



# 明内

集漢穀城刻石字



265



觀世音菩薩陶塑



# 漢傳佛教翻譯芻議（上）

法成

## 引言

提起「翻譯」在社會上，尤其是文化界，可以說是相當熟悉的；對於我們佛教徒來說，更加有着不同尋常的意義，因為我們今天能夠信仰和研究佛學，與古代大德致力於佛經翻譯是分不開的。在二千五百多年前，誕生於古印度的佛教，之所以能形成了漢、藏、巴三大語系在中國以及世界各地廣泛地傳播，也與佛典的翻譯密不可分。

在漫長的翻譯過程中，無數高僧大德，在他們當中，既有我國西行求法者，也有西域東來傳教者，爲了追求真諦，爲了弘揚大法和啓迪人們的智慧，或遠涉流沙，徒步萬里；或漂洋過海，浪跡天涯；或廢寢忘食，畢生精獻，經歷了常人無法想像的艱難困苦。其中不知有多少人葬身於大海，傷生於雪山，掩埋於沙漠，無聲地離開了人世。然而，正是這許多忘我的高僧大德，用他們的熱血和汗水，爲人類在歷史上寫下了翻譯佛典的輝煌一頁，爲漢傳佛教奠定了堅實的基礎，中國佛教才有聞法修證和開宗立說的依據，並極大地充實和豐富了中國文化的寶庫。

漢傳佛教翻譯，不僅開始得早，持續年代久長，而且參譯人才之衆，規模之大，涉及範圍之廣，翻譯數量之多，質量之高，社會影響之深，都是人類文化史上所罕見的。

這裏要說明一點的是：在我國，除了漢語系的漢譯佛典以外，還有藏語系的大量藏譯佛典和巴利語系的傣語佛典。本文敘述僅限於前者。

漢譯佛經，綿延了一千數百年，大致分爲古譯、舊譯、新譯三個時期。從東漢明帝或桓、靈二帝到東晉孝武帝太元十年（385）爲古譯時期，竺法護爲這個時期的翻譯中堅。從東晉安帝隆安五年（401）到唐太宗貞觀七年（633）爲舊譯時期，這個時期的傑出代表是鳩摩羅什和真諦三藏。由唐貞觀十九年（645）起，進入以玄奘法師爲代表的新譯時期。從唐憲宗元和年（806—820）間以後，漢傳佛教翻譯，斷斷續續一直到清代止，此中除了北宋曾有五十餘年大規模的譯經而外，其餘都是小範圍零零星星的。據現代學者考證，一千多年漢譯經、律、論和密典，總計一千五百二十部，五千六百二十五卷（據《精刻大藏經目錄》）。這些浩繁的譯典，是佛教徒和全國人民的珍貴的文化遺產。

## 一、漢譯佛典的起源

佛經翻譯是伴隨着佛教的傳入而開展的。有關佛教的傳入，是個眾說紛紜的問題。在歷史上比較廣泛採用的一種說法是：東漢明帝永年十年(67)傳入說。其實，在這以前，佛教在中國流傳早已有了群眾基礎。從「楚王英奉佛」一事，就可看得清清楚楚。據《後漢書·楚王英傳》記載，英是東漢明帝劉莊的異母兄弟。年少時，即好遊俠，交通賓客；晚年更喜黃老，為浮屠齋戒祭祀。永平八年(65)，漢明帝詔令天下死罪皆入縑贖。當時，因好賓客而被人誣告謀反的楚王英，遣使送黃縑、白紬三十匹「以贖愆罪」。帝即詔告：「楚王誦黃老之微言，尚浮屠之仁祠（《後漢書·後漢紀》作『祠』，《資治通鑑》則作『慈』），潔齋三月，與神為誓，何嫌何疑，當有悔各？其還贖以助伊蒲塞、桑門之盛饌」（這裏「伊蒲塞」即優婆塞，「桑門」即沙門）。從這段詔書中，我們可以看出：一、門下已雲集了不少伊蒲塞、桑門的楚王英，篤信「浮屠」之教；「還贖以助伊蒲塞、桑門之盛饌」的漢明帝劉莊，起碼對「浮屠」教是有好感的，說不定也是一個尚「浮屠」者。二、朝廷承認佛教流傳合法。三、詔書本身否定了明帝永平十年(67)為佛教的始傳說，因為永平八年(65)就已知道「浮屠」之教了。四、從詔書中所使用的佛教名詞「伊蒲塞」、「桑門」等，說明佛教已經有了翻譯。五、從「助伊蒲塞、桑門之盛饌」來看，說明佛教在當時已經具備了群眾信教基礎。

佛教初傳中國較為說得通的年代應該推前到秦始皇四年（前243）傳入說，即《佛祖統記》卷三四載：「始皇四年，西域沙門室利防等十八人，帶佛經來化。」此說原出於後人托士行名而作

## 明內

### 專論

漢傳佛教翻譯芻議（上）……………法成……3

業因果報定律……………佛日……16

### 特稿

壇經的筆受及其版本（下）……………演慈……23

### 筆譚

優婆塞戒經研習之二十六

談菩薩修自利利他之道……………智銘……29

### 四眾堂

豪義淨挺與精誠澹樸——

追念洗塵、金山二位上人……………仁俊……36

悼念洗塵法師……………幻生……39

### 畫頁

封面：普陀山法雨禪寺

面裡：觀世音菩薩陶塑

底裡：蘇頻陀尊者

封底：對聯 弘一大師墨迹

的《朱自行錄》，被稱為「偽錄」，因而此說一向被人否定。但因時間推移和情況變化，不得不對它重新考慮。其理由是：一、後人托名寫錄，所記歷史未必即偽。二、古印阿育王（前272—230在位）派出許多大德到國外弘傳佛教的時間，約在公元前250—240年之間；這與始皇在位（前246—210年）及室利防等來化之年（前243）相契。三、有人說：張騫通西域以前，西域交通阻塞，不可能有西域人來華傳教。但據記載：早在阿育王祖父時（生活於公元前四世紀末及公元前三世紀初），古印度就有了中國的絲織品。最近，《光明日報》消息：「埃及三千年前已有中國絲綢」（九三年三月廿一日《光明日報》第七版）。《漢書》則載有：張騫於公元前119年第二次出使西域時，在大夏等地看到從印度販去的蜀布、邛竹等中國產品，這證明商人早有往來。同樣道理，傳教大德，雖在西域交通未暢時，爲了弘揚佛法，應當也可往來。這完全符合佛教徒的爲法忘身精神。四、依《善見律毘婆沙》所載，阿育王曾派摩訶勒棄多來華傳教，多羅那他《印度佛教史》說阿育王時有大德善見到支那「弘法」，在《南傳佛教史》裏，也有末世摩於阿育王時來「支那」弘教的記載。這些記載，人名雖有出入，所記史事則一，是很有價值的。五、本世紀六十年代在江蘇連雲港發現了孔望山石窟，據專家考證，是創鑿於公元前二——一世紀間。根據現有資料，只有始皇四年（前243）傳入說，對它從情理上才說得通。因此，大體可以肯定，秦始皇時傳入說比較可信。

佛教要想向外發展和傳播，首先須要讓人們對它理解。同樣，要讓中國人們接受它，也須先要讓大家發生興趣，要建立以佛教教義爲主的有關方面給人理解的條件，哪怕是淺顯的理解也好。由於語言文字的不同，這就離不開翻譯來作橋樑。從翻譯法

則來說，總是從口譯到筆譯的「進化」過程。我國古代의 正式譯經，同時也是先由口譯而後筆譯（筆譯爲漢）。漢傳佛教最初翻譯，由於人少，不具規模，未能引起人們注意。所以從史料中，找不到漢傳佛教翻譯起源的確切年代。現在我們知道漢傳佛教最早翻譯的可信史料是《魏略·西戎傳》所載：「昔漢哀帝元壽元年（公元前2年），博士弟子景盧受大月氏王使伊存口授浮屠經，曰復立者，其人也。」這裏的「復立」二字，在《世說·文學篇注》、《魏書·釋老志》等書中，均作「復豆」，即浮屠的同音字。從這段文字中，雖然看不出伊存向景盧所授經典的具體內容，但有幾點可以肯定：一、月支王使口授浮屠經是譯的佛經。二、「浮屠」、「復立」等詞匯是音譯。三、是代表大月氏的使者口授譯傳。正因爲是官方交流，所以引起重視，載於正史。大月氏此刻正是國力日強，佛教盛傳之際，使節傳教，與情理相符。姑且就以這則史料爲漢傳佛教翻譯的起源吧。事實上，佛教漢譯當比此要早得多，只是缺乏文獻佐證。在《佛祖統記》卷三五說，西漢成帝鴻嘉二年（前19）光祿大夫劉向，校書天祿閣，「往往是佛經」。依此，很早就有筆譯佛經了，可惜只是片斷史料，沒有它文助證。

口譯佛經，應該是一個漫長的階段。真正的肇始時間很難確定，但可肯定是伴隨着佛教的傳入而相關聯。秦始皇時室利防等帶佛經來化的佛教初傳，就有可能伴隨翻譯。中國人要知「西方」佛教，需要「西人」爲其講說，這種「講」很可能就有口譯。口譯的發展，必然產生筆譯，只有筆譯佛典（古代筆譯佛典也包括口譯過程）的出現，佛教才能很好地流傳，才能使後人真正地接觸到佛經的具體內容。經過長時期的交往接觸，彼此間的語言文字和風俗習慣不斷獲得熟悉和提高，這爲筆譯提供了有利

條件，並打下了良好基礎。筆譯是口譯的昇華，有了筆譯佛典，才能使佛教更好、更廣泛、更深入地流傳各地，才能促進佛教的發展。

我國的第一部筆譯佛典是什麼，始於何時？據《梁高僧傳》

卷一記載，漢明帝「夜夢真人」遣使西行求法，得攝摩騰、竺法蘭帶經像以白馬馱返，為立精舍；騰、蘭共同譯出《四十二章經》一卷。「漢地見存諸經，唯此為始也。」他們翻譯所居住的地方，即「今洛陽城西雍門外白馬寺是也。」但是此經及攝摩騰、竺法蘭兩位大德，歷來學者頗有爭議。持否定意見者，說《四十二章經》的文體類似晉代，其中的「章」，則出於《孝經》（十八章），由此斷定為晉人所撰，非「西人」譯本。這個論斷不免欠妥，「查今日所存巴利佛經，亦不乏此種類似的《孝經》之文體」，（湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》卷上《四十二章經考證》），這就不便解釋了。其實，《四十二章經》是從中亞一種俗譯過來的「季羨林《再談浮屠與佛》，載於90年第二期《歷史研究》」。而且出世較早，前後有兩個譯本。前者為漢譯本，是攝、竺二人所譯，文極質樸，早已亡佚。後者為吳時支謙所譯，文辭較為優美，這就是現存的《四十二章經》譯本。詳細情形在湯先生的《漢魏兩晉南北朝佛教史》卷上和季先生的《再談浮屠與佛》文中，都有較嚴謹的論證。

東漢明帝時期，雖然有了中國佛教的第一個譯本——《四十二章經》，但是，此後的七、八十年，卻再也難以找到有關佛教活動的資料。原因何在？令人費解。直到東漢晚年的桓、靈二帝時期，才有安世高、支謙二位大德來華譯佛經的正式記載。此時，由於西域各國來華傳教的大德逐漸增多，佛教翻譯活動日趨活躍，因此拉開了漢傳佛教翻譯的第一個寶貴期——古譯的帷

幕。

## 二、漢譯佛典的發展與成熟

漢傳佛教翻譯（指筆譯）自東漢明帝時，騰、蘭二人譯出第一部經典——《四十二章經》，或東漢桓、靈二帝時安世高、支謙譯出大小乘經起，至清代阿旺扎什最後譯出《修藥師儀軌佈壇法》止，綿延一千數百餘年。從其特徵上看，分為古譯、舊譯、新譯三個時期。

1. 古譯時期 東漢初期，雖有騰、蘭二位譯師來華譯經，但學界持有爭議，且此後七、八十年沒有佛教活動記載，所以學者往往不以此為最初譯經，而是取漢末建和二年（148）安息大德安世高來華為譯經之始。安世高（名安清），本是安息國王子，但卻無意繼承王位而出家修行。他博學多識，篤誠信佛。來華不久，即通漢言。自桓帝建和二年（148）到靈帝建寧（168—171）中，在華從事翻譯佛經達二十餘年。據《梁高僧傳》載，前後共出《安般守意經》、《大小十二門經》、《陰持入經》、《百六十品經》等三十九部（《祐錄》作三十五部）。側重傳譯小乘禪數方面的典籍。幾乎與安世高同時來到洛陽的月支（「氏」）大德支婁迦讖，則主要傳譯大乘佛教典籍。於靈帝光和（178—183）、中平年（184—189）間，先後譯出《般若道行品》、《般若三昧》等十餘部經。這兩位翻譯家雖然不是直接來自印度，但他們所傳譯的經典，卻代表着印度當時佛教重要的大小乘二派。他們的譯風也不盡相同，前者譯典「義理明析，文字允正，辯而不華，質而不野」（《梁高僧傳》卷一《安世高傳》），已略帶意譯因素。後者譯典，則如僧祐所說：「博學淵妙，才思測微。凡所出經，類多

深玄，貴尚實中，不存文飾」(《祐錄》卷一)，全屬直譯。這兩種不盡相同的翻譯風格，所出佛典，前者比較易讀；但兩者都受到當時各種因素的限制，譯業還是初創階段，離成熟還遠，有待於後來的翻譯家完善。然所傳譯的禪數和般若等經典，對後世影響頗大。在他倆同時或稍後，又有竺佛朔、安玄、嚴佛調、康巨、康孟詳等譯師分別共譯或獨譯佛經。三國時期，有曇柯迦羅，康僧鎧、支謙、康僧會等來華傳譯佛經。其中，中印沙門曇柯迦羅，則是傳譯中土律典的第一人。並應請譯羯摩法，於洛立壇，為衆傳戒，開我國佛教傳戒之先河。由於來華的譯僧日漸增多，譯籍也越來越富；但所譯經典，大多不盡完善。於是，就漸漸地出現了整理、訂正、補譯、加注的翻譯家。如精通西域六國語言的月支僑民支謙，收集衆本，于吳黃武元年(222)至建興(252—253)中，改訂支謙所譯《道行般若》、《首楞嚴》，並自譯出《維摩》、《瑞應本起》、《大般泥洹》等經。所譯經典，廣涉大乘小乘。他繼承了支謙的般若思想體系，對魏晉興起的玄學，起了相互促進與發展的積極作用。值得注意的是，他的翻譯風格與漢代相比，有所改變，不像過去「貴尚實中、不存文飾」的質樸直譯，而是在修辭上，注重「辭趣雅便」了(慧皎語)。後來道安法師在《摩訶鉢羅若波羅密經鈔序》裏評論說：「支越(即支謙)斲鑿之巧者也；巧則巧矣，懼巧而混沌終矣。」與支謙同住吳郡建康的康居僧人康僧會，以注解並弘揚安世高所譯的《安般守意經》而聞名。此外，他還譯出了《阿難念彌陀經》等。這一時期，值得注意的是我國出現了第一位如法受戒的僧人——朱自行。他不但是漢地第一位受戒比丘，而且也是第一位研究和講解《道行般若》的大德。在研究和講解過程中，他深深感到譯典的文意不足，義理時有不通；故此萌發了西行求法之念，欲求更

為完善的原本。於曹魏甘露五年(260)，他從長安出發，西涉流沙，歷盡難險，隻身步行一萬一千餘里，終於輾轉到達盛行大乘佛教的于闐，訪尋到《放光般若》梵本九十章，六十萬言，於西晉太康二年(283)遣弟子弗如檀等送回洛陽。元康元年(321)，在陳留倉垣水南寺，由無羅叉、竺叔蘭譯出，極盛一時。朱自行因此而成為中土沙門西行求法的第一偉人，其意義和影響是非同尋常的。古譯時期傑出的譯經代表，當是「敦煌菩薩」竺法護(亦名支法護)。法護的祖先月支人，世居敦煌。在西晉武帝年(265—290)間，遊歷西域，學通三十六種外國語言文字(《梁高僧傳》)，帶回大量的胡本經典。自敦煌至長安，沿路傳譯，寫為晉文。先後譯出《正法華》等經典，達一百六十五部之多(同上)。《祐錄》計一百五十四部，《開元錄》則為一百七十五部，三百五十四卷)。他從晉武帝泰始二年(266)到晉懷帝永嘉二年(308)四十餘載的譯經事業中，不僅譯典宏富，而且翻譯地點遍及南北各地。由於他的努力，漢譯佛經事業向前邁進了一大步。所以慧皎大師在《梁高僧傳·竺法護》中贊道：「經法所以廣流中華者，護之力也。」他所翻譯的經典，確實對中國佛教的影響較大，如《正法華經》的譯出，使印度佛教的重要大乘經典傳到中國來，從而在兩晉間產生了不少《法華經》的研究專家。又《法華經》的《觀世音菩薩普門品》一品，則普及了人們對觀世音菩薩的信仰。作為般若經典的《光讚般若》，則對西晉流行老莊的思想界，給予了新的影響。法護的助譯人才較多，有法乘、聶承遠、聶道真父子，以及竺法首、陳士倫、虞世雅等人。法護的譯經質量，既不是漢代的偏質(質樸、樸拙)，又不是吳譯(謙譯)的偏文(修飾)，而是「弘達欣暢」、「樸則近本」。

前秦建元十五年，即東晉孝武帝泰元四年(379)，飽受戰亂

流離之苦的彌天釋道安，被迎入長安五重寺，備受秦王苻堅的禮敬。安師博學多識，在長安大弘法化，隨學僧人多達數千。一時間，京師盛行「學不師安，義不中難」之風。他深感舊時所譯經典未臻完善，極力倡導廣譯。時值西域開通，來華傳教的西域和印度僧人漸多。安師便在長安創立譯場，邀請來華的僧迦跋澄、僧伽提婆及曇摩難提等外國大德，並召集眾多中國義學沙門，合力譯出《中》、《增一》兩部阿含，《阿含暮鈔解》《毘婆沙》、《阿毘曇心》等論。他親為校定，序其緣起。小乘三藏由此燦然完備。

作為譯場的組織和主持者，道安法師常為所譯經典寫序作介紹，以闡述佛典翻譯的優劣、內容和題解等，表明自己的見解。他在翻譯過程中，總結出「三不易，五失本」的原則，讓後世譯家引為龜鑑。為了探討自東漢至西晉譯經的時代背景和譯者情況，乃至判別佛典的真偽，便着手整理以前所譯的各代全部譯典，編纂經錄，於東晉興寧二年（364）撰成了我國第一部具有規模、內容詳實和結構嚴謹的佛經目錄——《綜理衆經目錄》（簡稱《安錄》），開我國佛經目錄學之先河。並於經文之前，首建「經題」，使閱讀者見題即了經旨。該錄雖已失傳，但被梁代僧祐法師的《出三藏記集》（簡稱《祐錄》）收入；因此，從《祐錄》中仍可窺見其面貌。道安法師不但在佛經翻譯方面作出了貢獻，而且對般若義理和禪觀熏修也有成就。他為《光讚般若》進行注解，寫有《光讚折中解》、《光讚抄解》等；又為《道行般若》注釋，撰有《道行般若集異注》。禪觀方面的著作則有：《安般守意經注解》、《陰持入經注》等；此外還撰有《賢劫八萬四千度無極注解》和《甄解》等二十餘部其它方面的佛典注釋。至此，由初期單純翻譯佛典轉到譯、注兼備上來。這說明佛

教在中國的傳播，正在不斷地深入和發展。還有值得一提的，安師培養了一大批德學兼備的僧才，為以後的羅什法師來長安進行大規模的譯經活動，奠定了良好的基礎。

古譯時期，到道安法師圓寂告一段落。這個時期的佛教翻譯，雖然偶爾也有安師等那樣的中土沙門參與譯事，但畢竟是少數人。在譯壇上絕大多數是來自西域各國的大德或僑民，譯主基本上是清一色的外國人。他們對漢地語文大多不熟悉，須依傳語者（多為漢人）為之譯述。那時的漢人對胡語也不夠熟悉，對佛教又沒有深刻的認識，往往不免以中國本土的儒家語言，尤其是道家思想雜入其間來理解和翻譯佛經。這樣一來，佛典的真義就難免受到損失。再加上初傳時期的原本大多來源於中介西域各國（如大月氏、康居等）的胡本（從梵文譯成西域各國文字的佛典），少有來自印度的梵本；間接轉譯，自然難免多一層差錯。這個時期又有口授、誦誦的形式，傳譯者難免遺忘或錯記，也會影響到譯本的質量。如《祐錄》卷七載，晉太康末年（289），西僧寂志以胡語誦出《文殊師利淨律經》，「經後留有數品，其人忘失。……更得其本補令具足。」又如道安法師《鞞婆沙序》上說，論本由罽賓沙門僧迦跋澄誦出，其國沙門筆受為梵文，弗圖羅叉譯傳，智敏筆受為漢文。經過了兩重口授、筆受，論文甚多，誦者忘失，僅出四十事（《祐錄》卷十）。再如僧伽提婆在譯《阿毘曇八健度論》時，亡《因緣》一品，後得他人傳誦補足（同上）。在翻譯方法上，這個時期雖已初露直譯、意譯的端倪，但由於語言、習俗的隔膜、經本的不全等因素，其意譯、直譯都不成熟。而且常受此土固有思想的影響，譯文乖佛本義的事，也常有發生。這個時期是處於佛教翻譯的草創階段，無論從哪個角度來看，都有待於完善。即使像竺法護那樣熟悉三十六種「西

語」，也懂漢文的一譯家，譯出了許多經典，而留傳下來的精品卻不多，這是受時代的局限所致。

2. 舊譯時期，歷史演進到東晉、二秦，我國的漢傳佛典翻譯蓬勃發展。這時西域各國，尤其是印度佛教沙門的接踵而至；法顯、寶雲等中土沙門為訪求佛典原本，則躬身西邁。如此，使得印度、西域流行的衆多佛典迅速傳到漢地。一時間，譯經事業出現了前所未有的興旺景象。由於譯經事業的迅速發展，加快了佛教在中國的傳播和教義研究的發展。

姚秦弘始三年(401)，西涼滅亡，困居十七年之久的鳩摩羅什法師，終於被迎到長安。這時的長安城，法化已相當隆盛。自西晉以來，先有竺法護譯經和帛法祖講習，弟子幾且千人；後有安公造就的一大批僧才。什師在這種時代背景下來到長安，如魚得水。崇奉佛教的後秦王姚興，以國師之禮敬重什師。兩人常「晤言相對，則淹留終日，研微造盡，則窮年忘倦」(《梁高僧傳·羅什》)。後應姚興之請，住長安逍遙園西明閣進行譯經講說。不久，四方義學沙門群集，「……公卿以下，莫不欽附沙門，自遠而至者五千餘人。起浮圖於永貴里，立波若台於中宮。沙門坐禪者，恒有千數。州郡化之，事佛者十室而九矣」(《晉書》卷一百一十七《載記》卷一七)。

在後秦王姚興的護持下，什師主持了大規模的譯場工作。尤其是在翻譯《大品般若》時，姚興還親自校讎；長安譯場，一時稱為極盛。助譯者則來自各方，既有原住長安的僧肇，又有來自廬山的道生，既有從北方來的道融，又有由江左到達的僧弼，以及各地名僧，匯集一堂。這批大德，既精教理，又善文辭，執筆承旨，各展所長，相得益彰。

從弘始三年(401)什師至長安，迄弘始十五年(413)，依《廣

弘明集》卷二三僧肇《鳩摩羅什法師誄》(什師入滅止，在十餘年的時間裏，先後譯出佛典三百餘卷(依《梁高僧傳》，《祐錄》為三十五部二百九十四卷，《開元錄》則為七十四部三百八十四卷)，涉及面十分廣泛。其譯典質量之高，技巧之妙，慧解之勝，文筆之雅，義理之顯，字句流暢等成就，都是我國翻譯史上前所未有的。他的譯經態度與業績，在僧肇《維摩經序》中有所表示：「……與義學沙門千二百人，於長安大寺請羅什法師重譯正本。什以高世之量冥心真境。既盡環中，又善方言；時手執胡本，口自宣譯，道俗虔虔，一言三復，陶冶精求，務存聖意。其文約而詣，其旨婉而彰。微遠之言，於茲顯然」(《祐錄》卷八)。

他對自己不甚熟悉的經典，翻譯時尤為持重。如晚年翻譯《十住經》時，起初，因對它不太熟悉，一個多月未敢動筆，直到請老師佛陀耶舍共議之後，摸清義理，方始翻譯。加之有僧肇、道生、慧觀等衆多通曉內外典籍的一流英才協助，所以，經他翻譯的佛典，其質量殊為卓越。自從東漢支謙首譯《道行般若》以後，般若思想雖然風行了二百餘年，但未能給人以完全徹底的正確理解。其重要原因之一就是各種般若經的譯本未能做到準確無誤。因此，羅什法師一到長安，姚興就請他重新翻譯《大品般若》(與《放光般若》同本)。該經以及與它密切相關的《大智度論》譯出之後，第一次把般若學的本來面目介紹過來，有關般若學上的誤解問題，便釋然冰消；而且還突出地闡明了龍樹菩薩的中觀解空思想。什師譯此經論，徹底拋棄過去「格義」，苦心創立符合般若的詞匯用之。翻譯過程極端認真，先由什師按梵文口譯漢語，講出梵漢義旨，對照舊譯，讓參譯者討論後，寫成初稿；再以論文參證經文進行修訂；最後，總勘校正，通暢確符聖意，才作定本(僧睿《大品經序》)。

由什師譯出的《法華》、《維摩》等經，後人又有重譯；但普遍流行的還是什師譯本。此外，他於律部出《十誦律》、《比丘戒本》，於禪學出《坐禪三昧經》、《首楞嚴三昧經》等，這些經典都曾風行一時；於小乘論中選譯接近大乘般若思想的《成實論》；於淨土經內譯出了《彌陀經》，前者形成「成實學派」，盛行於南北朝時代；後者千五百餘年以來，一直為廣大佛教徒所樂於持誦，且是淨土宗的主要經典之一。但他最主要的譯典，還是系統地介紹了龍樹菩薩大乘中觀學派的經論。其中《中》、《百》、《十二門》三論，成為三論宗的理論依據；再加上《智論》，就成為四論學派的典籍。後來，「四論」與《法華經》相結合，則又開創了中國的天台宗。所譯《金剛般若》成為禪宗依據的典籍。

羅什法師雖然也撰寫了一些著作，但他的主要精力和成就還是在翻譯方面。其譯典數量雖比後來的另一傑出的翻譯大家——玄奘法師要少，但涉及面則廣於後者，其譯大、小乘經律論幾乎無所不包，流傳面亦廣。並且在翻譯文體上，一變過去樸拙的古風，運用達意的手法，使佛學奧義易為人們所接受和理解。對於研究者來說，則開闢了無限廣闊的園地。概而言之，羅什法師的翻譯特色大體有如下四個方面：1、譯德高尚。他不因主傳龍樹中觀學說，而詆毀旁系，從他的全部譯典來看，從他眾多的門下高足看，都能說明這一問題。2、譯法善巧。在翻譯過程中，既能保持梵本的原意，又能適合漢民的漢語語法習慣，即所謂「曲從方言而趣不乖本」（慧觀《法華宗要序》），做到這一點是很不容易的。什師所譯經典久傳不衰，決非偶然。3、譯風嚴謹。例如僧肇在《維摩經序》裏說：「一言三復，陶冶精求，務存聖意。」這決不是僅限於翻譯《維摩經》是如此認真，而是翻譯全

部經論都是這樣嚴謹不苟。所以他臨終時在眾人面前發願道：「若所傳無謬者，當死焚身之後舌不焦爛」（《梁高僧傳·羅什》）。後果如其言。4、譯文曉暢。因其精通梵漢，所以經他翻譯的經典，語言和諧，文筆空靈華美，而不乖原旨，讀起來朗朗上口，故千百年來為人們所樂於誦習。中國佛教翻譯史上的兩大主流派之一——意譯，至此，高度成熟。

羅什法師的譯經活動，對當時處於南北分割狀態下的中國，影響很大。首先是身為東晉佛教界領袖的慧遠大師，在南方遙為聲援。他一方面常和什師書信往來，商討教義，溝通南北佛教的交流；另一方面，他又派弟子法淨、法領等去西域求法，並於廬山創般若台譯場，請南來的僧伽提婆完成《阿毘曇心》、《三法度》等小乘論典的翻譯。並將精通禪教的印度沙門佛跋陀羅請到廬山，從事禪經方面的翻譯和弘傳。

在南方的另一佛教中心——建康，也設立了國家譯場。該譯場集中了當時中國西行求法的法顯、寶雲等沙門參與譯事。他們既改訂了前代未完備的譯本，如《中阿含》、《增一阿含》，又擴大了大乘教典的翻譯範圍，如對《華嚴》、《涅槃》等經的傳譯。

我們知道，佛典傳入中國有賴於兩方面大德的努力。一方面是西域僧人東來傳法；再一方面是中國僧人的西行求法。而其西行求法者，或意在搜尋佛典為主，如支法領等；或旨在親炙受學，並請師匠東往弘教，如智嚴等；或為禮拜聖跡是重，如智猛等；去的動機雖然各有側重，但訪求和親炙聖典終是共同目標。因此，這些大德廣泛吸取西土哲理，窮究佛典奧秘，帶回了梵典，進行漢譯，在佛教漢譯事業上作出了重要貢獻，推動了中國佛教的發展。西行求法，肇始於三國時期的朱自行，到東晉末劉

宋初，尤顯隆盛。這個時期的重要譯經大德，除什師而外，還有僧迦提婆、佛跋陀羅、法顯、竺佛念、曇無讖、智嚴、寶雲、求那跋陀羅等大德；其中最著名者，首推法顯。法顯是到達中印、斯里蘭卡的第一人。他以六十六歲高齡於東晉隆安三年（393）從長安出發，西行求法，度沙河，越雪山，經六年，歷三十餘國而達中天竺，求得大量梵本。到達斯里蘭卡，停二載，又得一批梵典。從海路於東晉義熙九年（413）回國，次歲抵建康。後與佛跋陀羅合譯出《摩訶僧祇律》等「百餘萬言」（《梁高僧傳》卷三）。他寫下了《佛國記》（又稱《法顯傳》），記載着西域和南亞各國的地理、聖跡、佛教文化、風土、人情等，成為研究這些國家和地區中古史、交通史、佛教史以及考古發掘等重要資料。東西方學界都很重視它，已譯成多種外文。

進入南北朝，佛教漢譯進一步發展。來自天竺的菩提流支、真諦等譯家，各自帶來梵本譯出了大量佛典；其中真諦三藏的譯績尤為顯著。據《唐高僧傳·拘那羅陀》載，真諦，梵名拘那羅陀，西天竺優禪尼國人。梁中大同元年（534），攜梵本經典自扶南抵南海。兩年後至建業，受到梁武帝的隆重禮遇，敕住寶雲殿。正擬傳譯經論時，即遭候景之亂，不得不輾轉至富春。從此，便開始了他顛沛流離的譯經生涯。先後駐足豫章、南康、晉安、梁安、廣州等地，且行且翻。因感懷道來化，卻不遇時，故數度乘船欲返故國；但以種種原因，未能如願。陳太建元年（569）圓寂於廣州制旨寺。

自梁中大同元年（546）至陳太建元年（569）的二十三年間，共譯出經論傳記六十四部，二百七十八卷（《開元錄》判定為三十八部，一百一十八卷）。這對於一個在戰亂中流離轉徙者來說，是多麼地不容易！尤其是他翻譯了無著《攝大乘論》三卷及世親

《攝論釋》十五卷，對佛教文學影響很大。自此，南北攝論師出，開創了「攝論學派」另一部《俱舍論》譯典問世，則又形成了俱舍學派。鑒於他的卓越成就，人們把他與羅什、玄奘並稱為中國佛教翻譯史上的三大譯家。他隨翻隨作義疏，並講解弘敷，同時領眾修行，從不廢止。這是真諦三藏譯經的一大特色。

隋朝的大一統，給佛教的傳播帶來了新的希望。在南北割據的年代，南北傳播多有不便。北部中國經過兩次「法難」，佛教被摧殘，不但翻譯事業無法繼續，而且眾多譯好的經典，也被損失。篤信佛教的隋文帝統一中國後，便竭盡全力復興佛教。開皇十一年（590）他下詔書說：「朕位在人王，紹隆三寶，永言至理，弘闡大乘」（《歷代三寶記》卷十二）。於是下令修復因周武「法難」而被毀掉的寺院，允許人們出家。又令每戶出錢（以十錢為限）營造經像，並在京城及并、洛等州邑，由官家繕寫一切經，分別藏於寺院及秘閣內。天下競相風從，民間佛經數量大增（《辯正論》卷三和《三寶記》卷十二）。因文帝畢生致力於佛教事業，所以隋代佛教迅速擺脫了北周武帝留下的陰影，而趨繁榮。一度中斷了的北方佛教翻譯事業，得以繼續發揚光大。國立譯場的規模漸備，並且逐漸湧現了一些較高成就的翻譯家，如：那連提耶舍、闍那崛多、達磨笈多、彥琮、裴矩等大德。其中彥琮所論定的翻譯格式「十例、八備」，對後世譯經有較大影響。也許是時間短促的原因，隋代佛教翻譯，還沒有開創出新的譯風，是處於一個承上啓下的階段。

由羅什法師開始的舊譯時期，到唐貞觀初波頗三藏告一段落。在這個時期，由於羅什、真諦等傑出的翻譯家，譯典質量大大高於古譯時期。具體表現為：一、這個時期譯典原本，多數已不再是西域轉譯並夾雜土音的胡本，而是直接從佛教策源地印度

輸入的梵本為主，這為譯本的準確性提供了有利條件。與前期相比，「論」的翻譯逐漸增多，但因不同傳承的異本和各家釋論的見異，不可避免地影響到翻譯傳習，以至產生學派論爭。這種論爭，大大地加深了人們對佛教的認識和理解，從而極大地推動了佛教在中國的發展。二、這個時期的譯主，多數雖然仍為外國人，但是，他們嫺習漢語，文學造詣亦高，這在相當大的程度上，杜絕了早期因語言隔閡而不能使譯文暢達原意的弊病。同時又有諸如法顯、寶雲等諳熟梵文的漢僧協助或獨立翻譯，所以經本內容日益豐富，質量也得到了很大的提高。另外，作為譯主，除了準確地把佛典譯出外，還為大眾講解。如慧觀《法華宗要序》所載「法師鳩摩羅什，……更出斯經，與眾詳究，什自手執胡經，口宣秦言，……什猶謂語現而理沈，事近而旨遠，義釋言表之隱，以應探賾之求」（《祐錄》卷八）。可見，譯經的過程，實際上也是講經的過程。翻譯方法，意譯是這個時期的主流，而且已趨成熟。如該時期傑出的代表羅什法師，對譯法所持的見解，則與中國最早探討翻譯文體的道安法師不同。安師極力推崇直譯，如讚揚支謙的譯本是「棄文存質，深得經意；反對竺佛念的筆受諸經，好事潤飾。」什師則不以為然，他認為印度國俗「甚重文藻」，翻梵為漢，實在無法兼顧到原文的辭藻，即使能得大意，文體則完全變了樣。他形象地將樸拙的直譯喻為「嚼飯與人，非徒失味，反令嘔噦。」因此，他力主須要做到在不失原意的基礎上，盡可能地順從譯文文法習慣，並保存原來語趣，即所謂「曲從方言，而趣不乖本。」顯然，他追求的是信達而外，兼取雅馴的意譯方法。這種翻譯方法，事實上非常適合中國的文風，所以他的譯本，人樂誦習，迄今不衰。此則固然與他兼通梵漢兩語有關，而他對義理的精通，以及在文學上所具有高度的鑒

賞力與表達力，則是在翻譯上取得巨大成就的又一重要條件。儘管如此，這個時期的翻譯還需依托「筆受」。如真諦譯經時，慧愷擔任筆受；「筆受」水平的高低（梵文、義理、漢文、文學等），直接影響到譯本的質量。如真諦在廣州制旨寺與筆受慧愷在翻《攝論》、《俱舍》後，復應愷師之請，於顯明寺重治《俱舍》，講解文義（《俱舍論序》）。這說明愷師首次筆受、參譯，因了解文義未能透徹，譯本質量欠佳，故請求講解重治。此外，該時期也有某些譯文走樣的情況發生。如《祐錄》卷八僧睿《思益經序》載：「此經天竺三正音，名《毘絕沙真諦》，是他方梵天殊特妙意菩薩之號也。詳聽什公傳譯其名，翻覆展轉，意似未盡，良由未備秦言，名實之變故也。察其語意，會其名旨，當是持意，非思益也。直以未喻持義，遂用益耳。」由此可見，這個時期的意譯，雖然相當成功，但也不免有走樣之處。總而言之，以羅什為代表的該期翻譯，其成就已遠遠超過了前期，而且，隨着對「經藏」解釋的「論藏」翻譯增多，逐漸形成了學派競立的局面。這說明中國佛教已由早期的傳譯為主，正在向研究、消化和立說方面過度。

3. 新譯時期 入唐，譯風轉入新譯時期。從貞觀十九年（645）到貞元末（805），佛教翻譯達於極盛。梁啟超說：「以全體佛教論，實應合隋唐為一期。專就翻譯一部分論，則隋不過六朝之附庸，不能與唐齊觀」（梁啟超《佛學論文十八編》第十《佛典之翻譯》）。作為封建社會鼎盛期的唐代，不僅佛教翻譯事業達到登峯造極的地步，而且佛教各大宗派也先後相繼成立，並得到極大的發展。這個時期翻譯家輩出，其中最為傑出者當首推玄奘法師。

據《唐高僧傳》卷四和《慈恩三藏法師傳》記載，玄奘，俗

姓陳，本名禕，河南洛州緱氏人。生於隋仁壽二年（602），《慈恩傳》作開皇二十年——600。年少時，就跟隨早年出家的二哥長捷法師住洛陽淨土寺，學習佛經。悟性很高，加之廣泛地參學，對當時各學派典籍，幾乎習遍。但在聽受、敷講過程中，總覺得各家所說不一，檢之聖典，亦隱然有異，因感無所適從。尤其當時流行的《攝論》、《地論》兩家有關「法相」說的不一致，更使他惘然。因此便萌西行求法的心念，想尋取總賅三乘學說的《瑜伽師地論》，以求會通教旨。但因種種客觀原因，直到二十九歲方成西行。在印度，他廣參博學，足跡遍及五印全境。尤其是在當時聞名全印的最高學府——那爛陀寺學習期間，曾被推選為精通三藏的十德之一，因此倍受禮遇。他融會大乘「中觀」、「瑜伽」兩系學說而撰寫的《會宗論》，深受那爛陀寺主持人戒賢論師及該寺諸大德的稱讚。接着又撰寫了《破惡見論》、《三身論》等，也轟動一時。後來戒日王在曲女城設無遮大會，邀集十八國國王，大小乘學者三千餘人，婆羅門及各派學者二千餘人，那爛陀寺千餘僧，請玄奘法師升座為論主，就其所著《會宗》、《惡見》二論的論點標出「真唯識量」，任人難破；經過一十八天，無一人能提出異議，大獲全勝。可見，玄奘法師在義理方面的造詣高深程度；所以得到大小乘佛教學者的一致推崇，被譽為「大乘天」、「解脫天」。作為一個留學印度的中國僧人，取得如此成就，實在是千古一人，難能可貴。

不久，他便攜帶數百部梵本經典和各種佛像，啓程東歸，貞觀十九年（645）回到京都長安。往返歷時十七年，途經一百一十餘國（據《大唐西域記》）。

回國後，他便致力於翻譯事業。先在弘福寺譯經，爾後，太子（即後來的高宗帝）建慈恩寺，並在寺內設翻經院，延請奘師入

寺主持譯事。其間又在華宮、修文殿、洛陽麗日殿翻譯經論。前後所出共七十五部，一千三百三十五卷（此據近人考定，《開元錄》計為七十六部，一千三百四十七卷），並應太宗要求，撰《大唐西域記》十二卷，以記所歷各國的歷史、地理、聖跡、風土人情、宗教信仰等情形。該書的問世，對當時密切與西域各國的友好聯繫起到了積極作用。今天，則是研究古印和中亞地區的重要史料；同時也是世界著名遊記之一，影響廣大而深遠。當然，這不過是他眾多成就方面的一個側面而已。他的主要成就還是在翻譯方面。在眾多譯作中，先譯出《菩薩藏經》；繼出《顯揚論》、《集量論》、《瑜伽師地論》、《發智論》、《大毘婆沙論》等，最後在玉華宮譯成《大般若經》六百卷。在翻譯該經前，他準備將印度十大論師所作《唯識三十論》的注釋各別譯出，後接納弟子窺基的建議，取護法論師的釋本為主，糅合其他各家，譯為《成唯識論》十卷，成為唯識家的根本典籍。以後又重新翻譯了無著的《攝大乘論》三卷和世親、無著的《攝大乘論釋》各十卷。因文義與南朝真諦三藏所譯不同，故稱「新義」。此外，他還應東印度童子王的請求，將中國的《老子》譯成梵本，流傳於迦摩縷波等國，對中印文化交流起到了促進作用。麟德元年（664）圓寂於玉華宮。奘師所譯各種典籍，因其梵漢造詣都極精深，親自主譯，所以名相的安立，文義的貫通，無不精確異常，並且還矯正了許多舊譯的訛謬。他極力倡導注重文義切合於原典的譯風，後人稱其為「新譯」，從而在中國的譯經史上，開創了一個新紀元。他的譯籍不但多，而且涉及面廣，幾乎將印度那爛陀寺全盛時期所傳承的佛學精華，都譯介到中國來了。這些典籍由於他翻譯的嚴謹，對今天從事佛學研究的人來說，其意義十分重大。他在譯經之餘的講學中所闡揚的「理佛性」、「行

佛性」和「五性」說，成為創立慈恩學說的一大特色。

由支謙開創的早期直譯，因語言、習俗等方面的隔閡，故翻譯出來的佛典，樸拙難讀，自然也就不易流傳開來。此後，儘管有諸如安師的極力推崇，但在唐代以前，作為中國佛教翻譯的兩大主要流派之一的直譯，始終未能臻於完善。直到精通梵漢二語，而且佛學、文學（包括中、印兩國）造詣都很高深的玄奘法師的出現，直譯才真正趨於成熟，並達到登峯造極的境界，這是一般的結論。事實上，奘師並非單純的直譯，而是一變前人的譯法，自己從「梵本口授漢譯，意思獨斷，出語成章。文人隨寫，即可成誦。」既不主張「意譯文風」，而又反對直譯文體的佶屈聲牙。在盡符原作原意的基礎上，力求文從字順。是一位兼採直、意二譯之長所獨創的精確嚴謹的翻譯文體，開創了新譯之風，對以後唐代各譯家影響很大，並從此奠定了唐代佛教繁榮的基礎。

繼玄奘法師以後，另一位大譯家是義淨法師。他自幼出家，「遍詢名匠，廣探群籍，內外嫻習，今古博通。」（《宋高僧傳》卷一），十五歲時，便萌西遊之心，欲效法顯、玄奘之高風，弘傳佛法（《南海寄歸傳》作十八歲，此依《宋高僧傳》）。為了實現這一宿願，自幼勤奮好學，先後曾從著名律師道宣、法礪學律部。後又到洛陽、長安參學《對法》、《攝論》、《俱舍》、《唯識》等。咸亨二年（671），義淨三十七歲自揚州發足西遊，與同參數十人抵番禺（廣州），擬取海路至印。不料將登船時，從者皆退，唯弟子善行相隨，然並沒有動搖他的西行求法的決心。二十天後，到達室利佛逝（印尼蘇門答臘島），停留半年，學習聲明。弟子善行因病歸國，他則孤身泛海前行，經末羅瑜、羯荼等國，於咸亨四年（673）到達東印耽摩梨底國，遇居住該國

多年的唐僧大乘燈，停一年學梵語。此後兩人同往中印，瞻禮各處聖跡。往來參學二十五年（留學那爛陀寺十一年），歷三十餘國。天后證聖元年（695）夏，攜帶梵本三藏近四百部，合五十萬頌，以及金剛座、舍利等，回到洛陽。則天皇帝親迎於東門外，敕住佛授記寺。初與于闐沙門實叉難陀共譯《華嚴經》八十卷。久視元年（700）後，於洛陽福先寺及雍京西明寺設場主譯。其譯場規模很大，參與譯事的有中、印及西域各國高僧。前後共出經律論五十六部，二百三十餘卷。神龍三年（706），奉詔入內，於大佛光殿翻譯《藥師琉璃光佛本願功德經》，帝御法延，親自筆受。由於他梵漢皆精，義理洞明，故譯本質量相當高，且多側重直譯。除譯經典而外，還撰有《大唐西域求法高僧傳》、《南海寄歸內法傳》、《護命放生儀軌》、《別說罪要行法》、《受用三法水要法》，共五部九卷。又出《說一切有部跋闍堵》七十八卷。他雖翻譯三藏，但重在專攻律部。譯寫之餘，常細心地將日常生活行持中的重要律儀教授門徒。徒眾傳承，遍及京、洛。玄宗先天二年（713）圓寂於大荐福寺翻經院。單從漢僧譯經數量方面來說，他僅次於奘師居第二位。所撰《大唐求法高僧傳》、《南海寄歸內法傳》，對研究中、印中古歷史、佛教史、交通史等方面，有重要意義。

與玄奘、義淨並稱為唐代三大翻譯家的不空，一生則致力於密典的宣譯。他本是北天竺婆羅門族，幼年喪父，隨叔來華。十五歲師事金剛智三藏，學習梵本《悉曇章》和《聲明論》。因聰悟穎慧，甚受器重，寄於厚望。具戒後，廣學梵漢經論和密法，深得密教奧旨。又因他通曉梵漢，故常遵師命共同傳譯。開元十二年（732）隨師自長安至洛陽，途中，其師因病圓寂。不空則奉遺命往五天竺和獅子國訪尋密教經典。天寶二年（746），他攜帶

五百餘部密藏經論回到長安，先後住鴻臚、淨影、興善等寺，從事翻譯和灌頂。也常被請到宮中內道場作法，受到玄、肅、代三朝帝王的崇敬。尤其是代宗在位期間，對不空「制授特進試鴻臚卿，加號大廣智三藏，」後更封魯國公，賜食邑三千戶，辭而不受。大曆九年（774）圓寂。所譯典籍有《金剛頂經》、《金剛頂五秘密修行念誦儀軌》、《般若理趣經》、《發菩提心論》等七十七部，一百二十餘卷（據《宋高僧傳·不空》，《貞元錄》作一百一十部，一百四十三卷）。

不空一生致力弘傳密教，但他並沒有因此低毀顯教。這在盛唐佛教宗派競立之際，顯得難能可貴。在他的大量譯典中，可以看到諸如《慈氏菩薩所說大乘緣生稻芊經》、《大方廣如來藏經》、《大聖文殊師利讚佛法身禮》等顯教經典。他還重譯《密嚴》，溝通《華嚴》、《勝鬘》等經。又因自幼來華，十分精通漢族語言、文化、風俗習慣等，故他所譯的經典，質量較高。其中《文殊師利菩薩及諸仙所說吉兇時日善惡宿曜經》，為密宗後人所常用；《金剛頂經義訣》，也為密教學人所常誦習。遺下奏表很多，由圓照編輯為《表制集》六卷。

此外，唐代的著名翻譯家還有：那提、實叉難陀、菩提流志、善無畏，金剛智、般若等，他們都做出了各自的貢獻。

在整個中國漢傳佛教歷史中，無疑唐代佛教是最興盛的。這種盛況，有人說這是唐朝政治開明的緣故；也有人說是唐王朝經濟發展和社會穩定的緣故等等。的確，發達的經濟、穩定的社會、開明的政治等，都是佛教發展必不可少的條件，不過，這只是外因而已。任何事物的發展，最主要的根據是依靠內因。唐代佛教事業蓬勃發展的內因，首先是佛教經典的大量譯出；同時，有一大批忘我的佛教大德嚴持戒行，深入經藏，晝夜熏修，

徹悟本源，開宗立說等，將自己畢生精力無私地全部奉獻給佛教的結果。眾所周知，唐代佛教的最大特色，就是諸宗競立。而這一局面的出現，是建立在佛經的大量傳譯基礎之上的。如開新譯之風的玄奘法師的翻譯佛典，則有了慈恩宗的創立；義淨的譯傳，豐富了律部典籍；而善無畏、金剛智、不空三藏的翻譯，則開創了密宗等等。因此，從某種意義上來說，經典翻譯，就是佛教發展的基礎。也許正是這個緣故，漢傳佛教翻譯到了唐代，由於玄奘、義淨、不空等大批傑出的翻譯家的努力，不但譯典空前成熟，而且使佛教的發展達到高峰。

唐代佛教翻譯的成就輝煌，與已往各個時代相比，具有如下特色：

1. 譯主精僻 唐代以前，譯主多為外國人，而且多數不諳漢語，需依漢僧承擔筆譯，而精通梵漢的漢僧，屈指可數。譯主要表達的意思，筆受者往往未必能完全理解和表達。如什師譯《妙法蓮華經》時，參考《正法華經》，其中有兩句照原文直譯是「天見人，人見天」沒有錯，但什師嫌譯得太直過質，欠文雅，助譯的漢僧便試探着說：「將非人天交接，兩得相見」（《梁高僧傳》卷六《僧叡傳》）？什師稱善。在一流的羅什法師譯場尚且出現這種情形，其他譯主和筆受水平遠不如者，其翻譯當中的隔閡，就在所難免了，譯本的質量自然要受到削弱。入唐以後，譯主已由外僧過渡到漢僧，如玄奘、義淨等，他們精湛義理，又通梵漢和中印習俗。昔日在翻譯中的「隔閡」，自然消除。故下筆時無牽就，不模糊，詞匯確定，便遵為永式，文言曉暢，研讀性強。故道宣在論及奘師的譯經事業時，說：「自前代以來，所譯經教，初從梵語，倒寫本文，次乃回之，順同此俗，然後筆者觀理文句，中間增損，多墮全言。今所翻傳，都由奘旨，意思獨



## 業因果報定律

佛法世俗諦的核心內容，是「因果律」，即業因出生果報的法則，這種法則，是運用緣起法則觀察衆生的思想言行時，總結出的有關規律。佛典中所說因果律，大略包含有五條定律。

### 一、善惡業因必生同類果報

據緣起法則，「此生則彼生」，因必生果，什麼因必生什麼果，有如種瓜得瓜，種豆得豆，不可能雜亂，也不可能有因無果，有果無因。這在『分別緣起初勝法門經』所說緣起法包含的十一項內容中，可攝於「種種因果品類別」、「因果更互相符順」、「因果決定無雜亂」三義。衆生所造的業，應必遵循這貫徹一切現象的不變法則，同類業因必生同類果報，善業必生善報，惡業必生惡報，善惡雜造業（黑白業）必生善惡夾雜果報，有漏業必生有漏果報，無漏業必生無漏果報，無有錯謬，絲毫不爽。這是像物理、生物等科學的定律一樣的自然規律，不會因人

佛日

們不認識、不相信它而失效。諸完全惡業則失。『出曜經』載佛言：「善惡之得報，不難從人際關係中發現其例證，如『出曜經』載佛言：「善人得善，行怨得怨，罵人得罵，擊人得擊。」善惡因果，主要依衆生相互關係而建立，對他於己之損益恩怨施以反報，是畜類也都具有的本性。這種本性，大概植根於作用力必生反作用力的物理定律。佛經中，開示善惡必報的規誡觸處可見，如『施檀國王經』載佛言：「罪福響應，如影隨形，未有爲善不得福，爲惡不受殃者。」『法句經』偈：

「行惡得惡，如種苦種；惡自受罪，善自受福。習善得善，亦如種甜，自利利人，益而不費。」

『法句經』還將善惡果報比喻爲車輪碾過處必然留下的轍跡，說明只要造業，便不可能逃脫果報的追逐。這鐵的規律，對誰都一視同仁，不管尊卑貧富、聰慧愚痴。『法句經』云：「福德之反報，不問尊與卑。」中國佛家常說：「聰明不能敵業，富

貴豈免輪迴！」

佛家認為，業，有不可思議的巨大力量，稱「業力」，為世間四種不可思議力——佛力、神通力、龍力、業力——之一。四種不思議力中，神通力、龍力都沒有業力大，佛家說：「神通不能敵業。」在業力面前，多大的神通也會失靈。就是佛力，尚不能隨意轉、消定業。只要身在衆生生死界，造了善惡業，便無法擺脫所造業力的束縛，無處逃避善惡業報的追逐。『涅槃經·獅子吼品』偈云：「非空非海中，非入山石間，無有地方所，脫之不受業。」『大智度論』卷五引佛說偈：

「業力為最大，世界中無比。先世業自在，將人受果報。業力故輪轉，生死海中迴。大海水乾竭，須彌山地盡，先世因緣業，不燒亦不盡。諸業久和集，造者自逐去，譬如債物主，追逐人不置。是諸業果報，無有能轉者，亦無逃避處，非求哀可免。（中略）從地飛上天，從天入雪山，從雪山入海，一切處不離，常恆隨逐我，無一時相捨。」

與此偈相關的一個故事說：有四個仙人，各各神通自在，以天眼看見將受惡報，力圖以神通力逃避，乃盡其所能，上天入地，赴雪山，去大海，結果仍無法擺脫如影隨形的業報。

善惡業必生同類果報，還意味着：一個人若既行善又作惡，則其善、惡各自生其果報，不可能互相抵消，不可能用行善的方消滅惡業之惡報；另一方面，惡業再大，也不能消滅其所造善業之善報。禪宗六祖慧能大師說：「擬將修福還滅罪，應世得福罪還在。」（『壇經』）

## 二、自作自受，不由於他

衆生既然以自我為中心而造業，有一個造業的人格主體「俗我」，則其所造業的果報，按因果決定不雜亂等緣起義，只能由造業者自己或其五蘊相續而生者承受果報，不可能由別個承受。而衆生現在所承受的業報，必是自己以前或前生宿世的業力所感。就像飲食睡眠，不能由別人替代，就是至親如父母子女，也不能互相承受業報，只能是自作自受，大不必怨天尤人。『泥犁經』載佛言：「父作不善，子不代受；子作不善，父不代受。善自獲福，惡自受殃。」『無量壽佛經』說：「天地之間，五道分明，善惡報應，禍福相承，身自當之，無誰代者。」『楞嚴經』云：「如是惡業，本自發明，非從天降，亦非地出，亦非人與，自妄所招，還來自受。」皆強調自作自受，把行為的責任和後果只歸諸於行為的主體。這與中國儒家以血緣家族關係為中心所宣揚的「積善之家必有余慶，積惡之家必有余殃」，及道教之子孫承受先人罪業的「承負」說，很是不同。

## 三、業因多類，果報五種

衆生所造能生必然果報的業，佛典中從作為生果之因的角度，有二因、三因、六因、十因等分類。二因：貪婬等多作則姪慾愈益增長熾盛，如渴飲咸水，愈飲愈渴，名「習因」或「同類因」，善惡業因能生來生後世的果報，名「報因」或「異熟因」。三因：生因（異熟因）、習因、依因（識等之所依），出「成實論」。六因見「俱舍論」：能助成或不障礙果報出生者，名「能作因」；互相依存而生果，名「俱有因」；能出生同類果報，名「同類因」；同時相應而生，名「相應因」；無明、身見、邪見、見取見、疑等能遍生一切煩惱惑業，名「遍行因」；惡業與有漏善業能生來世成熟於五道中的果報，名「異熟因」。

十因，見『瑜伽師地論』卷五：隨說因、觀待因、牽引因、生起因、攝受因、引發因、定異因、同事因、相違因、不相違因，其中值得注意的是引發、相違、不相違三因，引發因，謂三界有漏善業不但能引發自界的有漏、無漏善業，還能引發其餘二界的有漏、無漏善業，這屬於間接的引發。相違因與不相違因說明：果報將生時，若有障礙之緣現前阻擋，便暫不得生。

諸種業因出生的果報，多說有五種。一現法果或士用果，指當前現世就可得實際受用的果報，如學習知識技術，從事工商農業等，現前便得果報利益，這在『瑜伽師地論』卷七有所論述。該論卷九還說兩種極重的善惡業必得現法果：極重善業指於佛法僧三寶正信正解，以佛法為指導作大善行，能現世獲得福壽安樂等果報；極重惡業指「五無間」（五種必墮於無間地獄的重業）——姦污阿羅漢和生母、打最後身菩薩、出佛身血、劫奪僧財寺產、誹謗大乘佛法等，得現世惡報。二等流果，謂同類因果相續，如同一河水相續而流，譬如抽烟會形成難以戒絕的烟癮。三異熟果，果報成熟於來生後世，使人流轉六道六趣。佛經說人一日一夜有八萬四千念，每一念都可以牽引出一生乃至多生的異熟果，就像每株植物都會結出多數種子，生出多倍的植株，『阿毗達摩雜集論·決擇諦品』云：「或有業，由一業力牽得一身，謂由一業力，長養一生異熟種子故；或有業，由一業力牽得多身，謂由一業力，長養多生異熟種子故；或有業，由多業力牽得一身，謂由多業利那數數長養一生異熟種子故；或有業，由多業力牽得多身，謂多利那業更相資待，展轉長養多生異熟種子故」出生五道異熟果的業因頗為複雜，有的業，一個便能招致一期乃至多期生死，有的生死身由一業所生，有的則由多業所生。人一生多造無數業，死後如何受異熟果呢？論中回答：「重者先熟，

或將死時現在前者，或先數習者，或最初所引者，彼異熟先熟。」謂極重業、臨死時現前的業（「近死業」、「臨終業」）、一生常作成習的業（「習慣業」）和宿世積累儲備、未生果報而於臨終死後最先成熟的業（「累積業」、「儲備業」）四種業，決定死後最先受的異熟果，亦即決定死後的去向。四種業中，數極重業、臨終業，對決定死後去向來說，起着關鍵性的作用。『業道經』云：「業道如秤，重者先牽。」佛典有云：「臨終片刻，能勝多時。」四增上果，指主體的業行對其生存環境發生的作用。佛學認為，眾生的生存環境，包括地域、時代、氣候、物產、人緣等條件，皆是眾生業力所感，是業報的一部分，稱「依報」，意謂為眾生身心之「正報」所依的生存條件。『宗喀巴大師顯密修行次第科頌』云：「增上（果）謂外緣，是正報所依。」若行善修德，會感召好的生存環境，生於富強文明之邦；作惡多端，會招致不好的生存環境。『業報差別經』載佛言：「若有眾生於十惡業多修習故，感諸外物悉不具足。」六與他增上果，指一眾生所作業，對他的親屬、他周圍的人乃至社會所產生的影響，如常言：「一人得道，雞犬昇天。」若一人犯罪，則會使全家臉上無光，心中不快。

眾生，尤人類，是社會性的存在，生活於眾人、社會、自然界乃至動物界等的緣起關係中，互相關聯，按五果中的增上果、與他增上果二義，則一人所造業的果報，可波及於他的生活環境（社會、自然界），而眾人共造的業（共業），則感得眾人共同依止享用的或好或壞的生存環境。按此，一個民族、一個國家、一個地區的貧富強弱、先進落後、文明程度、社會秩序、社會心理氛圍、生存環境等，乃這個社會群體所造共業的果報，由社會群體「自作自受」。

#### 四、果依衆緣，報通三世

業因雖然必定生果，但僅爲緣起果報諸緣中最重要的一種，尙須待必要的一切條件具備，才能出生果報。按『中論』等說，緣起一事物的條件，有因緣（因）、所緣緣（外境）、增上緣（起關鍵作用的其它條件）、等無間緣（因果相續中間無有間歇阻隔）四種緣。具倫理、社會性的業因出生果報，須視造業主體和業所作用的對象之間的因緣際遇等多種條件而定，有一條件不具備，便不得生果。就像植物的種子，不一定即刻便能落地發芽，要等到一定的時候，具適宜的溫度、濕度、土壤、光照等條件時，才會發芽、生長、開花、結果。衆生所造業的果報，也未必都能現前今生便能見到，也許要經歷長時，或到來生乃至極爲久遠的後世才能成熟。業力果報，須要從整個生死輪迴的漫長過程去觀察，不能僅局限於眼前、今生。

按佛經說，業因之果報，依其成熟的時間，分爲三種報應方式：一是現報（現世報），果報在眼前、今生便能成熟，這在生活中是大量存在的，如學習工作，現前便見成效（士用果）；信修佛法，不久便身心獲益；犯罪違法，現前便遭法律制裁、衆人唾棄等等。二是生報，今生造業，來世受報，而今生所受果報的因，自然要追溯於前世了。經云：「欲知前世因，今生受者是；欲知來世果，今生作者是。」這主要指異熟因、異熟果而言，異熟果，當指生來既定、不容自己選擇的諸條件，如所生的時代、地域、家庭、天生的體質、容貌、智商、性格等稟賦。『瑜伽師地論』卷七說：「或有諸業，唯用宿作（宿世所造作）爲因，猶如有一自業增上力故，生諸惡趣及貧窮家。」三是後報，謂今生或宿世所造的某些業，由於諸緣未具，或被強緣所遮障，要在多生後世，乃至極爲久遠的未來，才能諸緣齊備，成熟果報。但不

管受報的時間多長，即使長到多劫之後，只要已經種下業因種子，便沒有不生果報的道理。『大寶積經·入胎藏會』偈云：「假使百千劫，所作業不亡，因緣合遇時，果報還自受。」『法句經』偈云：「妖孽見福，其惡未熟，至其惡熟，自受罪酷；禎祥見禍，其善未熟，至其善熟，必受其福。」不能因看到社會上有好人受罪，惡人享福的現象，便輕易說善惡無報。好人受罪，受的是他前世所作惡業的果報，壞人享福，享的是他前世所行善業的果報。「善有善報，惡有惡報，不是不報，時候未到。」「善惡到頭終有報，只爭來早與來遲。」這種報通三世說，長時期以來隨佛教之流傳深入於中國民間，成爲被很多人所奉守的倫理信條，對促進人們行善修德，平衡社會心理，起了不可估量的積極作用。

佛學還分衆生所造業爲定、不定兩種。定業，謂果報已經決定，難以轉變。『涅槃經·師子吼品』解釋：「若定心作善惡等業，作已深生信心歡善，若發誓願供養三寶，是名定業。」定業，是以決定心、深心所造的重業，作後沒有反悔，其善者如發願供養佛法僧等，其惡者如五無間業、殺人等。定業的報應方式，又有三種之分：一者報定，肯定會受果報；二者時定，受報的時間已成定數；三者報定而時不定，要等到時機成熟才受定報。除定業外，其它非以決定心作、作後反悔改正者，屬不定業，不一定必受果報。『優婆塞戒經·業品』就定不定，分業爲四種：「一者時定果報不定，二者報定時不必定，三者時定果報亦定，四者時、果二俱不定。」當然，不定業之不定，只是說所作業的力弱，或有可能因其他強大障礙而難得生果，如植物種子成熟得不太好，或有可能被破壞，便不一定能發芽生長，並不意味業因無報。

## 五、業由心造，回轉有道

以上四條規律，只是就業力的自然規律而言，說因必有果，業必有報。但人若知曉佛法，掌握了業力因果的本質，了徹業由心造、可由心轉，再加上殊勝增上緣等方便，便可以利用因果律，轉移、消除宿世所造惡業的果報。這是佛學業力因果律的真諦所在。若僅見及前四條業必生果的屬於世俗諦的法則，而未見及於此，便失了佛法因果律的神髓。『華手經』中，佛陀甚至說：「以我所說世間正見、順生死理、業緣果報可戲論法爲上智慧，是人爲誹謗如來及如來法！」爲什麼？因爲「業果若決定，衆生不成佛。」（『宗喀巴大師顯密修行次第科頌』）如果業力因果決定不可轉、消，則具有無量善惡業種的衆生，只能是業果相續、生死不休了，難以擺脫業力的束縛，至多只能行善生於人天，報盡還墮，難有橫渡生死之流、到達涅槃彼岸的可能性？何況因果報應，並非佛家之孤發獨明，是婆羅門教等也都宣揚的世間學說，並非佛家獨有的、核心的出世間之學。以此爲最上真理，當然是貶低了佛法，要被斥爲謗佛謗法了。

因此，佛典中多處宣說：業報可轉，並非決定。如『涅槃經·師子吼品』云：「當知作業有定得果、不定得果，或有重業可得作輕，或有輕業可得作重。」又說：「修習道故，決定重業可使輕受，不定之業非生報受。」

轉變乃至消滅已造業的果報，唯依如實徹了業報真實本性的智慧，由依佛法智慧爲導而修道。『優婆塞戒經·業品』云：「善心智慧因緣力故，惡果定者亦可轉輕。」又說：「如有修身修戒修心修慧，定知善惡當有果報，是人能轉重業爲輕，輕者不受。若遭福田，遇善知識，修道修善，是人能轉後世重罪現世輕受。」經中把依佛法智慧修道可轉變、消滅惡業果報，比喻爲能

療治百病的妙藥「阿伽陀藥」，和一種據說一播便能消除諸毒的「除毒鼓」。龍樹『十住毗婆沙論』中說，若人福大而智慧小，雖作小惡，亦必受報，能令他墮入地獄；而「大慧福德者，雖有罪惡事，不令墮地獄，現身而輕受。」比如佛經中所說一個名爲崛魔羅的外道，殺過許多人，又曾企圖謀害生母和佛，罪大惡極，當墮地獄無疑了，然而竟因聞佛說法，得大智慧，精勤修行，現身證阿羅漢果。宗喀巴『菩提道次第廣論』卷三說，佛經和戒律中說「假使百千劫，所作業不亡」，是對缺乏佛法之智慧、不知轉移業報之道者而言，若有大智慧，得佛法回轉業報之道，「則雖定當受果，亦能清淨。」這是『小品般若經釋』中所言。

業報爲什麼可依智慧而轉而消？首先，若以智慧掌握因果律，則可利用「果待衆緣」方得出生之理，創造條件阻礙業果之成熟，便可轉移業報。太虛大師在其『眞現實論』中曾說：

「雖佛亦不能超越及改變於因果律，然若了知於因果律，則能撓造善業，和集善緣，生於善果。因不值緣終不生果，故因亦非必能生果。或遠其助緣，或別造強因，皆可使此因之果暫不生起或終不生起。」

其次，依佛法的智慧觀察，則業、因果緣起無自性，本性是空，空故可轉，就像一張白紙，好隨意圖畫。若業有其不變的自性，那便沒有可轉可消的道理了。而且，業由心造，心這個東西，是世間最爲靈妙、最不可思議、力量最大的東西，業力雖大，雖不可思議、但不及心力之大，不及心力之不可思議。心，無形無相，具有創造一切的奇妙能力，潛具諸多不思議的功能、智慧。禪經中說，地水火風四大元素中，質愈輕清者力愈大，水

力大於地，火力大於水，風力大於火，比風更為輕巧空靈的心，其力大於風。心力雖大，心性本空，與本性空相應的智慧心，即是真實、絕對、超越時空，不生不滅，超越了因緣生滅的因果界，具有消融一切的巨大力量。『永嘉證道歌』云：「證實相，無人法，剎那滅卻阿鼻業。」即使當墮入阿鼻（無間）地獄的極重惡業五無間業等，也可由心與實相應、證入無人無我一切皆空的境界中，於一剎那間便被融化消釋。還有，已證實相的佛、菩薩，依實相成就了轉消眾生業報的巨大威力，依虔敬信心的淨因，仰仗佛菩薩的加持，作強大增上緣，也能轉、消惡業果報。

關於業隨心轉的道理，清代『徹悟禪師語錄』中有一段話，論述頗為精辟：

「業由心造，業隨心轉。心不能轉業，則為業縛；業不隨心轉，則能縛心。」

唯業所感故，前境來報，皆有一定，以業能縛心故；唯心所現故，前境來報，皆無一定，以心能轉業故。

若人正當業能縛心，前境來報一定之時，而忽發廣大心，修真實行，心與佛合，心與道合，則心能轉業，前境來報，定而不定；又心能轉業，前境來報不定之時，而大心忽退，實行有虧，則業能縛心，即前境來報，不定而定。」

佛學不僅說轉、消業報之理，而且設計有多種轉、消業果之道和具體操作方法，『菩提道次第略論』卷三總結大乘所說清淨業障罪報之法為依四種力：

（一）、依能破力。指懺悔。佛經中多處講，內心對所犯過錯深自悔疚，決心悔改，具有消滅業障、轉變身心的強大力量。『增一阿含經·馬血天子品』載佛言：「人作極惡行，悔過轉微薄，

日悔無懈怠，罪根永已拔。」『金光明經』云：「千劫所作極重惡業，若能至心一懺悔者，如是重罪皆悉消滅。」『四十二章經』比喻懺悔滅罪如有病發汗，漸致痊愈。『大集經』比喻懺悔滅罪如「百年垢衣，一日而浣，可得鮮淨」。佛教諸乘諸宗，皆以懺悔業障為佛教徒修持中不可或缺的重要內容。

懺悔又分事懺、理懺。事懺，是在眾僧或佛像、或自己所傷害的人之前，誠懇坦白發露過錯，表示悔改，「所未作者，更不敢作，已作之業，不敢覆藏。」（『金光明經』卷二）『觀普賢行法經』說觀想專司懺悔滅罪的普賢菩薩而懺悔之法，漢傳佛教界依經編有多種懺悔儀軌，如『法華懺法』、『金光明懺法』、『藥師懺法』、『華嚴懺法』、『禮念彌陀道場懺法』、『梁皇寶懺』、『慈悲水懺法』、『大悲懺』等等。密乘則主要觀密法本尊，普賢王佛秘密報身金剛薩埵，誦念其「百字明」而懺悔，這被列為密修行者入門必修的「四加行」之一。事懺懺至罪障消除，有嚴格標誌，稱「見罪淨相」。依『準提陀羅尼經』說，見罪淨相有看見或夢見佛菩薩、光明，或夢見聽聞佛法、吐惡食、或吐或飲乳及酪，或夢見日月、空行母、猛火、水牛、黑色人、僧尼、乳樹、象、牛王、山、獅子座、微妙宮殿及飛行上昇等。理懺，又名「實相懺悔」、「無相懺悔」，即依佛法真諦理，觀業從心起，由心中妄想而生，妄想依緣而起，即生即滅，無實自性，本來是空，如空中風，無所依止。『觀普賢行法經』偈云：「一切業障海，皆從妄想生，若欲懺悔者，端坐念實相，眾罪如霜露，慧日能消除。」這種理懺，因與絕對真理——本來空性相應，故消滅罪障惡業的力量比事懺要大。

（二）、對治現行力。修佛教所示種種能對治業障的法門，如讀誦大乘經典、觀空無我、持誦有消罪滅障力用的真言密咒，及以

虔敬心、懺悔心塑畫佛像、供養佛和佛塔、禮佛、持念佛菩薩名號等。多種大乘、密乘經典中，都盛說此類修行能消滅罪業。如『觀普賢行法經』說若晝夜六時禮十方佛、誦大乘經、思第一義甚深空法，「一彈指頃，除卻百萬阿僧祇劫生死之罪。」『金剛經』說持誦該經，能轉後世重罪為現世受人輕賤的輕報。『觀無量壽經』說臨命終人至心稱「南無阿彌陀佛」名號一聲，滅八十億劫生死重罪，觀想阿彌陀佛的形相、光明、淨土莊嚴等，亦皆滅罪無量，得生無量壽佛極樂淨土。『大悲心陀羅尼經』說供養觀世音菩薩並專稱其聖號，「得無量福，滅無量罪，命終往生阿彌陀佛國」，持誦此菩薩「大悲咒」，「一宿滿七遍，除滅身中百千萬億劫生死重罪」，甚至接觸從虔誦此咒者身邊吹過的風的衆生，也「一切重障惡業，並皆滅盡，更不受三惡道報，常生佛前」，然「唯除一事：於咒生疑者」，密乘經續中此類說法比比皆是，多數佛菩薩真言，皆說有消罪滅障之神力。這類滅罪法門的神力，來自佛菩薩與真實相應的誓願和歷劫修行所成就的功德，與衆生虔誠敬信心、懺悔心因緣之結合。

(三)、遮止力。指恪守以「防非止惡」為旨的佛教戒律，謹言慎行，不作諸惡，奉行諸善，以實際行動證明已痛改前非，洗心革面，重新做人了。

(四)、依止力。指皈依佛法僧三寶，發普度、普利一切衆生的大菩提心，依靠三寶的巨大法力和菩提心的強大願力，為殊勝增上緣，自能起轉移、消滅罪障的作用。

佛學雖說惡業罪報可以依以上種種法門，隨心轉、消，但還說是否實際轉消，須嚴格符合應有條件。如前所述，事懺須修至「見相」，方算見效；理懺須修至明見心性，與空性相應，『永嘉證道歌』曰：「了則業障本來空，未了應須還宿債。」了，謂

明了自心佛性，證悟空的本面，其境界相當高深，非可輕易達到。若不能「了」，對不起，那還得受因果律制約，償還宿世所欠的債。可轉可消之業，主要指非決定心作、作已有悔的不定業。『優婆塞戒經·業品』云：「若時不定果報不定，是業可轉，若果報定應後受者，是業可轉現在受之。」又說，依佛法修道，證到阿那含果（不還果）和阿羅漢果，才能轉後世應受的欲界重業果報，在現世提前受報或從輕受報，輕業不受，不是一修行便可轉消業報。佛典中說，以佛力之大，亦難卒滅定業，釋迦牟尼成佛後，尚示現受宿世業所招「金槍馬麥」之報。但佛力亦非絕對不可滅定業，只不過因緣較難具足罷了。智者大師『法華文句』卷十說：「若其機感厚，定業亦能轉。」肯定深厚的非常機緣和大感應，可轉、消定業。而且，「一切衆生不定業多，決定業少」（『涅槃經·師子吼品』），因此，應說業報可轉可消。

佛教所設各種滅罪消業法，雖可奏效，但經論中還是強調，作了惡業之後懺悔而淨，與注意防護不作惡業之清淨，兩者大有差別，『瑜伽師地論·菩薩地』說，若破犯殺、盜、姪、妄的根本戒，雖然可以通過深重懺悔滅罪後，重新受戒，但障礙現生證入菩薩初地以上。有些佛書中說，只有皈依佛教、受佛教戒以前所造重大惡業，可懺悔而淨，皈依受戒後所造的重業難以懺除。僧尼戒律規定，同性戀等重大惡業是不容懺悔（僧團不接受其懺悔）的，僧尼若有違犯者必須擯逐出僧團。這樣就避免了說業可轉消可能產生的「今天先盡情作惡，明天再懺悔念經持咒以消罪」等副作用。

（完）



## 壇經的筆受及其版本（下）

演 慈

### 二 壇經的異本

壇經是法海集錄惠能一生的言行而成，但經過後人多次修改，或增或刪，或潤飾文字，遂有各種不同的版本產生，然內容仍大同小異，只是有些文字稍有出入而已。這些異本有的已經失傳，有的仍流傳於世。今將歷代各種版本一一舉出，並略加說明以察壇經變化之過程。

#### 1. 曹溪原本壇經

惠能在大梵寺，「說摩訶般若波羅密法，授無相戒。」<sup>⑥4</sup>由門人法海記錄，為壇經之主體部分。這是成立於惠能生前。等到惠能入滅，於是他平日接引弟子的機緣，臨終先後的情形，有弟子集錄出來，附編於大梵寺說法部分之後，也就被泛稱壇經。這才完成了壇經的原型，可稱為「曹溪原本」。這是韶州法海所親錄之最早最原始本壇經，可惜當時奉為秘寶，僅在私人間手抄傳付，就如敦煌本壇經五五段云：「此壇經法海上座集，上座無常，付同學道滌，道滌無常，付門人悟真。悟真在嶺南曹溪山法興寺，今見傳授此法。」<sup>⑥5</sup>

此足見壇經初時流傳並不廣。曹溪原本壇經雖已失傳，但在古人的記述中，可以知道確有曹溪原本的存在，如景德傳燈錄記載云：

吾（慧忠）比遊方，多見此色，近尤盛矣，聚卻三五百衆，目視雲漢，云是南方宗旨。把他壇經改換，添糅鄙譚，削除聖意，惑亂後徒，豈成言教？苦哉！吾宗喪矣。<sup>⑥6</sup>

慧忠是惠能的弟子，上元二年（七六一）唐肅宗禮為國師。卒於代宗大曆十二年（七七七）諡號「大證禪師」。他一生游歷的地方很多，上述的記載，就是慧忠自述在遊方時，見到有禪徒把壇經竄改，稱為「南方宗旨」，因而大發感慨。可知慧忠早已見過曹溪原本壇經，而於遊方時又再見到一種被竄改過的壇經。

一般來說：「壇經」是最原始最根本而又公認的名稱。如「壇經」本文，南陽慧忠、傳燈錄、傳法正宗記等，都是直稱「壇經」。又「壇經」之所以被尊稱為「經」，當然是出於後人的推崇。為甚麼稱為「壇」呢？這是由於開法傳禪的「壇場」而來的。因為當時的開法，不是一般的說法，是與懺悔、發願、歸

依、受戒等相結合的傳授。所以稱為「法壇」或「壇場」。

壇，有「戒壇」、「密壇」、「懺壇」、「法壇」。戒壇是出家人受具足戒的道場，惠能時代早已有「戒壇」成立。開元中，又有「密壇」建立，這是傳授密法，修持密法的道場。禮懺亦有懺壇設立。「壇是陳設佛像、經書，用作莊嚴供養。」唐代禪者的開法，也在壇內進行授戒、傳禪，所以仿照「戒壇」，而稱之為「法壇」或「施法壇」。惠能在大梵寺說法授無相戒，法海等記錄下來，就稱為「壇經」。也就是壇經的原始部分。

## 2. 南方宗旨本

這是依曹溪原本壇經而添改的，也即南陽慧忠所見到被竄改過的壇經。慧忠的事蹟，見於宋僧傳卷九之慧忠傳。<sup>⑥7</sup>傳燈錄卷二八附有「南陽慧忠國師語」。<sup>⑥8</sup>據傳燈錄記載，慧忠曾與南方禪客，互相問答，問答的全文很長，文中南方禪客講述南方宗旨，示人見聞覺知是佛性，主張「身是無常性是常」的說法。慧忠當時呵責：「把他壇經改換，添糅鄙譚，削除聖意。」正是指責「身無性是常」的南方宗旨。姑不論慧忠的呵責是否恰當，但他所見的壇經，已有「身無常而性常」的話，是當時的事實。這種見地，從慧忠時代，一直到現在，都保存在壇經裏。

據慧忠的明文所說明，身無常而性常，是那位從南方來的禪客所傳。「南方」不是嶺南，而是指長江以南。神會宣揚南宗頓教，也說「無情無佛性」，但身無常而性常的對立說，在神會的語錄中，沒有明確的文證。故不能說「南方禪客」是代表洛陽神會的宗旨。其實，「南方宗旨」是東山所傳的禪門隱義，是南宗、北宗所共有的，不過南方特別發揚而已。

「南方宗旨」本的添改者是誰呢？敦煌本壇經五五段有壇經

傳受的記錄謂：「此壇經，法海上座集。上座無常，傳同學道滌。道滌無常，付門人悟真。悟真在嶺南曹溪法興寺，見今傳授此法。」<sup>⑥9</sup>這一早期的傳受記錄，與神會的傳承無關，這是事實根據的。道滌是法海的同學，故悟真是惠能的再傳弟子。這段記錄，在興聖寺本作：「泊乎法海上座無常，以此經付囑志道，志道付彼岸，彼岸付悟真，悟真付圓會，遞代相傳付囑。一切萬法不離自性中現也。」<sup>⑦0</sup>興聖寺本有五傳，又比敦煌本的悟真多傳付了一人。二本的傳授次第，雖小有不合，但由法海而傳到悟真則是共同的。法海與悟真之間，敦煌本是道滌，興聖寺本是志道與彼岸。志道也是惠能的十大弟子之一。壇經傳到悟真，已有「南方宗旨」。如果「南方宗旨」真的是為人所增添，那應該是在法海與悟真之間，也許就是志道。傳燈錄有志道見惠能的問答：

廣州志道禪師者，南海人也。初參六祖，曰：「學人自出家，覽涅槃經僅十餘載，未明大意，願和尚垂誨。」祖曰：「汝何處未了？」對曰「諸行無常，是生滅法，生滅滅已，寂滅為樂。於此疑惑。」祖曰：「汝作麼生疑？」對曰：「一切衆生皆有二身，謂色身，法身也。色身無常，有生有滅。法身有常，無知無覺……。」<sup>⑦1</sup>

他的「色身無常，法身是常」的對立說，與慧忠所知的「南方宗旨」本壇中「色身無常而性是常」的見解很相近。因此「南方宗旨」的添改本，很可能是由志道添改而傳於南方。

## 3. 敦煌寫本

此為近代斯坦因於敦煌石窟所發現的唐代手寫本，原文現存

於倫敦博物館。日本大正藏經收入第二零零八部四十八卷。此本的經題很長，共有三十四字：「南宗頓教最上大乘摩訶般若波羅密經六祖惠能大師於韶州大梵寺施法壇經一卷」。經題下又標署：「兼受無相戒弘法弟子法海集記」。<sup>⑦②</sup>這是荷澤門下模倣佛經的立題方式而附加的名稱。（因題目開首曰「南宗頓教最上大乘」，與經末的「南宗頓教最上大乘壇經法」相合。）此敦煌寫本，因其內容多處暗示神會定宗旨的懸記等文字，故中日佛學者均考定此本是神會門人根據「南方宗旨」增刪而成的。神會一系在北方弘揚，爲了簡別神秀的北宗，故凡學南宗頓禪者，即以此「壇經傳宗」的修正本，作爲傳付之證物，故又稱爲「傳宗本」。

從該本第五段所載法海付道潔，道潔付門人悟真看，可知此寫本是成於原始本壇經歷三次傳付（興聖寺本作五傳）至悟真之時，約成立於西元七八零——八零零年間。故此敦煌寫本是現存壇經之最古本，但並不是壇經的最原始本，因此寫本之前，慧忠已見過兩種本子：即曹溪原本及竄改的「南方宗旨」本。其內容，大體爲唐以後各本所繼承。

#### 4. 惠昕改本

此本是宋初邕州（今廣西省南寧縣）惠昕根據古本改編而成。編定的時間是在宋太祖乾德五年（九六七）丁卯五月。印順引述日本鈴木大拙出版的興聖寺本「六祖壇經」惠昕序云：

我六祖大師，廣爲學徒，直說見性法門，總令自悟成佛。目爲壇經，流傳後學。古本文繁，披覽之徒，初忻後厭。余以太歲丁卯，月在蕤賓，二十三日辛亥，於思迎（疑爲「惠進」之訛寫）塔院，分爲二卷，凡十一門，貴接後來

見佛性者。<sup>⑦③</sup>

惠昕因爲古本文繁，才刪改爲二卷十一門。惠昕本於政和六年（一一一六）再刊傳入日本，被稱爲「大乘寺本」。又南宋紹興二十三年（一一五三）之刻本，又再傳入日本，被稱爲「興聖寺本」。近代禪學大家鈴木大拙曾贈送胡適之北宋壇經影印本，即是惠昕本。上述兩種本子，都是屬於惠昕改定本，同樣是分二卷十一門，只是品目與文句稍有修改。

惠昕改本中，有暗示神會定宗旨的懸記，及機緣品只有志誠等四人，是與敦煌本相同。又惠能答四代之傳法世系亦與敦煌本所記近似，故其所根據之古本實與敦煌本很有關係。然惠昕本比敦煌本也有所增訂：如增加了唐帝徵召之事，傳五分法身香，及惠能得法南遁避難等事。「壇經傳授」，從法海一直傳到圓會，比敦煌本多傳了一代。而敦煌本四十九段中，從二祖到五祖的傳法偈，六祖所說的二頌，及末後（五六段）之「如付此法」等附記，惠昕本則缺記。惠昕序中雖謂因見古本文繁而刪成此本，然文字實多過敦煌本。敦煌本只有一萬二千多字，而惠昕本則有一萬四千多字。故由此推論，可知此本乃是惠昕依據圓會所傳近於敦煌本的古本改編而成。

#### 5. 契嵩重訂本

這是北宗契嵩校定的「六祖大師法寶壇經」，於宋仁宗元祐二年（一一零六）所重訂。吏部侍郎簡作序云：

六祖之說，余素敬之。患其爲俗所增損，而文字鄙俚繁雜殆不可考。會沙門契嵩作壇經贊，因謂嵩師曰：「若能正之，當爲出財模印，以廣其傳。更二載，嵩果得曹溪古本，

校之，勒成三卷，粲然皆六祖之言，不復謬妄。乃命工鏤板，以集其勝事。至和元年三月十九日序。<sup>⑦④</sup>

郎簡所見的壇經，「文字鄙俚繁雜」。其「繁雜」是與惠昕所見的「古本文繁」相同。契嵩尋得曹溪古本，校爲三卷，分有十六門，大抵是依古文而作一番文字的修正、潤飾。契嵩本與惠昕本內容差不多，其各文之次第與惠昕本相同，故推知契嵩可能是以惠昕本參攷，而對古本加以重訂。又從其所載七十年後，有二菩薩從東方來之懸記與惠能隱遁十六年等說，知此本乃是參攷曹溪大師別傳而添改。

## 6. 德異本

這是元世祖至元廿七年庚寅（一二九零）中春，德異刊於江蘇吳縣休休禪庵（今澱山湖之蓮湖中梵墟）。德異有序曰：

……惜乎壇經爲後人節略太多，不見六祖大全之旨。德異幼年嘗見古本，自後徧求三十餘載，近得通上人尋得全文，遂刊於吳中休休禪庵，與諸勝士，同一受用。惟願開卷舉目直入大圓覺海，續佛祖慧命無窮，斯余志願滿矣。至元二十七年庚寅歲中春日叙。<sup>⑦⑤</sup>

按序文所述，德異嫌壇經被人節略太多，不能充分表達六祖惠能的宗旨。而他在幼年時曾見過古文，所以求得古本而重刊之，在重刊的過程中也許經過次第的改編；文字的修正。其所言節略太多者，很可能指惠昕本，因惠昕嫌「古本文繁」而刪訂之。

德異本共分爲九品，內容方面顯然比惠昕本增廣了，機緣品也增加了。其對惠能得法南遁，又見印宗而出家，又受唐室帝后之禮請等事，都是採自曹溪別傳。此本之翻刻本極多，憨山大

師重刻的曹溪原本，也就是這種本子。德異本在日本有元延祐三年（一三一六）刻本，稱爲延祐本，是經高麗傳入的。

## 7. 宗寶本

宗寶本與德異本最相近，是南海宗寶刊於元世祖至元二十八年辛卯（一二九一）夏。宗寶於其跋文云：

余初入道，有感於斯，續見三本不同，互有得失，其版亦已漫滅。因取其本校讎，訛者正之，略者詳之，復增入弟子請益機緣，庶幾學者得盡曹溪之旨。按察使雲公從龍，深造此道，一日過山房，睹余所編，謂得壇經之大全，慨然命工鋼梓；顯爲流通，使曹溪一派，不至斷絕……予不敏，請併書於經末，以詔來者。至元辛卯夏，南海釋宗寶跋。<sup>⑦⑥</sup>

宗寶自署爲「南海釋宗寶」，傳說是「風旛報恩光孝寺」的住持。案大正藏本題下云：「風旛報恩光孝禪寺住持嗣祖比丘宗寶編」。<sup>⑦⑦</sup>故知宗寶是廣州南海縣光孝寺（法性寺）住持。

依其跋所言，是依三種不同的版本，訛者正之，略者詳之，又增多「弟子機緣」而成。此本共分爲十品。從內容方面看，宗寶本與德異本的組織最爲相近。但宗寶本將德異序文置於經首，而宗寶的自跋則排於經末。故知宗寶本是依據德異本而校成的。其所言：「續見三本不同」或許德異本便是其中一本。可是，從刊行的時間看，宗寶本於至元二十八年夏（一二九二）刊於南海，而德異本則於至元二十七（一二九一）年春，刊行於吳中。同一組織系統的本子，在距離那麼遠的地區，竟在數月間先後刊出，這點確是可疑之處。也許宗寶爲了隱蔽依據德異本的事實，故弄玄虛，把日期寫作「至元辛卯」夏。

明太祖和成祖刊行南藏北藏，均將宗寶本編入大藏，故又稱「明藏本」，大正藏的「六祖大師法寶壇經」，就是依據北藏本編入。現在通行的流行本就是大正藏所收的版本。壇經中所載七十年後有二菩薩從東方來之懸記，今各種版本均已刪去，唯宗寶本（明藏本）仍獨保留。

### 8. 其他刻本

壇經的異本，除上述各本之外，尚有其他刻本，如丁福保於其壇經箋註中言及有明之正統本及嘉靖本等多種。如其箋經雜記云：

余書藏中所收壇經，不下十餘種。其最佳者為明正統四年黑口刻本。……

其次為嘉靖間五臺山房刻本。……茲以兩刻本，校勘其異同。正統之優點，為法海所撰壇經略序，尚未改為六祖大師緣起外記；其序文亦未為後人所竄亂。正統本有無名氏跋一首，嘉靖本則摘錄跋中之語，名曰歷朝奉事跡，而刪其跋。正統本共九品……余尚有嘉靖小字刻本，及閔刻朱墨本，亦為壇經中之佳品。此外則有福建鼓山刻本，長沙刻本，金陵刻本，如皋刻本等，皆近時普通單行本也。<sup>(78)</sup>

由是可知壇經的異本甚多，不過組織變化較大及內容增刪較多者，則是上述的七種本子。

## 三 敦煌本與流行本之不同

壇經的異本甚多，今流行於世者為宗寶所編。此流行本與敦煌本壇經，均見於大正藏經。今僅就大正藏所收之流行本與敦煌

本相校閱，文句多少有些出入。然大意若相近者，則不盡舉。僅舉其為後人所增，而文義差異者，列出如下：

敦煌本壇經三八段云：

若論宗旨，傳授壇經，以此為依據。若不得壇經，即無稟受。須知去處年月日姓名，遞相付囑。無壇經稟承，非南宗弟子也。未得稟承者，雖說頓教法，未知根本，終不免誣。<sup>(79)</sup>

此強調以壇經為稟受的證物，凡學南宗頓禪者，即付壇經一卷作為傳宗的依約，這是其他本子所沒有的，故無疑是神會系人所增添。因其在北方弘揚南宗頓禪，與北宗神秀的漸禪相對抗，為簡別於北宗禪徒，故以傳授壇經為依約，證明是南宗弟子。而所付的壇經，即是經過竄改的敦煌本壇經。故經添插這種強調傳經為依約的句語，以假托惠能的意旨行事。

又敦煌本壇經四八段云：「法海等眾僧聞已，涕淚悲泣。唯有神會，不動亦不悲泣。六祖言：『神會小僧，卻得善不善等，毀譽不動，餘者不得。數年山中，更修何道？……』」<sup>(80)</sup>法海等聞知，惠能將要入滅，個個都涕淚悲泣，顯然還未解脫世情的繫縛。唯獨神會的表現，與眾不同，他「不動亦不悲泣」，顯示出他真正達到對境心不動的超脫境界，所以得到惠能的讚賞。一般人也認為這是神會門人竄改壇經時，為捧自己門師偽插的。

又敦煌本壇經四九段云：

上座法海向前言：「大師！大師去後，衣法當付何人？」大師言：「法即付了，汝不須問，吾滅後二十餘年，邪法撩亂，惑我宗旨，有人出來，不惜身命，定佛教是非，豎立宗旨，即是吾正法。」<sup>(81)</sup>

此二十年後之懸記，是暗示惠能滅後二十一年，即開元二十二年（七三四），神會於滑臺開無遮大會，豎立南方宗旨，定佛教是非。這段文無疑又是神會門下竄改此傳宗本時，偽造增入的。

至北宋契嵩本，即將此段懸記改爲：「吾去七十年，有二菩薩從東方來，一出家，一在家，同時行化，建立吾宗，締緝伽藍，昌隆法嗣。」<sup>⑧2</sup>

此懸記是契嵩據曹溪大師別傳而改成。後人對上述兩種懸記均刪去。唯明藏本仍獨保留。而今大正藏所收之六祖法寶壇經流行本，乃據明藏編入，故亦保留之。

又敦煌本壇經，載有初祖達摩至六祖惠能的偈頌。<sup>⑧3</sup>但流行本則只有達摩及惠能的偈頌。<sup>⑧4</sup>故敦煌本較流行本多了二祖慧可至五祖弘忍的偈語，且頌文多是重複不通順，因此懷疑亦是神會門人爲竄改壇經作爲傳宗之用，故增添二祖至五祖的偈頌以證明上代之傳授。

至於流行本中所記載許多有關惠能的史事，敦煌本多略而不記。如行由品載述：惠能在法性寺遇印宗而剃度受戒，後於菩提樹下開東山法門。<sup>⑧5</sup>又唐室帝后之召請惠能，並賜袈裟及鉢，且爲修寺宇。<sup>⑧6</sup>惠能卒後，肉身頭頸以鐵葉封裹之事。<sup>⑧7</sup>達摩遇梁武帝之事，<sup>⑧8</sup>又機緣品弟子與惠能問答，比敦煌本增多了法海、智通、志道、行思、玄覺、智隍、方辯來參惠能的記載。這些都是後人參考曹溪別傳，或王維六祖能禪師碑銘及神會的顯宗記等古籍、野史的資料而加入。這些文字雖爲後人所增添，非壇經原有，但其所言仍有史實根據，故宋、元、明各本壇經，雖增入上述各種逸事，大家亦明知是後人所增，但因它有史實根據，故仍保留不刪。

## 註釋

⑧4 合刊本七三頁。

⑧5 合刊本一一五頁。

⑧6 大正藏五一冊四三七——四三八頁。

⑧7 五〇冊七六二頁。

⑧8 大正藏五一冊四三七頁。

⑧9 合刊本一一五頁。

⑧0 中國禪宗史第六章第二節二六四頁。

⑧1 大正藏五一冊二三九頁。

⑧2 大正藏四八冊三三七頁。

⑧3 中國禪宗史第六章第三節二七二頁。

⑧4 中國禪宗史第六章第三節二七六頁。

⑧5 大正藏四八冊三四六頁。

⑧6 大正藏四八冊三六四——三六五頁。

⑧7 大正藏四八冊三四八頁。

⑧8 丁氏箋註，箋經雜記一頁。

⑧9 合刊本九九頁。

⑧0 合刊本一〇七頁。

⑧1 合刊本一〇九頁。

⑧2 壇經付囑品，大正藏四八冊三六一頁。

⑧3 合刊本一〇九頁。

⑧4 大正藏四八冊三六一頁。

⑧5 行由品，大正藏四八冊三五〇頁。

⑧6 宣詔品，大正藏四八冊三六〇頁。

⑧7 付囑品，大正藏四八冊三六二頁。

⑧8 疑問品，大正藏四八冊三五二頁。

（完）

## 優婆塞戒經研習之二十六

# 談菩薩修自利利他之道



智 銘

小乘聲聞人，只求自利，不求利他；而修菩薩道的大乘人，就得自利之外並須利他，甚至先行利他而後自利，關於菩薩如何自利利他，佛陀指出了修學的方法：

### 一、

「善男子！菩薩信根，既自利已，復利益他。自利益者，不名爲實；利益他者，乃名自利。何以故？菩薩摩訶薩爲利他故，於身、命、財不生慳吝，是名自利。」

一位修大乘行的大菩薩，非不求自利，但是以利他而得自利。菩薩自利的最要之法，莫過於修信根成就。所謂「信根」者，是對諸法之實體及三寶的淨德和世間的善根，深爲信樂，由這信樂爲根，既能自利，而又能利益他人。

菩薩既成就信根，若只自利不利益他人的話，立刻由大轉小，所得的利益，不能名爲實在的利益；若自利之外又利益他人

者，才可以名之爲實在的利益。

爲什麼道理呢？因爲菩薩既已修得了信根，成就了淨德，知道了諸法的實體第一義空之理，就會修行無量捨行，爲了利益衆生，除了財物可捨之外，連身命也可以捨，因爲身、命、財都屬諸法之中，其本體即是第一義空，既然是空，則無不可捨。由此能捨之心，即成就捨無量心，這就是自利也，也才是真實之利。

### 二、

「菩薩定知若用聲聞、緣覺菩提教化衆生，衆生不受；則以天人世樂教之，是名自利，利益他者，即是自利。」

這幾句話，粗看起來好像與佛法相矛盾，以聲聞、緣覺的菩提來教化衆生，衆生反而不受，以天人世樂教化衆生，衆生反而受之，而且教衆生的菩薩也因此而得自利。修菩提是佛法，修天

人世樂，是世間法，怎麼反而能使衆生受之，自己也能自利呢？這道理在於聲聞、緣覺菩提是只求自利，不利益他人。有些具大乘心的衆生當然不受，若以菩提道德教化衆生行十善，由此十善而得人天的世樂，這對衆生來說，是一大利益，對菩薩來說也是一大利益。因爲十善法是大乘佛法，其本身即是自利利他之法，修行這自利利他之法，自然能使自他都得利益。

### 三、

「菩薩不能自他兼利，唯求自利，是名下品。何以故？如是菩薩於法財中，生貪著心，是故不能自利益也。」

修大乘行的菩薩，若所行之法不能自他兼利，而只求如何自利，這樣的菩薩只能稱之爲下品菩薩。這裏所說的「下品」，自是依「觀無量壽佛經」的精神而說的，經上說：

「下品下生者，或有衆生，作五逆十惡，具諸不善，如是愚人，以惡業故，應墮惡道，經歷多劫，受無窮苦……稱佛名故，於念念中除八十億劫生死之罪，命終之時，見金蓮華，猶如日輪，住其人前，如一念頃即得往生極樂世界。」

由這段經文看，這位念佛的「愚人」，於臨命終時，稱名念佛，其念佛的功德只爲自利，不利益他人，所以只能除罪，以下品之身往生極樂世界。而菩薩尚未至臨命終之時，應努力利他才是，若一心只求自利者，當然是下品菩薩。爲什麼道理呢？因爲菩薩雖修得了甚深佛法，他視所得的佛法爲個人所專有的財產，不肯施捨給他人，貪著之心如此嚴重，因此只能名之爲下品菩薩。

### 四、

「行者若令他受苦惱，自處安樂，如是菩薩不能利他。若自不修施、戒、多聞，雖復教他，是名利他，不能自利。若自具足信等五根，然後轉教，是名菩薩自利利他。」

這一段經文有三個重點：

第一是：修大乘的菩薩行者，若只求自己處於安樂的利益之中，令其他的人處於惱苦之中，這樣的菩薩是不能利他的。不但不能利他反而害他，這樣自心不安，如何能自利？

第二是：若菩薩自己不修布施、持戒、多聞；但是却教育他人去修布施、持戒、多聞。若他人依其所教真能修布施、持戒、多聞，因而獲得利益，這利益完全屬於行布施、持戒、多聞的人；施教的菩薩因自己不修布施、持戒、多聞，所以這利益不屬於他。因爲佛法是講求解、行並重，只解而不行，不去實踐所解，怎麼能自利呢？

第三是：若菩薩自己具足了信、戒、多聞、布施、智慧五根，這就是在修解、行並重了；然後以這五根去教化他人同修這五根。這樣的修行，才是菩薩自利而又利他的大行。

### 五、

「善男子！利益有二：一者現世；二者後世。菩薩若作現在利益，是不名實；若作後世，則能兼利。」

佛陀將佛弟子修行菩薩道的利益，分爲現世與後世的二種利益。如果菩薩修行只求現世利益者，這種利益是不實在的。現在有什麼利益呢？無非是求得較高的名聞利養而已，這利益到壽命

終了而後已，對後世沒有什麼功德；若菩薩不求現世利益，而一心為後世利益行道，成就後世利益的功德，則這樣的功德不但後世蒙利，現世也得利。修後世利益可分三方面：

一是修十善業：後世可生人天享樂，現世亦樂。

二是修念佛：後世可生極樂世界，現世可得一心淨樂。

三是修六度：後世可得成佛，今世可得法樂。

## 六、

「善男子！樂有二種：一者世樂；二者出世樂。福德亦爾。菩薩若能自具如是二樂、二福化衆生者，是則名為自利利他。」

菩薩行菩提道，目的是在求人生之樂。人生之樂分世間樂與出世間樂。世間樂者是指色、聲、香、味、觸的五欲之樂；出世間樂者是指法樂。福德也分為世間福德與出世間福德。修世間福德者，能孝養父母，奉事師長，慈心不殺。修十善業者，即可成就世間福德。修出世間福德者，修六度即可得出世間福德。菩薩若能具足世間樂、出世間樂；世間福德、出世間福德，而又以這「樂」與「福德」去化度衆生，使他們也具足世間、出世間樂；世間、出世間福德，這才可以算是自利而又利他了。

## 七、

「善男子！菩薩摩訶薩具足一法，則能兼利，謂不放逸。」

所謂「不放逸」者，就是不懈怠。這分修善法與去惡法都不懈怠。修無量善，去無量惡，這就不放逸。菩薩自行不放逸，

也教衆生不放逸，所以能自他兼利。

「復有二法能自他利：一者多聞，二者思惟。」

所謂「多聞」，是指多聞佛法，多聞可以解惑去疑，成就智慧；所謂「思惟」者，就是思量所對之境而分別其邪、正；善、惡。取正、善而棄邪、惡，成就善根功德。若自己的心定於一境，不再散亂，就可得無量法樂之利。若菩薩以多聞、思惟度化衆生，就能自利兼利了。

「復有三法能自他利：一者憐愍衆生，二者勤行精進，三者具足念心。」

所謂「憐愍衆生」者，蓋衆生皆在生死中須度衆生出生死。衆生都解脫生死以後自己也成正覺，所以自他兼利。

所謂「勤行精進」者，就是學無止歇，若菩薩自行精進於六度的修學，又勸衆生精進，則必自他均度。

所謂「具足念心」者，是對佛法真信明了，一切圓通，雖經多劫生死，亦不遺忘現在習氣，不再重犯，此即念心。

「復有四法能自他利，謂四威儀。」

所謂「四威儀」者，就是指行、住、坐、臥的四種生活言行。菩薩無論是行、是坐、是住、是臥，晝夜常自我調息身心的一切惡業，勤修一切善業。惡業去、善業積，自然得利。菩薩威儀具足，可以使衆生恭敬仰心、思慕心、效法心，也修行、住、坐、臥四威儀，行善去惡，成就功德，這就是利他了。

「復有五法能自他利：一者信根，二者持戒，三者多聞，四

者布施，五者智慧。」

這裏所謂的「五法」，就足指「五根」，這五法是一切善法成就的根本，每一法成就，都能自利利他。五法全成就，更能自利利他。

「復有六法能自他利：所謂六念。」

所謂「六念」者，是持念佛、法、僧、戒、施、多聞，這六念成就者，既能自利，也能利他。

「復有七法能自他利，謂壞七慢。」

所謂「慢」就是「憍慢」，即恃己凌他，盛氣凌人，這是一大惡德，「慢」分爲「七慢」與「九慢」。此處只言七慢，即：

一慢者：對劣者謂己勝，於等者謂己等。自心高舉。

二過慢：於等而謂己勝，於勝而謂己等。自心高舉。

三慢過慢：於他勝中謂己更勝，不肯認輸。

四我慢：執有我、我所，而使自心高舉。

五增上慢：未證得勝道謂己證得，這已近妄語。

六卑慢：於他多分勝中，說自己只少分劣，不承認事實。

七邪慢：成就惡行，恃惡高舉，不肯改惡成善。

若菩薩能將自己所有的七慢一一破壞無餘，則善法生，此善法能自利，亦能利他。

## 八、

「善男子！若沙門、婆羅門、長者、男女，或大眾中有諸過失，菩薩見已，先隨其意，然後說法令得調伏。如其不能，先隨其意，便爲說法，是而名爲下品菩薩。」

這一段經文，是菩薩看見沙門、婆羅門、長者、男女、或大眾之中，有人有些什麼過失的時候，以下列二種方法處理者，就名之爲下品菩薩：

其一是：「先隨其意，然後說法，令得調伏。」

其二是：「如其不能，先隨其意，便爲說法。」

什麼是「先隨其意，然後說法」呢？這句話的意思是說：見衆生有什麼過失，不管其過失的因緣如何，就隨自己的意思爲衆生說法，想要使衆生調伏。這是不可能的事。如不可能而強爲說法調伏，表示這位菩薩沒有「應病與藥」的智慧，所以是一位下品菩薩。

其次是，菩薩雖用了很多的說法，仍不能令有過失的衆生調伏，仍隨自己的意思，任意爲有過失的衆生說法，應付應付，至於衆生調不調伏，就不去理他了。用這種方法去調伏衆生者，也是下品菩薩。

菩薩調伏有過失的衆生，必須先了解衆生過失發生的因緣，依其因緣而說法，才能使過失衆生改過遷善，由過惡的衆生調伏爲行善的衆生，這才是上品菩薩。

## 九、

「善男子！菩薩二種，一者樂近善友；二者不樂。樂善友

者，能自他利；不樂近者，則不能得自他兼利。」

佛陀將菩薩分爲二種，即樂近善友和不樂近善友。凡樂近善友的菩薩，才是自他兼利的菩薩。因爲與善友樂近，彼此互相勸善遷過，所以能自他兼利，不樂近善友者，則既不能自利，也不能利他。

#### 十、

「善男子！樂近善友復有二種：一者樂供養，二者不樂供養，樂供養者，能自他利；不樂供養，不能兼利。」

樂與善友接近的菩薩又分二種：一種是樂於供養善友的人，因爲能行供養，即能修捨心，所以是自他兼利。另一種是不樂供養善友的人，因爲不樂供養是由於自己有慳吝心，不能修捨心。所以不樂供養的人，不能自他兼利。

#### 十一、

「樂供養者，復有二種：一能聽法；二不能聽法。至心聽者，能自他利；不至心聽者，則無兼利。」

樂供養的菩薩又分爲二種：一種是供養以後，又能至心聽善友說法，因而開智慧，智慧既開，故能自他兼利。另一種是只知道供養但不至心聽善友說法，不聽說法即不能開啓智慧，只是得一點供養的福報。不能開智慧即不能自他兼利。

#### 十二、

「至心聽法，復有二種：一者能問；二者不能問，能問義者，能自他利；不能問者，則不能得自利他利。」

至心聽法又分二種：一種是聽法以後，心內有疑，即行問義，以求取去疑開智，所以問義能自他兼利；另一種是聽法以後不能問義，因爲不能問義，心中之疑不能去，智慧不能開，所以不能自利，也不能利他。

#### 十三、

「能問義者，復有二種：一者至心持；二者不能持。至心持者，能自他利，不至心者，則不能得自利他利。」

能問義者又分爲二種：一種是問義以後，能至心去行持，也就是去力行實踐，所以能自他兼利；另一種是問義以後不去力行實踐，則所問之義等於白說，故自利不利。

#### 十四、

「至心持者，復有二種：一者思惟；二者不思惟。能思惟者，能利自他；不思惟者，則不得名爲自利他利。」

至心持者又分爲二種：一種是能思惟，凡能運用智慧去思惟的菩薩，就能舉一反三，能自利也能利他；不思惟者不能舉一反三，智慧不能開顯，所以不能自利利他。

#### 十五、

「能思惟者，復有二種：一者解義；二者不解義。能解義者，能自他利，不解義者，則不得名能自他利。」

能思惟的人又分二種：一種能思惟及義，求得眞知眞解，所以能自他兼利；另一種是不能思惟及義，因此不能眞知眞解，所以不能自他兼利。

## 十六、

「解義之人，復有二種：一者如法住；二者不如法住。如法住者，能自他利；不如法住者，則不得名自利利他。」

解義之人又分爲二種：一種是解義而能住義，也就是能依義起行，所以能自利利他，另一種是雖解義但不能住義，也就是不能依義起行，所以不能自利利他。

## 十七、

「如法住者，復有二種：一者具足八智；二者不能。何等八智？一者法智，二者義智，三者時智，四者知足智，五者自他智，六者衆智，七者根智，八者上下智。」

如法住的人又分二種：一種是具足了八智的菩薩，能自利利他；另一種是未具足八智的菩薩，不能自利利他。

所謂「八智」者，其意義分別說明於下：

一者法智：是指觀欲界苦、集、滅、道四諦法之無漏智，是初知法，所以名法智。

二者義智：能解種種法義之智慧，故名義智。

三者時智：能知時節因緣之智慧，故名時智。

四者知足智：離欲知足的智慧，故名知足智。

五者自他智：能知自知他的智慧，故名自他智。

六者衆智：能知衆生因緣的智慧，故名衆智。

七者根智：能知衆生根的智慧，故名根智。

八者上下智：知衆生上根、下根的智慧，故名上下智。

## 十八、

「是人具足如是八智，凡有所說，具十六事：一者時說，二者至心說，三次第說，四和合說，五隨義說，六喜樂說，七隨意說，八不輕衆說，九不呵衆說，十如法說，十一自他利說，十二不散亂說，十三合義說，十四眞正說，十五說已不生憍慢，十六說已不求世報。」

凡具足八智的菩薩，可以爲衆生說法，但必須具足十六事，也就是十六種修養。

一者時說：即因時而說，非其時則不說。

二者至心說：既爲說法，須以至誠之心說。

三者次第說：依經義之次第說法，不可顛倒。

四者和合說：可和合數義說明一事，不可拘泥文句。

五者隨義說：隨佛說經義而說，不可超越經義之外。

六者喜樂說：說法時，應法喜充滿，不可有不樂之事。

七者隨意說：即智慧無礙而說，沒有任何障礙。

八者不輕衆說：說法時不可以輕視聽法大眾。

九者不呵衆說：說法時不可以呵責聽法大眾。

十者如法說：說法時契理而說，不可作邪說。

十一者自他利說：所說之法必須自他都利。

十二者不散亂說：依整體經義而說，不能無系統而說。

十三者合義說：所說之法須合經義，不合義者不說。

十四者真正說：所說之法必是真正佛法，非邪魔外道。

十五者說已不生憍慢：說法以後不可恃己凌人。

十六者說已不求世報：說法不求名聞利養。

## 十九、

「如是之人能從他聽，從他聽時具十六事：一者時聽，二者樂聽，三者至心聽，四者恭敬聽，五者不求過聽，六者不爲論議聽，七者不爲勝聽，八者聽時不輕說者，九者聽時不輕於法，十者聽時終不自輕，十一聽時遠離五蓋，十二聽時爲受持讀，十三聽時爲除五欲，十四聽時爲具信心，十五聽時爲調衆生，十六聽時爲斷聞根。」

上一節經文是說明担任說法的菩薩應有十六項修養，而這一節經文是聽法的佛弟子，也要有十六項修養：

一者時聽：卽如時而聽法，不可遲到早退。

二者樂聽：聽法時應法喜充滿，不可以不樂之心聽法。

三者至心聽：以至誠之心聽法，不可以虛假心聽法。

四者恭敬聽：以恭敬之心聽受佛法，不可懈怠。

五者不求過聽：說法者說多少聽多少，不可多求。

六者不爲論議聽：聽法不是爲了要與他人論議而聽。

七者不爲勝聽：聽法不爲好勝心而聽。

八者聽時不輕說者：聽法不可以輕視說法的人。

九者聽時不輕於法：聽法而輕法，卽是輕於佛陀。

十者聽時終不自輕：不要以爲自己無緣於聽受此法。

十一聽時遠離五蓋：聽法時應無貪、瞋、眠、掉悔、疑五蓋。

十二聽時爲受持讀：聽法爲受持該法而讀誦該法。

十三聽時爲除五欲：聽法時不可有色、聲、香、味、觸五欲。

十四聽時爲具信心：聽法應對該法生信入心。

十五聽時爲調衆生：聽法非爲自利而爲調伏衆生。

十六聽時爲斷聞根：卽聽佛法成根本智，以此根本智去阻斷耳根去聽聞其他世間事，所以是「爲斷聞根」。

## 二十、

「善男子！具八智者，能說能聽，如是之人，能自他利；不具足者，則不得名自利利他。」

凡具以上所說的八智者，既能說法，也能聽法，所以是自利利他；而不具足八智者，既不能說法，也不能聽法，所以不能自利利他。

佛陀以一層深似一層的說理方式，來說明菩薩修菩提道，如何自利利他，自他均利，同圓種智、同入涅槃、同得解脫。



## 豪義淨挺與精誠澹樸

### 追念洗塵、金山二位上人

仁俊

洗、金二位上人，一年內先後相繼往生，我和他二位相識迄今，總覺得二位的風度行誼，從出家的抱負與本份說，確是有為有守，能發能踐，誓力、器識與質品，對四眾的放發、激提及導向，其影響與感召，殊非淺鮮。

十六年前，我在紐約大覺寺和他二位初次見面時，傾心爽朗的談叙中，就像立刻見到他倆的肺肝一樣，令我頓生「法門知己」之感。因此，在二位停留的十數日內，我每晨都抽暇到二位住處親近請益，彼此都沒有什麼客套門面，直心直話的感受與交流，印象深刻，到現在依舊歷歷如見。

嗣後，他二位每次來紐約後，我都預約時間前往「世界佛教中心」晤叙；據說世界佛教中心的創辦及命名，是由敏公老法師

及他二位共同研究決議後而成立的，足見他三位對佛法抱負和發展的願力弘深廣大。因而我們每次晤叙中，總是先討論討論佛法世界化的論題。他三位都有腳踏實地的經歷，志同道合地主張由近而遠，逐步開展。其時，他二位正在香港創建妙法寺，不克長駐中心共同推展，敏公負的責任就重了。他二位的構想：妙法寺作為復興中國佛教及溝通國際佛教的基地，以世界佛教中心作為對歐美傳播的道場，由此可見他二位的道心與雄心、眼界與胸襟，極其充實而遠大。當其時，大陸佛教正被破壞得嚴重而慘酷。他二位心心念念關注祖國佛教，激發出無限無已的憂慮和憂患（感），抱負着無量無畏的行願，奮志奮力地籌建莊嚴雄偉而實用的妙法寺，一面為大陸佛教承續慧命，給予大陸僧伽最新的希望；一面從高瞻遠矚中作為溝通而發展國際的策源地，如

此的遠慮與前瞻，胆識與根性，奉獻與淬礪，真可謂不負佛囑者。

他二位五十年來同學同修。相處無間，不愧爲「生死同參」。出家人從佛法中相勉相資，見地從正法上切磋得的實明正，行徑於弘誓中琢鍛得鮮旺整足。道場內樹立高尚品範，徒屬們從瞻仰中得以效摩上進；效摩中追隨、體認與造詣的，法的知見正了，律的止作淨了，明暗動靜中的僧格與心術，風操與器量，不流俗而能導世，不忘本而能汰雜，佛法的普遍弘宣而永恒持續、光大，端憑這樣的僧格、僧學與僧德所造成。純正、廣博而高深的青壯僧，內無所戀而外無所染，從佛法中熏陶成佛法性格，從佛法性格中涵豁出精嚴志節，健全行思者，始足以荷負此種重任。要想實現此種理想，就得儘快創辦僧（俗）教育，展開佛教文宣工作。

金法師的爲人與持身，似乎着重內斂沈蓄，對於僧教與文宣，實際鼓勵而表面隨緣；洗法師對於僧教與文宣，則全心全力地提倡、籌劃、張羅而興辦，「內明書院」和「內明雜誌」，就在如此的全心全力中開學出版的。做事而不邀功，重實而不求名的洗師，爲着崇重賢善，加強書院實力與雜誌內容，乃特地禮聘敏公老法師爲院長、社長。此種擇善而事，集力以舉的風度，佛法中見得深，世法上看得淡，才做得自然而欣然。佛法學得本分上有些受用的，世法中利名則必然地看得淡了，利名真箇看得淡了，悲願之懇到了，對任何人就會看待而照拂得一味畢真，成聖成佛，完全從這麼一味畢真中奠基的。虛心而心地厚重摯懇的他，十年前，敏公因手術住院治療，他聞訊後，立刻從香港飛紐

約來探慰、照顧。當時我也時常前往請安，三番屢次地聽他說「不孝！不孝！」面色沈鬱而凝重，這番真誠，草此文時，明顯地遊現我的心坎。他之能耐大苦、作大事、造大局面，就憑他的虛心而心地極厚；從這片厚心中，也顯出他「人有所尊，作事必成」的真誠性情。

性情真誠的底質——豪義，出家人受到佛法無我觀的啓示而服膺久了，悲情與道義的肝腸，就觸處披豁得肫摯熱切。入世行化的要着；內無虛僞而外不敷衍、推諉，對應盡的道義應流的汗血，總是毫無顧慮地即時赴感紆困，福德就這麼積培着，毀譽與是非也就這麼相乘而來，意趣與風操正純端整的他，從不以此而掛露嘴臉，泰然廓然得默默了了。默得極默了得極了，從極默極了中充却自我而護念衆生，這種行功與見地，在他的心目中、身手上，儘逼着自己努力修爲，致力策勉，這就是他在佛法中生根發力，世法上練願勤誓的基因。憑此基因講因果、究因緣，從因緣中勝解而深明因果法則，自覺處則不敢一念昧忽因果，自發處則能盡所能以創造因緣；從因緣的不昧不污，果報的不戀不佔中捨得絕，（普）迴得決。驟閃於腦思與心智中的利名敬養，體面風光，便泯歇得無足當意。平常與非常中挺淨的品質、胆骨，就這樣不離開佛法的性格與心術，菩薩的神態與意象。

洗法師爲着推展、闡揚佛法，觸涉的事相繁廣而駁雜，他應對與應導的宗趣：佛法爲準量，佛律爲正範，以故，智見察擇得不濫外而蔽內，言行說示得能約己而攝衆，爲人爲法的大體大節，能明能持，他的淨挺功行於此見出。他平生在如此的功行

中，與金法師相處得如手足，相見得如佛聖，相助得如臂指，遂成爲生死同參。

金法師接人待物，持自立己，木訥本色。不做作，不裝點，坐臥行住間一味體念，一片精誠，公開露面或私相叙晤，他都很少主動講話，沈靜自若中斂心省照。修學上有幾分心得的，總是自己照持得穩落寧貼，三業上驗證得不背三學，不隔三寶，做事做人都從三學三寶中起心動念，三學三寶與心念交融得不脫不忘。發力發德，所見的不離法與智，所行的不捨忍與慈，理事與因果明辨了當得不昧不苟，說的少做的切，（忍）受的多行的真，觀行到此境地，性情不激化，理智不情化，覺得應說的也就直說了。因此，他和洗法師相處五十年，於見仁見智處，也時常從正直柔和中盡其「責善」之道。他二位相處愈久，相見愈真，而相勉愈切。如此的膠漆相投，生死不渝，真夠人敬羨了。

金法師一生得力處：內在鎮平得嚴明銳切——精誠。外在踐正得淡素安詳——澹樸，這和洗法師豪義淨挺的胆骨及氣家，似乎不同，其實，乃是相得益彰，因為若外若內的爲守之間，配應而運持得均衡穩平，才有今天及今後耐看而持久的建樹與績效，爲佛法慧命煥發光輝，導攝有情。

末了，我要再提一下：他二位的豪義淨挺與精誠澹樸，值得借鑑與追念的地方，我們應該留心啊！

元月午後寫於驚危室

（上接第15頁「漢傳佛教翻譯芻議」）

斷，出語成章，詞人隨寫，即可披玩」（《唐高僧傳》卷五）。加之前人的翻譯經驗可資借鑒，也是此期翻譯的一大優勢。

2. 原本完備 與前期相比，新譯時期的原本，多爲漢僧來自從佛教發源地——印度取來，如玄奘法師游五印，帶回六百五十七部梵本，力求搜羅完備。義淨則經過二十五年的參學、訪尋，歸國時帶回梵本邁四百部，五十萬頌。這說明新譯時期的佛教翻譯，是非常重視梵本的。譯者多能發揚師說，卓然成家。如奘師譯傳瑜伽一本十支諸論，譯本不但有異於前代，而且還代表一家的宗旨。

3. 譯法優勝 東晉道安法師在論及翻譯方法時，就提出了「五失本」、「三不易」的原則。隋代彥琮又提出「十例、八備」說。由於有前人衆多的翻譯經驗可資借鑒，故以玄奘法師爲代表的新譯時期，其翻譯方法遠比前期各代優勝。這個時期的梵本十分完備，譯主水平比過去任何時候都高，而且能一人身兼數職，所以肇始於古譯時期的直譯，至奘師時趨於高度成熟，而且高超出了直譯範圍，始終成爲此一時期的翻譯主流。

此外，這個時期的譯場組織較以前任何時期都要完備，而且規模大，分工十分嚴密（設有：譯主、證義、證文、書字、筆受、綴文、參譯、刊定、潤文、梵唄十項，每項均有主持人專司其職），這就從根本上保證了佛經翻譯的高水平。加之唐代的經濟發達，江山一統，帝王幾乎盡集全國佛教英彥參加譯場，這就從另一個側面爲佛經的翻譯提供了十分有利的條件。因此，唐代佛經翻譯，在保證高質量的基礎上，其數量之多，也遠非前代可比。這一顯著特色，又爲唐代佛教宗派的競立，教理的完善，起到了巨大的作用。

（未完）



## 悼念洗塵法師

幻生

聽到洗塵法師圓寂的消息，已經半年多了。最近，紐約劉裘娣居士打電話給我，修智法師擬出一本紀念文集，紀念他底師父——洗塵法師，要我寫篇悼文。回憶我與洗塵法師，過去有着一段短暫的交往因緣，故舊凋謝，這篇文章當然要寫。

五十年代中期，香港有許多出家師友，來到台灣定居；我從他們的談話中，知道香港有位少壯派的洗塵法師。我對「洗塵」這個名字，有着一種新奇的印象。就一般來說，一個外出遠行的人，到達目的地時，那裏的親朋好友，表示歡迎，爲之設宴洗塵。洗塵，顧名思義，便是洗去旅途中的塵埃辛勞。如就佛法而言，塵是煩惱，洗塵便是洗盡煩惱。天台宗將煩惱分爲三種——無明、見思、塵沙；塵沙便是形容煩惱之多。『六祖壇經』記載神秀偈語：『時時勤拂拭，莫使染塵埃！』這兩句可以做爲「洗塵」最好的註腳。一個修習聖道的人，能夠斷除自我內心的煩惱，保持一顆亮麗明淨的心體，這個聖潔的心體，也是我們人人本具的佛心。如何才能夠讓這個佛心常現我們心中，唯一的辦

法，便是勤加洗滌，不讓污染塵垢覆蓋其上。一個人用「洗塵」二字爲名，從名字的意義上，至少可以警惕自己，不至走進污染，這是一個多麼富有深意的名字！

我與洗塵法師的相識和交往，是緣於「內明」月刊而來。七十年代的初期，洗塵法師創辦一份內明月刊。內明創刊之初，是由會機負責編輯的。會機早年曾在福嚴學舍求法，那時我在那裡任教，因此我與會機相識。會機常常向我索稿，我偶爾寫點稿子給他。後來，會機離開香港，回到台灣，內明月刊改由沈九成居士接編，沈居士並將內明的內容和外型，做了大大的改革，使之成爲一本偏重佛教理論性的純佛教的刊物。內明的編者雖然換了人，但是，我和內明結下的文字因緣，並沒有因此而結束。相反地，沈居士來信比會機更勤，索稿更急；在沈居士接手的最初數年裏，我彷彿成了內明的長期掛牌作者，差不多內明每期都有我的文章發表，有時甚至一期有二篇。那時我在竹山德山寺山居養病，閱藏自修，也是寫作最勤的一個時期。因爲我寄稿寫信給沈

居士，時間久了，我與沈居士之間，除了作者與編者的關係之外，還建立了私人的文字的深厚友誼。

一九七五年的秋天，洗塵法師率領香港佛教代表團回國參加雙十節國慶盛典，官方活動結束之後，他率領代表團參觀拜訪台灣佛教各寺院。記得是一個陰雨天的午後，我在房裏休息，突然有人叩藏經樓門，告訴我台中聖印法師和香港洗塵法師來了，在客廳裏要見我。我到了客廳，見到了洗塵法師和金山法師等人，雖然我們是第一次相見，但是並沒有陌生的生疏之感。因為我早已知道他的大名，也正如他在佛教刊物上讀到我的文章知道我的名字一樣。洗塵法師說，他離開香港的時候，沈居士一再地叮囑他要來德山寺看我。沈居士非常關心我的健康，要我多加保重，多為內明寫稿等等。洗塵法師帶來了一堆最近出版的幾期內明月刊，一路贈送各佛教寺院，德山寺也得到一分，翻開那幾期的內明，第一篇都是刊登我的文章，他向我豎起大拇指頭，稱讚我的文章是「一棒」的。他說，沈居士審稿極嚴，鐵面無私，凡是不夠水準的文章，不論是什麼人寫的，不論經由什麼人關說請託，就是不登。這種只認「文章」不認「人」的硬派作風，是沈居士一向堅持的。我的文章被沈居士選刊在第一篇，顯見我的文章內容是有份量的。我是一個內向木訥型的人，平平實實，不會說讚美恭維人的話，同樣地，我也不喜愛聽人稱揚誇獎我的話。我底業障深重，身體多病，平庸無華，山居讀書，自修研究，寫文只是換點稿費零用，有什麼值得誇獎的地方？凡是讚美我的話，我是聽不進耳朵裏面去的，我只能用鄭板橋「只當秋風過耳邊」的詩句來表明。

一九七六年的春間，我忽然動了想去香港旅遊觀光的念頭，

因為，自一九四九年由上海到了台灣，就沒有離開台灣一步，我的許多同輩師友，早已國內國外來去不息，同屬中國領土的自由世界的香港，被世人目為東方明珠，我應該去看看它的廬山真貌，也看看香港佛教的現狀。那時我在中華佛教學院授課，想在暑假期間去香港旅行。我把這個構想寫信告訴沈九成居士，請他替我安排掛單居住等事，沈居士回信表示非常歡迎，沒有問題，他說：他在洗塵法師創辦的能仁書院佛教學系授課，能仁的佛學系師資陣容不夠堅強，希望我去能仁任教，負責系主任職務。恰巧，那時會機去看我，會機是從能仁畢業回來的，我問會機有關能仁書院的情形，也告訴他沈居士有意約我去能仁任教的事。會機明白地告訴我，能仁的教師都是拿的鐘點費，鐘點費也不多，課程時數也少，系主任只多一點象徵的辦公費。妙法寺是在藍地，能仁書院在九龍，兩地距離很遠。妙法寺大多住的老人，不一定有合適的房間給我住，如在九龍租房子住，拿的鐘點費可能不夠付房租。從會機的談話裏，他似乎也不贊成我去能仁任教。因為我在德山寺居住的環境和生活品質，在香港是不容易找得到的。因此，我覆沈居士信中，明白地告訴他，去能仁任教，大體不可能的，因為中華佛教學院教書的聘期未滿，不能毀約。暑假期中，只是去香港旅行參觀而已。

過了不久，沈居士來信告訴我，洗塵法師近日有事去台北，希望我去台北看他一趟，當面談談。我明白沈居士的意思，洗塵法師是主人，他只是一個幫他做事的工作人員，事情雖然私下講好了，但在禮貌上，我這個當事人，還是要去當面跟洗塵法師講一下。我到台北開封街一家旅館去看洗塵法師，他感到非常驚喜，我會從竹山去看他。我告訴他：暑假期中，想去香港一趟，

那時將會打擾麻煩他等等。出乎我的意外，洗塵法師對於我去香港的事，似乎有些誤會，從他的談話中，他以爲我想去能仁教書，因此，講了許多有關香港辦學的事，真是和我的來意南轅北轍。我明白地告訴他，去香港純粹是旅遊，我在台灣教書的任期未滿，能仁即使請我，我也無法答應的。

那年暑假，我去香港，沈居士和淨海法師到啓德機場接我。沈居士告訴我，洗塵法師本來和他一同來機場接我，臨出門的時候，突然來了客人，因此，無法同來，請他做代表，向我致歉。

我到了香港之後，住在妙法精舍，那時我才知道，金山法師常住妙法精舍，洗塵法師住在妙法寺。洗塵法師只是偶爾回來妙法精舍住一晚而已。我在香港的一個月裏，洗塵法師曾經陪我參觀他所創辦的學校，有幼稚園，有小學，有劉金龍中學、內明書院、能仁書院，以及佛教醫院等，那時是他興辦佛教事業最盛的時候，也是最忙的時候，他在百忙中能夠陪我參觀，我非常感激。

一天晚上，洗塵法師回到妙法精舍過夜，和我談話，一談談了二三小時，我才知道他是一個非常健談的人，我成了他的一位忠實聽衆。那晚的談話內容，大多是敘述他一生的經過歷史，以及艱苦奮鬥之事。其中給我記憶最深的，他曾說道：「我是由東北到青島親近倭虛長老的。民國三十八年春初，隨同倭老逃難到香港，不久，我離開了倭老門下，在香港各處掛單。香港沒有較大的寺院，掛單生活不是想像中的那麼美好，後來，我與我的志同道合合同參好友——金山法師，費盡千辛萬苦之力，買下了妙法

精舍，才有一個安定的安居之處。妙法精舍買下之後，寺裏的用具尚不全，我們已經囊空如洗一文不名了；感謝三寶加持，龍天護法，好不容易來了一堂佛事（有信徒到妙法精舍念經），沒有法器，當天一早，我到一家佛堂去借法器。雖已借到了法器，但繼而得到的是一個冷酷的待遇，帶着法器，流着眼淚，離開了那裏。返回妙法精舍的途中，我真是百感交集，感慨叢生，寺院的財富，本是來自於十方，爲什麼不能將之用於十方，而爲個人所據有？由於這個教訓與刺激，我發願，以後如果有人去妙法精舍掛單或趕齋，一律歡迎，與人結緣！」我聽到香港其他的師友也談起，在香港，沒有人事背景關係，想到一般寺院裏趕齋掛單，請你免開尊口。洗塵法師繼續地說：「當年洗塵，是被人家踩在腳底下羞辱生活的，經過二十多年的努力奮鬥，爲佛教創辦許多事業，社會各界也知道洗塵這個名字，佛門的同道，再也不會以當年的眼光和心態來看洗塵。人要立志，不要鬥氣，記取過去的教訓，發大心大願爲佛教做事。」一個成功的人物，他的背後，都有着無限的辛酸和血淚交織成的歷史，洗塵法師便是一個典型的範例。

我離開香港的上一天傍晚，洗塵法師與沈居士又來到妙法精舍，和我長談，說明他對佛教的許多理想抱負，以及興辦事業的構想。他說，這次我去香港旅行，正逢暑假，他所創辦的各處學校，下學期開學的準備工作很多，沒有能夠好好地招待我，非常抱歉。明天整天的時間，都已排滿了跟人晤談會見的項目，無法去機場送我，請我原諒。最後，洗塵法師拿出一盒高麗參和一個白色信封送我；白色信封內是八百元港幣現金，註明是送我的來回機票。我想，洗塵法師送我人參與機票，大概出自沈居士的建

議；因爲，我與洗塵法師沒有通過信，更沒有談過有關我在台灣的生活情形，只有沈居士和我通信最多，知道我不做佛事，不參加任何法會，更不講經說法，整年過着山居養病的讀書自修生活，靠着教書的鐘點費和寫稿的稿費維持零用，在佛門裏是屬於清貧的一類。

一九七七年夏天，我來到美國，住在紐約大覺寺；那年冬天，洗塵法師與金山法師，也到了紐約，我們同在大覺寺住了二十多天。故舊重逢，倍感親切。大覺寺請洗塵法師演講過一次，他很有口才，也會表達，實在是個了不起的做事人材。那次，我藉着洗塵法師來美的因緣，陪同他們去華盛頓旅行一趟，參觀白宮等處。來美十多年了，也是那一次有緣去華府。

洗塵法師在大覺寺期間，還有一段妙爲人知的笑話。紐約有位洗塵法師，和他同名，來自緬甸，他不知道香港的洗塵法師來到紐約。一天早上，洗塵法師打電話向他問候，電話撥通了，對方接話：

「喂！找什麼人？」

「我找洗塵法師。」

「你是什麼人？」

「我是洗塵法師。」

「別開玩笑好不好？」

「我沒有開玩笑。」

「你到底要找什麼人？」

「我要找洗塵法師。」

「我就是洗塵法師。你究竟是什麼人？」

「我也是洗塵法師。」

「你別胡扯好不好？」

「我沒有胡扯，我的確是洗塵法師。」

洗塵法師找洗塵法師，兩人在電話裏糾纏不清，令人發噱，旁邊的人知道了，趕快接過電話向對方解釋，才結束這段笑話公案。

一九九〇年夏天，我由星加坡回台灣印行我的「滄海文集」，經過香港停留五日，掛單在鹿野苑。我早知道洗塵法師法體違和，在妙法寺養病，請了專人日夜照顧他。我打電話給修智法師，想去看望洗塵法師。修智法師請信徒開來一輛賓士轎車接我，到了妙法寺，一切景像依舊，可是我的內心却有一種異樣的莫明感觸。我的文友沈九成居士，晚年依金山法師出家，法名熙如，已在二年前圓寂了；生龍活虎的洗塵法師，如今也病倒在妙法寺裡。我到佛殿上禮佛之後，見到了修智與金山法師。吃過午飯，金山法師與修智法師陪我去看洗塵法師，在一間小型的客廳裏，見到了洗塵法師。他坐在一張椅子上，神志非常清楚，一如往昔，只是面孔少許瘦了一點。我問他還記得我嗎？他微笑着說怎麼不記得。他問我何時來香港的？怎麼不到妙法寺來住？我告以鹿野苑靠近機場，進出方便。

我們在那間小客廳裡陪洗塵法師坐談了半小時，談了許多舊事，我送了一點西洋參給他，他還當衆打開來看。看不出他有什么病象或異樣。我怕打擾他太久，有礙他的病體，便告辭出來了。誰知我與洗塵法師那次的會晤，竟然是我們的最後一面！

一九九三年十二月寫於蒙特利公園市



蘇頻陀尊者

社長 釋敏智  
 督印 釋修智  
 編輯 釋素聞  
 承印 文采印刷公司

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

贈閱 歡迎助印

佛元二五三七  
 公元一九九四年四月一日出版

Printed in Hong Kong

開示眾生見心道

吾友一而師者先自度而後度人豈執謂是余撰余心與之

猶如淨眼觀明珠

數百年有不昧作難求諸言代未有此字三余同成而可及耶

因呈拙書以志景仰 丁丑三月集華嚴禪院 少日演音