



明内

集漢散域刻石字



251



敦煌257窟 須摩提女緣品

《禪源諸詮集都序》中的禪教觀

陳士強

唐代，禪宗興起，佛教遂分爲禪和教兩大系統。「教」，指的是用經典文字載錄的方式傳下來的釋迦牟尼的言教，凡是以研

習佛典的文句和義理爲主的宗派，如三論宗、天台宗、華嚴宗、法相宗、律宗都屬於「教」的系統。「禪」，特指通過以心傳心的印證方式傳下來的「佛心」，它不假言語文字，以單刀直入、直徹心源爲究竟，禪宗便屬於這一系統。由於當時「講者（指教派）偏彰漸義（即主張漸悟成佛），禪（指禪宗）偏播頓宗（即主張頓悟成佛），禪講相逢，胡越之隔。」（《禪源諸詮集都序》卷一）「修心者（禪宗）以經論爲別宗，講說者（教派）以禪門爲別法。聞談因果修證，便推屬經論之家，不知修證正是禪門之本事；聞說即心即佛，便推屬胸襟之禪，不知心佛正是經論之本意。」（同上）不但禪宗與教派互相非毀，而且禪宗內部各派也互相排斥。這種情況使得唐代華嚴宗大師宗密十分擔慮。於

是，他「先錄達磨一宗，次編諸家雜述，後寫印一宗聖教。」（卷四）編集了《禪源諸詮集》一百卷。

《禪源諸詮集》共收集了著名禪師有關禪理的論述近一百家，有法語、文章、論述等，宗密自己爲之序。後來，這一百卷的集子逸散了，只有爲集子作的總序流傳至今，它就是有名的《禪源諸詮集都序》，又稱《禪那理行諸詮集都序》，凡四卷。書名中的「都序」即是「總序」的意思。

《禪源諸詮集都序》以和會禪、教爲宗旨，對禪、教兩派以及兩派內部的不同派別在學說上的異同，作了詳細的分析和論述，各卷的主要內容如下：

卷一：對《禪源諸詮集》的名義、禪的性質和分類進行了論述，並從十個方面闡述了禪宗與經論的關係。

作者首先對《禪源諸詮集》以及它的別名《禪那理行諸詮集》進行了解釋。說：

「《禪源諸詮集》者，寫錄諸家所述詮表禪門根源道理文字句偈，集爲一藏，以貽後代，故都題此名也。『禪』是天竺之語，具云『禪那』，中華翻爲『思惟修』，亦名『靜慮』，皆定慧之通稱也。『源』者，是一切衆生本覺眞性，亦名『佛性』，亦名『心地』。悟之名慧，修之名定，定慧通稱爲『禪那』。此性是禪之本源，故云『禪源』，亦名『禪那』。『理行』者，此之本源是禪理，忘情契之是禪行，故云『理行』。然今所集諸家述作，多談禪理，少談禪行，故且以『禪源』題之。」

宗密認爲，一切衆生的本性，也可稱爲「法性」、「如來藏識」、「佛性」、「心地」，它是諸佛萬德的本源，菩薩萬行的根本，衆生迷悟的根源。佛教的一切修行不超過布施、持戒、忍辱、精進、禪定、智慧這「六波羅蜜」（又譯「六度」）的範圍，而禪定乃是六度中的一度，排行第五。因此，不能把衆生的修行歸結到「禪定」一項上去。「然禪定一行，最爲神妙，能發生性上無漏智慧。一切妙用，萬德萬行，乃至神通光明，皆衆定發。故三乘學人，欲求聖道，必須修禪，離此無門，離此無路。至於念佛求生淨土，亦須修十六觀禪、及念佛三昧、般舟三昧。」

在論述了禪的重要性之後，宗密進一步指出，衆生的眞實本性是「不垢不淨、凡聖無差」的，但禪定則是有淺有深，有着等級的差別的。大體上可以分爲五種：

「謂帶異計欣上厭下而修者，是外道禪；正信因果，亦

內明

第二五一期目錄

特稿	《禪源諸詮集都序》中的禪教觀……陳士強……3
專論	有爲是體無爲是用……單培根……9
法海拾貝	法的研究……蔡惠明……11
特稿	佛教與中國版畫藝術……徐小蠻……16
專論	畧論漢代佛教神仙化……道元……25
特稿	唐代帝王與佛教關係綜論（下）……湛如……31
筆譚	優婆塞戒經研習之十八 談聲聞、緣覺、佛三者差別……智銘……38
畫頁	封面：唐代（天龍山）菩薩頭像 面裏：敦煌257窟須摩提女緣品 底裏：敦煌257窟飛天 封底：布袋和尚

以欣厭而修者，是凡夫禪；悟我空偏真之理而修者，是小乘禪；悟我法二空所顯真理而修者，是大乘者（上四類，皆有四色四空之異也。——原注）；若頓悟自心，本來清淨，元無煩惱，無漏智性本自具足，此心即佛，畢竟無異，依此而修者，是最上乘禪，亦名如來清淨禪，亦名一行三昧，亦名真如三昧。」（卷一）

以菩提達磨爲東土初祖的禪宗，所傳的是第五種禪法——「最上乘禪」（又名「如來清淨禪」）。

佛教經論所講的義理，歸結起來是：「法、義、因、果、信、解、修、證」這八個字。而禪宗提倡的是發明本心，頓悟成佛，「今習禪詮，何關經論？」爲此，宗密從十個方面進行了辨析：

「一、師有本末，憑本印末故；二、禪有諸宗，互相違阻故；三、經如繩墨，楷定邪正故；四、經有權實，須依了義故；五、量有三種，勘契須同故；六、疑有多般，須具通決故；七、法義不同，善須辨識故；八、心通性相，名同義別故；九、悟修頓漸，言似違反故；十、師授方便，須識約病故。」（卷一）

宗密認爲，佛教各個宗派的始祖都是釋迦牟尼，「經是佛語，禪是佛意，諸佛心口必不相違」，因此，經與禪從根本上來說，是一致的，並不存在矛盾。在印度，也沒有「講者（指習經者）毀禪，禪者毀講」的情況。菩提達磨來華以後，看到此方學人拘泥於經典的名數事相（概念義理），爲了讓他們知道佛法的真諦在於「心」而不在於經典文字，就像用手指指月亮，其目的是爲了讓人看到月亮，而不是看手指，於是強調「以心傳心，不立文字」。菩提達磨的本意是爲了破除世人的偏執，並非是說離

開經典文字就能得到解脫。達磨本人多次稱讀《金剛》、《楞伽》二經，並說：「此二經是我心要」，也說明了這一點。因此，禪宗必須與經論相配合，教派必須與禪法相聯繫，做到「以教觀心，以心解教」。

再從禪宗內部的情況來看，禪宗內部的不同派別將近百家（這是宗密從學術上分辨而言的，若就傳承的系統而言，並沒有這麼多），主要有十家：「謂江西（道一）、荷澤（神會）、北秀（神秀）、南岳（智儔）、牛頭（法融）、石頭（希遷）、保唐（無住）、宣什及稠那（惠稠、求那）、天台（智顗）等。」這十家中，「有以空爲本，有以知爲源；有云寂默方真，有云行坐皆是；有云見今朝暮，分別爲作，一切皆妄。有云分別爲作，一切皆真；有萬行悉存，有兼佛亦泯；有放任其志，有拘束其心；有以經律爲所依，有以經律爲障道。」爲此之故，須用佛語來加以和會，使他們「各忘其情，同歸智海」。這好比繩墨：「繩墨非巧，工巧者必以繩墨爲憑；經論非禪，傳禪者必以經論爲準。」

卷二：將禪宗分爲三宗，教派分爲三教，對它們學說特點分別進行介紹，並作對配。

宗密認爲，禪宗的派別可以歸納爲三宗：

一、息妄修心宗。「說衆生雖本有佛性，而無始無明覆之不見，故輪迴生死。諸佛已斷妄想，故見性了了，出離生死，神通自在。」

此宗主張，依照祖師的言教，背境觀心，息滅妄念。「念盡即覺悟、無所不知。如鏡昏塵，須勤勤拂拭，塵盡明現，即無所不照。又須明解趣入禪境方便，遠離憤鬧，住閑靜處，調身調息，跏趺宴默，舌拄上齶，心注一境。」屬於這一宗的有智儔、

神秀、無住、宣什等禪師及其門下。

二、泯絕無寄宗。「說凡聖等法，皆如夢幻，都無所有，本來空寂，非今始無。即此達無之智，亦不可得，平等法界，無佛無衆生，法界亦是假名。」

此宗認為，沒有佛法可修，也沒有佛可作。所有的造作都是迷妄。只有了達本來就沒有什麼事情存在，心無所寄托，才能免生顛倒之念，獲得解脫。屬於這一宗的有希遷、法融、道欽諸家。

三、直顯心性宗。「說一切諸法，若有若空，皆唯眞性。眞性無相無爲，體非一切，謂非凡非聖，非因非果，非善非惡等。」

此宗認為，一切事物的相狀都是由人的眞性（又稱「心性」）變現的，眞性本身是中性的，即非有也非空，即非凡也非聖，但是由眞性這一本體發生的作用，則能現色現相，成凡成聖。在如何看待心性的問題上，此宗又存在二說：一說認為，佛性體現在衆生的一切言語造作中，無論是貪瞋慈忍，還是造善惡受苦樂，都是佛性。衆生本來就是佛，除此以外別無佛。因此，不必發心修道，因為「道即是心，不可將心還修於心；惡亦是心，不可將心還斷於心。不斷不修，任運自在，才名解脫」；另一說認為，佛教的聖賢都說「諸法如夢」，這中間當包括人的意念和外部的境物。因此，無論是「妄念」，還是「塵境」都是空的。能夠知道這一點，便是衆生的眞性。「覺諸相空，心自無念，念起即覺，覺之既無，修行妙門，唯在此也。」

再說教派，也可以分爲三種：

一、密意依性說相教。此教下分三類：

(1) 人天因果教。「說善惡業報，令知因果不差，懼三途

苦，求人天樂，修施戒禪定等一切善行，得生人道天道，乃至色界、無色界，此名人天教。」這是對衆生說善有善報、惡有惡報，勸衆生修持一切善行，以求得來世免墮爲畜生、餓鬼、地獄（「三途」），而能轉生人間和天上的教法。

(2) 說斷惑滅苦樂教。「說三界不安，皆如火宅之苦，令斷業惑之集，修道證滅。」這是較人天因果教更深一個層次的教法。此教認為，無論是人還是天（天神），仍然沒有超出三界（欲界、色界、無色界）的範圍，而三界雖然有優劣等次的差別（「六道衆生」中的人、阿修羅、餓鬼、畜生、地獄都處於欲界，只有天才按不同的等次分別處於欲界、色界、無色界之中），但都是烘烤衆生的「火宅」。對衆生來說，每個個體都是由「五蘊」（色、受、想、行、識）湊合而成的，這中間沒有一個獨立的穩定的自體（即「人空」、「人無我」），「身則生老病死，死而還生」；對三界來說，「界則成住壞空，空而復成。」這就造成「劫劫生生，輪迴不絕。」此教的宗旨，便是勸誘衆生斷滅一切煩惱惑業，證得「人空」的眞諦，乃至在死後超出三界，進入不生不滅的永恒寧靜的涅槃境界。

(3) 將識破境教。「說上生滅等法，不關眞如，但各是衆生無始已來，法爾有八種識，於中第八識，是其根本，頓變根身器界種子，轉生七識，各能變現自分所緣。」此教認為，一切衆生從無始以來都無一例外地具有八種心識，其中第八識「藏識」（又稱「阿賴耶識」）是最根本的識體，它蘊藏着變現人的身體器官（「根身」）和外部環境及事物（「器界」）的種子，能夠轉生其他七識（眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識、末那識），而七識又能變現出各自接觸的對象。

上述三類教法中，「人天因果教」和「說斷惑滅苦樂教」爲

《阿含經》和小乘論《大毗婆沙論》、《俱舍論》等中所說，而「將識破境教」則為《解深密經》等大乘經、《瑜伽師地論》和《唯識論》等大乘論所說。特別是「將識破境教」它與禪門「息妄修心宗」而相扶會。「(息妄修心宗)以知外境皆空，故不修外境事相，唯息妄修心也。息妄者，息我法之妄；修心者，修唯識之心，故同唯識之教。」

二、密意破相顯性教。「說前教中所變之境皆虛妄，能變之識豈獨真實？心境互依，空而似有故也。且心不孤起，托境方生；境不自生，由心故現，心空即境謝，境滅即心空。未有無境之心，曾無無心之境。如夢見物，似能見所見之殊，其實同一虛妄，都無所有。諸識諸境，亦復如是，以皆托眾緣，無自性故，未曾有一法。」此教與前面所說的「將識破境教」相反。「將識破境教」認為外境是由心識變現的，故外境是虛妄的，而心識（尤其是第八識）則是真實的，因此它主張破境而不破識。而「密意破相顯性教」則認為，心境是互相依賴，互為因緣的，心識依托外境而生，外境依靠心識而顯，既然外境是虛妄的，那麼心識也不可能是真實的。因此，主張外境和心識，客體和主體都是托緣而生的無自性的東西，都是虛妄的、空的。大乘佛教中的《般若經》以及《中論》、《百論》、《十二門論》、《廣百論》等論持這種觀點。「此教與禪門泯絕無寄宗全同。」

三、顯示真心即性教。「說一切眾生，皆有空寂真心，無始本來性自清淨。明明不昧，了了常知。盡未來際常住不滅，名為佛性，亦名如來藏，亦名心地。從無始際，妄想翳之，不自證得，耽著生死。大覺（指釋迦牟尼）愍之，出現於世，為說生死等法一切皆空，開示此心全同諸佛。」

此教認為，一切眾生從無始以來，就有自性清淨之心，這顆

清淨心，即使到了將來也永遠不會死滅，它就是「佛性」「如來藏」，即成佛的本因。但是，眾生由於受了妄想執著的障翳，自己無法自我證知，需要佛作開示方能恍然大悟。大乘中的《華嚴》、《密嚴》、《圓覺》、《佛頂》、《勝鬘》、《如來藏》、《法華》、《涅槃》等經，和《寶性》、《佛性》、《起信》、《十地》、《法界》、《涅槃》等論，雖然在頓悟成佛還是漸悟成佛的問題上有不同的說法，但都主張通過開示而顯現眾生本來就有的清淨心，因而都屬於這一教。此教「全同禪門第三直顯心性之宗」。

卷三：詳細地辨析了空宗與性宗（即「有宗」）的差異，以及對頓漸法門的看法。

宗密認為，卷二講的三教「攝盡佛一代所說之經，及諸菩薩所造之論」。如果仔細推敲的話，則三教說的道理全殊，第一教與第二教是「空有相對」，第一教與第三教是「性相相對」，第二教與第三教是「破相與顯性相對」，因此，說它們是一回事是不對的。由於三教都是圍繞空有問題展開的，大乘佛教中的兩大派別「空宗」（即中觀派）和「有宗」（即瑜伽行派）也是基於對空有的不同理解建立的（空宗主張心境皆空，有宗主張境空心有）。於是，宗密特地從十個方面揭示了空宗與性宗（即「有宗」）的區別：

(1) 法義真俗異。「空宗緣末顯真靈之性，故但以一切差別之相為法，法是俗諦，照此諸法，無為、無相、無生、無滅、無增、無減等為義，義是真諦。」「性宗則以一真之性為法，空有等種種差別為義。」

(2) 心性二名異。「空宗一向目諸法本源為性，性宗多曰諸法本源為心。」

(3) 性字二體異。「空宗以諸法無性爲性，性宗以靈明常住不滅之體爲性。故性字雖同，而體異也。」

(4) 眞智眞知異。「空宗以分別爲知，無分別爲智，智深知淺；性宗以能證聖理之妙慧爲智，以該於理智，通於凡聖之靈性爲知，知通智局。」

(5) 有我無我異。「空宗以有我爲妄，無我爲眞；性宗以無我爲妄，有我爲眞。」

(6) 遮詮表詮異。「遮謂譴其所非（即作否定性表述），表謂顯其所是（即作肯定性表述）。又，遮者揀卻諸餘，表者直示當體。」「空宗之言，但是遮詮（指全是否定）；性宗之言，有遮有表（指有否定，也有肯定）。」

(7) 認名認體異。「謂佛法、世法，一一皆有名體。」「空宗、相宗，對初學及淺機，恐隨言生執，故但標名而遮其非，唯廣以義用而引其意；性宗對久學及上根，令忘言認體，故一言直示。」

(8) 二諦三諦異，「空宗所說世間，出世間一切諸法，不出二諦，學者皆知，不必引釋；性宗則攝一切性相及自體，總爲三諦：以緣起色等諸法爲俗諦，緣無自性諸法即空爲眞諦，一眞心體、非空非色、能空能色爲中道第一義諦。」

(9) 三性空有異。「三性，謂徧計所執性、依他起性、圓成實性。」空宗云：「諸經每說有者，即約徧計、依他。每說空者，即是圓成實性，三法皆無性也。性宗即三法皆具有空心之義，謂徧計，情有理無。依他，相有性無。圓成，情無理有，相無性有。」

(10) 佛德空有異。「空宗說佛以空爲德，無有少法，是名菩提。色見聲求，皆行邪道。」「性宗則一切諸佛，自體皆有常樂

我淨，十身十智眞實功德，相好通光一一無盡，性自本有，不待機緣。」

宗密認爲，雖然空宗與性宗有上述十個方面的差別，但又有相通之處，即都是佛陀的言教，「三教三宗，是一味法」。故他提出，「須先約三種佛教，證三宗禪心，然後禪教雙忘，心佛俱寂。俱寂，即念念皆佛，無一念而非佛心；雙忘，即句句皆禪，無一句而非禪教。」如此就不會拘泥於門戶之見，達到通融。從這個觀點出發，無論是教法中的顯教漸教，還是禪法中的頓門漸門，都是針對衆生的不同根機說的，「法無頓漸，頓漸在機者」。因此，無論頓悟成佛還是漸悟成佛，雖然在說法上有一定的差別，但從最終都能成佛這一點來說，又是相通的。

卷四：論述從不覺到覺，從迷到悟的修證方法。

宗密認爲，無論是六道凡夫，還是三乘（聲聞、緣覺、菩薩）聖賢，都具有「靈明清淨一法界心」。「隨迷悟之緣，造業受報，遂名衆生；修道證眞，遂名諸佛。」此一心，具有眞如、生滅二門：

「謂由眞不變，故妄體空，爲眞如門：由眞隨緣，故妄成事，爲生滅門。以生滅即眞如，故諸經說無佛無衆生，本來涅槃，常寂滅相。又以眞如即生滅，故經云法身流轉五道，名曰衆生。既知迷悟凡聖在生滅門，今於此門具彰凡聖二相，即眞妄和合，非一非異，名爲阿賴耶識。」（卷四）

《禪源諸詮集都序》倡導的這些禪教會通的思想，對唐以後佛教各宗派之間的相互貫通和促進，產生了重大的影響。

（完）

有爲是體無爲是用

單培根

『有爲者是無爲之體，無爲者是有爲之用。』這兩句話，在習聞無爲是體有爲是用的佛教學者聽來，要覺得是驚奇的，而且認爲是錯誤的。

唐玄序集王羲之書金剛經，是上海人民美術出版社出版，原拓本藏上海博物館。沈宗威的前言說：『上海博物館所藏宋拓本明末兩面裝裱冊新集金剛般若波羅蜜經，唐楊 刪綴，唐玄序集王羲之書，邵建刻，大和六年（八三二）立石。』楊 自序云：

金剛經前後六譯，各有異同。然貝葉皆自西來，而五天音韻非一。傳授者所貴道存褒貶，義切錙銖。如小失佛心，即大訛秘印。今合諸家之說，擇言寡而理長，語近而意遠者，即當纂集。況如來演教，本爲大乘之人。中下狐疑，

聞法不能曉了。或立無破有，或取實捐空。爭馳妄車，背跡中道。曾不知有爲者是無爲之體，無爲者是有爲之用。（下畧）

讀楊 此序，可見唐時是有此有爲是體無爲是用之說。觀其冠以「曾不知」之云，則此說在唐時是作爲準則的。後來無爲是體有爲是用之說漸漸抬頭，盛行於世，此有爲是體無爲是用之說，漸漸湮沒無聞了。

中國自唐末戰亂，五代兵革頻仍，斯文掃地，典籍散失，文化大受摧殘。宋元以來，中國佛教，即以禪宗爲主。原有教下四家，宗般若之三論，早已無有繼承。法相唯識宗亦罕有學者，漸至淪爲賢首之附庸。唯天台與賢首，代有講習，未曾斷絕。禪宗與天台賢首，皆是性宗，與法相唯識之相宗有異，亦與般若三論

之空宗大別。他們重性重理，以性理爲體。他們的性理體是無爲。與性相對的相，與理相對的事，與體相對的用，是有爲。無爲是體有爲是用已成爲無有疑貳之說，聞有爲是體無爲是用之言，驚奇認爲錯誤了。

有爲是體無爲是用之說，雖無聞於後世。然而在唐人著述中，還是可以找到相同的說法。唐宗密禪源諸詮集都序中，有空宗性宗十異之說。其中第一爲法義眞俗異。謂空宗但以一切差別之相爲法，法是俗諦。照此諸法無爲無相無生無滅無增無減等爲義，義是眞諦。性宗則以一眞之性爲法，空有等種種差別爲義。於此可見空宗之法是有爲，義是無爲。性宗之法是無爲，義是有爲。二宗却好相反。此所謂法，即是體。所謂義，即是用。有爲是無爲之體，無爲是有爲之用，此是空宗原有之說，是空宗之本義，宗密也是知道的。唐以後，般若三論空宗，無有傳承，此說以致湮沒無聞了。

金剛經說：『一切賢聖皆以無爲法而有差別。』一向以無爲是體的，對於這句話無法作出通順的解釋，只好曲折其辭，總是勉強得很。今知無爲是用，這句話可以不費辭而自解了。一切賢聖之所以差別，即以其所用無爲之差別。又，金剛經末後一偈云：『一切有爲法，如夢幻泡影，如露亦如電，應作如是觀。』此有爲法即是指體，一切有爲法是指凡聖染淨等一切有爲法。於此體上觀其義，如夢如幻如泡如影如露如電。何以如夢幻泡影露電，以勝義無自性空故。

每一事物各有其體，這是一般人之常識。一一事物，在佛教中名之爲法。此一一事物是有爲法，佛教總束有爲法爲五蘊。

般若波羅密多心經說：『照見五蘊皆空，度一切苦厄。』觀五蘊而照見其空，此以五蘊爲法，空爲義。五蘊是體，空是用。五蘊是有爲法，空是無爲。有爲是體，無爲是用，此是般若之正義。

集論說：『事邊際所緣者，謂一切法盡所有性如所有性。盡所有性者，謂蘊處界。』雜集釋說：『爲顯所知諸法體事唯有爾所分量邊際。是故建立蘊處界三。』集論說：『如所有性者，謂四聖諦十六行相、眞如、一切行無常、一切行苦、一切法無我、涅槃寂靜、空、無相、無願。』雜集釋說：『由如是等義差別門了所知境故名如所有性。』何者是法？何者是義？如何是體？如何是用？法相中是分得很清楚的。

佛教在魏晉之世，傳來中國。當時玄學盛行，上層知識份子士大夫，都受玄學影響，他們也用玄學來理解佛法。此時傳來中國的大乘佛法是般若。玄學喜談體用，以無爲體，以有爲用。般若說空，於是因風易行。玄學的無，與般若的空，結合起來了。他們以無是體，以有是用，故無爲是體，有爲是用。無爲既是體，則此無爲之名爲無、名爲空，不應只是一一事物之空無實體，而是應有無爲的不生不滅的總一實體，作爲一一生滅有爲法之本體。有此不生不滅的無爲實體，才有此生滅的一一有爲法。此不生不滅的無爲的總一實體，要待生滅的一一有爲法空無之後方才顯出，故名此不生不滅之無爲實體名空名無。空無是空無生滅之有爲法，非空無此不生不滅之無爲實體。無爲是體有爲是用之佛教學說，是結合魏晉玄學與般若空而產生的。以其適合中國人之思想，也就風行於中國，而般若的原來空義也隱沒不爲中國人所知了。



法的研究

蔡惠明

一、法是佛法的重心所在

在佛法僧三寶中，佛陀是法的創覺者，僧伽是住持法的大象，這都是法的實證者，不能離法而存在，所以法是佛法的重心所在。什麼是法？『俱舍論』卷一稱：「能持自相故名爲法。」這可說是傳統的解釋，意思是凡具有質的規定性，並爲人們所認識的一切事物和現象，統稱爲法。在佛教經論中，法的含義多種多樣，用法及其內涵也各不同。如：

（一）定義爲真理、法則、規範，見『法華經·方便品』、『維摩詰所說經』等。

（二）意爲正當的事情（不同於善行），見『出曜經·無放逸品』。

（三）指作爲理法的緣起，見『中阿含經』卷七。

（四）可作教導解，即佛陀的教導、佛法，見『維摩詰所說經』、『出曜經』、『法華經』、『有部律破僧事』、『中論』等。

（五）定爲三寶之一，見『中阿含經』卷十一。

（六）具體的戒律和學處，見『游行經』和『大涅槃經』。

（七）指十二部經，又稱十二分教或十二分經。佛說的一切法，皆可統攝爲一修多羅，類集爲經律論三藏，見『泥洹經』。

（八）作「本性」解，見『中論』。

（九）作「型」釋，見『維摩詰所說經』。

（十）意的對象，六境之一。見『般若心經』、『金剛經』等。

（十一）指存在、對象，見『辨中邊論』、『莊嚴經論』、『唯識三十頌』、『成唯識論』等。

（十二）用文字表達的意思。

（十三）心的活動、心的功能。

（十四）實體。

(十五) 三身之一的法身，見「唯識三十頌」。

(十六) 與主語相對的述語，見「正理門論」。

(十七) 相當於中國因明學中的義、後陳、差別、能別，見「因明大疏」。

(十八) 密教中的祈禱、修法，見「百五十讚」、「灌頂經」等。

印順老法師在「佛法概論」一書中認為把不同的內容、條理的法歸納起來，可以分爲三類：

(一) 文義法。指語言與文字。語文雖有音聲和形式的差別，但同時表詮法義的符號，傳達人類的思想與情感。佛法中常以「因指見月」爲例，說第一義諦是離文字言語的，語文雖不能直接地表達法體，但能表詮佛法，起「因指見月」的作用。

(二) 意境法。「成唯識論」說：「法謂軌持」。軌持的意義是：「軌生他解，任持自性」。也就是說，凡有它特有的性相，能引發一定的認識，就名爲法，這是心識所知的境界。意境法又分兩類：1. 別法處。釋尊約六根引發六識，所知境也分爲六。其中色、聲、香、味、觸爲前五識了覺分別，意識所了知的是受、想、行三方面，稱爲法。受是感情的，想是認識的，行是意志的，都爲意識內省所知的心態，只有意識才能明了分別，但却不共了別，所以名爲別法。2. 一切法。意識不但了知受、想、行等別法，也能了知眼、耳、鼻、舌、身等所知的一切。這意識所了知的，都是軌生他解，任持自性的，所以一切都是法，泛稱爲一切法。

(三) 依歸法。學佛者所依歸的法，不離文義，又不着在文義，因爲這是佛法的遺痕，古人的糟粕。也不可落在意境法，由

於這是一切的一切，善惡、邪正都是法，不能顯出佛法的真義何在。學佛者所依歸的爲：1. 真諦法；2. 中道法；3. 解脫法。其中根本的是中道的德行，是善法。

「雜阿含經」第七八二經中，釋尊說：「正見是法，……乃至正定是法。」八正道爲中道法的主要內容。佛陀成道後初轉法輪，與五比丘說法，說的就是八正道。將入滅的時候，與蘇跋陀說法，講的也是八正道。在「遊行經」中，佛告阿難：「自依止，法依止，莫異依止。」接着又說：「依四念處行。」四念處就是八正道中正念的內容，可見法是中道德行，是善法，不善的則稱非法。釋尊在「枳喻經」中說：「法尚應捨，何況非法。」正是這個意思。在印度，一般善法稱爲達磨，中道的德行，是達磨第一義。

關於法，通常又有三種分類，就是：

一、三科。這是南北傳佛教都承認的分類法。即把一切諸法分爲五蘊、十二處、十八界。1. 五蘊，指色、受、想、行、識。2. 十二處即眼、耳、鼻、舌、身、意六根，和色、聲、香、味、觸、法六境。3. 十八界。即六根、六境以及由此而產生的眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識。三科的分類法，要求佛弟子從這三方面來觀察人們所面對的客觀世界，目的是破除「我執」的妄見，認識「無我」的道理。

二、五位七十五法。見「俱舍論」，上座部說一切有部對宇宙萬有的分類法。他們把宇宙間的一切物質和精神現象分爲兩大類：由因緣和合而產生的有生滅變化現象稱爲有爲法；非由因緣和合而產生的無生滅變化的現象稱無爲法。有爲法中分爲色法十一種，心法一種，心所有法四十六種，心不相應法十四種，總計七十五種，所以稱爲五位七十五法。

三、五位百法。大乘瑜伽行派對宇宙萬有各種現象的分類方法。就是：1. 心法八種，即眼識（視覺）、耳識（聽覺）、鼻識（嗅覺）、舌識（味覺）、身識（觸覺）、意識（統一各種心理作用的意識）、末那識（思維度量的識）、阿賴耶識（根本識）。2. 心所有法，分六品、五十一種。3. 色法分五根（眼、耳、鼻、舌、身）、五塵（色、聲、香、味、觸）和法處所攝色十一種。4. 心不相應法共分二十四種。5. 無為法。分虛空無為、擇滅無為、非擇滅無為、不動滅無為（不為苦樂所動的境界）、真如無為（達到最高的精神境界）。上述五位七十五法和五位百法的詳細內容，限於篇幅，未能作詳細的介紹，請參閱有關書籍。

古代對法的解釋，還有「智所知」、「識所識」、「通達（慧）所通達」的論點。如說一切有部阿毘達磨論師，以為一切法是智所知的，也是識所識的，通達所通達的。但大眾部等不同意這種提法。認為「一切法處非所知，非知識，是所通達」（『異部宗輪論』）。這是因為識所認識的與般若通達的不完全相同。印順老法師認為，阿毘達磨論師的見解，自有他們的思想淵源，但如以法為有是「識所識」的，有是「通達所通達」的，在說明上也不失為善巧方便。

二、法是佛陀自覺自證為眾生宣說的

釋尊是現觀緣起成佛的。法是他自覺自證而為眾生宣說的。『雜阿含經』第二九三經佛告諸比丘：「此處甚深，所謂緣起。倍復甚深難見，所謂一切取離、愛盡、無欲、寂滅、涅槃。」他以大智大悲依緣起法，「此生故彼生」顯示無常生滅的世間流轉因果律，又依緣起法，「此滅故彼滅」顯示不生不滅的還滅因果律，普令眾生得依聞、思、修不離世俗諦，而得能悟入此遠離二邊的法——中道第一義。所謂「修」就是四諦中的道諦（八正道

）。法（Dharma）從字根Dhr而來，由「持」（執持不失）的意義。『長阿含經』卷四說：「若諸法中無八聖道者，則無第一沙門果，第二、第三、第四沙門果。蘇跋陀！以諸法中有八聖道，便有第一沙門果，第二、第三、第四沙門果。」可見八正道是解脫所必有的不二聖道，不變不失，所以稱為法。『長阿含經』卷六又說：「佛真弟子，法法成就。所謂聖者，戒眾成就，定眾、慧眾、解脫眾、解脫知見眾成就。」依聖道而修習成就，一定能體會那甚深法。『四分律』卷三十三載：「諸法因緣生，佛說此因緣；是法緣及盡，是大沙門說。」緣（依緣而起）與盡滅，不能看作不相關的兩法。因為依緣而集起的，當下就顯示了滅盡的可能與必然性。所以悟入因緣、緣起的依持性，也就能更深入的悟入寂滅。在佛教中，緣起是最普遍的法則，佛教所有的教義，都是從緣起這一理法源泉流出來的。它基本上對人生（生命、生死）、宇宙（經稱世間）有一個重大的啟示：一切是動的（Dynamic），不是靜止的。一切生命在生、老、病、死的過程中；一切世間在成、住、壞、空的過程（Process）中。因此『中阿含經』卷七說：「若見緣起便見法，見法便見緣起。」甚深微妙法，從緣起的悟入而顯現出來。『雜阿含經』第二九六經中世尊告諸比丘：「緣無明有行，乃至緣生有老死。若佛出世，若未出世，此法常住，法住、法界。彼如來自所覺知成正等覺，為人演說、開示、顯發。……此等諸法，法住、法定、法如、法爾、法不離如、法不異如、審諦、真、實、不顛倒。」說明緣起是本來如此的，與佛的出世、未出世無關。釋尊只是以正道修行而覺證它，為人演說、開示、顯發而已。所以「法」就是如實知，是從聖道的修習中，現觀緣起與寂滅而得自覺自證。方便的開示中，這就是法，即我們的歸依處。這一切是本於佛陀的現正等覺而來。

在上文中，談到三科、五位七十五法、五位百法等都屬於世

俗法，「雜阿含經」稱為「一切法」，為意識所識的法，是釋尊就現實的世俗事而引歸勝義的。現證的內容，又形成「法性」、「真如」、「實相」等與法相對立的勝義的名詞。但也專約所邊說，因此雖說理智一如，「法性」等名自然地被解說為智慧所證的真理了。上座部佛教着重於一切法的論究，雖對現實的身心有深切的探索，並取得良好的成果；但過份傾向一切法的分別，不免忽略了佛陀所自認的，以聖道為核心的現證法。初期大乘法的興起，就是針對這種的偏向，而以菩薩般若、如來知見為本，體現了佛陀時代所倡行的聖道實踐的正法。

印順老法師在「以佛法研究佛法」一文中寫道：

「所研究的佛法，是佛教的一切內容；作為能研究的方法的佛法，是佛法的根本法則，普遍法則，也可說最高法則。佛所說的『法性、法住、法界』，就是有本然性、安定性、普遍性的正法。這是遍一切處、遍一切時、遍一切法的正法。大而器界，小而微塵，內而身心，一切的一切，都契合法，不出於正法，所以說：『無有一法出法性外；』『一切法皆如也。』這是一切的根本法、普遍法，如依據它、應用它來研究一切佛法，這才是以佛法來研究佛法。研究的方法，研究的成果，才不會是變了質的、違反佛法的佛法。」

三、法與四悉檀

四悉檀是佛說法的四種範疇，也是佛化度眾生的四種方法：一、世間悉檀；二、各各為人悉檀；三、對治悉檀；四、第一義悉檀。

悉檀古釋為「宗」，就是對法或對教辨明宗要；有時也作「成」解，即所說義理沒有乖反；有時又作「理」解，即諸法的理

趣（見隋慧遠「大乘義章」卷二「四悉檀義」）。但天台宗依陳慧思所說，在「法華經玄義」中說，「悉」意為「遍」，「檀」義譯「施」，四悉檀是「佛以四法遍施眾生。」龍樹造「大智度論」卷一，對四悉檀義也有闡釋，它的大意是：

一、世間悉檀。「有法從因緣和合故有，無別性。譬如車，轆軸輻輳和合故有車，無別車；人亦如是，五蘊和合故有，無別人。」又「譬如乳，色香味觸因緣有，故有是乳。若乳實無，乳因緣亦應無；今乳因緣實有故，乳亦應有。非如一人第二頭，第三手，無因緣而有假名」。

二、各各為人悉檀。「觀人心行而為說法，於一事中或聽或不聽。如經中所說，『雜報業故，雜生世間得雜觸雜受；』更有『破邪經』中說：『無人得觸，無人得受』」。前者不信罪福，墮斷滅見；欲拔彼見，故說「雜生世間得雜觸雜受。」後者計有我神，墮計常中，故不說有受者觸者。

三、對治悉檀。「有法對治則有，實性則無。譬如重、熱、膩、酢、鹹、藥草、飲食等，於風病中名為藥，於餘病非藥。」「佛法中治心病亦如是，不淨觀思惟於貪欲病中名為善對治法，於瞋恚病中不名為善，非對治法。所以者何？觀身過失名不淨觀，若瞋恚人觀過失者，則益增瞋恚火故。」

四、第一義悉檀。「一切法性、一切論議語言、一切是法非法、一切可分別破散；諸佛、辟支佛、阿羅漢所行真實法，不可破、不可散。」「過一切語言道，心行處滅，遍無所依，不示諸法，諸法實相無初、無中、無後，不盡不壞，是名第一義悉檀。如摩訶衍義偈中說：語言盡竟，心行亦訖，不生不滅，法如涅槃。說諸行處，名世界法；說不行處，名第一義。一切實，一切非實，及一切實亦非實，一切非實非不實，是名諸法之實相。」

『大智度論』在闡釋第一義悉檀與其他三悉檀的相互關係時說：1. 諸餘論議、諸餘悉檀都可以破，第一義悉檀離一切過失，不可變易，不可超勝。因此其他三悉檀中所不能通的，第一義悉檀中都能通。2. 不僅第一義悉檀為真實，其他悉檀各有各實。如如法性實際，世間悉檀故無，第一義悉檀故有；人等也如是，世間悉檀故有，第一義悉檀故無。3. 四悉檀總攝十二部經，八萬四千法藏皆是實，不相違背，佛法中實有，以世間悉檀故實有，以各各為人悉檀故實有，以對治悉檀故實有，以第一義悉檀故實有。

我國天台宗廣用四悉檀闡釋經義和觀法，如四悉檀可對四諦，用四悉檀起觀，用四悉檀起教，以四悉檀與『禪經』中佛說四隨義符合，用四悉檀起聖默然等。但四悉檀的主要意義在於對機說法。智顗在『維摩經玄疏』中說：「佛有四種之說，皆是悉檀方便入假利生，而諸眾生顛倒不了，或執外人邪說四邊，或執佛法經論四邊，而生見著。……若解四悉檀法，如前異說，皆大利益眾生，與顯佛法也。」被推為淨土宗始祖的慧遠在『大乘義章』中提出：

一、法中有性有相，生死涅槃因緣法相，名為世間悉檀；如法實性，說為第一義悉檀。一切二諦諸法無不是為人和治病，只就一切為人法中，當其門別，隨物所欲，應病與藥，名為對治悉檀。在一切對治門中，異門相望，互反不同，由此表現了為人的差別，名為各各為人悉檀。

二、世間悉檀通於為人和對治，而不通於第一義諦；即說世界差別法門以為對治和為人，不說世間為第一義。第一義悉檀也得通於為人和對治，不通世間；即以宣說第一義諦治物心患，並彰其為人各各不同，而以深淺別異，不通世界。

三、四悉檀攝末從本，要唯二諦；通說對治、為人，判屬世諦，非是第一義諦。但是就第一義諦所明對治、為人，即是第一義諦，不屬世諦。

印順老法師在『原始佛教聖典之集成』的「結論」中寫道：「以『修多羅』根本部份為主的『相應部』，是『顯揚真義』——『第一義悉檀』。以分別抉擇為主的『中部』，是『破斥猶疑』——『對治悉檀』。以教化弟子啟發世出世善的，是『滿足希求』——『為人（生善）悉檀』。以佛陀超越天、魔、梵為主的，是『吉祥悅意』——『世間悉檀』。這是佛法在世間、化導世間的四大宗趣，也是學者所能得的，或淺或深的四類利益。佛法的四大宗趣，從四部『阿含』聖典的特性中表現出來。」

印老還將印度佛教發展分為佛法、初期大乘佛法、後期大乘佛法、秘密大乘佛法等四個時期。他判斷說：

「初期佛法是第一義悉檀；初期的大乘佛法『為離諸見故』說一切空，是對治悉檀；後期的大乘佛法，明自性清淨心，是為人生善悉檀，秘密大乘佛法，是世間悉檀。這表明印老對原始佛教和大乘佛教的會通，既有新意，而又為人們所樂予接受。」

綜上所述，可見佛教是尊重理性並使用理性來檢查問題的。『大智度論』卷九，提出的「四依」中有「依法不依人」、「依義不依語」兩項。一切經典的合法性，即在法與義上，與說者無關，也與語言的表面無關，這就是『雜阿含經』第七二八經中所說：「正見是法，……乃至正定是法。」在『中阿含·箭喻經』中釋尊指示不要專辯論箭的種種，把思想引入此路不通的牛角尖，關鍵在於消毒救人。還有佛陀對婆蹉種問有否神我，緘口不答，因為答有答無，都不能解決問題，法與義有時需要自己去理解的，落於言詮反而不能明確。



佛教與中國的版畫藝術

徐小蠻

在鄭振鐸先生之前，可以說沒有人系統研究過中國的版畫，就是今天出版的中國藝術史、繪畫史中，也常常忽視它的存在。然而它卻是自產生以後，便伴隨並和我國傳統文化一道推動人們步步跨入文明。

法國的羅丹曾說：「真正的藝術是忽視藝術的」。這話很正確。版畫的產生，正如鄭振鐸先生所說：「初期版畫之爲宗教圖錄，信仰象徵，中外固無殊也。」我想，懷著重視中國版畫藝術之心，去探求一下它與中國佛教的密切關係是很必要的。

一、佛教吹開了版畫藝術之花

東漢初，印度佛教傳入中國以後，中國文化起了很大的變化。它先自在平民百姓中深入流傳，後來，帝王貴族、士大夫、

文人學子，越來越多的人都服膺於這外來的宗教。傳入中國的佛教和中國原有的傳統思想相碰撞，不斷變化，到了隋唐時期形成了異於印度佛教的中國佛教。

印度佛教不僅有一套龐雜的典籍經論，而且還有它獨特的藝術，它們隨著佛教的傳入而傳入。「南朝四百八十寺，多少樓台煙雨中。」這是唐代詩人杜牧過南京的詩句。佛教又有象教之稱，「借微言以津道，托形象以傳真。」（慧皎）佛寺中必有佛的聖像和有關佛的圖畫。如此衆多的佛寺，圖像的數量之多就可想而知了。甚至追蹤現存的佛教藝術的遺跡，還可以明顯地看到古老的印度文化漸漸傳入內地的明顯脈絡。

佛教畫傳入中國以後，不僅佛畫成了中國畫壇的主流，而且，中國畫也隨着佛教畫的傳入而發展得愈來愈快，愈有自己的特點。

中國繪畫一個明顯的特點是以線條為主。佛教畫傳入之前，中國畫基本上是勾線後淡淡地平塗一層顏色。佛教畫傳入以後，曾經有過完全運用外來畫法畫的畫，但發展到唐代，外來畫法溶入中國傳統技法，即先勾線條再加上很厚的顏色。在色彩暈染達到完全成功過程中，線條也逐漸具有表達立體，取代陰影暈染的能力，表現了色彩所不能表達的力度和美感。

我國的這種以線條表達豐富內容的繪畫方法被畫工們順手運用在木頭上，於是，用刀將畫刻在木版上進行再創造，再印在紙上的版刻作品，就產生在世界各國之前了。

九世紀末，即晚唐時期在我國就流行着版畫藝術品。從刻於咸通九年（公元868年）的《金剛經》扉畫釋迦牟尼佛說法圖看，人物神態肅穆，線條挺拔流利，雕刻技術已相當老練。圖中釋迦佛坐在祇樹給孤獨園的經筵上說法，座前蹲着二獅子，兩旁有金剛力士，大菩薩與比丘與會聽法、護衛。天空上有兩位飛天正在散花，長老須菩提坐在佛的對面，合掌向着佛。整個畫面的篇幅不大，卻包容了很多人物而沒有擁擠之感。馴服的獅子和須菩提的虔誠等，顯示了佛法無邊。這幅畫，今藏倫敦博物院，為世界現存最早有年代可考的雕版印刷品，比歐洲版畫的出現，要早四、五百年。當然，從《金剛經》雕刻的成熟程度來說，中國的版畫藝術還可以上溯許多年。

從另一個角度來考察，雕板印刷術是從蓋印、拓石這些早期複製技術經過長期的實踐演變過來的。是印章的反文凸字和拓石的鋪紙拓印兩種技術結合的產物。然而，它卻又是首先為了適應佛教的宣傳需要而發展的。佛教徒為了傳播教義，迫切需要將通俗易懂的經文與明白形象的畫面，化一為千百，送到老百姓手中。於是找到了版刻印刷這一在當時最先進的印製方法。《圓覺



《金剛般若經》扉頁畫唐咸通九年（公元868年）刻

經》說：「若復滅後，施設形像，坐正憶念，亦同如來常住之日。」造像供佛，對佛教徒來說是對佛的一種仰慕，溝通和聯絡。我們不得不佩服古代佛教徒的聰明睿智，這一創造不僅為佛教在廣大人民中深入傳播，為佛教的發展提供了良好的工具，而且也為我國版畫的發生和發展，打開了廣闊的前途。

現在證明八世紀已有印刷術的實物是佛經。它們是一九六六年在朝鮮半島東南部慶州佛國寺的舍利塔發現的《無垢淨光大陀羅尼經》與據說是在吐魯番發現的保存在日本的《妙法蓮華經》一卷。這二份經卷都沒有注明年份，專家們因為經文中用唐代武則天在位時創造使用的特殊的字而定其為是公元704—751年的印刷品。

其次，日本存有印於公元746年—770年左右的《無垢淨光根本陀羅尼經》。

法國巴黎圖書館珍藏着敦煌發現的《一切如來尊勝佛頂陀羅尼經》，以及兩份最古老的曆書，都是唐代的印刷品。

一九四四年，在我國成都市內一唐墓人骨架臂上銀鐲內發現了一卞家刻印的《陀羅尼經咒》，（31×34厘米）。中央是一小佛像坐在蓮花座上，環以梵文經咒。咒文外四周又刻印着一圈小佛像。又是一件唐代的印刷品。由於此圖右邊題記「成都府成都縣……」一行，因唐肅宗至德二年（公元757年）成都府改府，又因為墓中有841年—846年在益州鑄造的錢幣，所以它雖不能早於757年以及846年，但可能早於咸通九年所刻《金剛經》扉頁圖。

還有梵文的《無量壽陀羅尼輪圖》上下（約公元800年前後刊行），新疆出土的木刻朱印《賢劫千佛》（晚唐時間）。

這些唐代印刷品除了二份曆書外都是有關佛畫和佛經。據文獻記載，到了五代，我國雕版印刷術有了更大發展，不僅私家，官府也開始雕印儒家經典，然而留下來的卻又大多是佛教印刷品，可以推見其當時印數之多。

五代留下的版刻作品在敦煌地區發現的有《大聖毗沙門天王》、《大慈大悲救苦觀世音菩薩》、《大聖文殊師利菩薩供養



《大慈大悲救苦觀世音菩薩像》五代，後晉開運四年（公元947年）刻印

受持箋》、《聖觀自在菩薩供養受持箋》、《阿尼（彌）陀供養受持箋》等等。在江南地區有湖州天寧寺發現的《陀羅尼經》卷首圖，還有杭州西湖雷峰塔發現的《寶篋陀羅尼經》。

《寶篋陀羅尼經》全稱《一切如來心秘密全身舍利寶篋印陀羅尼經》，由吳越國王錢俶雕造，1917年在湖州天寧寺發現的數卷中有扉畫，畫前有：「天下都元帥吳越國王錢弘俶印《寶篋印經》八萬四千卷，在寶塔內供養。顯德三年丙辰歲記。」這八萬四千卷說明當時已有相當的刻印力量。

且不說現存由「粉本」刺孔漏印，到雕版後依次捺印而成的「千佛像」與上是捺印下是書寫的《佛名經》這些版畫的雛形都是佛教宣傳品，就是與版刻幾乎同時存在的版畫的早期產物，佛教印刷品就佔了絕對的多數。佛教對於版畫藝術品的出現與發展的促進作用由此可以看出。

魯迅先生在《木刻紀程》小引上說：「中國木刻圖畫，從唐

到明，曾經有過很體面的歷史。」，這「很體面歷史」的起點，從現存的來看，是佛教版畫；這「很體面歷史」的構成，也有很大一部份是佛教版畫所組成。

二、蘊含淨化美的版畫世界

在中國，佛教有其獨特的內容和更為普及的發展。版刻藝術產生以後，佛教徒充分運用了這一工具以寄托對於佛的信仰和膜拜，佛教宣傳品大量灑入人間。隨着時間的推移，雕版技術隨之更加成熟，愈刻愈精，佛教宣傳品也愈來愈多。

單幀佛像

在甘肅敦煌莫高窟這一神秘的地方，曾發現了許多有價值的佛教版畫作品。前面說到過的刻於五代開運四年（公元957年）的現存最早的木刻單幀佛像《大聖毗沙門天王像》與《大慈大悲救苦觀世音菩薩像》也是這裏發現的。

《大聖毗沙門天王像》（39.4×25.5厘米），上圖下文。圖中頭戴寶冠，腰佩長劍、寬肩、威武雄健的護法天神大聖毗沙門天王站在地神手上，右面立着童子與羅刹，左面是面貌清秀穿著飄逸外衣的辯才天女吉祥天。圖下刻「北方大聖毗沙門天王，統領天下一切雜類鬼神。若能發意求願，悉得稱心。虔敬之徒，盡獲福祐。弟子歸義軍節度使，特進檢校太傅譙郡曹元忠，請匠人雕此印版。惟願國安人泰，社稷恆昌，道路和平，普天安樂。於時大晉開運四年丁未歲七月十五記。」此圖末署匠人姓名，而《大慈大悲觀世音菩薩像》下末卻寫明「匠人雷延美」。所刻觀音菩薩，是那樣豐滿柔美，她還有裹着勻稱雙臂的薄絹一樣的飄帶與合身的緊身衣服。

以後的單幀畫像有的有圖有說明，有的單是圖。因僅是一

張，一般平民也印施得起，流傳較多。由於各朝代、各地區、各階層對佛的想像與刻印技術設備不同，變化很多。例如北宋年間在敦煌發現的供養佛像（今藏法國巴黎盧佛爾博物館）就與清雍正年的蓮花生大師像風格明顯不同。但總體說來，佛的形象是凡人心目中最健美的人、具有生命動感的線條，蘊藏着淨化之心，引發人們頂禮膜拜。

縱然在佛教版畫的激發下，各種版畫疊相產生，而現存我國古代篇幅最大的單幀木刻圖仍是六十年代掛在鎮江金山寺的《華藏莊嚴世界海圖》與《西方淨土圖》。（鑄工署名為「旌邑鮑守業」，時代為「丁未」——鄭振鐸先生斷為康熙六年。）長寬均在一米以上。像《西方淨土圖》，在莊嚴背景下容納了一百五十多位佛、菩薩像，十分壯觀。

佛經圖

現存有佛畫的古代佛經有許多，密宗的曼陀羅便是現存早期所刊較多的一種。就像敦煌發現的北宋太平興國五年（公元980年）刻的《大隨求陀羅尼輪曼陀羅圖》那樣，這圖一般是中間刻有佛或菩薩，環以經文，再層層環繞著菩薩、天神、雲彩、花紋、是圖案化的。因密宗特別注重並善於用圖像表達內容的形式，所以曼陀羅圖一般都鋪排得很得當，有整體感。

《妙法蓮華經》簡稱《法華經》，是大乘佛教經典中的一種重要經典，天台宗把《法華經》推為經中之王的最高地位。它有三種漢譯本，版刻作品中大多是後秦鳩摩羅什所譯，經前含有扉頁畫。《妙法蓮華經》第二十五品便是講授擁有許多中國信徒的西方三聖之一觀音菩薩的觀音普門品。它仍與般若部中的《金剛經》（通行本也為後秦鳩摩羅什所譯）一樣，有單刻本，經前也含有扉頁畫。歷代經卷刻本有圖的現存還有明初單刻本《地獄還



《妙法蓮華經》卷首圖元至明刻

板經》、《閻羅王經》等，明永樂刻本，《佛說摩利支天經》、《佛說阿彌陀經》等，清康熙刻蒙文《七佛如來供養儀軌經》，清乾隆刻《佛說造像量度經》等等。雖說經卷圖多說法圖，沒有單幀佛像那樣變化多樣，樸實自然，卻有不僅單幀佛像，就是以後其它版畫不能比擬的氣派與風格的好作品。例如，永樂單刻本《金剛經》引首的一幅木刻畫首卷——《鬼子母揭鉢圖》雕刻了鬼子母和群魔們的悲憤，戰鬥的各種動態與佛的安祥、鎮定的靜

態的強烈對比以及最終被佛的感化，構圖既精細周到，又氣勢雄渾，就是版刻史上值得稱道的佳作。

在精心設計經卷畫的同時，佛教徒受了彩繪佛像（一九七四年在應縣木塔內發現的遼代秘藏《熾盛光九曜圖》（120×45.9厘米），為我國發現的最大立幅木印着色佛教畫幅。）的影響，使用了套色的方法。元至正元年（公元1321年）中興路資福寺刊《金剛經注》扉頁《無聞和尚注經圖》便是朱墨兩色套印的。圖中唯有松樹是黑色，雲彩靈芝等以及和尚本人全是紅色，嵌在密密的經文中更突出了畫面。斯為套色印刷術的濫觴，比歐洲的套色印刷術早了一百十七年。

大藏經圖

大藏經又稱一切經，是將由印度或西域傳譯到中國的大小乘經、律、論及賢聖集傳滙編而成的大叢書。宋開寶四年（公元971年），宋太祖遣內官高品、張從信專程去四川益都監印藏經，至太平興國八年（公元984年）竣工，前後歷經十二年，雕版十三萬塊，全藏共五千零四十八卷，規模之大，是空前的，它充分顯示了當時四川地區刻書事業的雄厚實力。以後，大藏經在宋、遼、金、元、明、清各代都有刻本，據現有資料計，官私共木刻大藏經有二十種，雖有不少已亡佚或不全了，仍是中國版刻史研究中不可忽視的研究重頭。現存《大藏經》所見大都是有圖的。例《宋平江府磧沙延聖院大藏經》刻於宋寶慶紹定之間（公元1225——1228年），刻成於元代。引首乃為楊璉真佳所施刻的一張屏畫，右邊刻着如來佛在說法，左邊有一萬壽殿，天上人間連成一片，雲烟繚繞，崔巍磅礴。另有扉頁說法圖，篇幅很長，且精煉又凝重。因為是與龐大的經典搭配，大藏經圖都很有氣派，往往具有其它版畫所沒有的雄偉的氣勢。

其它佛教書圖

佛教給中國文化帶來了新的內容，版畫中除了佛像與佛經圖外，還有其它佛教宣傳品。如原鄭振鐸先生所藏《天竺靈籤》，是「靈籤」的合集。「籤」原為上刻有文字的細長的竹、木條。此書收有靈籤近一百條，每條輔以說明與圖畫。現有二種刻本，一為宋嘉定間刻本。二為明洪武間刻本。宋刻本比明刻本刻得精細周到。

被出版史研究者們稱為連環畫的雛形或最早連環畫的《佛國禪師文殊指南圖讚》（不分卷），為南宋間臨安府衆安橋賈官人經書棚刻本。此書繪刻善財童子五十三參圖，將《華嚴經》的要旨溶化其中，上圖下文，是普及佛教的宣傳品。

中國禪師普明以道家的《牧牛圖》為藍本撰寫繪制的《牧牛圖頌》有明萬曆三十七年的釋祿宏刻本。它以牧牛比喻修行人領會佛法的十個階段，最後到達圓融的境界。圖版明快清楚，是深入淺出的禪宗哲理圖。

《水陸道場神鬼圖像》，明刻本。水陸道場是設齋供奉超度水陸神鬼的法會，所以此圖集中了天堂諸神與地獄諸鬼的圖像。

《觀世音菩薩三十二相大悲心懺》，別題《觀音三十二變相》，明天啓間程幼博刻本，觀音菩薩在這裏的女性形相，似乎集中了人間婦女的慈愛、美麗、典雅、端莊，並充滿人體美。還有另一本《慈容五十三現》也是圖繪觀音菩薩的。

佛傳圖是圖繪釋迦牟尼一生教化事跡的圖，明刻本《釋氏源流》、清刻本《釋迦如來應化事跡》都是這個內容。它用圖版加上說明，介紹了釋迦牟尼如何誕生，如何苦修成道，又怎樣化導僧侶，廣修善行。比較起來，《釋氏源流》顯得刀法嫻熟，細膩逼真。

《金陵梵剎志》，明凌大德畫，劉希賢刻，明天啓三年金陵刻本，此畫將金陵山水樹木中寺院的位置準確地畫了出來。清康熙刻本《武林靈隱寺志》圖除了準確以外，更注意構圖與刻刀的皺擦輕重，使寺志圖成為賞心悅目的風景圖。

《離六堂集》為清大汕詩文集，集前有清朱圭以熟練的刀法細心刻劃的三十四幅大汕肖像圖，例《遺魔圖》、《吟哦圖》、《遨遊圖》、《吹簫圖》等。大汕是僧人，也是人間的人，類似集子出得越多，佛與人的距離就愈近了。

綜覽歷代的佛教木刻圖，我們可以了解到隋唐時代，佛教美術隨着佛教本身已經完成了中國化的過程，繼之產生的版畫藝術，更是中國化的產物。刻刀下的線條，輕重緩疾、剛柔頓挫，構成一幅幅美麗的圖案。民間的刻工們首先將印度傳來的佛像加上自己的體會，傳播到苦難深重的人民之中。接着，畫家作畫，刻工摹刻在木版上，以至出現構圖複雜，線條多變，畫面穩重的佛教圖。龐大的大藏經刻印工程，在四川地區刊刻以後，又到浙江、福建、山西、江蘇、河北地區刊刻，大大促進了各地刻印事業的發展。佛教的魅力誘導人們為之獻身，甚至有一婦女用斷臂的方法募刻了有名的《金解州天寧寺大藏經》，募刻時不但有錢的捐錢，就是無錢的也節衣縮食，有的捐一、二個銅板，有的捐布、捐梨樹、還有捐刻刀的。這為我們留下了代表北方派的秀勁版畫。宗教畫範圍的擴大，像《金陵梵剎志》中的梵剎圖等，全是地理風景圖，與佛像、佛經圖全然不同。像《觀音菩薩三十二相大悲心懺》這樣的菩薩像集，作者用簡化的幾筆，刻勒出持平易風度的觀音像，使菩薩更接近人的現實。版畫不光表現了宗教內容，而且還表現了由於宗教影響的畫家與刻工的心靈，又反過來產生扣人心弦的藝術效果。

三、世俗版畫中的佛教內容

兩宋之後，版畫的應用面越來越廣，尤其到了明末，形成了版畫藝術的黃金時代，但無不受到佛教的影響。

作為異國文化的佛教，一踏上中國大地，就受到儒、道二家的排斥。他們在互相抵制中又互相吸收，漸漸形成了三教合一的



《新編連相搜神廣記》元刻本

局面。元秦子晉撰、建安版元刻本《新編連相搜神廣記》，以孔子、老子、釋迦牟尼列為三尊，將大大小小的神揉合其間，刻成生動而古樸的木刻畫，組成一部圖文並茂的傳說。《繪圖三教源流搜神大全》，闕名撰，清郎園刻本，是郎園主人根據明刻本仿刻的，一看書名，即知也為三教合一的傳記，圖版雖不及元刻本，然清晰明快。《仙佛奇踪》，未題撰人名氏，明汪文宦撰。分「仙」「佛」兩部，刻的是仙佛圖像，線條簡練、疏朗，現流傳的大多為翻刻本。佛教與中國的傳統信仰粘合起來再加上通俗的文字與圖版說明，佛教滲透力便更強了。



《釋氏源流》明刻本

佛教滲入中國文化是多渠道的。唐代佛教寺院中由僧人向聽眾宣傳佛教時用的底本稱變文，後來變文成為平話、戲曲、小說的淵源。像目連救母故事最早起源於西晉三藏竺法護所譯《佛說盂蘭盆經》。現存敦煌寫本《大目犍連變文》、《大目連變文》和《大目連緣起》就是講這個故事的。到了明代，有《新編目連救母勸善戲文》雜劇共三卷一百齣。新鄭之珍作。鄭氏自署高石山人，用高石山房名自刻了此雜劇，輔以五十七幅用遒勁簡練的刀法刻出的插圖。所刻人物雖比例不很準確，然而因人物形象繪刻得很具特點，連續看即可清楚地了解目連母親受到各種報應，目連遍游地獄尋母，求佛救母的故事情節。這些能為文化程度不高的市民看懂。

寶卷是講唱文學的一種，由唐代變文與宋代和尚的「說經」演變而成，內容大多是佛教故事。例《混元弘陽如來無極飄高祖臨凡寶卷》，明萬曆三十三年（公元1605年）刻本，有圖，刻得

活潑有趣，其中唐三藏取經圖，八戒在前，悟空在後，眼睛睜得大大的沙和尚趕著一匹冒着仙氣馱着經書的馬緊隨着唐僧朝西天走去。人大，山小，沒有現代透視學觀點，不成比例，卻反而突出了主題。

隨着民俗文學的發展，含有插圖的通俗文學作品大量出版，版畫的數量與水平有很大的提高。附有版畫的戲曲書一下子可以舉出許多。例《四聲猿》明徐渭撰，一本四折，每折一事。內有顛頭陀譚撰跋云：「《四聲猿》好處，卻被徵園居士一口說盡，……以我看來，演舊案為新，就迷途起覺者，都是禪機。」其中一折《玉禪師翠鄉一夢》，講的是玉通和尚之事，有圖。

《祝發記》，明張鳳翼撰，根據南朝梁末徐克鬻妻以奉母事，略加增飾而成。中有《達摩折蘆渡江圖》等。《昆弋雅調》為戲曲選，清江湖知音編選，清順治刻本，上為文字，下有《智深救契》圖等直接是有關佛教的版畫。還有《新刻出像音注觀世音菩薩修行香山記》明萬曆間（公元1573—1629年）刻，題目就表明了它的佛教內容。插圖用簡明雄健的粗線條，黑塊面，表現出通勁的版畫風格。《西廂記》是我國著名戲曲，有許多版本，大都有插圖，明萬曆間書林喬山堂劉龍田刻本有一插圖刻有對聯「遊寺遇嬌娥送目千睵無留意 歸庭逢秀才回頭一顧無留意」橫匾是「佛殿奇逢」，主人公崔鶯鶯在佛殿遇張生後，便展開了一場膾炙人口，千古流傳的戀愛故事。

我國文學史上的小說名著《西遊記》、《水滸傳》、《紅樓夢》、《金瓶梅》等，包容了又深又濃的佛教觀念和思維方法，有的還用較多的篇幅描寫了所寫時代的佛教生活，還有的主角本身就是佛教人物。這些名著的刻本不止一種，幾乎都有精美的插圖。而且漸漸去掉類似舞台表演似的形像與佈景式的烘托，而代

之以逼真的人物形像與自然的景色，使讀者倍覺貼切。例如《金瓶梅》一百回插圖，細膩精麗而富有變化，明末由新安劉啓先、劉應祖、洪國良、黃子立、黃汝耀刻製。此書末一回《韓愛姐路過二搗鬼 普靜師幻度孝哥兒》，也有圖，結尾普靜師在禪床上高叫幾句，實際上是把全部故事歸結到佛教的因果論之中了。

人物畫傳中的僧人像，超凡脫俗的氣質、心態和衣着豐富了畫傳的內容。無論是明顧炳的《顧氏畫譜》，清上官周的《晚笑堂畫傳》，還是任熊的《劍俠傳》等等，都有風格不同的僧人木刻像。佛教內容和圖像還出現在像《程氏墨苑》、《三才圖會》、《圖書編》這些綜合性的版畫集中。

美麗的寺廟與莊嚴的佛像還不時地出現在風景畫中，明天啓刻徵壽柏畫《金陵圖詠》中的棲霞寺圖，高高的棲霞山中，點綴著一個個金燦燦的佛像與寺院，充滿着靈氣。清初鐫圖名手鮑承勳刻《懷嵩堂贈言》中嵩山全圖，巍巍起伏的山巒樹林中，夾着廟院房舍，既壯觀、又雅緻。尤其是明末徽派版畫家汪忠信刻的《海內奇觀》，將群山懷抱的岩洞裏的佛像完整又清楚刻了出來，增添了山色的秀美與雅趣。

《蓮谷八詠》是蓮谷主人與朋輩的唱和之詩集，明嘉靖刻本，中有描繪蓮谷的春夏秋冬各二幅畫。秋中的一幅為《小樓夜讀》，粗而有力的幾筆勾勒的是在山叢中松樹下，一位書生在夜讀的畫面，富有詩情畫意。

《雪舟詩集》，明賈某撰，嘉靖間（約公元1569年）刻本，前有一幅扉頁畫，全圖「利用墨版，襯托雪天景色」，天黑水黑，映出地白、樹白、舟白。作者用着力的幾刀，刻出雪天雪地中重疊的山巒、傲立的青松，和水中蕩漾的雪舟，以及舟中的人。這些畫，一下子會讓人悟出畫家着意於線條，又超越線條的



《蓮谷八咏》明嘉靖七年
(公元1528年)刻本

一種意境，那似乎就是簡淡疏曠，丟去雜念、升華生命的禪的意境。

展開明刻本《唐詩畫譜》、《詩餘畫譜》，不僅有僧人們所作的詩詞，而且有白居易、蘇東坡等詩人充滿禪意詩篇。蘇東坡《滿庭芳》詞《警悟》云：

蝸角虛名，蠅頭微利，算來着甚個忙，事皆前定，誰弱又誰強。……幸對清風皓月，苔因展雲幕高張，江南好千鍾美酒，一曲滿庭芳。

體現了一種任運隨緣，無所掛礙，無所願念，悠悠自得的禪味。所配版畫雖有美麗的山水，村落作陪襯，卻反而可體悟到物我兩忘的滋味。如果說這詞有濃厚的禪意的話，那末遵循詩意所作的畫也可稱禪畫了。

中國古代文人，開始受老莊，而後又受佛教禪宗的很深的影響。他們強調個人思考，崇尚自然適意，運用直觀思維，這些都

與禪宗提倡的相同。他們借用風景畫，表明對於現實世界的理悟，這理，往往就是禪理。他們用隨事點染，草草的幾刀而得來的，看來不費修飾的自然貼切的畫面，在知識分子中間補充了用以供奉的佛像。禪宗是完全中國化的佛教，禪詩禪畫是浸透了佛教思維的文學藝術。

中國的版畫藝術，經歷了宗教畫、實用畫、藝術畫的過程，它以明末為高潮，一直綿延到石印機傳入中國，大多數書畫採用了影印的方法為止。1931年，由朱子橋，葉恭綽等發起在上海成立了上海影印硯砂版大藏經會，影印了宋版《硯砂藏》。1935年，上海影印宋版藏經會葉恭綽等又影印了金代的《趙城藏》中各版藏經中缺少的孤本佛教經籍，取名叫《宋藏遺珍》。以後，鄭振鐸先生等又編印了中國版畫集多種，使更多的人可以欣賞到中國古代版畫藝術的風采。

與文字資料相比，繪畫資料更有利於了解我國古代的實況。豐富的版畫對於研究我國文化史是十分有用的。在使用它的同時，研究者往往又會驚異地發現，在中國的版畫藝術的發生發展中，佛教竟然起了超過對於其它藝術發展的推動作用，猛然會感到，研究它與佛教的關係也是研究中國文化史、宗教史、藝術史的一個十分重要的層面。

(完)



略論漢代佛教神仙化

印度佛教這棵幼苗，由西域諸國輾轉移植到中國這塊遼闊而肥沃的土地，起初依附神仙和玄學的土壤而賴以生存，便以神佛不二和玄學的佛教面目出現，後來逐漸擺脫了神仙和玄學的窠臼，走上了自身的發展道路，乃至長成了參天大樹，枝繁葉茂，巍然屹立於世界的東方，傲然獨尊於宗教之林，牢牢扎根於肥沃的大地，經久而不衰，萬古而常青。縱觀中國佛教史的發展就不難看出，印度佛教初傳至中國，爲了迎合中國人的需求，佛教運用了神仙方術，與《老》、《莊》之學合拍，藉用玄學的理論闡述佛教的思想，因而漢代佛教滲雜神仙方術，人們信神拜佛，神佛不分；至魏晉時期，玄學風靡當時，佛教依附玄學也勃然興起，嶄露頭角，出現「格義」佛教和「六家七宗」之說；迄至南北朝時，佛教逐漸脫胎換骨，形成了自己的經學體系，產生諸多學派，如：涅槃師、成實師、三論師、攝論師、地論師、毗曇師、楞伽師等，學派如林，如雨後春筍般地層出不窮；直至隋唐時期，佛教宗派應運而生，相繼創立了八大宗派。此時高僧輩出，

宗派林立，著作豐富，思想異常活躍，可謂是佛教的「黃金時代」，燦爛輝煌，印度佛教正式形成具有中國特色的佛教。所以人們常說：「佛教雖起源於印度，但發展壯大在中國。」

東晉時期，佛教出現「格義」，並非偶然，而是佛教在神仙方術及玄學的影響下，而孕育出「格義」式佛教，是佛教發展必然之現象，有其發展之淵源。它是由漢代佛教神仙化，發展至魏晉佛教玄學化，而形成「格義式」之佛教。所謂「格義」，就是「以經中事數，擬配外出，爲生解之例。」

佛教於兩漢之際傳入中國，其時中國的神仙方術頗爲流行，神學的思想籠罩當時，人們祈求長生不老，進入仙境，羽化成仙，《老》、《莊》之學爲人稱頌樂道。如《莊子·內篇·大宗師》所謂：「夫道，有情有信，無爲無形；可傳而不可受，可得而不可見；本自根，未有天地，自古已固存；神鬼神帝，生天生地；在太極之上而不爲高，在六極之下而不爲深，先天地生而不爲久，長於上古而不爲老。」又《莊》子·內篇·逍遙游》云：「藐姑射之山，有神人居焉，肌膚若冰雪，綽約若處子；不食五

穀，吸風飲露；乘雲氣，御飛龍，而游乎四海之外。」這些道家的神仙道術爲人青睞和信奉。佛教初傳至中土，爲了適應中土人的志趣，便依附神仙道術，隨聲附和，也大談神鬼之說，與道家思想合拍，如此，佛教於中土方得以流通傳播，贏得了廣泛的信徒，致使人們信佛奉神，等同視之，相提並論。所以，魯迅先生於《中國小說史略》中說：「中國本信巫，秦漢以來，神仙之說盛行，漢末又大暢巫風，而鬼道愈熾；會小乘佛教亦入中土，漸見流傳，凡此，皆張皇鬼神，稱道靈異，故自晉迄隋，特多鬼神志怪之書。」

據史書記載，遠在先秦中土的五行、陰陽、方術，神仙就較爲流行，至兩漢之際方術尤盛。漢代神仙方術，往往通過符咒治病，圖讖運變，預卜吉凶，占星禍福等來吸引信徒。如《後漢書·方術列傳》序中所載：「自武帝頗好方術，天下懷協道藝之士，莫不負策抵掌，順風而屈焉。後王莽矯用符命，及光武尤信讖言，士之赴趣時宜者，皆騁馳穿鑿，爭談之也。」

關於佛教是何時傳入中國，異說紛紜，傳說紛歧，難以稽考，無法定論。但長期以來大體有兩種不同說法：一是認爲漢明帝以前佛教即已傳入中國說，也就是認爲在西漢哀帝以前或西漢哀帝時佛教就已傳入漢土；二是認爲東漢明帝時，因明帝夢見佛陀而派使臣去西域求法，爲佛教正式傳入中國之時，史稱：「漢明求法」。儘管有兩種說法，但「漢明求法」說爲中國佛教徒所樂道。如果比較準確地說出佛教傳入中國的年代，應是於西漢末年至東漢初年傳入中國。這姑且不別說之，且說佛教初傳之時，佛陀被中國人理解爲神。因古之中國有着好神的習慣，故把佛被認爲是神，不足爲怪。下面列舉一些「以佛爲神」的種種不同的文獻記載，就可以充分地說明佛教依附神仙方術，佛被神化的奇

聞怪論。

如梁僧祐在《弦明集後序》中引《列子》一書，說佛教在西周已傳入中國，其中對佛的描繪，完全是把佛當作劈山倒海的神仙視之。《弘明集後序》曰：「《列子》稱：『周穆王時，西極有化人來，入水火，貫金石，反山川，移城邑，乘虛不墜，確實不礙，千變萬化，不可窮極；既能變人之形，又且易人之患。穆王敬之若神，事之若君。』觀其靈迹，乃開士（菩薩）之化；大法萌兆，已見周初；感應之漸，非起漢世。」

《列子》一書，是周列御寇作，但有人認爲是魏晉時別人偽造。是否是周列御寇所作，或後人杜撰？姑且不論，且說該書的內容。從本書整個內容來看，它屬於道家的著作，但其中也雜有佛教的思想。這裏所說的「西極有化人來」等等，就是用道家神仙的語言來描繪來去自由的佛，其形象與《莊子》中的「神人」、「真人」、「至人」、「聖人」極爲相似，能天長地久，赴湯倒火，凌空飛行，變化無礙。如《莊子·內篇·齊物論》中說：「至人神矣！大澤焚而不能熱，漢河沍而不能寒，疾雷破山，飄風振海而不能驚。若然者，乘雲氣，騎日月而游乎四海之外，死生無變於已，而況利害之端乎。」又《莊子·內篇·大宗師》中曰：「古之真人，……登高不栗，入水不濡，入火不熱。」再如《莊子·逍遙遊》中也云：「若夫乘天地之正，而御六氣之辯，以遊於無窮者，彼且惡乎待哉！故曰：至人無己，神人無功，聖人無名。」這些道家的神仙思想用來比配於佛，佛被神化，神佛相差無幾，不相上下，佛教的佛簡直成了道家的仙，不即不離，不一不二，佛道成爲一家。

其次，於漢武帝時獲休屠王祭天金人，爲佛教流通之漸。如《魏書·釋老志》載：「漢武元狩中，遣霍去病討匈奴，至皋

蘭，遇居延，斬首大獲。昆邪王殺休屠王，將其衆五萬來降。獲其金人，帝以爲大神，列於甘泉宮。金人率長丈餘，不祭祀，但燒香禮拜而已。此則佛道流通之漸也。」在梁劉孝標注《世說新語·文學篇》引《漢武故事》也有類似的記載，本書說：「昆邪王殺休屠王，以其衆來降，得其金人之神，置之甘泉宮。金人皆長丈餘，其祭不用牛羊，唯燒香禮拜。上使依其國俗祀之。」此神全類於佛。豈當武帝之時，其經未行於中土，而但神明事之耶？」這裏劈開佛教是否於漢武帝時傳入中國，不究，單說以金人之神爲佛之事。其時，漢武帝獲金人以爲大神，列於甘泉宮，祭祀不用牛羊，唯燒香禮拜。據這兩部史料所載，金人即是佛像，因爲佛經常曰：「佛爲丈六金身」之說，是故以金人之神爲佛不無道理。而漢武帝不問青紅皂白，是佛是仙？一律以神事之，這就說明了西漢之時神仙方術甚是流行，神佛根本不分，神即是佛，佛即是神，由此就可見一斑。

再如漢明帝感夢遣使求法說，爲佛教傳入中國之始。這種說法，史料記載可「史不絕書」，文獻記載宏篇巨著，甚多甚豐，不勝枚舉。由於東漢時代神仙方術在當時的社會上廣泛盛行，直至東漢末年創立了道教。道教的產生是在道家的思想基礎上吸取神仙方術，進一步加以擴充和發揮而成立了道教，而在其發展過程中也受到佛教的極大影響。佛教於東漢初期，初傳至中國內地，就與道家融合，同爲一流，以神爲佛。如《四十二章經》爲中國最早譯出的經典，由迦葉摩騰共竺法蘭譯。然此經序中記載「漢明求法」一事：「昔漢考明帝，夜夢見神人，身體有金色，頂有日光，飛在殿前。意中欣然，甚悅之。明日，問羣臣：『此爲何神也？』有通人傳毅曰：『臣聞天竺有得道者，號曰佛，輕舉能飛，殆將其神也。』於是上悟，即遣使者張騫、羽林中郎將

秦景、博士弟子王遵等十二人，至大月支國，寫取佛經四十二章，在十四石函中，登起立塔寺。於是道法流布，處處修立佛寺，遠人伏化，願爲臣妾者不可稱數。國內清寧，含識之類蒙恩受賴，於今不絕也。」由此觀之，漢代把佛視爲中國傳統中信奉的神一樣，神通廣大，飛行變化。其實，在佛教裏，佛與神風馬牛不相及，截然不同，佛教與道術也是迥異其趣。

在漢代，人們爲了迎接和理解佛教，便把佛學與黃老之學等量齊觀，所謂：「誦黃老之微言，尚浮屠之仁祠。」如東漢初年的楚王劉英和東漢末年的漢桓帝，他們把釋迦牟尼佛與黃帝、老子並列，同等看待，共同祭祀，一方面把佛教的教理被認爲「清虛無爲」；另一方面把佛被理解爲神仙。據說楚王劉英是中國歷史上第一個信奉佛教的皇家貴族，他崇信佛教，把佛陀視爲黃老進行祭祀崇拜。《後漢書·楚王英傳》記載：「楚王誦黃老之微言，尚浮屠之仁祠，潔齋三月，與神爲誓……」他晚年「更喜黃老，學爲浮屠，齋戒祭祀。」楚王英身爲貴族，奉行佛教「三長齋月」至誠，持齋奉佛，可說是一位虔誠清信士。後漢桓帝於宮中鑄造黃金浮屠和老子像，並立祠以祭浮屠、老子，設華蓋事奉，如《後漢書·桓帝紀論》載：「設華蓋以祠浮圖、老子。」其臣襄楷上書桓帝：「聞宮中立黃、老、浮屠之祠，此道清虛，貴尚無爲，好生惡殺，首欲去奢。……或以老子入夷狄爲浮屠。浮屠不三宿桑下，不欲久生恩愛，精之至也。」後漢佛教已與道教相融合，漢人所理解的佛教，是黃老之術的佛教。如《後漢紀》所載：「浮屠者，佛也，西域天竺有佛道焉。佛者，漢言覺，其數以修慈心爲主，不殺生，專務清淨。其精者號沙門。沙門者，漢言息心，盖息意去欲，而欲歸於無爲也。又以人死精神不滅，隨復受形，生時所行善惡，皆有報應，所貴行善修道，以

煉精神而不已，以至無爲而得爲佛也。佛身長一丈六尺，黃金色，項中佩日月光，變化無方，無所不入，故能化通百物，而大濟羣生。……有經數十萬，以虛無爲宗，包羅精粗，無所不統，善爲宏闊勝大之言，所求在一體之內，而所明在視聽之外，世俗之人以爲虛誕，然歸於玄微深遠，難得而測。故王公大人，觀死生報應之際，莫不懼然自失。」其中有「專務清淨」、「息意去欲，而欲歸於無爲」、「變化無方，無所不入」、「所貴行善修道，以煉精神而不已」、「包羅精粗，無所不統」等，皆是黃老之術和原始道教的名詞術語。這說明了漢代佛教與中國道術相通，爲道術祠祀之一。同時也說明了當時人們共同信仰的是神靈不死，以佛爲神明，齋戒祭祀，以求福祥。

正因爲漢代佛教依附神仙道術而推行，人們視佛爲外族之神，與黃老爲一家，本出於一源，殊途同歸，佛學即黃老之學，與道術並重，以致於東漢末年佛教被道教同化，並流傳着「老子化胡」之說。如後漢桓帝延熹九年（公元一六六年），襄楷在奏章上寫道：「或言老子入夷狄爲浮屠」。由於佛道不分，黃老、浮屠同屬一道，致使道教有機可乘。至西晉末年，道士祭酒王浮離奇荒誕地胡編杜撰了《老子化胡經》，揚道抑拂，以釋迦爲李老之法裔。王浮僞造此經，說老子西涉流沙，入天竺，化身爲佛，從事傳教，化導胡人，並創立佛教，釋迦牟尼爲老子後世弟子。在《魏略·西戎傳》中也有記載，敘述老子教化釋迦的傳說，其書曰：「《浮屠》所載，與中國《老子經》相出入。蓋以爲老子西出關，過西域之天竺，教胡。浮屠屬弟子別號，合有二十九。」這「老子化胡」之說，全爲無稽之談，完全是捏造而來，其原因是佛教附會道術而造成的。所以湯用彤先生說：「佛教自西漢來華以後，經譯未廣，取法祠祀，其教旨清淨無爲，省

欲去奢，已與漢代黃老之學同氣，而浮屠作齋戒祭祀，方士亦有祠祀之方法。佛言精靈不滅，道求神仙却不死，相得益彰，轉相資益。」

從漢代佛教的最初譯經中和著作中，也不難看出佛教的譯經師和著作家們爲了迎合中國的傳統文化，他們採取了比附的方式，運用了道家與儒家的思想表達佛經、闡說佛理，有着明顯的軌迹。比較突出的佛經和顯而易見的著作有《四十二章經》、《牟子理惑論》。其實，這也是漢代方術與經學、神學相結合的一大特點。

《四十二章經》，一般說來爲中土佛教最初的譯籍，是迦葉摩騰共竺法蘭所譯。關於此經是否由其二人或一人所譯，史有爭議，衆說紛紜。因年代久遠，難以稽考，實無定說，且不必說之。但此經於東漢時已經譯出、問世，蓋無可疑。值得懷疑的是此經未被東晉道安所撰《綜理衆經目錄》所收，竟缺此經，未被收入，是故有人對此經有疑惑。由此也不能武斷地肯定此經東漢不存，也許道安於整理佛經時，遺漏了此經。此經史料記載頗多，如《四十二章經序》、《歷代三寶記》、《出三藏記集》、《弘明集》等，皆有記載，謂是漢代所譯，並認爲是最早之漢譯佛經。故《出三藏記集》載：「古經現在，莫先於四十二章」。漢土對此經的最初譯傳則多深信不疑，廣爲流傳，歷來被廣大佛教徒稱頌樂道的經典。

就《四十二章經》的內容來看，多見於《阿含部》的一些經典，並非是直接的譯本，而是屬於經抄本，抄自《法句經》尤多。據考定《四十二章經》中有二十八章乃抄自《法句經》，並且在翻譯過程中，爲了便於理解，其文體摹仿中土的《孝經》。這在隋朝費長房的《歷代三寶記》中有記載，說《四十二章經》

是經抄本，如其文載曰：「《舊錄》云，本是外國經抄，元出大部，撮要引俗，似此《孝經》十八章。」這部初期經典的翻譯，滲雜了神仙的思想在內，如《四十二章經》第一章：「佛言，……阿羅漢者，能飛行變化，曠劫壽命……。」其中的「能飛行變化，曠劫壽命」，被理解為是道家的神仙能飛行變化和不老長生的神。另外，《四十二章經》的第十八章，一眼就可看出佛法的禪定被道化、神化，依賴於道家的思想來解釋佛教思想，如：「沙門問佛：何者為善？何者最大？佛言：行道守真者善，志與道合者大。」這裏的「行道守真」分明是道家語言。漢地初譯佛經曾把「禪定」譯為「守一」，例如東漢嚴佛調譯的《菩薩內習六波羅密經》把禪定波羅密譯為「守一得度」；吳維祇難等譯的《法句經》有「守一以正身，心樂居樹間」，「晝夜守一，必入定意」。其實，「守一」一詞正是來自我國道家著作和原始道教經典的《太平經》。

先秦道家把「道」、「氣」或「元氣」稱為「一」。「守一」也就是「守道」、「守真」、「守神」、「守元氣」等。「守一」在道家又稱之為「抱一」、「執一」。《老子》說：「聖人抱一，為天下式（准則之義）」；《莊子·刻意篇》：「純素之道，唯神是守，守而勿失，與神為一」。然而，在《太平經聖君秘旨》裏對「守一」的論述更是出神入化：「守一明之法，未精之時，瞑目冥冥，目中無有光。守一復久，自生光明，昭然見四方，隨明而遠行，盡見身形容。出陰入陽，無事不通。可以度世，可以消災，可以事君，可以不死，可以理家，可以事神明，可以不窮困，可以理病，可以長生，可以久視。」「行道守真」可以「與神為一」在佛經中出現，充滿道家之氣，在當時佛教初傳時期是屢見不鮮，比比皆是，不足為怪。因為佛教初傳

之時，屬夷狄之法，為了適應中土，發展其教義，唯有與儒家合流，進行同化，然後逐漸脫離、分化、獨立。這是漢代佛教發展的必然，也是中國佛教的特色。

以上是佛經初傳時，佛教被道化、神化，下文以漢代佛教理論著作，來說明當時人們所理解、認識中的佛教神仙化。

在漢代，牟子《理惑論》是中國佛教史上早期的理論著作。盡管人們對此書存有異議，在截然不同的真、偽兩種看法，但至今尚無定論。既無定論，理應以真作視之。我國近代的佛學家周叔迦先生著《牟子從殘》一書，詳細論證了《牟子》其書確非偽作。史學家湯用彤先生認為：「茲細繹之，疑為偽書者，所持理由，多不確實。……而其序文所載史事，不但與史書符合，且補正史之闕。……其所言歷歷與正史相符合。其非偽書，於此可得確證。」湯老還認為：「則牟子《理惑論》者，為中國佛教史上重要之一頁也。」

牟子，本名牟融，原是個儒者，精讀儒家經傳，及諸子百家之書，因世亂不寧，無仕宦之意，厭離名器，於是精研《老子》之學，並致志於佛教的信仰和研究，「乃嘆曰：『老子絕聖棄智，修身保真，萬物不干其志，天下不易其樂，天子不得臣，諸侯不得友，故可貴也。』於是銳志於佛道，兼研《老子》五千文，含玄妙為酒漿，玩《五經》為琴簧……」（《牟子理惑論·序結》）。

佛教於西漢末年東漢初年傳入中國，經譯未廣，便依附於當時社會流行的黃老道術和鬼神思想，取法祠祀，封建統治階級的皇家貴族和世人學士把佛教看作是方術的一種。而牟子却以中國傳統觀點來理解佛教，認為佛教與中國封建思想並無根本對立，尤其是與中國儒、道一致，特別是佛、道同源的觀點。下面就牟

子的《理惑論》談談佛教被神化的思想。

牟子在《理惑論》中所理解的「佛」，他以自問自答的方式釋之，「問曰：何以正言佛？佛為何謂乎？牟子曰：佛者，謚號也。猶名三皇神，五帝聖也」。他認為佛乃是一種「謚號」，與中國的三皇五帝的稱號一樣。這是以儒家的觀點來理解佛。

「佛乃道德之元祖，神明之宗緒。佛之言覺也。恍惚變化，分身散體，或存或亡，能大能小，能圓能方，能老能少，能隱能彰，蹈火不燒，履刃不傷，在污不染，在禍無殃，欲行則飛，坐則揚光，故號為佛也。」這分明是給佛披上了道家的八卦衣，成了道家「至人」、「神人」、「真人」無異。例如《莊子·內篇·齊物論》中說：「至人神矣！大澤焚而不能熱，河漢涸而不能寒，疾雷破山、飄風振海而不能驚。」亦如《莊子·大宗師》中說：「古之真人……登高不栗，入水不濡，入火不熱。」也如《淮南子·精神訓》中所描述的「真人」那樣：「所謂真人者，性合於道也。故有而若無，實而若虛……無為復有，體本抱神，以游於天地之樊，芒然仿佯於塵垢之外……大澤焚而不能熱，河漢涸而不能寒也，大雷毀山而不能驚也，大風晦日而不能傷也……休息於無委曲之隅，而唐敖於無形埒之野，居而無容，處而無所，其動無形，其靜無體，存而若亡，生而若死，出入無間，役使鬼神……」牟子對佛神通的描述的語言與黃老神仙「真人」的描述非常相似，無甚差別。這是牟子模擬了道家的說法。

牟子在解釋佛法時，「問曰：何謂之為道？道何類也？牟子曰：道（當佛法之道解）之言導也。導人致於無為。牽之無前，引之無後，舉之無上，抑之無下，視之無形，聽之無聲。四表為大，統綆其外；毫厘為細，間關其內。故謂之道。」這裏完全把佛法給道化了！老子說過：「視之不見名曰夷，聽之不聞名曰

希，搏之不得名曰微。此三者不可致詰，故混而為一。其上不皦，其下不昧，繩繩不可名，復歸於無物。是謂無狀之狀，無物之象，是謂惚恍。迎之不見其首。隨之不見其後，執古之道，以御今之有。能知古始，是謂道紀。」（見《老子·第十四章》）這兩者相比較，佛與道固無二致，理趣同符，文義相似。只因當是老莊之學盛行，根深蒂固，諸人均染時代之風尚。而牟子深契《老》《莊》之學，牟子所言，佛與神道合一，他服膺《老子》之經，以之與佛法並談。是以足見漢代佛教之神仙化。

漢代佛教是中國佛教初傳時期。這一時期佛教的流傳，主要是對佛經的翻譯，譯經必然受到中國人對佛教的理解，中國人用傳統的理念來接受佛教理論，依附於儒道的思想，幫助認識佛教，所以漢代佛教神仙化，這是佛教在傳播與發展中出現的現象而已。魏晉時期，佛教玄學化，其時因玄學風靡當時，人們守恬淡之性，談玄說妙，高談清淨無為之玄致，出現一大批「義學沙門」，形成了格義式佛教。於是乎！漢代佛教神仙方術，至魏晉之世遂進而為玄理之大宗，這便是舊佛道之將墜，魏晉新佛玄之將興。這一時期可稱為佛教與玄學融合的時期。到了南北朝，我國的佛教開始走向獨立發展的時期，形成經學體系，出現了不同的佛教學派。在南方有涅槃師、成實師、三論師、攝論師、毗曇師等；在北方有：地論師、圓伽師等。這一時期可稱為佛教廣泛傳播時期，遠超前代。佛教進入隋唐時期，佛教隨着我國封建社會進入鼎盛時期，佛教的發展達到了登峯造極。佛教便由南北朝時期的學派發展為諸多宗派。此時，佛教在中國這塊土地上扎下了根，成為具有中國特色的佛教。

（完）

唐代帝王與佛教關係綜論（下）

湛如

（三）對禪師的禮敬

談到武則天與佛教的關係，一定會提及她對禪師的禮敬。尤其對「兩京法王，三帝國師」的北宗禪匠神秀，深深仰慕。神秀在當時北方名聲大振，「四海緇徒，向風而靡，道譽馨香，普蒙熏灼」，為一代禪宗耆宿。武則天於長安中年（七〇一——七〇四）請神秀到京師（據說神秀已九五歲）。神秀「肩輿上殿」武則天「親見跪拜，內道場豐其供施，時時問道，勅於昔住止置度門寺，以旌其德。時王公已下，京邑士庶競至禮謁，望塵拜伏，日有萬計。」（以上引文見《宋高僧傳》卷八《神秀傳》）。不僅對神秀如此，對南禪的慧能也表敬禮，派人禮請，慧能托病不出，只將得法袈裟請到長安內道場供養。在武則天的政策下，無論長安，還是南方，禪宗風靡各地，禪師輩出，對禪宗的弘傳發展，厥功其偉！

（四）集僧尼之資造像

長安四年（七〇四）夏、四月，武則天決定在洛陽北邙山的白司馬陂，鑄造一尊特大佛像，因為造像工程巨大，耗資甚多。光靠朝廷出錢有困難，於是希望所有僧尼集資修鑄，很快收集十七萬。她自己也出脂粉錢二萬以助其事，雖然此時有內史狄仁傑等人的陳詞反對，終無濟於事，大佛的建成雖然花錢很多，但其作用難以估計，建造大佛對在民間推廣佛法，樹起佛教慈悲濟世的理念，淨化人們的心靈，維護社會的和平等等都有其歷史作用。況且造像之資大都出自寺院及僧尼之間，非出自官府，無論朝野或民間對僧尼的看法的改變也起到了一定作用。《新唐書》卷一百二十五《蘇環傳》上說：「武周之世，鑄浮屠，立廟塔，役無虛歲。」當大佛建成之後，武則天率「百僚禮祀」。又在《舊唐書》卷六《則天皇后》上說：「……禁斷天下屠殺。」此項規定持續了八年在全國範圍內禁止殺生，對佛教的慈悲戒殺的

主張在民間的普及，以及在群眾中提倡慈悲的觀念，對治國治人都大有好處。

(五) 餘論

佛教在武則天時代不但得到了全面恢復，同時有了長遠發展，首先改變了太宗時期的道先佛後政策，使佛教處於國教地位，「弘五戒以訓人」即是明證。建寺造像度僧也不遺餘力，一時出現了「里巷動有經坊，闔閭亦有精舍」（見《舊唐書》卷八十九《狄仁傑傳》）的情況。大雲寺遍及各州郡。在她統治期間，佛教的華嚴宗、禪宗、唯識宗、律宗紛紛趨於鼎盛，一時高僧如林。華嚴宗的法藏深得武后的禮敬，再譯華嚴，功德無量；唯識宗的窺基活躍在佛教界，不僅傳譯了大量典籍，同時撰寫了大量的佛學著作；律宗的始祖佛教史學家道宣也弘化此時，協助奘師譯經，歸隱終南撰述律著等，值得稱道；禪宗的慧能、神秀，武則天均非常仰慕，禪宗在南北兩地更是遍地開花。淨土宗的善導也在武則天時代創宗立說，舉揚淨土，天台鉅子智威，佛史學家道世都是此時的名德。同時譯事發達，著名的譯師如菩提流支、實叉難陀、義淨等大師均譯著等身，為宗派的創立，佛學爭鳴，做了理論及文獻上的準備。唐代是佛教的黃金時代，而武則天時期，在她的支持下，佛教思想理論走向成熟，宗派林立，佛教的社會地位較高，可以說武則天時代是唐代佛教最興盛的時期。

五、唐玄宗的抑佛

中興唐朝的玄宗李隆基，在他繼位的開元期間，唐王朝進入了全盛時期。玄宗的統治時期（七一三——七五五），主要在開

元前期，社會安定，經濟、文化日益發達繁榮，在宰相姚崇的建議下，開元前期進行了一系列的改革。如廢除苛捐雜稅，廣開言路、用人唯賢，刑賞得當等等。促進了社會發展。「開元之治」即指此一時期。到開元後期，尤其是天寶年間（七二四——七五五），階級矛盾和其他社會矛盾日益深刻尖銳，終於發生安史之亂，唐朝從此走向衰落。

唐玄宗對佛教的政策，配合其政治改革的需要，對佛教採取限制發展的措施，雖然與密宗因緣較殊勝，但總體上佛教在此時處於被限制的狀態。

(一) 玄宗與開元三大士

開元期間。先後從印度來了三名梵僧，即善無畏、金剛智和不空，佛教史上稱他們為「開元三大士」。經過他們傳譯經典，弘佈密法，在開元期間創立了密宗，這是在玄宗在位時期唯一成立的佛教宗派，跟玄宗的關係也十分親密。

善無畏（六三七——七三五），原為中印度的貴族，後出家為僧。曾於那爛陀寺學習密教。開元四年（七一一）來到長安，玄宗久聞其名，遣將軍史獻出玉門關迎接等候，深受玄宗的禮遇，先住興福寺，繼勅住西明寺，寧薛諸王都一一降禮欽重，嚴飾內道場，尊為教主。開元五年，玄宗詔勅善無畏於菩提寺開始翻譯經典。開元十二年，又隨玄宗入洛陽，住大福先寺，先後於長安、洛陽兩地譯出密宗典籍多部，共十餘卷，影響最大的是《大日經》七卷，相當於密宗的宗經，密宗的基本理論都包括在這部經裏了。開元二十三年（七三五）善無畏示寂，贈鴻臚卿。

金剛智（六六九——七四一），南印度人，婆羅門種，自幼出家，先習經律，後專密教，開元八年（七二〇）來到長安，玄宗勅迎住慈恩寺，尋徙荐福寺，所住的寺院必建大曼荼羅灌頂道

場以度四衆。義福一行禪師及不空三藏皆行弟子禮（見《宋高僧傳》卷一《金剛智》）。開元十一年勅金剛智於資聖寺翻譯密教經典。主要譯有《金剛灌頂瑜伽中略出念誦經》四卷等。開元二十九年示寂，玄宗勅賜「國師」稱號，代宗時又賜「大弘教三藏」。

不空（七〇五——七七四），北印度人，婆羅門種，自幼來中國，年十五歲禮金剛智爲師，二十歲在廣福寺受戒，旋即奉詔參與金剛智的譯場，協助翻譯密宗經典，開元二十九年，奉師命赴五印度及獅子國，尋求密乘梵本。天寶五年（七四六）返回中國。據唐圓照《貞元釋教錄》卷十一記載，不空共譯出密教經典十一部，一百四十三卷。被稱爲中國佛教史上的四大譯師之一。

主要譯有《金剛頂經》三卷，爲密宗重要典籍。天寶五年玄宗請不空住進鴻臚寺，並在皇宮爲玄宗受「五部灌頂」。成爲玄宗的戒師。在玄宗、肅宗、代宗時期，不空備受尊崇。開元三大士中影響最大的就是不空，密宗也在此時正式成立。在玄宗時期，密宗的另一主要人物一行禪師，協助善無畏翻譯《大日經》，並撰《大日經疏》二十卷，成爲密宗的重述著述。圓寂後被玄宗賜諡爲「大慧禪師」。上述幾人當中，不空深得玄宗的親信，多次在宮廷主持密壇法會，祈福消災等，還經常在皇宮講《仁王般若經》。不空本人具有一些神通，如祈禱、咒術均能應驗，玄宗時期敬重密宗，跟開元三大士本身的卓越的成就有關，也反映帝王奉佛現實的一面。

（一）奉佛餘說

開元十八年（七三〇）兩京崇福寺僧人智昇進所撰《開元釋教錄》二十卷，玄宗勅入大藏。

開元二十四年（七三六），玄宗又將他《御注金剛般若經》

「頒行天下」。對此，金紫光祿大夫、尚書右丞相張九齡等人上表祝賀，玄宗復詔曰：「僧徒固清，欲以興起，心有所得，輒復疏之，今請頒行，仍慮未愜。」（見《全唐文》卷三十《答張九齡等賀御注手詔》）。不難看出玄宗對《金剛經》的研究還頗有心得。

開元二十六年（七三八），勅天下諸郡，立龍興、開元兩寺：開元二十七年（七三九），勅天下僧尼，逢國忌日，就龍興寺行道、設齋，千秋節，就開元寺祝壽。天寶三年（七四四）四月勅兩京天下州郡，取官物鑄金銅天尊及佛像各一軀，分送開元觀、開元寺供奉。

已上的幾條資料都清楚的表明，玄宗對佛壓抑的同時，也有提倡的一面，只不過在政策上加強了限制而已。

（三）沙汰僧尼、禁建寺院

佛教在武則天時代得到迅速發展，宗派相繼成立，寺院、僧尼數字猛增，寺共有四千所，佔有大量土地，雖然土地來源多種多樣，但衆多的僧尼則享有免租稅等一系列特權，寺院經濟的膨脹，及修寺院費用的錢財，數以萬計，嚴重影響了以帝王爲首的封建經濟。玄宗時期，據《舊唐書》卷四十三祠部記載：寺院有五千三百五十八所，僧尼十二萬六千一百人。玄宗採納了姚崇的建議，採取了一系列的措施，以阻止寺院和僧尼的過度發展。首先，下詔淘汰僧尼。《佛祖統記》卷四十載：「命有司淘汰僧尼」。僞濫者一萬二千人，並令還俗，勅百官勿得創寺，民間勿得鑄佛、寫經。又下詔說：「僧尼數多，踰濫不少，先經磨勘，欲令真僞區分，仍慮猶有非違，都遣撫檢，聞奏憑此造籍，以爲準繩」（見《全唐文》卷三十《檢括僧尼詔》）。通過沙汰濫僞的做法，使一些不法及私度僧尼還歸民戶。而編造僧籍，又加強

了對現有僧尼的控制及管理。在度僧方面也十分苛刻，逢重大節日方有少數人得度。《全唐文》卷二十六上還載：「天下寺觀屋宇先成，自今已後更不得創造，若有破壞，事須條理任經所縣，陳牒檢驗，然後聽許」。強行規定不得隨意建造寺院。並勅令，「天下村坊佛堂小者，並拆除之，功德移入近寺。堂大者，皆令封閉。」（見《新唐書》卷四十八）。七一三年，玄宗又命令採訪使王志愔在各州郡拆毀那些「無勅寺院」。並下詔對全國寺院進行清理整頓，指出一些沙門不能依教修持而奔走權貴，生活腐化，部份還私度沙彌等，均給予處分（詳見《全唐文》卷三十《澄清佛寺詔》）。在《禁僧徒斂財詔》還特別說明一些不法僧尼出家動機不純，「唯財是斂」，通過種種方式謀取財物，無心於道業，浪跡民間。對此規定，鑒於一些行為不軌僧尼的表現，自此以後「僧尼除講律以外，一切禁斷，六時禮懺，須依律儀，午後不行，宜守俗制。如犯者，先斷還俗，仍依法科罪。」（同上書）。凡在村巡游教化，往還百姓之家，都在禁限之例。同時又用試經度僧的方法度僧。對於玄宗這一系列的措施，我們應該給了積極肯定。這些做法雖然有政治目的，對佛教來說未嘗不是好事，借助行政力量來提高沙門素質，維護了僧團的整體利益。尤其試經度僧制度，對唐朝的度僧的素質的提高，起到不可估計的作用。

（四）詔令僧尼必拜天子

關於僧尼是否禮敬君親的鬥爭，東晉南朝出現了不同情況，雖然在庾冰輔政時期，桓玄當權之際及劉宋孝文帝都曾先後站在統治階級立場，從儒家的名教綱常出發，要求沙門應敬王者，服王化，稱臣子。但是這種政策或遭到了佛教界強烈反對而未果，或行而復廢。北朝有道人統法果帶頭拜帝王之舉，其後禮敬帝王

也一直在起伏變化。而唐初高祖、太宗對佛教採取了限制的政策，武則天的奉佛，改變了前代的做法，聽任造寺度僧，廣大僧尼享有種種特權，包括不禮拜天子在內。從唐玄宗開始，王權反對佛教特權的鬥爭達到了高潮。玄宗即位不久，就於開元元年下詔：「令道士、女冠、僧、尼致拜父母」（見《全唐文》卷三十）。至開元二十一年，又頒《僧尼拜父母勅》，要求僧尼學習道士、女冠，「不自貴王」、「稱臣子之禮」並令「自今以後，僧尼一依道士、女冠例，兼拜其父母」。前後兩道詔令，時隔近三十年，在佛教方面無人出來與之抗爭，只有按詔令執行。對此《新唐書》卷四十八《百官志崇玄署》上說：「道士、女冠、僧尼，見天子必拜」。《宋高僧傳》卷十五《義宣傳》上也載：「自漢至唐肅宗朝，始見稱臣，由此沿而不革」。這都說明僧、尼放棄「方外之賓」的特權，禮拜君親。玄宗時有的僧尼仍就卓然不群，保持清高出世之表，與其詔令分庭抗禮，但都屬於非法行為，受到法律制裁。在佛、道關係上，唐玄宗一反武則天「釋教在道法之上」的規定。恢復了太宗時道士、女冠在僧尼之上的舊制，此後幾乎一直推行至唐亡為止。

六、唐武宗的滅佛

（一）武宗前唐代佛教概述

貞觀以後，尤其在武周統治期間，佛教達到鼎盛。譯事發達，塔寺林立，僧尼衆多。直到會昌法難為止，天台、三論、華嚴、法相、真言、淨土、律、禪諸宗都已成立。如華嚴宗自杜順以來，經智嚴規模略具，再傳至法藏，長於辯術，大弘宗義。其後又經澄觀著《八十華嚴疏》，著述豐富，澄觀傳法給宗密（會昌元年示寂），著《原人論》，兼習禪宗，為一代大德。天台宗

自智者以來，由灌頂繼承師法，傳至湛然，中興天台，大張教綱，與華嚴、禪宗呈鼎立之勢。法相宗由玄奘開宗設教，弟子窺基繼續著述，復由慧沼、智周、如理等人的弘通，此宗已全盛。然而法相宗義理精微，不易普及，開元以後趨衰微之勢。真言宗經開元三大士及不空而創立，典籍儀軌系統完備，再由惠果，真言宗進入黃金階段，而法難也在此時。淨土宗由道綽、善導遠承曇鸞的系統，深得百姓普遍信仰，成為一時的主流，念佛法門傳至民間根深蒂固。律宗由道宣承智首的法統，以大乘學說解釋小乘律，於是大成律宗，此時又有法勵、懷素弘傳四分律，三家的弟子遍天下。禪宗自達摩以來，至弘忍，在其門下以神秀、慧能為佼佼者。慧能親承衣鉢，大吹法鼓於曹溪，道風日遠。晚年弟子遍及南北，各地開花，弟子有青原行思、南陽慧忠、荷澤神會，永嘉玄覺、南嶽懷讓。各領風騷於宗門，到會昌法難時禪宗勢力最大，堪稱獨秀。三論宗入唐後即衰微，故不述。

(二) 武宗滅佛的原因

①佛教勢力的強大：上述的情況表明佛教自入唐以來，由於先後得到朝廷的提倡，佛教發展迅速。其影響也日益廣泛。武宗在廢佛勅裏說：「……僧徒日廣，佛寺日崇，勞力於土木之功，奪人利於金寶之飾。……今天下僧尼不可勝數……」（見《舊唐書》卷十八上《武宗本紀》）。這說當時已形成一股強大的社會力量，寺院經濟豐厚，僧尼不可計數，對以皇帝為代表的封建勢力已構成了嚴重威脅的程度。武宗並且還聲稱「害法害人，無逾此道」（同上書）。因此他採取了粗野、暴烈、無知的行為來毀壞佛教，完全不顧及佛教的社會地位影響。這種做法表現了其人政治目光的淺陋，深受士人佛徒所不齒。

②偏信道教：由於唐武宗幻想長生，加上李氏王朝追李聃為

始祖的原因，而崇尚道教，欣賞道教的長生之術。即召集道士趙歸真等八十一人來宮中，在三殿修「金篆道場」，武宗親到三殿，於九天壇受法篆。會昌五年（八四五）正月。武帝還勅建望仙台於南郊，規模宏大。以道士趙歸真為右街道門教授先生，封衡山道士劉玄靜為銀青光祿大夫，崇文館學士，並請他治理崇玄館、吏屬、鑄印均有。武宗原即對佛教沒有興趣，加上道士趙歸真等人的從旁煽動，更增加了其對佛教的厭惡。

(三) 法難前對佛教的種種做法

根據日僧圓仁《入唐求法巡禮記》，將武宗在沒有正式毀佛前已有種種行為來打擊佛教。圓仁身遭法難，耳聞目睹，所述極詳。

開成五年六月十二日聖誕之時，於大內供齋，兩街大德與道士互相辯論。道士身著紫衣，大德不可。南天竺寶月三藏入朝，其人及弟子被收禁棒打。開成末年召道士趙歸真八十一人入禁中，親受法篆。會昌二年三月三日，勅無籍僧還俗，不置童子沙彌。武宗毀佛至此已見端倪。五月又對外國僧人進行檢察，勅停止宮內供奉大德二十人。六月十一日值聖誕日，勅僧道在殿前辯論，道士二人著紫，沙門如舊。十月十九日，勅下全國所有僧尼凡習咒術，禁令，雜工巧，及不修戒行者，並勒還俗，充入兩稅戶。先後還俗者達五千多人。會昌三年四月中旬，勅殺天下摩尼師。五月二十五日勘問諸寺外來僧的來由。六月有韋宗卿進《涅槃經疏》二十卷，《大圓伊宗鏡略》二十卷，武宗勅焚之，並毀其稿。並斥佛為戎人，經疏為胡書，在此前後又勅焚宮內佛經，埋佛菩薩並天王像等。九月勅兩街功德使疏中城中僧人。無籍僧盡令還俗，其它諸州依此行事。從此，京城內講經說法全部禁絕。會昌四年三月勅不許供佛牙。包括五台山、法門寺等均不許

供養，如有違者處以刑，因此諸州縣無人來往朝拜，又準勅勘責有僧無公驗者，可以在當處打殺。焚燒內道場所有佛像，而供奉天尊老君。同年的聖誕不召僧來論議。並勅僧尼不許街裏行，鐘聲以前歸寺，不許宿別寺，違者處罪。聖誕日的當天，道士奏云：孔子言黑衣繼十八子爲天子。黑衣指僧人，十八子則指李氏帝王，而此時武宗正是第十八代帝王。武宗信奉道教，對此奏書毫不懷疑，憎佛愈甚。加上道士趙歸真在武帝面前譏毀佛教，勸說除去，至此武帝毀佛已全部進行。

(四) 武宗廢佛的經過

會昌四年（八四四）七月，勅令拆毀天下山房、蘭若、普通佛堂、村邑齋堂，僧尼勒令還俗。《全唐文》卷七十五《南亭子》上曰：「武宗皇帝始即位，去山台野寺四萬所，冠其徒幾至十萬人」。這是從地方開始，拆除中小寺院及蘭若。到會昌五年四月，勅祠部檢撫天下佛寺、僧尼的數字，對佛教寺、僧進行調查統計，爲滅佛做準備。調查結果，全國共有大中寺院四千六百所，蘭若四萬所，僧尼二十六萬五百人。同年七月，下勅並省天下佛寺，勅令兩都兩街各留佛寺二所，每寺留僧三十人。長安左街留慈恩寺和荐福寺，右街留西明寺及莊嚴寺。其節度、觀察使治所及同華商、汝州，各留寺二所，分三等；上等留僧二十人，中等留僧十人，下等五人。其餘所有僧尼都勒令還俗。又下詔，東都止留僧二十人，諸道留二十人減半，留十人減三人，留五人皆去之，所留寺院皆由鴻臚寺掌管，不隸祠部（祠部掌管天地、宗廟大祭，鴻臚寺管朝貢客使），所有非保留的寺院限期拆除。並派人監督，拆毀寺院的財貨田產，一律沒收。所有廢寺的銅像、磬、鐘統統收繳鹽鐵使，銷毀鑄錢，所有鐵像，鑄做農具，銷毀費用由國家支付。一般家裏的金、銀等佛像，限一個月交

出，如違勅罪（見《舊唐書》卷十八《武宗本紀》）。唐武帝通過粗暴措施崇道廢佛，其結果有四千六百多所大中寺院被毀，蘭若四萬被拆，勒令還俗僧尼有二萬六千五百人，收回寺田數千萬頃，寺院的淨人，充兩稅戶的十五萬人。

(五) 武宗廢佛簡評

在唐代諸帝中唐武帝是個政績平平，然而確是唯一的一個堅決排佛的皇帝。他從國家政治經濟利益出發，排斥佛教，推崇儒、道二教。對佛教外來文化採取敵視態度，用粗野的措施來取締佛教。這種無知、愚昧的做法是唐武宗脫出常軌的行爲，病態的表現。造成這一事態的原因，除了偏激的認識和錯誤的估計外，同他個人素質低劣也有關係。不懂得佛教的社會基礎及佛教的教義可以純化社會的價值，簡單的訴諸強力手段，武宗廢佛，毀寺殺僧，勒令還俗，做法凶殘。這是唐武宗的錯誤的宗教政策所造成的悲劇。武宗滅佛並不反映整個統治者集團的集體意識，暗中反對者大有人在。因此雖然得逞一時，但不能長久，滅佛一年後，武宗嗚呼死去，宣宗即位，道士趙歸真、劉玄靖等人被一一誅殺。原因是「惑武宗排毀釋教」（見《舊唐書》卷十八下）。罪有應得，當時反佛的李德裕被貶至外地，宣宗遂大興佛教，一時「斤斧之聲，不絕天下」（見《全唐文》卷七九四）。佛教又得到了一定的恢復，然而佛教典籍在廢佛時大量被焚燒，義學研究水平不高，佛教從總體上已結束了隆盛時期的繁榮。此後唯禪宗、淨土、天台成爲五代至宋元時期的主流。

七、唐代其它諸帝與佛教關係舉要

以上通過唐高祖、太宗等與佛教關係的略述，突出說明有唐一代帝王對佛教政策急劇轉變的幾個重大時期，對佛教興衰產生

了直接影響。下面再對其它諸帝簡要說明。

唐高宗李治與佛教，其人奉佛，主要表現在修建大慈恩寺，度僧三百。請玄奘綱維寺任，並在寺內造譯經院。撰寫經序，鼓勵支持玄奘譯經，指派群臣參加譯事。在佛道關係採取平等的辦法（詳見《全唐文》卷十四）！

唐肅宗、代宗與佛教：唐肅宗李亨，即位不久，勅「天下寺觀，各度七人」。乾元元年（七五八），肅宗依不空受戒灌頂。上元元年，勅僧尼朝會，不須稱臣。代宗也崇佛，請西明、資聖兩寺僧衆念《護國仁王經》，並講說。其人率百官前去行香、禮敬。並多次下詔書維護頌揚佛教（詳見《全唐文》卷四十一——四十九）。

唐憲宗與佛教，其最突出的就是迎佛骨來宮供奉，韓愈《諫佛骨表》作於此時。

穆宗在位期間，親製《南山律師贊》（見《全唐文》卷六十七）。並設壇度僧。

唐敬宗李湛，在寶歷元年（八二五），勅兩街建立「方等戒壇」。並鼓勵僧人用俗講的方式弘化。

唐文宗在八〇三年，祠部奉請「天下僧尼非正度者，允許申請度牒」。申請者多達七十萬人。八〇三年澄觀示寂，文宗爲之「輟朝三日」、「重臣縞素」，撰寫《華嚴四祖清涼國師像贊》，宰相裴休奉勅撰碑，稱頌澄觀（見《全唐文》卷七十五）。又下《條流僧尼勅》精整僧團，試經度僧及修寺院（見《全唐文》卷七十四）。

唐宣宗即位，立即復興佛法，一改武宗對佛教的政策，杖殺趙歸真等十二人，廣度僧尼，令隸屬祠部，並發度牒，同時修復寺宇。其後的懿宗、僖宗對佛法也盡力推崇，昭宗也是如此，只

是建樹無多，故不贅述。

八、總論

綜觀唐代帝王與佛教的關係，可以得出如下結論，首先表現在對佛教各宗兼容併包：如太宗對杜順、弘忍、智威、玄奘均加以崇禮。他們彼此學說不同，宗派各異，太宗一視同仁，不對他們的學說不同岐來論是非。他們的學說能自由發達，蔚爲太宗的重要保證。武則天對佛教各宗派的態度也是如此，崇敬法藏，禮候慧能、神秀，置其門派之爭而不顧，對律學大師義淨同樣重視。其它各朝也情況如前。唐代各朝對佛教的諸宗派，能同時提倡，還表現在譯經方面。對此唐王朝給予組織和獎勵，被視爲國家大事，主譯者由朝廷任命，助譯人也常有由朝廷派選，譯場所需都由國家供給。先後有玄奘、義淨、菩提流支、實叉難陀、「開元三大士」等，所譯經典內容廣泛豐富，爲唐朝義學興盛提供了文獻上的先決條件。這種態度表現了唐人的豁達心胸，不但對佛教如此，儒、道也同樣重視，收到了「草異色而同芳」的效果。在控制教團規模方面，唐代帝王着重限制佛教政治和經濟力量的發展。僧尼的素質普遍很高，這與試經政策有直接關係，義學大德輩出，紛紛創宗立說，闡發義理，使佛教義學達到空前的興盛，在這過程中，唐代帝王對佛教的提倡起了促進的作用。也有玄宗對佛教採取了限制的辦法，武宗又以行政力量粗暴毀佛，繼承了歷史上野蠻的思想專制，影響極爲惡劣。經典佛像、壁畫、精妙絕倫的寺塔被毀之殆盡。是佛教的不幸，許多宗派從此一蹶不振，宣告佛教鼎盛階段的基本結束。同時也是唐代佛教政策的最大的失敗，沒有帶來任何好的社會效果。

（完）

優婆塞戒經研習之十八



談聲聞、緣覺、佛三者差別

智 銘

一般佛弟子，對佛法如果沒有相當深入，什麼是聲聞、緣覺、菩薩、佛，很不容易作清晰而肯定的認識，善生就是其中之一，所以他請問佛陀：

「善生言：『世尊！如何所說，菩薩有二種：一者、在家；二者、出家。菩提三種：一者、聲聞菩提；二者、緣覺菩提；三者、諸佛菩提。若得菩提名為佛者，何故聲聞、辟支佛人不名為佛？若覺法性名為佛者，聲聞、緣覺亦覺法性，以何緣故不名為佛？若一切智名為佛者，聲聞、緣覺亦一切智，復以何故不名為佛？言一切者，即是四諦。』」

善生的這段話，分三個層次：第一層次是他複述佛曾說過的話，就是將菩薩分成在家、出家二種；將菩提分成聲聞菩提、緣覺菩提、佛菩提三種。對於菩薩的如此分法，善生沒有疑問，但對同得菩提而分別成就聲聞道、緣覺道、佛道的分別，就有疑問了。這疑問就是：

一、同樣是得菩提，為什麼有人只能名為聲聞、有人只能名為緣覺、有人却名為佛。為什麼不可以同名為佛呢？

二、同樣得了覺性，為什麼有人只能名為聲聞、有人只能名為緣覺、有人却名為佛。為什麼不可以同名為佛呢？

三、同樣得了一切智，為什麼有人只能名為聲聞、有人只能名為緣覺、有人却名為佛。為什麼不可同名為佛呢？

善生對他所提出的這三個疑問作了一個結論，那就是：「言一切者，即是四諦。」這意思是說，各人所得的菩提、覺性、一切智，都是依四聖諦之理而得的，既然所得同源，而成就却有不同，這是為什麼？

在這裏需要先將「四諦」的意義說明一下，四諦又名四聖諦，「諦」是真理的意思，就是釋迦牟尼佛坐在菩提樹下悟得的四種真理：

一者、苦諦：即三界中的六趣衆生，都有生、老、病、死等等的苦報，這苦報之成立，是由於衆生在迷的緣故。

二者、集諦：因衆生在迷，所以生貪、瞋、癡等煩惱而行善、行惡，結集此善、惡行而成善、惡業。善業受善報，惡業受苦報。

三者、滅諦：就是涅槃，就是滅除一切惑業，才可以離生死苦，真空寂滅，入住涅槃、不生不死。這是開悟以後所得的果，俗稱為涅槃果。

四者、道諦：就是如何滅苦、破惑呢？必須要依循於道，佛陀乃設定了八正道，修這八正道，可以通向涅槃道而證得涅槃果，八正道者，就是正見、正思惟、正語、正業、正命、正精進、正念、正定。由修這八正道可以離一切的邪非，能成就無漏智慧、能到達涅槃、能成正解脫。

以上四諦有這麼大的功德，所以佛弟子無不依這四諦之理而修。但同修這四諦之理，得一切智，為什麼有人成聲聞、有人成緣覺、而有人成佛，善生有疑，所以問佛。佛陀聽了善生請問，就答道：

「善男子！菩提有三種：一者、從聞而得；二者、從思惟得；三者、從修而得。」

聲聞人從聞得故不名為佛；辟支佛人從思惟已，少分覺故，名辟支佛；如來無師，不依聞、思，從修而得，覺悟一切，是故名佛。」

佛陀回答善生的這段話，是從修道方法的不同，所成就的功

德不同，以致乃有聲聞、辟支佛、佛的分別：

聲聞人，是從佛陀處聞聽了四諦之理而得菩提，但所覺不深入，所以只能名為聲聞，而不能名為佛。

緣覺人，不從佛聞四諦之理，而是依於十二因緣法及飛花落葉，思惟無常之理得菩提，所覺比聲聞人深一點，所以名為辟支佛，而不能名為佛。

至於佛如來，在出世未悟之前，未值佛世，所以不從聞得菩提；也不依思惟而得菩提，而是從修為實踐中而得實證的菩提，所以才稱之為佛。

由以上聞、思、修的悟道方法來說，「修」的方法遠勝於聞、思的方法，所以成就較為殊勝。現在的佛弟子因緣深厚，既能聞佛法，又能思惟聖諦之道，更可以依道而修，聞、思、修三者兼具，其成就應該高於聲聞、緣覺才是。

佛陀之所以名為「佛」，除了上述的由修而得的理由之一以外，佛陀更說「了知法性」是一大原因，佛陀說：

「善男子，了知法性，故名為佛。法性有二種：一者、總相；二者、別相。聲聞之人，總相知故，不名為佛；辟支佛人同知總相，不從聞故，名辟支佛，不名為佛。如來世尊，總相別相，一切覺了，不依聞、思，無師獨悟，從修而得，故名為佛。」

在這段經文中，佛陀以「了知法性」的深淺，來判定果位的名稱。佛陀因為「了知法性」，所以才名為「佛」的。什麼是

「法性」呢？現在說明一下：

「法性」者，這是宇宙本體的一個名稱，其他還可以名之為實相眞如、法界、涅槃等等。這「性」爲「萬法」之「體」，無論「法」有什麼不同，但所有的法同一「性」體，因此名之爲「法性」。這「法性」，小乘人所知不多，所以很少討論法性的問題；但大乘人所修者是這「法性」，所討論者仍是這「法性」，所以「了知法性」是一件非常重要的大事。「了知」了「法性」，即便名之爲「佛」，其關係是多麼重大。如何了知法性呢？首先要了知法性有二種相，那就是總相與別相。

所謂總相者是指諸法皆共之相，如無常相，是一切法的總相，因爲世間所有之法的本體都是無常的，所以無常相即是諸法的總相；所謂別相者，是諸法共具一總相之法，還各有其個別性相。例如石頭有堅硬之相，火有熱相、水有濕相，唯有知總相、別相二法性者才能名之爲佛。

聲聞人只知總相，而不知別相。例如聲聞人能知一切有爲法是無常相，又知一切法乃因緣和合生，所以是空、無常能惱身心所以是苦，因無常、苦、空，所以無我。這些的總相，聲聞人都能知道。至於別相者，如眼識依處名眼相、耳、鼻、舌、身等諸根依處即名耳相、鼻相、舌相、身相，識有覺相、智慧相、慧智相。捨爲施相，不悔不惱爲持戒相，心不變異爲忍相，發勤爲精進相，攝心爲禪相，無所著爲智慧相，能成事爲方便相。識作生滅爲世間相，無識爲涅槃相。這些都是諸法的別相。聲聞人因不知這些別相，所以是聲聞，而不名爲佛。

緣覺人也如聲聞人一樣，只知總相，而不知別相，而緣覺人

所知的總相，是自己思惟得知，而不是由佛處聽聞得知，其智慧高聲聞一等。但因爲他們不知別相，所以名之爲辟支佛，而不名爲佛。

如來世尊，諸法的總相、別相「一切覺了」，而這「覺了」，不是從聞、從思中而得的，而是從修行實踐中得來的，由於如來世尊知總相、別相，智慧圓明，所以才名之爲佛。

一切法之成立都需緣境，聲聞、緣覺、佛三者的智慧，也需緣境，由緣境所得的智慧具足與否，即可判定其所應得的果位，所以佛陀說：

「善男子！如來世尊，緣智具足；聲聞、緣覺雖知四諦，緣智不具足，以是義故，不得名佛。如來世尊緣智具足，故得名佛。」

這段經文說明聲聞、緣覺的緣智不具足。「緣智」者就是緣一切法所生之智。聲聞、緣覺緣於佛說的四諦，而生苦法智、苦比智，能知苦諦；生集法智、集比智，能知集諦；生滅法智、滅比智，能知滅諦；生道法智、道比智，能知道諦。還具有世俗的善智，能知苦，能知集，能知滅，能知道。這些所知而具之智，僅止於總相之智。但世間法有相緣生的，例如眼識與相應諸法相緣所生之法相，乃至意識與相應諸法所生之法相，這就是別相了，緣這些別相也能生智慧，例如眼緣色而生眼識，知道該色是美色還是醜色。無論是美色也好、醜色也好，其本體都是空的，因其是空的，所以不可以起分別心，能知不起分別心，就是智慧，這智慧是由所緣而來，所以是緣智，這別相的緣智，是聲聞、緣覺所難以具足的，因此聲聞、緣覺不能名之爲佛。

如來世尊除了知道一切法的總相本體是空以外，還知道緣一切法所生的諸法，其本體仍的空，一切都不可以執着，因為如來世尊所知的智慧圓融具足，所以能名為佛。

佛陀從聞、思、修的修行方法；從知總相、別相的智慧，以及緣智具足不具足等三方面，來解答聲聞、緣覺人之所以只能名為聲聞、緣覺，而不能名之為佛的道理。接着佛陀又提出八點理由，說明聲聞、緣覺不得名為佛的道理：

第一、以譬喻說明：

「善男子！如恒河水，三獸俱渡，兔、馬、香象，兔不至底，浮水而過；馬或至底，或不至底；象則盡底。恒河水者，即是十二因緣河也。聲聞渡時，尤如彼兔；緣覺渡時，尤如彼馬；如來渡時，如彼香象，是故如來得名為佛。」

這則譬喻，文意淺明，不必解釋，佛以十二因緣河比喻為恒河，以三獸渡恒河，比喻為三乘聖人渡十二因緣河，因所知不同，過渡時就有浮水與透底的分別，以明聲聞、緣覺不能名為佛，而如來世尊名之為佛的道理。

第二、以斷煩惱習氣說明：

「聲聞、緣覺雖斷煩惱，不斷習氣；如來能拔一切煩惱、習氣根源，故名為佛。」

煩惱者，就是貪、瞋、癡等惑，能煩心惱身，所以名之為煩惱，聲聞與緣覺都悟四諦中的「苦諦」之理，所以斷除了一切煩惱，但卻沒有斷除煩惱習，所謂「煩惱習氣」者，就是煩惱已斷

，而習氣尚存。如難陀有姪欲的習氣，雖然得了阿羅漢果，但只要與男女並坐時，眼睛先看女象，並高聲對他們說法；又如舍利弗有瞋恚的習氣未斷，所以聞佛說他不淨食以後，即從此不再受請。因此聲聞、緣覺仍有習氣，不能名為佛，而如來世尊，二者俱斷，故名之為佛。

第三、以斷疑作說明

「善男子！疑有二種：一、煩惱疑，二、無記疑。二乘之人斷煩惱疑，不斷無記疑；如來悉斷如是二疑，是故名佛。」

「疑」是五毒之一，能蓋覆心識，不能徹見真理，所以非斷不可，但「疑」有二種，一是煩惱疑，二是無記疑，聲聞、緣覺所能斷者只是「煩惱疑」。所謂「煩惱疑」者，是指無量煩惱藏所纏的如來藏，不起疑惑。也就是說，雖有無量煩惱，但不影響如來藏，如來藏始終是靈明而無疑惑，這煩惱疑，聲聞、緣覺已斷除。所謂「無記疑」者，就是對有些事物的善惡、粗細、損益、苦樂、美醜等等無法分辨而生疑惑時，這就是無記疑。這無記疑聲聞、緣覺因為不知，所以不能斷。例如一把泥土中有多少微塵，聲聞、緣覺不知，所以不能名為佛；而如來世尊則二疑俱斷，知一切法，心中一無所疑，所以能名為佛。

第四、以厭心說明

「善男子！聲聞之人厭於多聞；緣覺之人厭於思惟，佛於是二心無疲厭，故名為佛。」

聲聞人是必須多聞佛法，才能成就更高的果位，可是他們却

對多聞生厭心，因為多聞而不能行，即生苦惱；緣覺人必須自我多思惟，才能徹明真理，而他們厭於思惟。因為這二種人有厭心，所以不能名為佛；而如來世尊對多聞與思惟二者，一無厭心，精進不已，所以才名之為佛。

第五、以淨物為說明

「善男子！譬如淨物，置之淨器，表裏俱淨。聲聞、緣覺智雖清淨而器不淨；如來不爾，智器俱淨，是故名佛。」

以淨物置淨器，用來譬喻佛弟子的淨智與淨身（器），聲聞、緣覺因為斷除了煩惱，所以他們的智是淨的，但煩惱習未斷，所以他們的身器仍是不淨的。所以不能名之為佛；而如來世尊二者俱斷，所以智與器俱淨，才名為佛。

第六、以淨行為說明

「善男子，淨有二種：一者、智淨；二者、行淨。聲聞、緣覺雖有智淨，行不清淨；如來世尊，智、行俱淨，是故名佛。」

佛以「淨」來作標準，而「淨」分「智淨」與「行淨」。智是「智慧」，聲聞、緣覺人知四諦之理，知一切煩惱障，所以聲聞、緣覺有淨智。但煩惱習氣未除，在身與心諸行中，常常表現出來，雖然無意，但却造成其行不淨，所以不能名佛；而如來世尊，智與行俱淨無餘，所以名之為佛。

第七、以行有邊無邊說明

「善男子！聲聞、緣覺，其行有邊；如來世尊，其行無邊，是故名佛。」

聲聞、緣覺之行，以自度為先，度他為次，所以其行有邊，不能稱之為佛，而如來世尊，自他同度，衆生平等，所以其行無邊，故名之為佛。

第八、以破障為說明

「善男子！如來世尊，能於一念破壞二障：一者、智障；二者、解脫障，是故名佛，如來具足智因、智果，是故名佛。」

如來世尊能於一念中，破智障與解脫障。所謂「智障」者，就是煩惱障，也就是所知障，即貪瞋癡等諸惑，能障涅槃寂靜之理，不能了知諸法之事相及實性真如；至於「解脫障」者，就是衆生有理障，即邪見等惑障蔽正智慧知見；又有事障，即貪、瞋、癡等事惑，相續生死而障涅槃，所以名為解脫障。如來世尊能於一念之間，將這二障破壞而得智慧解脫，具足智因與智果，故名之為佛；聲聞、緣覺僅具足的智因，智果都不具足，故不名為佛。

以上是佛陀舉出各種理由來說明聲聞、緣覺與佛的差別，因有這麼多差別，所成就的果位不同，因此不能同名為佛。由這也同時說明成佛不容易，需要多努力。



敦煌257窟 飛天

社長 釋敏智
 督印 釋洗塵
 發行 釋金山
 編輯 余又凌
 助編 釋素聞
 承印 文采印刷公司

內明雜誌社
 香港新界屯門藍地妙法寺

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

贈閱

佛元二五三七 年二月一日出版
 公元一九九三



布袋和尚