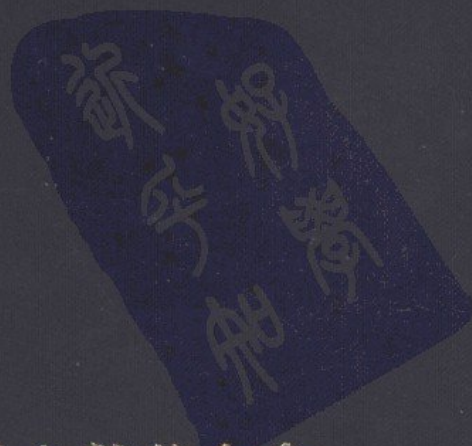




中華佛教百科全書

四



中華佛教百科文獻基金會



中華佛教百科全書

四



中華佛教百科文獻基金會

中華佛教百科全書

監 修：釋開證

策 劃：釋傳道

編 輯：中華佛教百科全書編輯委員會

主 編：藍吉富

出 版：中華佛教百科文獻基金會

地址：台南縣永康市勝利街十一巷十號

電話：(06) 2389613

郵撥：帳號 03877373號

戶名：財團法人中華佛教百科文獻基金會

發 行：收藏家藝術有限公司

局版台業字第肆柒貳貳號

印 刷：中華彩色印刷股份有限公司

電腦排版：顯灝實業有限公司

法律顧問：黃揚名律師

1994年元月出版

版權所有·翻印必究

本書如有缺頁、破損、裝訂錯誤，請寄回更換

ISBN 957 99821-0-4 (一套：精裝十冊)

ISBN 957 99821-4-7 (第四冊：精裝)

半座 (梵ardhāsana, 藏khri-phyed)

即座席的一半之意。指將自己的座席之一半分讓他人並坐，以明他人之地位等同於自己。此意又稱「分座」或「分半座」。

據經典記載，佛為向眾人表示迦葉之有德，而分半座與迦葉坐。如《雜阿含經》卷四十一云（大正2・302a）：

「時諸比丘見摩訶迦葉從遠而來，見已，於尊者摩訶迦葉所起輕慢心言：此何等比丘，衣服粗陋，無有儀容而來，衣服佻佻而來。爾時世尊知諸比丘心之所念，告摩訶迦葉：善來迦葉於此半座。我今竟知誰先出家，汝耶我耶。彼諸比丘心生恐怖，身毛皆豎。並相謂言：奇哉尊者，彼尊者摩訶迦葉，大德大力，大師弟子，請以半座。」

又，《中本起經》卷下〈大迦葉如來品〉記載，在過去世，忉利天帝欣喜文陀竭王（Mandhatr，頂生王之異名）之威德，而分半座與之共坐。時天帝即摩訶迦葉之前生，文陀竭王即釋尊之前生。

《法華經》卷四〈見寶塔品〉載，在釋尊說《法華經》的會座上，從地涌出七寶塔，塔中多寶如來分半座給釋尊，以證明釋尊所說的《法華經》。如經言（大正9・33c）：「爾時多寶佛，於寶塔中分半座與釋迦牟尼佛，而作是言：釋迦牟尼佛，可就此座。即時，釋迦牟尼佛入其塔中，坐其半座，結跏趺坐。」此即著名的二佛並坐說，描繪此景的繪畫與彫刻頗多。密教修「法華經法」時，所依用的曼荼羅，即依此而畫，稱為「法華曼荼羅」。

又，《淨土五會念佛略法事儀讚》卷下〈往生樂願文〉云（大正47・482c）：「一切迴心向安樂，即見真金功德身。淨土莊嚴諸聖衆，籠籠常在行人前。行者見已心歡喜，終時從佛坐金蓮。一念乘臺到佛會，即證不退入三賢。一一池中華盡滿，華華總是往生人。寧合金華百千劫，不願地獄須臾間。各留半坐乘華葉，待我閻浮同行入。」此種「各留半座」之說，謂往生淨土之人，雖坐於蓮華台上，但各

留半座，以待其他同行人之來生。

此外，禪林中，首座代住持接化，陞座說法，稱「分座說法」。如《勅修百丈清規》卷四〈西序頭首〉條云（大正48・1130c）：「前堂首座，表率叢林，人天眼目，分座說法，開鑿後昆。」

半託迦 (梵、巴Panthaka, 藏Lam-pa)

十六羅漢之一。又作半他迦、半托迦、半諾迦、槃陀迦、槃特、般陀、般兔。或稱摩訶半託迦、莫訶半託迦、摩訶般陀。意譯作道生、大路邊生或大路。為中印度舍衛城婆羅門之子，周利槃特之兄，通達書算等技藝，唱誦音聲無不盡其妙，四明六作皆究盡其奧，具大智慧，有五百童子隨從學習。後聞佛說法，即將家事託付其弟而出家，不久證得阿羅漢果。之後，其弟周利槃特也出家證果。

一般相信半託迦及其眷屬千三百阿羅漢多住於三十三天，護持正法，饒益有情。唐・貫休所畫之像，係敷坐具趺坐於石上，法衣通肩，兩手持經卷讀誦。蘇東坡作讚曰：「垂頭沒眉，俛目注視，不知有經，而況字義。佛子云何，飽食晝眠，勤苦用功，諸佛亦然。」又，《大阿羅漢難提蜜多羅所說法住記》等將師置於十六羅漢中的第十位，而清乾隆皇帝《十六羅漢讚》則將師列於第十三位，且稱之為巴納塔嘎。

〔參考資料〕《阿羅漢具德經》；《有部毗奈耶》卷三十一；《分別功德論》卷五；《寂照堂谷響集》卷九；《羅漢圖讚集》；《佛像圖彙》卷三。

半擇迦 (梵pandaka)

指男根（男性生殖器）損壞者。又作般荼迦、般吒。意譯為不男、黃門等。《阿毗曇毗婆沙論》卷三云（大正28・24c）：「黃門、般吒、無形、二形，不能生煖等四善方便法。」並註釋「般吒」云（大正28・24c）：「有男形不能男，有女形不能女也。」而「無形」指缺根者，「二形」（ubhayavyāṇjaka）

指併有男、女二根之陰陽人。據戒律規定，男、女二根有障者，不被允許出家受戒。《四分律》卷三十五云（大正22·812b）：「彼黃門出寺外，共放牛羊人作淫欲事。時諸居士見已，譏嫌言：沙門釋子并是黃門，中有男子者共作淫欲事。時諸比丘以此因緣白佛。佛言：黃門於我法中無所長益，不得與出家受具足戒。若已出家受具足戒，應減擯。是中黃門者，生黃門、健黃門、妬黃門、變黃門、半月黃門。生者，生已來黃門。健者，生已都截去作黃門。妬者，見他行淫已有淫心起。變者，與他行淫時失男根變為黃門。半月者，半月能男半月不能男。」

文中所說的五種黃門，又稱為「五種不男」或「五種不能男」。《玄應音義》卷十八、《法華文句》卷八（下）、《行事鈔》卷上之三、《翻譯名義集》卷二等所揭舉者，概同於上。

此外，《十誦律》卷二十一舉出生、半、妬、精、病的五不男。《雜集論》卷八舉出生便、嫉妬、半月、灌灑、除去等五種。另有一說，謂扇攬是缺根，半擇是雖有根而不能。前者分為本性、損壞二者，後者分為嫉妬、半月、灌灑三者。《摩訶僧祇律》卷二十三認為不能男有生、捺破、割去、因他、妬、半月等六種，其文云（大正22·417c）：

「從生不能男，是名生。捺破者妻妾生兒，共相妬嫉，小時捺破，是名捺破。不能男割去者，若王大臣取人割却男根，以備門閤是名割却不能男。因他者，因前人觸故，身生起，是名因他不能男。妬者，見他行淫事，然後身生起，是名妬不能男。半月者，半月能男半月不能男，是名半月不能男。」

《瑜伽師地論》卷五十三認為半擇迦有全分、一分、損害三種。與《法苑義林章》卷三（本）所說相同。相對於五種不男，全分是生、損害是健、一分則是其餘三種。若就婦女而言，不能生子者，謂之石女；欠缺女根之勢用者，謂之不女。《三大部補註》卷九內，做五

種不男而揭舉螺、筋、鼓、角、脈等五種不女。《毗奈耶雜事》則揭出二形女、二道合女、常流血女、無血女、道小女、轉根等。

〔參考資料〕《十誦律》卷二十一；《俱舍論光記》卷三、卷十五；《大輿阿毗達磨雜集論》卷八；《摩訶僧祇律》卷二十三；《順正理論》卷九；《大輿法苑義林章》卷三（末）；《雜集論述記》卷八；《法華文句記》卷九（上）；《四分律行事鈔資持記》卷上三之一；《法華三大部補註》卷九。

半字滿字

「半」是未成之義，「滿」是成就之義。亦即以半體之字（字母）為半字，以成字（詞）為滿字。語出《大涅槃經》。經意雖然難解，要約可作二釋。

（1）就字體而言：以長短音的「阿」等字母為半字，集合彼等字母所構成者，是為滿字。如南本《涅槃經》卷五云（大正12·630c）：「譬如長者唯有一子，（中略）教其半字，而不教誨毗伽羅論。何以故？以其幼稚，力未堪故。」同經卷八《文字品》云（大正12·653c）：「初說半字以為根本，持諸記論呪術文章諸陰實法，凡夫之人學是字本，然後能知是法非法。」

（2）就文字所具意義而分半字、滿字：亦即以說世間法的文字為半字，總說一切善法的文字為滿字，表示一切惡法的文字為無字。此如南本《涅槃經》卷八所云（大正12·655a）：

「是故半字於諸經書記論文章而為根本。又半字義皆是煩惱言說之本，故名半字。滿字者，乃是一切善法言說之根本也。譬如世間為惡行者，名為半人，修善行者名為滿人。（中略）何等名為無字義耶？親近修習不善法者，是名無字。」

又據慧遠《涅槃經義記》所述，半滿可分三義：

（1）就字體而別半滿：悉曇章是生字之根本，故稱之為半。所生餘章文字具足故為滿。又，總十二章為半，其餘經書、記論為滿。

(2)就文字所說而言：以實說世法爲半，實說出世法爲滿。出世法中，以說小乘法的爲半，說大乘法的爲滿。

(3)就文字所引生者而言：以生煩惱者爲半字，生善法者爲滿字。此中，善又分世、出世。出世善中，小乘與大乘又有分別。

此三說中的第一說又可二分，即：①所有摩多（母音）、體文（子音）是半字；由體文組成的合字是滿字。②摩多、體文及綴字都是半字；依此等而構成的單字、句子是滿字。以此半滿喻顯法之善惡及所說之高低的，則是「半滿二教」的判釋。如《出三藏記集》卷一云（大正55·4b）：

「梵書製文有半字滿字。所以名半字者，義未具足，故字體半偏，猶漢文月字虧其傍也。所以名滿字者，理既究竟，故字體圓滿，猶漢文日字盈其形也。故半字惡義以譬煩惱，滿字善義以譬常住。」

又，吉藏《大涅槃經疏》舉出三說：其一，以字本（四十二字）爲半字，合字爲滿字。其二，以音爲半字，音字合說爲滿字。此中，音是摩多，字是體文。其三，體文中之「吒」，其梵字形如半月，故借此形喻小乘「半字之教」。「佗」，梵字形爲圓團，猶如滿月，故借此形釋大乘「滿字之教」。

據慧均《玄義記》所述，所有小字皆半字，即摩多、體文如中文之偏傍。滿字係摩多、體文所合成，猶如中文偏傍相寄相成而成一字。「滿」有善之義，以譬常住，「半」有惡之義，以譬煩惱。或以字義作譬，或依字名，或從字形而分半、滿。

在我國佛典中，又有「半字教」、「滿字教」語。此中之半字教是指小乘教，滿字教是指大乘教。

半跏思惟像

佛像雕刻中的一種倚坐像。通常爲左脚下垂於地，右足橫置於左膝上，左手置於右足踝上，右腕彎曲，上身略微前傾，右手手指支撐於

右頰下，作思惟之狀。此類佛像多以彌勒菩薩或悉達多太子爲表現對象。印度自古以來即有此類佛像，原爲表現悉達多於成道以前的姿態。約有三種：

(1)太子於閻浮樹下眺望農人耕作時，見鳥啄食土中之蟲，心生悲憫的思惟姿態。

(2)淨飯王爲阻止太子出家，連日歡宴作樂，諸宮女因疲累而酣睡，太子見此醜態，而起思惟。

(3)太子離城出家，於苦行林與愛馬犍陁告別，而起思惟。

中國所見的思惟像，多屬上述第三類。自五世紀中葉北魏時代，已有半跏思惟像的獨立像。其中，最古者爲太平眞君三年（442）所造的石刻半跏趺像。該石像衣裳密著於身，頗富寫實性。可能是當時與西域諸國來往頻仍，因而受到西方影響所致。五世紀後半葉陸續開鑿的雲岡石窟，其第六、第七、第八等洞亦發現有此類造像。同時期另有金銅佛像的製作，其中，也有半跏思惟像的浮雕，尤以太和十六年（492）所造，深具雲岡後期的特色。

此外，位於當時東西交通樞紐的西安，也有此類佛像。早在五胡時代，此地即爲鳩摩羅什的教化中心，文化極高。故所造思惟像，體態厚重，呈現高尚的風貌。東魏至北齊期間（534～550），則有白玉半跏思惟像的雕造。且爲數不少。此中，以銘戎愛洛妻趙氏等於東魏·武定二年（544）所造者爲代表。此像著重於正面觀，以嚴格的左右對稱、冷徹謹直的容貌爲特色。北齊以後，半跏思惟像漸趨形式化、固定化，並呈立體化，線條也極爲流暢華麗，堪稱藝術精品，其中，以後主武平元年（570）所造最爲傑出。

日本、韓國的半跏思惟像深受北魏、北齊影響。韓國方面，最古老的思惟像爲四世紀古新羅時代所造。此外，另有於慶尙北道安東附近出土的金銅半跏思惟像（約造於六至七世紀間）。其寶冠、懸裳之形，極類似北魏式半跏思惟像。日本則流行於飛鳥時代（552～644）

、白鳳時代（645～707），多以樟木為雕材。著名遺品藏於奈良中宮寺（本尊）、京都廣隆寺（二尊）、大阪野中寺（彌勒菩薩像）等處。

卡盧（1905～1989）

近代藏傳佛教行者。在台灣，以「卡盧仁波切」之尊稱，廣為1980年代的台灣藏密信徒所推崇。出生於西藏東部康地翠壽岡奇拉瓦（Tresho Gang chi Rawa）。其父名噶瑪萊希札揚（Karma Lekshe Drayang），為第十三世拉塔克寶藏活佛（Ratak Palzang Tulku）。以醫術、文學及善修金剛乘而聞名。自幼，其父即施予嚴教。學習初級文法、寫作及禪修。1917年入八蚌寺（Palpung），研修顯密之教，並從多位大喇嘛處獲得法教及灌頂，又依白瑪旺竹佳波（Pema Wangchu Jalpo）受沙彌戒，法名噶瑪讓貢昆洽（Karma Rangjung Kunchap）。

1920年，入昆藏德珍奧索林（Kunzang Dechen Osal Ling，係蔣貢康楚所創建的閉關中心）。在該中心住持指導之下，完成傳統的三年閉關。並自其處，接受噶瑪噶舉及香巴噶舉的傳承法教。1929年，獨自前往康地荒山中閉關。十二年後，圓滿完成修行。其後，返回八蚌寺，主持三年閉關。又參訪西藏各地的寺院。1955年，至族普寺參謁大寶法王，及遵法王的指示，赴印度、不丹等地建立道場。1965年，在大吉嶺附近的索拿大（Sonada）興建寺院，稱為「山竹塔傑林」（Samdrup Tarjay Ling）。此外，亦於印度其他地方廣設閉關中心。

1971年以後，四度訪問歐洲及北美，為西方信徒設立法輪中心。並數次至台灣弘法，傳授時輪金剛無上灌頂。1983年，在索拿大為成千的活佛、喇嘛、比丘、比丘尼及在家眾等舉行一連串灌頂。1989年五月十一日，圓寂於大吉嶺索那達道場。

卡丹巴王朝（梵Kadamba）

印度王朝之一。約維持八百年（西元四世紀中葉至十二世紀）的年祚，以毗迦延提（Vaijayanti）為首都，統領印度西南的德干地區。此王朝屬婆羅門系統。相傳係自北印度遷來，盛行耆那教信仰。行政與社會制度類似於同時期的巴拉瓦王朝。

五世紀中期左右，在卡庫斯達瓦曼（Kakusthavarman）王時代，因與笈多王朝締結婚姻關係而繁榮。及卡庫斯達瓦曼王死後，其二子將國土分裂為南北二國。二王統的勢力互有消長。後均因內部不合而漸趨衰落。至十世紀末左右，此王朝再次於漢格爾（Hāṅgal）、賈揚提雅普拉（Jayantyāpura）等地得到勢力。然僅限於地方性的政權。十二世紀以後滅亡。

卡達拉迦馬（Kataragama）

現代斯里蘭卡民間信仰中，最受歡迎的神。被視為是守護佛教的神祇之一，多奉祀於暹羅派寺院所設置的神祠內。其形像有坐像、立像兩種。坐像為六面十二手，乘坐孔雀。立像則作一面四手。其中一手持握弓箭，左安第一夫人像，右安第二夫人像。在斯里蘭卡南部提沙·摩訶阿拉瑪聖地附近，有與之同名的聖地。該地自陽曆七、八月的新月起，連續二週舉行盛大的祭典，參觀者眾，甚為熱鬧。

卡爾里窟院（梵Kārī）

位於印度蒲那（Poona）與孟買（Bombay）之間的普格特山（Borghat）上。係印度遺存支提中之最大者，且為保存最完整者。其入口處為呈拱形的大門，壁上有精美的浮雕，內部則為支提式的大廳，有一座大型的舍利塔，兩旁各有十五根大石柱。每根柱頂則作鐘形，並雕有二頭跪象及男女人物。刻法十分優秀。靠近入口處原先有兩根約十五公尺高的石柱。左邊的石柱地基極為寬敞，採圓筒式的構築。柱頂有鐘形平臺，上有四隻扛著圓輪的石

獅。惜已遭破壞。右邊的石柱因土崩而傾頽。據說興建於西元1866年的愛克維羅寺（Ekvira），即座落於石柱的遺址上。

本窟院的開鑿年代不詳，然據毗迦延提（Vaijayanti）地方的長者布達波羅（Bhūtapāla）所記營建緣起的刻文，及其字體等推測，約建於西元初期。此外，窟院中另有西元二世紀中葉的刻文，其上記載案達羅王朝師利普魯摩維（Śrīpulumāvi）王時，善歲部徒衆捐贈九室前殿給四方僧衆（尤指大衆部）一事。

占察善惡業報經

二卷。隋·菩提燈（登）譯。又稱《占察經》、《地藏菩薩業報經》、《地藏菩薩經》、《大乘實義經》，或作《漸利經》。收於《大正藏》第十七冊。係地藏菩薩代佛為堅淨信菩薩演說占察善惡業報之法，及大乘實義的典籍。

上卷闡明使用木輪相占察善惡宿世業、現世苦樂吉凶等事的方法。並說若有惡業、苦果、凶事出現，禮懺地藏菩薩，便能滅罪除障。所謂木輪，係由木片雕刻而成。謂若欲占察宿世所作善惡業種的差別，須在十輪上書寫十善十惡之名。若欲占察宿世集業的久近所作，與強弱大小的差別，須在三輪書身口意之名及長短深淺粗細之筆畫。若欲占察三世中受報的差別，則須在六輪書一乃至十八之數。而後敬禮供養三寶，念地藏菩薩，投輪於淨物上。依照木輪上的文字所示，可知其吉凶等差別。

下卷敘說大乘之實義。謂欲歸向大乘者，首先應知所行根本的一實境界。而學習此境界的方法，有唯心識觀及真如實觀二種觀道。若依此信解不能進趣者，則應修淨土往生法。並說明作佛有信滿作佛、解滿作佛、證滿作佛、一切功德行滿足作佛等區別。

關於本經之傳譯，《歷代三寶紀》卷十二云（大正49·106c）：「占察經二卷。右一部二卷者，檢羣錄無目，而經首題云菩提燈在外國譯。似近代出，妄注。今諸藏內並寫流傳。」

其下，並記載隋·開皇年間，廣州及青州等地，有人依此經行塔懺法，男女雜集行自撲法以滅罪云云。開皇十三年（593），有人向官府告狀，謂此乃妖法。官司推問，其人稱塔懺法是依據《占察經》而來。廣州司馬郭誼來京具狀奏聞，朝廷勅令內史侍郎李元操與郭誼訪法經等諸大德，勘定此經真偽。法經等人以諸經錄無此經名目及譯處，又所行塔懺法不同於其他諸經，遂上奏謂此經不可依行。朝廷乃禁止此經流通。《法經錄》卷二、《彥琮錄》卷四、《大唐內典錄》卷十等亦將此經編入疑惑或疑偽錄。然依《大周刊定衆經目錄》卷一、《開元釋教錄》卷七等所載，天冊萬歲元年（695）十月，勅令將此經編入真經。

按上卷所說的木輪占察法，可能是依據《大方廣地藏十輪經》所說而作。下卷所說的大乘實義，可能是取自《大乘起信論》的教義，且引用真諦《十八空論》。由此看來，本經可能是後人偽撰。

明·智旭著有《占察經玄義》一卷、《占察經義疏》二卷、《占察經行法》一卷等，皆為本經的註釋書。又，在日本，本經與地藏信仰關係密切，隨著地藏信仰的隆盛，本經亦流布於日本各地。

◎附：張心澄《偽書通考》〈佛藏〉

《占察善惡業報經》二卷，偽。隋·菩提燈譯。

《法經錄》以此經列入疑惑部。註云：「前二十一經多以題注參差，衆錄致惑，（中略）真偽未分，事須更詳，且附疑錄。」

《長房錄》卷十二列《占察經》二卷。註云（大正49·106c）：

「右一部二卷，檢羣錄無目，而經首題云菩提燈在外國譯。似近代出，妄注。今諸藏內並寫流傳。而廣州有一僧行塔懺法，以皮作二枚帖子，一書善字，一書惡字，令人擲之，得善者好，得惡者不好。又行自撲法，以為滅罪。而男女合雜。青州亦有一居士，同行此法。開

皇十三年有人告廣州官司，云其是妖。官司推問，其人引證云：塔懺法依占察經，自撲法依諸經中五體投地如太山崩。廣州司馬郭誼來京向岐州具狀奏聞。勅不信占察經道理，令內史侍郎李元操共郭誼就寶昌寺問諸大德法經等，報云：占察經目錄無名及譯處，塔懺法與衆經復異，不可依行。勅云：諸如此者，不須流行。」

《仁壽錄》卷四〈五分疑偽〉中列此經。註云：「名雖似正，義迷人造。」

《內典》卷十〈歷代所出疑偽經論錄第八〉中列《占察經》兩卷。註云：「上卷一百八十事卜占。」後總註云：「右諸偽經論，人間經藏往往有之。」

《周錄》以此經列入真經，《開元錄》因之，謂：「翻譯有源，編載疑偽將爲未可。」元·沙門慶吉祥集《至元法寶勘同總錄》（下簡稱《至元錄》）未收此經。

梁啟超謂：日本·望月信亨以《占察經》與《起信論》兩文對校，列出十餘條，兩書相類之點甚多，可見兩書實有密切之關係。如《占察》果屬佛說，而爲馬鳴所依，則馬鳴直剿經文，改頭換面，冒爲己作，甯有是理。《占察》之爲偽經，隋時已有定讞。以絕不知名之外國譯師菩提登，其蹤跡一無可考，此外更無他譯，舊經錄中亦未見，其偽無疑。其旨歸在禮懺地藏菩薩，明屬就中國俗間迷信附會出來。望月氏以《起信》襲《占察》，梁氏則以爲《占察》襲《起信》。以「起信初出，傳習尙希，作偽者偶獲之，輒勦以實己書，故於論中言三細粗等文悉刪去，惟擄擄其泛言心性者敷衍之，故文冗漫不可讀。」（《大乘起信論考證》）

李翊灼曰：「勘此經譯人，傳錄無考。而經末云：『如是所說六根聚修多羅中名何法門』，題下注云：『出六根聚經中』，此《六根聚經》亦不可考。又勘此經上卷說占輪相，下卷義同《起信論》，而文亦相類，顯係與《起信論》有相互證明，相爲表裏之用意。又勘諸

錄多入此經於疑偽類，《至元錄》則不收。據此諸端，此經誠可疑，極應辨也。」（《佛家典籍校勘記》卷七稿本待梓）

〔參考資料〕《貞元新定釋教目錄》卷十；《錄山三大藏目錄》卷上；《大乘起信論之研究》；望月信亨《佛教經典成立史論》、《淨土教の起原及發達》。

古月（1843～1919）

清末民初曹洞宗僧。福建福州人，俗姓朱。字圓朗。十八歲持齋，二十歲前往鼓山出家，參究心要。曾於靈巖巖坐禪，相傳入夜時，可見彼於巖山放光。又能降伏巨蛇、猛虎，並能爲人治病。因此，福建士大夫多前來參謁。僧俗歸依者更多達數千人，鼓山湧泉寺因而隆盛。晚年住崇福寺，或隱居巖洞，或結茅屋，隱顯不定。民國八年，沐浴焚香，念佛跏趺坐示寂，享年七十七。

〔參考資料〕蔣維喬《中國佛教史》卷四。

古毘（？～1892）

清末江西上饒人。字玉峯，號戀西。十餘歲出家於普寧寺，閱諸大乘經。又於天台山國清寺受具足戒。一日，聞鐘聲而豁然大悟。咸豐五年（1855），於杭州崇福寺閱《阿彌陀經略解圓中鈔》，有所感悟。自稱幽溪傳法的後裔，嚴持戒律，一心誓願念佛往生。每日以念佛名六萬遍、二時迴向爲定課。此外，又刊刻大乘經律與有關阿彌陀佛的寶典。僧俗歸依者衆。光緒十五年（1889），應請入住明州西方寺。十八年示寂。年壽不詳。遺作有《淨土隨學》二卷、《淨土必求》、《蓮宗必讀》、《念佛要語》、《念佛四大要訣》、《淨土自警錄》、《淨土神珠》、《西歸行儀》、《永明禪師念佛訣》、《念佛開心頌》、《上品資糧》等各一卷。

〔參考資料〕《淨土聖賢錄續編》卷末〈種蓮集〉；蔣維喬《中國佛教史》卷四。

古先派

日本禪宗二十四派之一。派祖爲古先印元。由於印元曾入元，嗣中峯明本之法，故此派又稱中峯門徒。又，當時入元傳中峯明本之法者，除印元之外，另有遠溪祖雄、復庵宗己、無隱元晦、業海本淨、明叟齊哲、大拙祖能諸僧，彼等皆承繼中峯的隱遁性格。遠離五山，隱於陸奥、常陸、甲斐、丹波等地長養聖胎，世稱之爲幻住派。

印元返日後，受足利直義的外護，任等持寺初代住持等職。及直義失勢後，下關東，歷住長壽、圓覺、建長諸刹。其法嗣有友峯等益等人。又，等益的法孫之一月舟壽桂，以文馳名於五山。著作有《幻雲文集》、《幻雲詩稿》、《幻雲疏稿》等書。

古音王傳

佛教小說。一卷。明·吹萬廣真撰，古心評點。收在《嘉興藏》（新文豐版）第四十冊。明·崇禎十四年（1641）刊。卷首附廣真所撰的「船子曲」、「運甕詞」，均爲化俗的文學作品。

釋廣真（1582～1639），號吹萬，四川宜賓人。屬臨濟宗。明末傳禪法於湖南、四川一帶，人稱「大慧宗杲再來」。《續燈王統》卷十六〈忠州聚雲吹萬廣真禪師傳〉云（己續144·684下）：「生平所記語錄之外，訓世羣集總計三十種，近百卷，流布宇內。」可知廣真有許多化俗之作。

《古音王傳》是一部小說，分成十二回。敘述天地剖判之初「古音王國」的故事。書中以帝王、太子、佞臣等代表道體、性理、無明等，以生動的故事爲譬喻。謂衆生之心，由原始明覺爲無明所蔽，然後去闇得明的過程。本書的評點者古心居士認爲：「此傳妙在不即不離，道是一卷度人真經，卻言言遊戲；道是一本消閒詞話，卻又時時漏逗。」故深喜愛之，並爲之評點刊行。

古格王朝

西藏古代王朝之一。十世紀中葉，吐蕃贊普朗達瑪王的後裔柯日所建立。古格（Gu-ge）爲西藏地名。爲古格王朝之統治地帶。此地區以香雄（今西藏札達一帶）爲中心，西接拉達克，南與布讓（今西藏普蘭）爲鄰，北、東爲藏北高原。

朗達瑪遇刺身亡（841）後，其孫貝考贊亦於西元923年被義軍殺死。貝考贊有兩個兒子，一名扎西孜巴，留在衛藏；另一名尼瑪袞，在其父被殺後西逃至阿里的布讓。尼瑪袞有三子，其中第三子德祖袞在其父死後到札達縣象泉河谷的澤布隆。德祖袞的大兒子柯日繼承父位，建立了古格王朝。

柯日即位後，竭力提倡佛教，並以出家僧人自命。取法名叫也希沃。又派仁欽桑布等二十一名青少年到迦濕彌羅一帶，學習當地的語言文字及密教。其後繼者亦篤信佛法，嘗招請阿底峽（982～1054）入藏。在佛教復興運動中，扮演極爲重要的角色。十七世紀中葉，王室准許外國天主教徒傳教，乃激起當地僧俗人民反對，古格王朝遂被推翻。

古格王朝之都城遺址，在札達縣札布讓區象泉河畔的土山上。遺址占地約十八萬平方公尺，從山頂到山脚高三百公尺餘，包括房屋、佛塔、洞窟六百餘座，形成一組龐大的古建築羣。四周有城牆、碉堡，建築羣下部有地道相通。山頂有寺廟、議事廳及王與后妃的居室。寺內殘留各種塑像及繪有佛教故事的壁畫、歷代贊普與王子畫像多幅，色彩艷麗，栩栩如生。又，城堡下的洞窟，保存有頭盔、馬甲、刀劍、竹箭等兵器及各類生活器皿，反映當時人民生產、生活狀況。爲研究藏族史及十世紀以來藏族古代建築的珍貴資料。

古清涼傳

書名。二卷。爲清涼山（五台山）之地理書。唐僧慧祥撰。

「清涼」指清涼山。亦即山西省五台縣之

五台山。《華嚴經》〈菩薩住處品〉云，文殊師利與一萬菩薩常於清涼山弘法。佛教界乃以爲該清涼山即我國之五台山。《古清涼傳》所記，即爲與該山有關之地理形勝與佛教掌故。

全書分五部分，略如下述：

(1)立名標化：敘述「清涼山」、「五台山」二名之得名緣由，及文殊菩薩之弘化於清涼山之事蹟。

(2)封域里數：敘述此山之位置及中東西南北五台之形勢。

(3)古今勝蹟：敘述此山之古今佛教勝蹟及流傳故事。如中台之大孚圖寺、王子燒身寺、東台之壘石塔、南台之佛光山佛光寺等處。所述王子燒身寺云：

「北齊初年，第三王子，於此求文殊師利，竟不得見。乃於塔前燒身供養，因此置寺焉。其王子有闍豎劉謙之，自慨刑餘，又感王子燒身之事，遂奏乞入山修道。勅許之。乃於此處轉誦華嚴經，三七行道，祈見文殊師利，遂獲冥應，還復根形。因便悟解，乃著華嚴論六百卷。」

(4)遊禮感通：敘述歷代佛徒遊五台山之感應事蹟。僅十餘則。

(5)支流雜述：述數則與此山有關之異聞。

《古清涼傳》之外，另有《廣清涼傳》及《續清涼傳》二書。《廣清涼傳》係宋·清涼山大華嚴寺沙門延一所編，其書據《古清涼傳》之間架，推廣其內容。故名。

《廣傳》內容較《古傳》爲多。文字亦較嚴謹有法度。全書三卷，共分二十三部份。卷上敘述有關文殊菩薩之事蹟及清涼山之得名因緣、名勝古蹟、名利等。卷中敘述此山之各種佛教傳說。卷下敘述與此山有關之高僧事蹟及僧俗所見靈異，卷末有「大聖文殊師利古今讚頌」數則。

全書內容，乃集取先人著述而成。例如第一章至第四章，大多取材自道宣《感通錄》、澄觀《隨疏演義鈔》等書。第二十三章有關文殊菩薩的古今讚頌，大體皆採錄自《廣弘明集》

》。雖然如此，本書與《古清涼傳》仍是研究山西五台山信仰的珍貴資料。尤其本書對五台山信仰的全盛期，提供之資料，爲數最多。

《續清涼傳》爲宋·張商英撰。卷上敘述其遊清涼山之經過，並附所撰〈清涼山賦〉一文及詩數首。卷下載其發願文等及敘述朝山之各種靈異。卷末附有李師聖〈題五台真容院〉及〈台山瑞應記〉等文。

此上所列之《古傳》、《廣傳》、《續傳》等三書，古來合稱「清涼三傳」。古來此三傳往往合刊。主要刊本有：(1)明·天順六年（1462）刊本及影印此刊本的1935年上海商務印書館「選印宛委別藏」本。(2)依據明·洪武年間山西崇善寺刊本而成的清·光緒十年（1884）吳縣蔣清翊「唐碑館」本。此外，日本前田尊經閣中，藏有藤原時代的古抄本《廣清涼傳》三卷（書於1117年）。

古今禪藻集

東晉以迄明代的高僧詩集。二十八卷。明·正勉、性通二人選編。收在《禪門逸書》第一冊、《四庫全書》集部八。

本詩集上起於晉，下迄於明。按時代的順序編類五言古詩、七言古詩、五言律詩、七言律詩、五言絕句、七言絕句等文體，一共收錄三千餘首禪詩，勒爲二十八卷，可說是目前禪詩的集大成者。

本書卷一收錄詩篇包括：晉詩、宋詩、齊詩、梁詩、陳詩、北周詩及隋詩。卷二至卷七收錄唐詩。卷八至卷十二收錄宋詩。卷十三至卷十七收錄元詩。卷十八至卷二十八收錄明詩。內容率爲抒情詠懷、酬答對應之作。

〔參考資料〕《四庫提要》卷一八九。

古尊宿語錄

禪宗語錄名。爲輯錄南嶽懷讓禪師以下三十五家禪宗名德語錄的典籍。凡四十八卷。宋·頤藏主（僧挺守頤）編，大觀禪師校，魏覺心重刻。明·萬曆四十五年（1617）刊行。收

在《已續藏》第一一八冊、《禪宗全書》第四十三冊。

本書是了解唐、宋禪宗碩德行止、機緣法語的重要資料。對於臨濟系祖師之語錄，所載尤多。宋·紹興年間（1131～1162），頤藏主蒐採唐、宋二十家禪者示衆機語，編成《古尊宿語要》四卷，可說是本書的母本。明版大藏經（南藏）所載爲四十八卷三十五家的現行本。日本·無著道忠撰有《古尊宿語錄目錄》，《已續藏》將其附載於本書之後。繼本書之後，另有宋·明師撰的《續古尊宿語要》六卷。

〔參考資料〕 宇井伯壽《禪宗史研究》第二冊。

古義真言宗

日本真言宗之一派。正應元年（1288），賴瑜將高野山的大傳法院及密嚴院遷到根來寺，脫離高野山而獨立，稱爲新義真言宗，以別於高野山、東寺系統的古義真言宗。兩派教義不同。新義真言宗主張大日如來以應身（化身）說法，應身即加持身；古義真言宗主張大日如來以自證法身（本地身）說法。

江戶時代，屬於古義真言宗的寺院爲：金剛峯寺、仁和寺、東寺、大覺寺、勸修寺、隨心院、醍醐寺、泉湧寺。至明治廢佛毀釋後，真言宗各派曾多次離合。明治十八年（1885）真言宗分爲古義派、新義派。古義派單稱真言宗，新義派稱真言宗新義派。大正十四年（1925），古義派廢止八派聯合制，僅金剛峯寺、仁和寺、大覺寺合盟爲古義真言宗。其他五寺獨立並單稱真言宗。二次大戰後無古義、新義之名稱，而稱舊古義派。屬於該派者有高野山真言宗、真言宗御室派（仁和寺）、大覺寺派、山階派（勸修寺）、東寺派、泉湧寺派、善通寺派（隨心院）等。

〔參考資料〕 村上專精著，楊曾文譯《日本佛教史綱》。

古今譯經圖紀

四卷。唐·靖邁撰。爲後漢·迦葉摩騰至唐·玄奘之間共一一七人所譯經論之圖紀。並附載有譯者小傳。收在《大正藏》第五十五冊。

唐·貞觀二十二年（648），太宗勅令建立大慈恩寺，並命於該寺翻經堂內壁描繪「古今譯經圖變」。其後，將該圖作成畫卷。當時，靖邁擔任玄奘的筆受者。乃於畫上記載各譯師小傳與所譯經典，即成此圖紀。其內容多依《歷代三寶紀》，然改定時代及譯者順序，並刪除譯經事實不詳者與此土所撰述者。開元十八年（730），智昇撰《續古今譯經圖紀》一卷，增補自唐·智通至金剛智等二十一人所傳譯的經典。

〔參考資料〕 《開元釋教錄》卷十一、卷十三；《宋高僧傳》卷四、卷五；姚名達《中國目錄學史》（宗教目錄篇）。

司命

掌管人類壽命的神：又作伺命。《三品弟子經》云（大正17·701b）：「爾時，四天王、太子使者、護佛道神，一一記之，稍稍去離之，勅伺命計集積累其罪條，疏名錄白上帝。年壽未盡頓遣惡神，因其犯戒之間奪其餘命，自然墮落泥犁中。」《四天王經》云（大正15·118b）：

「須彌山上即第二忉利天，天帝名因，福德巍巍，典主四天。四天神王即因四鎮王也，各理一方，常以月八日遣使者下，案行天下，伺察帝王臣民龍鬼蜎蜎蛟行蠕動之類，心念口言身行善惡。十四日遣太子下；十五日四天王下；二十三日使者復下；二十九日太子復下；三十日四王復自下。四王下者，日月五星二十八宿，其中諸天僉然俱下。四王命曰：勤伺衆生施行吉凶。（中略）具分別之以啓帝釋。若多修德精進不怠，釋及輔臣三十三人僉然俱喜。釋勅伺命增壽益算。」

又，《法苑珠林》卷六十二引《淨度三昧經》云（大正53·754c）：「八王日，諸天、

司、台

帝釋鎮臣三十二人、四鎮大王、司命司祿、伍羅大王、八王使者盡出，四布覆行。」並謂司命是受帝釋之命，隨人日常言行之善惡，而增損其年壽。

司命之說，在佛教除上述二、三例外，所說不多。此說主要盛行於道教之中，如《抱朴子》內篇卷六云：

「按易內戒及赤松子經及河圖記命符皆云，天地有司過之神，隨人所犯輕重以奪其算。算減則人貧耗疾病，屢逢憂患。算盡則人死。諸應奪算者有數百事，不可具論。（中略）身中有三尸。三尸之爲物雖無形，而實魄靈鬼神之屬也。欲使人早死，此尸當得作鬼。自放縱遊行饗人祭醑。是以每到庚申之日，則上天白司命道人所爲過失。又月晦之夜，竈神亦上天白人罪。大者奪紀，紀者三百日也；小者奪算，算者三日也。」

亦即依人犯過之輕重，奪算有差等。此說與前面《四天王經》等所說旨趣相同。又三尸或竈神上天向司命道人報告人的過失，與四天王案行之說頗爲相似。據此，可見《四天王經》等司命奪算說，是將道教所說混入佛教之中的佛道混融信仰。

〔參考資料〕《地藏菩薩發心因緣十王經》；《預修十王生七經》。

司空山

山名。中國禪宗二祖、三祖（慧可、僧璨）傳授衣鉢之根本道場的所在地。位於安徽太湖縣境內。北周武帝（561～577在位）滅佛時，慧可隱居避難於此。時，僧璨亦往來相從。師徒初至此處，篳路藍縷，興建殿宇，潛修密化。及北周靜帝即位（579）後，該山已頗具道場規模。唐·天寶三年（744），此山住僧本淨應召入京，赴內道場闡揚佛理，拜國師還山。勅建無相禪寺，造僧房五〇四八間，下院九庵四寺。擁有僧衆七千二百人，盛極一時。至宋，本山歷代住持均受朝野尊崇，寺譽隆盛。

司馬達等

日本最早的佛教外護者。又作司馬達止、司馬達。相傳爲中國南朝梁代人，生卒年不詳。日本繼體天皇十六年（522）至日本，結庵於大和（奈良縣）高市郡坂田原，安置所攜佛像。其時，民間未知有佛，遂稱此佛爲異域之神。其後，獲賜姓鞍部。又奉蘇我馬子之命，前往四方求請修行者，後於播磨國（兵庫縣）求得高麗還俗者惠便。其子鞍部多須奈與女鞍部島皆出家，號爲德齊、善信尼；孫爲鞍作鳥，乃著名的佛師。爲飛鳥佛像的製作人之一。此外，曾獻佛舍利予馬子，馬子乃分別以鐵鎚鎚打及投入水中試驗，舍利既未被摧毀，亦能隨其心願浮沈，馬子因此篤信佛法，修行不懈。綜上所述，可知達等對於日本初期佛教推展，貢獻良多。

〔參考資料〕《日本書紀》卷二十；《元亨釋書》卷十七；《塵添墮囊鈔》卷十八。

台密

指日本天台宗所傳的密教。有別於真言宗的東密。主要源於天台宗的最澄、圓仁及圓珍所傳，以比叡山延曆寺及園城寺爲中心，後由五大院安然集其大成。按東密主張大日真言勝過天台法華。以大日如來法身說教爲密教，以釋迦應身說教爲顯教，認爲二者個別。僅重視金剛、胎藏兩部大法，並以金剛界爲果曼荼羅。台密則相對於此，主張「圓密一致」，調和《大日》、《法華》兩經，以遮那、止觀兩業雙輪爲理想。認爲大日、釋迦二者同體。且於金胎兩部灌頂外，又別立蘇悉地之合灌頂，重視三部大法，並判金剛界爲因曼荼羅。

根據史書的記載，延曆二十三年（804，唐·貞元二十年），傳教大師最澄入唐，從天台宗道邃、行滿學天台教義外，並隨靈巖寺順曉受三部大法及印契等。返日後，特以止觀（天台）、遮那（密教）兩業爲修學課程，主張「圓密一致」。其《山家學生式》中即謂：「顯密雖異，大道無異，故於一山置遮那、止觀

兩宗。」此為日本天台密教之濫觴。其後，承和五年（838），慈覺大師圓仁亦入唐，隨全雅受密灌，就元政、義真、法全等人學《毗盧遮那經》中的真言、印契及蘇悉地法。返日後，著《金剛頂經疏》，主張台密一致中有一分差別，提倡理密事密、理同事別之說，謂大日、釋迦就理而言，二者一體；就事而言，各有差別。仁壽三年（853），又有智證大師圓珍入唐求法，隨般若怛羅學兩部密印，從法全受兩部曼荼羅及蘇悉地大法。後就圓仁的「理同事別」，闡揚「顯劣密勝」的思想。

上述三者即台密法流的根源。最澄之後稱根本大師流，圓仁之後稱慈覺大師流，圓珍之後稱智證大師流，一般統稱根本三流或台密三流。就中，圓仁的弟子五大院安然大師，學達顯密、梵漢，究台密教相，倡「理同事勝」之說，為台密判教之集大成者。長和、寬仁年間（1012~1021），慈覺大師流又分出橫川良源、覺超的川流（慈慧大師流）及東塔南谷皇慶的谷流（皇慶流）。川流一派其後不傳。集台密事相之大成的皇慶流，其後又分出院尊流、三昧流、佛頂流、蓮華流、味岡流、智泉流、穴太流、法曼流、功德流及梨本流等，此十支流與根本三流，合稱為台密十三流。另外，三昧流、法曼流、穴太流、西山流、葉上流（後二者為穴太之分流）及智證大師流，又合稱為山寺六流。至南北朝時代，法曼流系統的廬山流及穴太流系統的黑谷流，在教相方面均有優越的發展。但室町中期以後，台密即一振不蹶。

台密主要依據的經典為《大日經》七卷、《蘇悉地羯羅經》三卷、《金剛頂經》三卷、《菩提場所說一字頂輪王經》五卷及《瑜祇經》二卷，並稱五部祕經。另外，又以一行的《大日經義釋》、圓仁的《金剛頂經疏》、《蘇悉地經疏》、圓珍的《菩提場經略義釋》及安然的《瑜祇經行法記》等作為根本經疏，稱五大疏。

◎附一：村上專精著·楊會文譯《日本佛教史綱》第二期第十九章（摘錄）

傳教大師（最澄）以睿山為本山與南都佛教對峙，規定止觀、遮那二業為睿山學僧的必修課程。這是興隆密教的開端。然而他在與南都佛教競爭的過程中，主要是依靠了天台的圓旨和圓頓的大乘戒；到了慈覺、智證二大師相繼入唐求法的時候，由於內外的形勢，當時睿山所傳授的大部分是密教。慈覺大師回國以後，作《金剛頂》、《蘇悉地》二經的疏，智證大師回國以後，作《大日經指歸》、《講演法華儀》等，大肆論述了顯、密一致的觀點，以此與東寺密教比賽效驗。特別在慈覺大師建立了總持院以後，睿山的密教更加興盛，以致最後有把「天台宗的密教」差不多變成「密教的天台宗」的趨勢。

一般說台密的分派，從大的方面講，可歸於根本大師派、慈覺大師派、智證大師派三個流派；但在傳教大師時候，自從高雄山寺灌頂以後，好像沒有發生另外一派的相傳灌頂和口訣相承等情況。到了慈覺大師時，他上奏天皇以其徒作傳法灌頂阿闍梨，自此才興起了所謂付法相傳的事情。慈覺大師之徒慧亮、慈睿、常濟承受此傳，傳給慈慧僧正的是理仙大德。安然和尚出於慈覺之門，他明敏博識，通達顯、密、梵、漢之學，著作極多，「理同事勝」的旨義至他而大成。安然門下有大慧，大慧下面有淨藏。淨藏大德是三善清行之子，深通密教儀軌，以靈驗殊絕而聞名當世。淨藏又受教於玄昭。玄昭從慈覺之徒長意和尚受密教。玄昭之下有玄鑒、智淵，玄鑒之下有覺慧。慈慧僧正受傳於覺慧。因為慈慧僧正住在橫川，故稱之為「川派的密教」。

智淵僧都，世稱戒壇阿闍梨，其徒有明靜、平燈二人。靜真受學於這二人，並傳授給皇慶。皇慶俗姓桔氏，京兆人。七歲登睿山，後周遊四方，研究東、台兩密。門下有長宴、院尊、安慶、賴昭等，興盛無比。因為住在東塔、南谷、井坊，稱之為「谷派密教」。今天所

存的台密，皆出於本派。皇慶後來在丹波池上隱居，因此稱之為池上阿闍梨。永承四年（1049）七月，在東塔院寂，年七十三歲。他就是慈應和尚。慈應以後，由大原的長宴僧都之徒，法曼院相實創立了法曼派；井坊的安慶之徒，三昧院的良祐創立了三昧派；由賴昭阿闍梨經佛頂房行嚴，再到穴太的聖昭，這一派稱為穴太派（又叫小川派）。聖昭又受傳於智泉房的院昭，而院昭屬於院尊的門下，並且又是賴昭之徒覺范的門生。因此，穴太派又有智泉派、佛頂派，或院尊派等名稱，是台密中最盛行的一派。這一派再加上西山、葉上二派及三井派，合稱為山、寺的六派。這裡只說明台密的主要派別。還有人提出睿山十三派的名稱。西山派是穴太派的支派，起源於西山的澄豪。葉上派興起於葉上房的榮西，因其徒榮朝住北谷蓮華院，所以又名為蓮華派，也就是所謂「良世田的灌頂」。後世睿山的五個灌室當中，正覺院屬於西山派；行光坊、總持坊、鸛足院等都屬於穴太派，而真如院是法曼派的灌室。三昧派到近代由天海僧正在南光坊復興之前，據說已中斷很久了。三井派自智證大師以後，如寫瓶一樣一直傳下去，只是經余慶僧正的門下勤修之徒心譽四傳到勝運、良修的時候，才分成了兩派，但以後到了良修之徒真圓的時候，這一派出現很興盛的局面，而勝運一派的法系斷絕了，這樣又使寺門完全回到同系相傳的狀態。這就是唐室的灌頂的傳系。

●附二：談玄〈台密與東密之比較〉（摘錄自《現代佛教學術叢刊》⑪）

(1)台密之組織，以整個佛法系統而組成，稱為圓密一致；如諸大乘經、《華嚴》、《維摩》、《涅槃》、《法華》，皆稱理密。《大日經》、《金剛頂經》、《蘇悉地經》等，稱理事俱密；與東密顯密差別論各異也。

(2)教主，台密之大日如來，即釋迦牟尼之法身佛。在東密大日如來與釋迦等，其體各別也。

(3)台密，「阿」字為本體，在《大日經》曰：云何真言教法？謂「阿」字門，一切諸法本不生故。與東密以六大為體大之不同也。

(4)台密，以無相為本實相論之教系。所謂諸法之相，與本無別，現象即實在，實在即現象。故云相不異體，體不異相。與東密本有為本，六大緣起論各異也。

(5)台密，主張以天台宗之教判，藏、通、別三教為顯教。圓教之理，皆密教。與東密《十住心論》之判教，九顯一密，其理各異也。

(6)台密，以《大日經》系胎藏界為中心思想。在東密以《金剛頂》系金剛界為中心，其理各異也。

(7)台密，依《大日經義釋》為中心主義。在東密依《摩訶衍論》為中心主義。其義各異也。

(8)台密，判顯密之分別云：顯教為明顯之教，密教則為祕密之教，明顯故易知，祕密故難曉。喻如有一萬尺高山，山頂雖可眺望四方，倘在途中，則不可能，但必由低而次第，而上到山頂，然登山之人，亦當考其體力為如何！有得極其頂，有止於中途者，然則密教為佛教中最高程度之教，猶高山之頂也。此與東密二教論所判各異也。以上各種異點，不過關係教相組織上之差別，究其三密相應，四曼不離，即身成佛等義，完全一致者也。

〔參考資料〕《密宗教史》（《現代佛教學術叢刊》⑫）；大村西崖《密教發達志》；宮本正尊編《佛教の根本真理》；大野達之助《日本佛教思想史》；惠谷隆成《天台教學概論》；宇井伯壽《佛教汎論》。

史馬爾達派（梵Smārta）

印度教的一派。以彌曼差學派的鳩摩利羅（Kumārila），或吠壇多學派的商羯羅（Śāṅkara）為鼻祖。原係以《家庭經》（Gṛhyasūtra）為依據，在家庭內實修種種簡明儀式，後逐漸擴大範圍而發展成一派。其根本要典，除《家庭經》外，還有《聖傳》（Smṛti）一書。在宗教實修方面，係以彌曼差學派為基

礎。哲學教理方面，則與商羯羅的不二一元論（advaitavāda）一致。其特色是日常祈禱五所供養（pañcayatana-pūjā），即禮拜毗濕奴（Viṣṇu）、濕婆（Śiva）、杜爾迦（Durgā，濕婆的妃子）、太陽神（Sūrya）、甘尼沙（Gaṇeśa，濕婆之子，智慧、學問之神）等五神。

史都拉跋得羅（梵Sthūlabhadra）

西元前四世紀左右印度耆那教的高僧，後來成為該教二大分派之一的白衣派宗祖。相傳在旃陀羅笈多王（約316～293B.C.）之時，有一年摩竭陀國（現在的比哈）遭遇大饑饉，於是以巴德拉巴夫（Bhadrabāhu）為首的部分耆那教徒向南遷徙。另一方面，有部分教徒在史都拉跋得羅的統率下，繼續留住摩竭陀國。因此，耆那教從此便一分為二。而由於史都拉跋得羅所領導的支派，奉行比較易行的戒律，且穿著白衣，所以世稱白衣派。又，流傳至今日的白衣派經典《Aṅga》，也是由他所集成的。

〔參考資料〕 鈴木重信《耆那教聖典》第三章；Winternitz著，中野義照譯《耆那教文獻》。

右繞（梵pradakṣiṇa，巴padakkhiṇa）

佛教禮儀之一種。又作右遶、右旋。音譯作鉢喇特崎那、鉢喇特崎拏。即向右旋繞佛像以表禮敬之意。印度自古即行此禮法，藉以表示對佛、塔、尊宿等之敬意。《無量壽經》卷上云（大正12·267a）：「稽首佛足，右繞三匝。」《禪林象器箋》〈禮則門〉云：「四分律云：客比丘於塔邊左行過，護塔神瞋。佛言：不應左行過，應右繞塔而過。」至於右繞之數，或一周，或三匝，或七匝，乃至百匝、千匝不等，皆從禮敬者之意。而右繞的對象，不僅限於佛像、佛塔及尊者，也有人對恆河之類行右繞之法。

關於右繞的行法，衆說紛紜。依道宣、義淨之意，則向尊者右手邊而旋，出於其左手邊

，是為右繞。反之，即為左繞。如《釋門歸敬儀》卷下云（大正45·864a）：

「面西而北轉，右肩袒侍而為敬也，比見有僧非於此法，便面東而北轉為右繞也。天竺梵僧填聚京邑，經行旋繞，目閱其踪，並從西迴而名右轉，以順天道，如日月焉。」

然據《道宣律師感通錄》所說（大正52·441c）：「東迴左轉，南出而返。」是為左旋之意。對於此相違之處，元照解釋為：《歸敬儀》示繞佛之儀，《感通錄》則示繞壇之義；《四分律行事鈔資持記》卷下三亦云（大正40·395c）：

「諸經論皆令右遶，古今諍論紛紜不息，都緣不曉遶佛遶壇兩儀自別。（中略）遶佛者本乎致敬，遶壇者便乎行事。致敬則必須右遶，表執侍之恭勤；行事則必須左遶，使上下而倫序。」

依此可知，所謂右繞、左繞，係以尊者之左右為標準而繞行。

此外，有關右繞之功德，依《提謂波利經》所載，右繞佛像可得五德，即：(1)於後世得端正美色之相；(2)音聲清妙；(3)得以升天；(4)生於王家，其位尊貴；(5)終入泥洹道。

〔參考資料〕《南海寄歸傳》卷三；《大智度論》卷六十七；《右繞佛塔功德經》。

句（梵pada，藏tshig）

印度梵語文法用語。音譯作跋陀、鉢曇。亦為小乘有部七十五法之一、大乘瑜伽行派百法之一。指能完全詮釋一義之章句。《俱舍論》卷五云（大正29·29a）：「句者謂章，詮義究竟，如說諸行無常等章。或能辯了業用德時相應差別，此章稱句。」《俱舍論光記》卷五釋云（大正41·108b）：「梵云鉢陀，唐言迹，如一象身有四足迹，如一頌總四句成故，今就義翻之為句，句能詮義究竟。梵云薄迦（吉何反），唐言章，還是詮義究竟，如說諸行無常等章。由此義同故以章釋句，章即句之異目。（中略）此間章句，句少章多，印度國法

，章句二種俱是詮義究竟，故得以章釋句。」

句有長短之不同，《大毗婆沙論》卷十四云（大正27·71b）：「此頌處中不長不短，八字爲句，三十二字爲頌，諸經論頌多依此法，計書寫數亦依此法。又從六字乃至二十六字皆得爲句，然六字者名爲初句，二十六字者名爲後句，減六字者名短句，過二十六字者名長句。」

此外，二句合集稱爲句身，三句或四句以上稱爲多句身。故《俱舍論光記》卷五云（大正41·110b）：「且依處中句辨三種，說八字時但可有句，說十六字時即謂句身。或作是說，說二十四字時即謂多句身。或作是說，說三十二字時方謂多句身。」

〔參考資料〕《大乘入楞伽經》卷三；《阿毗達磨順正理論》卷十四、卷七十六；《大乘阿毗達磨雜集論》卷二；《大智度論》卷四十四；呂激《聲明略》。

只管打坐

意指不雜他念、不參公案而一心專注坐禪。爲日本曹洞宗宗祖道元之禪法的最大特色。又作祇管坐禪。亦即不管坐禪有何意義與條件，但從無所得、無所悟之立場去實踐坐禪。《緇門警訓》卷六（大正48·1071c）：「莫只管冊子上念言念語討禪討道。」《禪關策進》（大正48·1103a）：「不管得力不得力，昏散不昏散，只管提撕去。」

日本曹洞宗開祖道元，秉承中國默照禪之傳統，繼承天童如淨「參禪即打坐」的意旨，而特別強調「只管打坐」之法門。道元之佛法，係主張遠離吾我之心念，放下身心，只管打坐，使自己全體成爲一整體而入佛之大海。而此道只在於一味地專注坐禪。即坐禪、盡力坐禪始能會得。也就是在專心一意持續坐禪之中，能不知不覺達到身心脫落的境地。如道元在《正法眼藏》卷七十二云（大正82·243c）：「先師古佛云：參禪者，身心脫落也，只管打坐始得。不要燒香、禮拜、念佛、修懺、看經。」

又，道元《正法眼藏隨聞記》就得道係以心求得或以身體得之問，謂如能全然拋棄心之念慮知見（即知識、見解等），只管打坐，則能得道。因此，得道乃以正身得也。由此應當專心坐禪。再者，《學道用心集》〈參禪可知事〉條云（大正82·4a）：「聰明不爲先，學解不爲先，心意識不爲先，念想觀不爲先，向來都不用之，而調身心以入佛道也。」即認爲應丟棄一切心思，而以一心一意坐禪爲第一要事。此外，道元認爲不可爲自己的名利而學道，亦不爲成佛而坐禪，而主張爲此身、此心專注坐禪。

〔參考資料〕《普勸坐禪儀》；《正法眼藏隨聞記》卷一、卷五。

四大（梵catvāri mahā-bhūtāni，巴cattāri mahā-bhūtāni，藏hbyuñ-ba chen-po bshi）

指構成一切物質的四種要素。又名四大種、四界。即指地大、水大、火大、風大。此四種元素之體遍存於一切物質，故稱爲大。依《俱舍論》卷一所述，地水火風皆非指世間人所謂的地水等，而是以唯身根能感觸，「無見有對」，屬觸處所攝色者爲四大。

所謂四大，即：以堅性，能任持物者爲地大（梵pr̥thivī-dhātu，巴paṭhavī-mahā-bhūta，藏sañi khams）；以濕爲特性，能攝收物者爲水大（梵ab-dhātu，巴āpo-mahā-bhūta，藏chuñi khams）；以煖爲特性，能成熟物者爲火大（梵tejo-dhātu，巴tejo-mahā-bhūta，藏meñi khams）；以動爲特性，能增長物者是風大（梵vāyu-dhātu，巴vayo-mahā-bhūta，藏rluñ-gi khams）。此四大相倚而造極微，極微相聚而成色法。又以其能造，故名種。以其體寬廣能遍一切色法，故名大。

又於說一切有部，由於能造四大各別，故謂所造色有十一種不同，如《大毗婆沙論》卷一二七云（大正27·664b）：「諸四大種有十一種，謂眼處所依乃至身處所依，色處所依乃至法處所依。諸所造色亦有十一種，謂眼處乃