

中華佛學學報第 12 期 (pp.79-95)：(民國 88 年)，
臺北：中華佛學研究所，<http://www.chibs.edu.tw>
Chung-Hwa Buddhist Journal, No. 12, (1999)
Taipei: Chung-Hwa Institute of Buddhist Studies
ISSN: 1017-7132

《淨度三昧經》與人天教

姚長壽
中國佛學院副院長

提要

《淨度三昧經》是一部在中國佛教史上有著一定影響的經典。本文根據前些年在日本七寺發現的該經的寫本，對該經作了全面研究，認為該經與《法句經》有著密切的關係，是一部屬於人天教範疇的疑經。本文認為該經混雜著老莊的玄學思想、道教的習俗和民間信仰，這就是該經被經錄家視為疑經的理由所以。本文認為該經的所謂「淨度」乃是一種自淨自度、獨善獨行的緣覺行。

關鍵詞： 1. 《淨度三昧經》 2. 《法句經》 3. 人天教 4. 疑經

一、前言

佛教一開始傳到中國，中國的佛教徒對於大小乘經典不加區別地一概視為釋迦牟尼的教法而予以接受。後來隨著翻譯經典的不斷增多，出現了如何整理經典的問題，於是便有了教相判釋。教相判釋以鳩摩羅什的一音教、劉宋慧觀的二教五時為端緒，之後有南三北七等諸家之說，經歷了一段複雜的過程。其中特別引人注目的是南齊居士劉虬（438~495）所說的人天教。

關於劉虬的人天教，在湯用彤先生的《漢魏兩晉南北朝佛教史》^[1] 和塚本善隆博士的〈中國在家佛教特別是庶民佛教的教典——提謂波利經的歷史〉^[2] 一文中有所論述。佛教史上對人天教有著詳細研究的是華嚴宗的宗密（780~841）。他在《原人論》中，把佛教的教說自淺而深分為五個階段，最初階段即為人天教。人天教為初心者說三世業報和善惡因果，極惡者墮地獄，中惡者墮餓鬼道，劣惡者墮畜生道。因此佛為之而說五戒、十善、四禪、八定，類五常（仁義禮智信）之教而令持五戒生人道中，修十善及布施持戒生六欲天，修四禪八定生色界、無色界。是即人天教，此教以業為本。^[3]

根據宗密的解釋，可知人天教是以善因善果、惡因惡果為基本內容而旨在生於人天的一種教說。這種思想對於以大乘佛教為中心的中國佛教學者來說，也許可能被認為是一種低俗的、不值一提的教說。但從整個佛教來說，人天教的教義可能同以《阿含經》為代表的原始佛教經典有關。正如赤沼智善博士曾經指出過的那樣，善因善果、惡因惡果的因果報應思想是原始佛教以來一貫的根本思想。^[4] 從更廣泛的意義上來說，善因善果、惡因惡果的因果教說不僅是佛教也是所有一切宗教的思想，只是什麼是善什麼是惡的取捨標準、以及對於行為和其結果的考慮方法，各個宗教不盡一樣，甚至完全不同罷了。

本文將要討論的《淨度三昧經》，筆者認為即是一種屬於人天教的經典。以下將分如下四點來加以論述：(1)首先敘述一下《淨度三昧經》的內容概要，以便確認其人天教的教義；(2)將《淨度三昧經》與原始佛教經典的代表作《法句經》作一對照，以便明確《淨度三昧經》編纂者的意圖；(3)探討《淨度三昧經》中混入的中國的傳統思想和習俗，確認其為一部中國撰述的疑經；(4)對《淨度三昧經》中自度思想的再認識，提出筆者的見解。

二、《淨度三昧經》概要

六朝隋唐時期廣泛流行的《淨度三昧經》不知何時散逸消失，現在我們所能見到的是僅載於《續藏經》中的該經的卷上部分。後來牧田諦亮博士在敦煌遺書斯坦因文書中找到一些該經的殘缺本，並作了介紹。^[5] 最近落合俊典教授

在名古屋七寺所藏古寫本中發現了該經的卷2和卷3。[6] 這樣，《淨度三昧經》的全貌終於可以窺見了。這裡先將該經的內容簡單敘述如下：

佛在羅閱祇神鳥山與二萬五千比丘和七萬八千菩薩俱，他們已脫死地，心空而無掛礙，所見的世界為生死之苦海，眾生溺於六欲，其苦較須彌山尤多。其時佛憐憫三界眾生，閉三塗而開三善之路。天地為之震動，天地鬼神皆歸依佛。佛放白毫之光，照徹十八地獄，天神魔王、地獄王亦皆歸依佛，懇願佛為之說法（卷1，行1～行48）。

佛言（以下引文非全文，僅摘要點）：「三界眾生若行殺、盜、淫、欺、妄言、兩舌等惡事，死墮地獄。持五戒，死則為人。十善行弱，生忉利天以下；十善堅強，生六天以下。種苦得苦，種樂得樂；作是得是，不作是則不得是。汝等各自種行，隨行受報。」（行48～行76）

於是文殊師利菩薩白佛言：「諸法本淨。無生無死，不存不滅。心法本無，是為還神，還歸本無。譬如客遊他邦，困積有年，今復歸家，身得安穩，快樂無極。」（行77～行124）

佛即放身相之光，徹照地獄。佛言：「地獄不治善人，唯治貪淫嫉妒愚痴之人。作罪得罪，作福得福。罪福之報，無有逃處」。（行124～行143）

法自在菩薩白佛言：「生死之徑，難易云何？」佛言：「罪從心生。道在身中，自心致之，不從他人求，何有難乎？從他人得者，爾乃為難。」於是三十萬天人、六十萬鬼神龍王等皆發無上正真道意，皆禮佛足。（行144～行193）

p. 82

其時，屏沙國王白佛言：「吾等為生老病死所苦，為何？」佛言：「一切眾生其在大生死中者有十習苦。何謂為十習？一者生苦，二者老苦，三者病苦，四者愛別苦，五者一切不可意苦，六者怨憎苦，七者愁憂苦，八者饑渴苦，九者寒貧苦，十者死苦。復有三苦，一者地獄苦，二者餓鬼苦，三者畜生苦。復有二苦，一者鬼神龍苦，二者不得自在苦。苦皆由習所致，習盡苦滅。」屏沙王復白佛言：「人死不同，有老死、病死、水死、餓死等。死後魂歸何處？」佛言：「死屬地獄。地獄五官與五道大王等巡視人之善惡，一一條記其罪惡，申告扶容王、八王、大王、天子。」接著，佛示三十種地獄之狀，反覆宣說犯罪則墮地獄，其罪由神明伺察，誰也無法逃避。（行194～行307）

屏沙王問佛：「何謂八王日？」佛言：「八王日者，諸天、帝釋、四鎮大王等及其使者，持四王所奏文書巡視天下，查眾生善惡與文書同否。地獄王亦遣其輔臣，同日同時俱出，承天竹使符，統攝眾生，禁檢非法，捕惡賞善。一歲八出，故謂八王日。」屏沙王又問何謂五官。佛言：「天上五官賞善，地獄五官錄罪收捕罪人。」屏沙王又問如何避難，佛言：「作罪得罪，作福得福，求道得道，自作自得。以心為本，身為行首，審諦求道。從明師，受五戒，奉行九齋，八王日守十事。天定罪福，毛分不錯，簿書分明。行善者善神守護，行惡者必墮地獄。」（卷2，行1～行79）

屏沙王問佛：「犯大過者不死，守善者卻死。孩兒無過復有病者死者，何因？」佛言：「人顛倒生死之海，或高或下或尊或卑或貴或賤，皆由宿命。今雖行惡，宿福相救，不逢苦厄，未遭宿怨，其罪未熟，至其熟時，自受其殃。貞良現禍，以宿福薄。福殃自追，如形影逐人。一切罪福、命之長短、苦樂憂喜，皆由種生，獲其類報。種福得福，種罪得罪，種長命得長命，種短命得短命，種好得好，種醜得醜。如人種麥得麥，種粟得粟，種麻得麻，隨其本種，生其類報，人之種行，亦復如是。持一戒完者，天令五神護之，持五戒具者，天令廿五神營護。」（行79～行145）

佛又言：「雖戒完具，不持九齋，如六畜不乳，樹無果實，婦不生。不持齋者，如人裸身無有四時衣。不持齋者，有五事苦等三十五難，難得度脫。」（行145～行197）

接著，無盡意菩薩白佛言：「既受戒，何故更受齋法？」佛言：「弟子受戒以後，

p. 83

經營居家，畜養妻子，墾地殖種，殺生萌類，即生垢穢之罪。齋日當詣塔寺，禮拜三尊，從師受三自歸，受八關齋，於廟堂如法持之。」（行198～行260）

佛對法意菩薩言：「多陀阿竭（如來）不見本無法，亦不見隨法度者，不見有三界，亦不見有諸天人民，亦不見生，亦不見滅，亦不見度，亦不見度者。」又對大忍菩薩言：「一切大聖皆行自致成本無。心無所著，意無所想，識無所別。」又對解脫菩薩言：「佛心與眾生心等無有異。求道者當奉佛經戒，從明師洗心之垢穢。心淨得度一切眾生。」（行261～行428）

佛對淨度菩薩言：「犯戒者為不淨，淨者可共一處，不淨者不可共一處。我法中不受大惡人。犯戒惡人依法處罰。獨行獨善無憂。白衣居士不如法教者亦當持法律度之。度人者為善，不度人者為不善。捨小慈行大慈者為善，正真道教勸厲眾生令發無上正真道意，是為最善。」（行 429～行 497）

佛又言：「人當慮報應，守善勿疑。但遺後世福，勿遺後世罪。棄惡當如糞掃，滲洗去垢，勿遺其餘。佛實不度人，人自度耳。若有人不信不受佛教，不能強度。人為自度，佛不度人。」（卷 3，行 1～行 103）

佛對蓮華藏菩薩言：「宿福如耕，有限量，春種多，秋收多；春種少，秋收少。人之貧富，皆由宿種。」（行 104～行 118）

佛向相淨菩薩說五戒相、十戒相。又對縛色長者言：「心端意正，行合道化，死得上天。奉持五戒、十善行、十法本齋、四恩、四等，入八聖道、空、無相、無願，死得泥洹。是為最樂。愛欲為苦本。」（行 139～行 196）

聞佛之言，五百美女發無上正真道意，求作沙門。於是頭髮落地，袈裟著身，女身化作男身，成為沙門。（行 197～行 256）

佛向恐畏長者說五不請罪、十不赦罪、五無竟罪。佛言：「行者得度，雖不能出家作沙門，居家亦可修道。持五戒，行九齋，詣塔寺，自可得度。」（行 257～行 317）

p. 84

佛又言：「人身難得，度身急事。自未度，何度他人。自不能泅，莫負他渡水，兩死水中耳。」（行 318～行 336）

接著佛向阿難說：「是經名斷諸苦本，一名總持諸法門三昧，又名淨度三昧。供養是三昧，復當過於六度。供養七寶塔，其福不及活一人，活四天下人，其福不及自守一日。清淨自守，齋戒如法一日，其福隆盛，轉身得度。非師不度。求度世之道者必求明師。」（行 337～行 410）

最後佛言：「十方諸佛一日一夜各三時放道眼，普視諸天人民，幾許不行成，幾許不精進。是故四部弟子當晝夜禮拜首過，以五種清淨受持本經。」佛說經竟，諸天人民菩薩眾歡喜作禮。（行 411～行 455）

以上繁雜地敘述了本經的概要。貫串本經的基本思想可以概括為以下三點：（一）、人生沉溺於苦海之中。善行必得好果，惡行必得惡果，主張善因善果、惡因惡果的業報說。由此業報說而講持五戒生人界，行十善生忉利天的人天教的教說。（二）、因果報應、輪迴轉生的原因，是由心動而定的，所謂「百罪從心生，心為泥洹君。道在心中，自心致之。」（卷 1，行 156～行 157）「心之自然，心尊心使，中心念善，即言即行。中心念惡，即言即行」（卷 1，行 167～行 168）。（三）、本經所謂的「淨度」，並不是如大乘佛教那樣使眾生從生死之海渡向覺悟世界的那種渡生的意思，而是一種獨善獨行的緣覺的自利之行。本經反覆強調自淨自身，只有自利之行而無利他之心，只說生於人天而不說佛果，不出人天教的範圍。這也可說是本經受到有著大乘佛教知識的經錄家輕視的原因之一。

除了以上三點，本經還夾雜有天地賞罰、增壽益算等道教思想和民間習俗，與空的思想類似的本無說，以及各種大小乘的思想等複雜的內容。這也是經錄家認定本經為疑經的理由所在。道宣在《續高僧傳》卷 1 中對北魏曇靖所撰人天教的代表經典《提謂經》，作了這樣的評價：「有沙門曇靖者，以創開佛日、舊譯諸經並從焚蕩，人間誘道憑準無因，乃出提謂波利經二卷，意在通悟，而言多妄習。」^[7]「意在通悟，而言多妄習」一句，可以說是對疑經特徵的高度概括。佛教的根本目的是在除去眾生的苦惱而導之以常樂的理想境界，離煩惱而至解脫之道。疑經的撰述者制作疑經的動機一定也是如此，所以說「意在通悟」。但是疑經撰述者對於佛教的理解卻有各種各樣的不同。用中國의思想和習俗來附會印度的思想和習俗，在疑經中是經常可見的。

p. 85

「言多妄習」，說的就是這個意思。本經中所說的因果業報，有關心動的教說、「淨度」之說，就是「意在通悟」。而本經中混雜著的道教的思想、民間習俗、非大乘佛教的獨善獨行的緣覺行，可以說就是「言多妄習」。以下，圍繞著這兩點試作具體分析。

三、《淨度三昧經》與《法句經》

疑經的撰述者要使疑經達到「意在通悟」的話，非得依賴翻譯經典不可。《淨度三昧經》中有關心動的部分，用的則是翻譯經典《法句經》。眾所周知，《法句經》是把佛教的要諦用易於理解的簡潔的語言而加以說明的一部經典，且與實際生活密切相關，因而是一部生活的指針，人人愛讀的經典。其要旨在於調心正身，達到以空寂為理解的涅槃境地。《淨度三昧經》中以心動為中心的思想，正是通過引用《法句經》而顯示出來的。本經卷 1 在說到種罪得罪、種福得福即罪福報應誰也難免時，有這麼一句：

無有地方所，海水山石間，脫止不受死。（卷 1，行 141）

這一句在《法句經》的〈無常品〉中是這麼說的：

非空非海中，非入山石間，無有地方所，脫之不受死

在〈惡行品〉中則是：

非空非海中，非隱山石間，莫能於此處，避免宿惡殃。[8]

這一偈亦見於《婆羅門避死經》、《修行本起經》、《出曜經》、《阿含經》等。[9]

《淨度三昧經》在說到善惡的行動皆由心起時，有如下一句：

心之自然，心尊心使。中心念善，即言即行。中心念惡，即言即行。
(卷1，行167～行168)

這可見於《法句經》的〈雙要品〉：

心為法本，心尊心使。中心念惡，即言即行。罪惡自追，車轡於轍。

心為法本，心尊心使。中心念善，即言即行。福樂自追，如影隨形。
[10]

p. 86

這一偈句中村元博士從巴利語譯出的譯文是：

凡事皆基於心，以心為主，由心製造出來。如果用污穢的心來說話行動，那麼苦將跟隨此人，就像車輪在拉車的牛的足迹中行走一樣。凡事皆基於心，以心為主，由心而製造出業。如果用清淨的心來說話行動，那麼福樂將跟隨此人，就像影不離形一樣。 [11]

也就是說，漢澤中的「心為法本，心尊心使」即是「凡事皆基於心，以心為主，由心而製造出來」的意思。但是《淨度三昧經》將「心為法本」換成了「心之自然」，對心動的理解附之於中國玄學的解釋了。關於這一點，下文再說。

《淨度三昧經》在敘述到應離貪欲、淫欲時說：

放心在欲行，者欲增其或。貪色日長禍，離愛則無患。貪欲意為田，無厭行為種。斷貪除利業，離愛無憂患。(卷1，行175～行177)

這一段同《法句經》〈愛欲品〉「愛欲意為田，淫怨痴為種」[12] 類似，實則引用的是《中本起經》中「志蕩在欲行，嗜欲增根栽。貪欲怨禍長，離欲則無患，貪欲意為田，無厭心為種。斷貪捨利求，無復往來

憂」[13] 的一段，可見《淨度三昧經》也受《中本起經》的影響。水野弘元博士《法句經研究》的〈法句經對照表〉中遺漏了這一《法句經》與《中本起經》的關係。《淨度三昧經》的這一部分，如果用《中本起經》來作校訂的話，可得如下偈頌的原形：

放心在欲行，嗜欲增其惑。貪色日長禍，離愛則無患。貪欲意為田，
無厭心為種。斷貪捨利求，無復往來憂。離愛無憂患，從是拔苦根。
棄苦升紫堂，永離生死惱。終始不復更，長存復自在。五處為都滅，
神藉不復用。制命為八尊，宗仰如帝王。尊獨無能過，是故稽首禮。
(卷1，行175～行179)

在敘述求淫欲則墮地獄而不得救時，《淨度三昧經》說：

淫樂自纏，如蠶作繭。黠者能解，淫縛不淫，除眾苦。心念放逸行，
見淫以為淨。恩愛意熾盛，從是造獄牢。覺意滅淫火，常念欲不淨。

p. 87

從是出獄牢，能斷老死患。愛欲自覆蓋，自恣可情意。自縛詣獄門，
如魚入苟口，為老死所司。(卷3，行187～行192)

這一段與《法句經》〈愛欲品〉中的如下偈頌類似：

以淫樂自裹，譬如蠶作繭。智者能斷棄，不盼除眾苦。心念放逸者，
見淫以為淨。恩愛意盛增，從是造獄牢。覺意滅淫者，常念欲不淨。
從是出邪獄，能斷老死患。以欲網自蔽，以愛蓋自覆。自恣縛於獄，
如魚入苟口。為老死所伺。[14]

以上是《淨度三昧經》中引用《法句經》的幾則例子。從檢出的結果來看出，《淨度三昧經》主要引用的是《法句經》中〈無常品〉、〈雙要品〉、〈惡行品〉和〈愛欲品〉，以這些品中所顯示出的思想為基礎，而組織本經的中心思想的。因五欲而心受干擾、人生無常而性命難保，只有依循佛所說之道才有出路的〈無常品〉的趣旨，同善惡在心、調心正身才能離惡的〈雙要品〉的要

旨，以及宣說淫欲乃苦之本的〈愛欲品〉的趣意，正好與想要究明善惡報應及其原因的《淨度三昧經》撰述者的意圖相一致。

《淨度三昧經》中所說的生天說，在原始佛教經典中也是經常可見的。《法句經》中即有類似的表現：

惡者入地獄，行善上升天。

慧人護戒，福致三寶。名聞得利，後上天樂。

意不多求，如是三事。死則上天，常自攝身。慈心不殺，是生天上。

[15]

此外《淨度三昧經》中有關善惡報應內容的文句，也可在《法句經》中檢出。例如，《淨度三昧經》中的「作罪得罪，作福得福」（卷1，行140；卷2，行35）在《法句經》中為「作福為福」、「為善則得善，為惡則得惡」。

[16] 而有關於善惡報應的原因即「種」（業）的內容，《淨度三昧經》說：「一切罪福，命之長短，苦樂憂喜，皆由種生，獲其類報。種福得福，種罪得罪，種長命得長命，種短命得短命，種好得好，種醜得醜。如人種麥，種麥得麥，種粟得粟，種麻得麻，隨其本種，生其類報。人之種行，亦復如是」（卷2，行136～行140），而《法句經》的相應偈頌是：「行惡得惡，如種苦種。惡自受罪，善自受福。亦各須熟，彼不自代。習善得善，亦如種甜」

p. 88

、「擊人得擊，行怨得怨。罵人得罵，施怒得怒」。 [17] 《淨度三昧經》中在表現因果報應的必然性時，是用「自然」這一詞來表現的，如「心之自然，生死自然，罪福自然，道法自然」，在《法句經》中作「罪報自然」、「福應自然」。 [18]

以上論述了《淨度三昧經》與《法句經》的關係。其中的因果報應思想，在佛教傳入中國的當時，通過輪迴學說，對中國的思想界曾經予以很大的衝擊，這是眾所周知的。《淨度三昧經》用相當的篇幅來敘述善惡禍福的報應思想，當是撰述者最為關心之重要之事。

四、《淨度三昧經》與習俗

如上所述，《淨度三昧經》的撰述者立足於善惡報應的輪迴之說，也可以說是在企圖宣揚《法句經》中心思想之一「諸惡莫作，諸善奉行」 [19] 的旨意。但是，在敘述的過程中，混雜著印度的習俗信仰和中國道教的習俗信仰，這就是《淨度三昧經》的侷限，也就是本經之所以被經錄學家查定為疑經的命運所在。正如諸位先學已經指出過的那樣，本經增壽益算、二十五善神、六齋

日、八王日等說，帶有濃厚的中國世俗信仰的色彩。 [20] 在此，擬就此問題再作進一步的探討。

本經在講到諸天、帝釋、四鎮輔臣、司令使者等，於八王日巡視天下，視察人們有無善意行為，以作罪福評定時，有如下一文：

諸天、帝釋、四鎮輔臣、司令使者當下覆伺灶君。人在左右肩上有左右契，左神男，右神女，男神疏善，女神記惡。先前一日夜半盡告天上，校定罪福，各自求功，諍了罪福，毛分不錯。諸天亦自有歲盡簿書分明。灶君左右契重，復持九齋所記，校記四王所結，知為同不。校事三日，決死定生。（卷2，行51～行57）

這裡說人的左右肩上有「契」，左肩有男神，右肩有女神。男神記錄人的善事，女神記錄人的惡事，各自報告天上，決定某人的罪福。關於人的身體中有神，監察人的善惡的說法，可見於道教的經典。比如《太平經》中就有「為善亦神自知之，惡亦神自知之，非為他神，乃身中神也」， [21] 此神不是其他的神，而是人的身體中的神。

p. 89

《太上洞玄靈寶三元品戒功德輕重經》有「人身中亦有三宮六府，百二十關節，三萬六千神。人身行惡，身神亦奏之三官。人身行善，則度其仙名。生死罪福，莫不先由身神」 [22] 的說法，明確提到身神決定生死罪福。

關於人的肩上棲神的說法，可見於《老子中經》：「肩背神二人，少陰少陽之精也。字女爵。肩背神字朱雀，一云字女爵」。 [23] 但是為何左肩是男神，右肩是女神，男神錄善事，女神錄惡事呢？這可能同道教的陰陽學說有關係。「左法陽，右法陰。陽者好生，陰者好殺。陽者為道，陰者為刑。陽者為善，陽神助之。陰者為惡，陰神助之」， [24] 就是說左陽右陰，陽者生、道、善，陰者殺、刑、惡。《淨度三昧經》中左右肩男女神的疏善記惡之說，恐怕就是這種道教思想影響的結果。

但是人體中有神這一發現並不限於道教，佛教中也有。《六十華嚴》卷40〈入法界品〉：「人從生有二種天常隨侍衛。一曰同生。二曰同名。天常見人，人不見天」， [25] 《藥師琉璃光如來本願功德經》：「諸有情有俱生神，隨其所作，若罪若福，皆具書之，盡持授與琰魔法王。爾時彼王推問其人，算計所作，隨其罪福而處斷之」。 [26] 這是所說的俱生神可能是沿用《華嚴經》的說法，然後與閻羅王相聯繫而說的一種身神。吉藏《無量壽經義疏》：「一切眾生皆有二神，一名同生，二名同名。同生女在右肩上書其作惡，同名男在左肩上書其作善。四天善神一月六反，錄其名籍，奏上大王」， [27] 則更與《淨度三昧經》的說法類似了。佛教經典特別是原始佛教經典中不時可以見到當時的婆羅門教、耆那教等古代印度風俗的影響，這種影響在以後的大乘經典中也在所難免，上述《六十華嚴》

即是一例。人的善行為受到天（或神）的保護，同樣也可見於《法句經》：「言行慈心，所適者安，仁儒不邪，安止無憂，上天衛之」、「福常隨身，臥安覺安，不見惡夢，天護人受」[28] 善行受天保護的想法是否起源於印度雖然尚不清楚，但在中國的古代即有天罰的想法了，如《尚書·湯誓》中說：「有憂多罪，天命殛之……予畏上帝，不敢不正……致天之罰」，[29] 在古代天作為一種人格神是確實無疑的。《淨度三昧經》的編纂者也許正是基於這一中國傳統的天的思想，附會結合混雜於佛經中的印度的習俗和中國的道教思想，用來強調善惡報應，宣揚奉行諸善而引導庶民的吧。

p. 90

《淨度三昧經》中有關灶君的說法也是如此。灶君自古即是一種民間信仰。《禮記》鄭玄注把灶君視為小神，作如下解釋：「小神居人之間，司察小過作譴告者。以其非郊廟社稷大神，故云小神。以其門戶灶等，故知居人間也。以小神所祈，故知司察小過。作譴告謂作譴責以告人云」，[30] 即灶君是活動於人間的小神，監察人的小過，報告於天。而在晉葛洪《抱朴子》中作了更為詳細的敘述：「又月晦之夜，灶神亦上天白人罪狀。大者奪紀，紀者三百日也。小者奪算，算者三日也（或作一日）。吾亦未能審此事之有無也。」[31] 到了唐代，段成式著《酉陽雜俎》，吸收了《抱朴子》之說，連灶君的名字，他的夫人和女兒都提到了：「灶神名隗，狀如美女。又姓張，名單，字子郭。夫人字卿忌，有六女，皆名察（一作祭）洽。當以晦日上天白人罪狀，大者奪紀，紀三百日。小者奪算，算一百日。故為天帝督促，下為地精。」[32] 《淨度三昧經》可能也是受《抱朴子》的影響，說灶君有「左右契」，這在《抱朴子》中有所記錄，[33] 但具體內容不詳。但在《太平經》中這麼一段話：「真人欲知其效，今年所付歸，因書一通自置之，亦教吏民自記一通置之，視善惡多少，名為天券。來年付歸復，置一通，視善惡多少。下疏與上所記置，當由相應，名為天徵合符。」[34] 所謂「左右契」可能就是這裡所說的符契。《淨度三昧經》中灶君「左右契」的想法也許就是來自於此。以上所述《淨度三昧經》中的「俱生神」和「灶君」，其間混雜著印度的習俗，中國的民間信仰和中國的道教思想，這些都是從經錄家看來應視為疑經的好材料。但是《淨度三昧經》之所以被判為疑經，更為重要的原因是其中表現出來的獨善獨行的緣覺思想。以下再就這一問題作一探討。

五、《淨度三昧經》的自度思想

在中國對於外來宗教的佛教，有著二種不同的受容傾向。一種是以中國的儒教老莊思想為媒介來理解和解釋佛教的傾向，「格義佛教」即是其代表。另一種傾向則是以從信仰面上宣揚傳播佛教的教義為目的，帶有實踐性和現實性，將佛教的教義與人們的社會生活相結合，著重於倫理道德方面的受容，郗超的《奉法要》[35] 可說是其代表。

正如塚本善隆博士所指出的那樣，《奉法要》是東晉在家學者代表性的一部佛教概說書，

p. 91

也是中國在家佛教的源流，[36] 對於後世有著極大的影響力。《奉法要》的內容福永光司博士概括為五戒十善、禍福報應、儒佛折衷、他者救濟、涅槃論等五個方面。[37] 《奉法要》中說五戒十善、禍福報應的如「全五戒則人相備，具十善則生天堂，全一戒者則得為人……十惡畢犯則入地獄」等，以及強調「三日齋」、「六日齋」等，[38] 其趣旨同《淨度三昧經》，在這一點上可以說《淨度三昧經》受到《奉法要》的影響。但是，《奉法要》和《淨度三昧經》有著根本的差異。同樣是論述在家佛教徒修行五戒十善的守齋生活，兩者在歸著點上卻有著很大的差別。《奉法要》的歸著點是佛教終極的境地「泥洹」（涅槃），是比個人解脫更為重要的他者救濟的大乘理想。但是《淨度三昧經》的歸著點又是什麼呢？

上面已經說過，《淨度三昧經》說善惡行動皆由心起，引用了《法句經》的「心為法本，心尊心使」，但是卻將「心為法本」改為「心之自然」。《法句經》的「心為法本」應該是指原始經典中以心為中心究極理想的涅槃，心的狀態。[39] 而《淨度三昧經》中的「心之自然」又是指的是什麼呢？對照以下一文也許就可以理解了。

心無端底，亦無端緒。無形無像，無遠無近。無彼無此，無大無小。無老無少，無好無醜，無男無女。心之自然，生死自然，罪福自然，道法自然。高士制御心意，法自然泥涅。（卷1，行158～行161）

這裡將心、生死、罪福、涅槃一概視為自然。「道法自然」見於老子「人法地，地法天，天法道，道法自然」，[40] 「生死自然」、「罪福自然」則是源於莊子「自然之命」、[41] 「順物自然」[42]的思想。這些對於自然的闡釋無疑是玄學的解釋。把涅槃理解為自然，是老莊無為自然思想的表現，正如有人指出過的那樣，淨土教的《無量壽經》裡「自然」這一詞出現了五十六次，道綽《安樂集》裡有「善力自然」、「正念自然」、「解脫自然」等語，善導有「西方寂靜無為樂，畢竟逍遙離有無」、[43] 「從佛逍遙歸自然，自然即是彌陀國」[44] 等語，都是帶有濃厚老莊色彩的詞語，決非是佛教的思想。

p. 92

[45] 《淨度三昧經》也不例外。

老莊的思想中有一種包括人在內的一切存在返回其源即無為自然之道的復歸思想，例如「夫物芸芸，各歸其根」[46] 「萬物雲雲，各復其根」。[47]

《淨度三昧經》則有如下一文：

佛哀世故，化現佛身，欲還眾生，還神本無。本無無住，無來無去，無捨無取，無著無縛，無生無死，不存不滅，寂若虛空，不起不滅，無增無減，無苦無樂，無憂不憂。心法本無，是為還神，還歸本無。
(卷 1，行 93~行 96)

這裡是說心法本無而還神，即還歸本無。不僅心法自然，而且心法本無，法本無，則還神，歸本無。把心理解成法本無的同時也復歸本無。這與老莊的復歸思想是同一趣旨，只是老莊的復歸以「道」為目標，《淨度三昧經》的復歸是以「本無」為目標。這裡所說的本無當然是指「格義佛教」所理解的「真如」。《淨度三昧經》接著有一則譬喻，說客遊他鄉之人在異鄉嘗盡了苦，回到故鄉後得到了樂，這就叫「還歸本無」(卷 1，行 96~行 102)。也就是說把「還歸本無」理解成了「從苦得樂」。這樣，所謂「心之自然、生死自然、罪福自然、道法自然」也罷，「自然泥洹」也罷，「心法本無，是為還神，還歸本無」也罷，這些玄學表現都只不過是些架空之論，《淨度三昧經》編纂者的真正目的還是在於引導人們從苦得樂，這就是《淨度三昧經》的歸著點。

那麼《淨度三昧經》又是如何引導人們離苦得樂的呢？《淨度三昧經》這麼說：

道在身中，自心致之，不從他人求，何有難乎？從他人得者，爾乃為難。(卷 1，行 156~行 158)

清信士女當自慎護令清淨，慎無與凡人為友為侶，引人入地獄中也。
(卷 2，行 301~行 302)

獨行獨善無憂奚用伴，為結友不固久則成怨。(卷 2，行 470~行 471)

一切諸天人民欲自度故，乃受佛教戒，如法奉行，依佛惠自得福德，得度得道。佛實不度人，人自度耳。(卷 3，行 28~行 31)

人為自度，佛不度人。(卷 3，行 46)

這些觀點可以歸納為三點：(一)、獨行獨善，(二)、不要與惡人為友，(三)、佛實不度人，

p. 93

人自度耳。(一)和(二)的思想也可見於《法句經》，比如「寧獨行為善，不與愚為侶。獨而不為惡，如象警自護」、[\[48\]](#)「寧獨守善，不與愚偕。樂戒學行，奚用伴為？獨善無憂，如空野象」。[\[49\]](#) 這種思想可能是基於因果報應乃自我負責的這一原理，所以行善是一種屬於個人負責的行動，這在原始佛教經典中是常見的。關於(三)佛實不度人，人自度耳，中島隆藏氏曾對此有所

論考。他說：「眾生得度得道的原動力，在於眾生的求道心，即全身拜受奉行佛對眾生所示的教戒。沒有這種求道心，不管如何憶佛也是不能得度得道的。正是在這麼一種上下文的意思中，《淨度三昧經》才主張『佛實不度人，人自度耳』的」。^[50] 從這意義上來說《淨度三昧經》中「自度」的含義確乎如此。這一求道心具體來說，也就是「求明師」、「結善友」，如「弟子精進，雖足免難，非師不度」（卷 3，行 396）、「人欲求度世道者，當求明師」（卷 3，行 400）、「從師受三自歸八關齋」（卷 2，行 243）、「當棄頑暗之群，馳就賢者之眾」（卷 3，行 331）等，即含有這種「自度」的意思。

但是中島氏在結論中把這種自度說成是「以絕待無所住為根本的真實的自度思想，救濟了淪於迷惑之淵的眾生」，^[51] 似乎把《淨度三昧經》說成是體現了基於般若思想的自利利他大乘菩薩求道精神的一部經典了。但《淨度三昧經》並非是這樣的經典。所謂「佛實不度人」，我們可以想到《金剛般若經》中的「無有一眾生實滅度者」、「實無有眾生如來度者」^[52] 等句。我們知道《金剛般若經》的這些話是以絕對空的般若思想為根本的任運無作的大用，是甚深般若的妙用。正因為是絕對空，所以才有由大智慧而起的大慈悲，才有濟度眾生的妙用。「實無有眾生如來度者」的意義深處，有著必須使無數眾生得以解脫的這一深刻的思想在內。這才是般若的智慧。《淨度三昧經》的「佛實不度人」與《金剛般若經》的「實無有眾生度者」有著本質上的區別。《淨度三昧經》中絕沒有如中島氏所說的那種「以絕待無所住為根本的真實的自度思想，救濟了淪於迷惑之淵的眾生」的思想內容，有的只是如前所述的以老莊玄學為中心的心的思想，以格義佛教為中心的「空」的思想。

那麼「佛實不度人，人自度」的真正的含義究竟是什麼呢？《淨度三昧經》是這麼說的：

身自未度，那何度他人。（卷 3，行 326）

p. 94

燒好雜香、澤香、搗香，供養百劫，其福寧多不？阿難言，甚多甚多，天中天。佛言不如活一人福倍多。阿難不可為比。活滿四天下人，不如自守一日，福倍復倍，相去甚遠，不可為譬喻。人能於是五燒毒燃之中，清淨自守，齋戒如法一日，其福隆盛，轉身得度。（卷 3，行 388～行 394）

這不就是小乘佛教中的獨善獨行的緣覺的那種自利之行嗎？在《淨度三昧經》的結尾處，編纂者對淨度三昧的題名作了解釋，說本經斷除諸苦，故名總持諸法門三昧或淨度三昧，現在諸佛依此三昧而自致得佛，當來諸佛亦依此三昧而得佛，宣揚了本經的巨大威力，接著來了如下令人吃驚的一句：供養是三昧，當過於六度。（卷 3，行 346）說供養《淨度三昧經》，當超過六度。六度即布施、持戒、忍辱、精進、禪定、智慧，是菩薩精神，是大乘佛教中求道實踐的根本，特別是其中的智慧即般若波羅蜜是六度的眼目，有智慧才有濟度眾生的妙用。《淨度三昧經》的編纂者顯然是在這裡貶低六度思想。其原因很可能是

六度中有著比《淨度三昧經》試圖宣揚的「自度」更高一等的「度他」思想在內。總之，《淨度三昧經》的編纂者顯示出了抵抗大乘佛教的意圖。「佛實不度人，人自度」的本質，只能說是只有自利之行而無利他之心的小乘佛教的緣覺思想，「淨度」的「淨」是自淨，「淨度」的「度」只是自度。

六、結論

以上所述，可以歸納為以下三點：

(一)、本經受到原始佛教和小乘佛教的影響，特別是基於原始佛教的代表經典《法句經》，對《法句經》「諸惡莫作，諸善奉行。自淨其意，是諸佛教」這一佛教的根本教義作了小乘的解釋，即把「諸惡莫作，諸善奉行」限定於五戒十善、行齋生活的生天之說，所以本經應該是屬於人天教的範疇。

(二)、在理解「自淨其意，是諸佛教」時，本經沒有正確理解這一句中含有的作為佛教根本的涅槃觀，對「自淨」只是作了自淨自度的理解。

(三)、本經中的所謂「空」只是些架空之論，用老莊的玄學和格義佛教的本無對心作了世俗式的解釋，加上印度的習俗、中國的習俗、道教的習俗的混雜，也就是本經之所以被判定為疑經的理由所在。

Ching-tu San-mei Ching and the Teaching for Men and Devas

Yao Changshou
Vice President, Chinese Buddhist Academy

Summary

Ching-tu San-mei Ching is an influential scripture in Chinese. According to the manuscripts recently discovered at Nanatsu-dera (七寺) in Japan, this paper holds that Ching-tu San-mei Ching is closely related to Dhammapada, mingled with the metaphysics, of Laotze and Chuangtz, the custom of Taoism and the popular faith. Thus, it was suspected as a pseudo-scripture of the teaching for Men and Devas.

Keywords: 1.Ching-tu San-mei Ching 2.Dhammapada 3.the teaching for Men and Devas 4.the pseudo-scripture

- [1] 湯用彤著《漢魏兩晉南北朝佛教史》頁 811～頁 817。
- [2] 《塚本善隆著作集》卷 2《北朝佛教史研究》所收，大東出版社，1974 年。
- [3] 宗密著《原人論》，《大正藏》冊 45，頁 708 下。
- [4] 赤沼智善著《原始佛教研究》，頁 179。
- [5] 牧田諦亮〈淨度三昧經與其敦煌本〉，《佛教大學研究紀要》第 37 號，1960 年。
- [6] 落合俊典〈七寺一切經與古逸經典〉，《佛教史學研究》卷 33 第 2 號，1990,10；同〈七寺一切經的構成與書寫本〉，《華頂短期大學研究紀要》第 35 號，1990 年 12 月；Ochiai Tshinori, *The Manuscripts of Nanatsu-dera, Italian School of East Asian Studies*. 1991. 10. Kyoto.
- [7] 《續高僧傳》卷 1，《大正藏》冊 50，頁 428 上。
- [8] 《法句經》卷上，《大正藏》冊 4，頁 559 中～頁 565 中。
- [9] 水野弘元《法句經研究》，頁 136 參照。
- [10] 《法句經》卷上，《大正藏》冊 4，頁 562 上。
- [11] 中村元《真理的語言・感興的語言》，岩波文庫，頁 10。
- [12] 《法句經》卷下，《大正藏》冊 4，頁 571 上。
- [13] 《中本起經》，《大正藏》冊 4，頁 148 中。
- [14] 《法句經》卷下，《大正藏》冊 4，頁 571 上。
- [15] 《法句經》，《大正藏》冊 4，頁 565 上、頁 560 下、頁 568 上。
- [16] 《法句經》，《大正藏》冊 4，頁 560 下、頁 565 上。
- [17] 《法句經》，《大正藏》冊 4，頁 566 上、頁 564 下～頁 565 上。
- [18] 《法句經》，《大正藏》冊 4，頁 567 中。
- [19] 《法句經》，《大正藏》冊 4，頁 567 中。
- [20] 望月信亨《淨土教的起源及發達》第四章，〈支那撰述疑偽經〉，參照塚本善隆前揭文。
- [21] 王明《太平經合校》12 頁。

- [22] 《正統道藏》冊 11，頁 8809 下。
- [23] 《雲笈七籤》卷 18 第 17，《正統道藏》冊 36，頁 29340 上。
- [24] 同注 22。
- [25] 《六十華嚴》卷 44，《大正藏》冊 14，頁 680 下。
- [26] 《藥師琉璃光如來本願功德經》，《大正藏》冊 14，頁 407 中。
- [27] 吉藏《無量壽經義疏》，《大正藏》冊 37，頁 124 中。
- [28] 《法句經·慈仁品》，《大正藏》冊 4，頁 561 中。
- [29] 《尚書》卷 4。
- [30] 鄭玄《禮記注疏》卷 46。
- [31] 葛洪《抱朴子》內篇卷 2。
- [32] 段成式《酉陽雜俎》卷 14。
- [33] 葛洪《抱朴子》內篇卷 19。
- [34] 王明《太平經合校》卷 48，頁 154。
- [35] 《奉法要》，《弘明集》卷 13，《大正藏》冊 52，頁 86 上～頁 89 下。
- [36] 塚本善隆《中國佛教通史》卷 1，參照頁 355。
- [37] 福永光司〈郗超的佛教思想——東晉佛教的一性格〉，《塚本博士頌壽紀念·佛教史學論集》所收。
- [38] 《大正藏》冊 52，頁 570 下。
- [39] 水野弘元〈原始佛教中的心〉，佛教思想研究會編《佛教思想 9》所收。
- [40] 《老子道德經》上。
- [41] 《莊子》天運篇。
- [42] 《莊子》內篇·應帝王篇。
- [43] 《觀經疏》
- [44] 《法事讚》。

[45] 參照森三樹三郎《老子・莊子》。

[46] 《老子》第十六章。

[47] 《莊子》外篇・在宥。

[48] 《法句經・象喻品》，《大正藏》冊 4，頁 570 下。

[49] 《法句經・教學品》，《大正藏》冊 4，頁 559 下。

[50] 中島隆藏〈《淨度三昧經》中所見轉迷開悟的思想——佛實不度人，人自度〉，秋月觀映編《道教和宗教文化》所收。

[51] 上掲中島論文，頁 118。

[52] 《金剛般若經》，《大正藏》冊 8，頁 751 上、頁 752 中。