

復興中華佛教

佛教文化

發揚歷史文化

THE BUDDHIST CULTURE



12

觀音菩薩造像頭部
(隋公元一八五至六一八年)

佛教文化出版社

中日佛教關係之回溯

東 初

第一節 先史以前中日之關係

中日兩國的關係具有二千餘年歷史，古代日本文化的形成，典章制度的樹立，究其來源，無不受中國、印度、朝鮮文物的薰陶，尤以受我國文化影響最大。日本一部文化發展史，要是沒有中國儒家文化及佛教文化的陶範，則不知要延遲若干世紀。誠如戴季陶先生所說：「如果從日本史籍裏面，把中國的印度歐美的文化，通通取出來，赤裸裸地留下一個日本固有本質，我想會和南洋土著差不多」（註一）。由此可知，中日兩國的關係，不僅親如唇齒，且同為兄弟，其間不僅有同文同種的關係，且有同一宗教信仰的關係——指多數信佛者而言。因之中日兩國由民族血液交流，進而民族文化交流，以及宗教信仰交流，尤以兩國佛教交流的關係，更遠勝於兩國一般政治文化的關係。日本前駐華大使木村四郎七先生說過：「我們中日兩國可以說是親戚本家的關係，我們生於斯，死於斯的好鄰居，西洋的英國和美國的緊密的關係，就等於東洋中國和日本的關係」（註二），但半世紀來，中日兩國的關係，却遠不及英美兩國之緊密。不但未能做到水乳相融親如兄弟的關係，且由於日本接受西方物質文明，軍國主義思想抬頭，以侵略為能事，自甲午戰爭後，更變本加厲，陸續侵略我國，以致「九一八」、「七七」事變發生，同室操戈，幾乎同歸於盡。日本過去為侵略我國，其對我國歷史文化，疆土人物，無不了如指掌，故能放膽行事。反觀我國大多數學人對於日本存有偏見，這由於日本以往對我國侵略所致，固為愛國之志，不可避免，但對日本軍政經濟文化，不惟不夠了解，即對所謂「同文同種」的關係，亦未能深切的體認，如何是「同文」？如何是「同種」，大多數人只有一種模糊意識，或冷淡觀念，故一旦有事，惟有恐慌失措，甚至盲目排斥，但對真正日本問題，仍無法解決。究其原因，由於明末以來，我國多數學者傾心於歐美物質文明，而對唇齒相依的日本歷史文化，文物制度，以及歷史上諸多重要問題，均未能具體深究。尤以對中日文化交流史佔極重要地位之佛教，國內諸多治中日文化交流史學家，對涉及佛教部門不是忽而不談，或談而不够具體，多避免不作詳實的推見，顯失史學家公正之態度。因之國人對於日本歷史文化仍陷於隔膜模糊狀態，殊為可惜。

我們如果要正確地瞭解兩國歷史文化關係的底蘊，及瞭解佛教輸入日本後，是如何發展？以及如何影響日本文化？因為中國文化對日本國民道德影響最大者，則為佛教。中日兩國一千三百年來友好關係，多緣兩國先民、高僧千辛萬苦所建立傳統友誼。「中國文化可稱之為日本文化之母」（註三），日本文

化為中國文化之一脈。日本文化之所以能形成發展成為今日東亞最進步的國家，走上近代國家的舞臺名震全球，全受惠於中國文化，尤其佛教義理的滋潤與陶範，有以致之。日本前駐美大使新木榮吉先生在美國播講「亞洲故事」時曾言：「歷史指出日本人民對於孔子學說與佛教教義薰陶最深，民主與和平實孔佛學說之本質。以前日人會違祖先之信仰，盲從極權主義之思想，鑄成大錯，今已悔改」（註四），試觀今天日本在各種物質文化方面，雖遠勝於中國，但在精神文化方面，依然深受中國傳統文化及佛家道德薰陶很深。現在日本之京都奈良一帶，隋唐文物典型之寺院林立，「正倉院」中所保存隋唐時代之中國文化歷史遺物，日人無不珍視為國寶。日人每自詡，「日本文化是大陸文化的貯藏」，這句話，並非全屬誣言，亦有幾分事實存在。

中國文化，傳播域外，受惠最大者，則為日本。美國駐日大使賴世和（Edwin Reischauer）博士說：「正如北歐諸國文化為地中海文化的文脈一樣，日本文化是中國文化的文脈」，（culturally Japan is a daughter of Chinese civilization, much as the countries of northern Europe are daughters of Mediterranean culture, Japan past and present）。換句話說：日本文化，是中國文化的延長，從中國古代文化一直延續到現在（註五），日本的佛教，是中國佛教的分宗。因此，日本與中國、印度文化有着共同關係，並同受其莫大的影響。今日我們要瞭解日本佛教輸入，以及佛教於日本如何發生影響的功用，都必須追溯到中日兩國文化交流悠久的歷史！

中日兩國文化交流，遠在先史之前，已開始接觸，日本列島本無人類發生，儘管日本一分舊史家自詡日本民族和國體，乃天神所創造。因此，日本人亦自稱其民族為天降民族（大和民族）。但所謂大和民族的祖先，並非出生於日本列島，却由外部移入。這已為今日史學家所公認，是故日本民族的起源，根據考古學家考究的結果，認為在新石器時代末期（約在三千年前），日本列島上始有人跡。最先移住日本列島者，即為現在日本東北蝦夷族（Paleo-Ainu），蝦夷族原居亞洲北部，約在紀元前一千餘年，經西伯利亞、庫頁島，先至日本東北部，然後逐漸散居日本列島各地。後因大和族所逼，再退居日本東北部北海道一帶。這種人種現在尚有一萬餘人，庫頁島上尚有千餘人，以漁獵為生。

但構成今日日本民族主幹者，並非蝦夷族。經人類學研究結果，日本民族的形成，乃由多類民族互相混血而成，這裏包括通古斯族（Tunguse）（註六），印度支那族（Indo-chinese），印度尼西亞族（Indonesian），矮

小黑人(Negrito)韓族及漢族。韓族移居日本為時雖早，然真正能影響日本民族血統的，則為漢族。漢族早於西紀前一二二二年，周武王滅殷，許多殷民隨殷朝宗室子避難遼東，建都平壤。漢族隨着政治力量的推進，不但大批漢族移居半島，且支配了當地土著。使其從漁獵生活進入農業社會。韓族的骨幹，是扶餘族，屬於通古斯族，由中國大陸遷徙而來。這和中華民族是近支血統。近代於韓國慶州地方發現周秦時代遺物——明刀。這證明漢族於箕子以前，已大量移殖馬韓有力的證據。考古學者以此為先秦文化經朝鮮南進之佐證。朝鮮半島畢竟為周秦時代漢族東渡日本，最好的陸橋。杜新志氏亦云：「日本雖為島國，其民族實來自亞洲大陸。因自大陸東渡，有朝鮮半島作跳板，有對馬、壹岐二島作踏脚石，赴日殊非難事。故近半世紀日人常稱『我們皆從大陸來，今應還向大陸去』。據考古學家及人類學家之研究，以為在新石器時代，居於亞洲西部之舊蝦夷族，住西伯利亞庫頁島東移而至日本東北部，逐漸散居於日本大部，觀數千貝塚之遺跡，可以知之，此族為白色人種之一支，曾在日本使用繩文式之土器，今北海道一帶之蝦夷族，即其後裔。」

日本民族學之權威長谷部博士，却認為日本民族的形成，並非由多數民族混血而成，實由於一強大而單一的民族分批移入。因此，遂認為日本民族與我國華南地區先民有其密切的關聯。在地質學上，洪積世(最新世)的末期，琉球列島以西一部分，尚有淺灘可與大陸華南地區相聯，故日本石器時代居民，即由大陸循此種淺灘進入日本九州。長谷部博士認為揚子江南部為根據地的民族大量流入日本，以及日本民族祖先的故鄉，必須求之於大陸華南地區。日本民族學者岡正雄在其「日本古代文化層」一文中(註七)，分析日本古代神話中有「高天原，天之浮橋」之說：這種分類顯示出日本民族渡海而來時原始的形態。根據日本九州福岡一帶的傳說：日本民族最初由中國大陸東南沿海進入的登陸地點，即在津市一帶的低窪海岸，從津市遙望太平洋，海天相接，看來宛如「高天之原」，所謂「天降臨」，實由於此種對於海洋一種錯覺而來。據柳田國男研究的結果，他說日本最早的民族，係隨稻作的傳播，由於江南地帶進入日本南方島嶼，當在今日宮南島一帶，華南地區移居宮南島定居以後，挾其優秀農業技術，逐漸向其他較大島發展，終於佔據日本本州及其他各島嶼。

此外以京都大學為中心的人類學者清野謙次博士等人，則明白斷定現代日本民族之成立，係由於有史以前大陸系人種之經由朝鮮半島大規模渡海進入日本列島，而與當時石器時代之日本原住民，互相混血之結果。同時，繼承清野博士之後，九州大學教授金關丈夫博士，更從多數信而有徵的史實，加以考察證實大陸大規模的移民，以及歸化的事實，均極明顯。是故中日兩國同種的說法，是有其事實存在，並非來自神話的傳說。根據以上多數史學者，無論從那一方面說：日本民族之由多元的混血而成，且以大陸系漢人為其骨幹，應為

無爭的事實。

第二節 吳越先民最早東渡

春秋戰國以還，我國東南沿海居民，以其優秀的航海技術，飄海東渡日本，許多南方的風俗，如鯨魚文身，蠶桑蠶績，灼骨而下，卦土作塚，跨火而婚，以及水稻技術，精靈崇拜，屈葬拔齒等等，都隨吳越先民傳入日本，這給予日本黎明時期的生活文化，很大的影響。遂使日本文化上發生突然的變化。這個突然的變化，是以我國周秦以至漢初文化為其母胎，其發展的趨勢，是由西而東，中心在九州及大和。在經濟發展上，不惟使日本從此進入農業社會，因水稻的耕種，安定當時日本國民生活，並使日本從石器時代，越過銅器時代，一躍而進入鐵器時代。日本青銅器原不發達，大陸青銅器於紀元前後大量輸入日本，近世於日本九州及大和地方發掘劍、鉞、鐔、戈、鏡、鐵等遺物，足以證明紀元前一、二世紀大陸文化進入日本的跡象。

日本傳國的三寶，鏡、劍、玉；鏡為白銅鏡，白銅為秦時產物，寶劍號曰「師靈」，證明為漢早期的環理大刀。日本出土的銅器製品，最早者，則為秦式的匕首很多，又有「明刀」幣二枚，這與秦匕首為同時物；又有「安陽布」幣一枚，此為秦始皇一年至二十六年間鼓鑄的新幣。同時，在這時出土遺物中，並有王莽時代所鑄造的錢幣「貨泉」一種。(註八)這種錢幣在國內尚不多見，竟在日本「彌生式時代」的遺物中再出土，更令人重視！

這時正是我國經過戰國時代，由秦始皇統一天下，接着又是楚漢相爭，在許多王朝興廢時期，沿海一帶居民為逃避戰禍，集團逃亡，經朝鮮半島，而流入日本列島，這是極自然的事。秦始皇命率三千童男女及五穀百工入海求仙的徐福，這在史記及始皇本紀，都有詳細記錄，是為中日文化交流史不可忽視的史實。徐福是否曾到日本，雖無考證。但紀元前一、二世紀大陸移民集團逃亡中，不可能說絕對沒有徐福在其中，在未發現徐福未到日本證據以前，我確相信司馬遷先生的人格，絕不會將毫無根據的故事(徐福東渡事)記述於史記。

請參閱衛廷生先生著：「日本神武天皇開國新考」

日本，這個民族，古代是沒有文字的。漢人渡日後，始以漢字為文字，但漢字何時傳入日本，迄今尚無定論。相傳應神天皇十五年(二八四)八月六日，阿直岐從百濟來，皇子稚郎子從其學，由阿直岐推薦學者王仁來日，獻論語十卷，千字文一卷，是為漢字傳入日本最初的記錄。梁容若先生云：西晉以前，中日既有許多交通，且有不少秦漢人移住日本，決不會不攜帶文字(見中國文化對日本的影響)。漢文傳入日本，雖可能很早，然日本人能充分運用漢文，還要遲至八世紀中葉才實現。首先運用漢字楷書的偏字，造成片假名、(Katakana)又用漢字草書的偏旁造成平假名(Hiragana)以為注漢字音。及標注日本語音之用，因之漢字傳入日本後，不僅促進日本古代文化的進

步，並促成了所謂片、平假名的日本文字出現。遣使數度入唐後，始仿照我國歷史編例，由歸化人所編纂之「古事記」（七一）及「日本書紀」（七二）○，這兩部史書，都是用漢字和漢字作音標寫成，可謂「準漢文」；中日同文的說法，即導源於此。現存日本古代史其取材僅憑口頭傳說，甚至假託，把日本開國的歷史，提高到悠遠的古代，紀元前六〇〇年，相當我國春秋時代，以及其第一代君主神武天皇的傳統，都係後來史家的杜撰。在六世紀以前日本全部古代史——多係神話傳說：無一可獲得實證。要以我國正史考證，日本開國的紀元，至多不出紀元前一、二世紀左右。日本列島，原無人類發生，其民族係從外部移入。由於日本「古事記」完成太晚，其與三國志魏書倭人傳，相差竟達四百餘年，有關日本三世紀歷史的記錄，我國要早於日本五個世紀。前漢時代倭人之通使樂浪，漢書及魏書均有記載。日本九州一帶考古家發掘的結果，前漢時代的銅鏡、黃瑩、漢瑁，以及王莽時代的貨泉，漢印等發現，已如前述。在十八世紀以前，日人始終不相信後漢書所載：

「光武中元二年（五七），倭奴國奉貢朝賀，使人自稱大夫，倭國之極南界也。光武賜以印綬」。（註九）

那知，竟在日本出土，這不僅彌補日本古代史的空白，並使人益信魏志倭人傳所載史實的珍貴與精確。

日本是中國秦漢時代最早開發的殖民地，也是由秦漢兩系先民所開闢的新天地。據魏書東夷傳記載：當時朝鮮半島，實由秦亡前後，其人民為逃避苦役流亡朝鮮，驅逐原有土著建立辰韓，弓月君於西紀二七四年，率領百二十縣之人民至日，弓月君自稱倭秦始皇之十三世孫，故日人稱之為秦人。至於由阿知使主所代表漢之苗裔於西紀二八九年領漢人集團渡日，自稱為後漢靈帝之三世孫，故日人稱之為漢人。據魏志倭人傳載：當時日本衣服，極為粗惡，裁縫似無所知。宋明帝時，由歸化人阿知使主求得漢織，吳織及縫衣女，始有進步。至桓武天皇時代（七八二——八〇五），征伐蝦夷戰中唯一功勳者，坂上田村麻呂，其祖先即為漢族歸化人之阿知使主。在雄略天皇時代（四五六——四七九），秦人在京畿人口中竟佔九十部，共一萬八千六百七十人，欽明元年（四四〇）秦人戶數計為七千四百五十三戶，較前代更有增加，尤以桓武時代，秦氏一族勢力，最為強盛，當時皇室重臣藤原氏一族，幾乎依賴秦氏之財力為其後盾。

平安時代所編的「新撰姓氏錄」，對當時社會領導階層的氏族，加以羅列，在全部一千〇五十九個氏族中，歸化人系統的氏族竟佔三百二十四個，幾為全體氏族的百分之三十。近人栗原博士根據日本古代史籍的調查，大致相同，即在三千三百九十五個氏族中歸化人系統有七百個。這些歸化人對日本古代社會及政治上關係，實有舉足輕重之地位，不獨皇室的興亡，國都的遷播，有其重大關係，甚至政治上公文書之起草，財物之出納，以及外交文書之處理，均

為歸化漢人所壟斷。其勢力所至，直接影響到皇室的盛衰，以及政治的榮枯，實掌握了古代日本國家的命脈！

秦漢兩代為古代歸化人氏族的代表，在歷代皇室興替存廢中，均佔極重要的地位。根據古事記，則漢人領袖阿知直，曾經教了履中天皇的命，使王統得以繼續。根據日人傳之訓讀，秦漢二音均與紡織有關，漢代以來，各種技術工藝，都從漢人傳入日本，漢織，吳織等名，可知其來源。

於此可知我國秦漢先民赴日，不但在日本政壇上佔有極重要的地位，其對於日本文化上的影響及物質與精神兩方面。在物質方面，以工藝技術為主，對日後日本完全華化大有關係。在精神方面，除經學與典籍傳入，使日本有了歷史的知識，及尊祖先忠孝道的思想。歸化人於大化革新以前數世紀，對日本社會各方面，發揮了無比的貢獻，不僅在歷史上為日本民族記錄了古代傳記，即對漢學傳播上，也留下了不可磨滅的功績。

第三節 中國文化東漸

在六世紀以前，中國文化東漸，無論為儒家，或佛家，都要經過百濟——朝鮮古國，經由博士王仁之手傳入日本。據史籍所載：日本應神天皇十五年（二八四），百濟阿直岐來到日本，做了皇子菟道稚郎子的老師，由阿直岐推薦王仁博士，並携論語十卷千字文一卷至日。據說日本開始用文字來記事，還是王仁帶到了論語和千字文以後。皇帝以言語殊異，才立文字，要皇子從實物來了解形，了解音，從形和音來了解義和訓，是相當費了一番功夫的。王仁雖僅帶了一部論語，王仁原是漢高祖的後裔，他知道論語在中國文化上地位極高，後人沒有論語就無從看出孔子的人格精神，孔子的一部政治哲學綱領，便是論語。論語，遂成為培養日本國民思想的根本。至繼體天皇六年（五一二年），百濟又遣五經博士段楊爾赴日講學，十年（五一六）復遣高安茂至日段交代，所謂五經，就是禮、樂、書、論語、孝經。至孝德天皇時代（六四五——六五五）勅令家必藏孝經一本，於是孝經受到尊重，平安朝時大儒菅原道真，融合中國文化之精華，提倡忠孝一本說與和魂漢才說，是把日本固有精神和外來中國文化打成一片。盡量吸收中國文化精華，來鞏固日本文化的基礎！

梁武帝普通三年，梁人司馬達等由朝鮮至日，在大和原結草庵供佛像，日人稱之為韓神，是為佛教傳入日本之始。司馬達之子孫承其遺緒，歷代均為有名的佛工，飛鳥時代多數佛像名作，都出自梁氏等之手。至今奈良法隆寺金堂所遺留的釋迦之尊像，其藝術之精微，不惟融會魏晉南北朝佛教美術之精華，更可見當時歸化人漢人佛工之精緻！

佛教隨同漢學，經由百濟傳至日本。梁代末年，佛教傳入日本後，經迎佛派與拒佛派衝突之結果，蘇我氏迎佛派，卒獲得勝利。至陳代佛教已流行列島矣，隋代以前，佛教由間接傳入。

佛教傳入日本，雖晚於儒學約二百五十六年，西紀五百五十年左右，由百濟王獻佛像，經論等。日本為神化民族，佛教傳入日本後，便帶上濃厚的日本色彩。即所謂「神道思想」，由神佛一體，演成日後神、佛、天皇三位一體，因此，佛教很容易為羣衆所接受。儒家思想雖早於佛教傳入，但其思想遠不及佛家廣博圓融，故始終不得風靡傳佈於世。其影響於國民思想方面，儒家亦不及佛家深遠廣博。在德川幕府初期以前一千零一十年以上長期主導日本思想。自六世紀末，聖德太子大力推進，十七條憲章中不僅「篤敬三寶」，並融合佛儒及法家的學說，取材儒家的典籍尤多。聖德太子因受晉孫綽論儒佛一致，及宋齊周顧歡論儒佛老的同體異用之影響；遂並尊儒佛，以求調和（註九）。因此，奠定儒佛於日本的基礎。他又選擇法華、維摩、勝鬘三經，廣為弘揚，他所以取勝於佛者，顯示佛性男女平等，還維摩經者，顯示現象即實相，不離煩惱之家，而入菩提道，取法華經者，顯示如來之大慈大悲，捨權歸實，大乘一如的妙法。從聖德太子時，經七、八兩世紀二百年間，即經遣隋使遣唐使，從中國傳入大乘三論，法相，華嚴，律，小乘之成實，俱舍等六宗，教義完備。而遣唐使節及留學生，學問僧，不僅吸取漢唐文化，以及佛教經典，並把唐代藝術形體，繪畫等傳入，中古時代的日本文化，律令政制，完全攝取唐代文化，而與日本固有文化相融合，稱之為「和魂漢才」文化。

在入唐名僧裏，道昭從玄奘學法相，道慈從善無畏學三論宗，玄昉從智周學法相，圓行從義真學密教。最澄，圓行都是學天台宗；並把我國天台，加以密教化（包括密、律、禪），創造日本天台教，通稱為密宗。空海，道遠是都學密教，又參加已見，創日本真言宗，通稱東密，日後由天台宗發展，創立了許多新宗派；淨土宗的法然，法華宗的日蓮，禪宗的榮西，道元都是天台宗的徒衆；尤以法然獨成一宗。他說，「念佛就成佛，就在生淨土」，這是何等簡易明瞭，人人可以做到，合乎日人單純明快，重生活，多希望的性格。日蓮宗，專念「南無妙法蓮華經」七字，就能統攝全經妙義，法然弟子親鸞（一六七三）又創立了真宗，允許僧侶食肉娶妻，這不獨改變了日本僧侶生活的方式，且使佛教思想變了質。從此，日本只有居士式的佛教，而沒有僧團的佛教！

這些新興宗教，却使佛教於社會活力增加不少，他們在日本社會潛勢力，仍然不可忽視。如一九三二年血盟暗殺實業家的暴舉，其主導者井上日召，是日蓮宗僧侶，一九三六年所謂二、二六事件，其主導者北一輝標榜國家社會主義，是深究法華經，而潛心於咒術者。抗戰期間至中國淪陷區傳教者，多為日蓮宗與真宗教徒。現在流行日本國內外之創價學會，在日本國會中屬於第三勢力，也是屬於日蓮宗派，這些教徒，表面上雖信奉佛教，實為日本軍國主義的動力。因此，日本佛教長處明快勇幹，熱心文教事業，不與社會脫節，且為大眾所信仰。但其短處是流於俗化，薄於道德觀念，易與社會權勢相結合。他們

把佛教當為一種哲學之研究，對佛學雖有精透的研討，但澈底大悟的高僧，却鳳毛麟角。於是參加政治活動世俗化的和尚越多，而真正修持佛法的僧侶，日漸其少。這也許是日本國民性格所致！

在入宋名僧裏，倭仍是學天台宗，榮西是傳臨濟宗，道元是傳曹洞宗，此外還有齋然，成尋等，不僅學習佛法，並把宋版書籍及大藏經携歸，這使日本文化注入宋代文化精神，尤以鎌倉時代新興佛教禪宗文化，對於日本武士精神發展很大。禪宗是以直指人心，見性成佛，教外別傳，不立文字為宗旨，正適合日本人的性格，尤為武人所歡迎。他們甚至把經卷禪宗工夫用在武術上，這樣經過四百多年，從德川幕府時代初期以降，不惟奠定日本崇佛的基礎，並長期主導了日本國民思想。元明時代，傳入日本文化，亦以禪宗為中心，不獨學問文化離不開禪宗，即藝術雕塑，乃至建築寺院，亦離不開僧侶。日本政府，把禪宗僧侶擔任遣明使節，元明兩朝，我國政府亦做日本派遣佛教高僧擔當外交使節，赴日交涉。因此，中世時代，日本武家文化形成，無論是精神上，或物質生活上，無不受宋代禪宗文化影響，這足與隋唐文化對日本中古時代文化影響，先後比美。佛教傳入日本，不惟改變了日人思想，且使日本由草莽野蠻的階段，趨向於文明階段，並促使整個日本開化遠勝任何宗教，或學說加於日本的影響。

我國歷代東渡的高僧，都是第一流德學兼優，不獨為傳播佛教，弘揚中國文化，並且為國家民族爭取了不少榮譽，由於東渡高僧，不獨精通儒釋，工於詩文，且多擅於書法，繪畫。對日本文化啟發，促進日本文化從草莽中走上燦爛光輝坦途，其中以鑑真，道隆，祖元，一山一事，隱元影響最為偉大。

鑑真為唐代高僧，他應日僧榮叡，普照等邀請，赴日傳教，經五次東渡失敗，最後一次率徒衆二十五人隨日使東渡，於奈良東大寺設壇傳教，自聖武天皇以下四百餘人，從其受戒，天平寶字三年又創立唐招提寺，東大寺為日本佛教總本山，確立其權威與地位，即由鑑真始。日本律宗亦奉鑑真為始祖，其對日本戒律弘傳及文化上貢獻，功績尤偉。

道隆為宋代高僧，寬平四年（一二四六）東渡，受執權北條時賴之皈依，創建巨福山建長寺，是日本有禪宗之始。祖元係受北條時宗邀請，於弘安二年（一二七九）東渡，在鎌倉住建長寺，大揚禪風。據日本高僧傳卷二十一：祖元明州人，曾任靈隱寺二座，臺州真如寺主持，四明天童寺首座，避元兵轉展各地，白刃加頸，九死一生，而終於宋亡之次年（至元六十七年），八月渡日。當時北條時賴取得政權，因受元軍侵略威脅，乃禮祖元至日，時賴以下鎌倉武士都皈依禪宗，終以禪定工夫，打破生死牢關，雖遭遇任何困難，都能從容不迫應付，實受祖元禪師鼓勵，祖元開示曰：

若能空一念，一切皆無惱，一切皆無怖，猶如著重甲，入諸魔賊陣，魔賊雖衆多，不被魔賊害，掉臂魔賊中，魔賊皆降伏。

當元軍大舉進攻，迫近博多，鎌倉武士都能服膺祖元禪師法訓，終於一夜間，粉碎了元軍的攻擊，歸於殲滅。其後日宋南北呼應抗元之勢，久而不變，全得力於祖元力主抗元之策勳。

一山一寧、為元代名僧，他奉世祖命赴日交涉，初為日本疑為間諜，遭受逮捕，不久釋放，他在日本不獨鼓吹禪宗，並傳播宋學的種子，這和殘唐五代時期，由僧侶來傳儒家之薪，以後開出宋學的燦爛之花，如同一轍。（註十）日本禪僧大率兼通儒學，如虎關師鍊，嘗經博覽經史百家之書，從一山一寧問程朱易說及太玄之旨，於宋儒則排斥朱子，而推重周濂溪。如五山文學大家，著空華日工集之義堂周信，七歲就讀儒書，涉獵經史百家，持論揉合儒釋，以五常同於佛門五戒，以孟子、中庸、孝經為人所必讀。……

道舜、一如，為明代高僧，明初我國東南沿海各城市，時遭倭寇掠劫，這時日本南北對峙，初因良懷斬殺明使，兩國關係一度緊張複雜。明太祖始派祖闡、克勤二僧擔當使節，赴日輸通，未獲結果。一四〇二年，又派遣道舜，一如二僧持國書，擔任使節，訪問日本，至兵庫登岸，日本國王，特至兵庫迎接，並以武士警衛，迎至京都，宣讀國書，頒佈大統曆，日廷以上賓禮待之，自此中日兩國關係，由於高僧從中斡旋，得以緩和。

隱元隆琦，為明末福清縣黃檗山主持，才德冠時，明亡，滿人入主中夏，被壓迫而流亡者，寄居長崎既夥，輾轉以入日本內地者亦不乏人，其留名史策於日本文化有重大貢獻者，大儒則有朱舜水，高僧則有隱元，木庵，即非，獨立等（註十一），即非，獨立，心越，精於書法，獨立更精於醫道，長崎有高山滿學獨立書法，馳名於世。近世唐式書法第一人為北島雪山，曾就明杭州俞立法學文徵明書法，又學於獨立。隱元於明永曆十八年（一六五四）率門下二十餘人先來日本五年抵長崎，後於宇治開宗黃檗，龍吟虎嘯，大振宗風，深得將軍德川家綱大志酒井忠勝等尊信，開萬福寺於宇治，為日本黃檗宗之祖，迄今此宗共有佛寺五百〇二，信徒八萬餘人。宇治黃檗寺中，儀制法式概承明風，誦經亦用唐音，自隱元以後，主持十三世皆為華僧，並有日本內地小中國之說。隱元並獲太上皇皈依，隱元病時，太上皇願以身代之，可謂崇敬極矣。復賜大光普照國師號，其門下英傑輩出，法化之隆，足與唐之鑑真，宋之道隆，元之一山，先後媲美，其影響於日本國民精神生活者，「亘古一人，於今無匹」！

佛教傳入日本以後，在日本所發生的影響，無論於日本文化，藝術，或國民道德精神，不惟改變日人思想，增進了國民幸福，並在整個日本國家社會，國民生活習慣各方面都起了領導作用。要論其影響，這是任何宗教或學術思想之所不及的。

第四節 近世偉人之遠見

滿人入主華夏，中國在異族統治下，國運日漸衰落，在外交，軍事，政治迭遭失敗，喪權辱國，舉國悲憤。日本明治維新，接受西方物質文化，及西方霸道思想鼓勵，軍人得勢，迷信武力，以侵略為能事。一戰勝我，再戰勝俄，遂成為東方一大強國。敵視東方王道文化，不惟把日本國民許多優良的美德喪失，並把隋唐以來，兩國先民高僧辛辛苦苦所建立大乘佛教同體大悲的精神，變成「自我殘暴」主義，處處都為自我打算，這時我國佛教領袖太虛大師，目觀兩國佛教輝煌的歷史，所建立的崇高友誼，將因日本軍國主義思想抬頭，遭受毀滅。乃於民國十三年（一九二四年）夏季，在廬山舉行「世界佛教聯合會」，期以佛教來調和東西文化的衝突，促進中日兩國文化思想及政策上親善。大師於大會講東西文化，分析西方為造工具文化，東方為進德文化，由於這次會議，純粹佛教性會議，贏得日本佛教第一流學者參加，若印度佛教哲學專家木村泰賢，唯識學家佐伯定胤，水野梅曉，小林正成及英、法、等佛教代表，各代表都有學術性的演說，歷時五日，當時中日兩國教育文化界人士，對此會議極為重視。日本佛教不讓中國佛教專美於先，隨於大會上決定於次年（十四年），於東京舉行「東亞佛教大會」。民國十四年十一月於東京舉行「東亞佛教大會」，我國出席代表為太虛大師，道階法師等二十餘人。太虛大師為代表團團長，在日本各地歡迎會上曾作三十餘次演講。大聲疾呼。「謀中日親善即所以發揚佛教真義，救世界混亂」。兩國佛教教友不論於學術思想，或道義上都應追隨兩國先民及高僧所建立傳統的道路，謀兩國永遠的和平，深得日本朝野推重！大師留於日本文化界的印象，足與唐代之鑑真，宋代之道隆，元代之一寧，明末之隱元先後映輝——在第二次世界大戰期中，先後對日發表議論，警告日本軍閥懸崖勒馬，恢復中日和平，否則，同室操戈，戰爭發生後不堪設想，將來「不歸於俄，即歸於美」之名言，衡觀今日東亞大局，不幸而言中，誠令人感歎之至。

國父 孫中山先生，亦因日本軍閥野心勃勃，實非東亞之福，乃於民國十三年十一月二十八日，在神戶歡迎會上講「大亞洲主義」，明白痛陳其利害，「從今以後，對於世界文化的前途，究竟是做西方霸道的鷹犬，或是東方王道的干城，就在你們日本國民去詳審慎擇」。那知日本軍閥甘願做西方霸道的鷹犬，半世紀來，中日邦交的惡化，八年戰爭的結果，日本並未侵吞中國，反替國際共產黨造機會，把中國大陸關進鐵幕，千島羣島割歸蘇俄，以致日本在蘇俄陸海空侵略的烽火之下。今日兩國人民應該記取兩國過去因相仇恨帶來了兩國災禍，更要警惕兩國今日共同敵人誰？要覺悟中日兩國唇齒相依的命運，「無中國即無日本，無日本即無中國」的真理，惟有我們 蔣總統才能深切的體會到，所以對日戰爭始終不以日本國民為敵，在開羅會議，二千一百餘年日本王朝，幾乎為羅斯福總統一筆勾銷，以洩其珍珠港被襲之恨，仁慈為懷的蔣總統一手撐持了這個王朝，保存了天皇地位，使其不墜！日本投降降後，又以

不報復主義對待日本，這個不報復主義，就是大乘佛教怨親平等主義，我們希望日本國民要長期審思這個不報復主義，今後兩國人民倘能依照大乘佛教自利利他，怨親平等主義，作為兩國合作基本綱領，必能安定亞洲，鞏固世界永遠的和平。

佛教為東方文化的重鎮，中日兩國同受佛教文化薰陶最深，今後兩國國民應緊密追隨兩國佛教史上偉人的蹤跡。要獻身兩國文化交流，六十年來兩國邦交的惡化，固然由於日本軍國主義抬頭，而兩國佛教徒未能運用大乘佛教同體大悲，怨親平等的精神，來緩和兩國政治上衝突，亦難辭其責！今後兩國邦交能否更進一步合作，就看兩國佛教徒致力於促進兩國文化交流努力如何？中日佛教交通史，即本此目標而寫，希望有助於兩國文化交流及兩國人民友誼增進！共同發揚東方王道文化，實現「孫總理大亞洲主義」！

今後兩國國民應本同文同種之關係，通力合作，不應以狹窄的國家觀念，種族的偏見，遮蔽歷史上的光輝。梁容若先生云：現代文化是世界的，由許多文明民族累積交換而成，凡閉明塞聰，夜郎自大，偽造歷史，欲奴役其他民族，以完成其自我陶醉優越感的國家，終必歸於失敗。現在日本的偏激歐化論者，以及狹義的國家主義者，都排斥漢學，甚至以為漢學阻碍日本文化進步，廢止漢學，封存漢文典籍都有人主張，但是有心的日本人一定知道，離開中國文化，明治以前的日本，將沒有文化可說，否定中國文化的地位和價值，也就等於否定日本自身的文化價值，離開漢文，日本人就不能讀他的國史，研究他的古代文化，這當然是錯誤的，不應當有的想法（註十一）。因此，我們切盼日本史學家們應面對事實。俄國人諱言曾經臣屬蒙古欽察汗國。英國人不諱言曾經為羅馬人諾曼人之所征服，美國人不諱言曾經為英、法、荷、班諸國殖民地，尤其為英國殖民地，中國人也不諱言曾經為五胡入主中夏，因其事實上不可否認的事實，也就不必諱言。惟有日本史家對其開國初期的歷史，忌諱極多。不敢正視事實，一味以神話迷信為徵信。對於徐福的事，多方曲解，對卑彌呼多方曲辭，對於通使宋齊數世之倭王，亦多方曲解，抹煞事實。推其原因，多由於以為「有傷國體」的偏見所致，以致中日兩國未能做到如英美同文同種緊密的關係。二十世紀，民主的日本學者，今日日本國民已享有現代人類最高文化程度，不應再以無知島民的一套「天降」神話來麻醉今日日本知識青年，應面對事實，對日本神話的古代史應重加修正，使現代日本知識青年對其本國開國歷史有個正確了解，這該是現代日本史學家應有的責任！

- 註一：戴季陶先生著：「日本論」。
- 註二：木村四郎七著：「中日合作的信念」（載於中國與日本第四十九期）
- 註三：栗一周年著：「日本關東時代的研究」八九頁。
- 註四：引自張九如著：從日本文化中論證中日合作問題一文。
- 註五：內藤氏在他的什麼是日本文化上，嘗這樣的說：把日本文化，看作當

還創造她的國家底時候，便已有了，這是錯的。日本文化，總括一句話，便是東洋文化，亦便是中國文化的延長——是從中國的古代文化一直延續到現在的，此篇收入日本文化史研究。

- 註六：參閱陳水逢著日本文明開化史略第二章三二頁（商務出版）。原居亞洲北部的通古斯族，分批渡日，第一批由間宮海峽南下經由庫頁島北海道而進入日本。散居於出羽及越後一帶，和舊蝦夷族差不多時代移住日本；第二批是先是至滿洲一帶的通古斯族（滿洲人的祖先），後來南下至朝鮮半島，其中一部分渡海而居於出雲，越前一帶；第二批是原居於亞洲北部及朝鮮半島的通古斯族，後渡對馬海峽而至九州，居於日向一帶。前兩批渡日的通古斯族稱為出雲族（日本稱為國津神），其移居日本列島上，時間參差不一，是零星的移民，第三批渡日的通古斯族為天孫族，是舉族大批移居日本者。上述移居日本的各民族之中，初時以蝦夷族的勢力最大，旋被文化較高的出雲族所逐。但出雲族不久之後，則被智力及武力優越的天孫族所征服同化。天孫族後來逐漸擴展，由日向沿海進入瀬戶內海，而達完川口，再由此沿海南下，在紀伊登陸。而大和地方，並以此為根據地……終於奠定日本國家基礎的雛型，——此即日本史上所稱的「大和民族」（Yanato race）又稱「原日本人」（Proto-Japanese）。

- 註七：參閱宋越倫編著「中日民族文化交流史」第一章（正中版），岡氏將日本神話的構成成分列五數：（一）高天原，（二）混沌原海，（三）天地分離，（四）陰陽原理，（五）天之浮橋。其中一、二、五型，顯為日本民族渡海前來時原始形態。其三、四兩型，所謂「天地分離」與「陰陽原理」，前者係來自盤古神話，後者則為三代以來中國陰陽五行學說的翻版，其來龍去脈，極為分明。

- 註八：於日本大阪河內郡發現王莽天鳳元年（西曆十四年）所鑄造的錢幣貨一種。在南隸慶尚南道金海貝塚，亦有此種。
- 註九：一七八四年（清乾隆四十九年），於日本九州福岡縣糟屋郡志賀町地方田溝中，發現「漢倭奴國王」金印。金印係四方形，廣二·三公分，厚〇·八公分。全部重量為一〇·八克，印面文字為陰文類書體「漢委奴國王」五字，共分三行，第一行為「漢」字，第二行為「委奴」，第三行為「國王」。字體剛勁有力，一望而知其為漢代刀法。由于金印出土，我國正史所載日本開化以前的各種史料之正確，遂為多數學者所首肯。

- 註十：參閱劉百閱著經學通論經緯第十二（一九五三年香港大學講義本）。
- 註十一：梁容若著，「中國文化對日本的影响」（載中國文化論集）。容若之「明季兩戴笠事蹟考」

從西方文豪的筆下看佛陀探討人生的方法和思想

· 澹 思 ·

——評介諾貝爾得主赫塞的「流浪者之歌」

前言

三月十八、十九兩天，我在中央日報副刊發表了一篇「智慧的花架」——「流浪者之歌」讀後，那是本文的縮寫，因為當我看完「流浪者之歌」後一口氣就寫了這麼一篇長的評介文字。當寫完後，才發現寫的太長，不適宜在一般報紙上的副刊發表，讀者先生無法安排，於是只好再抽空把它濃縮一下，雖說濃縮，實際也就等如重寫。重寫的那一篇，花了很大的壓縮力量，還是寫了三千九百多字，中副刊兩天的時間，才把它刊完。而這篇因為過長，不適宜在報上發表，於是就只好把它擱置下來，就在這時，東老又向我索稿了，我欠他的稿債已久，而最近却又偏偏沒有時間從容撰寫新稿，遂只好把這篇要將擱置的稿子，用來先還小債。雖說是將已擱置的稿子用來還債，事如草草書寫，實際上本文與中副刊發表的那一篇，仍有許多特異之處，讀了中副刊的再讀本文，還是會對讀者有所助益的。對東老塞責，對讀者並不是草草了事，所以還是可以讀「它」跟大家見面，因是，也就稍為心安理得了。至於對「流浪者之歌」批評的地方，在中副刊那篇裏省略了，在本篇裏也仍然着墨不多，何以如此，是否真的該書無可疵議之處，倒也不是。原因在，我着重在介紹讀書的思想意義，所以對其技巧的地方，和其他一些可以疵議的地方，也就大多在筆下放過去了。

三月三十日澹思補識

在最近兩世紀中，西方人對東方的了解，在某些地方，可以說，並不亞於東方人對西方的了解，甚至也可能在某些地方，比東方人自己更了解多一些。這原因就在他們有一套所謂「科學的了解」方法，我們之了解西方，是學了西方人的方法來了解西方，也許有的還學得不太好，而他們却是一開始就有這套方法，運用起來自然要比初學的東方人來得駕輕就熟而深入的。因此，在十九世紀中末葉，我們看到一些西方人對東方問題的研究，的確是驚人的。這尤其是法、德兩國的學者，他們搞的中國學、印度學，這許多問題，在我們碰都沒碰過，他們却做了開路先鋒。就印度問題來說吧，釋迦牟尼是印度史上的一位空前絕後的聖人，影響所及，佔據了整個世界，歷史有了兩千五百多年，却無人

給他寫一本真實的傳記，等到了十九世紀末葉，才有一位德國學者叫做奧登堡氏的出來寫一本佛陀(H. olden berg: Buddha, seine Leben Seine Lehre, seine Gemeinde, Berlin 1881)。這位德國學者，既不是東方人，當然也不是佛教徒。接着他們從社會學、歷史學、語言學、文化學等種種不同的立場，對印度古代的宗教、佛教作了一番開荒爬梳的工作，使得一些一向模糊的宗教問題、神秘思想，開始清晰地呈現在世人面前。繼之日本人也學會了他們這套方法，開始以東方人的立場，來從新認識東方。但是，拋開學術的立場，僅用文學的方法來描述東方，深入東方的生命精神，則在西方文壇中，便不易找到真正有見地或深度的作品了。不僅是西方，就是東方人自己，除了自己出生，久住的國家，也無法以自己祖國的文字，描述另一個與自己不同種族、不同生活、不同思想的民族國家。我會經對一個日本學者說過這樣的話：「談中國的歷史、談中國的社會、乃至經濟、政治、文獻等等，我承認現代的中國人，往往有不及貴國的人士。但談中國的文學，我覺得你們始終是隔了一層迷霧的，因為你們一般談中國文學的人，並沒有在中國生活過多久，不能切實地體味到中國人的生活，中國人的情調，中國人的內在思想。你們只能寫中國的文學史，而不能寫出中國的文學。」那位日本朋友，含首地點點頭。這是的確的，我相信以一個不同生活、種族、思想的人，而寫另一個國度的事物、情調、精神，真不是一件簡單的事。可是本書的作者赫塞，却大大地出乎我們的意外，他以一個德國人的出身，却寫出了一幅非常真實的古印度人的面目。最可敬的是，他只運用了幾個印度故事的縮影，便創造出了一個合乎釋迦思想的獨立人物，這位人物——西達塔，既不是釋迦牟尼(該書譯者一直以「如來佛」表稱釋迦)的弟子，也不是婆羅門的信徒，雖然他出身婆羅門，却同釋迦一般地反對婆羅門。他拜訪了釋迦牟尼，服膺釋迦教義偉大，可是他却不皈依釋迦牟尼，與他同去的好友——歌文達，一向以他是從，而見了佛陀後，却不由自主的下跪求，請允許他跟隨出家，顯然的，從此，他和西達塔分道揚鑣了。在未分道之前，歌文達當然希望西達塔和他一樣接受如來的啟示，他說：

「西達塔，我並不想責備你。我們倆都聽到了世尊的聲音，我們都聽到了他的講道。歌文達聽了他的講道後已經接受了它們，可是你，我親愛的朋友

「難道你不願意也走這條解脫的路嗎？你還要延宕嗎？你還要等待嗎？」

聽了歌文達的話，西達塔彷彿從睡中甦醒過來。他瞪着歌文達的臉看了很久，然後柔和地說，聲音裏沒有譏嘲的意味。

「歌文達，我的朋友！你的步子已經跨了出去，你已經選擇了你的路。歌文達，你一向是我的朋友，你一向走得比我落後一步。我會常常想：歌文達不能離開我，以他自己的意志去決定他自己的步子呢？現在，你是個成人了，你已經選擇了你自己的路。我的朋友，我願你沿着它走到終點，願你找到解脫。」說了這話以後他便離開歌文達了，歌文達以為他有什麼不滿意釋迦教義的地方，（在本書第一部前二節中，都是介紹西達塔不滿意釋迦教義以及其著名的思想家、宗教家的思想而離開的，因此，歌文達又有此一問）。西氏回答說：

「安心吧！歌文達，世尊的教義非常好，我怎麼能在他的教義中挑得出缺點呢？」就這樣，他和歌文達分開了，當他走出林中的時候，正如碰到了如來佛，於是乎他便面對面地表白了他為什麼遇到了這樣一個偉大的教師，而仍要離開他。

「世尊，在一件事上我很佩服您的講道。在您的講道中每樣事情都是清清楚楚的，都是完全實實在在的。你把世界顯示成一條完整不斷的鍊子，一條被因果連鎖在一起的永恆的鍊子。」

「從來沒有人把世界顯示得這樣清楚，從來沒有人把世界解說得如此明確。每一位婆羅門從您的教義中來看這世界，他的心一定會跳得更快，因為他這時候看到的這世界是完全連貫的，沒有漏洞，清楚得像水晶，不依賴機會，也不依賴諸神。」

「不管這世界是善是惡，不管人生本身是痛苦是歡樂，也不管人生是不是善變而不可靠——既使人生真的善變，這點也不怎麼重要；然而這世界的整體，一切事情的連貫，從同一條江河出來的大小小溪流之融會，從同一個生、變、死律出來的大小現象之融合，這種種，清清楚楚地從您純化淨化的教義中照耀了出來，世尊。」

這一串話都是讚嘆釋迦如來的，他對釋迦牟尼的大徹大悟決不懷疑，可是他又毅然地要離開釋迦牟尼，理由就是：

「以您自己的探尋；在您的路上，經過思想，經過沈思冥想，經過智慧、經過徹悟，您已經達到了這個地步。世尊，在別人的教示中您沒有學到過東西。我認為沒有人能從別人的教導中找到解脫。在您徹悟的時刻您所悟到的一切，您沒有法子能以言語和教示告訴別人。徹悟了的如來佛的教示中蘊含許多東西，教了人許多東西；怎樣正直地生活，怎樣避免邪惡。但是有一樣東西，這個清晰的教示沒有包含到：它沒有包含到大智大慧的世尊自己已經歷的秘密——一千千萬萬個人中他獨自的秘密；這就是您在講道的時候我想到的和了解的，

這就是我為什麼要繼續走我的路的原因。我不再尋找另外和更好的教導了，因為我知道這樣的教導是沒有的。我要離開所有的教導和所有的教師，我要單獨地達到我的目標，不然，就完全死掉。可是，世尊，我一定常常記得今天，記得這個時刻，因為在今天，在這時刻，我親眼見到了一位聖人。」

就因為這個緣故，他要離開釋迦如來，他不願接受任何人的教義，他要自己去探尋自己。當他結束這次談話的時候，作者描述西達塔說：

「他想，我從來沒有看見過人像他這樣地看、笑、坐、走。我希望我也能像他這樣地看、笑、坐、走，那麼自如，那麼高尚，那麼節制，那麼坦率，那麼純粹如神。一個人只有在征服了他的『我』之後才會那樣地看和走。我也要征服我的『我』。」

西達塔想，如來把我掠去了。然而他掠去了我，却又給了我一些更有價值的東西。他搶去了我的朋友；我的朋友本來信仰我，而現在却信仰他了；他本來是我的弟子，而現在却是高塔瑪的弟子了。（按：高塔瑪，中國佛教過去一向譯音為喬答摩。本書的譯者蘇念秋先生則改為此一新的譯音。）

然而他，如來佛，却給了我一件東西——西達塔，我自己。」

為了找尋一個真正屬於自己的自己，因此，他不願走循歌文達的路子，把自我投到如來佛的教義中。當他離開釋迦後，真正要尋找一個真實自我的時候，開始感到孤獨了，這孤獨是他從未有的，也不是一般人能夠感覺到的，因為它不屬於一種離羣的形式，或情緒上的心靈，它是一種深層的、徹底的自我意識之門的時候，突然跨列一個寂天冥地的一望無際的森林的感受，作者描述他說：

「西達塔住不動，剎那間渾身冰冷。他內心顫抖，像一個小動物，像一隻鳥或者一隻兔子；這時刻他了解到他是多麼地孤獨。幾年來他到處漂泊，過着沒有家的生活，但是他從來沒有感受到這點。而現在，他感覺到了。以前，在最深沈的沉思冥想中，他仍然是他父親的兒子，他仍然是身份高貴的婆羅門，虔誠的信徒。而現在，他僅僅是西達塔，一個甦醒了的人；此外，甚麼也沒有。他深深地呼吸，戰慄了片刻；沒有人像他這樣孤獨。他不是屬於任何貴族社會的貴族；不是屬於任何職工組織，尋求它的保障，享受它的生命和語言的工匠；他不是婆羅門了，不是屬於沙瑪納的修道者。甚至於森林中最與世隔絕的隱士也不是一個人孤獨獨的，他也是還屬於人的一個階級。歌文達成了和尚，於是于千萬萬個和尚都是他的兄弟，穿同樣的僧袍，共享他的信仰，同說他的語言。」

然而他，西達塔，他屬何處？他分享誰的生命？他說誰的語言？

在那片刻間，他四周的世界消失了，他孤獨地站在那裏，像一顆天上的星，冰冷的絕望感覺壓迫着他，然而他卻比以前更堅定是他自己。那是他甦醒

中最後的戰慄，他誕生中最後的痛苦。」

這種感覺，的確不是一般迷濛的人生所能得到的，因為他拋棄了世界上任何可以依賴的東西、宗教、權威、思想、習慣，一切既成的生命安放處，他全都拋棄了，他要去發現他自己，一個真實的自己。於是，「他立即又邁步前行，並且開始迅速地疾忙地走，不再向著家園，不再向著父親，也不再回顧。」

這就是本書——「流浪者之歌」的第一部，寫的的確有深度，有生命，人物的描劃，有釋迦另外一個化身的背景，又有舍利弗（如西達塔），目犍連（如歌文達）那種出身僧侶的意味。等到第二部，又像借鏡了華嚴經入法界品善財求道的神，維摩入酒肆歌伎說法，竟取自性的境界。西達塔離開釋迦後，身上所著的仍是一領修道者的破爛袈裟，他沒有目的的只往人羣中走去，他出身婆羅門教，後來加入沙瑪納集團，過著清淨修行的生活，一切人世繁華，社會的生活，他從未經驗過，因之，他之所謂人生根本就不完整的人生，也就是，從來沒有體驗到人生的正式層面，所以，他現在開始不得不去經驗一些新的人生，這人生是什麼，第一個有趣的是，作者讓他去經驗一個女人，對於一個抱獨身主義的修道者來說，經驗女人的確是一個相反的生活，也是徹底摧毀過去那種修持禁行的生活。作者描述西達塔過了一條美麗的河後，走到一個鄉村的盡頭，就在那盡頭不遠的地方，有一個少女在那小溪邊洗衣。

他向那少女問路，少女却同他攀談路來，然後問他吃飯沒有，問他是不是真地沙瑪納在夜間是獨自睡在森林裏，問他是不是真地沙瑪納不準同女人在一起。之後，便熟絡路來，以一種愛人的姿勢來誘惑他。可是，這時他仍沒有把沙瑪納的觀念拋去，當他伸手擁抱那位少女，血液沸騰，感情激動的時候，他仍然聽到他腦子裏有一個聲音在喊著：「不行！」他到了經驗的邊沿，由於修道者的習慣和觀念依然從那邊沿了回來。可是，這並不完了，作者為了要把西達塔寫得大死大活一番，在烘爐裏大燒大混一番，第一個女性用修道者的觀念把她趕走之後，却把他送到第二個女性那裏，作了一番死活的掙扎。這第二個女性，是個著名的高等妓女，這個妓女的故事，是取自佛經上的一半。不過寫法已經改變了許多，經過了作者部份的創造，把西達塔寫得一見那個妓女，就幾乎着了迷。妓女的名字叫做甘瑪拉。當他要求和甘瑪拉見面後，談不了幾句，他便表白說：

「你觀察得很仔細，樣樣東西你都全看到了。你看到了西達塔，他是婆羅門的兒子。為了要做個沙瑪納，他離開了他的家園，沙瑪納的生活他過了三年。然而現在，我已經離開了那條途徑，來到了這座城鎮；在我跨進這個城之前我遇到第一個人就是你。現在我是來告訴你，甘瑪拉，你是第一個女人，西達塔向他說話的時候不垂下他的眼睛。今後我遇到漂亮的女人的時候，我決不再垂下我的眼睛。」

甘瑪拉笑着反問說：「西達塔特地來告訴我的就是這些嗎？」

「除了告訴你這些外，我還是來向你道謝的，因為你實在太美了。再者，如果你不見怪的話，甘瑪拉，我想請你做我的朋友和老師，因為你最擅長的藝術是我一點也不會。」

甘瑪拉放聲大笑起來。

「以前我從來沒有過這種經驗，一個從森林裏來的沙瑪納會來到這裏，並且想要向我學習。從來沒有一個頭留長髮身束又舊又破的腰布的沙瑪納到我這裏來過。有很多年青男人常跑到我這裏來，包括一些婆羅門的兒子們，可是他們來的時候總是穿著漂亮的衣服，漂亮的鞋，他們的頭髮裏總是有香氣，錢袋裏總是有錢。這就是那些青年男人到這裏來的情形，沙瑪納。」

這番話給了西達塔很大的影響，他從這裏懂得要得到愛情需要什麼，起初，他還以為用野蠻的方法，可以得到甘瑪拉，但她却毫不保留地告訴他說：

「在街頭巷尾，人可以乞到愛情，購買愛情，得到贈送的爱情，找到自然的愛情，但是絕對偷不到愛情。」然後她指出你要得到愛情，起碼需要三個條件，那三個條件就是：衣服、鞋子、金錢。這話在我們一般人看起來，或大不以爲然的，但對一個苦行修道人的說，却是最基本的，因為印度的苦行者，不許蓄錢，不許有好的穿著。一旦想要經驗爱情的生活，無疑，這是給他當頭一棒子，要把他徹底的打掉那種苦修的生活。要把他從森林裏的清淨世界，完全拖到凡塵裏面來，於是，後來他由於甘瑪拉的介紹，到了一個富商家做事，從事經商，經商的目的賺錢，賺錢的目的求愛情。就在這一連串的追求之下，他墮入了凡塵，也就是，他要從墮入凡塵中，來勇敢地面對現實去找尋人生。當然，這段現實不是簡單的，作者用金錢和愛慾來束縛他——西達塔，而又要他從金錢和愛慾裏來探討人生，探討真理。這的確不是一般人所能想像的。就在現代東方人的常識裏，總都以為印度的精神，尤其是佛教的精神是出世的，出世，就必須要脫離現實，逃避現實。而本書的作者，却恰好打破了這種觀念。他把男主角送到現實供養的慾望裏面，要他赤裸裸地去體驗人生。這也正是佛教原來的基本教義。龍樹不是說過麼，「姪慾，即是道。」我國的慧能也會把佛法的精神解釋說：「佛法在世間，不離世間覺，離世覺菩提，猶如覓覓角。」這都可以看做是本書寫作的根本骨幹。

當西達塔和甘瑪拉生活一段時期後，甘瑪拉還嫌他對現實深入得不够徹底，還覺得他內在裏仍有一個出世的修行意識的疙瘩在，沒有把現實和出世兩極打掉，中間厚厚的隔著一層藩籬。於是她乾脆更把他拉深一點，挪到「山沙拉」裏面去。作者描寫他沒有深入現實裏面去一段說：

「很久很久以來，西達塔一直過著世俗的生活，然而他的心神却一直沒有投進這種生活裏面。自從開始過這種世俗的生活，在他以前熱心當虔誠的沙瑪納的歲月裏所麻痺所扼死了的各種感覺，又都復活了。他遍歷了富貴榮華，享受過了情慾的歡樂，掌握過權勢；可是，很久很久以來，在他的內心中，他仍

然是個沙瑪納，聰明的甘瑪拉看出了這點。他的生活仍然一直是受著思想，她待，和絕食三種本領的意識所支配。對他來說，這世上的人們，一般的人們，仍然是陌生的路人，正如同他是在遠離著他們而獨居一樣。」

這是一個有著深遠修行的人，不能一時完全把身心投入現實的表現。雖然他的肉體已經百分之百投入到世俗的生活裏去了，而他的內心却仍在森林中，就這種心境說，在某些人看來，已經是非常難能可貴了。可是本書的作者，仍認為他不够，仍是一種體驗生活精神的分裂。必須把他的心靈挪到與肉體合一。他儘管已經「學會了如何處理商業上的事務，如何對人們施展權術，如何同女人尋歡作樂，他學會了穿著華貴的衣服，使喚僕人，在散發香味的水中洗澡。他學會了吃精心烹調得美味可口的菜餚，學會了吃雞鴨魚肉和其他種種好吃的東西，也學會了喝酒。致使他懶惰起來，疏忽，善忘。他又學會了賭博、下棋、看跳舞、坐轎子、睡柔軟的床。」可是，「他總是覺得自己與眾不同，覺得自己比別人優越；看他們的時候，他總是產生一點點藐視的心情，帶有一點點輕微嘲笑性的不屑。沙瑪納們就是一向懷抱著這種不屑來看待這個凡俗世界上的人們。」

直到有一天「他的嘲笑心情和優越感慢慢地不知不覺中減少下去。……已經被這個世俗的世界層層網住了，歡樂困住了他，貧乏纏住了他，懶惰佔據了他，最後連那一向最看不起他的，並且認為是最愚蠢的惡習——慾心，也侵蝕了他。他掉進了財產、財富和財寶所佈下的陷阱。這時候，它們不再是一種遊戲和一個玩了；它們已變成了一條鎖鍊和一件重擔。」這時，在他心靈上已不再是一個沙瑪納，他便更進一步地墮落，墮落到做一個狂熱的賭徒。他幾千幾萬地，他幾千幾萬地輸。他輸掉了錢，輸掉了珠寶，輸掉了一幢鄉村別墅。每一次大輸之後，「他就一心一意致力於重新積錢，急切地做生意，逼催借錢的人們還錢；因為他還要再賭，他還要再輸，他還要表現看不起財富。」於是，一次又一次地賭輸之後，他的性情也變了，變得急躁，變得殘酷，對那些遲遲還不出錢的債人感到不耐煩，對乞丐不再有同情心，也不再有心情送禮物給人借給窮人了。積錢、賭博、縱慾，成為他現實生命中唯一感覺存在的生活。而這種生活是毫無意義的，他就在這種沒有意義的花天酒地紙醉金迷的圈子中轉來轉去，他終於把自己消耗到了不堪的地步。」

就在這時，甘瑪拉却開始要覺醒了，她向西達達打聽釋迦如來的情形，他總算還記得把他第一次遇見釋迦佛的印象，詳細地告訴她。當她聽到那些情形後就嘆了口氣說：「總有那麼一天，也許就是不久，我要把這座我享受人間歡樂的花園別墅獻給他，我也向他皈依，在他的教義裏找一個安身立命的地方。」

同時，他們仍盡情地享著歡樂，在這歡樂裏，西達達才真真實實地領略到了「從來沒有像現在這樣異樣清楚地了解到，原來慾情與死亡是連結得這麼

近，這麼緊。」這是擱去了真生命，才得到這樣一個夠意味深長的答案。甘瑪拉與西達達亦同時又體悟到另一個「一直隱蔽著而沒有提到的恐懼。也許是沒有意識到的恐懼，恐懼衰微，恐懼老年，恐懼死亡。這恐懼，亦只有在他們對人生這樣一番熱烈盡情地縱任後，才會更真切地感受。這感受當然是不好受的，於是乎他再度跳越，跳越出這個生活的範圍，又向前去探尋他真實生命的答案。」

最後，他的答案，在與歌文達分別後第一次碰到那個擺渡人互樹地瓦那兒找到了。那位擺渡人並沒有教他什麼，只是教他坐在河邊靜靜地聽，聽那流水的聲音，他告訴西達達，那流水裏，有着一切美妙、奧妙無窮的人生秘密，只要你肯去好好地聽，你一定會聽到一切生命的秘密的。真理也就是在那秘密裏。

這話說來，當然很長，在這一章裏，的確寫得相當深刻。他用了一條河，一個擺渡的老人，把真理和生命顯示出來了。西達達追求了一生，拜訪了不少的名師，投進了羣生所聚情慾的漩渦，都未曾找到一些訊息，而最後，却在這樣一個平凡的地方找到了真理。找到了生命的答案。本書全書共分兩部，十二節。第一部分四節，目錄是：婆羅門的兒子，沙瑪納的生活，高塔瑪，悟。第二部分八節，兒子，奧，歌文達。用歌文達作最後的一節，意義亦非常深刻，歌文達原是西達達的好友，他皈依釋迦後，才和西達達分道揚鑣，按照一段情理說，歌文達已有了名師指導，應該早證真理，西氏全靠自己摸索，似是不易獲得。而末了，却仍是西達達先獲得真理。歌氏雖整天跟隨釋迦如來，却依然茫然。這正好說明了一個事實，生命問題是全仗自己親自去體驗的，品嚐的，不是仰仗他人的教導就可以了解的。作者不是佛教徒，也無意為印度的宗教作宣傳，他只是站在生命問題上，發現這個古老的東方宗教對生命有它啓發的價值，於是乎就用故事的體裁，小說的筆調，把它表現出來了。他把男主角寫的不接受釋迦的教義，而事實上却處處表揚著釋迦的教義。書的原題是 Siddhartha，這原題本是釋迦牟尼做太子時候的名字，我國一向譯音為「悉達多」，本書的譯者蘇念秋先生却把它譯音為西達達。從西達達不接受任何權威，教義的態度來看，顯然的，他是把釋迦的精神抽出來，另塑造一個獨立的人物。然後把歷史的釋迦又作為正面的聖人，正面的導師，用精神的釋迦，來抵抗形式的，歷史的釋迦，真正追求真理的人，要學習精神的釋迦如來，而不是要承受或跟隨形式的釋迦如來。這便是本書作者塑造西達達和歌文達兩個對照的人物，最大的用意所在。他在「擺渡人」一節裏，就清楚地點出了他這個用意和書的主旨所在。「他笑了，想起了他年青時候那次問世尊說過的話，現在他覺得那次他說的那些顯得狂妄自大，很早熟。很久以來，雖然他無法接受下如來佛的教義，但他知道他並沒有同如來佛分開。」沒有同如來佛分開，就是作者赫塞全書所貫注的精神。他不用神話，也沒有宗教色彩，他主要的要

打破那些只重形式的教義，不重精神實踐的觀念。所以，他緊接着上面這段話就說：「一個真正的探求者不能接受任何教義；如果他真誠地希望去找到一些東西，他就不能接受任何教義。然而一旦他已經找到了，他就能對每一條途徑、每一個目標加以贊同；一旦他已經找到了，就沒有東西能把他從所有別的千萬萬個生活在永恒之中並且呼吸着神聖氣息的人分開。」這些話，也正是釋迦牟尼在經上所說過的。如今作者只是把它借用給男主角西達達表白出來罷了。以一個西方人來塑造這個故事，來表顯釋迦這種思想，我相信，不僅是東方人會驚奇的，也是西方人會驚奇的。因為西方的文化思想，一直都在權威的籠罩之下，早期的希臘的民族之神，中世紀的教會的權威觀念，以及今天的馬克思主義，一直都沒有拋去權威和教義。勿怪乎當作者在一九二二年出版了這本「流浪者之歌」後，聲名更驚震了歐洲的文壇。後來，他獲得諾貝爾獎金，的確不是偶然的。

當然，拋去本書的思想意義不說，他並非沒有不可疵議的，作者除了在思想上對「釋迦」有着很清楚的認識，其他方面對印度還是陌生的。就如他寫的書裏來說，他幾乎不能交待半點兒有關印度的地理情況。使人讀起來，缺乏一些真實之感。在譯文方面，我沒有看到原著，不知道可靠性如何，但大致可以相信，譯者是把原著的精神譯出來了的。這從通篇讀後給讀者的印象就可以得知。不過有幾個專門名詞，假如譯者對中國佛教過去翻譯的用語熟悉一點，把它綴在自己所譯的名詞下面，或加一括號註明，那就更好了。例如高塔瑪，中國以前的舊譯音是喬答摩。如來佛，佛教的用法，很少把如來和佛串在一起成為一個名詞的。這只有西藏記作過這樣不通的用法。沙瑪納，佛教的譯名是：沙門。山沙拉，這個名詞譯著沒有注明原文不知指什麼，但從讀音和那一節的內容來看，似乎是梵文的 Sansara。如果是 Sansara 的話，中國的古譯是「輪迴」，新譯法是「活轉」。用「山沙拉」譯音也很好，因為一般人對佛教的輪迴不太了解，總以為人死了變猪變狗就是輪迴，不知道現實的生滅流轉就是輪迴(Sansara)。為了避免一般人的誤解或錯覺來採用「山沙拉」的譯音，當然是要好一些。如果要譯意的話，便只有取「流轉」較佳。但不管怎樣，在「山沙拉」下面，注明一下中國原有的譯法就好了。這些，自然不是大毛病，綜觀本書，它的確是一本難得的佳著。只要是關心真實自我的，乃至關心藝術、文學創作生命的泉源者，都應該一讀本書，因為它會給你許多意想不到的啟發。至於佛教徒，那自然更要讀一讀了，假如我們虛心的話，看到一個西方人寫出這樣一本有關東方精神的書，對我們這個社會大多數人來說恐怕要叫聲「慚愧」的！

當然，最大的意義，你可以透過這本書看看佛陀探討人生的方法和思想，雖然作者沒有顯明地表現出來，這本書是描述佛陀個人的思想，事實上他是完全根據悉達多太子的精神，來作反、正的表顯。此點，在本文的導引中，想已獲得輪廓的認識。

(上接23頁)

居士，去參觀位於中野區的「立正佼成會」聖堂，這是一個日蓮宗的新教派，成立迄今不過三十一年，但是它的本會會所「聖堂」，乃是目前世界上最大的佛教教堂，建坪九千多坪，分為上下七樓，可容三萬五千人同時參加誦經或聽經，平日每天上午均有五六百人前往參加誦經，星期天則有一兩萬人。在日本的分支會所有一百六十座，會員已超過三百萬，在美國的洛杉磯和夏威夷，均已設立分會。可惜那天的聖堂負責人不在，僅由一位會員招待我們，作了簡單的介紹和說明。我問他，佼成會有沒有向臺灣發展？臺灣是否已有他們的會員或分支會所，他則笑稱尚不明白。

佼成的聖堂，耗資四十億的日圓建成，相當臺幣四億四千萬元，所以建築得極為富麗宏偉，粗看類似回教寺院，又像天主教的聖彼得大教堂，仔細研究，却又處處含着佛教的意識，正門上欄的三座聖像浮雕，是文殊、普賢、彌勒，殿中所供是釋尊立像，那位會員特別向我解釋那尊立像是丈六金身，身長一丈，頭長六寸。佛前的供具，無一不是經特別設計的，聖堂的牆壁，我以為是大理石，但他告訴我那不是大理石，是在九州新開採成功的一種寶石。

佼成會雖與創價學會同為日蓮宗的新教，但它不作政治活動，不介政治紛爭，至少在目前尚未見到它的政治色彩。他們的每日集會儀式，類似天主教，殿內不設拜具，信徒到時，僅合掌向上問訊，不燒香。臺上由一人主壇，四人陪同，主壇者舉腔，其餘隨同誦念，只用擊作起結訊號，不敲木。大家坐在椅子上，像在大戲院的排椅。佛事的開始和結束時，由一隊唱詩班的青年男女合唱讚歌，大家隨聲同唱。念經時，人手一部妙法蓮華經的節本，跟着主壇者同誦，不快不慢，和平和平，千人一聲，萬人一聲。有些信徒已能背誦，合掌端坐，朗朗誦誦。平日至聖堂的目的，便是參加集體誦經。

誦經完畢，男女會員公開，大家分組上樓，席地而坐，十數人一組，每組有一位指導人或召集人，由大家提出在生活上與信仰有關的問題，懇切地互相討論。此外尚有特定的各動活組組織。但我所見他們的會員，也是婦女多於男士，據稱星期天的男士已比平日為多了，可見不論中外，男人的宗教生活的機會，遠不如女人為多。

最後我願敬告國內的同道：日本佛教走向通俗化及世俗化，確有其可取之處，但在我們中國，這個現象還不宜來得如此之早，中國的社會環境在歷史淵源，均不同於日本，所以若要振興中國佛教，仍宜於比丘中心的出世化。我們今天所要向日本學習的，主要倒不是學術化，而是如何地激起民眾信仰的熱忱，如何地使得佛教的信仰與現實的民眾生活配合起來。其次才可談到學理的研究，當然，若無學理的高層教育，一般的信仰也是無法可大可久的。

中國佛教研究在日本

林傳芳

一、佛教與中國佛教

關於佛教的分類 自釋迦牟尼世尊開教以來，佛教流行於亞洲各地，至近世以後，更弘傳至歐美各國，所歷經的時間很長，影響所及的空間也極廣。所以，想把互及這麼長久的時間和這麼廣闊的空間的佛教作為研究對象，絕不是容易的事。現代的學問已專門化，細分化，故佛教的研究（即佛學）亦區分為好幾個部門，各部門都有其專家。佛教的分類法很多，從地理上分為印度佛教、西域佛教、西藏佛教、中國佛教、日本佛教、其他地區佛教的幾門，似乎較易明白。然而，西域佛教在傳譯史及文化史上雖有它的重要性存在，但從教理學及教理史上看，則其價值不高。西藏佛教在教理學及教理史上有它獨特的價值，但其實質仍不出印度佛教的範圍。歐美及其他地區的佛教，除了教會活動以外，尚無什麼成績可說。因此，佛教研究會經分為印度佛教（西藏南方屬之），中國佛教（西域、韓國屬之），日本佛教的三大部門，這乃是今日日本佛學界一般的慣例。這種地理的分類，也與歷史的分類正相符合。釋尊的佛教自西元前四世紀頃創說以後，經過原始、小乘、大乘教理發展，至龍樹（Nāgārjuna，約西元一五〇—二五〇頃）時代而達至高峯，延續至六世紀的清辨（Bhāviveka，約五〇〇—五七〇頃）、護法（Dharmapala，約五三〇—五六〇頃）時代尚稱興盛，從此以降就漸趨衰落。（參照長尾雅人氏「佛教的思想與歷史」一文）而中國佛教自西元前二年（漢哀帝元壽元年，據「魏略西戎傳」）傳入中國後，經過一段很長的播種和培植的時間，至隋唐時代而達到最盛期。從年代上說，中國佛教的興盛時代約在六世紀後半至八世紀後半的三〇〇年間，亦即自吉藏大師（五四九—六二三）的三論宗，至不空三藏（Amoghavajra，七〇五—七七四）來華譯經傳法時為止。從此以後，教理學方面的發展，便沒有什麼可言的。（見宇井伯壽氏「中國佛教史」二二二頁）而日本雖在西元五五二年（欽明天皇十三年，此據「日本書紀」的記載，但有異說）佛教就正式的傳入日本，然而，教理學的發達，則是到了平安時代（七八二—一一九一）以後。也就是傳教大師最澄（七七六—八二二）和弘法大師空海（七七四—八三五）等人相繼入唐學法歸來，大振教風以後的時代。從年代上說，則是九世紀初葉以後。（參照宇井伯壽氏「日本佛教概史」）

這樣看來，六世紀前半的佛教，完全由印度佛教所代表，至六世紀後半以後，因為印度佛教已漸走上衰落之途，如來大法便改由中國佛教來作代表，到

了九世紀前半，中國佛教漸現衰相的時候，而日本佛教正進入燦爛期，故佛陀的教法又可由日本佛教來作代表。繼日本之後，在教理研究上具有代表性的地方，則很難找到。所以，一般的分類，就大致作這樣的三分法。地理上的三個地方，亦正可代表歷史上佛教興隆的三個時代，故極有意義，且是合理的。

什麼是中國佛教 六世紀後半至八世紀後半的三〇〇年是中國佛教的最盛期，但我們在這裏所要說的中國佛教，當然不局限於這一期間，乃是指自佛教入華至現代為止的近兩千年久在中國所展開的佛教的一切活動而說。然而，古時中國的境域與現代不同，佛教在各地所展開的活動，自亦隨之而異。因為這樣，佛教學界所謂中國佛教，係以漢族文化圈所流行的佛教為中心，至於西域、西藏、蒙古等地的佛教，有時候合入併論，有時候則另立項目，或者併入印度佛教的範圍內。

日本的中國佛教研究，大體上言，是著重於歷史的研究，在時代方面，則大部分把重心放在後漢至唐代，研究宋代以後的學者，為數不多。這因後漢至南北朝時代，翻譯佛典出了不少，而且佛教與老莊思想發生了交涉，以致所謂格義佛教盛行。所以初期中國佛教的研究，大抵屬於譯經，佛道交涉，佛教入華年代，「高僧傳」人物等的研究。隋唐以後，由中國人撰述的佛教典籍層出不窮，同時有天台、華嚴等中國特有的佛教思想產生，故研究的重點也轉至教理學和教理史方面去。因此，隋唐以降的研究，大抵屬於各宗教理和教理發展史、間及三教交涉、教團制度等問題的探討較多。

中國佛教文獻之豐，是沒有類例的。這實因中國人重視文獻，喜歡訓詁式學問的緣故，致使有人說中國佛教是「文獻的宗教」。（見中村元「支那人的思維方法」一〇一頁引 Max Weber 語）現代學者研究中國佛教，主要是以中國人所創造遺留下來的東西為研究的對象，透過這些中國佛教徒所留下的文獻資料，歷史文物，以及從中國文化史中可以發見到的有關中國佛教的史實來理解佛教在中國的發展情形。從此意義言，漢譯佛典不包含在研究範圍之內。因產生於印度的佛典，是釋尊以及印度佛教徒的思想的結晶，是理解印度佛教的間接資料。這點，我們是應該分辨清楚的。

本文內容的分類 近代日本的佛教研究，其方法可大別為三種，即是：哲學的研究、史學的研究、文獻學的研究。（詳見「獅子吼」所載拙作「近代日本佛學研究的發展」一文）下文將要介紹的中國佛教研究成果，大體上也照此順序。不過，哲學的研究方面我們注重於在中國成長的天台、華嚴、禪、淨土等四宗教理，故特名為教理學的研究，下分台、嚴、禪、淨的四類。史學的

研究方面，方便上我們把它分為一般史、思想史、傳譯史、教團史等四類。其中以思想史的範圍太廣，只好將上四宗的思想史合入教理學部門中的各宗教裏面說明，其餘的才在這思想史中加予敘述。其餘有關文獻學、佛教藝術等，均合併叫做文獻學、藝術及其他的學問。同時，由於篇幅關係，僅對近數十年來出版的單行本作最簡單的說明，雜誌輯錄的論文，除特殊者外，概不提及。

二、教理學的研究

天台學的研究 教理學方面，天台學是一門熱鬧的學科，名著也出的不少。佐佐木憲德氏的「天台教學」(一九五五、京都、百華苑)是作者將講義內容整理起來的，體系井然，是一部天台學的概論。「教學」一詞，是日本佛教學者慣用的，據作者解釋：「所謂教學，係意味著佛教的學問性組織，然它與泰西的哲學，科學有所不同，故特用教學的名稱」(本書序論)。可知教學與教理學的意義相類似，是指經過新的治學方法整理出來的佛教各宗的學說之意。佐佐木氏另有「天台緣起論發展史」(一九五三)，從緣起的立場說明天台思想的開展，兼及中國及日本的天台學。一向被認為天台宗主實相論，華嚴宗主緣起論，兩宗教理的立場是不同的。但據作者的意思，在天台學開展中含有緣起思想在內。福田堯順氏的「天台學概論」(一九五四、紀念出版會)則從傳統的立場論述法華三大部，五時八教判，以及實踐方面的三種止觀、四種三昧、一十五方便、圓頓止觀，乃至日本天台宗的密教和圓頓戒等。以後並有續篇出版。石津照氏的「天台實相論之研究」(副題：存在的極相之探索)是想透過天臺實相論，探求存在的究極。因著者係宗教學的專門家，故對人間存在，寄予哲學的關心，才作這樣的試探。

安藤俊雄氏的「天台性具思想論」(一九五三、京都、法藏館)分前後二編，前編述天台智顗的實相論，後編述天台實相論的發達，波及山家山外的論評。後又出「天台思想史」(一九五九、京都、法藏館)是前書的續篇。向來的天台學者，只說到知禮為止，但此書則一直敘及智旭時代為止的天台教理發展。至去年，安藤氏復出一本「天臺學」(副題：根本思想及其開展，一九六八、京都、平樂寺書店)，這是包含了教理學和教理史內容的書。佐藤哲英氏的「天台大師之研究」(副題：關於智顗著作之基礎的研究，一九六一、京都、百華苑)是對於天台大師智顗(五三八—五九七)的生涯及著作之基礎學的研究，由於此書的問世，智顗全部著作的真偽問題得到明瞭。全書分六篇，附錄一篇。日比宣正氏的「唐代天台學序說」(副題：關於湛然著作之研究，一九六六、東京、山喜房)，雖冠以唐代天台學字樣，但據作者自己說：「本書是以研究判溪湛然(七一—七八二)的教學為前題，以考察有關湛然之基礎著述，特別是要判明其製作年次為主要目的」(本書序說)。可知這是專門研究湛然著作的，是一種文獻批判的書。關於湛然之學說的研究，早年有島

地大等氏的「天台教學史」(一九二九)作前導，上出的安藤、佐佐木氏的著作繼其後。近年有玉城康四郎氏的「心的把握之開展」(副題：以天台實相觀為中心，一九六一、東京、山喜房)，論述慧思、智顗的思想中有天台本來的主體的立場，但其後繼者們的思想則漸起變化，與初期的立場不同的情形。關口真大氏的「天台小止觀之研究」(一九五四、東京、理想社)是校訂、考證智顗所作「小止觀」一書的。

「法華經」的研究 本屬於印度佛教的事，然因「法華經」與天台宗的關係密切，故有些著作的內容是兼及這兩面的。如鹽田義選氏的「法華教學史之研究」(一九六〇、東京、地方書院)是敘述「法華經」在印度、中國、日本流傳的情形，中國篇裏則言及「法華經」在中國實踐開展的經過等。此外如布施浩岳氏的「法華經成立史」(一九三四、東京、大東出版社)從文獻學觀點論「法華經」之成立過程。橫超慧日氏的「法華經序說」(一九六二、京都、法藏館)撥除了宗教偏見，站在純粹學問的立場來解明「法華經」的大綱。紀野一義氏的「法華經之探求」(一九六二、京都、平樂寺書店)也是欲了解天台學以前所必須看的綱要書。由坂本幸男氏主編的「法華經之思想與文化」(一九六五、京都、平樂寺書店)是一部綜合研究的大著，由二十五位學者共同執筆，分三大篇：「法華經與其背景史之研究」、「法華經與傳播史之形態」、「法華教學之思想史的關聯」，厚達七〇〇餘頁，是最近的研究成果。

華嚴學的研究 在中國成長的大乘佛教哲學之中，堪與天台學比肩的，就是華嚴學。華嚴教學是由「華嚴經」的思想發展出來的。這一分野，自大正至昭和初期，便由許多學者加以開拓。高峯了州氏的「華嚴思想史」(一九四二、京都、興教書院)有三〇章，一至五章說明華嚴經在印度的傳承，六至二二章說明在中國傳譯，立宗及發展的經過，時代降至清時彭際清為止，二三章以後則說明在日本傳承的狀況。又著有「華嚴與禪的通路」一書，解釋華嚴與禪的教理在中國佛教中的交涉。石井教道氏的「華嚴教學成立史」(一九六四、遺稿刊行會)是站在傳統以及聖典批判的立場，論經典的成立和教學的主題。又坂本幸男氏的「華嚴教學之研究」(一九五六、京都、平樂寺書店)由兩篇論文構成，一為「慧思的華嚴教學之研究」，二為「華嚴學之諸問題」。作者自謂受島地大等、木村泰賢、宇井伯壽諸氏的影響很大。(見序文)鎌田茂雄氏的「中國華嚴思想史之研究」(一九六五、東京、東洋文化研究所)也是由兩篇研究論文組成的，一為「華嚴思想之形成與開展」，二為「澄觀宗教之思想史的考察」。作者注意華嚴宗成立的社會背景，同時也觀察其發展過程中與道教思想的關聯等等，是從社會史、文化史的眼光來看華嚴學之發展的。由川田熊太郎、中村元等諸氏共同執筆的「華嚴思想」(一九六〇、京都、法藏館)共收論文九篇，其中含有：川田熊太郎氏「佛陀華嚴」、中村元氏「華嚴經之思想史的意義」、高崎直道氏「華嚴教學與如來藏思想」、鎌田

茂雄氏「華嚴教學的根本立場」等各文。

禪學的研究

昔日的禪宗人士，以「不立文字，教外別傳」為宗旨，不喜留下文字記錄。可是，時代相反，今日的禪學人士，對禪學熱衷之餘，寫了不少的論著來推敲禪機，說起來實在是有興趣的事。忽滑谷快天氏的「禪學思想史」二卷（上卷一九二三、下卷一九二五、東京、玄黃社）是最早出現的禪學史類的研究書。上下卷共分六編，只有前二編是說明印度的傳承，後四編是說明禪學在中國的發達。字井伯壽氏先後刊出三本的「禪宗史研究」（第一冊一九三九、第二冊一九四一、第三冊一九四三、東京、岩波書店），皆是有關中國禪宗史的論文集，第一冊所收的論文共八篇，第二冊七篇，第三冊九篇。鈴木大拙氏也先後出了「禪思想史研究」四冊，第一冊（一九四三、東京、岩波書店）分七章述日本的盤詰禪，第二冊（一九五一、東京、岩波書店）則由七篇論中國禪學思想的論文所成。第三、四冊是近年才由岩波書店出版，收入「鈴木大拙全集」，此中，第三冊論六祖慧能禪，第四冊論日本的禪學思想。關口真大氏的「禪宗思想史」（一九六四、東京、山喜房）是基於新的觀點所改寫的禪宗史大系，據作者的看法，禪宗的發生係在達摩宗分派以後，在此以前，則有楞伽宗、東山宗和達摩宗存在，給禪宗史學界投下新觀點和新問題。阿部肇一氏的「中國禪宗史之研究」（副題：南宗禪成立以後之政治、社會史的考察，一九六三、東京、誠信書房）係從唐代至宋代的禪宗發展，由政治社會史的角度加以考察，並附有「曹溪慧能傳」等共四篇資料的解說。柳田聖山氏的「初期禪宗史書之研究」（一九六七、京都、法藏館）則是屬於禪宗文獻資料的研究，據作者說：將書中「燈史之系譜」於一九六一年寄給胡適博士時，曾得到胡博士來信嘉勉云。（見自序）附錄收有禪宗資料校注八種。伊藤英三氏的「禪思想史大系」（一九六三、東京、鳳會）述中國、日本的禪學思想，其中關於中國的又分為「初期中華禪」（達摩至弘忍、神秀）和「中華禪」（六祖慧能以後）的兩部分，加以說明。

對於禪宗人物，關口真大氏於十餘年前就出有「達摩大師之研究」（封內書名正題却為：達摩大師之思想與達摩禪之形成，另加上副題：依據新資料之思想史的基礎研究，一九五七、東京、彰國社）一書問世，這是依據敦煌出現的「達摩禪師論」，來考其人。作者認為歷史上上的菩提達摩（Bodhidharma？——五二八？）與後來被視為禪宗之祖師，悟道之象徵的達摩大師（或作達磨）是兩不相關的。及至前年，關口氏再寫一書叫「達磨之研究」（一九六七年成立的「傳法正宗記」等七種有關達磨的傳記，加以比較對照研究，其獲得的結論是這樣：實質上，以天台大師為核心，加上牛頭法融、南岳慧思、傳大士等人的思想、風格、傳記、合揉而成的理想人物，便是被奉為禪宗祖師的達磨。（參見該書三六九頁）換句話說，達磨是架空的人物。圍繞着達磨的許

多傳記，缺乏史實的信憑性，致使使人懷疑達磨的實在性。早年，松本文三郎氏就注意及這個問題，出過「達磨」（一九一一、東京、圖書刊行會）一書，論述達磨的事蹟後，作一結論說：如果只依據後世出現的達磨傳的記事，而認定其係全屬歷史事實，不用說是一大謬誤；反之，若以達磨係由後人杜撰出來的空想的人物，這亦屬於謬見。（參見該書一七九頁）照松本教授的看法，達磨是歷史的人物，是中國禪宗的始祖。然而，關於他的傳記，除「續高僧傳」之外，皆不可信。本書於一九四二年改由東京、第一書房出版，除原有內容外，附錄其他論文三篇，並改書名為「達磨之研究」。

淨土學的研究

在淨土學部裏，至今仍受人推重的書有望月信亨氏的「中國淨土教理史」（一九四二、京都、法藏館）。學生傾全力於「佛教大辭典」編纂工作的著者，這書可說是他為數不多的著述中的代表作。從淨土系經典之譯出，慧遠之念佛結社說起，一直到清末的道俗歸信淨土教止，共分三章，把淨土教在中國發展經過，說明得條理分明。作者早年著有「淨土教之研究」（一九二二、東京、金尾文淵堂），此書收六六篇論述淨土教理的論文，厚達千餘頁，中有「藕益大師智旭的淨土教義」等一篇專述中國淨土教的大作。論各時代淨土教的，有塚本善隆氏的「唐中期之淨土教」（一九三三、東方文化學院京都研究所），這是以敦煌出現的法照著作之斷簡及其他與法照有關的文書作依據，研究法照（？——八二一）的淨土思想，並順便提到與法照時代相前後期的飛錫、少康的行蹟。本書另附上「特別對於法照禪師之研究」的副題。研究宋代以後的，則有小笠原宣秀氏的「中國近世淨土教之研究」（一九六三、京都、百華苑），共分三篇：一為「宋代社會與淨土信仰」，二為「白蓮宗之研究」，三為「明清時代之淨土教」。近世以後的淨土信仰，在一般民眾社會中，如何發展演變下去，從社會史的眼光來加以觀察。著者早年尚有「中國淨土教家之研究」（一九五一、京都、平樂寺書店）問世，論慧遠、曇鸞、道綽、善導等人的思想事蹟及關於「往生傳」的研究等，共有八篇。

屬於某一人物及其思想的研究者，有名畑應順氏的「迦才淨土論之研究」（一九五五、京都、法藏館）上下二冊。迦才（生卒年代未詳）的「淨土論」在淨土教史中是一異色的書，然對後世的影響極大。上冊係校訂「淨土論」本文，下冊分一五章考論其內容及對後世的影響。山本佛骨氏的「道綽教學之研究」係研究道綽（五六二——六四五）的淨土思想，松本文三郎等氏的「善導大師之研究」（一九二七、京都、淨宗會）則是敘述善導（六一七——六八一）的生平事蹟及其學說的。後者由三人共同執筆，除松本氏外，有關本師承和望月信亨二氏。

三、歷史學的研究

佛教史學的三大學

近代日本的佛學研究，進展迅速，成果燦然。其

中對中國佛教的研究，不論從出發點或者從所獲的成績方面來看，歷史學的研究，遠比教理學的研究來得早，也來得豐富。這因教理學的研究，並不是從近代（明治以降）才開始，乃是日本佛教史上千多年來，即已繼續著的，縱然在方法上，是遜於近代。另一方面，近代以後，所謂文獻學的研究，大體着重於梵文、巴利文、西藏文等佛典之解讀，而中國之文字語言，對日本人來說，是久已熟悉，不須費多大力氣在這方面。由於這個緣故，對中國佛教的研究，開始時就把關心寄在歷史方面，因史學——尤其是思想史——研究的進步，才開始拓出教理學、教理史研究的路徑來。筆者在「近代日本佛學研究的發展」一文中，曾各舉出三位代表性的學者，代表各時期（明治、大正、昭和）的佛學界。然而，大體上說，係以印度佛教為中心，他們之中很少能够代表中國佛教研究這一部門的。那麼，近代以來，對中國佛教的研究最具影響力，同時在早期領導這一部門的研究，而且到現在他的學統仍然有名學者繼續著的，筆者覺得厥有三人，他們就是常盤大定、境野黃洋、望月信亨等三位博士。

常盤大定氏（一八七〇——一九四五）在東京大學任中國佛教史學教授有年，以後轉教東洋大學。他不但根據文獻資料，且先後五次到中國大陸去踏查佛教史蹟，藉以佐證其學說的正確性。據大谷大學橫超慧日先生說，他實在可以說得上是中國佛教史研究的大成者。（見『佛教學』第八號）境野黃洋氏（一八七一——一九三三）很早就受到村上專精氏的影響而致力於佛教史學的拓荒工作，在東洋大學任教，寫了很多部有關中國佛教史的書，而且從譯經史的眼光來看中國佛教之史的發展，尤具特色。望月信亨氏（一八九九——一九四八）在大正大學任教，他除了編輯典之外，並對中國所出的各種疑經、偽經作嚴格的考證，判定其真偽。如發表『大乘起信論』中國撰述說等，給學界提出新問題，引起極大的反響。

由於這些學者的極力提倡，不斷的出版新論著，故自昭和初葉以後，中國佛教史學頓興盛，成為佛教學中的熱門。因內容包羅太廣，方便上將之分為通史及一般性研究、思想史的研究、傳譯史的研究、教團史的研究等四種。不過，要特別說明的是其內容有系統、有組織的著作，想把它歸屬於以上四種中的任何一種，是較為容易的事。但是，有些著作是收錄多種論文而成的，內容無所不包，到底要歸屬於那一種，是很難決定的。為了這，像後者一類的，只看其大部分的論文係討論那一方面的，我們就把它分為那一種。總之，有些書是關涉至多方面的分野，所以，我們所作的分類，不是絕對的。

通史及一般性研究 有系統的說明中國佛教史的，大概要算境野黃洋氏的『支那佛教史綱』（一九〇七、東京、森江書店）為最早。此書從佛教東傳說至宋代以後，共分五章。作者受業於村上專精氏，他們和鷲尾順敬氏（也是村上氏門下）三人於明治中期共同創刊『佛教史林』，首倡歷史學研究的重要。村上氏為本書所寫的序文中說：「研究佛教，有教理的研究和歷史的研究

兩種方法。雖然這兩種方法皆屬重要，但像佛教這樣歷史悠久，流布範圍極廣的，若不依據歷史的研究，則難免會使教理的研究陷入誤謬。故可以說，歷史的研究比教理的研究，更加重要。他們如何重視佛教史學研究，於此可見一斑。而且境野氏此書成為將維喬氏『中國佛教史』（民一八、上海、商務印書館）的依據，蔣氏之書為在中國近代治學方法寫出的第一部中國佛教史（參照黃懋華氏『中國佛教史』序言）。那麼，境野氏對於中國的佛教史學界的影響，也可以說是至為鉅大的。字井伯壽氏是世界知名的印度哲學專家，但也寫過『支那佛教史』（一九三六、東京、岩波書店），只有兩百多頁的小本子，可是各宗派傳承的脈絡一見即可以明瞭，是一種簡而明的佛教史概說。字井氏把中國佛教史分為如下四期：前期（羅什以前）、中期（羅什入華至南北朝末）、盛期（隋唐二代）、後期（宋後，但主要自唐玄宗、肅宗以後教理上已無大發展）。道端良秀氏的『中國佛教史』（一九三九、京都、法藏館）及野上俊靜等氏的『佛教史概說·中國篇』（一九六八、京都、平樂寺書店）二書都是為大學講義而編述的。前者偏重於教會史，共分三〇章。後者係由五人共同執筆，各人擔任自己所專門的時代之佛教，故極精確。據筆者所知，到目前為止，書名加有『通史』二字的，恐怕只有塚本善隆氏的『中國佛教通史』（一九六八、東京、鈴木學術財團）一種。此書已出第一卷，預定可以出四卷，如果出完，將成為近代以來有關中國佛教史的著作之中最詳細的一部。著者受松本文三郎及望月信亨二氏的影響至大，對古典解讀及史料批判有獨到之處，為今日中國佛教史學界的長老。本書內容，筆者曾在『華岡佛學學報』（民五七、第一期）介紹過，故在此從略。

專論某一時代（斷代史）之佛教的有塚本善隆氏的『支那佛教史研究·北魏篇』（一九四二、東京、弘文堂）共收專論北魏時的政府關係、僧團制度等的論文一〇篇。宮川尚志氏的『六朝宗教史』（一九四八、東京、弘文堂）是完全從文化史的立場來看六朝時代的佛、道二教之發展情形的。山崎宏氏的『支那中世佛教之開展』（一九四二、東京、清水書店）分三部：第一部為『支那中世佛教的發展』，從佛教入華述至隋唐；第二部為『教團的統制』，述南北朝至唐代的僧官制度；第三部為『佛徒所展開的社會活動』，主要係述隋唐間的僧俗佛徒之大眾教化活動。此外，山崎氏並著有『隋唐佛教史之研究』（一九六七、京都、法藏館），從隋朝的文教政策說起，詳論道宣、神秀、神會、圭峯、不空等人在社會史上所佔的位置，藉以解明中國佛教最盛期——隋唐佛教的全貌。道端良秀氏的『唐代佛教史之研究』（一九五七、京都、法藏館）則以唐朝的佛教政策、度僧與私度僧、佛教經濟問題等為中心，大致係從社會經濟史的觀點論究唐代佛教。

以宋代以後為主題的，有牧田諦亮氏的『中國近世佛教史研究』（一九五七、京都、平樂寺書店）共收九篇論文並附有敦煌出現的『廬山遠公話』原文

，及述其來由。此書所收論文，大部分係屬於民衆佛教，民俗信仰等方面。著者對於近世中國佛教走向民俗化一途，寄以莫大關心，故有「中國民俗佛教成立之過程」一文。同時近世以後居士佛教抬頭，「彭際清在居士佛教中的地位」，即係對居士佛教沿革的探討。野上俊靜氏的「遼金之佛教」（一九五三、京都、平樂寺書店）可說是關於這一時代之獨一無二的研究著作，很受推重。共收論文一六篇，其中關於遼代的八篇，關於金代的七篇，其他一篇。

除此以外，有總論佛教史問題的研究書。如境野黃洋氏的「支那佛教史之研究」（一九三〇、東京、共立社）分一六章，據著者自己說，這等於他以前所作的「支那佛教史講話」（上下冊，內容後詳）的縮寫本，總敘其要綱，有的且加以補充及修正。在許多稱之為「中國佛教史之研究」的書籍裏，山內晉卿氏的「支那佛教史之研究」（一九二一、龍谷大學）大概是最早問世的。此書收有論文一二篇，其中有「高僧傳之研究」、「關於牟子」、「佛圖澄在中國佛教史的地位」等，貢獻學界一些精闢見解。又在許多紀念論文集裏，以「佛教史學」命名的，到目前為止，恐怕只有為紀念塚本善隆博士六旬華誕而出版的「佛教史學論集」（一九六一、頌壽紀念會）一本而已。此書共收七十九位學者所寫的有關佛教史學的論文，其中屬於中國佛教的有橫超慧日氏「教相判釋的原始形態」、木村英一氏「老莊之無與佛教之有」、佐伯富氏「近世中國的觀音信仰」、福永光司氏「超越的佛教思想」、楊聯陞氏「道教之自傳與佛教之自撰」等計一〇餘篇。一般東洋史學者，也有發表過有關佛教史方面之論文的，如桑原隲藏氏的「釋迦牟尼出世年代考」（一九二七、東京、弘文堂出版）「東洋史說苑」所收等，羽田亨氏也有「關於漢譯佛典」（一九五八、京都大學東洋史研究會出版）「羽田博士史學論文集」下卷所收等各數篇。

思想史的研究 所謂思想史，其範圍很廣，教理史也應屬於此。然而，在中國發達的台、嚴、禪、淨四宗教理史已在上文說過，其餘引印度餘流的各种教理，略去不談。所以，除去這些，凡所論述偏重於思想史方面的，我們就把它併合在這裏介紹。佛教史家裏面，把研究的重點放在思想史方面，而且從廣闊的眼界去觀察佛教史諸問題的應首推松本文三郎博士。松本氏所著的「佛教史之研究」（一九二六、京都、弘文堂）收錄論文一九篇，雖然不全是關於中國的，但其中有如「關於起信論支那撰述說」、「禪宗的起源」等中國佛教關係的論文也不少。此後再出「佛教史論」（一九二九、京都、弘文堂），收一六篇大作，大抵以中國、日本佛教史上的問題為中心，包括有「關於達磨大師的教系」、「中國佛道二教的暗潮」等。及至晚年，復出「佛教史雜考」（一九四四、大阪、創元社），收一九三一至一九四二年之間所發表的論文計一二篇，全屬中國佛教思想史上諸問題的探究之作，如「牟子理惑論述作年代考」、「六祖壇經的研究」、「觀音的語義與其信仰在古代印度、支那」等。其

次有望月信亨氏的「佛教史諸研究」（一九三七、東京、望月佛教研究所），這書收有佛教史論文三四篇，不過大部分屬印度、日本的，有關中國的只有「支那南北朝時代的疑偽經」等數篇而已。常盤大定氏先後出了三冊的「支那佛教之研究」（東京、春秋社），第一冊（一九三八刊）由一篇論文所構成。其中的「支那佛教史大觀」一文，將中國佛教史分為五個時期：一為傳譯時期（前漢末——東晉道安），二為研究時期（東晉羅什——南北朝末），三為建設時期（隋初——唐玄宗），四為實行時期（唐玄宗——北宋末），五為紹繼時期（南宋——清末）。這可說是合理的時代區分的先驅。第二冊（一九四一刊）收有論文一二篇，其中有論辨「大乘起信論」印度撰述說的論文三篇及其他。論第三冊（一九四三刊）共有論文七篇，包括有「中國佛教的特色」、「佛性問題」等。

高雄義堅氏的「中國佛教史論」（一九五二、京都、平樂寺書店）集作者二〇餘年來在各種學術雜誌中發表過的論文一〇篇，包括有「中國固有思想與佛教受容」等在內。筆者於三年前在龍大求學時，高雄先生擔任佛教史學講座，那年的講題為：「中國佛教史學史」，闡釋詳盡，引證賅博，令人佩服。其講稿若能早日付印出版，將使此門學子，沾益不少。橫超慧日氏的「中國佛教之研究」（一九五八、京都、法藏館）收錄論文六篇，從題目雖然看不出有「道安」二字，但據作者說：六篇中的前三篇，實質上是對於奠定了中國佛教基礎的釋道安為中心的研究。照橫超氏的看法，中國佛教實從符姚二秦才開其端緒，而最主要的人物，即是道安。鎌田茂雄氏最近出有「中國佛教思想史研究」（一九六八、東京、春秋社）問世，書由「佛道兩思想的交流」和「華嚴思想史諸問題」的兩大部分所構成，論述佛道二教的交涉，及華嚴思想史上的問題。宇井伯壽氏的「佛教思想研究」（一九四〇、東京、岩波書店）論述印度、中國的佛教思想，其中如「百丈清規之歷史的意義」、「支那佛教史初期的般若研究」、「所謂真諦譯遺教經論作者考」等若干篇關係思想史的大作。

矢吹慶輝氏的「三階教研究」（一九二七、東京、岩波書店）是以中國佛教問題為中心的研究性著作之中唯一得到日本學士院恩賜賞（一九二五）的。由信行（五四〇——五九四）所創，盛極一時，因被視為異端，致三遭查禁，但其流派延續三〇餘年之久的三階教，根據敦煌出現的三階教殘卷「信行遺文」等一二種，以及殘存於日本的「三階佛法」四卷等資料，將三階教的真面目，加以重現出來。書分三部：一為「教史及教籍史」，二為「教義及實修」，三為附篇。常盤大定氏的「支那之佛教與儒教道教」（一九三〇、東京、東洋文庫）是一部專論三教交涉史的。分前後二編：前編為「儒佛二教交涉史」，後編為「道佛二教交涉史」，以佛教為中心，故儒道交涉不立專編。與這相

似的，有久保田量遠氏的『支那佛道三教史論』（一九三一、東京、東方書院），自佛教入華至明代為止的，三教間所起的抗爭（主要是佛教對儒、道二教），理論的與行動的，據史實加以論列。近年有荒木見悟氏的『佛教與儒教』（副題：形成中國思想者、一九六三、京都、平樂寺書店）謂佛教的本來性與儒教的現實性交融滙合而形成宋後中國思想的基盤，引『華嚴經』、『圓覺經』及朱子、王陽明的哲學來說明。津田左右吉氏不是佛教學者，然而，他從思想史的觀點看佛教怎樣的走向中國化，蛻變成『中國的佛教』的經過。新刊的『津田左右吉全集』（一九六五、東京、岩波書店）第一九卷收有『無量壽佛的稱呼』、『神滅不滅之論爭』等論文八篇（外附錄二篇），合稱『支那佛教之研究』。思想之不同，實係由於發想思維的方法不同。儘管人的思想都相異，但若捨其小異，取其大同，則可以看出同一民族之間，有其大致相同的思維方式。把東方人中較具特色的印度、中國、西藏、日本各民族的思維方法作綿密的考察比較的，有中村元氏的『東洋人之思維方法』（一九六一——六四、東京、春秋社）四卷，第二卷的『支那人之思維方法』舉出漢民族的思維特徵一項，傳入中國的佛教，受中國思想之影響而作怎樣的變化，作明快的評斷。至於共同執筆的論集，則有結城令聞教授頌壽紀念會編印的『佛教思想史論集』（一九六四、東京、大藏出版社），本書共收論文五三篇，分為印度、中國、日本及其他各篇，中國篇有塚本善隆氏『鳩摩羅什論（一）』，橫超慧日氏『慧遠與吉藏』，小笠原宜秀氏『宋代居士王日休與淨土教』，牧田諦亮氏『關於佛說像法決疑經』等，計一七篇。

傳譯史的研究 境野黃洋氏的『支那佛教史講話』（上卷一九二七、下卷一九二九、東京、共立社）從全體看來，係屬於通史類的著作，但由於此書的時代區分依據佛典翻譯之程序，不但詳於譯經經過，從時代說亦止於唐，故我們把它視為傳譯史的著作較為適當。此書有上下二卷，總分為三篇：一為羅什以前，二為隋唐以前（以上上卷），三為隋唐時代（下卷）。從本書可以看到的境野氏之中國佛教史時代區分為：一、古譯時代（羅什以前），二、舊譯時代（隋唐以前），三、新譯時代（隋唐）。宋以後的，則沒有續寫下去。境野氏去世後由遺稿刊行會出版的『支那佛教精史』（一九三五）是把前書的上卷重加修訂，並充實其內容的，故比前者詳確得多，然而，時代區分還是照舊。整理翻譯佛典的各種經錄，是要明瞭譯經史及初期佛教史實的重要資料。可是，經錄的研究，相當複雜，光是這一門，似乎就成為一個專門學問。常盤大定氏的『自後漢至宋齊之譯經總錄』（一九三八、東方文化學院東京研究所）是厚達一〇一三頁的巨著，把各種經錄對比研究，判定其真偽，或剔除，或補闕，自成一部新的經錄。另有林屋友次郎氏的『經錄研究』（前篇，一九

四一、東京、岩波書店）也是厚達一三四三頁的大著，書分三部分：一為『經錄的概要』，二為『釋道安「綜理衆經目錄」以前的諸經錄』，三為『道安綜理衆經目錄』。此書對於道安及道安前的各種經錄的內容概要說得至為清楚，惜只出前篇而沒有後篇。

望月信亨氏的「佛教經典成立史論」（一九四六、京都、法藏館）分前後兩編：前編『關於大乘經典成立的研究』是論究大乘經典在印度的成立過程，後編『異經及疑偽經論的研究』是說明在中國出現的疑偽經論。書中附有『支那譯經表』及『異經及疑偽經表』，令人一覽瞭然。對佛教典籍的研究不遺餘力的小野玄妙氏所著『佛教經典總論』（佛書解說大辭典第一二卷，一九三六、東京、大東出版社）可說是把漢譯佛典考證及整理得最為詳細的一部大著。第一部『經典傳譯史』是對於自後漢安世高至清代阿旺查什二〇二名譯經師及其所譯佛典的總調查，第二部『錄外經典考』解說大藏經之由來。此外，有宇井伯壽氏的『佛教經典史』（一九五七、東京、東成出版社）敘說佛典成立的過程，不過，大部分是關於印度佛教史方面的。

教團史及人物的研究 對教團特殊問題或教會制度史的研究，比起思想史、傳譯史的研究，要寂寞且落後得多。有關這方面的論文，大抵收錄於前出的各種文集中，單獨成書的不多。如高雄氏的『中國佛教史論』裏有『宋代的佛教諸制度』，塚本氏的『支那佛教史研究』北魏篇裏有『北魏僧祇戶、佛圖戶』。而山崎氏的『支那中世佛教之開展』一書中的第二部名為『教團的統制』，論南北朝至唐代的僧官制度，第三部名為『佛徒所展開的社會活動』，對唐代教會的弘法、齋會、施設等問題探討精詳。在小笠原氏的『中國近世淨土教史之研究』裏的第二篇『白蓮宗的研究』，對宋代以降民眾念佛結社的一新形態白蓮宗的實狀判釋至明。道端氏的『唐代佛教史之研究』所論也着重於佛教教團與唐代社會之間的一些問題。牧田氏的『中國近世佛教史研究』裏收有『後周世宗的佛教政策』、『水陸會小考』等論文。

「唐代之佛教儀禮」（副題：特別關於法會者，一九三七、東京、有光社）可說是關於這一方面的僅有的論著。作者西本願寺大谷光照門主，此書係他的畢業論文，對唐代佛教的法會儀式，依據各種史料，研究很詳。書分兩冊，上冊為本文，下冊為引註。然而，正式面對教團的各種問題，共同研究而成功的有芳村修基氏編的『佛教教團之研究』（一九六八、京都、百華苑）。此書分為四部：前三部各論印度、中國、日本的教團，第四部論『教團型態的變遷』。全書收有中村元、芳村修基等氏的論文一五篇，關於中國教團的（即第二部）只有土橋秀高氏的『授戒儀禮的變遷』，小川貫武氏的『宋元明清時的教團之構造』，及金岡秀友氏的『蒙古佛教教團形成的中心課題』等三篇。

又對於佛教史上某一人物的研究，除了上文已提到有關達磨、天台（智者）、善導等人的專著以外，有宇井伯壽氏的「釋道安研究」（一九五六、東京、岩波書店）及由木村英一氏編的「慧遠研究」（「研究篇」，一九六二、東京、創文社），二書皆極具價值的名著。前書（釋道安研究）分兩章：一為「道安傳」，根據「高僧傳」等各種史料，考證道安（三一四—三八五）的生平事蹟。二為「道安的著作」，自「道地經序」至「增一阿含序」計一九篇道安所撰的經、律、論序文是今日想瞭解道安思想僅有的直接資料，著者對此作詳盡的註釋，書末並附有「道安年譜」。後書（慧遠研究）有兩冊：一為「遺文篇」，二為「研究篇」，現在只就「研究篇」而說。這書是由京都大學人文科學研究所東方部的研究員為中心，繼「遺文篇」一書後所出的關於慧遠（三三四—四一六）的人物、思想的共同研究成果。所收論文有塚本善隆氏「中國初期佛教史上的慧遠」，橫超慧日氏「大乘大義章研究序說」，藤吉慈海氏「慧遠的淨土教思想」，福永光司氏「慧遠與老莊思想」，牧田諦亮氏「關於慧遠著作的流傳」，木村英一氏「中國中世思想史上的廬山」等論文計一三篇，附錄有「廬山慧遠年譜」。

四、文獻學、藝術及其他的研究

文獻學的研究 佛教文獻學的研究，自南條文雄、高楠順次郎博士等啓其端緒以來，一直成為近代日本佛學研究的重心。然而，所謂文獻學的研究，大勢集中於梵文、巴利文等原典學方面，其次就是中亞地方古文字的佛典之解讀，或者是西藏文佛典的究明等，對於明治以前未曾著手分野，傾注其全力。至於像漢文佛典，不須翻譯就可以理解的，似乎沒有獨立成為一門。這不是說不重視漢譯佛典，而是中國文字在學者之間不算為一種不能克服的難關，所以，漢文文獻的研究，不必視為專門學問而已。當然，對漢文佛典的翻譯、註釋也不少。其中，較為著名的，介紹幾種於後。

「國譯一切經·和漢撰述部」（東京、大東出版社）是由漢譯佛典再譯為日文的。在此以前，有「國譯大藏經」（國民文庫刊行會）、「昭和國譯大藏經」（東方書院）等問世。然而，都只收在印度撰述的經、律、論，沒有包羅在中國撰述的佛教典籍。「國譯一切經·印度撰述部」一五五卷已於一九四五年出版完畢，而「和漢撰述部」一〇〇卷，則目前還在繼續刊行中。後者（和漢撰述部）收中國、日本高僧的著作，共分：「經疏部」一八卷、「律疏部」二卷、「論疏部」二三卷、「諸宗部」二五卷、「史傳部」二五卷、「護教部」五卷、「目錄、事業部」二卷。各書附有「解題」和略註，甚為便

利。

對於某一文獻作精密之研究的，有塚本善隆氏主編的「華嚴研究」（一九五五、京都、法藏館），這是由京大文科學研究所的中國中世思想史研究班同人對「華嚴」一書的譯註及研究。書分三篇：第一篇是「校訂」華嚴及其譯註。第二篇為「研究篇」，收有塚本善隆氏「華嚴在佛教史上的意義」，橫超慧日氏「涅槃無名論及其背景」，福永光司氏「僧肇與老莊思想」，牧田諦亮氏「關於華嚴的流傳」等論文共七篇。第三篇為「夢庵和尚節釋華嚴」的寫真版。

「慧遠研究」（「遺文篇」，一九六〇、東京、創文社）是上出的「研究篇」的姊妹作，對「大乘大義章」及「慧遠文集」作細密的校訂及譯註。這也是京大文科學研究所的中國中世思想史研究班同人的共同研究成果，由木村英一氏所主編。塚本善隆氏的「魏書釋老志之研究」（一九六一、京都、佛教文化研究所）除了第一「解說篇」，第二「譯註篇」之外，附篇收有「北周的廢佛」和「北周的宗教廢毀政策的崩壞」二文。本書是作者從久年來所屬的京大文科學研究所退休前所作的最後一部研究報告。此外由岩波書店出版的文庫本中也有「臨濟錄」（一九三五、朝比奈宗源譯註）、「摩訶止觀」（一九六八、關口真大譯註）等中國佛教文獻的譯註書若干種。

「大乘起信論」是在印度撰述的，抑在中國撰述的？繞着這一問題，在一九二〇年前後，日本的佛學界曾掀起一場熱烈的論戰。這一論戰所引起的影響，堪與所謂「緣起說」的論戰（和辻哲郎、木村泰賢、赤沼智善、宇井伯壽等人之間的論戰）相匹敵。兩者的不同處，即前者大抵係中國佛學專家間的論戰，而後者則係屬於印度佛教專家間的論戰。大概的經過是這樣的，一九一七年八月，望月信亨氏在「佛學研究」雜誌上發表「疑似經與偽妄經」一文，懷疑「仁王」、「瓔珞」二經的印度撰述說，文中順便提到「大乘起信論」也值得懷疑。進而，次年一月在「宗教界」上發表「關於大乘起信論作者的擬議」加以推演。同年一月羽溪了諦氏即在「哲學研究」上著論反駁。望月氏於一九一九年一月著「大乘起信論支那撰述考」一文分在「宗教界」及「佛學研究」上發表，答辯前者。接着，村上專精氏於同年一月及二月，分別在「哲學雜誌」上發表論文，表示「起信論」諒非在印度撰述的意見，雖不是積極的，但在基本立場上支持望月氏之說。對於這，常盤大定氏出來表示不服，於一九二〇年一月也在「哲學雜誌」上發表「大乘起信論的真偽問題」反對村上、望月二氏的學說。該雜誌的三月號村上氏再着文補述前說，而常盤氏則亦在該雜誌四、五月號揭「大乘起信論印度撰述卑起」堅持不讓。同時望月氏亦不甘示弱，於是年八月也在該雜誌上發表「三論起信論支那撰述」，伸論前說。至一

九二年，望月信亨氏為總結他的論說，以及對該論作徹底的究明，乃著『大乘起信論之研究』（一九二二、東京、金尾文淵堂）一書，第一編為『大乘起信論支那撰述私見』（附載上出的幾篇論文），第二編為『大乘起信論註釋書解題』，第三編為『大乘起信論講義』。在這場論戰過程中，尚有松本文三郎、境野黃洋、林屋友次郎等人也為文支持印度撰述說，但到目前為止，誰是誰非，學界尚不敢下定論。而望月信亨氏之說被梁啟超氏所採取，因而在中國也掀起『大乘起信論真偽辨』（記得建康書局重印本即以此為書名），許多學者都加入了論陣。最近出版一冊佛教文獻研究的書，名稱即叫『佛教文獻之研究』（一九六八、京都、百華苑），是龍谷大學佛教學會為紀念佐藤哲英教授還曆而編印的，書分三部分，各對日本、中國（包括西藏）、印度關係的尚未被注意及的文獻作研究，共收論文一五篇，中國部分有福原亮嚴氏『中國的有部系律師與律本律疏』等計五篇。

藝術及其他的研究 至於藝術等的研究，本來就不很多，而且對於這方面，筆者孤陋寡聞，不悉詳細。茲僅就幾冊略知其內容的，作簡單介紹如下：

『支那佛教史蹟踏查記』（一九三八、東京、龍吟社）是著者常盤大定氏自一九二〇至一九二九年之間，先後五次到中國大陸去探訪古蹟遺蹟所留下的記錄，書厚達七〇〇頁，附圖片一五〇面，地圖一大張。除了這以外，並將其他圖片輯錄起來成為六大冊的圖片集，各地名山勝地的彫刻、建築、繪畫等無不收羅在內。從現在來看，這實在是一部非常珍貴的資料。松本英一氏的『敦煌畫之研究』（一九三七、東方文化學院東京研究所）有上下二冊。上冊為『圖像篇』，分八章說明敦煌畫的內容。下冊為『附圖』，收敦煌畫圖片版二二四頁，精彩之至。小野清一、長廣敏雄二氏共著的『龍門石窟的研究』（東京、座右寶刊行會）全書亦達七〇〇頁，收有圖片一二〇面及拓影三〇頁。此外有小野勝年、日比野丈夫二氏的『五臺山』（一九四二、同上）、木下太太郎氏的『大同石佛寺』（同上）亦關於名山勝地藝術關係的研究或報告。最近出版的則有水野清一氏的『中國之佛教美術』（一九六八、東京、平凡社），全書分若干段落，主要係介紹雲岡、龍門、敦煌等處的石刻佛像，以及其他的各種佛像藝術。

五、綜合性論文集

雖屬單行本，但不是一人的著作，而是由數人或數十人共同執筆的論文集，我們在上文已介紹過多冊的內容。所謂共同執筆的論文集，從其性質可分為三種：一是有組織性的，目錄大綱擬定後，才選適當的人去負責執筆各章各

節的。這樣的書，從多人執筆的一點來說，是一種論文集，但如果把執筆者的名字不標舉在正面，則與由一個人所寫的章節分明，條目嚴整的著作完全一樣。二是有共同的主題，依照這一主題去發揮的。三是沒有一定的主題，依各人的專門自由撰寫的。『佛教之根本真理』、『法華經之思想與文化』是屬於第一的例子。『聲論研究』、『慧遠研究』是屬於第二的例子。其他各種頌壽紀念論文集是屬於第三的例子。由宮本正尊氏主編的『佛教之根本真理』（一九五六、東京、三省堂）共分四篇，其中第三篇為『中國佛教的形成與真理觀』，下分九章：第一章『支那的佛法與王法』由塚本善隆氏執筆，第二章『中國社會中的佛教倫理的形態』由道端良秀氏執筆，第三章『中國庶民生活與佛教倫理』由小笠原宣秀氏執筆，第四章『初期中國佛教者的神觀之實態』由橫超慧日氏執筆，以下尚有五章。佛教真理在中國的發展過程，由政治、社會、思想、宗教史的角度來加以觀察，並注意及禪、天台等宗所以會在中國特別發達的原因所在。

至於著名的論文集，上文已提過的不再重複。其餘的，有如下幾種：常盤（大定）博士還曆紀念『佛教論叢』（一九三二、東京、弘文堂）收論文二〇篇，其中關於中國佛教的，有林屋友次郎氏『關於隋代經錄的研究』，松本文三郎氏『關於支那唐代的佛教彫像』，矢吹慶輝氏『關於敦煌的淨土教研究資料』等合共六篇。山口（益）博士還曆紀念『印度學佛教學論叢』（一九五五、京都、法藏館）共收日文、外文合計三五篇大作，論中國佛教的有如下五篇：橫超慧日氏『中國佛教初期的翻譯論』，安藤俊雄氏『慧思的法華思想』，山田亮賢氏『關於如來藏緣起論』，日野泰道氏『智顗所傳『大慈恩寺華嚴梵本』考』，塚本善隆氏『近世支那大眾的女身觀音信仰』等。金倉（圓照）博士古稀紀念『印度學佛教學論叢』（一九六六、京都、平樂寺書店）收各大家鴻文五二篇，印度關係佔絕大多數，關於中國的只有中村元氏『羅什思想的特徵』，野村耀昌氏『迄至北周大象二年復佛之詔問的經緯與其背景』，丸山孝雄氏『嘉祥大師吉藏『法華玄論』的五乘與三引』的三篇。宮本正尊教授還曆紀念論文集『印度學佛教學論叢』（一九五四、東京、三省堂）收錄論文四七篇，共分為五部，屬於第四部的中國佛教部門有橫超慧日氏『南岳慧思的法華三昧』，坂本幸男氏『關於同體緣起思想的成立過程』，道端良秀氏『關於唐代佛教家的孝論』等計七篇。『千瀉（龍祥）博士古稀紀念論文集』（一九六四、九州大學）計收論文四〇篇，分為五部，中國佛教關係論文屬第二部，有坂本幸男氏『關於地論宗的方便論』，塚本善隆氏『鳩摩羅什論（二）』，橫超慧日氏『淨土經典裏的女性』，安藤俊雄氏『東晉佛教學的淨土理論』等共六篇。又『龍谷史壇』小笠原（宣秀）博士華甲紀念特集（一九六六、龍谷大

學)收有中國佛教史關係的論文一九篇,包含有那波利貞氏「關於中國的佛教在理念與動作法儀上的抗爭之小考」,楊鴻飛氏「神會傳燈說與儒家思想的交涉」,山崎宏氏「圭峯宗密考」,牧田諦亮氏「漢譯佛典流傳上的一個問題」等文在內。

六、順談日籍中譯卜儿問題

筆者於去年曾在「獅子吼」上發表過「近代日本佛學研究的發展」一文,依照時間的次序,說明近百年來日本佛教學界的概況。因涉及的範圍太廣,故與我們有直接關聯的中國佛教研究的狀況,敘述未免過於疏略,本文可說是為補這一短缺而寫的。所以,各學者的經歷,在上一文裏差不多都已提過,故在此均略去不述。如果讀者想更求其詳的話,則請參照該文。由於筆者見聞狹淺,故資料的蒐集,未臻周全,而篇幅有限,介紹又難期詳盡。不過,明治以來中國佛教學這一部門的專家學者,以及他們的代表著作,大概沒有把它遺漏掉。筆者是這樣相信的。

當筆者在調查各種文獻資料時,發覺不少由弘文堂出版的圖書(筆者所知的僅關於佛教學的)的最後一頁上面,除了有「不許複製」的字樣之外,另特標有「禁漢譯」三字,看起來十分刺眼。「不許複製」即保留版權,未獲許可不准複印,也不得翻譯的意思表示。既有「不許複製」的禁令,則縱不另言「不許翻譯」,在慣例上其意已包含在內。然而,像弘文堂那樣既表明「不許複製」,又不許翻譯的字眼,所以要在下兩種禁令,雙重設防,可能是已有過,或者預料到其所出版的圖書會被人偷譯。但奇怪的是他不用禁譯或禁翻外文等字樣,而特用「禁漢譯」三字,就難令人理解了。弘文堂的書,大部分在戰前出版,那時日文著作,有沒有在中國被人侵犯版權,濫行翻譯,不得而知。可是,看今日國內的情形,弘文堂的措施,又好像是有其理由的。

衆所周知,由於文字的接近,日人著作,對中國人來說是較為容易理解的。況且對佛教的研究,日本已走在學界前端,使中國佛教人士想效法追隨。這原是值得欣喜和鼓勵的事,但是,一些毛病却出在這裏。把日本學者的研究成果,套襲過來冒充為自己的見解,有的則將日籍著作翻譯過來當做自己的創作,這樣的例子,為數不少。從學問見地來看,這是不應該的,可是,現在沒有人去注意這件事,而積習已久,好像不當作一個問題。實則這是一個非常重要的問題,要我們中國佛教界的威信,這種惡習非把它改善不可。

我們國內的著作出版界套襲和偷譯日本學者之著作的,約有下面幾個種類:第一種是全部,或是十之八九係根據日文一本著作,將之翻譯過來冠上自己名字,冒充為自己創作(翻譯能力的優劣姑且莫問)。目下有一些單行本是屬

於這類的。第二種與這相反,把日文翻譯過來後,仍用原作者的名字發表,使人誤解日人會用中國文撰寫文章送來臺灣發表(不過有幾位教授如牛場真氏等確會寫中國白話文章,但寫得很少)。「新覺生」雜誌起初刊載的文章就是屬於這一類的,幸近年來已經改善了。第三種是把日人的著作翻譯過來,封面、書中正頁均沒有原作者名字,使該書的主人,完全換了另一個人。像這種例子也不少。以上三種所共通的,就是沒有徵得原作者或發行者的同意就加以翻譯。第四種是引用某一個人的創見,但不註明其出處,也不提到該見解之所由來,把人家心血所探求到的真理,橫取過來當做自己所出。這種例子太多了(這只是指研究性論文而言,一般文章自屬例外)。

對於這些情事,日本學者怎樣看我們呢?像第一種事例,實在是最要不得,違背讀書人良心的事。所幸這一類的東西很少倒流到日本來,不然的話,一定貽笑大方。這點只希望我們自動改進,不要等待人家指摘。第二種事例,本來已惹起物議,但這種現象現已沒有,可以免提。第三種事例,是使我們感到驚奇的。得記有一位日人教授的著作在臺灣翻譯出版,譯者曾送數十冊給原作者。可是,原作者將這些中譯本拿來送人時,不敢簽名,說這已不是他的東西了,言下似感失望。觀此情狀,筆者感到震驚。向來我們以為翻譯他們的書,是替他們捧場,然而,實際情形,却並非這樣。這實因學界競爭激烈,為創造學績而廢寢忘餐,傾其畢生精力於學問一途的日本學者看來,要引一句話向且要註明其出處(根據何人何書的幾幾頁),怎麼全本著作被翻譯過來,連著者的名字都不願標明在表面,照他們想,是不可以理解的事。真的,經過調查,一般翻譯書籍,幾乎全部都是著者名字比譯者優先,而我們向來似未曾注意及這件事,除了怠慢以外,是無言可辯的。況且所有(幾乎可以這麼說)翻譯的,都沒有徵求原作者的同意,這也是有失禮貌的。著作權的問題,暫撇去不談,至少在禮貌上是必要的。不論單行本或雜誌論文,都應該這樣,不過,單行本的時候要加倍慎重,尤其是專門性的學術著作。

至於論據之引用問題,在寫論文時是必要的(一般性文章例外)。照現代學術述作的一般習慣,引證越多似乎其信憑性也隨之可以提提高,是對為文者有益的。若難以一一註明,也應在序文、凡例或後跋中表明清楚,才不會對原作者失禮(如果要出單行本的話)。

明白了這點,才知道「禁漢譯」三個字的用意,等於是代所有的日本著者向中國讀書人發警告說:你們不要亂翻人家的著作!這實在是使我們太難堪的事。然而,確有這樣的事實存在,又怎樣可以責怪他們呢?從介紹日文著作,順便也將自身經歷過的情形,不嫌煩雜,寫在文末,奉告同道師友做參考。懇望讀者諒之!(一九六九、三、五、寫於京都)

初到東京所見的日本佛教

聖嚴

初到異國，由於所見所聞不廣不深，對於異國佛教的置評，可能有失公允。但對一個突然置身於另一國土中的僧人而言，以自己的立場，將所見的片段向關心祖國師友們，作一點介紹，那是無可厚非的。

實則，當我未來日本之前，對於日本佛教的趨勢及其現狀，已由友人的口頭和日文書刊的報導中，大致已有一個印象，此在三月十二日晚上，善導寺召開的僧別會上，我已作了分析，那就是：

一、上層建構的佛教學術研究化：由於一百年前明治天皇維新運動之時，實行「神佛分離」政策，此與中國史上的「尊王攘夷」運動相似，目的在於排斥佛教，消滅佛教的僧人，迫使僧人變為神道教的教士。因此而激起日本佛教的復興機運，各宗，尤其是淨土真宗，派遣優秀青年至歐洲留學，學習佛典的古文字——梵文和巴利文，學習西洋的治學方法和治學工具（語文），這些知識份子返日後，即為日本佛教帶來了新的命運。各宗紛紛創辦大學，培養後繼的人才，因此而出現了不少知名於國際的佛教博士，佛教學術化，也就受到學術界的重視。日本佛教徒之不致流於盲從的迷信，此乃原因之一；日本佛教之不受基督教的侵蝕，此亦因素之一。凡是佛教徒，多少均能知道他們所信這一宗派佛教的若干教義。我來東京之後，最先接觸的是書店，使我驚奇的每家普通書店，幾乎均特別為佛書開出一個陳列的部門，在火車上也可經常看到日本人士捧着一冊佛書在看（日人的讀書風氣極盛，在車上，即使是短程乘客，看書看報不算稀奇）。當我去神田的神保町，書店書籍之多，若以臺北市的重慶南路來比，是無法相比的，再去東京大學的赤門前，參觀山喜房佛書林，它的門面雖不大，店中的新舊版佛書，多得使我心喜不已。日本的佛書，大致可分兩大類別，一類是通俗化的勸信的佛書，每版可以銷售數十萬冊的也有，所以很便宜，一類是專門化的研究性的佛書，僅為學者提供參考和研究的，所以銷數很少，往往一版僅出五百部或一千部，因此非常昂貴。

不過，佛教走上純學術化的路子，雖能為時代的知識份子所喜，却也未必要就是佛教的佳音，因為一般佛教學者，既重於文字的考證比觀推理，不免對宗教信仰的虔敬和佛法的親實實踐，就要大打折扣。但此也不能一概而論，比如有一位教授，他在學校的講臺上，是研究性的，純客觀的，一同到他所住持的寺院，他也誦經禮拜，對自宗的信徒講道，又放棄客觀而站到他這一宗的立場了。這在我看來，他是過的矛盾的雙重人格的生活，然他已習以為常，此

亦正是我所尚未理解的日本佛教問題之一。

二、一般建構的佛教信仰世俗化：如眾所周知的，今日的日本，已沒有青年走上純出家的比丘之路；在幾年以前曾因少女出家太多而加限制，今後的日本少女出家，可能也像臺灣一樣，越來越少。有些尼寺的老尼，正為找不到後繼尼弟子而焦心。因為這種趨勢，雖然由來已久，自淨土真宗的親鸞和日蓮宗的日蓮以後，日本僧人漸漸走上蓄髮生子的途，明治以來，此一傾向更盛，其他舊宗派的僧人生活也被世俗同化。僧人住持寺院，即以寺院為家，並以長子為住持寺院的繼承人，其餘子女則另向寺外的事業發展。僧人住寺，仍須另謀兼職，住持成為累贅，致有以生為僧人的長子而覺得不幸。因為，近數十年來，日本佛教變化太大，蓄髮生子的寺院僧人，在我中國人看來已是新得離了譜，然於其他新興佛教教派如創價學會、立正佼成會、孝道教團等看他們，又覺得太過落伍陳腐了。例如創價學會攻擊舊宗各派的寺院僧人，為只知道要錢不行正法的份子，信仰僧人毫無意義。新宗派大多是由日蓮宗分化而出現，看他們的作風，無疑是以佛教的教綱為中心，却以基督教及天主教的方法為手段。主張他力得救的信仰，崇拜妙法蓮華經，持誦南無妙法蓮華經的經題，就是得救之道，他們鼓動狂熱的信仰，並發動所有的信徒，在大眾之前，說出信仰之後所得的經驗，此與基督教的所謂「見證」，如出一轍，但此功效極大。

我到東京之後，參觀了幾所舊宗寺院，這些寺院，大多已成遊覽區，依靠收取遊客的門票來維持，有些小寺院，看來衰象畢露，了無生氣，大殿的門戶緊閉，殿旁住的寺僧的妻兒，除了一年幾度的法會，平常很少有信徒上寺敬香。但此並不表示這些寺院沒有信徒，也不表示他們的信徒信仰不夠虔誠，乃是工商業社會的生活，使得所有的人們不容易抽出時間來上寺院裏拜。平日忙於工作，假日則作郊遊，或上公司購物，或有私人應酬。因此，舊派各宗，已在式微之中，然其潛力的雄厚，仍非新興教派所能於短時期內代替的，至少舊派各宗，特別是淨土真宗，在今天的日本佛教界仍是站在主流的地位。

正由於日本的觀光事業發達，許多歷史性的寺院，均成了遊覽中心，我因初到東京，無心以觀光的身分去探訪名勝古蹟，同時人地生疏，無人導遊，所以在三個星期之內，僅到了淺草的金龍山觀音寺，以及鎌倉的八幡宮、建長寺、長谷寺、高德寺。此均由王心明居士導遊，我和淨海法師及慧定師，不負此行。我在臺灣時，即已聞名淺草及鎌倉兩處名勝，但對淺草的印象很不理想，

據說那裏的情景，類似臺北市的龍山寺，香火迷信的色彩較濃，商業攤販的陳設也很複雜。

可是，當我遊過淺草之後，接觸略有不同，至少，在淺草附近，有許多家大小不等的佛具店，規模最大的一家叫做翠雲堂，那是一家資本雄厚的大公司，是一座大廈，所陳列的金漆雕花的華蓋、長幡、金鐘、玲瓏滿目，金碧輝煌，各式古銅色及金色、銀色的供燈、香爐、燭臺、供器、佛像、水晶、真珠、化學的大小念珠，大小不等的銅鑲和木鑲等，由這家佛具公司，便可體會出佛教在日本的前途了。此在未失陷於匪偽以前的中國大陸，不易見到，在今日的臺灣，也要待之於大家的努力，始可與日本相比。

再說金龍山的觀音寺，粗看確有點像龍山寺，但也頗有不同之處，至少龍山寺的氣派小得很多，而且神像太雜，三教各流的神像，幾乎均可在龍山寺內見到，致有使外人的印象生起一種「佛教就是這些神像崇拜」的錯覺。淺草觀音寺則不同，一到該地，遠遠地就見到巍巍的兩道大門之下，懸着兩對直徑數丈的大燈籠，使你走到下面就覺得佛力的偉大，對照着自我的渺小。走上佛殿之前，有一隻的香爐，專供香客敬香之用，敬完香再登上臺階，進入大殿禮佛，殿內空曠寬大，香客無不虔敬肅穆，默默祈禱，未見喧嘩嘻笑，人聲嘈雜的現象，他們進了佛殿，就像是面見了佛菩薩。這種情形也使我深受感動，當理，日本的佛教，本與日本的神道教，有着密切的因果關係，所以佛事中兼售護身符咒及護身的小像，也很普遍，信徒到佛寺中請僧人做消災降福的儀式，也很尋常，我在淺草及鎌倉都見到了這種純信仰的宗教儀式，向有在鎌倉的鎌倉宮，見到了由僧人主持的日本舊式的結婚典禮，可見日本佛教世俗化的程度，也說明了他們的信仰是與人民的生活打成一片的。不過由於時代的進步，社會生活的變遷，舊宗的若干形式已和時代生活現出了脫節的現象，致使信徒與寺院之間日漸疏遠，唯有利用郊遊覽勝的機會，到各處佛寺致敬了。

說到日本的佛教古蹟，頗使我感慨，記得我在上海靜安寺求學時，明知該寺有千年以上的歷史，却無歷史的遺痕可見，日本人對於古蹟古物的保存保護，則是如此的用力。

例如建長寺建於建長五年（西元一二五三）的北條時賴之世，一口梵鐘，雖經過足利時代（西元一四一五）的戰火而燒毀了寺舍，梵鐘却歷七百十六年而迄今無恙，掛在那裏成了導遊小姐向遊客津津樂道的國寶。寺舍於元和元年（西元一六六五）的德川時代重建，如今的那座古殿，以及殿內的佛像不加修飾，仍以古老的姿態聳立在那裏，殿內不准遊客進入，僅能站在殿門外瞻仰。另有長谷寺的十一面觀音像，高達九公尺，是與奈良的長谷觀音用同一株楠木雕成於西元第七世紀的行基大師時代，此像含有高度的密教藝術的色彩，莊嚴雄偉，殊為珍貴。

鎌倉的大佛，已是聞名世界的日本國寶，是以高達九十四公噸的赤銅鑄造，高達十一點四公尺，這尊阿彌陀佛的坐像，雖不及臺灣彰化的八卦山大佛高大，其藝術價值則遠超過彰化大佛。此尊銅佛造於建長四年（西元一二五二），相當中國南宋時代，當時供於殿中，後來殿舍毀於天災，佛像便露座迄今。

自鎌倉返回東京市區的途中，經過橫濱，菲律賓的劉梅生居士，主張順便參觀一下天臺宗的新教派「孝道教團」的本山——孝道山，這個教派與臺灣佛教界頗有連繫，民國五十四年曾經由其正副統治理率領訪問團到過臺灣，所以我們一去，說是來自臺灣，他們表示非常歡迎。由正副事務長至正副統理（教宗），均來接待我們，最難得的那天是四月五日，他們為了迎接四月八日的「花祭」——即是浴佛節，正忙於一連三天的慶祝節目的準備及安排，他們在忙得團團轉的情形下，竟能把禮服穿得整齊齊齊地陪我們談上一個多小時，並且堅持要留我們吃了晚餐再走，結果由於橫濱的幾家料理店（菜館），來不及臨時做素菜而作罷，我們辭別之時，每一個人都得到一份禮物和一些書刊。看樣子，孝道山也學會了我國的人情味了。

孝道山是受天臺宗本山比叡山傳承的新宗，它的統理大僧正也是出身於天臺宗，但它自昭和二十七年（民國四十四年）創立以在家佛教為主旨的孝道教團以來，已有四十萬信徒，分支教會一百四十所。其組織龐大，人才很多，自己辦有幼稚園、小學、中學好幾所，信徒的活動，設有壯年會、婦人會、青年會、健兒隊。這個教派的實力，在四月六日的花車遊行之中，充分地表現出來，那天上午特地趕到橫濱市櫻木町，看孝道山為慶祝佛誕而預先舉辦的花車表演，由橫濱公園行至壽田公園，全部隊伍表演通過長達兩小時，共分鼓笛隊、青年男女菩薩隊、大鼓及小鼓隊、幼兒隊、外國的錫蘭人隊、中國的龍隊，其次才是二十八輛花車，每一輛花車便是一個佛教故事的表演，由花車的故事，可以明白，他們的中心信仰是釋迦世尊，崇拜的日本高僧是傳教大師。他們在這遊行隊伍中，顯示出了物力和人力，服裝導具，均是特製的，尤其是青年男女菩薩隊的女青年和男青年，那樣的多而整齊虔敬，最使我欣喜。

這是一個名符其實的在家佛教教派，岡野正道及岡野貴美子是一對夫婦，但也就是孝道教團的正副兩統理，他們的兒子岡野正實，兒媳岡野鄰子，便是孝道教團的法嗣。少夫婦兩人均是得有美國學位的中年人。這是日本在家佛教世俗化且世襲化的特色，也許他們另有一套完美的制度，否則我想，假如法嗣（子孫）之中出了一個敗家子，這個家族化的教團，豈不也因此結束了嗎？但是，淨土真宗的家族化，已有數百年，仍能維繫發展，可見他們的家族世襲，並不是私情的授受了。

四月六日，正是星期天，王心明居士約我和淨海、慧定二師，還有劉梅生

（下接12頁下）

為臺中市慎齋堂德熙堂主 舉棺法語

東 初

自性清淨本無生，生滅隨緣示幻身
六十六年幻夢斷，覺來風孔正遼天

今 爲

新涅槃齋堂上德熙比丘尼舉棺大典，四眾雲集，少長咸臻，山僧特來送行，隨誦奉告：

無量法門，不離汝心，河沙妙德，總在心源，五眼六通，一切變化，十力無畏，汝皆具足。一切煩惱業障本來空寂，一切因果皆如夢幻，無三界可出，無菩提可求。汝但任心自在，莫作生死會，莫作去來想。蕩蕩無碍，任意縱橫，觸處皆是，受用無盡。雖然慈麼，即今隨行一句，又作麼生履踐去。

有佛處不可住，無佛處急走過，
透得聲前一句，摩訶般若波羅蜜。

舉！

為臺中市慎齋堂德熙堂主

茶毗法語

四大本空，五蘊非有，
真心無相，然湛圓寂，

恭維

慎齋堂德熙比丘尼茶毗大典！山僧隨誦說法！
一心不生，萬法不起，四大本空，五蘊非我。
真心無相，何去何從，生時性不生，死時性不滅。
湛然圓寂，心境一如。汝能如是直下頓了，即不爲三世所拘繫，便爲大自在人，遊步人間，逍遙自在。
凡聖情盡思慮永斷，即今末後一句，又作麼生履踐得，以火把打圓圈相云：

野火燒不盡，春風吹又生，

約啓事

禪學大成再版預

一、本書原係日人編輯，搜集中日、韓三國歷代禪師名著，我國上自盛唐，下迄明季，舉凡禪家名著，無不包括殆盡，要佔全篇百分之九十以上，餘爲日、韓禪師作品。對禪學不特作一歷史性介紹，且爲今日研究禪學者最佳有系統之參考。

二、本書每篇首，載有解題，對每篇名著：內容、版本、作者身分、歷史，逐一加以考證說明，俾讀者於數分鐘內洞悉全篇大意。

三、本書內有若干篇爲詩文筆記，上堂開示；讀者不惟對於禪門文學氣韻與踐履風格，得有深切之認識，並於禪林儀軌獲一真正之知識。

四、本書著者或爲我國禪僧東渡，或東國禪師西來，讀之不獨可瞭解當年兩國禪學思想溝通之傳承，且爲研究兩國學術思想交流珍貴之資料。

五、全書五十九種一百一十四卷，模造紙三十二開本，約四千萬，精裝六冊，每部訂價新臺幣三百六十元，預約每部新臺幣二百四十元。港澳連郵費定價港幣六十元，預約四十元。

六、本年六月一日開始預約，八月底出書，國內請利用「八二五」郵劃帳戶，免費匯款。本書五十年出版，早經售罄，今應讀者要求，特爲再版。

中華佛教文化館啓

佛教文化

(季刊)
第十二期

中華民國五十八年六月一日出版

發行人 東

編輯人 林

江

濤

發行所 佛

教文化社

初

臺北市北投區光明路二六〇號

印刷者 協

林印書館

初

貴陽街二段二三三巷四號

電話：三三九一七二號

本刊售價

每册新臺幣五元

本社英文通訊地址

The Buddhist Culture
Quarterly Publication

Publisher : The Chinese Buddhist

Culture Address: 260 Kwang Ming
Road, Peitou, Taipei, Taiwan.