



中華佛教百科全書

九

中華佛教百科文獻基金會



中華佛教百科全書

九

中華佛教百科文獻基金會

PDG

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 99821-9-8 (第九冊：精裝)

樓蘭

西域的古代王國。即漢代的鄯善，唐代的納縛波。位於天山南路、塔克拉瑪干大沙漠東北、距離玉門關以西四百公里處，即今新疆省鄯善縣東南戈壁中。西元前二百年左右，此地建立了西域最早、最大及最強盛的樓蘭王國。由於位居東西方絲路必經之地，中西文化乃得以在此匯集，遂使樓蘭成為擁有高度文化的古國。至西漢，樓蘭成為漢代經營西域的第一站，地勢極為重要，原為匈奴所征服，經常劫殺漢代使節。漢昭帝元鳳四年（77 B.C.），遣傅介子入城計殺樓蘭王，改國名為鄯善。隋時嘗置鄯善郡。唐時稱為納縛波。對於此地，玄奘《西域記》中，僅載有「納縛波故國即樓蘭地」字樣，而無其他記載，由此可以推知至唐代時，此一古國之原址，當已成為一片無垠的沙漠。又，元代時，馬可波羅嘗著《東方見聞錄》，該書對西域諸國的風土人情及地理形勢，均有詳細的記載，唯獨對於樓蘭隻字未提，由此足證在元代以前，樓蘭早已湮沒。

西元1900年，瑞典人斯文赫定（Hedin Sven）首先發現樓蘭王國的遺址。其後，透過英國探險家斯坦因（A. Stein）、日本探險家等人的陸續挖掘探查，才得以一窺此早已湮沒的古國形貌。

今樓蘭遺址僅殘留四面城牆，城門已無法辨識。位於城北約七十公里處，有一龐大古墓羣。墳墓的設計十分奇異，每一座墓均由白楊木作成的樁木圍成數層橢圓形，墓與墓之間亦由樁木接繫。又，城東有座佛塔，塔身殘餘十點四公尺高，係用土坯、木料及柳條砌成；此外，塔前殿堂廢墟中，堆滿了木料，其中最長的一根竟長達七公尺，由此可見當時建築的瑰麗宏偉。就先後發現的高聳的佛塔遺蹟、諸多佛教寺廟遺蹟及相關佛教文物來看，可知古代樓蘭人崇信佛教，此又可由《法顯傳》中所載「其國王奉法，可有四千餘僧悉小乘學」得到佐證。此外，寺院內的壁畫，具有濃厚的羅馬帝國時期色彩。又，從此處出土的漢字文書和

印度西北系統的卡羅休提（Kharoṣṭha，佉盧虱吒）文書來看，確可證實此處曾有過東西方民族、文化共存的情形。

二十世紀末葉（1989？），日本朝日新聞社和朝日電視台，與中共「中華全國青年聯合會」簽約，擬合作調查樓蘭遺蹟。日本方面派出早稻田大學教授長澤和俊等歷史學、動、植物學者及隨行採訪人員約三十人；中共方面則派遣考古學者和有關後勤人員約一百人。所擬調查的路線是由嘉峪關起，經敦煌、密蘭，到樓蘭，然後再折返密蘭，前往吐魯蕃而至烏魯木齊，全長共二千五百公里。途中還將橫越現已乾旱的羅布泊。這是1934年瑞典首次調查之後最大規模的一次考古調查。

◎附：金維諾〈鄯善的佛教寺院〉（摘錄自《中國美術史論集》）

鄯善本名樓蘭。張騫第一次奉使通西域時，才知道有樓蘭其國，這以後樓蘭就開始了與內地的交往，因此也可以知道樓蘭立國遠在張騫出使（公元前138～126年）之前。關於鄯善的情況，《漢書》〈鄯善傳〉有這樣的記述：

「鄯善國，本名樓蘭，王治扞泥城。去陽關千六百里，去長安六千一百里。戶千五百七十，口萬四千一百，勝兵二千九百十二人。（中略）西北去都護治所千七百八十五里，至山國千三百六十五里，西北至車師千八百九十里。地沙鹵、少田，寄田仰穀旁國。國出玉，多葭葦、檉柳、胡桐、白草。民隨畜牧逐水草。有驢馬，多橐駝。能作兵，與婼羌同。」

漢武帝元狩四年（公元前119）以後，通大宛諸國，「使者相望於道，一歲中多十餘輩」，屢經樓蘭等地。元封三年（公元前108）趙破奴虜樓蘭王以後，樓蘭開始又進一步與漢朝有著臣屬關係。到元鳳四年（公元前77）立尉屠耆為王，始改樓蘭國名為鄯善。根據《漢書》、《後漢書》、《三國志》、《晉書》以及《南齊書》等史籍上的有關記載，可以知道鄯善在漢及其後五、六百年的時間裏，一直與

內地有著密切聯繫。到魏·太平眞君七年（446），鄯善國王被執，才成爲魏的鎮戍。魏·太和十七年（493）前，鄯善遭到丁零（高車）侵犯，人民散盡，就不再以一個王國而存在。

鄯善是一個佛教盛行的小國。法顯在弘始二年（400）行經鄯善時，所見到的僧俗情況，是說明這一事實的重要資料：法顯等離敦煌，「行十七日，計可千五百里，得至鄯善國。其地崎嶇薄瘠。俗人衣服粗與漢地同，但以毡褐爲異。當時鄯善國人約有八千餘家，而崇信佛法的沙門多至四千餘人。僧徒多悉小乘。」諸國俗人及沙門盡行天竺法，但有精粗……出家人皆習天竺書、天竺語。在國王帶頭崇佛的情況下，鄯善佛寺的興盛是可以想見的。可惜，我們已經無法見到那全盛時期的佛教藝術的整個面貌了。但是，我們從曾經發現的少數遺址，還可以窺見鄯善美術的某些片斷。

鄯善國都扞泥在今婁羌縣（卡克里克）地區。在鄯善的另外一個重要城址——伊循（或作伊修）曾經有重要的發現。伊循在當時是比扞泥土地肥沃的地區，爲漢時屯田之所。據《漢書》〈鄯善傳〉，在元鳳四年，鄯善尉屠耆王要求漢遣將屯田伊循：

「王自請天子曰：身在漢久，今歸單弱，而前王有子在，恐爲所殺，國中有伊循城，其地肥美，願漢遣一將屯田積穀，令臣得依其威重。於是漢遣司馬一人，吏士四十人，田伊循以鎮撫之。其後更置都尉，伊循官置始此矣。」

就是在這一漢代開始經營的政治、軍事要地，曾經發現有佛教寺院遺址，在這些遺址中，殘留著零星的壁畫與塑像。

伊循今爲且末縣屬，在這裏一個名爲密蘭的地方，曾發現重要的文物，大部分遺物都被斯坦因盜竊走了，而一部分壁畫在盜劫時損壞。我們不得不根據盜竊者極不清晰的圖片實錄來探索它的情況。

在鄯善伊循發現的佛教遺址是新疆早期佛教美術的代表。在密蘭地區一個唐代末年遺存

下來的吐番舊堡東北一里半的地方，有一佛教寺院遺址（斯坦因定爲密蘭第二號遺址）。這一殘毀的佛寺原來作長方形，外面圍有厚壁。外壁和內室之間有很寬的走廊。內部原似爲兩層之建築，中寬四十六英尺，深三十六英尺（第一層高九英尺），上層已殘毀。原來的高度約八英尺，面積寬十七英尺，深十五英尺。第一層周圍有高四英尺、寬二英尺、深八英寸的佛龕一列，兩龕之間都有浮雕的半圓柱，泥柱上部作捲渦形，下有雙礎。龕內有等身大的殘塑數身。對著佛龕的牆外走廊，排列著六身趺坐大佛。佛頭高三英尺（頭均毀落地面），膝部寬約七英尺餘。在趺坐大像底部，曾發現一片梵文貝葉書。推測它的年代不能遲於四世紀。這是說明此處寺院建築年代早於四世紀的線索之一。

就是在這一吐番舊堡西一里左右，有另一寺院遺址（第三號遺址）。這一外方內圓的寺院建築在二十九平方英尺的台基上，中部有直徑九英尺的利心，原來頂部也作圓形。四周殘壁高四英尺，四壁與利心（中心塔柱）間的走道寬四英尺八英寸，入口處開有三窗，入口內壁裝飾有極爲精美的壁畫，殘留有翼的天使像七身。東南殘壁下有壁畫殘片，畫一著棕紅色袈裟的釋迦像，他的左側有弟子六人，第一人手持菩提樹葉，這可能是佛傳故事中的一個片斷。另外一塊殘片，上面畫一王子合十坐於一偉人前，似乎是本生故事中的一個片斷，人物有較明顯的動態和神情，是了解早期情節性繪畫的重要參考。可惜由於殘存太少，無法探求具體內容。

離第三號寺院遺址六十英尺左右，有一同樣方形寺院（第五號遺址），中部爲直徑十一英尺的圓形利心，圓形過道圍繞四周，壁面的配置與構圖大體與上一寺院相同。外邊方形過道殘壁上繪有同樣的有翼天使，年代也大致相同。東面進門過道有壁畫，在牆壁的下邊有護牆板，壁畫兩身人像旁有佉盧文同梵文，可以知道是紀元四世紀前作品。

西邊對著入口處有一段弓形圍牆已弄平，所餘壁面向兩旁伸展，分為兩個半圓形。北壁上部只是少許壁畫遺存，下部護牆板上的壁畫已褪色，還可以辨識大體構圖，與東南殘壁護牆板的壁畫一致，在一相連的寬幅花圈的上下是作各種形態的青年男女。有戴冠的王子，有持瓶的婦人，有攜三弦琴的少女，有黑髮的青年與勇猛的武士。

東南殘壁長約十八英尺的壁面上部是須大拿本生。須大拿是傳說中的一個樂善好施的王子，因為將國寶六牙白象施與了婆羅門，被其父王驅逐入山。須大拿入山，沿途仍不斷施捨，將財寶、車馬、衣服等捨盡，以後又將子女捨人為奴，後子女被轉賣時，為祖父所贖，須大拿夫婦才被接回王宮。在壁上原來是畫的全部故事，畫圖由右至左發展。殘壁因牆塌，起始部分已不明。中部為須大拿施白象與婆羅門。左方近門處為須大拿因施捨無節，為父王所逐，騎馬別去。其前，馬車上為妻及二子，北壁殘畫是王子夫婦隱居山林及回宮團圓等情節。這一壁畫被帝國主義盜寶者所破壞，我們今天只能依靠那些極不完整的圖片來了解原物的大體情況了。

在白象膈窩有法盧文題記，記有作者Tita的名字。根據同時出土的文物以及美術品風格來推論，這些寺院是四世紀前的遺址。

須大拿本身故事畫，在新疆開始出現，所採取的形式是值得注意的。它不像龜茲等地四、五世紀以後的作品，採用單幅構圖，而運用連環畫的形式。這說明本生故事畫在中國流行時，一開始就可能有兩種形式，一種是單幅的，一種是連續性的。而連續性的構圖並不是一開始就得到順利的發展。由於它要求詳細的表現內容，就相應地要求占據較大的壁面。而當供養者、佛教信徒們要求大量地表現衆多的本生故事時，就不得不捨棄這種費事的表現方式，而更多的採用單幅構圖。這是較晚的壁畫上單幅的本生畫更為流行的原因之一。直到以後，內地的供養者又從追求量，而轉向追求清楚

地表現故事情節的時候，連續性的本生故事畫才又逐漸地從單幅構圖再演變出來，同時風行起來。這種情況，在以後的敦煌以及麥積山石窟的壁畫中可以看得很清楚。正由於連續性構圖的本生故事畫在早期是稀見的，甚至在目前說，這裏所發現的還可能是中國境內所僅見的，就更值得珍視，它是研究這種連續性故事畫的寶貴資料。

須大拿本生故事畫所以值得重視，當然更重要的還在於它本身的藝術成就。在早到四世紀以前的佛教藝術品，就具有這樣成熟的技巧，是十分驚人的。在畫面上，不只人物、車騎、象馬、樹木等等表現得很真實、生動，富有體積感；而且畫家有明顯的意圖，是在企圖通過人物形態、動作的刻劃，明確地表現內容，在注意捕捉人物相互間的關係；同時也注意了利用環境、樹木等等的穿插，來區別而又聯繫起那些互相連續而又有所不同的事件發展過程。那些壁畫上出現的人物，面貌是有著明顯的差異的。但是在不同情節中幾次出現的同一人物，面貌却畫得非常準確，不必仔細端詳，就能辨認出來。畫面上的這些生動形象，都是以極為簡潔的色彩和流利的線條所呈現出來的。畫家在畫面所表現出來的不受拘束的熟練的技巧，透露了藝術家在技術上的勤苦鍛煉，以及對所表現的對象具有深刻的理解。須大拿本生故事畫和另外一些作品，都說明新疆的佛教美術是在一個極其光輝的起點上開始發展的。

這些伊循發現的佛教美術品在與樓蘭所發現的一列拱廊中的趺坐佛像木雕以及壁掛斷片，都是在新疆發現的早期佛教美術品。在有翼天使和壁掛上人物形象的表現上，在須大拿本生圖的描繪上，以及寺院建築的風格上，都反映了某些外來影響。

伊循佛教寺院，在美術方面給我們提供的極為重要的資料，是我們了解新疆早期佛教藝術的珍貴線索。它給與了我們可靠的具體知識，使我們有可能進一步綜合多方面的材料，來

全面探索中國佛教美術的發展，並且它說明佛教美術與佛教本身的傳入一樣，雖帶著極為濃厚的異地色彩開始傳向東方，但這並不意味著外來藝術代替了本土藝術的成長。新疆古代藝術的發展突出地說明了當地各族人民的創造，並且就是在早期，中原的佛教美術也在向新疆傳播。據《宋雲行記》：「從鄯善西行一千六百四十里，至左末城。（中略）城中圖佛與菩薩，乃無胡貌；訪古老，云是呂光伐胡所作。」可以說明佛教東漸之初，東西美術的交流除了在早已開始的工藝美術等方面，也在佛教美術上展開。

〔參考資料〕《漢書》卷九十六（上）〈西域傳〉；《高僧法顯傳》；《洛陽伽藍記》卷五；長澤和俊《樓蘭王國》。

樂（梵sukha，藏bde-ba）

指身心適悅的感覺。「苦」之相反詞，為三受之一、二十二根之一。又作樂受、樂根。《大毗婆沙論》卷一四二（大正27·732b）：「樂根云何？答：依順樂觸所生身心樂，平等受所攝，是謂樂根。」又，說一切有部以為樂受是實有，異於苦受而有別法；經量部及大眾部等以為樂受不是實有，以為一切受皆是苦，樂受不過是生於苦之分位樂覺而已。

關於樂的種類，有三樂、四樂、五樂等數類。此中，三樂即(1)天樂：修十善而生於天界所受之樂。(2)禪樂：入禪定境界之樂。(3)涅槃樂：得涅槃之樂。三樂另有(1)外樂：眼等前五識所生之樂。(2)內樂：初禪、二禪、三禪意識所生之樂。(3)法樂樂：由無漏智慧所生之樂。

四樂又作四味、四無罪樂，係超越世間之寂靜世界所具有之四種樂味，即(1)出離樂：又作出家樂，出家求道而解脫苦之樂。(2)遠離樂：即初禪樂，遠離欲與惡不善法之樂。(3)寂靜樂：即第二禪以上的樂，係止息尋、伺等精神作用之樂。(4)菩提樂：即證得菩提之樂，遠離煩惱而獲真實智之樂。

此上四樂加上涅槃樂，即成五樂。

樂是由善業所感的果報，故其業亦稱為順樂受業。《俱舍論》卷十五云（大正29·81a）：

「諸善業中始從欲界至第三靜慮名順樂受業，以諸樂受唯至此故。（中略）此業與受體性既殊，如何說為順樂受等？業與樂受體性雖殊，而能為因利益樂受，或復此業是樂所受，彼樂如何能受於業，樂是此業異熟果故，或復彼樂是業所受，由此能受樂異熟故。」

又，諸佛之淨土有無量清淨之喜樂，《稱讚淨土佛攝受經》云（大正12·348c）：「由彼界中諸有情類無有一切身心憂苦，唯有無量清淨喜樂，是故名為極樂世界。」

此外，《佛地經論》卷一謂自受用土是諸如來自受用大法樂之處，他受用土是令地上諸菩薩眾受用大法樂之處。

〔參考資料〕《大毗婆沙論》卷七十八；陳譯《攝大乘論釋》卷十三、卷十五；《俱舍論》卷二十二；《順正理論》卷十；《大乘阿毗達磨雜集論》卷七。

樂崇輝（1929～）

現代台灣之著名居士。河北北平人。陸軍軍官學校二十四期通信科畢業。民國四十九年（1960）歸依南亭。六十二年創辦大乘精舍於台北市開封街，舍務以印贈佛書為主，而兼及其他活動。六十八年舍址遷至台北市延平南路。七十三年成立心理協談電話——「關心您」專線。其弘法事業之範圍，亦逐漸擴大。所推動之各種弘法活動不計其數。

氏研教、弘法數十年，對台灣佛教（尤其是台北地區）有一定的影響力；所創辦之《慈雲》雜誌，對於初學者，亦有導引作用。氏除主持大乘精舍之外，先後歷任慈雲服務隊隊長、大慈服務社主任委員、中華佛教居士會理事等職。

樂道歌

一篇。唐·關南道吾撰。收於《景德傳燈錄》（《大正藏》第五十一冊）卷三十。係由

二三二字所構成之詩歌。撰者道吾，爲襄州關南道常法嗣。師平時喜好披欄執簡，擊鼓吹笛，此樂道歌即最能表現其面貌者。歌詞如下所列：

「樂道山僧縱性多，天迴地轉任從他，閑臥孤峯無伴侶，獨唱無生一曲歌。無生歌出世樂，堪笑時人和不著，暢情樂道過殘生，張三李四渾忘却。」

大丈夫，須氣概，莫順人情無妨礙。汝言順即是菩提，我謂從來自相背。有時愁，有時癡，非我途中爭得知，特達一生常任運，野客無鄉可得歸。

今日山僧只遮是，元本山僧更若爲，探祖機，空王子，體似浮雲沒隈倚，自古長披一衲衣。曾經幾度遭寒暑，不是真，不是僞，打鼓樂神施拜跪。

明明一道漢江雲，青山綠水不相似，稟性成，無揩改，結角羅紋不相礙。或運慈悲喜捨心，或即逢人以棒聞，慈悲恩愛落牽纏，棒打教伊破恩愛。報乎月下旅中人，若有恩情吾爲改。」

樂邦文類

五卷。南宋·宗曉（1151～1214）編。收在《大正藏》第四十七冊。爲有關淨土信仰之詩文集成。宗曉編此書之目的係爲弘揚淨土法門，鼓勵佛教徒往生西方極樂佛國。然其書對學者之研究中國淨土教史，頗爲方便。故亦可視之爲淨土宗之史料集。

《大正藏》所收之本書卷末有善月之後序。其中所述，即本書之簡介。其文云：「吾宗宗曉講師，既以淨業自力，將又推己及物。纂樂邦文類，自經論而下，與夫古今名公暨吾釋氏之文。凡有關於淨土，悉發揮而載集焉。」

全書內容略如下述：

卷一：收載當時大藏經中專談淨土之經論目錄。並摘錄各經論所載有關淨土教義之文章，間亦引錄中國諸師之淨土論述，附在諸經論文字之後。所摘錄之經典有四十餘部，論典五

部。所引用中國諸師之註疏論述有十餘部。因此，後人之欲探究淨土教義之源流、內容者，此卷所載係一頗爲方便之入門導引。

卷二：收載中國歷代諸師（迄宋代爲止）所撰有關淨土教義之序跋、論贊等文章六十餘篇。

卷三：內含記、碑十九篇。如柳子厚〈龍興寺修淨土院記〉、孤山智圓〈錢塘白蓮社主碑〉等。傳記十四篇，爲歷代之淨土名僧或弘揚淨土之名居士之傳記。

卷四：收錄雜文三十三篇。如智者〈維摩疏示四種佛國〉、慈雲遵式〈往生淨土決疑門〉等。以淨土教義與修持方式爲主。

卷五：內含與淨土有關之賦銘、偈、頌、詩、詞等數十篇。其中之詩、詞，尤爲典型之佛教文學。古今文學著作中，以佛理及禪境入詩猶常見，以之入詞，則不多睹。此卷中載有〈漁家傲〉、〈望江南〉等闕，雖未必爲文學佳構，然頗爲新穎。

編者另編有《樂邦遺稿》（二卷）一書，收在《大正藏》第四十七冊。其書之性質大體與《樂邦文類》相近，然在體例上採割記體，將經論中所載及我國歷代諸師所述之淨土要義，分條論述。卷上載有〈淨飯王與七萬釋種皆生淨土〉等六十二篇短文；卷下載有〈釋不可以少善根得生彼國〉等六十七篇短文。

〔參考資料〕 陳士強《佛典精解》下卷（五）。

歎異鈔

日本淨土真宗之重要聖典。一卷。日本真宗開祖親鸞之弟子唯圓著。收在《大正藏》第八十三冊。親鸞寂後，真宗教義分歧，唯圓有鑑於此，乃以親鸞晚年言行、思想爲圭臬，針對當時之異義，加以批判，而撰成此書。

全書凡分十八條，前十條記親鸞之法語，爲親鸞晚年思想之精要；後八條則爲破斥異義之文。書末附有註記，條列後鳥羽時代，被處刑者之名。書成後，原遭禁止流傳，故不爲人所知，及至明治年間（1868～1911），由於清

澤滿之、近角常觀的推介，始流傳於世。本書最古之寫本為西本願寺所藏蓮如上人寫本。其註釋書為數甚多，曉烏敏、金子大榮、近角常觀、紀野一義、增谷文雄、早島鏡正、曾我量深、石田瑞磨等人對此書皆有註本或研究著作。迄今（1993）仍在日本坊間可以購得者，即有四、五十種之多。

歐陽漸（1871～1943）

現代中國佛教之著名居士、唯識學名家、支那內學院創辦人。江西宜黃縣人，字竟無，生於西元1871年（清·同治十年），六歲時，父親就去世了。他幼時，刻苦攻讀，二十歲入學。但不喜歡科舉，轉而研究經史、天文、曆算以及程朱的理學。肄業經訓書院，稱高材生。1894年（光緒二十年）中日戰爭爆發，國勢日益衰微，他感覺到過去所學無用，遂改變方向，要用陸王之學來對世事有所補救。不久，友人桂伯華遊學南京歸，又介紹了佛學，以為是究竟之學，他才開始涉獵佛書。

1904年（光緒三十年），他親自在南京受了楊仁山居士的啟發，對佛學有了信仰。1906年（光緒三十二年），三十六歲，生母逝世，他異常悲慟，即日發願，捨棄世欲，專研佛學。1910年（宣統二年），他決定長期住在南京，跟楊老居士學習，這時他已經四十歲了。第二年楊居士病卒，預以金陵刻經處的編校工作咐囑於他。不久，國民革命軍攻南京，他在危城中，守護經坊四十天，使經版一無損失。生活異常艱苦，幾至餒殍不給，賴友人清道人李瑞清濟以大洋十元，始得待兵解出城。

革命勝利後，他與李證剛等發起佛教會，主張政教分離，未獲實現，會也就解散了。從此他研究瑜伽系學說，數年，分清了法相、唯識兩宗的界限，在佛學理論上作了新的貢獻。1918年（民國七年），他按照楊老居士的計劃刻完了《瑜伽師地論》後五十卷，作了很長的跋言，闡明瑜伽學系一本十支的深義。自明代以來，久已晦塞了的慈恩宗學說，到這時才重

新昌明，而對知識界接受佛學發生了很大的作用。他在這時又籌辦支那內學院，便利研究，經過幾年，在1921年才成立。他自己主講《唯識抉擇談》，南北學者好些人來受業，梁任公在這時參加聽講，自謂得益不淺。

內學院前後設立了研究部試學班，法相大學特科等。講習的科目有唯識學、法相學、因明學、律學、心學、佛法美術學、印度哲學、佛教史學、中國古文學、梵、藏、英、日文學等。重點放在瑜伽系學說上。同時廣刻唐人章疏，大闡有關瑜伽唯識的種種原理。1927年（民國十六年）辦學告一段落，他深入研究了《般若》、《涅槃》等經，編輯《藏要》，印出經論五十餘種，寫了很多緒言，益加暢發佛學的究竟義、真實義。

1931年（民國二十年），九一八事變，日本軍閥侵略東北。次年，又強占上海閘北，國勢日見嚴重。他激發愛國精神，大聲疾呼，提倡捨身取義、見危授命的儒家之言，號召國人羣起抵抗。1937年（民國二十六年），他召集門人講演對於孔佛二家學說究竟會通的看法，表示他晚年成熟的思想。七七事變爆發後，他和內學院同人去四川，在江津設立內學院蜀院，繼續刻經講學的事業。在這時期中，他組成自己學說「頓境漸行」的體系，寫出《釋教》、《心經讀》、《中庸傳》等著作。1943年（民國三十二年）二月病卒，終年七十三歲，即葬在江津。

平生著述因遷徙散失很多，晚年自訂所存的成為《竟無內外學》。內容為：《內學院院訓釋——釋師、釋悲、釋教》、《大般若經跋》、《大涅槃經跋》、《瑜伽師地論跋》、《法相諸論跋》、《俱舍論跋》、《藏要經跋》、《藏要論跋》、《五分般若讀》、《心經讀》、《唯識抉擇談》、《唯識研究次第》、《楞伽疏決》、《解節經真諦義》、《在家必讀內典》、《經論斷章讀》、《內學雜著》、《中庸傳》、《孔學雜著》、《詩文》、《小品》、《四書讀》、《論孟課》、《毛詩課》、

《詞品甲》、《詞品乙》等共二十六種，三十餘卷，都已刻版印行。至於他一生校刻的佛典千餘卷，這些版片，現都保存在金陵刻經處。

居士的學說思想，是由儒入佛而後以佛攝儒的。他深通了程、朱、陸、王之學，才研究佛學。在佛學中又由法相唯識，而般若唯智，而涅槃究竟，節節貫通。然後回看孔家，尋其精神。他以爲兩家學說有相似處；但就實踐是否趨向人生究竟而論：孔行而無果，佛則行即是果（《孔學雜著》），這就有質的區別了。

居士講學，本來主張學必有爲而發，而用在利他。晚年因國勢貽危，憤發忠義愛國的精神，貫徹於一切方面。他說：「亂之興也自無悲始，悲之萌也自親愛始。」（〈內學序〉）他要提倡佛家大悲的精神來救亡圖存。又說：

「今之成人，體用難并，姑先其體。曰見利思義、見危授命，（中略）孫中山革命是一條鞭，不可雜保皇黨開明專制；今日抗戰到底是一條鞭，不可收容主和敗類。孔子謀道不謀食，孟子捨生取義，踽踽獨行，不可夾雜鄉愿兩邊立足之相似教。」（《孔學雜著》）

他又要用儒家嚴夷夏之分、義利之辨的精神來救亡圖存。選《毛詩課》則說：「迨天之未陰雨，綢繆牖戶，誰敢侮予，今則流血百萬，慘不可言矣！事前有備謂之未雨綢繆，（中略）綢繆在作新，作新在作氣，作氣在觀感而憤排。」（〈毛詩課綏〉）

他本來精於文學，在晚年因國難選刻《詞品甲》，純粹爲了「山河破碎，上下晏然，秉國不均，民將無氣。若使無氣，則礪俎宰割固無妨，報顏事仇亦何害，人生至此，尚足問哉！吾焉能忍與此終古！國之強也，氣之熾也；國之亡也，氣之餒也。誰能使氣之熾而終於不餒耶？要此錐心刻骨之事常目在之而後可也」（〈詞品甲綏〉）。

他也精於書法，晚年因國難更提倡六朝以上的書法，也是爲了「河山破碎，強虜縱橫，民氣不揚，國魂安傳。豐腴柔媚軟骨之鳩，鐵石冰霜強根之鍛。要使耳濡目染，意匠心營，

無不皆岳峙淵停而絕盡山溫水軟，然後斯民浩氣，勃然興而沛然盛也。」（〈跋龔秋農元明以來書法評傳墨迹大觀〉）

從這些上可見居士一貫愛國的精神。

至於他平生治學，主張：(1)不可以凡夫思想爲基礎，而必以等流無漏爲基；(2)不可主觀而必客觀；(3)不可宥於世間見，而必超於不思議；(4)不可以結論處置懷疑，而必以學問思辨解決懷疑。（《孔佛概論之概論》）。又特別注重揀除僞似，明辨是非，所以他在佛學孔學方面都有偉大的貢獻，這決不是偶然的。（田光烈）

●附一：呂澂〈親教師歐陽先生事略〉（摘錄自《中國佛教思想資料選編》第三卷第四冊）

師諱漸，字竟無，江西宜黃人，清·同治十年十月初八日生。父仲孫公，官農部，歷念餘年，不得志。師六歲，仲孫公即世。

師幼而攻苦，精制藝，年二十，入泮。薄舉業不爲，從叔宋卿公讀，由曾胡程朱諸家言，博涉經史，兼工天算，爲經訓書院高材生，時稱得風氣之先。

中東之戰既作，國事日非，師慨雜學無濟，專治陸王，欲以補救時弊。友人桂伯華自寧歸，勸師向佛，始知有究竟學。

年三十四，以優貢赴廷試，南旋，謁楊仁山老居士於寧，得開示，信念益堅。歸興正志學堂，斟酌科目，體用兼備，自編讀本課之。

年三十六，生母汪太夫人病逝，師在廣昌縣教諭任，過返，僅得一訣。師本庶出，復幼孤，一嫂一姊皆寡而貧，來相依，霾陰之氣時充於庭，母病軀周旋，茹苦以卒。師哀慟逾恆，即於母逝日斷肉食，絕色欲，杜仕進，歸心佛法，以求究竟解脫焉。

期年，赴寧從楊老居士遊。又渡東瀛數月，訪遺籍。返謀久學之資，任兩廣優級師範講席，病濕罷。與友李證剛謀，住九峯山，營農業，又大病瀕死。乃決捨身爲法，不復治家計，時年已四十矣。

歲庚戌，再赴寧，依楊老居士。越年，老居士示寂，以刻經處編校相屬。值革命軍攻寧急，師居危城中守經坊四十日，經版賴以保全。翌春，與李證剛等發起佛教會，撰緣起及說明書，並警告佛子文，勸僧徒自救，沈痛動人。以主張政教分離。不果，解散。自是長住刻經處，專志聖言，不復問外事。

溯師四十年來，篤學力行，皆激於身心而出，無絲毫假藉。嘗曰：悲憤而後有學，蓋切驗之談也。師既主編校，病刻經處規模未充，又乏資廣刊要典，乃設研究部，隻身走隴右，就同門蒯若木商刻費。比返，愛女蘭已病卒刻經處，哀傷排憤，治《瑜伽》，常達旦不休。稿久，乃曉然法相與唯識兩宗本末各殊，未容淆亂。紕刻法相諸論，反覆闡明，聞者駭怪，獨沈乙庵先生深讚之。每紕成，必赴滬謁沈，暢究其義而返。至民國七年，遵老居士遺囑，刻成《瑜伽》後五十卷，復爲長紕，發一本十支之奧蘊，慈宗正義，日麗中天，自裝師以來所未有也。

會友人符九銘來蘇省，掌教育，因籌設支那內學院以廣弘至教，刊布緣起章程，遷延數載未就。南遊滇，應唐冀廣請講《維摩》、《攝論》，北赴燕，爲蒯若木講《唯識》，稍稍得資助。民國十一年，內學院始成立，創講《唯識決擇談》，學人畢集。梁任公亦受業兼旬，病輟，報師書曰：自恨緣淺，不克久侍，然兩旬所受之熏，自信當一生受用不盡。於以見師教入人之深矣。由是廣刻唐人章疏，《瑜伽》、《唯識》舊義皆出。

又就內學院開研究部試學班，及法相大學特科，大暢厥宗。立院訓曰：師悲教戒。揭在家衆堪以住持正法之說，教證鑒然，居士道場乃堅確不可動。及民國十六年，特科以兵事廢，同懷姊淑又病亡，師悲慨發願，循龍樹、無著舊軌，治《般若》、《涅槃》諸經，窮究竟義，次第紕成。其間更輯印《藏要》，經論二十餘種，各繫緒言，莫不直抉本源，得其編貫。而尤致意揀除偽似，以真是真非所寄自信

，一時浮說遊談爲之屏迹。

自九一八事變以來，國難日亟，師忠義奮發，數爲文章，呼號救亡如不及。一二八抗日軍興，師筮之吉，作釋詞，寫寄將士以資激勵。繼刊《四書讀心史》，編《詞品甲》，寫《正氣歌》，撰《夏聲說》，所以振作民氣者又無不至。於是發揮孔學精微，上承思孟，辨義利，絕鄉愿，返之性天。以爲寂智相應，學之源泉，孔佛有究竟，必不能外是也。

民國二十六年夏，集門人講晚年定論，提無餘涅槃三德相應之義，融《瑜伽》、《中觀》於一境，且以攝《學》、《庸》格物誠明。佛學究竟洞然，而孔家真面目亦畢見矣。講畢，日寇入侵，師率院衆並運所刻經版徙蜀，息影江津，建蜀院，仍舊貫，講學以刻經。先後著《中庸傳》、《方便般若讀》（即《般若經序》卷三）、《五分般若讀》、《院訓釋教》。以頓境漸行之論，五科次第，立院學大綱。自謂由文字歷史求節節近真，不史不實，不真不至，文字般若千餘年所不通者，至是乃畢通之。

民國二十九年，遘家難，矢志觀行，於《心經》默識幻真一味之旨，夙夜參研，期以徹悟。三載，始著《心經讀》存其微言，蓋師最後精至之作也。

師受楊老居士付囑，三十年間，刻成內典二千卷，校勘周詳，傳播甚廣。及國難作，文獻散亡，國殤含痛，師又發願精刻大藏以慰忠魂。選籍五千餘卷，芟夷疑偽，嚴別部居，欲一洗宋元陋習，以昭蘇藏教，籌畫盡瘁。本年二月六日，感冒疾，轉肺炎，體衰不能復，然猶繫念般若不已。至二月二十三日晨七時，轉側右卧，安詳而逝。享壽七十有三。

德配熊夫人，子格、東，女蘭，皆先卒。孫應一、應象，孫女筏蘇、勃蘇，俱就學國外。由門人治其喪，權厝於蜀院院園。

師平生著作多以播遷散佚，晚年手訂所存者爲《竟無內外學》。其目曰：《內院院訓釋》、《大般若經紕》、《瑜伽師地論紕》、《

大涅槃經疏、《俱舍論疏》、《藏要經疏》、《藏要論疏》、《法相諸論疏》、《五分般若疏》、《心經疏》、《唯識抉擇談》、《唯識研究次第》、《內學雜著》、《中庸傳》、《孔學雜著》、《詩文》、《小品》、《楞伽疏決》、《解節經真諦義》、《在家必讀內典》、《經論斷章讀》、《四書讀》、《論孟課》、《毛詩課》、《詞品甲》、《詞品乙》。凡二十六種，三十餘卷，悉由蜀院刊行之。

師之佛學，由楊老居士出。《楞嚴》、《起信》，偽說流毒千年，老居士料簡未純，至師始毅然屏絕。莠稗務去，真實乃存，誠所以竟老居士之志也。初，師受刻經累囑，以如何守成問，老居士曰：毋然，爾法事千百倍於我，胡拘拘於是。故師宏法數十年，唯光大是務，最後作老居士傳，乃盛讚其始願之宏，垂模之遠焉。嗚呼！師亦可謂善於繼述者矣。弟子呂澂謹述。

●附二：太虛〈閱竟無居士近刊〉（摘錄自《太虛大師全書》〈雜藏·書評〉）

距今三十三載，我參加金陵刻經處楊仁老所辦祇桓精舍，時竟無居士——歐陽漸——亦每函楊仁老問研佛學，嘗見其手札，頗涉法界觀義，始心識其人。民元，居士與李政綱等辦佛教會，我則辦佛教協進會，嗣聞繼主楊仁老刻經事。民七，我於滬上組覺社而出季刊，載居士答徐蔚如諸問，傳有支那內學院之創設。民八冬，余過金陵訪之，始與居士晤談，呂君秋逸亦隨出見。民九，《海潮音》創刊後，我與居士雖時上下其議論，兩方門下亦往往辯言難出，然我過金陵仍頻訪敘，徒侶亦轉相問學，法喜靡間。惟近十年卒致不通問問，學侶形之攻難者其氣漸粗，則民二十後涉及俗事問題，余乃默避之也。

閱雜刊五六七及《中庸傳》，覺居士氣壯神旺如昔，學有進益，剴切敷陳以求解人，真摯懇誠之意洋溢於字裏行間，堪示為學良範。爰藉之為推衍，以重結法喜之緣。

居士自述學程，初習程朱，繼學陸王；看《起信》、《楞嚴》，年瀕四十；學《唯識》、《瑜伽》至渙然冰釋，年五十餘矣；發憤治《智論》而《般若》嫻習；進治《涅槃》，年六十而後知無餘涅槃之至足重。當其《瑜伽》冰釋，嘗力非《起信》、《楞嚴》；迄宗《涅槃》，則幡然又變。然詳察居士頃年所提倡者，在「宗趣唯一，無餘涅槃；法門無量，三智三漸次」二語，其餘事則關漢、宋偽儒，顯真孔同佛而已。試略分別之：

宗趣唯一，無餘涅槃；法門無量，三智三漸次，是誠居士之學有增益，能揭示其要者也。又云：

「念念無心是地上境界，凡夫有漏從何覓得？然無路可通而有方便，大智慧人苦心婆心貽我大寶，豈堪忽視？無漏則無心，有漏則有心——無心有心帶語病——，雖則有心而心之內境有自證分，亦現量得，此之現量世間現量，但能建在率爾墮心上，稍一利那則尋求、決定、染淨與六識俱矣。發生六識之根基，是四惑相應之末那，纏眠演繹，無有出期。若自證分則有漏中至善，久久緣習忽無漏生，所謂徑路絕而風雲通也。此即隨順依處依之立引發因，能引發無漏者也。諸修道人都恃此心，而於宗門唯一取用。」

於教外別傳之祕，亦能從教理中點出晴光，與吾去年請示於真現實論者，語意密邇。然居士以刻苦工夫得此，又因憍慢素深——在居士或以狂狷自許——，遂誇為創獲之旨，欲據之以凌轢古今，則仍不免陷於疎習也。

其說大涅槃三德：不即不離，不一不異，至微至妙，妙於相應。夫相應者，不可思議，法爾如是，境界也。經云：「我今當令一切眾生及以我子四部之眾，悉皆安住祕密藏中，我亦復當安住是中入於涅槃。何等名為祕密之藏？猶如卐字，三點若並則不成伊，縱亦不成，別亦不成；解脫之法亦非涅槃，如來之身亦非涅槃，三法各異亦非涅槃。我今安住如是三法，為眾生故名入涅槃，如世伊字。」細味經

言，而知相應至妙之義，一語具三玄，一玄具三要是也。舉一涅槃而即具三德，一語具三玄也。舉一解脫，法身以充其量，般若以顯其得。舉一法身，清淨無垢本於解脫，功德無邊資於般若。舉一般若，因之爲無分別起於解脫，果之爲一切種智成於法身，則所謂一玄具三要是也，皆相應義也。並則一畫，縱則一貫，誰居左右？誰爲始終？面目無序，君臣無位，混淆一團，法相亂三，是則即也，一也，有過也。別不具三，解脫則有小而無大，法身則詳增上而略本質，般若則明用而非詮體，非圓相也；異地而處，三法雖具，不相連屬，非妙相也，是則離也，異也，亦有過也。伊之三點，非並非縱，亦非別異，而仍三法，以法相談則治而不亂，以至理言則融洽無間，相應之妙如是哉！

此不惟天台之圓三諦義相合，而《起信》之眞如如來藏體相用三大，以至《楞嚴》、《圓覺》等天台、賢首疏義，亦何嘗違異？

至於「據是三智，有情成佛凡有初中後三漸次，引生無漏爲初漸次，由凡入地歷七方便，加行智境也。無相無功用住爲中漸次，自初至八煩惱障盡，根本智境也。圓滿菩提爲最後漸次，一切智智乃證極地，後得智境也」。則常途或談五行，或立五位，或開十三位以至五十二位，開合之差別耳。而言「唯一宗趣無餘涅槃，是則澈上澈下、澈始澈終，須臾不離無餘涅槃也。故般若爲地上事，爲根本智相應涅槃矣，而三智所繫皆不離乎根本」。尤宛然天台從性起修，全修在性，即而常六、六而常即之六即義。六之等一即圓三諦理，亦即大涅槃三德義。第二、第三、第四則隨順無漏、趣向無漏、臨入無漏之地前加行也。第五、第六則地上根本智、地上最後後得智也。其不同處亦開合及名字之異爾。

不寧惟是，其致李政剛書中所言：「自小乘經四含，論六足各部執，而歸極於俱舍。如是中觀——大般若、四論、瑜伽——六經、十一論。如是而一乘三德，所謂經涅槃、密嚴。

分爲四段，段段精研以爲教。」

亦近於天台小乘三藏，般若通，瑜伽別。法華涅槃圓之四教。居士能虛心再一讀天台諸部，不將視今日所謂：「台、賢、藏、密絕口不談，蓋法華、華嚴自有真諦，決不可容一家之壟斷也。密不尊教，藏時背理，皆法界之陷害也。」同於自己攻訐自己，而啞然失笑耶！天台之書具在《正續藏》，在今觀之，雖不必皆精當，亦不能與居士之說盡符。然此數端之恰合，固不容誣也。

至關漢、宋偽儒，顯真孔同佛，質言之即孔學同佛之無餘涅槃、三智三漸次也。於〈答陳眞如論學書〉外，旁見覆張溥泉、梁寒操書，而致力乃在《中庸》一傳。其闢除宋儒之網蔽，以免國人再墮入漢、宋門戶窠臼，進求於孔、孟先秦學術之眞，亦誠有振發聵聵之處。然無餘涅槃三智三漸次之佛法，非易明也，居士歷程、朱、陸、王、《唯識》、《智度》四十年僅乃得之，加之斥二千年之儒皆偽，又於孔、孟掩人倫仁義之顯，揭同佛寂淨之隱，均非內外學者所公認，則更難上加難。縱令孔、孟眞同佛，亦何如直談顯了佛法之易起人信哉？況孔、孟爲人乘道德之宗，強拉同佛，兩失之，曷若王恩洋人生學之位置者爲得當歟！

居士求法勤苦，爲學眞切，誠有可欽者。當其得益處猛力激揚，每發隱奧；而偏至之勢亦隨以生，由之執此斥餘，故立言往往功過參半。寶持其精刻而擇取其精義，則光嚴佛國之功德亦足多已。

◎附三：游俠〈歐陽竟無先生的法相學〉（摘錄自《現代佛學》雜誌1962年第五期）

中國近代治佛學者都推歐陽竟無先生爲法相學一大家，其實，先生之學並不限於法相。他畢生鑽研佛學，展轉深入，主張佛學須徹上徹下融於一貫，反對各執所宗而偏談全局。尤其重視知法知義，對印土各家之說，必究其本義，觀其會通，期得全面性的理解。到了晚年，他融貫般若、瑜伽，匯歸於涅槃，提出「宗

趣唯一無餘涅槃，法門無量三智三漸次」與「佛境菩薩行」之說，並依染淨之謂教之義，立唯識、唯智、涅槃三學（三學詮以涅槃三德，以捨染爲解脫義立唯識學，以捨染取淨爲般若義立唯智學，以取淨爲法身義立涅槃學，見〈內學院院訓釋·釋教〉），以整然的體系來講明佛學，自成一家之說。即就法相學而言，剖析抉擇、指明關鍵，獨闡此學之真，其所發揮，多有前人所未道者。特別值得注意的，我覺得有如下這幾點。

首先，歐陽先生指出法相法性是一種學，糾正了一般人對於「法相」一詞的誤解。中國佛學，自中唐以來，一向視大乘有所謂法性和法相兩大宗的對峙，其意乃指龍樹、提婆與無著、世親兩系之學，從這樣的看法來理解法相，實在是一種誤會。歐陽先生認為教止是談法相，龍樹、無著所闡說的並無性、相之分。泛談法相，可以從理和教兩方面來看。就理而言，法相的範圍至廣，其所指相當於佛法的全體，這可以龍樹和無著之說爲證。龍樹的《大智度論》卷二說：「如是我聞是阿難等佛大弟子輩說，入佛法相故，名爲佛法。」無著的《大乘莊嚴經論》卷一說：「佛語有三相，一者入修多羅，二者顯示毗尼，三者不違法空。」此三相，在涼譯堅意的《入大乘論》卷上，亦稱之爲三法印，其第三不違法空，即云「不違法相」，可見法性法空都是法相。是故法相是總，大小乘空等義門都只就法相的一分而言。都不違法相，即都入佛法相，都歸趣於涅槃，這是在道理上可以肯定的。

就教而言，經律論三藏都關涉法相。經，是佛法相，佛依自證境界有所建立，都謂之法，而用語言文字來表達形容，則無往而非相，故佛所說教莫非法相。律，是入佛法相的方便，佛於臨涅槃時反覆說律，即示律特與涅槃相應。論，解釋佛說，即依阿毗達磨法門分別類治法相。經開示法相，入經之律和類治經律之論，都不出乎法相之教，都歸趣於涅槃，亦可見理和教是相通的。

至於談法相之義，則有實相和相貌之別。通途以自性爲實相，差別爲相貌，實則總相別相都有其自性和差別，彼此所詮互相錯綜，亦不能作截然的區別。龍樹所著書都談實相，不只是談空，此實相即是法相。《大智度論》卷六舉十喻解諸法空，以幻喻無明相，焰喻男女相，水月喻人我相，虛空喻法我相，響喻語言相等，都是講法相。無著述彌勒之說，主善取空，窮其究竟亦談法性。《瑜伽師地論》卷三十六說：「如實了知如實真如離言自性，如是名爲善取空者。」並指出離言自性是「無分別智所行境界，當知即是勝義自性，亦是法性。」於此更可見兩系學說是一貫的。只是龍樹、無著先後所處的時地不同，所對學說有異，故所闡說有疏密詳略之殊。無著之學雖祖述彌勒，而立說亦遙承龍樹。世親解釋《辯中邊論》〈相品〉初二頌，即稱「如是理趣妙契中道，亦善符順《般若》等經」，何得更成對峙。至於兩系末流立義有爭，亦只是觀行層次上的分歧，並無性相的界劃。從廣義來看法相，法相法性是一種學，這是理解法相應有的基本認識。

其次，歐陽先生辨明唯識、法相是兩種學，對於向來混爲一談的兩門義學，作了精密獨到的分析。印土佛家學說發展，到了瑜伽學系，其立說既通攝二乘，廣詳法相，同時更詮大簡小，特闡唯識，兩學並行。此系學說傳入中國以來，唐代玄奘師資一系特多闡述，舊總稱爲法相宗，則混唯識和法相爲一，未免失之偏侷，作爲學說思想來研究，應加辨析，以見兩種學各別精義之所在。

歐陽先生認爲彌勒學的主要內容，即在發揮唯識與法相二事。就思想之發展言，則初但法相，後創唯識。彌勒說《瑜伽師地論》，於〈本地分〉中詳詮法相，於〈抉擇分〉乃闡唯識。歐陽先生在《瑜伽師地論敘》上，就唯識法相相對互觀，舉出對治、造釋等十義，分析其爲兩種學。一者對治外道小乘執心外有境建立唯識義，對治大乘惡取空偏向建立法相義；

二者由說緣起建立唯識，由說緣生建立法相；三者約觀行實踐建立唯識，約教相境事建立法相；四者約能變義建立唯識，約所變義建立法相；五者有爲無爲一切法約歸一識，約義是唯識義，以一識心開爲萬法，開義是法相義；六者諦察一識才生四識互發，而自性、所依、所緣、助伴、作業五相因果交相繫屬，亦可說開義是唯識義，諦察法相雖萬法生而各稱其位，法爾如幻，任運善巧宛然若一，亦可說約義是法相義；七者了別義是唯識義，如如義是法相義。八者理義是唯識義，事義是法相義；九者流轉眞如、實相眞如、唯識眞如義是唯識義，安立眞如、邪行眞如、清淨眞如、正行眞如義是法相義；十者古阿毗達磨談境多標蘊界處三法，瑜伽談境獨標五識身地、意地，是故今義是唯識義，古義是法相義。

後更在〈瑜伽真實義品跋〉上就所被機、正智、論議等六義，再加以分析。諸如所被機，唯識只對五種姓中之不定種姓及大乘種姓，而法相則五種姓齊被；如正智、唯識雖淨唯是相應而非即智，法相則依他具二分，染分是妄心分別，淨心是正智；如論議，唯識有五不判，法相即無不談；如三世，唯識談種子變似三時，法相對因果而談過、未；如六根，唯識入果位六根互用，法相則雖相網而仍不可亂；如涅槃，唯識對自性涅槃談無住，意在簡小，法相普被，則有餘、無餘二種涅槃以爲其果：指出唯識有所簡，便有所略，法相具談，罄無不詳。

就原則而言：是法平等曰法相，萬法統一曰唯識，二事可相攝而不可相混，亦復不可相亂。就言教根據上說，《楞伽》和《密嚴》兩經都立五法三自性的法相義，又立八識二無我的唯識義。《密嚴經》還特別指出，兩義之立是「衡量一切法，如秤、如明鏡」的「最勝之教理」，決不可混而爲一。更就瑜伽學系造大乘法釋的體裁說，依無著根據《瑜伽師地論》〈釋攝分〉刊定的法則，謂略由三相，一由說緣起，二由說緣所生法相，三由說語義。此中

緣起闡本轉種子是唯識義，緣生詳三性一切法是法相義。緣起義是深義，緣生義是廣義，德義格式亦復不同。如《攝大乘論》建立唯識學，論內談境、行、果，處處針對聲聞乘來顯示大乘的殊勝，故適用尊勝深義，如《辯中邊論》建立法相學，通攝三乘莫非是法，於境則染淨有無稱法而談，各有其真實，大小行、果，勝劣備舉，以見其廣大，故適用平等廣義。又《攝大乘論》依十相殊勝殊勝語貶攝大乘，這是以少攝多，以統攝散；《辯中邊論》立虛妄分別有，則有染有淨，普能決了三乘法而不局於一邊；都可就其題名而知其體裁事義之非一。瑜伽學系造大乘法釋的傳統如是，二義相攝亦不可混亂。

1919年，章太炎撰〈內學院緣起〉，說歐陽先生「嘗言唯識、法相，唐以來並爲一宗，其實通局、大小殊焉。余初驚怪其言，審思釋然，謂其識足以獨步千祀也。」他對歐陽先生治學精到的成就，作了很高的評價。從兩種學的對比上來講明法相學的特徵，確是歐陽先生對此學的一項重要發揮。

復次，歐陽先生認爲性相爲救海衆義所聚，方便善巧，道理究竟，曾提倡研治佛學，先從此入。他對於此學的典據、體系及其精義，都作了扼要的指點，也爲此學之研習開闢了趨入的途徑，其說散見於《法相諸論跋》。舉要而言，法相之學淵源於阿毗達磨，展轉會萃，大成於《瑜伽師地論》。至此學之明確建立，可說胚胎於《五蘊》，抉擇於《集論》，根據於《中邊》，而張大於《雜集》。談法相體系，則《阿毗達磨集論》八品的結構可作爲代表。舊傳無著集《阿毗達磨經》所有宗要，括《瑜伽師地論》一切法門而造《集論》，法相綱領，此其典型。

《集論》以蘊、界、處三科爲宗，前〈本地分〉四品明三科體，依品次，初本其體爲三法品，次充其體爲攝品，次順其體爲相應品，次得其體爲成就品，都屬於境這方面。後〈抉擇分〉四品明三科義，依境起行，先抉擇共行

爲諦品，次抉擇共、不共行爲法品，次抉擇由行得果爲得品，更抉擇慧解利他法門爲論議品。研習法相，善三科法，能於一切現境，隨其所樂，心易安定，於所緣境無不如量，正慧增長，捨離計執，速入無我，是爲止觀利益。善三科義，思擇決定，於諸異論知所辨別，立破無難，是爲論議利益。論彙集經中所有可資功行諸法義，依類組織，方法至爲縝密，故體系特見嚴整。

謂法相學根據於《中邊》者，以《辯中邊論》絃七品以詮瑜伽法相，特明依他起性之非真有、非全無，立一切法非空非不空的中道義，其所闡說尤極善巧。法相談一切法，眩染與淨。淨法是有，染法亦應是有。法界法爾有如是真，增益固不得；法界法爾有如是幻，損減亦不得。立教依於染淨，設無染淨之境，何得有於行、果。唯其有染，斯有纏縛，乃有解脫，染去淨存，是謂之教。法相安立三性以衡量一切法，理兼空有，而尅實唯詮依他起性。（下略）

〔參考資料〕 于凌波《中國近代佛門人物誌》第一集。

歐波僧正 (Okpo Sayadaw; 1817~1905)

緬甸上座部佛教的戒律僧。創立嚴持戒律的朵瓦拉派（又稱歐波派）。師出生於下緬甸，然多在歐波一地活躍，故世人稱之爲歐波僧正。師以爲傳統上座部拘泥於戒律的字句，並未能得戒律之神髓，故其本人特別重視戒律的精神。又，師所創之朵瓦拉派又分成三派。其僧院、比丘主要分佈於亨沙達四周的德爾達地帶。

歐洲佛教

歐洲各國的佛教發展，大致可分爲下列四個階段：

- (1)西方與東方之接觸——從古代到中世
- (2)大航海時代——近世前期
- (3)東洋學研究之曙光——近世後期

(4)啓蒙與實踐運動之時代——現代（共鳴者之運動與開教史之派遣）

茲依序略述如次：

(1)西方與東方之接觸——從古代到中世

西方與東方的首次接觸，可以追溯到西元前四世紀亞歷山大大帝（Alexandros；西元前356~323）遠征東方之時。由於此次接觸，北印度的佛像遂帶有希臘風格（所謂「阿波羅佛像」），其後，這種影響經由絲路，從中亞、中國、朝鮮半島傳入飛鳥、奈良朝的日本。

亞歷山大大帝過世後，印度孔雀王朝的阿育王（西元前268~232在位）統一印度，並派遣佛教傳道使至敘利亞、埃及等地傳教。阿育王去世後，希臘人侵入西北印度，先後建立若干帝國。這些帝國之中，有些國王曾歸依佛教。例如西元前160年左右執政的彌蘭陀王（Menandros, Milinda），即是其中之一。此彌蘭陀王曾向那先比丘（Nāgasena）問道。記載兩者之對話的書，即是《那先比丘經》（《彌蘭陀王問經》）。

到十三世紀，成吉思汗（1167~1227）遠征西方。蒙古人的西征，雖爲西方帶來破壞與殺戮，但也造成歐洲與東方的接觸。西元1224年，當成吉思汗征伐土耳其斯坦及波斯的消息傳入歐洲後，羅馬教皇英諾森四世（Innocentius IV；1243~1254在位）擬與蒙古人（韃靼人）接觸，乃於1234年春，派遣聖芳濟修會的教士卡爾皮尼（Giovanni de Piano Carpini；1180?~1252）到東方來。其後，路易王（Louis IX；1226~1270）再次派遣路布洛克（Guillaume de Rubruk；1215~1270）到和林（Karakorum）。在路布洛克的遊記中，可以看到他與蒙哥汗（1251~1259在位）之間關於神的問題的答問。此卡爾皮尼與路布洛克二人，是最早橫越大陸、訪問東方的歐洲人。

卡爾皮尼與路布洛克都是走陸路，往返都經由外蒙古，而馬可波羅（Marco Polo；1254~1324），則是來時由陸路東進，歸國時經由海路，算是繞了當時所知的世界一周。其

後，馬可波羅在威尼斯與熱內亞之戰中，戰敗被捕。在獄中，他將他在東方的見聞口述出來，由路斯特凱羅（Rustichello）撰成《東方見聞錄》一書。在《東方見聞錄》中，馬可波羅曾提到錫蘭所傳有關釋迦牟尼佛的事蹟。對於釋尊的評價，他並不因為自己是基督徒而持有偏見，他極力讚歎釋尊偉大的人格。可惜的是，他誤認為釋尊是比他的時代早一世紀的人，是印度的聖者，也可以列入天主教的聖者之林。

②大航海時代——近世前期

到十五世紀，由於馬可波羅《東方見聞錄》的影響，南歐的葡萄牙、西班牙、義大利等國，逐漸開始從事海外探險活動，開啓了「大航海時代」。因此，東方與西方的接觸也頻繁了起來。

十六世紀初期（1514），最早由印度到達中國、日本的是葡萄牙人。緊接著有西班牙人。透過這些國家的傳教士及軍隊所取得的資訊，與東方有關的著作遂在歐洲出現。與日本有關的是波士特爾（Guillaume Postel；1510～1581）的《Des merveilles du monde, et principalement des admirables choses des Indes et du nouveau monde》。同一時期，與中國有關的有門多薩（Juan Gonzales Mendoca；1549～1617？）的《Historia del Regno de Chine》。1585年，首先在羅馬以西班牙文出版，其後被翻譯為歐洲其他國家的語言。

隨著葡萄牙、西班牙人到達中國的是義大利人。為了更瞭解東方，耶穌會的教士利瑪竇（Matteo Ricci；1552～1610）抵達中國。比較起馬可波羅之不諳中文，利瑪竇是能通漢語的，因此若要推選歐洲東方學、中國學的始祖，當非利瑪竇莫屬。

繼利瑪竇之後的，也是義大利人——郎哥巴都神父（Niccolo Longobardo；1559～1654）。關於中國的宗教，其所著《關於中國宗教若干問題之考察》一書，可視為十七世紀

歐洲人東方學的研究成果。1701年，此書之法語版在巴黎刊行時，立即引起當時啓蒙主義者的注意。

③東方學研究之曙光——近世後期

對佛教累積了豐富的知識，並給予積極評價及研究的時代，是十八世紀的後半葉。其後，在1814年，當拿破崙退位及第一次王制復古之時，那一年十二月，法蘭西學院（Collège de France）的教授會正式設置中國學與印度學的講座。此後，在法國的最高學府才開始有「東方研究」。

此一新設漢學講座的首任教授，是瑞慕薩（J. P. A. Rémusat；1788～1832）。瑞慕薩雖然沒有著作，但他所譯的法顯《佛國記》，所獲評價甚高。透過這部書，原本被耶穌會教士輕蔑、誤解的佛教，才開始為歐洲人加以正視。

在印度學方面，1833年，布赫諾夫（E. Burnouf；1801～1852）擔任法蘭西學院的梵語講座，刊行《印度佛教史序說》（L'Introduction à l'histoire du Bouddhisme indien，1844）。正當此書完成之時，在尼泊爾蒐集梵文寫本的英國人赫吉森（B. H. Hodgson；1800～1894），將其所得的寫本一百七十多部，送給巴黎的亞細亞協會。如果沒有赫吉森的辛苦蒐集及其敏銳的鑑識力及寬容的精神，布赫諾夫是不可能獲得這些原典資料的。

布赫諾夫逝世後，瑞慕薩的高足朱利安（S. J. Julien；1797～1873），承繼其漢學之研究。而繼朱利安之後的，是沙畹（E. E. Chavannes；1865～1918）。在研究方法及學識上，沙畹可說是十九世紀的代表人物。他與在法蘭西學院擔任漢學講座教授，兼為印度學學者的烈維（S. Lévi；1863～1935）合作，進行中國佛典之翻譯。由於中國佛典中蘊藏許多印度所無的印度史料，因此，沙畹陸續出版一些中國、印度、西域的僧傳。

像這樣以近代語言學、文獻學的方法為基礎的翻譯事業，產生了兩個代表性的果實。其