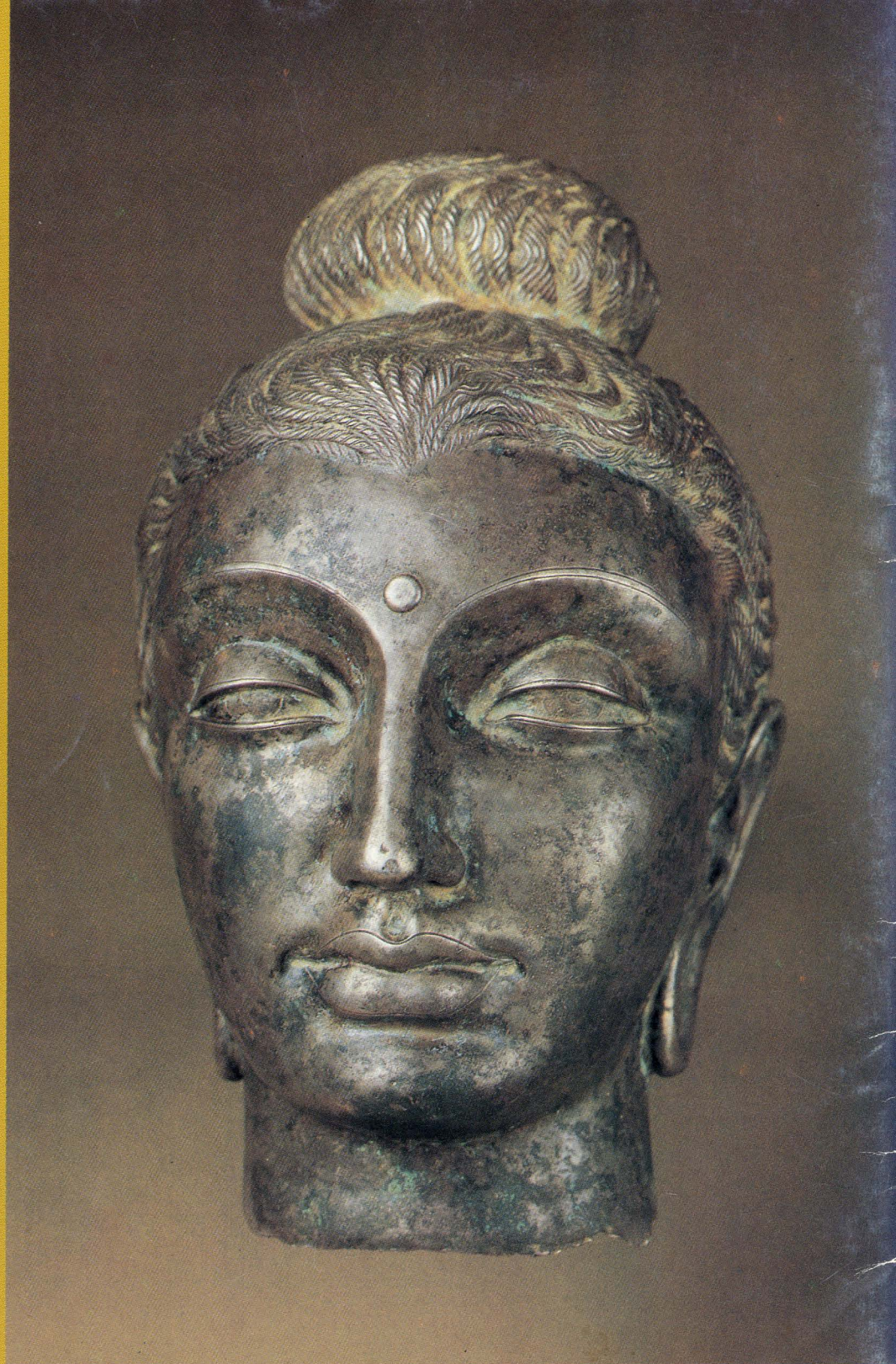


内明

集漢穀城刻石字





△印度 銅造彌勒菩薩坐像

試論傳統文化中的禪精神

沈詩醒

文化，生來就有旅行的嗜好。在沒有文字的年代裡，它跟着人類在地球上到處轉了一圈後，又偕人類的文朋步伐，漫游着來到了不同國度的民族中，在特定的時空環境裡開始了新的起點。

一、「軟體」文化

文化是流動的，它從來也不受任何框架的約束。自從有了人類，文化便伴着不同種族的生存條件發展起來。

文化的形成，不可少於血緣，地緣，人緣這三者的組合。血緣是代代相續的生命遺傳，地緣是人類賴以生存的自然環境，人緣是人與人羣分共居的社會團體。大抵人類的言語舉止，在各自所屬的羣體裡無不起着傳遞信息的作用，不同的思想行為模式常常成爲他人仿效的對象。於是，由種種發現和發明爲原料的文明，摻雜着尚未脫離人類天性中的野蠻成份，便一起悄悄地溜進

了「文化園地」。相互吸收和不繼摸索，逐漸養成了各民族的文化傳統。

文化有三性：繼承、吸收和創造。用蘇淵雷先生的話來說，「繼承是歷史的傳統，吸收是時代的潮流，創造是民族的形式。」基於此，我們的祖先不需要等到自己的善生條件成熟，再去涉及文化問題，就在他的舉手投足之際。早已把文化特徵反映出來。並趕着種種活動，把自己最初的文化種子撒了出去，人類常在創造自身文化的同時，充當了傳播文化的媒介體。因此，文化的發祥地在此，而往往可以延伸到彼處，在異族他鄉中找到植根土壤。

公元數千年前，地處埃及、居於其中的矮個兒黑膚色非洲人，是他們首先將文明的種子傳到了歐洲。以後，却又在被東征中，受到了其他文化的熏染，因而完善了埃及原始的發明創造。經過若干世紀，約當公元前兩千多年，一次民族大遷徙，導致原

居中亞的雅利安人一方進入波斯領地，一方南下印度河流域，一方則遠足西方，成為西方和歐洲國家的祖先。文化也由此長了腿腳，利處點撥着各族先民在老傳統中創造出新的花樣。請看：

「歐洲拼音字母的始創者是尼羅河上的埃及人，經過了菲尼基人的手傳到希臘，希臘人加了一番改造又傳給羅馬人，羅馬人又稍稍修改，才成為現在西歐通行的一式」。

又「學世通行的數學系統的發明者是印度人（包括負數的觀念），而把它傳進歐洲的卻是中世紀的阿拉伯人；在這以前，連那聰明的希臘人也沒有零的符號，也不用定位法記數。（「零」的發明和一種以位置為主的記數法的運用，始於古墨西哥的馬亞人。）因此，很簡單的算術，給他的演算起來就麻煩不堪。」

再有，中國很古便有手製陶器。公元前三千年以後，埃及人發明的陶輪從近東傳來，漢朝的時候，中國的製陶術上又加上另一西洋花樣——塗釉（也是源於埃及）。但是他們不是純粹的模仿者，他們創造出一樣新東西——真正的白瓷。（引文均見《文明與野蠻》一書，到了公元十六世紀，葡萄牙人又把真子的中國瓷器再傳至歐洲。

僅就以上文字的創造，「零」的發明和陶器製作而言，不難發現東拼西湊起來的文化，實為世界各國民族的一件「百衲衣」，誰也不能給自己民族的文化下了定義說是「獨家製造」的。相互交臂對雙方發生的影響，由轉借，模仿到創造以至形成習慣，乃是傳統文化中的重要因素。

文化是區別人類和其他動物的一個標誌。古今中外，縱向的貫串與橫向的聯絡，使人類在地球上生存活動的陳跡，有意無意地滙成了一部屬於自身文化的發展史。如果說，「發展」一詞包含了「進步」的意義，那麼我們按理應為人類攜同文化一起進化至今感到驕傲。

然而不幸的是：當我們回顧歷史，發現隨着人類遷徙而來的

內明

第二三三期目錄

來稿

試論傳統文化中的禪精神……………沈詩醒……3

法海拾貝

甚深難見的緣起學說……………蔡惠明……13

筆譚

優婆塞戒經研習之三

談優婆塞發菩提心因緣……………智銘……18

來稿

讀梁起超學術思想史全集

「中國佛教史研究」介紹摘要（下）……………張培之……22

再談佛教與中國民俗（下）……………田光烈……31

佛典漢譯理論芻議（下）……………李雪濤……36

不請之友……………釋法雲……41

佛教文藝

虛雲和尚（續）……………馮馮……42

畫頁

封面：巴基斯坦 犍陀羅式銀質佛頭

面裏：印度 銅造彌勒菩薩坐像

底裏：印度 濕婆舞王

封底：西藏 南天王立像

種族糾紛日益增多，為搶奪地盤而爆發的戰爭，怎樣使地圖版面東移西挪，文明古城怎樣因人類而繁榮，又因人類而淪為荒原，文明人怎樣在不斷地和野蠻行徑交量周旋中，步履艱難地維持同類文化的緩慢進程時，你就不由得感慨萬分。事實上，文明擴大了人的野心。當金錢，權力和佔有欲居上風時，野蠻人和文明人一樣暴露了自己的弱點。

誠然，科學的昌明推動了社會的發展，豐富的知識相對補充了人類的資質，面對世界，人類正待跨入一個新的世紀，可是，具有科學頭腦、人文知識的人類，却仍沒有超脫初民心理。誰敢担保，有朝一日，人類與科學，不會幹着毀滅自己和地球的同勾當？

可怕，文字的歷史，真所謂是「人類愚蠢的冷酷註腳。」

一直試圖征服自然的人們在進化的長河中，從沒有完成征服自己的工程。

正因為如此，所以我們才需要對陌生的自己照照鏡子，看看通過鏡子來了解認識的自己，能否返樸歸真，並始試行征服自身的工程。

其實關於這點，並非現代意識。早在公元前後，我們祖先中的先知先覺、聖人賢士們就已不少操心。差不多在兩了鄰邦古國的文明已達到幾乎同等高度的印度與中國，當時的思想家却從不同的角度；在思考實似的問題——宇宙和人生奧秘究竟何在？一番躬身實踐，終於使釋迦與老莊贏得對真理的徹悟。「無我」、「無為」，自然當得警世醒人的奇效。

二、印度早期文化之一斑

讓我們來查看一下：歷史寶成的條件和文化閃光層上所產生的一位智慧上的巨人——釋迦牟尼誕生之前，那個時代的文化給

我們透出的是怎樣一種氣息！

且不說印度河流域土生土長的先民，是如何聽憑大自然的安排在那裡生活的。當時這個來自希臘人的稱呼的國度——印度，代表着本土文化及其所包含雅利安種族傳播的最早文明，它沒有任何不適的跡象便在這次大陸平原的搖籃裡孕育出了一種新文化。

古老的雅利安種族，一自移居他鄉，天性中素有活潑善思、崇尚自然且富想象等等特點就溶入了印度河畔的自然環境中。氣質的變化，使他們更偏於沉郁冥索，靜觀省察。因而出現了有以追求高深莫測的宗教哲學為樂，有以苦行寡欲求得自我解脫為目的，也有以及時行樂享盡生命為欲等不同人生趣向。結果導致了盛傳獨具民族特色的最古經典《吠陀經》的「吠陀時代」。

吠陀時代大致經歷了前後兩期，歷時一千多年。在公元前十四世紀左右，吠陀進入末期，隨後，就被哲學思辨時代所取代。其時，吠陀經典之一部分，在相繼得到《森林書》、《奧義書》的闡發後，推動了自由學風的向前發展，到公元前五六百年的時候。凜承《奧義書》旨意所產生的六大哲學流派已形成所謂九十六外道。而臻於極盛時期。

由「聲論」、「吠陀論」、「因明論」、「勝論」、「數論」及「瑜伽論」六大學派分支成流的諸宗觀念各有所持，如（蘇瀾雷先生《宇宙疑謎發展史》中所述：

「地論師」，以一切衆生萬物皆依地得生，因計地為萬有之真因，供養地者當解脫。

「水論師」，計水能生萬物，應為供養。水是萬物根本。水能生有命、無命一切物，水能生物，水能壞物，水是常。名涅槃因。

「火論師」，計火能生萬物，火為真實。

「風論師」，謂風能生長萬物，能壞萬物，故為萬物之因。

「空論師」，謂萬物從空而生，空是真解脫因。又謂空是萬物因：最初有空，從空生風，從風生火，從火生暖，從暖生水，即凍結作地，從地生種種葍草，從種種葍草生五谷生命。」

「方論師」，謂「世界萬物生於上下四方之方位，萬物滅盡後歸於方，故方位為萬物之因。」又謂「最初生諸方，從諸方生世間人，從人生天地，天地滅沒，還入彼處。故方是常，名為涅槃。」

「時論師」以時為一切之因，謂「時作一切物，譬如百箭射，時不到不死；時到則一小草觸即死，一切物時生，一切物時滅。故時是常，名涅槃因。」

「一因論」，常有一元的泛神的色彩。《吠陀》中含有厭多神而求一神的思想，因有人格有專名之神仍未足以當為有本源獨立絕對位，乃求之於無人格無形相之中。《贊頌》中有曰：「世間為誰所作？其彼有未現形之一乎？」「彼一無生息而自生息，自彼外無一物。」故而有「我即梵」、「梵我同一論」出。

「數論師」，計萬有出於自性，有似一元，但於自性外別立神我與之相對。舉萬有納於二十三諦，以自性與神我二者為本元，共二十五諦。

「勝論師」，就宇宙事物解析為六句或十句，以為宇宙者不外此諸句義所結構而成，異立極微論，謂地水火風四者體是極微；意與身心別體而相屬；空方時我中無極微。

至於「聲論」中聲韻與語文之奧義，「因明論」中的邏輯推理，「瑜伽論」中的相應之說等等，真是不一而足，期間，婆羅門首依《吠陀經》而立教，處於其他一切教派的領銜地位，實為後此，釋迦牟尼創立佛學奠定了基礎。

三、中國先秦文化之顯微

無獨有偶，相當於釋迦牟尼同一時期的中國，其文化的繁榮，哲學思想的活躍，絲毫不遜於印度。

公元前700年至前221年，正當春秋戰國時代那時國運的戰亂，並沒有成為文化發展的阻碍，百家爭鳴，諸子輩出，學術思想界出現了空前絕後的局面，先後有道家、儒家、陰陽家、墨家、名家、縱橫家、法家、農家、雜家、小說家這十家，最具代表性。他們從各種角度，闡發了對天地人事，鬼神，家國等的主張和看法。茲僅以道、儒二家為例，簡而言之。

從《春秋》以元為天人之大本，《說文》訓「元」為「始」；古人因以「元」為宇宙之本體。《呂覽》載黃帝曰：「芒芒昧昧，因天之道，與元同氣。」莊周稱「伏羲得之以制氣母」；司馬彪注：「氣母者，元氣之母」。以後《管子》申述其文，曰：「道之在天者曰，在人者心；有氣則生，無氣則死，生者以氣。」又曰：「凡物之精，下生五各，上為列是。精也者。氣之精者也，氣達乃生。」《春秋題問》言其眾曰：「元無清氣以為天，渾沌無形體。」何休注曰：「元者，氣也。無形以起，有形以分，造起天地，天地之始也。」《孝經鉤命訣》更詳其化生之序曰：「天地未分之前，有太易，太初，太始、太素，太極，是為五運。形象未分，謂之太易；元氣始蒙，謂之太初；氣形之端，謂之太始；形態有質，謂之太素；質形已具，謂之太極。」上見《諸子通誼闡初篇》可見我國古代的天人哲學，首推原始宇宙氣化說。

其次，便是《尚書·洪范》記載的五行之說。所謂《洪范》者，宇宙大法之意，共有九疇，而以五行列首。五行：「一曰水，二曰火，三曰木，四曰金、五曰土。水曰潤下，火曰類上，木曰曲直，金曰從革，土爰稼穡。潤下作咸，類上作苦，曲直作酸，從革作辛，稼穡作甘。」此乃五行之體相用，以為萬有之本。復以之與人事相配，發明天人相應之關係：在天為五行，在人為五事，人天相感，便成休咎的五徵。

再則是《易》以道陰陽。所謂無極而太極，是生兩儀。兩儀生四象，四象生八卦，重之為六十四卦。八卦，以天地水火雷風山澤八者，代表化生萬有的原質；本定位通氣，相薄不相射之理，更交錯為六十四卦，以盡天地生成變化萬物之用，而以乾坤為之大經，歸其用於陰陽，八卦中，山附於地，雷屬於火，天即空氣，澤附於水，實則為用者，僅乾、坤、坎、離四卦而已。陰陽為爐，水火升降而萬物出入於其中。故曰：「大哉乾元！萬物資始，雲行雨施，品物流行……至哉坤元，萬物資生，含弘光大，品物咸亨……」其中心思想則為：

(一) 宇宙變易不居，生生無已，故《系辭》曰：「生生之謂易」，「為道也屢遷。變動不居，周流六虛，上下無常，剛柔相易，不可為典要，唯變所適。」

(二) 萬象互相對立，互相融合。故六十四卦，除八純卦外，餘五十六卦皆反復成卦。《周易》所不憚反復言者，即事物之發展，隨矛盾而進行：泰伏為否，盛極而衰；其他如「剝」、「復」、「恒」、「遁」、「蹇」、「解」、「損」、「益」、「昇」、「困」諸卦，都互相對立，互相克服，趨向較高的統一。正反相生而合於成：此仆彼興，無有已時。所以《周易》始於「乾」、「坤」二卦，終於「未濟」，表示宇宙系一未完成之進程。後經漢宋數理各派學者之發揮，用以說明人事，鑒往知來，遂更增其豐富的內容。

第四，道家思想主要有泛神論的傾向，辯證法的觀念，自然主義的歸趣。《老子》云：「有物混成，先天地生；寂兮寥兮，獨立而不改，周行而不殆，可以為天下母。吾不知其名，字之曰道，強名之曰大。」

《莊子》亦曰：「夫道，有情有信，無為無形……，未有天地，自古以固存；神鬼神帝，生天生地；在太極之先而不為高，在六極之下而不為深；先天。地而不為久，長於上古而不為老。無非說明神（或道）與世界不可分離；離於世界，更無他神；若離於

神，亦無世界的原理。

他們從辯證的立場出發看待事物，有云：「重為輕根，靜為躁君。」曲則全，枉則直，窪則盈，敝則新，少則得，多則惑。是以聖人抱一為天下式。不自見故明；不自是故彰；不自伐故有功；不自矜故長；夫唯不爭，故天下莫能。與為生物進化論之所張本。而惠施的大小，一多，內外，同異，往來等歷物之意。無非道出了一般與萬殊，總相與別相，整體與部分的關聯和時空的相對性。

至於儒家的戡天弘道之論，對歷來宇宙原始觀念的參究，皆不出《易》《老》的範疇，而思以利用厚生，並立天地，參贊天地之化育。（上述參考《宇宙疑謎發展史》）

那些哲學思想家的精辟宏論，較之希臘四大學派，印度六大論師不遑多讓，令人驚奇的是：無不有異曲同工之妙。可見人類的氣類感通，似不囿於時空界限。

四、禪與道

說到「禪」，並非佛家的專利。它源於印度吠陀時代的《吠陀經典》中部分秘傳祭儀，由後人加以闡述而成的《森林書》。

它以獨特的「觀法」，與後起之「瑜伽」即「相應」之意，最能總括初期之「禪」，由「靜慮」漸臻人神冥契境界，因而在當時受到人們的普遍重視。「禪那」乃至「瑜伽」在先後成為一種術語的同時，起着主導人心的作用。它不僅被婆羅門教所依，而且為釋迦牟尼所取。

從學理與方法上概觀：

禪是根據印度俗語「Shidhyana」的最後一個母音脫落變化而成「jhan」即禪那的音譯。可以意譯為思維修養，入定，功德聚林、靜慮等。

禪的分類，大致為外道禪、凡夫禪、十乘禪、大乘禪，上求禪。

外道禪，為印度通行的禪。它以「世間天，生天（即「非有非之想天」、淨天、義天」，也就是由欲界進入色界為修行目的。

凡夫禪，以修五戒（戒殺生或暴力、戒欺妄、戒偷盜、戒邪淫、戒私財）十善（與「十惡相對，即：屬於身業的不殺生、不偷盜，不邪淫、屬於口業的不妄語、不兩舌、不惡口、不綺語；屬於意業的不貪欲，不瞋恚、不邪見。一善分止，行兩種：止則但止前惡不惱於他；行則修行勝德，利安一切。……）為主，通常為世人所行。

小乘禪，系出《安般守意經》，主要是念安般，此為計算出息入息而鎮定心情的一種觀法，也叫數息法。數息有三事：一者當坐行，二者見色當念非常不淨，三者當曉瞋恚疑疾念過去也。

大乘禪，又名菩薩禪。它依《大安般守意經》，由「安般守意得自在慈念意，還行安般守意已，復收意行念也。」「安般守意」一名，在經中有十種念意。層層推進。安般守意，歸之為數息、相隨、止觀、還淨四諦，成之為十點，行之為三十七道品（也稱三十七菩提分）。其主要內容為安般、不淨、慈心、觀緣、念佛五門禪。還旁採鳩摩羅什博採七家禪法所譯傳的《坐禪三昧經》、《禪法要解》、《禪秘要法》、佛跋陀羅譯傳的《達摩多羅禪經》，以及劉宋時曇摩密多譯傳的《五門禪經要用法》和祖渠京聲譯傳的《治禪病秘要法》等。

上乘禪，以菩提達摩所傳的如來清淨之禪為最。如圭峯所說：「頓悟此性（即識人的本來面目、自性），原無煩惱，無漏智性，本自具足，與佛（大徹大悟的覺悟者）無殊。依此而修者，是為最上乘禪，亦為如來清淨禪也。若能念念修習，自然漸得百千三昧。達磨門下，展轉相傳者，是此禪也。」此禪因重心心相印，祖師相承，故又別稱為「祖師禪」。「祖師禪」和「如來禪」實在

並無本質上的差異，不過是稱呼的一不而已。禪在中國，除了它所含的本義外，另有禪學之禪，禪宗之禪和禪讓三義。

「禪學之禪」，是指漢魏兩晉六朝時期所流行的各種不同的習禪理論與方法。「禪宗之禪」乃指不立文字，不加言說，明心顯性，見性成佛的正法眼藏。這種默契投合，心心相印的特殊法門，往往要在彼此的生命律動對等，精神境界類似的情況下才能獲得。所以通常所說「教外別傳」的「拈花宗旨」正是指此。而「禪讓」兩字，在此則專指法脈相通的祖師傳承。

道，是中國的特產。一部《道德經》，自始至終都是得道者的經驗之談，書中僅就一個「道」字，先後出現了七十三次，表達了三十多層意思。簡言之：有自然法規的道，有天人相關的道，有辯證事物的道。有治國利民的道。如「道可道，非常道；名可名，非常名。無，名天地之始；有，名萬物之母。」

「反者道之動，弱者道之用。天下萬物生於有，有生於無。」「道生一，一生二，二生三，三生萬物。」谷神不死是謂天地根。綿綿若存，用之不勤。」萬物作焉而不辭，生而不有，為而不恃，成功而弗居，夫唯弗居，是以不去。」

「有物混成，先天地生，寂兮寥兮，獨立而不改，周行而不殆，可以為天下母。吾不知其名，字之曰道，強為之名曰大。大曰逝，逝曰遠，遠曰反。故道大，天大，地大，王亦大。域中有四大，而人居一焉。人法地，地法天，天法道，道法自然。」

老子認為：可以說出來的道，便不是不變的常道；可以叫得出來的名，便不是經常不變的名。無，是天地形成的本始；有，是萬物創立的根源。道的運行，反而復之，道的作用柔而且弱。由靜至動，萬物生焉。萬物既生於有，有則生於太虛。道自無極而來，無極首生太極。太極生出陰陽，兩氣相交生出第三者，由第三者再衍生出萬物。虛無而神妙的道，真是變化無窮。因為它

能生天地萬物，所以稱它爲「玄牝」。這幽深的生殖之門，是天地之根本。道體至幽至微，連綿不絕地永存，其作用愈動愈出，沒有盡期，自開天辟地以來，莫不如此，對於萬物的生長，當任其自然，不應橫加干預。它生不據爲己有，育者也就不能自持其能，成就萬物而不居功，唯有如此，方能功不泯失。那先天地而生的混然之物，無形、無體、無聲，我稱它爲道。名它爲大。道大到無極，逝至遙遠，由遠返歸。所以說道大爲首，天大爲次，地大爲三，王大爲四。在這範圍中的四大，人居一大。因此地載人，人當效法也；天覆地，地當效法天；道涵天，天當效法道，自然爲道所歸，道當效法自然。

自然歸於無始。而無始以來，用老子的話來說：「大道的降生與毀天均無原因，它有具體的事實而沒有可見的出處，有久長的瀾源而沒有開始的根本；有出生的處所又看不見竅孔，但卻有具體的事實，不確的所在，這樣就構成了空間；有久長的淵源而無開始的根本，就形成了時間。」

無論生、死、顯、滅，都無法看見它的途徑，這就叫做「天門」，天門便是「無有」。而萬物就是從「無有」產生出來的。此乃自然的法規。

如，「致虛極，異靜篤。萬物異作，吾以觀復。夫物芸芸，各復歸其根。歸根曰靜，是謂復命。復命曰常。知常曰明。不知常，妄作凶。知常容，容乃公，公乃全，全乃天，天乃道，道乃久。沒身不殆。」

「希言自然，故飄風不終朝，驟雨不終日。孰爲此者？天地。天地尚不能久，而況於人乎？故從事於道者，同於道；德者，同於德；失者，同於失。同於道者，道亦樂得之；同於德者，德亦樂得之；同於失者，失亦樂得之。信不足焉，有不信焉。」

「知人者智，自知者明。勝人者有力，自勝者強。知足者

富，強行者有志。不失其所者久，死而不亡者壽。」

老子認爲，若能達到虛空之極。靜異之篤，那麼我們就能看到萬物並生共息，周而復始的情景，萬物生長繁雜衆多，最終都將各歸其根。落葉歸根，叫做「靜」。靜是等待新生命的開始。再生稱之爲「常」，知常叫做「明」。若不明白這一常理，而輕舉妄動就會惹禍，明白這一常理便能無所不包。包容才能持公，大公才能周全，周全才能順其自然，順其自然才能合道，合道才能地久天長，直至終身不遭危殆。

寡言無爲順其自然。所以狂風暴雨，不會從朝到晚刮個不停下個不止。興風作雨的天地尚且不能如此，何況人類呢？因此，從道的立場出發安身立命的人，當然同於道，從德的人當然同於德。偏離這些的人，當然是失道失德。而得道者，道自然亦樂於得到他；有德者，德亦自然樂於親近他。失去這一切的，無道無德便是他的結果。所以誠信不足，就會不被他信。

所謂能了解別人的，是有識之士，能認識自己的是清明之人。能勝過別人的是有能力的人，能戰勝自己的方爲堅強之人。知足者以長樂爲富，頑強行道者是謂有志。能不失自性偏離正道者長此以往，與道共存雖死猶生者，爲真壽。此乃天人之道。

「大成若缺，其用不弊；大盈若沖，其用不窮。大直若屈，大巧若拙，大辯若訥，靜勝躁，寒勝熱，清靜，爲天下正。」

「名與身孰親？身與貨孰多？得與亡孰病？是故甚愛必大費，多藏必厚亡。知足不辱，知止不殆，可以長久。」

「天下之至柔，馳騁天下之至堅，無有入無間。吾是以知無爲之有益，不言不教，無爲之益，天下希及之。」

老子認爲：最完美的東西好像還有所欠缺，那它的作用就不會停止的；最充實的物體好像還存空虛，那它的作用是不會窮盡的。好像最正直的如曲屈，最靈巧的如笨拙，最善辯的如口納，但道理是一樣的。以清靜克服躁動，寒冷克服暑熱，能如此清靜

無爲，則可當得天下人的楷模。

假使把名聲與生命相比，那一樣親切？把生命與貨利相比，那一樣貴重？得到名利與和喪失生命那一樣爲害？其結果顯而易見。因此，過分的愛名必定要付出重大的代價；豐富的物藏必定會招致慘重的損失。相反，知足就不會受辱，適可而止就不至招來危險。這樣一切才可以保持長久。

我們當知天下最柔弱的東西，能駕馭天下最堅強的東西。如大道無形無態，卻能以此入於無間隙的物體。我也是由此知道無爲的有益之處的。像這樣無言的教導，無爲的益處，天下是少有所及得上的。

此乃辯證之法。

又如：「太上，不知有之；其次，親而譽之；其次，畏之；其次，侮之。信不足焉，有不信焉。悠兮其貴言。功成事遂，百姓皆謂：『我自然。』」

「將欲取天下而爲之，吾見其不得已。天下神器。不可爲也，不可執也。爲者敗之，執者失之。故物或行或隨，或歔或吹，或強或羸，或載或隳。是以聖人去甚，去奢，去泰。」

「道常無爲而無不爲。侯王若能棄之，萬物將自化。化而欲作，吾將鎮之以無名之樸。無名之樸，夫亦將無欲。無欲以靜，天下將自定。」

老子認爲：最清明的世代人人平等，百姓不感到有統治者存在的；其次，百姓知道上有君主，但還樂於親近而贊美之；再其次，百姓畏政；更其次的，百姓不得不輕侮他。因爲統治者誠信不足，百姓自然不相信他。而一個悠閑，貴言、清明的統治者，不輕易發號施令。在遂人心願成就其事之後，百姓往往都會輕鬆自在的說：「我們本來是這樣的。」

治理天下，誰想用強力來使之歸順，我看他是不能達到目的的。天下是神聖的，不能使用強力。也不能故意施畏硬加把持。

爲所欲爲者，一定要失敗，强行把持的也終究要失掉。因爲萬物世人各有所秉，或前行或後隨，或噓寒，或吹暖，或剛強，或羸弱，或安寧，或危殆。所以聖人剔除極端的，奢侈的，過份的，而去順乎天理。

道永遠是順任自然而無不爲的。侯王如果能拚棄它，萬物便將自我化育。當它隨心所欲自我消長到一定的程度時，我就用純樸之道來鎮靜它。無名之道真樸也就無所貪欲。沒有貪欲所以能安靜，因此天下將自然安定。

此乃安邦定國，有利羣生之策。

由此可知：「萬法歸一，一歸於無。昔之得一者，減得一以清，地得一以寧。神得一以靈，谷得一以盈，萬物得一以生，侯得一以爲天下貞。其致之一也。天無以清，將恐裂；地無以寧，將恐廢；神無以靈，將恐歇；谷無以盈，將恐竭；萬物無以生，將恐滅；侯王無以貞，將恐蹶。故貴以賤爲本，高以下爲基。是以侯王自謂孤、寡、不穀，此非以賤爲本耶？非乎？人之所惡，唯孤寡不穀，而侯王以爲稱，至譽無譽。故物或損之而益，或益之而損。不欲瑒瑒如玉，珞珞如石。」這便是老子全道之真諦。

五、最高境界中的精神體現

道的實質，在於返璞歸真，與天地精神相往來。

因此，無論道家老、莊、關尹、還是孔子都重視「心齋」的功夫。

老子說：「視之不見，名曰夷；聽之不聞，名曰希；搏之不得，名曰微。此三者，不可致詰，成混而爲一。其上不微，其下不昧，繩繩不可名，復歸於無物：是謂無狀之狀。無物之象，是謂恍惚。迎之不見其首，隨之不見其後。」

又曰：「孔德之容，唯道是從。道之爲物，惟恍惟惚。恍兮惚兮，其中有象。恍兮惚兮，其中有物；窈兮冥兮，其中有精。其精甚真，其中有信。自古及今，其名不去。以閱衆甫。吾何以知衆甫之狀哉！以此。」（二十一章）

如果老子沒有經歷由靜入定，由定出慧的親身體驗，怎麼可能觀「道之爲物」有如此這番透徹的認識，進而從道以觀萬物之生滅原理的呢？

正因爲他明白了這一道理，臻於真如的最高境界後，才能揭發世人之競爭於外，而不及求於內的弊病。於是；教人無爲。他教人「無爲」，並不是叫人「無所爲」，當人類掃除了一切後起之知識情欲，不爲「所知障」困擾，不爲欲望所驅使，一切任其自然時，方可從根本上去用功。所謂「爲學日益，爲道日損。損之又損，以至於無爲」。然後方能「無爲而無不爲」。如莊子所說：「以本爲精，以物爲粗，以有積爲不足，淡然獨與神明居」。見之於《莊子·齊物論》所載：

南郭子綦依案几而坐，仰頭向天緩緩地呼吸，而超越物我相對，進入忘我境界的情形。

當時侍立在旁的顏成子游，驚奇子綦坐忘的神態非同往常便發問：「形體安定居然可以使它像乾枝枯木，心靈寂靜居然可以使它像息滅的灰燼嗎？」

子綦回說：「偃，你問得正好！，因爲今天我摒棄了偏執的自我，你知道嗎？你聽說過「人籟」而沒有聽說過「地籟」，聽說過「地籟」而沒有聽說過「天籟」吧！」

於是，他將忘我而進入自然之中心，悉聽到「天、地、人三籟」的感受告訴了子游。

這種擺脫物欲和自我形體的束縛，神游天地的境界雖不能與佛的境界同日而喻，但至少已達到「天地與我並生，萬物與我爲一」的境界。

又關尹所說：「在己無居，形物自著。其動若水，其靜若鏡，其應若響，芴乎若亡，寂乎若清，同焉若和，得焉者失」。和孔子的：「心齋」論卻有異曲同工之妙。

如：顏回問孔子：「我家貧窮，幾乎有好幾個月不曾喝過酒，吃過葷，這樣算不算是齋戒？」

孔子答道：「這是祭祀的齋戒，不是心的齋戒」。

顏回請問甚麼叫「心」的齋戒？

孔子曰：「就是集中精神，專心一致的意思。即用耳去聽，不如用心去聽；用心去聽，不如用氣去聽。耳朵聽的是沒有意義的聲音，心意領會的是無常現象，唯有氣才是空虛而能容納一切的，所謂的眞道也就存於這虛空的境界中。這個『虛空』便是所說的『心齋』」。

顏回又問：「我所以沒有運用此法的原因，是因爲感覺到自己是存在的。如果接受了這個方法，就不會有這種自我存在的感覺，那麼這算得上是『虛』嗎？」

孔子說：「這就是心齋的妙處。我告訴你它的原因何在……且看那空虛的地方；因爲室內空虛，所以才有光明；因爲心神靜止，所以吉祥才會聚集。如果心神不能靜止，則雖身體靜坐，精神卻仍是奔馳於外的。你還是摒棄心智，讓耳目向內集中吧！」

可見，這種天人合一，氣息相通，心心相應之法，不祇限於佛門禪道，天下一切學問的總歸趣莫不如此。所謂學問、心齋、修道參禪，無非是，爲識得自己本來面貌，識得宇宙的眞如實性。

衆所周知，釋迦牟尼二十九歲出家，從外道修習六年，之後獨坐菩提樹下，晏然冥索四十九天，最後目睹明星升起而悟道成佛。人們不禁要問釋迦苦思冥索悟得了甚麼？難道枯坐四十九天就這麼簡單？其實，在四十九天中，他豈止由靜入定生慧，而是經歷了三十七菩提分，一一前進，最後天眼大開，徹悟成佛的。

他深明萬物因緣起，煩惱自心來，無常使緣散，心滅苦便消，一切性歸空。於是他爲了讓衆生明白這宇宙人生的真理，隨機說法四十五年，直至法身圓寂。

自釋迦牟尼播下種子，將禪在印度傳至二十八代，以菩提達摩爲中國初祖，推出「二入四行」法，藉教悟宗，隨後代代更替，由二祖慧可求師「安心」而入禪門，三祖僧璨以求「解脫束縛」，而師慧可並作《信心銘》。道信承僧璨而明「佛性空故」。弘忍私淑道信，而念《摩訶般若》，明《金剛經》開大智慧。神秀、慧能同出弘忍門下，以慧能獨得法印。

其間道信門下橫出一枝爲旁系的牛頭法融，獨立特行。有問「云何名心？」「云何安心？」直答以「汝不須立心，亦不須強安，可謂安矣。」他以覺爲本，「標幟」空爲道本，「無心用功」，「無心合道」等，無不與道家之學有相似處。

禪家以「一心不二，見性成佛」爲宗旨，別妄顯真，從無我，無心（念），到無法，無佛的執著，而進入禪的最高境界。他令初學者，息念消慮，安心入靜。當澄停識浪後，水清影現，自然就能看到自己的真實面目，然後推己及人，及物，就不難發現宇宙人生之真理了。

我們已知：道如莊子所說：「有情有信，無爲無形。可傳而不可見，自本自根。」道，看似虛無，但是實存，不過視而不見，聽而不聞，觸摸不到而已。那麼禪是甚麼？我以爲：禪是一種境界。它是無心言傳，卻能意會與實感的，屬於精神領域內無可名狀的虛態，但在能力所及的情況下，可由精神轉化爲物質，虛實一統的東西，即同佛典所言，「心能轉物」並能逆轉的如來世界。

如果從人的內在生命的強烈呼聲，來看道的實質，那麼它則是相對於萬物返身而誠，通過體認種種自然大法，而至天人相應的。

如果出於人的外形超越性，由心靈無聲無息，來看禪的精神，那它則是從無我出發，明心見性，以至徹悟宇宙人生之真諦並與之契合的。

道無所不在，在螻蟻，在屎溺，在寒來暑往中，四時消息中，行住坐臥中，日常生活中。

因此說，道如禪，行道如參禪。飢來吃飯，睏來眠，熱時吹風，寒添衣，但於一切萬法人事日用中，任其自然，恰到如處即是。所謂道之德如此，禪之修也如此。所以，至道悟禪，難又不難，但求放心，進而征服自我而已矣！

大抵人類文化包括一切學問，都不外對存在宇宙中的人類萬物進行種種探索，所謂究天人之際，通古今之變，而立各家之說是也。中國先儒曾說：「不知天無以知人。」蘇格拉底亦教人說：「你要知道你自己。」這實在是不可偏廢的一體兩面。社會的向前發展，使人類已不再滿足對宏觀，微觀世界的探索。而轉向對自身的研究。自天外來客與人體特異功能的發現，拉開了對人體生命種種現象探索的這一布幕後，修行煉丹，成仙成佛等課題不再局限在宗教的範圍，已開始在朝科學的領地落腳，尤其是佛學中的禪學，風靡地球的東西兩側，使人們在修身養性，開發智力上，不無裨益。因此，借助人類所特有的思維能力來自我觀照，自我發現，自我認識，已不單是科學發展的需要，而是科學本身的需要。

科學是文化的一部份，科學要求我們不摒棄史前百分之九十的路程，並通過這歷史的傳統去全面了解人類的文化，了解我們自己，然後在繼承，吸收的同時，創造出一種嶄新的文化，以成爲未來的傳統！

（完）



甚深難見的緣起學說

蔡惠明

一、緣起論是佛教學說的總法則

釋迦牟尼佛創教及他弟子相繼傳承時期的印度佛教，稱為原始佛教，約為公元前六至公元前五世紀。佛陀的說教最初是口傳的，當時沒有記錄，為了便於記憶，採取偈頌的形式，後來編集為由經、律、論組成的「三藏」。偈頌形式，簡短有韻，既便於口傳，又易記牢，在當時是最適當的。在各派的律中保存有佛弟子誦經的資料。近代學者認為真正屬於佛陀的教說和最早的經典是「經集」、「如是語經」和「無問自說經」，其中也包括戒律的一些條文。來維在「佛經原始誦讀法」中舉「義足經」、「波羅延經」、「法句經」等為例，說明這些較早的佛經全是偈頌形式，有些是無問自說，有些是相互問答。經前都有序說，將說法的時間、地點、當機象等六種證信序，隨同偈頌一道傳下來。此後就以偈頌為中心，經過解釋而繼續有所發展，這種解釋稱為「

阿毘達磨」，意譯「對法」。對法有這樣三種形式：

一、優婆提舍（議論），單純地對佛說進行解釋，由簡而詳，逐步深入。釋尊自己也做過這類的解釋，例如「長阿含經」中的「大緣方便經」，就是他對緣起理論的解釋。

二、摩呬理迦（本母），是提示全文要點的解釋，謂之「本母」，意指由簡單的要點可以發生許多道理來，如母生子。這一類除佛說外，還有佛弟子所說。

三、抉擇。就是在各種不同說法中抉擇出其中的一種來，主要是對名相採用的方式，因為許多名相意義相似，為了確定它們的含義，須要分設若干門類，加以區別。

一般按數字順序排列，從一法到十法，所以稱「十上法」或「增一法」。十以上的也有，例如「十二因緣」、「三十七道品

」等，不過較少。阿含中的『增一阿含經』就是按法數順序相編纂，所以阿毗達磨也稱「數法」。

佛滅度後不久，以大弟子迦葉爲首，在王舍城外的七葉窟，進行第一次結集，方式是會誦，即指定一人背誦佛說，經大眾審定後，公認是佛所說就把它固定下來，以後的幾次結集也沿用這一方式。當時由多聞第一的阿難誦經、持戒第一的優婆離誦律，阿毗達磨則是後來形成並發展的。一般認爲，第一次結集，確定了『阿含經』的基本內容，但在阿育王前尚未編輯，直到部派佛教時期，它才繼續系統地經過整理。因爲在阿含中提到佛說法是九分教的形式，就是：

- 一、經——散文，簡短的；
- 二、應頌——重頌，重複散文；
- 三、記別——對道理反復解釋；
- 四、偈頌——單獨的頌；
- 五、自說頌——無問自說；
- 六、如是語——過去的事情；
- 七、本生——佛說自己過去的因緣；
- 八、未曾有；
- 九、方廣——說方正廣大的道理。

據上座部著名學者覺音的解釋，現存九分教是經的一部份，巴利文置於小部，而漢文放在雜藏中，所以很有可能首先結集的經典是九分教形式，後來方才重新編輯『阿含經』。編輯的標準，除按經文長短，確定長、中、雜，按數目排列法，編入增一外，還按分類編集，如『長阿含』多半是對外的，『中阿含』則重深入學習，『雜阿含』以闡明止觀（禪定）道理爲重點；『

增一阿含』是爲了廣泛宣傳。從漢譯的四部阿含來看，出自不同部派，如『雜阿含經』出自化地部。『增一阿含經』屬說一切有部，並以大眾部本修補。『中阿含經』也爲有部所傳。『長阿含經』編輯最晚，依法藏部本。從東漢到北宋，歷代都有『阿含經』中的異譯本，且深受中國文化的影響，譯師們常取中國習慣用語加以意譯，致使意義有所不同。如漢譯『長阿含經』中的『阿摩畫經』和『梵動經』有關於針灸的記載，但與巴利文『民部經典』中這兩部經查對，卻沒有這樣的內容，可見添加枝蔓在所難免。

釋尊成道後初轉法輪，在鹿野苑與五比丘說法，據『阿含經』記載，他不是一開始就講四諦，而是先講一番中道。這是符合事實的。因爲隨侍他的五比丘看到他拋棄苦行而感到失望才離去。佛陀批評苦行與樂行兩個極端的錯誤，提出自己不苦不樂的中道學說。並闡述了八正道。把五比丘說服了，然後宣講四諦。

四諦是佛教理論的核心，佛經所說的道理非常多，其實都是圍繞四聖諦展開討論的。它的重點放在人生現象上，人生的全部不外乎兩方面：一是染（苦、集）；二是淨（滅、道）。四諦的組織又以苦諦爲根本，「集」是苦集，「滅」是滅苦，「道」是滅苦的方法。釋尊講四諦，反復地講了三次，稱爲「三轉法輪」。初轉是肯定四諦，揭示人生是苦，老死是苦等；二轉是指出四諦在人生實踐中的意義，闡明苦應知，集應斷，滅應證，道應修；三轉是證明他自己已做到四諦所要達到的要求：苦已明，集已斷，滅已證，道已修。四諦所依據的根本原則是緣起論。佛教所有的教義都是從緣起論這個源泉中流出來的。

所謂「緣起」，就是指一切事物或一切現象的生起，都是由

相待（相對）的互存關係和條件決定的；離開關係和條件，就不能生起任何一個事物和現象。「中阿含經」第四十七載：「此有則彼有，此無則彼無；此生則彼生，此滅則彼滅。」說明一切法依因緣生起，同樣依因緣還滅。因、緣一般地解釋，就是關係和條件。在佛陀時代的各教派中緣起論是佛教所特有的。佛經中說緣起可以概括為十一個意義，就是：一、無作者義，二、有因生義，三、離有情義，四、依他起義，五、無動作義，六、性無常義，七、剎那滅義，八、因果相續無間斷義，九、種種因果品類別義，十、因果更立相符順義，十一：因果決定無雜亂義。如果把這十一義歸納一下，大致可有四個重點：一、無造物主；二、無我；三、無常；四、因果相續。無造物主就是否定有創造宇宙萬物的主宰，認為任何一個因都是因生的，任何一個緣都是緣起的，因又有因，緣又有緣，從時間方面推，無始無終；從空間方面看，無邊無際。佛教不承認有人格化的造物主，反對婆羅門教的「梵天創世說」，也否認宇宙本原人格化的存在。無我是指世界一切事物皆無獨立的實在自體。無常是說一切事物都受到時空條件的制約而變動不居，循着生、住、異、滅四遷流相變動無常。因果相續就是說因緣所生的一切事物或現象（佛經中稱為諸法）固然是生滅無常的，但又是相續不斷的，如流水一般，前前逝去，後後生起，因因果果，沒有間斷，這是指時間而言。從空間來說，因果關係雖然錯綜複雜，但因果法則井井有條，一絲不亂。一類的因，產生一類的果，所謂種瓜得瓜，種豆得豆，因果與果相符，果與因相順。這四個重點又可歸納為兩個論點——無常和無我。無常就是生滅相續，它包括了「因果相續」的意義。無我就是沒有主宰，既沒有一身的主宰，也沒有宇宙萬物的主宰，無造物主的定義也就包含在其中了。這就是佛教對宇宙萬物總的解釋。佛陀是現觀緣起而證正覺的，他依緣起而說法，弟子們也

就依緣起（及四諦）修行而得到解脫，所以緣起是佛教學說的總法則。

二、各種不同的緣起學說

緣起論是原始佛教針對古印度當時各宗教哲學主張宇宙是從「大梵天造」、「大自在天造」，或從「自性生」、「宿因生」、「偶然因生」、「生類因說」等理論而提出，用以解釋世界、社會、人生和各種精神現象的根源。最早的緣起論就是「業感緣起」，即十二因緣說，主要用以解釋人生痛苦原因，但後來各派對緣起的認識和解釋各有不同。中觀派和三論宗主張「性空緣起」，認為只有一切事物的本性體空，才能生起一切事物。「中論」稱：「因緣所生法，我說即是空。」瑜伽行派和法相宗主張「阿賴耶緣起」，以「三界唯心」、「唯識無境」來說明世界本原。「大乘起信論」提出「真如緣起」，「勝鬘經」偈說「如來藏緣起」，兩者均以佛心、法淨心為世界的根源。華嚴宗把各家關於緣起的學說，用判教形式，概括為下列四種：

一、業感緣起。由煩惱惡業招苦果，因果相續，輾轉六道，生死輪迴，這是小乘的緣起觀。

二、阿賴耶緣起。由阿賴耶的種子起現行，現行又熏種子，以現行諸法為緣，生煩惱惡業而招感苦果。三世因果輾轉相續，這是大乘始教的緣起觀。

三、如來藏緣起，又名真如緣起。真如或如來藏為染淨的緣所驅，生種種事物，它的染分現六道生死輪迴；它的淨分現四種聖人，這是大乘終教的緣起觀。

四、法界緣起。法界通常指真如、實相等，即真如法界的本

體爲一法界。又爲一切法緣一切法成一大緣起，以一法成一切法，一切法生一法，一與多、心與境等圓融無礙，這是圓教的緣起觀。

美國羅無虛居士在「雜阿含經研習」第三講「緣起法」中指出：

「『雜阿含經』第二九九經所示的『此有故彼有，此生故彼生，此無故彼無，此滅故彼滅。』爲佛教最基本的理論與實踐根據。『此生故彼生』，開發顯示爲集諦的十二支緣起，依之精確地說明有情生命的生起（生），變異（老、病）與死亡（死）的前因後果，以及死生、生死不絕流轉的原理。『此滅故彼滅』則闡明：如洞察四諦正見，修習道諦則無明可破，生死流轉可息滅，此是佛陀出世的本懷。」

原始經教敷演緣起法是依有情現實生命而展開的，所以十二支中的五蘊、六入處等都是一切有情（是主要對象）可以常識去理解，日常經驗可以如實感覺及體會到的。所以業感緣起與後來發展所施設的『阿賴耶緣起』、『法界緣起』等根本上有所不同。業感緣起依世俗諦而施設，因此學習與修持佛法可依世俗諦如實而觀而行，不易犯錯誤、入歧途或多所諍辯。至於阿賴耶緣起，非不精細，奈多異見；法界緣起非不廣大，奈非一輩人經驗可及，勢必成爲哲理、玄論。原始佛教重實踐，所以多用十二支緣起說明有情世間的開展與還滅。十二支緣起古德每月三世兩重因果來說明：一、無明，二、行，此兩爲過去世能引的因；三、識，四、名色，五、六入，六、觸，七、受爲現在世所引的果；八、愛，九、取，十、有爲現在能生的因，十一、生，十二、老死爲未來所生的果。這是依世間一般可了知的真實相——世俗諦

所說的。我們如能對此深信不疑，方能算是一個有正信的佛教徒，才有希望逐步增上至四不壞淨，這是世間正見，亦名法住智。可惜目前信衆都忽視十二支緣起的重要性，以爲這只是對二乘說的，而自以爲屬利根，高談明心見性，意欲直接求涅槃智。但釋尊在「雜阿含經」第三四七經明確告知須深：『先得法住智，後得涅槃智。……法次法向，不得逾越！』欲速則不達，更不可能「飛躍」。

緣起法亦譯爲因緣法，此指事物間的生滅變化，都有它必然的因果關係，因此這是一個理法。它基本上對人生（生命、生死），宇宙（佛經中稱世間）有一個重大的啓示：一切都是動的（Dynamic），不是靜止的。一切生命在生、老、病、死的過程中；一切世間在成、住、壞、空的過程中（Process），因此「雜阿含經」所演示的「此故彼」的緣起法與尖端科學的量子力學、相對論，以及宇宙物理學在理論上可以會通。」

羅老居士的見地和論斷是正確的。我們不能將業感緣起看作是小乘的緣起觀，而應以它爲基礎，先探索人生問題，然而再深入研究宇宙本原。學佛也要有順序次第，不應好高務遠，現觀緣起還須實事求是地從十二支緣起（即業感緣起）入手。

三、緣起甚深，難見

「雜阿含經」第二九三經載：世尊告異比丘：

「此甚深處，所謂緣起，倍復甚深難見，所謂一切取離、愛盡、無欲、寂滅、涅槃。如此二法，謂有爲、無爲。有爲者，若生、若住、若異、若滅，無爲者，不生、不住、不異、不滅：是

名比丘諸行苦、寂滅、涅槃：因集故苦集，因滅故苦滅，斷諸逕路，滅於相續，相續滅，是名苦邊。比丘！彼何所滅？謂有餘苦。彼若滅、止、清涼、息、沒，所謂一切取滅、愛盡、無欲、寂滅、涅槃。」

『瑜伽師地論·攝事分』注疏對「甚深」含義解釋說：

「復次，緣起本性最極甚深，而有一能開示令淺，當知此由

二因緣故：一、由大師（指釋尊）善開示故；二、即由此補特伽羅成就微細審悉聰敏博達智故。若說、若聽，是諸句義，應知如前攝異門分當知此中諸緣起法，畧由四相最極甚深。何等爲四？一、由微細因果難了知故；二、由無我難了知故；三、由離繫有情而有繫縛難了知故；四、由有繫有情而離繫縛難了知故。云何微細因果難了知？謂依觀察聖諦道理，始從老死，乃至識緣名色，所有有支有緣體性。云何名爲有緣體性？謂於是有因緣生，未永斷故有生生，生既生已，唯當希待後時老死。當知此中生之因緣，亦名爲生；因緣所起，亦名爲生。有前生故而有後生，有後世故而有老死；此中前生是後生因，亦老死緣，後生唯是老死之緣。如是一切，總攝爲一，畧說名爲生緣老死，當知是名初老死支有緣體性。如說生支，如有有支，取支安立，當知亦爾。取差別者，謂無差別，欲貪名取；取之差別，安立有四。（愛、受、觸、六入）……又此名色，於現法中，由續生識爲緣牽引，及能執持令不散壞。又即此識續生已後，依名色住，或於同時或無間生依彼而轉，故於現法，此亦用彼名色爲緣。應知先業所引名色與識，輾轉相依，輾轉爲緣，如是當知識與名色以爲後邊。所有支取隨老死相，如前所說，隨其所處有緣體性，如是名爲微細因果難了知。難了知故，當知緣起名爲甚深，最極甚深。」論中還對「無我難了知」等作了解釋，限於篇幅，未能作詳盡

摘錄，請讀者自行參閱。

佛陀以大智大悲依緣起法「此生故彼生」顯示無常生滅的世間流轉因果律；又依緣起法「此滅故彼滅」顯示不生不滅的還滅因果律，普令衆生得依聞、思、修不離世俗諦而得能悟入此遠離二邊的中道第一義。我們按正道修行就是修習四諦中的道諦——八正道。

綜上所述，可見印度佛教的基本精神，是奠定在緣起論基礎上的。從緣起論推衍，跟着就有「無我」、「無常」的說法。但是就人的常情而言，由於自然生活的要求，總是希望能夠保持常恒，常的要求與變化不居的事物因而有了矛盾，矛盾不得解決，便會招致痛苦，於是佛教根本教義「無常故苦」就由此而生。這種苦惱，就是不自在，即失去了「我」的意義。因爲所謂「我」就是自己能夠主宰，既然不自在，也就是「無我」的了。對人說來是如此，擴大對事物說來也是如此。事物在變，也不能說它有一定的實體，這就是「法無我」。堅持人、法兩無我的理論，就構成佛學的基本精神，這是印度佛教所以區別於其他學派的根本所在。

現在有些人在演講集中經常提出所謂「我擁有無限生命」、「真我」、「常、樂、我、淨」、「世間即涅槃」、「不住涅槃」等說法，顯然與佛教的緣起思想大相徑庭，不論他們引據什麼經典，自圓其說地作爭辯，總是捉襟見肘，難免露出馬脚的。因爲這些提法與三法印——諸法無我、諸行無常、涅槃寂靜是相對立的。「阿含經」中提出的「四依」強調依法不依人，「法」就是依緣起法，而三法印則是從緣起法推衍而定的檢驗是否屬於正見的准則，不允許隨便竄改！

優婆塞戒經研習之三



談優婆塞發菩提心因緣

智 銘

衆生無量，但大家都具有菩提心，但爲什麼有那麼多人不發菩提心，而只有少數人發菩提心呢？這少數發菩提心的人，是什麼因緣而顯發的呢？佛陀說：

「善男子！有請衆生受行外道，不樂外典顛倒說故，發菩提心；或有衆生住寂靜處，內善因緣，發菩提心；或有衆生觀生死過，發菩提心；或有衆生見惡、聞惡，發菩提心；或有衆生深知自身貪欲、瞋恚，慳疾，爲呵責故，發菩提心；或有衆生見諸外道五通神仙，發菩提心；或有衆生欲知世間有邊無邊故，發菩提心；或有衆生見如來不思議故，發菩提心；或有衆生愛衆生故，發菩提心。」

這一段話是佛陀告訴善生，有關衆生發菩提心有些什麼樣的因緣。本來，衆生發菩提心的因緣是無量的，而且每一個衆生所發的菩提心因緣也各不相同，在這一段經文內，佛陀以歸納的方法，列出了十種常見的發菩提心因緣，現在將這十因緣說明如下：

一是「有諸衆生受行外道，不樂外典顛倒說故，發菩提心」：在佛住世的時候，外道很多，著名的有六師外道，每一外道却有他們的典籍，而每一典籍所持的論說，多與佛法相違。因爲佛法是正說，所以外道典籍就成顛倒說了。如佛說無常外道却說是常；佛說苦而外道却說是樂，所以是顛倒之說。爲了說明的方便，茲以六師外道中的第一外道師富蘭那迦葉爲例：他認爲一切法都是斷滅性空，所以這世間沒有君臣、父子、忠孝之道等法可言。若依佛法來說：一切世間法確實是性空的，但若執着這空爲斷滅空，就否定三世因果律了，那末一切衆生就用不着努力修道了。當然君臣、父子、忠孝之道也不必講究了。這麼一來不是太消極、太無意義了嗎？佛陀認爲一切法性空，但這「空」不是一無所有的斷滅空，而是不有、不無的中道第一義空，要成就這中道第一義空，就非修善業因緣不可，君臣、父子、忠孝之道，雖是世間善法，但由世間善法可以入於出世間善法之中。就是說：世間善法是出世間善法的堯梯，是成就第一義空的基礎，怎麼可以無君臣、父子、忠孝之道呢？若有原來習行這一外道的人，對

這種說法不樂意接受，而願接受佛陀的正說，因而發菩提心，來修學六波羅蜜，成就菩薩道，這就是正行了。這種發心就是發菩提心因緣了。

二是「或有衆生住寂靜處，內善因緣，發菩提心」：所謂「住寂靜處」者，就是一個人單獨在某處而言，並不是專指靜坐在某一寂靜處修禪定而言。一個人單獨而處的時候，常能顯發善根，例如一個人在路上行走的時候，發現路上一疊鈔票，這時忽然想到這錢不能佔有，否則就是貪心，貪能帶給自己許多煩惱，這麼一思惟，就會顯發菩提心。中庸上也說「君子慎獨」，這「慎獨」就是「誠」、就是「不欺」，既不欺己，也不欺人，所以「慎獨」是「內善」，由這「慎獨」的內善因緣可以顯發菩提心，因此一切內善都是顯發菩提心的因緣。當然若一個人單獨寂靜於一處修學禪定，那就更能因內善而顯發菩提心了。

三是「或有衆生觀生死過，發菩提心」者，是說以客觀的態度來觀察自己的生死或他人的生死，常常會產生許多內心的感觸而激發菩提心。其中感觸最強烈的，莫過於時間流逝的迅速，生命如同流水一樣，一去不回頭，幾十年的生命時光眨眼就過去了。所以孔子也感觸地說：「逝者如斯，不捨晝夜」。俗諺也說：「一寸光陰一寸金，寸金難買寸光陰」，這些的話都是感觸於時間的流逝，生死流轉迅速，會進而觀察自己這一生的所作所爲。是善是惡，加以評估以後，總覺得大好時光空過也」而自疚不已，只要有了這種對生死的觀察、反省功夫，就會顯發菩提心，惜取未來的寶貴而短暫的生命時光，努力行善、努力學佛，所以說觀生死過是顯發菩提心的因緣。

四是「或有衆生見惡、聞惡，發菩提心。」這裡所說的「見惡、聞惡」，是見他人之惡、聞他人之惡而自警惕的意思。孔子

曾說：「三人行，擇其善者而從之」，這二句話是教人見他人比自己強，要見賢思齊，去向他學習，這種作爲是見善而顯發菩提心。而見惡也能顯發菩提心，如現在惡人多，作奸犯科者無日無之，凡被逮捕者，常有被判處死刑而被槍決者。一般有智慧的人，就會自我警惕，「惡有惡報」的思想立刻呈現在心頭，從此一心向善而不敢從惡了，只要這行善之心一生，即是菩提心的顯發，所以見惡、聞惡，也能成爲顯發菩提心因緣。

五是「或有衆生深知自身貪欲、瞋恚、愚癡、慳嫉、爲呵責故，發菩提心。」佛陀在這一項中，說了自己四種的過惡而加以自我呵責。這是一種對自我觀照以後的反省，現在將這四種行爲的意義說明一下：

「貪欲」者，就是由貪而生欲，貪欲的因緣很多，但大別可分爲色欲、財欲、名譽欲、權力欲等。無論是那一種貪欲，都會給自己帶來結使、煩惱和痛苦，有些的衆生處於貪欲之中而不自覺，但有些衆生對自己的貪欲却深生厭惡之心而自我呵責，只要能自我呵責，就不會再行貪欲，所以呵責自我貪欲之心，就是發菩提心的因緣。

「瞋恚」者，是瞋恨、恚怒的意思，凡是遇到與自心相違逆的人與事，就會生瞋恨、恚怒之心，此心一生就會想要報復，侵害、消除，但世間不如意的人與事太多了。如果自己常懷瞋恚之心，就是自尋苦惱。如此自我觀照以後，對自己的瞋恚加以呵責，這就成爲顯發菩提心因緣了。

「愚癡」者，就是愚闇無知的意思，凡是貪欲、瞋恚心重的人，都能造成自己的愚癡，一切都不能以智慧來面對事實，因此對自己的愚癡加以呵責，這就成爲顯發菩提心的因緣了。

「慳嫉」者，就是慳惜和嫉妒的意思。慳惜就是貪戀自己的一切，不肯輕易與人，如「中阿含經」三一說：

「我見世間人，有財癡不施，得財復更求，慳貪積聚物。」

又凡慳貪的人一定會墮入惡趣之中，如「文句」四說：

「慳貪墮此趣，此趣多饑渴，故名餓鬼。」

所以慳貪是一大惡德，沒有人不知道慳貪是一件不好的事，但是知道以後仍生慳貪的很多；但也有人內善心生而自我呵責，凡能自我呵責慳貪者，就成為發菩提心因緣了。

至於「嫉」，是看見他人有什麼如意的事，或者他人比自己強，就心生嫉妒。也沒有人不知道這嫉妒是一大惡德，但知道以後仍心存嫉妒的人很多，若有人呵責自己嫉妒而一心向善者，就是發菩提心因緣了。

六是「或有衆生見諸外道五通神仙，發菩提心。」：所謂「五通神仙」者，是包括「五通仙」和「五通神」，合起來就叫「五通神仙」。「五通」者就是天眼通、天耳通、他心通、宿命通、神足通。這五通是諸菩薩與外道都可以修得的神通。但菩薩所證得的漏盡通，外道則不能證得。菩薩與外道雖都能證得神通，但表現上都有不同。菩薩能得神通，但不以神通爲貴，更不常顯神通，以免自己走火入魔，更不願衆生因神通而心生疑惑；而外道得了神通，則以神通爲貴，所以常在衆生之前顯現自己的神通。衆生見到了外道的五神通而心生羨慕，欲見賢思齊地修學神通。要修神通首先就要斷惡行善，自淨其意。所以衆生見外道五神，也能成爲發菩提心的因緣。

七是「或有衆生欲知世間有邊無邊故，發菩提心。」：什麼

叫「世間」呢？這個問題在佛住世的時候，就有一位比丘請問過佛陀了。在「雜阿含經」第九卷二三〇經中佛陀曾這麼說：

「所謂世間者，謂眼色、眼識、眼觸因緣生受。內覺若苦若樂、不苦不樂；耳、鼻、舌、身、意法，意識、意觸，因緣生受，內覺苦、覺樂，不苦不樂，是名世間。」

這段話的意思是說：由於我們的六根與外境的六塵相接觸，因而生出了六識，由識的了別，乃覺知苦、樂、不苦不樂的一些感受。由於有這種感受，所以成爲世間。佛陀又說：

「若無彼眼、無色、無眼識、無眼觸，無眼觸因緣生受，內覺若苦、若樂，不苦不樂；無耳、鼻舌、身、意法、意識、意觸、意觸因緣生受，內覺若苦、若樂、不苦不樂者，則無世間。亦不施設世間。」

這段話的意思是說：若我們沒有六根，也沒有相對的六塵，就不會有起了別作用的六識，更沒有因緣生受的苦、樂、不苦不樂的心理現象。在一切皆無的狀況下，當然也無世間了，更不會有人施設這世間了。

因爲世間是由六根、六塵、六識、六受的興起，因緣成就才有世間，若沒有因緣，就沒有世間。因此所謂「世間」者，實在是因緣所生法，凡是因緣所生法，其本體是空，外在的假相是虛幻的，所以佛陀又說：

「危脆敗壞是名世間。」

世間既是危脆敗壞的假相，不值得去眷戀，但是這世間却充滿了迷惑，使衆生想要一窺這世間究竟，因此一連串的問題相繼而生，如「雜阿含經」第七卷一六八經說：

「世間常？世間無常？世間常無常？世間非常非無常？世間有邊？世間無邊？世間有邊無邊？世間非有邊非無邊？……」

以上有關「世間」的問題顯無窮無盡，象生心不可思議，這些的問題雖然很難解說，但是求解的心却不止息。只要對世間的問題求解，就會得到這世間苦、空、無我、無常的真理，所以追求世間有邊無邊，也成了發菩提心因緣。

八是「或有象生聞如來不思議故，發菩提心。」：所謂「如來」者，「如」就是「真如」，乘真如之道從因來果而成就正覺，所以名之為「如來」。這世間森羅萬象，但是若深入地分析思惟。每一法的本體都具有一個空性，地有地的空性、水有水的空性、火有火的空性、風有風的空性，其他一切莫不有它的空性，而地的空性一如水的空性，同樣地，水的空性也一如火的、風的空性，所以說「萬法一如」，這麼錯綜複雜的世間，經佛陀的分析思惟以後，就以「一如」而窺見其本體，如來的這種般若智慧實在不可思議。若有象生聞知如來的不思議而生皈依之心，這皈依之心就成為發菩提心的因緣了。

九是「或有象生生憐愍故，發菩提心」：孟子曾經說過：「惻隱之心，人皆有之」。孟子的「惻隱之心」，就是佛說的憐愍之心，象生都具有這憐愍心。那末憐愍心在什麼狀況下才會顯發呢？如見貧者哀哀無告時，如見病者痛苦難受時，如見他人面臨危難時，如見他人災禍臨身時，如見他人生命死亡時，……：有些人會顯發憐愍心。如釋迦牟尼佛出城門見生、老、病、死的四相而生憐愍心，因而棄國捐王出家修道，發願解脫象生的生、

老、病、死的四大痛苦。當釋迦牟尼佛成道以後，更由憐愍人道象生之心，擴大而為一切象生，如「金剛經」說：

「所有一切象生之類，若卵生、若胎生、若濕生、若化生、若有色、若無色、若有想、若無想、若非有想非無想，我皆令入無餘涅槃而滅度之。」

這一段話就是憐愍心發揮到極致了。無論象生在怎樣的狀況下發憐愍心，這就成了發菩提心因緣了。

十是「或有象生愛象生故，發菩提心。」：這裏所說「愛象生」的「愛」，是指「信愛」而言，不是指「雜愛」，因為「雜愛」只有為象生、為自己帶來結縛和煩惱，唯有「信愛」才能給象生與自己帶來安樂。不過，依照現代心理學家的研究，「雜愛」與「信愛」可以彼此還原。就是說有些人由雜愛而進於信愛，如孟子說：「老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼」，這就是由「雜愛」進為「信愛」的一例，但也有因信愛而變成雜愛的，如某一女生因同情某一殘障的男生，這同情本出於信愛，但最後竟結為夫妻就成為雜愛了。而此處所說的「愛象生」當然是「信愛」說的，由於愛象生，所以發願度象生，這樣的發願就是發菩提心因緣了。

以上是佛陀用歸納的方法，來說明象生發菩提心的十大因緣。由這十大因緣來看，可以這麼說，凡象生的起心為善者，都可以作為發菩提心的因緣，只要為善而精進不已者，都是菩薩事業，也都可以成為菩薩，如佛在前段經文中說：「以無量善業因緣故，發菩提心，名菩薩性」，這不就很明顯了嗎？所以行善可以促發菩提心。

讀梁起超學術思想史全集

「中國佛教史研究」介紹摘要(下)

張培之

姓名及籍貫	年代	事	略
法振 荊州人	無考	由海道往，至羯荼國病死，年三十五歲。	
乘悟 同州人	無考	與法振同行乘，悟至瞻波病死，乘如蹤不詳。	
乘如 梁州人			
大津 澧州人	唐永淳二年至天授三年(六八三至六九二)	初有法侶多人，泛海西遊。瀕行，其侶退縮，津仍獨行，留印十年，復附船歸國，義淨之南海寄歸傳。即托津帶返也。 右自玄照至大津，凡四十人。皆見義淨大唐西域求法高僧傳。附見新羅僧二人。 玄會傳末，附見與北道使人同行者一人，文成公主乳母之媳二人。義釋傳	
姓名及籍貫	年代	事	略
義淨 范陽人	唐高宗咸亨二年至武后證聖元年(六七一至六九四年)	末，附見唐僧至烏菴國者三人。慧輪傳中，附見由蜀州牂牁道西遊之唐僧二十餘人。曇光傳中附見訶利雞羅國唐僧一人。皆失名姓。除慧輪傳之二十餘人，相傳為五百年前曾來者外，餘五十人，皆唐太宗至武后時人，與玄奘，義淨先後遊印者也。 淨年十五便蓄志欲遊西域，年三十七乃獲成行。初發足至番禺得同志數十人，及將登船，餘皆退罷；淨奮厲孤行，備歷艱險，所至之境，皆洞言音，凡遇酋長，俱加禮重。經二十五年，歷三十餘國，留學那爛陀寺十年。歸時費得梵本經律論近四百部，合五十萬頌。歸後從事翻譯，所出五	

姓名及籍貫	年代	事 略
貞固 榮川人	唐武后 永昌元年 (六八九)	十六部二百三十卷。玄奘以後一人而已。著有大唐西域求法高僧傳，內法傳，皆佛門掌故珍要之書。求法傳末自述遊跡頗詳。
孟懷業 廣州人	同右	義淨在印度，附書廣州制旨寺，求紙墨供寫經之用，並求助譯之人。固時年四十，奮焉邁往。淨有詩贈之。
道安 汴州人	同右	貞固弟子，隨師遊學。復爲義淨侍者。並助譯事。
法朗 襄陽人	同右	隨貞固出遊，年僅二十三。既至印度留學那爛陀寺。助義淨譯寫。
慧日 東萊人	唐中宗 嗣聖十九 年至玄宗 開元七年 (七〇一 至七一 九)	隨貞固出遊，年僅二十四。後在訶陵國遇疾死。以上四人附見求法高僧傳。
慧超 籍無考	唐開元十 五年歸國 (七二七)	日聞義淨之風，誓志西遊，泛舶歷南洋諸國。三年乃至印度前後歷七十餘國。歸而專弘淨土之教，見宋高僧傳卷二十七本傳。
不空 本北印度人 隨叔父留寓 中國	唐玄宗 開元二十 九年至天 寶八年 (七四一 至七四 九)	葉，知其以開元十五年歸。歸途經于闐疏勒焉耆而達安西實學術界大快事也。
含光 慧習 籍無考	同上	不空爲我國密宗開祖。奉其師金剛智遺命，率弟子二十七人西遊。求得密藏經論五百餘部費歸。見宋高僧傳卷一本傳。
悟空 京兆雲陽人	唐玄宗 天寶十年 至德宗貞 元五年 (七五一 至七八 九)	不空弟子，隨空同行。光別有傳。見宋高僧傳卷二十七本傳。
		空本名車奉朝，隨中使張韜光由安西路奉使闕賓。旋在闕賓出家。歷遊印度諸國。留彼四十年，歸時已年六十餘矣。
		右表所列共得壹百零人其佚名者尚有八十二人。如康法朗同行者佚三人，智猛同行者佚十三人，曇學同行者佚六人，曇無竭同行者佚二十三人，寶暹等同行者佚二人，求法高僧傳中佚名者十人，不空同行者佚二十五人。嗚呼盛矣。據求法高僧傳所述則距義

淨五百餘年前，尚有蜀川牂牁取道入印之唐僧二十許人。其年代確否雖未敗肯定然有專寺供唐去之僧棲息，事當不誣再考印度境內華僧專寺，其見於載籍者有四處。

在印度境內供中國去印之華僧專寺；

(一)東印度笈伽河下游之支那寺。

求法高僧傳卷上云：那爛陀寺東驛許，尋彌伽河而下，至密東伽悉伽娜寺。去此寺不遠，有一故寺，但有磚基，厥號支那寺。相傳爲室利笈多大王爲支那國僧人所造。於時有唐去僧人二十許人皆從蜀川牂牁取首去印者也。

(二)迦濕彌羅之漢寺。法苑珠林卷三十八引王玄策唐使。西域志云：罽賓國都城內有寺，名漢寺。昔日漢使向彼因立浮圖以石構成。高百尺，道俗虔恭，異於殊當。」

(三)王舍城中之漢寺與支那西寺。宋范成大吳船錄「引繼業印度行程云。『王舍城中有蘭若隸漢寺。又北十五里有那爛陀寺。又東北十里至伽濕彌羅漢寺。寺南距漢寺八里許，自漢寺東行十二里，又東七十里……，又西北五十里有支那西寺。古漢寺也。』

求法運動起於三國末年，訖於唐之中葉，前後殆五百年區別年代以校人數，其統計約略如下

西曆第三世紀後半世紀二人

第四世紀五人 第五世紀六十一人 第六世紀十四人

第七世紀五十六人 第八世紀(前半)三十人

前所列二百零五人中，惟宋雲慧生等五人，爲北魏熙平中奉敕派遣外其餘皆自動西行矢志忘身者也於是可見學問之道，純由

社會的個人自由開拓。西遊諸賢中有籍貫可考者六十五人，以所隸省區歸納如下；

甘肅十人 河南八人 山西七人 兩廣七人。
四川六人 湖北五人 直隸四人 陝西四人。
山東四人 新疆四人 遼東四人 湖南三人。
最可奇異者；則江淮浙三省，竟無一人予焉

再將西行諸賢各人行踪生死列作統計如下；

(一)已到印度學成後安返中國者四十二人。

法護，法領，法顯，智嚴，智羽，智遠，寶雲，僧景，慧達，沮渠京聲，康法朗，慧叡，智猛，曇纂，法勇，道普，道泰，法盛，慧覽，道藥，惠生，宋雲，寶暹反其同行七人。

玄奘，玄照，運期，智弘，大津，義淨，慧日，慧超，不空，含光，悟空，繼業。

(二)已到西域而曾否到達印度或無可考者十六人朱士行，慧常，進行，慧辯僧建，慧鬼，慧應，曇學及其同行七人。

(三)未到印度而中途折回者人數難確指；法獻(因葱嶺棧道絕而折回)康法朗同行之四人(遇流沙而折回)智猛同行之九人(臨度葱嶺時折回)義淨同行之數十人(臨登海舶時折回)大津同行多人(臨登海舶時折回)。

(四)已到印度隨即折回者二人；

慧命(以不堪艱苦而折回)善行(因病折回)

(五)未到印度而病死中途者三十一人；

于法蘭(死於象林)慧景(死於小雪山)道嵩(死於波淪)法勇同行者十二人。(死於雪山)又八人(死於去罽賓天竺道中)智猛同行者一人(死於葱嶺西)智岸(成都人死於郎迦)智岸(高昌人死於海舶)彼岸(同上)曇閏(死於渤益)常懋及其弟子一人(死於訶陵)法朗(死於訶陵)

(六)留學期中病死者六人

師鞭(年三十五)會寧(年三十四五)窺冲(年三十許)信胃(年三十五)法振，乘悟(卒年無考)

(七)學成歸國而死於道路者五人；

道生，師子惠，玄會，(俱經尼波羅被毒死)僧隆(行至健陀羅病死)義輝(行至耶迦戎病死)。

(八)歸國後爲第二次出遊者六人

甲·再出遊而死於道路者一人；道普。(在青島船破而死。)

乙·再出遊而欲歸不得者一人；玄照。

丙·再出遊而留外不歸者一人；智嚴

丁·再出遊曾否再歸國而無可考者三人；智羽。智遠。運期。

(九)西遊留在印度而不歸者七人；(?)

朱士行。(留于闐)道整。道希。慧業。玄恪。智行。大乘燈。

(十)歸國留學生中生死無考者多人，其數難確指。

法淨。僧紹。僧猛。曇朗。王伏。子統。法刀。雲啓。道方。

明遠。義朗。義玄。解脫天。慧炎。慧輪。道琳。曇光。僧

哲。玄遊。靈運。無行。乘如。貞固。孟懷業。道宏。慧碧。

又與寶蓮同行者二人。與不空同行者二十七人。又求法傳中失

名者十人。義淨所稱五百年前去過中之唐僧二十許人。此外踪

跡不明者合計有八十餘人之多。以上統計所當注意者；其學成

平安歸國者確實可考者，約佔全體四分之一。死於道路者亦四

分之一。中途折回者頗多。而留外不歸者確實可考者乃頗少

也。

又以上各位大德在印度留學之久暫可見下列統計；悟空四十年。智猛三十七年。義淨二十五年。

惠生，宋雲等十九年。慧日十九年。玄奘十七年。大乘燈十一年以上。玄照第一次十一年。第二次去而不歸。智嚴第一

次十年，第二次去而不歸。慧輪十年以上。

大津十年。不空九年。智弘八年。寶暹等七年。

留學運動之總成績，蓋不可以算數。前之法護，後之玄奘，其在譯界之豐功偉績，盡人皆知。至如般若之肇立，則自朱士行之得放光也。華嚴之傳播，則自支法領求得其原本。而智嚴實挾譯師覺賢以歸也。涅槃之完成，則賴智猛。阿含之具足及諸派戒律之確立則賴法顯。婆沙之宣揚，則賴道泰。淨土之盛弘，則賴慧日。戒經之大備則賴義淨。密宗之創布，則自不空。此皆其最榮華可記者也。至於其他附益之副產品，其最顯著者，則地理學也。今列學諸賢之遊記可以知矣；如

(一)法顯 歷代天竺記傳一卷。今存。

(二)寶雲 遊履外國傳。梁高僧傳本傳著錄。今佚隋唐所未著錄者也。

(三)曇景 外國傳五卷。今佚。隋書經籍志著錄。

(四)智猛 遊行外國傳一卷。今佚。

(五)道普 遊履異域傳。見梁高僧傳曇無讖傳。今佚。隋唐志皆未著錄。

(六)法勇 (即曇無竭) 歷國傳記。今佚。隋唐志皆未著錄。

(七)法盛 歷國傳二卷，隋書經籍志著錄，唐書藝文志著錄。今佚。

(八)道樂 道樂傳一卷。隋書經籍志著錄。今佚。洛陽伽藍記節引。

(九)惠生 慧生行傳一卷。隋書經籍志著錄。洛陽伽藍記節引。

(十)宋雲 家記一卷。隋書經籍志著錄。今佚。洛陽伽藍記節引。

(二)玄奘 大唐西域記十二卷。今存。

「附」慧立大慈恩寺三藏法師傳十卷。彥悰箋今存。

(三)義淨 南海寄歸內法傳四卷。今存又大唐西行求法高僧傳二卷。今存。

(四)無行 中天附書。今佚。

(五)惠超 往五天竺國傳三卷。久佚。今在敦煌石窟中得其寫本殘卷。

(六)繼業 西域行程。今佚。范成大吳船錄節引之。

上述十五種，何能盡此。是皆前賢昔能捐軀忘生，嘔心瀝血之一端而已；稽古歷今；其原著首尾俱存者惟法顯，玄奘，義淨三家耳。頃全世界研究東方文化史者，已視為鴻寶。倘諸家所著書，而悉存當世者，千珍萬寶所不易者也。由此更引出其他影响，限於篇幅不贅述矣！

最後諸家必然最關心者；莫如西行求法之前賢昔能，究竟如何取道歷千辛萬苦以至彼邦求法者，其艱苦卓絕，寧千死而不求一生的精神毅力，以今日視之，可決其不可能，但畢竟是事實。如今讀其經過，敢有不涕淚滂沱焉哉！我草此文，儘乃餘緒，何足道也。但願學佛學者及其他方面之學術界，能有感於此耳。茲概括西行求法多種險難路線如下；當時可以說；「有去無還。」不如今日宇航飛機，可朝發夕至者也！

(第二)

甲、由廣州放洋；義淨，不空等出，歸。皆遵此路。唐代諸僧，什九皆同。曇無竭歸時遵此路。

乙、由安南放洋，明遠出時遵此路。覺賢來時遵此路。

丙、由青島放洋，法顯歸時遵此路。道普第二次出時遵此路。

凡泛海者皆經訶陵（即爪哇）師子（即錫蘭）等國達印度也。

(第二) 西域渴槃陀路。

甲、經疏勒，宋雲惠生等出歸。皆遵此路。曇無竭出時同。

乙、經子合，法顯出時遵此路。

丙、經莎車，玄奘歸時遵此路。

渴槃陀。即今塔什庫爾干。即漢書中所稱之依耐，佛國記之竭叉也。地當葱嶺正脊。旅行者或由疏勒，或由子合或由莎車，皆由此度嶺。嶺西則經帕米爾高原阿富汗斯坦以入迦濕彌羅。此晉唐間最通行之路途也。

(第三) 西域于闐闐賓路，僧紹，寶雲遵此路。

此路可不經葱嶺正脊；而從拉達克度嶺直趨迦濕彌羅，實一捷徑也。

與法顯同行之僧紹。所以在于闐與法顯分路者，彼即遵此路而行。又寶雲傳稱其「從于闐西南行二千里登葱嶺入闐賓」當即此路也。

(第四) 西域天山北路，玄奘出國時遵此路。

此路由拜城出特穆圖泊。經撤馬罕以入阿富汗。除玄奘外未有出此道者。

(第五) 吐蕃尼波羅路玄照出與歸皆遵此路。道生，師子惠歸時皆遵此路而道死。

此路由青海入西藏經尼波羅。（即廓爾喀）入印度惟初唐一度通行。尋即榛塞。

(第六) 滇謨路；求法高僧傳所記唐僧二十餘人遵此路。求法傳言五百年前有唐僧二十餘人從蜀川犍道而出。注歪；「呂電至此五百餘驛」計當時由雲南經緬甸入印之途也。果爾，則此為東晉時之孔道也。此第六路，即漢武帝元狩元年（公元前一二二年）遣張騫所欲開通而卒歸失敗之路也。張騫使滇刻意欲從蜀滇通印度。而卒歸失敗者也。自南詔獨立，此路早已梗塞。故數百年間，無遵由此道者。第五

路之吐蕃路。在初唐時，因文成公主之保護，曾一度開通。然西藏至今以秘密聞於天下。古代之緬蔽更可知矣！故永徽顯慶以後，吾國人經尼波羅者，輒被毒死。此路從此復閉矣。第四之天山路北線，則玄奘時因突厥威虐，不得已而迂道以就，故他人無取道此路者，因此無聞焉。第三之于闐闐賓路，本較便易，而行人罕取此道者，其故不明。是故綜上述雖有六路。然惟第一之海路之由廣州放洋者，與第二路之由莎車子合度渴槃陀者最為通行。前者為七世紀交通之主線，後者為五世紀交通之主線。

漢書地理志載『自日南障塞徐聞合浦（今仍縣名）船行可五月，有都元國，又船行可四月，有邑盧沒國，又船行二十餘日，有諶離國；由此步行可十餘日，有夫甘都盧國。自夫甘都盧國，再船行可二月餘，有黃支國。……自武帝以來，皆供獻，有譯長。蠻夷賈船，轉送致之。……平帝時王莽遣黃支王令遣使送生犀牛。自黃支船行可八月乃至皮宗，再船行可八月到日南象林界云。又黃支國之南有已程不國漢之譯使自此還矣。』以上所列國名，除黃支外，皆難考其今日之地名。大約皆在南洋羣島及南印度境地。官書中紀其行程，可知交通已頗頻繁信而有徵者也。然其時必無定期之航班。廣州在當時夙稱瘴區，到彼候船成行難期，每使人裹足不前。故天竺僧之來者如曇摩耶舍，舍求那跋羅輩，與在印留學畢業回國者如法顯法勇雖由此路，但出行者遵此路而出者，殆以船期之無定也。

自苻秦以來，葱左，諸邦，半為屬國，元魏盛時，威及葱右自玉門至吐火羅（即漢時月氏豁境）在政治上幾為中國之附庸區域。所以行旅暢通而西行者都取此道而往也。及北齊北周分裂，突厥與隋交惡，此路亦漸次中斷矣！唐太宗盛時，西域吐蕃兩路並通，可自由選擇。皆緣政治之變

動，而影響於行旅之暢阻。如玄照於唐高宗麟德中奉使再遊，竟為西藏人阿剌伯人所扼，欲歸無路，故西行求法傳中人物，遵陸路以行者，什無一二矣。蓋亦不得已也。而當時海運事業，日益繁榮，廣州已專設船舶司管理之。故海路取代陸路乃自然而然也。

凡研究佛教史者，無不關心於「西域」之名稱與範圍。從漢書開始，對「西域」之範圍與地區，可以分為廣義的「西域」與狹義的「西域」兩種分類。庶免含糊不清。

甲、狹義所指西域；指葱嶺以西諸國。有；

- (1) 月氏。（即今俄屬土耳其斯坦，阿富汗及北印度而言。）
- (2) 安息。（今波斯之一部及阿富汗之一部而言。）
- (3) 康居（今土耳其斯坦北部及西伯利亞之南部而言。）
- (4) 犍陀羅（今阿富汗之干達馬克是也。）
- (5) 罽賓（即迦濕彌羅，在北印度境者也。）

乙、葱嶺以東（在新疆省境內。）者有；

- (1) 于闐。（今縣名。）
- (2) 斫句迦。（今莎車縣東南。）
- (3) 龜茲。（今庫車縣）
- (4) 疏勒。（今喀什噶爾）
- (5) 高昌（即今吐魯蕃。）

吾國人之有所謂印度者實由漢武帝奉使張騫乃聞于月氏（可見史記匈奴傳，大宛傳，史記西域傳）由此可見月氏在我國佛教史上佔有何等重要地位。因此有必要闡述月氏。月氏。應讀為「月支」月氏的讀法是釋義而非譯音。中外學術界已詳考之，故不宜混為一談。漢書稱：「月氏西君名大夏。而塞王又南君罽賓。」漢書又稱：「塞種分散，往：為數國休循，捐毒之屬皆故塞種也。」今已考得塞王初居大夏。即今土耳其斯坦之布哈爾州。漢書又稱；

「月氏臣服大夏都城焉水北之王庭。按焉水亦稱烏澹水。即今之阿母河也。此地原爲東方文化發源地。我中華民族古亦居此。黃帝神話中多與焉水有關可証。」春秋戰國時，屬波斯領土。自亞歷山大帝東征，遂爲希臘殖民地。地跨阿母河兩岸。遂建爲柏咸里亞國。班超漢書中所謂塞王者，即此王也。柏王七於月氏，不得已而南徙罽賓。即迦濕彌羅。西方學者據此考之尤詳。故知所謂「塞種」乃希臘人也，其時代與事實與漢書正相符合。

月氏初滅大夏。都焉水北。漸移南遷而分爲多國。（略）最後，由邱就却併吞諸國而稱王者，號貴霜王。侵安息（即波斯）滅濮達即犍陀羅，罽賓（即當時之迦濕彌羅。其子又滅天竺。是爲月氏最盛時期。漢哀帝元年遣伊存受經故事，即邱就却。而所稱迦膩色迦王者。即滅天竺之邱就却之子閻膏珍之子或孫。歐人研究古錢所得知識，知邱就却信仰佛教。而閻膏珍則信婆羅門教或波斯教者。

阿育王曾派宣教師至各地宣教，所至有所謂與那世界者，即漢書之塞種諸國。而柏咸里亞者，即大夏也。月支本爲遊牧民族，文化低下，一旦至此，沐浴清化忽信受佛教而成爲民族信仰之中心，此後更深入印度受其教化，原來月支僅爲我國邊陲無足輕重之小部落，曾長育於我文明之環境中。但西徙之後即創造出新收穫，故中印文化之媒介者其功殊不小也。月氏人雖常撫有全印，其所貢獻於文化事業之遺蹟皆在犍陀羅與迦濕彌羅。實佛教東漸之主要根據地。故於其形勢與歷史不得不略加說明。

迦濕彌羅即罽賓。位於喜馬拉雅山之西麓，跨在至那布，奢林兩河之上游。此兩河皆爲印度河之支流。當時面積一千九百萬英里。四山環繞。即舊英屬北印度之一部份。佛教正統派之「說一切有部」，蓋大毗婆沙之結集處也。故原始佛教之淵源地也。其地久爲塞種人所統治，無形中受希臘思想之影響，故其科學的研究色彩特著其他學術。前此由月氏人間接輸入一部分於中國。

但其直接關係，則自東晉開始。

犍陀羅疆域包有今阿富汗之南部及北印度境內之印度河上游，但其名不見兩漢書，蓋此地爲月氏首都。此國爲印希文明之交聚點。當迦膩色伽全盛時，大量輸入西方藝術，故迄今言佛教美術者，猶以犍陀羅爲宗。其雕刻，建築繪畫，皆能鎔集希臘，羅馬，印度三種精神而自成一體。其影響於我隋唐美術者至大。就教理方面而論；如世友法教脅尊者諸小乘論師，無著，世親諸大乘論師，皆犍陀羅產也。蓋自佛滅後五百年至九百年中，此地實爲佛教之中心。凡從月氏輸入中國之經典皆出於此。

安息康居之淵源，不甚可考。但阿育王派往「與那世界」之教師，遠及埃及，馬其頓。此兩國雖未派遣，但彼兩國皆與月支接壤受其影響，事在當然。以漢末魏晉兩國高僧入中國者又甚多，則佛教久盛於彼，自可推想得之。其中康居人因國難而移居中國者頗多，亦佛教發展於中國之一大助緣也。以上爲葱嶺西面諸國佛教狀況及其與中國關係之大概。

其在葱嶺之東則有于闐，龜茲最爲重要。于闐自漢末絕貢，轉更強盛。其國與迦濕彌羅隔一雪山，且久受月氏羽翼，故在今日在我國內求佛教發祥地者，舍于闐莫屬也。如漢譯諸大藏經典，殆無一不與于闐有因緣。若朱士行之得放光般若。支法領之得華嚴，曇無讖之得大般涅槃。皆最著者也。此類經典，在于闐成立之痕跡不少。據此可知大乘中實相派之學說，實在于闐地方始成熟誕生。再檢其他資料，在于闐民族中頗多爲華印兩種民族混合而成，並非偶然。再者于闐附近，有一小國名斡句迦者。實爲大乘經典總集之寶庫，其民族與北涼之沮渠同種，涼地佛教之弘，此國亦大有力也。

其他如疏勒，高昌。皆隨唐間西域之大佛教國。但與中國初期佛教之輸入關係不大。佛教東漸，發軔大竺。以迦濕彌羅爲第二驛；由是而犍陀羅而于闐而龜茲等。每經一驛，恒加增其深

度。而月支安息諸國益發揚光大之。今將東來諸國師國籍表如下；

安世高 安息

支婁迦讖 月支

竺佛朔 天竺

安玄 安息

支曜 月支

康巨 康居

康孟詳 康居 以上後漢

曇柯迦羅 中天竺

康僧鎧 康居(僧傳稱外國沙門今考定爲康居)

曇無誡 安息

康僧會 康居

支謙 月支

支曇梁接 月支

維祇難 天竺

竺律炎 天竺

安法賢 安息 以上三國

法護 月支(僧傳稱其先人爲月支人世居敦煌)

支法度 月支

帛延 龜茲(僧傳云；不知何許人，首楞嚴經後記云；龜茲王世子)

帛戶梨蜜 龜茲(僧傳云；西域人今推定爲龜茲人)

帛法炬 龜茲(各書不叙其氏籍，據出三藏集記卷九稱其姓帛，當是龜茲人)

竺叔蘭 (僧傳朱士行傳云本天竺人，父世避難居於河南)

安法欽 安息 以上西晉

佛圖澄 龜茲(僧傳云；西域人本姓帛氏。今推定爲龜茲人)

僧伽跋澄 罽賓 月支(僧傳云；兜法勒人，按兜法勒即月支異名)

曇摩難提 罽賓

僧伽提婆 罽賓

曇摩耶舍 罽賓

鳩摩羅什 (僧傳云；父天竺人母龜茲人)

弗若多羅 罽賓

曇摩流支 (僧傳云；西域人國籍無考)

卑摩羅叉 罽賓

佛陀耶舍 罽賓

佛馱跋陀羅(即覺賢) 天竺

曇無讖 中天竺

支道根 月支

支施崙 月支

曇諦 康居(見廣弘明集) 以上東晉

佛馱什 罽賓

浮陀跋摩 月支(僧傳但云西域人。求法高僧稱爲覩貨羅人，覩貨羅即兜法勒即月支)

求那跋摩 罽賓

僧伽跋羅 天竺

曇摩蜜多 罽賓

薑良耶舍 (僧傳但云西域人國籍無考)

求那跋陀羅 中天竺

求那毗地 中天竺

僧伽婆羅 扶南(其國在南印度或錫蘭)

曼陀羅 扶南

菩提流支 北天竺

眞諦

(即拘那羅陀) 西天竺

師賢

罽賓(僧傳無傳見大宗僧史錄卷中)

月婆首那

月支(僧傳云；中天竺優禪尼人。靜泰衆經目錄云；月支王子)

以上南北朝

那連提黎耶舍 北天竺烏錫(此國在罽賓之北)

闍那崛多 犍陀羅

達摩笈多 南天竺羅囉(此國名待考)

以上隋代。

波羅頗伽羅 中天竺

那堤 中天竺

金剛智 南天竺摩賴耶

佛陀多羅 罽賓

佛陀波利 罽賓

寶叉雖陀 于闐

地婆訶羅 中天竺

提雲般若 于闐

智嚴 于闐

寶思惟 罽賓

菩提流志 南天竺

蓮華精佳 龜茲

戶羅達摩 于闐

以上唐代

上表所列東來諸高僧在佛學史上所佔位置可見一斑矣。粗爲歸納，則後漢三國，以安息，月支，康居人爲多。南北朝則西藏諸國與印度中分勢力；隋唐則印度人爲多，而海南諸國亦有之，按來者以分其派別，則不能免於思想學術界之影響，亦自然之理也。

(完)

(上接第41頁「不請之友」)

隨人觀美

日本早稻田大學教育學教授原田實曾在黑板上書寫：「隨人觀美」，表現了何等謙明，廣濶的胸懷。因爲對每一個同自己接觸的人都能欣賞他們美好的長處，那人際關係何煩惱之有哉！

確實，在這個日益複雜的世界上做人並不是一件容易的事。人們往往在繁忙、緊張、糾纏及爭端之中，活得滿心怨氣。

夏同漱石曾說：凡事按事理，則無法解決，過度注重人情，則自己吃虧；太固執己見，又事事不順，因此要心安理得，就必須拋棄相對的觀念。

恰如禪師所云：「明月拂清風，清風拂明月。」清風和明月並不是互相對立的東西，而是融爲一體的，禪的精神是要摒棄自己同他人的二元論，反觀自心，契入法性，便能了知心物一如，衆生一體。自然能平等自在對待外在事物，那裏還有什麼美醜，是非、斷常等執著呢？

倘若常見別人不對，自己一定會很痛苦，輕蔑別人，不但不能抬高自己的身價，反而污染了自己的心性；讚賞別人，不但自己不會受到損失，反而清洗了自己的心性。因爲對外在事物的反應，皆與我們的心性相映。

我們的心像一面鏡子，若不清淨，那映照之物一定渾濁，如果時常拭擦心靈之鏡，掃除心中塵埃，方能以證明的心態觀照這個多姿多采的世間。

正如寒山詩云：「吾心似秋月。」我人的內心能像秋月那般清明，澄徹，一定萬里無雲湛然的潔，遍灑清輝。內心世界充滿了光明，日日皆是好日，隨處皆是福地，眼前都是有緣人，自然隨人觀美，一切OK！

再談佛教與中國民俗（下）

田光烈

《觀世音修行香山記》、《鎖骨觀音》、《馬郎婦坐化金沙灘》、《觀音菩薩魚籃記》，解放後，此戲改編為《追魚》，又名《碧波潭》、《碧波仙子》。寶卷方面；有《香山寶卷》，又名《觀音濟度本願真經》、《觀音金鑒》、《魚籃寶卷》等。

其次：是對唐三藏法師玄奘的崇拜。玄奘法師俗稱唐僧。他在中國佛教史上，是一位空前的佛學大師。他不但精通當時中國佛學和印度各家學說，而且能融會大乘佛學諸說自成一家之言。不僅是偉大的翻譯家、旅行家、留學生，同時也是偉大的創作家。他不僅是一個虔誠的宗教家，同時也是一個卓越的哲學家，一個博大精深、立於古代世界學術之林也毫無愧色的學者。他為追求佛法真理，不辭辛苦，從長安出發，跋涉萬里，經過西域去印度求學，歷盡艱險，百折不撓，終於學成而歸。組織譯場，從事翻譯工作，十九年中，譯出經律論七十五部，一千三百三十五卷。兼綜大小內外，空有顯密，決擇精審，義類分明，一語之

安，堅如磐石，一義之出，燦若晨星。況之歷代，未有能與之比肩者也。在譯經過程中，並培養出許多高僧，在中國文化史上佔着極其重要的地位（他的詳細事迹，具載於《大慈恩寺三藏法師傳》）。當時和後來的人們，都對他這種堅苦卓絕的精神，異常崇拜。在宋代，就有人把他的西行事迹，撰為《大唐三藏取經詩話》，其中有猴行者、深沙神及諸異境，漸漸將實事演成神話。

金人院本有《唐三藏》一種。元代吳昌齡又有《唐三藏西天取經雜劇》。明代先有題名齊云楊志和編的、四卷四十一回本的《西遊記傳》，次有大文學家吳承恩（一五〇〇？——一五八〇年），在這一基礎上，加工撰成的《西遊記》一書，借神話故事諷刺世事，具有極高的藝術水平。流傳數百年至今，依然膾炙人口，並搬上舞臺，最近還編為電視連續劇。唐三藏、孫悟空，不但譽滿神州，甚至普及到東南亞各國。其中寫了不少神通，為此，目前有些氣功大師、還認為它是研究人體科學的寶庫，有待發掘。

再次：是對寒山、拾得的崇拜。舊時年畫中，有《和合二仙圖》，民間常年懸掛於中堂，可使全家和諧、吉祥如意。亦於婚禮時懸掛，使夫妻終身相親相愛。此圖目前城鄉依然到處出現，其至家家戶戶所用的火柴盒上，亦有和合二仙，題曰「和氣生財」。

《事物原會》云：「和合神乃天台山僧寒山與拾得也。」寒山、拾得，唐太宗貞觀時人，兩位聖僧的事蹟，見於當時台州刺史閻丘胤撰《寒山子詩集序》（見《四部叢刊集部》中，略云：

寒山子不知何人，隱居天台唐興縣（今浙江天台县）西七十里，號為寒岩。經常到國清寺。寺有拾得，管理食堂，常收貯餘殘葉滓，置於竹筒中，寒山來時即攜去。去時常在長廊中叫喚快活，獨言獨笑，寺僧逐之，呵呵而去。閻丘胤出牧丹丘，苦頭痛醫治無效，國清寺豐干禪師吮淨水噴之，須臾祛疹。並謂胤曰：「寒山文殊，遯迹國清，拾得普賢，狀如貧子，在國清寺庫院走使，厨中著火，若欲見之，不得取相。」胤至國清厨中、禮拜二人，二人連聲喝胤，把手呵呵云：「豐干饒舌饒舌！彌陀不識，禮我何為？」言訖走出，更不返寺。

寺僧道翹尋其往日行狀，唯於竹木石壁書詩、並村野人家廳壁上所書文句，三百餘首，概為五言律，有奇骨、有清韻、有稚致。無六朝艷麗綺靡之敝，而有天真爛漫之風，全從道心深處流出。「五四」以後，被譽為我國古代的「白話詩」，言其形似而已。寒山詩後，附錄豐干與拾得詩，合稱為《三隱集》。

馳名中外的寒山寺，在蘇州城西十里的楓橋鎮上。該寺初建於梁天監年間（五〇二年），原名「妙刹普明塔院」。相傳寒山、拾得嘗住於此，故改名寒山寺。唐代詩人張繼的《楓橋夜泊》詩中，就已提到寒山寺。現在寺裏除了他的石刻詩碑外，有清代著名畫家羅聘所繪、寒山拾得寫意畫石刻。大殿旁堂屋供奉木雕金身寒

山、拾得塑像，寒山手持一荷；拾得手持一盒，荷與和諧音，有「和諧」意，盒與合諧音，有「合好」意。清初雍正十一年（一七三三年），遂封天台山寒山大士為和聖，拾得大士為合聖。釋門中的兩位聖僧、寒山、拾得，一變而為家喻戶曉、人人喜愛的「和合二仙」了。

再次：是對釋萬迴的崇拜。《宋高僧傳》卷十八《唐虢州閭鄉萬迴傳》云：「釋萬迴，俗姓張氏，虢州閭鄉人也。年尚弱齡，白癡不語，……東西狂走，終日不息。或笑或哭，略無定容，口角恒滴涎沫，人皆異之。不好華侈，尤少語言，言必識記，事過乃知。年始十九，兄戍遼陽，一云安西，久無消息，母憂之甚，乃謂設齋祈福。迴條白母曰：「兄安，極易知耳，奚用憂為？」因裹齋餘，出門徑去，除晚而歸，執其兄書云「平善」。問其所由，默而無對，去來萬里。後時兄歸云：「此日與迴言，適從家來，因授餅餌共吃而返。」舉家驚喜。自爾人皆改觀，聲聞朝廷。」

明人田汝成《西湖遊覽志餘》二十三云：「宋時杭州以臘日祀萬回哥哥。其像蓬頭笑面，身著綠衣，左手擎鼓，右手執棒，云是和合之神，祀之可使人在萬里外亦能回家，故云「萬回」。明時其祀已絕。」這個和合神，取其合家團聚之意，與寒山、拾得之受封為和聖與合聖，固不同也。

再次：是對釋僧伽的崇拜。《宋高僧傳》卷十八《唐泗州普光王寺僧伽傳》云：「釋僧伽，葱嶺北何國人，少出家。為僧後，誓遊遠方，始至西涼府。高宗龍朔初（六六一年），遊歷江淮，隸名於山陽龍興寺。初偕弟子慧儼同至臨淮（泗州），就信義坊居人乞地，下標誌之，言決於此處建立伽藍。遂穴土獲古碑，乃齊國香積寺也。得金像衣葉，刻普照王佛字，居人嘆異云：「天眼先見，吾曹安得不捨乎！」嘗卧賀拔氏家，身忽長其床榻各三尺許，次現十一面觀音形（丁福保《佛字大辭典》作十二面觀音。並

云：「經軌無十二面觀音，是誌（保誌）大士等（僧伽）之化現也」，其家舉族欣慶，倍加信重，遂捨宅焉。其香積寺基，即今寺是也。

初僧伽化行江表，止嘉禾（在浙江）靈光寺，居民多以捕魚爲生，殺業陷人，伽苦口敦喻，勸其別圖生計，使人裂網折竿改業。在長安時，駙馬都尉武攸暨有疾，伽以澡罐水噴之而愈，聲振天邑。後有疾求醫者，或以柳枝拂其身；或令洗石師子；或擲水瓶；或令謝過。身體受傷的，叫他去騎馬；感冒傷風的，叫他搧扇子，無不痊愈。或預知大雪，或救旱飛雨，神變無方，靈異莫測。

中宗景龍二年（七〇八年），遣使詔赴內道場，造膝占對休咎，契若合符。四年（七一〇年）庚戌示疾，敕自內中往薦福寺安置，三月二日示寂，神彩猶生，形體宛如。後歷肅宗、代宗、穆宗、僖宗、昭宗迄於五代，均現靈迹，救人無數。天下很多寺院，都有僧伽真像殿，榜曰「大聖僧伽和尚」。有所乞願，多遂人心。李邕、胡浩均有碑頌德。李白作《僧伽歌》云：

眞僧法號號僧伽，有時與我論三車。問言誦咒幾千遍，口道恒河沙復沙。此僧本住南天竺，爲法頭陀來此國。戒得長天秋月明；心如世上青蓮色。意清淨，貌稜稜，亦不減，亦不增。瓶裏千年舍利骨；手中萬歲胡孫藤。嗟予落泊江淮久，罕遇眞僧說空有。一言懺盡波羅夷，再禮渾除犯輕垢。

王琦輯注《李太白文集》云：《廣川書跋、僧伽傳》蔣穎叔作，其謂李太白嘗以詩與師論三車者誤也。詩鄙近知非李白所作。……太白死在代宗元年，上距大足二年壬寅爲六十年而白生，當景龍四年白生九歲，固不與僧伽接。」余謂李白天縱之姿，他在《上安州裴長史書》中、說自己「五歲誦六甲、十歲觀百家」。《漢書、藝文志》五行家、有《風鼓六甲文解六甲》。六甲爲五行方術之一、相

當深刻。他五歲便開始誦習，可見他自幼聰明奇絕、好學深思。時距景龍四年僧伽示寂，還有四載，四年中二人不會沒有機緣見面，見面時作忘年交、論及三車問題，三車乃《法華經》以羊、鹿、牛三車喻聲聞、緣覺、大乘次第，此接引初機，方便善巧之說也。《歌》固後時追憶所作、頗爲雅邃，不能以「鄙近」視之。

由於僧伽屢現靈異，並得到大詩人的歌頌贊揚，聲譽日益顯赫。當時東南沿海如江蘇、浙江、福建、廣東乃至湖南等地，雖婦人孺子、無不知有泗州大師。古代優伶、還演爲故實。宋人錢易《南部新書、癸》云：「王延彬獨據建州稱僞號、一旦大設，爲伶官作戲詞云：『只聞有泗州和尚，不見有五縣天子。』其受人崇拜之普及，可以想見。

再次：是對釋契此的崇拜。《宋高僧傳》卷二十一《唐明州奉化縣契此傳》、《景德傳燈錄》卷二十七《明州布袋和尚》、明、如惺《龍華懺法、布袋和尚傳》、均載其事。未詳氏族、自稱契此。或云四明人，形裁臃腫、蹙額顴腹、出語無定、隨處寢卧。常以杖荷一布袋，凡供身之具，盡貯袋中。入市見物則乞，醃醬魚翅，纔接入口，分少許投袋中，人稱「長汀子布袋師」。嘗卧雪中，雪不沾身，人以此奇之。示人吉凶，必應期無忘。天將雨、即著濕草履途中驟行；遇亢陽，即曳高齒木屐市橋上，豎膝而眠，居民以此驗晴雨。

有一僧在師前行，師乃拊僧背一下。僧回首。師曰：「乞我一文錢！」曰：「道得，即與汝一文。」師放下布袋，叉手而立。白鹿和尚問：「如何是布袋？」師放下布袋。又問：「如何是布袋下事？」師負之而去。先保福和尚問：「如何是佛法大意？」師放下布袋叉手。保福問：「爲只如此、爲更有向上事？」師負之而去。師在街衢立。有僧問：「和尚在這裏作什麼？」師曰：「等箇人。」曰：「來也來也！」師曰：「汝不是這箇人。」曰：「如何是這箇人？」師曰：「乞我一文錢！」師有歌曰：

只箇心心心是佛，十方世界最靈物。
縱橫妙用可憐生，一切不如心真實。
萬法何殊心何異，何勞更用尋經義。
心王本自絕多知，智者只明無學地。
非凡非聖復若乎，不强分別聖情孤。
無價心珠本圓淨，凡是異相妄空呼。
又有偈曰：

一鉢千家飯，孤身萬里遊。青目覩人少，問路白雲頭。

梁貞明三年（九一七年），《宋僧傳》作天復中「九〇一——九〇三年」，師將示寂，於嶽林寺東廊下，端坐盤石而說偈曰：

彌勒真彌勒，分身千百億。時時示時人，時人自不識。

偈畢安然而化。其後他州有人見師亦負布袋而行。師全身存於嶽林寺大殿東堂。宋代以來，寺院多塑繪他的形象。元代戲曲家鄭廷玉、把他的事迹創作為《布袋和尚忍字記》雜劇，簡稱《忍字記》，題目為《乞兒點化看錢奴》（見臧晉叔編《元曲選》）。劇情曲折動人，膾炙人口。後來的人，普遍認為布袋和尚就是彌勒菩薩的化身，在寺院三門第一重殿（即天王殿）的正中，塑了他的像，成千上萬的信徒，向他頂禮膜拜。

最後，談談對釋道濟的崇拜。道濟俗稱濟公活佛。南宋台州府天台縣人。俗姓李，父茂春，母王氏。禪師生後，彌月之日，國清寺性空長老登門代賜名修元，取常修本命元辰之意。弱冠從杭州西湖靈隱寺瞎堂遠公（佛海慧遠）出家受具，得其密印，徹悟本源。嗣為南岳十六世，又被稱為禪宗第五十世的禪師（見《增訂佛祖道影》卷二）。博通廣識，題墨尤為雋永。性疏狂不潔，平居破褲袒肩，喜啖酒肉，醉則與小兒嬉戲於溝壑間，世故以濟顛稱之。以是為靈隱所擯，入南屏淨慈寺為書記僧，文章與書法俱妙，每一疏出，都下哄傳（參考拙著《佛法與書法》第三章第一節

《歷代僧侶書法家略錄》）。

最近有人從氣功角度論述濟公，說他「成天價瘋瘋顛顛地，走起路來也是瘋顛狀態。酒肉穿腸過，無憂無慮無煩惱，把人世間一切瑣碎、煩惱拋却一邊、進入一種氣功狀態。這是練功人所追求的境界，是最高級的練功狀態。……濟公就是什麼都不在乎，走路也處在練功狀態，整天處在一種無意識的狀態下。譬如，喝完酒就處於昏睡狀態，這時就出功能。」（紀一《大氣功師出山》）其實濟公是從遊戲三昧中、所發出的神通，與氣功有染淨之別。所以他言行叵測、異迹奇多：翻觔斗證本來面目；唱山歌遙感行醫；或預知疾病先處方；或化緣顯夢修佛殿。寫榜文字字發光；知過未椿椿應驗。重修淨慈，古井運木；畫兩廊壁，妙語參禪。發慈悲救雷殛後生，避災難令死人走路。運三昧火根治癆蟲，拾銀錢償還冤債。喝酒替佛像裝金，吃死肉吐出活鴿。他自己說：

尼姑庵裏講禪機，人都笑我顛倒；

娼妓家中說因果，我却自認瘋狂。

唱小詞聲聲般若，飲美酒碗碗曹溪。

所謂「禪機不便分明說，假作糊塗醉裏言。」他還勸市民放生螺螄，親下火超度促織。他真是個帶果行因，佯狂濟世的活佛。

濟公生卒年，據陳垣《釋氏疑年錄》、生於宋高宗紹興十八年（一一四八年）、卒於寧宗嘉定二年（一二〇九年）、年六十二歲。而《淨慈寺志》却云年六十。田汝成撰《西湖遊覽志錄》，則稱濟公七十三端坐而逝，三說不同，確年待考。濟公骨灰，葬虎跑塔中。後人將他的傳說編成《濟公傳》一書。印光法師說，《濟公傳》有幾種，唯《醉菩提》（即原佛學書局本《濟顛僧傳》）最好，所述之事，乃當日實事」（見《印光法師文鈔》）。近來又編成電視連續劇廣播，他的奇迹，盡人皆知，普遍受到尊敬。

由於佛教和我國民間風俗習慣、關係密切，所以影響我國人民的社會生活極大。在古代，從封建皇帝到勞動人民，從農業生

產到家庭生活、醫藥衛生、國家法制、哲學、藝術、小說、詩歌、戲劇等各方面、無不滲透，其影響於政治經濟者、尤為明顯。

首先是孕育民主思想、激勵農民起義。早在北魏統治時期，中原一帶，曾不斷爆發所謂「沙門造反」事件。魏孝文帝時，先後有沙門法秀、司馬惠鄉等的起義。宣帝時，先後有沙門劉惠旺、劉光秀、劉紹僧等的起義，以及沙門法慶所領導的規模更大的大乘教起義。這時還未揭出任何旗幟。

到了隋代、煬帝大業六年（六一〇年）、便出現了以彌勒佛自稱的農民起義（《隋書》卷三《煬帝本紀上》）。此後中國的農民起義，多與彌勒佛有關，特別是到了元代、與彌勒白蓮教結合的農民起義極多，元太祖時就開始出現（《元史》卷一四八《董俊傳》）。元順帝時、陳州人棒胡（一三二七年）以及韓山童、劉福通等（一三五一）年所領導的彌勒白蓮教起義，是比較著名的。明清兩代，則有明成祖永樂十八年（一四二〇年）、唐賽兒起義，明熹宗天啟二年（一六二二年）、徐鴻儒起義。清高宗乾隆三十九年（一七七四年）三倫起義，仁宗嘉慶十八年（一八一三年）、李文成起義，文宗咸豐十一年（一八六一年）、宋景詩起義，以及德宗光緒二十六年（一九〇〇年）、轟動世界的義和團起義，無一不是以彌勒白蓮教的名義組織起來的。因條件不成熟，起義雖終歸失敗，而從這些事件中，却突出地表現了佛教的民主思想精神。

其次是經濟方面。如在每年的各種節日裏，各地信徒紛紛到寺院進香，絡繹不絕的遊人，也去遊覽，自然形成集市貿易，所謂「廟會」。這對農村商品經濟的活躍，很有關係。見於從前記載的：如江蘇無錫崇安寺、六月十九日的觀音會，其「市最盛、珍果畢陳，有數百里來觀者。」江陰廣福寺、六月十九日的觀音會，在清代也是「遠賈來集，百貨具陳。」最著名的是雲南大理的觀音市，俗稱三月街。每年三月十五日開始，在蒼山下貿易，集

各省的貨物匯於一市。自唐高宗永徽年間（六五〇——六五五年）開始（據《明通志》），歷久不衰。建國以來，在人民政府的領導下，觀音市的規模，更是空前未有。其他規模大小不等的廟會，遍及全國各地。

（完）

參考資料

- 《大涅槃經》 《妙法蓮華經》 《金光明經》 《注維摩詰經》
《淨飯王涅槃經》 《心地觀經》 《正法念處經》
《中陰經》 《大智度論》 《瑜伽師地論》 《佛祖統記》宋志磐撰 《釋氏要覽》宋道誠撰 《法苑珠林》唐道世撰
《高僧傳》梁慧皎撰 《續高僧傳》唐道宣撰 《宋高僧傳》宋贊寧等撰 《僧史略》宋贊寧撰 《景德傳燈錄》宋道原撰
《荆楚歲時記》梁宗懷撰 《藝文類聚》唐歐陽洵撰 《初學記》唐徐堅等撰 《朝野僉載》唐張鷟撰 《大唐新語》唐劉肅撰 《大唐大慈恩寺三藏法師傳》唐慧立撰、彥悰箋
《大唐西域記校注》季羨林等校注 《寒山子詩集》 《李白集校注》瞿蛻園、朱金城校注 《玉谿玉詩集箋注》馮浩箋注
《唐會要》宋王溥撰 《夢溪筆談》宋沈括撰 《醉翁談錄》宋金盈之撰 《東京夢華錄》宋孟元老撰 《夢梁錄》宋吳自牧撰
《太平廣記》宋李昉等編輯 《武林舊事》南宋周密撰
《吹劍錄外集》南宋俞文豹撰 《帝京景物略》明劉侗、于奕正撰
《燕都遊覽志》明孫國枚撰 《本草綱目》明李時珍撰
《天中記》明陳耀文 《清嘉錄》清顧鐵卿撰 《燕京雜記》清柴桑撰 《陳志》清張遠撰 《羣經雜說》清萬斯同撰
《陔餘叢考》清趙翼撰 《癸巳存稿》《癸巳類稿》清俞正燮撰
《敦煌掇瑣》劉半農編 《中國民俗探微》高國藩著



佛典漢譯理論芻議

(下)

李雪濤

弘揚佛法，他們把一生的精力都花費在研究佛典和翻譯佛典上，他們不圖名利，上萬卷的佛典譯本流傳至今，的確是任何一個國家所望塵莫及的。若譯僧們沒有「八備」之條件，絕對也成就不了佛典漢譯這番偉大的事業！

有趣的是彥琮在《辯正論》中極言譯事之困難後，以為翻譯不如令人學梵文，故云：「直餐梵响，何待譯言；本尚方圓，譯豈純實，……研若有功，解便無滯，匹於此域，固不為難。……向使：纔去俗衣，尋教梵宇，亦霑僧數先披葉典，則應五天正語充布閭浮，三轉妙音並流震旦，人人共解，省翻譯之勞。」^{②③}只當他在翻譯過程中遇到困難時的夢想罷了！

還值得一提的是，彥琮曾受命為王舍城沙門謁帝將《舍利瑞應圖經》及《國家祥瑞錄》由中文譯成梵文^{②④}。將中土僧人所著典籍譯為梵文，彥琮誠為第一人，可見其對梵文之諳熟程度。

奈達是美國聖經學會翻譯部主任，他在美國主持《聖經》的英譯工作，他對翻譯工作提出的一套新概念，正是他總結《聖經》的翻譯提出來的。他曾在譯者必備的基本條件下寫道：譯者的首要也是最起碼的條件是，必須熟悉原語。第二，譯者必須精通譯語。第三，精通一門語言同具備專門知識並不是一碼事，也就是說，譯者不僅要掌握原語和譯語，還必須充分了解所譯題材。第四，譯者必須具備「移情」本領，即能體會原作者的意圖。譯者必備的第五個條件是，他必須具備語言表達的才華和豐富的文學想象力^{②⑤}。

奈達所論翻譯者所必備的基本條件是泛論一般文藝翻譯，未涉及譯者人格之修養諸問題，而彥琮是專就佛典漢譯而言，但也幾乎包括了奈達所說的五個條件。彥琮所處的時代是沒法與現代相比的，為了求得梵本，他們必然冒死跋涉萬里西域、印度求法，若沒有「誠心愛法，志願益人」之精神是絕對做不到的。為了

四、玄奘的「五不翻」之說

玄奘無疑是我國佛教歷史上最偉大的翻譯家。他在回國後的二十年間，夙興夜寐，孜孜不倦，譯出了從印度帶回的經、論共七十五部、一千三百三十五卷。《慈恩傳》叙玄奘法師譯經用功之猛，曰：

法師還慈恩寺，自此之後，專務翻譯，無棄寸陰。每日自立程課，若晝日有事不充，必兼夜以續之。遇乙之後，方乃停筆攝經，已復禮佛行道。至三更暫眠，五更復起，讀誦梵本，朱點次第，擬明旦所翻。每日齋訖，黃昏二時，講新經論，及諸州聽學僧等，恒來決疑請義。……日夕已去，寺內弟子百餘人，咸請教誡，盈廊溢廡，皆訓答處分無遺漏者^{②5}。

玄奘之前，隋沙門灌頂《大般涅槃經玄義》載有廣州大亮法師所謂五不翻之說，其文曰：

廣州大亮云：一名含衆名，譯家所以不翻。……二云名字是色聲之法，不可一名累書衆名，一義疊說衆義，所以不可翻也。三云名是義上之名，義是名下之義，名即是一，義豈可多，……若據一失諸，故不可翻。四云一名多義，……關涉處多，不可翻也。五云，……此無密語翻彼密語，故言無翻也^{②6}。

玄奘依據自己多年譯經之經驗，在大亮所謂五不翻的基礎上亦立五不翻之說，曰：

一、秘密故，如陀羅尼；二、含多義故，如薄伽梵具六義；三、此無故，如閻浮樹，中夏實無此木；四、順古故，如阿耨菩提，非不可翻，而摩騰以來，常存梵音；五、生善故，如般若尊重，智慧輕淺，而七迷之作乃謂釋迦牟尼，此名能仁。能仁之義，位卑周孔。阿耨菩提，名正遍知。此土老子之教先有，無上正真之道，無以爲異。菩提薩埵，名大道心衆生，其名下劣，皆掩而不翻^{②7}。

玄奘所制定的五不翻原則全屬音譯佛教名相問題，這是在譯經中的經驗之談，也是他爲譯界同仁所傳授的翻譯技巧，即若遇到這類情況該怎麼處理，這樣做的確可以免除許多斟酌字義之困惑。奈達在《聖經》的翻譯中也遇到了類似的情形，他說，當某一信息的表現形式是該信息所含意思的實質性成分時，要把這種意思從一種語言譯成另一語言就很困難。通常這種類型的「意思」是不可譯的。他舉《聖經·約翰福音》第三章中有耶穌論述聖靈和風的內容。在希臘文中 *pneuma* 既可指「風」，也可指「聖靈」，而英語中卻沒有完全相應的詞，英文中要麼說 *wind*，要麼就說 *spirit*，因爲 *wind* 並沒有 *spirit* 的意思，*spirit* 也沒有 *wind* 的意思。*pneuma* 這類詞就是通常所指的雙關語。翻譯雙關語時，我們能做到的最多是給譯文加注解，告訴讀者原文是雙關語^{②8}。這只是玄奘所論的五不翻中之一種「含多義故」，奈達的處理方法是根據上下文來選擇最切近的那層意思放在譯文的正文中，而把另一層意思放到注解裏，但這也只限於雙關語。如果有更多意義的活，玄奘的音譯法——不翻，還是較好的處理方法。

此外，玄奘還提出了「既須求真，又須喻俗」的翻譯標準，既要忠實於原文，又要通俗易懂，做到雅俗共賞^{②9}。這一標準在佛典翻譯中是非常重要的，且是佛典漢譯之一大傳統。漢魏六朝正是駢體文風行的時期，當時文人所作的文章均爲駢偶文之濫調，而佛教譯經的興起，維祇難、竺法護、鳩摩羅什諸大師用樸實無華、明白易曉的、接近口語的文體來翻譯佛典，在當時形成了一種新的文學傾向，對後世白話文運動產生了巨大的影響。奈達也指出，應該避免使用影響讀者興趣的意義晦澀、冗長乏味的表達法。他說，古代作家的服務對象是那些與他們同時代的讀者，而不是幾千幾百年以後的現代讀者，所使用的語言在當時是不會有太多的古味的。由於譯作的服務對象也應是與譯者同時代的讀者，因此沒有必要在譯文中保留過時的詞語，即聽衆或讀者的需

要應優先於傳統的語言形式^{③①}。佛典漢譯本的文字盡管在今天看來有些晦澀難懂，但在當時大都是大白話或很近於白話的文體，因為譯僧的目的很明確，就是最大限度地讓更多的人了解佛法，以求得解脫。初期譯經是隨譯隨講，譯一部分即向僧眾宣講一部分，並且讓聽眾聽得懂且沒有疑議，才得以通過。如據慧觀《法華宗要略》載，羅什的譯場就有兩千餘人^{③②}。如果他譯的經只有極少一部分人懂，顯然在講經、討論、答問的過程中是通不過的。因此，奘師所提出的「既須求真，又須喻俗」的標準，的確是從事佛典漢譯的高僧們千餘年來所奉之圭臬。

我國學者張建木及印度柏樂天(P. Pradhan)教授曾仔細對勘過玄奘所譯的《集論》、《俱舍論》，對玄奘所運用的翻譯技巧進行了剖析^{③③}：

一、增減法的運用

在翻譯過程中，語言形式的增減是達到靈活對等的主要方法^{③④}。玄奘譯經時，爲了使讀者了解，常常加幾個字或一兩句話。如《俱舍論》界品中有「爲對治彼八萬行故，世尊宣說八萬法蘊」。

「八萬行」的字樣原文也是沒有的，但若照原文直譯，只譯出一個「彼」字來，讀者就有誤解的可能。加上這三個字，意義就清楚多了。玄奘譯文刪略的地方僅限於不重要的詞句，他有時在「adi」等之前刪節了一些「等」字可以包括的字詞。有時候他刪節了梵文中的「ca」、「va」、「punah」等字。又如《集論》中解釋「無相想，小想，大想，無量想」那一段，有好幾個代名詞如ya和yaya在漢本中被省略了，因爲如果加上這些代名詞，就和中國語文的習慣不合。

二、離合法的運用

玄奘在翻譯離合字——複合詞時有時運用「離」、如《集論》中的「avinirbhogavrttyatmīya-tamupādya」翻成「隨轉我所故，不

離我所故」。此處可以看出，漢譯把「我所故」重複一遍，而且分成兩句話。有時運用「合」、如《集論》中的「yāscāpurvantakalpika dīṣayah yāscā aparantakalpika dīṣayah」直譯應該是「計前際見，計後際見。」但是玄奘翻成「計前後際見」這麼一句簡單的話。

三、變位法的運用

玄奘的譯文有時候改變了梵文字句的次序。如《俱舍論》中的「Pratyekabuddha śrāvakaḥ」他翻譯成「聲聞獨覺」，按原文應該是「獨覺聲聞」。《集論》中的「avinirbhagavrttyatmīya-tam upādya」，他譯成「隨轉我所故，不離我所故」，把二句次序顛倒了。又如「ārogyam va āgāmya yānvanam va divyāyuskalakṣaṇam-va」他譯爲「依少年無病長壽之相」，依梵文說應該是「無病少年」。

四、代詞轉換的運用

玄奘常把原文中的代名詞譯成代名詞所代的名詞，如《集論》中關於「愧」(apatrapya)的解釋，原文是「tad karmakam eva」但是玄奘譯成「業如慚說」，此處用「慚」來譯代詞tad。同樣，在《俱舍論》開頭，把「anena」譯成「如理師言」，把「tasmai」譯成「如理師」。這兩個梵文字都是代名詞。

五、假借譯名的運用

玄奘有時候用另一種譯名來改譯常用的專門術語。例如一般用「識」來譯「vijñāna」，然而他有時候用「識」來譯「citta」(心)。「心」字一般用來譯「citta」，但他間或用「心」來譯「dharma」(法)。一般用「色」譯「Rupa」，然而有時候他把「rupa」譯作「礙」。但這種例子並不多，這種改譯有時可使含義格外清楚。

柏樂天教授指出，玄奘爲了適應中國語文的習慣，而有意的

把原文的字句略加變動，然而這麼做，並沒損害原文的真實。他是把原文讀熟子、嚼爛了，然後用適當的漢文表達出來^{③④}。正因爲法師能非常熟練地運用各種翻譯技巧，再有他對譯經工作孜孜以求，認真負責的態度，以及他所主持的譯場嚴密異常，無怪乎克強先生感嘆道：咱們現在把《瑜伽師地論》的梵文殘本對照起來一看，就五體投地的佩服漢譯本是那麼謹嚴，近代的翻譯少有趕得上的^{③⑤}。致使我國佛典漢譯這一偉大事業到了玄奘時代已登峯造極。

又，據僧傳載：尋又下勅，令翻老子五千文爲梵言，以遺西域，奘乃召諸黃巾述其玄奧，領疊詞旨，方爲翻述^{③⑥}。這是中土之哲學著作首次被譯成外文的記載。此外，大師還應印度僧人之要求，將《大乘起信論》譯爲梵文，使流傳於印度，對中印兩國文化交流之貢獻，可謂巨大且深遠矣！

五、贊寧的六例說

贊寧在《宋高僧傳》「譯經篇」中，縱觀了數百年譯經之歷史，全面檢討了梵、胡漢諸問題。在論及歷代翻譯方法時曰：「逖觀道安也，論五失三不易；彥琮也籍其八備，明則也撰翻經儀式，玄奘也立五種不翻，此皆類左氏之諸凡，同史家之變例。」接下來便論述了自己的新意六例說：「今立新意，成六例焉。謂譯字譯音爲一例，胡語梵言爲一例，重譯直譯爲一例，麤言細語爲一例，華言雅俗爲一例，直語密語爲一例也。」^{③⑦}

贊寧所謂翻譯六例，大都是討論原語的諸問題，如胡梵之區域、梵文中本來就有粗言細語之分等等，而未涉及對譯本之優劣的判斷，這是文化背景知識的講解，對每一個譯僧來說是最起碼的知識。（贊寧所謂翻譯六例原文非常詳細，甚至有些煩瑣，筆者將有專文討論，此不贅述。）

縱觀我國千餘年的佛典漢譯活動可以看出，翻譯理論的提出，是譯僧們總結自己與他人的翻譯實踐經驗得來的，而這些理論同時又在一段相對穩定的時期內成功地指導着佛典漢譯的實踐。從梵、胡文字翻譯成中文，是從印歐語系向漢藏語系的兩種語係間的轉換，這種轉換必然涉及到兩大民族語言、文化背景以及思維方式等等間的巨大差異，而佛教大德們經過不懈的努力，終於使得兩種文化交融在一起。佛教的傳入改變了中國固有的傳統文化，豐富了中國文化的內容。

西方的翻譯理論主要是依據印歐語系內部語言間的對譯歸納出來的，到底對我們的翻譯實踐有多大的指導作用，以及對我們的翻譯理論形成有多大的借鑒作用是頗值得研究的問題。漢語有着與印歐語系的語言完全不同的文字特徵和語法特徵，以卡特福特(K. Catford)的等值翻譯論而言，翻譯實踐的中心任務是有在譯語中尋找等值物(式)。他所謂等值機制的基本條件是：用譯語的等值語法和詞匯替換原語的語法和詞匯，而漢語根本就不具備印歐語的語法範疇體系，也不具備印歐語之間所具備的同根詞匯，所以，卡氏理論中的一個大前提即「在印歐語系中」是不容忽視的。要形成中國的翻譯理論絕不是靠生搬硬套西洋現成的翻譯理論就可以實現的，這需要對我們傳統的翻譯理論進行詳盡之考查、研究、歸納、利用，以及同西方翻譯理論進行比較研究。積千餘年經驗的佛典漢譯活動爲我們今天的工作奠定了堅實的基礎。隨着學術的進步，新興學科理論之引進，只要能在佛典漢譯傳統基礎之上善於總結經驗，多借鑒國外譯學成就，在不長的時期內形成我國自己的譯學理論是完全可能的。

佛典漢譯理論的研究之所以不能普及、深入，存在着一些主客觀的因素，諸如：

一、梵文的不普及。由於懂梵文的人少，在翻譯研究中最重要、研究方法，即原本和譯本的對勘無法做到。

二、原本和譯本的對勘不易做到的另外一個原因是梵文原本之不易獲得，即使獲得梵文（或西域其他文字）經本，也難以確定是否是羅什或玄奘譯本之原本，因為在當時一種經的梵文原本絕非一種。

三、一般治翻譯學之學者很少注重對佛典漢譯的研究，而佛學研究者又往往不注意對現代翻譯理論的探討，因此對佛典漢譯系統性、理論性的闡述都很少有。

基於以上諸原因，致使佛典漢譯理論不為世人、特別是譯學界所重視，其研究仍停留在對這些理論的講解這一層次上。拙文略述淺見，以就正於讀者諸先生，希望共同來注重這方面的研究。雖為掛一漏萬之作，若可為博鴻之論引玉，足矣！

（完）

③②所舉例子均出自張建木《論吸收古代的翻譯經驗》（《翻譯通報》第二卷第五期）及柏樂天《偉大的翻譯家玄奘》（《翻譯通報》第二卷第五、六期）。

③③《奈達論譯》第一一九頁。

③④柏樂天《偉大的翻譯家玄奘》。

③⑤張建木《論吸收古代的翻譯經驗》。

③⑥《續高僧傳》卷四，見《大正藏》五〇〇四四五—二。

③⑦《宋高僧傳》卷三，見《大正藏》五〇〇七二三—二。

參考書目舉例：

一、《佛典翻譯史論》張曼濤主編「現代佛教學術叢刊」大乘文化出版社 一九七八年十一月版。

二、《漢魏兩晉南北朝佛教史》湯用彤著 中華書局（北京）一九八三年三月版。

三、《隋唐佛教史稿》湯用彤著 中華書局（北京）一九八二年八月版。

四、《玄奘論集》楊廷福著 齊魯書社（濟南）一九八六年七月版。

五、《白話文學史》（上卷）胡適著 上海新月書店一九二八年版。

六、《翻譯論集》羅新璋編商務印書館（北京）一九八四年五月版。

七、《奈達論翻譯》譚載喜編譯 中國對外翻譯出版公司（北京）一九八四年七月版。

八、《由中國翻譯簡史》（五四運動以前部份）馬祖毅著 中國對外翻譯出版公司 一九八四年七月版。

九、《外國翻譯理論評介文集》中國對外翻譯出版公司編印 一九八三年八月版。

十、《大正藏》諸卷。

十一、《中國翻譯》諸期。

②②《奈達論翻譯》第一一三—一四頁。

②③《續高僧傳》卷二，見《大正藏》五〇〇四三八—二、三。

②④《續高僧傳》卷二，見《大正藏》五〇〇四三七—三。

②⑤《慈恩傳》卷七，見《大正藏》五〇〇二六〇—一。

②⑥見《大正藏》三八—一—三。

②⑦周敦義《翻譯名義集》，其序引「唐玄奘法師論五種不翻」，見《大正藏》五四—一〇五五—一。

②⑧《奈達論翻譯》第四頁。

②⑨轉引自馬祖毅《中國翻譯簡史》（中國對外翻譯出版公司一九四九年七月版）第五八頁。

③⑩《奈達論翻譯》第一章「翻譯的新概念」及第二章「翻譯的性質」。

③⑪《出三藏記集》，見《大正藏》五五—五七—二。

不請之友

釋法雲

一位友人前去英國倫敦旅遊，當她走出機場，準備乘搭地鐵

到市中心，剛進入地鐵站沒幾步路，便連續有數位熱心的英國人前來友好詢問：「我可以幫助你嗎？」「你需要到什麼地方，我可以告訴你。」「你要找旅館嗎？」真令人好感動，好感動。使遠行之人的旅途疲憊憂勞頓息，一種親切的溫馨之感油然而生。

聽罷友人講起這件往事，我不禁聯想『維摩詰經』所云：菩薩要作衆生不請之友，即是不要等到別人請求，我們便要主動關心，安慰和幫助衆生，將菩薩大慈大悲的精神化爲語言和行動，體現在我們日常生活之中。

當初，我研讀這部著名的佛典『維摩詰經』，真使我深受感動，大乘積極入世的菩薩理念，那種犧牲自己，完成別人的救世情懷，有着非常優美，非常生動的描繪。特別文殊探病，維摩詰所說的一段話中有：「菩薩如是，於諸衆生愛之若子，衆生病則菩薩病，衆生病癒，菩薩亦癒。又言是疾何所因起？菩薩疾者，

以大悲起。」

在此暗昧動亂的時代，這種以成就衆生，救度衆生爲己任，以衆生的完成作爲偉大目標的精神真是難能可貴。

我輩凡夫，雖然達不到佛菩薩無量慈悲，無限光明的胸懷和境界，修學佛法，探求生命的本質，體會一下世間的因緣變遷，便會發現：生命並非一己所有，我的生命由父母而受生，也由無數人成就我的衣食住行，我能生存於世，全賴他人相助。

既然受惠於衆人，我怎能不滿懷感恩之情？我又爲何不能將自己的智慧和力量回饋，奉獻衆生？

倘若沒有無限的因緣際會，重疊，便沒有眼下這現實人生，人我之間，因緣和合，互惠相生。但緣起緣滅，剎那流轉變遷，唯有珍惜每一份小小世緣，唯有以慈悲待人，以自己的生命幫助，布施世間，作衆生不請之友，方如溫和的春風化育萬物，生活的空間將會更加廣闊，充滿祥和溫馨。

虛雲老和尚遺相



虛雲和尚

六十餘年冷眼

馮琦

(續上期)

北京城內，到處都被八國聯軍洋兵挨家搜查，強姦婦女，雖三四歲稚女亦不能免，八十老嫗亦遭姦辱！四萬之衆的洋兵，好像是出檻的一羣獅虎，到處傷人。征戰數月的精壯洋兵，素來就淫亂，何況此時已久曠，又是征服者，又心懷仇恨，怎不縱情強姦殺害中國人民呢？

可憐中國老百姓，怎樣也難逃這些悲慘命運！先受義和團的濫殺，繼受董福祥甘軍的強姦擄掠，如今又受到四萬多洋兵的仇恨強姦殺戮！

北京與天津的八國聯軍統帥，非但不約束士兵，反而故意縱容鼓勵他們恣情報復。於是滿城都是洋兵橫行強姦殺人了。同時，洋兵又大肆劫掠各處宮殿與寺院的文化寶藏與金銀珠寶

——長篇連載 佛教小說——

，運回其本國牟利。這八國聯軍的暴虐殘酷，更甚於義和團暴民。德日俄英法各國軍隊官兵尤爲殘暴，美國與奧意的軍隊則因爲人數較少，暴行較爲不顯著。後世有些史家心存偏袒，每稱美軍並無暴行，其實，在那戰爭混亂之下，八國聯軍每一國官兵都已經失掉了人性，何況又都滿懷深仇呢？洋人只知中國人殺了他們的公使和教士，就恣意盡情屠城報復，那裏還有半點憐惜？那裏還講什麼道德？那分什麼是義和團，那些是良民，誰是無辜？

北京城內居民，慘遭四萬洋兵殘殺者數以萬計，婦孺慘遭洋兵強姦肢解者，數也數不清。那些婦女紛紛自殺，投井，投河，上吊，服毒，家家哭聲淒慘，戶戶都有死屍，許多人全家老幼男女都自殺，以免受到洋兵侮辱，整個北京城已經變成了

鬼域死域，那些苟活倖存的居民也都朝不保夕了。城內缺乏糧食，那些躲藏在地窖的居民不敢出來覓食，餓死的不知多少！

十天八天下來，糧荒越來越嚴重，甚至於八國聯軍也感到糧秣不繼了，屠城姦淫了十天，他們也出盡了氣，報復得心滿意足，也不免有些厭倦了，同時也需要就地徵取糧食。瓦德西將軍與各國統帥就更加催令部下帶了譯員到處找尋有身份的官民來出面維持地方秩序，為此緣故，各統帥也稍為約束了部屬的暴行。北京城內才逐漸恢復平靜，那些居民也漸漸的敢出來露面幹活覓食了。

這天北京八大胡同的一些妓女與商民從躲藏角落陸續出來，都說：「現在穩定一些了，可是沒有糧食，又不敢出去，不如我賽金花去跟洋人說說情吧，她通曉洋文。」

賽金花原是大清駐德國公使洪鈞的侍妾，原名傅彩雲，原是藏州名妓，被洪鈞娶去為妾，洪鈞出使德國時，原配夫人不願出洋受洋罪，於是他帶了傅彩雲到柏林赴任，對外就稱是洪夫人。

在駐德的數年期間，彩雲以公使夫人身份週旋於外交人物之間，她頗有艷色，工媚善惑，巔倒了不少洋人，她又聰明，學會了些少德語，更學了西方貴婦氣派，引得好些洋人向她追求。她愛上了一個德國陸軍中尉瓦德西，與這個英俊的軍官暗中搭上。

後來洪鈞回國，不久病歿。彩雲不見客於洪家，也不甘寂寞，她就在北京八大胡同重張艷幟起來了，她做過公使夫人，出過洋，懂洋話，不用說，艷名大播，而她一向的嫖客自然也

以東交民巷的洋人為多。相反地，中國人那時仇外，更瞧不起這個專接洋人嫖客的妓女，故此很少中國人上她門來的，彩雲一向也得不到妓女們的尊重。在義和團動亂期間，她還得躲藏起來，否則她老早就被拳眾殺死了呢。

聯軍佔京之後，她才敢出來重開艷窟接些洋兵嫖客，由於她曾是公使夫人，不少洋人官兵慕名來嫖，她的生意特佳，忙得應付不過來。這天她家客廳坐著十多個洋人小軍官在等候她的服務，她自己在房內忙著應付一個德國軍官，女僕來叩門說那些姊妹淘有急事要見她來了。

她想不到這些素來瞧不起她的妓女突然會來訪，欲待不見，又恐日後不便，只得出來見面。那知幾十個妓女一見就立刻跪下來叩頭了，亂叫亂喊：「金花姊姊，你得救救我們姊妹呀！現在只有你一個人救得了我們活命了。」

賽金花一看，心中就明白了，她是個心腸良善的女子，她也不再介蒂於眾人對她一向的歧視鄙視了。她就說：「大家姊妹淘，有什麼話不好說呢？何必行此大禮？快請起來吧！但凡我做得到，我無不盡力的。」

「如今北京城裏情形，不用我們多說，姊姊也知道了的。」眾妓女說：「再這樣下去，我們餓也餓死啦！金花姊姊你無論如何救救我們！」

「你們要我介紹些洋兵給你們是麼？」金花說：「這還不容易？反正我一個身子也應付不了那麼多客，大家一場姊妹，分些客人給你們是應該的，只要你們不嫌著洋兵腥臭就是了！」

家妓大喜都說：「多謝姊姊！如今爲了求活命，那裏敢再嫌什麼洋兵呢？」又說：「還有一件事，求金花姊姊去跟洋兵管節說說情，給我們通行證出去辦糧，保護我們勿受洋兵欺侮。」

金花說：「這事可有些難辦，也只好姑且試試罷了，辦得到不，可很難說。」

金花於是央求來嫖的德軍小軍官：「我聽說聯軍統帥名叫瓦德西，不知是不是我昔年在柏林的舊識瓦德西中尉？可否請你帶我去一見呢？」

那位德國軍官應允了，於是就帶了賽金花上紫禁城來請見瓦德西。

「一個中國女子，騎着馬，身穿西方服裝，自稱認識我，說着德語，前來求見。」瓦德西中將感到好奇：「這是個什麼人呢？」又對部下說：「現在我們正感到缺乏譯員和中國地方人士聯絡，要辦糧草什麼事都得不到中國人合作，既然有這麼一個女子來求見，也許她可供我們利用呢！好吧！傳她進來！」

瓦德西中將看見的是一位徐娘半老的美麗婦，她面戴黑色西方面紗，頭帶黑色西帽，身穿全套黑色西洋禮服，裙長曳地，頸佩一串人造珍珠，她不施脂粉，淡掃娥眉，面含威容，她款步而來，婷婷嬈嬈，風度不凡，美艷有如一朵黑色鬱金香！殿中大小軍官無不看得色授魂與，個個都詫異，這北京城中怎麼出現如此艷麗大方的娘們呢？

瓦德西在內室不由地從座位起立來迎接了。

領引金花進來的那位德國上尉向將軍碰响馬靴後跟，朗聲

報告：「將軍！讓我介紹大清帝國前任駐德公使洪夫人！」

瓦德西中將看得着了迷！他慌忙微微碰靴跟向賽金花鞠躬：「夫人！很榮幸！」

賽金花知道對付這些洋人軍官，必須擺足貴婦派頭，不能露出賤業的賤相，她故作嬌貴傲慢，微伸出戴着長長黑毛套的玉手給瓦德西，示意他可以吻手背。

瓦德西輕輕捧吻了她的氣蕙，那一陣法國香水氣味和她的女性嬌柔傲慢，把他整個立刻就征服了。

「夫人！」瓦德西中將輩陶陶地說：「你說認識我，真是榮幸，我們曾何時會過面呢？」

「將軍！」賽金花甜蜜地說：「我犯了一個可怕的錯誤！我以為你是我十年前在柏林中國公使館居住時候的一位好友瓦德西中尉，原來你是另外一位瓦德西先生，很抱歉！」

瓦德西中將此時已經五十七八歲，當然不是金花十年前在柏林的二十六歲情人瓦德西中尉了。賽金花其實還未進宮以前，老早就打聽出來了。

瓦德西將軍雙手捧着賽金花的玉手，笑眯眯地逼視着她：「這是多麼可愛的錯誤呀！假如不是我有幸與你那位必然是年青英俊的好友同姓，我那得機會會着這麼美麗、脫俗的女子呢？」

瓦德西將軍漸漸憶起了傅彩雲在柏林社交圈的艷聞，他說：「夫人，正當你在柏林社交圈中紅得發紫，倒顧皇室貴族之時，正當你與你的年青英俊的好友瓦德西中尉的羅曼史艷傳柏

林之時，我還在法國前綫督戰呢！當時很不幸未能一親夫人芳澤，今日方得會面，真是榮幸極了！怎麼？你還在懷念小瓦德西麼？」

賽金花輕笑道：「將軍，是的，我還在懷念小瓦德西，我懷念他到了極點，所以今天才趕來，以為可以見得着他。」

瓦德西邪笑道：「見到我不也是一樣麼？我也是瓦德西呀！雖然我比不上你的小瓦德西年輕英俊！」

金花笑道：「瓦德西，這名字我聽見就着迷了呢！更何況將軍比小瓦德西更加成熟，更加魁梧英俊溫柔體貼呢？能見到將軍，真是足慰我對小瓦德西的十年苦苦懷念了！」

瓦德西中將恨不得立即就佔有賽金花，那急色情形，他的部下都看出來了，紛紛告退。

瓦德西笑問：「夫人！你雖真善於說謊！可是我已經被你迷住了，我多愛聽這些美麗的謊言啊！我也不在乎你到底是在懷着什麼真正的目的來見我的了，我知道你來必有所求，並非真的是以為我是小瓦德西，你不妨明說吧！只要你願意陪伴我在這紫禁城中渡過我寂寞的日子，我是極願意為你効勞的。」

「將軍，」金花笑道：「你太好了！不過，既然你看穿了我，我也不能再偽裝是什麼公使夫人來瞞你了，我實在只不過是一個妓女，今天是來求情的。」

瓦德西也不吃驚，他反而笑道：「夫人！我很喜歡你如此坦率，這使我更加愛慕你了！我深信你的豐富經驗，將會使我更加快樂呢！快說，你想求什麼情呢？」

金花說：「將軍！聯軍攻佔北京，士兵屠城，強姦擄掠，鬧了十多天，也該開夠了吧？義和團曾經殺貴國公使，你們儘有權利要求大清政府賠償道歉，也儘有理由大肆報仇，可是已經殺了十幾萬人，姦殺了數萬婦女，這段仇可以算是報足了吧？我想懇求將軍你下令制止士兵再繼續胡鬧下去了。我今天是為民向你請命，假如你的士兵需要女人，我可以請八大胡同的姊妹淘來任由你們享用，可是我要求求你，別讓士兵在外面強姦暴虐那些良家婦女了，也別再多濫殺無辜了。這北京城再並非人人都是義和團呀！老百姓受義和團暴虐也夠苦的啦！我想求你給無辜的老百姓一條生路，如果你肯答應，我這一條身子，又值得什麼？你喜歡要我侍候你，我沒有不願意的。」

瓦德西熱情注視着她，搖頭笑道：「夫人！你真是一位奇女子！你願意犧牲你自己來挽救你的同胞！這是多麼難能可貴！在我眼中，你依然是公使夫人！我愛你更多了！夫人！你願意做我的皇后麼？現在我是臨時的大清皇帝了！」

「將軍言重了！」

瓦德西注視她問道：「我沒想到中國會出現像你這樣的奇女子！你太可愛了！告訴我，你這樣來求我，純粹是出於愛國心麼？」

金花說：「誰不愛自己的國家呢？我一個弱女子，能為國家做什麼？不過只是盡盡良心罷了！我來求你，也明知未必得到你的恩惠，我很明白德國人的個性，公私分得很清楚，你不一定會採納我的請求的。可是，我明知我無望，仍要來見你，因為我從小拜奉佛菩薩，不忍見到殺人的悲慘！」

瓦德西笑道：「不錯！你猜得對了！我身為德國皇帝的大將，凡事自以國家利益為前提，我縱然鍾情於你，我也不會為你而改變我的責任的！我希望你以後不可向我提出國家交涉條件討價還價的請求，我斷不會被你所左右的。」

金花說：「將軍，我沒有資格介入國家大事談判，那些是大清大臣的事。我也沒有足夠的智識和德文中文來談這些大事，你放心！我只是為民請命而已，只是求你制止士兵燒殺姦淫我同胞，如果你答允，我雖死無憾！」

瓦德西邪笑道：「也許是你用你的方法殺死我呢？我可沒本事殺死你！你求的事，我本可是之不理，如今我可是破例答應你了！你該怎麼報答我呢？」

賽金花故作含羞轉開臉，却又回眸一笑，瓦德西再也等待不得了，他說：「你必定還未來過這座慈禧太后的寢宮儀鸞殿吧！讓我帶你去參觀太后的龍床！」

金花也不推辭，太后的象牙龍床輕紗帳內，瓦德西與賽金花從此每夕倚偎。瓦德西果然下令嚴禁聯軍士兵胡鬧，事實上也不能說全是賽金花之功，瓦德西與各國將領也正打算管束一下聯軍的暴行開始安民了。金花適逢其時罷了。瓦德西說得好，他怎會受金元左右？

不過，賽金花也的確盡力維護北京百姓，金花時常出去替瓦德西接洽商民為聯軍鋪路辦理徵收糧食，由於她與妓女們的社會關係夠廣，而且她也頗肯為人向聯軍說情求助，所以北京人都喜歡她。瓦德西最愛賽金花，各統帥也自然地給她一些面子。她向瓦德西為人說項的小事，瓦德西也無不樂從的。比方說有京民被聯軍抓了去，家屬來向金花求情，她就向瓦德西懇求，瓦德西也都肯放人的。那些商民來央求金花幫忙向聯軍取得通行證，聯軍也都給她的。

賽金花這時儼然成了北京金城居民的救主，每逢她出現，她喜歡穿了德國女子的騎裝，長馬褲，長馬靴，緊身西裝掛子，白色襯衫，領結白色花式絲巾，頭戴西帽，臉掛薄紗，騎馬手執小馬鞭，後面跟着四個德國騎兵，高大雄壯，十分恭敬服從，她縱馬過市，市民就都知是賽金花來了，都爭來求她向洋人求情。

（未完）

出版人 內明雜誌社
社址 香港新界青山道22味藍地妙法寺
Nei Ming Magazine Society
C/O Miu Fat Buddhist Monastery
22 Mile, Castle Peak Rd., Lamu, 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 Phipphai 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 South Hill
Drive, Don Mills, Ontario, Canada.
印度 悟謙法師
The Hsuan 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

贈閱

佛元二五三五年八月一日出版
公元一九九一年八月一日出版



△印度 濕婆舞王

