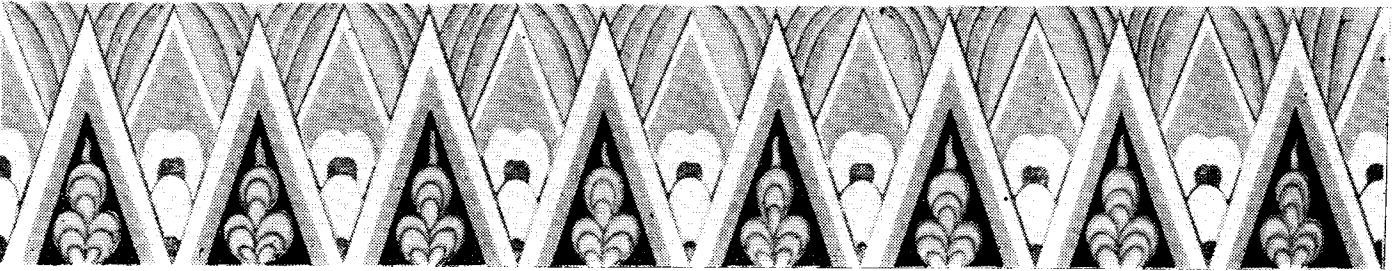


内明

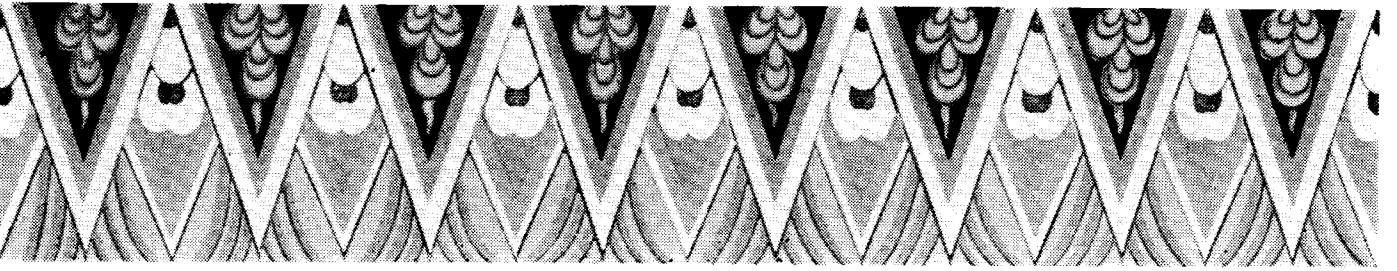
集漢穀城刻石字



第三十期 目錄



封 面	白馬寺山門	編輯室	3
封 裏	敦煌壁畫「邊飾」摹本、目錄	張大千	4
四 衆 堂	四衆堂開場白	編輯室	8
佛教藝術介紹	敦煌壁畫	淨海	10
專 載	敦煌壁畫選輯	洗塵	15
佛偈選輯	東埔寨扶南佛教考	幻生	19
譯 稿	佛偈選輯弁言	大風居士	22
隨 筆	世親之破斥思想(下)	蕭慕迦	25
佛教名勝介紹	宇井佛滅年代論的批判	敏智	27
詩 篇	四大名山之一——峨嵋山	褚柏思	27
專 載	聽講深密百字偈	譚摩詰	28
海外通訊	中國禪宗史話序言	演本法師	29
聖典故事	佛國尼泊爾	敏智	31
專 載	蛇的故事	王進瑞	33
	大乘起信論講記(八)	趙亮杰	37
	碧巖錄講義(下)	編輯室	41
	正本清源論(四)	編輯室	42
讀者、作者、編者	...	封底裏	
佛教界動態	...	封底外	
	峨嵋金頂圖		
	敦煌壁畫——藻井圖		





「四眾堂」開場白

編輯室

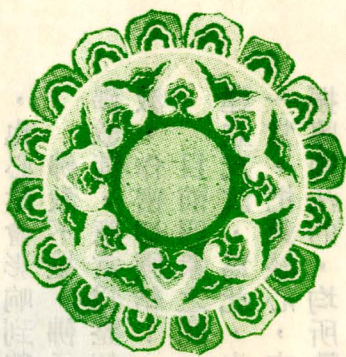
香港佛教青少年夏令營，往年一向由僧伽會主辦，今年有福德念佛社加入合作，同時由中道學會主席剪綵，充分表現了佛教四眾團體的和洽合作！可說是近年來佛教界少有的盛舉。

在佛教史上，出家二眾和在家二眾，據說自維摩詰居士呵斥諸大聲問後，向來互輕互非，不甚融洽。維摩詰故事，未必實有，而僧俗弟子間的紛爭，確是代有所聞的事實，究竟始於何時？何人？年代邈矣，難於稽攷，但有一點值得分說的，就是古今僧俗之爭，性質頗有不同，若維摩詰之類，多屬教義的爭辯，並無個人好惡存乎其間，現在僧俗弟子，原無大是大非之爭，也無利害矛盾之處，所謂慊慊於懷者，類皆微不足道的枝末小節，根本看不出有何非爭不可之處，但雙方之有距離，却是不可諱言的事實，這種距離並非由任何方面故意造成，而是由於僧俗生活的不同，導致對某些事物看法的分歧，於是各是所是，各非所非，互異其趣，日積月累，慢慢形成了心理上的軋域，若追究原故，只是觀點的不同，並無人事因素存在，舉個例說，某些居士認為僧尼接誦經懺，有碍清修，不如教法。出家人應專心修持，當然不錯，但在現實環境下，不接法事，又將何以爲生？何況法事乃適應某些信衆需要的方便，不能說絕無存在的價值，這便是觀點角度不同而產生的歧見，若易地設想，有可以諒解的理由，而無加以指責的必要。諸如此類事件，原來動機，並無惡意，但其後果，不免觸及情緒，形成了彼此心理上的分齊，也必然會影响到整個佛教的發展，今日佛教衰墮，這未始非原因之一。

佛教不振，佛子之耻！今日佛教面臨如何局面？四眾弟子應該有所認識！有所警惕！不容再開情緒，作鬬牆之爭！真正的佛教徒，應當爲整個佛教前途着想，捐棄一己成見，相忍爲教，尊敬對方，諒解對方，本一乳同源之義，和合共處，爲發展佛教，作密切團結！

目前四眾之間，仍然有多少隔閡存在，這是不必諱言之事實，要消弭這些隔閡，溝通大家意見，首先要使大家互通聲氣，建立友誼，爲此，本刊決定自下期起，增闢「四眾堂」一欄，作爲四眾聯誼場所，歡迎四眾同道，共聚一堂，把筆談心，充分交談一切有關佛教問題的意見，凡是足以促進友誼、增強團結，以及光揚教義，振興佛法的，均所歡迎，體裁不拘，以一兩千字爲宜，若有佳作，不在此限，洋洋萬言，亦無不可，但望言之有物，不作無謂攻訐。開宗明義，作如是白、應如是住。





佛教藝術瑰寶

敦煌壁畫

張大千

我國學術界因偶然的發現，而起了很多大作用，開闢了許多新園地，造成了不少新專家，這不平凡的事，第一件便是發掘殷墟的龜甲獸骨文字。自清末劉鐵雲、孫仲容、羅叔蘊、王觀堂以至於近人董作賓，先後都有發明，尤其對於殷代的考古和文字學，有很大的幫助，使古代歷史憑地下的史料，更加一層的真實性，堵塞了一般疑古大師的口。因為殷墟是河南安陽，所以人們多半稱研究殷墟文字的叫做「安陽學」，而可以和「安陽學」對壘的，或者作用和範圍更比較要大一些的，那就是甘肅敦煌縣和安西榆林所發現的莫高安西

榆林窟裏面的六朝唐人的寫經和古書。這當然是對於校正古籍佛經和綴遺搜亡有莫大補助，而我們所注意的，却是伯希和斯坦因這批人所搬不去的窟裏的數以千計的壁畫。這真是六代三唐藝術的精英，中國藝壇從來未發現的寶藏，所以近人陳寅恪先生便稱之為「敦煌學」來和「安陽學」並峙在學術藝壇站上，這不可不說是學術界的兩大發現。由這兩大發現，所以中國學術藝術界裏，也起了絕大的波動，如果在中國其他荒僻地區無意中再有新的發掘發現，我想更可以增加我們學海藝壇的光輝燦爛，現在我要提到「敦煌學」的藝術

一部分是壁畫。敦煌這地方是在中國西北的甘肅省，而有壁畫的石窟，計有四處，一是莫高窟（一稱千佛洞），二是西千佛洞，三是榆林窟（俗稱萬佛峽），四是水峽口。現在我把這四窟的地點和窟的數目，分記在後面：



▷ 大千居士臨摹敦煌壁畫之一

一部門「壁畫」上面來了。敦煌這個地方，現在雖是荒漠之區，但自漢至宋，在海上交通未能大發達以前，西北交通大道，全靠由陝西至新疆到中亞細亞到歐洲和印度這條大路，所以那時無論達官貴人豪商巨賈，莫不經過這條路。而石窟的藏經壁畫，也就因為來往人的頻繁

窟名	地點	窟數	建立朝代
莫高窟	敦煌城南四十里	三〇九	北魏
西千佛洞	敦煌城西七十里	一九	北魏
榆林窟	安西城南一百六十里	二九	唐
水峽口	在安西至榆林窟之間	六	北魏

統計上面四個地方，共窟三百六十三

，其中有小窟附於大窟的不少，我把牠們叫作耳窟，不計算在內。如果把耳窟統計在內，大約總在五百窟左右。而這四窟之中，窟的數目最多的，還是要推莫高窟。莫高窟的得名，始於何時，已無法攷證，大概是以莫高山的名作窟名，而窟的始建，是在苻秦建元二年（晉海西公太和元年）據碑記所載，是有一位沙門名叫樂傳的，偶然行到此地，忽然看見金光內有千佛，所以他就發願就山造佛一龕。後來又有一位法良禪師，又在樂傳所造佛窟的旁邊，繼續營造。後來又有刺史建平公，和東陽王，接着增造。到了唐代武周聖曆元年，中間經過不過四百餘年，但是窟的增加，已到了一千多的數目了，真可以說是盛極一時，自聖曆以後到五代趙宋，代代都有增加營建，想來窟的數目，總在二三千左右。但是因為年代久遠，中間經兵燹的破壞，風沙的侵蝕，崩毀的甚多，到了今天，那有壁畫存在的，共只有四百窟左右了，可以說是藝術的不幸。但所幸還有這四百左右窟的壁畫，上千的佛像，都是歷代名家高手的精心作品，讓我們憑弔觀賞臨摹，又不能不說是一件極可欣幸的事。

窟的年代數目，大概明白了，但窟內情狀如何呢？在這將近四百窟裏，除了塑的佛像以外，便是壁上畫的佛像了；而除佛菩薩以外，還有許多陪襯的東西，今為易於明瞭起見，特地分類列在後面：

一、佛像 所有佛像、菩薩像、觀世音菩薩、賢劫千佛、天王、夜

二．人像

叉、飛天等，皆屬此類。所有比丘、比丘尼、近事男、近事女、供養人、男女、國王、夫人、崑崙奴等，皆屬此類。

三．鳥獸

所有虎、豹、龍、鳳、獅子、鹿、孔雀等，皆屬此類。

四．花木

所有各種花如蓮花、罌粟花、蝴蝶花、山茶花等，皆屬此類。

五．樓閣

所有房舍及極樂世界樓閣皆屬之。

六．器用

所有香爐、旗幡、冠服、鼎、瓶、舟、車、牀、肩輿等，皆屬此類。

七．故事

所有經變、地獄變、佛傳圖出行圖等，皆屬此類。

八．山水

此類多附屬故事樓閣，比較少見。

九．圖案

所有藻井之團花、方格、花邊、各種鳥獸紋皆屬此類。

上面所說的九類，大畧可包括窟中的畫，但仍是以佛像為主體。談到佛像，我們便不能不追溯中國的人像上面去。因為我國畫學發達最早，黃帝之史官倉頡造字，便是利用萬物的形態來做題材，所以說文序上說：「黃帝之史倉頡，見鳥獸蹄坑之迹，知分理之可相別異也，初造書契：……倉頡之初作書，蓋依類象形，故謂之文。」所謂象形，即是圖畫，這也可以說是書畫同源的一種證實。黃帝時候已知道

染衣裳的顏料，已知道色彩的用途。到了虞舜時候，用十二種東西來畫在衣服上面，是畫的藝術，已在這時期開始。禹鑄九鼎畫九州山川異物，恐怕是山水鳥獸草木畫的開始。而商周的彝鼎上面，都畫有星雲鳥獸回紋，又開圖案畫的先河。殷高宗夢見傳說，把他的像畫出來，周代畫堯舜桀紂像在明堂上面，這可以說是我國人物畫的開始。漢宣帝畫烈士於麒麟閣，也是注重人物。漢明帝夢見金人以為是佛，派蔡愔到天竺求佛法，他同沙門攝摩騰竺法蘭攜帶佛經和釋迦立像，東還到洛陽，明帝即叫畫工把佛像畫在清涼臺上；而天竺僧人如攝摩騰等也曾畫首楞嚴二十五觀的圖在保福院裏面，這便是我國佛像畫的開始。因為我國古代人物畫像，大多數重在禮教和勸誡兩方面，所以畫的不是古代聖人，便是大奸大惡。而在佛教流入中國以後，他那一種精深微妙圓通的學說，固然能夠打動智識階級的心弦，而祈福輪迴之說，也可以使愚夫愚婦起信。尤其是在國家衰落，社會動亂的時代，一般人既苦於現實之無可留戀，不能不找精神上的寄托，超物質的安慰。佛說三世的道理，更足以堅定一般人的信仰，而且佛經又常常指示人們以寫經誦經畫像的功德，這也許是佛教的一種宣傳作用，而自佛法入中國以來，寫經造像的風氣，便大大興盛起來。既然上自帝王卿相，下至豪商巨賈都想從畫佛上面求福解罪，那麼只有畫壁。因為在紙絹還未發明以前，固然是畫在壁上好

；在紙絹發明以後，要在寺院供千萬人的膜拜瞻仰，也只有壁畫好。而當時的畫家，爲應時代的需要，都從畫人像轉而走上畫佛這條路上去。其中最著名的，要算吳代的曹不興，晉代的衛協，衛協的學生顧愷之，都是畫佛的高手。而愷之更能爲山水傳真，開出我國山水畫一派，但在當時總敵不過佛像人物的盛大。在這裏我可以知道宗教影響藝術力量之大，不過我國畫家的畫佛和一切附帶樓臺樹木等等，雖然受印度畫的影響，但是中國人有一套鎔滙貫通工夫。我們試看北魏西魏的敦煌畫佛，面貌多半清癯，頗像印度人，而到了唐代的佛菩薩像，便是中國人的面貌。這也等於佛教傳入中國之後，中國却自創出華嚴、天台、禪宗這些派別來，以求合中國人的胃口一般。

後來有一般的議論，他們却說壁畫乃是工匠所爲，決不是名手所作，並且敦煌僻處邊隅，不是中原文物之區，絕不會有名家高手到那裏去畫的道理。這種說法，是拿現代的情形來推測前人，拿近時的眼光，來衡量往古，完全是錯誤的。他們只看見後來荒率錯誤的壁畫，便抹煞古人的絕藝；只看見近世西北的荒涼，不知是古代的交通大道，真是不達時變，不知高下，不讀歷史的謬誤見解。我現在可以把五個理由寫在後面來作爲辯正的參考。

一 據史傳所載，在佛畫盛行時期，凡畫佛像都一定要延請高手名家來做這莊嚴的工作，這是一定的

道理，工匠普通的那裏能勝任這種工作呢？

二 如果畫佛都是工匠所爲，那麼這些名家高手幹甚麼去了？社會是不是需要他們？如果不需要，那麼何以畫史上所記載的畫佛名手如此之多？

三 因爲畫佛是一種宗教上的工作，要極其神聖莊嚴，才能表達自己的信心，啓迪他人的崇敬。如果不是名手，焉能勝此巨任？

四 因爲畫佛風氣盛行，所有仕宦商賈，大家都爭奇鬥勝，因爲這個

二之畫壁煌敦亭臨士居千大 ▽



緣故，必定爭着聘請高手來做這種工作。

五 敦煌在當時雖爲荒涼之區，但在海運未通以前，由南朝到宋代，全是中西交通的大道，在這中外具瞻的地方，大家爭造佛像，那能不找名家高手來顯示我們崇高的藝術？又豈是工匠們所能做的呢？

上面五個理由，不過拿史實來證明。我們如果再從畫的作風來看，更可以看出時代的遞嬗，畫風的轉變，雖然有高下的分別，但都可以決定是出自名手的作品，絕對不是工匠們所能夠夢見的。現在我把各代畫風的優點，列舉在後面：

一 元魏時代的作風——骨體放肆而粗野，用筆很放曠，畫像多半是清而瘦的。

二 西魏時代的作風——生動是生動了，但仍是草率粗野，用筆能奔放，但是在敦厚方面却欠缺，上的色彩很艷而冷，但是在綰縛方面是缺少點，風骨清空放蕩，矯健清勁是有餘的。

三 隋代的作風——很凝厚純正，放肆粗野的風氣已沒有了，深厚委婉的作風漸漸起來，神采和氣質，都與西魏迥然不同。

四 唐代的作風——可分幾個時期來講：在武德以前，一天比一天的走向雍容的途徑上，清新華貴，

太多。

驚采絕艷，佛像崇尚壯美的，把元魏清癯的作風，通通一掃而空，光華燦爛，是從來未有的。天寶時代和垂拱時代體制又稍稍改變，神趣一下子便不同了，穠縵新麗，實在比從前又高了一些，供養人的像，都崇尚肥的、壯大的，大概都畫成好幾尺高。而在德宗以後，沙州爲吐蕃佔據，那好手名家都因政治關係，一下子便很少前去了。雖然那體製仍同從前一樣，但用筆漫散，用意蕪雜，神氣荒疏而氣味草率，不過間或找到一二個好手畫的罷了。自憲宗大中後，第三百窟張議潮夫婦出行圖，儀仗很盛，人物繁多，但是骨法氣體沉雄精鍊，可算得當時的最好作品，真是晚唐的麟鳳了。

五代的作風——五代可以說是衰落時期，風格像已枯的木頭，情味像已熄的炭灰，可以不必評論了；然而經變圖這些作品，還能做到很盛大的鋪張，可以說力雖不足，還想高飛。

六 西夏的作風——西夏在宋仁宗時，離宋而自立，西北萬里的地方，佔據了二百多年；他的畫法，尙是宗宋代初年的筆意，能夠創造，自成一派，畫得很整齊工細，但是氣格窄小，情味的成分不

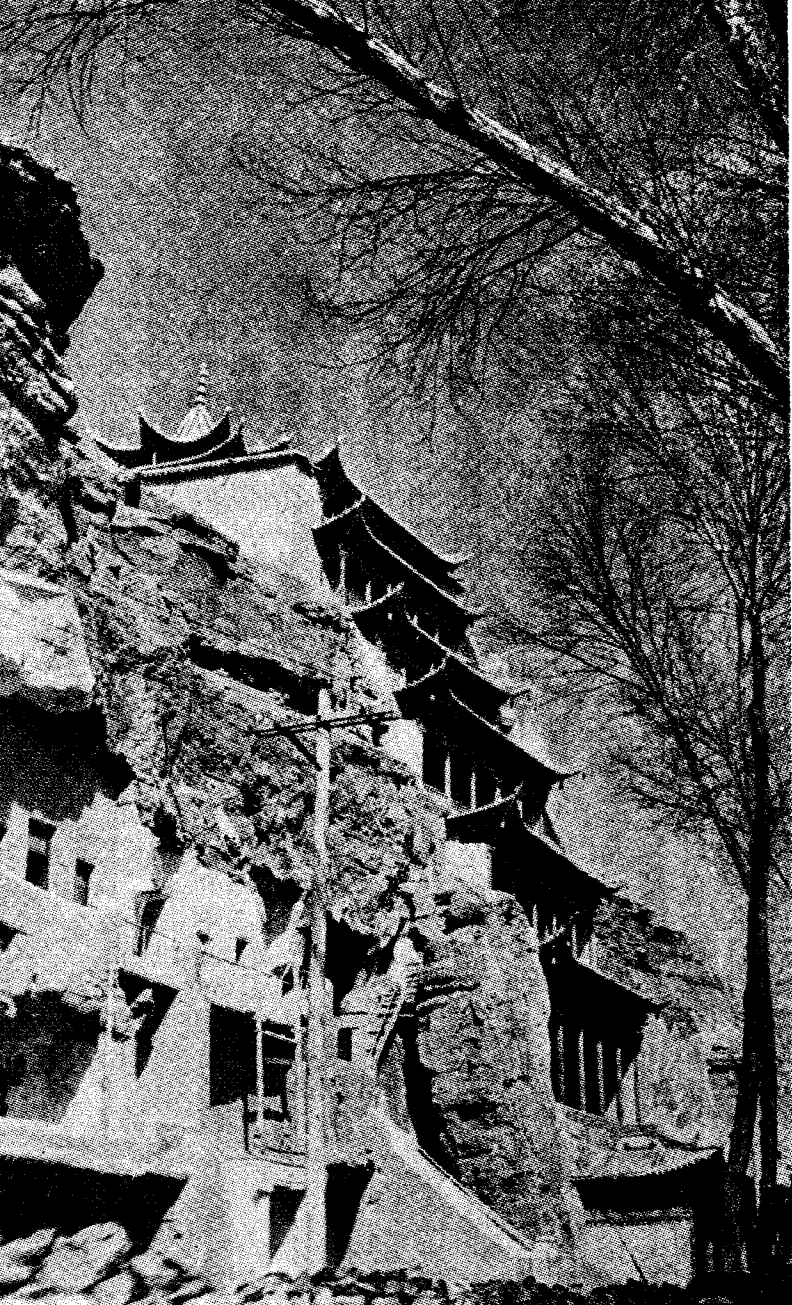
我們分別上面各時代的作風，從美術觀點上來看，雖然各有短長，但不過是風格的不同，隨着時代來轉變，這是風會所關，絕不是工匠們所能懂得的。但是我要問中國人何以看重文人畫而鄙視工匠畫到這步田地呢？我們古代不是有出於「大匠」之門，「匠心獨運」、「意匠慘澹經營中」這些話麼？這匠字在這裏的解釋，都是偏於好的一方面，大匠就是大作家大書家大畫家的別稱。「匠心」「意匠」都是指一種最敏妙超絕的設計。大概古人所謂的「匠」必是最精的技巧，因爲技巧用得極精細巧妙，所以稱爲大匠，因爲巧，所以有「巧奪天工」、「鬼斧神工」這些贊詞。大概古代無論建築雕繪，都必有最有學問而能設計的專家來領導，因爲他有學問，又有特殊的聰明智慧，加以精密的思索，造出玄妙的境界，精巧的藝術，所以才有一「匠心」「意匠」的這些說法，這當然不是一般無智識工匠所能做到的。我們試看宋畫院的各派畫家，他們不只對於人物山水花卉翎毛宮室都要學，還要教他們讀說文，識奇字，通古代字源學，字源學既然要通，文字是更不能不通的了。又古代用畫來取人才，常常有出一句古詩做題目，叫大家用心去揣摩，要畫出這詩句的神理。如果畫人沒有文學的素養，絕特的天才，苦心的探討，怎樣能應付這類考試呢？所以我們對於敦煌畫，無論從任何一個觀點來看，絕對是有藝術天才名手的

作品，而絕不是工匠們所能做到的。我們既然斷定是名手所爲，那麼敦煌壁畫整個優點又在那裏呢？我以爲有如下四點：

第一是規模的宏大：我們中華民族偉大力量的表現，在工程方面，如秦始皇的完成萬里長城，隋煬帝的開溝通南北的運河，這都是世界所稱頌的。至於藝術方面，自古到今，雖然有建築壁畫塑像雕刻等等，但是規模都不算很大；就是有規模稍大的，經過歷代變亂，到今天已是好多看不見了。而還留給我們欣賞的，在雕刻方面，只有山西雲崗石刻和河南龍門造像，夠得上稱規模宏大。這還是受佛教影響的關係，所雕佛像，全部是專家設計由工匠鑿成的，在藝術上的價值，恐怕比不上敦煌的壁畫。我們可以想見西北沙漠中，有矗立的一座大山，依山來鑿石窟，從前想來有二三千窟，現在還存在完全的約四百窟，櫛比鱗次，綿亘一里多長，高處達到四層的洞，洞內四壁都是畫佛。每一壁我們姑且拿三尊佛像來算，那麼一洞至少十二尊佛像。以現存四百窟計算，總有三四千尊佛像，這是何等偉大的工作！在藝壇裏，我們那能不佩服古人的規模宏大呢？

（未完）





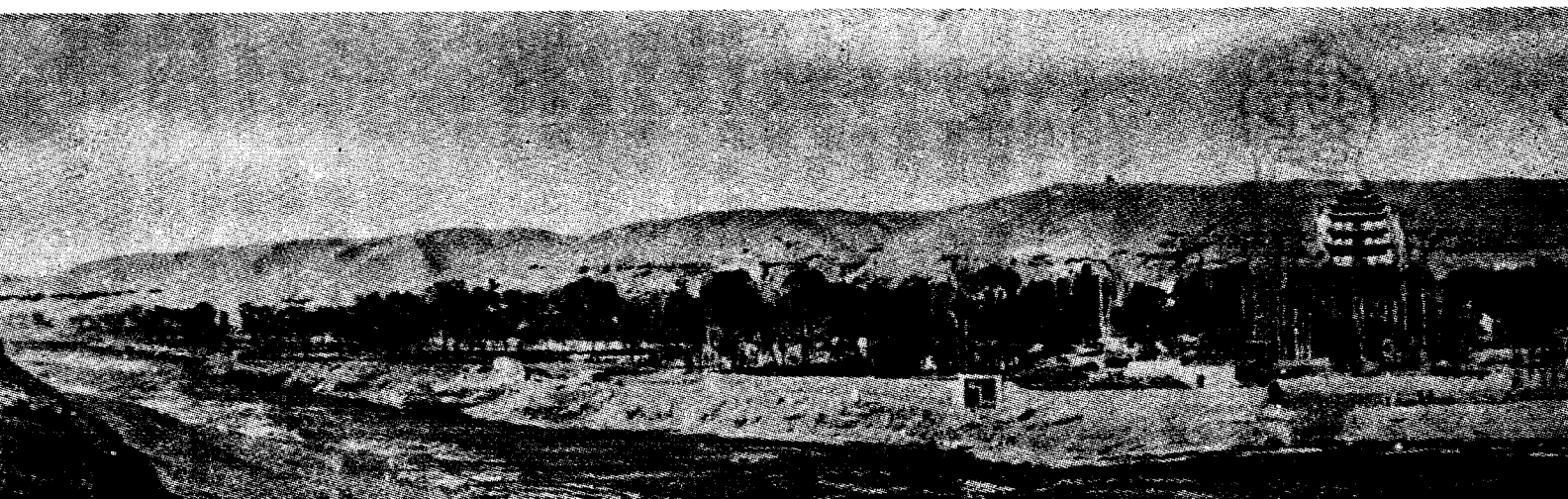
△ 敦煌壁畫——莫高窟一角。

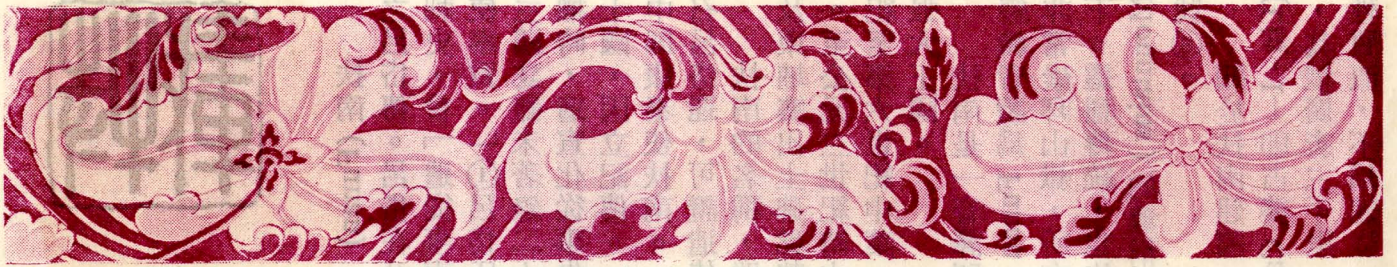


△ 莫高窟拓片縮影

敦 煌 壁 畫 選 輯

▽ 敦煌壁畫——甘肅省敦煌莫高窟全景中段。

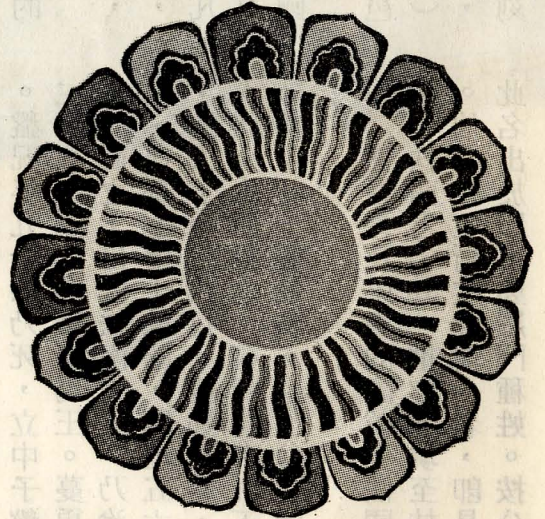




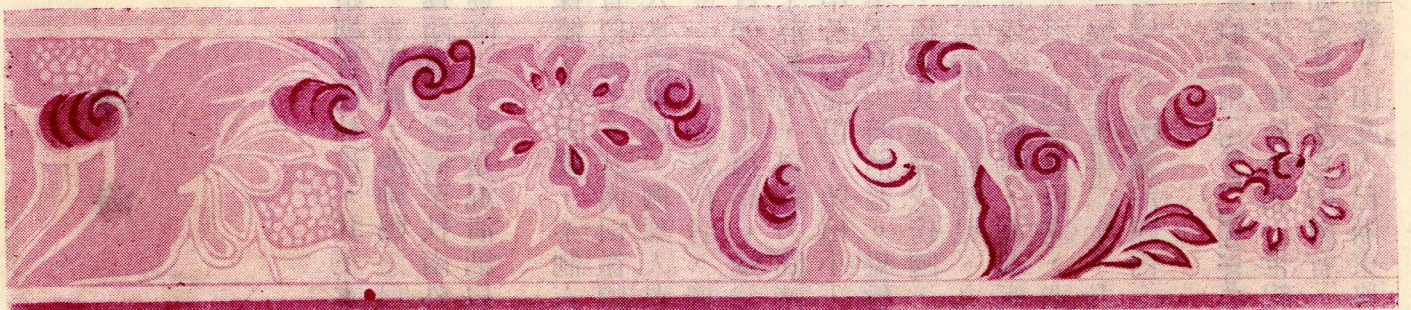
△ 敦煌壁畫莫——高窟第三一窟邊飾之一。



◁ 敦煌壁畫——飛天。



敦煌壁畫莫——高窟第三一窟邊飾之二。 ▽





柬埔寨古代扶南佛教考

淨海

(佛曆六世紀頃—1094年；公元一世紀頃—550年)

扶南(Funan)一名的起源，首見中國正史「三國志」卷六十之呂岱傳。呂岱在公元三世紀上葉孫權時(222—252)爲交、廣刺史，曾「遣從事南宣國化，暨徼外扶南、林邑、堂明諸王各遣使奉貢。」①呂岱所遣派的使者，爲從事朱應及中郎康泰二人。三國志雖未著錄二人之名，然梁書卷五四有記此事說：「及吳孫權時，遣宣化從事朱應、中郎康泰通焉。其所經及傳聞則有百數十國，因立記傳。」②同書卷五四中天竺傳又說：「其時，吳遣中郎康泰使扶南。」依呂岱傳中所記，孫權於黃龍三年(231)召呂岱還，可證遣使之事，應在此前③。

扶南的名稱，雖於三世紀上葉初見中國正史，然依中國史籍及柬埔寨出土碑銘整理考訂，知扶南之建國，最晚不過一世紀④。至公元三世紀時才與中國有外交關係。建國之後，到了第三世紀至第六世紀中葉(從後漢末至南北朝終)，是爲南海中稱霸的強大王國。

扶南是一音譯國名，出於柬埔寨語之Phnom，意爲「山」，經轉音讀爲Funan，中譯扶南⑤。根據印度及東南亞古代傳統，非常崇拜山嶽，所有宗教建築聖地，都是在高山上，以示不同凡下。這種傳統，也使很多國王，都加以「山嶺之王」(King's of Mountains)的尊稱。扶南Funan即是「山都」之義，以山爲國號⑥。

關於扶南建國，晉書卷九七「扶南傳」記：「扶南西去林邑(Lin-I—即占婆Campa)三千餘里，在海大灣中(按指暹羅灣)，其境廣袤三千里，有城邑宮室。人皆醜黑，拳髮裸身，跣行，性質直，不爲寇盜。以耕種爲務，一歲種，三歲穫。又好雕文刻

縷……文字有類於胡(胡指西域)；喪葬婚姻畧同林邑。其王本是女子，字葉柳⑦；時有外國人混潰⑧者，先事神，夢神賜之弓，又教載舶入海，混潰且詣神祠，得弓，遂隨賈人泛海至扶南外邑。葉柳率衆禦之，混潰舉弓，葉柳懼，遂降之，於是混潰納以爲妻，而據其國。」

梁書卷五四扶南傳記：「扶南國俗本裸體，身披髮，不制衣裳。以女人爲王，號曰柳葉，年少壯健，有似男子。其南曰徼國，有事鬼神者，字混填……乘船入海，遂入扶南外邑，柳葉人衆見舶至，欲取之，混填即張弓射其舶，穿度一面，矢及侍者。柳葉大懼，舉衆降混填。混填乃教柳葉穿布貫頭，形不復露。遂治其國，納柳葉爲妻，生子分王七邑，其後王混盤況，以詐力間諸邑，令相疑阻，因舉兵攻併之，乃遣子孫中分治諸邑，號曰小王。盤況年九十餘乃死，立中子盤盤，以國事委其大將范蔓。盤盤三年死，國人共舉蔓爲王。蔓勇健有權畧，復以兵威攻伐傍國，咸服屬之，自號扶南大王。乃治作大船，窮漲海，攻屈都昆、九稚、典孫⑨等十餘國，開地五六千里。次當伐金隣國⑩，蔓遇疾，遣太子金生代行。蔓姊子旃，時爲二千人將，因篡蔓自立，遣人詐金生而殺之。蔓死時有乳下兒名長，在民間，至年二十，乃結國中壯士襲殺旃。旃大將范尋又殺長而自立。更繕治國內……」

從晉書及梁書的記載，法國著名漢學家伯希和(Paul Pelliot)作「扶南考」⑪，推定混填至扶南時，最晚不會遲於公元一世紀。伯希和並斷定混填一名，即是梵文憍陳如(Kaundinya)的對音，此名出於印度婆羅門種姓。按公元一世紀前後，印度人已漸東移

，定居東南亞，其後東南亞各地便出現了一些印度化國家。混填（或僑陳如）至扶南爲王，確爲印度人統治及其文化影响最重要的中心。

扶南國早期的疆域，依考古學上所得證據，初於交趾支那（Cochin-China）的南端，以後移往湄公河三角洲地帶，遺址大部分散布於此；再後逐漸擴展到現在的柬埔寨和越南。梁書扶南傳說：「在日南郡之南，海西大灣中，去日南可七千里，在林邑西南三千餘里，城去海五百里，有大江廣十里，西北流東入於海。其國輪廣三千餘里，土地窪下而平博。」依學者考證，其中所說里程固不足據，而方位可取。海西大灣即指暹羅灣，大江應指瀾滄江下流的湄公河，自西北流，東南入海。依柬埔寨馬德望省（Battambang）一碑銘說，最早的都城梵名爲「毘耶跋補羅」（Vyādhapura），意即「狩獵者之城」。新唐書卷二二二下扶南傳說：「治特牧城，俄爲眞臘所併，益南徙那弗那城。」特牧城經學者考證即毘耶跋補羅，大約在現在的波羅勉省（Prey Veng）巴南（Banān，古爲Ba Phnom）附近。最後的都城那弗那城，梵文爲「新城」（Navanagana）之義，在今安哥波利（Ankor Borei，可能爲梵語 Nagara-puri 的音訛）。不過關於古代扶南的位置及都城所在，學者比定有好幾種不同說法，至今尙難確定^⑫。

上引晉書及梁書扶南傳，有外國人，或南有徼國人混填「事鬼神者」，夢神賜弓，詣神祠，可證知混填來自印度婆羅門種姓，爲婆羅門教徒。神祠即指婆羅門廟。但無法確定來自印度何地，可能爲南印度人。不過混填至扶南爲王，是爲印度人拓殖東南亞印度化最早發軔的萌芽時期。

公元初期以來，中印兩國交通和商業的聯繫，已經非常頻繁，東南亞介於兩國海上交通所經之地，深受中印兩大文化的薰染，印度移民直接帶給東南亞宗教文化，影响最爲深遠；而中國却只是通過使節往還，及經濟通商的交流，影响不能久遠。

在公元前，印度與東南亞已有緊密的商業聯繫，印度人對東南亞區域就具備了認識^⑬。錫蘭大史記載，公元前三世紀，阿育王派遣傳教師中，就有蘇那（Sona）及鬱多羅（Uttara）兩位長老至

「金地」（Suvannabhūmi）傳教。公元後，印度移民開始大規模湧入東南亞，可歸納爲兩種原因：一、從事商業，因遠在紀元前，印度與地中海就建立了商業關係，印度人把東南亞出產的香料、黃金、寶石等，轉運到西方，賺取豐厚的財富。二、宣揚宗教，印度是一個宗教非常濃厚的國家，公元前一千多年雅利安人創立了婆羅門教；公元前六世紀又出現了佛教。在古代印度至東南亞的移民，其中有一部份是虔誠的僧侶和教徒，他們背井離鄉，拓殖異域，且具有不畏艱苦犧牲殉道的精神，熱忱宣揚宗教，所以印度文化乃能遍佈東南亞各國。印度的宗教隨移民傳入東南亞，先是婆羅門教，然後是佛教。

混填至扶南爲王，大約在公元一世紀下半葉，其繼承者諸王，傳至盤况年九十餘乃死，必爲二世紀時人；其後三年，有范蔓之爲王，約有半世紀之久；至朱應康泰使扶南時，已是三世紀上半葉，爲范旃或是范尋在位的年代。據梁書卷五四中天竺傳說：「吳時（222—280）扶南王范旃遣親人蘇物使其國。從扶南發，投拘利^⑭口，循海大灣中，正西北入，歷海邊數國，可一年餘到天竺江口，逆水行七千里乃至焉。天竺王驚曰：『海濱極遠，猶有此人。』即呼令觀視國內，乃差陳、宋二人以月支馬四匹報旃，遣物等還，積四年方至。其時吳遣中郎康泰使扶南，及見陳宋等，具問天竺土俗云云。」據學者依中國史籍推考，康泰等奉使扶南，不會遲於公元二三十年，經歷國家衆多，爲時甚久，得知范旃遣蘇物使天竺，及見陳宋於扶南，而問天竺土俗，約在二四五年。伯希和推范旃在位之年，介於二三〇至二四五年之間；范尋在位當不出二四〇至二八九年之間^⑮。

自公元二八七至三五七年間，中國史籍缺乏記載扶南境內的情況，似乎會陷於多年混亂，詳情不明。關於宗教亦不得而知。但從當時東南亞其他國家片段記載佛教情形，以及出土碑銘推知，可猜想有佛教的存在。例如吳赤烏十年（247），康僧會從交趾（現在的東京）來華；他是康居人，他的父親因與交趾貿易，由印度而移住交趾。後來康僧會於交趾出家，學習三藏^⑯。太平御覽卷七八七引康泰扶南土俗說：「扶南之西南有林陽國，去扶

南七千里，土地奉佛，有數千沙門，持戒六齋日，魚肉不得入國。林陽國位置，有人考爲緬甸勃朗（Prome），或緬甸中部；亦有人說或是現在泰國的邦德（Pong Tuk）^①。在福康村（Vocanh，今越南芽莊的地區）出土古代林邑（一九二二年建國）的梵文碑銘（二〇〇—二五〇頃），爲佛教的文件，字體屬於南印度的一種，暗示室利摩羅（Sri Mara）是當時佛教的護法者，梵文爲宮庭公用語文。芽莊在一個時期是占婆的國土；但也有人認爲室利摩羅是扶南的隸屬者^②。

扶南王名每冠以范姓，如范師蔓、范旃、范尋，學者考爲梵文跋摩 Varman 一字畧音，爲當時南印度若干統治者之王號，後亦爲東南亞若干王朝所採用。

扶南國開始全部印度化，是在公元四世紀末及五世紀初。公元三三七年，扶南王竺旃檀（Candras Candana），曾向中國奉表獻馴象。竺旃檀王或無嗣，歿年無可考。約公元四〇〇年前後，有另一位矯陳如（katindya）之被迎立爲扶南王。梁書卷五四扶南傳說：「其後王矯陳如本天竺婆羅門也。有神語曰：『應王扶南』。矯陳如心悅，南至盤盤（Pranpuri）。扶南人聞之，舉國欣載，迎而立焉。復改制度，用天竺法。」盤盤國是當時暹羅灣附近的印度化國家之一，矯陳如是來自印度的婆羅門，在盤盤宮庭中很有勢力，他可能利用自己的地位，到達扶南爲王，自此扶南愈加印度化了，且提倡信仰婆羅門教。

矯陳如的後裔，有持梨跋摩曾於公元四三四、四三五、四三八年，遣使向中國獻貢^③。越南南圻發現一碑文記載說：求那跋摩（Gunavarman）王謹獻與印度神毗濕奴（Vishnu 印度教三大神之一的守護神）之靈廟者。據考此求那跋摩確是矯陳如的後嗣，治國約於公元五世紀中葉或稍後^④。

依南齊書卷五八扶南傳記載：「宋末，扶南王姓矯陳如者，名闍耶跋摩（Jayavarman），遣商貨至廣州；天竺道人那伽仙（Nāgaseṇa）附載欲歸國，遭風至林邑，掠其財物皆盡；那伽仙問道得達扶南。」其後，闍耶跋摩王於永明二年（484）遣天竺道人釋那伽仙向中國上表。文說：

「……臣前遣使齎雜物行廣州貿易，天竺道人釋那伽仙於廣州，因附臣舶，欲來扶南。海中風漂到林邑，國王奪臣貨物，並那伽仙私財。具陳其從中國來此，仰序陛下聖德仁治，詳議風化，佛法興顯，衆僧殷集，法事日盛……是以臣今遣此道人釋那伽仙爲使上表，問訊奉貢。」又說：「……謹附那伽仙并其伴口具啓聞，伏愿愍所啓。并獻金縷龍王坐像一軀，白檀像一軀，牙塔二軀……」

那伽仙到了建康（今南京），南齊書扶南傳說：「那伽仙詣京師，言其國俗事摩醯首羅（Matesvara 自在）天神，神常降於摩訶山，山氣恆暖，草木不落其上。」梁書卷五四扶南傳亦說：「俗事天神，天神以銅爲像，二面者四手，四面者八手，手各有所持，或小兒，或鳥獸，或日月。」

由以上引文，可知當時扶南信奉印度傳去的婆羅門教，崇拜自在天神；梁書所說，即是摩醯首羅天神及其侍者之像。婆羅門教被定爲國教。但我們也應注意，當時扶南業已奉行佛教，因表文爲一位出家人所齎呈，文中多言佛法之意，並且又獻貢佛坐像一軀，白檀佛像一軀，佛教牙塔二軀，這都可證明那時扶南有佛教的存在。

再從其他文獻記載，也可證明當時扶南有信仰佛教，但不及婆羅門教的盛行。法苑珠林卷十四說：「齊建元（479—482）中番禺毘耶離寺有扶南國石像」（大正五三·三八八中）。

闍耶跋摩在位時（484—514），有扶南國兩位僧人至中國譯經，依續高僧傳卷一所記：

「僧伽婆羅（Saṅghapāla）梁僧養，亦正僧鎧（Saṅghavarman）扶南國人也。幼而穎悟，早附法律，學年出家，偏業阿毘曇論。聲榮之盛有譽海南。具足已後，廣習律藏。勇意觀方，樂崇開化，聞齊國弘法，隨舶至都，住正觀寺……天監五年（504），被勅徵召於楊都壽光殿華林園正觀寺、占雲館、扶南館等五處傳譯，訖十七年。都合一十一部，三十八卷，即阿育王經，解脫道論等是也……普通五年（524）因疾卒於正觀，春秋六十有五。」（大正五〇·四二六上）

僧伽婆羅傳中又附記：

「梁初又有扶南沙門曼陀羅(Mandira，亦作曼陀羅仙Man-drasena)者，梁言弘弱。(503年)大齋梵本遠來貢獻，勅與婆羅共譯寶雲、法界體性、文殊般若經三部，合一十一卷。雖事傳譯，未善梁言，故所出經文多隱質。」(大正五〇·四二六上)上舉三部經，只是扶南所獻梵本一部份的翻譯。還有僧伽婆羅譯出的，依「歷代三寶紀」卷十一所說：「其本並是曼陀羅從扶南國齋來獻上」(大正四九·九八下)，有如下經論：

阿育王經十卷

孔雀王陀羅尼經二卷

文殊師利問經二卷

度一切諸佛境界智嚴經一卷

菩薩藏經一卷

文殊師利所說般若波羅密經一卷

舍利弗陀羅尼經一卷

吉祥經一卷

十法經一卷

解脫道論十三卷

阿育王傳五卷(大正四九·九八中)

僧伽婆羅及曼陀羅二人，都是扶南國僧伽，在闍耶跋摩王時來中國譯經，並由扶南國持來多種梵文佛典獻上，這些事實，都可證明當時扶南同時盛行信仰佛教。再從僧伽婆羅與曼陀羅所譯出的經典看，是梵文系大乘經論佔最多；只有一部「解脫道論」(Vimutti-magga)是屬巴利語佛教系統，解脫道論為公元一世紀頃優波底沙(Uparissā)造，為巴利語佛教傳燈祖之一人，有二品，論述解脫的要道；亦為佛音「清淨道論」(Visuddhi-magga)的先驅。由所譯經典的內容推知，當時扶南信奉的佛教，是印度傳入的大乘佛教佔優勢；如文殊般若、文殊問經、度一切諸佛境界智嚴經等，是含有般若中觀的思想^{②1}。

依梁書卷五四扶南傳記載，闍耶跋摩死於公元五一四年，庶子留陀跋摩(Rudravarman)殺嫡弟自立。公元五一九年，留陀跋摩遣使向中國獻天竺旃檀佛瑞像等。五三九年王最後的使者來中國，說扶南有佛髮，長一丈二尺。梁武帝詔遣釋雲寶^{②2}隨扶南使者歸國，往迎佛髮。

三藏真諦法師，此後亦由扶南迎來中國，或於此事有關。續高僧傳卷一拘那羅陀傳：「拘那羅陀(Guṇarata)，陳言親依，或

云波羅末陀(Paramārtha)，譯云真諦……本西天竺優禪尼國人……大同中(535—545)勅直使張汜等，送扶南獻使返國，仍請名德三藏大乘諸論雜華經等。真諦遠聞行化儀規聖賢，搜選名匠惠益民品。彼國乃屈真諦，並齋經論……以大同十二年(546)八月^{②3}十五日，達於南海。沿途所經，乃停兩載。以太清二年(548)閏八月始屆京邑。」(大正五〇·四二九下)伯希和、馮承鈞等，都認為雲寶或隨張汜同行^{②4}。佛髮與真諦所齋來的經論同抵達南海郡。

歷代三寶紀卷十一及續高僧傳卷一，都記錄真諦帶來中國的經論，如全部翻譯的話，共二萬餘卷，「多是震旦先所未傳」(大正四九·九九上)。真諦所譯，六十四部，合二百七十八卷，為其中部分。可證知當時扶南為東南亞強大的文化國家，佛教亦流行，存存自印度傳來豐富的梵文佛典。

續高僧傳卷一真諦傳，附記有扶南國僧須菩提(Subhūti)，於楊州至敬寺，為陳主(557—581)譯大乘寶雲經八卷。這與梁時曼陀羅所譯的七卷，兩者少有差異，而大體一致^{②5}。

真諦三藏停滯扶南的期間，為留陀跋摩王在位，此王對佛教甚為護法。而且依扶南自身的資料已獲證實，即在南圻巴蒂(Bàt)的塔普羅(Tà Prohm)寺境內，有一梵語碑文，殘留十一偈，而第七偈以下解讀困難。幸第三偈和第五偈中，知當時立此碑文的國王即留陀跋摩，其父王即闍耶跋摩，這正與中國的正史記載一致。其中第六偈表示留陀跋摩王歸依佛法僧三寶為優婆塞，證知王乃一虔誠的佛教徒，第四偈記王「非為實現王權的義務，而為此世界的人實現為善的意向」，及「正法的虔誠信奉者」。這塊碑文，似為紀念寺院的興建者。再從該碑後面二首讚佛偈的內容看，學者們雖無法決定為大乘或小乘，但可斷定富有大乘的積極性^{②6}。

從以上所引各種資料，扶南國初興於公元一世紀頃，至公元五六世紀，國勢而達於鼎盛，前後五百年間，為東南亞一強大的王國，也是最先和最重要的一個印度化國家。在宗教方面，先是信奉婆羅門教；後來佛法亦同樣盛行，而且當時扶南為佛教東被

之一大站。

中國史籍中，自留陀跋摩以後，不再記扶南王名，約在公元五四〇年以後，國都爲眞臘所攻陷，淪爲屬國，扶南至此式微，其王系仍延存若干年，因爲在七世紀初，還遣使至中國朝貢；至六二七年，才完全爲眞臘兼併^{②7}。

註解

註：①三國誌卷六〇，即吳志卷一五呂岱傳。

②梁書卷五四海南諸國傳總叙。考朱應鑠有「扶南異物志」，早佚。康泰有「吳時外國傳」、「吳時外國志」、「扶南土俗」、「扶南傳」、「（康泰）扶南記」，以上恐是同一書籍，而稱呼不同，亦早佚；然「隋書經籍記」及「唐書藝文志」，曾引用以上諸書之句。康泰爲康居人（見北平圖書館刊第四卷第六號，向達撰「漢唐間西域及南海諸國古地理書」叙錄）。

③伯希和（Paul Pelliot）作「扶南考」（Le Fou-Nan）發表於遠東博物院之校刊，馮承鈞譯，收在史地叢考續編。附錄一，認爲遣使推爲公元245—250之間，今有人考證其誤。

④同上書，一九頁。

⑤艾莫涅 Aymonier 認爲「扶南」之名，純爲華語，取扶南之義。但有人考左三思三都賦稱「夫南」；義淨「南海寄歸內法傳」卷一有「西南一月至跋南國，舊云扶南」，路證扶南一名，是由柬埔寨語 Phnom 之音譯。

⑥許雲樵著「南洋史」一〇頁。杉本直治郎著「東南亞細亞研究」四〇〇—一頁。Brian Harrison: South-East Asia, P. 21-22.

⑦柳葉之名似爲意譯，但柬埔寨，並無柳樹。伯希和疑爲「椰葉」之誤，扶南古時或如占婆有一「椰樹部落」（見馮承鈞譯西域南海史地考證譯叢一七四頁）。

⑧晉書記混潰；南齊書、梁書、南史記混填：北宋太平御覽等引康泰扶南土俗，則用混慎，伯希和比定，認爲混填與 kaññiya 對音是較正確的（見杉本直治郎著東南亞細亞研究一343—4頁）。

⑨屈都昆，畧作屈都、都昆，即漢書地理志之都元，在今馬來半島。九稚應爲九離之訛，或位於馬來半島西岸。典孫，亦作頓孫，史勒格（Schlegel）嘗考爲下緬甸的 Tenassarim。

⑩金隣（同鄰），亦作金麟或金陳，考即金地（Suvāṇabhūmi），位置未確定，或爲下緬甸的打端，或爲泰國的佛統。

⑪「扶南考」見上註③。

⑫扶南國的位置，杉本直治郎著「東南亞細亞史研究」368—9頁，根據以前學者比定，有多種不同主張。又見許雲樵著「南洋史」73—74頁。

⑬關於印度人對東南亞的認識，在羅摩衍那（Rāmāyāna，約完成於公元前三世紀，而其中最古部份成於公元前六世紀）史詩中，即記有東南亞的地名「金銀島」（yavadipa），據學者考爲爪哇及蘇門答臘，另一地名爲「金地」（Suvāṇadvipa）。

⑭「投拘利口」，列維（Levy）考爲巴利語彌蘭王問經（Milinda-pāṇhā）中的投拘利（Takola），但亦有考「投」作動詞用「拘利」爲地名，因水經志卷一引扶南土俗本作「拘利」。

⑮伯希和「扶南考」馮承鈞譯，收在「史地叢考續編」四二頁，又「南洋史」七六頁。

⑯靜谷正雄作「扶南佛教考」一五頁。

⑰「南洋史」九二頁及二一六頁。

⑱D.G.E. Hall: A History of South-East Asia, P.27. 及「扶南佛教考」一五頁。

⑲沈約撰「宋書」卷九七扶南條。

⑳姚梅、許鈺編譯：「古代南洋史地叢考」一三九頁。

㉑詳見「扶南佛教考」一九—二三頁。

㉒伯希和「扶南考」四三頁，考南史卷七八，轉錄梁書之文，雲寶作曇寶，則其梵文似非 Megharatna（曇寶），應爲 Dharmaratna（曇寶），伯希和認曇寶爲是。

㉓馮承鈞著，「中國南洋交通史」三六頁註一二：「大同十二年四月改元中大同，則大同十二年無八月，年月必有一誤。」

㉔「扶南考」四三頁。及「中國南洋交通史」三六頁註一一。

㉕「續高僧傳」卷一附於拘那羅陀傳，大正五〇・四三一上。

㉖「扶南佛教考」二七—二八頁，及「古代南洋史地叢考」一三九頁

㉗崔貴強編著「東南亞史」二九頁，及五八—五九頁。又「扶南考」三四—三五頁。

佛偈選輯

釋洗塵選註

弁言

偈，是佛教文學上重要文體，十二部經，祇夜、伽陀、優陀那，都以偈的形式出之，或與經文相應，重宣教義，或無問自說，興感而言，或孤起諷頌，直說法義，或簡攝多經要旨，繫以結頌，種類雖多，要皆以精簡文句，攝持教法要義，以一定字句出之，詞簡意賅，易於憶持背誦，故「有聞半偈一句而悟入者，爲數不可稱量」，蓋古時誦偈，猶今之念佛，爲日常修持功課，今已久廢，然法偈能開悟慧解，固無古今之異。爰選經典中精要法偈，或釋尊所說，或佛弟子所撰，或歷代祖師之說，輯成一冊，以備佛弟子早晚諷頌，普願聞偈開悟，悉成佛道。

附。有關祇夜、伽陀、優陀那、唄陀、南頌之攷証。

伽陀，一作伽他 Gāthā 今人譯爲孤起頌、諷頌、法句頌等。似非古義，實爲無問自說之興感語。如大毘婆沙論卷十一之所說：「自說者，謂諸經中如來悅意自說，如伽陀曰：『若於如是法，發勇猛精進，靜慮締思惟，爾時名梵志。』」又自說云何？謂諸經中因憂喜事，世尊自說。因喜事者，如佛一時見野象王，便自頌曰：『象王居曠野，放暢心無憂，智士處閑林，逍遙志恬寂。』因憂事者，如佛一時見老夫婦，便自頌曰：「少不修梵行，喪失聖材寶，今如二老鸛，共棲一枯池。」皆佛無問自說之偈。優陀那 UDANA 今人以爲無問自說偈，其實是法

句偈，或偈頌集。如「法句經」的梵文：UDANA VAR.

ᱵᱤ，即是優陀那品的意譯。漢譯「法集要頌經」集要頌」等，都是優陀那一詞的譯義，長阿含說十二部經中之優陀那，就直譯爲「法句經」四分律中亦譯作「法句經」。印順法師在「原始佛教聖典之集成」中，亦作如是說，可見優陀那才是法句偈頌集。它與伽陀的釋義，應該互相對掉。

唄陀南頌，或作唄陀南，皆是優陀那的異譯。瑜伽論卷八五，「後結集者，爲令聖教久住，結唄陀南頌。」分別功德論，「撰三藏訖，錄十經爲一偈，所以者何，爲將來誦習者，懼其忘失，見名憶本，思惟自悟。」可見唄陀南頌是結集經文後所繫的偈

頌，雜阿含經中，尚可找到唵陀南的跡象。如卷一開頭六經後所繫一偈：「無常及苦空，非我正思惟，無知等四種，及於色喜樂。」簡括表明前六經的要義，以一頌攝之，這類偈頌便名爲唵陀南頌。由此可見優陀那兼有總頌或結頌的意義。

祇夜^{ṛitika}，漢譯偈字，大概由此字音譯而來，是與修多羅長行相應的偈頌。繫於經後之偈，便是祇夜，是最古老的偈頌。以與長行相應，重宣經義故，又稱爲重頌或應頌。是爲偈之原來形式，優陀那、伽陀等皆由此演繹而成。

世親之破斥思想

(下)

工藤成性著
幻生譯

可是，「攝大乘論世親釋」真諦譯，到處都見到「外道小乘」之名稱，真正說明那些名詞的，爲本論卷第二。本論對「攝大乘論」所舉如下六種：（一）自性、（二）宿作、（三）自在、（四）無因、（五）自在我、（六）作者受者，世親各各予以解釋說明。

一、自性說：

論曰：或執自性是生死因。

釋曰：僧伽引五義，證立自性是實有。一、由別必有總，知有自性。於世間中，若是別物決定有總。譬如以一斤金用作鑲釧等，鑲釧等別有數量，則知金總亦有數量；由見變異別有數量，則知自性總亦有數量。二、由末似本，知有自性。譬如一斤白檀分爲多片，片片之中，香皆似本。變異別中，亦有三德：謂憂喜闇。則知自性總中亦有三德。三、由事有能，知有自性。譬如鍛師，於鍛中有能，故能作器。由自性於變異中有體，故能作萬物。此能若無依，能則不成。四、由因果差別，知有自性。譬如土聚爲因，以瓶爲果。如此以自性爲因，變異爲果。五、由三有無分別故，知有自性。若世間壞時，十一根壞變成五大；五大壞變成五唯量；五唯量壞變成我慢；我慢壞變成智；智壞變成自性故。三有於自性無復分別。若世間起時，從自性起智，從智起我慢，乃至從五大起十一根。若無自性起時，應盡無更起義。若更起無，本無次第生義。（大正，三一，一六四，中——下）

上面引用「僧伽耶頌」之說明，證明自性存在。此頌在真諦譯的「金七十論」中，又加添說明。如「金七十論」卷上說：

（釋）雪山稱兩者，其量不可知，不可言無量，自性亦如是。何因得知有？

（第十二頌）別類有量故，同性能生故，因果差別故，遍相無別故。

（釋）自性實有，云何得知？（1）別類有量故。是世

間中，若物有作者，此物有量數。譬如陶師，從有量土聚，作器有數量。此器若無本，器應無數量，亦應無器生，見器有數量，是故知有本。縷衣成等譬，其義亦如是。此法中大等變異，亦有數量。何者爲數量？大有一我慢，一五唯五根，十一大有五。是變異者，我見有有量，因平等似量，決知有自性。若自性無者，此變異無數量，亦復應知無。（2）同性故者，譬如破檀木，其片雖復多，檀性終是一，變異亦如是。大等雖不同，三德性是一，以此一性故，知其皆有本。故知有自性。（3）能生故者，若是處有能，是處則可生。譬如陶師，有瓦器能，能生瓦器，不能生衣等。是器生者，依能故得成，此能必有依，謂依於陶師。變異亦如是。變異者，有生是生因能成，是能有依處，自性是其依。因此能生故，則知有自性。（4）因果差別故者，世間因果差別亦可見。譬如土聚爲因，瓶等爲果。是器能盛水油等，土聚則不能，是因果差別。縷衣亦如是。如是大等變異定是果。見此果知有別因不相似，是故有自性。（5）遍相無別故者，復有別因爲知自性是實有。遍相者，三種世間，謂地空天。實時一切世間無差別，五大十一根沒五唯中無差別，乃至大沒自性中亦無差別，是變異是自性不可說。實時變異無故，自性亦應無。自性若無，生死亦無。是義不然，是自性實，後更能生三種世間故，故知有自性。爲五因故，立有自性。（大正，五四，一二四八，下——一二四九，上）

依此，世親之「攝大乘論釋」與「金七十論」，對於僧伽的自性證明，差不多同出一轍。「金七十論」之長行，古來有疑爲世親所作，如「成唯識論述記」卷第一末所說。不論其作者如何，同是解釋「僧伽耶頌」無疑。在世親的其他論典中，也常有破斥僧伽之處，其所破斥之僧伽，大多持以如上之說，此爲不容否定之事實。

二、宿作說：

論：或執宿作。

世親解釋此文說：

路柯耶抵柯說：世間一切因唯有宿作，現在功力不能感果故。現在非因。如世間二人同事，一主俱有功力，一被禮遇，一則不爾。故知唯由宿作，不關現在功力。（大正，三一，一六四，下）

文中所謂「路柯耶抵柯」，即為順世外道（Lokayata）之音譯。順世外道，為六師外道之一，在釋尊當時即已存在，主張唯物論、感覺論、與快樂論。世親之釋文說明宿作，以其為路柯耶抵柯之主張。明顯地，主張者與主張之學說有著抵觸。

世親釋之內容，也關涉到耆那教（Jaina）。「中阿含經」卷二，「業相應品度經」第三說：

我聞如是：一時佛遊舍衛國，在勝林給孤獨園。爾時世尊，告諸比丘：有三度處異姓異名異宗異說。謂有慧者，善受極持而為他說，然不獲利。云何為三？或有沙門梵志，如是見，如是說，謂（1）人所為一切，皆因宿命造。復有沙門梵志，如是見，如是說，謂（2）人所為一切，皆因尊祐造。復有沙門梵志，如是見，如是說，謂（3）人所為一切，皆無因無緣。（大正，一四三五，上——中）

此中（1）因宿命造說，即為耆那教（Jaina）之主張。耆那教宗派名為 Nigantha，「中阿含經」等音譯為尼軌（乾）。試看「中阿含經」卷四「業相品尼軌經」第九說：

若諸尼乾作是說者，於如法中得五詰責，為可憎惡。云何為五？今此衆生所受苦樂，皆（1）因本作……（2）因合會……（3）因為命……（4）因見……（5）因尊祐造。（大正，一，四四三，下——四四四，上）

「中阿含經」卷二之（1）因宿命造說，相當於本經第九之（1）因本作說，也與世親「攝大乘論釋」之二宿作說相類似，都與耆那教主張相應。

其次，「中阿含經」卷二之（2）因尊祐說，相當於本經第九之（5）因尊祐造說，此與世親「攝大乘論釋」之三自在變化

說相應。此因尊祐造說，與前之宿作說，均出於「發智論」；「大毘婆沙論」說，此兩說都為尼乾之主張。但世親「攝大乘論釋」之三自在變化說，是認創造神說，所以，不能認為是佛教與吠陀以來否定婆羅門（Brahman）而稱無神論的耆那教之說。

其次，「中阿含經」卷二之（3）無因無緣說，相當於本經第九之（3）因為命說，與世親「攝大乘論釋」之四無因說相應。此為邪命外道（Ajivika）之主張。「佛說梵網六十二見經」中，也載有此無因論。

三、自在說：

論：或執自在變化。

世親解釋此文說：

如前所立皆不成因，唯有一因為自在，使我等生善惡輪轉生死，後令起厭離求得解脫。自在因論生於智慧，解諸繫縛會自在體。（大正，三一，一六四，下）

這是自在天學派之主張。

四、無因說：

論：或執無因。

世親解釋此文說：

由不了別世間果因分，以例餘果，謂皆無因。（大正，三一，一六五，上）

這是前述邪命外道之主張。

五、自在我說：

論：或執八自在我。

世親解釋此文說：

如韓世師那耶修摩執我者，何相何德？智性為相，八自在為德。如火以熱為相。我亦如此。若獨存及雜住，智性無改故，以智性為相。八自在者：一於細最細，二於大最大，三遍至，四隨意，五無繫屬，六變化，七常無變異，八清淨無憂。（大正，三一，一六四，下）

依此，自在我說，為韓世師那耶修摩之說。韓世師那耶修摩，如意味為韓世師，則其所說內容，與韓世師相異。據「方便心

論」說，主張八自在的，爲瑜伽外道。如該論說：『八自在：一能小，二爲大，三輕舉，四遠到，五隨所欲，六分身，七尊勝，八隱沒，是名瑜伽外道。』（大正，三二，二四，上）又，『金七十論』卷上說：『自在者，自在有八種：一者微細極鄰虛，二者輕妙極安樂，三者遍滿極虛空，四者至得如所意得，五者三世間之本主，一切處勝他故，六者隨欲塵一時能用，七者不繫屬他，能令三世間衆生隨我運役，八者隨意住，謂隨時隨處隨心得住。』（大正，五四，一二五一，上）對觀八自在之文句，雖有三處不能相應，但就其相同之點考察，則似爲瑜伽外道所說。

六、作者受者說：

論：若迷第二緣生，執我作者受者。

世親解釋此文說：

亦由三惑，故不了別第二緣生。若增減因果及事，是名不了別第二緣生。……若不能如此分別，即迷第二緣生，起增益執，謂我執作者受者執。先約本識起我執，後約因果起作者受者執。若我作因，名爲作者；若我受報，名爲受者。（大正，三一，一六五，上）

這是闡提之主張。舉不理解緣生道理者之說，並非更有此邪執派者。

眞諦譯「攝大乘論世親釋」卷二，將以上六說爲偏執阿黎耶識之邪說。性來盲人，以象比喻種種偏執說：『六觸譬，六偏執：一、自性，二、宿作，三、自在，四、我，五、無因，六、作者受者等六十二見等。』由是可知，就阿黎耶識，世親所破者，有六種六十二見等多。

就六十二見等，世親之「攝大乘論釋」（眞諦譯）卷五說：『論曰：身見爲根本，與六十二見相應分別。釋曰：依止我見，如梵網經所明見類，謂六十二見相應分別。』（大正，三一，一八九，下）這裏應該注意「梵網六十二見經」。

又，世親「攝大乘論釋」卷五說：『論曰：謂正法外人非正法類分別。釋曰：謂九十六種外道，在正聞思修法外。』（大正，三一，一八九，中）「九十六種外道」名目，見於「佛性論」

卷二（大正，三一，七九七，中），但是，這是承襲「大智度論」之外道九十六種說。

要之，顯示於世親「攝大乘論釋」中世親之破斥思想，爲僧伽等之六種，「梵網六十二見經」之六十二見，「大智度論」之九十六種外道，這些，未必是世親當時現存的思想，毋寧說世親是利用其以前的外道說，來助顯他自己所建立的法義。

六、表現於「俱舍論」中世親之破斥思想

「阿毘達磨俱舍論」三十卷所引用小乘部派之論文，共有八部一百四十三處之多，其中很多屬於世親的破斥思想。又，「俱舍論」中，除小乘部派思想之外，尚有許多地方舉外道之說而破之。其破斥最顯著者，爲該論第三十卷之「破我品」。此品就小乘部派之犢子部，與外道數論及勝論之「我」，作詳細的論述，將之徹底地破斥。如「俱舍論」卷三十說：『如是一類執有不可說補特伽羅；復有一類總揅一切法體皆非有；外道執有別眞我性，此等一切見不如理。』（大正，二九，一五六，下）這是說明偏執「我」的兩種極端。『一類執有不可說補特伽羅』，是指犢子部之主張；『外道執有別眞我性』，是對數論及勝論主張而言。此二者都是執「有」。又，『復有一類總揅一切法體皆非有』，是對中觀主義者（Madhyamaka-citta）主張而發的。

「俱舍論」卷三十說：『有作是言，決定有我。事用必待事用者故。謂諸事用待事用者，如天授行必待天授，行是事用，天授名者。如是識等所有事用，必待所依能了等者。』（大正，二九，一五七，中）這是舉數論之說。該論又說：『一類外道，作如是執，諸心生時，皆從於我。』（大正，二九，一五七，下）從前後文意考察，可以窺知此爲勝論之主張。勝論說十句義，其第一實句，指諸法之本質實體，此有地、水、火、風、空、時、方、我、意九種，其中之「我」，便是「俱舍論」所破的。

以上三種學派之「我」，世親均有詳細的論析而破斥，高唱佛教一大特徵之諸法無我。

民國六十三年六月廿三日 譯於德山寺藏經樓。

宇井佛滅年代論的批判

大風居士

佛陀入滅的年代，是佛教史上的大問題，也是個未獲結論的老問題。到現在止，還沒有爲學者一致公認的論斷。

李世傑先生在其所著「原始佛教哲學史」中，關於佛滅年代，曾引述歐、日十多位學者的推論，各家的結論，都不一致，由公元前五四至三六八年不等，前後相差達七十六年。日本近代權威宇井伯壽博士，則力主佛滅於公元前三八六年，而被日本「學術界認爲有力的考證」。這是在諸說中，較爲突出的說法，有介紹的必要，這裏先作文抄公，且看宇井博士「佛滅年代論」的論據如何？

「據宇井博士看，算出佛滅年代的起點，乃在阿育王灌頂登位典禮的年代，而此年代，乃是公元前二七一年。以此基點，靠着具備如下四個條件的傳說，來計算公元前二七一年溯至佛滅爲止的年間，即可算出佛滅的年代。所謂四個條件，如下：

1. 以印度本土，尤其是以摩竭陀地方爲中心的傳說。
2. 與右（第1項）能一致之其他地方之傳說。
3. 於系統互不相同之部派間，亦有與

此一致者。

4. 要有較古的紀錄。

在錫蘭傳說上，具備上面條件的傳說，一個都沒有，所謂島史、大史、善見律及其他東西一致相傳以自稱的錫蘭傳說，其實，不過是錫蘭分別說部中大寺所傳而已，與此來源不同，而一致於這個的東西，一個都沒有。又，耆那教的傳說，雖有枝末問題的種種取捨方法，但其根本的傳說，缺乎確實性，完全不具上面所列條件。再從希臘傳看，那也無過是採用錫蘭的部分，而加以綴縫而已，並無根本上的確實性。

今，惟有克倫(Kern)所採取佛滅一〇〇年阿育王出世之傳說，才具有上列諸條件。但關於這一〇〇年的數字問題，克倫並無詳細的考證，現在，先列出此傳說出處的較古經論，然後才來畧述一〇〇年的數目問題。此一〇〇年傳說的出處，在漢譯經典裏寫得很多，但較古者如下：

- | | | | |
|------|---------|--------|-------|
| 一、馬鳴 | 大莊嚴論 | 暑四·一一一 | 百年 |
| 二、象護 | 僧伽羅刹所集經 | 藏七·一二〇 | 右左，百年 |

三、世友

十八部論 藏四·七八左
部執異論 同 八〇左，百十六年

異部宗輪論 同 七六右，百有餘年

參照 大毘婆沙論 收四·九七左，百有餘年

四、龍樹 大智度論 往一·一七左，百有餘年

五、雜譬喻經 暑七·二九右，百有餘年

六、Divyavadana, P.368 Etc.

雜阿含經 辰三·三一左，百有餘年

阿育王傳 藏十·二右，百有餘年

阿育王經 同 三〇右，百有餘年

關於阿育王的年代，在漢譯經裏，大多爲佛滅一〇〇年。惟有「善見律」和「彰所知論」爲例外，但，善見律是巴利傳薩曼陀波沙低迦的譯本（高楠博士發見），故屬錫蘭傳乃無可置疑，又，彰所知論是

元代西藏人之作。因之，此二書不能與漢譯經論一並而論。衆聖點記也當然是錫蘭傳說。在漢譯的論藏中，最老的，是馬鳴、衆護、世友等著作，這些著者，在傳說上都是迦膩色迦王時代的人。馬鳴有否來往過西北印度？雖是不明，但他是以中印度摩竭陀地方爲本居地（本籍）的，故其傳說，可能是傳着這個地方的。衆護是迦膩色迦王的師，所以他的本居地，可能是西北印度，故其傳說，可能是傳着這個地方（西北印度）的。世友亦是西北印度的人，其傳說，確係有部之傳。世友所云根本二部的分裂，在大毘婆沙論亦有言及，他亦以阿育王爲佛滅後一百年的人。據宇井博士看，所謂第四結集，其實是大毘婆沙論的編纂，而此編纂，離迦膩色迦王時代不遠，故若以王爲公元二世紀人，上面所舉傳說已流行於公元一世紀頃，殆無可疑，而且，當時亦有記錄，而其流行地方，又非同一，其所涉及派別，有「有部」及其他部派乃至大乘。又，於大眾部所傳「分別功德論」裏，亦記有一百年說，此論雖是失譯，但却被認爲是後漢時代譯出的。故其所傳，亦與上列的傳說同樣的舊。

其次，龍樹所說的，一定是南印度或中印度之傳說。又於後漢時代譯出的「雜譬喻經」裏，亦有一百年說。後漢的結束，是在公元二二〇年。因此，分別功德論和雜譬喻經，都是記錄著二世紀以前的傳說的，乃是一百年說，而此傳說（一百年說），是從更古（老）的傳說，各各獨立傳下來的，決非從一世紀初頃的人所創出的傳說照樣傳下來的。又，提毘夜婆達那（*Dīvyavapana*）是以寫阿育王事目的的書籍（漢譯裏傳有三種書）故其所傳，是從中印度的傳說而來的，這比耆那教的「黑摩錢多羅」的傳說，是更有一顧的價值的。其他阿育傳和阿育王經，都記爲一百年。玄奘、義淨和法顯，都採取一百年或一百餘年說。

如此，一百年說，是具有最可靠的種種條件的，故此傳說之價值，絕非錫蘭傳所能及。從來的學者，惟有克倫一人採用此說，但他對此傳說卓越點，尙未加以闡明，故未能爲一般學者所採用。

不過，上表一百年或百有餘年或一六六之中，所謂百年，是指一〇〇——二〇〇年，即是二世紀的意思。所以說百有餘年，或滿一〇〇年，更明確的，乃記爲一六六。不過就十八部論、部執異論的本文來看，可將一一六六，解爲是指着上座、大眾二部最初分裂的年代，那末，這是於阿育王治下分裂的，所以阿育王於一六六年是已登了位的。再將二論加以細察，所謂一一六六，決不是直接指着分裂的年代，而是指着王的即位（登位）的。以一一六六爲佛滅至阿育王的灌頂登位典禮之年間，再加二七一年，減掉重複的一年，即變成佛滅是在：

公元前三八六年。

今以佛陀年壽爲八十計算，佛陀年代乃在：

公元前四六六年——三八六年。」（錄自「原始佛教哲學史」，原載「印度哲學研究第二卷「佛滅年代論」」。）宇井博士的佛滅年代論，是建立在北傳百年說和歐洲學者推算的阿育王灌頂年代的基礎上而作的結論。

由於他自訂的「四個條件」的局限，無視錫蘭傳說的歷史價值，予以全部揚棄，而採取了北傳的百年之說。宇井所立四個條件，顯然是很主觀的規限，譬如摩竭陀雖一度成爲佛教的中心，但佛陀晚年更長的時間，——傳說中有二十五年，是在舍衛城說教，所以蒐集有關佛滅年代的資料，舍衛城可能比摩竭陀更爲重要。其次，由於當時紀事、記日月而不繫年的習慣，（如佛陀的生滅月日有明確記載，却從不記年）即使在較古或古印度的典籍中，也很難找到具體的資料，宇井博士探證的經論，便是最好的說明，其中最早的馬鳴，已是一世紀頃人物，離佛滅已五百餘年，顯然認爲在馬鳴以前，已無可信的「以摩竭陀爲中心的傳說」，宇井所提的幾位論師，除了馬鳴可能以摩竭陀爲本籍外，其餘如衆護、世友是西北印人，龍樹是南印人，都與摩竭陀無何關係，而且都是離佛滅，五六百年以後，宇井所提的論證和他所定的第一、四兩項相矛盾。馬鳴以前，是否已無佛滅年代傳說的資料？事實上並非沒有，只是博士不肯博採而已。

禮失而求諸野的事，在歷史上屢見不鮮，如唐代窺基大師所著的「成唯識論述

記」，便是一例，此書在中土久已失傳，千年後的清末，始由楊仁山居士自日本尋回，並無人以「海外所傳」的理由，予以否定。可見史料採擇不應以發生地為限，可信與否的判斷，乃是技術上的問題。宇井博士對於錫蘭所傳，輕蔑地認為：「在錫蘭傳說上，具備上面條件的傳說，一個都沒有。」而完全加以摒棄。其實，南傳（即錫蘭所傳）所說，有其「可靠來源」和比較馬鳴等更古的紀錄。

錫蘭所傳阿育王灌頂距滅佛的年代，無疑出自南傳初祖的摩哂陀(Mahinda)，他是阿育王的王子，出家後曾參加華氏城結集，而奉派至獅子國（錫蘭古稱）傳教的法師，「阿育王有一子名摩哂陀，有一女名僧伽密多，王弟帝須比丘，請王令二子出家，王問二子，二子大喜，欲出家，即使二子出家入佛法，摩哂陀時年滿二十，推目犍連帝須為和尚，摩訶提婆為阿闍梨，受具足戒。僧伽密多年十八，推曇摩波羅為和尚，受六法。此為王登位後六年之事也。摩哂陀於三藏中總持一切佛法，後依和尚帝須之勸至師子國。」（見丁保福編「佛學大辭典」，但未見註出處。）據此，阿育王灌頂時，摩哂陀已十四歲，是眼見王灌頂大典之人物，摩哂陀所傳王灌頂年代，應屬權威性的報導，華氏城結集，在阿育王登位後第十七年，摩哂陀是參與結集後派去師子國傳教，當時年紀，約卅一二，且事隔非久，當不致有記憶上之誤失。在當時說，阿育王登位的年代，

並無政治理由有加變動的必要，也看不出摩哂陀有故作不實傳說之動機。

摩哂陀的派去錫蘭，事見善見律和阿育王摩崖的記載，特別是後者，絕無可懷疑的理由。從地方性說，華氏城是摩哂陀的中心，和另一個佛教發源地的王舍城，相距不過二百里，宇井博士雖訂了以：「尤其以摩竭陀地方為中心的傳說」為首的規限條件，却完全揚棄了來自摩竭陀中心的錫蘭傳說，這是難能理解的。若以紀錄的較古說，錫蘭所傳，源自當代人的阿育王王子，比馬鳴等的傳聞，早了三百多年。而且南傳的經典，被公認現存經典中保存最完整的，因此，南傳二一八年之說，確有可採信的理由。

另一可以參證的資料，就是南傳的摩竭陀國的王統遞傳年表：

阿闍世王

在位三十二年

憂達夷拔陀(Udayi-Bhadda)王

在位十六年

阿奴屢陀(Anuruddha)王

在位八年

夢陀(Mun. A)王

奈迦達薩迦(Nagadasaka)王

在位二十四年

輸輸那迦(Su Sunaga)王

在位十八年

卡羅蘇迦(Kal Asoka)王

在位廿八年

其十王子

在位二十二年

難陀(Nanda)王

在位二十二年

錢達笈多(Candagutta)王

在位二十四年

頻婆沙羅(Bindusara)王

在位二十八年

阿育王(Asoka)

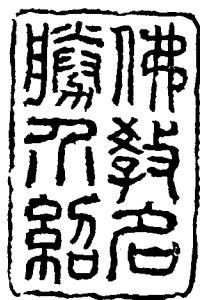
踐祚

上表從阿闍世王登位到阿育王踐祚為止，總計二百二十二年。佛滅在阿闍世王

登位的第八年，學者以阿育王灌頂（踐祚）之前，已在位四年，所以佛滅至阿育王灌頂之間距離，約二百十八年。雖然諸王交替之間，可能有些出入，但亦不致有太大偏差。「該格(Gaiger)及其許多教授，都相信這個傳說，據他們說：一、阿育王以前的王名，在位年數及大臣等，大體與印度本土的婆羅門所傳一致，二、錫蘭變成佛國，是來自摩哂陀的渡島，三、依據毘盧沙羅的遺物，足可認定阿育王派遣傳教師的事實，四、依據「山急」東門的彫刻，可證實菩提樹的移植，所以錫蘭傳是可以信用的。」（見「原始佛教哲學史」一五二頁）

由這些資料互相印證，阿育王灌頂的年代，在佛滅後二百十八年之說，確有其可信的理由。

華氏城的結集，據善見律的記載，是在阿育王灌頂的第十七年，這次主持結集者，便是律藏承傳中的第五代祖師，目犍連子帝須(Moggalliputta Tissa)而禪宗第七代祖師，婆須蜜多尊者，是佛滅後三百年時人。（見「佛祖歷代通載」）雖然律宗的師師相傳，和禪宗的祖祖付法，中間的距離，不一定相等，但亦可作推比的參攷，以禪宗七傳的祖師婆須蜜多距佛滅三百多年，則律宗五祖目犍連子帝須，距佛滅二百多年，較之在佛滅後百年之說為合理，自無疑義，目犍連子帝須是阿育王同時人，則阿育王灌頂在佛滅後二百十八年當較之百年之說更為可信。（未完）



四大名山之一——峨眉山

蕭慕迦

峨眉山，古稱牙門山，是佛教四大名山之一，拔海二萬四千二百六十尺，相傳是大行普賢大菩薩示現的道場，座落於四川省的峨眉縣西南，山脈由岷山伸展而出，崗巒疊起，氣勢如虹，蜿蜒三百多里，週圍一千餘里，直逼峨嵋縣境，突起三主峯，稱爲大峨、中峨、小峨；中峨也名復山，又叫綏山，小峨又名鋒刃山。三峨一脈相連，峻嶺交錯，從縣城遠眺，好像一人在前打拱作揖；又因兩峯對峙，形同少女雙眉，端莊秀麗，所以峨眉山又名蛾眉山。「水經注說」：峨眉山去成都千里，和日澄清，望見兩山相峙，如蛾眉然。華嚴經上也說到，善財禮拜應雲比丘時，站立妙高峯，見到此山好像蛾眉月一般。這些都是峨眉山得名原由。

大峨山道，崎嶇曲折，盤旋驚險，上到半峯，還有八十四盤，才抵峯巔，李白的詩說得好：「不知立處高多少，只見星辰在下頭」這情景，大概去過馬來西亞的太平山上的人，多少能領畧一點。

「峨嵋天下秀，金頂聿奇觀」；這話的確不錯，峨嵋山是以秀麗著稱於世的，詩人李白的詩有一句「蜀國多仙山，峨嵋邈難匹」，可說是給峨嵋最高的評價。

峨嵋山的風景極多，山很高，又很大，上山與下山大約要走



金頂寺的普賢菩薩像

二百餘里，如果遍遊山中名勝，非一月半的功夫不可。遊程大概分爲兩路，一路是從報國寺上山，另一路從龍門洞上山。遊峨嵋的人大都從報國寺這一路。

山在四川峨嵋縣南約十五里的地方，一到山麓，就看見傍山矗立的報國寺。寺極大，可住二三千人。從遠地而來的人大都先在寺中投宿一宵，第二天清早爬山，

山中樹木茂盛，雲霧瀾漫，一片朦朧；日頭一高，雲霧消失，「天下秀」的峨嵋便顯露出它的特色，滿眼的青綠，匯成了一片異彩。

出報國寺上山，過伏虎寺，解脫橋，已漸漸到了山頭了。原來峨嵋山勢是波浪形的，從山腳根本看不見極峯，行到一峯，只見又有一峯在眼前。如是者上山下山，漸行漸高的，到神水閣。過了此閣，山景的變化也多了。峨嵋平均五里路就有一個廟，遊人大都在廟前歇腳，休息一會。過了好幾個小廟，迎面而來的是一座高峯，陽光反射着它，使峯頭好像塗了金彩，燦爛得如同寶石一樣。原來這正是穿出雲層的金頂高峯。

到了清音閣，就看見閣門前的雙龍橋，像一對翅膀橫跨在黑白水之上，兩橋之中有一座飛簷的亭子。經過黑龍溪峽，可以由小路上山。這一峽長七里，出峽後，坡度漸高，這時候細看路

旁或遠處，樹木越來越密。樹林的姿態很秀，山的整個色調也秀了。這裏巖洞極多，裏面幽深迂迴，別有天地，這也是遊峨嵋必須欣賞的特色，最聞名的是伏羲洞、女媧洞、鬼谷洞，且都在登山沿途，多是道人或隱士居住。最神異的是雷洞，時出雲雨，俗傳是雷神的住所。最傳奇的是湘子洞，世稱八仙之一的韓湘子，就是在這個洞中修道成仙，其故事家知戶曉，婦孺樂道。湘子洞至明朝，爲佛教高僧無門老人所居，改名無門洞，是蓮宗八祖蓮池大師求剃度薙髮處。最有趣的是九老洞，猴子成羣，爭向遊人索食，這情景頗似星加坡植物園，遊客們大都喜歡逗狒狒開心。

過了洪椿坪後，一路的勝景，令人目不暇給。以後一段下坡路，是著名的「九十九倒拐」，要算全山路轉折變化最多的地方。過了此處，又爬上鑽天坡，其盡頭之處是洗象池，傳說普賢菩薩洗象的地方。這兒的猴子特別多，一見有人到，就跳躍而來，向人取食，猴羣中有一王率領，要是有人傷害猴王，千百成羣的猴子就會向人報復。就是猴子有一隻被人偷去，羣猴也不肯罷休，非奪回不可。

從雷洞坪過七里坡，往上走，山上有個小廟叫遇仙寺，過這地方，就接近金頂高原了。金頂是峨嵋的最高處，上建金頂寺，巍峨壯麗，威鎮全山。金頂寺又叫光明寺，因山頂常放光明而得名，林木參天，煙霧縹緲，稱爲「銀色世界」，是峨嵋另一別名。頂端開朗平廣，氣候極冷，在金頂殿中，有全山最高的睹光台。站在懸崖上頭，可以遠望見西方的大雪山，朝下一望，只見白茫茫一片雲海。金頂的佳景是雲海、日出、佛光和遠望雪山。佛光又叫峨嵋寶光，與佛燈同是峨嵋的特有勝景。遊山的人沒有不想看這兩個奇景的，雖然不一定看得到。

佛光常在天氣晴朗的下午兩三點鐘時出現。現在有人說不是什麼靈瑞，和雨後天際彩虹同一原理！它出現時，最初是銀濤萬頃，蕩漾天空，繼而絳雲平鋪，好像一片琉璃海，在海上忽然一輪圓光，出現雲端，五色絢爛，有若彩虹，中間空明虛湛，在金頂的睹光台上的遊人，都可以看見自己的影子，一舉一動，影亦隨之，這叫做攝身光。太陽越向西斜，這一輪圓光越向上升，因

而光圈越大，這就是佛光了。

聞名遐邇的「萬盞明燈朝普賢」，所說的明燈，即指佛燈，這也是山中一個獨特的奇景，一到午夜時份，羣峯中就有千百萬點晶瑩閃耀的光亮，從山溝里慢慢地升起來，像一盞明燈，忽上忽下，飄搖不定。一會兒散成數點，恍似流螢，逐漸越散越多，從數十到數千，滿佈山上山下，燈上飛動，燦若明星。

從前在這兒居住的居民，把這里看成福地，說是神燈去朝拜普賢菩薩，住在此處的人也可以沾光一些福氣。每當佛燈大放光明之夜，金頂的和尙必定敲鐘撞鼓，大唱「南無大放光明佛菩薩」，至天亮不絕。這種佛光有人說，是山中蘊藏着磷礦發光，沒有什麼神秘之謎，其實峨嵋山自東漢佛教傳入中土之後，即爲普賢道場，有此磷光，不能說沒有淵源的。——請參閱底裏峨嵋山金頂圖。

（上接第30頁）

那時目連在定中知道胞弟財已施完，造了新庫，未見分毫天惠，萬分著急。心中私忖：莫非誤聽兄言，錯走了道？便急急離開了禪房，來到弟家，安慰其弟。言：「吾弟所種福德，難議難思，難於計量。惜吾弟肉眼，不能灼見。福德若有形相，虛空地位雖大，尙恐容受不了。吾今權將吾弟所得一部分微報，使吾弟目覩其事，倘欲見此，快隨我行。」目連手挽弟臂，立即騰空，運其神足，御風而去。真箇一瞬間達萬萬里，其弟嚇得緊閉雙目，但聞耳邊呼呼聲響。不到剎那頃（一剎那即一念頃，時中最小的時間，一彈指頃有六十剎那），已到六欲天，見巍巍屹立天空的新宮殿，都是七寶合成，庫藏盈溢，不可稱計。玉女多人，在彼忙碌料理，純女無男。弟謂兄曰：「是何宮殿，富貴至此，不見有男，純是玉女？人間少有！」目連答云：「汝自往問！」其弟便問玉女：「此宮殿爲誰所有？」玉女答云：「汝不知乎！我等在此，食福自然。閻浮提迦毘國界，釋迦文佛神足弟子目連，彼有賢弟，大富好善，慷慨惠施，周濟貧乏。命終來此，於此作天王。」其弟聞言，始知惠施得福，不可思議，竟有如此，往至兄處，慨感禮謝。目連仍挽弟臂行，一轉瞬間。還至舊地，其弟從此樂施不倦，滅欲、怒、癡、修聖賢道。

呈敏智老法師

詹勵吾

一九五四年五月十九日，訪紐約大覺寺，適逢敏老法師開始講「解深密經」，得分聽席。是日聽衆對根本智與如智，頗多諮詢，歸來敬作百字偈，寄呈老法師，並乞誨政。

勝緣來紐約 喜上聽經堂 得解如如智 一如分兩方
始覺不失照 日用守眞常 奈何忘本來 一微入混茫
惡風鼓白浪 萬劫空惶惶 我昔讀般若 返流獲慈航
一如非二如 根本義自昌 一如成二如 妙慧出深藏
動上觀弗動 皎然體用彰 寄偈謝法師 肯賜甘露嘗

詹勵吾呈稿

敬步原韵

兼序

釋敏智

詹勵吾居士聞名久矣一九七三年應沈家楨居士請來美紐約第二年，一晤於中國城，再晤於大覺寺，內秘菩薩行，外現居士身，誠一不可多得老居士也。聽講深密作百字偈，敬步原韻，和以百字凡聖一心，謬以毫厘，差以千里，能不可悲？質之居士不卜以爲然否。

因緣講深密 初上第一堂 法城維摩詰 雲集來遠方
名相與分別 如智契眞常 楞伽列五法 有無假空茫
愚固偏計執 終日栖惶惶 聖解依他起 三千大願航
眞如原無相 樹鏡名不昌 常樂我淨德 深含如來藏
吸盡西江水 護法心益彰 的的西來意 甘露久先嘗

中國禪宗史話序言

褚柏思

中國佛學之特質在「禪」。此一禪字，包括原始佛教的定學，與中國特有的禪宗。定學到中國，演變而爲依教修心禪；禪宗在中國，分進而爲悟心成佛禪，超佛祖師禪，越祖分燈禪。而我則視定學爲禪學；禪宗，不僅於佛教之外別傳，且與禪學分立：禪宗可以有禪學與禪法；禪學與禪法，都不可能包括禪宗。我會爲它們撰述了數十論，已集印而成「禪宗學與禪學」一書，不再多說。

中國禪宗，有達摩的楞伽系統，亦有惠能的般若系統，但六祖之前，亦有融合楞伽與般若者，就主流而論之，似乎亦只好承認達摩與惠能，二大系統分立的史實。近來，又有人爲神會爭法統者，雖未能動搖曹溪禪的根本，但在禪宗史話上，自亦不便忽略這一件大事。

中國禪宗史之作，不多。即使有之，亦多止於五宗二派。雖然，宋元明清的禪宗衰落，文獻不足，資料不全，而在一本史書來說，亦應予以盡可能之敘述。此外，一般通史之作，多側重於考證，我認爲：年月日與人名，地名之考證，同屬重要；似仍不及思想、學說之有關宏旨。

西方，有所謂「史話」一類的書，以人物爲主，頗富趣味。手邊保存的一本「西洋哲學史話」，共十一章，其目標便是柏拉圖、亞里士多德、培根、斯賓諾莎等。本書之名「史話」，亦有感於此。本書分七卷二十九章，有同於他書者，那是史實，不能不同；也有不同於他書者，那是篇章節目，不可能同，因爲那是作者的理理解與構想。然耶否耶？仍待賢達諸君子之共同商榷。

中華民國六十二年三月 褚柏思序於丹楓山柏雪園竹書樓



嬉痞士的天堂

佛國尼泊爾

譚摩詰寄自加德滿都

若說佛國，應是喜馬拉雅山麓的尼泊爾，而非現在的印度。釋尊父王淨飯王的王城，迦毘羅城 Kapilavastu 就在尼泊爾的西南境內，城址久已湮沒，唐玄奘法師西遊時，尙見有伽藍、窣堵波（塔）等古蹟，現在已渺不可見了。釋尊降生地的風毘尼園 Lumbini，就在迦毘羅城東，即今之哥蘭盖普 Gorakhpur，尙留有阿育王所建之大石柱，這是一八九七年才自土中發掘出來的古蹟。別的佛教遺蹟，可說已蕩然無存了。

這個喜馬拉雅山王國的首都——加德滿都，却是梵宇林立，充滿了佛教氣息，居民大都奉佛，風氣淳樸，但頗保守。想不到這個古國山城，六十年代後，一度成爲世界嬉痞士的天堂。來自各地的嬉痞士，大多數是在印度西海岸的果亞海灘「避寒」後，源源進入尼泊爾的，在加德滿都，披頭散髮的嬉痞士，滿街遊蕩，隨處可見，與古老山城，相映成趣。

尼泊爾對嬉痞士的最大吸引力，就是印度大麻，事實上被認爲世界最好的大麻，是出在尼泊爾山麓的一種，大麻，在這裏到處有售，而且價格低廉，現在加德滿都雖已取銷零售執照，但要購買，也無多大困難。

第二個吸引力，便是物價低廉，生活容易。在這古老山城狹窄的街道上，一個房間的租值，每月約四至五十盧比（約三十元港幣），裏面有簡單的傢私和粗劣的廁所，足夠嬉痞士們簡單的生活了。

尼泊爾食物很便宜，幾分錢便能夠買到少許肉類、薄餅、糖果或咖啡、茶等食品。

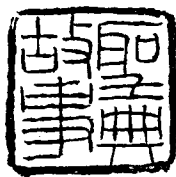
這裏的嬉痞士，大都喜歡穿上本地服裝，戴上環珠及裝飾品。他們大都放棄原有職業或停學來此渡其流浪生活。

廿六歲的德國小伙子，卡爾，便是典型的例子，他在儲蓄了足夠十八個月起碼生活費之後，便放棄了在西德杜都夫入息

頗優的職位，攜帶年輕的妻子和還在襁褓中的女兒，來此過其嬉痞士生活，他將大部分時間化在有流行歌曲播送的小咖啡店中，如果有人問他何以整日孵咖啡店？他就會告訴你：「我就是喜歡這樣，我需要改變生活，對於例常的工作，已經感到厭煩。」

有位老資格的法國嬉痞士，過去六年不斷在尼泊爾、阿富汗、巴基斯坦到處遊行，現在仍然留在這裏。他說尼泊爾、阿富汗等地的人民，都熱忱好客，金錢幾乎是不必要的東西，在幾年前，我們可以不帶分文，便可到處旅行。這大概是尼泊爾所以成爲嬉痞士天堂的另一個原因吧？

兩年前，尼泊爾政府開始對嬉痞士不表歡迎，取銷了大麻零售商的執照，並逐步實行驅逐，但有些地方，仍有嬉痞士的踪跡，不過可以斷言，尼泊爾已不再是嬉痞士的天堂了。



蛇的故事

演本法師遺編

——演本法師，江蘇無錫人，俗姓尤，名雪行，號惜陰，又號弘如、無相山人、八一山人。少淹通羣籍，遊心內典，曾任上海聖約翰大學教授，以深信佛法，皈依三寶，爲校長所聞，乃引退，自辦平民學校於滬濱，並兼民立報編輯，及民立停刊，轉就世界佛教居士林林刊主編，弘揚教法，撰輯「譚因法味」、「故事淺說」、「袁了凡四訓」、「安士全書」及各種佛教叢刊，以啓迪羣機，爲當時上海之名居士。民二十一年，再次南遊新加坡，下榻居士林，值北京法源寺之德玉和尚，師以因緣成熟，乃禮德玉和尚剃度於居士林，隨往緬甸受具足戒，並至印度朝聖，遠及大雪山麓。返居檳城，閉關參禪，民卅八年，雪山法師開山於金馬崙，建三寶寺，迎師住持，常往來新馬各地說法，平居致力著述，至老不衰，丁酉年六月十七日圓寂於三寶寺。法師遺著頗多，楊大省居士轉輯其取自佛典中之故事，編爲「法化談叢」，收故事凡一百四十四，大都出自本生、本事、譬喻、因緣諸經，皆有所本，師以淺顯之文字改寫，並繫以韻文，暢曉流利，足以勸世。「談叢」刊行已十五年，流傳無多，訪求不易，爲每期選錄數則以饗讀者。——

在往劫中，波羅奈國有一癡人，勤儉治生，喜積黃金。彼時工資低少，積銀已難，何論積金。幸彼生長熱帶地方，長年如夏，天產穀物，及諸瓜果，異常豐富，得食容易，不須費錢。氣候溫暖，不見霜雪，單衣遮身，無須多求；破即縫補，一衣用久。辛勞得資，衣食無費。積錢既多，入市易金，零星碎金，入瓶封固。積月經年，積年瓶滿，欣喜若狂。就在宅中，掘土埋藏。積金願望，與日俱進。久而久之，積滿七瓶。七瓶金財，悉由是人汗血換來。可謂汗血結晶。金瓶僅七，辛苦終身。本人護惜，固屬恆情。惜已年老，百病相侵，以惜錢故，不願求醫，耗金延命。轉輒病榻，不久命盡。

由其愛金，眠不安寧。聞聲驚怖，轉復瞋恨。以瞋習重，命終以後，變毒蛇身，不離此宅，守護金瓶。其宅常空，無人敢住。爲有毒蛇，相率遠避。蛇老命終，捨身受身。爲愛瓶金，仍受蛇形。朝夕不離，纏護金瓶，經歷萬歲。

最後蛇身，厭心忽生。自知由來，爲惜金瓶，數萬歲中，毫

無長進。金乃禍害，並非福星。遠禍集福，急當捨金。

更思捨法，人中賢聖，曠劫難逢，得福非輕。計劃已定，期早捨金，急往路邊，借草掩身。探首四望，求好心人。見彼來者，爲人中尊。慈祥愷惻，和善可親。即呼：「方便，止步勿行！」行者止足，欲問原因，前後顧望，不見有人。舉步欲去，蛇乃現形。阻擋前路，曰：「勿憂驚，有事相煩，造福非輕。」人答彼蛇：「汝身惡毒，倘若近前，恐傷吾足！」蛇答人言：「我無惡意，若欲害汝，去亦難避。」其人會意，遂至蛇邊。蛇向前行，忽作回旋。云：「此土下藏有金錢。請爲供養，能否成全？」

倘若不允，恐中毒涎！」其人答蛇：「我能爲之！」遂與發土，出所藏金。蛇言：「卿持此金，獻執事師。精治妙食，供養大慈及諸聖象，進奉依時。何日設食，求携籃至，帶我赴會，瞻仰聖師，俾懺夙罪，恩大難思！」其人點首而去，至僧伽藍（僧伽藍今名寺院），將彼一瓶金錢，交付予維那師（行法時引導師曰維那）。詳述此事因緣，及毒蛇發愿供養的意思。維那僧受其

金爲設美食。成就智蛇的志願。至時，其人携小籃至蛇處，蛇歡喜入籃，其人以白氈覆於上，令避赤日逼灼，携蛇往佛寺。途中有人問擔蛇者：「汝從何來，身體無恙否？」擔蛇人默然不答。其人再三如是問，擔蛇人不一言。蛇恨擔蛇人失禮於人；他人好意，三次鄭重問訊，不答一言，何傲慢無禮，一至於此。屢欲吐毒汁，殺擔蛇人。屢次轉念，制止惡意，云：「此我恩人，爲我作福，大恩未報，而思殺害，罪過罪過！」一再思維，即便安然伏於籃中。前至空地，更無旁人。蛇便囑擔蛇人云：「放我下地。」便即責備擔蛇人，失禮於人，一何太甚，囑今後勿再如是。擔蛇人聞蛇言，深自抱罪，生謙下心，不敢如前疏忽。其人擔蛇至僧衆前，食時已到，衆僧排列寺前，蛇囑彼人次第付香與諸僧衆。蛇以信向心，熟視受香者，一一皆諸佛現身。爲救護一切苦惱衆生，方便出世，受衆生齋供。貼身地面，仰首凝神，熟視不移。僧衆口誦經咒，向彼佛塔，右繞三匝。擔蛇人取淨水至，捧水洗衆僧手。蛇懷無限敬意，觀一一僧洗手，無有厭心，生稀有想。意此水經聖衆洗手以後，滴滴水皆化爲甘露。一切衆生，有緣遇此聖水，皆成得渡因緣。衆僧進食畢，主僧爲蛇廣說布施、持戒、精進、忍辱、禪定、智慧、方便、平等、報恩、普濟；等種種妙法。蛇聞妙法，心開意解，歡喜樂施。請維那僧到藏金處，餘金六瓶，盡數施僧，廣作法事。

作福已畢，蛇歸未幾，因夙罪已消，福緣已至，即便命終，生忉利天。天福享盡，下生人間，爲佛弟子，智慧第一，成大阿羅漢，卽尊者舍利弗是。

布施造福

佛言：財有七危，一、官吏有權沒收，二、盜賊每思劫奪，三、遇火焚燬，四、被水漂沒，五、怨家橫取，六、不肖浪費，七、職業失敗。七害環逼，禍機四伏。賢者知機，及早施資種福，以不堅財，投入堅牢藏。七危不能侵損，後來受福無量。釋迦如來上首弟子大目連，神通第一，十方諸佛，悉知悉見，異口同

聲，讚揚大目連由深禪定得斯希有無比的神足通力。目連有一位胞弟，家財饒富，已經富敵王侯。緊握雙拳，不肯布施，不知運用，尙且多方積聚，真箇有慾壑難填的情勢。其兄目連尊者，特地爲著這事，到胞弟家，要設法破他的怪囊，使候補的餓鬼，進成天王資格；便大開其佛口，向其弟進了一片對症發藥的苦口良言：「吾弟今有偌大家私，尙且饑不擇食一班，遇可以取得處，拚命的要收歸己有。財越聚越多，名越弄越大，遠近都知吾弟爲一方的大富豪；吾弟也從此諸禍環逼，非常危險。江湖大盜，都市小竊，都日夜轉吾弟的念頭。貪官污吏，運動好缺，一旦來到這裏，橫豎尋一箇罪名，加到吾弟身上，沒收你一部分或全部財寶。不肖兒孫，因爲享用現成，養成貪喫懶作的壞習慣，還有不少歹人，設法引誘，或則亂以酒色，或則使其賭博，揮金如土，曾不轉瞬，賣盡田園；一朝落魄，惹人笑罵。其他水火天災，以及種種意想不到的耗損，甚多甚多。艱難創業的，自己都無法防止，況乎自來穀積錢致富的，十之八九犯了貪鄙慳吝毛病，常令千人百衆，在一邊怨恨唾罵。家人無異仇敵，親友不願庇護。危險到此程度，如何尙不醒悟。人到中年，去死不遠，正如柔弱無能的綿羊，直赴屠場。一氣尙存，財權在手。一朝大限到來，分文帶不得去，惟有因慳貪所造成的種種罪惡，一點不能放鬆，如影隨形一班，跟去作那萬劫千生沉淪三惡道中受苦無量的鐵案，業報到時。嬌妻愛子，不能代受分毫。何如趁此兩眼開著，一息尙存時，作善修福，盡量布施，廣造未來幸運。如來常常向人苦口勸化。言：『若人樂施，獲福難量。』吾弟今若樂施，得福無量。」

弟受兄教，大開庫藏，盡量惠施。同時新造一所規模宏大的庫房，整備接收無量的天惠，可謂癡心妄想，得未曾有。

不到十天，舊庫中金銀財寶，盡量發出，更無一物。急至新庫前，出鑰開鎖，實驗作善獲福的結果。那知新庫房內，依然空無所有。十日前聲名赫赫的富豪，到此時清風兩袖，差不多降身爲貧無立錫的窮漢。他以爲莫非上了大哥的大當，正像瘧子喫黃連一班，苦到極點，只恨無從說起。

（下轉第26頁）

大乘起信論講記 (八)

敏智法師講
大成居士筆錄

戊三、明不覺

己初、根本不覺

「所言不覺義者，謂不如實知真如法故。不覺心起，而有其念，念無自相，不離本覺。猶如迷人，依方故迷。若離於方，則無有迷。衆生亦爾，依覺故迷。若離覺性，則無不覺」。所謂「不覺」，就是不知，也就是無明。無明就是不覺。起信論分析「不覺」有兩種：一是根本不覺；一是枝末不覺。現在先講根本不覺。馬鳴菩薩說：「不如實知真如法」就是根本不覺。譬如畫一個很大的圈，就比作法界理，其中空無一物，盡虛空、徧法界，徧一切處。如果能明白法界理，就可知在這一箇空洞的大圈裏，無人、我、是非、東南西北，實在空空如也，並無一物，這樣就是「覺了」。反之，如果你在這空無一物之中，見到處處有物，處處障礙，處處生綺念、分別，和是非，那就是「不覺」。「真如法」是無二無別，平等平等，乃是一體，並無彼此，無一切相。禪宗講「淨裸裸，赤洒洒，一絲不掛」才是法身本體，如有絲毫障礙習氣，就與法身不能相應。我等衆生，從無始以來，染了許多習氣，毛病，許多垢染，不知其數，佛說八萬四千煩惱，實際何止八萬四千？分別人、我，對一味平等真如理不了達，不能知，這就是不覺。「如實知」與「不如實知」真如是如實，如能如實知就是覺，不依真如真理而知，就是不覺。再者「真如理」與「不如實知」，雖然有二名的各別，但二者並無前後。不如實知就是根本無明，二不能分開，所以也無先後。無明就是對真如理不如實知。無明與真如理同時而有，如有先後，譬如先有不如實知，而後有真如理，那就不合理了。原因諸佛已證真如理，怎會

再起不如實知，等於衆生呢？不如實知是在真如理上「不如實知」，所以無有先後。衆生在真如理上不如實知，於是起了根本無明，這種無明，最普遍最根本，因此說是「不覺」。不覺之後，妄念隨之而起，故曰：「不覺心起，而有其念」。有真如就有不覺，有不覺就有虛妄分別念生起。譬如二人相爭，各持是非，都是妄念。其實世間那裏有真是真非。所謂是非，乃一人之偏見，無非妄念。人我之間，是非之爭，乃由煩惱無明生起。由妄想心上生出分別念，這就是不覺。不覺與妄念，也無有先後，都是同時而有。妄念是否有相呢？曰「念無自相」，實際無形可見，本來無有，所謂「無妄生妄，妄上加妄」。這就是衆生。「不離本覺」，有覺有不覺，若無有覺，就不能顯不覺，反過來說，如無不覺，也不能顯覺。覺與不覺，實在是一個東西。有覺就有不覺，有不覺就有覺。覺是對不覺講的，不覺則是對覺而講，若悟覺體，就只有覺而無不覺了。爲解此理，馬鳴菩薩作一譬喻說：「猶如迷人，依方故迷，若離於方，則無有迷」。意思就是說，有人迷失了方向，不能分東南西北。但東南西北原來的方向，根本就不迷。是迷人自己迷失了。「若離於方，則無有迷」，換言之，衆生「自迷」，而不是方迷了。講到覺與不覺，也是這個道理。所以說「衆生亦爾」。衆生因覺生出不覺，但本來覺性仍然存在。佛說：「在聖不增，在凡不減」，在衆生無染，在佛不淨。所謂不增不減，不垢不淨，無智無得。本來覺性本來如此，衆生不了，所以迷而不悟。如果離開覺性，就沒有不覺可言了。可知覺與不覺，一而二，二而一，兩者不能捨離。衆生不覺是自己不覺，與他人毫無關係，這就是根本無明。

「以有不覺妄想心故，能知名義，為說真覺。若離不覺之心，則無真覺自相可說」。科文註曰：「妄有起淨之功」，就是說

在妄想不覺上，能可顯起覺體來。所以「妄」不完全是壞，也有功效。有了妄才有淨。無妄不能顯淨。因一切衆生有了不覺，有了妄想心，但由不覺中顯有本覺。衆生一定有本覺。如無本覺也就沒有妄想心生起。上面所說「念無自相，不離本覺」。不覺之相原來從「本覺」而起。但在衆生本覺雖然未顯，但既有不覺，就可知原有本覺。「能知名義」即是能夠知有本覺。然衆生雖在不覺，能多聽多聞，多思多修就可以悟到本覺了。如果無妄想心，那末等於「木石」，如何能成佛。衆生有妄有真，才能成佛。此妄想心由何而來呢？乃依覺體而有，衆生爲二元的，眞妄相雜，現在雖然不覺，但除此虛妄的不覺之外，仍存在着眞覺，「爲說眞覺」。

「若離不覺之心，則無眞覺自相可說」。反過來說，如果離開不覺之心，則將如何呢？離開不覺，沒有妄想心，就無眞覺可說了。因眞覺有不覺，所以離開不覺，即無眞覺。覺與不覺實爲一體，分則有二元，歸本仍是一個。此種說法實乃菩薩智慧。所以說「菩薩有菩薩的智慧，凡夫有凡夫的智慧」。菩薩解理，透徹入微。因此我們知道菩薩的智慧實非一般平常人所可了解，所能相比了。

己二、枝末不覺

「復次依不覺故，生三種相。與彼不覺相應不離」。上面所講，因不覺而有根本無明。此節則講衆生不覺生起三種相來，就是「枝末無明」。三種相與不覺是不離的，彼此互不離捨。不覺之相，生此三種相，不覺是根本，三種相是枝末，本不離末，末不離本，本末不相捨離。

「云何爲三？一者無明業相，以依不覺故心動，說名爲業，覺則不動，動則有苦，果不離因故」。我們本有的清淨心，在法界體上，因無明而動起來。動了之後，一切煩惱從而生起。一切法唯心所現，離心以外，無一切法。既是心動生起法來，則所生的法爲何不動呢？一切法是枝末，而心則是根本。一切法如何動呢？妄心妄念，念念分別，不停的動，一切法也就隨着動。起信

論所謂「一念不覺生三細，境界爲緣長六粗」。衆生身上，如何造業，都因無明。在十二因緣中，無明行，就在這第一種中包括。無明者即是不覺，因有無明而造業，故曰「無明業相」。因爲不覺，不了知法界一相，以致心動。科學家講世界萬物都在動，實即生滅不息。在佛教則稱爲無常。一物有一物無常，不停的動。動時就會壞，不動則不壞。動由何而起，「不覺故心動」。無明、煩惱，就是不覺，就是對於事不明白。所以說「不覺就動」，換言之，覺了就不動。動了之後，就生出許多麻煩。所謂「心動」，世界萬物，都由心而動。動作爲業，在佛教講：動由於「思」。思則動，不思則不動。動了一下，即在八識田中留了影響。顯明的說，動一念頭，就留了一個種子。所以因不覺故，動作成業。業有善有惡兩方面。善者善報，惡者惡報，善惡因果無有差違。反過來說：覺者就不動，從此可分出衆生與諸佛不同。衆生不覺，故此動作成業，諸佛已覺，所以不動。「動則有苦」，「動」即業因，種下業因，就有苦果。苦隨動來，不動就無苦。因不離果，「果不離因」。業因既造，苦果焉能不受苦。此一境界在心中很是微細，心一動，立即造業。心動雖還未現出，仍在心中，就已經造了業。此乃由於無明而造業。

「二者能見相。以依動而能見，不動則無見」。動之後就能見。見並不是用眼看見的見，心識、分別，也叫作見。即了解分別，有所知有所解。「能見相」因動而生起。在唯識上講，就是阿賴耶識的自體。識體生起後就能了解，能分別，這種「能見相」是由動而來。故曰「以依動故能見」。平常日用之間，何以要動？不外乎環境關係，了解環境之後，於是要動。儒書有云：「視而不見，聽而不聞」。因其心中空空並無一物。以致「食而不知其味」。但如心中有物，即視也見，聽也聞。反言之，不動就不見。知見愈多之人，動的也就既多而快。如愚蠢者，就動得少而慢。動與不動，關乎見與不見，動多則多見，不動就無見。此爲三細中第二種。第一種曰「無明」，因無明而動，第二種因，無明而有「識」，亦即十二因緣識也。

（未完待續）

碧巖錄講義 (下)

王進瑞

鏡清啐啄之機

頌

古佛有家風，言猶在耳。千古榜樣。

對揚遭貶剝。

鼻孔爲什麼却在山僧手裏。八棒對十。爾作麼生。放過一着。便打。

子母不相知。既不相知。

爲什麼却有

啐啄天然。誰同啐啄。百雜碎。老婆心切。且莫錯認。

啄。覺。道什麼。落在第二頭。

重遭撲。錯。便打。兩重公案。三重四重了也。

天下衲僧徒名邈。

放過了也。不須舉起。還有名邈得底麼。若名邈得也是草裏漢。千古萬古黑漫漫。填溝塞壑無人會。

這首頌是雪竇禪師所作，各句下的著語是圓悟禪師的傑作。

先解釋頌文。「古佛有家風」。自過去七佛以來，釋迦佛以及西天東土歷代祖師均可稱作古佛，可是在這裏可看做指鏡清禪師一人。歷代古佛雖然各有家風，但是在這裏這句的含意是指鏡清啐啄之機。「對揚遭貶剝」。對是應對，揚是舉揚，貶是貶斥，剝是剝奪。師父和徒弟應對商量，舉揚宗旨的時候，難免遭師父貶斥其凡情，剝奪其厚顏，鏡清在這裏亦曾貶僧說：「還得活也無」，又剝奪說：「也是草裏漢。」「子母不相知。」即解到成熟時母子均會無意識地同時啐啄。這是自然的妙用。在這個時候卵內的子一點都不知道母會從外面啄，又母在外面啄時亦不知道卵內的子會於同時啐。這是喻如果機緣一到，弟子和師父之間心契即通，自然會在一剎那間通消息。否即怎樣弟子要師給他開悟，亦無能爲力的。「是誰同啐啄。」這句是雪竇作問說，究竟有沒有啐啄同時的人。「啄。覺」是頌鏡清說：「還得活也無。」這是向僧一啄，僧即回答說：「若不活遭人怪笑」就是其僧所覺的情形。「猶在殼。」僧說：「若不活遭人怪笑。」乍聽起來好像是將要破殼出來的樣子。可是並不如所說，猶在殼裏了。是嘲笑這位僧雖然有其志氣可嘉，但工夫尚未做到仍無辦法出殼。「重遭撲」。因尚未出殼，這位僧再遭鏡清重撲，其重撲的話是

下面一句。「也是草裏漢」，可是能不能由於這句重撲，這僧脫殼出來，在禪林中留下了一個問題。因此「天下衲僧徒名邈。」天下的衲僧對這個公案，作各種的猜測，有的說：「這位僧遭了鏡清重撲以後一定會出殼啦」，有的說：「還未還未啦」等等，從渺遠的地方作各種猜測，均無法摸到真實徹底處。那麼究竟怎樣才是真實徹底處，就是要靠各位自己去實參實究了。

其次我們來看圓悟的著語。古佛有家風的下面有三句，第一句「言猶在耳」。剛才在本則裏面已經聽了，言猶在耳，不必再說。第二句「千古榜樣」。這種古佛的家風，真是佛弟子的千古榜樣。第三句「莫謗釋迦老子好」，這句是圓悟向雪竇的冷嘲語，何必說甚麼古佛有家風呢。這樣聽起來好像是釋迦古佛胸有一物一樣，豈不令人懷疑釋迦古佛有偏心嗎？那就變成謗佛一樣了。請你（指雪竇）不要這麼說好不好。可是這句話是逆說，各位不要誤會。對揚遭貶剝的下面有五句。第一句「鼻孔爲什麼却在山僧手裏」。雪竇說甚麼對揚貶剝是古佛的家風，殊不知這些古佛的鼻孔却在我圓悟手裏了。我要怎樣就要怎樣，這些古佛還是要乖乖聽我圓悟的擺佈，你們對我能奈何。這是圓悟貶剝的手段。各位亦應該有圓悟這般的志氣才對。第二句「八棒對十三」。八棒是禪家所用的棒打八下對衙門用五刑（答、杖、徒、流

、死」之一的答刑打十三下更加勝過。這是喻雪竇所頌這句「對揚貶剝」勝過鏡清向僧所說草裏漢，更加恰切，是褒雪竇的評語。第三句「爾作麼生」。圓悟回顧座下大眾說：如果遇到這樣貶剝時你們要怎樣。第四句「放過一着」。鏡清對這位僧，僅向他說「也是草裏漢」而已，還是放過了向上的一着，如果是我圓悟即如第五句「便打」這樣做才是慈悲。母子啐啄並非自己意識下所作「既不相知爲什麼却有啐啄天然」。母子啐啄並非自己意識下所作是由天然妙用所致的。所以叫做啐啄天然。誰同啐啄的下面有三句，第一句「百雜碎」。啐啦、啄啦像這種迷悟凡聖的名堂太多了，如果拘泥於這些百雜碎那有了期。第二句「老婆心切」。可是講這些名堂亦是雪竇禪師的老婆心切。第三句「且莫錯認」。但是各位且莫錯認，認賊爲父爲要。啄、覺的下面有二句，第一句「道什麼」。雪竇剛才說有沒有人能夠啐啄同時，現在却說，啄啦、覺啦矛盾至極，莫怪圓悟責雪竇說講甚麼。第二句「落在第二頭」。雪竇言多必失，多講一句便墮第二義去了。猶在殼的下面有一句「何不出頭來」。這位僧頭大腳細，雖然大言不慚說

評唱

古佛有家風，雪竇一句頌了也。凡是出頭來，直是近傍不得。若近傍着，則萬里崖州。纔出頭來，便是落草。直饒七縱八橫，不消一捏。雪竇道，古佛有家風，不是如今恁麼也。釋迦老子，初生下來，一手指天，一手指地，目顧四方云，天上天下唯我獨尊。雲門道，我當時若見，一棒打殺，與狗子喫却。貴要天下太平，如此方酬得恰好。所以啐啄之機，皆是古佛家風，若達此道者，便可一拳拳倒黃鶴樓，一踢踢翻鸚鵡洲。如大火聚，近之則燎却面門。如太阿劍，擬之則喪身失命。此箇唯是透脫得大解脫者，方能如此。苟或迷源滯句，決定構這般說話不得。對揚遭貶剝，則是一賓一主，一問一答。於問答處，便有貶剝，謂之對揚遭貶剝。雪竇深知此事，所以只向兩句下頌了。

若不活遭人怪笑，却沒有出殼的工夫猶在殼內，莫怪圓悟罵他何不出頭來。重遭撲的下面有四句，第一句「錯」。圓悟怪鏡清太溫和，錯了，祇罵他草裏漢，像這樣溫和那裏能夠激他出殼來。第二句「便打」。如果是我圓悟祇有打他打出殼來。第三句「兩重公案」。第四句「三重四重了也」。啄啦、覺啦、講了後仍說猶在殼啦，又說重遭撲了，一則公案兩翻三翻四翻變成幾重公案去了。天下衲僧徒名邈的下面有六句，第一句「放過了也」。大家都放過了本則公案中非要緊的一着。第二句「不須舉起」，再舉幾次亦是沒有用，不要再舉起了。第三句「還有名邈得底麼」。圓悟問座下大眾說：還有在這個不能名邈的地方，得能名邈嗎。第四句「若名邈得也是草裏漢」。如果有人敢來名邈，這種人亦是草裏漢。第五句「千古萬古黑漫漫」。這種境界自古以來黑漫漫的一片世界，天地一體，古今一如，那裏有菩提煩惱的分別。第六句「填溝塞壑無人會」。這種黑漫漫彌滿全世界，填溝塞壑，甚麼地方都是一片黑，可是沒有人會能分別。

圓悟評唱說：雪竇所作上面的頌文頭一句「古佛有家風」就已經把本則的大意頌盡了。這是雪竇作頌的慣用手段，可見其詩才非凡，這句古佛有家風是指鏡清罵這位僧是草裏漢的作法。遇到像這樣孤奇峭峻的禪機，不論甚麼人凡要出頭來，直是無法接近，如要接近時馬上就被推落去萬丈懸崖下喪身失命。纔出頭來便是落草，墮入第二第三義處去。雖然學人有七縱八橫的本領，

仍不值得師家古佛的一捏。又雪竇禪師所說古佛有家風，這一句並不是僅指鏡清禪師啐啄之機而已。據有關佛傳諸經所記載：釋迦佛生下來時便能一手指天一手指地，向四方各行七步並說：「天上天下唯我獨尊。」（請看大唐西域記卷六，大正藏五一卷九〇二頁上段。修行本起經卷上，同藏三卷四六三頁下段。太子瑞應本起經卷上，同卷四七三頁下段。普曜經卷二，同卷四九四頁

上段。方廣大莊嚴經卷三，同卷五五三頁上段。過去現在因果經卷一，同卷六二五頁上段。佛本行集經卷八，同卷六八七頁中段。衆許摩訶帝經卷三，九三九頁中段。雲門說，我當時若見到便一棒打殺拋給狗子吃掉，使天下太平不生亂子來。雲門這句話出在雲門廣錄卷中，大正藏四七卷五六〇頁中段。圓悟禪師續繼說：這樣子一來才是適當不過的，雲門的這種機鋒以及鏡清的啐啄之機，均是古佛家風。孤峻險絕，不許出頭，近傍不得的絕對手段。所以如果透達此道的人，自然具有與奪縱橫，殺活自在的活機活用。便可一拳拳倒黃鶴樓，一踢踢倒鸚鵡洲，並不算稀奇。黃鶴樓在湖北省武昌縣西漢陽門內黃鶴山上。因此樓高踞山巔，東瞰蛇山，西瞰大江，鄂州樓觀，獨得江山之要。所以自孫吳時代興建以來旋毀旋修，並有許多傳說。據寰宇記記載：昔費文禕登仙，每乘白雲去，於此樓憩駕故名。又述異記說：荀瓊憩江夏黃鶴樓上，望西南，有物飄然降自雲漢，乃駕鶴之賓也。賓主歡對，辭去，跨鶴騰空，眇然煙滅。又據報應錄記載：武昌志，江夏郡，辛氏昔，沽酒爲業。一先生來，魁偉藍縷，從容謂辛氏曰，許飯酒否。辛氏不敢辭，飲以巨杯。如此半歲，辛氏少無倦色。一日先生謂辛曰，多負酒債，無可酬汝。遂取小籃橘皮，畫鶴於壁，乃爲黃色。而坐者拍手歌之，黃鶴蹁躚而舞，合律應節。故衆人費錢觀之。十年許，而辛氏累巨萬。後先生飄然至，辛氏謝曰，願爲先生供給如意。先生笑曰，吾豈爲此。忽取笛吹數

弄，須臾白雲自空下，畫鶴飛來先生前，遂跨鶴乘雲而去。於此辛氏建樓，名曰黃鶴。關於黃鶴樓唐朝崔顥所題的詩最有名。『昔人已乘白雲去，此地空餘黃鶴樓，黃鶴一去不復返，白雲千載空悠悠，晴川歷歷漢陽樹，芳草萋萋鸚鵡洲，日暮鄉關何處是煙波江上使人愁。』又鸚鵡洲是漢陽縣西南大江右岸，即黃鶴樓附近地名，漢末時黃祖爲江夏太守，祖長於射，大會賓客。時有獻鸚鵡者，彌衡作鸚鵡賦，洲因此號鸚鵡洲，後來彌衡被黃祖所殺，亦葬於此。上面所說以一拳拳倒黃鶴樓，一踢踢倒鸚鵡洲是喻透達古佛家風人的大機大用，能夠這樣旋轉乾坤，活殺自在。以下大火聚，太阿劍亦是同樣的形容。大火聚是火災所聚是喻般若即佛法真實智慧。亦可以說是古佛家風，太阿劍是古時名劍亦是喻古佛家風，像要近大火聚時將會燒却面門，擬弄太阿劍時亦會傷到其命一樣，古佛家風這種境界是絕對的，不容人擬議情解，如要擬議時便會喪身失命。這個境界唯是透脫得大解脫的人，始能如此。如果在本來無迷悟的地方，錯生情解迷其根源，無文句言詮的地方滯執言句者，決定無法透達像上面啐啄同時的公案，或古佛有家風等這般說話的真意。又頌的第二句「對揚遭貶剝」即是有一賓一主，一問一答，在其問答處便有貶剝。像在本則中鏡清對僧，或雲門對釋尊，均是很好的貶剝範例。雪竇因深知啐啄之機貶剝之處，所以用「古佛有家風，對揚遭貶剝」這二句頌盡了本則的大意。

「末後只是落草，爲爾注破，子母不相知，是誰同啐啄。母雖啄，不能致子之啐。子雖啐，不能致母之啄，各不相知。當啐啄之時，是誰同啐啄。若恁麼會，也出雪竇末後句不得在。何故，不見香嚴道，子啐母啄，子覺無殼。子母俱忘，應緣不錯。同道唱和，妙玄獨腳。」

圓悟再說：雪竇在頭一二句已經把本則公案的大意頌盡了。以後的句便是落草，墮入第二義的話，是爲你們注破所講的。第三句「子母不相知」及第四句「誰同啐啄」是很微妙的境界，大家應仔細研究。母在啄的時候，不能意識地叫子亦啐，子在啐的時候亦無辦法叫母同時啄。因爲啐啄是自然的妙用，不是意識情

解所能做到的。這種自然的妙用可以說是母子各不相知的情形，如果各位能夠會取這種微妙的境界，才能超出雪竇末後的一句「天下衲僧徒名邈」。爲甚麼呢，香嚴禪師曾作頌說：「子啐母啄，子覺無殼，子母俱忘，應緣不錯，同道唱和，妙玄獨腳」。其意思就是說：子啐母啄，母子同時啐啄才能夠自然出殼，子覺得

無殼的時候，便非殼中之物，正是打破煩惱的當處即是菩提之身，既非煩惱中人一樣。這種啐啄同時的作用子母俱忘，均無意識地順應自然機緣所行不錯之道理，這種情形即是同道唱和，妙玄

獨腳的境界。即如垂示所說：終日行而未嘗行，終日說而未嘗說，爲而不爲，無心無作的妙用。

「雪竇不妨落草，打葛藤道，啄。此一字頌鏡清答道還得活也無。覺，頌這僧道若不活遭人怪笑。爲什麼雪竇却便道，猶在殼。雪竇向石火光中別縑素，閃電機裏辨端倪。」

圓悟又說：雪竇禪師在其頌裏面第五句頌「啐、覺」是慈悲落草的作法。啄是對鏡清向僧問：「還得活也無」。覺是對僧所答：「若不活遭人怪笑」所頌的。像這樣鏡清啄去，僧又覺了，應該就會出殼才對，爲什麼雪竇却頌出「猶在殼」呢。豈不是前

後矛盾。可是各位應知道，這是雪竇在石火光中分黑白（縑素），閃電機裏辨始終（端倪）的手段，雖然僧在鏡清啄的時候同時覺了，惟在雪竇分判的時候仍是猶在殼中了。

「鏡清道，也是草裏漢。雪竇道，重遭撲。者難處些子是。鏡清道，也是草裏漢。喚作鏡清換人眼睛得麼。

這句莫是猶在殼麼，且得沒交涉。那裏如此，若會得，繞天下行腳，報恩有分。山僧怎麼說話，也是草裏漢。」

鏡清最後罵這位僧說：「也是草裏漢。」雪竇就把這句話頌作重遭撲，這一點是一些難解的地方。鏡清所說這句「也是草裏漢」如果各位解釋作鏡清要把這位僧改頭換面啦，或者是這位僧猶在殼內，才被鏡清罵了，像這樣作解，幸虧沒有交涉，因爲啐啄同時並非計量分別所能理解的，這是自然的妙用，絕對的境界

，用思量情解所不能會的地方。千萬不要多作解釋，才能符合鏡清和雪竇的真意。所以各位如果能會得鏡清草裏漢這句的真意時，可以行腳滿天下報答佛祖大恩有分了。可是山僧（圓悟自稱）這樣說話亦是草裏漢，各位千萬不要被我的言句瞞過才好。

「天下衲僧徒名邈，誰不是名邈者。到這裏，雪竇自名邈不出，却更累他天下衲僧。且道，鏡清作麼生是爲這僧處，天下衲僧跳不出。」

雪竇在其頌的結句說：「天下衲僧徒名邈」。將天下的衲僧全部一掃在名邈裏，這樣的作法好像是過份些。可是圓悟問其座下說，那麼究竟誰不是名邈者，有沒有確能斷言不是名邈的人。到這個田地，說出這句話的雪竇禪師本人，還是自名邈打不出，

尚且却要連累天下的衲僧。那麼畢竟鏡清爲這位僧所作的啐啄同時機用，却在那裏，又鏡清所說這句草裏漢，恐怕天下的衲僧誰都不能跳出哩。

（續完）

正本清源論 (四)

趙亮杰

第五章 阿賴耶識與如來藏心之簡別與聯貫

前面我們已經把天台性染說與性惡說和荀子的性惡說，在第三章和第四章分別摘錄、標點，加以語譯；俾使讀者，先行了解他們所謂性染、性惡說的本質，再與第二章性的定義勘驗比較，則他們之所謂「性」也，既有「染法」與「惡法」，究為「法性」乎？「業性」乎？「對偶性」乎？不待分析，便可一目了然。凡所謂「染」與「惡」者，皆屬於「業性」和「偶性」，而不屬於「法性」；何以故？其所謂「染法」與「惡法」，唯是妄有，「真如法性」沒有這些東西；而所謂「業性」與「偶性」者，亦就是染、淨、善、惡諸法的組合體，離開了染、淨、善、惡的習氣，而求其「業性」與「偶性」者，亦了不可得。故知此二性者，亦無自體，唯是妄有；但隨俗說，名之為性；勝義諦中，但名為妄，不名性也。

我們在破邪顯正章之前，首先要明了本書所言「阿賴耶識」與「如來藏心」之簡別；次求「阿賴耶」與「如來藏」之異同；再說明性、心、識之簡別與聯貫。一個名詞代表一個義意，不容混淆；然後依詞釋義，自然黑白分明，萬一走錯了路線

，被人家趕入布袋陣，讀者亦可看個明白，就是輸了，也輸個乾淨俐落，拿出大丈夫本色，能贏得起，也能輸得起！決不厚着臉皮和人家喋喋不休，在意氣上一爭長短。

否則，像大乘止觀所謂心、性、體、用，如來藏，阿賴耶，為何所指？不仔細研究，真是閃爍其詞，曖昧其義。荀子一書，也是如此，情、性不分，究竟是情惡，還是性惡呢？我想荀卿先生也無法明白指出。惟有閃爍曖昧，才能公說公是，婆說婆是，因其雙方「證據」不足，也都有「嫌疑」，無法「判決」故也。

依佛所說，煩惱染法，皆屬於情，無緣大慈，無緣大悲，實相般若，菩提涅槃，方屬於性。若說情惡，未嘗不可，若說性惡，則不可也。

第一節 阿賴耶識

我們在凡夫地，居「有學位」，要想了解心、性、識的關係與作用，首先要了解「阿賴耶識」，次明「如來藏心」。因為此識乃九法界衆生的根本識，也可以說一切有情的命根子；所以我們要了解它。

不了「阿賴耶識」，徒講「如來藏心」，則越講越糊塗；何以故？一切諸識，皆是抽象的東西；雖屬抽象，乃衆生心，究竟還是我們自己的境界，還可以體驗摸索得到。如來藏心，乃為佛心，是佛境界，抽象中之抽象，真可說是「玄之又玄，衆妙之門」。若生無佛之世，三乘聖人尚且想像不到，況凡夫乎？都想不到的境界，三世諸佛，亦無法說；所以我們必須依「文字般若」，把「阿賴耶識」透視過來；若把「阿賴耶識」看穿了，不離「阿賴耶識」就是「如來藏心」；這在唯識學家叫做「轉識成智」。縱然未能當下取證，亦可依「阿賴耶」的全貌，反顯「如來藏」的全體；這是於不可說處，方便權巧之說，還可使讀者聽者，想像得到，生起正信，發菩提心；當發心時，即由「文字般若」轉成「觀照般若」；以觀照般若，逐步體驗，破一分「無明」，證一分「法身」；無明分分破，法身分分證，到了究竟，即證「實相般若」。到此地步，即轉「阿賴耶識」成「如來藏心」亦即轉衆生心而成佛心也。

何謂「阿賴耶識」？曰：阿賴耶者，

梵語音譯，亦名阿黎耶。義譯「含藏識」，亦名「藏識」。此識可從兩方面說，若從悟言，此識的本身就是「菴摩羅識」；菴摩羅識，義譯「白淨識」，亦名「無垢識」，亦名「眞如識」，亦名「金剛智識」，亦名「寂滅識」，亦名「第一義識」。唯識學家，未立「菴摩羅識」，祇是以「淨化（無漏）阿賴耶」當之。大乘止觀亦未有「菴摩羅識」，祇是以「自性清淨心」當之。筆者依金剛三昧經立此「菴摩羅識」（編者按，眞諦譯「攝大乘論」以第八識名「阿黎耶識」，第九識名「菴摩羅識」玄奘譯本，以九識爲八識之異名，惟立八識），代替唯識家的「無漏阿賴耶識」。因爲「有漏阿賴耶」，（亦名迷性阿賴耶），不但凡、聖不同，而且恒沙衆生各各差別；「無漏阿賴耶」，却是生、佛無二。

又，染實未染，無明妄有；若用淨化之功，此「淨化」者，即是「雜染」（迷）。若能看破「無明」無性，妄生能淨化的我，所淨化的心；不用淨化之功，心自寂滅（悟）。若如此者，不動腳跟，即轉「阿賴耶」成「菴摩羅」。爲了行文方便，意義清晰，我們有分別立名的必要。那麼本書所言的「阿賴耶識」，專從迷言，不從悟說；也就是「染污（有漏）阿賴耶」，不是淨化（無漏）阿賴耶也。

若從迷說，阿賴耶識是一具無明壳，它是「無覆無記性」，它好像一位君主立憲皇帝，無權無勢，不執「自我」，不作

分別，好不得，也壞不得，故名「無記」；但能任運緣境，沒有「主觀」（我見）的看法埋沒「客觀」的事實，叫做「無覆」。由於「無覆無記」故，不執「自我」，亦不造業，是一位好好先生。

由於具「無明」故，猶感光片，能攝受一切染法種子（善惡習氣），經微塵影，不失不壞；是諸雜業種子，遇緣即起現行；如貪瞋癡慢諸煩惱種，遇緣現發，無緣不生；亦如見色而起淫心，非色則不現也。如是「種子」和「現行」互相熏習，益臻成熟，能感現世「華報」，（編者按「華報」爲趙君新說，未見經論）和來生果報。何爲「華報」？如吾人一生遭遇，富貴貧賤，禍福壽夭，皆爲華報；三塗、人、天、六道受生，皆爲果報。

又諸菩薩自發菩提心，人、天流轉，福德智慧莊嚴其身，是爲華報。三僧祇劫證菩提果，是爲果報。以其能攝受雜業種故，名爲「能藏」；以其所攝受雜業種故，名爲「所藏」；以其執受雜業種子不失不壞故，名爲「執藏」。又，以主位言，名爲「能藏」；以賓位言，名爲「所藏」；以功用言，名爲「執藏」。以「三藏」故，名曰「藏識」。

又以其從前五識位列第八：名第八識。又以其覆藏善惡種子遇緣能起現行，猶如大地藏草木種，遇到和風甘雨，則草木生，名「種子識」，亦名「識田」。善種則結善果，惡種則結惡果，無論「華報」與「果報」，莫不如是。由此觀之，衆生

的華報與果報，皆因緣生因，猶如生物學的「因子」，亦即唯識學的「種子」也。緣，爲助其生長的條件，猶如陽光水土等，亦如吾人所遇到的「善知識」或「惡知識」，好環境或壞環境。但無論善法或惡法，有因無緣不生，有緣無因不長；猶如大地，無草木種，雖然寒暑互更，依然赤地千里！此無他，有緣無因故也。我們常見有人懷才不遇，此無他，有因無緣故也。孔子一生，週遊列國而不見用，及其死後，則爲萬世帝王師，緣在後世故也。這道理，不論聖人或凡夫，聖業或凡業，要想成就，必須因緣俱備，才能大功告成。雖不成功，種子不壞，經百千劫，因緣成熟，仍結業果。不過聖人道種出於如來藏心，凡夫業種出於阿賴耶識。道種淵源於眞如法性，爲宇宙萬有之眞諦，故名曰道。業種淵源於無明妄見（亦名不如實知，亦名顛倒知見），非我計我，則利害生；利害衝突，則黑心起而煩惱生；由此煩惱現行，經過前五識的鏡頭，由六、七二識分別執受，攝入第八阿賴耶內作來生種，從此世生生與生俱來。是故吾人一生下來煩惱恆隨！呀呀學語，就會自私自利！俗人不知，名之曰性。也就是荀子所說：「性者，天之就也。」荀子不知三世因果，何足以論性乎？好像有人不懂「人種學」（喻佛法），見到高山同胞刺的花臉（喻煩惱），洗刷不淨，乃嘆曰：「此其性也！天之所就，豈可以洗滌哉？」若懂「人種學」，以三世因果觀，則知高山同胞原

本淨臉，與吾人無二無別；其花臉者，乃後天矯飾而成者也。是故我說荀子性惡說，因果倒置者也。

第二節 如來藏心

我們在第一節已經說過，阿賴耶識可以淨化，即唯識家所說的「無漏阿賴耶識」；由於阿賴耶識，有染分亦有淨分，染分即衆生心，淨分即是佛心；如是大家就把阿賴耶識的染淨二分，當做染淨二性，這是千古以來打不清的筆墨官司；本書爲了使這些名詞含義清晰，以阿賴耶雖說可染可淨，但非染淨二分同時並存，乃是互相代謝，一染一切染，一淨一切淨，不過染污的成分千差萬別；所以六道衆生的善惡也是相對性，不是絕對的；必須阿賴耶識完全淨化，才是絕對的無漏善。

其次，從其染污的差別而言，衆生各異，每一衆生都有自己的阿賴耶識，作爲六道受生的根本。從其淨化的本質言，生、佛無二，同一阿賴耶識，是故佛佛道同。由於染實非染，迷者妄有；若實有染，衆生在迷，諸佛如何能悟？其所染者，猶如翳眼，見空中花；眼翳若除，空花自滅，是故衆生，自除眼翳，自證佛果，彼本虛空，實無花相所在。由是當知，空花翳眼，俱是妄有，眼本無翳，空亦無花，菴摩羅識，不縊不磷（不染不壞），亦復如是。如是說來，悟者自悟，迷者自迷，衆生諸佛，互不相碍；實相不二（同一菴摩羅），幻妄有異（各別阿賴耶）。由

此觀之，染污的阿賴耶識，雖有淨化的可能，但染、淨、一、異，「幻相」與「實相」，乃互相代謝，不能同時並存明矣。以是之故，我們把淨化的阿賴耶識，依經別立菴摩羅識，以資簡別。一來在本書行文方便，免得多費週折。二來免得不了義者，誤解阿賴耶識若無淨分，衆生何以成佛？若無染分，何有六道衆生？這就是大乘止觀「染淨二性」之所本也。本書旗幟分明，不可混淆，則「性具染淨」之說，不攻自破矣。

曰：染淨二分，旗幟分張，有此必要；然則何以淨？何以染乎？答曰：法性非染非淨，非迷非悟，非善非惡，非生非佛，無能無所，不生不滅，不斷不常，有不無，不增不減。何謂悟？悟者覺悟，以識覺性，性無分歧（二法）。何謂證？證者印證，以性證識，識無能、所。若吾心中，受染受淨（所謂染熏淨熏），乃至有增有減，即是未破無明，未見法性的阿賴耶識。若吾心中，不受染淨，乃至不增不減，就是已破無明，已見法性的菴摩羅識。

善知識！性無迷悟，識有合背；合法性背生死，則無「無明」，叫做「菴摩羅識」。合生死背法性，則起「無明」，叫做「阿賴耶識」。

諸佛圓滿報身，及其莊嚴國土，亦現象也；凡有現象，皆須新陳代謝延續壽命；娑婆世界，代謝不能平衡，故有變易；有變易故，則有老死。極樂世界，代謝永

遠平衡，不見變易，則萬古常新，壽命無量。諸佛圓滿報身，及其莊嚴國土，皆是菴摩羅識所現；是故金剛經曰：「莊嚴佛土者，則非莊嚴，是名莊嚴。」若是菴摩羅識著於莊嚴佛土（現象），即合「生死」而起「無明」。反之阿賴耶識了知「莊嚴佛土者，則非莊嚴，是名莊嚴。」即是合「法性」破「無明」也。

又，所謂「合、背」者，各有二義。合生死者，必取生死，合法性者，毋取涅槃；何以故？若有能取的我，所取的涅槃，是爲二法分歧，不契法性。法性無我，必須化「我」曰「性」，一味循環，渾合無間，是合法性。背涅槃者，不順法性，背生死者，仍著生死；何以故？若見有生，死可厭，則是不了生死如幻；若了如幻，不隨生死顛倒，勿取勿捨，即背生死。

若明此者，性、識化合，熔爲一體，現圓鏡智，圓影法界，是爲「如來藏心」（佛心）。若無於識，惟有法性，不現圓鏡，好像若無玻璃水晶，獨有日光，不成明鏡；可是若無於識，獨有法性，亦不起無明；好像若無玻璃水晶，光不受（喻無明）塵（喻煩惱）故也。以是之故，性之與識，如水與波；水有無波之時（喻空劫），波無獨存之日（喻性外無識），是故若無於識，獨有法性，不起十界因果。若諸衆生，以識（妙觀察智）覺性（尚可復迷），以性（諸法實相）證識（永不再迷）；性、識相資，渾合無間，爲大圓鏡，顯現圓滿報身，實報莊嚴國土。若此法性具有

染、淨、善、惡，不能印證無垢識者，無有是處。如同日光若有雜色，而能印證清淨玻璃者，亦無是處。

第三節 阿賴耶識與如來藏心之同異關係

阿賴耶識是迷性而起的衆生心，隨着現象界而起的生死，川流不息，隨其染污的差別，衆生各異，以爲業報根本。雖然各各差別，仍然同一如來藏，雖然同一如來藏，亦非如來藏中分割地盤；乃各個阿賴耶遍覆如來藏；所以無間地獄，一人亦滿，多人亦滿，猶如衆生眼睛掛彩，則所見青、黃、赤、白，各各不同，各見其色，遍太虛空；不但不相爲碍，且亦互不相知；各各衆生，惟依業識，照見太空一色，以爲大千世界，獨此一家，貨真價實（唯有己見才是真理），此等衆生，如果位高權重，即成獨裁主義，是故獄中受報，亦依業力酬其所願（自作自受）；假若恆沙獨裁，同入無間，各見其身遍滿獄所。各個阿賴耶遍覆如來藏，亦復如是。如來藏心無邊無際，各各衆生的阿賴耶識，亦復無邊無際；是故佛法無邊，衆生業力亦復無邊。此皆迷境，幻妄稱相而已。吾人若能揭開阿賴耶識這具障眼（心眼）法，自見如來藏心。是故阿賴耶識，亦名「在纏如來藏」，亦有直稱「如來藏」者，言其如來全體大用，爲其所藏覆故。本書爲了正名定義，直稱阿賴耶識，不用其他名相，以免混淆。本書所言「如來藏心」者，乃說

如來全體大用，互攝互藏，曰「如來藏」。由如而來，來時即如；二乘如而不來，凡夫來而不如；這是說二乘住涅槃背生死，凡夫住生死背涅槃，惟有佛陀，涅槃（如）生死（來），互攝互入（藏），曰「如來藏」。證此道者，曰如來心。此如來心，即菴摩羅識與法性化合之大圓鏡智。衆生心，即阿賴耶識背法性合生死之輪回心也。凡言「心」者，不管是凡夫心，或如來心，都是性與識的和合而說，單純言性或單純言識，都不能稱心；古德將性、心、識，常常混淆不清，故其章句曖昧，若隱若現而不明朗也。不過此處所言「性」者，是指「法性」而言，「業性」與「對偶性」不與焉。因此二者，乃賴耶識中之業力，盲目衝動之力也。

本刊啓事

本刊自即日起，遷至新界青山道二十二咪，藍地，妙法寺內，以後如有函電文稿，均請逕寄上開地址爲荷。英文地點：

NEI MING MAGAZINE Society
c/o MIU FAT BUDDHIST
MONASTERY LTD.
22, Mile - Stone, Castle Peak Rd.,
Lant, New Territories.
Hong Kong

稿約

本刊自本期起刷新版面，充實內容，並提高作品水準，以副讀者雅望。敬請批評、指教，多提意見，以便逐一改進。

本刊園地公開，歡迎四衆投稿。

來稿一經刊錄，敬致薄酬，每千字自十至二十港元。

來稿請用稿紙，以便核計。用白紙者，請註明字數。

來稿文體不拘，悉聽作者方便。

來稿請勿兩面書寫，亦勿過於潦草，以免誤植。

來稿長短不論，視內容需要爲準。若能在四五千字之間，更佳。

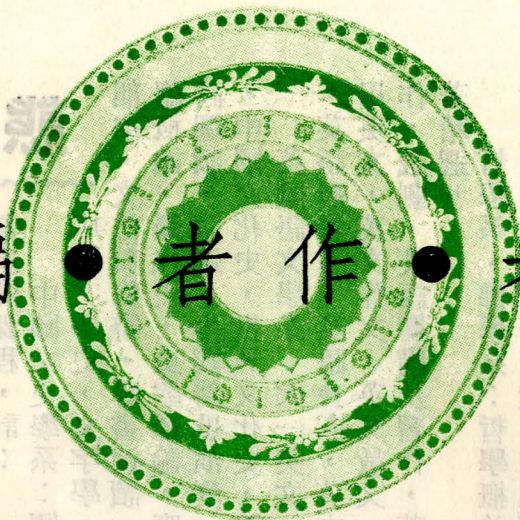
來稿刊錄與否，概不退還，請特別注意，自留副本。

來稿筆名聽便。但請附真實姓名及地址，以便匯寄稿費。

來稿一經刊載，版權歸本刊所有，如有一稿兩投等情，皆作却酬論。

來稿請逕寄本刊編輯室，切勿托人轉交。

讀者 • 作者 • 編輯



總編輯：梁啟超
主編：梁啟超
副主編：梁啟超
編輯：梁啟超
印刷：梁啟超

地址：香港新界沙田
電話：二二二二
發行人：梁啟超
出版：梁啟超

本刊編輯方針，自本期起，畧有調整，將陸續增加佛學著述，減少文史作品，以期逐漸轉為純粹佛學性刊物，同時將刷新版面。充實內容，提高作品水準，增加學術研究氣氛，但亦兼顧趣味調劑，加刊佛教名勝圖片，及書畫、雕塑、建築等藝術作品，俾於趣味中見筌蹄。並為適應初機需要，將分約名家撰寫ABC性質之專著，如唯識學ABC；阿含學ABC，三論ABC等，以深入淺出筆法，作由淺入深之研究，階梯相次，登堂入室，以漸次歸趨於專精。

本期報頭，由名書家李書帛先生題簽；題頭印章，由名金石家易越石設計，為本刊生色增光，謹致萬分謝意！

承中道學會林墨農居士借出珍藏之敦煌壁畫臨本，製版付梓，以饗讀者，陳志偉居士奔走策劃，獲助良多，一併在此誌謝！

本刊下期起，加闢「四象堂」一欄，以為四象聯誼之所，歡迎大眾投稿，稿酬敬如稿約。

張大千居士：「佛教藝術瑰寶——敦煌壁畫」一文，原刊大成雜誌，經商得沈葦窗兄同意，允予轉載，謹此誌謝。

本期開始，增加：「佛教名勝介紹」與「佛教藝術介紹」，將落繼刊出佛教名勝古跡；佛教藝術作品，並圖文配合，互相輝映，若今期張大千居士之「佛教藝術瑰寶——敦煌壁畫」，除刊出居士之臨本外，並搜集敦煌石窟圖片及其他

臨本，輯成選輯；蕭慕迦君「佛教四大名山之一——峨嵋」，配以峨嵋金頂照片及普賢菩薩像，請互相參閱，或可稍慰尊鱸之思！

「柬埔寨扶南佛教考」，為淨海上人力作，對於扶南時代柬埔寨佛教史，有精詳考證，為不可多觀之佛教史料。

幻生法師譯述之「世親破斥思想」，譯筆流暢謹嚴，於世親各著述，分別析論其破斥思想，乃近期佛學譯稿中稀有佳構，樂為介紹。

本刊督印人洗塵法師，傾力於佛教事業，致少有著述問世，此次應編者力請，百忙中為本刊特撰「佛偈選輯」，弁言中有關伽陀等攷據，論證精博，慧眼獨到，足以糾正誤解，方便後學。

「宇井博士佛滅年代論之批判」，不想做「癩蛤蟆」，所以也不想「自稱自載」，敬請批評可也。

長期連載之「大乘起信論講記」等等，與讀者久已相識，不必再作曹邱。

「聖典故事」係演本老法師遺編，將聖典中本生、本事、譬喻等改寫而成，生動真實，悉有所據，非杜撰可比，足以闡揚教義，發人深省。

本期稿擠，四十二章經講話，延至下期刊出，敬希讀者、作者原諒。

本期內明，雖畧有改進，然去理想仍遠，尚望讀者諸君批評指教！作者諸君多惠佳作！

香港新界沙田
電話：二二二二
發行人：梁啟超
出版：梁啟超

編輯室白

佛 教 界 動 態

香港能仁書院

廣開課程增聘教授

香港能仁書院一九七四年至七五年度各學系課程開設情形，據副院長兼教務長白志忠透露：該院秉承董事會之決議，廣開各學系課程，俾來學學生得各依志趣，自由選修，研究高深學術，獲得實用技智，業經由教務處規劃廣開課程，計：

中國文學系：國學導論，中國文學史，文字學，易經，聲韻學，文法與修辭，專書選讀，史記，文學概論，斷代史，史學通論，應用文，杜詩選讀，詞選，中國詩歌演變，駢文研究，中國文化史，世界文化史，諸子學。

英國語文學系：大一英文，大二英文，英語發音學，英語會話，英文小說，實用英文，英文作文，英文散文，翻譯及習作，戲劇，英語聽講及習作，英國文學名著精選。

哲學系、佛學系：哲學概論，佛學概論，西洋哲學名著精選，宋明理學，希臘

專家哲學，中國哲學名著精選，形而上學，中國哲學史，佛學名著精選，佛教名著精選，（原始佛學），印度佛教史，世界佛教史，佛經（上、中、佛論（上、中、中）。

社會教育與社會工作學系：教育概論，社會學概論，教學法研究，西洋教育史，中國教育史，教育哲學，比較教育，社區工作，社會心理學，普通心理學，兒童心理學，社會變遷，心理衛生，教育學研究法，社會分析，社會調查，教育實習，個案研究。

藝術學系：中國美術名作欣賞，西洋美術史，書法，透視學，素描，水彩，山水，花卉，油畫，畫論，美術幻燈，工業美術，室內設計，中國畫。

工商管理與銀行會計學系：經濟學，會計學，成本會計，工商管理與組織，企業組織與管理，人事管理，管理數學，商用電腦，生產管理，銷售學，經濟發展史，中國經濟史，財政學，西洋經濟思想史，市場學，國際匯兌與貿易，統計學，貨幣銀行。

各學系共同選修課程，則有中國通史，理則學，普通心理學，國際現勢與組織，梵文，日文等。

又該院對聘請教授，向極認真，歷年延聘各系教授，均屬學博資深之士，一九七四至七五年度教授，業經聘定，除原任教授一律續聘外，並增聘梅錦榮博士、潘宗堯教授、鄧樹雄碩士、黃愷悌碩士、高宏德碩士、邱寶鴻教授、李世安教授、張斌教授、鄧中龍教授、鄧東航教授分別担任各系課程云。

中道學會兩盛會

永惺法師主講佛學講座

唐君毅教授素食會致詞

香港中道學會於八月十五日假座菩提學會，先後舉行佛學講座及會員素食會。敦請菩提學會會長永惺法師主講佛學講座，講題為「業感的緣起」，到會聽眾有：中道學會、菩提學會及佛教青年協會會員百餘人。永惺法師對佛教業感理論，有周詳闡述，聽眾深致讚嘆，繼即舉行會員素食會，出席者除中道學會會員外，特邀中文大學研究所所長唐君毅教授及霍韜輝教授、金漢昇教授等為素食會嘉賓，並請唐老教授即席致詞，講述佛學大意，深入淺出，聞者悉解，備受聽眾熱烈歡迎。

智塵山成機

敏洗金九會

釋釋釋沈釋

長人編

社督發行主編

出版社：內明雜誌社
社址：香港新界青山道22
咪藍地妙法寺內明
雜誌社
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：美國佛教會
The Buddhist Association
of The United States,
3070 Albany Cresent, Bronx,
N. Y., 10463, U. S. A.
泰國：中華佛學研究社
Thai Chinese Buddhist
Association of Thailand,
215/1 Pluplar Chai Rd.,
Bangkok, Thailand.

台北：新店佛聲法師
新加坡：南洋佛學書局
新加坡大坡大馬路
298號

菲律賓：大乘信願寺
日本：蓮心院清度法師
加拿大：誠祥法師
印度：悟謙法師

本港流通處：
北角英皇道390號亞洲大廈
五樓C座香港佛經流通處

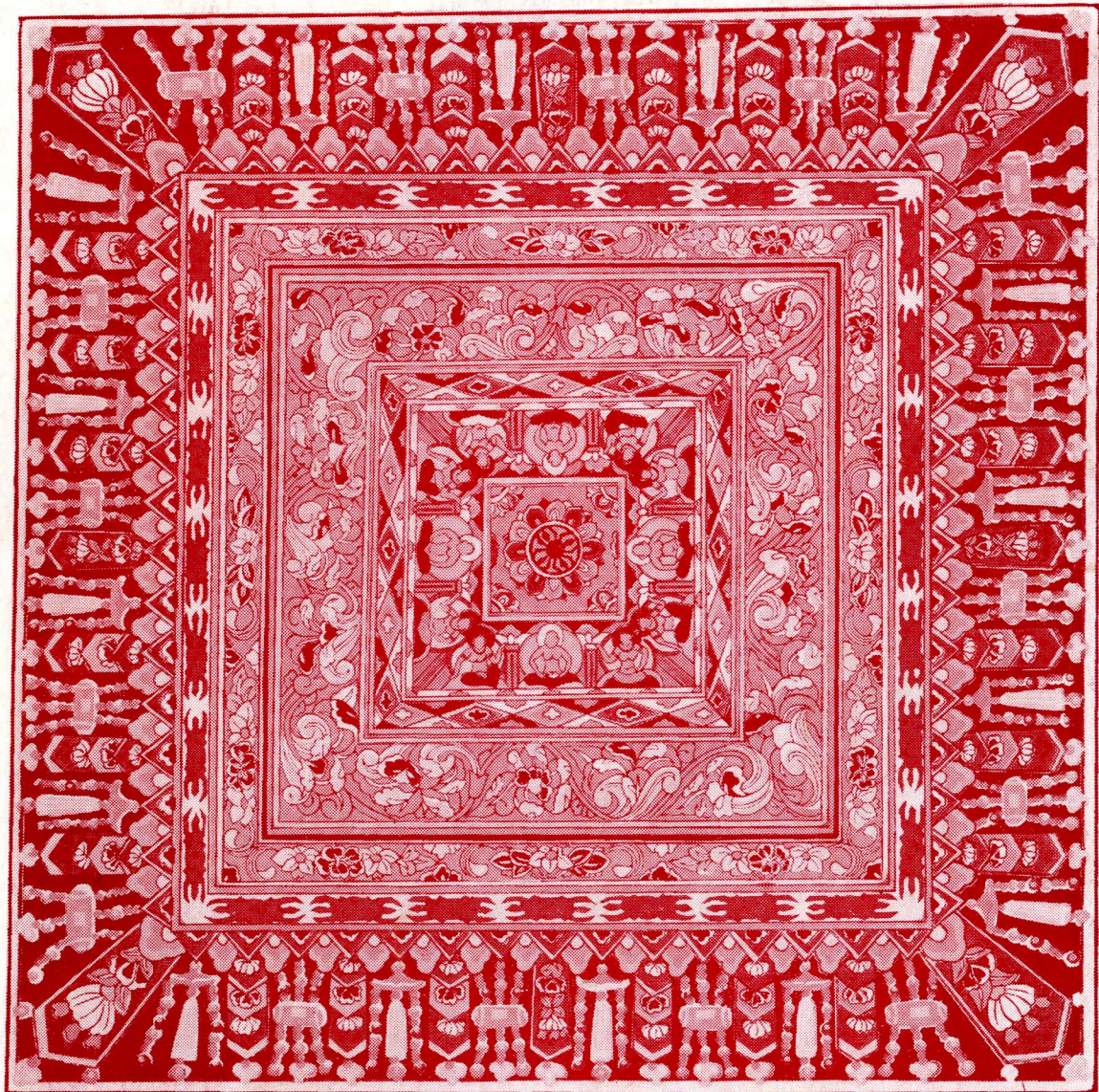
承印者：文采印刷公司
電話：5-711654

佛元2518中華民國六三年
公元一九七四年

九月一日出版



4 圖為四川峨眉山著名之金頂



△ 敦煌壁畫——藻井圖摹本



◁ 封面：中國最古的佛寺——洛陽白馬寺，建於東漢永平年間（公元58—75年）最早來中國的印度高僧攝摩騰、竺法蘭即駐錫於此，圖為白馬寺山門。