

基礎佛學論集

新編世界佛學名著譯叢

B768
201050

新編世界佛學名著譯叢

第一冊

基礎佛學論集

山口益等著 釋慈怡等譯



中國書店

本冊說明

本書是八篇佛學論文與一篇佛學入門書目的匯集。各篇都是爲初入佛學之門的讀者所選輯的，因此命名爲「基礎佛學論集」。

佛教經過二千多年的傳播發展，形成了印度、南傳、漢傳、藏傳、日韓等等差異度甚大的佛學與佛教文化體系。其中的每一個體系，又都與當地的文化相混相乘而形成另一型態的佛教文化與佛學。因此，現代人要全面地深入理解世界上的各系佛學，是極其困難、甚或接近不可能的。也由於這個理由，當代的佛教學術圈裏，才只有某一系或某一範圍的分科專家。並沒有人敢自稱是世界佛教的「全科學者」。

儘管要全面地把握世界各系的佛學是如此困難，但是，佛教畢竟淵源於印度的釋迦牟尼佛，因此，如果能認識釋尊其人一生的行爲大略及思想特質，則對於佛學的核心當可以適度地把握。掌握了佛學的核心，則不論是要做一個佛教徒、或要成爲某一系的佛教研究者，當比較不易偏頗或脫軌。

本書所收集的八篇論文中，前七篇的主題都環繞在下列三點上：(一)、佛教的宗教與思

忠特質；(二)、佛陀一生行事；(三)、原始佛法。這三種內容是佛教問題的核心，是任何一位佛教徒或佛教研究者所應該適度去理解的。第八篇論述佛教的發展及其在各地的傳播，讀者應該可以從中窺見世界佛教的大勢。

在當代的國際佛書出版界中，日本的佛書出版業，其興盛蓬勃的程度，爲舉世之冠。口文的入門書及工具書的數量，也遠爲其他語文所不及。因此，本書卷末一篇，收錄日文佛學入門書簡介，以供有意應用日文佛書者參考。

初編世界佛學名著譯叢

基礎佛學論集

山口益等著
釋慈怡等譯

目次

壹 作爲宗教的佛教·····	山口益 等·····	一
一、宗教的概念·····		一
二、佛教與神的觀念·····		四
三、佛教對人類的看法·····		八
四、佛教中的修道性格·····		一四
五、念佛的意義·····		一九
六、禪與神秘主義·····		二三
七、作爲「研究人類的指針」的佛教·····		二六
貳 佛教哲學的根據·····	鈴木大拙·····	二九
叁 釋迦牟尼佛傳(一)·····	林岱雲·····	六一
一、緒言·····		六一

二、釋尊之降胎與誕生……………六一

三、釋尊幼時及出遊四門……………六四

四、出家及苦行……………六六

五、降魔並成道……………六九

六、初轉法輪……………七一

七、入涅槃……………七三

肆 釋迦牟尼佛傳(二)……………望月佛教大辭典……………七七

一、名號……………七七

二、降誕……………七八

三、出家……………七九

四、成等正覺……………八〇

五、弘法及遊化……………八一

六、安居處所及主要弘化地區……………八二

七、提婆達多之叛與釋迦族之亡……………八四

八、涅槃·····	八五
九、有關佛陀之入滅、降誕等年代及日期·····	八六
伍 釋尊及其教團·····	渡邊棹雄····· 九一
一、現在有關釋尊傳的介紹態度·····	九一
二、釋尊的出家、修行及宣教·····	九二
三、釋尊的入滅、遺教的編集、教團的組織·····	一〇〇
四、佛教教團的儀式與教徒的衣、食、住·····	一〇七
五、出家信徒的言行規定和罰則·····	一一三
陸 佛陀及其覺證·····	山口益····· 一一九
一、印度古代精神文化的輪廓·····	一一九
二、十二因緣與四聖諦·····	一二二
柒 原始佛教的特質·····	水野弘元····· 一三一
一、合理性、客觀性·····	一三一
二、三法印、四法印·····	一三三

三、緣起說·····	一五五
四、十二緣起·····	一六九
五、四諦說·····	一九一
六、實踐修行論·····	二一一
七、修行道——三學·····	二二七
八、神通奇蹟——三明六通·····	二三九
九、般若智慧與無我之實踐·····	二四七
十、佛教的特質·····	二五九
捌 佛教的發展及其傳播·····	三枝充真 二八三
一、初期佛教·····	二八三
二、佛教的宗派·····	二八八
三、大乘佛教·····	二八九
四、各地的佛教·····	二九四
附錄 日文佛學入門書簡介·····	大島宏之 二九七

一、佛教概論·····	二九九
二、佛教史·····	三〇五
三、佛教講座·····	三〇八
四、佛教辭典·····	三一〇
五、佛典·····	三一二
六、宗派·····	三三四
七、人與思想·····	三三六
八、其他·····	三五〇

作爲宗教的佛教

「佛教學序說」第一篇

山口益 等著
釋慈怡 譯

一、宗教的概念

佛教約於公曆紀元前五百年左右，由佛陀所創說，爾來二千五百年間，自印度廣泛地傳播於斯里蘭卡、緬甸、泰國、中亞諸國、中國、朝鮮、日本等地區，今仍與基督教同爲世界最大的宗教，且不斷地展開各種活動。

一般通稱佛教爲宗教，其實宗教有它各種不同的種類，佛教若與基督教、回教、拜火教相比較，其性格差異甚大，而其同被稱爲宗教，其宗教之意義亦各有不同。爲瞭解此一小同，我們在此不厭其煩地，先從探究宗教的概念去着手。

「宗」或「教」這個名詞，自中國古時即開始使用，特別是南北朝末期至隋唐時，有天台宗、華嚴宗等學者，於解釋經典的中心問題時，曾要約地以名、體、宗、用、教等五



作爲宗教的佛教



基礎佛學論集

點來說明，不久，「宗」與「教」遂被連成「宗教」之成語使用。此「宗教」一語，其例形色紛紜，如有宗之教旨、宗即教，或宗與教並稱等，其後，更轉變為「宗之教」之意。解釋為宗者，即因「教」而表示之要點；教者，乃為詮表「宗」而使用之文字語言。總之，宗教者，即為詮表佛教的特殊要義而使用之各種語言文字。本來，在這種情形之下，所謂宗教，即指佛教而言。換言之，解釋佛教要義的教法，即稱為宗教。因此，「宗教」這個名詞，本來是成立於佛教的範圍內，稱佛教為宗教，並無絲毫不自然之處。

然而，日本明治以後，「宗教」一語，在西洋譯為 religion。即今所謂之宗教，與其說本來的意義，不如 religion 一詞較易為人接受。何以故？因為若說佛教是宗教之一，則佛教即非「宗之教」，不如說佛教是 religion 之一較易被人瞭解，佛教所以那麼容易就被認為是 religion，因其內面潛伏著重大的問題之故。

religion 者，為拉丁語 religio 演變而來，有關其語源，自古即有各種異論。首先有學者西塞祿 (Marcus Tullius Cicero B.C. 106-43) 主張以含有拿起來、拾 (take up)、招集 (gather)、數 (count)、或觀察 (observe) 等意思之 leg 為語根，與接頭辭「再」 re 合成為 relegere，然後再由 relegere 轉變為 religio。另

外有基督教神學者拉克敦覺斯 (Caecilius Firmianus Lactantius A.D. 3-4C) 主張以含有連結 (bind) 之意的 lig 爲語源，與接頭辭 re 之合成語 religare 轉變爲 religio。此一說之外，有主張 religio 之原形爲 religere，有主張 intelligere 與 negligere 爲同一語根演變而來，與 negligere 意思相反，即主張「注意深入觀察」或「畏敬」爲本來的意義。

在以上各種說法之中，歐美人士多認爲 religion 以第二種解說爲是；日本人於各種宗教場合，也與基督教系的宗教學者相同，都解釋爲人類與神之再結合，或認爲至少是人類與神的關係。然而，若將佛教解釋爲神與人的結合，或神人的關係來說，似乎言之過急，亦可說顯著的歪曲了佛教的根本精神。依專門學者之說，religio 之語源，首先爲 relegere，後因基督教系神學者的說法，再變成 religare 是 religio 的語源。以人格神的實在、原罪、或贖罪等爲中心教義的基督教神學，則希望 religio 之語源爲 religare。然而，在佛身論、淨土論、人間論、修道論等方面與基督教及其他宗教完全不同性質的佛教，若以 religare 之意解釋佛教爲宗教，則似乎不恰當。





二、佛教與神的觀念

世界上很多宗教，不知何故，皆可說以人格神的信仰作爲基礎。基督教與天主教、基督新教之間，儘管教義上有種種的對立，然而，在人類是罪人，於神前蒙其恩寵，並信有正義之神耶和華的存在等方面，則完全一致。又基督教裏面，啓示自己的耶和華神，原爲以色列民族之神，因此，猶太教、基督教皆以同一人格神的信仰爲其立腳點。回教也以超越世界與人類的唯一人格神阿拉爲其信仰中心，拜火教之善神 Ahura Mazda 亦爲一人格神。因而，從基督教、回教、拜火教等來說，所謂宗教，其定義或可說即神與人之結合，或神與人之關係。然而，若因執此狹小的宗教概念，則佛教以及中國的儒教、道教就不能稱爲宗教。

儒教、道教不一定必須主張唯一的人格神的存在。在古代中國，有如上帝之最高神的信仰，這種思想有一部份傳至後代仍繼續存在著，中國思想，大部份以祖先崇拜或特定的山川崇拜等多神論的氣氛較爲濃厚，至少崇拜的對象不一定是人格之神，或爲一種神秘的力量，如儒教的天、道教的道等支配宇宙全體而不見之秩序，或宇宙的根源等皆爲信仰

的對象。因此，基於這種場合，並非是人格神的觀念，而是以非人格的信仰對象爲中心。日本神道之神，上者有其原始的意義，及自然的現象，甚至於較人類之力量爲優越者稱之爲神，如八百萬神，其多神教的色彩甚爲濃厚，不久，更從多神之中有主宰神產生的傾向，而發展爲種種神的觀念。因此，神道之神亦可謂其本來乃非人格之神。

至於佛教，與超越人類的人格神信仰，在根本上其性質就不相同，佛陀對於正統婆羅門思想的根幹——自在神的信仰，採取批判的立場，而主張緣起無我，可知佛教的根本精神與有神論的思想其性質完全不同。佛陀無我的立場，直接從有我論的思想對決中產生，而有神論亦爲有我論思想所包容，因此，緣起無我的立場於有神論中，根本上就不能相容。婆羅門思想相信「梵」爲最高神，此神能創造宇宙，甚至於自身亦能投入自己所創造的一切之中，如各個人類之中，亦能以靈的存在而入於其間，此即稱爲「我」。因此，婆羅門的思想，我與梵爲同一物，宇宙的創造神稱爲「梵」，個人之靈稱爲「我」。本來，梵爲萬物的創造者，自身以外之物不能假以外求，萬物以至人類，由於瞭解自我而還於梵，這種思想稱爲梵我一如。此思想可說爲一種汎神論，人類與神之間，直接體驗其絕對的無差別，這點可說是神秘主義，與純粹超越的人格神思想相距甚遙。基於此，婆羅門思想亦與





上述之以人格神超越的實在爲前提的狹小宗教概念難以相容。

然而，婆羅門思想若從相信宇宙我與個人我爲實在之方面來說，依然沒有超越有我論的界限。佛陀緣起無我的立場，對於信仰宇宙我，個人我的實在，先從對無明——即對真理的無知而產生者，有了徹底的瞭解，由此，可知佛陀並非說超越的人格神爲實在。不論物質、心靈，一切本來都是空，根本沒有實體性。若詳加考察，皆由其對真理的無知，即因無明而起，這種因錯誤思想而成立的事實，欲徹底究明其恐怖的結果，覺悟一切事物皆無實體性，必須有智慧。此智慧稱爲正見，或無漏智、或般若。此智慧的完成爲佛教的最高目的，若只是期待超越的人格神或恩寵，則其自體並非佛教。

佛陀並非要超越人類而再去追求人格神，是要向自己內心徹底地去追求憂悲苦惱的根本原因，然後再去覺證認爲內外一切事物皆有實體性的無明，即覺悟生起一切苦惱的根本原因。覺悟內外一切法無我，而達到涅槃的真正大道，此爲佛陀教說的最高原則，因此，超越自己而認爲有實在的人格神的說法，在佛教來說，是不容存在的一種說法。至於世界的有限無限、靈魂的有或無，以及死後的問題等，佛陀一直保持沈默的態度，因爲論議這種形而上學的問題，其自身對於達到涅槃之道不僅沒有幫助，反而成爲一種有害的戲論。

本來，佛陀的偉大只在於其人格與思想，但佛陀滅後，遂被理想化，所謂三十二相八十隨形好、十八不共法等皆具足，被認為是超人，不久，隨著大乘教學的發達，佛的三身、四身、十身等複雜的佛身觀抬頭，被認為是人格神的思想與信仰亦接著成立。然而，人類若能正確地反觀自己，完全地體證無我的真理，則不論何人皆能現生成為覺者，這是佛教的傳統精神。因此，在佛教裏，見不到如基督教、回教的神與人之間永遠不能超越的思想。佛陀，是人類的教師，是人類的模範，佛陀的救度衆生，與耶和華正義之神的最後審判，其性質不同。龍樹的大智度論云：

般若波羅蜜體性，有佛無佛常住不滅。（卷五十七）

又云：

不以佛身故，名為佛波羅蜜，但以一切種智故。（卷六十五）

又云：

諸法實相即是佛，何以故？得是諸法實相，名為得佛。（卷九十九）

如上所說，覺證實相真理之智慧，即般若波羅蜜，在佛教來說，為最高之價值。如後章所述之淨土教阿彌陀佛的救濟思想，因此般若波羅蜜多為實踐菩薩行的過程中所須展開的，



作為宗教的佛教