



明内

集漢穀城刻石字

231

本期內頁及封底
圖片由香港大學
黃漢光先生提供
在此鳴謝



▲印度靈鷲山日本人建的佛塔

《敕修百丈清規》資持記

中唐，洪州新吳（今江西奉新縣）境內有一座高山名大雄山，此山岩巒峻極，離地千尺，故又名百丈山。受業於慧能下第三世馬祖道一的懷海禪師，曾居住在這裏。在懷海以前，禪宗僧衆大多依住律寺，由於禪、律宗習不同，對於禪法的弘持多有不便。懷海在百丈山別創禪居（即禪寺，又稱「叢林」），並制定了一套不同於大小乘戒律的叢林制度，作為日常生活和修持的準則，這便是《禪門規式》，後人稱之為《百丈清規》。天下禪僧聞風響應，「禪門獨行，由海之始也」。（《宋高僧傳》卷十）

自懷海以後，北宋宗頤《禪苑清規》（又名《崇寧清規》）十卷、南宋惟勉撰《叢林校定清規總要》（又名《咸淳清規》）二卷、元代一咸撰《禪林備用清規》（又名《至大清規》）十卷，此外還有若干部小清規，如南宋宗壽撰的《入衆日用》（又名《無量壽禪師日用小清規》）一卷、元明本撰的《幻住庵清規》（又名《庵事須知》）一卷（以上均存），叢林清規蔚為大觀。由於自唐至元，叢林的規模建

制、職事設置以及禮儀規範發生了很大的變化，各寺因時制宜，自立職事，所施行的清規也有損有益，增減不一。禪宗之有《清規》，猶如儒家之有《周禮》，為統一天下的叢林制度，元代大智壽聖禪寺住持德輝面奏元順帝，奉旨重編了《百丈清規》，這便是傳於後世的《敕修百丈清規》。

《敕修百丈清規》共有八卷，編成於元統三年（1335）。當時擔任校正工作的是大龍翔集慶寺住持大師。載於明北藏「黜」函（明南藏缺）、清藏「本」於函、頻伽藏「騰」帙，收入《大正藏》第四十八卷。

《敕修百丈清規》書首有明正統七年（1442）禮部尚書胡濙關於重刻《百丈清規》的奏本；元順帝至元二年（1336）關於重編並頒行《百丈清規》的上諭。書末有唐元和十三年（818），御史陳詡的《唐洪州百丈山懷海禪師塔銘並序》（按：此篇《塔銘》說：「元和九年

陳士強

正月十七日，（懷海）證滅於禪牀，報齡即世壽六十六，僧臘四十七。而《宋高僧傳》卷十和《景德傳燈錄》卷六均說這一年懷海的卒齡為「年九十四」。《碑銘》作於懷海死後四年，而且作者陳詡又「備嘗大師（指懷海）之法味」，與懷海有過直接的交往，以理相推，《碑銘》所說的懷海卒齡六十六歲似更可靠些了；元順帝至元二年（1336）國子博士黃潛的《百丈山大智壽聖禪寺天下師表閣記》；北宋景德元年（1004）翰林學士楊億的《古清規序》；崇寧二年（1103）。真定府十方洪濟禪院住持宗蹟的《崇寧清規序》；南宋咸淳十年（1274）後湖北丘惟勉的《崇寧清規序》；元至大四年（1311）序山東林寺比丘一咸的《至大清規序》；至元二年（1336）翰林學士歐陽玄的《敕修百丈清規叙》；至元四年（1338）德輝的題記（無標題）。

德輝在題記中說：

「百丈清規」行于世尚矣。繇唐迄今，歷代沿革不同，禮因時而損益，有不免焉。往往諸本雜出，罔知適從，學者惑之。異時，一山萬（了萬）禪師致書先雲翁，約先師（晦機元熙）共刪修刊正，以立一代典章。無何三翁先後已化去，區區竊欲繼其志而未能也。後偶承之百丈，會行省為祖師（指懷海）請加謚不報，遂詣闕以聞。御史中丞撒迪公引見聖上，得面奏《清規》所以然，因被旨重編，令笑隱（大訴）校正，仍賜璽書頒行。受命以來，旁求初本不及見，惟宗崇寧真定蹟公（指宗蹟）、咸淳金華勉公（指惟勉），逮國朝至大中東林咸公（指一咸）所采者為可采。於是會稽參同而詮次之，繁者芟，訛者正，缺者補，互有得失者兩存之。間從小注折衷，一不以己見妄有去取也。稍集，笑隱凡定為九章，章冠以小序，明夫一章之大意，釐為二卷。使閱而行者條而不紊，遮幾吾祖垂法之遺意，得以遵承而輝耀。……宋楊文公

內明

第二三一期目錄

來稿	來稿	筆譚	來稿	佛教文藝	畫頁
《敕修百丈清規》資持記……………陳士強…3	中印佛教之不同宗趣……………單培根…8	法海拾貝	從佛典看	虛雲和尚（續）……………馮 馮…42	封面：北齊時期造石灰岩佛像頭
畧論瑜伽行派的學說……………蔡惠明…11	來稿	優婆塞戒經研習之一	《支那VChina譯名的變化……………李雪濤…16	底裏：「見塔生信·思慕賢者」建塔之風印度	面裏：印度靈鷲山日本人建的佛塔
從佛典看	「大般涅槃經」南北兩種版本	談在家菩薩供養六波羅蜜義……………智 銘…32	之異同……………申寶林…19	再談佛教與中國民俗（上）……………田光烈…23	底裏：「見塔生信·思慕賢者」建塔之風印度
來稿	再談佛教與中國民俗（上）……………田光烈…23	民國年間的閩南佛學院（下）……………傅教石…35	從佛教的演變看	佛教與印度時代之適應……………靜 華…38	由來已久
來稿	從佛典看	佛教與印度時代之適應……………靜 華…38	佛教文藝	虛雲和尚（續）……………馮 馮…42	封面：北齊時期造石灰岩佛像頭
來稿	從佛典看	優婆塞戒經研習之一	畫頁	虛雲和尚（續）……………馮 馮…42	面裏：印度靈鷲山日本人建的佛塔
來稿	從佛典看	談在家菩薩供養六波羅蜜義……………智 銘…32	底裏：「見塔生信·思慕賢者」建塔之風印度	虛雲和尚（續）……………馮 馮…42	由來已久
來稿	從佛典看	再談佛教與中國民俗（上）……………田光烈…23	底裏：「見塔生信·思慕賢者」建塔之風印度	虛雲和尚（續）……………馮 馮…42	由來已久
來稿	從佛典看	民國年間的閩南佛學院（下）……………傅教石…35	底裏：「見塔生信·思慕賢者」建塔之風印度	虛雲和尚（續）……………馮 馮…42	由來已久
來稿	從佛典看	從佛教的演變看	底裏：「見塔生信·思慕賢者」建塔之風印度	虛雲和尚（續）……………馮 馮…42	由來已久
來稿	從佛典看	佛教與印度時代之適應……………靜 華…38	底裏：「見塔生信·思慕賢者」建塔之風印度	虛雲和尚（續）……………馮 馮…42	由來已久
來稿	從佛典看	佛教文藝	底裏：「見塔生信·思慕賢者」建塔之風印度	虛雲和尚（續）……………馮 馮…42	由來已久
來稿	從佛典看	畫頁	底裏：「見塔生信·思慕賢者」建塔之風印度	虛雲和尚（續）……………馮 馮…42	由來已久
來稿	從佛典看	虛雲和尚（續）……………馮 馮…42	底裏：「見塔生信·思慕賢者」建塔之風印度	虛雲和尚（續）……………馮 馮…42	由來已久
來稿	從佛典看	封面：北齊時期造石灰岩佛像頭	底裏：「見塔生信·思慕賢者」建塔之風印度	虛雲和尚（續）……………馮 馮…42	由來已久
來稿	從佛典看	面裏：印度靈鷲山日本人建的佛塔	底裏：「見塔生信·思慕賢者」建塔之風印度	虛雲和尚（續）……………馮 馮…42	由來已久
來稿	從佛典看	底裏：「見塔生信·思慕賢者」建塔之風印度	底裏：「見塔生信·思慕賢者」建塔之風印度	虛雲和尚（續）……………馮 馮…42	由來已久
來稿	從佛典看	由來已久	底裏：「見塔生信·思慕賢者」建塔之風印度	虛雲和尚（續）……………馮 馮…42	由來已久
來稿	從佛典看	封底：印度菩提伽耶成佛寺	底裏：「見塔生信·思慕賢者」建塔之風印度	虛雲和尚（續）……………馮 馮…42	由來已久

(指楊億)作《古規序》，與夫三公(指宗蹟、惟勉、一咸)所集自序，悉附著云」。(《大正藏》第四十八卷，第1159頁上、中)

楊億在《古清規序》中，對《百丈清規》的制定緣由、主要內容和重要意義作了詳盡的介紹。他說：

「師(懷海)曰：吾所宗非局大小乘，非異大小乘，當博約折中，設於制範，務其宜也。於是創意別立禪居，凡具道眼者，有可尊之德，號曰長老，如西域道高臘長(指僧臘長，亦即僧齡長)，呼須菩提等之謂也。即為化主，即處於方丈，同淨名(指維摩詰)之室，非私寢之室也。不立佛殿，唯樹法堂者，表佛祖親囑受當代為尊也。所哀學衆，無多少無高下，盡入僧堂，依夏次(指僧齡的長短)安排。設長連床，施槐架掛搭道具。卧必斜枕床唇，右脅吉祥睡者，以其坐禪既久，略偃息而已。具四威儀也，除入室請益，任學者勤怠，或上或下，不拘常准，其闔院大衆朝參夕聚，長老上堂升座主事，徒衆雁立側聆，賓主問酬，激揚宗要者，示依法而住也。齋粥隨宜二時均遍者，務於節儉，表法食雙運也。行普請(集體勞動)法，上下均力也。置十務，謂之寮舍，每用首領一人管多人，營事令各司其局也。或有假號竊形，混於清衆，別致喧撓之事，即當維那檢舉，抽下本位掛搭，擯令出院者，貴安清衆也；或彼有所犯，即以掛杖杖之，集衆燒衣鉢道具，遣逐從偏門而出者，示恥辱也。……禪門獨行，自此老(懷海)始。清規大要遍示後學，令不忘本也。其諸軌度，集詳備焉」。(第1158頁上、中)

《敕修百丈清規》雖然名義上也稱為《百丈清規》，其實，德輝在重編時並沒有見到過《百丈清規》的原本，而是根據當時叢林中

流行較廣的《崇寧清規》、《咸淳清規》和《至大清規》，會粹參同，折衷得失，刪繁、補缺、正訛，重新詮次而成的，與《百丈清規》的原貌相距甚遠。不過，從學術淵源上說，無論是哪一部叢林清規，都是從《百丈清規》這個源頭汨汨流出的，況且在德輝重編的《清規》中，確也保存了《百丈清規》原本的主要內容，因此，題為今名也無可厚非。

《敕修百丈清規》分為九章。初本分為上下兩卷，上卷收祝釐、報恩、報本、尊祖、住持五章，下卷收兩序、大衆、節臘、法器四章。今本分為八卷，雖然每卷收錄的章節略有變化，但內容依舊。書中對禪寺的僧職設置、管理制度、日常行事、禮儀規範、節齋活動，以及各種應用文書，如牘狀牌示、疏文口詞等作出了細緻的規定。每章之首有小序，敘說本章意旨；卷文中夾有小注，對佛事活動中回裏、白衆、陳事、回向、念誦、祝香、進拜、展禮、答謝、頌讚等時的用語，以及若干禮儀規範的細節，作了補充性的說明；一些章節的末尾間附作者的案識，對叙及對人和事加以闡述和評論。

一、祝釐章(卷一前部分)。記為皇帝或皇太子祝壽的時日和儀式。下分：聖節(皇帝誕辰)；景命四齋日(皇帝即位之月的初一、初八、十五、廿三)祝讚；旦望(每月初一、十五)藏殿祝讚；每日祝讚；千秋節(皇太子誕辰)；善月(正月、五月、九月)。凡六節。

二、報恩章(卷一後部分)。記國忌日(皇帝的死日)和國家遇到自然災變時的祈禱儀式。下分：國忌、祈禱(祈晴、祈雨、祈雪、遣蝗、日蝕、月蝕)。凡二節。

三、報本章(卷二前部分)。記佛陀和元代帝師拔合思巴(即通常說的「八思巴」)紀念日的佛事活動。下分：佛降誕；佛成

道、涅槃；帝師涅槃。凡三節。

四、尊祖章(卷二中間部分)。記禪宗祖師紀念日的佛事活動。下分：達摩忌；百丈(懷海)忌；開山歷代祖忌；嗣法師忌。凡四節。

五、住持章(卷二後部分至卷三畢)。記禪寺住持的日常行事、任退程序、遷化以後喪事的料理，以及新住持的產生辦法。下分：住持日用(上堂、晚參、小參、告香、普請、入室、念誦、巡察、肅眾、訓童行、受法衣、迎侍尊宿等)；請新住持(發專使、當代住持受請、受請升座等)；入院(山門請迎命齋、開堂祝壽、當晚小參、留請兩序、交割碇基雜物等)；退院(即退職)；遷化(入龕、請主喪、佛事、移龕、祭次、茶毗、全身入塔、唱衣、下遺書等)；儀舉住持。凡六節。

六、兩序章(卷四前部分)。記禪寺東西兩序(住持之下仿朝廷文武兩班設立的執事，西序選舉德兼優者充任，東序選精通世事者充任)和從事雜務的各種僧職、進退(任職與退職)程序，以及有關的禮儀。下分：西序頭首(前堂首座、後堂首座、書記、知藏、知客、知浴、知殿、侍者等)；東序知事(都監寺、維那、副寺、典座、直歲)；列職雜務(寮元、寮主、副寮、延壽堂主、淨頭、化主、園主、磨主、水頭、炭頭、莊主、諸莊監收)；請立僧首座；兩名德首座；兩序進退；侍者進退；寮舍交割雜物；方丈特為新舊兩序湯；堂司特為新舊侍者湯茶；兩序交代茶；兩序出班上香等。凡二十一節。

七、大眾章(卷四後部分至卷七前部分)。記僧眾的行持規範。下分：沙彌得度；登壇受戒；辦道具(三衣、坐具、鉢、錫杖、拂子、數珠、淨瓶、戒刀等)；游方參請；大掛搭歸堂；謝掛搭；坐禪；大坐參；請益；普請；日用軌範；《龜鏡文》(宗蹟

述)；亡僧(大夜念誦、送亡、茶毗、唱衣、入塔等)。凡二十五節。〔案：《敕修百丈清規目錄》列為《大掛搭歸堂》一節附出的小掛搭歸堂、西堂首座排塔、諸方名勝掛搭、法眷辦事掛搭四小節，似也可看作與《大掛搭歸堂》並列出的大節。今據目錄，不將它們計入二十五節之內〕。

八、節臘章(卷七後部分)。記結制(又稱「結夏」、「坐夏」、「坐臘」，指自農曆四月十五日開始的居寺不出，安心修道的安居期)、解制(又稱「解夏」，指農曆七月十五日安居期結束)、冬至、年朝、即叢林「四節」的佛事活動與儀規。下分：夏(結夏)前草單(戒臘簿)；出圖帳(依戒臘寫楞嚴圖、念誦巡堂圖、被位圖、鉢位圖)；眾寮結解特為眾湯；楞嚴會；四節土地堂念誦；結制禮儀；四節秉拂；月分須知等。凡十八節〔案：據《眾寮結解特為眾湯》一節下的小註「附建散楞嚴」，《楞嚴會》一節似應為附出，今據《敕修百丈清規目錄》仍將它算作十八節之一〕。

九、法器章(卷八)。記禪寺的法器及其擊打規式。下分：鐘、板、木魚；椎、磬；鐺、鉢；鼓。凡七節。

上述九章中，以住持章、兩序章和大眾章為最重要，因為禪宗叢林制度的主要內容就是在這三章中得到充分揭示的。如住持(又稱「方丈」)是一寺之主，他的日常行事在很大程度上反映了寺院的經常性活動。對此，住持章作了以下的介紹：

上堂：「登座拈香祝壽(詳具祝釐章——原注)，趺坐開發學者，激揚此道(指宗乘)」。〔卷二，第1119頁中〕

晚參：「凡集眾開示皆謂之參。古人匡徒使之朝夕諮扣，無時而不激揚此道，故每晚必參，則在晡至。至今叢林坐參，猶旦望五參升座，將聽法時，大眾坐堂也」。〔同卷，第1119頁下〕

小參：「小參初無定所，看參多少，或就寢室，或就法堂」。

(同上)

普說：「有大衆告香而請者，就據所設位坐。有檀越特請者，有住持爲衆開示者，則登法座。凡普說時，侍者令堂頭行者掛普說牌報衆，鋪設寢室，或法堂。御罷，行者覆住持，緩擊鼓五下，侍者出候，衆集請住持出，據坐普說，與小參禮同」。(同卷，第1120頁下)

入室：「入室者，乃師家勘辨學子，策其未至，擣其虛亢，攻其偏重。如烹金，爐鉛汞不存；玉人治玉，砭砭盡廢。不拘昏曉，不擇處所，無時而行之。故昔時，衲子小香合常隨身，但聞三下鼓鳴，即趨入室」。(同上)

念誦：「古規初三、十三、二十三、初八、十八、二十八。今止行初八、十八、二十八」。(同卷第1121頁上)

巡察：「古規住持巡察，僧堂前掛巡察牌報衆，各寮設位，備香茶湯，伺候住持至。鳴板集衆，於門外排立問訊，隨住持入寮。寮主燒香，同衆問訊而坐。住持詢問老病，點檢寮舍缺乏。叙話而起，衆當展坐具，謝臨訪，免則問訊相送。或旦望巡行(則不掛牌——原注)，今惟以四節報禮爲巡察，餘日不講」。(同卷，第1121頁中)

兩序章對住持以下的各位執事(又稱「職事」)的職責範圍作了頗爲詳細的規定。

(1)對西序頭首的規定是：

前堂首座：「表率叢林人天眼目，分座說法，開鑿後昆。坐禪領衆，謹守條章。齋粥精粗，勉諭執事。僧行失儀，依規示罰。老病亡歿，垂恤送終。凡衆之事，皆得舉行，如衣有領，如罔有綱也」。(卷四，第1130頁下)

後堂首座：「位居後板，輔贊宗風，軌則莊端，爲衆模範。蓋以衆多，故分前後」。(同卷，第1131頁上)

書記：「即古規之書狀也，職掌文翰，凡山門榜疏、書問、祈禱、詞語，悉屬之」。(同上)

知藏：「職掌經藏，兼通義學」。(同上)

知客：「職掌賓客」。(同卷，第1131頁中)

知浴：「凡遇開浴，齋前掛開浴牌。寒月五日一浴，暑天每日淋汗。鋪設浴室，掛手巾，出面盆、拖鞋、腳布」。(同上)

知殿：「掌諸殿堂香燈，時時拂拭塵埃，嚴潔几案」。(同卷，第1131頁下)

(2)對東序知事的規定是：

都監寺(略稱「都寺」)：「都監寺，古規惟設監院，後因寺廣衆多，添都寺以總庶務。早暮勤事香火，應接官員、施主。會計等書，出納錢穀，常令歲計有餘。尊主(指住持)爰衆(指僧衆)，凡事必會議，稟住持方行。訓誨行什，不妄鞭撻。……昔叢林盛時，多請西堂首座書記，以充此職，而都監寺亦充首座書記。否則，必臘高歷事廉、能公謹，素爲衆服者充之」。(同卷，第1132頁上)

維那：「網維衆僧，曲盡調攝。堂僧掛搭，辨度牒眞僞。衆有爭竟遺失，爲辨析和會。戒臘資次。床歷圖帳，凡僧事內外，無不掌之」。(同卷，第1132頁中)

副寺：「古規曰庫頭，今諸寺稱櫃頭，北方稱財帛，其實皆此一職。蓋副貳都監寺，分勞也」。(同上)

典座：「職掌大衆齋粥」。(同卷，第1132頁中)

直歲：「職掌一切作務」。(同上)

(3)對列職雜務的規定是：

寮元：「掌衆寮之經文什物，茶湯柴炭，請給供需，洒掃浣濯，淨發施巾之類」。(同上)

延壽堂主：「看視病僧，湯藥、油燭、炭火、粥食、五味、



中印佛教之不同宗趣

單培根

太虛分大乘爲三宗：一、法性空慧宗，二、法相唯識宗，三、法界圓覺宗。印順分大乘爲三系：一、性空唯名論，二、虛妄唯識論，三、眞常唯心論。唐時賢首宗五祖宗密判大乘爲三教：一曰大乘法相教，二曰大乘破相教，三曰一乘顯性教。即相、空、性三宗。三家所說，內容相同。唯所依據，太虛重在中國宗派，印順重在印度經論，宗密則就唐時佛教狀況而言。

然攷印度佛教記載，印度大乘佛教，唯龍樹中觀與無着瑜伽行二系，並立爲兩大車軌。晚期密乘興起，其解釋密乘之教理，或用中觀，或用瑜伽，或二者兼用。直至伊斯蘭教徒侵入，武力消滅佛教。佛教徒逃至西藏者，繼續在西藏傳弘，教理亦不出中觀瑜伽兩系。此兩系各自傳承，互相爭論，甚爲激烈，傳至西藏亦然。未聞此兩系之外，別有第三系教理。於此可見，印度大乘教理，唯中觀瑜伽二系，別無第三系。

唐義淨法師所著南海寄歸傳中有一段文說：「考其致也，則律檢不殊，齊荆五篇，通修四諦。若禮菩薩，讀大乘經，名之爲大。不行斯事，號之爲小。所云大乘，無過二種，一則中觀，二乃瑜伽。中觀則俗有真空，體虛如幻。瑜伽則外無內有，事皆唯讀。斯並咸遵聖教，孰是孰非。同契涅槃，何真何僞。意在斷除煩惱，拔濟衆生。豈欲廣致紛紜，重增沈結。依行則俱升彼岸，棄捐則並溺生津。西國雙行，理無乖競。既無慧目，誰鑒是非。任久習而修之，幸無勞於自割」。此文明言大乘無過中觀瑜伽二種，別無第三。

印順之立大乘三系，其說謂：「一、性空唯名論，般若等經，龍樹、提婆、清辨、月稱等論而安立」。「二、虛妄唯識論，這是彌勒、無着、世親以來的大流」。「三、眞常唯心論，這是依宣如來藏、如來界、常住真心，大般涅槃等一分大乘經而立」。

此真常唯心論中無有一著名菩薩論師，無有衆多人追隨之一中心人物，故不能說在印度已成爲一系學派，與中觀瑜伽鼎立爲三。

佛學大辭典說：「三論之一宗，正爲空宗。天台以上爲性宗也。就經論言之，則於般若四論等，破諸法而顯如實際實相等之眞性者，是空宗也。楞伽經起信論等之初顯示如來藏而說眞妄和合之緣起者，是性宗也。此法性宗在竺土尚未開揚。梁朝眞諦三藏譯攝論起信論等，開攝論宗，由是始闡明之。」（此原始資料出於何處，待攷。）此文明說法性宗在印度尚未有，而是在中國成立。在中國成立之始是梁眞諦。此云法性宗根據之經論是楞伽經攝論起信論。無楞伽經與攝論，亦爲法相唯識宗所依據之經論。楞伽有三譯，其文既有異，釋義亦不同。攝論則眞諦之舊譯，與玄奘之新譯，義趣大相逕庭。起信論爲性宗賢首所重，傳爲眞諦所譯，云是馬鳴所造。多有疑其爲僞。且玄奘之時，已知西土無此書。既即度所無，而中國盛行，可見起信論之學說不適應於印度，而於中國則大爲適應。

太虛之三宗說，是約吾國大乘八宗而論。其中淨律禪密四宗，念佛、持律、習禪、修密，皆是就行而言。其所用教理，南山律初宗慈恩，用唯識義。宋元照作疏，用天台宗說。故太虛三宗，初以入於慈恩，終復納歸圓覺。禪宗初以楞伽印心，五祖六祖，倡用金剛，猶是印度二宗，不此即彼。迨至一葉五華，禪宗之頓，尤與清涼結不解之緣。淨土早期有曇鸞之空義，懷感之唯識義，原來教非一宗。自天台取之，於是羣用天台義。後亦有用賢首義，如蓮池之疏鈔。密宗以中國爲過渡，而弘傳於日本，有東密台密之分，東密用賢首義，台密則與天台合而爲一。返觀印土密乘，雖晚期之傳於西藏者，其教義猶不外中觀瑜伽二系。中國唐宋以來，楞嚴起信，一經一論，爲天台賢首禪宗所競用。延及明清，若宗若教，有統一於楞嚴起信之勢。楞嚴無聞於西土，

云是秘藏禁傳，盜來中國。而在中國，則遍地開花，繁榮滋盛。且也在羣衆信仰已普遍建立之時，訪秘傳，求心法，成爲風尚。印度有秘密眞言，口口相傳。中國有教外別傳，心心相印。不必託古人之糟粕，借經言以自重矣。

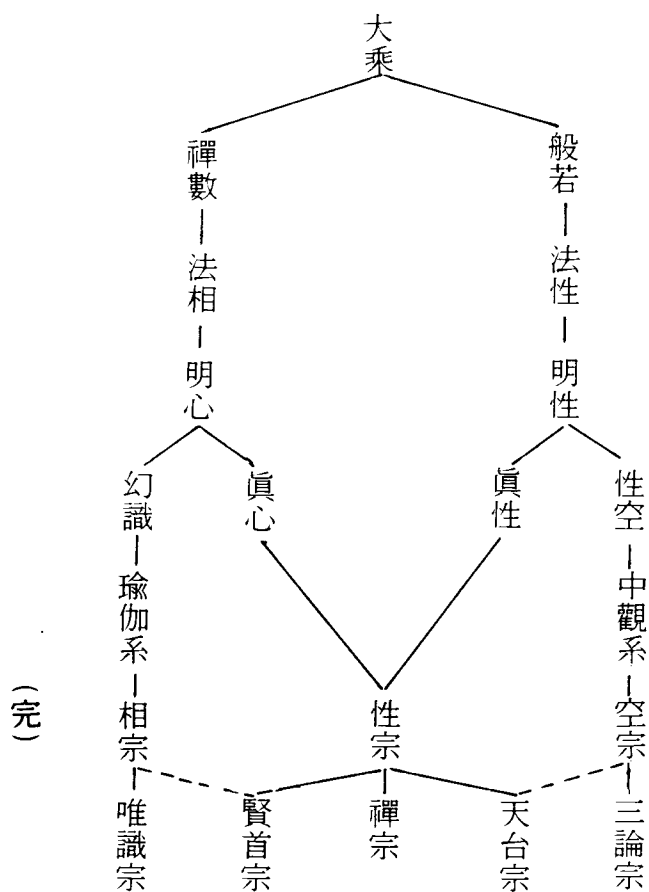
印度大乘二宗之傳入中國，首有羅什之傳弘三論。羅什逝世，關中大亂，一錢不絕。至隋嘉祥出，而如曇花開放，無復繼承，早已絕響。龍樹中觀二諦，亦被天台轉化成爲三諦，空假之上，高舉中諦。唐代玄奘求法歸來，傳無着護法義，竭力糾正眞諦舊譯之誤，并與天台辨一乘三乘之了不了義。而賢首已躍然而起，攝取唯識，融化於其圓教之中。降及明清，僅賢首宗之傳承者兼講唯識，唯識淪爲附庸，不復者自立之傳人。印度大乘中觀瑜伽二系，雖移植中國，而變形易色，不能自存。故中國之佛教，謂之唯一法界圓覺宗可也。

尤有可見者，般若部之金剛經心經，在中國流通甚廣，盡人皆知。爲之注解者，何啻數百種，而大都用眞心爲之解釋。要求一部旗幟顯明，以空爲了者，竟不可得。清辨月稱之說，不可能爲中國人所理解接受。瑜伽一系，五種性說，三乘實竟說，不爲中國人所欲聞。在中國人之心目中，一切衆生皆有佛性，皆可成佛之說，早已根深蒂固。中國人之不喜瑜伽系學說，不僅僅是厭其繁瑣而已。

更觀宗密之三教，原是由淺入深之次第，以法相與空作爲階級，非三者鼎足而峙，可以各標已勝。其曰一大乘法相教，二大乘破相教，三一乘顯性教，名已顯然爲次第之三。宗密於禪源諸詮集都序，又有名，一曰密意依性說相教，二曰密意破相顯性教，三曰顯示眞心即性教。以前二教爲密意，統一教爲顯示，其言更爲明顯，相宗空宗二教，性宗之前方便而已。中國文化，如

大洪爐，佛教之傳入中國者，無不融化於一乘圓頓教之中，以為無不從圓覺真心中流出，亦無不還歸此一真法界也。

溯大乘之源，我謂可分為二宗，一、法性，二、法相。法性從般若來，究法性而明空。後世流而為二，一、性空，二、真性。法相從禪收來，析法相而明心。後世亦流而為二，一、幻識，二、真心。性空即龍樹之中觀系。幻識即無着之瑜伽行系。真性之性，以真如其名，真心之心，亦以真如為如，二者同名，終歸合流，心性是一，此為性宗。其兼攝取三論者，為天台宗。其兼攝取唯識者，為賢首宗。其不立文字，教外別傳、直指人心者，則為禪宗。可列表如次：



(完)

〔上接第7頁「《敕修百丈清規》資持記」〕

常備供須」。(同卷，第233頁上)

淨頭：「掃地裝香，換壽洗廁，燒湯添水」。(同上)

化主：「凡安眾處常住租入有限，必藉化主勸化檀越，隨力施與，添助供眾」。(同上)

園主：「不憚勤苦，以身率先，栽種茶蔬，及時灌溉，供給堂廚，毋使缺乏」。(同上)

磨主：「兼主碓坊米麪」。(同上)

水頭：「五更燒湯，供大眾頽盥」。(同上)

炭頭：「預備柴炭，以禦寒事」。(同上)

莊主：「視田界，至修理莊舍。提督農務，撫安莊佃。些少事，故隨事消弭，事關大體，申寺定奪」。(同卷，第233頁中)

再如大眾章對叢林中實施的普請制度，又作了這樣的介紹：

「普請之法，蓋上下均力也。凡安眾處，有必合資眾力而辦者，庫司先稟住持，次令行者傳語首座，維那，分付堂司行者報眾，掛普請牌。仍用小片紙，書貼牌上。云某時某處。或聞木魚，或聞鼓聲，都持絆膊搭左臂上，趨普請處宣力。除守寮、直堂、老病外，並宜齊赴。當思古人『一日不作，一日不食』之誠」。(卷六，第234頁中)

凡此種種，都是研究叢林制度的重要史料。

《敕修百丈清規》既是元代天下叢林統一遵依的規制，也是明代叢林遵依的規制。明英宗正統七年(1436)，時任百丈山大智壽聖禪寺住持的僧忠：「見後學僧徒，多有未見清規體例，罔知軌度，不諳戒律，甚辱祖風」(見胡濙奏本)，因而奏請皇上，要求重刊這部清規。傳今的《敕修百丈清規》便是僧忠的重刻本。傳至清代，事儀潤撰《百丈清規義記》九卷(今存)，對它加以註釋。

(完)



略論瑜伽行派的學說

蔡惠明

一、瑜伽行派的形成與世系

瑜伽行派是印度大乘佛教的主要兩個派別之一，中國傳統稱為有宗。因強調瑜伽的修行方法而得名。以「解深密經」、「瑜伽師地論」、「攝大乘論」、「唯識三十頌」、「唯識二十論」和「成唯識論」等為主要經典。從事這派修持的人被稱為「瑜伽師」。「瑜伽師」是漢譯名，從藏譯看，原名是「瑜伽行」，所以稱為瑜伽行派，簡稱瑜伽派。一般為避免與六派中的瑜伽派相混，還是稱之為瑜伽行派。它與龍樹、提婆所創的中觀派（傳統稱為空宗），在重要學說上都是對立的，儘管有人想調和兩家，却沒有成功。後來的發展，仍不免趨向分裂，始終未能實現統一。

傳說瑜伽行派的始祖是彌勒，但彌勒是否實有其人，學術界

一直有爭論。一般認為，在瑜伽行派興起時，大乘佛教中會有彌勒論師，此派假托彌勒菩薩所傳出了各種論著。它的理論奠基人為無著和世親兩兄弟。無著是公元四或五世紀的古印度佛教哲學家。他生於北印度犍陀羅國的布路沙城（意譯丈夫城），屬婆羅門種姓。初習小乘，在說一切有部出家；又從賓頭盧學習小乘空觀理論，其後在中印度阿踰陀國改奉大乘，弘揚「瑜伽師地論」、「金剛般若波羅蜜經論」、「辨中邊論」、「大乘莊嚴經論」、「分別瑜伽論」等。他的主要佛學思想，概括在他所著的「攝大乘論」中，此論根據「大乘阿毘達磨經」對唯識學進行了系統的闡述，認為阿賴耶識是一切諸法的根本，也是生死輪迴的主體，具有能藏、所藏、執藏的三種性質。他為了闡明「一切唯識」、「境無識有」，還提出三性說，即遍計執性、依他起性和圓成實性。又為證得一切唯識和三性的理論，他又提出一整套修行實踐的方法，主張以戒、定、慧三學為基礎，勤修布施、

持戒、安忍、精進、禪定、智慧六波羅蜜，把證悟的階段分爲「十地」，最後達到「無住處涅槃境界」。他還論證佛有三身：即自性身、受用身和變化身。這些理論進一步發揮和重新組織了印度佛教初期大乘的經典和實踐，從而奠定了瑜伽行派的理論基礎。

其次，無著在批駁數論、勝論、順世論、部派佛教說一切有部和中觀派的過程中，在方法論上運用了因明，採用論議的形式，總括爲：論體性、論處所、論所依、論莊嚴、論墮負、論出離論多所作法等七因明，這雖非他始創，但他繼承了前人的學說，並吸取了正理論的精華，構成了自己的方法論，成爲唯識學理論的重要組成部份之一。

無著的胞弟世親，一譯天親，音譯「婆藪槃豆」。初習小乘，也在說一切有部出家，曾去迦濕彌羅國精研有部教理四年，後回布路沙城，作「俱舍論」，批評有部煩瑣教義和大乘教義。據唐玄奘「大唐西域記」卷五載：當世親自北印度到中印度阿踰陀國時，無著曾命弟子迎候，並止於戶牖之外。夜深以後，無著誦「十地經」，世親聽了感到其法深妙，於是棄小學大，弘揚唯識學說。他在「唯識二十論」和「唯識三十頌」中闡述了他的「識生似外境現」的思想，就是指外境本來並不存在，由於識生起的作用，轉變成爲心的對象，如同病目見空華。他的這兩部著作，集唯識思想的精華，也是唯識學說發展的高峯。在「大乘百法明門論」中，他把宇宙萬有分爲五大類，即心法、心所有法、色法、不相應行法、無爲法。細分爲五位百法，總括來說，就是心是識自體，心與識相應，色是心識所變現，不相應行法是區別於心、色的假立，無爲法則是前四位斷染成淨的最終結果，無

爲法以識爲根本，但它是最真實、最圓滿的最高真理。此外，他在「佛性論」中，提出五性各別說，把一切衆生分爲聲聞、獨覺、如來、不定種性、無性有情等五類。此五類是潛藏在阿賴耶識的種子，由於各人所具的善、惡種子不同，因而修持所得結果也不相同：聲聞可修證阿羅漢；獨覺修證辟支佛；如來種性可修證爲佛；不定種性的證果不確定，可修以上三種之一；無性有情只具有漏種子，因此要受業報輪迴的限制，雖然苦心修持，也不能證得上述三果。這種五性各別說和古印度的種姓觀密切相關。

在世親時，那爛陀寺已經建立，他本人有否主持過該寺的講學活動，已無從查考。但瑜伽行派的學者，主要在該寺弘傳，這是有史可證的。據菩提流支所譯「金剛仙論」（即「金剛經論」注）的附注說：「『金剛經論』是世親所著，『金剛經論注』則爲世親弟子金剛仙作，以後三傳至菩提流支。」玄奘到印度留學，主要是師從那爛陀寺戒賢，他回國後譯出「三十唯識論」，還糅譯了十大論師的注釋，即「成唯識論」。這十大論師中，親勝、火辨與世親是同時代的，其後八位論師與世親的時間相差一百多年，是否屬於他的傳承，「成唯識論述記」沒有提到，只說德慧是安慧的老師，還指出勝友、勝子、智月與護法有師承關係。至於親勝、火辨、慧德、護法與世親的關係，「述記」並未詳列。但提及發揮親勝學說的有德慧、安慧等。史家稱爲前期瑜伽行派或無相唯識派；世親的另一繼承者是陳那，他特別注意用因明的方法闡發瑜伽學說，被譽爲「中世紀正理學之父」，也是後期瑜伽行派或有相唯識派的先驅，陳那之後有無性、護法、戒賢、法稱等繼承和發揮他的學說。我國藏傳佛教論著中則記載世

親以後有四大家，就是安慧、陳那、德光和解脫軍。雖然沒有詳述他們的年代和與世親是否直接傳承，但這四位論師對弘傳世親之學都作出了傑出的貢獻，使瑜伽行派蔚為一大學派，這是應該肯定的。迨至公元七到八世紀大乘密教興起後，作為顯教理論的主要兩派——瑜伽行派和中觀派開始接近起來，逐漸融合為瑜伽行中觀派或中觀瑜伽行派，但未統一。

二、瑜伽行派的學說

儘管世親的學說涉及面廣，理論又達深度，但是以後形成瑜伽行派的發展過程中，却始終是以唯識學為主導的。在唯識學的發展中，又分以難陀為代表的唯識古學和以陳那為代表的唯識今學。難陀的唯識古學比較偏於保守，注意保持世親之學的原來精神，甚至連文字上也盡量保持原來面貌。他主要依據世親的「二十唯識論」、「三十唯識論」，甚至可以追溯到「攝大乘論釋」、「辨中邊論釋」中的唯識的思想，他把以上論釋的唯識學貫穿起來加以發揮。他的思想淵源來自「攝大乘論」中提出成立唯識的三個理由，就是：

一、由唯識無義，「義」即境，就是說心法中只有識而無境。心法的對象都是無體的，不實在的，所以成立了唯識。

二、由有見相二。雖無實境，但畢竟有它的來源，這個來源仍然是識。因為心與境是以「見」與「相」的關係統一在一種識中的。例如眼識屬於「見」，所見的各種色識就是「相」，色識統一在眼識中，總稱「眼識」，因此也成立了唯識。

三、由種種相生起。前五識都各有確定的對象，如眼限見

於色，耳限聞於聲，鼻限於嗅，舌限於味，身限於觸；到第六意識，範圍就廣了，它可遍緣十八界，但仍屬於「相」的一邊。所生起的種種「相」，仍在識的範圍內，所以也成立唯識。

難陀依此首創見相二分說，同時又與種子說相聯系而立種子新薰說。種子的來源，都由於薰習。他認為種子既是由薰而來，薰非本有，而是現薰。又指出相分是無體的，見分也沒有它的行相，所以後世稱他為「無相唯識說」。

陳那傳為世親弟子，於南印度安達羅國作「因明論」，擅長因明比量，在與各教派辯論中屢屢獲勝，常在那爛陀寺講世親著的「俱舍論」和唯識、因明學說。因受部派佛教經量部的影響，主張「有相唯識說」。他認為在識（能緣）的活動中，會變帶出境（所緣）的影相；境有實體，能夠使能緣識緣托而生。又從「量」（認識）的角度出發，提出「三分說」：識能夠變帶出被認識的影相，這名「相分」；識能夠認識境，這名為「見分」；識能夠自己體認自己，這名為「自證分」。相分有實體，見分有行相，這種主張被稱為「有相唯識說」。陳那開始提出「境不離識」的新論點，使「唯識無境」的唯識學說在性質上有所改變。他的見分帶相分的說法，可以在經部找到淵源，相分是實在的主張，也與經部之說有關。

改革因明學說，是陳那的最大貢獻。他的因明學說被稱為「新因明」。改革的要點為：

1. 主張只有現量與比量二種認識，捨棄了聖教量、譬喻量等認識途徑；

2. 認為現量必須是純粹的知覺，不帶任何「名相」概念的分別作用；

3. 將五支作法改為三支作法，把宗、因、喻、合、結中的合、結二支刪去；

4. 創製「九句因」以判定因的正確與錯誤，進一步充實了「因三相」的邏輯內容；

5. 區分喻體與喻依，使同喻體與異喻體之間形成換質換位的關係；

6. 提出「遮詮」說，強調概念通過否定事物矛盾性質，以肯定事物自身的性質。

這些改革，將正理派與佛教古因明的類比推理改造成為演繹推理，是印度邏輯史上的一大飛躍和轉折。

陳那一系的繼承人為護法，音譯達磨波羅。他幼懷雅量，長志宏遠。出家後便去那爛陀寺入陳那門下，二十餘歲就任該寺住持，對中印度外道等力加破斥，名聲大振。他的弟子中有比他大一歲的戒賢和最勝子、勝友、智月等。二十九歲離那爛陀寺到菩提伽耶修習禪觀，從事著作。三十二歲逝世。他繼承陳那的有相唯識說，主張「境不離識」，並依據『密嚴經』提出「四分說」，認為自證分中還有能、所，另有證自證分體認自證分，調和種子說中的新舊與本有兩種對立主張。他認為種子既有本有，又有新舊，兩者均可以有無漏種子。他對世親的『廣五蘊論』、『二十唯識論』、『三十唯識論』都有注釋。在聲明方面也有很高的造詣，義淨稱他的聲明著作達到了登峯造極的地步，學聲明必須

學他的著作才算到家。據說他著有『雜寶聲明論』二萬五千頌，惜已失傳。玄奘去印時，曾得到他的『三十論釋』手稿，回國後以它為基礎，吸收其他九家的注。編譯為『成唯識論』。因護法此釋在印度沒有流傳，所以成為玄奘獨家的傳譯本了。護法的學說在那爛陀寺弘揚後，對寺學產生很大的影響。該寺不是專講一宗一派的，護法主持寺學時，主要是瑜伽行派。他的弟子戒賢，三十歲時就很有成就，以後繼承護法主持那爛陀寺講學，玄奘去時已一百零六歲。戒賢門下除玄奘外，著名的還有親光和勝軍。

『大唐西域記』中介紹那爛陀寺學者中與德慧並提的堅慧，可能就是安慧，他曾注釋過『十地經論』，並作『法界無差別論』與『究竟一乘寶性論』。對晚出的『大涅槃經』類與『勝鬘經』類所提出的如來藏有所發揮。但是藏譯本却說『究竟一乘寶性論』是彌勒五論之一，確有待進一步考證。

瑜伽行派的主要學說，可以概括為以下的四個方面：

一、三類八識：瑜伽行派認為世界上的一切現象都是由人們精神的總體——識所變現出來的，即「內識生時，似外境現，」就是「萬法唯識」、「三界唯心」。按識的變現和作用可分為三類八識：

①前六識指眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識，主要依各自的職能起了別和認識的作用，以各自的認識器官眼、耳、鼻、舌、身、心臟為其活動根據，並以相應的、幻現的外境：色、聲、香、味、觸、法為它的認識對象；

②第七識即末那識，它的職能是起思維度量的作用，是前六

識和第八阿賴耶識的中介，並以阿賴耶識爲它自己存在的前提和認識對象，由於末那識的活動伴隨有四種根本煩惱，從而使人們陷於痛苦和生死輪迴；

③第八識即阿賴耶識，又稱藏識，是前七識的共同根據，宇宙萬有的根據。它的本能有三種：（甲）能藏，即阿賴耶識能攝持和保存一切種子（潛在力），使它們在時機成熟時能夠生出宇宙萬有（種子生現行），宇宙萬有也可薰習新的宇宙萬有的潛在能力或狀態（現行生種子），這種勢如瀑流永恒不斷的因果變化，也即人間苦海的無限變化的過程；（乙）所藏，即生起宇宙萬有潛在力的所藏處；（丙）執藏，又稱我愛執藏，阿賴耶識原非自我，而是識的流轉，但第七識妄執爲永恒主宰的「我」，因此稱爲我愛執藏，這個「自我」，也就是輪迴果報的主體。

二、四分，瑜伽行派對認識的職能和作用進行了分析，提出「四分說」：

①相分。是幻現的外界對象反映在人們認識中的形相，也就是客觀反映在主觀上的表象；

②見分。是人們自己對於形相的認識能力或作用；

③自證分。是證知、鑒定自己如何認識形相的了別作用，也即見分、相分的自覺作用；

④證自證分。是對於自證分的再證知、再鑒定，它是認識能力或作用的最高階段和總結。以尺量布爲例：相分比喻布，見分比喻尺，自證分比喻根據尺所量知布的長短，證自證分比喻所量的布的長短的證實。關於四分說在瑜伽行派內部也有不同的看法。安慧等認爲見分和見分是無體的、虛妄的實在（遍計無體），

自證分才是相對的實在（依他實體），因而此派稱爲無相唯識派；陳那、護法等入則認爲相分是有體的真實的存在，見分緣相分爲外境時，見分上才會生起或顯現相分的形相，陳那提出加「自證分」，護法又立「證自證分」，因而被稱有相唯識派。

三、五位百法。瑜伽行派將識所變現的宇宙萬有，概括爲五位百法。五位就是心法、心所有法、色法、心不相應行法、無爲法。有四句順口溜，來概括五位百法，就是：「色法十一、心法八，五十一個心所法，二十四個不相應，六個無爲成百法。」瑜伽行派對宇宙萬有的本性也作了說明，認爲從「存在」或「有」的方面看，可分爲三性：

①遍計執性。即虛妄的表相（相）；

②依他起性。即假有的或相對的表相，由因緣或條件所引起；

③圓成實性。即絕對的表相。圓成實相不借因緣或條件，是由自身所引起的一種真實的實在，它是由完成修行的人在瑜伽直覺中所親證，圓成實性也就是眞如佛性。從「非存在」或「無」的方面看，可分析爲三無性：（甲）相無性。一切體性都無；（乙）生無性。沒有生，沒有自然所有的性。非有似有，一切猶如幻象；（丙）勝義無性。遠離妄執，無相空寂，一切清淨，這是瑜伽行者修持達到的最高境界。

四、五種姓。瑜伽行派把一切衆生分爲聲聞乘種姓、緣覺乘種姓、如來乘種姓、不定乘種姓和無種姓五類。認爲這五類由於各自所具有的無漏種子（沒有被煩惱所污的種子）和有漏種子（已爲煩惱所污、被束縛限制的種子）的不同，（下轉第41頁）

從佛典看「支那」(Cina)譯名的變化

Cina 一詞的譯名在漢譯佛典中屢次見到，一般譯作「支那」。丁福保《佛學大辭典》「支那」條所錄Cina 一詞的異譯有：脂那、至那、斯那（此名并非「支那」異譯，筆者有專文論述）、眞丹、振旦、震旦、眞那、振丹、脂難、旃丹。Cina 一名的漢譯中「支那」盡管最爲常見，但絕非最早的譯名。從漢譯佛典及中國僧人自己所撰的佛教著作中，依據時間的綫索，我們可以看出Cina 一詞譯名的變化。

Cina 最早出現於中國僧人自撰的佛教著作中，是齊梁間僧祐所撰之《出三藏記集》卷八：「是故誦其文而不疲，語其義而不倦，甘其味而無足，殮其音而不厭，始可謂微言興詠於眞丹，高韻初唱於赤縣」(53-59:3)僧祐當時用作「眞丹」。稍晚於僧祐的慧皎，在《高僧傳》中有四處提到「眞丹」一名。《高僧傳》卷二「鶴摩羅什傳」什母臨去謂什曰：「方等深教應大闡眞丹，傳之東土唯

爾之力」(50-331:1)卷四「康法朗傳」：「但朗功業尚小，未純未得所願，當還眞丹國作大法師，於是四人不復西行，仍留此於精業道」。(50-347:2)卷五「釋道安傳」：「自大教東流四百餘年，雖蕃王居士時有奉者，而眞丹宿以先行上世，道運時遷俗未僉悟」。(50-352:2)當時「眞丹」作爲中國的代名詞，僅用於胡梵僧人對我國的稱謂。在慧皎《高僧傳》中，中國人自己稱呼中國的名稱有：漢地、中夏、中華、中國、中土、夏、東土、神國、秦地、東國、關中等等。在這一時期以及這之後的二三百年時間裏，漢譯佛典中Cina 一詞大都譯作「眞丹」，相對來說比較穩定。如公元五世紀北涼浮陀跋摩共道秦等譯的《阿毗曇婆沙論》卷三十六：「問曰：『衆生受身法和合，速令生有相續可爾。若受身法不合者，如父在闍賓，母在眞丹，父在眞丹，母在闍賓，云何速令生有相續耶？』」(28-267:1)西晉竺法護譯《佛說分別經》卷一：「佛言：『眞丹之土，當有千比丘，共在大國，墮魔邦界，其

李雪濤

中點者，若一若兩……。」(17-541-3)劉宋求那跋摩譯《菩薩善戒經》：「云何鹿聲，……眞丹聲」。(30-972-3)

從上述例子可以看得出，從西晉一直到梁，其間近三個世紀的時間，「眞丹」基本上成了Cina的固定譯名，幾乎成爲外國僧人對我國的唯一稱呼。梁以後，「震旦」一名才越來越多地被用到佛典中去，從而逐漸取代「眞丹」一名。梁慧皎《高僧傳》除了四處用「眞丹」之外，已有一處用「震旦」一名。這說明慧皎所處的梁時，在多數使用「眞丹」，一詞的同時，「震旦」，也開始使用了。《高僧傳》卷六「釋道融傳」：「寧可使釋氏之風獨傳震丹，而吾等正化不治東國，遂乘駝負書來入長安」。(50-363-3)卷十四「高僧傳序」：「皆忘形殉道，委命弘法，震旦開明焉是賴茲德可崇」。(50-419-1)

這之後，只是在隋唐時「眞丹」一名還偶爾被用到(大藏經中僅見四例，法琳一次，智顗三次)：唐釋法琳撰《寶星經序》，「有中天竺國三藏法師波頗，唐言光智，誓傳法化，不憚艱危，遠涉葱河，來游眞丹，以貞觀元年景戌，泊於京輦」。(13-536-3)隋智顗說《妙法蓮華經玄義》：「天竺大論，尚非其類，眞丹人師何勞及語」。(33-704-3)隋唐以後，除非是引用古籍，「眞丹」一詞已不再爲人們所使用了。

脂那、至那、支那三個譯名是自唐開始才爲漢譯佛典及中國僧人廣泛使用。脂那最早被使用在漢譯佛典中是隋時天竺三藏闍那崛多所譯之《佛本行經》。該經卷十一在列舉佛陀所學的文字中有Cināipi、闍那崛多譯作「脂那國書(大隋)」(3-703-3)。隋之後，脂那、至那、支那諸譯名在佛典中到處混用，甚至同一本書的不同版本中所用的譯名也不統一。如《大正藏》所收玄奘譯《阿毗達磨大毗婆沙論》卷十二：「諸方亦有法爾勝事，謂支那國雖奴

僕等，皆衣繒絹，餘方貴勝，所不能得」。(27-60-2,3)「支那」下有注曰：「支二至三宮(宋元明版藏經，日本宮內省版，均作此。)」

玄奘在其所譯的經集以及自己撰寫的佛教典籍中，遇到Cina一名，大都譯作至那。不過當時并未有任何標準。如玄奘在《大唐西域記》中所說：「或作震旦、脂那，今作支那」。轉引自丁福保《佛學大辭典》「支那」條。又唐道宣《續高僧傳》中，脂那、支那及震旦相互混用，也並無任何道理。

唐之後，「震旦」一名用得最多。原因大概是因爲支那、脂那、至那以及早先使用的眞丹純屬音譯，而震旦除音譯之外尚有意義。又我國文人對文字的形、音右義有一種特別的興趣，因此震旦一名流傳得最廣。法雲《翻譯名義集》卷第三：「琳法師云，東方屬震，是日出之方，故云震旦」。(54-1098-2)法琳《辯證論》卷第六：「《婁炭經》云，葱河以東名爲震旦，以日初出曜於隅，故稱震旦」。(52-525-2)

以三本《高僧傳》爲例，可以看出Cina的幾個譯名隨時代不同的變化：

譯名	出現次數		
	僧傳		
眞丹	4	1	
振丹	1		
振旦		1	
脂那		2	1
支那		6	6
震旦	2	7	8

中國僧人很早就知道Cina一詞是胡梵對中國的稱謂，唐智昇《開元釋教錄》卷七「大支那國」下有小注云：「舊名真丹、振旦者，并非正音，無音無義可譯，惟知是此神州之總名也」。(55-551-3)因此，Cina一詞除了譯成真丹、支那、震旦等名稱外，隨着朝代的更替，漢時翻漢，秦時譯秦，隋時曰隋，唐時云唐。如《三法護》《普曜經》第三「現書品」將Cinalip譯作「秦書」(3498-2)。《舍頭諫太子二十八宿經》：「熾盛宿者，普主秦地」。(21418-3)隋那連提耶舍譯《佛說德護長者經》卷下：「於當來世佛法末時，於閻浮提大隋國內，作大隋國名曰大行，能令大隋國內一切衆生，信於佛法，種諸善根」。(14849-2)

文中有關佛經引文，均據《大正藏》。數字表示該例見於《大正藏》之卷、頁及欄次。(完)

附「斯那」非中國之謂

丁福保居士《佛學大辭典》所錄「支那」(Cina)之異譯有：脂那、至那、斯那、真丹、振旦、震旦、真那、振丹、脂難、旃丹。除「斯那」之外，其餘譯名在漢譯佛典中都經常見到。翻閱整部大藏經，可知所引「斯那」之名不過數處，均非中國之謂，自然亦非Cina一詞的音譯。

1、東晉瞿曇僧伽提婆譯《中阿含》卷五十六往象頂山南麓鞞羅梵志村名曰斯那，於彼中地至可愛樂，山林鬱茂，尼連禪河，清流盈岸。(1-777-1)

「斯那」下有注曰：「Sena，實爲中印度村名，佛陀曾在此修行。」

2、唐湛然述《止觀輔行傳弘訣》

即廣明六妙門，三約六根以爲六字，如舍利弗在寒林中答斯那

問云，眼與色相應等。(46-195-2)

3、宋尊式集《請觀世音菩薩消伏毒害陀羅尼三昧儀》卷一極重惡業斯那比丘，往昔惡行殺生無量，皆得消滅(業也)，斷除三毒根成佛道無疑。(46-972-3)

2、3所謂「斯那」皆比丘名也。

Cina異譯，除丁福保居士例舉的以外，在佛典中尚有：

尸那

4、日僧常曉撰《常曉和尚請來目錄》

常曉去承和五年仲夏之日，隨入唐判官菅原朝臣善主，同上第四舶發赴尸那，共年到楊州著岸。(55-1071-2)

震丹

5、明如惺撰《大明高僧傳》

金主后妃太子頂禮雙足奉服法衣，其震丹國王致敬沙門，古所未若於是時也。(50-929-3)

指那、指難

6、宋智圓述《涅槃玄義發源機要》

真丹者，或云震旦、旃丹、指那、指難、皆梵音賒切也。若準華嚴翻爲漢地。又婆沙論中有二音。(38-19-1)

真旦

7、符秦僧伽跋澄譯《鞞婆沙論》

若有真旦人，彼作是念，謂佛作真旦語說法。(28-482-3)

大振那

8、唐菩提流志譯《文殊師利法寶藏陀羅尼經》

我滅度後於此瞻部洲東北方，有國名大振那，其國中有山號曰五頂，文殊師利童子遊行居住，爲諸衆生於中說法。(20-791-3)

『大般涅槃經』南北兩種版本之異同

申寶林

不久前，南京金陵刻經處翻印的北本『大般涅槃經』，最近上海佛協出版組印製的南本『大般涅槃經』，筆者將這兩部法寶讀誦完畢，獲益匪淺，歡喜贊嘆。世尊涅槃前諄諄教誨弟子們要認識「法身常住不滅，涅槃常樂我淨，一切衆生悉有佛性。」數十萬言，反復闡明扶律談常要旨。

對照北本南本之異同，經文均係北涼天竺三藏曇無讖所譯。北本分四十卷，十三品。南本爲南朝劉宋僧人慧嚴、慧觀及文學家謝靈運以曇無讖譯本爲主，並依法顯等所譯『大般泥洹經』改訂文字成書，增加品目改爲三十六卷，二十五品（見附表）。

現將北本的『壽命品』在南本中開爲『序品』、『純陀品』、『哀歎品』、『長壽品』的各品內容，簡介如下：

『序品』，爾時佛在拘尸那城，力士生地，阿夷羅跋提河邊

，娑羅雙樹間，二月十五日臨涅槃前，對大比丘凡萬人衆，以神通力，出大音聲，普告一切衆生，我今憐愍和覆護衆生爲作歸依，將欲涅槃，如有所疑，可作最後提問。與會大眾雖以種種香花上妙飲食供奉，世尊均默然不受。不由舉手捶胸，悲號啼哭，頭面頂禮，勸請如來莫般涅槃。世尊一旦捨離，聖慧日光，從今永滅，無上法船，於斯沉沒。

『純陀品』，優婆塞純陀爲拘尸那城工巧之子，與道友十五人到世尊處，求佛接受最後供養，願垂矜愍，普施法雨。因純陀於無量劫前發願，最後供養世尊，佛即受供，爲說檀波羅密等義，並告純陀：「有爲之法，其性無常，生已不住，寂滅爲樂。」

『哀歎品』，佛舉一庸醫用乳藥爲王治病，不知病原。復有一良醫，通曉藥性，對症下藥，王即聽從良醫之言，通告國內人

民不准服用乳藥。後王患病，良醫仍用乳藥，分析乳藥善惡好壞，並允許國內人民可服乳藥。佛告諸比丘：「如來於佛法中唱言無我，為調眾生故，為知時故，如是無我，有因緣故，亦說有我，如彼良藥，善知於乳，是藥非藥，非如凡夫所計吾我。如來說我，悉不如是，為眾生故，說諸法中，真實有我。汝等莫如凡夫諸天人等，愁憂啼哭，當勤精進，係念正法。」

「長壽品」，迦葉菩薩以偈問佛：「云何得長壽，金剛不壞身，復以何因緣，得大堅固力。云何於此經，究竟到彼岸，願佛開微密，廣為眾生說。」佛答：「如來所得長壽之業，菩薩亦以是因緣，故而得長壽。欲得長壽，應當護念一切眾生，同於子想，生大慈大悲，大喜大捨，受不殺戒，進而修習五戒十善等法。」

「金剛身品」，「名字功德品」仍依北本，未有變動。

「如來性品」開為「四相品」、「四依品」、「邪正品」、「四諦品」、「四倒品」、「如來性品」、「文字品」、「鳥喻品」、「月喻品」、「菩薩品」。

「四相品」，佛告迦葉：「大般涅槃有四相義。一、自正。二、正他。三、能隨問答。四、善解因緣。所謂自正者，謂不自欺，亦不欺於人。寧可以利刀自斷其舌，終不謗言此經是魔所說，如來法僧無常。正他者，如來微密無上法藏，不與聲聞諸弟子等，而以無上秘密之藏，付諸菩薩，如有眾生謂佛常住不變易者，當知是家則為有佛。能隨問答者，迦葉問佛：「為何不許聲聞弟子食肉。」佛說：「肉食則斷大慈種。」迦葉又問：「為何先許比丘食三種淨肉。」佛說：「因事漸次而制，當知是現斷肉義

。如乞食時，一切現肉均不應受，不能食，食者得罪，是則名為能隨問答。」善解因緣者，由於聲聞緣覺不解如來秘密甚深之義，故為之闡揚分別，開其慧眼，令解不可思議因緣之義，並詳示真解脫即為如來。

「四依品」，謂須陀洹、斯陀含、阿那含、阿羅漢四種人能護正法，憶念正法，能夠利益憐憫世間，為世間依，安樂人天。迦葉復白佛言：「如來嘗言依法不依人，依義不依語，依智不依識，依了義經不依不了義經。如是四法應當證知非四種人。」佛言：「如有人能善解如來微妙深奧秘藏，能知如來常住不變，即可依止，何況是四種人。」

「邪正品」，佛告迦葉：於我般涅槃七百歲後，魔王波旬，魔師、魔弟子、邪經、邪律四魔，壞亂我之正法，或化作比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷、阿羅漢等，以種種邪說，歪曲佛法。指出：只有隨順佛經律者，此人即是菩薩。

「四諦品」，佛闡說苦、集、滅、道四諦與四聖諦的區別：「若能發心見於如來常住不變，法僧解脫亦復如是。乘此一念於無量世，自在果報，隨意而得，乃是修習甚深四聖諦法。」

「四倒品」，佛告迦葉：「四倒者：第一、於苦中生樂，樂生苦想。第二、無常常想，常無常想。第三、無我我想，我無我想。第四、淨不淨想，不淨淨想。」

「如來性品」，在北本中佔六卷文，南本只一卷文，重點指出：「一切眾生不能親近善知識故，不識如來微密寶藏，雖有佛

性，皆不能見，而為貪姪、瞋恚、愚癡之所覆蔽，故墮地獄、畜生、餓鬼等惡趣。是故我說，若得聞是大般涅槃微妙經典，則見佛性。」

『文字品』，佛告迦葉：「有十四音，如字之根本。有半字和滿字之分。半字者皆是煩惱言說之根本。滿字乃是一切善法言說之根本，如世間為惡行者名為半人，修善行者名為滿人。如來後正解脫，離於文字，是故如來於一切法，無碍無著，真得解脫。」

『鳥喩品』，以鷲鷯、迦鄰提二鳥為喩，苦無常無我等法，遊止共俱，不相捨離。佛告迦葉：「雖修一切契經諸定，未聞如是大涅槃經時，咸言一切悉是無常。聞是經已，雖有煩惱，如無煩惱，即能利益一切人天，曉了己身具有佛性。」

『月喩品』，佛告迦葉：「譬如有人，見月不現，皆言月沒，而作沒想，而此月性實無沒也。轉現他方，象生復謂月出，而此月性實無出也，何以故，以須彌山降故不現。其月常生，性無出沒，如來亦復如是。」亦即「千江有水千江月」；「象生心水淨，善提影現中」。一切象生本性如滿月，只是烏雲遮蔽，光明不現。

『菩薩品』，佛告迦葉：「是大涅槃經典，能除象生一切煩惱，安住如來清淨妙因，未發心者，定得發心，唯除一闍提輩。」「若諸菩薩勤加精進，欲護正法，以是因緣所得眷屬不可沮壞。若有人能供養恭敬無量諸佛，方乃得聞大涅槃經，薄福之人則不得聞。」

『大眾問品』至『憍陳如品』等九品，品目南北本相同，只是分卷不同而已。

我們今天能讀到此經，不能忘記翻譯這部經典的曇無讖譯師。曇無讖（意譯法護，三八五——四三三），中印度人，六歲喪父，跟着母親作織工生活。他母親看到沙門達摩耶舍受人尊敬崇拜，得到豐厚的供養，心中非常羨慕，就叫他去拜達摩耶舍為師。曇無讖十歲學習念經，聰明穎慧，記憶力特強，一天能背誦三百多首偈頌，本來學的是小乘，後來遇到白頭禪師，辯論了一百天，難不倒禪師，禪師送給他一本樹皮的寫本『涅槃經』，讀了以後，便專攻大乘。到了二十歲時，已熟悉大小乘經典六萬多頌。他懂得咒術，很為靈驗，在西域有大咒師之稱。

約在北涼玄始十年（四二一），河西王沮渠蒙遜佔領了敦煌地方，迎接他到姑臧（現今甘肅武威）。師苦學漢語三年，以沙門慧嵩、道朗為助手，開始翻譯『大般涅槃經』。由於經本品數不全，他到各處訪求經本，來往追尋，涉歷八年，終於在闐（現新疆和闐）得到。經過三次翻譯，方告完成。共譯出『大般涅槃經』四十卷。還想再到西域去求『涅槃經後分』，而北魏太武帝拓拔燾，聞曇無讖有道術，遣使向蒙遜強索，蒙遜不得已而放行，然又派人刺殺於途中，師時年僅四十九歲，為法殉身，誠菩薩再來人也。

我們現在讀到的『大涅槃經後分』（即茶毗分二卷五品），是為唐沙門若那跋陀羅（此云智賢）與會寧等譯，他們完成前賢未終遺志，使涅槃大經完整流通於世，亦功高泰嶽，不可磨滅！

大般涅槃經南北本品目對照表

南本卷數	品目	北本卷數	品目
一	序品 一	一	壽命品 第一之一
二	純陀品 三 哀歎品 二	二	壽命品 第一之二
三	長壽品 四 金剛身品 五 名字功德品 六	三	壽命品 第一之三 金剛身品 二 名字功德品 三
四至五	四相品 七	四至五	如來性品 第四之一、二
六	四依品 八	六	如來性名 第四之三
七	邪正品 九 四諦品 十 四倒品 十一	七	如來性名 第四之四
八	如來性品 十二	七至八	如來性名 第四之四、五
八	文字品 十三 烏喻品 十四	八	如來性品 第四之五
九	月喻品 十五 菩薩品 十六	九至十	如來性品 第四之六、七
十	大衆問品 十七 現病品 十八	十一	大衆問品 五 現病品 六
十一至十三	聖行品 十九	十一至十四	聖行品 七
十四至十八	梵行品 二十	十五至二十	梵行品 八
十八	嬰兒行品 二十一	二十	嬰兒行品 九
十九至二十四	德王品 二十二	二十一至二十六	德王品 十
二十五至三十	師子吼品 二十三	二十七至三十二	師子吼品 十一
三十一至三十四	迦葉品 二十四	三十三至三十八	迦葉品 十二
三十五至三十六	橋陳如品 二十五	三十九至四十	橋陳如品 十三

再談佛教與中國民俗(上)

佛教從東漢開始傳入我國，最先只在統治階層和上層知識份子之間流行(如楚玉英、桓帝、襄楷、笮融等人)。由於他們的倡導，上行下效，以及勞動人民對天災人禍不理解與無力抵抗，加上宿業因緣，對佛教的信仰與傳播也就日益開展，和人民日常生活水乳交融，關係日密，歷時既久，由佛教所形成的一些風俗，遂成爲了中國民俗的一個組成部分，由下列各方向體現出來。

一、歲時節日 我們從前每年十二個月裏，有許多節日，其中一部分因與佛教有關，影響更爲深廣。如：

燃燈節。太陰曆正月十五日稱爲上元日，必須燃燈放夜，謂之放燃。唐歐陽詢撰《藝文類聚》卷四云：「《史記》曰：『漢家以望日祀太一，從昏時到明。今夜遊觀燈，是其遺迹』。人們祭祀太一神，在《楚辭》中已經提到，至漢武帝開始隆重舉行。正月十五日祭祀時須燃燈，從黃昏直至第二天黎明。這是西漢皇家的祀典，至於傳到民間，形成觀燈節，經久不衰，卻與佛教有關。東漢明帝時，佛法初東漸，西域僧摩騰、竺法蘭與道士鬪法，燒佛經無

田光烈

損反而發光，「漢明敕令燒燈(即燃燈)，表佛法大明。」(見《僧史略》下)南北朝時繼續盛行，梁簡文有《列燈賦》，陳後主有《光壁殿遙詠燈山詩》，舖陳其事。另據唐徐堅等撰《初學記》卷四引《涅槃經》云：「如來闍維訖，收舍利罍置金牀上，天人散花奏樂，繞城步步燃燈十二里。」《西域記》載：「摩竭陀國，正月十五日，僧俗雲集，觀佛舍利，放光雨花。」可見印度早有關於佛教的燃燈風俗。這種中印合璧的正月望日觀燈節，經過隋煬帝踵事增華，百戲行樂，遂開後世元宵節之先河。《資治通鑑·隋紀》云：「(大業六年)丁丑，於端門街盛陳百戲，戲場周圍五千步，執絲竹者萬八千人，聲聞數十里，自昏至旦，燈火光燭天地，月終而罷，所費巨萬，自是歲以爲常。」元人胡三省注云：「丁丑正月十五日，今人元宵行樂，蓋此盛於此。」當時隋煬帝還寫了一首「元夕於通衢建燈夜升南樓」的觀燈詩，從詩中可以看出上元觀燈風俗與佛教的密切關係。詩云：

法輪天上轉，梵聲天上來。
燈樹千光照，花燄七枝開。

月影疑流水，春風含夜梅。

幡動黃金地，鐘發琉璃臺。

唐代觀燈節尤為興盛。唐劉肅所撰《大唐新語》卷八云：「（中宗）神龍之際（七〇五——七〇七年之間），京城正月望日，盛飾燈影之會，金吾弛禁，物許夜行。貴遊戚屬、及下隸工賈，無不夜遊。車馬駢闐，人不得顧。王主之家，馬上作樂以相誇競。文士旨賦詩一章，以紀其事。作者數百人，惟中書侍郎蘇味道、吏部員外郭利貞、殿中侍御史崔液三人為絕唱。」藉觀燈賽詩，數百人參加，雅興濃郁，頗有精神文明之意。

觀燈節在中宗後的睿宗時繼續盛行。《舊唐書·睿宗本紀》云：先天二年（七一三年）「春正月上元日夜、上皇（中宗）御安福門觀燈，出內人連袂踏歌，縱百寮觀之，一夜方罷。」唐張鷟《朝野僉載》卷三亦云：「睿宗先天二年，正月十五、十六夜，於京師安福門外作燈輪高二十丈，夜以錦綺，飾以金玉，燃五萬盞燈，簇之如燈樹。宮女千數，衣羅綺，曳錦綉，耀珠翠、施香粉。……於燈輪下踏三日夜，歡樂之極，未始有之。」

唐玄宗時，又把燃燈節推向一個新的高潮。《舊唐書·玄宗本紀》云：開元二十八年（七四〇年）春正月「壬寅、以望日御勤政樓譙臺，連夜燒燈會，大雪而罷。」《唐會要》卷四十九載：「天寶三載十一月勅：每載依舊正月十四、十五、十六日開坊市燃燈、永為常式。」從敦煌文獻斯六八三六《葉淨能詩》話中，可以看到，當時在敦煌地區，還留傳着關於唐玄宗上元觀燈的神奇故事。再從敦煌其他文獻中，我們可以看到正月十五日燃燈節，僧官、寺主、僧眾都到莫高窟拜神，羣眾組織燈社，也去拜佛，燃燈拜佛時，還要宣讀《燃燈文》，祈求佛菩薩保佑，風調雨順，國泰民安，吉祥如意。

玄宗末年，安史之亂，燃燈節暫停。《舊唐書·文宗本紀》開成四年（八三九年）「春正月丁卯夜，於咸泰殿觀燈作樂、三官太

后諸公主等畢會。」民間當亦照舊舉行，而且異常熱鬧，有中興太平盛世氣象，從李義山的《正月十五夜聞京有燈恨不得觀》的詩中，可以看到。詩云

月色燈光滿帝都，香車寶輦隘通衢。

身閒不覩中興盛，差逐鄉人賽紫姑。

詩中所謂「賽紫姑」，也是唐代燃燈節的內容之一。紫姑是從佛教的人天乘裏演化出來的。《顯異錄》云：「紫姑萊陽人，姓何名媚，字麗卿。壽陽李景納為妾，為大婦曹氏嫉。正月十五夜，陰殺之廁間，上帝憫之，命為廁神。故世人以其日作其形於廁間，迎祝，以占眾事。」梁人宗懷《荆楚歲時記》云：「十五日、其夕，迎紫姑，以卜來年蠶桑，並占眾事。」《夢溪筆談》言博士王綸家有《紫姑神集》，則女神也。今蘇州有「田三姑娘」，嘉興有「灰七姑娘」，皆紫姑類。（見清人俞正燮《癸巳存稿》卷十三）。

唐代上元節所燃的燈，已經多樣化。有：一、燈樹。日本國圓仁和尚《入唐求法巡禮行記》中，記述唐文宗時江蘇揚州燃燈風俗，就有塔式燈樹之記載。二、影燈。影燈是在燈上繪各種各樣的圖畫，當燈籠點燃時，就顯出各種美好的圖像。三、燈輪。這是一種結紮得異常華麗的彩燈，如前所述唐睿宗先天二年（七一三）作的燈輪，竟高達二十丈。

上元放燈的風俗，迄至北宋，據清人趙翼《陔餘叢考》卷三十「上元張燈」條引宋人朱弁《曲洫舊聞》云「上元張燈……是唐以前猶歲不常設，本朝太宗三元（道家以正月十五為上元、七月十五為中元、十月十五為下元）不禁夜。上元御端門，中元、下元御東華門，其後罷中元、下元二節，而上元遊觀之盛，冠於前代矣。」歷元明清三代，這一上元放燈的風俗，直至現在，仍以元宵節的形式繼續盛行。而它和佛教東漸故事有關，卻鮮為人知。忌日。舊俗以農曆二月十五日為花的生日，號花朝節，又簡稱花朝。佛教則是以日為忌日。《禮記·祭義》云：「君子有終身之

喪，忌日之謂也。」故舊俗以父母死亡之日禁飲酒作樂，謂之忌日。佛教以本師釋迦牟尼佛為教祖，故「四姓之子，於佛出家，剃除鬚髮，着三法衣，無復本性，但云沙門釋子。」（見《阿含經》）出家人既然是釋子，即以釋迦佛涅槃之日為忌日。宋釋道誠：《釋氏要覽》卷下云：「二月十五日，佛涅槃日，天下僧俗有營會供養，即忌日之事也。」「佛涅槃」即佛圓寂也。《大涅槃經》卷三十，言佛於二月十五日入涅槃共列十七義，首義謂「二月名春，春陽之月，萬物生長，種植根栽，花果敷榮，江河盈滿，百獸孚乳，是時衆生多生常想，為破如是常心，說一切法悉是無常，唯說如來常住不變。」後世即以是日為是「涅槃忌」，並營「涅槃會」，即舉行追悼佛入涅槃之法會，揭涅槃像，讀誦《佛遺教經》。全國各地佛教徒，必於是日去寺院進香，至今亦復如是。

觀音會。觀世音菩薩是西方極樂世界阿彌陀佛的二脅士之一，是慈悲救世的上首菩薩，因避唐太宗李世民的諱，簡稱觀音菩薩（詳下）。佛教傳統二月十九日為觀音聖誕日，六月十九日為觀音成道日，九月十九日為觀音出家日，每年二、六、九這三個月的十九日，各地的寺院都要做觀音會，信徒們紛紛去寺院進香，參加法會。農民經驗還認為二月十九日這一天常有風暴，就稱為「觀音暴」。

浴佛會。根據佛經中說，釋迦牟尼佛的誕生、出家、成道、涅槃同是四月八日。漢地習慣以四月初八日為佛誕日，二月初八為佛出家日，臘月初八為佛成道日，二月十五為佛涅槃日。東南亞各國佛教徒，根據上座部傳說，以四月十五日為佛誕日，同時也是佛成道日、佛涅槃日，我國蒙、藏地區也是如此。而中日佛教諸宗則均以四月八日為佛誕日，並於是日舉行浴佛法會（亦曰灌佛會，禪家更於臘月八日佛成道日行之）。相傳佛生後，東南西北四方各行一步，一手指天，一手指地說「天上地下，唯我獨尊。」他步步生蓮花，驚動四方，天上有飛天奏樂，並有九龍吐水為佛

浴身。後世因此於佛誕日舉行浴佛法會。各寺院均在大殿用一盆水供奉太子像（即釋迦牟尼佛像）。像是數寸高的童子形立像，右手指天，左手指地（印度習慣尚右，故右手指天，漢地所造太子像，多是左手指天，這不符合佛經）。全寺僧侶以及信徒均以香湯沐浴太子像，作為佛陀誕生的紀念日。所謂香湯者，據《浴佛功德經》說：應該是「牛頭旃檀、紫檀、多摩羅香、甘松、芎藭、白檀、郁金、龍腦、沉香、麝香、丁香等十一種妙香」所煮的香水。而禪宗則祇用沉香、白檀、甘松、丁香、熏陸、芎藭、郁金等七種。在浴佛法會上，「維那宣疏畢，舉唱《浴佛偈》云：

我今灌沐諸如來，淨智莊嚴功德聚。

五濁衆生令離垢，同證如來淨法身。」

可見浴佛的願望，還是為了令衆生離垢趣淨，同證菩提。

四月八日浴佛的風俗在我國起源甚早，《後漢書·陶謙傳》云：（笮融）「督廣陵、下邳、彭城運糧，遂斷三郡委輸，大起浮屠寺（即佛寺），上累金盤、下為重樓。又堂閣周回可容三千許人。作黃金塗像，衣以錦綵。每浴佛，輒多設飲飯，布席於路，其有就食及觀音者萬餘人。」笮融建寺造像並舉行浴佛節，在《三國誌·吳誌·劉繇傳》中，也有同樣記載。笮融死於漢獻帝興平二年（一九五年），可見浴佛節在東漢末便開始。在北魏時還依照西域行像習俗，於佛誕日，將各寺佛輦車出遊。至南北朝，《宋書·劉敬宣傳》云：「敬宣八歲喪母，晝夜號泣，中表異之。輔國將軍桓序鎮蕪湖，（其父）牢之參序軍事。四月八日，敬宣見衆人灌佛，乃下頭上金鏡以為母灌，因悲泣不自勝。序嘆息謂牢之曰：「卿此兒既為家之孝子，必為國之忠臣。」可見民間相信浴佛功德可以回向死者，超度先人。《荊楚歲時記》云：「四月八日，諸寺各設齋，以五色香湯浴佛，共作龍華會，以為彌勒下生之徵也。」佛典中說彌勒菩薩今在兜率天內院，經當來五十六億七千萬年於此土出世，在華林園中龍華樹下開三番法會，普度人天，

謂之龍華會，亦曰龍華三會。在浴佛節作龍華會，這有追悼過去展望未來的雙重意義。浴佛的香湯，既不是十一種妙香，也不是七種妙香，而是五色香湯。梁、慧皎《高僧傳》解釋五色香湯云：「四月八日浴佛，以都梁香爲青色水，郁金香爲赤色水、丘陵香爲白色水，附子香爲黃色水，安息香爲黑色水，以灌佛頂。」香湯有由繁而趨簡之勢。

從敦煌文獻中，我們可以看到，唐代敦煌人還在四月八日、以寫經及造觀音會像等功德，超度死者並爲衆生祈求成佛。

北宋的浴佛節出現了自動機關佛像。宋人金盈之《醉翁談錄》卷四云：「皇祐（北宋仁宗一〇四九——一〇五四年）間，浴佛之日，僧尼道流雲集相國寺，……合都士庶婦女駢集，四方挈老扶幼交觀者莫不疏素。衆僧環列既定，方出金盤，廣四尺餘，置於佛殿之前，……精巧奇絕，冠於一時。良久，吹螺擊鼓，燈燭相映，羅列香花，迎擁一佛子，外飾以金，一手指天，一手指地。高二尺許，置於金盤中。衆僧舉揚佛事，其聲振地，士庶瞻敬，以祈恩福。或見佛子於金盤中周行七步，觀者愕然。既而揭去紫幙，則見九龍飾以金寶，間以五彩，從高噴水，水入盤中，香氣襲人。須臾，盤盈水止。大德僧以次舉長柄金杓，挹水灌浴佛子，浴佛既畢，觀音並求浴佛水飲漱也。」

北宋僧侶們發明的這種機動佛像，非常精巧，可以自動吹螺擊鼓，佛像可以自動行走，九龍可以自動噴水，盤盈水止。佛陀垂訓，學佛應於「五明處」學。《瑜珈師地論》卷十三云：「云何五明處？謂內明處、醫方明處、因明處、聲明處、工業明處。」同書卷十五所學工業明處十二種中，便有「營造工業」。在浴佛節中，營造機動佛像，不但不違佛制，而且還對我國民間工藝技術的發展，起了一定促進作用。

北宋的浴佛水用的是甚麼水呢？據宋人孟元老《東京夢華錄》卷八云：「四月八日佛生日，十大禪院，各有浴佛齋會，煎香藥

糖水相遺，名曰浴佛水。」可見浴佛水已由南北朝的「五色香湯」，變爲北宋的「香藥糖水」，而任人飲漱了。此風俗直至近代仍盛行：邢台以槐牙，瓊州以五香和蜜水，杭州用糖水雜以花果，已不拘於五色香湯了。

其次，在浴佛節中，還舉行放生會。

釋放羈繫之生物以示有恩，在我國先秦時代即有其人。《列子·說符篇》曾云：「邯鄲之民，以正月之日獻鳩於簡子，簡子大悅，厚賞之。客故其故，簡子曰：『正旦放生，示有恩也。』佛教放生，則緣於東晉末年北涼、曇無讖譯《金光明經·流水長者子品》、言流水長者及其二子救涸魚十千，並爲解說甚深十二因緣，使其得升忉利天成十千天子，十千天子下閻浮提以報其德的故事。

清人趙翼《陔餘叢考·放生池》云：「放生本於佛家戒殺之義。唐乾元（肅宗七五八——七五九年）中，命天下置放生池八十一所。顏魯公碑云：『環地爲池，周天布澤，動植依仁，飛潛受獲。』宋天禧（真宗一〇一七——一〇二二年）中，王欽若奏以杭州西湖爲祝聖放生池，郡守王隨記之。東坡奏西湖不可廢者五，此其一也。其狀云：『郡人數萬，會於湖上，所活羽毛鱗介以百萬數。』然考《藝文類聚》，梁元帝時，荊州有放生亭碑，則唐以前已有之。又《南史》，梁武帝時，謝微爲放生文，見賞於時。蓋梁武帝奉佛戒殺，至以麋爲犧牲，則放生起於是時無疑也。據魯公「飛潛受獲」，及東坡「羽毛鱗介」云云，則其池不特魚類，宋人生辰多以放鳥鵲爲壽。……蓋放生池兼放鳥獸，今人亦尚有捨豕六畜者。」

趙翼考證，佛教放生始於梁武帝蕭衍之時，似可信。蕭梁之後，陳隋間天台宗智者大師，始立放生之法，制天台山海曲爲放生池，使海上漁人放魚介於此。放之當爲授三皈戒。說大法以結法緣。是爲放生會之濫觴。到北宋時，天台宗四明知禮，慈雲遵

式，禪宗金粟法智並大行其法。慈雲奏西湖爲放生池，以四月八日會郡人縱魚鳥。法智於南湖以佛生日放魚鳥祝聖人壽，樞密劉均奉勅撰碑。慈雲之《金園集》、四明之《教行錄》，還各有放生之儀軌。到南宋時，佛誕放生繼續盛行。南宋人周密《武林舊事》云：「四月八日爲佛誕日，諸寺院各有浴佛會，……是日西湖作放生會，舟楫甚盛，略如春時小舟，競買龜魚螺蚌放生。」宋人吳自牧《夢梁錄》卷三云：「初八日……文武官，就千頃廣化寺滿散祝聖道場，出西湖德生堂放生，然後回府治。」可見南宋浴佛日放生，民間盛行，連朝廷文武百官也紛紛倣效。至清代，據清人顧鐵卿《清嘉錄》，及紫桑《燕京雜記》等書記載，清代南方北方均於浴佛節舉行放生會，放生時還口誦《往生咒》。直至現在，世界各國的佛教徒，於佛誕日，無論僧俗，均舉行放生會。誠如趙翼所云：「放生本於佛家戒殺之義。」戒殺居五戒之首，極爲重要。不殺生乃爲啓迪悲心，悲心爲學佛的先決條件，故云：「般若爲諸佛母，大悲爲諸佛祖母。」未有無悲而能學佛者。

再次：從明朝開始，於佛誕日，食結緣豆。明人劉侗、於奕正《帝京景物略》卷二云：「四月八日捨豆兒、曰結緣。……先是拈豆念佛，一豆號佛一聲，有念豆至石者，至日（四月八日）熟豆，人偏捨之，其人亦念佛啖一豆也。凡婦不見容於夫姑婉若者，婉妾擯於主及姥者，則自咎曰：「身前世不捨豆兒，不結得人緣也。」清人張遠《陝志》云：「京師僧俗念佛號者，輒以豆識其數，至四月八日，佛誕生之辰，煮豆，微撒以鹽，邀人於路，請食之，以爲結緣也。」柴桑《燕京歲時記》云：「四月八日，都人之好善者，取青黃豆數升，宣佛號而拈之，拈畢煮熟，散之市人，謂之捨緣豆，預結來世緣也。」從前崇明等地居民，遍走閭巷送糖豆，謂小兒食之可以稀豆，常州等地則由僧尼饋送。可見明清直至近代，不論僧俗，於佛誕日均捨豆結緣，創未來得度成佛之緣也。

《法華經·化城喻品》，言過去三千塵點劫昔，有大通智勝佛說《法華經》，是佛未出家時有十六王子，其後出家成道，於佛入定後，八萬四千劫間復講《法華經》。今日逢釋迦出世，聞《法華經》之一切聲聞衆，昔時已聞王子之說法而發心，結未來得度之緣者，是《法華》三周說法中，因緣周之說法也。佛家結緣之說，主要本於此經「大通結緣」之義也。

最後是於佛誕日食烏飯。明人孫國枚《燕都遊覽志》云：「先是，四月八日，梵寺食烏飯，朝建賜羣臣食不落來（猶今日粽子），蓋緣元人語也。」明人李時珍《本草綱目·穀部》云：「烏飯乃仙家服食之法，而今之釋家多於四月八日造之，以供佛耳。造者又入柿葉、白楊葉數十枝以助色，或又加生鐵一塊者，止知取其上色，不知乃服食家所忌也。」烏飯亦曰青精飯，至清代又稱做「阿彌飯」亦名「烏米糕」。清人顧鐵卿《清嘉錄》云：「市肆煮青精飯爲糕式，居人買以供佛，名曰「阿彌飯」，亦名烏米糕。」

民國以來，各地風俗不同。江蘇宜興等地的寺院，先期取青精草汁浸米，變成黑色，屆期作飯稱爲「烏飯」。岳州等地取羊桐葉浙米爲飯，按戶分送，俗稱爲「目連餉母飯」。寧國等地人家，則採烏桕葉染飯相餽送。其他如黃州等地兒童於佛誕日放紙鳶取樂。又有很多地方，如九江、安陸、南寧、衡州、嘉禾等地的農民，結合生產以佛誕日的天氣來占農事說：「四月八日晴，擔秧種草坪，四月八日雨，踏斷水車嘴。」農民以節日晴爲有年之兆。

孟蘭盆會。七月十五日舉行孟蘭盆會，是從南北朝時梁武帝大同四年（五三八年）、在同泰寺設孟蘭盆齋（見《佛祖統紀》卷三十七）開始的。義淨云：「孟蘭者，西域之語，此云救倒懸，即饑虛危苦，謂之倒懸也。盆乃東夏之音，此則救苦之器，所以仰大衆之恩光，救倒懸之窘急，此從義以制名也。」（見《釋氏要覽》卷下）同書又云：「晉沙門慧達、姓劉名薩何，年二十一，忽暴死，以

心熱故，家人未即葬之，經七日乃蘇。說冥間見一人，長二丈許，相好莊麗，身黃金色。使者報之，此觀世音大士也。達禮畢，菩薩爲說法。又云：凡爲亡人設福，或在寺，或家中，於七月十五日，沙門受臘之日，此時稱勝也。若割器以供養，標題云：某甲爲亡人某甲。」此說與西晉竺法護譯《佛說盂蘭盆經》的教義是相符的。

《盂蘭盆經》說：目連（佛弟子中神通第一）的母親死後，生爲餓鬼，目連即鉢盛飯，餉其亡母，食未入口，化成火炭，遂不得食。目連竭盡自己的神通，仍不能救母苦厄。佛言汝母罪重，當須十方衆僧大德威神之力。可於每年七月十五日僧自恣時，以百果飯食供養十方自恣僧。以此功德，目連母得脫一切餓鬼之苦。依此而行，七世父母及現生父母在厄難中者，亦得解脫。這是七月十五舉行盂蘭盆會的典據。

所謂「自恣時」者，即寺僧每年自四月十五日到七月十五日的三箇月中，應當定居在一寺中，專心修道，不得外遊，謂之「安居」，又叫「結夏」、「坐臘」。安居日滿，即七月十五日，僧衆仍應集合一堂，任憑他人對自己檢舉一切所犯輕重不如法事，從而懺悔，這叫「自恣」，也稱「佛歡喜日」。在這一天供養僧衆，功德最大。

從上可知，盂蘭盆是因目連救母的孝行而起的。「盂蘭會」就是「孝親節」。提倡孝道是中國文化的優良傳統。《孝經》說：「夫孝始於事君，中於事居，終於立身。」又說：「明王以孝治天下。」所以盂蘭法會自梁武帝倡行後，很快大行於民間。

到了唐代，每年皇家送盆到各官寺，獻供種種雜物，並有音樂儀仗及送盆官人隨行。民間施主也到各寺獻供獻盆及種種雜物（見《法苑珠林》卷三十二）。《舊唐書·楊炯傳》云，周武后如意元年（六九二年）「七月望日，宮中出盂蘭盆分送佛寺，則天御洛南門與百寮觀之。楊炯獻《盂蘭盆賦》，詞甚雅麗。」唐代宗大歷元

年（七六六年），改在宮中內道場（代宗嘗令僧百餘人，於宮中陳設佛像，經行念誦，謂之內道場）舉行盂蘭盆會。同書《王縉傳》云：「代宗七月望日於內道場造盂蘭盆，飾以金翠，所費百萬。又設高祖以下七聖神座，備幡節龍傘衣裳之制，各書尊號於幡上以識之，昇出內陳於寺觀。是日排儀仗，百寮於光順門以俟之，幡花鼓舞，迎呼道路，歲以爲常。」一到穆宗（八二一——八二四年）時，他還親自到安國寺去觀盂蘭盆（同書《穆宗本紀》）。據《唐大典》「中尚書七月十五日進盂蘭盆」，大設道場，京城張燈，傾城出遊，冶容盈路，頗見唐詩中。

到了宋代，將原以供僧的盂蘭盆，變爲以盆施鬼了。採用法家以七月十五日爲中元節的傳說，印賣《尊勝咒》，《目連經》。又以竹竿斫成三脚，高三點五尺，上織燈窩之狀，謂之盂蘭盆，掛搭衣服、冥錢其上，焚之。拘肆樂人自過七夕，便搬目連救母雜劇，直至十五日止，觀者倍增（孟元老《東京夢華錄》）。寺僧於是日募施主錢米，爲之薦亡。後世相沿，每歲中元節，家家用新米、新醬、時果、綵緞麵基等物供祭祖先，稱爲鬼節。夜間焚法船（用紙糊船形，船上載有紙糊鬼卒等），水陸放燈，喧以簫鼓，兒童亦疊瓦塔燃燈（如紹興）。有的地方，認爲至七月十五日，死者會赴盂蘭盆會，還提前一天（七月十四日）祭祖先。有的用紙加工成冥紙，封面上分寫七世祖先及近親的名諱，每年七夕後，即供祭在家裏，到盂蘭節另設盛饌供祭後，深夜焚化，讓鬼魂前來領取，故有「七月半，鬼亂竄」之語。寺院則是日舉行盂蘭盆法會，信徒紛紛前去進香，極爲熱鬧。

地藏會。七月三十日相傳爲地藏菩薩生日，俗稱地藏開眼日。地藏菩薩在忉利天，受釋迦如來付囑，每日晨朝入恒沙禪定，觀察衆機，於二佛中間之無佛世界（即釋迦如來既滅以後，彌勒佛未生以前之娑婆世界），以教化六道衆生之大悲菩薩也。安忍不動如大地，靜慮深密如秘藏，故云地藏。地藏菩薩願力宏深，所謂

「衆生度盡，方証菩提，地獄未空，誓不成佛。」相傳佛滅度後一千五百年，地藏降迹新羅國（磨代東邊有三個小國，即高句麗、百濟、新羅稱爲三韓，三韓即今之南北朝鮮）主家。姓金、號喬覺。永徽四年（六五三年）二十四歲、祝髮，攜白犬善聽航海而來，至江南池州府東陽縣九華山，端坐三頭七十五載，至開元十六年（七二八年）七月三十夜成道，年九十九歲。時有閻老閻公，信心有素，每齋百僧，必虛一位，請洞僧（即地藏）足數。僧乃乞一袈娑地，公許之，衣徧覆九峯，遂盡喜捨。其子求出家，號道明和尚。公後亦離俗網，故今侍像，左道明、右閻公，職此故也。菩薩入定二十年，至至德二年（七五七年）七月三十日，顯靈起塔，至今成大道場，爲我國佛教四大名山之一。

九華山之肉身殿，相傳爲地藏成道之處，有磴八十一級，緣練以登，險峻不堪言狀。其化城寺，即地藏王宮，中存地藏之遺跡甚多。地藏菩薩是中國佛教徒最崇拜的菩薩之一，《地藏菩薩本願經》（此經謂佛名地藏永爲幽冥教主，使世人有親者，皆得報本薦親，咸登極樂。也是佛門中的孝經）說：「我觀未來及現在衆生，於所住處，於南方清潔之地，以土石竹木，作其龕室。是能塑畫、乃至金銀銅鐵，作地藏形像（其狀圓頂光頭，左手持寶珠，右手持錫杖，作聲聞身像），燒香供養，瞻視讚歎。是人居處，即得十種利益。何等爲十：一者土地豐壤，二者家宅永安，三者先亡升天，四者現存益壽，五者所求遂意，六者無水火災，七者虛耗辟除，八者杜絕惡夢，九者出入神護，十者多遇聖因。」故我國每年逢七月三十日，地藏生日，各地教徒紛紛往寺院進香，尤以安徽的九華山，江蘇的蘇州、崇明、松江等地爲甚。僧尼以紙造白蓮船，人們用錢米絮楮少許寄紙船中，祈生西方，晚上作佛事燒却。或於長衢焚香並燃放地燈一行，多至數十盞，俗稱地藏香。

成道會。十二月八日相傳爲釋尊成道之日，寺院舉行法會，謂之

「成道會」。大約從宋時開始，寺院於此日煮粥以供衆謂之「臘八粥」，後來民間亦爲之。孟元老《東京夢華錄》謂十二月初八日、諸寺僧送七寶五味粥於門徒食飲，謂之「臘八粥」，亦名「佛粥」。明人陳耀文《天中記》云：宋時東京十二月初八日，都城諸大寺，送七寶五味粥，謂之「臘八粥」。吳自牧《夢梁錄》云：「十二月八日，寺院謂之臘八，八大刹等寺，俱設五味粥，名曰「臘八粥」。元人周密《武林舊事》云：「寺院及人家，皆有臘八粥，用胡桃、松子、乳蕈、柿栗爲之。」東京乃北宋汴梁，即今河南開封。吳、周二二人則講的南宋都城杭州情況。明人孫國枚《燕京遊覽志》云：「十二月八日，民間作「臘八粥」，以米果雜成，多者爲勝。」

可見從北宋開始，我國南方和北方都有「臘八粥」的風俗。先是寺院舉行，後來民間亦爲之。佛成道日煮粥供奉，相傳可以辟邪祛寒卻疾毒，故此風俗相沿至今。各地情況不周。從前開州、松江等地，雜置榛栗菱棗之類煮豆粥，漢中以米合肉煮粥相餽，重慶、蘇州等地雜果蔬辛物入米煮，寧國等地則用麻麥豆栗芋曲菜菔等物雜米以爲粥，西安等地用粥供祭祖先，贈送鄰舍，並還拋粥於花木，俗謂「不歇枝」，鳳翔等地還以粥喂牲口及塗果樹，說是可使「牲口肥壯，果實繁夥。」

如：
二、生活習慣 由於佛教的影響，民間形成一些生活習慣，

(1)、飯食禁忌，定期吃齋等等。吃齋原來是信徒奉行的部分戒律（戒殺生）之舉。吃齋有短期的，有定期的（稱爲花齋），定期的在歲時節日以外，還有佛菩薩的各別誕辰：相傳正月初一爲彌勒佛誕辰，初六爲定光佛誕辰，初九爲帝釋天尊誕辰。二月初八爲釋迦牟尼佛出家日、六祖慧能大師誕辰，十五日釋迦佛涅槃，十九日觀音菩薩誕辰，二十一日普賢菩薩誕辰。三月十六日爲準提菩薩誕辰。四月初四日爲文殊菩薩誕辰，八日爲釋迦佛誕辰，

二十八日爲藥王菩薩誕辰。五月十三日爲伽藍菩薩誕辰。六月初三日爲韋馱菩薩誕辰，十九日爲觀音菩薩成道日。七月十三日爲大勢至菩薩誕辰，二十四日爲龍樹菩薩誕辰，三十日爲地藏菩薩誕辰。八月二十二日爲燃燈佛誕辰。九月十九日爲觀音菩薩出家日，三十日爲藥師佛誕辰。十月初五日爲達摩祖師誕辰。十一月十七日爲阿彌陀佛誕辰。十二月初八爲釋迦佛成道日，二十九日爲華嚴菩薩誕辰。舊時歷書還將這些佛菩薩的誕辰記載上去，以便教徒到時進香吃素。

短期的吃齋，有三長月齋。這是根據《大智度論》所說：天帝釋以大寶鏡照四大神洲，每月一移，察人善惡，正、五、九月照南瞻部洲。唐人於此三月不行死刑，著在法律，並禁屠宰，不上官，官中請俸，不支羊肉錢，家家吃素修善，叫做三長月，此風相沿很久。此外還有四齋（初一、十五、初八、二十三、見《敕修清規》）、六齋（初八、十四、十五、二十三、二十九、三十日、見《四天王經》與《大智度論》卷十三等等。此外還有十齋，唐、實叉難陀譯《地藏菩薩本願經·如來讚嘆品》云：「復次普廣，若未來世衆生。於月一日、八日、十四日、十五日、十八日、二十三日、二十四日、二十八日、二十九日、乃至三十日，……能於是十齋日，對佛菩薩諸賢聖前讀是經一遍，東西南北，百由旬內，無諸災難。」《唐會要》卷四十一云：「武德二年（六一九年）正月二十四日話：自今以後，每年正月九日，反每月十齋日，並不得行刑，所在公私，宜斷屠釣。」此種風俗，直至清代仍在盛行。乾隆元年（一七三六年）四月二十二日敕：「每月十齋日，不得採捕屠宰，其來尚矣。」

(2)、朝山拜佛。這不定限於虔誠的佛教徒，而或是一種習慣。從佛教傳入中國以後，逐漸出現許多名山勝刹。著名有四大名山：即觀音菩薩的道場浙江普陀山，普賢菩薩的道場四川峨眉山，文殊菩薩的道場山西五臺山，地藏菩薩的道場安徽九華山，

或加上彌勒菩薩的道場浙江四明山，爲五大名山（五位菩薩中，除地藏、彌勒外；其餘三位菩薩，都沒有示現人間色身，來到人間說法），全國馳名。信徒朝山者往往千里而至，此不必論。

地方性的名山勝利，亦可舉其大者：如漢中的武子山、三月三日，從前遠近男女很多前往朝拜，婦女並採松枝蘭花插鬢而歸，以爲可以被除不祥。興安於二月二日朝藥王山，成都三月二十一日，朝海雲山源慶寺，蘇州於二月十九日，朝支硎山（俗稱觀音山），杭州於正月初六日，朝南山法相寺，慶祝定光佛誕辰，二月十九日，朝上天竺寺。這些並不限於信徒，也雜着旅遊者在內。

三、喪祭習俗 佛教喪祭習俗，得以在我國盛行，這和孟蘭盆會一樣，與我國傳統文化儒家之重視「孝道」有關。樊遲問孝，孔子說：「生事之以禮，死葬之以禮，祭之以禮。」（《論語·爲政》）曾子說：「慎終追遠，民德歸厚矣。」（同上《學而》）《禮記》四十九篇，就有《奔喪》、《問喪》、《祭法》、《祭義》等，有關「慎終追遠」之事十一篇，幾乎占全書的四分之一。孔子刪詩，特選《蓼莪》六章：

蓼蓼者莪，匪莪伊蒿，哀哀父母，生我劬勞。……無父何怙，無母何恃。……父兮生我，母兮鞠我，拊我畜我，長我育我，顧我復我，出入腹我，欲報之德，昊天罔極（《詩經·小雅》）。

晉人王褒，以父死非罪，每讀詩至「哀哀父母，生我劬勞」，未嘗不三復流涕。父母的恩德，如天無窮，直不知何以爲報。生養葬自不必說，父母死後，還要以祭祀的方式永報養育之恩。「君子有終身之喪，忌日之謂也」（《禮記·祭義》）。所謂「忌日者，親死之日也。」可見儒家對孝道非常重視。

佛教在世法中，亦不忘孝道。淨飯王逝世之後，殮以七寶棺，佛陀或擎棺，或執香爐送葬（見《淨飯王涅槃經》）。其後佛入涅槃，大迦葉領徒衆至雙林奔喪（見《釋氏要覽·送終》）。《梵網經》下云：「孝順至道之法，孝名為戒。」《心地觀經》二云「不如一念住孝順心，以微少物色養悲母。」佛之孝道，不「慎終」，尤重「追遠」。「追遠」的方式，就是營齋修佛事以追薦死者。齋爲清淨之義，蓋古人祭祀必整潔身心，以示虔敬。後轉爲「齋」、爲「時」，齋食，時食也，即不過中食之法也。正午以前之食事，守之曰持齋。後因大乘戒殺，禁肉食，又一轉而爲不食肉曰持齋。孔子「齊（齋）必變食。」（《論語·鄉黨》）朱子註「變食，謂不飲酒，不茹葷」，亦此意也。其後又以施給僧尼的財物飯食爲齋，謂之「齋僧」。

設奠祭祀的風俗，始於漢代。清人萬斯同《羣經雜說》云：「漢明帝營壽陵之治有云：過百日惟四時設奠。百日之說，始見於史。意者爾時佛法初入，明帝即用其教耶。」漢明帝始定百日齋祭，確與佛教教義有關。

佛教謂人亡後，於冥間幻化一相似之身附於識（小乘立六識，大乘立八識，相似身所附之識，就大乘言，即第八阿賴耶識），謂之中有身。《瑜伽師地論》卷一謂此中有「有種種名，或名『中有』，在生死二有中間生故。或名『健達縛』，尋香行故，香所資故。或名『意行』，以意爲依，往生處故。此說身往，非心緣往。或名『趣生』，對生有起故。」又云：此中有，必具諸根，造惡業者所得中有，如黑光，或陰闇夜。作善業者所得中有，如白衣光，或晴明夜。《雜集論》卷五、卷六、《俱舍論》卷八、《毗婆沙論》卷六十九、《發智論》卷十九等，均有解釋。

此中有身，俱舍宗以爲定有，成實宗以爲定無；大乘主張有無不定，謂極善極惡之人無中有身，直至所應去處。其餘均有中有身。大乘既主張中等之人（非極善極惡者），在死後生前之際，

有中有身，參加六道輪回。何去何從。除由死者本身夙業招感而外，還可以由生者舉行佛事，以善追助，令中有種子不轉生惡趣。《瑜伽師地論》卷一所謂「若由餘業可轉中有種子者，即便於餘類中生。」即是此意。

佛事中最重要者莫如齋僧。蓋僧爲三寶之一，繫世福田，理應歸敬，供養齋食而請其作唄轉經，追荐亡人。《釋氏要覽·三時齋》云：「北人亡，至三日必齋僧，謂之『見王齋』。而人死其中有身，三日當見閻羅王也。其後七日一齋，七七四十九日，爲亡者荐福，謂之七七齋」死而復生，極七日住。如是展轉未得生緣。亦云「齋七」，亦云「累七齋」。《中陰經》云：「中有極壽七日。《瑜伽師地論》卷一云：『又此中有，若不得生緣，極七日住；有得生緣，即不決定。若極七日未得生緣，乃至七七日住。自此以後，決得生緣。』這是說中有身的壽命，以七天爲極限，七天之中得到生緣，隨時可投生去，不一定等到七天。七天之中，如得不到生緣必死，死而復生，生而復死，七天一期，展轉至七七四十九天，必得生緣。所以在這七七四十九天之中，逢七必齋僧轉經作佛事超度，以免死者投生惡趣，謂之『累七齋』。

在累七齋中，還要用「齋七幡子」，謂之「招魂幡」。《釋氏要覽·齋七幡子》云：

北俗亡、累七齋日，皆令主齋僧剪紙幡子一首，隨紙化之。按《正法念處經》，有一十七種中有。謂死時若升天者，即見中有如白氎（白色細棉布）垂下，其人識神見已，舉手攬之，便受天中有身。故今七七日，是有死生之日，以白紙幡子勝幢之相示之。故北人招魂帛，皆用白練；甚合經旨也。

（未完）

優婆塞戒經研習之一

談在家菩薩供養六波羅蜜義

智 銘

「優婆塞戒經」是一部專門說在家佛弟子受戒之事，尤其是在家佛弟子如何修菩薩事業之事。

在本經一開頭，有位長者之子「善生」，成為請法主，他對佛陀說：

「世尊！外道六師常演說法，教象生言：

「若能晨朝敬禮六方，則得增長壽命與財。何以故？

東方之土屬於帝釋，有供養者，釋提桓因則為護助。

南方之土屬於閻羅王，有供養者，彼閻羅王則為護助。

西方之土屬於婆婁那天，有供養者，彼婆婁那則為護助。

北方之土屬於毗羅天，有供養者，彼毗羅天則為護助。

下方之土屬於火天，有供養者，火則為護。

上方之土屬於風天，有供養者，風則為護。」

世尊！佛法之中，頗有如是六方不耶？」

這一段經文是請法主就六師外道的言教，用來問佛，佛住世的時候，外道很多，有如我國春秋戰國時代，學者輩出，形成百花齊放、百鳥爭鳴的思想時代。

佛住世時的外道共有九十六種之多，如「華嚴經」十七說：

「令一切衆生，得如來幢，摧滅一切九十六種諸邪見幢。」

又，「耆掘摩羅經」四說：

「如是九十六種，皆因是比丘種種形類，起諸妄想，各自生見。」

又，「增一阿含經」二十說：

「我能盡知九十六種外道所趨向者，如來之法漸趨向者不能分別。」

由以上所摘錄的經文中，可知當時外道很多，但是在這麼多外道之中，最具權威又最能與佛法相抗衡的，則有六師外道，他們是：

一、富蘭那迦葉：他認為一切法，斷滅性空，無所謂君臣父子之道。

二、末伽梨拘路梨子：他認為衆生之所以有苦樂，不是由因緣而得，那只是自然現象應有的事。

三、刪奢夜毘羅胝子：他認為不必求道，只要經過數劫之間的生死，自然能盡苦際。如縷丸轉於高山，縷盡自然而止。

四、阿耨多翅舍欽婆羅：他主張修苦行以盡苦際，所以常常身著弊衣，以五熱炙身，以苦行為道。

五、迦羅鳩駄迦旃延：他認為諸法亦有相亦無相，應物而起見。若問他有，他則答無；問無則答有，不執着任何一方。

六、尼健陀若提子：他認為人的苦樂罪福，都是由前世所造成，所以今世必然要賠賞，這是現世欠債現世還的一世因果論。

以上六師外道的主張都不完全相同，但是對晨朝敬禮六方，可以增長壽命和財富，則是一致的。之所以能增長壽命財富，是因六方的每一方有一天王所居，敬禮六方的天王，天王自然護助於他，使他增壽增財。

這一種完全憑藉他力的說法，顯然不為佛陀所接受，所以佛陀對善生說：

「善男子！我佛法中亦有六方，所謂六波羅蜜。」

東方即是檀波羅蜜，何以故？始初出者，為出智慧光因緣故，彼東方屬象生心，若有象生能供養檀波羅蜜，則為增長壽命與財。

南方即是尸波羅蜜，何以故？尸波羅蜜名之為石，若人供養，亦得增長壽命與財。

西方即是羼提波羅蜜，何以故？彼西方者名之為後，一切惡法棄於後故。若有供養，則得增長壽命與財。

北方即是毘梨耶波羅蜜，何以故？北方名號勝諸惡法。若人供養，則得增進壽命與財。

下方即是禪波羅蜜，何以故？能正觀察三惡道故。若人供養，亦得增長壽命與財。

上方即是般若波羅蜜，何以故？上方者即是無上無生故。若有供養，則得增長壽命與財。

善男子！是六方者，屬象生心，非如外道六師所說。」

這一大段經文，是佛陀列舉佛法中的六方，而這六方並不是確指宇宙中的那一方位，每一方位更沒有一位可以增長象生壽命與財的大權、大能、大力的天神存在，來護助敬禮它們的象生。這種憑藉他力而求取長壽、財富利益的說法，佛陀是不接受的，不接受的理由是象生必須憑自己的力量來解決自己的問題。而每一象生要解決自己問題的方法，就是六波羅蜜，也就是六度，凡供養了這六波羅蜜的人，就一定被度。所增長的壽命是入住涅槃，不生不死，所增的財富就是無量的福德。

佛陀特別提出象生供養這六方的六波羅蜜，不是屬於用外財的一切供養物所能得益的，而是屬於象生以心的修六波羅蜜，才可以做到的。這裏要特別留意「是六方者，屬象生心。」由這一句，即知必須以心行供養，才能增長壽命與財富。

善生聽佛陀說完佛法上的六方——六波羅蜜以後，問道：

「如是六方，誰能供養？」

外道所施設的六方，是「象生」都可以供養，佛說的六方境界這麼高，不是任何象生可以供養的，所以善生才提出這個問題問佛。

佛陀告訴善生：

「善男子！惟有菩薩乃能供養。」

佛陀的意思是說：只有身為菩薩者，才可以供養這六方。所謂「菩薩」者，這是梵音「菩提薩埵」的簡稱。「菩提」是「覺」的意思，而「薩埵」是「有情」的意思，即是「覺有情」，那末菩薩如何「覺有情」呢？首要的條件就是要有度脫有情眾生的菩提心。所以菩薩必須先發菩提心而後度眾生，才能稱之為菩薩。一旦發了菩提心，就超越二乘之上了，因為二乘人未發菩提心，也不願度眾生，只願自度。因為菩薩發了菩提心度盡眾生的大願，所以非供養六方六波羅蜜不可。因為六波羅蜜者是自度他應具備的條件，六波羅蜜是什麼意思呢？

「檀波羅蜜」者，是梵音，譯成中文是「布施度」的意思。就是以布施作為度眾生的方法。布施分為財施、法施、無畏施三者。一個人要想修布施，首先要具備捨無量心，能不吝嗇地將自己所有的財物、佛法、力量毫無保留地布施給痛苦中需要的眾生。有了布施就可以度脫眾生離苦得樂。

「尸波羅蜜」者，這是梵音，中文譯為「清涼」的意思。也就是「戒」的意思，因為身、口、意三業罪惡，焚燒行人熱惱而得清涼。眾生之所以為眾生，都是因為三業罪惡深重，若能以「戒」布施，使他們去盡所有的罪惡，由熱惱而變為清涼，所以有了「戒」能度眾生離苦得樂。

「羼提波羅蜜」者，中文譯為「忍辱」，這是說：眾生生來這世間，無論由自然界所生的各種災害，人文社會所生的各種災難，人際關係所生的橫逆，以及自己身心所生的憂悲惱苦，生老病死等痛苦，無一不需要忍辱，因為自己完全沒有反抗的力量，若強作反抗，只有自增痛苦而已，所以只有忍辱的一法，一忍萬事安。所以忍辱可以度眾生離苦得樂。

「毘梨耶波羅蜜」者，這是梵音，中文譯是「精進」的意思，

就是說要想度眾生，無論是以布施度、持戒度、忍辱度、禪定度、智慧度，都得精進不可，一曝十寒是不能度眾生的，只要精進不已，眾生總有度盡的時候，所以精進可以使眾生離苦得樂。

「禪波羅蜜」者，這是梵音，中文譯是「定」的意思，因為一切眾生之所以有痛苦，是因為他們的身心不能定，一動即成業，有業即輪迴生死，若心能定，即可識自本心、見自本性，能夠識心見性，即一悟而至佛地，所以「禪定」可以使眾生離苦得樂。

「般若波羅蜜」者，這是梵音，中文譯是「智度」的意思，眾生只要成就這第一義空智慧，即可從痛苦中解脫出來。

以上是佛陀所說的「六方」，菩薩只要供養了這「六方」，就可以增長壽命和無量福德。那末這裏「供養」二字作什麼解釋，這「供養」的意義與一般的「供養」意義是不一樣的，一般的「供養」是眾生以財物供養佛、法、僧三寶，而此處的「供養」則有下列二義：

一是「修學」義，所謂「供養」六波羅蜜，就是修學六波羅蜜，菩薩必須自己修學了六波羅蜜，才能以六波羅蜜度眾生，若自己不修學六波羅蜜，如何能度眾生呢？

二是供養眾生義：菩薩為什麼要供養眾生呢？因為眾生即佛，佛是已成之佛，眾生是未成之佛；佛是過去、現在之佛，眾生是未來之佛，所以菩薩以六波羅蜜度眾生，即是在供養未來無量佛也。因為菩薩發了菩提心，有力量供養這六波羅蜜，所以佛說「惟有菩薩乃能供養」。菩薩所供養的這六方——六波羅蜜，應該是屬一切眾生所本具之心，因為任何眾生的本心是要求解脫，而菩薩是先知先覺者，已供養六方——六波羅蜜而解脫，其他眾生只要一心供養六方，覺知六波羅蜜，同樣也能得解脫。

民國年間的閩南佛學院（下）

三、創立及其宗旨

傳教石

這種基礎的條件，最重要的是正見和正信、正戒、正念、正定、正業——利生爲事業，宏法是家務。」（同上第十一卷第三期）

他在講到《僧教育要建立在律儀之上》時說：「僧本身之構造，全在于律儀，而律儀之內心，則惠捨、堅忍、勤勇，定慧、敬德、救苦、慈怨、報恩諸德行是也。」又說：「律，謂紀律；儀，謂威儀。個人則前後一貫，羣衆則彼此和合，行動整齊，形態嚴肅，此爲律儀之自相；依此乃能使吾人改造身心，變化氣質，以構成僧伽之體格。」因此，「僧教育所修一切自利利他之佛學，皆須建築於律儀的基礎上」。最後則諄諄教導：「爾等學僧！如有志欲使中國現今死氣沉沉之僧伽，從佛法中復活起來，將佛法濟世利人之活力，深入一般民衆的心坎，使民衆共沾佛法之利益，以之造成人間的安樂淨土；則爾等學僧非先自僧教育基礎的僧律儀力行不可！勉之勉之。」（同上）

此後不久，太虛又在閩南佛學院講《彌勒經》大意；在南普陀寺講《普門品》。

在這一段時間內，太虛對閩南佛學院關心備至。每次到院，總是要檢查、審閱研究部學員的研究成績，有時則加以更正和批評。對於普通科之同學，亦諄諄教誨，並詳細詢問其志願及履歷，訓以僧伽應有之道德。後鑒於研究部學員成績卓著，而普通科之佛學教師人數太少，許多課程無人講授，乃本教學相長之原則，從研究部學員中選出數人，一面出任助教，一面繼續進行佛學研究，如西蓮、寶忍、默如、戒德、慧童等，均先後於普通科擔任助教。同時，太虛又將研究部分爲「法相唯識系」、「法性般若系」、「小乘俱舍系」、「中國佛學系」、「融通應用系」等五系，由學員分別進行研習。

這一年，太虛在南普陀寺任期已滿，辭住持之職，經大衆懇留，允爲連任。

一九三一年二月，太虛在閩南佛學院開講《大乘宗地圖》。三月，又為閩院學僧講《學僧修學綱宗》，分「立志的標準」、「為學的宗旨」、「院衆的和合」、「環境的適應」四部分對學僧加以訓練。指出閩南佛學院學僧為學的「根本宗旨，在於佛學。」只有「各人皆站在佛學的立場上，把佛學認真的修習，把精神集中在研究和修學佛法上，這樣去兼習世間的學問，才不會離掉佛學的宗旨。」（《太虛大師全書》，《制藏·學行》六七——七五頁）

一九三二年夏，閩南佛學院甲級班又有二十名學僧畢業，是為第三屆畢業生。該班學僧畢業時，每人都作有畢業論文一篇，登載於《現代佛教》第五卷第六七二期。但該班畢業學僧留在閩南佛學院研究部的很少，大部分散至各地弘教和研究佛學。如印順到普陀山進行研究，滿度至漢藏教理院講授佛學，普欽赴育王寺進行潛修，隆耀去蘇州弘傳佛法。後來他們都在佛學研究上有所成就。

一九三二年十月，太虛於閩南佛學院開講《現代僧教育的危亡與佛教的前途》，對當時一些佛學院校進行猛烈的抨擊。說是「十幾年來，在中國佛教裏所見到的，什麼普通僧學院、佛教大學、華嚴大學或佛學研究社、法師養成所等等，這大都是一般講經法師出來辦的，與中國士大夫教育通犯一病。所以，我對於佛教的教育，感覺只有滅亡的氣象！」他勉勵學僧：「現代學僧所要學的，不是學個講經的儀式，必須要學能實行佛法，建立佛教，昌明佛法，而養成能夠勤苦勞動的體格和清苦淡泊的生活。」（《海潮音》第十四卷第一期）。

同年十二月，太虛又在閩南佛學院講《佛教的教史教法和今後的建設》。這是他多年來關於佛法的見解，改進佛教的主張等等的綜合性論述。他把世界上流行的佛教分為三大系統：「第一系是以錫蘭為中心，由錫蘭而流於緬甸、暹羅及以前的馬來半島等處；第二系是以中國為中心，由中國而流傳於高麗、日本、安

南等處；第三系是以西藏為中心（西藏亦屬於中國範圍，現在所謂「五族共和」，西藏是其一，雖然其語言、文字、風尚習慣等等皆迥異於中國內地，故另成為一系），由西藏流傳於蒙古與西北、東北及尼泊爾等處。」這也就是我們現在所講的巴利語系佛教、漢語系佛教和藏語系佛教三大系統。他還對今後僧教育的建立提出自己的看法，認為「施設僧教育的次第程序，有四層」，即「律儀院」，約二年，等於現在大學的預科；「普通教理院」，約四年，等於現在的大學；「高等教理院」，約三年，等於大學以上研究院；「參學處」，暫定三年，專門參訪年高德長的大德、大善知識，依之而修持。經過十二年，僧教育方可完成。（同上第三期）

是年冬，太虛在南普陀寺連任六年將滿，而具體負責閩南佛學院教務工作的芝峯、大醒，亦以年來煩囂於無謂的糾紛，不願再留閩院。於是，太虛即辭去南普陀寺住持和閩南佛學院院長職，議推常惺繼任。經南普陀寺兩序大眾及佛學院教職員工討論，決定於一九三三年佛誕日舉行交接儀式，請常惺繼任院長。其後閩南佛學院在常惺法師主持下，還繼續辦理了一段時間。但由於一部分教職員和研究員相繼隨太虛離去，師資和研究力量均有所削弱，已不再有太虛任院長時的那種規模和盛況了。

三、地位及其作用

閩南佛學院是我國繼武昌佛學院之後又一所規模較大、制度較健全的新型佛學院。特別是太虛接辦後的六年中，成績更為突出。它在繼承武昌佛學院那種思想自由、學風純正、知識全面（大小顯密，互相融貫，佛學為主，兼學其他科學知識），教學相長等優良傳統的基礎上，又有新的發展。它按照太虛改革僧教育的思想進行實踐，不斷總結，不斷有所提高，因而在一段時期內，被稱之為太虛革新佛教的第二大本營。簡單說來，閩南佛學院在辦學方面有如下一些特點。

(1)以培養佛教住持僧寶弘法利生爲宗旨。

閩南佛學院和武昌佛學院有一個根本不同之處，就是招生對象不同，培養目標有異。武昌佛學院一直是僧俗兼收，閩南佛學院則只招收出家的僧人。這本是太虛一九二四年在武昌佛學院第二期招生中提出的改革僧教育的主張，即只招收受過比丘戒的學僧，並將寄宿舍改爲仿禪堂的廣單制，先注重律儀訓練，嚴格生活管理，以爲實行整理僧制的基本。但當時的武昌佛學院因種種原因，這一改革未能實行，仍一如既往，僧俗兼收。太虛的這一主張，只有在閩南佛學院，才得到了完全實現。閩南佛學院歷屆所招收的學生，全是出家人。如一九二八年《閩南佛學院續招學僧簡章》規定：「本院以造成佛教住持僧寶弘法利生爲宗旨。」學僧們來自全國十多個省市，而且大都是各地寺院中的優秀分子。他們入學後，學習認真，常有功至深夜十一、二時尚未休息者。同學之間和師生之間相處無間，考試成績優良。學僧畢業後，有的從事佛學研究，有的到寺院任職，弘法利生，對佛教事業和佛學研究作出了巨大的貢獻。特別是有一批畢業僧，後來追隨太虛大師，成爲他革新佛教的骨幹力量，對中國近代佛教的創新和發展，起了重大的作用。直至現在，我國各地寺院（包括臺灣和香港的一些寺院）中的一些高僧大德及佛教學者，仍有相當一部分是當年閩南佛學院培養出來的學僧及其弟子輩。

(2)教學和研究並重，實行教學相長的原則。

閩南佛學院在太虛接辦後，即實行教學和研究並重的原則，一方面努力辦好專修與普通二部，以學習爲主，達到速成僧才的目的；同時又設立研究部，以指導研究爲主，邊學習邊研究，在研究實習中培養僧才。此外，又實行教學相長的原則，即以研究部學員中，選出一部分優秀者，到專科班和普通班去充當教師，以彌補教學人員的不足。他們在從事佛教研究的同時，進行教學實踐，既是學員，又是教師，從而培養出了一批全面發展的僧

才。

(3)以學習佛學爲主，兼學其他科學知識。

閩南佛學院實行開放式的教學方法，在學習內容方面，除了重點學習佛學外，還兼授其他科學知識，如語文、外語、數學、歷史、地理、科學、哲學等等。這是太虛僧教育思想的一個重要方面。太虛一生，對改革僧教育不遺餘力。在主持閩南佛學院的六年間，他利用課外講學的方式，先後對學僧講演了《救僧運動》、《中國現時學僧應取之態度》、《佛學之宗旨及目的》、《僧教育要建立在律儀之上》、《學僧修學綱宗》、《現代僧教育的危亡與佛教的前途》、《佛教的教史教法 and 今後的建設》等大量有關僧教育改革方面的問題。例如，他在《學僧修學綱宗》的講演中談到「爲學的宗旨」時說：「根本宗旨，在於佛學」。他指出：「諸學僧既然要來做一個住持現代佛教的僧伽，那麼，各人自己的身心，就要浸漬在佛法的正見和正行中，而使自己的身心完全與佛法相應，這就是對於個人人格上的爲學宗旨。」但是，在「利他方面，還要拿一個熱烈的心腸，來將那佛法昌明建立流傳到世界中去。換言之，不僅解行佛法獨善其身，還要將佛法擴充到全社會裏去，發展到全人類中去。既然如此，在此修學時期，必須要預備辦這種事業的工具，即是要有世間的各種常識：科學、哲學的常識，各民族歷史、地理等文化的常識，此外還有宣傳佛教的文字語言。」總之，要以佛學爲主，兼學其他。閩南佛學院正是根據這一方針辦理的。因而在課程設置方面比較全面。加上閩南佛學院與廈門大學爲毗鄰，特聘請該校名教授擔任語文、外語、數學、歷史、地理、科學、哲學等課程，使教學質量更加提高。正是由於閩南佛學院實行了這樣一種開放式的教學方法，因而學僧們的思想要比一般佛學院的學僧來得活躍、開放。他們能夠較多地接受新知識和新思想，表現出一種蓬勃的朝氣，因而對當時太虛提倡的革新佛教運動，起着一種推波助瀾的作用。（完）

非法」，而是肯定「五淨法」（淨是可以開的意思），即肯定五件事可以做，其中特別肯定金銀錢布施可以接受①，以表明其與上座部完全相反的態度，顯然，他們遵守的是與上座部不同的戒律，並且聲稱他們的戒律是確定無疑的。更有甚者，北傳之《異部宗輪論》（世友著）更出異說，以為佛教第一次根本分裂既不是「十非法事」，也非「五淨法」，而是與「大天五事」有關。所謂「大天五事」，指的是關於羅漢果位與佛相比是否有不淨，不染無知等五個方面缺點的爭論。這里又涉及到教義方面的問題了。

在此，我們不討論上面三種記載哪一種更接近於事實，而只要看它們對同一件事情的不同記述，即可窺見佛教第一次根本分裂的原因有多麼複雜。比較客觀地說，應該既有對戒律看法不同而提出相反意見，也有對教義理解歧異而變更戒律。但，說到底，這些也還只是表面現象，其爭論的焦點也只是繞着佛陀是否曾如是說、如是行的問題。事實上，導致這些爭論的最大動因是其背後客觀實在的時代環境。它像些一根魔棒，主宰着這些變化的快慢與走向，前文已提到佛滅百年後恒河中下游地區經濟、文化都較以前更為發達。豪富多了，其中的佛教信徒向僧人布施金錢是很正常的。起初，僧人也許不會接受，但漸漸地也就習以為常了。但上座部不能容忍此舉，不僅在「七百結集」上予以討伐，而且還在化地部的《五分律》披露事情始末時加以抨擊。現在，我們根據上座部所說的有關材料來作一番考察。上座部說，吠舍離比丘認為乞錢合法的理由是「佛在世時，人來施佛。佛不受者以施阿難，阿難皆受。阿難既受則是佛受」②。且不論上座部對大眾部有偏見，記載不一定忠實（很可能不忠實），但即使根據《五分律》③所提供的這條頗具或然性的理由來分析，金銀錢布施也是可以接受的，因為其中並沒有說明供養佛的是錢還是物，以及佛不接受而轉給阿難的是什麼。不管是什麼，阿難是佛的侍者，敬佛如父，他接受供養，肯定要得到佛的許可，至少是默認。因

此，無論是佛接受還是阿難接受，道理上是一樣的，都代表了佛教的意見，也因此能得到這麼多人擁護而行之無碍。所以，當耶舍比丘說僧人接受金銀錢有違戒規時，竟惹得吠舍離施主的瞋恨④。基於此，我們就不難理解為什麼大眾部戒律中會大膽地寫下金銀錢布施可以接受這一條了。

從另一方面講，吠舍離比丘這樣做也許是不得已而為之。當時不僅佛滅已經一百年了，無佛可以依靠，佛的諸大弟子也都已先後涅槃，而且吠舍離原先即是耆那教的地盤，他們要在那里站穩腳跟，爭取信徒的支持是有相當困難的，變通戒規可能是出於形勢所迫而俯就信徒的需要也未可知。

經上所述，我們可以說，佛教在印度的發展除開其內在邏輯性的演進而外，在很大程度上有着為適應當時形勢（或受外學影響）所作的教義上的發揮、發展和戒律的變通以及習俗方面的變革。這種變化既有積極自覺性，也有消極被動、潛移默化的原因，只是有時諸多因素交結在一起，不那麼容易分清罷了。

衆所周知，印度原始佛學是建立在緣起論的基礎上的，從緣起理論加以推衍，而有「無我、無常」的觀點。但是，以後不同時代不同佛學派別對此的理解和說明却不一樣。例如犢子部、正量部就有「人、我」的主張，幾乎與原先的理論唱反調。實際上這是出於以下兩種目的而提出的：對外學來說為的是對教義解釋的圓滿；就內部而言，是基於宗教實踐的需要，為使業報不落空，並說明輪回理論（分小乘三世兩重說和大乘二世一重說兩種）的真實不虛，因而必須有承擔業報的主體，這是一種道德上的責任感，自己造的罪過，由自己受報，即所謂「自作自受」。但是，該派別只承認有「人、我」，如此而已，與其它學派把人我奠定在常住、唯一、不變基礎上的說法還是有原則區別的，不能混為一談。

到了大乘佛學時期，為更有益地進行宗教實踐，又在原始佛學基礎上提出了「無分別智」說。所謂「無分別」，並不是不要分

別，而是要去掉那些不必要的分別，因為這些形形色色的區別，不過徒增更多的知見而已，於佛學修養上並無益處反而有害，因為偏見比無知更可怕，不如不要。屬於瑜伽行派的無著在他的主要著作之一的《顯揚聖教論》裏就列舉了九種不應該分別的事，即所謂「九不思議事」。而在無著的另一部著作《攝大乘論》裏又提出了離開五種無分別的說法（如睡眠狀態就是一種無分別）。然而，不管是強調不應分別，還是提倡離開無分別，目的無非一個，那就是讓人們拋棄自身原有的——在某種意義上說是強加給外界的——那些自以為是的成見，讓頭腦沉浸於一種澄澈空靈的狀態中，以便有利於與佛教至美至善的境界相融合，更有利於理解宇宙人生的至極真理，最後臻於成佛的境地。這些隸屬於認識論的問題，值得我們仔細地深入研究。

再說，原始佛學對哲學問題本不十分熱心。著名的「十四無記」就是明証^⑤。隨着佛學討論的深入，同時也在與其它學派的辯論中，就不能不涉及到這類問題，而逐漸加以研究，並作出回答。比如，對於宇宙結構問題，世親在《俱舍論》中總結前人諸說而提出以須彌山為中心的宇宙結構說，即以須彌山為中心，其它星河大地等均圍繞着它排列。這種說法以後成為佛家的通行觀念，有的本子還根據《俱舍論》中的說法繪有詳細的圖形。這是佛學不斷發展、完善的結果，並且與印度笈多王朝時期文化、科學，特別是天文學的發展有着密切的關係。

此外，諸如大乘佛學中有關「十方成佛」思想的出現打破了原始、部派佛學時期只承認現世只有一個釋迦牟尼佛，過去曾有七佛，未來有彌勒佛出世的限制，而是認為在空間上有無邊國土佈於十方，也有無量無邊的佛存在，為成佛提供了很大的可能性。還有無著、世親不滿足於從人生現象上和認識論的角度講緣起，而是將範圍擴大到整個宇宙，因此提出了「阿賴耶識緣起」，將「阿賴耶識」作為諸法產生的總原因以及大乘晚期密教的流行是由

於異教的影响等等，凡此種種教義上的發揮和發展，除了本身的邏輯發展之外，幾乎無不帶着當時社會的政治、經濟、文化和科學成就的或深或淺的痕跡。

印度佛教教義方面的嬗變情況大抵如是。至於習俗方面的變革，最典型的莫過於佛像雕刻的產生了。

按照佛教規定，習慣上不允許雕刻佛像。因為佛陀教導人們要獲得自身解脫，要靠自身的修持和思維證悟。他否認有創造宇宙萬物和主宰一切的神（盡管他承認有其它神祇的存在）。弟子們也將佛陀視作偉大的智者和導師，而不是神。不存在偶像崇拜問題。因此，若為了表示對佛陀的懷念，只能鑿刻佛的腳印、法輪、菩提樹、頭髮、佛鉢等一些象徵性的紀念物來暗示和替代。這種現象一直延續到阿育王時代。例如阿育王在佛陀初轉法輪處所立的鹿野苑石柱，其柱頂端刻有四只分別面向東西南北四個方向的雄獅半身像。柱體的綫盤和飾帶上刻有大象、奔馬、老虎、瘤牛四種動物，彼此之間用象徵佛法的「輪寶」隔開。但其中沒有佛陀的造像。這種雕刻的意圖旨在「說明有訓導意義的記述，而不是提供崇拜的對象」^⑥。

迨貴霜王朝時期，隨着大乘佛學思想的興起，提高了佛教修行的果位，強調應世入俗和普渡衆生，同時接受其它宗教和文化的影响，開始神化佛陀，以至主張可以通過禮拜佛像（或者說借助佛力）來體認和加深自己的宗教感情。因而在一定程度上認可了以聲音和形象來表現佛教精神的合理性（相傳當時傑出的佛教學者馬鳴有一次受國王之命宣說佛法。他的聲音哀婉清雅，致使在旁餓了三天的馬都感動得嘶鳴不已，不思飲食。從這個例子可以看出馬鳴也十分重視聲音的作用）。這樣一來，就等於為佛陀造像提供了思想上和教義上的根據了。

因此，當時生活在鍵陀羅地方的信佛的希腊人，便將自己民族善於為神雕像的傳統移植到印度來，開始鑿造佛像，並因此發

展為聞名世界的佛教藝術——當然，這是題外話，茲不多述。

總而言之，佛教在印度的產生是時代的產物，它的發展自然也抹不掉時代的印記。一方面，佛教以自覺、主動的姿態變革自身形象以應世；另一方面，時代也給予佛教以形形色色的影響和關照，儘管這種影響和關照有時很難說是有意的是無意的，但對佛教之變起到相當的催化作用，却是不容否認的事實。

應當指出的是，適當的應變固然是佛教適應時代發展的總原因，但不是唯一的原因。之所以這樣說，是因為一千多年來佛教在印度經歷了曲折、艱苦的路程，它的外殼由清一色而至於色彩斑斕，其變也多。然而，佛陀所証悟的基本思想，如緣起論、四諦法和三法印等則始終未曾有過變易。如果我們套用一句佛教的話說，是謂「日可令冷，佛之基本思想不可令異」。這也是值得注意的，否則，極容易產生許多理解上的偏差。

(完)

注釋：

①《摩訶僧祇律》卷三十三《明雜誦跋渠法》，見《大正藏》第二十二卷，一四二五號。

②③《五分律》卷三十《七百集法》，見《大正藏》第二十二卷，一四二二號。

④《五分律》卷三十《七百集法》，見《大正藏》第二十二卷，一四二一號。《四分律》卷五十四《七百集法毘尼》也有類似記載，見《大正藏》第二十二卷，一四二八號。

⑤出自《箭喻經》，見《大正藏》第一卷，九四號。

⑥《印度教與佛教史綱》，(英)查爾斯·埃利奧特著，商務印書館出版。

(上接第15頁「畧論瑜伽行派的學說」)

而修持所得的結果也就有差別。聲聞乘種姓可修證阿羅漢果；緣覺乘種姓可修證辟支佛果；如來乘種姓可修證佛果；不定種姓所修的證果不定；無種姓因為只具有有漏種子，要受業報輪迴限制，不能成為阿羅漢或菩薩。

三、

中期大乘佛教最後分裂成瑜伽行派和中觀派。他們都說自己的學說淵源是中經龍樹、提婆，上溯到般若。中觀派的清辨還同瑜伽師有關係，他也推崇彌勒，甚至同護法辯論時，護法說是彌勒的主張，他表示懷疑，提出要等彌勒下生面決是非。雖然瑜伽行派和中觀派學說的淵源是相近的，但以後的發展却出現分歧，竟達到分河飲水，不可調和的地步。其原因是多方面的，主張要是不理解佛陀說法是觀機施教，所謂法法平等，重在契機。一切佛法原是適應眾生的佛法，應當互相尊重，各受其益。

瑜伽行派是在笈多王朝衰弱時期改變信仰的條件下受到這個王朝的支持而成長起來的。它的學說有其進步和發展的積極一面，也有保守和不足的消極一面，如他們堅持五種姓的說法，其目的在於維護婆羅門的種姓制度，這與原始佛教主張以無常和緣起思想反對婆羅門的梵天創世說，以眾生平等思想反對婆羅門的種姓制度的精神大相徑庭。玄奘和他的弟子窺基在中國創立法相宗，弘傳法相唯識之學，僅傳慧沼、智周二代，自智周如理以後，就逐漸衰微，前後不過三、四十年。這是因為在中國佛教八宗中，數法相宗嚴守印度唯識學，反對人人都能成佛的學說，不能適應中國社會的具體情況和思想習慣，這一歷史經驗是值得引起注意的。

(未完)

虛雲老和尚諱和



虛雲和尚

(續上期)

這天晚上，東門外炮聲震天，俄國軍隊用野戰炮轟擊城門城牆，炮彈射入城內，引起大火，火光冲天，炮彈開花爆炸，好像閃電打雷，閃照夜光。日本軍隊猛攻東直門與朝陽門，炮火更加猛烈。英軍進攻廣渠門，董福祥的武衛軍被英軍炮火殺得屍骸遍地，殘軍敗退入城內，天剛拂曉時份，英軍乘勝追殺董軍及義和團，城內的教民餘生搶開城門，迎接英軍進城。

英軍一進入北京城內，立刻展開大屠殺，見中國人就開槍，那幾個打開城門的教民，自以為有功，上前用洋話歡迎，也被英軍一排亂槍射擊，全身中彈，好像蜂巢一般，倒斃於血泊之中。

長篇連載 佛教小說——

東城那邊，日本軍隊攻破了朝陽門，長驅直入，追殺義和團，倭刀飛舞，洋槍子彈亂射，半天之內，殺了六七千人，殺到市面成為空城，又逐家去搜殺居民，捉到婦女，不分老幼，拖出來集體輪姦，數十日兵拍掌淫猥笑鬧，姦完用倭刀插入女子下體，或割去乳房，以作笑樂！

那邊，俄軍與美軍合力攻陷了東便門，法軍與德軍繼之衝入城內，四周軍隊所至之處，見人就殺，逐戶挨家搜人出來，問也不問，就地槍斃，搜出婦女，綁在柱上，集體輪姦，各洋兵拍攝照片，淫笑怪叫，赤裸猥褻，甚至捉到三四歲大的幼女男童，亦將之輪姦，然後插上刺刀尖，將孩童當作活靶來劈刺，或則斬斷其四肢，或割其生殖器官，聽其慘叫掙扎，衆洋兵就拍掌大笑。捉到青年男子，也予以雞姦殺死。

洋兵不分英日俄德美法，無不盡極殘酷之能事，盡極獸性之暴。北京城內，被這三四萬洋兵蹂躪得成爲了最悲慘的地獄！

紫禁城內，在這一天七月二十日清晨，宮監數千人都已各自逃命，宮女紛紛投御河自盡，以免受洋兵之辱。

慈禧太后望見外城大火，聽到槍聲不絕，她知道洋兵已經攻破外城了，她傳令召見王公大臣應變，先後傳令五次，都無一人應召而來。

「人呢？人呢？」太后在鸞儀殿寢宮焦急叫喊：「人都到那兒去了？」

巨大的華麗宮殿，平時宮監宮娥成群，如今冷冷清清，難得看見一個人影。

太后坐在黃金寶座上，身邊只剩下了太監總管李蓮英與副總管崔玉桂侍立。

「回老佛爺！」李蓮英道：「洋兵打進外城，宮人紛紛各自逃命去了。」

「怎麼傳的王公大臣，一個也不來見我？」太后說：「是傳令的沒傳達嗎？」

「老佛爺！」李蓮英說：「派去傳令的去了五六遍，王府家家都不敢開門，大臣好多家都因怕受洋兵之辱而舉家，逃得的逃了，逃不動的舉家上吊服毒死了！」

「唉！」太后長嘆道：「誰想到會有今天這樣地步？」

「老佛爺！」李蓮英說：「外面情形越來越不對了！洋兵

已經開始攻打內城，守內城的虎神營只得一千餘人，只怕也抵擋不住洋兵那數萬之家和洋槍洋炮，內城若有失陷，洋兵便可直闖紫禁城，到那時恐驚老佛爺與皇上。老佛爺該早點起駕出城避難了。」

「走？」太后不覺一陣心酸，「還能走到那兒去呢？這次不比往常，當年英法聯軍攻陷北京，先帝携我等逃難，也還有個恭親王主持大小事務，如今却是託付給誰啊！」

李蓮英說：「老佛爺！現在不能再多拖延了！快走吧！老佛爺記得那次那位高僧德清和尚的話嗎？他說叫我們預早準備西行，看來可真是給他說着了。」

太后淒然道：「可不是嗎？只是此刻北京四面都被洋兵包圍，却怎生逃得出去？」

李蓮英說：「慶王與端王的親兵在西邊死命守住，此時大約還可以闖得出重圍，再晚恐怕就不行了。」

太后說：「我已經心亂如麻，不知該怎麼辦才好！召的大臣又一個都不來，怎麼走法呢？」

蓮英說：「老佛爺，別再等那些王公大臣了，再等就來不及逃啦！奴才那次聽德清和尚預言之後就準備好了納漢人民婦破衣和三輛騾車，就是給老佛爺今日權宜委屈化裝逃難的。老佛爺讓奴才侍候換裝吧！委屈一點也請老佛爺從我了。」

太后垂淚道：「滿朝文武，沒有一個來照顧我，反倒是你和玉桂，始終忠心不二，真是難能可貴！你都準備齊全，我還講究什麼呢？快去喚了皇帝皇后來，全都改裝漢人逃難罷！」

蓮英說：「奴才這裏伺候老佛爺和皇上改裝，玉桂你再找幾個人去分頭請得力的王公大臣來保駕罷！」

蓮英把太后的頭髮改梳爲漢人農婦裝扮，太后穿上破舊藍布鄉服大褂，穿了土布鞋。蓮英又用些鍋底煤烟來輕塗了太后潔白如玉的面龐。隨即也把光緒皇帝和皇后都改扮了。

那皇帝從瀛台出來，神色呆滯，數來胆怯的他，已被內城戰鬥的嘯嘯子彈聲和熊熊大火嚇得更呆了。崔玉桂把他扮成個漢人鄉下人，給他穿上黑布長衫，却怎麼也不像個鄉人，皇后也扮不像個鄉婦。

「皇額娘！」皇帝突然叫道：「還有珍嬪呢！」

原來大家都把珍妃忘了，珍妃仍給關在冷宮，無人理會，人人都知太后不喜珍妃，誰敢提她？

「虧你還記得她！」太后怒叱：「這是什麼時候了？」

「皇額娘！」皇帝跪下來哀求：「求求你，也帶了珍嬪走！」

「不帶！」太后怒叱：「除了你，皇后和大阿哥，誰都不帶！」

「皇額娘開恩……」皇帝還在叩頭求情，哭泣着。

「哭什麼？」太后叱道：「快起來，現在是逃難，你懂嗎？你聽聽外面槍炮隆隆，洋兵都快攻破內城了，快起來跟我走吧！」

皇帝只跪着不肯起來，哭道：「皇額娘不准帶珍嬪，那麼兒子也不走了！」

王文龍，剛毅，趙舒翹等三位大臣此時趕到，時值午夜，三臣慌慌張張，也顧不得許多宮廷禮儀，就跪下叫道：「太后，請趕快動身吧！內城守軍已經敗退下來了，再不走可走不動啦！」

剛毅又說：「現在端王和慶王的親兵死命守住西門，都在那邊候駕呢！他們也不知能支撐得多久，太后快走吧！現在連裕祿想進宮都給洋兵截斷了路了！」

太后慌得立即動身，喝道：「蓮英、玉桂，你們把皇帝拉起來趕路，少理他那些嚕嗦！」

太后由衆人擁簇着出了頤和軒，來到了西角門，皇帝還是一路哭泣不止，喚着：「皇額娘」。

太后聽得不耐煩極了，叱道：「你還捨不下珍嬪嗎？」

「皇額娘，」皇帝哭求：「求求你！」

「好！」太后嘴角現起陰毒的冷笑：「玉桂，叫人去傳珍嬪來！」

「不用費事！」珍妃自己已經來到西角門下了，她只是畧畧跪拜：「老佛爺吉祥！奴婢特來恭送聖駕。」

太后叱道：「你這奴才！未經召傳，怎麼大胆自己出來呢？」

珍妃不畏懼太后威儀，她不答覆太后的責問，其實此時宮中亂糟糟，守衛宮人已逃，珍妃也有她自己培植的黨羽親信，那幾個宮監趁亂來把珍妃門鎖開了，勸她逃生。

「主子，快走吧！趁着太后帶着皇上逃難，沒人注意，趕

快自己逃生吧！」

「是麼？」珍妃冷笑一聲：「她也有今天這樣的日子麼？她現在逃出宮外啦？」

「還沒有，」親信宮監說：「太后剛離了西暖堂往西邊門去。」

「很好！我去找她！」珍妃說：「快帶我去！」

「主子！」親信驚慌道：「千萬別去！」

「到了今天這局面，我還怕死嗎？」珍妃說：「反正都是一死而已，不死在她手上，也死在洋兵刀下，倒不如出去一拚，總比受洋兵玷辱好些。」

珍妃於是抄了小徑來到了西角門。

太后說：「你說呀！你自己來，有什麼話快說，別阻誤了我們行程！」

珍妃昂然抬頭，注視着太后：「老佛爺，奴才有句忠言要稟告。」

「說吧！」

「老佛爺！」珍妃侃侃而說：「你老人家儘管西巡熱河，可是京裏不能無主，皇上不宜離京，他應該留下來主持大局跟洋人談判！」

「什麼？」太后大怒：「這些話也該由你講的嗎？」

珍妃說：「奴婢是爲了國家安危臣民生死，不得不冒死奏稟！皇上若不留在京中與洋人談和，這洋兵不知還要殺多少人

？也許就會燒掉六宮，掘毀皇陵……」

「大胆！」太后怒叱：「你講得冠冕堂皇，其實心裏如意打算，你指望把皇上截住留京，讓你去操縱大權！你少做夢吧！」

珍妃說：「老佛爺！奴婢句句出自肺腑，並無私心！皇上啊！你千萬不能離京！」

太后叱道：「還敢強嘴！」命左右：「與我將她掌嘴！」

宮監覺得左右爲難，李蓮英忙說：「老佛爺，趕路要緊，再遲怕出不了城啦！」

太后臉上出現陰險冷笑：「是的，我們該趕路了！珍嬪，我問你，皇帝要你一同走，你跟不跟去？」

珍妃說：「老佛爺，你老人家快走吧！不用問我了！皇上可不該走！」

太后冷笑，柔和地轉問皇帝：「你說呢？」

皇帝看見母后態度突然轉變得特別溫和，他知道太后已經回心轉意了，他就怯怯地說：「皇額娘，珍嬪說得有理，兒子是不該走的。」

這時候外面槍聲越來越近了，甚至於有些流彈已經打到宮中來，射碎了玻璃了。

「老佛爺！」李蓮英着急地說：「還不快走哪！」

太后說：「好！我們走！」突然大聲喝道：「把她擲到井裏去！」

這命令把皇帝嚇呆了，他一下子還弄不清楚是怎麼一回事，可是他看見李蓮英和崔玉桂上前去拉珍妃，珍妃怒不可遏，厲聲大罵：「你們敢？你們是什麼東西？」

李蓮英和崔玉桂一時都嚇住了，珍妃無論如何是個皇妃，他們只是太監奴婢，怎敢侵犯？

「怎麼啦？」太后說：「你們沒聽到我的話？」

李崔二人只得向珍妃說：「主子，請自己下井去吧！」

珍妃大怒叫道：「太后！你倒行逆施，斷送了大清三百多年基業！你引得洋兵來滅亡中國！我今日被你迫死了，我在地下等你，看你有何面目見列代祖宗？」

太后陰森地說：「你們還等什麼？」

李崔二人不敢再拖，上前抓住珍妃，拖到牆脚下那口水井邊上，珍妃掙扎不脫，又哭又罵：「太后！你好狠毒，你今天殺了我，你休想活得長！我做了厲鬼也不會放過你！」

皇帝撲倒跪伏在太后脚下，拼命哭喊：「皇額娘！饒了她吧！饒了她吧！別殺她！」

「擲下去！」太后厲聲斷喝：「快！」

李崔二人合力把珍妃擲下井中，皇帝只聽到井內傳出一聲淒厲慘叫，然後就是砰然的擊水迴音，再就寂然了。這時候，皇帝伏在地上哀哀號泣，天色將明，曉風清涼，牆邊的一排湘妃竹葉影輕搖，外面槍聲轉密，北京城到處大火，火光熊熊，濃煙滾滾。

「走！」太后冰冷地說。

李蓮英伺候太后等登上車轎，崔玉桂把皇帝扶起，那皇帝已經哭得如癡如醉了。

太后車出了神武門，到了西華門，曉色中只見慶王，肅親王養耆等親王都在候駕，上來叩見，然後擁簇着向外城德勝門而去，這時候的各王公大臣，都改裝了漢人老百姓，這皇家行列，乘着三輛騾車，淒淒惶惶奔向西門。（未完）

出版人 內明雜誌社
社址 香港新界青山道22咪藍地妙法寺
Nei Ming Magazine Society
C/O Miu Fat Buddhist Monastery
22 Mile, Castle Peak Rd., Lamu, N.T. Hong Kong.

外埠流通處
美國 紐約美國佛教會
The Buddhist Association of The United States,
3070 Albany Crescent, Bronx, N.Y., 10463, U.S.A.

泰國 中華佛學研究社
Thai Chinese Buddhist Association of Thailand,
215/1 Puplar Chai Rd., Bangkok, Thailand.

台北 士林區天母東路47號二樓大華出版事業股份有限公司
新加坡 大坡大馬路二九八號南洋佛學書局
菲律賓 信願寺

1176, Narih St., Manila, Philippines.

加拿大 加拿大佛教會誠祥法師
The Buddhist Association of Canada, 100 South Hill Drive, Don Mills, Ontario, Canada.

印度 悟謙法師
The Hsuan Tsang Buddhist Temple, P.O. Chowbaga, Dist 24, Parganas, Calcutta-39, India.

香港 北角英皇道三九〇號亞洲大廈五樓C座佛經流通處
香港 百德新街55號華納大廈五樓B香港佛學書局
九龍 金巴利道27號永利大廈二樓智源書局

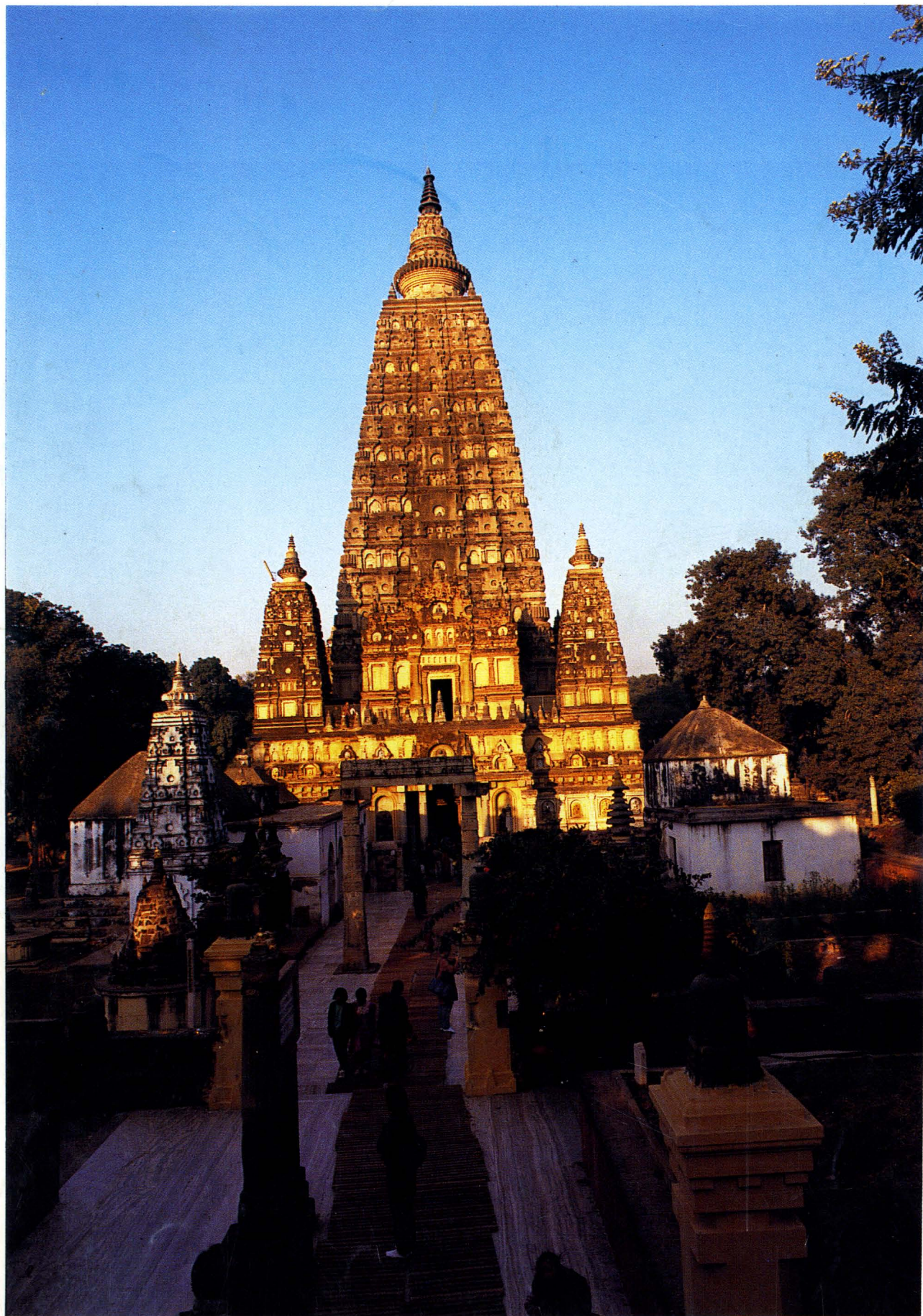
承印者：文采印刷公司
電話：五·七一一六五四

贈閱

佛元二五三五年六月一日出版
公元一九九一年六月一日出版



▲「見塔生信・思慕賢者」建塔之風印度由來已久



北齊時期造石灰岩佛像頭

▲印度菩提伽耶成佛寺