

中國疑偽佛典研究 (一)*

——永明延壽與疑偽佛典

成功大學中文系助理教授 釋智學

壹、前言

一、疑偽佛典與中國

佛教——這個成立於印度次大陸的宗教，對於中國而言，它是外來的移民；雖然如此，但是當它能為移入國的人民、社會所接受時，就是它本土化的開始，也可以說就是它紮根、茁壯之時。那麼，佛教憑藉著自身的哪些條件，或者外在環境的哪些因素，相互配合而完成中國歷史上所罕見的成功的文化移植工程呢？

至今為止的中國佛教的研究，主要乃以教義、教史為主¹，可以說是多從知識份子的角度進行的研究。而說到疑偽佛典，它的內容雖極為多樣化，卻凸顯了另一個側面，展現佛教由印度型轉化為中國式的內在因素，因此對於佛教的中國化、俗信化等相關疑問，或許可以提供解決的一個可能途徑。

*本文為國科會的研究計畫(NSC 95-2411-H-006 -010 -)成果之一。

¹ 中國佛教的研究，至今為止仍以教義、教史、教團為主，對於宗教儀式、宗教現象的關心既有限，成果也不多。而大谷光照氏《唐代的佛教儀禮》（東京：有光社，1937年）的完成也是半世紀前的陳年往事了，至於近年著名的鎌田茂雄《中國佛教儀禮》（東京：東京大學東洋文化研究所，1986年）之作，則以報導台灣為主的華人社會之佛教儀禮的調查成果為主。

所謂「疑偽佛典」，歷來多稱為「疑經」、「疑偽經」，也就是指非由梵、巴原文佛典或西域胡本譯成漢文的佛教經典，而是由華人僧俗假借佛說之名編製、偽撰所成之經²。疑偽佛典的出現對於中國的佛教界、社會而言，是相當特異的現象，它不僅反映在宗教上，也反映到社會、文化、民俗等各方面。而且，就地域而言，它不僅出現在中國，也出現在日本、韓國、越南、西藏、西域等國家或地區。其中除了各國自行撰製、流行者之外，也有許多是由中國僧俗編纂後流傳開來的。既然如此，我們不禁要問：既已擁有號稱三藏十二部類、八萬四千法藏的龐大佛典群，為何還有假借佛說、撰製偽經的需要？³而且，雖是經錄學家們大加撻

² 筆者在此雖以「假借佛說之名」凸顯「偽」之意義，其實也有明白標示編撰者的「偽經」，如《提謂波利經》，例如：梁·釋僧祐撰《出三藏記集》卷5〈新集疑經偽撰雜錄〉云：「提謂波利經二卷（舊別有提謂經一卷）：右一部，宋孝武時北國比丘曇靖撰。」（《T55》頁39上）。

另外，也有僧侶「抄撰」類的佛典卻被視為偽經的，例如劉宋·慧簡依經抄撰的《灌頂經》，其原文如下：「灌頂經一卷（一名藥師琉璃光經或名灌頂拔除過罪生死得度經） 右一部，宋孝武帝大明元年，魅陵鹿野寺比丘慧簡依經抄撰（此經後有續命法，所以偏行於世）。」（釋僧祐撰《出三藏記集》卷5〈新集疑經偽撰雜錄〉，《T55》頁39上）。但由於「抄經」在諸經錄中也屢屢自成一類，同時也為避免混淆，筆者在此並未納入定義中。

³ 撰製疑偽佛典的緣由到底何在？對於此一問題，學界習見之說，如：《望月佛教大辭典》列出七項，即（1）魅神者的神秘性作品，（2）為鼓吹迷信，（3）為抵抗王權，（4）阿附權勢，（5）強調特定教義，（6）調和儒道二教，（7）道教徒胡妄編製。另外，望月信亨氏在《佛教經典成立史

伐的疑偽佛典，為何也能廣為海內外佛教徒所接受？箇中理由到底何在？此外，更奇妙的是，尚有一些解行並重的高僧、學問僧也視之為確鑿的典據，並公然引用以聲援己說，甚至也有不惜才華頻頻為之作注疏者，例如天台宗智顗（538~597）、三論宗吉藏（549~623）⁴、華嚴宗澄觀（738~839）、華嚴宗宗密（780~841）⁵、法眼宗延壽（904~975）等人。在上述涵蓋各宗派的赫赫高僧名德

論》中則分下列五項內容探討，即（1）與道教和民俗信仰有關的作品，（2）與護國及大乘戒、菩薩修道階段有關的作品，（3）與如來藏和密教有關的作品，（4）相傳為馬鳴所造的《大乘起信論》，（5）假託為馬鳴、龍樹等所造的諸部論典（京都：法藏館，1978年2刷，1946年1刷）。然而其說其實並不詳備，所以牧田諦亮氏另在《疑經研究》中列舉六項並舉例說明，那就是（1）附和當權者意圖的政治性作品，（2）批判當權者施政的作品，（3）調和及考量與中國傳統思想的優劣關係之作品，（4）鼓吹特定教義、信仰的作品，（5）冠上現存的特定個人名義的作品，（6）單純僅為治病、求福等類似迷信的作品。牧田氏之說可謂前說未詳、後出轉精的成果，但亦非完備的內容，主因在於觀點尚有不足之處，而且所蒐羅的典籍尚有缺漏。不過，上述諸說依然各有一定的價值。

⁴ 關於吉藏與疑偽佛典的關係，岡部和雄氏撰述〈吉藏與偽經〉，有粗略的討論（收錄於平井俊榮監修《三論教學研究》頁277~295，東京：春秋社，1990年10月一刷）。

⁵ 關於圭峰宗密與疑偽佛典的糾葛，在此僅簡略地以水野氏之意見勾勒大要。即「如是這般，宗密在他的著述的許多地方，不僅沿用《法句經》等偽經，而且就連他最全力以赴而陸續完成數種注疏的《圓覺經》也是偽經。」（水野弘元〈偽撰的法句經〉頁26，《駒澤大學佛教學部研究紀要》19號，1961年3月。筆者中譯。）

中，我們就以五代時期吳越國高僧的法眼宗永明延壽（904~975）為例，據云：

在《萬善同歸集》裡，引用偽經的《金剛三昧經》也有五次之多。總而言之，延壽的《宗鏡錄》及《萬善同歸集》裡，不僅引用偽《法句經》及《金剛三昧經》，就連被視為偽經的《首楞嚴經》、《圓覺經》、《瓔珞本業經》、《像法決疑經》、《法王經》、《釋摩訶衍論》等也有不少的引用，另外，眾所周知的疑偽佛典《寶藏論》也大約被他引用了二十次左右，他甚至還引用了《寶藏論注》及元曉的《金剛三昧經論》。⁶

也就是說，延壽所引用的疑偽佛典，從一方面來說可謂泛含經律論三藏，另一方面則是引用次數也不在少數。然而，事實上除了上述疑偽佛典之外，延壽的著作群中也能另外發現與禪宗系統有關聯的偽經，而那些偽經（如《金剛三昧經》、《法句經》，以及上述水野氏提及的《法王經》等）多在650年到700年之間陸續問世⁷，當時正是唐代禪宗教勢擴張的時期，這到底呈現出中國佛教內外的哪些變化呢？

筆者曾在拙作〈《宗鏡錄》與輯佚——以典籍之校補、補闕為中心——〉⁸一文中，言及《宗鏡錄》百卷由於引用的典據多達

⁶ 出自：水野弘元〈偽撰的法句經〉頁29。由筆者中譯。

⁷ 請參考：沖本克己〈禪與如來藏〉，《花園大學研究紀要》19號，1988年。

⁸ 〈《宗鏡錄》與輯佚——以典籍之校補、補闕為中心——〉一文，刊載於

三百部，因此在諸多方面，如：資料上的校補、補闕、解決疑問、有助於中國佛教史的研究等方面都極具價值，該文並特別針對前二者，也就是輯佚學上所謂的（1）典籍之校補、（2）典籍之補闕等二項內容突顯箇中意義。但是，其實《宗鏡錄》在資料上的意義並不僅止於此，它另外還提供了疑偽佛典的訊息，因此，對於向來較少受關注的這一領域，提出了又一個值得注意的面向。但是，依筆者管見，至今尚未有專文探索箇中概況，因此筆者不揣淺陋。盼能藉此拋磚引玉，一起關心延壽及其著作所傳達的疑偽佛典的訊息。

二、疑偽佛典研究的意義

佛教在中國各時代、各時期分別展現出不同的面貌，所以有學者認為後漢佛教的意義在於傳來中國與被華人接納、魏晉佛教的特點則在於經典之翻譯與研究、南北朝佛教的特點係在於教團的發展與儒道二教⁹，姑且不論這樣的分類法是否具代表性、是否能獲得學術界的共識，它所呈現的無非就是佛教在中國各時期各時代的成長與變化。

那麼，在中國佛教史上出現得相當早的疑偽佛典，它是否傳遞了中國佛教的哪些訊息呢？首先，我們依年代先後順序舉出歷代主要經錄所列疑偽佛典的部數、卷數：

《成大中文學報》第 11 期，頁 147~166，2003 年 11 月。

⁹ 此說見於野上俊靜等著、釋聖嚴譯《中國佛教史概說》，台北：商務，1972 年 7 月初版一刷，2000 年 11 月二版四刷。

《綜理眾經目錄》（385A.D.成立）列出偽經 26 部 30 卷；
《出三藏記集》（510A.D.成立）中列出偽經 46 部 56 卷；
《大唐內典錄》（664A.D.成立）列出偽經 162 部 323 卷；
《大周刊定眾經目錄》（695A.D.成立）列出偽經 228 部 419 卷；

《開元釋教錄》（730A.D.成立）中列出「疑惑錄」有 14 部 19 卷、「偽妄亂真錄」有 392 部 1055 卷，合計為 406 部 1074 卷；

《貞元新定釋教目錄》（800A.D.），其中分列「疑惑錄」有 14 部 19 卷、「偽妄亂真錄」有 393 部 1491 卷，合計為 407 部 1510 卷。所以這部經錄所呈現的是疑偽佛典發展最高峰的狀況。

由上述部數來看，可知雖然歷代經錄都非常注意疑偽佛典的現象，並嚴正以待，然而由東晉至唐代，疑偽經之撰述不僅沒有稍戢其風，反而與時俱增地興隆發展，箇中原因何在？難道不值得探討嗎？但是，令人遺憾的是，一如上文已經提及的，至今為止的中國佛教的研究，主要乃以教義、教史為主，所以疑偽佛典所受到的關注並不算太多。然而雖是鳳毛麟角，幸虧也有些許見解值得參考，例如柳田聖山氏由中國禪宗的面向看到了偽經所顯示的是民眾對於佛教的要求，他說：

從六朝一直到中唐時期所孕育出來的偽經，它們所顯示的其實是傳達各個時代的民眾對於曾經發揮過影響的佛教的要求（註 6）¹⁰。

¹⁰ 見柳田聖山《初期禪宗史書研究》頁 18~19，京都：法藏館，1967 年 5 月一刷。

而且柳田氏又在其註 6 之中，更進一步地敘述偽經與禪籍都採取經典形式，以及偽經的產製與終結的時間等問題，其說如下：

偽經，如果它不是民眾把對宗教的要求假借佛說的權威表現出來的產物，它就是在絲毫不能有所主張的時代或社會下的產物。我們應該注意到在唐代中期以後，以《圓覺經》及《楞嚴經》為分界，偽經的產製終止了，但同時也恰好是轉向燈史的時代。而《六祖壇經》及《寶林傳》都採取了經典的形式，這也是很重要的事。¹¹

當然，顯而易見的，柳田氏此文中包含幾個問題，值得進一步探究，如：《圓覺經》及《楞嚴經》的成立年代及其影響等等。不過，他的見解從另一側面告訴我們：偽經的銷聲匿跡有其社會性因素，以及偽經與民眾需求之間的關係。

另外，前幾年也有一位齊藤隆信氏則認為疑偽經所表現的意義是佛教滲透的前一階段，也就是說它們是佛教庶民化的佐證。其說如下：

我認為疑偽經的撰述，在某一意義上來說，它可以說是早於變文，而使佛教得以滲透的前一階段。因此，正如我們可由諸多經典目錄所得知的，從六朝後期一直到初唐時期興盛地被撰製的經典，它們所顯示的意義，不是別的，正是佛教庶民化的佐證。¹²

¹¹ 也見於柳田聖山《初期禪宗史書研究》頁 18~19。

¹² 齊藤隆信〈《淨度三昧經》研究〉，《佛教大學總合研究所紀要》3 號，

柳田、齊藤二氏所注意到的是疑偽佛典與民眾的供需關係。姑且不論疑偽經成立的真正因素為何，簡要而言，我們應該可以說「這些偽經對於我們了解當時人們對佛教的理解和社會思潮的流行情況很有參考價值。」¹³換句話說，疑偽佛典所呈現的是一種現實上的需求，它們當中有許多並沒有煩瑣的教義討論，而且貼近民意需求、傾聽大眾心聲、教導簡單易行的避禍求福法門，所以普羅大眾能簡要地理解佛法以求實際應用於日常生活之需、以撫慰生命之苦惱。庶民大眾的情況是如此，那麼，以解決生命問題、追求終極關懷為人生主要目標的僧侶、修行者又是如何呢？顯而易見的是，他們的人生目標應該與大多數的民眾大相逕庭，而且他們對佛教教義的理解也應該比一般人深入，既然如此，除了經錄僧之外的僧侶為何竟然也能接受疑偽佛典呢？是不是形形色色的疑偽佛典其實能夠滿足不同層次、不同人生關懷的眾生的需要，而不僅止於庶民需求呢？

三、本研究的意義

首先由疑偽佛典的今昔談起，除了經錄僧對疑偽佛典大加撻伐之外，中國佛教界的僧俗二眾似乎並未特別在意佛典的疑偽問題，雖然他們都很珍視佛陀「金口所說」的典籍，可是似乎疑偽佛典並未對他們實際付諸信解行證的宗教生活形成太大的困擾。

頁 223 下，1996 年 3 月。

¹³ 上述引文，採自任繼愈主編《中國佛教史》第三卷，頁 550~551，北京：中國社會科學出版社，1997 年 12 月三刷，1988 年 5 月一版。

說到疑偽佛典之引起關注，應與近代敦煌文獻的發現有關。也就是說，敦煌文獻問世後，從各面向進行的研究成果陸續展現，而未見載於歷代大藏經目錄的所謂「藏外文獻」也受到矚目，所以甚至連自從唐·智昇《開元釋教錄》（730A.D.撰）之後，幾乎形同銷聲匿跡的疑偽佛典也在其中現出蛛絲馬跡，即使那些是殘編斷簡。因此早在《大正新修大藏經》（簡稱《大正藏》，以下以《T》表示）編輯時，即已特地蒐羅於其第八十五冊之中（即古逸部和疑似部的合刊）。對於這些敦煌疑偽佛典的意義及重要性，著名學者王重民氏（1903~1975）曾經表達意見如下：

前舉李翊灼編〈敦煌石室經卷中未入藏經論著述目錄〉，就有 159 種。每一種都有若干複本，可以互相補充，而其中可以補充《大正新修大藏經》的《古逸部》和《疑似部》的地方，是非常多的。……

在敦煌發現的古寫本、古佚本佛經中，關於三階教和禪宗兩個宗派的經文很多，也很重要。¹⁴

由上文所述中，我們可知道與三階教和禪宗這兩個宗派有關的敦煌古寫本、古佚本佛典早就受到高度關注¹⁵。說到敦煌文獻中的禪

¹⁴ 王重民氏之說，見其遺稿〈記敦煌寫本的佛經〉，《敦煌吐魯番文獻研究論集》頁 20，北京：北京大學出版社，1983 年 12 月一版一刷。

¹⁵ 當然，注意到三階教殘存於敦煌文獻中的學者，就日本而言，早期以矢吹慶輝（1879~1936）《鳴沙餘韻解說》、《三階教之研究》為著，近年則有中青代學者西本照真氏（1962~）撰《三階教研究》（東京：春秋社，1998 年 2 月一刷）。

宗典籍大受矚目，其實《宗鏡錄》中所引用的禪宗典籍也由很早以來就屢屢被提起，並常與敦煌文獻作對比，例如：鈴木大拙（1870~1966）¹⁶、宇井伯壽（1882~1963）¹⁷、關口真大（1907~）¹⁸、柳田聖山（1922~）等著名學者。

然而《宗鏡錄》中所引用的，除了禪宗典籍之外，也包括疑偽佛典，並且也早有人覺察到這一點，例如日本學者水野弘元氏（1901~2006）。水野氏他雖然既不是鑽研敦煌學的學者，也不是疑偽佛典的研究者，更不是致力於探討《宗鏡錄》的專家，但是他仍然在處理《法句經》等佛經的真偽時，注意到永明延壽的著作中所引用的一些疑偽佛典。遺憾的是水野氏雖然提出延壽在《宗鏡錄》中所引用的疑偽佛典之經名及部分引用次數，但卻未進一步從事檢證、探討，因此筆者遂有心以《宗鏡錄》為主，並將範圍擴大至延壽的現存著作中所引用的疑偽佛典，而與敦煌文獻中有關的疑偽佛典作對比，然後探究其中所呈顯的意義。

¹⁶ 鈴木大拙所經手處理的敦煌禪籍有《敦煌出土神會錄》、《敦煌出土荷澤神會禪師語錄》、《敦煌出土少室逸書》等。此外，又曾與胡適就禪宗的問題論戰。而他也曾運用過《宗鏡錄》中所保存的禪宗典籍，如〈和尚頓教解脫禪門直了性壇語〉（收錄於《鈴木大拙全集》第 3 卷〈禪思想史研究第三〉，東京：岩波書店，1968 年 10 月）等等。

¹⁷ 宇井伯壽氏的主要研究範圍雖然既不是中國佛教也不是中國禪宗，但是由於他有曹洞宗的背景，所以於 1937 年開始涉獵敦煌禪籍，重要成果有《禪宗史研究》、《第二禪宗史研究》、《第三禪宗史研究》（東京：岩波書店，1939 年 12 月一刷~1943 年 4 月一刷）等。

¹⁸ 關口真大氏關注的主要是《宗鏡錄》中所保存的牛頭禪之著作、佚文，如《無生義》、《淨名私記》等。

貳、延壽的經典觀

延壽的教育背景，雖無明文記載，但我們可由他曾任公職¹⁹，可藉以判斷曾受傳統教育薰陶。因此在文才訓練方面，我們可以看到他的文學才能——撰述方式極為多采多姿，能以諸多文學形式呈現佛教的內涵，如文、歌、訣、賦、詩等等²⁰。

除此之外，延壽所引用的典籍範圍也很廣泛，涵蓋了三教²¹，其中包括佛、道二教的疑偽經²²，甚至於連疑偽佛典的註疏也有所

¹⁹ 姑且不論延壽（904~975）擔任的職務是《宋高僧傳》所說的「吏」（《T50》，頁 887 中），或是《景德傳燈錄》所說的「鎮將」（《T51》，頁 421 下），甚至是《法華經顯應錄》所說的「北郭稅務專知官」（《卍續藏 134》，頁 865 上~下）等等，這些呈現出來的意義可以概括為延壽曾經接受過足以擔負中國官僚體系所需能力的訓練。

²⁰ 延壽的著作雖然泰半佚失，但是 61 部的篇名仍完整保留在《智覺禪師自行錄》（《卍續藏 111》，頁 164 下~165 下。以下簡稱《自行錄》），故可知。

²¹ 關於延壽的道家、道教以及儒家的學養問題，請參考下列文章：木村清孝〈永明延壽的老莊觀〉（載錄於《大正新修大藏經會員通信》77，1976 年）、王翠玲〈永明延壽的三教觀〉（刊錄於《木村清孝博士還曆記念論文集》頁 191~204，東京：春秋社，2002 年 11 月）。

²² 所謂佛、道二教的疑偽經，如《西昇經》（參見《萬善》卷下，《T48》頁 988 上）、《起世界經》（參見《萬善》卷下，《T48》頁 988 上）等。

引用²³。延壽對經典的態度之所以如此寬容，恐怕是因為他認為：

夫製論釋經，傍申佛意。或法身大士，垂跡闡助化之門。或得旨高人，依教弘法施之道。乃至義疏章鈔、銘訣讚序等，與宗鏡相應者皆當引證。是以眾生言論，悉法界之所流；外道經書，盡諸佛之所說。²⁴（下線乃筆者所加，以下皆同。另外，本稿中所見引文之新式標點符號皆為筆者詮解所得）

也就是說，延壽所在意的，與其說是文學形式、宗教屬性方面的問題，還不如說是文章、典籍的內涵問題，甚至也包括了讀者自己的根機問題。

另外，由於延壽在宗派上屬於禪宗，難免或多或少受到禪宗「教外別傳，不立文字」的觀念影響²⁵，然而由於他傳承的法眼宗在五

²³ 所謂疑偽佛典的註疏，如：宗密《圓覺經疏》、元曉《金剛三昧經論》等皆是。

²⁴ 上述引文出自《宗鏡錄》卷 99，《T48》頁 947 中。

²⁵ 「不立文字」這句話，在延壽的著作中至少出現過二次，那就是《宗鏡錄》卷 1、《註心賦》卷 1 的「此土初祖達磨大師云：以心傳心，不立文字。」（《T48》頁 417 中~下。（《卍續藏 111》，頁 1 下）。這是延壽引用自據傳乃是達磨所著的《血脈論》之語（《卍續藏 100》，頁 809），而這句話也被現代學者列舉為禪宗四大特色中的第一大（參見：宇井伯壽《禪宗史研究》〈緒言〉頁 6，東京：岩波，1966 年），因此，引用次數雖然不算多，卻份量十足。

另外，所謂「教外別傳」，表現出禪宗自認為有別於其他宗派的優越感，換句話說，它呈現出禪宗的宗派意識，而且蘊含「單傳心印」的意味。所以這句話也被視為禪宗的特色之一（參見：宇井伯壽《禪宗史研究》〈緒

家七宗之中，持有較為獨特的經典觀，例如該宗的開山祖師法眼文益與華嚴宗典籍頗有淵源，撰有〈三界唯心頌〉，也喜談華嚴的六相義，對於閱讀經典也自有見解，這些對於延壽也應造成一定的影響，所以延壽的著作中論及「心」、「華嚴」等相關議題的，前者有《論真心體訣》一卷、《住心要箋》一卷、《唯心頌》一卷、《心賦》一道等，而後者則有《華嚴寶印頌》三卷、《華嚴論要略》一卷、《華嚴十玄門》一卷、《華嚴六相義》一卷、《華嚴禮讚文》一卷等。比較遺憾的是上述諸文除了《心賦》以《註心賦》之姿保存之外，皆已佚失，所以詳細內容不得其詳。

關於某些佛典，雖然有真偽上的爭議，對此，筆者在基本上採取儘量列舉的方式，以避免挂一漏萬。例如《大乘起信論》，由於延壽明確地認定是馬鳴菩薩所造的真論，所以他在《宗鏡錄》卷2、卷45等處都明確地提及馬鳴菩薩造《起信論》²⁶，但是在近代以來，雖然屢屢有中外學者對其真偽問題議論紛紛，然而卻尚未有定論，為免遺漏，所以本論文仍予列出。

言〉頁6。水野弘元〈禪宗成立前的中國禪定思想史序說〉，《駒澤大學研究紀要》通卷15號，頁52，1957年）。當然，在《宗鏡錄》中也使用過這句話，共二次，見卷41（《T48》頁660上、660中）。然而，著名的禪宗學者柳田聖山卻遺漏了，而誤以為延壽不曾注意到「教外別傳」，實應予以修正（《初期禪宗史書研究》〈禪宗的本質——之二〉，頁473，京都：禪文化研究所，1967年）。

²⁶ 延壽認為《起信論》是馬鳴菩薩所造一事，參見：《宗鏡錄》卷2、卷45，《T48》頁421下~422上、頁682下。

一、「外道經書，無非佛說」

由於延壽的著作宏富，文體也多采多姿，顯示出他應有自己獨特的文字觀，所以我們首先著眼於他對典籍的基本態度——「外道經書，無非佛說」。至於這一態度，以延壽的主著《宗鏡錄》而言，曾出現二次，一為卷99（《T48》頁947中），另一為卷100（《T48》頁953下~954上），然而前者並未提出典據，後者則稱「本師云」，因此透過檢索，我們可以看到在智顗《摩訶止觀》中有雷同的見解，而且他明言典據是《大經》，也就是《大般涅槃經》。智顗之說如下：

釋論云：何患用世間法施？……眾生亦爾，應墮三途，聖人愍念，以世善法權接引之，令免惡趣。……《大經》云：一切世間外道經書皆是佛說，非外道說。《光明》云：一切世間所有善論，皆因此經。若深識世法，即是佛法。（《摩訶止觀》卷6上，《T46》頁77上~中）

事實上，誠如智顗所言「若深識世法，即是佛法」，也就是若能掌握佛教中心要旨，即使是世間道理，也能善加體會而使之與佛法相互融會貫通。天台宗高僧智顗的理解是如此，那麼，法眼宗的延壽又是如何呢？他的主張如下：

夫製論釋經，傍申佛意。……是以眾生言論，悉法界之所流；外道經書，盡諸佛之所說。（《宗鏡錄》卷99，《T48》頁947中）

佛語是自語、自語是佛語。故本師云：一切外道經書皆是佛

說，非外道說。（同上，卷 100，《T48》頁 953 下~954 上）

所謂「本師云」之語句，事實上搜尋不到完全相符的字句，但是誠如上文已經提及的，智顗已經為我們點明其典據是《大經》，而該經中最近似的內容一如下述：

善男子！所有種種異論、咒術、言語、文字，皆是佛說，非外道說。（北涼·曇無讖譯《大般涅槃經》卷 8，《T12》頁 412 下~413 上）

佛復告迦葉：所有種種異論、咒術、言語、文字，皆是佛說，非外道說。（劉宋·慧嚴等《大般涅槃經》卷 8，《T12》頁 653 下）

由上述兩則引文來看，《大般涅槃經》雖有南、北兩種版本，但是很明顯地兩者的重點都在談：若不執著於文字、語言的表面性意義，而能看透其內涵，則不論是什麼形式的文字、語言，都可以傳達佛教的智慧。

另外，對於言說表達的重要性，延壽也有充分的認識，所以他從實際的層面看待「以音聲為佛事」，並力圖善巧地「假以言說」而「顯示正義」。他說：

夫《宗鏡》所錄皆是佛說，設有菩薩製作、法師解釋，亦是達佛說意，順佛所言。以此土眾生皆以聞慧入三摩地故，須以音聲為佛事；顯示正義，破除邪執，非言不通。此有二義：一者約畢竟門，則實不可說。……二者約方便門，是利他行。故云如來善巧方便，假以言說，引導眾生。（《宗鏡錄》卷

100，《T48》頁 955 上~中）

也就是凡夫眾生的學習方式主要是依賴聽聞，所以即使是開示、弘傳佛法時，也不得不借助於音聲、言說。雖然從究竟的層次來看，佛法的深奧道理又哪裡是語言、文字這種有限的表達工具所能充分傳遞的，然而換個角度來看，語言、文字終究還是可以作為方便的手段以達成利它的效果，所以就連諸佛如來都不否定它們的意義，而善巧地活用，藉以引導眾生邁向真實的、解脫的康莊大道。

二、法眼宗禪僧與經典

從所屬宗派來看，雖然延壽首先師事的是翠巖令參²⁷，卻得法於天台德韶（891~972）²⁸，而德韶卻是禪宗五家中的法眼宗高僧，被吳越國尊為國師。德韶曾向吳越忠懿王錢弘俶（929~988）推薦天台宗僧侶螺溪義寂（919~987），教導天台宗教理²⁹，促成吳越

²⁷ 翠巖令參是雪峰義存（822~908）之徒、延壽之剃度師，曾住錫翠巖，後受吳越王之請，住持龍冊寺，關於他的個人傳記，可參見《景德傳燈錄》卷 18（《T51》，頁 352 下~353 上）、《祖堂集》卷 10（柳田聖山編《祖堂集索引》，京都大學人文科學研究所，1984 年），《翠山寺志》頁 69~71（《中國佛寺史志彙刊》第 3 輯第 13 冊，台北：丹青，1985 年）。

²⁸ 天台德韶在天台山屢屢重興智顗所建的許多寺剎，故有「智者後身」之稱，關於他的傳記，主要見載於《宋高僧傳》卷 13（《T50》，頁 789 上）、《景德傳燈錄》卷 24（《T51》，頁 400 上）等。

²⁹ 吳越忠懿王錢弘俶閱讀《永嘉集》時，未能明瞭其中的「同除四住，此處

國遣使向日本、韓國訪求中國佚失的佛典，開啟天台宗復興的契機。由這些事情來看，德韶雖然不是注解佛典、撰述專著的學問式僧人，但是他之珍視佛典、尊重佛法，也已經可以感受得到。

至於法眼宗的開山祖師則是法眼文益³⁰（885~958），他與華嚴宗典籍頗有淵源³¹，現仍流傳有〈三界唯心頌〉，即：

三界唯心，萬法唯識。唯識唯心，眼聲耳色。色不到耳，聲何觸眼。眼色耳聲，萬法成辦。萬法匪緣，豈觀如幻。大地山河，誰堅誰變。（《景德傳燈錄》卷 29，《T51》頁 454 上）

另外，文益雖非華嚴宗人，對於華嚴六相義也別有所見³²，於是撰

為齊；若伏無明，三藏即劣」之義，於是求教於德韶，德韶告以其說屬於天台教義，因此轉介義寂為作詳細解釋（參見：宋·志磐撰《佛祖統紀》卷 8，《T49》頁 190 下~191 上）。

³⁰ 法眼文益的著作，流傳有《金陵清涼院文益禪師語錄》（《T47》，頁 588~594 上）、《宗門十規論》（《卍續 110》頁 878~881）。

³¹ 例如《佛祖歷代通載》中提到法眼文益曾於上堂時說：「諸人各曾看《還源觀》、《百門義海》、《華嚴論》、《涅槃經》諸多冊子……」（卷 25，《卍續藏 132》，頁 625 下）。其中除《涅槃經》之外，前二書是法藏的撰述、第三書則是李通玄之著作，而且這二位對《華嚴經》的詮釋皆自成一派，由此也可知曉法眼文益對華嚴宗的經典名著知之甚稔。

³² 所謂六相，即總相、別相、同相、異相、成相、壞相，原本出自《六十華嚴》卷 24、《八十華嚴》卷 34、《十地經》卷 3、《十地經論》卷 1 等，所以自從淨影慧遠以來即為作疏解（參見：《十地義記》卷 1 末、《大乘義章》卷 3 本），但到了智儼、法藏、澄觀等人，方才將之詮釋成具華嚴

述〈華嚴六相義頌〉，敘述他所理解的總、別、同、異、成、壞等六相之義涵。他的頌文如下：

華嚴六相義，同中還有異。異若異於同，全非諸佛意。諸佛意總別，何曾有同異。男子身中入定時，女子身中不留意。不留意，絕名字，萬象明明無理事。（《景德傳燈錄》卷 29，《T51》頁 454 上~中）

除了教義上的個別詮釋之外，文益對於看經看教也自有見解³³。而延壽對於看經看教³⁴、多聞也都持正面態度，並且撰有與華嚴、六相、十玄等有關的著作。所以總體而言，由這一宗對於經典的態度來看，延壽的博覽廣蒐、致力著書立說的文人僧侶風格，自然是其來有自了。

三、延壽與經典

延壽不僅著作宏富，編撰有數量高達 61 部、197 卷的著作群

宗特色的「六相緣起」說，成為華嚴宗的重要教義。

³³ 文益曾因目睹僧人閱讀佛典，遂有感而作〈因僧看經頌〉，說：「今人看古教，不免心中闇。欲免心中闇，但知看古教。」（《景德傳燈錄》卷 29，《T51》頁 454 中~下）可知對於看經、看教的重要性，文益並不否認。

³⁴ 延壽在《宗鏡錄》中共有兩次提及「看教」，其中一次很明確地表示：「從上非是一向不許看教，恐慮不詳佛語，隨文生解，失於佛意，以負初心。或若因詮得旨，不作心境對治，直了佛心，又有何過！」（卷 1，《T48》頁 418 上）可以了解他的用心。

³⁵，而且各式文體兼備、文采可觀。雖然他的作品比較少屬於針對佛典或祖師注釋而撰著的注疏類，然而，他卻有以文學手法發揮教義內涵的《定慧相資歌》、《論真心體訣》等作品，不過令人遺憾的是，這些作品現已佚失，內容不得其詳。此外，他又有《宗鏡錄》、《萬善同歸集》、《註心賦》等引證豐富、內容翔實的現存諸作，所以即使《宗鏡錄》有「三宗知法比丘」共同編輯完成之說³⁶，仍然無法否定署名為編集者的延壽對於佛典、祖師撰著的熟悉度。例如以卷數多達一百卷的《宗鏡錄》而言，其中分為「標宗」、「問答」、「引證」三章，特別是〈引證章〉，它正是借重各式各樣的典籍以達成詮釋、說明或申論等目的的總結部分³⁷。而據〈引證章〉所言，《宗鏡錄》的引用典籍，即使僅只以〈引證章〉計數，其總數也已高達三百部，更遑論其餘二章。原文如下：

前雖問答決疑，猶慮難信。上根纔覽，頓入總持之門；中下雖觀，猶墮狐疑之地。今重為信力未深、纖疑不斷者，更引

³⁵ 此乃依《智覺禪師自行錄》之說，參見：《卍續藏 111》，頁 164 下。

³⁶ 宋·慧洪覺範（1071~1128）在《禪林僧寶傳》卷 9 以及《林間錄》卷下都提到延壽曾請賢首、慈恩、天台三宗的知法比丘會聚一處，「博閱義海，互相質難」，然後由延壽「以心宗之衡準之」，而編集完成《宗鏡錄》。參見：《卍續藏 137》，頁 479 上~下；《卍續藏 148》，頁 645 下。

³⁷ 延壽在〈宗鏡錄序〉中自述全書分為三章的用意，他說：「分為百卷，大約三章：先立正宗，以為歸趣；次申問答，用去疑情；後引真詮，成其圓信。」（《T48》頁 417 上）也就是說，〈引證章〉的方式是借助於引用「真詮」——經典、祖師之說，以完成使眾生堅定信仰佛法的目標。

大乘經一百二十本、諸祖語一百二十本、賢聖集六十本，都三百本之微言，總一佛乘之真訓。（《宗鏡錄》卷 94，《T48》頁 924 上）

對於這三百部典籍，延壽自己的分類是大乘經、祖語、賢聖集等三種，但是若以內典、外學以及宗派概念看待的話，筆者另行大致區分為：①、經律論三藏佛典，②、禪宗典籍，③、疑偽佛典，④、外典：儒道二教文獻及一般世俗典籍。其中，第②之禪宗典籍乃有真有偽，所以，第②中之偽者以及第③之疑偽佛典類就是本論文關注的焦點。

叁參、延壽與疑偽佛典

疑偽佛典在延壽現存著作的引用中，以部數而言，所佔的比率其實不算太多，但是若以次數而言，特別是以其中幾部特定的典籍來看，卻頗有意義。箇中原因一則是我們可以透過這些特定典籍及引用的內容而對中國佛教教理史有進一步的認識。再則是由於延壽以著作等身、詩文兼擅的學問僧之身，卻毫不在意疑偽佛典的非佛金口所說，而採取迥然不同於經錄僧的態度，也值得正視其中蘊含的意義。也就是說，我們換個角度思考，如果說疑偽佛典只有因應世俗需求的內容，它又如何能登大雅之堂，進入擅長佛教教義的學問僧們的視野，而滿足他們的解脫關懷、修行需求？若非如此，難道是學問僧們只是將疑偽佛典視為權宜方便的教化工具？答案究竟何在？且待探究、分析。

一、延壽引用疑偽佛典的方式及內容

雖然我們很關切延壽所引用的疑偽佛典的意義，但有必要循序漸進，首先應該將延壽所引用的疑偽佛典列出，並加以類別，然後分析內容，進而呈現箇中意義。在此，我們預計分為下列二項目進行討論：（一）延壽引用的疑偽佛典，（二）延壽引用疑偽佛典的方式及內容。

（一）延壽引用的疑偽佛典

每部佛經各有旨趣，亦即所謂「經宗」，例：「如維摩經以不思議為宗。金剛經以無住為宗。華嚴經以法界為宗。涅槃經以佛性為宗。」³⁸所以即使是疑偽佛典，也必然有其撰述旨趣，而延壽除了引用真經之外，也引用了疑偽佛典，那麼，我們不禁要問：延壽的引用疑偽佛典，是否只是著重於它們的撰述旨趣、重要內容？或者是延壽他可以因應問答之需，隨手拈來地引用，並獨具隻眼地巧思綴合、貫串諸經的意涵？到底情況如何，首先列表如下，再予討論。

* [表一] 延壽引用的疑偽佛典

〔凡例〕1、本表首先依照經→律→論→其他、的次序大略區分。

2、其次，再由典籍名稱的筆劃多寡，列出先後次第。

書名	受菩薩戒法	觀心玄樞	萬善同歸	宗鏡錄	心賦註	備註
----	-------	------	------	-----	-----	----

³⁸ 《宗鏡錄》卷2，《T48》頁427下。

典籍名		序 正續 105、 1 以下	Z 114、 森江論文	集 T 48、 958 以下	T48、 415 以 下	正續 111、 1 以下	
經	仁王經			1	9		
	占察經			0	1		
	法王經	0	0	0	3	0	
	法句經	1	1	5	10	1	
	金剛三昧經			4	27		金剛三昧經論另計
	首楞嚴經			5	72		
	淨度三昧經			1	1		
	梵網經	3		3	2		
	菩薩瓔珞本業經	3	1	0	3	1	
	進趣大乘方便經		1	0	4	1	
	提謂經			1	2		
	最妙勝定經				1		
	圓覺經	0	1	0	26	1	
	禪要經			0	4		即禪門經
	大乘起信論			6	70		即起信論

論	釋摩訶衍論			0	21		即摩訶衍論
	寶藏論				20（另有寶藏論註 1）		
其他	血脈論			0	2		
	安心法門			0	1（另暗引 2）		
	金剛三昧經論			1	9		
合計		7	4	27	288	4	

【說明】：其中引用的計算，乃採主題式的計算。

由【表一】所示，我們不難看出延壽所重視的疑偽佛典到底是哪幾部。而事實上，那幾部典籍的影響力不僅發揮於延壽當時，即使說它們至今仍持續影響著華人圈的佛教，也絕非誇大其辭。例如：屬於戒律類的《梵網經》，屬於經藏類的《仁王經》、《首楞嚴經》、《圓覺經》，以及屬於論典類的《大乘起信論》、《寶藏論》等；另外，也有現今雖已銷聲匿跡卻曾經風行一時者，也有僅僅流傳於海外者，這類典籍有《最妙勝定經》、《法王經》、《禪門經》等。

（二）、延壽引用疑偽佛典的方式及內容

綜合上述的討論，相信我們可以大略將延壽的引用方式及其

內容理出頭緒。以下我們就分為二項稍加說明，1、引用的方式，2、引用的內容。

在進入上述二項內容之前，首先由延壽的著述談起。至今為止，在談到延壽的著述書目時，主要以《自行錄》卷末第一百八件佛事所提出的書目為依據。其原文如下：

第一百八：常纂集製作祖教妙旨宗鏡錄等，法施有情。乃至內外搜揚，寄言教化，共六十一本，總一百九十七卷：宗鏡錄一部百卷、萬善同歸集三卷、……勸受菩薩戒文一卷、受菩薩戒儀一卷、自行錄一卷。（《正續 111》頁 164 下~165 下）

由於《自行錄》是延壽之徒傳法行明（932~1001）³⁹耳聞目接所得，可信度相當高，所以我們首先以之為主，然後再區分其中的存佚。事實上，延壽雖有總數多達六十一本的著述，但是他的撰述大半佚失，僥倖的是幾部主要著作如《宗鏡錄》一部百卷、《萬善同歸集》一部三卷、《註心賦》四卷、《觀心玄樞》，以及近年從敦煌文獻中確認的《觀音證驗賦》⁴⁰等都仍保存。就在這些著作中，引用經典之形式屢屢可見，而其內容則包括經典的片段或祖師的

³⁹ 關於傳法行明（932~1001）與延壽的師徒因緣及其編紀《自行錄》之事，請參見筆者論文：《永明延壽研究》〈第二篇 永明延壽的著作〉（日本東京大學人文社會科博士論文，頁 76~78，2000 年 3 月）。

⁴⁰ 關於論述敦煌殘卷的《觀音證驗賦》為永明延壽著作的論文，有王翠玲〈敦煌殘卷《觀音證驗賦》與永明延壽〉一文，收錄於《成大中文學報》第 10 期，頁 167~182，2002 年 10 月。

名言、大德的警句等，這些引用的目的就是以證明延壽自己的論述、見解之確鑿不移⁴¹。由此我們也可理解：對延壽而言，他的引證章之「引證」，就是引用經典、祖師所言而以之證成己說⁴²。以下我們僅就延壽的引用方式、引用內容略作說明。

1、引用的方式

延壽的引用方式主要分為「明引」、「暗用」，而前者又可分為直接式及間接轉引式。所謂直接式，即直接明示典據而引用原文或斟酌取材的引用，這也是最易確認、最為普遍的一種方式，如延壽《受菩薩戒法并序》中的「《梵網經》云：一切有心者，皆應攝佛戒」之文（《卍續藏》105冊，頁16下5），即為直接取材於《梵網經》文者，而這種方式，只需一經對比原典，立可分曉。原典之文如下：

一切有心者，皆應攝佛戒。眾生受佛戒，即入諸佛位。（《T24》頁1004上）

至於間接轉引式，乃是透過其他文獻的引用而間接取材，雖

⁴¹ 關於「引用」在修辭學上的定義，沈謙氏之說如下：「說話作文中，援引現成的語言文辭，以印證、補充、對照作者本意的修辭方法，是為“引用”。」（《修辭學》頁348，台北：國立空中大學，1995年元月修訂版）

⁴² 前文已經提及延壽在〈宗鏡錄序〉中自述「引證章」的用意，他說：「後引真詮，成其圓信。」（《T48》頁417上）。又，附帶一言，其實就連在「標宗章」、「問答章」中，延壽也屢屢採行「引用」的方式，這只需翻檢《宗鏡錄》的原文，便可分曉。

然也明示典據，但由於並未回歸原典，時有延續間接文獻的訛誤或省略之情況，唯有透過相關文獻的文句對比才可判別。作為這種間接轉引式的實例，如下列的（甲）段文即為轉引自《維摩經疏》者，（乙）段文乃為轉引自窺基《大乘法苑義林章》者，以下略加討論。

（甲）、諸煩惱門為佛事者，〈如《經》云：“煩惱是道場，知如實故”。《仁王經》云：眾生未成佛，菩提為煩惱。眾生若成佛，煩惱為菩提。猶如俗醫以藥成非藥，上品良醫用非藥為藥。〉眾生將諸佛心為塵勞門，諸佛用眾生心成菩提道。（《宗鏡錄》卷24，《T48》頁553上。下線乃筆者所加，以下皆同）

筆者按：這一段落若僅依據延壽提供的文字，恐怕真會誤認出自《仁王經》，其實它真正引用的是《維摩經疏》之片段，而我們只要願意對比各相關文獻的雷同部分，即可明確地判斷。

（甲1）、〈故上《經》云：“煩惱是道場。知如實故”。又《仁王經》云：“眾生未成佛，菩提為煩惱。眾生若成佛，煩惱為菩提。”猶如俗醫有其三品，下醫之流藥成非藥，中品之者以藥成藥，上品良醫用非藥為藥。〉佛亦如是，能轉煩惱總為涅槃。名為佛事也。（No. 2772《維摩經疏》卷6，《T85》頁409上）

（甲2）、〈菩薩未成佛時，以菩提為煩惱。菩薩成佛時，以煩惱為菩提。〉何以故？於第一義而不二故。（姚秦·鳩

摩羅什譯《佛說仁王般若波羅蜜經》卷上，《T8》頁 829 中）

（甲 3）、〈菩薩未成佛，以菩提為煩惱。菩薩成佛時，以煩惱為菩提。〉何以故？於第一義而無二故。（唐·不空譯《仁王護國般若波羅蜜多經》卷上，《T8》頁 839 中）

（甲 1）之段落的「經云：諸煩惱是道場，知如實故」之文，出自《T14》No. 475 姚秦·鳩摩羅什譯《維摩詰所說經》卷上（頁 542 下），而其次的「《仁王經》云：眾生未成佛……煩惱為菩提」的段落，則可在上述（甲 2）、（甲 3）中找到雷同的文字，但不無遺憾的是，（甲 2）、（甲 3）之文與（甲）、《宗鏡錄》卷 24 之文略有異同（例如：眾生↔菩薩、菩提↔以菩提、煩惱↔以煩惱），所以不論是就文字上或引文的整體來看，最相符的莫過於《T85》No. 2772 的《維摩經疏》卷 6 之片段（頁 409 上）。

（乙）、又“《瑜伽》等中明離繫之方便，亦名三解脫門。表印深理，名三無生忍。《大智度論》顯示差別，名四悉檀。諸論以後觀細，亦名四如實智。《仁王經》中位別印可，亦名五忍。如是一切雖異名說，皆是此中唯識境智差別名也。”（《宗鏡錄》卷 29，《T48》頁 585 上 24~29）

筆者按：（乙）文係引用 No.1861 唐·窺基《大乘法苑義林章》卷 1 之片段，但並不是全文的完整引用，而是採用揀選所需、任意去取的方式，試看《大乘法苑義林章》之原文便可知曉：

《瑜伽》等中明離繫之方便，亦名三解脫門；表印深理，名

三無生忍。唯能觀，非所觀，唯本·後二智，通真及俗。四名有四，菩薩地中明義總集，名四嚙拖南，諸行無常、有漏皆苦、諸法無我、涅槃寂靜。《大智度論》顯宗差別，名四悉檀：一、世界悉檀，二、第一義諦悉檀，三、對治悉檀，四、各各為人悉檀。此上二門通能所觀、真俗三智。諸論以初觀麤，亦名四尋思。唯能觀，非所觀；唯加行智，非中、後智。通真俗二。諸論以後觀細，亦名四如實智。亦唯能觀，非所觀。通三智，真俗所攝。五名有一，《仁王經》中位別印可，亦名五忍。一、伏忍：在地前伏印故。二、信忍：在初、二、三地。……五、寂滅忍：在十地佛地因果位中圓滿寂故。唯能觀，非所觀。初唯加行智，後可通餘智，皆通真俗。或名六現觀、七覺支、八聖道、九奢摩他、十無學法、四念住、四正斷、四如意足、五根、五力等。非菩薩正觀，故不別說。如是一切雖異名說，皆是此中唯識境智差別名也。（《T45》頁 260 下 22~261 上）

由上述的兩則間接轉引《仁王經》之例，我們已經可以充分感受到延壽熟悉地活用經典、教理的超高能耐。另外，《宗鏡錄》的引文也可供對校，如其「大智度論顯示差別」之語在《大乘法苑義林章》中則作「大智度論顯宗差別」，雖僅一字之差（但誤字因形近而訛誤的可能性極大），卻提供思考的空間，也別具意義。

至於「暗用」，意指「引用時並未指明出處，直接將引文編

織在自己的文章中」⁴³，這種修辭方式在延壽的文章中屢見不鮮，如《宗鏡錄》卷 44 中看似引用的《像法決疑經》之文，實際上乃是轉引灌頂《觀心論疏》之文（《T46》頁 587 下 15~588 上 16）⁴⁴，但是延壽卻完全沒有提及灌頂或《觀心論疏》。它的原文如下：

“若不觀心內證，法律禪師等各有十種過患，如《像法決疑經》云，三師破壞佛法，略各有十過。一、法師十過者：（一）但外求文解，而不內觀修心。……（十）非但不能光顯佛法，亦乃破於佛法也。禪師十過者：（一）《經》云：假名阿練若，納衣在空閑，自謂行真道，好說我等過。……（十）非止不能光顯三寶，亦乃破佛法也。律師十過者：（一）但執外律，不識內戒。……（十）非止不能光顯三寶，亦乃破佛法也。”（《T48》頁 675 中~下。灌頂《觀心論疏》，《T46》頁 587 下~588 上）

⁴³ 上述定義乃採沈謙氏之說，參見：氏著《修辭學》頁 348。另外，杜淑貞氏更簡要地定義說：「引用時不曾指明出處，叫做“暗用”。」（《現代實用修辭學》頁 292，高雄：復文，2000 年 3 月初版一刷）

⁴⁴ 永明延壽的敘述方式，讓人不疑有他，當下認為《像法決疑經》就是典據，所以入矢義高編《馬祖語錄》（頁 105）、冉雲華〈延壽的戒律思想初探〉（收入《從印度佛教到中國佛教》，頁 250~251）都有此誤認，但是其實並未能在現存經文中找到相當的文句。透過對比，我們發現實際情況是章安灌頂在撰述《觀心論疏》卷 1 時，為注釋智顗《觀心論》的「像法決疑明，三師破佛法，為是因緣故，須造觀心論」之語（《大正藏》46，頁 585 上），而詳細論述的內容（《大正藏》46，頁 587 下~588 上）。

而《像法決疑經》中言及法師、禪師、律師的唯一內容，現列述於下，以利對照。

諸惡比丘於此義中不能解了，誹謗不信，隨相取義，歷劫受殃。是諸比丘亦復自稱我是法師、我是律師、我是禪師，此三種學人能滅我法，更非餘人。此三種人迭相說過、迭相毀訾，此三種人入於地獄猶如箭射。（《T85》頁 1337 上~中）

筆者按：《宗鏡錄》卷 44 與灌頂《觀心論疏》所謂的《像法決疑經》之文，意圖說明觀心內證對於不論是法師、律師或禪師等三類修行者的必要性，以及明確指出這三類修行者若缺乏實修時，將導致他們各各形成十種過患。擴大思考的話，其實藉由這段文句的內容，可以知道當時中國佛教界內所發生的弊病，可以說凡是對教理理解有限的法師，或是指盲修瞎練，甚至是為貪圖名利而坐禪的人，以及對戒律的精神不能掌握的律師，都「非止不能光顯三寶，亦乃破佛法也」，換句話說，這些人都成了「師子身上蟲」。不過，延壽對教界的批判卻僅止於此，因此他只被現代學者視為「溫和派」⁴⁵。話又回到主題，即延壽的這一長段落的敘述方式並未標明真正的典據及其作者，所以屬於暗用式。

引用、引證的方式，不只是延壽個人的撰述方式，事實上它也是中國自古以來常用的修辭方式之一⁴⁶，目的在於借用經典或前

⁴⁵ 冉雲華氏在整理延壽的戒律思想時，說：「延壽對戒律的態度屬於溫和派。」（《永明延壽》頁 178，台北：東大，1999 年 6 月初版）。

⁴⁶ 「引用」作為修辭方法之一，常見相關著作加以定義、論述，如：黃慶萱《修辭學》頁 99（台北：三民，1986 年 12 月增訂初版）、沈謙《修辭學》

人的金言、警句或美文，用以印證自己的見解或主張之正確性，甚至是賦予權威性。至於其方式，則不論是「明引」、「暗用」或直接式、間接式，它們的具體內容表達都可能或長或短，長者甚至是全章節的長篇大論式，短者甚至也有凝縮成名言警句或典故的。就以後二者的名言警句式、典故式而言，例如：《圓覺經》的「六塵緣影」、《法句經》的「森羅萬象」、「裏香紙」等。以下即實地討論引用的內容。

2、引用的內容

延壽所引用的內容，主要依延壽各著作之旨趣不同而有相應的需求，當然也會因問答的內容或文脈的發展、語勢的表現等而有個別差異。如《宗鏡錄》、《註心賦》、《觀心玄樞》中的引用多環繞「心」的相關問題，《萬善》的則多與善行、善業有關，而《受菩薩戒法并序》乃聚焦在「戒律」上。以下就先大致分類、整理而後稍作簡介。

2-1·教義類

2-2·戒律類

2-3·禪宗關係類

2-4·其他：如疑偽佛典的註疏、外道的疑偽經等

在上述四類中，〈2-1·教義類〉的類型占最多數，而藉由這一類型也可理解延壽引用時的重點，以及他的著作所關注的佛法

（頁 348~349）、杜淑貞《現代實用修辭學》（頁 277~297）等。

內容何在。這一類又可細分為：

2-1-1·討論觀法

2-1-2·談論心、佛性

2-1-3·修行方法及次第

2-1-4·重要名相詮解

以下，我們逐一探討上述四項主要內容。首先是〈2-1-1·討論觀法〉的甲、《占察經》，乙、《進趣大乘方便經》，丙、《圓覺經》。

甲、占察善惡業報經

這部典籍別名《占察善惡經》、《占察經》。依據經錄之說，本經為天竺三藏菩提燈譯，共二卷，收錄於《T17》No. 839，頁 901 下~910 下。

透過檢索，《宗鏡錄》中以《占察經》名引用者僅有 1 則，而《萬善》中則毫無引用。但特殊的是延壽卻三番兩次地以《進趣大乘方便經》的經名加以引用（共有 4 則），然而這一經名卻至今仍然無法檢索到任何相關資訊，甚至連相關語彙也難可得見，因此目前尚無法理解延壽為何合併使用二經名，甚至於偏重罕見的《進趣大乘方便經》之經名。

《宗鏡錄》中以《占察經》名引用的唯一一則，其內容極簡要，旨在提出二種觀門及其適合的根機，但並未深入引用詳細內容。其原文如下：

又《占察善惡經》立二種觀門：為鈍根人立唯心識觀，為利

根人立真如實觀。又起信論云……。⁴⁷

筆者按：此文採自《占察善惡業報經》卷下，《T17》頁 908 中~下。由其下的「又起信論云」，可知引文對於內容中提及的「唯心識觀」、「真如實觀」等觀法，並未詳細說明，但事實上，延壽卻在《宗鏡錄》的其他段落中以《進趣大乘方便經》名而加以引用、解說。所以以下我們就探討《進趣大乘方便經》之引用。

乙、《進趣大乘方便經》

本經與上述《占察經》應為異名同經，這裡就直接切入討論。在《宗鏡錄》中，以《進趣大乘方便經》名引用的共有 4 則，其內容分別如下：

第 1 則、問：真心行相有何證文？答：……又心者，統攝諸法，一切最勝，無一法而不攝。……進趣大乘方便經云：〈真如實觀者，思惟心性無生無滅，不住見聞覺知，永離一切分別之想。〉（卷 3，《T48》頁 432 上）

筆者按：原典應為《占察善惡業報經》卷下，其原文如下：

若學習真如實觀者，思惟心性無生無滅，不住見聞覺知，永離一切分別之想。漸漸能過空處、識處、無少處、非想非非想處等定境界相，得相似空三昧。得相似空三昧時，識想受行羶分別相不現在前。從此修學，為善知識、大慈悲者守護

長養，是故離諸障礙。（《T17》頁 908 中）

如果僅僅只看上述第 1 則「進趣大乘方便經云：真如實觀者云云」的內容，極可能採取如何修習「真如實觀」的角度加以理解，但若思考這一解答的問題所在，也就是「問：真心行相有何證文」，並密切配合「心者，統攝諸法，一切最勝，無一法而不攝」之內容而重新全盤考量的話，那麼在《宗鏡錄》的引文與原典的原義之間就存在相當大的差異了。也就是說，依筆者的理解，延壽在這一組問答中，透過諸多經典的引文並配合穿插他自己的見解，所欲解明的是「真心」的行相，亦即真心的修行成果展現。因此，若達成真心狀態的修行者，他（她）所到達的境界就是「真如實觀」所呈顯的樣態。

「真如實觀」另外又與「唯心識觀」相搭配，以「唯識二觀」的組合出現。對於所謂的「唯識二觀」，延壽在《宗鏡錄》卷 35 特予提出，它的內容如下：

第 2 則、次約觀分別者，唯識宗立二種觀、華嚴宗立四觀、天台教立三觀、普賢門立十觀。唯識二觀者，（一）唯心識觀，（二）真如實觀。《進趣大乘方便經》云：“1 若依一實境界修信解者，應當學習二種觀道，一唯心識觀，二真如實觀。學 2 唯心識觀者，所謂於一切時、一切處，隨身口意所有作業，悉當觀察，知唯是心。乃至一切境界，若心往念，皆當察知，勿令使心無記、攀緣，不自覺知。於念念間悉應觀察，隨心所有緣念，當使心隨逐彼念，令心自知，知已內心自生想念，非一切境界有念有分別也。所謂內心自生

⁴⁷ 《宗鏡錄》卷 10，《T48》頁 473 下。

長短好惡、是非得失、衰利有無等見，無量諸想，而一切境界未曾有想起於分別。當知一切境界自無分別想故，即自非長非短、非好非惡，乃至非有非無，離一切相。如是觀察一切法唯心想生，若使離心，則無一法一相而能自見有差別也。】
 ③〈真如實觀者，思惟心性無生無滅，不住見聞覺知，永離一切分別之想。〉”（《T48》頁 621 上~中）

上述第 2 則引文很明確地是在討論各宗派、各典籍對觀法的見解，所以在上述第 1 則引文中已經提起的「《占察善惡經》立二種觀門云云」之說，在此卻轉變成「唯識二觀」，並且與第 1 則的《宗鏡錄》卷 3 之說相同，都已經改採《進趣大乘方便經》之經名。

另外，第 2 則引文的第①、②的二個段落之典據為《占察善惡業報經》卷下（《T17》頁 908 上），而且其第②段落的文句，又見於延壽的《觀心玄樞》第十問⁴⁸。至於第③段落的「真如實觀云云」之文句，正是再度注意上述第 1 則引文的內容的表現。

至於第 3 則及第 4 則的引文都是旨在探討「心」，所以另行

⁴⁸ 森江俊孝氏所發現的《觀心玄樞》寫本的逸文，現今收藏於日本天理大學圖書館。有關書誌上的相關情況以及其翻刻文，請參看森江俊孝論文〔1977〕〈新出資料・逸文《觀心玄樞》研究〉（刊載於《曹洞宗研究員研究生研究紀要》第 9 號）。至於談及「唯心識觀云云」的段落——第十問的內容，乃翻刻於該學報第 82 頁第 1~5 行。但該段落在《卍續藏》的版本中並未收錄（111 冊，頁 847~870），這是因為它的卷首殘缺之故。順帶提及，透過和天理本的相互比對，可以確定《卍續藏》本的《觀心玄樞》所缺的是第 1 至 24 問、所殘的是第 25 問。

移至下文「（2）、談論心、佛性」的部分再進行討論。

由上述《占察經》的引用情況來看，延壽絲毫沒有先經過討論經典真偽的過程，而是在問答中，針對經文內容或文勢之需而直接引用。從這種情況來判斷，也許我們可以猜測，經典真偽的問題應該是在搜尋、處理資料之前即已先斟酌、考量過了，因為延壽一方面說「外道經書，無非佛說」，顯示出他重視內涵不特別在意宗教隔閡的態度，但是另一方面他卻也不是全然無所區分，例如他也曾表示下列的意見：

後儒皆以言詞小同，不觀前後本所建立，致欲渾和三教。但見言有小同，豈知義有大異。（《宗鏡錄》卷 46，《T48》頁 687 下）⁴⁹

因此，又說：

是知不入正宗，焉知言同意別；未明已眼，寧鑒名異體同。所以徇語者迷、據文者惑。（同上）

也就是說，凡「徇語者」、「據文者」這類死在文面表層意義者都無法深刻體解佛法的內涵，自然延壽也不得不在處理態度上有不同的對應了。所以雖然可以說，延壽並未特別在意經典的真偽問題，他所關心的焦點只在於內容是否符合於他所認知的、實踐的佛法內涵，但這在現實上仍必須照顧眾生的素質、理解力。

⁴⁹ 此段文字的典據，延壽雖未明言，其實卻是轉引自清涼澄觀《華嚴經隨疏演義鈔》卷 14，《T36》頁 105 中。也就是說，這表示延壽接受澄觀的見解。

丙、《圓覺經》

《圓覺經》在延壽的著作中，也是相當受重視的典籍。那麼，延壽重視它的理由何在呢？就以扣緊本項主題的觀法來看，例如延壽在《宗鏡錄》卷 66 引用云：

是以世間羶浮，不於自身子細明察，妙觀不習，智眼全盲。執妄迷真，以空作有。若能善觀，即齊諸聖。如《圓覺經》云：〈爾時世尊告普眼菩薩，……彼新學菩薩及末世眾生，欲求如來淨圓覺心，應當正念，遠離諸幻。先依如來奢摩他行，堅持禁戒，安處徒眾，宴坐淨室，常作是念：我今此身四大和合，所謂髮毛爪齒、皮肉筋骨、髓腦垢色，皆歸於地。唾涕膿血、津液涎沫、淡淚精氣、大小便利，皆歸於水。煖氣歸火，動轉歸風，四大各離。今者妄身當在何處？即知此身畢竟無體，和合為相，實同幻化。……彼愚癡者說淨圓覺實有如是身心自相，亦復如是，由此不能遠於幻化〉。（《T48》頁 790 中~791 中）⁵⁰

筆者按：其實《宗鏡錄》中共有兩次引用這一長段落⁵¹，而在卷 66 這裡所強調的是「若能善觀，即齊諸聖」。也就是遵循如來實踐

⁵⁰ 出自《圓覺經》，《17》頁 914 中 14~915 上 28。又筆者按：「宴坐淨室」之「淨室」，在原典中乃作「靜室」；另外，「煖氣歸火」的「煖氣」，在原典中乃作「暖氣」。

⁵¹ 所謂《宗鏡錄》中的兩次引用，即為卷 66、卷 79，《T48》頁 790 中~791 中、856 上~中。

的奢摩他（skt. samatha，止）行，嚴守禁戒，而後在靜室宴坐⁵²，透過「觀」而了解自己的身、心之實相，然後「圓覺普照」，淨圓覺心得以發揮本能，不再為幻化的假象所迷惑。另外，緊接在下的經文提出作、止、任、滅的四種禪病之說⁵³，這種說法是《圓覺經》獨家之說，而延壽也注意到了，所以引用如下：

善男子！如昨夢故，當知生死及與涅槃，無起、無滅、無來、無去。其所證者，無得無失，無取無捨。其能證者，無作、無止、無任、無滅。於此證中，無能無所，畢竟無證，亦無證者。一切法性，平等不壞。善男子！彼諸菩薩如是修行、如是漸次、如是思惟、如是住持、如是方便、如是開悟。求如是法，亦不迷悶。（《宗鏡錄》卷 66，《T48》頁 791 中）

⁵⁴

而直至宋元明時期，這四種禪病之說在禪門中仍舊持續發揮影響

⁵² 筆者在此選擇「靜室」而非「淨室」的原因，是因為不論是《圓覺經》的原文或《宗鏡錄》卷 79 之引用皆作「靜室」，可知此處的《宗鏡錄》卷 66 之「淨室」應為謬誤。

⁵³ 禪病之說，常見的是源自印度的四百四病說，而中國僧侶透過止觀的實修，也證實身心、四大的變化和異常，如：智顗在《釋禪波羅蜜次第法門》卷 4（《T46》頁 505 中）、《小止觀》〈治病患第九〉等之中即已提出。而《圓覺經》的四病說，乃特別指出在尋求圓覺性、淨圓覺心時，經常產生的四種心態上的病況。

⁵⁴ 引自《圓覺經》，《17》頁 915 上。

力⁵⁵。

上文以三部經的引用內容，簡要說明延壽著作中所引用的疑偽佛典有討論觀法內容者。其次，將討論涉及心、佛性的疑偽佛典。

2-1-2·談論心、佛性

疑偽佛典雖有不少重視現實人生需求的內容，但是也有從教義的層面著手的，而談論心、庵摩羅識、佛性也是其中的一部分，談及這類內容而受延壽重視、引用的也不在少數，如甲、《進趣大乘方便經》，乙、《法王經》，丙、《仁王般若經》，丁、《圓覺經》，戊、《金剛般若經》等等。

甲、《進趣大乘方便經》

《進趣大乘方便經》云：佛言：[A] “一實境界者，謂眾生心體從本已來不生不滅”，乃至 [B] “一切眾生心、一切二乘心、一切菩薩心、一切諸佛心，皆同不生不滅，真如相故。” 乃

⁵⁵ 舉例來看，如淨善重集《禪林寶訓》卷1中說：「白雲謂演祖曰：禪者智能，多見於已然，不能見於未然。止觀定慧，防於未然之前。作止任滅，覺於已然之後。故作止任滅，所用易見；止觀定慧，所為難知。惟古人志在於道，絕念於未萌。雖有止觀定慧、作止任滅，皆為本末之論也。所以云：若有毫端許言於本末者，皆為自欺。此古人見徹處，而不自欺也（實錄）。」（《T48》頁1019下）這一段說明楊岐方會的弟子白雲守端（1025~1072）向其徒五祖法演（1024~1104）告誡修禪者常見的弊病，並明示止觀定慧與作止任滅之差異所在。

至 [C] “盡於十方虛空、一切世界，求心形狀，無一區分而可得者。……是故但說一切諸法依心為本。當知一切諸法悉名為心，以義體不異，為心所攝故。又一切諸法從心所起，與心作相，和合而有，共生共滅，同無有住。以一切境界但隨心所緣，念念相續故，而得住持，暫時而有。”（《宗鏡錄》卷5，《T48》頁439中~下）

筆者按：這就是筆者在上文中提及的《宗鏡錄》中所引用的《進趣大乘方便經》的第3則，而在上述第3則所出現的第[A]、[B]、[C]等三大段文句，也出現在延壽《註心賦》卷1，《卍續藏》111冊，頁31下~32下⁵⁶。事實上，透過檢索，可以發現它的典據應是《占察善惡業報經》卷下，《T17》頁907上~中。又，透過對比，可以瞭解延壽所謂「乃至」的二處，都是省略部分原文之意，這也是《宗鏡錄》中常用的省略手法。另外，第3則與上述第2則相同，都是先由「一實境界」切入話題，然後再引出重點內容——「一心」，而所云「眾生心體從本已來不生不滅」、「一切諸法悉名為心」等等，這些正符合《宗鏡錄》一書的編集旨趣——探討心的體、相、用等相關問題。

其次，《宗鏡錄》中尚有《進趣大乘方便經》的第四則引用：

《進趣大乘方便經》云：“心義者有二種相，一者內心相，二者外心相。內相者復二：一真，二妄。所言真者，謂心體本相如如不異，清淨圓滿，無障無礙，微密難見。以遍一切

⁵⁶ 《註心賦》卷1運用《進趣大乘方便經》以詮解「感現而唯徇吾心，美惡而咸歸我識」之賦文（《卍續藏》111冊，頁31下）。

處，常恒不壞，建立生長一切法故。所言妄者，謂起念分別、覺知、緣慮、憶想等事。雖復相續，能生一切種種境界，而內虛偽，無有真實。不可見故！所言心外相者，謂一切諸法種種境界等，隨有所念，境界現前。故知有內心及內心差別。如是當知內妄想者為因為體，外妄想者為果為用。依如此等義，是故我說一切諸法悉名為心。……所謂一切法畢竟無體，本來常空，實不生滅。如是一切法實不生滅者，則無一切境界差別之相，寂靜一味，名為真如第一義諦自性清淨心。彼自性清淨心湛然圓滿，以無分別相故。無分別相者，於一切處無所不在。無所不在者，以能依持建立一切法故。”（卷84，《T48》頁881上~中）

而上述第4則的內容與《占察經》卷下（《T17》頁907中~下）全然相符。但是《占察經》的表述是「以一切境界但隨心所緣，念念相續故，而得住持，暫時為有」作為前提，而後發揮「心義者，有二種相云云」的說明。在延壽這段頗長的引文中，他著眼的是心之真、妄以及心之內、外相狀的問題。

乙、《法王經》

本經之全名應為《蹬刀梯解脫道甘露藥流淥泉如來智心造服者除煩惱法王經》，別名則為《涅槃般若波羅蜜經》。此外，也有經名中雜有「法王」字樣的其餘經典，如：《大法尊王經》一部31卷⁵⁷、《諸佛下生大法王經》60卷⁵⁸等等，但由於這些經典現

⁵⁷ 《大法尊王經》的經錄資料，可參見：武周·沙門明佺等撰《大周刊定眾經目錄》卷15〈偽經目錄〉，《T55》頁473上。

已不存，所以不知這幾部經典的異同情況如何。

本經現今以《佛說法王經》之名收錄於No.2883，《T85》頁1384下~1390上；至於敦煌本，則收錄於斯坦因2692號（即《T85》本）、北圖的日30號、淡36號、鹹26號，以及最近的《國家圖書館藏敦煌遺書》第九冊，〈北敦00630號法王經126〉。除了漢文本之外，事實上本經也有藏文本、粟特文本，前者為收錄於敦煌藏文本《法王經》、西藏大藏經入藏本《正法王大乘經》⁵⁹，後者的三個粟特文譯本，都屬大谷文書（No.2326、No.2437、No.2922），都收藏在京都的龍谷大學⁶⁰。

本經典在《宗鏡錄》中的引用共3則，在《萬善》中則未見引用。至於其他中國典籍引用本書的狀況，若根據沖本克己氏之說，另有《百丈廣語》⁶¹、《白氏文集》⁶²。除此之外，主要是西

⁵⁸ 《諸佛下生大法王經》的經錄資料，請參考：智昇撰《開元釋教錄》卷18〈別錄中疑惑再詳錄第六〉，《T55》頁677上。

⁵⁹ 詳情請參見沖本克己氏〈禪宗史上的偽經——關於法王經〉一文，《禪文化研究所紀要》10，頁31~38，1978年6月。

⁶⁰ 參見：陳國燦、劉安志主編《吐魯番文書總目》，武昌：武漢大學出版社，2005年6月一版。

⁶¹ 沖本克己氏之說見於其〈禪宗史上的偽經——關於法王經〉一文，頁42~43。但根據筆者比對的結果，刊載於宇井伯壽《第二禪宗史研究》中的〈附錄·百丈大師廣語〉（頁396~423，東京：岩波，1941年一刷）及《四家語錄》卷2〈洪州百丈山大智禪師語錄〉、卷3〈百丈廣錄〉等之中，完全沒有明言引用《法王經》的例子或類似文句的表現。因此，我們不得不說：上述間接轉引柳田聖山氏所列典據的沖本氏之說，其實有待修正。

⁶² 白居易之引用文，見載於《全唐文》卷765或《白氏文集》卷45〈與濟法

藏對它的翻譯、注釋、抄寫了⁶³。不過，正如上文所述，它另有栗特文譯本，所以也應對之進行研究、討論。

以下我們就針對《宗鏡錄》中的3則引文略為探討。

第1則、今宗鏡中亦復如是，正直捨方便，但說無上道。一切諸法中，唯以等觀入。若執方便，廣辯諸乘，則失佛本懷，違於大旨。如《法王經》云：〈若定根機，為小乘人說小乘法，為闍提人說闍提法，是斷佛性，是滅佛身，是說法人當歷百千萬劫墮諸地獄。何以故？眾生之性即是法性〉，從本已來無有增減，云何於中分別藥、病？如是解者，即一切法非佛法矣。（卷13，《T48》頁488上）

而《法王經》的原文則如下述：

一切眾生皆有佛性，無無佛性。但覺有遠近，無無法身分者。若定根機，為小乘人說小乘法，為闍提人說闍提法。若如是說，即名不說佛道法，是斷佛性，是滅佛身，是說法人當歷百千萬劫墮諸地獄。縱佛出世，由不得出。縱令得出，若生人中，即生邊地下賤無有三寶處，缺唇無舌，獲如是報。何以故？菩薩、眾生之性則是法性。（《T85》頁1388上）

二文對照之餘，相信我們很容易就能發現《法王經》的內容較為詳細，而且是針對「一切眾生皆有佛性」作完整的說明，然後再

師書）。沖本氏曾實際比對白居易與《宗鏡錄》之引用文的文字異同，發現有二則相同，詳情請參見《禪文化研究所紀要》10，頁56~57。

⁶³ 參見：沖本克己〈禪宗史上的偽經——關於《法王經》〉，頁56~58。

將佛性與法性相連結。至於《宗鏡錄》之引用，則偏重於等觀，故能不因執著於方便，反而導致失佛本懷，因此它的重點在於掌握「眾生之性則是法性」。

至於第2則、第3則的引文其實在《法王經》中的文脈乃前後相關聯，所以合併討論。

第2則、一味真心亦復如是。凡聖境智，一際無差。所以《法王經》云：“一切眾生一心佛性平等，等諸法故。”只為真心不守自性，隨緣轉動。於轉動處，立其異名。（《宗鏡錄》卷80，《T48》頁858下）

第3則、寂滅者，所謂一心。一心者，是最勝三昧，從此能生自證聖智，以如來藏而為境界。《法王經》云：“於諸法中若說高下，即名邪說，其口當破，其舌當裂。何以故？一切眾生心垢同一垢、心淨同一淨。眾生若病，同一病，眾生須藥，應須一藥。若說多法，即名顛倒。何以故？為妄分別析善惡法，破一切法故。隨機說法，斷佛道故。”釋曰：同一病須一藥者，以一心為病，還以一心為藥。（《宗鏡錄》卷94，《T48》頁928上）

上述第2則、第3則引文之《法王經》原文如下：

當時²“一切眾生皆同一病。一心一佛性，一性平等，等諸法故”。³“於中若說高下，即名邪說，其口當破，其舌當裂。何以故？一切眾生心垢同一垢，一切眾生心淨同一淨。何以故？一切眾生一心淨，則同一善法淨；一切眾生一心垢，

則同一十惡垢。眾生若病，同一病；眾生須藥，應須一藥。若說多法，即名顛倒。何以故？為妄分別善惡法、破一切法故。隨基說法，斷佛道故。”菩薩若當說法，當如如相說。（《T85》頁 1387 下）

這二則的引文一與原文對比，其間差異更為明確，也就是說，在《宗鏡錄》和《T85》之間，二者的《法王經》版本有別，《T85》的可以說是詳細版，而《宗鏡錄》的則是簡略版，雖然如此，也足以無誤地表現原典的義涵，即眾生之「一心佛性平等」。

總結上述三則《宗鏡錄》的引文來看，它們的重點可以說是在於「一切眾生一心佛性平等」以及「應病與藥」隨宜說法的基本態度。

丙、《仁王般若經》

簡稱《仁王經》。關於本經，據傳共有晉·法護等三譯本，但現今僅存二譯，即為：

A、No. 245 姚秦·鳩摩羅什譯《佛說仁王般若波羅蜜經》二卷，《T8》頁 825 上 ~834 上。

B、No. 246 唐·不空譯《仁王護國般若波羅蜜多經》二卷，《T8》頁 834 下~845 上。

但是，即便有上述譯者、譯經等的資訊，然而關於《仁王經》這部經典的偽經嫌疑也自古已有傳聞，例如，智顗《仁王護國般若經疏》卷 1 所說的：「古人云《仁王經》非正傳譯」（《T33》頁 254 中）即是。然而對於這部有偽經嫌疑的典籍，延壽不但沒有發言批判，反而加以引用，所以根據檢索獲得的結果，在《宗鏡錄》

中有 9 則，在《萬善》中有 1 則，合計共十則，其中論及「心」與「識」的內容如下：

問：覺海澄源，一心湛寂。云何最初起諸識浪？答：雖云識浪，起處無從，無始無生。……《仁王般若經》云：“爾時世尊告波斯匿王：汝先問云：復以何相而住觀察？菩薩摩訶薩應如是觀：以幻化身而見幻化，正住平等，無有彼我。如是觀察，化利眾生。然諸有情，於久遠劫，初剎那識，異於木石，生得染淨，各自能為無量無數染淨識本。從初剎那不可說劫，乃至金剛終一剎那，有不可說不可說識，生諸有情色心二法。色名色蘊，心名四蘊，皆積聚性，隱覆真實。”（《宗鏡錄》卷 57，《T48》頁 744 中）

筆者按：此則引文出自 B 譯本的不空譯《仁王護國般若波羅蜜多經》卷上，《T8》頁 838 中~下。文中提及「識」，由「識」產生色法（色蘊）、心法（其餘四蘊）——也就是五蘊，由此而蒙蔽了有情眾生對萬法應有的真實覺知。這則引文是延壽在回應為何清淨心會於「最初起諸識浪」的疑問時，繼《起信論》、《摩訶衍論》之後所提起的典據。

丁、《圓覺經》

本經相傳為唐·佛陀多羅譯，全名為《大方廣圓覺修多羅義經》，現今收錄於《T17》，No. 842，頁 913 上~922 上。

對本經的引用，在《宗鏡錄》中共引用 26 則，其中亦有重複引用者。而《萬善》中則全無引用。另外，《觀心玄樞》引用 1

則、《註心賦》也引用 1 則。其中談及「心」的內容如下：

思空山本淨禪師語京城諸大德云：汝莫執心！此心皆因前塵而有，如鏡中像，無體可得。若執實有者，則失本原，常無自性。《圓覺經》云：〈妄認四大為自身相，六塵緣影為自心相〉。（《宗鏡錄》卷 1，《T48》頁 419 上）

筆者按：這則內容的引用不僅一次，另可見於《宗鏡錄》卷 3，《T48》頁 431 中。其原典則出自《圓覺經》，《T17》頁 913 中。引用中所出現的「四大」、「六塵」都是常見的名相，前者的「四大」指地、水、火、風之四種物質組成要素，而「六塵」則指色、聲、香、味、觸、法之六境。另外，「緣影」是指唯識家將心識分為四分中的相分，由於是因見分緣慮外塵而生之外塵影像，故謂之緣影。也就是說，延壽藉由引用這兩句《圓覺經》的文句，以表示心之無自性、無實體可得。

戊、《金剛三昧經》

據云本經為北涼時期的譯本，但譯人名號已經佚失不詳，現收錄於《T9》No. 273，頁 365 下以下。歷代以來，其註疏僅見新羅國沙門元曉述《金剛三昧經論》3 卷，《T34》No. 1730 頁 961 上~1008 上。其實，本經的偽撰時期約在玄奘（600~664）譯出《般若心經》至元曉（617~686）完成《金剛三昧經論》之間⁶⁴。

⁶⁴ 水野弘元明確地表示「可認為《金剛三昧經》是出現於 648~665 年的十數年之間。」（〈菩提達摩的二入四行說與金剛三昧經〉，其中譯本收入《1979 年佛學研究論文集》頁 117，佛光山文教基金會，1994 年 9 月初版）

延壽的現存著作中，對本經及其註疏的引用可分為三種情況，即：（1）單獨引用經文，（2）單獨引用註文，（3）經註合引。其中以（1）的情況最常見，而（2）僅有 2 次，分別見於《宗鏡錄》、《萬善》⁶⁵。至於（3）的情況，顯示的意義是元曉《金剛三昧經論》不論是在幫助理解《金剛三昧經》文或是在個別見解方面，都有值得參考的地方。特別是《金剛三昧經》在與禪宗的關係上早就受到注意⁶⁶，另外，它也被視為網羅了中國由南北朝至隋朝時期的所有有問題的教理學說，這是由於它所探討的正是「心」、「心源」⁶⁷，所以正如下述引文中所可見到的，它與「識」的理論也有所關連了。延壽在這部分是藉由《金剛三昧經》以強調九識說，尤其是第九識的庵摩羅識。

問：以何經論，證有九識？答：《楞伽經》說頌云：由虛妄

⁶⁵ 關於《金剛三昧經》及元曉《金剛三昧經論》在延壽的現存著作中的引用次數，水野弘元在其《偽撰的法句經》頁 29 及註 30 中曾提及《萬善》中引用《金剛三昧經》共 5 次，但該書卷下（《T48》頁 983 下）的相對應原典出處則以「？」表示，現據筆者查核的結果，該處實際上應出自《金剛三昧經論》，所以宜由 5 次更改為 4 次（《駒澤大學佛教學部研究紀要》19 號，1961 年 3 月）。

⁶⁶ 例如水野弘元撰有〈菩提達摩的二入四行論與金剛三昧經〉一文，收錄於《駒澤大學佛教學部研究紀要》13 號，頁 33~57，1955 年。其中有關「二入」的部分，也受到延壽的注意、引用，將於下文討論。

⁶⁷ 《金剛三昧經》文中雖然並未出現「心源」之語詞，但是在元曉《金剛三昧經論》中卻在詮釋「心」時，云：「心無邊際者，歸一心源，心體周遍，遍十方故無邊，周三世故無際。」（卷下，《T34》994 上）

分別，是則有識生。八九識種種，如海泉波浪。又^[1]《金剛三昧經》云：〈爾時無住菩薩而白佛言：尊者！以何利轉而轉眾生一切情識入庵摩羅？佛言：諸佛如來常以一覺而轉諸識入庵摩羅。何以故？一切眾生本覺。常以一覺覺諸眾生，令彼眾生皆得本覺，覺諸情識空寂無生。何以故？決定本性本無有動〉。^[2]《論》⁶⁸釋云：〈一切情識則是八識，庵摩羅者是第九識〉。（《宗鏡錄》卷 56，《T48》頁 738 上）

筆者按：引文^[1]，乃出自（《金剛三昧經》，《T9》頁 368 中 13~18。）而且沒有文字上的異同。又，引文^[2]則出自新羅·元曉述《金剛三昧經論》卷中，《T34》頁 978 上，雖有一字之差，但無關要旨。另外，《宗鏡錄》中由各種角度談論識、心的議題相當多，內容也很豐富，這也可由梅光義氏將這類資料取出編成《宗鏡錄法相義節要》而可得知。其實，不論是將第九識稱為庵摩羅識、庵摩羅識、庵摩羅識或阿摩羅識，延壽都收集相當多的典據加以說明，其中除了《金剛三昧經》、《釋摩訶衍論》之外，乃以《大乘莊嚴經論》、《三無性論》、《決定藏論》、《成唯識論》等真經真論為主。另外，對第九識的討論也是在南北朝時期就很熱烈，不論是地論宗的北道派或攝論宗、真諦等，而後的法相宗諸經論更是少不了討論，這正是因為心、識的真妄、染淨之說會影響修行方式的緣故，而以《大莊嚴論》來看的話，「說心真如，名之為心。即說此心為自性清淨，此心即是阿摩羅識。」（《宗鏡錄》

⁶⁸ 筆者按：此處所謂《論》，即為《金剛三昧經論》。這是延壽在連續引用同一典籍或相關注釋時常用的省略手法。

卷 20，《T48》頁 524 下）⁶⁹阿摩羅識之所以受到重視，應該是由於它就是自性清淨心之故。附帶一句，《宗鏡錄》中詳細區分第九識的是該書卷 50 的「第九識十名者」的部分⁷⁰。

2-1-3·修行方法及次第

其次將著眼於討論修行方法及次第的疑偽佛典，當中特別應該注意的如：甲、《菩薩瓔珞本業經》談十信心、第四十二地，乙、《金剛三昧經》談存三守一、五位，丙、《圓覺經》談四顛倒等。

甲、《菩薩瓔珞本業經》

關於本經，它是以《菩薩本業經》的內容作為其基礎，而且它的戒學為《梵網經》所採用，所以在中國及日本的大乘戒律史上占有重要地位⁷¹。至於本經之譯者，經錄所載共有四說：（甲）失譯，（乙）姚秦涼州沙門竺佛念譯，（丙）劉宋·智嚴譯，（丁）劉宋·道嚴譯。

⁶⁹ 乃引自《大乘莊嚴經論》卷 6〈隨修品〉，《T31》頁 623 上。

⁷⁰ 所謂第九識的十種名稱及其意義如下：「第九識十名者：一、自體非偽，名為真識。二、體非有無，名無相識。三、軌用不改，名法性識。四、真覺常存，體非隱顯，名佛性真識。五、性絕虛假，名實際識。六、大用無方，名法身識。七、隨流不染，名自性清淨識。八、阿摩羅識，此翻名無垢識。九、體非一異，名真如識。十、勝妙絕待，號不可名目識。」（《宗鏡錄》卷 50，《T48》頁 712 下~713 上）

⁷¹ 參見：大野法道《大乘戒經研究》頁 165。

另外，關於本經的性質，從《開元錄》就開始將它編入「大乘律」類，之後諸經錄、大藏經都依循之。現今收錄於《大正藏》第24卷（No.1485）。但是，望月信亨《淨土教起源及其開展》中，將此經列為「支那撰述的疑偽經」，而安藤俊雄氏則說，本經的成立時期約在西元五世紀後半，乃與《仁王經》、《梵網經》一起在中國撰成的⁷²。

本經的「一切菩薩凡聖戒，盡心為體。是故心亦盡，戒亦盡。心無盡故，戒亦無盡」之說⁷³，主張無盡的心是戒體，也就是說本經將「心」視為一切菩薩凡聖戒的根源。這一主張極受重視，常見引用，延壽《宗鏡錄》卷26（《T48》頁566中）⁷⁴之外，另有吉藏《勝鬘寶窟》卷上之末（《T37》頁21上）、新羅·義寂《菩薩戒本疏》卷上（《T40》頁659中）、大賢撰《菩薩戒本宗要》一卷（《T45》頁916中）、青丘太賢集《梵網經古跡記》卷下本（《T40》頁701上）等。

關於本經與《宗鏡錄》的引用情況，可見的明言引用者共三則，其中有二則是與修行階位有關，現列舉如下：

第1則、然此地位，至究竟位中，若理若行，方可窮盡。如《菩薩瓔珞本業經》云：“佛子！第四十二地名寂滅心妙覺

⁷² 參見：安藤俊雄《續天台大師之研究》頁200~201，京都：百華苑，1981年11月。

⁷³ 參見署名姚秦涼州沙門竺佛念譯的《菩薩瓔珞本業經》卷下，《T24》頁1021中。

⁷⁴ 又「一切菩薩凡聖戒，盡以心為體。」這二句《菩薩瓔珞本業經》文，也受到延壽《受菩薩戒法》的重視、引用，請參照《卮續105》頁20上。

地，常住一相，第一無極，湛若虛空。一切種智，照達無生。有諦始終，唯佛窮盡。眾生根本，有始有終，佛亦照盡，乃至一切煩惱、一切眾生果報，佛一念心，稱量盡原。一切佛國、一切佛因、一切菩薩神變，亦一念一時知。住不可思議二諦之外，獨在無二。”是知先得宗本，然後鍊磨，於鍊磨時不失道本。如巧鍊金，不失銖兩。於圓漸內，階降寧無。從有為而至無為，因生忍而成法忍。（《宗鏡錄》卷23，《T48》頁546上）⁷⁵

第2則、又《菩薩瓔珞本業經》云：〈佛子！法門者，所謂十信心是一切行本。是故十信心中，一信心有十品信心，為百法明門。復從是有法⁷⁶明心中，一心有百心故，為千法明門。復從千法明心中，一心有千心，為萬法明門。如是增進，至無量明，轉勝進上上法，故為明明法門百萬阿僧祇⁷⁷功德，一切行盡入此明門。〉釋曰：何以入此明門？以自心明故，能通萬法故，名之為門。」（《宗鏡錄》卷28，《T48》頁575上）⁷⁸

本經將菩薩的修行階段稱為四十二賢聖，即十住、十行、十迴向、

⁷⁵ 引自No.1485姚秦·竺佛念譯《菩薩瓔珞本業經》卷上，《T24》頁1015下。文字上稍有差異，大體不失，故略而不論，僅以加下線表示。

⁷⁶ 筆者按：此〈有法〉當為〈百法〉之誤。

⁷⁷ 筆者按：此〈阿僧祇〉之〈祇〉當為〈祇〉之誤。

⁷⁸ 引用竺佛念譯《菩薩瓔珞本業經》卷下，《T24》頁1019中。

十地、無垢地、妙覺地⁷⁹，這一說法極受天台宗重視，如南嶽慧思在《立誓願文》的歸敬偈中表示：「稽首歸命：諸大菩薩、四十二地諸賢聖僧」⁸⁰。後來，又受天台智顗的注意，將它加上本經中另外提及的「十信心」，而完成菩薩的五十二階位說，此說大受重視，對於隋唐時期的中國佛教界給予相當大的影響。延壽援用此經第四十二地之境地，以回應「問：此一心宗成佛之道，還假歷地位修證不？」⁸¹的提問，並提醒第四十二地方才是「究竟位」——佛果。當然在這之前，掌握「宗本」是首要之務，而後循序修行、證果，故云「先得宗本，然後鍊磨」。

乙、《金剛三昧經》

關於這本疑偽佛典，已經在「2-1-2·討論心、佛性」的戊部分作過簡介了，以下我們直接進入主題，也就是它的經文中談到修行方法及次第，而受到延壽注意的部分。

第1則、《金剛三昧經》云：〈大力菩薩言：何謂存三守一入如來禪？佛言：存三者，存三解脫。守一者，守一心如。入如來禪者，理觀心如，入如是地，即入實際。大力菩薩言：

⁷⁹ 南嶽慧思曾撰述《四十二字門》，將《大品般若經》與《華嚴經》中列出的四十二個梵文字母配合《菩薩瓔珞本業經》的四十二位，而組織成菩薩的四十二行位說——十住、十行、十迴向、十地、等覺、妙覺。雖然其書今已失傳，但該書有日本天台宗僧證真（生卒年不詳，活躍時期約為13世紀左右）的《四十二字門略抄》，應對理解該書大有助益。（參見：佐藤哲英著《續天台大師研究》頁144~145，京都：百華苑，1981年）

⁸⁰ 出自No.1933《南嶽思大禪師立誓願文》，《T46》頁786下。

⁸¹ 出自《宗鏡錄》卷23，《T48》頁543下。

三解脫法是何等事？理觀三昧從何法入？佛言：三解脫者：虛空解脫、金剛解脫、般若解脫。理觀者，心如理淨，無可不心。（《宗鏡錄》卷27，《T48》頁567上~中）⁸²

引文中提及「守一」⁸³，這一思想自傅大士（傅翕，497~569）、亡名和尚⁸⁴、道信（580~651）⁸⁵、弘忍（601~674 / 602~675）⁸⁶以來，

⁸² 引自《T9》，頁370上24~27。

⁸³ 「守一」思想的溯源，根據研究，應與《老子道德經》的「抱一」（第22章）、「得一」（第39章）以及《莊子》的「我守其一」（在宥篇）等有所關聯（參見：吉岡義豐《道教與佛教·第三》頁297~299，東京：國書刊行會，1976年）。而正史中也早已可見其蹤跡，如襄楷在延熹9年（166）對桓帝的上疏中提到：「或言老子入夷狄為浮屠，浮屠不三宿桑下，不欲久生恩愛，精之至也。天神遺以好女，浮屠曰：『此但革囊盛血』。遂不眄之。其守一如此，乃能成道。」（新校本《後漢書》〈郎顗襄楷列傳第20下〉）

⁸⁴ 亡名和尚在《息心銘》中也說：「無多慮！無多知！多智多事，不如息意；多慮多失，不如守一。慮多志散，知多心亂。」（唐·道宣撰《續高僧傳》卷7〈周渭濱沙門釋亡名傳〉，《T50》頁482上）

⁸⁵ 例如道信說、釋淨覺集《楞伽師資記》云：「諸經觀法備有多種，傅大師所說，獨舉守一不移。先修身審觀，以身為本。」（《T85》頁1288上）筆者按：文中之「傅大師」即為「傅大士」，而由《楞伽師資記》的說明，可知道信所理解的傅大士之「守一」法是一種觀想的法門，對於其具體施行方法，道信在下文中續有解說，其文如下：「守一不移者，以此淨眼眼，住意看一物。無問晝夜時，專精常不動。其心欲馳散，急手還攝來。以繩繫鳥足，欲飛還掣取。終日看不已，泯然心自定。」（《T85》頁1288中）也就是說，它是繫緣一物，藉以定心澄意的修行方法。所以作者不詳的《法

就受到中國佛教界的注意；而道教中，也有《抱朴子·地真篇》的「守一」、「守真一」，以及《真誥》的「守真一」、《道教義樞》的「存三守一」、「觀身守一」，雖然其中有宗教見解上的差異、終極關懷的不同，但是我們應該可以說它已經成為佛道二教的修行方法之一⁸⁷。至於「存三解脫」，應指心心繫念而可以使修行者獲得解脫之三種法門——虛空解脫、金剛解脫、般若解脫⁸⁸。

界圖記叢錄》中，更簡要地說：「守一不移，精神不散，萬靈扶衛。初學不思議三昧，繫心一緣。若久習者，觀心成就，更無心相，恒與定俱。」（卷下之 2，《T45》頁 765 下）

⁸⁶ 禪宗五祖弘忍的著作《最上乘論》中提到「但守一心，即心真如門」，這在《宗鏡錄》中也兩度予以引用（參見：卷 2、卷 97，《T48》頁 426 上、940 上）。

⁸⁷ 吉岡義豐氏曾簡略說：道教養生派的守一是想念身中的三丹田，所以它的守一的焦點放在體內；相對於此，禪法中的守一分為二種，一種是將「一」觀想在身外的熟練者的方式，另一種則是將「一」觀想在體內的初學者的方式。參見：氏著《道教與佛教·第三》頁 295，東京：國書刊行會，1976 年。

⁸⁸ 對於經文的「三解脫」，元曉《金剛三昧經論》卷中解云：「論曰：此二問答別顯觀行。初答中言三解脫者，則是三慧攝八解脫，故名解脫。……所謂八解脫觀，聞慧得內假、外假二相不可得故一解脫。思慧內五陰法、外一切法不可得故二解脫。修慧六觀具足，色界五陰空、三解脫、四空、五陰及滅定觀皆不可得，故五解脫如相故。」（《T34》頁 987 下）也就是說，元曉將聞慧、思慧、修慧的三慧與八解脫相結合，而解釋其具體的修行方法。

另外，關於另一詞語「如來禪」，早在印度佛典中已經出現，例如著名的《楞伽經》就有四種禪之區分，即：愚夫所行禪、觀察義禪、攀緣真如禪、諸如來禪，而如來禪就代表最高境地⁸⁹。中國祖師中的天台智顗也分禪為四種，即：愚夫禪、推義禪、緣真如禪、如來禪⁹⁰，若就其名稱而言，應脫胎自《楞伽經》。唐代時，中國華嚴宗的著名居士李通玄也分禪為四種，即：愚夫所行禪、觀察義禪、念真如禪、如來禪⁹¹。其後禪宗興起，東土初祖的達摩由於以《楞伽經》相傳，故被視為中土的如來禪之祖，但隨著禪宗的發展、演化，另有表示更高境地的「祖師禪」出現，不過由於延壽並未提起「祖師禪」，因此不再深入探究。

其次，再看《金剛三昧經》中與修行方法及次第有關的第 2 則。

謂諸菩薩由無分別智及後得智巧方便故，速趣佛果功德海

⁸⁹ 原文見周·實叉難陀譯《大乘入楞伽經》卷 3〈集一切法品〉，《T16》頁 602 上。而且原典也對四種禪一一加以解釋，其中解釋如來禪之文如下：「云何諸如來禪？謂入佛地，住自證聖智三種樂，為諸眾生作不思議事，是名諸如來禪。」（同上）又，異譯經的宋·求那跋陀羅譯《楞伽阿跋多羅寶經》則云：「云何如來禪？謂入如來地，行自覺聖智相三種樂住，成辦眾生不思議事，是名如來禪。」（卷 2，《T16》頁 492 上）

⁹⁰ 根據相傳為智顗之作的《禪門章》云：「又守境制心名為愚夫禪，體真止名為推義禪，緣真如禪名為如來禪；四句檢實不可得名推義禪，念念入法流名緣真，湛然寂照名如來禪。」（No. 907，《卍新纂續藏經》第 55，頁 657 上）也就是將四種禪與三止三觀作比配。

⁹¹ 原文見：李通玄撰《新華嚴經論》卷 19，《T36》頁 845 下。

岸。如是五頌總略義者，謂第一頌顯資糧道，第二頌初半顯加行道，後半、第三顯於見道，第四一頌顯於修道，第五一頌顯究竟道。《金剛三昧經》……又云：“佛言：從闍提心乃至如來，如來實相住五等位：一者信位。信此身中真如種子，為妄所翳。捨離妄心，淨心清白，知諸境界，意言分別。

二者思位。思者，觀諸境界唯是意言，意言分別，隨意顯現。所見境界，非我本識。知此本識非法非義、非所取非能取。

三者修位。修者，常起，能起、所起同時故，先以智導，排諸障難，出離蓋纏。

四者行位。行者，離諸行地，心無取捨，極淨根利，不動心如，決定實性大般涅槃，唯性空大。

五者捨位。捨者，不住性空，正智流易，大悲如相，相不住如。三藐三菩提虛心不證。心無邊際，不見處所，是至如來。

善男子！五位一覺，從本利入。若化眾生，從其本處。”

如上經論所言諸佛菩薩四加行位、唯識五位等，皆從一心分其深淺。從本起末，似現初心。因末顯本，復歸元地。」（《宗鏡錄》卷 87，《T48》頁 894 下~895 中）⁹²

上述經文中談到「五等位」——信、思、修、行、捨。元曉分別

⁹² 引用自《金剛三昧經》，《T9》頁 371 上~中。

將它們與十信行、三十心、十地行、等覺行、妙覺地作比配⁹³。這應是意識到同樣列舉五位說的唯識五位，而特別提出的，所以緊接在其後提出，並以「如上經論所言諸佛菩薩四加行位、唯識五位等，皆從一心分其深淺云云」作結。也就是說，修行上有深淺、本末的層次之分，是不能不注意的。因此，即使是獨特之說、疑偽佛典之說，當它值得參考時，也不輕易放過。

2-1-4·名相詮解：

一如眾所周知，克服諸多名相是閱讀、理解佛典時的基本步驟，而除了真經真佛典之外，疑偽佛典中也可見到擁有獨特意義的名相。至於《宗鏡錄》中的引用情況，如：甲、《仁王經》述及有為、無為、解及諦，乙、引用《圓覺經》談四顛倒，丙、《寶藏論》談離微。以下依序簡介。

甲、《仁王般若經》

⁹³ 元曉《金剛三昧經論》解釋「五等位」如下：「五等位者，等之言階。……今此文約此最後，故言從一闍提心乃至如來，有五等位，未入十信者皆名闍提故，此中先明五位分齊。第一信位在十信行，雖未不退，發大心故。本業經名信相菩薩。第二思位在三十心，思量諸法唯識道理，齊未真證，無分別修故。第三修位者在十地行，得真證修，對治十障故。第四行位者在等覺行，因行已滿，未至果地故。第五捨位者在妙覺地，不取寂滅，大悲普化故。所以建立五等位者，謂顯退不退位差別故、證不證位差別故、等未等位差別故、因滿位差別故、果圓位差別故，如其次第立五等位也。」（卷下，《T34》頁 993 上）

關於《仁王經》這部經典的現存譯本、偽經嫌疑，我們已在上文簡介過了，而由《宗鏡錄》、《萬善》中合計共十則的引用來看，其中包含「明引」式的 8 則，而且以譯本而言，延壽獨鍾情於不空的譯本。

另外，關於《仁王經》述及「有為、無為」、解及諦的部分，前者是指《宗鏡錄》卷 59 以及《萬善同歸集》卷下所引用的「菩薩有為功德、無為功德皆悉成就」⁹⁴之說（《T48》頁 753 中、頁 992 上），藉以凸顯理（＝無為）事（＝有為）無閼之義；而後者是指《宗鏡錄》卷 67 所引用的「於解常自一，於諦常自二」之語句（《T48》頁 795 上），藉以表達「雖分二諦，智照常一」，意即雖然似有世俗、勝義二諦之分，乃因情、智而二分之，其實僅有一切諦智，也就是絕待真心。

「無為」，不是佛教特有的語彙，中國自先秦以來，在儒家以及諸子百家的著作中屢見不鮮⁹⁵，但是它終究成為老莊思想，尤其是老子最受矚目的思想之一⁹⁶，當然也影響到後世的道教。那

⁹⁴ 該文引自署名不空譯的《仁王護國般若波羅蜜多經》卷上〈序品第一〉，《T8》頁 834 下。原文如下：「如是我聞：一時佛住王舍城鷲峰山中，與大比丘眾千八百人俱，皆阿羅漢，諸漏已盡，無復煩惱。心善解脫、慧善解脫，九智十智，所作已辦。三假實觀、三空門觀。〈有為功德、無為功德皆悉成就。〉」

⁹⁵ 例如：《詩經》〈王風·兔爰〉、《孟子·盡心上》、《荀子·修身篇》、《莊子·應帝王》、《關尹子》、《韓非子》等都可見到〈無為〉這一詞彙。

⁹⁶ 《老子》中涉及「無為」的，例如：「聖人處無為之事，行不言之教」（第

麼，佛教中的「無為」之意何在呢？《阿含經》中所說的無為的定義是「不生不滅」⁹⁷，意指不是由因、緣造作所成，而是遠離生滅變化的絕對常住之法。但是後世進一步發展出種種無為之說，如三無為、六無為、九無為等。

那麼，這裡所引用的《仁王經》之無為說，究竟何義？雖然有諸宗派大師的注疏，如：天台宗智顗（《仁王護國般若經疏》卷 1，《T33》頁 258 下）、三論宗吉藏（《仁王般若經疏》卷上 1，《T33》頁 317 下）、法相宗圓測（《仁王經疏》上卷本，《T33》頁 366 上~中）、密宗良賁（《仁王護國般若波羅蜜多經疏》卷上 1、卷中 2、卷下 2，《T33》頁 441 中、頁 473 上、頁 512 上）等之詮釋，各有特色，但是，由於延壽自有主張，所以我們尊重他的見解。那麼，延壽之義如何？若以最簡單明瞭表達的《萬善》而言，其說如下：

古德問云：達磨不與梁帝說功德因緣，而云無耶。菩薩捨國城、建塔廟，豈虛設乎？答：大師此說不壞福德、因果。武帝不達有為功德而有限劑，空無相福不可思量，破他貪著。如不貪著，盡是無為，菩薩亦作輪王，如是福報，因果歷然，可是無耶？若達理者，處之與法界同量，無有竭盡。若不達理，即是有為輪迴之報，不應貪著。（卷中，《T48》頁 975 下）

2 章）、「道常無為，而無不為」（第 37 章）等。

⁹⁷ 參考：印順《性空學探源》第三章，頁 206，台北：正聞，2000 年 10 月新版一刷。

問：何不深入無生，自然合道。有為多過，豈益初心？答：因世慈而入真慈，從生忍而具法忍。學分初後，位豈濫陳。又生即無生，豈越性空之地；無為即為，寧逃實相之源。但取捨情亡，即真俗理見。故《經》云：菩薩不盡有為，不住無為。肇法師云：有為雖偽，捨之則大業不成；無為雖實，住之則慧心不朗。《華嚴經》云：解如來身非如虛空。一切功德無量妙法所圓滿故。《大集經》云：捨離大慈而觀無生，是為魔業；厭離有為功德，是為魔業。（《萬善》卷下，《T48》頁984上）

由這二則問答的內容可知，有為是刻意造作、有所執著的，而無為則恰恰相反。但是若就理、事無閼的層面而言，「理則無為，事則有為。終日為而未嘗有為，終日不為而未嘗無為。為與無為，非一非異，同法性源，等虛空界。」（《萬善》卷下，《T48》頁992上）也就是應以無為之心努力實行有為之事，方能「有為功德、無為功德悉皆成就。」⁹⁸

乙、《圓覺經》

本經的四顛倒之說，與他經有別，故特予提出。

《圓覺經》中，……“佛言：善男子！一切眾生從無始來妄想執有我、人、眾生，及與壽命，認四顛倒為實我體。……善男子！末世眾生不了四相，雖經多劫勤苦修道，但名有為，

⁹⁸ 《宗鏡錄》卷59，《T48》頁753中。

終不能成一切聖果。”此我、法二執，經論偏治。（《宗鏡錄》卷67，《T48》頁791下）⁹⁹

上述引文中的「四顛倒」，從經文的前後文脈來看，應是指我、人、眾生、壽命的四種顛倒，所以宗密解釋如下：

認四顛倒為實我體：真我本有，迷之謂無。妄我本空，執之為有。四皆橫計，故云爾也。（宗密述《大方廣圓覺脩多羅義經略疏》卷下（二），《T39》頁563下）

顛倒者，真我本有，迷之謂無。妄我本空，執之為有。四皆橫計，故云認四顛倒。故《淨名》云：法無有我，離我垢故。法無有人，前後際斷故。法無眾生，離眾生垢故。法無壽命，離生死故。（宗密述《圓覺經大疏》下卷之二，《T17》頁366下）

這與其他經論之通說——以常、樂、我、淨為四種顛倒妄見，確是有所不同，而延壽在此提出，用意在於解消眾生對我相、法我的錯誤見解。

丙、《寶藏論》

延壽視這部典籍為僧肇（384~414）之撰述，頻繁地加以引用，其中所引用的重要名相有「離微」¹⁰⁰，但是這一語彙在《寶藏論》

⁹⁹ 出自《圓覺經》，《T17》頁919中~下。

¹⁰⁰ 印順法師在《中國禪宗史》中提及《寶藏論》富含玄學意味，並批判〈離微〉「簡直是離佛法的成說而自成一家。」（頁401，台北：正聞，1994

中是以一品的篇幅詳細論述的，當然，《宗鏡錄》中的引用也就不只一次了，所以引用的重點及意義，也就因應文脈之需而有別了。例如其中有將「離微」解為萬法、真理的本體與作用之意的引用，其文如下：

古德問云：若言念唯無念，豈得總不聞不見人畜聲色等耶？答：恒聞見，以聞見即不聞見故。何者？……無見之見照法界故，所以《寶藏論》云：“無眼無耳謂之離，有見有聞謂之微；無我無造謂之離，有通有達謂之微。又離者涅槃，微者般若。般若故頓興大用，涅槃故寂滅無餘。無餘故煩惱永盡，大用故聖化無窮。若人不達離微者，雖復苦行頭陀，遠離塵境，斷貪恚癡，法忍成就，經無量劫數，終不入真實。何以故？依止所行故，心有所得，不離顛倒夢想惡覺諸見。若復有人體解離微者，雖復近有妄想習氣及見煩惱，數數覺知離微之義，此人不久即入真實無上道也。何以故？了正見根本也。”¹⁰¹

釋曰：離微者，萬法之體用也。離者即體，《經》中云：自性離故。亦云自性空故。斯乃無名無相、非見非聞，通凡聖之體，為真俗之原。《思益經》云：“知離名為法”，即諸佛所師，所謂法也。微者即用，有見有聞，能通能達。……故聖人照體是無，約用為有。此有不有，即有以辯於無；當

年7月8版）

¹⁰¹ 這段《寶藏論》的原文，引自《T45》，頁147上；《卮續96》，頁53上。

無非無，即無以辯於有。有而不有是妙有，無而不無是真無。故真無是涅槃之體，如太虛不雜於五色，猶明鏡不合於萬像，故稱離也；妙有是般若之用，於不二法內現妙神通，向無作門中興大佛事，故稱微也。是以凡夫不達離微故，常被內結所縛、外塵所羈，外道即執作斷常，二乘遂證為生滅。若不入宗鏡中，難究離微之妙旨矣。（《宗鏡錄》卷92，《T48》頁915中~下）

筆者按：延壽對這段《寶藏論》之文，自己詮釋云：「離微者，萬法之體用也。離者即體，……微者即用。……故聖人照體是無，約用為有」（《宗鏡錄》卷92，《T48》頁915中~下），又云「真無是涅槃之體，如太虛不雜於五色，猶明鏡不合於萬像，故稱離也；妙有是般若之用，於不二法內現妙神通，向無作門中興大佛事，故稱微也。」這正是「離微」幾項意義中最受後世重視的主要內涵，特別是禪門，著名的如雪竇重顯（980~1052）¹⁰²、圓悟克勤（1063~1135）¹⁰³、宏智正覺（1091~1157）¹⁰⁴、虛堂智愚（1185~1269）¹⁰⁵等。由此也可知道中國禪的佛法取向了。

另外，對於雖談及「離微」，卻別有焦點的引用，可見於《宗

¹⁰² 如：明覺禪師《祖英集》卷5〈送文政禪者〉，參見：《T47》，頁698上。

¹⁰³ 如《圓悟佛果禪師語錄》卷1「語默涉離微」的問答，參見：《T47》，頁717上。

¹⁰⁴ 道京淨覺編《宏智禪師廣錄》卷8〈默照銘〉云：「默照之道，離微之根。徹見離微，金梭玉機。」（《T48》頁100上~中）

¹⁰⁵ 如《虛堂和尚語錄》卷2、卷5等，《T47》頁999上，1021上。

鏡錄》卷 15¹⁰⁶。筆者由這一則引文的前後文脈來看，認為它的引用旨趣首要在於證明「一切經論皆破眾生身心事相等執」，其次是遠遠回應主要的問題，以表明延壽的主張：「博地凡夫具諸佛神通作用」。因此，「離微」一語，並不是這則引文的重點。又，另有《宗鏡錄》卷 45 的引用¹⁰⁷，筆者認為由該引文的前後文脈來看，它的引用旨趣在於襯托「祖教」的〈無心〉之主張，也就是「離其妄心」，使「真心不動」。

總而言之，《寶藏論》中的「離微」之說，一方面受到某些現代學者的批判，但在中國佛教，特別是禪宗之中，卻屢受禪門名德的青睞。這難道不是顯現出佛教在中國的容受情況也是隨著時代而有別的嗎？

2-2·戒律類

以下，我們將進入另一個值得注意的內容，那就是佛教列為三學之一、六波羅蜜之一的戒律部分。正因為戒律是出家僧侶、在家信眾的行為軌則，所以有防非止惡之效用，能令僧俗注意維

¹⁰⁶ 《宗鏡錄》卷 15 的引文如下：「《寶藏論·離微品》云：〈夫經論者，莫不就彼凡情，破彼根量。種種方便，皆不住於形事。若不住形事者，則不須一切言說及以離微也。……是以深解離微，達彼諸有。自性本真，出於群品。夫智有邪正，通有真偽。若非法眼精明，難可辯了。是以俗間多信邪偽，少信正真。大教偃行，小乘現用，故知妙理難顯也。〉」（《T48》頁 494 中）。乃引自《T45》，頁 147 上~中；《卍續 96》，頁 53 下~54 上。

¹⁰⁷ 見《宗鏡錄》卷 45，頁 680 中~下。其文引自《T45》，頁 147 中；《卍續 96》，頁 54 上~下。

護身心清淨。因此，真經真律典之外，疑偽佛典中也包括了討論戒律的典籍，其中甚至有至今仍擁有絕大影響力的《梵網經》等。

關於延壽與戒律的關係，本稿擬從下列三個角度進行討論：

2-2-1·撰著

2-2-2·引用的典籍

2-2-3·戒律名相

首先，由〈2-2-1·撰著〉而言，又可分兩細目，即：甲、完整撰著，乙、著作中的片段論述。就甲、完整撰著來看，延壽編著的作品中，與戒律有關的不算多，若以《自行錄》所列書目為準，則主要有《勸受菩薩戒文》一卷、《受菩薩戒儀》一卷，但是實際現存者則為《受菩薩戒法》¹⁰⁸一卷，見錄於《卍續 105》頁 16~22。除此之外，尚有〈永明壽禪師垂誡〉一文，該文在《自行錄》中雖未見列名，卻以附錄於《萬善》之後的方式，保存於《大正藏》中¹⁰⁹。該文旨在提醒「學道之門別無奇特，只要洗滌根塵下無量劫來業識種子。云云」（《T48》頁 993 中）也就是說，從內心深處作徹底淨化的努力正是修行的基本。另外，文中對於宗門亂象不免有所批判，所以也包含了要求嚴持戒律的內容¹¹⁰。因此，

¹⁰⁸ 筆者按：延壽的《受菩薩戒法》一書，在《卍續藏》中的篇首題名為《受菩薩戒法并序》，但在篇尾則云「梵網菩薩戒儀 終」，所以關於這本書的書名詳情，尚有探討的空間。

¹⁰⁹ 筆者按：《大正藏》收錄的〈永明壽禪師垂誡〉一文，乃採自日本大谷大學所藏正保四年（1647）刊本。

¹¹⁰ 例如延壽說：「深嗟末世誑說一禪，只學虛頭，全無實解。步步行有，口口談空。自不責業力所牽，更教人撥無因果，便說飲酒食肉不礙菩提、

若以列名延壽著述的現存作品來看，全文皆與戒律有關者就是《受菩薩戒法》和〈永明壽禪師垂誡〉。

其次，將探討乙、著作中的片段論述。在《宗鏡》百卷、《萬善》三卷中，延壽雖未詳細而完整地論述戒律，但也並非緘默不言。事實上，他在《宗鏡》卷 21、卷 26¹¹¹、《萬善》卷上¹¹²等文中各有片段式的論述，雖然都不是架構完整、循序漸進的表達，卻對理解延壽的戒律觀不無裨益。

由上述的著作簡介來看，至少可以說延壽對於戒律，其實既有相當的理解，也有實踐的熱誠，更有維護中國佛教教團清淨的心意。所以他一方面不但自行撰述，另一方面也透過引用真經、疑偽佛典的方式以彰顯自己的戒律主張。以下我們就由引用的典籍著手，而進入〈2-2-2〉的部分。

2-2-2·引用的典籍

其次，由引用的典籍來看，延壽所引用的論及戒律的典籍，既有真經，也有疑偽佛典，當然也有祖師大德之說，另外偶爾也

行盜行姪無妨般若，生遭王法，死墮阿鼻。」（《T48》頁 993 中）。這段文中至少談到五戒中的酒、殺、盜、姪四大內容，這是基本中的基本，卻竟然輕易違犯，可以想見延壽心裡的傷痛、焦慮，因此他以「生遭王法，死墮阿鼻」作最嚴重的警告。

¹¹¹ 如《宗鏡錄》卷 21、卷 26，《T48》頁 528 中~下、頁 530 上~531 上、頁 566 中~下。

¹¹² 如《萬善》卷上，《T48》頁 965 上~中。

可見到典據不詳的引用¹¹³。所謂真經之說，如《優婆塞五戒威儀經》、《廣博嚴淨經》¹¹⁴、《薩遮尼乾子經》、《龍樹菩薩為禪陀迦王說法要偈》¹¹⁵等。其中，《優婆塞五戒威儀經》之引用乃見於《受菩薩戒法》，其原文如下：

曇無讖菩薩戒本云：「略有二事失菩薩戒，一捨菩薩願，二增上惡心。除是二事，若捨此身，或終不失。從是以後，所生之處當有此戒。」（《卍續 105》頁 20 上~下）

而求那跋摩譯《優婆塞五戒威儀經》之原文如下：

比丘犯四，更無受路；菩薩雖犯，脫可更受，是故不同。略有二事失菩薩戒：一捨菩提願，二增上惡心。除是二事，若捨此身，戒終不失。從是以後，生生之處常有此戒。」（《T24》

¹¹³ 所謂典據不詳的引用，例如：「曇無讖戒本」、「曇無讖菩薩戒本」等之出典尚未能確定（《受菩薩戒法》，《卍續 105》頁 20 上）。

¹¹⁴ 如《宗鏡錄》卷 26 云：「廣博嚴淨經云：若能持此經，具足一切戒。」（《T48》頁 566 中），這兩句引文出自劉宋涼州沙門智嚴譯《佛說廣博嚴淨不退轉輪經》卷 6，《T9》頁 281 中。

¹¹⁵ 延壽在《萬善》卷上中所謂「月燈三昧經云」的內容（《T48》頁 965 中），其實應出自劉宋·求那跋摩譯《龍樹菩薩為禪陀迦王說法要偈》：「雖有色族及多聞，若無戒智猶禽獸。雖處醜賤少聞見，能修戒智名勝士。」（No. 1672，《T32》頁 746 上），但同樣段落、同樣誤認作者的情況，也可見於明曠刪補《天台菩薩戒疏》上（《T40》頁 582 上）、道宣撰述《四分律刪繁補闕行事鈔》卷上（《T40》頁 5 上），所以，延壽在此採用的方式或許是間接轉引明曠或道宣之說，而非直接取材於原經也說不定。

頁 1117 上)

一經對比，可以發現僅有三字之異，即「或」與「戒」、「所」與「生」、「當」與「常」，反而在曇無讖的各本譯經中查無雷同的字句內容，所以筆者認為，延壽在此處所說的「曇無讖菩薩戒本云」，恐怕是錯亂原典、誤認作者的結果。類似的情況在延壽的現存撰著中並不少見。研讀時宜多注意！

所謂祖師大德之說，如：傅翕¹¹⁶、南山道宣¹¹⁷、李通玄等。至於引用的疑偽佛典類，則有《首楞嚴經》、《法句經》¹¹⁸、《梵網經》¹¹⁹等。雖然筆者在本文中列《首楞嚴經》、《梵網經》等屬於疑偽佛典，但是我們也可看到延壽在提及這兩部經時，明白加上「大乘」二字再予引用的情況¹²⁰，由此可知延壽是從經文的旨趣、內容而判斷其屬性的。而這是否也是其他學問僧的共同作法、共

¹¹⁶ 如《宗鏡錄》卷 21 引用「傅大士云：持律本為制生心，我今無心過戒律。」（《T48》頁 530 中）

¹¹⁷ 如「南山云：受者法界為量，持者麟角猶多。」（《受菩薩戒法》，《卍續 105》頁 19 下）又，此文出自道宣《四分律刪繁補闕行事鈔》卷中，《T40》頁 50 上。

¹¹⁸ 如《宗鏡錄》卷 26 云：「《經》偈云：戒性如虛空，持者為迷倒。寧執事法、分持犯耶？」（《T48》頁 566 下）所謂「戒性如虛空，持者為迷到」，實引用偽經之《佛說法句經》（No. 2901，《T85》頁 1435 上）。

¹¹⁹ 如《受菩薩戒法》，《卍續 105》頁 16 上。乃出自《梵網經》：「一切有心者，皆應攝佛戒。眾生受佛戒，即入諸佛位。位同大覺已，真是諸佛子。」（《T24》頁 1004 上）

¹²⁰ 例如《萬善》卷中云「大乘梵網經」（《T48》頁 969 中）。

同觀點呢？有待進一步探究。在此，只以《首楞嚴經》為例，簡介其中與戒律有關的內容。

《首楞嚴經》在疑偽佛典中是廣受歡迎、影響力極大的一部經¹²¹，但它是以七處徵心、八還等說知名，而不是以重視戒律見稱。然而在延壽多達數十處的引用中，卻也能發現與戒律有關的內容，那就是文殊師利菩薩所說的偈文：「持犯但束身、非身何所束」（《T19》，頁 130 中）¹²²。這兩句偈文是文殊師利菩薩對於有釋尊門下持律第一之稱的優波離（Upali）¹²³的修行法門加以評價的內容，所欲表達的是，不管是持戒也罷、犯戒也罷，其實都是檢點身【口】的結果，那麼假如沒有身【口】的話，又如何能

¹²¹ 呂澂氏在〈楞嚴百偽〉一文中簡潔地陳述《楞嚴經》對中國佛教的影響力，極具參考價值。他說：「唐代佛典之翻譯最盛，偽經之流布亦最盛，《仁王》偽也，《梵網》偽也，《起信》偽也，《圓覺》偽也，《占察》偽也。實又重翻《起信》，不空再譯《仁王》，又偽中之偽也。而皆盛行於唐。至於《楞嚴》一經，集偽說之大成，蓋以文辭纖巧，釋義模稜，與此土民性喜驚虛浮者適合，故其流行尤遍。賢家據以解緣起，台家引以說止觀，禪者援以證頓超，密宗又取以通顯教。宋明以來，釋子談玄，儒者闢佛，蓋無不涉及《楞嚴》也。」（《中國現代學術經典·楊文會、歐陽漸、呂澂卷》頁 679，石家莊：河北教育出版社，1996 年 6 月一版一刷）

¹²² 這兩句話在《宗鏡錄》中的引用，如：卷 21 所見的「《首楞嚴》云：持犯但束身，非身何所束。如是之機、如是之教，豈須戒耶！」（《T48》頁 530 中）

¹²³ 優波離，他是在第一次結集時，擔任誦出律典任務的人，與誦出經藏的阿難一起付出最大的努力。正因為優波離是誦出律典的人，所以他被視為傳持律藏第一祖。參見：《摩訶僧祇律》卷 32，《T22》頁 491 下以下。

檢點、要求呢？換句話說，這種方式對於法的理解尚不圓滿。所以宋代長水子璿解釋說：「優波離因持清禁，由是持身，身得自在。次第執心，心得通達。然後身心一切無礙。今揀持犯細行，唯檢於身。身若不生，將何檢束？故於法法不能圓遍」（《首楞嚴經義疏》卷6之2中，《T39》頁909下）。

引用這部《首楞嚴經》而批判一向被視為小乘律代表的優波離，這種方式即使不是正面式、直接式的明白批判，但是延壽掌握戒律本質、堅持實踐佛性戒的態度，卻已然相當明確¹²⁴。

接著擬探討〈2-2-3·戒律名相〉

延壽對戒律的見解，透過他所提及或論述的戒律名相，應可掌握大要。在此，筆者擬就下列諸項目論述，即：甲、定義「戒」與「持戒」，乙、區分戒律為大乘經律、小乘律、菩薩戒，丙、談「五戒」，丁、談「八關十善」，戊、談菩薩戒，己、因應根機而有不同的持戒方式，庚、談「佛〈性〉戒」，辛、注意「戒性」。

甲、定義「戒」與「持戒」

延壽曾定義所謂的「戒」與「持戒」，這代表他對戒律的基本理念。

A、「戒是軌持，全依事相」（《宗鏡錄》卷21，《T48》

¹²⁴ 例如延壽在《宗鏡錄》卷21中有如下的敘述：「若上器者，直從性明。如傳大士云：持律本為制生心，我今無心過戒律。首楞嚴云：持犯但束身，非身何所束。如是之機、如是之教，豈須戒耶？已自知各具佛性戒故」（頁530中）

頁530上）

B、「持戒者，謂證唯心，離念常淨，無明垢盡，即成佛戒。但佛心中，具諸功德，離過義邊，則名為戒。」

（同上卷30，《T48》頁592中）

C、「次明佛戒，謂證唯心，離念常淨，無明垢盡，即成佛戒。但佛心中，具諸功德，離過義邊，則名為戒。」

（同上卷21，《T48》頁530下）

由上述三段文句來看，對於延壽而言，「戒」的定義一方面是「軌持」，有其事相戒條上的履踐要求，但在另一方面，他也堅持認為眾生具有「佛心」，所以「持戒」就是「持佛戒」，也是可以透過「證唯心，離念常淨，無明垢盡」的方式而完成的。

乙、區分戒律為大乘經律、小乘律、菩薩戒

延壽雖然沒有明確對比大乘經律、小乘律、菩薩戒之別，但是他扣緊的原則是饒益有情、濟物利人¹²⁵，所以斥「小乘局執事相」、「小乘執相」。而「大乘威儀經律」一語，是延壽引用《梵網經》時，出現在經文中的文字，雖然並非該文脈的重點，也不是引用的主旨，但由於在問答中出現明顯對比——小乘律、大乘經律，而且也看得出延壽刻意顯示二者的差異，所以足以表現出延壽的態度，其原文如下：

問：身為道本，縛是脫因。何得然指燒身、背道修道？高僧傳內、小乘律中貶斥分明，奚為聖典？答：亡身沒命，為法

¹²⁵ 延壽曾云「菩薩饒益有情之戒，但濟物利人」（《叢續105》頁16下）。

酬恩，冥契大乘，深諧正教。大乘《梵網經》云：“若佛子，應行好心，先學大乘威儀經律。廣開解義味。見後新學菩薩有從百里千里來求大乘經律，應如法為說一切苦行：若燒身、燒臂、燒指。若不燒身臂指供養諸佛，非出家菩薩。乃至餓虎狼獅子一切餓鬼，悉應捨身肉手足而供養之，然後一一次第為說正法，使心開意解。若不如是，犯輕垢罪。”……所以小乘執相，制而不開；大教圓通，本無定法。（《萬善》卷中，《T48》頁 969 中~下）¹²⁶

丙、談「五戒」

再則是談基本的「五戒」。關於延壽對「五戒」的看法，筆者認為主要有下列兩點：

- A、延壽遵循佛教對「五戒」的基本主張，認為它是持守戒行的原點，同時也是輪迴轉生時往生天、人善道的保證，所以他說「萬行之初，無先五戒，若依事相，報在人天。」（《宗鏡錄》卷 21，《T48》頁 528 中）
- B、相對於上述的在事相上持守五戒，延壽又另由「戒從心生」的角度談論。他說：「如五戒者，戒從心生，心因戒立。若心不起，為四德萬行之基；若心妄生，作六趣三塗之本；則無善而不攝，無惡而不收。故台教云：此五戒亦是大乘法門。」¹²⁷意

¹²⁶ 引自《梵網經》，《T24》頁 1006 上。但《萬善》中的「若不如是」一語，並非原文。

¹²⁷ 《宗鏡錄》卷 21，《T48》頁 528 下。

即也可以由大乘的立場把握「戒從心生」的精神，將「五戒」由「心不起」的方式積極地實踐，使之成為「四德萬行之基」，而不再是消極地守戒，徒然只獲人天善報而已。

丁、談「八關十善」

八關齋戒、十善由古至今一直都是極受佛教界重視的基本守戒方式，特別是八關齋戒，更是台灣現代在家信眾砥礪身心的定期性守戒方式。那麼，延壽如何看待這兩者呢？他說：

問：何不以八關十善漸漸度之，能稱小機，免成毀犯？答：《經》云：若以十善化人，如將毒藥與人。雖一期得人天之飽，不免生死毒發，終不出輪迴，翻增業垢。若以小乘開化，即是大乘冤鴆、解脫深坑、可畏之處。（《受菩薩戒法》，《卅續 105》頁 17 下）

命既無於大小，罪豈隔於賢愚。三業施為，切宜競慎。誤傷誤殺，尚答餘殃，故作故為，寧逃業跡？或受一日戒，或持八關齋，或不噉有情，或永斷葷血，不值三災之地，能昇六欲之天，既為長壽之緣，又積大慈之種。（《萬善》卷上，《T48》頁 982 上）

《止觀》云：發真正菩提心者，既深識不思議境，知一苦一切苦，自悲昔苦起惑，耽湎羶弊色聲，縱身口意作不善業，輪環惡趣，嬰諸熱惱。身苦心苦，而自毀傷。而今還以愛蘭自纏，癡燈所害，百千萬劫，一何痛哉！設使欲捨三塗，欣五戒十善，相心修福，如市易博換，翻更益罪。（《宗鏡錄》

卷 81，《T48》頁 864 中）

《華嚴·初發心功德品》頌云：菩薩發心功德量，億劫稱揚不可盡。……勸持五戒及十善，四禪四等諸定處。復於多劫施安樂，令斷諸惑成羅漢。彼諸福聚雖無量，不與發心功德比。（《宗鏡錄》卷 9，《T48》頁 467 上~中）

戊、談菩薩戒

菩薩戒可以說是延壽戒律思想的重心，這是因為已知的延壽現存戒律專著《受菩薩戒法》，就是特別針對菩薩戒而談的。而且在延壽的傳記中，也提到他為人授菩薩戒¹²⁸。另外，在《自行錄》中，於第 66 件佛事也提到他早晨會普「為十方面一切法界眾生授菩薩戒」¹²⁹，於第 98 件佛事則云他「常與四眾授菩薩戒」¹³⁰。至於延壽所關心的菩薩戒的內容，主要如下：

A、十重四十八輕垢：談菩薩戒的經典在提及重罪、輕罪時，有不同的見解，有說「八重四十四輕」者（菩薩善戒經），或說「六重二十八輕」（菩薩優婆塞經）、「四重四十三輕」（瑜伽菩薩戒經），但在中國最具影響力的是《梵網經》的「十重四十八輕」之說。而延壽所提的就是《梵網經》之說。

¹²⁸ 在《景德傳燈錄》、《釋門正統》二書記載的延壽傳記中，都說到他為眾人授菩薩戒。參見：《T51》頁 422 上；《叢新纂續藏經 75》，頁 352 中。

¹²⁹ 「第六十六、晨朝普為十方面一切法界眾生授菩薩戒。願承三寶威神，一一現前，皆得親受。」（《叢新纂續藏經》63 冊，頁 162 上）

¹³⁰ 見《叢新纂續藏經》63 冊，頁 164 下。

然而他雖提及「十重四十八輕」這一詞語，但在具體引用時，卻僅僅運用「輕垢」的戒文，如第 16、第 20 輕垢罪等。

B、受菩薩戒的五功德、八殊勝：

菩薩戒值得提倡，原因何在？特色何在？對此，延壽乃以受菩薩戒可得五功德、八殊勝作回應，然而他雖然表示「向下廣明，按量無盡」¹³¹，實際上並未詳解，所以只好由筆者越俎代庖。據目前所知，所謂受菩薩戒可獲得的八種殊勝，即為「但人受菩薩戒八勝法偈：第一趣道勝，第二發心勝，第三功德勝，第四福田勝，第五受罪輕微勝，第六處胎勝，第七神通勝，第八果報勝。」¹³²又，關於受菩薩戒的五功德，據目前所知至少有二說，但不知何者符合延壽之意¹³³。

¹³¹ 「受菩薩戒具五功德、八殊勝，向下廣明，按量無盡。」（《受菩薩戒法》，《叢續 105》頁 15 上）

¹³² 出自 No. 1982 唐·智昇撰《集諸經禮懺儀》卷上，《T47》頁 463 中~下。

¹³³ 受菩薩戒可得的五功德，雖然延壽未明示典據，但據筆者所知，或許為《瑜伽師地論》〈戒品〉之說，即「依此無量菩薩戒藏正勤修習，常能獲得五種勝利：一者常為十方諸佛護念，二者將捨命時住大歡喜，三者身壞已後，在在所生常與淨戒若等若增諸菩薩眾，為其同分，為同法侶，為善知識。四者成就無量大功德藏。能滿淨戒波羅蜜多。五者現法、後法常得成就自性淨戒，戒成其性。」（卷 42，《T30》頁 522 下）除此之外，也有另一個可能性，那就是慧思《受菩薩戒儀》所提起的「《菩薩戒經》云：受菩薩戒者，雖未即得阿耨三菩提，已得具是五事功德：一者常為諸佛菩薩之所護念，二者生生世世常受勝妙快樂，三者臨命終無有悔欲，四者捨身之後生諸佛世界，五者莊嚴阿耨多羅三藐三菩提。」（《叢續 105》頁 8 上）

C、關於菩薩破戒：延壽認為只有二件事才可能導致菩薩破戒的情況，那就是捨菩薩願與增上惡心，否則就可以一經受戒就生生世世都能「所生之處當有此戒。」¹³⁴

D、關於受菩薩戒的戒威德力：延壽曾對比受與不受菩薩戒的優劣得失，認為其間差距之大無法相比擬。雖然有人擔心破戒的後果，但是若憑藉戒的威德力、發大乘心力以及「兼念佛懺悔助生」，則無需過慮。他的原文如下：「若受菩薩戒、發無上菩提心者，已信大乘，已受大法，中間設破，亦兼念佛懺悔助生，又得戒威德力、發大乘心力。不受戒者亦造惡業，只有念佛之力，全無戒力及聞大乘法等力。」（《受菩薩戒法》，《卍續 105》頁 20 下~21 上）

總結而言，延壽主要從上述四點確認所應採行的是梵網菩薩戒，以及受持菩薩戒的諸多殊勝。

己、因應根機而有不同的持戒方式

A、根機的問題，不僅對修行法門有所影響，對延壽而言，甚至於它也影響到戒律的持守問題。他說：「於初心凡夫及出假菩

¹³⁴ 見《受菩薩戒法》，《卍續 105》頁 20 上。但是「比丘犯四，更無受路；菩薩雖犯，脫可更受，是故不同。略有二事失菩薩戒：一捨菩提願，二增上惡心。除是二事，若捨此身，戒終不失。從是以後，生生之處常有此戒。」（劉宋·求那跋摩譯《優婆塞五戒威儀經》，《T24》頁 1117 上）。又道世撰《法苑珠林》卷 89 也有類似見解：「《善戒經》云：有二因緣失菩薩戒，一退菩薩心，二得增上惡心。離是二緣，乃至捨身他世、地獄畜生，終不失戒。」（《T53》頁 944 上）

薩，亦不壞於事相，遮性二戒悉皆等持。」（《宗鏡錄》卷 21，《T48》頁 530 上）

B、「上根受戒、習禪，中下行道、念佛，眾生根器不等，不可守一疑諸。」（《受菩薩戒法》，《卍續 105》頁 20 下）由這兩則引文來看，守戒、修行也須因應眾生的根器，方才可能獲得最好的成果。

庚、談「佛〈性〉戒」

延壽之說如下：

《梵網經》云：一切有心者，皆應攝佛戒。（《受菩薩戒法》，《卍續 105》，頁 16 下 5）

《梵網經》云：眾生受佛戒，即入諸佛位。（同上，《卍續 105》，頁 16 上 4）¹³⁵

筆者按：這二則《受菩薩戒法》引用文的重點為「佛戒」、「佛性戒」¹³⁶。另外，在《宗鏡錄》中也有談及佛戒的內容¹³⁷，雖然並

¹³⁵ 上述二則引文的原典如下：「大眾心諦信，汝是當成佛，我是已成佛。常作如是信，戒品已具足。一切有心者，皆應攝佛戒。眾生受佛戒，即入諸佛位。位同大覺已，真是諸佛子。」（《梵網經》第十卷下，《T24》頁 1004 上）

¹³⁶ 本文中的二則引文均作「佛戒」，但事實上《梵網經》也常用「佛性戒」之語，而且它也主張「一切眾生皆有佛性」（《T24》頁 1003 下），所以二語詞之意義應無差異。

¹³⁷ 《宗鏡錄》中談及佛戒者為卷 21、卷 30，《T48》頁 530 下、頁 592 中。

未引用《梵網經》文，但是也足以表徵延壽對佛戒的重視。事實上，不僅延壽如此，其他不同宗派的祖師大德也多表重視，如：唐·不空（705~774）¹³⁸、宋·宗曉¹³⁹（1151~1214）等人。除了上述引文之外，延壽另有一則以「暗用」式提及佛性戒的引文，其文如下：

一切色心是情是心，皆入佛性戒中。（《受菩薩戒法》，《正續 105》，頁 16 下）¹⁴⁰

那麼話又說回來，延壽重視佛性戒，是否會因此而荒廢遮性二戒？延壽自身也考量到讀者可能提起的這一重大問題，所以他很明確地表態，說：

如是之機、如是之教，豈須戒耶！已自知各具佛性戒故。然於初心凡夫及出假菩薩，亦不壞於事相，遮性二戒悉皆等持。以初心自行根劣故，須理事相資；以久行化他圓滿故，須權實雙備。（《宗鏡錄》卷 21，《T48》頁 530 上~中）

¹³⁸ 唐代密教三大師之一的不空在談初發心便成正覺時，引用《梵網》而云「眾生受佛戒，即入諸佛位。」（No. 1798《金剛頂經大瑜伽祕密心地法門義訣》卷上，《T39》頁 817 上）。

¹³⁹ 宋代天台宗僧石芝宗曉在談受菩薩戒的重要性時，也引用《梵網經》的「眾生受佛戒，即入諸佛位」之說，而斷然主張「若不受此戒，外道邪見人」（No. 1937 石芝宗曉編《四明尊者教行錄》卷 1，《T46》頁 859 上）。

¹⁴⁰ 筆者按：這一則的《梵網經》原文為「一切眾生皆有佛性，一切意識色心，是情是心，皆入佛性戒中。當當常有因故，有當當常住法身。」（《T24》頁 1003 下 23~24）

所以既能掌握佛性戒的精神，又能在事相上身體力行、嚴守戒則，才是延壽衷心期待的守戒方式。總而言之，延壽對《梵網經》的引用並沒有包括十重戒的任何一戒，而是全部屬於四十八輕戒，特別是與大乘精神相呼應的戒條才是延壽傾注關心的重點。

辛、注意「戒性」

《法句經》中有關戒律的內容為「戒性如虛空，持者為迷倒。」¹⁴¹據目前檢核所得，「戒性如虛空」之語在延壽的現存著作中出現過五次¹⁴²。至於這兩句話的意義，當我們借助於著者不明的《法句經疏》的解釋時，它的解說如下：

次一偈明戒藉緣生，又無持者。因緣生法，滅諸戲論；若言我能持，戒是所持，能所定持，斯為倒矣。文中三句明戒性空，下句明持者為倒。今明稱性興行，違則成倒，非謂默爾

¹⁴¹ 出自《T85》，頁 1435 上。所謂「戒性如虛空，持者為迷倒」這二句話，在延壽之前也有其他祖師注意到它的意義，如唐·澄觀在《華嚴經隨疏演義鈔》卷 39 解釋「六度」的戒度時就加以引用（《大正藏》36，頁 301 中）、李通玄《新華嚴經論》卷 38 談「戒波羅蜜」時也予提起（《T36》，頁 990 中）。而延壽也在《心賦註》中說明十波羅蜜的戒波羅蜜時，以此二句為典據（卷 1，頁 7 下）。

¹⁴² 即《宗鏡錄》卷 21、卷 26，頁 528 下、頁 566 下；《萬善》卷上，頁 965 上；《受菩薩戒法》，頁 16 下；《心賦註》卷 1，頁 7 下。延壽之所以三番兩次地提起《法句經》的這兩句話，尤其是「戒性如虛空」一語，正是因為從支持菩薩戒來說，小乘戒的著重於事相上的持犯要求將被弱化，所以強調「戒德」、「戒性」，讓持犯的問題不會成為增加過失的負面因素。

專為非法。¹⁴³

也就是說，隨從戒的本性、本質，而判斷到底該付諸實踐與否，守戒的自己就成了「能持」戒的人，而戒律條文就成為「所持」的戒，因此執著於能、所，這正是所謂的倒見呀！那麼，延壽的見解到底如何？他說：

A、「自性之律，豈執事相、妄分持犯耶！」（《心賦註》卷1，頁7下）

B、「寧執事法、分持犯耶！」（《宗鏡錄》卷26，頁566下）

C、「問：《法句經》云：戒性如虛空，持者為迷倒。何苦堅執事相，局念拘身。奚不放曠縱橫，虛懷履道？答：此破執情、非祛戒德。若見自持他犯，起譏毀心。戒為防非，因防增過，如斯之類，實為迷倒。」（《萬善》上，頁965上）

D、「自性妙律，丹理昭然，靡隔凡聖，未嘗迷悟」（《受菩薩戒法》，頁16下）

整體來看，延壽所重視的，與其說是戒的事相，還不如說是戒的本質、精神，而且他所謂的「戒性」¹⁴⁴之「性」意謂的是自性、佛

¹⁴³ 伯希和 2325。黃永武編《敦煌寶藏》119冊，頁260上。《大正藏》85，頁1443下。又，在兩版本之間有文字上的異同。例如「炙」作「默」、「持」作「觀」、「斯」作「觀」等等。

¹⁴⁴ 關於「戒性」，道宣在《行事鈔》卷上1將之區分為四個架構，那就是①戒法，②戒體，③戒行，④戒相（《T40》，頁4中以下），而「戒性」並未列入其中，所以在意義上難免有不明確之處。但是，我們參考延壽的

性，所以他重視「戒德」的態度可說是很明確的。再說「迷倒」的意義，是由於無法掌握戒的本質，所以執著區別自己和他人的能否守戒，反而因此增添過失。這是迷惑不明，也是倒見。

總結上述的討論，筆者認為延壽對戒律的主要觀點如下¹⁴⁵：

- (1) 承認有大乘戒、小乘戒之別，並認為各有適應的根機。
- (2) 重視「戒性」，所以強調「佛性戒」、「佛戒」。
- (3) 重視「菩薩戒」，尤其是梵網菩薩戒。
- (4) 主張大小兼弘、禪律俱運：就理論而言，尊重眾生、訴諸眾生內在的佛心、佛性之菩薩戒是最合乎理想的，但是，就現實來看，一如〈垂誡〉文中提起的禪門內戒律敗壞的亂象，延壽不得不要求「普願具佛律儀，謹潔無犯。」¹⁴⁶、「第一百六、常焚香供養僧伽黎大衣。每披挂之時，恒發誓願：與一切法界眾生常服如來無上福田之衣，具足如來微細禁戒。」¹⁴⁷所以他雖未為人授具足

其他用例的話，例如《宗鏡錄》卷81（頁864上）及卷21（頁528下）的引用，前者引自《諸法無行經》，它的原文是「雖讚持戒，而了知諸法同是戒性」，後者則是「何謂戒不具？未知戒性如虛空，戒豈具耶」，兩者都明顯地是採用上述偽經的《法句經》之意。

¹⁴⁵ 冉雲華氏在《永明延壽》一書中，整理延壽的戒律思想，認為有四項重點，即：（1）批判傳統戒律及律師的缺點及過失，②重新肯定戒律在宗教生活中的重要性，③將戒律與定慧合一，以心為宗，以禪釋律，盡心為體，④以菩薩戒為新的戒本（《永明延壽》頁178，台北：東大，1999年6月初版）。

¹⁴⁶ 《智覺禪師自行錄》，《卮續111》，頁160下。

¹⁴⁷ 《智覺禪師自行錄》，《卮續111》，頁165下。文中所謂「常焚香供養

戒，也未明白宣示支持小乘，但他的所行所為以及隨處散見的見解卻透露出他大小乘戒兼持的守戒模式，而這也是長久以來中國佛教界尋常可見的作風。

2-3·禪宗關聯類

上文已提及延壽師事過翠巖令參，後受天台德韶的印可，因此由宗派屬性而言，應列入禪宗的法眼宗。這樣的修學經歷對他自然大有影響，我們可以看到在他的現存作品中處處流露出對禪宗的心意與信賴，所以不論是《宗鏡錄》談編輯方針時的「若依教，是華嚴，即示一心廣大之文；若依宗，即達磨，直顯眾生心性之旨」¹⁴⁸或《受菩薩戒法》的「禪律雙運」，都表露出禪宗在延壽理解佛法時所占的份量。

延壽（904~975）在世的五代宋初，禪宗已經走過華路藍縷的開創期，諸派爭鳴的風光也已然成形，所以不論是明示作者、標榜宗風以為己宗大張聲勢，或是偽托佛說的疑偽佛典，或是假借祖師之名的作品，都不少見。那麼，在延壽的現存著作中，到底流傳有多少禪宗關聯類的疑偽佛典呢？這些又提供我們哪些訊息呢？

僧伽黎大衣」以及「具足如來微細禁戒」，蘊含著出家僧侶的自覺，也表現出受持具足戒而堅持嚴守的決心。

¹⁴⁸ 「問：佛旨開頓漸之教，禪門分南北之宗。今此敷揚，依何宗教？答：此論見性明心，不廣分宗判教，單提直入，頓悟圓修。亦不離筌筴而求解脫，終不執文字而迷本宗。若依教，是華嚴，即示一心廣大之文。若依宗，即達磨，直顯眾生心性之旨。」（《宗鏡錄》卷34，《T48》頁614上）

延壽現存的著作中，特別是《宗鏡錄》所引用的禪宗資料，早就受到日本佛學界的高度注意，他們運用箇中資料藉以對比敦煌文獻、《祖堂集》（952年成書）、《景德傳燈錄》（1004年成書）等，以重新評價傳統的禪宗史、禪宗文獻的意義。

就以禪宗關聯類的疑偽佛典來看，一如本稿在「前言」中已經提及的，若是以學者曾經注意到的典籍為例，至少就有下列三部疑偽佛典——《法王經》、《禪門經》、《金剛三昧經》。另外，尚有偽托被禪宗尊為東土初祖的達摩名義之有關著作，如《血脈論》等，由於受到延壽的重視，也應列入考量。

2-3-1. 《法王經》

關於本經的簡介以及延壽對它的引用情況，我們已經在上文「2-1-2·討論心、佛性」的部分討論過了，這裡再度提起的原因是由於它屬於禪宗關聯類的疑偽佛典。根據對比的結果，本經的內容與北宗禪的中心概念，如住心、看淨等頗相雷同，又與北宗禪神秀（606~706）的弟子淨覺（683~750？）在《注般若波羅蜜多心經》中的諸多見解近似，因此，有學者認為本經的「製作動機是試圖保證北宗禪的成立基礎乃在佛說的名義之下」¹⁴⁹。但是延壽所引用的三則內容、文句一如上述，談論的是「眾生之性則是法性」、「一心佛性平等」等內容，並沒有特別與北宗有關的部分¹⁵⁰。

¹⁴⁹ 參見：沖本克己〈禪宗史上的偽經——關於《法王經》〉，《禪文化研究所紀要》10號，1978年，頁58。

¹⁵⁰ 事實上在延壽當時，禪宗的分派已經明確成型，不但有北宗、南宗之分，也有法眼文益的四宗之說，而這些在延壽的著作中也難免有所呈現。例如

2-3-2. 《金剛三昧經》

這部《金剛三昧經》及其註疏，由於被延壽引用多次，因此在本稿中也再三出現。這次我們注意的是它的「二入」說。凡是對中國禪宗史不太陌生的人，大概能立刻聯想到一向被列屬達摩的二入四行說¹⁵¹。那麼兩個二入說的異同如何呢？首先注意《宗鏡錄》卷 87 之「二入」說。

《金剛三昧經》云：“大力菩薩言：云何二入？不生於心，心本不生，云何有入？佛言：二入者，一謂理入，二謂行入。理入者，深信眾生不異真性，不一不共，但以客塵之所翳障。不去不來，凝住覺觀。諦觀佛性不有不無，無己無他，凡聖不二。金剛心地堅住不移，寂靜無為，無有分別，是名理入。

行入者，心不傾倚，影無流易。於所有處靜念無求，風鼓不

「北宗」的語例，出現在《宗鏡錄》卷 34、卷 65、卷 98 等。

¹⁵¹ 對於《二入四行論》的研究、探討，日本學界所累積的成果非常豐富，不論是就文獻（包括敦煌文獻、韓國出版品）、歷史問題，或中國禪宗方面，欲知研究概況者主要可參考下列諸文：柳田聖山《達摩的語錄——二入四行論》（東京：筑摩書房，1996 年 12 月一刷）、中嶋隆藏〈慧可與向居士的來往書信——初期禪宗思想的課題——〉（《東京大學東洋文化研究所紀要》131 冊，1996 年 10 月）、中嶋隆藏〈關於所謂《二入四行論長卷子》雜錄第一——初期禪宗思想的課題——〉（《東京大學東洋文化研究所紀要》135 冊，1998 年 3 月）、田中良昭〈《二入四行論》文獻研究史〉（《東亞佛教的諸問題》頁 37~60，東京：山喜房，2001 年 3 月）。

動，猶如大地。捐離心我，救度眾生。無生無相，不取不捨。菩薩心無出入，無出入心。入不入故，故名為入。菩薩如是入法，法相不空。不空之法，法不虛棄。何以故？不無之法具足功德，非心非影，法爾清淨。”（《宗鏡錄》卷 87，《T48》頁 894 下~895 中）¹⁵²

那麼，達摩二入說的內容又如何呢？其原文如下：

夫入道多途，要而言之，不出二種：一是理入，二是行入。理入者，謂藉教悟宗，深信含生同一真性，但為客塵妄想所覆，不能顯了。若也捨妄歸真，凝住壁觀，無自無他，凡聖等一，堅住不移，更不隨文教。此即與理冥符，無有分別。寂然無為，名之理入。

行入，謂四行，其餘諸行悉入此中。何等四耶？一報冤行，二隨緣行，三無所求行，四稱法行。云何報冤行？……（《菩提達磨大師略辨大乘入道四行觀》，《卍續 110》，頁 807 上~808 下。《小室六門》〈第三門二種入〉，《T48》頁 369 下）

由上述二文的對比，我們可以看到二者的「理入」說在文句上頗為近似，主要談論以「觀」的方法而信解教理、把握佛性、了解自他凡聖的關係，然後堅定地住於金剛心地，不受客塵影響，所以元曉的《金剛三昧經》解釋為「順理信解，未得證行，故名理

¹⁵² 出自《金剛三昧經》，《T9》頁 369 下 5~17。又，在原典與引文的二者之間並無文字上的異同。

入」。當然，上述二文之間也有一個明顯的不同，那就是「壁觀」與「覺觀」的差別¹⁵³。至於「行入」說，《金剛三昧經》之說並未具體提出「四行」的方法，所以雖然應該談實踐，卻仍僅停留於實踐的理論，這是它與達摩的「行入」——四行說的最大差異。

再說到二文獻之間的關係，由於牽涉到對達摩以及署名其著作的創製時間之認定問題，並且還有《金剛三昧經》的真偽問題、製作時間上的問題，所以學界諸說紛紜，至今尚未有共識。但是水野弘元氏由於認為達摩的二入四行說理路整然，而且蘊含著《金剛三昧經》中所見不到的某種特殊性¹⁵⁴，所以他說「看來二入四行說不是從《金剛三昧經》採用的，寧可說是達摩被《金剛三昧經》引用。」¹⁵⁵

然而延壽既注意到《金剛三昧經》的二入說，又重視達摩對禪宗的意義及其見解，而且也引用過文句類似卻署名他人的理入說——「伏陀禪師云：籍¹⁵⁶教明宗，深信含生同一真性，凡聖一

¹⁵³「壁觀」的解說也是自古以來即有多種看法，不論是在它的具體實施方法，或是它是否足以呈現達摩禪法的獨特性方面。至於「覺觀」之意，水野弘元氏認為是「尋伺」的舊譯語詞，而元曉則解釋為「覺察佛性」，另外鈴木大拙氏則認為是達摩修改「覺觀」成為「壁觀」，總而言之，其中還有探討的餘地。

¹⁵⁴ 見水野弘元氏〈菩提達摩的二入四行說與金剛三昧經〉，中譯本頁 131 之註 6，頁 137。

¹⁵⁵ 見水野弘元氏〈菩提達摩的二入四行說與金剛三昧經〉，中譯本頁 137。

¹⁵⁶ 筆者案：「籍教明宗」之「籍」，極可能因為與「藉」字外型近似，導致有此訛誤。

路，堅住不移。不隨他教，與道冥符，寂然無為，名為理入。」（《宗鏡錄》卷 98，《T48》頁 942 上~中）這似乎意味著延壽當時並不知曉有達摩二入說，如此一來，上述水野氏的推論結果就有待商榷了¹⁵⁷。

2-3-3. 《法句經》

延壽對於本經的引用，主要如下：

如法句經頌云：「森羅及萬像，一法之所印。一亦不為一，為欲破諸數。」是知諸佛出世、祖師西來，皆明斯旨，非為別事矣。（《宗鏡錄》卷 29，《T48》頁 584 上）¹⁵⁸

《寶藏論·本際品》云：是以本際無名，名於無名。……故《經》云：森羅及萬像，一法之所印。即本際也。然本際之理無自無他，非一非異。（《宗鏡錄》卷 34，《T48》頁 612 中）¹⁵⁹

欲舉一蔽諸，指鹹談海者，即一心也。法句經偈云：森羅及萬像，一法之所印。云何一法中，而見有種種。（《宗鏡錄》

¹⁵⁷ 另外，對於這一相異處，柳田聖山氏對於《宗鏡錄》卷 98 將理入說視為「伏陀禪師」之說，只簡單地說「似乎是《宗鏡錄》作者的誤解」（參考：氏著《達摩的語錄——二入四行論》頁 62~63，東京：筑摩書房，1996 年 12 月一刷）

¹⁵⁸ 引自《法句經》，《T85》頁 1435 上。

¹⁵⁹ 筆者按：這一則其實是引用《寶藏論》（《卍續 96》，頁 56 上~下；《T45》頁 148 下）然而，連《寶藏論》也引用了偽《法句經》，所以外表看似分別引用。

卷 94，《T48》頁 928 下）

故法句經云：菩薩於畢竟空中熾然建立。（《註心賦》，新文豐版《卍續藏 111》，頁 43 下 5）¹⁶⁰

上述諸文句，尤其是「森羅及萬像，一法之所印」，特別受到廣泛引用，不論是華嚴宗或禪宗。

關於《法句經》與禪宗的關聯，以及它在延壽著作中的引用，我們先簡要回顧學界諸說。首先是矢吹慶輝，他曾用《法句經》〈親近善知識品〉中的文句，表示「有時本經可以連結上禪家語錄內容的也不在少數」¹⁶¹，其次是宇井伯壽，他說「全體而言，禪宗式的色彩可說相當濃厚」¹⁶²，而且宇井氏還具體舉出《楞伽師資記》、大珠慧海《頓悟入道要門論》、宗密《禪源諸詮集都序》、黃檗希運《傳心法要》等禪籍中的引用為例，具體證明本經與禪宗淵源非淺¹⁶³。約略在其前後時期，水野弘元氏則說「引用偽《法句經》的文獻，由唐至宋，主要是禪宗關聯的文獻」¹⁶⁴，之後，田中良昭氏、岡部和雄氏也發表過成果。然而將上述諸多成果簡明

¹⁶⁰ 「於畢竟空中熾然建立」之語，另也見於《宗鏡錄》卷 8，《T48》頁 457 上。《萬善同歸集》卷下，《T48》頁 983 中。

¹⁶¹ 參見：《鳴沙餘韻解說》第 2 部，頁 243，東京：岩波，1941 年 11 月。

¹⁶² 參見：宇井伯壽〈佛說法句經並其疏〉，《西域佛典研究》頁 339。

¹⁶³ 參見：宇井伯壽《第二禪宗史研究》頁 529，東京：岩波，1941 年 11 月。

¹⁶⁴ 筆者未見原文，此段文句乃轉引自岡部和雄〈偽作《法句經》研究的現階段〉，《佛教在歷史性開展上所能見到的諸形態》頁 303，東京：創文社，1981 年。

扼要地整理，並對本經的偽製時期、接受本經的地區、容受概況等，提出修正性見解的是木村清孝氏。特別是木村氏在結論中所說的：

至少在到八世紀左右為止的中國本土，大致上只是透過“森羅及萬象，一法之所印”等幾句話而片段性地，乃至於部分式地容受本經而已。但是，不久，由於融入宗密、延壽所代表的以禪為基礎的綜合佛教，所以就此隨著中國佛教教學的單純化，特定的少數文句就不斷地增強它們的重要性了。¹⁶⁵

在我們查核過唐宋以後引用本經之狀況，可以明確了解到對於本經的接受與理解，的確是偏重於少數的特定文句，諸如「森羅及萬象，一法之所印」、「於畢竟空中熾然建立」等，因此，這些文句雖只是蛛絲馬跡，卻足以讓我們由其中看到本經對禪宗、對延壽，以及對後世中國佛教的影響。

2-3-4 . 其他

延壽引用的與禪宗有關的其他疑偽佛典，另外還有舊傳為達摩撰著的《血脈論》、《最妙勝定經》、《禪門經》、《金剛三昧經》等等。其中，關於《血脈論》，延壽所引用的有「以心傳心，不立文字」（《宗鏡錄》卷 1，《T48》頁 417 下），藉此以標明《宗鏡錄》的宗旨。至於《最妙勝定經》，延壽以《妙勝定》之名，而在《宗鏡錄》百卷中，卷 46 所引用的一次是唯一的一次，

¹⁶⁵ 原文見木村清孝〈偽經《佛說法句經》再考〉，《佛教學》25 號，頁 18，1988 年 12 月。筆者中譯。

其內容如下：

妙勝定云：佛去世後一百年，十萬人出家，九萬人得道。二百年時，十萬人出家，一萬人得道。（《T48》頁 686 中）。

事實上，這是延壽長篇大論地引用智顗《摩訶止觀》卷 10 中的一小段落而已，而且尚有文字上的異同¹⁶⁶。

接著是《禪門經》，岡部和雄在〈禪僧的注抄與疑偽佛典〉中說《宗鏡錄》引用《禪門經》四次，然而沒有詳列出處¹⁶⁷，但實

¹⁶⁶ 《摩訶止觀》之原文如下：「妙勝定云：佛去世後一百年，十萬人出家九萬人得道。二百年時，十萬人出家，一萬人得道。當知以無著心不著無著法。發心真正覺悟無常。」（卷 10（下），《T46》頁 136 下）另外，日本學者關口真大曾撰文討論這本偽經的出土經過、書法、紙質，以及它對研究中國佛教思想史的意義，並翻刻旅順博物館藏的原文。其中與延壽的引文最近似的內容如下：「佛言：阿難！吾卻後二月，於拘尸城滅度，之後八十年中，流行此法。……十億眾生，九億得四沙門果。三百年時後，百億眾生，亦十億得四沙門果。」（《天台止觀研究》〈妙勝定經（敦煌出土）考〉，東京：岩波，1985 年 9 月 2 刷，1969 年 7 月 1 刷）很明確地與延壽之引文差異頗大。另外，近年方廣錫氏也將新發現的北京圖書館所藏的北新 330 號、北臨 1757 號配合《卍續藏》之文重新整理，刊於《藏外佛教文獻》第一輯，頁 338~348 中（北京：宗教文化出版社，1995 年 12 月）。

¹⁶⁷ 岡部氏之文，參見《敦煌佛典與禪》，東京：大東，1990 年 12 月二刷。而柳田聖山氏則以斯坦因 5532 號為底本，比對諸資料而列出全文，並一一明確地指出《宗鏡錄》四處引文的出處（氏著〈關於禪門經〉），但是柳田氏之文仍與延壽的引用略有異同，反而是伯 4646 號之文比較符合《宗鏡錄》第 3、第 4 的兩則引文（即卷 27、卷 95 之引文）。

際上延壽並未明確提起這一經名予以引用，可是卻有近似的經典《禪要經》，根據豬崎直道氏之說，延壽在《宗鏡錄》中四度引用《禪門經》，但是他把《禪門經》全部都稱為《禪要經》¹⁶⁸。透過比對的結果，確實如他所言，也就是說，《禪門經》在延壽的引用中是以《禪要經》之名出現的。又據柳田聖山、岡部和雄、豬崎直道諸氏之見解，這部《禪門經》應與北宗禪、普寂有密切關係。

最後，關於《金剛三昧經》，認為這部經與禪宗有關係的是柳田聖山氏，他說「將達摩的壁觀與東山法門的守心說組合起來，使它成為佛說而擁有權威，以此為目的而偽造的就是《金剛三昧經》。」¹⁶⁹

2-4·其他

另外，延壽所引用的疑偽佛典，除了上述三大類之外，也有祖師大德對疑偽佛典所作的註疏，甚至也有外道的疑偽經¹⁷⁰。其

¹⁶⁸ 原文見豬崎直道〈關於偽經《禪門經》及其思想〉，《印度學佛教學研究》47 卷 2 號，1990 年 3 月。

¹⁶⁹ 見柳田氏著《初期禪宗史書的研究》頁 27，京都：禪文化研究所，1967 年。

¹⁷⁰ 所謂外道的疑偽經，如：道教的《西昇經》（參見《萬善》卷下，《T48》頁 988 上）、《起世界經》（參見《萬善》卷下，《T48》頁 988 上）等。除此二經之外尚有《列子》、《吳書》。但不論如何，延壽之所以引用，他注目的焦點其實都在於其中的「老子化胡說」，試圖藉以證明佛教優於道教。而由這部分的內容來看，我們應該可以理解即使在佛道二教論衡的

中，就以外道的疑偽經來說，例如《萬善》卷下所引用的《西昇經》¹⁷¹，它的原文內容如下：

《西昇經》云：吾師化遊天竺，善入泥洹。符子云：老氏之師名釋迦文。（《T48》，頁 988 上）。

這正是佛道論衡下的產物，與「老子化胡說」密切相關。但這篇文章是延壽間接轉引自《廣弘明集》卷 1 和卷 8（《T52》，頁 98 中、頁 139 下），而非直接取材於《西昇經》。

又如《宗鏡錄》卷 57 有「古釋云初剎那識異於木石者云云」的段落（《T48》頁 744 中 14~28），並未明示典據，但經查證得知，此乃引用唐·良賁述《仁王護國般若波羅蜜多經疏》第一上的內容¹⁷²。雖然在這段長文的引用中，已經有許多部分被刪除，但透過細心比對的結果，仍然不難斷定其典據，所以這則文例既是「暗用」的好例子，也是祖師大德撰著疑偽佛典注疏的例證之一。

此外，又如偽經的《圓覺經》，宗密為之所撰的註疏也在延壽的採用之列，如《圓覺經大疏鈔》、《圓覺經略疏》等。《楞

高峰期已過之五代十國時期，二教的關係仍然有些陰影，更何況吳越國王在崇佛之際，也頗尊重道教及道士，這些因素在進一步探討時都不應輕易遺漏。

¹⁷¹ 關於《西昇經》，福井康順氏的見解如下：「在現存的《西昇經》中絲毫並未提及化胡傳說，所以無法將它視為古本的《西昇經》——在佛教的護教論書中，把這本經典作為化胡故事的主要文獻之一而予以引用。」（《道教の基礎的研究》頁 294~296，東京：理想社，1952 年）

¹⁷² No. 1709，《T33》頁 478 下~479 上。

嚴經》的《懋疏》等注疏也可見到引用。

總結而言，雖然只是針對延壽所引用的疑偽佛典的形式、部分內容而言，但是我們可以看到他的引用形式既不顯單調、呆板，其內容也是多樣化，其教義、名相也自具特色，並且彷彿也預告了這些疑偽佛典對後世的影響力。雖然我們並未全面地一一檢討各疑偽佛典及其詳細內容，或許難逃以偏概全之譏，但是上述的舉證、檢討，又何嘗不能呈現疑偽佛典在教理上的意義和重要性呢！

二、延壽引用的疑偽佛典的意義

由上文所述來看，延壽引用疑偽佛典多著重於其中的教理層面，也就是說，若以福慧簡明區分，則延壽顯然偏重的是談慧的內容，即便他也很重視福，曾大談「萬善」之各式福行。

但是話又說回來，既然延壽連引用的疑偽佛典都著重在教理層次，那麼他所引用的疑偽佛典是否真是重要的、影響廣泛的？若是的話，是否真是他與祖師大德們「英雄所見略同」呢，或者是那些疑偽佛典確實是耐得住時間、空間的試煉。不論實際情況如何，簡單說來，延壽當時重視的疑偽佛典的大多數，至今仍然擁有絕大的影響力。以下，我們就簡介延壽引用的疑偽佛典的意義。

（一）、延壽引用的疑偽佛典的意義

1、資料性意義：主要就補充、輯佚、藏外文獻而言

延壽的《宗鏡錄》有百科全書之稱，可想而知它的內容之豐

富。而其撰述方式中的「引證章」又特別著重於借重典據以強調自己的主張，所以文獻的美不勝收自然不在話下。當然其他的《萬善》、《觀心玄樞》、《註心賦》等著作也提供部分資料，本稿並未一一檢討延壽現存著作中的疑偽佛典的引用，因此難免受到實例、經典類別等的限制，但是若就資料性意義來說，尤其是透過與經錄、敦煌文獻的對比，依然可以有所發現。而這也是現代學者們在研究禪宗時最喜歡運用的方式之一，另外，藉以比對《景德》、《祖堂集》等傳統禪宗典籍，也是常受到注意的面向。以下簡單略述。

1-1・ 資料上的補充意義

就這一點而言，延壽多次以《進趣大乘方便經》的經名引用了實際上屬於《占察經》的內容，然而這一《進趣大乘方便經》之經名卻至今仍然無法檢索到任何相關資訊，甚至連相關語彙也難可得見，因此目前尚無法理解延壽為何合併使用二種經名，甚至於偏重至今仍屬罕見的《進趣大乘方便經》之經名。而且由於引用次數多達四次，屬於偶發性失誤的可能性並不高，所以延壽的採用這一特殊經名，對於《占察經》的研究應不無助益。

1-2・ 資料上的輯佚意義

就輯佚的意義來說，筆者曾在另一篇文章中有所說明，在此我們也看到了即使連疑偽佛典的研究，也可以活用延壽的文獻材料而增添思考面向，以加強對該典籍的認識。若以《法王經》為例，本經典在《宗鏡錄》中的引用共 3 則，除此之外，它在其他

中國典籍的引用並不多見，僅有《百丈廣語》、《白氏文集》等極少數的典籍，所以延壽的引用就頗具意義了。相對於它在中國境內的有限流傳，似乎它在域外別有發展，因為它另有藏文譯本、注釋以及粟特文譯本，可以想見中國近鄰對它的重視，但那已可進一步作為中外宗教文化交流的課題。另外，在對比《宗鏡錄》與敦煌文獻之餘，相信我們很容易就能發現其間文字上的異同，箇中原因當然有諸多可能，不論那究竟是在寫經或者是刊行的過程中所衍生的問題，總之，還有諸多有待澄清者。但不論如何，《宗鏡錄》中的引文確實為文獻資料的保存盡了一分力量。

1-3・ 藏外文獻

以《禪門經》為例。關於《禪門經》，實際上延壽並未提起這一經名予以引用，可是他卻在《宗鏡錄》中引用了經名頗為近似的《禪要經》共四次。透過比對的結果，證實《禪門經》在延壽的引用中是以《禪要經》之名出現的。由於延壽的引文與斯坦因、伯希和以及北京本有字句上的異同，因此可供對比。另外，這部經對於理解禪宗，特別是北宗禪，也應大有助益。

2、呈現禪宗的經典觀以及愛用的疑偽佛典

禪宗的經典觀與其他教派有所差異，不論是早期所重視的真經的四卷本《楞伽經》或稍後的《金剛經》，甚至是自撰的偽經、引用的疑偽佛典。而中國佛教在經過唐武宗（840~846 年 3 月在位）的會昌毀佛之後，各宗派的勢力有所消長，倡言「教外別傳、不立文字」的禪門各家在相對上來說受到最小的影響，在各地域

受到節度使、十國諸王的支持，紛紛呈現興隆的景象，不論是河北的擁護臨濟、南唐的支持法眼文益，或是閩國的崇信雪峰義存、吳越的仰信德韶及延壽，所以禪門的動向以及所愛用的經典，就難免形成影響，不論是對當代或後世。

而由延壽引用疑偽佛典的各類情況來看，我們可以看到他所重視的包括《大乘起信論》、《圓覺經》、《首楞嚴經》等，這些典籍至今仍廣泛流行於華人佛教圈，例如《首楞嚴經》中的「楞嚴咒」，甚至成為中國寺院的早課內容之一，極受重視。

3、重視談論心、佛性的佛典

延壽不論是在討論觀法、注意修行方法及次第，甚至在解釋名相教義時，都歸根究柢地與心之理論相結合，對他而言，所有的修行努力都朝向終極目標——了解自己、了解生命、了解解脫、圓滿解脫。所以當還處於凡夫境地時，能了解妄心妄念之所起，並懺悔前愆、堅信本具佛心佛性，而努力淨化自他，終得還源。

4、應注意事項

此項內容看似與主題不太相關，但是由於《宗鏡錄》自身存在版本方面的刊刻、校對等問題，因此不能不注意。也就是說，《宗鏡錄》完成後並未立刻出版，其後在北宋時期雖然至少有兩次的刊行、整理，但是進入眼簾的完成品卻在內容上有不少脫漏、訛誤之處，不論是在典籍名稱或文句方面。這些難免造成研讀、解析時的困惑，所以不得不提出。以下稍加略述：

4-1·滿益智旭的刪訂、整理：

明代四大家之一的滿益智旭（1599~1655）曾自敘校訂《宗鏡錄》的情況¹⁷³，而說：

永明大師……輯為《宗鏡錄》百卷，不異孔子之集大成也。未百年，法涌諸公擅加增益，於是支離雜說刺人眼目，致袁中郎（袁宏道，1568~1610）輩反疑永明道眼未徹。亦可悲矣！予生也晚，不遇先輩宗匠，但留心己躬下事……閱此錄已經三遍，竊有未安。知過在法涌，絕不在永明也。癸巳（1653）新秋，刪其蕪穢，存厥珍寶，卷仍有百，問答仍有三百四十餘段，一一標其起盡，庶幾後賢覽者不致望洋之歎、泣岐之苦矣。（《靈峯宗論》卷7之2〈校定宗鏡錄跋·其一〉、《嘉興藏》36），頁379上）。

智旭（1599~1655）說明自己在癸巳（1653）年秋季，從《宗鏡錄》中刪削了他個人懷疑內容不是延壽《宗鏡錄》原文應有的蕪穢部分，而重新加以整理，試圖保存其貴重內容。由此可見《宗鏡錄》自出版後歷經三番兩次的刊刻，如早期的趙宋·魏端獻王趙顥（1056~1088）於宋神宗元豐年間（1078~1085）之刊布，法涌、永樂、法真於宋哲宗元祐年間（1086~1093）之刊行¹⁷⁴，似乎造成原

¹⁷³ 現代學者毓之在〈讀宗鏡錄〉一文中，也提及滿益智旭校定《宗鏡錄》的概況。其文收錄於張曼濤編《禪宗思想與歷史》頁148、台北：大乘文化，1978年。

¹⁷⁴ 以上兩則《宗鏡錄》的刊印訊息，都出自北宋·楊傑（生卒年不詳）的〈宗鑑錄序〉，《T48》頁415上~中。

文上的諸多問題，而這些在閱讀、解析時也的確造成困擾。時至今日，廣泛蒐集現存的各種版本，而重新校對、整理，應該對這部資料價值、教義價值已受肯定的《宗鏡錄》大所助益。

4-2·有關「觀法經」

《宗鏡錄》卷4所引用的「觀法經」之內容符合於《大方等陀羅尼經》，但是若由文字的異同來看，則可確定它應當是間接引用湛然《止觀輔行傳弘決》卷2之2的結果。而且經詳細比對的結果，可知延壽之引文有諸多脫漏、訛誤之處。《宗鏡錄》之文如下：

如“觀法經云：彼有菩薩名曰上首，作一乞士入城乞食。時有比丘名曰恒伽，謂乞士言：汝從何來？答：我從真實中來。又問：何謂真實？答曰：寂滅故名為真實。又問：寂滅相中有所求、無所求耶？答曰：無所求。又問：無所求者，何用求耶？答言：無所求中，吾故求之。又問：無所求中，何用求耶？答：有所求者，一切皆空：得者亦空、著者亦空、實者亦空、來者亦空、語者亦空、問者亦空，寂滅涅槃、一切虛空分界亦復皆空。吾為如是次第空法而求真實。”故知若能於法法上求空，則於門門中解脫。（卷4，《T48》頁438上~中）

那麼，湛然《止觀輔行傳弘決》的原文又如何呢？其文如下：

正體無相，故名為空。經言下次明觀法。《經》云：佛為雷音說於華聚昔因緣已。又云：過去有佛名栴檀華，彼佛去世

甚久。我於彼時，如汝無異。“彼有菩薩名曰上首，作一乞士入城乞食。時有比丘名曰恒伽，謂乞士言……吾為如是次第空法而求真實。”又問：菩薩於何處求？答：於六波羅蜜中求。（唐·湛然述《止觀輔行傳弘決》卷2之2，《T46》頁190下~191上）

上文中的「……」部分，在文句上與延壽的引用並無太大的差異，故予省略。另外，細心的讀者應該已經發現在上述二文中所添加的下線部分，其間差距真是差之毫釐、謬以千里。這類的訛誤不容易一眼看穿，唯有一一詳細檢核，方能識其真相。而且更不幸的是這類的訛誤不在少數，所以在運用《宗鏡錄》的資料時不能不謹慎。

（二）、延壽引用的疑偽佛典的評價

流傳在經錄記載上的疑偽佛典從東晉·道安《綜理眾經目錄》（385A.D.成立）¹⁷⁵、梁·僧祐《出三藏記集》（510A.D.成立）以來，直至唐·智昇《開元釋教錄》（730A.D.）、唐·圓照《貞元新定釋教目錄》（800A.D.），其部數、卷數有增無減，就以疑偽佛典之撰製呈現最鼎盛局面的《貞元新定釋教目錄》來看，其數目高達407部、1510卷，但仔細檢覈其流傳狀況時，可以發現曾經廣泛流行、大受重視的典籍事實上仍是較有限的。以敦煌文獻、

¹⁷⁵ 道安的《綜理眾經目錄》，雖原書已佚，但其內容多數已被梁·僧祐律師網羅於《出三藏記集》中。所以，道安所列疑偽經26部、30卷之詳情，請參看《出三藏記集》卷5〈新集安公疑經錄〉。

藏外文獻來說，其中的《法王經》、《禪門經》等都能得到確認，而《最妙勝定經》等也曾受到天台宗祖師慧思、智顗的青睞。至於自古以來真偽之說紛紜擾攘的《梵網經》、《楞嚴經》、《圓覺經》、《金剛三昧經》、《大乘起信論》等，恐怕可以稱為疑偽佛典中的天王巨星，至今仍熠熠著奪人心目的光芒。上述典籍也大多受到中國佛教各大宗派的重視，接受其中的教說、教理，那麼，民眾佛教所接受的疑偽佛典又是哪些呢？就筆者管見而言，大概非《高王觀音經》、《父母恩重難報經》、《血盆經》莫屬。但是由於這類典籍並未出現在延壽的現存著作中，所以在本論文中也未特意提起。

另外，一如上文已經提過的，延壽所重視的一些疑偽佛典不僅影響了延壽，而且至今仍持續影響著華人圈佛教，例如《梵網經》、《楞嚴經》、《圓覺經》等不但被當作教材¹⁷⁶，而且持續印行出版，甚至還有現代語譯注本。

肆、結語

關於延壽的疑偽佛典觀，據上文所述，可以整理如下：

（一）、延壽在現存著作中完全沒有提及疑經、偽經等語詞，

¹⁷⁶ 例如近代著名居士楊仁山（1837~1911）在〈釋氏學堂內班課程〉所列學習教材中，可以見到的疑偽佛典有《大乘起信論》、《首楞嚴經》、《圓覺經》、《梵網經》、《寶藏論》、《摩訶衍論》等。參見：《等不等觀雜錄》卷1，頁21，載於《楊仁山居士遺著》冊7，金陵刻經處本。

但卻注意到外道經書並予引用，所以顯然延壽不太介意疑偽佛典。或者也可以說，延壽所在意的，與其說是文學形式、宗教屬性方面的問題，還不如說是文章、典籍的內涵問題，甚至也可能包括讀者自己的根機情況。

（二）延壽的疑偽佛典觀受到禪宗的影響¹⁷⁷，既不太在意真偽之分，也看重並使用禪宗偽製的疑偽佛典，如《金剛三昧經》、《法句經》、《法王經》等。他一方面說「教外別傳，不立文字」，另一方面卻提倡「看教」，這種態度可以說正是禪宗式的態度。

（三）延壽所重視的疑偽佛典，不乏至今依然對中國佛教影響至鉅的著名典籍，例如：屬於戒律類的《梵網經》，屬於經藏類的《首楞嚴經》、《圓覺經》，以及屬於論典類的《大乘起信論》、《寶藏論》等；另外也有現今雖已銷聲匿跡卻曾經風行一時者，也有僅僅流傳於海外者，這類典籍有《法王經》等。

（四）延壽對俗信需求——如治病、求福，——似乎完全沒有回應，但他不是不關注宗教效應、現象，如「機感」、「感應」、「感通」，所以既撰著《觀音靈驗賦》、《華嚴感通賦》、《金剛證驗賦》，也在文章中提出相關資訊。

（五）由延壽對疑偽佛典的態度來看，可說相當寬容，所以經常引述、引證。不過，無可諱言的是他並沒有在討論經典的真偽問題後才刻意運用或引證疑偽佛典，因此，我們可以確認起碼

¹⁷⁷ 「關於經典的真偽問題，禪宗所重視的，與其說是經典的外在（例如：形式、真偽等），毋寧可說是內涵（內在的），因此，即使是偽經，也不刻意區分而照常靈活引用（水野弘元《偽撰的法句經》頁31~32，《駒澤大學佛教學部研究紀要》19號，1961年3月），

有部分經典在延壽的認知上是屬於真經，如《寶藏論》（視為僧肇之作）、《大乘起信論》（視為馬鳴之作）。

（六）延壽所引用的疑偽佛典多偏重於談論心、佛性以及教義問題，這與至今為止多由庶民信仰的角度論述疑偽佛典的研究成果有所不同，而且延壽所頻繁引證的一些典籍及其教說，至今仍展現著生命力——持續著它們的影響力。

（七）本論文中沒有討論在延壽的引用中占相當份量的《大乘起信論》、《摩訶衍論》的內容，這次因為對二者的引用次數既多、相關注疏的討論也很豐富，也已有探討《宗鏡錄》與《大乘起信論》、《摩訶衍論》的專文之故¹⁷⁸。

總結而言，我們應該已經發現延壽在引用疑偽佛典時，基本上仍著重於教理內涵，所以與大多數另具特殊目的的疑偽佛典大異其趣。而且現今的實際研究成果，多偏重於探討其中的庶民信仰特色（如：重視現世利益、消災延壽等）、政治意圖（例如武則天與《大雲經》的關係）等內容，但是我們從延壽的引證、運用疑偽佛典之實際統計成果（即〔表一〕）來看，不難發現學問僧們的疑偽佛典觀確實與眾不同。這對於全面性地理解中國佛教

不無助益。

另外，在此也附帶一提學問僧與疑偽佛典的關係。

（一）、學問僧與疑偽佛典的關係，既不同於經錄僧的捍衛真經的態度，也有別於社會大眾的現世利益需求，而偏向於教理取向。所以也可以由其中看到中國佛教思想潮流的變化——特別是在心、佛性的思想方面。

（二）、中國佛教界的僧俗二眾（經錄僧除外）並未特別在意佛典的真偽問題，所以疑偽佛典並沒有對他們的宗教信仰、修行生活形成困擾，反而還被重視而靈活運用於實際修行與教義的理解、詮釋上。

¹⁷⁸ 探討《宗鏡錄》與《大乘起信論》關係的論文有由池田魯參氏的〈永明延壽的教學與起信論〉（刊載於《印度學佛教學研究》33卷2號，1985年3月）、〈永明延壽的起信論研究〉（刊載於《駒澤大學佛教學部研究紀要》43號，1985年3月），池田氏之說主要由永明延壽與天台宗的關係切入探討。另外，由教禪一致的角度探討《宗鏡錄》與《摩訶衍論》的專文則有千葉正氏的〈《宗鏡錄》與《釋摩訶衍論》〉，刊載於《駒澤大學大學院佛教學研究會年報》27號，1994年5月。