

docsriver.com
商家本本店

中國佛教經典寶藏精選白話版

雜類

127

幻生著
星雲大師總監修

佛光山宗務委員會印行

滄海文集選集





中國佛教經典寶藏精選白話版

127

幻生著

星雲大師總監修

佛光山宗務委員會印行

總序

人生如夢

自讀首楞嚴，從此不嗜人間糟糠味；
認識華嚴經，方知己是佛法富貴人。

誠然，佛教三藏十二部經有如暗夜之燈炬、苦海之寶筏，為人生帶來光明與幸福，古德這首詩偈可說一語道盡行者閱藏慕道、頂戴感恩的心情！可惜佛教經典因為卷帙浩瀚，古文艱澀，常使忙碌的現代人有義理遠隔、望而生畏之憾，因此多少年來，我一直想編纂一套白話佛典，以使法雨均霑，普利十方。

一九九一年，這個心願總算有了眉目，是年，佛光山在中國大陸廣州市召開「白話佛經編纂會議」，將該套叢書訂名為《中國佛教經典寶藏》。後來幾經集思廣益，大家決定其所呈現的風格應該具備下列四項要點：

一、**啓發思想**：全套《中國佛教經典寶藏》共計百餘冊，依大乘、小乘、禪、淨、密等性質編號排序，所選經典均具三點特色：

1 歷史意義的深遠性

2 中國文化的影響性

3 人間佛教的理念性

二、**通順易懂**：每冊書均設有譯文、原典、注釋等單元，其中文句舖排力求流暢通順，遣詞用字力求深入淺出，期使讀者能一目了然，契入妙諦。

三、**文簡義賅**：以專章解析每部經的全貌，並且搜羅重要章句，介紹該經的精神所在，俾使讀者對每部經義都能透徹瞭解，並且免於以偏概全之謬誤。

四、**雅俗共賞**：《中國佛教經典寶藏》雖是白話佛典，但亦兼具通俗文藝與學術價值，以達到雅俗共賞、三根普被的效果，所以每冊書均以題解、源流、解說等章節，闡述經文的時代背景、影響價值及在佛教歷史和思想演變上的地位角色。

茲值佛光山開山三十週年，諸方賢聖齊來慶祝，歷經五載、集二百餘人心血結晶的百餘冊《中國佛教經典寶藏》也於此時隆重推出，可謂意義非凡，論其成就，

則有四點成就可與大家共同分享：

一、**佛教史上的開創之舉**：民國以來的白話佛經翻譯雖然很多，但都是法師或居士個人的開示講稿或零星的研究心得，由於缺乏整體性的計劃，讀者也不易窺探佛法之堂奧。有鑑於此，《中國佛教經典寶藏》叢書突破窠臼，將古來經律論中之重要著作，作有系統的整理，為佛典翻譯史寫下新頁！

二、**傑出學者的集體創作**：《中國佛教經典寶藏》叢書結合中國大陸北京、南京各地名校的百位教授學者通力撰稿，其中博士學位者佔百分之八十，其他均擁有碩士學位，在當今出版界各種讀物中難得一見。

三、**兩岸佛學的交流互動**：《中國佛教經典寶藏》撰述大部份由大陸飽學能文之教授負責，並搜錄臺灣教界大德和居士們的論著，藉此銜接兩岸佛學，使有互動的因緣。編審部份則由臺灣和大陸學有專精之學者從事，不僅對中國大陸研究佛學風氣具有帶動啟發之作用，對於臺海兩岸佛學交流更是助益良多。

四、**白話佛典的精華集粹**：《中國佛教經典寶藏》將佛典裏具有思想性、啟發性、教育性、人間性的章節作重點式的集粹整理，有別於坊間一般「照本翻譯」的白話佛

典，使讀者能充份享受「深入經藏，智慧如海」的法喜。

今《中國佛教經典寶藏》付梓在即，吾欣然爲之作序，並藉此感謝慈惠、依空等人百忙之中，指導編修；吉廣興等人奔走兩岸，穿針引線；以及王志遠、賴永海等大陸教授的辛勤撰述；劉國香、陳慧劍等臺灣學者的周詳審核；滿濟、永應等「寶藏小組」人員的匯編印行。由於他們的同心協力，使得這項偉大的事業得以不負衆望，功竟圓成！

《中國佛教經典寶藏》雖說是大家精心擘劃、全力以赴的鉅作，但經義深邃，實難盡備；法海浩瀚，亦恐有遺珠之憾；加以時代之動亂，文化之激盪，學者教授於契合佛心，或有差距之處。凡此失漏必然甚多，星雲謹以愚誠，祈求諸方大德不吝指正，是所至禱。

一九九六年五月十六日於佛光山

編序



敲門處處有人應

《中國佛教經典寶藏》是佛光山繼《佛光大藏經》之後，推展人間佛教的百冊叢書，以將傳統《大藏經》菁華化、白話化、現代化為宗旨，力求佛經寶藏再現今世，以通俗親切的面貌，溫渥現代人的心靈。

佛光山開山三十年以來，家師星雲上人致力推展人間佛教不遺餘力，各種文化、教育事業蓬勃創辦，全世界弘法度化之道場應機興建，蔚為中國現代佛教之新氣象。這一套白話菁華大藏經，亦是大師弘教傳法的深心悲願之一。從開始構想、擘劃到廣州會議落實，無不出自大師高瞻遠矚之眼光；從逐年組稿到編輯出版，幸賴大師無限關注支持，乃有這一套現代白話之大藏經問世。

這是一套多層次、多角度、全方位反映傳統佛教文化的叢書，取其菁華，捨其艱澀，希望既能將《大藏經》深睿的奧義妙法再現今世，也能為現代人提供學佛求法的方便舟筏。我們祈望《中國佛教經典寶藏》具有四種功用：

一、是傳統佛典的菁華書——中國佛教典籍汗牛充棟，一套《大藏經》就有九千餘卷，窮年皓首都研讀不完，無從賑濟現代人的枯槁心靈。《寶藏》希望是一滴濃縮的法水，既不失《大藏經》的法味，又能有稍浸即潤的方便，所以選擇了取精用弘的摘引方式，以捨棄龐雜的枝節。由於執筆學者各有不同的取捨角度，其間難免有所缺失，謹請十方仁者鑒諒。

二、是深入淺出的工具書——現代人離古愈遠，愈缺乏解讀古籍的能力，往往視《大藏經》為艱澀難懂之天書，明知其中有汪洋浩瀚之生命智慧，亦只能望洋興歎，欲渡無舟。《寶藏》希望是一艘現代化的舟筏，以通俗淺顯的白話文字，提供讀者遨遊佛法義海的工具。應邀執筆的學者雖然多具佛學素養，但大陸對白話寫作之領會角度不同，表達方式與臺灣有相當差距，造成編寫過程中對深厚佛學素養與流暢白話語言不易兼顧的困擾，兩全為難。

三、是學佛入門的指引書——佛教經典有八萬四千法門，門門可以深入，門門是無限寬廣的證悟途徑，可惜缺乏大眾化的入門導覽，不易尋覓捷徑。《寶藏》希望是一支指引方向的路標，協助十方大眾深入經藏，從先賢的智慧中汲取養分，成就無上的人生福澤。然而大陸佛教於「文化大革命」中斷了數十年，迄今未完全擺脫馬列主義之教條框框，《寶藏》在兩岸解禁前即已開展，時勢與環境尚有諸多禁忌，五年來雖然排除萬難，學者對部份教理之闡發仍有不同之認知角度，不易滌除積習，若有未盡中肯之辭，則是編者無奈之咎，至誠祈望碩學大德不吝垂教。

四、是解深入密的參考書——佛陀遺教不僅是亞洲人民的精神皈依，也是世界眾生的心靈寶藏，可惜經文古奧，缺乏現代化傳播，一旦龐大經藏淪為學術研究之訓詁工具，佛教如何能紮根於民間？如何普濟僧俗兩眾？我們希望《寶藏》是百粒芥子，稍稍顯現一些須彌山的法相，使讀者由淺入深，略窺三昧法要。各書對經藏之解讀詮釋角度或有不足，我們開拓白話經藏的心意卻是虔誠的，若能引領讀者進一步深研三藏教理，則是我們的衷心微願。

在《寶藏》漫長五年的工作過程中，大師發了兩個大願力——一是將文革浩劫斷

滅將盡的中國佛敎命脈喚醒復甦，一是全力扶持大陸殘存的老、中、青三代佛敎學者之生活生機。大師護持中國佛敎法脈與種子的深心悲願，印證在《寶藏》五年艱苦歲月 and 近百位學者身上，是《寶藏》的一個殊勝意義。

謹呈獻這百餘冊《中國佛敎經典寶藏》為 師父上人七十祝壽，亦為佛光山開山三十週年之紀念。至誠感謝三寶加被、龍天護持，成就了這一樁微妙功德，惟願《寶藏》的功德法水長流五大洲，讓先賢的生命智慧處處敲門有人應，普濟世界人民衆生！

目錄

提婆及其論典	一
世親及其著作	三三
唯識所變	四九
唯識語義及其宗名	六三
關於佛典的梵文原典原語問題	七九
諸法分類與唯識所變	八九
從心隨境轉說到境由心生	一〇七
原始佛教的三法印	一二七
關於「圓覺經」問題	一四五
宗密荷澤法統辨	一五九

彌勒信仰及其應化事蹟	一八六
一個偉大的留學僧——玄奘	一九一
「大唐西域記」譯撰問題之我見	三〇四
「大唐西域記撰人辯機」讀後述感	三三〇
關於順治皇帝出家問題	三六一

提婆及其論典

一 提婆的傳記

提婆 (Deva) 爲龍樹 (Nāgārjuna) 的弟子，傳承龍樹的中觀學，闡揚中觀大乘法義。一般治印度大乘佛教思想史者，每以龍樹、提婆之名並舉，用以代表初期中觀大乘佛教。由此可知，提婆爲印度中觀大乘佛教的重要人物之一。就漢譯論典觀之，提婆製作的論典，雖然不及其師龍樹之多，然其所具有之博識辯才，縱橫於印度諸外道之間，論析破斥，所向無敵，顯揚中觀佛教之正義，確爲初期大乘佛教放一異彩。因此，其門下推尊爲阿利耶提婆 (Āryadeva)，意爲「聖天」。又因其施一眼與大自在天神，僅餘一眼，故又名迦那提婆 (Kānadeva)。

關於提婆之歷史，漢譯大藏經中，有鳩摩羅什譯「提婆菩薩傳」一卷，吉迦夜與曇曜譯「付法藏因緣傳」卷六之提婆傳記，玄奘「大唐西域記」等，也有關於提婆事迹之零星記載。此外，藏譯大藏經中，亦有提婆之史傳。不過，西藏所傳，與漢譯所

傳，其間略有相異之處。

鳩摩羅什等所譯提婆傳，雖然名之爲傳記，但所記均極簡略，有關提婆之生卒年月，俱付闕如。提婆在世之年代，僅能由近代學者考定之龍樹年代，加以推定。龍樹入滅之年，大約爲西元第三世紀中葉（二百六十年間）。提婆爲龍樹弟子，是在龍樹之晚年，提婆當時，正在壯年，才華橫溢，雄辯超群，銳不可當。「大唐西域記」卷十說：「後學冠世，妙辯光前，我惟衰老，遇斯俊彥，誠乃寫瓶有寄，傳燈不絕，法敎弘揚，伊人是賴！」^①從玄奘所記之龍樹語中，可以得知提婆之才華。據羅什等所譯「提婆傳」說，提婆因辯才過銳，未能享受天年，而爲其外道弟子所害。但從提婆成爲龍樹弟子之後，弘敎造論，其於龍樹寂後，尙活躍一段相當時間，大約是在西元二百八十年間去世的，略遲龍樹二十年。依據西藏所傳，龍樹歿後，提婆長住那爛陀寺(Nalanda)，直到晚年，才回到南印度度化衆生，沒有提及提婆遇害之事。雖然西藏所傳不盡相同，然而自其事迹計算推定，提婆遲龍樹二十年入滅之說，大體可以確認的。

至於提婆之籍貫與事迹，史傳中所記不一。羅什譯「提婆菩薩傳」說：「提婆菩

薩者，南天竺人，龍樹菩薩弟子，婆羅門種也。』^②「付法藏因緣傳」說：『初託生南天竺土婆羅門種，尊貴豪勝。』^③「大唐西域記」卷四說：『執師子國提婆菩薩，深達實相，得諸法性……提婆菩薩曰：吾父母親宗，在執師子國。』^④在西藏史傳中，提婆為錫蘭島王 Pañcasīṅga 之王子，成年以後，並為副王，其自動發心，從座主金天 (Hemadeva) 出家，修學三藏。根據這些史傳所記，提婆有被記為「南天竺人」、「執師子國人」、「錫蘭島之王子」，從大體上作綜合考定，提婆為現在印度半島之最南端人，與錫蘭島遙遙相望，這是可以確定的。他的家庭，是個相當富有的婆羅門之家，也是無用置疑的。所以，「付法藏因緣傳」稱之為『尊貴豪勝』；西藏稱為『王子』，由這些記述可以肯定。

提婆自幼相當聰慧，富有論辯天才。羅什譯的「提婆傳」說：『博識淵覽（覽？），才辯絕倫，擅名天竺，為諸國所推。』^⑤「付法藏因緣傳」也說：『博識淵覽，才辯超絕，擅名天下，獨步諸國。』^⑥提婆的博識雄辯，不僅為其史傳所記，即在其論典中，與外道問答雄辯，辭鋒猛銳，也是處處可見的。傳說提婆幼年時代，在其故鄉，為了打破一般人的傳統迷信，曾將民衆崇拜信仰之大自在天 (Mahesvara) 的

www.docsriver.com 定制及广告服务 小飞鱼
更多**广告合作及防失联联系方式**在电脑端打开链接
<http://www.docsriver.com/shop.php?id=3665>



www.docsriver.com 商家 本本书店
内容不排斥 转载、转发、转卖 行为
但请勿去除文件宣传广告页面

若发现去宣传页面转卖行为，后续广告将以上浮于页面形式添加

www.docsriver.com 定制及广告服务 小飞鱼
更多**广告合作及防失联联系方式**在电脑端打开链接
<http://www.docsriver.com/shop.php?id=3665>



眼睛取下。如羅什譯的「提婆菩薩傳」說：

其國中有大天神，鑄黃金像之座，身長二丈，號曰大自在天。人有求願，能令現世如意。提婆詣廟求入拜見，主廟者言：天像至神，人有見者，既不敢正視；又令人退後，失守百日。汝但詣問求願，何須見耶？提婆言：若神必能如汝所說，乃但令我見之；若不如是，豈是吾之所欲見耶？時人奇其志氣，伏其明正，追入廟者數千萬人。提婆既入於廟，天像搖動，其眼怒目視之。提婆問天：神則神矣，何其小也？當以威靈感人，智德伏物。而假黃金以自多，動頗梨以熒惑，非所望也。即便登梯，鑿出其眼。時諸觀者，咸有疑意：大自在天，何為一小婆羅門所困？將無名過其實，理屈其辭也。提婆曉衆人言：神明遠大，故以近事試我，我得其心，故登金聚出頗梨，令汝等知，神不假質，精不託形，吾既不慢，神亦不辱也。⑦

「付法藏因緣傳」卷六，也有同樣記述。從提婆幼時之聰慧辯才觀之，大自在天神爲其所屈，廢去一眼，足見其雄才之勝，確非常人所及。

提婆在其國中，修學三藏，而後周遊印度本土。關於他的周遊動機，依據西藏史

傳所記，僅爲巡禮朝拜諸國精舍法塔；但據玄奘「大唐西域記」卷十所記，他因聽到當時有名的唵咀羅 (Utara) 阿羅漢，在南印度東岸 Pennar 河之南的珠利耶 (Cholya) 國，特地從遠方尋來，觀其風範。當他會見唵咀羅阿羅漢之後，『陳疑請決』，起初阿羅漢也能『隨難爲釋』，但論到較深問題，羅漢只有『杜口不酬』，運神力往觀史多天請問彌勒，再爲酬答。提婆感到唵咀羅阿羅漢不足以師事，留此不久，即向西北而去，至吉祥山而叩龍樹之門。關於提婆與龍樹相見，而爲龍樹所化之事，「大唐西域記」卷十，有詳細記述：

提婆菩薩，自執師子國，來求論義。謂門者曰：幸為通謁。時門者遂為入白焉。龍猛（即龍樹之新譯）雅知其名，盛滿鉢水，命弟子曰：汝持是水，示彼提婆。提婆見水，默而投針。弟子持鉢，懷疑而返。龍猛曰：彼何辭乎？對曰：默無所說，但投針於水而已。龍猛曰：智矣哉！若人也。知幾其神，察微亞聖，盛德若此，宜速命入。對曰：何謂也？無言妙辯，其在是歟！曰：夫水也者，隨器方圓，逐物清濁，彌漫無間，澄湛莫測，滿而示之，比我學之智周也。彼乃投針，遂窮其極。此非常人，宜速召進。而龍猛風範，凜然肅物，言談者皆伏抑首。

提婆素挹風徽，久稀請益。方欲受業，先聘機神，雅懼威嚴。昇堂僻坐，談玄永日，詞義清高。龍猛曰：後學冠世，妙辯光前，我惟衰耄，遇斯俊彥，誠乃寫瓶有寄，傳燈不絕，法教弘揚，伊人是賴！幸能前席，雅談玄奧。提婆聞命，心獨自負，將開義府，先遊辯園，提振詞端，仰視質義。忽覩威顏，忘言杜口，避坐引責，遂請受業。龍猛曰：復坐。今將授子，至真妙理，法王誠教。提婆五體投地，一心歸命，曰：而今而後，敢聞命矣！^⑧

提婆入龍樹之門，得龍樹傳授中觀學奧義之後，又周遊北印及中印之華氏城（Patali-putra）、那爛陀（Nālanda）、鉢邏耶伽（Prayāga）等地，常與外道論辯，成爲降伏外道的剋星。依據羅什譯的「提婆傳」說，南印度諸國國王，『信用邪道』，佛法不見流行。提婆爲傳佛法於南印，他想到擒賊必先擒王的方法，先去感化國王，而後再作傳播聖教的打算。一次，南印度國王招募衛士，提婆易服前去應徵，國王並選其爲將領，統領部屬。提婆治軍井然有序，紀律嚴明，『威不嚴而令行，德不彰而物樂隨』，深獲國王器愛。國王問其爲何人，何以有此才能？提婆答以一切智人，並以靈異而令國王深信不疑。因此，提婆得到國王的崇信與支持，由國王召集諸方

外道集會論辯，以提婆爲論主，嚴定勝敗章法，提婆並以論敗以頭相謝爲條件。三月之內，提婆以博識雄辯，舌戰百家，戰勝群雄，使外道無不披靡，改宗而從提婆出家，度化百餘萬衆，佛法始盛行於南印。

提婆辯才之高，使全印外道震驚，望之既而畏懼，而內心卻有憤怒之火，因此，提婆未能享受天年而獲善終。依羅什譯的「提婆傳」說，提婆在南印度度化的外道弟子中，有一外道弟子，恥於其師爲提婆所屈，心懷怨忿，雖與其師從提婆出家，而身藏兇刃，俟機報復。一日，適提婆一人在林間經行，其他弟子相離較遠，此外道弟子突出兇刀，語提婆曰：『汝以口破我師，我以刀破汝腹。』隨即以刀刺向提婆，提婆受傷倒地，臨入滅前，猶向加害者說：『吾有三衣鉢盂在吾坐處，汝可取之，急上山去，慎勿下就平道。我諸弟子，未得法忍者，必當捉汝，或當相得送汝於官，王便困汝。汝未得法利，惜身情重，惜名次之。身之與名，患累出焉，衆鬻生焉。身名者，乃是大患之本也。愚人無聞，爲妄見所侵，惜其所不惜，而不惜所應惜，不亦哀哉！吾蒙佛之遺法，不復爾也。但念汝等爲狂心所欺，忿毒所燒，罪報未已，號泣受之。受之者實自無主，爲之者實自無人；無人無主哀酷者，誰以實求之？實不可得。未悟

此者，爲狂心所惑，顛倒所迴見，得(之)心著，而有我有人有苦有樂。苦樂之來，但依觸著，解著則無依，無依則無苦，無苦則無樂。苦樂既無，則幾乎息矣。」^①提婆說到這裏，林間弟子相繼攏來，驚怖號咷，欲追截兇手。提婆誨誡之曰：『諸法之實，誰冤誰酷誰割誰截？諸法之實，實無受者，亦無害者，誰親誰冤誰賊誰害？汝爲癡毒所欺，妄生著見而大號咷種不善業。彼人所害，害諸業報，非害我也。汝等思之，慎無以狂追狂，以哀悲哀也。』^②提婆訓誡至此，脫然無矜，遂蟬蛻而去。從提婆臨終的訓誨來看，他的確徹見了甚深的空觀之理，體驗了無我的菩薩精神。然在西藏的史傳裏，僅記他於龍樹滅後，在南印地方修習布教，建立二十四處伽藍。後應那爛陀佛徒招聘，而赴中印度，與外道論辯，並長住其地。直到晚年，他才回到南方，化度衆生。他在達志 (Kañci) 國附近的蘭伽那他 (Rāṅganātha)，付法與羅睺羅跋陀羅 (Rāhulabhadrā) 尊者而入滅，並未敘及其遇害之事。依西藏史傳，羅睺羅尊者爲提婆之法嗣，此與「付法藏因緣傳」所記相合，可以視爲正確之史實。但就提婆入滅而論，徵諸提婆天賦剛銳之氣質，及其絕世之辯才，猛烈而無情地破斥外道之事蹟，我們寧可信任羅什的「提婆傳」所記。

二 提婆的論典

關於提婆之論典，羅什譯的「提婆傳」說：『造百論二十品與四百論』；玄奘「大唐西域記」卷五說：『作廣百論』；「付法藏因緣傳」說：『造百論經』。除此之外，在漢譯大藏經中，署名為提婆造的論典，尚有北涼時代道泰譯的『大丈夫論』二卷，以及後魏菩提流支譯的『百字論』一卷，『提婆菩薩破楞伽經中外道小乘四宗論』（以下簡稱「四宗論」）一卷，『提婆菩薩破楞伽經中外道小乘涅槃論』（以下簡稱「涅槃論」）一卷。

以上所舉提婆的論典，如作歷史之研究考察，其中有些並非提婆所造。如菩提流支譯「四宗論」與「涅槃論」，即是明顯之一例。「四宗論」與「涅槃論」，最早記載於經錄的，始於法經之「衆經目錄」。「法經錄」所記：『破外道四宗論一卷，後魏世菩提留支譯；破外道涅槃論一卷，後魏世菩提留支譯。』●論題並無『提婆菩薩破楞伽經』等字樣。「法經錄」之後，費長房之「歷代三寶紀」（一般簡稱爲「長房錄」或「房錄」），彥琮之「衆經目錄」，靜泰之「衆經目錄」，道宣之「大唐內典

錄」，靖邁之「古今譯經圖紀」，明佺之「大周刊定衆經目錄」等，其中所記，均與「法經錄」相同，未記著者之名。即以費長房而論，其所著之「長房錄」，後人評爲「一味炫博，真僞不分」之經錄，其中所記，仍然與「法經錄」無異。直至智昇之「開元釋教錄」，始改作如下記載：『破外道小乘四宗論一卷，提婆菩薩造；破外道小乘涅槃論一卷，提婆菩薩造。』^⑫「四宗論」與「涅槃論」，明白地說，記載爲提婆菩薩造的，始於「開元錄」。同時，「開元錄」在論題中並多加「小乘」二字。智昇之改記，並未說明其所依據之史料，這是頗令人懷疑的。他在「開元錄」卷六，雖然記載『已上並見長房錄及內典錄』^⑬，但校勘「長房錄」與「內典錄」，「四宗論」與「涅槃論」下，並無『提婆菩薩造』字樣，顯見智昇所記與事實頗有出入。菩提流支爲北魏宣武帝永平元年（五〇八）來華，在中國二十餘年，其「四宗論」與「涅槃論」譯於何年，史無記載，無法知道。「法經錄」成於隋文帝開皇十四年（五九四）七月十四日，遲菩提流支來華八十六年。在現存的經錄中，「法經錄」是一記載相當嚴謹之經錄，其史實價值極高，可資信任。「開元錄」成於唐玄宗開元十八年（七三〇），上距菩提流支來華二二二年，比「法經錄」晚出一三六年。就時間而論，「法

經錄」距菩提流支來華較近，「開元錄」較遠，智昇未說明其歷史來源與資料，貿然改為「提婆造」說，這是缺乏歷史根據，而不足以信任的。

「四宗論」與「涅槃論」，論文甚短，大約只有二千多字。「四宗論」之內容，乃論究僧伽、毘世師、尼隄子、若提子四家之「一、異、俱、不俱」之問題。^①此與北涼道泰所譯堅意的「入大乘論」卷上^②，論及四家之問題相同。惟「入大乘論」文字較略，「四宗論」文義較詳而已。據近人研究，「四宗論」大抵是據「入大乘論」演繹而成，絕非提婆之論典。「四宗論」如此，則「涅槃論」當然亦非例外。

其次，北涼道泰譯的「大丈夫論」二卷，就其思想體系觀之，確為中觀系之論典。但此論並非提婆所造。最明顯的證據，此論卷下末尾所記：『阿闍梨犢子部提波羅大菩薩生在南方是所作竟』^③。這說明「大丈夫論」為犢子部之提波羅所著，怎能說是提婆所造？「大丈夫論」著錄，始於法經之「衆經目錄」。其翻譯之年代，經錄無記載；而譯者道泰之歷史，高僧傳中亦無其傳，僅在「高僧傳」卷三浮陀跋摩（Buddhavarman）之傳記裏，有：『先有沙門道泰，志用強果，少遊葱右，遍歷諸國，得毘婆沙梵本十有萬偈，還至姑臧。側席虛衿，企待明匠，聞跋摩遊心此論，請

爲翻譯。時蒙遜已死，子茂虔（牧健）襲位，以虔承（永？）和五年（四三七），歲次丁丑，四月八日，即宋元嘉十四年，於涼州城內（苑）閑豫宮中，請跋摩譯焉。泰即筆受。」^①這是說明道泰在涼州曾請浮陀跋摩譯「毘婆沙論」之事，道泰並擔任筆受之職，並未說到其譯「大丈夫論」。智昇「開元錄」卷四所記：『沙門釋道泰……遇浮陀跋摩，共翻毘婆沙論。泰後自譯大丈夫論等二部。』^②至「開元錄」，智昇始記「大丈夫論」譯於「毘婆沙論」之後。按北涼國祚，係自公元三九七年至四三九年，共歷四十三年。「毘婆沙論」譯於公元四三七年，則「大丈夫論」，應在其後一二年間譯成。僧祐「出三藏記集」，成於南齊建武年間（四九四——四九七），該書卷二，已將北涼曇摩（無）讖（Dharmarakṣa），及道泰與浮陀跋摩共譯之經論，均已著錄。如僧祐錄說：『阿毘曇毘婆沙六十卷，丁丑歲（四三七）四月出，至己卯歲（四三九）七月訖。』該錄接著對此論之翻譯加以註說：『右一部，凡六十卷。晉安帝時，涼州沙門釋道泰共西域沙門浮陀跋摩，於涼州城內苑閑豫宮寺譯出。初出一百卷，尋值涼王大沮渠國亂亡，散失經文四十卷，所餘六十卷，傳至京師。』^③最奇怪的，僧祐錄並未將道泰譯的「大丈夫論」與「入大乘論」著錄，直到「法經錄」才見

著錄，這不能不令人有所起疑！同一時期譯出的典籍，有著錄的，有未著錄的，這是難以想像的事。何況僧祐錄的寫作，是一極其嚴謹詳實的經錄，非一般粗製濫造之經錄可以相提並論。「大丈夫論」是否為道泰所譯，是值得作歷史考證研究的。依據「大丈夫論」末尾所記，該論為提波羅所造，經錄裏卻記為提婆所造，這一錯誤起自何時，也應該作歷史探究的。我想，「提波羅」變為「提婆」，大抵與「大域龍」（陳那）變為「龍樹」，同樣的不可思議。

除了「四宗論」「涅槃論」「大丈夫論」，非為提婆論典之外，其他漢譯藏經中之「百字論」「百論」「廣百論」三論，確為提婆之真正論典。現在就這三部論典，作一論述。

菩提流支譯「百字論」一卷，其文甚短，僅約三千餘字。從論前及論後之頌文來看，確係提婆所造。如論前之皈敬頌說：『我今歸依聰叡師，厥名提婆有大智，能以百字演實法，除諸邪見向實相。』^②其論後頌文亦說：『此是百字論，提婆之所說。』^③「百字論」的組織形式，前後是頌文，中間為長行。長行內容，為破斥僧佉（數論）與毘舍師（勝論）外道之邪說，闡揚佛法非一非異，因中非有果非無果，以及非

有非無之中觀正理。如該論開頭，說明造論之目的：『何故造論？爲破我見等，一切諸法，各有自相。』²²由這開宗明義之說明中，「百字論」純以破外道之我見自相等爲主體。就其破外道的形式看，它與「百論」的組織形態又完全一致，所以它屬於提婆之論典無疑。

「百字論」與「百論」的組織形態相似，論中均用「外曰」與「內曰」的對答體裁，作一層層地連貫性論析破斥，頗饒興味。依據近人分析研究，其長行之主要內容，爲註釋論後之五首頌文爲主。此五首頌文爲：

一切法無一，如是法無異，云何是有相？因法則無體。非相形而有，自是法不然；汝法則不成，如此不用因。汝當說體相，一則是有過，若爾則無體，五情不取塵。色法有名字，所見亦無體，以有不須作，彼法無有生。有為法無體，如此亦有方，等如夢無異，相亦無有異（「相亦無有異」之「異」字，勘宋、元、明本，作「體」字）。²³

所謂「百字論」名稱之由來，即由此五頌百字而成，長行僅爲註釋者之註釋而已。

玄奘譯「廣百論」一卷，此論爲節譯「四百論」後半八品而成。提婆之「四百論

」，藏譯大藏經中有其譯本，近代亦發現月稱 (Candrakīrti) 論師不完整之梵文殘本「四百論釋」。依據梵文本與藏文本互勘，「四百論」乃由十六品組織而成，每品二十五頌，合為四百頌，故名「四百論」。

「四百論」(Catuḥśataka) ，又稱「四百論頌」，詳細一點應該稱為「菩薩瑜伽行四百觀論頌」(Bodhisattvayogā cāra-catuḥśataka-śāstrakārikā) 。「四百論」之頌文及註釋，藏譯大藏經中有完整的譯本。梵文殘本，係為印度加爾各答市 Hara Prasād Sāstri 氏所發見，並於一九一四年出版。根據藏文梵文漢文三種本子校勘，藏譯本亦非「四百論」之全本，如藏譯之第七品，僅有二十三頌；第八品二十四頌；第十一品與十二品，各有十四頌；其他各品，均為二十五頌。故藏譯「四百論」十六品，總計共有三七五頌。梵文殘本，除缺第六品之外，其他各品都有。但就頌文而言，最少的一品只有一頌，最多的保存二十一頌。然就梵文殘本與漢譯「廣百論」對照觀之，大體可以確知「廣百論」與「四百論」後半八品是相一致的。不過，梵文殘本，如以漢譯「廣百論」本校勘，則梵文殘本頌文之排列次第，頗多錯誤：不應該有頌文之處而有頌文，應該有頌文之處則無頌文。其每品頌文之前後次第，亦有顛

倒；有的一首頌文被分裂爲二，前半與後半，頗爲淆亂。總之，梵文殘本，在其刊行之前，如能與漢譯本加以互勘，調整其次第與錯誤，則梵文殘本便不致有如此混亂現象。

就漢譯論典觀之，提婆之論典，爲其他論典所引用者，其數甚多。茲舉數例如下

：

一、鳩摩羅什譯龍樹「中觀論」卷四「觀邪見品」說：『如四百觀中說：眞法及說者，聽者難得故，如是則生死，非有邊無邊。』^②與此頌文意相同的，爲北涼道泰譯堅意的「入大乘論」卷下，也引證此頌說：『如尊者提婆所說偈：生得值法難，聽說亦復難，生死雖無際，聽法故有邊。』^③勘「中觀論」所引此頌，爲藏譯「四百論」第七品第九頌。

二、羅什譯「成實論」卷八「三受報業品」，引提婆之論文說：『又四百觀中說：小人身苦，君子心憂。』^④

三、瞿曇般若流支譯無著「順中論」卷下，引提婆頌文說：『如阿闍梨提婆偈言：一法名無體，以無和合故，若一無體者，是則無和合。』^⑤波羅頗密多羅譯分別明

菩薩「般若燈論釋」卷十二，亦引用此文：『如百論中說：世間名字，由和合有，法體非有。體非有故，亦無和合。』²⁸

四、真諦譯世親「佛性論」卷四，引提婆文說：『如提婆法師說偈言：意識三有本，諸塵是其因，若見塵無體，有種自然滅。』²⁹「入大乘論」卷上，也引此文：『如尊者提婆所說偈：識是種子義，遊行於六處，若見諸塵空，有芽則斷滅。』³⁰「般若燈論釋」卷一，亦有與此頌文義相近之文：『如經偈言：識是諸有種，彼識行境界，見境無我已，有種子是滅。』³¹勘「佛性論」等所引之頌，與玄奘譯「廣百論」第六品第二十五頌相同，如該頌說：『識爲諸有種，境是識所行，見境無我時，諸有種皆滅。』³²

五、「般若燈論釋」卷四，引提婆頌文說：『如提婆菩薩百論偈曰：彼一切諸法，若先有自體，如有眼根，云何不自見。』³³按「般若燈論釋」所引此頌，實爲梵文「四百觀論」殘本第三一六頌。此頌亦與「廣百論」第五品第十六頌相同。如「廣百論」說：『諸法體相用，前後定應同，如何此眼根，不見於眼性。』³⁴

又，「般若燈論釋」卷五「觀有爲相品」第七，引用提婆頌文說：『如百論偈曰

：離住無法體，無常何有住，若初有住者，後時不應故。若常有無常，一切時無住，若先是常者，復不得無常。若無常與住，共法體同時，有住無無常，有無常無住。』

⑤ 宋惟淨譯安慧菩薩「大乘中觀釋論」卷五，亦引用此三頌文：『故百論頌言：住何有滅相，無常何有住，若先有住法，後不復應有。若常有無常，有住不有常，或先有其常，後即不有常。無常與住同，若有其體者，有常即邪妄，或有住亦妄。』^⑥按「般若燈論釋」等所引此三頌文，與「廣百論」第三品中第十七、二十三、二十四頌文相同。如「廣百論」頌文：『無常何有住，住無有何體，初若有住者，後應無變衰。……無常若恆有，住相應常無，或彼法先常，後乃非常住。若法無常俱，而言有住者，無常相應妄，或住相應虛。』^⑦

六、「入大乘論」卷上，引提婆偈說：『如尊者提婆所說偈：薄福之人，不生於疑，能生疑者，必破諸有。』^⑧按此偈文，為梵文「四百觀論」殘本第八品一八〇頌之翻譯。

又，「入大乘論」卷上，引提婆偈頌說：『如尊者提婆所說偈：一法若有體，諸法亦復然，一切法本無，因緣皆悉空。真實觀一法，諸法不二相，諦了是空已，則見

一切空。」^⑬

又，「入大乘論」卷上，引提婆頌說：『如尊者提婆所說偈：諸法相續有，則非是斷滅，因滅故果生，不得名為常。』^⑭按此頌之梵文，為月稱論師「中論註」三七六頁所引之「百論」第十品二五頌之文。玄奘譯「廣百論」第二品第二十五頌，也與此頌相同：『以法從緣生，故體而無斷，以法從緣滅，故體亦非常。』^⑮

又，「入大乘論」卷上，引提婆頌說：『如尊者提婆所說偈：不空而見空，我應得涅槃，邪見非涅槃，如來之所說。』^⑯按此頌為梵文「四百觀論」殘本第八品一八二頌。

又，「入大乘論」卷下，引提婆頌說：『如尊者提婆所說偈：無量億劫中，常在凡夫地，汝今應當知，未來亦如是。』^⑰

又，「入大乘論」卷下，引提婆頌說：『如尊者提婆所說偈：或現作師長，或復為弟子，以種種方便，為化諸凡愚。自在於諸趣，常為眾恭敬，若不恭敬者，是大憍慢業。』^⑱

七、「大乘中觀釋論」卷二，引提婆頌說：『如尊者提婆所說頌言：如衣因所成

，能成因別異，成法若自無，別異因何有？」¹⁵

依據以上所引觀之，漢譯論典中，也有稱爲「四百觀」，或單稱爲「百論」的。就上所引十七頌中，其中即有九頌明確地引自「四百論」。其他八頌，雖未註明，可能大部分亦係出自「四百論」。「四百論」之名，漢譯藏經中，有時亦以「百論」稱之，然此與提婆「百論」一書，其名頗相淆混，難以區分。不過，羅什所譯提婆「百論」二卷之文，均爲長行，無頌文，而漢譯論典所引提婆「四百論」（百論）之文，則均爲偈頌，以此可以作爲區分。羅什譯提婆之「百論」，爲其他論典所引用者，似不多見；而其他論典所引提婆之頌文，稱爲「百論」者，則多指「四百論」而言。

玄奘譯「廣百論」一卷，依據梵文殘本及藏文本校勘，確爲「四百論」後八品二百頌而成，殆無疑議。然玄奘所譯「廣百論」，到底是玄奘自「四百論」節譯而成？抑係「四百論」在印度即被割裂爲二，以後半名「廣百論」單獨流行？這是值得研究的問題。「廣百論」在印度有護法 (Dharmapāla) 之釋論，玄奘將之譯成「大乘廣百論釋論」十卷，現存於大正藏中。但從護法之釋論研究考察，護法之釋論未必只取「四百論」之後半而釋之，顯然「四百論」之後半早已有其單獨流行之跡象可見。就

藏譯「四百論」梵語品名觀之，其前半與後半，均具獨立性質，前八品特就斷方便而立論，後八品專就破修習而說明，其內容意趣，均不相同。前者乃對佛教內部斷常、樂、我、淨四顛倒而言，後者專對破外道邪說而論說。⁴⁶提婆造「四百論」之意趣，或以破外為主，對內為副，故後人特重視其後八品，以之單獨流傳。

三 關於羅什譯百論問題

最後，論到羅什譯「百論」問題。羅什譯「百論」為二卷。依僧肇「百論序」說：提婆的「百論」，是由一百偈頌而成。「論有百偈，故以百為名」⁴⁷。「百論」共分二十品，每品五偈，合為百偈。而羅什所譯「百論」，僅為「百論」前十品，並非「百論」之全部。如僧肇「序」說：「論凡二十品，品各五偈；後十品，其人以為無益此土，故闕而不傳。」⁴⁸羅什初譯「百論」，是在弘始四年（四〇二），僧叡為之作序；弘始六年（四〇四），羅什再治「百論」，僧肇為之作序。僧肇在其序文中，說明羅什對「百論」用力甚勤，並述其重治之經過：

有天竺沙門鳩摩羅什，器量淵弘，俊神超逸，鑽仰累年，轉不可測，常味詠

斯論，以為心要。先雖親譯，而方言未融，至令思尋者，躊躇於謬文；標位者，乖迂於歸致。大秦司隸校尉安成侯姚嵩，風韻清舒，沖心簡勝，博涉內外，理思兼通，少好大道，長而彌篤。雖復形羈時務，而法言不輟，每撫茲文，所慨良多。以弘始六年歲次壽星，集理味沙門，與什考校正本，陶鍊覆疏，務存論旨。使質而不野，簡而必詣，宗致盡爾，無間然矣。④

依僧肇序說，羅什初譯「百論」，由於「方言未融」，未能臻於理想，後來姚嵩及羅什門下，與羅什重新『考校正本』，予以重治，始成為現在流傳的「百論」二卷。「百論」的翻譯，是經過一再修訂而成的。但羅什譯的「百論」二卷，就其論前所記，為『提婆菩薩造，婆藪開士釋』，顯然羅什譯的為婆藪開士之釋論。提婆的頌文，在釋論中不易見之。釋論中只用「內曰」與「外曰」標示，而「內曰」與「外曰」的長行下，加有「修妬路」之夾註。「修妬路」，大抵是「修多羅」(Sūtra)的不同音譯，用以表示提婆之本論。羅什譯的「百論」，我們除用此法分別提婆的本論與婆藪開士的釋論之外，其他似乎沒有更好的方法加以區分。如果想從「百論」論文中明顯地分別出何者為本論何者為釋論，是極為困難的事。明白地說，羅什譯的「百論

」，是將本論與釋論混雜在一起，而本論又非用偈頌形式譯出，此與其他一般論典稍異。茲以「修妬路」夾註為主，我們抽出提婆「百論」的本文，全部共有二千二百字。如以「捨罪福品」前面二首頌文：『頂禮佛足哀世尊，於無量劫荷衆苦，煩惱已盡習亦除，梵釋龍神咸恭敬。亦禮無上照世法，能淨瑕穢止戲論，諸佛世尊之所說，並及八輩應真僧』●爲例，以每頌七字四句計算，則二千二百字共有七十八頌半。依僧肇「序」說，「百論」共有二十品，每品五偈，合爲百偈，以後十品無益此土，故未譯出。換句話說，羅什譯的「百論」，僅有十品五十頌，此與七十八頌半又不相合。即以八字一句，每頌三十二字計算，則二千二百字，亦有六十九頌，依舊與五十頌數字不合。「百論」本文爲何如此？羅什爲何不將「百論」本文以頌文形式譯出？難道婆藪開土的釋論就是如此嗎？以羅什譯的「中觀論」而言，其中龍樹之論頌與青目之釋論，分得非常明白，爲何羅什譯提婆「百論」不能如此？這是令人百思不解的！

依據吉藏的「百論疏」說，「百論」在印度有十餘種注釋，其中最流行的，爲婆藪與僧伽斯那 (Sanghasena) 二種●。羅什譯的「百論」，即爲婆藪開土之注釋。婆藪開土爲何人？依吉藏「疏」說，婆藪乃無著之弟世親 (天親)。自吉藏疏以來，

中國佛敎學者，幾乎都認定婆藪開士即爲世親（婆藪槃豆 Vasubandhu）。但到底婆藪開士是否即是婆藪槃豆（世親）？羅什譯的「百論」是否就是世親所釋？這是值得論究的問題。

羅什是在弘始三年（四〇一）十二月二十日來到長安，弘始十五年（四一三）圓寂。關於羅什的年齡，史傳中所記不一，據道宣「廣弘明集」卷二十三，收錄僧肇「鳩摩羅什法師誄」說：『癸丑之年，年七十，四月十三日薨於大寺』^②。癸丑之年，即爲弘始十五年。弘始十五年（四一三），羅什七十歲，以此推算，則羅什生於公元三四四年，亦即中國西晉康帝建元二年。羅什的年曆，依湯用彤「漢魏兩晉南北朝佛敎史」上册，就各種史傳所記考定，可得其年曆如下：

- | | | |
|--------|-----|---------|
| 公元三四四年 | 一歲 | 生於龜茲。 |
| 三五〇年 | 七歲 | 出家入僧。 |
| 三五二年 | 九歲 | 隨母去罽賓。 |
| 三五五年 | 十二歲 | 離罽賓返龜茲。 |
| 三五六年 | 十三歲 | 留沙勒。 |

三五七年 十四歲 返抵龜茲。

三六三年 二十歲 於王宮受戒。

三八四年 四十一歲 龜茲爲呂光所破。

三八五年 四十二歲 爲呂光迎至姑臧（涼州）。

四〇一年 五十八歲 由涼州至長安。

四一三年 七十歲 卒。

就以上羅什年曆簡表觀之，羅什自三五七年由罽賓返抵龜茲以後，直至三八四年龜茲爲呂光所破，在此二十六年中，史傳對羅什事蹟所記極少，大抵羅什一直都在龜茲。三八五年，羅什爲呂光帶至姑臧，在姑臧一住便是十七年。呂光卒後，姚興伐呂隆（呂光之子），這才將羅什迎至長安譯經，以至於終。

關於世親的出生年代，近代中外佛教學者研究推算考定頗不一致，對其生年之說，相差甚大。日人渡邊海旭，在其「陳那及其出現之年代」中，推定世親約爲公元四二〇年生，於五〇〇年卒。宇井伯壽在其「印度哲學史」中，推定世親約生於三二〇年，卒於四〇〇年。二者恰好相差百年。印順導師在其「妙雲集」下編第九冊「世親