



明内

集漢魏城刻石字





山西省大同雲岡石窟菩薩像

 文卓隆	 彭新	 芝 幾	 福 五	 康 眉 五	 文 函 五	 徐 程	 蔡 軍 五	 曹 天	 彭 萬
 字 奇	 文 氣 虹	 文 鼎 鐘	 文 信 登 奇	 文 謙 橫	 文 策 高	 音 柳	 家 山	 音 鳳 雲	 音 鳳 雲
 文 古 雲	 汲 之 王	 文 爪 龍	 福 慧 五	 文 龍 五	 文 龍 五	 文 龍 五	 文 龍 五	 文 龍 五	 音 龍 五
 簡 汗	 文 鶴 古	 虞 來	 福 筍 五	 文 兆 芝	 文 波 德	 章 子 柏	 福 步	 音 聖 龍	 音 聖 龍
 形 象	 文 古	 音 龍	 音 龍	 文 常 太	 文 壽 萬	 文 壽 表	 音 金	 文 福 天	 文 福 天
 文 蛇 高	 音 五	 音 俱 許	 文 龍 五	 音 特	 音 特 金	 文 斗 五	 文 爪 虎	 文 斗 特	 文 斗 特
 符 刻	 文 早 著	 音 金	 文 美 芝	 守 福 古	 文 絡 櫻	 音 龜	 針 慈	 音 天 洞	 音 天 洞
 保 全	 文 敬 奇	 文 龍 側	 音 火	 音 鳥	 文 障 雲	 凡 鳳	 文 雲 雲	 文 雲 雲	 文 雲 雲
 文 鼓 石	 文 斗 魁	 符 華 五	 文 古 復	 白 飛	 音 產	 音 香	 文 霞 飛	 文 樂 慶	 文 益 華
 音 德 古	 音 翼	 福 百	 福 大	 福 萬	 音 鼓 易	 音 文	 音 慶	 文 履 海	 音 年 萬

福
慧
增
長

並
祝

新
禧

恭
賀

內
明
雜
誌
社
全
人
和
南



對佛陀十八不共法的探索

戒 斌

一、引言

終日尋春不見春，芒鞋踏破嶺頭雲，
歸來偶拈梅花嗅，春在杖頭已十分。

這首悟道禪詩，警策之意無非是：大道分明在眼前，迷時卻不知不識，心隨物轉，觸途成滯。迷時踏破芒鞋無覓處，悟時得來全不費功夫。說明道不遠人，貴在親身荐得。

修行者的目標，志在成佛。然而古往今來，許多修學者，任由痛下工夫無數，依然徘徊在佛道門外，芒鞋踏破無數雙，不知歸在何處所，盡管靠近樹林，四處梅花仍見不到春，這是甚麼緣故呢？

《楞嚴經》第一卷披示這樣圓滿的答案：

「一切衆生從無始以來，種種顛倒，業種自然，如惡叉聚。諸修行人不能得成無上菩提……皆由不知二種根本，錯亂修習，猶如煮沙，欲成嘉饌，縱經塵劫，終不能得。」

所謂兩種根本，一是生死，二是菩提（指成佛）。衆生如何由生死趨向佛果，其過程，《勝鬘經》說：「生死者，依如來藏。如來藏者，即佛法身，於衆生中，隱覆不顯……有如來藏，說有生死。」這裏，如來藏道出了與生死密不可分的關係，《菩

提等藏經》亦說：「一切衆生，雖在惡趣，煩惱身中有如來藏，德相具足，與佛無異……信樂此法，專心修學，便得解脫，成正覺，普為世間施作佛事。」如來藏，即佛的智慧德相，佛在菩提樹下睹明星成正覺時，豁然大悟道：「奇哉！奇哉！大地衆生皆有如來智慧德相，只因妄想執着，不能證得。」

佛是自覺、覺他、覺行圓滿的大聖人，佛的「自覺」簡別於人天，「覺他」簡別於二乘人，「覺行圓滿」簡別於菩薩。此最上果與「如來藏」、「智慧德相」等同。如來已成就有為無為等無量清淨功德法，智慧廣遍無窮際，非是二乘、菩薩所能及得，故稱覺行圓滿。確切地說，佛的覺行圓滿果法，就是佛不共通於他乘的智慧功德——佛陀十八不共法。

學佛，就是佩如來之心印，開自家的寶藏，直入佛境，當下即佛。然而大多修行者都這樣認為：佛的最上果德高不可攀，一個薄福無智的生死凡夫，欲從凡位直接修達至高無上的佛果，太不容易啊！實謂是可望而不可及，因之就不敢正視和挖掘它，努力研學探究。於是，佛十八不共之法便門庭冷落，少人顧及。殊不知「心、佛、衆生，三無差別」。只不過，人們迷而不覺罷了。若人能依之起行，則當下即佛也。

這就是我探究佛陀十八不共法的意圖。

二、各經對佛不共法的論述

欲修習佛陀十八不共法，首先要對其輪廓有初步的了解。

如來功德，為何不共呢？據《地持經》卷八說：「它能超勝一切，不與下同。所謂「下」，一是針對凡夫二乘人等有無的不同；二是對菩薩滿不滿而說。由此二因，故稱不共。諸佛具有無量無邊清淨功德法，從廣義上論，一切功德通名不共；從狹義上講，即是佛不共法唯十八種。由於佛德無量，隱顯互舉。因而除了十八不共法之外，尚有百四十種不共法及四十不共法之說，這裏先將十八不共法暫置一旁，略列與其有瓜葛的別門說。

(一) 佛十八不共法別門之說

1. 據《地持經》卷八，謂諸佛法，隨德廣論，不共無量。今據一門說：百四十法，是指如來三十二相、八十隨好、四一切種淨合、十力、四無畏，以及大悲、不忘法、三念處、三不護、斷諸習、一切種智，共百四十不共法。

2. 《十住毗婆娑論》卷十中載：菩薩如是以三十二相、八十隨好念佛生身已，繼而念諸功德法，所謂：「又應以四十不共法念佛，諸佛是法身，非但肉身故……汝不應但以色身念佛，當以法觀四十不共法……。」（此四十法略去不舉）

不管是「百四十種不共法」，抑或是「四十不共法」，雖然在名數上各有不同，但都離不開十八不共法的範疇，能夠相互共相收攝。以「百四十不共」為例：十八不共法中的三業無失、三業隨慧行，由三不護所攝；十八不共的無異想，即三念處收；無不定心，由百四十中定力收；無不知已捨，不忘法收；慧無減、

內明

第二六三期目錄

專論

對佛陀十八不共法的探索……………戒斌… 4

畧論中道緣起論……………胡曉光… 13

小乘佛藏形態論(上)……………陳士強… 18

四眾堂

關於「玄奘譯言考辨」……………李雪濤… 28

中的兩個問題……………李雪濤… 28

特稿

從杜甫的詩看

杜甫與佛教之關係……………趙玉娟… 29

弘一大師新話四題……………陳星… 38

畫頁

封面：菡萏飄香

面裡：山西省大同雲岡石窟菩薩像

底裡：迦諾迦伐蹉尊者

封底：弘一大師墨跡

知見無滅、慧了達三世，百四十中一切種智攝；解脫無滅，斷諸習攝；十八不共中欲、念、精進三無滅，在百四十中略而不論。而百四十中的三十二相、八十隨好、四一切種淨、十力、四無畏、大悲在十八不共法中隱而不彰。十八不共法，言簡意賅，獨到好處，便於探研。

(二) 佛十八不共法獨門之說

佛之十八不共法，全稱十八不共佛法，出自於《小品般若經》卷五的《廣乘品》，現依據一門來論十八。此十八不共法就是：一、佛身無失；二、佛口無失；三、佛念無失；四、無異想；五、無不定心；六、無不知已捨；七、欲無滅；八、精進無滅；九、念無滅；十、慧無滅；十一、解脫無滅；十二、解脫知見無滅；十三、一切身業隨智慧行；十四、一切口業隨智慧業；十五、一切意業隨智慧行；十六、智慧知過去世無礙；十七、智慧知未來世無礙；十八、智慧知現在世無礙。

佛身、口、念三無失，是指佛無量劫來以戒定慧、慈悲修心養身，證得無邊智慧辨才及第一義安穩，身口意三業離過純淨，沒有一毫誤失；無異想、無不定心、無不知已捨，是說佛的定心不亂，能用無分別智平等普渡眾生，自行和他化功德已達爐火純青；欲、精進二無滅，是贊嘆佛陀雖然善法福德無一不俱，卻時刻為欲度眾生，恆行精進，沒有退轉；念無滅、慧無滅，是講佛的智慧相應圓滿，沒有缺滅；解脫、解脫知見無滅，是說佛的無邊煩惱已斷，得大解脫，知見明了，沒有障礙；一切三業隨智慧行是針對佛身口意三業，闡明佛先以智慧觀察得失，然後再造作三業，不令有過犯；智慧知三世無礙揭示了佛的智慧照知過去、未來、現在世所有一切事，或有情法、無情法，都能通達無礙。

三、不共與共的差別

(一) 佛十八不共法真偽之辨

佛十八不共法，有三種說法，一是如前所說的十八種不共法；二是迦旃延尼子所說；三是有餘論師所說。到底那種為真不共法呢？佛的獨特妙法是建立在何種特性上？否定非真十八不共法的理由在何處？根據龍樹學，龍樹菩薩立破善巧的採用方法，即應成破法，就是破斥敵方的過失來成立自己的觀點。他在三種說法中，所判的兩種「非不共」是：

1. 迦旃延尼子說的十八不共法非真。這十八種法，即如來十力、四無畏、大悲、三念處。

否定此說非真的理由，是因為此十八法並不是釋子的說法，而是迦旃延尼子的說法。釋子決不會有這種說法，既然不是釋子的說法，就斷然不會是真不共法，因為唯有釋子之說才算真不共法。況且，佛德如海，無邊無垠，為甚麼不說別的法是不共法，卻偏偏揀擇如來十力、四無畏等十八法，以充作佛十八不共法呢？如果非要說十力等功德為不共法的話，那麼，阿羅漢、辟支佛及諸菩薩亦能知是處非是處（十力中的初力），果真這樣，十八不共法反倒成為共通之法，決無是事，由此可知此說非真。

2. 有餘論師所說的十八不共法非真。這十八不共法即：一、如來具一切智，所知寬廣。二、具無量功德。三、具大悲心。四、智慧自在，所知無礙。五、禪定自在。六、變化自在。七、能授又無量記別。八、所記不虛。九、言無失。十、慧無滅，所知不退。十一、常持行捨心。十二、知時非時。十三、念無失。十四、無煩惱習。十五、無能如法出其過失。十六、無能見其頂

者。十七、足下柔濡，衆生遇者即得受樂。十八、得神通力，轉衆生心令易化度。

否定此說非真的理由：是因爲這十八種法，並非出自三藏經典，而是聲聞和諸論師等，爲了要集中抄錄經籍裏面讚佛功德的言語，才做成這十八種法，又深恐自己的論證不夠正確和充分，便從大乘不共法中片面取用言無失、念無失、智慧無減、常行捨心四種湊合而成。況且，這十八種法中的「無頂見相」「足下柔濡」是佛的相好，如果把它也說爲不共法，不共何其之多，又何必止十八法呢？

看來，第一種說法才是真十八不共法，餘處皆非。真不共之法的特徵在於：但說智慧功德，不說自然果報，真假區別即在此處。

（二）二乘和菩薩的共分十八法

有了衡量十八不共法的真偽標準，判別共與非共就易如反掌了。除了前兩種非不共法外，尚有一種十八法，是如何顯示共分？很值得一提。《小品般若波羅密經·初品》中說：「舍利弗！菩薩摩訶薩，欲徧知佛十力、四無畏、四無礙智，十八不共法，大慈大悲，當習般若波羅密。」佛十力、四無畏、四無礙智既然已成其說，定性爲二乘菩薩的共分十八法，就須稍加析別：

所謂十力：一、即如來是處非是處。二、自業智力。三、定力。四、諸根利鈍智力。五、欲力。六、性力。七、至處道力。八、宿命智力。九、天眼智力。十、漏盡智力。

所謂四無畏：是指一切智無畏、漏盡無畏、能說障道無畏、能說盡苦道無畏。

所謂四無礙智、指義、法、辭、樂說四種無礙智。

此十八種法，並非在龍樹否定的兩說之列，卻與十八不共法並駕齊驅，共爲諸佛無上功德法。盡管如此，然夠不上不共的資格，它顯示出共分，成爲二乘和菩薩的共分十八法。主要原因是：在二乘與菩薩中，能了了通達此十八法，不乏其人。

1. 於佛十力有分者：聲聞中舍利弗能夠分別諸法，暢演一句，通達無礙，佛曾當衆由衷讚嘆，說他善通法性；阿泥盧豆在諸阿羅漢中天眼第一；並且二乘菩薩皆能知是處非是處，（初力總攝餘九力），如是等等不一一繁舉，知二乘菩薩於佛十力有分。

2. 於佛四無畏有分者：不惟佛在大衆中能作獅子吼，在佛的諸多弟子中，也有能處在衆中智心不怯，比如賓徒羅巨羅埵逝長老被佛僧團諸比丘一舉推爲能獅子吼第一；尊者舍利弗也曾經對自發誓：我七日夜，能演暢大法一義，令無窮盡，所以並非二乘人等，於佛四無所畏無分。

3. 於佛四無礙智分別通達者：佛弟子中衆阿羅漢，諸如舍利弗、目犍連、富樓那、阿難、迦旃延等，都能夠在四分別慧之中，通達無礙，知是義，是名字，是語言，是樂說。說明了於四無礙智能分別通達者非佛一人。

可見，佛十力、四無所畏、四無礙智，這十八種法，三乘通用，是爲共分十八法。

四、惟佛獨具不共的十八法

佛陀十八不共法，處處顯示出其殊勝無比，巍巍特有之德不爲聲聞、辟支佛等所具備。

(一) 持戒

佛無量阿僧祇劫持戒清淨，離諸煩惱染習，而二乘人等，習戒不久，頂多不過六十劫，雖然已斷惡源，但煩惱習氣並未全棄。這些在三業之中各有明顯的表現：

1. 身無失不共：佛作為三界典範，持戒功德具足，身業得無所失，但二乘人，在身業造作時有所過失。如憍梵波提吐食後，又用舌頭往地面舔食；摩頭盤比丘喜歡跳上他人的住宅屋頂及樹上嘻戲。

2. 口無失不共：佛所說的教法隨眾機宜，辯才無礙，口業無失。但二乘人於口業有失，如舍利弗率僧眾回歸住所時，高聲談話，如此能知佛與聲聞等有別。

3. 念無失不共：佛因持戒功德，能使意念清淨，無有散亂。而二乘人有此過失，如唯陀宿業貪習未斷而喜好接近女眾，是為意失。

(二) 定慧

1. 無異想不共：佛與聲聞等於無異想有差別。佛從曠遠世以來，視一切眾生平等一如，一切男子是我父，一切女人是我母，無怨親想，普渡群迷；聲聞等斷佛法身慧命，視三界如牢獄，生死如冤家，但求自利，不利他人。一視同仁、普利大眾更是談不上。

2. 無定心不共：佛和聲聞等，對此所形成的差異在：佛於行住坐臥中，常不離甚深禪定，攝心一切善法之中。若從定起，能一心不亂深入欲界定；而聲聞等從定起，或入無記心、善心或是退入垢心，散亂無章不成定律。佛在定中能說法遊行，聲聞定中無此功能；佛化人說法時，化主、化人同時在說。聲聞法化人、

化主卻不能兼說於一時；佛一切智充滿，心力均勻，無煩惱法，對一切法堅定不疑。聲聞等對一切法處處懷有疑問，煩惱習氣生起時，退法心一時漫布，則心生散亂。

3. 無不知已捨不共：佛對一切法能照知方捨，沒有不了知而放棄。依自行門，每一念都能悉知此中的粗細深淺，知後便捨；聲聞等無有是力，有時還錯攝心，掉心時亦不會行捨心想，不到平等均調就捨棄。從利生論，佛終究不捨有情事；而聲聞等沉空滯寂，中止化城。

(三) 五分法身

1. 欲、精進無滅不共：佛的福德雖滿，但世世以欲度眾生為念，恆行精進，不知厭倦；聲聞等悲智不足，少有善法，遇難則退，沒有恆常精進的力量。如舍利弗過去世曾發大心而行布施波羅密，天人為了驗知他的道心深淺程度，化成婆羅門前來試探，起初向他討取雙目，舍利弗欲為滿足布施成就，忍痛挖出二目，恭敬奉上。不期乞者翻臉將目摔棄地上，嫌臭踩踢，拂袖而去。舍利弗由此感慨：「大心難發啊！」就此退滅初發之心，不求增進。又如，釋迦與彌勒兩大菩薩在因地修行時，釋迦菩薩以勇猛精進之力，超越九劫，速疾成佛。彌勒菩薩卻略遜一籌。所以在欲無滅和精進無滅中，二乘菩薩與佛有差別。

2. 念無滅不共：佛與聲聞等，於此之間的差別在於：佛持念具足，念念中都能分別三相，無有一法徒然錯過不念；聲聞等因修四念處，念力雖牢卻減少，念宿命最多也不過八萬劫，並且於見諦道，不能念念分別。況且，佛精於宿命智力隨念知；聲聞等卻於此念無力。由此看出，念無滅不共。

3. 慧無滅不共：諸佛如來具足一切智智，於一切法智慧圓融

無礙；聲聞等雖然亦具足能達普遍法性的總相智，但缺少菩薩的
道種智，更無如來的最微妙智。

4. 解脫無滅不共：佛遠離一切執著，智慧為最上乘，又無煩惱染習，得六通及大解脫，已盡諸漏而解脫無滅；聲聞等智慧不如佛，煩惱習氣未盡，解脫有滅。故說佛與聲聞等，於解脫無滅不共。

5. 解脫知見無滅不共：佛上上根智慧成就，了知諸法念念別相生滅，解脫知見無滅；聲聞等不得一切智慧，上上根智慧沒有成就，諸法念念生滅時，不知別相分別，故於解脫知見有滅，因之而別。

(四) 智慧

一切身、口、意業隨慧行不共。此差別在於：佛每時每刻無不在利益衆生。在行身口意三業時，用智慧來觀照，隨慧而轉。諸天及怨惡衆生，只要一聞到佛的氣息香味，便能捨棄五欲，發心修善，信力清淨；聲聞等缺少此智作為先導，當作善時，三業便善。意業有時顯無記等性。如大迦葉聞歌起舞，為身業不隨慧行。阿那律隨口罵人，為口業不隨慧行。舍利弗聞佛責其不淨食，乾脆不復受請赴食，為意業不隨慧行。

(五) 三世無礙

智慧知三世無礙不共。佛與聲聞等的差別在於：佛是一切智人，以甚深的智慧於過去、未來、現在三世中，能悉知無礙。除佛之外，其他人於三世中智慧皆是有礙，甚至觀世音、彌勒、舍利弗等大菩薩、大賢聖，也在三世中智慧不能如佛那樣盡情抒展，通達無礙，故為不共。

五、佛陀十八不共法的實踐意義

(一) 辨析佛智慧行的重要性

佛十八不共法中，身業無失，身業隨慧行即身業；口業無失，口業隨慧行屬口業；餘不共法統歸意業範疇。龍樹菩薩判定大乘說十八不共，一切皆以智慧為義，智慧為主，十八不共法體唯智慧。因此，佛所有的智慧功德法，以依三業起行，以般若為導首而告成。它具有指示衆生種種不同解脫道的功用。為了更好加強對佛智慧行的般若觀念有個整體認識，這裏針對有「疑佛三業似不隨慧行」的人所提的七個問難中，示舉三例，以達到從中體會佛智慧行的必要。

1. 佛入外道衆中說法無人信受：佛因四緣入外道衆中說法，並非無人信受。一即明知外道頑愚不化，入其衆中為令外道種後世因緣；二為止外道誤以為佛有傲慢心，心生毀謗，而入外道衆中；三為止外道疑佛無悲愍平等心而入；四為令外道弟子信樂堅固。故此，並非佛身業有失，而是身隨慧行。

2. 佛罵弟子狂愚人，罵提婆達多狂人、死人、嗽唾人：佛罵弟子非出惡心，因有衆生為惡所覆，不受佛語，不懂佛的深心用意，為令他們能分別善不善法，拔出衆生苦難之處，故而罵弟子愚人。此實是軟語、實語，是苦切之語，為了方便對治難調難伏的弟子，才有罵言，並非口業有失。佛罵調達狂人，是因為調達罪重當入地獄；罵其是死人，是提婆達多道貌岸然，似人卻不能集善法；罵其為死人，是因其貪圖利養，妄圖奪取教團權位。為了教化之便，佛運用種種「方便智」現苦切語，是故非是口失，而是佛口業隨智慧行。

3. 佛不知阿蘭迦蘭等先前命終，欲前往為之說法：佛先前曾

依阿蘭迦蘭等出家，爲斷人們懷疑佛之妙法從其處所得，而讓人知曉其聞到妙法而衰亡。又佛一心只擔心其是否已死，而不能再聽到妙法。故佛非不知他人命終，而是悲智之心在起指導作用，並非意業不隨慧行。

從上番答辨，即能看出。佛之智慧行，其實是一種以衆生爲出發點的善行方便之法，是以菩薩大悲相應的平等大悲，遠非俗慧可比。佛之般若好比金子，方便如煉熟的金子，可做種種飾物。正像《大智度論》所言：「般若將入畢竟空，絕諸戲論；方便將出畢竟空，嚴土熟生。」這句話就是說：般若與方便，不一不異。般若側重於法空的體證；方便側重於救濟衆生的大行，以權宜之法利濟群生。這種智慧從二乘的身口意三業中尙且尋覓不到，何況凡夫？所以唯有佛的身口意三業能處處體現智慧德相，處處隨着智慧而行。經曰：「五度如盲，般若爲導。」若沒有般若，一切修行皆成爲盲目性，不是落於凡外，便墮於小乘。但也并不是以爲有般若，其餘五度就可以不要了。必須依靠布施、持戒等衆行的配合，使修行不致發生錯誤，才能稱作隨智慧行。

般若也有層次之分。《大智度論》說：「般若甚深，智不足稱。」佛所覺證的十八不共法眞般若，不但不是凡夫外道所能智解，也不是有所得小乘與大乘學者的相似慧。對於宇宙人生真理的正確覺悟，聲聞也可證得，但不能普遍證得。二乘行者得無我我所慧，解脫生死，雖稱爲般若，但不是眞般若；菩薩雖了知無分別法性，不生不滅、不垢不淨、不增不減，這時般若還沒究竟圓滿，得有諸佛護持，及發心度脫一切衆生的本願，於是不入涅槃，趣入佛果菩提。因而，菩薩雖能普遍證得，但如十三、十四的月亮，還沒有圓滿，不是無上。唯佛所證的智慧，猶如十五月份的月亮，圓滿皎潔。因此，我們應不貪求凡夫的俗智俗慧，外

道的邪智邪慧，二乘的偏智偏慧，唯依大乘般若進趣佛果。

般若與菩提，本非二事。鳩摩羅什說：「菩提是老般若。」諸佛菩提，非但只是智慧，且是以慧爲中心，融攝佛果一切功德。在修行時，覺未圓滿，名爲般若，到證得究竟圓滿，即名無上菩提，所以經中常有二乘的層次差別。《金剛經》云：「一切賢聖，皆以無爲法而有差別。」也就是證智之淺深而形成的差別。有此三名，實即一般若。如年幼爲孩童，讀書時稱學生，長成當教師的道理一樣。可見，佛正覺現證的般若智慧，本來無二無別，是故，「般若本無二，隨機說成異。」

《般若波羅密多心經》裏有這樣一段話：「菩提薩埵，依般若波羅密多故，心無掛礙，無掛礙故，無有恐怖，遠離顛倒夢想，究竟涅槃，三世諸佛，依般若波羅密多故，得阿耨多羅三藐三菩提。」共聲聞的涅槃德，不共二乘的菩提德，都是依此無與倫比的聖智，才能圓滿諸功德，所以佛智慧行相當重要，是佛甚深寶藏。如學佛不進修此門，不正是如入寶山而空回嗎？如此則不難體會從佛身口意三業之中流出的大乘般若的深刻含義了。

（二）十八不共法的實踐意義

六祖慧能大師曾在《壇經》中開示說：「汝今當信佛知見者。只汝身心……吾亦勸一切人，於自心中，常開佛之知見。」

凡夫與聖者，本來同樣具足「有識之身」，是因凡夫愚痴，以無明爲業，繫縛在生死之中不得自在。而聖人因修持而得淨智，解脫了生死的束縛。凡聖之別，就在一心。佛的知見正是爲使生死凡愚悟入佛的境界。因此，要開發佛的智慧，首先應對佛法樹立根深蒂固的信念。佛法的真實意義就在發菩提心，修菩薩行，得如來果。只要對所進修的甚深寶藏——佛十八不共法堅信

不疑，就能達向最高佛趣。龍樹菩薩說：「佛法大海，信唯能入，智唯能度。」如果用凡夫之見衡量一切，認為自己沒有淨智，無有神通，更不是聖者，如是種種不起信心，就不能如法起修，更得不到般若智火的熏煉，就堵絕成道之路了。

亦有信念還不夠，須立大願。經云：「如來大智尊，顯說功德證，忍慧福業力，誓願力最勝。」如阿彌陀佛的四十八願，藥師如來的十二願，普賢菩薩的十大願，觀音大士的十二願。若無堅定不移的願力，是無法成就目標的。所以要了生死、得解脫、度眾生、成佛道，無一不憑藉願力。有了真切願望的依持，向着佛道邁進時，就會懈怠而退，百折不撓，到達終點。

有了信願，還要觀行。大乘般若修學法則以正見為發端，推廣到六度，都以般若作為導首和目的。佛十八不共法在實踐過程中，既因又果，從無漏八正道的觀行中體現得淋漓盡致。

先由正見的生起引發正思惟。因聞慧、思慧，而修得解脫知見無滅，解脫無滅和慧無滅，慧知三世無礙，經過正思惟後起行正語、正業和正命。因淨戒精嚴，而修得身口意三業無失，身口意三業隨慧行；爾後發大勇猛正精進心，因勤修戒定慧三無漏學，修得欲、精進兩種無滅；依精進力，由淨妙戒行生正定和正念。因定心無所散亂，修得無定心、無異想、無不知已捨。不過，佛十八不共法不管是從因上修，還是果上得，都是以大乘般若為指引，才是佛十八不共法的實踐意義所在。

佛十八不共法不僅是無漏八正道的真實寫照，同時還總括了戒定慧三無漏學的全部內容，因此成為大乘佛法修學的核心。十八不共法中，佛陀設立身口意三業無失，三業隨智慧行，此等淨戒，是爲了對治煩惱，煩惱寂靜則得清涼，以防犯於三業的過失。待聚足資糧，以不可動搖的決定勝解作為方便加行，隨趨便

入無定心、無異想、無不知已捨三種定中。排除一切散亂、掉舉等，訓練悲愍心的功能，以達隨心所欲的使用。有了實相的整個體認和通達，依定發慧，進一步熏修解脫知見、解脫、智慧三無滅，以及三世無礙這六道地（修道位），從而圓滿大智大慧；觀行的結果，無所不得一切種智，無上究竟。由此推之，佛十八不共法又是五位次第修學法門。可見，三乘教法之所以有異名之分，是因為觀行有深度和淺度的差別。

（三）佛陀十八不共法的意蘊

佛十八不共法，只是一種導悟媒體，目的在於適應眾生對甚深義理不能信受，爲了隨順眾生的心境，使其接受佛法，次第引導，令得佛法功德而方便說。

黃蘗祖師說：「爲有貪瞋痴，即立戒定慧，本無煩惱，焉用菩提。」

諸修行人本來希望得道成果，卻在中途停滯於化城，就是因爲迷真執似。對於義理，厭有著空，不達法空，悉見魔障，如是全障了佛的知見。故此，正是由於有眾生種種的生死妄執之相，才安立十八不共法以顯真。

祖師云：「佛說一切法，爲除一切心，我無一切心，何用一切法」（《古尊宿語錄》卷三）

一般人聽到如來藏或佛的智慧功德，只記得速速成就佛果，而忽略了生死輪迴妄本這一面。因此，不能聽到佛十八不共法這一名詞，就執著有這一真實的無上法。慎之，慎之！

佛之第一義諦絕不能用言說文字形容，能說出來的，都是變了質的佛法。第一義的契入在於悟。悟是一種非概念、非邏輯、超感覺、超知識的純粹經驗，是一種直覺。迷與悟之間，只在一

念，所謂一念相應，便成正覺。禪師用「如人飲水，冷暖自知」來形容開悟。水的冷暖必須自己喝上一口，才能用真覺感受到是冷是暖，人的感覺與水的冷暖合一，不分明能感與所感。也就是說，第一義不許思量與擬議。所以佛對聞道者的期望，是必能善於義。無奈凡夫對佛所說的法產生種種偏計執着，不知驀然回首，由言悟義。不少修行者總是圍繞着什麼是佛法大意等等問題糾纏不清，而屢遭禪師們的棒喝。

黃蘗大師說：「諸佛與一切衆生，唯是一心，更無別法。此心無始以來，不曾生不曾滅、不青不黃、無形無相、不屬有無、不計新舊、非長非短、非大非小。超過一切限量名言、踪跡對待，當體即是，動念即乖。猶如虛空，無邊無際，不可測度。」

（《古尊宿語錄》卷三）

這說明人人都是佛，只因十八不共功德智慧深埋在五蘊山內，誤入見聞覺知分別心見，迷不自覺。如果根塵脫離，狂心即歇，深具十八不共法之佛藏，即如大日升於虛空，照地鑒天，十方世界更無障礙。

《菩薩戒經》云：「我本已自性清淨。」這表明了人的生理活動和生活活動，都是它德相妙用的體現。所以六祖說：「凡夫即佛，煩惱即菩提，前念迷而即佛是凡夫，後念悟而即凡夫是佛。前念取境即煩惱，後念離境則即菩提。」

既然人的體性是佛，那麼，人們穿衣吃飯，行住坐臥，無一不是真如體性般若妙用的顯露，一切視聽言動，無一而非殊勝的佛行。只要深深通達這一真相，則一切如來十八不共法的功德，無不現成，不假修學，即得受用。所謂「色聲浩浩地，佛法祇如是，擬議及思量，白雲千萬里。」

（完）

（上接第28頁「關於「玄奘譯言考辨」中的兩個問題」）

上文提到的馬祖毅著中國翻譯史（頁五八）以及羅新璋編翻譯論集（商務印書館〔北京〕一九八四年五月版，頁三〇）均作：「二合多義故，如薄伽，梵具六義。」誠如袁先生所指出：「原文 Bhagavan 是一個詞，注音是 (bug'i'van)，意思是「有福的」、「吉祥的」等。……此詞音譯應是「薄伽梵」；「薄」、「伽」、「梵」三字構成一個詞，不能拆成兩半，變成「薄伽」與「梵」。如果要打個逗號，當打在三字之後：「薄伽梵。……」筆者會就此去函請教季羨林先生。季先生復信同意拙見：「整句應作：如薄伽梵，具六義……。」（季先生一九九〇年十一月二十六日來信。）

值得指出的是，袁先生把湯用彤隋唐佛教史稿中的引文也歸於錯誤一類，我們覺得不妥。湯先生所引之「五不翻」祇是畧述其大義，正如袁先生所言「有多處畧」，而「薄伽」實際上正是「薄伽梵」的畧說法。我們來看丁福保佛學大辭典「薄迦」條：「薄迦梵之譌畧，世尊之梵名。」盡管是譌畧，但這種說法肯定是有的。所以湯先生實際上是把「薄伽梵」省畧成「薄伽」，刪除掉的祇是「具六義」。

望月佛教大辭典薄伽梵條有 Bhagavat 一詞的構成：梵語 Bhagavat 是名詞 Bhaga 後接字 vat 構成的合成詞。Bhaga 具有德、威德、善法、名聲、尊貴、吉祥、端嚴、施、智、全能、女根等義。vat 是有或具有的意思。如此說來，名詞 Bhaga 也是可以單獨使用的，「薄伽梵」省畧成「薄伽」，從字源學上來說，也是說得通的。

在此我要特別感謝袁錦翔先生的文章，它指出了所謂玄奘「翻譯標準」的真正出處。對袁先生推本溯源，不迷信其它書本的治學態度，我深表敬佩。至於對「薄伽梵」標點所提出的拙見，也祇是一孔之見，以求教於廣大讀者。



略論中道緣起論

緣起論是佛教的核心理論，也可以說是佛法的總綱。但是佛教各宗所側重講的緣起論則有幾種之多，中道緣起論是大乘佛教中觀宗的理論學說。所謂中道緣起，是以否定各種兩極對立性的觀念，用不偏不倚的觀點闡釋宇宙存在的萬相的緣起，顯明諸法實相。在其內容上它包括受用緣起、八不緣起、以及緣起性空等。

一、受用緣起基本思想

大乘佛教中觀宗祖師龍樹菩薩闡揚受用緣起觀，是爲了破斥執有與執空的兩極主張，尤其是着重破斥小乘佛教執有的主張，是從認識的維度立說的。小乘佛教認爲，蘊、處、界三科都是主

客觀因緣條件互相作用的結果，是變化無常的。主體人的構成成分不外乎色、受、想、行、識五種成份，即所謂五蘊集成的，是沒有真實實體的。那種執色、執心等以爲實在的我體，由此產生我的觀念，形成我執，同時，小乘佛教說一切有部又從否定人我出發，承認五蘊的實有，並導致得出構成事物的一切成份都有自性的觀念。與此不同，大乘佛教方廣部則認爲因緣集合而生的萬有之相都是空的，不實在的，一切都是虛無。這種觀念被中觀宗稱爲「惡取惡」，即所謂「方廣道人惡取空」。龍樹菩薩反對上述兩種極端觀念，認爲緣起不是單純說有或說無，而是有無的統一，提倡中道觀。他從認識的維度，強調人類的認識是從感性開始，而感覺無非是由內根與外境的相互作用而產生的，內根與外境兩者都是自性空的，即認識能力的器官與被認識的對象都是自性空的。這也就是受用緣起的基本思想。

胡曉光

受用緣起論是根據對宇宙萬物的三類區別——五蘊、十二處、十八界三科，指出三科中的內根是能取，即能受用；外境是所取，即所受用。從蘊、處、界這些緣起現象看，是以能受用和所受用為根本的，也就是說，主觀方面和客觀方面發生受用的交涉，主客觀交織而成人生現象和其他萬事萬物，由此而稱為受用緣起。

三科中最能體現受用緣起的特徵是五蘊。五蘊以色蘊開頭，識蘊終結，即以客觀一邊和主觀一邊為首尾，主客觀兩邊交涉發生作用是中間受（感受）想（理性活動）和行（意志活動）三蘊。五蘊中識和色的接觸首先發生感覺、感受，由此由受到想，從想到行，依次展開。也就是說，受、即領受客觀的作用，將客觀所生的印象結合主觀需要，依照生活上的要求，就會產生出苦、樂和不苦不樂三種感受，並形成喜歡或厭惡的心理，這樣就決定了以後思想和行為的總趨向。從五蘊的因果關係來看，客觀影響於主觀，決定了人類對事物都隨着好惡的心理支配着行為，這種實際行動又勢必會影響乃至改變對象。由此也可見，人類的心思，行為離不開受的指導，五蘊現象可以歸於受用緣起之內。

十二處、十八界也是如此。如十二處的眼、耳、鼻、舌、身、意六根，相應地各別攝取它們的境界，成為色、聲、香、味、觸、法六境。六根與六境交涉就會產生好惡的反應，從而攝取客觀的一切來豐富自己的生活，並反作用於客觀，影響和變革客觀現象。

從現代哲學維度來看，受用緣起論是着眼於客觀環境對於人生趨向的作用，從主客觀交織的因果關係來分析，觀察人生現象的。由於以人生為中心擴大到宇宙的一切現象，也就把宇宙的一切現象看成是相互依持，相互作用而存在的。這就包含了極其豐

富的辯證法觀念。受用緣起論的辯證觀念是佛教修為的理論根據，也是通向徹底地中觀見的一個環節。

二、八不緣起的基本思想

龍樹大士為了進一步闡釋一切法自性空的道理，還提出八不中道緣起說，對佛教內部和外部各派在現象的因果關係問題上存在的觀點進行全面破斥。部派佛教偏於講生滅，主張事物由於因緣和合而生，由於因緣和合而滅，即有實在的生，也有實在的滅。正統婆羅門堅持常見，強調我常住不變，靈魂不滅，而順世論則講斷見，認為雖然宇宙不斷滅，但是人生，人的生命是要斷滅的，沒有靈魂，我可以不受果報。也就是認為法無因而生的。數論持一見，認為法是從自體中產生的，因為原因已經存在於結果之中，因中有果，果從因轉化而來，因果是一。勝論則相反，認為異見為是，因與果在性質是異，果是許多因積累起來才有的，因中無果。再是，來見、來、是說因由外來，如認為人從自在天變生出來，即從自在天來，也就是上帝造人說。出見、出、是說因由自出，就是說因是自有的，因不在外而在自身，由於人自身有前因存在，必然產生相應的後果，這是宿命論的觀點。龍樹大士認為，從因果關係上說有無，能推論出生滅、常斷、一異、來去等現象，這都是從時空上因果相望而說的，而真正的緣起說是對這八個方面都不能執著。其中最重要的是不能執着「生滅」見。龍樹大士認為，通常講因緣集合而生，因緣散離而滅，容易誤解為有實在的生和滅，而這是不符合緣起義的，緣起說是講沒有實在的生滅，認為必須首先否定生滅才能顯示出緣起說的真正本義。由否定生滅，進而否定常斷、一異、來去，即所謂克

服八種偏見，離開八個極端，就是八不緣起，也曰八不中道或八不中觀。

龍樹大士在《中觀論》中講：「不生亦不滅，不常亦不斷，不一亦不異，不來亦不出（去）。能說是因緣，善滅諸戲論。我稽首禮佛，諸說中第一。」生滅、常斷、一異、來去是描述一切存在的四對範疇，龍樹大士用四對相反謂詞來顯示一切事物都無自性的道理。八不的具體含義是：

(一)不生。小乘佛教說一切有部認為，四緣實有，由四緣生一切法。在龍樹大士看來，四緣當體也是從緣而生，依次推論，其他的緣仍須緣生，並不存在第一因，始因。一切法都須緣生，而非自生，也不從他生，《中觀論》云「諸法不自生，亦不從他生，不共不無因，是故知無生。」一切法既非自因生，也非他因生、又非共因生，還非無因生，總之，是沒有實有的自性之生，所以是不生、無生。如穀是從無始即很久遠的時間展轉相續而來，絕不是隨時有新穀種從無生有，所以是不生、無生。

(二)不滅。不生應滅，但不滅。如從前的穀類既展轉相續，直至於今，可見原來的種屬並沒有消失，所以又是不滅。在龍樹大士看來，緣生和不生並不矛盾，正因為是緣生，所以是不生。緣生就是無自性的生，沒有獨立自體的生。以下不滅、不斷，乃至不來不去，都是立論於緣生無自性的根本觀點的。

(三)不常。常、恆常。不滅應常，但不常。如穀種發芽、生莖、長葉、結果，種子不斷變形，各不相同，所以是不常。

(四)不斷。斷，中斷。不常應斷，但不斷。如穀長芽是依種發芽，由芽而有莖，進而有葉、果、相互聯繫，相續不斷，所以又是不斷。

(五)不一。一、同、同一，指因果是一。不斷應是一，但不一。萬有並不同一，如穀種和芽就有區別，穀不是芽，芽不是穀，所以是不一。

(六)不異。異，不同，指因果是異。不一應是異，但不異。萬有不異，如穀長出的，稱穀芽、穀莖、穀葉，同屬穀類，不能稱為樹芽、樹莖、樹葉，並不與其他相雜，所以又是不異。

(七)不來。不異應來，但不來。萬有不來，如穀子中芽無所從來，如果說有來，芽應由其他地方從外而來，如鳥飛來，在樹上棲息。穀芽是由穀變的，所以是不來。

(八)不去。不來應去，但不去。如有去，應如蛇從洞穴中爬出去，見到芽從穀出，但並不見穀種出去長芽，所以又是不去。

龍樹大士這一套正反雙向否定的理論和方法，具有極為深刻的辯證法思想；肯定一切事物都是相對的，並從普遍的相對性中看到了否定的作用；直覺到事物都是具有對立雙方，並揭示了一切法的現象只有從與另一現象的對比中，才能探求此現象的性質，龍樹大士的中觀辯證法是一種親證體認的現量辯證法，一切法無自性，是一切法的共相，而這共相並不是抽象的共相，是具體的呈現，被中觀所證。八不緣起就是對法的表相因果關係的本性揭示，它即是邏輯思辯又是親證現量。

三、性空與緣起

龍樹大士闡釋業感緣起說，認為人的內根與外境，即能取與所取兩方面都是自性空的。他在闡釋八不緣起說時，也從一切現象自性空的維度出發，掃除生、滅、常、斷、一、異、來、去八種偏執，以顯示不偏不倚的中道。他還進一步在業感緣起和八不

緣起的基礎上，闡發性空緣起的理論。「空」是梵語śūnyā（舜若）的意譯，是指一切法都沒有常住不變的、獨立永恆的實體，是一種否定性的抽象，一種肯定性的絕對，是不可用語言描述和概念認識的存在。空是佛教各宗普遍應用的基本範疇，其含義相應複雜，具體的類別很多，如有二空、三空、乃至十八空、二十空之說，佛教各宗對空，對如何是空的論證，詮解也不盡相同。如小乘佛教說一切有部用「分析空」的方法論空，把事物分成若干要素，說明事物的生滅變化，進而論證事物的不實在，他們所說的空就是不實在。大乘方廣部認為，空就是虛無，就是零。後來的大乘有宗從心識變現萬有，即一切唯識所現的基本觀點出發，論證萬有並非實有。龍樹大士中觀宗採用「當體空」的方法，以為無需經過分解，現象自身即是空的，這也就是從因緣法自身講空，「衆因緣生法，我說即是空。」這個空就是緣起性空。所謂性空，不是虛無，不是沒有，不是不存在，而是對獨立實在性的否定，即無自性、自性空。自性空是肯定假有的現象（幻有）是有的，是存在的，性空幻有同時並存。「自性」是佛教哲學的重要範疇。大乘佛教中觀宗講的性與相，屬於同一範疇，相是事物的特徵，性是事物的較根本、穩定的特徵，二者並無根本差異。只是後來性的含義才延伸為本質、本體，如說法身常住、眞如佛性，這已不是中觀宗的說法了。《中觀論》對自性作了這樣的界論：「衆緣中有性，是事則不然，性從衆緣出，即名爲作法，性若是作者，云何有此義？性名爲無作，不待異法成。」自性是自己作、自己成、自己有的意思，是不從緣起的（獨立的）、不變化的（永恆的），因而也是絕對的實有本性。無自性就是普遍的相對性，沒有質的規定性，沒有獨立、永恆的實有本性。龍樹大士認為，緣起和自性是邏輯上的反對關係，是

不相容的。自性是不依賴緣起的，緣起就是無自性。宇宙間一切法無不是緣起的，所以都是無自性的。也就是說，因緣所生就等於不眞實，龍樹大士講的自性空，也稱爲「畢竟空」，畢竟空就是一切法不可得，一切法如幻，畢竟不可執，這種畢竟空相也就是實相般若。

後來，中觀宗的論師月稱發展了龍樹的無自性說，把緣起性空論引申爲性空緣起論，認爲正是因爲無自性才可以說是緣起，也就是說，雖然一切法是性空，但是緣起是有的。

龍樹大士之所以重視講空，是爲了揭示受用緣起和八不緣起的實相，顯示所謂佛教眞理，同時認爲只有講空才能有各種方便施設，即假名，如三寶、四諦等，從而有助於教化有情，普度衆生。

龍樹大士認爲，對於因緣和合的一切法，認識到它是空以後，還要認識到它是假名。假名是與概念相聯繫的，某類概念是與空聯繫着的概念，就是恰如其分的假名，是合乎中觀的。龍樹根據《摩訶般若波羅密經》全經的中心《三假品》的理論，認爲般若經的整個精神就是以假成空，由假顯空。也就是以「三假」構成空觀。「三假」是法假、受假和名假。一般人以爲一切法是實在的，其實是假名（概念）而已。這從概念發展三個階段來看，首先是法假，即一切法都是由因緣集合而成，這些構成法的因素就是假有的；其次是受假，受是對法有所取，即一類事物的因素結合成爲某類事物，如五蘊和合而構成爲人，人就是概念，是假有的；最後是名假，如人進而集合爲軍隊、工匠等等，也是概念，也是假有的。法受名三者都是假有，概念不是實在的，是虛假的，是假名。龍樹大士認爲，如能了解到對一切法的認識都是依據假名，並無實在自性，就可以了解空，認識空性。

四、中土學者對中道緣起論的發展

龍樹一系中道緣起學說，隨著般若類經典的陸續傳入，而在中土日益產生深刻的影響。最早系統地介紹龍樹中觀學的羅什，就強調以中觀的方法來解釋一切緣起現象的實相，他說「佛法有兩種，一者有，二者空。若常在有，則累於想著；若常觀空，則捨於善本。若空有迭用，則不設二過，猶日月代用，萬物以成。」強調既要看到有，又要看到空，不要執著空有兩邊，以合乎中道。羅什的著名弟子僧肇大師從不真的維度來說空，著《不真空論》，闡揚不真故空，不真即空的觀點。為什麼說一切法都是不真哪？為什麼說一切法的不真就是性空哪？僧肇大師從三個方面論證不真的含義：（一）不異為不真。僧肇大師說「萬象雖象而非象。」事物從表面上看雖然千差萬別，實際上都沒有獨立的本性，都是性空的，無所謂差別，事物的差別是人的主觀給與上去的。既然萬物自身都沒有差別，那就是不真實的。（二）自虛為不真。僧肇大師認為，從空觀的觀點來看，萬物本來沒有差異，因為本來就是自性空寂的。他說「即萬物之自虛，不假虛而虛物。」要認識到萬物是自虛，萬物本來就是虛幻的，並非人說虛幻才是虛幻的。又說「萬物之自虛，豈待宰割以求通哉？」「宰割」指對法的分析，如小乘佛教「析色明空」，認為事物是由極微構成，只有經過分析，才能了解它是空無的；又如有的大乘派別把世界分割為有無兩部分，然後去有存無，在虛幻的萬物之外另找虛無的本體，這都是「宰割以求通」。僧肇大師認為這種經過分析而明空，是不懂得萬物原本就是空的道理的。（三）假號為不真。僧肇大師引《放光般若經》說「諸法假號不真」，諸法即一切萬有事物。意思是說，一切事物只是虛假的稱號，不是真實的

存在。又說「故知萬物非真，假號久矣。」萬物不是真實的，萬物實際上從來就是人們給與的假的稱號。在僧肇大師看來，人們用來區別萬物差異的彼此之分，用來說明事物差異的各種分析和認識，統統都是假名，因此萬物的本性是空的。

僧肇大師強調不真就是空，不真即空，二者是統一的。他說「欲言其有，有非真生；欲言其無，事象既形。象形不即無，非真非實有。然則不真空義顯於茲矣。」這是說，有就是有事象而言，無是指無自性。事象不是無，但是不真，因為不真所以是空，不真就是空。僧肇大師明確地把不真和空統一起來，等同起來，是對中道緣起說的重要發揮。

不真即空，進一步說，空是真正存在的，是真實的，真實的空不是存在於萬物之外而是存在於萬物之中，是與萬物相即而不相離的。僧肇大師引用《摩訶般若波羅密經》的文意說：

「故經云：甚奇世尊！不動真際，為諸法立處，非離真而立處，立處即真也。然則道遠乎哉？觸事而真。聖遠乎哉？體之即神。」

由此可見，關於空的道，並不遠離事物，而是任何事物都有的，僧肇大師的不真即空義與觸事而真義的思想對於後來的中國佛教哲學發展，尤其是對禪宗有着極為深遠的影響。

佛教中觀宗的中道緣起論，是中觀哲學的真理觀，若從現代哲學維度來評判，可以說是一種最為徹底的辯證法哲學，它克服了人類兩極認識的格式，把終極真理作為現前體認的如量境界，成了一種邏輯先在性的普遍理性。僅此一點就可以堪稱一門偉大的哲學學說。

（完）



小乘佛藏形態論（上）

陳士強

佛祖釋迦牟尼在世之時，雖然已有根據直接的聽聞或間接的傳授而能誦誦若干篇佛語（此為口語佛經的原型）的僧人，但由於那時尚未對佛典作系統的分類整理，因而還沒有「三藏」之名。《根本說一切有部毗奈耶雜事》卷十四等說，佛陀在世時已有三藏，以情理判斷，這當是部派佛教時後起的說法，未必確實。而且，從各方面的資料來看，在釋迦牟尼逝世的當年的雨季舉行的第一次結集，只結集了經藏和律藏，被後世視為論藏初型的若干部佛說論典，在那次結集中，是作為經藏的一部分而收錄的，並沒有獨立成爲一類。因此，將全部佛教經典區分爲經、律、論三大類，並且以含有「收藏」、「包攝」之意的「藏」字來命名，稱之爲「三藏」，恐怕是在第一次結集之後的事情。

三藏，按其教乘來剖分，可以分爲小乘三藏和大乘三藏兩類。小乘三藏又稱「聲聞藏」，大乘三藏又稱「菩薩藏」。小乘三藏的編纂，雖然在尙處於原始佛教期的第一次結集就開始，但真正形成文字的則已是處於部派佛教後期的第四次結集時的事

情，前後經歷了四百多年漫長的搜集、整理、增廣、成文的過程。在部派佛教時代，各派都有自己的三藏。唐代玄奘從印度取經回國時，曾帶回上座部經律論十五部、三彌底部（正量部）經律論十五部，彌沙塞部（化地部）經律論二十二部、迦葉臂耶部（飲光部）經律論十七部，法密部（法藏部）經律論四十二部、說一切有部經律論六十七部（見《大唐大慈恩寺三藏法師傳》卷六），可見這是確有其事的。傳今的小乘三藏，從傳承上來說，也可分別隸屬於一定的部派。

一、經藏

由結集產生的佛說教法類經典，究竟是按什麼樣的形式組織起來的，或者說是按何種法則進行分類的，以歷史上的傳載判別，乃是九分教（又稱「九部經」）和十二部經（又稱「十二分教」）；以今存的形式判別，則是「四阿含」和「五尼柯耶」。

(一) 九分教和十二部經。

據巴利文佛教史書《島史》所記，第一次結集時編集的佛陀教法方面的內容是九分教，漢譯《摩訶僧祇律》等也多次提到九分教，把它當作是原始經藏的最初形態。

對於「九分教」，不同的佛典（如《摩訶僧祇律》卷一、《大涅槃經》卷三、《十住毗婆沙論》中的《念佛品》等）有不同的解釋，按照《法華經·方便品》比較切合史實的說法，並糅合其他佛書上的解釋，它指的是：

(1) 修多羅。意譯「契經」，指佛典中無固定句式的散文（又稱「長行」）。

(2) 伽陀。意譯「偈」、「頌」、「不重頌」、「孤起頌」、「諷誦」等，指佛典中有一定音韻句式的偈頌。

(3) 祇夜。意譯「重頌」、「應頌」，指專對經典中長行的內容進行概括和闡發的偈頌。

(4) 伊帝目多伽。意譯「本事」、「如是語」，指記述佛陀教化事跡的故事。

(5) 闍陀伽。一譯「闍多伽」、意譯「本生」，指佛陀叙說自己在過去世的故事。

(6) 阿浮陀達磨。一譯「阿浮達摩」，意譯「未曾有」、「希有法」，指記述佛陀神通變化的故事。

(7) 尼陀那。意譯「因緣」，指佛陀講經說法的原委以及有關的情況。

(8) 阿波陀那。意譯「譬喻」，指佛陀借物喻理，或因事與感而說的各種譬喻。

(9) 優婆提舍。意譯「論議」、「論義」、「逐分別說」，指

用問答的方式，對比較艱深的教義所作的解說。

上述九分教中，修多羅、伽陀、祇夜三部是根據經文的體裁立名的，其餘六部則是根據經文的內容立名的。

至於「十二部經」，根據《大智度論》卷三十三的解釋，指的是：修多羅、祇夜、和伽那、伽陀、優陀那、尼陀那、阿波陀那、伊帝目多伽、闍陀伽、毗佛略、阿浮達摩、優婆提舍。也就是說，由「九部經」，加上「和伽那」，「優陀那」、「毗佛略」三部而成。

(1) 和伽那。意譯「授記」、「記別」，指佛陀對弟子將來成佛所作的預言。

(2) 優陀那。意譯「自說」、「無問自說」，指在無人發問的場合，佛陀根據自己的意圖直接宣說的教義。

(3) 毗佛略。意譯「方廣」、「方等」，指佛陀為利樂一切有情而說的較為深廣的教理。

由於十二部經包括了被當作「大乘」同義詞的「方廣」一類的經典，因而有人認為它是小乘向大乘過渡時期的產物。其實，「方廣」一詞早在部派佛教時期就已使用，只是大乘佛教興起以後借用這個詞並賦予新的涵義罷了。從《四分律》卷一、《中阿含經》卷五十四《阿梨吒經》已有十二部經的名稱來看，它的出現當僅次於九分教，也是較早的。

然而，無論是九分教還是十二部經，都可以看作是對全部佛教經典所作的分類，因為它們所設立的一些部類，同樣適用於律藏和論藏。藏傳佛教名著《佛教史大寶藏論》曾指出，契經、應頌、記別、諷誦、自說等五部屬於小乘的經藏；因緣、譬喻、本事、本生等四部屬於小乘的律藏；方廣、希有法二部，屬於大乘的經藏；論議一部，既是小乘的論藏，也是大乘的論藏（見《明

所聞說之法》一章)。因此，經部派佛教的不斷整理歸類，原始經藏的界域日益分明起來，數以千計的小乘經單本（它們當中包括了九分教所說的九大部類）分別被納入四部或五部大叢書之中，這就是北傳漢文三藏中的「四阿含」和南傳巴利文三藏中的「五尼柯耶」。

(二) 四阿含和五尼柯耶。

阿含，為梵語 Agama 的音譯，又譯「阿含慕」、「阿笈摩」、「阿笈多」、「阿伽摩」等，意譯為「法歸」、「無比法」、「教法」、「傳承」等。「四阿含」指的是按所收經典篇幅的長短以及事義，分類分別編纂的《長阿含經》、《中阿含經》、《雜阿含經》和《增一阿含經》。

尼柯耶，為巴利文 Nikāya 的音譯，意譯為「集」或「部」。「五尼柯耶」指的是《長部》、《中部》、《相應部》、《增支部》和《小部》。

「四阿含」和「五尼柯耶」之間存在着一定的對應關係，但內容上又有出入。也就是說，它們均源於第一次結集時產生的一個原始的共同的祖本，因而兩者的基本內容是相同的；然而，它們的今存形式又是經各部派的加工整理而告完成的，「四阿含」是根據一些不同部派的傳本譯成的，「五尼柯耶」則全出自上座部的分別說系，所以兩者之間又存在差殊。

(1)《長阿含經》二十二卷。姚秦弘始十五年(413)，罽賓沙門佛陀耶舍、竺佛念合譯。因所收經典的篇幅較長而得名，據法藏部(上座部的分支)傳本譯出。全書共收三十部經，始《大本經》、終《世記經》。與此相對應的是巴利文《長部》。《長部》分為三品，共收三十四部經，在《長阿含經》收錄的經典

中，除《增一經》、《三聚經》、《世記經》三部以外，其餘諸經均見於《長部》。其中，詳述佛教的宇宙結構形態的《世記經》，被認為是阿含類經典中成書較晚的一部經。

(2)《中阿含經》六十卷。東晉隆安二年(398)，罽賓沙門僧伽提婆譯。因所收經典的篇幅在「四阿含」中不長不短而得名，據說一切有部(上座部的分支)傳本譯出。全書共收二百二十二部經，始《善法經》，終《例經》。與此書相對應的是巴利文《中部》。《中部》分為十五品，共收一百五十二部經。在《中阿含經》收錄的經典中，與《中部》相同的有九十六部經，與巴利文《增支部》相同的有七十六部經，還有一些經典與《相應部》、《長部》相同。

(3)《雜阿含經》五十卷。劉宋元嘉二十年(443)，中印度沙門求那跋陀羅譯。因所收經典雖然依據事義粗略區分，但編次頗雜而得名，據說一切有部傳本譯出。全書共收一千三百六十二部經(其中卷二十三、卷二十五原收的經典已佚，今收的《阿育王傳》等三部經是後人根據單行本補入的)。與此書相對應的是巴利文《相應部》。《相應部》分為二百零三品，共收二千八百八十九部經，較《雜阿含經》齊整有條理。在《雜阿含經》收錄的經典中，與《相應部》相同的約佔三分之一，另外約有一百二十部經與《增支部》相同，二十部經與《中部》相同。

今存的《雜阿含經》，除五十卷本以外，尚有屬三秦失譯(譯者不詳)的《別譯雜阿含經》十六卷，全書共收三百六十四部經，據研究，可能是飲光部(上座部的分支)所傳的一個殘本。

(4)《增一阿含經》五十一卷。東晉隆安元年(397)，罽賓沙門僧伽提婆譯。因所收經典以法數(又稱「名數」，指含有數

字的佛教名詞術語)爲序，從「一法」至「十一法」，依次編排而得名。據大眾部傳本譯出。但也有的人認爲《增一阿含經》很像是法藏部經典，因爲它提到的比丘有二百五十戒這個數目，僅與法藏部的律典《四分律》相符合，再則這部經典提到的塔像也有法藏部的特點(見【英】渥德爾《印度佛教史》)。全書分爲五十二品，始《序品》，終《大愛道般涅槃品》，共收四百七十二部經。與此書相對應的是巴利文《增支部》。《增支部》分爲一百一十一品，共收二千三百零八部經。在《增一阿含經》收錄的經典中，與《增支部》相同的約有一百三十五部，與《相應部》相同的約有四十六部經，還有一些經典與《中部》和《長部》相同。

在巴利文經藏中，除了與漢譯「四阿含」相對應的《長部》、《中部》、《相應部》和《增支部》以外，尚有《小部》。《小部》共收十五部經。依次爲：《法句》、《譬喻》、《自說》、《本事》(又譯《如是語》)、《經集》、《天宮事》、《餓鬼事》、《長老偈》(又譯《長老頌》)、《長老尼偈》(又譯《長老尼頌》)、《本生》、《義釋》(又譯《唱導疏》)、《經集》中《八頌經品》、《彼岸道品》、《犀牛角品》的注釋)、《無礙解道》(又譯《無礙道論》)、《佛種性》(又譯《佛陀史傳》)、《所行藏》(又譯《若用藏》、《小誦》)。《小部》雖然沒有與之相對應的漢譯全本，但它所收的一些經典的單本，則有漢譯。如《法句經》、《本事經》都有同名的漢譯本，《經集》的漢譯本爲《義足經》(《大智度論》中稱之爲《義品》)、《波羅延品》)、《本生經》的漢譯爲《生經》。這些經本在漢文《大藏經》中，分別被編在「四阿含」以外諸經或賢聖集傳之中。

對於「四阿含」和「五尼柯耶」(也有稱之爲「五阿含」)的成立時間，研究者們的看法有種種不同。有的認爲，《雜阿含》在先，《中阿含》次之，《長阿含》再次之，《增一阿含》最後。理由是：凡一事並見於「四阿含」中的，《雜阿含》的敘述簡潔平淡，《中阿含》猶相近，《長阿含》和《增一阿含》則化簡潔爲漫長，變平淡成瑰奇；也有的認爲，《長阿含》和《中阿含》在先，《雜阿含》和《增一阿含》在後。因爲《雜阿含》有引用《長阿含》上的文字的，《增一阿含》提到了佛陀逝世後四十年即位的摩揭陀國蒙達王；更多的人主張，「四阿含」是同時形成的，只有性質猶如「雜藏」的《小部》是後來問世的。

然而，如果更深一層探討的話，就會發現：無論是對這四部或五部《阿含經》中的任何一部來說，都無一例外地包含着成立年代明顯不同的一些經典，很難爲收入某一部《阿含經》中的衆多的小經確定一個統一的形成時間表，即使拿公認的晚於「四阿含」的《小部》來說，它也包含了一些原始佛教的古老文獻。《雜阿含》和《增一阿含》都引有《小部·經集》上的內容。阿育王在巴布羅的石柱法敕中，曾勸告僧人和居士經常習誦七部佛說經典，即《毗奈耶最勝法說》、《聖種經》、《當來怖畏經》、《牟尼偈》、《寂默行經》、《優婆塞沙門經》、《說羅睺羅經》、(又譯《羅睺羅問妄語經》)。這七部經典作爲公元前三世紀就已流傳的最爲可信的原始佛典，就分別見於《長阿含》、《中阿含》、《增一阿含》、《小部》和巴利文《律藏》之中(參見【英】查爾斯·埃利奧德《印度教與佛教史綱》第一卷)。

(三) 其他小乘經。

「四阿含」之外的小乘經，見存於漢文《大藏經》中的尙有一百多部（見唐智昇《開元釋教錄》卷十三，明智旭《閱藏知津》卷二十九至卷三十一等）。其中，有記叙佛陀因緣故事的本生經，如《修行本起經》（後漢竺大力、康孟詳譯，二卷）、《佛說興起行經》（後漢康孟詳譯，二卷）等；有介紹禪法的禪經，如《大安般守意經》（後漢安世高譯，二卷）、《禪祕要法經》（姚秦鳩摩羅什譯，三卷）等；有宣說各種修行功德的福田經，如《佛說諸德福田經》（西晉法立、法炬譯，一卷）、《佛說父母恩難報經》（後漢安世高譯，一卷）等；有描述業報輪迴的業道經，如《正法念處經》（北魏般若流支譯，七十卷）、《佛說分別善惡所起經》（後漢安世高譯，一卷）等；有解說佛教名詞術語的名數經，如《陰持入經》（後漢安世高譯，二卷）等；以及其他各種論述小乘教義的經典。這些經典中的絕大多數產生於部派佛教的中後期，也有一些產生於大乘佛教興起以後，其中有些初、中期形成的經典係根據未編入「四阿含」的原始佛經的散本編寫的，保存了原始佛教時的一些古說。

「五尼柯耶」之外的小乘經，見存於巴利文《大藏經》（編入藏外典籍類）中的尙有《彌蘭陀王問經》。彌蘭陀王是公元前一世紀左右統治西北印度的希臘國王，他曾向一個名叫那先的長老詢問佛法，內容包括：智慧、煩惱、輪迴、業、佛陀、教團、比丘、出家修行與居家修行、涅槃等，並由此皈依了佛教。《彌蘭陀王問經》就是根據彌蘭陀王與那先長老的這次著名的對話編纂而成的。此經於東晉時期被傳譯為漢文（譯者不詳），取名為《那先比丘經》，凡二卷（別本作「三卷」）。巴利文本《彌蘭

陀王問經》分爲七部分，《那先比丘經》的內容相當於巴利文本中的序言及前三部分，由於巴利文本的後四部分是後人補續的，故《那先比丘經》仍保存了巴利文本的基本內容。

(四) 《阿含經》注疏

有關《阿含經》的注疏，見存於巴利文《大藏經》中的，則有舍利弗的《增支部疏》、覺音的《長部注》、《中部注》、《相應部注》、《增支部注》、《小誦注》、《經集注》等，十分齊全；見存於漢文《大藏經》中的，則只有屬於東漢末年失譯的《分別功德論》五卷，它是《增一阿含經》的注疏，但僅注釋了《增一阿含經》五十二品中的前四品，即《序品》、《十念品》、《廣演品》和《弟子品》，此外的四十八品闕注。《分別功德論》還敘述了佛弟子的事跡及修行功德，有涉及大乘「六度」和「十住」（即「十地」）的內容，以及對大乘戒和小乘戒的同時認可，在思想上與《般若經》頗爲相似。另外，論中還稱揚了大衆部的創始人大天。因此，它的作者很可能是具有大乘思想成分の後期大衆部學者。

二、律藏

戒律，作爲佛弟子的行爲規範和僧團日常生活及行事的綱紀，在佛教中享有特殊的地位。第一次和第四次結集都是先結集律藏，然後再結集經藏的，第二次結集所討論的也是戒律問題。在巴利文《大藏經》中，三藏的次序爲：律藏、經藏、論藏；強調戒律至高無上。漢譯《菩薩瓔珞本業經》卷下說：「一切衆生，初入三寶海，以信爲本。住在佛家，以戒爲本。」均是這種狀況的反映。

(一) 戒律的由來

戒律，按其性質可以分爲止持戒和作持戒兩大類。止持戒，指的是制止身、口、意作惡的戒法，也就是止惡戒；作持戒，指的是策勵身、口、意興善的戒法，也就是修善戒。止持戒，主要是針對僧尼個人的過失所作的規定，它強調的是不應當做什麼；作持戒，主要是針對僧團的日常生活和行事所作的規定，它強調的是應當做什麼。戒律，顧名思義是由「戒」和「律」兩部分組成的。止持戒是名副其實的「戒」，而作持戒實質上是「律」。

佛教的戒律，都是佛陀根據當時出現的情況陸續制定的。它的基本原則是「無犯不制」，也就是說，每一條戒律都是由於某一僧人犯了過失，遭到外人的譏嫌，佛陀在聽到弟子們的稟告之後才制定的。在僧人沒有犯過失之前，事先就構設一套戒法，公布於衆的情況是沒有的。

相傳，在佛陀創立僧團的初期，由於出家者的動機比較純正，他們大多數是爲了獲取人生的真諦，求得精神上的解脫親近佛陀而來的。在自願平等的受學傳道的過程中，沒有出現過什麼壞事、惡行，因而也沒有制定相應的具有約束力的戒律條文。以後，隨着佛教影響的不斷擴大，參加僧團的人數迅速增加，逃避兵役的，躲避債務的，謀求衣食的也混跡其中，成員變得複雜起來，倘若再不用統一的紀律和制度來指導僧尼的活動，僧團就無法健康地生存和發展，戒律就是這種情況下應運而生的。

佛教戒律的最初形式，是性質上屬於止持戒的「波羅提木叉」（意譯「別解脫」、「別解脫戒」、「戒本」）。而最早的波羅提木叉則是「波羅夷」（意譯「重禁」、「斷頭」、「棄」，指將犯者擯出僧團的重罪）。據《摩訶僧祇律》卷一至

卷四記載，佛陀制定的第一條戒是「淫戒」，那是他在成道後的第五年冬天，於毗舍離城，針對長者耶舍迦闍陀子的初犯制定的；第二條戒是「盜戒」，是在成道後的第六年冬天，於王舍城，針對瓦師子長老達膩迦的初犯制定的；第三條戒是「殺戒」，是在同年冬天，於毗舍離城，針對看病比丘的初犯制定的；第四條戒是「妄語戒」（又稱「大妄語戒」，也是在同一年冬天，於舍衛城，針對聚落中諸比丘的初犯制定的。這四條戒合稱「四波羅夷法」，爲佛教的四條根本戒。違反者將受到擯出僧團的最嚴重的處分。

繼波羅夷法之後，佛陀又陸續制定了僧殘法、不定法、捨墮法、單墮法、悔過法、衆學法和滅諍法，總計八大類戒法，別稱「五篇七聚」。僧殘，爲性質上僅次於波羅夷罪，但經懺悔尚可留在僧團的重罪；不定，爲尚不能確定其性質的罪行；捨墮，爲擁有超出規定或用法手段獲取財物，如捨棄這些財物，並進行懺悔，就可以解除的輕罪；單墮，爲只要當衆懺悔，便可解除的輕罪；悔過，爲向一個人懺悔，即可解除的輕罪；衆學法，指僧尼應學的戒法；滅諍法，指平息僧團內部紛爭的戒法。所謂「五篇七聚」，即是五等罪行的七項罪名的意思。五篇，指的波羅夷、僧殘、波逸提（包括捨墮和單墮）、提舍尼（即「悔過」）、突吉羅（包括衆學戒和滅諍戒）；七聚，指的是波羅夷、僧殘、偷闍遮（屬於波羅夷罪和僧殘罪中的未遂罪）、波逸提、提舍尼、惡作（屬突吉羅罪）、惡說（屬突吉羅罪）。每一類戒法又包括若干條款，少則二條（如「二不定法」），多則一百多條（如「一百七衆學法」）。戒律中的比丘戒和比丘尼戒就是由此而來的。

與此同時，佛陀也相應地制定了性質上屬於作持戒的有關僧

團集體修行生活的一系列規定。戒律中的受戒法、布薩法，安居法、自恣法、衣法、皮革法、臥具法、醫藥法、房舍法，以及其他各種「雜事」就是由此而來的。

(二) 廣律

在第一次結集時，被稱為「持律第一」的優婆離，將佛陀自成道後第五年開始，到去世前為止的四十年間，陸續制定的衆多的戒律，分八十次誦出，結成《八十誦律》，從而產生了原始律藏。《八十誦律》作為原始僧團共同尊奉的根本律，前後流傳了一百多年左右。以後，由於部派佛教的興起，各個部派在傳持過程中，對《八十誦律》的內容作了一些增減，從而形成了本派自己的律本。漸漸地，作為廣律祖本的《八十誦律》湮沒無聞了，取而代之的是各派的廣律。這樣的廣律傳今的共有五部，其中四部有漢譯，一部為巴利文。

(1)《摩訶僧祇律》略稱《僧祇律》，四十卷。東晉義熙十二年(416)，佛陀跋陀羅、法顯合譯。此為大衆部的律典。內容包括：比丘戒法(卷一至卷三十五)，下收比丘戒二百八十八條(又稱「二百八十八戒」)、雜誦跋渠法一百十三條、威儀法五十條；比丘尼戒法(卷三十六至卷四十四)，下收比丘尼戒二百七十九條(又稱「二百七十九戒」)、雜跋渠法三十四條。其中，卷三十二之末、卷三十三之初記有五百比丘結集法藏、七百比丘結集法藏，即第一、二次結集的情況。

(2)《四分律》。又稱《曇無德律》六十卷。姚秦弘始十年(410)至十四年(412)，佛陀耶舍、竺佛念等譯。此為上座部系統曇無德部(即法藏部)的律典，因分爲四部分(「四分」)而得名。內容包括：比丘戒(卷一至卷二十一)，凡二百五十

條；比丘尼戒(卷二十二至卷三十)，凡三百四十八條；二十犍度(卷三十一至卷五十三)，始受戒犍度，終雜犍度；集法毗尼五百人(卷五十四)、七百集法毗尼(同上)、調部(記優波離問戒事，卷五十五至卷五十七)、毗尼增一(記律學中的法數，卷五十七至卷六十)。

(3)《五分律》。全稱《彌沙塞和醯五分律》，略稱《彌沙塞律》三十卷。劉宋景平元年(423)至二年(424)，佛陀什、竺道生等譯。此為上座部系統彌沙塞(即化地部)的律典，因分爲五部分而得名。內容包括：比丘律(即比丘戒，卷一至卷十)，凡二百五十九條；尼律(即比丘尼戒，卷十一至卷十四)，凡三百七十七條；受戒法等十九法(相當於《四分律》中的犍度，卷十五至卷二十九)；五百集法(卷三十)、七百集法(同上)。

(4)《十誦律》。又稱《薩婆多部律》六十一卷。姚秦弘始六年(424)至十五年(413)，弗若多羅、鳩摩羅什等譯。此為上座部系統薩婆多部(說一切有部)的律典，因分十次誦出(「十誦」)而得名。內容包括：比丘律(卷一至卷二十)，凡二百五十七條；七法(受具足戒法等，卷二十一至卷二十八)、八法(迦絺那衣法等，卷二十九至卷三十五)、雜誦(調達事和雜法，卷三十六至卷四十一，以上相當於《四分律》中的犍度)；尼律(卷四十二至卷四十七)，凡三百五十四條；增一法(一法至十法，卷四十八至卷五十一)；優波離問法(卷五十二至卷五十五)；比丘誦(卷五十六至卷五十七)、二種毗尼及雜誦(卷五十七)、波羅夷法(卷五十七至卷五十九)、僧伽婆尸沙(卷五十九)；善誦毗尼序(五百比丘結集三法藏法品等四品，卷六十至卷六十一)。

說一切有部的律典除《十誦律》以外，尚有唐代義淨於長安

三年(703)譯的《根本說一切有部毗奈耶》五十卷，於景龍四年(710)譯的《根本說一切有部苾芻尼毗奈耶》二十卷，前者為比丘律，後者為比丘尼律。雖然這兩部律典各側重一個方面，還不是嚴格意義上的廣律，但兩書的內容總和要超過《十誦律》。一般認為，《十誦律》是說一切有部的舊律，為秣兔羅(又譯「摩偷羅」)國一帶的有部所傳；義淨譯的兩部律是新律，為迦濕彌羅一帶的有部所傳。

(5) 巴利文《律藏》。此為南傳上座部(分別說部)的律典。內容包括：一經分別。下分《比丘分別》和《比丘尼分別》兩項，前者說比丘戒二百二十七條，後者說比丘尼戒三百一十一條；二犍度。下分《小品》和《小品》兩項，前者說十犍度，後者說十二犍度，均為僧團的各項制度；三附隨(又譯「附錄」)。為戒條的附則和說明，共計十九章。其中，《經分別》和《犍度》兩部分的內容，與漢譯《四分律》、《五分律》、《十誦律》等所說大體相近，《附隨》部分則大異。一般認為，《附隨》的成立時間要稍晚些。

(三) 戒本、羯磨、威儀、律論

除廣律以外，今存的小乘律藏還有戒本、羯磨、威儀、律論等形式。

戒本，分為比丘戒本和比丘尼戒本。其內容相當於廣律中的比丘戒和比丘尼戒。其中絕大多數的戒本都源出於廣律，有相應的廣律可資比照。如姚秦佛陀耶舍譯的《四分律比丘戒本》一卷、《四分比丘尼戒本》一卷、姚秦鳩摩羅什譯的《十誦比丘尼波羅提木叉戒本》一卷、東晉佛陀跋陀羅譯的《摩訶僧祇大比丘戒本》一卷，分別相當於《四分律》中的比丘戒和比丘尼戒、

《十誦律》中的比丘尼戒、《摩訶僧祇律》中的比丘戒等。也有廣律已佚而僅存戒本的，如北魏般若流支譯的迦葉毗部(即「飲光部」)的《解脫戒本》一卷。

羯磨，為僧團集體活動的各項制度。其內容相當於廣律中的「犍度部」、「跋渠法」。有將比丘羯磨和比丘尼羯磨合為一本的，如曹魏康僧鎧譯的《曇無德律雜羯磨》一卷。也有分開敘述的，如劉宋求那跋摩譯的《四分比丘尼羯磨法》一卷。

威儀，是僧眾行為舉止的禮儀規範。其內容相當於廣律中的「威儀法」「眾學法」。有後漢安世高譯(一說「失譯」)的《大比丘三千威儀經》二卷等。

律論，是廣律的解釋。比較重要的漢譯小乘律的釋論有五部，稱為「律部五論」。它們是：

(1) 《善見律毗婆沙》。又名《善見毗婆沙律》、《善見律》、《善見論》、《毗婆沙律》十八卷。蕭齊永明七年(489)，僧伽跋陀羅譯。這是公元五世紀印度僧人覺音(又稱「佛音」)在斯里蘭卡撰寫的巴利文《律藏注》的抄譯本。其中，卷一至卷五敘述第一、二、三次結集，以及《律藏》的傳持和阿育王之子摩哂陀到斯里蘭卡傳教等情況；卷四以下為《四分律》(其語句與傳今的漢譯本有所不同)的注釋。下分比丘戒、比丘尼戒、騫陀伽、大德舍利弗問優婆離律污出品等四篇。書中記有「波逸提法」九十章，在「眾學法」中又附記有關佛塔的條文，反映了《四分律》對此書的影響。

(2) 《薩婆多毗尼毗婆沙》。又名《薩婆多毗尼》九卷。三秦(350—431)失譯。此書是解釋《十誦律》的。下分八部分：一、總序；二、四波羅夷；三、十三事；四、不定法；五、三十

事；六、九十事；七、四悔過；八、七滅諍。

(3)《毗尼母經》八卷。三秦失譯。此書是解釋《十誦律》原本的，因自謂一切戒律皆由此出而題為今名。書中主要論述了受具足戒的功德和條件、犯戒的因緣、比丘戒法等。

(4)《薩婆多部毗尼摩得勒伽》。又名《毗尼摩得勒伽》十卷。劉宋元嘉十二年(435)，僧伽跋摩譯。下分二十九章，也是釋《十誦律》原本的。

(5)《律二十二明了論》。略稱《明了論》，一卷。印度多羅多法師造。陳光大二年(568)，真諦譯。它是解釋未傳入漢地的正量部廣律中的二十二律儀的。

三、論藏

由對佛說教法進行解釋與說明的各種論典組成的論藏，是在第一次結集以後，從經藏中分離出來，並且逐漸發展起來的一大門類。在成立的時間上，要晚於經藏和律藏。

(一) 論典的由來

釋迦牟尼在世的時候，既講經律，縱論佛法大意，也考慮到聽聞者的理解接受能力，在一些法會上，專門對自己在說法中敘及的某些較為深奧的義理和名相(名詞術語)進行解釋；或者由他標出綱目，讓被稱為「智慧第一」的舍利弗和被稱為「論議第一」的大迦旃延代講，他作印可。如他在拘流沙國的劫摩沙時，曾因阿難的請求，解釋「十二因緣」(見《長阿含經》卷十《大緣方便經》)；在鴛伽國瞻婆城伽池側時，因患背痛，讓舍利弗代講「十上法」(指成法、修法、覺法、滅法、退法、增法、

難解法、生法、知法、證法，見《長阿含經》卷九《十上經》)；在舍衛國給孤獨園時，命大迦旃延對他提出的「分別觀法」作廣演(見《中阿含經》卷四十二《分別觀法經》)。這些說法的共同特點是：採用問答的方式，層層推進，展開佛說教法，尤其是名詞概念的內在涵義，以及名詞概念之間相攝、相應、相生的關係。後經記誦整理，構成了原始經藏最初形式「九分教」中的「優婆提舍」並被收入《阿含經》之中。

隨着口語佛經的成型化，出現了對某一部佛經的文句、義理和重要的名詞概念作詮釋的論典，這在當時被稱為「摩得勒伽」(又譯「摩怛理迦」、「摩多羅迦」)，義譯「本母」，意謂能派生出眾多義理的要旨。摩得勒伽既有解釋契經的，也有解釋律典的，前者謂之「經論」，後者謂之「律論」。後世爲了修持上的方便，將律論歸入律藏，而將經論單獨列出，名之爲「論藏」。

與此同時，一些原先散見於經藏或經藏之外諸經(這後一部分經典後來被編入「雜藏」)之中的，佛陀對自己所說教理(尤其是重要的名相)的解釋，以及對佛陀教義研究最力的舍利弗、大迦旃延兩大弟子的講解，逐漸從契經狀態中分離出來。這些資料經組織整理，被編集爲有一定體系結構的論典，這被稱爲「阿毗曇」，又稱「阿毗達磨」，義譯「對法」、「分別法」，意謂對佛說教法的分別、抉擇和論述。

摩得勒伽和阿毗達磨一般都採用問答的方式，剖析名相，展開議論。但兩者起初還是有一定區別的。摩得勒伽是依經立論，它的重點是對某一部佛經加以疏解，明經旨，釋難句，以達其意，猶如後來說的「釋經論」；而阿毗達磨是依經作論，它的重點是將佛經中提到的義理和名相作分門別類的辨析和闡發，而不

拘泥於某一部經典或原來的敘述程序，猶如後來說的「宗經論」（又稱「集義論」）。但到了後來，摩得勒伽中既有釋經論，也有宗經論；阿毗達磨中既有宗經論，也有釋經論，兩者並無多大的差別。

部派佛教興起後，論典作為各派思想自由發揮的陣地和各派理論體系的組織形式，因受到特別的重視而迅速發展起來。儘管這些論典往往含有自己的獨特的一些主張，從內容和形式上來說，與前期已有不盡相同，但是，它們都把自己看作是「佛說阿毗曇」的延續和發展，並且往往在書名上標以「阿毗達磨」的字樣，「阿毗達磨」之名由此而大行，漸漸地成為各種論典的通稱，而「優婆提舍」、「摩得勒伽」、「毗婆沙」（意譯「廣釋」）等成了論典的別稱。因此，後人常常將論藏稱為「阿毗達磨藏」。

（二）大眾部論典

小乘阿毗達磨按部派可以分為大眾部和上座部兩系。

大眾部以大迦旃延的《蜺勒》（意譯「篋藏」）為根本論書。據傳，這是佛在世時，大迦旃延根據佛陀平時對名相的解釋編集而成的，並且呈佛印可（見《分別功德論》卷一）。難然它出自大迦旃延之手，但其內容卻是「佛說」的，因而又稱《佛說阿毗曇》。《佛說阿毗曇》按戒、世間、因緣、界、同隨得（即「隨眠」）、名味句（即「慧」）、集定、集業、諸陰（即「諸蘊」）分為九分，每一分的標題都冠有「分別說」的字樣（如《分別說戒分》、《分別說世間分》等），故習稱《九分毗曇》。各分均有六千頌，總計五萬四千頌（見唐圓測《解深密經疏》卷二引真諦《部執異論記》）。由於《蜺勒》的原本有三百

二十萬言，一般人無法記誦，因而在佛滅以後，有人將它刪削為三十八萬四千言，在南印度一帶頗為流行（見《大智度論》卷二），現已失傳。

（三）上座部論典

與大眾部僧眾相比較，上座部僧眾的文化層次相對來說要高些，因此，上座部的阿毗達磨也還較大眾部發達，流傳至今的小乘論典，除解釋《增一阿含經》的《分別功德論》屬大眾部以外，其餘的均出自上座部。

上座部以舍利弗的《舍利弗阿毗曇論》（又稱《舍利弗阿毗曇》）為根本論書。此論於姚秦弘始十七年（415）由曇摩耶舍、曇摩崛多等譯出，凡三十卷。全書分為問、非問、攝相應、緒四分。《問分》下立：入、界、陰、四聖諦、根、七覺、不善根、善根、大、優婆塞十品；《非問》下立：界、業、人、智、緣、念處、正勤、神足、禪、道、煩惱。十一品；《攝相應分》下立：攝、相應二品；《緒分》下立：遍、因、名色、假結、行、觸、假心、十不善業道、十善業道、定十品。總計三十三品。由於《攝相應分》實際上包含攝分和相應分，故《舍利弗阿毗曇論》又稱《五分毗曇》。

在上座部下屬各派中，以《舍利弗阿毗曇論》為基點，發展小乘阿毗達磨，並把它推向鼎盛的是南方的分別說部和北方的說一切有部。

（未完）



關於「玄奘譯言考辨」中的兩個問題

(未完)

李雪濤

中國翻譯工作者協會會刊《中國翻譯》一九九三年第二期上刊有武漢大學袁錦翔先生的「玄奘譯言考辨」一文，全文講了兩個問題，一是、「既須求真，又須喻俗」八字是否由玄奘提出？二是、「五不翻」論中的「薄伽梵」應如何標點？

關於第一個問題，袁先生指出：「從文體上判斷，上述八字標準用的『既須……，又須……』這一句型，當非唐代的句式，而是近、現代漢語的用語。佛教史專家任繼愈教授惠書答問時指出：『既須求真，又須喻俗。』唐人沒有這種句式，像近代人的口氣。我不知道它的出處。玄奘提出過有關翻譯的一些要求和條件，沒有『既須求真，又須喻俗』的理論。」（任先生一九九一年一月七日來信。）任教授的看法與拙見是一致的。」袁先生繼續推究這八字的出處，寫道：「提過這八個字的人確有之，但不是一千餘年前的玄奘，而是近、現代的梁啟超。梁氏解說道安『五失本三不易』論時寫道：『……三不易者：（一）謂既須求真，又須喻俗。……』（梁啟超：中國佛教研究史，上海，三聯書店版，一九八八年，一〇九——一一〇頁，）這裏的『既須求真，又須喻俗』與本文前述一文一書中那八個字一字不差。」至此，袁先生已經找到了這一「翻譯標準」的出處。

本刊二三期載有拙文「佛典漢譯理論芻議（下）」，在講

到玄奘的翻譯理論時寫道：「此外，玄奘還提出了『既須求真，又須喻俗』的翻譯標準，既要忠實於原文，又要通俗易懂，做到雅俗共賞。」（見本刊二三期，頁三七）當時我是在馬祖毅著《中國翻譯簡史》上讀到這話的，但在大藏經有關玄奘生平事跡的篇章中均未找到出處，最後祇好轉引此書（見原文注②：轉引自馬祖毅《中國翻譯簡史》（中國對外翻譯出版公司一九八四年七月版）第五八頁）。現在既然讀到了袁先生的文章，知道所謂玄奘的這條八字「翻譯標準」的確是以偽傳偽的結果，「本非出自玄奘之口，而是出於梁任公之手」（袁錦翔文中言），為避免進一步輾轉誤引，有必要在此說明一下。

關於第二個問題：「含多義如薄伽梵具六義」，「薄伽」不應單獨斷出。原文載有湯用彤先生《隋唐佛教史稿》中的一段：

「……其五不翻之說為：（一）秘密故，如陀羅尼；（二）含多義，如薄伽；（三）此無故，如閻浮樹；（四）順古故，如阿耨菩提；（五）生善故，如般若。（參見周敦義《翻譯名義集》）（隋唐佛教史稿，北京，中華書局，一九八二年，七七頁。）」袁先生接下來寫道：「上段抄錄有多處省畧。原文『薄伽』之後還有『梵具六義』四字，今被刪去。從這刪畧可知，史稿實際上把『薄伽梵』分成『薄伽』與『梵』兩部份了。」（下轉第12頁）



從杜甫的詩看杜甫與佛教之關係

唐代大詩人杜甫（公元712-770年），一生漫遊各地，耳聞目睹，自身遭遇，悲歡愉戚，形諸篇外，作詩一千四百多首，達到了唐代詩歌藝術上的高峰。從杜甫眾多的詩作中，我們不難發現，杜甫曾與佛教有過相當深厚的因緣。其表現在遊寺、作詩、交友、信仰等許多方面，不像有人對此加以否認，或僅僅根據一二首詩來談他的佛教信仰那麼簡單。本文將在披覽杜甫現存所有詩作的基礎上作綜合考察，以求對這一問題形成比較全面的認識。

一、杜甫寫過不少遊寺詩，表現寺院清寂幽遠的景色以及自己對禪的獨特理解。

唐代詩人大都樂於遊覽寺院，諸如李白、王維、白居易、高適等等。這不僅因為李唐一代佛學發展極盛，在思想界處於優勢地位，僧侶的總體素質較高，在社會上具有廣泛影響，對士大夫有吸引力。而且，寺院多建於景色名勝之區，風光怡人，加之其保存有大量珍貴的諸如壁畫、佛像、建築等藝術品，這些都是觸

發詩人靈感的最好材料。因而，當時的詩人幾乎都與寺院有或多或少瓜葛。杜甫即是其中有代表性的人物之一。

杜甫十分好遊寺院、蘭若，《全唐詩》卷二一六至二三四即收有他的遊寺詩約二十首。從他自許「老夫貪佛日，隨意宿僧房」^①的詩句來看，似乎實際遊覽的次數比詩中所寫的還要多些，這是符合客觀事實的。因為並非每遊一寺均有詩作，就如同他雖說「隨意宿僧房」，而在詩中所出現的卻只有奉先寺、贊公房、浣花溪寺^②等處一樣，下面我們先看杜甫的《山寺》詩。詩是這樣的：

野寺殘僧少，山園路細高。
麝香眠石竹，鸚鵡啄金桃。
亂水通人過，懸崖置屋牢。
上方重閣晚，百里見秋毫。

此詩作於乾元二年（公元759年），杜甫棄官後，客居秦州時。詩的首二句，總提山寺景色，言上寺之路高與險。石竹、金桃，乃山園中的植物。而麝香自眠，鸚鵡啄桃，可見寺內之幽靜，同時也說明首句「殘僧少」的情形。牢屋重閣，地處幽寺之旁，但

趙玉娟

須涉水而登。聳立重閣之上，遠眺前方百里之景，歷歷如在目下。全詩格調清新明快，表現詩人棄官後，身處佛寺那種輕鬆舒暢的心情。詩中「麝香眠石竹，鸚鵡啄金桃」之句，本似極寫山寺之荒涼，然而詩人因以山中禽獸花木來描摹，反而語氣生動，景象也明亮起來了，給人以境清心怡之感。

這類幾乎純粹表現寺院景觀的詩，在杜甫的詩中並不多見。杜甫縱筆所至往往是在描繪寺景的同時，插入有關佛教故事（或義理）的議論，將二者融合在一起。如他的《望牛頭寺》詩：

牛頭見鶴林，梯逕繞幽深。春色浮山外，天河宿殿陰。
傳燈無白日，布地有黃金。休作狂歌老，迴看不住心。

詩中的前四句，乃寫牛頭山上鶴林寺之景，後四句發議論。其中「傳燈」之說，出自禪宗。說的是禪師以法傳人，譬如燈火相續，展轉不絕，故名。黃金布地，意指天竺佛教信徒給孤獨長者欲購國王太子的花園，以作為釋迦牟尼佛講經說法的精舍。太子戲言，若以黃金鋪滿花園地面的價錢來買，就依允。長者果然傾其所有，滿足了太子的要求。太子被其虔心所感，遂將花園之樹送給佛陀，佛以兩人的名字命名為「祇樹給孤獨園」。「不住心」，則是由改寫《金剛經》所言「應無所住而生其心」而來。「傳燈」、「布地」，皆一語雙關，別出心裁，值得細細回味。

不過，最能體現杜甫與佛學（禪學）有關係的，是他遊寺詩中的那些頗具禪味的詩。其中以《遊龍門奉先寺》一詩為代表。

已從招提遊，更宿招提境。陰壑生靈籟，月林散清影。

天闕象緯逼，雲臥衣裳冷。欲覺聞晨鐘，令人發深省。

這是一首公認的入禪的作品。記述杜甫先從招提（指寺院，即奉先寺）遊，覺得耳目清淨，超塵脫俗，因而更宿其境。接着，詩

人通過對「陰壑」、「月林」等靜態物體的描寫，傳神地表達出夜景的清曠、寂靜。又用「生」，「散」兩個動詞，極欲在整個靜謐的狀態中發出「動」的感覺來。儘管從局部，或一個階段而言，「生」、「散」兩個詞所表現的動態本身微乎其微，難以察覺。但「陰壑生靈籟，月林散清影」兩句詩，確給人以靜中有動之感。寥寥十字，看似寫景，却表達出深深的禪意。這種以靜寫動表露禪意的方法，與唐代另一位詩人王維的《辛夷塢》、《烏鳴澗》詩顯示禪意以動寫靜的手法表示^③，具有異曲同工之妙。以上是該詩前半部分的意思。

從詩意看，奉先寺高踞山巔，所以，詩的後半部分寫杜甫觀景之後，高臥其間。是夜萬籟俱息，次晨清氣裊裊之中，更覺寒氣逼人。忽聞鐘聲而覺，剎那間天機顯露，有所省悟。這是由杜甫本人的主體靈性在寺院特定的場合之下，恰與某種時間上的機緣相契合碰撞造成的。對此，明代王嗣爽分析的較為精辟。他說：「蓋人在塵囿中，性真汨沒，一遊招提，謝去塵氛，托足淨土，情趣自別。而更宿其境，聽靈籟，對月林，則耳目清曠。逼帝座（指詩中之「天闕」）臥雲床，則神魂兢凜。夢將覺而觸發於鐘聲，故道心之微，忽然豁露，遂發深省。正與日夜息而且氣清，剝復禪而天心見者同。」^④但是，必須指出，此與禪宗祖師得道時的「豁然大悟」是有本質區別的。因此，所謂「道心之微，忽然豁露」云云，似嫌過頭。清代金聖嘆也正是出於這樣的原因，反對將杜甫的這首詩「硬派作悟道語」，^⑤這是正確的。然而，我們也不同意金氏將此詩看作純粹寫景之作的觀點，以為與禪無關。誠然，對於禪本身來說，語言文字是無能為力的。但同時，禪又是基於個人的參究經驗，可以形諸文字。通過文字的手指，去發現後面的月亮。禪，並不神秘，它存在於日常生活之

中，以至於「舉起手來，在桌子的另一側取書，聽窗外打球少年的聲音，眺望樹梢上流動的雲朵，在這一切中都能領悟到禪意。」^⑥而在大地俱靜，乳白色的晨霧蕩滌盡滿腹的塵垢之後，忽聞悠揚的鐘聲傳來，剎那間感受到永恆的禪悅，有所省悟，這並非沒有可能，而對於有一定禪學信仰的人來說，更是如此。杜甫在這首詩中所表現的，也正是此意。

還有，杜甫後來所作的詩，如「徑石相縈帶，川雲自去留」、「夜闌接軟語，落月如金盆」之類，則是運用動靜相互對照的方式來表現禪意，這是由時間先後不同、空間場景的轉換等諸多因素所致。是時，杜甫已屆晚年，卜居成都，其佛教信仰亦日漸深厚。新津修覺寺，寺景遠近皆美，所謂「野寺江天豁，山扉花竹幽」，讓人如臨其境，杜甫不由地詩興大發，隨作《遊修覺寺》一詩。其中「徑石相縈帶，川雲自去留」一聯，寫得揮灑自如，如行雲流水，無有阻礙。且於一動一靜之景中，蘊含禪機，的確似有「神助」。杜甫在成都時，還有一位僧人朋友閻丘，並有詩贈送他。「夜闌接軟語，落月如金盆」，即是他《贈蜀僧閻丘師兄》詩中的兩句。對這兩句詩，歷來註家均不作禪語解，以為是閒雅意度，可與陶淵明「採菊東籬下，悠然見南山」之句相媲美。^⑦從詩的表面看，此言不無道理，然而聯繫前後詩意，則可見其未曾達詰。這裏不妨將這兩句詩及有關詩句鈔錄如後，以便說明。

……漂然薄遊倦，始與道侶敦。景晏步修廊，而無車馬喧。夜闌接軟語，落月如金盆。漠漠世界黑，驅驅爭奪繁。惟有摩尼珠，可照濁水源。

不難看出，上面所引之詩，均與佛教有關。首二句寫杜甫厭倦漂

遊，與僧侶結交。次寫述閻丘所在寺院的外部景觀雖然是修廊重閣，但並無塵世的喧囂。在此夜闌人靜之際於淡淡燭光之中，杜甫與閻丘促膝交談。偶爾舉頭，但見窗外一輪落月，碩大如盆，正清光四溢。面對此情此景，杜甫忽而覺得心境明澈，月我交融，契合為一。這種禪味頗與日本鎌倉時代的僧人明惠坐禪時的情形相類。明惠說：

坐禪之時，得閒啓目，見曉月殘光，照入窗前。我身處暗隅，心境澄明，似與月光融為一片，渾然不辨。^⑧

所不同的是，明惠是在坐禪，而杜甫則是在夜談。從明惠該篇的全文看，其意境深遠，而杜甫差不多是剎那間的感受。但有一點可以肯定，他們所表示的都是禪的境界。聯繫上文，「徑石相縈帶，川雲自去留」兩句，是從近靜遠動處着眼，而「夜闌接軟語，落月如金盆」則從遠靜近動處入筆，正好相反。接着，杜甫又由禪悅聯想到外面黑暗污濁的世界，以為惟有佛教的摩尼珠，才能澄清污泥濁水^⑨。由上可見，杜甫因為深浸禪悅，溢於言表，故而在《贈蜀僧閻丘師兄》中，賦予「夜闌接軟語，落月如金盆」這兩句詩以豐富的禪境。這是由多種因緣配合的結果，倘若將此列入陶淵明式的理解，不僅與該詩的本義相違，也與上文濃厚的佛教氣味格格不入。

二、從詩中可以看出，杜甫有過許多僧人朋友，至少有兩位至交：一位是贊公，一位是旻上人。同時，亦流露出對兩晉時期高僧居士們的渴慕之情。

唐天寶十四年（公元755年），節度使安祿山在範陽（今北京附近）起兵。從此，便開始了唐朝歷史上長達七年的「安史之亂」。此時，杜甫被困在長安，無計可施。直到至德二年（公元

757年），安祿山被其子安慶緒、嚴莊等合謀殺害，而唐肅宗亦從彭原（今甘肅寧縣）南遷鳳翔（今陝西省寶雞市中部）。由於這兩件事的發生，形勢有了轉機。杜甫欲趁機潛往鳳翔。行前，為避胡人耳目，他悄悄地來到京城懷遠坊東南隅的大雲寺住，以待時機。該寺本名光明寺，武則天初幸此寺時，沙門宣政等進呈《大雲經》。經中有女主之符，因而更名大雲寺。這是一座環境清幽、深宅大院式的寺廟。

⑩ 洞門盡徐步，深院果幽期。到扉開復閉，撞鐘齋及茲。

在這樣安詳平和的氛圍裏，杜甫一顆懸着的心，才漸漸安定下來。而寺院住持贊公也就是這個時候認識的，兩人相晤，十分投機。「把臂有多日，開懷無愧辭」、⑪「隱遁佳期後，晤語深契心」、⑫正是這種相知相契的寫照。贊公為人極為熱情，當得知杜甫要去鳳翔時，特地送給他珍藏的青履和氈巾。杜甫深受感動，遂賦詩記其事：

細軟青絲履，光明白氈巾。深藏作老宿，取用及吾身。
自顧轉無趣，交情何尚新。⑬

離開長安後，杜甫一直惦記着贊公。杜甫是很重視友情的。他覺得跟贊公在一起，如大熱天碰到冬雪一般，感到身心輕涼，沒有煩惱。所謂「近公如白雪，執熱煩何有」⑭正是這種感情的真實表露。這年四月，杜甫歷盡艱辛，好容易到達鳳翔，謁唐肅宗，官「拜左拾遺」。然而，未幾又因上「疏救房琯，上怒，詔三司推問」，幸得「宰相張鎬救之，獲免。」⑮八月，肅宗覺得他多事，借故令他回鄜州探望妻兒。此時，杜甫對當時的政治有了比較清醒的認識，覺得這一切與他所希望的相去甚遠。於是，

省親回任之後，杜甫敷衍了一年多時間，終於在乾元二年（公元759年）七月，辭官西去，度隴，來到秦州，準備擇地築草堂隱居。

碰巧這時，贊公，原京師大雲寺住持，亦因故被謫遷至秦州。杜甫在尋置草堂基地時，意外地遇見了他。杜甫驚喜交加，故有「杖錫何來此」之問。得知緣由後，他深嘆謫遷之事，竟連方外人亦不免。而今，贊公身居土室，菊荒雨後，蓮倒霜前，一派秋景淒涼。但是，贊公坦然處之，行若無事，並不以此為意。杜甫稱贊他「放逐寧違性，虛空不離禪」⑯是很真切的。是晚，兩人同宿土室，入夜，萬籟俱寂，隴月圓而高遠。杜甫觸景生情，思緒萬千，不能自己。

西枝村，地處秦州近郊。因有巖竇之勝，杉漆之利，贊公以此推荐給杜甫作為草堂之地。於是，兩人雙雙出城尋覓。

他們披荊棘，涉流水，「怡然共攜手，恣意同遠步。」⑰彷彿是一對志同道合的青年朋友。兩人攀着巖石上的藤蘿，登上一座小山崗。回顧來路，深入幽中，自北而南，老藤蟠樹，景狀奇古。兩人一邊休憩，一邊觀賞，不覺時光已過多時，「層巒餘落日，草蔓已多露。」⑱因未得佳地，兩人又同回土室。

杜甫本有意於南山，這裏陽光充足，可結茅而居。

重崗北面起，竟日陽光留。茅屋賣兼土，斯焉心所求。

⑲

然而，杜甫欲與贊公卜居為鄰，所以，又考慮西村之西谷。

近聞西枝西，有谷杉漆稠。亭午頗和暖，沙田又足收。
當斯塞雨乾，宿昔齒疾瘳。徘徊虎穴上，面勢龍泓頭。⑳

這樣，杜甫便可以與贊公朝夕相處，一起品茶、散步，安享往來

風流的美好時光。

可惜，關輔飢饉，爲生計問題，杜甫不得不離開秦州，原先與贊公比鄰而居的願望遂成泡影。臨別，杜甫感觸良多，揮筆寫下《別贊上人》一詩，敘述他們相遇與分別，充滿依依不捨之情。

這是杜甫與贊公的最後一次會面，從此，兩人再也沒有相見。

與杜甫有深交的另一位僧人，叫旻上人，他身居幽澗，擅長吟詩對弈，且喜與文者遊。杜甫雖與之契闊多年，仍深深地惦記這位頗有名士氣息的僧人。並於乾元元年（公元758年）作《因許八奉江寧旻上人》詩，以寄托懷念之情。

不見旻公三十年，封書寄與淚潺湲。舊來好事今能否，老去新詩誰與傳？棋局動隨幽澗竹，袈裟憶上泛湖船。問君話我爲官在，頭白昏昏只醉眠。

旻上人是吳越一帶的僧人。據杜甫《大禮賦表》所說：「浪跡於陛下豐草長村，實自弱冠之年」推測，杜甫漫遊吳越當在開元十九年（公元751年）頃。他與旻上人結交時，年僅二十歲，到乾元元年。相距已二十七年，杜甫自覺已是年近五十的「老夫」了。詩中所說「不見旻公三十年」者，是約略數。他感慨友人山水相隔，舊遊不再，晤日無期，不禁潸然淚下。「棋局動隨幽澗竹，袈裟憶上泛湖船」，乃敘杜甫與旻上人的交情之深。旻上人喜居人跡罕至的幽僻之處，杜甫常攜棋與他對弈於林泉之下；杜甫泛舟湖上，旻上人亦身著袈裟隨之同遊，極爲相得。詩的末二句是回答旻上人喜杜甫得官之詢問，說自己早已辭官歸隱，近況潦倒。兩人友情之可貴，杜甫身世之淒涼，洋溢於全詩的字裏行

間。

此外，杜甫還與蜀僧閻丘有交往，上文已經提到，又向僧人文公問過佛法大義。後來，進謁真諦寺的禪師，表示以未能割捨凡情爲憾等等，不一而足。

又，杜甫對兩晉時期高僧居士們的渴慕，主要表現在欣羨他們有關佛法問題的相互辯難，對僧德懿行的欽敬和向往與之共遊的心情。如他在《已上人茅齋》詩中所說：「空添許詢輩，難酬支遁辭」，即是借用《高僧傳》裏的故事，說的是，支遁講《維摩經》。遁通一義，詢無以厝難；詢設一難，遁亦不能復通。杜甫以許詢自比，以支遁比已公，表示不如。從詩中看，杜甫最欽佩的高僧還是廬山惠遠。惠遠，姓賈氏，雁門樓煩（今山西寧武附近）人。性度弘偉，風鑿朗拔，居廬山三十餘載，化兼道俗，影不出山，跡不入俗。故而杜甫深加禮敬，在詩中一再提到他，^②贊揚他才德過人，曾一度想隱同居匡廬以就。當時，杜甫碰到一位名叫太易的僧人，晤語相契，便相約居廬峰。^③而最能表現杜甫向往與惠遠共遊的（儘管這是絕對不可能的）莫過於他《題玄武禪師屋壁》詩中的兩句：

似得廬山路，真隨惠遠遊。

一箇「真」字，將杜甫急切，無奈中夾着聊以自慰的心情，表現得淋漓盡致。

由上所述，雖說不是促成杜甫信仰佛教的唯一動因。但是，將其看作是其信仰產生的僧上緣，是不誇張的。

三、杜甫有相當的佛教信仰，晚年且有出家傾向，惟因塵緣難了，未能如願。

唐代是中國佛教最爲輝煌的時代，宗派林立，高僧輩出，整

個社會無不受佛教的深刻影響。其潛在勢力之大，令李唐五朝都不敢輕視。杜甫生活的年代，正是禪宗發展如日中天的時候，禪宗北宗憑借朝廷羽翼，其勢更壯，荷澤宗次之。南方的洪州、石頭二系扎根山區，與平民接近，亦與地方縉紳及落魄官僚來往，頗具影響力。杜甫早年南遊吳越，北抵齊趙，中遭天寶之亂，奔走流離。自華州棄官之後，又度隴客秦，結草廬於成都漢西。復扁舟出三峽，過荆渚，泛洞庭，涉湘潭，幾乎遊遍了大半個中國。所到之處，遊寺院，交僧侶，宿僧房，與佛教日益貼近。尤其時至晚年，杜甫聽高僧講經說法，竟到了流連忘返的地步，即使是在柴米油鹽都成問題的情況下，也不例外。如他的《別李秘書始興寺所居》詩中，即有這樣的詩句：

重聞西方止觀經，老身古寺風冷冷。妻兒待米且歸去，他日杖藜來細聽。

此詩描繪了一幅生動形象的聽經圖：古寺冷風刺骨，但人頭濟濟。杜甫扶杖而來，再次聆聽高僧宣講佛教天臺宗的止觀經論。因為止能修心，觀能離苦，高僧講得神妙入微，杜甫聽得聚精會神，沉浸其中，忘了離去。然而，妻兒嗷嗷待哺的現實，終於提醒他該回家了。但他仍戀戀不捨，心裏計劃着下一次再來細聽。杜甫的熱衷於聽講經說法，在他的《酬高使君相贈》等詩中亦有反映。家境困頓、生活艱難的杜甫，在這樣的環境裏，耳濡目染，加上唐代社會濃厚佛教氣息的長期薰習，以及他諸如遊寺、交僧友等自動投入作為鋪墊，潛移默化地產生佛教信仰是很自然的。這些在杜甫的詩作中斑斑可考，那種無視杜甫詩中的佛教詩作及佛教思想的做法，顯然是不足為訓的。^②

當然，杜甫的佛教信仰，有其自身的特點。他不同於一般佛

教信徒那樣皈依於某位高僧來表示自己，雖然生前有不少僧人朋友，但從未皈依過。也不同於王維那樣經常「焚香獨坐，以禪誦為事」^③因此，有人就以為，杜甫與佛教的因緣不深。^④這是不正確的。信仰是個人的事，並不一定要拜某位高僧為師，或持相應的戒律，定期舉行一定的儀式才算數。他（她）完全可以採取自己認為合適的方式來表示（包括像杜甫這樣形諸於詩），甚至不作表示僅存於心底，亦無不可。從杜甫詩中較廣地引用佛學術語、佛教典故、佛教故事的事實來看，他是讀過不少佛教典籍的。他是自己步入（或曰自動投入）佛教信仰門檻的一位，他的信仰在其詩中屢有表露。如《夜聽許十一誦詩愛而有作》詩，其中說：

許生五臺賓，業白出石壁。余亦師粲可，身猶縛禪寂。何階子方便，謬引為匹敵？離索晚相逢，包蒙欣有擊。

許生，即許十一，居於五臺山之旁。他面壁習禪，得「白業」，此係佛教說法。源出《翻譯名義集》：「十使十惡，此屬乎罪，名為黑業；五戒十善、四禪四定，此屬乎善，名為白業。」「石壁」，即言達摩面壁的故事，指代坐禪。杜甫覺得自己也心許惠可、僧粲為師，但是，身心卻被禪寂（可見杜甫有過習禪之舉，可作為前文描述杜甫以景寫禪觀點之一助）捆住一般。惠可、僧粲，是中國禪宗五祖中的第二、三祖。五祖的傳法世系是：達摩↓惠可↓僧粲↓道信↓弘忍。這裏，杜甫在聽許生誦詩時，忽而有所啓示。他感到自己離群索居，與許生相見恨晚，覺得許生對自己有一「包蒙」、「有擊」之效。「包蒙」，出自《易經·蒙卦》，指蒙卦九二陽爻居下卦中位，處於初、三、四、五陰爻的包圍中，猶如「蒙師」居眾學子之中，「蒙師」正可施於教誨。

《王弼注》所謂「以剛居中，童蒙所歸，包而不距，則遠近咸至」的解釋，正與此意合。「有擊」的「擊」，乃指「擊蒙」，亦出自蒙卦上九爻辭。居蒙卦之終，如同「蒙師」高居上位，以嚴厲措施訓誨學子，啓學子發蒙，故曰：「擊蒙」。杜甫習禪，收效甚微，今有感觸發於許生之誦詩，所以有「擊蒙」之嘆。

杜甫詩中最長的一首詩《秋日夔府咏懷奉寄鄭監李賓客一百韻》，長達一千字，其中的詩句亦可說明他與禪宗的關係。如下：

身許雙峰寺，門求上祖禪。落帆追宿昔，衣褐向真詮。

「雙峰寺」，指黃梅雙峰東山寺，乃禪宗五祖弘忍的傳法之地。「七祖」，則是北宗神秀的高足普寂，可見杜甫信仰的是北宗。但近人郭沫若卻以為杜甫是南宗的信徒，其前提是，詩中的「雙峰寺」，認為是曹溪惠能所居之寶林寺，而「七祖」則指荷澤宗的神會，這是完全錯誤的。今人陳允吉撰有《略辨杜甫的禪學信仰》一文^②，於此問題論之甚詳，此處不贅。從上可知，杜甫於佛教的信仰是很深的，要想硬把杜甫與佛教的關係說成是「曇花一現」^③並不那麼容易。

杜甫長期在外漂蕩，到了晚年，他厭倦了，也更向佛教靠攏，「漂然薄遊倦，始與道侶敦」。他栖身寺院，與僧侶在一起，便覺得如臨淨土，頓去塵世的紛擾，連成年飄遊的「客愁」也烟消雲散了。他向往寺院，自言道：「捨此復何之？」^④人生之暮，為官已興味索然，「王侯與蠅蟻，日盡隨丘墟」^⑤有什麼意思呢！他唯一渴望的是去寺院聽講經，以佛教的「第一義」作為自己的安身立命之處。聽經日久，杜甫對寺院倍加留戀，終於許下這樣的願：「雙樹容聽法，三車肯載書。」^⑥「雙樹聽法」

是指釋迦牟尼佛常於雙樹之間說法，衆弟子圍坐而聽之事，此表示杜甫願為佛門弟子。「三車載書」則脫胎於佛教唯識宗傳人窺基出家的故事。據《唐慈恩窺基傳》所說，窺基，姓尉遲氏，鄂國公之子。玄奘因緣相扣，欲度其為弟子，窺基說：「聽我三事，方誓出家。」玄奘應許，以三車自隨，前乘經論箱笈，中乘自御，後妓女食饌，途中，文殊菩薩化為老人，訶之而止。杜甫引意為如果容許我雙樹聽法，亦許他如窺基一般三車自隨，用以載書，則他也可以出家。杜甫入道的志向很大，他不要羊車，鹿車，而要大白牛車，「白牛車遠近，且欲上慈航。」三車之喻，取自《法華經》。羊車喻聲聞乘，鹿車喻緣覺乘，牛車喻菩薩乘，均俱運載之義。前二乘為方便施設，不達究竟，唯大白牛車乘，確實能引重致遠，終至佛乘。杜甫在此以菩薩乘為出家追求的最高之乘。他真的想「永願坐長夏，將衰棲大乘」，^⑦把自己的一切統統托附給佛教。

然而，杜甫終於未能跨出這一步。雖然，「每欲孤飛去」，卻總是「徒為百慮牽」，^⑧用《楞嚴經》的話說，即是「純想欲飛，純情欲墮。」他之所以凡「情」「百慮」，總括起來，不外乎以下三個方面的原因：

(1)「思量入道苦」，^⑨畏懼入空門。儘管杜甫漂泊潦倒，但較之於佛門清苦孤寂的生活，他仍留戀塵世日子的歡樂。有一件事，令他印象極深，那是廣德元年（公元763年）的冬天，杜甫外出遊玩，見一山寺荒涼不堪，古殿雖存，而佛像長滿莓苔，僧人衣衫襤褸，於路旁向行人化緣，為的是恢復山寺舊觀，其艱苦、可憐之狀，令杜甫心寒。他的好友贊公，身居土室，孤苦無依的情形，也使他頓生退心。杜甫空有出家之念，卻又自認如嬰孩一般尋求自適，那裏能過清燈古佛的生活呢！

(2)酒難斷。杜甫平日最耽者，莫如詩酒。他的《曲江二首之二》詩最能說明沉緬於酒的性情。

朝回日日典春衣，每日江頭盡醉歸。酒債尋常處處有，人生七十古來稀。

杜甫天天要喝酒，沒錢了就典當衣服，日日「盡醉」方休，沒有衣服典當，便賒帳。天長日久，故而，處處有「酒債」，酗酒傷身，杜甫並非不知道，只是覺得「人生七十古來稀」，自己已屆五十，死不足惜，既然如此，自然不會斷酒出家。對於詩，杜甫亦是「為人性僻耽佳句，語不驚人死不休」。^④可見是多麼的執著了。

(3)難以拋棄妻兒親情，這恐怕是最重要的原因。杜甫在《謁真諦寺禪師》一詩中說：

問法看詩妄，觀身向酒慵。未能割妻子，卜宅近前峰。

看詩雖妄，然非詩又無以悅情性；向酒雖慵，然非酒又無以慰寂寥。如今，對於詩酒，杜甫已非同往昔，開始覺得無味，可以投身佛門。然而，妻兒親情難以割捨，甚於詩酒。因而，杜甫不禁自嘆未能。由於處在想出家而又不能的心理狀態中，所以，杜甫常常以南北朝時的宋人周顒自比，在《上兜率寺》、《秋日夔府咏懷奉寄鄭監李賓客一百韻》等詩中都曾提及。周顒，長於佛理，終身不仕，隱於鍾山之西丘，每日長蔬，雖有妻子，却獨處山谷。杜甫自覺不及他，卻可以企及，因此，他雖未曾出家，卻將卜宅移至靠近「前峰」的位置。「前峰」，指代山高烟霞中的真諦寺。「卜宅近前峰」的「近」字，使用十分準確，既說明杜甫有意於佛教，而又不保持一定距離，形象地顯示出他在出家問題上進退維谷只好折衷解決的良苦用心。

* * *
綜合上述，可以清楚地看出，杜甫的一生與佛教的關係是十分密切的。這種密切關係是與唐朝佛教時代風氣的影響以及他本人常常「隨喜給孤園」^⑤結交僧人朋友、叩訪高僧、聽經等活動聯繫在一起的。通過對這一問題的探討，不僅有助於全面客觀地認識和評價杜甫的詩作和思想，而且，對於研究唐代其他有關詩人的佛學思想亦不無借鑑作用。基於這樣的原因，而作《從杜甫的詩看杜甫與佛教之關係》文。

(完)

【附注】

①《和裴迪登新津寺寄王侍郎》，《全唐詩》卷二百二十六。

②浣花溪寺在成都，杜甫初至時，曾在該寺寓居。作有《酬高使君相贈》詩。

③陳允吉《論王維山水詩中的禪宗思想》，《唐音佛教辨思錄》。上海古籍出版社1988年版。

④《杜臆》卷一。

⑤《杜詩解》卷一。

⑥（日）鈴木大拙《通向禪學之路》第六章《禪的日常性》。上海古籍出版社，1989年版。

⑦《杜臆》卷四：

至夜闌猶接軟語，其交契深矣，「落月如金盆」妙語真與淵明「南山」之句相敵。

仇兆鰲《杜詩詳注》卷九引《捫蝨新話》語：

陶淵明詩：「採菊東籬下，悠然見南山。」採菊之際，無意於山，而景與意會，此淵明得意處也。老杜亦「夜闌接軟語，落月如金盆。」予愛其意度閒雅，不減淵明，而語句雄健過之。

⑧轉引自日本川端康成《日本的美和我》，參《雪國·千鶴·古都》附錄。瀛江出版社，1985年版。

⑨《贈蜀僧閻丘師兄》，《全唐詩》二百十九。

⑩、⑪、⑫《大雲寺贊公房四首之一》，《全唐詩》卷二百十六。

⑬《大雲寺贊公房四首之二》，同上。

⑭《大雲寺贊公房四首之四》，同上。

⑮《杜工部年譜》「至德二載」條。《杜詩詳注》卷首。

⑯《宿贊公房》，《全唐詩》卷二百二十五。

⑰、⑱《西枝樹尋置草堂地夜宿贊公土室二首之一》，《全唐詩》卷二百十八。

⑲、⑳《寄贊上人》，同上。

㉑杜甫直接或間接提到惠遠的詩就有：《留別公安太易沙門》、《大覺高僧蘭若》、《大雲寺贊公房四首之二》、《題玄武禪師屋壁》等。

㉒參見《留別公安太易沙門》、《全唐詩》卷二百三十二。

㉓、㉔蕭滌非《杜甫研究》（齊魯書社1980年新版）上卷以爲：「在他（杜甫）的頭腦中，佛道思想只如『曇花一現』似的瞬息即逝，特別是佛家的思想。」並且舉他的《別李秘書始興寺所居》詩爲例，說：「家裏等着米下鍋，和尚的《經》說得再好，也聽不下去了。」我們不禁會問，既然杜甫是「聽不下去了」又何以解釋詩的末一句：「他日杖藜來細聽」呢？再者，蕭文又解釋杜甫的《謁真諦寺禪師》詩來說明他的觀點：「他可以

不作詩，也可以不飲酒，但要他割下妻兒去出家，卻辦不到。這都充分說明佛家思想對杜甫實無若何影響。」的確，要杜甫割下妻兒去出家，是辦不到的，這沒有錯。如果說「佛家思想對杜甫實無若何影響」，卻不見得。詩中的「卜宅近前峰」即是證明，若杜甫於佛教沒有感情，他又何必要「卜宅」「靠近「前峰」（此指真諦寺，亦可指代佛教）？沒有出家，並不能說明杜甫沒有信仰或不受佛教影響。蕭先生一方面引魯迅「我以為倘要論文，最好是顧及全篇，並且顧及作者的全人，以及其他所處的社會狀態，這才較爲確鑿」的話爲「指示」，一方面又在研究杜甫與佛教關係問題上，斷章取義，不顧及全詩的思想內容，更不必說杜甫與佛教相關的所有詩作，以及身處唐代佛教思想在思想界實際居於主導地位的現實了。雖非「說夢」，但其觀點之站不住腳是顯而易見的。

㉔《舊唐書》卷一九〇下《王維傳》。

㉕馮至《杜甫傳·長安十年》，人民文學出版社1952年版。

㉖詳見《唐音佛教辨思錄》。

㉗《修覺寺後遊》，《全唐詩》卷二百二十六。

㉘《謁文公上方》，《全唐詩》卷二百二十。

㉙《酬高使君相贈》，《全唐詩》卷二百二十六。

㉚《陪章留後惠義寺餞嘉州崔都督赴州》，《全唐詩》卷二百二十。

㉛《秋日夔府咏懷奉寄鄭監李賓客一百韻》，《全唐詩》卷二百三十。

㉜《山寺》，《全唐詩》二百二十。

㉝《江上值水如海勢聊短述》，《全唐詩》卷二百二十六。

㉞《望兜率寺》，《全唐詩》卷二百二十七。

天之涯，地之角，知交半零落。一瓢濁酒盡餘歡，今宵別夢寒。

由此可見，兩首歌不僅旋律相同，歌詞意境亦相近。

大陸電影《早春二月》、《城南舊事》的插曲或主題歌採用了《送別》，一時弘一大師的名字連同這首歌更是家喻戶曉。《早春二月》是根據現代作家柔石（趙平復）小說《二月》改編的故事片。導演謝鐵驥選用《送別》作影片的插曲，柔石若是地下有知也一定會感到欣慰。因為柔石原本就是弘一大師的崇拜者。他於一九一八年秋考入杭州的浙江省立第一師範學校時，弘一大師恰好出家了。他只能從夏丏尊先生那裏得到一張大師的手蹟並視作珍寶。柔石後來將此手蹟裱成一字軸，又在字軸上題寫道：

余幼鄙，不知叔同李先生爲人，然一睹其字，實憾師之不及者。共和七紀，余學武林師校，適先生棄世爲僧，故不及見其人而得其片幅。後先生知交夏先生丏尊嘉余誠，以此作贈余，余樂而藏之。此非余之好奇，實余之癖性也。趙子平復自誌。

更有趣味的是柔石在此題記落款下方印有「九曲居士」白圓篆章一方。大有陶醉在弘一大師清涼世界中的味道。就在同一時期，柔石還拍了一張穿僧衣的照片。此舉究道是遊戲還是另有寄託，我們不能肯定。但從他「此非余之好奇，實余之癖性」的自白中，多少能夠看到柔石性格的另一個層面。估計謝鐵驥在拍攝《早春二月》時未必知道這些史實，但他一向以寫實、重傳統、表現手法細膩著稱。這一「細膩」致使他居然選用了《送別》作影片的插曲，這就不能不使人感嘆而又稱頌了。

《城南舊事》的導演是吳貽弓。他選取《送別》作爲影片的主題歌則是理所當然的了。原著作者林海音女士在書中就寫到《送別》，但其歌詞與弘一大師原作略有不同：

長亭外，古道邊，芳草碧連天。問君此去幾時來，來時莫徘徊！天之涯，地之角，知交半零落。人生難得是歡聚，唯有別離多……

據吳貽弓自己說，他從林海音的小說《城南舊事》裏「看到」了一顆赤子之心，「聽見」了一聲思念故土的輕輕的嘆息。「於是便把「一縷淡淡的哀愁」和「一抹沉沉的相思」作爲影片的基調，採用《送別》的旋律貫穿始終，又恢復了大師的原歌詞作爲主題歌，從而使影片大獲成功。

大師寫《送別》歌是一九一四年。此歌一經問世，即流傳甚廣。僅是收在獨唱和鋼琴伴奏譜的歌曲集裏的就有《中文名歌五十曲》、《仁聲歌集》、《中學音樂教材》、《萬葉歌曲集》、《中學歌曲選》、《李叔同歌曲集》等。

《送別》流傳得廣，故事也特別多。林海音曾改動歌詞，但據其小說中的語言講此歌詞是由記憶而來。其實改動歌詞的不止林海音一人。在杜庭修編的《仁聲歌集》中，陳哲甫爲此加作了第二段歌詞：

長亭外，古道邊，芳草碧連天。孤雲一片雁聲酸，日暮塞烟寒。伯勞東，飛燕西，與君長別離。把褲牽衣淚如雨，此情誰與語。

陳哲甫加作第二段歌詞的因緣，如今很難詳考。然而弘一大師的大弟子豐子愷改《送別》倒是有據可查。據豐一吟《豐子愷晚年的音樂生活》一文介紹，豐氏晚年，有一次聽見女兒在教鄰

居小姑娘唱《送別》，就說：你怎麼拿這歌詞去教孩子，時代不同了，現在的兒童應該唱朝氣蓬勃的歌。於是，他即興為孩子們改寫了題為《遊春》的歌詞：

星期天，天氣晴，大家去遊春。過了一村又一村，到處好風景。桃花紅，楊柳青，菜花似黃金。唱歌聲裏拍手聲，一陣又一陣。

此歌詞當然不配曲子的韻味，但豐子愷的用心無疑是應該肯定的。

弘一大師作詞深受中國古典詩詞的影響是無可置疑的。他不僅遵守詞的規則，也善於用典。但研究他的歌詞也絕對不能忽視的一點即他深受日本歌曲的影響。《送別》如此，被視為《送別》姊妹篇的《憶兒時》也同樣如此。

犬童球溪曾根據美國通俗歌曲作者海斯（William Shakespeare Hays，一八三七——一九〇七）的《我親愛的陽光明朗的老家》曲子填寫了一首題為《故鄉的廢宅》的歌。歌詞是：

離鄉背井，一別經年，遊子整歸鞭。花樹掩映，小鳥依人，風起麥浪翻。溪水潺緩，遊魚倏忽，渡橋過前川。眼前景物，恍似昨日，依稀猶可辨。唯見故宅，破落無人烟。頽垣敗草，荒圯不堪看。

再看弘一大師的《憶兒時》：

春去秋來，歲月如流，遊子傷飄泊。回憶兒時，家居嬉戲，光景宛如昨。茅屋三椽，老梅一樹，樹底迷藏捉。高枝啼鳥，小川遊魚，曾把閒情託。兒時歡樂，斯樂不可作。

可見，二歌意境相近，其「光景宛如昨」、「小川遊魚」等

句亦是從犬童球溪那裏引用變化而來。所以，我們目前考察弘一大師的歌曲，當溯其在本國留學時的行蹟。而他於一九〇六年在東京編輯出版《音樂小雜誌》和與日本詩人交往的史實便是一個再好不過的旁證。

弘一大師作歌，雖受歐美曲調和日本歌詞的影響，卻能考慮到中國人的接受程度。《送別》的曲子就與《夢見家和母親》不完全雷同。其中每四小節出現一次的分倚音已被刪去，顯得更為乾淨利落。另一位中國近代音樂家沈心工作過一首《昨夜夢》，使了《夢見家和母親》的原曲，保留了切倚音，卻沒有能像《送別》那樣深入人心。從此例亦可見弘一大師的高妙之處。

二、關於弘一大師的皈依時間

弘一大師於一九一八年夏正式出家之前曾作過一段時間的在家佛弟子，即拜杭州虎跑定慧寺退居了悟和尚為師行過皈依禮。其皈依的時間，以往皆認為是在一九一七年的正月間。持這種看法的主要有林子青《弘一大師傳》（北京文物出版社一九八四年十月初版之《弘一法師》）、朱經畬《李叔同（弘一法師）年譜》（天津古籍出版社一九八八年四月初版之《李叔同——弘一法師》）等。由於以上兩種傳記史料流傳很廣，尤其是林子青先生還曾著有《弘一大師年表》（年表中亦持此說），所以如今能夠看到有關弘一大師的正傳、別傳中皆以為大師的皈依時間是在一九一七年正月間。然而此說並不符合實際，弘一大師皈依的準確時間應該是一九一八年正月十五日。提供這一信息的正是弘一大師本人。依據有二：

其一，弘一大師在《我在西湖出家之經過》（一九三七年杭

州《越風》雜誌增刊第一集「西湖」專號）一文中很清楚地講：

「到了這一年放年假的時候，我並沒有回家去，而是到虎跑寺裏過年了。我仍舊住在方丈樓下。那個時候，我覺得更有興味了……我也就於民國七年正月十五日受三皈依了。」

其二，弘一大師於一九一八年二月初九日寫給學生劉質平的信（北京三聯書店一九九〇年六月初版之《弘大法師書信》）中附言曰：「正月十五日，已皈依三寶，法名演音字弘一。」

有了此二依據，確定弘一大師皈依的時間是一九一八年正月十五日當不會再有大的疑問了。關於這個問題，只要多研究並詳考一番本不困難。然而如今人云亦云的事例過多，以致當今許多有關大師的傳記把這一重大問題都寫得離譜了。

三、弘一大師的宗教胸懷

弘一大師是佛門的高僧，對佛教極為虔誠，同時又具有寬廣的宗教胸懷。

早在一九〇五年，他就寫了第一首弘揚佛法的歌曲《化身》：

化身恆河沙數，發大音聲。爾時千佛出世，瑞靄氤氳。
歡喜歡喜人天，夢醒兮不知年。翻倒四大海水，衆生皆遷。

弘一大師寫的是弘法歌曲，卻配上了美國作曲家洛厄爾·梅森（Lowell Mason）的讚美詩《上帝，我靠近你》的曲調。如此寬廣的宗教胸懷，我們還可以從他的一封信中找到例證。這是一九一七年寫給尚在日本留學的劉質平的信，他囑咐劉：「不可心太高，心高是灰心之根源也。心倘不定，可以習靜坐法。入手

雖難，然行之有恆，自可入門。（君有崇信之宗教，信仰之尤善，佛、伊、耶皆可。）」當時大師自己已開始研佛，卻不強求別人一律信佛，這樣大量並非每個佛教徒都有。正由於弘一大師具有這種品性，異教界或俗界亦把他看作高山仰止的人物。弘一大師在惠安弘法的時候，有一位小學校長、基督徒莊連福聽說淨峰寺有一位雲遊到此講律的高僧，頓時萌發拜見之心。一天，他與傳道士陳連枝一起上山拜會，但半途被大師的弟子傳貫阻攔。他倆竭力闡述：「我們基督教是以『自由、平等、博愛、捨身流血』為教義；而佛教則以『大慈大悲、救苦救難』為宗旨。其濟世之心是一致的」。然傳貫仍固執己見，以為異教不能相融而不肯引見。當晚，傳貫將此事如實向弘一大師匯報，弘一大師聽後當即批評了傳懷貫的言行，並讓他下山賠罪。

次日上午，傳貫懷着歉疚之心來到小學校，跪在莊校長上課的教室門口，莊連福急忙上前將其扶起，認出此和尚正是阻攔他上山的傳貫。莊連福請他到宿舍裏喝茶，傳貫硬是不肯，謝罪道：「我是受師父之命，特地來向你們賠罪的，萬萬不可受你們的招待！」說着，又從懷裏取出弘一大師手書的單條四幅及一本《華嚴經》送給莊校長。

弘一大師的宗教胸懷、海涵山容的氣度感動了這位基督徒，此後他便經常匯集其他基督教友前往淨峰寺聆聽弘一大師講經。據莊連福說，弘一大師講經，開示「給我們很深的啓迪，因此，我們連續上寺聽弘一大師講經，每次都增加了不少基督教徒聽衆」。

對異教如此，對佛門各宗派的包涵融通亦如此，弘一大師強調佛法宗派一律應給予尊重。他為學僧們講過《佛法宗派大

概》，他在羅列了諸律宗、俱舍宗、成實宗、三論宗、法相宗、天台宗、華嚴宗、禪宗、密宗、淨土宗等十大佛法宗派後諄諄告誡學僧：「就此十宗有小乘、大乘之別。而大乘之中，復有種種不同。吾人於此，萬不可固執成見，而妄生分別。因佛法本來平等無二，無有可說，即佛法之名稱亦不可得。於不可得之中而建立種種差別佛法者，乃是隨順世間衆生以方便建立。因衆生習染有淺深，覺悟有先後。而佛法亦依之有種種差別，以適應之。……故法門雖多，吾人宜各擇其與自己根機相契合者而研習之，斯爲善矣」。

這便是弘一大師，無疑也是他能成爲一代高僧的原因之一。

四、諸藝不廢，隨緣耳

如今幾乎所有關於弘一大師的傳記文字中，都說他出家後「諸藝皆廢，唯書法不輟。」其實這又是人云亦云表現。因爲除了書法之外，出家後的弘一大師，對各種藝術幾乎都實踐過。

比如篆刻，他刻過許多佛號、佛像。再如作歌，弘一大師曾與太虛大師合作過《三寶歌》，又寫過《清涼》、《山色》、《花香》、《世夢》、《觀心》、《知感恩恩》、《生離歎？死別歎？》、《囚鳥之歌》等佛教歌詞。又如作詩，如今常見的「我到爲植種，我行花未開。豈無佳色在，留待後人來。」及「亭亭菊一枝，高標矗晚節。云何色殷紅，殉教應流血」即是。論寫文，他於一九二九年十月寫的《白馬湖放生記》可說是典型的隨筆小品，其實弘一大師出家後也作畫。據載：「法師於一九三五年冬離開淨峰寺時，曾畫一幅有一枝蓮花和一隻虎的蓮虎圖

贈給在寺中幫忙雜務的邱文珍居士。此畫後被同鄉邱某拿去轉送親人，至今未獲其蹟。又一九四二年最後一次由泉州返靈瑞山，又將離去時也曾畫一幅梅花贈與該寺住持僧的兒子劉金泉，可惜此畫也已湮沒不存。」（見王平山《弘一法師在惠安》一文，載《弘一法師在惠安》一書，惠安縣文化館、淨峰鄉文化站、淨峰寺弘一法師紀念室一九八六年七月合編發行）。至於弘一大師平生所繪的許多佛像，則更是有力的實物證據了。

如果說，弘一大師出家後所用各種藝術形式均表現佛教內容，這大概沒有甚麼不妥，但也不能絕對化。例如，一九三七年五月，大師就應廈門市第一屆運動籌委會之請寫了《廈門第一屆運動會會歌》，弘一大師既作詞又譜曲。歌詞是：

禾山蒼蒼，鷺水蕩蕩，國旗遍飄揚。健兒身手，各獻所長，大家圖自強。你看那，外來敵，多麼狡猾！請大家想想，請大家想想，切莫再彷徨！請大家在領袖領導下把國事擔當。到那時，飲黃龍，爲民族爭光。

所以，不能說弘一大師出家後「諸藝皆廢，唯書法不輟。」而說「諸藝不廢，隨緣耳！」或許更確切些。

(完)





迦諾迦伐蹉尊者

社長 釋敏智
督印 釋修智
編輯 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 歡迎助印

佛元二五三七
公元一九九四年二月一日出版

Printed in Hong Kong



不是一番寒

徹骨急符梅華

樣鼻香

宣筆大師傳
歲次 鷓尾 六之

