

大乘文化新書 4

虞愚
蔡念生 等著

中國佛教文史論集

大乘文化出版社



大乘文化新書 4

虞愚
蔡念生等著

中國佛教文史論集

大乘文化出版社印行

大乘文化新書 4

虞愚
蔡念生 等著

中國佛教文史論集

定價：新臺幣八十元

編輯者：大乘文化新書編輯委員會

發行人：張曼濤

主編：張

出版者：大乘法文化出版社

地址：臺北市南京東路三段

一〇九巷七號三樓

臺北郵政五八〇八三號信箱

電話：五五一七〇七七

郵政劃撥：臺北市一六九三五號帳戶

登記證：局版臺業字第一四一〇號

中華民國六十九年二月初版

版權所有 翻印必究

如有缺頁、污損及裝訂錯誤者，請寄回掉換。

編者前言

一、這本論集，是本社編纂「現代佛教學術叢刊」時所收集的資料，由於分類的性質和叢刊的篇幅限制關係，剩下的累積起來，便成了這麼一本論集的專書了。這其中有關東初法師兩文「論禪學之真義」、「再論禪學之真義」，原應收在「現代佛教學術叢刊」第一冊「六祖壇經之研究」中央日報專案討論的篇幅裡，但因當時編輯部的遺漏，而忽略了過去，雖然此兩文未插在該集中，亦不表示該書有何減色，但作為中央日報一場討論戰中，少了兩篇參戰的文字，畢竟是一個疏忽。本集的出版，正好又有胡適數文，且「禪宗史的一個新看法」，也正是胡適先生在臺引起禪宗筆戰的一個肇端，將東初法師此二文編在胡文之後，亦正表示雙方的意見均在。至於東文是否代表了反駁胡文的充分意見，並不在編輯的措意，祇是就正反面而言，以及就結束此一公案而言，畢竟是要將二文列入的，也因此本集之出，也無疑的是補充了「六祖壇經研究論集」之缺。此外，我們為針對胡文的醒目起見，又收入了半癡居士的

「評胡適的『禪宗史的一個新看法』」，以增添讀者對胡文所引起此一公案的興趣。

二、周一良君的「能仁與仁祠」原本收入「漢魏佛教史篇」，但因重點不在當時佛史的縱觀，祇是些一專題的研究，故臨時留下編入本冊專集，以作探討佛教文史者之參考。周君爲周叔迦居士之侄，不僅繼承了周家佛風，也繼承了中國文史界湯（錫予）陳（寅恪）之學風。其對漢魏佛史及一般史之探究，多有獨到處。本文在周君之著作集中，原已收入問世，但因佛教界甚少知之，乃特選入，備作參看。

三、佛教界對於卐字亦曾有過一陣熱烈討論，但少有深入的追溯，王錫昌君此文，無疑的乃是此一問題中最具深入的文字，臺北討論此一問題的教界人士，恐尙多未曾觀及，雖然此文發表在三十年前，但仍不減學術上之價值，故是乃特予以選入，俾迨今佛教界對此一問題抱興趣者，有一充分之瞭解。

中國佛教文史論集 目錄

能仁與仁祠·····	周一良·····	一
慈恩宗的傳承及其中心思想初探·····	虞愚·····	一五
中國禪宗的起來·····	胡適·····	二九
中國禪學的發展與演變·····	胡適·····	三九
宋代佛教對中國印刷及造紙之貢獻·····	方豪·····	五一
永明延壽的三種傳記·····	何啓民·····	七九
禪宗史的一個新看法·····	胡適·····	八九
附錄：評胡適的「禪宗史的一個新看法」·····	半癡·····	一〇五
論禪學之真義·····	東初·····	一一一
再論禪學之真義·····	東初·····	一二一

中國佛教文史論集

一一

藏經裏的禪宗典籍……………蔡念生……………一四三

卍字考源……………王錫昌……………一四九

能仁與仁祠

周一良

後漢康孟詳譯「修行本起經」卷上裏有一節：

佛告童子，汝却後百劫，當得作佛，名釋迦文。（原註：漢言能仁）……於是能仁菩薩以得決言，誦躍歡喜。

稍晚一點，吳支謙譯「佛說維摩詰經」下：

有佛名釋迦文。（原註：漢言能仁）

吳康僧會譯「六度集經」卷八「儒童受決經」也說：

佛告之曰：後九十一劫，爾當爲佛，號曰能仁如來無所著正眞道最正覺道法御天人師。

湯錫予先生「漢魏兩晉南北朝佛教史」第五章論「佛道」，講「太平經」與佛教的關係。以爲漢魏佛經發揮仁術者極多，都跟太平經重仁道的旨趣相合，其說極是。湯先生的例證裡也引「修行本起經」譯釋迦牟尼爲能仁一事。但在小注裏說：

按牟尼在印度原文並不可訓爲仁。

牟尼既沒有仁愛或仁慈一類意思，這個譯名一定別有根據。這篇小文就是要探討「能仁」這個譯名的來源。

未講「仁」字之前，我們先看看爲什麼姓專名的釋迦會被譯成「能」。我想這大約是一種通俗語源學 (popular etymology) 的結果。釋迦的梵文是 Sakya，同時還有一個從語根 sak 變來的 Sakya，意思是「能」。譯經的人或者誤認爲 sakya 是從 Sakya 變來，或者明知其毫不相關，爲了要意譯，不得不牽強附會。採用這個附會的語源的人，實不止康孟詳、康僧會而已。吳支謙譯「佛說太子瑞應本起經」卷上的注裏，也說天竺二語釋迦爲能。(註一) 這個說法在印度經典裏也相當普遍。後秦佛陀耶舍譯長阿含經卷十三「阿摩晝經」一 (譯於弘始十二年——西元四一〇年，至十五年——西元四一三年之間)：

乃往過去久遠世時有王，名聲摩。王有四子……少有所犯。王擯出國，到雪山南，住直樹林中。……時聲摩王聞其四子……生子端正，王即歡喜，而發此言：此真釋子！真釋童子！能自存立！因此名釋。(原註：釋秦言能。在直樹林政名釋，釋秦言亦言直。) 聲摩王即釋種先也。(註二)

因爲「能」自存立，所以名「釋」。正是用「能」來解「釋」。不過譯者在經文的解說以外，又想從直樹的名稱 Saka 來解釋「釋」字的語源。是經文裏所沒有的。

佛陀什譯「彌沙塞部五分律」卷十五第三分初受戒法上（譯於劉宋景平元年——西元四二三年，至元嘉元年——西元四二四年間）記載同樣的傳說：

後數年父王思子，問傍臣言：我四子者今在何許？答言：在雪山北近舍夷林築城營邑。：：王聞三嘆：「我子有能！」如是三嘆，從是號爲釋迦種也。

也說釋迦之名淵源於「能」。佛陀耶舍譯「四分律」三一受戒犍度之一（弘始十二年——西元四一〇年）也記釋迦摩尼世系的傳說，追溯很遠，但關於這個字的來源並未提到，只說了一句「北方國界雪山側釋種子。」闍那崛多譯「佛本行集經」卷五（譯於開皇七年——西元五八七年，至十一年——西元五九一年之間）裏也載這個故事，也認爲釋迦淵源於「能」：

時甘蔗王：：：意情歡喜，而發是言：「彼諸王子能立國計，大好治化！」彼等王子是故立姓，稱爲釋迦。

梁僧祐「釋迦譜」一：

釋義齊言能。（案：據此書當作於公元五〇一年之前）：：：此四子並因能命氏也。在直樹林，故名釋。胡語呼直亦云釋。天竺一音兼數義，類多如此。

僧祐跟佛陀耶舍一樣，兼記「能」與「直樹林」兩說。但似久認爲「能」字的語源比較更近，所以先舉它。唐義淨譯「根本說一切有部」「毗奈耶破僧事」卷二記釋迦族之來源，與「五分

律」裏的傳說相同。

我疑心「能」字語源是較晚經典——尤其梵文系統的經典——的說法。較早的佛典原主張「直樹」一說。現存巴利文 *Digha Nikāya* 裏第三部 *Ambaṭṭha Sutta* 相當於漢譯「長阿含」的「阿摩晝經」。其中相當於上面所引的一段說：

……Then did Okkaka the king burst forth in admiration: 'Hearts of oak (sakya) are those young fellows! Right well they hold their own (Paramasakya)!' That is the reason, Ambaṭṭha, why they are known as Sakyas. (註三)

馬鳴所製 *Saundarar nda nda* 是梵文，但時代頗早，其第一章第廿四偈云：

And as they made a dwelling shaded by śāka trees, these scions of Ikṣvāku's race came to be knsure ou earth as Śākyaś. (註四)

也采取「直樹」說。

大概釋迦的語源在原來用方言寫的經與律裏面，只有一種說法。等到從方言譯成梵文和巴利文之後，因為雅俗語言之不同，於是發生兩個可能。傳到中國的經典大都是梵本系統，所以「能」的說法普遍。佛陀耶舍年十九便「誦大小乘經數百萬言」，又為鳩摩羅什所師事。羅什在長安譯經，「一月餘日，疑難猶豫，尚未操筆。耶舍既至，共相徵決，辭理方定。道俗三千餘人皆歎

其賞要。」（註五）可見他是一個博學的高僧。也許他對於梵文系統以外較早的傳說也很熟悉，所以「直樹」的說法也收在注裏。僧祐的釋迦譜大約是沿襲佛陀耶舍的話。佛陀耶舍以下諸人所譯的經與律都遠在康孟詳僧會支謙之後。但我們知道，巴利藏經至晚在公元一世紀時已經具有現在的規模。阿摩晝經既然有巴利本，而且在比較早的 *Digha Nikāya* 裏，（註六）可以想見中譯「阿摩晝經」的原本一定也不太晚，雖然到五世紀初年才翻成中文。康孟詳等人在二世紀末三世紀初意譯釋迦爲能，想也有所受之吧？

牟尼 *Muni* 一字據巴利文原義是寂默。因爲當世修行的隱者以寂靜爲主，引伸而有 *holy men sage, wise man* 等義。（註七）佛家又取作瞿曇的稱號。梵文經典也支持這個說法。如「佛本行集經」卷二十觀諸異道品第二四：

菩薩行路，諦視餘行。有人借問，默然不答。彼等人民各相語言：「此仙人者必釋種子。」因此得名釋迦牟尼。

義淨譯「根本說一切有部毘奈耶雜事」卷二十：

是時菩薩乘四寶輿，無量百千人天翅從入劫比羅城。諸釋迦子體懷嬌慢，立性多言。菩薩入城，皆悉默然牟尼無語。王見是已，報諸臣曰：諸釋迦子體懷傲慢，立性多言。太子入城皆悉默牟尼無語。應與太子名曰釋迦牟尼。

吳維祇難譯「法句經」卷下奉持品：

所謂仁明，非口不言，用心不淨，外順而已。謂心無爲，內行清虛。此彼寂滅，是爲仁明。此節相當於巴利文本 *Dhammapada* 的 *Dhammatthavagga* 第二六八、二六九兩頌，巴利文「仁明」正作 *muni*。（註八）不過中譯本此節進一步解釋牟尼不止於口之寂靜，而且是心的寂靜，而且是心的寂靜。巴利文本則說僅僅寂靜不能稱牟尼，必須能辨別是非，捨惡就善，才能稱牟尼。兩者大不相同。

既然梵巴典籍都訓牟尼爲寂默，何以後漢譯經的僧人不翻譯迦牟尼爲「能寂」「能默」或者「能靜」，偏要說「能仁」呢？我覺得這是當時譯經者比附的手段，也可以說是一種「格義」的先驅。（關於格義，參看陳寅恪先生「支愍度學說考」）跟他們講仁慈來附會「太平經」的仁術一理。爲要使得中國人易於了解，不感覺佛法是夷狄之教，他們儘量用中國固有的字來譯佛經裏的專門名詞。仁字是孔子最常講的，於是這班僧人拿來譯他們教主的稱號。這種比附並非全無着落，「仁」字的確可以和「寂」「靜」一類的意義以及它們所代表的小乘禪法的道理相連。我們知道，小乘禪法主寂靜，紀元前二世紀馬鳴的 *Saundarananda*（據 E. H. Johnston 譯本）已充分表示這種思想。第十四第四六偈說：

Thus my friend, betake yourself to a seat or couch, suitable for Yoga, solitary

and free from noise; for by first making the body solitary it is easy to attain discrimination of mind.

第五十偈說·

That man is to be considered successful who rejoices in solitude and avoid contact with others like a thorn, eating in any place whatever there is and wearing any clothes whatsoever, living anywhere sufficient to himself; for his mind is made up and he knows the taste of the bliss of tranquillity.

早期中譯經典裏，譬如安世高譯「大般守意經」卷下：

故行道有三事：一者觀身，二者念一心，三者念出入息。復有三事：一者止身痛癢，二者止口聲，三者止意念行。……坐禪數息即時定意，是爲今福。遂安隱不亂，是爲未來福。益久續復安定，是爲過去福也。

晚一點如支謙譯「瑞應本起經」：

佛言……是以世世勤苦，不以爲勞。虛心樂靜，無爲無我。

再晚一點，如西晉竺法護譯小乘禪經——「法觀經」，也有同樣的話：

佛言坐禪當三定。何等爲三定？一者身定，二者口定，三者意定。痛痒止爲身定，聲止爲

口定，意念止爲意定。……如是當精進行出力守，政坐叉手，低頭持意。

都是主張靜，主張「寂默」「止口聲」。同時，又要消滅欲望。如「四十二章經」：

佛言……人爲道不爲情欲所惑，不爲衆邪所誑。精進無疑，吾保其得道矣。……佛言……夫人能牢持其心，精銳進行，不惑於流俗狂愚之言者，欲滅惡盡，必得道矣。

要實行這種由寂靜而得的禪定，最好是到山林閑靜的所在。後漢失譯「禪要經」說：

不淨有二種觀：一卽死尸臭爛不淨，我身不淨，亦復如是。如是觀已，心生厭惡。取是相已，至閑靜處，山澤塚間，空舍樹下，自觀不淨。

「修行本起經」卷上：

隱居山林，守玄行禪。

「瑞應本起經」：

佛言……時我爲菩薩名曰儒童。……隱居山澤，守玄行禪。

小乘佛教裏修行最後的目的是作阿羅漢，超越生死，永不再陷入輪迴。但爲比附道家長久視之說：投合中國人的口味，初期的佛教在中國也講究長生。「四十二章經」說：

佛言……阿羅漢者能飛行變化，住壽命，動天地。

「高僧傳」卷六「慧遠傳」也說：

先是中土未有泥洹常住之說，但言壽命長遠而已。

這一套理論跟仁字怎麼連得起來呢？我想當時譯經的人心目中一定想到論語「雍也篇」這一段：

子曰：知者樂水，仁者樂山。知者動，仁者靜。知者樂，仁者壽。

「樂山」之與隱居山林當然若合符卽。「靜」字孔注「無欲故靜」，也跟佛家的寂靜無欲可以相牽連。「壽」跟「四十二章經」裏阿羅漢「住壽命」的話也相關合。牟尼兩字之意譯成「仁」實在是一種「格義」，是用佛家道理來比附儒家學說的結果。

牟尼指隱居修道的人，所以一般佛傳裏敘述瞿曇在善樹下成道後，波旬來擾亂他的時候，都用這個字來稱他。曇無讖譯馬鳴「佛所行讚」「破魔品」第十三波旬說「世有大牟尼……欲戰伏衆生，破壞我境界。」又「見牟尼靜默，欲度三有海。」「我見大牟尼，心無怨恨想。」（註九）「修行本起經」記魔王三女引誘瞿曇說：「仁德至重，諸天所敬。」「瑞應本起經」竺法護譯「普曜經」卷陸，地婆訶羅譯「方廣大莊嚴經」卷九都記三女稱瞿曇爲「仁」。求那跋陀羅譯「過去現在因果經」卷三，闍那崛多譯「佛本行集經」也稱「仁者」。「仁」跟「仁者」當然都是牟尼的意譯。牟尼這稱呼在印度原文本非瞿曇所專有。當普通名詞用的時候，也有譯成「仁」的例子，如維祇難譯「法句經」卷上「華香品」「如蜂集華，不燒色香，但取味去，仁入聚然」。宋天息災譯「法集要頌經」是「法句經」的別本華喻品裏「仁」作「苾芻」。巴利文「法句經」「花

「品」這一類與維祇難中譯完全相同，相當於「仁」字的正是 *nuni*。（註一〇）支謙譯「維摩詰經」「善權品」維摩詰稱來探病的「國王大臣長者居士羣臣太子」爲「諸仁者」，也稱佛的弟子爲「仁」或「仁者」。羅什譯「所說經」也沿用維摩詰這個稱呼。「仁者」兩個字用處已經由僧人尊稱推廣到一般的尊稱。六朝以來僧人以「仁者」相稱之例數見不鮮，如高僧傳卷六慧遠傳載慧遠羅什往還的信札，互稱「仁者」。卷三求那跋摩傳遺文裏也用這兩個字稱他的同輩。在中譯律藏裏，「仁」字，完全變成一種尊敬的第二人稱代名詞了。

「後漢書」卷四二載明帝永平八年報楚王英詔書，有誦黃老之微言，尙浮屠之仁祠兩句，爲中國佛教史上膾炙人口的材料。「通鑑」卷四五也載這兩句話，坊本「仁祠」作「仁慈」，但「四部叢刊」景宋本作「仁祠」。「後漢紀」「東觀漢記」等也都作「祠」字。可見「祠」字不鏡。自來對這兩個字都照字面解釋，拿它跟「微言」相對以爲是「仁慈的祠祀」（註一一）似乎不太可通。但如果把「仁」解作「能仁」之「仁」，「祠」解作「祠宇」之「祠」，「仁祠」便成「牟尼廟」不更適當嗎？當然，永平八年下距康孟詳等譯經有一百多年，我們不能拿一百多年後的譯名來推論一百多年前的用字。然而也不能反面地斷定明帝時不會有這種比附的譯名。章懷後漢書注裏不曾特別解說這一句。王先謙集解也認爲當然而未贊一詞。但我們看唐人文裏這兩個字的用法，「仁慈的祠祀」的解說絕對講不通，而我的別解却頗適當。譬如法琳辯正論三敍迹隨煬帝