在一想到《大智度論》所說的，佛陀依四悉檀設教，衆生根機不同，佛陀說教各異，也就沒有什麼好奇怪了，不過唯識家的這種思想，主要還是依據本經《無自性相品》。

此外還有三時判教、瑜伽止觀、十度、十一地、佛陀三身、諸障差別等，無不來源於本經，這就說明了學習唯識，研習《解深密經》是何等的重要啊！

本經在印度最早爲《瑜伽師地論》所引用，該論在《攝抉擇

分》中引用了《解深密經》正宗分之全文，作爲教證。顯示了瑜伽法相教理出自金口。其次是無著撰疏弘揚，據西藏大藏經的丹珠藏中，有無著菩薩撰的《解深密經釋》，文約義豐，是印度中期大乘佛教，具有權威的代表作。無著的《攝大乘論·所知相》分中，也引用《解深密經·分別瑜伽品》、《心境一異門，成立唯識。世親釋《攝大乘論·所知依》分，本經的《心意識相品》被全部引進。此外還有真諦三藏，譯出《解節經》後，撰《解節經》四卷，弘揚本經。

在漢地翻譯的《解深密經》中，流傳最廣，注疏最豐，當屬唐譯本。奘公留學印度十七載，從戒賢論師聽授《瑜伽師地論》三遍，當然學過本經，歸來後主持譯場，隨譯隨講，由弟子們記錄成書。在奘公門下，最著名的有窺基、圓測二師。《大藏經》中現存圓測的《解深密經疏》四十卷。書中旁徵博引大小乘經論，深刻分析經文奧義，是後世研究本經的准繩。又有遁倫著的《瑜伽師地論記》四十八卷，其中有本經的注解八卷，內院歐陽竟無居士曾將這一部份內容，單獨摘錄出來，列入經中各品文下，成八卷；又從親光《佛地經論》的序文引來補足序品，成前二卷，合爲十卷。稱曰《解深密經注》。唐代《解深密經》及《瑜伽師地論》注解，從史籍的記載看來還有很多，可惜大多都已佚失，此不贅述了。

近代，太虛大師撰有《解深密經綱要》，概論經史及全經大意；又著《解深密經·如來成所作事品講錄》，闡述佛果功德。又有韓清淨居士撰《瑜伽師地論披尋記》，給論中所引的《解深密經》也作了注疏。現代有演培法師撰《解深密經語體釋》，用現代語言寫成，通俗易懂，是學習本經的入門典籍。

(完)

近現代四川佛教教育事業概述

李豫川

中國的寺院僧伽教育，自唐以後，均是叢林宗派式的教育，以培養宗派的講經法師爲主。以致有人學了一輩子佛，却錯把宗派的祖師佛教當成真正的佛教，看不到原始佛教的真面目。近代佛敎院校的出現，當推清光緒二十九年（一九〇三）湖南名僧笠雲在日本僧人水野梅曉的幫助下於長沙創辦的僧範學堂爲最早。惜存在時間短暫，影響不大。其後的著名佛學家楊仁山居士（一八三七——一九一一）於光緒三十四年（一九〇八）在南京金陵刻經處創辦的祇洹精舍，是中國近代早期佛敎院校中最著名的。近現代佛敎改革、復興運動的先驅，如太虛法師、歐陽竟無居士等人，多出其門下。

至於四川近代佛敎院校，更晚至民國十三年（一九二四）始出現，這就是由當時的四川佛敎會會長佛源法師（一八五三——一九二六）等人創辦的四川佛學院。相對於民國三年（一九一四）僧教育的先鋒月霞法師等人在上海哈同花園創辦的華嚴大學；民國七年（一九一八）諦閑法師等人在寧波創辦的觀宗學舍；民國十年（一九二一）歐陽竟無居士在南京創辦的支那內學院；民國十一年太虛法師等人創辦的武昌佛學院來說，是遲了一些。

當時太虛法師倡導興辦教育，培養僧才，革新佛敎，國內叢

林辦佛敎院校之風頗盛。四川佛敎會順應時代潮流，於一九二四年在成都文殊院創辦了四川佛學院。以培訓僧伽，造就弘法人才，宣揚佛敎，挽救世道人心爲宗旨。設院長、院護各一人，負責主持院務。佛源法師任院長，聖欽法師（一八六九——一九六四），繼佛源之後任四川佛敎會會長。昌圓法師任監學。下設教務組和事務組，進行日常工作，聘請省內居士學者及各叢林高僧大德任教。學僧由各叢林保送，要求年齡在十八至三十歲之間，受過比丘戒，文理精通，畧具佛學常識，文化程度相當於當時的普通中學畢業生，身體健康無缺陷，無不良嗜好。經筆試和口試測驗後錄取，依照叢林安單規則入學。在校期間，食宿費、學費、講義費一律免收。課程設置爲：佛學常識、佛敎經典、國文、史地、各科常識等，學習期限三年。畢業後，成績優秀者，介紹担任省內各佛敎學校教員，或各寺院骨幹。佛學院所需經費由四川佛敎會及各叢林、各縣佛敎會籌集。孰料開學以後，各縣佛敎會因寺產相繼被提，無法按期交款；而各叢林應負擔之學米，亦多未交納。致使該院第一批學僧，在經費困難，師資不足的情況下，勉強畢業。至民國十六年（一九二七），因經費缺乏，加上部份學僧滋事，第二批學僧僅上課四個星期，該院即在一片混亂中被迫停辦，聖欽法師也回峨嵋山去了。

民國二十二年（一九三三），昌圓法師等人在成都武聖街（現文武街）十方堂（當時的四川佛教會所在地）興建校舍。由於經費問題難以解決，經過三載歲月的艱苦籌備，直至民國二十五年（一九三六），才將四川佛學院恢復。昌圓法師任院長，廣文法師任教務主任，聘請蜀中著名佛學家如余蒼一教授（號沙園，一八八〇——一九三九），韓文畦居士（一八九五——一九八三，解放後曾任四川省政協常委）等人任教。經考試錄取學僧四十名，是年秋季開學行課。辦一期後，改為專修淨土宗的四川蓮象院。當今蜚聲法界的中國佛教協會副會長隆蓮尼師，那時即是該院尼象部教務長，並兼授「俱舍論」等課程。

解放後，四川蓮象院停辦。

一、漢藏教理學院

該院係太虛法師（一八九〇——一九四七）在國內主持的三大佛學院之一（另兩所是武昌佛學院和閩南佛學院），造就弘法人才頗多，院址在重慶北碚縉雲山。考慮到國內外介紹該院的文章已很多，此處從畧。

二、支那內學院蜀院

支那內學院是我國近代很有影響的佛學院，被譽為「中國式的那爛陀大學」。古代印度等亞洲國家稱中國為「支那」，稱佛學為「內學」，故有此名。由歐陽竟無居士（一八七一——一九四三）任院長，下設學務處、事務處及編校流通處，後又改為中學部、大學部及研究部三部份。以闡揚佛法，普及聖教，養成利世之才，非養成自利之士為宗旨，以「師、悲、教、戒」為院訓。倡導在家居士可以住持正法的主張，系統地研究法相唯識學的重要經典，出版「內學」季刊，頗受學術界推重，並繼承楊仁山

之遺志，整理刻印佛教的重要經論。

一九三七年「蘆溝橋事變」爆發後，歐陽竟無率領該院師生，攜帶經版書籍碑帖，度嶺穿雲，跋涉千里，輾轉遷移至四川江津，成立支那內學院蜀院，繼續研究、講學、刻經之事業。從民國二十七年（一九三八）起，每年農曆正月初七，集合院友講學，建立「院學」，分設毘曇、戒律、瑜伽、般若、涅槃五科。歐陽竟無也在這一時期，組成了自己「頓境漸行」的學說體系，寫出了「釋教」、「心經讀」、「中庸傳」等著作。（他對儒釋二家學說究竟會通頗有研究）民國三十二年（一九四三）二月，歐陽竟無病逝於江津，葬於該縣幾江鎮銅羅鄉，由其高足、著名佛學家呂澂先生繼任院長。呂澂對院學五科，主張從「心性本淨」、「轉依」、「三法界」諸方面論釋說明，提出講習要典五十部，對佛學作系統研究。

先後在該院從事學習研究的達二百餘人，如黃懺華、熊十力、湯用彤（一八九三——一九六四）、巨贊、王恩洋、蒙文通（一八九四——一九六八）、虞愚、李安等，均為當代佛學俊彥。該院在南京刻印佛教經典一百一十部，一千零五十五卷。其中影響較大的「大藏輯要」，已完成三輯，收入佛教重要典籍五十餘種，三百餘卷。餘如「二十唯識述記」、「三十唯識要釋」、「俱舍頌會譯」、「歐陽大師全集」等。

一九五二年秋季，該院停辦。

三、東方文教研究院

民國二十九年（一九四〇），歐陽竟無大師的得意門生、四川著名佛學家王恩洋先生（一八九七——一九六四）等人在內江西門外聖水寺創辦東方佛學研究院。不久王恩洋先生又提出修正意見，仿照清末他的故鄉南充龜山書院宗旨，同時弘揚儒學、佛

學，兼及文史哲學等社會科學，使所培養的弘法人才更切合現實需要。因此，從一九四二年起，該院遂改名為東方文教研究院。下設四部，即①研究部。研究生名額二十名，食宿免費。②修學部。為研究部之預科，伙食自理。③問學部。接待訪道問法之士，留宿時間不限。④函授部。對有志研究儒佛學說而又無法前來的學人，進行函授。

院內設董事會，推余次青先生、羅筱圓先生諸人為董事，負責基金的籌集和管理。由董事會聘請王恩洋先生為院長，主持全院工作。第一期招收學生（包括研究生）三十多名，函授生二十多名。與四川佛學院一樣，該院在院長之下也設教務處和事務處，從事日常工作。又設出版部，編輯發行「東方文教院叢書」。十年間，先後出版二十五種，計三十三本。其中影響較大的有：「人生哲學與佛學」、「心經通釋」、「新人生哲學」、「新理學評論」、「攝大乘論」等。並編輯出版「文教叢刊」，該刊係綜合性刊物，以闡揚儒佛學說，評論中西文史哲學為內容，頗受學術思想界重視。

該院採取古代書院的講學方式，以獨立研究與教師輔導相結合，要求學生必須具有立己立人（「論語·雍也」云：「夫仁者，己欲立而立人，己欲達而達人。」）超越流俗的精神，樹立救世度人的遠大理想。學生的年齡、資歷、在家、出家等，一概不限。院內一律素食。

民國三十六年（一九四七），該院遷至成都西門外羅家碾，到一九五一年停辦，首尾達十一年之久。

從一九三〇年至一九五二年，巴山蜀水之間還出現過聖欽法師創辦的峨嵋山佛學院，以及重慶華岩寺天台教理院、新都寶光寺佛學院等。因影響不大，茲不贅述。惟華岩寺天台教理院出了

正果法師（一九一三——一九八七，前中國佛教協會副會長）這樣一位高僧，值得特書一筆。

四、四川尼衆佛學院

該院是本世紀全國唯一的一所造就高級尼才的佛教女子學院，以培養具有大專文化程度的比丘尼為目標。創辦於一九八四年秋季，院址設在成都南郊八公里的石羊場附近之鐵像寺。趙樸初先生任名譽院長，隆蓮法師任院長，負責主持院務，並兼授佛學理論、古代漢語等課程。

此地近水遠山，翠竹掩映；殿宇雄偉，恬靜宜人；周圍阡陌縱橫，綠疇萬頃。「曲徑通幽處，禪房花木深。山光悅鳥性，潭影空人心。」唐朝詩人常建的這幾句詩，實是該寺的絕妙寫照。在當今城市人口爆滿，環境污染日趨嚴重的情況下，這一遠離塵囂鬧市的山林田園，不啻是讀書修行的仙境！

山門上，刻着趙樸初先生親筆撰書的聯語：「像法重輝聖尼寺，律傳遠紹鐵薩羅。」「鐵像寺」及「四川尼衆佛學院」匾額也係趙樸老墨寶。趙樸老曾三度不顧年高體衰，公務繁忙，來此視察。

該院面向全國招生，每期招四十人左右。要求學尼必須具有初中以上文化程度，年齡在十八至三十歲之間，學習期限四年，在校期間，食宿費、學雜費、講義費均免收，學尼每日均須上殿、誦經、參禪，目不斜視，足不亂行，行則緩步，語須低聲。課程為：佛學理論、修持方法、戒律、古代漢語、歷史、文學、英語等。聘請高僧和大學教師任教，採用電化教學。學尼畢業後，一般推荐回原寺院擔任骨幹。所需經費，由中國佛教協會和四川省佛教協會共同負擔，至今已有一期學尼畢業。



禪就在日常生活中

一、參禪宜觀心

禪宗一門，稱教外別傳，是佛法的骨髓。但參禪貴實踐，要真參實悟，才能得到受用。所謂真參，就是要在不落言詮、尋思、擬議處用功；至於實悟，必須悟在無所得處。六祖慧能從「金剛經」的「無所住而生其心」悟出了定慧等學微旨，「無所住」指定，「生其心」即慧。禪宗的一切思想，皆從此義引伸而來。六祖的得法偈說：「本來無一物，何處惹塵埃？」揭示一物即不中，豈能死執一法參禪？然而馮山靈祐禪師又說：「實際理地，不受一塵；佛事門中，不捨一法！」捨一法不成法身，住一法也不成法身。參禪可隨取一法作方便，追慮審問參究，以為破參的敲門磚。意即用磚敲門，當破門時，磚也棄捨，破門而出。剎那之間，靈光獨耀，能所雙亡，內外脫然，與虛空渾然一體，達到「本來無一物，何處惹塵埃」的境界。也就是說，當一念觀心之極，無念無相，歸無所得，即無所得也不可，這才成就了真參實悟的功夫。在參悟中，首先要堅信自己本來是佛。天真自性，

人人具足；涅槃妙體，個個圓成，不假他求，直徹心源。「六祖壇經」說：「於自性中，萬法皆見；一切法自在性，名為清淨法身。」又說：「一切般若智慧，皆從自性而生，不從外入，若識自性，一聞言下大悟，頓見真如本性。」黃檗「傳心法要」說：「直下無心，本體自現。」三祖僧璨「信心銘」說：「一切不留，無可記憶，虛明自照，不勞心力。」可見參禪宜觀心。像上述的無念境界，我們平時也常有的，只是隨便忽畧過去，頃刻之間又萬念俱生，不會一把抓住。要知道心念是有生有滅的，既然有生滅，在前念已滅，後念未生這剎那間的一段是怎樣的？那就需要自己去參悟體驗了！

「心地觀經」說：「三界之中，以心為主，能觀心者，究竟解脫；不能觀者，永處纏縛。」釋尊明確指出觀心是求得究竟解脫的重要途徑。參禪學人要以觀心為方便，次第進修，從定慧得脫的觀心返照，是為了以無念相之心親證無相的實相。眾生自性，本來清淨，一切現成，不用求，不用學，無你用心處，一

蔡惠明

有用心，便遠之又遠。所以當下一念休歇便是，不向一切法求，一切心求，到心法雙亡，自能獨契。

禪宗也稱佛心宗，就是以參究的方法，徹見心性本源爲主旨。心的作用，不可思議。延壽「宗鏡錄」說：「心能作佛，心作衆生，心作天堂，心作地獄。心異則千差競起，心平則法界坦然，心凡則三毒縈纏，心聖則六道自在。心空則一道清淨，心有則萬境縱橫。」一切唯心造，且只在當前一念，如不念念制心，念念透脫，豈能契會眞如實相，達到返妄歸眞，轉染爲淨。「金剛經·無法可得分」佛告須菩提：「我於阿耨多羅三藐三菩提，乃至無有少法可得，是名阿耨多羅三藐三菩提。」參禪學人如能會得此意，方知大千世界中，一切賢聖如電拂。無相之心，本來清淨，無方圓，無大小，也無長短，乃至無一切形相。無漏無爲，無迷無悟，乃至無人無佛。離此心外，無佛可成。過去諸佛，是明心的人；現在諸聖，是修心的人；未來學人，當依是法，切莫外求。心性無染，本自圓成，但離妄緣，卽如如佛。所以二祖慧可說：「是心是佛，是心是法，法佛無二，僧寶亦然。」三祖僧璨「信心銘」說：「至道無難，唯嫌揀擇，但莫憎愛，洞然明白。……一心不生，萬法無咎。」諸法如夢，亦如幻化，所以妄念本寂，塵境本空，諸法皆空處，靈知不昧，卽此空寂靈知的心，就是當體本來面目，也是三世諸佛，歷代祖師，現代善知識相傳的法印。若悟此心，眞是不踐階梯，徑登佛地，步步超三界，歸家頓絕疑。

觀心的方法，先要將一切萬緣放下，善事惡事，過去未來，都不思量。直下內觀自己當下心念。這時但見念頭憧憧往來，生滅不停，不要執著它，也勿隨逐它，只管觀照妄念起處，一看

就不知去向。但旋必又起，仍如是觀，至念頭不起時，仍只看住（這就是慧照）。久久純熟，觀一念不生，便證實空淨的境界。此時眼前種種，都是客觀的眞實（現量），明明了了，非不見聞（非空），但寂然了無一念（非有），卽此光景，正是自性的本來面目。可見明心見性，是當然事，平實無奇。見性之後，一切惑、業、苦自然由於慧照作用，能體知都是因緣和合所生，本性空，心無住着，妄念就失依據，用功也就得力。有些人貪著境界，停滯不前，那就錯了。參禪宜觀心，要不拘時間，於行住坐臥中應用。「六祖壇經」說：「但一切善惡都莫思量，自然得入清淨心體，湛然常寂，妙用恒沙。」「一日，謂衆曰：諸善知識，汝等各各淨心，聽吾說法，汝等諸人自心是佛，更莫狐疑，外無一物而能建立，皆是本心生萬物故。經云：心生種種法生，心滅種種法滅。」又說：「何名無念？若見一切法，心不染著，是爲無念。悟無念法者，萬法盡通；悟無念法者，至佛地位。」「何名坐禪？對於一切善惡境界，心念不起爲坐，內見自性不動名禪。外離相名禪，內不亂爲定，若見諸境不亂者，是眞定也。」參禪觀心，主要是息滅妄心，眞心自現。初學以靜坐爲基礎，絕不可少，但在行住坐臥日常生活中，都必須注意息妄功夫。動中得力，靜坐時自然相應。永嘉玄覺說：「行亦禪，坐亦禪，語默動靜體安然。」這是把禪與生活打成一片。功夫用得純熟的人，千聖與來驚不起，萬般魔妖不回顧。只恐不信不爲；若信若爲，則四威儀中道必不失，常現在前。

二、禪就在日常生活中

日本學者鈴木大拙在他所著「禪與生活」一書中寫道：

「大多數人一聽到『談禪說道』，總以爲是非常抽象的，其

實禪是非常具體的，我們日常生活中的一切經驗，無一不是禪機，所以禪不能離開生活，離開生活就沒有禪。

「我們生命中本自具有一切使人類獲得幸福的活力，只是由於我們的迷妄，才使這種活力受到阻礙，而得不到適當表現的機會。禪的目的就是突破迷妄，使我們隱藏的活力得以自由地展開。」

另一日本學者青原惟信的看法是：「未參禪時，見山是山，既參禪後，見山不是山，可是禪悟之後得個休息處時，見山又是山。」禪就在其中。

參禪的人明了「外無一物而能建立，皆是本心生萬物故」的道理後，認識現實世界就是理想世界，理想世界要在現實世界中去求，並不是離開現實世界另有一個理想世界可得。也就是說，解脫要在現實生活中求，離開現實生活別無解脫可得。鈴木大拙認為：「禪是世界上最不合理的，但又最不可思議的東西，這就是以前我為什麼認為禪不能加以邏輯分析或理智處理的緣故。我們身體就像一個藏有神秘力量的電池一樣，當我們沒有把這個力量加以適當的運用時，它不是變為腐朽枯萎凋謝，便是被歪曲而以不正常的方式表現出來。通常我們不知道自己握有許多使自己快樂和互愛所必須的能力。我們在自己周圍所看到的一切掙扎都是來自於這種無知。禪希望我們張開「第三只眼睛」去看那由於自己的無知而從未想像到過的境界。」日本曹洞宗「聽禪會」倡行的「椅子坐禪」活動正方興未艾。據日本「朝日新聞」報道，即使對正宗坐禪敬而遠之的人也開始學做椅子坐禪，因為這種坐禪在電車中、在辦公室都能進行。現在有很多人正在為怎樣生活

下去而煩惱，所以參加正宗坐禪的人也不斷增加。據在日本各地寺院調查得知，坐禪會的人數比幾年前增加了兩倍。「椅子坐禪」活動能「消除身心疲勞、提高精神境界」的作用，因此被人們所接受，很快流行。日本禪宗各派都傳自中國，由於它適應日本民族和社會的特點，所以持久不衰。

日本禪學界會研究東方的禪道對現代人類的生活有什麼意義？他們的看法是：西方的文化到今天已進入窮巷，其文化上的缺失已使現代人迷失自己，所以現代人雖大多數仍然過着西方文化孕育出來的生活方式，但西方文化的深處却已開始動搖。西方人把自然完全看成與人類對立的東西，人迷失在自然之中。這是西方文化的危機，也是現代人生活中的危機。而存在主義却是西方文化接通東方文化的橋樑，因為它強調具體生活和禪家強調切身經驗，頗有相似之處。然而，存在主義在生活中得到的是苦悶，禪道得到的却是喜悅。禪道在日本的應運興起，不是偶然的。

一切佛法都是適應衆生的佛法。在佛法的世間傳佈中，禪與淨這兩個法門經久不衰，綿延不絕，就在於這兩法契機契理，簡易可行。過去的方便如不能於現在適應，就要以「正直捨方便」的精神，破舊立新。日本曹洞宗推行椅子坐禪活動之受人歡迎，在弘傳禪道這一意義上說，是值得我們深思的。

三、行正即是道

「六祖壇經·般若品」說：「若欲見真道，行正即是道。」意思是指身口意三業清淨，一切行動正直無邪，就是切實道行。「壇經」又說：「行直何修禪，」「心地無非自性戒。」南派禪宗主張頓悟，重視定慧等學，但仍強調淨心持戒是基礎，認為人

的行爲之所以不正，源自貪瞋癡等煩惱，而煩惱的產生，又由於「非心」，意識中一切妄念和種種邪見，若除「非心」，煩惱也就自去，身心淨化，達到解脫。所以「壇經」總結說：「但自却非心，打除煩惱破，憎愛不關心，長伸兩脚臥。」這就是「行正即是道」的涵義。

釋尊是現觀緣起成佛的，他依緣起說法，弟子們也就依緣起（及四諦）而得解脫。佛法是從現實人生着手的正道，從正道的修行中得解脫。聖道的內容，主要有七類，總名為三十七菩提分法，其中根本的是八正道。八正道就是四諦中的道諦，也就是「行正」的具體內容。八正道中正語、正業、正命屬戒，正念、正定屬定，正見、正思惟屬慧。以正見爲先導，正定爲目的。「雜阿含經」第七八二經說：「正見是法，乃至正定是法。」按三業相應，正業、正命是身業方面的正行；正語是口業方面的正行，正見、正思惟、正念、正定則是意業方面的正行，正精進通於身口意三業。依「雜阿含經」第七八五經，說正見有二種：

（一）是世、是俗、有漏，有取轉向善處，就是世間正見，明業感緣起因果通於三世，善因得樂果，惡因得苦果，由是而信而行，可得人天之果，所以謂轉向善處。

（二）是聖、出世間、無漏、無取、正盡苦，轉向苦邊，就是出世正道，趨向解脫。

八正道又稱八聖道分，意謂見道以後的聖者，以無漏慧所起的正見爲主體，在此正見引導下所起的正思惟乃至正定等道品都以無漏爲性，是徹底的正行。初學道或參禪的人，不必要求過高，只要以聖者無漏慧所起爲準則，努力止惡修善，棄邪歸正，使

身口意三業清淨，諸行契理如法，體現「行正」，雖非無漏聖道，但也是如理正行。

唐白居易曾向烏巢禪師請問什麼是佛法大意？禪師說：「諸惡莫作，衆善奉行，自淨其意，是諸佛教。」白居易說：「這話三歲孩童也曉得。」禪師嚴肅指出：「八十老翁行不得。」可見道在平常，不從日常生活中規範身心、淨化身心，以實現身心的解脫自在，却去向外求，爲講說而講說，爲坐禪而坐禪，不起正信，不求行正，那怎麼能得道？因爲諸惡莫作屬「律儀戒」，衆善奉行是菩薩戒中的「攝善法戒」和「饒益有情戒」，而自淨其意從定學來說，它可以包括「世間離欲道」、「出世離欲道」以及菩薩道中的種種三昧，但它也是戒學的一部份。因爲三業以意爲根本，意識與其相應的遍行中的思是造業的主體，所以「成唯識論」說：「能動身思，說爲身業；能發語思，說爲語業；審決二思，意相應故，作動意故，說爲意業。」我們修道參禪，對一點的小善小惡，或隱微的一念一想，都要納入應修應遣的日常生活之中，實踐諸惡莫作，衆善奉行，自淨其意，就是對行正即是道的切實用功。由戒生定，因定發慧。心有定力，不向外馳，諸根對境，心不取相，就沒有煩惱惡行的產生。安住正念，覺察反省，由靜而明，自有覺照現起，能伏斷煩惱。「瑜伽師地論」說：「由聞思力所攝根律儀，能伏煩惱現行；由修習力所攝根律儀，能斷煩惱隨眠。」這裏的覺察功夫與禪宗修無念行，念起即覺，覺之即無的功夫相同，也是六祖「但自却非心，打除煩惱破」的行正是道的具體實踐。

禪就在日常生活中，行正即是道，不必向外求，也毋須看得高不可攀，神秘莫測，因爲道在平常！



贊寧譯學主張釋例

高平回響，輪迴莫斷。因無斷亦平常！
轉輪亦日常世中，行五明具足，不必向於來，由現證諸科
由行五明具足而證。

無由收夫大同，由最大攝一即自味其心，行則謝對一
謝對謝。一重真由實察也夫與無宗謝無念行，念法明覺
一由聞思代河謝懸解，謝於謝謝行，由謝代河謝懸解
省，由禮而即，自言實則思，謝於謝謝。一氣而謝一
謝謝，心不煩，謝於言謝謝行由重主。支卦五念，實察又
重由即實則。由實主支，因支發慧。小育支以，不向於謝，謝
五之中，實則謝謝，謝於謝行，自解其意，謝於謝行五明具
謝於小善小惡，謝於謝行一念一德，謝於謝人謝於謝行日常主
二思，意則謝，謝於謝行，謝於謝行，謝於謝行，謝於謝行，謝於謝行
謝於謝行，謝於謝行，謝於謝行，謝於謝行，謝於謝行，謝於謝行

又，**李雪濤**

一、贊寧之生平事跡

《佛祖歷代通載》卷第十八曰：

沙門贊寧，隨錢王歸朝（指宋太祖時）。姓高氏，其先渤海人。唐天祐中生於吳興之德清金鵝別墅。出家杭之祥符。習南山律，著述毘尼，時人謂之律虎。文學日茂，聲望日隆。武肅諸王公族咸慕重之，署為兩浙僧統，賜號明義宗父。興國三年，太宗聞其名，召對滋福殿，延問彌日，改賜通惠。詔修《大宋高僧傳》三十卷，及詔撰《三教聖賢事跡》一百卷。初補左街講經首座，知西京教門事。咸平初，加右街僧錄。又著《內典集》一百五十卷，《外學集》四十卷。內翰王禹偁作文集序，極其贊美云。至道二年示寂。葬龍井塢焉。

又，《十國春秋》拾遺曰：

近世釋子，多務吟詠，惟贊寧獨以著書立言。尊崇儒術，為佛事故。所著：駁董仲舒繁露二篇，難王充論衡三篇，證蔡邕獨斷四篇，斥顏師古正俗七篇，非史通六篇，答雜斥諸史五篇，折海潮論兼明錄二篇，抑春秋無賢臣論一篇，為王禹偁所激賞。²

此外，贊寧的著述尚有：《大宋僧史略》三卷、《箏譜》十卷、《事鈔音義指歸》三卷、《物外集》若干卷等。

贊寧的事跡散見於多種史籍中，究其大概不出以上所引，《佛祖歷代通載》及《十國春秋》的內容³。贊寧居汴京期間，正值北宋佛典漢譯活動極為熱鬧的一段時間，贊寧親視盛事，但未見到有關他參與譯經的記載。因此，跟羅什、彥琮、玄奘等諸

師不同，贊寧的譯學主張是在考察、檢討、總結以往譯僧們直接根據自己的譯經實踐對佛典漢譯所作的初步分析和論述的基礎上形成的，而不是直接從參與佛典漢譯的活動過程中得來的。儘管如此，他的譯學理論，依然是集中反映了直接來自實踐的經驗。贊寧所論翻譯的文字，收錄在他編撰的《宋高僧傳》「譯經篇」中。

二、翻譯之界說及其名稱之由來

甚麼是翻譯呢？贊寧將翻譯比作翻錦綺：

翻也者，如翻錦綺，背面俱花，但其花有左右不同耳。

我們翻一翻近來出版的有關翻譯理論的書刊，可以看得出來，所有這些書刊給翻譯下的定義仍然是：在保持其內容不變的情況下，把一段文字從一種語言轉換成另一種語言。這一定義是對翻譯技術過程的描述，贊寧對翻譯所作的比喻亦可列入此類。錢鍾書在《管錐編》「翻譯術開宗明義」中又引西班牙大文豪塞萬提斯（1547-1616）的見解與贊寧之比喻作比較，真可謂有異曲同工之妙：

塞萬提斯謂翻譯如翻轉花毯，僅得見背。⁵

翻譯一名由何而來呢？

據《禮記·王制》載：

五方之民，言語不通，嗜欲不同。達其志，通其欲，東方曰寄，南方曰象，西方曰狄鞮，北方曰譯。

但為甚麼在寄，象，狄鞮，譯之中，只有「譯」使用至今呢？贊寧曰：

今四方之官，唯譯官顯著者，何也？疑漢已來多事北方，故譯名爛熟矣。⁶

原來漢人多與北方的外族打交道，所以「譯」這一名稱用得最廣，延用至今。至於「翻譯」一名的由來，贊寧道：

懿乎東漢，始譯《四十二章經》，復加之翻也。翻也者，如翻錦綺，背面俱花，但其花有左右不同耳。由是翻譯二名行焉。⁷

也就是說，後來佛教傳入我國，在「譯」字前加上一個形容詞，稱作「翻譯」，以此代表轉譯四方的語言文字了。

三、翻譯之必要性、可能性及其限度

佛典漢譯之目的是很明顯的，即讓更多的人能了解到佛陀教義的真諦。贊寧曰：

無漏海中，震潮音而可怪；總持言下，書梵字而不常。未聞者聞，聞光音天之餘響；未解者解，解最上法之所詮。⁸

佛典翻譯之必要性也在於此吧！至於翻譯的可能性（可譯性）問題，儘管數百年來佛典漢譯之實踐早已證實了可譯性這一事實，但在理論上卻一直缺乏有意識的探討。贊寧以為不同民族之間：「情可求而呼相亂，字雖殊而意且同」。這是可譯性最最重要的依據。人類儘管有語言文字的不同，但作為人類，他們是同源的，具有理性的。所有人都有認識事物和作出反應的基本能力，這基本能力是通過言語表現出來的，因而其思想是完全能夠通過翻譯相溝通的。現代科學的發展已經證明，人類在感性範疇，認

知範疇，社會範疇，乃至語言心理範疇均有其思維的共同性，同樣在語言結構上也有其根本相同點，例如：每種語言都是由有順序的，單獨的語言單位組成，通過種種方式結合成大的範疇，即：語音——單詞——句子；每種語言句子裏的各個成份具有相互依賴的關係等等。人類思維的共同性是人類在語言結構上具有相同點的基礎，贊寧所謂「字雖殊而意且同」，剛好道出了可譯性的理論根據。至北宋時，佛典漢譯活動已積了幾百年的經驗，贊寧也清楚地認識到儘管翻譯在理論上是可能的，但在實踐上往往有許多限制，他指出：

譯之言易也，謂以所有易所無也。譬諸枳橘焉，由易土而殖，橘化爲枳。枳橘之呼雖殊，而辛芳幹葉無異。¹⁰

「橘化爲枳」，見諸《周禮·考工記》總序：

橘踰淮而北爲枳，……此地氣然也。

又，《晏子春秋》六雜下：

橘生淮南則爲橘，生於淮北則爲枳，葉徒相似，其實味不同。所以然者何？水土異也。¹¹

橘和枳儘管辛芳幹葉無異，但枳必定不是橘，枳橘不可能完全對等，是有差別的。同樣，翻譯儘管是可能的，但它有一定的限度。美國的翻譯理論家A尼達（他是以主張着重考慮讀者對譯文的反應爲出發點來研究翻譯而著稱的）指出，如果譯文讀者對譯文所作出的反應與原文讀者對原文所作出的反應基本一致，那就可以認爲翻譯是成功的了。英國喬治斯坦納也說，理想的譯作應和原作完全對等，然而又不是平庸的重複，這樣的理想從來沒有實現過，二者完全對等的這種情況是不存在的。這主要是由於各民族在文化傳統，語言習慣等方面存在着明顯差異的緣故，這

些差異便決定了可譯性的限度。橘枳有差異，但也只有當橘以另外一種名稱枳出現時，纔可能在異域生存下來。原因很簡單，此地氣然也。對翻譯來說，譯文也必須經過變通之後，纔能在異域被接受，也是基於同樣的道理。

四、翻譯史述略

佛教自東漢明帝傳入中土至北宋，譯學界已積數百年譯經之經驗，贊寧簡略地回顧了在他之前譯經所經歷的三個主要時期：

初則梵客華僧，聽言揣意，方圓共鑿、金石難和，椀配世間，擇擺名三昧，咫尺千里，觀面難通。次則彼曉漢談，我知梵說，十得八九，時有差違，至若怒目看世尊，彼岸度無極矣。後則猛、顯親往，焚、空兩通，器請師子之膏，鵝得水中之乳，內豎對文王之間，揚雄得絕代之文，印印皆同，聲聲不別，斯謂之大備矣。¹²

贊寧在這述及了佛典漢譯從初創、成長至收獲三個時期的具體特徵。至於這三個時期內的譯經理論，贊寧總結道：

逖觀道安也，論五失三不易；彥琮也藉其八備；明則也撰翻經儀式；玄奘也立五種不翻。此皆類左氏之諸凡，同史家之變例。¹³

贊寧所舉例中，除明則「翻經儀式」散佚之外，其他如道安、彥琮、玄奘之說則構成了佛典漢譯理論的主要內容。

五、新意六例

贊寧在簡要地敘述了譯經及譯經理論史之後，提出了自己

「新意六例」的主張：

今立新意，成六例焉。謂：

- 譯字譯音爲一例；胡語梵言爲一例；
- 重譯直譯爲一例；麤言細語爲一例；
- 華言雅俗爲一例；直語密語爲一例也。¹¹

單從這六例的標題中是看不出個所以然的，因此贊寧又對這六例的具體內容予以了解釋：

初則四句：

- 一、譯字不譯音，即陀羅尼是；
- 二、譯音不譯字，如佛胸前卍字是；
- 三、音字俱譯，即諸經律中純華言是；
- 四、音字俱不譯，如經題上ㄅㄆ二字是。¹²

這一段是講解譯字譯音的，贊寧將譯經分爲四類：第一類是用漢字注梵音的方法，亦即玄奘五不翻之一「秘密故」，陀羅尼的功用決定了它只能是逐字音譯，解釋性的翻譯不僅極不確切，並且也是不必要的。第二類「譯音不譯字」贊寧以印度相傳之吉祥標相卍字爲例說明之。卍或作卐，梵文室利毘羅洛刹曩即吉祥海雲相也。羅什、玄奘諸師譯之曰「德」，魏菩提流支於《十地經論》十二譯此語爲「萬」字，曰功德圓滿之義。至武則天長壽二年（六九三年），正式釐定此字讀作「萬」。漢字是由音、形、義三部分構成的，卍字譯成中文後，不改其形、義，只改變其音而已。第三類「音字俱譯」，這無須多講，經律中的主要部分都是這麼譯的，實際上這纔是嚴格意義上的「翻譯」義。第四類「音字俱不譯」這只是經中的一些符號，照寫即可。

第二、胡語梵言者：

一、在五天竺，純梵語；

二、雪山（今喜瑪拉雅）之北是胡。

山之南名婆羅門國，與胡絕，書語不同。從羯霜那國字源本二十餘言，轉而相生，其流漫廣，其書豎讀同震旦歟？至吐貨羅，言音漸異，字本二十五言，其書橫讀。度葱嶺南，迦畢試國言字同吐貨羅，已上雜類爲胡也。若印度言字，梵天所製，本四十七言，演而遂廣，號青藏焉。有十二章，教授童蒙，大成五明論，大抵與胡不同。五印度境，彌亘既遙，安無少異乎？又以此方始從東漢傳譯，至於隋朝，皆指西天以爲胡國，且失梵天之苗裔，遂言胡地之經書。彥琮法師獨明斯致，唯徵造錄，痛責彌天，符佛地而合阿含，得之在我；用胡名而迷梵種，失則誅誰。唐有宣公，亦同鼓唱。自此若聞彈舌，或覩黑容，印定呼爲梵僧，雷同認爲梵語。琮師可謂忙於執斧捕前白露之蟬，曙在迴光照後黃衣之雀。既云西土有梵有胡，何不南北區分，是非料簡，致有三失：

- （一）、改胡爲梵，不析胡開，胡還成梵，失也；
- （二）、不善胡梵二音，致令胡得爲梵，失也；
- （三）、不知有重譯，失也。

當初盡呼爲胡，亦猶隋朝已來總呼爲梵，所謂過猶不及也。如據宗本而談，以梵爲主；若從枝末而說，稱胡可存。何耶？自五天至嶺北，累累而譯也，乃疑琮公留此以待今日，亦不敢讓焉。

三、亦胡亦梵，如天竺經律傳到龜茲，龜茲不解天竺語，呼天竺爲印特伽國者，因而譯之。若易解者，猶存梵語。如此胡梵俱有者是。

四、二非句，純華言是也。¹³

這第二例是討論胡、梵語之區別的，其內容包括四個方面：純梵語、胡語、亦胡亦梵以及純華言。贊寧主張一一辨別胡、梵以及胡梵夾雜語的來歷，這是對佛典原語（即出發語）之詳盡考察，所謂正本清源者也！佛典原語胡、梵之爭可謂久矣。可一直到贊寧之前，亦未將其區別清楚。贊寧第一次將胡、梵語言問題很客觀地區分開來，並對梵、胡文字進行了具體的描述。首先甄別原語是梵文還是西域其它別種文字，這是當時佛典漢譯首先要解決的問題，因此贊寧這一背景知識之介紹，對原本之釐定很有意義。

第三，重譯直譯者：

一、直譯，如五印夾牒直來東夏譯者是。

二、重譯，如經傳嶺北樓蘭、焉耆，不解天竺言，且譯為胡語，如梵云鄔波陀耶，疎勒云鶻社，于闐云和尚。又天王，梵云拘均羅，胡云毘沙門是。

三、亦直亦重，如三藏直夾牒而來，路由胡國，或帶胡言。如覺明口誦《曇無德律》中有和尚等字者是。

四、二非句，即經三藏雖兼胡語，到此不翻譯者是。¹⁷

這是接著第二例說的。「直譯」指直接從梵文原本翻譯，「重譯」是指從西域胡本轉譯，「亦直亦重」是說從胡梵夾雜本翻譯，四中所說仍可列入「直譯」當中。贊寧在這裏提出了一般翻譯理論家很少顧及的「間接翻譯」（轉譯）這一問題，實際上「間接翻譯」涉及兩種以上的文化，非常值得研究，但至今極少有人問津。佛教起源於印度，經過西域之絲路後傳入我國中原一帶，佛典之轉譯正是這一事實之寫照。

第四、僞言細語者，聲明中一蘇漫多，謂汎爾平語言辭也；二彥底多，謂典正言辭也。佛說法多依蘇漫多，意住於義，

不依於文，又被一切故。若彥底多，非諸類所能解放。亦名全聲者，則言音分明典正，此細語也。半聲者，則言者不明而訛僻，此僞語也。

一、是僞非細，如五印度時俗之言是；

二、唯細非僞，如法護、寶雲、瑩師、義淨，洞解聲明音律，用中天細語典言而譯者是；

三、亦僞亦細，如梵本中語涉僞細者是，或注云此音訛僻，即僞言也；

四、二非句，闕。¹⁸

贊寧此例意在討論原語之文體，而這又隨時代、地域之不同而變化。彥底多者即細語，相當於我們平時所說的古雅之文；蘇漫多者即僞語，是通俗之文也。對於佛典漢譯來說，首先應當弄清楚的是原本的語言，究竟是何種文字，其次是原本所處的時代、地域，搞明白原語的文體，再着手進行翻譯，通過這一系列嚴謹的程序，譯文在文體上纔不致於走樣。

第五，華言雅俗者，亦云音有楚夏同也。且此方言語，雅即經藉之文，俗乃街巷之說，略同西域。細即典正，僞即訛僻也。

一、是雅非俗，如經中用書藉言是；

二、是俗非雅，如經中乞頭，博頰等語是；

三、亦雅亦俗，非學士潤文，信僧執筆，其間渾金璞玉交雜相投者是；

四、二非句，闕。¹⁹

贊寧將漢譯佛典分作：雅、俗、亦雅亦俗三類，這是以中文（目的語）的三類文體與第四例中細、僞、亦僞亦細相對應的。中文三類文體應以原語的文體作為出發點，因此，是否引用經藉之

文，或用街巷之說都不是一成不變的。

第六、直語密語者，二種作句，涉直爲密，如婆留師是。

一、是直非密，謂婆留師翻爲惡口住，以惡口人人不親近故；

二、是密非直，婆留師翻爲菩薩所知彼岸也，既通達三無性理，亦不爲衆生所親近故；

三、兩亦句，即同善惡眞俗，皆不可親近故；

四、二非句，謂除前相故。又阿毘持呵婁（原注：目數數得定），鬱婆提（原注：目生起拔根棄背），婆羅（原注：目眞實離散亂），此諸名在經論中例顯直密語義也。更有胡梵文字，四句易解，凡諸類例，括彼經詮，解者不見其全牛，行人但隨其老馬矣。²⁰

所謂「直語」、「密語」也就是梵文字面義之翻譯，以及梵文內含義之翻譯。贊寧釋例曰：梵文「婆留師」，按字面意義釋「惡口住」是「直語」，把其中的內在含義「菩薩所知彼岸也」翻譯出來就是「密語」。譯者在翻譯過程中必須將佛典中各種暗含的意思表達出來，這種意思在原文裡也許並未在字面裡表現出來，或只是部分地表現出來，對於長期處於那種語言環境中的本族人，不存在甚麼問題，但對異域的人來說卻都是問題。這就要求譯者在遇到這種情況時，詳細闡述，盡量將原文中的內在含義（密語）充分顯露出來。同時，譯者還必須照顧到上下文的具體情景，有時用「直語」就完全可以說明問題的了，就無須用「密語」，否則還得用「密語」，不然很容易誤解經義，犯贊寧所謂「解者不見其全牛，行人但隨其老馬」的過錯。

六、理想譯文之準則

論述完「新意六例」說之後，贊寧提出了理想譯文的準則。他以為如果只用俗語，會使得佛典出現諸如「屠、沽」等不雅的譯文。然而若總用老莊等道家經典語彙，便會把佛學的概念規定成爲中國固有的概念，產生諸如陳壽「老子化胡，教胡爲浮屠」穿鑿之說。那麼完美的譯文究竟應當是怎樣的呢？贊寧非常贊賞羅什的譯文，將之奉爲圭臬：

如童壽譯《法華》，可謂折中，有天然西域之語趣矣。

接下來又說：

然則糅書勿如無書，與其典也，寧俗。儻深溺俗，厥過不輕，折中適時，自存法語，斯謂得譯經之旨矣。故佛說多依蘇漫多也。²¹

鑒於佛典之特殊性，贊寧所謂折中說，可以說是從由對原語文體之考察，到在中文中找到相應之譯文文體的理想模式。

其次贊寧在評介漢譯佛典「經題」（經目）長短時曰：

又以宣譯之者樂略樂繁，隋之已前，經題簡少；義淨已降，經目偏長。古則隨取強名，後則繁盡我意。²²

很明顯，贊寧是贊同「經目偏長」的。一種語言對於本民族的人來說，是熟悉的，這屬於特定的文化範疇，是繼承下來的。但譯者如果要把意思充分翻譯出來，讓另一個文化完全不同的人群去理解，那就不只是重述原來的內容就能完成的，還要創造一個能說明問題的環境。這樣，譯文就得膨脹，就語言自然的形式而言，譯文總要超過原文。贊寧充分理解這一點，因此他批評隋之已前經題簡少曰：古則隨取強名。

再者，對祕呪的音譯，贊寧以爲：

舊翻祕呪，少注合呼。唐譯明言，多詳音反，受持有驗，斯勝古蹤。²¹

唐譯陀羅尼大都注明合呼，跟以前相比這的確不失為一種選進的音譯方法。

討論至此，我們對贊寧的譯經理論已經有個大概的瞭解，作為翻譯理論家的贊寧，雖未直接參與譯經，但卻通過綜合檢討前代的譯經理論，形成了自己對譯學的獨特見解，其中包括：翻譯之界說及其名稱之由來，翻譯之必要性、可能性及其限度，前代翻譯史述略，新意六例有關原語背景知識（特別是佛典原語的社會環境）之介紹，以及理想譯文之准則等，這些對現代翻譯學來說依然是核心的問題。

我們之所以在這兒連篇疊牘地援引贊寧的論述，是因為其中含有許多關於翻譯學的眞知灼見。這些主張時至今日仍有很大的現實意義，無疑對今天的譯學界很有啓發性。

（完）

注釋：

- ①《大正藏》卷四九、頁六五九中。
- ②轉引自丁福保《佛學大辭典》「贊寧」條。
- ③贊寧之生平事跡，散見於以下諸書：大宋僧史略（序），宋高僧傳（進高僧傳表、序、後序）佛祖統紀第四十四、佛祖歷代通載第十八、釋氏稽古畧第四、釋門正統第八、律苑僧寶傳第八，湘山野錄卷下，十國春秋第一一五拾遺，小畜集第二十五左街僧錄通惠大師文集序。（見《望月佛教大辭典》及王文顏《佛典漢譯之研究》）
- ④《大正藏》卷五〇，頁七二三上。
- ⑤Don Quijote I·62, 「Clasicos Castellanos」, VII,

156·轉引自羅新璋編《翻譯論集》，頁二〇。

⑥⑦⑧⑨《大正藏》卷五〇，頁七二三上。

⑩《大正藏》卷五〇，頁七一一上。

⑪日本高僧慧晃（一六五六—一七三七）所編之《梵語字典》（梵漢對譯字類編）名曰：《枳橘易土集》，即取「橘化爲枳」義。

⑫《大正藏》卷五〇頁七二三上中。

⑬、⑭、⑮《大正藏》卷五〇，頁七二三中。

⑯《大正藏》卷五〇，頁七二三中下。

⑰《大正藏》卷五〇頁七二三下。

⑱《大正藏》卷五〇，頁七二三下—頁七二四上。

⑲、⑳《大正藏》卷五〇，頁七二四上。

㉑、㉒《大正藏》卷五〇，頁七二四中。

㉓、㉔《大正藏》卷五〇，頁七二五上。

主要參考書目：

- ①王文顏《佛典漢譯之研究》天華出版事業股份有限公司（台灣）一九八四年十二月一日初版。
- ②喬治·斯坦納《通天塔——文學翻譯理論研究》（George Steiner: AFTER BABEL Aspects of Language and Translation）莊澤傳編譯 中國對外翻譯出版公司（北京）一九八七年八月版。
- ③羅新璋編《翻譯論集》商務印書館（北京）一九八四年五月版。
- ④Werner Koller: Einführung in die Übersetzungswissenschaft Quelle & Meyer Heidelberg. Wiesbaden 1983.

優婆塞戒經研習之十五

談菩薩得解脫分法修行無障礙



智 銘

我們學佛，一定要發大願，願我能修難修的菩薩道、得那難得的佛道。先有了這個願心，學佛才能不退轉，不失壞。要能不退、不壞就必須得解脫分法，佛陀說：

「善男子！如舍利弗等，六萬劫中求菩提道，所以退者，以其未得解脫分法，雖爾，猶勝緣覺根利。」

善男子！是法有三：謂下、中、上。下者聲聞，中者緣覺，上者諸佛。

善男子！有人勤求優婆塞戒，於無量世，如聞而行，亦不得戒；有出家人求比丘戒、比丘尼戒，於無量世，如聞而行，亦不能得。何以故？不能獲得解脫分法故。可名修戒，不名持戒。」

這一段經文，佛陀首先說明得解脫分法的重要，佛陀舉例說：舍利弗是佛弟子中智慧第一的大弟子，他本生是一位修大乘菩

薩行的大乘人，在本生時有惡因緣，使他由大乘退轉為小乘。故事是這樣的。舍利弗在本生的六十劫中，行大乘菩薩道，想要行布施而渡到生死河的彼岸，當時有一個婆羅門來向他乞求一隻眼睛，舍利弗看看那婆羅門說：

「眼睛對你沒有什麼用處，你索取我的眼睛有什麼用，若你需要我身上什麼財物，當以之相送與你。」

那婆羅門答道：

「我不需要你身上的財物，只希望得到你的眼睛，如果你真想要以行布施渡生死河者，應當以眼睛相施。」

舍利弗在不得已的情況下，就用手挖出一隻眼睛給那婆羅門，那婆羅門得到眼睛以後，就當着舍利弗的面前用鼻子嗅了一嗅，說：

「哇！好臭哦！」

說完，一面吐痰一面將眼睛丟棄地上，並以腳將那隻眼睛踩得稀爛。舍利弗見了，心內非常難受而暗暗地說：

「像這樣的人這麼惡劣，是很難將他們度脫的。眼睛對他一點用處也沒有，却強要索取，既得以後又將之丟棄，並以腳踩，怎麼這樣的弊惡呢？這樣的人輩，是不可度化的了，不如自己調理身心，早脫生死要緊。」

這樣想了以後，就退失菩薩道，迴向小乘。佛陀認為舍利弗之所以退轉，是因為他沒有得到無相布施的解脫分法。如果舍利弗得到無相布施的解脫分法，他就不會退轉了。不過，雖然舍利弗會退轉了菩薩道，但他終究曾經發過向菩提道的因緣，所以舍利弗的智慧仍比緣覺乘人完全未發菩提心者為勝。

佛陀再說明解脫分法有下、中、上三品，有聲聞解脫分法為下品，緣覺解脫分法為中品，諸佛解脫分法為上品。但是有許多優婆塞的在家人和出家的比丘、比丘尼，在無量世以來，都會受在家、出家戒，所聞的戒法很多，他們也能如聞而行，可是所行終不臻於究竟，不夠圓融，以致都不能得戒，這是為什麼道理呢？佛陀認為他們因為沒有得到戒解脫分法的原故，他們只是聞而修，照着戒條去行而已，不會知道為什麼要持這戒，只知持戒之然，不知持戒之所以然。因此，面對如舍利弗這樣的因緣時，就不知如何行布施而起退轉心，以致不能得解脫分法，所以只知聞而行的人，只是在修戒，而不是在持戒。持戒之人雖遇惡因緣，其持戒不失。「大智度論」上有這麼一則故事：

有一條毒龍，非常毒惡，但它一日持出家戒，在林間睡覺，

有一個獵人見了大喜，就以一根棍杖壓住龍頭，以刀剝取其皮。毒龍此時只要吐一點毒氣，那獵人必死無疑，但毒龍却暗自思惟：

「我今天持出家戒，不應計較這個身體，任他去吧！」

於是忍痛受剝皮之苦，天氣很熱，龍想要去水中，這時却有許多小蟲來吃他身上的肉，非常痛楚，但他又思惟：

「今天持出家戒，不能動，任憑小蟲飽食吧！」

一條畜生道的毒龍能持如此清淨戒法，不生瞋恚，不犯殺生戒，這就是得了持戒解脫分法，所以才能不失戒，這才名之為持戒。

菩薩若得了解脫分法，他會有些什麼作為呢？佛陀說：

「善男子！若諸菩薩得解脫分法，終不造業求生欲界、色、無色界，常願生於益衆生處。若定知有生天業，即迴此業求生人中。業者，所謂施、戒、修定。」

佛陀告訴善生，若諸菩薩得了解脫分法，他一定會修造善業。但菩薩造善業，絕不貪圖個人的欲樂，而是一切爲了度衆生。世間的欲樂，莫過於三界的天人，三天的欲樂是：

欲界天：凡生於欲界天者，享受食欲、眠欲、淫欲的三種欲樂。

色界天：身體、宮殿、國土、物質，都殊妙精好。欲樂無比。

無色界：生於此界之有情，無色法可感的物質，所以無身體

、無宮殿，但有心識，住於深妙的禪樂之中。

生於以上三界的有情，是獨樂樂，但菩薩不求獨樂樂，也不求與眾樂樂，而是求眾樂樂而後自樂，這與范仲淹的「先天下之憂而憂，後天下之樂而樂」的說法很相合。若菩薩修得了宿命通的智慧，很確定知道自己依所造的善業，必將生天受樂時，必應發願，將所造善業迴向給一切的人道眾生而生入道之中。唯有與人道眾生相處，才能行上度下化的菩薩事業，也才能得解脫分法。那末菩薩善業是怎麼成就的呢？那是由布施、持戒、禪定中成就的。只有這善業成就是不夠的，尚須要成就般若智慧，這般若智慧成就了，才能得解脫分法。得了解脫分法，就不定生三界了，而可以成佛了。

三乘人若都能得解脫分法，他們所得的解脫分法對他們的成就是不是相同呢？不相同，故佛陀說：

「善男子！若聲聞人得解脫分，不過三身得具解脫；辟支佛人，亦復如是；菩薩摩訶薩人得解脫分法，雖復經由無量身中常不退轉。不退轉心出勝一切聲聞、緣覺。」

佛陀認為聲聞人若得解脫分，他們的成就，頂多是三身得具解脫。這裡所謂的三身者，是指三次生死身，聲聞乘中分四果，初果為須陀洹，修到須陀洹果位的聲聞，已入聖者之流，所以名為「入流」，又逆生死之流，即不與生死流轉，所以又名「逆流」。但是他們雖逆生死流，却仍有三次生死，每一次生死即一次身生身死，所以是「三身」。如三身以後能入斯陀含果，那就只有一次生死，只有一身了，所以名之「一來」。再修到阿那含果，才無生死，不來生三界，所以名為「不來」，若再修到阿羅漢

果，就沒有生也沒有死，入住涅槃了，所以名為「不生」。聲聞人得解脫分法，最大的成就就是使須陀洹的三身得解脫而成爲「不生」的羅漢。而辟支佛人的成就，也是如此而已。若聲聞人一遇逆緣，他們的解脫分法就會退轉。如舍利弗有瞋習的逆因緣，佛陀會說他行「不淨食」以後，他從此就不再受施主之請受供。他不受請，眾生即不能種福田，不種福田即無福報，將永在痛苦中。所以聲聞人所得的解脫分法，容易退轉，至於菩薩若得了解脫分法，雖因發願迴向生於人中無量劫受身，但每一身的不退轉心，遠勝於聲聞和緣覺。所以菩薩所得解脫分法亦勝於聲聞、緣覺人。

得了解脫分法的菩薩，對自己有些什麼好處呢？佛陀說：

「善男子！若得如是解脫分法，雖復少施得無量果，少戒、少聞亦復如是。是人假使處三惡道，終不同彼三惡受苦。若諸菩薩獲得如是解脫分法，名調柔地。何故名爲調柔地耶？一切煩惱漸微弱故，是名逆流。」

佛陀告訴善生：只要是行菩薩道而得解脫分法，就會有三種

利益：

一是少施、少戒、少聞，也能得無量果報。例如某人以一元施與一個急難中的人而不求報，這就是淨施，有無量功德；若有一人以一千元施與他人，却要求被施者知恩圖報，這就是住相布施，就沒有功德了。其他持戒、聞法也是如此，只要是淨持力行實踐，雖少戒、少聞，亦功德無量。

二是雖處三惡道，却不如三惡道眾生似的受苦報。如觀世音

菩薩發願度衆生，以三十二相生於世間，但無世間衆生的八苦；又如地藏菩薩發願入地獄度衆生，但無地獄衆生的無量苦，因爲二位菩薩都了解脫分法之故。

三是能至調柔地，什麼是調柔地呢？就是一切的惱煩逐漸地微弱以至於無煩惱。這種無煩惱的調柔地，也名之爲「逆流」，因爲依因果律，有生死就一定有煩惱，而得解脫分法以後，雖有生死，却無煩惱，所以是逆生死之流。

佛陀告訴善生，這世間衆生可分爲四種人，佛陀說：

「善男子！有四種人：一者、順生死流。二者、逆生死流。

三者、不順不逆。四者、到於彼岸。」

世間這四種人是什麼人呢？說明於下：

一者、順生死流的人，就是一般愚癡衆生，貪、瞋、癡充滿，所以順生死之流而流，故名「順生死流」。

二者、逆生死流：這就是學道之人，無論是聲聞、緣覺的三乘人等，都是爲逆生死而不順生死的聖人，故名「逆生死流」。

三者、不順不逆者，是有自主、自立的聖人，那就是菩薩，他們依於大願心，要生即生，要死即死，自己掌握自己，不受生死流的牽制。如一切的東西丟入江河，都隨江河之水流而流，但中流砥柱却能屹立不動，不順流也不逆流。所以名爲「不順不逆」。

四者、到於彼岸：能渡過生死之流到於彼岸者，就是佛。佛已出生死流，不在生死數。凡已登岸了的人，已與流不相干了，在生死來說，唯佛無生死，所以佛爲最上。

佛陀告訴善生，菩薩得解脫分法者，修行無障礙，佛陀說：

「善男子！如是法者，於聲聞人名柔軟地；於諸菩薩，亦名柔軟、復名喜地。以何義故名爲喜地？聞不退故、名菩薩故。以何義故名爲菩薩？能常覺悟衆生心故。如是菩薩雖知外典，自不受持，亦不教人。如是菩薩不名人天、非五道攝，是名修行無障礙道。」

佛陀再一次說明解脫分法的作用：若聲聞人得解脫分法，就名之爲「柔軟地」，就是煩惱逐漸減弱，心性柔和，隨順道法。菩薩若得解脫分法，也名之爲柔軟地或喜地。爲何名爲「喜地」呢？就是「歡喜地」，菩薩經一大劫的修行，證得一分斷惑證理之法，得大歡喜之位，所以稱之爲「歡喜地」或「喜地」。在「喜地」以前的菩薩身稱爲「假名菩薩」，到達此地以後，就被稱之爲「實義菩薩」了。什麼叫做「菩薩」呢？這是「菩提薩埵」的簡稱，譯成中文就是「覺有情」，因爲常覺有情衆生，所以稱之爲「菩薩」。既成實義菩薩以後，雖然深知外典，但不受持、也不以教人，外典對自己一無影響力。因菩薩已無障礙，這樣的菩薩，已出離天、人、地獄、餓鬼、畜生五道，而得解脫了。



敦煌第79窟菩薩像

社督發編助承
長印行輯編印
釋敏智
釋洗塵
釋金山
余又凌
釋素聞
文采印刷公司

內明雜誌社
香港新界屯門藍地妙法寺

Nei Ming Magazing Society
Miu Fat Buddhist Monastery,
Lam Tei, Tuen Mun, N.T. Hong Kong.

佛元二五三六年九月一日出版
公元一九九二年

贈閱

