

内明

集漢穀城刻石字





△日本鎌倉時代製造 青銅地藏菩薩立像

評印順法師《心經講記》

印順法師為當今一代大德，法門龍象，僧眾冠冕，著作等

身，言滿天下。其所著《心經講記》，傳布海內外。人稱之為「最爲契機契理，文字深入淺出，說理精闢中肯，舉喻明顯恰當，引人入勝。」學人唯當合掌稽首，恭敬隨喜，何敢妄置一辭。然細讀數遍，不免有疑，謹臚陳於後，以求解答。若以爲評騭之辭，亦亦無可。

一、以世智爲般若

《講記》言：人生諸苦，「可分三大類：一、因身心變化所引生的苦痛——生老病死；二、因社會關係所發生的苦痛——愛別離、怨憎會；三、因自然界——衣食等欲求不得所引生的苦痛」。此處，不但將苦痛分類，亦說明苦痛自何而至。即一者「因生理變化所引生」，「因主觀心緒而引生」；二者「由人與人的關係而引生」；三者「因物質需求不得滿足而引生」。其實何嘗如此？人生諸苦，乃因不悟解諸法性空所致。若悟性空，縱被節節肢

解，亦如以刀砍水，以火燒空，何苦之有？

至於如何解除苦痛，《講記》所說方法有二：「充實自己，增加反抗力量，使苦痛在自己心中沖淡，不生劇烈的反應」。此一方法，誠令人不解。苦痛已生，如何反抗？若如此言，則刀劍贊身，水火逼體，但須增加反抗，便得解脫乎？真謬言也。「二、消失苦痛的根源」。苦痛根源，謂「愛欲和知見」。「我們要消除苦痛，非先從內心的愛欲和知見改造不可」。此語稍似近理，然亦非是。愛欲知見，相當於見思二惑。如是二惑，當破除令盡，何謂「改造」！刻人類不能爲柅檀，飾野狐不能爲獅象，何「改造」之有；故亦謬言也。且破見思，但出分段生死，尚有變易生死在，非般若之正義。謂般若唯破見思，猶未免深經淺釋了。

二、以聲聞三法印爲般若

《講記》言：「宇宙人生的真理，佛說有三：1. 諸行無常；2.

王永元

諸法無我；3.涅槃寂靜」。又言：「菩薩悟證了空的真理。即於此空性中融攝貫串了諸行無常，諸法無我，涅槃寂靜的三法印」。

「我們要了解空，須從這三方面去理解：一、世間沒有『不變性』的東西，這就是諸行無常。諸法既沒有不變性，所以都是變化的；二、世間沒有『獨存性』的東西，一切事物，都是因緣假合，小至微塵，大至宇宙，都是沒有獨存性的，所以無我；三、世間沒有『實有性』的東西，常人總以為世間事物，有他的實在性，這是一種錯覺，剋實的推求起來，實在性是不可得的」。「空，不離開因果事物而有空，即事物的無常變化、無我不實、自性寂滅。以空——一實相即貫通諸行無常、諸法無我、涅槃寂靜的三法印」。此處非常清楚，是以聲聞三法印釋般若第一空義。

般若所明，乃第一空義。第一空義中，無生滅法可得。不但生滅法不可得，即不生不滅亦不可得。故曰：不生不滅，不斷不常。而「諸行無常」，是生滅法，何能藉此悟入第一義空。唯有破盡「諸行無常」生滅之見，方悟第一義空。《講記》卻說，「要了解空」，須從「諸行無常」方面去理解。不亦謬乎？

第一義空中無獨存性可得，可言「無我」。然豈但無獨存性可得，雖因緣假合，亦不可得也。何以知之？一切事物，因緣假合，故無自性，無自性故空。然則因緣亦事物也，因緣亦無自性，亦復自空。因緣空故，即無因緣，何得執為因緣假合。又《中論》中明白顯示因緣無性，故無因緣，何得執因緣生一切法也。

《論》云：

「因是法生果，是法名為緣。若是果未生，何不名非緣：果充於緣中，有無俱不可。先無為誰緣，先有何用緣。若果非有生，亦復非無生，亦非有無生，何得言有緣」。

此破因緣也。

「異若未生時，則不應有滅；滅法何能緣，故無次第緣」。

內明

目錄

來稿

評印順法師《心經講記》……………王永元……3

脩習正法作為心藏學處精要

……………章嘉若比多傑大師造……6

《南海寄歸內法傳》解節記……………陳士強……9

法海拾貝

畧論部派佛學……………蔡惠明……14

來稿

佛教是一種文化現象……………高振農……20

筆譯

優婆塞戒經研習之四

談佛說菩提無定性……………智銘……25

來稿

五台山佛教文化的特色……………崔正森……28

范古農居士年譜（續完）……………單培根……35

佛教文藝

虛雲和尚（續）……………馮馮……42

畫頁

封面：日本鎌倉時代製造 青銅鍍金阿彌陀佛坐像

面裏：日本鎌倉時代製造 青銅地藏菩薩立像

底裏：日本鎌倉時代製造 青銅鍍金誕生佛立像

封底：日本鎌倉時代製造 青銅鍍金毘沙門天立像

此破次第緣，即等無間緣也。

「如諸佛所說，眞實微妙法，於此無緣法，云何有緣緣！」此破緣緣，即所緣緣也。

「諸法無自性，故無有有相。說有是事故，是事有不然」。

此破增上緣也。

《論》復總結云：

「若果從緣生，是緣無自性，從無自性生，何得以緣生！果不從緣生，不從非緣生，以果無有故，緣非緣亦無」。

此總破諸緣也。

《講記》執因緣生一切法，寧不違於《中論》之所說乎？故知實是邪執無疑也。

涅槃有大小乘之殊。聲聞三法印中之涅槃，不過身智永滅，不復更受三界生死，名為寂靜。《般若經》中所說涅槃，雖云三乘共證，其實香象渡河，永異兔馬。大乘涅槃，得法身、般若、解脫三德，具常樂我淨四德，豈遽同於灰身滅智，聲聞所証之寂靜涅槃乎！故知大乘一法印，與聲聞三法印迥異，不可以之爲比類也。

三、不達第一義空

何謂第一義空？《中論》云：

「空則不可說，非空不可說，共不共回說，但以假名說。寂滅相中無，常無常等四；寂滅相中無，邊無邊等四。邪見深厚者，則說無如來；如來寂滅相，分別有亦非。如來性空中，思惟亦不可，如來滅度後，分別於有無。如來過戲論。而人生戲論，戲論破慧眼，是皆不見佛」。

《講記》云：「五蘊中的自我固不可得，五蘊法的自身也不可得。因爲五蘊法也是由因緣條件而存在的，由此所起的作用和形態，都不過是關係的假現」。此處仍然堅執有因緣條件，不過因

緣條件所假合之物，無有自性，故名爲空。如是之空，豈得名爲畢竟空也！因緣條件爲實有，而所生諸法爲空，則如父母是實人，而所生之子女爲鬼魅，有是理乎！果若是空，因必非實。故知無果，亦無因也。

《講記》解釋「色不異空，空不異色」二語云：「不異，即不離義，無差別義。色離於空，色即不成；空離於色，空亦不顯」。此語令人無從索解。夫不異者，乃無二相之義。色如幻化，故不可得，名不異空；空非斷滅，不碍如幻，名不異色。譬如夢境，此境本無，故不異空；虛境宛然，故不異色。又如幻人，實無此人，故不異空；宛爾有形，故不異色。「色即是空，空即是色」。義亦如是。何謂「不離」也！

《講記》云：「中國的部分學者，不能體貼經義，落入圓融的情見，以爲色不異空是空觀，空不異色是假觀，色即是空，空即是色，是中道觀。本經即是即空即假即中的圓教了義」。此義乃天台聖祖所說。《講記》公然斥責爲「照著自己的情見而妄說」。夫空假中三觀，即一而三，即三而一，三一一三，不可思議。正是天台心髓。一切大乘經論，皆明斯旨，《般若》諸經，亦不例外。是爲「傳佛心印」。而《講記》卻斥爲「妄說」。

《般若》諸經，暢明圓教了義，原無疑問，不但「色不異空，空不異色，色即是空，空即是色」四句，明圓教了義，即「空中無色」等義，亦明圓教了義。以此處所說空，非是凡夫所見之虛空，亦非外道所執之斷空，亦非二乘所証之偏空，乃是圓教第一義空，不思議空，具德之空。空中一法不可得，不可得中，萬德圓彰。若非萬德圓彰，則三世諸佛，依般若波羅密多故，得無上菩提，何得復有十力、四無畏、十八不共法等一切功德！一法不立中，萬德圓彰，萬德圓彰時，一法不立，此正是第一義空，正是圓教了義。而《講記》作者，全不達此義，不亦謬乎！

（完）

派與至尊宗喀巴父子意趣，是智者喜悅之稀有修法，方可謂「聖言現為教授」也(9)。如今雖畢生研習彼等經論，然唯沉迷於「彼如是言，余如是說」之空辯，彼等經論所說修行次第如何，則全不予以注意。毫無義利，虛擲光陰、結果年屆耆艾別於一少分引導文作無謂之精進，實乃智者可笑之事。若爾，於令智力報劣之時，於從昔大德正士所造廣略道次第引導隨一，以上師瑜伽持正之修司法(10)中，斷除增益疑慮甚要。復次，傳授引導之師資雙方應以調心次第為主，身心與法必須融合。不應附和「如趕徑懺般從速獲得引導」之說法，亦不應匆忙而傳。若愈學法身心相續愈頑劣，語愈麤惡，行愈麤魯，則彼所學之法與彼身心二者，恰似背負尸揪之相。反之，若見淨相愈來愈大，相續愈發調柔、善行愈加精進，現法虛榮心愈來愈小，是則為本尊、上師加持已入之相，證悟轉復高上之始也。復次，從具相金剛阿闍黎處，真實獲得清淨灌頂、植四身種(11)，捨命防護三昧耶與律儀。於此基礎上，如克珠一切智《目錄小冊》中所說，續之究竟吉祥集密與騰樂輪二續聽講及定為教授理，如實作已，即可正確把握聖教完全圓滿之扼要，由是至心修法諸懇切心不可或缺。此等時中，對本法傳承上師、法及同學等一切，絕不違犯三昧耶者極為重要。前共同道修心之上，若時機成熟，應體驗生起次第與圓滿次第，作念誦憶念修，並時時向上師請求除障生德之諸次第，如是等是所必要。上來所說諸次第，若完滿無缺者，將現法親朋、伴侶，友好、財物、受用等之隨順經營遠遠拋棄。如《瑜伽師地論》等所說，住於生三摩地相隨順之阿蘭若，與見行相同、三昧耶清淨之伴侶四人以上俱，捨去的外散亂(12)而正結界。初上師瑜伽持正法、頂禮、百字明、曼荼羅供(13)等，勵力積福淨障，由此之門不忘前諸引導而修。乃至道次第所緣類諸前者體驗未出間，諸後者應略修，由此之門逐日於圓滿道作憶念修；體驗出已，則依次前作攝略後作增添而修。於諸座間，除閱讀正行所緣類書籍外，餘

不相關之聲明、歷算、醫方明等論著不看。於座始終憶持菩提心與空性見，及以迴向發願而作印定等，應勉力行之。沐浴、飲食、睡眠、夢等瑜伽(14)，亦於各各時分而作。總具量續部所說曼荼羅雖無差別，然按我們格魯派之傳承，勝樂、集密、大威德三尊不能而修，此有極大扼要。修時，不僅對自宗即對他派之上師與法等，亦決不應安立過失及口出毀詞等，亦不作宗派破立之戲論。不迎合現法之人與相，對高貴者循情阿諛等棄之如毒。自己所有苦樂善惡，除「上師三寶知」之想的，不作餘衆多疑慮分別。「有如是善行能作因真是有福」相，應生大歡喜。時時應精進於曼荼羅修供、自入受灌頂、初十供、會供輪(15)等。若有一二求法弟子，應不觀待利敬等染事，以往昔自如何修習之次第而作引導。應以柔和加行安置彼等於信心與不放逸中，不教導致厭煩、灰心之理。由不親不疏合宜之門而作饒益。以如是理善精進者，成佛究竟意樂速急成就，故應殷重作為心要。詳者應依往昔大德正士著述及具慧善知識而知。頌曰：

由見現法無堅實，為辦究竟安樂故，
靜處一心脩正法，如有緣此間稀。
別於善慧勝者(16)教，圓滿扼要定獲已，
如理修習具慧者，登地勇士希願處。
居詭辯語如滄堯(17)，殷他舌箭卻兇猛，
追求高位空度時，如是「大德」黑巴豆。
守護富麗住所等，多思無暇居山窟，
空耗人壽「老修行」，實為自欺敗家子。
如咒二角心與法，永難會遇掌教者，
復作引導他衆生，恐怕雙咒俱墮崖。
累積聞得幾多法，心常負載諸弟子，
猶如窮人數富財，需時卻極難自利。
我禮具相上師足，於善慧佛諸者典，

不墮方隅勤聞思，略觀聖教之扼要。如何遍流瞻部洲，高低苦樂悉數見，稍知泥色之取舍，議事無惑老首腦。是故如法修取舍，說理不較余膽怯，如是清淨論加行，或許可以來寫作。汝於多生善學習，於所知處智慧廣，然於善說無飽足，對此我等意甚悅。現法無常無堅實，能仁教亦如殘燈，衆生樂如夕陽影，是故精進修正法，諸教誠義皆實修，諸生不離善知識，于乘極頂所享樂，有緣決定能領受。說此論善願衆生，善住無垢佛教已，以大乘道急進趣，速獲大菩提果位。

《修習心法作爲心藏學處精要》者，因恩德無比大執金剛土觀。阿旺卻吉嘉措（語自在法海）轉世智慧自在洛桑卻吉尼瑪（善慧法日）數數勤清故，由百部遍主金剛持洛桑格桑嘉措（七世達賴善慧賢劫海）及精熟菩提心、二次第三摩地自在已達高上成就之位赤欽金剛持阿旺卻丹（語自在勝）等衆多正士之恩，對文殊上師心要全圓之宗由正理道引發堅固信心者，章嘉。若比多傑（遊戲金剛）造於熱摩切宮（小昭寺）附近，繕寫者具慧沙彌格勒南喀（妙善虛空）。以此所作願能仁大寶教法於一切時中增長！（18）（完）

*心藏一詞，指有意義、堅實。本文是教導那些欲至心學修正法、住持如來聖教的如寶化機所應遵守的學處，而非爲學術研究、靠佛賣錢者說的。

註：

(1) 指土觀·洛桑卻吉尼瑪大師。

(2) 智慧嫺熟善巧之意。

(3) 指以正理成立的、合乎如來密意的標準著述，如龍樹，無著等論著。

(4) 泛指精通顯密教法的智者、成就者。

(5) 亦即斷過失、生功德之意。

(6) 此專指出家者，然在家二衆亦應如此而行。

(7) 乃加行親近善知識軌理，即供獻財物、身語承事、如教修行三者。

(8) 上者，即無著菩薩造《大乘阿毗達磨集論》；下者，即世親菩薩造《阿毗達磨俱舍論》。

(9) 意謂一切佛語及定量釋論，皆是一補特伽羅成佛所需之修行教授，無一而可捨棄無用。

(10) 即以上師瑜伽來統攝、矯正菩提道次第修習的方法，是宗喀巴大師的不共教授。以上師三寶加持力斷除修法中的邪見疑慮分別、消除違緣障礙，故成就特別迅速。

(11) 以瓶等四種灌頂，令弟子身心中培植將來成就化身等佛四身之種子。

(12) 《集論》云：「云何分散亂？謂正修善時於五妙欲其心馳散。云何內散亂？謂正修善時沈掉味著。」

(13) 是正行前之諸加行法，有積福淨障之效。

(14) 是密宗修法中之座間瑜伽。

(15) 是無上瑜伽部所修五支分瑜伽。

(16) 指宗大師教法。

(17) 比喻某些淺薄無知之徒，其立宗以詭辯玄談爲能事，毫無實義，又不堪一擊猶如泡沫。

(18) 據甘肅民族出版社《章嘉國師若白多傑傳》（藏文版）八九年第一版譯出。

《南海寄歸內法傳》解節記

陳士強

唐高宗咸亨二年(671)十一月，「仰法顯之雅操，慕玄奘之高風」的義淨，取海道前往印度求法。他在廣州搭乘了波斯商船，

泛海南行，經室利佛逝(今蘇門答臘)，於咸亨四年(673)二月到達東印度。爾後，前往中印度，巡禮靈鷲山、鷄足山、祇園精舍、鹿園、菩提樹等佛教聖迹，並在那爛陀寺居留了十年，學習大小乘佛教。武則天垂拱(685-688)年間，他返回室利佛逝，在那裏從事譯述。證聖元年(695)仲夏回到洛陽。前後二十五年，游歷三十餘國，隨身帶回了近四百部梵本經律論。歸國後，義淨先與於闐沙門實義難陀等合譯《華嚴經》，以後又自組譯場，先後翻譯了《說一切有部毗奈耶》等五十六部二百三十卷佛典。又別撰《別說罪要行法》、《受用三水要法》、《護命放生軌儀》、《大唐西域求法高僧傳》等。為中印佛教文化的交流作出了傑出的貢獻。

為了向國內佛教界人士介紹他在印度和南海諸國時的見聞，特別是當地佛教寺院施行的、從源流上來說屬於小乘說一切有部的律儀規式，因此，他在室利佛逝停留期間，即武則天天授二年(691)，撰寫了《南海寄歸內法傳》一書。由於室利佛逝地處南海，他撰完此書後托人送歸國內，書中所述的又是佛教內部施行的戒律儀規，故取了今名。

《南海寄歸內法傳》載於麗藏「英」函，宋藏「羣」函、元藏「羣」

函、明南藏「功」函、明北藏「尹」函、清藏「說」函、頻伽藏「致」快，收入《大正藏》第五十四卷。

它的書首有義淨《序》，書末附有義淨致大周諸大德的信。《序》的文字較長，約有二千五百字(這在佛教史傳中是不多的)，內容十分豐富。《序》首先敘述了佛教戒律的由來和對防過止非的禁約作用；然後以義淨自己的行履見聞為依據，指出釋迦牟尼去世以後，佛教僧團因意見不同(主要是對一些戒律的條款持有不同的見解)而分裂產生的十八部，實際上歸屬於四大系統：大眾部(分出七部，三藏各有十萬頌，唐譯可成千卷)、上座部(分出三部，三藏多少同前)、根本說一切有部(分出四部，三藏多少同前)和正量部(分出四部，三藏三十萬頌)。它們在當時印度、南海諸洲以及華夏的流傳情況是：

「摩揭陀則四部通習，有部最盛；羅茶信度(西度國名——原注)則少兼三部，乃正量尤多；北方皆全有部，時逢大眾；南面則咸遵上座，餘部少存；東裔諸國雜行四部(以那爛陀東行五百驛，皆名東裔，乃至盡窮有大黑山，計當土蕃南畔。……——原注)；師子洲並皆上座，而大眾斥焉。然南海諸洲有十餘國，純唯根本有部，正量時欽，近日

已採，少兼餘二。……然東夏大綱多行法護，關中諸處《僧祇》舊兼，江南嶺表，有部光盛」。（《大正藏》第五十四卷，第205頁中）

接着，作者又介紹了大乘佛教的二派，認為：

「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，事皆唯識。斯並咸遵聖教。孰是孰非，同契涅槃；何真何偽，意在斷除煩惑，拔濟衆生」。（第205頁下）

最後，作者分析了華夏持律的現狀和存在的問題，吐露了自己撰書的意圖：

「神州持律，諸部互牽，而講說撰錄之家，遂乃章鈔繁雜。五篇七聚，易處更難；方便犯持，顯而還隱。遂使覆一簣而情息，聽一席而心退。上流之伍，蒼髭以成；中下之徒，白首寧就。律本自然落漠，讀疏遂至終身。師弟相承，用爲成則。論章段則科而更科，述結罪則句而還句。……然由傳受訛謬，軌則參差，積習生常，有乖網致者。謹依聖教及現行要法，總有四十章，分爲四卷，名《南海寄歸內法傳》」。（第205頁下——第206頁上）

義淨寫給大周諸大德的信僅一百幾十字，大意是說：

「所列四十條，論要略事。凡此所錄，並是西方師資現行，著在聖言，非是私意。夫命等逝川，朝不謀夕，恐難面敘，致此先陳，有暇時尋幸昭遠意。斯依薩婆多（指有部），非餘部矣」。（第233頁下——第234頁上）

由此可見，《南海寄歸內法傳》並非是一部普通的游記，而是一部主要記敘印度和南海各國律儀的著作，類似典制的紀實。但它的內容並不拘泥於此，而是廣泛涉獵這一地區的歷史、文化、氣候、物產、衣食、起居、風俗、禮節、歷法、技藝、醫藥、衛生、語言、文字、經籍、學者，以及作者的師友與自己的經歷

等。全書分爲四十章（稱「四十條」、「四十事」）。茲分卷條折如下：

卷一，九章：

一、破夏非小。說「宜取受戒之日以論大小，縱令失夏不退不行」（第206頁下）。應當根據受戒的先後確定僧人的長幼大小，即使是對那些不遵守「坐夏」（2稱「夏安居」，「結夏」，指在夏季的三個月內僧人應安心居住在寺廟裏，坐禪修學，不得外遊）制度的僧人，也不應因他「破夏」、「失夏」而貶低他原來的輩次。

二、對尊之儀。說「若對形像及近尊師，除病則徒跌是儀，無容輒著鞋履。偏露右肩，衣掩左膊，首無巾帟」。（同上）除生病者以外，僧人在拜禮佛像和菩薩像，以及面見長老時，都須脫鞋赤腳，偏露右肩，以示敬意。

三、食坐小床。說「西方僧衆將食之時，必須人人淨洗手足，各各別踞小床，高可七寸、方才一尺。……雙足跣地，前置盤盂。地以牛糞淨塗，鮮葉布上」。（同上）

四、餐分淨觸。說西方道俗稱沒有吃過的食物爲「淨」，已經吃過、那怕是僅賞一口的食物爲「觸」。凡他人用過的碗器一概扔掉，不再盛食；殘食也可由原來吃過的人食用，不能給別人吃。飯前須先手嗽口，大小便後也要洗手。

五、食罷去穢。說飯後要洗手，嚼齒木（下詳），疏牙刮舌，務令清潔。

六、水有二瓶。說平時要將喝的水與用的水分裝在不同的容器裏。

七、晨旦觀虫。說每日清晨須觀察已經打來的水，或者觀察將要從中取水的井、池、河中有無小虫。若有，要用白布濾去，以免傷生。

八、朝嚼齒木。說印度有一種「長十二指，短不減八指，大

如小指，一頭緩（軟）須熟嚼」的齒木，那裏的人每天早上起來都要嚼它，以揩齒刮舌。

九、受齋軌則。用佔半卷以上的篇幅，詳細地記述了印度和南海諸國僧人赴請受齋時，賓主的儀禮規式、飲食供養，並插敘了有關的典故傳說。

卷二，九篇：

一、衣食所須。詳細地記敘了印度、南海諸國僧人和百姓的衣着服式；耽摩立底國僧人出租田地，收取三分之一果實的情況。寺院不設網維，過事由衆僧集體裁決的管理制度；摩揭陀國官府尊敬僧人，無有驅使之事的傳統。檢討了東夏在這些方面的不同做法。其中有：「法衆三衣，五天（五印度）並皆刺葉，獨唯東夏開而不絕」。（第212頁中）「若爲衆家經求取利，是律所聽（允許）；墾土害命，教門不許」。（第213頁中）「四部之異，以著裙表異。一切有部則兩邊向外雙攝；大衆部則右裙蹙在左邊，向內插之，不令其墮。……上座、正量制亦同斯，但以向外直翻，旁插爲異。……神州祇支（指僧服）偏袒覆膊，方裙、禪袴、袍襦，咸乖本制」。（第214頁上）

二、著衣法式。介紹僧衣的穿着方法。

三、尼衣喪制。介紹比丘尼法服的款式、穿法以及僧人處理喪事，可以讀經念佛，不可像俗人那樣號咷痛哭，或寢廬服喪的規制。

四、結淨地法。說西國稱寺廟爲「淨樹」，亦即「淨地」。

五、五衆安居。說出家五衆（比丘、比丘尼、式叉摩那、沙彌、沙彌尼）每年的安居時間可選擇「前安居」，也可選擇「後安居」。「若前安居，謂五月黑月一日。後安居則六月黑月一日。唯斯兩日合作安居，於此中間文無許處。至八月半是前夏了，至九月半是後夏了。此時法俗盛興供養」。（第217頁上）

六、隨意成規。說「凡夏罷年終之時，此日應名隨意，即是隨他於三事之中任意舉發，說罪除愆之義。舊云自恣者，是義翻也」。（第221頁中）在「夏安居」結果和年終的時候，一寺的僧衆要舉行以「說罪除愆」爲內容的集會（稱「自恣日」），由僧人當衆陳述自己先前所犯的罪過，同時聽取他人的檢舉揭發，進行懺悔。

七、匙筋合否。說「西方食法，唯用右手。必有病故開聽畜匙。其筋（筷子）則五天所不聞，四部亦未見，而獨東夏共有斯事」。（第218頁上）

八、知時而禮。說「禮敬之法，須合其儀」。（同上）凡是吃過東西或大小便以後沒有嗽口洗手的僧人，不應接受他人的合掌禮敬，也不應禮敬他人。

九、便利之事。說大小便後洗身洗手的方法以及保持廁所清淨衛生的重要性。

卷三，十二篇：

一、受戒規則。記西國出家受戒的程式與要求。大意是：「諸有發心欲出家者，隨情所樂，到一師邊陳其本意。師乃方便問其難事，謂非害父母等。難事既無，許言攝受。既攝受已，或經旬月，令其解意，師乃爲授五種學處（即五戒）名，鄔波索迦（又名『優婆塞』即男居士）。自此之前非七衆數，此是創入佛法之基也；師次爲辦縵條僧脚崎及下裙等，並鉢濾羅，方爲白僧陳出家事。僧衆許已，爲請阿遮利耶（即『導師』），可於屏處令剃頭人爲除鬚髮，方適寒溫教其洗浴，師乃爲著下裙，方便檢查非黃門等。次與上衣令頂戴受，著法衣已，授與鉢器，是名出家。次於本師前，阿遮利耶授十學處（即『十戒』），或時暗誦，或可讀文。既受戒已，名室羅末尼羅（即『沙彌』）」。（第219頁上、中）

二、洗浴隨時。說西國氣候多暑，那裏的人有每天洗澡，不洗不食的習慣。那爛陀寺在寺外開鑿了十餘個大池。每天早上鳴

鐘令僧徒洗浴。「洗浴者並須飢時。浴已方食有二益：一則身體清虛，無諸垢穢；二則痰癰消散，能餐飲食，飽方洗浴，醫明所諱」。(第220頁下一第221頁上)

三、坐具襯身。說坐具(長三五尺的布)是眠卧時用來保護毡席的，「禮拜數其坐具，五天所不見行。致敬起為三禮，四部罔窺其事」。(第321頁上)

四、卧息方法。說「南海十島、西國五天，並皆不用木枕支頭，神州獨有斯事。其西方枕囊樣式其類相似，取帛或布染色，隨縫縫為直袋，長一肘半、寬半肘，中間貯者隨出，或可填毛，或盛麻縕，或蒲黃柳絮，或木綿荻莨，或軟葉乾苔，或決明麻豆，隨時冷熱，量意高下，斯乃適安身，實無堅強之患」。(第321頁上、中)

五、經行少病。說「五天之地，道俗多作經行。直來直去唯遵一路。隨時適性，勿居鬧處。一則痊痼，二能銷食。禺中日昧即行時也，或可出寺長引，或於廊下徐行」。(第321頁中)「經行乃是銷散之儀，意在養身療病。舊云行道，或云經行，則二事總包，無分涇渭」。(第321頁下)

六、禮不相扶。說大僧受小僧禮拜時，應保持原來的姿態，不可屈身相扶。

七、師資之道。說弟子奉侍師父的種種儀節。

八、客舊相遇。說客僧入見寺眾或故人相見時的言語儀態。

九、先體病源。說醫病須先察病源。「凡四大之身病生者，咸從多食而起」。(第323頁下)在西國，醫者和商賈的地位很高，因為他們「自益濟他」。那裏的藥材也與東夏不同：「如人參、茯苓、當歸、遠志、烏頭、附子、麻黃、細辛，若斯之流，神州上藥，察向西國，咸不見有。西方則多是訶黎勒，北道則時有郁金香，西邊乃阿魏豐饒，南邊則少出龍腦。三種豆蔻皆在杜和羅，兩色丁香咸生崛倫國。唯斯色類是唐所須，自餘藥物不足收

採」。(同上)

十、進藥方法。說西方醫道「其中要者絕食為最」(第323頁中)。「其在西天羅茶國，凡有病者絕食或經半月，或經一月，要待病可然後方食。中天竺極多七日。南海二三日矣」。(第323頁下)「又由東夏時人魚菜多並生食，此乃西國咸悉不餐。凡是茶茹皆須爛煮，加阿魏蘇油及諸香和，然後方啖」。(第323頁上)

十一、除其弊藥。說「自有方法處鄙俗，久行病發即服大便小便，疾起便用猪糞貓糞，或缸盛瓷貯，號曰龍湯。雖加美名，穢惡斯極」。(同上)

十二、旋右觀時。說五印度皆以右為尊便，「皆名東方為前方，南方為右方」。(第323頁中)「僧人過時不食，所說的「時」是指正午，確定正午的方法有立竿取影、現中處中、碗盛漏水等。

卷四，十篇：

一、灌沐尊儀。記西國諸寺每天舉行的浴佛活動。「每於禺中(指正午)之時，授事(舊譯「維那」便鳴健椎「又譯「健椎」即「鐘」原注略)，寺院張施寶蓋，殿側羅列香瓶，取金銀銅石之像，置於銅金木石盤內。令諸妓女奏其音樂，塗以麝香，灌以香水(原注略)，以白氈而揩拭之，然後安置殿中，布諸花綵」。(第323頁中)「其浴像之水，即舉以兩指，瀝自頂上。所謂吉祥之水，冀希勝利」。(第323頁下)而在東夏，一般是在每年的四月八日即佛誕日才舉行浴佛儀式的。

二、贊咏之禮。說神州之地，自古相傳在禮敬佛像時只念佛名，而不太念以稱揚佛德為內容的贊頌。但在西方，凡禮佛時都須念頌。那裏有個名叫「摩啞里制吒」的尊者，先後造了四百贊和一百五十贊，「總陳六度，明佛世尊所有勝德」(第323頁中)，在西方影響極大。「西方造贊頌者，莫不咸同祖習。無著、世親菩薩悉皆仰趾。故五天之地初出家者，亦既誦得五戒十戒，即須先

教誦斯二贊。無向大乘、小乘，咸同遵此」。(第227頁中、下)陳那的《雜贊》三百頌、鹿苑名僧釋提婆的《釋雜贊》四百五十頌，都是和這二贊的。此外，龍樹以詩代書，寄與當時南方大國市寅得迦(號「婆多婆漢那」)的《密友書》也很有名。《密友書》「令敬信三尊，孝養父母，持戒捨惡，擇人乃交」「五天創學之流，皆誦此書贊，歸心系仰之類，靡不研味終身。若神州法侶誦觀音遺教，俗徒讀《千文》(《千字文》)、《孝經》矣」。(228頁下)另有馬鳴撰《佛本行經》(又名《佛所行贊》)，「意述如來始自王宮，終乎雙樹一代佛法，並得為詩。五天、南海無不諷誦」。(第228頁上)

三、尊敬乖式。說僧人於囑肆之中禮敬俗人，為律儀所不許。

四、西方學法。詳細介紹印度的學術狀況，特別是「五明」(聲明、工巧明、醫方明、因明、內明)中的「聲明」(語言文字學)。說印度普遍學習的「聲明」類典籍主要有五部：1.《創學悉談章》，「本有四十九字，共相乘轉，成一十八章，總有一萬餘字，合三百餘頌」。(第228頁中)這是供六歲童子學習的，要求在六個月學完；2.《蘇咀羅》，這是聲明類的根本經典，有一千頌，八歲童子八個月內誦了；3.《駄睹章》，「有一千頌，專明字元，功如上經」。(第228頁下)；4.《三荒章》，「明七例，曉十羅聲，述三九之韻」。(同上)，十歲童子須勤字三年方能解其義；5.《苾栗底蘇咀羅》，這是解釋《蘇咀羅》的書，有十八千頌，「演其經本，詳談衆義，盡實中之規矩，極天人之執則」(同上)。要求十五歲童子五年內學完。解釋此經的有《苾栗底蘇咀羅議(義)釋》二十四千頌，為學士鉢顛杜邏造；解釋《議(義)釋》的又有《伐致呵利論》二十五千頌，作者是「响震五天」的學士伐致呵利。此書「盛談人事聲明之要，廣敘諸家興廢之由」(第229頁上)，為時人所重。伐致呵利另造《薄迦論》，頌有七百，釋有七千，「叙聖教量及比量義」(第229頁中)。又造《華拏》三千頌，由護法論師作釋，「可

謂窮天地之奧秘，極人理之精華」(同上)。其他著名的佛教學者有法稱、德光、德慧、慧護、智同、寶師子等。

五、長髮有無。說五印度沒有俗人留長髮而可受具足戒的事。

六、亡財僧現。說僧人亡故以後財物的處理方法。

七、受用僧物。說「現今西方所有諸寺苾離(比丘)，多出常住僧。或是田園之餘，或是樹果之利，年年分與，以充衣直(值)」。(第230頁下)

八、燒身不台。說人身難得，「理應堅修戒品，酬惠四恩，不可輕率燒身，「忽忽自斷軀命」(第231頁中)。

九、傍人獲罪。說「俗云：殺身不如報德，滅名不如立節。然而投體餓虎，是菩薩之濟苦；割身代鴿，非沙門之所為」。

(231頁下)勸誘他人燒身者定招大罪。

十、古德不為。記叙義淨的親教師善遇法師、軌範師慧智法師的種種德行以及義淨泛海取經之經過。說二師都教誨他：「燒指燒身不應為也」(第233頁上)並鼓勵他去印度觀禮聖迹。「既奉慈聽，難違上命，遂於咸亨二年十一月，附舶廣州，舉帆南海，緣歷諸國，振錫西天。至咸亨四年二月八日，方達耽摩立底國，即東印度之海口也。停至五月，遂伴西征，至那爛陀奪及金剛座。遂乃周禮聖踪，旋之佛誓(指室利佛逝)耳」。(第233頁中)

義淨學業多方，然以說一切有部為宗。他撰作《南海寄歸內法傳》的本意，是想用印度和南海一帶佛教的律儀規式，來匡正漢地寺院沿襲已久的一些不同做法，改變一些人所持的「佛生西國，彼出家者依西國之形儀；我住東川，離俗者習東川之軌則」的觀點(見卷二「衣食所須」章，第235頁中)，這在當時並沒有產生多大的效果。但書中介紹的許多歷史知識卻大大開闊了世人的視野，填補了中外史書上的一些空白。正是由於這一點，它成了海內外學者一致器重的一部名著。

(完)



畧論部派佛學

一、三次分派的經過

佛教創立後，在印度幾經演變。佛陀和他直傳弟子所弘傳的佛教，稱為根本佛教。佛滅度後，弟子們奉行四諦、八正道等基本教義，在僧團生活中維持佛住世時的施設和慣例。由於釋尊是觀機施教，在不同場合，向不同對象說法，弟子們對此便產生不同的理解。約在佛滅後一百年間，即公元前三七〇年，摩偷羅的耶舍長老到吠陀離發現有比丘向施主乞錢等十件犯戒行為，提出了指責，於是發生了爭論。耶舍召集長老七百人到吠舍離結集戒律，定為「十非法事」。但受多數持不同意見的僧眾反對，召集另一次結集，就是漢傳『摩訶僧祇律』記載的「五淨法」。這樣就形成了第一次分派，即代表少數長老的上座部和代表多數的大眾部，稱根本二部。但北傳『異部宗輪論』却認為根本分裂是另一次結集產生的，並把分裂原因說是大天所講五事引起的，甚至

將阿育王扯了進去，這有明顯的年代錯誤。因為阿育王是佛滅後二百年的人，南傳記載第一次分派是佛滅後一百年左右的事，相差一百年。因此以「七百人結集」，即「吠舍離結集」較為可信。

蔡惠明

兩大部派的分裂，除了對戒律傳承和見解不同外，根本分歧還在於對原始佛學的理解各異。佛住世時，對哲學的根本性問題拒絕作答，如四類十四無記等，留下了一些未解決的矛盾。釋尊在『中阿含·箭喻經』中對鬻童比丘說：如人被毒箭射中，緊迫的任務是急救，而不是去研究何人發箭，使用什麼弓箭等問題。勸導弟子們先不討論哲學問題。但以後各學派在佛學辯論中，就不能不接觸這類理論問題，尤其是身與命的關係，應該先肯定「命」的有無。佛是承認業力的作用的，因此他對過去的命定也予肯定。而六師中的一些派別不但承認過去命定，而且也承認未來

命定，構成「定命論」或「宿命論」，這就與佛教的「命運可以改變，由自己主宰」說法根本不同。釋尊成道後得到解脫，佛弟子獲阿羅漢果也可不受業的支配，得到解脫。那末未得解脫的人們又將怎樣呢？自然會牽涉到有命、無命的問題，不能置之不理。十四無記的最後一個問題是「如來寂滅後是有是無？」在佛滅後更為突出了。佛在「遺教經」中告誡弟子要「依波羅木提叉」，要依法。但在直傳弟子相繼圓寂後，人們不僅不能依法，而且不能自依，反而要「依佛」。因此根本分歧表面上是與戒律傳承和見解不同，實質上還是對佛說發生了異解。也可以說，兩大部派的分裂一開始就是對佛陀本人的看法有截然不同的分歧。

阿育王統一北印後，在攻打南印的羯陵伽國時受到抵抗，傷亡慘重，使他有所悔悟，皈依了佛教，成為近事男，他特地到釋尊誕生地等朝禮聖跡。樹立石柱，並在國境上刻摩崖「法敕」，告誡佛教徒多誦經，不要爭吵，應向外傳教等。據南傳經典記載，由於阿育王大力供養佛教僧團，使六萬外道混入佛教，致首都鷄園寺比丘七年沒有舉行布薩。為了消弭僧團的混亂，阿育王請高僧目犍連子帝須長老召集一千比丘在華氏城舉行第三次結集，趕走外道，會誦經典，並編纂了「論事」。結集後，阿育王又派遣了許多長老到印度各地及國外傳教。但北傳經典却未記載這次結集。現在的「論事」列舉論題二百六十條，都是反面的，是帝須一派不贊同，而且其中列舉派別甚多。可以推測，不一定是那時出的。它的「第一品」就提出補特伽羅有、無問題。記載公開主張有的是犢子部，其他各派雖未表態，却是默許。堅決反對的是屬於化地部的帝須，他是當時結集的主持人。這次爭論，由犢

子部與化地部把補特伽羅有無問題明確揭開了，促使部派再次分裂。

據南傳的「善見律毘婆娑」記載，阿育王傳教地點及經典為：

一、罽賓犍陀羅，「蛇喻經」，今「增一阿含經」卷三十

二、摩醯娑曼陀羅，「天使經」，今「增一阿含經」三十二

三、婆那婆私，「無始相應經」，今「雜阿含經」卷三十

四、阿婆蘭多迦，「火聚喻經」，今「增一阿含經」卷三十

五、摩訶刺陀，「大那羅陀迦葉本生經」，今「迦葉本生經」。

六、庾那世界，「迦羅羅摩經」，今巴利文「增支部」卷二。

七、雪山邊（今喜馬拉雅山），「轉法輪經」，今「雜阿含經」卷十五。

八、金地（今緬甸），「梵網經」，今「長阿含經」卷十四「梵動經」。

九、師子國（今斯里蘭卡），「小象迹喻經」，今「中阿含經」一四六經。

佛滅後四百年間，孔雀王朝被巽伽王朝所替代，弗所王因仇視依附希臘人彌蘭王（信奉佛教），而崇奉婆羅門教，大破佛教，毀佛寺五百多所，很多經律失落，如西藏翻譯的律藏最後部份不完全，就是由於弗所王的破壞。與此同時，南印度案達羅族興起，並建立王朝。阿育王曾派大天到東部摩醯婆曼陀羅傳教，又派大曇德到西部摩阿剌陀弘法。他們所帶的經，內容都講因果輪迴的，很受信眾歡迎，也就導致後來的第三分派——法藏與案達羅派之爭。

大天到案達羅後，成立了制多部。制多就是塔樣的紀念物（有舍利的稱塔，無舍利的叫制多）。在對有關阿羅漢的制多問題上，法藏部與案達羅派就有不同看法。案達羅派認為阿羅漢不如佛，有五大缺點：1. 不淨；2. 不染無知；3. 處非處染；4. 但他使入不得自知；5. 道因聲起。法藏部看法是：阿羅漢與佛果德不同，但解脫相同，也是無漏。案達羅派先分裂為東山、西山兩部，以後又分出為王山、義成兩部，共四部。

大曇德的法藏部與大天的制多部之爭，也名上座部與大眾部之爭。大天因是多數，所以就成為了大眾部，這與第一次分派和上座對立的大眾部不是一回事。『論事』第一品記述補特迦羅有無問題，第二品則是大天的五事。那與第二次分派化地與犢子兩部之間一樣，犢子是多數派，所以也曾被稱為大眾部。

案達羅王朝國勢從南印度擴張到中印，並向北印發展。部派佛學的不同說法也隨着流傳到北方，主要是摩偷羅一帶，如對制多的崇拜、大天五事爭論等，都在這裏流行。法顯、玄奘先後去印，都了解到這些情況，並作了記述『異部宗輪論』是有部的著

作，認為最初分派與大天五事有關，可能是從以上情況去設想的。

二、迦膩色迦王支持有部

公元一世紀時，貴霜王朝統一印度。它的第三代王迦膩色迦信奉佛教。當他進軍摩揭陀時，提出三個構和條件：1. 佛鉢；2. 辨才比丘；3. 金錢一億，最後達成協議。辨才比丘是馬鳴，迦王就是認為馬鳴具有很大號召力和凝聚力。後來他定都犍陀羅，建立了有名的大寺和大塔。大塔即「雀離塔」，高一百三十多米，頂上按有二十五個相輪，約十米，周圍一百米。據玄奘『大唐西域記』載稱，中國佛塔就是仿照這座大塔格式建造的。原始佛教本來不許造像，只許在佛行跡之處刻佛足印，或於說法處彫法輪或菩提樹形，作為象徵性紀念。犍陀羅的希臘人信佛後，未理會印度佛教不許刻像的傳統，還是塑造很多佛像。到了迦王時代，刻像尤為發達。他們的製作，帶有濃厚的希臘風格，被稱為犍陀羅藝術。由此影響並傳入我國內地，如山西雲岡石窟的雕刻，就富有犍陀羅色彩。

迦膩色迦王特別提倡說一切有部，他在大廟石銘中說：興建大廟是獻給說一切有部的。他還支持有部編輯『大毘婆娑論』，因為當時部執紛紜，人各異說。他請協尊者在迦濕彌羅國（今克什米爾）建造大廟，召集五百論師，以世友為上座，費時十二年，造『阿毘達磨大毘婆娑論』十萬頌，詳解迦多衍尼子的『阿毗達磨發智論』。題為『大毘婆娑』，含有廣說、勝說、異說三種意義。『俱舍論光記』卷一稱：『論中分別義廣，故名廣說；說義勝故，名為勝說；五百阿羅漢各以異義解釋『發智』，名為異說』

。具此三義，故存梵音。」顯示此論爲說一切有部的廣大教藏。此論列舉大眾部、法藏部、化地部、飲光部、犢子部、分別說部等部派以及數論、勝論、順世論、離系論（耆那教）等外道的觀點並加批駁；以「發智論」爲基礎，並參考「發智論」的各種注解，同時攝取「六足論」中的教說，以彌補「發智論」的不足，爲說一切有部理論全面、系統的總結。它將一切法分爲五類，即色法、心法、心所法，心不相應法和無爲法；用以論證「三世實有」、「法體恆有」，同時否定「我」的實在。在十六卷以下還詳述「六因說」，這是有部的創作，爲其他部派所未有。在六因中，有部特別注意心法，將相應因放在第一位，講心與心所和其他法相應。又六因中的前五種：「相應」、「俱有」、「同類」、「遍行」、「異熟」可以包括一切因緣，後一種即「能作」概括了四緣中的後三緣。由於有部一方面講四緣，另一方面更注意對因的分析，從而使因緣學說更加完備了，因此一般又稱它爲「說因部」。同時，「大毗婆娑論」還詳述有關四諦、十二因緣、涅槃、佛身等基本教義。它對印度佛學的發展起了頗大的推動作用，提高了有部在當時小乘佛學中的地位，該部學者由此被稱爲「毘婆娑師」。但此論的編輯，也使有部思想定型化，帶有經院哲學的氣味，使之成爲經典，不許人們有一字改動。

迦王時代，不僅出現了馬鳴這樣的傑出學者，而且還湧現了象護、世友等大家，都被說成是這一時期的人物。象護還被說成是迦王的王師。迦王提倡佛教，支持有部，促使佛教向外擴展，所以早在二世紀下半葉，西域的一些論師就來到中國，從事佛經的翻譯，其中不僅有小乘的，而且也有大乘的。如在我國首譯大乘經典的支婁迦讖就來自月氏國。迦王時代對佛教藝術

的發展，對印度史、西域史與西方交涉史等方面都起過推動作用。

佛教的分派，形成於迦王之前，大數是十八部。世友的「異部宗輪論」是現存的最早資料。但世友是有部的主要人物，他站在有部的立場進行敘述，不免有欠公平、真實。十八部之說，就是出自此論。以後其他部派也認爲是十八部，但分派先後、原因、派別、時間、經過等也不一致，每一派都想提高自己地位，把本派說成早於其他各派；還受地區限制，北對南資料模糊，南對北資料不詳，因此所述尙有待考證。

三、各部派的演變

分派源流，從學說上判定，大致可依上座、大眾根本兩部說起：

一、上座部對佛說採取分別說的態度，認爲對佛說和解釋佛說要有分別地看待。第二次分派，則起源於犢子與化地之爭，爭論的主要內容是依佛教理論是否承認補特伽羅問題。後來化地部派許多長老到各處弘傳自己的主張，每到一處就自成一家。又分出：

①到西北印度迦濕彌羅、犍陀羅一帶的成立了說一切有部，又分飲光、說轉二部。

②在中印度發展到西印度的逐漸形成法藏部；

③在雪山（尼泊爾一帶）傳教的建立了雪山部；

④分遣南印度制多山的，發展成爲西山住部、北山住部（即

案達派)。這兩部後來具有大乘思想，不以羅漢爲究竟，被看作是大眾部。

犢子部以後分出：正量、賢胄、法上、密林山等四部。並以正量爲代表。

二、大眾部對佛說採取「一說」的態度，認爲對佛說要全部肯定。一般稱上座部爲「分別說部」，大眾部爲「一說部」。它的鷄胤部以爲佛說法都是出世的，也稱「說出世部」。另一個說假部的論點却相反，認爲對佛說應有分別，有些說法是出世的，有些則不是。

上座系的法藏部後來傳至斯里蘭卡，被看成是一個正宗，不認爲它是從化地部分出的。以後東南亞各國的上座部佛教都以斯里蘭卡爲宗。原來的雪山上座部也因說一切有部獨佔優勢，逐漸消失。所以南傳的分派情況與其他十一種說法不同。一般的爲十八部或二十部。

到六世紀時，這些部派又歸爲四大系統：

一、上座部。北方以化地、法藏爲代表，南方以大寺爲代表。大寺又分出無畏山、祇多林住兩派。

二、正量部。是犢子部的代表。

三、大眾部。代表部派的多數派。

四、說一切有部。從上座系化地部分出。後來又分爲東方的迦濕彌羅師和西方的犍陀羅師。

應當指出的是，有部是從上座系化地部分出的，所以它的重

要學說與化地部幾乎是對立的。在對立的意見中，值得注意的是心性淨不淨問題和煩惱的隨眠、纏是否與相應的問題。有部主張心性本淨，對隨眠和纏也不像上座部那樣用現行和習氣來區分，認爲兩者都是煩惱，只是表現不同。他們認爲，隨眠是跟着有情轉的，而且密不可分，僅有隨縛的意思，並無現行、習氣之分，有七種帶根本性煩惱，即欲、貪、瞋、慢、無明、見、疑，稱「七隨眠」。既然隨眠是煩惱，經常發生，所以與心相應，也是一類心所。這就說明心是雜染的，並非本淨的。心性既然不是本淨，怎麼能從它得到解脫呢？其實他們把問題搞得糊塗了，鑽到此路不通的牛角尖，既然把心區分爲雜染和離染，去掉雜染心，不是顯現離染心了嗎？也就是返妄歸真，離染即真，得到解脫。

四、大眾部與上座部學說的不同

大眾部與上座部的學說一開始就是對立的，上文已說明在方法論上，大眾是一說，上座是分別說。「異部宗輪論」中列舉大眾部對佛看法有十五條：

一、諸佛世尊，皆是出世；

二、一切如來，無有漏法；

三、諸如來語，皆轉法輪；

四、佛以一音說一切法；

五、世尊所說無不如義；

六、如來色身實無邊際；

七、如來威力亦無邊際；

八、諸佛壽命亦無邊際；

九、佛化有情令生淨信，無厭足心；

十、佛無睡夢；

十一、如來答問，不待思維；

十二、佛一切時不說名等，常在定故，然諸有情，謂說名等，歡喜踴躍；

十三、一剎那心，了一切法；

十四、一剎那心相應般若，知一切法；

十五、諸佛世尊，盡智、無生智恒常隨轉，乃知般涅槃。

上座部却相反，他們認為非如來語皆轉法輪，非佛一音能說法等。大眾部講到佛的前身——菩薩，也是無分別說的，講到佛的處胎、降生，完全神話化了，說是從右脇生出，與常人種種不同。後來被我國僧祐編「釋迦譜」所依據，這是大乘佛教興起後進一步將佛神化的淵源，表明大眾部的宗教色彩已很濃厚。

關於心性及其解脫問題，兩部的主張也是對立的。以前上座部講：「心性本淨，客塵所染，淨心解脫。」後來有部就不承認染心可以解脫，解脫的是淨心。大眾部也講「心性本淨」，但它不是講心原來就淨，而是指心未來可能達到的境界，指出一達到

淨就不再退回到染，如衣有污垢，未洗時穢，洗後即淨。洗的前後並非兩衣，仍是一衣。有部主張有染污心和離染心，前後是兩個心，不是一個心。化地部認為心性本淨，去掉染污就現淨心，說法也不同。現經綜合各方資料研究證明，南方上座部明顯主張心性本淨，但與大眾部不同：一個是指心固有的，一個是指心的可能性。

有關大乘思想的來源，各國學者尚未得到明確的結論。一般學者認為它與大眾部的關係更密切些。大小乘的區別，主要在於：

一、大乘以成佛為目的，而小乘則以阿羅漢為解脫；

二、對法空的解釋，小乘很拘泥，認為凡是佛所說的都實在，因此它並不承認萬法皆空，只承認人空法有。上座部也主張法無我，是用分析方法得出來的，這與大乘認為一切皆空，是不同的。

三、小乘認為要實現解脫的理想，非出家禁欲不可；而大乘，特別在它初期則以居家的信眾為主。例如布施中的財施，出家人不許集財，就難實行。因此大乘一開始就重視在家。

大眾部後來分出來許多部派，不在十八部之內。如南傳的方廣部，主張佛住天界，並說佛、布施皆空，被龍樹斥為「方廣道人」和「惡趣空」。這個部還主張「一意趣可行淫」，造成思想混亂。部派佛學後來向大乘佛學過渡，有很多問題尚待進一步研究。

（完）

佛教是一種文化現象

法門寺塔地宮出土文物引起的一些聯想

一九八七年四月，在陝西省扶風縣法門寺塔地宮，發現了大量的珍貴文物，其中除了目前國內僅存的四枚佛指骨舍利外，純粹屬於佛教方面的文物有金襴袈裟、袈裟、各色金棺銀槨、寶函、長短錫杖、銀金花菩薩、各種銀香爐、大小浴佛盆、金鉢盂、素面香案等等。據有關專家認定，這些佛教文物中，尤以迎真身銀金花雙輪十二環錫杖、捧真身菩薩、鎏金鴛鴦團花紋雙耳圓足銀盆、漢白玉浮雕彩繪阿育王塔、蹙金鏤袈裟、鎏金帶座菩薩、八重寶函、銅浮屠及石碑一通（《大唐咸通啟送歧陽真身志文》）、《監送真身使隨真身供養道具及金銀寶器衣服帳》等，最爲珍貴。此外，在許多佛教文物如法器、供養器上，大都裝飾有密教紋樣。這些佛教文物的發現，對研究唐代佛教的發展和演變，當時密教流傳的情況，以及唐代帝王對佛教的尊崇等等，均有十分重大的意義，這已經爲愈來愈多的佛教學者所公認。

除了佛教文物以外，這次法門寺塔地宮出土的，還有大量的

高振農

唐代其他文物。據《扶風法門寺塔唐代地宮發掘簡報》一文載，其中金銀器，代表了我國晚唐時期金銀器制作工藝的最高水平。琉璃器，說明當時已使用伊斯蘭器，中國和西亞已有交通和文化的交流。秘色瓷，可以看出晚唐時期我國燒制秘色瓷的水平及色彩。絲織品，可以看出當時我國絲織工業的發展及其工藝技術的水平。茶具，對研究我國飲茶的歷史及李唐王室的生活風尚有較大意義。正是由於法門寺塔地宮發現的佛指舍利和文物有如此重大意義，因此有人認為，「無論從哪一個方面說，法門寺地宮出土的舍利和文物都具有世界性，它首先是屬於中國的，同時也是屬於全世界的。正如有關專家所說的，這些無價之寶，足供我們好好研究幾十年、上百年，形成一門新的『法門學』。」（陳景富：《法門寺》，三秦出版社一九八八年版）我非常同意這種說法。「法門學」必將和「敦煌學」一樣，在世界各地興起，並湧現出許多研究這一門學科的學者和專家。

法門寺塔地宮發現的大批佛教文物和其他文物，不僅在佛教

界，而且在整個學術界，都把它看成是罕世之寶，是繼敦煌之後在中國發現的又一世界文化藝術寶庫。我認為，這個世界文化藝術寶庫，是同中國佛教緊密地聯繫在一起的，因此，它首先是一個佛教文化藝術寶庫，然後才是中國和世界的文化藝術寶庫。這一寶庫之所以存在，並保存到今天，能夠被我們發掘出來，這是歷代法門寺僧人的貢獻，也就是佛教對人類文化所作的貢獻。但是，關於這一看法，並不是所有的人都同意的。有些人總認為，佛教是佛教，文化是文化，是兩回事，甚至佛教與佛教文化也不是一回事。在他們看來，佛教，作為一種宗教，它始終起着一種消極的作用，雖然佛教文化藝術對祖國文化藝術也有所貢獻，但這不過是與佛教有關的文化藝術所作的貢獻，而不是佛教所作的貢獻。也有人把宗教徒和宗教分開來，認為宗教徒可以對科學、文化的發展作出貢獻，而宗教則始終是科學、文化的死對頭，毫無貢獻可言。也有人認為，宗教藝術的巨大美學價值，絲毫也不能改變宗教的鴉片本質，因為宗教藝術雖然是美的，但却與宗教無關。

正是在這種思想的影響下，直到現在為止，並不是所有的人都把陝西扶風縣法門寺塔地宮發現的佛骨舍利和一大批佛教文物，看作是中國和世界佛教史上具有極為重大意義的事。相反，總有一些人想把這些珍貴的文物和佛教分割開來，認為它畢竟是文物，而不是佛教。也有人擔心把法門寺塔地宮發現的四枚佛骨舍利說成是世界瑰寶，以及把這些文物當作一門學科來進行研究，形成一種「法門學」，這會不會是宣揚佛教，美化佛教的作用，從而引起「佛教熱」。

佛教果真不是一種文化現象嗎？對此我有些不同的看法。

我始終認為，佛教是一種宗教，它和其他宗教一樣，具有一定的信仰，一定的教規教義、一定的制度或組織、一定的宗教儀式習慣、一定的活動場所、一定的教徒等等。但是，佛教又是一

種文化現象。自從它傳入中國以後，即逐漸成為中國古代文化的組成部分。這可以從以下幾方面來看：

一、從佛典的翻譯，佛教藝術、繪畫、音樂等方面來看：

(一)佛典的翻譯。歷代譯經大師所翻譯的佛經，後來編集成為大藏經，總數達幾千卷，在數量上要比儒家經典多得多。其中如《維摩經》、《妙法蓮華經》、《楞嚴經》等，本身就是瑰麗的文學作品，向為文人所喜愛。《百喻經》已被譯為多種文字，其中的譬喻故事被認為是世界文學中的珍品。敘述佛陀前生的《本生經》（《本生譚》）是著名的傳記文學。馬鳴的《佛所行讚》是著名的長篇敘事詩之一。其他如佛教典籍中的偈頌、讚、散文、故事、俗講、變文、語錄、傳記、遊記、文集等，也無一不是優美的佛教文學作品。這些都已成為我國古代文化的重要組成部分。

(二)佛教藝術。現存的許多佛教寺塔，既是我國古代建築藝術的精華。也是古代勞動人民最高藝術成就的結晶。它吸取了古化斗拱、飛檐、翬飛式屋頂的宮房樓閣等營造法式，形成了一種獨特風格。這些宏偉的佛教建築，是各地風景輪廓綫的標誌。敦煌、雲岡、龍門等地的石窟，保存有大量的古代佛教藝術，它是人類藝術的寶藏，也是中國古代藝術的寶庫。其藝術光輝，至今仍為世界上千千萬萬藝術家們所嚮往。

(三)佛教繪畫。歷化出現了不少佛畫家，他們的佛畫，在中國美術史上佔有重要的地位。在麥積山石窟和敦煌莫高窟中，保存有大量壁畫。其中莫高窟所存唐代壁畫，青現的題材包括佛經經變故事，淨土變相以及佛菩薩像等，色彩艷麗，形象逼真。這些都已成為舉世公認的藝術珍品。

(四)佛教音樂。佛教音樂內容豐富，也是我國古代音樂的一個組成部分。它對中國民間說唱音樂、音韻學及樂律、音階和字譜學等的發展，均有重要影響。

(五)佛教石經，歷代所刻的佛教石經，種類甚多，有摩崖石

經、石柱石經、碑版石經等等。特別是房山石經，是我國現存規模最大的石刻佛教經籍，也是舉世聞名的我國古代重要文物。

以上這一切，無一不是中國古代文化的組成部分。

二、從佛教教義中反映出來的佛教哲學思想、佛教道德觀念等方面來看：

(一)佛教哲學思想。佛教教義中含有豐富的哲學思想。從其整個思想體系來說，佛教哲學是一種唯心主義哲學，但其中也含藏有一些合理的因素。例如，在它的思想體系裏，提出了許多重要的概念，範疇和命題，提供了不少寶貴的經驗教訓，豐富和促進了人類認識的發展。第一，在佛教的思想體系裏，分析了心和物、主體和客體等等關係，其中含有一定的辯證法因素。如中國佛教華嚴宗，提出了事物現象的總相和別相（一般與個別）、同相和異相（同一性與差別性）、成相和壞相（發生與消滅）、一和多、大和小等多對範疇。詳盡地分析了它們之間的相互依存、相互制約以及發展變化等等關係，明顯地含有辯證法因素。對之發掘和整理，可以對辯證唯物主義認識論的發展起一定的借鑒作用。第二，佛教思想的論證方法十分精緻，比起中國古代和歐洲的哲學來要充分精緻，比起中國古代和歐洲的哲學來要充分精緻，運用嚴密的邏輯分析方法，把世界上一切事物和現象，包括物質和心理現象，歸納成五位百法（即心法八、心所有法五十一、色法十一、心不相應行法二十四、無為法六），作了詳盡的論述。其內容包括了宇宙觀和人生觀，心理學和倫理學以及認識論、因果論、真理論等各個方面。這種細緻的分析方法，擴大了我們的視野，深化了我們的思維方法，在認識論上為我們提供了豐富的思相資料。第三，佛教中某些宗派，能夠無視神聖的佛教經典，敢於藐視佛祖的權威，大膽地提出自己的獨立見解。這對於解放思想，敢於創新，無疑是一種催化劑。第四，佛教提出了「諸行無常、諸法無我」和「十二緣起」等學說，用以反

對婆羅門教的神權統治和梵天創世說，對「上帝」和「神」創造世界萬物的觀點，進行了猛烈的攻擊。認為事物都是發展變化的，沒有常住不動的事物；一切事物都是因緣和合而生，不是甚麼「上帝」或「神」創造的。這也是合理的因素。這些佛教哲學思想，都極大地豐富和發展了中國傳統哲學。

(二)佛教道德觀念。佛教教義中反映出來的佛教道德觀念，是歷史上傳統道德的一部分。有人一提起佛教道德，總是講它的抽象性、虛偽性、認為其社會作用都是消極的，是為反動統治階級服務的。我則認為，對於佛教道德，也要作具體分析。例如，在階級社會，佛教宣揚「勸人為善」，確實有被剝削階級利用來誘使人民安於現狀，甘願忍受剝削和壓迫的情況。但在「勸人為善」思想指導下，佛教徒所辦的各種慈善事業，又並不都是「偽善」，在某種程度上還是對勞動人民的境遇有所改善的。特別是在剝削階級和剝削制度已被推翻，佛教已不再受反動階級的控制和利用的條件下，佛教所提倡的「勸人為善」，無論從實質上與內容上都已和舊社會有所不同，佛教中所提倡的「莊嚴國土、利樂有情」的道德原則，五戒（不殺生、不偷盜、不邪淫、不妄語、不飲酒）、十善（不殺生、不偷盜、不邪淫、不妄語、不兩舌、不惡口、不綺語、不貪欲、不瞋恚、不邪見）、四攝（布施攝、愛語攝、利行攝、同事攝）六和（戒和、見和、利和、身和、口和、意和）的道德精神，以及贊助和舉辦各種慈善事業的「樂善好施」思想等等，這些佛教道德思想，應該說都有其積極意義的一面。現在我國佛教界正在提倡一種思想，即人間佛教積極進取的思想；發揚三個傳統，即農禪並重、注重學術研究和國際友好交流，這都是發揚佛教道德中的積極方面，應該說是祖國文化的組成部分。在現實生活中，佛教道德又是社會公德的一種補充。廣大的佛教徒在「諸惡莫作、眾善奉行」的道德思想支配下，在各個不同的崗位上，奉公守法，忠於職守，工作認真負責。在處理家庭、鄰居、

同事之間的關係上，能團結友愛，很少發生糾紛。這正是社會的安定團結所需要的。

從上可以看出，佛教哲學是中國傳統哲學的一部分，佛教道德又是傳統道德的一部分，因此，也就是中國古代文化的組成部分。

三、從佛教寺院保存大量古代文物來看：

佛教不僅創造了豐富多彩的古代文化，而且還保存了我國古代光輝燦爛的文化。我國各地的名山大寺及寶塔，常常發現珍貴有寶貴的古代文物。其中比較重要的有：

一九三一年，在陝西西安臥龍寺、開元寺發現宋《磧砂版大藏經》。這部藏經早已不見流傳。發現後，《上海影印磧砂版大藏經會》即於一九三五年用這部藏經影印五百部，後世遂得流傳。

一九三三年，在山西趙城縣霍山廣勝寺發現《趙城藏》，共四千九百七十五卷。（後來，《上海影印宋版藏經會》和北京「三時學會」，將其中所特有而為其他版藏經中缺少的孤本佛教經籍共四十六種、二百四十九卷，編成《宋藏遺珍》，分為上、中、下三集，縮印成三十二開本綫裝一百二十冊，分十二函發行）這是一部經過廣勝寺僧人精心保護，並將缺失部分，召集僧俗進行一次大規模補擴的藏經。抗日戰爭時期，日本侵略軍曾企圖劫走這部寶貴的《趙城藏》，寺僧立即報告了中共山西省委。中共山西省委獲悉後，即派出部隊進行保護，並將藏經轉移到一個山洞保存。中華人民共和國成立後派人找回，運至北京，進行修補（因山洞潮濕，不少卷冊遭到毀損），經過十多年的精心整修，終於恢復了原貌，後即藏於北京圖書館（一九五二年，還在其他地方發現一百六十二卷，其後又發現一些零散經冊）。這是一部十分珍貴的藏經，遺失已久，賴廣勝寺得以保存。它可以補正其他藏經許多疏漏、缺失之處。現在我國出版的《中華大藏經》即依此作為底本。

一九七八年，在山西省應縣佛宮寺的應縣木塔內，發現了一批遼代寫經、刻經等珍貴的文教文物。特別是其中的《契丹藏》，為遼代刻本，以前並未發現有流傳的印本，在應縣木塔中才發現這部藏經的殘本五十軸，故十分珍貴。應縣木塔中珍藏的這些佛教文物，不僅填補了我國北方地區雕版印刷史上的空白，而且對研究遼代文化和佛教史也具有重要意義。

除此以外的其他一些佛教寺塔，也都珍藏有許多佛教文物。從五十年代起所發掘的十多處唐宋塔基地宮，都在不同程度上發現了一些佛教文物，這裏不再一一列舉。

佛教寺塔不僅珍藏佛教文物，而也珍藏大批其他的古代藝術珍品。這是因為，古代的一些高僧，和士大夫往來頻繁，常與他們在一起，作詩繪畫，唱和應酬，留下了不少詩文、書畫。這些都為寺院所收藏。同時，一些名山大寺，和當時宮廷關係密切。歷代的帝王和一些王公貴族，常對寺廟有所賞賜、饋贈和布施。這些賞賜、饋贈和布施中，有許多是具有歷史價值的宮廷之物，有許多是當時的藝術珍品。僧人們對此特別重視，因而注意保存和收藏。如敦煌莫高窟的僧人，除了將大批的佛教經典、法器等珍藏在藏經洞內以外，還收藏了大批其他文獻。現在這些經典文書，被稱之為《敦煌遺書》。其數量之多，內容之豐富，為古今中外所未見。據統計，現在流散在世界各地的，總數就有五萬件左右。其內容除佛教經典外，有歷史、政治、社會經濟、民俗、文學藝術、語言文字、古代少數民族文字，以及天文、地理、數學、醫藥等方面的文獻。可以說是包羅萬象，應有盡有。這些遺書，引起世界各國學者的重視，從而才有一門新學科——敦煌學的出現。

佛教寺廟珍藏佛教和佛教以外的各種文物，是一個優良傳統。因此，不僅古代的佛教寺廟，常常珍藏寶貴的文物，而且直到現在，全國各地的一些名山大寺，仍然十分重視收藏各種各樣

的文物。它們大都建有藏經樓，珍藏歷代藏經；闢有文物室，收藏歷代名貴文物。雖經十年浩劫，寺廟被毀，所有文物悉被破壞燒毀一空，但一經修復開放，即又重新收集、珍藏。如上海的王佛寺、龍華寺和靜安寺，在修復開放後，即多方搜集各種文物，經過多年的努力，現在都已建立起文物室，收藏了大批珍貴文物。其他如北京法源寺，中國佛教協會在那裏建立了中國佛教圖書文物館，收集、珍藏了中國現存之許多名貴的佛教藝術品與善本經書，被稱爲是研究佛學的寶藏。中國佛教協會還在南京恢復了金陵刻經處，那裏珍藏着從全國各地刻經處和寺院收集而來的藏經經版十萬餘片，圖像版六十餘片。此乃古今中外保存下來的數量最多，內容最豐富的漢文本刻經版，具有很高的文物價值。根據以上所述三方面的情况，所以我認爲，佛教是一種文化現象，它始終是中國古代文化的重要組成部分。

這次法門寺塔地宮發現的四枚佛指舍利和大批唐代珍貴文物，在數量上當然比不上敦煌遺書，但在質量上，有些方面並不比敦煌遺書差。它的發現，既是中國佛教史上的又一件大事，也是中國文化史上的又一件大事。它已經在全世界特別是佛教界引起了震動。人們稱它是繼半坡和秦俑發現後的又一重要發現，是中華民族的驕傲。

法門寺塔地宮發現的的四枚佛指舍利和大批文物，應該作爲一門新學科——「法門學」來分門別類進行詳細、深刻的研究，這已是海內外學者共同的看法。一九九〇年扶風縣法門寺博物館召開的國際法門歷史文化學術討論會，可以看作是「法門學」研究的一次檢閱，各方面的學者都有一些研究成果被貢獻出來。由於我對法門寺的歷史和文化沒有甚麼研究。上面所說的，都不過是一些題外之言。但是，我願意在此對今後進一步研究法門寺的歷史和文化，提出一些不成熟的意見。

我認爲，這次法門寺塔地宮發現的文物是多方面的，應該而

且可以分門別類一項一項加以研究，如絲織品、秘色瓷、伊斯蘭琉璃器、金銀器、茶具等，都可以專門列出來分別加以研究。但是，我始終認爲，這些文物，畢竟都是與塔中所藏的佛骨舍利有關，都是安放佛骨舍利的附屬物或陪襯物，或者是唐代帝王迎送佛骨時的敕賜品。而且這些文物，都是珍藏在佛教寺塔的地宮中。一句話，這些文物都是與佛教有關的。因此，研究法門寺的歷史與文化，始終應該以佛教本身的法門寺、佛骨舍利等爲重點，爲中心。關於法門寺的歷史沿革、與長安佛教的關係、寺院經濟以及歷代住持等等，陳景富先生已撰有《法門寺》一書，作了比較詳盡的論述。但是我認爲在這些方面還可以繼續作進一步深入的研究。例如，至少在以下幾個方面，可以組織力量進行深入研究。

- (一) 法門寺塔創建年代及其盛衰演變。
- (二) 法門寺與歷代帝王的關係。
- (三) 法門寺的高僧爲甚麼進不了高僧傳。
- (四) 法門寺所傳佛教的主要特點。
- (五) 法門寺與唐代密宗的關係。
- (六) 法門寺在長安佛教中的地位與作用。
- (七) 唐代帝王七次迎佛骨的實際意義。
- (八) 佛指舍利的發現與當代佛教。
- (九) 從法門寺塔地宮發現珍貴文物來看佛教在歷史上的作用。

- (十) 法門寺歷史文化研究的現實意義。
 - (十一) 佛教與文化。
 - (十二) 佛教文化藝術與精神文明。
- 法門寺歷史文化研究中可研究的佛教課題是很多的，以上祇是舉出幾個例子而已。

(完)

優婆塞戒經研習之四



談佛說菩提無定性

智銘

佛在「優婆塞戒經」中，說了修菩提的因緣以後，接着說明菩提無定性，因為菩提是修來的不是天生的。佛陀說：

「善男子！菩提之心，凡有三種，謂下、中、上。若言衆生定有性者，云何說言有三種耶？衆生下心能作中心，中心作上，上心作中，中心作下。衆生勤修無量善法，故能增上；不勤修故，便爲退下。若善修進，則名不退，若不修進名之爲退。一切時中，常爲一切無邊衆生修集善故，名不退轉；若不如是，是名退轉，如是菩薩則有退心及恐怖心；若一切時中，爲一切衆生修集善法，得不退轉，是故我記是人，決定不久當得阿耨多羅三藐三菩提。」

這一段經文是佛陀說明修菩提道有三種心，即是下心、中心、上心。由於有這三種心，所以說衆生怎麼能有定性呢？若說衆生有定性的話，那末一切衆生心必然就是菩提心，也必然成就菩提道。用不着更發菩提心，更用不着更修菩提道，終究必然會成

菩提果了。所以佛陀說衆生沒有菩提的定性。但沒有菩提定性，並不是否定衆生沒有菩提的本體，菩提本體是存在的，若要得菩提本體，就必須修菩提道。

修菩提道的方法是勤修無量善法，由下至上，按部就班地修學，由自己修學的用功程度，所成就的菩提心也就不同，佛陀將勤修菩提心分爲下、中、上三種。其實這三種菩提心，也就是三品菩提心的意思，因為菩提心只是一個，但菩提心呈現的程度則有不同，如加壓的電燈，電壓低的時候，亮度也很低；電壓增加至中度，亮度也增亮至中度；電壓很高的時候，亮度也就更大，修菩提心也是如此。初發菩提心的時候，雖然發心很勇猛，但菩提心的成就是初發心，所以仍是下品菩提心，由於修菩提的功夫精進勤修不已，菩提心的成就日漸增高，由下品而至中品；再精進勤修，就可以更增高爲上品菩提心了。所以菩提心的強弱，是看修學功夫的勤惰而決定的，並不是衆生必然有一個菩提性，

必然成就菩提心。

因爲菩提心的成就來自於勤修，所以菩提心的保有也必須有賴於不斷的精進，勤修不已，否則，既已成就的菩提心，也會退轉，甚至退失，所以佛陀說：

「衆生勤修無量善法，故能增上；不勤修故，便退爲下。若善修進，則名不退；若不修進，名之爲退。」

這意思是說：衆生的菩提心進退，與勤修善法的份量成正比，用功勤修善法的份量多，則菩提心的品位就會向上增進；若修善法的用功不動，善法的成就份量少，則菩提心就會退失。這好比商人的經營事業，凡一心爲事業努力不懈者，事業的成就會日日增上；若對事業懶惰不長進者，事業就會退步甚至失敗。這二者間的道理也是一樣的。因此，佛陀提出警告說：

「一切時中，常爲一切無邊衆生修集善故，名不退轉；若不如是，是名退轉。如是，菩薩則有退心及恐怖心。」

所謂「一切時中」者，是指衆生在每一年的三百六十五天，每一天的每一時、每一分、每一秒，都要用來爲一切無邊的衆生修集善業，才可以不退轉。爲什麼要爲一切無邊衆生修集善業呢？因爲菩薩是大乘行人，菩提心中利他的成份居多，自利的成份較少。因此，菩薩都發下宏願爲衆生修善業，如觀世音菩薩的循聲救苦、地藏菩薩的身入地獄，都是爲了爲一切無邊衆生修集善業。唯有如此精進不已的菩薩，才能名之爲不退轉菩薩，若不精進者，就名之爲退墮菩薩，甚至連菩薩之名也沒有了。因此衆生修菩提心，必須是只許向上增進，不許向後退失。俗語說

得好：「學如逆水行舟，不進則退。」衆生修菩提心，也正是如此。

凡是退轉了的菩薩，他不但有退心，而且有恐怖心，菩薩修集善業不可以有退心，一有退心，就會由大乘而小乘，由小乘而成有惡衆生，這就還原到未發菩提心以前的衆生位了。退轉了的菩薩爲什麼有恐怖心呢？因爲他已由上地墮入下地；由樂地墮入苦地；由不生不死地墮入生死地。在上地、樂地、不生不死地時，一無恐怖；但墮入下地、苦地、生死地以後，因有煩惱、痛苦、生死，所以就有恐怖了。因此，衆生修菩提心，只能進、不能退。若只進不退的菩薩，最後必能成就阿耨多羅三藐三菩提，所以佛陀說：

「若一切時中，爲一切衆生修集善法，得不退轉，是故我記是人，決定不久當得阿耨多羅三藐三菩提。」

由此段話中可以看出衆生由發菩提心、修菩提道，爲一切衆生修集無量善法，即可成就善根功德，佛陀記說這樣的衆生，最後必須成就正等正覺，也就是成佛了。因此可以得到這樣一個結論，那就是菩薩與佛性，是一切衆生本具的，但要成就菩薩與佛道，卻沒有必然性，必須有賴於先發菩提心，繼修菩提道，爲一切衆生修集無量善法，然後才可以修成菩薩、修成佛。所以菩薩與佛都是修成的，而不是天成的。這一點是學佛的人最要認識清楚的地方。

因此之故，佛陀又說：

「善男子！三種菩提無有定性，若有定性，已發聲聞緣覺心者，則不能發菩提之心。善男子！譬如衆生無有定性，是三

種性亦復如是。若有說言：定有性者，是名外道。何以故？諸外道等無因果故，如自在天，非因非果。」

這一段經文有二個重點：

第一是：三種菩提沒有定性，發下品菩提心者，只要能勤修善業，精進不已，即可由下品菩提晉升為中品菩提；而中品菩提可以晉升為上品菩提；上品菩提可以晉升為無上菩提。倘若說三種菩提都有它們的定性，則下品菩提者永遠是下品菩提，永遠不能晉升為中品、上品、無上菩提了。由於菩提沒有定性，原來發小乘願只希望自己能成就為聲聞、緣覺就心滿意足的小乘人，當他們一旦回小向大，發菩提心，就可以由下品而中品而上品，成為一位大乘菩薩了。

佛陀以一譬喻來說明菩提無定性的道理。佛說：「譬如象生無有定性，是三種性亦復如是。」象生之所以成為象生，是因前世的業力因緣所使然，業力因緣一旦發生變化，象生的地位亦立即產生變化。如有人在過去世造了很多善業，所以這一世成為人道象生身；但這一世却無惡不作，造了許多惡業，來世必墮為獅子、虎狼、狗犬之身；同樣的，現在是獅子、虎狼、狗犬之身者，報盡以後，由於善業因緣而來世轉為人身。所以象生身是可以互為調換的，若象生身成為定性，則一切因果即不能成立，無因果即無世間了。三種菩提無定性，一如象生的無定性，二者的道理是一樣的。

第二是：若說菩提有定性、象生有定性，世間一切法都有定性，佛陀認為這不是佛法，而是外道，為什麼是外道呢？佛陀說：

「諸外道等無因果故，如自在天，非因非果。」

外道是不講因果的，例如六師外道中的刪闍夜毘羅胝子，他認為人的生死，只要過了數劫以後，人生的痛苦自然會消除清淨。不必要去勤苦地修什麼斷苦法。在外道中，他們有一個主神，那就是大自在天。大自在天居住色界之頂，是三千界之主，他掌握一切衆生的生、死、禍、福。而大自在天的存在是自有的，不是他有的，也不是因緣有的。這麼一來，大自在天至高無上，他的權力高於因果力之上，可以否定因果力。所以一切衆生唯有敬拜大自在天。就可以得福，不必行善業得福。這種否定因果的論說，唯大自天是賴的思想，就是定性的錯誤觀念在作祟。這種否定因果的外道思想是違背佛法的，所以佛陀予以駁斥。

稿 約

- 凡 本刊園地公開，歡迎四衆投稿。
- 凡 來稿一經刊錄，敬致薄酬，每千字自五十元至八十港元。
- 凡 來稿請用稿紙，以便核計。用白紙者，請註明字數。
- 凡 來稿文體不拘，悉聽作者方便。
- 凡 來稿請勿兩面書寫，勿過於潦草，以免誤植。
- 凡 來稿長短不論，視內容需要為準。若能在四五千字之間，更佳。
- 凡 來稿刊錄與否，概不退還，請特別注意，自留副本。
- 凡 來稿筆名聽便。但請附真實姓名及地址，以便匯寄稿費。
- 凡 來稿一經刊載，版權歸本刊所有，如有一稿數投等情，皆作却酬論。
- 凡 來稿本刊有刪改權，不願刪改者，請先聲明。
- 凡 來稿請逕寄本刊編輯室，切勿托人轉交。

「諸佛菩薩，無不讚歎，稱曰：『華嚴經，第一妙法。』」

五台山佛教文化的特色

五台山是中國佛教四大名山之首，也是世上五大加持地之一。它歷史悠久，地域遼闊，蘊藏着豐富多采的佛教文化。這份珍貴的佛教文化，不僅是三晉文苑中的一朵奇葩，而且也是華夏文化中的一棵七寶珠樹。

《華嚴經》是五台山佛教的開山聖典，是世主毗盧遮那佛宣演佛光普照下的華嚴世界和如何進入這種境界的修行實踐的經典。

世主，是《華嚴經》中的「一心真如」。真如，是和宇宙萬法相融之體。一心，是產生宇宙萬法的最高之理。真如即是一心。一心產生萬法，萬法攝於一心。因此說，「一即一切，一切即一」，一切圓融。所以，《華嚴經感應傳》說，《華嚴經》是「佛所尊大的經

典」，「華嚴法界具足一切，於一門中即可演出大千經卷」，即使是六百卷《般若》，也只是「《華嚴經》中之一門」。所以，「初期中國經師的判教，大多以《華嚴經》為最高」①。就是近代的羅光，也把《華嚴經》稱為「別教一乘圓教」②。可見，《華嚴經》體系龐大，地位頗高。這是尊奉《華嚴經》的一個原因。

其次，《華嚴經感應傳》說，《華嚴經》「功用大，感應亦大」，依此修行，可以不歷地位，一發心便成正覺，悉與三世如來相等。就是禮拜供養此經，也可具足善根，消除煩惱，得到賢聖之樂。更為甚者還說，有人轉讀此經時，把洗手水滴著一隻馬蟻，其馬蟻命終後，即會轉生於忉利天。隋侯白《旌異記》也說：「北魏太和初年，代京闡官自慚形餘，不逮人族，奏乞入山修道，有敕許之。如賣一部《華嚴》，晝夜誦讀，禮悔不息。夏首歸山，六月末髭鬚盡生，復丈夫相。遙狀奏聞。高祖敬信由來，忽見驚訝，更增常日。於是大代方國，《華嚴》一經，因斯轉盛。」③

華嚴

。華嚴經四聖尊，開公祖國此本
自宅千尊，願新蓮娑，最氏一
。示事十八
。禮白用。信對野以，那那用龍
。禮字
。野式香拜難悉，尚不離文
。草驚氣嚴心，寫書面兩四
。半欲要需容內願，結不盡具
。封更，聞之宅千
。否與前代
。本
。實
。本
。本
。本
。本

崔正森

鑒於這種有板有眼的宗教迷信宣傳，遂使南方研習《華嚴經》的熱潮轉到了五台山。五台山也就成了北方研習《華嚴經》的靈山聖境，從而五台山就興起了一個崇奉、論釋、講解、諷誦、轉讀、書寫、修持、供養《華嚴經》的濃厚風氣，而且經久不衰，一直延續到現在。

唐僧神清《北山錄》卷四曰：

宋人魏人，南北兩都。宋風尚華，魏風猶淳。淳則寡不據道，華則多游於藝。夫何以知，觀乎北則枝葉生於德教，南則枝葉生（於）辭行。

可見，南北朝時，佛教就有了南北異趣。南方佛教偏向玄學義理，北方佛教重視宗教修持。

《廣弘明集》載孝文帝《聽諸法師一月三入殿詔》曰：

令懿德法師時來相見，進可餐粟道味，退可光飾朝廷。其殿中聽一月三入。

又同書載《令諸州衆僧安居講說詔》曰：

可敕諸州令此夏安居清衆，大州三百人，中州二百人，小州一百人，任其數處講說。皆僧祇粟供備。

可見，北魏提倡義學始於孝文皇帝。「孝文以後，北魏義學僧人輩出，朝廷對於譯經求法講論均所獎勵。宣武篤好佛理，每年常於禁中親講經論。廣集名僧，標名義旨」④。

五台山在山西省五台縣和繁峙縣的交界之處。五台山的佛教建築始於孝文帝時。因此，五台山的佛教一開始就具有北方佛教重視修持實踐，和孝文皇帝提倡的義學講論學風。

五台山的華嚴學是在魏峨雄渾的五台山形成的。自代京閭官劉謙之把《華嚴經》傳入五台山以來，延昌四年（五一五年）即有懸瓮山靈辨法師入五台山清涼寺修學《華嚴經》，神龜三年（五二〇年）著《華嚴經錄》一百卷。爾後，靈辨法師又至洛陽講解《華

嚴》，幾十年如一日。這是五台山佛教史上論釋、講解《華嚴經》的開始。隋時大孚靈鷲寺的明曜法師和佛光寺著名的解脫禪師、法念、法安等五、七、百僧人，曉夜轉讀《華嚴經》，且以《華嚴》修習佛光觀。可見，五台山的華嚴學比終南山的華嚴學重視修行實踐。這是五台山華嚴學的特點。

唐代時候，著名的華嚴學者李通玄曾至五台山修習《華嚴經》，後至五台山南壩方山造《華嚴經合論》一百二十卷、《華嚴經大意》一卷、《華嚴經決疑論》四卷。李通玄以儒家的《周易》思想解釋《華嚴經》，作出了不少獨到見解。他把《華嚴經》科爲序、正、流通三分，創立了十教十宗的判教說和十處十會四十品的說法，提出了「自心爲不動智佛」的思想，從而完成了五台山華嚴學的體系。這一體系又不同於終南山智儼、法藏的華嚴學體系。這又是五台山華嚴學的第二個特點。

繼李通玄之後，華嚴四祖澄觀國師又於大曆十一年（七七六年）至五台山講解《華嚴經》，行方等懺法。從興元元年（七八四年）至貞元三年（七八七年），歷時四年，於大華嚴寺做《華嚴經疏》六十卷。此書，明確地把《華嚴經》中的清涼山說成是代州雁門郡五台山，五台山是文殊菩薩道場。其次，觀國師在正本清源的基礎上，繼承了法藏的華嚴傳統，吸收了《老子》、《莊子》、《肇論》的思想和五台山佛教重視踐行的特色，提出了具有華夏思維特色的四法界思想，創立了一心法界無盡緣起的學說，發揮了華嚴性起的教義，開創了禪和華嚴融合的先河。其弟子宗密步澄觀之後，於長慶元年（八二二年）至五台山學習《華嚴經》。他繼承了其師的華嚴思想，明確提出了「諸宗融合，禪教一致」的主張，把五台山華嚴學的傳統發揚光大，且影響到了朝鮮的知納和日本的高弁。這又是五台山華嚴學的一個特點。

總之，在華北屋脊形成的學修並重的五台山華嚴學，不同於大唐首都近郊形成的崇尚學解的終南山華嚴學。

二

突出文殊信仰，風行不二法門，是五台山佛教的第二個特色。

五台山是文殊道場，文殊是般若智慧，是釋迦牟尼的「九代祖師」⑤，也是「無量諸佛之母」、「無量菩薩之師」⑥。它爲了救度衆生的方便，扶持釋迦牟尼弘法，故說：「我昔能仁師，今爲佛弟子。二尊不並化，故我爲菩薩」⑦。文殊沒有「論資排輩」的思想，甘願作釋迦牟尼的首席菩薩。又《般涅槃經》云：

若聞文殊名，或見形象者，百千劫中不墮惡道。若稱念文殊名者，沒有重障者，不墮阿鼻極猛火處，常生他方清淨國土，值佛聞法，得無生忍。

文殊菩薩相好莊嚴，智慧圓滿，德高望重，誓願宏大，功德無量，地位頗高，所以歷來就受到僧俗人等的普遍崇敬。五台山是文殊菩薩道場。當然，五台山佛教就更是崇拜文殊，信仰文殊，突出文殊信仰了。因此，歷代以來，在五台山上就修建了不少關於文殊菩薩的寺宇殿堂和塔，供奉着多種文殊菩薩尊像，至今還保存着很多關於文殊菩薩的靈迹，流傳着關於文殊菩薩的許多神話傳說。總之，五台山爲文殊道場，文殊金色世界的草木土石皆是文殊化現的。正如圓仁慈覺大師所說：於五台山「舉目所見，旨起文殊所化之想。聖靈之地，使人自然對境起崇重之心也」⑧。由於文殊菩薩的聲望，五台山佛教的宣傳，歷代帝皇的崇奉，特別是不空三藏於大曆四年（七六九年）在五台山諸寺食堂中，都置文殊像於上座。逐使五台山佛教突出了文殊信仰，使文殊信仰從五台山推向了全國。目前，文殊信仰已成爲了中國乃至東方各民族僧人的共同信仰。

那麼，甚麼是文殊信仰呢？文殊信仰是菩薩信仰之一，文殊

是大智大慧的菩薩，平等性智是他的一個重要智慧，平等性智的表現就是不二法門。所以其信仰的中心是不二法門。不二法門就是彼此無別的平等思想。佛教認爲，佛教有八萬四千法門，不二法門爲最上法門，是能夠直見聖道之門。因此，五台山佛教自元魏以來，就風行平等之式。圓仁《行記》說：「入此山（五台山）者，自然起得平等之心。昔者，大華嚴寺設備，不論僧俗、男女、大小、尊卑、貧富，皆需平等供養。山中風法，因斯置平等之式」。這就是五台山漢藏佛教並存，多種民族聚居的思想基礎。

三

顯密競傳，青黃並存，具有子孫廟和十方廟的模式，是五台山佛教的第三個特色。

《華嚴經》是五台山的立教經典，《華嚴經》所尊奉的佛是毗盧遮那，毗盧遮那是法身佛。釋迦牟尼及一切諸法都是它的化身，諸佛的智慧、功德及所說佛法都是它的神力所致，是世上至高無上的世尊，是顯教、密教的教主，也是五台山佛教的祖師。又因文殊是三世諸佛母、無量菩薩之師；五台山還風行着不二法門，平等待人。所以，五台山佛教虛懷若谷，允許諸佛菩薩、顯教、密教和佛教的各個宗派共同存在。

從另一方面說，由於五台山佛教到唐代時，已發展到了鼎盛階段，五台山成了中國佛教的第一聖境。史稱「天上學道者，多宗旨於五台」⑨。因此，天下僧尼紛紛至五台山，取經學法，弘法布道，建寺度僧，開創自己宗派的基地。

法相宗是依據《華嚴經》等「六經」、「十一論」而成立的一個佛教宗派。因此，法相宗的創始人窺基法師曾兩次到五台山，弘揚唯識宗旨，並於五台山中台頂建立了法相宗的道場。

五台山是中國佛教史上開講《四分律》的地方。律宗創始人道宣也是研習《四分律》的著名學者。因此，宣師也是至台山中台頂講解律學。這就促進了五台山原有的律學轉爲了律宗。

《華嚴經》是華嚴宗的立宗之地，五台山又是研習《華嚴經》的聖地。因此，開創於終南山的華嚴宗也很重視五台山。初祖杜順曾着其弟子智沖至五台山學習《華嚴》奧義。三祖法藏還奏請唐中宗於五台山建立「大華嚴寺」。四祖澄觀曾至五台山講解《華嚴》，著書立說，故使五台山成了華嚴宗的重要基地。

天台宗也尊奉文殊菩薩，重視五台山這塊寶地。《悲華經》云：

文殊師利在北方歡喜世界作佛，號歡喜藏摩尼寶積佛。今猶現在，聞名滅四重罪，爲菩薩像，影響釋迦子。

因此，天台宗的著名僧人志遠也至五台山，講解天台學，修習「法華三昧」和「一心三觀」，遂使五台山也像天五台山一樣，天台宗相當興盛。

《文殊發願經》云：

願我命終時，滅除諸障礙。面見阿彌陀，往生安樂刹。生彼佛國已，成滿諸大願。阿彌陀如來，現前授我記。嚴淨普賢行，滿足文殊願。盡未來際劫，究竟菩薩行。

可見，文殊信仰和彌陀信仰是相通的。所以，淨土四祖法照也至五台山，入念佛道場，弘揚淨土教義，並創建了竹林寺，開闢了淨土道場。

《古尊宿語錄》卷二云：

文殊是七佛祖師，亦云是娑婆世界第一主首菩薩。

北宗祖師神秀還說他修行的「一行三昧」所依據的典籍是《文殊說般若經》。所以，唐時，南宗、北宗禪師都至五台山開闢本宗道場。

《寶藏陀羅尼經》云：

佛告金剛密迹主言，我滅度後，於南瞻部洲東北方，有國名大震那，其中有山，名曰五頂。文殊童子游行居住，爲諸衆生於中說法。

依據這一經典，密宗把五台山也看作是自己的道場。因此，自唐永淳二年（六八三年）佛陀波利把《佛頂尊勝陀羅尼經》傳入五台山以後，即有密宗大師不空三藏着弟子含光等至五台山修金閣、玉華等寺始，密宗在五台山就有了傳教基地、宗派組織和佛事活動。從此，五台山上即有了法相、華嚴、天台、淨土、律宗、禪宗和密宗等佛教宗派，形成了諸宗並存，顯密競傳的局面。

北宋元佑、紹聖年間，藏傳佛教開始傳入五台山。以後相繼有八思巴、膽巴、意希仁欽都至五台山。膽巴首倡在五台山爲藏傳佛教建寺。元代至五台山朝拜的還有三世活佛攘迥多吉。由於這些帝師、活佛至五台山弘法傳教，元代諸帝爲其大規模地建立寺塔、敕賜田產，遂使藏傳佛教於五台山興起。

明永樂十二年（一四一四年），黃教祖師宗喀巴弟子釋迦也失至五台山，住了四年，爲黃教創立了五座寺廟，使黃教在五台山傳布興起。康熙二十二年（一六八三年）將台內十座青廟改爲黃廟，連和尚也改爲喇嘛。雍正年間，五台山有黃廟二十六所，僅菩薩頂就有喇嘛五百六十一人，最多時達三千餘人。從而形成了青廟、黃廟並存的格局。

明代萬曆年間，釋智光等百二十三名高僧大德同諸宰官同僚於獅子窩創立了十方淨土禪院。由於它寺產公有，不許子孫承業，選賢任能，廢除了終身制度，堅持了民主平等的原則，所以深受十方僧衆歡迎。從此，五台山就形成了子孫廟和十方廟共存的形式。

現在，五台山佛教有較好寺廟五十餘座，其中黃廟十三座，十方廟七座。常住僧人近二百人，其中尼姑十三人，喇嘛三十六人。夏季游方僧人很多，少則五、六百人，多則千餘人。現存宗派有華嚴、淨土、臨濟、天台、密宗、唯識、喇嘛等，仍然保持着五台山顯密教競傳、青黃並存、子孫十方同住的特色。

四

帝王崇奉，蒙藏信服，具有加強民族團結，維護國家安定統一的巨大作用，是五台山佛教的第四個特色。

當代著名佛教學、五台山研究會顧問呂徵先生說：

佛教理論是中和的，可以緩和階級矛盾，特別是可以利用佛教的中道理論推行法制。^⑩

這是因為，佛教認為世間的萬事萬物都是因緣所生法。因緣所生法，我說即是空。空，即可以淨化人心，空心息怒，不責於人。這就有利於安定社會秩序。佛教重視中道，中道即是非有非無，不偏不倚。這就可以避免思想上的片面性、絕對化；這就有助於政理。佛教非常注重戒律，戒律即可誘人為善，禁人為惡。「能行一善，則去一惡；一惡既去，則息一刑；一刑息於家，則萬刑息於國」^⑪。這就可以「助仁政之禁律，益仁智之善性」，減少犯罪行為，維護社會治安。佛教講自利利他，即可正心無私，行善利民，以安天下。所以歷代統治階級，大多是扶植利用佛教，為其政治服務。

五台山佛教不僅具有佛教的一般作用，而且還具有加強民族團結，維護國家安定統一的巨大作用。這是由於蒙藏等少數民族崇拜文殊，信仰喇嘛教。而五台山正是文殊道場，漢藏佛教聖地，是「真佛境界」、「最上福田」，所以蒙藏人民就非常崇奉文殊

菩薩，傾心向往五台山。因此，自北魏孝文帝始，歷代四十餘位帝王都崇奉五台山，特別是唐、元、明、清的統治者都是通過「因其俗而柔其人」的政策，來團結蒙藏等少數民族和鞏固國家的安全統一。如清朝諸帝就是以扶植黃教，優禮黃教領袖，來綏柔蒙藏，藉資控馭，使中外刈安，邊民享昇平之福逾二百年之久的一個典型。可見，五台山是一塊加強民族團結，維護國家安定統一的寶地。

五

規模宏大，型質多樣，具有顯著的時代特徵，是五台山佛教建築的特色。

湯用彤先生認為，北朝上下奉佛，「首在於建功德，求福田饒益。故造像立寺，窮土木之力，為北朝佛法之特徵」^⑫。

五台山的佛教建築，自北魏始建佛光寺、清涼寺和大孚靈鷲寺及十二院以來，到北齊時，就「數過二百」^⑬；益唐以來，「置寺一百，蘭若數千」^⑭；宋代時，有寺「七十二座」^⑮；清代「台內佛刹六十四，台外佛刹三十六」^⑯；民國年間，「有寺一百二十二處，其中黃廟二十五處，青廟九十七處」^⑰；現存寺廟九十四所，古寺遺址一百五十三處^⑱。這些寺廟佈局，大多依山就勢，錯落有致。以台懷廟羣為中心，沿着五座台頂的方向輻射出去，座落在崇山峻嶺之中，富有濃厚的古刹風韻。整個寺廟和五座台頂和諧統一，形成了一個恢宏壯麗，氣象萬千，富有濃厚宗教色彩的佛國聖境。

五台山的這些寺廟建築，和其他三大名山相比，即不是那種典雅纖秀、小巧別緻的風格，而是宏偉壯觀、莊嚴古樸，具有時代特色的建築型制。

唐建南禪寺及佛光寺，就是歷史悠久，規模宏大，莊重樸

實。其屋頂平緩，出檐深遠，斗拱碩大，柱子頗粗，門窗為板門和直櫺窗。顯得堅固結實，經久耐用。宋建太平興國寺和天王院比唐建則柔和絢麗，屋頂增高，高昂代替了斗拱，門窗改為菱形隔扇。金建岩山寺和佛光寺東大殿，比宋建則華麗複雜，且繼承了近代風格。元建廣濟寺則新用了斜櫺構件、假昂、檐枋和旋子彩畫。顯然，建築風格趨於複雜。明代的典型建築有顯通寺、塔院寺和圓照寺等。其布局是立體建築放在中軸線上，其餘講究對稱，具有整齊美觀的特點。至於殿堂建築，則是高頂淺檐，斗拱較小，梅花柱放在鼓鏡基石上。屋內用明袱做法和隔架櫺，闌額下用雀替，屋頂上置了鴟吻，門、柱均有彩繪。複雜華麗是明代建築的特點。清代建築的典型寺廟是菩薩頂、鎮海寺。其建築佈局和型制繼承了明代風格，但結構裝飾則更加複雜精緻。如雀替和耍頭雕有各種動植飛潛形象，彩畫增用了蘇式彩畫、和璽彩畫。柱子還瀝粉貼金、繪有蟠龍。顯得金碧輝煌、絢麗多彩，富有皇宮氣派。民國年間，五台山的佛寺建築有南山寺、佑國寺和龍泉寺等，其建築特點是木構結構和石雕、磚雕、浮雕及彩畫有機地結合起來，形成了一個富麗堂皇的整體。

五台山的佛教建築還包括有型質多樣的塔。五台山的塔有喇嘛塔、密檐式塔、樓閣式塔、亭閣式塔和集前三種塔於一身的特殊型式的塔。從建築材料上看，有石塔、木塔、琉璃塔、磚石結構塔、水晶塔、玉石塔、銀塔、金塔、銅塔、鐵塔和綾質《華嚴經字塔》等等。從性質方面來看，五台山的塔有儒家的忠義塔、佛家的舍利塔、靈迹塔、佛塔、墓塔等等。總之，五台山的佛教建築，歷史之久，數量之多，規模之大，型質之多，都是其他名山無可比擬的。

六

三教合流，凡聖同居，具有中國化和地方化的特點，是五台

山佛教造像的特色。

山西是華夏文化的發祥地之一，有古老的傳統文化。五台山地跨兩省四縣，方圓五百餘里。北鄰恒山，為道教所在之處；南俯晉陽，為山西政治、經濟、文化中心。因此，當佛教傳入五台山之後，就受到儒道文化和三晉文化的撞擊、融和。因此，在五台山佛國境界裏，不僅有佛、菩薩、羅漢、脅侍、供養人、護法神，而且也有儒教、道教、地方宗教和帝王將相、僧人居士的尊像一萬七千四百四十五尊。其中佛像有過去七佛、三世佛（橫、豎）、三身佛、四方佛和大肚彌勒佛。佛菩薩像有華嚴三聖、西方三聖。菩薩像有四大菩薩；羅漢像有五百羅漢、十八羅漢和迦葉、阿難。另外，還供奉着黃教教祖喀巴和牛頭明王等尊像。

還有儒教的三皇像、關公像、土地像、龍王像和道教的玉皇大帝。再是三教像、五郎像、唐代宗像、武則天像、願成和尚像、施主寧公遇的肖像、脅侍、供養人的塑像和九宮道首普濟和尚等凡聖像。這反映了三教合流的傾向和當地民俗對其的影響。

另外，五台山還有護法神。其最具有上述特色的是「開花現佛」方台上的二十四天神。其中大梵天和韋陀本來是印度婆羅門教的尊神，而韋陀的造形卻塑成了一位身着金袍，頭戴金盔，手持金剛杵而威武精悍的中國古代武將的形象。帝釋天、婆竭龍王和闍摩羅王，本來是印度神話中的尊神，佛教則把他改造成了護法神，而五台山的僧人又把他塑成了一位中國古代的帝王形象；婆竭龍王也塑成了一位龍首人身，穿着帝王服裝的中國式的龍王；閻摩羅王，則塑成了一位中國式的地藏王形象。這是中國化的顯著標誌。五台山的四大金剛，穿着皮靴，踩着八怪，不同於南方寺廟中的赤腳金剛，顯然是地方化的特點。

紫微大帝本是一個星座，但道教把它尊奉為神。《封神演義》說他是周文王長姬伯邑考，姜子牙把他封為「中天北極紫微大帝」，佛教把他改造成護法神，五台山僧人又將其塑成了一位中

年帝王形象。東岳大帝，《封神演義》說他是武成王黃飛虎死後的幽靈，姜子牙把他封爲「東岳大帝」，佛教把他列爲護法神，五台山僧人也把他塑成了一位帝王形象。雷部正神是中國古代傳說中的雷公，道教尊其爲神，五台山僧人又把他列爲二十四天之一。再是，中國佛教還把降龍、伏虎和哼（鄭倫）哈（陳奇）二將也列爲護法神，關羽作爲伽藍神，而五台山佛教又把唐代宗李豫作爲了供養人，楊五郎作爲了護法神。顯然，五台山佛教造像是凡聖同居，魚龍混雜，三教合流，具有中國化和地方化的特色。

七

雄渾淳樸，哀轉幽雅，是五台山佛教音樂的特色。

五台山佛教音樂，是隨着佛教的傳入而興盛起來的。《華嚴經》是五台山的開山經典，偈頌很多，倡導諷誦。因此，北魏時，五台山就盛行着《華嚴經》的頌讀、轉讀。其時五台山即有「樂音一部，工技百人。簫笛箏篋、琵琶箏瑟。吹螺振鼓，百戲宣闐。舞袖雲飛，歌梁塵起。隨時供養，系日宴年。樂比摩利天仙，曲同維衛佛國。往飛金剛窟內，今出靈鷲寺中。所奏聲合苦空，聞者斷惡修善，六度圓滿，萬行精純。像法以來，唯茲一遇」^①。這反映了五台山佛教音樂初期的情況。

唐代五台山窺基法師在《述記》和《概要》中，提出了「四聲八轉」、「上、返、二合」的聲法理論，也建立了唯識宗的音樂儀式。華嚴疏主澄觀國師繼承了中國頌讀音樂的傳統，總結了蕭子良、智儼、法藏、窺基關於《華嚴經》頌讀、轉讀的聲法理論，在《華嚴經疏》中提出了「八轉八德六十四聲」的理論，並在宣講《華嚴經》中進行了實踐應用。淨土宗提倡念佛法門，初祖慧遠創造了「倡導」體制，佛光寺的曇鸞大師注重口唱阿彌陀佛。四祖法照於衡州東湖寺創造了「五會念佛」音曲，在五台山竹林寺制定了五

會念佛儀規。這套儀規包括般舟道場的念佛禮儀、僧齋禮儀和法事禮儀。五會念佛音曲和這三種禮儀的結合，就構成了淨土宗的五會念佛音樂。圓仁認爲五台山的音曲、儀軌、歌讚，都不同於楊州開元寺的齋記及國忌齋儀，也不同於山東文登縣清寧鄉赤山院的講經儀式及新羅院的誦經儀式，還不同於長安諸寺的俗講儀式。可見，五台山的音曲歌讚獨樹一幟。因此，「慈覺大師入五台，學其音曲以傳睿山」^②，流於日本。

五台山禪宗大師從諗對禪宗的音樂，頗有建樹。他的《十二時歌》就是採用了唐代民歌的典型辭式，語言俚俗、生動、諧謔，反映了佛教唱導之辭通俗化、民歌化的傾向。

敦煌所藏的五台山佛教歌辭《五台山讚》、《大唐五台山曲子——寄調蘇莫遮》和《長安詞》三種三十首，就是演唱於佛教道場和無遮大會的歌辭。可見，唐代時五台山佛教音樂已臻於成熟，有了自己一套理論、曲譜、歌辭和演奏隊伍，且把「唱」、「念」、「云」等幾種誦誦形式結合起來，形成了固定的儀式，其音樂的節奏性、旋律性和藝術性達到了一定水平。

明代五台山普光寺的僧人金壁峯以《華嚴經》的四十二個字母制爲佛事，使五台山的佛教音樂從「以詞度曲」的創作方式發展成了「以曲填詞」的新方式。這不僅完善了《華嚴經》的音樂理論和誦誦儀規，而且對五台山乃至中國佛教音樂的發展，無疑都起了巨大作用。因此，《清涼山誌》說它「梵音哀轉，凡四十二奏」，盛行於世。

五台山不僅有上述漢傳佛教音樂，而且自藏傳佛教特別是明代黃教傳入以後，五台山佛教音樂即有了青廟音樂和黃廟音樂之分。青廟音樂是以笙爲主，管、梅輔之；黃廟音樂是以管爲主，笙、梅相輔。青廟音樂和黃廟音樂調高不等，前者比後者低一個詞。青廟音樂以漢曲爲主，黃廟音樂以藏曲爲主。所以青廟音樂以哀轉幽雅見長，黃廟音樂是雄渾淳樸有餘。（下轉第41頁）



范古農居士年譜（續）

一九三八年民國二十七年戊寅五十八歲。

彌勒菩薩聖誕慶祝紀念，述彌勒菩薩聖蹟記。文分七章。一、略述一生。二、因地故事。三、佛世隨學。四、學派傳流。五、應化度生。六、當來成佛。七、弘揚淨土。

先時民國十四年亦有彌勒菩薩誕日紀念演講文。首言菩薩修因，次言菩薩證果，終言菩薩應化。今此則因地加言修唯識定，隨學解深密經分別瑜伽品，學派傳流說無著世親之唯識學派。觀此前後二篇演講之異，可見居士思想之變遷。學在法相行在淨土之觀念，已於此漸成熟矣。

上海相招歸來。作別天目山二律。天目避秦月七圓，不驚匕鬯遠峯煙。二時禮誦親經佛。幾度登臨玩石泉。誰謂菩提離煩惱。渾忘患難即安全。而今海上頻催駕，動我歸心利涉川。參訪名山仗夙緣。何圖患難作逃禪。重逢方丈皆知己。曾造高峯一覓仙。勝地不常增勃慨。故園欲返續陶篇。相期世界昇平

早，再度西天禮法筵。

呈了翁先生三絕。空山無事漫謳吟，俚句抒情不論文。弄斧多慚般氏肆。濫竽竊比伯牙琴。自別西山問水濱，風塵黧黯染清襟。毘耶小憩知空寂，感謝文殊慰我深。木桃投去報瓊瑤，捧讀佳章興自饒。此後推敲循矩矱，海樓談客仰彌高。

單培根

余了翁以古農至自西天目山，貽詩見投，即此報之。一別維摩已越年，不堪回首望烽煙。相逢共道流離苦，太息餘生僅苟全。正說西山杖履遙，片帆忽掛浙東橈。滬濱道侶傾思久，猶乏嘉賓共結茅。（晉郗超，字嘉賓，尊禮高賢，為戴安道起宅。）同是天涯旅泊人，相期淨業共離塵。自憐行解輸君遠，猶待殘年懺宿因。

抵滬寓法藏寺。時王愼軒避難申江，常往省心蓮社念佛，聞之叩謁。嗣與社友商定，邀住省心蓮社，開講淨土三經一論。省心蓮社社長蔡濟民，為中醫師。王愼軒亦中醫師。

幻庵文集有阿彌陀佛四十八願之次序，觀無量壽佛經之綱宗，淨土經論中之阿彌陀經三文，蓋爲此時之作。

在省心蓮社講大乘起信論，撰講義，約三萬言，多用法相唯識之說融會貫通。曰：「迷之與悟，皆依一心。此之一心，非迷即悟。依一心故，不離於心。非迷非悟，不可思議。詮此不可思議者，心真如門也。詮此依心迷悟者，心生滅門也。真如門爲心之體，依此門故，開法性般若之宗。生滅門爲心之用，依此門故，開法相唯識之宗。可謂佛教之弘綱，佛學之總持者矣。」曰：「本論爲佛學性宗之要典，而歷來賢首宗師，依以判釋教義者，洵爲學大乘佛法者入手之書也。學之之法，應依三慧。讀誦嫻熟，是爲聞慧。通達義理，是爲思慧。勤修信行，是爲修慧。量力而學，各得真益。是乃學佛之準繩。捨此即是魔外。至若龍樹依心真如門而說般若三論，無著世親依心生滅門而演法相唯識，佛學大綱，詎能外此。尤足勝者，修信五門，結歸淨土，與普賢行願相爲表裏。凡我同仁，尤當奉爲圭臬者矣。」

印度大乘佛教，有中觀瑜伽二宗，爲龍樹與無著世親二系，後人謂之空有二宗。傳來中國，即三論唯識二宗。三論鳩摩羅什初傳。隋嘉祥而後，已後繼無人而成絕學。後人與天台賢首之性宗混而不分，目印度龍樹無著二系爲性相二宗。居士承襲其說，未加深究而用之，乃有如此之說。性空二字之異，昔人曾約爲十異曰。一、法義眞俗異。二、心性二名異。三、性字二體異。四、眞智眞知異。五、有我無我異。六、遮詮表詮異。七、認名認體異。八、二諦三諦異。九、三性空有異。十、佛德空有異。

省心蓮社戊寅佛七開示云：「本社同人，恭逢阿彌陀佛聖誕，

發心念佛。又即在研讀大乘起信論修行信心分之初。」開示分七。一、念佛法門之事勝。二、念佛法門之理勝。三、往生極樂之解惑。四、無量壽經之提要。五、十六觀經之概說。六、阿彌陀經之精髓。七、往生論偈之闡揚。其解惑謂「今有感於華藏極樂優劣之分，而於素習念佛往生極樂或生退轉。今既爲是證明生極樂不異華藏，佛土原無優劣，而往生極樂又僅十念成功，捨難就易，不待智者而決矣。」此由上海華嚴座主應慈講經，譬念佛往生淨土爲賣五香豈，從學者因之輕視淨土，故爲此言。

居士自云行在淨土。每晨十口氣念佛，數十年無日或間。寓省心蓮社時，以淨土三經一論，每日課誦若干，周而復始。尊重天親往生論，同於淨土三經，作爲課誦，識見卓異於人，亦行在淨土學在法相之旨也。居士不主張專持一句名號爲已足。復陳一夢書曰：「佛法固宜專修，然念佛法門卻不必專修。」復溫光熹書曰：「學佛須解行並重，古德喻如目足。凡有所解，悉是行之資糧。凡有所行，要依解爲司南。合則雙美，離則兩傷。又佛法以發菩提心爲主腦。修淨業亦然。苟於理解未明，起念悉成愛見。高談說食，固無益於一飽。但餓火急不暇擇，認土塊爲嘉膳者，究亦何裨養身耶。印老爲法門中樸學者，亦非不尙解也。但爲末法衆生，根器不古者，必先以實行築其基礎，然後從事於博覽以廣見聞。苟力有不逮，則基礎已鞏，不致無所成就。此印老教人之所以勝也。」復褚毅成書曰：「念佛法門，亦復無量，惟在契機。苟有大心欲度衆生，懼障於事，即不能僅以一句名號爲念。須知名以召德。故淨土三經未有專提一名者。即小本經中亦須遍列佛之正報依報主伴，俾念佛者從聞思修入三摩地。經之執持名號者，修也。一心不亂者，入三昧也。此但

一日乃至七日耳。若其餘時，雖修而亦不遺聞思。譬如一種工程。工程師種種計劃，聞思之事也。小工舉斧斤以從事，修之事也。我人於一切時一切境中修念佛者，尤工程師之值種種工程而指揮小工作也。一種工作作畢後，再作他種工程，中間仍須經過計劃而施工，斷未有以一種工程計劃，可以概一切工程也。故一往用持名修法而不復聞思者，亦未見概得其法也。故正法之外，又有助法。六度萬行，在念佛者爲助法。善導大師所謂散善。若一心執持，即是定善。此二相資，方可成就。如欲食飯以飽腹，必先買柴糴米燒飯以成就之。定善之資於散善，亦復如是。」讀淨土三經三輩三福九品之云，自知居士言之允當，符合聖旨，糾正時流之弊。彼好爲一往之論者，甚至廢自力而專仗他力。楊仁山曾作闡教芻言等篇，不辭與辯。居士翻印流通之而爲之序曰：「彼熱心宏法者，一味順俗從權，勢必至如真宗之所主張，上違佛道，下誤衆生，其遺害有不可勝言者。以爲捨實而從權，雖似方便。然方便而無慧，失其善巧。及其弊也，則醍醐反成毒藥矣。」居士於各宗之修持，如復周正昌書云：「既曾修習淨土，大可專修一宗，不必再修密乘。」復謝家寶書碧：「密宗贊密，淨宗贊淨，蓋欲宏揚一法，自不能二三也。但密淨比較，非在此贊否而有高下，在乎透機耳。學固有普通專門。在普通者，均應修學。在專修者，則一門深入耳。然又復須知，佛法多門，修者量力而行，門門到家。單復齊修，原亦不妨。不過末世衆生，根劣機鈍，要以一門深入爲可靠。所以修學者隨意以爲一主，而其餘爲伴。伴不離主，何難而非純。若農則以淨爲主而以餘爲伴者也。居士諒亦有同情歟。」現身說法，示人以道。世有非難淨宗者，居士必奮起衛之。如禪淨之爭，印光法師高樹永明四料簡之旗幟，緘楊禪者之口。海印著永明四料簡辨偽錄。居士致海印書止

之。華嚴座主抑淨宗念佛爲賣五香荳，居士爲解惑以辨之。法相學者以念佛往生爲別時意，居士則倡行在淨土學在法相，以身率教而力行之。

居士於佛教各宗學說之異，頗主融會貫通，似乎爲一和事老者。然其於外道，則嚴正不容假借。如復黃良安書曰：「認我等斥彼爲外道，爲失佛教平等之本心，而勸令勿作門戶之見。果爾，則彼蘭風和尚，引經據典以爲註疏，則將奉爲法寶之確證矣。惡紫奪朱，鄭聲亂雅，所謂瞞天下人目者，良以此耳。」曰：「佛法具折攝兩門。辨別邪正，不容假借，屬於折門。調和彼此，圓融無礙，屬於攝門。但初心學佛者，以確定認識不容錯謬爲主，故事嚴辨。若其認識既確，然後從融通方面該攝羣倫，以示廣大，未嘗不可。否則僮侗顛預，莫衷一是，又何以自立宗教乎。若今之主張三教混同五教合一者，非驢非馬，寧非笑話。」

爲榮柏雲三樂農產社之羅漢菜刊物法味欄寫稿，法味之一羅漢菜，法味之二臘八粥。

一九三九年民國二十八年己卯五十九歲

繼續爲羅漢菜刊物法味欄寫稿，法味之三世間覺，以八大人覺經爲講。幻庵文集所載至第五覺，未終而止。

釋迦佛涅槃紀念演講說四種涅槃。

校友會旅滬分會辦友聲刊物來函徵稿。寫與校友們談談等。有云：「我是一生幹了教育事業的一個人。從二十三歲起一直到四十七歲，都從事於中小實業各教育。從三十一歲起直至如今，又從事於佛教教育。」

作關於僧衆在靈位前念誦上供之糾正。以僧家度亡佛事，江浙最盛。習俗相傳，弊竇叢生。求福獲禍，恐所難免。因擬三辦

法。

一九四零年民國二十九年庚辰六十歲

弘一法師周甲紀念，佛學書局徵文，撰壽言云：「弘一法師者，我老友也。二十年前，余在杭與故友周佚生等遊，始知師時爲居士，發心學佛，有出塵志。後承介紹見訪於禾中，商量出家，謙和可敬。及師依虎跑寺退居某公薙染後，復來禾中精嚴寺佛學研究會閱藏，小住數月。嗣以杭海潮寺請法一禪師主七，馬一浮居士相招，遂離禾會。閱年餘，師將偕弘傘上人閉關新城山中，曾與杭友等攝影相送。自後師遊衢遊滬，駐甌駐越，時往來閩浙間。近復息影閩南泉州等處。著述而外，誨誡後學，輒以持律相勸。余與師雖常獲讀其宏文，賞其墨寶。而音問罕通，容顏弗接者，殆十五年矣。」

撰嘉興棲真寺華嚴緣起。撰上海佛教同仁會緣起。爲佛教同仁會作勸請齋主推銷粥票廣種福田文。代撰移歸雲棲公有齋田記。

致海印書云：「流離三載，聊作寓公。蒿目滄桑，情同彼此。常見佛刊大著，文字般若，蒼茂如故，無任歡忭。最近見永明四料簡辨偽錄一文，雄辯滔滔，未嘗不持之有故。然但就禪理發揮，而未能找出偽造人證，則亦終難斷案也。夫此禪淨四料簡之爲出於永明，元代中峯禪師早已認定，且亦曾爲當時學禪人解惑，廣錄具在。」

海印爲徐頌堯，亦嘉興人。時寓蘇州。師此書去後，辯偽錄遂中止。後一九四七年，居士至蘇州參加靈巖山印光法師塔院落成典禮。海印已杜門謝客，足不出戶。居士登門拜訪，破例接見。居士應請講經，亦來預聽。海印於教於密於禪皆博通。晚年更潛心於道教，有天樂集百卷之作。然僅首十卷付印。

居士論禪宗，有復張子石妹夫書云：「原夫禪宗本係勘驗學佛人是否契宗而設，在本宗原無所謂學。百丈叢林亦係供已開悟人養道之地，及備他方學者參訪之所。其後學者根鈍，苦參無得，遂不得不施設念佛是誰等類話頭，以爲參究之資，乃變無學而爲有學矣。在宗下意義，以爲明宗之後，讀經念佛等方有受用。故末明宗前，讀經念佛皆所不需也。無奈衆生根鈍，單靠參究，未能明宗，而唐喪光陰。反不若研究經典，得藉多聞熏習之功，豁開圓解，與久參明宗者無異。即使圓解未開，而具有聞所成慧，不猶勝於啞羊。至於念佛法門，則爲勝異方便，而以往生安樂見佛開悟爲宗趣，無取乎現生開悟」。居士與人言，無不皆指歸淨土。讀幻庵文集書啓類，無不皆然。居士以之自行，亦即以之化他。居士無兄弟，有二妹，另一嫁潘姓。

六十初度，親友醴資諸刊著作爲壽，乃著手選編文集。並印八大人覺經以結法緣。屈翰南馬智醫劉滙清龍健行汪千仞張覺明等各有壽詩。

文集皆選自散見諸佛刊者。居士之著作先後印行者，有佛學問答，普賢行願品疏鈔攝，釋尊小傳，地藏菩薩聖蹟，生日紀念，大乘空義集要，八識規矩頌貫珠解，觀所緣緣論解，往生論註攝。阿彌陀經旁解等。及譯日本前田慧雲大乘佛教史論。其佛學答問則有劉士安之輯。

一九四一年民國三十年辛巳六十一歲

易名寄東，字幻庵，作三世易名說。

編文集，搜集舊文，抉擇去取。分爲經義、演講、論說、序跋、書啓、傳記等六卷。歷半載餘，始定稿，交佛學書局發排。

一九四二年民國三十一年壬午六十二歲

作幻庵文集自序云：「予自民國紀元會友研究佛學，而光陰迅速，倏已二十九年。其間爲教育事，爲家國事，不遑寧處。隨緣學佛，程非直綫。況今衰髦，學力遠遜於前。倘統觀舊作，亦足以識進退。且近來與友談論，或答詢事，往往舊事重提。倘亦示以舊作，亦足以免予新製。」

一九四三年民國三十二年癸未六十三歲

提出學在法相行在淨土之議，創辦淨宗法相學社。呂碧城遠自國外匯款助之。

一九四四年民國三十三年甲申六十四歲

在省心蓮社集佛友講學法相，有余雷許國培等從學。

嘗以問居士。居士曰：「我勸淨宗人學法相也。學佛者不可不知法相。居士早歲遊學日本，即聞唯識於章太炎。民初即於學校講八識規矩頌等。後又有觀所緣緣論解八識規矩頌貫殊解等出版。世有攻難法相者，奮起捍衛。如守培著相宗斷證論，謂相宗空言其斷，實無所斷。空言其證，實無所證。以相宗不遺依他如幻之緣生色法爲根本大錯。居士爲文評之，謂其厚誣相宗。云：「吾師既欲有議於相宗，必先將相宗所說洞悉無遺，然後下筆，可也。」云：「農於相宗亦非極深研究者，不免亦有見不及處。不過覺得吾師所以議相宗者，皆非相宗之失。或係相宗教性宗之失而言者。觀吾師之論，反悟吾師不解相宗，並不解性宗矣。」

一九四五年民國三十四年乙酉六十五歲

抗日戰爭勝利，自上海歸嘉興月河家中居住。

嘉興成立中國佛教會浙江省嘉興縣支會。曾在會講法相。

時有請講楞嚴者。居士曰：我不復講此。後吾又聞龔覺生言，居士告之，已學法相，不需再學楞嚴。

應棲真寺邀往參加法會

一九四六年民國三十五年丙戌六十六歲

十月初十日誕辰。請雪相法師舉行講經法會，講普賢行願品。黎里西塘等處佛友至者甚多。有張一留等壽詩。重議出版幻庵文集。

一九四七年民國三十六年丁亥六十七歲

幻庵文集出版。作自序二。文曰：「余弱冠就學武林求是書院，因蔣智由先生函讀佛學，始讀圓覺。雖不甚了，而無所疑。惟覺世以爲有，佛則無之。世以爲無，佛則云有而已。歲二十七，遊學東京，嘗問佛學於章太炎先生，而知俱舍唯識二論。於書肆得金陵本大乘起信論直解及義記。因論文條理勝常，愛讀不釋，而於佛學亦漸有所解。越三年返國，服務學校教育，迺依楊仁山老居士所定佛學課程普通三年專門各宗應讀經論，絡繹購請。課餘閱覽，從事研學。宣統二年，平湖報本寺華山法師講彌陀疏鈔，友邀往聽，此爲聞法之始。民國紀元，沈文祿叟囑設佛學研究會。時諦老法師啟講舍於滬南，式海法師開經筵於當湖。切磋觀摩，相得益彰。佛學研究之風，浸遍於嘉善海四邑，而達於杭紹松滬。互十有六年。余自民六受皈依於觀宗。往來各會，藉利他以自利。行在淨土，而學則靡定。觀法界於賢首。習四教於天台。研教義於法相。滌心垢於三論。策加行於眞言。涉躐膚受，未遑深造。逮夫近八年

來，旅居滬濱。爲科判瑜伽師地論因緣，溫讀百卷弘文，始知普爲一切乘說眞了義教之法相宗，在當今實爲最契機之佛學。遂提出學在法相行在淨土之議，而與同仁研習法相唯識者五載。時許圓照居士善日譯巴利文大藏，較漢譯四阿含小乘律論爲詳備。此種經典，向以小乘捨而不學。許居士竭力提倡，人以爲異，余獨聽之。何以故，欲識佛教全體者，烏可以忽諸。法相十七地，不簡聲聞獨覺，而菩提道次所謂上士須共中下士道。值此末法報劣，非賅本末以談佛學，猶建高樓於沙土，傾倒可立而待。此則余最近對於佛學之認識也。在昔二十九年，余六十初度，親友欲集拙作關於佛學者刊板印行。不得已而許之。奈時值國難，環境惡劣。佛學書局擔任排版後，無法進行。去歲六十有六，勝利已臨，親友又以促竣前業爲請。仍因國內經濟失常，工作不易。余曰，此殆斯集之不契時機乎。不然，何障礙之多也。今幸得大法輪書局蘇慧純陳無我陳海量三居士，慨任籌劃印行之責，卒獲出書。助我實多，應申感謝。然斯集稿已越五載。所有表顯最近心理之作，散見於覺有情弘化等刊者，且待將來再刊續集。綜上諸種因緣，故於拙集之首，自序以告讀者，幸辱教焉。中華民國三十六年仲夏范古農識於嘉興月河里之幻庵。」

蘇州靈巖山印光法師塔院落成，靈骨入塔，舉行法會。至蘇州登靈巖山寺參加典禮。晤高鶴年，同遊天平山謁范文正公墓。在蘇州，寓王慎軒處。講經數日。晤張一留徐頌堯沈惺叔等。又應請至無錫。

上海同仁邀請，仍往寓省心蓮社。自前年歸嘉興靜居，而上海法緣所在，殷勤勸請，遂復至滬。正式成立法相學社。余遂辛方子藩陸淵雷倪正和余雷許國培章偉川顧康年等爲發起人。由佛教青年會向市主管部門備案，作爲佛教青年會之一組成部分。即以省心蓮社爲講學之所。據金陵刻本排印法相學課本。

第一期於十一月出版，爲大乘五蘊論、大乘廣五蘊論、顯揚聖教論五蘊世俗義章、大乘百法明門論、顯揚聖教論五法章、二十唯識論。並辦社刊，附刊於佛教青年會之覺訊月刊。數期後以稿不繼而停。

作勸學法相文。云：「不慧早年泛覽佛典，而法義茫然，不知歸趣。逮讀瑜伽師地論、顯揚聖教論、阿毗達磨雜集論等。始覺大本攝小、相亦通性。一十七地，境行果三，次第可循。法在於是，學有攸歸矣。然猶慨覺悟之已遲，年邁目衰，遍學爲難耳。然法相之學，多聞熏習，以爲資糧。如理作意，以起加行。通達眞俗，以臻見道。菩提道修，固非一蹴而幾。」

一九四八年民國三十七年戊子六十八歲

繼續講學於法相學社。續印法相學課本第二期，爲攝大乘論及雜集論之一。

研究法相唯識之學，先有南京支那內學院歐陽竟無，與北京三時學會韓清淨。有南歐北韓之稱。抗日戰爭時支那內學院遷四川。自歐陽竟無示寂，繼之主持者爲呂澂。三時學會韓清淨之後，僅保留遺址。其徒馬一浮肆力於彙編韓之最巨遺著瑜伽師地論科句披尋記。講筵皆輟。

一九四九年民國三十八年己丑六十九歲

繼續講學法相。絡續排印法相學課本。第三期爲雜集論之二。第四期爲辨中邊論及顯揚聖教論之一。第五期爲顯揚聖教論之二。

捨家興學。八月組織校董會，向嘉興市人民政府申請立案。以住宅爲校舍，以財產爲校資。聘吳印若爲校長，成立月河小學。

此校於一九五六年改為公立。

一九五零年庚寅七十歲

繼續講學。有二班，每周一三五上午，二四六下午，各二小時。逢佛誕節日隨喜拈香上供。素有咳嗽，年老力衰，每於講時，咳嗽不能續，由遊俠代講，講肆不輟。是冬已腳背浮腫。

遊俠先從太虛學法相，聽居士講，以為勝之，歡喜從學，聞顧興根云。顧亦從居士學法相。

一九五一年辛卯七十一歲

抱病講學。並於顯揚聖教論作淺釋若干章，病不能終篇。三月病篤，方子藩送至上海時疫醫院。圓瑛法師曾來視疾。醫診為肺穿破。自知不起。住院不數日，念佛安詳而逝，面露笑容。時四月十二日，農曆三月初七日也。後在海會寺坐龕設奠。無嗣，由內侄戚勤生舉哀成服。李經緯主喪儀。妙真和尚封龕舉火。治喪會上，同學等頗望法相學社之有繼，初擬推沈心師。沈謙不任，學宮遂渙散。

嘉興月河家中，原有影印磧砂藏影印續藏四體咒藏頻伽藏及其他經典書籍多櫥。捐獻嘉興圖書館。未加珍視，頗有損失。

庚申之歲，周子美老居士囑撰范古農年譜。時經法難，佛典蕩然，資料缺失，無從著手。老居士為代借得幻庵文集。即依之並就所知，草成初稿。於事實遺漏太多，有待補充。而多年以來，罕有新獲。光陰忽忽，擱置已十餘載。周老居士屢促發表。今重取閱讀，覺雖未完善，亦有揚於先德，湮沒可惜。即以提供於世，並徵求補充。因付內明月刊，請予載之。一九九一年三月嘉興單培根誌於廈門南普陀寺閩南佛學院。

（上接第34頁「五台山佛教文化的特色」）

五台山佛教音樂雖有青黃之別，但這兩種音樂同居一地，不僅吸收了當地民間音樂的素材、節奏、韻味，而且它們之間的相互碰撞、滲透及融和，使其既不同於中國南方的佛教音樂，又不同於中國北方的佛教音樂，而是成了一種別於北方東、西兩路的佛教音樂。這就是五台山佛教音樂的特色。

（完）

【注釋】

- ① 霍韜晦《絕對與圓融》，第三八五頁。
- ② 《中國哲學思想史》下冊，第六五九頁。
- ③、④ 湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》下冊，第六三〇頁、第六三六頁。
- ⑤ 《法華經》。
- ⑥ 《華嚴經》。
- ⑦ 《阿彌陀經疏》。
- ⑧ 《圓仁入唐求法巡禮行記》卷一。
- ⑨ 《金石粹篇》卷十三《大唐閩州句容縣大泉寺新三門記》。
- ⑩ 《印度佛學源流略講》，第二八頁。
- ⑪ 《弘明集》卷十一。
- ⑫ 《漢魏兩晉南北朝佛教史》，第三六六頁。
- ⑬ 《古清涼傳》卷上。
- ⑭ 一九八七年《五台山研究》第一期《五台山及石燈台頌》，第二六頁。
- ⑮、⑯ 《廣清涼傳》卷上。
- ⑰ 《清涼山誌》卷二。
- ⑱ 《清涼山新誌》卷二。
- ⑲ 《五台縣誌》第三章。
- ⑳ 《金剛界大法對受記》。

虛雲老和尚遺相



虛雲和尚

六十張手抄

馮馮

長篇連載 佛教小說——

傳言是跑得很快的，北京賽金花仗義挺身爲民請命，故事很快就傳遍了，甚至於正在西奔逃難的太后與王公大臣也聽到了。

慶王與諸王說：「想不到京裏今日竟要靠一個賤女子來保民命！眞令人慚愧無地了！」

德清和尚合十說：「這女子能夠挺身而出爲民請命，縱然洋人未必就是聽了她話，她的心地也就可貴啦！」

那一天，守衛龍泉寺山門的慶王親兵禁止一個女子進寺，親兵和轎夫爭吵了起來，德清適在前院聽見，出去看視。

「你家姑娘是什麼東西嘛！」親兵罵轎夫：「八大胡同的一個爛婊子！須知這龍泉寺住的都是王公大臣貴人，豈可讓賤

（續上期）
「賽二爺！」市民爭着來躬禮下拜：「賽二爺你好！」
「賽二爺，你行行好心！救救我家……」
「賽二爺，你真是活菩薩……」

賽金花沒有不爲人們盡力的，她的芳名越傳越响，人們讚歎着：「誰想到一個風塵女子居然這麼夠義氣，這麼愛國爲民！」

自然也有人背後在罵她的：「什麼東西？還不過是一個專跟洋兵睡覺的臭婊子罷了！」

那些王公大臣守舊的都暗中罵她：「這樣一個妖精爛貨，與瓦德西玷辱了儀鸞殿！」

人進來燒香？」

轎夫反駁道：「老總你別欺負人！八大胡同的姑娘難道就不是人麼？天下那有這種道理，不許人上廟燒香的？」

只聽轎裏女子嬌聲說：「算了！我們走吧！」

德清和尚連忙上前去說：「既是來拜佛燒香的，就請各位老總准她進寺罷！進佛門是不分身份高低的。」

親兵說：「大師父，你老不知道，王爺有令，不准閒雜人等進寺，這個轎裏坐的是八大胡同出名的爛賤婊子賽金花，專接洋鬼子生意的，給她進廟可不玷辱了神靈？」

「阿彌陀佛！」德清說：「佛祖濟苦度化，度化衆生，不分等級，衆生平等，我們不可歧視這位姑娘了。老總請讓她進寺拜佛吧！凡事有我負責呢！」

親兵都知慶王尊敬德清，忙說：「既是大師父吩咐，豈敢不遵命？」

那女子就下轎來，向德清深深一拜：「多謝大師父！小女子不幸身陷風塵，如今來拜佛，只盼來生莫再作沾泥絮。今日若非得遇大師父，就連拜佛都無門了！」

德清忙說：「佛門普渡！更須救渡落難遭苦之人。姑娘今日知來拜佛，就是迷途知醒了，信佛行喜，必獲福祉，姑娘請登殿拜佛吧！」

賽金花拜謝，散步登殿而去，看她身穿滿人婦女家常褂子長袍，打扮素雅，宛然一個大家閨秀風度，那像是一個妓

女？

德清當時却不知賽金花曾是狀元公使夫人，他也不曾去打聽，現在聽到路途傳說賽金花在北京仗義救助居民，他才記起金花在廟燒香的事來了，這女子心地善良，當時若被拒於佛門之外，她會變得怎樣呢？

德清不勝嗟嘆，他不敢斷定賽金花的義俠行爲是否基於她信佛，但是他認爲佛門是應該大開的，應該對衆生都播下佛法慈悲的種子，也許有些種子並不出芽，但是大多數都會開花結果的啊！

當然，賽金花未必與佛教有深遠關係，可是她信佛拜菩薩是一件事實，佛法慈悲的種子也種下在她的心中，在這個湧動亂的大時代裏，許多佛教徒心中的慈悲佛性起了作用——康有爲，梁啟超，譚嗣同，……都貢獻了他們的力量企圖挽狂瀾，譚嗣同而且以身殉。現在又有賽金花發揮佛教的慈悲本願了，雖然只是很小的功德，可是功德只論誠，那能因小而不爲？

賽金花不錯是個賣身給洋兵洋官的下賤妓女，可是她若不獻身，又怎能獲得瓦德西與各國將領官兵給予她方便呢？她怎能進言求情挽救難民生命？如此說來，賽金花的淫亂宮廷，說她是淫行，倒也可說她是以身布施了。

若爲慈悲故而捨身，她又怎能算是淫行呢？

德清和尚爲她而唸佛，他也爲北京城內身陷洋兵魔掌的老百姓而禱求佛祐平安。

他騎坐在馬上，隨着難民人潮西行，他一直在馬背上唸佛

不停。

「諸天佛菩薩啊！」他禱求着：「請庇祐那些不幸身陷京城的家生平安無事罷！別讓他們再遭洋兵姦淫屠殺罷！」

91

慈禧太后與皇帝由慶王，端王，肅王，倫二貝子，剛毅，趙舒翹，王文韶，溥興，與神機營及虎神營親兵兩千餘人，馬玉崑部屬千餘名等前後護衛着，走上了北京西北官道，取道向張家口居庸關而去。

八國聯軍的追兵窮追南走向保定的皇室車駕，及至追到俘獲。洋兵狂喜大叫：「捉到慈禧太后了！」拉開皇帳幔，把車內的盛妝老嫗捉住，連同侍從解返北京向瓦德西報功。瓦德西叫請宮舊人來一認，都說：

「這不是太后！這是寧壽宮中的老婆婆。」

瓦德西大怒，叫賽金花問：「這是誰弄的鬼計？老太后逃往何處去了？」

老婆婆說：「將軍聽稟，此事全由老身自己作主，與旁人無關，老佛爺已經取道北行兩三日了，此時想已出了居庸關了。老佛爺待我恩重如山，我待她離宮出走之後，我即扮成太后南行以引你們來追，果然你們都中了老身小計了。」

瓦德西叫賽金花：「你問她為什麼這樣做？難道不怕死嗎？」

老婆婆也不畏懼，侃侃而言：「將軍！你等洋兵攻入皇宮

，姦辱宮女，任意胡爲，老身與這十數宮女商議：留在宮中必難倖免，終歸遭洋兵淫辱，左右無非都是死，與其受辱而死，不如先投河自盡，但與其無益自盡，不如爲國家効忠而死，於是老身願以身代太后當災，帶了衆宮女宮監，竊取皇車而出城，明知被你們捉到必無生理，我等十八人只有認命，今日爲國而死，死亦無憾！剖殺任便！但是老身有一懇求，請將軍勿使兵丁淫辱我等！」

瓦德西說：「你們怕我的士兵淫辱麼？你這老貨，害得我們追不到太后，誤了我們大事！你真是死有餘辜！你怕受辱，我偏就要把你們交給士兵隨意處置！」

老婆婆厲聲叫道：「洋狗無禮！老身恨不得食汝之肉寢你之皮！」

瓦德西大怒，叱令左右：「把這些宮女宮監帶下去交給士兵任意處置！」

賽金花慌忙勸阻道：「將軍！你請息怒，這位老婆婆與衆宮女都是忠義之士，將軍難道不敬重麼？將軍若任由士兵姦辱殘殺此等忠義之女子與宮監，恐將爲世人恥笑，請饒他們一命吧！將軍此時正應止殺安民呢！」

瓦德西覺得賽金花之言亦甚有理，可是他餘恨難消，過去用力打了老宮女幾個耳光，罵道：「本該殺了你，滾吧！」

此時慈禧太后一行已經過了岔道（地名），辰時左右，突然大雨，人馬在狹窄的山路上趕路，山路崎嶇，驟車難行，太后與皇帝等改爲騎馬，都被大雨淋得濕透。追隨在前後的諸王與大臣也都變成了落湯雞，遙遙跟在後面的德清和尚，全身濕

透，他本不習慣騎馬，此時他因阻滯難行，索性牽馬步行。他曾經過多年萬里跋涉，久歷風霜，這一場大雨算得什麼？他並不以為苦，可是那些一向享受富貴榮華的皇室與王公大臣就不同了，他們有生以來何曾受過這般苦楚？

太后等在大雨中掙扎前進，在泥濘中寸步難移，此時若有聯軍洋兵追來，還不全部成擒？幸而都無追兵，眾人得以平安。

日暮時分，山洪突然爆發，洶湧衝至，狂流奔騰！人馬涉水而行，黃泥洪水淹及馬腹，慶王令親兵牽馬及扶持太后與皇帝，在水中前進，那時洪水已漫到衆兵胸上了。

太后悲泣道：「誰想今日國破家亡，如此慘痛！」

德清和尚在後面百尺之遙，涉水而隨行，水深及胸，頭上又遭滂沱大雨潑打，他雖不畏懼也不怕苦，他却深深為太后與衆人難過。他又念着北京龍泉寺的長老與僧人，還有那全城百萬民居，都不知遭到洋兵什麼樣的侮辱殘殺呢？亡國之痛，不由他不感到到悲傷！而東南各省疆臣，李鴻章，張之洞，袁世凱，劉坤一……等等所謂名臣，竟然坐視不救京畿，各人擁軍自保，美其名曰自保而與列強私訂辱國條約。雖可云保住了東南各省免受外兵侵佔，但是，此種行為，徒然使外人洞知中國人如散沙而已，豈非更助長列強侵害之野心？各疆臣如此作風，只知有省不知有國，又算得是什麼忠臣呢？其實，列強勞師遠征，主力集中於攻打北京，亦無餘力攻佔各省，各疆臣若無私心擁兵自重，大家同心協力，一齊出兵北上圍攻聯軍，中國又何至於有亡國之痛？又何至有日後的辛丑條約，任由列強擄取中國人民血汗？

德清和尚涉水而行，心中想着這些，不免覺得悲憤填胸！是的，清廷腐敗，不足憐惜，可是國家遭外侮，人民在水深火熱之中，多麼可憐多麼哀痛啊！是的，德清是出家人，理應把世事都看空，但是，若心無慈悲佛性，這出家人亦不過只是行屍走肉而已，說什麼空？那樣的空，修來幹什麼？有何意義？

德清和尚淚流滿面，也分不清是淚水是雨水，他不是為自己的苦難而悲傷，他是為中國人的苦難而流淚！他是為自己進言未獲重用以致阻一場大災難而傷心；他自承失敗，他痛心極了。

是的！袁世凱，張之洞，李鴻章，劉坤一這些疆臣，太自私了！多麼可恨！

德清和尚隨駕，好不容易渡過了洪水，他回視暮色中，護駕的三千兵馬都狼狽不堪，好像是一羣奄奄待斃的敗兵殘勇，人人滿身水濕，棄盔曳甲，在泥濘中掙扎。

天黑以後，行列才脫險抵達居庸關。知府聞訊帶了從人打着火把來迎接太后，火把光中，德清看見居庸關城門雲台的印度式佛像雕刻，他聯想到北京的佛寺佛像此次又不知遭受洋兵怎樣摧殘毀滅，他的心漸沉重極了！

延慶知府秦奎良供應了轎子給太后與皇帝，行列走了一天一夜，人困馬乏，又冷又餓，知府都無法供應食物，因為什麼都給潰退下來的董福祥軍隊與義和團早幾天搶光了，知府什麼食物也供應不出來，惟恐罪責，索性溜走了。

太后與皇帝易轎續行，行列兼程逃走，免得被洋兵追上。

饑餓的殘兵，勉強保着駕，在黑夜中趕路，到了天明，才見有村落人家，軍士爭先衝入民家搜尋食物，可是十室九空，人影俱無，粒米難覓。一路上村鄉都早被董福祥軍隊潰兵與義和團搶光了！

太后，皇帝與王公大臣，無不饑餓得奄奄一息，敗軍殘兵亦都有氣無力，勉強趕路。德清和尚一向捱慣了饑寒，兩三天不食，難不住他，他自然支撐得住，看見一個小兵暈倒在地，他心中不忍，他下馬來，對士兵們說：

「幫我把這人放在我馬背上馱着吧！」

然後他牽着馱了病兵的馬，步行着緩緩前進。

「大師父！」那病兵感激地望着德清：「你怎麼……。」

德清微笑着：「不要緊！我走路走慣了。」

行列又掙扎前進了一天，天黑時分才走到懷來縣地界榆林鎮，店舖家家也早都被亂兵拳民搶光了。懷來縣令吳永趕來叩迎。跪在轎前稟道：「懷來縣知縣微臣吳永恭接皇太后聖駕！願皇太后萬歲萬萬歲！」

太后一看，悲喜交集，嗚咽道：「我帶着皇帝逃難，一連走了幾日，不見有官吏來迎，想不到來到這裏，你一個小小縣令，在此危難兵荒馬亂之中，居然還記得遵制衣冠接駕，真是難能可貴了！吳永，我們一行，已經挨餓了兩三天，你這裏可有什麼食物供給沒有？」

吳永奏曰：「回皇太后！這裏什麼都給亂兵拳民搶光了，微臣搜索半天，只尋得一些麥，綠豆和小米，煮成稀粥一鍋，只恐過於粗糲不敢進呈，另外又只尋得雞蛋兩枚……。」

太后驚喜道：「難得你如此忠心，現在什麼時候了？還能講究嗎？有麥豆小米粥就極好了！」

吳永忙進呈麥粥，僅得的兩隻雞蛋，只能獻給太后與皇帝吃了。一鍋麥米粥，還不夠分潤王公大臣，每人只分得淺淺的小半碗，可是也總算有得吃的了。

（未完）

出版人 內明雜誌社
社長 釋敏智
發行人 釋金山
編輯 余又凌

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., Lamti, 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 Puphar Chai Rd., Bangkok, Thailand.

台北 士林區天母東路47號二樓天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, North 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 Husuan 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

佛元二五三五年九月一日出版
公元一九九一年九月一日出版



△日本鎌倉時代製造 青銅鍍金誕生佛立像



△日本鎌倉時代製造 青銅鍍金毘沙門天立像