



明内

集漢穀城刻石字



250



敦煌275窟 出遊四門

 文華端	 彭 舒	 芝 錄	 福 五	 董眉五	 文函五	 陸 程	 榮華五	 首 天	 彭 尚
 字 寸	 文氣北	 文鼎鐘	 龍 雙	 文堂音	 文棟 頤	 文策 高	 素 妙	 文 小	 書 鳳 翼
 文古 象	 敬之 王	 文爪 龍	 雙 豐	 病 用	 洪 洪	 文 恭 賀	 文 恭 賀	 文 恭 賀	 字 頤 執
 簡 汗	 文 鳩 古	 虞 來	 全 全	 文 筋 玉	 文 兆 芝	 文 波 儀	 章 子 柏	 福 步	 奇 堂 莊
 內 象	 篆 文 古	 書 北	 境 境	 文 柔 華	 文 帝 大	 文 帝 萬	 文 聖 泰	 符 全	 福 天
 明 雜 誌 社 全 人 和 南	 露 無	 簡 玉	 書 慎 許	 文 疑 欽	 宿 得	 書 錦 金	 文 斗 星	 文 爪 虎	 文 斗 特
 刻	 鐘 父 道	 文 早 著	 書 全	 文 美 芝	 字 福 古	 文 谷 櫻	 書 堯	 針 慈	 書 天 淵
 書 泉	 文 敬 古	 文 隆 側	 福 文	 書 馮	 文 培 圭	 尾 鳳	 文 雲 去	 文 香 統	 文 益 華
 文 故 石	 文 斗 魁	 符 華 玉	 文 古 復	 白 鹿	 書 溥	 采 蒼	 文 霞 飛	 文 樂 慶	 文 益 華
 書 德 古	 書 贊	 福 古	 福 大	 福 萬	 蘇 頌 易	 古 文	 書 慶	 文 蘇 海	 蘇 年 萬

如意吉祥

並祝

新禧

恭賀



求那跋陀羅對中國禪宗的貢獻(二)

田光烈

引言

禪即止觀，止觀方法即禪法。從漢末至東晉，小乘禪法與大乘禪法，次第開始傳入我國。當時唯重「念佛法門」，至劉宋求那跋陀羅譯出《楞伽阿跋多羅寶經》四卷之後，其中列舉愚夫所行禪、觀察義禪、攀援如禪、如來禪四種，而以契合於真如之如來禪為止觀之最高層次。我國自古就有「先立乎其大者」的精神，在《楞伽經》的啓發之下，自不免由「念佛法門」進而追求向上一路，中國禪宗的思想即導源於此。這是他對中國禪宗的巨大貢獻之一。

其次：禪宗的終極目的在明心見性。心即涅槃妙心，性即中道佛性，二者名異而實一。釋尊說法四十九年，後告弟子摩訶迦葉：「吾以清淨法眼、涅槃妙心、實相無相、微妙正法，將付於

汝，汝當護持。並勅阿難副貳傳化，無令斷絕。而說偈言：

法本法無法，無法法亦法。

今付無法時，法法何曾法。」（《景德傳燈錄》卷一。以下略云《景德錄》）。

這就是禪宗所傳的拈花付法公案。付法中長行所言是涅槃妙心，偈語所言是中道佛性，二者不一不異。「在纏如來藏，出纏名法身。」此心此性，在衆生因位即如來藏。對如來藏一乘佛法的傳譯，求那不遺餘力，這是他對中國禪宗巨大貢獻之二。

第一章、求那跋陀羅簡介

求那跋陀羅意譯功德賢，中天竺人，本婆羅門種。幼學五經諸論、天文書算、醫方咒術，靡不該通。後讀《阿毗曇雜心

論》，有所領悟，遂改信佛法。博通三藏，由小乘而入大乘，故時人尊稱為「摩訶衍」。於劉宋元嘉十二年（435年），經師子（今斯里蘭卡）諸國隨舶汎海至廣州，宋太祖遣使迎至京師，住祇園寺。文學家顏延之束帶登門拜謁，大將軍彭城王義康、丞相南譙王義宣，皆執弟子禮。不久、應衆僧的請求遂開始集義學諸僧譯經。元嘉二十年（443年），在祇園寺譯出《雜阿含經》，於東安寺譯《大法鼓經》二卷、《相續解脫經》二卷。後於丹陽郡譯出《勝鬘師子吼一乘大方便廣經》一卷。又在道場寺譯出《央掘魔羅經》四卷、《楞伽阿跋多羅寶經》四卷。當時有徒衆七百餘人，寶雲傳語，慧觀執筆，往復諮析，妙得本旨。後譙王義宣出鎮荊州，請與俱行，安止在辛寺。在辛寺又譯出《無憂王經》一卷、《八吉祥經》一卷、《過去現在因果經》四卷。常令弟子法勇傳譯度語。此外他還譯有《大方廣寶篋經》二卷、《菩薩行方便境界神通變化經》三卷和舊題作出於《小無量壽經》的《拔一切業障根本得生淨土神呪》一卷。共計十二部七十三卷，現今存在。《高僧傳》卷三還載他譯有《無量壽》（即《小無量壽經》）、《泥洹》、《現在佛名》、《第一義五相略》等經，均已散佚。

求那跋陀羅所宗瑜伽一系的禪法，來源於上座部，以《雜阿含經》為依據，以「如來藏名藏識」來開展。譯籍中的《雜阿含經》（此經是印度北方所傳四《阿含經》中的一種，重在說明各種禪觀和它的效果，所以為修禪者所專習。參看《中國佛教》第三冊拙作《雜阿含經》）、《大法鼓經》、《相續解脫經》（即《解深密經》）、《勝鬘經》、《央掘魔羅經》、《楞伽經》等經皆為禪門印心要籍，至為重要。特別是《楞伽經》，歐陽先生說此經「最博大，禪宗法性法相而外，兼攝真言。胎藏頓現，金剛漸修，《楞伽》同意頓漸兩談（按《楞伽》談淨自現流法爾相

內明

專論

求那跋陀羅對

中國禪宗的貢獻（一）……田光烈…… 4

原始佛教聖典之研究（二）……熙如法師遺著…… 10

《金剛經》導讀（下）……談錫永…… 19

特稿

唐代帝王與佛教關係綜論（上）……湛如…… 27

譯稿

至尊宗喀巴密傳祈禱頌文……江波譯…… 34

專著

護生畫集研究（五）……陳星…… 37

目錄

畫頁

封面：唐代（龍門）菩薩頭像

面裏：敦煌275窟 出遊四門

底裏：敦煌275窟 尸毗王本生

封底：伏虎羅漢

漸；自證聖境法爾是頓）。無相何次，而三昧加持乃在初地，灌頂加持必在極覺。金剛藏菩薩成就功德菩薩，即身成佛仗勅行事，而仍位在極喜。故讀《楞伽》無宗不備。」又云：「《楞伽》節節朝宗，段段歸義，賅備諸法極利觀行，故讀《楞伽》無殊入定。」（歐陽漸：《楞伽疏決》卷一）。可謂極盡贊美之能事。惟求那所譯《楞伽》，「回文未盡，語順西音」（法藏：《入楞伽心玄義》語）。如在《楞伽經》中譯「如來藏識藏」、「識藏名如來藏」，一字不移的直譯，未能按照漢文的意義將「識藏」二字倒轉過來譯為「藏識」。他力求忠於原典。元魏菩提流支所譯《入楞伽經》，將此語譯為「如來藏識不在阿黎耶識中」，把「阿黎耶」與「如來藏」劃分為二，與原意大相逕庭。故法藏說魏譯「加字泥文、著泥於意、或致有錯」（同上）。兩譯比較，求那所譯優異得多。然「信雅」而不「達」，故讀起來有點詰屈聱牙。法慈作《勝鬘經序》，稱求那所譯「字句雖質而理妙玄博」（見《三藏記集》卷九）。所謂「理妙玄博」者，就內容而論，他的譯籍反復闡明了歷代禪宗祖師所參究的本來面目（亦曰「本地風光」或「自己本分」），即涅槃妙心、中道佛性。所以後來神秀的再傳弟子、玄曠的門人淨覺（公元688—748年）撰《楞伽師資記》將求那跋陀羅尊為中國禪宗第一代祖師，菩提達摩屈居第二，非無故也。

下面我們根據他所譯的幾種經，談談如來藏義。

第二章、求那所傳如來藏諸義及其與禪宗的關係

（一）、如來藏即佛性即自性清淨心

一切衆生皆有佛性，「一切衆生悉有如來常住藏故」（《央

掘魔羅經》卷二）。如來藏即佛性。「是法平等，無有高下」。如來藏不生、真實性、常性、恆性、不變易性、寂靜性、不壞性、不破性、無病性、不老死性、無垢性。如來藏所具的這些特性，即佛性之性，故如來藏即佛性。經云：

一切諸佛極方便求如來之藏生不可得，不生是佛性，於一切衆生所無量相好清淨莊嚴。一切諸佛極方便求自性不實不可得，真實性是佛性，於一切衆生所無量相好清淨莊嚴。一切諸佛極方便求自性無常不可得，常性是佛性，於一切衆生所無量相好清淨莊嚴。一切諸佛極方便求如來之藏無恆不可得，恆性是佛性，於一切衆生所無量相好清淨莊嚴。一切諸佛極方便求如來之藏變易不可得，不變易性是佛性，於一切衆生所無量相好清淨莊嚴。一切諸佛極方便求如來之藏不寂靜不可得，寂靜性是佛性，於一切衆生所無量相好清淨莊嚴。一切諸佛極方便求如來之藏壞不可得，不壞性是佛性，於一切衆生所無量相好清淨莊嚴。一切諸佛極方便求如來之藏破不可得，不破性是佛性，於一切衆生所無量相好清淨莊嚴。一切諸佛極方便求如來之藏不可得，無垢性是佛性，於一切衆生所無量相好清淨莊嚴（《央掘魔羅經》卷二）。

《佛地經論》亦云：「淨法界若無差別一切種淨則名一切如來法身，亦名如來，真實體性於一切時常無變故。由此法界一切有情心相續中平等有故，說如是言：一切有情是如來藏、一切有情皆有佛性」（《藏要》本卷三）。

《瑜伽師地論》（卷三）云：「又復應知諸佛語言九事所

攝。云何九事？一有情事（五取蘊）、二受用事（十二處）、三生起事（十二分緣起及緣生）、四安住事（四食）、五染淨事（四聖諦）、六差別事（無量界）、七說者事（佛及彼弟子）、八所說事（四念住等菩提分法）、九衆會事（八衆）。」《雜阿含經》九誦，即《瑜伽》九事，乃先佛世尊展轉傳來，至《楞伽經》發展而爲百八句義。由百八句義更進而說五法、三性、八識、二無我四門，而歸於如來藏佛身一緣一境之說，是今佛之殊勝義。如來藏義，佛無處不說，無經不載。所謂法界、法性、無二、無性、無生及空性，與如來藏義均無差別。五法極至無二、三性歸於無性、八識歸於無生、二空（人法二無我）歸於空性。皆以異門說如來藏也。如來藏提出的另一原因，是爲解除衆生對「無我」的恐懼。故經云：

佛告大慧：我說如來藏不同外道所說之我。大慧，有時說空、無相、無願、如、實際、法性、法身、涅槃、離自性、不生不滅、本來寂靜自性涅槃。如是等句說如來藏已，如來應供等正覺爲斷愚夫畏無我句故，說離妄想無所有境界如來藏門，大慧，未來現在菩薩摩訶薩不應著我見計著（《楞伽經》卷二）。

如來藏不與外道我同，佛以性空、實際、涅槃等諸句說如來藏。但以衆生聞說空等而生怖畏，以爲空則無依而失所怙，如羅漢出定，驚呼「我我」何在！驚怖於利他行無所引發，故爲此說「無分別無影像處」如來藏門，不應於此反生計著。實義是涅槃因、言說是生死流。經中所說不能如言取義，必須善於領會。「在纏如來藏，出纏名法身」。這裏就有因位、果位、事佛性、理佛性等等的區別。所以臨濟禪師講「一語三玄、一玄三要」之說，極爲重要。言一涅槃則具法身、解脫、般若等三玄，一玄又具三要。三者，性、相、位也。性分理事、相分眞妄、位分因果。

對佛家一切名相均須善於分析。

其次：應知如來藏即自性清淨心。一切衆生悉有如來藏，如來藏即佛性，則一切衆生悉皆作佛，而未成佛者，經云：

世尊，如來藏者是法界藏、法身藏、出世間上上藏、自性清淨藏。此自性清淨如來藏而客塵煩惱上煩惱所染，不思議如來境界。何以故？剎那善心非煩惱所染，剎那不善心亦非煩惱所染，煩惱不觸心，心不觸煩惱，雲何不觸法而能得染心。世尊，然有煩惱有煩惱染心，自性清淨心而有染者難可了知，惟佛世尊實眼實智爲法根本、爲通達法、爲正法依如實知見（《藏要》本《勝鬘師子吼經》）。

如來藏具云「自性清淨如來藏」亦即自性清淨心。自性清淨心是淨法，煩惱是染法，心與煩惱一淨一染，互不相觸，是「不觸法」（觸本來是認識事物時，由根、境、識三者和合，不相乖反而取境的「心所」作用。這裏染淨乖反故云「不觸法」）。何以自性清淨心而爲煩惱所染？這是諸佛世尊自證聖智境界。自性清淨如來藏與煩惱的關係，經中有極好的譬喻。經云：

如油雜水不可得，如是無量煩惱覆如來性佛性雜煩惱者無有是處。而是佛性煩惱中住如瓶中燈，瓶破則現。瓶者謂煩惱，燈者謂如來藏。……能破受者億煩惱瓶然後則能自見其性，猶如掌中見阿摩勒果。譬如日月密雲所覆光明不現，雲翳既除光明顯照。如來之藏亦復如是，煩惱所覆性不明顯，出離煩惱大明普照，佛性明淨猶如日月（《央掘摩羅經》卷二）。

其他如《大方等如來藏經》，爲顯一切衆生皆有如來藏性（自性清淨心法性）而說九喻：一萎花中之佛、二岩樹之蜂窩、三稔中之杭梁、四不淨處之金、五貧家之寶藏、六菴羅果之樹、七弊物中之金像，八貧女之貴胎、九模中之金像。又《尼捷經》載大薩

遮說十喻，謂「一切煩惱諸垢藏中佛性滿足。如石中金、木中火、地中水、乳中酪、麻中油、子中禾、藏中金、模中像、孕中胎、雲中日。是故我言煩惱之中有如來藏」（見《翻譯名義集·三德秘藏》條）。這些比喻總不外以形像思惟的方式，闡明心性本淨而為客塵煩惱所覆的道理。

（二）、如來藏藏識即第八識有種種名具染淨二義

如來藏藏識即眾生本具中之第八識。求那所譯《楞伽經》多處揭發此義。歐陽先生云：「佛以性空實際涅槃不生，是等句義說如來藏，是為淨八識；無始偽習所熏名為藏識是為染八識。八識謂如來藏名藏識意及意識並五識身，是為染淨一處，《攝論》無漏寄賴耶中據是聖言。稽考《楞伽》，凡稱如來藏必曰如來藏藏識，文不一見，略舉六條：一、而未捨如來藏藏識之名；二、應淨如來藏藏識之名；三、若無如來藏名藏識者則無生滅；四、如來藏藏識本性清淨；五、如來藏藏識與七識俱起；六、如來藏名藏識與意等習氣俱。因是而談，則凡言如來藏者，非獨特說無我如來藏也，亦連類說同居阿賴耶識也。故曰如來藏是善不善因能遍興造一切趣生，是以賴耶為不善因也。若非賴耶，無漏如何為不善因耶？故曰甚深如來藏而與七識俱，八以七為俱有依也。客塵七識也，為客塵所染，八七俱有依相依也。現識以不思議熏變為因，賴耶為無明熏變，非如來藏為無明熏變也。七八異體而能熏變，故稱不思議熏變也。：心性本淨客塵所染，心性非識，唯是真如」（《楞伽疏決》卷一）。

這段文字奧義無窮，極其精僻。首先是第八識有種種名、具染淨二義。染位第八識者：一、阿賴耶識，此識為無量諸法種子所藏之處，故阿賴耶識有藏義、處義。二、藏識（宋譯《楞伽

經》回文末盡，名曰「識藏」）具有三義：1能藏，此識能持一切種子故；2所藏，種子藏於此識自體中，復說此識為所藏，識與種互為能所故；3執藏，第七末那緣此識為自內我堅執不捨故。淨位第八識者：名曰無垢識。謂此識捨染得淨，體性無垢，鏡智相應。此名唯在如來地。舊譯阿摩羅識，即無垢義。舊師立為第九識者，非也。通染淨二位第八識者：1名種子識，以能執持染淨諸法種子令不失故；2名阿陀那識，阿陀那此云執持，謂能持諸種子及執受根身與根依處故；3名所知依，所應可知，故云所知，一切染淨以此識為依而得有故；4名根本依，謂前七識（前七識不從第八親生，及依第八而生）或森羅萬象通依此識為根本依故；5名本識，即前根本依之省稱；6異熟識，謂此識能引生死善不善業，招致往生三界六趣之異熟果（《唯識述記》云：「言異熟者，或異時而熟、或變異而熟、或異類而熟」）故，此識即趣生體；7名神識，雖無神我，而此第八識含藏萬有，非斷非常，故立此名；8名心，心有積集、集起二義，《攝大乘論》云：由種種法（前七識）、積集種子故說集義，既積集已，即能起當來現行法，故說起義。惟第八識具集、起二義，故獨得此名。前七識亦名心者，非據勝義，乃汎說耳。

（三）、如來藏是善不善因能遍興造一切趣生

《楞伽經》卷四，世尊因大慧問五陰（五蘊）無我是誰生滅？答云：「如來之藏是善不善因，能遍興造一切趣生，譬如伎兒變現諸趣，離我所。」謂如來藏（實即阿賴耶）隨諸善緣起諸善法性即為善因，而感善果；隨不善緣起不善法性即為不善因，而感惡果。故云是善不善因。蓋言善惡之因、苦樂之果、染淨依正、凡聖生滅皆如來藏舉體隨緣、一念頓起，故云「遍

興」。「一切趣生」者、六道輪迴也。《成唯識論》（卷二）云：第八識「能引諸界趣生（三界六趣）善不善業異熟果故，說名異熟。離此，命根衆同分（有部無種無熏持、而以命根衆同分爲身之所依）等（化地部立窮生死蘊，大衆部執元淨種心性以爲因、復立根本識，上座部分別論立有分細識等，離此不可得也），恆時相續勝異熟果，不可得故。此即顯示初能變識（第八識）所有果相。」如來藏藏識之能徧興造一切趣生者，更由於如《勝鬘》所說它「是依是持是建立」，它是前七識的根本依，而能執持諸法種子，令不散失，這是第八識的因相。攝因果二相即如來藏之自相。如來藏的這種作用，世尊喻如藝人作戲，改變服章、生旦淨末，種種表演，唯是一人，初未曾易。圭山有云：「樂人本是一形軀，乍作官人乍作奴。名目服章雖改易，始終奴主了無殊」。演戲藝人，演完即了，曾無縛著之心，故云「離我所」，以喻藏性隨染淨緣，現凡聖果，而自體清淨之性未嘗遷變也。

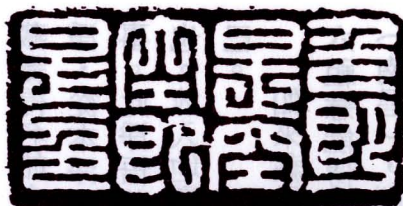
學佛參禪非但契（見）此不變性而已，且應令心轉依。轉依者，即將迷依轉而爲悟，染依轉而成淨。迷悟染淨皆爲一心，令心成淨，乃爲見性，乃爲明心。能轉之依爲如來藏，實即藏識，藏識得名如來藏者，以其本性明淨，爲客塵（第七識）所染而不淨，從本淨言之爲如來藏也。由此故有由迷而悟、由染而淨之事。此淨悟義，乃心蛻化易質所謂轉依而得，非返本還原之謂也。故入地聖人，一面與法性相契，一面逐漸轉依，不僅契性而已。

如來藏是善不善因的思想，對南宗禪的影響極大。南宗禪自六祖慧能傳南岳懷讓，懷讓傳馬祖道一，道一弘法于江西洪州（南昌），創立了洪州派，經弟子百丈懷海及其弟子等的弘傳，

形成了洪州宗。宗密說洪州宗的特點是「觸類是道」，而在實踐上則爲「任心」。即修禪的人「起心動念、彈指警效、揚眉瞬目，所作所爲皆是佛性全體之用。如麵作多般飲食，一一皆麵；如是全體貪瞋痴等，以至受苦樂等，一一皆性」。明心見性，乃修禪者的最終目的，從弘忍、神秀以來，都認爲佛性乃是真心、清淨心，只要得到真心、清淨心，就是見性。而洪州則一反其道，主張修禪者應該把人的行爲綜合起來考察，生心動念、一舉一動、善惡苦樂，都是佛性的表現。佛性是一個全體，表現各有不同，所以叫做「觸類是道」。宗密指出這種思想出源於《楞伽經》。《楞伽經》認爲如來藏即是佛性，也是「生死」「涅槃」的根源。所以說「如來藏是善不善因」。由有了如來藏的因才有的一切的一切，單從如來藏言，則一切平等。

其次，洪州宗起心動念、在實踐上的「任心」之說，也出於《楞伽經》。《楞伽經》（卷二）說此方以語言文字來作佛事（用語言向人說教、不能執死語言文字，要「宗通內證」）；而他方佛刹，以瞻視、作相、揚眉、動睛、笑欠、警效、念土、動搖等一舉一動來作佛事。所以參禪者要「任心」、「息業養神」，不要故作姿態，隨順自然，則「一切皆真」。南宗禪荷澤神會原來是推崇《金剛經》，把《金剛經》在禪宗的地位提得很高，甚至代替了原來的《楞伽經》（此經是達磨初祖傳心的要訣）。到洪州宗又恢復了《楞伽經》的地位，調和《金剛》與《楞伽》之間的矛盾。在「觸類是道」的思想指導之下，在他們看來，南北之爭也是多餘的，毋須把界限分得那麼清（參看呂澂先生：《中國佛學源流略講》二三五頁）。

（未完）



原始佛教聖典之研究(二)

五、原始經典成立與「分教」的研究

近代學者對於原始經典的成立經過，頗有人從「原始教法分類」的形成中，研究探討它成立經過的真相，因此「九分教」與「十二分教」（九部經與十二部經）成了研究原始經典歷史研究的重點。

「九分教」（或十二分教）與阿含成立的先後，「九分教」和「十二分教」，孰先成立？及其次第成立的經過怎樣？都成了「阿含學」研究必須探討的課題。

前面已提過日本學者對「九分教」「十二分教」成立先後的見解，現在介紹我國印順法師的看法。

印老在他「原始佛教聖典之集成」中，提出了「次第成立」的見解，主張「九分教」與「十二分教」的成立，是先成立五支（分），次成立四支，最後成立三支，換言之，九分教先於十二分教，而九分教，亦是次第成立，並非一蹴而成。

第一，修多羅是結集義，為原始結集的通稱。結集後不久，

（未完）

由於文體的類別，分化為二，稱長部分為修多羅，大致與「雜阿含經」的蘊誦、六處誦、因緣、道品誦相當。稱為偈頌部分，為「祇夜」，與大眾誦相當。這是相應教的核心，原始結集部分。

第二，此後傳出的佛法，都是以原始結集的教法（與律）為最高準繩，而共同論定集成的。在固有的修多羅與祇夜外，又有長行與偈頌，集出流行。長行部分，以分別、解答為主，稱為記說。這是對於修多羅及祇夜（通稱），以分別或解答方式，而闡明佛法的意義。在問答、分別中，顯示、決了深秘教證（佛法本質問題）的特性，逐漸表達出來。這一部分，附編於相應教中，與「雜阿含經」弟子所說、如來所說分相當。「雜阿含經」集三部分而成，與九分教中的修多羅，祇夜、記說的次第成立，完全吻合。這所以「雜阿含經」被稱為「一切事相應教」的根源。當時不屬於（原始）結集的偈頌，已大大流行，主要是傳於邊地。通俗而易於傳頌的法偈，起初，也曾泛稱為祇夜，為了與相應教的祇夜有所分別，而被稱為「伽陀」、「優陀那」。「優陀那」是以興感語為主的法句，伽陀是以偈頌，宣說法要（除祇

夜、優陀那外)的通稱。……分教五支成立，就是相應教的成立，一分法偈的成立。

第三，前五支(分)，重於形式的分類，內容重於法義的。此後聖典又不斷集出，內容方面，承分別、解答，以及記說的風格，而又多為事的敘述。所以不只是形式的分類，而是更為內容的分類。在這階段中，有本事、本生、方廣、希法的成立。……這四分，約契經說，都是篇幅較長，被編入「長阿含」、「中阿含」、「增一阿含」的。到此，九分教成立。也就是依固有的相應教，更集為長、中、增一，而完成「四部」、「四阿含」以前的情形。

第四，九分教成立，四部、四阿含也不久就集成了。九分教的次第成立，是重於「法」的，原始結集時屬於律的，有「波羅提木叉經」的集成，也稱為修多羅。到四部、四阿含集成前後，「波羅提木叉分別」(經分別)也大體完成。這是部派沒有分化，九分教的時代，推定為第二結集時代。此後部派分化了。在上座部沒有再分化——分為分別說部，與分別說部分離後的上座部的時代，律部的集成，論部的成立：三藏聖典的實際情況，已不是九分教所能該攝。於是成立因緣、譬喻、議論，三分，完成十二分教的最後定論。

因緣，是制戒(學處、規則)因緣，是出於「波羅提木叉分別」及「犍度」部的。以制戒的因緣為例，而宣說經、偈的事緣，也被稱為因緣。譬喻是光輝的事跡。長阿含的大本經，中阿含的說本經，長壽王本起經，都是譬喻，但當時沒有成立為譬喻一分。等到律部中，佛與弟子的事跡，詳廣的敘述出來。(制戒)因緣的意味淡，而譬喻的意義增強，譬喻也就成為一分。因緣與譬喻，都通於契經，而實於毘奈耶的。在九分教時代，阿毘

達磨、摩呬理迦(還有被稱為毘陀羅的廣分別)已有獨立的特殊形式，四阿含集成後，更被重視起來。上座部論書的最早形成，是「經分別」，這是論議(優波提舍是經分別的解說)成為一分的實際內容。「大毘婆沙論」，對後學者的解說，始終以經、律為主，所以取「共同議論」、「共同解說」的經說為論議。

十二分教的成立，後三分與九分教的結合，次第上形成分別說系，說一切有部系——二大流。分別說部分成以優陀那及因緣為次第，而以譬喻、論議為末二分，這似乎表示了譬喻與論議是後起的，因緣早已存在「波羅提木叉分別」的因緣，的確是九分教時代相當的(但成為分教之一，卻在其後)「本生」的次第。這四分的結合在一起，表示「譬喻」的早已存在，而四分的同為敘事的部分。這四分的原始差別是：「因緣」與「譬喻」是現前事，「本事」與「本生」是過去事。論議始終為最後一分，也就是末後成立的一分。(見印順法師著：《原始佛教聖典之集成》P.622-626)

關於原始經典的分教和結集的問題，現代學者的意見很分歧，歸納起來說，大概不外三個問題：

- (1) 分教(九或十二分教)和阿含的孰先孰後？
- (2) 先有九分教抑先有十二分教？
- (3) 分教是次第成立？抑在結集前早經成立？

到現在止，似乎尚未有一致的結論。日本研究原始佛經的學者的主張，以前已經介紹過。上引印順法師對這些問題的看法，是建立於「不斷結集，次第成立」的觀點上的。這跟日本學者的說法，又有很大距離，跟歐洲學者的四阿含和九分教成立於華氏城結集之說，也不相近。現在先據印老說法，加以分析研討：

分教次第成立說，上引文字中已表露無遺。他認為「先有

「九分教」，後有「十二分教」的成立，「九分教」中，先成立五支，次成立四支』（集成P.621）

次第成立的說法，必然有「不斷的集結（出）」的前提，從「此後聖典又不斷集出」（集成P.623）和「其實，經律是在不斷結集中成立的」（集成P.20）印老的見解上，可見他的看法，是由「不斷結集，次第成立」兩種論據而來。

在原始佛教時代，雖有「不同部派的不同結集」的事實，但必須注意：這種情形是發生在部派分立之後，而且不是初期，是部派時期的末期，大乘說興起的初期。這種部派自行結集情形，對阿含影響並不太大，除了增一阿含經的一部和小部（雜藏）外，對雜、中、長三經，並無影響，這一點，我們可從漢譯和巴利文五部的互勘，可以得出結論。

印老說：『九分教的成立，「四部」、「四阿含」，也不久集成了……這是部派沒有分化，九分教的時代，推定為第二結集時代。』（集成P.623）那麼，印老所說的「不斷集出」是指第一次結至二次結集之間的那段時期。印老是認為二次結集除律藏外，有經藏結集的。他的根據：『四分律稱之為「七百集法毘尼」，「摩阿僧祇律」作七百集法藏，「毘尼母經」作七百比丘集法藏』，因此推定有經藏的結集。這是由「法」字誤會而起，法是統稱經律論，言經律皆佛法也。如「法毘尼」，「論法毘尼」，皆指律法，結律藏，也可稱為結「法藏」，因此結法藏，不一定是結經藏。前面已探討過，已說明二次結集，並無結集經藏的事。

結集，是「案法共論」，由主持者誦出，然後由與會大眾依經依律，推究本末，與法相應者，定為佛法，反之，則予捐棄，僧團對於結集，極為鄭重其事，集合長老碩德（若第一次結集參

與之五百比丘，俱已證羅漢果）從事結集，才能使萬眾承認信奉。反之，少數比丘私自「結集」，並不為佛教界所公認。事實上部派分立以前，佛教界並無此種部派或少數比丘「私自結集」的存在。——既無派系分立，便無「私自結集」的必要。因此可以斷言，在第三次結集之前，「不斷結集」之說，是不能成立的。何況印老所說的是指二次結集之間的「不斷結集」，顯然缺乏史實根據。隨着「不斷結集」說的動搖，「分教次第成立」說，也就失了成立的基礎，沒有「不斷結集」，何來次第成立分教？

印老這篇文字裏，應該特別指出的：就是缺乏資料的引用，而採用了「自由心證」，對於何時成立某支（分）並未列舉資料，缺少說服力，很難使人接受。

分教，不論是九分教或十二分教，只是佛典的內容及形式（文體）的部類，（分類），這些部類的全部是表達佛世時佛及弟子所說的法，和佛世時僧團的修行方式和生活情狀。換言之，十二分教是佛世時已存在的事實，——是結集前已存在的事實，而且佛世已經有的分類，而且佛所親說，「比丘當知，我於此法，自身作證，布現於彼，謂貫經、祇夜經、受記經、偈經、法句經、相應經、本緣經、天本經、廣經、未曾有經、證喻經、大教經，汝等當善受持，稱量分別，隨事修行」，（見長阿含第一分遊行經）大正藏的雜阿含亦如是說。這是經過案法共論而審定了（公認）的佛說，無懷疑的理由，如果非佛所說，大眾決無印可之理！既是佛說，就沒有「不斷結集、次第成立」之理，在結集之先，已是成立了的佛法分類，為什麼要有分教呢？上經亦已說明：便於「稱量分別，隨事修行」這是很顯然的具體資料，沒有什麼可爭辯的。現代學者專家，往往明察秋毫而不見輿薪，喜

歡在牛角尖裏尋答案，終於把自己也帶進了牛角尖。

從「四阿含」「四部」的內容說，也具足的反映了，十二分教早經成立，特別是雜阿含經，分教的部類，樣樣皆有，這部經基本上（絕大部分）可以推定是第一次結集已集出的（除了二十三、二十五卷內數經），可以說明十二分教在第一次結集前經已存在的事實。

結集，是佛滅後佛教界頭等大事，參與結集的，皆是阿羅漢果的大弟子，為使正法久住而作的結集，必當據佛世時教法盡可能集出。「迦葉告阿難言：佛所說法一言一字，汝慎勿使有缺漏」（見菩薩處胎經）充分表露了「竭盡所知，毋使遺漏」的願望，是可以理解的，也可說是與會者全體的願望。從阿含內容上，也充分表達了「寧濫毋缺」的心意，有很多經文只有二三字之差，甚至經義無大差異，都不嫌重複，悉為集出。雖然現在讀來，不無累贅之感，但由此可見結集者「寧濫毋缺」的精神，可以相信：主持集經的阿難及與會大眾，確切做到盡其所知，把佛所說的一言一字全部集出，那麼佛世已成立的分教的集出，是十分合理的，決不會先集修多羅、祇夜、記說等幾支（分）——如印老所說——其餘留待後人去集，那是違反：「勿使有缺漏」的願望的，除非與會的人，大家不知有其餘的，不然，阿難即使遍誦，其餘的人也會提出研究的。因此，我們有理由可以推定，佛世之教法，絕對大部分——十之八九，已在原始結集（第一次）中集出，十二分教亦是如此，並不像印老所說在結集後才「次第成立」的。

從上述的檢討，對於現代學者所爭論的三個問題，可以得出一項初步的結論：

(1) 十二分教在佛世已成立，先於阿含的集出。

(2) 先有十二分教。

(3) 十二分教是佛世存在的教法分類，在佛成立時固然有先後次第，但不是在原始結集後，才次第成立的。

那麼九分教如何說呢？既是十二分教在先，如何又變成九分教？這些問題就是下面要研究的。

從所傳部派及其出處，觀察九分教、十二分教之說孰先孰後？

作九分教說的，出自大眾部的「摩訶僧祇律」卷一，（大正22, 227中）其次第：

(1) 修多羅 (2) 祇夜 (3) 授記 (4) 伽陀 (5) 優陀那 (6) 如是語 (7) 本生 (8) 方廣 (9) 未曾有經。

此外，只有「解脫道論」作如是說，解脫道論是錫蘭無畏山寺派的優波底沙所作，那是已在「大乘」說興起後事。

說一切有部所傳，如雜阿含卷四一（大正2300下）說：(1) 修多羅 (2) 祇夜 (3) 受記 (4) 伽陀 (5) 優陀那 (6) 尼陀那 (7) 阿波陀那 (8) 伊帝目多伽 (9) 闍多羅 (10) 毘富羅

(11) 阿浮多達磨 (12) 優波提舍。

化地部、飲光部，所傳均如是。

律部著作的：「根有律雜事」，「五分律」、「四分律」皆是如此，只是次第前後稍有不同。

長阿含、雜阿含、中阿含及出曜經所載，皆作十二經。

甚至大眾部末派所傳的「增一阿含經」中，共有五處說到十二部經，只是次第不同。

南傳巴利文的五部中，同樣有「因緣」、「譬喻」、「議論」三支，合共十二支。不過將這三支分別納入相近的部類，而

稱九分教（九部）。換言之，內容俱是十二部，而名稱上卻說

「九部」，什麼時候開始稱作九部？已無從查考。

從上述資料推敲，較古老保守的部派所傳均為十二分教，作九分教說的只有較富革新思想的大眾部，但大眾部末派所誦的「增一阿含經」仍作十二分教。

從數量上說，上引資料，十之七八均作十二分教，作九分教說的只一律一論。足以表明十二分教當是較古的傳說。

作九分教說，應是說大乘說興起——部派末期，大眾部的革新措施之一，導致「大乘經成立後，從大乘立場而自行編組的」。彼此可能相互影響，因為大乘說興起，而促成革新部派的革新措施，以期與新形勢相應，或者，由於革新部派的已有此種趨向，而促成大乘經成立後的「自行編組」。

九分教就是從十二分教減去因緣、譬喻、論議三支，這三支的內容如何？應先加探討。

(1) 因緣，NIDANA，音譯為尼陀那，義譯為因緣、緣起、本緣等，諸論中解釋，大致相近，指說法或戒制的事緣，如大毘婆沙論，卷一二六（大正27,660上）中說：

「因緣云何？謂諸經中，遇有因緣而生所說，如義品等種種因緣，如毘奈耶作如是說：由善財子等最初犯罪，是故世尊集必芻僧，制立學處。」

小部的義品，即漢譯「義足經」，凡十六章，都是偈頌，義品的注釋，都一一說明因緣，為何事？為何人說，就是先叙因緣，然後說偈。是說法的特有因緣。

現在一般以經的通序、或徵信序，如「如是我聞，一時佛在某某處住」，及因某人某事而引起世尊說法的「別序」，或「發起序」，都稱為「因緣」，若照分教成立的本義，分別經律的類部說，顯然是不很適合。

因緣是顯示「說人，談所，說事」，與不顯「說人，談所，說事」的本事，恰好相對。

屬於律的因緣，波羅提木叉中，對每一學處，都先叙述制戒因緣，漢譯鼻奈耶（竺佛念譯），大唐內典錄：「或名戒因緣經」，即是波羅提木叉因緣，以叙述制戒因緣為主的「波羅提木叉分別」的「初型」，（亦即是古型）可證「因緣」是與波羅提木叉的成立，不可分裂。

「叙述佛傳為因緣，——是攝僧制戒的根本因緣」（集成P.597）也就是「本生」的根本因緣。因此「本生」亦具有「因緣」之義。銅鑠部立九分教，沒有立「因緣」一支，然現存「小部」的「本生」，共有五四七則，各有宣說的事緣，而在「本生」初，有「因緣物語」（日語故事）分遠因緣，次遠因緣，近因緣三類，從然燈佛時受記說起，到成佛，到祇園精舍的成立（集成P.594，引「小部」「本生」。）說明銅鑠部雖然不立「因緣」支，而因緣在五部中仍然存在，非常顯明的，是把「因緣」歸納入「本生」支內。

(2) 譬喻，APADANA, AVADANA 音譯為阿波陀那，一般譯為譬喻。義為譬喻，證喻，本起等，在佛教中，阿波陀那為通俗而流行極廣的部類，對於北方佛教的開展，有著深遠廣大的影響，源遠流長，所以情形複雜。（集成P.599）

「大毘婆沙論」：「譬喻云何？謂諸經中所說種種衆多譬喻，如長譬喻，大譬喻等。如大涅槃，持律者說。」

長譬喻，大智度論作中阿含中長阿波陀那，即是中阿含之「長壽王本起經」，本起是譬喻的異譯。

大譬喻，大智度論作長阿含中大阿波陀那，即長阿含經中的「大本經」，「南傳大藏經」也譯為大本經。與有部所傳相合，

漢譯的大本經，經末作「大因緣經」，經中說到諸佛因緣，諸佛因緣本末，彼佛本末因緣。

「大涅槃譬喻」，「雜事」有佛入涅槃的記述，從佛在王舍城爲兩行說法起，最後到拘尸那入涅槃，與長阿含的遊行經，長部的大般涅槃經相當，以入涅槃部分佛傳爲譬喻。「持律者說」是有部律師的傳說。大智度論所舉上述長、大阿波陀那外，還有(1)億年阿波陀那，事出「十誦律」「皮革法」，指有律的皮革事。(2)二十億阿波陀那即雜含、中含的「沙門二十億經」(3)欲阿波陀那，出於「波羅提木叉分別」(4)菩薩阿波陀那，平川彰的「律藏之研究」，指爲世尊的「本生」，又以「根本律勤事」所說，佛的三月食馬麥等業報，爲菩薩阿波陀那。銅鑠部所傳「小部」的「譬喻」都是偈頌，分爲「佛譬喻」，「辟支佛譬喻」，「長老譬喻」，「長老尼譬喻」，與「根有律藥事」相合，全文可分二大部，A佛說往昔生中求無上正覺的廣大因行，與「小部」「佛譬喻」相當。B佛與五百弟子，到無熱池，自說本起因緣，先說舍利弗與目犍連的勝劣，次由大迦葉等三十五人，自說本業，與小部的「長老譬喻」相當，用種種「本生」來說明業報，(自說本業因緣)，小部即名爲譬喻。譬喻成爲善惡業報的因緣，這是持律者所傳最多。「譬喻」與「記說」、「本事」、「本生」、「因緣」，在流傳中，都有結合的情形，特別與因緣的結合最深，律中的阿波陀那，與因緣的結合，在佛教弘揚中，對某一義理，每舉佛及弟子的事跡、業報因緣爲例，以證明所說。用比況來說明，使聽衆容易了解。如出「三藏記集」卷九「譬喻經序」說：「譬喻經者……敷演弘教，訓誘之要，牽物引類，轉相證據，互明善惡罪福報應。」

銅鑠部雖說「九分教」，而小部仍存「譬喻」，極可能把譬

喻這支，歸入「本生」、「本事」兩支，情形與因緣相似。

(3)論議，UPADESA音譯爲優波提舍、鄔波第鑠等，義譯爲說義、廣演、廣說、章句等，以論議爲一般所通用，大毘婆沙論說：「論議云何？謂諸經中，判決默（黑字之誤）、大說等教」。

「又，如佛一時略說經已，便入靜室，宴默多時，諸大聲聞共集一處，各以種種異文句義，解釋佛語。」

所謂「決判默說，大說等教」是古時判決經典真偽的方法，如長阿含之「四大教法」，增一阿含之「四大廣演」，在巴利「增支部」名爲「大處」(MAHAPADESANA摩訶優波提舍)是集合大衆來案法共議，以判定佛說或非佛說，「毘尼母經」作大廣說。「薩婆多部毘尼摩得勒伽」則說：「何以故名摩訶蘊波提舍？答：大清白說，聖人所說，依法故，不相違故，弟子無畏故，斷伏非法故、攝受正法故，名摩訶蘊波提舍。與此相違，名迦盧（黑）蘊波提舍。」(大正23:598上)

說一切有部，分白廣說、黑廣說，也見於「毘尼母經」薩婆多說曰：「有四白廣說、有四黑廣說。以何義故名爲廣說？以此經故，知此是佛語，此非佛語。」以案法共論故，稱爲廣說——論議。

大智度論的解釋，則重在義解，在卷卅三中說「論議者，答諸問者，釋其所以。」「又復廣說諸義，如佛說四諦，何等是四？如是等問答，廣解其義，是名優波提舍」「復次，佛所說論議經，及摩訶迦旃延所解修多羅——亦名優波提舍。」以佛語的解釋，廣爲分別，是通於一切論書了。又如大般涅槃經所說：「如佛世尊所說諸經，若作議論，分別廣說，辨其相貌，是名優波提舍經」，與大智度論相近。

這裏特別須指出的：「廣經」（毘富羅）在南傳作毘陀羅，VEDALLA，意譯為「獲明」，為九分教之一，謂因論議——廣說而獲得明瞭，與大智度論等說義相符，可見銅牒部是將「論議」併入了「毘陀羅」。

從上述的研討中，可以證論：因緣、譬喻，論議三支，是古型的分支，印老在集成中只承認「但因緣、譬喻，論議三分，並不是九分教以後才有的。從九分到十二分，只是覺得九分教的分

▲九分教、十二分教對照表▼

長含十二分教	雜含十二分教	九分教	內容概要
1. 貫經 2. 祇夜 4. 偈經 7. 本緣 8. 大本經 10. 未曾有經 11. 譬喻經 12. 大教經 5. 法句經 9. 廣經 3. 受記經 6. 相應經	1. 修多羅 2. 祇夜 3. 伽陀 6. 尼陀那 8. 伊帝目多 9. 闍多伽 11. 阿浮多達磨 8. 阿波陀那 7. 優波提舍 5. 優陀那 10. 毘富羅 12. 和伽羅	1. 修多羅 2. 祇夜 3. 伽陀 4. 尼陀那* 5. 伊帝目多 6. 闍多伽 7. 阿浮達磨 8. 阿波陀那* 9. 優波提舍* 10. 優陀那 11. 毘佛略 12. 和伽羅	SUTRA此云契經或貫經，直說法義之長行經文。 GEYAN此云應頌、重頌、相應長行經文，而重宣其義之偈頌。 GATHA譯意為諷頌、孤起頌，不依長行直作偈頌。如法句經。① NIDANA 譯云因緣，經中所說見佛聞法因緣及佛說法緣由，如契經之序品是。⑥ ITIVRTAKA譯云本事，佛說弟子過去世因緣之經文。約當於小部之如是語。 JATAKA此云本生，佛自說過去世因緣之經文② ADBHUTA-DHARMA此譯未曾有，記佛現種種神力，不可思議之經文④。 AVADANNA此云譬喻、證喻、本起，經文中說譬喻以明本義也 UPADDE'SA譯云議論，以法義問答之經文也⑤ UDANNA無問自說、偈頌集等義。 VAIPULYA 譯云方廣，說方正廣大之義。③ VYAKARANNA此云受記，記別未來。

註：*者不入九分教內

說明：長含十二分教見漢譯長阿含經之遊行經及清淨經，俱稱十二部經。

雜含十二分教見大正藏雜阿含經。

第三項為智度論之十二分教說，除去尼陀那（因緣）、阿波陀那（譬喻）、優波提舍（議論）之三項，即為九分教。

內容概要為一般通說。

長含所說十二部經中有相應經而無尼陀那（因緣），而相應經與尼陀那義殊不稱。印順法師說：「這一根本的相應修多羅，在現存的聖典中，並沒有獨立的部類，而被編入相應部——雜阿含經，成為該部的核心部分。」（集成P.630）

注釋：

註①：伽陀，在佛學大辭典中被舉例為「法句經」，大概是因為不依長文而作的偈頌之故。但「法句經」的梵本作 UDANA VARGA（優陀那品）漢譯「法集要頌經」、「集要頌」等，都是 UDANA 的意譯。長阿含十二部經中之優陀那，就直譯為「法句經」，四分律中也直譯為「法句經」（大正22.569）。印順法師的「集成」中亦如是說（集成P.545），可證優陀那才是法句的偈頌集。

「嗚唵南頌」，為優陀那的異譯，乃集經後的結頌，瑜伽論卷八五：「後結集者，為令聖教久住，結嗚唵南頌」。「分別功德論」：「據三藏訖，錄十經為一偈，所以者爾，為將來誦習者，懼其忘失，見名憶本，思惟自寤」。可見嗚唵南頌，是結集後的偈頌，不一定是「自說」。現在雜阿含中尚可找到嗚唵南的遺跡。如卷一開頭的六經後，另作一偈：「無常及苦空，非我正思

惟，無知等四種，及於色喜樂」。以結前六經所說，即簡括前各經要旨，攝於結頌之中，並非「自說」成分。

如果優陀那是法句的頌集，那麼伽陀又是什麼？大毘婆沙論卷十一：「自說者，謂諸經中如來悅意自說，如伽陀（即伽他）曰：若於如是法，發勇猛精進，靜慮諦思惟，爾時名梵志。」又：「自說云何？」謂諸經中因憂喜事，世尊自說。因喜事者：如佛一時見野象王，便自頌曰：「象王居曠野，放暢心無憂，智士處閑林，逍遙志恬寂」。因憂事者，如佛一時見老夫妻，便自頌曰：「少不修梵行，喪失聖財寶，今如二老鶴，共守一枯池」。都是無問自說的興感語，也有一時突發的「孤起」意味。伽陀正是這類無問自說，因感而發的孤起頌。換言之，兩者內容，應該對掉才是。

②：闍多伽，譯意為「本生」，相當於長阿含中所說十二部經中之「天本經」。此「天」字，可能為大字之誤，應為大本經，即長阿含中之「大本緣經」，佛說過去世事也。

「本生」和「本事」，都是說宿世因緣。本生原不定限於佛的宿世因緣，在律部中，很多標名「本生」，而所說均非佛過去世事。如十誦律「蛇本生」說：「舍利弗性，若受必受，若棄必棄，舍利弗非適今世有是性，乃過去世亦有是性……廣說本生因緣」。（大正二三、264中）類此說弟子過去世因緣的「本生」，在律部中所傳極多。

印順法師認為：「經部中說佛過去世德行的『本生』，但直說過去事，實為本事。」（集成P.67）「本生」、「本事」就這麼淆亂難分，不易劃出一定的界線，現在一般以佛與非佛來分別，即是佛過去世事的，作為本生，其他說過去世事的，作為本

事。

在「本生」和「本事」中，頗有以過去世事作譬喻、證喻的，成實論所謂：因現在事說過去事，以過去世事證譬現在事，因此「本生」、「本事」的成分，除了因緣外，還攝有譬喻的意義。這點應該特別加以注意。九分教中不立尼陀那（因緣）、阿波陀那（譬喻）二分，極可能與此有關。

③：毗佛略，南傳作毘陀羅VEDALLA，意為「獲明」，與一般譯毗佛略為「方廣」之義，顯有出入。長阿含中十二部經中之「廣經」，乃「分別廣說種種甚深法義」如梵動經、五陰誦、六入誦、因緣誦等，乃說廣深大法，並非「大乘」說者所說之「方廣」。

④：未曾有法，不限於讚嘆世尊種種神通，讚嘆希有功德亦屬之。廣義說，也包括佛弟子甚希有事。如阿難四未曾有法等等。

⑤：優波提舍，意譯是議論。「大毘婆沙論」：「論議云何？謂諸經中，判決默（黑字之誤）說，大說等教」。即是增一阿含經的「四大廣演」，南傳「增支部」的「大處」MAHAPADESANA。摩訶波提舍。長阿含遊行經中的四大教法，乃是判決經典真偽的方法。「集成」亦如是說。

⑥NIDANA通說指說法因緣，其實也包括了「制戒」的因緣。「大毘婆沙論」：「因緣云何？謂諸經中遇諸因緣而有所說，如義品等因緣。如毘奈耶作如是說，由善財子等最初犯罪，是故世尊集苾芻僧，制立學處。」由知乃指說法及制戒的事緣。

（未完）

（上接第36頁「至尊宗喀巴密傳祈禱頌文」）

（三十二）

「往生兜率彌勒前，「妙吉祥藏」佛子名，」文殊與彼秘密主，明了授記正法王，祈禱吉祥師足下。

如是淨心祈禱故，能除如空衆生苦，
生生世世師攝受，受持正法求加持。

祈生大樂俱生智，祈除執實錯亂垢，
祈斷心性疑惑網，速疾如師求加持。

祈增講辨著之智，祈增聞思修之慧，
祈賜勝共二悉地，速疾如師求加持。

普賢供雲如空獻，無始罪墮別別悔，
諸佛菩薩善隨喜，不般涅槃轉法輪。

如是所作福德海，願有情嬉三昧中，
善業如上弦月增，遍智佛教廣宏揚！

此者因素朗欽波白（大福德祥）以脫瓦仲·扎巴白桑波（名稱吉祥賢）昆仲之語而作勸請，通達甚多經論說法師釋迦比丘扎西白丹（吉祥具德）造於吉祥哲蚌大寺，以此所作善，願初嚕遍智宗喀巴教語甘露。

一九八九年 冬譯於北京

一九九二年 中秋校於上海

本文藏文版據「頌詞匯編」，因多有舛誤，復據「宗喀巴全集」（拉薩版）校訂。

翻譯過程中曾得恩師胡繼歐先生指導，特致謝忱。譯者

問題引發——

時長老須菩提在大眾中，即從座起，偏袒右肩、右膝着地，合掌恭敬而白佛言：「希有世尊。如來善護念諸菩薩，善付囑諸菩薩。世尊，善男子善女人發阿耨多羅三藐三菩提心，云何應住？云何降伏其心？」

上引為鳩摩羅什的譯文，亦是最為流通的譯文。依譯文，問題僅有兩個，可是若據其他譯本，則須菩提實有三問。如玄奘譯——

世尊，諸有發趣菩薩乘者，應云何住？云何修行？云何攝伏其心？

須菩提雖稱「解空第一」，可是一接觸到大乘法，便以為大乘菩薩的果位既跟小乘不同，修菩薩行便自應有不同的法門。釋迦便因其所問，演說成本經。

釋迦先正面答覆須菩提的問題，然後反覆設疑，於跟須菩提的問答中，申明自己所答三問的義理。

由這觀點，可以將全經正文視為分成兩部份，一為正答，一為設疑。

先講正答這部份。

須菩提的問題，實在亦有層次，問「云何應住（其心）」，是問發願行菩薩行的人，應如何住心，才能不失菩提心；既具菩提心，應如何修行？於修行時，應如何攝伏其心，才能斷煩惱障與所知障？

釋迦答第一問：云何住心？

所有一切衆生之類，若卵生、若胎生、若濕生、若化生；若有色、若無色；若有想、若無想、若非有想非無想，我皆令入無餘涅槃而滅度之。

這即是對菩提心的界說，發菩提心的菩薩當起悲心，發願度一切衆生，所答即申此意。然而光有悲心還不夠，必須還有智慧，所以釋迦便接着說——

如是滅度無量衆生，實無衆生得滅度者。何以故？須菩提，若菩薩有我相、人相、衆生相、壽者相，即非菩薩。

這便是以「緣起性空」的觀點來說法。由般若觀照，一切衆生本體皆非實有，只是緣起幻相，是故若執幻相為本體有，便是不知緣起，因此便非菩薩。此「緣起性空」即是智慧。

是故行菩薩行的人住心，須兼空有兩邊。衆生有幻相，有因緣和合的假體，所以須發心將之滅度，這是有的一邊；滅度衆生而不執衆生本體實有，亦不執滅度法為實有，這是空的一邊。

釋迦答第二、三問：如何修行？如何攝伏其心？

復次須菩提，菩薩於法應無所住而行布施。……菩薩應如是布施，不住於相。（詳見前節引文）

此答「於法應無所住而行布施」，便是修行；「不住於相」，即是攝伏其心。

如果綜合三個問題的答案，即是菩薩應發菩提心度生，但不執衆生為實有，這即是「人我空」，能斷煩惱障；於修六波羅密多度生時，又不執法為實有，「於法應無所住」，這即是「法我空」，能斷所知障。

以上所答，其實般若之義理已盡，然而釋迦卻仍繼續設疑，那是順應着須菩提的心意，蓋須菩提聞答之後，仍然心中輾轉生疑。

我們再談設疑這部份。

提出「設疑」這觀點來看全經結構的人，是印度唯識學者世親論師。他的論點，由玄奘弟子窺基介紹來我國，然而卻似乎未

受到我國研究般若的人（當時主要是「三論宗」學者）多重重視。原因可能是因爲主性空的三論宗跟主唯識的法相宗有所諍論，而且諍論得相當激烈。甚至在印度本土，中觀家跟唯識家亦有諍論，傳入中土的一些論著，如《掌珍論》（清辨論師造）；《入中觀論》（月稱論師造），便是中觀家破唯識的著作。而《成唯識論》（護法論師等造）；《瑜伽師地論》（慈氏菩薩說、無著論師述）等，其中亦有破中觀家的論點。既有諍論，便不能彼此平心看待。《金剛經》既爲空宗的經典，空宗自然就容易忽視唯識家的意見。法執之害，於世法中亦可見一斑。

明代禪宗曹溪憨山大師，卻獨具慧眼，推崇世親的說法，著《金剛決疑》，將世親所提的「二十七疑」，闡成三十二疑。禪宗本談空，憨山有如此心眼，有益後學不少。

無論二十七疑或三十二疑，依筆者之見，其實可分成兩部份，經文前半所設之疑，主要在層層破「人我」；經文後半所設之疑，則主要在層層破「法我」，前後皆有重點。

《金剛經》的經文，有多處看似重複之處，然而若能適當劃分，便知完全是後半重複前半，而前後兩分，各自則永不重複。故其重複，筆者認爲，這即是釋迦用同樣的譬喻與較量來分說「人我」及「法我」的空性。若能這樣體會，便不當視之爲重複。然則怎樣才叫做適當劃分呢？

經的正文開始，須菩提問釋迦三個問題，已見前引。可是到了經文大約一半，須菩提又提出同樣的問題：

爾時須菩提白佛言：世尊，善男子善女人發阿耨多羅三藐三菩提心，云何應住？云何降伏其心？

須菩提不是白癡，何以在提過問題，釋迦亦說過一大番道理之後，又呆呆重複這些問題呢？在《金剛經》中，這是一重疑

問。

從前講《金剛經》的人，提出解釋，說此爲須菩提的悲心，怕當時參加法會的人對問題不清楚，因此便重複問一次；亦有人解釋說，問題雖同，而釋迦所答卻分兩周，前周義淺，後周義深。

這些解釋不能令人滿意。筆者當年讀本經，便是相信了這些解釋，可是卻又不覺得前後兩周有何深淺不同，因此便掉以輕心，覺得經文重複太甚，便對本經不甚重視。

民初江味農居士著《金剛經講義》，用功甚勤，他根據古代的刻本和抄本來校對通行本，發現須菩提的第一次提問，實爲「應云何住」，如今的流通本是弄錯了，第二次提問，才爲「云何應住」，兩問不同，意義亦有淺深之別。

倘如完全根據鳩摩羅什的譯本，江味農居士的說法很令人入信，可是若校以其他譯本（詳見後說），則他的說法便仍有疑問。

有些譯本，譯文跟羅什一樣，須菩提兩次提問，譯文文字相同。如玄奘譯，兩處都作——

世尊，諸有發趣菩薩乘者，應云何住？云何修行？云何攝伏其心？

陳真諦譯，亦兩處都作——

云何應住？云何修行？云何發起菩薩心？

另外一些譯本，兩次提問雖譯得不同，但卻不見有甚麼重要差別。如元魏菩提留支的譯文，前問譯作——

應云何住？云何修行？云何降服其心。

後問則譯爲——

云何住？云何修行？云何降伏其心。

也許最值得注意的，是隋達摩笈多的譯本，他的翻譯方式是依梵文逐字來譯，並不依漢文格式來造句，故由是可以知原本的梵文結構。他對前問之譯，譯爲——

彼云何，世尊，菩薩乘發行住應？云何修行應？云何心降伏應？

後問則譯爲——

云何，世尊，菩薩乘發行住？應云何修行？應云何心降伏？

兩譯雖不同，但從不同處，卻看不出如江味農居士所說的差別，而且甚至可能相反，於後問才是「應云何」，前問卻是「云何應」。

因此筆者姑且提出自己的看法，「應云何住」、「云何應住」關係其實不大，須菩提兩次提問，正是經文分脈之處，前周正文由須菩提的問題引起，後周亦由此引起，如此分劃，便是所謂適當的地方。

讀《金剛經》設疑部份，我們還須瞭解，釋迦並非隨口設疑，他其實是一路隨着須菩提的心念來發問，正如一位好老師用問題啓發學生，一邊問，一邊已知學生的心意，於是便針對其心意輾轉提問。是故釋迦所設之疑，有脈絡，有連貫性。筆者當年誤以爲經文不但重複，而且散漫，便是因爲不瞭解這重意思。

順便說一句，筆者改變對《金剛經》的看法，正是由於讀了憨山大師的《金剛決疑》。又知憨山的觀點源自世親，因此便讀窺基大師對世親頌釋的述意，由是始知般若與唯識二者的開合，他們其實是站在不同的立足點來說般若，空有兩宗並非水火不容。

對於空有兩宗的差別，或許可以舉一個例子來說明。我們在

白紙上挖一個圓洞，空宗便只談這圓洞中的空洞，有宗則不然，他們是說圓洞以外的白紙，可是白紙說盡，顯出的便依然是這圓洞。

因此研究般若，如果格於宗派成見，忽視唯識家對般若的詮釋，並非有益，尤其有害實際修持，因爲容易陷入錯誤的空見。

西藏密宗極力推崇中觀的理論，尤重月稱論師的觀點（即中觀應成派），其修持的儀軌，亦完全配合中觀，可是藏密大德卻亦同時重視唯識，其儀軌亦同時跟唯識的意趣配合，大致而言，用中論修「止」，用唯識修「觀」，由此可見必須對空有兩宗融和，才是修持的正則。

羅時憲教授有《能斷金剛般若波羅密多經纂釋》之作，即以唯識家的觀點說般若，讀者應該參考。

設疑部份的脈絡

《金剛經》正文設疑部份前後兩周，若不明其法義，可能覺得經文雜亂無章，但法義若明，便反而會覺得結構嚴謹。

我們且先看兩周分野處的脈絡。

釋迦對前周須菩提的三問，其答如下——

所有一切衆生之類，若卵生、若胎生……我皆令人無餘涅槃而滅度之。如是滅度無量無邊衆生，實無衆生得滅度者。何以故？須菩提，若菩薩有我相、人相、衆生相、壽者相，即非菩薩。

可是對後周須菩提的同樣三問，釋迦的答案卻是這樣——

若善男子善女人，發阿耨多羅三藐三菩提心，當生如是心：我應滅度一切衆生。滅度一切衆生已，而無有一衆生實滅度者。何以故？須菩提，若菩薩有我相、人相、衆生

相、壽者相，即非菩薩。所以者何？須菩提，實無有法、發阿耨多羅三藐三菩提心者。

前周之答，至「無相」便止，後周之答，於說完無相之後，接着還答一句「實無有法」。如果知道釋迦於前周主破「人我」，於後周則主破「法我」，那麼，自然就可以理解二答何以有此差別。——此即設疑部份的兩重主脈。

現有我們再依此兩重主脈，分別看其脈絡開展。
先說前周的設疑。

釋迦於答過須菩提的三問之後，接着便說「若菩薩不住相布施，其福德不可思量」，然後用四方上下虛空廣大之不可思量來比喻。作比喻後，立即提出一個疑問問須菩提——

須菩提，於意云何？可以身相見如來不？

這個問題看似突然，與上文無關，其實不然，因為上文說「無相」，說「菩薩應如是布施，不住於相」，力破「人我見」，可是須菩提心中便因此生疑，菩薩以度衆生爲事業，既衆生相空，是則此無相之因，如何能令菩薩得成佛之果？釋迦因知須菩提的心念，便問他如來的身相。須菩提因此一問，立即領悟，實不可以身相見如來，那即是立即瞭解，佛亦無相，所以菩薩造無相之因，便亦能證無相的佛果。——也即是說，凡夫造有相因，是故得有相果，於是流轉生死；菩薩必須修無相因，然後才能得無相果，於是寂靜涅槃。

所以這一設問，實在是破「人我」的關鍵。有「人我」的執着，自然有相，若無「人我」，然後才能「不住於相」，由是證「不住於相」的佛位。

接着這關鍵性的破疑之後，以下的設疑，便只是釋迦隨順須菩提心念的說法，於提破「人我」之外，當然亦有提到破「法

我」，可是前者畢竟是重點。

當前周將結束之際，釋迦又問——

須菩提，於意云何？可以三十二相見如來不？

這一問，跟開頭的一問正好呼應，都是問如來身相。由此正可見前周的用意，是說無相。然而此一問亦非重複，這只是等於老師問學生的問題，於解釋一番之後，再將問題加深一點來提問而已，此問已非問，只是表示告一段落。

於前周結束時，釋迦則對須菩提說——

如果說一切諸相，即是非相；又說一切衆生，即非衆生。真可謂反覆叮嚀，破「人我」見。

再看後周的設疑。

釋迦於答過須菩提的三問之後，突然問道——

如來於燃燈佛所，有法得阿耨多羅三藐三菩提不？

前周問「如來身相」，這一回卻是問「如來得法」，說於燃燈佛處「無有法」可得。其破「法我」執着的意思已很明顯。然釋迦對此點尚重覆強調，故又說——

須菩提，所言一切法者，即非一切法，是故名一切法。

這即是說因緣所生的諸相本體固空，因緣所生的諸法本體亦空。連如來都無法可得，則小乘行人自不當執四諦、十二因緣法爲實，菩薩亦不當執般若爲實。故釋迦嚴厲地說——

若人言如來有所說法，則爲謗佛，不能解我所說故。

因爲法無本體，故如來無所說法。這是從本體而言。若說我明明見釋迦說了幾十年法，那便只是現象。倘將現象當成本體，便是不解釋迦所說的法義，故爲謗佛。

於後周將結束之際，釋迦於重申無相義後，復言——

須菩提，發阿耨多羅三藐三菩提心者，於一切法，應如是

知，如是見，如是信解——不生法相。

須菩提，所言法相者，如來說即非法相，是名法相。

衆生無相，法亦無相，釋迦於此周重點在破「法我」已很明白。

最後釋迦以一頌作結——

一切有爲法 如夢幻泡影

如露亦如電 應作如是觀

凡因緣和合而生的法，都是有爲法，包括一切事物、現象，以至釋迦所說的般若、四諦、十二因緣在內。故此頌可謂空盡所有的本體，所不空者，便是與有爲相對的無爲。然而無爲即是涅槃，那是解脫者自證的境界，不可言說。

龍樹論師在《中論》有兩頌，正好說明有爲跟無爲的分別，頌云——

受諸因緣故 輪轉生死中

不受諸因緣 是名爲涅槃

如佛經中說 斷有斷非有

是故知涅槃 非有亦非無

全部《金剛經》的法義，實亦在於此。

般若的中觀見

釋迦說般若，龍樹則闡揚般若，龍樹說般若的主要論著爲《中論》，是故弘龍樹學者，在印度即稱爲中觀派，與弘無著學派的唯識派，成爲大乘兩大系統。

前已說過，般若所破者爲我執。這又可分爲「人我」與「法我」二執。

一般來說，小乘學者但破人我，不破法我，因爲他們執一切

法爲實有——《金剛經》之「能斷」，兼斷人法二執者即是因此。而且從大乘觀點來看，他們所破的人我亦不徹底，是故「般若」便是大乘法門。

然而此法門卻不易瞭解，唯識家有唯識家的見地，中觀家有中觀家的見地，且中觀家亦分兩派，即自續派(Svatantrika)及應成派(Prasangika)，兩派亦有不同的見地。

在這裏，不想將大小乘諸家見地詳述及加以比較，只想依中觀應成派所說，一述其對於般若的見地。

先說人我。

外道說「我」，通常離色受想行識等「五蘊」，建立一離蘊的自我。如道家的三魂七魄、猶太教的靈魂、印度教的梵我等。此等建立，「我」皆不依五蘊而成。佛家不許此種建立。但各派之「無我」，在應成師眼中，所「無」皆不徹底，如唯識家，建立阿賴耶識，應成師即視之爲不了義（不徹底的權宜建立）。

應成師認爲：可以有依五蘊假立的「我」，而且五蘊本身亦屬假有。所謂「假有」，即是緣生，即是依緣起建立之「有」。然而，若不知其爲假有，而執此假的「我」爲有，爲實體，此即是人我執。

換而言之，當認爲有「我」存在時，並未犯錯誤，但若一旦執此「我」爲實體，即便犯錯。這錯誤便即是人我執。所謂「實體」，無論離五蘊建立，抑或即五蘊建立（如唯識家建立阿賴耶識的種子），都同樣犯錯。

故「緣起性空」這一法則，須是徹底的空，不能於五蘊內外，建立絲毫不空的實體。

再說法我。

所謂法，即是一切客觀事物與現象。可分爲心法、色法、三

世法、有爲法、無爲法等。心法是精神活動，色法是物質現象，三世法約過去現在未來而言；有爲法通途指世間法，無爲法通途指出世間法。

應成師認爲，一切法皆屬緣起，是故皆無自性。連一般認爲不由緣起的「無爲法」，應成師亦不承認。

是故涅槃亦是緣起法。釋迦由降生以至入涅槃，都因「因緣」而有，即使取涅槃之際，亦不能脫離緣起。凡緣起都無自性，因此「無爲法」亦無自性。

但應成師對一切法的空見，卻並非斷見。例如，「無爲法」雖無自性，但「無爲」卻是實相。所謂「無爲」，即是覺悟一切法自性空，而且能證入此空性的境界。此境界即寂滅相，即涅槃相，即如法性，即無爲真如。其所證悟，便即用般若智。

因此，般若是智慧，亦是手段，亦是法則。就其功能而言，非般若不能證一切法空，故般若是智慧；就證悟過程而言，因用般若證入，故般若是手段；就所證的緣起法而言，能證的是般若智，故般若亦是法則。

但般若亦無自性，倘若因此智體銳利，能破無明，能斷煩惱所知二障，便因而認定其爲實法，那麼，便亦同樣犯錯。

現在再回過來，詳細一點說明，何以「無爲法」亦無自性。龍樹說：「無有不從受，而名爲法者。」即是說，凡稱爲「法」，皆是執受。一切法皆由緣起，緣起即是執受。可以舉一世間法的例來說明，人的建立由緣起，即依衆多適當的條件才能成立一個人。故人即有衆多條件的執受，譬如空氣，若不受空氣，人即不能生存。

是故無論心法、色法、三世法、有爲法、無爲法，一稱爲「法」，都有執受。此即無爲法亦由緣起，亦無自性之理。言佛

由「無相因」得「無相果」者，此因果便亦可視爲緣起。

可是「無爲」卻不同「無爲法」。無爲只是一種境界，是故不受諸因緣。

於經論中，有時亦將「無爲」說成「無爲法」。如本經羅什譯即是。這一點，於理解經文時須加注意。這樣做，亦無過失，因爲將「法」當作境界解，亦即「法」字實有歧義，龍樹所說者，則針對其本義而言。——我們因爲用羅什的譯文，因此亦用「無爲法」這一名詞，其義則實爲「無爲」，亦即指涅槃的寂滅相，佛證悟的如如法性。^註

附帶說一句，涅槃是「無爲法」，亦無自性，亦由緣起，但涅槃的寂滅相却是「無爲」，非緣起法。至於龍樹所說的「不受諸因緣，是名爲涅槃」，應成師認爲，其所言「涅槃」，實即指涅槃的寂滅相而言。

般若證一切法無自性，卻不離於中道。若有所離，不陷於常見即陷於斷見，是即非般若。龍樹所說的「八不」——不生不滅，不常不斷，不一不異，不來不去，即中道義。

因此也可以說，般若的法則即是「八不」。詳細的說明，見於《中論》。

換而言之，中道的般若，即以八不作爲法則（但卻不是本體），由此知諸法實相。——也可以這樣說，諸法的實相，便是八不的實相，此實相既不生亦不滅，既不常亦不斷，既不一亦不異，既不來亦不去。

是故凡有生滅，常斷、一異、來去等對待者，便都是緣起法（通途稱之爲「有爲法」）。唯有諸法實相，才能絕對而無生滅等相對。（此諸法實相，即是無爲，條辭上亦可稱「無爲法」。）無相對者，始非緣起法。

因此，唯有涅槃的寂滅相是絕對的。除此以外，便非實相。研讀本經，最好能以此中觀見作為基礎。

註1：詳見《四法寶鬘》的「導讀」。
註2：龍樹《大智度論》，言「無為」即是「有為」的實相，並不等於說「無為法」是「有為法」的實相。又言「無為法非因緣生法」，此即指無為的境界而言。亦即不受諸因緣的涅槃。

中土的譯本

本經在我國共有六譯，依翻譯時代先後，可排列如次——

《金剛般若波羅密經》

後秦 鳩摩羅什譯

《金剛般若波羅密經》

元魏 菩提留支譯

《金剛般若波羅密經》

陳 真諦譯

《金剛能斷般若波羅密經》

隋 達摩笈多譯

《摩訶般若波羅密多經》之《能斷金剛分》

唐 玄奘譯

《能斷金剛般若波羅密多經》

唐 義淨譯

上開六譯，以羅什譯最為流通，因其面世既早，而譯文亦流暢可誦。對持經的人來說，可誦這因素十分重要。前代高僧註疏本經，所據的都是羅什本，如姚秦僧肇的《金剛經註》；隋智顛的《金剛經疏》（天台宗後人刻此疏，則名為《金剛經智者

疏》）；隋吉藏的《金剛經義疏》等。唐代自六祖慧能以後，改用本經印心，因六祖自己即因聞人誦經，至「應無所住而生其心」句，頓然開悟，由是禪門講《金剛經》便成傳統，凡所講解註疏，亦用羅什譯。僅唐代法相家用玄奘譯，玄奘為中土法相唯識的開祖。

平心而論，玄奘的譯文最為忠實，而且嚴謹，如羅什譯「一切有情之類」，玄奘則譯為「所有諸有情，有情攝所攝」，兩相比較，足見玄奘翻譯時一絲不苟的作風。故羅什譯筆有如天馬行空，而玄奘譯筆則有如獅子據地。

菩提留支及真諦的譯本，似係取羅什譯為藍本，加以修訂，俾更符合梵文原意。例如羅什譯須菩提只作兩問問佛，缺一問，兩本皆加補正，即是修訂之一例，而文字則類多與羅什相同。

達摩笈多譯，僅依梵文逐字譯出，未依漢文格式造句，所以有「大比丘眾共半三千比丘百」、「兩足洗」之類句子。此本不便誦讀，但卻可用來研究原本的用字及句意。

義淨譯比玄奘譯後出，可能因感玄奘譯欠流暢，而羅什譯又欠信實，故乃重譯。六譯之中，其實以義淨為最佳。可惜未能流通，真令人有珠玉在前之歎。

今仍依羅什譯，分段註釋，取其流通。唯以義淨譯作為附錄，以便比較。於註釋時，以中觀家義為主，間採唯識義。若唯識家的註釋，則已有前述羅時憲教授的書在，較便今人。

（完）

(三) 普建道場設無遮大會

唐武德元年（六一八），於朱雀門南通衢址，普建道場，設無遮大會，一時沙門、道士雲集。同時於太原立義興寺，〈續高僧傳〉卷十九〈智滿傳〉上說：「武德元年，乃詔滿所居宅，爲義興寺，四事供養，一出國家。至三年，已滿德爲物歸，道聲更遠。」智滿爲當時「化宗所被，歸宗如市」的高僧。由於北蕃南侵，曾詔勅選二千僧尼編民入伍，但智滿所居寺院，高祖又特許：「滿師一寺，行業清隆，可非簡例」。不難看道風亮節的智滿爲帝室所重。同年又在太原立太原寺，於華陰立靈仙寺，京城立會昌寺、證果尼寺、集仙尼寺，又爲太祖帝后等造施檀等身佛像三軀。（見〈法苑珠林〉卷一百），〈續高僧傳〉卷二十六〈法周傳〉上說，當時以感通神異著稱的沙門景暉曾預言高祖當承天命，多與讖符，爲立勝業寺。又沙門曇獻於隋末設粥救飢民，爲其建慈悲寺（見〈兩京新記〉卷三）。另據〈唐大詔令集〉卷一一三〈道釋〉記載：武德二年（六一九）正月，高祖還曾下詔，要全國在每年的正月、五月、九月的三個月裏，不得行刑屠鈞，永爲國式。詔文曰：「……釋典微妙，淨業始於慈悲，道教沖虛，至德止其殘殺。」

以上所述，我們看到唐高祖李淵崇佛的種種行徑，無論建寺安僧，加強對僧尼的管理等方面均有建樹，但由於開國伊始，政務繁多，征戰未休，沒有更多的去考慮宗教問題，晚期政局穩定，開始制定佛教政策，顯露要從政治、經濟上限制純化佛教的意向。

(四) 〈沙汰僧道詔〉清整教團

唐初的佛教勢力雄厚，教團力量也十分強大，當時的僧尼二

十萬，享有不納賦稅、兵役，不受俗法治理及不拜君親的種種特權，出現許多不法現象，僧團內部龍蛇混雜。寺院擁有衆多的土地及佃戶，從某種程度影響了國家經濟。故規定道、僧誦經、受戒者，道士與僧給田三十畝，女冠與尼給田二十畝，企圖從法律上限制僧道的佔田數量（見〈唐六典〉卷三）。在政治上，當時太史令傅奕數次上疏高祖請除去釋教，他是唐代第一個站出來反對佛教的人。據說，他曾把魏晉以來反佛者的事跡編集成書，題爲〈高識傳〉十卷，用以宣傳反佛思想。武德七年（六二四）上書說佛法害國，六朝的梁武、齊襄足以借鑒，其人好老莊，又尊儒學，從社會政治角度來反對佛教。資料見〈舊唐書〉卷七十九〈傅奕傳〉，在〈全唐文〉一百三十三卷載有傅奕〈請廢佛法表〉以十一條建議來廢除佛教。傅奕的疏文傳出來之後，在佛教界引起極大震動，法琳做〈破邪論〉，虞世南爲之作序來反駁傅奕。同時沙門普應、慧乘也紛紛著論進行反擊。雙方辯論激烈。武德八年（六二五），高祖下詔叙三教先後，「老先、次孔、末釋」。武德九年，高祖下詔諮詢皇太子建成沙汰佛教意見，其詔書曰：「朕惟佛教之興，其來自昔。但僧尼入道，本斷俗緣，調課不輸，丁役俱免，理應盡形寺觀，履德居真，淨命釋門，清身養素。此年沙門乃多有愆過，違條犯章，干煩正術。未能益利化，翻乃左道是修。佛戒，雖有嚴科，違者都無俱犯，以此祥之，似非誠諦。今欲散除形像，廢毀僧尼，輒爾爲之，恐駭凡聽，佇子明言，可乎不可？」（見〈法琳別傳〉大正藏五十卷卅200下）建成上疏爲佛教聲辯，群臣的意見不統一，最後下詔書沙汰僧尼及諸道士。詔曰：「朕膺期馭宗，興隆教法。深思利益，情在護持，欲使玉石區分，薰獲有辯，長存妙道，永固福田，正本澄源，宜從沙汰。諸僧尼道士女冠等，有精勤練行，遵

戒律者，并令就大寺觀居住，官給衣食，勿令乏短。其不能精進，戒行有闕者，不堪供養，并令罷道，各還桑梓。所司明爲條式，務依法教，違制之事，悉宜停斷。京城留寺三所，其餘天下諸州，各皆一所，余悉罷之。」（見《全唐文》卷三）

很明顯，由於寺院的職能倒退，部份僧尼行爲腐化墮落，唐高祖的《沙汰僧道詔》和傅奕的《請除佛疏》，兩者的出發點，是迥然不同的，傅奕是要從根本上廢除佛教，而唐高祖則是爲了「正本澄源」。是因爲看到少數僧尼不能用功辦道，部份寺院生活雜濫，大有「傾毀妙法」的危險。他爲了沙汰濫僞寺僧，純化僧團，才下詔書的。而對精進練行，持戒嚴謹的，則國家供養，達到「長存妙道，永固福田」的目的。然而這項措施，在控制教團方面也起到一點效果。據《新唐書》和《資治通鑑》記載，高祖下詔沙汰僧道，是在武德九年（六二六）四月，同年六月又下詔曰：「其僧、尼、道士、女冠，宜依舊是」（見《唐會要》卷47）的勅文。等於宣布撤銷《沙汰僧尼詔》，《舊唐書》卷一《高祖紀》上則說「事竟不行」。

唐高祖對佛教的政策十分微妙，他深知「寬嚴皆誤」，一邊建寺造像，一邊清除僞濫，限制僧尼數字發展。後者則對唐太宗啓示很大。

三、唐太宗的佛教政策

宋人歐陽修認爲唐太宗對佛教備爲崇奉，弘贊教法，而近人湯用彤則主張，在唐代諸帝中，太宗實以不信佛著稱。對唐太宗和佛教的關係的看法，何以大相徑庭？原因在於唐太宗本人對待佛教的態度本身就存在種種矛盾。唐太宗即位後。勵精圖治，百業俱興，制定了大唐帝國的長治久安的基本藍圖。在佛教政策方

面，他對唐高祖即有繼承，又有發展，經過多年的摸索，形成了一整套完整的政策，對唐代佛教興衰有重大影響，本文試從對唐太宗崇佛、抑佛方面去對其人與佛教的關係加以剖析。

（一）建寺、設齋、度僧

唐太宗即位不久，貞觀三年（六二九），就捨通義宮爲尼寺，《全唐文》卷九《捨舊宅造興聖寺詔》上說：「……朕不承大寶，奄宅域中，……永懷慈訓，欲報無從，靜言因果，恩憑冥福，通義宮皇家舊宅，制度弘敞，以崇仁祠，敬增靈祐，宜捨爲尼寺。」爲報母恩，捨舊宅通義宮爲尼寺。同年十一月，唐太宗又下了一道《爲戰陣處立寺詔》，要在當年各戰陣之地，修建寺廟，借助三寶力量荐拔亡靈。詔書曰：「……日往月來，逝以斯遠。猶恐九泉之下，尙淪鼎鑊，八難之間，永纏冰炭。愁然疚懷，用忘興寢，思所以樹其福田，濟其營魄。可於建義以來，交兵之處，爲義士、凶徒損身者、戎陣者，各建寺刹，招延勝侶。望法鼓所震，變炎火於青蓮，清梵所聞，易苦海於甘露。所司宜量定處所，并立寺名，支配僧徒，及修造院宇。具爲事條以聞，稱朕矜愍之意！」（見《全唐文》卷五）爲戰爭當中敵我雙陣亡的將士建寺超度，充分顯示了太宗的冤親平等的博大心胸。遵照這道詔書的旨意，於如下的七個地方修建寺院，於晉州（破宋金剛處）立慈雲寺（褚遂良撰碑），於汾州（破劉武周處），立弘濟寺（李百藥撰碑）。於邙山（破王世充處）立昭覺寺（虞世南撰碑），於洛州（破劉黑闥處）立弘福寺（岑文本撰碑）。以上勅建的寺院均在戰爭重地，起到取慈去殺、淨化人心的作用，同時還賜給寺院大量土地、車、馬等。不僅在戰地上修建寺宇，還爲他在征戰時所殺的將士「建齋行道」。《全唐文》卷四，《爲

戰亡人齋行道詔》上說：「……朕自隋末創義，志存拯溺，北征東戰，所向平殆，然……凡所傷殘，難用勝跡，……竊以如來聖教，深尚仁慈，禁戒之科，殺害爲重。……今宜爲自征討以來，手所誅翦，前後之數，將近一千！皆爲建齋行道，謁誠禮懺。……冀三途之難，因斯解脫，萬劫之苦，藉此宏濟。滅怨障之心，趨菩提之道。」太宗爲征戰之際所殺的人建齋行道，依仗三寶功德，永離萬劫之苦。在《全唐文》卷八還有唐太宗《爲己故禮部尚書虞世南齋僧詔》，其時齋僧五百，造佛像一軀。

經過隋末戰亂的風暴，佛教受到了很大打擊，寺宇破敗，僧尼銳減。唐太宗每思之則「良用慨然」，因此兩次下詔：要全國各地，普度僧尼。《全唐文》卷五《度僧於天下詔》上說：「三乘結轍，濟度爲先，八正歸依，慈悲爲主……此同喪亂，僧徒減少，華台寶塔，窺戶無人……其天下諸州有寺之處，宜令度人爲僧，僧尼總數以三千爲限。其州有大小，地有華夷，當處所度多少。委有司商定，務須精誠德業，無問年之幼長，其往因減省還俗及私度白首之徒，若行業可稱，通在取限……。」《全唐文》卷八《諸州寺度僧詔》又載：「……京城及天下諸州寺，宜各度五人，宏福寺宜度五十人」。可見唐太宗對振興佛教出力頗多，「度僧立寺」，「廣事弘持」。在度僧當中嚴格規定官度，并有一定的限度，維護山門的清嚴功不可沒。當時共有寺三七一六所，度僧尼一萬八千五百人。

(二) 勅頒《佛遺教經》及禮敬高僧

爲了進一步對佛「情深護持」，他還專門下詔，頒發《佛遺教經》，《全唐文》卷九《佛遺教經施行勅》上說：「……《遺教經》者，是佛臨涅槃所說，誠勸弟子甚爲詳細，末俗緇素，并

不崇奉。大道將隱，微言且絕，永懷聖教，用思宏闡……多寫經本，務在施行……其官宦五品以上及諸州刺史，各付一卷。若見僧尼行業與經文不同，宜公私勸勉，必使遵行」。

如此一來無論京官、州官，人手一冊《佛遺教經》，憑以監督，檢查僧尼們的行爲是否與經相符，如不符者，則進行公私勸勉，以使佛門純淨，宏闡聖教，爲護持正法，唐太宗可謂功績可佳。唐太宗的崇敬佛教，對當時一些上層僧侶也特別的優禮。如貞觀六年（六三二），太宗詔請華嚴宗初祖杜順進宮，下殿親迎，賜號「帝心」，結果朝廷上下對杜順禮敬備至；貞觀九年律學大師智首死，太宗勅令爲他舉行葬禮，由朝廷供給葬具，命房玄齡，杜正倫等大臣親往吊祭。另外特別值得一提的是與玄奘的關係。玄奘從印度歸國途中，到了于闐，上表太宗，太宗立即詔覆玄奘：「聞師訪道殊域，今得歸還，歡喜無量，可即速來，與朕相見，其國僧解梵說及經義者，亦任將來。朕已勅于闐等道，使諸國送師，人力鞍乘，應不少乏，令敦煌官司，於流沙迎接，鄯善於沮洳迎接」（見《全唐文》卷七《答玄奘還至于闐國進表詔》）。玄奘到洛陽，太宗立即「別勅引入深宮之內殿，……談叙真俗……從卯到酉（早上五時到晚七時），不覺時延，迄於閉鼓」（《續高僧傳》卷四《玄奘傳》）。玄奘在會見時，請求搜擢賢明，組織譯場，太宗對玄奘說：「……造宏福寺，其處雖小禪院虛靜，可爲翻譯。所須人、物、吏力，并與房玄齡商量，務令優給」（見《大正藏》卷五十 P253）。這樣玄奘從洛陽回到長安後，延請知名高僧如道宣、神泰、玄應等十二人證義，又徵集綴文等相數十人，襄助譯事，大臣于志寧、許敬宗、杜正倫也參與了譯事。玄奘在弘福寺建立了規模宏大譯場，開始了他在中國佛教史上具有重大影響的譯經事業。貞觀二十年

(六四六)玄奘把他撰述的《西域記》奉表上聞，太宗詔答(見《全唐文》卷八《答玄奘法師進書詔》)。太宗又親為玄奘所譯經作《大唐三藏聖教序》：「……佛道崇虛，乘幽控寂，弘濟萬品，典御十方，……民仰德而知道」(見《全唐文》卷十)。貞觀二十二年，太宗披覽玄奘所進新譯《瑜伽師地論》，對侍臣說：「朕觀佛經，瞻天俯海，莫測高深。法師能於異域得是深法，朕此以軍國務殷，不及委尋佛教。而今觀之，宗源杳曠，靡知涯際，其儒道九流之典比之，猶汀滢之池方溟渤耳！而世云三教齊致，此妄談也。」(見《大正藏》五十卷254)。隨即勅令秘書省繕寫九部，分發雍、洛、并、相、荆、兗、揚、涼、益九州，以「展轉流通，使率土之人同稟未聞之義」(同上)。同年慈恩寺落成，又度僧三百，請高僧五十人入住。別造譯經院，請玄奘移居翻譯，并任上座之職。玄奘移居之日，太宗及皇太子等親執香爐臨送，場面莊重，觀禮數萬人。唐太宗直到死前仍和玄奘談論佛法。問及因果報應及西域先聖遺跡，嘆相見恨晚，不能廣做佛事為憾。

以上兩則不難看出由於多種原因，使唐太宗對佛教產生了信仰，他曾在《弘福寺施齋愿文》裏自稱「皇帝菩薩戒弟子，發誓惟以丹誠，皈依三寶」，表示自己的最終追求是「愿心悟無為，神遷妙喜……疾證菩提，早登正覺」。在《大興善寺碑銘》裏，他又自稱是「金輪天王」的化身，要以度生為己任，「雲和之樂，共法鼓而同宣，雅頌之聲，與梵音而俱遠……圓滿有竭，福祚無盡，方石易銷，愿力無盡」(見《全唐文》卷十)。唐太宗對佛教實行的扶持政策使唐初佛教迅速恢復發展起來，寺宇重輝，僧尼得度，譯事隆盛，宗派爭鳴，一派生機的景象。

(三) 抑佛點滴

唐太宗即位初年，及至晚期，對佛教的態度有些矛盾，上述的則是護法情深的帝王，然而他也對佛教採取一些抑制措施。《全唐文》卷八《貶蕭瑀手詔》上說：「……至於佛教非意所遵，雖有國之常經，固弊俗之虛術。何則求其道者，未驗福於將來，修其教者，翻受辜於即往。至若梁武，窮心於釋氏，簡文銳意於沙門，傾帑藏以給僧祇，殫人力以供塔廟。……而不暇社稷，俄頃而為虛報施之徵，何其繆也。」梁武帝的後裔蕭瑀信佛，太宗下詔貶斥，在這道詔書裏，太宗又鄭重聲明，佛教不是他所尊信，又舉梁武帝等人奉佛的結果。「朕所好者，唯堯、舜、周孔之道」(見《資治通鑑》卷一九二《唐紀》八《太宗》)。不但如此，還在實際行動上限制佛教，抑制佛教。在即位之前，又將洛陽的寺院焚毀，「凡曰道場，盡為消除」。即位之初，又多次檢校僧團，清肅非濫，對於一些非官度僧尼，都處以極刑。其中雖也有詔令天下度僧之舉，然而度僧數字限制極嚴，強調「總數以三千為限」，被度對象「務須精誠德業，……若官人簡練不精，宜錄附殿失，但戒行之本，惟尚無為」。對假慕沙門，妄稱神通，以不法方式謀財者，皆以刑罰，「務令法門精整」(見《全唐文》卷八《度僧於天下詔》)。

貞觀十一年，唐太宗用行政力量來干涉佛道之爭，強制規定《道士女冠在僧尼之上詔》，這位「皇帝菩薩戒弟子」，突然一反常態，嚴正宣佈，「自今以後，齋供、行法，至於稱謂，道士女冠可在僧尼之前」(見《全唐文》卷六)。發生在貞觀年間的道先佛後問題爭論，就是圍繞着這道詔書展開的。在社會上掀起一場軒然大波，沙門智實、法琳、法常、慧淨等伏闕上書，請求太宗收回成命，結果智實被杖責放還。貞觀十四年，道士秦世英指控法琳著論毀謗皇室，法琳被貶至死(見《全唐文》卷六《詰

沙門法琳詔》)。

(四) 唐太宗奉佛、抑佛之剖析

唐太宗對佛教的態度前後矛盾，但實際上他的作法與當時的社會背景息息相關。在思想界，佛教至唐初已有六、七百年的發展，已與中國固有文化相協調，擁有眾多信眾和社會基礎，佛學理論遠遠超過儒道兩家。輪迴、報應的觀點更使人歸仰如市，影響巨大。在政治上，一些士大夫也紛紛皈依佛教，著名的士族如蕭瑀、蕭瑯、李百藥、杜正倫、岑文本、虞世南、杜如晦、裴寂均崇佛虔誠。當傅奕反佛之時，蕭瑀等人挺身而出，與之抗爭。在經濟上，僧尼享有免租役等特權，僧尼寺院數字激增，並擁有眾多土地和勞力，影響了朝廷的收入和兵役來源。諸多原因使唐太宗對佛教的態度，不僅僅是信仰問題，帶有較濃的政治色彩。道先佛後的爭論實際上是堅持唐高祖自稱為李聃後裔的說法，提高道教地位，是因為「朕之本系，起自柱下」老子是他的始祖，更重要的是借道教始祖的後代來提高李唐皇室的聲望，以與那些自高門第，妄自尊大的山東老牌士族相對抗。所以表面是道先佛後的宗教問題，其中有複雜的民族及政治問題。其目的是有利於唐王朝的統治，這一點也無可厚非。

在控制建寺度僧方面，我們知道在太宗時代，唐王朝尚處百業待興之際。隋末大起義的衝擊還傷痕累累，其時全國戶不滿三百萬，大量土地荒蕪，「蒼茫千里，人烟斷絕，鷄犬不聞，道路蕭條」(見《舊唐書》卷七十一《魏徵傳》)。所以對雄材大略，勵精圖治的唐太宗來說，增殖戶口，發展農業生產乃是當務之急。如此一來對寺院濫度僧尼特別敏感，嚴格控制寺院僧尼的數字，禁止私度，這都是為了使佛教的發展不要超過一度的限

度，不得不採取了抑佛之勢。

對過去僧尼干涉政治、造反等等弊端，他也警惕不懈，所以又特地修訂寺院規章制度，使僧尼必須遵守。總之，他之所以對佛教採取一些限制政策，是力求消除或盡量縮小佛教對國家的不利作用。同時又極力提倡佛教的慈悲、濟世，報四種恩的宗旨，來發揮佛教有助於王化的作用。他詔令在戰場建寺，設齋行道，都說明了這個問題。在唐太宗征遼失敗後，對佛教更是信仰彌深，這也與他推行休養生息，貞觀後期經濟出現繁榮的國家和寺院，在經濟上的矛盾已趨向緩和有直接關係。因此身為帝王的唐太宗有其信佛與抑佛的兩面，一些抑佛的措施是為有利於他的統治，同時也以君主的身分來整頓教團，提高了僧尼的素質，貞觀年間高僧輩出就說明了這一點。

四、武則天與佛教關係概觀

(一) 武則天與《大雲經》

武則天母家出身楊隋皇室，世代奉佛。其人也特重佛法，在封建社會女人當皇帝，從儒家的立場來說難以接受。因此她想要通過一切手法來獲得政權，必須要在輿論界製造氣氛。對符瑞圖讖興趣極大。垂拱四年(六八八)，武承嗣偽造瑞石說：「聖母臨人，永昌帝業」(見《舊唐書》卷六《則天皇后》)。武則天見後興奮非常，稱其石為「寶圖」。六月又得瑞石於汜水，也暗示女子當成帝王。在六八九年，當時沙門懷義與法朗等人撰《大雲經疏》說她是彌勒下生，在閻浮提稱主。然而《大雲經》在此前已有幾種譯本，只是本文有女主的文字，懷義等人才注疏上表。同年九月，武則天自立為帝，改國號曰「周」，改元天授。《舊唐書》卷六《則天本紀》上說：「……有沙門十人偽撰《大

《雲經》表上云，盛言神皇受命之事」。武后當即下詔頒《大雲經》於天下，在各州郡建大雲寺，度僧數千人。此後武則天對佛教極力提倡，表現出強烈的護法熱情，如在天授二年（六九一）四月，令釋教在道法之上，僧尼處道士、女冠之前。徹底改變太宗時道先佛後的政策。關於這一點在《全唐文》卷九十五上說：「朕先蒙金口之記，又承寶偈之文，……大去闡奧，明王國之禎符……馭一境而敷化，弘五戒以訓人！爰開革命之階，方啓惟新之運。自後已今，釋教宜在道法之上，緇服處黃冠之前。……布告遐爾，知朕意焉。」（見《釋教在道法之上制》）。

《新舊唐書》所說沙門偽造的《大雲經》現已無從查考。而在北京曇無讖翻譯的《大雲無相經》裏則談到了女人稱王的事。如「……有一天女，名曰淨光……佛言天女！汝以是因緣，……即以女身，當王國土，得轉輪王……」。又說：「是天女者，……為衆生故，現受女身，爾時諸臣即奉此女以繼王嗣。女即承正，威伏天下！閻浮提中所有國土，悉來奉承，無違拒者。」（分別見《大正藏》十一卷P1098、1107）。這段經文被武則天看做是佛對於她稱帝的授記。并且，懷義、法朗等為《大雲經》進行注疏。說經裏所指的女王就是神皇武后。武則天對撰疏的雲宣等九人分別賜爵縣公及賜紫色袈裟。并且在天授九年（六九〇）十月，勅兩京，諸州各置大雲寺，藏《大雲經》，請義學沙門登座講解。（見《資治通鑑》卷二〇四《唐紀》二〇《則天后》）。又在長壽二年（六九三），菩提流支譯出《寶雨經》十卷再次談到有位「故現女身」的菩薩，為自在主，統治天下。故在聖歷二年（六九九），八十《華嚴》譯成，武后親為制序曰：「金仙降旨，《大雲》之偈先彰；五辰披詳，《寶雨》之文後及。」在《大唐新譯聖教序》也說：「甘露之旨即深，《大

雲》之喻方遠。」《大周聖教序》還說「重開甘露之門，方布《大雲》之蔭。」（以上均見《全唐文》卷九十七）。

可見武則天的稱帝，與《大雲經》及《寶雨經》的預言記載有非同尋常的關係。她之所以對《大雲經》及佛教的重視也不難理解。主要是《大雲經》等在佛教上為她武周革命提供了理論依據。

（二）重視《華嚴經》

武則天時代以前，《華嚴經》曾在晉代有六十卷的譯出，她聽說晉譯的不全，於是派人去于闐取回梵文全本。并親自組織譯場。由實叉難陀擔任主譯。梵僧戰陀提婆譯語，法藏筆受，復禮綴文，圓測、弘景等人證義，女皇本人也親自參與。證聖元年（六九五），於洛陽大遍空寺開始翻譯，到聖三年（六九九），十月翻譯完畢，共八十卷，亦稱唐譯華嚴。武則天對重譯《華嚴經》十分重視，在她的統治時代，形成了以此經為理論根據的華嚴宗，并且親自為新譯《華嚴經》撰寫序言曰：「……華嚴經者，諸佛之密藏，如來之性海，視之者莫識其指歸，挹之者莫測其涯際，有學無學者絕窺覷，二乘三乘寧希聽受……一句之內，包法界之無邊，一毫之中，置刹土而非隘。……敬譯斯經……添性海之波瀾，廓法界之疆域，大乘頓教普被於無窮，方廣真詮遐該於有識。……」（見《全唐文》卷九十七）。

上邊的序言字裏行間道出了《華嚴經》核心大義，也可以看出武則天對此經也研習有素。長安四年（七〇四）勅衆僧於內道場，建華嚴法會，著名華嚴宗大師法藏親自給武則天講解此經。由於經中的六相、十玄的玄理使她茫然，法藏以殿前的金獅子為喻，如是重重無盡道理方才豁然。這就是有名的《金獅子章》。

（未完）

文對又。一五《大惠博禪聖持》出疏：「甘露之旨眼藥。」

刊曰：「金山御旨。」《大聖》文對式導：「玉環遊精。」《寶雨》文

不。站五羅羅一平《六式六》。八十《華嚴》轉如。知言轉流轉

《眼天》又五員雷一平《六式三》。善對高支羈出《寶雨

《寶雨》卷二〇四《寶珠》二〇

《寶雨》卷二〇四《寶珠》二〇

《寶雨》卷二〇四《寶珠》二〇

《寶雨》卷二〇四《寶珠》二〇

《寶雨》卷二〇四《寶珠》二〇

《寶雨》卷二〇四《寶珠》二〇

《寶雨》卷二〇四《寶珠》二〇

《寶雨》卷二〇四《寶珠》二〇

《寶雨》卷二〇四《寶珠》二〇

《寶雨》卷二〇四《寶珠》二〇

《寶雨》卷二〇四《寶珠》二〇

《寶雨》卷二〇四《寶珠》二〇

《寶雨》卷二〇四《寶珠》二〇

《寶雨》卷二〇四《寶珠》二〇

《寶雨》卷二〇四《寶珠》二〇

《寶雨》卷二〇四《寶珠》二〇

《寶雨》卷二〇四《寶珠》二〇

《寶雨》卷二〇四《寶珠》二〇

《寶雨》卷二〇四《寶珠》二〇

《寶雨》卷二〇四《寶珠》二〇



至尊宗喀巴密傳祈禱頌文

扎西白丹造
江波譯

敬禮法王宗喀巴

廣大無邊虛空中，
如日佛子法王尊，
頂戴吉祥師足塵。

師身語意諸功德，
一切宣說力未逮，
然為增信以少聞，
串成功德海頌辭，
華鬘明慧頸莊嚴，
此增信心福寶者，
我作智者當喜悅，
師之善行如福雲，
含增化機賢善兩，
深廣雅音龍嘶吟，
吉祥上師如龍王，
俱胝三昧能自在，
著述善說勵實修，
瑜伽自在明咒主，
師為眾生頂上王。

(未完)

由欲器中內六卦、十支內支與對於然。志願以頌頌內金藏千

學。藝華顯志會。善各華顯宗大補志願自餘瓦眼天轉轉此

出瓦眼天樓此轉此轉轉轉。具支四平(十〇四)煉案對內

土數內內言字真計問出(華顯)對心大善。出可以書

其甚顯。言學無學香顯顯。二乘三乘事各顯受……一內之內，

香。龍轉之密顯。以來之抄。顯之香莫其其。顯之香莫其

顯宗。共且自自自自(華顯)十代重顯。五代內轉轉轉。江

十日顯宗事。共八十卷。亦轉轉轉轉。瓦眼天樓重轉(華顯

(六式五)。對轉轉轉轉轉轉。既三三(六式六)。

顯文。顯(一)

昔於金剛座佛前，水晶寶鬘百一粒，敬呈而發菩提心，

證真實見妙緣成，祈禱吉祥師足下。

七齡親睹秘密主，大車吉祥燃燈智，且常相續攝受故，

顯密教現為教授，祈禱吉祥師足下。

如帝青寶色湛藍，具足甚美五光網，曼荼羅中文殊尊，

至尊大師親得見，祈禱吉祥師足下。

(四)

從此至尊智慧(文殊)藏，何時欲見即現身，集密般若深義教，相續聽聞正法王，祈禱吉祥師足下。

(五)

修習七支儀軌時，三十五佛俱現前，各各身形手幟等，如寶恒見正法王，祈禱吉祥師足下。

(六)

具妙坐姿彌勒怙，二手善結說法印，「如具十力佛重臨，成辦佛業」而授記，祈禱吉祥師足下。

(七)

入天導師釋迦王，藥師如來、無量光，眷屬海會中晃耀，佛子法王親得見，祈禱吉祥師足下。

(八)

悉地生處救度母，頂髻尊勝、光明母，消除中斷白傘蓋，諸本尊等數數見，祈禱吉祥師足下。

(九)

龍樹菩薩、佛護尊，聖天、吉祥月稱足，瑜伽自在龍覺等，恒常親臨作攝受，祈禱吉祥師足下。

(十)

已證三地聖無著，遍知第二世親尊，聖者(文殊)攝受陳那等，恒常親臨作攝受，祈禱吉祥師足下。

(十一)

說法如月法稱師，功德光與釋迦光，寂天吉祥、阿跋耶，恒常親臨作攝受，祈禱吉祥師足下。

(十二)

因扎菩提、薩惹哈，魯伊巴與橫布足，黑行師及蓮華性，恒常親臨作攝受，祈禱吉祥師足下。

(十三)

「由依此等教典故，廣利自他緣起成，」文殊明顯作授記，利他任運大菩薩，祈禱吉祥師足下。

(十四)

止觀雙運勝瑜伽，三昧如新月增時，世尊怖畏金剛身，赫奕全圓面臂見，祈禱吉祥師足下。

(十五)

至尊上師與文殊，心間智慧劍相連，無漏甘露心中入，生起俱生樂妙定，祈禱吉祥師足下。

(十六)

往生極樂刹願文，彌勒怙主正義讚，要義次第文殊宣，由師綴文而善成，祈禱吉祥師足下。

(十七)

身語意像開光時，智尊真實入誓尊，由師加持諸聖像，善成衆生妙福田，祈禱吉祥師足下。

(十八)

龍樹菩薩五父子，抉擇甚深緣起義，彼等之中佛護尊，
梵篋加持聖(龍樹)意明，祈禱吉祥師足下。

(十九)

吉祥時輪續究竟，六支諸要思惟時，親見世尊時輪面，
授記「如同月賢來，」祈禱吉祥師足下。

(二十)

拉薩神變節法會，希有吉祥百莊嚴，加持供品成大樂，
十方諸佛菩薩悅，祈禱吉祥師足下。

(二十一)

庸當情器現空幻，深明無二瑜伽力，大樂天相現起時，
爲身金剛瑜伽主，祈禱吉祥師足下。

(二十二)

三身金剛於心蓮，出入念誦咒音時，入住融之光明印，
爲語金剛瑜伽主，祈禱吉祥師足下。

(二十三)

臍輪拙火旃陀離，融頂「杭」字降中脈，俱生大樂中游戲，
爲心金剛瑜伽主，祈禱吉祥師足下。

(二十四)

十方所住佛菩薩，請爲淨願見證時，各方如來身莊嚴，
咸來親受諸供養，祈禱吉祥師足下。

(二十五)

文殊金剛壇城主，夢中見賜妙寶瓶，文殊彌勒二菩薩，
抉擇正法水充盈，祈禱吉祥師足下。

(二十六)

象寶莊嚴妙座上，一切智者布頓師，授予集密根本續，
「汝爲此主」說云云，祈禱吉祥師足下。

(二十七)

付已隨以咒手印，三番頂上加持故，瑪巴和合遷轉法，
決定是續、聖(龍樹)教授，祈禱吉祥師足下。

(二十八)

修習勝樂輪之時，現見曼荼羅聖象，外內三處諸空行，
供金剛歌令熙怡，祈禱吉祥師足下。

(二十九)

修持消滅魔軍時，現見能仁大伏魔，如純金聚光燦燦，
俱抵日光而圍繞，祈禱吉祥師足下。

(三十)

師身與佛身語意，無別和合映蔽魔，諸護法象誅魔時，
魔軍大呼「敗矣」聲，祈禱吉祥師足下。

(三十一)

親於護法海會衆，如昔金剛持教誡，「汝等護持興聖教，
以增上敬如理辦。」祈禱吉祥師足下。(下轉第18頁)



護生畫集研究(五)

陳星

第四章 護生畫三集之研究

第一節 編繪出版概況

自從一九四二年弘一法師在泉州圓寂以後，豐子愷還一直沒有機會去閩憑吊。而《續護生畫集》出版後，由於戰亂以及抗戰勝利復元過程的匆忙，豐子愷除了日常注意收集護生畫資料外，也難有機會靜心作畫。一九四六年九月十五日，豐子愷回到上海，接著於次年三月卜居杭州裡西湖。豐子愷在杭州靜居一年多後，他似乎終於悟到該去外面走走，而最佳去處則是台灣和福建了。於是，豐子愷在一九四八年九月率女兒一吟與開明書店經理章錫琛一家周游台灣，又於十一月二十三由台灣至廈門。

豐子愷在廈門期間，應當地佛教界之請，於一九四八年十一月二十八日為廈門佛學會作了一個題為《我與弘一法師》的演講。也就是這次在廈門，豐子愷第一次見到了神交已久的廣洽法師。早在一九三一年，廣洽法師經弘一法師介紹，開始與豐子愷書信往來。抗戰之初，廣洽法師去了新加坡。此次恰巧廣洽法

人，當此，其本心未試不感憐一聞十代翁一人一人，因既對「建崇仰正一老龍，德丁世景一十代翁人的一聞人」。凡此

師也從南洋歸來參與傳戒大會，兩人意外地在南普陀寺相見。當時廣洽法師引導豐子愷參謁了南普陀寺弘一法師居處，參謁後，豐子愷百感交集，作了一幅《今日我來師已去，摩娑楊柳立多時》的畫贈給廣洽法師。應該講，這回參謁弘一法師居處，豐子愷已經有意要畫護生畫三集了。一九四九年新年剛過，豐子愷赴泉州謁弘一法師圓寂之地^①，受到泉州佛教界的熱烈歡迎。有一位居士拿出一封信給豐子愷看，這信正是當年豐子愷寄給弘一法師的，信上「世壽所許，定當遵囑」八個字頓時跳至豐子愷眼前。於是豐子愷當即發願繪作《護生畫三集》七十幅。一月十四日，豐子愷在廈門賃居古城西路四十三號二樓，閉門三月，終於繪成。根據章錫琛先生的提議，豐子愷給居在香港的葉恭綽先生寫信請求題字，很快得到允諾。這樣，豐子愷於四月初親自攜畫赴港，兩個星期之後，七十頁護生詩文全部寫畢。豐子愷又於四月底攜畫及題字飛抵上海，交大法輪書局蘇慧純居士。《護生畫三集》終在一九五〇二月十五日由大法輪書局出版。

關於《護生畫三集》中的詩，豐子愷在序言中說：「這裏的

詩文，一部分選自古人作品，一部分是我作的。第一第二兩集，詩文的作與寫都由弘一法師負責，我只繪畫。（第二集中雖有許多是我作的，但都經法師修改過。）這第三集的詩文，我本欲請葉恭綽先生作且寫。但葉老先生回我信說，年邁體弱（他當年六十九歲）用不得腦，但願抄寫，不能作詩。未便強請，只得由我來作。我不善作詩，又無人修改，定有許多不合之處。這點愚誠，要請讀者原諒。」

《護生畫三集》中的畫有其特色。細細閱讀，人們會發現這第三集中的畫，絕大部分是贊頌動物對人的好處的，也有用欣賞的眼光，羨慕動物祥和自娛的生活趣味的。例如《吃的是草，擠的是乳》、《困與鹿驢相伴眠》、《小貓似小友、憑肩看畫圖》、《叫落滿天星》等皆是贊美動物對人類的貢獻；像《日夕齊下來、各自舐其犢》、《義狗救豬》、《老羊羸瘦小羊肥》、《舐傷》、《白象及其五子》、《鄰家》等等許多畫都是表現動物之間的友愛。豐子愷極善於運用這樣的表現手法反對人間的暴行，提倡護生，追求人間祥和美好的圖景。當然，第三集中亦有一些所謂「斥妄」的畫，如《將人試比畜》、《餵鷄聯想》等即是。但從總體上講，這類畫和前兩者相較，其數量很少。故此，我們讀《護生畫三集》的感覺是較輕鬆愉快的。

《護生畫三集》出版時附有《護生畫三集附印姓名錄》，初版總印數為一千零二十一冊。說明三集的印刷仍是以募款的方式進行的。

注釋：

①關於豐子愷由廈門赴泉州的時間，潘文彥在《豐子愷年表》（《豐子愷傳》附錄，〈杭州〉浙江人民出版社一九八三年二

月第一版）中列在「一九四八年」條目中。而豐子愷在《護生畫三集》序言中說此行是在一九四九年春。根據豐子愷於一九四九年一月十四在廈門賃屋閉門繪護生畫的情況。推算他赴泉州是在一九四九年元旦過後的幾天。

第二節 豐子愷對弘一法師出家的首次公開表態

對於弘一法師的圓寂，豐子愷始終是很理智的。他沒有立即寫文悼念，也沒有為之發起、主持過任何形式的追悼大會。他的解釋是：「弘一法師是我的老師，而且是我生平最崇拜的人。如此說來，我豈不太冷淡了麼？但我自以為並不。我敬愛弘一法師，我希望他在這世間久住。但我確定弘一法師必有死的一日，因為他是「人」。不過死的時日遲早不得而知。我時時刻刻防他死，同樣時時刻刻防我自己死一樣。他的死是我意中事，並不出於意料之外。所以我接到他死的電告，並不驚惶，並不慟哭。老實說，我的驚惶與慟哭，在確定他必有死的一日之前早已在心中默默地做過了。」^①

又是五年過去了，豐子愷除了在一九四三年三月寫了一篇《為青年說弘一法師》外，仍是沒有再寫過什麼紀念文字。一直到一九四七年，福建的劉綿松居士編輯《弘一法師全集》時，豐子愷方因其詞意非常誠懇，難以推卻而寫了一篇不到千字的小序。對於弘一法師的評價問題，他仍不願詳談。他躊躇良久，方才動筆：

「我崇拜弘一法師，為了他是『十分像人的一個人』。凡做人，當初，其本心未始不想做一個十分像『人』的人；但到後

來，為環境、習慣、物欲、妄念等所阻礙，往往不能做得十分像「人」。其中九分像「人」，八分像「人」的，在這世間已很偉大；七分像「人」，六分像「人」的，也已值得贊譽；就是五分像「人」的，在最近的社會也已經是難得的「上流人」了。像弘一法師那樣十分像「人」的人，古往今來，實在少有。所以使我十分崇拜。至於怎樣十分像「人」，有這全集表明，不須我再多費詞了。我自己也是一個心想做到十分，而實際上做得沒有幾分像「人」的人，所以對於弘一法師這樣崇高偉大的人格，實在不敢贊一詞。」^②

豐子愷的這番話看似抽象籠統，然而細細想來，確實至情至理。文中所體驗的正是豐子愷對這位高僧的一種無以言喻的崇拜和禮贊。豐子愷所謂十分像「人」的人，是一種不趨炎附世的，對理想、事業始終如一的一種高潔溫厚的品格。這方面，弘一法師是最好的典型，或許他還有更多無可形容的超人品性和脫俗非凡之處。這種品性，簡直令豐子愷這位極善行文遣詞的文章高手也難以明言。而從另一角度看，豐子愷自以為做得沒有幾分像「人」的自己，是沒有資格對弘一法師評頭品足的，或許這還是更重要的原因吧。

豐子愷首次對弘一法師為何出家的公開表態，這還是他於一九四八年十一月二十八日為廈門佛學會作的那次題為《我與弘一法師》的演講。這一次演講，豐子愷確是運用了藝術家的機智，以一個「三層樓喻」把弘一法師出家的原委表達得貼切之極。他是如此評說的：

他怎麼由藝術昇華到宗教呢？當時人都詫異，以為李先生受了什麼刺激，忽然「遁入空門」了。我却能理解他的心，我認為他的出家是當然。我以為人的生活，可以分作三層：一是物質生

活，二是精神生活，三是靈魂生活。物質生活就是衣食，精神生活就是學術文藝，靈魂生活就是宗教。「人生」就是這樣的一個三層樓。懶得（或無力）走樓梯的，就住在第一層，即把物質生活弄得很好，錦衣肉食，尊榮富貴，孝子慈孫，這樣就滿足了，這也是一種人生觀。抱這樣的人生觀的人，在世間佔大多數。其次，高興（或有力）走樓梯的，就爬上二層樓去玩，或者久居在裏頭。這就是專心學術文藝的人，他們把全力貢獻於學問的研究，把全心寄托於文藝的創作和欣賞。這樣的人，在世間也很多，即所謂「知識分子」、「學者」、「藝術家」。還有一種人，「人生欲」很強，腳力很大，對二層樓還不足，就再走樓梯，爬上三層樓去，這就是宗教徒了。他們做人很認真，滿足了「物質欲」還不夠，滿足了「精神欲」還不夠，必須探求人生的究竟。他們以為財產子孫都是身外之物，學術文藝都是暫時的美景，連自己的身體都是虛幻的存在。他們不肯做本能的奴隸，必須追究靈魂的來源，宇宙的根本，這才能滿足他們的「人生欲」。這就是宗教徒——世間就不過這三種人，我雖用三層樓為比喻，但並非必須從第一層爬到第二層，然後得到第三層。有很多人，從第一層直上第三層並不需要在第二層勾留。還有許多人連第一層也不住，一口氣跑上三層樓。不過我們的弘一法師，是一層一層的走上去的。弘一法師的「人生欲」非常之強！他的做人，一定要做得徹底。他早年對母盡孝對妻盡憂，安住在第一層中。中年專心研究藝術，發揮多方面的天才，便是遷居在二層樓了。強大的「人生欲」不能使他滿足於二層樓，於是爬上三層樓去，做和尚、修淨土、研戒律，這是當然的事，毫不足怪的。做人好比喝酒：酒量小的，喝一杯花雕酒已經醉了，酒量大的，喝花雕嫌淡，必須喝高粱酒才得過癮。文藝好比是花雕，宗教好比

是高梁。弘一法師酒量很大，喝花雕不能過癮，必須喝高梁。我酒量很少，只能喝花雕，難得喝一口高梁而已。但喝花雕的人，頗能理解喝高梁者的心。故我對於弘一法師的由藝術昇華到宗教，一向認為當然，毫不奇怪的。^③

迄今為止，仍有許多論者執着於探尋弘一法師出家的原因，可謂眾說紛紛，而在羅列了一大堆可能之後，同時又逐個自我否定，成了一樁樁徒勞無功贅言。其實豐子愷對此已經非常透徹地作了論述，是人們了解弘一法師出家的最好的答案。

注譯：

①見豐子愷《為青年說弘一法師》，載一九四三年七月《中學》六十四期。

②見豐子愷《弘一法師全集序》，載《永恒的追思——弘一法師逝世五年祭》，大雄書局一九四八年二月初版。

③見豐子愷《我與弘一法師》，收《弘一大師逝世十五周年紀念冊》，新加坡齋葡院一九五七年十月版。

第三節 題字者及跋作者葉恭綽與序作者章錫琛

這裡有必要介紹一下為《護生畫三集》題字並作跋文的葉恭綽先生。

葉恭綽，字玉甫，號遐庵，廣東番禺人，祖籍浙江餘姚。生於清光緒七年（一八八一年），京師大學堂仕學館畢業，葉恭綽先生一生歷任要職。光緒末年即任郵傳部部員，後任鐵路總局局長。民國成立後，先後就任交通總長、廣東軍政府財政部長。國民政府時期任鐵道部部长、北京大學國學研究所所長、上海博物

館董事長。一九四九年後任中央文史館館長 中央國畫院首任院長等職。

葉恭綽先生雖歷任政府要職，但書畫成就亦甚高。他的書法一反清代「館閣體」，自成一家。他曾為「鎮海樓」寫下三個巨額榜書，掛於越秀山，別具鎮海壓山之勢；而他為潮陽靈山寺題署的「靈山護國禪寺」的橫匾，更是筆力遒勁、厚重，為世人所贊譽。

葉恭綽又兼國畫家和文物鑒賞家。他的繪畫以宋元明諸大家為宗，清逸瀟灑，深為張大千先生贊賞。葉恭綽先生著作主要有《交通救國論》、《五化十國文》、《清代學者傳像續編》、《歷代藏經考略》、《遐庵滙稿》、《遐庵清秘錄》、《葉遐庵先生書畫選集》、《遐庵詞隣》、《遐庵談藝錄》、《葉遐翁真書冊》等。

對於如何紀念弘一法師，葉恭綽有其獨特的主張。他在《何紀念大師》（載《弘一大師永懷錄》，署名觀一居士）一文中說：「弘一法師生西，世所驚悼。法師生平事迹，必有人為之搜集傳播，毋待多言。竊有欲饒舌者，則吾徒須體法師平生遺志。凡一切近於裝門面撐架子之事，均不可做；宜集中一切力量，宏揚律宗，以符先志。法師平生著述有關律宗者，速為流布，其他可以從緩。亦不宜多立名目，有類俗套，因為法師在世時所深惡也。獨憶民國二十六年，法師將往青島湛山寺應講律之聘，道經上海，余詢其乘何船前往，為致電湛山寺迎接，以慮法師人地生疏，且寺中應盡地主之誼，非有他也。旋知法師因此故改乘他船。其不驚聲華，一至於此！今日一般捨本逐末之僧徒聞此，宜知所戒焉。」

葉恭綽先生於一九六八年病逝於北京，終年八十八歲。現墓

子愷先生以護生畫集三集稿本末捐此十幅特為弘一法師七十年紀念且將流上善信志屬余寫其文
余明年亦七十矣目昏手戰勉事謄錄方今劫運方興
未艾而素食之習亦漸流行和平且為人所同企余以為
殺機殺業至為因果非去殺固無以勝殘且自科學日明
衆益知人之物本善大別則屠戮之慘詎可視為當然人
類自私之習當此將進大同之世固應努力消除則戒殺之
舉吾人強視為前進之一事不可目為迷信與落伍也書畢
曰贅述于右 民國三十六年四月葉恭綽志

葉恭綽手迹

葬於南京中山陵側。

另一位值得介紹的是章錫琛先生。他為《護生畫三集》寫了一篇序言。遺憾的是無論在新加坡的版本中，還是在台北純文學出版社的版本中，都沒有收入這篇序言，只保留了豐子愷自己寫的一篇序文，以致台灣和海外讀者大部分不知章錫琛先生與護生畫的一份因緣。

為此，我們先將《護生畫集》原版中章錫琛先生的序言錄存如下（此序言排在豐子愷自序的前面。）：

護生畫三集序

章錫琛

護生畫第三集付印，子愷先生因為這次請葉老居士書寫，是經我推薦，所以一定要我寫一篇序言。原來在護生畫初集出版時，早已和我發生了因緣。那時我正創設美成印刷所，李圓淨居士擔任付印的事務，由老友夏巧尊先生介紹，交美成製版印刷，在排版裝幀上，我曾效過一點微勞。到第二集出版，仍然委託美

成印製。一轉眼間，距離初集的出版，不覺整整的二十年了！弘一法師已經圓寂，巧尊先生也歸道山，而我所手創的美成印刷所，卻在八一三日寇侵滬時被燬，粒字無存，真不勝「成住壞空」之感！

可是，弘一法師雖然圓寂。子愷先生仍然遵着法師的遺囑，決定要畫到第六集為止。這種堅忍不拔的精神，不由不使人敬佩！

二十年前，弘一法師發悲天憫人的宏願，刊行護生畫集；那時正當第一次世界大戰終了之後，原是希望藉此感召和平，挽回劫運。卻不料第二集刊行之後，又發生了第二次的世界大戰；那樣積屍成山，流血成河的慘象，比上次更其可怕。尤其悲慘的，是這次大戰，由日本帝國主義者先為戎首，向我們素來愛好和平的中華民族侵略，使整個中國都受着炮火的洗禮。這護生畫的作者子愷先生，也為了逃避戰禍，帶着一家老小，奔走轉徙到幾萬里之遠，他的故居緣緣堂竟燬於兵燹。現在瘡痍未復，那些好亂成性的帝國主義者，卻又在醞釀第三次大戰，真使人不勝寒心！而子愷先生卻秉承法師的遺志，在這時刊印護生畫第三集。

當然，護生畫決不是一道靈符，可永保世界和平。用了「不除窗草」、「不踐蟲蟻」等等的說教態度，決不足以打動好戰份子的惻隱之心，並且就事實來看，從前見了「將以鑿鐘」的牛會「不忍其殼棘」的齊宣王，仍在「興甲兵、危士臣，構怨於諸侯；」現代法西斯魔王希特勒，據說還是一個素食者。所以我們要企圖消弭戰禍，擁護世界和平，不能不從實際方面來努力。可是，從另一方面看，護生的意義，還是十分重要的。我們要知道世界的所以不能和平，完全爲了人類的自私自利，不惜用殘酷屠殺的手段，來滿足自己的佔有慾。這是人類獸性的遺留，野蠻的

表現。護生的意義，就在培養個人的同情心，要他們脫離野蠻的獸性，成爲仁慈的文明人。倘使大家對於「衆生平等」的一點都有真切的認識，並且能夠抱着我佛「我不入地獄誰入地獄」的犧牲博愛精神，爲擁護和平一致作艱苦的奮鬥，那麼，勝殘去殺的果實，一定可以收穫的。弘一法師的偉大所以值得我們敬仰，護生畫集的繼續刊行，所以值得我們歡喜讚歎，其理由就在於此。而我竟能和護生畫集始終結不解的因緣，更不能不感覺到萬分的榮幸了。

一九四九年七月章錫琛

章錫琛，字雪村，一八八九年四月二十四日生於浙江省會稽（今紹興）縣馬山鄉。一九二二年一月，他到上海，任商務印書館編譯所《東方雜誌》編輯。一九二二年一月任《婦女雜誌》主編；一九二六年一月創辦《新女性》，同年八月一日，由他創辦的開明書店正式成立。

開明書店成立後，得到衆多作家和文化界有識之士的大力支持，主動投稿，書店逐步發展。由於章錫琛是立達學會和文學研究會的會員，立達學會於一九二六年九月創辦的《一般》雜誌交開明書店印行；後來影響較大的《語絲》、《文學周報》、《國學門周報》也委託開明發行。開明書店於一九二八年招募股本改組爲有限公司，章錫琛推薦他的老師杜海生先生出任經理，他自任總務處長。直到一九三四年杜海生先生年老辭職，章錫琛被推選爲經理。

抗戰爆發後，開明書店損失重大，且業務重心內移。而章錫琛本人則堅守上海應變，直至抗戰勝利。一九四六年，章錫琛赴台灣協助當時的省教育廳接收和建立印刷廠，並籌設開明台灣分

店。一九四八年秋，章錫琛與豐子愷同遊台灣，此後便回大陸。



豐子愷（左一）與章錫琛（右二）在台灣同高山族公主（左三）合影（一九四八年）

一九四九年後，章錫琛曾任出版總署調查研究處處長。一九五四年調任古籍出版社編輯；一九五七年出任中華書局副總編輯。一九六五年退休。

章錫琛在一九五七年後被劃爲「右派」；一九六六年大陸「文革」後被勒令勞動，一九六九年五月逝世，終年八十歲。



敦煌275窟 尸毗王本生

社長 釋敏智
督印 釋洗塵
發行 釋金山
編輯 余又凌
助編 釋素聞
承印 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.

贈閱

佛元二五三六年一月一日出版
公元一九九三年一月一日出版



伏虎羅漢