



# 明内

集漢穀城刻石字





唐·道宣律師



## 鳩摩羅什與西域佛教

劉元春

鳩摩羅什是我國東晉時期的一位偉大的佛學理論家和翻譯家。公元384年（晉康帝建元二年），生於我國西域龜茲（今新疆庫車），公元433年（晉安帝義熙九年，即姚興弘始十五年）卒於長安。鳩摩羅什的一生，我們大致可以分為三個階段。在他七十年歲月裏，其中，一、從出生到公元386年（晉孝武帝太元十年），他出家，參學，弘揚佛法，在西域度過了四十三個春秋；二、從公元386年（太元十一年、即呂光太安元年）到公元401年（晉安帝隆安四年，姚興弘始二年）被羈留姑臧（今甘肅武威）十五年，因呂光父子們不信仰佛教，而「蘊其深解，無所宣化」；三、從公元401年到去世，在長安十二年間翻譯佛經三十餘部三百多卷，注釋《金剛經》、《維摩經》，著《實相論》二卷，有《大乘大義章》十八章，酬答賢哲，正釋法相；且培養了衆多弟子，有四聖八俊十哲，其中僧肇是三論之祖，道生為涅槃之聖，僧導、僧嵩為成實之始。論及羅什之功績，後人着重在兩個方面：一、主要在譯經上，他與諸弟子們摒舊譯格義比附臆

想之偏失，而「一言三復，陶冶精求，務存聖意。其文約而詣，其旨婉而新。」「表發揮翰，尅服經奧，大乘微言，於是炳煥。」他對大乘經、律、論進行較為系統而純正的翻譯，開闢了中國佛經翻譯史上的一個新紀元，與唐玄奘、義淨並稱中國古代三大翻譯家。二、首先系統地弘揚龍樹大乘空宗，闡發三論中道思想，開啓了中國三論學派及其他宗派的產生，中國乃至日本的三論宗、天台宗、禪宗、淨土宗、日蓮宗等都深受其思想的影響。作為古代西域少數民族的一位文化巨匠，鳩摩羅什的貢獻，已遠遠超出了今天所謂的宗教範疇。事實上，他的輝煌業績，有利於當時社會東西各民族文化交流和維護人類的相融相通以及對真善美的不懈追求。

目前，關於鳩摩羅什的功績，有史料可以憑藉的主要集中在他到長安後的十三年裏。然而仰觀羅什的一生，生活和弘法時間最長的卻是他的家鄉龜茲等（本文概稱西域）；就其自己的人生體驗而言，他最為得志的應是在西域的弘法事業。除去客觀及基

本情感因素之外，作為志存高遠的宗教家，他不是甘於文字之縛的，而恰恰相反，從西域到長安，他卻是從「高僧」變成了「譯經師」。中國佛教首先是依靠佛經翻譯而成就的。但在羅什，專事翻譯、語體相隔使之不易暢達心懷，而難以痛快淋漓廣度眾生的。《高僧傳》中記載，他曾對沙門慧睿講：「改梵為秦，失其藻蔚，雖得大意，殊隔文體，有似嚼飯與人，非徒失味，乃令慍蹙也。」即反映了這一心態。繁重的譯事，使他不可能「著筆作大乘阿毗曇」等，也減少了與大家溝通的機會，故有「今在秦地，深識者寡」之慨嘆。羅什去世後，有西域沙門到長安說「羅什所詣，十不出一」。這位沙門可能是羅什在西域弘法時的弟子，至少是了解羅什學說思想和弘化事迹的。這從側面反映了羅什在西域弘法之隆盛和影響之深遠。本文從羅什的弘法事迹及其佛學思想等方面，探討他對西域佛教乃至整個社會文化的貢獻。

## 一、羅什在西域的弘法事迹

羅什在西域的弘法大致可分為兩個階段：一是參學小乘，破斥外道；二是改信大乘，弘揚空宗。簡單講來，公元350年他七歲時在龜茲隨母出家，誦小乘《發智論阿毗曇》；352年隨母到罽賓從師般頭達多，受學《雜藏》、《中阿含》、《長阿含》等，挫敗外道；355年隨母到沙勒誦經講法；357年到363年回到龜茲，在王宮受戒，博覽羣書，通曉五明；364年到369年獨自到沙勒、莎車、溫宿等地遊覽，改信了大乘佛教；370年重歸龜茲，廣誦大乘，尤其是龍樹的空宗學說，弘揚中道實相思想，名震西域，一直到呂光攻破龜茲；384年被逼破戒，386年被呂光帶到姑藏，結束了在西域的弘法生涯。梁慧皎的《高僧傳初集·卷

# 內明

## 第 二 九 八 期 目 錄

### 專論

鳩摩羅什與西藏佛教……………劉元春…… 3

從寶誌與善會看

中國禪宗思想的源起……………蔡日新…… 13

佛經翻譯……………陳士強…… 18

漢語語匯與佛教……………曾琦雲…… 25

### 特稿

石窟造像藝術的宗教情趣

——禪文化美學思想對

我國佛雕藝術的影響……………王壽雲…… 32

### 四眾堂

當代四川禪宗大師賈題韜居士……………李豫川…… 37

### 畫頁

封面：江蘇·南京寶華山隆昌寺山門

面裡：唐·道宣律師

底裡：菡萏飄香

封底：江蘇·南京寶華山隆昌寺大殿

第二》有較爲系統的介紹，這裏只就論題摘要引述。

當時的西域佛教仍有印度部派佛教的特點，其中小乘說一切有部最爲隆盛。羅什出家以後便修學有關小乘經教，他的依止師和戒師佛圖舌彌、盤頭達多都是很著名的小乘學者，再有他母親的言傳身教，而受到了良好教育，悟解超衆。因而，他一邊到處參學，一邊已開始弘法。在罽賓，「達多每稱什神俊，隊聲徹於王，王即請入。集外道論師，共相攻難。言氣始交，外道輕其年幼，言頗不遜，什乘隙而挫之。外道折伏，愧慚無言。王道教異。日給鵝臘一雙，粳米、麵各三頭，酥六升，此外國之上供也。所住寺僧，乃差大僧五人，沙彌十人，營視掃洒，有若弟子，其見尊崇如此。」在沙勒，「其冬誦《阿毗曇》，於《十門》、《修智》諸品，無所詬受，而備達其妙；又於《六足》諸問，無所滯礙。沙勒國有三藏沙門名喜見，謂其王曰：『此沙彌不可輕，王宜請令初開法門。凡有二益：一、國內沙門，耻其不速，必見勉強；二、龜茲王必謂什出我國，而彼尊之，是尊我也，必來交好。』王許焉，即設大會，請什升座說《轉法輪經》。龜茲王果遣重使，酬其親好。」還只是沙彌的羅什便已成爲著名的小乘佛教學者，深得上層社會的支持。但是，羅什沒有淺嘗輒止，而是以開放的心態去積極進取。「什以說法之暇，乃尋訪外道經書，善學《韋陀》、《捨身論》，多明文辭製作、問答等事。又博覽《四韋陀》典，及《五明》諸論。陰陽星算，莫不畢盡；妙達吉凶，言若符契。」廣博的學識、深邃的思考，爲以後改信大乘奠定了良好的心理基礎。當在莎車遊覽時，遇到大乘高僧時，便虛心求教，完成了人生的轉折。「時有莎車王子參軍，王子兄弟二人，委國請從而爲沙門。兄字須耶跋陀，弟字須耶利蘇摩。蘇摩才技絕倫，專以大乘爲化。其兄及諸學者，皆其師焉。什亦宗而奉之，親好彌至。蘇摩後爲什說《阿耨達經》，

什聞陰界諸入皆空無相，怪而問曰：『此經更有何意，而皆破壞諸法？』答曰：『眼等諸法非真實有』。什既執有眼根，彼據因成無實。於是研覆大小，往復移時。什方知理有所歸，遂專務方等。乃嘆曰：『吾昔學小乘，如人不識金，以鍮石爲妙。』因廣求義要，受誦《中》、《百》二論，及《十二門》等。」可見，羅什改宗大乘決不是人云亦云而輕率爲之的，經過「研覆大小，往復移時」「方知理有所歸」。世界觀和人生觀的改變，羅什精神發生質的飛躍，使他追求新的人生境界。羅什的母親在要離開龜茲往天竺禪修時，對羅什講：「方等深教，應大闡真丹，傳之東土，唯爾之力。但於自身無利，其可如何？」羅什回答說：「大士之道，利彼忘軀。若必使大化流傳，能洗悟朦俗，雖復身當爐鑊，苦而無恨。」有了這救度衆生之志向，羅什便樂此不疲，弘化四方，名震西域。

當時，小乘說一切有部在西域各地已根深蒂固，它保守封閉，具有強烈的排它性。說一切有部是從上座系化地部分離出來的，大約形成在公元前250—185年間，主要流行在印度的北部和北部，以後傳播到中國的西域各地。逐漸發展，有較爲完備的經律論三藏，分別有《雜阿含》、《中阿含》、《長阿含》三經，《根本說一切有部毗奈耶》、《十誦律》廣略二律，《大毗婆沙論》、《俱舍論》、《法蘊足論》等。所謂說一切有是因爲他們認爲一切法皆有其自性，是一種實在的有，不是因緣合和的假有。自性，又稱我，主宰、恆常不變等義，有人我、法我。佛教根本上是否定「我」之存在的，所謂的人我是由五蘊（色、受、想、行、識）因緣聚合而成。說一切有部本是否定人我的，但基於追求轉染成淨之解脫理論，要承認五蘊之存在。而因果報應等學說，必須五蘊各自又都有過去、現在、未來三世有，這實際上已承認了人我的存在，承認了一切法的存在。他們將世界事物條

分縷析，分成色法、心法、心所有法、心不相應行法、無為法五大類共六十七種，認為它們都有其自性，相待相依，互為因果。當然，他們所謂的法都有染淨分別，其目的便是要轉染成淨，轉凡成聖，達到自我解脫。這具有唯心主義二元論之特點。基於這種理念，實踐上會產生這些現象：（一）墨守成規在以往之理論或隻言片語之文字，抱殘守缺，封閉保守，排拆異己；（二）遊弋在概念和表象之上，以空洞的形式取代切實的行動；（三）悲觀地逃避現實，追求灰身滅智般的解脫。這種理念，行之於個人，便難免狹隘、偏激；行之於集體，便難免極端、好鬥。有了這種價值取向，社會便多些紛爭不息，割據為正的局面。小乘說一切有部在西域各地流行且持續時間很長，一直到唐玄奘來到時仍很興盛，大概與這裏多民族逐鹿爭戰連綿不斷，而要滿足某一統治集團偏安一隅的政治心理有關吧。羽西了諦在《西域之佛教》中提出羅什東去之後龜茲佛教大乘法衰微，因羅什而被呂光破龜茲，後繼的龜茲王對大乘教法生起一種恐忌之心。（頁285）這種推測有一定道理，可資以反證。當時西域佛教的一些特點大概都與之有關。在一般信徒，他們祈求佑護而重作功德。但只是將財物供養寺院和諸如抄寫經文以求冥福。羅什及母親在龜茲時，「龜茲國人，以其母王女，利養甚多」。考古發現衆多的手抄經文上多有「供養……以求冥福」之類的禱詞。在出家僧衆中，他們注目宗教修持，但又局限在戒律儀表和禪定果位。《佑錄》卷十一《比丘尼戒本所出本末序》中記載，龜茲《阿含》學者佛圖舌彌統領着四座僧寺和三座尼寺。其中，「寺僧三月一易屋床座，或易蘭若。未滿五臘，一宿不得無依止。」而「比丘尼外國法不得獨立也。此三寺，多是葱嶺以東王候婦女，為道遠集斯寺。用法自整，大有檢制。亦三月一易房，或易寺。出行非大尼三人不行。多持五百戒，亦無師一宿者，輒彈之。」

可見，其僧團組織之嚴密，戒規之森嚴。戒律本是治身、口、意所造惡業，以期除惡行善。如果依此完善道德，那當然值得贊嘆。但是，自我偏執太重的人是難以與人為善的。《法顯傳》記載，當時「焉夷國僧亦有四千餘人，皆小乘學，法則者整。秦士沙門至彼都，不預其僧例。」連虛心去求法的僧人都拒之門外！相反，在信奉大乘法的于闐，「彼國人民星居，家家門前皆有小塔，最小者可高二丈許。作四方僧房，供給客僧及餘所須。國王安頓法顯等於僧伽藍。」這待人又是多麼寬厚！禪定思維，由定生慧，重塑較為完美的人格，這也是無可厚非的。但只是為了逃避現實，追求一己之果位，那便無益於大眾了。而小乘僧衆，因懼人生八苦，執著滅集之道，去求證果位，當屬此類者多。羅什的母親給了他慈愛和啓蒙教育，既為母子又是同道。她就是「深惟苦本，走求離俗」而出家的。之後，便「仍業禪法，專精匪懈，學得初果」。在羅什改信大乘在龜茲弘法時，她「辭往天竺，謂龜茲王白純曰：『汝國尋衰，吾其去矣。』行止天竺，進登三果。」還對羅什說弘揚大乘法「但於自身不利」。在西域境內的佛教石窟中多有用於禪修的「毗河羅窟」，恐怕主要也是這種心行的結果吧。

針對這種社會文化狀況，羅什巧施了行之有效的弘法。在教內，先挫敗小乘論師，導化著名高僧；在教外，先教喻王公貴族，以期護法和推廣。羅什才華出衆，本已名揚四方，又深得上層社會的支持。他改信大乘，無疑在當時社會激起極大震動，勢必引發一場大辯論。在羅什弘法之初，時溫宿國有一道士，神辨英秀，振名諸國，手擊王鼓而自誓言：「論勝我者，斬首謝之。什既至，以二義相檢，既迷悶自失，稽首歸依。於是聲滿意左，譽宣河外。」據《高僧傳》，羅什教化他曾在罽賓時的老師盤頭達多，最為精彩。盤頭達多，「即罽賓王之從弟也。粹有大量，

才明博識，獨步當時。三藏九部，莫不該博。從旦至中，手寫千偈；從中至暮，亦誦千偈。名播諸國，遠近師之。」羅什本欲離龜茲到罽賓「欲躬往仰化」，而達多「不遠而至」（大概也有勸導羅什之念）。引文如下，以資申明。

什得師至，欣遂本懷，既為說《德女問經》，多明因緣空假。昔之師俱所不信，故先說也。師謂什曰：「汝於大乘見何異相，而欲尚之？」什曰：「大乘深淨，明有法皆空。小乘偏局，多滯名相。」師曰：「汝說一切皆空，甚可畏也，安捨有法而愛空乎！如昔狂人，令織師織帛，極令細好，織師加意細若微空，狂人猶恨其粗。織師大怒，乃指空示曰：『此是細縷！』狂人曰：『何從不見？』師曰：『此極極細，我工之良匠，猶且不見，況他人耶。』狂人大喜，以付織師，師亦效焉，皆蒙上賞，而實無物。汝之空法亦由此也。」什乃連類而陳之，往復苦至，經一月餘日，方乃信服。師嘆曰：「師不能達，反啓其志，驗於今矣。」於是禮什為師，言：「和尚是我大乘師，我是和尚小乘師矣。」

顯然，盤頭達多堅持的是人我法我，偏執有法，不解因緣空假。羅什以大乘法示盤頭達多，成為他的大乘師，影響之巨大。

羅什在弘法過程中一直得到包括國王在內的王公貴族的支  
持，大概與他本是王族也有關係，加上他的才華、聲望，已被各國當成了「親善大使」，而羅什也就隨機依借王權而弘法。依靠統治者的支持傳播佛教，在印度，在中國內地以及其他地方類皆如此。但像羅什在西域弘法時得到各地國王的隆重景況，還不多見。羅什改信大乘後，「龜茲王躬往溫宿，迎什還國」，隨後，又「為造金獅子座，以大秦錦褥鋪之，令什升而說法」。在羅什游化各地時，「西域諸國，咸伏什神俊，每至講說，諸王皆長跪

座側，令什踐而登焉。其見重如此。什既道流西域，名被東國。」

鳩摩羅什作為大乘高僧，四方遊化，掀起了新的文化思潮，啓導了新的人生價值；而且，促進了西域各國的友好交往，維繫了社會的和平生活。後來，雖然是通過戰爭形式被帶到姑藏，但被請到長安以後，不但促使了中國佛教徒的東去西來，加強了中國各民族人民更廣泛的聯繫，更有利於國家進一步的統一。事實也正是這樣。正因如此，論及鳩摩羅什與西域佛教，羅什到長安以後，他的佛學思想及業績仍然對西域佛教產生影響，這是不應忽略的。基此，便有下列的論題。

## 二、羅什的佛學思想與大乘佛教的東去西來

在研究中國佛教史時，學者們基本上都遵循着佛教由印度——西域——中國內地或者由印度——東南亞——中國的傳播走向。歷史上，印度佛教也基本上是經由北方的陸路和南方的海路自西向東傳來中國，歷經春秋蒼桑延續至今的。但是，中國佛教有其新鮮的文化內涵，早已不同於印度佛教了。即使是古代的西域佛教也有其地方特色。任何文化，在離開其母體文化而成為外來文化時，要在另一個新的自然和人文環境中生存下去，就必須深深地扎根在當地的文化土壤裏。一旦開花結果，便「橘生淮南則為橘，橘生淮化則為枳」了。當然，這要經歷適應、吸收、融化、變異的過程。印度佛教在傳入中國之後，經漢、晉、南北朝，到隨、唐時期已基本中國化了，而到宋、元之時就完全中國化了。這就如中國佛教傳入日本，而日本佛教已不是中國佛教了。佛教在漢代傳入之時被視為仙家方術，爾後通過格義比附之

譯經也已類同了魏晉玄學，再後經過立宗判派就佛、儒、道彼此混通，形成了「中國特色」的佛教。中國佛教一開始就是大乘佛教，主要還在於中國傳統文化具備大乘法之契機。大乘佛教最主要的特點是理論上講「空」和實踐上講「普渡眾生」，這與中國傳統文化中講「無」和「兼治天下」等思想相似。佛教能迅速在中國傳統文化影響的區域得以傳授和發展，正在於此。不同特質的文化，當他們走到一起時，就開始了雙向交流，即使是一種文化帶有「侵略性」地要改變另一種文化，那也絕不會僅是一廂情願般地單向流動。「文化反哺」現象在人類歷史上屢見不鮮。比如，阿育王傳播佛教，便有了希臘文化、阿拉伯文化的東來，中國文化的西去亦當自然。佛教造像中的犍陀羅藝術，即是希臘文化與印度文化融匯而成。而在西域開鑿的佛教石窟中，比如克孜爾千佛洞的藝術造型，即有印度、中國、希臘及西域特點的文化內涵，在高昌伯孜克里克千佛洞中表現出佛教、祆教、摩尼教等宗教形象。筆者認為，古代西域的大乘佛教自始至終都受着中國文化的影響；自鳩摩羅什之後，開始了中國大乘佛教向西域的回流；唐玄奘之後，更加突出；到了宋元時期，便起到支配作用。限於篇幅，本文只簡要概述以下幾點。

一、張騫開通絲綢之路後，西域便納入中國版圖。西域諸城廓之割據政權都與中國政府保護歸屬關係。在與內地不斷交流時，西域各地接受內地文化影響在所難免。

二、于闐和高昌兩地一直流行大乘佛教，都與內地特別是漢文化有着密切關係。于闐大部份居民是早先從內地遷移來的。高昌地區基本上是漢族人，先後建立張氏、麴氏等漢人政權，與敦煌等地相連。考古發現了大量漢文佛典等。

三、唐朝先後設立安西、北庭都護府後，在西域各地興建龍興寺、大雲寺等，多有內地漢僧住持；設立譯場，共同譯經。西

域的佛教石窟也多有漢人漢僧開鑿的，如庫木吐拉石窟等。

四、宋元時期高昌回鶻僧人多求學內地，于闐、哈密等地僧人要接受中央政府冊封。于闐王李聖天傾心漢學。

細論引據，茲不贅述。本文再稍述羅什到內地後與西域諸師友的聯繫，引證前言。

羅什去世之前，「少覺四大不愈，乃口出三番神咒，令外國弟子誦之以自求。」可見有西域弟子跟隨學法。另外，還有不少高僧來到長安，與羅什磋商佛法，有弗若多羅、曇摩流支、卑摩羅義、佛陀耶舍、佛跋陀羅等。其中，佛陀耶舍在沙勒時與羅什相識。曾輔佐沙勒王子十多年。當知羅什被帶至姑臧而嘆道：「我與羅什相遇雖久，未盡懷抱。」後繼羅什到龜茲弘法。羅什在姑臧在長安先後「遣信邀之」。到長安後，兩人「共相徵決，辭理方定」。「耶舍後辭還外國，至罽賓，得《虛空藏》一卷，寄賈客傳與涼州諸僧。」羅什與西域諸僧仍然保持密切關係，繼續對西域弘傳大乘佛法，其涵融更加豐富和有力。羅什到內地後，龜茲小乘佛教逐漸佔有優勢，但由於羅什打下的良好基礎和漢傳大乘佛教的反哺，龜茲等地大乘佛教一直持續不斷。《高僧傳二集·卷二》記載，南印度沙門達摩笈多約公元385年始在龜茲停住二年，「其王篤好大乘，多所開悟。留引之心，旦夕相造。」唐玄奘到達龜茲時，「龜茲國城東南所在之寺，有高昌國人來此出家者，不下數十人」（《慈恩傳》）公元726年龜茲人利言，嘗跟在此弘大乘教法的東天竺三藏法師法月，受其學《大乘月燈三摩地經》七千偈，《瑜伽真言》五千偈等，之後師徒來中國內地，盡力翻譯大乘經典。（《貞元錄》卷十四）727年到龜茲的慧超也有漢僧行大乘法的記載。在於闐、伊吾、高昌、北庭、碎葉等地同時也都有漢寺漢僧的記載。漢傳大乘教法回傳西域，與羅什的貢獻是分不開的。



從羅什的弘法事迹可知，他有甚深體悟，基於其系統的理论學說教化群迷、住持正法的。但世事阻隔，未得充分發揮，而不少的著作現又多已缺失。僅存的《維摩經注釋》也不完備，而《大乘大義章》多按慧遠所問的詮釋名相之作。但他注重的思想理論，能夠通過弟子們契達靈悟的論說等，作些探討。

信奉龍樹大乘般若空宗，闡弘《中論》、《百論》、《十二門論》及《大智度論》之學。龍樹在公元一、二世紀期間，不滿部派佛教的各種偏見，否定了上座部、大眾部根本和枝末流派的各種不同主張，著《中論》等破斥迷執，樹立新義，從而建立了中觀學派，後經傳承發展成般若空宗。因其根依三論，經羅什傳之中國，發展成以後的三論宗。三論的立義，是破邪顯正：（一）破外道人、法我執；（二）破毗曇雖達我空而執諸法實有；（三）破成實雖明人法二空而未能窮原盡理；（四）破大乘而墮於有所得見。衆論旨歸，《中論》以二諦，《百論》以權實二智、《十二門論》以實相境般若智爲宗，而《大智度論》以實慧方便慧爲宗。其中，《中論》是龍樹論著的核心。本論基本義理有緣起、無自性、性空中道等。主張，緣起是宇宙間一切人、事的形成法則及一切現象的根本原理，無論從時間和空間上觀察，一切現象均是因緣和合而有的。因而萬法無自性即性空，這便是宇宙萬物如實相、中道理。《觀四諦品》說：「衆因緣生法，我說即是空，亦爲是假名，亦是中道義。未曾有一法，不從因緣生。是故一切法，無不是空者。」《觀因緣品》說：「不生亦不滅，不常亦不斷，不一亦不異，不來亦不出。能說是因緣，善滅諸戲論。」這「八不偈」是爲對治各種可能的自性見，而進行正反雙邊否定。《觀四諦品》又說：「諸佛依二諦，爲衆生說法，一以世俗諦，二第一義諦。若人不能知，分別於二諦，則於深佛法，不知真實義。」這是誘導衆生的方便權巧之法。對衆生

說世間假有，再誘趨性空之法。衆生只要悟徹緣起性空的八不中道，不離現世而當下證得涅槃。《觀涅槃品》講：「涅槃與世間，無有少分別。世間與涅槃，亦無少分別，涅槃之實際，及與世間際，如是二際者，無毫厘差別。」因此，龍樹的學說體系可以概括爲：其中心思想是緣起性空，用真俗二諦的言教說明法性實相的真理，從而指導般若中道的實踐，達到無相涅槃之境界。

羅什不論在西域還是在長安，一直在弘揚龍樹三論學說，應機說法，多有善施。學人偏執有無，包括慧遠等人於佛教名相多存岐義。比如，慧遠把「法身實相」與「法性實相」等同，羅什則指出：「法身義以明法相義者，無有無等戲論，寂滅相故。」（《大乘大義章》第七）又指出：「摩訶衍法，雖說色等至微塵中空，心心數法至心中空，亦不墜滅中。所以者何？但爲破顛倒邪見，故說不是諸法實相也。」（同上，第十五）又說：「本言空以遣有，非有去而存空。若有去而存空，非空之謂也。」（《維摩經注》卷三）這已是「畢竟空」的思想。而「解空第一」的僧肇深悟羅什思想，對「空」、「般若」、「涅槃」等理論進行了更加生動的解說。針對當時諸如六家七宗之誤謬，寫出了《物不遷論》、《不真空論》、《般若無知論》、《涅槃無名論》進行系統的申破，分別是（一）明有，申俗諦教；（二）明空，申真諦教；（三）明智，申般若教；（四）明果，申涅槃教。從人生到宇宙，從心識到外境，從智慧到解脫，體用動靜無不切合緣起性空之理。將深刻的哲學道理與人生實踐結合起來，進行恰切、靈動的論述。《宗本義》中有：「漚和般若者，大慧之稱也。諸法實相，謂之般若，能不形證，謳和功也。適化衆生，謂之漚和；不染塵累，般若力也。」《不真空論》說：「是以聖人乘真心而理順，則無滯而不通；審一氣以觀化，故所遇而順適。」這還是倡導依真俗二諦正視現實，在生活中行中道般

若，達到完美的境界。

羅什到長安不久，僧睿便跟羅什修習禪法。羅什游學西域，雖不專精禪修，但也深知法要。便尋抄馬鳴、僧伽羅叉等多家禪法，譯為《坐禪三昧經》三卷；又依《持世經》等編出《禪法要解》二卷。《晉書·載記》云跟羅什修學坐禪者常有千數。小乘禪法早在安世高翻譯禪經時就傳入中國，但後來道安把小乘禪法融入大乘般若學中了。顯然，羅什又把這些禪法融入了般若空觀之中，使之符合中道實相。大乘禪師佛馱跋陀羅在長安與羅什關於「色、空」的不同見解即可說明。（見《高僧傳初集》）顯然，羅什講畢竟空，而佛馱跋陀羅主張色由極微成，講相待空。當時西域及內地佛教徒多樂禪修，偏執有境。羅什將中道空觀引入禪修，對後來的天台止觀、慧能南禪產生了重大影響。這大概是羅什把理論施行於實踐的範例之一吧。

羅什與弟子們譯注經典，也主要是根據弘揚三論學說的需要，精心選擇。羅什、僧肇、道生等人共同譯注《維摩詰所說經》即有深遠意義。

該經又稱《維摩經》、《維摩詰經》、《不可思議解脫經》等。有支謙、羅什、玄奘三種譯本，以羅什譯本最為流行。除羅什、僧肇等自注外，隋朝盛弘《地論》的著名學者慧遠撰有《維摩經義記》八卷，天台宗創立者智顛撰《維摩經玄疏》六卷、《維摩經文疏》二十八卷，三論宗創立者吉藏撰《維摩經游意》一卷，唐代窺基著《無垢稱經疏》六卷。自隋、唐以來，本經豐富多彩的情節，作為繪畫、雕塑、戲劇、詩歌的題材。本經有《佛國品》、《方便品》、《菩薩行品》共十二品。用文學手法，塑造了維摩詰（譯作淨名、無垢稱）這位長者居士的生動形象。他家庭資財無量，十分富有。雖不是出家人，卻遵行沙門的戒律；雖有妻子，卻修梵行；雖有眷屬，卻樂遠離；雖生活在三

界中，卻不貪著留戀三界。常為一切衆生說法，包括佛陀的諸位高足弟子，使無數人得到無上正等正覺。本經宣傳大乘般若思想，批評小乘的片面執著，所謂彈偏斥小、嘆大褒圓。僧肇在《序》文中概括全經內容是：「此經所明，統萬行則以權智為主，樹德本則以六度為根，濟蒙惑則以慈悲為用，語宗極則以不二為門。凡此衆說，皆不思議之本也。至若借座燈王，請飯香土，手接大千，室包乾象，不思議之迹也。……非本無以垂迹，非迹無以顯本。本迹雖殊，而不思議一也。」行必依理而起，非不二之理則不能有不二之行；非不二之行，則不能有不可思議解脫法門。維摩詰在《入不二法門品》中向文殊等諸菩薩提問：「云何菩薩入不二法門？」法自在等三十位菩薩皆局於言說上。文殊說：「如我意者：於一切法，無言無說，無示無識，離諸問答，是為入不二法門。」當文殊反問「何等是菩薩入不二法門」時，維摩詰默然無言。文殊贊嘆說：「善哉！善哉！乃至無有文字語言，是真入不二法門。」《佛國品》中有：「說法不有亦不無，以因緣故諸法生，無我無造無受者。」僧肇在解釋這些話時，有：「諸法皆從緣生耳，無別有真主宰之者，故無我也。夫以有我，故能造善惡受禍福；法既無我，故無造無受者也。」這與《中論》思想是相契合的。另外，在《文殊師利問疾品》中，文殊與維摩詰有一段問答：

文殊師利言：「居士此室，何以空我侍者？」維摩詰言：「諸佛國土，亦復皆空。」又問：「以何為空？」答曰：「以空空。」又問：「空何用空？」答曰：「以無分別空，故空。」又問：「空可分別耶？」答曰：「分別亦空。」又問：「空當於何求？」答曰：「當於六十二見中求。」又問：「諸佛解脫，當於何求？」答曰：「當於一切衆生心行中求。又仁所問何無侍者，一切衆魔，乃諸外道，皆吾侍者

也。」

僧肇指出，這段話爲示「畢竟空義」：「室中以無物爲空，佛土以何爲空？將辨畢竟空義也。」羅什講畢竟空，大概依此由來。

《佛國品》中提出：「大乘心是菩薩淨土。」（僧肇釋曰：「乘八萬行，兼載天下，不遺一人，大乘心也。」）又有：「隨其方便，則成就衆生；隨成就衆生，則佛土淨。隨說法淨，則智慧淨。隨智慧淨，則其心淨。隨其心淨，則一切功德淨。」對這一段，羅什注釋：「信心既立，則能發行衆善。衆善既積，則其心轉深。其心轉深，則不隨衆惡。棄惡行善，是名調伏。心既調伏，則遇善斯行。遇善斯行，則難行能行。難行能行故，能如所說行。如所說行，則萬善兼備。萬善兼備，故能回向佛道。向而彌進，是方便力也。方便大要有三：一、善於自行而不取相；二、不取證；三、善化衆生。具此三已，則能成就衆生。成就衆生，則三因具足。三因具足，則得淨土。土既清淨，則衆生純淨。……」這裏所講，由方便力化導衆生到淨土，且是現世即淨土，類於《中論》所謂的二諦法，也合乎後世、乃至今日佛敎界所謂的「人間淨土」的大乘思想。縱觀鳩摩羅什，他一生善巧方便，教化衆生，忍辱不懈，積極進取——這種進步的人生價值取向，恐怕與尊崇維摩詰的形象是有淵源的。實際上，羅什的人生經歷有意或無意地施行了維摩詰之法。

史學家，尤其是佛敎界在頌揚羅什的時候，對他的兩次「破戒」問題，一直諱莫入深。羅什的弟子們，基本上避而不談。慧皎的《高僧傳》中有記載，但對照《晉書》這種一般史籍，也已有取捨。《高僧傳》有這樣的描述：第一次當呂光攻破龜茲後，「光既獲什，未測其智量，見年齒尚少，乃凡人戲之，強妻以龜茲王女。什拒而不受，辭甚苦到。光曰：『道士之操，不逾先

父，何所固辭。』乃飲以醇酒，同閉密室。什被逼既至，遂虧其節。」；第二次在長安，「姚主常謂什曰：『大師聰明超悟，天下莫二，若一旦後世，何可使法種無嗣。』遂以使女十人，逼令受之。自爾已來，不住僧坊，別立廨舍，供給豐盈。每至講說，常先自說：『譬如臭泥中生蓮花，但采蓮花，勿取臭泥也。』」《晉書》與《高僧傳》相比，說第一次，多了「遂妻之」，「虧其節」不一定「妻之」；而說到第二次時，其意蘊卻大相徑庭了，不妨照錄：「嘗講經於草堂寺，興及輔臣、大德沙門千有餘人肅容觀聽，羅什忽下高座謂興曰：『有二小兒登吾肩，欲障須婦人。興乃召宮女進之，一交而生二子焉。興嘗謂羅什曰：『大師聰明超悟，天下莫二，何可使法種少嗣。』遂以使女十人，逼令受之。爾後不純僧坊，別立廨舍，諸僧多效之。什乃原針盈鉢，引諸僧謂之曰：『若能見效食此者，乃可畜室耳。』因舉匕進針，與常食不別，諸僧愧服乃止。」若依《晉書》之說，那麼，羅什第二次破戒應是自己「主動要求」的，先有羅什「欲障須婦人」後才有姚興「逼令受之」。筆者對前者是有懷疑的，大概是姚興爲除去「逼令」之嫌而授意史家傳聞後世的。以羅什之尊崇，在那麼神聖隆重的法會上，是不會自招輕賤的。但被姚興逼令破戒及「舉匕進針」是完全可能的。西域僧人多擅法術，如佛圖澄等，羅什早已博學「陰陽曆算」能「妙達吉凶」。關於羅什破戒之事，我們不妨再質以史籍。《高僧傳》載，在仍信奉小乘時，「爲性率達，不歷小檢，修行者頗共疑之。」然什自得於心，「未嘗介意。」大概是言談舉止有違於小乘戒律。這與他博覽《五明》諸論是有關係的。五明即要通曉五種知識：（一）聲明即言語文字；（二）工巧明即一切工藝技術曆算等；（三）醫方明即醫術；（四）因明即邏輯理法；（五）內明即自己信奉的佛法。大小乘佛敎都提倡學習這些知識技能。但是，果能通曉這

諸多技能而應用於服務大眾，那就需要世法方便了。實質上，這已屬於大乘佛教。在羅什是方便權巧做「自得於心」，在小乘信徒就「頗共疑之」了。另外，羅什一直活動在上層社會，即使盤頭達多等師長也多王族出身，對羅什較為放達的個性是有影響的。當時西域王公貴族子女多到佛寺參禪、出家；其中有不少大概是以前學習文化知識為目的，抑或是一種「時髦」風尚而已。在當時，佛教界聚集了社會文化精英，佛教信仰又主導社會的精神領域。這與魏晉時代文人雅士們談玄說道蔚然成風是相似的。從羅什學成之後，「諸國皆聘以重爵」推想，西域統治者崇尚佛教但並不鼓勵有太多人長期出家為僧的，他們希望人們修身養性之後再服務於社會的。中國「三武滅法」要沙汰僧尼，就是基於這種制約心理。目前，屬於南傳上座部佛教的泰國、斯里蘭卡等國家提倡人們出家一次，那怕時間很短也行，在文化修養、道德情操有了進步或淨化之後，再回到社會生活。流行在西域的小乘說一切有部佛教，配合社會需求，是否就已有這種傳統？當羅什跟母親一起蜀賓回龜茲時，在月氏北山有一羅漢對羅什母親說：「常當守護此沙彌，若至年三十五不破戒者，當大興佛法，度無數人。」從側面也反映出，西域出家人在年輕時使還俗的不在少數。但是，仍在寺內出家或已成高僧者，是不容許不遵行戒律的。羅什志存高遠，世人、尤其佛教界也期望他永做法門龍象、住持正法的。以後到長安的佛馱跋陀羅、佛圖耶舍等人對羅什破戒入俗一事，很是遺憾，且頗有微詞，就反映了這種心態。不過，筆者認為，羅什兩次被逼，第一次還嚴辭拒絕，第二次就順水推舟，這與他的大乘佛教思想是有根本關係的。他那「出臭泥而不染」之喻，那「舉匕吞針」之行，因而也就不只是辨說了；抑或他是有意識地要效法維摩詰居士，身體力行大乘佛法，依般若方便去教化一切眾生吧？

## 參考書目

1. 梁慧皎《高僧傳》，金陵刻經處版。
2. 《正續藏經》卷396、97，（台灣）新文豐出版公司印行。
3. 《維摩詰所說經注》，金陵刻經處版。
4. 《中論》，（北京）中國佛學院刻印、1985年。
5. 《十二門論》，金陵刻經處版。
6. 劉峰《十二門論講記》，中國佛學院刻印，1985年。
7. 張曼濤主編《三論宗之發展及其思想》，《現代佛教學術叢刊》第5冊，（台灣）大乘文化出版社。
8. 《中國佛教》一、二、三、四冊，中國佛教協會編，（上海）知識出版社，1989年。
9. 呂澂《中國佛學源流略講》，上海人民出版社，1982年。
10. 呂澂《中國佛學源流略講》，（北京）中華書局，1982年。
11. 湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》，中華書局，1983年。
12. 方立天《魏晉南北朝佛教論叢》，中華書局，1982年。
13. 章巽《法顯傳校注》，上海古籍出版社，1985年。
14. 季羨林《大唐西域記校注》，中華書局，1985年。
15. 羽西了諦《西域之佛教》，（上海）商務印書館出版，1956年。
16. 陳世良《鳩摩羅什年考》，《新疆社會科學研究》1982年第十一期。
17. 李泰玉主編《新疆宗教》，新疆人民出版社，1989年。
18. 方廣錫《吐魯番出土漢文佛典述略》，《西域研究》1992年第一期，頁115-127。
19. 《晉書·四·傳》頁2499-2502，中華書局。



# 從寶誌與善會看中國禪宗思想的源起

蔡日新

對於中國禪宗的傳承，歷來以拈花公案爲此宗之伊始，以達摩東渡爲中國禪宗之開山。此說歷代相傳，遂成定論，以致今人論及禪宗，不宗「拈花」與「東渡」，則成野狐外道。誠然，筆者對於古德之成說，決不會刻意去懷疑，況且，站在禪修的角度上說，計較於宗門史中的這些爭論均是贅疣。然而，我們廓清中國禪學的歷史源流，如實地把握住中國禪學思想發展的歷史脈絡，對於認識禪宗自身的發展規律，繼承與發揚自宗的優良傳統，也是大有裨益的。

關於「教外別傳」的拈花公案，見於《人天眼目》卷五，首傳此說者殆爲慧炬、王安石等<sup>①</sup>。但對王安石的此說，在宋朝就有一些禪德持懷疑態度。睦庵禪師認爲：「傳法諸祖，先以三藏教乘兼行，後達摩祖師單傳心印，破執顯宗，所謂教外別傳，不立文字，直指人心，見性成佛。然不立文字者，失意者多，往往謂摒去文字，以默坐爲禪，斯實吾宗之啞羊爾。且萬法紛然，何止文字者哉？殊不知道猶通也，豈拘執於一隅！故即文字文字不可得，文字亦爾，萬法亦然。所以見性成佛者，豈待遣而後已！」<sup>②</sup>宋代的宗鑒禪師則更加直接地提出質疑：「禪宗者始菩

提達摩，遠越葱嶺來於此土，初無不立文字之說，南泉普願始唱別傳，不立文字，見性成佛。」<sup>③</sup>對於「不立文字」之說，筆者曾有專文論及<sup>④</sup>，故此不贅述；關於「拈花公案」的典籍，見之者也僅王安石一人，對此筆者姑且闕疑。

「不立文字」之說，顯然不契祖師旨意，且不說三藏經教之文字卷帙浩繁，就是禪宗自家的公案語錄文字，也夠富贍的了，焉得說「不立文字」！但持經持論，須識經論本旨，切不可拘泥於作爲指月因緣的文字，這倒成了歷代祖師開示其徒的常談。中國的禪宗，也就是從經教的文字中釋放了出來，循經教之旨義而修持的一大殊勝法門。言及此宗，歷代多以達摩的東渡爲此宗的開山，此說不但有一定的歷史根據，而且也被宗門奉爲定論。在這裡，筆者並不會去懷疑此說，但我們也至少不能否定這樣一箇歷史事實：遠在達摩東渡以前，就有不少西竺大德弘法於茲土，爲何不能建立起中國的禪宗呢？難道是在達摩祖師以前的那麼多西來大德沒有一箇是懂禪法的嗎？顯然不是。若實案之，中國禪宗的創立，既有達摩祖師的開宗之功，也有前代許多東西土大德的弘法之功。由於有前代祖師爲達摩弘法東土奠定了基礎，纔使

達摩的禪法深植根本於東土。基於這一歷史因素，拙文很想談談寶誌與善會這兩位東土大德，以彰其在弘傳禪法上的重大貢獻。

金陵寶誌禪師（？——594），俗姓朱，少出家，止道林寺習禪定。劉宋太祖時忽居止無定，飲食無時，過着任運自如的禪悅生活<sup>⑤</sup>。寶誌一生的神異事蹟很多，齊武帝因忌諱寶誌行跡奇異，在永明七年時曾將他收付建康（南京）監獄之中，而第二天早上，人們又見到寶誌禪師居於市廛；待到有司查驗監獄，寶誌收監卻又如故<sup>⑥</sup>。寶誌禪師這類神異的事還有不少，梁蕭子顯御講《金字摩訶般若波羅蜜經序》云：保（寶）誌法師者，神通不測，靈蹟甚多；梁武帝《淨業賦》亦云：沙門寶誌形服不定，示見無方。梁武帝即位後，便下詔解除了對寶誌禪師的拘禁，大師從是後出入後宮，闡揚聖教。

據《景德傳燈錄》卷二十七所載，寶誌的禪教多為隱語，茲錄如下，以見其行教特色。

帝（梁武帝）一日問師曰：「弟子煩惑，何以治之？」師曰：「十二（識者以為十二因緣治惑藥也）。」又問十二之旨，師曰：「旨在書字時節刻漏中（識者以為書之在十二時中）。」又問：「弟子何時得靜心修習？」師曰：「安樂禁（識者以為修習禁者，止也；至安樂時節乃止耳。）」

廋詞隱語，意在言外，是寶誌禪師的行教特色。大抵在蕭梁時，中國的禪教就已濫觴，而寶誌的禪教之功則卓然可見，故日本學者忽滑谷快天認為寶誌是禪宗「祖師禪之祖」<sup>⑦</sup>。

寶誌禪師的禪學思想，大多體現在他的偈讚之中，《景德錄》卷二十九收有他的《大乘讚》十首、《十二時頌》、《十四科頌》等作。今讀其偈頌，則純然禪家旨趣，故日人忽氏認為：

祖師禪為寶誌所創，「不必待達磨西來也」<sup>⑧</sup>。今從其偈頌中擇其要語，分條析之，以見其禪學思想之主要脈絡。

1. 「即心即佛」之說的提出。對於「即心即佛」這一理論的提出，諸多學人將之歸屬於唐代懷讓大師的門下馬祖道一，其理論根據是《景德錄》卷七中大梅法常的語錄，今錄如下。

大寂闍師（法常）住山，令一僧到，問云：「和尚見馬師得箇什麼便住此山？」師云：「馬師向我道『即心是佛』，我便向遮裏住。」僧云：「馬師近日佛法又別。」師云：「作麼生別？」僧云：「近日又道『非心非佛』。」師云：「遮老漢惑亂人，未有了日。任汝『非心非佛』，我只管『即心即佛』。」其僧迴舉似馬祖，祖云：「大眾，梅子熟也。」

其實，馬祖的開示學人主要是「心外無別佛，佛外無別心」<sup>⑨</sup>，他的沿用前代祖師「即心是佛」之說以接引學人，也祇是一種方便。若論這一理論的提出，也許還得首推寶誌禪師，其《大乘讚》明確地提出：「不解即心即佛，真似騎驢覓驢。」<sup>⑩</sup>後世禪師對「即心即佛」遂沿用不絕，非獨馬祖說過這一開示，與他同時的石頭希遷也曾這樣開示過學人：「即心即佛，心佛衆生，煩惱菩提，名異體一。」<sup>⑪</sup>今正本清源，便知馬祖、希遷之所開示，皆本寶誌之讚偈。

2. 誦經須了經義。寶誌禪師在《大乘讚》中，曾反復向學人強調修行須「向己推求」，應「回光返照」，否則「口內誦經誦論，心裏尋常枯槁」。他認為：「口內誦經千卷，體上問經不識；不解佛法圓通，徒勞尋行數墨。」這一見解的提出，已經早於六祖慧能大師了。在六祖的《法寶壇經》中，收有六祖的開示法達持《法華經》、僧智通持《楞伽經》、僧志道持《涅槃經》

不悟，而請求六祖開示的事蹟<sup>⑫</sup>，其理竟與寶誌大師所見如一轍出。誦經須識經義，否則徒勞口舌，這一見地對於後世機械地持經而不明其義旨者，何嘗不是一帖良藥！

3. 苦行頭陀無益於悟道。寶誌禪師的《大乘讚》認為：「頭陀阿練苦行，希望後身功德；希望即是隔聖，大道何由可得？」他認為以頭陀行來苦其形體，以求了脫，那祇不過是如同夢裡渡河，「船師及彼渡人，兩箇本不相識」。衆所周知，釋尊悟道前也曾有過六年的頭陀生涯，他後來悟到了苦行無益，便棄頭陀行而澡身於泥連禪河，並接受了牧羊女蘇耶達的乳糜供養，在菩提樹下結吉祥草為座，方於臘八之夜證得菩提。苦行無益，這是被佛陀親證了的至理，而在後世卻有一些不明此理之學人試圖以苦行來了生死，故寶誌禪師作偈以戒之。

4. 道不假修。「道不假修，但莫污染」，這是後世禪師所津津樂道的口頭禪，而此說在寶誌禪師的《十四科頌》中<sup>⑬</sup>，早已提出。其《頌》曰：「煩惱本來空寂，將道更欲覓道」，「佛性天真自然，亦無因緣修造」。寶誌禪師認為：「迷悟本無差別，涅槃生死一如」，「無有一法可得，倏然自入無餘」。這一禪學理論之提出，乃是本於當時佛性思想之闡揚，一切有情皆有佛性的見地，經道生大師闡釋確立後，寶誌禪師繼之以明「道不假修」之理，也使順理成章了。也由於這一理論的確立，自識本心、頓悟成佛的禪門教理也便應運而成。可見，南禪之頓教，雖是得諸達摩之旨，但更離不了東土大德之首唱。

5. 禪不在坐。寶誌禪師在《十四科頌》中認為：「一切無非佛事，何須攝念坐禪？妄想本來空寂，何須斬斷攀緣」；又云：「聲聞執法坐禪，如蠶吐絲自縛」。這一見解的提出，又已早於六祖的《壇經》了，《壇經》中「外離相即禪，內不亂即定」、「禪非坐臥」等說法，完全是在寶誌的基礎上發展起來

的。這對於徹底打破後世學者執著於外在坐禪的形式，忘卻了內心的了悟這一根本，何嘗不是良有裨益。

6. 對生西的看法。寶誌禪師《十四科頌》云：「對境心常不起，舉足皆是道場」，因而，「智者知心是佛，愚人樂生西方」。事實上，從了義的佛法上講，觸目菩提、舉足道場，又何有於東西方之隔呢！後世六祖在開示韋使君時繼承並發揚了此說，他說：「迷人願生東方、西方者，所在處皆並一種。心但無不淨，西方去此不遠；心起不淨之心，念佛往生難到。」又云：「若欲修行，在家亦得，不由在寺。在寺不修，如西方心惡之人；在家若修，如東方人行善。」<sup>⑭</sup>這些開示，完全可以從寶誌禪師那裏找到理論源頭，然在達摩那裏，似無此類文字記載。

7. 對持戒的看法。寶誌禪師認為：「律師持律自縛，自縛亦能縛他；外作威儀恬靜，內心恰如洪波；不駕生死船筏，如何度得愛河？」顯然，寶誌禪師認為戒責在心持，而不一定局限於外在形式。這一見解對六祖產生了一定的影響，《壇經》中所說的「心平何勞持戒，行直何用修禪」，完全可以從寶誌的《十四科頌》中找到理論源頭。

總之，寶誌的思想是禪宗的，他代表了中國禪宗早期禪者的思想。六祖及以後禪者的禪法乃是在寶誌禪學思想基礎上發展完善起來的，六祖的《壇經》也可以說是對寶誌、達摩等前代禪者思想的全面總結與提昇。

雙林善會大士(497-569)，俗名傅翕，故又稱傅大士，浙江義烏縣人，他是齊陳間佛門的大德，唐人樓穎輯其語錄以傳世，《景德錄》卷二十七有傳（《佛祖統紀》卷二十三亦有傳）。善會大士的一生行業不但卓著特色，他而且是中國早期最具代表性的禪者。

從善會大士所流傳下來的語錄與偈讚來看，他不愧為一代穎悟的大禪德。其著名的「空手把鋤頭，步行騎水牛；人從橋上過，橋流水不流」，便是禪味至醇的偈頌，偈中以反常之語引人悟入正道，使學人破除尋常的執著，徹見禪旨。又如：「夜夜抱佛眠，朝朝還共起；起坐鎮相隨，語默同居止；纖毫不相離，如身影相似；欲識佛去處，祇這語聲是。」<sup>⑮</sup>佛性是衆生本自共具的，然而人多不識自性，以故癡迷顛倒，騎驢覓驢，迷失正道。爲此，大士作此偈以曉其理，使之徹見自性，悟入正理。然而，最能體現大士禪學思想的偈頌是《心王銘》，銘文將禪之體用（「空無體性」、「用無更改」）與禪之修證（「了本識心，識心見佛」），作了透澈的闡述。與此同時，他對寶誌禪師「即心即佛」的思想，作了進一步的發揮，銘文云：「知佛在內，莫向外尋；即心即佛，即佛即心；心明識佛，曉了識心；離心非佛，離佛非心……」<sup>⑯</sup>止息學人對外的攀緣，使之反躬自省，識心達本，是《心王銘》的主旨，它也是對寶誌「即心即佛」禪學思想的合理繼承與發展。

綜觀善會大士的禪修，主要有以下特點。

其一，善會大士以居士的身份悟道弘法，而且是無師自證，這在中國佛教史上是頗具特色的。《傳燈錄》載善會大士年十六納妻劉氏，生有普建、普成二子。其後遇上天竺僧嵩頭陀，述及前生因緣，良有感悟，乃結庵於松山頂上，日則躬耕自給，夜則行道，「見釋迦金粟定光三如來放光其體。」由是唱賣妻子以營法會，旋入宮爲梁武帝說法，遂爲當時一代法主。善會大士在佛法上是無所師承的，故梁武帝問他：「從來師事誰耶？」大士說：「從無所從，來無所來，師事亦爾。」<sup>⑰</sup>以前生的大善因緣所感故，大士不啻是現身居士的菩薩，而且也是一位無師自證的大德，這在中國佛教史上恐怕是不多見的。在這裡，傳大士的證

道實踐告訴我們：師徒間傳心固然是殊勝的法緣、悟道之津梁，但更需要的是學人自己精進的修證，因爲，師父的開示是絕不能替代學人的自證的。

其二，從善會大士躬耕自給以行道的修持方式來看，似乎可視爲中國農禪之伊始。農禪作爲一種叢林制度，它雖然是形成於唐代的百丈時期，但在此之前的雙峰道信及黃梅五祖均以「坐作並重」，已初具農禪規模。而在傳大士這一時期的農禪，則大大地早於前二代祖師，可見農禪之大興，其濫觴乃齊梁之間也。尤其是傳大士對待竊其菽麥瓜果者的態度，更具禪德看輕身外之物的態度：他非但不禁，反而「與籃籠盛去」。這種視財富如浮塵的態度，顯現了大悟大徹的禪德豁達的胸襟。後世馬祖門下的西園曇藏禪師，一日遇群盜入其草庵，他十分平靜地對盜賊們說：「茅舍有可意物，一任取去，終無所悞。」賊亦感其言而各自稽首散去<sup>⑱</sup>。衣食等物，但以療饑御寒，餘者皆爲長物，是以釋子持律，百一供身。惟其如此，禪者對待那些可憐地執著身外財富的盜賊，但以平靜而又慈悲的方式處置之，這也使得善會這位躬事農禪的大德，更具幾分灑脫風采。

其三，善會卓著遠識，他深知佛法要長駐東土，就必須變理好佛教同中國本土儒、道二教之間的關係。事實上，中國佛教於趙宋後終竟走上了三教合一的道路，而在其理論上之首唱者，恐怕還得數善會大士。據燈錄所載，善會大士一日曾「被衲、頂冠、鞞履」以朝見梁武帝，武帝問他：「是僧邪？」大士便以手指冠；武帝問他：「是道邪？」大士便以手指鞞履；武帝問他：「是俗邪？」大士便以手指衲衣<sup>⑲</sup>。在這裡，善會大士是在啓示梁武帝三教融合之理，也是爲了使佛法在中國扎根並長久地弘傳下去，而權開善巧之門。

其四，善會大士爲了方便那些不識字的信衆，他首創了輪藏



之法。據《釋門正統·塔廟記》所載：「初，梁朝善會大士啟諸世人雖於此道頗知信向，然於贖命法寶，或有男女生來不識字者，或識字而為他緣逼迫不暇披閱者。大士為是之故，特設方便，創成轉輪之藏，令信心者推之一匝，則與看讀同功。故其自誓曰：『有登吾藏門者，生生不失人身；又能旋轉不計數者，是人積功德則與頌經無異。』」故後世作輪藏者，還供大士父子三人之像於其上。今考大士輪藏之制，殆與藏地轉經輪藏（小者轉經筒）相類，而今人或云藏教別傳，今以輪藏之制觀之，殆漢藏佛教間亦難免無文化交流。

要之，善會大士不特是一位中國早期出色的禪者，而且也是一位現身居且無師自證的大德。今從寶誌、善會二位大禪德可以見出：達摩東渡固然對中國禪宗之弘傳起了重要的歷史作用，但我們在另一方面又切不可忽視中國早期的禪德，他們為達摩的弘法所奠定的宗教修持與宗教文化基礎。從某種角度上，我們甚至可以說若果沒有中國早期禪德的開基創業，達摩的東渡也便失去了他所應有的禪法弘傳氛圍，乃至使他的東渡失去其重大的佛教歷史地位。可見，中國的禪宗，既有其自身宗教文化的堅實基礎，又有達摩東來的開宗傳燈之功，正因為二者間水乳融合，也就形成了卓著中國特色的佛教——禪宗。

### 注釋：

①拈花公案之首傳殆為唐德宗末年金陵沙門慧矩，見其所作《寶林傳》中。王安石所見《大梵天王問佛決疑經》之記載，見《人天眼目》卷五，其文曰：「王荆公問慧泉禪師云：『禪家所謂世尊拈花，出在何典？』泉云：『藏經亦不載。』公曰：『余

頃在翰苑，偶見《大梵天王問佛決疑經》三卷，因閱之，經文所載甚詳。』梵王至靈山，以金色波羅蜜花獻佛，捨身為床座，請佛為衆生說法。世尊登座拈花示衆，人天百萬，悉皆罔措。獨有金色頭陀，破顏微笑，世尊云：『吾有正法眼藏，涅槃妙心，實相無相，分付摩訶大迦葉。』此經多談帝王事佛請問，所以秘藏，世無聞者。」

②見《祖庭事苑》卷五。

③見《釋門正統》卷三。

④見《也說「不立文字」》，原載《洛陽佛教》1993年一期。

⑤寶誌禪師事略具《景德傳燈錄》卷二十七之本傳內。

⑥同注⑤。

⑦見忽滑谷快天著《中國禪學思想史》第33頁，朱謙之譯，上海古籍出版社1994年版。

⑧同注⑦。

⑨見《景德傳燈錄》卷六馬祖道一本傳之中。

⑩見《景德傳燈錄》卷二十九。

⑪見《景德傳燈錄》卷十四。

⑫以上三人持經不悟，請六祖開示之事略，具《壇經·機緣品》中。

⑬同注⑩。

⑭見敦煌本《壇經》。

⑮以上所引偈語見《五燈會元》卷二。

⑯《心王銘》之引文，見《景德傳燈錄》卷三十之中。

⑰見《景德錄》卷二十七善會本傳中。

⑱見《景德錄》卷八曇藏本傳。

⑲見《五燈會元》卷二善會本傳。



# 佛經翻譯論

陳士強

## (一)

佛典的漢譯始於東漢。古來相傳，東漢初年明帝感夢求法，迦葉摩騰和竺法蘭來華譯經，他們譯出的《四十二章經》為佛典漢譯之始，但近世也有一些學者對此提出了疑問。為學術界所公認的，並有確鑿的史實可證的佛典翻譯，當從東漢末年桓帝時來華的安世高和支婁迦讖為始。

自安世高、支婁迦讖以下，佛經翻譯事業便在中國逐漸發達起來。據唐代智昇在《開元釋教錄》中統計，從後漢明帝永平十年（67）至唐玄宗開元十八年（730）的六百六十四年間，共有一百七十六人，傳譯了二千二百七十八部七千四百六十六卷佛典。情況如下：

後漢：安世高、支婁迦讖、支曜、康孟祥等十二人，出經二

百九十二部三百九十五卷。

曹魏：曇柯迦羅、康僧鎧、白延等五人，出經十二部十八卷。

孫吳：維祇難、支謙、康僧會等五人，出經一百八十九部四百十七卷。

西晉：竺法護、安法欽、白法祖、法炬、聶道真等十二人，出經三百三十三部五百九十卷。

東晉：帛尸梨蜜多羅、竺曇無蘭、僧伽提婆、佛陀跋陀羅、法顯、祇多蜜等十六人，出經一百六十八部四百六十八卷。

苻秦：曇摩持、僧伽跋澄、曇摩難提等六人，出經十五部一百九十七卷。

前涼：支施侖一人，出經四部六卷。

北涼：道襲、曇無讖、道泰等九人，出經八十二部三百十一

卷。

劉宋：佛陀什、曇良耶舍、曇摩蜜多、智嚴、求那跋摩、僧伽跋摩、求那跋陀羅等廿二人，出經四百六十五部七百十七卷。

蕭齊：僧伽跋陀羅、求那毗地等七人，出經十二部三十三卷。

蕭梁：曼陀羅仙、僧伽婆羅、波羅末陀（即「真諦」）等八人，出經四十六部二百零一卷。

元魏：勒那摩提、菩提留支、佛陀扇多、般若流支、毗目智仙等十二人，出經八十三部二百七十四卷。

高齊：那連提黎耶舍、萬天懿二人，出經八部五十二卷。

北周：闍那耶舍、耶舍崛多等四人，出經十四部二十九卷。

陳：真諦等三人，出經四十部一百三十三卷。

隋：闍那崛多、達摩笈多等九人，出經六十四部三百零一卷。

唐：玄奘、智通、阿地瞿多、那提、地婆訶羅、杜行顛、提雲般若、實叉難陀、阿你真那、義淨、菩提流志、跋日羅菩提（即「金剛智」）、輪波迦羅（即「善無畏」）等三十七人，出經三百零一部二千一百七十卷。

智昇的上述統計數只是一概數，而非確數。因為在傳譯者中間，既有居多數的佛經翻譯家，也有居少數的佛典著述家。而且由於作者將有些跨越不同朝代的人，在先後兩個朝代中各計算一次（如蕭梁和陳代中都有真諦，北周和隋代都有闍那崛多等），故實際從事譯經的沒有統計數所說的那麼多；另外，在每一個朝代所出的經典中，佛經翻譯家所出的是根據梵本或胡本翻譯的佛經，佛典著述家所出的是西域和漢地的佛教選述，再加上有些佛經是重譯，有些佛經的真實性還有待進一步考證，故漢譯佛經的

實際部卷也遠遠低於統計數所說的出經數目。

唐代的譯經，在《開元釋教錄》之後仍在進行。據唐代圓照《貞元新定釋教目錄》統計，有阿質達霰、法月、不空、般若、尸羅達摩等十一人，出經一百六十九部三百五十三卷（這個數字是將《貞元新定釋教目錄》所載減去《開元釋教錄》所載得出的。）

此後的譯經情況，據今人的統計，是：

宋：法天、天息災、施護、惟淨、慈賢、智吉祥、日稱、慧詢、紹德、金總持等十一人，出經二百八十六部八百二十八卷。

元：八思巴、沙囉巴、莎南吃羅、管主八等八人，出經十六部二十卷。

明：智光一人，出經九部九卷。

清：工布查布、阿旺扎什、琢瑛瑤瓚等五人，出經九部九卷（以上見《周叔迦佛學論著選集》下冊《宋元明清譯經圖紀》一文，中華書局1991年一月版）。

即使在近代，也仍然有人從事佛經的翻譯工作。其方式有：

(1) 將藏文譯為漢文。如法尊譯的《七十空性論》（龍樹造）、《廣破論》（同上）、《入中論》（月稱造）、《辨法性論》（彌勒造）、《現觀莊嚴論釋》（彌勒造頌、師子賢等作釋）、《菩提道次第廣論》（宗喀巴造，下同）、《菩提道次第略論》、《密宗道次第廣論》、《密宗道次第略論》、《入中論釋》、《辨不了義論》、《菩薩戒釋論》、呂澂譯的《因輪論》（陳那造）、《集量論》（同上）、《三十唯識釋》（安慧造）等。

(2) 將巴利文譯為漢文。如法舫譯的《阿毗達磨攝義論》，參譯的《法句經》，《普慧大藏經》中收錄的《中部》、《本生

經》、《發趣論》等。

(3)將漢文譯為藏文。如法尊譯的《大毗婆沙論》(以上見續明《三十年來中國佛教界之譯績》一文,《現代佛教學術叢刊》第三十八冊《佛典翻譯史論》)。

但就古代由朝廷組織的有規模的譯經而言,實際上至元初已告結束。自此以後的譯經,不但數量很少,而且在社會上幾乎沒有引起大的反響。特別是在南宋寧宗嘉泰(1201-1204)年間,印度佛教被外來勢力所摧毀,佛教原典的編撰而隨之中止。此後傳至漢地而被譯出的少量梵經,都是印度佛教在本土絕迹前的舊經。因此,在佛教史上,自漢至元,一般都有專章講叙當時的譯經情況,從明代起就不講了。由元代慶吉祥等人編纂的《至元法寶勘同總錄》十卷,便是記叙我國古代譯經名目的最後一部經錄。

## (一)

漢地譯經,在東晉以前可以說是私人的事業。那時,從事佛經翻譯的基本上都是西域來華的僧人,或者是遷居漢地的西域胡人的後裔。翻譯所據的原本,有靠譯主通過師承傳得的口語佛經,也有用胡文記錄的書面佛經。將胡文轉譯為漢文,有一個人獨自完成的,也有與一、二個漢人合作,由譯主口誦,合作者筆受(記錄成文),共同完成的。由於規模較小,財力有限,所翻譯的經本也大多數為卷帙較少的小本。

東晉以後,隨着法顯、法勇、法領、智猛、寶雲等漢地僧人西行求法運動的展開,一批又一批梵僧資經來華,佛教的勢力日益擴張,再加上帝王對佛教的護持和獎挹,譯經事業日見發達,

規模也越來越大。後秦君主姚興在長安逍遙園建立西明閣,請譯經大師主持譯事,國立譯場由此而始。此後,雖然私人譯經仍然持續不斷,但作為譯經主角的則是由朝廷資助組織的國立譯場。這類譯場有:北涼的姑臧閑豫宮;東晉的建業道場寺;劉宋的建業祇洹寺、荊州辛寺;梁代的建業壽光殿、華林園、正觀寺、占雲館、扶南館;北魏的洛陽永安寺;北齊的鄴城天平寺;隋代的長安大興善寺、洛陽上林園;唐代的長安弘福寺、大慈恩寺、玉華宮、大薦福寺、大興善寺、洛陽佛授記寺;北宋的汴梁太平興國寺等。有些譯場還明確冠以「翻經館」、「翻經院」、「譯經院」的銜稱,如隋煬帝為彥瑒建立的洛陽上林園翻經院;唐太宗為玄奘建立的長安大慈恩寺翻經院;唐中宗為義淨建立的大薦福寺翻經院;宋太宗為天息災、施護等建立的太平興國寺翻經院(後改名「傳法院」)。譯場的人數少則幾十人,多則數百人。

隨着譯經事業由私人主辦向官方主辦的轉變,各地各寺的優秀翻譯人才被征召到一起,按照譯經的程序,並照顧到各自的特長分工組合,從而使譯場的規制日趨完善。這種譯經制度在唐代已十分完備,至宋代則更進一層。

北宋贊寧在《宋高僧傳》卷三《譯經篇論》中,曾詳細地稽考了歷代譯場、翻經院的組織體制,並對宋代譯場的人員、職司、規模作了記載。從中可以獲悉,唐代以及唐以前的譯場、翻經院的設置大致是這樣的:

(1)譯主。主持譯事。一般由攜帶梵本來華的三藏法師擔任。  
(2)筆受。又稱「綴文」。將梵語的意思轉寫為漢文,一般由言通華梵,學綜空(空宗)有(有宗)的人擔任。

(3)度語。又稱「譯語」、「傳語」。在譯主不懂漢語時,將譯主誦出的梵語翻譯為漢語。

(4) 證梵本。檢查譯文的語句是否符合梵本的原意。

(5) 潤文。對譯文作潤色加工。

(6) 證文。檢查譯文所表達的義理是否有錯。

(7) 梵唄。在譯經開始時，用一定的曲調唱贊嘆文，以整肅威儀，啓發善心。

(8) 校勘。對照梵本，對譯文進行復校。

(9) 監護大使。監督譯事，審讀新經。通常由朝廷委派的大臣擔任。

此外，還有不是經常設立的證禪義和證字。證禪義，主要檢查譯文中所說的禪法是否符合梵本的原意；證字，主要檢查梵語音譯名詞的發音是否與梵音相符。

當然，贊寧說的只是一個大致的情形，並非是個個國立譯場都有這些職事的。至於宋代的譯場組織，按南宋志磐《佛祖統記》卷四十三所載，也有九種譯經職位：

(1) 譯主。正坐面外，宣讀梵文。

(2) 證義。坐在譯主的左邊，與譯主一起評量梵文。

(3) 證文。坐在譯主的右邊，聽譯主朗讀梵文，查驗有無錯誤。

誤。

(4) 書字梵學僧。聽受梵語，寫出同音的漢字。

(5) 筆受。將梵音改譯為漢語。

(6) 綴文。將梵語連綴成通順的漢語。

(7) 參譯。比較梵漢文句的異同，避免差誤。

(8) 刊定。刊削冗長，厘定句子。

(9) 潤文。潤色經文。一般由朝廷委派的善於文辭的官吏擔任。

國立譯場的建立，造就了譯經的諸多優勢。例如，經本齊

全，人才匯萃，資財雄厚，譯經的速度快、數量多、質量高，一些私人譯經時因受財力的限制，無法翻譯的大本巨帙賴此而得以譯出。

### (三)

漢譯佛經的質量，與譯師對梵漢兩國文字的嫻熟程度有着密切的關係。《宋高僧傳·譯經篇論》曾將漢地的譯經事業劃分為三個階段：「初則梵客華僧，聽言揣意，方圓共鑿，金石難和，碗配世間，擺名三昧，咫尺千里，覲面難通。」相當於東漢譯經初開時的情況；「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。」相當於三國、西晉和東晉初、中期譯經漸盛時的情況；「後則猛（智猛）、顯（法顯）親往，奘（玄奘）、空（不空）兩通。器請師子之膏，鵝得水中之乳，內豎對文王之間，揚雄得絕對之文，印印皆同，聲聲不別，斯謂之大備矣。」相當於東晉末年至唐代，譯事大盛，譯經僧往往華梵皆通，文（文辭）理（教理）俱精時的情況。

與此同時，譯師們爲了提高譯經的質量，在實踐中不斷摸索總結，陸續創立了一些譯經規則。這主要有：東晉道安的「五失本三不易」說、隋代彥琮的「八備十條」說、唐代玄奘的「五種不翻」說、北宋贊寧的「六例」說。

#### 1. 「五失本三不易」說

「五失本三不易」是東晉道安在《摩訶鉢羅若波羅蜜經抄序》（見《出三藏記集》卷八）中提出來的。它是中國佛教最早的翻譯理論。

「五失本」，指的是在譯經時碰到的五種改變原經文句的譯法：

(1)「胡語盡倒，而使從秦（指漢語，當時道安身處苻秦的治域內，故作此稱，）一失本也。」西域各國的語言都是倒裝句，將這些倒裝句轉譯成合乎漢人習慣的順句，就難免失去它的本來面貌。

(2)「胡經尚質，秦人好文，傳可衆心，非文不合，斯二失本也。」用胡文寫成的佛經，語言簡潔質樸，而漢地講究辭藻文采，譯經時一經修飾，就難免失真。

(3)「胡經委悉，至於嘆咏，叮嚀反覆，或三或四，不嫌其煩，而今裁斥，三失本也。」胡經中重復的語句和段落很多，特別是內容與長行（散文）相同的偈頌。如果在翻譯時，將它們都刪去，則與原貌不符。

(4)「胡有義說，正似亂辭，尋說向語，文無以異，或千五百刈而不存，四失本也。」胡經中有總結一經或一品要旨的「義記」，其性質類似於漢地辭賦之末的「亂曰」（「亂辭」），但在翻譯時，一般將它們刪去了。

(5)「事已全成，將更傍及，反騰前辭，已乃後說而悉除，此五失本也。」胡經在一事敘述完後，常常覆牒前辭，如將它們都刪去，也要失去原貌。

「三不易」，指的是譯經時碰到的三種不容易把握的情況：

(1)「《般若經》三達（指通達三世）之心，覆面（指釋迦牟尼）所演，聖必因時，時俗有易，而刪雅古以適今時，一不易也。」佛經為釋迦牟尼針對當時的社會情所說，而時俗已經發生了變化，要使經文所表述的古代思想適合當今的社會環境，是不容易的。

(2)「愚智天隔，聖人叵階，乃欲以千歲之上微言，傳使合百王之下末俗，二不易也。」佛陀的智慧與一般百姓的思想相隔懸殊，要使佛教的思想為世人所接受，也是不容易的。

(3)「阿難出經，去佛未久，尊者大迦葉令五百六通（指具備六種神通的五百羅漢）迭察迭書，今離千年而以近意量裁，彼阿羅漢乃兢兢若此，此生死人而平乎若此，豈將不知法者勇乎？斯三不易也。」當初，迦葉主持第一次結集，阿難誦出佛經，五百羅漢加以審定，尚且小心謹慎，今天從事翻譯的人要以自己的領會轉達佛意，就更不容易。

自佛典漢譯以來，在翻譯的風格上，究竟是講究質樸（「質」），採取直譯好呢？還是講究修辭（「文」），採取意譯好？一直存着不同的看法。道安是主張直譯的，認為只有直譯才能保持佛經的原貌，不致於走樣。他所說的「五失本三不易」也是基於這種認識提出來的。後世的譯師往往以此為鑒，既注意忠實於原著，又在不違背原意的情況下，講究語句的通暢易曉，從而形成了新的直譯法。

## 2. 「八備十條」說

「八備十條」，是隋代彥琮在《辯正論》中提出來的。《辯正論》是一部專門論述翻譯規式的著作，後佚。但是，唐道宣在《續高僧傳》卷二《彥琮傳》中輯引了它的主要內容，於中可以窺知大旨。

「八備」，指的是佛經翻譯者在品質和學術上應當具備的八種條件：

(1)「誠心愛法，志願蓋人，不憚久時，其備一也。」譯者要虔信佛法，立志救世度人，有長年累月獻身譯經事業的心理準

備。

(2)「將踐覺場，先牢戒足，不染譏惡，其備二也。」在踏入譯場之前，首先要檢查一下自己是否已經嚴守戒律，有沒有染上會招致世人非議的惡習。

(3)「筌曉三藏，義貫兩乘，不苦暗滯，其備三也。」要通曉經律論三藏和大小乘教理，做到沒有不明白的地方。

(4)「旁涉墳史，工綴典詞，不過魯拙，其備四也。」除精通佛法以外，還要旁涉世俗的典籍，善於文辭，以避免譯文的粗陋笨拙。

(5)「襟抱平恕，器重虛融，不好專執，其備五也。」要胸襟開朗，尊重並吸取他人的意見，不武斷固執。

(6)「沈（沉）於道術，澹於名利，不欲高銜，其備六也。」要潛心治學，淡泊名利，無炫耀自己之心。

(7)「要識梵言，乃閑正譯，不墜彼學，其備七也。」要精通梵語，掌握正確的譯法，不拘泥於梵語的句式。

(8)「薄閱《蒼》《雅》，精諳篆隸，不昧此文，其備八也。」要閱讀《蒼頡》、《爾雅》等字書（語言文字工具書），了解篆書、隸書等不同字體的寫法，熟練靈活地駕馭漢語的表達方式。

「十條」，指的是譯經時需要注意的十個方面的事項。它們是：一、「字聲」。二、「句韻」。三、「問答」。四、「名義」。五、「經論」。六、「歌頌」。七、「咒功」。八、「品題」。九、「專業」。十、「異本」。彥琮原先對這「十條」中的每一條都有詳細的解釋，可惜的是這些解釋都沒有保存下來，故不得其詳。

### 3. 「五種不翻」說

「五種不翻」，是唐代玄奘在翻譯時對弟子說的一番話，今存於南宋周敦義的《翻譯名義集序》之中。所謂「不翻」，指的是翻譯時，由於某種原因，只譯梵語的音而不譯梵語的義的情況。其原因有五種：

(1)「秘密故，如陀羅尼。」由於秘密的緣故而不翻，如密教的咒語（「陀羅尼」）。

(2)「含多義故，如薄伽梵具六義。」由於一詞多義的緣故而不翻。如「薄伽梵」具有自在、熾盛、端嚴、名稱、吉祥、尊貴等六種含義，如果選擇其中的一種含義作為譯名，便會以偏蓋全，故也只譯其音。

(3)「此無故，如閻浮樹，中夏實無此木。」由於漢地沒有此物的緣故而不翻，如閻浮樹。

(4)「順古故，如阿耨菩提，非不可翻，而摩騰以來嘗存梵音。」由於順從古譯的緣故而不翻，如梵語「阿耨多羅三藐三菩提」的意思是「無上正等正覺」，是不能翻，只是由於從迦葉摩騰以來常常是譯音而不譯義的，故也就沿用這一譯名了。

(5)「生善故，如般若尊重，智慧輕淺。」由於譯音能產生更好的效果的緣故而不翻，如「般若」是梵語的音譯，而「智慧」是梵語的義譯，它們是同一個單詞的兩種譯名。前者比較深奧，容易使人產生恭敬之心，後者比較淺顯，容易使人產生輕視之心，為此，取前者而不取後者。

### 4. 「六例四句」說

「六例四句」，是北宋贊寧在《宋高僧傳》卷三《譯經篇論》中提出來的。指的是譯經時碰到的六大類情況（「六例」），以及每一大類情況的四種處理方法（「四句」）：

(1)「譯字譯音爲一例」。下分：譯字不譯音、譯音不譯字、音字俱譯、音字俱不譯四句。

(2)「胡語梵言爲一例」。「胡語」，是指雪山以北諸國使用的語言；「梵言」，是指五印度使用的語言。下分：是梵非胡、是胡非梵、亦胡亦梵、二非句（指在胡語、梵言之外尚有華言）四句。

(3)「重譯直譯爲一例」。重譯，是指將梵本譯爲胡言；直譯，是指從五印度攜帶梵本來華，直接譯成漢文。下分：直譯、重譯、亦直亦重、二非句（指攜帶梵本來華的僧人雖然兼通胡語，但沒有從事譯經工作）四句。

(4)「粗言細語爲一例」。粗言，是指言音不分明而訛僻的語言，即古印度的俗語；細語，是指言音分明而典雅的語言，即梵語。下分：是粗非細、唯細非粗、亦粗亦細、二非句（內容闕）四句。

(5)「華言雅俗爲一例」。討論華言（漢文）中的雅俗問題。雅，是指經籍上的詞匯；俗，是指日常談吐時的用語。下分：是雅非俗、是俗非雅、亦雅亦俗、二非句（內容闕）四句。

(6)「直言密語爲一例」。直言，是指用世俗的語言來表述；密語，是指用佛教的術語來表述。下分：是直非密、是密非直、二亦句（指亦直亦密）、二非句（指非直非密）四句。

雖說贊寧將每一例均分爲四句來解釋，過於呆板，而且有的連作者本人也講不出，故在「二非句」下注以「闕」字（內容闕），但對這些與翻譯有關的問題進行歸納和探討，本身又是很有意義的。在具體論述的過程中，也觸及了不少前人沒有弄清的問題，例如胡語、梵言的區別，等等。

由於歷代佛經翻譯家在譯經活動中不斷探索、總結和提高，因此，雖然就單個譯經家而言，其翻譯水準參差不齊，有高有

低，但從總的趨勢來說，佛經的翻譯質量是不斷提高的，尤其是漢唐時期。漢譯佛經不僅給我國思想界帶來了新的意境，而且也爲文學界帶來了新的詞匯、語法形式以及文體。

在詞匯上，漢譯佛經通過對單個漢字進行不同的綴合，賦予其新的含義，從而創造了成千上萬的佛經翻譯名詞。這中間，有一部份爲梵語的義譯名詞，如真如、真諦、無明、法界、極樂、如來、衆生、聲聞、緣覺、因緣等；另一部份爲梵語的音譯名詞，如涅槃、瑜伽、禪那、剎那、菩提、由旬等。這些翻譯名詞隨着佛教的流佈，深入社會的各個階層，逐漸演變爲古代以至現代社會中常用的詞匯，成爲漢語詞匯庫中極其重要的一部份。

在語法上，由於梵語的語法與漢語的語法大不相同。因此，漢譯佛經中的語法，也與我國傳統的儒家經籍中的語法，存在着一定的差異。儒家經籍中使用倒裝句較少，而漢譯佛經中則使用倒裝句較多；儒家經籍中使用「之乎者也」「矣焉哉耳」等虛詞較多，而漢譯佛經中則使用較少。另外，我國東漢以後，逐漸使用的反切注音，即用兩個字拼合（取前一個字的聲母，取後一個字的韻母與聲調，然後相拼）的方式注出另一個字的讀音，相傳，也是在佛經傳入之後，受梵文拼音的影響而產生的（見李太白《印度梵文對中國聲韻學的影響》，張曼濤主編《佛教與中國文化》，上海書店1985年十月影印本）。

在文體上，我國漢魏南北朝的文學作品，好用駢體文，作文章講究句式、韻律以及典故，而且散文與詩頌大多單獨成篇，很少混合使用。而在漢譯佛經中，偈頌只要朗朗上口就行，不受格律的限制。另外，在同一篇經文中，散文與偈頌交錯使用的現象極爲普遍（見日本加地哲定著、劉衛星譯《中國佛教文學》，今日中國出版社1990年十二月版）。

凡此種種，爲我國文學的發展注入了新的活力。





# 漢語語匯與佛教

曾琦雲

漢語語匯是在漫長的歷史發展過程中，逐步充實和積累起來的，在它的形成和發展過程中，接受了許多外來因素的影響，其中影響最大的應該是印度的佛教文化。儒釋道是中國傳統文化的主流，儒道是本土文化，釋是外來文化與中國文化的融合，在融合的過程中，自然要對中國的語言和語匯產生深遠的影響。本文試論漢語語匯和佛教的關係，看看佛教文化對中國文化所發生的影響。

## (一)

長期以來，我們研究佛教比較重視它的思想體系，對它的文化意義還缺乏充分的認識。近年來，佛教是一種文化，已有了共識。趙樸初居士曾與一些青年朋友說：「現在許多人雖然否定佛教是中國文化的一部份，可是他一張嘴說話其實就包含着佛教成份。語言是一種最普遍最直接的文化吧！我們日常流行的許多用語，如世界、如實、實際、平等、現行、剎那、清規戒律、相

對、絕對等等都來自佛教語匯。如果真要徹底摒棄佛教文化的話，恐怕他們連話都說不周全了。」誠然，我們只要認真地回憶一下歷史，考查一下語匯的來源，就會發現許多漢語語匯與佛教有緊密的聯繫，可見佛教與中國文化的融合和影響。

### 1、常見詞

世界

出自佛經，《楞嚴經》曰：「何名為衆生世界？世為遷流，界為方位。汝今當知，東、西、南、北、東南、西南、東北、西北、上、下為界，過去、未來、現在為世。」故世指時間，界指空間，今則泛稱地球上所有的地方。

煩惱

出自佛經，指身心為貪欲所困惑而產生的精神狀態。《成唯識論》四：「此四（我癡、我見、我慢、我愛）常起，擾濁內心，令外轉識，恆成雜染。有情由此生死輪迴，不能出離，故名煩惱。」今則泛指苦悶、心亂。

境界

出自佛經，指因報應而遇到不同的境遇或因人的差異而得到

不同的境地。《無量壽經》：「比丘白佛：斯義宏深，非我境界。」今指事物所達到的程度或表現的情況。

#### 覺悟

出自佛經，指領悟佛教的真諦。《隋書》·《經籍志》：「（釋迦）捨太子位，出家學道，覺悟一切種智，而謂之佛。」佛即譯為覺者。今指從迷惑中醒悟或對一種理想的認識程度和為實現它而奮鬥的精神。

#### 方便

出自佛經，指因人施教，誘導之使領悟佛之真義。《景德傳燈錄》九·弘辯禪師：「方便者，隱實覆相，權巧之門也。被接中下，曲施誘迪，謂之方便。」今指便利。

#### 真理

出自佛教，指佛教教義最純真的道理。南朝·梁·慧皎《高僧傳》四·支遁：「林法師神理所通，玄拔獨悟，實數百年紹明大法，令真理不絕，一人而已。」今泛指正確的道理，也是哲學名詞：客觀事物及其規律在人腦中的正確反映。

#### 變相

出自佛教，指繪製在石窟、寺院的牆壁上或帛紙上的圖畫。變即是演變佛經的內容而成為具體的圖相，多用連環畫來表現。今指形式上雖有變化，但內容和本質沒有什麼不同。

#### 真相

出自佛教，指實相、本相。後魏·楊銜之《洛陽伽藍記》：「修梵寺有金剛，鳩鴿不入，鳥雀不棲。菩提達摩云：得其真相也。」今指事物的實際情況。

#### 解脫

出自佛經，指解除煩惱，復歸自在，又稱涅槃。《維摩詰經·佛國品》：「佛以一音演說法，衆生隨類各得解脫。」今指

擺脫、開脫、解除、釋放等。

#### 意識

出自佛經，在八識中位於第六。八識即是眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識、末那識、阿賴耶識。今指感覺、覺察，也是哲學名詞：人腦對客觀世界的反映。

#### 2、成語

##### 一塵不染

出自佛教，隋·智顗《法界次第》：「塵即垢染之義，謂此六塵（色、聲、香、味、觸、法）能染污真性故也。」故一塵不染即喻六根（眼、耳、鼻、舌、身、意）清淨。今泛指絲毫受壞習慣、壞風氣影響，也形容非常清潔、乾淨。

##### 心心相印

出自禪宗，唐·裴休《圭峰定慧禪師碑》：「心心相印，印印相契。」指學人開悟，要由祖師印可，也指禪宗傳法世系。今指彼此心意不用說出，就可互相了解，形容彼此思想感情完全一致。

##### 天花亂墜

出自佛教，相傳佛說法時，天人感動，飄散香花作為供養。又相傳梁武帝請雲光法師在南京講經，天花亂墜。今多含貶義，指說話動聽，誇張而不符合實際。

##### 空中樓閣

出自《百喻經》，說一富人看人家三重樓閣壯觀，就叫人造樓，要最上層，不要下二層。喻修行要打好根基，循序漸進。今比喻虛幻的事物或脫離實際的空想。

##### 作繭自縛

《妙法聖念處經》：「業果善不善，所作受決定；自作自纏

縛，如繭等無異。」比喻衆生善惡報應，不由外力主宰，均是自作自受。今比喻自己使自己陷入困境。

打成一片

出自禪宗，絕無一切情理上的計較和分別，千差萬別歸於平等。《碧巖錄》香林禪師：「我四十年來方打成一片。」今指思想感情上非常融洽。

### 3、歇後語

老和尚念經——句句是真

小和尚念經——有口無心

觀音菩薩——年年十八

觀音菩薩不愛財——滿身都是金

三個觀音堂——廟廟廟（妙妙妙）

丈八金剛——摸不着頭腦

佛爺的桌子——碰不得

做一天和尚撞一天鐘——得過且過

老虎掛念珠——假慈悲

## (二)

佛教從漢明帝時傳入中國，至今已有一千多年歷史，在漫長的歷史中，它與中國文化的融合是表現在多方面的，伴隨它而產生的那些豐富多彩的語匯，被廣泛地使用在口頭上和書面上。在融化的過程中，有的原意已經消失，有的得以豐富和發展，已成為漢語的基本語匯，極大地豐富了漢語語匯寶庫，大大提高了漢語的表達力。試看以下舉例：

《紅樓夢》第一回：「到那時只不要忘了我二人，便可跳出火坑矣！」火坑出自佛教，喻「三惡道」（地獄、餓鬼、畜生），亦特指地獄。後來多以火坑比喻慘酷的境遇，引文指青樓賣笑，堪爲人間最慘酷者，以火坑爲喻，形像地表現了妓女生涯的可憐可悲。

魯迅《祝福》：「我獨坐在發出黃光的菜油燈下，想，這百無聊賴的祥林嫂，被人們棄在塵芥堆中，看得厭倦了的陳舊的玩物，先前還將形骸露在塵芥裏，從活得有趣的人們看來，恐怕要怪訝她何以還要存在，現在總算被無常打掃得乾乾淨淨了。」無常出自佛經，指世上萬物不是常住不變的，有生必有死。後引伸爲死，也作勾魂使者。魯迅在此以沉重的心情和深刻的同情，幽默而又辛酸地用無常指代祥林嫂之死，控訴了黑暗的舊社會，激發正直的人們對祥林嫂之死不要漠不關心。這也是魯迅對國民劣根性「哀其不幸，怒其不爭」多次反復提示。

《說岳全傳》：「每想中原花花世界，一心要奪取宋室江山。」「花花世界」出自《華嚴經》：「佛土生五色蓮，一花一世界，一葉一如來。」這裏借指中原繁華富庶，使金國產生覬覦之心。今則多含貶義，指奢侈放縱使人迷亂的地方。

魯迅《准風月談》歸厚：「古時候雖有『放下屠刀，立地成佛』的人，但因為也有『放下官印，立地念佛』而終於又『放下念珠，立地做官』的人，這一點玩意兒，實在已不足以昭大信於天下：令人辦事有點爲難了。」「放下屠刀，立地成佛」出自《涅槃經·梵行品》，北宋《續傳燈錄》：「廣額正是個殺人不是眨眼的漢，颺下屠刀，立地成佛。」一般人以此語最先見於明彭大翼《山堂肆考》卷一：「屠兒在涅槃會上，放下屠刀，立便成佛。」魯迅在這裏利用成語的固定格式，根據前後文需要作部份變動，成語活用，風趣地揭露了謠言學家的行徑，達到了特殊的

表達效果。

《西游記》第三一回：「那沙僧一聞孫悟空三個字，便好似醍醐灌頂，甘露滋心。」醍醐是從牛乳中提煉出來的精華，比喻最高的佛法。灌頂是佛教密宗的一種儀式，唐·善無畏《大日經疏》：「以甘露法水而灌佛子之頂，令佛種永不斷故。」後多比喻智慧，使人徹底醒悟。引文形容沙僧聽到孫悟空救他來了，心中大喜，有如渴得甘霖，醍醐灌頂，那種愉悅之情無法言喻。

《兒女英雄傳》第二九回：「到了夫妻之間便合他論房幃資格，自己居右，處得天然合拍，不即不離。」不即不離出自佛經，《圓覺經》：「圓覺普照，寂滅無二。於百千萬億阿僧祇恆河沙諸世界，猶如空花，亂起亂滅。不即不離，無縛無脫，始知衆生本來成佛。」真相與妄相有區別，即不即，但妄相乃真相顯現，即不離。後泛指若合若分，既不接近也不疏遠，引文即是此意。

總之，由於佛教的廣泛傳播，它所形成的語匯已與中國文化水乳交融，以至於我們現在使用時還不知出自佛教。這些語匯在書面上，主要是通過文學藝術作品流傳下來的。還在魏晉南北朝時期，佛教文學已開始影響中國的文學。魯迅在《中國小說的歷史變遷》中說：「還有一種助六朝人志怪思想發展的，便是印度思想的輸入。因為晉、宋、齊、梁四朝，佛教大行，當時所譯佛經很多，而同時鬼怪奇異之說雜出，所以當時合中印兩國底鬼怪到小說裏，使它更加發達起來。」魯迅還舉例說吳均《續齊諧記·陽羨鵝籠》是康僧會所譯佛經《舊雜譬喻經·壺中人》的模仿和豐富。唐代是我國佛教最鼎盛的時期，「變文」、「變相」（上面已講）大興。變文是一種傳播佛教的說唱文學，這種文學體裁有散文、韻文、語體文，它一面把佛經變成通俗有趣的故事，使民衆易於理解，一面增加音樂的歌唱成份，使民衆易於記

誦。它是我國通俗文學的先導，也是白話文學的雛形，後來其他題材內容的作品都模仿這種形式，影響到以後的話本、小說、傳奇、戲曲等以及長篇名著如《西游記》、《水滸傳》、《金瓶梅》等。

### （三）

隨着佛教的廣泛傳播，譯經事業空前繁榮，佛經語匯規範化也一步一步提高，中國的知識分子，開始總結佛教語匯，系統地固定其音義，使佛教語匯漸漸走向定型化、中國化，促進了漢語語匯的發展。隋唐以來，在譯經和傳教過程中，產生了一系列音義專著，其中對漢語字詞音義規範化貢獻最大的專著是唐玄應所著《一切經音義》。這部專著不但訓釋佛典中有難度的語詞的音、形、義，而且具有一般語言文字工具書的要素和功能，是一部偏重於訓詁的語詞類辭典。它搜採廣博，在詞目的釋文中，徵引了自秦漢以來迄唐初為止問世的數十種古籍，其中最多的是字書、韻書、訓詁書，其次是經史注釋。所引古代語言文字工具書，除《爾雅》、《說文解字》、《小爾雅》、《方言》、《釋名》、《廣雅》、《玉篇》等少數著作流傳至今外，其他大多早已亡佚。僅以卷一所引為例，這類佚著就有《字書》、《字林》、《字略》、《三蒼》、《字詁》、《通俗文》、《蒼頡篇》、《韻集》、《三蒼解詁》、《埤蒼》、《字苑》、《聲類》、《字統》、《爾雅音義》、《廣蒼》。這就為後來語言文字學家保存了大量珍貴文化遺產，豐富了漢語語匯。這些詞典還有《梵唐千字文》、《翻譯名義集》等，不再詳述。正是梵語的傳入，才促進了我國音韻學的形成和發展。《通志略·六書略·論華梵》：「一切韻之學，自漢以前人皆不識，實自西域傳入中

土。」又云：「華僧從而定之以三十六爲之母，重輕清濁，不失其倫」唐末守溫據以制定以若干漢字爲標記的漢語聲母系統。

佛教在翻譯和傳播過程中，形成了固定的語匯，這些語匯可以分爲三類，即音譯詞、意譯詞和自造詞。

### 1、音譯詞

佛教中有些概念，漢語語匯既無法表達它們，又難以用意譯法創造恰如其分的語匯，於是就仿照梵語中的語音，用漢語語言近似的聲音翻譯過來，這些就是音譯詞。唐玄奘在譯經實踐中，總結出五種不翻（《翻譯名義集序》）：

①秘密故，如陀羅尼。即是密咒不翻，如六字大明咒：唵、嘛、呢、叭、吽、吽。

②含多義故，如薄伽梵具六義。六義即「自在、熾盛、端嚴、名稱、吉祥、尊貴。」任取其中一義都不能概括原詞含義。

③此無故，如閻浮樹，中夏實無此木。此樹爲印度所產喬木，中國無此樹。

④順古故，如阿耨菩提，非不可翻，而摩騰以來，常存梵音。摩騰指迦葉摩騰，比丘名，中天竺人，漢明帝遣蔡愔等於天竺求法，遇之，於永平十年與竺法蘭等共至洛陽，譯四十二章經，漢地有佛法自此始。這裏是說明有些音譯詞是從古以來，流傳至今，家喻戶曉，約定俗成，不必再譯。如把阿耨菩提譯成「無上正等正覺」反不如音譯詞順口。

⑤生善故，如般若尊重，智慧輕淺。尊重一些重要詞語，讓衆生種善根。例如若將般若譯成「智慧」，詞義相通，而感情輕淺。

音譯詞可分爲三種類型，即全音式、簡縮式、混合式。

①全音式。即是用漢語文字代替梵詞全音，例如：

南無、悉曇、阿難、比丘、優婆塞、式叉摩那、阿耨多羅三藐三菩提。

②簡縮式。即對梵詞譯音進行簡縮、省略，例如：

佛（佛陀）、禪（禪那）、劫（劫簸）、涅槃（涅槃那）、菩薩（菩提薩埵）、羅漢（阿羅漢）、文殊（文殊師利）

③混合式。即是音譯與意譯的結合，例如：

帝釋（釋即釋提桓因，爲天帝）、星宿劫、無餘涅槃、懺悔、禪定、夜摩天、須彌山、恆河（恆即恆伽，印度三大河之一）、觀世音菩薩。

### 2、意譯詞

爲了使佛經更快地被人們理解，譯師們更多的是採用意譯方法，通過意譯而形成的語匯，爲中國語言習慣所接受，同時又豐富和發展了漢語語匯。這些語匯可分爲普通語匯和專業語匯，但專業語匯與普通語匯又有着相互聯繫和轉化的關係。

普通語匯流傳至今已成爲漢語基本語匯的一部份，已成爲全民族使用得最多的、一般生活中所必須的、意義最明確的、爲一般人所共同理解及幾乎用不着解釋的語匯。上面所列舉的常見詞都屬於基本語匯。

專業語匯是專門解釋佛經及教義而產生的，具有較強的專業性。這些語匯經過口譯、筆譯、校對、潤色等程序，在正確的理解、有利的條件以及嚴格的要求下，譯詞日趨準確，語匯日趨完善，大型辭書層出不窮。這些語匯與基本語匯有着緊密的聯繫和轉化的關係，可分爲如下類型：

①承上轉化。此詞古已有之，被佛教引用而轉化。例如：神通

《三國志》魏·陳思王植傳：「（伊尹、呂尚）及見舉於湯武、周文，誠道合志同，玄謨神通（指精神契合）。」《亢倉子》用道：「靜則神通（指心思通達），窮則意通，貴則語通，富則身通，理勢然也。」佛教引為諸佛菩薩具備各種神秘莫測的能力，即五眼，六通。

實證

《水經注》廬江水：「世稱廬君，故山取號焉。斯耳傳之談，非實證（確鑿的證據）也。」佛教作十金剛心之一，真實證知諸法實相之理。

主宰

原指主管、支配之意，佛教引為我，《唯識論》：「我謂主宰。」

聲聞

原指名譽。《韓非子·內儲說上》：「子聞寡人之聲聞，亦何如焉？」佛教引為聞佛聲教而悟的小乘聖者。

作業

原指作活、工作。《史記·高祖本紀》：「不事家人生產作業。」佛教特指能產生果報的身口意活動。

②承上融合。佛教意義與本土意義相融合，例如：

火力

佛借道同指修煉的功力。《藝文類聚》七八·南朝·梁·陶弘景·答朝士訪仙佛兩法體相書：「火力既足，表裏堅固，河山可盡，此形無滅。」

道人

《漢書》七五：「道人始去，寒，涌水為災。」注：「道人，有道術之人也。」六朝成為僧人的別稱，後則僧道都稱道人。

齋戒

古人在舉行重要儀式的沐浴更衣，整潔身心，嚴守規則，以示虔誠。佛教引來修身養性，也指此意。

輪迴

原指循環不息。《南齊書》竟陵文宣王子良傳：「前人增估求俠，後人加稅請代，如此輪迴，終何紀極。」佛教形容眾生循環不息地在六道輪迴。

③啓下轉化。出自於佛教，在流傳過程中產生了新的含義。

例如：

道具

佛教應用器物的通名。《景德傳燈錄》六·禪門規式：「依夏次安排，設長連牀，施施架挂搭道具。」今又指戲劇等演出時所用的設備、器具。

實際

《大智度論》三二：「實際者，如先說法性名為實，入處名為際。」「實」指佛教之「真如」、「法性」境界，「際」指境界的邊緣。今則指客觀存在的現實。

實相

《廣弘明集》十九：「實相之中，本無來去。身雖不利，心糜（靡）不在。」實相指宇宙間萬事萬物的真相，今則轉為某事物的真相。

唯心

也叫唯識，世界萬物由心識幻有。《成唯識論》：「如入楞

伽地中說：由自心執著，心似外境轉，彼所見非有，是故說唯心。」今指哲學上的唯心論，認為精神第一性，物質第二性，顯然不同於佛教唯心，因為佛教否認世界有第一因，即神創造世界的理論。

④承上啓下轉化。原有詞語在佛教的含義和在今天的含義都發生了變化。例如：

知識

指相識見知之人。《莊子》至樂：「吾使司命復生子形，爲子骨肉肌膚，反子父母妻子知識，子欲之乎？」佛教引爲善知識，即指了悟一切知識、高明出衆之人。今則轉爲對客觀事物的認識。

同居

原指家庭中尚未分家的兄弟等。《漢書·惠帝紀二》：「今居六百石以上父母妻子與同居。」佛教借以指凡聖雜居的國土，爲四佛土之一。今則特指兩性共同生活在一起。

西方

原泛指日落的方向。《詩·邶風簡兮》：「彼美人兮，西方之人兮。」淨土宗指彌陀淨土。今又產生了特指歐美各國的含義。

### 3、自造詞

漢僧與譯師講經傳教、著書立說，日益使佛教與中國語言相結合。但是，由於佛教內容博大精深，中國固有的語匯也難以表達教義的需要。爲了加強語言的表達力，就創造了許多中國特色的佛教語匯，豐富了漢語語匯。

自造詞可分三種類型，即概括式、典故式、比喻式。這些自造詞流傳已久，今天許多成爲基本語匯和成語。

①概括式。概括地、抽象地、揭示佛教教義，例如：

偏正：三界、四聖、六道、五戒、三千大千世界、三寶、千手千眼、空門、共命鳥、選佛場、黑白業、業障。

並列：依正、顯密、苦集滅道、頓漸、生老病死、魔外、性相、空假中。

主謂：八相成道、一念三千、善有善報、惡有惡報、金剛怒目、如是我聞。

動賓：放生、放焰口、安心、閉關、行香、傳衣、數珠、浴佛、無漏、無學、有學。

②典故式。指來自佛經或禪宗典故，例如：

指月（楞嚴經）、天女散花（維摩詰經）、面壁（五燈會元）、牧牛（增一阿含經）、盲人摸象（涅槃經）、空中樓閣（百喻經）、粉身碎骨（賢愚經、小品般若經）、森羅萬象（五燈會元）、借花獻佛（過去現在因果經）、水中撈月（摩訶僧祇律）、心猿意馬（維摩詰經變文）。

③比喻式。種種譬喻，廣演言數。例如：

火宅（法華經·譬喻品）、大乘、小乘（法華經）、法輪（止觀輔行傳弘決）、夢泡影（金剛經）、老婆心（唐鎮州普化和尚）、葛藤（出曜經）、醉象（法苑珠林）、摩尼珠（圓覺經）、一絲不掛（景德傳燈錄）、四毒蛇（涅槃經·序）、獅子吼（大智度論·卷八）、海潮音（法華經）、枯木禪（傳心法要）、焦牙敗種（維摩詰經）。

綜上所述，我們不難看出，佛教對漢語語匯的影響是深遠而持久的，佛教的傳入，促進了漢語語匯的發展，豐富了漢語語匯寶庫。今天，中國傳統文化在世界文化中煥發出新的異彩，讓我們努力挖掘中國文化的寶貴遺產，爲世界文化的繁榮作出應有的貢獻！



# 石窟造像藝術的宗教情趣

——禪文化美學思想對我國佛雕藝術的影響

王壽雲

## 一 石窟造像藝術源流

印度石窟作為佛教寺院存在的歷史非常悠久，它作為僧侶禪修生活的場所，在早期的原始佛教期間就非常流行。到了阿育王（約公元前272—231年在位）時代，由於他大力提倡佛教，佛教在印度一度成為國教，這時石窟建造就非常盛行，佛教造像藝術才普遍地出現。以後的阿旃陀（今位於印度西部孟買東北）石窟，就是眾多的石窟中最為著名的一個，印度古代藝人在高達二百五十米的花崗岩峭壁上，一連鑿出二十九個殿堂式的石窟，在石窟中雕出許多獨特藝術風格的佛像和動物塑像，裝飾圖案，繪製了許多精美絕論的壁畫。阿旃陀石窟開鑿於公元前一、二世紀到公元六、七世紀，歷時八百餘年，但主要開鑿於六、七世紀，形成一個完整的佛教石窟藝術體系。

阿旃陀石窟的雕刻品主要是佛像和裝飾圖案，玄奘在《大唐西域記》中記載：「精舍（石窟殿堂）四周，雕鏤石壁，作如來

在苦修菩薩行諸因地事，證聖果之禪，入寂滅之靈應，巨細無遺，備盡鏤鏤。」可見阿旃陀石窟的建築和雕刻藝術的造詣高，如一號窟中的釋迦佛雕像，從左、中、右三個不同角度可以看到佛陀臉部的禪悅、悲願和禪定等種種表現。

公元四世紀以後，貴霜王朝出現了古印度佛教造像藝術的希臘化的時代，由於宗教信仰的需要，乃至受到希臘文化的影響，借鑒希臘的雕塑藝術，至時釋迦牟尼有了佛祖之像，供人作為宗教性的頂禮膜拜，犍陀羅的佛教藝術因此而誕生。

自佛教從公元前後傳入中國以後，漢明帝在洛陽按天竺式樣建成「白馬寺」，據楊銜之《洛陽伽藍記》卷四記載：「白馬寺，漢明帝所立也，佛入中國之始。寺在西陽門外三里御道南。帝夢金神，長丈六，項背日月光明，金神號曰佛。遣使向西域求之，乃得經像焉，時白馬負經而來，因此為名。」

佛教傳入中國以後，最初的摩崖造像是在公元一世紀江蘇連雲港孔望山，它早於犍陀羅的佛教藝術。根據有關資料記載：中



國佛教藝術誕生以後，犍陀羅的佛教藝術才正式萌芽階段，它開創早在佛教藝術傳入我國之前，我國的雕塑、繪畫藝術已有了深厚的民族傳統色彩。

佛教在中國，由於統治階級的一再扶持和大力提倡，佛教的造像也隨佛教傳播而空前發展起來了。建元二年（公元385年），敦煌在前秦苻堅政權下，開始鑿山開窟，塑泥佛，繪壁畫。北魏（公元386—534年）時，佛教造像則進一步發展，所雕的佛陀坐像，外顯禪定，偏袒右肩，軀幹雄偉，面輪半圓而眉眼細長，鼻梁高，唇上反，口角深沉，耳大至肩，肉髻隆起，沒有螺髮，顯出穿著薄衣的法相，部分吸收了犍陀羅的作風。但全面地說：「則表現了北魏式雄偉而嚴肅的特色，其規模宏大，整體的比例大小適中，塑造的手法也極為雄勁。興光元年（公元514年），平城五緣大寺鑄造金銅釋迦佛之像五座，便以魏太祖以下五個皇帝的樣子為依據。和平元年（公元460年），文成帝下令讓曇曜和尚主持開鑿雲崗石窟。和平十九年（公元495年），北魏遷都洛陽，興建龍門石窟。景明元年（公元500年），興建天龍山石窟。神龜三年（公元520年），營建麥積山石窟。永熙三年（公元534年），北魏分裂為東魏和西魏，爾後又變為北齊、北周。當時，北齊以國家財政的三分之一作為佛教的經費，在這個時期南北響堂山石窟、敦煌莫高窟興旺發達起來了。

南北朝以後，特別是北朝佛教的佛教造像藝術同傳教佈道結合起來了，當時，北朝佛教偏重於佛教的形跡，開石窟，建佛寺，同時還注重戒律與修行，視苦修禪定為佛子比丘的修行指南，因此，莫高窟早期石窟的開鑿與造像、壁畫等藝術，多與修禪入定有密切關係的。

由於佛教的繁盛與印度犍陀羅藝術的傳入而百花齊放，形成

了一個由石刻，木雕、泥塑、塗塑等組成的佛教造像藝術，這些藝術的形成和發展都是由印度犍陀羅藝術風格作為中國傳統雕塑藝術的養料，並且在禪意識以及禪文化審美的推動和交融下，出現了重大的變革，逐漸進入佛教造像藝術的黃金時代。

佛教到了唐代，禪宗在中國正式確立，形成了南頓北漸的禪修局面，這時期所造的佛像比隋代所造的佛像，其面貌更為圓滿，姿態也比較安貼，衣褶的雕法也更為流麗，其風格和印度也頗相彷彿的，這一切都歸功於禪意識進一步的滲透。在創作方法上，藝人將佛與菩薩雕塑得雍容端莊，溫柔安詳，充滿了世間的人情味，衣褶線條十分流暢，富有音樂的節奏，不但在整體比例上，就是在細節處理上，都做到十分精確和寫實，這是與現實主義相結合的生動藝術，創造出了不朽的藝術生命。這些，都是藝人在禪意識的智慧觀照對於「人」的深刻觀察和認識的結果，或者可以這樣認為：是更正確地運用了現實主義和浪漫主義結合的表現手法的結果。

## 二 含蓄安詳的造像藝術

石窟造像始起於印度，後傳入中國。它一般依山崖或天然洞穴開鑿而成，供僧侶居住或禪修的道場。石窟內，一般都設有佛教石刻或塑像，供信徒頂禮膜拜。我國初期的石窟遺跡主要分佈在新疆、甘肅、陝西、山西、河南、河北、山東、遼寧、寧夏、四川、雲南等地，最著名的有敦煌莫高窟、天水麥積山石窟、大同雲崗石窟、洛陽龍門石窟，保存下來近千年的藝術珍品，堪稱石窟造像藝術的博物館。

敦煌石窟在鳴沙山東段的斷崖上，是我國佛教石窟中規模最大，有彩塑二千四百一十五個，壁畫四萬五千平方米。由此地理

條件的關係，敦煌石窟藝術的造像都為泥質彩繪，從外表觀看，這些泥塑彩繪的佛菩薩羅漢如禪法一樣親切，不像後來的佛像那樣金碧輝煌，神至聖而高不可攀，而是端嚴、慈祥、親切，充滿了人世間的情調，那些微胖的身軀更是唐代美人的化身。

從藝術角度來看，敦煌石窟色包括莫高窟、西千佛洞和安西榆林窟（的壁畫、彩塑，在形制、內容、風格上，都與莫高窟有密切關係，是敦煌石窟藝術的組成部分。）是一脈相承的，其中以莫高窟的規模最為壯觀，影響最為深遠，這在中國佛教造像史上具有里程碑的意義。

敦煌彩塑佛像藝術到了盛唐時代，佛教彩塑藝術已達到了神妙入微，爐火純青的境地，形成了「半肌膩體」的風格特色，使盛唐彩塑趨於自然寫實，這樣情境與當時以肥為美的審美意識有關。據莫高窟315號窟西龕佛壇北側彩塑菩薩來說，此像構圖合理，造型端莊如入禪定，菩薩斂目端坐，袒裸部位形體嚴整，服飾裙帶似有動感，下肢一腿盤屈，一腿垂放作如意坐式，這種瀟灑不羈的姿態，充滿了禪的審美意識。由於造像工整精細，使彩塑呈現外表潤澤的質感，真實而自然。菩薩雖已變色，表層有剝蝕，但仍顯示原塑的風彩。

麥積山石窟，位於甘肅天水麥積山，因山形如農村的「麥楷垛」，故有其名。石窟約建後秦（公元384—417年），近二百個洞窟，保存自公元四世紀末到十九世紀初的各代泥塑，石雕七千餘件，壁畫一千多平方米，是我國迄今保存泥塑造像最多的石窟之一，素有「東方最大的泥彩塑藝術陳列館」之稱。

麥積山的泥塑石雕塑像，不論是南北朝的「秀骨清相」（有一種挺秀超逸，飄飄欲仙的神韻），或後期的豐滿圓潤，都採用了「以形寫形」、「神形兼備」的表現手法，或慈祥，或虔誠，或天真，或喜悅，精巧細膩而栩栩如生，充分體現了我國古代雕

塑藝術的獨特風格。在東崖的隋代泥塑大佛高達十五米多，像上部有六世紀中葉開鑿的典型漢式崖——七佛閣（窟檐地震時已坍塌），像下部的二窟尚存較完好石造窟檐四柱三間，柱作八邊形，雄勁而粗壯，比例優美。

從宗教文化來看，麥積山石窟不僅是一座僧侶修道的道場，同時也是一座極為重要的佛教造像藝術的寶庫，也有擅長表現社會現實，如禪一樣貼近生活的作品，如12號窟內正壁佛龕外安排左側二菩薩，右側一弟子一菩薩，兩組塑像巧妙地結合，其中一對府首貼身，竊竊私語，如現實生活中修道的禪者，這種樸實而自然的塑像，它來自於現實生活，因此，作品更使人倍感親切。

「山堂水殿，烟寺相望」，「雕飾奇佛，冠於一世」的雲崗石窟位於大同武州山的南麓，是我國藝術寶庫中的一顆燦爛明珠。石窟依山而建，較大的洞窟共五十三個，造像五萬一千餘尊，此外還有眾多的飛禽走獸、樓台寶塔等，最大的佛像高達十七米，最小的只有幾厘米。這些石雕塑像，各依岩石所異，並被組織在巧妙的構圖之中，神態各異，生動多姿的，這些宗教信仰的雕刻，卻極富有人世間的生活氣息。

雲崗石窟始鑿於北魏興安二年（公元453年），其中大部分開鑿於文成帝和平初（公元460年）到孝文帝太和十八年（公元494年）之間。據《魏書·釋老誌》載：

和平初、師賢卒，曇曜代之，更名沙門統。初，曇曜以復佛法之明年，……於京城武州塞鑿山石窟，開窟五所，鑿建佛像各一，高者七十尺，次者六十尺，雕飾奇偉，冠於一世。

這就是曇曜五窟（早期開鑿的16—20窟），其法相莊嚴，精美絕倫，巨壯飽滿，且無斧鑿的痕跡，平面作橢圓形，造像氣

勢雄偉，宗教氣氛濃重，有明顯的犍陀羅藝術的風格，是我國北魏早期佛教造像藝術的傑出代表。

二十號窟的露天大佛，是雲崗石窟雕刻藝術的代表作，是曇曜最早營造的大佛之一。佛身高一三點四六米，原在洞窟中，因年久失修，前壁塌成露天，是北魏所雕塑的佛陀坐像，意為佛陀禪坐形制，既吸收了犍陀羅的藝術風格，又表現了北魏雄偉而嚴肅的特質，被唐道宣稱為「挺然有大丈夫之相」。再說：曇曜是習禪的和尙，他將習禪僧人的禪觀對象的佛陀作為重要的題材，體現了禪的審美意識和禪的審美情趣。

龍門石窟位於洛陽天龍山，初建於北魏，中經東魏、西魏、北齊、北周、隋唐、五代直到宋代，共四百多年歷程，現存石窟二十二座，二千一百個，佛像十萬餘尊，碑文題記二千八百七十塊，石雕佛塔四十餘座。

從藝術價值來說：龍門石窟的造像藝術屬北魏晚期的風格與盛唐時期的風格，影響了中國石窟造像藝術的發展方向。其造像藝術精湛，雕飾奇偉，是古代中國人民智慧力量的結晶，其中以奉先寺大盧舍那佛為造像的典範，具龍門石窟中規模最大，藝術水平最高，最有代表性的石刻群像。

大盧舍那佛在龍門西南部山腰奉先寺的龕窟內，開鑿於武則天稱帝時期，是大唐帝國石窟中規模最大，藝術精美的石窟代表，據中央大佛座台銘刻得知此摩崖大龕「以咸亨三年(672)壬申之歲四月一日，皇后武氏助脂粉錢八萬貫」建造。此佛供奉於奉天寺后壁正中的盧舍那佛（即釋迦佛之報身），規模宏偉，設計精工，造像完美，甚稱「盛唐之象」的象徵。

此尊大佛，是雕塑藝人美化則天皇后的化身，佛身高一七點一四米，頭頂由髻至頰高四米，一只耳朵竟有一點九米長，身披袈裟結跏趺坐在束腰型的須彌座上。大佛的面部神情自如，秀目

微啓，嘴角稍翹，似笑非笑，頭部前似作俯視芸芸衆生，悲愍之情流露無遺。整個大佛的神態超然，宛如禪的般若智慧再現，寂靜之中冥冥橫視大地。兩側助侍：迦葉持重，阿難溫順，二菩薩盛裝，天王雄偉，力士勇猛。這組造像是大唐帝國佛教雕塑藝術的代表作，規模之大居龍門之首，是中國佛教造像藝術的登峰造極之作。

### 三 世間的人格色彩與禪意識的結合

佛教禪文化的美學思想的特點在於自心覺悟，發現佛性自我，達到人生的至真、至善之境，這是禪者對自我心靈的認識途徑，開拓本有的真如自性。這種認識途徑與藝術創作的主體表現有異曲同工之妙，因此，黑格爾在《美學》第一卷中說：

在藝術裏，感性的東西是經過心靈化的，而心靈的東西，也借感性化而顯現出來的，因此，只有通過心靈而且由心靈的創造活動產生出來，藝術作品才成其為藝術作品。

由此可見，禪文化的美學思想滲透到雕塑藝術中，顯示出來的則是達到一種無我的境界，這種無我的境界，往往又可以給人帶來一種如禪者那樣地從容瀟灑的生命境界，溶化在這宇宙天地之間，這種超於物我的美學情趣，則又往往表現在我國雕塑藝術之中，在這藝術生命中又體現了禪的色彩美，禪的形態美，禪的聲音美，禪的藝術美，乃至禪的思辯哲理。

在佛像雕塑藝術上來說，神情體態的藝術美，是傳統文化的審美意識和人性藝術的再現，是佛陀與有情（人）的溝通，是藝術的再一次升華而與世長存永永不息的。特別是早期釋迦佛像的雕塑所流傳於世的一些作品來看，釋迦佛陀的神情恬然，染上了一層思辯的清癯和俊秀的氣象，這種藝術是非常成功的，是傳統

文化的審美意識和人性的藝術的再現。

隋唐以後，佛教造像藝術的特點，是注重佛陀與世人的心靈溝通，佛陀顏部的微笑慈祥，卻具有藝術的含蓄美，具有禪文化的審美意趣，或者可以這樣說：是再一次地塑造一個更真、更善、更美的自我，塑造人的精神，淨化世人的心靈。所以，雕塑一個感人的藝術形象，用藝術感染世人，淨化人的心靈，這是禪文化對美學思想影響的又一個特色內容。

我國佛教石窟造像藝術，除了反映那個時代的社會風尚和審美觀念，也明顯地接受了外來文化的影響，如佛教四大石窟中，不論石刻造像，還是泥塑佛像的雕塑藝術，這些實物便說明了這一點。唐道宣也在《廣弘明集》中說道：

造像梵相，宋齊間皆唇厚，鼻隆，目長，頤豐，挺然大丈夫之像。自唐來，筆工皆端嚴柔似妓女之流，故今夸宮娃如菩薩也。

道宣這一論述很能說明禪對我國雕塑藝術的影響，昔印度大乘佛教注重神化的佛陀，有三十二相八十種好的說法。但是，佛教傳入中國以後，受儒家人本主義思想的侵染，逐漸走上注重人生，人性的道路，這一點，在慧能禪宗表現得尤為突出。可是，禪宗注重人生、人性的思想傾向在「平常心是道」。「擔水砍柴，無非妙道」的禪學思想中體現更甚，把佛導向具體普遍的人世生活中，啓開了佛教之門，使昔日那種神聖、神秘的氣息越來越被淡化了，同時，這一入本的哲學思想又對唐宋的佛教雕塑等藝術，產生了深刻的影響。

我國佛教石窟的造像藝術，在禪學思想的影響之下，佛教雕塑不僅表現人間的題材，連羅漢菩薩等造像都具有世間的人格色彩，充滿了世俗的人情味，其中菩薩造像也變成了人間俊美的女

性形象，更甚的竟用妓為創作的藍本和模特兒。

魏晉以後，我國石窟造像藝術受印度佛教和禪文化審美意識的影響，佛像大都以秀骨清相，長臉細頸，衣褶繁復有飄動之感，其神情莊重安詳，如入禪定為主，顯示出禪對造像藝術的影響。到了龍門等石窟，特別是隋唐以後，造像人物豐滿端莊，氣質渾厚，雙耳下垂過肩，衣飾簡樸薄衣貼體，比例勻稱，這是一種雍容大度，慈祥和藹的「大丈夫相」。因此，隋唐以後，受禪文化審美情趣的影響，石窟造像又逐漸形成了中國宗教情趣的風格，以簡練寫實的手法，突破了宗教雕塑的舊程式，有了創造性的發展，佛像造型生動圓潤，刻法流暢明快，有禪文化固有的含蓄安詳之美，為我國石窟造像藝術增添了藝術生命力。

所以，唐代雕塑菩薩造像與唐代以前有很大的不同。唐以前的菩薩雕像千人一面，神靈味十足，卻很少有人間烟火味。到了唐代，菩薩造像千姿百態，婀娜多姿，百花齊放，具有十足的世俗情調，這是唐代雕刻工匠大膽地用妓作為菩薩原型進行創作的結果。這說明了我國古代的藝術工匠們突破宗教「儀軌」的束縛，以禪文化美學思想和現實生活為源泉，創造了形態各異、大小不同、栩栩如生的藝術形象，為研究中國的雕塑藝術提供了豐富而珍貴的實物資料。

因此，我國藝術家們在佛像雕塑（造像藝術）上，從神情體態人物性格等上的刻劃，再一次體現了釋迦的仁慈，阿難的溫和，迦葉的沉著，菩薩的可敬可愛。四天王威武勇敢，金剛力士的兇猛好鬥，一一活現在佛國雕塑藝術的當中，這些性格不盡各一，年齡相貌不同，組成一幅佛像雕塑的藝術畫圖，共成一幅佛國歷史人物畫面，這是佛教的世界觀的形象的再一次反映。然而，真正的藝術家，卻在這有限的畫面，表現那無限的禪意禪境，表達出深沉而有力的藝術效果。



# 當代四川禪宗大師

## 賈題韜居士

李豫川

四川禪林自唐以來，人才輩出，群星璀璨，著名者如馬祖道一、圭峰宗密、德山宣鑒、圓悟克勤、破山海明以及蘇東坡居士等人，均為法門龍象。故佛學界素有「言禪者不可不知蜀，言蜀者亦不可不知禪」之語。

歷史發展到近代，伴隨着西方文明的大規模輸入，古老中國文化結發生了翻天覆地的變化，寺院和僧侶屢受衝擊和限制，這是衆所周知的事實。適應時代的要求，以知識分子爲主的居士佛教蓬勃興起，穩定了佛教的文化陣地，形成了近現代中國佛教的一大特色。而四川居士禪在近現代居士佛教中，尤爲引人注目。本文所敘述的賈題韜居士，就是當代四川禪林中一位出類拔萃的人物。

賈題韜先生號玄非，法名定密，清宣統元年（1909）出身於山西省洪洞縣趙城一個富農家庭，少年時期在故鄉讀小學。十三

歲（1922年）考入太原第一中學。當時正值五四運動不久，流風所及，學校民主風潮迭起，上課不正規，文娛體育活動卻很活躍，學生尤熱衷於象棋鬥技。賈題韜聰穎好學，課餘亦喜弈棋。

民國十四年（1925）十一月，山西省青年象棋比賽在太原舉行。甫滿十六歲的高中一年級學生賈題韜是上百名青年選手中最年幼者。他斬關奪隘，以全勝戰績榮獲冠軍，名震華北。

民國十六年（1927）九月，賈題韜考入設在太原的山西大學法學院法律系。開學不久，他患了重病，病得非常厲害。病中，他思索了許許多多的人生問題，不得要領，思想十分苦悶。一天，他無意間接觸到一本介紹佛教中觀思想的書，裏面說世界上的一切事物，皆由因緣而生，亦皆由因緣而滅。他的思想豁然開朗，心理上得到解脫。不久，病亦霍然而愈，於是對佛教產生了信仰。

民國二十年（1931）九月，賈題韜畢業，留校任教，講授邏輯學，後又兼任山西省教育廳秘書。由於教學關係，他開始研究法相唯識學方面的著作，逐漸對佛學產生了濃厚的興趣，並開始念佛吃素，專修淨土。

民國二十四年（1935），能海法師（1879—1967年）蒞臨太原弘法，講授《菩提道次第論》及西藏佛教中觀學說。二十六歲的賈題韜每會必到，風雨無阻。雖然他本着法相唯識的觀點，對法師所講的頗有懷疑；但對法師持戒精嚴的高風卓節十分景仰，遂皈依之。此後，他一直醉心於法相唯識的研究，旁及禪淨諸宗和西藏密宗。先生治學自具見地，不苟同於人，惟對歐陽竟無大師（1871—1943年）十分崇拜。

賈題韜自幼弱多病，研習法相唯識既久，頗感名相繁瑣，無益身心受用。其時校中有一專治禪學的教授名陳夢桐，勸他讀《楞嚴經》。當其誦至「七處徵心」一段，恍然若有所悟。告之

於陳，陳又令讀明代瞿汝稷撰於萬曆二十三年（1595）的《指月錄》。該書為儒者談禪之作，既是禪宗歷代傳法機緣的記載，亦能啟發人的智慧。當買題韜讀至書末《徑山宗杲語要》時，深感句句親切，不啻耳提面命，如醍醐灌頂，甘露滋心，積疑頓釋，慶快平生，自此始知有宗門向上事。

民國二十六年（1937）七月七日，抗日戰爭爆發，山西大學南遷西安。二十八歲的賈題韜年青氣盛，激於民族大義，乃離開母校，回到故鄉，毀家紓難，散財招兵，將其同事和學生組成了一個二、三百人的抗日游擊隊，轉戰於臨汾、霍縣一帶。但由於他們孤軍奮戰，沒有政治軍事戰鬥經驗，又得不到後勤補給，無法維持下去，只得接受國民革命軍第二戰區司令部的整編，賈題韜被任命為第二戰區司令部秘書兼第六保安區中校軍法官。

民國二十七年（1938）十二月，賈題韜因病弱之軀無法適應抗日前線的緊張戰鬥生活，不得已西遷至大後方成都，先後在蜀華中學（今成都十四中）、成都縣中（今成都七中）、華陽縣中（今成都人民南路中學）、石室中學（今成都四中）任教。當時能海法師住持成都南郊近慈寺，賈題韜遂隨法師研習《大威德生圓次第》，並於寺中得便閱讀唯識、天台、華嚴諸宗經籍，然終以禪宗為主。

抗日戰爭時期，藏傳佛教中觀學說和密宗傳入內地，風靡一時，以唯識為不了義。內地不少唯識學者也不自信，從而附益其說。賈題韜年青氣盛，對成都所謂「中觀家」破唯識頗不服氣，以初生之犢不怕虎的精神，屢屢跟他們辯論，從而贏得了「唯識家」的稱號。

民國二十九年（1940）十一月，「中國棋王」謝俠遜為抗日募捐來成都舉行義賽。三十一歲的賈題韜以患虐疾之身，與謝棋王大戰三日，共十七局，賈氏多勝二局，戰敗棋王。

四十年代初期，成都有一老篾翁名趙升橋，丹道精奧，時人謂之真仙。其功行非丹經所載，而為丹經所證。賈題韜遂拜其為師，漸入堂奧，謂曰：「丹道之極，其為性乎，此乃宗門之始唱也。」

賈題韜學佛，不抱門戶之見，廣學遍參，又卓然樹立，不落依傍。他曾說：「中觀未必高於唯識，禪宗亦不必拙於密教。佛教乃富有積極精神之宗教，其慈悲為懷的崇高教義當為社會服務，為人類造福方能充分體現。」「中觀思想與禪宗的關係非常密切，……中觀的破，實際上就是禪宗的棒喝。」他每以中觀學派的創始人龍樹菩薩別創菩薩僧團之宏願未申，視為佛教之一大憾事！他十分贊同太虛法師（1889—1947年）改革僧伽制度，實現人間淨土的主張。曾說：「開悟便是點燃了生命的火炬，慈悲便是生命的光芒，捨己為人便是涅槃。幾百年來，由於佛教本身指導思想的錯誤，致使佛教之趨勢，態度是消極的，教理是枯燥的，活動是呆板的，總之，對社會的貢獻太少了，一些僧眾熱衷於趕經懺，超度亡靈，品質低劣，僧律廢弛，禪講不興，學修之風，江河日下，唱的卻是『莊嚴國土，利樂有情』、『地獄不空，誓不成佛』的高調，實際上是把釋迦牟尼佛原來積極為人的精神喪失殆盡。」「一個人要普度眾生，自然會愛他的人民，愛他的組織，愛他的國家。大乘佛法是人間佛法，那是不能離開世間的。」

民國三十年（1941），賈題韜所著《象棋指歸》出版，深受象棋愛好者的歡迎，後來被新加坡象棋學會列為「古今象棋十大名著」之一。

在中國佛教史（尤其是禪宗史）上，棋藝高手可謂英才輩出，代不乏人。大家熟知的「棋逢敵手」這一成語，就來源於晚唐一個名叫釋尚顏的僧人懷念好友陸龜蒙處士詩中的一句——

「事厄傷心否，棋逢敵手無？」（見《唐詩紀事。卷七十七》）稍後，趙宋僧人釋普濟所撰《五燈會元·卷十九·台州護國此庵景元禪師》一文中亦有「棋逢敵手難藏行，詩到重吟始見工」之句。唐宋時期，棋風大盛，上至宮庭朱門，下至僧道俗人，一時皆受波及。棋道貴「活法」，禪門參「活句」，二者雖殊途，志趣卻同歸。弈棋相鬥在於「智」，往返詰難亦在於「智」。一局象棋大戰彷彿是一堂佛家的辯論法會，無論是善戰，還是善辯，都是意志和智慧相結合的一場競賽，勝負的關鍵全在於「靈巧」和「達識」。所以，棋也好，禪也好，唯有憑藉明眼人的悟性，依靠智慧和意志的力量，方能立於不敗之地。的確，面對棋局，有多少人不知所措；投身佛門，又有多少人不自識！因此，明心悟通之理，並不只限於佛門，亦適用於棋道。

賈題韜先生方正睿悟，學識廣博精深，辯才敏雅，馳名四川學術界。四十年代先後被聘為光華大學（今西南財經大學）、成華大學（今成都大學）、金陵大學（今南京大學，當時西遷成都）副教授、教授、講授邏輯學及道家哲學。同時，他還被任命為第二戰區司令部少將參議。先生常說：「佛法欲發展，必先清除元明以來禪宗之積弊，戒律與教理並重，始能契機契理，適應時代之要求。」

民國三十一年（1943），賈題韜與袁煥仙（1887—1966年，）、朱之洪（1871—1951年，辛亥革命元老，歷屆國民參政會參政員）、但懋辛（1886—1965年，辛亥革命元老，曾任川軍軍長、國民政府軍事參議院上將參議、民革中央常委、四川省政協副主席）、蕭靜軒（生卒年不詳，四川大竹縣人）、傅真吾諸居士共建「維摩精舍」。其宗旨一曰：「整理禪宗原理以至方法，使之成為整體之系統。」二曰：「比較（禪宗）與其它（佛教）宗派之異同，以明禪宗教外別傳之特點。」三曰：「結

合中西學術思想，提高禪宗之學術地位及其實用價值。」其內部分工為：袁煥仙負責法部，傅真吾負責財部，賈題韜負責學部。精舍成立數年，嗜法味者頗不乏人。最後因經費不足，內部意見不一致而告終。

民國三十七年（1948），三十九歲的賈題韜被選為國民大會代表。

1949年十二月二十七日，成都解放。次年十月，第十八軍開始向西藏進軍，動員先生參加；而山西大學校長趙宗復也寫信聘請先生回校教授哲學。先生感於國家民族統一大義，同時亦為了深入研究藏傳佛教中觀學說，毅然隨軍跋涉雪山草地，於1951年十月底到達拉薩，從事宗教工作和佛學研究，並學會了藏語文。1963年九月，西藏自治區成立，賈題韜擔任宗教事務委員會委員兼西藏佛教協會副秘書長，直至1979年始返回成都。他在雪域近三十年，得以與藏地各派學者接觸，對藏傳顯、密二教之研習，功力大進。他曾與密悟格西（格西為藏傳佛教格魯派僧侶學位名，相當於漢地大學的博士學位）共譯《正理一諦論》、《辨了不了義論》、《入中論》等藏傳佛教典籍。先生曾說：「藏傳佛教，在中觀、因明和無上瑜伽部的資料方面，遠富於漢傳。為保存文化遺產，當積極傳譯，不可遲緩。至於藏漢之短長，則各有千秋。」

1966年下半年，「文化大革命」浩劫始，宗教信仰自由政策被粗暴踐踏，各級佛教協會均被迫停止活動，等院被封閉，經像法器橫遭破壞，佛教徒被當作「專政對象」，大量冤假錯案層出不窮。賈題韜先生也深罹其厄，遭到酷的批鬥折磨，家被抄，工資停發，衣食幾無以為繼。但先生以宗教家寬廣的胸懷，忍辱負重，淡泊自守，處之泰然，令人欽仰！

1979年，先生回到成都，時已七十矣。次年十二月，在中國

佛教協會第四屆代表會議上，先生被選爲理事。

1981年十月，四川省佛教協會第三屆代表會議在成都舉行，賈老當選爲常務理事兼副秘書長。

1982年一月，先生所作《禪悅》一詩在中國佛教協會主辦的《法音》雜誌上發表。詩云：

撞着鼻頭一事無，悟來已自費功夫。  
恆沙分別知多少，描盡風流總不如。  
無端拈得龜毛新，驀向刀山解翻身。  
慚愧年來烟水遍，孤明原自未離人。  
牛也驢兮萬劫孤，幾人探得驪龍珠。  
拈花略露風規在，若計歸程猶半途。  
泥牛海底載珠還，草料隨分護惜看。

鞭策雖云少不得，歸家早在未生前。

先生待人接物，直切性命，當處親切，從學之人多獲益焉。他曾說：「世人皆以密法爲密，不知禪宗乃無上密法也。」「人間佛教，唯禪宗爲無上方便。欲宏揚佛法，首當宏揚禪宗。人間佛教應當折合古今中外之變，而不拘於常格；熔儒、釋、道及西方科學文化於一爐，此乃無上佛法也。」「大機大用，非唯棒喝話頭等，其窠臼久矣。世間法即佛法，無不可爲其機用。必當深入世間學說，豈可拒之？必東西兼融，切合時是，方可直指今人之心。惜哉！法也，以寂照枯坐爲究竟者當深省。」「各家之綱宗，非爲讀誦之條款，亦非口舌之機辯。宗門入處，當以自己爲對象，以懷疑爲劍矢。禪宗之關捩（音lie），就在自己，就在懷疑，就在當機一念之處。捨此則萬法不立，宗眼難開，奈綱宗何！」

先生雖學涉百家，烟塵參訪，而其爲人，則隨緣不變，一歸禪宗。蓋非徒事文字知解，實於生活中有所體驗而身體力行者

也。

1983年六月，賈老被選爲第五屆四川省政協常委。同月，他主編的《佛教與氣功》一書，由四川省佛教協會出版。1983年九月，該書又由四川人民出版社正式出版發行。總計印數達二萬冊，仍供不應求，不少人將此書奉爲珍寶。

1985年至1986年，位於北京法源寺的中國佛學院邀請賈老演講《論開悟》，凡十五講。這次學術講演十分成功，在佛學院學生中引起了很大的反響。學生們普遍反映：賈老居士知識淵博，見解精辟，觀點新穎，深入淺出，引人入勝。每次演講，能容一百多人的教室座無虛席。校外的一些科技工作者、氣功專家及北京大學的一些學生也經常慕名前來聽講，有的人甚至每場必到。講演完畢，京華轟動。中國佛教協會會長趙樸初先生邀請賈老留京擔任佛學院副院長，賈老婉言謝辭。

賈老說：「禪宗在中國佛教中佔有極重要的地位。可以說，中國佛教的特色就是禪宗，沒有禪宗就沒有中國佛教。」「我認爲釋迦牟尼佛本人就是一位大禪師。他六年苦行，菩提樹下四十多天的靜坐思維，無不是在參禪。最後，他所得的『道』也是從參究開悟而得到的。釋迦牟尼佛從出家到成道的經歷本身就是一部禪宗史。」「禪宗有一大特點，就是提倡讓人大膽地懷疑。所謂『大疑大悟，小疑小悟，不疑不悟。』這是禪宗不同於佛教其它各宗派以至其它各宗教的地方。宗教信仰應當允許懷疑，由懷疑而產生的信仰才是真正的信仰，這種精神唯禪宗所獨具。我本人就是先對佛教懷疑，通過研究唯識、中觀，才對禪宗產生興趣和信仰的。」現在有些人把禪宗說得毫無價值，甚至說了許多不公允的話。這是沒有深入研究教理，沒有對禪宗作全面深入探討而產生的誤解。禪宗是佛教的心髓，禪宗在佛教史和思想史上所起的重大作用，並不是任何人可以隨意否認的。」



1987年一月，《法音》雜誌刊登了賈老的近作《咏曇花》：  
「1986年秋，應邀來中國佛學院講學，值曇花將放，傳印法師（現中國佛教協會常務理事——豫川注）為余移一株至寢窗，以資覽賞。賦句：

傳師送到曇枝鮮，花意人情兩躍然。

每憾累看看不足，今宵再驗未開前。

徘徊窗下覘花開，徐徐香飛浮碧苔。

笑似黃梅傳法日，會心獨解夜中來。

夜半正明洞上風，玄關金鎖若為通。

誰知百尺竿頭事，別有曇花下語同。

千金一刻為人留，共勉因緣大事成。

坐對優曇憶懸記，花開念佛到花收。

賈老擅長絕句，詩才頗高，所作深蘊禪意。如上所引，僅以咏曇花為題，範圍狹窄，一般人至多能寫出二、三首絕句；而賈老竟能一氣呵成四首，且琅琅上口，韻味深長，足見其才華超群。

1987年三月，在中國佛教協會第五屆代表會議上，賈老當選為常務理事。四月，中國佛教文化研究所在北京廣濟寺成立，賈老被聘為高級研究員。同時，他還被中國氣功科學研究會聘為理事。六月，四川省佛教協會第四屆代表會議在成都文殊院舉行，賈老當選為副會長。同年春，他撰成《象棋論壇》一書。

先生說法時，曾舉拈花公案云：「此為禪宗之絕妙話頭，脫卸了語言文字的樊籠。其表現方式一反呆板教條之灌輸，上升為藝術化。佛以拈花為鞭影，迦葉一笑便奔空絕逸，實為啓人心靈之美妙圖境，非宗教條框所能範圍。禪宗化宗教氣氛為藝術光芒。若能理會禪宗師友見面之種種活潑言動，推拉棒喝之機智，偈頌詩歌等文采，皆瀟灑拈花微笑之氣氛。如於法身觀透，當人

直驗得釋迦佛之心髓，浩浩三藏，千經萬論，無量妙義，全歸於一花一笑。不得正法眼之人，如何能有如此手眼，如此智慧？從道德、智慧、藝術方面講，此公案具有極大的代表性。禪宗沿此路線建立，並發揚光大。佛所拈之花，亦由禪宗一代一代傳接至今，仍清新鮮艷。學人能明此公案底蘊，試拈一花，或破顏一笑麼？」

「除佛教外，一切宗教俱為有神論。禪宗之外，一切宗教，包括佛教內各大宗派，都認為教主言行，一字一句不可更改。唯禪宗從懷疑入手，不但不立神，佛亦不立。所謂『棒下無生忍，臨機不見師』。無此懷疑精神，則不能學禪宗。開悟是從懷疑中開悟，老師傳授弟子，及燃其懷疑之火；弟子接受老師傳承，即突破所設立的懷疑之關。疑情奮起時，無佛無師，無經無論，無禪無我，一切分別相不立。至此，莫怕落空，空的只是語言文字所繫之世諦，只有在這個空中方可見到真諦，見到自己的本來面目。」

「何為禪宗之悟？是涅槃、菩提，絕對之本體，即體驗『絕對』。我們能否居於絕對之外？若居其外，則形成相對，而非絕對；若居其中，則我即絕對，當下便是，不隔纖毫。現前一念廓周法界。我即於絕對之中，則以絕對融絕對，以自我觀自我。轉身便是，有何難哉！人類活動之起動基點，即當前一念。此一念豈在絕對之外？此一念即為絕對。絕對者，非時空可限也，故可頓悟成佛。」

1988年六月，賈老被選為第七屆全國政協委員。從1987年下半年至1989年，賈老在成都文殊院開講《六祖壇經》，達五十餘會，從現代科學文化的角度，對佛教教義和禪宗理論作了重大的發揮。蜀中善知識雲集聆誨，獲益非淺。1988年至1989年，八十高齡的賈老又邀集四川學術界名流成立「四川禪學研究會」。在

兩年多的時間內，賈老爲弘揚禪學，廢寢忘食，心力交瘁，竟致積勞成疾。

1960年六至七月，賈老應福建省佛教協會會長兼閩南佛學院院長妙湛法師（1909——1995年）之邀，至廈門南普陀寺講授佛學。聽衆深沾法乳之恩，盛贊賈老講解技巧熟練，內容豐富多采，邏輯嚴密，有條不紊、深入淺出，旁徵博引，信手拈來，如數家珍，令人信服。

賈老對於禪宗內部、禪與佛教、禪與密宗、禪與儒教、禪與道教，乃至禪與當代科學文化等種種問題、種種矛盾皆有精辟論述，見解獨到，卓爾不群，不落前人窠臼，在當今佛學界聲望甚高。1963年九月，四川人民出版社出版了賈老的名著《論開悟》、《壇經縱橫談》。

賈老說法時，曾舉「三法印」云：「大乘、小乘、顯教、密教、中觀、唯識，俱爲佛教。佛所說教，出於菩提樹下一悟。說法四十九年，開示悟入，亦爲此一悟。故學佛學法之人，徹法源底，亦爲此一悟。然此悟，又非分別思維之概念活動也。概念的本質、作用自發地與三法印相反。諸行無常，而概念則常一之要求，否則思維無法開展。諸法無我，而概念則把事物固定起來，方可成爲概念之本質，作建立各種法則與關係之根據。涅槃寂靜則更是超越語言的，而概念活動則要求對任何事物都應以語言來表述清楚。須知概念乃是思維手段，僅爲思想之外殼，而非事物之實際，然又爲人類生活、工作所必需。而於絕對、超越，一般經驗所不及處，概念思維活動不得不止步。涅槃乃絕對，概念必陷相對，以相對之概念，不可能表述絕對之涅槃。故龍樹之《中論》即用破之方法，對各種概念立論一一破斥。在禪宗，進而變爲棒喝。禪宗『不立文字』即基於此。然不立文字非後世狂禪妄掃經論者所知也。『不立』者，不即不離也。概念活動之當下一

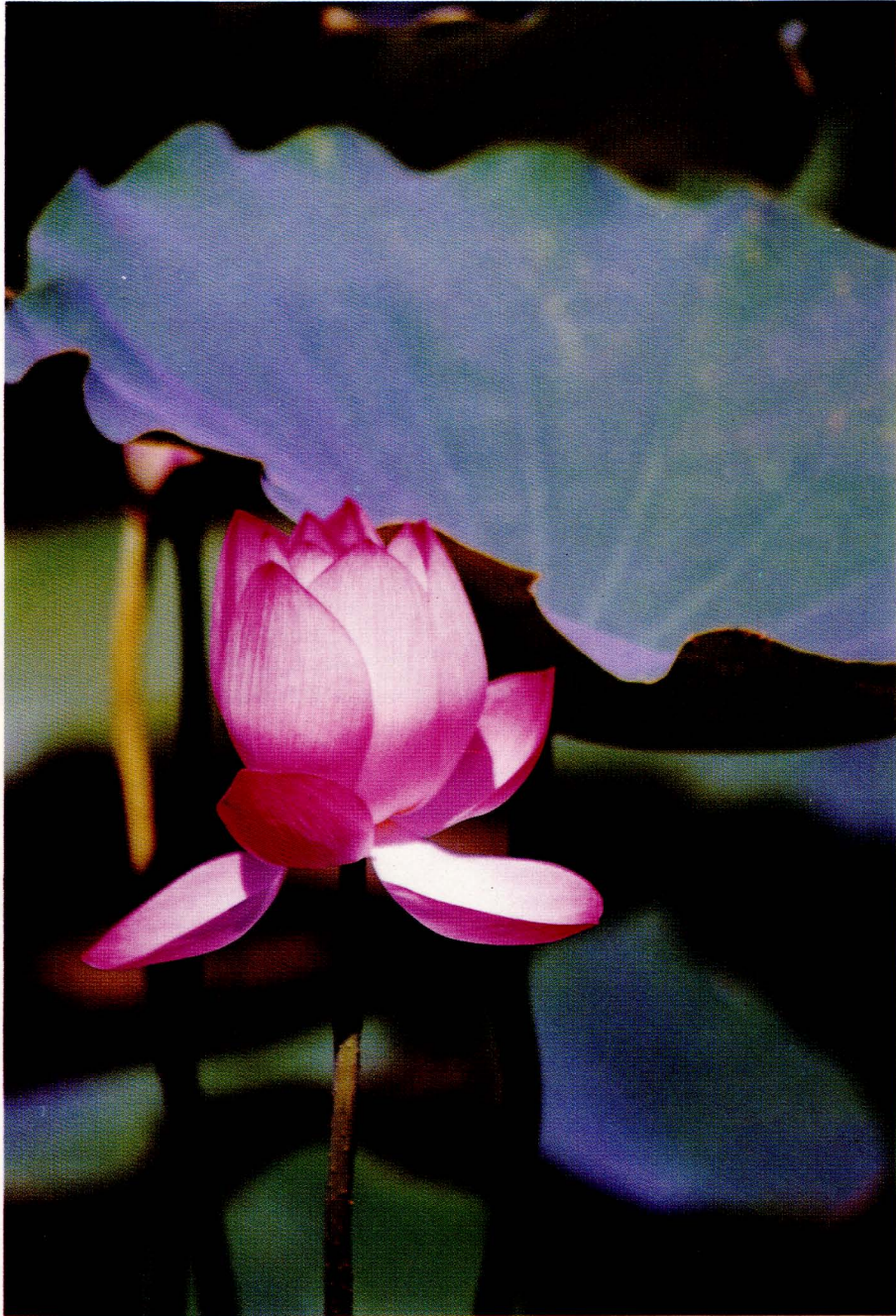
念亦爲涅槃，知之乎？」

「『不立文字，教外別傳』，經禪宗一倡，許多人就認爲，學禪宗，就不必學教了，此乃極錯誤之看法。不通教，焉能通宗；教外別傳係指教不能盡其意，即單靠教還不能完全解決宇宙人生之根本問題，有待於教外別傳。禪宗脫卸尋常框架，撥轉向上關捩，便當人情識難以湊泊。奇奇怪怪之處，於人之生活實際處點斷命脈，猛省回頭。禪宗之方法，乃活潑潑的啓發教育，所指示的乃爲教下精華，最吃緊、最精彩之處。非語言思維所能盡，而以心印心成爲最絕妙的親身傳授。」

賈老深病語言文字思維之障於道，常云：「衆生無始以來之實執，名言習氣極難捨棄。如教下爲破衆生之我執，立一法門曰『人無我』，衆生即執此『人無我』爲實。教下立『法無我』，衆生即執此『法無我』爲實。教下爲破此執，立『亦有亦空』，衆生亦爲執實。教下又立『非有非空』、『不有不空』、『真空妙有』等等，衆生亦競而執之。在語言形式上，貌似層層深入，玄之又玄；不知其仍在語言思維、概念活動的圈子裏原地踏步，於實際身心性命何曾稍措手腳。若不於心靈深處徹底掀翻，則語言文字之障，就永無顯露底蘊出頭之日。知此，則知祖師們何以變說教爲棒喝機鋒之良苦用心了。」

賈老還是著名象棋理論家，曾任中國棋類協會委員、四川省棋類協會副主席。其著作除前已述外，尚有《象棋殘局新論》等等。其弟子劉劍青（1926——），曾獲第二屆四川省象棋比賽冠軍。

1995年1月8日，這位禪門大師在成都病逝，享年八十六歲。綜觀賈老的一生，1980至1994年這十四年是他人生最輝煌的時期。可惜天不假年，當其事業達到巔峰階段的時候，竟溘然長逝，令人淒愴！揮淚成文，用志哀思。



菡萏飄香

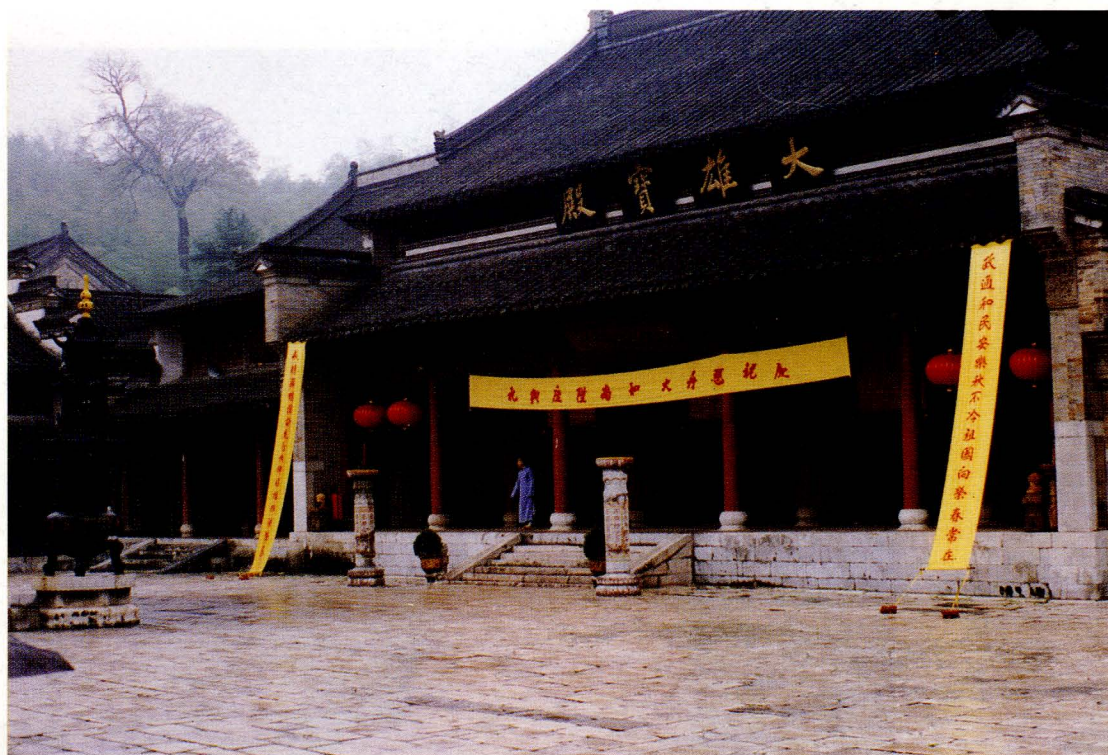
社長 釋敏智  
督印 釋修智  
編輯 釋素聞  
承印 文采印刷公司

內明雜誌社  
Nei Ming Magazine Society  
香港新界屯門藍地妙法寺  
Miu Fat Buddhist Monastery,  
Lam Tei, Tuen Mun, N.T. Hong Kong.

贈閱 歡迎助印

佛元二五四〇年一月一日出版  
公元一九九七年一月一日出版

Printed in Hong Kong



江蘇·南京寶華山隆昌寺大殿

