

佛 教 文 化

THE BUDDHIST CULTURE



4

雲岡第三窟本尊如來像

佛 教 文 化 社 出 版



圖三二 品門普音觀 唐盛



圖二二 像塑薩菩 初唐

術藝室石煌敦

敦煌為今甘肅西北邊界之一縣城，但為古時通西域天竺等地之要衝。其東南四十里處，有著名之千佛洞，又名莫高窟。在鳴沙山東麓，綿亘三里許，大小凡千餘洞，現存六百多窟。始築於符秦建元二年即公元三六六年，經魏、隋、唐、宋、元歷代續有增修，其中雕塑、壁畫及藏書甚夥。光緒二十五年王圓籙道士在密室發現之經卷等珍品尤多，當時國人不知重視，致為英人斯坦因，法人伯希和等先後聞風而至，秘密運走數以萬計之圖寶，至為可惜。

中華佛教史蹟序

東初

佛教東漸，傳入我國，已二千年了。由於歷代高僧碩德，相繼出世，傳道譯經，開宗立說，開山鑿石，興建道場，慘澹經營，歷盡千辛萬苦，始有此光輝燦爛之歷史文化。自今以後，尤賴我們同道，努力維護，乃克使佛日增輝，法輪常轉。所以我們就全國佛教名勝古蹟，寶塔伽藍，及敦煌、雲岡、龍門、天龍、麥積山、南北響堂山、駝山、玉函山、凌雲山等，古代雕塑繪畫之藝術作品；以及百年來於中亞發掘有關佛經各種古代語文歷史文物之流沙遺珍，作為代表性之選擇。兼備簡要文史、定名「中華佛教史蹟」。目的在使文物於一爐，藉實物以明事，以高僧碩德卓越的智慧，艱難創造的成果，來印證佛教於我國文化歷史之悠久偉績，使覽者對佛教輝煌歷史之文化，必能獲致更深切之印象與更多之瞭解。

我們這一本史蹟，每一幀圖畫照片，都是我們歷代高僧碩德生命的寫照及心血的結晶。今日我們要以數百幅圖片來說明佛教文化史上優越的成就，當然難免掛一漏萬，然則「一勺水可知海味」，一幀圖畫可知我們歷代高僧碩德畫形壽，獻身命，開山劈石之偉大創業的精神！

孔子曰：「溫故而知新」，太史公曰：「述往事，思來者」。所以我們這一本史蹟的編印，乃在闡揚我國佛教文化歷史之優厚，並昭示先賢古德遺留之萬古不滅莊嚴史蹟。從這一冊剪影，可窺測到佛教名勝古蹟的全貌，二千年來佛教歷史的風光，全收眼底。瞻古思今，神州鼎沸，象教凌遲，身為佛弟子們，更必需繼起先賢古德輝煌的創造，承先啓後，發揚光大，重寫中華佛教史篇，這是本史蹟編輯的動機和意義！

◎本期要目◎

封面：敦煌石窟外觀

中華佛教史蹟序……………東初

新疆在佛教史上之地位……………東初

玄奘三藏生平年代考……………東初

釋迦耶穌在中國……………劉雍熙

吐魯番佛教……………子龍

香港虛雲大師舍利塔碑……………陳靜濤

銘……………陳靜濤

民國高僧傳……………

一、青島湛山使虛和尚傳……………

二、廈門虎溪會泉和尚傳……………

三、廈門南普陀轉達和尚傳……………

四、基隆靈泉寺善慧和尚傳……………

新疆在佛教史上之地位

東 初

一、新疆為中印文化之媒介

新疆，乃我國最大之一省，即漢代之西域，西北國防之重鎮。唐時分置北庭，安西兩大都護府，清乾隆時改號新疆，光緒八年置省。其地面積約一百七十萬方公里，幾佔全國土地總面積六分之一，較最小之臺灣省約大四十七倍。天山橫亘其間，將全省分為二部，南部為塔里木盆地，北部為準噶爾盆地，天山主峯汗騰格里，則在中俄交界處。

現代所謂中央亞細亞，即指新疆省維吾爾族住區及塔里木盆地而言。所謂西域，則是古代名稱，殆指我國之西方國家而言，就中有廣狹二義；就廣義而言：從敦煌起、新疆、印度、波斯、敘利亞，以至羅馬，都屬西域範圍。就狹義而言，即指我國政治勢力所及之地區，漢唐時期，東起敦煌，西至波斯諸國。降至今日，當指新疆一省範圍。古代這個地區，東方之中國，西方之印度、波斯、羅馬、交通連接，所謂「絲道」，乃通往西域三十餘國或五十餘國的重要的門戶。

近百年來，由於東西學者不斷於中亞從事探檢工作，於新疆境內塔里木盆地周邊先後發掘好多古蹟文獻，以及敦煌藏書被發現後，大批文獻流入歐西，幾乎震動了整個西方世界。因此，國內學者才開始注意到敦煌文物研究，故有關敦煌研究名作向有數部。但對中華民族乃至人類策源地的新疆歷史文化，却未能贏得國內學人普遍的重視，這不能不說是學術界一大憾事。

據史記及漢書所載：僅現今新疆境內，最初僅有三十六國，其後有五十餘國。歷世變遷，幾多民族興亡盛衰，居今日欲研究每一國，每一民族與佛教之關係，則幾乎不可能的事。所以今僅就新疆歷史上所引起若干國家與我國佛教關係較密者，試作研究。就中當以于闐、龜茲（庫車），高昌（吐魯番），疏勒（喀什噶爾），莎車（葉爾羌），子合（祈勾迦）等國為主要。而事實上，于闐等諸國，不僅為印度與我國佛教之媒介，並且為我國佛教策源地。六朝以前，來我國之傳道者，譯經者，均屬以上諸國之沙門居士，我國佛教受此等諸國佛教思想之影響，實較受印度中觀瑜伽思想之影響，更為深遠。于闐與龜

茲，約在第一世紀初葉，即為通往印度之要道，所謂南北兩道之中心。中印兩國佛教沙門居士，無論是東來，或是西去，不論取南道或北道，均需經過新疆。漢魏我國西行求法沙門，若朱士行，支法領，竺法護，智嚴等，都於于闐龜茲為目的地，故若干佛教經典，甚至大乘經典，如華嚴、法華、般若、涅槃等經原本，都來自于闐與龜茲，甚至有從于闐文或龜茲文譯成漢文者，所以，新疆不僅為中印文化結合地區，並為我國大乘佛教經典孕育的中心。「若華嚴經菩薩住處品，多列于闐地名，學者或以此為華嚴在于闐成立之證據。」漢、晉、南北朝、隋、唐、諸代，皆為新疆佛教史上重要的時代，在參世紀以前的文物，發掘甚多，欲深知中國佛教之來源，就不可不研究新疆的佛教。

佛教究竟於何時傳入新疆？根據阿育王派遣傳教師分向四方傳道的記錄。在傳道師中有末闍提（Madyanaka）者則被派赴迦濕彌羅及健駄羅國，這是印度北方。大動樂多（Mahāparakritika）者，則被派赴西北方之曼那世界（Yonakoka），即當時希臘人所住之地方。這兩位傳教師，在廣大印度西北地區，互相策應，宣揚正法，很迅速地，遂使佛教蔓延及阿富汗等地。約在公元前二五九年及次年之間，佛教便流傳於阿富汗斯坦。波斯，西土爾其斯坦及新疆矣！



文碑語特果土出 Ladakh (→)



(二) 敦煌出土佛經文書

據錫蘭所傳，末闍提於迦濕彌羅國及健駄羅傳教，極為成功，其感化了犍野蠻的龍族(Nāga)使其解脫罪業，龍族王阿羅婆樓(Aravā)歸依三寶。相繼歸依者八萬眾，剃度為僧者十萬人。至迦膩色迦王時代，迦濕彌羅國及健駄羅佛教勃興，更達於極點，幾為小乘上座派的中心；也是印度佛教保守派的中心。健駄羅為無著，世親大乘學者出生之處，第五世紀以後，大乘教典多少也有流通，從迦濕彌陀及健駄羅越過大雪山，即為出中央亞細亞之道路，古代印度之沙門，多由此出國向外傳教。公元前七十年左右，迦濕彌羅國之威德沙門毘盧折那(Vairocana avōḍa 遍照)。便正式赴于闐傳布正法。其取南道而入于闐，接踵前往者當不乏人，故北印度佛教沙門赴新疆傳布佛法當甚早也。

最初傳入新疆之佛教大多為小乘教，毘盧折那出生於迦濕彌羅國；其在于闐所傳的，當屬迦濕彌羅國之小乘教。所以我國佛教無異承受了迦濕彌羅國小乘教的正統的思想。

公元後中印度、大月氏、安息、康居等國赴新疆布教之沙門，大部分取南北兩道而入者。印度、安息之布教沙門，則經巴達克山(Badakhshan)沿判查布河過瓦岡，越葱嶺，經葉爾羌附近而至于闐，是為南道。康居、大月氏之沙門，則由巴爾克(Balkh)東北行，沿蘇爾克布(Surkab)河附近，過卡刺退金(Karateghin)沙阿賴高原，更踰葱嶺東下，而至喀什噶爾，是為北道。

由此東漸，而達我國。

我國與西域開闢交通，在政治上始於漢武帝。建元二年(公元前一二九)張騫奉武帝命與胡人堂邑父等百餘人使大月氏，遊說大月氏締結漢月攻守同盟，以消滅匈奴。結果未得要領，經十三年，於元狩元年(公元前一二三)回國。然在佛教方面，則早於張騫使月氏以前百四十年前，即有來往，當公元前二四三年，西域沙門釋利防等十八人攜帶梵本經典而來我國。彼等或即阿育王所派遣者，亦未可知，以年代而論，不無幾分根據。梁任公亦曾對此考證，認為可信，蓋秦始皇與阿育王同時，阿育王派遣宣教師二百五十六人至各地，或有人至中國(見任公近著)。

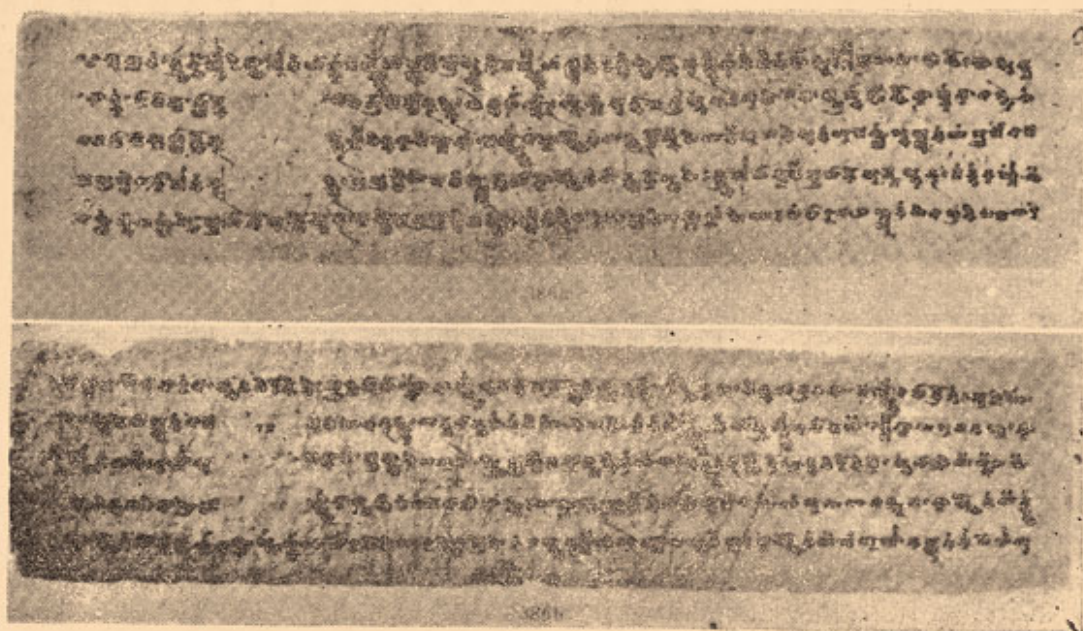
漢武帝銳意開闢西域，遠謀與大月氏為孫族聯盟，以斷匈奴右臂。而大月氏西遷大夏，這不獨開闢通往西域的路徑，並為促使佛法東漸之重要因素。元狩之得金人，雖非佛法東來之始，但武帝之雄圖策略實使佛法東來，以極大的幫助。依史實言，佛法並非來自我國為敵的匈奴，而來自武帝所謀欲與結訂同盟國的大月氏族。從後漢至隋唐為歷代東西文化交流及沙門往返旺盛時期。故初期傳譯經典於我國者，當以安息、康居、于闐、龜茲為多。但最先來我國傳教者，則為大月氏族。漢桓帝建和元年(公元一四七年)，月氏沙門支婁迦讖來洛陽，次年安息國沙門安士高亦來洛陽，自此以後，東西兩方威德沙門，接踵往來，傳道譯經。魏甘露五年(公元二六〇)，朱士行始赴于闐，此為漢僧西行之開端。

二、西域諸國與新疆佛教之關係

古代新疆和古代印度一樣，都缺乏歷史的記錄。今欲明瞭新疆歷史，只有我國正史中外國傳和我國歷代西行求法高僧傳記及經錄，則可得到相當資料。此外則不可不注意，近百年來東西學者於新疆境內所發掘好多有關於古代新疆歷史文物及佛教經典繪畫。這些新發現古寫本中有兩種語言為世人所不能理解者；即粟特(Sogdiana)語和親衛羅(Tukhara)語。據伯希和考證：前者為東方伊蘭(Iran)語。粟特為康居國之一部，史稱後康居國，即今撒馬爾罕一帶地區，故粟特語實即縛犂(oxus)河流域及巴克特里亞(Bactria)之古代語也。蓋康居族長於商賈，行販各地，往返於中央亞細亞全境，西自samarkand及mug起，東至吐魯番、樓蘭、經敦煌迄長安故都。北至蒙古，南至西藏西

南部 (Tadakh) 這是粟特語廣大通行地區，殆為當時行商國際通用語言也（如圖一），不僅政治上或商業上通用，即在宗教傳播亦賴此種語言為媒介，等於今日的英語也。斯坦因於羅布泊至敦煌之古道，發現公元第一世紀以粟特語所書關於商業上之文書。斯坦因及德國探險隊又發現粟特語之佛典斷片，並經伯希和參照我國及西藏之經本核閱，雖未能確定其年代，但却認為甚早。斯坦因於一九〇七年於敦煌西北漢代壁畫廢墟中發現紙中文字，約七世紀—九世紀所寫佛典草書，類似粟特語文體，特別顯出古風的姿態。此書簡的年代，斯坦因考證為二世紀中所寫，但校訂者 Reichel 及 Pelliot 對此頗存懷疑，認為至少在二世紀至六世紀之間，但 Henning 更行細密檢討，推定為三—三三三之間書簡，因此欲確定其年代，更有再研究的必要。總之，粟特語文書為最古老也最重要的資料——見西域古代語佛典。（如圖二）

第一、觀貨羅語與大月氏族，所謂觀貨羅語，即大月氏族之用語。觀貨羅 *tukhara* 為梵名，或為 *tukhara*, *tusāra* 西藏名 *thogar* 或 *tho-dkar*，故有觀貨羅、觀法羅、觀火羅、吐火羅、吐呼羅、吐密羅、兜咄羅、兜佉羅、都佉羅等稱，乃葱嶺西南，烏淖水（縛芻）之北國名。大唐西域記卷一，出鐵門至觀貨羅國，其地南北千餘里東西三千餘里，東距葱嶺，西接波斯、南大雪山，北據鐵門，縛芻大河中境西流。語言去就稍異諸國，字源二十五言，轉而相生，用之備物，書以橫讀，自左向右，文記漸多，逾廣率利。同第十二、安里羅傳，活，齊捷，阿利尼，曷羅胡，訖栗瑟摩，鉢利曷，四摩咄羅，鉢那制那，淫薄健，屈浪摩達摩悉鐵帝等諸國，皆為觀貨羅故地，此為唐初所記該國之情勢也。就中，鐵門為現今之 *Buzghala* *Bhana*, *Besh* (*samar kand*) 南方，相當西域記之渴霜那) 南約五十里，在 *Derbent* 之西約八里，又縛芻 *oxus* 河為其上流。今為俄領部分，其餘部分則為前漢時代所謂大夏 *Bactria* 疆土。據法國沙畹大月氏都城考「當紀元前一二八年，張騫至大月氏時，大月氏已居媼水 (*oxus*) 之北，臣服媼水之南之大夏 (*Tokh* *area*) 時大夏都城為藍市城，在巴達克山之中也。張騫還漢後，大月氏逾媼水取藍市為其都城，自此以後，大月氏即為吐火羅 (*Tokharas*) 亦即梵文之 (*Tukharas*) 也」按 *tuk-hana* 名稱，原出於梵文 *mahābhārata* 等，*Abraha-samhitā*，並諸種 *purāṇa* 等，以 *tusāra* 為中國 (即印度) 之西北方，即為北方居民之名稱也。正法念處經第六十八，闍浮提北方列二十國中，第十六名都佉國 (觀貨羅)，佛母大



語羅火吐(三)



(四) 鮑爾發掘梵文法句經

孔雀明王經卷中毘沙門王子具衆威嚴，居住觀火羅。蓋此地原爲伊蘭民族住處。亞力山大東征後，此地即爲其屬地。大王死後，希臘遺民於此建立大夏國也。大月氏原屬游牧民族，先居敦煌祁連間，因受匈奴攻擊，先逃天山北路，繼又受烏孫民族壓迫，便西遷，侵據大夏，自此便呼此地方爲 *tocharistan* 或 *tocharia*。漢武帝開闢西域後，始與我國通往，稱爲月氏國。自貴霜僭倭丘就却，閼風珍迦賦色迦王等相繼振興武威，遂成爲西域強大國家也。迦賦色迦王時代妙音，阿毘曇心論作者法勝，增一阿含及中阿含的譯者前秦曇摩難提，阿毘曇毘婆沙論譯者東晉浮陀跋摩，無垢淨光大陀羅尼經譯者彌陀山及參加義淨譯場證梵文義之達摩末磨等部爲觀貨羅人，故觀貨羅佛教徒實承受迦濕彌羅國小乘佛教說一切有部系統。東越葱嶺，經喀什噶爾，吐魯番，傳至我國，故六朝以前我國，佛教淵源於此。現存於庫車附近赫色動千佛洞壁上，以西藏文所描繪觀貨羅 *thoggar-hanan-davarnā*, *mendra* 王等及有名 *mirre-datt* 畫家，現畫在洞窟 (*Höle der malec*) 內壁畫，所表現畫家姿態風采，完全爲觀貨羅人型，於此可知赫色動壁畫多爲觀貨羅畫家所畫，這是決定無疑的。此爲第五世紀頃作品也算最古的。又從吐魯番出土的所謂回鶻文字所書，古代土耳其語經典中，彌勒下生經。此經由印度語譯成觀貨羅語，再由觀貨羅譯成突厥語。又同 *gasa-karna-budd-lāvedānamālā* (十業佛贊喻經) 此經原從曲先 (*kuisan*)

語譯成觀貨羅語，再由觀貨羅語譯成突厥語。由此觀之，古代觀貨羅語譯成佛典當不在少數。但經謝額 (*F. W. B. muller, E. sieg*) 及謝額 (*W. siegling*) 陵二氏之考訂，對庫車，吐魯番等地出土之佛經：認爲觀貨羅語與印度歐羅巴語言又頗相類，故斷定其爲屬印度歐羅巴系之語言。果爾，則觀貨羅語，當屬地方語言，是否未敢肯定。但 *S. Levi* 認爲係龜茲地方等土語，此說當較前說爲妥當。又別此觀貨羅語爲 *A B* 二種。茲譯爲甲乙二種觀貨羅語，甲種語言流行較古，流行於天山北路，爲焉耆、龜茲等地通用語言。乙種語流行於新疆中部及南部。後法國烈維 (*Sylvain Lévi*) 教授又改名甲觀貨羅語爲焉耆語。乙種觀貨羅語爲龜茲語。故觀貨羅語與龜茲語及焉耆語實有傳播及策源連帶關係。晚近於塔里木盆地之北，庫車及吐魯番發現觀貨羅語所書之佛經，據探檢家考證，殆與羅什所譯薩婆多部之十誦比丘戒本相當。此爲庫車人沙希阿利 (*Sahibali*) 於庫車附近發掘所得 (*J.R.A.S. 1913, Jamp, 109-2*) (如圖三)

據一九〇七年，德國漢納氏之報告，其於中亞探檢所發現之彌勒下生經，其跋尾爲印度語而譯成觀貨羅語。再由觀貨羅語譯爲土爾其語 (*F. W. muller, Beitrage zur Genauerer, Bestimmung derj unbekant m Sprachen mittel-asiene*) 經東西學者根據經錄與中亞探檢所獲之寫本核對，公認近於事實。立法護所譯之彌勒下生經原本，或即爲觀貨羅語，亦未可知，總之此經曾被譯爲觀貨羅語，確爲事實。然大月氏何時從事於佛典翻譯工作，現尚未獲得確實時期也。

第二、粟特語所譯之經典，所謂伊蘭語，即波斯古代用語，亦即我國所謂安息國之語言。以此語所書之卷軸，近已多在塔里木盆地之南，和闐至敦煌間發現，伯希和所獲此種文書最多，觀貨羅之佛典，多發見於塔里木盆地之北，東方伊蘭之文書，則大多發見塔里木盆地之南。於此可測知大月氏人與安息國人所經過之路線，完全不同。而於新疆所發掘大月氏與康居文字所寫之佛經，更可知古代佛教傳播於新疆之情形也。拾大月氏族而外，佛教傳入東方，多以粟特 (伊蘭) 語系之民族爲媒介。粟特語爲當時國際通用語言，已如前說。故粟特語系民族於佛教東漸史上應值得吾人注視，殊不能忽略者也。

伯希和說般若三藏得波斯僧曼淨之助，所譯大乘經理六波羅密多經。即爲粟特語所書，因此般若曼淨共譯大乘經理六波羅密多經七卷。當時德宗皇帝，極表不滿，斥其理味訛謬。並命另據梵本，重行翻譯。於是般若精光宅寺沙門

利言等協助，重新根據梵本譯成十卷（見續開元釋教錄卷上），現存之六波羅密多經，即由梵本譯成，至由胡本所譯之七卷，早經散佚矣。宋太宗時西域沙門獻大樂經藏經，系于闐文所書，以其文義不雅，遂焚毀之，此必爲于闐所作之大乘經典也。北魏時我國沙門曇摩德等赴西域求取佛典，適于闐大寺開般遮于瑟 *pañca-parisad* 五年大會，而記錄其經律之演說：後返高昌編成賢愚因緣經一見三藏集地卷七——而大唐內典錄，則謂曇摩德于闐所得梵本，還高昌與威德共譯者，當以前說爲是。此經即爲于闐國立所編造也。根本說一切有部毘奈耶第四十五，第四十六，並梵文 *divyāvadhāna* 等所出爲勞落迦 *rotuka* 如因緣譯，亦於此所創作。又現粟特語的善惡因果經，尾施縛多羅本生 *vesāntqra-jātaka*，龜茲語的大光明王本生 *mahāprabhāsa-jātaka*，回鶻文字佛典中的賢愚經，菩薩本行經，大方便佛報恩經等類似現都存在。繪畫遺品中多以賢愚經，六度集經等爲題材。這些地方盛行佛教經典增廣或改寫，若華嚴，大集等諸經中有關於闐等記事。摩訶般若，妙法蓮華等諸經章品增廣或變更，皆可證以事實。由此觀之，漢譯佛典中有不少從胡語譯成。即如宿曜經卷下七曜直日曆品，即爲胡語（波斯語），出於粟特語七曜名。賢愚經中諸多爲于闐語音寫，關於此地梵語的佛典於此發掘梵文斷片足資證明。由梵語譯成當地語言，以庫車爲中心龜茲語，其流入庫車及喀喇沙爾，吐魯番等地。以和闐爲中心的于闐語，或粟特語，其流行極廣遠達西域諸國，殆爲當時國際語言。故紀元二世紀時，傳入中國之佛經，其所用之語文，非印度原文所能對照；惟用龜茲語始能解其譯音。如沙門梵文爲 *stamana* 龜茲語爲 *sannane*。中國之譯音與前者譯遠，與後者譯近也。又如沙彌，梵文爲 *śramanera* 龜茲語作 *samir* 波逸提，梵文作 *payanika* 龜茲語作 *payiti* 之類，故二世紀之漢譯，本於龜茲語非直譯自梵文。此就音之一方面說，要就義之方面言，如梵文之 *pravrajya* ……此言前進，而漢譯爲出家，龜茲語爲 *ost menalhe*，義亦猶出家也。梵文之 *mihydrst* 此言謬見，漢譯爲外道，龜茲語爲 *paranne*，猶言外也。梵文之 *śma, sarti* 此言和也，漢譯爲滅，龜茲語爲 *kes*，義猶息也——見烈維龜茲語考——諸如此類不勝枚舉！梵文初入新疆，當地居民不解梵文，故不得不譯成當地語文，此對佛經聲價，並無若何影響。——請參閱拙作佛典與胡語——

三、從中亞探檢看新疆在佛教史上的身價

今欲更進一步瞭解新疆佛教流傳的歷史，則不可不研究東西學者於新疆境內所發掘之文獻，至今還不到百年時期，然由於考古學者不斷努力，用科學的方法，從新疆境內各處遺跡廢墟中發掘許多珍貴文物資料，足資爲研究新疆佛教史傳者開闢一條光明坦途。

一八九〇年，英印政府派遣大尉鮑爾 *Bower* 至新疆探檢，其於庫車附近疏勒 *Kashgan* 河北岸廢墟中獲得具葉型樺皮文書寫本，其內容以醫術爲主兼有孔雀王佛咒經部分。經英國學者霍寧 *R. Hoernle* 考證，斷定係第四世紀乃至第五世紀係梵文孔雀王咒經古寫本，並有其他古物。此爲西域古代語發現最早者。（如圖四）

一八九二年，法國格林勒 *(E. Grenard)* 又於和闐地方發現梵文經典，經英國梵文學者瑟刺爾 *(E. Senart)* 研究而與鮑爾所發現，雖同爲樺皮所書寫梵文法句經但至爲第二世紀寫本，比鮑爾所得更爲遠古。同時，中亞出土古代梵語文獻，因地域關係，庫車和于闐出土的古寫本，其內就有顯著的差別。北道庫車吐魯番出土的寫本（鮑爾寫本），是以醫術爲主，佛典爲副。南道于闐出土的寫本，是以佛典爲主，即東傳我國悉曇文字原型。此爲現存古代印度語寫本中，殆爲最古之寫本，至少在二世紀左右。

自此歐洲東方學者對新疆探檢發現，極感興趣。從前至中亞考察，均屬私人旅行性質，自此始組織探檢隊至新疆各地作廣泛發掘調查。

一八九八年，俄國派遺克萊蒙茲 *(D. Klementz)* 率領探檢隊，至吐魯番作系統發掘，所獲古文書甚多。其有關於高昌研究一部分資料已發表者 *Juntan und, seine Alter-thümer, publicationen, der, Kaisel, Akad, d, wiss, 1898*, 此爲外人有組織來我國西北方考古發掘第一次。

一九〇一年英印政府派遣斯坦因 *(A. Stein)* 率隊於新疆、和闐、尼雅、克里雅等地發掘，所獲壁畫以及漢晉木簡、佛經殘卷等珍品寶物甚多，其一部分當公布於世，一九〇七年始出版，其有古和闐 *(Ancient, khot anz vols)* 龐然兩大卷，實爲研究和闐佛教之鴻寶。一九〇二年於德國舉行「國際東方學會」，斯氏提出上項報告。並成立所謂「國際中亞遠東探檢協會」。於是各國紛紛派遣探檢隊來東。

一九〇二年及一九〇四年，德國派遣格魯威德爾(A. Grün Wedel)及勒柯克(A. Von Lo Cog)於吐魯番及庫車故地發掘調查，所得珍貴遺物甚多一九〇三年始歸。這兩處探檢皆獲德皇資助，其對東方史學之重視，於此可見也。

一九〇四年，德國又派勒柯克率領沿天山北路塔里木盆地踏查。

一九〇五年，格魯威德爾又率隊作第二次入新疆與勒柯克會合，至一九〇七年夏，始告結束。第二次報告為勒柯克於一九〇九年在英國亞細亞皇家學會雜誌所發表者。就是「普魯士皇家探檢於一九〇五年至一九〇七年，首次在東土耳其斯坦吐魯番等地探檢結果，所作之旅行日誌簡報(J. R. A. S, 1909, P. 299-322)」

一九〇六年，斯坦因又作第二次考察，至一九〇八年，至甘肅敦煌及長城故壘從事發掘許多漢簡，即世所謂「流沙漢簡」或「尼雅漢簡」。一九〇七年，使乘機至敦煌發現千佛洞大批梵本經典，繪畫，繡畫，卷子，印本文書；並龜茲文于闐文，回鶻文，土古語，粟特語等。遂以金錢引誘看守人王國錄道士，強奪豪取獲得經卷達二十四箱圖書繡品及其古物等五箱。就中並有玄奘當年從印度取回之畫卷，歷次中亞探檢，當以斯氏所獲最為豐富，也極重寶。這些古物文書經典運至歐州，震動了整個歐洲，這些發見品，現大都存於英倫大英博物館。

一九〇八年法國漢學家伯希和 P. Pellot 亦銜法政府命，越蔥嶺入新疆，於庫車發見龜茲語記寫通行證。其中有玄奘來遊此國時國王名 *Svayambhūta*，據此，龜茲語，在七世紀中葉，尚屬通用語言。並繼斯坦因後，赴敦煌探檢，又以同樣的手腕，獲得八六六年至一二〇〇之珍奇簡牘卷軸，約十餘箱，並清查諸洞，編列號碼，攝製照片，至今敦煌照片當以伯氏為最完備。伯氏所獲敦煌遺書，現藏巴黎國家圖書館。

一九〇七—一九〇九年，俄國又派科茲洛夫(P. B. Koslov)率隊至蒙古探檢，一九〇八年在寧夏北加是諾爾地方額濟納河畔，發掘西夏時代黑城(Bara Photo)遺址。

一九〇二—一九一四年，日本京都本願寺，派遣橘瑞超氏赴新疆甘肅一帶探檢達五年之久，先後三次，其於高昌，庫車故地所獲考古資料為數頗多，並在于闐附近發掘梵文金剛波若斷片，紙本一面五行，經英國霍寧(R. Hoernle)博士初認定為七、八世為本。後經 F. E. parquier 詳細研究斷為五世紀終，

六世紀初寫本。此與敦煌發見于闐語金剛經寫本完全相似。(如圖五)

一九〇九至一九一〇年俄國又派大規模探檢隊，以奧登堡(S. Oldenberg)為指揮於吐魯番，喀什米爾，庫車一帶，大事發掘，所獲有價值之文書頗多，已如克萊蒙茲所發表有關高昌研究的資料。

一九一三—一九一六年，英國又派斯坦因由帕米爾至新疆作第三次探檢。一九一三—一九一四年，德國又派勒柯克至新疆作第四次探檢，先後均有所獲。

十九世紀中葉，英、俄、德、法、各國互相角逐於中央亞細亞，漸擴至我國西北，各部紛紛派探檢隊至新疆及西藏高原，從事探檢調查，從山嶽高原，河流海岸，氣象測量，以及人種語言，宗教歷史，物產資源，地理，人文等，一再，再而三四。這些探檢者，在我國西北部橫穿直達，毫無阻攔，咸以其本國軍事及外交力量為背景，或以傳教為名，或以考古為名，經常往來新疆蒙古西藏各地，其用意何在？不難窺測。至各國探檢所獲之真實資料，其有關軍事方面當然秘而不宣。吾人更無從獲悉。今據各國探檢隊有關學術報告及圖書方面，列表於次：

國別	探檢隊名	期間	主要報告書
俄	克萊蒙茲	1898	Jurfan und seine Alterthümer, S.-pet, 1899.
英	斯坦因	1900-1	Ancient Khotan, Oxford, 1907.



(四)梵文金剛經斷片

- 德 格魯威德爾 1902-3 Bericht über archaol. Arbeiten in Idikutschari München, 1906.
- 日 大谷光瑞 1902-4 Chotscho, Berlin, 1913.
- 德 勒柯克 I 1904-5
- 德 格魯威德爾 1905-7 Alt-Buddhistische Kultstätten in China: Tur-Kistan, Berlin, 1912. Alt-Kutscha, Berlin, 1920.
- 英 勒柯克 II (1906-11)
- 英 斯坦因 II 1906-8 Serindia, Oxford, 1921. The Thousand Buddhas, Documents Chinois etc. (par-Chavannes), 1913.
- 法 伯希和 1906-9 敦煌遺書 (羽田亨共編) 京都一九二六。Les Grottes de Touen-Houang, Paris, 1920-6.
- 俄 科茲洛夫 1907-9 Mogolijai Amdo moskual petrograa, 1923.
- 日 大谷光瑞 1908-9
- 俄 奧登堡 1909-10 Russkaya Jurkestanskaya, Ekspeditsiya 1909-10, S.-pet., 1914.
- 日 大谷光瑞 1910-14 西域考古圖譜, 京都, 一九一五, 新西域記, 一九二七。
- 德 勒柯克 1913-14 Die buddhistische Spätantike in mittelasiatischen Ländern, Berlin, 1922-28.
- 英 斯坦因 III 1913-16 Innermost Asia, Oxford, 1928.

四、重新認識新疆歷史之價值

以上所舉僅就歷史考古及文書兩方面。其他有關生物、地質、人種學等尚不在內。就純粹學術觀點而論，這些文物被發現，不僅補充了新疆歷史上一部分空白，並使一向目認新疆文化低落的人會頓覺驚奇，感到自己以往的無知，所知的一部中國佛教史竟缺少一大半，這不能算是學術上的一大貢獻。同時，佛教的經錄，各級僧傳，西域遊記以及中國史籍，都為研究中亞佛教史無比的鴻寶。以往這些傳錄的效用，僅供信眾的信仰或研究佛教經典傳承的依據，很少用科學方法從事整理。自歐洲漢學者若沙晚，伯希和，列維等把我國佛教傳記名著譯成西文以及近百年來於新疆不斷發掘有關佛教文物，不獨使歐洲學者始覺然有悟以往所知一部世界史，僅及其半數。而對佛教認為不過是一種迷信式宗教而已，那知佛教不獨富有歷史文化研究的價值，大唐西域記各級高僧傳

記等，又為研究中亞歷史地理語言根本的史料。由於不斷研求，根據新發現的史料，增訂世界史綱目。鄰近日本佛教界將六十年來於中亞探檢所獲有關佛教經典語文資料，編印一部西域文化已出至第七冊，洋洋大觀，實為研究西域佛教，或新疆佛教史之寶典。日本學者雖不斷研究發明，然我國佛教沙門對本國新疆佛教史尚在茫然無知之境界。此外關於英、法、德、俄諸國考古學者於新疆探檢所獲之成績，更少有人能注意及此，殊勝可惜。就筆者個人而說：既非考古專家，又非歷史學者，對於科學語言學更屬門外漢，自不敢強作解人，然不過對此有一種特別喜愛。平時所得一知半解的資料，未敢私藏，今特整理發表，以供國內同道們研究參考，再就個人所知發掘的意義，概述於次。

一、新疆與佛教的關係，顯然在歷史上而不在現在。新疆主要的縣城，若于闐，龜茲等地，國人一向認屬是外國，大翻譯家鳩摩羅什，實又難陀都屬外國人。那知，歷世變遷，這些威德沙門，原來都出生於龜茲，于闐，都是中國人，這不能不說是我國佛教史上無比的光輝。

二、新疆在佛教史上的地位，並不遜於國內任何一省，或世界任何一國。古代新疆為佛教東漸第一站，沒有新疆，佛教幾乎不可能東傳至我國。所以新疆為東西交通的要道，是中印佛教的媒介，六朝以前，東來我國傳道者，譯經者，都來自於新疆，若干大乘佛教經典，如華嚴，法華，般若，涅槃等經原文，亦都來自新疆，而新疆佛教淵源於大月氏國及迦濕彌羅國小乘上座部。所以初期傳入中國佛教，可說間接中又間接了。在國內又受當時黃老清淨無為思想的影響。因此，六朝以前中國佛教保守氣氛特別濃厚。唐以後，由玄奘三藏親赴印取回大批梵文經典，中國佛教才脫離了以前因循守舊的世界，始建立真正佛學的基礎，到此時，印度佛教才是真正傳入中國。但以先入為主，會昌以後中國佛教又恢復六朝以前保守氣氛更趨於抱殘守缺的局面。

三、佛教遺留在新疆的史蹟，雖不比亞洲任何佛教古國好，但比亞洲任何佛教古國更早而且更多——印度在公元前二五九九年，佛教便傳入印度西北地區，遂蔓延及阿富汗，土爾其斯坦，波斯及新疆。公元前七十年左右，佛教便正式傳入新疆。近百年來新疆發掘好多古代語文，如于闐語，龜茲語，突厥語觀貨羅語，粟特語等所寫的佛經。這使活躍於新疆中古時期佛教沙門獲得最古文獻的印證。不僅補充新疆佛教史籍記錄的不足，並可就此修訂國人以往對新疆的錯誤觀念。更使吾人對新疆佛教史研究獲得更多更有價值的史料。

四、新疆在佛教史上，既擁有如此豐富文化的遺產，我們應如何把這些輝煌文物一一介紹給愛好文化藝術者及知識分子，使每一個愛好文化藝術的人都有欣賞的機會。使每一知識份子都能瞭解佛教沙門在中古時期活躍於新疆境內傳播中印文化，融和異族，促其內向的偉大成就。同時，這些史料，都是我國中古時期對西域關係中重要部分，亦復為研究我國與西域佛教文化歷史係屬珍貴的史料，更為研究我國先賢開闢邊陲而與蒙古人，阿利安人，迴鶻人，吐蕃角逐於中亞歷史唯一的史料。並使吾人體認漢族經營邊陲偉大的功績。

五、新疆在佛教史上價值，由於地下發掘文物史蹟印證，新疆佛教在本質上純粹為歷史文化，而非禪空臆測或神話傳說。這且舉出有關於閩人種及其建國等傳說：根據法成所譯「釋迦牟尼如來像法滅盡記」及「于闐國懸記」並非神話。及英、法、日等考古學者，先後於羅布泊，和闐、庫車、吐魯番等發掘好多古代語文所書佛典，經專家考證，都屬於第二世紀左右的寫本。所以新疆不啻為中古時期中印文化的樞紐，我們從新疆發掘文物史蹟上，更可看出新疆與西域佛教文化歷史的關係及其輝煌的成就。

六、新疆在我國歷史上地位，並不限於佛教。而在人類學上更有無比的光輝。根據人類學研究，新疆塔里木盆地，實是東方伊甸園，是世界人類學乳的搖籃，中華民族發源的聖地，是北京人的老家，人類祖宗的根源。——請參閱徐亮之中國史前史話——人類遺留在新疆地下的東西，有利於科學的發展，百年來英、俄、德、法、日不斷於新疆，從事於發掘調查考古，測量，它們對新疆瞭解，當比國人更多，更清楚。半世紀來，俄國覬覦新疆，英國阻撓西藏內向，日本侵略滿蒙，無不導源於百年來中亞探險結果。國人對新疆應該特別警覺，嚴防外人的野心，絕不可忽視新疆在我國歷史文化上價值，尤其是佛教，這是中印文化會合的中心，是中國佛教的策源地，是中華民族發祥的聖地！

徵求大藏經

茲徵求本館所印大藏經正續編一部，如有願出讓者，請開明讓價函告本館為荷！

中華佛教文化館 啓

(上接20頁)

根據歷史的跡象，佛教經典，先由印度語譯成漢語，或由漢語譯成突厥語，或由印度語譯成吐火羅語 Tokhara，由吐火羅語譯成突厥語，或由曲先(龜茲語)譯成吐火羅語，或由西藏語譯成回鶻語，其年代在西歷第七世紀，或第八世紀以後。所謂回鶻語文所書寫的經典，並非全同回鶻族人所書寫。據羽田亨氏考：回鶻文字，是為摩尼教所用的文字，從 sogd 文字發達而成。西紀第八世紀前半高昌接近突厥族 Turbed 部族，回鶻人移往高昌後，就放棄從來使用的突厥文字。假使，高昌在同部族移徙以前，就以回鶻文字所書寫的土爾其古語的佛典，應當存在。又從高昌地區發見的墓表，及佛教經疏記等，龜氏時代所用的延昌，延和，延壽等年號，是可考據的。據內藤虎次郎說：延昌元年，為龜茲嗣位之年，相當西紀五百五十五年，龜茲治世三十年。又延和元年，相當西紀六百二年，茂次所立。憐伯雅治世，從延昌三十一年至延和二十二年。又延壽伯雅死後改元。其元年即相當西紀六百二十四年。故在一千四百年以前，當為高昌佛教興盛的時期。

據伯希和報告：謂俄國馬諾夫氏，曾於甘肅幽中發見公元一六八七—八八八年間所書回鶻文之金光明經全部，以此推之，十七世紀中期以後，回鶻部族中猶有信奉佛教者。

編者報告

- 一、陳智遠居士來函稱：本刊水準較高，宜改為月刊，供學術界人士參閱云。目前因人手不足，難難報命。
- 二、唐采云居士來函問：「中華佛教史蹟」何時出版？現正編輯中，可望於夏秋間開始預約。
- 三、「民國高僧傳」，資料蒐集不易，刻已收集數十位，暫定為第一集，但知名而欠傳記資料者尚多，敬希各方大德關係人提供資料，共襄早日完成此一歷史性任務。
- 四、西藏大藏經總目錄，因預約未至預定數目，故暫緩付梓。
- 五、李慧慈居士來函，承諸誇獎，愧不敢當。本刊所載各稿，均屬自動研究性質，因篇幅有限，暫不向外徵稿。

玄奘三藏生平年代考

東 初

一、兩個主要的論題

玄奘大師是我國佛教史上留學之宗匠，是中華民族最偉大之探險家。其畢生獻身於溝通中印文化，留學印度十有七年，回國後在二十年間譯出一千三百餘卷經典，不僅開我國佛教譯經史上之新紀錄，即世界任何大翻譯家皆所不及。此種不畏艱險之志氣及偉大學術的貢獻，當為吾人永懷追仰者；然玄奘師生年代及享壽歲數，迄今異說紛紜，未能確定，這不能不算是我國學術界一大憾事！

玄奘師生平年代中有兩個主要論題：一是玄奘師首途赴印求法年代的問題，傳記中說貞觀三年起程赴印度，留學印度十七年，貞觀十九年回到長安。或說貞觀元年。主張貞觀三年的，若慧立、道宣、冥詳、智昇等，主張貞觀元年的，若梁任公馮承鈞等。一是玄奘師回國寂時享壽歲數的問題，有說六十三歲，或說六十五歲，甚至說六十九歲，種種不一。無可適從！

關於玄奘師傳記作品中，對玄奘師回國的歲月，皆謂麟德元年二月五日，這是無可置疑的，唯生卒年數不詳，而享壽歲數，諸家都闕而不載，或載而不實，今舉其異說如下：

一、舊唐書玄奘傳：謂「麟慶六年卒，時年五十六歲」。按玄奘師卒於麟德元年，時年已逾六十。而麟慶只有五年，並無六年說，其所記之荒謬，於此益見矣！

二、冥詳玄奘法師行狀，謂「今麟德元年，吾行六十有三，必卒於玉華」。是年即玄奘師回國寂之年。

三、道宣續高僧玄奘傳：謂「麟德元年，告門人曰：行年六十有五矣，必卒玉華」。此與行狀相差二年。

四、慧立大慈恩寺三藏法師傳：謂法師年滿二十，即武德五年，於成都受具，坐夏學律，貞觀三年，時年二十六歲」。梁任公依此推定，則麟德元年、應為六十一歲。

五、劉柯之大遍覺法師塔銘謂：「麟德元年二月五日夜，春秋六十有九矣」。

以上諸傳記中當以慧立之大慈恩寺三藏法師傳，其所記較為可靠。因慧立於貞觀十九年應徵參加玄奘師譯經大業，追隨玄奘師二十年，玄奘師回國後，乃綜其生平作大慈恩寺三藏法師傳十卷，不獨取材豐富，應推為古今名人傳記中價值第一。但其中唯一遺憾的，即對玄奘師享壽歲數未有記錄，致使後來學者墮入五里霧中。其次道宣之續高僧傳、冥詳之玄奘法師行狀、智昇之開元釋教錄。宣、詳、智、皆為玄奘師受業弟子，其為老師作傳記，其所說自有參考價值。劉柯之大遍覺法師塔銘，作於開成四年，距玄奘師回國寂一百七十五年，塔銘雖屬晚出，但任公曾據以考證，認定其說，最為真實。

二、玄奘師西行年代考

關於玄奘師西行求法的年代，諸家傳記皆說貞觀三年，梁任公會依慈恩傳考證。（文載中國歷史研究法）認定貞觀元年（西紀六二七），為玄奘師首途留學的時代。那年玄奘師三十二歲，是年八月犯禁越境，西游求法，「冬間抵高昌為其王麴文泰所禮待」。吾人對梁任公認定貞觀元年為西行求法之年。其用心精細，反復的求證精神，至堪欽佩。馮承鈞譯沙陁西突厥史料，謂玄奘於六二八年會見素葉可汗。則與梁任公主張六二七年首途，不謀而合。茲特引申如下：

一、諸家傳記中之所以主張貞觀三年為西行求法之年，蓋由於玄奘師在外十七年，以貞觀十九年回長安，從十九年上推至三年，却得十七個年頭，遂相沿生誤。今考「十七年」，始見於玄奘師由印度回國抵達于闐，狀經大象溺死，而經像衆多，未得輟乘，因之暫停于闐，先表告歸。其中有「歷覽周游一十七年」之語。而此表文實作於十八年春夏之間；三年八月至十八年三四月，那裏有十七年。此不合者一。

二、玄奘師會由高昌王麴文泰介紹書函二十四封，並附贈諸多禮物，通屈支等二十四國，於素葉城會見葉護可汗，可汗甚喜，以大雪山北六十餘國皆其部統，可汗遂通令所部諸國，令供給傳送，護送至迦毘試國，玄奘師所以能順利展

轉至印度，此皆高昌王麴文泰及葉護可汗之力也。但葉護可汗會晤奘師後一月餘，於貞觀二年夏秋之間，即被弑。新唐書卷二一七下薛延陀傳，謂葉護歿於貞觀二年，（六二八）據此，若貞觀三年西行，勢必四年始可抵達高昌，更無從會見葉護機會，能否抵達印度頗成問題，此不合者二。

三、奘師留學印度，若干年，若干月，往返途中所歷若干里，西域記及諸家傳記皆有詳細記載，非滿十七年不敷支配，以傳記中所記經歷年月之數，若一一扣足計算，則總額為十五年有奇，奘師留印十七年，雖全部分銷磨在學舍中，一步不旅行，尚且不够分配。況往返兩次共費去約四年的歲月，在印各處巡禮三萬里，為時亦需兩年。安居學舍之時間，何從得十五年之久。奘師初至那爛陀寺戒賢論師問曰：「在路幾年」，答「過三年向欲四年」，則奘師至那爛陀寺在貞觀五年末。若西行求法果在三年，不惟不敷支配，且諸家傳記所記經歷年月之數，皆成虛構，此不合者三。

四、奘師西行，本屬冒禁越境，其所以能越境者，則由霜災饑荒，撫在饑民隊中以行。續僧傳，開元釋教錄皆謂：「是年霜饑，下勅道俗，隨豐四出，幸因斯際，西向敦煌」。經考唐書太宗紀云：「貞觀元年八月關東及河南隴右沿邊諸州霜害秋稼」。此說正與續僧傳及釋教錄相符，若貞觀三年則無霜饑之事，則奘師不可能西行，此不合者四。

由以上諸多資料證明，故吾人確信奘師西行求法之年，乃貞觀元年而非三年。

三、奘師享壽歲數考

貞觀十八年（六四四），時年四十九歲，奘師越蔥嶺，春夏之間，而至于闐，上表告歸，仍在于闐補抄途中所遺失的經典，閱八個月始起程東歸，於貞觀十九年（六四五），時年五十歲，正月二十四日，回到長安，二月謁太宗於洛陽，三月仍還長安，往弘福寺，從事譯經大業，這是諸家傳記中所一致記「貞觀十九年」同長安經過，是無可異議的。

從貞觀十九年，時年五十歲，至麟德元年（六六四），二月五日，終於玉華宮，時年六十九歲，總共二十年，譯成大小乘經律論等共七十三部，一千三百三十五卷。

貞觀十九年，至麟德元年總共二十年，此與行狀謂，「若斯法師、還國已來，于今二十載」。及開元釋教錄謂「凡二十載」不謀而合。故奘師享壽六十有九，必然無疑矣。若以行狀謂：「麟德元年，吾今六十有三，必卒於玉華」。扣除「于今二十載」。則奘師貞觀十九年回到長安，只有四十三歲，再扣留印十七年，則西行求法時，只有二十六歲。但行狀說：「二十九歲西行求法」，於此可見其前後矛盾，不能自圓其說，此不足取信者一也。

續高僧傳謂，麟德元年，告門人曰：「行年六十有五矣，必卒玉華」。考此說來由，顯慶五年，奘師初譯大般若經有所感觸而言，因大般若經，梵本總共二十萬頌、文既廣大、門人每請刪略，將順眾意，除繁去重，才作此念，於夜夢中，即有極怖畏事，以相警誡，覺後告徒眾，仍依廣翻，但時慮生命無常，故對諸僧曰：玄奘今年六十有五矣，必當卒命於此伽藍，各人努力，勿辭勞苦，用以勉勵。續僧傳竟誤記奘師初譯般若經所說之語，而為譯成般若經時所說之語，此不足取信者二也。

依慈恩傳所記語意，甚為明顯。大般若經從顯慶五年開始：便對諸僧曰：玄奘今年六十有五，必當卒命於伽藍，經部甚大，每懼不終，各人加勸，勿辭勞苦。經四年至龍朔三年冬十月二十三日，功畢絕筆，合成六百卷，稱為大般若經，合掌歡喜告徒眾曰：此經於漢地有緣，玄奘來此玉華者，經之力也，向在京都，諸緣牽亂，豈有了時，今得終訖，並是諸佛冥加龍天擁祐，此乃鎮國之典，人天大寶，徒眾宜各踴躍欣慶，時玉華寺都維那寂照，慶賀功畢，設齋供養。於此可見大般若經功成，正是奘師欣慶之時，那有「吾今年六十有五，必卒於玉華」，掃興的語句。此不足取信者三。大般若從顯慶五年至龍朔冬月，正是四年，至麟德元年，滿四年，依初譯大般若時所說，行年六十有五，必卒於玉華，再閱四年，正是六十九歲，是奘師享壽歲數也。大般若譯畢，又對門人曰：吾來玉華，本緣般若，今經事既終，吾生涯亦盡；因此，吾人確信奘師享壽六十有九歲，而非六十五歲，此與塔銘所說春秋六十有九相符合。

四、千古學者之楷模

一、奘師於貞觀十九年，回到長安，國家之禮遇，太宗之崇敬，古今無匹。

太宗會再三勸獎師還俗，輔助國是，都經獎師婉以拒絕，但太宗對獎師並未因此而疏遠，反更加恭敬。時常召入宮中，垂問佛法，或陪游幸，幾乎一日不能離也。貞觀二十三年四月太宗駕幸翠微宮，仍勸獎師陪從，並問因果報應及西域聖賢靈跡，獎師依據經典一一對答，帝深信納。旋慨歎曰：朕共師相逐太晚，不得廣興佛法。至五月太宗崩，高宗即位，獎師仍回慈恩寺。太宗在日，時被召入宮中，或陪游幸，對譯經大業，不無影響。自此，「專務翻譯，無棄寸陰，每日自立程課，若晝間有事不能完畢，必兼夜以續之，每至深夜，方可停筆，復禮佛行道，至三更暫眠，五更復起，讀誦梵本，朱點次第，擬定日間譯課，每日齋訖，黃昏二時，講解新經論，及為諸僧決疑釋義」。如此者二十一年如一日。這種治學精進的願力，非特熱誠可欽，其精力亦非常人所及。

二、顯慶二年（六五七），獎師時年六十有二，高宗駕幸洛陽，召師陪從。並帶翻譯僧五人，弟子各一人同往，住積翠宮一年，繼續譯經。洛陽原為獎師故鄉，於是回家探親，親屬中僅有老姊一人，父母已故四十餘年，更無兄弟。姊弟相見，悲喜交集，因老姊相告，始知父母墓地，親往掃謁，父母死時，正值隋末亂時，匆匆安葬，因歲久荒頽，殆將埋滅，乃奏請改葬，帝初准假兩日，收捧遺柩，因時間不敷，既無兄弟，唯老姊一人，請續假二十一日安居。故表中有「殯蒼倉卒，已經四十餘載，墳塋頽毀，殆將埋滅，追惟平昔情不自寧，謹與老姊二人，收捧遺柩，去彼狹陋，改葬西原，用答昊天。所賜三二日，恐不周匝，望乞慈恩，聽玄獎葬事了還。」帝覽表允其所請，並勅所司，所須葬費，概由官給。道俗往奠者萬人。因此，獎師對己之生事深有感觸，更厭居京洛，乃於九月二十日，表請入少室少林寺靜習禪業，且專譯功。表中大意謂：「六十之年，頹焉之至」，更增衰弱，願除觀景，能復幾何，既資糧未充，前途漸促，無日不以此傷嗟。荷陛下非分之恩，沐浴隆慈歲月久矣，坐陵霄漢，受四事之供，玄獎何德何功，以至於此，撫躬自省，唯深慚愧。望乞骸骨畢命山林，禮誦經行以答提獎，少來專精教義，唯於三禪九定，未暇安心，若不儉跡山中，不可成就。」於是益見獎師那種高風亮節，「真是觀名利如敝屣」，但高宗未許，是年續譯大毘婆沙論。

三、顯慶三年（六五八），時年六十三歲，上半年住慈恩寺；七月勅徙居西明寺，顯慶五年（六六〇），時六十五歲，是年在玉華宮，欲譯大般若經，以卷帙浩繁，京師多務，又感人命無常恐難完成，乃奏請於玉華宮翻譯，蒙帝

許焉。初譯大般若時，並對僧曰：「玄獎今年六十有五，必當卒命於此伽藍，經部甚大，每懼不終，人人努力加勤，勿辭勞苦」，從顯慶五年至麟德元年，歷經四年，乃完成六百卷大般若經。春正月朔，獎師在玉華宮，他的翻譯弟子及寺衆殷勤啓，請他續譯大寶積經，獎師見衆情專至，勉強翻譯數行，終於精力不逮，便收梵本停止而告衆曰：「此經部軸與大般若同，玄獎自量氣力，不復辦此，死期已至，勢非除遠」，今欲往蘭若等谷禮拜佛像，於是與諸門人同出，僧衆相顧，莫不潸然，禮訖還寺，專精行道。遂停止譯經，二月五日夜半，一代偉大宗教巨匠寂矣！其經筆距國寂僅一月耳，其間猶隨時為弟子講解，無一日暇逸，嗚呼，真千古學者之楷模也！古人曰：「武士當死於戰場，學者當死於講席」，自古及今為學獻身於弘法利生，未有如吾獎師者也。

以上所舉各項史料，主要在考證獎師赴印求法年代，及其國寂時享壽歲數問題，因限篇幅，未能盡錄其詳實，作年譜式說明，僅能提出有關重要史料，以明其真相。其中最要之史料，即獎師留印十七年歲月，此可校閱西域記及大慈恩寺三藏傳記在印度各地留學及巡禮國籍停留年月，一一扣除，即可明瞭非有十五年有奇不敷支配，而往返所需歲月仍在外，倘能對此詳加校閱，必能深信獎師西行求法，乃貞觀元年而非三年，其享壽六十有九，而非六十有五也！

民國五十四年十二月東初草於北投

中華佛教文化館出版圖書

一、佛敎大藏經正續藏編精裝壹百冊	新台幣三〇〇元
二、中華佛敎美術全集	三〇〇元
三、禪學大成	五〇〇元
四、淨土法要	三〇〇元
五、釋迦如來應化事蹟	三〇〇元
六、般若心經思想史	一〇〇元
七、佛敎文化之真義	二〇〇元
八、佛敎文化之新義	二〇〇元
九、佛敎文化之新義	二〇〇元
十、佛敎文化之新義	二〇〇元
十一、佛敎文化之新義	二〇〇元
十二、佛敎文化之新義	二〇〇元
十三、佛敎文化之新義	二〇〇元
十四、佛敎文化之新義	二〇〇元
十五、佛敎文化之新義	二〇〇元
十六、佛敎文化之新義	二〇〇元
十七、佛敎文化之新義	二〇〇元
十八、佛敎文化之新義	二〇〇元
十九、佛敎文化之新義	二〇〇元
二十、佛敎文化之新義	二〇〇元
二十一、佛敎文化之新義	二〇〇元
二十二、佛敎文化之新義	二〇〇元
二十三、佛敎文化之新義	二〇〇元
二十四、佛敎文化之新義	二〇〇元
二十五、佛敎文化之新義	二〇〇元
二十六、佛敎文化之新義	二〇〇元
二十七、佛敎文化之新義	二〇〇元
二十八、佛敎文化之新義	二〇〇元
二十九、佛敎文化之新義	二〇〇元
三十、佛敎文化之新義	二〇〇元
三十一、佛敎文化之新義	二〇〇元
三十二、佛敎文化之新義	二〇〇元
三十三、佛敎文化之新義	二〇〇元
三十四、佛敎文化之新義	二〇〇元
三十五、佛敎文化之新義	二〇〇元
三十六、佛敎文化之新義	二〇〇元
三十七、佛敎文化之新義	二〇〇元
三十八、佛敎文化之新義	二〇〇元
三十九、佛敎文化之新義	二〇〇元
四十、佛敎文化之新義	二〇〇元
四十一、佛敎文化之新義	二〇〇元
四十二、佛敎文化之新義	二〇〇元
四十三、佛敎文化之新義	二〇〇元
四十四、佛敎文化之新義	二〇〇元
四十五、佛敎文化之新義	二〇〇元
四十六、佛敎文化之新義	二〇〇元
四十七、佛敎文化之新義	二〇〇元
四十八、佛敎文化之新義	二〇〇元
四十九、佛敎文化之新義	二〇〇元
五十、佛敎文化之新義	二〇〇元
五十一、佛敎文化之新義	二〇〇元
五十二、佛敎文化之新義	二〇〇元
五十三、佛敎文化之新義	二〇〇元
五十四、佛敎文化之新義	二〇〇元
五十五、佛敎文化之新義	二〇〇元
五十六、佛敎文化之新義	二〇〇元
五十七、佛敎文化之新義	二〇〇元
五十八、佛敎文化之新義	二〇〇元
五十九、佛敎文化之新義	二〇〇元
六十、佛敎文化之新義	二〇〇元
六十一、佛敎文化之新義	二〇〇元
六十二、佛敎文化之新義	二〇〇元
六十三、佛敎文化之新義	二〇〇元
六十四、佛敎文化之新義	二〇〇元
六十五、佛敎文化之新義	二〇〇元
六十六、佛敎文化之新義	二〇〇元
六十七、佛敎文化之新義	二〇〇元
六十八、佛敎文化之新義	二〇〇元
六十九、佛敎文化之新義	二〇〇元
七十、佛敎文化之新義	二〇〇元
七十一、佛敎文化之新義	二〇〇元
七十二、佛敎文化之新義	二〇〇元
七十三、佛敎文化之新義	二〇〇元
七十四、佛敎文化之新義	二〇〇元
七十五、佛敎文化之新義	二〇〇元
七十六、佛敎文化之新義	二〇〇元
七十七、佛敎文化之新義	二〇〇元
七十八、佛敎文化之新義	二〇〇元
七十九、佛敎文化之新義	二〇〇元
八十、佛敎文化之新義	二〇〇元
八十一、佛敎文化之新義	二〇〇元
八十二、佛敎文化之新義	二〇〇元
八十三、佛敎文化之新義	二〇〇元
八十四、佛敎文化之新義	二〇〇元
八十五、佛敎文化之新義	二〇〇元
八十六、佛敎文化之新義	二〇〇元
八十七、佛敎文化之新義	二〇〇元
八十八、佛敎文化之新義	二〇〇元
八十九、佛敎文化之新義	二〇〇元
九十、佛敎文化之新義	二〇〇元
九十一、佛敎文化之新義	二〇〇元
九十二、佛敎文化之新義	二〇〇元
九十三、佛敎文化之新義	二〇〇元
九十四、佛敎文化之新義	二〇〇元
九十五、佛敎文化之新義	二〇〇元
九十六、佛敎文化之新義	二〇〇元
九十七、佛敎文化之新義	二〇〇元
九十八、佛敎文化之新義	二〇〇元
九十九、佛敎文化之新義	二〇〇元
一百、佛敎文化之新義	二〇〇元

釋迦，耶穌在中國

劉 雍 熙

— 15 —

我想諸位看到我這個題目，就知道內容了，這是個宗教問題，不錯，因為宗教在古今歷史上佔着很重大的勢力。尤其原始民族的人相信天地間萬物都有神靈，並且可以為人禍福，故迷信宗教極深，普通對於天上的日月星辰等神尤認為有巨大勢力。日神的崇拜，在西亞各國都有，埃及的「拉」，巴比倫的「瑪杜克」，都是日神，在好幾世紀內很有威權。這些神最初都不過是一個都市或小地方的神，在上古國家中，每一個都市，都有他們自己崇敬的神靈，等到這個都市或小地方有了勢力，變為全國的首都，他的神也就變為國家的神，後來埃及的宗教漸漸進步，他們相信神靈是精神的勢力，並不僅代表自然界，這時候他們崇拜「阿斯蒙」神，「阿斯蒙」是代替「拉」而起的日神（或謂地神），他和他的妻子「意雪斯」月神，以及他們的兒子「荷路斯」，都為埃及人所崇拜，埃及的法老就自稱為「荷路斯」之子，埃及人又相信人都有靈魂，並且人死之後，如果屍體保存得不腐壞，靈魂也不會消滅，因此埃及人對於死屍的保存特別講究，人死之後用藥料洗過，用藥製的布包裹放入棺內，可以歷久不壞。這樣的屍首名叫木乃伊，現今多被歐洲考古學家發掘，當做歷史的材料。古代西亞的大建築多半是宗教的建築，埃及的金字塔也是為國王死後的享受而建的，埃及和巴比倫的大廟都擁有廣大的廟產、富可敵國。古代世界各國的宗教可以說全是多神教，他們相信在大神之外還有許多小神，信仰一神教的只有希伯來人一種民族，而這種民族

也是最慘遭人奴役最久戰亂苦難最多的民族。我這篇文章，就是要討論多神教的國家和一神教的國家——釋迦 耶穌在中國。

我想凡是中國人，受過很好的教育，他都會知道，中國自周代起，神權觀念已非思想中心。禮表記說：「夏道尊命，事鬼神而遠之。……殷人尊神，率民以事神。……周人尊禮尚施，事鬼神而遠之。」由此記載，可以略知我國上古神道觀念演變的梗概。

但直到今天還有很多人至死不悟迷信鬼神，孔子在二千多年前就告訴我們「祭如在，祭神如神在」，「敬鬼神而遠之」。「未能事人，焉能事鬼」；「未知生，焉知死。」由這幾句話，可知孔子對鬼神的態度了，最低限度退一萬步說，中國人或儒家對神只能說承認其為天道的一部份，絕不是天道的主宰，祭神祀鬼不過是盡人道而已，所謂「慎終追遠」是也。

由此可見我國對天道和人道之關係，與耶教神道和人道關係根本不同，下面就釋迦和耶穌與中國人之思想作一鱗半爪的闡微研究以供高明指正。

首先我們談，釋迦（族名）悉達（名）瞿曇（姓）生於紀元前五六百年之喜馬拉雅山麓，印度孟加拉以北一自由之部落社會之中，今其地為尼泊爾邊境之森林，釋迦為此小國國王之子，享鉅大財產，過着田獵與戀愛之貴族生活。其時印度階級區別已深，民間除口傳吠陀經外，別無文字，而吠陀經且限於高貴之婆羅門階級所專有，故民間所謂智識

尤少。釋迦生後有四事為其思想之前導，一為出逢老人，二為途見病人，三為路逢死屍，四為歸家得其妻產子之信息，於是星夜脫離現實環境，潛往各地自由求其智業。當時印度人以不食不眠等自苦手段為求智識之方法，釋迦昏仆於地，即恍然於此半魔式之求智手段為莫大荒謬，覺悟到人須身強體壯，始足以受真理。於是釋迦奔走求智，不分寒暑，荒山深林，不畏虎豹，後來坐食河畔樹下，端坐思維，卜晝卜夜，最後大徹大悟，從座上躍起，傳其覺悟於世人。釋迦以為人生一切災患不安，皆起於不知足之私心，苦由貪生，人未盡勝貪慾，則其生多惱而以憂傷終。人的貪有三式，一為滿足肉體之慾，二為求不死之慾，三為求富盛之慾，人類希望生活平靜，必須克制這幾個慾，就是人類不可為一己而生活，這個慾既除「我」的一念便不留於私念中，於是乃達更高之智慧，即入於「涅槃」的境地，涅槃者，靈魂恬靜的意思。釋迦的思想，可歸納為「八正道」：一為正見，二為正語，三為正行，四為正業，五為正精進，六為正念，七為正定，八為正慾。而正慾的意義，是因為自然界忌空，貪慾既熾，則必有他慾起而代之，如代以服務之慾，及求公理之慾。釋迦不以絕慾為目的，而以換慾為目的，從事於科學或美術或改良世事，都是正慾的真意義。釋迦就自己經驗所得，知道迷世易，逃我難，故釋迦及其直接傳授的弟子，都是發奮忘食的思想家及教人不倦的教學者，釋迦逝世後，其弟子乃競作種種言詞，以求其傳授之成功。於是釋迦所創高

尙簡單中教訓，乃隱於彼輩炫耀玄學的巧言裏面。到了紀元前二三百年間，乃成爲佛教而得勢。從前雨中諸師所棲之小舍，到那時乃代以輝煌的寺院矣。偶像，神龕，香爐，匾額，紛陳於寺院中，我國緬甸，泰國等是今天的佛教國，若使釋迦復活此世，恐他將徘徊迷惘，尋其教義而不能得。

其次談到耶穌，首先我們必須知道他不是神，他也是個人，竟有人至今仍迷信他是神，而基督教也不過是由希伯來人的猶太教中脫化出來的，因爲他們輾轉於各強大民族的壓迫之下，做了二千多年的亡國奴，因身受亡國的慘痛，有些人便造出一種神話，說耶和華將要派遣救主下世來拯救希伯來人恢復自由，因爲這種神話既深印於希伯來人的心坎裡，所以自稱救世主的人也就很多，到了紀元前後，耶穌也是自稱救世主的一個，不過因其善於利用神異靈迹，漸漸有人對他信仰，但因其教義與主張既不容於羅馬政府，又與希伯來人傳統歷史文化心目中的救主不同，同時他又攻擊傳統的猶太教，因此引起猶太教徒的仇視，認爲異端，惹起羅馬官憲加以死刑，耶穌當時死時也不過卅三歲，耶穌死後數十年，其門徒保羅又將耶之思想整理成爲一神學系統，並建設成爲有教條之基督教，並捏造了很多耶穌復活的靈跡，同時基督教徒又仿火祚教之制、取日曜日爲主要之禮拜日，當時流行的宗教儀式遂於不知不覺中爲基督教徒所採用。此時正當羅馬人的生活腐化暴虐無以復加，一般不滿於社會現狀的人，因懷疑而煩悶，因煩悶而趨於神秘，因此羅馬當時流行很多秘密宗教，（像臺灣鴨蛋教居然也有人信）耶穌所創的基督教不過是這許多宗教中的一種，因爲基督教義主張生活簡單和人類平等，都

深切當時羅馬人之弊，所以信仰者日漸增多，雖經羅馬政府及人民的多方壓迫，終不能禁止，迄今已「瘋迷」全球，實不知耶穌教至中國是隨西洋的商人、傳教士、海盜幾乎是三位一體的從事於拓殖征服，由南洋、印度而後侵入中國，當時耶穌教以獨一無二之真神爲一切的創造者，以及三位一體的教條，耶穌之愛上帝高於一切的詰語，不能爲中國思想界所接受，而說出病除的奇蹟，尤不能爲學者所相信。景教於唐代流入中國，會盛行一時。天主教於明代傳入中國，勢傾朝廷，而終不能在中國思想界生根。其理由在此。

佛教以心的覺悟來識宇宙與人生的究竟，是以心爲真理的主宰。與吾國之講天道以明人道之觀念容易溝通。故能於吾國思想界生大影響。而產生宋儒之理學。所以我國文化至今可以說是以儒家精神爲經，採雜上佛家和道家的精神爲緯而形成，儒家的律己，道家的無爲，佛家的清淨，三者彼此雖然互有出入，然彼此爲用互相益彰而深入民間。例如中國的讀書人，或者是出家的和尚道士，自幼他們都讀過儒家的哲理，也得通佛道兩家的道理，所謂經世之才，入仕爲官是偏向於儒家，所謂名流隱居林泉，則偏向於佛道，甚或作了和尚，佛道兩家有時雖互有抵觸，然被儒家思想中和溶解了，互相存在彼此得以滋長，因此道家得以儒學傳道，佛家得以儒學解經，而佛道兩家的信徒又同是受到儒家的教養。所以儒家之入世觀念與佛家之出世觀念雖始終不能融合，但能各行其道，彼此互不侵犯。

前面我已說過，我國歷史文化所以可貴的地方就是「敬鬼神而遠之」的。因此鬼神在天人關係的思想系統裡祇佔很次要的地位。於是在無意中聽

各式各樣的鬼神自由存在，積之既久，到了後來從主死的閻王爺到主生的送子娘娘，從城裡的城隍廟到鄉下的土地堂，其間不知有多少菩薩。「子不語怪力亂神」但怪與神不斷在民間生長出來。

佛教的教義，本來是不講神道的，但代代相傳，夾帶了許多婆羅門教中的鬼神，他們輸入中國以後，和中國固有的各種稀奇古怪的鬼神結成聯合陣線。開成了神即菩薩、菩薩即神，交互通稱的怪現象。實則菩薩爲梵文菩提薩埵的簡稱。譯爲大智大慧者。在這種錯誤的觀念裡，一般人對佛稱菩薩，城隍爺也稱城隍菩薩，土地公也稱土地菩薩。在學術界裡，佛學與儒家道家之宇宙與人生觀聯合而起融合作用。致使一般人對佛學也因夾帶來的印度鬼神與中國鬼神聯合起來而成了一團糟的多神教。甚至在臺灣有人把關帝廟也算作佛敎。實質上真正的佛敎是不崇拜鬼神的，儘管學術界裡相信古之立德立言立功的三不朽，但絕大多數的人民相信菩薩神可以保護他們，只要做點好事，下世投胎，可以希望投到景況較好的家庭去。中國人大多數不想死後上天堂，祇想來世生活比今世好一些，所以中國人也不想在這個世界以外別求所謂「主耶穌的天國」

耶教的獨一無二的上帝、中國人本來也可以和他神同時崇拜的，至上帝是否爲天地萬物的創造者，我們不管，但舊約裡說：「我是一個妒忌的上帝」。拜了他不許拜其他的偶像，中國大多數的人都認爲信者有、不信者無。妳拜你的神，我拜我的神萬物並育而不相害，道並行而不相悖，神與神何必打架呢？中國人因相信道並行而不相悖，故宗教自由爲中國人民全體所共信，所以中國自古無宗教戰爭，但近來耶教在（臺灣）狂言亂語，勸人信道、

有如電視電臺中廣告極盡誇張之能事，我真奇怪那些耶穌教的傳教士祇是習於向人背誦一篇教條，根本就無法自圓其說，更無法將人生宇宙的哲理作透關的分析，何以能使一些中國人迷信至死不悟。

以前我們中國的神和印度的神，從來沒有打过架，「爭風吃醋」，耶教到中國以後，不但使中國人雞犬不寧將來可能還要發生宗教戰爭。

所以最後我要給中國人信基督教的信徒一個忠告，就是學洋人要「會通以求超勝」，你才是算一個真的中國人，黃帝子孫，因為中國人有征服外來文化以豐富自己的能力，最顯著的例子就是佛教，中國人對佛學吸收了幾百年，到了隋唐，已至會通以求超勝之境，玄奘入印與彼土諸師論難，皆莫能敵，可見其造詣之深。然此必為玄奘之用力精勤，非如今日道聽塗說淺嘗輒止的一般基督徒背誦一點教條而已。

所謂會通以求超勝，有四個意思，第一你必須懂得自己。一個人如不理解本國的歷史與文化，是無法了解別國的歷史與文化的，一個中國人如不懂本國語言文字，即使懂得英文，只算得一個英屬人民，不能說是懂英文的中國人。第二必須精通西方文化學術，以增益我之不能或不足。第三必須加上自己的思考和研究實驗，終至能人之所不能。必須知己知彼，並經自己之思考，始能超勝，必須超勝這種文化才成為自己的財產而不是借用或摹擬。我們對於近代西方文化一切的態度，固應該是了解他，學習他，征服他，但最重要的是超過他，使西方文化一切加入我們固有文化資本中，以形成一種更豐富更有力之新文化財富，不要以為中國人落後，中國的神也不如外國神好，第四就是，不管你信那

一種教，講那一種道，拜那一種神，你不能言行一致，犧牲自己，為人羣服務，像釋迦、耶穌、孔子、國父、你都像路駝想穿過針眼一樣，永遠進不了不朽之門或是天堂。

諸位都知道今日科學日一千里，各國一變再變蒸蒸日上，英國人是向義大利學習的，結果超過義大利。德國人是向英法學習的，結果與英法伯仲，且或過之。美國是向英德法學習的，而結果不但走到西歐之前，而且領導世界，我們今天向洋人學習什麼呢，很簡單的答案是，學與我們精神不相衝突的，學我們所不及的，我們絕不能像猶人幾千年等待上帝派救世主耶穌降世來救我們，我們要自救。我們中國文化最偉大的地方也就是能自救，人可以變成神，西洋文化最大的缺點就是不能自救，人不能變成神他們需要上帝派一個救世主，我們則不需要。我們所需要的是。

一、人格尊嚴，個性自由，以及理性主義，進步的觀念，誠信與合作精神，良心與服務的觀念等。

二、民族主義，民主主義，民生主義，法治國家，公民責任觀念，議會政治等。

三、基於實驗的科學及求真求實的精神，基於合理經營的財富之追求，實業技術與組織，航海與征空等。

以上三點，雖然在我們中國的思想文化中並不陌生，但西方人表現得更為徹底，更為進步，所以值得我們去學，至於神中國土神和外國洋神，都不是今天我們中國所需要的。

佛教新聞

焦山智光大師獎學金頒發

本刊訊：焦山智光大師獎學基金會，頒發本年春季獎學金，於四月七日下午二時，假臺北市太平保險公司頒發，是日計到受獎大專學生三十餘人，及常務董事劉啟瑞委員，東初法師，周宜德居士。由張伯英董事長主持，劉委員、周居士，都對受獎學生講過話。東初法師並作專題講說，題為「敦煌遺書與中國文化」，歷一小時結束。

海潮音復刊

歷史最久之海潮音月刊，係太虛大師創辦，已歷四十六年了。今春因乏人主編而停刊。今得樂觀老法師繼任主編，行將復刊。樂觀老法師，年逾花甲，榮任斯職，殆為海刊歷屆主編中年齡最老者。此老不以老自居，而以老當益壯之精神，擔任斯職，不惟熱忱可佩！其精神毅力更非常人所能及，海刊能繼續出版，此老之功，不可忽也。

續明法師圓寂

佛教正需人才，而具有講說及寫作能力之續明法師，竟因心臟病死於佛國印度，實為佛教一大損失！

吐魯番佛教

子龍

一、國號之由來及其變遷

土魯番即古之高昌國，乃西域古國之一，即今我國新疆省吐魯番 Karakhoja 地方。這是我國通往中央亞細亞北路東端，當東西交通之要衝。自漢至魏皆稱爲車師前王國，或車師前部，其交河城，即今雅爾斯城，其勢力達到吐魯番地方。並包括今 *pujiar* 之東部，四圍圍皆有大山，地勢險要，氣候溫暖，土地肥沃，物產豐富。自漢以來，即爲我國與北方民族爭奪之要衝，故車師前王國，實居於我國與匈奴之間，時而傾屬我國，時而叛向匈奴，以維其國脈。至西晉時，卒屬我國，劃爲高昌郡。五胡亂華，前涼（張氏），後涼（呂氏），北涼（沮渠氏）等據河西時，皆置太守統治之。北涼亡、北魏和平元年（西紀四五二—六五），蠕蠕民族興起，高昌首遭其侵略，在其勢力範圍內，遂以闕伯周爲王，改高昌郡爲高昌國。北史西域列傳第八十五：高昌，車師前王故地，漢前部之地。東西二百里，南北五十里，四面大山多（中略）。地勢高敞，人庶昌盛，因云高昌。亦云其地漢時有高昌疊，故以爲國號，東去長安四千九百里，漢西域長史及戊日校尉，並居於此。晉以其地爲高昌郡，張軌、呂光，沮渠蒙遜，據河西，皆置太守統治之。去敦煌十三日路程，國有八城，皆有漢人，地多石磧，氣候溫暖，厥土良沃，穀麥一歲再熟，宜蠶，多五果，又漆饒。有草名羊刺，其上生蜜，其味甚佳，引水溉田，出赤鹽，其味極美。復有白鹽，其形如玉，高昌人取以爲枕，並以之貢我國。葡萄酒多，俗事天神兼信佛法。國中牧羊馬，居隱僻處，以避寇。若非貴人，則不知其處（中略）。太武帝時有闕爽者，自爲高昌太守太延中，遣散騎侍郎王恩生等，使高昌，蠕蠕爲執，眞君中，爽爲沮渠無諱所襲，無諱奪據之。無諱死，立弟安周代之，和平元年蠕蠕並其所，以闕伯周爲高昌王，其稱王從此始云。

據此可知其當時國勢及其變遷。然至孝文帝太和五年（公元四八二），伯周後，其子義成立，歲餘爲其兄首歸所殺，首歸又殺高車王阿伏至羅，敦煌人張孟明代立爲王，復爲國人所殺，而立馬儒，旋亦爲民所殺。推左右長史麴嘉

爲國王，高昌國，至此，始漸趨獨立，時爲北魏太和二十一年也。麴嘉大張國勢，其威令所及東北方高車，西方焉耆。唐書西域列傳第六十四上：麴嘉經四年，唐武德初有麹文泰王聯通西突厥，阻止西域諸國入唐朝貢，更侵伊吾 *Kami* 及焉耆。唐太宗貞觀十四年（公元六四〇）年，交河道大總管侯君集，遂將軍數十萬以討高昌，文泰聞唐軍已至城下，惶駭之餘，不知所措，猝然病死。其子智威立，而與唐軍戰，復又大敗，遂降，侯君集分兵，卒平定三州五縣二十二城。太宗改高昌爲西州，設郡縣更置安西都護府，總轄西域諸國。封智威爲左衛將軍金城郡公。其弟智湛爲右武中郎將天山郡公。高昌麹氏歷治九世一百三十四年而亡，時爲唐貞觀十四年事也。

此後，此地又爲回鶻部族所據，西州回鶻，又稱爲高昌回鶻。回鶻即畏兀兒種族，爲匈奴之別裔。蓋回鶻又作回紇，原據於 *Baikal* 湖及 *Selenga* 河流域爲土爾其族，初爲鐵勒之一部，在突厥統治下。但至隋代獨立，後隸屬唐，貞觀以後，朝貢不絕。至德初（公元七五六）應肅宗請，出兵平安史之亂，自是以來威力強大，以吐魯番爲根據地，其力向東西擴展。於咸通年間，爲黠戛斯 *Kigais* 所敗，其一部據西州地，諸回鶻中最高爲優勢。是所謂西州回鶻。元初，此地爲元皇帝直轄地區。明代稱爲火州，或哈喇。清代以後隸屬我國，以迄於今。但高昌地，原爲土著阿奴雅種住民，漢代以來，一直以漢民族屬地視之，其王亦多從漢人出之，其文化，在同鶻移徙以前，主要受漢民族影響，兼攝異民族文化。尤其唐代，此地爲東西文化交流地，中印僧徒多出入於此。據勒柯克氏報告 *Karakhoja* 謂在天山麓之村中，有一古佛寺名 *Bisaklik* 者，其廊下右方入口處，畫有中國佛像十二人，皆着黑藍色法服，其頭部着白巾，上書各僧姓名，皆爲畏兀兒文（據畏兀兒文皆爲唐音）。故知所畫中國僧像乃唐代之物。其左側入口處，又有黃色法服僧徒十二人，其姓名爲梵文。綜此二十四人之畫像觀之，此地必爲東西人種會集之所，麴嘉在位，曾遣使我國，求五經諸史，努力輸入中華文化，其子堅亦盡力擴張國勢，初領十六城，旅增爲十八城，其王宮並懸魯哀公問政於孔子像，其傾向漢文，於此可知矣。北史西域列傳第八十五：其風俗政令，略同華夏、兵器、有弓箭刀楯甲稍

，文字亦同華夏，兼用胡書，有毛詩論語孝經，置學官教授子弟，雖習讀之，然皆爲胡語，賦稅則計田輸銀錢，無者輸麻布，其刑法風俗婚姻喪葬與華更大同小異。北史九十七高昌傳，是此國之政教風俗等，皆爲華化也。於此可知其習俗之一斑矣！

二、佛教傳入年代

佛教何時傳入高昌，實難獲一結論，但於車師前部之時代，佛教已流行高昌。第四世紀下半葉，佛教已成爲國教。當建元十八年（公元三八二），車師前部王彌那，來朝符秦時，其國師鳩摩羅跋提獻梵本大般若經一部，出三藏集記第八所載，「符秦道安摩訶鉢波羅密經抄序，前秦建元十八年車師前部王，名彌那來朝，其國師鳩摩羅跋提，獻胡天品一部」。由此觀之，車師前部之彌那，實爲佛教信徒，其崇敬鳩摩羅跋提爲國師，其獻呈符堅之梵本大般若經，吾人依此可推知車師前部王國於第四世紀之後期，已有大乘佛教流通也。後由北涼沮渠蒙遜統領此地，改爲高昌郡，其時有沙門法衆，出三莊集記第二：高昌沙門法衆譯出方等檀特陀羅尼經四卷，同集第八所載大涅槃經記：據說爲曇無讖在北涼所譯，最初爲十卷僅有五品之胡本，爲智猛從天竺携來者，彼抄錄於高昌時。未幾，沮渠蒙遜乃遣使高昌求取胡本，由曇無讖譯出。同集十四曇無讖傳，譏以涅槃經本品數未足，復同本國於于闐，更得經本，續爲三十六卷焉。沙門曇無讖說：此經品數猶未盡，譏常慨然：誓必重尋，宋文帝元嘉年中，高昌沙門道普，常遊外國，善解胡書，解六國語，因欲求大涅槃經後部，道場寺慧觀，乃奏請宋太祖，文帝發命資遣道普偕吏十人西行求涅槃經後分，至長廣郡，舶破傷足，遂疾而卒，道普臨終猶歎曰：涅槃後分與宋地無緣矣！

同集第九所載賢愚經記：河西沙門曇摩威德兩人於宋元嘉二十二年（公元四四五），結志遊方，遠尋經典，至于闐各地參訪善知識，聽講經律終至高昌編纂賢愚經一部。同第二沮渠蒙遜從弟沮渠京聲，先於高昌譯出觀彌勒上生兜率天經，觀世音經各一卷，於彼齋來，但此二經未明言，從何種語言譯出，各經錄亦未詳，殆係高昌土語，故於孝武帝建業重譯。又名僧傳抄：高昌沙門法盛，年十九潛心修梵行，遇智猛聞印度諸國靈迹，遂立志偕師友二十九人遠赴天竺，經歷諸國，尋覓遺經及諸應瑞，於北涼作菩薩投身飼餓虎起塔因緣經

一卷，又其傳四卷（開元釋教錄卷四）。高僧傳第十法朗傳及同第十二法進傳，法進弟子法朗及僧遵同爲高昌人，法朗以神異爲名，僧遵善十誦律，疏食節行，持誦法華，勝鬘，金剛般若，菩薩戒義疏卷上，又常駕勸門人，時動懺悔，法進隨沮渠蒙遜子景環，移居高昌，因逢歲荒，饑饉遍野，竟效佛陀投身飼虎之精神，自割身肉濟施餓者，感動天地。其弟子僧遵先獲得菩薩戒法，傳授曇景。高僧傳第十一釋法緒，高昌人，德行清謹：疏食修禪，後入蜀專持法華，維摩，金光明，常居塚間，虎兇不傷，向有著成實論義疏八卷之道亮弟子釋智林亦高昌人也。智林精於維心，宋明帝時來長安，靈基寺說法，因與周顒商榷二諦義及三宗不同義，致書頌曰：近聞檀越叙二諦之新意，陳三宗之取捨，聲殊恆律，雖進物不速。如貧道鄙懷，因之交誼深契。乃著二諦論及毘曇雜心記，並註十二門論，中論等。公元五世紀之前半，即闕伯周稱高昌以後，其國沙門復多遠赴印度，巡禮靈迹，其國人民對佛教之信仰，不可謂不盛也。

三、高昌王渴望大乘教

齊武帝永明八年（公元四九〇），達摩摩提所譯妙法蓮華經提婆達多品，梁僧傳法獻傳謂法獻西遊時於于闐獲得此經，而僧帖經錄，則謂此經係法獻於高昌所得，（出三藏集記卷二），中夏所傳正闕此品，或謂此提婆達多品，當流行高昌，亦未可知，蓋此間早有大乘經論傳來矣。又名僧傳抄：法惠，高昌人，初赴龜茲出家，修學禪律，及還高昌，住仙窟寺，教化民衆，復赴龜茲，從直月得第三果，又回本國。大弘經律，道俗敬者衆，齊永元間（公元四九一—五〇〇），無疾而坐化，龜茲直月所行之教法，類似我國之達磨祖師，法惠受其教，乃於高昌弘揚佛法。

續高僧傳第七慧嵩傳，高昌人，嵩少出家，聰慧敏捷，開卷輒尋，便了中義，元魏末歸，大演經教。高昌王乃遣嵩並弟，隨使入北魏學梵學，嵩從智遊究心毘曇，成實，頗通其奧義，時人有「毘曇子」之稱，聲名遠播。高昌王促其回國：嵩曰，以吾人博達，義非邊鄙之所資也，故不願回國。高昌王復徵之亦不同，因其再三拒回本國，高昌王怒，乃夷其三族。由此觀之，高昌王當時是如何渴望弘揚大乘佛法？慧嵩本小乘學者，來北魏後，專演大乘經論，再三拒絕回國，致夷三族。又魏嘉祥時代，乃請諸王保護佛教。未幾，堅死，其子

伯雅即王位，大業五年（公元六〇九），入隋朝，因隋煬帝擊敗高麗，遷娶華容公主。據續高僧傳：乘奉煬帝命，特為高昌王麴氏伯雅請金光明經，時麴氏伯雅布髮於地，請乘踏之，其崇敬三寶可知也。

伯雅死後，其子文泰即位，（公元六一八），其崇敬佛法，於大慈恩傳可見之：玄奘西遊途次，高昌王麴文泰盡禮款待初請法師留該國，以終身供養，合一國人皆為法師弟子，法師深感王厚意，謂此行為求大法，誓必西行。王仍固，請留三年，願效波斯匿王，頻婆娑羅王為法師外護，法師僅允住一月，為王講仁王經。每到講時，王躬執香迎請，引昇法座，王低跪為禮，令法師躡上，其敬法崇僧，於此益見。法師離別，為製法服二十具，棉袍裘裘等二十餘件，黃金百兩，銀錢三萬，綾絹等五百疋，馬三十匹，手力二十五人，充法師西行之用，並作書二十四封通龜茲等二十四國，每國一封，懇請保護法師，當出發之日，王與諸僧大臣百姓等，送出城西，王始慟哭，道俗皆悲離別，據此事實，當時高昌文泰，其篤信三寶，維護佛法不遺餘力，於此可知也。宋高僧第二玄覺傳。玄覺，高昌人也，覺慕大乘，復從玄奘研究經論，並於玉華宮參預譯經及大般若經畢，同請翻譯寶積經，法師慨然，覺因夢見浮圖傾倒，即焚師圖寂之預兆也。

回鶻原為熱心摩尼教之種族，但移居高昌後，並信奉佛教、景教、祆教等。宋史列傳第二百四十九高昌條：乾德三年西州回鶻可汗，遣僧法淵獻佛牙，琉璃器，琥珀盞，又雍熙元年王延德等報告，高昌佛寺五十餘所，皆有唐朝所賜額，寺中有大藏經、唐韻、玉篇、經像等。另有摩尼寺，波斯僧各持其法。又同史回鶻條，雍熙元年，西州回鶻婆羅門僧永世，波斯外道阿里煙來宋朝貢。於此可知當時高昌，猶有佛教，西部回鶻種族，第十世紀以後，雖改奉回教，但東部回鶻，則以後數百年，仍信奉佛教。元至順三年（公元一三三二），八哈石傳中說：師諱金藍藍，高昌人，其地隸北庭，其地好佛，故為苾芻者多。八哈石曾以黃金寫著字藏經，即西藏經語佛經，般若八千頌，五護陀羅尼十餘部，及漢文佛典，華嚴楞嚴，長元文法華，金光明經二部。參以晚近在中亞所發見之法華經，金光明經殘卷，可知此種大乘佛經在同鶻族間，必甚普遍。明史列傳吐魯番傳，明永樂六年，高昌國僧清來率其弟子法泉等朝貢，欲請於吐魯番布教，明成祖為使高昌佛法弘通，乃授清來灌頂慈慧圖智普通國師號，與其徒七人頗受吐魯番僧剛司官，賜資甚厚。自此以後，其徒往來，相繼

不絕，清來的時期，高昌佛教，似為喇嘛教。元時高昌已有喇嘛流行，其與西藏交通頻繁，故彼等必為喇嘛無疑也。

高昌佛教，涉及於大小乘，毘曇、律、及禪法等。明以後又有密教。其系統乃從印度及西方諸國傳來及我國傳去的，南北朝時期，則為我國佛教傳入高昌時期也。

四、回鶻文之大乘經典

回鶻種族間，雖信奉回教，但也有部分信奉佛教，因之佛教經典，多譯成回鶻語，是一明證。近百年來，在中央亞細亞探險者於此發見許多回鶻語佛典斷片，其來源即此也。每次探險都有驚人的收穫，西曆一八九八年俄羅斯人 D. Rlements (Jurfand, Seine, Altertümer 發表)，一九〇一年至翌年德國人 A. Grün We-de (Bericht über archäologische Arbeiten in Jalutusc harund Umgebung 發表)，一九〇五年至七年亦是 (Alt-Buddhistische Kultstatuen, in Chinaeisch-Turkistan und Alt-Kultschal 發表)，一九〇六年至八年，英人斯坦因 A. Stein Serindia 發表，一九〇八年至翌年，日人橘瑞超氏 (西域考古圖譜發表)，一九一七年至翌年，瑞典人 S. Hedin (Auf. Grossefahrt 發表) 等。

根據以上諸氏先後於各地探險結果，從佛教寺院廢墟中發見佛像，佛畫，梵語，胡語，漢文，並回鶻文字所書土爾其古語的經典，註疏及文書等珍貴的多數資料。實為今日吾人研究西域佛教史蹟一大光明，亦復為考核西域各地歷史文化及語言學，地略學重要的史料。就中，以回鶻語文所書的經典，多大乘經典及秘密經典，如金光明最勝王經，方廣大莊嚴經，法華經觀世音菩薩普門品，彌勒下生經，佛頂尊勝陀羅尼經，天地八陽神咒經，大白傘總持陀羅尼經，大雲請雨經，十業佛誓喻變，聖王語訣等。最引吾人注意者，是知此處回鶻語經典，皆為大乘佛徒，至於回鶻語佛典中含有漢字音，由漢譯佛典中重譯而來，至為明顯。讀納氏所譯回鶻文金光明經殘卷中：有漢語「大乘」二字之音譯為「Taising」之音譯為 «sivsing» (Uigurica, I, S, 12-3)。羽田亨氏譯回鶻文天地八陽神咒經中，漢語之「曆日」，回鶻音譯 «lilzi» 橘瑞超氏譯回鶻文法華經提婆達多品斷片中，漢語「蓮華」之音譯為 «lingu» 等，諸如此類

民國高僧傳

編纂委員會

本會所編民國高僧傳，第一集尚缺少性願和尚，寶靜法師，禪定和尚，慈舟法師，慈航法師，震華法師等傳記，至希各大德關係人提供資料。從本期起所載各高僧傳都經修正。如對某高僧傳內容需加補充或修正者，敬希函告本會，至所歡迎，謹此附識。

青島湛山倭虛和尚傳

釋倭虛，名隆衡，河北寧河人，俗姓王，父德清，母張氏，生於清光緒元年，乙亥歲六月初一日。年十一，始就讀村塾，十四，以家計不裕輟學，隨父業農及小賣。年十七，父母為之擇配，娶于氏為室，後生子五人。年廿，喪父，廿六喪母。從此一家生計賴其肩挑負販逐什一之利以維持。會習醫術，庚子八國聯軍之役，隨難民逃離故里，抵大連，適值日俄戰爭爆發，乃轉往營口，設東濟生藥店，懸壺濟世，妙手回春，聲譽雀起。民三，年四十，以半生渡離，賴感人生短暫，遂有出塵之想。聞紅螺山寶福寺寶一長老弘法，欣然往聽法華經，因求披剃，以旁人進讒，未獲允准。民六托同清明掃墓，赴天津，投名利清修院，得清池和尚引導，禮涑水高明寺印魁法師塔，落髮為僧，留院清修半年，是年秋，聞諸閑法師在寧波觀宗寺傳授千佛大戒，乃辭清池和尚南下，投觀宗寺受具足戒。後考入寺中弘法研究社為學僧，依諸閑專研天臺教觀，因得受記得法。太虛、仁山、常惺、禪定及妙真諸法師，均為當年同學。民七諸閑法師應北京戊午講經會之請，講圓覺經於中南海，為諸閑傳譯最力。是

冬，在觀宗寺禪七中得偈云：「觀念念即住，覺妄妄皆真」，以呈諸閑法師，諸閑許之。民九入京為觀宗寺請藏，便道赴天津北塘掃先人墓，並度其妻于氏皈依佛門。民十、赴河北井陘災區講金剛，彌陀及地藏經後，應奉天（遼寧）萬壽寺省緣和尚之請，主講該寺所辦之僧人學校。先後在長春營口海城，哈爾濱瀋陽各地講經多次，建寺興學十餘處。民十四代表佛教與太虛諸法師等赴日本參加東亞佛教大會。民廿一，赴西安講經。民廿二，應青島官紳之請，赴青島主持湛山寺。翌年，創湛山寺僧人學校，親為講授。悉心建設，延十年，卒將湛山寺殿堂經樓院宇等十餘幢予以完成。青島原為一荒涼漁村，遷清中葉始闢為商埠。明慈山大師（德清）曾建海印寺於嶗山那羅延窟之旁，後被毀於道士。三百年後，始獲重弘佛法於其地，當地居民皈依者衆。自書「印海遺風」四字於後殿匾額，以誌因緣。並自號湛山老人，有終老是鄉之意焉。民廿九，天津甲戌講經會發起復興天津大悲院古刹，為天津唯一十方叢林，請主其事；因念天津為父母之邦，雖年近古稀，勉應其請，身膺大悲院復興之責，迄民卅六年狀，全部工程始告竣。民卅八，春，應香港佛教界之請，偕弟子樂流等十餘人赴港，講金

剛經於東蓮覺苑。居士吳蘊齋等請其駐錫茶灣弘法精舍，創辦華南學院，培養僧材。為報諸閑法師法乳之恩，將其一生著述刊諸閑全集行世。年八十，港地皈依者日衆，諸弟子為其出版影印回憶錄，全書卅餘萬言，為其在湛山時口述一生事跡，門弟子大光所筆錄。年八十四，成立中華佛教圖書館於九龍界限街，蒐集大正藏經，續藏經及各種單本佛經萬餘卷，供人閱覽。於館中講楞嚴經全部，歷時五年，寒暑不輟，至八十九歲時始講完。是春應弟子等之請，繼續講金剛經，每週一次，至五月初十日講至第十七分時，示微疾，回錫弘法精舍靜養，延至六月二十二日下午五時許，忽從吉祥臥力疾而起，作跌跏坐，對眾侍弟子曰：「坐起來，我要走了」。至六時十五分，於念佛聲中含笑示寂。時維民國五十二年（一九六三）癸卯歲六月廿二日也。世壽八十有九，僧臘四十有七。荼毗後，得舍利五千餘粒，大者有如棗核。遺著有經疏義，心經講義，起信論講義，天臺傳佛心印記釋要，金剛經講義，水陸法會法語，讀經隨筆，佛學撮要，淨土傳聲，楞嚴經講義，金剛經親聞記，金剛經隨聞記，金剛經講記，心經講記，普賢隨願品隨聞記，演講錄初集及影印回憶錄等。

廈門虎溪會泉和尚傳

釋會泉，名明性，別號印月，又自署華藏，晚稱蓮生道人，福建同安人，俗姓張，父善績，母吳氏。生於清同治十三年（一八七四）甲戌歲八月十五日。少有大志，家貧輟學，七歲喪父，隨母遷居廈門，十三又喪母，遂感人生若夢，而萌出塵之想。年十九，赴虎溪岩依溫善和尚出家，年廿，赴漳川龍溪南山崇福寺禮佛乘老和尚受具足戒，即依佛乘老和尚學律，復請益廈門南普陀喜參老和尚，學業益進。年廿一，念生死事大，本來面目未明，發是參方，先至南海朝觀音大士，適法雨寺住持化聞老和尚請印光法師講楞嚴經，得逢其會。爾後，會聽諸閣老法師講妙法蓮華經於天童寺，並發心研學天臺教義遂入禪堂勤修禪定。後聽幻人老法師講楞嚴宗通，宗教並恭，解行互證。復得八指頭陀寄禪和尚之啓示，益爲精進。年二十五，先後遊鎮江焦山定慧寺及金山寺，在金山寺入禪堂修定，與虛雲和尚同參。其後數年，至大通和悅州聽賢首善宿月霞老法師講楞嚴經，並學賢首教儀。往九華朝地藏菩薩真身塔。年廿八，返廈門南普陀寺，襄助喜參老和尚傳戒事宜，又往南安洪瀾楊梅山雪峰寺，隨侍其法祖佛化老和尚，得親授易經與禪理妙諦。年卅二，再赴天童，聽道階法師講彌陀便蒙鈔，唯識三十論及因明論等，遂住天童年餘。其間與圓瑛法師同研因明三支比量及相宗八要。旋返泉州應南安雪峰寺，僧衆之請講楞嚴經。時化聞老和尚欲退隱，擬昇以雪峰寺方丈，固辭不受。年卅七，創虎溪蓮社，禪坐清修，時亦開座講經。秋，朝五臺山文

殊菩薩，更深獲睹智慧燈數十，光大如輪。冬，於寧波接待寺會晤圓瑛與太虛兩法師，共圖維護中國佛教。民元，應臺灣佛教人士之請，赴基隆月眉山靈泉寺講金剛經。民二，承天寺方丈雲果和尚示寂，遺命舉其繼任住持。民六，創辦優曇初級學林，僧俗兼收。主禪淨雙修，解行並重，皈依者數千人。民十二，協助轉道、圓瑛及轉物諸和尚重興泉州開元寺。翌年，爲調解南普陀糾紛，建議改作十方道場，仿天童寺選賢法制，旋被選爲南普陀十方叢林首屆主席。即創辦閩南佛學院，自任院長，聘常惺法師爲副院長，是年並協助圓瑛及轉道等創立泉州開元慈兒院，收容無告孤兒予以教養。年五十二，朝南海普陀山。協助清念老和尚建天后宮爲福泉禪院。興建四天王殿及功德樓，民十六，南普陀任滿，推薦太虛法師繼任住持兼佛學院院長。次年，助常惺法師創辦南山佛化學校。民十八，夏，於石井慧月精舍講大乘起信論，並撰大乘起信論科註一卷。民十九，住持碧雲岩，弘一律師贈以聯云：「會心當處即是，泉水在山乃清。」民廿，應泉州承天寺住持轉塵和尚之請，赴承天寺講楞嚴經。冬十月，爲重興開元寺之轉道和尚六十壽旦，圓瑛及轉道與泉州僧俗羣請傳戒，轉道以病體未痊，委其代爲說戒，戒弟子得千餘人，爲開元荒澀二百餘年後未有之勝會。年五十九，於虎溪岩設立楞嚴學會，從學者四十餘人。冬，與太虛法師弘法潮汕，並發起在潮州開元寺創辦嶺東佛學院。年六十，於萬石蓮寺開辦佛學研究社，臺灣及潮汕等處從學者六十餘人。應嶺東佛教會根寬和尚之請，赴汕頭講金剛經，並赴潮州參觀嶺東佛學院。聽弘一律師在妙釋寺講四分律含註戒本，此後改宗

南山律部，對弘一律師極爲推崇。是年，成立佛教養正院，出版佛教公論月刊。年六十四，後任南普陀寺方丈。民廿六，「八一三」抗日戰爭爆發，五月，廈門淪陷，與弘一律師以殉教精神，預題殉教室於萬石蓮寺。避居鼓浪嶼時，日軍派人淨其出任偽組織，遂乘間登輪赴香港，轉往星加坡，住龍山寺，旋移錫光明山普覺寺。越四月，赴仰光朝禮佛蹟。年六十七，應荷屬棉蘭信衆之請，至蘇門答臘佛學社講經三月，感化甚衆，後人爲建菩提精舍一所，以爲紀念。同年，返橫嶼，住天公壇，適太虛法師率領之訪問團來，因與之晤談於極樂寺，以老病日侵，踣蹶於天公壇樓上，臥病數月始愈。民卅一，移住雙慶寺，並講楞嚴經。病中遷居於皈依弟子林炳照兄弟發心所建之妙香林寺。延至民卅二年正月十六日，說偈別衆，於念佛聲中示寂。與壽七十，僧臘五十有一，戒臘五十。荼毗後，檢獲舍利子八十餘顆，轉達和尚取五十餘以建塔，餘於其國寂後三年奉安於妙香林紀念塔。遺著有《大乘起信論科註》、《佛學常識易知錄》、《普門品集講》、《阿彌陀經集講》及《金剛經講要》等書。

廈門南普陀寺轉達和尚傳

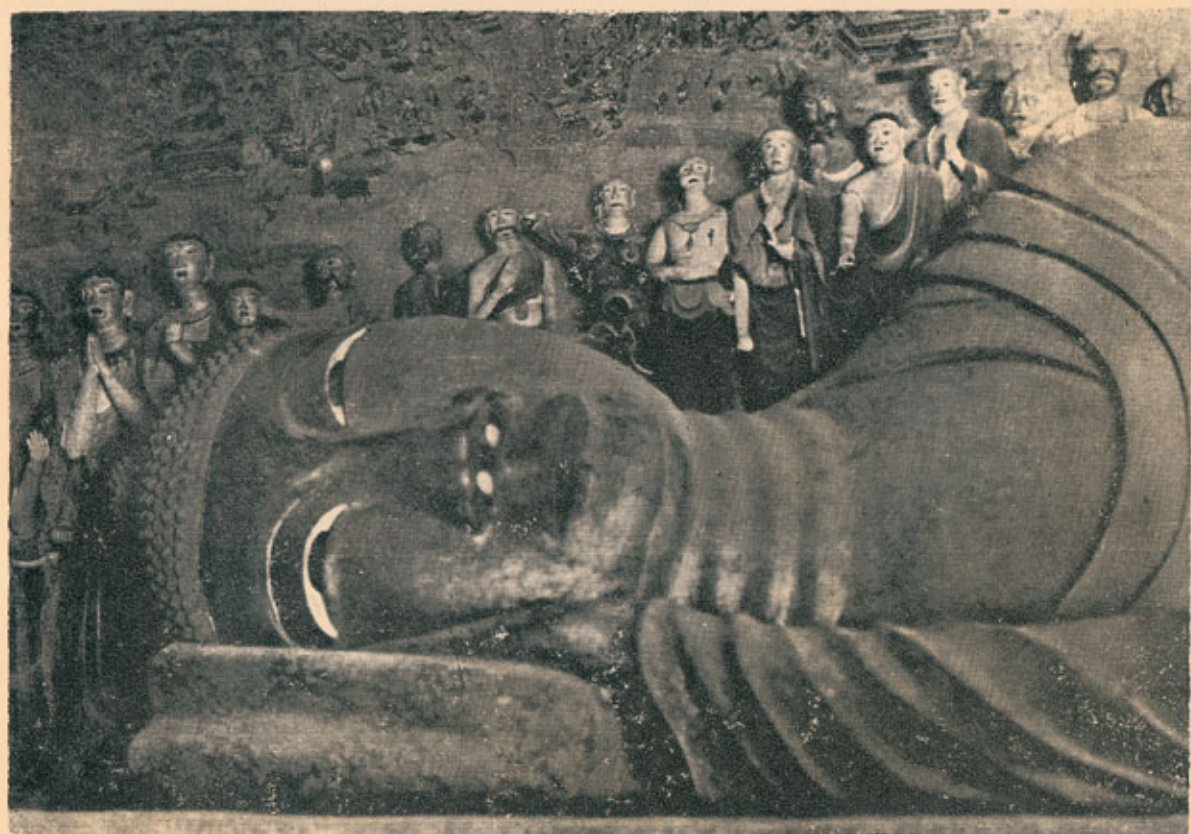
釋轉達，號海妙，俗姓王，原籍南安，生於清光緒六年（一八八〇）庚辰歲。世業農，一家茹素奉佛。幼時曾夢紅日如大蓮華，醒而白母，因字臥蓮。年十二，隨長兄轉初上人至雪峰寺，羨其禪誦清談，因求出家，父母許之。時佛化禪師住持小雪峰，因求作寺中沙彌。年十七，禮喜敏上人爲之披

（待續）

一之例圖蹟史教佛華中



像樂涅槃 洞 148 第 唐 煌 敦



香港虛雲大師舍利塔碑銘

漢庭啟夢，白馬東來，象教流慈，緝熙神禹。

二千年間，覺海波騰，一乘妙道之旨，六度法門之奧，代有大德，迭恢玄闕。然若解義立言，三慧克全；明律躬戒，嬰守二持；習禪扣機，境詣無漏；護法樹幢，興滅繼絕；讀誦匪懈，果心願赤，與福利他，與樂拔苦，感通神祇，控引隨途；遺身行忍，迴轉金剛，與夫振闡釋天，翕張聖謨，如我民國沙門虛雲大師，統攝諸科，鳩備十德者，歷觀簡紀，實所罕觀。宜乎譽騰中夏，四衆歸可依之師；聲溢遠廷，王侯膺祕籙之景。引邪入正，寇盜觸義而慙，慙，護利不灰，悍將聞道而信戒。至若緩邊不武，圖澄收趙石之心；息攘惟文，道安風秦苻之敗。識抗戰之必勝。元戎請益；保僧制之倖全，反側懷因。是又騰扇慧業，遍遍皆異者矣。師自遜清咸豐九年已未，依鼓山妙蓮和尚，國受具戒，沐道成器，至民國四十八年已亥滅度，僧臘亘一百年，當國家煩瑣之日，閱五帝四朝；處世情昏漠之秋，受九磨十難。而立志貞梗，備探精理，敷揚大法，傳習百萬。中外體道之士，宗欽法鏡；僧俗持律之賢，日塞庭階。雖委辭山藪，行藏幽隱，而轡駟踵接，流化靡歇。甚矣大覺戒德服人之深也。夫以乞士而為閭浮重，除饒而為天下仰，自非希世挺生，夙悟超倫，履正標宗，慈濟含育者，曷克臻此？

師姓蕭氏，湖南湘鄉人，清道光二十年庚子七月，生於泉州府署，諱古嚴，又諱演微，字德清，晚號虛雲，民國四十八年已亥九月，示寂於江西雲居山真如寺。誕時母登切利，摩耶積累代之因；住

世壽紀百二，迦葉乘再來之願。異哉生滅瑞應，何其巧也，奇鋒縝素，有由來矣。其生平玄猷化跡，廣被天人，詳載番禺岑學呂氏，所編虛雲法集，詞辨優贍，弘裕方雅。珠玉既吐於前，賦畀何尾於後？况師義端非一，盛業恒沙，磨礪百尺，難期約截，殊憾斯石之未能標舉宏綱也。已亥臘月，師闡維後之八十日，香港志蓮淨苑寬慧尼師，勵傳衣之恩，捐獻荃蕘芙蓉山私地兩萬呎，黃法明居士亦捨地數千呎，並請比丘尼了法、宏光，恭往歐阜岩巖之境，迎師舍利，本港佛教同仁，恪敬高風，惻仰健推，合組建塔委員會，推筏可、優曇、覺光、洗塵、寬慧、黃允政、陳靜濤等，經營其事，得緣計港幣柒萬伍仟陸百玖拾捌元肆角伍仙、剏建堂塔，以資崇供。落成之日，蔚起雲霄，嶺表有靈，永護龍象。惜乎有司，格於規例，未解斯築留芬茲土於千秋萬世也。致使雕甍體勢，獨列閭閻；秘殿偃仄，晦樛丹雘，深廣未擬其碩德，朝昏究失其森羅。願後之接統者，亮其靈爽，極千尺之浮圖；宏茲偉烈，廣萬戶之闡若。則今日之繼構，殆亦勸報伊始之意云爾。爰為之銘曰：

屹乎芙蓉 長留智炭 下護山河 上耀星漢
一葉五花 祚延復旦 降及虛老 又添公案
蕩蕩恢恢 靡測其岸 岑立樓觀 香海之畔
寂照萬方 普天同讚 終古昭昭 備哉燦爛

廣東鄧波索迎陳靜濤敬撰

中華民國五十五年

月 日

內政部內版台誌字第二〇九四號

中華郵政台字第二〇二二號執照登記第一類新聞紙

佛教文化

(季刊) 第四期

中華民國五十五年六月一日出版

發行人 東

編輯人 方

發行所 佛

臺灣省北投鎮光明路二六〇號

印刷者 大

臺北市環河北街七十九號

本刊售價

每册新台幣五元

本社英文通訊地址

The Buddhist Culture
Quarterly Publication

Publisher: The Chinese Buddhist
Culture Address: 260 Kwang Miug
Road, Peitou, Taipei, Taiwan.