

復興中華佛教

佛教文化

THE BUDDHIST CULTURE

發揚歷史文化

本期要目

- | | |
|--------------------------|-----|
| 一、戰後的日本佛教…………… | 聖嚴 |
| 二、論佛教在未來世界的新趨向…………… | 澹思 |
| 三、歐洲漢學家有關中亞及南海史地之考證…………… | 東初 |
| 四、漢魏六朝對西域諸國之交通…………… | 東初 |
| 五、民國高僧傳（續）…………… | 編委會 |

7

佛教文化出版社

戰後的日本佛教

聖嚴

第二次世界大戰在佛元二四八九年（西紀一九四五），因日本投降而結束。日本既是戰敗國，國內一切設施，均凋弊不堪，佛教在日本，當然也遭了同樣的命運。

相反地，由於美軍佔領日本的政策，希望使日本變成美式化，對於宗教，則鼓勵基督教的傳播而給予多方面的便利。特別由於日本國民物資的缺乏，基督教會的救濟品，便使貧窮的日本人，在昭和二十四年（西紀一九四九）三月，京都府下竟有一千五百人集體受洗，成了基督教徒。

同樣的，在美國的日本佛教之教會，也運送大批的物資來救濟日本本土的佛教，特別是淨土真宗，在這方面得到的成效最為顯著。其他宗派。亦求向外獨立開展，對於南美洲美的傳教工作，日本則有好多位有修養的學者及高僧前往。其中尤其是鈴木大拙在歐美的活躍，而使禪學成為風靡世界的宗教學術。但是，由於戰火的破壞，在都市的寺院，如淨土與日蓮各宗，頗受重創。戰後土地政策的解放分配，又使淨土真宗以外的各宗，受到經濟的破產。因此，佛教的前途暗淡無光。

可是宗派受到破產之際，戰後即有自由佛教的活動代之而起，或者開單獨建立寺院的新風氣，或者編纂日譯的佛教聖典，建立了在家的新佛教會，他們出入於政界，例如花山信勝、田島隆純、加賀尾秀忍。也從事於監獄的佛教教誨師的工作。這為戰後的日本佛教，露出了希望的曙光。

至於各原來的宗派，也受了這種自由佛教徒的刺戟，漸漸地要求有一個轉變步調的佛教運動了。

由於寺院經濟的困窘，寺院的住持們，不得不去以做公教人員為副業，來維持生計，但這對於佛教教化的工作却大受影響。另有許多寺院，則利用多餘的房舍，設辦保育園及幼稚園。戰後人口激增，故此也是應實際的需要，其數於全國各宗已有二三千所。

現在，日本傳統的佛教，正受着新興佛教的攻勢，以法華經為中心思想的新佛教，其組織力之堅強，傳道精神之熱烈，信徒的數字，正在直線上升，這稱做創價學會的新宗派，與全體佛教的統一，也很不容易，因為原有的各宗派

，和新興的佛教，頗有思想上的距離。

教學方面，倒是令人欣慰的，見於出版成果的，有藏文大藏經的刊行，國譯（日文）大藏經的續刊，成田氏的梵語文典，以及其他佛教關係的研究書、一般讀物、月刊、季刊、年刊等雜誌的發行，數量已很樂觀。

由於觀光事業的開發，在京都、奈良等地的古寺、名剎，固為信仰之所，亦轉而為觀光的對象，同時，寺院也有幸賴以維持佛教的命運。

戰後的日本佛教，已經大大地在變，日本由於民主教育及民主制度的建立，對各佛教宗派的刺激，昔日的僧階、堂班等的權威以及許多舊習慣的殘存，均不受重視乃至放棄。各宗的機構，正像皇室的制度，僅作為象徵，所謂「門跡」時代的舊夢，再也不會重現。

最明顯的，日本已從讀經佛教的風氣，轉變成了教化佛教的形態。一部份的寺院之建築，也脫却了舊時模式而採取新的近代化的圖樣。

他們的僧侶蓄髮，已成爲平常。

到目前爲止，日本的佛教，似乎尚在新與舊的過度階段，他們似乎尚未找到最好的路，所以尚沒有統一發展的可能。

但是，日本這個民族是相當堅強的，到現在爲止，國家的經濟雖尚有許多困難，他們却已是超過了戰前的建設。日本的佛教，也是如此，各宗派在極其艱難的經濟狀況下，却仍創造了足可使我中國人看了要無地自容的數字。

日本的佛教，在教育方面，有小學校九所，中學校七十三所，高等學校一百一十五所，短期大學二十九所，大學十六所，那就是：東洋、上野學園、立正、大正、駒澤、愛知學院、同朋、日本福祉、京都女子、種智院、大谷、花園、龍谷、佛教、高野山、相愛女子。在這十六所大學中設有大學院（研究所）的，則有東洋、立正、大正、駒澤、大谷、龍谷、高野山等七所。

從明治二十一年（西紀一八八八）至昭和三十五年（西紀一九六〇），在七十二年之間，日本佛教界出了一百六十五位文學（研究佛教的）博士，戰後即佔了九十八位。至於碩士及學士的數字，真可以用「車載斗量」來形容了。他們有了那樣多的人才，佛教那得不興？

著名的現代學者則有宇井伯壽、鈴木大拙、中村元、金倉圓照、山口益、宮本正尊、花山信勝、西義雄、坂本幸男、水野弘元、舟橋一哉、玉村竹二、關口真大、長尾雅人、佐佐木現順、塚本善隆、布施浩岳、道端良秀、橫超慧日、結城令聞、楠芳光運、平川彰、玉成康四郎、上田義文、久松義一、松濤誠康、伊藤義賢。這些學者，均有卓越的研究成果。單是這些學者在戰後所提出的佛教專門著作，數量已够驚人了，至於一般的出版物，實在多得難以計數。

在文化方面，新聞紙之中，以「佛教タイムス」、「中外日報」、「文化時報」三種報紙為最有名的代表者。一般的報紙而開「宗教欄」的，則有東京「每日新聞」、「讀賣新聞」，均於星期日刊出。有名的佛教雜誌，則有「大法輪」、「世界佛教」、「女性佛教」，最近復刊的英文佛教雜誌「東方佛教徒」(The Eastern Buddhist)。定期的雜誌、年刊、季刊、雙月刊、月刊、半月刊，共有三百六十多種。其中含有三種英文佛刊：Our Aspirations 季刊、Young Buddhist's 不定期刊。

佛教的出版社及書店有四十三家，佛教的新聞社有十家。在社會事業方面，佛教的養老院有一百一十六所，救護院有十三所，醫療保護有二十六所，殘廢院有三所，授產所有十六所，人事相談(調解)所有二十四所。

另有兒童福利設施，計二百二十餘所；社會教育設施的圖書館三十八所，博物館四十九所；佛教個人活動之服務於社會者，有監獄的教誨師，有人權擁護委員，有各種調停委員，有教育委員，社會教育委員，公民館館長及主事等。其他尚有在文學、音樂、廣播、電影、舞蹈、演劇、美術、建築等方面的佛教事業，在此不能盡舉。

前面說到，日本今日的寺院經濟並不充裕，佛教徒中的布教師，也得自己另謀兼職以維生計，他們却把佛教由山門內送到了普及的民衆生活中去，為社會大眾的實際生活而服務，不是僅以誦經禪亡來餬口。他們在生活艱難的狀況下，維繫了佛教的慧命，並使之深入民間而適應時代的環境。他們為了求得安全的保障，便在各宗派內自行成立了「共濟會」，這種組織等於是保險制度，相互協助宗派內或有某寺某人的突發意外的災難。這種以宗派為家庭的制度，自尚有檢討的餘地，他們如此的團結互助為發展保障本宗的努力與用心，實在就是日本佛教之所以不致被消滅的生存之道。(以上資料係採自昭和三十六年出版的「佛教大年鑑」)佛教在日本，已經世俗化了，但是，時代的鞭子，正在趕着所有的宗教，都要走上「人間化」的道路，人間的，豈能脫離世俗的？否則，自己的生存也成了問題，焉能高唱超越世間的高調？

有人不以今日日本的佛教現狀為然，這是中國的工業社會尚未趕上日本，數年之後，中國佛教也勢要步日本後塵？至少我們對於僧尼生活資源的取給，

必將有待修正，對於教育、文化、社會公益方面的事業，也必須努力趕上，否則，佛教在我們這裡的滅亡，不過是時間的問題了。當然，日本僧人蓄髮娶妻，啖肉食子，有其特殊的歷史背景所形成。今後的中國佛教，究竟何去何從，我們大家動動腦筋罷！(本文係「日本佛教史略」的末章初稿，若有未是處，敬希識者指教為荷)

上接第八頁

六、從時代促進使自覺反省去看，日本佛教宗派的「本山」觀念，可能在廿一世紀中要比較淡薄一點，加大力量去推動一個全國性的統一機構，且大多會轉移力量去注重社會事業與救濟事業。

七、從本世紀中到廿世紀初，無可懷疑的，擔任傳播佛教文化最大功臣的，是日本佛教界。廿一世紀西方的佛教徒，將有五分之二是屬於日本系統的，另二分則屬南傳、中國、西藏等幾個系統。

八、中國佛教與南傳佛教在廿一世紀，將是一個最大的變動時期，對中國佛教說，是一個契機的復興時間，對南傳佛教說，則將是一個空前的改革時期。

九、就整個世界文化的發展觀點說，由於佛教的思想，積極地向西方進軍，將引起西方思想界一個嶄新的思潮，由此思潮必引起世界文化一個新的趨向，這便是大乘文化領導人類趨向予新境界的契機時代，就這點說，我很同意當代英國現代歷史哲學湯恩比博士的話，他說在廿一世紀的趨勢是，世界的政治的中心，將是中國的政治思想領導，而世界文化的中心，則必將轉為大乘佛教的思想領導(註)。這話是相當有見地的！雖然中國目前，是一個最混亂的現象時代，但中國人的政治理念，和佛教的大乘思想，已漸為全世界優秀人士所注意，數十年後，必將掀起一個重要的高潮，乃是我們人類文化展開的必然趨勢(關於此點，若詳論之，非一短文可盡，暫略)。湯博士以其西方史學家的立場而看到此點，自有其對整個人類文化的全盤體察和其自身認識的背景。我不想以一個中國人又係一佛教學者的立場對此來多加討論，以免引人誤會在作主觀的幻想，讓客觀歷史的發展來證明未來世紀的文化趨向與需要吧！

(附記：本文暫論述於此，許多重要而需要細密檢討的問題，且待他日再述。)

註：這則話是日本國立大阪大學的名譽教授佐保田鶴治博士前歲冬和筆者討論今後世界文化問題的時候，所談及的。他當時指出了湯恩比這句話的出處，但因未立即寫下書名，致稍久便忘了。當撰此文時，手中因無湯恩比全書，致未檢查。希讀者諒之。

論佛教在未來世界的新趨向

澹 思

—— 展 望 廿 一 世 紀 的 佛 教

(一)

我們要展望廿一世紀的佛教問題，似乎首先需要從兩個角度來看，一是佛教的本身，看看它在歷史上已發展的事實，及當今存在的種種問題。一是需要從一般客觀文化歷史之發展，來看佛教是否為今後人類所需要。當然，歷史的發展，不一定都能符合人類本身的願望；佛教在整個人類文化史的角度來看，亦同樣屬於此歷史發展問題之一，其不能完全符合我們的理想，在人類歷史上實現，亦屬顯然。甚至在某種情況下，一些重要的觀點或願望，由於隨着一般文化歷史的展開，經時間與空間變遷的影響，其不但不能順着吾人之理想展開，反可能走向一相反的方向。這就是說，當我們在今天討論廿一世紀的佛教時候，廿一世紀的佛教，是否會完全如我們的理想願望所實現，那是無法預料的。但是，有一點却可為我們所能把握與斷言的，則是根據佛教史上已發展的事實觀察，可以指出今後——廿一世紀時的佛教，將可能發展的趨勢。而對我們當前作為一個佛教徒的責任來說，在此一觀察的過程中，我們可以就將發展的趨勢的前提下，作一些把握該趨勢而促其趨向我們理想的目標的種子力量，企望它在我們預期的世紀中開花結果。隨着人類文化的進展，而寫下佛教史上更光輝燦爛的一頁，這當是今天佛教徒們應有而必有一個抱負。

基於這樣一個觀點，那麼我們現在來討論廿一世紀的佛教，也就有其非常深遠偉大的意義。同時，也因此，我們在討論這個問題的時候，而需要對過去，現在的佛教作一番深刻的反省和批判。從批判反省中，來展開對未來佛教的一幅發展的藍圖。同時，對當前人類文化發展的趨勢，作一番適度的觀察，從這觀察中，來鋪排我們切合未來世紀所需要的理想佛教。這樣，在此展望與推論中或不致於成為架空的理論的理想佛教，而是將可必然地順着時間的序輪在廿一世紀中能真實展現的佛教。

但是，遺憾的是，因為時間的關係，我們不能對過去與現在的佛教作一特

別全盤的省察，只能在文內某些問題上稍為觸及，這樣，就整個論述的系統上說，或不免有粗枝大葉之嫌，然因目前的時間有限，只好暫作如此，全盤的省察，亦恐非專書不為功。

(二)

要討論佛教在廿一世紀的發展問題，首先我們還需要追究一個問題，這問題便是，佛教的理想是什麼，不了解佛教的理想，則佛教到了廿一世紀，會起着什麼作用，有着什麼價值，仍是一個疑問。不僅是疑問，即佛教在廿一世紀將能否存在，有何影響，我們亦無從判知。不能判知，則本文所討論的主題，也就失去了意義。基於此，乃又不得不牽涉到佛教本質的問題上去。

佛教的理想是什麼？這是一個很簡單的問題，却又是一個非常複雜的問題。簡單地說，佛教的理想，不過是在求一切眾生「解脫」，而複雜的就在「解脫」的具體意義是什麼？人，為什麼要解脫？解脫了又如何？這樣一說，那便是一個很大的問題，也牽涉得必廣必複雜了，在這裡我們自然沒有此種時間和篇幅。如今只有簡略地說：佛教的理想在於實地覺悟人類自身的生活，如實地了知諸法實相。如果能夠如實地了知諸法實相，覺悟人類自身的生活，這就是佛陀所謂之「涅槃」，也即所謂之「解脫」。解脫和涅槃也不過是一種生活，一種正覺的生活。但是問題是，我們為什麼需要這種生活？就因為人類本身經常處在錯誤中，痛苦中，顛倒中。把虛幻的看做實在的，把無常的看做永恒的，把痛苦的看做快樂的。人類本身原無戰爭，可是由於思想的錯誤，却製造了戰爭；人的本性應是清淨的，可是由於顛倒，却製造了罪惡。有了種種罪惡，種種戰爭，於是我們自己把自己陷落在一個無邊無底痛苦深淵。佛教，為了解決這個問題，因是它不得不負起解救人類任務的毛病太大，太多，要解救實非一世一時可及。有人類存在一天，必須把任務也要延長到最後的一天。基於這樣

一個責任感，故佛教存在廿一世紀要作更進一步重大的展開，乃是毫無疑問的。

(III)

不過，為什麼我們在這裡會把問題放在廿一世紀的佛教？這本是因為一時所感，也同時因看到東京佛教時報曾經有過這樣一篇徵文的題目，而引起我的興趣來討論這個問題。佛教時報那些人士，對這問題有何構想，我們不得而知，但就問題而言問題，這却是一個極有意義而必需為本世紀的佛教徒所應該討論的問題。

要討論這一問題，在本文第一節已經說明，需從兩個角度來看，一是佛教本身，一是一般歷史文化。換言之，一即主觀的，一即客觀的。主觀的不是單對佛教本身發展史的檢討，且亦同時關係到我們佛教徒本身的要求，即是我等寄望佛教在廿一世紀中將有何發展，以及是否能够在廿一世紀發展。關於這點，我們稍為需要回顧一下佛教歷史的問題，佛教產生在印度，由印度而分兩支各自播傳。一分南、展布在錫蘭、緬甸、泰國等地。一分北，而流傳至中國、朝鮮、日本、西藏等地。從傳布的地區看，每個地區的文化背景、風俗、環境不同，而佛教均能適應，從傳布的時間來看，已經過了兩千五百餘年歷史，而仍能存在，此便可證佛教的本質乃是適應任何環境和時代的，過去既然發展了，未來亦必然會發展。至於如何發展，這將在後面的結論中提及。現在要繼續討論的是客觀的問題，亦即一般歷史文化的問題。客觀環境是否允許佛教在廿一世紀作重大的展開，展開了，該環境對佛教將又有多大的反響和評價，這亦應是我們在此首先需要討論到的。

就目前世界的狀況說，一部份世界正在積極地推展自由、民主與宗教思想的文化，而另一部份却在積極地推展反宗教反民主，自由思想的共產文化。我們可以相信佛教能適應任何一個民族，風俗而可生長，傳播，但却難以相信能在共產世界而與馬克思主義相安無事地生長傳播。很顯然的，一個最真實的子，已經給我們證明，中國大陸，本已有一千九百多年歷史的佛教，根植於階層，自中共來後，不僅停頓了一向蓬勃的發展，並且漸漸已遭到了滅亡。據香港出版的「中國佛教之厄運」統計，在大陸未成立中共政權之前，中國佛教寺院共有二十七萬，而今却只剩下幾個重要的大寺。佛教學院有四十五家，其中著

名者如武昌世界佛學院，南京支那內學院，廈門閩南佛學院，四川漢藏教理院等，自中共來後，便都被迫停頓。佛教文化刊物，原有二十四家，因共產主義壓制的關係，也相繼停刊，最後僅剩下一本一半為共產政治宣傳，一半為佛教宣傳的「現代佛學」。此刊是唯一由中共控制後而允許出版的，但到了一九六五年的春季，亦同樣遭到了禁止出版。且從一九六四年北京大學任繼愈氏寫的「漢—唐佛教思想論」（北京三聯書店出版）來看，中共已顯然宣言，在共產主義下，決不容許佛教的思想存在。假如從這一角度來看，我們對於廿一世紀佛教的發展，便不得不從多方面來作一個廣泛的考慮了。

我們相信，在歷史文化的進展中，有些問題或事物，是愈經進化而愈將能發現其價值和用途的，有些事物則因進化而日漸遭到淘汰。這在自然科學方面，就是一個很好的例證。一切今天科學界所發現的事物，均不是今天宇宙間新產的成品，而是早就存在此宇宙間，只是經人的智慧漸漸長進，始漸發現它的作用和價值。自然科學的成長在西洋，我們不可否認這是西方人士的特殊成就。當此一成就達到某一境地的時候，很自然的，他們理性的覺醒，會促使他們追尋另一個精神科學的領域。這領域通常在西方都是由基督教所統治的，但由於基督教思想的尖銳性，到了近代科學發展到巔峰的時候，便感覺到自然科學與基督教間所含的矛盾性之大，幾乎在某些理論上，簡直有其不可並立的狀態。或許因為這個關係，許多有識的西方人士，都開始轉變了他們找尋精神科學領域的方向。從西洋而轉到東洋，由基督而轉向佛教。且特別從一唯神的信仰，而忽地轉到了連自他主客都要否定的禪宗去了。純粹從一念覺悟起，來再認識這個世界，藉以糾正一向眾生心理的錯誤，顛倒。在此一機緣上，我們自然可以想像得到，今後佛教的趨勢，必在西洋獲得迅速的發展。廿一世紀的中頁，佛教的情景很可能取代基督而為整個西方人士普遍信仰，一如中國的隋唐，佛教取代了道家、儒家而為整個中國的知識階級和庶民的普遍信仰。這在文化歷史的發展上說，亦似乎是一歷史律的必然歷程，西方人要吸收新的關於人類本身問題的知識，以及安撫他們的心靈，解放他們的精神苦悶，他們走向東洋來找尋，在東洋唯一可以滿足他們此種目的的，可以說，厥唯佛教而已。佛教既具備此一理性的科學似的精神食糧，而正適合廿一世紀西方人士最大覺醒世紀之機，乃當是最有利的原因之一。加上佛教的和平主義，在本質上遠非基督所及，西洋人經過數次世界大戰之後，其痛苦的感受和厭惡，亦當是可以想像

得到，而真正可以使他們找到和平信仰和方法的，又厥唯佛教。那麼，在這兩點機運上，佛教將受西方客觀環境之大肆歡迎，亦可說已毫無疑問。而唯有疑問的，則是我們對今後世界兩大集團誰能主宰這世界的判斷。假如整個西方都為共產主義所主宰，則佛教是否仍能受西方客觀社會之歡迎便成問題。假如西方不被共產主義所征服，並能協助亞非某些地區的民族脫離共產主義的統治，則佛教之發展，在廿一世紀將不僅為西方所歡迎，亦將為某些未曾聞過佛法的亞非民族所歡迎。此論說，或不免有人懷疑，佛教未生在西方，與西方的政治也毫無關連為什麼會因西方的協助而隨着盛行呢？答案很簡單，誠然，佛教不是西方的產物，並不需要等待西方的協助，而使能推廣到各個亞非民族。只是在共產主義與自由主義的對壘中，西方的政治思想可以允許宗教作自由傳播伸展，那便是佛教發展的一大助緣。有了此一助緣，從現代人類理性的覺醒，及渴望和平與安寧的心要求來說，佛教在廿一世紀將是最契合此一機運的宗教，乃是勿用置疑的。然而問題是，反宗教，反資本自由主義的共產社會是否將在廿一世紀的時候，失去它的勢力呢？或者它將更進一步的控制整個世界呢？此在今日的我們，是無法判斷與預言的。假如我們欲從客觀的歷史，來作一推論的話，那麼，我們只有說，那就要全憑社會的發展，訴諸人類的理性的認識與良心了。當然，在這種問題上，我們不能用假定的方法來推論佛教如遭遇共產主義者統治整個廿一世紀的時候如何，我們只能說，就今日文化的趨勢，以及西方世界漸漸能向東方思想的注意來看，可以推斷佛教在廿一世紀中將是它空前最盛的時代。這原因就在佛教思想的本身特別重視人性和理性自覺的關係。人性的自覺，可以導至人類真正的和平與道德的實踐；理性的自覺，則可以啟發人類正確地認識一切事物實相的智識，以及滿足人類追求知識的渴望。此兩點均為現代人士所注目，而將為廿一世紀的人士更進一步的普遍要求。佛教，順着人類此一共同要求的心理而發展，其必將倡盛於空前，乃自是毫無問題可言的。

(四)

以上為純就歷史文化發展的觀點來推論佛教將在廿一世紀中展開的趨勢。但是，此一觀點只是告訴我們，在客觀的社會上，那是對佛教發展的一大良機，而却不能保證我們主觀的條件，是否在那時會掌握着這個良機。能掌握這個

良機，配合客觀的需要，這才可構成我們所謂的因緣時節，正是成熟的時候。然而所謂主觀的條件，什麼又是主觀的條件呢？這就需要從當前佛教的問題來討論了。主觀的條件，換言之，即是今日佛教的教團問題。教團，如以原始佛教時期的用語而言，應該便是僧團（僧伽Sangha）。僧團為住持佛法的中心所在，沒有此一中心，就無法推廣佛教。一如其他宗教，若無傳教士，亦即無法推行其宗教真理。在早期，佛教人士的想法還比較簡單，常有人把弘揚佛法的大事寄望在某一人身上，甚至幻想着寄望在某些再來大士的菩薩身上。中國人常有一句豪語「人能弘道，非道弘人」，此語在原則上沒有錯誤，但若果把弘道只解釋為單純的個人，則此所謂「人能弘道」，就有其必然的局限性了。即某人為代表一個真實的弘道者，某人在則道在，某人亡則道亦亡，而無人能弘了，那就成了「個人」主義的錯誤了。釋迦佛在世時，似乎便覺察到此一問題了，他知道「道」不能寄在他一人身上，而要寄在一個教團身上，他入寂了，可由整個教團來負起這個推廣佛法的大任。由於教團的存在，故佛教始能存在。過去的教團，其組織，純為僧伽，而僧伽在小乘系的佛教中一向又只是指比丘，比丘為持戒離親，不問俗世者，一心一意向道求法，住世弘法。在印度社會及今日南傳國家社會，並且可以不慮衣食，只需修道與弘法就夠了。而在北傳大乘佛教的國家中，却無此一方便，中國佛教，在中共政權成立以前，雖不能像印度、緬甸、錫蘭、泰國等社會一樣，僧伽可以不慮衣食，單憑托鉢就可，但也有一特別的組織，可依寺院的經濟生活。寺院是中國僧伽們的衣食所賴之處，寺院在，僧伽們即不慮衣食，仍可一意去修道或弘法。可是今天大陸的佛教已不能如此了，據一九五四年現代佛學雜誌的顯示，大陸的佛教，僧侶們已普遍從事勞動生產，拾生產便無法可以活命了。人在現實中，畢竟離不開生活，無生活，修道與弘法便只是一種口頭上的用語，而發不出一實際的富有生命的意義。日本佛教，在目前看來，還找不出因生活的危機而阻碍佛法的弘揚，但從細處去推察，能無生活之憂，而一心一意去弘法宣教的已難獲得太多的數目，至少不能與鎌倉、平安乃至江戶時代可比了。為着自己的生活，而放棄對佛法弘揚甚至研修的責任，我想這在日本青年輩的僧侶中，已不止少數。這個問題在目前雖不顯得嚴重，却給我們暗示了社會在工業與極權的轉變中，已漸逼着專門以弘教為使命的宗教傳教士，放棄那所謂神聖的使命而回到現實的飯碗問題來了。南傳國家的比丘僧侶們，他們目前仍享着佛世的幸福，無

生活之憂，只愁乏道。但不敢說，經過共產極權與資本主義本世紀中一度生死搏鬥後，是否仍能保持他們的社會狀態不變，那是無法揣測的。若據常識和歷史知識的判斷，只要他們的工業達到超越他們的農業生活的時候，他們的社會，便必定會大有改變。隨着而來的，那些住持佛法的比丘們，因社會的改變，亦必定會影響着他們的生活，由生活的改變，亦必定會轉變他們求道與弘法的生活方式。我們雖不用為將來南傳國家比丘們的生活擔憂，但為着整個未來世界的佛教着想，却不能不把這個問題納入主觀條件討論之一。

如果負有弘法責任的佛教僧團，在未來世紀中不能有穩固的組織，則它所給予社會信仰的向心力，也必定非常淡薄。而穩固的組織，必須兩個條件，一是經濟的安定，一是教團的規律。在過去，佛教的僧團有六個條件，而以其作為構成穩固組織的基本方法，此六個條件，便是所謂六種和合。此六種和合的精神意義，在今後將仍能用着。祇是僧團的經濟來源和組織方法，則不能再回到世紀之初去了。過去的世界，彼此的距離很遠，負責弘法的僧侶，祇要共同所信奉的為佛陀真理的信仰，便自然地屬於僧團的一份子，而弘化時也勿須任何協助，僅憑個人的願行，止於何處，即可住持何處。而今天，此一空間和時間下的行為，已成了歷史的陳跡。個人的行動，再不易獲得部落間的擁護，而隨意又可建造一座寺院。佛教的教團在以往歷史中，致所以如此零亂散漫，當與組織的不健全亦必有關係，從社會生活的轉變，和歷史的推演，我相信此種僧團生活，決難再在廿一世紀中出現。而未來所需要的及其自然的趨勢，將是一個有機體而龐大的統一組織，像今天日本此種各派各宗的本山組織，可能在廿一世紀中會被要求作再進一步的有機的統一組織。至少要取消一些過分強調宗派的觀念，而加強推展全日佛教協會的統治力量。因為唯有健全教團的組織，在推展弘化的工作上，才有較大的具體的力量。

在目前，我們便不可否認的，在各宗派中，以及各國的教會中，都多少或深或淺地存在着一種分歧。從大處說，北傳佛教國家的大乘教義，和南傳國家的所謂小乘教義，此在思想上，除了若干少數佛教者作了構通外，大多數仍抱着自以為是的分歧觀念。但在未來的世紀中，我們相信由於南北二傳都將轉到西方社會的中心處會合，在那時也必會被要求取消此種大小乘的分歧觀念。但在未來的世紀中，我們相信由於南北二傳都將轉到西方社會的中心處會合，在那時也必會被要求取消此種大小乘的分歧觀念，而會歸為一。由此種影響，目前南

北二傳不同的僧團生活方式，在那時也可能會被要求有一種特殊統一的形式。眼前，我們便感到有一個最大的問題是，例如南傳獨身的比丘生活，與日本蓄妻的僧侶生活，這在佛教的教史和教團上，是一個尖刻的對比，但到了廿一世紀，日本佛教系與南傳佛教系在西方社會的會合中，必定會遭遇着形式上的非難問題，在非難中，將有兩種可能性發生，一是南北二傳在組織系統上將採取類似基督教的舊教與新教的組織方法。信徒們可以擇其性相近之一宗信仰。但在思想上，大乘佛教文化亦必為南傳人士所奉持，由於佛教本身主張一種「無諍」性，在那時南北二傳可能會拆除彼此教義上的距離。此在目前，就已顯出此種趨勢。大乘佛教國家的佛教學者，研習南傳佛教教義者日來日多，在臺灣、在日本、在韓國、都派有人在泰國、或緬甸、錫蘭等地研習。此點是值得佛教徒驕傲的，佛教雖在紀元前後就開始分化，倡出了大小二系，南北兩傳，但在思想上或教團的組織上却無耶穌新舊二教之劃別森嚴，彼此互不通融。過去大乘教既能包容小乘思想，今後更能包容，進而互作教育和研修。大乘佛教富有進取性，積極性，由於時代的推移，西方文化的刺激影響，南傳佛教的比丘們，當亦可能接受大乘佛教的思想，來推動他們的教團前進。一是由於時代趨向和平的要求，世界各國的距離日漸縮短，彼此的事物都有着息息相關的關係，聯合國負責處理政治方面的事務，在未來世紀中必更將加重，而超越國界的，宗教界在那時也必將加重其對統一國際教務籌劃的組織機構。這在天主教早已有其統一性的羅馬教廷。佛教與基督教在思想上都同傾向自由，此種類似政治性的嚴格的統一組織也許不會出現，但類似聯合國性的統一教團的組織，必將因時代的要求而會出現。就佛教說，十數年前便已開始組織了世界佛教徒友誼協會，這就似有統一國際佛教教團的面目了，但它尚缺乏具體的，積極的具體的統籌性與凝結性。故到目前為止，還發生不了指揮世界佛教教團，推動佛教團的作用。而此一趨向，則在未來世紀中必將因外界的刺激及教內的紛雜，而被要求積極地統一起來。如似越南佛教的教團，如不是因共同遭受到吳庭琰政府的壓迫，他們決不會那麼容易組織一個統一的佛教機構來。廿一世紀的佛教，在亞洲國家中或不致再遭受到此種政治上的壓迫，但在局部地區中，及某些宗教性特強的天主教，或基督教的政教人物，仍可能假藉政治力量給佛教徒一種壓制，屆時，佛教徒亦必會感覺唯有堅固的團結，才有抵禦力量。故就世俗諦的發展情形看，未來的佛教，為着積極推動教化及抵禦外界壓迫或侵

犯，必將加強今天此一已具有世界佛教統一面目的組織力量和凝結。未來教團的僧侶經濟，也可能要藉重此世界性的統一機構來協助解決。由於社會經濟的變動，未來佛教的僧侶，恐不可能再依賴信徒的供養生活，這特別是中國佛教，南傳佛教，越南佛教等地區，如果不藉重一個有力教會的開展經濟的來源，恐怕傳教士都會為着自己的生活而放棄弘法。

一個從美國赴臺受戒的比丘，他在臺北圓山臨濟寺受了比丘大戒，返回美國後，便立即脫下了袈裟，他來信給授戒師白聖說，因為生活的關係，他返回美國後，不能再穿着比丘的袈裟，必須換着俗裝，進入公司工作，始能生活下去。這就說明了，現實生活遠比弘法問題來得嚴重。在廿一世紀中，如果教會不能先為僧侶們的生活着想，則佛教發展的問題，便勢將來得嚴重了。就日本佛教的現狀看，也許我們不必太擔心它在未來世紀的經濟問題，日本佛教的「本山」組織，遠比其他國家佛教寺院的組織為強，因此在力量上，也即較易統一起來和運用。目前，許多「本山」已經開始注意到社會事業，從社會事業中來圖謀經濟，不再純粹依檀家或信徒。這在生活上，當然要較中、韓佛教容易解決。但問題是，向社會開展的經濟事業，基於宗教的立場上，應如何運用到宗教本身的事業上來，「本山」是佛教一個宗派的組織，屬於若干寺院的一個總機，而不是一個株式會社，在開展經濟的問題上，首先就需要注意它應如何為發展佛教的弘法事業着想，而不能為純如何支配經濟的本身着想。把經濟發展與佛教中心思想相結合，進而為整個佛教的推進及救濟事業謀，這當然是日本佛教在未來世紀中一個最重要的課題。

(五)

總之，從各個角度來看，如果佛教的主觀條件健全，而又正好趁上未來文化趨勢的需要，則佛教在廿一世紀，已經可以斷言，必是一個大盛的時際。但繼之而來的，到那時佛教的思想究竟是各宗齊揚，抑是某宗特盛呢？關於這個問題，我們當然不能武斷地預測，佛教到目前雖有許多宗派，但各宗派的思想，並非有嚴重的對立，某些側重點不同，可是在基本觀點上，各宗派仍可說是脈脈相通的。就以日本的真宗說，從形式上看，它似乎與禪宗是一個完全對立的形態，然在思想的角度，却仍有其相通之處。鈴木大拙先生的真宗觀，就是一個很好的例證，他便把禪宗與真宗作了一個非常切實的調和，實際上在中國

，自宋起即將淨土與禪宗調和了一致，而稱為禪淨合一。一如印度的中觀與唯識，看起來似是一個很對立的思想宗派，但在後期的唯識，中觀家却同樣走向了彼此溝通的路線。總之，佛教思想的本身，不論任何宗派，在基本觀念上，是不會對立的，或矛盾的。如所謂大悲的本願，大智的般若，以及空、有、緣起、無我等觀念這是貫通所有各宗各派的，不問它是原始的部派佛教，或中國大乘的八宗，日本的真宗或日蓮，都是基於這些觀念而開展出來的。除了在闡釋上有其深淺，繁簡不同外，我們看不出有何特殊的矛盾。就此點看，佛教的思想可說有其多樣性，又有其統一性。此多樣與統一性，在形式上可能在廿一世紀，就因加強世界佛教聯盟的組織而表現出來。從契機來說，也許禪宗在廿一世紀的西方，更是它獨擅盛極一時的時候，可是禪宗在表現佛教大智方面，却正又是最富有統一性的一宗，它的悟境可以貫及任何一派，只是下手方法有其獨具一格而已。在此點上，或許我們不必擔心未來如何發展的問題。而相反地在未來世紀更可以看到佛教思想體系中多樣性與統一性具體的表現出來。

基於這樣看法，因此我們對廿一世紀的佛教可以作下這樣幾種結論：

- 一、從東西文化會合的發展上，我們可以看出佛教在廿一世紀將是一個最契機的時代。
- 二、從人類心靈脫出戰爭的痛苦，與生命安頓的要求上，我們可以看出廿一世紀將是佛教最盛行的時代。
- 三、從社會經濟改革變遷上，我們可以判定佛教的僧侶，在廿一世紀將是一個依賴統一教團自營生活的時代。
- 四、從處理弘法教務與抵禦外教的侵犯，佛教在廿一世紀將是一個特別加強組織力量的時代。
- 五、從學術發展與宗教實踐來看，佛教學與佛教在廿一世紀將必如理論科學與實驗科學一樣分途而行，而只聯繫其關係而已。實際上，在今天日本已經即有此種現象。研究佛教學的學者，不一定是一個實踐性的佛教徒，而虔誠實踐的佛教徒，却不一定就是一個佛教學者。此外還有一種既非實踐的佛教徒，亦非佛教學的學者，可謂是一種職業的僧侶，此種僧侶，在佛教界自覺的要求下，可能在廿一世紀會漸被淘汰。

歐洲漢學家有關中亞及南海史地之考證

東 初

第一節 歐洲漢學興起之遠因

十九世紀以後，歐洲漢學與東方學及其他部分，進步甚速。則以語言、歷史、人種、考古等學成績最爲卓越。而歐洲漢學的興起，要以法國爲中心。首先造成漢學專門學者乃萊慕沙(Abel Remusat)，一八一五年(嘉慶二十年)十一月二十六日，任巴黎法蘭西學院(College de France)漢學講座之第一任教授。一八二二年與德國學者格拉勃洛德(H.J. Blaprot)發起亞細亞學會(Societe Asiatique)刊行亞細亞學報(Journal Asiatique)。

其後有儒連(Stanislas Julien)、皮渥(E. Biot)德理文(De Saint Denys)、奈脫(Emmanuel Eduard Chavannes)、馬伯樂(Henri Maspero)、伯希和(Pelliot)、高迪愛(Henri Cordier)、格拉納(Marcel Granet)、維西愛(Arnold Vissiere)、烈維(Sylvain Levi)、格魯賽(Ren Grousset)、鄂羅梭(L. Auoussau)、費耶(Gabriel Ferrand)諸名家。法蘭西學院之漢學講座，即由萊慕沙、儒連、德理文、沙脫、馬伯樂而遞相主持者。至一九一一年(宣統三年)，則爲伯希和特設中亞史地考古講座。

東方現代語學校遠東史地講座之名教授，則有高迪愛、格拉納、維西愛等。

法人主持之東方學刊物，則有通報，一八九〇年(光緒十六年)高迪愛所創辦；發行所設於荷蘭萊頓(Leiden)有關中西交通史之佳作頗多。亞細亞學報，則以印度、西亞、埃及爲主。河內遠東法蘭西學校校刊，一九〇一年(光緒二十七年)創刊，以安南及中國之研究爲中心。其他則德、英、荷蘭、瑞典、美都有漢學講座設立。近六十年來有關中亞西亞及中國史地研究的佳作，十九皆散見巴黎亞洲學報、荷蘭通報、河內遠東學校校刊，而法國漢學家有關亞洲史地研究考證的名作，以馮承鈞所譯居多(商務出版)。英法漢學家對中國佛教史傳研究，特別感興趣，諸如法顯傳、玄奘傳、西域記，大唐求法高僧傳，宋雲行紀，均經西譯，茲特舉若干人於後，以供治中亞史地者參考。

法國漢家中，萊慕沙有法顯傳(佛國記)譯注。儒連於一八五三年譯大慈

恩三藏法師傳，一八五七年譯大唐西域記，沙脫則有西突厥史料，一八九四年譯義淨求法高僧傳，一八三六年譯宋雲行紀，一八九五年譯悟空行紀，一九〇二年法人 Huber 著繼業行程，烈維之龜茲語考、闐賓考，王玄策使印度記。費耶之崑崙及南海古代航行考，葉調、斯調與爪哇。馬伯樂、伯希和二人所著甚夥，未遑悉舉。

英國漢學家中，皮爾著有法顯宋雲合傳、玄奘傳，並譯大唐西域記；華脫斯有大唐西域記考釋。納謬塞(Remus)克拉卜羅斯(Klaproth)等在一八四八年就譯註了法顯傳。此外可舉者有甘爲霖(William Campbell)專治臺灣史。斯坦因(M. Aurel Stein)艾克爾(E.H. Parker)諸人，其中以斯坦因爲最負盛名。

歐洲漢學的興起，究其遠因，則爲元代馬可波羅東來所著東方見聞錄，(又名馬可波羅遊記)，說中國徧地皆是黃金，因此勾引起西方帝國主義者幻想，故西方最初研究漢學，並非想弘揚漢學，實具有極濃厚殖民地研究的意味。以期配合殖民地政策，作侵略中國的藍圖。故對中國領土內，一省一城，以及南海諸國歷史文化，乃至求法高僧所經一島一地，都力加考證研究。其用心深遠於此可見矣！

第二節 歐洲漢學家研究之目的

歐洲漢學家研究的動機，既以協助殖民地爲目的，僅靠書本所記錄的資料還不足爲據，必需作進一步深入實際踏查。故十九世紀中葉、英、法、德、相繼派遣人員至新疆蒙古及西藏高原考察。或以個人旅行爲名，或以傳教爲名，或以學術調查考古爲名，凡有關當地資源產物。在地理方面，如山嶽、河流、海岸、氣候、測量與調查。在人文方面，如人種、語言、歷史、宗教、考古、政治、經濟、商業等調查研究，以供其本國政府侵略的資料。因此我國西北部新疆蒙古地略、政經、史地，各帝國主義者瞭如指掌，早划爲侵略的目標。後來又加上日本帝國主義。半世紀來俄國垂涎新疆，英國干擾西藏，日本侵略滿蒙，均導源於西方漢學家研究及百年來各帝國主義派員於中亞探檢之結果。

茲將百年來西方列強所派遣至新疆探檢的人員，作初步的統計：

個人旅行者 國別 年代

經歷區域

Schlaginwert 德 一八五六—一五八 沿崑崙山脈至喀什噶爾。

Shaw 英 一八六八—一七四(三次) 新疆全省側重語言研究。

Johnson 英 一八六八 新疆西南部。

Forsyth 英 一八七〇—一七四(二次) 喀什噶爾一帶。

Valikhanov 俄 一八五八—一五九 興都庫什山至喀什噶爾。

Severstov 俄 一八六四—一六八 天山及西爾河流域一帶。

Osten-Sacken 俄 一八六七 天山南麓。

Kdulbar & Scharnhorst 俄 一八七二 喀什噶爾。

Kuropatkin & Wickers 俄 一八七六—一七七 沿天山南麓至喀喇沙爾。

Prejevalski 俄 一八七七 由伊犁經塔里木河至羅布爾。

Potani 俄 一八七七 由蒙古西部沿阿爾泰山之

Fetisso 俄 一八七九 間，橫斷戈壁二次。

Begel 俄 一八七九 由天山西部至喀什噶爾。

Filas 英 一八七九—一八〇 由伊犁經庫車而至吐魯番。

Petrov 俄 一八八〇 葉爾羌。

Prejevalski 俄 一八八四—一八五 喀什噶爾。

Kozlov, Pivteov 及 俄 一八八九—一九〇 由北蒙古經黃河上流而至西

Bogdanovich 俄 一八八九—一九〇 藏高原，又出羅布淖爾、湖

Carey Dalgleish 英 一八八五—一八七 越天山、歸西伯利亞。

Grombchevski 俄 一八八五—一九〇 經葉爾羌、和闐、克里雅尼

雅而入西藏。

塔里木盆地及西藏北部。

經喀什噶爾、葉爾羌、和闐

、越興都庫什山、穿帕米爾

而歸俄屬土耳其斯坦。

Grum-Grimalle 兄弟 俄 一八八九—一九〇

Ignatiev Brasnov 俄 一八八六

Youngusband 英 一八八七

Bell 英 一八八七

Duverghe 法 一八八八

Katanov 俄 一八八九

Bonvalot 及 俄 一八八九

Prince d'Orleans 法 一八八九

Youngusband 英 一八八九

Obruchev 俄 一八九三—一九四

Boborovski Kozlov 俄 一八九三—一九四

D. de Rhins 及 法 一八九三—一九四

Grenard 瑞典 一八九四—一九六

Sven Eledin 瑞典 一八九四—一九六

Futteren Holdenen 德 一八九七—一九八

Kaznakov 俄 一八九九

Ladygin 俄 一八九九

Bonin 法 一八九九—一九〇〇

Kozlov 俄 一八九九—一九〇〇

Merzbacher 德 一九〇二—一九〇五

Grober 德 一九一〇

Prinz 匈牙利 一九〇七

天山東部及羅布淖爾一帶。專研究天山主峯罕特庫里冰河。

由北京出發，經包頭至哈密吐魯番、喀什噶爾而入喀什米爾至印度。

新疆各地。俄屬土耳其斯坦，新疆、帕米爾、天山。

天山東部調查民俗。

由伊犁越天山，出羅布淖爾，南入西藏，經打箭爐而至廣州。

調查喀什米爾和新疆之間山脈。

甘肅西部、青海一帶。新疆及南山脈。

青海、新疆。帕米爾、新疆、青海一帶。

由西而東橫斷新疆。西部蒙古、天山北部東部。

同上。

由東而西橫斷新疆。西部蒙古、甘肅西部、新疆東部。

天山。

天山南部。

天山。

Huntington 美 一九〇三—〇五

塔里木盆地。

Friedrichsen 德 一九〇一

天山。

Fedienko 俄 一九〇一

帕米爾及天山西部。

以上所舉，計共四十三次。俄國就佔了二十二次，英國八次，德國五次，法國四次，其餘則屬瑞典匈牙利等。於此可見十九世紀下半葉，各帝國主義企圖侵略我國領土，處心積慮，尤以俄國爲甚。國人尙蒙在鼓裏，到了二十世紀初葉，西方列強會企圖瓜分中國，因彼此分贓未談妥，致未能實現耳。這些「旅行者」，都以各本國軍事及政治外交力量爲背景，以傳教爲名，在我國西北部橫行無阻，毫無阻攔，實行間諜工作。偶然於沙磧中發現古代遺物，或憑傳聞，即如法國伯希和聽說敦煌石室發現藏書，便引起西方學者對我國歷史文物奪取巧的野心。因此，便到敦煌千萬百計誘惑王道士，奪取了大批古寫卷子經書，因之使西方漢學者對東方歷史文物研究更感興趣，便繼續從事考古發掘，於是斷斷續續許多古物文獻，而爲研究中亞歷史有力的新資料，這些新發現，從好的方面說，不獨補充了亞洲一部分歷史空白，這也是爲亞洲學術史上最卓越的成就。但這些成就應當與帝國主義者侵略活動分別看待。這是帝國主義者始初所未料及的。其中要以英國斯坦因法國伯希和沙畹費理等用力最多，也極具研究價值。

第三節 伯希和 P. Pelliot 之交廣印度兩道考

伯希和爲法國人，爲當時法國河內東方學校教授，其爲一語言天才，通梵文、蒙古文、土爾其文、藏文、尤精漢學。以畢生心力治亞洲史地學考證研究，實爲了解亞洲史之鑰匙，其對中亞、西域、以及南海史地之考證，對中印交通史之貢獻，無與其匹者。其所著「交廣印度兩道考」，馮承鈞譯，商務出版。乃研究中國與印度之交通，即自交趾 Tonkin 經雲南赴印度，與自廣州經南海赴印度之兩道，分別予以考證：而交趾，閩婆，室利佛逝等地，爲漢唐以來中國與印度交通之要道。印度文化東漸之第一站。

一、交廣之興替：中國與西方正式發生接觸，乃在紀元前二世紀間張騫出使至大夏 Bactrian 見筇竹杖獨布，詢知市自身毒國 Indu (印度)來，案以北道時爲遊牧部落所阻斷，乃擬開闢西南一道而通印度。此類杖布從何處自來，是否爲中國輸入？現頗難斷言。但中國之國勢向西南發展，却因張騫之說，而發其

端也。當時之交趾，由是列入中國版圖。紀元二世紀中葉漢末亂時，交趾曾爲避亂之所。而同時又爲西亞與東亞交易的中心。一六六年羅馬帝安敦之使，即於此地登陸，三國時其地屬吳，二二六年，大秦商人秦論，即由交州刺史送達建業。其後不久，交州刺史曾遣康泰、朱應出使扶南，從事宣化。扶南林邑等國因之入貢。舊唐書地理志云：「交州都護制諸蠻，其海南諸國大抵在交州南及西南，自漢武以來皆朝貢，必由交趾之道。」於此不僅證知中國與交州，至東羅馬通商中之諸國發生關係，自林邑（今安南東岸）以西，在紀元初數世紀間，其任務最大者，莫過交趾。至七世紀時，交州之地位遂爲廣州所奪。義淨等出國，即在廣州登船。

二、葉調之考證：在中國史書中，有葉調、訶陵、閩婆、社婆、閩婆婆達，法顯行傳寫作耶婆提。是皆爲蘇門答刺古之同名異譯也。但國人對耶婆提 Yavadvipa (章太炎文集) 竟誤以爲在美洲，因之有法顯登陸美洲之說，甚覺塵上。伯希和、費理等對此都有詳細考訂，葉調、閩婆、耶婆提即今之爪哇也。

伯希和根據實地通海夷路行程云：「佛逝國東水行四五百至訶陵國，南中洲之最大者」。此地居蘇門答刺東之訶陵，祇有兩島可以當之，若由海峽運向東行，則必爲浮泥 Borneo 洲。若沿蘇門答刺向南行，則必爲爪哇島。余意以爲訶陵必爲爪哇 Java 無疑。……世人對於閩婆即爲爪哇之考訂，意見大致一致，一三三二年遣使至中國之爪哇國王名調便，調便即梵文 Devayaman 之譯音。於此可知此島受印度文化宣染已久。Devayaman 爲一種尊號。五世紀初法顯由錫蘭乘船經九十日至耶婆提，亦爲梵文 Yavadvipa 之譯音。

伯希和謂：Java 爪哇，乃由梵語 Yavadvipa 所轉出，梵語此言栗島也。此 Yavadvipa 一名，羅摩延書 Ramayana 中有之。然以二世紀末年脫烈美 (Ptoleme) 書傳寫作 Iobadine，後漢書傳作葉調，法顯傳寫作耶婆提、按葉調、耶婆提除此以外，不見他書。

伯希和云：「葉調之葉字，今讀如葉 (ye)，亦偶讀若攝 (cho)，這兩個讀法皆有唇音收聲，則其可能還原的對音爲 (ap jap) (法文之) 抑爲 Jap (讀若 chap) 至若讀葉的對音 yap，在理論上爲可能，然在事實上還未見有其例也。又若調字，在調達 Devadatta 譯名之中見之。則其對音爲齒音聲母，附以 i 或 e。又附以半韻母之唇音，如 iy 或 tew 及 div 或 dev 是已。」

在南海諸地中尋究此葉調等字之譯法。似乎唯有 *Yavadvipa* 可以當之。而與五世紀初年法顯之耶婆提，似用半韻母之相對，而尚未變為韻音發生之也。故認定葉調，耶婆提，即今之爪哇也。

三、支那名稱之起源，關於支那名稱之起源，諸家傳說不一，綜其說者有四：(一)十七世紀中葉馬梯尼 *Martini* 以支那一字出於紀元前二四九至二〇七年秦國之譯音。而經秦始皇傳佈遠地者，故近人多主張此說。(二)利希脫 *von Richthofen* 別立新說，按 *Thina* 國之稱，在紀元一世紀時見於 *Pertipe* 之中。說列美 *Ptolemaeus* 在二世紀時則名之曰 *Sinae*。而利希脫以為此國海上貿易似不能逾紀元一世紀之前，何以紀元前三世紀之名為名，故不主張支那名稱出於秦國之說。(三)說列美之 *Sinae* 似在東京，遂主張其名為日南一名之對音。沙腕亦贊成 *Sinae* 出於日南之說。(四)台連 *Terrien de Lacouperie* 不贊同以日南為對音之說，而主張 *Sinae* 一名為漢之對音。見 *Yule* 之撰述。以上諸種異說，經伯氏主張為秦之譯音。漢時匈奴及外人多稱中國人為秦人（見前漢書九四一九六及史記一二三三六宛傳等）。

利希脫之 *Sinae* 出於日南之說，在歷史及語言學方面，皆為不可能。伯氏謂日南古讀應作 *rit-nam* 此與說列美之 *Sinae* 相距甚遠。台連 *Sinae* 以為漢字之對音，亦非正確。而漢字古讀為 *tsen*，此為楚人莊璠在紀元四世紀前建立於今昆明省會附近之國。漢武帝欲從雲南通印度，乃遣使出西夷、時漢王嘗羌不知漢強弱，曾問漢使者漢孰與我大（史記卷一一六），台連遂以紀元二世紀漢取交趾以前，傳佈外國之名，即為漢字之對音。亦非正確，就音讀方面言，漢與支那毫無類相類之點，而當時漢國之勢力，更未能遠播於國外。其地交通閉塞，開發遲晚，實不可能以其名中國。昔日中國至緬甸，不須經過昆明，可從四川取道建昌，直赴雲南西部，而至緬甸也。至十九世紀印度學家所考訂見於大婆羅多書 *Mahabharata* 摩奴 *Manu* 律之支那 *Cina* 一名，則與秦、與 *Sinae*、與近代所稱中國，有無關係，猶待研究，蓋支那之梵名，乃指印度河 *Indus* 上流之種族也。在大婆羅多書之中，自 *Pandava* 國赴 *Kulinda* 城，必須經過支那 *China* 吐火羅、陀羅陀 *Darada* 等地，則支那位於印度西北。此亦非奇，蓋秦朝在紀元前三世紀時。大婆羅多書雖將支那列入摩奴律內，但不知其國，並不明其方位。故後來支那梵名所指者，即是中國，縱在古時不指中國，但在後來亦無將支那與中國分開之理由也。且印度

從未用支那以外之名以稱中國，中國書籍所載之至那，斯那、脂那，或莫訶至那，摩訶支那等，皆 *Mahachina* *hana*（梵文）之譯音。亦作「震旦」，「震」仍為秦之異譯。至於支那一字如何傳至印度，伯氏主張由陸路說。而否認由海道說。至於支那一字在印度，究有何義？「大唐西域」可略見之。玄奘答問，「大唐國」曰：當此東北數萬餘里，印度所謂摩訶至那國，是也。又曰：至那者，前王之國號，大唐者我君之國稱。紀元二世紀前中國與印度已由緬甸一道發生貿易關係，則秦國之名由此達於印度，是有其可能。印度之支那梵名，殆亦始於此時。迨至紀元前二世紀及一世紀月支侵入大夏時，印度人又將中國人之名，乃位置吐火羅附近，此亦為意中之事也。至紀元初一世紀時，印度與南海諸國交通頻繁，南海諸國遂習用支那梵名之稱，諸航海者乃襲用此梵化之號，中國亦自承其國名曰支那，而不再自其國為秦國，而此名稱更足以喚起其種族與其國家之觀念也。

由此觀之，則支那名稱之源，應溯於三世紀前秦國，絕無疑問。其他有關南海方面考證尚多，恕不能一一申述。

歐洲漢學家有關中亞及南海史地考證之作述，要以伯希和為最多，用力也最精。茲將涉及佛教方面考證，最重要者，擇錄於次：

一、西域南海史地考證譯叢，伯希和等著——馮承鈞譯。

二、史地叢考——伯希和等著，同上。

三、交廣印度兩道考——伯希和著，同上。

以上所舉一二兩書，雖屬多人共作，但以伯氏居多，凡關中亞及南海諸國，每一重要事項，無論為種族或語言或立國或地位，伯氏幾都用過一番心力，根據多種中外古今名著，加以考訂，力求正確。其用力之勤，用心之多，足為史地學界之楷模也。

第四節 費瑯 *Gabriel Ferrand* 之崑崙及

南海古代航行考

要考證亞洲全部及其週圍的島嶼，或已列為唐元版圖，或為歷代遣使朝貢者。宋元以前，歐洲文化尚在幼稚時代，故無記載可尋。如欲了知此半部古代世界史，非求諸中國之史地及佛教傳記名作不可。故近六十年來歐洲學者，根據中國史地撰述，研究亞洲古代，日見其衆，而其成績亦斐然可觀。從前南海中

許多不相連接的島嶼或不可解之地名方位，今皆獲得圓滿的解答。

法國學者費理，是位阿刺伯及南洋諸島語言專家，以其鴻博之語言學識，考定南海之史地名稱方位，固游刃而有餘，其所撰「崑崙及南海古代航行考」一文，對南海古代航行通道之中各國歷史名稱方位，及其各國之交通關係，分析研究，極其周密，其對「崑崙」一名之考證，引證史地名作四十二種，考證其結論；代表之地甚多，且兼為種族及國王之號。

費理說：綜合前引諸文（四十二種），崑崙一名，蓋指下之各地。

甲、恒河東及馬來半島數島。

乙、Pulaw Kundur，即吾人地圖之崑崙山（Poulo Condore）。

丙、茶陵（Tourane）東南之占筆羅或占不牢島（Culao Chan）。

丁、占波、真臘、緬甸、馬來半島（頓遜及榮榮），蘇門答刺、爪哇等地之崑崙國。

戊、南詔附近之崑崙國。

己、廣西之崑崙關。

庚、斐洲東岸及馬達加斯加島。

茲據費理分析崑崙民族西徙及其重要歷史事實於次：

一、約當紀元前一千年初，其民族由亞洲高原，達伊拉瓦底（Iraouaddy）江（Salouen）江、湄南（Menan）江、湄洽（Mekong）江等流域，徙居恒河以東各地。

二、前記移民之後裔，復又移殖於馬來半島及馬來羣島各處。此種移殖時間，或在紀元前五百年時。當時馬來羣島為 Negritos 及 Papous 二種人之居地。此種人種今已絕跡。顧新人種及文化之構成，須經過數百年之久。昔日印度傳佈文化人在蘇門答刺、爪哇、婆里等地所見者，蓋即此新人種也。後來沿邊各地之人民，為中國、回回、歐洲諸移民略為變化者，亦此人種也。印度人之初來，為數甚少，僅能與有限土著家族為血統之混合。當時似未攜帶婦女，與後之中國人，回回人及多數之歐洲人同也。

紀元前一四〇至八六六年間，印度洋之民族朝貢中國。

紀元一至六六六年間，王莽輔政時，遣使貢黃支王。

紀元初，馬來羣島西部印度化之人民，移殖馬達加斯加島。

中國與爪哇外交開始在紀元一三二二年時，與吉蔑外交開始約在二二五五年時

，與占波外交開始約在二三〇年時。

紀元二四〇至二四五五年間，吉蔑王遣使至印度闍茂論王朝之國王。

二四五至二五〇年，吳使康泰、朱應使吉蔑。

根據以上所舉，則南海沿岸諸國之古史，印度與恒河以東各地之古代交際史，以及印度洋之古代航海史，皆當以前述之事實為根據，重重尋求也。

由前說觀之，可以推測當時移民之狀況。其初由亞洲高原南下，至恒河東部，旋南下至馬來羣島，後由此西遷馬達加斯加島。

關於費理南海史地考證方面之著作，尚有（一）南海中之波斯，（二）葉爾斯調與爪哇。（三）蘇門答刺島名之最古記錄。欲研究南海文化此類足資參考也。

第五節 沙碗 Chavannes 之中國旅行家

十九世紀以後，歐洲漢學之發達，其功應歸於沙碗等之倡導，從前西方學者所撰之世界史，多不知有中國之漢唐，更談不到中國歷史。自沙碗翻譯司馬遷史記及其他重要史籍以及佛家傳記輸入以後，不僅改變西方人世界觀念，而使新世界史增加了不少的章節。沙碗所撰「中國之旅行家」一書，乃根據中國重要史書及佛家高僧西行求法傳記，敘述中國自紀元前二世紀至紀元十一世紀止，中國旅行家，橫跨亞洲大道，以及南海通印度之旅行記錄，對中西南海通道中之各國地勢方位之考證，極其周詳。

中國最古之旅行家，即為張騫，張氏於紀元前一三八年時，出使大月氏，遊說月氏，夾攻匈奴，此行雖未得要領，然其於旅行，獲得許多地理及經濟的知識，影響於中國之前途至鉅且大也。張氏在大夏時，見邛竹杖蜀布，詢知市自身壽國。因此，張氏後來想從西南通印度，雖未能通，然揚子江以南各地之內屬，乃藉此役促其歸附。紀元一一一年時，南方有南越國，地處今之廣東廣西及安南之北圻等地，為中國所征服，中國遂與交趾支那半島之各種民族相接。紀元二四五年時，吳帝孫權遣康泰朱應從事宣化，出使扶南國，而康泰二人未至扶南之前，扶南王已遣人使天竺，謁茂論王，於此可知中印之交通，交趾支那半島可能為之媒介也。

紀元三世紀中葉，中國之沙門、即開始西行求法運動。自是以後，六百年間，中國沙門之西行求法，不絕於途，此不僅為中印佛教交通史上重大事件，亦復為世界文化史中最重要之事也，而西行求法高僧，為求真理，經行亞洲大陸

，穿沙漠，越峻嶺，或漂海，周遊佛教世界，留示吾人以求真理冒萬險之偉大神，實千古之楷模也。及至印度搜集各宗經文，並翻譯無數經典，留存於今，誠為世界文化史上之偉觀。其對各國地勢、歷史文化，及政治制度社會風俗，佛教情況，皆為觀察，並作之記錄。若法顯之佛國記，宋雲惠生之行記，玄奘之西域記，義淨之南海寄歸內法傳及大唐西域求法高僧傳，悟空行記，繼業行程，不獨可補正史之闕。而為今日治中亞、南海之史地學無價之鴻寶。

中國之旅行家，其中雖包括外交使臣，行販商賈，但全書佛教沙門要佔三分之二，對歷代高僧西遊行程，考訂周密。若干南海中古代地名方位，無法尋求者，經依南海寄歸內法傳及求法高僧，逐一尋求，予以考證，不僅獲一明確之方位，並糾正以往許多之錯誤。故此書不啻為歷代高僧西遊行程之補註，實為治中印佛教交通史者良好之參考書也。

關於沙碗有關佛教歷史方面之考證名著計有：

- 一、魏略西戎傳箋注通報一九〇五年
- 二、宋雲行紀箋註
- 三、闕實考，亞洲報一八九五年九月、十月刊與烈維共作
- 四、大月氏都城考，通報一九〇七年
- 五、突厥史料
- 七、義淨之求法高僧傳沙碗有法文譯本
- 八、悟空行記，法人 Sylvain Lévy 及沙碗有合作本。載亞洲通報九、菩提伽耶中國碑考證。

第六節 烈維 Sylvain Lévy 之龜茲語考

二十世紀初葉，英、法、德、俄、諸國探險家，在新疆一帶發掘許多古代語寫本的佛經，若于闐語、龜茲語、吐火羅語、粟特語、回鶻語。這些古語的發掘，不僅為從來未研究之古語，甚至連名字也都為今人所忘記。經歐洲學者分別考證。

其中斷定吐火羅語 (Tocharian) 為印度歐羅巴系之語言。而謝額 (Siegel) 謝額 (Siegel) 氏之考訂，又別此吐火羅語為 A B 二種。茲譯為甲乙二種吐火羅語；甲種語言流行較古，柏林所藏文件多屬之；一九〇七年初伯希和自暹羅 Doudour-Agour 寺院所携歸者，都屬乙種語言。斯坦因第

一次自和闐携歸之文件中，亦有一屬乙種語言之殘片。據其發掘之地帶觀之，考其語言分配之區域，甲種吐火羅語流於天山之北，乙種吐火羅語流行於新疆中部及南部。後經法國梵文學家烈維教授又改名甲種吐火羅語為焉耆語，乙種吐火羅語為龜茲語。「其所作龜茲語考」，即研究其殘片所得之結果也。漢代龜茲為中亞交通之要道，漢時至西域有兩道：自玉門經車師，龜茲至疏勒，葱嶺為北道；紀元前二年時，又於北道之北，新闢一道，沿天山南麓行，至龜茲與舊北道合，宋高僧傳卷三論引彥琮法師曰：「如天竺經律傳到龜茲，龜茲不解天竺語，呼天竺為印特伽國者，因而譯之。若易解者，猶存梵語，如此胡梵俱有者是」。就佛教言：龜茲以西，人讀梵文。龜茲以東，人習漢語，多藉龜茲之從中介紹，其間不少專門名詞，用龜茲語轉譯而東。中國初期傳譯之經典，其間佛教所用之語，非印度之原字所能對照。惟龜茲語始能解其譯音。如沙門梵文為 *Sramana* 龜茲語作 *Samana*，中國之譯音與前者譯音遠，與後者近也。又如 *彌*，梵文作 *Samudra* 龜茲語作 *Samir*，波逸提，梵文作 *Paṭiṭṭha* 龜茲語作 *Paṭi* 之類，皆可證明二世紀之漢譯，本於龜茲語，而非直譯自梵文也。

由此觀之，龜茲語為佛教傳佈中國之媒介。龜茲文學應始於紀元一世紀時也。龜茲與突厥氏 (吐火羅語) 焉耆相近，故彼此語言有互相假借者，如龜茲語之 *kaṇ* 此言日也，似突厥語之 *kin* (甲種吐火羅語)。至突厥語亦有假借龜茲語者，如突厥語之 *tuman* 此言萬也，顯為龜茲語 *tumane*, *tunace* 轉，(焉耆語作 *tuman*，於此可知龜茲語 (甲種) 為當時國際通用語，其影響多數民族生活信仰也。

烈維其餘尚有「大藏方等部之西域佛教史料」，闕實考，王玄策使印度記等「之名作，都有關中亞佛教史地之考證，其對西域佛教史地考證，雖不及大唐西域記之廣泛，及沙碗之西突厥史料之豐富，然亦不失為治中亞史地有力參考書也，其於「大藏方等部之西域佛教史料」，純依方等諸位考證西域史地名位 (請參閱第六章) 實為一大發明。對諸部經典歷史之考證也。

其次若馬思伯樂「漢明帝感夢遣使求經事考證」，「唐代安南都護府疆域考」，秦欽象郡考，其中涉及佛教部分雖少，但對中亞、南亞史地之研究，以及中國社會經濟史，均能洞澈本原，其他若格魯賽為遠東史權威，其逝世之日，遠大學生視為巨星之隕落。其他若瑞典斯文，赫定，他畢生在中亞探險工作

(下接第二四頁)

漢魏六朝對西域諸國之交通

東 初

中印佛教交通史之第三章

前章所論漢通西域，與本章所論「西域」之交通。在意識上沒有多大區別。但本章與前章所論的對象，却大不相同。前章乃就整個西域廣大地區，檢討促進東西文化交流主要因素，由漢武帝開闢西域，亞力山大東征及阿育王傳播正法，為促進東西文化交流主要的因素。本章，則就慈嶺以西之若干國家會與中國佛教發生關係者。首推大月氏（親貨羅 Tukhāra），安息（parthia），康居（點爾曼斯 Kites）平原及粟特（Sogdiana），屬實諸國為中心，以上諸國，在南北朝以前，不惟為西域佛教中心，並為中國佛教策源地。當時東來傳道譯經者，殆為上述諸國沙門或居士。諸如大月氏於一千五百年前為西域佛教中心，安息、康居，都因受其感化成為佛教國家。屬實在一千五百年前為北印度佛教中心。

漢末迄南北朝時，以上諸國實為中國佛教之策源地。南北朝以後，中國佛教直接溯源於印度及錫蘭。本章主要的論題，乃在探究由印度傳入中國佛教陸路所經過西域諸國佛教之情形。顯然，本章以佛教為主題，其有關各國政情及歷史變遷，自不在本文範圍以內，自當從略。

第一節 大月氏國之佛教

一、中月之交通

大月氏征服大夏，建立大月氏國之經過，前章已略述矣，但佛教何時傳入大月氏國及與中國佛教之關係，茲分別敘述之：紀元前二五九年及翌年。阿育王派遣傳道師分向四方傳教，於是中印度而傳入印度西北境之佛教，遂蔓延及於阿富汗斯坦，西土爾其斯坦及波斯之北部；同時傳布於迦濕彌羅及健駄羅之佛教，則普及於北印度全部。此兩支系統，互相牽連自中亞一帶迅速發展。（詳前章）遂開始東漸。

大月氏何時征服大夏國？據史記大宛傳所載：「初居於敦煌（甘肅安西

府），祈連間。其勢力強大，及匈奴出冒頓單于破月氏，至匈奴老上單于（公元前四七一—一五八年），殺月氏王，月氏乃西移擊當時據伊犁（III）河流域之塞（Sak）族，而有其地」。漢書張騫傳謂：「烏孫原與月氏共居於祈連敦煌之間，月氏攻之，殺其王難兜摩而奪其領地，故其舊怨甚深，後烏孫之昆莫得匈奴之援助，襲擊月氏，月氏不敵，敗走西南，遂移住於罽水（Amu Daria）之北方，復臣服南方之大夏，而於此建立大月氏國。張騫使月氏即在此時，時漢武帝元朔元年（公元前一二八年）。

大宛傳云：「大月氏在大宛西可二千里，居罽水北，其南則大夏，西則安息，北則康居行國也。隨著移徙」。史記述作之年代，在公元前九一年以前，其時月氏猶據阿姆（即罽水）河之北，可知尚未渡河南移也。大宛大夏條所錄：「大夏在大宛西南可二千里為罽水南。……及大月氏西徙，攻敗之，皆臣畜大夏，大夏民多，可百餘萬，其都曰藍市城，有市販賣諸物」。據此，則大月氏民族，自公元前九一年至八〇年，已撤河北之王庭，移於河南矣。其所治者，即大夏之都藍氏城去弗滴沙西應為今巴達克山（Bactria）城，在今 Faisabad 之東，拔底延蓋為巴達克山之古譯。北史弗滴沙亦為巴達克山國名古譯也。馬加特（Margart）曰：藍氏為大夏之都城，大夏即吐火羅種。巴達克山又為吐火羅之前部，吐火羅之都城，自應在其地。大夏即亞力山大東征以來，所建之殖民地，是東方希臘文化之中心。故大月氏民族自公元前第二世紀初期以前，移住此地，征服大夏，相與接觸，至公元前九一年，及公元八〇年間，更入大夏之根據地。大月氏必曾受佛教之感化，實無疑義。大月氏原屬游牧民族，性情獷悍，移居藍市城後，不特吸受希臘文化的薰陶，並於公元九一年以後，更進一步崇奉佛法。魏略西戎傳所記：「昔漢哀帝元年，博士景盧受大月氏王使伊存口授浮屠經」。於此足以證明公元二年大月氏已為佛教信徒，並曾遣使東來中國傳授佛教，由此可知大月氏國對佛教之熱誠，民族寄心於佛教之信仰，至少非經數十年之感化，不能遣使出國傳教。由此推定大月氏

歸依佛教之時，當在公元前第一世紀中葉，殆近於事實也。

二、大月氏佛教之成長

大月氏族自移住犍河（*Anu Darra*）後，並大夏民族而信奉佛教，至遲已在紀元前第一世紀，已詳前說矣。

紀元前五八年，即大月氏王位迦膩色迦一世時代，其為篤信佛教之國王，但王皈依佛教，似在其晚年。近發現王之貨幣中，其最初發行者，皆刻有希臘、波斯、印度諸神之像，但最後所發行者，始鑄造釋迦牟尼佛之像（*V. Smith Early Hist. of Ind. 2nd. P. 247*）。西域記卷二記云：「迦膩色迦王以如來涅槃之後第四百年，君臨廣運，統轄部洲，不信罪福輕毀佛法」。又云：王敗遊於草澤，遇見白兔，王親奔逐，忽滅，見牧羊小童於林間作宰屠波，其高三尺，王問其所為，牧童告以釋迦佛之預言：謂「當有國王於此勝地建宰屠波，吾身舍利多聚其內」。言已，忽然不現：王因大發正信，深敬佛法。法顯傳於弗樓沙國條以迦膩色迦王作闍迦，亦述其歸依佛法因緣，與西域記所述相同。但記當時王所建之塔云：「高四十餘丈，衆寶校飾，凡所經見塔廟，壯麗威嚴，都無此比。傳曰：閻浮提塔，惟此塔為上」。迦膩色迦王一世之領域，據王之貨幣及其刻文散在各區域推察，則包括健馱羅，迦濕彌羅及東至遙捕那河（*Jumna*）之馬圖（*Maitra*）刺，南至恒河北岸之波羅捺城（*Benares*），北至利查布西北至印度河西部。王既擁有如此廣大領土，一旦歸依佛法，其影響所及至深且鉅。況迦膩色迦王一世，乃貴霜王朝之始祖，其既改宗歸依佛教而影響於後世王朝必更鉅也。

紀元前三一年，迦膩色迦一世之子，胡章色迦（*Huviska or Huska*）繼承王位。至紀元一〇年，章蘇特婆（*Vasudeva*）即王位，其貨幣之反面，悉雕以牛並濕婆神之像，或則關於輪索，此王顯然為一婆羅教信徒，而非信奉佛教者。大月氏國佛教不特受其影響而有發展。且必受其打擊很大。不僅佛教如此，即其政治勢力亦顯不及貴霜時代矣。至紀元四〇年時，丘就却即王位，又開始復興佛教，其於貨幣上刻有佛像。據堪林哈氏所言，彼之貨幣上，當記有「*Sachadarmathida*」文字之事（*Boyer, l'epoque de Kaniska, J.A. 1900, tome XV, P. 528*）此字之意味，蓋為正法之保護者，即佛法之保護者。（見羽溪了諦西域之佛教第二章）。梁高僧傳卷一所記，明帝永平中（紀元五八—

七五年），摩騰、法蘭由月氏國來中國時，正當丘就却時代。但摩騰之名，是否為最初所傳入者，猶待考證。出三藏集記雖載有「漢明帝夢見金人，詔遣使者，張騫羽林中郎將秦景到西域，始於月氏國遇見沙門摩騰，譯寫此經還洛陽」。僧祐則謂摩騰有來中國之事。則二者所記，一則漢使在月氏國遇見摩騰，一則認摩騰有來中國，顯然有出入，況張騫為二百年以前之人，不致遺存於明帝時代充當使者，此一疑問前已詳論矣。紀元前二年大月氏國之使者伊存既來中國，則當明帝之時西域東來之佛教師，殆無疑之事實也。

紀元七十五年，繼丘就却月氏王為閼耆珍（*Wema Kadphises*）在位約二十餘年，雖有征服印度之事，但其貨幣上，當鑄 *Mahes pro* 即大自在天之意，且又刻濕婆神之像，據此，則此王當為濕婆神之信者，而非佛教信仰者。王之時代即紀元第一世紀之末期，大月氏佛教正在不景氣之中，明乎此段歷史，則後漢明帝時，大月氏國之沙門東來傳教，西域與中國間政治上交往，雖然頻繁，則兩地佛教之交涉，幾完全斷絕，殆有八十年之久，當韋西斯（*Vasishtha*）迦於紀元九五年即位，正當斷絕之時，故韋西斯迦王，亦非寄心於佛法之人也。

至紀元第二世紀中葉，即漢桓帝建和三年（一四七年）月氏沙門支婁迦讖始來洛陽，自此西域沙門居士。始陸續東來。此時正當大月氏國韋西斯迦之子迦膩色迦二世即位後，努力興隆佛法之結果也。據玄奘所記，蔥嶺以東之地，皆其勢力所及之區。斯坦因，史密司氏，均言喀什噶爾，葉爾羌和閼諸地，皆在迦膩色迦王之勢力範圍中。西藏傳所記，其青年之王名迦膩迦（*Kanika*），其國之統治者也，新發現二十八所寶石鏡，遼大富，於四方建造四大伽藍，供養三萬大小乘比丘。西域記卷一中言迦膩色迦王嘗寒暑變遷其居處。冬居印度諸國，夏赴迦畢試國，春秋留健馱羅國，於此三季候之佳處，各建伽藍，似與上記建四大伽藍相通也。此王不惟興建伽藍，並延請沙門入宮說法，自行修養，又召集諸尊以下數百大德，完成第四次結集經藏，即大毘婆沙論之編纂也。迦膩色迦王二世之時代，殆為大月氏國佛教空前盛況。以至紀元第四世紀之末期，佛教仍繼續盛行也。法顯於紀元四〇二年，周遊北印度諸國，皆紀此等地方之佛教狀況，雖與大月氏國佛教無甚關係，（因大月氏已失去北印度勢力），但受其影響，殆無疑間。

第四世紀中葉以來，大月氏頻受嚙噠之壓迫，至紀元四八〇年，遂全為其

所滅，此時佛教顯受其打擊很大。洛陽伽藍記第五北魏正光元年（紀元五二〇年），宋雲入乾陀羅國時，據其所記，謂「此民族，多不信佛法，而好事外神」，則噉噬所佔領之地，佛教雖遭受壓迫，但仍未絕滅。隋書卷八十三謂：「吐火羅國都蔥嶺西五百里，與挹婁雜居，都城方二里，勝兵十萬人，皆習戰，其俗奉佛」。於此可知仍信奉佛教也。至紀元五五七年，西突厥興起，木杆可汗被噉噬，併吞此等地方後，佛教仍流行未絕。玄奘西域記卷一觀貨羅國條云：「自數百年，王族絕嗣，酋豪力競，各擅君長，依川據險，分爲二十七國，雖畫野分區，總役屬突厥……而諸僧以十二月十六日入安居，三月十五日解安居。斯乃據其多雪，亦是設教隨時也。又西域記卷十二，承據觀貨羅之十數小國中，安阻羅傳條云：人性蠻暴，俗無綱紀，不知罪福，不尚學習，唯修神祠，少信佛法，伽藍之所，僧徒數十，然皆遵習大乘佛法」。潤悉多國條云：「人性蠻暴，俗無法度，伽藍之所，僧徒甚少」。活國條云，風俗淳質，人性躁烈，衣服氈毼，多信三寶，少事諸神，伽藍十餘所，僧徒數百人，大小乘兼功練習。」依上所記，可知原爲大月族所據之地方，自被突厥征服以後，其國王中及民間猶有信奉佛教也。

第八世紀初葉，婆迷安（Camiryan），及縛喝（Bolkh）地方，佛教仍盛行。由慧超書可得知其梗概也，其書曰：「國王首領及百姓等，甚敬三寶，足寺足僧，師小乘法」。玄奘紀傳喝之佛教，則謂：「伽藍百有餘所，僧徒三千餘人，並皆習小乘法教」。玄奘以來，佛教雖繼續流行。但至玄宗開元十四年（七二六），此國僧人難陀，來朝貢獻方物，然至慧超時代，吐火羅國王之都城傳喝，已爲亞剌比人侵入，故慧超於傳底耶城條云：「見今大實兵馬，在彼鎮押，其王被逼」。其實，親火羅地方，經第七世紀中葉，已爲回教侵略，原爲大月氏民族所領之地，佛教幾全絕跡矣！

三、月氏東來譯經師

欲研究佛教流行大月氏之情形，當檢由大月氏國來華傳譯經典之諸師，及所譯之經典，自可明瞭該國佛教之情況也。

支婁迦讖，爲月氏國人。漢桓帝末，靈帝中平三年（一七八—一八九）有說一四七年，至洛陽譯出佛經二十三部六十七卷。（開元錄）所譯經典，多屬大乘部中之般若、寶積、華嚴、方等諸部，且爲大乘譯經之嚆矢。

支曜，不知何許人，西域人冠支姓者，多與月支有關，故爲月氏人，絕無疑義。於靈帝中平二年（一八五）於洛陽譯出經典十部。其所譯皆爲小乘經典，其屬於中阿含經者，則有阿那律八念經，屬於雜阿含經者，則有馬有三相經等，而屬於大乘部經典者，則有小道地經，及成具光明定具經。

支謙，字恭明或名越，於孫權黃武二年（二三）至建興二年（二五三）譯出經典三十七部。其爲大月氏人，當漢靈帝時，其祖父法度嘗率領月氏國人數百來歸化。支謙少時即長養於中國。其所譯之經典，雖與月氏國無甚關係，但其早歲就學於月氏人支謙之弟子支亮。善華夷語言，故從事收集衆經，爲翻譯之用，其所譯出之經典中，必爲支謙自月氏國携來而遺留未譯者，其祖父既率月氏人數百來歸化，則由其本國齎來之物品必多，而其所譯出之經典，亦必多與月氏國有關係焉。其所譯多屬大乘經典，若方等部，華嚴、般若、秘密諸部，其屬於小乘者，如長阿含之昇譯梵志阿闍經，中阿含之昇譯七知經，增一阿含之昇譯須摩提女性，雜阿含之昇譯不自守意經等。

支疆梁接（正無畏）於孫亮五鳳二年（二五五），於交州譯法華三昧經，（即正法華經），經錄及僧傳皆記其西域人然以冠支姓，殆亦爲月氏國來。竺法護，生於敦煌，師事外國沙門竺高座，雖稱竺姓，但其祖先爲月氏國人，從其本姓爲支，時人稱爲敦煌菩薩，又呼爲月氏菩薩。其所譯經典，多係得於月氏國。高僧傳竺法護傳謂：是時晉武之世，世廟圖像雖崇京邑，而方等深經蘊在葱嶺，護乃慨然發憤，志弘大道，遂隨師（外國沙門竺高座至西域，遊歷諸國，行國異言三十六種，書亦如之，護皆遍學，貫綜詰訓，音義字體，無不備識。遂大費梵經，還歸中夏，自敦煌至長安，沿路傳譯，寫爲晉文）。

據此，則法護曾至葱嶺以西求取大乘經典，而晉武帝之世，即當第三世紀之中葉，大月氏之勢力尚未全衰。魏略西戎傳謂：當時屬國、大夏、高附、天竺，皆屬於大月氏國。故法護於葱嶺以西求得之經典，殆皆在大月氏國領域以內者，其所實歸者，亦必爲大月氏國所流行之經典，絕無疑義。護於晉武帝太始二年（二六六），至獻帝建元元年（三一三）共譯出壹百七十五部三百五十四卷，（開元錄），其所譯大乘部中之般若部者，則有仁王般若經等二部，屬於寶積部者，則有密迹金剛力士經等十二部，屬於大部部者，則有阿差末經等四部，屬於華嚴部者，則有菩薩十住行道經等五部。屬於涅槃部者，則有般泥洹

後灌臘經等二部。除以上五大部以外，尚有許多大乘經典及大乘律部與小乘四阿含之異譯。法護譯經事業，得力於信士蕭承遠，蕭道真父子之協助，至為宏大。不僅任筆校正，並於護所譯之經典，加以改正，且自行新譯。共譯出二十四部三十六卷，此等經典，原為護由西域實來而未譯者，由彼繼續譯出耳，其中與護所譯大同小異之處，實屬不少，當係修正護所譯之文句所留存之跡也。

支注度，不詳為何許人，恐亦為月氏國人也。於西晉惠帝永寧元年（三〇一年），譯出逝童子經等四部，支道根，亦不知何國人。於東晉成帝咸康元年（三三五年），譯出方等法華經五卷，既冠支姓，恐亦為月氏國人也。

支施密，亦月氏國人。東晉咸安三年（三七三）於涼州傳譯如幻三昧經二卷，上金光首經及首楞嚴經二卷，此等經典皆屬方等部。

曇摩提難（法喜）為兜佉勒人，即月氏國人也。於秦建元二十年（三八四年），譯出中阿含經五十九卷，翌年譯增一阿含經五十卷等經。中增二阿含為曇摩與竺佛念二人共譯，高僧傳慧皎謂：「二合之類，念宜譯之功也。自安士高，支謙以後，莫踰於念，自符斌二代為譯人之宗，故關中僧眾咸共嘉焉」。

道泰，於宋文帝元嘉七年四三三年於葱嶺之西，得毘婆沙論梵本十餘萬偈，永和五年即四三七年浮陀跋摩譯於涼州城內閑豫宮梁高僧傳紀其為西域人，大唐求法高僧傳記為觀貨羅人。據此，當係月氏國人，無疑矣。

月婆首那（Upanava高亮），各經錄傳記不一，但以冠以月字，當屬月氏國人，至唐天後（六八五—七〇四）時，與實叉難陀共譯大乘入楞伽經七卷；又與法藏共譯無垢淨光大陀羅經之彌陀山（寂友）此人即為觀貨羅之沙門也。綜上東來譯經諸師，及所譯出之經典，則可知大月氏國佛教興盛之情況也。

四、大月氏之大小乘經典

方等教為中心由東來譯經諸師，所譯出大小乘經典觀之，即知大月氏國之大乘經典，若華嚴、方等、般若、法華、涅槃五大部，無不具備，即小乘經典四阿含部則中阿含增一阿含亦都完備無缺，大小乘教律，論及秘密經典等亦有存在，可見大月氏國流通之佛經，除上述者外，必有其他經典，傳入中國之經典

，當亦不止以上所述者。即如大月氏傳入中國之薩婆多部之戒律，今雖一部不存。然晚近在庫車附近發掘之觀貨羅語所書之薩婆多部波羅提木叉（Patimokkha）殘卷——即羅什所譯十誦比丘戒本，據此可知十誦比丘戒已譯大月氏國語，吾人依據漢譯大月氏流行經典，即易推察大月氏佛教之情形也。

大月氏國流行之經典，雖包括大小乘教典，但以大乘經典佔優勢，尤以大乘教中寶積部大集部為第一，次為方等部，其次為華嚴、般若、法華、涅槃諸部。以此觀之，則大月氏大乘教，殆以方等部之思想為中心，其次為華嚴部。此外安息與康居亦與大月氏佛教同一系統。先後相繼傳入我國，當詳於後：

晚近中西探險隊於中亞一帶發現許多古代語文經典，茲說觀貨羅語之波羅提木叉殘卷外，一九〇七年德國漢納氏之報告，其於中亞探險隊所發見之彌勒下生經（Maitrāya Vyākaraṇa），其跋尾為印度語譯為觀貨羅語。又由觀貨羅語而譯成土耳其語（F.W. Müller Beitrag zur Genauerer Bestimmung der unbekannten Sprachen Mittelasiens）。該東西學者根據經錄與中亞探險所獲之羅本核對，公認近於事實。伯希和說般若三藏得波斯僧景淨之助而譯出大乘理趣六波羅蜜多經者，即為粟特語所書。但此經即道德宗皇帝非難，亦其理味詞疎，而命根據梵文再行翻譯。於是般若藉光宅寺沙門利言等之助力，重新根據此經梵本譯成十卷。（見開元釋教錄）。故現存之六波羅蜜多經即由梵本譯成十卷本。至其由胡本所譯之七卷本，早經散佚矣。又宋太宗時，曾有西域沙門實來大乘祝藏經。經法天鑑定認此經係于闐文所書，非是梵文。其中無諸問人及聽法衆，前後六十五處，文義不正。「帝於是召見法天勸諭之曰，使邪偽得行；非所以崇佛教也，宜焚棄此本，以絕後惑」。《見補續高僧傳》可知唐宋時代，對於梵語以外之西域文字所書之胡語經典。概加斥棄。但法護所譯之彌勒下生經原本，或即為觀貨羅語，亦未可知，但此經被譯為觀貨羅語，殆近於事實。

第二節 安息國之佛教

一、中安之交通

漢代對西域知識，傳聞不一，但以張騫報告，最為正確。似無疑問。張騫傳聞西方古國有安息，條枝、犁軒、大秦、身毒等。安息即古波斯、條枝在今

敘利亞，身毒即今印度，大致已無問題。安息，乃紀元前150年，Arsakes一世所建設之王國。史記大宛傳謂：

「安息國在大月氏西可數千里，其俗土著耕田，田稻麥蒲陶酒。城邑如大宛，其屬大小數百城。地方數千里，最爲大國。臨渴水，有市民商賈，用車及船，行旁國或數千里，以銀爲錢，錢如其王面，王死輒更錢，効王面焉。畫華旁行以爲書記。其西則爲條枝，北爲奄蔡、犂靬云。」

由此觀之，安息殆爲西域大國。所謂渴水，即烏潯河。張騫使西域時，安息爲西域諸國中最大強國。其領域東及於阿母河。安息因受希臘文化感化，已脫離游牧生活，擁有城市，而從事耕作商業販賣，竟行商於數千里以外。安息與中國正式交通，蓋在漢武帝時，即當安息國王米理斯二世（Mithradates）。史記大宛傳謂：

初漢至安息，安息王將二萬騎迎於東界，東界去王都數千里，行至過數十城，人民相屬甚多。漢使還而後發使，隨漢使來，觀漢廣大，以大鳥卵及犂靬善眩人獻於漢。

所謂「犂靬善眩人獻於漢」。犂靬即 *Releth* 指敘利亞之地。善眩一詞，唐顏師古注云：「今吞刀吐火，殖瓜種樹，屠人截馬之術皆是。殆即今之魔術家。古代西亞及地中海附近各國，皆有魔術家，而亞力山大城之魔術家最爲著名。」

自此以後，中國與安息交通，即告斷絕。直至後漢章帝元和元年（八七）及其翌年，安息始遣使來中國獻獅子及拔符之事。拔符者狀如麒麟而無角之獸也。永元十三年（一〇一）安息王滿屈復獻獅子及條支所產大鳥，又稱爲安息雀云。

安息原爲一行商國家，爲東西諸國貿易的中心。中國所產之絹布綢緞，原爲西羅馬人所喜愛，但中國絹綢輸入歐洲，必需經過印度及安息境內，羅馬欲與中國通使聘，因安息人欲壟斷東方貿易，從中國利常爲安息人所阻攔。至班超平定西域：爲西域都護，更欲擴張漢之威勢於西方，於永元九年（九七）遣甘英經安息使大秦，甘英達安息之西境條支，至波斯灣，遇安息航海者告曰：海水廣大，往來者遇順風，則須三月乃得渡，若逢逆風，則須二歲。故入海者，皆齎三歲糧，而行海中輒多思鄉懷土，常有死亡者，英卒未渡而還。是故安息，不特爲東西貿易之中心，且爲四方國情交換之要衝，因安息既多行商於

四方，自得多聞，爲思想及文化交流之媒介。故初期東來傳道譯經者，來自安息亦不在少數。

二、安息譯經師東來

中國佛經，最初之翻譯，信而有徵者，實始於漢末桓、靈二帝時代。其著名之譯經師，則來自安息、月支、康居等國。

安士高，本爲安息國太子，因國人不願其繼承王位，乃出家修道，深究經藏。於後漢建和二年（一四八），由安息來至洛陽。譯出經典，諸書傳記，殊不一致。出三藏集記載有三十四部凡四十卷，歷代三寶記載一百七十六部，合一百九十七卷。開元釋教錄載九十五部，百十五卷。前說雖多，但以開元釋教錄所記爲正確。其所譯屬於大乘部者，則有大乘方等要慧經等，其屬於禪宗者，則有五門禪法經，禪定方便次第法經、禪經等。屬於小乘部者，則大多爲四阿含中一部之昇譯。故安士高實爲漢土譯經之始祖（摩騰法蘭所譯之四十二章，既疑點至多，自不復爲譯經之始。）其所譯出寶積部，阿含部及大小乘諸經典，實爲中國佛教最初之開拓者，對中國佛教之開展，則與有力焉。

安玄，不知何許人，以姓冠安，恐爲安息人。於光和四年（一八二）與沙門嚴師調，共譯法鏡經，另有阿含口解十二因緣經一卷。

曇無諦，亦安息人。頗通律藏，於魏正元元年（二五四）來洛陽於白馬寺譯出曇無竭一卷。

安法欽，安息人，於西晉武帝太和二年（二八二），至惠帝光熙元年（三〇六）之間，來中國譯出五部經典，即道神足無極變化經，文殊師利現寶藏經。阿音王傳，阿闍世王經等。

安法賢，經錄記其爲西域人，然以「安」冠姓，恐亦安息人也。其所譯有華嚴入法界品之羅摩迦經三卷及大般涅槃經二卷。

由此可知，當時安息國佛教流行經典，包括大小乘教典。大乘教以方等爲主，華嚴次之，安息之佛教，原與大月氏同一系統。而安息流行之律藏，在大月氏佛典中，相當於曇無德部之律，即四分律，亦可得而知也。

佛教何時傳入安息國，依事實推測，安息接近於佛教盛行之大夏國，兩國間不但政治交涉不絕，即商業上往來，尤爲頻繁，大夏佛教傳入安息，殆爲自然趨勢，大約紀元前第一世紀中葉以後，大月氏之勢力，已遠及於安息，大月

氏既以弘化爲己任之英主，則安息必受其感化，殆無疑問。

當前漢時，安息國勢最盛，然至第三世紀，國勢就衰，全國土地爲諸侯所分割，互相攻伐。紀元二二四或二二七年，薩珊朝之祖阿爾達希(Ardashir)攻破安息天亞搭巴利斯，(Artabanus)安息遂滅亡。但中國正史所記，安息當三國時代，似尚獨立。魏志三十六：

大宛、安息、條支、烏弋、烏菟一名排持，此四國次在西，本國也無增損，前世以爲條支在大秦西，今其實在東，前世又謬爲疆於安息，今更役屬之，號爲安息西界……大秦一號犂軒，在安息條支西大海西。從安息安谷城，乘船直截海西。」

當紀元第五世紀之末期，安息佛教猶流行。試考集三論大成之吉藏大師，當梁武帝大同三年(五四九)朱於金陵。其祖先爲安息國人，祖父本安息人，因避仇來中國，世世皆爲佛教信徒，吉藏之父出家名道諒，以乞食聽法爲常業。據此，吉藏之祖父居安息國時，當在五世紀之末，斯時安息國猶有佛教流行，尤爲明顯也。

第三節 康居國之佛教

一、中康之交通

康居乃西域古國之一，位於中央亞細亞Kirghiz曠野之西耳河Syr Daria之北部及西伯利亞之點爾曼斯Kirghiz爲根據地，屬古土耳其種，游牧民族所建之國。

史記所傳，康居本爲行國，與月氏之俗尚略同，則康居民族與月氏民族亦同爲游牧人種。據白鳥氏說：康居與大月氏民族蓋同爲土耳其種。以點爾曼斯爲康居民族之根據地。殆近來學者一致所公認者。張騫出使大夏時，康居尚爲弱小之國，史記謂：「康居：國小，南羈事月氏，東羈匈奴。」可知當時康居東方間於匈奴，南方間於月氏之間，而服屬兩國。然至漢書時代，康居國勢已發生很大變化。漢書西域傳所記康居五小王之領域云：

康居有五小王，一曰蘇離王，治蘇離城，去都護五千七百七十六里，去陽關八千二百五里。二曰附墨王，治附墨城，去都護五千七百六十七里，去陽關八千二百五里。三曰窳匿王，治窳匿城，去都護五千二百六十六里，去陽關七千

五百二十五里，四曰闐王，治闐城，去都護六千二百九十六里，去陽關八千五百五十里。五曰奧鞬王，治奧鞬城，去都護六千九百六十六里，去陽關八千三百五十五里。凡五王屬康居。

今據西域傳補注略究此諸小王城之地域，第一蘇離城即玄奘所謂渴霜那國(Kasana)與今之Kesh相當。第二附墨城，即玄奘所謂屈霜彌國(Kusanika)，在今Kermineh附近。第三窳匿城，玄奘所謂屈霜彌國(Tash)今Tashkent地方。第四闐城，玄奘所謂捕喝國。(Kokh)即今Bokhara。第五奧鞬城，玄奘所謂貨利習彌加國(Khorisnika)即今之Khiva總之，此五小王國，蓋包括今Tashkent及阿母河間粟特Sogdiana白鳥氏謂康居自武帝已領有粟特之地，故粟特爲康居國之一部。史稱爲後康居國。即今撒馬爾干一帶地區，以上康居五小國地理之考證，乃根據西域之佛教第三章。

康居族長於商賈，行販各地，往返於中亞全境，西自Samarkand及Mug起，東至吐魯番，樓蘭，經敦煌迄於長安故都。北至蒙古，南至西藏西南部，(Yarkand)此爲康居族行商地區，因之康居族遂爲中亞各國交換國情及傳播文化的媒介。康居國沙門先後東來傳道譯經者，其數亦不在少。

二、康居東來譯經師

康僧會，其先康居國人，世居天竺，其父以商賈移住於交趾。蓋從海道東來也。其人博覽六經，天文圖緯多所綜涉。於吳赤烏十年(二四七)來至建業(即南京)。孫權准建塔寺，號建初寺。實爲佛教傳入中國東南之第一功臣。其所譯經，高僧傳稱「妙得經解，文義允正。」辭趣雅便，義旨微密。斯坦因於羅布泊至敦煌之古道廢堡所掘得公元第一世紀時，以公粟特語所書之商業上之文件及其他爲斯氏發掘之古文書中，知第七世紀初期，康居民族會於羅布泊之南，建立殖民地。據伯希和在「沙州都督府圖經及蒲昌海之康居聚落」文中說：「余於一九〇八年初次檢閱敦煌千佛洞寫本時，得唐時沙州志書一卷……羅振玉定名沙州圖經。……據此寫本，蒲昌海之南，當時有一康居聚落，居其地五十年，尚未爲東土耳其斯坦之土著，及中國人民所化也。……欲研究康居佛教及中國佛教之關係者，不可不注意此種材料也。夫佛教久已流傳康居，但余由敦煌携歸之康居文佛經，乃長安都城之鈔本。別有一善惡因緣經。又爲康居人譯自漢文之佛經。居留蒲昌海之康居人，於宗教之流傳，應亦負有任務。據

此，可知康居行商各地會發展至中土。

釋智嚴，本姓康，爲康居王之後裔，其祖先爲遠避國難來歸，魏封於襄陽，已經十餘世。

釋慧明，亦姓康，爲康居人，其祖先避居東吳，其先祖當三國時亦爲避國難來中國者（見梁僧傳卷十一）。故三國時康居似嘗受外人侵略。

康臣，或作巨，於漢靈帝中平四年（一八七）至洛陽譯出問地獄事經一卷，諸經錄說其有志弘佛教而來中土之西域人，以其冠康姓，殆爲康居人。

康孟詳，於獻帝興平元年（一九四）至建安四年（一九九）間譯出梵網經一卷，太子本起瑞應經二卷，日誦經等（中阿含部分之異譯，其先爲康居國人，因行商來至中國，則爲康居人之子孫無疑矣）。

康僧鑑，魏嘉平四年（二五二）於洛陽白馬寺譯出寶積部中之郁伽長者所問經一卷，無量壽經及四分雜羯磨一卷。梁高僧傳說其爲外國沙門，而諸經錄則爲天竺國沙門，因其冠以康姓，或會遊學天竺，實本康居人。

康法遠，於東晉成帝之世，（三二七）抄集衆經而撰成譬喻經十卷。及東晉孝武帝太元二十一年（三九六）譯出思益經三卷的康道和。經傳不載其爲何國人。因其冠以康姓殆亦爲康居人。又晉孝武帝之世，三七三年與其弟法華同出家於白馬寺而爲月氏沙門支曇嵩之弟子釋法平，亦康居人。東晉末，雲遊各方、宣揚佛法之支曇諦，亦本康居人，宋孝建中（四五四）來中國之阿那摩低，相傳爲康居人，精通禪經律。齊文惠帝。文宣及梁武帝皆教以佛禮。

以上所舉康居國沙門，但非漢時以點爾曼斯爲根據地之民族，乃康居屬國粟特人。粟特爲古代文化之策源，其人民多守和平業務，是屬伊蘭人種。粟特佛教乃由大夏傳入，由康居傳入中國之佛教，則多爲方等部與寶積部之大乘經典，小乘部經典，則屬於阿含部。於此可知康居之佛教與大月氏安息之佛教，殆同一教系。其所流行之經典，亦與大月氏相同。斯坦因曾於羅布泊至敦煌之古道發現紀元第一世紀以粟特語所書關於商業上之文書。斯氏及德國探險隊又發現粟特語佛經斷片，並經伯希和參照我國及西藏之經本核對，雖未能確定其年代，但却都認爲甚早。於此可知康居國民因商業上之目的，而活動於中亞及中國，其對東方文明之傳播，貢獻殊大。

第四世紀中期以來，大月氏因受嚙噠之壓迫，康居之佛教必同受其壓迫。嚙噠因信奉佛教，而非寄心於佛教者。魏西域傳嚙噠國條：「其王都拔延城

（Bactria）蓋王金城也。其城方十里餘，多寺塔，皆飾以金」。此等寺塔都爲前代遺物，可爲嚙噠不奉佛教之證。故康居國之佛教，當受異教徒之打擊，必爲意中事。但康居國之佛教，仍未絕滅。魏書西域傳康居國條云，「國立祖廟，以六月祭之，諸國皆助祭，奉爲胡書」。慈恩傳卷二所記「鳩林建國王及其百姓，不信佛法，奉拜火教，有寺兩所若佛僧有來投寄者，胡民即以火燒之，玄奘即於此國宣說佛法王遂歸依，上下咸真摯虔奉佛法，設大法會，延攬佛徒。據此，玄奘佛教之後，此國佛教稍有振起，但終不及以往之興盛。第八世紀初嚙噠入此國時謂：「又從大寶國巴東，並是胡國。……又此六國總事火祇，不識佛法。唯康國有一寺有一僧，又不解教也」。此國僅存一寺一僧想爲玄奘當年在傳播佛法之殘痕也。

三、西域民族之語文

漢代西域民族語言，雖有多種，但流通最廣者，一以龜茲或焉耆，即今之庫車或哈喇沙爾爲中心，通行觀火羅語（Tokhara），二以于闐即今和闐（Khotan）爲中心之和闐語；三爲粟特 Sagd 語，或罕利語。一三兩種語文通行較廣，當有研究之必要。于闐語當詳於另章據伯希和考證：粟特語屬東方伊蘭。粟特爲康居國之一部，史稱後康居國。即今撒馬爾干一帶地區，故粟特語實即縛剌 Oxia 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 murg 起，東至高昌，樓蘭，經敦煌迄長安故都。北至蒙古，南至西藏西南部（Ladakh）此爲粟特語通行地區。殆爲當時行商國際用語。斯坦因於羅布泊至敦煌之古道，曾發現紀元第一世紀以粟特語所書關於商業上之文書，德國探險隊又發現粟特語之佛典斷片。經伯希和參照我國及西藏之經本核對，雖未能確定其年代，但却認爲甚早。斯坦因於一九〇七年於敦煌西北漢代壁畫樓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，斯坦因考證爲二世紀中所寫，但校訂者 Reischelt 及 Pelliot，對此頗存懷疑，認爲至少在二世紀至六世紀之間。但 Henning 更行細密檢討，推定爲三一二至三三三之間書簡，於此可知粟特語文書殆爲最古老也最重要史料。

民國高僧傳

(續)

編委會

一、高郵放生寺仁山法師傳

釋仁山，別號天晴，江蘇金壇人，俗姓顏，父母名氏不詳。生於清光緒三年（一八八七）。生具奇概，幼若老成。年十四，赴縣試，縣令訝其稚齡達藝，拔置榜首。同里馮中丞煦，時官安徽藩司，聞其事，召之赴署習舉子業，期成大器。在署三年，經典悉通，旁涉莊老之學。爲文則宗韓柳，詩詞則近元白，每下筆千言，倚馬可待。年十八，赴秣陵鄉試。臨行，中丞語之曰：「觀子之貌，清逸絕俗，此行果售，固應廟之公侯，不中，異日亦必爲佛門之法棟也。」及入場屋，以論涉外學，竟不中式。乃喟然嘆曰：「董生尊儒，籍天下士，二千年來，科舉實不啻帝王之權術耳，以言世法，實非筏喻。余何滯惑本真，纏結自性，以博利祿耶？」於是絕情哭母，推田贈兄，卸衣於火，投笈於江。赴鎮江金山觀音閣，依西來老和尚出家。削髮之日，西來喜極而泣，慶得種子。翌年（一九〇五）受具足戒於南京寶華山，開堂師若舜和尚深爲賞識，頗施獎誨。後至金山窮研五部六年，益增洞澈。光緒卅四年，入揚州天寧寺佛教高等學堂，再攻華嚴，每覺遺篇多舛，悉心校正，校長文希上人，深加激賞，因受記列。後又轉入南京祇洹精舍研究，與太虛、觀同、智光等同學。民元，與同學太虛、宏模、觀同等組佛教協進會於金山寺，是爲中國佛教徒有社團之始。該會以三大革命爲號召，即教理革命，教制革命與教產革命。在金山寺召開成立會時，由太虛法師任主席，講明開會宗旨，宣讀會章，仁山登臺演說，情詞激昂，除以各地寺僧把持寺產，不知教育僧材爲憾。並即提議金山寺興辦學堂，金山寺產，撥充經費。以此開罪於保守派之青權與寂山等。辛亥臘月廿

寺僧霜亭等於夜間率領工友數十人衝入學校房內，對仁山等數人刀棒齊下，以致受創。後雖向法院提出控訴，青權霜亭等首從五六人亦均判刑，但佛教協進會經此打擊，却無形停頓。金山之改革雖未成功，但此一運動對佛教諸山之影響極大。是時，遼湘、皖、浙各省寺產被侵佔之事次第發生。民元四月，江浙諸山遂於上海發起將僧教育會改組爲中華佛教總會，推寄禪法師（八指頭

陀）爲首，由其洽商，佛教協進會予以合併。於是該會成爲全國佛教社團之最高組織，會所設於上海靜安寺。並先後至南京臨時政府及北京政府批准。仁山乃住會辦公，擘劃良多。後以該會會長治開與熊希齡不問會務，實權操於釋靜波之手，深感中樞領導無人，會務無法推展，乃赴高郵創辦高郵天臺學院。民十，住持高郵放生寺，復創辦四弘學院，各方有志僧徒，紛紛前往研習，於是高郵幾成爲佛門洙泗矣。民十七，以內政部有提寺產興學之議，乃與智光法師等運用地方士紳關係呈請政府保護寺產，始將廟產興學風潮平息。數十年中，屢遊吳楚，徧禮峨臺，獅弦遐宣，聲震海內。其著作有華嚴新疏，法華析疑，師地論詮釋及法海波瀾等，皆爲百萬言鉅著。民四十（一九五二），圓寂於鎮江金山觀音閣。世壽六十有五，僧臘四十有七。

二、慈舟法師傳

釋慈舟，俗姓梁，湖北隨縣人。父禮簡，母黃氏。生於清光緒三年（一八七七）丁丑歲。幼習儒，後隨父母學佛。既長，常懷出世想，以親老不克如願。年二十五，以教讀爲生，爲人師者垂十年。年三十四（一九一〇），喪父，更感人生無常，請於母，夫婦同時出家。初投隨縣佛垣寺，禮照元和和尚爲之披剃，法名普海，號慈舟。同年冬，受具戒於漢陽歸元寺大輪心經律師。次年，回佛垣寺。民元，在隨縣天齊寺結夏。民二，赴揚州長生寺，參元藏法師習楞嚴。冬，赴鎮江金山江天寺，謁慈本禪師參究禪那。民三，夏，赴揚州寶輪寺聽元藏法師講法華。秋，赴上海入華嚴大學，專攻華嚴。民五，隨校在杭州畢業，旅朝普陀與九華。民六，待月霞法師於漢陽歸元寺講楞嚴經及武昌中華大學講起信論。民七，應信陽賢首山之請，開講大乘起信論，是爲宏法之始。講畢，與慕西結伴朝五臺。歸至北京，聽諦閑老法師講國覺。民八，靜修於武昌普度寺。民九，於歸元寺聽德安老法師講觀經疏鈔。秋，輔了塵、戒塵兩法師辦華嚴大學於漢口九蓮寺。迄民十二，華嚴大學圓滿，住持漢口棲隱寺。夏，應杭州靈隱寺請，創辦明教學院，不幸因江浙戰爭起，未果成功。旋至上海靈

山寺，講普賢行願品。冬，應常熟虞山興福寺惠宗和尚之請，籌辦法界學院，明年春，正式開學。其後兩年，分赴開封與當塗講地藏經與般若經。民十七，以積勞多病，離法界學院，赴蘇州靈巖山，念佛靜養，其學僧十八人隨侍入山。秋，應鎮江竹林寺請，創辦竹林佛學院。後以病體不支，於民十八春返靈巖山。嗣應印光老法師及真達和尚之請，接任靈巖住持，其後二年，兩至武漢，講起信論及圓覺經於佛教會與寶通寺及抱水堂。民二十，秋，虛雲法師自福州遣人來邀，乃赴鼓山籌辦法界學院。民廿二，秋，學院正式開學，主講華嚴經，至民廿五春季圓滿，復於福州城內法海寺再創法界學院。適青島湛山寺倭僧法師派人至閩，邀其赴青島。在青島講比丘戒相，提倡結夏安居，教風為之不變。秋，倭僧請其住持北平淨蓮寺。以南北寺務兼顧不及，乃於民廿六正月，將福州法界學院遷平。是年，除開講華嚴經外，嘗至本市廣濟寺、拈花寺及居士林與天津濟南等處講經。民卅一，其所撰開示錄出版。民卅一，結夏於安養精舍，講普賢行願品，記錄成冊。是年，所集尼作持要錄刊行。民卅六，夏，在極樂庵講孟蘭盆經，其講錄亦隨之印行。秋，應新靈鷲居士請，至天津居士林宏法，並於天津監獄講地藏經。旋即赴閩，駐錫舍利院。民卅七，夏，應邀赴閩北邵武，結夏於雙泉寺，講四分戒本及四諦要義。秋，赴泰寧，講普門品於天王寺。冬，講大乘起信論於古臺岩，洞居四個月。民卅八，春，離泰寧，應北平信眾之請，返北平，仍駐錫於安養精舍。於民四十六（一九五七）十一月十七日示寂。世壽八十有一，僧臘四十有七。

三、霽亭和尚傳

釋霽亭，俗姓吳，江蘇泰縣人，父寶生，母鄧氏，生於清光緒十八年（一八九二）十一月初七日。幼失怙恃，依兄嫂而居。兄習商，不善經營，幾蕩祖業；因感世事無常，奮然脫俗，依宏開寺文心與智光兩法師為之披剃。旋受具戒，入智光所辦之僧立儒釋初高等小學校就讀，畢業成績優異。後考入月霞法師所辦之上海華嚴大學，復參天寧寺治開禪師。民七，霞山法師講楞嚴經於焦山，受聘為副講，又請其任知客。旋為夾山竹林寺妙智和尚選為法嗣，因受記刻。國民革命軍北伐成功後，妙智引退，繼主法席。乃創竹林佛學院，作育僧材，課讀謹嚴，人材輩出。退居後，遊化香港，為何東爵士夫人張覺蓮居士策劃東蓮覺苑為弘法之所，於苑內闢圖書館，流通佛經，發行人海燈雜誌。嗣

於九龍、望角及澳門三處創辦義學，協助地方教育。曾遊日本，得華嚴註疏多種，著華嚴教義章集解。圓寂於民國三十六年（一九四七）十一月初三日。世壽五十有六。

四、恆海和尚傳

釋恆海，名清華，一字空生，河北涿水人，俗姓閻。年十二，家人罹義和團難，泣奔數百里，往依其姑母。繼思有以捍衛國家，乃考入保定軍官學校。清鼎革後，應孫中山生之召，在淮北成立革命軍，海升至旅長。民四，袁世凱竊國，棄官走宜興，露宿野餐，為寂照寺僧止之於寺。由此得識磐山方丈宗鑑，旋依之剃度，住磐山外寮。時月霞老法師開講法華，往聽有得，緘默不言者三年，嗣掩關三儒嶺某小庵。民十，應龍池山澄光寺悟深方丈之請，出任監院。比至寺，謂諸僧曰：「方外人耕不織，為世所譏；本山曠地千畝，當可發揮我等努力，為之造林。」乃率眾僧分區種植，不數年而茂林修竹掩映山間。遊宜興者，莫不知有龍池竹海也。民十三，悟深退職，繼任澄光寺方丈。旋江浙戰起，閩閩騷然；時白寶山將軍駐宜興，念其為故交，多方愛護，地方賴安，僧俗感戴。居民每有糾葛，請其判曲直，莫不悅服。間有點者銜之，每思一報為快，設計陷害，終不得逞。天寧寺與澄光寺法系深遠，因被推為天寧寺西堂首座，旋由信善護持，得贖同寺產，重加修整。民廿五，首都警備司令部某職員捲款潛逃，首長誤信術者謠言，派員微服至天寧寺搜索，寺僧婉拒搜怨，遂捕監院欽峰及西堂職司學淵以去。因入都謁司令，為門者所拒，無結果。折返鎮江，謁江蘇省政府委員王柏齡居士，痛陳經過及冤抑。經王柏齡居士親自調查屬實，乃電首都警備司令部將所捕二僧釋放，其不畏淫威之操節如此。王柏齡居士因此對之極為欽敬，以江蘇叢林規律久弛，堅請其主持揚州重寧寺。重寧寺破瓦頽垣，山道崎嶇，得其籌款贖產，百廢俱興。眾方為重寧寺慶。民廿六，日軍進迫淞滬，繼之蘇常淪陷，迫及宜興，聞訊馳返龍池山，集僧俗千餘，課以軍制，適有軍官謝生標避難玉山，乃推之為游擊司令，對抗日軍，屢挫兇鋒。屯溪廣德等處之免於日寇蹂躪者，實龍池山之力也。後有事於洞庭山，應當地游擊首領田龍文約，會於山南，載以輕舟，一去不返。死於日寇，死於亂民，不可得而聞也。

(上接第十四頁)

，對我國的貢獻是不可思議的，他率領西北科學考察團，「居延漢簡」，是他最偉大的貢獻，以往若斯坦因於敦煌一帶發現的漢簡經沙畹、馬伯樂考證校釋，遂有王國維「流沙墜簡的編印」，雖足證明古史的偉大，然論其簡檢的數量，顯不及居延所發現的十分之一。歐西漢學者當不止此，僅於有關佛教方面者，略為介紹耳。

明末以來。中國與西方文化一天比一天接近，對中國本位文化反一天比一天遠離，以致國民對中國本位文化失去信心，而以西方文化來裝飾自己生活，幾全為西方文化所征服，所同化。尤以中共所發動「文化大革命」。這不僅毀滅了中國五千年來文化道統，而且動搖國本有毀滅民族文化之憂。一九六六年，蔣總統應全國學者要求，規定國父誕辰紀念日為中華文化復興節。這不僅恢復了國人對中國固有文化道統的信心，而又展開如火如荼中華文化復興運動。又鼓吹美、德、法漢學家對中國文化研究興趣，日本漢學家並願協助中國文化復興。是故中國文化在國際學者心理上又重新樹立了國際文化至高的權威。但其研究中國文化的動機如何？吾人希望不要再以殖民地的觀念來研究中國文化，要以研究文化而研中國文化，才是世界文化前途的幸福。

(上接第二十一頁)

次論觀火羅語，即大月氏族所用之語言，此種語言所寫之佛經，大多於塔里木盆地之北庫車及吐魯番發現。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火羅語，再由觀火羅語譯成突厥語。又同dasa karma-buddhavadanama (十業佛尊讚)，此經原從曲先(Kuissan)語譯成觀火羅語，再由觀火羅語譯成突厥語。故由觀火羅語譯成佛典當不在少數。但經謝爾(G.W.B. Muller, E. Sieg)及謝爾(W. Sieg)陸二氏之考證，對庫車，吐魯番等地出土之佛經，認為觀火羅語與印度歐羅巴語言頗為相類，故斷定其為屬印度歐羅巴系之語言。果爾，則觀火羅語，當屬地方語言，是否未敢肯定。但S. Levi認係龜茲地方等土語，此說較有根據。又別此觀火羅語為A. B. 二種，茲譯為甲乙二種觀火羅語。甲種語言流行較古。伯林(Berlin)所藏文件多屬之，流行於天山北路，為焉耆、龜茲等地通用語言；乙種語言流行於新疆中部及南部。伯希和自庫車及敦煌二處所携歸者，皆屬乙種語言。斯坦因第一次自和闐携歸之文件中，亦有一屬乙種語言之殘片。法國烈維(Sylvain Levi)教授又改名甲觀火羅語為焉耆語，乙種觀火羅語為龜茲語。故觀火羅與龜茲語及焉耆語實有傳播及策源連帶關係。據探檢者報告，在庫車及吐魯番所發現觀火羅語所書之波羅提木叉(Patinokas)斷片，依西文奈章所考證，蓋與羅什所譯薩婆多部之十誦比丘戒本相當。此為庫車人沙希阿利(Sahib Ali)於庫車附近發掘所得(J.R.A.S. 1913, Jan. pp. 109-20)。

再論伊蘭語，即波斯古代用語，亦即中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。觀火羅之佛經，多發見於塔里木盆地之北，東方伊蘭語之文書，多發見於塔里木盆地之南，於此可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。捨大月氏而外，佛教傳入東方，多以粟特語(伊蘭)語系之民族為媒介。粟特語既為當時國際通用語，故粟特語系民族於佛教東漸史上之貢獻，吾人殊不可忽視也。

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) 第七期

中華民國五十六年六月十五日出版

發行人 東

編輯人 方 寧

發行所 佛教文化社

臺灣省北投鎮光明路二六〇號

印刷者 大藝印刷廠

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 PublicationPublisher: The Chinese Buddhist
Culture Address: 260 Kwang Miung
Road, Peitou, Taipei, Taiwan.