

国际佛教大学

# 对汉末佛教的研究—严佛调

觉 照

本论文乃呈交予国际佛教大学  
以作为获取文科硕士学位的  
部分毕业条件

2014年6月

# 论文独创性声明

本人所呈交的学位论文是我在魏查理教授的指导下进行的研究工作及取得的研究成果。据我所知，除文中已经注明引用的内容外，本论文不包含其他个人已经发表或撰写过的研究成果。对本文的研究做出重要贡献的个人和集体，均已在文中作了明确说明并表示谢意。

作者签名：\_\_\_\_\_

## 鸣 谢

光阴似箭，岁月如梭。两年的时间说长不长说短不短。在过去的两年里是我人生中重大的转折点。在两年的学习生活中，给我留下许多难忘的回忆。能够顺利的完成两年的学业，有很多人在默默的付出，给了我许多关心、支持和帮助。在这里对他们表示衷心的感谢。

本论文能够获得圆满完成，主要得益于魏查理教授（Prof. Charles Willemen）的指导。教授学识渊博、为人风趣，在课堂上为我们营造一个轻松的学习环境，同时引导我们自己的思路，使我们在学习的时候不会感觉到疲劳，而且对学习充满兴趣。在论文的写作过程中遇到过很多困难，教授都耐心的帮我讲解或者告诉我应该看什么样的资料。教授很忙，经常到各处开学术会议或者讲学，但不管任何时候，只要收到我们的邮件都会很快的回复，帮我们解决各种“疑难杂症”。才能使我的论文顺利完成。在此对教授表示深深的敬意和由衷的感谢。

另外非常的感谢国际佛教大学（IBC）的创办人唯悟法师，因为有国际佛教大学的创办，才能使得我们有学习的机会与学习的场所。法师为了佛学人材的培养与佛法的传播，不辞辛劳。为我们创造了良好学习环境和提升自己佛学修养的机会。法师为了使我们学到更多的知识，为我们聘请各国各地的名师授课；并为经济困难的学生提供助学金，在提高了我们的知识水平的同时，也解决了很多有困难同学的生活之忧，从而使我们能够顺利的完成学业。特别是这次大论文写作，使我从一个什么都不懂的学生，能够顺利的完成这篇论文。这首先应归功于唯悟法师一手创与经营的国际佛教大学。

学校的教务总监上真下禅法师，在教学等事务繁忙的同时，还经常深入到学生们的生活之中，了解学习和生活情况，给予无微不至的关心。我们都是来自于异国他乡，在泰国人生地不熟。每当我们遇到生活困难的时候，都是法师都代表校方帮助我们解决，使我们在生活没有后顾之忧，能够全身心的投入到学习中。在毕业论文的书作方面，法

师也多次给我们讲解与指导。认真的审阅每个人的论文题纲，并给我们安排相应的指导老师。

同时感谢法庆博士在平时的悉心教导，使我能够顺利圆满的完成学业。以及对我的论文提出的良好的意见与建议，使我进一步完善了在论文写作方面的诸多不足，能够使我的论文顺利完成。

另外，要特别感谢潮州开元寺方丈上达下谄恩师，如果没有他在生活方面的给予我的资助，我也就没有了这次学习的机会。师傅为人慈悲，待人谦和。生活上给予我无私的支持与帮助，在我学习期间遇到困难心生烦恼的时候，是师傅的悉心教导和鼓励支持给了我走下去的动力。在出家的道路上，我为遇到这样的这样的师傅而感到庆幸。

感谢图书馆的酷老师，在我这两年的学习中所需资料方面给予我热情的帮助，使我能够顺利的完成学业。以及办公室的方小果老师经常提供生活方面的帮助，和在签证上给予我们的帮助，使我们不为这些事情所烦恼，能够把心思用在学习上。

感谢每一位教导过我们老师，是他们的无私奉献才有我的学有所成。在两年的学习中，他们教会了使用不同的学习方法，使我能够从不同的角度去看待问题。他们严谨的教学使我受益匪浅，让我在知识丰富的同时也增长了见识。

此外还要一起在泰国学习的同学们，使他们的鼓励与支持才能使我顺利的完成这两年的学业。

2014年6月10日

## 摘 要

本文主要是对佛教初入中国之初做的研究和阐述。佛教传入中国的说法众说纷纭，本文通过对历史的考证来论诉佛教在中国的初始，以及佛经的传入。另外通过对严佛调的研究来说明中国汉僧之始。严佛调是第一个剃发出家的中国僧人，但因戒律的问题后世对他出家的身份存在争议，在本文末学会对这个问题做了一个论诉。严佛调也是汉僧中第一个翻译经典的，下文会对他所翻译的部分经典做出诠释，由此来看当时的中国佛教以及当时佛教的主要思想。

# 目 录

## 第一章 序论

## 第二章 早期的中国佛教

### 第一节 佛教传入中国的时间

#### 一 佛教传入汉地的传说

#### 二 伊存口授佛经标志着佛教正式传入中国

#### 三 楚王英三奉佛与永平求法说

### 第二节 中国佛教初期的译经活动

#### 一 安世高入华

#### 二 支谶译经

## 第三章 中国最早的僧人——严佛调

### 第一节 关于严佛调“沙门”身份的争议

### 第二节 安玄与严佛调译经

## 第四章 严佛调的译著

### 第一节 略述《阿含口解十二因缘经》的主要内容

### 第二节 佛说内习六波罗密经释

### 第三节 《沙弥十慧章句》大义

## 第五章 结论

# 第一章 序论

佛教源于印度，盛行全球，尤其在中国的发展最为突出。佛教传入中国千百年来，对中国本土的信仰、文化、道德、人文等方面做出了翻天覆地的改变，最大程度的融入了中国文化当中，为人们所认可及信奉。

佛教信众群体庞大，信众文化程度及年龄、种族各有不同，这样难免会对佛教有着各种各样的理解，为了防止信仰佛教的过程中对佛法的扭曲及误解，我想有必要对佛教的历史进行一翻梳理和学习，在审视和学习佛教历史的过程中，重新对佛教的发展及佛教的内容进行更准确的定位。

佛教史按地域划分可分为中国佛教史、世界佛教史及各国佛教史等，若按时间来划分，可分为佛教通史与佛教断代史。《对汉末佛教的研究》一文，主要做为是一部佛教断代史对佛教特定时期的现状进行阐述，旨在于让读者了解佛教特定时期的代表人物、传承过程、传教形式、当时的政治特征、及代表经论。

了解佛教的历史发展有助于坚定信仰程度，也能较为全面的了解佛教。这是佛教徒应该做的，更体现了对自身信仰的认真态度，因为不了解佛教的发展历史就不可能一门心思的研习佛法，更不可能在佛法上面有所建树，只有通过不断加深对佛教历史发展的认识，才能更为客观的去接纳佛教、修习佛法。

俗话说，读史使人明智，同样，学习佛教历史，也能让一个人充分明白佛教宗派产生的原因、佛教各个时期发展所带来的产物。弘扬佛法是每位佛教徒的固有职责，然而，如果对佛教的发展历史一无所知，是很难胜任日后弘扬佛教的重任的。虽说历史是不会重复的，但是通过借鉴历史发展，即能避免日后推行佛教发展过程中的一些弊端。

深入学习佛教历史，亦能从中领略世界历史。佛教千百年来在世界各地弘传，并非孤立存在的，而是依附于世界的发展在进步。从唯物主义的观点出发，没有哪一个事物

是可以离开世界而孤立存在，佛教的发展，也是如此。通过学习《对汉末佛教的研究》一文，能较为全面的了解到中国佛教在汉末时期的状况，能清晰的对比出中国汉末时期的社会状态，也是研究中国历史的一把金钥匙。通过对佛教特定时期的历史研究，能洞悉一系列事件的发展规律，知晓佛教的兴衰历程，有利于把握住今天佛教的发展走向。

总之，要全面了解佛教，就有必要认真学习佛教历史，近而更全面、更客观的去认识佛教，借鉴各个历史时期佛教发展的意识形态，更好的去推进佛教的健康稳定发展。



## 第二章 早期的中国佛教

现在所谈的“早期中国佛教”，是指中国内地最早的佛教状况。因为佛教在传入中国内地之前，已经在西域地区流行了很长的时间。这里所说早期中国佛教，是指佛教传入中国汉族地区而不包括西域佛教。因为早在公元前 3 世纪左右佛教就已经传入西域，而佛教传入中国内地大约则在公元 1 世纪左右。现在的中国包括新疆等西域地区。因此严格意义上的佛教传入中国，最应该将佛教传入西域这一问题包含在内。但在这里我们只是讨论佛教传入中土时的早期状况。

### 第一节 佛教传入中国的时间

关于佛教传入中国的准确时间，已经难于确定，但古来佛教徒间流传着许多佛教初传的史话，这些传说只能作为“野史”虽不能完全可信，但这可说明了佛教传入中土汉地的时间确实要早于“正史”的记载以及现今史学界依据“科学”标准所能够确认的时间。另一方面也反映了佛教传入途径的多元化以及最初传依靠民间通道和商业管道的事实。

#### 一、佛教传入汉地的传说

印度佛教究竟何时传入中国内地，历史上存在着许多传说。近代以来，学术界运用现代学术方法进行了多方面考证，在有些方面取得一些共识。在中国，先是汤用彤先生在《汉魏两晋南北朝佛教史》<sup>1</sup>第一章中，列出十种不大可信的传说和数种大致可信的说法，其后任继愈主编《中国佛教史》<sup>2</sup>第一卷在此基础上作了详细的考证，并依照时代线索建十种说法归并为八种，为现今学术界普遍采用。日本方面也有一些类似研究

<sup>1</sup> 此书初版于 1938 年而这些考证早在经前形成于汤用彤先生的相关讲义中

<sup>2</sup> 中国社科院出版社 1981 年 9 月版

和结论。在此根据汤用彤和任继愈的归纳，将历史上流行的传说作一总结，然后透过若干较为可信的传说和记载，大致叙说佛教传入中国内地的史实，以此也作为一次学习的机会。

第一种，三代之前已知佛教。《山海经·海内经》说：

“东海之内，北海之隅，有国名朝鲜、天毒，其人水居，俚人爱之。”

刘宋时期的宗炳《明佛论》引用了《山海经》中的说法，宣称在三皇五帝时期已有佛教传入。此说之荒谬首先在于将佛教传入中土的时间说成远远早于佛陀诞生的时间。其次，《山海经》的成书时代一般认为较晚，而据清代学者考证，刘向校订此书时只有十三篇，并没有《海内经》篇。

第二种，周代佛教已传入中土。《魏书·释老志》说：

“释迦生时，当周庄王九年。《春秋》鲁庄七年夏四月，恒星不见，夜明，是也。”<sup>3</sup>

此说最早见于三国时谢承的《后汉书》，记佛在周庄王九年（公元前 688 年）七月十五是寄身于摩耶夫人腹中，至周庄王十年四月八日诞生。又有《周书异记》说，周昭王曾经于二十四年（公元前 1024 年）甲寅四月八日，感应到佛陀诞生。《周书异记》是部伪书，可置之不论，而前说所言佛诞日与现今认可的时间差距甚大，自不足为信。

第三种，孔子已知佛教。《列子》卷四〈仲尼篇〉记载，孔子曰：

“西方之人，有圣者焉，不冶而不乱，不言而不自信，不化而自行，荡荡乎民无能名焉。丘疑其为圣，弗知真为圣欤？规不圣欤？”

佛教史籍广引其说，认为孔子所说的西方圣人即指佛陀。此说认为佛陀与孔子生卒年代大致相当，从理论上说，断然否定孔子已知佛教，似也根据不足，但就当时的信息传播情况看，可信度也不高。再者，已知佛教与佛教传入是两回事。

第五种，阿育王时代佛教传入中土。此说在中国佛教史上影响深远。东汉支娄谶最早将阿育王的事迹介绍到中国，译出了《阿育王太子坏目因缘经》。不久，西晋安法钦、南朝梁僧伽提罗又分别译出了《阿育王传》、《阿育王经》，这两经是同本异译。北魏收在《魏书·释老志》中指出，释迦牟尼涅槃后百年，

“有阿育，以神力分佛舍利，役使鬼神造八万四千塔，布于世界，皆同日而就。今洛阳、彭城、姑藏、临淄皆有阿育王寺，盖承其遗迹焉。”<sup>4</sup>

<sup>3</sup> 《魏书》卷一一四，页 3027

<sup>4</sup> 《魏书》卷一一四，页 3028

其实，阿育王生活的公元前 3 世纪，相当于我国的战国时期，当时丝绸之路尚未开通。从印度方面留下来的资料看，阿育王时期佛教向外传播未曾涉足中土，当然谈不上送舍利建塔了。正如汤用彤先生所说：

“魏晋佛塔，或原系中土建筑。掘出基墟，认为古塔，原无足怪。……地下枯骨，所在皆有，不必即其所传故事，尽属虚构也。”<sup>5</sup>

第六种，秦始皇时有外国僧众来华。隋代费长房《历代三宝记》说：

“始皇时，有诸沙门释利防等十八贤者，赍经来化，始皇弗从，遂禁利防等。夜有金刚丈让人来破狱，出之。始皇惊怖，稽首谢焉。”<sup>6</sup>

此说也不可信，因为没有史料可以证明秦始皇时印度与中国内地曾经发生过往来。

第七种，汉武帝时已知佛教。从现有资料看，汉武帝时已知佛教的事，却是有史实根据的。据《魏书·释老志》载：

“张骞出使西域归国后，谓大夏之领有身毒国，尝闻浮屠之教。”<sup>7</sup>

此记载应为事实，因为张骞出使西域，在大月氏停留一年余，此地当时流行佛教，而张骞知晓佛教也是可能的，但并不能说明佛教正式传入内地。

第八种，刘向发现佛经。此说最早见刘宋宗炳《明佛论》：“刘向《列仙叙》七十四人在佛经。”<sup>8</sup>僧佑《出三藏记集》说：

“昔刘向校书，已见佛经，故知成帝之前法典久至矣。”<sup>9</sup>

这些材料是说，汉成帝时的刘向在朝庭校理图书，已经看见佛经，其所总结的历代得仙者总数为 146 人，由于其中 74 人已经在佛经中叙说过，因此，刘向所撰的《列仙传》仅仅列入佛经所言之外的 70 人。此说法有可疑之处，简单的说，刘向生活的年代，即便在印度也不存在成文的佛经，当然中国也不可能有佛经被刘向所看到了。但赖永海教授认为：汉武帝之后，与西域诸国紧密往来的外国人等事实来看，出现一些介绍佛教常识的文字书籍并且被博学多闻的刘向看到，并非完全不可能。因此他主张汉武帝之后，中土人士通过各种管道对于佛教已经有不同程度的了解。譬如说，张骞、东方朔、刘向等博学知名人士，甚至皇帝也知晓佛教。<sup>10</sup>

<sup>5</sup> 汤用彤：《汉魏两晋南北朝佛教史》北京中佛书局，1983，页 5。

<sup>6</sup> 费长房《历代三宝记》卷一，《大正藏》第 49 卷，页 23 下。

<sup>7</sup> 参见《魏书》卷一一四，第 3025 页

<sup>8</sup> 僧祐《弘明集》卷二，《大正藏》第 52 卷，页 12 下

<sup>9</sup> 僧佑《出三藏记集》卷二，《大正藏》卷 55，页 5 中

<sup>10</sup> 赖永海主编《中国佛教通史》第一卷，江苏人民出版社，2010 年，82 页

## 二、伊存口授佛经标志着佛教正式传入中国

知晓佛并不等于佛教正式传入中国，仅依靠现存的文献资料，佛教传入中国的内地的最初情况已经很难确知，但在上述八类传说之外，现今学术界一般认为汉哀帝元寿元年（公元前2年）博士弟子景卢受大月氏王使伊存口授《浮屠经》为佛教正式传入中土的标志。

伊存口授佛经之事，最早见于《三国志·魏书·乌丸鲜卑东夷会传》篇末注中所引《魏略·西戎传》是鱼券所撰著，其文说：

“罽宾国、大夏国、高附国、天竺国皆并属大月氏。临儿国，《浮图经》云：其国王生浮屠。浮屠，太子也。父曰屑头邪，母曰莫邪。浮屠身服黄色，发青如青丝，乳青毛蛉，赤如铜。始莫邪梦白象而孕。及生，从母左胁出，生而有结，堕地能行七步。此国在于竺城中。天竺又有神人名沙律。昔汉帝元寿元年，博士弟子景卢，受大月支王使伊存口授《浮图经》，曰复立者，其人也。《浮图》所载临蒲塞、桑门、疏问、白疏问、比丘、晨门，皆弟子号也。《浮图》所载与中国《老子经》相出入，盖以老子西出关，过西域，之天竺，教胡。浮屠名号，合有十九，不能详载，故略之如此。”

此段所引文字的意思是说：汉哀帝元寿元年博士弟子景卢受大月氏王使都伊存口授而记录出《浮屠经》。而鱼券依据此经的内容，叙述了佛陀及其弟子，并且在“老子化胡”的背景下，将其内容与《老子》作比较，结论自然有出入。

上引文字中“临儿国”，《浮屠经》说其国王生浮屠，因此当指释迦牟尼的故乡迦毗罗卫国。“浮屠”也即释迦牟尼佛，而上引出自《浮屠经》的文字中，释迦太子其“父曰屑头邪，母云莫邪”，即后世通行的净饭王以及摩耶夫人的早期称呼。“沙律”即舍利弗。关于上文中的“复立”，汤用彤先生解释谓“复立”即前文所谓之“沙律”，<sup>11</sup>而方广锬则解释为：

“《世说》等均作‘复豆’。《酉阳杂俎》前集卷二谓：‘老君西越流沙，历八十一国，乌戈、身毒为浮屠，化被三千国，有九万品戒经，汉所获大月氏《复立经》是也。’均可证‘立’乃‘豆’字之形误。‘复立’即‘复豆’，亦即‘浮屠’、‘佛陀’；《复立经》即《浮屠经》。”<sup>12</sup>

<sup>11</sup> 《汤用彤全集》第一卷中说：“谓他处所言之‘沙律’，实即伊存经中之‘复立’”《汤用彤全集》第一卷，河北人民出版社，页38，2000年

<sup>12</sup> 方广锬：《浮屠经考》（修定稿），《法音》1988年第6期

方广钊先生这一解释很有道理。《浮屠》所载临蒲塞、桑门、伯闻、疏问、白疏问、比丘、晨门，皆弟子号也。“临蒲塞”也即“伊蒲塞”后通译作“优婆塞”。“桑门”、“伯闻”、“疏问”、“白疏问”、“晨门”后通译为“沙门”。同一种身份，出现多种不同写法的音译名称，一种可能是，伊存、景卢在翻译、书写时所为；一种可能是笔录本在其后的流传过程中出现了不同的抄本，从而产生了名称上的歧义。

关于这次翻译佛经活动，上引《魏略·西戎传》是现存最早的文字叙述，在《世说新语·文学篇》的注释、《魏书·释老志》、《隋书·经籍志》、法琳《辩证论》卷五、《太平御览》的《四夷部》及《人事部》、《史记正义·大宛列传》、《通典》卷一九三、《通志》卷一九六、《广川画跋》卷二等，都有记述，但文字略有差别。

对于上述记载，当代也有学者怀疑其真实性，但大多数学者都信其为真。因此很多学者对“《四十二章经》是最早的汉译经典”，进行了否定。认为《浮屠经》者是最早的汉译经典。如汤用彤先生也认为“译经并非始于《四十二章》”，<sup>13</sup>而是从西汉末年的《浮屠经》开始的观点。方广钊撰《〈浮屠经〉考》时进一步强调说：

“张骞凿空之后，随着中原与西域交通的发展，佛教开始沿西域道传入内地，其中于史有征的最早传教活动，即汉哀帝无寿元年的伊存授经。佛经亦同时传入内地，即伊存所授之《浮屠经》。这部《浮屠经》当时被笔录下来，并在其后的流传过程中出现一些互有歧文的抄本。该经后虽亡佚，但不少书籍保留了它的若干片断内容。可能是所据抄本不一，故保留下来的各片断也有矛盾之处。但不管怎样，《浮屠经》是现在可以考知的第一部汉译佛经，这一点可谓毫无疑义。”<sup>14</sup>

古印度没有一部佛教典籍的名字叫“佛经”的，因而这部《浮屠经》可能是某部经的节译或诸经之撮要。而中国人按中国的习惯把这一译作称为“经”，是对释迦言教的崇拜。此经自西汉末叶译出后，经东汉、三国、西晋，一直以多种抄本形式流传，并收入魏、晋皇家秘藏。而在道安的《综理众经目录》中无此经，从此也再不见踪迹。因此推测此经可能亡佚于两晋的战乱中。

### 三、楚王英三奉佛与永平求法说

据现存资料，东汉楚王刘英是最早信奉佛教的上层人物。楚王英是光武帝之子，孝明帝之弟，母许氏。建武十五年（公元39年）受封为楚公，建武十七年（公元41年）

<sup>13</sup> 汤用彤《汉魏两晋南北朝佛教史》第36页

<sup>14</sup> 《〈浮屠经〉考》，修定稿，《法音》1998年，第6期

进升楚王。据《后汉书·楚王英传》卷四二记载：刘英“

少时好游侠，交通宾客，晚节更喜黄老，学为浮屠斋戒祭祀”。

永平八年（公元 65 年）诏令天下死罪者入缣赎罪之际，楚王英令朗中奉黄白纨三十匹诣国相曰：

“托在蕃辅，过恶累积，欢喜大恩，奉送缣帛，以赎衍罪。”

国相上奏朝廷，明帝下召说：

“楚王育黄老之微言，尚浮屠之仁祠，洁斋三月，与神为誓，何嫌何疑，当有悔吝？其还赎以助伊蒲塞桑门之盛饌。”<sup>15</sup>

楚王英在早期中国佛教史上，被视为极具代表性的佛教徒。除《后汉书》卷八八《天竺国》在叙述了明帝求法之事写道：

“楚王英始信其术，中国因此颇有奉其道者。”<sup>16</sup>

那么永平七年（公元 64 年）汉明帝遣使求法，永平十年得经像以归，并修建白马寺，也说明汉明帝遣使求法之前，佛教信仰在汉地已经有一定的影响。

有关佛教初传中国的种种传说中，最为有名的是后汉明帝（58—75 年在位）永平年间的梦感求法说。晋代以后的文献中，常常将此作为佛法传入中土的开始。而近代以来，又有学者怀疑其真实性。《四十二章经》序说：

“昔汉教明帝，夜梦见神人，身体有金色，项有日光，飞在殿前，意中欣然，甚悦之。明日问群臣：“此为何神也？”有通人傅毅曰：“臣闻天竺，有得道者，号曰佛，轻举能飞，殆将其神也。”于是上悟，即遣使张骞、羽林中郎将奉景、博士弟子王遵等十二人，至大月支国，写取佛经《四十二章》，在第十四石函中，登起立塔寺。于是道法流布，处处佛修立佛寺。无人伏化，愿为臣妾者，不可称数，国内清宁。含识之类，蒙恩受赖，于今不绝也。”<sup>17</sup>

《理惑论》在回答：“汉地始闻佛道，其所从出耶？”的设问时说：

“昔孝明皇帝，梵见神人，身有日光，飞在殿前，欣然悦之。明日博问群臣，引为何神？”有通人傅毅曰：“臣闻天竺有得道者，号之曰佛。飞行虚空，身有日光，殆将其神也。于是上悟，遣使都张骞、羽林中郎将奉景、博士弟子王遵等十二人，于大月支，

<sup>15</sup> 《后汉书》卷四十二，第 1428 页

<sup>16</sup> 《后汉书》卷八八，第 2922 页

<sup>17</sup> 僧祐《出三藏记集》卷六，《大正藏》卷 55，页 42 下。

写《佛经四十二章》，藏在兰台石室第十四间，时于洛阳城西雍门外起佛寺，于其壁画千骑，绕塔三匝，又于南官清凉台及开阳城门上作佛像。明帝存进，豫修造寿陵，陵曰显节，亦于其上作佛图像。时国丰民宁，远夷慕义，学者由此而滋。”<sup>18</sup>

这是现存最早的记载，其它书中的也有很多记载，但与此大同小异。其基本情节是：汉明帝夜梦金人，知西方有佛，故派使者到大月氏国，取回经像，并为东来的西域僧建寺。于是摩腾共法兰在寺里译出《四十二章经》，当时所建的寺院据说是洛阳白马寺。

《后汉书·西域传》卷八十八中记载：

“明帝梦见金人，长大，顶有光明，以问群臣。或曰：“西方有神，名曰佛，其形长大门尺而黄金色。”帝于是遣使天竺问佛道法，遂于中国图画形像焉。”<sup>19</sup>

明帝乃遣往西域求法，永平十年，得经像以归，并修建白马寺。关于此说法，古代史籍记载不一，因而引起现代佛教史家的怀疑。尽管现在仍有争论，但我们以为汤用彤先生的说法最为合适，他说：

“求法之故事，虽有疑问，但历史上常附有可疑传说，传说固妄，然事实不必即须根本推翻。”<sup>20</sup>

基本事实是真的，若干细节失真无碍整体真实的大局。他认为：

“牟子汉末作《理惑论》，上距永平不过百余年。《四十二章经》则桓帝以前亦译出，《经序》或已早附入，上距永平更近，或且不及百年。此推论若确，则其记载出于佛徒，虽或有虚饰，然不应全属无稽，无中生也。”<sup>21</sup>

又说：

“凡治史者，就事推证，应有分际，不可作一往论断，以快心目。求法故事虽可疑，而是否断定全无其事则更当慎重。昔者王仲任著《化衡》，《书虚》、《语增》分为二事。汉明帝求法之说，毋宁谓语多增饰，不可即断其全属子虚乌有也。”<sup>22</sup>

汤用彤对“永平求法”说作了基本肯定，但同时指出：

“至若佛教之流传，自不始于东汉初叶。”<sup>23</sup>

<sup>18</sup> 僧佑《弘明集》卷一，《大正藏》第55卷，页4下

<sup>19</sup> 《后汉书》卷八十八，第2922页

<sup>20</sup> 汤用彤：《汉魏两晋南北朝佛教史》第16页

<sup>21</sup> 汤用彤：《汉魏两晋南北朝佛教史》第17页

<sup>22</sup> 汤用彤：《汉魏两晋南北朝佛教史》第18页

<sup>23</sup> 汤用彤：《汉魏两晋南北朝佛教史》第20页

因为从这一传说的内容看，当时佛教已经在汉地传播为广泛之后才能发生的事情。依照近代以来学术界普遍的思维方式和佛教传入汉地的标准，以佛教于两汉之际传入汉地的说法最为妥当。近年来，以伊存口授《浮屠经》作为佛教传内地的标志性说法，固然很有道理。

## 第二节 中国佛教初期的译经活动

当佛教传入汉地，仅伴随着的就是佛典的翻译。也就是说，说明佛教正式传中国的标志就是佛经的翻译。在前面论述过，汤用彤先生说过：译经并非始于《四十二章经》，而是从西汉末叶的《浮屠经》开始，而方广锸先生在他的《〈浮屠经〉考》中已论述论证了这一观点。因此，现一般认为，最早的两部佛典汉译本为《浮屠经》和《四十二章经》。关于《浮屠经》的翻译，根据现存的史料没有明确记载。受经方式在《魏略西戎传》中说：

“昔汉哀帝元年，博士弟子景卢，受大月支王使伊存口授《浮屠经》。”

《辩证论》谓：

“秦景至月氏国，其王令太子授《浮屠经》。”<sup>24</sup>

到底是伊存出使到汉朝向中国人口授了《浮屠经》，还是中国人出使到大月氏而学习了佛经，叙述不一。《隋书·经籍志》则记叙述：

“哀帝时，博士弟子秦景使伊存口授《浮屠经》。”

授经地点模糊不清，没有明确的记载。

在中国佛教史上，《四十二章经》和《理惑论》具有特殊的地位，二者都被古代的佛教史家当做中土第一部汉译佛经和中土人士撰写的第一部佛学论著。<sup>25</sup>《四十二章经》的翻译，历代相传为东汉迦叶摩腾、竺法兰共译，但在近当代百年来，许多学者提出怀疑，认为《四十二章经》不是最早译出的经典。并认为此经不是独立的经典，而是一部经抄。如梁启超在《四十二章经辨伪》一文中说，这部经不是依据梵文原本翻译，而是人们在多种经内先择精要，依照《孝经》、《老子》等书编撰而成的。汤用彤认为《四十二章经》既不是一部独立的经，但也不是中土撰述，他是从小乘佛教经典中记录佛教基

<sup>24</sup> 《辩证论》，《大正藏》册 52，页 522 中

<sup>25</sup> 如前文所述，在某种角度说，《浮屠经》应该是中土第一部汉译佛典。但古代佛教史籍中，大多以《四十二章经》为第一部汉译经典。



本教义的“外国经抄”，由四十二段小经文构成，故名《四十二章经》<sup>26</sup>，吕澄认为《四十二章经》是抄自汉支谦所译的《法句经》，时间大致为306—342年之间。对此问题，在此不作论述。

关于《四十二章经》的翻译问题，在《四十二章经序》中说

“至大月支国，写取《四十二章》”，<sup>27</sup>

等资料中并没有明确其译经地点。汤用彤先生认为：

“若据其所言，斯经译于月氏，送至中国也。”<sup>28</sup>

在此同意汤用彤先生的观点。

关于东汉时期从西域、天竺来的僧人数量，由于资料的散失，已经无法统计。关于来中国汉地首先进行佛教典籍翻译，并有明确史料记载的最早译家有两人，即安世高和支娄迦讖。安世高于汉桓帝建和二年（公元148年）来至洛阳，支娄迦讖较他稍晚，于桓帝末年（公元167年）到洛阳。

## 一 安世高入华

安世高，本名为清，字世高。康僧会在《巡般守意经序》中这样描绘安清：

“有菩萨名安清，字世高，安息王嫡后之子，让国与叔，驰避本土。翔而后进，遂处京师。其为人也，博学多识，贯综神摸，七正盈缩，风气吉凶，山崩地动，针脉诸术，睹色知病，鸟兽鸣啼，无音不照。”<sup>29</sup>

可见，安世高是西域安息国的王太子，因为这一王簇的地位，所以西域来华的人都称他为“安候”，《梁高僧传》卷一云：

“高既五种西域宾旅，皆呼为安候，至今犹为焉。”<sup>30</sup>

他所译《十二因缘经》被称为《安候口解》。安世从小聪慧，上至天文，下至地理，甚至鸟兽之声，都无所不通。可以说，安世高是个神异之人。

《出三藏记集·安世高传》记载说：

“世高虽在居家，而奉戒精峻，讲集法施，与时相续。后王薨，将嗣国位，乃深惟

<sup>26</sup> 参见汤用彤《汉魏两晋南北朝佛教史》第22—32页

<sup>27</sup> 僧祐《出三藏记》卷六，《大正藏》第55册，页42下

<sup>28</sup> 汤用彤《汉魏两晋南北朝佛教史》第22页。

<sup>29</sup> 僧祐《出三藏记集》卷六，《大正藏》册55，页43中

<sup>30</sup> 《梁高僧传》卷一，《大正藏》册50，页324上

苦空，厌离名器，行服既毕，遂让国与叔，出家修道。”<sup>31</sup>

父王死后，安世高继承王位，但一年之后，把王位让给叔叔，然后出家为僧。

安世高出家后：

“博综经藏，尤精阿毗昙学，讽持禅经，略尽其妙。”<sup>32</sup>

后来的学者们大多以此句话为依据，认为安世高所学为毗昙学和禅定。也就是说，学者们一般都以为安世高所翻译的经典为小乘有部的经论。但他的弟子严佛调曾译含有大乘思想的经典《佛说菩萨内习六波罗蜜经》一卷。在《开元释教录》卷十二中说：

“菩萨内习六波罗蜜经一卷（或云内六波罗蜜经安公出方等部）后汉临淮沙门严佛调译”<sup>33</sup>

严佛调是中国人，并没有记载他到过天竺或西域，那么严佛调的大乘经应该最有可能是从安世高处所得。这可说明安世高所带来的经论不仅仅是小乘的毗昙学和禅定方面的书，也有大乘经典的带入。再说只是说他“尤精阿毗昙学”，并没有说他不懂大乘，因此，后人以此句话认为安世高只通小乘是不确切的。也许会有人认为严佛调的大乘经可以从支娄迦讖处而得，但从时间来看支娄迦讖来华时间（公元 167 年来华）晚于安世高近二十年，再说了既然他是他自己带的佛经为什么不自己翻译，而是交给严佛调呢？严佛调并未受学于他。因此严佛调的《佛说菩萨内习六般罗密经》的原本从支娄迦讖处所得，是不大可能的。安世高来华的时间，在梁慧皎《高僧传·安世高传》中引道安《经录》说：

“安世高以汉醒帝建和二年至灵帝建宁中，二十余年，译出三十余部经。”<sup>34</sup>

可见，道安所见资料证实，安世高是于汉桓帝建和二年（公元 148 年）来华。《出三藏记集·安世高传》说：

“世高才悟几敏，一闻能达，至止求久，即通习华语，于是宣释众经，改胡为汉。”<sup>35</sup>

安世高入华不久就学会了汉语，于是开始翻译经典。

关于安世高译出的典籍，因为当时不有记载，确实部数已不可考。晋代道安编纂众经目录，才加以著录，列举所见过的安世高译本，共有三十五卷，四十一部，其后历经散失，现存二十三部，二十六卷。名目如下：

<sup>31</sup> 僧佑《出三藏记集》卷一三，《大正藏》册 56，页 95 上

<sup>32</sup> 同上

<sup>33</sup> 《开元释教录》，《大正藏》册 55，页 605 上

<sup>34</sup> 慧皎《梁高僧传》卷一，《大正藏》册 50，页 95 上

<sup>35</sup> 僧佑《出三藏记集》卷一三，《大正藏》册 56，页 95 上

- |                    |               |
|--------------------|---------------|
| 一、《五十校计经》二卷        | 二、《月阴譬喻经》一卷   |
| 三、《十处三观经》一卷        | 四、《转法轮经》一卷    |
| 五、《积骨经》一卷          | 六、《八正道经》一卷    |
| 七、《一切流摄守因经》一卷      | 八、《四谛经》一卷     |
| 九、《本相猗致经》一卷        | 十、《是法非法经》一卷   |
| 十一、《人本欲生经》一卷       | 一十二、《漏分布经》一卷  |
| 一十三、《长阿含十报法经》二卷    | 一十四、《杂经四十篇》二卷 |
| 一十五、《普法义经》一卷       | 一十六、《法受尘经》一卷  |
| 一十七、《大安般守意经》一卷     | 一十八、《禅行法经》一卷  |
| 一十九、《九横经》一卷        | 二十、《阿毗昙五法经》一卷 |
| 二十一、《阴持经》一卷        | 二十二、《修行道地经》二卷 |
| 二十三、《阿含口解十二因缘经》一卷。 |               |

从上可以看出，安世高所译的经典主要是小乘上座部一系，而与他先后入华，同一时代的支娄迦讖不同。支娄迦讖主要译的是大乘经典。安世高重点译传了定慧两方面的学说，定学即禅法，慧学即法数。因此，道安说世高擅长于阐明禅数，而他所译的也是对于禅数最为完备。他所译的禅法也有种种，其中最重要的一种叫“安般守意”，后来也译作“持息念”。“安”指入息，“般”指出息，持息就是控制呼吸，“念”即专注意一心。安世高为什么特别注重持息念呢？可能是一方面它简单，在印度就极为流行；另一方面，中国的道家也讲究吐纳，食气等养生之术，它很适合中国人的口味，所以在翻译时突出介绍。所谓“禅数”就是把禅与对法结合起来说。

安世高和支娄迦讖，两家的译籍重点不同，随着人们的传习，都在中国发生了影响。受安世高影响最大如当时的严佛调、陈慧、韩林、皮业，尤其道安法师受安世高影响很大，他直到晚年，还在为安世高译作作序，注释不辍。<sup>36</sup>

## 二 支讖译经

支娄迦讖，简称支讖，大月氏人。梁僧祐《出三藏记集》卷一《支讖传》和染慧皎《高僧传》卷一《支娄迦讖传》对其生平都有简略记载。僧祐《出三藏记集》卷一记载：

“支讖，本月支国人也。操行淳深，性度开敏，禀持法戒，以精勤著称。讽诵群经，

<sup>36</sup> 参考于《出三藏记集经序》卷上

志存宣法。”<sup>37</sup>

关于支娄迦讖来汉地的时间，《出三藏记集》记载说：

“汉桓帝末，游于洛阳。以录帝光和、中平年间，传译胡文，出《般若道行品》、《首楞严》、《般舟三昧》等三经。又有《阿閼世王》、《宝积》等十部经。”<sup>38</sup>

根据记载，可以肯定支娄迦讖是在汉桓帝时期来洛阳。现存的史料记载支娄迦讖翻译佛典的下限是中平年（184—189年），此后的情况，僧传说“不知所终”。在洛阳大乱后，他大槲离京城，其后去向不明。

他所译的经典，说法不一，《出三藏记集》说有“十四部，凡二十七卷”。《历代三宝记》卷四著录：

“右二十一部，合六十三卷，月支国沙门支娄迦讖，桓灵帝世建和岁至中平年，于洛阳译，可南清住士孟福、张莲等笔受。”<sup>39</sup>

尽管各种史料记载说法不一，但都可以看出，支讖对籍与安世高译籍相反，大多是大乘经典。其中，《道行般若经》是大部分《般若经》的骨干，《阿閼佛国经》、《无量净平等学经》、《遗日摩尼宝经》和《般舟三昧经》等是构成大部《大宝积经》的基础。《兜沙经》是大部《华严经》的虚序品。其次《阿閼世王经》、《文殊师利部署经》、《内藏百问经》、《侏真陀罗所问如来三昧经》和其译出已失的《首楞严三昧经》，都是关于文殊菩萨的重要经典。

支娄迦讖重点在大乘“般若”，既包括理论，也注意实践。般若的经“缘起性空”理论，是指法的自性空，这原是反对小乘有部执或相为实有说的。支讖译的三部论：《道行般若经》、《般舟三昧经》、《首楞严经》，即包括性空的理论，也包括了三昧的实践。支娄迦讖是汉地最早传译大乘经的一代译师，也是汉地最先传译大乘般若性空思想的著名高僧，还是汉地传译文殊般若信仰的先驱。对后来大乘佛法在中国传播做了最好的准备。对后来翻译大乘经论产生很大的影响。

<sup>37</sup> 《出三藏记集》卷一，《大正藏》册 55，页 95。

<sup>38</sup> 《出三藏记集》卷一，《大正藏》册 55，页 95

<sup>39</sup> 费长房《历代三宝记》卷四，《大正藏》册 49，页 53 上

## 第三章 中国最早的僧人——严佛调

汉末安世高、支娄迦讖来华译出大量佛经，不仅是此两位译师，其有名的还竺佛朔、安玄、严佛调等也进行佛典的翻译。僧佑柳括说：

“洎章、和以降，经出盖缺，良由梵文虽至，缘运或殊，有译乃传，无译则隐，苟非其人，道不虚行也。迨及桓、灵，经来稍广，安清、朔佛之侍，支讖、严调之属，飞译转梵，万里一契，离文合义，炳焕相接矣。”<sup>40</sup>

早期佛教的弘法主体是西域人以及天竺人，他们单译或合译。当然也有少量汉地僧人或居士参加。在安世高、支娄迦讖来华时，中国汉地本土也开始有人剃度出家弘扬佛法，并也进行佛经的翻译。据历史记载，严佛调就是最早的出家僧人，他也进行了佛典的翻译和论著的撰写，成为中国佛教历史上的第一个出家僧人，并且也是中国佛教历史上第一个进行佛经翻译，佛典论著撰写的僧人。

### 第一节 关于严佛调“沙门”身份的争议

关于中土最早的僧尼，不同的文献记载不一。现存隋唐时期的文献引用《汉显宗开佛化法本内传》的说法，声称在汉明帝时就已经有汉族人士出家为僧。《广明弘集》卷一引述说：

“初立佛寺，同梵福量。司空阳城侯刘峻，与诸官人、士庶等千余人出家。四岳诸山道士吕惠通等六百十二人出家，阴夫人王婕妤等。自斯已后广矣。”<sup>41</sup>

《汉显宗开佛化法本内传》的记载被古代各种佛教史籍所接受，如北宋赞宁《僧史略》卷上中“东夏出家”条目下说：

<sup>40</sup> 僧佑《出三藏记集》卷二，《大正藏》册55，页6中

<sup>41</sup> 道宣《广弘明集》卷一，《大正藏》册52，页99中

“佛法既行，民人皆化，于时岂无抽簪、解佩、脱履投形者乎？乃汉明帝听阳城侯刘峻等出家，僧之始也。洛阳妇女阿潘等出家，此尼之始也。”<sup>42</sup>

《汉显宗开佛化法本内传》编造痕迹很明显，是南北朝时期佛道斗争的产物，因而不可信。然而，有些佛教史料称严佛调为汉族第一位出家人，大致可信。

关于严佛调的记载非常少，所以给我们现代对他的研究带来了很大的困难，现在我们能从很少的文字记载中寻找线索。严佛调，又称严浮调，临淮（今江苏盱眙）人，生卒年不详。僧祐《出三藏记集》卷一三《安玄传》中记载：

“佛调，临淮人也。绮年颖悟，敏而好学，信慧自然，遂出家修道。”<sup>43</sup>

从这些文字中，可以看出严佛调从小聪明、好学，也可以看出他是少年出家。同书中又记载：

“骑都慰安玄、临淮严浮调，斯二贤者，年在束，弘志圣业，钩深致远，穷神达幽。”<sup>44</sup>

严佛调依谁出家？这并没有明确记载。但他在佛学方面受安世高的影响。有可能他就是依安世高而剃度出家。因为当时来中土的僧人并不多，而安世高是当时最有影响力的一个。严佛调又曾受学于他，因此他很有可能就是依安世高出家。他虽然和支谶是同一时代之人，但依现存的文献来看，严佛调并没有和支娄加谶学习过。但在《沙弥十慧章句序》中说：

“有菩萨者，出自安息，字世高，韬弘稽古，靡经不综，愍俗童蒙，示以桥梁。于是汉邦敷宣佛法，凡厥所出，数百万言。或以口解，或以文传，唯沙弥十慧，未闻深说。……调以不敏，得充贤次，学未浹闻，行未中四，夙罗凶咎，遽和上忧。长无过庭善诱之教，悲穷自潜，无所系心。于是发愤忘食，因闲历思，遂作《十慧章句》，不敢自专，事喻众经，上以达道德，下以慰已志。”<sup>45</sup>

文中是说安世高传教方式是有时是“口解”即讲说，有时“或以文传”，即是写文章来诠释法义，但唯独“沙弥十慧，未闻深说”。即是说严佛调学佛于安世高听讲禅数，惟独“十慧”之义没有详细得到，悬疑于怀，无法畅述，因此，“发愤忘食，因闲历思”于是作了《十慧章句》。这时安师已经作古，所以，只有自己发愤攻读，领悟先师遗教，

<sup>42</sup> 赞宁《大宋僧史略》卷一，《大正藏》册 52，页 237 中

<sup>43</sup> 僧祐《出三藏记集》卷一三，《大正藏》册 55，页 96 上

<sup>44</sup> 僧祐《出三藏记集》卷六，《大正藏》第 55 卷，页 46 下

<sup>45</sup> 僧祐《出三藏记集》卷一，《大正藏》册 55，页 69 下

撰述这部章句，布于当世，传至后代。也算是“上以达道德，下以慰己志”了。当然这是在说明严佛调作《沙弥十慧章句》的因由，同时也可以说明严佛调受学于安世高。

严佛调不但跟随安世高学习，同时还和安世高一起翻译佛经。在《出三藏记集·安玄传》称：佛调等以

“通译经典，见重于时。世称安侯、都慰、佛调三人传译，事情为难继。佛调又撰《十慧》并传于世。安公称‘佛调出经，省而不烦，全本妙巧’”<sup>46</sup>

依据此说可知，佛调的传世功绩有二：一翻译佛经，二是自己撰写了《沙弥十慧章句》一书。

关于《十慧章句》的内容，在《沙弥十慧章句序》中说：

“十慧之文，广弥三界，近观诸身”<sup>47</sup>

根据此说，因此汤用彤推测说：

“十慧之文，‘广弥三界，近观诸身’则乃禅观之书也。考谢敷《安般守意经序》有‘建十慧以入微’之句，该经世高所出，中有十黯，谓数息、相随、止、现、还、静，四谛也。十慧似即十黯。浮调所撰，即在申明世高之遗旨”<sup>48</sup>

关于严佛调的身份，在历史上就有不同说法，如《释氏稽古略》说，在佛调以后八九十年的朱士行，是汉土最初为沙门的人，《历代三宝记》、《大唐内典录》也称佛调为清信士。其原因在于当时戒律未具备，严佛调受戒不全，因此，有些佛教史籍不承信他为中土第一位出家的僧人。但汤用彤先生却给与了肯定，认为他就是中土第一位出家的僧人，并给予很高的评价。如他在《汉魏南北朝佛教史》中说：

“然古进译经，仅由口授，译人类用胡言，笔受者译为汉言，笔之于纸，故笔受者须通胡语。浮调进人称为善译，则或擅长胡语，巧于传译，而为中佛译经助手之最早者。夫调能译，且以佛理著书，又发心出家之最早者，则严氏者，真中国佛教徒第一人矣。”<sup>49</sup>

这一评价很客观，也很确切。以上我们已推测严佛调有很大可能是跟随安世高出家的，那安世高是有部的僧人，他一定会给这个中土第一个出家人严佛调给予受具足戒。再说当时虽然还没有四分律的戒法，有部是以对首法受戒，因此既然安世高给严佛调剃

<sup>46</sup> 僧佑《出三藏记集》卷一三，《大正藏》册55，页96上

<sup>47</sup> 僧佑《出三藏记集》卷一三，《大正藏》册55，页96上

<sup>48</sup> 汤用彤《汉魏南北朝佛教史》第38页。

<sup>49</sup> 汤用彤《汉魏南北朝佛教史》第39页。

度，他一定会给他受以有部戒。因此后来的人以“当时戒律不具备，严佛调受戒不全”来否认他是最早的出家僧人，这是说不过去的。不管是《十诵律》还是《四分律》来受的戒，都应该算是大比丘僧。再说了在很多地方都称严佛调为“沙门”。“沙门”一词源于印度，在《翻译名义集卷一释氏众名篇第十三》中有说：

“有四姓出家者。无复本姓。但言沙门释子(是释子非沙门。乃王种也。是沙门非释子。婆罗门也。是沙门是释子。乃比丘也。非沙门非释子。二贱姓也)。所以然者。生由我生。成由法成。其犹四大河皆从阿耨泉出。又弥沙塞云。汝等比丘。杂类出家。皆舍本姓称释子沙门。”“沙门，或云桑门，名沙迦憊(门字上声)曩，皆讹。正言室摩那拏，或舍罗磨拏。此言功劳，言修道有多劳也。什师云：佛法及外道，凡出家者，皆名沙门”。<sup>50</sup>

可见沙门通指出家修道之人，到了中国之后一般指的就是佛教出家人。由此严师被称之为沙门，足以证明他出家人的身份。

## 第二节 安玄与严佛调译经

与安世高、支娄迦讖、竺朔佛同时或者略后，安玄、严佛调、支曜、等译师积极从事佛教经典的翻译工作。安玄和安世高一样，也是安息人。为佛教居士，秉守法戒，严格自律，博览并诵读群经，有很多的经典能通悟理解。汉灵帝末年，东渡经商，定居洛阳。因他对汉朝在经济贸易方面有所贡献，被封为“骑都尉”。在洛阳，安玄表现得谦虚谨慎、温顺恭敬，平时把弘扬佛法当作自己的事业。安玄又是一个善于学习的人，不久，他就通晓了汉语，于是立志宣扬佛经。平时，他和僧人们讲论佛教义理，有很多高见，得到大家的赞赏，都称他为“都尉玄”。安玄热心于翻译佛经，但个人能力毕竟有限，于是与严佛调合译。据《出三藏记集》卷一三《安玄传》记载，

安玄“志性贞白，深沉有理致。为优婆塞，秉持法戒，毫厘弗亏，博诵群经，多所通习。汉灵帝末，游贾洛阳有功，号骑都尉。性虚静温恭，常以法呈为已务。渐练汉言，志宣经典，常与沙门讲论道义，世所谓都尉言也。玄与沙门严佛调，共出《法镜经》”<sup>51</sup>

<sup>50</sup> 法云《翻译名义集》卷一三，《大正藏》54册，页1073下

<sup>51</sup> 僧祐《出三藏记集》卷七，《大正藏》册55，页47



关于安玄与严佛调合作翻译佛典之事，在《出三藏记集·安玄传》未明确记载时间。而慧皎的《高僧传》卷九《竺佛调传》特别强调：

“案释道安《经录》云：‘汉灵帝光和中，有沙门严佛调共安玄都尉译出《法镜经》及《十慧》等。’语在《译经传》。”<sup>52</sup>

慧皎这一引文是略早于僧祐撰著的《出三藏记集》，在《出三藏记集》中是没有的。而慧皎特别指出，自己根据的是道安《经录》的相关记载，可见，慧皎是看到过道安的《经录》。这也说明，僧祐并非完全抄录道安《经录》的相关内容。慧皎引用的道安的记载，汉灵帝光和（178—184）年中，严佛调共安玄译出《法镜经和十慧》。这里所说的“十慧”应该就是指《沙弥十慧章句》。在其它地方都说《沙弥十慧章句》是严佛调所译。但从《沙弥十慧章名序》的内容来看，应该是严佛调所撰写的论著。而费长房《历代三宝记》卷二列出光和四年（181年）的细节，唐道宣《大唐内典录》卷一则记载：

“右二部三卷，是安息国优婆塞都尉安玄，于后汉灵帝光和四年游贾雒阳，因遇经至，又逢佛调，即共翻译，佛调笔受。”<sup>53</sup>

如此，智升在《开元释教录》中则较完整的表述：

“优婆塞安玄，安息国人也。志性贞白，深闲理致，秉持法戒，毫厘弗亏，博诵群经，多所通习，汉灵帝时，游贾雒阳，有功号骑都尉。性虚静温恭，常以法事为已务。渐练汉言，志宣经典，常与沙门讲论道义，世所谓都尉者也。玄以光和四年辛酉，与沙门严佛调共出《法镜经》等经。玄口译梵文，佛调笔受，理得音正，尽经微旨，郢匠之美，见述后代。”<sup>54</sup>

如果说道宣的表述还不算严密的话，智升则明确地说，安玄在来中土一段时间之后于光和四年（181年）与严佛调一起译出《法镜经》二卷。

关于《法镜经》的翻译，康僧会《法镜经序》有文说：

“骑都尉安玄、临淮严佛调，斯二贤者，年在束，弘志圣业，钩深致远，穷神达幽，愍世蒙惑，不睹大雅，竭思译传，斯经景摸，都尉口陈，严调笔受。言既稽古，义又微妙。”<sup>55</sup>

<sup>52</sup> 慧皎《高僧传》卷九，《大正藏》册50，页388上

<sup>53</sup> 道宣《大唐内典录》卷一，《大正藏》册55，页224中

<sup>54</sup> 智升《开元释教录》卷一，《大正藏》册50，页482中—下

<sup>55</sup> 僧祐《出三藏记集》卷六，《大正藏》册55，页483上

此文形成很早，可信度较高。

关于安玄与严佛调翻译佛典之事，现存记载的复杂之处在于，记入二人合译名下的经典只有两部，而单独记入严佛调名下的经典却有数部。据《开元释教录》卷一所述，严佛调于后汉灵帝光和四年（181年）与安息国优婆塞都尉安玄共述《法镜经》二卷、《阿含口解十二因缘经》一卷，严佛调任笔受。在《开元释教录》第十三卷中也说：

“阿含口解十二因緣經一卷(亦直云阿含口解經或名斷十二因緣經)後漢安息優婆塞安玄共嚴佛調譯。”<sup>56</sup>

而《开元释教录》卷一又记载说：

“调以灵帝中平五年戊辰，于洛阳译《濡首菩萨》等经五部。”对于这五部经，智升说：“右五部八卷，前四部七卷本缺，后一部一卷见在。”<sup>57</sup>

可见，佛调翻译的《菩萨内习六波罗密经》一卷，至智升时期尚存，且署名为佛调。中平五年为188年，距离佛调协助安玄翻译《法镜经》已经七年，佛调是不是单独译经呢？如前文已经论述。赖永海教授认为严佛调不具备单独译经的能力，

“严佛调身份有二说，一说是中土最早的沙门，一说是居士。但不管如何，他的本土出身似乎决定了他基本不具备单独翻译佛典的条件。从这个角度考虑，笔者以为应该将经录单独置于严佛调名下的译籍重新看作二人的合译作品。”<sup>58</sup>

我们不能以他出生的地方以及身份业决定他是否具备译经的条件。严佛调虽是中土人士，但他曾就学于安世高，还和安玄一同译出过多部经典，再加上他天资聪颖，因此严佛调完全可能自己翻译过经典。

根据《历代三宝记》的记载，安玄和严佛调合译的佛典如下：

- 1、《法镜经》二卷，汉光和四年（181年）译出，现存。
- 2、《古维摩诘经》二卷。
- 3、《濡首菩萨无上清净分卫经》二卷，一名《决了诸法如幻三昧经》，一卷。汉灵帝中平五年（188）译出。
- 4、《慧上菩萨问大善权经》二卷，或《慧上部大善权经》一卷。
- 5、《思意经》一卷，或称《益意经》。

<sup>56</sup> 智升《开元释教录》卷一三，《大正藏》册55，页623.2

<sup>57</sup> 智升《开元释教录》卷一，《大正藏》册55，页843上

<sup>58</sup> 赖永海编《中国佛教史》卷一，江苏人民出版社，页183

6、《菩萨内习六波罗密经》一卷，现存。

7、《迦叶诘阿难经》一卷。

在上述经典之外，费长房还著录了安玄、严佛调翻译出《阿含口解》一卷。《历代三宝记》卷四说：

安玄被称之为“安侯骑都尉”，僧祐称“安侯”是指安世高，“此是姓同相滥涉耳。高乃国王之太子，也应嗣故让。玄职号为侯，直据经题，居然可验。以不细寻致合论耳。”<sup>59</sup>

费长房指出，“安侯”是指安玄，原因是安世高在安息时是太子并且有继承王位的机会，并不是“侯”。而安玄至汉地，被汉朝廷任命为“骑都尉”，因此，安玄可称为“安侯”，而安世高应该不会有如此称呼。费长房并说，他依据此“号”去查检经题，居然得到验证。费长房所说的“居然可验”恐怕指的就是这部《阿含口解》。道宣在《大唐内典录》中并存两说，以为有两译。智升指出了道宣的错误而沿袭了费长房的说法。笔者以为，费长房此说似乎证据不足。现存经署名很有可能是受长房《录》和《开元录》影响的结果。安玄是个商人，虽然给他封为“骑都尉”，但这个官衔也不可能称之为“侯”。根据我们魏查理教授的观点，他认为：安侯是指安世高，因为安世高曾是安息国的太子，也做过一年的国王。当时汉朝相比于那些小国来说较为强大，因此对那些小国的国王或太子以“侯”相待，因此安世高到了中国仍称他为“安侯”。如在《梁·高僧传》卷一中说：

“高既王种，西域宾旅，皆呼为安侯，至今犹为焉。”<sup>60</sup>

这种说法较为正确，因此所谓的“安侯”应该是安世高才对。在宋版《大藏经》中《阿含口解十二因缘经》仍然署名安世高和严佛调翻译。

此外，费长房列入严佛调译籍的《十慧经》一卷实际上属于严佛调的自著。僧祐已经指出

“《十慧经》是佛调所撰。”<sup>61</sup>

对于此前面已说。在《历代三宝记》中认为《菩萨内习六波罗密经》是安玄和严佛调共译，但应该是严佛调独自译出。总的来说严佛调和安世高或安玄合译的经典还是他自己独译独撰的论著现存的只有三部：和安世高合译的《阿含口解十二因缘经》、和安玄

<sup>59</sup> 费长房《历代三宝记》卷四，《大正藏》册49，页54上

<sup>60</sup> 《梁高僧传》，《大正藏》册50，页324上

<sup>61</sup> 僧祐《出三藏记集》卷二，《大正藏》册55，页6下

合译的《法镜经》；严佛调单人译的《菩萨内习六波罗密经》一卷。这三部现存的经典对我们研究严佛调的佛学思想，以及中国早期的佛学有很大的帮助。从这些经中可以看出早期佛教刚传入中国，为了能在另一个不同文化背景的环境中能扎根，与本土文化进行融合的趋势。

## 第四章 严佛调的译著

关于中国第一位僧人严佛调的文献资料较少，但他的译著有小乘和大乘的经典。其中小乘译著现存的有《阿含口解十二因缘经》、《法镜经》等。大乘思想的译著有《佛说菩萨内习六波罗密经》。这三部经典是研究中国早期佛典翻译风格的重要资料。严佛调是土生土长的中国人，从小受汉文化教育之后，又要接受另外一种文化思想，因此一定会以已有的文化背景来诠释所要接受的新的文化。因此他译的经典是早期佛典翻译的代表。严佛调同时也是中国最早作论著的僧人，也就是说他所著的《沙弥十慧章句》是中国佛教史上最早的中国人所著的论著，但此论著已遗失。具体此论著的内容阐述的是什么内容，只能在僧祐著的《出三藏记集序》第十卷中所收藏的严佛调所造的《沙弥十慧章句序》中能找到一点点蛛丝马迹。

### 第一节略述 《阿含口解十二因缘经》的主要内容

《阿含口解十二因缘经》以上已论述过，是后汉安世高和严佛调共译。所谓的“口解”指安世高口诵，由严佛调记录而成。也就是说这部由安世高和严佛调共同译出。此经从内容来看应该属于说一切有部的典籍。全经以十二因缘而展开，揭示了生命流转的现象，以及生命还灭的过程。也就是说此经以十二支阐述生命的形成与存在的状态，同时也说明如何断除生死的轮回。

十二因缘的组合称为十二支，此十二支分别为痴、行、识、名色、六衰、所更、痛、爱、求、得、生、老病死。在这十二支中“痴”为根本，从痴而产生身、口、意的造作即“行”。从身、口、意的造作而产生分别认识。因识而有名色，也就是新的生命个体的形成。因生命个体的形成而产生六根。六根、六尘和合产生触即称为所更。因触而产生受，“受”在这里译为“痛”。因痛而生“爱”，如果是乐受就产生贪爱欲，如果是苦

受就产生乖离欲，如果是舍受即产生不贪不离欲。由“爱”而有“求”。此“求”新译为“取”，即执取之意。由执取而产生得，即获得三界的生命体，由此而有生。因为有生命体的产生才有老病死的形成与流转。这就是十二因缘的钩锁连环。在《阿含口解十二因缘》经中就说：

“何等为十二，一者本为痴。二者从痴为所作行。三者从作行为所识。四者从所识为名色。五者从名色为六衰。六者从六衰为所更。七者从所更为痛。八者从痛为爱。九者从爱为求。十者从求为得。十一者从得为生。十二者从生为老病死。是为十二因缘事。”<sup>62</sup>

在此经中提出十二因缘有内外，内为生命流转的规律，外十二因缘指万物灭生循环的规律。经中说：

“一者内为痴。外为地。二者内为行。外为水。三者内为识。外为火。四者内为名色外为风。五者内为六入外为空。六者内为灾外为种。七者内为痛外为根。八者内为爱外为茎。九者内为受外为叶。十者内为有外为节。十一者内为生外为华。十二者内为老死外为实。人生死从内十二因缘。万物生死从外十二因缘。”<sup>63</sup>

经中把十二因缘与地、水、火、风等万物的形成与坏灭进行对比。内十二因缘为痴、行、识等十二支，外十二因缘则是：地、水、火、风、空、种、根、茎、叶、节、花、果。内十二因缘与外十二因缘相配，这样就形成了正报世界（生命的精神世界和根身）与依报世界（个体所居住的环境，即山、河、大地、田园、房屋等）经中说：

“人生死从内十二因缘，万物生死从外十二因缘”<sup>64</sup>

又说

“得十二因缘生，无因无缘亦不生，万物亦尔。”<sup>65</sup>

人从内十二因缘得生，万物也从外十二因缘生，人和物皆无因无缘不得生。说明人物皆是缘起法，没有一个轮回或实在的实体，也不是无因缘而生，人物皆是依十二因缘而生。由此充分体现早期缘起法的思想。这从些地方可以看出，虽说此经是属有部的经典，但他的思想却超越了有部“我空法有”或“三世实有，法体恒存”的思想。接近大乘“我空，法亦空”的思想。此经中可以隐隐约约看出大乘“二空”思想的雏形。

<sup>62</sup> 《阿含口解十二因缘经》《大正藏》册 25,页 53.2

<sup>63</sup> 同上

<sup>64</sup> 《阿含口解十二因缘经》《大正藏》25 册,页 53 中

<sup>65</sup> 《阿含口解十二因缘经》《大正藏》25 册,页 54 上

佛在经中讲十二因缘是为了揭示生命的真实相，把内十二因缘与外十二因缘相配以此来展示生命与事物的形成与坏灭。这应该是《阿含口解十二因缘经》的一大特点。从中可以看出佛教初传入中国与本土文化相结合的趋势。如经中对“痴”的解释为

“何等为痴，谓不礼父母，不分别白黑。”<sup>66</sup>

经中说：

“不断十二因缘。不脱生死。行三十七品经。为从是得道。”<sup>67</sup>

也就是说要了脱生死就得断十二因缘，要断十二因缘就要按三十道品去行持。以修三十七道品，是断除十二因缘，了脱生死的方法。在这十二因缘中，以五事成立三世两重因果，痴、行为前世因，识、名色为今世果，六衰为后世因。前后三世展转为因缘，由此五事，十二因缘得以成立。如经中说：

“十二因缘有五事。一者痴。二者生死精行。是前世因缘。三者识。从识受身生。四者名色。色身复成五阴。是今世因缘。五者六衰。复作生死精行种栽。是后世因缘。前后三世转相因缘故。为有五事十二因缘。”<sup>68</sup>

从十二因缘出身十事，即：杀、盗、淫、两舌、恶口、妄言、绮语、嫉、嗔恚、痴。前面杀等七事从色阴出，嫉等后三事从痛痒、思想、生死、识而出（而产生）。此十事形成五阴，即前七事是色阴，后三事分别为痛痒阴、思想阴、生死阴，识阴。此五阴因痴、行等又有十二因缘的形成。修道人欲断除十二因缘，当先断此十事。此身十事中，以痴为根本，痴断五阴即灭，五阴灭十二因缘亦灭。在十事中，前杀、盗等七事由身所造，嫉、嗔恚由意所造。因此断身十事，要外从身，内从意来断除。身即从不杀或口业开始断。内以意即先断“嫉”。对万物一切意不起，即嗔恚止，嗔恚止，不起嗔恚就不会产生杀，不杀贪欲即止，贪欲止便泣止。因此经中说：

“谓万物开始意不起，便嗔恚止，嗔恚便杀止，杀止但贪欲止，贪欲止便泣止。”<sup>69</sup>

两舌、恶口、妄言、绮语、是由口而产生的声音，因此要止两舌、恶口、妄言、绮语就要止声，声又从口发出。因此说：

“外口者谓声，止声者，两舌、恶口、妄言、绮语亦止。”<sup>70</sup>

身由地、水、火、风、空五事而作，但地、水、火、风五事又不是身。因为身知细

<sup>66</sup> 《阿含口解十二因缘经》《大正藏》25册,页53中

<sup>67</sup> 《阿含口解十二因缘经》《大正藏》25册,页53中

<sup>68</sup> 《阿含口解十二因缘经》《大正藏》25册,页53中

<sup>69</sup> 《阿含口解十二因缘经》《大正藏》25册,页53.中

<sup>70</sup> 《阿含口解十二因缘经》《大正藏》25册,页53.中

滑，如果人死地、水、火、风等不知细滑，因身由五事所成，但五事又不是身。坚为地，软为水，热为火，气为风，饭食得出入为空，五事因缘和合而成为人，众生把此五事计执为“我身”。

由杀、盗、淫等十事，而有五阴，由五阴而有生死轮回的产生。事有善恶，行善有二种：不犯身三、口四、意三是为一善，布施、持戒、忍辱、精进、不疑为二善。恶也有二类：犯身三、口四、意三、饮酒为一恶。疑、嫉、慳、贪是为二恶。护身口意不造二恶为修道之人。人行十事其实就是三事，人行三就二事，人行二事就是一事。此十事是指十恶，十恶不离身、口、意三事。由身、口、意三事便有名、色二身。由名、色二事，便堕五道。五道以一识为“种”。如人生天上令人识便入天识，此时便忘记人间之事。

经不但对十二因缘进行多方面的解析，同时还对人生现象也进行描述。经中说人生子有五种因缘，一者本愿：

“先世时见子端正，便愿言我子如是。”<sup>71</sup>

前世见端正男子，但发愿说我的儿子也象他一样端正，这样后世所生儿子因所发之愿故，而相貌端正。二者，同业，“同计较得利相呼。”为了共同的利益，目标而相互帮助、呼应，来世因同业而生为父子。三、晓礼者：父子之间能相互敬爱。四、来债者：父母经营、挣很多钱，而儿子不知珍惜，把父母的钱财花完。五、偿债者：儿子苦心经营来供养父母。

孩子投生也有三种因缘：一者父母先负子钱：父母勤苦求财，后死去，子女得以继承。此为父母前世欠孩子的钱财。二者：子先世负父母钱：孩子勤苦求财后死去，所求之财被父母所用，此为前世子女欠父母的债。三者：怨家来作子：此为子出生百日或千日就死去，而使父母忧愁悲恼，此为怨家来投生做子而又夭折，使父母痛苦不已。

子也有三类：一者称为福子：谓父母持戒、布施、忍辱、精进行道，子和父母一起精进行道，称为福子。二者真子：父母不信道，而子却精进奉行道法，称为真子。三者不真子：父母精进行道，随法而行，但子饮酒作恶，使人人讨厌而不想见，是为不真子。子生于父母有三种情况：同意、同行、同念。子和父母都俱长寿官贵、端正，是为同行。如果子和父母俱贪欲、嗔恚是为同意。子和父母俱精进行是为同念。

身有三痛：一谓得刀杖、石、蹴蹋。二者病瘦，三者死。意也有三痛：一为忧父母兄弟知识；二为忧财宝；三为怨家。

<sup>71</sup> 《阿含口解十二因缘经》《大正藏》25册，页54.上



人所希望得到的也有三事，此三事人人所爱，常常希望得到。一者强健，二者安隐，三者长寿。针对此三事的反面又有三事人人所怨恨。即一者年老是强健怨，二者疾痛是安隐怨，三者身死是长寿怨。有三种方法可以救此三怨：一者归命佛，二归命法，三者归命僧。以此三归可以改变三怨。人怕四事：一者生、二者老、三者病、四者死。

人面赤红有五因缘：一者近火，三者饮酒，三者恐怖，四者念怒，五者多惭愧。头白有四因缘：一者火多，二者忧多，三者病多少，四者种早白。

人病瘦有四因缘：一者食少，二者有忧，三者多愁，四者有病。身未调和表现在四个方面：一者头白，二者老，三者病，四者死。这四事任何人不可以避免，不可逃离。也就是说每个人都要经历此四事。人有四事不可忍：一者饥，二者渴，三者寒，四者热。身有四痛：一者生时痛，二者老时痛，三者病时痛，四者死时痛。这里的“痛”应是苦受之意。也就是说人身有生、老、病、死的痛苦。

一切味不过八种：一者苦，二者涩，三者辛，四者咸，五者淡，六者甜，七者酢（酸），八者不了了味（没有味）。苦增寒除热，涩多增风除寒，辛除水，酢除风。食有三种，都入骨髓、血脉中：一者肥腻，二者毒，三者酒，此三食物遍布全身，无处不到。所有的饮食都有肥腻，只是有薄厚多少而已。

人有四种：一者长者种。二者道术种。三者师巫种。四者田家种。生命出生的方式也有四种，一者腹生，二者谓寒热和合生，三者化生，四者卵生。腹生者如人及畜生，寒热生者如虫蛾蚤虱，化生者如天人及地狱众生。卵生者如飞鸟鱼鳖。

人头有四十五骨，从腰以上有五十一骨，四肢有一百四十骨，合起来有二百骨，人身有气十万脉，九十万毛孔。

以上这些都是通过修观而有所知，以上的分析也是为了修观而说，因此经中说：

“得觀悉自見分別知之。”<sup>72</sup>

经中还说到有得天眼通的阿罗汉观察到地狱中女人较多，觉得奇怪，便问佛是什么原因而至使女人堕地狱的多。佛就回答说有四种原因女人堕地狱的较多：

“一者贪珍宝物衣被欲。得多故。二者相嫉妒。三者多口舌。四者作姿态淫多。以是故堕地狱中多耳。”<sup>73</sup>

此经以十二因缘为线索，对生命的流转与解脱都进行了揭示，指出要解脱生命的轮回，断除十二因缘，就要行“三十七道品经”。经中说：

<sup>72</sup> 《阿含口解十二因缘经》《大正藏》25册，页55.上

<sup>73</sup> 《阿含口解十二因缘经》《大正藏》25册，页55.上

“不断十二因缘，不脱生死，行三十七品经，为从是得道。”<sup>74</sup>

同时为了便于修观也对生命存在的现象，人体的结构进行了描述。经中字句简洁，文词、义理朴实，没有后期所译经论的深奥哲理。处处都展现出与中国本土文化如道家、儒家相融合的趋势。体现出了早期格义佛教的风格。

## 第二节 佛说内习六波罗蜜经释

严佛调所译经典虽然现存不多，但范围广，包括了小乘和大乘思想的经典。他和安世高合译的《阿含口解十二因缘经》主要代表小乘说一切有部的思想。他独自所译《菩萨修习六波罗蜜经》主要讲菩萨所行之道——六度。这也就是早期翻译的大乘经典之一，指明了菩萨所学所行。经文短小，文字朴实，义理简洁。

经文一开始即总说六波罗蜜多的名义，指出要学菩萨道，就得从六波罗蜜多开始。所谓的六波罗蜜多是指：

“一数二随三止四观五还六净。”<sup>75</sup>

以下为分别解释六波罗蜜多。

第一数为檀波罗蜜多，即布施波罗蜜多。经中说：

“佛言一数，为檀波罗蜜多，数息者神得上天，为布施身中神，自致得须陀洹、斯陀舍、阿那舍、阿罗汉、辟支佛得作佛，是为内檀波罗蜜多。”<sup>76</sup>

数为檀波罗蜜多，数即数息，指呼息。修数息观神识得生天上，息乃是布施之身的主宰者，因说“为布施身中神”。通过修布施可得须陀洹果、斯陀舍、阿那舍、阿罗汉、辟支佛乃至佛果。因此数为檀波罗蜜多。

第二相随为尸波罗蜜多，即持戒波罗蜜多。经中说：“意与心相随，俱出入，不邪念不转为不犯道禁戒。是为内施波罗蜜多。为不犯道禁戒得度。”意跟随于心，二者俱时出入，意不生邪念，是为不犯道禁，因此说随为内尸波罗蜜多。

第三止为为羸提波羅蜜，即忍辱波罗蜜多。经中说：

“佛言三止為羸提波羅蜜。意欲婬怒瞋恚。能忍不為。口欲甘肥美味。身欲得細滑。

<sup>74</sup> 《阿含口解十二因缘经》《大正藏》25册，页53.上

<sup>75</sup> 《佛说菩萨内习六波罗蜜经》《大正藏》17册，页0714中

<sup>76</sup> 《佛说菩萨内习六波罗蜜经》《大正藏》17册，页0714中

自制意能忍不受。是為內羸提波羅蜜。為忍辱得度。”<sup>77</sup>

当意识起姪、怒、瞋恚的念头而能制止而不令造作，口对甘肥美味，身对细滑等产生贪着时，而能制止自己的意识而不受。因此说止为忍辱波罗密多。

第四观为速波罗密多，即精进波罗密多。指内观身外观万物，皆当坏败无有一刻常存，而不生贪心，一心向道，对念无常毫无懈怠，称为精进波罗密多。也就是说努力修观，常念无常，为速波罗密多。如经中说：

“内观三身体外观万物。皆当坏败无有常存。不复贪心向道念无为常分别不懈怠。是为内惟速波罗蜜。为精进得度。”<sup>78</sup>

第五还为禅波罗密多，断六入还五阴即为禅波罗密多。六入应该就指新译的六根。即色入（眼根）、声入（耳根）、香入（鼻根）、味入（舌根）、细滑入（身根）、多念入（意根）。此六入也称为六衰，因为色入眼为衰，声入耳为衰，香入鼻为衰，细滑放身为衰，多念令心衰。五阴即色阴、痛痒阴、思想阴、生殊阴、识阴。“断六入”即断除对色、声、香、味、细滑、多念的执取，使身心清净为“还五阴”。在经中说的

“还身守净断求念空，是为内禅波罗密”。<sup>79</sup>

第六淨為般若波羅蜜，即是了知万物皆当消灭，无有常住，意不清净。如此观照而生死爱欲得以断除，由此内心净洁智慧即成就。因此说净为般若波罗密。在经中说：

“知人萬物皆當消滅。意不淨向生死愛欲斷。心淨潔智慧成就。是為內摩訶般若波羅蜜，從點慧得度。”<sup>80</sup>

经中把“波罗”解释为“度”，度脱生死，名为波罗。“密”即无极，凡夫的生命是有极限的，而度脱了生死，生命即无有极限，即名为“波罗密”。经中说：

“波罗为从生死得度，密为无极。”<sup>81</sup>

为什么只有六波罗密多呢？经中回答说：

“佛言因人有姪怒瞋恚愚癡故。行布施為除惡貪。持戒為除姪怒。忍辱為除瞋恚。精進為除懈怠。一心為除亂意。智慧為除愚癡。用欲去六事故。作是六波羅蜜佛言人有六匪賊盜斷惡故。作檀波羅蜜主制身。尸波羅蜜主制眼。羸提波羅蜜主制耳。惟速波羅

<sup>77</sup> 《佛说菩萨内习六波罗蜜经》《大正藏》17册，页0714中

<sup>78</sup> 《佛说菩萨内习六波罗蜜经》《大正藏》17册，页0714中

<sup>79</sup> 《佛说菩萨内习六波罗蜜经》《大正藏》17册，页0714中

<sup>80</sup> 《佛说菩萨内习六波罗蜜经》《大正藏》17册，页0714下

<sup>81</sup> 《佛说菩萨内习六波罗蜜经》《大正藏》17册，页0714下

蜜主制鼻。禪波羅蜜主制口。般若波羅蜜主制意”<sup>82</sup>

佛说人有婬、怒、嗔恚、愚痴的原故，所以立六波罗蜜。因为行布施为可以除恶贪，持戒除婬怒，忍辱除嗔恚，精进可以除懈怠，禅定除意的散乱，智慧对治愚痴。人有婬、怒、嗔恚、懈怠、散乱愚痴的原故，所以要行六波罗蜜。佛又说人有“六匿贼盗”即身、眼、耳、鼻、口、意等六贼。由此六贼而造恶，为断恶，因此作施波罗蜜制身，尸波罗蜜多制眼，忍辱波罗蜜多制耳，精进波罗蜜制身，禅波罗蜜制口，般若波罗蜜制意。

为什么呢？佛回答说：

“身應檀波羅蜜佛言人索頭與頭索眼與眼索肉與肉投身餓虎。是為布施故。屬檀波羅蜜。”<sup>83</sup>

如果有人索要头就布施头，索取眼就给与眼、索要肉就施与肉，甚至投身喂虎，名为布施。因此施波罗蜜多制身。尸般波密多，是因为眼不随色境转，意不乱念，称之为持戒。因此经中说：

“眼應尸波羅蜜佛言眼不隨色意不亂念。是為持戒故屬尸波羅蜜。”<sup>84</sup>

耳闻恶声不起嗔恚心称为忍辱，因此“耳应羸提波罗密”。

惟速波罗蜜多与鼻相应，佛说鼻知息出入，常守不离，是为精进。这是指知息出入常守不离，常常安住于禅定中称为精进。经中说：

“鼻應惟速波羅蜜佛言鼻知息出入。常守不離。是為精進故。屬惟速波羅蜜。”<sup>85</sup>

“口应禅波罗蜜佛言口不骂詈不两舌不妄言不绮语，是为寂然故，属禅波罗蜜多。”<sup>86</sup>

上面已说禅波罗蜜是为制口，因为不骂詈不两舌不妄言不绮语，寂静安然称为禅波罗蜜多。因此说禅波罗蜜多是为制口。

禅波罗蜜制意，是六波罗蜜的核心部分，对此的解释文字也较长。经中说：

“佛語阿難。汝曹為道。常當曉了知定諸垢濁穢清淨自然不起不灭悉斷諸根。諸根斷已。不得復生。為道者。當發平等廣度一切。施立法橋。當令一切得入法門。廣作唱導。無端無底無形無聲無邊無際無上無下立教當施。本無之中持法。當使如來求道。當

<sup>82</sup> 《佛说菩萨内习六波罗蜜经》《大正藏》17册，页0714下

<sup>83</sup> 《佛说菩萨内习六波罗蜜经》《大正藏》17册，页0714下

<sup>84</sup> 《佛说菩萨内习六波罗蜜经》《大正藏》17册，页0714下

<sup>85</sup> 《佛说菩萨内习六波罗蜜经》《大正藏》17册，页0714下

<sup>86</sup> 《佛说菩萨内习六波罗蜜经》《大正藏》17册，页0715上

在于心。心意不正道亦不生。”<sup>87</sup>

为什么说禅波罗制意？佛对阿难说：你们常常修道，应当明了诸定诸垢浊秽本自清净自然不生不灭，断除诸根。修道之人当发平等心广度一切众生，广宣佛法，无有分别因机施教，无所执着，不执法也不执众生，人与法皆为本无。想成就如来之道，应当观照于心，如果心意不正道也远离。修道即是正心，正心需要智慧，因此说禅波罗密制意。有了智慧心意才正，这才能算是成就如来之正道。修行应是本无所求，所有执取，故经中说：

“立行当于本无之中。”<sup>88</sup>

无有所求垢浊即除，内（心意）外（六根）清净，智慧得见。

由智慧而知一切皆净，“净而复净空而复空”，一切空无所有，这才是道。因此说无真实之道，道无形象，无所依着，因此经中说：

“道之本无，无所倚着，上无所攀，下无所据，左无所牵，右无所持，自然而立清净为本，空空之空故曰泥洹。”<sup>89</sup>

这里所说的“本无”即是后来所说的“空性”。此“本无”是自然而立体性清净，又无所依托，无一物可得，空无所有。连空也空，空无所有这样的境界即是泥洹。所谓的有只是假有，因为无有一实法，如经中说：

“于有而无所有故为有。”<sup>90</sup>

所谓的无并没有一个实在的无存在，只是个名称。相对于有来立无，即“于无而无是为无”。所谓的得也没有真实的得，只是名称名得，故说“于得而无所得”。因此有、无、得等法体性“本无”。

经的最后列出了菩萨十地修行的次第和名称。第一发意菩萨，即发意地；第二持地菩萨，即持地地；第三应行菩萨，即应行地；第四生贵菩萨，即生贵地；第五修成菩萨，即修成地；第六行登菩萨，即行登地；第七不退转菩萨，即不退地；第八童真菩萨，即童真地；第九了生菩萨，即了生地；第十补处菩萨。即补处地。菩萨在十地中修习六波罗密，最后成就佛果。

可以说严佛调的《阿含口解十二因缘经》是以十二因缘为基础对人与万物的生灭流

<sup>87</sup> 《佛说菩萨内习六波罗蜜经》《大正藏》17册，页0715上

<sup>88</sup> 《佛说菩萨内习六波罗蜜经》《大正藏》17册，页0715上

<sup>89</sup> 《佛说菩萨内习六波罗蜜经》《大正藏》17册，页0715上

<sup>90</sup> 《佛说菩萨内习六波罗蜜经》《大正藏》17册，页0715上

转，存在的现象进行揭示，也就是说从事物的相上来解说。而《菩萨内习六波罗密经》是从观行上来解释，经过修行而体现出诸法“本无”空无所有。无得无有也无无，只有如幻的十二缘起法，展现了性相不二的关系。

### 第三节 《沙弥十慧章句》大义

《沙弥十慧章句》是严佛调所著的论著，但已遗失，现无文本。只有收藏于僧佑的《出三藏记集序》卷十中的《沙弥十慧章句序》。此序应该是严佛调为《沙弥十慧章句》所作的序言，从文中的一些极少的文字中大约可以推断出《沙弥十慧章句》的大体内容。

文的开始对佛经来由的一个介绍，文中说：

“昔在佛世经法未记，言出尊口，弟子诵习，辞约而义博，记鲜而妙深。佛既泥曰（洹）微言永绝，犹谷水消竭日月陨坠。于是众贤共使阿难演其所闻。凡所著出十二部经。其后高明各为注说。章句解故或以十数。”<sup>91</sup>

佛在世时经法没有文字记载，佛讲法时，弟子就诵习。佛所说之法，文辞简洁，义理广博深妙。佛入涅槃后，于是众弟子们派使阿难把所听闻到的佛法宣说出来，结集成十二部经。后来的诸大德们都各自为十二部经作注，以作文章或以“十数”来解释十二部经。安世高即是这些作注大德中的一个。安世高博学多闻，如经中说的

“韬弘稽古靡经不综。愍俗童蒙示以桥梁。”<sup>92</sup>

他来到汉邦宣扬佛法，他讲经数百万言。有的以口解，有的以文字流传佛法于世。

“唯沙弥十慧未闻深说……於是发愤忘食因闲歷思。遂作十慧章句。”<sup>93</sup>

根据此文，后来的人都认为严佛调受学于安世高，在听安世高讲法时，唯有沙弥十慧没听明白，在安世高去逝之后严佛调就努力用功，于是作了《沙弥十慧章句》。虽“不敢自专事喻众经”，但“上以达道德，下以慰己志”。也就是说所作之文不敢与诸佛或诸大德们的著作相喻，但上可以感谢老师的恩德，下可以激励自己的志向。

关于《沙弥十慧章句》的内容，有的学者，如汤用彤先生在他的《汉魏南北朝佛教史》中认为根据安世高的《安般守意经》中所列十数即十慧所作。此十慧是指数息、相

<sup>91</sup> 僧祐 《出三藏记集》卷十，《大正藏》55册，页0069下

<sup>92</sup> 僧祐 《出三藏记集》卷十，《大正藏》55册，页0069下

<sup>93</sup> 僧祐 《出三藏记集》卷十，《大正藏》55册，页0069下

随、止、现、还、静、苦、集、灭、道。文中说：

“夫十者数之终。慧者道之本也。物非数不定。行非道不度。其文郁郁其用亹亹。广弥三界近观诸身。”<sup>94</sup>

因此，这里所说的“十慧”就是就是修观行的一些方法。也就是说严佛调在听安世高讲《安般守意经》中的十数时，没有听明白，因此根据此“十数”而作了《沙弥十慧章句》，对“十数”进行解释。

为什么称为“沙弥十慧”呢？这在序文中没明说，但根据最后一句话：

“创奥博尚之贤不足留意，未升堂室者，可以启蒙焉。”<sup>95</sup>

可以推测，严佛调是因为自谦，所以说他作的《沙弥十慧章句》很粗浅，知识渊博之贤人就不值得看了。“而未升堂室者”应该是指刚入佛门之人即沙弥。“可以启蒙焉”即指还未深入佛法堂奥之人，也就是初入佛门的人即沙弥则可以以这“十慧”作为入门的启蒙。因此把自己所作的“十慧章句”命名为《沙弥十慧章句》。

---

<sup>94</sup> 汤用彤：《汉魏两晋南北朝佛教史》第38页

<sup>95</sup> 僧祐《出三藏记集》卷十，《大正藏》55册，页0069下

## 结 语

综上所述，认真研习各个国家的佛教史、不同时期的佛教史、各种类型的佛教史，都能让人们站在历史的角度对佛教有一个正确和客观的认识，对于日后修行方法的探索及对不同时期所翻译经典的特点进行深入正确理解。以上所谈到的关于学习佛教史的意义和正确认识学习佛教史在修行中的地位，希望能对诸位同修起到借鉴的作用。



# 主要參考書目

## 古籍经典

- 《阿含口解十二因緣經》 . 安玄 嚴佛調 譯 . CBETA 電子佛典 2011 -T9625. NO. 1508
- 《出三藏記集》 . 僧祐 撰 . CBETA 電子佛典 2011-T55. NO .2145
- 《大唐內典錄》 . CBETA 電子佛典 2011-T55. NO. 2149
- 《大周刊定眾經目錄》唐 明佺等 . CBETA 電子佛典 2011-T55. NO. 2153
- 《佛說菩薩內習六波羅蜜經》 . 嚴佛調 譯 . CBETA 電子佛典 2011- T17. NO. 0778
- 《佛祖統紀》 . 志磐 撰 . CBETA 電子佛典 2011 -T49..NO. 2035
- 《翻譯名義集》 . 法云 著 . CBETA 電子佛典 2011-T54. NO. 2131
- 《古今譯經圖記》 . 唐 釋靖邁 CBETA 電子佛典 2011-T55. NO. 2151
- 《歷代三寶紀》 . 費長房 著 . CBETA 電子佛典 2011-T49. NO. 2034
- 《開元釋教錄》 . 唐 智昇 . CBETA 電子佛典 2011-T55. NO. 2154
- 《牟子理惑論》 PDF 掃描版
- 《釋氏通鑑》 . 宋 本覺 CBETA 電子佛典 2011-X9776. NO. 1516
- 《續大唐內典錄》 . CBETA 電子佛典 2011-T55. NO. 2150
- 《閱藏知津》 . 明 智旭 CBETA 電子佛典 2011-J9831. NO. B271

## 现代著作

陳 垣 著. 《中國佛教史集概論》. 2001. 8 : 上海 上海書店出版社.

---

<sup>96</sup> T 代表《大正藏》

<sup>97</sup> X 代表《卍續藏》

<sup>98</sup> J 代表《嘉興藏》

- 方立天 著. 《中國佛教散論》. 2003.8 : 北京 宗教文化出版社
- 蔣維喬 . 《中國佛教史》 . 2004.4 : 上海 上海古籍出版社
- 呂 澂 著 . 《中國佛學源流略講》 . 1979.8 : 北京 中華書局出版
- 藍吉富 編 . 《中國佛教史料初編》 . 1983.2 : (民國七十二年), 台北 彌勒出版社
- 藍吉富 編 . 《中國佛教史料續編》 . 1983.7 : (民國七十二年), 台北 彌勒出版社
- 鎌田茂雄 (日) 著 . 鄭彭生 譯 . 《簡明中國佛教史》 . 1986.10 : 上海 上海譯文

## 出版社

- 鎌田茂雄 (日) 著 . 關世謙 譯 . 《中國佛教通史》 . 1985.9 : 高雄 佛光出版社
- 梁啟超 著 . 《中國佛教研究史》 . 1988.2 : 上海 三聯書店上海分店
- 梁 慧皎 著 . 湯用彤 校注 . 《高僧傳》 . PDF 掃描版
- 南懷瑾 . 《中國佛教發展史略》 . 1996.8 : 上海 復旦大學出版社
- 任繼愈 . 《中國佛教史》 . PDF . 掃描版
- 湯用彤 著. 《湯用彤全集卷一》 . 2000.9 : 石家莊 河北人民出版社
- 湯用彤 著. 《漢魏兩晉南北朝佛教史》-增訂本. 2011.1 : 北京 北京大學出版社
- 王天良 編 . 《後漢書地名索引》 . 1988.1 : 北京 中華書局出版
- 印順導師 著. 《佛教史地考論》 . 開放古籍平臺 (AcceLon 3.6031)

## 电子资料 (所有電子資料均來自: 開放古籍平臺 AcceLon 3.6031)

- 《丁寶福佛學大辭典》
- 《二十六史》
- 《佛光大辭典》
- 《漢語大詞典》
- 《康熙字典》
- 《中國大百科全書智慧藏》