

内明

集漢穀城刻石字



227





△銅造彌勒佛坐像（印度喀什米爾）

恭賀新禧 並祝年年如意

內明雜誌社全人和南



論如來成所作事品

五五如意

內即錄諸師全人味南

單培根

如來成所作事品是解深密經中最後一品。解深密經玄奘譯本共五卷八品。前二卷五品所說是境，中二卷二品所說是行，後一卷一品所說是果，即修行所成之佛果。佛有三身，法身、報身、應身。法身是佛所證，報身是佛所得，應身是應凡夫衆生而化現的。講佛果，法身報身，此二爲本，應化身則是枝末。但是解深密經這一品很奇，品名如來成所作事品，講的都是化身的事業。僅於其首，承接上品，簡單的說法身是「諸地波羅密多善修出離轉依成滿」。法身「二因緣故不可思議，無戲論故，無所爲故」。法身與聲聞獨覺所得轉依解脫身有差別，以有「無量功德最勝差別」。接着即說「如來生起之相」，「一切如來化身作業」，「化身相有生起，法身之相無有生起」。一品之中，沒有一言談到報身。這不是令人覺得很稀奇，可引起人的深思嗎？

這說果的一品名如來成所作事品，甚麼是如來所作事？如來怎樣成所作事？佛自己成佛了，唯一的所作事是度一切衆生同得

解脫。如來怎樣成所作事呢？佛的法身是如來所自證，報身是如來自受用，亦能與破無明的地上菩薩受用，而於未破無明的凡夫，則以非其所見聞故，對之不起作用。如來欲度衆生，成所作事，必須應現爲凡夫衆生所能見聞所能受用之身，是即化身。化身之相如何生起？說：「遍於一切三千大千佛國土中，或衆推許增上王家，或衆推許大福田家，同時入胎誕生，長大受欲，出家示行苦行，捨苦行已，成等正覺，次第示現，是名如來示現化身方便善巧」。不是無中生有，忽然神靈顯現，倏爾又沒有了。

如來成其所作事之所以要示現化身，由於凡夫衆生感知事物是依仗五根識的。如來若不現五塵相，則不能爲凡夫五識所感知，即不能對凡夫起作用。故成佛了，轉八識成四智，五識轉爲成所作智，化現色身，爲衆生所能見聞。

佛不是神通廣大，有無上威力嗎？不須要現色身為衆生所見，只要冥冥之中，施加威神力就是了。這種說法，是把佛教同

於神的宗教了。如果這樣就可以度衆生得解脫的話，佛不要出於人間，在人間成佛了。這人之神之辨，混淆已久，模糊了很多。佛教、神教，是不可不明辨。

諸佛皆出人間，終不在天上成佛也，爲甚麼佛出人間，在人間成佛？爲甚麼不出天上，在天上成佛？世間的芸芸衆生，唯人類有語言，是交流思想的善巧工具，循此發展而有人類的高度文化。佛教是令人成正覺，以己覺覺人覺，是轉變人類思想的事，必須用語言以傳達。若無善巧的語言，借藉語言以交流思想，佛亦不能爲人師，教導人類，令人同登正覺了。不單如此，佛出人間，正以唯人有高度的思維能力，能接受佛的教導。如果不須要有強大的思想能力以接受佛的教導，單靠佛一方面的神通威力可以度有情得解脫的話，應當是只有感覺沒有意識的動物，比較人類更加容易好度了。佛不要出於人間，在人間成佛，更不要爲人說法了。說法四十九年爲了甚麼呢？尤其不要在說法之前考慮人們聽得懂聽不懂了。神通威力只能對有情起畏懼引攝的作用。度衆生得解脫是要以語言爲工具，啟發人們的自覺的。故如來成所作事品於說如來示現化身方便善巧後，接着即說：「一切如來身所住持言音差別，由此言音所化有情，未成熟者令其成熟，已成熟者緣此爲境速得解脫」。此下即大講其言音，而於如來神通，一句也沒有提到。

如來言音有幾種，成所作事品於此詳作介紹。總說有三種：一者契經，二者調伏，三者本母。說：「我依攝事顯示諸法，是名契經。謂依四事，或依九事，或復依於二十九事。」云何四事，云何九事，云何二十九事，皆列舉其名。說：「我依聲聞及諸菩薩顯示別解脫及別解脫相應之法，是名調伏。」謂別解脫有七相，一一列舉。說：「我以十一種相決了分別顯示諸法，是名本母。」十一相中的世俗相又分三種，勝義相又分七種，行相相又分八種。行相中的理趣又分六種，道理又分四種道理中証成道

內明

目錄

特稿

論如來成所作事品……………單培根…4

藏經音義述畧……………陳士強…10

法海拾貝

畧論初期大乘佛學……………蔡惠明…17

筆譚

生命不滅之辯——智慧者的選擇……………智銘…22

特稿

敬一齋漫錄之六

玉佛寺……………劉繼漢…26

民國年間的武昌佛學院(下)……………高振農…29

峨嵋山佛教起源初探……………李豫川…32

胡適之先生的佛學研究……………李雪濤…37

佛教文藝

虛雲和尚(續)……………馮馮…44

畫頁

封面：銅造釋迦牟尼佛立像(印度)

面裏：銅造彌勒佛坐像(印度喀什米爾)

底裏：印度神立像

封底：銅造如來三尊像(印度喀什米爾)

理又分二種，皆一一列舉。

這裏又令人感到希奇了。這是講大乘的，而觀其所說契經調伏本母，佛之教法，無一不是阿含經中所有，無一出於阿含經之外。於此可見佛教原無大小乘之分，阿含經是所依的根本經典，凡是佛法，無不原是阿含經流出，無有違背於阿含經的。

於契經調伏本母三種言音之中，詳說本母。於本母十一相中，詳說行相，行相者，謂「當知宣說八行觀故」。於八行觀中詳說道理。道理有四種，一者觀待道理，二者作用道理，三者證成道理，四者法爾道理，詳說證成道理。證成道理中有清淨與不清淨，由五種相名為清淨，由七種相名不清淨。尤其於五種清淨相，言之綦詳，頗為重要，應當引起我們注意。

云何由五種相名為清淨？一者現見所得相，二者依止現見所得相，三者自類譬喻所引相，四者圓成實相，五者善清淨言教相。

此五種清淨相中，一者是現量，二者是比量，三者是譬喻量，四者是眞理，即前三清淨所成，五者是聖言量。

現見所得相者，謂一切行皆無常性，一切行皆是苦性，一切法皆無我性，此爲世間現量所得，如是等類，是名現見所得相。

現見所得相，舉例以說明。所舉三例，即是法印。佛教有四法印：諸行無常，諸行皆苦，諸法無我，涅槃寂靜。涅槃寂靜列入善清淨言教相中。諸行無常、諸行皆苦、諸法無我，皆作爲世間現量所得。在一般人看來，一切行無常，可無問題。說一切行皆是苦，似乎已難接受，我們不是有樂嗎？還有非苦非樂的嗎？

但是，我們在歡樂場中，每當曲終人散，有淒涼之感，這是樂帶來的苦，故說樂是壞苦。又當孤獨寂寞的時候，有無聊之感，不苦不樂也是苦了。一切行皆是苦，還是能爲世間現量所得的，唯說一切法皆無我性，此爲世間現量所得，這可令人驚奇了。我們怎能直接感覺無我呢？甚麼是我？自由、主宰，這是我了。有自由嗎？能主宰嗎？我們經常感到沒有自由，不能主宰，這就是無我的現量感受了。一般人聽到佛說無我，每感其佛逆人之常情，認爲不可理解，難以接受，以爲這不過口頭說一套空話吧了，事實上不是無我的，也不能無我的。現在這裏指出，無我是現量，是世間現量。你天天時時刻刻，都在無我之中，從來也未曾有過一個眞實的我，你還執着有我，這真是極大的傻瓜了。我們不應當好自深省，猛醒過來嗎！

依止現見所得相者，謂一切行皆剎那性，他世有性，淨不淨業無失壞性。由彼能依羼無常性現可得故，由諸有情種種差別依種種業現可得故，由諸有情若樂若苦淨不淨業以爲依止現可得故。由此因緣，於不現前可爲比度。如是等類，是名依止現見所得相。

依止現見所得相，也舉例以說明。這裏也舉三例。一、一切行皆剎那性，由彼能依羼無常性現可得故爲因而比量推知。二、他世有性，由諸有情種種差別依種種業現可得故爲因而比量推知。三、淨不淨業無失壞性，由諸有情若樂若苦淨不淨業以爲依止現可得故爲因而比量推知。

佛法建立在三世因果之事實上，因煩惱作業，而生死死死，受苦無已，欲求解脫。故佛說緣起，明其所以生死，示其所以還滅。緣起則非常非斷。非常故，剎那無常。剎那之常亦無，此非現見可得，由彼現見之羼無常可推知其必然。以若非剎那無常，

亦不能有斷無常也。非斷故，此身命未生之前有前世。前世不可現見，由現見有情種種差別依種種業，推知有情種種身亦必有過去世種種為其因，以不能無緣而有故。以是知不獨此世，更有他世。而此生既作種種淨不淨業，不應失壞，必當有各各相應之果報到來。由現見諸有情若苦若樂，依於淨不淨業，故知淨不淨業不失壞，必有不同之種種後身，淨業樂報，不淨業苦報，無或有差。三世因果，業報相應，雖非現見，而由清淨比量可以推知。

自類譬喻所引相者，謂於內外諸行聚中，引諸世間共所了知所得生死以為譬喻，引諸世間共所了知所得生等種種苦相以為譬喻，引諸世間共所了知所得不自在相以為譬喻。又復於外引諸世間共所了知所得衰盛以為譬喻。如是等類，當知是名自類譬喻所引相。

此非因明三支比量中之喻。乃是覩物引類而有知，是感觸，是頓悟，非有思維之尋索。吾人常有觸景生情，懷古傷今，讀書心得。觀一葉而知秋，見微而知著，聯類而想到此亦如是。獨覺見花開花落而悟道，亦是此類。此處舉四例，第一例類譬而知一切行無常，第二例類譬而知一切行皆苦，第三例類譬而知一切法無我，第四例類譬而知苦樂變易，因果緣起。

圓成實相者，謂即如是現見所得相，若依止現見所得相，若自類譬喻所得相，於所成立決定能成，當知是名圓成實相。

圓成實相，即前三者，然而非重覆者，以前三者或是相對清淨，暫時清淨，局部清淨，此則是究竟清淨，故云於所成立決定能成。然究竟清淨亦由前三者而知，非是別有，故亦即前三者。

以於所成立決定能成故，名圓成實。故圓成實是真理之稱，非實體之名。

善清淨言教相者，謂一切智者之所宣說，如言涅槃究竟寂靜。如是等類，當知是名善清淨言教相。

此是聖教量。舉一例，涅槃究竟寂靜。涅槃寂靜亦是法印之一。因為有苦，要求寂靜。寂靜有不究竟，有究竟。今此涅槃是究竟寂靜。此不是凡夫的境界，要由先知先覺者告知，故是聖教量。在佛方面說，還是現量。由一切智者之所宣說，我們信知有涅槃究竟寂靜的境界，且信知依教奉行是可以亦達到此涅槃究竟寂靜的境地。

涅槃寂靜是佛的現量，一切行無常，一切行苦，一切法無我，是世間現量。眾生無時無刻，不在無常苦無我的親自感受中，而由於無明，無始以來，錯誤執着，顛倒地認為常樂我淨，好像癡狂病人一樣，所作所為，不符合實際情況，因之更益增加其痛苦。凡夫眾生，就是這樣的惡性循環。我們聞佛之說，能正視現實，再不違背現實而倒行逆施，依八正道而行，切斷惡性循環，同樣可以達到涅槃究竟寂靜。

善男子，是故由此五種相故，名善觀察清淨道理。由清淨故，應可修習。

經說：「證成道理者，謂若因若緣，能令所立所說所標，義得成立，令正覺悟。」又說：「如是證成道理，由現量故，由比量故，由聖教量故，由五種相，名為清淨。」由現量比量聖教量三量善觀察，得五種相清淨道理，圓成實相即前三者，自類譬喻相亦攝於比量。佛所說的教法，皆是可用清淨道理證成的，一切行

無常，一切行苦，一切法無我，世間現量證成。緣起因果，三世業報，比量證成。涅槃寂靜，聖教量證成。是清淨故，應可修習，修習之可得證果。如何修習？經說：「謂我所說有行有緣，所有能取菩提分法，謂今住等。」即四念住乃至八正道分三十七菩提分法。此為佛所說教法的「自性相」。修此法所得之果，經說：「彼果相者，謂若世間若出世間諸煩惱斷，及所引發世出世間諸果功德。」

昔我讀陳那法稱的量論，見其說釋尊為成量者，既驚奇，又歡喜。驚奇其廢棄強信，歡喜其重尚理智，以為是陳那法稱新創。今乃知解深密經中已這樣說了。陳那法稱處於異說紛紜的時代，故於此大加發揮，使人們能掌握此辨別是非之工具，庶可不受種種邪說所迷惑，而趨向於正見正信。我們處於今日崇尚理智的科學時代，追求真理，百家爭鳴，注重思想方法，尤其應當掌握量論工具為先務之急了。

三法即是一如佛法的法印，涅槃是諸佛同歸的目標，解脫道是三乘同趨的正道，阿含經是所依的根本經典。法稱釋量論成量品說解脫道，以四諦為釋尊自利利他之道。

聖教量是一切智者之所宣說，我們怎知其為一切智者呢？一切智者以甚麼為標準呢？經中告訴我們，一切智者相有五種可以分別。

一者，若有出現世間，一切智聲無不普聞。二者，成就三十二種大丈夫相。三者，具足十力，能斷一切眾生一切疑惑。四者，具足四無所畏，宣說正法，不為一切他論所伏，而能摧伏一切邪論。五者，於善說法毗奈耶中，八支聖道、四沙門等，皆現可得。如是生故，成就相故，斷疑網故，非他所伏，能伏他故，聖道沙門現可得故，如是五種，當知名

為一切智相。

這一段所說甚好。今世雖無一切智，然我們尋求善知識為師，亦可以此為標準。首先，聞其名聲。人太多了，哪個是智者可以為師呢？第一步只有聞名而訪。然而世間有名聲的不一定有其實，可能徒有虛名。故第二步應親近之，觀其形相，外表的相貌如何？如果相貌堂堂，可能內有充實的德智。然也有繡花枕頭草肚腸的。故第三既得親近，應提出所懷疑問，請求解答，測驗其真實學識。如果解決疑問，可進而向他請教，求其開示，故第四聽其宣說正法，要能理由充足，不為其他人所摧伏，是顛撲不破的。所說教法，既是正非邪，第五應驗其可否依之而行？行之能否得果？所謂行，不應當推至不可見的未來世，而非現在所可行。所謂果，也不應當推至不可見的未來世，說來世可生天堂，我們應當要求兌現，即於此生可行，即於此生可以得果。現在釋迦牟尼，大家都說他是一切智，一切智的名聲無不普聞。他成就人世間最極莊嚴的三十二大丈夫相，使人們暫見即尊敬。他具足十力，能斷一切眾生一切疑惑，解決眾生所提的問題。他具足四無所畏，故宣說正法，不為一切其他難論所伏，而能摧伏一切邪論。他於善說法毗奈耶中，八支聖道，四沙門等，都是現世可得，不是推至未來世。佛法之果應當是現生可得的，即是說要有實驗的效果，不是高談玄妙，徒託空言，佛法是可以實證的。這種精神，和科學的精神，如出一轍。

如來教化眾生的言音，有契經、調伏、本母三種，可否一以貫之，得其總持？如何總持？而且明顯的可以看出它不共於外道義。即由此不共總持義，掌握了之後，可使諸菩薩得入如來所說諸法甚深密意。曼殊室利菩薩作此間言：「唯願世尊，為諸菩薩略說契經調伏本母不共外道陀羅尼義。由此不共陀羅尼義，令諸

菩薩得入如來所說諸法甚深密意。」佛許爲之說，云：「我當爲汝略說不共陀羅尼義，令諸菩薩於我所說密意言辭，能善悟入。」了知此不共陀羅尼義，可能善巧悟入佛所說的密意言辭，這樣，此不共陀羅尼義是佛所說法的中心意義了，此即所謂一實相印了。佛甚麼說呢？說：「若雜染法，若清淨法，我說一切皆無作用，亦都無有補特伽羅。」世間的雜染法，出世間的清淨法，一切一切法，都無實作用。法尚非法，更何有依法的補特伽羅。何以故？說：「以一切種離所爲故。非雜染法先染後淨，非清淨法後淨先染。」一切法緣起無生，先時之染非染，後時之淨亦非淨。法無作用，亦無補特伽羅。此是實相，此是法印。衆生何以不知實相？由於有無明執着。於何處執着？是於最親切的自身。說：「凡夫異生，於粗重身執着諸法補特伽羅自性差別，隨眠妄見以爲緣故，計我我所。」凡夫之身，以煩惱隨眠故，是粗重的。此粗重身，五蘊諸法和合而成。凡夫即於此五蘊諸法執爲實有，亦即執此爲補特伽羅，有自性，有差別，堅執不捨，無始以來，隨眠於身，以此妄見爲緣，於內身計我，於身外計我所，不復知空無我了。說：「由此妄見，謂我見、我聞、我嗅、我嘗、我觸、我知、我食、我作、我染、我淨，如是等類邪加行轉。」隨逐此妄見我所執，於是見聞嗅嘗觸知，皆謂是我，於食於作，亦謂是我，染是我染，淨是我淨。如是一切加行，無非是邪。雖遍行無明，遍一切法，無處不執，而以我爲中心之執。執我爲實故，念念在常中、樂中、我中、淨中，成四顛倒。無奈內而身心，外而世界，一切一切，都是無常，無常故苦，苦故無我，亦無有淨。今我們欲知實相，應斷執着。於何處斷執着？如何斷執着？還是要在中心的執着處，即自己的粗重身。抓住中心，重點擊破，猶如破竹，應集中力量，破其節，節破則迎刃而解。不可打擊面太大，泛泛無力。尤不可用力不當，勞而無功。下手處在於對自己勿計我，勿計我所。明知無我我所。說：「若

有如實知如是者，便能永斷粗重之身，獲得一切煩惱不住，最極清淨，離諸戲論，無爲依止，無有加行。」能於自己如實知無我所，這才能永斷此粗重身，獲得沒有一切煩惱的最極清淨，無復戲論，無爲依止，無有加行。說：「當知是名略說不共陀羅尼義。」一實相印即是法印，三法印之中心，在於無我。由無常而知無我，由無我而證涅槃。無我是無我，不是錯認非我爲我而別有真我，破其錯認之非我而求得真我。若別有真我，則是有我，不是無我了。有我無我，是凡夫與佛之別。有我無我，亦是外道與佛法之別。這裏切切不可感情用事，混淆是非。是佛法，非佛法，真佛教，假佛教，在此無我有我之辨，此關鍵處不可含糊。

佛有法身報身化身，講到佛果，自宜以法身報身爲主。人們的注意亦都在佛的法身報身上，而忽視化身。因此，令人對於佛產生崇拜信仰。這固然是好的。然而效果亦僅止於崇拜信仰，覺得佛與衆生相差的距離太遠了，可仰而不可及，在衆生的心目中，佛成爲萬能的神了，佛教同於神教了。

解深密經講佛果，重點放在如來成所作事上，大談特談化身說法。自大乘興起，有三身之說，印度歷史上的釋迦牟尼佛被視爲化身，地位降低了。此解深密經如來成所作事品中，釋迦化身被提高到重要的地位，必要的地位，釋迦重興恢復其爲世尊，回到了佛出人間的本義，使大乘佛教與阿含之教不相違背，沒有脫離人間而神化。解深密經使許多大乘經的說法淨化了。隱密不了之義，於此獲得顯了，解深密經之所以名解深密，此如來成所作事品之所以名如來成所作事了義教。

（完）



藏經音義述略

陳士強

藏經音義，又名「佛經音義」、「佛典音義」指的是專門用來訓釋佛典中有一定難度的語詞的讀音和含義，兼及字形辨析的一類佛教典籍。由於這些典籍的書名大多帶有「音義」兩字，因此，人們一般把它們稱為「音義書」，用通俗一點的話來說，也就是語詞類佛教辭典。

「音義」，本是儒家小學類著作中的一個分支，起初是專門用來訓釋儒家經典的字音和字義的，相傳最早的音義書是後漢末年孫炎作的《爾雅音義》。以後，它們也被用來訓釋史書和其他一些重要古籍中的語詞，出現象三國時事昭著的《漢書音義》一類的著作。

佛教之有音義，確鑿可考的，以唐西明寺沙門道宣《大唐內典錄》卷五中說的北齊沙門道慧撰的《一切經音》為最早。但道慧之書「不顯名目，但明字類，及至臨機搜訪，多惑」，也就是說，它收錄的語詞雖然摘自各部佛經，但並不標明經名卷次，因此，

待到讀佛經的人碰到難懂難讀的語詞，臨時需要查檢時，卻無從入手。其後造佛經音義的有隋代的智騫《續高僧傳》卷三十介紹說：「沙門智騫者，江表人也。偏（遍）洞字源，精閑道俗（指字的通體和俗體）。晚以所學追入道場。自祕書正字，雖校著作，言義不通，皆諮騫決，即為定其今古，出其人迹，變體詰訓，明若面焉。每曰：餘字學頗周，而不識字者多矣，無人通決，以為恨耳。造《衆經音》及《巷雅字苑》，宏紱周瞻，達者高之，家藏一本，以為珍璧。」（《大正藏》第五十卷，第704頁中、下）但智騫撰的《衆經音》也已失傳。現存的藏經音義以唐初翻經沙門玄應撰的《一切經音義》為最早。繼之者，則有唐京兆靜法寺沙門慧苑撰的《新譯大方廣佛華嚴經音義》，唐翻經沙門慧琳撰的《一切經音義》；遼燕京崇仁寺沙門希麟撰的《續一切經音義》；北宋精嚴寺沙門處觀撰的《紹興重雕大藏音》；後晉漢中沙門可洪撰的《新集藏經音義隨函錄》；遼幽州沙門行均撰的《龍龕手鏡》。茲分述如

（完）

下：

一、「唐」玄應《一切經音義》

此書原名《大唐衆經音義》，略稱《玄應音義》，二十五卷。原書未署撰時。從卷二十五收有玄奘於承徽五年（六五四）七月譯出的《阿毗達磨順正理論》八十卷，以及道宣於麟德元年（六六四）撰《大唐內典錄》時，已稱玄應《物故》（去世）來看，它約成於承徽六年（六五五）至龍朔三年（六六三）之間。載於麗藏「納」至「轉」函、宋藏「階」至「弁」函、元藏「階」至「弁」函、明南藏「云」至「雁」函「郡」、明北藏至「并」函，收入日本編《正藏經》第六十七冊。

《玄應音義》共訓釋四百五十六部漢譯佛典（不收漢地佛教撰作的音義，按大乘經、大乘律、大乘論、小乘經、小乘律、小乘論、西方賢聖集傳，以及唐玄奘部分新譯的次序編排，收詞近一萬條。見錄的詞目，以中國本土通用的古漢語詞匯為主，如諧雅、蜎飛、寥廓、弱冠、庭燎、卜筮、踟躕、譎詭、嵯峨、怵惕等；由梵文音譯或義譯而產生的翻譯名詞（外來詞）為次，如摩揭陀（國名）、羅閱（城名）、耆闍崛山（山名）、尼連禪河（河名）、娑羅（樹名）、分陀利（花名）、迦陵頻伽（鳥名）、野干（獸名）、頗梨（物名）、盧舍那（佛名）、帝釋（神名）、薄伽梵（術語）等。這中間既有印度歷史文化和自然文化中通用的名詞，也有佛教的專用名詞。

《玄應音義》對所收詞目的解釋，總括起來說，大致有以下諸項內容：

(1) 辨字形。即列舉所釋詞匯構成字的古字、異體或通假字。
(2) 注讀音。大多採用反切注音，即選取兩個字為所釋單字注音，前一個字的聲母與後一個字的韻母、聲調相拼，即是所釋單字的讀音。也有的用同音字注音。

(3) 釋詞義。一般以引經據典的方式進行，也有少數不引典據，直接用作者的話予以解釋的。

(4) 定正訛。對經文中刊用的錯別字加以辨正。

由於各條詞目的難易程度不同，作者對詞匯以讀音和含義的理解也有淺有深，有廣有狹，故在實際解釋時，存在着種種差異。大體說來，對古漢語詞匯的解釋有三種情形：一是對復合詞的前一個字進行訓釋；二是對復合詞的後一個字進行訓釋；三是對復合詞的前後兩字分別進行訓釋，或者合釋。其例如下：

「捫摸、莫奔、莫本二切。《聲類》：捫，摸也。《字林》：捫，撫持也。案：捫持，謂手把執物也。」（卷十，《十地論》第五卷音義，《正藏經》第六十七冊第182頁上）

「痴瞽 公戶切。《三巷》：無目謂之瞽。《釋名》云：瞽目者，眠眠然，目平合如鼓皮也。」（卷一《大方廣佛華嚴經》第一卷音義，第38頁上）

「僂僂 亡忍切。下（指「僂」字）無辨切。謂自強為之也。律文作「僂」，非也。」（卷十五，《五分律》第二卷音義，第256頁下）

至於對梵文翻譯名詞的解釋，則着重於說明它的不同譯名和含義。對構成這一外來詞的單字，則視其難易程度，有注音的，也有不注音的。如：

「南無 或作「南謨」，或言「那莫」，皆以歸禮譯之。言「和南」者，訛也。正言「煩淡」，或言「槃淡」，此云「禮」也，或言「歸命」，譯人安義命字也。」（卷六，《妙法蓮華經》第一卷音義，第123頁下）

「加趺 古遐切。《爾雅》：加，重也。今取其義，謂交足坐也。經中或作「結趺坐」是也。山東言「甲趺」，江南言

「跔跨」。跔，音平患切；跨，口瓜切。有從「足」作「跔」，文字所無也」。(卷二十五，《阿毗達磨順正理論》第十二卷音義，第381頁下)

此外，無論是古漢語詞匯還是翻譯名詞，都有一定數量的詞目是只注音切而不釋詞義的，如卷一收錄的「郁鳩」、「蔚著」、「蹶比」、「摩爹」、「鉢郎」、「三姥」、「那梯」等；也有一些詞目在不同的經卷音義中重複出現，如「罽礙」、「欄楯」、「甲冑」、「顧眄」、「恃怙」、「囹圄」等，既見於卷一的《大方廣佛華嚴經》音義，也見於卷二的《大般涅槃經》音義。

《玄應音義》搜採廣博，在詞目的釋文中，徵引了自秦漢以來迄唐初為止問世的數十種古籍。其中數量最多的是字書、韻書和訓詁書，其次是經史注釋。

在《玄應音義》徵引的古代語言文字類工具書中，除《爾雅》、《說文解字》(東漢許慎著)、《小爾雅》、《方言》(西漢楊雄著)、《釋名》(東漢劉熙著)、《廣雅》(曹魏張揖著)、《玉篇》(蕭梁顧野王著)等少數著作流傳至今以外，大多數著作早已亡佚。僅以《玄應音義》卷一為例，所輯存的這些佚著就有：《字書》、《字林》(晉昌胤著)《字略》(全稱《文字集略》，梁阮孝緒著)、《三蒼》、《字詁》(全稱《古今古詁》，張揖著)、《通俗文》(東漢服虔著)、《蒼頡篇》(秦李斯著)、《韻集》(晉昌靜著)、《三蒼解詁》(晉郭璞著)、《埤蒼》(張揖著)、《字苑》(全稱《要用字苑》，晉葛洪著)、《聲類》(曹魏李登著)、《字統》(北魏陽承慶著)、《爾雅音義》(後漢孫炎著)、《廣蒼》(樊恭著)等十多種。

這些佚文成為後人輯佚鉤沉的瑰寶。清代孫星衍輯《蒼頡篇》，任大椿輯《字林考逸》、《小學鉤沉》，王謨輯《漢魏遺書鈔》，馬國翰輯《玉函山房遺書》，黃奭輯《漢學堂叢書》，無不從《玄應音義》和後來的《慧苑音義》中摘取過資料。

二、「唐」慧苑《新譯大方廣佛華嚴經音義》

此書略稱《新譯華嚴經音義》、《慧苑音義》，二卷。原書未署撰時。從新羅崔致遠《法藏傳》和慧苑自序的記載推測，約撰於武則天神功元年(六九七)至睿宗太極元年(七一二)之間。載於麗藏「轉」函、宋藏「弁」函、元藏「弁」函、明南藏「塞」函、明北藏「并」函，收入日本編《正藏經》第六十七冊。

《華嚴經》凡有新舊兩譯。「舊譯」指的是東晉佛跋陀羅於義熙十年(四一八)譯出的六十卷本以《華嚴經》，有關它的音義，已為《玄應音義》卷一所訓釋；「新譯」指的是唐實叉難陀於證聖元年(六九五)至聖歷二年(六九九)譯出的八十卷本的《華嚴經》，有關它的音義，便是《慧苑音義》所要訓釋的。因此，在藏經音義中，《玄應音義》、《慧琳音義》、《希麟音義》等都屬於「衆經音義」，因為它們所訓釋的是許多種佛經的音義；而《慧苑音義》則屬於「單經音義」，它只訓釋《新譯華嚴經》一部佛經的音義。

《慧苑音義》所收的詞目與《玄應音義》略有不同：一、在《玄應音義》中，古漢語詞匯約佔總詞目的三分之二以上，梵文翻譯名詞不到三分之一；而《慧苑音義》則可能是受了法藏《華嚴梵語及音義》一書的影響，所收的梵文翻譯名詞有明顯的增加，其數量已經接近於古漢語詞匯。二、《玄應音義》所收的古漢語詞匯全是由兩個漢字組成的複合詞；而《慧苑音義》既收由兩個漢字組成的複合詞(如器仗、光瑩、棟宇、宴默、珍玩等)，也收單字(如挹、隆、肇、爰、式、繕等)、詞組(如不唐捐、心馳蕩、夷險道、香水澄淨、垣牆繚繞、機關木人等)和短句(如妙音遐暢無處不及、湍流竟奔逝，一切樂器不鼓自鳴、菩薩無礙乘巾之出三界、何緣致清淨衆會等)。

在釋文方面，《慧苑音義》一般是將詞目中所要解釋的字摘

出，然後用反切或同音字注音；援引羣典以釋義；間敍偏旁、通假、異體以辨字形；或附作者之闡釋和考證。至於對梵文翻譯名詞的解釋，則着重於不同譯名的列舉和意思的說明。其例如下：

「闍梨 具云「阿闍梨」，此云「軌範師」，謂之弟子軌則師範。然有五種闍梨：一羯磨、二威儀。三依止、四受經、五十戒。闍梨，西域有君持闍梨」。（卷上，經卷第十四音義，《正藏經》第六十七冊第408頁上）

「泉流縈映 縈，於營切。《珠叢》曰：縈，卷之也。《字指》曰：映，不明也。按：經言泉流交絡，互相纏絡，互相隱映，故曰縈映也。《映》字，經本有作「月」邊「英」者，蓋是胸臆」。（卷下，經卷第六十八音義，第416頁下）

「不藉耕耘而生稻梁 耘，於君切。梁，呂羊切。《毛詩傳》曰：耘，除草也。《說文》曰：梁，米名也。《耘》字，經本作「芸」者，乃是「芸苔」菜字，非此所用。《梁》字或亦從「禾」也」。（卷下，經卷第七十音義，第417頁上）

《慧苑音義》徵引的古書頗多，其中有不少是今已亡佚的經史注釋和音韻訓詁類著作。如：《切韻》（隋陸法言著）、《埤蒼》（曹魏張輯著）、《論語注》（東漢馬融著）、《韻圃》、《珠叢》（全稱《桂苑珠叢》，隋諸葛穎著）、《字指》（晉李彤著）、《國語注》（東漢賈逵著）、《字書》、《左傳注》（西晉杜預著）、《儀禮注》（東晉劉兆兆著）、《周易注》（蕭齊劉瓛著）、《孟子注》（東漢劉熙著）、《韻略》（楊休之著）、《字統》（北魏陽承慶著）、《漢書集注》（晉灼著）、《韓詩傳》、《漢書注》（臣瓚著）等。這些都是整理古代文獻，補逸訂訛，研究古字、古音、古義的重要資料。

三、「唐」慧琳《一切經音義》

此書略稱《大藏音義》、《慧琳音義》，一百卷。唐元和二年（八〇七）撰。載於麗藏「田」至「洞」函、頻伽藏「爲」帙，收入《大正藏》第五十四卷。

《慧琳音義》是唐代佛經音義的集大成者。全書共收錄佛典一千三百部五千七百餘卷（日本《大正藏勘同目錄》只列了一千二百二十部，脫載了《離垢施女經》等九部），以《開元釋教錄·入藏錄》收載的藏經爲主，兼收《開元錄》以外和以後的其他典籍，如《釋門系錄》、《利論衡》、《道氣定三教論衡》、《崇正錄》、《荊州沙門無行從中天附書於唐國諸大德》、稠禪師《寶法義論》、神秀《觀心論》（以上均爲佚作）等。始自唐玄奘譯的《大般若波羅蜜多經》，終於唐義淨撰的《護命放生法》。由於其中《顯無邊佛土功德經》等一百三十餘部佛典只錄書名而不釋音義（作者稱爲「無字」、「未音」、「無字可音」、「無字音訓」等），故實際訓解的是一千一百六十餘部佛典的音義。

在《慧琳音義》訓釋的衆經音義中，《放光般若經》等三百三十餘部音義，是從《玄應音義》上轉錄的；《楞伽阿跋多羅寶經》、《大灌頂經》、《法華經論》、《佛本行贊傳》四部音義，是慧琳根據《玄應音義》重訂的；《新譯大方廣佛華嚴經》音義，是從《慧苑音義》上轉錄的，並保留了慧苑自序；《大般涅槃經》音義，是根據開元二十一年（七三三）終南山智炬寺沙門雲分撰的《大般涅槃經音義》刪補的，並保留了云公自序；《妙法蓮華經》音義是根據玄奘的弟子大乘基（即「窺基」）的《法華音訓》增訂的，並保留了大乘基自序；其餘的佛典音義爲慧琳所撰。因此，在《慧琳音義》中既有舊輯，又有新撰，並非都是慧琳一個人撰作的。

《慧琳音義》作釋的對象，既包括經文中難讀難解或難識的語詞。也包括一些有名的經序中的語詞（此與《慧苑音義》相同），如唐太宗制的《大唐三藏聖教序》（見卷一）、睿宗制的《大寶積經序》（見卷十一）、武則天制的《大乘入楞伽經序》（見卷三十一）、德宗

制的《大乘理趣六波羅蜜多經序》（見卷四十一）等。

《慧琳音義》的釋文，大體上包括以下層次：

(1) 注音。大多用兩個字的反切來表示，也有的用同音字來表示。間注「秦音」（指北方音）和「吳楚之音」、「吳音」的差殊。

(2) 釋義。以引證衆書的方式進行。

(3) 析字。分析所釋單字的偏旁結構（如從×作×）及性質（如「象形字」、「會意字」、「假借字」、「形聲字」、「轉注字」、「指事字」，即「六書」）。

(4) 辨體。指出所釋單字是「正體」還是「俗字」，間辨「草書」與「隸書」的不同寫法。

(5) 正訛。勘正佛典中對這一詞或字的誤寫。其例如下：

「嫉慳 上音疾。王逸注《楚辭》曰：害賢曰嫉。下坑閑反。《韻英》：惜也。《集訓》云：慳者，謂慳也。《字典》云：貪也，從心，堅聲也」。「卷一，《大般若波羅蜜多經》第四十六卷音義，《大正藏》第五十四卷第316頁下）

「曦赫 喜猗反。《韻詮》云：赫曦，日光也。《字書》：光明，盛也。《說文》：氣也，從日，今聲也。《經》從火，非也。或作「晞」，亦通也」。（卷二，同經第七十六卷音義，第320頁上）

「折伏 上章熱反。孔（安國）注《尚書》云：折，斷也，謂斷獄也。《廣雅》：折，曲也。《古今正字》：從手，斤聲也。下馮福反。《考聲》云：屈伏也，從也。《說文》云：伏，伺也。犬伺人，便即伏，從故人從犬，會意字也」。（卷三，同經第三百二十六卷音義，第325頁上）

據唐太常寺奉禮郎景審《一切經音義序》介紹，《慧琳音義》所定的字音，主要取於元庭英的《韻英》、張戢的《考聲》和陸法言的《切韻》；所定的字義，主要取於顧野王的《玉篇》、許慎的《說

文》、呂忱的《字林》、陽承慶的《字統》、未詳作者的《古今正字》、《文字典說》和元宗的《開元文字音義》，這些書未備的，才取於他書。其實，這是一個粗略的說法，並不十分準確。

因為《慧琳音義》徵引的經史子集各類古書約二百餘種，以收錄語詞最多的《大般若波羅蜜多經》音義為例，徵引次數較多的曲籍，分別是：《說文》、《考聲》、《廣雅》、《韻英》、《集訓》、《玉篇》、《字書》、《蒼頡篇》、《爾雅》、《古今正字》、《韻詮》、《桂苑珠叢》和《文字集略》。而且《韻英》、《考聲》既釋音，也釋義；《玉篇》、《說文》等既釋義，也釋音，不能截然分開。

《慧琳音義》既是一部輔導學人閱讀大藏經的佛學辭典，也是一部詮釋詳密的古漢語大辭典。由於作者生於中唐，所引的典籍大多為唐初的古本，故此書不僅可以用來考訂詞或字的古音古義，校正今本文句上的訛奪衍倒，而且可以用來補輯逸書。清末，陶方琦輯《蒼頡篇》（補孫星衍所輯之不足）、《字林》（補任大椿所輯之不足）、易碩輯《淮南子》許注鈞沉、顧震福輯《小學鈞沉續編》（輯《蒼頡》等四十六種）、汪黎慶輯《小學叢殘》（輯《字樣》、《開元文字音義》、《韻詮》、《韻英》四種）、龍璋輯《小學蒐佚》（《蒼頡》等七十六種），近人丁福保考訂今本《說文》的逸字逸句以及訛誤，其主要資料都取於《慧琳音義》，小部分來源於《希麟音義》和其他古書。《慧琳音義》在文字學、音韻學和訓詁學上的巨大影響由此略見一斑。

四、「遼」希麟《續一切經音義》

此書略稱《希麟音義》，十卷。原書未署撰時。據卷五刊載的《新譯仁王護國般若波羅蜜多經》卷上音義「旃蒙歲」條的案語所說，實撰於遼統和五年（九八七）。載於麗藏「鷄」函、頻伽藏「爲」帙，收入《大正藏》第五十四卷。

《希麟音義》是《慧琳音義》的續作。全書共收錄佛典一百十部二百六十一卷。案：此系筆者據各卷目錄統計，包括卷五目錄漏載的《金剛頂瑜伽分別聖位經》一卷、卷七目錄漏載的《聖閻曼德迦威怒王立成天神驗念誦法》一卷了，以《開元錄》以後新譯的密教念誦儀軌為主體，次收拾遺編入的說一切有部律典及傳錄等。由於其中《大吉祥十二名號經》等十六部經典只錄書名。由於其中《大吉祥十二名號經》等十六部經典只錄書名，不釋音義（即「無字可音訓」），故實際訓釋的是九十四種佛典的音義。這中間，《大乘理趣六波羅蜜多經》等二十多種佛典為《慧琳音義》已作音訓的經典，《希麟音義》復收。

《希麟音義》的釋文體例，大體上與《慧琳音義》相同。其例如下：

「緯候 上云貴反，經緯也。經音古定反。下胡構反。《韻譜》云：伺也。案：《五星曆》云：二十八宿為經，日月五星為緯，行度有踵次，故候占吉凶也。」（卷二，《新大方廣佛花（華）嚴經》卷第十二音義，《大正藏》第五十四卷第924頁上）

「鈿飾 上堂練反。《韻集》云：以寶瑟鈿以飾器物也。下升織反。《考聲》云：粧飾也。《文字典說》：修飾。《古今正字》：從巾，飼聲，音似。」（卷七，《大聖文殊師利佛利功德莊嚴經》卷中意義，第964頁中）

「間錯 上古覓反。《爾雅》云：間，代也。《玉篇》：間，廁。《切韻》：間，迭也，隔也。下全各反。《韻集》云：雜也。《考聲》：東西為交，上下為錯。律文從系作「綱」，與「攔」同。《切韻》：撻也。非間錯也。」（卷八，《根本說一切有部毗奈耶藥事》卷第二音義，第969頁下）

在釋文中，希麟共徵引了六十多種古書，其中半數以上是今

已亡佚的著作。

五、「北宋」處理《紹興重雕大藏音》

此書原名《精嚴新集大藏音》，三卷。北宋元祐八年（一〇九三）撰，南宋紹興（一一三一——一一六二）年間重刻時改為今名。載於元藏「英」函、明南藏「塞」函、明北藏「百」函，收入日本編《正藏經》第六十七冊。

《紹興重雕大藏音》與前面敘列的幾部藏經音義的體例有些不同，它只釋佛典中的單字，而不釋復合詞和梵文翻譯名詞；只釋單字的形體（規範的正體和非規範的俗體）與讀音，不釋字義。因此，它不是辭典（或詞典），而是字書（或字典）。但從分類學上來說，它仍然屬於佛教的音義書。全書共分為一百七十四個部首，收單字約五千個。始「人」部，終「雜」（指難以編入其他各部的字）部。其中，人、心、手、肉、足、走、車、刀、玉、女、目、草、木、竹、土、山、石、蟲、鳥、馬、犬、衣、邑、阜、頁、日、食、金、口、言、水、火、系、病、廣、穴、門、禾、雜等部收字較多，其餘各部收字較少。

《紹興重雕大藏音》的釋文體例是：凡所收單字只有一種寫法的，就在這個字的下面用反切法或同音字注音。如「揣 大丸、楚委二切」、「陲 垂音」等；凡所收單字有幾種不同寫法的，先列出這些寫法（一般是正體在前，俗體在後），然後注出它的正體（也有不注的）和讀音。如「耽耽上」指第一個字「正」，並都含切。「恍恍，並呼廣切」。

這些載錄對於讀者了解同一個漢字在流轉過程中所產生的不同形體，以及它的發音，提供了一定的幫助。然而，由於作者審核不精，書中也存在着一些把字形相近，但含義不同的兩個漢

字，當作同一個字的正體和俗體來處理的訛誤。

六、「後晉」可洪《新集藏經音義隨函錄》

此書又名《藏經音義隨函錄》（題首或有「大」字），略稱《可洪音義》，原作十五冊，今為三十卷。後晉天福五年（九四〇）撰。載於麗藏「振」至「修」函，收入《大日本校訂大藏經》（即《弘教藏》）「爲」帙。

《可洪音義》的撰述緣起，據作者在《後序》中的介紹，大致是這樣的：可洪「竊見藏經音決，作者實多，而無遠慮之耽，但暢一隅之要」。（「爲五」第84頁，下同）「或有單收一字，不顯經名，首尾交加，前後失次」，如江西謙法師撰的經音；「或有署其卷目，亦不雙彰，唯標誤錯之形，餘則都無一二」，如蜀國西川厚法師撰的經音；「或有統括真俗，類例偏傍，但號經音，不聲來處」，如河東郭遂以及其他僧人所撰的經音；即使是玄應撰的《一切經音義》。「尚有錯釋未詳之字」。為此，可洪從後唐長興二年（九三二）十月始，翻檢河府方山延祚寺收藏的大藏經，「逢難字而隨讀隨抄，遇殊文而旋音旋切（指注以音切）」（《慶冊疏文》，第85頁），歷時十年，撰成了此書。全書匯釋了《開元釋教錄·入藏錄》收載的一千七十六部五千四十八卷佛典的音義，按大乘經、大乘律、大乘論、小乘經、小乘律、小乘論、聖賢集的次序編排（其中有些佛典的先後次第與《開元錄》稍有不同），共計收錄詞目約萬餘條，連同釋文總十二萬二百二十二字。

《可洪音義》的釋文一般都比較簡略，大多是直截了當地注出字音和字義，而不作「某書曰」，「某書云」式的徵引；在釋音和釋義兩個方面，《可洪音義》更注重釋音，不僅有一半以上的詞目的釋文是只釋音，不釋義的，而且在有些釋文之末所附的辨析中，

也是往往只辨音、辨形，而不辨義的。其例如下：

「亭傳 上徒丁反，下知戀反。漢家因秦十里一亭，謂亭，留也。傳，謂驛也」。（卷二，《大方等大集菩薩念佛三昧經》第二卷音義，「爲一」第38頁）

「生界 正言世界，避廟諱（指李世民），故云生界也」。（卷七，《佛頂（尊）勝陀羅尼經》音義，「爲一」第13頁）

「蟲道 上古野二音。諸經有野道是也。漢人呼蟲毒爲蟲野也。正作「蟲」也，又音冲，非。」（卷八，《佛說持句神咒經》，「爲二」第16頁）

此外，《可洪音義》對玄應、厚法師、謙法師、郭遂諸家音義中的訛誤，也間有證正。如在《大智度論》第五卷音義「休息」條下，作者注云：「上許中反，正作「休」。郭氏音丕，非也」。又在同論第十七卷音義「能決」條下注云：「結穴反，斷也，壞也，破也。又應（玄應）和尚《音義》作胡决反，《唐韻》無此切」。這些都很有意義的。

七、「遼」行均《龍龕手鏡》

此書又名《龍龕手鑒》（宋代重刻時爲避太祖趙匡胤祖父趙敬的嫌諱而改），四卷。遼統和十五年（九九七）撰。有中華書局一九八五年影印本傳世。

《龍龕手鏡》是一部訓釋佛典中單個漢字（間有個別由兩個字組成的複合詞）的形體、讀音和含義的字書。全書共收「二萬六千四百三十餘字」（見智光《新修龍龕手鏡序》，這是將同一個漢字的不同字體均作單字計算而得出來的數字），分爲二百四十二個部



畧論初期大乘佛學

蔡惠明

一、初期大乘佛學的源流

印度佛學發展到大乘階段，學說已起了部份質變。大乘思想發生的年代，尚不能確定，但它是與大乘經相伴而來，一般學者也從大乘經談起，他們都是從中國的佛典翻譯史料上來勘定。我國譯經始於後漢，最初安世高所譯屬於小乘經典，與他同時代的支婁迦讖譯的則是大乘經典。支讖是月氏國沙門，漢桓帝末年（一六七）來到洛陽，自靈帝光和元年到中平年間（一七八——一八九）先後譯出『道行般若經』、『般舟三昧經』、『無量清淨平等覺經』、『雜譬喻經』等二十三部六十七卷。他所譯『道行般若經』最早介紹般若學於中國，為後世玄學思想的先導，而『無量清淨平等覺經』為『無量壽經』的異譯，實為淨土經典翻譯的先驅。從年代推論，自印度產生大乘經傳到西域，再傳我國，

需要有一個相當長的時間過程，大約一個世紀左右，而支讖譯經時在二世紀中葉，據此推算大乘發生應為一世紀中葉。但現代學者有的推到公元前一世紀，這可能根據大乘經中所述，它們在佛滅後四百多年不到五百年就出現了。這種說法沒有史實依據，並不可靠，還是依支讖譯經為準，假定大乘經發生於一世紀中葉。有了大乘經，就有大乘思想，再有大乘學者。龍樹生於二世紀到三世紀間，他初從迦毘摩羅學小乘三藏，意不滿足，改學大乘經典，深達奧義，繼馬鳴之後，積極弘傳大乘。從龍樹、提婆等到形成體系，即一世紀中葉到四世紀的一百多年間，這就是初期大乘佛學時期，當時印度為案達羅王朝。案達羅王國原在南印度，阿育王逝世後孔雀王朝衰落，案達羅掘起，滅了摩竭陀的康縛王朝，在中印度開創統一局面。大乘經產生時，正是案達羅王朝中葉。這個王朝崇奉婆羅門，對佛教等教派並不熱心，但也不

排斥。

大乘學說的源流可從歷史和社會兩方面來看。就歷史方面言，大乘學說是從部派佛學發展形成的，從上座部發展到經量部，進而發展到瑜伽行派；從大眾部發展到中觀派，當然這並不是說部派後轉化為大乘。據『部執異論』記載，多聞部的分出，是由於有位住在雪山的多聞部主弘傳超出小乘的大乘思想。玄奘赴印時，也認為古錫蘭的無畏山的上座系已非純粹的上座，應名為「大乘上座」。又南傳法藏部發展了本生說，編成爲一類「菩薩藏」，其他部派只把本生放在雜藏內，並不獨立爲一藏。大乘擴大成佛以前的修行方法，提倡六波羅密而得解脫，可說與法藏部重視本生有關。另外，正量部關於業力的說法，六道中有阿修羅道的主張等，也爲大乘所吸收。可見大乘思想雖主要與大眾系有關，但和上座系也有淵源關係。

從社會方面看，在案達羅王朝統一中印度後，當時佛教爲適應形勢的發展，不得不向統一的方向努力。由於小乘各部，因循守舊，不講通融。新興的大乘就應運而生，逐步取代。闡明菩薩乘思想的大乘經不斷出現，較先的是般若經論，因爲「般若經」的內容主要是說法空（法無自性），針對破斥說一切有部的「三世實有」、「法體恒有」。以後出現的「法華經」、「華嚴經」等的主要思想也是建立在般若基礎上的。還有大乘經流行前，諸經按內容和形式分類爲九分教或十二分教，其中有一分名「方廣」，是指它說理方正，範圍深廣，當時上座系各派承認「方廣」一類經中有般若，如『大毘婆沙論』就是這樣說的。我國最先譯出的般若經類就是支謙的『道行般若』，過了一百年，到西晉時才譯出『放光般若』和『光贊般若』，最後唐玄奘編纂『大般若經』一百卷。『金剛經』在我國最爲流行，只三百頌，被看成是般若的一個畧本。無著、世親認爲此經二十七個主題，實際包括

了全部般若的主要思想。它的形式，較之「小品」、「小品」，更加接近於九分教或十二分教以及後來的阿含形式。『金剛經』的法義，是借須菩提的請問提出的，他是佛的十大弟子之一，得無淨三昧，號解空第一。此經在我國譯出較晚，但產生應早。般若思想是由一雙範疇性空、幻有構成的，不能偏執於某一方面。所謂「性空」是說佛所說的一切法即一切現象都沒有實在的自性；但空非虛無，法雖然自性空，假有的現象仍是有的，稱爲「幻有」。幻有並非無有，是相對於實有說非實在的；又幻有不是憑空而現，它是因緣和合而生，同樣由因緣變異而滅。這類性空思想，在部派佛學時也有，如上座部講人空外也講法空，不過他們的性空進一層發展就成了方廣，趨向極端，連幻有也否定了，因此龍樹批評它是「惡趣空」。這與般若性空學說是不一樣的。『金剛經』二十七個主題，講的就是性空而幻有，最後歸結爲：「一切有爲法，如夢幻泡影，如露亦如電，應作如是觀。」被稱爲全經的精髓。還有，說一切有部認爲佛說一切法都有自性，這是一種偏見。般若思想主張佛說法不是實有，而是幻有。佛說法是因實踐而加以假設，所以佛法並非實有，只是人們概念上對它加以分類而成的假有。『金剛經』中多次提到「佛說般若，即非般若，是名般若。」這後一個「般若」，就是概念的假設，是講之所以要假設佛法，就是爲了救度衆生這一實踐要求。由於此經以空慧爲體，說一切法無我之理，篇幅適中，不過於浩瀚，也不失之簡畧，所以歷來弘傳甚盛，特別爲中國慧能以後的禪宗所重。

部派佛教只承認現在世界有一個釋迦牟尼佛，過去曾有六佛，當來下生有彌勒佛，佛的出世有先後，不能同時有兩個佛。這樣，對人們的成佛就有限制。『兜沙經』的出現打破了這一限制，此經認爲在空間上同時有無量無邊的國土遍佈十方，即可以

有無量無邊諸佛，即使一時成佛，也能相融無礙。這十方成佛的思想，是很特出的，但是此經又指出，成佛要經過六類、十法階次。部派佛學的說出世部『大事』中也說釋尊成佛前經過「十地」。初期大乘佛學認為這太簡單，把『大事』中所說的「十地」作為修行的初步，等於六個十法階次的第一階次「十住」，以後還須經歷十行、十無盡藏、十回向、十地、十定等五個如此的十法階次。『兜沙經』的十數目的產生，還反映了大乘思想出現的社會因素。古印度計算進位方法沒有一定的規則，一般是用七進法，如講到「極微」轉成粗重時，就是以七進法算出來的。案達羅王朝統一印度後，由於貿易發達，要求提高計算方法，促使數學的發展，遂改為十進法，規定十法數字符號，同時發明了「〇」。「〇」名「舜若」，意譯為空，不過也等於一個數字，這在當時是一個大發明。『兜沙經』裏的以十法為等級，反映了當時的史實，說明大乘的產生與商業的發展是有聯系的。同時也可推算此經的集成時間不能早於一世紀。至於「〇」也代表一個數字，與大乘認為「空」也有用處的說法有一定的聯系。美國羅無虛居士在本世紀五十年代曾撰「〇的研究」一文，也曾談到這一點。

『寶積』與『華嚴』經類是在『般若經』後出現的。『寶積』後來發展成有四十九會大叢書，但最初出現的是其中最原始的一種，就是支謙譯的『佛遺日摩尼寶經』。小本『寶積』內容較般若更為豐富，不過基本理論仍出於般若，但是有所發展。全部分為十六門，都屬於大乘教授，具有重要意義。其中談到戒律問題，談到定慧學，以大乘和小乘相比較指出兩者的區別。並提出「根本正觀」，就是說依大乘觀點應該用般若觀察一切。菩薩乘就是提倡般若，所以寶積的根本正觀來自般若。認為「空觀」原對「實有」而言，「實有」固然不對，若定以空為實在的「空」

，那也不正確，只有離「空觀」、「實有」兩邊行「中道」，才是正見。中道最早見於『雜阿含經』，大乘據以發揮。小本『寶積』在講「中道」時，還詳分十三種「正觀」，後來大乘的演述，也沒有超出這個範圍。『華嚴經』最早是分品別譯的，支謙譯的『兜沙經』就是後來大部的「名號品」。東晉佛跋陀羅等譯出六十卷本，唐實叉難陀譯出八十卷本，最後發展為七處八會。提出一些相對立的範疇，如總、別、同、異、成、壞等六相，來說明世界事物的相互依存、相互依存的關係。西晉竺法護譯的『漸備一切智德經』，又名『十地經』，後來編入大部為「十地品」，闡述了菩薩如何入地、住地、出地以及不斷勝進等問題，敘述時採取十進法，每一地的入、住、出，都要具足十法才能功德圓滿。十地中第六地，把十度中第六度般若作為中心，可見般若是一切大乘經的中心。

與『寶積』、『華嚴』同時出現的尚有『法華』、『維摩』。這兩經三國時就有譯本，以後經多次重譯。『法華經』通行的是姚秦鳩摩羅什譯本，主旨說釋尊說法的唯一目的，是使眾生得到和佛一樣的智慧，即人人皆能成佛。『維摩經』的通行本也是鳩摩羅什所譯。兩經的思想都依據般若，也採用中道正觀的方法，同講諸法實相，不過『法華』較畧，『維摩』較詳。兩經雖然都確認小乘出於佛說，但以爲只是釋尊的權宜之說，並非究竟。所以『法華經』稱小乘為「譬喻化城」。據說有一位導師引眾人遠行，行至中途，眾人疲倦，就生畏難而退的思想，導師遂變幻一個城市，讓眾人進城休息，休息之後再告知他們，還得繼續前進。以這個譬喻說明小乘只是方便假說的化城，真正的目的是菩薩乘、佛乘。經過「會三歸一」，使三乘統一起來。『維摩』的中心思想是「彈偏斥小」、「嘆大褒圓」，是在破小的看法上建立自己的觀點的。所以它在「破」的方面多些，而『法華』則在

「立」的方面多些。現在看來，不能忽視當時的歷史背景，時代的局限性。大小乘並不對立，佛法是一味法。

大乘經中還有一類三昧經典。如「般舟三昧經」，是淨土信仰與般若思想結合而成的。重視三昧是大乘特徵之一。部派佛學也講三昧，但只是空、無相、無願等三解脫門，而大乘講的三昧範圍很廣，小品般若就講百八三昧，六萬三昧。另有首楞嚴三昧；也稱健行三昧，意為「健步如飛」，是說十地中最後一地即可跳入佛地。

綜上所述，可見初期大乘佛學是大乘經伴隨而來，大乘佛學的基本著作大都保存於漢譯本中，研究大乘佛學，一定要依據大乘經資料。大乘初期，除佛學外，還有別的學說如勝論派、數論派、正理派也在流行，到大乘佛學發展，這些學派的學說也成熟了，也影响到佛學。另外婆羅教已發展到信仰梵天或濕婆天的印度教，對大乘當然也有影响。這是後來大乘崇尚神化，以至神佛不分的因素。西方學者認為大乘的主要思想受婆羅門教和別的教派影响而成，這種看法並不正確。因為大乘佛學雖有部份質變的痕跡，但仍然保持原始佛學的「無常」、「緣起」等基本論點，這是與其他教派區別的關鍵所在。所以先師李圓淨居士作了結論說：「大乘無弊，乃謂大乘的末流生弊。」「維摩大士呵小，就彼時風氣激揚向大，極為需要。今日唱此，便為廢話。」

二、大小乘論書的交涉

大乘教由龍樹而大興，自始與上座部阿毗達磨有相涉之處。舊說佛滅後四百年迦濕彌羅集「大毘婆沙論」，而五百年龍樹出世，相距一百年。今說「婆沙」成於佛滅後六百年間，而龍樹於七百年出，相差也一百年。可見大乘的興起，與「婆沙」學說的

流弊有密切關係。據窺基「雜集論述記」記載：「其時義學受『婆沙』影响，一切有部遍行各地，而形式流於煩瑣，主張趨於極端，未免潛蘊反動之機。故龍樹一倡大乘，勢遂大暢。唐代諸賢說教與緣起，每謂佛後小乘執有，龍樹因而說空，其言應可信也。」

龍樹有「千部論主」之稱，他的根本論著「大智度論」，注解「大品般若經」，前三十四卷完譯，後則畧出。它的性質本來不是毘曇，但引文有三十多處。龍樹認為佛說此法皆先分別，後出實相。他在論中每釋法義，先以分疏。如講一切法空，必解一切法為一法、二法等，楷定其體，再說皆空。當時大乘尚無獨立的毗曇，它的分別法相所取，自必取於小乘，不同小乘的意義而同小乘的體裁。拙作「大智度論中的大小乘交涉」，列舉八項加以說明，此文發表於二一六期本刊，請參閱。龍樹還尖銳地批評「婆沙」，謂婆沙說菩薩相必三大劫後，種三十二相業後方稱菩薩的說法，不讀大經，不知諸法實相。又婆娑師說影是實，龍樹評稱這不是毘曇所說，不能作為依據。龍樹反對「發智」、「婆沙」而以理長為宗的態度，而被大乘奉為典則久而不改。

大小乘交涉歷歷可見的論書為訶梨跋摩的「成實論」。鳩摩羅什譯，十六卷。成實即成就四諦的意思。為反對說一切有部「諸法實有」理論，提倡「人法兩空」，弘揚苦、集、滅、道四諦之理。相傳訶梨跋摩為著名論師鳩摩羅多（童受）的弟子，起初尊奉師說，後來感到沒有擺脫「大毘婆沙論」的束縛，拘泥於名相，煩瑣支離，就發心自己探究三藏，以明教說的本源。他後來到華氏城，隨多聞部學習，接觸大乘思想，又泛閱九經，評量五律，旁究異說，考核諸論，完成「成實論」的撰述。他認為法無實體，只有假名，就連地、水、風、火四大及其構成的色法也都是假名。因而主張不但要破「人我」，滅「假名心」，而且假法

、實法一律要破，這就是「法無我」，「滅法心」。最後連剩下的空心也要破，即「滅空心」。這已超出說一切有部的學說，接近大乘空亦復空的思想。但它僅將最後的滅空心分為兩種，即證涅槃和入滅盡定，說明它的學說尚未擺脫小乘的局限性，與大乘所主張的無住涅槃說相差甚遠。因此「成實論」被認為是小乘趨向大乘的過渡性作品，雖仍被列為小乘論，但大小乘的交涉歷歷可見。它主張的斷滅假名心、實法心和空心等「三心說」，是後來大乘瑜伽行派「三心說」的淵源。

佛學的根本思想在於正確地說明因果現象，也即說明緣起的道理。原始佛學時期是以人生現象為重點來講業感緣起的——十二因緣。這種互相依持的關係不是空泛的，而且各各環節之間都有必要的條件，如「行」的發生，必要的條件是「無明」，當然還有其它條件，但「無明」是不可少的，起決定作用的。後來緣起學說有所發展，不但涉及人生現象，而且擴大到宇宙一切現象。到了部派佛教時期，就出現解釋的不同，發展兩個極端，一是有部認為三世實有，一是大乘思想中認為因緣生法有空，不實在的。它雖糾正了「有」的極端，却又陷入「空」的極端，一切虛無，一切落空。龍樹認為釋尊提出的緣起論是全面的，不單純地說有或無，而是有無的統一。如從因果關係說有無，所能推論出來的不外乎生滅、常斷、一異、來去等現象，這些都是從時空上的因果相望而說的。但真正的緣起說，對八個方面都不能執著，如果執著了就等於戲論。龍樹認為，佛所說的緣起，是超出戲論，是消滅戲論，也可說是寂滅狀態。「八不緣起」的理論講的都是關於認識「境」的方面。而這些經據都出於《雜阿含經》（見本刊二一期拙作《雜阿含經論緣起法》）。可見大乘不離小乘，一切都是適應衆生的需要。佛法原是為救度衆生施設，不能執著，也不應執著，只有圓融才能無礙。

（上接第16頁「藏經音義述畧」）

首，始「金」部，終「雜」部。又將這些部首單字按平、上、去、入四聲的發音分類。每個部首之下所收的單字，也按四聲的次序編排。凡由同一個單字的不同寫法而形成的字，依照唐顏元《千祿字書》的體例，將它們排列在一起，分別注以「正」（正體，即合乎字書規範的字體）、「俗」（俗體，即民間手寫的字體）、「或」（或作，指或體，既見於字書的異體字）、「古」（又稱「古文」，指古體，即秦以前使用的字體）、「今」（今體，指漢代以後使用的字體）、「通」（通體，指公文中通用的字體）等。然後用反切注音，並直釋字義。其例如下：

「筭通」指通體「筭正」（指正體）。思尹反，竹也。二（指總計有二種寫法）（卷四「竹」部，第391頁）

「𦵏古」（指古文）「𦵏今」（指今體）。音古，𦵏也。二（指總計有二種寫法）。（卷四「肉」部，第410頁）

「前《玉篇》煎、剪二音。又俗音前。又《舊藏》作「儉」在《灌頂經》，神名也」。（卷一「人」部，第27頁、第28頁）

《龍龕手鏡》對於查檢唐代前後使用的俗字和異體字，研究漢字的流變有重要的學術價值。但由於它在一個部首下所收的單字與今天的詞典在同一部首所收的單字存在着一定的差異，故有時會發生查尋上的困難。如「胸」、「肝」、「勝」、「肤」、「豚」、「胙」等字，在今天是到詞典部首「月」中去查的，而在《龍龕手鏡》中則要到部首「肉」中才能查到。這是需要注意的

（完）



生命不滅之辯

第七回合：溫度與生命之辯

婆羅門弊宿仍執着無他世的邪見說：

「你所引用鑽木才能取火的譬喻，雖然很有道理，但仍不能直接證明有他世、有更生、有善惡之報，因此，我對你的說法，仍不肯相信。」

童子迦葉說：

「那末，仍還有什麼理由證明無他世、無更生、無善惡之報呢？」

弊宿說：

「有的，在我所封的村民中，有人作賊，被人逮捕以後送到

智慧者的選擇

智 銘

我處，請我定他的罪，我命令左右的人先將作賊的人身體重量先用秤稱一下，然後命人將賊人用悶氣的方法，將他窒息而死，這樣可以不損及賊人的一根毫髮。等賊人死了以後，我又命左右再稱一次，發現死後的重量比原來未死時的重量還重了一些。

當賊人仍生着的時候，識神猶在，顏色悅豫，並能言語，他的身體重量反而較輕；死後重稱，他的識神已滅，臉無顏色，不能言語，可是他的身體重量反而更重，由此可知，人死以後沒有他世、沒有更生、也無善惡之報。」

童子迦葉聽了對弊宿說：

「假使有人稱鐵，先將鐵冷卻而稱之，然後再將鐵加熱再稱

之，請問你，那冷熱之鐵那一種有光色柔軟而輕，那一種無光色而重？」

婆羅門弊宿說：

「自然是熱鐵有光色、柔軟而輕；冷鐵無光色剛強而重呀！」

童子迦葉說：

「人也是如此，活着的時候，身體有溫度，所以柔軟而輕；死了以後，溫度退失，身體變硬縮小，所以反而較重，由此可知人死後必有他世、有更生、有善惡之報。」

這一回合的辯論，都以科學為辯論的基礎，婆羅門的弊宿知道同一物體，認為無論在什麼狀況下，其重量應相同相等，可見當賊人活着時的重量，反而輕於識神出竅的死後重量，因此據以認定無他世、無更生、無善惡之報。

但是，童子迦葉注意到三件事，第一是物體的重量，第二是物體加溫以後遇熱膨脹的原理，第三是物體的大小與空氣浮力的關係，但他不直接用賊人的生前死後輕重說明他的論據，而以鐵為論據的基礎，要使弊宿先承認了溫鐵輕於冷鐵的事實以後，再以賊人的輕重作判斷。凡是物質遇熱必膨脹，佔有的空間較大，所受大氣的浮力也大，所以重量較輕；物質遇冷則收縮而體積變小，因此空氣浮力也小，所以重量增加。因此，童子迦葉認定人死後有他世、有更生、有善惡之報。

童子迦葉的辯論，其重要關鍵的一點，是立於「熱」能的這一基礎之上，認為死人失去了身體上的熱能，所以比較重，但熱

能是否就是三世輪迴的要因呢？依科學來說也是合理的，因為任何生命都缺少不了熱能，即使冷血衆生仍有體溫。所以童子迦葉勝了這一回合的辯論。

第八回合：生命三要件之辯

婆羅門弊宿對童子迦葉的以「暖」為論證基礎的說法，仍不表同意，他說：

「你雖然說有他世、有更生、有善惡之報，但我認為沒有。」

童子迦葉問他：

「你還有什麼理由證明無他世呢？」

婆羅門弊宿說：

「有呀！我有一位親戚，患病很重，我前去問候，當時我告訴旁邊的人，扶病人右脇而臥，然後觀察病人屈伸、視聽、言語如常，又將病人左側而臥，也能屈伸、視聽、言語如常。可是，不久，那病人就臨命而終，我再叫人將病人扶住轉動，左臥、右臥，反覆觀察，他就不能屈伸、視聽，當然也不能言語了。因此，我認為無他世、無更生、無善惡之報。」

童子迦葉聽了說：

「我現在用一個譬喻來解答這個問題。從前有一個國家的人民，從來沒有聽到過吹貝殼的聲音，當時有一個人，善於吹貝出音，去到那國，進入一村落后，就吹了三聲貝音，然後

將貝殼放在地上。當時村落內的人聽到了貝聲而驚動，都到吹貝之人前來請問：

「這是什麼聲音，怎麼如此哀和清徹呢？」

那吹貝的人指着地上的貝殼說：

「是這東西所發出的聲音。」

村人們就以手去摸觸貝殼，可是貝不鳴叫，那吹貝的人就拿取貝殼放在嘴前吹了三聲，又將貝殼放在地上，時村人們說：

「哦！原來剛才那麼哀和清徹的聲音，不是貝殼自力而出，必須要他人以手、以口、有氣吹它，才能鳴叫而發出聲音來呀！」

婆羅門弊宿！人也是一樣，必須有壽、有識、有出入息，則能屈伸、言語、視聽；無壽、無識、無出入息，就不能屈伸、言語、視聽了。

婆羅門弊宿！你必須捨棄你的惡邪見，不要長夜自尋苦惱。」

在這一回合的辯論中，婆羅門弊宿所持的理由是：一個人生前能屈伸、視聽、言語，命終以後就不能屈伸、視聽、言語。可見人死無他世、無更生、無善惡之報。

而童子迦葉以吹貝爲譬喻，那貝等於是衆生四大所成的軀體，這軀體如果缺少了「壽」、「識」、「出入息」就不能視聽、言語、屈伸，所以壽、識、出入息三者，成爲生命的三要件。但

却將前一同合據以立論的「暖」給忘記列入了，依佛陀的說法，生命的要件是「壽」、「暖」、「識」三者，由此看來，童子迦葉是將「暖」視同爲「出入息」了。有了這三要件，才有生命，沒有這三要件，就沒有了生命。今生爲衆生，具有這三要件；來世爲衆生，也同樣要具有這三要件。要件既然前生、後生相同，足證人生有他世、有更生、有善惡之報。因此，童子迦葉又勝了這一回合的辯論。

第九回合：愚執之辯

婆羅門弊宿聽童子迦葉勸他捨去惡邪見，他却堅持自見地說：

「我不能捨棄我所見，爲什麼呢？我自生以來，已長夜思惟研究這個問題，立意非常堅固，怎麼可以捨棄所見呢？」

童子迦葉已開始度化婆羅門弊宿的事業了，他說：

「我現在要以一個譬喻；說明什麼可取、什麼可捨的問題。」

很久遠以前，有一個國家，那國家的邊疆，人民荒壞。那個國家有二個人，一智一愚，有一天兩人在閒談，其中有智的人對那愚者說：

「我們是親戚，一道爲伴出城去求財。」

二人就相隨出城，到了一空曠的地方，看見地上生有麻的植物。智者就對愚者說：

「我們各取一些回去。」

於是二人各檢取一担，正向前走的時候，又看見有許多已織好的麻布，智者說：

「麻布較輕細，應拋棄麻桿而取麻布。」

可是那愚者却說：

「我將麻桿細得很牢固，不能捨棄。」

那智者却捨麻桿乃取麻布而行。再往前走，又看見有很多的貝類，那智者說：

「貝類比較價貴，而且細軟可取。」

那愚人却說：

「我已取麻桿，而且細綁牢固，挑了那麼遠的路，不能捨棄。」

那智者只好自己捨棄麻布而改取貝類，如是次第見到了白氈、白銅、白銀。智者取白銀而行，最後見到黃金，智者想：如果不見黃金，就應取白銀；不見白銀就應取白銅；不見白銅就應取白氈；不見白氈就應取麻布；不見麻布才取麻桿而歸。現在這個村落有這麼多黃金，黃金是一切寶物之上者，於是對愚者說：

「你應該捨麻桿，我應當捨白銀，各取一担黃金回去才是。」

可是，那愚者說：

「我取了麻桿，細得很牢固，挑了更遠的路，不能捨棄。」

你要取黃金的話，隨你自己意思好了。」

那位智者就捨白銀而取黃金，挑了一重担而歸家來，親族的人見了那智者得了那麼多黃金，對他非常的歡喜奉迎。那得金的智者見族人如此的歡喜奉迎，自己當然也更高興；可是那愚者挑了一担麻桿回家，親族見了不但不歡喜，更不起身相迎。所以那愚者覺得憂愧倍增。

婆羅門弊宿！你的固執已見，就如同那負麻桿而歸的愚人，你現在宜捨棄你的惡習邪見，不要長夜自增苦惱，就如同那負麻而棄金的愚人苦惱一樣。結果是空自疲勞、親族不悅、長夜貧窮、自增憂苦，一無是處。」

這一回合的辯論，童子迦葉的目的，是要告訴婆羅門弊宿，不要學那愚人，固執自己的愚見，不肯將所負不值錢的麻桿拋棄，結果落得不受親族的歡喜奉迎，而且增加了比以前更多的煩惱和痛苦；而要學那有智慧的人，當自己遇到比原來所負的東西更有價值之物時，立刻將原有的東西拋棄，換取有價值的東西。如此繼續不斷的精進不已，最後才能得到最寶貴的黃金。有了黃金，不但受親族的歡喜奉迎，而且自己會富足快樂，再也沒有苦惱了。

婆羅門弊宿所執的邪見，認為人生無他世、無更生、無善惡之報，正如那愚人所負的麻桿；而童子迦葉所說人生有他世、有更生、有善惡之報，正如那有智慧者所得的黃金。因此，童子迦葉勸婆羅門弊宿，拋棄長久以來的愚癡邪見，接受童子迦葉的正見。這就是童子迦葉在開始行度化的工作，要將一個頑固的婆羅門弊宿度化過來。

（完）

玉佛寺

在上海安遠路上座落着一座朱紅門樑，杏黃圍牆，飛檐斗拱的仿宋宮殿式的梵宮玉宇——玉佛禪寺。他雖處鬧市，卻因其香煙繚繞，梵唄聲聲而愈顯其深邃古幽，無上清涼。他雖非古寺，卻因其供奉着稀世玉佛，珍貴文物而遂成一代名刹，名聞遐邇。玉佛寺始創於一九〇〇年，由普陀山慧根法師從緬甸請來玉佛五尊，兩尊留於上海，三尊送往普陀。當時滬上盛宣懷之父、叔父篤信佛法，遂創導在吳淞、江灣車站之側募建寺院，供奉玉佛，此乃玉佛寺之初也。後慧根法師示寂，由其法嗣本照法師接任主持。未幾，辛亥事起，寺廟被佔，佛像亦被棄之公園，本照法師奔走呼號搶救玉佛未果，鬱鬱而終。時有浙江天目山昭明院宏法法師來滬，他與常州天寧寺冶開法師及南京濟南禪林名宿相互商討籌劃，遂將玉佛移至麥根路（今淮安路）賃屋為寺。一九一七年宏法法師西歸，由可成法師接任住持。他深感「當此佛教沉淪之際，亟宜倡導宗風」，賃屋為寺終非究竟；於是與冶開等大德商量，另建新寺。最後於一九一八年在檳榔路（今安遠路）募地十餘畝，「募財僱工，繪圖鳩役」，歷時十年之久，終於在一九二八年，建成「丹雘觚稜，崇閎莊麗」、「甲於海上」的「玉佛禪寺」。

我最初朝禮玉佛寺當在一九四六年前後。當時先父慧林公隱

退政界，蟄居滬上，每日誦經禮佛，讀書作文；時有法師及父執來訪，並常邀先父赴會雅聚。我乃長子，平時多病災，但我極乖巧，極得先父及父執們憐愛；故我有幸經常隨父拜師訪友，赴宴聚會。記得有一段時間父親總未回來，我因思念父親，經常哭鬧着，母親和親戚都來哄我亦不湊效；因我自胎裏就帶來痰厥病，只要我高興或悲傷過度就會厥過去。所以他們很害怕。不知是誰去告訴了父親，亦不知是父親該回來了；記得那一天吃過晚飯時候，天已經黑了，突然聽見那熟悉的敲門聲，我立刻興奮起來，門開處，果然是父親回來了。就是現在回憶起來，亦會感到當時的激動心情。我緊緊摟着父親，跟父親撒着嬌。父親抱起我對母親說：「我帶漢兒到玉佛寺去住一段時間」。並叫母親準備了我的替換衣服，就這樣我跟着父親到玉佛寺去了。那時的上海不像現在這樣人口爆滿，儘管夜市很繁華，但並不嘈雜，公共汽車上人亦不擁擠，當我們來到玉佛寺時，山門早已關閉，我們從邊門叫開了門而進入寺內。記得父親住在玉佛樓右邊的廂房裏，進得屋內，只見滿屋都是書，我極為新奇，屋內屋外看個不夠；就在這時，一位法師邊走邊說笑着朝我們走來，風趣地笑着說：「哦，大公子來了。」法師對我極為和藹，邊說邊領着我到佛殿內，打開電燈，叫我看玉佛，玉佛通體雪白，身上鑲嵌的寶石在燈光的

劉繼漢

照耀下熠熠閃光，好看極了；因為我個子矮下，抬頭仰看玉佛，總覺得玉佛的兩顆眸子好像一直在盯着我看，使我覺得非常害怕，我緊緊依偎着父親不敢離開。父親叫我給玉佛磕頭，但我不會，父親就教我，我學着父親的樣子，亦步亦趨地禮了佛。在我的記憶中，這大概是我生平第一次禮佛。接着父親又叫我給這位法師磕了頭，法師見我聽話，大概又因為我磕頭磕得很規範，所以他極高興，他馬上到屋內拿來一個銀龕裝的佛像掛件和一串不知甚麼質料做的紫紅色透明的念珠以及一小紅包錢給我，並摸着我的頭連說：「增福增慧」。我想這大概就是見面禮吧。在我的記憶中，這大概亦是我第一次給出家人頂禮。我想這亦是我最初步入佛門了。後來我才知道這位法師就是輩一法師，是玉佛寺方丈。學問極好，早年曾留學日本，琴棋書畫樣樣俱精。他與父親同庚，與父親法緣極深厚，相互敬重，親密無間，是他特聘父親來玉佛寺佛學院任教的。

在我的記憶中，在玉佛寺度過的日日夜夜是我一生中最幸福，亦是最使人留戀的時光。那時，在我幼小的心靈中，一切都是那樣美好，無憂無慮，天真無邪；每天隨着晨鐘暮鼓，隨着父親跟法師們一起做早晚課；跟法師們一起聽父親講課；儘管我聽不懂，但我極規矩，不亂說亂動，像煞有介事地認真聽講；這一點很得法師們的稱讚，亦使父親更疼愛我。法師們都極敬重父親；記得父親一進教室，法師們都起立合掌，父親亦合掌還禮，氣氛極為融洽祥和。父親總是那樣和藹可親，不論哪位法師提出問題，父親總是不嫌其煩地反覆講授，下課後，亦不論哪位法師來找父親，父親總是又讓座，又倒茶，亦總是那樣認真和藹地為他們解決問題。所以時隔四十多年後，我和家母在上海龍華寺遇見了父親當年的學生，現為上海市佛教協會副秘書長的王永平居士時，他極為激動地對母親和我說：「我到處打聽劉老和您們的消息，但一直打聽不到，今日總算見到了師母和你。」接着他滿

懷深情地說道：「劉老是我的恩師，他對我的教育和關懷之情，使我終身難忘。劉老不論道德學問都令人敬重。尤其他除教書之外，對我們學生日常生活中的瑣碎小事都無微不至地關懷照顧，就如我們的父親。每念及劉老，一種感懷之情就在我心中浮起。」……後來我在北京廣濟寺又遇見了父親當年的另一個學生，現為無錫市佛教協會領導人的陳文銀居士時，他亦對我說了一番相類似的話語，足証先父為人忠厚，古道熱腸，決非我因私意而編造的溢美之詞啊！

記得兒時父親教我英國諺語，其中有句：「好的開始帶來好的結果」(A good beginning makes a good ending)。當時年幼，不究其理，只會死記硬背；現在想來，此中確有道理。最起碼說，最初的教育和環境會影響人的一生；有時一件事會比一生中所有經歷過的所有事情都要影響深刻，終身難忘。我今天所以能成為一個佛教徒，並在任何時候道念不退，信念彌堅，這就基於我最初在玉佛寺所受到的教育和所處環境對我的影響。尤其是在玉佛寺中所發生的一件事，使我耿耿於懷，永世難忘。那時的中國，到處兵燹戰火，動盪不安，人人都在惶惶不安中生活。記得當時上海雖歌舞昇平，一片繁華，但亦謠言時起，人心浮動；今日聽說某某部隊打過來了，明天又聽說某某軍隊打過去了，大家心中極為緊張害怕。但我年幼，倒無多煩惱，每天在玉佛寺中無憂無慮地生活着。每天除早晨跟着父親起得早些，與法師們做早課外，吃過早飯後就在寺內到處玩耍。清幽的庭院，莊嚴的殿堂，以及精美端莊的佛像，給我幼小的心靈中留下了永久的馨香。有時在屋內看畫書，學畫畫，倒亦別有一番樂趣。寺內畫書很多，都是有關勸人為善，佛菩薩、地獄的故事。開始因為新鮮，每天看個不夠，後來看得多了，都大同小異，亦就不稀奇了。亦不知甚麼因緣，從那時起，我就對繪畫發生了興趣，每天下午睡覺起來，就對着畫書臨摹起來，而且臨得真有那麼一點意

思；所以當輩一法師看到我臨摹的圖畫時，他極為驚奇，他當着我的面對父親說：「此子宿根聰慧，聰慧者必多災難，要好好培育。」未料此語一箭中的，我一生命運多舛，坎坷多難。亦因此，輩一法師對我更為眷愛，經常叫我到他屋裏去，教我寫字畫。記得他老人家屋內有很多前人繪畫以及畫冊，筆墨紙硯，所以一到他屋裏，就不願離開，直到父親來叫我時，我才會依依不捨地回去。後來他老人家還專門送了我一套精美的文房四寶及很多畫冊，可惜後來匆匆離去時，甚麼亦未帶走，亦因為時局的變化，父親又受圓瑛師公之召，去了圓明講堂，後來一直再未見到過輩一法師他老人家。總之那時的生活是那樣的恬淡、安謐，令人無限向往。但亦就在那平靜安和的日子裏，有一天晚上，突然，輩一法師來叫父親，說是玉佛身上出汗了，給玉佛擦乾後又冒出汗珠，說很可能要出事，並說，這可能是佛菩薩感應，叫大家都到玉佛殿聚集。當時我剛睡下，聽說後，心中很害怕，馬上又起來，隨父親到玉佛殿去。果見玉佛身上披上了斗篷，衆多法師早已聚集在殿內。這使得玉佛更顯得神秘聖潔。先由輩一法師講了話，接着開始做起佛事，最後由輩一法師拿着楊柳淨水瓶，領着大衆灑淨，大家依序魚貫着繞堂念誦着世尊聖號。我亦隨在父親之後，跟着法師們一起繞堂念誦聖號。好像繞了好長時間，我直打瞌睡。但當做完佛事吃宵夜時，我精神又好起來。現在想來，真是可笑，大概孩童都有此貪吃的習性吧！後來連着數天都要繞堂誦念世尊聖號。果然沒多久，有許多當兵的到寺內，要求駐軍，大家心中極為害怕不安，後來，父親與輩一法師以及其他法師一起出面交涉。聽說那個當官的對佛教亦有信仰，在法師們的勸化下，大兵們最終未能進入寺內。使玉佛寺免遭一場劫難。大家對玉佛的感應都驚嘆不已，更堅定了大家的道心。此雖乃四十多年前事，但在我心中留下了深深的烙印，使我終身不忘。

年前公出滬上重訪玉佛寺，當我乘車來到安遠路，遠遠望見

那杏黃色的粉牆時，登生一種既熟悉又陌生的感覺，寺廟還是過去那座寺廟，但因他已修葺一新，更覺耀眼；四周的環境雖與過去大同小異，但已非昔日的寧靜與簡樸。一種懷舊之情油然而生。當我來到山門時，只見有男女人等把門，說是要買類似門票的「香花券」才能入門，心中不免一陣愴然；此倒並非自憫悲傷之故，而覺得如玉佛寺這一座名聞遐邇的滬上名利亦如其它有名無實的假道場（如開封相國寺）一樣做起遊樂場生意了。進得寺內，庭院依舊，昔日情景宛然在目。來到後庭，只見很多男女傭工正在忙碌地做着「月餅」。玉佛寺淨素月餅向以色香味三絕而聞名全國，這本是人人稱道的事，但卻未想到它的作坊竟在寺廟內，使我心中又生一悲，想不到一座清淨道場亦做起糕點生意來了。爲了急於見到幼時的安樂窩，我急匆匆趨步登樓，未料又被兩位男士攔住，說是登「玉佛樓」還得購票，此亦所謂「此一時也彼一時也」，不可同日而語啊。當我來到樓上抬眼凝望玉佛時，一種難以名狀的悲哀立即湧上心頭，眼淚漱漱地流了下來，我又彷彿回到了童年，輩一法師，先父慧林公以及往昔的諸法師和父執們的身影又歷歷在目。我匍匐在地，悲思如湧，久久不願離去。古人尚言「羈鳥戀舊林，池魚思故淵」，更何況人乎。再看看往昔的舊居，早已易主，人去樓空。睹物思人，更引起我陣陣悲哀。記得兒時讀香山居士「長恨歌」，其中有句：「芙蓉如面柳如眉，對此如何不淚垂。」現在回味，真深有感觸啊。

六祖慧能有言：「菩提本無樹，明鏡亦非臺，本來無一物，何處惹塵埃」。此千古妙語故事，可謂婦孺皆知，家喻戶曉，但真能悟證得又有幾人。我亦深明此理，更每日持誦「金剛經」。深知「一切有爲法，如夢幻泡影，如露亦如電，應作如是觀」此偈言之真諦。但我畢竟是凡夫肉胎，未能了卻人間凡情，所以每當我憶及玉佛寺，想起輩一法師，想起先父劉慧林公以及往昔的歲月，我總會悲從中來，淚下潸然。

（完）

民國年間的武昌佛學院（下）

高振農

己、『印華日藏密法系。密宗即是真言宗，因為依秘密真言為宗旨，故名密宗。此宗所依據的是《大毗盧遮那成佛經》、《金剛頂經》、《蘇悉地經》等及諸部儀軌。在印度有先期、後期。先期是當中國唐朝，後期是當中國五代及宋朝。所以由中國所流傳日本的是先期密法，五代宋初所譯之經典，雖亦以密典為多，而未有弘揚。故後期密法所傳以西藏的為完備。』

以上六系，太虛認為以印華日藏密法系較難研究，根據世苑圖書館當時的條件，所能研究的『就是前面五系』。而這五系，有的已開始有人研究，有的則正在培養人才，準備將來進行研究。為此，太虛勉勵研究員預習班的學員，要『安心在這裏修學，一年後各人作分系研究的工作』，也就是『考校佛典，編譯佛典』，認為這『便是本館的事業』。（《海潮音》第十五卷第九期）

差不多與此同時，世苑圖書館專門出了一種《世界佛學苑圖書館館刊》，附載於《海潮音》雜誌上，太虛特為撰《發刊詞》，對世界佛學苑之宗旨及世苑圖書館之重要，作了簡明的論述。其中說：『世界佛學苑，蓋為重建世界佛法而設立。佛法一味，皆策源於釋尊覺海。始流於印度，繼而輾轉流遍全亞，比年由亞洲泛流歐美，且周地球矣。然經一方國，即因某一方國之文教而呈特色；歷一時代，即依某一時代之風化而易本相。故放印度約有三時代不同；而源於印度者，亦約有錫蘭系、中國系、（中國）西藏

系之異。其他直接或間接推流所及，盛衰沿革，繼續興廢。殆不易俚指數。而近歲歐、美、亞三系之末流，且每探及荒墟古都遺蹟殘簡，掘發伏藏，淬勵新光，則波瀾益壯奇已。然往往為某種文字、語言及某種風俗、習尚之所局限，不通貫融徹，猶海水分注溪澗湖瀆，匪惟形處離隔，而色味氣性亦復差異。則惟有某時某地之佛法，無復世界一味之佛法。然佛法之終不失其一味，亦猶百川之終不失其為水，疏而濬之，導而達之，則源於覺海者，皆可趨匯於覺海。而世界佛學苑，蓋欲為佛法盡此疏導之功，使成世界一味之佛法，以為世界人類之所共尊信者也。』

太虛認為，要使佛法成為『世界一味之佛法』，『為世界人類之所共尊信』。應以『圖書、法物三館為建立之基本』。而『法物與圖書二館，又以圖書館之需要為尤亟，且亦因緣時會之較易，乃於民二十一之秋，就武昌佛學院址創立焉。』又說：『世苑圖書館』創立以來，得方耀庭、李子寬、王森甫等諸董事之維護，法舫等諸職事之精進，若圖書之蒐集，編校之成就，皆有迅捷之發展；唯距理想中之世苑圖書館猶未逮十之一二，但能本茲朝氣而蒸蒸日上，則亦何難於五六年間觀其實現哉！』最後，他希望『已發心者勤勇無間，未發心者聞而踴躍參加』，把世苑圖書館辦得更好。

（《太虛大師全書》、《雜藏·文叢》（三））

一九三八年一月，因法舫入川整理漢藏教理院教務，世苑圖書館考校、編譯等工作，悉由輩舫接管。其後，全面抗戰開始，

武漢失守，武院院址所有房屋，損失大半，世苑圖書館的研究工作全部停頓，研究人員星散。

一九四五年，抗戰勝利後，由大醒、葦舫等回武院負責接收，修復殘破的院舍。幸好世苑圖書館的圖書大部分完好無恙。隨即重新召集研究人員，逐步恢復以往的研究工作。一九四八年，法舫從印度歸來，繼續擔任武院的領導工作，提出了該院的研究任務是以中國佛學為基本，然後再謀充實世界佛學的研究。此時的研究工作雖略有起色，但已遠不如前那樣朝氣蓬勃了。不久即自動停止。

三、地位及其作用

中國近代之辦僧教育，最早以楊仁山居士所創祇洹精舍為最著名。它雖為居士所創，而就學者比丘亦不少，太虛即曾在那裏學習過，後來稱它是『高等僧教育的嚆矢』。在此先後所辦的僧學堂，尚有湘僧笠雲得日僧水野梅曉之助。於一九〇三年在長沙所設之僧師範學堂；亞髡（文希）在揚州天寧寺所設之普通僧學堂；江蘇僧教育會在南京所設之江蘇僧師範學堂等，但不久皆停辦，故影響不是很大。

一九一四年，有月霞在上海哈同花園創辦了華嚴大學，展轉遷移至杭州海潮寺、常熟興福寺等地續辦，以後又有了塵、慈舟等分枝於武漢。一九一八年，又有諦閑在寧波創設觀宗學舍，後演變為觀宗寺弘法研究社，及分為高郵之天台宗學院、天台山之國清寺研究社等。但這些佛教大學和弘法研究社，均以專研一宗一派教義為宗旨，故影響也不是很大。

近代佛學院中對後世影響最大的，除了歐陽竟無在南京創辦的支那內學院外，首推武昌佛學院。這是因為武昌佛學院有它自己獨特的學風，即思想自由，不拘一宗一派。學者可以自由地學習和研究各宗各派的佛學，大小顯密，性相空有，台賢淨律，無

不啟發，互相融貫，平等發揚。同時，還盡量貫輸科學、哲學及外文等新知識。它注重打破舊宗派的固執成見，革新中國的佛教思想，又吸收新思潮、新方法，來發揚中國佛學。在實踐方面則注重清淨律儀，和諧合理，以期養成活潑健全的宏法僧才。

太虛曾於一九三七年八月在世界佛學苑研究部的講話中指出：『本人所提倡的弘揚佛法的新的意義』，就是『根據佛法的常住真理，去適應時代性的思想文化，洗除不合時代性的色彩，隨時代以發揚佛法之教化功用』，亦『即是佛法活躍在人類社會或衆生世界裏，人人都歡喜奉行。』又說：『我此中所云中國佛教本位的新，是以中國二千年來傳演流變的佛法為根據，在適應中國目前及將來的需要上，去吸收抉擇各時代、各地域佛教的特長，以成為復興中華民族中的中國新佛教，以適應中國目前及將來趨勢上的需求。由此，本人所謂中國佛教本位的新，不同一般人傾倒於西化，麻醉於日本，推翻千百年中國佛教的所謂新！亦不同有些人憑個己研究的一點心得，批評中國從來未有如法如律的佛教，而要據佛法的律制以從新設立的新！此皆不能根據中國佛教去採擇各國佛教所長，以適應目前及將來中國趨勢上的需要。』而他所主張的『中國佛教本位的新，有兩點：一、是掃去中國佛教不能適應中國目前及將來的需求的病態；二、是揭破離開中國佛教本位而易以異地異代的新謬見。在這二個原則之下，在中國目前及將來趨勢的需求上，把中國佛教本位的新佛教建立起來。』（《新與融貫》，《海潮音》第十八卷第九期）這就是太虛幾十年來所提倡的新佛學思想。他所創辦的武昌佛學院（包括後來的世界佛學苑），在辦學和研究方面，自始至終都是在這種新佛學思想的指導下進行的。而武昌佛學院的獨特的學風，也是建立在這個基礎之上的。

正是由於武昌佛學院具有這些學風和特色，因此在一段時期內，成為名震全國、人們聞風向往的一個佛學院，為僧材教育開

創了一個新局面。它不僅在僧青年中影響甚大，而且對於學術、文化及政治、社會等各方面均有相當影響。僅就僧材教育方面的影響而言，其直接分出的，有法尊代太虛主持的漢藏教理院；仿效而設的，有會泉創辦、常惺主持的閩南佛學院（其後一度由太虛續辦）。其他如大醒、心道於福州所辦的鼓山佛學院，大醒、寄塵於潮州所辦之嶺東佛學院，寄塵、容虛於九華山所辦之江南佛學院，慈航於安慶所辦之迎江佛學院，常惺、臺源、法舫、容也、量源分別在北平所辦之柏林寺佛學院、法源寺佛學院和拈花寺佛學院，慕西、淨嚴所辦之河南佛學院，寬融所辦之普陀佛學院，妙闊在陝西所辦之慈恩學院，昌圓、廣文所辦之四川佛學院，永昌所辦之貴州佛學院，靜嚴所辦之焦山佛學院，大醒在江北所辦之覺津學院，談玄在奉化所辦之雪竇學寺，芝峯、亦幻在寧波所辦之白湖講舍等等。這些佛學院雖辦理時間有長有短，其成就也有大有小，但都與武昌佛學院有直接或間接的關係，因為其創辦人大都是武院的教授與學生。還有如竹林佛學院、玉山佛學院、法界學院、光孝學院、栖霞學院，北平之弘慈學院，湖南之祝聖學院等，又有以上各佛學院之學僧參與施教，這亦可說是武昌佛學院的影響所及，而從武昌佛學院出來的一些高僧大德及其弟子輩，至今有一部分仍然在海內外主持着一些名山大刹和各級各類佛學院。由此可見，武昌佛學院不僅在中國僧教育史上起有重大的影響與作用，而且對近代中國佛教文化事業的發展，亦有相當的影響作用。

（完）

附：

武昌佛學院院董會章程

第一條：本會由佛學院創辦人組織成立。

第二條：本會同仁為宏揚佛乘挽救世道起見，確認儲養布教人材為必要，故共同發心創辦佛學院，以副本願。

第三條：凡願護持本院，經院董二人之介紹，由院董會通過得為院董。

第四條：院董須擔任本院經費，其捐款之分類如下：一、年捐四百元，二、年捐二百元，三、年捐一百元。

第五條：凡創辦人皆為當然院董，如實無力擔任院費者，得減免之。

第六條：院董有募化經費之義務。

第七條：院董有廣為介紹院董之義務。

第八條：佛學院院長，由院董會公請之。

第九條：佛學院院護，由院董會推選之。

第十條：本會設董事長一人，於院董中推選之。董事長對外為本會代表，並保管本會財產契據及一切重要文件。

第十一條：董事長以一年為任期，但得連任。

第十二條：本會每年開常會二次，於寒暑二假前舉行之。

第十三條：凡有特別事件發生時，得開臨時會。

第十四條：本會開會，由董事長召集之。

第十五條：本會開會，以董事長為主席。

第十六條：本會會議，必過半數到會，方得開議。

第十七條：本會會議，以到會者過半數解決之。

第十八條：本會董事於開會時，有不能到會者，可委托代表到會。

第十九條：本會於佛學院之預算決算案，於每年終議決之。

第二十條：本會議決事件，交由院護商同院長執行之。

第二十一條：本會設文牘、會計、庶務各一員。

第二十二條：本會設千家街本院。

第二十三條：佛學院立案及交涉事宜，由院董會負責行之。

第二十四條：本章程有不適宜時，得隨時修改之。（《海潮音》第

十五卷第九號）

爲要，茲共同發心，籌備佛學，以福本報。

第二刻：本會同治源寺佛學，並對佛學，新設圖書，並對佛學。

第三刻：本會由佛學，並對佛學，並對佛學。

第四刻：本會由佛學，並對佛學，並對佛學。

峨眉山佛教起源初探

自佛書，並對佛學，並對佛學。

自佛書，並對佛學，並對佛學。

自佛書，並對佛學，並對佛學。

自佛書，並對佛學，並對佛學。

自佛書，並對佛學，並對佛學。

自佛書，並對佛學，並對佛學。

自佛書，並對佛學，並對佛學。

自佛書，並對佛學，並對佛學。

陳壽(二二三——二九七年)所著《三國志·魏志·東夷傳》注

引魏國魚豢《魏略·西戎傳》云：「昔漢哀帝元壽元年(公元前二

年)，博士弟子景盧受大月氏王使伊存口授《浮屠經》。日復立

者，其人也。《浮屠》所載臨蒲塞、桑門、伯聞、疏問、白疏閑、

比丘、晨門，皆弟子號也。」

以上史料說明，中國之有佛教，應自西漢哀帝元壽元年始，

這一論點已爲當今史家所公認。大月氏是原先居住於我國西北甘

肅地區的一個強盛的少數民族，公元前二世紀末西遷中亞後，很

快就接受了當地的風俗文化，因此在公元一世紀末已盛行佛教，

其來華使者竟能口授佛經，可見一斑。(口授佛經是佛教的傳統

作法，公元前一世紀以前，佛教經典尚無成文記載，全憑口頭傳

誦。)而博士弟子景盧之所以要接受大月氏使者口授《浮屠經》，

說明佛教已引起當時西漢上層社會相當一部分人的重視。

值得一提的是，引文中的「復立」，劉義慶(四〇三——四四

十五年)所著《世說新語·文學》注引作「復豆」。

二十四刻：本會同治源寺佛學，並對佛學，並對佛學。

二十五刻：本會同治源寺佛學，並對佛學，並對佛學。

二十六刻：本會同治源寺佛學，並對佛學，並對佛學。

二十七刻：本會同治源寺佛學，並對佛學，並對佛學。

二十八刻：本會同治源寺佛學，並對佛學，並對佛學。

二十九刻：本會同治源寺佛學，並對佛學，並對佛學。

三十刻：本會同治源寺佛學，並對佛學，並對佛學。

三十一刻：本會同治源寺佛學，並對佛學，並對佛學。

三十二刻：本會同治源寺佛學，並對佛學，並對佛學。

三十三刻：本會同治源寺佛學，並對佛學，並對佛學。

三十四刻：本會同治源寺佛學，並對佛學，並對佛學。

三十五刻：本會同治源寺佛學，並對佛學，並對佛學。

李豫川

四年)《世說新語·文學》注引作「復豆」。北宋徐鉉「九一七——九

九二年」重校《說文解字》云：「豆，徒候切，則「豆」與「陀」音近

「復豆」即「佛陀」，如此方符合引文文意。而「浮屠」即「佛陀」，可

見，最早的《浮屠經》稱爲《復豆經》，在佛教流行以後，才按當時

(東漢)的譯法改爲《浮屠經》。

相傳中國「三代(夏、商、周)以前已知佛教」；「周代已傳入

佛教」；「孔子已知佛教」；「戰國末年傳入佛教」；「秦朝曾有阿育

王寺」；「漢武帝已知佛教」；等等。這些說法，根據當時的歷史

環境和現有的各種資料進行分析，都是不能成立的。

四川的佛教何時傳入？近人任繼愈先生主編的《中國佛教史》

云：「關於四川的佛教史，在東晉以前，缺乏文字記載。」「不

過，近期間有先生編輯的《四川漢代畫像選集》記述，在峨眉山麓

的樂山市岷江畔麻浩墓(崖墓)中，發現刻有一尊端坐佛像。高三

十九點五十五厘米，寬三十厘米。其面部已殘破，頭部環繞佛

光，身上好似披着通肩袈裟。右手上舉，五指伸直，掌心向外。墓中還刻有「持節圖」、「宴樂圖」、「牧馬圖」、「釣魚圖」等畫像，但無紀年文字。在其附近與之風格相同的有紀年文字的崖墓內，刻有東漢順帝永和（一三六——一四一年）及桓帝延熹（一五八——一六七年）等的年號，說明它們是東漢末年的器物。

無獨有偶，近年在成都至樂山的岷江航道中點上的彭山臨江崖墓內，出土了一個陶製佛座，高二十點四厘米。上面塑有一尊端坐佛像，左右各立有一個侍者，墓中雖無紀年文字，但與陶製佛座同時出土的陶俑、陶動物以及陶製屋宇等，都具有明顯的東漢器物特徵，可知也屬東漢作品。

上述這些現代考古資料，足證在三國時代以前，四川地區已傳入了佛像。

東漢時期，由於社會上流行黃老道術和神仙方術，並受到皇室的崇奉，初傳入我國的佛教便與這些思想相混雜。如漢明帝時的楚王劉英就把佛陀依附於黃老進行祭祀，以祈求福祥。范曄（三九六——四四五年）所著《后漢書·楚王英傳》說他：「誦黃老之微言，尚浮屠之仁祠。」晚節更喜黃老，學為浮屠齋戒祭祀。可見劉英是把黃老和佛院等同視之的。東漢桓帝劉志在皇宮中造黃金浮屠和老子像，並立祠以祭祀浮屠、老子，遭到大臣襄楷的反對。據《后漢書·襄楷傳》記述：襄楷在延熹七年（一六四年）上書桓帝，謂：「又聞宮中立黃老、浮屠之祠，此道清虛，貴尚無為，好生惡殺，省欲去奢。今陛下嗜欲不去，殺罰過理，既乖其道，豈獲其祚哉？」史稱「博學多聞，善天文陰陽之術」的襄楷把清虛無為、好生去欲並提，可見在他心目中認為黃老、浮屠同屬一道。四川大學哲學系卿希泰教授在近作《中國道教思想史綱》第四節中提到道教與佛教、儒教的關係時說：東漢「有不少人把佛教看作是神仙、方術的一種，稱為『浮屠道』，而與黃老等

量齊觀。」

袁宏「三二八——三七六年」所著《後漢紀》云：「浮屠者，佛也，西域天竺國有佛道焉。佛者，漢言覺，將以覺悟羣生也。……又以為人死，精神不滅，隨復受形，生時所行善惡皆有報應。……佛身長一丈六尺，黃金色，項中佩日月光，變化無方，無所不入。」南北朝梁。僧祐所編《弘明集·卷一》也說：「佛之言覺也，恍惚變化，分身散體，或存或亡，能小能大，……蹈火不燒，履刃不傷，在污不染，在禍無殃，欲行則飛，坐則揚光，故號為佛也」。可見東漢時把佛教與神仙方術並列。

從上述資料中，我們可以得出這樣一個結論：樂山市麻浩崖墓和彭山縣臨江崖墓中的佛像，是墓主把佛教看作是黃老道術和神仙方術的一種而刻的，目的是為了祈福成仙，並非出於信佛。麻浩崖墓中刻有「宴樂圖」、「釣魚圖」、「牧馬圖」、「持節圖」等畫像，顯然與佛教教義大相徑庭。

那麼，佛教是從甚麼途徑傳入四川的呢？是從西域經敦煌直接輸入的，還是由洛陽經長安傳入？筆者認為很可能是由比「絲綢之路」還早二百年的蜀——身毒道傳入，即由印度至雲南再至四川。因無史籍可證，目前難定曲直。

峨眉山的佛教起源於何時？清順治年間武英殿大學士胡世安（一五九三——一六六三，樂山市井研縣人）撰寫的《譯峨嶺·宗鏡紀》云：「漢永平癸亥（六三年）六月一日，有蒲公者採藥於雲窩。見一鹿跡如蓮花，異之，追至絕頂無踪。乃見威光煥赫，紫氣騰涌，聯絡交輝，成光明網。駭然嘆曰：「此瑞稀有，非天上耶？」遂投西來千歲（寶掌）和尚，告之。答曰：「此是普賢祥瑞，於末法中守護如來相教，現相於此，化利一切衆生。汝可詣騰、法二師究之。」甲子（六四年）奔洛陽，參謁二師，俱告所見。師

曰(善哉！希有汝等，得見普賢眞善知識。昔我世尊，在法華會上，以四法付之：一者爲諸佛護念，二者植重德本，三者入正定聚，四者發究一切衆生之心，普賢依本願而現相於峨眉山也。」清順治年間翰林院修撰蔣超(一六三四——一六八七年)同意這一說法，他撰輯的《峨眉山志》在引述了這一段史料後，補充道：「蒲公歸而建普光殿。」

以上說法，得到迄今爲止多數人的贊同，如上海辭書出版社一九八六年出版的《中國名勝詞典》峨眉山條云：「山上寺廟創建於東漢」。鄭石平等編著的《中國四大佛山》(上海文化出版社一九八五年出版)也說：「東漢永平六年(六三年)，當地有隱士蒲公登山採藥，……歸山後……在華嚴頂下鹿跡現蓮花處創建初殿；在看到佛光的金頂上創建祖殿，亦名光相寺，此二殿爲(峨眉)全山寺廟之始」。《蜀中廣紀》中，也有類似的記載。

對這一相沿已久的傳說，筆者認爲是不能成立的。原因有五：

一、宋代釋普濟《五燈會元·卷二》云：「中印度千歲寶掌和尚，南北朝時期始東游中土，入蜀禮普賢。據此，則東漢明帝時的蒲公根本不可能與之對話。」

二、南北朝·梁釋慧皎所撰《高僧傳》等史籍記載：印度僧人迦葉摩騰和竺法蘭二師，在東漢明帝永平十年(六七年)才與明帝派遣去西域訪求佛法的十二名使者到達洛陽，建造了中國第一個佛教寺院——白馬寺。蒲公怎麼可能在公元六四年就在洛陽見了迦葉摩騰和竺法蘭二師。

三、晚清同治二年(一八六三年)朱慶鏞所撰《嘉定府志》(樂山市清代屬嘉定府，峨眉縣也屬嘉定府治)對蒲公建普光殿於峨眉山持懷疑態度。該志書云：「蒲公建普光殿於峨眉山，奉願王

經。羣寺之冠，莫先於斯，未知信否？」

四、周叔迦先生(一八九九——一九七〇年)所著《法苑叢談》云：「峨眉山……相傳古時有蒲翁入山採藥，得見普賢菩薩瑞相，其實是宋人的附會。原因是宋太祖乾德六年(九六八年)，嘉州(北宋時樂山稱嘉州)屢奏普賢顯相，因遣內侍張重進前往莊嚴瑞相。太宗太平興國六年(九八〇年)，又造普賢銅像，高二丈餘，建大閣安置。其後屢加裝飾，增修寺宇。於是峨眉山成爲普賢菩薩的聖地。」

五、我國東漢時期，佛教只在皇族和少數上層貴族中流傳，在民間影響不大，在哲學理論上也沒有出現其獨特的思想理論體系。當時尚無中國僧人，只有少數天竺(印度的古稱，又名身毒、賢豆)僧人。蔣維喬先生(一八七三——一九五八年)所著《中國佛教史》云：「東漢時期，來華天竺僧只有八人。他們忙於翻譯佛經，不可能來蜀地傳教。佛教在那時的廣大民衆中並未引起注意，而蒲公卻去上到「夷獠蟄居之地，山中荆棘遍佈，野獸放逐其間，未可得而遊也」(見蔣超《峨眉山志》)的峨眉絕頂建造普光殿，而不在峨眉山麓，大江之濱，交通便利的樂山建寺傳教，其可信乎？再者，洛陽白馬寺是世所公認的我國最早的寺廟，難道普光殿竟能比它更早嗎？」

事實上，即使真有蒲公其人，他看到的也是金頂祥光，亦稱佛光、峨眉寶光，古名光相，現在人們仍可時常見到。

關於峨眉山的佛教起源，現今比較可靠的文物史料是明世宗嘉靖十二年(一五三三年)別傳禪師募資鑄造的「聖積銅鐘」。該鐘高二點三米，重十二點五噸，爲峨眉山第一大鐘。銅鐘表裏刻字六萬一千六百個，其上部刻有自晉以後的幾代帝王和高僧的名字，以及晉代至明代嘉靖年間與峨眉山佛教有關的部分文武官員的名字。其餘部分刻的多是捐資出米助鑄銅鐘的大量善男信女的

名字，以及佛偈、《阿含經》（部分）和當時的翰林院編修楊初南所撰《洪鐘疏》、翰林院檢討毛起所撰《聖積寺鐘銘》，等等。

銅鐘上部的「首序釋典」中之「皇圖」欄內，第一行字是「晉祖武帝，司空淨禪師」。在中國歷史上，晉武帝司馬炎（二六六——二九〇年在位）是以「大弘佛事，廣樹伽藍」著稱的，佛教也是在這一時開始向民間流傳，此時僧人進入蜀地上峨眉山是很可能的事。不然，別傳禪師何以把最遠的年代寫成晉祖武帝時期，而不寫成迎佛入華的漢明帝時期？

讀到這裏，也許有人會說，此乃別傳禪師從唐代高僧道宣（五九六——六六七年）所撰之《釋迦志·教祖篇》轉抄而來。筆者以為不然，因為僧人在鐘上、碑上鑄刻文字必是有因而發，大都是記述佛教歷史或寺廟歷史，或是頌揚弘法功德。如晉武帝無功於峨眉山，刻之何益？而且，《釋迦志·教祖篇》中，既無司空淨禪師之名，更無歷代與峨眉山佛教有關的文武官員的名字。別傳禪師不可能隨意為之，必是當年掌握了一定史料後才刻此文的。由於明代以後峨眉山寺廟火災頻繁，加之人為破壞嚴重，至今史料多已被毀。

峨眉山初為道家仙山，北宋張君房所撰《云笈七籤》云：「道教有三十六洞天，峨眉山為第七洞天。又據《四川風物志》和《峨眉縣志》記載，至遲在東漢末年，峨眉山已有道教。在西晉初年那一特定的社會形勢下，僧人聞名躡道士之後而上峨眉山傳教，可能性很大。」

峨眉山第一座寺院建於何時？以慧皎所撰《高僧傳·釋慧遠傳》的記載為最早，也最可靠。該書云：「淨土宗初祖慧遠大師（三三四——四一六年）之弟慧持和尚（三三七——四一二年），欲觀瞻峨眉，振錫岷岫，乃以晉隆安三年（三九九年）入蜀。（慧）遠苦留不住，嘆曰：『人生愛聚，汝獨樂離，如何？』（慧）持亦悲曰：

「昔滯情愛聚者，本不應出家，今既剝欲求道，正以西方為期耳！」於是兄弟抹淚，默然而別。到蜀，止龍淵精舍（在今成都市）。四方慕德，所至成侶。隆安四年，他隻身上峨眉山，與當時在山中苦修的幾位僧人一起，於海拔一千多米的山腰披荊斬棘，伐木運土，闢地建寺，塑供普賢之像，取名白水普賢寺，即今之萬年寺前身。這座峨眉山第一寺當時非常簡陋，只不過板屋數間而已。慧持和尚可以說是峨眉山佛教寺廟的開山祖師。白水普賢寺被後世稱為峨眉祖堂。

峨眉山是普賢菩薩的道場。關於普賢菩薩，在經書裏說法不一。如《小乘經》云：「妙莊王有三女，長文殊，次普賢，再次觀音，一子為地藏王」。《悲華經》道：「有轉輪聖王，名無淨念（即阿彌陀佛）。王有千子，第一太子名不洵，即觀音菩薩。第二王子名尼摩，即大勢至菩薩。第三子名王象，即文殊菩薩。第八子名泥圖，即普賢菩薩」。《大乘經》謂：「普賢入山求道，飢寒病癯，枯坐蒲團，是曰普賢。普賢者，苦行也，苦行而得道，是曰普賢。文殊者，智慧也，有智慧而見下界愚蠢，如鳥投羅，如蛾赴火，遂生慈悲心。觀音者，慈悲也，因慈悲而生普救心。地藏者，發願也。」由此看來，普賢、文殊、觀音、地藏，是佛教從苦行到救世的階段。

蔣超《峨眉山志》引《華嚴經·菩薩住處品》云：「西南方處有光明山，從昔以來，諸菩薩眾於中止住。現有菩薩，名曰賢勝，與其眷屬（門人）三千人俱常在其中而演說法。」以此證明峨眉山為普賢道場。他們把峨眉山解釋為光明山或銀色世界，是因為峨眉山白天有佛光，夜晚有聖燈，一片光明。但現代高僧印光法師（一八六一——一九四〇年）在一九三四年重修《峨眉山志》時說：「峨眉山有佛光聖燈，雖可稱為光明山；但峨眉不在佛說法處（菩提場）的西南，普賢也不名賢勝。他又說：『普賢證窮法界，隨類

現身。從漢至今峨眉寺廟皆奉普賢，佛教徒禮敬普賢者，皆指歸峨眉。峨眉爲普賢應化之地，毋庸置疑，不必引經爲證。」

歷史上在峨眉山闡化的僧人，多屬禪宗。此宗向往山林，自耕自食，對社會依賴性不大。據《峨眉山志》和《五燈會元》記載：黃檗、南泉、趙州（？——八九八年）均曾游峨眉。其在山住持道場者，起初多爲青原（？——七四〇年）下法嗣。例如：白水普賢寺白水和尚爲夷山善會（青原下四世）法嗣；香山澄照爲投子大同（青原下四世）法嗣；黑水寺慧通、洞溪爲洛浦元安（青原下五世）法嗣；光相寺黃龍繼達、華嚴寺昌福達道均爲黃龍慧機（青原下七世）法嗣。

屬於臨濟宗者，如宋代昭覺純白，出家於峨眉山華嚴寺，與白水普賢寺宗月禪師，均爲黃龍慧南（一〇〇二——一〇六九年）孫；靈岩微禪師爲慧南四世孫，慧遠佛海參微禪師，亦住靈岩寺。密印安民曾居保寧寺、華藏寺、中峯寺，爲圓悟克勤（一一〇六——一一三五年）法嗣；別峯寶印爲密印安民法嗣。明代別傳慧宗（即前文所述「聖積銅鐘」的募資鑄造者別傳禪師）爲無際明悟曾孫。清代可聞和尚得法於成都昭覺寺丈雪通醉，紫芝爲靈筏昌法嗣，均爲破山海明（一五九七——一六六六年）孫；舒光照得法於大冶沉，爲破山明曾孫。

屬於曹洞宗者，如白水仁禪師，爲洞山良價（八〇七——八九九年）法嗣。西禪和尚、布水岩和尚爲曹山本寂（八四〇——九〇一年）法嗣；白水璋禪師爲云居應法嗣，曹山本寂孫。棋盤寺東汀和尚爲曹山慧霞法嗣。明代遍融真圓，會異僧於峨眉山九老洞，傳曹洞宗，爲不二際法嗣。

屬於雲門宗者，如黑水寺慧眞廣悟、龍池大乘和尚，均爲雲門法嗣。延福院羅江和尚，爲香林澄遠法嗣，黑水寺承瓊頤爲德山密法嗣。均爲雲門文偃（八六四——九四九年）孫。

以上曹洞宗、雲門宗者，均屬南宗青原行思法系。

峨眉諸寺，惟毗盧殿（今合並於萬年寺內）曾設壇傳戒，爲十方叢林；有傳法派系，爲臨濟宗雪峯祖定派。其餘皆剃度法派，以臨濟宗爲最多。其中臨濟正宗爲碧峯下第七世突空智極派，其譜系爲：「智慧清淨，道德圓明，眞如性海，寂照普通，心源廣續，本覺昌隆，能仁聖果，常演寬宏，惟傳法印，證悟會融，堅持戒定，永紀祖宗」。金頂華藏寺、九老洞仙峯寺、洪椿坪千佛禪院、廣福寺、牛心寺、清音閣、雷音寺、大坪淨、土禪院等皆屬之。明代以後，又有臨濟支派，其譜系爲：「性圓覺本，法乃心中，智眞了悟，祖道輝宏」。金頂卧云庵、永慶寺、華嚴寺、大乘寺、中峯寺、伏虎寺、純陽殿、報國寺等皆屬之。

其次爲曹洞宗，即賈菩薩萬安派，其譜系爲：「廣從妙普，宏勝禧昌，繼祖續宗，慧鎮維方，圓明淨智，德行福祥，澄清覺海，了悟眞常」。萬年寺、長老坪、黑水寺、金龍寺、慈聖庵、初殿、洗象池天花禪院（包括樂山市烏龍寺）皆屬之。

亦有滄仰宗，獨觀心坡一處，其譜系爲：「慧繼妙眞恒，心空悟上乘，續宗宏法遠，萬古躍蓮燈」。

最後，附帶說一下峨眉得名之始。一般人均認爲「峨眉」之名，以西晉著名文學家左思之《三都賦·蜀都賦》中的佳句：「引二江之雙流，抗峨眉之重阻。」爲最早。但筆者近閱西漢著名辭賦家揚雄（前五三——一八年的《蜀都賦》，中有：「南則有犍牂潛夷，昆明峨眉。」之句，則「峨眉」之名，至遲在西漢末年即已出現，比《三都賦》（文成於晉武帝時）早約三百年。同時，西漢初年的今文《尚書·夏書·禹貢》也提到：「梁州之山四」，即「峨、嶓、蔡、蒙」。

（完）

胡適之先生的佛學研究

李雪濤

胡適之先生，可以說是我國二十世紀學術思想史上影響最大的

學者了。先生自一九一七年因在《新青年》上正式提出文學革命的綱領而「暴得大名」，直至一九六二年在台北中央研究院的酒會上遽然逝世。在這四十多年中，他的學術研究無論是在哲學、史學、文學，以至在政治、宗教、教育等諸多不同的學術領域，均取得了重大的建樹，特別是在佛教禪宗史的研究上。胡適在敦煌殘卷中發現了神會語錄，並且依據敦煌材料對《壇經》及禪宗史的其它領域進行了細致深入的研究，儘管他的結論為多數佛教徒所難接受，但他的研究無疑幫助了禪宗史的研究，並且也因此引起了學術界乃至全社會對佛教禪宗的關注。他的禪宗史研究為佛教史學界帶來了朝氣，我們不得不承認，胡適之先生為禪宗史樹立了新的里程碑。同時他的研究還觸及到佛學中的其它領域。諸如四十二章經與牟子理惑論之考辨，磧砂藏殘藏之發見，以及佛典的翻譯文學之研究等等。本文擬對胡適先生佛學研究的幾個方面作一簡單介紹。

一、實驗主義的研究方法

胡適早年留學美國，是著名實驗主義哲學家杜威的學生。他始終將實驗主義看作是一種科學的方法論。他在《杜威先生與中國》一文中說：

杜威先生不會給我們一些關於特別問題的特別主張——如共產主義，無政府主義，自由戀愛之類——他只給了我們一個哲學方法，使我們用這個方法去解決我們自己的特別問題。他的哲學方法總名叫做「實驗主義」，分開來可作兩步說：

(1)歷史的方法——「祖孫的方法」。他從來不把一個制度或學說看作一個孤立的東西，總把他看作一個中段：一頭是他所以發生的原因，一頭是他自己發生的效果。上頭有他的祖父，下面有他的子孫。捉住這兩頭，他再也逃不出去了！這個方法的應用，一方面是很忠厚寬恕的，因為他處處指出一個制度或學說所以發生的原因，指出他的歷史背景，故能了解他在歷史上佔的地位和價值，故不致有過分的苛責。一方面，這個方法又是最嚴勵的，最

帶有革命性質的，因為他處處拿一個學說或制度所發生的結果來評判他本身的價值，故最公平，又最厲害。這種方法是一切帶有評判(critical)精神的運動的一個重要武器。

(2)實驗的方法——實驗的方法至少注意三件事：(一)從具體的事實與境地下手；(二)一切學說理想，一切知識都是待證的假設，並非天經地義；(三)一切學說與理想都須用實行來試驗過；實驗是真理的唯一試金石。……①

胡適早在正式接受杜威的實驗主義之前，已經初步形成了自己獨特的學術觀點和治學方法。這些觀點和方法的來源大致是王充《論衡》的批評態度，張載、朱熹注重「學則須疑」的精神，特別是清代考據學之觀念。所以胡適的方法論，實際上是將杜威的實驗主義同我國的考據學傳統相統一的產物。

胡適受清代考據學的影響甚深，他在北大的老師梁啟超曾稱讚他是「樸學の後起之秀」。他的疑古論從學術「淵源上講，上承張載、朱熹之「學則須疑」的精神，下以清代辨偽學者。胡適在解釋他的疑古論時說：

「疑古的態度，簡而言之，就是：寧可疑而錯，不可信而錯。——疑古的態度有兩個方面好講：(一)疑古書的真偽；(二)疑真書被那山東老學究弄偽的地方。我們疑古的目的，是在得其真。」②實際上他的疑古態度不僅僅只是一種對待古籍的態度，而且是古籍研究的一項根本原則。

胡適曾在一九二一年寫成的《清代學者的治學方法》一文中，概括了他的治學方法為：大膽的假設，小心的求證。他自己研究白話文學史，寫中國哲學史大綱，考證中國小說史以及禪宗史之研究都是用的這種方法。胡適將這種方法說成是唯一正確的和普遍適用的科學方法。的確，這一方法在他之前我國學術界尚未有人明白地提出過。胡適說：「科學的方法說來其實很簡單，只不過『尊重事實，尊重證據』」。③這是胡適從實驗主義及清代樸學

中總結出來的歷史學的治學方法，同樣也是他治佛學的方法。

二、禪宗史的研究

胡適為了寫他的中國哲學史講義中的晉唐佛子部分而接觸到禪宗史，他對禪宗史發生懷疑，又對他人研究的方法及成就都持批判態度。他在《中國禪學之發展》的演講中，開宗明義，一開始便批判了信奉派研究禪宗的方法；只是相信，毫不懷疑，這是一個缺點。其次則缺乏歷史的眼光，以為研究禪學，不要注意它的歷史，這是第二個缺點。第三就是材料問題；對材料的收集不注意，大都是宋以後的材料。接着他便挑明自己以學士派的眼光研究禪宗史的態度；不過我不是宗教家，我只能拿歷史的眼光，用研究學術的態度，來講老實話。④

由於胡適對前人之禪宗史研究頗為不滿，所以他在寫他的中國禪學史稿時，「寫到慧能，我已經很懷疑了；寫到了神會，我不能不擱筆了」。⑤可不是，宋以後的材料都不能釋疑，這之前的材料又沒有，一時不能得其真相，胡適只好就此擱筆了。

一九二六年，胡適赴英國參加庚款諮詢委員會會議的機會，到巴黎國家圖書館，在伯希和劫去的敦煌卷子中，發現了神會和尚的語錄二萬餘字，及寫本《楞伽師資記》(伯)三〇四七A，三〇四七B，三四八八。後回倫敦。十一月，在大英博物館斯坦因收藏中，發現了神會的《顯宗記》一卷(斯)四六八。這些材料的發現，使胡適成為利用敦煌史料考訂禪學史之第一人。一九二七年回國後，胡適陸續整理所得的材料，並先後撰寫了：《菩提達摩考》、《白居易時代的禪宗世系》、《禪學古史考》、《論禪宗史的綱領》、《荷澤大師神會傳》、《壇經考之一——跋曹溪大師別傳》等論文。一九三〇年整理出版了《神會和尚遺集》。此後直到先生去世前，都一直在做佛教，特別是禪宗史的考證與著述工作。

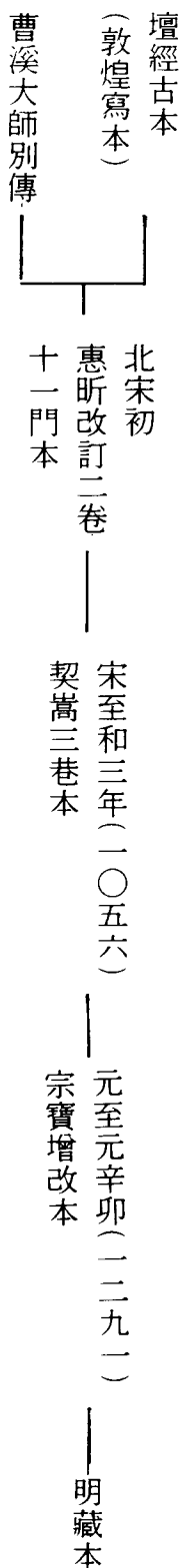
胡適對禪宗史的研究的確有其獨特的貢獻。他考證出的一些史實，對以後重新寫訂禪宗史有很大的幫助。由於敦煌本《壇經》及神會的幾種語錄的發見，胡適便能像他自己所說的那樣，用宋以前的材料來研究禪宗史。胡適在巴黎，倫敦發現了敦煌寫本中有關神會的作品，在日本東京知道了鈴木大拙等人發現的敦煌本《壇經》，他遂將這些材料加以整理、比對，而斷言道：「敦煌寫本壇經，此是壇經最古之本，其書成於神會一派之手筆。」^⑥胡適得出上述的結論，主要的依據乃是敦煌本《壇經》中的一段懸記：

上座法海向前言：大師，大師去後，衣法當付何人？大師言：法即付了，汝不須問，吾滅後二十餘年，邪法撩亂，惑我宗旨，有

人出來，不惜身命，第佛教是非，豎立宗旨，即是吾正法，衣不合轉。

胡適斷言曰：這段懸記甚是明白，所指即是神會在滑台大雲寺及洛陽荷澤寺定南宗旨的事。神會滑台之會在開元二十二年（七三四），正是慧能死後二十一年。^⑦由是他下結論道：此條懸記可證敦煌本壇經為最古本，出於神會或神會一系之手。其著作年代在開元二十二年以後。隨後他還將敦煌本與明藏本作比較，可以知道；明藏本比敦煌本多出百分之四十，這其中的一部分是宋以後陸續加進去的。還有一部分是契嵩採自《曹溪大師別傳》的內容。

在《壇經考之一》中，胡適曾作一圖，以表示壇經諸本之演變史。現將北宋初的惠昕本加入，應為：



胡適在一九三〇年（民國十九年）所作的《荷澤大師神會傳》一文中，詳細地考證了神會的生平事跡及禪學思想，從外部材料及佛教本身又證明了他在《壇經考》中的觀點：《壇經》是神會或神會一派所作，且認為《壇經》的思想並非是慧能的思想而是神會的。在這篇論文中，他再次以敦煌本《壇經》中的那段懸記作為鐵證。此外，他還依據考據學所謂「內證」，從《壇經》中找出許多跟新發現的神會語錄極相近的語句。文末，胡適滿有激情地寫道：「南宗的急先鋒，北宋的毀滅者，新禪學的建立者，《壇經》的作者——這是我們的神會。在中國佛教史上，沒有第二人有這樣偉

大的功勳，永久的影響」。

對於胡適的《壇經》研究，印順法師曾撰文《神會與壇經》在《南洋佛教》23、26、27、28諸期，給予了公正的批判。印順師在文中指出：敦煌本《壇經》確有「神會小僧，能得善〔不善〕等，毀譽不動，餘者不得」的讚許話，暗示二十年後，神會定宗旨的預記。然以此為「很明顯的證據」論斷敦煌本《壇經》為神會或神會一派所作，是有問題的。問題在：「敦煌寫本壇經，此是壇經最古之本」這句話。印順法師論證了胡適認定的《壇經》最古本，其實至少已經增補過兩次了。所以敦煌寫本《壇經》中儘管有神會門下

增補的「壇經傳宗」一部分，但並不能就此說《壇經》全部是神會或神會門下所造。胡適的「很明顯的證據」，犯了以偏概全的錯誤，其錯誤根源在於不知敦煌本《壇經》成立的過程，而誤認為敦煌寫本為《壇經》最古之本。又，胡適的「重要的證據」，舉了五個例證分別是：定慧等、坐禪、闢當時的禪學、論金剛經及無念。他發現《壇經》中有許多部分和他新發現的唐寫本神會語錄完全相同，但這並說明不了《壇經》是神會或其門下所造。慧能是老師，神會是弟子，神會當然是繼承慧能的思想，那麼神會語錄中的語句部分地與《壇經》相同，只能說明神會承繼了師說，而不是相反。印順師並從《壇經》自身找出有關慧能與神會的事跡的記載，與神會及其門下的傳說並不相合，於是得出結論道：

一、《壇經》決非神會或神會門下所造。

二、神會門下補充了一部分——《壇經》傳宗。⑧

平心而論，印順法師對胡適的《壇經》研究的批判是公正的，且是極有力的。此外，法師能以純學術之立場就事論事，而不以佛教信徒的衛教姿態表現則尤為可敬。一九二一年，胡適曾對一位年青的歷史學家說：「做歷史有兩方面，一方面是科學——嚴格地評判史料，一方面是藝術——大膽的想象力。史料總不會齊全的，往往有一段，無一段，又有一段。那沒有史料的一段空缺，就不得不靠史家的想象力來填補了」。胡適對禪宗史的研究也往往「大膽的假設」有餘而「小心的求證」不足，在這方面有時他也未免太粗心大意了。

儘管胡適在禪宗史的研究上有值得商榷的地方，但他在這方面的貢獻是任何人也抹煞不了的。同時他那鍥而不捨的對學問的鑽研精神也是值得後代學人效法的。胡適對禪宗史的貢獻，總括起來有以下諸方面：

一、胡適在《神會和尚遺集》中說：「一千多年中，幾乎沒有人知道神會在禪宗史上的地位，歷史上最不公平的事，莫有過於此事

了」。胡適對神會事跡的搜尋，憑他的努力，使神會北上獻身於南宗的事跡被發掘出來。我們不論從甚麼角度看，對胡適所下的功夫以及取得的成績都應該首肯的。尤其是搜尋神會的作品。他往返於東西兩半球，一再搜求，校正發表出來，對禪學及禪宗史的研究有極大的價值。⑨並且最值得一提的是胡適在禪宗史的研究上引出了問題，從而社會有識之士都出來從事這方面的研究，加入爭論的行列，提出了許多新觀點，澄清了許多分歧，使一向沉默的佛教禪宗也熱鬧起來了，這差不多是先生對禪宗史研究的最大貢獻了。

二、胡適考訂菩提達摩來華的時間是在列宋末年約公元四七〇年（宋明帝泰始六年）左右，在中國傳法達五十多年。由於達摩建立的宗派只用四卷楞伽為心要，故後來稱為楞伽宗。總括看來達摩的教旨不出三端：一為眾生性淨，凡聖平等；二為凝住壁觀，以為安心之法；三為苦樂隨緣，心無所求，無所執著。實際上達摩禪已較印度佛教簡化了許多。胡適力圖還給菩提達摩一個本來面目，這便要求剔除傳說中的神話部分。他考證了有關達摩見梁武帝的記載。七世紀道宣的《續高僧傳》，其中根本無此事。八世紀淨覺作《楞伽資記》始記此事，但並無達摩與梁武帝的對話。稍晚出的《傳法記》便已有了達摩與梁武帝的對話，但很簡單。到八世紀晚期所出之《歷代法寶記》，這段對話已有增加。到十一世紀北宋時出現的《聯燈會要》，則不但達摩與梁武帝的對話內容大有增加，語意也較深奧，而且還記下了兩個會面的具體日期，使人看到，世愈後，其傳說事跡愈複雜的史實。

三、在《楞伽宗考》一文，胡適得出了四個結論，較一般論觀點頗有不同：一、袈裟傳法說完全是神會捏造出來的假歷史。二、神秀與慧能同做過弘忍的弟子，當日既無袈裟傳法的事，也沒有旁、嫡的分別。三、漸修是楞伽宗的本義，這一宗本來「法門是漸」。頓悟不是楞伽的教義，他的來源別有所在。四、從達摩以

至神秀，都是正統的楞伽宗，慧能雖然做過弘忍的門下，他的教義——如果《壇經》所述是可信的話，已不是那「漸淨非頓」的楞伽宗旨了。至於神會的思想，完全提倡「頓悟」，則完全不是楞伽宗的本義。此文作於一九三五年四月，早在一九二九年十二月胡適作《荷澤大師神會傳》時還稱：北宗「師承是秀，法門是漸」，非禪宗正統。正統是南宗。

四、在巴黎國家圖書館，胡適還發現了伯希和敦煌寫本二〇四五號卷子的第二件，原題作：「南陽和上頓教解脫禪門直了性壇語」。胡適以鈴木大拙從國立北平圖書館藏的敦煌寫本「和上頓教解脫禪門直了性壇語」作比勘，進行重新校定，並有「校寫後記」。又有敦煌寫本《菩提達摩南宗定是非論》（上、下卷）的校勘，為後來禪學史的研究，無疑提供了極珍貴的史料。^⑩

胡適對禪宗史研究的主要觀點，一直到他一九六二年去世並未有大的改變。他在離開人世的前一年趁給柳田聖山去信的機會，把他自己多年來研究禪宗史的綱要依時間的順序寫了出來，並未有新的突破，只是在原來的框架上更正了以前研究過程中的一些錯誤。^⑪

胡適之先生，作為二十世紀我國學術思想史上的一位中心人物，由於他對佛教的了解不是通過佛教全盤的教義，而是由部分的歷史知識而獲得的，致使他對佛教特別是禪宗有所偏見。再有就是先生一生的信仰與治學方法完全是實驗主義的，這和以心傳心的禪宗是迥異其趣的，且他本人不信仰任何宗教，完全以一個學術派的眼光來研究佛教，所以有的時候的言論未免過於褒貶，或過於刻薄。^⑫他不相信任何超越常識的判斷，認為研究禪宗也必須像研究中國哲學史一樣，必須從史實上找注腳，先將其還原到史籍中去，才能真正把握其特徵。例如他的《菩提達摩考》一文便帶有「中古中國哲學史的一章」的副標題，這說明他對於禪學研究始終是作為中國哲學史的一部分來看的。他總是以考據學、歷

史學的方法，即把禪還原到其本來的歷史處境中，並將禪與其奇異的教訓當做歷史事實來研究，通過史料的發掘、整理與考訂，禪自然就為理致所了解了。胡適帶着這種思想研究禪宗史，致使他後來跟鈴木大拙展開了一場針鋒相對的激辯^⑬。

三、佛教的翻譯文學之研究

胡適對佛教的翻譯文學的研究，是作為他《白話文學史》中的一個重要部分來進行的。《白話文學史》上卷初版於民國十七年六月（上海新月書店），胡適在《引子》中叫人注意：從前的文學史只是「古文傳統史」，乃是模仿的文學史，乃是死文學的歷史；現在講的白話文學史，乃是創造的文學史，乃是活文學的歷史。因為國語文學是一千幾百年歷史進化的產兒，所以能在那麼短的時期內變成一種全國的運動。而在這一千幾百多年的白話運動中，佛教的翻譯文學又佔據了一個很重要的位置。

下面我將胡適的「佛教的翻譯文學」兩章的目錄照抄如下，讀者自可看到先生於此項用功之猛：

第九章 佛教的翻譯文學（上）

總論

第二世紀的譯經

三世紀的譯經——維祇難論譯經方法

維祇難與竺將炎的《法句經》

法護——《修行道地經》裏的「擎鉢」故事

四世紀的譯經——趙整

鳩摩羅什——傳

論譯經

——《維摩詰經》

——《法華經》裏的「火宅」之喻

——他的譯經方法

第十章 佛教的翻譯文學(下)

五世紀長安的譯經狀況

論佛教在中國盛行之晚

曇無讖——他譯的《佛所行讚》

譯經在中國文學上的三大影響

寶雲譯的《佛本行經》

「轉讀」與「梵唄」

《普曜經》

「唱導」是甚麼

五世紀南方的譯經事業

道宣《續僧傳》記這三項

《華嚴經》

綜論佛教文學此後的趨勢

又，在「第十一章唐初的白話詩」中有「和尚與諧詩」、「白話詩人王梵志」及「寒山」等諸節。

胡適在書中盛讚了佛教之傳入我國，給我國文學史所帶來的無窮的新意境。他總結了佛經文學在中國文學史上的三大影響：

(一)在中國文學最浮靡又最不自然的時期，在中國散文與韻文都走到駢偶濫套的路上的時期，佛教的譯經起來，維祇難，竺法護，鳩摩羅什諸位大師用樸實平易的白話文體來翻譯佛經，但求易曉，不加藻飾，遂造成一種文學新體。……宗教經典的尊嚴究竟抬高了白話文體的地位，留下無數文學種子在唐以後生根發芽，開花結果。佛寺禪門遂成為白話文與白話詩的重要發源地。這是一大貢獻。

(二)佛教的文學最富於想像力，雖然不免不近情理的幻想與「瞎嚼蛆」的濫調。然而對那最缺乏想像力的中國古文學卻有很大的解放作用。我們差不多可以說，中國的浪漫主義的文學是印度的文學影響的產兒。這是二大貢獻。

(三)印度的文學往往注重形式上的佈局與結構，《普曜經》、《佛所行讚》、《佛本行經》都是偉大的長篇故事，不用說了。其餘經典也往往帶着小說或戲曲的形式。《須賴經》一類，便是小說體的作品。《維摩詰經》、《思益梵天所問經》……都是半小說體、半戲劇體的作品。這種懸空結構的文學體裁，都是古中國沒有的；他們

的輸入，與後代彈詞、平話、小說、戲劇的發達都有直接或間接的關係。佛經的散文與偈體來雜並用，這也與後來的文學體裁有關係。這種文學體裁上的貢獻是三大貢獻。^⑭

爲了撰寫「佛教的翻譯文學」，胡適翻閱了大量的佛典：經、律、論、雜藏全有，除此之外，他還讀了大量的中國僧人的詩文，所以他能在講述此節時，信手舉例，並不足爲奇，最值得一提的是，他還從伯希和敦煌的卷子中鈎沉出了白話詩人王梵志的詩，致使他的《白話文學史》中有關「佛教的翻譯文學」成爲比較全面地敘述我國佛典翻譯文學的專著。

四、佛學研究雜著

一九五〇年至一九五二年，胡適曾接受了美國普林斯敦大學的聘約，擔任了兩年的「葛思德東方書庫」的庫長。他就此機會仔細研究了這個書庫所藏的《磧砂藏》原本。

胡適在這宋列的《磧砂藏》原本中發現了民國的朱慶瀾、葉恭綽、範成和尚諸公在上海影印磧砂藏所闕佚的十一卷中的七卷，分別爲「寧」字函(第五六八)

寧三金剛頂觀自在王如來修行法一卷 唐不空譯

寧四略述金剛頂瑜伽分別聖位修證法門一卷 唐不空譯

「更」字函(第五七一)

更一 瑜伽集要救阿難陀羅尼焰口軌儀經一卷 唐不空譯

更二 顯密圓通成佛心要集 卷上

更三 顯密圓通成佛心要集 卷下 五臺山金河寺沙門道顯

集

「橫」字函(第五七六)

橫七 地藏菩薩本願經卷上 實叉難陀譯

橫八 地藏菩薩本願經卷下

胡適的這一發現對藏經之研究有極大的價值。^⑮

除此之外，胡適對《四十二章經》也有過考證，寫成《四十二章經考》一文，文中他極贊同湯用彤先生以爲《四十二章經》前後有兩個譯本之說：即一則出於漢桓帝以前，爲襄楷所見；一則譯自支謙，即現有之本，後人誤傳標爲漢譯，故其文筆不似出漢人手也。費長房已疑心他所得的支謙譯經「或正前譯，多梵語者」，今本《四十二章經》確可當「文義允正，辭句可觀」之讚辭，可定爲支謙改譯之本。^⑯

再有，胡適在《與周叔迦論牟子書》信中，對《牟子理惑論》也提出了自己的看法。^⑰

上文從幾個方面簡述了胡適之先生的佛學（特別是禪宗史）研究，從中我們可以看出得出先生對佛教歷史求真求實的態度。他從不輕易地附合既定的傳說，而是力圖剔除歷史中的神話部分，還給歷史一個本來面目，先生一生幾十年如一日致力於佛教史研究，儘管在研究方法及結論上有偏頗的地方，但他的精神是值得我們永遠效法的。

（完）

注釋

- ①《胡適文存》第一集，卷二，頁380—381
- ②胡適《研究國故的方法》，見《東方雜誌》十八卷十六期。
- ③《治學的方法與材料》，《胡適文存》第三集，卷一，頁188。
- ④《中國禪學之發展》，見台灣大乘文化出版社《現代佛教學術叢刊與歷史》。
- ⑤《神會和尚遺集序》，《胡適論學近著》第一集，卷二。
- ⑥《壇經考之一——跋曹溪大師別傳》，見《現代佛教學術叢刊》①《六祖壇經研究論集》。
- ⑦一九五八年（民國四十七年），胡適在《新校定的敦煌寫本神會和尚遺著兩種》之「校寫後記（2）校寫『菩提達摩南宗定是非論』

後記」中重新考訂神會在滑台大云寺「定南北兩宗」的無遮大會是在開元二十年，更正了他三十年前的意見（即開元二十二年之說），見《現代佛教學術叢刊》⑫《禪宗典籍研究》。

⑧印順《神會與壇經——評胡適禪宗史的一個重要問題》見《現代佛教學術叢刊》①《六祖壇經研究論集》。

⑨胡適對自己發現神會和尚的語錄及《顯宗記》也頗爲得意。見《神會的「顯宗記」及語錄》，《現代佛教學術叢刊》⑫《禪宗思想和歷史》。⑩均見《新校定的敦煌寫本神會和尚遺著兩種》《現代佛教學術叢刊》②《禪宗典籍研究》。

⑪《與柳田聖山論禪宗史書》見《現代佛教學術叢刊》④《禪宗史實考辨》。

⑫讀者只需隨便讀一篇胡適的佛學論文便會發現這一點。他在《禪學古史考》中說：「……到了無著的《瑜伽師地論》遂成爲唯識的煩瑣哲學，更進一步，便成了下流的密宗了」。又「……雖有不空。金剛智同許多帝后的提倡，而中國居然不曾墮落成爲眞言宗與喇嘛教的國家」。不知道胡適爲甚麼對佛教密宗也恨之入骨，實際上從無著的《瑜伽師地論》成爲法相唯識的煩瑣哲學，無論如何也不可能再成爲所謂「下流的密宗」的。胡適只要對某事存有一種偏見，一定得把它發揮得淋漓盡致。

⑬有關胡適與鈴木大拙禪學案，讀者請參考朱際鑑《鈴木大拙胡適點滴》載《人文世界》卷三第五期。又柳田聖山編《胡適禪學案》正中書局，六十四年六月初版。此不贅述。

⑭《白話文學史》一九二八年上海新月書店初版 頁202—203。

⑮《記美國普林斯敦大學的葛思德東方書庫藏的「磧砂藏經」原本》見《現代佛教學術叢刊》⑩《大藏經研究彙編》（上）。

⑯《四十二章經考》見《現代佛教學術叢刊》⑪《四十二章經與牟子理惑論考辨》。

⑰見《現代佛教學術叢刊》⑪。

虛雲老和尚遺相



六十張三寸像

虛雲和尚

——長篇連載 佛教小說——

（續上期）

慈禧太后細細一想，完全了解自己的孤立，雖然朝中仍有袁昶等大臣反對義和團，但那些都是手無兵權的漢人大臣，而得力的疆臣如張之洞，李鴻章，袁世凱，劉坤一……個個都在任上做總督，遠水救不了近火。她不讓步，又怎麼辦呢？她已無選擇的餘地了，她也想藉安撫的手段來叫義和團勿再濫殺洋人外交官引起巨禍。

她於是說：「好吧！就傳他們來看看！」

於是義和團總壇主李來中，第一壇主張德成，在端王等親王引導之下，帶了一批義和團師兄弟頂尖人物，浩浩蕩蕩，進入頤和園，叩見慈禧太后，拳家倒是都取消了一切排場。

「草民李來中張德成率領師兄弟叩見皇太后老佛爺！」李來中等跪伏在墀下：「願老佛爺萬歲萬萬歲！」

慈禧太后看那階下叩拜的一千拳民，個個身穿黑衣短打，結實壯健，恭禮惶恐，絲毫沒有一點什麼亂民兇徒的樣子。她覺得袁昶等大臣所奏稱拳家是亂民，未免言過其實。

「列位義士免禮，」太后說：「我聞得你們非常忠義，有心報効朝廷，我十分歡喜！」

李來中慌忙又再叩頭：「回老佛爺！草民與義和團兄弟百萬餘人，無不盼望扶助朝廷，保護老佛爺和皇上，若有洋鬼子敢來侵犯皇城，草民等必定殺盡洋鬼子！斷不叫他驚嚇了老佛爺聖駕！」

太后說：「你們這樣忠義，朝廷不會虧待你們的，只不過，我希望你們凡事審慎，斷不可先啓戰端，引起洋兵藉口入侵。你們須知道，倘若一旦開仗，如今朝廷兵微將寡，糧草短少，外藩遠水難救近火，洋人兵器精良，我只怕難敵！若讓洋人

馮馮

攻入皇城就不妙了。你們雖是忠義可敬，畢竟都是血肉之軀，怎擋洋人槍彈？我也不想你們白白犧牲生命。」

李來中奏道：「老佛爺！草民等自當遵旨不去先啓戰端，惟是洋人若先欺負你們大清，則我們亦只有與之死拚，同歸於盡亦在所不惜的！草民等雖亦是血肉之軀，但得到諸天菩薩神佛仙人保佑，傳授神拳神功，全身刀槍不入，洋炮難傷，只要一唸真言，洋人槍炮就都自己熄滅！」

張德成亦跪奏：「老佛爺！草民等在京津就有五十萬人家，人人都練就神功，就是女衆亦得九天玄女娘娘傳授法術，用扇一擺就可發火燒潰洋兵。」

那「黃蓮聖母」黑兒跪奏：「草民確係梨山聖母弟子，奉命下山扶助老佛爺和皇上與六宮貴人。」

慈禧太后微微一笑，她心中完全不信這些鬼話，可是她明白當前的情勢對她不利，她就說：「難得你們都有這麼好本事，更難得你們這麼忠義！真乃義民義士也！」

端王奏道：「稟老佛爺，衆義士個個身懷神功絕技，老佛爺何不降旨令其殿前獻演便知。」

太后說：「正要見識見識！」

義和團首領各人莫不歡喜，謝恩起來，就在殿前表演神功起來。那些已在殿外候旨的拳民，立刻擺成陣形，個個慄悍英勇。

「稟老佛爺！」李來中說：「此乃諸葛武侯降壇所傳授的八陣圖是也！」

太后看那些拳民，有一批在旁燒香拜壇，叩頭無數，叩得咚咚作响，李來中到壇前叩了頭，張德成，黑兒等也都依次叩

頭，李來中點着火，燒化了神符，口中唸唸有詞，突然大喝一聲：「吾奉太上老君急急如律令！」又指着庭中的一束茅草搭成的小草蓬。

「老佛爺，」他叫道：「姑且權當這草蓬是洋鬼子教堂，請看草民放天火燒了它！」

他大喝一聲：「疾！」用勁一指，那草蓬立刻應聲着火燒了起來。

慈禧畧畧點頭，張德成與黑兒稟道：「現在請老佛爺看草民表演用羅刹女芭蕉扇扇三昧真火燒掉洋人大本營！這芭蕉扇乃是當日羅刹女用來煽火焰山的，連齊天大聖這般本事，也還怕它三分哩，莫說是洋兵了！」

那「黃蓮聖母」黑兒取出一柄蕉葉形扇子，翻身一躍，輕功了得，躍上了玉石欄杆柱頭，金鷄獨立，用扇向一座草蓬一煽，那束草立刻火發，燒成灰燼。

「好輕功！」太后讚道：「你就是人稱爲黃蓮聖母的吗？名不虛傳。」

黑兒惶恐跪奏：「老佛爺在上，草民不敢僭妄稱號，草民原名黃蓮就是了。」

太后微笑，她已經那麼大年紀，什麼沒聽過？她什麼沒見過？這些低級的魔術手法，怎瞞得過她？她明知這兩堆草蓬突然着火，必是太監們幫助義和團，事先埋下了火藥引綫，用了定時時計，那是什麼天火三昧真火？這些人居然用西遊記的虛構故事羅刹女火焰山來騙她，真是也太小覷這位精明聽政數十年的女中曹操了！

可是太后一點也不點破，只是含笑說：「好，」

義和團首領十分得意，又令拳象表演刀槍不入，由端王叫了親兵來，十個親兵持着毛瑟槍，指着一排十多個拳民。

「老佛爺！」李來中叫道：「請看義和團的神功！洋槍洋炮子彈打不進！」

義和團拳民挺着胸膛，視死如歸，親兵領隊一聲令下，象兵開槍，硝煙射處，象拳民絲毫無傷損，仍然屹然站立，親兵又換一批上來放槍，拳民依然無恙。

「老佛爺！」李來中叫道：「這就是明證！義和團弟兄個個都是這般身有神功，不怕洋槍的！」

太后微笑點頭：「很好！功夫真好！」

其實，她心裏明白，她的御林軍士兵全都投了義和團，發射的是空包子彈，並無彈頭的，那裏是真正的子彈？

她心中吃驚！因為她已經完全被義和團包圍了！連她最親信的衛兵也投了義和團了。

她記得德清和尚的忠告，但是，她現時還有什麼能力駕御這些亂民？

「列位義士！」太后裝起一臉笑：「你們真是赤胆忠心，神功蓋世！朝廷和百姓都得有賴你們保護了！今後盼你們多多盡力報効國家，朝廷一定會好好封賞你們的！」

李來中等大喜，慌忙爬在地下叩頭謝恩，千呼萬歲。

太后又命左右：「叫內府賞賜義士！好好款待！不得怠慢！」

拳民感激流涕，爬在地面叩謝天恩。太后退回壽寧宮去了，她一點也不表示出來，可是她內心深深知道，她已經完全孤立了，這北京城中的真正主宰已不再是大清皇朝太后與皇帝！真正的主人是義和團！

她知道巨大的災禍即將來臨了！

（未完）

出版人 內明雜誌社
社址 香港新界青山道22咪藍地妙法寺
Nei Ming Magazine Society
C/O Miu Fat Buddhist Monastery
22 Mile, Castle Peak Rd., Lamti, N.T. Hong Kong.
外埠流通處
美國 紐約美國佛教會
The Buddhist Association of The United States,
3070 Albany Crescent, Bronx, N.Y., 10463, U.S.A.
泰國 中華佛學研究社
Thai Chinese Buddhist Association of Thailand,
215/1 Puplar Chai Rd., Bangkok, Thailand.
台北 士林區天母東路47號二樓天華出版事業股份有限公司
新加坡 大坡大馬路二九八號南洋佛學書局
菲律賓 信願寺
1176, Narih St., Manila, Philippines.
加拿大 加拿大佛教會誠祥法師
The Buddhist Association of Canada, 100 South Hill
Drive, Don Mills, Ontario, Canada.
印度 悟謙法師
The Husuan Tsang Buddhist Temple, P.O. Chowbaga,
Dist 24, Parganas, Calcutta-39, India.
香港 北角英皇道三九〇號亞洲大廈五樓C座佛經流通處
香港 百德新街55號華納大廈五樓B香港佛學書局
九龍 金巴利道27號永利大廈二樓智源書局

承印者：文采印刷公司
電話：五·七·一·一六五四

佛元二五三四年二月一日出版
公元一九九一年二月一日出版

每册定價港幣十元



△印度神立像



△銅造如來三尊像（印度喀什米爾）