



明内

集錄散域刻石



蓮宗八祖頌
 幼聞念佛意頗快
 未識門徒莫擅怪
 行為世則言世法
 注重淨土及規戒
 砥柱狂瀾契理機
 開明佛心祛蜂蠆
 普令具縛諸凡夫
 仗佛慈力登蓮界

印光大師撰 弘一

明蓮宗八祖雲棲株宏大師



蓮宗八祖蓮池大師



居士佛教運動

《中國佛教的復興》第四章

霍姆斯·維慈(Holmes Welch)著

林倩譯

王雷泉校

前兩章論述了太虛與保守派之間爭奪僧團領導權的鬥爭。當時這一擁有七十五萬僧尼的僧團與俗人有著明顯的差別：僧裝、剃髮、獨身，所有的二十萬座寺廟都有一種獨特的建築風格，且通常擁有大量地產^①。換句話說，僧團是這樣一個機構：容易識別，其財富又誘使一些人企圖控制和利用它。

而在家佛教徒則是另一種狀況。幾乎所有的中國人都在某種程度上信仰佛教，同時又在一定程度上信奉道教或儒家思想。即便是那些已受過三皈依的佛教徒，其外表和生活也與常人無大差別。也許更重要的在於，居士組織沒有大量的財產，一般至多有一所供聚會用的普通房舍，因此不引人注意，難以識別，也少有外界或內部的人可以控制利用的地方；它沒有招致外界的覬覦者，也沒有引起內部的勾心鬥角，不需要全國性的統一領導。

由於以上原因，以居士為主體的地方佛教會^②，與僧人把持的全國性佛教組織及其分支有著明顯差別：居士們入會是為了參加功德活動，而僧人則是為了保護廟產。出家人並不把他們的協

會看作積集福德的地方，因為這方面的需求已從其修行生活得到滿足。他們所要的是一個能對社會產生影響的組織。而居士則非如此：他們需要的是「道場」——一個供修行的地方。在寺院裏，他們只能是旁觀者，但他們希望成為參與者：念佛誦經，研究和弘揚佛法，以及親身實踐菩薩道。

在中國歷史上，居士為此目的而組織起來並非頭一次。早在六朝時期（220—589），就有了念佛和研究出版的組織^③。不過，到了清朝中葉，這類組織的成員就很少有來自受過教育的階層，這部份是由於當時法律的限制^④，並不意味著知識階層對佛教不感興趣。在清朝初、中期，就出現過像彭啓豐及其子彭紹升，王文治和羅有高^⑤等著名的信徒。

清末，信徒的數量急劇增加，某種程度上可能由於從十九世紀中葉的太平軍一直到二十世紀中葉的內戰，這是一段動蕩的時期。正如在公元100—600年間那一戰亂時期，佛教開始在知識界扎根一樣，由於類似的原因，佛教在一些人中重新流行起來。這

些人或因官方意識形態的破滅，儒家信念逐漸淡薄；或因處於經濟、社會和思想的迷惘之中，而從佛教得到了慰藉。梁啟超曾寫道：「晚清所謂新學家者，殆無一不與佛學有關係」⑥。不僅是知識界，在新興的資產階級中，信徒人數也在增長。華中地區一些商埠的發展造就了一個新的企業家階層，他們收入過剩，且與儒家思想的聯繫也較早期商人要弱。

民國時期，這種迷惘較以前更甚，轉向佛教的趨勢亦日益明顯。一九二〇年前後，西方觀察家已注意到：「新增教徒中知識界的人數頗為可觀。許多政府官員，因官場之黑暗而灰心，便想從寺廟中尋求安慰。現今其中一些人已成爲寺廟的住持，並運用他們的影響來修建這些寺廟。全中國都有學者出儒入佛，研究佛學或修習止觀。一些曾在日本佛教大學學習過的中國學生也以演講方式傳播佛教。」⑦

我們從許多人那裏得到類似消息⑧，這裏舉幾個著名的例子。化聞，十九世紀九十年代住持並重建法雨寺，出家前曾歷任政府要職⑨；屈映光，曾任山東和浙江省長，厭倦了黨派鬥爭，一九二五年後，便將其餘生投入密宗和佛教慈濟工作⑩。孫傳芳，敗在蔣介石手中的大軍閥之一，在一九三三年十月，曾決心遁入佛門：「中華民族已到了生死關頭，真想遁入空門而忘掉這一切」；而且他已經準備接受僧衣⑪。岑學呂，一個廣東將領，因「厭倦了殺修」而於一九三七年成爲虛雲的弟子⑫。

正是在這樣的背景下，民國時期居士組織層出不窮。沒有人知道到底有多少，他們就像酵母中的氣泡，產生又消失，很少留下什麼痕跡，但繁榮的景象是無可置疑的，我本人也親身經歷過。爲本書收集資料時，幾乎所有的消息來源都會提到以前從未聽說過的居士組織，且常處在最想不到的地方，像察哈爾、甘

內明

第二八一一期目錄

譯著	
居士佛教運動——	
《中國佛教復興》第四章……………王雷泉：	3
特稿	
妙觀初機……………靜修法師遺著：	13
譯稿	
龍樹菩薩傳今譯……………李雪濤：	16
專論	
試論南傳佛教的傳承……………林欣：	22
佛教起源時的印度社會背景……………韓廷傑：	28
特稿	
畧述三十七道品……………張秉全：	34
法海拾貝	
法護和西域佛學對大乘的貢獻……………蔡惠明：	38
畫頁	
封面：印尼婆羅浮圖佛塔	
面裡：蓮宗八祖蓮池大師	
底裡：西藏唐卡——羅漢	
封底：印尼婆羅浮圖佛塔	

肅、西安等。但通常只聞其名，對其活動內容則無從得知。然而，即使僅僅這種名義上的存在，亦足以表明居士運動的火種已經傳向四面八方。

另一方面，主要在大城市裏存在一些居士活動的中心，因為那裏有財富與閑暇。像上海、武漢、北京、杭州、寧波、福州等地，佛教組織穩定而興旺。

居士組織之種類

規模較小的組織趨向專門化，例如，功德林在上海、漢口、福州及其他地方開辦素菜館^⑭。吃素本身就功德無量，因為它減少了破犯佛教第一戒——不殺生戒的可能性；但這些素菜館帶有傳教性質，出納櫃台上一般擺有用於放生的功德箱（募捐以贖救屠宰場的動物），且通常都有佛經及小冊子出售，多為講述護生的道理。顧客結帳時都會注意到這些非常便宜的書籍，即使他已有了一本，再買一本送人也未嘗不可，送這種書是有福報的。佛教徒的素食頗為可口，我不想扯得太遠，去談些諸如豆腐做的美味素雞很像真雞肉，以及佛教徒烹調蘑菇的方式（至少對我的口味來說）是世界上最好的；素菜館提供了他處少有的把享受與節制結合起來的機會。毫無疑問，民國時期它們在大城市不斷增加。事實上若能從早期城市指南中找到它們增加的訊息，便可作為佛教復興的傳播尺度之一。

第二類專門活動是由研究會組織的，成員們定期聚會，探討經文或請僧人講經，有的專門研究某一派的經典，像北京的「三時學會」^⑮，研究與出版法相論著。在紹興、寧波、濟南、杭州、鎮江、南京、廣東和營口等地也有類似組織。

第三種，也許是最普遍的一種專門活動，就是念佛。從事此

活動的有淨業社、蓮社，還有念佛林。成員們定期聚會，用與寺廟裏僧人相同的方式念誦阿彌陀佛聖號。儀式以「周」為單位，一周中先繞行念，然後入座念，接著靜坐觀想阿彌陀佛。每周的末尾，都要將功德回向給自己及他人，以求同生西方極樂世界。^⑯有時會請僧人領修，尤其在冬天的佛七。佛七的七天裏，每天要念四至八周，需近十二小時，只在午飯與晚飯時才有休息（有的則過午不食）。

較大的居士組織則不限於某一種活動，他們的活動是多方面的。例如，上海的「佛教淨業社」^⑰，創於一九二五年，開辦有一間孤兒院及一診所，為窮人提供免費中藥。它也募集錢款、衣服和食品，以賑濟城裏的窮人和華中地區洪災與飢荒的難民。它還為會員中的知識份子提供聚會與討論佛教哲學的場所；會中虔誠的信徒則有一間廳堂可以修行（如周日念佛）；每個人，包括感興趣的公衆，均可參加佛經系列講座。它還出版雜誌《淨業周報》，還有一個每晚播出的自己的電台（XNHB，「佛音」），據我所知這是世界上第一個佛教電台。淨業社總部是赫德路上足有四英畝的覺園，內設有一佛殿，七到十個常住僧人每天早晚上堂，居士亦可參加，也有房間接待來訪佛教徒。一個來自錫蘭的比丘對我說，他曾在一九三四和一九三六年在住過，並在電台播講小乘佛教。最後，它還為「中國佛教會」全國總部及其上海分會提供房舍。

所有活動的經費均由會員提供（當時約有1000名），其中多有富商。例如，捐獻所有這些房產的簡照南，是南洋兄弟烟草公司的總裁，他的兩個太太後來都出家了。有些會員同時也是上海其他居士組織的成員，像「世界佛教居士林」^⑱和「上海功德林」（它辦有一家素菜館）。

雖然這些組織都穩定且興旺，但我無法找到它們的內部員工來了解情況。不過，我與曾任漢口「佛教正信會」會長達十五年的人進行過長談。

佛教正信會

在一九三九年它被稱為「也許是中國最活躍的佛教居士協會」^{①⑨}。早在十五年前，它就給J.P.普拉特留下了深刻的印象。他參觀了它的「漂亮的大廈」，有一個禮堂、大殿、講堂、辦公室，還有一為男童開設的初機學校。普拉特被告知單在漢口它就有三千會員，「每晚都在講堂講經」^{②⑩}。

「佛教正信會」的創辦者及第一任會長叫王森甫，是一頗有成就的商人，任商院指導。他於一九二〇年創辦了正信會，次年正式落成^{②①}。當時或其後不久，他就捐出房產作為總部，並在他的後半生把大量時間投入正信會及其他佛教活動。由於王很胖，又熱心，因此被稱為「阿彌陀佛」，但他仍步行而不愿坐車，每當他走上協會門口的台階，乞丐們就從四面八方聚攏來，喊著：「會長先生，會長先生！阿彌陀佛，阿彌陀佛！」進門前他會散盡袋中所有的錢。

王與其繼任者（即提供我消息的人，約在一九三一年接任）都受到太虛的照顧，且都是他的正式弟子。太虛與正信會有特殊關係，掛「導師」之銜，每當協會需出家人時，像講經、節日儀式的主持，或念佛時敲引磬和木魚，隔江太虛的武昌佛學院就會派人來。作為回報，協會負擔了佛學院每年的虧空，數目並不大，因其一年全部預算也不到六千美元。當提供我消息的人接替王作會長時，也繼承了其佛學院董事之職，可以說兩家是聯鎖管理的。

會費每年十元，窮人可免繳，而佔會員一半以上的富商、公務員及專業人員須定期繳納，但所有會費收入僅夠支付一般管理費用和工作人員的薪水。

正信會在每年陰曆八月十五募集做善事所需的錢。邀請武漢的銀行家和商人參加一聚會，他們都知道等著的是什麼。在他們互相交談時，會長捧一功德簿四處走動，問每個客人：「給您寫多少？」少則幾百元，多的有一兩千。聚會結束後，到手的許諾可達十萬元。通貨膨脹開始後，則以米的形式許諾。

不管是集中還是分散使用，十萬元在災難深重的中國並不能產生多大作用。正信會決定分散使用：

1. 設一診所，給窮人提供免費醫療。四名西醫與四名中醫輪流義務坐診，以保證每天都有中西醫（中國窮人一般不信西醫）？開方不收費。

2. 為其周圍一百名窮孩子辦一免費小學。剛開始父母們抱有戒心，申請者寥寥無幾。後來發現學校辦得確實不錯，便來了很多人，學校設在距總部不遠的同一條街上。

3. 布施棺材給買不起的窮人。

4. 每年年底捐三千到五千元給敬節堂，給那裏幾百個不再嫁的貧窮寡婦提供衣食住所。捐款的同時還派一僧人或居士給她們講經說法，敬節堂由非佛教的漢口慈善會開辦。

5. 每年年底施食品給窮人。這並不是為了長期維持其生活，只是一種類似「聖誕慈善餐」的形式。每家都收到碾過的米，成人兩升，兒童一升，足夠過年兩三天食用。

6. 漢口常有火災，協會設湯灶施粥給難民。

7. 水災亦常有。協會派小船解救被困的人，並為眾多難民提供食品。例如，一九三一年水災，他們就是如此，有時甚至動物

也在解救之列。一九二六年，洪水把數千隻小海龜沖到長江大堤護欄下邊，擱淺在那裏，百姓開始拾來吃。協會說服省長派兵保護，佛教徒則持長竹帚把它們掃回水裏——這是佛教護生的一個著名實例。

8. 在一些慈善活動中，也許私人關係會起一定作用，但協會盡量做得正式、公平。例如，過年施米時，窮人家必須向總部提出申請，調查人員會到他家中確認是否真正需要。若是，則發給配給票，在年末兩周內兌米。每年帳務都公佈，使施主們了解他們捐款的使用情況。

慈善活動開銷佔了資金的絕大部份，但並不是會員們花時間最多的。聽經的人總是很多，有的為時一周，有的甚至達幾個月。他們還出版《正信月刊》以傳播佛法。會裏還有一很好的圖書館，是王先生連同房子一起捐獻的。在釋迦牟尼佛或觀音菩薩聖誕日，都有數百人來參加法會或「佛七」，所得功德回向其祖先。雖說會員中有些是沒文化的老太太，她們對佛教的興趣主要在於供養禮拜，但管理權掌握在受過良好教育的男性信徒手中，他們由無記名投票選出。協會並不排外，任何正派人經由兩名會員介紹，即可入會，當時會員總數有三千人^{②②}。

關於正信會，最重要的或許就在於居士在其中起決定作用，僧尼不能成為工作人員。而十到二十個正式工作人員則過著近乎出家的生活。總部裏有他們的房間，妻子不可在此過夜（若想同房，可以回家）。他們在這裏進餐，茹素戒酒，工資很低，每月二、三十元。給人印象最深的莫過於這些工作人員每天都在樓上大殿做整套早晚課，他們充當主法、維那、僧值等，儘管並不正式如此稱呼。在儀式中敲打法器的熟練程度，不亞於圓頂僧衣的出家人^{②③}。

正信會與中國佛教會並無關係，後者在武昌與漢口有自己的分支機構。與其他大城市一樣，僧人與居士因目的不同而各有其組織。而在小城市，由於成員過少，這種分別就不現實了。舉例來說，在漢口西南8公里的應城，就只有一個佛教組織——應城佛教會。三十年代它有幾十個會員，既有出家人也有在家人，包括當地區長，會長是區商會會長。由於當地主要寺廟壽寧寺土地太少，且鄉村對宗教服務的需求也很少，收入不足以維持五、六個常住僧的生活，應城佛教會每年提供彌補不足的資金，數量在二百到三百元之間^{②④}，而僧人則照顧往生堂^{②⑤}裏會員們的祖宗牌位。最初協會與中國佛教會並無關係，二戰後則成為其分支機構之一，而漢口的正信會卻沒有。這表明了一個僧伽與居士地位正在顛倒的趨勢。

日益重要的居士作用

唐、宋時居士組織一般都由僧人創立並領導，民國時則多由居士發起，若有僧人參加，也不過是作為法事指導和專職講師。另一方面，「中國佛教會」則屬於僧團，由僧人掌握，並為其服務——至少在一九四五年前是如此。正如我們所知，它的存在目的是保護廟產。儘管也有居士成員，有的也被選為常務理事，但他們只處於從屬地位。一九四五年以後，居士於其中所起的控制作用日益增大。它的新章程給了官場內外的居士更多的發言權，更多居士被選為常務理事。但也有許多像正信會那樣的大型、純粹的居士組織並未成為其分支。他們保持獨立，不像小的地方性組織那樣僧俗混雜。這反映了一個大趨勢：僧團日益受居士控制，同時居士日益獨立於僧團。

變化的另一趨勢是二者之間的差別逐漸淡化。民國時居士參

與喪葬儀式上的法事更加普遍，而以往這是出家人的特權²⁶。居士到寺廟與僧人一起修禪觀或念佛也更普遍；像金山寺一些保守的寺院就很少這樣。而在虛雲住持的南華寺，居士可在晚修時進禪堂打坐，印光住持的靈隱寺則允許他們全天在殿堂念佛。以上兩例都是嘗試性的，持續幾天到幾周。而我還聽說，在一個寺裏居士與僧人整年都在一起修禪定。

這就是北京西直門附近的彌勒院²⁷。民國時期，它同這個前首都的其他五百座佛寺一樣被廢棄，原有的僧人死的死、逃的逃，就在此時，兩位居士接管了它。雖說他們並無特別天賦，但其虔誠與清淨在居士中贏得了一些追隨者。一九三五年前後，一個法號真空的不尋常僧人加入進來，他謝絕住持的職務而擔任了首座，負責指導修行²⁸。他的才能吸引了更多居士的支持，包括一些富有的工業家，很快他們的捐款就多起來，且很穩定。於是常住僧便增至十五到二十人，而且他們不用像北京其他僧人那樣靠經懺法事謀生，可以專心修禪定。

施主中也有知識份子，幾個人還住進寺裏，與僧人一起修行。齋堂裏他們默默坐在僧人後面進餐，禪堂裏他們與僧人坐在一起，從早到晚修整套禪觀程序。這套程序和金山寺或高旻寺的並無不同，但那些地方很少允許在家人進入禪堂²⁹。真空與高旻寺有點關係，因為他是那裏一位首座的弟子³⁰。

然而，僧俗之間的差別還是存在的。居士不參加僧人的早晚課；他們穿普通中式服裝，而僧人則著「長衣」；居士住舒適的客房，僧人卻睡禪堂裏一般的禪床；居士可以自由進出，僧人則只能在每個禪期開始時加入，且必須參加所有階段的修行直至結束。

此外，居士不能執行打板或敲鐘等任務，也不能任監督坐禪

的巡香之職³¹。居士打出家人是不合適的，而僧人在居士坐禪打瞌睡或跑香走神時打他們則是應當的。真空雖然平時溫文爾雅，在禪堂裏卻是打得最凶的一個。跑香時，他一發現有誰走了神（真空能立刻分辨出來），就在其肩頭敲一記，喝道：「幹什麼?!」他打和尚和居士同樣用力。但是，不管是出家還是在家人，修禪的程序是沒有區別的。他們一起走，一起坐，一起在晚修時吃「放參」，而且都有得到單獨指導的權利³²。

居士參與的心態則使這一切顯得更有意思。這些知識份子幾乎都在踏進彌勒院前研究過佛教經論，多為大學畢業。例如，提供我消息的這位居士，當時就是剛拿到理學學位（我們會面時他正在牛津教書）。他並不認為在彌勒院的一年是宗教修行，而是「像實驗室裏的實驗。」他說其他居士也如此，「他們中沒有一個是典型的只有迷信的狂熱信徒……開始時他們並不順從，非常好奇，且抱有激烈的批判觀點。不久，因折服於真空的無與倫比的智慧，他們都成了他的弟子，因為他能立刻指出他們的謬誤。」

這是一個什麼樣的和尚，居然能贏得中國知識份子的信仰？他們以前或蔑視佛教，或只接受其中最具理論性的部分，他輕視理論與思辨。提供我資料的人這樣說：

「他幾乎是個文盲，認為知識毫無用處，對知識份子也不大客氣。他常督促弟子們去做，而不是去讀。在他看來，甚至讀禪師語錄或他們開悟的記載都是浪費時間。彌勒院沒有結夏講經（大多數像樣的寺裏都有）。我聽過太虛、倓虛和慈舟（都是名僧）的講演，遇到真空前曾打算參拜金山等南方名寺。待遇到他且經長時間考察後，放棄了以前所有打算。我找到了師傅，有血有肉地生活在二十世紀，雖說沒有名氣，但水平不遜於唐代的德

山、臨濟，金山的傳統和虛雲等其他和尚的名聲都不能再令我動心。佛經裏常用到「獅子吼」（佛說法的音聲）一詞，這次我真的聽到了獅子吼。」

對於這些對真空禪師的贊揚，儘管缺少其他來源的佐證，但毫無疑問，彌勒院裏確實進行著僧人與居士共同參與、系統化的修行活動。值得注意的是，僧人仍有較高的地位。齋堂裏他們坐得離首座較近，禪堂裏座位也要靠前。居士們則像我們先前提到的，可以被比丘打，但沙彌不能打他們。只有和尚有正式地位，居士被當作客人（據提供我消息的人說，這也許就是為什麼和尚們並不因坐在身邊的居士有較舒適的居室和更多的自由而不滿）。所以，在修行的意義上，僧伽與居士間的區別在淡化，但形式上的差別仍被保留。

然而，我們曾讀到這樣一個組織，連形式上的差別也淡化了，這就是「漢口佛化女居士林」。這裏既有女居士，也有尼姑。林員必須住滿三年，若要提前離開則須付清整三年的飯錢。這例及其他一些規定，被稱為「淨侶」的林員們嚴格執行。不管是在家人還是出家人，林裏的每個成員都可擔任一些職務：知客、僧值、主法、維那、書記。林長是一男居士^{③③}。

所有被我採訪過的人，都未聽說過這樣一個居士——寺廟混合體。他們都說，儘管一個居士可以履行主法的職責，但他不可正式使用這一稱呼。就像正信會那樣，常住居士充當主法、維那等等，但並不如此稱呼；並且當一居士講法時，他不被稱作「法師」，而稱「某某居士」。

由此可以看出，雖說居士們行使出家人的職責已很普遍，但在正式稱呼上則遠非如此。但這兩種現象都存在；居士們承擔了越來越多以前和尚們的工作，他們對和尚的需求必然隨之減少。

有人或許以為，這個趨勢給出家人敲響了警鐘，但實際上許多出家人好像都起過推波助瀾的作用，也許他們相信，在當時一段時期內，增加居士信徒的數量會更安全些，因為其中一部分會加入維護廟產的陣營。

如果說居士運動的力量在於從旁觀者轉為參與者而引發的熱情的話，那麼其弱點則是青年對佛教的漠不關心^{③④}。佛教青年會曾先後在北京、上海、武漢、重慶、成都等地建立，但好像都很短命^{③⑤}。很少有年輕人接受太虛的主張，認為佛教比科學更科學，比社會主義更關心社會。總的說來，只有成年後，個人的挫折或怕死的心理才會使人轉向佛教。

不管是老年人還是青年人，極少有人認為佛教已成為民族性的象徵。但在錫蘭和緬甸那些殖民當局具有基督教傾向的國家裏，佛教已經成為其民族性的象徵，不久越南也加入此行列。而在中國，真正信仰佛教的人太少，且宗教信仰是個人的事，傳統上與政治無關，同時與小乘國家相比現代化的需要更為迫切。因此，在這個更加民族主義化的中國，佛教既未獲得人們的信仰，也不能抓住民衆的想像力。

注釋：

①關於僧伽的財產，見拙著《Practice》，240-241頁。
（中譯本有《近代中國的佛教制度》，收入華宇出版社《世界佛學名著譯叢》第82-83冊。——譯注）

②也許有些武斷，本書中漢字「會」的繙譯有兩種情況，當

組織是全國性的，不管事實上還是名義上的，均譯為「association」，而當組織是地方性時，則譯為「society」。

③關於這些協會的歷史，參見Kenneth K.S. Ch'en:《Buddhism in China: A Historical Survey》，Princeton, pp.290-295, 402頁。

④例如，在一七二四年，婦女們被告知停止集結在寺廟中或佛菩薩的節日裏燒香的組織。可參見《欽定大清會典事例》（上海，1899），501:8。佛教組織很容易被誤認為是旁門左道，而這種組織正是法律要嚴厲打擊的。

⑤這些人的情況，可參見Arthur W.Hummel編：《Eminent Chinese of theCh'ing Period China, 1644-1912》，Washington, D.C., 1943.〈彭紹升〉（615頁），〈羅有高〉（614頁），〈王文治〉（840頁）。彭紹升虔誠信奉淨土法門，從一七八四年起「隱居一寺十餘年，在那裏靜修且嚴格守戒。」王文治也參加了虔誠與清淨的修行，且於一七八八年五十歲時出家。

⑥梁啟超：《清代學術概論》，Immanuel C.Y.Hsuand英譯本，Cambridge, Mass., 1959, p.116。

⑦Lewis Hodous:《Buddhism and Buddhists in China》，New York, 1924, p.66。這也許可以部分說明為什麼在已知其年齡的少數幾個人中，凡在一九一五至一九四九年間出家的，出家時年齡都介於二十到五十之間（參見拙著《Practice》，251-252頁）。

⑧例如，就在此時，Kenneth J. Saunders寫道：「中國佛教雖在許多地區已衰微，但它正在復興……確實有許多人因革命失敗而看破紅塵，向佛教尋求安寧，逃避塵世。也有學者潛心研

究古代印度傳法者譯成漢語的經典。」（《Buddhism in the Modern World》，London, 1922, 66-67頁）又J.Prip-Moller:「很多軍人厭倦了這一嗜血的行當而進入寺廟」（《Chinese Buddhist Monasteries》，Copenhagen, 1937, 299頁）。

⑨見Ernst Boerschmann,《P'u-t'o Shan》（Berlin, 1911），第30頁：「這樣身居要職、受過良好教育的人的事例並不多見，但也不是絕無僅有。」

⑩見拙著《practice》，p.389-390。

⑪見《Maha Bodhi》，41.12:531-532（1933年12月）。孫將軍據說為一女子所殺，此女父親之死據信因孫而起。還有一個王姓軍人入佛的例子，曾任日占哈爾濱警察首席長官，因受挫而遁入佛寺，可參見《New York Times》，1928.2.12, pt.4, 第8頁。

⑫最後他成了為虛雲立傳的人。這句話是其家中成員接受採訪時說的。

⑬一消息來源曾提起一個統計報告，表明在長江流域有422個，廣東有67個，北方52個，滿州30個（注意沒有西部的數字）。其中多為「完全由居士組織管理」。見《中國佛教》，1.2:42（1930年七月）。

⑭這並不意味著所有素食館均為功德林所辦，亦非是說功德林隻開素食館。例如，福建功德林的章程中，稱其宗旨是提倡辦研究、講座、經書流通、念佛、行善。見常槃大定：《支那佛教史跡》，第155頁。

⑮名稱的意思是「研究第三時的學會」。所謂第三時，指法相學派把佛說法分成三個時期：(1)阿含時，(2)般若時，(3)法相

時。見《中國佛教》，1.1.7（1930年七月）。韓清淨創於一九二四年前後。

⑩關於淨土宗的修行及其宗旨的細節，請翻閱拙著《Practice》，p.89-100。在383-384頁介紹了佛教組織每天的功課。

⑪「佛教淨業社」，Reichelt曾在《The Transformed Abbot》，p.48-51介紹了它。

⑫建於一九一八年，當時稱作佛教居士林，一九二二年重組時加上了「世界」二字。這一改變表明它歡迎來自世界各地的人加入，且以全世界人民之覺悟為其目標。在出版方面特別活躍。丁福保任出版部領導，擁有上海最大的佛教書店，且編纂了最大的一部漢語佛教辭典。它還有一臨街小廟，有點像太虛在武漢的那座（見本書68頁）。它還為會員開辦內部講座，從我們所掌握的一小段時期的數字來看，參加者中男女居士的人數差不多。但毫無疑問，管理和控制權掌握在男居士手中。其中一個部門負責節日放生活動，在1923和1925年的放生數為：4,078斤黃蟮，488斤鯉魚，18,208斤蝸牛，1,200斤蛤，14,790隻海龜，327斤食用蛙，3,634隻小鳥，19隻牛，18隻綿羊，505斤鰻，20斤泥鰱，715斤黑魚，25斤鱔，75隻母雞。這些價值3,045美元，像其他開銷一樣由其會員支付。參見水野梅曉：《支那佛教現狀》，第49-49頁。

⑬韋舫：《現代中國佛教》，《天心月刊》，1939.9，第154頁。

⑭Pratt：《The Pilgrimage of Buddhism and a Buddhist Pilgrimage》（紐約，1928年），pp.386-387。

⑮據韋舫（同注⑬，第154頁）說，初創時名為「漢口佛教

會」，由唐生智將軍並入「湖北佛教會」。唐曾是武漢一甚活躍的佛教護法（參見C.K. Yang, p.211）。普拉特（同注⑭，pp.386-387）稱之為「青年佛教會」，但解釋道「在當地它的名字叫漢口佛教會。」後來又把它和已停辦的「中國佛教會」（上海，1912）搞混了。提供我消息的人——即它的前會長——說它自始至終都叫正信會，且其第一任會長是王森甫，而據《海潮音》，2.3.1（1921年三月），一九二一年時「漢口佛教會」會長是李隱塵。

韋舫稱僧人大愚在其創辦中起了關鍵作用，而提供我消息的人則說起關鍵作用的是太虛。另一方面，他又回憶說，太虛和湖北省長李隱塵有一次爭吵，非常激烈，以至於李辭去了武昌佛學院院董之職，而由王森甫接替。這些據說都發生在一九二六年以前。當參考武昌（不是武漢）正信會的情況時，這一切則更讓人摸不清頭腦，據說武昌正信會由楊選丞創於一九二一年二月，楊和王森甫一樣是太虛的弟子（見印順《太虛大師年譜》，第165頁）。需進一步調查。

⑯關於會員的數目有不同說法，這裏數據由其前會長提供。

⑰關於禮拜儀式，參見拙著《Practice》，pp.54-58，p.71。關於儀式上的僧俗服裝，參見上書，p.114。一九二八年十月普拉特訪問協會時，他看到早晨六點時儀式正在進行，一個和尚與三位居士身穿「教士一樣的服裝」，在大殿的一邊站成一排（在一尊彌勒像前），對面站著六位女居士和七個男孩，都「熱情洋溢地」念誦著。普拉特被告知有三個和尚常住此地（見普拉特筆記，Williams學院圖書館）。而其前會長則說沒有和尚常住，只有在特殊情況下才從太虛的佛學院請來。前會長是一九二九年入會的，他也許不知道，或許在六年前，僧人曾住在這裏，

教居士們儀軌。

②4 在廣東，據說六榕寺曾有一段時間由廣東居士林供養。

②5 關於往生堂，見拙著《Practice》，p.203。

②6 見上書，p.384-385。1938年Osgood到過昆明附近一個居士會，那裏的居士在一僧人帶領下做經懺法事，且跟和尚一樣收費。類似的活動據說民國初就有¹¹。參見Cornelius Osgood:《Village Life in Old China》（紐約，1963），pp.294-296頁。

②7 這座寺院的簡要曆史可參見陳宗藩的《燕都叢考》（北京，1931年），180-181頁。這本書有時稱之為彌勒庵，有時又叫它十方禪院。另一來源則說其早在一九二五年就已破敗，沒有出家人管理，部分已被周圍居民佔據。就在這一年，兩位對此寺感興趣的居士請倓虛接管，他們是張景南和馬冀平，後者是段琪瑞的私人祕書。倓虛及其弟子在此辦了一所佛學院，一直到一九三〇年。參見倓虛《影塵回憶錄》（香港，1955），II, 37-38頁。顯然是在佛學院關閉之後，這裏才由通愿接管，他是真空來時的住持。在《華北宗教年鑒第一號》（北京，1941年）第114頁，提到的住持名叫可觀（他在真空到後不久繼第一任住持掌管此寺），且稱其屬賢首宗，而提供我消息的人則說屬臨濟宗（各教派的情況見第十章）。北京當時至少還有兩座彌勒院。

②8 關於首座的職責，見拙著《Practice》，37、39、68頁。在書末詞匯表中，我給出了寺廟裏各種職務的中文名稱（在此以前曾被以多種不同方式譯成英文）及我自己的英文繙譯。

②9 金山寺和高旻寺每天的日程安排，參見上書，附錄3。

③0 高旻寺首座名叫法周。我的消息提供者並不知道他是不是其傳法弟子，還是僅僅在高旻寺的禪堂裏坐過。

③1 關於訊號及巡香，見上書，附錄3和4。

③2 禪堂裏供應坐上和和尚們的放參食物，可參見上書，第13頁。關於「請開示」，見上書，第70頁。

③3 水野梅曉：《支那佛教現狀》，第45頁。我沒有從其他來源得到有關這個協會的情況。水野梅曉：《支那佛教現狀》第8頁提到了一個與之類似的混合體，位於北京西郊的宣化。「宣化淨業堂」，由居士許原明創於一九二〇年，且請來淨宗名寺紅螺山住持寶一，以使淨業堂建得合乎規範。它有很大的大殿，還有知客寮、齋堂及其他一些一般只在寺廟裏才有的部門。

今天的台灣，可以看到男居士甚至女居士與僧人一起住在寺廟裏，且正式擔任知客、添粥等職務，和僧人的區別僅在蓄髮。雖說在中國女人像尼姑一樣生活在「齋堂」裏，或男居士在某些不規範的教派擔任職務已有幾個世紀，但這種現象可以認為是中國佛教新的發展。

③4 關炯之（見第一章注⑥）寫道：「可以這樣說，只有當佛教從西方傳回中國時，中國佛教才會復興。現今中國年輕人，特別是大學學生和畢業生，永遠不會理解或接受目前流行於中國的佛教的許多方面。」《中國年鑒》，1935-1936，第1516頁。

③5 另一短命的例子是「佛化新青年會」，創於一九二二或一九二三年初，開始駐在漢口佛教會的房子裏。一九二三年七月八日，太虛命其遷至北京觀音寺，它在那裏時斷時續地支撐了幾年（見印順：《太虛大師年譜》，第160頁）。一九二四年時據說已「暫時解散」（Pratt，第386頁）。水野梅曉說一九二五年它為工人開設了一座商業學校，且在北京大學的學生中傳播佛教。我後來就再也沒聽說過它，只有其漢口分支作為正信會青年部存活下來。見27-28和58頁。



妙觀初機

靜修法師遺著

夫修觀習禪，原通四儀，唯初心修觀，以坐為宜。是以略明坐儀，而作初心習觀之前方便。若欲修觀，須預置坐位，坐下時須寬衣帶，再用衣包兩腿，使無緩急之敝。然後脊樑挺起，不可伸腰仰首，亦不可垂頭曲背，必端坐其身，俾無偏邪之敝。次則兩手結三昧耶印，印近身置於臍下。即將自身上下搖動數次，使週身血脈融通，不致發生其餘諸病，是為略明調身之相。

次宜調息，即開口吐氣，想身中所有濁氣，隨之而出。次乃閉口舌點上齦，遂於鼻中納三口清氣。若氣息和順，可不勞調息，倘氣息不順，須以數息方法調之令順，是略明調息相也。

息既調已，次乃調心，即將兩目收起，斷絕外緣。復不可緊閉，閉緊則易昏，略開三分而

已。即觀己身自來執為我身者，今日觀之，唯有四大，所謂地水火風。即三十六物中，凡是質礙之物，莫非地大。周身融流，上而涕吐痰涎，下而大小便利，總屬水大。周身上下，所有暖氣，悉歸火大。息氣上下，以及渾身毛孔氣分出入，筋轉脈搖等，都是風大。作是觀已，乃知從來誤認四大為身，因之起惑造業，招苦無窮。今日始知非我所有，一概放下，所謂內放四大根身是也。然後即將身外，凡是動用器物，房廊屋舍，遠洎山河大地，以及男女異類，若依若正，六塵等事物，向計為我所者，今日乃知與我心無甚關係，亦一切放下，所謂外放世界是也。內外既已放棄，復將能放之心，亦以放下。放下而再放下，當是時也，覺知略有湛寂，昏散雙遣，浮沉

均調。此乃略明調心之相，是爲習坐之前方便，初心之人，不可忽也。

次明進修妙觀者，須預先明識定境，而後始可論其進修妙行。然境若不立，趣向無由，入路無門，從何而修定慧耶？然止觀中先明揀境，次明揀妙觀。揀境略如止觀中，茲不煩述。然五陰界入，皆可爲觀境，而何獨立識陰耶？蓋第六意識者，乃吾人之妄想，日常現前故。惑業由是濫觴，生死以此爲本，罪福之主宰，衆病之根源。喻如斫樹伐根，灸病得穴，根伐則枝條自枯，穴得則衆病皆癒。立識陰爲境者，意在斯矣。且識陰者何？即吾人諸緣放下，湛湛寂寂時，歟然介爾念起，此中便有三法俱起，所謂內而意根、外而法塵、中有意識。分別塵之長短方圓者，即意識之妄想也。行者即於能分別處，當下回光一照，則湛寂不動。雖湛寂不動，實乃陰蓋，自性闡然，無所明了，但有對塵不對塵之殊，原是一妄心耳。古德云：「參禪之人不識真，錯在從前認識神，無量劫來生死本，痴人認作本來人」是也。首或認此爲真，乃自塞斷起觀之處、入理之門，更從何處下手而修止觀耶？是以初心之士，不可不明真妄源頭，以作返妄歸真之階漸也。

上來觀境既定，始可從境以修妙觀。復應知有性德、修德之殊。所言性德者，指一念三千，

即空假中，性自本然，非因修有。即現前一念介爾心起，於十界中，必落一界，一界必具十界，界界互具，乃有百界。而百界各有因果，因果無非十如，百界即有千如。而復各有五陰實法世間、衆生假名世間、依報國土世間，乃有三千世間。此三千世間，攝法界諸法無遺。吾人日用之間，介爾有念，三千具足，無欠無餘。所言具者，非心能生三千爲具，亦非心含三千爲具，非一念在前三千在後，復非三千在前一念在後。全心是法，全法是心，即法即心，即心即法，猶如一塵，具十方分，豈有前後之可辨哉，是名性德不思議境，任運即空假中，非是推檢而成也。

所言修德者，即於性德不思議境，起三觀之修。修無別修，即性具三千，用橫豎四句，推檢入空假中，乃名修德也。應知性具三千諸法，或心具耶？緣具耶？共具耶？無因而具耶？若云心具，此心不起則已，起必藉緣，設無前緣，心具叵得，何能具諸法耶？心既不具，而緣具耶？緣屬前塵，縱然具法，與我何涉？況緣不自緣，因心故緣。緣無自體可得，何得具諸法耶？既不因心，復不因緣，乃心緣和合共同而具耶？但心緣未共之前，既各不具，共時何由而得具耶？既非因心、因緣、因共，乃無因自然具諸法耶？自然之體，同於虛空，而虛空應具諸法，空若不具，

何得自然能具諸法耶？以是四句推之，尚無一法可得，何三千諸法之有耶？若四句中，應於一句，相應入寂，可不再用餘句推檢，是名橫四句。若俱不入，然後再以豎四句，及雙亦雙非推之，必期入寂而後已。若果能應，則當下湛湛寂寂，凝然不動，了無一法當情，而諸相俱蕩，所謂寸絲不掛，是名一空一切空，假中俱空之不思議空觀，照不思議真諦境也。

恰恰湛寂當前時，即便頓了此中諸法宛然，以出此之外，無復有法可得，即所謂虛空名色相。故云：「法界圓融體，作我一念心，故我一念心，全體是法界。」豈非德無不備，法無不具，而法法全彰耶？是謂一假一切假，空中俱假之不思議假觀，照不思議俗諦境也。

又復恰恰諸法宛然，而恰恰當體全空，即照而寂，乃照空而遮假也。恰恰空寂現前，而恰恰諸法宛然，即寂而照，乃照假而遮空也。是為遮照同時，而二邊絕待，一中一切中，空假俱中不思議之中觀，照不思議之中諦境也。

夫此三觀者，一念圓照，奚有初後之殊。且言不頓彰，而次第歷然。故說時非行時，行時非說時，行起解絕，唯寂唯照，即寂而照，諸法宛然。驀直照去，則三觀任運現前，即所謂：「實心緣實境，實緣次第生，實實迭相注，自然入實

理。」何勞次第安排，而始名三觀哉。是以寂照相應，則終日蕩相，而終日立法，即正雙照，而二邊絕待。舉一即三，言三即一，非一非三，而三而一。唯可以智照，不可以言說，是所謂不思議之妙觀也。

以上所說，特為初心略明一心三觀入手之途徑而已，廣談觀相，非此而盡，當深探《摩訶止觀》十境十乘修證之宏軌，始可探「法華三昧」之妙門也。

編按：天台一家教觀自隋代智顗大師首創以來，諸祖繼承發揚，教觀雙美，以教解修觀、以觀行證教，早成中國佛學一大奇葩。因教易明，而觀難成，後世多「教宗天台，行歸淨土」，紛紛以念佛為課，幾棄圓頓止觀而不修矣。清末四明觀宗寺諦閑大師廣弘教觀，門下龍象輩出，台宗遂有中興之象，其中堪稱「教觀總持」而無愧者，則不多人，靜修法師尤為表表者也。靜師晚年弘法於杭州雲居山聖水寺，鴻篇《教觀綱宗科釋》早已風行宇內，師因慮學者畏修觀為難途而不前，遂草《妙觀初機》一文以應初學，識者皆謂深得台宗真諦之作也。靜師圓寂後，該文亦流通傳抄不已，浩劫之後，恐亦不易得見矣。揚州高旻禪寺德林大和尚壯歲時參學於靜師座下，曾精抄該文，妥善珍藏至今。因緣成熟，乃標點分段刊行之，以作台宗文獻之保存也。全篇文簡而義深，可資有心台宗教觀者之參考。尤於今日教觀隱晦之秋，雖時聞嗣法之事，亦無當於聖教之衰，徒流戲論之笑柄而已。刊行斯篇，或可喚起台宗學人重視止觀修習，興滅繼絕，是所厚盼焉。

龍樹菩薩傳今譯

姚秦三藏鳩摩羅什原譯
李 雪 濤 今譯



龍 樹 菩 薩

原文：

龍樹菩薩者，出南天竺梵志種也。天聰奇悟，事不再告。在

乳舖之中，聞諸梵志誦四圍陀典，各四萬偈，偈有三十二字，皆諷其文而領其義。弱冠馳名，獨步諸國。天文、地理、圖緯、秘識，及諸道術無不悉綜。

契友三人，亦是一時之傑。相與議曰：「天下理義可以開神明悟幽旨者，吾等盡之矣。復欲何自娛？騁情極欲，最是一生之樂。然諸梵志道士，勢非王公，何由得之？唯有隱身之術，斯樂可辦。」四人相視，莫逆於心。俱至術家求隱身法。術師念曰：此四梵志擅名一世，草芥群生，今以術故屈辱就我。此諸梵志才明絕世，所不知者唯此賤法。我若授之，得必棄我，不可復屈。且與其藥使用，而不知藥盡必來永當師我。各與青藥一丸，告之曰：「汝在靜處以水磨之，用塗眼瞼，汝形當隱，無人見者。」龍樹磨此藥時，聞其氣，即皆識之。分數多少，錙銖無失。還告藥師：「向所得藥，有七十種分數。」多少皆如其方。藥師問曰：「汝何由知之？」答曰：「藥自有氣，何以不知！」師即歎伏：若斯人者，聞之猶難，而況相遇。我之賤術，何足惜耶！既具授之。

四人得術，縱意自在。常入王宮，宮中美人皆被侵凌。百餘日後，宮中人有懷妊者，懷以白王，庶免罪咎。王大不悅：此何不祥為怪乃爾。召諸智臣以謀此事。有舊老者言：「凡如此事，應有二種：或是鬼魅，或是方術。可以細土置諸門中，令有司守之斷諸行者。若是術人，其跡自現，可以兵除；若是鬼魅，入而無跡，可以術滅。」即勅門者備法試之。見四人跡，驟以聞王。王將力士數百人入宮，悉閉諸門，令諸力士揮刀空斬，三人即死。唯有龍樹，斂身屏氣，依王頭側，王頭側七尺刀所不至。是時始悟：欲為苦本，衆禍之根，敗德危身皆由此起。既自誓曰：我若得脫，當詣沙門，受出家法。

既出，入山詣一佛塔，出家受戒。九十日中，誦三藏盡，更求異經，都無得處。遂入雪山，山中有塔，塔中有一老比丘，以摩訶衍經典與之。誦受愛樂，雖知實義，未得通利。周遊諸國，更求餘經。於閻浮提中，遍求不得。外道論師沙門義宗，咸皆摧伏。外道弟子白之言：「師爲一切智人，今爲佛弟子，弟子之道諮承不足將未足耶。未足一事非一切智也。」辭窮情屈，既起邪慢心。自念言：「世界中津塗甚多，佛經雖妙，以理推之，故有未盡。未盡之中，可推而演之，以悟後學，於理不違，於事無失，斯有何咎！」思此事已，既欲行之。立師教戒，更造衣服。令附佛法而有小異，欲以除衆人情，示不受學，擇日選時當與。謂弟子受新戒，著新衣，獨在靜處水精房中。

大龍菩薩見其如是，惜而愍之，既接之入海。於宮殿中開七寶藏，發七寶華函，以諸方等深奧經典無量妙法授之。龍樹受讀九十日中，通解甚多，其心深入，體得寶利。龍知其心而問之曰：「看經遍未？」答言：「汝諸函中經多無量，不可盡也。我可讀者已十倍閻浮提。」龍言：「如我宮中所有經典，諸處此比，復不可數。」龍樹既得諸經一相，深入無生，二忍具足。

龍還送出於南天竺，大弘佛法，摧伏外道，廣明摩訶衍，作優波提舍十萬偈，又作莊嚴佛道論五千偈，大慈方便論五千偈，中論五百偈，令摩訶衍教大行於天竺。又造無畏論十萬偈，中論出其中。

時有婆羅門，善知呪術，欲以所能與龍樹爭勝。告天竺國王：「我能伏此比丘，王當驗之。」王言：「汝大愚癡。此菩薩者，明與日月爭光，智與聖心並照，汝何不遜，敢不尊敬？」婆羅門言：「王爲智人，何不以理驗之，而見抑挫？」王見其言至，爲請龍樹。

清旦，共坐政聽殿上。婆羅門後至，便於殿前咒作大池，廣長清淨，中有千葉蓮華，有坐其上而誇龍樹：「汝在地坐，與畜生無異，而欲與我清淨華上大德智人抗言論議？」爾時龍樹亦用咒術化作六牙白象，行池水上，趣其華坐，以鼻絞拔，高舉擲地。婆羅門傷腰，委頓歸命龍樹：「我不自量，毀辱大師，願哀受我，啓其愚蒙。」

又南天竺王，總御諸國，信用邪道，沙門釋子一不得見，國人遠近皆化其道。龍樹念曰：樹不伐本則條不傾，人主不化則道不行。其國政法王家出錢雇人宿衛，龍樹乃應募爲其將。荷戟前驅，整行伍，勒部典，威不嚴而令行，法不彰而物隨。王甚嘉之，問是何人，集者答言：「此人應募，既不食廩，又不取錢，而在事恭謹。閑習如此，不知其意，何求何欲。」王召問之：「汝是何人？」答言：「我是一切智人。」王大驚愕而問言：「一切智人，曠代一有，汝自言是，何以驗之？」答言：「欲知智在，說王當見問。」王即自念：我爲智主大論議師，問之能屈，猶不是名。一旦不如此，此非小事。若其不問，便是一屈。遲疑良久，不得已而問之：「天今何爲耶？」龍樹言：「天今與阿修羅戰。」王聞此言，譬如人噎，既不得吐，又不得咽。欲非其言，復無以證之，欲是其事無事可明。未言之間，龍樹復言：「此非虛論求勝之談。王小待之，須臾有驗。」言訖，空中便有干戈兵器相係而落。王言：「干戈矛戟雖是戰器，汝何必知是天與阿羅戰？」龍樹言：「構之虛言，不如校以實事。」言已，阿修羅手足指，及其耳鼻，從空而下。又令王及臣民婆羅門衆見空中清除兩陣相對。王乃稽首伏其法化。殿上有萬婆羅門，皆棄束髮，受成就戒。

是時，有一小乘法師，常懷忿疾。龍樹將去此世，而問之

曰：「汝樂我久住此世不？」答言：「實所不願世。」退入閑室，經日不出。弟子破戶看之，遂蟬蛻而去。去此世已來，至今始過百歲。南天竺諸國爲其立廟，敬奉如佛。其母樹下生之，因字阿周陀那。阿周陀那，樹名也，以龍成其道，故以龍配字，號曰龍樹也。

譯文：

龍樹菩薩出生於南印度的婆羅門種姓。他天生就特別聰明，凡事無須告訴他第二遍。還是在孩提的時候，有一次龍樹聽到婆羅門在吟誦四部圍陀經典，每部經典有四萬偈，每偈有三十二字，聽完之後他便能背誦這些經典，並且能領會其中的含義。長至二十歲左右時，他的名聲已經很大了，在許多國家人們都知道他。他對天文、地理、圖緯、秘識以及多種道術，無所不通。

他有三位情投意合的朋友，在當時也都是學識超群者。一天，龍樹同三位朋友議論道：「天底下所有可以用來通達神明、體悟深邃道理的理論我們都掌握透澈了，又有什麼能讓我們快活呢？縱情淫樂是人生最快活的事吧！但像我們這樣的婆羅門、沙門又沒有王公大臣們的權勢，怎能夠做到這點呢？也只有憑藉着隱身術才可能得到這一快樂了。」說完以上的話，四人相互看了看，大家都心領神會，便一同到一位術士家中尋求隱身的方法去。術士思索道：這四位婆羅門名聲很大，根本就鄙視一般的百姓，現在只是因爲想學隱身術，才彎下腰來求我。這幾位婆羅門的才智絕世，他們所不知道的也只有我所掌握的這套隱身術了。如若我教授給了他們，那他們學會了這一方法後，必定不再會理睬我，更不可能再求助於我了。倒不如先給他們一些隱身藥

使用，他們哪裏知道，藥用完了他們一定還得再求我，這樣便能永遠以我爲師。於是他給每人一顆青藥丸，並且囑咐每個人道：「你在僻靜的地方用水將藥丸磨化，塗在眼瞼上，你的形體就會隱去，這樣就沒有能看得見你了。」龍樹在磨這藥丸時聞到藥的氣味，便一一辨別出了藥的組成成份，絲毫不差。他又反過來告訴術士說：「剛才我所得到的藥，共用了七十種藥物合成。」他所說的藥物的比例都跟術士藥方上所列的一模一樣。藥師驚奇地問道：「你從哪裏知道這一切的？」龍樹回答道：「藥本來就有各自的氣味，我怎麼會辨別不出呢？」術士由此便非常欽佩他，想道：像他這麼有才能的人真是難得聽說，更何況是遇到了！我那一點點小本領傳授給他們又有什麼可惜的呢？於是就把隱身術全部傳授給了他們。

龍樹等四人得到了隱身術之後，便經常出入於宮中，縱意淫樂。宮中的美人都被他們姦淫了。百餘天後，宮中有妃子懷孕了，這妃子非常害怕，爲了免除自己的罪咎，就告訴了國王。國王大爲忿怒，暗地裏思忖道：這不祥之事定爲鬼怪所爲。於是國王便召集了有智謀的大臣來商議這件事。有一位老臣說：「大凡這等事，必然有兩種可能：或是鬼魅作祟，或是有人運用方術所爲。我們可以在每一道門中央撒上細土，讓守門的人斷了他們的退路。如若術士所爲，總會露出一些痕跡，那麼我們就可以用兵器滅掉他們；如若鬼魅作祟，進入王宮雖然沒有留下痕跡，但可以用符咒之類的方術除掉他們。」於是國王立即命令守門的兵士，用這一方法來試着捉賊。當守門的兵士看到地上細土上人走過的痕跡時，便立即報給了國王。國王命令力士數百人進入宮中，並關上了所有的門。讓這些力士揮刀對空亂斬，龍樹的三個朋友當場就被砍死了。只有龍樹斂身屏氣，靠在國王腦袋旁邊，

因為國王腦袋邊七尺之內是力士的刀所達不到的地方。這龍樹才開始覺悟道：欲是苦之本，是衆禍之根，一切敗德危身之事都是由此而引發的。於是即默默發誓道：「我如果能逃脫得掉，一定要去沙門那裏，向他們討教出家之法。」

從王宮逃脫之後，他便跑到了山林之中，到了一處佛塔所在地，出家受戒。在這裏的九十天當中，他誦遍了所有的經律論三藏經典，想進一步尋求其它的經典，但沒什麼地方可以得到。爲了達到目的，他尋訪入了雪山，山中有一座佛塔，塔中有一位老比丘，老比丘教授給他摩訶衍經典。他滿心高興地背熟並理解了這些經典，但雖然理解了學說的真實含義，但他並未得到佛陀教義之真詮，因此他心不滿足。於是他開始周遊諸國，進一步搜集其它的經典。但在我們所處的這個世界中是求訪不到的了。在尋訪經典的途中，他還同外道論師以及各大宗派的沙門進行過辯論，沒有不取勝的。有位外道的弟子對他說：「大師是具有一切智慧的人，但現在還是佛陀的弟子，作爲弟子，如若繼承了不完全的學說，那永遠也不會使這一學說完善了。如果有一件事做得不圓滿，那就不能說他具備一切智慧。」說得龍樹無言以對，於是他便產生了邪慢之心。他思量道：「世界法中，方法多種多樣，佛經在其中雖然高明，但從道理上推而演之，還是沒有窮盡一切。正因爲它沒有窮盡一切，我才得以使之發展成爲一門新的學說，以此來開悟後學，這在道理上來講並不違背什麼，從事體上來說亦沒有什麼損失，這又會有什麼過錯呢？」想到此，馬上開始行動。於是他設立了教團，公佈了教義戒律，並製作了衣服。這一切都是依附着佛法來進行的，只是小有不同而已。想用這些來除去衆人的情慾，告訴他們暫時先不講道，等選好日子時辰再向他們傳授。讓弟子們受新戒，著新衣，分別在靜處水精房

中修行。

大龍菩薩看到龍樹這樣，非常痛惜並且很憐憫他，於是把他接到海裏去了。在龍宮中替他開了七寶藏，打開了七寶華函，以多種大乘深奧經典無量妙法教授與他。龍樹在龍宮之中受學讀經九十天，通解甚多，這時的他思想已非常深刻了，並且從根本上得到了佛陀的真詮。大龍菩薩知道他是怎麼想的，就問他：「這裏的經你讀完了沒有？」龍樹答道：「你這裏的這些函中的經典多得不可勝數，我怎麼可能讀得完呢？但我在這裏讀到的經已經是在人間讀到的十倍了。」大龍菩薩又說：「像我宮中所藏的這些經典，其它還有多處，拿其它各處同這裏相比的話，那更是不勝數。」龍樹得到一箱佛經，他深入無生之中，繼而達至二忍具足之境界。

大龍菩薩依然把他送回了南印度。從此他便開始大力弘揚佛法，以理使外道信服，廣泛宣講大乘學說，作了優波提舍十萬偈，又作莊嚴佛道論五千偈，大慈方便論五千偈，中論五百偈，使大乘佛教在印度得到了極大的發展。同時他又造無畏論十萬偈，中論就是其中的一部分。

當時有一位婆羅門很會運用咒術，想用自己所具有的能力與龍樹一比高低。他奏明印度國王：「我能讓這位比丘順服於我，大王如若不信，可以當場驗證。」國王道：「你這人真是太愚蠢了，這位可不是一般的菩薩呀！他明可與日月爭光，智可與聖心並照。你爲什麼不謙遜些，竟敢對他不尊敬！」婆羅門說：「大王是聰明的人，爲什麼不用道理來驗證一下，而要錯判這一切呢？」國王見他話已經說到這份上了，便只得替他邀請了龍樹同他比賽。

比賽的那一天，國王與龍樹同坐在政聽殿上，婆羅門後

到，便直接來到殿前念咒作法，只見眼前出現一個大池子，池子既大又清淨，池中有千葉蓮華。婆羅門自坐於蓮華之上而訶斥龍樹道：「你坐在地上跟畜生沒有什麼兩樣，還想跟坐在清淨華上的大德智人辯論嗎？」這時龍樹也用咒術化作一頭六牙白象，走在蓮池的水中，向婆羅門所坐的蓮座走去，用鼻子把婆羅門纏住，高高舉起摔在地上。婆羅門腰被摔傷，異常狼狽，表示願意歸命於龍樹：「恕我不自量力，毀辱大師，乞願大師憐憫我，教化我，以開啓我的愚昧無知。」

再有，南印度國王統治好多個國家，但他信用邪道，在他所統治的國度裏根本也見不到一位沙門，遠近的臣民都篤信着國王所標榜的外道。龍樹思忖道：「伐樹不砍掉主幹，那枝條就不會傾倒；一個國家的國君不被感化的話，那佛法也不會在那裏流傳得開。」當時該國政法王家正出錢招募衛士，龍樹應募，並被任命爲小頭目。平時他總是背着戟走在隊伍的前列，並整頓了隊伍，嚴明了紀律，雖然不是極爲嚴厲，但他總是威風凜凜，命令傳下去沒有不實行的，他所下達的法令並沒有大張旗鼓地去宣傳，但人們都遵守。因此國王對他甚是滿意，問侍者這位帶隊者是誰。侍者回答說：「他是被招募來的，既不吃大王的飯，又不耍大王的錢饌。但他做事卻是恭敬小心，可能平時習慣就是這樣吧！也不知道他究竟是甚麼意思，想要得到甚麼。」國王於是召來龍樹問他道：「你是甚麼人？」龍樹答道：「我是具有一切智慧的人。」國王大爲驚愕，接着又問道：「具有一切智慧的人幾代之中才出一位，你卻大言不慚地說自己是，又能用甚麼來證明這一點呢？」龍樹回答說：「你要想知道我有沒有智慧，可以當場來問我嘛！」國王心裏想：我自己是智主大論議師，跟他進行辯論，即使是勝了也不得甚麼，可一旦輸了，就不是甚麼小事

了。但我要是不提出問題，實際上就已經輸給他了。國王遲疑好半天，在沒有辦法的情況下才問道：「天現在在做甚麼呢？」龍樹說：「天現在正與阿修羅作戰來着。」國王聽到這話。就像被噎住一般，既不得吐又不得咽。因爲如若想要非難他所說的，可拿不出證據來，如若想要同意他所說的事情，可又看不到這事。還沒等國王再說話，龍樹又說：「我並不是爲了想勝你而在這裏胡說八道。大王請稍候，不一會你就能見到應驗。」剛說完，只見空中便有干戈兵器一起落下來。國王仍不肯認輸，又問：「干戈予戟這些玩意雖是戰器，你怎麼就敢肯定是天與阿修羅相戰呢？」龍樹道：「我說再多的話總歸是虛的，咱們不如拿事實來檢驗一下。」話音剛落，只見阿修羅的手、腳、指以及耳鼻都從空中掉了下來。龍樹並且還讓國王及其臣民以及婆羅門全都清楚地看到了空中兩陣相對漸漸隱去。國王這時連忙稽首表示願意歸依佛法。大殿之上有萬餘名婆羅門也全都剃去束髮，追隨菩薩受了戒。

這時有一位小乘法師，一直嫉恨着龍樹。龍樹在去世之前問這位小乘法師道：「你喜歡我一直活着嗎？」小乘法師答道：「說實話，我真不願意。」龍樹聽到這話後便退到閑室之中。弟子們多日未見龍樹出來，便破門而入，這時龍樹已經蟬蛻而去了。從他去世以來到現在，已經一百多年了，南印度各國爲他立廟，把他作爲佛一樣敬奉。龍樹的母親是在樹下生下的他，所以給他起名叫阿周陀那，阿周陀那就是樹的名字。他父母希望以龍來成就他的事業，所以用龍配上他的名，名字叫龍樹。

譯後記

本篇所用龍樹菩薩傳原文，係大正藏收錄，根據宋本、元本

及宮本對校而成者（大正藏卷五〇）。此外，大正藏還有明本，此二本文句大體相同，只是次序略有先後而已。原文沒有標點，大正藏中也只有斷句，爲了便於閱讀，特將全文加上標點。更爲了明晰起見，又將全文分爲若干段落。今譯的方法是：在譯文通順的前提下，注重原文意義之表達，不注重一字一詞，爲了意義通達而增減詞句之事是常有的。

有關龍樹的生平，漢語典籍中除此篇外，尙有：付法藏因緣傳卷五、入楞伽經卷九、大乘玄論第五第十、法苑珠林第三十八第五十三、華嚴經傳記第五、傳法正宗記第三、佛祖統紀第五以及玄奘所著大唐西域記卷八摩揭陀國及卷十憍薩羅國。除大唐西域記外，其餘有關龍樹事蹟之記載與此傳大抵相同。

有關龍樹去世的傳說，大唐西域記同布頓佛教史的記載是一致的：龍樹受到中印度憍薩羅國引正王（布頓佛教史中是樂行賢王）的護持。龍樹精通藥術，服食藥餌，調養生命，雖年壽已數百歲，但志貌不衰。引正王也因得了龍樹之妙藥而壽至數百歲。這時王子爲求早日繼承王位，而企盼父王早死。因爲他父親長壽的原因是由龍樹之藥術所致，因此也盼龍樹速死，以使他父王早日大去。於是王子乃向龍樹乞割甚頭，龍樹因而用乾茅草葉（布頓佛教史中說是吉祥草）自刎而死。

藍吉富先生在中論初探一文中，依據龍樹菩薩傳所載，列出了龍樹一生思想的四個階段，現抄錄如下，以供閱讀此傳時參考：

其一，學吠陀、天文、地理等世學，並持有享樂縱慾的人生觀。其二，在其享樂態度遭受到一次打擊後，亦即自王宮脫險之後，開始覺悟到享樂人生觀之錯誤。於是出家學佛，讀小乘部派佛教之三藏典籍。並入雪山讀一

小部份大乘經，且四處摧伏外道及沙門，未遇敵手。乃欲「立師教戒，更造衣服，令附佛法，而有小異……謂弟子受新戒，著新衣。」此點可以解釋爲龍樹對當時已逐漸僵化的部派佛教之深感不滿，因此而興革新佛教、自爲宗主之志。其三，就在立志革新佛教之時，適遇一大乘菩薩，導之深入大乘義海，「以諸方等深奧經典無量妙法授之」，使龍樹透澈認識到大乘佛法之深義。這是龍樹思想的真正確立階段。其四，學成後，龍樹返回南印度從事破邪顯正的工作，其主要著作多於此時期完成。

就龍樹入龍宮受學大乘經典的傳說，藍先生如是寫道：

在龍樹之前，大小品般若、法華、十地、入法界品、維摩等大乘經已經成立。因此這傳說似意指着龍樹在印度的某一地方隱居潛習這些經典，並對這些大乘經典的思想有很深的體悟。因而確立其思想規模，校正其以往之錯誤觀點，而奠定了革新佛教、宣揚大乘教義的路向。

關於龍樹的譯名，梵文原作 *Nagarjuna*，音譯那伽闍刺樹那，意譯龍樹。亦作龍勝，惟玄奘譯作龍猛，而以「龍樹」二字最爲我國古今佛教界所採用，這一譯名最早爲羅什所譯。其之以命名爲龍樹，在龍樹菩薩傳末已有說明。據法藏十二門論宗致義記卷上，就龍樹的譯名，法藏請教來唐朝的大原三藏，謂印度傳說前代有猛士，名阿順那，翻作猛，但僅指此人，並非正譯其名。而印度有一色樹，亦名阿順那。此菩薩在樹下生，因名阿順那，是故翻作樹。據此則似以龍樹較正確。

（藍吉富先生文見張曼濤主編之現代佛教學術叢刊④三論典籍研究。）



論南傳佛教的傳承

林欣

當代的佛教，按照源流和地理分佈來分，可以分為北傳佛教和南傳佛教兩大系統。北傳佛教主要流傳着「大乘佛教」或「菩薩乘佛教」，其經典來源於古印度雅語梵文（Sanskrit）語系佛經以及西域文字佛經。北傳佛教按其經典語言體系又可分為漢語系佛教和藏語系佛教。漢語系佛教主要流傳於中國漢族地區和日本、韓國、越南等國家；藏語系佛教又稱「藏傳佛教」、「藏蒙佛教」俗稱「喇嘛教」，主要流傳於我國的藏、蒙、羌、土、裕固等民族和尼泊爾、不丹、錫金、蒙古、哈薩克等國家和地區。

南傳佛教是由印度向南傳到斯里蘭卡並且不斷發展形成的佛教派系。在教義上，南傳佛教傳承部派佛教中上座部佛教的系統，遵照佛陀以及聲聞弟子們的言教和行持過修行生活，因此他們自稱為「上座部佛教」（Theravāda），或可稱為「聲聞乘佛教」，也即俗稱的「小乘佛教」（在這裏不含有貶稱意義）。南傳佛教主要流傳於斯里蘭卡、泰國、緬甸、柬埔寨、老撾、印度等南亞和東南亞國家，以及我國雲南省的傣族、布朗族、崩龍族一帶地區。南傳佛教使用的經典語言屬於巴利語體系，所以也稱為「巴利語系佛教」。

南傳佛教流傳至今，已經有兩千多年的歷史了。現在我們不

能夠更系統一點地去瞭解南傳佛教，同時或者更晚時期流傳過的其他部派佛教（說一切有部除外）。因為他們大多數是在漫長的歲月之中湮滅無聞了，遺留下來的至多是一兩部經典論著，甚至只是片言斷語。然而，南傳佛教不但非常完整地保存了一套巴利語三藏聖典以及許多重要文獻，而且這些經典是在斯里蘭卡、泰國、緬甸等相當大的地域中唯一不可爭辯的權威性著作。在南傳佛教國家，我們至今依然還能夠看到按照佛陀當年所教導的行為規範一樣過着剃除鬚髮、三衣一鉢、托鉢乞食、半月誦戒、結夏安居等等如法如律生活的比丘僧團，使我們仍然能夠親切地感受到最接近於二千五百年前，佛陀在世時佛教僧伽簡單的修行生活。這種特異的文化現象和歷史現象，的確令我們感慨萬千。

隨着歷史性原因所造成的大小乘佛教之間的隔閡逐漸被打破，南北傳佛教之間的對話日益增多，中國與南方國家佛弟子們的交流溝通不斷頻繁，使我們覺得很有必要來探討一下關於南傳上座部佛教的歷史傳承問題。

一、從南傳佛教的淵源方面來看

公元前六世紀，釋迦牟尼創立了佛教，為了宣揚清淨解脫的教義，轉動無上法輪，他的足蹟遍及了古印度恆河流域中游廣大

地區。佛滅當年雨季安居期，上首弟子摩訶迦葉爲了使正法久住，由阿闍世王（Ajātasattu）護持，在摩揭陀國首都王舍城召集了五百位大阿羅漢合誦佛陀的教法。會上推舉了持律第一的優婆離（Upali）誦出了律藏（Vinaya），由多聞第一的阿難陀（Ananda）誦出了經藏（Sūtra），然後進行審定、會誦，以師徒口口相傳的方式傳誦下來。這就是佛教史上的「第一次結集」、又稱「五百結集」。佛滅一百年左右，東方吠舍離城的跋耆族（Vajjiputtaka）比丘在戒律上產生一些分歧，西方長老耶舍召集七百位上座比丘，經過討論，宣佈跋耆族比丘提出的「十事」爲非法，擯出僧團並會誦律法。這就是「第二次結集」，又稱「七百結集」、「吠舍離結集」。被驅逐出教團的大多數比丘不滿上座長老們的裁決，另外召集了一百人合誦經律，自成一派，於是教團中逐漸有了「上座部」和「大眾部」的分裂。佛教學者把釋迦牟尼創立佛教，到部派根本分裂之間的一百多年稱爲「原始佛教時期」或「根本佛教時期」，把根本分裂之後直到公元一世紀前後，大乘佛教的興起四五百年間稱爲「部派佛教時期」。

佛滅二百餘年，孔雀王朝（Maurya）第三代王阿育王（Asoka譯作無憍王，公元前273～232年在位）統一了印度的絕大部分地區，成爲印度史上的最大帝國。阿育王是位虔誠的佛教弟子，他經常親近僧伽，修持佛法，並把佛教定爲國教。爲了使佛法普及全國各地，他把一些道德訓誡和業績行蹟以法敕的形式銘刻於岩壁和石柱上。這些摩崖法敕和石柱法敕成爲研究古代印度史非常珍貴的確切資料。阿育王經常到全國各地進行佛教巡禮和朝聖，並且設置正法大官（Dhamma-mahamātra又稱達摩大臣），管理佛教僧伽和其它宗教派別，廣行布施，用正法教育和保護人民。

根據斯里蘭卡史書《島王統史》（Dīpavaṃsa）、《大王統史》（Mahāvamsa）和《善見律毘婆娑》（Samantapāsādikā）中記載：阿育王篤信佛法，廣施僧衆，於是有六萬外道混入佛教，作比丘形，混亂正法，在華氏城（Pataliputta）雞園寺（Asokārāma）中七年沒有舉行過誦戒。爲了淘汰外道、整頓僧團，阿育王從阿呼杰山（Ahoganga）迎請了目犍連子帝須（Moggaliputta Tissa）爲上座，在華氏城召集了精通三藏的一千名比丘，舉行了第三次結集，歷時九個月，會誦了經律論三藏，並編纂了一部《論事》（Kathavatthu），廣引經典駁斥分別說系（Vibhajjavāda）以外的二百五十二個非正統的見解。這次大會還作出決定，派出九個弘法使團到國內外去傳播佛法。其中的第九使團，就是派往師子國（Sihala-dīpa，即蘭卡島Laṅka，今斯里蘭卡）摩晒陀（Mahinda又譯摩亨德、摩醯陀）長老爲首的使團。

關於第三次結集以及派遣弘法使團的記載，僅見於巴利語方面的文獻。在北傳佛教經典中並沒有提及此事，因此有些學者懷疑這些記載的真實程度。在鹿野苑（Sarnath）發現的石柱法敕中，阿育王以僧團領袖的身份命令企圖製造分裂的僧尼離開寺院和尼庵。在桑奇、伽烏桑比等地發現法敕中也有類似的訓誡，這說明了作爲一位虔誠的國王，召集一次會議來確定校訂三藏聖典、制止僧團的分裂並不是一件不可能的事。另外，在摩崖法敕第五號和第十三號中提及的正法大官派遣地和傳教地，基本上和巴利文獻中記載的弘法使團到達地相一致。近代在桑奇附近發現的比爾沙塔（Bhilsatupa）舍利壺上，刻有「雪山邊之阿闍梨迦葉波喬多」的字樣和「馬示摩」等的名字，確證了巴利文獻中提及的第七使團馬示摩（Majjhima）長老以及迦葉波喬多（Kassapagotta）、圖達毘沙那（Dudabhisara）、摩利迦提

婆、沙訶沙提婆四位長老到喜馬拉雅山（Himavantapadesa）一帶地區弘法的記載史實性。

巴利語文獻記載：公元前三世紀中期，由阿育王的兒子摩哂陀長老組成的，第九弘法使團把佛教正式傳入蘭卡島。摩哂陀早年出家，師事目犍連子帝須大長老學習三藏聖典，博學多聞、戒行精嚴。在他三十二歲、戒臘十二年時，率領由伊提耶、郁提耶、桑波羅、跋陀薩羅四位比丘，以及沙彌須摩那、優婆塞波主迦一行七人組成的使團，於公元前247年渡海來到蘭卡島。當時蘭卡國王提婆南毘耶·帝須（Devanampiya tissa公元前247～207年）和一批大臣首先皈依了佛教，接着又剃度了國王的侄兒阿利吒（Arittha）等五十多位蘭卡青年，弘法工作進行得非常順利。國王把御花園「大雲林園」（Mahameghavanaya）布施給長老，修築起「大寺」（Mahavihara音譯作摩訶毘訶羅）供養僧團。這座大寺日後就成為整個南傳佛教上座部的發祥地和弘法中心。不久，長老又邀請他的妹妹僧伽密多（Shanghamitta）長老尼從印度帶領十位比丘尼來到蘭卡，為阿冕羅等五百位女子傳授戒法，建立比丘尼僧團。佛教迅速普及全島各地，成為幾乎是全民信仰的國教。

佛法之所以能夠非常順利地傳入蘭卡島並迅速地發展起來，這固然與作為大帝國的王子摩哂陀長老親自前往弘法，以及當時國王的大力支持擁護有着密切的關係，但更重要的是蘭卡島當時的文化背景。我們知道，當一個民族的文化發展到越系統越完善的階段，它在受到外來文化影響的獨立性和選擇性就越大，吸收的程度也就越低，它往往會以自己的立場來對待、接納外來文化。反之，一個發展尚未成熟的民族文化在受到外來先進文化的沖擊時，容納的程度就非常高。蘭卡島在佛教傳入之前除了一些土著的原始信仰之外，並無其它勢力強大的宗教或完整的學說。

因此，佛法很快就被蘭卡人民所接收，並逐漸形成了以佛教文化為中心的僧伽羅文化。相對地說，佛教在初傳入中國漢族地區時還頗費一番周折，直到唐宋時期才以中國式的佛教定型並扎下根基，這不能說與原先的儒家文化和老莊玄學在中國人心目中的地位無關。所以我們可以這樣說：公元前三世紀傳入斯里蘭卡的佛教，雖然不可能完全是最早期形式的佛教，但卻是在阿育王時期取得正統地位的，並且由受到正式傳統教育的摩哂陀等上座們完整地輸入蘭卡島的佛教。

當然，關於摩哂陀長老南傳佛法的記載，除了錫蘭方面的漢譯《善見律毘婆娑》以外，在北傳佛教經典中幾乎沒予重視。於是有的學者懷疑摩哂陀的身份，甚至認為他只不過是從印度傳去錫蘭的帝釋天因陀羅的人化身，並且說摩哂陀一人根本不可能把當時還是口口相傳的三藏聖典全部傳入錫蘭。歷史並不是光靠猜測或懷疑就可以否定的，在石柱法敕第13號中，記載了阿育王曾派遣傳法使團到達師子國王的領地。在南印度阿旃陀石窟中，也發現了一幅《摩哂陀赴蘭卡圖》的壁畫。特別是最近在斯里蘭卡摩達迦羅普伐（Madhakalapuva）地區羅薩揭羅（Rassagalla）聖地的石洞中發現一則銘刻於公元前二世紀郁提耶（Uttiya）國王時代的石刻銘文，銘文上有兩段文字解讀為：「為了蘭卡島的昌盛，摩哂陀及伊提耶兩位長老蒞臨本島，立塔為紀。」這些文物都確切地說明了公元前三世紀，印度摩哂陀長老等人來蘭卡島弘揚佛法是不容懷疑的史實。另外，從摩哂陀一行和僧伽密多一行先後赴島，以及一些經文的記載來看，當時印度大陸和蘭卡島的海上交通是非常頻繁的。雖然說全部巴利語三藏都是由摩哂陀長老一人靠記憶帶往蘭卡島還值得考究，但是從當時交通條件來說，蘭卡人民在一定時間內接受全部巴利語三藏卻是完全可能的事。

一一、從巴利語三藏的傳誦方面來看

佛陀在世時，隨着信徒隊伍的不斷擴大，不同地區的人也用不同的方言來傳播佛法。當時有兩位婆羅門出身的比丘要求佛陀允許用吠陀韻律的雅語形式來記述教法，統一佛經用語，但佛陀卻沒有答應。他說：「吾佛法中，不與美言爲是，但使義理不失，是吾意也。隨諸衆生，應與何音而得受悟，應爲說之。」（見《毘尼母經》卷四，亦見巴利《律藏·小品》、《五分律》卷二六等）。爲了使佛法普及化和大衆化，傳教用語是因地制宜的。佛陀在他近半個世紀的說法生涯中，主要奔走於以拘薩羅國（Kosala）和摩揭陀國（Magadha）爲中心的恆河流域一帶地區，說法的對象包括王族、婆羅門、吠舍、首陀羅等社會不同種姓階層。佛陀的出生地是附屬於拘薩羅國的釋迦族（Sakya）城邦，他的母語很可能就是拘薩羅方言。然而，在三藏聖典中我們並沒有發現關於信衆聽不懂佛陀說法的記載。因此我們可以推測，佛陀說法時所用的語言想必是當時在摩揭陀一帶廣闊地域內都能夠接受的口頭語言，就好像今天的北京語和華北、華中廣大地區的方言都大同小異一樣。當然，我們也不否定它們在發音和文法表達等方面有一定的差異。

「巴利」（Pali）直譯爲「線」、「行」、「秩序」，在語言上表示「本文」。南傳佛教認爲巴利語是佛陀當年所說的摩揭陀口語，因此也有「佛經語」、「聖典語」的意思。據我們所知，第一次結集和第三次結集的地點都是在摩揭陀國中舉行，第二次結集也是在與摩揭陀國僅一河之隔的吠舍離國中進行的。「結集」意爲集體會誦之義。在幾百位乃至上千位比丘在會誦時如果沒有統一的語言來勘定佛說，情況之混亂是可想而知的。所以這三次結集在語言上必定也是摩揭陀一帶的東方普通用語。阿育王時代的法敕銘文所用的文字，有很多處採用屬於這種東方語

言的普拉克里特語。但是，如果把這種摩揭陀方言和巴利語相對比一下，那麼，普拉克里特語只是一種半固定形式的語言，而巴利語則是在這種普通語言基礎上的確定化，它多少還受到西北印度阿槃提語和犍陀羅語的影響，甚至還帶有梵語的成分。當這種語言傳到蘭卡島後，它便變成了神聖的語言，以記誦佛經專用語的姿態出現，而成爲聖典的代名詞。公元前一世紀，斯里蘭卡五百位長老在摩多勒鎮（Natala）的阿盧寺（Aluvihara）舉行大結集，並把會誦的經律論三藏及其注疏全部記刻在貝多羅樹葉（Pala，簡稱貝葉，一種棕櫚樹葉）上，打破了歷代高僧以口相傳佛經的傳統，正式開始出現了以文字書寫來記載的三藏聖典，巴利語三藏也得以此完整系統地流傳到現在。正如錫蘭史書《大史》第33章中說：「在此之前，有智慧的比丘們以口口傳誦三藏聖典和注疏論著。但是見到在世間逐漸失傳，他們就齊集一處，將聖典記錄成文，使正法久住於世。」

從印度傳到西域、漢地和西藏等地的經典都被譯成了當地的文字，但是錫蘭的情況就有所不同。在阿盧寺舉行的結集，是用僧伽羅字母來拼寫巴利語，然後才刻寫在貝葉上的。當巴利語聖典傳入緬甸、泰國、柬埔寨等地時，這種傳統不變，因此也相應地出現了以緬文、泰文、高棉文、老撾文字母音譯的巴利藏經。所以，現在南傳佛教弟子在讀誦佛經時，都採用巴利語。一個佛教學者除了要懂得本國語言以外，還必須精通巴利語。假如現在尚存一種巴利文字母的話，這些不同文字版本的經典都可以還原爲巴利文原典。

如果把巴利語三藏和漢譯的四阿含及各部律作一番比較，我們就會發現，漢譯四阿含經分別屬於法藏部、說一切有部、大眾部等部派經典，律藏也流傳着曇無德部的《四分律》、彌沙塞部（化地部）的《五分律》、摩訶僧祇部（大眾部）的《摩訶僧祇

律》、薩婆多部（舊說一切有部）的《十誦律》、新有部的《根本說一切有部毘奈耶》等。而巴利語三藏同屬於上座部分別說系的經典，無論是在內容上，還是在組織次第上，都比北傳譯本更具有嚴密性和完整性，同時也更富有早期佛教的色彩。（當然，北傳譯本也各有千秋）。

佛教經典常常遭到非難的就是關於口口相傳的真實程度。佛教自從創立直到公元前一世紀佛經記錄成文，中間經歷了四、五百年，此間的所有聖典都是靠師徒相傳得以保存下來的，當然也不可否認在傳誦過程中有疏漏和錯誤的出現。然而，印度民族是一個長於記憶而忽視書寫的民族。早在佛世以前，婆羅門教的吠陀經典就是以誦詩咒語的形式口頭傳誦下來。在佛世時期，已經出現了以專門記誦某一部特殊經典、宣講某一種教法的比丘。當聖典結集成型以後，便出現了專門誦習律藏的持律師（Vinaya-dhara）、精通經藏的持經師（Suttantika）、精通論藏的持論師（Abhidhammika）、精通三藏的三藏法師等。《清淨道論》第三品記載：有位《中部》誦者勒梵（Reva）長老在修學了二十年禪定之後，仍然能夠從頭至尾，無一字疑惑地背誦出《中部》一百五十經。公元403年東晉的法顯在游學北印度時，說一切有部的律藏都是「師師口傳，無本可寫」的。據《出三藏記集》中記載，秦王姚興迎請能背誦《曇無德律》（即《四分律》）的佛陀耶舍來長安翻譯。起初姚興懷疑他的記憶準確性，結果佛陀耶舍能以三天時間一字不漏背誦出藥方戶藉四千餘紙，使姚興深為信服。1974年，在緬甸仰光有一位名叫班丹特·維西特薩拉的長老能夠準確無誤地誦出一萬六千多頁佛教經文。

可以這樣說：巴利語三藏聖典的經藏和律藏的主要部分，是阿育王時期由主持第三次結集的目的連子帝須大長老經過嚴格校訂和整理並在當時取得了正統地位的上座部分別說系經典（至於

三藏注疏，我們不敢肯定，因為其中某些部分帶有僧伽羅色彩）。當這種具有權威性的聖典經過受到優秀記憶力訓練的大德長老們的傳誦，我並沒有理由來懷疑這些律法和經教在內容上有多大的變異。

三、從上座部僧團的修學精神來看

佛陀在拘尸那迦城臨般涅槃之前，曾吩咐侍者阿難陀說：如果出於僧眾的願望，可以廢除一些次要的小戒。佛陀入滅後，僧團在確定甚麼是小小戒的問題上引起一些爭議。於是當時最有權威、嚴格持戒的上座摩訶迦葉長老宣佈：「從今以後，佛所不制，不應妄制；若已制，不得有違。如佛所教，應謹學之。」（《五分律》卷三十）。佛滅一百年左右，吠舍離城的跋耆族年青比丘有違律制，遭到一批上座長老的反對和擯除，從而初步形成了對傳統戒律不滿、具有革新精神的「大眾部」，和堅持傳統、繼續過嚴格修行生活的「上座部」。

佛教初傳蘭卡島時，天愛·帝須國王建「大寺」供養僧團，成為蘭卡上座部佛教的根據地。公元前一世紀，國王伐羅甘巴（Valagambā）公元前89～77年在位）在王城北郊修建了一座無畏山寺（Abhayagiri Vihara），獻給拘比迦羅·摩訶帝須（Mahātissa）長老。原為大寺比丘的摩訶帝須因為私人接受布施寺廟，被大寺僧眾判為破戒，依律擯出僧團。他的弟子婆訶羅摩蘇·帝須（Bahalamassu Tissa）帶領一批比丘離開大寺，遷往無畏山寺，另成一派。從此蘭卡形成了「大寺派」和「無畏山派」。公元四世紀，又出現了「祇園寺派」，形成蘭卡佛教三派分立的局面。無畏山寺學術氣氛活躍，大小乘佛教思想都能在寺中立足，但是大寺派比丘卻嚴格地保持着上座部佛教的傳統。公

元前一世紀舉行阿盧寺結集的一個重要原因，就是大寺派僧眾害怕無畏山寺僧人擾亂正法，篡改戒律。公元一世紀以後，印度大陸的方廣學說傳入蘭卡，無畏山寺僧人承認並接受了這種大乘思想，大乘僧人可以在裏面自由居住和傳教。而大寺派僧人卻依據傳承下來的三藏，斥方廣學說為非佛說，進行嚴格抵制。摩訶森王（Mahasen 公元274～301年）在位時，大力支持無畏山寺派。在多方勸說大寺僧人接受大乘思想失敗之後，竟強行禁止信眾供養大寺僧人，違者罰一百錢。面對國王的迫害，大寺派僧眾表示，為了保持佛法的純潔，寧可餓死，也不接受方廣派教義。大寺派僧眾被迫離開王城後，大寺及下屬三十六所寺院和佛學院被強行搗毀，並把材料運去擴建無畏山寺。堅持傳統的大寺派在此後上千年時間，始終都同各種思想學派特別是無畏山寺的大寺派進行不屈不撓的鬥爭。直到公元1165年，蘭卡佛教經過波羅羯摩跋訶王（Barakramabahu I 1153～1186年）的整頓，無畏山寺派和祇園寺派納入大寺派，終於結束了一千二百多年的教團分裂歷史。從公元十一世紀到十五世紀期間，以蘭卡大寺派為中心的佛教陸續傳入緬甸、泰國、柬埔寨、老撾等地，並得到各地國王的大力支持，使上座部佛教在這些國家和地區中迅猛發展起來，形成了南傳上座部佛教文化圈。

在緬甸東固王朝末期，僧團內部因為穿着袈裟的問題引起一場激烈的爭論。1708年，敦那村（Tunna）有位名叫拘那比蘭伽羅（Gunabhalankara）的長老，規定弟子在進入村落時可以偏袒右肩，被稱為「偏袒派」（Ekanisika）。有一部分僧人依據戒律，指出在離寺外出時，都必須披覆雙肩，這派僧人稱為「被覆派」（Parapana）。兩派相持不下，爭論持續了二十多年，國王禮請四位博學長老進行調解也得不到解決。貢榜王朝建立之後，這場爭論又鬧到阿朗帕耶王（Alaung Paya 1752～1760

年）那裏。國王支持偏袒派，命令僧人必須偏袒右肩披着袈裟。有飽學長老聖音（Munindaghosa）等兩位上座不從王命，對佛發誓：寧捨身命護持佛陀戒法，盡形壽不捨棄。結果遭國王驅逐出境。1783年，孟雲王（Bodawaya, 1782～1819年）在位時，被覆派引經據典駁斥了偏袒派，獲得勝利。孟雲王下召全國：比丘一律不得偏袒右肩離寺外出。這場前後相持了七十五年之久「着衣之爭」終於宣告結果。

根據律藏規定：三衣乃佛教沙門標幟，僧人在乞食、入聚落、坐禪、誦經之時都必須通披袈裟，以示威儀莊嚴；祇有在禮敬佛陀、三師和支提時才偏袒右肩。偏袒派僧人注重在教法義理方面的修學，在他們看來，通披袈裟也許屬於細枝末節的小小戒範疇，大可融會貫通，不必拘泥。但對於嚴守律儀、護戒如眼的「保守」僧人來說，當然不會容忍這種忽視戒律的現象出現。從「着衣之事」一例可以看出南傳上座部僧人注重戒律的嚴謹作風。正如《善見律毘婆娑》卷一中說：「毘尼藏者，是佛法壽；毘尼藏住，佛法亦住。」又說：「若善男子，好心出家，律藏即是父母。」在現代物質文明高度發達的今天，南傳上座部比丘們仍然過着挨家挨戶托鉢乞食、半月半月誦戒、雨季安居、解夏自恣，甚至是日中一食、住阿蘭若、不捉金銀等最簡單樸素的原始佛教乞食制生活，這不正是他們視戒律如生命的修學態度的結果嗎？

南傳上座部佛教分別說是自古以來就自稱是上座部傳承的正統，之所以被稱為分別說是因為該派僧人用分析的方法來說佛法。華氏城結集的目的就是一次嚴格地審定、校訂和精選當時流傳於各地的經典以及佛教傳說、恢復佛陀真實言教的會議。上座部僧人維護傳統和教法純潔性的精嚴作風，使我們幾乎沒有多大的理由，可以指責巴利語經藏和律藏，在傳承佛陀教授和教誡方



佛教起源時的印度社會背景

韓廷傑

佛教起源於公元前六、五世紀的古代印度，當時印度人民的生產活動以農業為主，已經廣泛使用牛、馬等畜力以及犁、鋤等農具，大米、小麥等是人民的主要食糧。土、木、金、石等手工業也很發達，當時已經出現九層樓房。商業也很繁榮，除販賣牛、馬等的小商小販以外，還有大規模的水運商隊和陸運商隊，在佛經裏經常見到經商致富的實例，如很早就皈依佛教的帝利富婆和跋利迦，原來都是商人。商業的發展產生了從中營利的經紀人，政府也設立了「大決斷人」①。當時的科學也很發達，天文學、醫藥學、機械學等學科都已達到相當高的水平，著名醫師耆婆採取「以毒攻毒」的方法治愈四個不治之症。

生產力的高度發展，促使生產關係發生根本變革，當時已經出現了「地主」，即土地所有者，這個詞的出現說明當時的印度已經出現了土地私有制，季羨林教授在《羅摩衍那初探》裏，以大量篇幅，以充分的事實為根據，詳細闡明佛教產生時期的古代印度已經出現土地私有制，崔連仲教授的論文《關於古代印度土

地私有制問題》（見《歷史學》一九七九年第一期）也對這個問題作了很好的說明。

根據《中阿含經》卷十五《三十喻經》的記載，當時人們要交四種稅：「一分供王及給皇后、宮中嫖女；二分供給太子、群臣；三分供國一切人民；四分供給沙門、梵志。」②當時租種別人的土地，要用收入的六分之一交稅，正如《大唐西域記》所說的：「假種王田，六稅其一。」③

佛教產生時的印度社會很像中國的春秋戰國時期（公元前770——前221），政治上群雄割據，思想上百家爭鳴。

一、佛教產生時期的群雄割據

佛教產生時的古代印度，據《佛說人仙經》和《神通遊戲

經》等的記載，當時出現了十六個國家。現將這十六個國家的情況簡單介紹如下：

(一) 鴛伽國(Aṅga)。位於摩揭陀國之東，首都都是瞻波(Campa)，靠近現代比哈爾邦的巴伽爾浦爾，釋迦牟尼常來此安居，摩揭陀國王把它賜給一位名叫蘇那登荼(Sonadanda)的婆羅門，這個婆羅門經常在這裏舉行大型祭祀。鴛伽國曾與摩揭陀國發生戰鬥，有一個時期鴛伽國曾戰敗摩揭陀國，但最後被頻毘婆羅王所領導的摩揭陀國所吞併，從此便和摩揭陀國一起稱為鴛伽——摩揭陀。

(二) 摩揭陀國(Magadha)。相當於現在比哈爾邦的巴特那(Patna)和加雅(Gaya)。最早的首都是山城，靠近靈鷲山，群山環繞，具有很重要的戰略地位，這是為了適應當時群雄割據的戰略形勢，後來遷到王舍城，最後遷到華氏城。

這個國家興起於公元前六世紀，它吞併了恆河流域的一些小王國而形成一個強大的君主專制國家，相傳有八個鎮區。這個國家的頻毘婆羅王虔信佛教，當釋迦牟尼到該國首都王舍城來乞食說法的時候，他皈依了佛陀為在家弟子，並把竹林精舍施捨給釋迦牟尼，供他及其弟子在此安住說法。頻毘婆羅王晚年被阿闍世王(Ajatasatru，意譯末生怨)所囚殺。阿闍世王原來信仰耆那教，曾和釋迦牟尼的堂兄提婆達多一起以放醉象、投大石等手段陷害釋迦牟尼，最後也皈依為在家弟子。阿闍世王殺父只是為了搶班奪權，對佛教的信仰並不亞於他的父親頻毘婆羅王。在他執政期間戰勝了拘薩羅國和吠舍離，使其疆域大大擴大，成為北印度最強大的王國。

阿闍世王的繼承人是優陀延(Udayin)，以華氏城為首都。公元前273年，著名的阿育王在此執政，佛教第一次王舍城結集和第三次華氏城結集都在摩揭陀國舉行。七世紀首都遷往曲女城，戒日王在此舉辦了以玄奘為論主的無遮大會。據玄奘的《大唐西域記》記載，該國人民主要信仰大乘佛教，伽藍五十餘所，僧徒一萬多人。除信仰佛教外，還信仰耆那教等外道。

(三) 迦尸國(Kāśī)。首都都是波羅奈斯(Varanasi，即現在的具拿勒斯)，原為諸邦中最強大的一個，以工藝著稱。佛教產生時被憍薩羅國吞併而失去獨立地位，從此稱為迦尸——憍薩羅。

(四) 憍薩羅國(Kośala)。大致和現在的奧德(Oudh)相當，首都都是舍衛城(Srāvastī)，它的其他兩個城市是阿瑜陀(Ayodhya)和沙祇(Saketa)，包括迦毘羅衛的釋迦族。這個國家的給孤獨長者把給孤獨園布施給佛陀。給孤獨長者的妻子毘舍結母(Visakha)在東林(Purvarama)地方為比丘們建造了一座大廈。佛教產生時，憍薩羅的國王是波斯匿(Prasenajit)，晚年被自己的兒子毘杜達婆(Vidurdabha)所驅逐，病死於王舍城。在毘杜達婆執政期間消滅了釋迦族。

(五) 跋祇國(Vajji)。這個國家包括八個部族，其中主要是：瓦古族(Vajji)、維德哈族(Videha)、梨契察毘族(Licchavi，另譯梨車人)等，該國首都都是吠舍離(Vaiśālī)，釋迦族被滅以後，跋祇國仍然保持着自己的獨立地位，釋迦牟尼對此非常佩服。這個國家非常重視法律，普遍實行五人陪審制。

(六) 末羅國(Malla)。位於跋祇國的東部，憍薩羅國的西

部，後來分裂為波瓦(Pava)的末羅人和拘尸那的末羅人。相傳釋迦牟尼就是在這個國家吃了鐵匠淮陀(Cunda)的飯而逝世。釋迦逝世後，波瓦和拘尸那參與分舍利之事。這個國家也是獨立的，但並不像跋祇國那樣強大，佛涅槃後不久就被摩揭陀國所兼併。

(七) 支提國(Ceti)。大致和現代的班德勒坎德及其鄰近地區相當。首都是塞縛悉底躋底城(Svastivasti)，靠近北方邦的班達。釋迦牟尼的一生和這個國家沒甚麼關係。

(八) 犢子國(Vatsa)。位於朱木拿河沿岸，首都是憍賞彌(Kausambi)，相當於現在的科薩姆，靠近阿拉哈巴特。佛陀時代，這裏的共和政府已經消滅，相傳由一個叫做優填王的國王統治着。優填王是個風流人物，印度古代偉大的戲劇家跋婆(Bhāsa)以他兩次娶妻的故事為題材寫了兩個劇本：《與負軛氏的協議》和《驚夢記》。《驚夢記》的劇終祝詞稱：「願王中獅子統治這大地，」「如此廣大的土地由一王統管。」這反映了在群雄割據的戰爭年代，人民渴求和平統一的善良愿望。相傳在憍賞彌有三位長者：訶斯陀(Ghasita)、豁古達(Kukhuta)和波瓦利迦(Pavarika)先後修建三座精舍奉獻給佛陀及其弟子。相傳優填王的正宮王后沙摩華蒂(Sāmavati)及其宮女枯珠多娜(Khujjutana)都當了佛陀的優婆夷。

(九) 俱盧國(Kuru)。位於德里附近，首都是因陀羅普羅斯太(Indraprastha)，另一個重要城市是訶斯提那普羅(Hastinapura)，佛教產生時這裏盛傳吠陀教，和佛教關係不大。

(十) 旁遮羅國(Pañcala)。大致相當於現在的羅希爾坎

德和北方邦的某些地區，恆河將它分為南北兩部，首都分別是阿希查特拉(Ahichatra)，相當於今北方邦巴雷利縣的羅那伽和堪比利亞。

(十一) 末遮國(Maccha)。首都是毘羅托——納加羅(Virata-nagara)，相當於現在的貝拉特，靠近拉克斯坦的查普爾。

(十二) 蘇羅西那國(Sura Sena)。首都是摩吐羅城，佛教產生時該國國王是阿般提子(Avantiputra)，釋迦牟尼說摩吐羅有五大缺點：道路崎嶇不平，塵土太多，狗很討厭，夜叉很殘暴，乞食有困難。

(十三) 阿濕迦國(Assakā)。位於哥達瓦利河岸，舍衛國有一個叫波跋利的婆羅門帶領十六大弟子住在這裏，釋迦牟尼沒有到過這個國家，但名字傳到這裏。波跋利派其弟子到中印度找他皈依為佛弟子。

(十四) 阿般提(Avanti)。大致相當於中印度和中央邦的相鄰部分，分為南北兩部分，北部的首都是鄔闍衍那(Udayana)，相當於現在的那馬達河岸上的曼達塔。相傳釋迦牟尼的十大弟子之一迦旃延就出生在這個國家。

(十五) 健陀羅國(Gandhara)。包括迦濕彌羅和坦叉始羅(Taksala)地區，首都在坦叉始羅地區，相當於西旁遮普的雷瓦平迪縣。佛在世時的國王是布古婆底王，他和頻毘娑羅王的關係非常好，兩國互不徵收對方商人的捐稅，由於頻毘娑羅國王的影響，他於晚年放棄王位，步行到王舍城出家。健陀羅的工藝、學術等都很發達，王舍城的著名醫生耆婆曾在這裏研究過

《夜柔吠陀》。

(十六) 紺蒲遮國 (Kabaja)。位於印度的西北部，這個國家的人民還保留着原始宗教的信仰，相信消滅螞蟥、毒蛇、蛤蟆和蒼蠅可使人清淨。

通過以上簡單介紹，我們可以清楚地看到佛教產生時期的古代印度，和中國的春秋戰國時期非常相似，群雄割據，互相攻伐，當時的戰爭情況和中國古代也很相似，當時的部隊包括車軍、馬軍、象軍、陸軍，使用的武器有刀、槍、棒、劍、弓箭等。

在這戰爭年代，社會急劇動蕩，有的變得更加強大，有的則被吞併滅亡，佛教創始人釋迦牟尼的祖國也遭到攻伐，儘管他曾多次勸說憍薩羅國王毘杜達婆不要進攻釋迦族，但釋迦族終究沒有逃脫滅亡的命運。所以，釋迦牟尼對這種動蕩局勢是痛心的，他希望有一個和平統一的局面。

釋迦牟尼認為：人和人、國與國之間的矛盾鬥爭都是由於人們的欲望引起的，要消滅戰爭，必須首先消滅人們的欲望。他一再弘揚忍辱戒殺，「唯忍能止諍，是法可尊貴。」④意思是說：只有忍辱和戒殺才能制止人們的矛盾鬥爭，這種教法十分可貴。他認為「以諍止諍」只能加強戰敗者的復仇心理，加劇矛盾和鬥爭。

當毘琉璃王派兵攻打釋迦族的時候，釋迦族毫無抵抗，有十五個兒童要奮起反抗，被釋迦族的長老訓斥了一頓，長老說：「釋迦牟尼教導我們不殺生，如要殺生，就要下地獄。」⑤

在釋迦族毫無抵抗的情況下，毘琉璃王的軍隊一舉攻陷迦毘羅衛城，對釋迦族進行大屠殺，把人們的腳埋在地下，驅使暴象踏殺，佛經記載，共殺九千九百九十多萬人（數字顯然是誇

張），血流成河。最後放火燒毀迦毘羅衛城。釋迦牟尼認為：這是業報問題，因為釋迦族前世造惡，所以今世受這種惡報。

出身於釋迦族的釋迦牟尼深受戰亂之苦，所以把「和平盛世」作為他的理想社會，這種主張自然得到弱小民族的擁護。

二、佛教產生時期的百家爭鳴

佛教產生時期的印度思想界和中國春秋戰國時期一樣，異說蜂起，百家爭鳴。耆那教說有三百六十三見（見解），其中包括：（一）行為論（Kriyāvāda）。即認為人的意志有自由，罪惡有果報的學說，此類共一百八十種；（二）無行為論（Akryāvāda）。行為論的對立面，共八十四種；（三）無知論（Ajñānavāda）。即不可知論，共六十七種；（四）持律論（Vinayavāda）。主張通過持戒、苦行等獲得解脫，此類共三十二種。

佛教說有六十二見。根據《梵網六十二見經》、《大毘婆沙論》卷十九、《大乘法苑義林章記》卷十三等，大致可以分類如下：

（一）關於過去世的見解（本劫本見）。於過去世所起的常見。

1. 世間常存論。共四種見，主張自我（Ātman，阿特曼）及客觀物質世界常存。

2. 世間半常半無常論。共四種見，主張自我及客觀物質世界，一部份常存，一部份變化無常。

3. 世間有邊無邊論。共四種見，論述世間有限與無限。

4. 異問異答論。即詭辯論，共四種見。

5. 無因而有論。共二種見，即偶然論，認為自我和客觀世界無因而存在。

(二) 關於未來的見解（末劫末見），於未來世所起的斷見。

1. 世間有想論。共十六種見，認為自我死後有意識。

2. 世間無想論。共八種見，認為自我死後沒有意識。

3. 世間非有想非無想論。共八種見，認為自我死後非有意識、非無意識。

4. 衆生斷滅無餘論。共七種見，認為一切有情衆生死後斷滅而無餘。

5. 現在生中涅槃論。共五種見，認為人的幸福和解脫現世即可獲得。

實際上，當時的學派並沒有這麼多，所謂三百六十三見、六十二見等等，只是說明當時思潮的複雜，名目繁多，令人眼花繚亂。當時的主要外道（非佛教派別）主要有六派，此稱外道六師：

(一) 阿夷多翅舍欽婆羅 (Ajilakesakambala)。古印度的樸素唯物主義者，該派又稱為欽婆迦派或順世論，意思是「流行於人世間的理論」，認為宇宙乃致於人體都是地、水、火、風四種原素組合而成，意識隨着人的軀體而活動，人死意識亡，沒有起主宰作用的靈魂，所以沒有過去世和未來世，只承認今世，該派反對業報輪迴和祭祀苦行等宗教理論和宗教實踐。

(二) 尼乾陀·若提子 (Nigantha Nataputta)。這是耆那教的創始人，原名筏陀摩那 (Vardhamana)，教徒尊稱他為大雄 (Mahāvira)，生於古印度吠舍離一個王族家庭，屬刹

帝利種姓，三十歲出家修行，四十二歲成道，在摩揭陀、安伽、彌濕羅及拘薩羅等地傳教三十年，七十二歲時死於白婆 (pāva)。他認為世界是由命 (jīva)，和非命 (Ajīva) 兩種原素構成的，「命」即靈魂，非命是指物質，即時間、空間、靜止的條件，運動的條件，原子、原子的複合物等。認為人生是由痛苦和幸福兩種成份構成的，吃完苦以後，剩下的都是幸福，所以他主張嚴格苦行。

(三) 婆浮陀·伽旃延 (Pakudhakaccayana)。認為人體是由地、水、火、風、苦、樂、生命（靈魂）七種原素構成的，漢譯佛典把這七種原素稱為「七士身」或「七事身」。這七種原素是永存的，聚合在一起就構成人體，離散則造成人的死亡，與善惡果報毫無關係。

(四) 富蘭娜·迦葉 (Purāṇa-kassapa)。佛教把他的學說稱為「無因無緣論」(Ahetu-abbaccayana-Vāda)，即「偶然論」，認為一切事物的產生和發展都是偶然的，對社會上的一切宗教倫理都持懷疑態度，否認「善有善報，惡有惡報」的道德說教，主張縱欲。

(五) 末伽梨·拘舍羅子 (Makkhali Gosālaputra)。末伽梨是字，從母得名拘舍羅子。他是耆那教的一個支派——「邪命外道」的領袖，認為宇宙間的一切都是由靈魂、地、水、火、風、虛空、得、失、苦、樂、生、死等十二種原素構成的，各種原素自然地結合在一起，不受任何因素的約束，認為宇宙間的一切都受命運的支配，任何人的意志都是無能為力的，對報應的看法也持否定態度，主張「無有今世、亦無後世、無父無母、無變無化、無生無死。」認為一切都是空的、無用的，只要經過八百四十萬大劫，不管是智還是愚，都能得到解脫。

(六) 散惹耶·毘羅梨子(Sañjaya·Bellataniputra)。散惹耶是字，從母得名毘羅梨子。他宣揚一種懷疑論或不可知論，主張直觀主義，對一切問題都不作決定說，對有無來世、有無果報等問題都不作定論，說有即有，說無即無，所以佛教稱他的學說是難以捉摸的泥鰍。散惹耶·毘羅梨子認為這樣可以掩蓋辯論中的無知和愚癡。他反對婆羅門教的世界由梵我轉化而來的主張，主張踏實修定，以求得真正的智慧，佛弟子舍利弗、目犍連都曾跟他學習過。散惹耶·毘羅梨子的很多門徒都改信佛教，他因此而被氣死。

如此紛繁的印度思想界，從他們對於印度正統思想的態度來分，大致可以區分為婆羅門思潮和沙門思潮兩大系統。

婆羅門思潮即婆羅門教，它是維護正統的。婆羅門教起源於公元前兩千年左右印度原始公社瓦解時期出現的吠陀教，吠陀教是由中亞一代移入的雅利安人的宗教，它崇拜種種神化了的自然力量和祖先、英雄人物等。婆羅門教主張吠陀天啓、祭祀萬能和婆羅門至上三大綱領，把人區分為四大種姓：婆羅門（祭司）、刹帝利（武士貴族）、吠舍（農業和工商業者）和首陀羅（無技術的勞動者），除此之外還有不可接觸的「賤民」。看到「賤民」被認為是不吉利的，所以「賤民」出門時要敲梆子，示意行人迴避。婆羅門教把前三大種姓稱為再生族，意思是說：他們可以加入婆羅門教，婆羅門教可以給他們第二次生命。把首陀羅稱為一生族，他們沒有資格加入婆羅門教，婆羅門教不能給他們第二次生命。婆羅門教信奉梵天、毘濕奴、濕婆三大主神，分別代表宇宙的創造、護持、毀滅。

沙門思潮是反傳統的思想體系，佛教屬於沙門思潮的一個派別，除此之外還有「外道」六師等。

剛剛產生的佛教，一方面要和正統的婆羅門教爭勝，另一方面要和沙門思潮中的「外道」六師爭勝，在這名目繁多的思潮派別當中能夠取得優勝地位，應該說是很不容易的，釋迦牟尼在鹿野苑初轉法輪吸收了憍陳如等五比丘組成僧團，經過四、五次吸收徒眾就發展到一千二百五十人，佛教之所以發展這樣快，是因為它的創始人釋迦牟尼適應變革的政治思想形勢，提出了某些適合廣大人民群眾要求的政治主張，如反對婆羅門教、主張四姓平等，這在當時宣傳群眾、組織群眾方面，確實起到進步作用。

佛教為了取得人民群眾的擁護，着重反對種姓分立和創始神的理論，主張「四姓平等」和「業感緣起」。婆羅門教以種姓分立的理論和實踐對人民大眾進行壓迫剝削，佛教打起「種姓平等」的旗號，就受到人民大眾的擁護。佛教用「業感緣起」理論，說明人的命運掌握在自己手裏，來生果報的好壞，是由自己的行為（業）決定的，這種理論在「促人行善」方面，確實起到良好的推動作用。這些都是原始佛教能夠迅猛發展的主要原因。

注釋：

- ①見《中阿含經》卷六。
- ②《大正藏》卷一，第一四八頁。
- ③《大唐西域記》上海人民出版社，一九七九年版，第四一頁。

④《中含阿經》卷十七《長壽王本起經》，《大正藏》卷一，第五三二頁。

⑤見《增一阿含經》卷二十六《等見品》。



略述三十七道品

張秉全

三十七道品，或稱三十七菩提分法，乃佛教基本教義之一，不論修習何種行門，皆須以此三十七道品爲入道方便。《大智度論》說：

「三十七品，是趣涅槃道行。」也就是說，修此三十七品，能幫助行人達到涅槃之彼岸。

道，即道路，有能通之義，品即品類，此三十七品，皆是入道深淺之品類。《法界次第》說：

「道者能通義，品者，品類也。」

此三十七道品，不僅小乘行人可修，即大乘行者，亦須稟此而修。《維摩詰經·佛國品》說：

「三十七道品，是菩薩淨土。」菩薩淨土，從何感得呢？須修三十七道品。修淨土念佛法門者，也必須修習三十七道品，

《彌陀經》說：

「……是諸衆鳥，晝夜六時，出和雅音，其音演暢五根、五力、七菩提分、八聖道分如是等法。」即使帶業往生極樂之人，雖然脫離生死苦海，但受諸樂，似可不用四念處、四正勤道品，然而其他道品還必須修學的，所以彌陀願力所化諸鳥，也常說五根、五力、七菩提分、八正道分之法，令行人依此修習，斷惑證

道，何況我等凡夫。

三十七品之內容，依《法界次第》所說，大致如此：

（一）四念處。念即能觀之智，處即所觀之境，以智觀境，稱爲念處。

①觀身不淨，以智慧觀察四大所成之幻質色身，通體是穢，是不淨。（甲）種子不淨，軀體由父母精血和合而成此身；（乙）生處不淨，此身從母體尿道中產出。《釋論》云：「此身非蓮華，亦不由栴檀，糞穢所長養，但從尿道出。」（丙）遍身不淨，體內貯存大小便利膿血涕痰；（丁）究竟不淨，死後遺體歸於爛壞。欲修不淨觀，須審諦觀察死身自敗壞至消滅全過程，凡有九想觀：

- 1 脹想（屍體腫脹）
- 2 青瘀想（屍體青紫色，瘀血充盈）
- 3 壞想（屍體爛壞）
- 4 血塗想（污血流溢）
- 5 膿爛想（遍體流膿腐爛）
- 6 蟲啖想（爲蛆蟲等所啞食）

7 散想（骨骼開始分散）

8 白骨想（屍體血肉銷盡，唯存白骨）

9 燒想（爲火所燒，終歸消失）

《五停心觀》云：「多貪衆生不淨觀。」常修不淨觀，能令貪姪貪愛煩惱徹底清淨，脫離苦海。

② 觀受是苦。六根領受六塵境界曰受，有苦受、樂受、不苦不樂受三種，《法界次第》云：

「六觸（根塵相觸）因緣生六受」，從六受生三受，就是這個意思。

③ 觀心無常。此心乃指六識妄心。《法界次第》云：

「六識能識諸塵，分別攀緣，謂之爲心。」分別攀緣，即六識妄心之功能，此妄心緣慮塵境，起種種分別，念念生滅，一刻不停。常觀六識妄心，生滅無常，使心不外馳。

④ 觀法無我。法即諸法，有情衆生，無情萬物，總稱爲法。

《法界次第》云：

「通達一切法，我、我所，畢竟不可得，故無我。」也就是說，一切心法、色法，因緣和合而生，因緣別離而滅，生滅無常，起唯法起，滅唯法滅，於諸法中，本無我相可得。

佛臨滅度時，阿難白佛，佛滅後我等依何而住？佛言：依四念處而住，《大品》云：

「若能深觀四念處，是爲坐道場。」

（二）四正勤。又名四正斷。斷惡生善，故名正斷。

① 對已生之惡令斷；

② 對未生之惡，使不更生；

③ 對未生之善令生；

④ 對已生之善，使之增長。

《法界次第》云：

「此四通名正勤者，破邪道於正道中勤行，故名正勤也。」即對此四法，勤行精進，故稱四正勤。

（三）四如意，又名四神足。修此能發種種神通妙用，凡有所求，皆得如意，故名如意足。

《法界次第》云：

「此四通名如意者，四念處中實智慧，四正勤中正精進，精進智慧增長，定力小（稍）弱，得四種定攝心故，智定力等，所願皆得，故名如意足。」就是對四如意的具體解釋。

① 欲如意足。謂發心修習一切諸法，凡有所愿欲，皆得滿足；

② 念如意足。能令正想，時時現前，一心正住，念念不捨；

③ 精進如意足。無雜曰精，無間曰進。謂能專精觀理，不使間雜，故曰精進。若能精進，所愿皆得，故名精進如意足；

④ 思惟如意足。思惟者，思惟佛智正理，心不馳散，謂凡有所修，若能思惟，所愿皆得，故名思惟如意足。

（四）五根。根有二義。一者能持義，如樹之有根，不會枯死；二者能生義，如樹開花生果。《法界次第》也說：

「此四通名根者，能生也。」

① 信根。深信修行正道及助道法門，能出生一切無漏禪定解脫，名爲信根；

② 精進根。謂既信四念處正觀及諸助道善法，倍策精進，勤求不息，是名精進根；

③ 念根。謂惟念正道及諸助道，一心觀想，更無其他雜念，是名念根；

④ 定根。謂攝心於正道及助道法之中，念念相應，無有散亂，是名定根；

⑤慧根。謂修行正道及助道法，能以智慧，觀照分明，是名慧根。

（五）五力。五力是五根得到發展和增長，能具足極大力用。《法界次第》云：

「此五通名力者，能壞諸有漏不善，成辦出世善事，故名力也。」

①信力。謂信正道及助道法，若信根增長，則能生起遮諸煩惱，不為邪法所動之力用，故名信力；

②精進力。謂行是正道及助道法時，若精進根增長，則能生起除滅身心懈怠。成辦出世大事之力用，故名精進力；

③念力。謂攝心在正道及助道法時，若念根增長，則能生起破諸空有二邊邪念，成就出世中道正念功德之力用，故名念力；

④定力。謂攝心於正道及助道法，若定根增長，則能生起破諸亂想，發諸事理禪定之力用，故名定力；

⑤慧力。謂能以智慧照了一切諸法，若慧根增長，則能遮三界見思之惑，發真無漏智慧之力用，故名慧力。

（六）七覺分，或稱七菩提分。有了五力之慧力後，發無漏智慧，善能覺了，則能生此七覺分。

①擇法覺分。擇即揀擇。謂能用智慧觀察一切諸法之時，善能簡別何者是真，何者是偽，而不謬取虛偽之法，故名擇法覺分；

②精定覺分。謂能一心精進，修道不倦，慧照分明，不修外道無益苦行，精進修持六度、四攝等道法，故名精進覺分；

③喜覺分。喜即歡喜，謂由於慧照分明，善能覺了諸法，安住真境，充滿法喜，故名喜覺分；

④除覺分。謂修行時，能斷除五利使（身見、邊見、邪見、戒取見、見取見）與五鈍使（貪瞋癡慢疑），善能覺了，除諸虛偽之法，以智慧破煩惱，不損真正善根，故名除覺分；

⑤捨覺分。捨即捨離，謂對於現前之境，慧照分明，了知虛妄不實，永遠捨離之（即不著於境之意），故名捨覺分；

⑥定覺分。定即禪定，謂修禪定時，了知四禪、四空定，天人及外道所修世間禪定，皆虛妄不實，生滅無常，從而不生愛見貪著之心，故名定覺分；

⑦念覺分。念即思念，謂修諸道法時，善能覺了，使定慧均等，不偏不倚，定力太過，易生昏沉，則用擇法、精進、喜三覺分觀照，令心不沉沒；慧力太過，心生浮動，則用除、捨、定三覺分收攝之，令心不浮動。能以慧照使定慧均等，故名念覺分。

（七）八正道。又名八聖道，修行無漏聖法曰正，能通涅槃名道。《法界次第》云：

「是八法通名道者，正以不邪為義，今此八法，不依偏邪而行，皆名為正，能通至涅槃，故名為道」。

①正見，修四諦無漏聖法時，能慧照分明，見理正確，破外道有無等種種邪見，修此行觀，可以不流轉於生死輪迴，故名正見。

②正思惟。以無漏四諦智，觀照四諦境，使智觀得以增長，故名正思惟；

③正語。謂以無漏智慧，捨除四種邪命，收攝口業，住於一切正語之中，遠離一切虛妄不實之語，故名正語。所謂四種邪命自活：

（甲）方口食。如身作說客，游說四方；

(乙)維口食。如咒術卜筮，看相算命；

(丙)仰口食。如仰觀星宿，推測盈虛；

(丁)下口食。如游手好閒，不務正業。

④正業。謂修無漏慧，消除身根一切邪業，住於清淨慧行之中，不作殺盜淫等不正行為，故名正業；

⑤正命。謂修無漏智慧，消除五種邪命

(甲)為利養故，詐現異相，令人信彼；

(乙)為利養故，自說功德，冀其供養；

(丙)為利養故，卜命占相，預報吉凶；

(丁)為利養故，高聲現威，令人敬畏；

(戊)為利養故，說所得供養，誘動人心。

修道之人，應住於清淨正命之中，以道自活，能增長法身慧命，故名正命。

⑥正精進。謂以無漏慧修涅槃道，勤行精進，不疲不怠，念念相應，無有間斷，故名正精進；

⑦正念。謂修無漏慧，消除妄想，一心正念真如實際，佛果菩提，故名正念；

⑧正定。謂以無漏慧相應，深入正定，遠離不定、邪定及有漏禪定，故名正定。

此三十七道品，如進行歸納，戒定慧三學收攝無遺。

戒學攝三：正語、正業、正命；

定學攝十：四如意足、定根、定力、除覺分、捨覺分、正定；

慧學攝十八：四念處、四正勤、進根、慧根、進力、慧力、擇法覺分、精進覺分、喜覺分、正見、正思惟、正精進；

通定慧：念根、念力、正念；

通三學：信根、信力。

(上接第27頁「試論南傳佛教的傳承」)

面的可靠性和真實性。

另外，當代南傳佛教國家的僧團內部雖然存在着不同的派別，例如斯里蘭卡的暹羅派、阿摩羅補羅派和羅曼那派，緬甸的都達摩派、瑞景派和達伐羅派，泰國、柬埔寨、老撾的大宗派和法宗派等，但是，這些派別在經典、戒律、教法、儀軌諸多方面並無分歧，祇是在諸如剃眉、持傘、通披、偏袒、誦經音調等等細節方面存在一些微小的差異。要消除這些區別、統一各種支派也指日可待。所以，整個南傳上座部佛教是非常具有生命力和發展前途的。

縱觀整部佛教歷史，曾經有多少可以稱得上是思想自由、學術氣氛活躍的宗派，雖然在接受外來學說影響時不斷充實豐富自己、不斷變革更新，但後來卻往往失去了自己的本來特色、面目全非，有的甚至被歷史沖刷乃至消聲匿迹。而所謂「保守」、「拘泥」的上座部蘭卡大寺派佛教，不但沒有因為「落後」而被時代淘汰，反而發揚光大乃至整個中南半島和南亞一些國家，成為這些幾乎是上自國王、下至百姓的全民信教國家的精神支柱和文化精粹，甚至為美、英、法、德、日等先進國家的知識文化界所重視、研究和接受，這是不是值得我們佛陀弟子的進一步深思？

★主要參考資料：

《南傳佛教史簡編》 鄧殿臣著 中國佛教協會出版

《印度教與佛教史綱》 「英」查爾斯·埃利奧特 商務印書館出版

《南傳上座部佛教源流及其主要文獻略講》葉均 《法音》1987年第2期



法護和西域佛學對大乘的貢獻

蔡惠明

一、西域佛典傳本的廣譯

佛教傳入中國後，在魏晉時代，般若學已引起人們很大的興趣。因為它與道家學說有很多類似的地方，如般若基本原理是「性空」，道家則倡說「無」；般若講的「無相」、「無生」與道家「無名」、「無為」的概念相似。以後般若學與魏晉玄學交涉，反過來影响和豐富玄學的內容，推動玄學的傳播，也促進般若學的發展。

漢末，由於經學的衰落，玄學取代它的地位。玄學的創始人是何宴、王弼，他們用道家思想詮釋儒學的「易經」、「論語」，從而提出許多新義，如王弼主張「得象在忘言」、「得意在忘象」，出自「莊子，外物篇」的「得意忘言」，此句又是對「周易」的「言不盡意」、「立象盡言」引伸。般若理論所講的「無相」（無名相）、「善權」（方便）與玄學的「忘象」、「忘意」之說，最先發生交涉與支謙改譯「大明度經」有關。此經卷

一說：「得法意以為證」，支謙注釋說：「由言證已，當還本無。」這就與「得象在忘言」、「得意在忘象」相似。而支謙原居洛陽，從支婁迦讖弟子支亮受學，以後到江南避難，於三國吳孫權黃武至建興年間譯出「大明度經」的。就在這一時期稍後一些，正是王、何倡導新義的初期。他們提出的「正始之風」方興未艾。支謙的譯經，雖在江南，但譯籍很快傳到洛陽。兩種思想經過交流，玄學受到影响，吸收了般若學的理論，並以般若來解玄學，這是兩種學說交涉的結果。但由於佛學是外來學說，當時學者們民族意識較強，採取折衷融合的方式，他們不會明顯承認是受佛學的影响。

支謙到江南後，北方講般若若是受玄學影响而發展起來的。因為，玄學與般若理論有一致之處，從而引起學界對般若研究的興趣，很多名士與佛教高僧往來密切。但當時佛經傳譯還在萌芽時期，翻譯的經典，都照搬印度的思想習慣，與中國國情民俗有

所不合，人們還不容易接受。而經義與理論也講得不完整，這就使佛教徒萌發西行求法的願望。第一個到西域取經的是曹魏的朱士行。他是洛陽人，初依曇摩迦羅（意譯法時）所傳戒法出家，一般認為是中國第一個出家受戒的僧人（在他以前，還沒有關於出家受戒律典的翻譯）。他曾在洛陽講「道行般若經」，感到經中譯理未盡，為探求梵本，於魏甘露五年（二六〇）從雍州長安（今陝西西安西北）出發，渡過流沙，到達于闐（今新疆和闐一帶），得梵本九十章。未及東歸，即病逝於客地。經他的弟子弗如檀將求得的梵本送回洛陽，由無羅叉、竺叔蘭譯出，名「放光般若經」，共九十品（以「放光品」為首，區別於以「道行品」為首的本子）。這是西域傳本佛典在我國廣譯的起始。「放光」與「道行」是兩個完全不同的經本，不僅在詳畧上、結構上有出入，在內容性質上也不同，不過當時的信眾不求甚解，只認為「放光」是朱士行從西域傳回的一個更廣泛的譯本，因而更注意傳習，後來就以它為主了。

在朱士行西行求法，到「放光」譯出的同時期，還有一個竺法護到西域求學。他的西行動機，是因為當時人們對般若學發生分歧和異解，不但是由於般若經籍不完整，而且是由於對於了解佛學的全體。般若只是佛學的一部份，如果不全面理解佛學的整個體系，就難以正確理解般若。竺法護原為月氏國的移民，住在當時中土通向西域交通的要道敦煌，對西域佛學的傳播情況和民俗風情很了解，所以他有這樣的發心，也是很自然的。

二、竺法護對西域傳本廣譯的貢獻

竺法護梵名達磨羅刹，是世居敦煌的月氏僑民，原來以支為

姓，八歲依竺高座出家，遂從師姓，並隨師游歷古西域各地，學會西域三十六種語言，並取得很多梵本經典。他博學強記、苦行精進，深感當時佛教徒只重視寺廟圖像，而忽畧了西域大乘經典的傳譯，因此在隨師游歷時旁徵博採、虛心問學。他回到長安後，從晉武帝泰始二年（二六六）到愍帝建興元年（三一三）共譯出經論一百七十五部，三百三十四卷。他在晉武帝末年（二七四）曾一度隱居山中。隨後在長安青門外立寺修行，聲名遠揚，一時從學的僧俗達千餘人。他又游行傳教，並隨處譯經。晚年行踪不詳，傳說在七十八歲圓寂。他因原居敦煌，行化各處，時人尊稱為「敦煌菩薩」。後來名士孫綽作「道賢論」，盛讚他「德居物宗」，並將他和「竹林七賢」中的巨源相比，可見他受尊敬的一斑。

法護的翻譯是在流動中進行的。從西域回來，他去過長安、洛陽，後來又回到敦煌，前後四十多年時間，都是全力用在翻譯經典上。他的譯經不但時間長，而且內容廣泛，譯文力求忠實。這不僅由於他接受以前的幾個譯師所積累的翻譯經驗，而且組織完備，助譯的人也不少。在助譯中最得力的是聶承遠、聶道真父子，他們還編輯了法護譯出典籍的經錄，成為中國佛教最早的經錄。此錄名「聶道真錄」（或稱「竺法護錄」），對法護所譯的典籍名稱、時間等均有詳細記載，所以他傳譯經籍查考有據，不像支婁迦讖那樣無法查對。

法護的譯本有「般若」、「華嚴」、「寶積」、「大集」、「涅槃」、「法華」等經類，都屬於大乘的；另有大乘律類和本生經類，又有西方撰述類等，內容豐富，種類繁多，幾乎具備

了當時西域流行的要籍，這就為北傳大乘佛教在中國的弘揚奠定了紮實的理論基礎。東晉道安在「漸備經叙」中寫道：「夫諸方等，無生諸三昧經類多此公（指法護）所出，真象生之冥梯。」僧祐在「出三藏記·法護傳」中也說：「經法所以廣流中華者，護之力也。」評價都是很高的。至於他的譯風，忠實於原本而不厭詳盡，糾正以前譯師們隨意刪添的偏差，所以他的譯本形式上被稱為「言準天竺，事不加飾，」而給人以「辭質勝文」的印象，後世常據以作為對照異譯的資料，對理解經義有輔導的作用。道安在「合放光、光讚隨畧解序」中稱揚他所譯的「光讚般若」「事事周密」，與「放光」「互相補益」、「所悟實多。」又在「漸備經叙」中說他譯的「漸備經」「說事委悉」。「興益經」「辭叙美瞻」，重出的「首楞嚴」「委於先者」，都對義理研究有相互啓發的作用。如支愍度曾用法護譯本「維摩經」、「首楞嚴經」分別對照舊譯，編成「合本」，便利於學人的兼通，這在當時可說是一種範本。此外，法護又譯了「正法華經」，為中國漢譯「法華經」的最早全譯本，經印度沙門竺力和龜茲居士帛元信一再校訂，又由法護向他的門弟子「口校詰訓，講出深義」，並在檀施大會上日夜反復講說（見「正法華經後記」）。

他如此熱心弘揚「法華」，為後秦鳩摩羅什譯出「法華經」的新譯本的流通創造了條件。法護在譯經上功不可沒。

由於三國時代政治動盪，社會不安定，他的譯地經常變動，譯出諸經未能得到及時傳播，如「光讚般若」原是在朱士行的「放光般若」之前就譯出，可是於遠隔九十一年以後才被道安讀到，且已殘缺不全，（朱本「放光」九十品，竺本「光讚」僅剩二十七品）。「漸備經」也是同樣的情況，只是在很久以後才得

到流行。雖然這些都是個別的例子，但多少影响了這位傳譯西域大乘佛典高僧的聲譽的廣播。現代佛教徒只知佛經翻譯家最早為安世高、支婁迦讖，以後是三大翻譯家姚秦鳩摩羅什、梁真諦、唐玄奘，以及真言宗譯師不空等，很少有人知道竺法護，這實在是不夠完全的。

法護自己特別注意和大力弘揚的是「法華經」類。他譯的二十七品「正法華經」是漢譯最早的全譯本，現存的「法華」已另有補充。他譯完此經後，親自「口校古訓，講出深意，」還在齋日中讀誦，可見他對「法華」的重視。另外，他又翻譯方等「泥洹經」（「大涅槃經」的別支）、「不退轉法輪經」，都與「法華經」有類似之處。「法華經」全稱「妙法蓮華經」，因用蓮華喻佛所說教法清淨微妙而得名。它的核心就是以大攝小而以一乘為究竟的思想。這一思想的根源是，當時印度佛教小乘勢力相當強盛，不能簡單地排斥，所以出現以大融小的說法。認為二乘只是方便，大乘才是究竟；大乘不在二乘之外，而是包括了二乘。經中談到的究竟，是在方便中包含的究竟，即以一乘為究竟。這些思想與「攝大乘論」把大乘與小乘對立起來的提法完全不同。法護極為重視這一思想，作了很多解釋與發揮，他的論點對中國大乘學說有實際的影響。隋唐成立的中國佛教宗派，如天台、華嚴等講大乘就是按一乘來講的。「法華經」還說明釋尊說法的唯一目的，是使眾生「開、示、悟、入」佛的知見，得到和佛陀一樣的智慧，即人人皆能成佛，對以後形成的大乘各宗影响更廣泛。鳩摩羅什譯詮相對以前的翻譯，稱為「新譯」。其中，有不少是重譯法護譯過的經籍，「法華經」就是羅什所譯的代表作之一，其中有些地方就借用了法護的譯文。由此可見，他對「新譯

」也起了推動和啓發的作用。

三、西域傳本是大乘經的重要來源

中國初期傳譯的佛經，大部份是西域的傳本。佛教傳入西域的時間比內地早，但究竟早多少年，已無從稽考。西域是泛指玉門關以西的地區，其範圍的大小，在各個歷史時期有所不同。漢、魏、晉時的西域，是指天山以南、崑崙山以北的塔里木盆地。由西域通向西方（一般指大秦，即羅馬）有兩條交通路線，分別沿沙漠的南北而行。西域的西南就是印度，所以傳說在阿育王時代，佛教就已傳入西域，這是有所出入的，因為阿育王遣使傳教的記載中並沒有提到西域。但最遲也不會晚於一世紀，此時正是大乘興起和流傳時期。佛教傳入中國，約爲二世紀中葉，其間從時、空上來推，應先在西域傳播。西域各國都有自己的通行的語言和文字。當時西域的佛典傳本稱爲「胡本」，傳入內地的佛經大都是用「胡本」翻譯的。後來才有印度僧人帶來的「梵本」。在文字的轉換中，爲適應所在地風俗習慣，就會有些改動，再經過譯師們因學說師承不同作些修改，所以西域佛學與印度佛學不完全一樣。

四、法護與西域傳本的翻譯

在法護進行譯經工作時，有許多助手爲他執筆、詳校。其中聶承遠父子幫助最大，他們承旨筆受外，還時常參正文句，例如「超日明三昧經」，原譯稿文句繁複，就是由聶承遠整理刪定的。又法護所譯缺本中有「刪維摩經」，據說也是由承遠刪改的。承遠的兒子道眞精通梵語，擅長文學，也參加了法護的譯事，積累了經驗。在法護圓寂後還獨自翻譯了一些小部經典，並

將法護所譯經籍編成經錄。此錄與費長房轉印的資料對勘，現存法護譯籍至少缺失五十三部。其他參加助譯的法護弟子，著名的有竺法乘、竺法首、張玄伯、孫休達、陳士倫、孫百虎、虞世雅等。竺法乘少年就依法護爲沙彌，富於悟解。太康年間，他筆受「修行道地經」、「阿惟越致遮經」等，後來在敦煌立寺延學，爲法忘身，對那一方的教化起了很大的作用。

據東晉法顯所著「佛國記」記載，他去印度經過于闐時，所見到的幾乎都是大乘信徒，只有個別信奉小乘。唐玄奘的「大唐西域記」裏也有同樣的記載。此外，從于闐傳入的經本或由于闐來的譯師所譯的也都是大乘經類，經本如「光讚」、「放光」等經，譯師如實叉難陀、法護助譯祇多羅等。說明于闐是當時西域佛教的中心，這是毋庸置疑的。大約在一世紀前後，在于闐流行的經似乎還經過修訂和補充，例如「般若」經類，最初支謙所譯的「道行」，原本就是由印度人通過西域帶來內地的。而「修行道地經」是從罽賓帶入的，「不退轉法輪經」則自龜茲帶進。可見這些佛經都是當地人珍藏的法寶。竺法護譯的「光讚」，也來自西域，這些與後來印度流傳的梵本有所不同，例如經末的「常啼菩薩品」和「法上品」，梵本就沒有，西域本可能從其他經轉抄補入的。常啼菩薩梵名薩陀波倫，「大智度論」卷九十六載：「問：何以名薩陀波倫？（薩陀秦言常、波倫秦言啼），是因緣得名字耶？答：有人言其少時喜啼，故名常啼。有人言此菩薩行大悲柔軟故，見衆生在惡世貧苦老病憂苦，爲之悲泥，是故衆人號爲薩陀波倫。有人言是求佛道故，憂愁啼哭，七日七夜，是故天龍鬼神號爲常啼。」「道行經·常啼菩薩品」則說，常啼因求般若不得，甚是苦惱，後來空中有人告知：東行二萬里遇到法上

就能得到般若波羅蜜。常啼最後遇到法上，承告般若的道理，並得知東方有個妙喜世界，內有阿閼佛（即不動佛），國土極好，各種妙樂，功德莊嚴。這一故事可能是在般若流通到于闐時增添的，因為「般若經」中記載了它的流傳過程：先在東方，後向南方再轉西北而至東方。很可能在般若流行於西北時，從迦濕彌羅、健陀羅到達月氏的吐火羅都城蘭氏城（今阿富汗首都喀布爾），再向東行到于闐，這一段路程約為二萬里。般若傳入于闐後，爲了標榜此經與衆不同，一枝獨秀，所以增加這一內容作爲補充。但到了「阿閼佛經」，則專講這一佛土的殊勝，如來的本願，只要人們專注一念彼佛名號，就可生其樂，享受妙樂。與此同時，傳入「阿彌陀經」，說從自西方，過十萬億佛土，有世界名爲極樂。其土有佛，號阿彌陀（無量光、無量壽），今現在說法。如一心稱念阿彌陀佛名號，若一日至七日，一心不亂，其人臨命終時，阿彌陀佛，與諸聖衆，現在其前，是人終時，心不顛倒，即得往生阿彌陀佛極樂國土。這是淨土信仰的起源。還有三昧類經，如「般若三昧」，是淨土和般若思想結合而成的。經中說，如專心念佛，則可見佛，這與淨土的念佛思想有聯繫。大乘重視三昧，如「小品般若」講百八三昧、六萬三昧。還有「首楞嚴三昧」（首楞嚴意爲健步如飛），同時十地也都貫徹着首楞嚴三昧。

講到「十地」，又與「兜沙經」有密切關係。「兜沙」意譯爲「十」，經裏說的是十數之法。謂十方佛刹都有佛，菩薩行有種種十法。成佛須經歷種種十法階次，如十住、十行、十無盡藏、十迴向、十地、十定等六類。後出的大部「華嚴經」就是依此陸續組織的。「兜沙經」就是大部中的「序分」（名號品）。

部派佛教只承認現在世界有一個釋迦牟尼佛，過去有六佛，當來下生有彌勒佛。佛的出世有先後，但不能同時有二個佛。「兜沙經」打破了這個限制，認爲十方世界有無量無邊的佛，即使大家成佛，也如千燈之光，相融無礙。它對大乘佛教作了重要貢獻。法護會譯「漸備一切智德經」，後來編入大部爲「十地品」。此經後來譯名爲「十地經」，經中闡述了菩薩如何入地、住地、出地，以及不斷勝進的問題，敘述時用十進位法，每一地的入、住、出，都要具足十法才能功德圓滿。這十地與菩薩行的十度（即布施、持戒、安忍、精進、禪定、智慧、方便、願、力、智相應。在第六地，以十度中般若作中心，由此可見大乘是以般若爲「諸佛之母」的。原本出於西域的「華嚴經」，經中還有中國內地的地名，如清涼山就是指山西的五台山，說明這是此經在西域流行中加上去的。隋代的闍那崛多和唐代的玄奘，也都把于闐看成是大乘的中心，闍那是口傳，而玄奘則是親身經歷的。他們稱于闐之西有斫迦，此地山中藏有大乘經十萬頌以上的有十二部，可見于闐是當時西域所傳大乘佛學的中心，前有法護，後有鳩摩羅什。他們所傳的說法，有一些是印度佛學中沒有的，羅什對「小品般若」分析方法也與印度所傳不同，這些可說是西域佛學的影響。

綜上所述，可見竺法護在西域傳本佛典廣譯，作出傑出的貢獻。他譯的經籍，以般若類爲主，還有「華嚴」、「寶積」、「大集」、「涅槃」、「法華」等經類，都是西域流行的佛經，爲以後大乘在中國的流傳奠定理論基礎。我們要繼承和發揚這位「敦煌菩薩」孜孜不倦、爲法忘身的獻身精神，學習他默默地爲佛教作出奉獻，却從未想到索取。



西藏唐卡——羅漢

社長 釋敏智
 督印 釋修智
 編輯 釋素聞
 承印 文采印刷公司

內 明 雜 誌 社
 Nei Ming Magazing Society
 香港新界屯門藍地妙法寺
 Miu Fat Buddhist Monastery,
 Lam Tei, Tuen Mun, N.T. Hong Kong.

贈閱 歡迎助印

佛元二五三九年八月一日出版
 公元一九九五

Printed in Hong Kong



印尼婆羅浮圖佛塔