

# 略谈汉文大藏经的编藏理路及其演变<sup>\*</sup>

方广铝

---

---

本文对汉文大藏经从古到今的编藏理路作了简单梳理，指出古代编藏主要出于宗教目的。日本《大正藏》的编纂，体现了大藏经从宗教性向学术性的演变。而大陆《中华藏》的编纂，则进一步将大文化理念引进大藏经的编藏实践。文章最后对目前编藏工作的开展提出个人的一些设想。

**关键词：**汉文大藏经 宗教性 学术性 佛教文献

**作者：**方广铝，1948年生，上海师范大学哲学系教授。

---

---

## 一、汉文大藏经简史

汉文大藏经是基本网罗历代汉译佛典并以之为核心的，按照一定的结构规范组织，并具有一定外在标志的汉文佛教典籍及相关文献的丛书，是汉传佛教基本典籍的总汇。汉文大藏经随着汉传佛教的发展而成长壮大。它与汉传佛教的发展息息相关、密不可分。我们甚至可以说每个时代的汉文大藏经基本上反映了那个时代汉传佛教的概貌。

以我国书籍制作方式的演进为线索，汉文大藏经自古到今的发展史可以分为四个时期：写本时期、刻本时期、近代印刷本时期、数码化时期。

佛教约在两汉之际传入中国，无论是“伊存授经说”，还是“汉明感梦求法说”，佛教初传都与佛经的传写紧密相连，这说明佛经的传入与佛教的传入同步。也就是说，就汉文大藏经的发展史而言，从佛教初传开始，就进入汉文大藏经的写本时期。

汉文大藏经的写本时期，可以分为若干个阶段。从佛教初传到东晋释道安时代，可称为汉文大藏经的酝酿阶段。在这一阶段，大藏经虽然尚未正式形成，但汇拢经典、整理典籍的工作已经开始。从东晋晚期到隋朝初年，是汉文大藏经的形成阶段。在这一阶段，各种形态的大藏经开始陆续涌现。现存最早的大藏经实物保存在敦煌遗书中，系北魏永平、延昌年间（508~515）由敦煌镇官经生抄写。由此可知，当时造藏已经成为一项官方的文化事业。而隋费长房《历代三宝记》首创“入藏录”，证明大藏经无论从实际上，还是理论上，此时均已卓然成形。“入藏录”这种体例被后代各种有影响的经录沿袭，成为大藏经最基本的目录依据。从隋朝初年到会昌废佛，是汉文大藏经的结构体系化阶段。唐释智昇于开元十八年（630）完成的《开元释教录》，集前代之大成，创一时之新风，垂千年之典范。他在大藏经结构体系及佛教经录方面的成就，体

---

\* 本文系国家社科基金 06@ZH007 项目、上海市社科基金 2005DZX001 项目、上海市教委 085 工程项目论文。

现了我国古代佛教文献学，古代汉文文献学的最高水平。从晚唐会昌废佛到北宋《开宝藏》的刊刻，是汉文大藏经的全国统一化阶段。由于主客观种种原因，全国的大藏经逐渐统一到《开元释教录·入藏录》为基础的形态上。

写本有一个基本特点——流变性。写本是由写经生等各色人等一本一本書写出来的，不但在外观上有很大的个性特征，内容上也容易形成异变，由此出现各种各样的异本。敦煌遗书中大量异本的发现，为我们研究写本的流变性，提供了第一手资料。最近几年日本国际佛教学大学院大学落合俊典教授主持的日本寺院所藏古写本藏经的调查与研究，也充分证明了写本藏经的流变性这一特征。充分重视与研究写本佛典的流变性，全面评价它在中国佛教发展中的地位，是佛教文献学面临的一个新的任务。

会昌废佛后全国藏经以《开元释教录·入藏录》为基础统一，为刻本藏经的出现营造了良好的社会背景。《开宝藏》是我国第一部官修刻本大藏经。第一批版片，开雕于开宝四年（971），完成于太平兴国八年（983），共计13万块。在古代，这实在是一个浩大的工程。从此，我国大藏经进入刻本时期。但是，从现有资料看，《开宝藏》虽然在流通，民间依然在修造写本大藏经。所以，整个北宋，基本是写本藏经、刻本藏经同时流通的时期，或者说是刻本藏经逐渐取代写本藏经的时期。北宋晚年，《崇宁藏》、《毗卢藏》、《思溪藏》渐次刊刻，写本藏经逐步退出实用领域。但是，它依然以金银字大藏经这样的特殊形态，活跃在历史舞台上。从现有资料看，金银字大藏经的书写，大约一直延续到明清。此后，写本大藏经不再出现，但写本佛经，包括金银字写经、血经，作为人们表达自己虔诚信仰的方式，始终保持着顽强的生命力。近代以来，写经又成为书法家、艺术家艺术创作的源泉之一。

从北宋《开宝藏》起，到清末民初的金陵刻经处、毗陵刻经处刊刻书册本藏经为止，我国历朝历代都曾刊印刻本大藏经，总数不清，至少在20部以上。就刻本藏经而言，版片的刊刻一旦完成，新藏经的刷印就是一件相对较为容易的事情，这促进了藏经的流通。且同一副版片所印藏经，内容完全一致，不同于写本藏经所具有的流变性。这都是刻本藏经优于写本藏经的地方。但一部藏经的版片数量动辄高达10余万，刊刻、管理都非易事。故古人有斫臂化缘、累代刻藏的佳话。遗憾的是，中华民族虽然是一个善于创造文化的民族，却又是一个不善于保护文化的民族。历经兵火灾劫，现在存世的完整刻本大藏已经极为稀少；完整的大藏经版片，仅剩《龙藏》一副。不少刻本藏经仅剩零本，还有不少刻本藏经尚需我们去发掘与考证。

近现代铅印、影印技术的发明，为知识的传播提供了新的手段。近现代印刷本藏经文字清晰，装帧实用，信息量大。特别应该提出的是，近现代印刷本藏经的出现，与近现代佛教学术研究的兴起密切相关。由此，以《大正藏》为代表的新编藏经问世不久，便以其无可比拟的优势，取代了在佛教史上雄踞千年的刻本藏经。不过，由于电子技术的崛起，现代印刷本藏经独擅胜场仅百年，佛教藏经就开始进入数码化时期。虽则如此，在可以预期的未来，现代印刷本藏经作为佛教法宝的代表，作为千百万信徒膜拜的对象，不但依然有着强大的生命力，而且会向豪华装帧的方向发展。

电子技术的迅猛发展，开创了书籍的数码化时期。从20世纪的80年代中期开始，汉文大藏经也踏入数码化的门坎。20多年来，大藏经的数码化取得令人惊叹的长足发展。与近现代印刷本藏经的排印本、影印本两种形态相应，数码化大藏经也出现用文字录入方式形成的电子文本及用图像扫描方式形成的扫描本，并不断从低级向高级发展。由中华电子佛典协会主持的《电子佛典集成》是目前最为流通的电子文本大藏经。目前，藏经数码化正方兴未艾，并进一步向内容更丰富、使用更方便、功能更强大的方向发展，且将在这一过程中，逐渐增强其宗教权威性与

社会公信力。<sup>①</sup>

## 二、编纂大藏经的内在理路

### (一) “内在理路”释义

本节探讨编纂大藏经的内在理路。以前没有人探讨过这个问题，因此首先需要说明什么是编纂大藏经的内在理路。

任何时代、任何人，花费如此巨大的人力、物力、财力来编纂大藏经，必然有他的目的。为了达成这一目的，必然有一个与这一目的相适应的甄别、选取佛典的入藏标准，有一系列与这一目的相配套的编纂藏经的方法。我认为，编藏目的、入藏标准、编藏方法三者，构成了大藏经编纂的内在理路。从历史上看，大藏经的编纂者，一般很少公开宣示自己编纂藏经的目的、标准与方法。但无论哪一部藏经，实际都存在这三者，它们贯穿于该藏经筹备与编纂的整个过程，最终完成的这部大藏经中，所以称之为“内在”理路。我们可以通过分析藏经，来探讨它们各自的内在编藏理路。当然，就某一部具体的藏经而言，还有一个它的预设编藏理路能否从始至终贯彻到底的问题。本文对此不予讨论，仅从宏观的角度，探讨古今编藏理路的表现形态及其演变轨迹。

### (二) 佛教编藏的基本理路

首先应该指出，结集佛典本来就是印度佛教的传统。佛、法、僧三宝的观念，在释迦牟尼时代是否已经产生，还可以再研究。从早期佛典看，三皈依在当时似乎已经成为一个熟语；但从历史事实看，释迦牟尼时代，佛典还没有产生。从逻辑上讲，佛法形成在先，佛典结集于后。因此，释迦牟尼时代尚未出现佛典，不影响三宝观念的产生。从现有资料看，起码在部派分裂之前，三宝观念已经产生。如果说三宝观念在释迦牟尼时代已经形成，则第一结集的历史地位将更加重要。这说明当时的僧人已经非常清醒地把法作为与佛、僧并立的亘古永存的真理。即使三宝观念在释迦牟尼时代尚未形成，可以设想，第一结集的成果，对三宝观念的形成有着极大的促进作用。

印度佛教此后的历次结集，各有各的历史背景与原因，这里不做探讨。但佛典作为佛法的代表，始终受到重视与尊崇。佛教传入中国，怎样才能让中国信徒原原本本、毫不走样地接受佛教的思想，是当时传教法师面临的一个严重问题。这个问题有两个层面：第一、质量层面，即“不走样”；第二、效果层面，即“能接受”。从这两个层面，生发出早期汉译佛典的“直译派”与“意译派”之争。而汉文大藏经所以形成，正是这一理路在新时期的发展。

限于资料，我们对早期中国佛典的流传情况，特别是大藏经形成的具体过程，尚处在若明若暗的境地。但根据现存的道安时代的数据，我们可以看到，道安编纂经录的基本态度是鉴真伪、辨源流。也就是说，他特别注重佛典传播的质量层面，亦即纯正性原则。这种态度，贯穿了道安一生所有与经典有关的活动。

早在三国时期，围绕《法句经》的翻译，曾经发生过一场关于直译、意译的大争论，这场争论最终以直译派的胜利告终。道安的“鉴真伪、辨源流”，可以说是直译派路线在新时代的发展。虽然三国以后，意译照样大行其道；虽然道安以后，疑伪经以更大的势头涌现出来；但在中国佛教的发展史上，从佛教初传，到唐玄宗时代，这种保持佛典纯正性的努力一直在大藏经的编纂活动中占据统治地位，并直接影响着汉文大藏经的形态。我曾经撰文指出，从历史发展看，汉

<sup>①</sup> 关于本节，可参见拙作《关于汉文大藏经的几个问题（代导言）》，载《中国汉文写本大藏经研究》，上海古籍出版社，2006年12月。

文大藏经有三种功能与三种表现形态。而正是编藏僧人努力保持佛教典籍纯正性的内在的宗教责任感，使当时的大藏经获得了学习、传播佛法的功能，出现了义理性的形态。

但佛典毕竟是法宝的代表，三宝崇拜则是佛教的基本信仰形态。作为一个宗教，纯正的信仰是佛教立足的基础。因此，大藏经作为法宝的代表，自然也就具备了福田的功能，具备信仰性形态。

### （三）古代藏经的两种功能形态

我撰文指出：佛教作为一种宗教，既有比较精细、高深的哲学形态，也有比较粗俗、普及的信仰形态。由此，它能够适应不同层次人们的不同需要。我把前一种形态称为“佛教的义理层面”，把后一种形态称为“佛教的信仰层面”。义理层面的佛教以探究诸法实相与自我证悟为特征，以大藏经中收入的印度译典及中国高僧著述为依据，以追求最终解脱为主要目标；而信仰层面的佛教则以功德思想与他力拯救为基础，以汉译典籍中的信仰性论述及中国人撰著乃至诸多疑伪经为依据，以追求现世利益为主要目标。义理层面的佛教在我国佛教史上处于主导地位，它为佛教提供了高水平的骨干与活泼泼的灵魂，它的兴衰决定了中国佛教的兴衰；但信仰层面的佛教较义理层面的佛教影响更大、更深、更远，为中国佛教奠定了雄厚的群众基础，是中国佛教绵长生命力的基本保证。这两种层面的佛教虽然各有特点，有时看来截然不同，甚至尖锐对立；但又相互渗透、互为依存，纠缠在一起，相比较而存在。当两者相对平衡，佛教的发展便相对顺畅；当两者的力量相对失衡，佛教的发展便出现危机。在中国佛教的研究中，两者不可偏废。

汉文大藏经的义理层面与信仰层面，也密不可分地相互渗透与依存。毋宁说，正因为大藏经具有高度的义理性，才使它具备成为信仰性对象的基础。唐智昇编定的《开元大藏》，就其内在理路而言，原本是一部义理性大藏。但将它按照白居易《苏州南禅寺千佛堂转轮经藏石记》记载的方式纳入转轮藏，它就具备了典型的信仰性功能。<sup>①</sup>可以想见，广大群众的信仰又扩大了义理性大藏经在信教群体中的影响。不过，又必须指出，与晚唐以前佛教的义理层面在我国佛教史上处于主导地位相适应，我国当时的大藏经，虽然两种形态具备，但以义理性为主导。但随着佛教信仰层面的力量日益加强，大藏经的形态也产生新的变化。如黑水城出土的《大乘入藏录卷上》，这部藏经虽然依据《开元释教录·入藏录》的标准收入经典，却按照诸经卷数的多少排列次序。所以，编纂这部藏经的目的不是供人学习佛教义理，仅是供人顶礼膜拜。正因为这样，这部藏经完全不讲究结构的合理，只讲究外观的整齐。<sup>②</sup>这样一部完全体现大藏经信仰功能的藏经，却依然采用《开元释教录》的名号，也说明汉文大藏经的义理层面与信仰层面密不可分地相互渗透与依存。

我曾经提出“大藏经三要素”，作为研究写本大藏经的指标。亦即收经标准、结构体系、外部标志。我们可以发现，虽然上述三要素因人、因时、因地而有区别，但从总体看，严格真伪鉴别、重印度轻中国、重经论轻注疏，是中国写本大藏经中正藏部分不变的主线。结构体系问题则是经过数百年的努力，最后由智升总其大成。至于在外部标志方面的探索，则直到晚唐采用《千字文》作为大藏经的帙号，才算告终。“三要素”问题意识的形成与解决，是一个动态的漫长的过程。关于这一点，拙作《中国写本大藏经研究》有所论述。但该书仅客观描述了三要素问题的逐步解决，还有没将这个问题与编藏的内在理路有机结合。本文限于篇幅，也不打算过多涉及这个问题，仅在这里略微点题。

① 参见《白居易集》，中华书局，1979年10月，第1487页。按照这篇文章的记叙，该转轮藏中所收藏的是一部依据《开元录·入藏录》组织的大藏经。

② 参见拙作《中国汉文写本大藏经研究》第四章第一节，版本同前。

#### (四) 中国佛教外部力量对大藏经编纂的影响

从外部环境讲,汉民族整理典籍的传统、汉文化大一统的深层意识,也是影响佛教大藏经产生的重要原因。

有人认为,唐玄宗时期是中国社会的一个转型期。本人对此缺乏研究,没有发言权。但从政教关系、从大藏经的发展来看,唐玄宗时期的确是我们值得注意的一个转型期。在唐玄宗之前,造什么样的藏,怎样造藏,都是佛教教团内部的事务,国家无权干涉。即使所谓“皇家官藏”,也不过是皇家出资,委托某个寺院修造罢了。皇家与造藏僧团的关系,仅仅是“财施”与“法施”的关系。皇家造藏是为了祈福积德,至于大藏怎么修造,收入什么经典,他们是不去过问,也不必甚至不便过问的。大藏造完之后,即归修造大藏的主持人所在的寺院所有。这个寺院可能位于宫外,如法经所在之大兴善寺;也可能位于宫内,如智果造藏之“内道场”。虽然是皇家所造的大藏,皇室成员如系俗人,也无权阅读全藏。起码佛教明确规定,禁止在家人阅读戒律。隋文帝曾经很明确地将对经典真伪的判决权交给佛教教团;唐高宗曾经企图干涉藏经的结构,最终归于失败。但到了唐玄宗时代,玄宗开始直接干预某些典籍的入藏,乃至从此开始出现一个惯例,经典入藏,需经御准。在此透露出来的皇权与佛教势力消长的消息,值得我们注意。幸好智昇之编纂《开元释教录》乃属个人行为,故较少受到皇权的干扰。

#### (五) 会昌废佛后中国大藏经的基本态势

会昌废佛剥夺了佛教教团的经济基础,给佛教以沉重的打击,佛教开始酝酿转变。现在看来,这一转变顺着两条道路前进。一条是以“禅净合一”为旗帜的义理层面的佛教;一条是以大型科仪为代表的信仰层面的佛教。这一局面,入宋以后看得越来越清楚。由于此时的禅宗已经过了理论创新的巅峰,而净土本来缺乏深邃的理论,因此,此时所谓的“义理层面的佛教”,与唐代佛教理论鼎盛时期的佛教义理不可同日而语,只是相对于信仰成分更浓的科仪佛教而言罢了。

程序化的仪轨本是佛教宗教活动之必需。从敦煌遗书,我们可以很清楚地梳理出佛教在念诵经典的过程中不断仪轨化的轨迹。仪轨与佛教的忏悔思想结合,形成忏仪。忏仪本来是一种与佛教义理、僧人个人修持紧密结合的、非常生动活泼的宗教活动。但一旦被程序化,就比较容易凝滞、表层与僵化,而与僧人内在的修持逐渐脱节。密教的传入,新的崇拜对象的兴起,使得大型科仪得以组织与产生,这种科仪到宋代达到高峰,并影响到明清佛教的形态。评价、论述宋以下的中国佛教的上述种种变化,还必须考虑宋明理学兴起这一外部因素。在此限于篇幅,不予讨论。

会昌废佛开始,佛教的面貌逐渐发生极大的改变,大藏经的情况如何呢?这可以从如下三个方面来分析:

第一、从佛教内部讲,严格真伪鉴别、重印度轻中国、重经论轻注疏这一基本理路并没有改变。智昇时代已经表露的藏经落后于佛教现实的倾向进一步扩大。因此,对大量涌现的科仪,当时的大藏经基本不予理会,任其在藏外自生自灭。这为我们今天收集科仪佛教的资料、研究科仪佛教造成很大的困惑。

第二、从佛教外部讲,由唐玄宗开创并有效实施的皇权的制导力量日益加剧。《开宝藏》就是皇帝派内官负责刊刻。在宋代官方译场译出的部分经典,因为不合中国儒家的伦理道德,被皇帝下令烧毁。明代万历皇帝的母亲,挟皇太后之威,把自己感梦所得的所谓《第一大希有经》纳入大藏。《清龙藏》为了追求外观的整齐划一,甚至任意砍削传统已经入藏的典籍。从皇权对大藏经的制导讲,以往皇权能够施加影响的,只是皇帝下令编纂的大藏;对民间自己编纂的藏经,则一般不予干涉。到了清代,皇家甚至下令从《嘉兴藏》这一民间编纂的藏经中撤出不合自己口味的著作。

第三、从总体格局来看，中国封建社会的晚期，社会发展较为停滞。宋明理学是当时占统治地位的意识形态，佛教则日益衰微。佛教的衰微，主要表现在义理层面的衰微与修道理想的退堕，即理论的追索几乎停顿，公认的高僧寥若晨星。而它的信仰层面却极度膨胀，特别是各种荐亡祈福的科仪法事，以及各种修福积德的活动大行其道。在这种情况下，大藏经的发展也显得较为缓慢与停滞。

此时的编藏理路，除了个别藏经外，从总体看，大抵出于修积功德。因此，除了个别特例，编藏者对于所编藏经的体例、结构、收经标准等问题，甚少措意。此时所编的藏经，大抵是在前代藏经的基础上，加上新编入藏部分，层积而成。各寺院请印的藏经，大抵供养在藏经楼，等闲不许人们接触。明智旭虽然曾对大藏经结构提出改革意见，但他的意见并未在中国的大藏经编纂实践中得到落实。从唐智昇到清末，一千余年，大藏经的形态变化不大。这固然可以归功于智昇的卓越工作。但我认为与其说智昇的工作过于超前，乃至千年之下依然无人可以逾越，不如说与中国社会发展缓慢、中国佛教发展缓慢相呼应，大藏经也进入缓慢发展的时期。因此，不是智昇的工作过于超前，而是后代的子孙过于不肖，未能在大藏经编纂方面有所创新，有所前进。

### 三、近现代编藏理路的两大转换

#### (一) 《大正藏》

在西方文明的冲击下，近代东方遇到几千年未有之变局。东邻日本跟上了这股潮流，通过明治维新，富国强兵，走上近代资本主义发展的道路。日本社会的这一变化，也影响到佛教大藏经的编纂，这充分体现在《大正新修大藏经》(以下简称《大正藏》)的编纂中。

《大正藏》是在高楠顺次郎、渡边海旭、小野玄妙等人的主持下，集中日本佛教界、学术界一大批优秀学者，历时13年(1922—1934)，克服种种艰难困苦编辑出版的。据统计，先后参与人员约300人，有关人员达45万之多，编辑费用则达280万日圆。了解本世纪二、三十年代日本物价水平的人都知道，这实在是一笔惊人的巨款。全藏100卷，计正藏55卷、续藏30卷、图像部12卷、昭和法宝总目录3卷。收录各种典籍、图像3360部，13520卷，是当时收录佛教资料最多的一部大丛书。半个多世纪以来，这部大藏经对世界佛教研究的普及与深入贡献之大，实在无与伦比。堪称佛教文献学史上一座前所未有的里程碑。1960年，日本“大正新修大藏经刊行会”发起重印，重印时对初印本的若干错误作了校正修订。

我曾经撰文对《大正藏》进行评述，指出与传统大藏经相比，《大正藏》所具有的诸多优点，同时也指出它的种种缺陷。<sup>①</sup>但当时没有从编藏理路的角度进行论述。现在看来，《大正藏》与传统大藏经相比，最大的区别是编藏理路完全不同。

从历史上看，传统大藏经都是佛教信徒编纂的。他们编纂藏经，或者是为了传播佛法，或者是为了修积功德，目的都是宗教性的。《大正藏》的主要编撰者虽然也都是佛教徒，但大都曾经留学欧洲，经过近代西方学术的洗礼，他们与传统意义的佛教徒不同，同时具备佛教徒与学者两种身份。他们一方面保持自己的佛教信仰，另一方面力求按照西方的学术规范来处理佛教典籍。佛教信仰与学术规范，虽说可以力争互不冲突；但各自的立场、方法不同，有时也会难以兼容。比如，传统的佛教徒以佛经为圣言量，当不同经典的观点互不相同，他们会力求用佛陀说法应时应机这样的理论来解释，并用判教的方法来消弭其中的矛盾。而作为一个学者，则会按照严格的学术规范，考察不同经典与学说的产生年代、地点、环境、作者，辨析不同观点异同的实质，研究分歧的由来与发展，由此证明佛教在新的时空条件下怎样努力发展自己的理论。作为一个佛

<sup>①</sup> 参见拙作《大正新修大藏经评述》，载《闻思》，华文出版社，1997年3月。

教徒，把经典作为圣言量，可说是理所当然；作为一个学者，努力追求历史的真实，本来也是一种天职。两者应该相互尊重、相互促进，从而共同提高。

《大正藏》编纂者在大藏经的编纂中引进了西方的学术规范。举其大者，有如下几端：

1. 在分类结构方面，他们彻底摒弃汉文大藏经沿袭一千多年的“重大轻小”的传统，以“阿含部”居首；并将密教单列为一部，作为诸经的殿尾；以此体现佛教历史发展的进程。

2. 他们主要利用增上寺的宋藏（《思溪藏》）、元藏（《普宁藏》）与作为底本的《高丽藏》对校，又加校明藏（《嘉兴藏》）。此后，又加校原藏于上野帝室博物馆的正仓院古写经与藏于宫内省图书寮的北宋本一切经（《崇宁藏》、《毗卢藏》混合本）。我国的藏经可以分为以《开宝藏》为代表的中原系、以《契丹藏》为代表的北方系以及以为《崇宁藏》等为代表的南方系。《再刻高丽藏》实际集中了中原系、北方系的优点，而《大正藏》又参校了南方系《崇宁藏》、《毗卢藏》、《思溪藏》的经本。因此，《大正藏》可以说集诸家之精华于一身。此外《大正藏》还从日本各寺院收入不少古写经或刊本，或作校本，或作底本。并在《昭和法宝总目录》的《大正新修大藏经勘同目录》中对每一部典籍的底校本都作了交代。尤其值得称道的是，不少经典还与梵文本或巴利语本作了对照，并在校记中注出梵文或巴利语原词。

3. 编撰了实用的版本目录与索引、编撰了配套的词语索引

《昭和法宝总目录》是我重要的参考书。其中最为常用的是《大正藏》的版本目录——《大正新修大藏经勘同目录》与两个实用索引——《大正新修大藏经著译目录》、《大正新修大藏经索引目录》。

上述目录与索引对读者按图索骥查阅佛典，尤其对检索佛典的梵文名、巴利语名、藏文名、汉文异名、异本、注疏、品名、年代、著译者、诸藏函号，检索历代佛教学者的入藏著译，均有极大的功用。以往所有的大藏经均没有类似的目录与索引，这当然是时代的局限。而《大正藏》能够自觉地站在现代学术背景上，发扬现代学术的严谨学风，按照现代学术的要求来要求自己，从而编纂出具有如此高度学术水平的工具书。可以说，《大正藏》的这些目录与索引不仅给读者以极大的便利，而且奠定了《大正藏》的科学基础。这是《大正藏》编纂者对大藏经编辑理论与实践的一大贡献，对佛教文献学的一大发展。高楠顺次郎把编纂上述版本目录与索引作为《大正藏》的十大特点之一，的确当之无愧。

《大正藏》出版之后，编纂配套的词语索引的计划便逐步提上议事日程。1943年，由小野玄妙负责开始着手。1956年，这一计划再次启动，并于1958年由大谷大学、高野山大学、驹泽大学、大正大学、立正大学、龙谷大学等日本著名的六所佛教大学组织成立了“大藏经学术用语研究会”，负责规划、统筹此事，各大学分头承担任务。全部索引共出版为48册，这是继《大正藏》之后的又一宏大工程。

4. 增列外教部与疑伪经部

应该说，上列三端，虽然充分体现了编纂者为提高《大正藏》的学术性而作的努力，但在传统佛教的框架内，也还是可以接受的。而增列外教部与疑伪经部则是《大正藏》的一大创举，也是《大正藏》学术品格的集中体现。

大藏经是佛教典籍的总汇，仅收佛教典籍，不收其它宗教的著作，应该是大藏经的个中应有之义。不过，由于印度佛教常与印度的其它宗教哲学派别相互争论，这些争论被记录在佛教典籍中。为了便于中国佛教徒学习相关著作，传统大藏经中收有陈真谛译《金七十论》与唐玄奘译《胜宗十句义论》等印度数论派、胜论派的典籍。所以，这两部著作在汉文大藏经中纯属附录，《开元释教录·入藏录》把它们安排在西方圣贤集的最后，体现了它们在大藏经中的这一地位。但《大正藏》则特设“外教部”，起码在外观上，让外教部与阿含部、般若部等佛教典籍处在平起平坐的地位上，则不能不说是编藏者有意的安排。在外教部中，除了上述传统大藏经已收的两

部外，还收入《老子化胡经》、《摩尼教下部赞》、《摩尼光佛教法仪略》、《波斯教残经》、《序听迷诗所经》、《景教三威蒙度赞》、《大秦景教流行中国碑颂》等道教、摩尼教、景教典籍。上述典籍中，《老子化胡经》是佛道交涉的产物，对研究佛教的中国化有相当的价值。而其余几部典籍，与佛教并没有什么真正的关系。要说关系，只是它们在翻译时大量借用了佛教的词汇，给我们一个摩尼教、景教在中国流传的背景具象而已。也就是说，《大正藏》的编纂者收入这些经典，其注目点已经不是佛教本身，而是在佛教背景中活动的其它宗教。

至于疑伪经，从来被正统的佛教徒认为“今宜秘寝，以救世患”的东西，传统大藏经避之唯恐不及。而《大正藏》也公然将它们收入，并单列一部，与阿含部、般若部等并列。

站在传统佛教徒的立场，《大正藏》编纂者的上述行为是不能容忍的。但高楠顺次郎他们毅然这样做了。只有一个理由可以解释他们的这种行为，就是说，在他们的心目中，大藏经固然是佛教的宗教圣典，同时也是重要的学术研究资料。这就是他们的编藏理路。

有一位日本学者说过这样的话：《大正藏》的编纂，奠定了日本在世界佛教学术研究中的领导地位（大意）。近百年的佛教学术研究史证明，这一评价是有道理的。

## （二）大陆《中华大藏经》

如果说，《大正藏》的编纂体现了近代编藏理路从宗教性向学术性的演化，20世纪80年代开始编纂的大陆《中华大藏经》（以下简称《中华藏》），则将大文化理念引入了大藏经编纂的实践。

与以往的藏经不同，《中华藏》不是以佛教信众为主体，而是由以任继愈为首的佛教研究者为主体进行编纂。编藏者身份的不同，决定了《中华藏》的编纂，首先被强调的是它的学术含量。所以，《中华藏》正藏部分以稀世孤本《赵城金藏》为基础，校以历史上有代表性的八种藏经。精良的校勘，使《中华藏》汇聚了历代大藏经的粹，这是《中华藏》超越历代藏经，也超越《大正藏》的地方。

不仅如此，我们认识到，佛教也是一种社会文化。佛教传入中国后，中国文化逐渐形成以儒为主干，佛道为羽翼的局面，儒释道三家共同支撑起中华文化之鼎。与此相适应，古代儒释道三家的图书也分别度藏、独立编目、自成体系。《隋书·经籍志》记载，隋炀帝在东都观文殿东西厢构屋，收藏儒家经史子集四部书；在内道场收藏佛经、道经，并分别编撰目录；建妙楷台，收藏名家法书；建宝迹台，收藏历代古画。这可说是隋代国家图书馆、国家博物馆的基本规制。历代王朝沿革虽有不同，但三家典籍分别度藏的传统不变。三家典籍分别度藏，虽然有各司其职之优点，却也有割裂文化之缺点。其后并因宋明理学的兴起，造成四部书体系泛滥，在全社会形成了一个无形的四部书文化范式。其流毒至今依然存在泛滥，没有得到清算。这对佛教、道教都是极其不公平的，应该予以纠正。

我们今天编纂大藏经，不仅仅为当代僧俗人等学习佛教理论提供基本的资料，研究佛教思想提供可靠的依据，也是为后代子孙保存研究中国文化乃至东方文化的最基本的史料。搞研究，应该尽力把有关资料一网打尽。我们今天编纂大藏经，应该放眼中华文化乃至东方文化的全局，把与佛教有关的资料尽量收入。所以，20世纪90年代，我们就提出，在义理性、信仰性等大藏经的这两种传统的功能外，应该为新编的大藏经赋予一种新的功能，即备查性。<sup>①</sup>要通过大藏经的编纂，全面整理与保存作为中华文化重要组成部分的佛教资料。不仅整理与保存传统的佛教大藏经，还要整理与保存传统大藏经不收的其它佛教资料。不仅要整理、保存佛教信徒论述佛教的著作，还要整理、保存儒家、道家人士撰写的与佛教有关著作，以及佛教人士撰写的论述儒家、

① 参见拙作《论大藏经的三种功能形态》，载台湾《宗教哲学》，第三卷第二期，1997年4月。修订后收入《中国汉文写本大藏经研究》，作为第四章第二节，版本同前。

道家的著作。不仅要整理保存古代的资料，还要保存今人一切有价值的新资料。不仅要整理保存中国人翻译撰写的佛教著作，还要整理保存古代外国人用汉文撰写的相关资料。使《中华藏》真正成为佛教资料的总汇。

用大文化的观点考察以往的藏经，可以发现，由于种种原因，以往的各种大藏经，包括日本《大正藏》，甚至连编藏当时的佛教资料都未能收罗齐全。它们在资料收集方面的局限大体表现在四个方面。

第一是见闻不广。以《开元释教录》所收义净译著为例。《开元释教录》由唐智昇于开元十八年（730年）在长安编成，历来被作为佛教经录的典范。义净一生译著总共107部428卷，绝大部分是在洛阳、长安两地的官方译场完成的。义净逝世于713年，17年后智昇在长安编藏时却只调查到370卷左右，其中有的典籍还只知其名而未能找到经本，所以《开元释教录·入藏录》只收义净译著200多卷。义净的情况既是如此，则那些年代更早，活动区域更远，名气更小的译师情况也就可以想见了。

第二是收集困难。有些典籍虽然知其名，但找不到经本。智昇《开元释教录》在“有译无本录”下列出的这类经典总计1148部1980卷。而《开元大藏》共收经1076部5048卷，两相比较，可知有译无本类经典所占比重之大。

第三是被宗派立场所局限。历代编纂大藏经的僧人都有自己的宗派立场，难免因此影响编藏工作。比如智昇对中国人撰写的佛教著作挑剔极严，除了少量因“毗赞佛教有功”被智昇收入大藏经外，绝大多数典籍，包括中国佛教各宗各派阐述自己宗义的重要著作，统统被排斥在藏外，任其自生自灭，不少著作因而湮没无闻。对此智昇无从辞其咎。又如辽代编纂大藏经，因为《坛经》是慧能的言行录而竟然敢于称为“经”，故此宣布烧毁。

第四是受物质条件的限制，无法把收集到的经典都收入大藏经。关于这一点，无须多加解释。

由于上述原因，历代都有大批佛教文献没有被收入大藏经，其中大量文献最终亡佚。这不能不说是佛教与中国文化的巨大损失。

固然，没有收入大藏经的数据，有些价值并不高。但大量的资料还是有很高的研究价值。如前面所讲智昇所列的1148部经，都是他认为应该入藏的重要经典，只是他没有能够找到经本而已。敦煌藏经洞发现后，大批已经被湮没的典籍重见天日，使我们进一步了解了古代佛教的真实情况，许多研究者依据这些资料作出大量卓越的研究。我认为，以现代标准看，衡量一个图书馆，藏书的多少是最基本的参数。同样，衡量一部大藏经的水平与质量，入藏资料的多少也应该是最重要的指标。我们应该让新编的大藏经尽可能地收入各类佛教资料，力求尽量满足不同人从不同角度提出的查索要求，提供所需资料。

另外，典籍价值的高低，有时需要拉开一段历史距离才能显现。比如传统认为疑伪经没有价值，把它打入另册。而现在我们发现，不少疑伪经实际是中外文化交流的结晶，为我们研究佛教的传播、嬗演提供大量珍贵的研究信息，是我们揭开许多佛教史之谜的珍贵钥匙。所以，今天我们如果再编纂新的大藏经，切忌以个人的好恶为取舍，应该站在大文化、大资料的角度，努力发掘、收集与整理一切与佛教相关的文献，把它们收归入藏，让大藏经在传统的义理型、信仰型功能的基础上，进一步完善其备查型功能，从而发挥更大的作用。

其实，大藏经的这三种功能形态完全可以有机地统一起来。备查型大藏经由于本身资料齐全，可称是具足了释迦如来的八万四千法藏，自然也就具备了信仰型大藏经的功能。把这种备查型大藏经编纂得尽量科学、合理，无论学界、教界都便于使用，它也就具备了义理型大藏经的功能。也就是说，使传统大藏经完善备查型功能，与它原有的两种功能形态不仅没有妨碍，而且相得益彰。

当然，要做到这一点，不仅我们的观念要变革，实际工作起来也有许多困难。因为如果现在编藏，只把历代藏经已经收入的典籍收归入藏，这一点比较容易做到。由于历代编藏者的努力，这些资料已经被收集汇拢起来，就好比矿石已经被炼成钢铁。只是有的是精钢，现成就可以利用；有的是粗铁，还需要我们加工而已。但如果要把历代大藏没有收入的佛教资料也统统收归入藏，就等于要我们自己去找矿、开矿、炼钢。据我粗略估计，现存辛亥革命以前的有关佛教资料总数大约在3.5亿字左右，已经收入历代大藏经（包括日本诸种藏经）大约为2.5亿字，即还有1亿字左右的资料需要我们去收集整理。辛亥革命至今的资料总数大约也不会少于1亿字。如果我们能够把这2亿字全部收入大藏经，就能突出时代的特色，占据历史的高峰，在中国文化史、世界文化史上树立起一座丰碑。无愧于前人，无愧于后代。

目前，《中华藏》的编纂工作正在进行，我们的设想能否在实践中得到彻底的贯彻，还有待时间的检验。这样编出来的大藏经能否得到佛教界、学术界的认同，也还有待评说。

#### 四、赘 语

编一部高水平的佛教大藏经，是百年来中国佛教学界、教界共同的理想。百年来，无数仁人志士为此奔走努力。现在看来，要达成这样的理想，还有一段很长很长的路要走。如何集中我们有限的人力、物力、财力，做好这件旷世大事，值得深入思考与协调。在目前，还有一种思路，可以供对大藏经编纂感兴趣的人士参考。在汉文大藏经的领域，我们要做的事情实在太多了，大家不妨分工合作。比如完整具备上述三种功能的大藏经，可以作为法宝学习与供养，可以作为资料备查，但也许并不适合初学者学习佛教之用。因此，我们应该仿效杨文会当年编纂《大藏辑要》的计划，编辑出一部或若干部针对不同对象的比较精要的选藏、小藏，以满足不同人群的需要。在这里，我们应该汲取欧阳渐所编《藏要》的教训，要以更加宏大的心态来对待各种佛教典籍，不能以个人的或宗派的好恶而任意取舍。又比如，佛教正在走向世界，我们也迫切需要汉文大藏经中的一些重要典籍翻译为英文乃至其它语言，让佛教为世界文化做出更大的贡献。还有，如何做好各种专门的索引与提要；如何进一步做好大藏经数码化的工作，在因特网上真正建成一个有关佛教的因陀罗网。如此等等，都是我们值得为之奋斗终生的事业。这么多的事情要做，需要学术界、佛教界有志之士的共同努力。功成不必在我，只要是有意义的事业，开起来，总会有人前赴后继做下去。我坚信，功不唐捐，事不虚抛，涓涓细流，都会归入大海。任何为大藏经编纂所付出的点滴心力，都将与大藏经事业一起永存。

（责任编辑：黄夏年）