



明内

集漢穀城刻石字



228



願慈哀濟度我等佛
 言善來比丘鬚髮自
 落袈裟著身即成沙
 門時那提迦葉伽耶
 迦葉又白佛言我諸
 弟子今皆欲於佛法

房山石經在佛教研究上的價值舉隅

李雪濤

房山云居寺石經，簡稱「房山石經」，是佛教石經中規模最大、歷史最久遠，且保存最完整的文化珍品。石經現存北京房山縣雲居寺石經山。始刻於隋大業年間（六〇五—六一七），為靜琬法師創刻，終於明天啟三年（一六二三）。歷經隋、唐、遼、金、元、明，相續鐫刻凡一千餘載。千餘年共刻造、度藏經碑數量超過一萬五千多石，除去重複刻造者外，計刻經一千一百餘部，工程之浩大、刻工之精湛，可謂舉世罕有，無愧於中華民族偉大而瑰麗的文化寶藏。

房山石經共分為兩部分：一為洞藏石經，一為地穴石經。洞藏石經的九個洞均在石經山上，分上下兩層。下層二洞，自南而北為第一、二洞；上層七洞，以雷音洞為中心，右面為第三、四

洞，雷音洞為第五洞，左面順次為第六、七、八、九洞。九洞之中以雷音洞開鑿最早，原作經堂。有石戶可啟閉。由於長年雨水滲透，風化比較嚴重，有一些經石已經漫漶不清了。山上九個洞共藏石經四一九六片。遼金所刻的石經藏於山下雲居寺西南隅開闢的兩處地穴內，後合二為一，其上建塔塹之，曰壓經塔，其塔早毀。地穴中共發掘出石經一〇〇八二片。

明清以降，房山石經已經引起了學者們的廣泛關注，但大多數學者僅以碑刻書法着眼，而缺少從佛教角度的研究。①自近世日本佛教學者對房山石經進行研究以來（一九五三年日本出版東方學報京都第五副刊《房山雲居寺研究》論文集），我國的佛教學者也開始重視對房山石經的研究。中國佛教協會於一九五六年至

一九五八年對房山石經進行了全面發掘、拓印的整理工作。這一千餘部、一萬多石的石經，對研究我國佛教興衰、佛教經籍有着極高的學術價值。下面我們就從以下幾方面舉例來談談房山石經在佛教研究上的學術價值。

一、「北京的敦煌」

五代、宋初雕版事業興起，始有佛經木刻本。我國最早的刻本大藏經，是北宋開寶四年（九七二）至太平興國八年（九八三）間在四川成都雕刻的《開寶藏》（已亡佚，現全國僅存約十餘殘卷），而這之前，佛教經典，主要以鈔本的形式在各大寺院和佛教徒中流傳。房山石經中隋、唐刻經部分，即川繕寫本為底本所鐫刻，因此被稱作「北京的敦煌」。

唐以前的佛經手寫本殘卷，除敦煌之外，現存的極少。而房山石經却以刻石形式保存了大量的隋唐繕寫本經。自隋大業至唐乾寧（八九四—八九八），刻經三五〇餘部，一千二百餘卷。這些經碑，對校勘以後木刻經本之訛錯，是可貴的實物依據，如隋唐時所刻的幾部大部頭經：《法華經》、《涅槃經》、《金剛般若波羅密經》、《妙法蓮花經》等，均成為現今校勘這些經的最重要的版本。

二、《契丹藏》的覆刻

《契丹藏》約在遼興宗至道宗年間雕成，因此又名遼藏。它在《開寶藏》的基礎上又增收了當時留傳於北方的一些特有經論譯本，先後歷時三十餘年刻成。據《金石萃編》載咸雍四年（一〇六八）燕京天王寺文英大德賜紫沙門志延撰《賜台山清水院創造藏經記》一文載稱，這部藏經共五七九帙，由此推測千字文編次應從「天」字到「滅」字。以前未發現留傳之版本。直到一九七八年在山西應縣木塔內，發現五十軸殘卷，圖卷軸本版式為每版二十四

內明

目錄

特稿

房山石經在佛教研究上的價值舉隅……………李雪濤……………3

關於佛教走向

現代世界的哲學思攷……………羅顥……………10

「佛學三書」披尋記……………陳士強……………17

法海拾貝

經量部是向大乘的過渡……………蔡惠明……………25

筆譚

生命不滅之辯——慈悲勸化……………智銘……………30

特稿

中國佛教向日本的傳播

兼論中國佛教文化圈……………魏承思……………34

「由儒入釋」的思想家——

李卓吾……………毛始平……………42

佛教文藝

虛雲和尚（續）……………馮馮……………43

畫頁

封面：日本鎌倉時代鍍金如意輪觀音

面裏：日本天平時代繪因果經斷簡之一

底裏：日本鎌倉時代繪因果經斷簡

封底：日本鎌倉時代末期青銅觀音菩薩

行，每行十五、十八字不等。

周紹良先生在《房山石經與契丹藏》一文中稱：《契丹藏》之輯刻，可能是在聖宗時代開始的。房山石經中的《大寶積經》既然是聖宗賜錢所刻，必然要採用當時皇帝所頒的《大藏經》作蘭本。②因之可以推斷，遼刻石經的千字文編號，必然就是《契丹藏》的編號。……可以相信遼刻石經所依據的底本就是《契丹藏》，所以我們認為房山遼刻石經也就是《契丹藏》的覆刻。在進行時先把唐代已刻諸經按碑編目後，再把《契丹藏》中一些在唐代未刻的經典補刻齊全，這也就是今天房山石經的樣子。③紹良先生以為房山遼金刻經就是以《契丹藏》作為底本的，這僅是推測，但驗之以應縣木塔內之丹本大藏經殘卷，無不相符。

《契丹藏》早已失傳。據日僧釋必庵《丹本大藏慶贊疏》載：「帙簡部經，函未盈於二百；紙薄字密，冊不滿於一千；殆非人功所成，似借神巧而就。」後來在應縣佛宮寺木塔內的大佛內發現了一部分殘卷，以其千字文編號、版式、行數、字數與遼金刻經相比勘完全一樣，因此可以證明房山遼金刻經就是以《契丹藏》作底本的覆刻。

遼金兩代石刻現存的石經最後以遼刻《釋摩訶衍論》千字文「寧」字帙而結束，與《契丹藏》相比較，「寧」字後面還缺十一帙未刻。原因何在？依紹良先生之見，房山雲居寺所藏之全部《契丹藏》，可能是遼清寧八年（一〇六二）左右印本，這正是《釋摩訶衍論》補行入藏之時，所以這後補行入藏的諸書，雲居寺即無其刻本，而石經之刻也至此而止了。④但也存在着其它種可能性，或者是由於漏刻、或者是由於當時是有所選擇的創造，同時也有可能是「寧」字以後的十一帙藏在尚未發現的洞穴中，也未必可知。

這樣，房山石刻佛經便使得失傳已久的《契丹藏》重現人間，對研究藏經的學者提供了十分寶貴的資料。現在大陸組織出版的《中華大藏經》，便是以遼金房山刻經作為校勘的重要版本。

三、孤本經之發現

今天我們所能見到的漢文佛經，無非是印刷本、石刻佛經以及繕寫本。由於書寫及印刷材料的質地比起堅硬的石頭來說壽命要短得多，有些重要的經籍由於未來得及重版而亡佚了。在房山石經中，發現了約五十餘卷現存的各種大藏經均未曾收入的絕世孤本經。

房山石經內的金代刻經中發現了兩種梵本《心經》：一為唐代不空譯（「感」字帙），一為遼代慈賢譯（「丁」字帙）。此兩種梵本《心經》早已亡佚。不空譯本之名尚見《至元錄》，慈賢譯本未見著錄，鮮為人知。這兩種梵本《心經》及在敦煌發現的玄奘所傳只標梵音的《唐梵翻字音般若波羅密多心經》譯本，對研究《心經》的傳譯史極有價值。如自羅什創譯《心經》於「照見五蘊皆空」句下有「度一切苦厄」五字，玄奘重譯此經時，也同樣有此五字，而世傳梵文原本上原年此五字。玄奘傳本《唐梵翻字音般若波羅密多心經》已經證實了這一點，房山石經中發現的這兩種孤本梵本《心經》也跟傳說一致，充分證明世傳是正確的。

在房山石經中，還發現了華嚴初祖杜順的《漩復偈》（載惟勁之《釋華嚴漩復偈》文中）。此偈原載法藏《發菩提心章》（亦名《華嚴三昧章》），我國早已失佚。日本亦不傳。清末楊仁山居士曾托南條文雄於高麗訪得之，一九一七年金陵刻經處以《華嚴三昧章》之名刊行過，但尚缺此《漩復偈》。⑤其偈曰：

若人欲識真空理，身內真如還遍外。
情與非情共一體，處處皆同真法界。
不離幻色即見空，即此真如含一切。
一念照入於多劫，一念劫收一切。
於一境內一切智，於一智中諸境界。
只用一念觀諸境，一切諸境同時會。

時處帝網現重重，一切智通無罣礙。

又如《釋教最上乘秘密陀羅尼集》⑥、《一切佛菩薩名集》及金刻三十帙的《宋朝新譯經》等孤本經典的發現，為研究唐代以來的密教史及遼金佛教史提供了重要的史料，並且為刊定佛經提供了珍貴的資料。

四、石經之獨特價值

上文已經提到，由於石頭的質地比紙、帛堅硬得多，保存的時間最長，並且從資料的準確性來講，石經也最佳。石刻的特點就是一次刻成便可長時間保存，千百年不變，能保持當時風貌，且無輾轉抄刻之訛，又可免除後代附會之疑，故最為真實可靠，最有價值。日本佛教學者塚本善隆博士在《石經山雲居寺與石刻大藏經》一文的「結語」中說：「通過北方山間所保存的石刻遺物，可以理解中原佛教的隆替」，又「隋唐以來的經碑對於容易誤寫、誤刻、脫落、竄入的漢譯佛典之校勘極為重要，而完整保存於幽燕奧地一處的石刻大藏經，是超過敦煌石室遺書和日本奈良寫經的重要原典。」

正因為石經有以上的特點，故對校勘歷代木刻藏經的脫誤價值最大。如大中七年（八五三）幽州大都督張允伸施造的玄奘譯《阿彌陀經》之同本異譯《稱贊淨土佛攝受經》一卷，與《大正藏》所載若干段落、次第、詳略均有出入，足供校勘之比較研究。又玄奘的譯語與羅什的譯語，是研究玄奘與羅什新舊二譯的寶貴比較資料。

又如唐初玄導石刻《勝天王般若波羅蜜經》上發現的一篇《經序》，為自宋磧砂藏以來所從未見於刊載。《大正藏》雖收有依奈良正倉院聖語藏本為底本之《經序》，但有多處讀不通，經林元白先生與石刻本校勘，發現《大正藏》本有二十幾處誤字、脫字，從而補足了闕如，使原來許多無法譯懂的地方得到了正解。⑦

五、石刻疑偽經

歷來官家修藏，凡屬疑偽經，都是不准入藏的，至使許多疑偽經本流傳民間，或多已散失，或早成殘本。敦煌殘卷中發現一些疑偽經本及殘篇，後收入《大正藏》八十五卷「古逸部」中，這對研究唐以來民間佛教以及佛道、佛儒之爭提供了極有價值的資料。

正因為疑偽經不許入藏，歷代經錄都不厭其煩地指出疑偽經的目錄，以示後代修藏者。《大唐內典錄》卷十有「歷代所出疑偽經論錄」。又《開元錄》卷十八為「疑惑再詳目錄」，以收「偽妄亂真新編偽經，及羣錄中偽經，並諸家集鈔等目錄」，目的是「今恐真偽交參，是非相涉，故為別錄，以示將來。」

房山石經中還保存約二十部、十種不同時期刻的疑偽經，二十餘卷。其中還保存着幾種失傳已久的孤本。由靜琬法師最初刻於雷音洞的《大王觀世音經》，即世通稱之《高王觀世音經》就是一例，《大周錄》、《開元錄》及《貞觀錄》皆列在偽經之中，諸藏均未收錄。⑧究其鐫刻偽經之目的，無非是由於尊重施刻者的信願和要求。可見當時這些疑偽經在民間還很流行，且一般信眾無法分辨其真偽。

這些疑偽經反映了當時的時代思潮，它們的發現，可以勘訂、補足《大正藏》「古逸部」的錯誤及闕如，且有極重要的思想史料價值，對佛教外部歷史之考察，如佛教史地風俗信仰之變遷，價值極大。

六、經末題記在佛教研究上的價值

房山石經經末附有題記是其特點之一。⑨這些題記涉及面非常廣，其中有關房山石經鐫造情況的題記，為研究當時民間佛教

信仰之狀況及刻經人之學術所宗，均有極高之學術價值。比如從房山石經中靜琬法師所刻經及其題記中，可以推知靜琬的師承關係以及其在佛教上的主張。

石經山雷音洞門額上有靜琬自題願文：「釋迦如來正法像法」凡「千五百餘歲」，至今「貞觀二年」，「已浸末」法七十五載。佛日既沒，「冥夜」方深，瞽目羣生，從慈失導。靜琬為護正「法」率已門徒知識及好「施檀」越，就此山巔刊華嚴「經等」一十二部，冀於曠「劫濟渡」蒼生，一切道俗「同登正覺」。

從以上靜琬法師貞觀二年（六二八）所刻經文題記來看，當時並沒有刊勒整部大藏經的意思，只是選擇了他自己認為最重要的十二部經而已。

下面我們依房山石經題記來看看靜琬的佛教主張：

（一）、末法佛主張，由雷音洞貞觀二年靜琬法師自題願文：「釋迦如來正法像法」凡「千五百餘歲」，至今「貞觀二年」，「已浸末」法七十五載。」可知當時正像末法之說頗為流行。依佛經記載，凡一佛出世，均要以其佛為本，立正法、像法、末法之三時。三時年限諸經各不相同。《大悲經》說正法千年、像法千年、末法萬年；《大乘三聚懺悔經》說正像法各五百年。由於魏太武帝及周武帝兩次滅佛。當時的佛教徒以為佛教已經進入了末法時期，就在這時僧信行（五四〇—五九四）創立了三階教，以佛滅後初五百年的正法時期為第一階；第二個五百年的像法時期為第二階；一千年後的末法時期為第三階。此外信行還將處、人亦分為三類，以為隋時已入末法，處為穢土，人則戒見俱破，正屬第三階機。正是在這種末法思潮影響下，「靜琬為護正法」發願開始刻經。這說明靜琬也是個「末法」信仰者。

依據石經山新發現的唐武德八年（六二五）靜琬題記殘碑中「正法五百歲像連」之句，⑩又貞觀二年題記，可知靜琬所依三時年限為正法五百年，像法千年。此乃《大集月藏經》、《賢

劫經》及《摩耶經》之說，為自古以來多數佛教徒所習用。依至唐貞觀二年時，已浸末法七十五載計算，佛當滅度於紀元前九四七年。隋費長房《歷代三寶記》載有當時傳說的六種佛的生辰，其中有沙門法上答高句麗國王問所言，佛滅為周穆王五三年壬申，即公元九四九年。靜琬法師所依，大概就是此說，其中有二年之差可能是由於當時採取干支紀年，不容易將年數算清楚所致。⑪

（二）以法華為宗，列侗《帝京景物略》卷八「石經」條上說：「北齊南岳慧思大師，慮東土藏教有毀滅時，發願刻石藏，悶封岩壑中。座下靜琬法師承師咐囑，自隋大業迄唐貞觀《大涅槃經》成。」慧思及天台宗智顗的老師。他一生中長期誦持《法華》一經，對它有極深的信仰，以為從佛的教化輾轉增勝義上看，《法華》所說要比《般若》更進一步。稱《法華》為大乘頓覺成佛之道之法門。他認為《大品般若》講到一心具足萬行處尚是次第義，到了《法華》才講圓頓義。

靜琬繼承了他老師的這一思想，他在雷音洞中首先鐫刻的便是《法華經》。清查禮的《苾芻上方二山記遊》中記雷音洞口：「石經洞寬廣如殿，中供石佛，四壁皆碑石疊砌，即靜琬法師所刻佛經也。字畫端好，有歐褚楷法，無一筆殘缺。左壁兩層共碑三十六枚，……後壁三層共四十一枚，……總共一百四十六枚。刻妙法蓮華等經。」雷音洞左壁、後壁共七十七石，均刻《法華經》。

此外，靜琬所刻之《金剛般若經》取北魏菩提流支本而不取羅什於弘始四年譯出本，大概因為當時流支的譯本於北方流傳更廣的緣故。⑫雷音洞所刻的其餘的經，皆與河南寶山泉寺靈裕刻經相類，大抵是因為靜琬特別敬佩靈裕法師的學術的原因吧！⑬

房山石經，這一石刻文傳奇跡，誠為佛教文化中的一巨擘。它是廣大佛教徒千餘年來為了維護正法、以防法難，以大悲大願大菩提心結成的寶藏，是由於擁有堅定信念的僧眾們以極其虔

誠、極其嚴肅的態度來從事這項活動的必然結果。

本文舉例略述了房山石經在佛教研究上的學術價值，掛一漏萬。僅希望更多的法界同仁通過閱讀拙文，來重視這方面的研究，從而使我們中華民族這一世界罕見的文化寶藏重放異彩。更進一步的研究尚有待於法友們的共同努力。

(完)

注釋

①明代曹學佺有「遊房山記」，周忱有「遊小西天記」，清代謝振定有「遊上方山記」，查禮有「苾題、上方二山記遊」，石景芳有「石經山訪碑記」，清末陳銑「房山記」及葉昌熾「語石」，都對房山石經有所論述。

②紹良先生此論，不知如何據。查遍《大寶積經》所有的題記，只有重熙和清寧兩個年號（分別是興宗和道宗的年號），亦即《大寶積經》十二帙中的前十一帙均為興宗重熙年間刻的，其餘的為道宗清寧年間所刻。依林元白（子青）先生的考察，到了興宗（一〇三——一〇五五）時，房山石經的續刻事業，開始有計劃地進行。興宗對於佛教的信仰比聖宗更加熱心。從遼覺苑《大日經義釋演密鈔序》的「洎我興宗御宇，志弘藏教，欲及遐邇，勅盡雕鏤」，及《陽台山清水院創造藏經記》的「咸雍四年三月，捨錢三十萬；葺諸僧舍；又五十萬募同志印《大藏經》凡五百七十九帙，創內外藏而龕措之。」又《遼史·高麗傳》卷二「一五」（咸雍）七年、八年來貢，十二月以佛經一藏賜徵。」（咸雍二字原脫，中華書局七四年十月版《遼史》據「紀」咸雍七年十一月，八年六月、十二月補入。）可得出結論：《契丹藏》五七九帙當開始於興宗而完成於道宗初年。呂澂先生依據「大金國西京大華嚴寺重修薄伽藏經記」及華嚴寺薄伽教遺構之南樑發現墨

銘，亦得出「契丹大藏經始雕於重熙初年，其後續有增修，迄咸雍時乃完成五百七十九帙」的結論。學者可參閱林元白之《房山遼刻石經概觀》及呂澂《契丹大藏經略考》。

③《紹良叢稿》齊魯書社八四年一月版頁四十四—四十五。

④同上書，頁四十七。依華嚴寺薄伽教遺構之南樑所發現之墨銘「維重熙七年歲次戊寅玖月甲午朔拾五日戊申午時建」，可確定薄伽教藏興築於重熙七年（一〇三八），其時金藏刊版當已告結束。又依據法悟《釋摩訶衍論贊玄疏》卷一，此論十卷當於清寧八年（一〇六二）入藏，房山石經此論以「寧」字帙而告結束。依呂澂《契丹工藏經略考》之文，《至元錄》卷十弘法入藏著述內，皆出於契丹大藏。行琳集《釋教最上乘秘密藏陀羅尼集》三十卷，思孝集《一切佛菩薩名集》二十二卷等，都是在《釋摩訶衍論》入藏之後才入藏的，而房山石經中均已有了。因此房山石經依據之《契丹藏》，應是遼清寧八年之後，咸雍四年陽台山清水院募印藏經五百七十九帙之前的版本。

⑤見林元白《房山遼刻石經概觀》。

⑥此《陀羅尼集》不僅是集密教陀羅尼之大成，而且是研究唐代中印音韻學之珍貴史料。卷首有行琳自述長達一千五百餘字的序文一篇，撰於唐乾寧五年（八九八），彌補了《宋高僧傳》之缺漏。

⑦見林元白《房山石經初分過目記》。

⑧此經在玄導時代還有人施刻。玄導時《高王觀世音經》題記上說：「幽州長史裴公合家供養、易州泃水縣潘彥真合家供養、雲居寺沙彌玄敬供養、童子無隱、玄寂、惠聖、玄璋、玄感、法度、玉託合童子十六人等同心供養。」由此可見當時刻經之風尚。

⑨北京圖書館金石組、中國佛教圖書文物石經組編有《房山石經題記匯編》書目文獻出版社一九八七年七月。

⑩見田福月《石經山發現唐武德八年靜琬題記殘碑》載《法音》一九九〇年第二期。

⑪靜琬的老師南岳慧思(五一五—五七七)在《立誓願文》中稱自己出世「即是末法八十二年」，依正、像法分別為五百年、一千年計算，佛當滅度於前一〇六七年。由此可見，當時有關佛誕及滅度的紀年上，因為採用干支計算難免會有計算失確的地方，且當時的什載也是眾說紛紜。

⑫房山石經中存有垂拱元年龐德相等施造的羅什譯《金剛經》。後來又有多人多次鐫刻秦譯此經。

⑬就雷音洞所見石經，除《法華經》之外，尚有十六種如下：《維摩經》、《勝鬘經》(元代補刻)、《金剛般若經》、《無量義經》、《佛遺教經》、《溫室經》、《彌勒上生經》(元代高麗僧達牧補書)、《華嚴經淨行品》、《無量壽經論願生偈》、《受菩薩戒法》、《八戒齋法》、《大王觀世音經》、《賢劫千佛名》、《十方十佛》、《三十五佛懺悔》、《五十三佛名》。

讀者若欲進一步研究，茲有以下文獻供參考：

一、《大藏經研究匯編》(下)現代佛教學術叢刊⑪(台灣)大乘文化出版社一九七七年九月版。收錄有關房山石經的論文四篇，細目如下：

- 1 房山石刻大藏經記略 雲音(周叔迦)
 - 2 唐代房山石經刻造概況 林元白(林子青)
 - 3 房山遼刻石經概觀 林元白
 - 4 房山石經初分過目記 林元白
- 二、《房山石經題記匯編》北京圖書館金石組、中國佛教圖書文物館石經組合編 書目文獻出版社一九八七年七月版。
- 三、《中國大百科全書·宗教》「房山石經」條 林子青撰。
- 四、北京圖書館藏「房山石經拓片」，其中遼金時代鐫刻部分已由

中國佛教圖書文物館影印出版了十二冊，預計全部《房山石經》將分三十三冊陸續出齊。

五、《房山石經之研究》《法音》文庫 中國佛教協會一九八七年九月版。收錄論文三篇及趙樸初「題記」一則。細目如下：

- 1 房山石刻《稱贊淨土佛攝受經》拓片題記 趙樸初
 - 2 房山石經《稱贊淨土佛攝受經》簡介 林元白
 - 3 房山石經內發現兩種《梵本心經》 胡繼歐
 - 4 房山石經保存的《文殊師利寶藏陀羅尼經》真諦譯本 姚長壽
 - 5 房山石刻《大智度經論》整理記 任杰
 - 6 房山石經中新發現的兩種佚書過目記 任杰
 - 7 房山石經中保存的契丹國慈賢譯經 任杰
 - 8 房山石經述略 吳夢麟
 - 9 房山云居寺石經 黃炳章
 - 10 房山石經遼金兩代刻經概述 黃炳章
 - 11 房山石經題記歷史資料初探 張建木
 - 12 房山石經與《契丹藏》 周紹良
 - 13 房山縣雲居寺《謙公法師靈塔銘》 徐自強
 - 14 房山縣雲居寺《千人邑會碑》初探 金申
- 六、略述房山石經概況及其價值 任杰 載《佛教文化》創刊號(一九八九年十二月)。
- 七、石經山發現唐武德八年靜琬題記殘碑 田福月 載《法音》一九九〇年第二期。
- 其餘參考文獻見注釋中，不一列出。又，日人關於房山石經的文獻有：松本文三郎《支那佛教遺物》石經章；關野貞、常盤大定共著《支那佛教史蹟》三及「詳解」：塚本善隆《石經山雲居寺與石刻大藏經》(東方學報京都第五冊副刊)等。皆為二、三十年代之舊作。

關於佛教走向現代世界的哲學思攷

序 論

當今世界正在向着多元化的方向發展，不同文化、不同思想之間的交流，也日益頻繁，如何溝通、融合人類各種文明的價值體係，已成為越來越多的有識之士所關心和重視。各個文化之間的對話、交流，以求得共同的發展，促進人類社會的進步，應該說是當今，乃至未來的二十一世紀最基本的潮流。如何加強這種交流，增進各種有益人類的思想文化的會通，乃是每個有使命感的思想文化人士所面臨的大課題。

佛教已有二千多年的歷史，它對人類文化的進步曾作出過極大的貢獻。但歷史上，佛教對人類文明的影響主要局限在東方。本世紀初，佛教開始在西方傳播。然而，在這方面進行努力並作出成就的主要是一些日本學者，如鈴木大拙、池田大作、阿部正雄等。通過他們的努力，使西方社會逐漸地認識到古老的東方佛

教的魅力和價值。不過，從佛教走向現代世界這個漫長的歷程來看，也僅僅是剛剛起步而已。

中國是大乘佛教的中心，歷史上曾出現過許多弘道傳法的傑出人士，這是中國佛教的光榮。但光榮祇是過去，我們今人卻又有如何在現代社會中弘揚大道，傳播正法的新問題。歷史的使命和現實的任務要求我們必須順應時代的潮流，去積極探索開展這項工作。

(一)

佛教要走向世界，進入到現代人的生活去，光靠一種信念，憑一股子熱情是不夠的，它必須要運用具體的方法，經過一定的程序來實現。這是一項需要由幾代人去努力的長期工程，要建設好這項工程，有不少基礎工作是要我們首先去做的。這些基礎工作就是首先要建立起一套系統化的「軟件設備」，當然需要有

一系列「軟件零件」。這套「軟件設備」具有把古今、東西留存於世間的一些最基本的「理性法則」相溝通的功能。要建立起具有這樣特性的「軟件設備」。所謂的「軟件零件」，就是以時代的哲學語言，對佛教哲學中的一些基本原理和思想作出現代意義的詮釋，以期佛教的基本原理和思想成為現代人的「共識」(consent)。也就是說，在傳播技術上，努力尋求一種契合時代的方法，能切實有效地將佛教傳播開去。關於這一點，我們不妨以先賢道安、慧遠、僧肇等諸位大師所努力的，即如何促進印度的佛學思想在中國傳播和發展，使佛教中國化的故事為範例，從中得到啟迪。

道安、慧遠師徒倆是東晉時代的佛教領袖，當時佛教在中國流傳的時間不久，還沒有扎下根來，兩位大師一生傾注於對佛法真諦的探求，努力於建立一種系統而健全的、具有時代特點的弘法機制，而對佛學的傳播是他們弘法的核心。《高僧傳·慧遠傳》謂遠公「年二十四，便就講說。嘗有客聽講，難實相義，往復移時，彌增疑昧。遠乃引《莊子》義為連類，於惑者曉然。是後，安公特聽慧遠不廢俗書。」由於當時人們對佛教還是不太熟悉，所以慧遠就借用一種世人熟悉的、在社會上十分流行的哲學思想來對佛教進行詮說，從而取得了良好的傳播效果。安公一面在反對「格義」的佛教，一面又對他弟子這一努力予以肯定和鼓勵，這是因為「格義」的佛教雖迎合了時代的思潮，卻丟失了佛教的基本精神——失去了傳播意義。而慧遠大師卻能在不背離佛教基本立場的基礎上，運用整個社會所熟悉的哲學語言來解說佛教義理，使人們對深奧的佛教理論有所認識和領悟。這種傳播的成功，與傳播者的學識素養、文化意識及人格精神有密切的關係。

僧肇大師是與遠公同時代的般若學大家，是中國佛教哲學主要奠基人之一。據《高僧傳·僧肇傳》記載，僧肇在協助他的老師鳩摩羅什大師譯成《大品般若經》後，將自己的心得寫成《般若無

知論》一文呈遞其師。什公讀後深為贊嘆地說：「吾解不謝子，辭當相挹。」羅什大師的稱贊，不僅是指僧肇文字的優美，更主要的是肯定僧肇在不違背佛教基本思想的基礎上，採用當時思想學術界所通用的哲學概念，以中國傳統哲學的理論架構形式，正確地闡述佛教哲學理論。這對於當時人們了解和認識並接受佛教，使佛教在中國普及、流傳是極為重要的。

古來那些對佛教中國化作出成績的大德高僧，他們所進行的弘法傳道活動都有一個共同的特點，即一方面能恪守佛教的本質精神，不失基本之立場，另一方面又能切實地回答時代文化所需要解決的一些重大的思想理論問題。能夠提出一系列為世人所接納的觀念理想，並進而提昇人類的生命境界。佛教傳入中國以後所以能發揚光大，主要是那些祖師古德能從佛教的根本立場出發，接契本地的傳統文化思想，加以融合會通，纔得以生根開花，創造出燦爛輝煌的一幕。

我們今天對傳統佛教思想進行現代意義的詮釋，也應該與古德高僧所努力的一樣，決不能背離佛教最基本的精神。詮釋必須要有一定的規範，不能隨心所欲地套用一些新概念或新名詞，把現代哲學中的一些範疇強加硬套地置在佛教哲學身上，以時髦充創新。否則，不但不能使佛教走上現代化的道路，反而會犯上目前學術文化界所常見的那種「信息泛濫」的「現代文化病」。惟有如實的分析 and 理性的、恰如其份的解釋，纔能把佛教中所蘊藏的真實精神揭發出來。這項工作的特點就如當代著名的華裔學者，美國夏威夷大學哲學教授成中英先生在《再論中國哲學現代化與世界化問題》一文中所說的：「一方面是對中國思想最忠實的了解，另一邊是對普遍哲學命題的深入了解，二者間形成一種動態的、辯証的相互作用。」(成中英《中國文化的現代化與世界化》36頁，中國和平出版社1988年版)筆者認為，要使佛教走向世界，走向

現實的人生，必須注意二點：一是我們要堅持佛教思想的基本立場，這是根本性的；其次，我們要以佛教哲學的基本觀念，對普遍的哲學問題，對現代社會一些最基本和最迫切的問題，有一個整體的思攷和全面的（不僅僅祇是總體性的）解答。

（二）

要使佛教能在現代世界中為人們所接納，還必須處理好一個技術問題和解決一個觀念問題。

現代社會由於工業和科技的發達，帶來了雙重的後果，一方面物質財富大幅度增長，人們的物質生活條件得到了極大的改善和提高，同時，教育的普及，人類的知識水準也比以往提高了。

另一方面，科學技術的發展也帶來了不同於過去農業、手工業社會那種充滿人情味的工作方式和生活方式。過細的分工，單調重複的勞動，使人成了機器的組成零件。人們面對各種專業化、機械化的束縛，生活中的種種局限，生命活動無法得以充分的展開，心靈無所依托。所以存在主義哲學家海德格爾(Heidegger)

認為現代人的精神狀態已喪失了意義和方向，處於一種「無家可歸」(homeless)自我飄零的境遇。佛教面對這種令人窒息的物質主義浪潮，處在這個被異化了的社會政治生活的時代，應該針對現實，就有關現代人生活情境的各類問題，為世人提供一套能夠接受的理想的生活方式，導引人們擺脫焦慮和迷惑，走出困境，使生命得到安頓和提昇，而進趨人生的最高境界。佛教要在現代社會中發揮它應有的積極作用，必然要涉及到一個技術問題，即如何以現代人的語言符號系統，用現代人易於理解、接受的表達方式，把佛教的核心思想正確地表達出來。

前面說過，現代社會由於教育的普及，人類的知識水準得到普遍的提高，現代人可以說是一個「知識人」，要攝受和打動現代

人的心靈，必須依靠知識的力量。所以，對於佛教的傳播闡發，應該用一種系統的理论，以理性的方法纔能有效地進行。站在這個角度，則需將佛學劃歸在哲學的層次範圍內進行研究，用一種知識系統把佛學的中心題目揭發出來。惟有從知性上能把佛學思想清晰合理的表達出來，始能以此去啟導現代人的心靈，使一般人由佛教而獲得受用；纔能使佛教對現實社會和現實人生發揮更多積極的作用。而這就涉及到一個觀念的問題，即將佛學納入到哲學的層次來研究是否適宜，是否有益於佛教的傳播、有益於佛法的開展的問題，如果我們在觀念上沒有明確的認識，就不可能有效合理地開展佛教傳播工作，更談不上佛教走向現代、走向世界了。

佛學是否可以作為一門哲學的學問來研究，這個問題在學界一直沒有得到比較一致的認識，在一部分哲學界人士看來，佛教是一種宗教，而全部佛學系統的展開過程都是圍繞宗教的終極目標進行的。那末宗教的特性是什麼呢？解釋宗教本質特性的學說主要有三種，一是主情主義(Emotionalism)的宗教觀，二是主知主義(Intellectualism)的宗教觀，三是主意主義(Voluntarism)的宗教觀。其中第一種為多數學者所採用。持這種觀點的學者認為，宗教的產生乃出於人的某種情感的需要，任何宗教都必須有信仰皈依纔能成其意義，但這種信仰皈依是發自感情的，並非出於知性的認識判別和理性意志的選擇。所以宗教缺乏完整的知識系統和思辯邏輯，不像哲學那樣有嚴密的思辯結構和邏輯體系，故而宗教(包括佛教)不能入哲學之林。雖然有些學者對佛學也曾予以相當的重視，認定其有極高的哲學價值，但他們為求所謂學術研究的純粹性，卻把佛教與佛學的有機關係隔裂開，但這樣的研究必然會偏離佛教的根本精神，不可能獲得佛學之精髓，得其研究之真。(關於這個問題，可參閱拙撰《佛教與佛

學》，載《法音》1989年第7期）

至於佛教界大部份人士，同樣反對把佛學納入哲學的層次來研究。哲學一詞，在古代希臘本是指對「知識」的追求，其特點是從知識到知識。知識的對象是外在的客觀宇宙自然的全體，人作為宇宙自然的一格同樣也被視作物格化的對象物。哲學以建立一種知識體系為終結，所憑藉的方法是抽象的思辯邏輯，而缺少實踐體驗的背景，這就容易流於空疏，難入究竟。站在這個立場去看，哲學當然不能切實解決人生的根本處境。而佛教的究竟在於解脫，知識對它來說無非是「解」的途徑或一種方法，最終還在捨棄之列。佛學的產生是以人生的實踐為基礎的，就其價值的終極言，佛學的目的並不在於建立一種知識體系，一切知識概念，僅有導人以行的方便功用，最終都將融入「覺海」之中，切不能以指為月，得筌忘魚。哲學雖然在一般人的心目中佔有極高的地位，但大部分佛教界人士至今還是不屑於將佛學與之為伍。在他們看來，如果用哲學的方法來研究佛學，真可謂是紙上談兵，隔靴搔癢。

(三)

佛教與哲學真的如此格格不入嗎？

成中英先生說：「哲學若是畫地自限或自鳴清高，而拒絕與其他學問或傳統溝通，是違反所謂溝通原則（Communication Principle）的」（《中國哲學的現代化與世界化》，同前15頁）成中英先生的這一批評，同樣可以適應目前佛教界的現狀的。顯然，上述兩種立場都是有所偏有所執的。不過要對此作出全面的分析，將涉及到宗教的性質特徵，要疏清佛教與一般宗教的異同、佛學與佛教的關係、佛教與哲學的關係等一系列問題，而這卻不是靠一篇短文所能解決的，必須要通過專題的討論去梳理解決。

這裡祇能僅就哲學與佛教的最基本方面稍加比較分析，作一個總體的估計。

首先讓我們來瞭解一下哲學的基本特性。

西哲羅素曾言：「自從人類能夠思攷以來，他們的行動在許多方面都有賴於他們對於世界與人生的各種理論……要瞭解一個時代或一個民族，我們必須瞭解它的哲學。」（羅素《西方哲學史·緒論》第13頁，商務印書館1963年版）人類的問題無疑有千萬萬，概括言之，無非是關於人生問題、宇宙問題兩大類。而哲學的職責「即從科學的洞見中提供宇宙觀和人生觀的理論基礎。」（文德爾班《哲學史教程·緒論》第10頁，商務印書館1987年4月版）人類已經歷了幾千年的文明史，哲學一詞的出現，也有兩千多年了。在這漫長的歷史社會過程中，人類自己所創造的其它知識學問有了許多的變化和進步，而哲學的根本問題卻基本上沒有什麼本質的變化。當然這並不等於說哲學作為一門關於人類和宇宙基本問題的學問始終沒有得到任何進步和發展。事實上，哲學最具有時代性，人們由於所處不同的時空領域，面對有關人類自身的恒常的課題。採用相應的語言符號系統，不斷地尋找契時契機的新角度，以時代社會所熟悉的概念、範疇，去建立順應時代變更的，能解決時代基本問題的哲學體系。

在西方傳統中，哲學所扮演的角色極其神聖，它的任務是「從人類知識最普遍的結論中」去建立一種科學，此「科學」非涵義狹窄的英語（Science），而是概念範圍廣泛的德語（Wissenschaft）。它涵蓋着整個宇宙和人生的問題，所以哲學的中心題旨乃恒通古今。（雖然康德有力地論證了對宇宙作哲學的理解之不可能，似乎有意要限制哲學的概念和任務，但這位哲學老人的真正用意卻在於要將哲學從當時思想界那種逐漸偏離人生的遙遠之道上拉回來，以凸現哲學在生活實踐方面的使命。）另

一方面，哲學作為一種「指導生活的信念」，不僅僅祇是要確定有關「個人生活規律」範圍的信念，還得提供社會「對整個現實總的理論觀點」，所以哲學對時代社和現實人生又具有最切近實在的意義。（參見文德爾班《哲學史教程·緒論》）

由哲學所具有的基本特性決定了哲學研究的主要對象和範圍。德國當代哲學家施泰格繆勒（Wolfgang Stegmüller）歸納哲學的基本問題主要是：「關於宇宙最根本性質和最基本法則的形而上學問題；關於神的世界原理和一切有限存在的意義和目的的宗教哲學問題；關於存在作為行為主體的人應該遵守的絕對有效的規範的倫理學問題；此外還有與人類認識所能達到的範圍，可靠程度和方式有關的邏輯問題和認識論問題」。（施泰格繆勒《當代哲學主流·現代哲學的諸問題》第15頁，商務印書館1986年1月版）根據這樣的概括，哲學是由形上學（Metaphysics）、價值哲學（The philosophy of Value）、倫理學（Ethics）及知識論（Epistemology）四個方面組成，視野可謂寬廣。而其中的價值哲學，在美國著名倫理學家弗蘭克納（W.K. Frankena）的名著《倫理學》一書中，是把它歸入倫理學的範圍內進行討論的。所以確切地講，哲學包括了形上學、倫理學、知識論三大部份。這些學科，是關於存在意義和存在本質的學問，與人類的生存處境都具有極密切的關係。正是由於哲學要解決人生、宇宙的根本，所以哲學的問題是恒常的。因為從人性的最基本方面言，是沒有古今之別的，所謂人同此心，心同此理。故而雖各時代有其不同的特徵和現實問題，但哲學所處理的一些基本問題，卻並不受時空的框限，是具有永久性的意義。

而佛教本是為解決人生苦難、增進生命境界而設。佛教之一切學說最終都圍繞這個中心而展開。就佛教開展的系統言，人類的一切知識學問，都可作為它通向解脫之道的增上緣。故此，像

哲學中的形上學、宇宙論、倫理學及知識論等皆能在佛學這個大系統中找到一個適當的位置，舉凡佛教中的心性之學、緣起理論、因果報應思想和法相唯識學說等，都可與上列哲學中有關部份對上相應的關係。所以佛教與哲學並非相抵牾的，把佛學納入哲學的層次進行研究有其充足的條件。或以為佛教不強調知識言說，一切文字概念對它來講皆非究竟，就其成就的境界言，完全是超言絕慮的，諸如那些本體論、知識論等都將被超越，而在捨棄之列。故所謂的研究之類至多祇能得其皮相，無根本之價值可言。但如果我們對佛教的精神能作稍微深入的理解和認識，即可指出這個觀點是不夠全面的。《楞伽經》有言：「經經說妄想，終不出於名；若離於言說，亦無有所說。」（卷三）佛教的終極境界固非純思辨的抽象物，但佛教的根本是要解決人生的問題，即佛教的對象是有思辨能力的人，故其開演的系統必須要有一個可循的理性進路，使吾人得由門徑可入，而趨佛法之堂奧。在現代這樣一個教育普及的社會中，建立一套能適合現代人認識習慣的知識系統，則更有益於佛法的流傳廣佈。

我們從上面對哲學與佛教的一些基本面貌的分析介紹中完全可以得出這樣的結論；佛教與哲學有許多共同點，兩者之間存在着互相對話、溝通的基礎。對於人類來講，兩者都是一種價值系統，其旨趣都是要指向存在價值的終極，導引人類趨於無限。（至於能否達到理想的境界卻屬另一類問題）如果站在佛教的角度再說得謹慎一點，那末至少在世間法的層面上，佛學與哲學可以在同一層次範圍內，對宇宙人生的基本問題進行共同的商討及切磋，相互交換意見，共同努力於對人類現實處境的改進。不管怎麼說，兩者間的互相拒斥，甚至於貶低（非理性的價值評判）卻是極不明智也是極不慈悲的。

釋迦牟尼佛說他是為一大事因緣而出現於世。佛教是時代的

產物，一切佛學都是應着現實人生的種種問題逐一展開的。依乎釋尊的本懷，人生的解脫，不是遠離社會，遠離現實，去追求遙遠之道。佛教的「終極原則」(Ultimate Principle)乃基於當下的「自我圓滿」而建立，所以凡一切世間的價值系統，諸如「智慧的價值」(intellectual value)、「道德的價值」(moral value)及「審美的價值」(Aesthetic Value)等皆可找到適當妥貼的位置，時時處處都能得以充分的呈現，達到自在無礙和圓滿具足的境界。故此，佛教不僅不應排斥一切世間善法，而且還要含攝一切世間善法。將佛學納入哲學層次進行研究闡揚，絲毫不會削弱或降低佛教的形象和地位。且站在文化的立場，佛教與哲學都應視為一種終極價值系統，具有共同的溝通基礎，兩者間的對話交流必須以平等、互尊為原則。而從佛教的基本精神出發，或由佛教對人類所抱的終極關懷出發，佛教更沒有理由拒絕與當今世界對話，與現代社會溝通。佛教必須走向世界，進入到現代人的生活中去，為今人開啟一條理想之路，使吾人的精神有所憑依，生命得到安頓。

(四)

不過，所謂佛教世界化，或佛教的現代化這樣的提法其實并不是很確切的。佛教具有一種比世界意義更為廣博的「宇宙主義」精神。就佛陀的本懷來說，他對整個大千世界中所有的眾生都施以平等的同情和幫助。佛教是個理想的現實主義，它的一個最基本特點就是始終把全部的精力和熱忱傾注到現實的社會和現實的人生當中去，以求得人的根本解脫。當然，理想祇是一種原則，而不是「百科全書」。一個社會有一個社會獨特的問題；每個時代也有每個時代所特有的病癥。佛陀不是預言家，佛教也不是譏言式的神道教。現實的問題，須用現實生活中人們所能接受的方法

去解決；應病予藥，時代的病癥還得有「時代的藥」去醫治。

當代日本著名禪學家阿部正雄教授根據西方宗教學家門斯金(Gustav Mensching)有關宗教劃分的理論，認為佛教在機制結構上具有「世界宗教」(Weloreligion)的特性。世界宗教之形成有其基本特點，那就是「具有普遍性」，即「它可以超出特定的種族或民族範圍而傳播，不永久受制於它所從出的那一社會的與歷史的羣體。在這個意義上，世界宗教不僅擺脫了對自然的依賴，而且也不受任何民族地位的束縛。」(參見阿部正雄《禪與西方世界》第16章《世界宗教的終極》，上海譯文出版社1989年版)佛教作為一個「世界宗教」，不僅在當今，且於未來的發展中有着不可限量的前途。然而，佛教這種「世界宗教」的性質並沒有成為人們的「共識」。不少人(尤其是西方人士)習慣於把佛教視為一種古老的東方文明。當然，這裡并非僅僅是一個屬於心理學範疇的，感情上的認同與否的問題，它確實是有現實意義上的理論基礎為背景的。

對佛教來講，要在這樣一個充滿焦慮和困惑的現代社會中提供一套安身立命的方案，把現代人所逐漸失落的，那個日益感到迷茫的，關於自身存在的意義和本質深刻切實地揭發出來，以重建人類精神文明，為人類社會開拓出新的理想境界，提昇人類所固有的、蘊藏着的生命價值，就必須重新建構一套能符合現代人心理的，能為現代人所理解和接受的知識系統，將佛教的義蘊用現代人較熟悉的哲學形態發揮出來。誠然，在進行這份工作之前，我們首先在觀念上對此問題能有切實的認識，充分肯定它的意義和價值及其必要性，認清佛教與哲學共有的基礎及對人類所負的使命。

任何宗教，任何文化，當它一旦形成之後，都要以一定的形式為基礎。同時，這些宗教或文化所表現出的形態特徵，都將受

到時間（歷時社會的）和空間（人文地域環境與自然地理環境）的框限，不能超越。從這個意義上說，我們不能簡單地對任何一種宗教或文化作出高低或優劣的分別，當然這并不排斥我們對某個宗教或文化進行理性的評判和價值分析的意義，因為人類畢竟是有最基本的共同價值目標和共同的「理性準則」的。站在現實角度分析，任何留存下來的宗教或文化，不管是形式上還是內容上，都有其獨特的優異之處和某種局限——有形必有限。從歷史的角度看，佛教的崛起、傳播和發展，都是在東方範圍內進行的。對佛教的現狀作如實地攷察，我們不能否定，出現在當今人們面前的佛教的確具有濃厚的東方色彩。如果我們冷靜地進行一番理性的反省，就不難發現這些濃厚的東方色彩，正是東方文化至今還能夠深深地吸引人、打動人的魅力所在；但，我們若執著於自己的特點，而成爲一種心理障礙——有執則有封，拒斥西方文化中我們所缺乏的優點，不屑於同西方文化相接觸、溝通，則難免會遭到被時代、被歷史所淘汰的結局。記得當代著名的英國歷史學家湯因比說過：「一個文明的衰亡是因爲它僵化而不能回應時代的挑戰。」這是一條很有啟迪意義的歷史規律。如果我們祇知關起門來自我欣賞、自我陶醉，光講自我圓滿、自性具足這一套，而不願接受西方哲學對我們所作的批評和分析，不去回應時代所發出的呼聲，不能解答現實人生所提出的各種問題和引導今人擺脫迷茫與困擾，那麼佛教就祇能作爲一種已經過去了的歷史讓人研究，甚至可以說是供人排遣消閑的「古物」而已，完全不用談什麼佛教的弘揚和普及——走向世界，走向現代這個課題了。

佛教的心態本是開放的，他不必拒絕，也不應該拒絕與西方、與世界、與現代社會進行對話，以尋求共同的基礎和目標。

佛教的精神應是謙恭的，他不必去貶視，也不應該貶視其它文化和思想的價值，以完善佛教適時應世的開展。

從世界現狀的實際出發，世界化的特點就是東方走向西方，西方走進東方。文化的精神在於哲學，哲學是人類最高的理性原則，與現實人生具有最深切的關係。現代哲學就是現代的人生學。現在人們一般習慣於把現代化看作是某種程度上的西方化，這種看法雖然是極不正確的，但它已經是一種現存的文化心理現象，在一定程度上已成爲人們的「共識」。不過在今天，西方文化對東方文化的確提出了不少有意義、有價值的批評和建議，向我們發出了嚴峻的挑戰；且西方哲學在工具理性（instrumental rationality）上的長處，確能補我們在這面上的不足。在當今中國，所謂的「傳統」（包括佛教文化）與「現代化」的激蕩和衝突，主要也是以東西文化相互抗衡的方式表現出來的。

結語

利生而方便，繼往而開新，二十世紀末佛教的主題是實現佛教的世界化和現代化。佛教要實現世界化，就應該與世界對話。佛教要實現現代化，要在現代社會開出新的境界，不但要積極地回應西方的批評和挑戰，而且還必須對西方文化所存在的問題，主動地作出全面客觀的分析和理性的批判；對現代人所面臨的有關切身存在的迷茫和困境，能給予及時有效的指導和提供具體的解脫之道；積極配合現代人合理的需求，導引人類走向充滿希望的道路，而成爲名實相副的天人之導師的形象。同時我們認爲，這也是二十一世紀佛教的主要任務和發展方向。這就叫時節因緣，不得不然。凡有志於弘揚正法，傳播大道者，應該認清這一時代的潮流，歷史的使命。

（完）

「佛學三書」披尋記

陳士強

長期以來，佛教界將北宋天禧三年（1019）錢塘月輪山沙門道誠撰的《釋氏要覽》三卷，南宋紹興十三年（1143）姑蘇景德寺沙門法雲撰的《翻譯名義集》七卷、明宣德六年（1431）會稽沙門圓靜撰的《教乘法數》十二卷（又作「四十卷」「三十卷」）稱譽為「佛學三書」以為初學者了解和掌握佛教基礎知識之用。本文所要敘述的，就是這三部佛學入門書的情況。

一、「北宋」道誠《釋氏要覽》

此書有《大正藏》本行世。書首有天禧四年（1020）宣德郎守尚書屯田員外郎崔育林的《釋氏要覽序》；書末有天聖甲子歲（天聖二年，公元1024年）中散大夫守光祿卿紫金魚隨撰的《后序》。另外，卷上之首還有道誠的自序（無標題）。

這是一部分門別類地介紹佛教名物制度和修行生活方面的名

詞術語及事項的著作。作者認為《華嚴經》上說「菩薩有十種知」「所謂知諸安立，知諸語言，知諸談議，知諸軌則，知諸稱謂，知諸制令，知其假名，知其無盡，知其寂滅，知一切空」（見篇目小序，《大正藏》第五十四卷第258頁上）而初出家的人，對這些佛教事理又未必了悉。為此，他以「菩薩十種知」為宗旨，以平日閱藏時所作的摘錄及聞說為素材，編撰了這部類似「出家須知」的著作。諸如僧人的稱謂；寺塔的異名；出家人的事務；師徒間的關係；法衣的種類；受戒的功德；飲食起居的規則；赴請迎送的禮儀；常用的器物；齋節佛事的時日；三寶的內容；僧尼的品學等，莫不收載。

關於《釋氏要覽》的性質，有人認為它是佛教類書，也有人認為它是佛教辭典。從書中對名詞術語和事理的解釋來看，雖然總的來說，以節錄佛典（也有少數是俗典，如《論衡》《釋名》等）文句者為多，但也有不少釋文是作者融會佛典文句的意思或根據自己

的見聞編撰的，並不具有原始資料匯編的性質。因此，比較而言，把它定為佛教辭典更為確切。全書共分二十七篇，總計收詞目六百七十九條（案：如果將《姓氏》篇中的「瞿曇氏」「甘蔗氏」「日種氏」「舍夷氏」和「釋迦氏」五條，看作是「釋迦」別姓有五「這一條的支條的話，也可算作六百七十四條」。

卷上：九篇，合二百二十六條。

一、姓氏。凡八條。主要有：天竺種姓有四、（釋迦）別姓有五、出家人統姓等。

二、稱謂。凡四十五條。主要有：沙門、比丘、苾芻、僧、禪師、善知識、長老、大師、法師、律師、上座、頭陀、僧錄、講經論首座、僧正、國師、尼、式叉摩那、優婆塞、優婆夷、七衆等。

三、住處。凡二十八條。主要有：寺、蓮社、蘭若、庵、方丈、禪室、香室、道伽藍法、護伽藍神、寺院三門等。

四、出家。凡十六條。主要有：出家由、出家以信為首、出家三法、國王父母不聽許不得出家，問出家苦樂、出家行、出家事務等。

五、師資。凡十六條。主要有：和尚、律不許度者、師資相攝、師念弟子、弟子事師、教誨弟子、童子等。

六、剃髮。凡九條。主要有：祠部牒、剃髮、父母拜、才剃髮便授十戒、三品沙彌、沙彌行等。

七、法衣。凡三十條。主要有：三衣、大衣有三品九種、五部衣色、紫衣、染色、物體、田相緣起、作法、納衣、受持衣法、坐具、絡子等。

八、戒法。凡三十三條。主要有：三歸戒、五戒、八戒、十戒、三聚戒、具足戒、制戒十益二意、受戒次第、熏戒、種子、戒體、戒果、受戒始、立壇始、受戒規儀等。

九、中食。凡四十一條。主要有：正食、不正食、齋、齋正時、術十利、食前唱密語、五觀、食法、食量、食戒、施食、乞食、赴請、行香、梵音、咒願、說法、食后漱口、《中食論》等。

卷中：九篇，合二百三十九條。

一、禮數。凡二十三條。主要有：天竺九儀、合掌、問訊、抽坐具、禮拜式、長幼序、應遍禮、齋會禮拜，互跪、長跪、偏袒、結加（跏）趺坐等。

二、道具。凡二十六條。主要有：六物、鉢、錫杖、拂子、塵尾、如意、手爐、數珠、扇、拄杖、淨瓶、蓋、戒刀、濾水囊等。

三、制聽。凡十八條。主要有：書房壁、栽樹、養狗、嚴飾床褥、用外書治佛經、看斗、照鏡、歌、飲酒、食肉、食辛、舍身、浴等。

四、畏慎。凡二十一條。主要有：九橫、入俗舍五法、息三暴害、八誠、成就威儀四法、受施知節量、四聖種等。

五、勤懈。凡五條。有：勤、精進、懈怠、放逸、魔等。

六、三寶。凡六十三條。主要有：三寶、三身、十號、經、十二分教、律、論、大乘、小乘、三藏、法門、法輪、二諦、菩薩、聲聞、獨覺、福田、供養佛、贊佛、念佛、觀佛、禮佛、繞佛、造像、師子座、蓮花座、雕像始、鑄像、畫像、浴佛、三寶物等。

七、恩孝。凡二條。有：恩、孝。

八、界趣。凡二十九條。主要有：三界、九地、二十五有、三千大千世界、天趣、人趣、地獄趣、畜生趣、修羅趣、閻羅王、衆生等。

九、志學。凡五十二條。主要有：開外學、學書、五備、八備、八能、學者二患等。

卷下：九篇，合二百十四條。

一、說聽。凡三十九條。主要有：法師八種言、語有八支、講堂制、都講、講僧始、學者爲四事墮落等。

二、躁靜。凡二十三條。主要有：五欲、苦、少欲知足、靜、三摩提、坐禪等。

三、諍忍。凡十二條。主要有：諍有四種、惡報、忍、以忍止諍、滅瞋五觀、禍從口出、緘口慎心等。

四、入衆。凡三十五條。主要有：游行人間、入寺問制、挂錫、夏腊、自恣、迦提、經行、掃地、燃燈、禮拜忌、臥法、睡眠、在床忌七事、屏廁、洗淨、善品軌則、六和敬等。

五、擇友。凡九條。主要有：擇友、朋友三要、親友七法、禮朋友五事等。

六、住持。凡二十四條。主要有：禪住持、禪僧行解、十方住持、長老巡察、普請、律住持、布薩、僧使、常住、擯治、淨人等。

七、雜紀。凡二十四條。主要有：寺院畫壁、五趣生死輪、鍵椎、寺院擊鼓、寺院長生錢、盂蘭盆、清齋、法曲子、柳枝淨水、紙錢綵絹、三日齋、累七齋、齋七幡子、城門上天王等。

八、瞻病。凡二十二條。主要有：瞻病人五德、得病十緣、得以酒爲藥、爲病人念誦、沙門不應畏死、沙門以寂滅爲樂等。

九、送終。凡二十六條。主要有：安龕柩、服制、哭、行吊、奔喪、葬法、舍利、立塔、誌石、忌日、問墳塚間精神有無等。

《釋氏要覽》對這些出家者應知應學的佛教基本知識的介紹，主要是通过三種方式來表述的。

(1) 摘抄型。即摘抄大小乘經律論（尤其是小乘經和小乘律）和史傳章疏上的有關文句以作釋文。如：

「出家人事務 《僧祇律》云：出家人，當少事少務，莫

爲世人譏嫌，失他善福。《三千威儀經》云：出家人所作事務有三：一坐禪，二誦經，三勸化。衆事若具足三事，是應出家人法。若不行者，是徒生徒死，惟有受罪之因。《觀佛三昧經》云：比丘常行四法：一、晝夜六時說罪懺悔；二、常修念佛，不誑衆生；三、修六和敬心，不恚慢；四、具修六念，如救頭燃。」（卷上，《出家》篇，第265頁中）

「田相緣起《僧祇律》云：佛住王舍城，帝釋石窟前經行，見稻田畦畔分明，語阿難曰：過去諸佛衣相如是，從今依此作衣相。《增輝記》云：田畦貯水，生長嘉苗，以養形命，法衣之田，潤以四利之水，增其三善之苗，以養法身慧命也」（同卷，《法衣篇》，第269頁上）

「八備。隋彥琮法師云：夫預翻譯有八備十條。一、誠心受法，志在益人；二、將踐勝場，先牢戒足；三、文詮三藏，義貫五乘；四、傍涉文史，工綴典詞，不過魯拙；五、襟抱平恕，器量虛融，不好專執，沈（沉）于道術，淡于名利，不欲高銜；六、要識梵言；七、不墜彼學；八、博聞《蒼》、《雅》、粗諳篆隸，不昧此文。十條者，一句韻，二問答，三名義，四經論，五歌頌，六咒功，七品題，八專業，九字部，十字聲」。（卷中，《志學》，第233頁中）

(2) 釋述型。即根據作者自己的理解，串講、改述或補充經籍上的有關論述。如：

「十二分教 亦云十二部經。一修多羅契經，二祇夜應頌，三和伽羅授記，四伽他調頌，五尼陀羅因緣，六優陀那自說，七伊帝目多本事，八闍陀伽本生，九毗佛略方廣，十阿浮達摩未有，十一婆陀譬喻，十二優婆提舍論義。若小乘，只有九部，無『自說』『授記』『方廣』等」（卷中，《三寶》

篇，第285頁上）

「法曲子《毗奈耶》云：王舍城南方，有樂人名臆婆，取菩薩八相編爲歌曲，令敬信者聞生歡喜心。今京師僧念「梁州八相」，「太常引」，「柳含煙」等，號「唐贊」，又南方禪人作「漁父」、「撥棹子」、「唱道」之詞，皆此遺風也」。（卷下，《雜紀》篇，第305頁下）

(3) 著錄型。即作者對見聞所獲的事物加以載錄和考証。如：

「絳子 或呼挂子。蓋此先輩僧制之，后僧效之。又亡衣名，見挂絳在身故，因之稱也。今南方禪僧，一切作務皆服，以相（指衣相）不如法，諸律無名，幾爲講流（指義學僧）非之」。（卷上《法衣》篇，第270頁下）

「解夏草 今浙右僧解夏日，以綵東苑以遺檀越，謂之「解夏草」。（卷下，《雜紀》篇，第304頁下）

「清齋 今有民俗，以辰飲一盃水，終日不食，謂之清齋」。（同上）

「齋七幡子 北俗，亡累七齋日，皆令主齋僧剪紙幡子一首，隨紙化之」。（同篇，第305頁下）

由此可見，《釋氏要覽》雖然文不過三卷，但敘述有致，言語明白，知識性很強。從它的敘述中，人們不僅可以了解自印度佛教傳下來的出家人須知的各類事項，而且也可以了解在中國佛教流傳的過程中產生的新的事物及南北方民俗（如絳子、解夏草、清齋、累七齋、齋七幡子等）。

二、「南宋」法雲《翻譯名義集》

此書有明北藏本、清藏本、頻伽藏本、《大正藏》本等。書首有南宋紹興丁丑（二十七年，公元1157年）唯心居士荆溪周敦義撰

的《翻譯名義集序》；元大德五年（1301）九月永定寺住持普治撰的《蘇州景德寺普潤大師行業記》（此爲《大正藏》本的編排，明北藏本將此篇排在書末）。卷二之首又有作者的自序（無標題）。

作者法雲，字天瑞，自號無機子，賜號普潤，俗姓戈，長洲彩雲里（今蘇州市）人，天台宗僧人。九歲出家，二十歲進具（受具足戒）。紹聖四年（1097），發軔參方。首見通照法師，學習天台教義；次投天竺敏法師門下，諦學玄談；未得法於清辯蘊齊。政和七年（1125），應請住持松江大覺寺，講《法華》、《金光明》《涅槃》、《淨名》等經，積八年之久。后歸故里。紹興十五年（1145）以後，大興蓮社法會、念佛以期往生淨土，士夫名賢及善信四衆爭先趨之。法雲博通經史，囊括古今。尚撰有《金剛經注》、《心經疏鈔》、《息陰集》（已佚）。事見無普治的《行業記》以及《佛祖統紀》卷十五。

《翻譯名義集》是一部摘列佛典中梵語音譯名詞（《宗翻譯主篇》收錄的法顯、智猛、智嚴、寶雲、玄奘、義淨等漢地出身的佛經翻譯家除外），分類排纂，予以詮釋的佛教辭典。全書共分六十四篇，收詞目二千餘條。每篇之首均有序言，對篇名、義句以及有關的事理加以敘釋。有些序言很短，只有幾十個字，如《通別三身篇》、《宗釋論主篇》、《畜生篇》等；有些序言則很長，有至一千多字的，如《宗翻譯主篇》、《三德秘藏篇》、《心意識篇》等。由于篇序以及詞目的釋文中又提到了許多梵語音譯名詞，義譯名詞、音義合譯名詞，故實際詮釋的佛教名詞術語約有四千八百條。

卷一：十三篇。它們是：十種通號篇、諸佛別名篇、通別三身篇、釋尊姓字篇、三乘通號篇、菩薩別名篇、度五比丘篇、十大弟子篇、總諸聲聞篇、宗釋論主篇、宗翻譯主篇、七衆弟子篇、釋氏衆名篇。

卷二：十一篇。它們是：八部篇、四魔篇、仙趣篇、人倫

篇、長者篇、外道篇、六師篇、鬼神篇、畜生篇、地獄篇、時分篇。

卷三：十四篇。它們是：帝王篇、皇后篇、世界篇、諸國篇、衆山篇、諸水篇、林木篇、五果篇、百華篇、衆香篇、七寶篇、數量篇、什物篇、顯色篇。

卷四：十篇。它們是：總明三藏篇、十二分教篇、律分五部篇、論開八衆篇、示三學法篇、辨六度法篇、釋十二支篇、明四諦法篇、止觀三義篇、衆善行法篇。

卷五：六篇。它們是：三德秘藏篇、法寶衆名篇、四十二字篇、名句文法篇、增數譬喻篇、半滿書籍篇。

卷六：四篇。它們是：唐梵字體篇、煩惱惑業篇、心意識篇、陰入界法篇。

卷七：六篇。它們是：寺塔壇幢、鍵椎道具篇、沙門服相篇、齋法四食篇、篇聚名報篇、統論二諦篇。

全書之末有《翻譯名義續補》。作者解釋說：「初編集時，意尚簡略、或失翻名，或缺解義，后因披閱，再思索之，復述《續補》，后賢詳悉。」《大正藏》第五十四卷，（第二二頁上）所補的主要是《十種通號篇》、《諸佛別名篇》、《宗翻譯主篇》、《八部篇》、《五果篇》、《百華篇》、《衆香篇》、《法寶衆名篇》等的近三十條詞目，有明行足、無量壽、譯師、提和越、摩偷、尸利夜神、勿伽、末利、解脫、智度、利摩等。

明北藏本和清藏本的《翻譯名義集》也分爲六十四篇（作「二十卷」），其中除《大正藏》本中的《皇后篇》，在它們那裏名爲《后妃篇》以外，其餘六十三篇的篇名均相同，但在編次方面與《大正藏》本有些出入。如明、清藏本在《人倫篇》之后，依次是《帝王篇》、《后妃篇》、《長者篇》、《外道篇》、《六師篇》、《時分篇》、《鬼神篇》、《畜生篇》、《地獄篇》，然後才是《世界篇》，這與《大

正藏》本卷二卷三的編次是不同的。再如，明、清藏本最後六篇的次序是：《統論二諦篇》、《沙門服相篇》、《鍵椎道具篇》、《齋法四食篇》、《篇聚名報篇》、《寺塔壇幢篇》，這與《大正藏》本卷七的篇次也是不同的。另外，明、清藏本均無《翻譯名義續補》，因爲它們都將《續補》中所收的詞目分配到其他篇中去了。

從版本學的角度來分析，顯然《大正藏》本要較明、清藏本更接近法雲原著的狀態。因爲法雲在第六十四篇《統論二諦篇》的序言中明明白白地說：「教傳東土（東傳所至——原注），法本西域（西顯所出——原注），當聞香以尋根，故沿流而窮原。辨佛陀僧伽之號，解菩提般若之名，隨機之語雖曰無邊，旨歸之意唯詮二諦。今就集末，略開七門」（卷七，第175頁中）《統論二諦篇》是六十四篇中唯一不收詞目，帶有總論性質的篇章，因此，《大正藏》本將它放在全書最后是符合作者「今就集末」的原意的，而明、清藏本將它放在第五十九篇的位置上，並將《寺塔壇幢篇》移爲第六十四篇，這顯然是不對的。雖則如此，各本的內容仍是基本相同的。

《翻譯名義集》對所收詞目的解釋，通常包括列舉異譯；說明含義；引証；闡釋諸項內容。就引証而論，既有引書的，也有引言的。在引書方面，雖然有不少是漢譯的經律論，如《大論》（《大智度論》）、《大品》（《摩訶般若經》）、《地持經》、《成實論》、《優婆塞戒經》、《梵網經》等，但數量更多的當推漢地僧人撰作的疏論、記傳、音義等，如《輔行》、《光明玄》、《觀經疏》、《金剛經疏》、《垂裕記》、《法華疏》、《淨名疏》、《四教儀》、《西域記》、《寄歸傳》、《刊正記》、《止觀》、《俱舍音義》、《音義指歸》等。此外，也引用了一些世俗典籍和道教著作，如《聲類》、《釋名》、《禮記》、《韓詩外傳》、《風俗通義》、《神仙傳》、《抱樸子》等。總計約四百種。在引言方面，有引「應（玄應）法師云」、「肇（僧肇）

師云、「什(鳩摩羅什)云」、「孤山(智圓)云」、「南山(道宣)云」、「長水(子潛)云」、「章安(灌頂)云」、「荆溪(湛然)云」、「妙樂(也指湛然)云」等。由于作者是天台宗人，故書中徵引的天台宗教典和人物的言語也特別多。

《翻譯名義集》的釋文總的來說，不滿足于某一音譯名詞的義譯的說明，而着眼於詞目義蘊的闡發。因此，雖然它與梁寶唱的《翻梵語》是同一類型的著作，所收的詞目也有許多是相同的，但釋文之詳盡，內容之豐富，遠非《翻梵語》所能比擬。茲舉兩例：

例一：「佛陀」條。《翻梵語》的釋文是：「佛陀論曰：智者，亦云覺者」。(見該書卷一《佛號篇》而《翻譯名義集》的釋文則是：

「佛陀《大論》云：秦言知者，知過去、未來、現在、衆生、非衆生，有常、無常等一切諸法，菩提樹下了了覺知，故名佛陀。《后漢書·郊祀志》云：漢言覺也。覺具三義：一者自覺，悟性眞常，了惑虛妄；二者覺他，運無緣慈，度有情界；三者覺行圓滿，窮原極底，行滿果圓故。《華嚴》云：一切諸法，性無生亦無滅，奇哉大導師，自覺覺他。肇(僧肇)師云：生死長寢，莫能自覺，自覺覺彼者，其唯佛也。《妙樂記》云：此云知者、覺者，對迷名知，對愚說覺。《佛地論》云：具一切智、一切種智，離煩惱障及所知障，于一切法，一切種相能自開覺，亦能開覺一切有情，如睡夢覺，如蓮華(花)開，故名爲佛」(卷一《十種通號篇》，第1057頁上、下)

例二：「摩得勒伽條」。《翻梵語》的釋文是：「得勒伽譯曰母本」。(該書卷一《雜法名》而《翻譯名義集》的釋文則是：

「摩得勒伽 此云智母，以生智故。菩薩入此三昧，作論中經。儒家以析理精微名「論」。釋氏申通辨，論宗旨，收束

所說，立爲十支。一略陳名數支，即《百法論》；二粗釋體義支，即《五蘊論》，此二(論)天親所造；三總包衆義支，即《顯揚聖教論》；四總攝大乘義支，即《攝大乘論》，皆無著造；五分別名數支，即《雜集論》；六離僻處中支，即《辨中邊論》；七摧破邪山支，即《二十唯識論》；八高建法幢支，即《三十唯識論》；九莊嚴體義支，即《大莊嚴論》；十攝散歸觀支，即《瑜伽論》。以茲十支，疎條諸論，各有流類，斷可見矣。是以宗極絕于稱謂，賢聖以之沖默；玄旨非言不傳，釋迦以之致教；約身口，防之以律禁；明善惡，導之以契經；演幽微，辨之以法相，此即明戒定慧之三學也」。(卷四《論開八聚篇》，第113頁下至第114頁上)

由於《翻譯名義集》的作者廣徵博引，條解論辨，故不少詞目的釋文有一千多字，有的達二、三千字，如《八部篇》中的「提婆」條、《諸水篇》中的「阿輸迦」條、《名句文法篇》中的「摩那末那」條、《唐梵字體篇》中的「利三魔婆」條、《心意識法篇》中的「阿賴耶」條、《陰入界法篇》中的「所趨」條。釋文最長的數《心意識法篇》中的「阿陀耶」條，將近五千字。這些釋文儼然是一篇篇的專題論文。另外，諸如象唐玄奘「五種不翻」的翻譯理論(見卷一《十種通號篇》「婆伽婆」條)等希有的史料也往往見載其中，可補他書未載之闕。

三、[明]圓靜《教乘法數》

此書有明北藏本、清藏本、頻伽藏本(明、頻伽藏作「四十卷」、清藏作「三十卷」、明崇禎丙子年(九年，公元1636年)杭州府錢塘昭慶寺妙燈校刻本(作「十二卷」)行世。妙燈校刻本於1934年由北平刻經院影印流通(筆者所据的即是此本)，書首有明宣德

六年(1431)九月九日僧錄司右講經道遐的《序》，和同年二月九日慶壽寺沙門松陰的《序》。從道遐、松陰的敘述中可以獲知，圓靜的這部書源于佚名的《藏乘法數》、深公的《賢首法數》，雖與明一如等撰的《大明三藏法數》同屬一類，但在學術上並沒有承接關系。深公屬于華嚴宗；圓靜屬于天台宗，明宣宗時曾任僧錄右善世（見《釋氏稽古略續集》卷三）；校刻的妙燈又屬律宗，故《教乘法數》的問世，乃是三宗僧人合作的結果。

這是一部以匯釋佛教法數（又稱「名數」，指帶有數字的佛教名詞術語）為主，兼收少量儒道諸子經典（主要是儒家經典）中帶有數字的常用名詞的佛教辭典。中國佛教有「教」與「禪」（又稱為「宗」）兩大系統。「教」，指的是用經典文字的方式傳下來的釋迦牟尼的言教，凡是以研習佛典的文句和義理為主的宗派，如三論宗、天台宗、賢首宗、慈恩宗、律宗等都屬于「教」的系統。「禪」特指通過以心傳心的印証方式傳下來的「佛心」，它是「教外別傳」的，不假言語文字，以單刀直入、直徹心源為究竟，禪宗便屬于這一系統。一般說來，《教乘法數》書名中的「教乘」是指屬于記載或闡釋佛陀言教的「教」派的經典。但實際上它不僅收「教」派的用語，也收「禪」派的用語，與《大明三藏法數》基本上只收「教」派用語有一定的區別。全書共收詞目約二千九百八十條，其中儒道諸子經典中的用語約七十條，禪宗的用語約二十條（以上均為筆者統計）。詞目的編法與《大明三藏法數》相同，以名詞所含數字的大小為序，始「一心」終「八萬四千法門」無總目，卷次以名詞所含的數字劃定。情況是：

卷一：收含「一」的詞目。如：一心、一劫、一由旬、佛制一食、雲門一字關、一境四見、一法九喻等。

卷二：收含「二」的詞目。如：二教、二邊、二羯磨、兩重能

所、淨名二義、止觀二門、性相二空境觀、通示不定秘密二相、淨穢二土教主等。

卷三：收含「三」的詞目。如：三類境、三轉法輪、三種沙彌、三災劫壞之圖、楞嚴三科、遺教三喻、一心三觀、戒賢三時、瑜伽三祖、黃龍三關等。

卷四：收含「四」的詞目。如：四悉檀、四念處、四門游觀、臨濟四料揀、境觀四句總別之圖、四無常偈等。

卷五：收含「五」的詞目。如：五逆、五小部（天台）、五時八教、起信五分、曹洞五位、末法五亂等。

卷六：收含「六」的詞目。如：六因、六相、僧伽六和、六羣比丘、六祖問答、東林堂六事等。

卷七：收含「七」的詞目。如：七衆、集僧七法、蓮社七祖、華嚴七處九會等。

卷八：收含「八」的詞目。如：八關齋戒、無著八支、陳那八論、八識心王諸門料揀等。

卷九：收含「九」的詞目。如：九識、九祖（天台宗）、九等大衣、持咒結壇九事表法，九品往生妙觀等。

卷十：收含「十」的詞目。如：十法界、十如是、十不二門、十疏通經（孤山）、十處結集，受戒發十大願等。

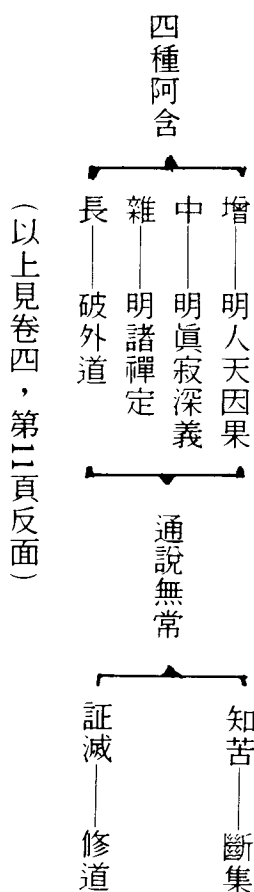
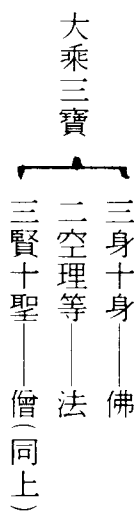
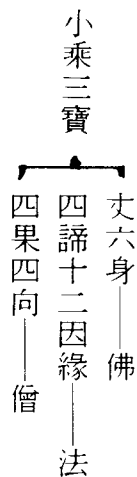
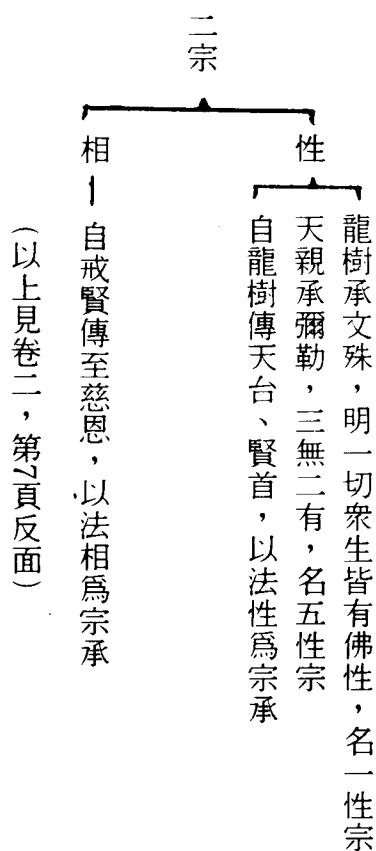
卷十一：收含「十一」至「三十」的詞目。如：十一種造像功德、十二生肖、楞嚴結壇十三表法、十四變化、十五無明、二十五諦、空門二十七賢、二十八宿等。

卷十二：收含「三十一」至「八萬四千」的詞目。如：三十一色法，三十三天、三十六物、六度攝三十七道品、四十二字門、四十八輕戒、善財五十三參、六十二見兩種不同、小乘七十五法、比丘二百五十戒、比丘尼二百七十七戒、三千世界等。

《教乘法數》收錄的詞目，有的標注出處，有的則沒有。所注

的出處，有的是書名的略稱，如《楞伽》、《百法》、《寶王》、《涅槃》、《觀經》、《釋論》、《析玄》、《淨名什注》、《寄歸》、《輔行》等；有的是經典的泛稱，如「僧傳」、「律文」等；也有用人名或別號的，如草庵、無著、四明、天台、湛堂、沈約、孤山、慈雲、阮瑀、章安、清涼等；還有用宗派名稱的，如「禪宗」、「相宗」等。儒道諸子經典上的用語，主要集中在「三」、「四」、「五」、「六」、「九」等數字上，如三綱、三統、三皇、三王、三代尚色、三代正朔、周禮四官、五常、五禮、五爵、五帝、五經、六藝、六書、六樂、九經、九疇、九德、三教九流等，其資料主要取於《論語》、《周官》、《爾雅》、《漢書》、《法苑珠林》、《詩經》、《尚書》、《史記》、《老子》、《列子》、《管子》等。

《教乘法數》釋文的特點是圖表式。全書除少量詞目無須或無法用圖表來表述，如一心、一劫、一瞬、八萬四千法門等以外，其餘的詞目基本上都採用簡練的文字與綫條（偶用圖形）相組合的方式來表述。這在佛教辭典中是獨樹一幟的單例。譬如：



這種釋文的好處自然是簡潔明了，特別是對一些分支較多、關係較爲複雜的詞目，若用大段文字來解釋，不一定能使閱者把握要領，而讀這種圖表式的解說則一目了然。但它的不足之處是內容單薄，沒有把詞目蘊含的全部知識原原本本地反映出來，需要與其他書籍參証、補充或經老師指點、講解才能完全了悉。

(完)



經量部是向大乘的過渡

蔡惠明

一、經量部是大、小乘之間論戰的產物

經量部又稱說轉部、說經部，簡稱經部，是印度部派佛教中最晚出的一個派別。後世區分佛學為婆娑、經部、瑜伽和中觀四宗，將它放在十八部（都歸於婆娑一宗）以外。但它和大乘佛學的關係却異常密切。就像依據經部的前驅持經、譬喻師說而結構的「成實論」，在我國梁陳時代常被認為「中觀」階梯，甚至說是大乘一類。還有採用經部本宗學說批評有部而成的「俱舍論」，隋唐時代的研究者也自然成家，作為「瑜伽」的羽翼。最後，發展的經部被吸收在陳那、法稱的著作中，以致出現隨順經部的瑜伽系及隨順量論的經部系。這些都說明經部學說和大乘學說聲息相通。

唐窺基在「異部宗輪論述記」卷中認為，經部主張在佛教三

藏中唯依經為正量，不依律和論，所以稱經量部，但此說還不夠全面。經部又稱說經部，梵文音譯為「修多羅婆提那」，婆提那就是「說」的意思。這和部派中的「說一切有部」、「說假部」等同例，是以一部的中心主張來作標誌的。實際上和部派無不以佛說為宗，沒有不談經的，為什麼這一部派却以「說經」突出標榜呢？因為它所說的並非一般的經，而是另有所指。如陳真諦譯的「隨相論」中就稱它為「經優婆提捨部」，就是說經部所重視的優婆提捨，屬於十二分教中的論議。「成實論」的譯本裏即稱之為論經。經部原來以論經為宗，隨後廣泛運用一切經，所以僅解釋它是以經為量，還說明不了它的真相。經部的特點是：將外界一切事物的存在（蘊）和認識的對象（處）都認為是人們認識過程中的感覺材料，都是假名，只有人們的認識才是事物固有的體性（界）。

經部的淵源於說一切有部的持經譬喻師。最初的創導者爲鳩摩羅多（童受）。他是北印度呾叉尸羅人，後被西域竭盤陀阿育王用武力強行請去，給他造廟說法，唐玄奘在西行求法途中就曾看到大廟遺跡。他寫了不少著作，其中有「喻鬘論」（現名「譬喻莊嚴經」）。「鬘」是裝飾用的花環，「喻鬘」就是以譬喻作莊嚴的意思。我國文學家魯迅早年曾捐銀洋六十圓，委託南京金陵刻經處印行「百喻經」一百部。這「百喻經」又名「癡華鬘」。「癡鬘」也是比喻的意思。兩經都是以故事方式來闡釋佛教教義，「以事喻經」。「喻鬘論」在半個世紀以前曾於新疆、龜茲一帶發現梵文殘本，在尾頁上，寫着此論爲鳩摩羅多所著，內容與姚秦鳩摩羅什譯的「大莊嚴經論」相同。因此經的鈔、刻本誤題爲「大莊嚴經論」，因此後世就把它與無著的「莊嚴經論」並列，其實兩經內容相差很遠。羅什說「大莊嚴經論」是馬鳴所作，文章詞藻既美，故事也很曲折生動，從文筆與題材來看，確像是馬鳴所撰。但梵文殘本却記爲童受作，究竟誰是作者，迄今未有定論。這是由於古代史料不全，或者說印度人對編史從不重視，以致有各種「後遺症」。根據「依法不法人」的原則，只要內容與見解符合正法，就不必去在作者問題上糾纏不清。不論馬鳴或童受，都是持經譬喻師，這一點是一致公認的。除他們兩人外，在有部四大家中的法救、覺天，也可算是譬喻師的中心人物。譬喻師學說資料作爲反對和批評有部學說而被保存於「大毗婆娑論」中，前後引用，有八十餘處。

譬喻師的學說是以四諦爲中心組織的，但對四諦的解釋却與別家不同。如苦諦，婆娑師認爲是五蘊，分別論者以爲是有漏八苦，譬喻師却認定是名色。集諦，婆娑師認爲是有漏因，分別論

者以爲是招後有愛，譬喻師則認定是業惑。滅諦，婆娑師認爲是擇滅，分別論者以爲是愛盡，譬喻師則認定是業惑盡。道諦，婆娑師認爲是學無學法，分別論者以爲是八正道，譬喻師則認定止觀。說明譬喻師講四諦是有重點的。它的依據是「法句經」。「法句經」講四諦以心法來貫串，譬喻師也如此。他們認爲：「心依名色乃成苦體，又由惑業繫縛而心垢，止觀調心而垢淨，所以安四諦，繫之一心。」他們認識到心是無間斷的。一般說來，心有多方面功能，眼看、耳聽等都是心的功能，就其每一欸而言，總是有間斷的，但如混爲一體觀之，所生到死，心始終沒有間斷。就佛教的實踐講，止觀到滅盡定時，意識似乎斷了，有部認爲滅盡定是無心無識的。譬喻師却認爲，滅盡定仍有心活動，不過不是粗心而是細心。這就是細心說。

然而由譬喻師轉爲經量部，並建立經部學說的是室利羅多（勝受）。他於阿逾陀（無敵城）造「經部毗婆娑論」，但此書早佚失，它的主要內容保存在玄奘譯的「阿毘達磨順正論」中。他受「大乘阿毘達磨經」影響，吸收譬喻師的說法，建立他的「隨界論」。「隨界」一詞，並非勝受所創，在其他佛經中早就提出過，解釋却不盡同。經中說的「隨界」來自「隨眠」，而隨眠是指煩惱潛伏狀態。對人來說，這種狀態在生命中時間相當長，程度相同深，可以構成爲界，因此稱作「隨界」，表示它跟隨人轉，如影不離形，並非表面上的，而是很潛隱的。勝受把這詞的使用範圍擴大了，將一切潛伏的功能都歸於「隨界」。「隨界」即隨心。勝受吸收譬喻師的「細心說」，認爲有一種微細的心，使人的心理活動相續不斷，即使入滅盡定，細心仍然存在。也就是說，「隨界」（一切法的潛伏功能）無始以來就存在。他還綜合

譬喻師的細心說與「大乘阿毘達磨經」的藏識脫，把「隨界」解釋為二元論性質。二元論認為，人是五蘊和合而成，其本質則為名（心）色（物）。在講細心時，以為心與色相依，從而也就同色聯係了，所以「隨界」之所隨也包含有色的方面。至於界的構成，是色心互為因果：色可以構成界以存於心，心也可以構成界以存於色。構成界是通過熏習，如香熏物，色熏心構成色的種子，心熏習色構成心的種子，也叫心色互熏。這些學說與有部距離越來越遠，有些說法對後世大乘很有影響，可說是一種過渡。

世親曾依經部學說寫成「俱舍論」，是研究經部學說的主要著作。此論本頌結構同「雜阿毗曇心論」一樣，貫穿有部學說「以四諦為綱」的傳統精神。但對「雜阿毗曇心論」已經加以改造。「心論」有六百多頌，「俱舍論」本頌也六百頌，但不互相吻合，而是有所增刪、合併，並重新組織。不僅是頌文，連篇章、段落也都重新整理。所以「俱舍論」講四諦，別具特點。和「心論」十一品的結構不同，本頌分為八品，世親作注釋又增加「破我執」一品，與本頌無關。「俱舍論」全論九品結構，體現了佛說「諸法無我」的根本主張。論又總結性地把構成宇宙萬物的基本要素歸納為五位七十五法，即色法十一、心法一、心所法四十六、不相應法十四、無為法三。這個結論，對以後講說有部學說的人很有影響。在世親改宗大乘後，他又擴充為「五位百法」，並著「大乘百法明門論」。後來「俱舍論」雖引起有部學人迦濕彌羅等的反對，著「順正理論」為婆娑師辯護，破經部學說。但却引起世親門人的高度重視，認為破斥婆娑師的偏執，說有善巧，可作為通向大乘階梯之用，因而競作注疏，與大乘論書兼弘。

但注疏的梵本大都散失，僅稱友的「明了義疏」尚存，日本荻厚雲來曾校訂印行。

由此可見，經部學說雖淵源於說一切有部，但與有部學說有許多不同之處。經部認為：現在實有，過去、未來無體。這一基本觀點是在接受大眾部的影響，並批評有部論點過程中逐漸形成的。還有，經部與有部雖然都主張外界存在說，但兩者的認識却是大有差別的。如有部主張對象、感官、知識三者同時存在，並根據三者的相互關係而形成認識。而經部則從建立在剎那滅論的基礎上，心二元論出發，不承認三者間相互關係與作用，主張認識即因果關係。對象為因，知識為果。法稱對此曾有論證，認為原因必在結果之前，對象必在知識的一剎那之前，而對象又是把自身形象投入知識的原因。經部認為，人們認識只不過是對象在剎那間投入自己意識中的形象而已。這種對對象的認識，也就是對自己意識的認識。法稱以為，僅從感官、光、精神集中等原因中，並不能獲得感性認識。同時，根據瑜伽行派所主張的等無間緣也無法說明這點，所以還必須利用推理來尋求，形成這些原因的原因。這個原因就是外界。它是可以根據遮詮的方法加以證明的。綜上所述，可以說經部是部派佛教時期各派之間的辯難和大小乘之間論戰的產物。

二、經部學說的要點

經部學說的中心思想表現在有微細的、一類相續的諸蘊，因此說諸蘊法能從此世轉移到後世，而得「說轉部」之稱。這種思想顯然來自譬喻師的細心說。它有些像犢子部的有我主張，但不承認勝義諦中的實在補特伽羅。經部堅持原始佛教的無我論。世

親根據經部學說，在「俱舍論·破我品」中曾駁斥犢子部的有我論。該品首先從「由我執力諸煩惱生，三有輪迴無容解脫」開始，展開對有我論的批評。犢子部以補特伽羅（我）為諦義、勝義，並謂補特伽羅非即蘊、離蘊，亦即補特伽羅與五蘊的關係是非一非異，猶如火與薪的關係。對此經部指出，火與薪非一則異，非異則一，因此非一非異之說根本不能成立。關於如何認識補特伽羅問題，犢子部主張無論據六識中的任何一識皆可知有補特伽羅。世親則指出，六識皆以不同之法為其對境，怎能知有補特伽羅呢？所以「大毘婆娑論」卷五十六引用譬喻師說：「能繫結是實，所繫事是假，補特伽羅亦假」。世親痛破犢子部勝義補特伽羅的論點，就是根據經部學說。

其次，原子論是印度哲學中的一個重要組成部份，在佛教各派中也頗流行，其中以說一切有部和經量部最為突出。法稱在「量評釋論·現量品」中對經部的原子論有較詳細的論述。他認為孤立、分散的原子不能成為認識的對象，只有原子在無間隙的結合、積聚時，才能成為認識的對象。「量評釋論注釋」對此還提到過一種反對的意見說：個體原子是超感覺的，因此把超感覺的原子積聚起來自然也不能產生知覺，從而積聚的原子也不能成為認識的對象。經部針對這一反駁，指出：個體原子是超感覺的，諸如對象、感官、光、精神集中等分開來說雖皆不能產生認識，但當它們無間隙結合、積聚在一起活動時就會產生認識。個體原子固然不能使人產生知覺，可是當原子積聚在一起時，就會產生一種個體原子所沒有的新增添的優點。具有這種優點的原子的積聚就會產生兩種作用：一是在認識中投入自身的形象；二是成為產生認識的原因。具有這兩種作用，就能成為認識對象。顯

然，經部的這一主張必然導致承認正確的認識，即意味着感覺與事實的一致，也就是承認物質世界的獨立存在。雖然原子論並非經部學說體系的基礎，但它畢竟是構成其理論基礎的一個組成部份。

再次，依據「順理正論」引用的資料，可明了經部學說要點之一是隨界論。勝受認為一切法生起之後會有熏習，留下了功能，這就是界。界有種子、種姓、種族等含義。他在解釋如何分別能熏所熏的問題時說：色法和心法可以互依互熏而各留習氣以成界，衆生相續存在之時，界必隨逐，所以稱為隨界。它和色法、心法的當體，不能決定是一是異（因此也說六處為界。後來大乘瑜伽行派亦有類似的說法，以種姓為六處殊勝、六處所生等）。但隨界在相續存在的中間，逐漸變化，輾轉殊勝，成為後來再生法體那樣的因性。這一因果理論大大改變了舊說的面目。它的特點是：

- 一、因法剎那滅，法滅不必待因；
- 二、過去法作因，以前後法為因果；
- 三、因法自性各別，法各有界，數量無邊；
- 四、因法無體，過去法滅故。

這與有部主張六因以同時因果的俱有因作基礎的觀點根本相違，而在四緣中關於所緣緣的解釋也有很大的出入。勝受將所緣緣攝攝在因法中，因法又只限於過去，於是前五識和第六識，心和心所，都看成同樣的覺了現量，所緣緣的意義便歸於一律。也就是說，各種心法的緣境，在第一剎那根境為先，到第二剎那識了方起。當根境先行時，假說為見，實際第二剎那才是了別。

所以不問是前五識或第六識，也不問是心或心所，所緣境都在過去，後念覺了方成現量。有部在前階段的特點是善於說因（如「發智論」料簡因性建立六因四緣的理論），後階段的特點是善於釋境（如「順理正論」將成立一切法有的根據放在六識現量所緣是實之上），都被經部推翻了，難怪有部對經部深惡痛絕，破斥不遺餘力。但經部學說影响極大，如瑜伽行派的建立諸法以種子為因，固然和經部的隨界論一脈相通，而到了唯識理論發展以後，難陀主張以五識的種子作五根，陳那又稱五根就是上色法的功能，這些都由經部所緣緣以根境為先的理論推闡而出，最後法稱重顯因明，將同時意識說成第二剎那，以前念根識的對象相續為所緣，依然與經部的所緣緣理論相符合。同時，經部把自己意識的變相看作認識對象的觀點，也被陳那等所接受，並導入瑜伽行派的體系。因此，可以說經部是瑜伽行派的先驅，或唯識學說的理論來源。

三、經部是向大乘的過渡

經部立說，本來從反對有部出發，到了後期，這種情勢更為顯明。有部曾得到貴霜王朝的全力扶持，盛極一時。它建立學派的中心地帶在迦濕彌羅，保守色彩頗為濃厚。經部學說則形成於東印度阿逾陀等思想自由的地區，所以能發揚世親以理長為宗的求實精神，而終於站到有部的對立面。部派佛教後來向大乘佛教發展，由大眾部向中觀派（空宗）發展，從上座部向經量部發展，進而向瑜伽行派（有宗）發展，所以說經部是向大乘的過渡。

印順老法師在「佛法概論·序」中寫道：

「初期佛法的時代適應性，是不能充份表達釋尊的真諦的，

大乘佛法應運而興，確有它獨到的長處。……宏通佛法不應為舊有的方便所拘蔽，應使佛法在新的適應中開展。着重於舊有的抉發，希望能刺透二邊（不偏於大小，而能通於大小）。讓佛法在這人生的正道中，逐漸能取得新的方便而發揚起來！」歷史的經驗值得注意，我們要善於總結。提倡原始佛教和「阿含經」的研究，目的在會通「阿含」，弘揚大乘，實踐印老所說：「着重於舊有的抉發，希望能刺透二邊。」多學習點印度佛教和中國佛教史，興利除弊，建立適應時代的新方便，確為當務之急。經部的歷程，就是一個很好的借鑑。願讀者舉一反三，作更深入廣泛的探索！

稿 約

- 凡 本刊園地公開，歡迎四眾投稿。
- 凡 來稿一經刊錄，敬致薄酬，每千字自五十元至八十港元。
- 凡 來稿請用稿紙，以便核計。用白紙者，請註明字數。
- 凡 來稿文體不拘，悉聽作者方便。
- 凡 來稿請勿兩面書寫，勿過於潦草，以免誤植。
- 凡 來稿長短不論，視內容需要為準。若能在四五千字之間，更佳。
- 凡 來稿刊錄與否，概不退還，請特別注意，自留副本。
- 凡 來稿筆名聽便。但請附真實姓名及地址，以便匯寄稿費。
- 凡 來稿一經刊載，版權歸本刊所有，如有一稿數投等情，皆作却酬論。
- 凡 來稿本刊有刪改權，不願刪改者，請先聲明。
- 凡 來稿請逕寄本刊編輯室，切勿托人轉交。



生命不滅之辯

人的生命究竟有無他世、有無更生、有無善惡之報，童子迦葉與婆羅門弊宿，經過了九個回合的辯論，每一次都是童子迦葉勝利了，可是婆羅門弊宿却仍執邪見不改。

童子迦葉想要度化頑固的婆羅門弊宿，叫他捨棄邪見而歸於正見，可是婆羅門弊宿却說：

「我終究不能捨棄我之所見，爲什麼呢？因爲我所認爲人生無他世、無更生、無善惡報之理，已向許多人施教過，使大家都得到了益處，四方的國王都聞知我的名字，也都知道我是一位斷滅學者。我怎麼可能捨棄我之所見呢？」

童子迦葉一心要度化他，再對他說：

「這可以用一個譬喻來解決你的難題，久遠以前有一國土，其國土邊疆人民荒廢敗壞，那時有一商人領一千乘商車經過其地，那裏水量、穀米、薪火、草料都不足以供給一千人車之用，那商主心想：

「現在因爲同伴太多，水、穀、薪、草等供應不足，不如

慈悲勸化

分成二夥，一夥走在前面發引，一夥在後出發。」

主意既定，同伴乃分二夥，前夥的引導師，看見一個身體粗大的人，眼赤而面黑，他身上塗滿了泥土，看他從遠而來，引導師問那人：

「你從那裏來？」

那人答說：

「從前村來！」

又問道：

「你所來的地方，有豐富的水、穀、薪、草嗎？」

那人說：

「我所來的地方，水、穀、薪、草豐盛，沒有匱乏之虞。我在中途曾遇到天下暴雨，所以那裏多水，薪草也豐富。

你們車上如有穀草的話，盡可以拋棄，那邊既然如此豐富大衆，你們又何必負這麼重的東西而行呢？」

智
銘

那引導師商主聽了那人的話，就對衆商人說：

「前面有豐富的水、穀、薪、草，大家可以將所負的穀草拋棄，減輕車輛的載重，可以加速前進。」

大家聽從商主的話，都將車上穀草拋棄了，輕車前進，可是走了一天，仍不見水草，走了二日、三日乃至七日，仍不見水草，那些商人被困在曠野中，爲鬼所吃掉了。

後一夥的車隊，從後出發，第二隊的引導師商主，也看到了那粗大滿身塗泥的人，也問他說：

「前面可有水草？」

那人也說前面有豐富的水草，勸商隊拋棄車上的穀草，但第二隊商主不聽，勸告衆商人不可拋棄穀草，要等到真有新的穀草，再拋棄不遲，爲什麼呢？因爲新舊相接，才可以度過這曠野，所以第二車隊負重而行。走了七天不見水草，但見前一車隊的商人爲鬼所食的骸骨，狼藉滿地。

婆羅門弊宿呀！那個身體粗大赤眼黑面的人，正是羅刹鬼，你就好比那第一隊的引導師商主，凡是聽了你的教言的人，長夜苦惱，遭遇悲慘，也如第一車隊的衆商人一樣。將都要自取滅亡。凡是沙門婆羅門等，能精進有智者，就如同後一車隊的引導師商主，凡聽從他之所教者，才能長夜安樂，得以免除一切災難。

婆羅門弊宿！你應捨棄你的惡見，不要再長夜自尋苦惱。」童子迦葉如此苦口地勸諫婆羅門弊宿，弊宿却說：

「我不能捨我所見，沒有人要強來勸諫者，只是使我忿怒而已，我終是不捨所見的。」

童子迦葉說：

「雖然你拒絕我的勸諫，但我仍要舉一個譬喻：過去久遠，有一個國土，那國土邊疆人民荒廢敗壞，但那時有一個人喜歡養豬，他去到別的村落時，見路上有晒乾了的糞便，內心想：

「這裏有很多的糞便，而我養的豬隻却非常飢餓。現在當用一些草來包裹糞便，頂在頭上帶回去餵豬。」

他這麼一想，就取草裹糞而頂在頭上，到了中途，天下起大雨，糞便被雨水打濕而流了下來，自頭流至足下，大家見了他，都說他是狂人，糞便是很臭的東西，即使天晴，也不能頂戴在頭上，何況在大雨時戴糞而行呢？

那人聽大家在批評他太傻的時候，他却大怒起來，向那衆人罵道：

「你們自己才愚癡，不知道我家的豬隻正在飢餓著，你們若是知道的話，就不會說我愚癡了。」

婆羅門弊宿！我勸你捨棄惡見，不要爲惡見迷惑而長夜受苦，就如同那在雨中戴糞而行的癡子一樣，他不但聽衆人的勸諫，反而回罵衆人是癡人，這真是愚癡至極了。」

婆羅門弊宿聽了這個譬喻以後，對童子迦葉說：

「你若說行善就可以生天，勝於生在人間者，你們這些比丘，就當以刀自刎或飲毒而死，或者將雙手雙足及頭部縛住，自投高崖而死，而今却貪生不能自殺者，就知道死不如生的好。」

童子迦葉聽婆羅門弊宿叫他們自殺，以求生天享樂，仍舊慈悲地對弊宿說：

「我現在更要引用一個譬喻給你聽：過去，這斯波醯村有一位梵志，是一位耆舊長宿的長者，年一百二十歲，他有二個妻子，一個妻子先生有一子，一個妻子才剛妊娠，那位梵志長者不久命終，那位大母及子對小母說：

「所有的財寶都屬我們母子二人的，你沒有一分毫。」

那時，小母對大母之子說：

「你們要稍等一下，必須讓我生產，若生男者，應有權分財產，若生女者，將來你娶妻時，就可以分得我這邊所有的財產了。」

可是大母之子仍再三地索取小母所有的一切財產，小母的答覆仍是上面的那幾句話。可是大母之子相逼不已，小母被逼得沒有辦法了，爲了急於要知道自己肚子所妊娠的究竟是男是女，就拿了一把利刀自己剖開腹部，因而母子雙亡。

婆羅門弊宿！你正是那小母一樣，既自殺身，又再殺人。

沙門在世間，精勤修道，饒益衆生，天、人獲安，我現在是最後一次爲你引用一個譬喻，使你知道自己執着惡見的禍殃：

過去，這斯波醯村，有二位玩特技的人，兩個人都有吞食丸球的特技，在比賽的結果，其中一人得勝，那特技不如的人，對勝利的人說：

「今天暫停比賽，明日再來，再比試看看。」

那位輸了的人回到家中，就將他的丸球上塗了一些毒藥，放在太陽下曬乾。到了第二天，他拿了那些有毒藥的丸球到了勝利的那人住處，對勝者說：

「我們今天再比賽一次。」

二人就開始比賽，那輸了的人就將毒丸交給勝者，勝者就將毒丸吞了下去，那輸了的人，一個毒丸接一個毒丸地交給勝者吞食，吞下去的毒丸開始發作，勝者舉身顫動不已，那原來的輸者就以偈罵着說：

「我以毒塗丸 而汝吞不覺

小技汝爲吞 久後自當知」

婆羅門弊宿呀！你現在應立刻捨棄你的惡見，不要再執迷了。何必自增苦毒呢？你的執迷就如同那吞毒丸的人一樣，吞第一個毒丸時，就應察覺才是，可是他一心執着求勝，竟吞下那麼多毒丸，結果只有自討苦吃了。」

婆羅門弊宿對童子迦葉說：

「尊者，當你第一次引用日月有無他世的問題相問時，我已經了解人生有他世、有更生、有善惡之報的真理了。之所以用那麼多次的理由來堅執人生無他世、無更生、無善惡之報者，目的是要看看你尊者的辯才智慧，然後才生牢固的眞信，我現在眞心信受人生有他世、有更生、有善惡之報的眞理，而發心歸依尊者迦葉。」

童子迦葉聽了說：

「你不要歸依我，要像我一樣去歸依那無上尊者。那位才是你當歸依的對象。」

婆羅門弊宿說：

「我不知所要歸依的無上尊者，現在何處？」

童子迦葉說：

「我師世尊，滅度不久。」

婆羅門弊宿說：

「世尊若還在世的話，不避路途的遠近，當前往親見歸依禮拜，現聽你說如來已經滅度，現在只好歸依滅度如來及法、僧了。迦葉！我於正法中爲優婆塞，自今以後，盡形壽：不殺、不盜、不淫、不欺、不飲酒。我現在要作大施主。」

童子迦葉說：

「若你宰殺衆生，搗打僮僕，而行布施，這不是淨福。例如那貧瘠的薄地，多生荊棘，在那地中種植五穀，必無收穫。你若宰殺衆生，鞭打僮僕而爲大會施衆，則被施者必是邪見衆，此非淨福；你若行大施而不害衆生，不以杖楚加於僮僕之身，歡喜設布施大會，布施清淨大衆，才能獲取大福，猶如那良田，隨時種植，必獲豐收的果實一樣。」

婆羅門弊宿受了童子迦葉的度化以後，說：

「迦葉尊者！自今以後，我當常淨施衆僧，不令斷絕。」

當時，有一年少的梵志，名叫「摩頭」，在弊宿的身後站着，弊宿就對那年梵志說：

「我想要作一次一切大施，請你來爲我經營處理。」

那少年梵志聽弊宿說了以後，就代理他經營處理一切大施的事宜以後說：

「願使弊宿今世、後世不獲福報。」

那時候，弊宿聽了這話，就對梵志說：

「你真的有說過這話嗎？」

梵志答說：

「實在有說過的，我所以說那話者，是因爲這次所設的齋食太粗澀惡劣，以這樣的食物供僧，有些不恭敬。若以這食物供國王你，你的手去碰一下都不會，何況是拿來吃呢？現在所食的人尚不覺足以喜樂，那末施者的後世怎麼能得清淨果報呢？又王施僧衆之衣，都是一些粗麻布，若以那些麻布衣給你國王，你看都不會看一眼，更何況是穿著呢？現在受施的人尚不覺足以喜樂，後世怎麼能得清淨果報呢？」

那婆羅門弊宿聽了，又告訴梵志說：

「自今以後，你以我所食、我所衣，用來供養僧衆。」

梵志承旨以後，就以王所食、以王所衣，用來供養僧衆，婆羅門因爲設施了如此的淨施，身壞命終以後，受生在一下劣天界受妙樂；那少年梵志因爲淨心承辦布施工作，身壞命終，受生忉利天界受勝妙樂。

一個頑固的婆羅門弊宿，至此才被童子迦葉度化，從此改邪歸正，受持五戒，並行清淨布施，成就了福報，才能在身壞命終之後，受生天界享樂。若不遇童子迦葉的辯論和度化，必一直堅執邪見，這不但自誤一生，更爲害衆生，所以邪見不可執着。

生命有他世、有更生、有善惡因果之報，這三件事之中的善惡因果報應，我們由世間人中，可以處處求證，只是人死後有無他世、有無更生的事，佛法認爲是必然的真理，但卻還沒有辦法依現代科學求證。但目前的科學不能求證的世間事物，仍不知有多少，將來的科學進步到某一境界，或可以證明人生有他世、有更生，到那時生命輪迴成了事實，則世間倫理將作重大的轉變，唯佛教是賴了。

（完）

中國佛教向日本的傳播

兼論中國佛教文化圈

佛教傳入中國後，經歷了一個長時期的中國化過程，到了隋唐時期正式形成了中國佛教。與此同時，中國佛教繼續向東擴散。東北一路影響朝鮮和日本；東南一路影響越南，形成了以大乘佛教為特色的中國佛教文化圈。時下一般論者皆稱中國文化所及地區為「儒家文化圈」，其實這種說法頗可商榷。因為所謂儒家文化圈內各國所受中國文化影響最深刻、最廣泛的並不是儒學，而是佛教。因此，可以說中國文化圈的文化內涵應以佛教為主。對此，我們可以在中日文化關係史上找到充分例證。人們常說，古代日本文化是中國文化的支流，日本文化之所以能形成發展為今日之規模全受惠於中國文化。而中國文化對日本影響最大者則為佛教。只要正確了對兩國文化關係的底蘊，了解佛教輸入日本後是如何發展，又是如何影響日本文化的，就不難得出這樣的結論：一部中日文化關係史幾乎就是中國佛教向日本的傳播史。

(一)

從歷史上看，中日兩國大規模文化交流的主要途徑是佛教徒之間的相互來往；主要形式是佛教的傳教和求法運動；主要內容

是包括思想、制度、文物和風俗在內的佛教文化形態。秦漢時期雖然已有漢人移民日本而帶去中國文化。但這只是一種無意識、無系統的文化輸入，並未對日本文化產生重大影響。六朝時中國文化經朝鮮半島東漸，儒學和佛教都傳到日本。應神天皇十五年（二八四），百濟（朝鮮古國）阿直岐來到日本，被聘為皇子菟道稚郎子的老師，他又推薦漢人後裔王二携《論法》一卷和《千字文》一卷至日。這是儒學傳入日本之始。繼體天皇十六年（五二二），南梁人司馬達等由朝鮮至日，在大和阪田原結草堂，安置佛像，日本人稱之為韓國神，這是佛教傳入日本之始。雖然佛教傳入日本晚於儒學約二五六年左右，但儒家文化最初並未在日本社會造成影響。相反，佛教傳入日本後，經蘇我氏迎佛派與物部氏、中臣氏拒佛派衝突之結果，蘇我氏迎佛派獲勝，不久就風靡日本列島了。欽明天皇在向院建立了日本第一座佛寺。不久因社會上疫癘流行，人民死亡很多，大臣物部尾與等陳奏天皇，歸罪於佛教，把佛像投入難波河中，並燒毀了廟宇。可是災難仍未平息，國人恐懼起來，又紛紛將佛像撈起，重修佛寺，佛教的聲勢重新恢復。敏達天皇時，蘇我稻目之子馬子繼其父極力維護佛教。崇峻

魏承思

天皇繼位，馬子獨攬大權，拒佛派勢力被徹底消滅，佛教大盛。及至推古天皇即位（五九二），立聖德太子為攝政王，佛教更趨隆盛。推古二年天皇下詔興隆三寶。後來又把篤信三寶正式列入「十七條憲法」。聖德太子設立法學院，組織佛學研究，還親自作《勝鬘經》、《維摩經》、《法華經》注疏。在日本各地大興土木，修建佛寺。法隆寺、法興寺、四天王寺、廣隆寺等著名大寺都是在這一期竣工的。到推古天皇末年，已建寺院四十六座，僧尼數達一千三百多人，並設僧正、僧都、法頭等檢校僧尼。佛教繪畫、雕塑、建築等藝術也已相當發達。在此之前，日本佛教文化均由朝鮮間接傳入，當時已不能適應日本佛教發展的需要，於是推古十五年（六零七）聖德太子派遣小野妹子等前往隋朝，直接到中國尋求佛法，拉開了中日兩國大規模文化交流的序幕。

聖德太子派遣小野妹子等出使隋朝的目的十分明確。據《隋書·東夷傳》記載：「使者曰：聞海西菩薩天子重興佛法，故遣朝拜。」顯然是為了尋求佛法。推古十六年（六零八）再次派遣隋使，這次大僧旻、清安、惠隱、廣齊等學問僧四人和留學生四人同往。他們八人都是在日本的漢人後裔或移民。這是日本歷史上向海外派遣留學生的嚆矢。隨後又有學問僧靈雲、惠雲等入隋求學佛法。他們在中國留學時間都很長，一般多從隋末到唐初，經二三十年後方才歸國。從此日本派遣僧俗學人來中國留學者絡繹不絕。據日本史書記載，入唐求法僧知名者共有一百一十二人。其中有些是學問僧。有些則是已在國內學有專長，帶着疑難問題入唐請教深造的請益僧。五代時來華知名日本僧人計有七人，北宋計有二十人，南宋一零九人，元代二二人，明代一一零餘人，（據木空泰彥《日中文化交流史》統計）當然因史書失載而湮沒無聞者更是不計其數。這些日本來華求法僧在歷代日本來華的文化使者中佔了絕大多數。他們從中國吸取佛教文化，順便也把儒學、道教和一切中國傳統文化之精華帶回日本。在大批日本僧來

華的同時，又有許多中國高僧東渡，他們不獨傳播佛教，也弘揚了中國各方面的文化成就。其中尤以道睿、鑒真、道隆、祖元、一山一寧、隱元影響最大。他們都對日本文化的發展作出了偉大的貢獻。

（二）

隨着來隋唐留學求法的僧侶次第返日，以及中國高僧赴日弘法，奈良時代在日本逐漸形成了三論、法相、華嚴、律、成實、俱舍等六大宗派。日本歷史上稱為「南都六宗」它們無不淵源於中國佛教。首先，三論宗是由吉藏的弟子高麗僧慧灌最早傳到日本。六二五年慧灌在飛鳥元興寺弘講三論，開始建立三論宗。這是日本有佛教宗派的開端。隨後慧灌的大弟子福亮又入唐，謁吉藏大師，重研三論。返日後在元興寺宏化，盛弘空宗。福亮的兒子出家，法名智藏，後來也入唐游學，歸住法隆寺，弘傳三論。智藏門下英才濟濟，其中道慈於七零二年入唐，在唐十八年，廣學多聞，尤其精通三論學。歸國後弘揚三論，兼傳真言律學。日本史家稱：「三論一宗從唐土傳入有三代傳：一慧灌僧正傳，二智藏僧正傳，三道慈律師傳」（《三國佛教傳通緣起》）。慧灌在日本同時傳習的還有成實宗。但它後來沒有獨立弘傳，只是附在三論宗內。其次法相宗（唯識宗）是由日本僧道昭最早傳入日本。俱舍宗是法相宗的附宗，也是同時傳入日本的。道昭於六五三年隨遣唐使赴唐，受教於玄奘大師。研習唯識學，兼及《俱舍》。在唐七年，六六一年資經論歸國住元興寺開創日本法相宗。玄昉於七一六年入唐，從智周學習法相宗義。七三五年資同所得佛像和漢文經論五千餘卷歸國。時在唐開元藏編定不久。一般認為可能就是開元大藏經的全部。玄昉歸國後，在奈良興福寺弘傳法相，稱為北寺傳。再次，在華嚴宗方面，最早來日本弘法的是唐東都大福先寺僧璿。他應日本學問僧榮睿、普照之請於七三六年攜帶

《華嚴》章疏渡日，弘傳此宗，兼傳戒律。後來賢首的弟子新羅僧審祥到日本，在金鐘寺道場開講《華嚴經》，為日本華嚴宗初祖。

日本律宗則是由唐代高僧鑒真大師創立的。鑒真（六八八—七六三）俗姓淳于，揚州江陽人。十四歲出家，是南山律宗的嫡派傳人當時日本佛教的授戒傳律沒有統一的正規的制度，諸寺院各行其事，僧人剃度也大都採用「自誓」的方式。故日本僧榮睿、普照等於七三三年相偕入唐，求學戒律。他們聽說鑒真為當代律學大師，遂於七四二年至揚州懇請他東渡弘化，當蒙允准。其時他已經五十五歲，他的大弟子祥彥曾以「彼國太遠，生命難存，滄海淼漫，百無一至」苦諫阻其行。但鑒真毅然決然地說：「是為法事也，何惜生命，諸人不去，我即去耳！」次年鑒真和他的徒眾齊同經論法物啟舟東行。前後五次皆因人為阻力和風浪遇險而失敗。大弟子祥彥和日本僧睿皆死在途中，他自己也雙目失明。但一次次的失敗，他又一次次東渡。在橫逆頻加的情況下，仍然堅持初衷，夙志不變。經過十二年不屈不撓的奮鬥，終於第六次即七五三年抵達日本。受到朝野僧俗的盛大歡迎。次年在奈良東大寺築戒壇，天皇、皇后、皇太后、公卿等四百四十餘人皆從受菩薩戒。日僧靈裕、賢戒、志忠等八十餘人皆拾舊戒，重新請鑒真授有三師七證的具足戒。是為日本登壇受戒的開始。七五九年又於奈良建唐招提寺，並設戒壇，前後受度者四萬餘人。依法授戒還只是律儀上的示範，鑒真認為更主要的是傳佈律學。他和同行弟子以東大寺、唐招提寺為基地，向日本各地前來的僧人傳授律學。從此以來，日本律儀漸漸嚴整，師資相傳，遍於環宇。日本律宗由此肇基，鑒真以後再沒有回到祖國，而於七六三年逝世於奈良唐招提寺，葬身在異國土地。他不但為中國佛教在日本的傳播奠定了基礎。而且在建築、繪畫、雕塑、醫藥等各方面都把唐代燦爛的文化帶到日本。他對日本文化進步立下的豐功偉績永遠為後人所緬懷。

由於唐地佛教的盛行東傳，日本養老四年（七二零）十二月，曾敕令佛教轉經唱禮須依漢沙門道榮和日本入唐返國的學問僧勝曉等的音調轉唱，並停止餘音，免污法門（《讀日本紀》卷三）。又當時日僧多學漢語。唐道叡、鑒真等渡日，都以漢語從事講授。此外如佛教儀禮，經像、文物、建築式樣、工藝等也大量由唐輸入日本。

公元七九四年，日本國都由奈良北遷至仿唐京長安而建築的平安新城，開始了平安時代。日本求法僧仍然絡繹不絕地入唐求法，於是更有天台、真言（密宗）的開創。平安時代來華的日本求法僧以「入唐八家」最為著名。他們是學習天台宗義的最澄、圓仁和圓珍，學習真言宗（密宗）的空海，常曉、圓行、惠運和宗睿。最澄，滋賀人，幼年出家，因接觸鑒真從中國帶來的天台宗經釋而立志弘揚天台宗義。曾在比叡山舉行法華經義宣講，並親臨高雄山寺法華會擔任證義，因其對佛法的高深造詣而引起轟動。八〇四年經天皇允准入唐為還學僧。所謂「還學僧」是指隨遣唐使入唐並隨其回歸的求法僧。最澄到天台山從道邃、行滿、順曉等學習天台教義以及密教。次年携同所得經論疏記二百三十部四六〇卷歸國。在此睿山開創日本天台宗，兼傳密教和大乘戒法。著有《唐決集》、《守護國界章》等書二八〇餘部。死後被尊為傳教大師。圓仁及其弟子惟正、惟曉，侍役雄萬等一行四人在八三八年入唐，在中國揚州、五台山、長安等地遊歷九年零五個月，學習密教。歸國時携回佛典五八四部八〇二卷以及密宗曼陀羅，高僧像等五十九種。並將求法巡禮的見聞寫成《入唐求法巡禮行記》四卷，真實地記錄了唐代佛教和社會狀況以及當時的中日佛教關係。圓珍於八五三年隨唐人商船入唐，遊歷了福州、溫州、台州、越州等地。又在長安龍興寺和大興善寺學密教，受灌頂位。訪天台國清寺後携所得經典四四一部及各種佛像法器於八五八年歸國。空海是中日文化關係史上最傑出的代表人物，史稱「弘法

大師」。空海、贊岐國多度郡屏風浦人，自幼兼習儒佛經典，曾著《三教指歸》。二二歲出家，修習三論宗義。八〇四年與最澄同行，隨遣唐使入唐。於當年九月到福州，旋入長安住西明寺。次年從青龍寺惠果阿闍梨修習金剛界，胎藏界密法，受灌頂位和「遍照金剛」稱號。惠果又令畫工、經主、鑄工圖繪所有秘密曼陀羅，並書寫《金剛頂》等最上乘密經，新造各種法器相贈。空海於八〇六年八月，携同所得經典二一六部和諸圖具等返國，於高野山創建根本道場。樹立日本真言一宗規模。著有《祕密曼陀羅教付法傳》、《辨顯密二教論》等書一五〇餘部，常曉與圓行於八三八年同乘遣唐使船抵揚州。常曉入栖霞寺，從文琛阿闍梨受金剛灌頂和太元密法。次年携所得經籍乘使船歸國，弘傳密教。圓行到長安受教於青龍寺義真，仍於次年和常曉同船回國。慧運於八三八年乘唐人商船抵溫州，旋赴長安，禮義真，入灌頂壇受諸密印。八四七年歸國，携回密教經軌一七〇卷，興建安祥寺，形成日本真言宗安祥寺一派。宗睿於八六二年乘商船入唐，初謁玄慶於汴州，受金剛部法，後入長安青龍寺學胎藏法。通曉密宗、法相、天台宗義，留學五年後携所得經書一三四部及諸文物歸國。這「入唐八家」都從中國求得大量經書文物，各編寫一部《請來目錄》，對日本佛教發起了很大的推動作用。天台、真言二宗是這一時期日本最佔優勢的兩個宗派，即日本歷史上所謂「平安二宗」。

五代北宋間，日僧來華參學並朝禮名山佛跡的有甯然、寂照、成尋等人，其中最先入宋而且最有名的是甯然。他和徒衆六人於九八三年乘宋人陳仁爽的商船到台州。次年入京見宋太宗，進獻方物，賜法濟大師稱號。又巡禮五台及洛陽龍門等勝跡，並蒙敕贈新印的摺本藏經五千餘卷，與他同來的沙門成纂，曾在洛陽太平興國寺學習悉曇梵文。甯然的弟子嘉因並受五部秘密灌頂。九八五年他們一行仍由台州乘宋人鄭仁德的商船返日。甯然

曾將在宋見聞經歷寫成《入宋日記》四卷（今佚）。日本僧在兩宋時曾多次求得宋版大藏經如蜀藏、福州藏等回國，並時常在奈良、京都、鎌倉各大寺舉行一切經供養法會，典儀很盛。對日本佛教文化發展具有重要意義。

日本鎌倉幕府時代正當中國南宋時期。中國本土盛行禪宗和淨土宗。日本受此影響，禪宗、淨土宗和日蓮宗也勃然興起。遠在奈良時代，禪宗已由道昭、道睿、最澄等傳入日本。但禪宗正式弘傳，則開始於入宋參學歸國而首創臨濟宗的榮西。榮西、岡山吉備津人，十四歲出家，曾從叡山有辨學天台宗，又從基好學密教。再回到諡山閉門精讀藏經。後在築前的博多遇宋朝通事李德昭，得聞宋地禪宗盛行，便急切地欲往南宋求法。一一六八年，他搭商船入宋，到天台山巡禮。同年九月，帶天台宗章疏三十餘部回國。一一八七年再次入宋，在天台拜謁虛庵懷敞，受傳臨濟心印。後又隨侍虛庵遷往天童山，蒙傳與法衣印信。歸國後大興臨濟禪法，參禪之徒從四方雲集而來。一二〇二年在建仁寺開山，並著《興禪護國論》等七部九卷，成立日本臨濟宗。榮西死後，禪宗逐漸得勢，往來中日弘佈其教者很多。當時中國臨濟宗的看活禪盛行，而曹洞宗的默照禪僅剩一線命脈而已。因此，在日本傳播的也主要是臨濟禪法。後來榮西再傳弟子道元於一二二三年入宋，歷訪天童、經山、天台等地，參謁無際了派，浙翁如琰等，終於得到天童長翁如淨的啟發而豁然開悟，並蒙印可，受傳秘蘊和衣具頂相，於一二二七年歸國。在永平寺開堂講法，並著有《正法眼藏》、《大清規》、《普勸坐禪儀》等九部一一八卷，開創了日本的曹洞一宗。其時因船舶交通較前更為便利。日本僧入宋參學的非常頻繁，他們幾乎都受到禪宗的影響。同時，中國禪僧也紛紛東渡日本弘傳禪學。特別是宋末，因反抗元朝統治者到日本避難的禪僧更是紛至沓來。南宋到日本傳法的禪僧影響最大的是蘭溪道隆。道隆、西蜀人、陽山無明慧悟的法嗣。一二四六

年應日本入宋僧明觀智鏡等勸請，携弟子乘船渡日游化，依宋地清規宣揚禪風，受到執政北條時賴以下僧俗的歸依，創立建長寺。有《語錄》三卷傳世。於一二七八年在日本逝世，諡號「大覺禪師」。道隆有門徒二十四人，其中再渡海入宋參學的有十一人之多。道隆之後，東渡的中國禪僧還有兀庵普寧，大休正念，西澗士曇和無學祖元。祖元是無准師範門下的高僧，一二七八年應鎌倉幕府的邀請到日本，繼道隆主持建長寺。在那裏大揚禪風，受到日本朝野僧俗一致歡迎，並為圓覺寺開山初祖。連嵯峨天皇的皇子也成為他的大弟子。道元於一二八六年逝世被諡為「佛光國師」。由於中日禪僧來往密切，因此這一時期禪風大振，幾乎壓倒其他所有宗派。歷史上傳到日本的禪宗有二十四派之稱，當時傳入的禪宗流派就佔了十之七八。鎌倉時代淨土宗也在日本廣泛傳播。先是天台宗高僧良忍以《華嚴》、《法華》經融通無礙的教義融通念佛，開創了融通念佛宗。隨後又有法然，以淨土宗「三經一論」為根本依據，以善異為宗祖，確立純粹念佛，他力往生的教義，大唱稱名念佛法門，在日本正式創立淨土宗。受到貴族、武士和下層民衆的皈依。法然門下又有親鸞提出念佛以「信心」為主，使淨土法門更簡單易行，並創帶妻弘教，開淨土真宗一派。他這一宗在日本發展最盛，後分為大谷和本願寺等派。同時，又有天台宗僧日蓮奉持漢譯《法華經》，以高唱「南無妙法蓮華經」題目為主，而新創了一個日蓮宗。這些宗派使佛教在日本更形大衆化，構成鎌倉佛教的一大特色。雖然日本淨土宗的創始者法然、親鸞等均未到過中國，但都是依據中國傳入的佛教思想和經典立宗，故也是基於中國佛教的傳衍而形成的宗派。元代初年，日本因元兵往侵而曾經與中國中斷交往。一二九九年，元成宗派江浙釋教總統普陀山高僧一山一寧等往日本通好。初被日本疑為間諜，遭受逮捕，不久釋放，被迎住建長、圓覺、淨智、南禪等大禪寺。在鎌倉，京都盛揚禪風，前後近二十年。門下造就

英才甚衆，其中如龍山德見、雪村友梅、無著良緣、蒿山居中、東林友丘等都曾入元朝禮祖庭。

江戶時代，日本臨濟宗、曹洞宗已出現頹勢。一六五四年，中國黃蘗山住持，臨濟宗高僧隱元隆琦應日本長崎崇福寺僧逸然之請，率弟子數十人東渡日本。受到德川幕府皈依在宇治開創黃蘗山萬福寺，龍吟虎嘯，大振宗風。當時日本臨濟、曹洞宗人紛紛投入他的門下，在日本名聲大噪。不但創立了日本黃蘗宗，也刺激了臨濟、曹洞宗，終於使日本禪宗三派長盛不衰。隱元到日本後，明亡，滿人入主中原，他為不忘故國，寺院一切規制都依中國舊例。誦經用漢音，交談用漢語。據說，當時日本「唐音所聞，幾遍於全國」。甚至飲食起居也是中國生活方式。自隱元以後，黃蘗住持十三世皆為中國僧，曾有日本內地「小中國」之說。日本黃蘗宗至今仍有佛寺五〇一座，信徒八萬人，大多數寺院仍保存中國近代禪林風格。

(三)

隋唐以後，中國儒家文化也逐漸影響日本。但它的傳播主要是借助於佛教徒的傳教求法運動，本身則很少有佛教那樣的傳播規模。從某種意義上，可以說儒學是依附於佛教才得以傳到日本的。日本最初派出遣隋使只是為了尋求佛法，但因此而了解中國文化的各項成就，而產生廣泛輸入中國文化的願望。如《馭戒慨言》說：「及至聖德太子聽政時，所遣多為求佛法之使節，而自昔韓國之人，來者甚多，得親侍太子。太子既聞其經常讚揚大唐為可欽羨之國，並閱讀漢文精湛典籍，便思設法與之通好，萬事悉欲仿效之心與日俱增。」雖然，自第二次遣隋使起，就經常有學習中國儒學，法律、陰陽、醫學的留學生來華。但他們與學問僧相比較，不但人數少，而且很少有單獨來華的。故他們的影響遠不及佛教徒。況且，日本求法僧中間更有不少兼通內外之學的知

識分子，許多儒家學說及其經典反而是經他們介紹到日本去的。特別是後來宋代理學在日本的傳播起初幾乎全部依賴於佛教禪僧。一一九九年春，日本律學沙門俊辭乘舶入宋，歷訪天台、雪竇、徑山等兩浙名刹，與律、禪、密宗名僧廣泛交游。最後於一二一一年携同所得佛儒經典二千餘卷回國，住泉涌寺，重興日本律學。他携回的經籍中包括儒家經典二五六卷，雜書四六三卷。俊辭帶回大量儒書，是與他對宋代理學的興趣分不開的。他在宋都臨安與當時的儒家大師過從甚密。後人稱俊辭其人：「孔父老莊之教，相如楊雄之文，診脈漏刻之方，鎔鈇混淆，洞達深致。不啻通內外，兼巧操觚藝，筆神墨妙，人多珍玩。」足見他的學識淵博。另外，東福寺的開山祖圓爾辨圓也於一二四一年自宋帶回數千卷典籍，藏在普門院書庫，並親自撰《三教典籍目錄》。據日本《元亨釋書·圓爾傳》記載，「蓋爾師歸時，將來經籍數千卷，見今普門院書庫，內外之書充棟焉。」這些典籍對於日本五山儒學，詩文學的興盛起過很大作用。（注：五山指京都五山：第一山為天龍，建長寺；第二山為相國，圓覺寺；第三山為建仁，壽福寺；第四山為東都，淨智寺；第五山為萬壽，淨妙寺）不過，正式在日本傳播宋學的則是一山一寧。一山學識淵博，他在日本二十年，不但大振禪風，並積極傳播宋學。他的高足虎關師煉曾從其問程朱易說及太玄之旨，於宋學則排斥朱子而推重周濂溪。師煉成為日本的宋學先驅。當時的禪宗中心——五山也逐漸兼有儒學中心的作用。不但大量印行禪書，同時也積極出版儒書。五山禪僧裏也湧現出不少兼精宋學的學者。如義常周信涉獵經史百家。著《六華工集》持論揉合儒釋，以五常同以佛教五戒，以《孟子》、《中庸》、《孝經》為人所必讀。中岩月圓，十二歲熟讀《孝經》、《論語》。入元遊學八年，回國後主持禪寺。著有《東海一謳集》、《中正子》等，力倡佛儒相為表裏。在五山學僧中為傑出人才。當時儒家之講述，全出於佛教僧人。當時日本的參禪者

對於禪所帶來的一切都樂於接受。故宋學便在日本知識層裏廣泛傳播開來。後來這一本來附着於禪宗的文化形態，逐漸離開本體而成為獨立的存在。江戶時代初期，朱子理學已經與禪學各自劃出勢力範圍，但當時儒者仍與僧人一樣是剃光頭的。如最早用朱子訓注來祖述宋學的藤原惺窩本來是一位禪僧。因愛好儒學，而拋棄了僧衣，但仍保持了圓頂。由此也可見日本儒學與佛教的密切關係。明末清初，余姚朱舜水到日本創水戶學派，使江戶時代的儒學大盛，但影響仍在上層社會和知識分子中間。明治維新以後，歐美的西方文化風靡日本，儒學幾成絕響。但佛教却仍然影響着日本現代文化。這也從另一角度證明了佛教對日本文化影響遠勝於儒學。

（四）

中國佛教對日本文化的影響既深刻又廣泛；不但直接涉及建築、雕塑、繪畫、書法、文學、文字、印刷和風俗等方面，也間接影響到政治。從推古朝的制度設施，直到「大化改新」，無一不是佛教影響的結果。推古朝的官制、禮制、法律等皆由入唐求法僧移植隋唐制度而來。「大化改新」的中心人物中大兄皇子和中臣鎌足二人曾受教於南淵清安，而入唐學問僧僧旻則任國博士，在大化改新中成為中堅分子。在這些物質效果之外，佛教思想對日本人內心的感化也是極大的。正如日本學者村上青精所言：「我國人在過去僅提出如正直、清靜等幾條道德規範，還沒有形成超出祭祖的幽玄的思想，然而在佛教傳入以後，也得以養成頗為形而上的觀念」（見《日本佛教史綱·總論》）。特別是宋代禪宗傳入日本後激發了日本的武士道精神。因為禪宗以寡欲質素為宗旨，故能克服營私縱欲的念頭。禪宗既不重視形式，又不尚理論，只在真參實究，求得心地解脫。三衣一鉢之外，不思居處，不求衣食。奉守百丈清規，一日不作，一日不食。這種積極性，刻苦磨

煉身心的力行，正與武家教訓相吻合。而禪宗視死如歸，生死一如，「身輕法重，死身弘法」一類的思想，對於武士道的影響也很大。武士道的德目，以忠孝、武勇、慈悲，禮讓、勤儉、質素為主。即以廉潔而論，這跟質素生活有密切的關係。因為廉潔，就得質素，因能質素，就能保持廉潔操守。武人一愛錢，就得不到民衆擁戴。因之，我們縱不能說武士道的精神全來自禪宗，但至少武士道的德目，正與禪宗教義相契合。無學祖元東渡後，經常對武士說法，他說：「若能空一念，一切皆無惱；一切皆無怖，猶如著重甲，入諸魔賊中；魔賊雖衆多，不被魔賊害，掉臂魔賊中，魔賊皆降伏。」祖元這種壯烈鼓勵武士的精神，較諸寡欲質素的生活教育，更為積極，更為生動，更令武士醉心於禪宗精神，當時幕府中心人物北條時賴因皈依佛教禪宗，終於依道隆出家，讓政權於北條長時。並獲另一宋僧普寧印可。臨終時身穿袈裟，端坐禪床，述偈而逝。普寧稱其：「末後一機，超佛越祖」。這更是对鎌倉武士精神上產生了巨大的刺激作用。

在建築方面，日本佛教寺院完全仿照中國規模。如天平時遷建大安寺時，就是由道慈仿照長安西明寺設計建造的。據《日本續記》記載：「遷建大安寺於平城，賴法師勾當其事，法師尤妙工巧，構作形制皆稟其規模，所有工匠莫不嘆服焉。」大安寺是日本古代最宏偉的寺院。又如源賴朝重建奈良東大寺大佛殿，督工是兩次入宋的重源和尚。鎌倉圓覺寺的舍利殿是照搬宋代禪利式樣，由榮西傳入。佛寺建築也影響到一般宮殿民宅的建築風格。藤原時代的貴族住宅佈局，建築物與庭院之間的調和，發揮了優美典雅的日本風趣。但其左右對稱的配置顯然是受到中國傳統的影響。

在雕塑方面，日本奈良時代東大寺盧舍那佛的鑄造，則是模仿唐代白司馬坂大佛像。藤之朝鑄造東大寺大佛時則有宋朝鑄佛師陳和卿參加。天平時代日本佛教造像藝術更是達到頂峯。這顯

然是得力於鑒真東渡。《東征傳》記載：鑒真於「講授之閑，造立寺舍，供養十方衆僧；造佛菩薩像，其數無量。其中最傑出的是唐招提寺金堂的盧舍那佛坐像，這是現在日本所保存的乾漆雕像中最大、最宏偉的一尊。其面相於穩靜之中露出嚴肅的神情，體態宏偉，衣紋柔和自然，都是同時代其他佛像所不能比擬的。鑒真帶去的雕白旃檀千手像，藥師彌陀彌勒菩薩瑞像，法隆寺九面觀音像，也對日本造像藝術的風格和技術產生重要影響。

在繪畫方面，隋唐傳入的大量佛像與宗教畫，所謂卷軸畫，逐漸形成藤原時代流麗典雅的畫風。明末僧人帶來大批書畫，黃蘗山遂成為大陸書畫美術館。日本藝術得此畫啟發者不少。雪舟等楊於明成化中西遊，學潑墨山水，歸國自成一派。自室町時代至江戶時代，所有水墨畫，狩野派，文人畫派以至園山——四條派等。雖流派不同，却都與中國畫的影響有關。如平安時代發展最盛的是卷軸畫藝術，用圖畫解釋佛經的因果故事。這些卷軸，上下平分爲兩組，腰錢以上從右到左，上邊爲繪畫，下半部分爲連環講解經題的故事。這從中國石窟繪畫演變而來，成爲獨立發展的卷軸畫。又如十三世紀，特別是受中國宋元兩代傳來的影響，日本繪畫又有了嶄新的面貌。那種逸筆草草，不拘一格，以古淡爲貴的水墨畫與禪宗的關係是很深的。其時的如拙、周文、宗湛、雪舟、宗譽、雪村、秋月、宗淵、周德等即是禪師又是畫師，尤以雪舟的藝術成就最爲突出。中村不折在《中國繪畫史》中說：「中國繪畫是日本繪畫的母體，不懂中國繪畫而欲研究日本繪畫是不合理的要求。」這是較爲切實的說法。

在書法方面，書法線條筆劃的葛藤之美，是東方藝術的瑰寶，被人譽爲「無聲的音樂，立體的畫，有情的詩。」日本通過百濟始輸入漢字，又由於遣隋使的往返而直接引進了中國書法。使得追摹唐風的聖德太子於政事之餘，爲大陸書法的翰墨濃香沐薰陶醉了。其格調優美而和諧的《法華義疏》，構成了日本書法史上

第一塊里程碑。它具有強烈的六朝韵味，在節奏優美的筆畫中顯出圓潤的風格。日本書法史上豔稱的三筆，即嵯峨天皇、空海和桔逸勢。空海書法，則試圖把王羲之優雅秀逸的風格和顏真卿渾厚樸茂的精神統一起來。空海自謂在唐「頗習骨法，今於墨法雖未得之，而稍覺規矩。」觀其所書《灌頂名冊》已把王羲之和顏真卿的書法風格渾成一體。感覺豐富的筆觸和厚重的流動感，正是空海孜孜以求綜合風格。而傳世的《風信帖》，「顯示出充滿自信的意趣；美妙的書式，滲透了對新的筆法的自負。」隨着宋元間中日禪僧往來的頻繁，書家們也突破唐人矩矱，提倡個性解放，「自出新意」。於是蘇、黃、米、蔡四大家書法，相繼輸入，受到日本禪林間的歡迎。能書的名僧輩出，如榮西、道元及其弟子多擅長宋人書法，筆力挺勁，簡煉有力，在日本書法史上被稱為「禪宗樣」。江戶時代，隨同黃蘗宗的興起，在日本書法史上又出現了以隱元、木庵、即非「黃蘗三筆」為代表的流派。他們以雄渾豪放見長，自成一家，不同凡響。

在文學方面，日本最古的漢詩文集，有《懷風藻》、《凌雲集》、《文華秀麗集》、《經國集》，都成書於唐中葉，深受六朝到唐初駢儷文體的影響。到平安朝初期，漸學唐代近體詩。空海作《文鏡秘府論》六卷，抄撮唐人詩格、詩式之精華影響於日本和漢文學作風者至巨。從此聲律詞章之學，日益講究，蔚成風氣。鎌倉、室町時代，文學藝術從縉紳先生轉到五山和尚手裏。這時期漢詩文代表作家，以前是虎關、雪村、中嚴，以後是夢窗、義堂、絕海，都是僧人。日本的語言文字也與佛教徒有密切關係，隋唐以後，日本大量輸入中國詞匯，模仿中國文法，用漢字跟假名類寫，形成一種很特殊的文字。片假名採自漢字偏旁，平假名採自漢字草書，其中平假名就是由空海創制的。空海、圓仁、圓珍在中國研究悉曇（梵字），並把研究悉曇學之風帶回日本，推動了日本音韻學的發達。日本五十音的排列似亦在悉曇影響下完成

的。

由於梵漢經典的輸入、傳播，而連帶引起日本印刷術的發明。據說神護景雲四年（公元七三〇年）刊印的稱德天皇敕印《無垢淨光陀羅尼》，是日本現存最古的印刷品。一般論者都認為這種印刷術也是從唐朝輸入的。從倣然回國不久，日本的刻版事業日漸昌盛，特別在京都貴族之間經常為了供養而印刷天台經典，稱為「折供奉」。自一條天皇寬弘六年（一〇〇九年）開始印刷《法華經》一千部起，多次舉辦「折供奉」。正企院聖法藏所藏的《成唯識論》，以及有平安時代墨書和朱書的識語而能保存至今的刊本，亦復不少。已是一度中絕的日本刻版事業，重又興盛起來的契機，實與倣然帶回《大藏經》一事有直接關係。正平六年，足利直義曾令僧人解一管理《一切經》的印版事宜。正平八年（一三五三），足利基依照宿願刊印《大般若經》一部六百卷。當時五山的出版事業尤盛，印的多半是禪僧的語錄和詩文集，儒、道、諸子百家的書、歷史書以及其他雜書，似乎都是從元朝輸入。

日本的民間風俗也頗受中國佛教文化影響，如四月初八浴佛會，七月十五盂蘭盆會均在日本相沿不絕。日本民間葬禮多用火葬，除立坟外，另取骨灰置家中供膜拜。此法即留唐僧人道昭首創，相傳至今仍然流行不失。尤其是日本人的飲茶之風，自榮西從宋朝輸入茶種，著《吃茶養生記》以來。最初以禪林為中心，以後逐漸推廣起來。到了日本的南北朝時代，唐式茶會便流行起來，形成日本獨具一格的茶道。由於唐式茶會的流行，連帶使得食物烹調法、住宅設計、室內裝飾，以至庭園的建築藝術等都受到很大影響。據《吃茶往來》（玄慧法師）和《禪林小歌》（聖岡）所載，唐代茶會全是中國式的，點心湯羹多至二十餘種，一切都和中國的會餐法無異。綜上所述，顯見中國佛教對日本文化的熏陶之深，就其深度和廣度而言都是儒家文化所不能企及的。

（完）

「由儒入釋」的思想家——李卓吾

毛始平

「由儒入釋，悟徹禪機；清源毓秀，千古崔巍。」這是弘一大師在一九四〇年所作的「李卓吾象贊」。

李卓吾（一五二七——一六〇二）明朝思想家，初姓林，名載贇，後改姓李，單名贇，號卓吾，又號篤吾、宏甫、溫陵居士等，福建泉州晉江人，回族。他家幾代從事航海活動，到過日本、琉球、南洋各地及亞洲西部。李贇二十六歲（一五五二）考中舉人，三十歲開始踏上仕途，最初授共城（今河南輝縣）教諭。嘉靖三十九年（一五六〇）調任南京國子監博士，到任數月回鄉丁父憂。嘉靖四十五年（一五六六）到北京補禮部司務，潛心研究王守仁學說。五年後又調南京刑部員外郎，在這期間他從事講學活動，並與反對道學的泰州派學者交往，因而受到泰州派學說的影响。他五十一歲時（一五七七）任雲南姚安府知府，五十四歲（一五八〇）辭官到大理雞足山佛寺研究佛學。萬曆九年（一五八一）他從雲南回到湖北，在麻城龍潭湖芝佛院住了二十年，他麻城講學，從者幾千人，他過着讀書、寫作生活，著有「焚書」、「藏書」、「續焚書」、「續藏書」等，對歷史、人物以及儒家經典撰寫了大量評論，並揭露了道學家的虛偽醜惡面目。萬曆二十四年（一五九六）統治者對李贇進行迫害，第二年拆毀芝佛院。萬曆三十年（一六〇二）神宗下令逮捕李贇，酷刑拷打，七十六歲李贇雖預見有殺身大禍，但他臨危不懼，視死如歸，大義凜然自刎於獄中，充份顯示他不屈不撓，無我無畏的精神。

作為一個孔孟之徒敢於反對封建禮教，批判程朱理學，叛經

離道，冲破禁錮，渴求自我解脫，繼而削髮為僧皈依佛門，他的由儒入釋思想過程是在一定歷史條件下形成的。明朝末葉正是中國封建官僚統治機構最腐化時候，皇室、地主、官吏奢侈荒淫、貪污、暴斂、兼併無所不為，農村經濟在封建地主壓迫剝削下，又遭連年災荒，生產力幾乎破壞殆盡，是統治者與平民的矛盾達到了最尖銳時候，在士大夫中一部份知識份子，雖出身於中、小地主，但他們看到人民受到統治者殘酷壓迫，奮不顧身和廣大人民站在一起。他們看到一些理學末流只尚空談，脫離實際，極力主張實事求是，言行一致。同時他們也接受了歐洲資本主義前夕的自然科學（天文、數學）知識，豐富了他們的學術思想，改變了他們世界觀和人生觀，他們力圖從封建桎梏中掙扎出來，李贇就是其中一位最突出的代表人物。李贇起初受王守仁「心學」的影響，強調要「以己心的是非為是非」，反對「咸以孔子之是非為是非」，因此他痛惡偽學，摧毀舊的傳統觀念。李贇先世航海經商，父、祖都信奉依斯蘭教，自幼見多識廣。他還接觸到西方思想文化，曾與意大利傳教士利瑪竇（Matteo Ricci 1552—1610）三度相會。他又受到佛學的影响，當時禪悅之風頗盛，禪宗極力主張「不疑不悟，大疑大悟」，啓迪了李贇反儒家，反理學的叛逆思想，所以李贇晚年向往空門，這是必然的結果。

綜觀李贇一生，由儒入釋歷程艱險，他具有純潔童心，鋼鐵意志，披荆斬棘，勇猛精進，終於大悟大徹，歸真返璞。正如弘一大師稱贊他：「千古崔巍」，誠然真實不虛。（完）

虛雲老和尚遺相



六十張老和尚遺相

虛雲和尚

馮馮

——長篇連載 佛教小說——

(續上期)

德清和尚在龍泉寺聽說到這許多劇變消息，他也知道，中國人的大禍已經臨頭了！

他知道了太后已被端王與榮祿串同義和團脅持着了！

他感到沮喪失敗，一場苦心努力，希望化為泡影！他跪倒在佛像座下痛哭，他不是為自己的失敗而哭泣，他是為了萬民而痛哭！

刀光劍影，炮火連天，屍橫遍城，血流成河，哀號慘叫！……那景象已經迫在眉睫了！

88

義和團大眾知道首領等人已經見過了太后聖駕；獲得太后

金口親題為「忠義義士！」一經品題，聲價何只百倍？這一來，義和團更加氣焰萬丈了！公然橫行於北京，到處濫殺教民，燒教民房子，平時看不順眼的，也都拉出來指斥是教民，當眾斬頭，團眾四處搶掠殺人，北京街上變成了鬼城！

德清這天聽到龍泉寺牆外而哭喊震天，他登上寶塔隱藏窗後遙望，他看見一大羣義和團羣眾，押着幾十個男婦，在那空地上。

「這個信洋教的假洋鬼子！」他聽見義和團一個頭目在宣佈：「你們說，該不該斬掉？」

「斬掉！」羣眾高喊！

「怎麼斬法？」

「凌遲支解！」羣眾叫喊！

「好！」首領說：「照辦！」

那被押的男子大哭叫道：「老爺饒命！我不是教民呀！」

「還敢賴？」首領打了那人一連十幾耳光：「不是教妖，怎會家中有西洋時辰鐘？」

「斬！斬！」羣衆大喊：「那有功夫跟他磨姑？」

那人大叫：「冤枉哪！冤枉哪！」

拳衆不由分說，湧上去，一人一刀，把他活活凌遲割肉，那人痛得在血泊中狂喊。

德清和尚遙遙看到，悲傷得落淚：「阿彌陀佛啊！怎麼辦？怎麼辦？」

他就要撲出去攔阻，他自身的安危已經在所不顧了。他急急下樓，監院道興和尚忙拉住他。

「你救得了嗎？」法心老和尚一把揪住德清的袍子：「德清！你別去做傻事吧！你出去攔阻，是白送死，非但救不了人，還連累得亂民攻打本寺，須知道，還有好幾百人躲在我們寺內避難呢！你不顧出家人生死，也得念及這些難民！」

德清洩氣了，他長嘆一聲，落淚道：「長老！我們怎可見死不救？」

「不錯！出家人應慈悲爲懷！」長老說：「理應救助苦難，但是，也須權衡情勢呀！你這一衝出去勸阻，救不到人，反而引得亂民來殺光全寺幾百難民和百多和尚，你這樣做，算是什麼見義勇爲呢？還有，義和團至今還算是因爲也拜彌勒佛，因而還未侵犯佛寺，你若出去開罪了他們，勢必引起他們從今起到處亂攻佛門寺廟，燒殺胡爲，到那時，難民更無處可投了！」

「長老！」德清垂淚道：「德清知道錯了！」

「忍耐！」長老說：「德清！凡事要向大處着眼！」

正說着話，又聽得外面一陣婦人慘叫之聲！原來那些義和團群衆，抓住一個婦人長髮，拖到場內。

「這個臭娘們信奉洋教！」首領說：「又和毛子神父睡覺！你們家弟兄說，該怎麼殺？」

「活埋！倒栽！」羣衆大叫。

他們把女子全路剝得赤裸，婦人哭喊：「冤枉哪！饒命哪！」拳衆那管她？他們把她活活倒栽埋在掘成的土坑裏，頭向下，那婦人在幾分鐘之內就斷氣了，她的腿倒豎在地面上，露出了下體。拳民哈哈大笑，爭用木棒去戮她！

「這偷洋人的淫婦！爛婊子！」他們興奮地叫喊：「戮！戮她！入她的！」

德清和尚不敢也不忍再看了，他閉上了眼睛，合掌唸佛不停！

這是什麼世界啊？太平天國濫殺人民，清軍濫殺人民，英法聯軍屠殺人民，如今又輪到義和團濫殺人民！中國人啊！爲什麼這樣命苦？

德清的淚水流個不停，他的嘴唇顫抖，他全身都顫抖！

「下去吧！」長老說：「德清，道興，都不要再看了！我們還有很多事要做呢！有好些難民病倒了，你得去看看他們，那些傷了的，你去幫着包紮他們！」

「是的，長老！」德清拭淚：「我就來！」

龍泉寺收容了四五百難民，象和尚施粥施藥，忙個不了。

德清一面爲難民包紮傷口，一面在尋思：「這局面，不知要演變成什麼樣子？」

忽然地，山門外一陣亂喊大嚷，嚇得衆僧大驚，以爲是亂民攻進來，其實這我過慮。義和團倒不攻打佛寺，更何況這裏面住的有支持義和團的端王等親王，山門又有已加入義和團的神機營軍士把守？

「不好了！不好了！」小沙彌一路奔一路叫喊：「殺了德國公使啦！」

「什麼？」德清和尚嚇得失聲叫了起來：「誰殺了德國公使？」

「義和團殺了……」小沙彌氣急色敗：「洋兵要攻打皇城啦！」

原來這天，德國公使克林德（Von Kettner）男爵在東交民巷馬路上散步，遇到義和團在莊親王府內教神拳的一個「師兄」前來行刺他——因爲他是列強外交團團長，專來主張強硬對待中國人——。這個拳師揮刀要刺殺克林德，不想克林德原是德國陸軍出身，精於西洋擊劍與拳擊，身材高大，孔武有力，不到三個回合，克林德就活擒了刺客。那義和團拳師自恃有拳術，怎麼也想不到兩個照面就被洋人制服了。

「你是什麼人？」克林德問刺客。

那拳師也十分倔強，破口大罵：「狗入的洋鬼子！老爺失手遭擒，你要殺便殺！多問什麼？」

克林德把刺客押回使館囚禁，叫譯員審問，那譯員是中國人，知道義和團弟兄講究江湖義氣，吃軟不吃硬，就對公使說：「公使，你讓我慢慢套出他的話來就是了，硬審他，就是拷打死了他也不會招供的。」

譯員於是請刺客到房間內，好言相待，奉上酒肉茶煙，說道：「義士，我們都是中國人，有話好說，你來行刺洋人，我也十分同情，你不知道我也恨透了洋人，我若有個地方投奔依靠，我才不幹這份替洋人跑腿呢，我也想加入義和團，又怕你們說我是二毛子，給拿去斷頭。」

拳師那知譯員奸計？就信以爲真，說道：「你若真有誠意棄暗投明，你救我出去，我自會帶你去見大師兄，担保你沒事。」

「你老兄真是夠義氣。」譯員說：「既蒙慨諾，我一定營救你，只不知你帶我去見大師兄，你講話有沒有斤兩呢？別到時候大師兄不信你話也不給你面子，照樣斬我腦袋，我才冤枉呢！」

「我老實跟你說吧！」拳師道：「我不是無名之輩，我是一位二師兄，現在莊親王府任教頭，你怕什麼？我跟親王一說，他也許就會賞識你會講洋話，給你一官半職呢。」

譯員大喜下拜：「原來是一位二師兄，失敬了！只不知二師兄爲何紆尊降貴？要殺洋人，派個弟兄來就行了，何必又親來？」

「只因這公使聲聲恐嚇朝廷，他乃是衆洋人之首，我等與王爺商量，若要滅洋人，非先殺此人不可，殺了他，洋人就蛇無頭而不行了，公使身份不同，我恐小弟辦事不牢，特自親來殺他，一時失手，如今你只帶我出走，我必帶你去見王爺，包有封賞！」

「好！你且休息。」譯員說：「我晚上來救你。」

譯員把話報告克林德，公使說：「原來是莊親王指使的好！我們到大清總理衙門去交涉，我要質問，大清的親王爲什

麼派義和團來行刺我？我捉有刺客在此，此次有人證，不怕大清帝國不應服！」各國使節此時都在德使館打聽情形，就都說：「應該對大清提出最強烈抗議，但是，公使何必親身前往？這路上都有義和團，十分危險呢！」

「我怕什麼？」公使說：「義和團徒有虛名，武術神拳，都不過只是騙人的花拳繡腿！」

「不然，」象使節說：「他們人多呀！」

「人多又怎樣？」公使傲然說：「他們敢動我一根汗毛嗎？」

「他們殺了日本使館書記。」

「不錯！」公使說：「可是他們敢傷害普魯士大皇帝威廉大帝陛下的全職公使嗎？」

公使不聽象人勸阻，他也不乘汽車，竟自下令叫人抬了綠頂大轎來，鳴鑼喝道而往，他說：「我坐了大清皇帝御賜的一品大員轎子前往，自然無事。」

公使偕譯員等行列來到東單牌樓之時，碰到了端親王屬下的虎神營親兵在街上戒嚴。

「什麼人？」哨兵喝止大轎：「停轎下來！檢查！」

使館隨從說：「你們沒看見傘旗字號嗎？這是德國公使閣下往拜總理衙門談公事。」

象軍士起先只道是朝廷什麼大員，沒想到原來是洋人，而且正是捉了義和團師兄弟的那個德國公使，這一來，象軍士可是喜出望外了。都說：「好！原來是德國公使！好極了！天堂有路你不去！地獄無門你進來！」大喝道：「叫他滾出來！」

克林德只坐在轎內，不聲不响，譯員慌忙道：「公使！這些軍士都是義和團同黨呢！」

公使沉着地說：「別理他們！叫轎夫繼續起行！」

（未完）

出版人 內明雜誌社
 發行所 釋敏智
 編輯人 余金山
 又 余凌

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, Narth St., Manila, Philippines.

加拿大 加拿大佛教會誠祥法師

The Buddhist Association of Canada, 100 Southill
 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

佛元二五三五年三月一日出版
 公元一九九一年

每册定價港幣十元



▲日本鎌倉時代繪因果經斷簡



▲日本鎌倉時代末期青銅觀音菩薩