

# 内明

集漢穀城刻石字





# 第三十一期 目錄

封	封	封	特	譯	佛教藝術介紹	四	特	隨	海	佛教名勝介紹	專	詩	讀者、作者、編者	專	底	封			
底	裏	面	載	稿		衆	載	筆	外	載	載	篇		稿	裏	底			
北魏石刻禮佛圖	九華山——天台峯圖	嵩嶽寺塔	僧肇三論與玄學	世親對於萬有實相論的看法	敦煌壁畫（續）	台省佛會指居士會『嚴重破壞四象團結』	香港的治安問題	宇井佛滅年代論的批判	日本佛教界近事	四大名山之一——九華山	正本清源論（五）	大乘起信論講記（九）	佛說四十二章經講話（二十一）	漢字的緣成與沿革	和聽講密深經百字偈	能仁書院簡介	古愚	編輯室	42
42	40	39	38	35	33	30	27	25	23	21	19	17	15	11	7	3			



# 僧肇論玄學

沙門月言

中國佛家學者之能承佛家之宗旨之重因緣，而即因緣說空，以發明印度般若宗之義，而又會通之於魏晉之王郭之玄學之論者，蓋唯有僧肇之數論，可以當之。僧肇之論，其進於當時之六家七宗之論與玄學家之論者，以及其言表面上若與般若宗之經論之不同之處，亦皆當於此僧肇之言，能兼通般若宗之經論與魏晉之玄理中求之。

## 一 僧肇之物不遷義與玄學義

僧肇之數論，爲物不遷論，不真空論，及般若無知論。至於涅槃無名論，寶藏論，是否僧肇著，中日學者之考證不一，今不擬論。而吾人亦只須及此三論，已可見僧肇之所會心，與立言之善巧，有進於般若宗經論及玄學家之明言所及者。大率印度之般若經，皆謂是佛自本其般若慧而說。般若宗之論，如大智度論，明謂在釋般若經。中論、百論、十二門論之三論，則重在破小乘及外道之邪見。玄學家之注老莊，則要在說聖人體道之境界，而不重破邪見；唯要在教人緣其當前之境，以契入聖人體道之境。今觀僧肇之論，初乃直下就常人之俗見所及，即俗以見真，而證之於經中之聖言，以使常人亦得有契於聖心，則正與王郭之解爲近。故物不遷論之文，首謂其無意「談真以逆俗」，亦不「順俗以違真」。其謂「近而不可知者，其唯物性乎」。即謂俗人於近之物性，有所未知，不當順俗而談。然又謂之近，即不逆俗以談真也。此真俗二諦，固中論所原有。於俗諦之因緣所生法中，

即說其是空，而具真諦，亦中論之原旨。然中論與百論十二門論必廣破依俗諦而有之種種「異、來去、因果之執見，即以破斥爲立。然僧肇文，則殊少此種種破斥之辯論。要在即俗之所見，而觀其所依者之即真；故俗心能自反觀其所以成俗心，即知聖人有之聖心。此則其道亦至近。故不必待對由種種執見所成之種種異論，一一加以辯斥，如三論所爲，然後能明此般若經之旨也。此則由佛學之傳入，原先未有般若宗所對之種種外道小乘之論之傳入，而中國固有之思想中，則素無此外道小乘之種種執見，却有承道家而來之玄學之論之故。此玄學之論，原已意在即當前之境之俗，而見聖人之體道之境之真，由俗心以契聖心，而中國固有著述之尚簡要清通，亦原不必如印度傳來之三論之書，其言義理者之重往復破斥，以成其曲折迴環之論者也。

按僧肇之物不遷論之文，歸於言如來之「功流萬世，道通百劫」。此自是論佛道。其中之論及時間等因果者，皆印度各派佛學與般若經論之所繁辯，而中國思想則素未嘗於此中見有如此複雜之問題者。僧肇文之自「生死交謝」一句起，此亦是自佛家之求解脫生死之問題來。然僧肇此文之論述，則直下由人當下之所意想之有物流動之見，說到人之可不釋動以求靜，而求靜於諸動，乃於動見靜，而見動靜一如。是即於世所謂遷中見不遷，變中見常，於今昔之時間中見超時間，於因果中見超因果，於世間中見出世間之佛道之功流萬世，道通百劫。故此物不遷之論，亦即人當下所謂物之流動中，見物之靜，而發明大乘般若宗「以世間



之俗與超世間之眞爲不二」之佛道者也。

此僧肇於遷見不遷，於動見靜，於時間見超時間，於因果見超因果等，皆不同於三論等書之先破斥一客觀外在化之「遷動」「時間」「因果」之觀念；而直謂在吾人所謂物之遷動之觀念中，即預設一物之不遷之義。故人即可直接由對其「物之遷動」之觀念，有一透澈之反觀，而一念即見得此不遷之義，則可進而於時間見超時間，因果中見超因果，以至於世間見出世間之佛道之流行。則成佛之事雖遙，而其道則至近矣。

僧肇此論曰：「由夫人之所謂動者，以昔物不至今，故曰動而非靜。我之所謂靜者，亦以昔物不至今，故曰靜而非動。動而非靜，以其不來；靜而非動，以其不去。然則所造未嘗異，所見未嘗同。逆之則謂塞，順之則謂通。苟得其道，復何滯哉？傷夫人情之惑也久矣！目對眞而草覺。既知往物而不來，誰謂今物而可往？往物既不來，今物何所往？何則？求向物於向，於向未嘗無；責向物於今，於今未嘗有。於今未嘗有，以明物不來；於向未嘗無，故知物不去。覆而求今，今亦不往。是謂昔物自在昔，不從昔以至今；今物自在今，不從今以至昔。故仲尼曰：『回也見新，交臂非故。』如此，則物不相往來明矣。既無往返之微朕，更何物而可動乎？……言常而往，稱去而遷。不遷，故雖往而常靜；不住，故雖靜而常往。雖靜而常往，故往而弗遷；雖往而常靜，故靜而弗留矣。」

據此段文之前數語，即言俗見與眞見，乃依於同一之人所共喻之「昔物不至今」一事實。然俗見由昔物不至今，遂謂昔物已往而有遷動。然此昔物之所以不至今，亦反證昔物之自在昔，而未嘗有遷動，是即眞見。此俗見與眞見，乃出於吾人對同一事之順逆兩種觀法。此順逆之觀法，如人之思想在一道上兩種行走之方式。其一是責昔於今，即於今中求昔物，而不得，即見昔物不來至今，常人即由此以謂其已往、已遷動。另一方式則即於昔物之不來今，見昔物之在昔，而不去，亦未嘗有此遷動。本此以觀今物，則今物亦自在今，而亦不去不遷。此所謂不遷，非謂人所謂已往者之常留不去，而是即此常人之所謂往或不住中，

見其常靜不遷。此中之要旨，實唯在言如人之應物之心，恆與物俱往，俱不住而俱動，而不留滯其意念於已往之物。更求此已往之物於人心所正應之物中，則不見有物之不來今，亦不見物之有所謂往與遷動。此便是即動以求靜。此如以一般經驗喻之，即如人與火車俱往俱動，即不見火車之有往有動。又如詩人之心與水俱流，與花俱落，則可不見水與花之遷動，而可見「水流任急境常靜，花落雖頻意自閑」。此固亦常情之一轉念而可喻者。而王弼郭象之承儒道之旨，更宅心虛無與玄冥之境，「茫然無執」，以觀物之自然獨化，亦固皆同有此即變而觀不變之義。僧肇此文，亦以孔子莊子之言爲證，則僧肇亦未有此義爲佛家所獨具之意。故更明言其乃即常人所同知之昔物不至今之一事實，以立論。唯於常人之由觀昔物之不來者，而謂昔物往而遷者，直下加以翻轉；以改而觀此昔物之所以不來今，以見此昔物之自在昔而不去。此即所以超拔此常人之俗見，而得眞見之不去不來，亦使印度之經論之旨，中土聖哲之言，咸得相證者。此即見其談眞未嘗順俗，然亦未嘗逆俗。亦未嘗逆中土聖哲之言。而是於俗見直轉一步，即以成其眞見，而亦兼通中土聖哲之言。是則正又爲印度之論所未有者也。

按僧肇言昔物自在昔，今物自在今，後文又有古今常存之句，或者以僧肇乃以今昔、今古之時，爲客觀實有，而客觀實有之事物，則各住其時；有如今之依四度空間。以言事事各據一時空間之說。此則大謬。蓋時間非客觀實有，乃般若宗經論所共許。中論等書已廣破過現未爲客觀實有之說。僧肇言物不遷，乃即動以觀其不動而靜。一般所客觀實有之時間，乃依視爲客觀實有之動而立。一般所謂客觀實有之動，既非只是動而非靜，則一般所謂依動而有之時間，亦必非「只是時，而非超時」。此義亦非難解。原吾人之感昔物，初只感此一物，而不感其在昔。感一今物，初亦只感其物，而不感其在今。吾人之謂某一物在昔時，乃由吾人之求先感之某一物，於正感之某一物中而不得；更還觀此不得，方謂其不來而過往，如只在心靈之回憶所及之一虛位中。吾人以此虛位，爲其所在之時位，而名之爲昔時。更還觀此所正感



之另一物，則如在心靈之知覺所及之一實位中，遂以其所在之此位爲今時。此中若吾人未嘗求先所感之一物，於後所正感之物中之事，或求之而未嘗有上述之二還觀，則無今昔之時之觀念之出現，亦無時之今昔之分之可說。唯在人求昔於今，及有上述之二還觀之後，乃見有時之今昔之分。今尅在有此今昔之分處說，則今非昔，昔亦非今，今不至古，古不至今，而互不相往來。故僧肇文有「古今常存，不從今以至古」之言，若其亦視今昔今古之時皆在。然其所以如此說者，唯在人已有求昔於今與反觀之心上說。此僧肇之所以說之之故，則所以使人由今古之不相往來，而使人「不馳騁於古今」，知「各性住於一世」，而於古觀古，於今觀今，古如其古，今如其今，而不見有古今之時間流轉，亦不見一般所謂物之遷動往來。故後曰「故各性住於一世，有何物而可去來」。

古今之時間之分，依物之去來而立。僧肇之言歸於不見物之去來，則固當歸於不見古今之時間之分。則其言及古今之時，亦即由古今之時，以超古今之時，於古今中超古今，於時間中超時間，如於世間中求出世間而已。固不可以之爲持時間之客觀實有之說者也。

至於其文之末節，則合因果以言「如來功流萬世而常存，道通百劫而彌固」之義。此因果之義，乃佛家所特重，非玄學家所重。前文已及。然人依其以物有遷動與一般時間之觀念，以觀因果，恆謂因果爲流轉法，果現則因已往已滅，則如來之說道，皆數千年前之已往已滅之事。然如知今古之想，本由人心而立。既立之後，人能知今古不相往來，今自在今，古自在古，各住一世而不去，則亦無「如來之說法，爲已往已滅」之可說。如來之說法，非已往已滅，則說其住一世，即說其住一切世；而如來之說法，即功流萬世而常存，道通百劫而彌固矣。此中之要義，則在「果不俱因，因因而果」。「因因而果」則「因不昔滅」；「果不俱因」，則「因不來今」，而果自在今。通因果以觀此如來之說法，則其說法在昔，不來今說法，亦不碍其「說法」之因不滅，而恆有其功流萬世、道通百劫，爲其果矣。

## 二 不真空論言有無真俗義及王弼郭象之有無義

僧肇之另一論爲不真空論，此乃要在論有無之問題，兼及真俗二諦之問題。此般若宗之中論，原有真空俗有之二諦，合二諦爲中道義之言。而中國思想之論有無之問題，則遠可溯至老莊，近則王弼、郭象、斐頤，皆于此有所論。佛學東來，言般若學者之六家七宗中，本無、即色、心無三宗，皆說有無義。僧肇之不真空論，則非此三說。謂本無宗偏重在說非有有即無，非無無亦無，即偏在無。即色宗以色不自色爲宗，而未了色之非色，則偏在有。心無宗則只無心于萬物，而萬物未嘗無，則偏在只說主觀之無心，仍以客觀之物爲有。僧肇文則不偏在有或無，亦不偏在主觀之心以言空，而即萬物之自虛，不假虛而虛物，以通有無。言有而不真有，即是無。其所謂「即萬物之自虛」之言中之「萬物」即有，其「自虛」即空。不假虛而虛物，即不以心之虛無，爲虛無彼物之具，而萬物自有非心之所能虛之者，故唯有即萬物之自虛，以言空。人心所當知者，亦即實知此萬物之自虛，非只在主觀心上滌除萬物，杜塞視聽，作虛物之工夫，專以求「心無」爲功也。此評論三家之說，原文自明。細觀自可得其義也。

僧肇文既言上列三說之非是，其所提出之正義，則在言此心之「即物順通，故物莫之逆；即僞即真，故性莫之易。性莫之易，故雖無而有；物莫之逆，故雖有而無。雖有而無，所謂非有；雖無而有，所謂非無。如此則非無物也。物非真物，故于何而可物。故經云色之性空，非色敗空……以明夫聖人之于物也，即萬物之自虛，豈待宰割以求通哉」。

茲按此僧肇所謂即萬物之自虛，與所引經言色之性空，乃以此虛此空爲物之自性，又與王弼之言虛無，乃要在以虛無爲用者，初不同其義。以虛無爲用，即心用此虛無，以滅私忘身、去智去僞等，以成其心之虛通。則此近乎僧肇所謂心無宗之旨。心無宗求無心，即致心之虛靜，此未爲非是。蓋若不先致心之虛靜，



則觀萬物與觀其自虛，皆不可能。然致心之虛靜，非只是杜塞對萬物之視聽，而正在以虛通之心感萬物，而觀萬物之自然，以得其真信。此在中國思想，則遠如韓非解老言虛靜之道，更言不可制于此虛，已即此意。近則王弼之以虛無爲用，亦所以成此心之即物順通，見物之「性莫之易」。順通而物我冥然一如，則正爲郭象言游于獨之旨。此中僧肇之言，並未能更有進于王郭。唯僧肇由即物順通，言物雖有而無，而「非有」；由性莫之易，言物雖無而有，而「非無」。則此非王郭之明言之所及。然亦可由其言而引致。王弼之用虛無以通于物，物在寂然至無之中，即雖有而無，而一般之有，即非有，亦非只是無也。郭象之言獨化于玄冥，玄冥即無可知而爲無，而其中自有獨化在，即雖無而有，而非無，亦非只是有也。然王郭未嘗有此非有非無之名，而僧肇則承般若三論之旨，而亦言非無非有。般若三論之言非無非有，意在超出一切概念之執着，故于有無二概念之執着，必求亦加以超出。然只單言非無非有，則有既無，無亦無，則落在無邊，亦落在超世間一切有之出世間一邊，又成偏執。故僧肇于此更溯非無非有之義之原，乃在吾人之可即物順通，見物之性莫之易。此即初非離所順通之物，而單言非有非無，乃是于物之可順通而透過處，見其有而無，即非有；于其性莫易而如其性處，見其雖可順通而透過之，亦必如其性以順通，即見其無而有，亦非無。而此即是謂：物之非有非無，乃依物之有而無，無而有，以立。物之有而無，乃由心之可順通言之。「無」乃說此通之辭，原不在物之自身。物之無而有，則由其性非心之所能易言之。此亦原于心之感知其不能易。感知其不能易而說其有，而此有之辭，亦依心之感知其不能易而立，亦初不在物之自身。有無既皆不在物自身，則于物自身，自不能說有無。然在物可順通處見物之有而無，則于此必可說非有。于性莫易處，見物之無而有，則于此必可說非無。則說非有非無，表面依於物之有而無，無而有，實則依於心之能即物順通，而感知其性之不易。此則將有無、非有非無之言，皆收歸在心之即物順通，而感知其性之不易上說。然此即物順通而感知其性之莫易，亦如王弼之以虛無之心觀物之自然其

所自然，又如郭象之於玄冥中觀物之獨化其所化。此中僧肇之論，在根本義理上，固可與王郭之言互證。僧肇亦或先習老莊之書與王郭之注，而後會之於佛義。故能言之透闢而無滯，而大有進於般若經論言有無之論者，多曲折迴環之論辯，而或欠清通簡要者也。

在上所引僧肇言有無之義中，吾以爲僧肇所立之義，初並未有進於王弼郭象。然其文之後段，即因緣生，以言有無或不真空之義，則我以為實大有進於王郭。其故則在因緣之問題，乃佛學中之核心問題，而王郭所注之老莊，則自始未重此因緣之問題。故王郭與玄學家之心思所注，自亦不在因緣之論。此亦非謂王郭之智，必不能就因緣言有無，以言不真實之義也。

關於因果之觀念，本爲一般常識與今之科學及西方印度哲學所共重。在中國哲學中，王弼郭象雖不重因果關係，漢儒則甚重因果關係。但在中國固有思想對因之一辭，初乃指人之以後事承已前事物之活動。如孔子所謂「周因於殷禮，殷因於夏禮」，即周人之爲禮之事承殷人爲禮之事，此後者又承夏人之爲禮之事也。孟子言「爲山必因丘陵，爲下必因川澤」，亦由人之爲山爲下之事，必因承前已有之川澤丘陵之物也。直至呂氏春秋淮南子之貴因，皆因承，因順、因任之意。王弼郭象之言及因者，亦是此類之意。此與今之科學與西方印度哲學之言因，乃視因爲客觀存在事物由成之原因之義，初大不同。順事物有原因之觀念以思想，人必求一事物爲原因，以致其未來之果，而人之心思即在前求因後求果之鏈索中，作無盡之追求。人之心思，即亦爲此鏈索所縛，而不能自拔。於此欲自拔之一道是如文學藝術家，魏晉玄學家之根本不重循因果關係以觀物。另一道爲西方印度哲學宗教之思想之求究竟之第一因，以爲人心之止息之所。然佛學則肯定此事物之因果關係之有，亦重求知世間之流轉與還滅之因果，如前所已及。然佛家之言因果，與常識科學及西方印度哲學之言因果之一大不同，則在此其他思想，皆重在由果之有，以求其所有之因，更以因之有保證此果之有。此言因果，乃所以便於說明種種物之有。

（未完待續）





世親對於萬有實相論的看法

工藤成性著  
幻生譯

「華嚴經十地品」說：「三界虛妄，但是一心作」。此文爲世親當時佛教界所常引用。但此文的意思，說明三界是虛妄的，其虛妄的三界是由一心所顯現。本來，人類的智性，不論怎樣千古不朽的名言，都不能將它看做神佛的啓示而無條件地遵奉着，必須對其內涵作嚴密的吟味與周到的思維，給予分析與批判。特別在長於思索，天才人物輩出的印度佛教界，即使對任何一個問題也不會率直而無批判的盲目信從。集印度佛教大成的世親，見到「華嚴經」的啓示，他沒有理由不去研究此文的。因此，他對此文，首先檢討到底三界是不是虛妄的？其次再探求虛妄的三界是怎樣生起的？作這種研究的便是緣起論。第三考察虛妄三界的真相，認識到依存於真實的虛妄假相。最後，從超越真實與虛妄，見到最高世界的存在，那是超論理、超認識的宇宙真實相。「佛性論」等所敘述的，便是開顯此宇宙的神秘，可以說是世親實相論的宇宙觀。

一、「佛性論」所顯之實相論

「佛性論」將一切現象看做宇宙的顯現，承認它是一種普遍性，也名之爲佛性。以此佛性爲萬有實性，由說明此萬有實性，而表露了世親實相論的宇宙觀。關於佛性的解釋，下面分別從「體」與「相」的二面說明。

A 佛性之體

說明佛性之體，從三方面來解釋：

一、從修得上說明（如「佛性論」「三因如品」所說）：凡佛性的覺證，是以1.應得因，2.加行因，3.圓滿因爲主。應得因，是二空所顯的眞如；加行因，是菩提心；圓滿因爲主。應得因，由菩提心與加行的有爲願行，體悟無爲如理，覺證佛性。此能覺的佛性雖在應得因中，其應得因中的佛性，却隨修道階位而名爲：（一）住自性性，（二）引出性，（三）至得性。住自性性，指道前凡夫位的佛性；引出性，指發心以上到有學聖位的佛性；至得性，指無學聖位的佛性。如上佛性。是從修得上安立以上之名稱。

二、從三性論上說明（如「佛性論」「三性品」所說）：這是將佛性的真實相，從法界的真相考察來說明的。

凡是法界，都是攝盡三性的。三性：（一）分別性，（二）依他性，（三）眞實性。佛性以此三性爲體，故三性攝盡如來性。「佛性論」卷二說：「此三性攝如來性盡。何以故？以此三性通爲體故。」（大正，三一，七九四，中）所以，此三性的說明，也就是佛性的說明。「佛性論」中，將此三性各各以：①分別名，②緣成，③攝持，④體相，⑤應知，⑥因事說，⑦依境，⑧通達，⑨若無等，⑩依止，十項來詳述。

三性論，是對如來性的肯定說明；但否定此種說明的，便是三無性論。所謂三無性，（一）無相性，（二）無生性，（三）無眞性。無相性，說明一切諸法，唯是名言所顯，其自性無相貌，故名無相性。無生性，一切諸法，由因緣而生，不由自（能）



生，更不由他生，自他俱不成就，故名無生性。無真性，一切諸法，離真相故，更無別有實性可得，故名無真實性。

三、從如來藏義說明（就『佛性論』「如來藏品」所說）：如藏義，有以下三義：

（1）所攝義：以所攝（一切衆生）名如來藏。這是約一切衆生住自性如如（三因佛性之一，指道前凡夫位之佛性）而言。就一切衆生名如來藏，則如來藏字義，必須有所規定。「佛性論」對其字義，有如下規定：

「如」，有：1. 如如智，2. 如如境二義，並不（顛）倒故，名如如。

「來」，約從自性來，至來至得。因此，「如來」有自衆生本有佛性到覺證常住的意味。本來，如來性，雖然有在因名應得，在果名至得之說，但二者之體不二，唯有清濁之異。在因時與二空相違，故起無明，而爲煩惱之所雜故，故爲染濁。雖然不能即顯，但將來必定顯現，故名應得。若至果時，與二空相合，不爲惑累，煩惱不染，說名清淨。果已顯現，故名至得。所以，應得與至得二佛性，是同一真如而非異體的。

「藏」，一切衆生悉在如來智內，以如如智稱如如境故，則一切衆生不出如如之境，均爲如來之所攝持。稱此如來所藏衆生爲「如來藏」。又：「藏」有三種：1. 正境（如如境），2. 正行（如如智），3. 正果。這三種都是其他東西無法比類的，能攝藏一切衆生、因攝藏此等一切衆生，故名如來藏。

（2）隱覆義：如來有二義：一爲不顛倒義，二爲常住義。如，是遠離妄想顛倒的；如之體性，是從住自性性至至得性而常住不變的。如此如來性，在道前爲煩惱所隱覆，衆生不能見到。以此如來性被隱覆，故名如來藏。

（3）能攝義：如來住應得性因時，已經攝盡本有果地一切過恆河沙數功德，故以應得性的如來性，名如來藏。

#### B 佛性之相

茲以十義辨佛性一切種相。

一、自體相：此有別相與通相。

（1）別相：此又有如下三種之性。

1. 如意功德性，如來藏有五種藏義。根據此五種藏義說明，若是感得佛性，恰如感得如意寶珠；如意功德顯現的特性，在如來藏自體。「佛性論」卷二，引用「勝鬘經」解說此特性：

故勝鬘經言：世尊佛性者，是如來藏，是正法藏，是法身藏，是出世藏，是自性清淨藏。由說此五藏義故，如意功德而得顯現。佛爲顯此義故，說如意寶譬。如人以宿業故，感得如意寶珠；得此珠已，隨其意所樂事，自然得成。佛性亦爾，由優事善知識，修諸福慧感得此性，便隨修行者意，各各自得三乘之果故，如意功德是其別相。（大正，三一，七九六，中——下）

2 無別異性：凡夫有過失，有學聖者有功德，諸佛爲究竟清淨者。此三者雖有差違，但各各之佛性則無別異。恰如土、銀、金器。凡夫之土器，有學聖者之銀器，與諸佛之金器，三器雖有差異，但其空性則一。如此，佛性在凡夫、聖者、諸佛之間，具有無別異之特性。

3. 潤滑性：如來性，具有大悲等流衆生世界之特性。大悲，有體，大，別異三義。

A 體義：大悲，以般若爲體。般若雖有無分別眞智與有分別俗智之分，但今取有分別智爲大悲之體。

B 大義：此有五義：一、大悲能作大福德智慧資糧；二、大悲能觀三苦衆生，悉濟拔故；三、大悲通三界衆生爲境界故；四、大悲於一切衆生處，起平等心；五、大悲爲最極勝行。具此五義，故大悲始附以大義。

C 別異義：悲與大悲之別異點，分八項說明：一、自性差別：悲以無瞋爲性，大悲以無癡爲性；二、相差別：悲以苦苦爲相，大悲以三苦爲相；三、行處差別：悲以欲界爲境界，大悲以通三界爲境界；四、地差別：悲以第四禪爲其地，大悲以無漏如來爲其地；五、境界差別：悲以凡夫及二乘爲境界，大悲唯以菩薩與佛爲境界；六、德差別：悲有離欲界欲之德，大悲有離三界欲之德；七、救濟差別：悲唯有拔苦之心，但無拔苦之事實，大



悲既有拔苦之心，也有拔苦之事實；八、究竟不究竟差別：悲能作小暫之救濟，不能作真實之救濟，大悲能作永恒之救濟，永不捨離眾生。

(2) 通相：如來性以自性清淨爲通相。卽如來性雖在煩惱中，而有不被染污之特性。

要之，自體相爲除四惑障、離四倒，而明四相。四相之中，通相一，別相三。其通相，爲自性清淨相。別相：一、不可思惟相（相當如來性之無異性）；二、應得相（相當如來性之潤滑性）；三、無量功德相（相當如來性之如意功德性）。

二、因相：獲得如來性之因，舉有四相：一、信樂大乘，二、無分別般若，三、破虛空三昧，四、菩薩大悲。能除四障而得如來性之因的，是此四相。所謂四障，一、憎背大乘，卽對大乘法起憎背，爲闡提人之障，而對治此障，佛說菩薩修習信樂大乘之法。二、身見計執，卽於諸法中起我見之執，爲外道所持之障，欲對治此障，佛說菩薩修習般若波羅密。三、怖畏生死，卽對生死而起苦想及怖畏之心，爲聲聞所起之障，爲欲對治此障，佛說菩薩修習破空三昧。四、不變觀利益他事，卽不欲利益其他眾生，而捨眾生於不顧之謂，此爲獨覺所起之障。爲欲對治此障，佛說菩薩修習大悲。

諸菩薩爲欲滅除以上四障，修習信樂大乘等四種，能至無上法身清淨波羅密。因此，以此名爲佛性清淨因。得此四種清淨因的，稱爲佛子。

三、果相：此有二種：一、求地前凡聖二位之果，二、求十地諸位之果。前者如上所述，有信樂大乘等四德，爲清淨佛性因；爲欲對治四倒，遍觀如來法身四相功德波羅密。所謂四倒，於色等五陰之無常法而起常見，對實苦而起樂見，對無我而起我見，對不淨而起淨見。所謂四相功德波羅密，是指：1. 常波羅密，2. 樂波羅密，3. 我波羅密，4. 淨波羅密。「佛性論」卷二，引用「勝鬘經」解釋說：

如勝鬘經說：世尊！是諸眾生，生顛倒心，於內五取陰，無常見常，苦中見樂，無我見我，不淨見淨。世尊！一切

聲聞獨覺，由空解，未曾見一切智智境，如來法身應修不修故。若大乘人，由信世尊故，於如來法身，便作常樂我淨等解，是人則不名倒，名得正見。云何如此？世尊如來法身是常樂我淨諸波羅密。若人作是見者，名爲正見，是如來胸子；胸子者，恆在佛心胸故。（大正，三一，七九八，中）其次，後者在十地諸位菩薩，由：1. 方便生死，2. 因緣生死，3. 有有生死，4. 無有生死的四種怨障，不得極果四德。直至金剛後心，始能成就此四法。就如來法身的極果四德，「佛性論」卷二說：

如來法身是常等四波羅密：以如來法身一切煩惱習氣皆滅盡故，是名極淨；一切我無我虛妄執滅息故，故名大我；意所生身因果究竟盡故，故名大樂；生死涅槃平等通達故，故名大常。（大正，三一，七九九，中）更就此四德的生起，各各說有二種因緣。又，諸波羅密是離二邊的，引用「勝鬘經」說。如「佛性論」卷二說：

故勝鬘經說：若見諸行無常，是名斷見，不名正見；若見涅槃常住，是名常見，非是正見。是故如來法身離於二見，名爲大常波羅密。由此如實法界道理門故，卽是涅槃，卽是生死，不可分別，卽是得入不二法門。亦不一不二，住無住處故。由滅諸惑不住生死；由本願故不住涅槃；由般若故諸惑得滅，由大悲故本願得成。故不可思量經偈中說：諸惑成覺分，生死成涅槃，修習大方便，諸佛難思議。（大正，三一，七九九，下）

四、事能相：清淨性的事能有二種：一、於生死苦中能生厭離生死，二、於涅槃能欲求樂願涅槃。若無此清淨性，則不能生起此二種事能。由起此種事能之事實，而知如來清淨性的存在，並能窺其一相。

欲、求、樂、願涅槃，是對涅槃顯示四種之心。一、欲，信其有四義：1. 信有，2. 信不可思議，3. 信應可得，4. 信有無量功德。具足此四義爲欲。二、求，如至得此法，而心恆勤求不退悔之謂。三、樂，思擇如方便與不如方便。思擇如方便的涅槃不求



速證，思擇不如方便的生死不求捨離。四、願，從今發願，窮未來際，恒願以攝一切衆生而不捨離，隨所行道而入菩提願海，對所攝衆生，爲自利而不捨涅槃，爲利他而不捨生死。

菩薩成就此厭離生死觀與涅槃功德觀，必須與四輪相應。所謂四輪：一、住如法國土，二、依善知識，三、調伏自身，四、宿植善根。此四輪缺一不能解脫。四法和合始能解脫。

此外，「佛性輪」卷二，說到菩薩爲利他不捨生死處，對經說闡提不成有所會通，如論說：

若爾，二經便自相違。會此二說，一了一不了，故不相違。言有性者，是名了說；言無性者，是不了說。故佛說若不信樂大乘名一闡提，欲令捨離一闡提心故；說住闡提時決無解脫。若有衆生有自性清淨永不得解脫者，無有是處。故佛觀一切衆生有自性故，後時決得清淨法身。故經偈言：聰明人次第，數數細細修，除滅自身垢，如金師鍊金。（大正三一，八〇〇，下）

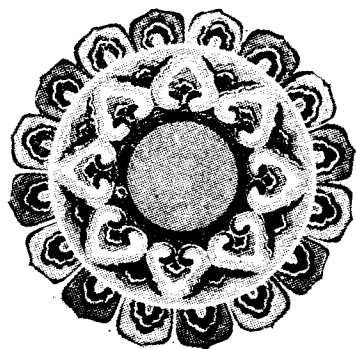
五、總攝性：說明以如來性總攝其因相與果相。先說如來性之因，如上所說，有：1. 信樂大乘，2. 無分別般若，3. 破虛空三昧，4. 菩薩大悲四種。此四種總攝：1. 法身清淨因（信樂大乘），2. 佛智德生因（無分別般若及破虛空三昧），3. 佛恩德因（菩薩大悲）。此三法以器、寶、海水喻之。修習信樂大乘，其中有無量定慧大寶滿遍故，以器喻之；修習般若禪定，般若爲無分別故，如淨寶，禪定爲不可思議功德之所依止，如如意寶皆以寶喻之；修習菩薩大悲，於一切世間衆生潤滑一味，如海水唯一鹹味，故以海水喻之。然此三法，在因地中，有所依能依之關係，所以更總攝此等，名爲如來法海。其次，如來相之果，有：1. 神通，2. 流滅，3. 顯淨三種。此三種法，如太陽，有體、光、明三種功能，亦如來法身之三昧，總攝此三相的，名如來法身。神通，如太陽的光明，能破除障礙自境的無明黑暗，稱爲事相有。流滅（滅者，即是眞智能除惑故），如太陽的光熱，以盡無生智（盡者，即惑盡時，名爲解脫），能燒盡業，煩惱，名事用有。顯淨，如太陽之體，名盡無生境。此法是極清淨（解脫障礙故）、

無垢（一切智障滅故），澄靜（客塵所不能染，以本性清淨故）的，勝於聲聞，獨覺，菩薩三者所依止之法，故名轉依。關於轉依，有四種相：1. 佛無分別道之生依，2. 究竟滅惑之依止，3. 善熟思量之果，4. 以法界清淨爲相。又轉依有八種法，1. 不可思量，2. 無二，3. 無分別，4. 清淨，5. 照了因，6. 對治，7. 離欲，8. 離欲因。此八種法中，前三攝屬於滅諦，次三攝屬於道諦，所以八法結果成爲：一、離欲滅諦，二、離欲因道諦之二類。離欲滅諦，唯聖者以無分別智始能證知，非一切衆生語言名句等所能詮辯，故名「不可思量」。其法身因無煩惱及業二法，故名「無二」。如來法身，離不正思惟，故名「無分別」。其次，離欲因道諦，得此法身，爲見諦道，修道所攝，無流清淨，故名「清淨」。能照了一切境界故，名「照了因」。能對治一切眞見暗障故，名「對治」。又此離欲因，不離二修——一如理修，一如量修，而得成就。世間所知的，唯有人與法。若能通達此人法二空，則爲永得應如實際。通達此人法二空之智，有二種：一是如理智，二是如量智。如理智，是不壞人法，而契入人法的本來妙理，絕對寂靜之眞諦智，根本智。人、法本來妙極而以寂靜（自性清淨，諸惑本來無生）爲性，無增無減，離有離無。如理智，以體會其人法本來妙理之二空，故其如理智之自性清淨心，爲道諦所攝，其惑本無生，（人、法二惑，本來無生無滅）淨心不執（自性清淨心，本來不執）之理，爲滅諦所攝。如量智，爲順應諸法事相之俗諦智，後得智，究竟窮知一切境界。若以此智見一切衆乖離如境智，則成生死；若見順從如境智，則得涅槃一切如來法。初地菩薩，得此如理智、如量智，通達遍法界之理，能俱知生死，涅槃二法。又此二智，有無著、無碍二相。無著，對如理智相，見衆生界自性清淨之理；無碍，對如量智相，能通達觀無量無邊界故。（未完待續）

請介紹親友訂閱！



# 敦煌壁畫（續）



張大千

## 第二是技巧的遞嬗：我們既然斷定敦

煌是名畫家的手筆，那麼我們可以不必管他是那一代的作品，那一代的作風，某一派的風格嗎？我以為這是斷然不可以的。而且不管他的作風是溫醇，是率野，是富麗，是清勁，是豐腴，總而言之，我們先不必存一個預判高下的見解，是要就他們各時代的作風，來看出藝術進步的過程，轉變的痕迹，和流派不同之點。為甚麼初期總是苟簡荒率，次初期總是比較有了進步，中期總是做到燦爛光輝，達到爐火純青藝術最高潮的地步，後期的總是比较中期稍形退步，最後期一定走上衰落不振的階段，這當然與風會有關；而風會之所以形成，也就可以說國家文化消長的樞機，畫壇人才盛衰的表現。而國家因為動亂或者異族侵凌以致對於整個藝術發生影響，我們看沙州為吐蕃所據，中原高手畫家，不能到敦煌去，壁畫在那一時代便有中落

的跡象，這就可以證明了。

第三是包孕的精博：我們生在今日要看宋元名家真跡，已是甚難之事。從前明清時代，要造成一個畫家，實在不是一件容易的事。不只你要有繪畫的天才，最要緊的還是你得有機會到書畫收藏家裏臨摹古人名蹟，越是看的多，越是得的多，但這種機會不常有的。至於宋元名蹟，你一生能看幾十件，已經是了不起的眼福了。因為在新印刷術未發明以前，字帖還可翻印，還可捶拓，至於畫的翻印，是毫無辦法的。然而敦煌的畫壁，所畫佛像總不下數千幅！我們且不問他的時代如何，作風如何，派別如何，我們試想一下，世界上那有能夠收藏從元魏到宋朝一千三百餘年間名手高作幾千件的？以時代論，便經過北魏西魏隋唐五代西夏六七朝代；以畫手論，不管是北方南方中國外國，無所不有（北魏西魏西夏均異族，然多濡染華風

）；以畫派論，那麼人物花木樹石宮室舟車更是無所不備。我到敦煌，最初不過想勾留幾個月，結果一住便是二年有餘，這不能不說是為壁畫的包孕精博的美把我攝住了。

第四是保存的得所：我先民在藝術方面留給我們的寶藏，的確不少，但是到今天我們所能看得到的，真是寥寥無幾。在唐初王右軍的字有一二千幅，到了今日，我們只能看到唐人響揚的幾行字而已。至於畫家如閻立本吳道子真蹟，更是稀若星鳳，宋元名蹟，存世已不太多，更用不着談到六代三唐了。這是甚麼緣故呢？那當然要歸咎於國家的兵亂，每換一朝代，不只人命大犧牲，即文化藝術的作品，也是蕩然無存；加以水災火災蟲蝕潮濕的侵害，和保存的不得法，紙絹壽命又屬有限，所以古人名跡越來越少，這是自然的趨勢，也是一種無可補償的損失。敦煌因為地



處西北高原，天寒地凍，自然不會因天氣變化而損害到藝術作品。又因為海道交通便利以後，從前甘肅一個交通大道，而今變為荒漠之區，當然沒有人過問，更想不到洞內有如許偉大的寶藏。其間雖然因風沙侵襲，洞有崩毀的，還有清代康熙年間白彥虎的亂事，和後來俄人的毀壞等等，雖然經過這種人事天時的破壞，但到今天還有四百左右的窟，二三千幅壁畫存在，因為地荒天寒，人迹不容易到，所以還能保存到現在。如果這些窟是在通都大邑，恐怕早就化為劫灰了。

有了上面四點理由，說明敦煌畫四個優點，那它對於今後的畫壇，又有甚麼影響呢？我以為有十點，試述如下：

第一是佛像人像畫的抬頭：中國自有圖畫以來，在我前面所述，是先有人像畫，次有佛像畫，山水不過是一種陪襯人物的。到了後來，山水獨立成宗，再加以有南宗水墨，北宗金碧的分別，而文人便以為南宗山水是畫的正宗，連北宗也被摒斥在畫匠之列，不只是人物佛像花卉，看作別裁異派，甚至也認為是匠人畫。自宋元到今天，這種見解，牢不可破，而畫的領域，也越來越狹小。不知古代所謂大畫家，如所說的「曹衣出水，吳帶當風」這些話，都是指畫人物而言；所謂「頰上添花」，「畫龍點睛」，這些話，也都是指畫人物而言。到後來曹吳之作不可見，而一般畫人物的，又苦於沒有學問，不敢和山水畫爭衡，所以一天一天的衰落下去。到

了敦煌佛像人像被發現以後，這一下子才知道古人所注意的最初還是人物，而不是山水，況且又是六代三唐名家高手的作品，這一下子才把人像畫的地位提高，人物畫的本來價值恢復。因為眼前擺下許多名蹟，這才使人們耳目視聽為之一新，才不敢輕詆人物畫，至少使人物畫的地位，和山水畫並峙畫壇。

第二是線條的被重視：「書畫同源」這句話，在我國藝壇裏是極普遍的流傳着。當然繪畫的方法，和寫字也有相當的差別，如皴擦點染這些方法，在書法上絕對不能相通的，而能相通的，恐怕只有山水的畫法和人物畫的線條畫法。皴法當然是要用中鋒一筆一筆的寫下去，而人物畫的線條，尤其是要有剛勁的筆力，一條一條的劃下去，如果沒有筆力，那能夠勝任？中國有一種白描的畫法，即是專門用線條來表現。可惜後來人物畫衰落，畫家不願意畫人物，匠人們能畫人物，又不懂得線條的重要。所以一直到敦煌佛像發現以後，他們那種線條的勁秀絕倫，簡直和畫家所說的鐵畫銀鈎一般，這又是證明敦煌的畫壁，如果不是善書的人，絕對線條不會劃得如此的好，而畫人像佛像最重要的便是線條，這可以說是離不開的。所以自從佛家恢復從前畫壇地位以後，這線條畫也就同時復活了。

第三是鈎染方法的復古：我們中國畫學所以一天一天的走下坡路，當然緣故很多，不過「薄」的一個字是一個致命傷。

所謂「氣韻薄」，「神態薄」，這些話固然近於抽象，然而我國畫家對於鈎勒，多半不肯下工夫，對於顏料，也不十分考究，所以越顯得退步。我們試看敦煌畫壁，不管是那一個朝代，那一派作風，但他們總是用重顏料，即是礦物性顏料，而不用植物性的顏料。他們以為這是垂之久遠要經若干千年的東西，所以對於設色決不草率。並且上色不只一次，必定二三次以上，這才使畫的顏色，厚上加厚，美上加美。而他們鈎勒的方法，是先在壁上起稿時描一道，到全部畫好了，這初時所描線條，已被顏色所掩蓋看不見，必須再在顏色上描一道，也就是完成工作最後一道描。唐畫起首一道描，往往有草率的，第二道描將一切部位改正，但在最後一道描，却都很精妙的將全神點出。且在部位等方面，與第二道描，有時也不免有出入。壁畫是集體的製作，在這裏看出，高手的作家，經常是作決定性最後一描，有了這種鈎染方法，所以才會產生這敦煌崇高的藝術，所以我們畫壇也因此學會古代鈎染的方法了。

第四是使畫壇小巧作風變為偉大：我們古代的畫從畫壁開始，然後轉到卷軸上去。以壁來論，總是尋丈或若干丈的局面，不管所畫的是人物是故事，這種場面是夠偉大的。到後來因為卷軸畫盛行，由屏風障子變而為屏幅中堂。畫壁之風衰歇以後，卷軸長的有過丈的，但是高度不過一二尺。屏幅中堂等等也不過三四尺高一二



尺寬而已，因為過於寬大，是不便於攜帶的。再轉而為扇面斗方，那局面只限制到一尺見方的範圍，尺度越來越小，畫的境界也越來越隘，泱泱大風，恐怕要衰歇絕滅了。我們看了敦煌畫壁後，如畫的供養人，多半是五六尺的高度；至於經變、地獄變相、出行圖等等，局面真是偉大，人物真是繁多；至於極樂世界圖的樓臺花木人物等等，大逾數丈，繁不勝數，真是數觀止矣。我嘗說會做文章的一生必要做幾篇大文章，如記國家人物的興廢，或學術上的創見特解，這才可以站得住，畫家也必要有幾幅偉大的畫，才能夠在畫壇立足。所謂大者，一方面是在面積上講，一方面却在題材上講，必定要能在尋文絹素之上，畫出繁複的畫，這才見本領，才見魄力。如果沒有大的氣概，大的心胸，那裏可以畫出偉大場面的畫？我們得着敦煌畫壁的啓示，我們一方面敬佩先民精神的偉大，却也要從畫壇狹隘局面挽救擴大起來，這才夠得上談畫，夠得上學畫。

第五是把畫壇苟簡之風變為精密了：我國古代的畫，不論其爲人物山水宮室花木，沒有不十分精細的。就拿唐宋人的山水畫而論，也是千巖萬壑，繁複異常，精細無比，不只北宗如此，南宗也是如此。不知道後人怎樣鬧出文人畫的派別，以爲寫意只要幾筆就夠了。我們要明白像元代的倪雲林，清初的石濤，八大山人，他們最初也都經過細針密縷的工夫，然後由複雜精細變爲簡古淡遠，只要幾筆，便可以

把寄託懷抱寫出來，然後自成一派，並不是一開始便隨便塗上幾筆，便以爲這就是文人寫意的山水。不過自文人畫盛行以後，這種苟簡的風氣，普遍瀰漫在畫壇裏，而把古人苦心埋沒了。我們看了敦煌畫壁，不只佛像衣褶華飾，處處都極精意，而出行圖經變圖那些人物器具車馬的繁盛，如果不用細工夫，那能體會得出來？看了壁畫，才知道古人心思的周密，精神的圓到，而對於藝術的真實，不惜工夫，不惜工本，不厭求詳的精密的態度，真值得後人警省。杜工部不是有「五日畫一水，十日畫一石」的詩句麼？畫家何以畫水畫石，要這許多工夫，這就是表示畫家矜慎不肯苟且的作風。所以我說有了敦煌壁畫的精巧縝密，這才挽救了中國畫壇苟簡的風氣。

第六是畫佛菩薩像有了精確的認識：我國因後來山水畫盛行，畫人物畫佛像畫都衰落下去，差不多淪於工匠手中，就是能夠以畫佛名家的，也不過畫達摩式的佛像，女相的觀世音菩薩而已。至於天釋是甚麼樣子，飛天和夜叉這兩名詞雖然流傳人口，到底又是何種樣子，可以說全不知道。畫壇衰落到這個地步，真是令人氣短。但在敦煌畫發現以後，這才給我們以佛菩薩及各種飛天夜叉的真象，我們才曉得觀世音菩薩在古代是男像，是有鬚鬚的，不只是後來畫一絕美女人，便指以爲是觀世音菩薩。本來菩薩男女相本沒有甚麼可以爭執的，因爲普門品上曾說過，凡是世人應該用什麼形態得度的，觀世音菩薩便

現何種形態給他講說佛法，有時現丈夫身，有時現女人身，有時現宰官身。這就是說對於某界人要叫他信佛法，必定要現出那一界人形態服飾語言一切相像，才能接近他們。如果現丈夫身而爲女人說法，這些女人們不會駭跑了麼？這也像後來外國人要到中國傳教，必定學中國方言，說得純熟，然後再穿長袍馬褂，這才可以和中國非智識分子接近，這才可以佈道一個道理。我因談自敦煌佛畫而得到各種佛菩薩像的精確性，不覺扯了一大堆的話，然而這道理是真實的啊。

第七是女人都變爲健美：近代因爲中國國勢衰弱，而畫家所畫人物，尤其是美人，無論仇十洲唐六如也好，都走上文弱一條路上，多半是病態的林黛玉型的美人；因爲中國一般人的看法，女人是要身段苗條，弱不禁風，才足以表現東方優美的典型。這一直相沿下來好幾百年，無人起來做一種糾正運動。到了敦煌壁畫面世，所有畫的女人，無論是近事女、供養人、或國夫人、后妃之屬，大半是豐腴的、健美的、高大的。我們看北魏所畫的清瘦之相，而到了唐代便全部人像變成肥大了。也可以證明唐代的昌盛，大家都夠營養，美人更有豐富的食品，所以就養得胖胖的。因爲畫家是寫實的，所以就唐人胖美人寫下來。後來玄宗寵愛楊貴妃，也是著名的豐腴之流，或者唐代風尚如此也未可知。但在畫壇裏，我們畫了林黛玉型的美人，差不多好幾百年了，忽然來一個新典



型，楊貴妃式的胖美人，當然可以掀動畫壇，所以現在寫美人的，也都注意到健美這一點了。

第八有關史實的畫走向寫實的路上去了：中國古來作畫，沒有不是寫實的。到了寫意山水畫出世，人物的一切衣服裝飾，便多半以意爲之。中國在胡人侵入之後，如元代畫家，因爲討厭胡人衣服，所以在山水人物畫裏所表現的，都是漢代衣冠，表示不忘宗國的意思，原來是值得稱頌的。但爲寫實起見，表現時代起見，我們便不能不把當時衣冠裝飾一切實物繪到紙絹上面去，才能表現某一時代的人物；而人物又因服裝的不同，又可表現他們的身份，我們看敦煌畫，初期六朝時期，華夷雜處，窄袖短衣，人多胡服，又唐人多用崑崙奴，而畫裏富貴人家侍從總有一碧眼大漢，高鼻深目，很像洋人，大概即是崑崙山脈下西域諸國的人。北魏婦女多披大衣，有反領和皮領，又披肩和圍巾，式樣簡直如近代時髦裝束。所有近代所用的手杖及推兒車，唐朝也多。如果他們不是寫實，我們何以知道古代風俗裝束呢？我們今天的繪畫，也是要使後來一千幾百年後的人，知道我們現在的一切制度裝束。所以敦煌畫給我們寫實的啓示，是值得去學的。

第九寫佛畫却要超現實來適合本國人的胃口了：上面我們不是說過寫史實風俗一切是要照當時描寫麼？至於畫佛像畫，在敦煌畫裏，又適得其反。在北魏時期，

所畫的佛像，還是清瘦的印度人相，這當然是依着印度攜來的佛像來畫的。但到了唐代，不只佛像完全像中國人，面圓而體胖，鼻低而目秀，連所有樓臺宮室一切，都畫成中國形式了。我們看極樂世界圖便可以看得很清楚。這是甚麼道理呢？我以爲有兩個原因：因爲佛是超世界的，超現實的，所以要用超萬有超事物的筆法來畫他才足以表示莊嚴。第二是佛教到了中國，爲使中國人發生崇敬思想而起信，虬髯瘦骨的印度人是中國人所不歡迎的。所以到了唐代，都變成中國人了，這也可以說是應以中國人身得度者，所以顯示出中國人的形象。又關於圖案，自漢以來，都以超脫的意境來畫的，所表現圖案上的，完全是站在雲端看世界，如飛鳳雲龍等等，都是超現實，其他民族所意會不到的。到了佛教進入中國，中國圖案作風，接着又是一變。這一變可說是由超脫的反歸於內省的，從敏慧的進入大澈大悟的境界。線條是動中見靜，色彩是鬧中有定，題材是廣大超逸的，拿近代話來講，是高貴的又是大眾的，這一變却超乎世界各國圖案之上了。這是表明凡畫佛教的佛像和附帶的圖案畫等等，不必與現實相似，最要緊是超物的觀念，合於本國人視聽的寫法，才是最成功的。

第十是西洋畫不足駭倒我國的畫壇了：在圖畫的基本上講來，我想無論古今中外，總有一個共同一個原則，那就是「物極必反」。這話怎講呢？那便是最初的畫

，一定是簡單的，後來漸漸的複雜，到了複雜之極，又要趨於簡單，但這第二個簡單包含的意味，便不同於第一次的。最初我們總要刻意畫得像實物，太像了，我們又要把他畫成不太像，或者幾筆簡單的筆意，而控制或代表複雜的景物，前者是寫實，後者便是所謂寫意。寫意寫到太過簡筆，人們以爲不夠味，又會回到寫實上面去。這就如春夏秋冬四時的循環，並沒有甚麼高下是非好壞，只是相繼相代，去舊務新的辦法。但經過若干年以後，也許我們以爲極新的，那知便是極舊的，以爲外國人所獨創的，那知道就是中國古代幾千年前所有，而後來被暫時揚棄的。

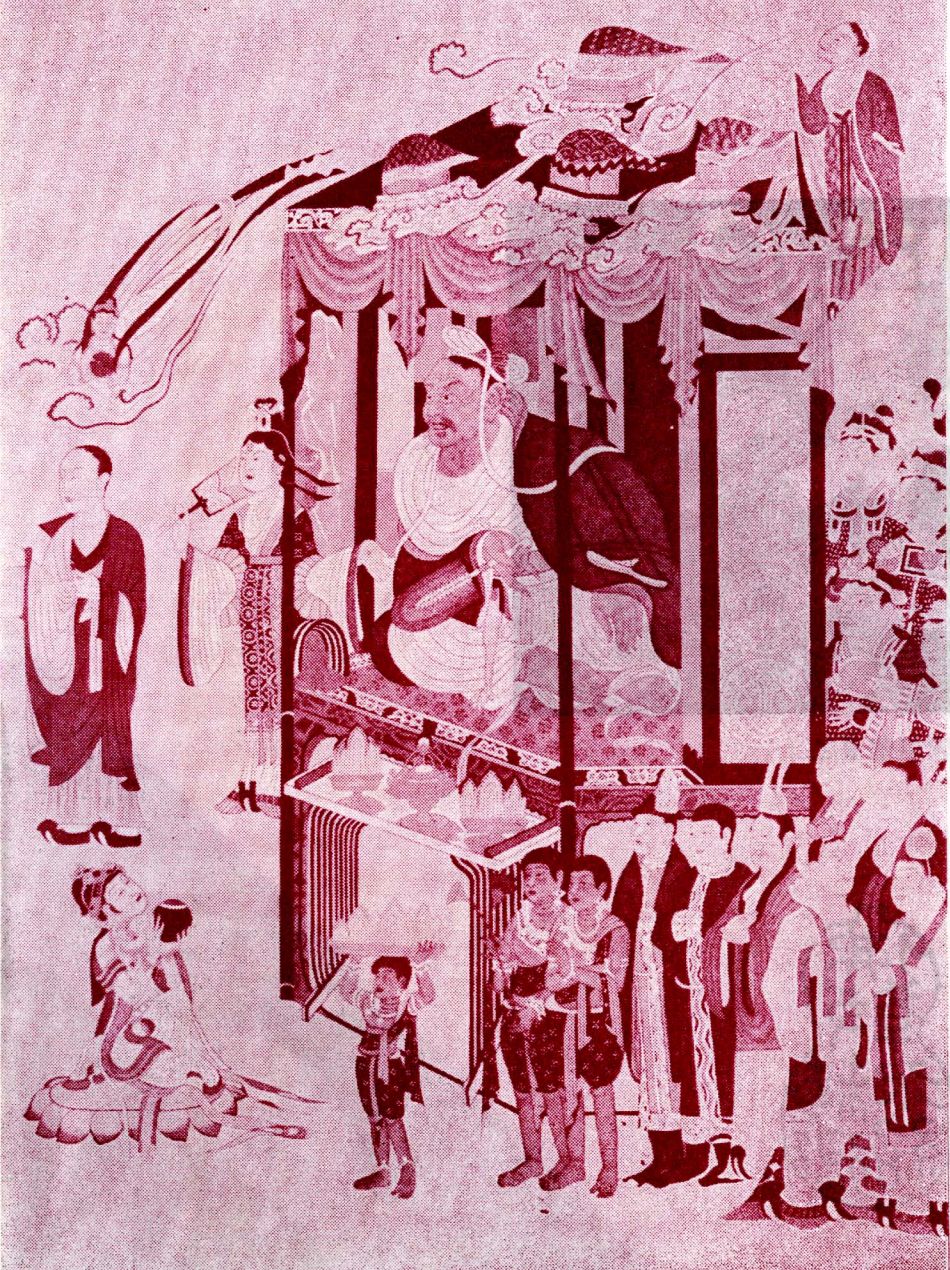
談到敦煌畫壁，還有兩點值得特別注意，一是關於古代某一時代某種階級某一國人所穿的衣冠服飾，敦煌畫都是照當時實在樣子畫的，如于闐國王及其夫人的服飾一切，不是真正看見，那能寫得出呢？又如古代女人面上有畫的「醉鵬」花鈿，這是近代所無的，不靠敦煌畫，我們又那裏可以看見呢？所以我們要知道古代服飾器用真正狀態的一部份，只有在敦煌畫上去找。第二便是對於史傳訛誤的糾正，中國因年代久遠，史籍繁多，不是記載有誤，便是鈔錄多錯。如唐大中時歸義軍節度使張議潮，和五代史歸義軍節度使曹議金，史傳只載大畧，且多乖誤。但敦煌千佛洞和西安萬佛峽裏都有關曹氏的材料，若是搜集起來，寫成一篇傳記，來正誤並補充，這就是壁畫可以補正史傳的好處。



# 敦煌壁畫

## 選輯之二

第二〇窟——「維摩詰變」摹本



第四一九窟——隋狩獵圖摹本







△ 大千居士臨摹敦煌壁畫之三







和合子

台省佛教指斥居士會

## 『嚴重破壞四眾團結』

編者先生：

卅期內明收到，謝謝！這期內明圖文並茂，印刷精良，大大跨進了一步，木板印的「佛偈」，尤見古趣盎然，却又清新可喜，內容較前充實，有學術氣氛，也有藝術氣味，替「佛刊」塑造了新的類型，值得一讚，但也有可彈的，標題寬狹不定，看來不太順眼，長篇連載太多，仍有錯字，應予改進！

我個人欣賞的是新闢的「四眾堂」一欄，使四眾讀者有交談的園地，這是「佛刊」早應做而未做的事，讓貴刊執了頭籌。「四眾堂」號召四眾團結，那是沒得說的，我相信大家不會反對的！就不知從何團結起？說到團結，使我想起上月十一日出版的「覺世」旬刊，載有台省佛分會指斥居士會「嚴重破壞四眾團結」的報導，值得提出來跟大家研討，「覺世」報導說：「中國佛教會台灣省分會第十二次理事聯席會議，於上月三十日下午三時，假嘉義市佛教會館舉行……會中討論事項頗多，重要者如下：中華佛教居士會於最近又積極在省及各縣市籌備促成分支會，此種行動將嚴重破壞中國佛教會統轄下四眾弟子的團結，因此會議通過交常務理監事會慎重研究，並交中國佛教會積極辦理，以阻止居士會之行動，同時在下次會議提出報告」。

中華佛教居士會如果確有破壞四眾團結行為或企圖，當然是四眾的罪人，四眾弟子得鳴鼓而攻之！只是報導說僅因居士會積極籌備省縣市分支會而被台佛會指斥為破壞四眾團結，這就未免太嚴重了，組織居士分支會怎是破壞四眾團結呢？在我們海外佛教徒看來，確是十分困惑，百思不解。

據我所知，過去在大陸時候，除了中國佛教會系統以外，各地都有居士組織，以上海為例，就有居士林、佛學會、佛青會、功德林、淨業社，以及各宗派的居士組織，都是自由發展，不受佛教會的干涉。以現在香港來說，香港佛教聯合會，香港僧伽會以外，有居士林、三輪學會、中道學會、佛教青年協會、佛青中心等居士組織，從沒聽說佛聯會、僧伽會有過干預行動，這道理很簡單，大家都是宗教社團，誰都沒有專利而且不相隸屬，所以誰也沒有干涉誰的權力，中華佛教居士會，當然不隸屬於省佛教會，那麼，省佛教會有什麼權力可以干涉居士會籌組分支會呢？除非另有法令規定：中佛會（及其省分會）是具有「統轄」四眾弟子及四眾團體的權力，或是政府規定中佛會有壟斷的專利，不准有其他佛教社團的存在，要不然，省佛會那能這麼大的氣炎！隨便可指斥人家「嚴重破壞四眾弟子團結」！我們海外佛教徒對國家現行法令不很清楚，不過從報導的字裏行間看，似乎省佛



八月十一日台灣覺世旬刊

# 台省佛教分會集會 認居士會破壞團結

## 全力阻止其在省縣市設立分支會 要求中佛會在下次會議提出報告

【本刊訊】中國佛教會台灣省分會第十二屆第六次理事聯席會議於上月三十日下午三時假嘉義市佛教會館舉行，出席者有釋隆道等二十六人，台灣省政府社會處薛錫琛、民政廳林正祐以及中國佛教會秘書長馮永禎等列席參加，會議由理事長釋隆道主持，許德瑞記錄。

會中討論事項頗多，重要者如下：中華佛教居士會於最近又積極在省及各縣市籌備促成分支會，此種行動將嚴重破壞中國佛教會統轄下四眾弟子的團結，因此會議通過交常務理事會慎重研究並交中國佛教會積極辦理，以阻止居士會之行動，同時在下次會議提出報告。

會不像真個有那麼一份權力，如果有的話，就不必開會討論，並交中佛會積極辦理了！乾脆可以依法「交」政府加以取締，還浪費什麼唇舌！

其次，佛教會是民衆團體。是佛教四眾弟子的聯合組織。會長、常務理事，均由四眾弟子的會員中選出，怎能說是「中國佛教會統轄下四眾弟子？」佛教會有沒有「統轄」四眾弟子之權力，姑且不論，拈出這「統轄」兩字，簡直視四眾弟子如子民，官腔十足！忘了自己是由這些「子民」產生的呢！省佛會的決議案中有「……並「交」中國佛教會積極辦理」字樣，省佛會在系統中屬中國佛教會，屬會的決議，竟然「交」上級的總會積極「辦理」，這「交」，「辦」兩字用得很有趣，可圈可點。

如果我們推想不錯；政府未曾授予中國佛教會有一「統轄」四眾弟子的「專

利」或「特權」的話，那麼中華佛教居士會，自有其充分權力發展它分支機構的自由！莫說省佛會，即是中佛會，也沒有干涉的理由，更沒有指斥居士會破壞四眾團結的權力！相反的，省佛會的決議，却有挑撥四眾弟子感情和破壞四眾團結的嫌疑！我個人絕對贊成四眾弟子的團結，但不能贊同在「統轄」之下作被迫的團結！

「四眾堂」是四眾園地，是四眾喉舌，現在附上「覺世」旬刊一份，請予以刊登，聽聽四眾大家的意見。祝撰安

和合子先生：

由於不能肯定您是大德抑或居士，恕我只能以先生相稱了。

先生「讚」的部份，獎飾過當，倍增慚赧。「彈」一部份，完全接受，當一一改過。

來函所論：「台省佛教分會指斥中華佛教居士會嚴重破壞四眾弟子團結」事件，當然也是海外佛教徒所關心而引為隱憂的事情。「覺世」旬刊的消息很簡畧，無從瞭解具體情形，就省佛會的決議看，佛教會與居士會之間有磨擦那是可以肯定了的。我們正以香港佛教四眾團體的和洽合作而高興，而台灣却鬧出了佛教會和居士會的鬭牆之爭，在佛教徒立場，我們不能不引以為憾！省佛教會指斥居士會：「嚴重破壞中國佛教會統轄下四眾弟子的團結」，自然是佛教界的大事，按理應將居士會「破壞團結」的具體事實和詳細經過公諸四眾。至於被指斥的中華佛教居士會，對四眾弟子，亦應有所交待！以澄清事件真相。

這裏所要強調的：四眾堂所提倡的團結，是基於四眾間互相尊重，互相諒解，消除隔閡，建立友誼的基礎上和合共處，為發展佛教而密切團結！乃是四眾弟子自動、自發、自覺性的團結！

為免滋誤會，特再聲明如上。

編輯室謹識





# 香港的治安問題

北九龍獅子會午餐例會席上講詞

釋洗塵

主席、各位先生：

今天承主席之邀，得以躬逢盛會，本人深感榮幸！我跟貴會諸公，雖是初會，但對於貴會發揚人類互助精神、促進國際社會共同進步，以及本「乃役於人」的服務社會精神！本人早已嚮往久矣！

這次主席要我談談香港的治安問題，可見貴會對社會治安的關心，不惜問及山野之人，這種孳孳爲社會謀福利的精神，令人在感佩之餘，不得不一盡芻蕘之見。

香港的治安，近幾年來，可說是每況愈下，這是不可否認的事實，雖還沒有嚴重到危及社會秩序，然暴力劫殺事件的層出不窮，顯然已威脅到生命財產的安全感，生活在香港的，大家已體會到：白天出街，要防備打劫，晚上回家要小心「籬頸」，年青婦女要担心被人輕薄，每一居民的心頭，無疑已蒙上了一層恐怖陰影！今後演變怎樣？難可逆料，但若聽其自然，長此以往，終將危及社會秩序和香港的發展，此則可以斷言。

香港政府對於維持治安，防止犯罪的措施，除了不會恢復死刑外，大概已是竭盡所能了，如去年舉辦的大規模的「防暴運動」，雖劫殺案件，並不因此減少，總算已盡過心了。恢復死刑問題，虎報記者問及我的看法，在佛教徒立場說，任何細微生物，都不許可加以殺害，何況是人，但若非殺一二人，不能救護更多人，非殺惡人，不能救護好人的情況下，爲救人而不得已殺人，應另作別論，猶之法律不許殺人，但爲自衛而殺人，就不在此例了。所以佛教徒歷來不反對死刑，但對死刑的執行，則採取絕對審慎態度，除非證據確實，罪有應得，不宜輕處極刑，雖說亂世用重典，可收鎮攝一時之效，總歸只是頭痛救頭的治標辦法，治本該怎樣？曰：「防患於未然」！對治暴力罪犯，先得探求其犯罪動機以及導致犯罪的客觀因素，然後研究對治的施策，以期消滅於未形。

在探究暴力犯罪動機之先，我要指出，今日不同古時，古時大都屬於「飢寒

原刊九月四日香港英文虎報



The Lions Club of North Kowloon held their monthly luncheon in the Tang Room of the Furama. The guest speaker, The Reverend Sik Sai Chun, right, later talked with Mr Thomas Wer centre, and Mr Bob Campbell.

起盜心」的一類，迫於生活，不得不挺而走險。現在呢？香港還沒到此地步，體力



正常，謀求維持生活的工作，也還不難，事實上，施用暴力作奸犯科的，全是體力強健，年青力壯之輩，若能安份守己，找工作並無困難，算不得在「飢寒起盜心」之列，換言之，不是迫於生計以致挺而走險。

其次暴力罪犯的猖獗，不只是香港一地，世界各大都市，都有這種情形存在，是二十世紀大都市的通病，不過香港以彈丸之地，特別顯得嚴重而已。從統計上看，現代遠比古時為高，第二大戰後，就比戰前高得多。令人不能不承認，科學越發達，物質享受越提高，人類物質享受欲也，若對罪犯逐一調查，十九跟這些「耍樂事業」有關，賭輸了去搶、嫖光了去打劫、無錢吸毒便出之偷盜，這些可能是作奸犯科的隨之增高，終至匯成洶湧澎湃之欲流，衝決了固有的道德範疇，一任物欲所驅使，不擇手段，追求非法的利益，暴力也就成了罪犯普遍施用的手段，而其動機，大都起於貪欲，不定是迫於生計，是故佛教人：離欲貪、越欲貪、斷欲貪！認為人類一切罪惡及痛苦，皆由欲貪而起，滅罪、離苦的根本辦法，就是超越欲貪，斷除欲貪、出離欲貪。

香港暴力劫殺案之特別猖獗，我以為尚有其特殊的社會因素，在香港，世間一切聲、色、犬、馬，以及各種毒品，無一不應有儘有，也無一不遍地皆是，公開的麻雀館以外，還有非法的賭檔、外圍、說是禁娼，酒帘、音樂廳、按摩院等等變相賣淫場所，仍是遍布港九，吸毒懸為厲禁

，而吸毒的道友，仍然數以萬計，凡此種種，都可說是罪犯的溫床，歹徒的養成所主要原因，我們不禁要問：這些「耍樂事業」是否有非存在不可的理由？沒了這些，香港人就不能生活？如果不的話，我想請大家研究，爲了社會的安寧，可否要求政府取締麻雀館的牌照，澈底撲滅賭檔、外圍，取締酒帘、音樂廳等變相淫窟，對於撲滅暴力犯罪來說，未始不是一個釜底抽薪辦法，而這些，相信香港政府和警務當局有足夠能力可以做到的！

至於長安久治之計，還得從根本上籌劃。

無可否認，宗教在現代人精神生活上，仍然佔據重要地位，各種宗教教義雖互有不同，要言之，不外「勸善止惡」，因之對於維繫人心，安定社會，宗教仍有其廣大影響作用。別的宗教，我不很清楚，以佛教來說，受過三歸五戒的佛教徒，無不遵守五戒中最重要的殺、盜、淫三項戒律，決不輕易犯戒，這種信仰上的戒律，在正信的佛教徒看來，比法律更為重要，不破殺、盜、淫三戒，當然也不會因殺、盜、淫而犯法，如果有統計，佛教徒犯法可能是最少的一類，我這麼說，並非向諸公傳教，而是企圖說明，宗教和社會、人心的關係，爲了整個社會利益，不問你有否宗教信仰，只要是社會的一分子，對於任何宗教，都應該予以維護，使它能發揮對社會的安定力量。

其次，我們不能不面對一項事實，就

是青少年在劫殺案件中佔了很大的比重，站在教育工作者者的立場，本人不能不深表遺憾！同時也不能不承認現代教育中，仍有重大的缺陷存在，太過偏重於知能的教育，而疏忽了精神上德育的培養，這是急待補救的問題，我們希望教育當局注意到這一點，在中小學中應加強培養公民道德的課程，使學生能瞭解自己對社會的責任和義務，以及養成尊重公眾利益和秩序的習慣，宗教辦的學校，亦應加強宗教課程，增強學生宗教性的道德觀念，對於減少青少年犯罪，相信會有一定作用。

最後，我建議：香港社會團體，可否考慮建立一個聯合機構，來共同研究如何防止劫殺暴行和安定社會的具體辦法，將研究所得，分向關係方面提意見，或發動一個防止暴力劫殺的教育運動，或提出一宗適合現社會的新道德概念，逐漸形成一種新風氣，使善良居民匯成羣衆性的防暴力量，同時使歹徒省悟施用暴力劫持弱小是最卑鄙的可恥行爲，相信這個聯合機構，經過大家集思廣益，一定可以作出有價值的貢獻！

附帶向各位報告：香港佛教僧伽聯合會，自一九七一年起，每年舉辦剃度大會一次，提倡短期出家，使各界人士有機會認識佛教真理，體驗清淨的精神生活，對熱中物欲享受的，可能具有清涼作用，如果能使社會人士大力倡導，甚或一試剃度生活，造成一種新的社會風氣，相信有助於世道人心和社會的安定。

末了，敬祝各位先生健康，愉快！



# 宇井佛滅年代論的批判

(續)

大風居士

在古印度史上頗為突出的事件，便是西紀前三百三十左右發生的：（佛滅後一百五十多年）亞歷山大大軍侵入印度河流域事件，而且佔領達十二年之久。當亞歷山大大軍撤退後，旃陀羅彌多(Candagutta)即日譯為錢達笈多王) 蹶起西北印度，驅逐希臘人所置將帥，統一中印度而建立了孔雀王朝，這個旃陀羅彌多，便是阿育王的祖父。這一史實及其年代足以推翻北傳百年之說。

「歷代三寶紀」中所載「象聖點記」（見「內明」二十期，拙著「佛陀生滅年代的探討」）自佛滅之年起點，其所記點數，與南傳二一八年說相符。此點記之說，與政治的歷史無關，全由律的傳持而計算的，此與錫蘭傳能一致，亦足證明錫蘭傳之可靠。」（見「原始佛教哲學史」一六一頁）

雜阿含卷二十三，無憂王經：「……阿難當知，於我滅度，百年之後，此童子於巴連弗邑統領一方，為轉輪聖王，姓孔雀，名阿育。……於巴連弗邑，有王名日月護（即旃陀羅彌多之義譯）彼王當生子名頻頭婆羅(Bindusara即日譯賓度沙羅王)……時彼瞻婆國，有一婆羅門女……王即立為第一夫人，王與彼自相娛樂，乃便懷體

，月滿生子，生時安隱，母無憂惱，過七日後，立字無憂（阿育 Asoka 之義譯也）。……」按此經可能是三次結集後濶入者，是漢譯經典中，傳阿育王世系最詳細者。這裏所說：「百年之後」一說，可以字井伯壽博士的解釋來說明：「不過上表百年或百有餘年或一一六年之中，所謂百年，是指一〇〇——二〇〇年，即是二世紀的意思」。（見原始佛教哲學史一五九頁）這是很合理的，照摩哂陀王子出家時年齡，及出家與灌頂年代的距離（見上）推估，則阿育王灌頂時年紀當在卅三、四年以上可無疑義，則王出生之時，約在佛滅後一百八十年左右，極為合理，與經說「百年之後」，並不牴牾。可惜宇井博士仍採取「更明確的」一一六年之說。「不過就十八部論，部執異論的本文看，可將一一六年，解為是指上座、大眾二部，最初分裂的年代。那末，這是於阿育王治下分裂的，所以阿育王於一一六年是已登了位的。再將二論加以細察，所謂一一六年，決不是直接指着分裂的年代，而是指着王的即位（登位）的。以一一六年為佛滅至阿育王的灌頂登位典禮之年間，加上二七一年，減掉重複的一年，即變成佛滅是

在公元前三八六年。」（見同前）

上座、大眾二部的最初分裂，是由長老耶舍於毘舍離的波利迦園，召集七百聖家，斷十事非法而起，時在佛滅後百年，僧祇律、五分律、善見律、毘尼母經，皆如是說，西域記則稱：「佛滅後百十年」，十八部論說一一六年。這是不錯的，不過宇井說：「這是阿育王治下分裂的，所以阿育王於一一六年是已登了位的。」把二部分裂和阿育灌頂拉在一起，便導成了錯覺，認定二部最初分裂在佛滅後一一六年，又認定在阿育王統治下分裂的，因此得出「阿育王於一一六年已登了位的」的結論。

二部最初分裂，時在佛滅後百年或百十六年之說，確有歷史根據，經律中亦有記載當無可疑，不過據此而肯定當時是孔雀王朝的阿育王統治時代，那是有問題的，因為始自旃陀羅彌多的孔雀王朝，還未建立，何來有統一全印的阿育王？但是阿育王統治之說，也沒有錯，不過此阿育，非那阿育而已！這位阿育王的全名，是：「卡爾阿育」王(Kal Asoka)，就是上表所列第七位的摩竭陀王，日譯為「卡羅蘇迦」王，他在位期間，正是佛滅後九十二年至一百廿年。二部最初分裂，便在這位卡爾阿育王



統治期間，由於印度古代史的殘缺、貧乏，致有將卡羅阿育王錯認為孔雀朝的阿育王的纏誤。克倫和北傳的阿育王灌頂年代錯失，相信都是由此而起。宇井博士據北傳結合二部最初分裂年代，而作出了：「阿育王（指孔雀朝的）於（佛滅後）一一六年已登了位」的結論，顯然他沒有注意到當時統治者是另一位同名為阿育王的史實。

宇井博士的「佛滅年代論」另一基點，是建立在西方學者根據阿育王摩崖而推出的紀元前二七一年說之上。這一說，也有可研究的地方。「關於阿育王最確實的紀錄，是刻在摩崖、石柱或石窟裏的「法誥」。而於摩崖法誥第十三章所舉外國王的年代，可為阿育王年代的根據。這些外國王名及其在位年數，大體如下：

1. Antiyoka (Antiochus Theos of Syria) 261—246 B. C.
2. Turamaye (Ptolemy Philadelphus of Egypt) 285—247 B. C.
3. Amtikini (Antigonus Gonatas of macedon) 278—239 B. C.
4. Maka (Magas of Cyrene) 285?—258 B. C.
5. Alikasudara (Alexander of Epirus) 272—258? B. C.

這些年代，非從印度史料算出，而是各自站在獨立根據上的，所以，較有確實性。今，通覽這些，各王在位的共通年數，是二六一——二五八之四年間。不過，第一王是繼承同名父王的，故無明確之分

別，從這點看，共通年數乃變成，二七二——二五八之十五年間。但從孔雀王朝與敘利亞王朝間公使派遣及其他各種關係看，却以共通年數為四年間，較為合理。就中，初一年及後一年，應把它除開來考究，結果，灌頂的第十二年，應在其中之二年間，尤其是認為：以二年初一年為灌頂的第十二年，較為合理。因為，第五王逝世年代稍不明確，而且於灌頂第十三年已刻有摩崖「法誥」的關係。這樣，灌頂第十二年，乃是公元前二六〇年。由此倒算，阿育王灌頂登位典禮的年代，乃在公元前二七一年。」（見原始佛教哲學史第一五〇——一五一頁）

這一阿育王灌頂年代，是採取五王在位共通年數（二六一——二五八）的第二年為基準，推前十二年而答出的。換言之，肯定阿育王與五王往來之事，是發生在公元前二六〇年。以及肯定二六〇年是阿育王灌頂的第十二年。第一要指出的是，阿育王與五王往來，可能有先後的不同，很難肯定都在公元前二六〇年的一年中發生的事，而在五王共通年數中，採取四年中的第二年，是主觀的抉擇，缺少其他史料支持，最多只能說「較為合理」而已。第二，依摩崖法誥刻於灌頂第十三年，因而肯定五王往來，發生在灌頂的第十二年，（即刻崖的先一年）這完全是主觀的探證。亦無旁的史料足以支持，當知摩崖也有刻崖前四年之事，即：「王即位第九年征服羯陵伽之事」。五王之事，摩崖未記年

代，無法肯定是刻崖前那一年之事。但為摩崖前之事，當無疑問。現在將摩崖第十三章法誥，有關五王部分摘錄如下：

「王即位第九年，征服羯陵伽 Kalinga …… 歸依正法，流布佛教…… 王以為最上之勝利，正法之勝利也。此勝利行於王之領域，又遠及六百由旬外之鄰邦，若史婆那 Yavana（即史那）王安捺歌 Antiyoko 之國、調拉馬耶 TuRamaya、安忒尼 Amtikini、馬加 Maka、亞歷加達拉 Alikasudara 四國之王。南及初拉 Colu、槃耶 Tandya、瞻波槃尼 Tamba-Pani（錫蘭）諸國。又王之領域內…… 諸地所至皆受王使之宣說，隨順正法……」（見梁啟超著「佛學研究十八篇」之印度史蹟與佛教之關係第四頁）

從上面一段摩崖譯文看，所刻的事，不定是刻崖前一年事，也有涉及前四五年事，與五王通使是那年事？很難予以肯定。若照崖文的次序看，征服羯陵伽是在阿育王即位第九年，依次是五王交往事，最後還有征初拉、槃耶、錫蘭諸國之事，若行文是按先後為次第，則五王事亦不似發生於摩崖前一年，確實的年代，不易從摩崖中找到答案，但大致可看出是後於第九年，而先於第十二年，至於究竟是其中的那一年？有待於其他史料的旁證。

假定錫蘭所傳及象聖點記所記之點不錯的話，那麼，佛滅於公元前四八五年，阿育王灌頂距佛滅二一八年，則王灌頂應是公元前二六八這一年，而五王通使事，

（下轉第24頁）



## 日本佛教界近事

扶 莎 寄自東京

### 日「印度學佛教學會」

#### 舉行第廿五次學術大會

「日本印度學佛教學會」是日本學術界人文科學部門中，擁有最多會員的學會，參加的大學約七十所，個人會員約三千名以上。此學會成立於一九五二年，最初幾年是每年開兩次學術大會，以後改爲一次，今次是第二十五次年會。大會在東京、關西（以京都爲中心）兩地輪流舉行，辦公處設在東京大學的印度哲學研究室。

今年第二十五次大會，在東京都文京區的東洋大學舉行，自七月二十七日至二十八日的兩天，由日本全國各地，冒着酷暑，不遠千里而來的學人，分別在十一個教室，報告研究心得。今年參加研究報告的人，計四百三十名，分十一個部會。這裏所謂部會，即是依照研究報告者所提出的論文內容加以區分的班組，第一至第四部會以印度哲學及印度、西域、西藏佛學爲中心，第五、第六部會以中國佛學爲中心，第七至第十一部會以日本、韓國佛

學，以及佛教社會學、佛教應用學等問題爲中心。由此可知，在中國佛學部門作研究報告的，約佔全體的百分之二十。研究中國佛學的學者，在日本佛學界所佔的比率，也差不多是這樣，不能說很多。

一年一次的這個學術大會，說情況確很盛大，然而，也有些人士評論說，學會規模過大，不易維持，發表的人雖多，但真正「發前人所未發」的有價值論文越來越少。而且，參加者多把自己的研究報告發表完畢後，就離開會場。自己講完後，肯留下來聽別人發表的，爲數不多。所以，發表會場，熙熙攘攘，影響報告者的情緒很大。又每人的發表時間只有十五分鐘，包括質問時間五分鐘，也只有二十分鐘，欲想在這短時間內報告什麼特殊心得，實在是不容易的事。這也是因爲學會規模太大，發表人數過多，所以不能不這樣嚴格限制。

在大會上所發表的論文大要，將刊載於該會刊行的「印度學佛教學研究」。這部學術雜誌，已發行至二十二卷，每卷分上、下二期，每期的頁數約五百多頁，所

以一年兩期合計一千多頁，這在日本人文學界，可算是首屈一指的巨著。

#### 參議員改選

##### 佛教議員落選

日本的最高立法機構，由衆議院和參議院所構成，前者則隨着政治情勢，任期久暫，沒有一定，後者則任期六年，但每隔三年要改選其中半數。以佛教爲中心的各種宗教團體，每至改選期，都推薦其團體的幹部一、二人參加競選。在今年七月未改選以前，參議院中約有十個真正的宗教界所推出的「宗教議員」。七月七日改選時，天台宗大僧正今東光宣布不再競選，而西本願寺推薦一人，立正佼成會推薦二人，生長之家推薦二人，其他團體也有一、二人出來競選，結果是全部落選。本來，西本願寺、立正佼成會，生長之家各擁有兩個參議院議員，而這次係改選其中半數，也就是以上三個宗教團體，各再推薦一人出來競選，就可以保持原有勢力。可是，立正佼成會和生長之家，各推出



兩人競選，結果力量分散，同歸於盡，而本願寺雖然照舊只推一人，但亦未能當選。雖然這樣，生長之家推薦的兩人所得票數為一百一十萬，立正佼成會推薦的兩人所得票數為一百零五萬，西本願寺推薦者所得票數為四十萬，現在是講究組織的時代，沒有組織就不可能進入政治界。日本的宗教，一向重視組織，才能獲得如此票數。「宗教議員」之凋零，有好幾種原因。除了一下子推薦兩人，同歸於盡等的選舉技術問題之外，自民黨的失勢（宗教界所推出的議員一概隸屬於自民黨），左派勢力的抬頭，社會情況的變化，宗教意識的普遍低落等，都可以說是原因之一。宗教界一下子失去四個議員的這一事實，給予宗教界領袖一個極大的打擊，同時也給予他們一個很好的反省機會。有識之士，已漸次覺悟到教團革新化，組織現代化的必要。若不振作圖強，則再過幾年，宗教團體不要說想再插足於政治界了。如此看來，這次的失敗，對宗教界的前程來說，猶如塞翁失馬，焉知非福。另有「創價學會」雖也標榜是宗教團體，但已組成政黨，性質迥異，故畧去不述。

## 名女作家瀨戶內

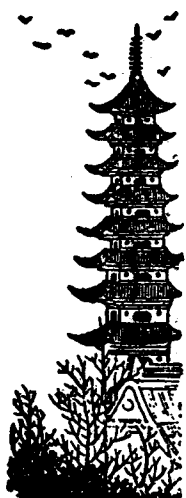
### 削髮爲尼

一位著名的女作家瀨戶內晴美，今年五十二歲，於去年十一月十四日，頓感世間無常，乃到平泉中尊寺，依該寺住持今

東光和尚出家。今年春間在天台宗大本山的比叡山中修行歷時數月，下山後住在京都嵯峨的一所尼姑庵，利用修行的餘暇，仍繼續寫她的文學作品。由於這位女作家有過曲折離奇的人生閱歷，直到出家前還過着獨身的生活。所以，她的出家，許多人都感到驚異，有人則以為像這種人到了中年以後，才真正能體悟到人生的空虛，故發起心來，比任何人都要虔誠。一九七四年版的「文藝年鑑」，曾把她的出家，視為去年日本文藝界的最大新聞之一。

這位女作家的剃度師也是大名鼎鼎的作家，筆名叫今東光，法名叫今春聽。曾任參議院議員，今年退休。此人，心直口快，仗義執言，與那些敷衍塞責，積重難返的官僚政客，格格不入，他說這就是他不再幹議員的理由。

這位大和尚，身為著名的天台宗中尊寺的住持，然而他的小說描寫，卻以綺艷著稱，散文隨筆，則以詼諧聞名。也許有人以為大和尚不專心於佛道，却致力於「小說寫作」，不甚如法。可是，日本人卻把作家與和尚的身份，分開來評價。認為作家今東光喜歡寫艷體小說，那是隨緣，和尚今春聽善能說法利生，這是和尚的本份。因此，天台宗大本山送給他「大僧正」的頭銜，這是一宗的最高榮譽。



（上接第22頁）

極可能發生在王即位的第十或十一年（即公元前二五九——二五八年），即是摩崖前的三——二年。這是符合五王在位的最小共通年數（二六一——二五八年）也符合崖文所列次第的秩序。據此，可以論證南傳及眾聖點記是極切近事實的史料。至於五王究竟發生在公元前二五九抑二五八年？我個人認為阿育王對五王的通使，不定在一年之中，前後的距離極可能涉及二年，換言之，有的在公元前二五九年，有的在二五八年，因此，推斷兩年中的那一年，似無必要。若假定發生在公元前二五九——二五八兩年，依崖文次第推測，該兩年當為阿育王灌頂第十及十一年，倒推上去，公元前二六八年，當是阿育王灌頂之年。上推二一八年，（除去其中重複的一年）即公元前四八五年是佛滅的一年。那麼與五王在位最少共通年數、竭摩陀國王統表、錫蘭所傳，眾聖點記、善見律、耆那教所傳、以及阿育王傳悉皆適合。

筆者曾在：「佛陀生滅年代的探討」（見「內明」二十期）中，推論佛滅年代為公元前四八四年，後來林墨農居士送了本梁啟超所著的：「佛學研究十八篇」，其中有一篇談到佛滅年代，任公據眾聖點記推算，佛滅的年代：公元前四八五年，我國周敬王三十五年，較我所推，早了一年，因此，又重行推算了幾次，證明任公所推不錯，應以梁說為是，在此應加更正，並向讀者諸君致歉。





## 佛教四大名山之一

# 九華山

蕭慕廸

九華山，佛教四大名山之一，乃地藏菩薩道場所在地，山在安徽青陽縣西南二十公里，最高峯海拔二五〇公尺，層巒疊翠，峻嶺壁立，山有九峯，形似蓮花，因以爲名。又說原名九子山，唐李白來遊，以九峯似蓮花削成，故名爲九華山，天台峯神光嶺形勢尤陡削，鑿石磴八十一級，旁繫鐵鍊，其驚險可以想見，遠眺長江似帶，俯覽黃山如螺，登臨其境，大有飄然出塵之概。

天台峯峯頂建有地藏寺，地藏菩薩肉身殿則在峯南神光嶺。唐初新羅國（今韓國）王子金喬覺，篤信佛教，捨國出家，於唐高宗永徽四年（公元六九六年）來唐參學，行腳至九華山。以清幽殊勝，堪以靜修，遂止谷中，結茅棲息。當時九華山，原爲當地仕紳閔公所有，相傳金喬覺向閔公募化，閔問所求，金謂願得一袈裟蔭影地。閔許之，遂將袈裟拋空，而蔭影所及，竟籠罩九華山，閔知爲聖僧，欣然以全山布施，並令其獨子隨金出家，法號道明。道明出家後，嘗思歸家省父，而慮師無人侍奉，金知其意，乃吟詩遣云：「空門寂寂汝思家，禮別雲房下九華，愛向竹欄騎竹馬，懶於金地聚金沙，添瓶澗底休招月，烹茗甌中罷弄花，好去不須頻下淚，老僧相伴有煙霞」。後閔公亦從師出家，今地藏殿菩薩塑像旁立之一老一少侍者，即閔公父子。

金有感於地藏菩薩「地獄不空誓不成佛」之弘誓，



△ 九華山神光嶺遠眺



訂購內明，分贈親友，是廣結善緣，增長福慧的最佳禮物！



△ 地藏菩薩肉身殿

於修持外，方便行化，救度不息，與地藏經中所說無異。人遂以爲地藏菩薩化身，逕稱地藏菩薩而不名，師之法號，反淹沒無聞。

時有名士諸葛節，來遊九華，至青溪平陽，見菩薩入定崖下，旁置一折足鼎，盛白土滲米以煮食，節以如此苦行，世所希有，遂倡議釀資建寺，以爲靜修之所，山岷久受化育，聞議一倡百和，不旋踵，梵宇宛然，矗立嶺表，新羅僧衆，聞王子得法，皆遠來瞻拜，附近州民，紛來聽法，道場興隆，香火旺盛。九華山誌所說「空山無人，雲日綺靡，村老相尋，探幽蒞止，乃構禪宇，龍柱寶樑，勝地巍巍，普放大光」。乃紀實也。

唐玄宗開元二十六年（公元七三八年）七月三十日晚，師命擊鼓集衆，端坐入寂。山鳴石隕，羣鳥哀啼。師世壽百〇九歲（一說九十九歲）僧臘八十有五，門人遵師囑，納遺骸於石函，三年後啓視，顏色如生，肉身不壞，又十餘歲，至肅宗至德二年（公元七五七年），始於台南（天台峯南）建塔，供奉肉身，塔成放光，因名「神光嶺」。銘曰：「樹罕堵波，供養舍利，法化長存，眞丹聖地，神光嶺表，青陽江頭，靈輝仰瞻，萬祀千秋」。今神光嶺有地藏菩薩肉身殿，每逢七月三十，信衆雲集，頂禮膜拜肉身菩薩，千餘年來，香煙不絕。

（請參閱底裏九華山圖）



# 正本清源論

(五)

趙亮杰

## 第六章 破邪顯正(一) 執相難性的性惡說

由第二章至第五章，雙方立論，孰是孰非？已見梗概。自以下，破邪顯正，是針對天臺、荀子立論焦點，加以破斥。

蓋「第一義諦」，乃諸佛所證，非佛所創；三世諸佛尚不能立一法，況非諸佛耶？所以者何？破之與立，皆因緣生，「第一義諦」，超因絕緣，其誰能立耶？以不能立，故不能破。吾今之所破者，破其所立，尋其無能立者（宇宙真理）。

### 第一節 執相難性的例證

大乘止觀的性染說，和觀音玄義性惡說，其基本觀念的錯誤，就是執相難性；也就是吃雞蛋吃出骨頭來，到雞蛋裏找骨頭；一口咬定，雞蛋裏若不具有骨性，如何能生出骨頭來？法性若不具染具惡，如何能起六凡法界？他們却忘了「六道妄有，性自本無」。他們又說；由於性具惡故，事惡可斷，理惡不盡，所以成佛以後，還現惡法度化衆生，這就是古人沒有把善、惡、染、淨弄清楚；此染淨善惡，乃因緣生，皆相對法，無絕對性；祇能論因緣，看動機，確定是非；不能論事相，說是非也。若以事相而論，醫生開刀，何異於流氓殺人；若說如來現惡度生，毋寧說是醫生用流氓行為給人治病，有是理乎？若不論因緣，不察動機，看到醫生開刀，大呼流氓殺人！有人告之曰，此是醫生，非流氓也；此人又復思維，此醫生者，性中具刀，（如庖丁解牛善用刀也），現流氓身；而今「流氓」（流氓行為）已斷，「理氓」（流氓性質）猶在，今爲醫生，仍以「流氓」爲人治病；因其性中有一「氓」故也。如來亦爾，性具「理惡」，能起六道，大乘止觀亦曰：「違本能起違末。」縱然成佛，事惡已盡，理惡不斷，仍以惡法度化衆生。

這種說法，有兩點錯誤：一者，在世間法說，善惡染淨的基

本觀念沒弄清楚，把相對法，看成絕對。二者，在出世法說，善惡染淨，皆因緣生，緣起性空，與此法性不相干涉。例如氫二氧一合化爲水，若氫若氧，皆非水性；可是二緣化合，不期然而然水自誕生，這就叫做「法爾因果」；此因果法則，亦名「因果律」。但是離開一切緣法，亦無「因果律」可說；難道氫原子氧原子都不是水，還能在「律」裏找出水來嗎？所謂「律」者，是其因緣生法的必然性，（事有善惡），並不具有事物的實在性。（性非善惡）氫氧化合，氫失其氫，氧失其氧，汪洋大水，不來而來；二緣分解，氫還其氫，氧還其氧，汪洋大水，不拂而去；諸法如幻，生無所來，滅無所去，十法界中，一切現象，無不如是。既然無所從來，亦無所去，到那兒去追究底呢？一切衆生不識幻之所以爲幻，執幻爲實，則成妄法？還要追究其妄法所自出，其愚孰甚？當知妄者，不實爲義，顛倒爲義，言其以幻爲實，指空說有故也。諸佛菩薩了緣如幻，以此幻法莊嚴佛土，亦以幻法度化衆生，皆不住相；不住相則不隨諸幻顛倒生死；衆生執幻爲實，則隨諸幻流浪生死；此佛之所以爲佛，衆生之所以爲衆生也。究其所以，十法界中，相幻（六道妄有）性空（一眞法界內無佛無衆生）；「幻相」何處覓「性」（法無自性），「空性」何容諸「相」（染淨善惡）？我們把這道理弄清楚了，再看天臺「性染」「性惡」是怎樣說的。

大乘止觀引經作證曰：「明與無明，其性無二，無二之性，即是實性。」以其誤解經義，認爲眞如法性含有「明」和「無明」「染淨二性，爲迷、悟因；否則，凡夫何以迷？諸佛何以悟呢？再則，眞如法性若無「無明」，無明染法，當另有性，這種「二元論」的說法，爲佛法所不許，如其分之爲二，不如合之爲一；但其合，也又不是各失自性的化合體，乃二性並存的混合體；是故染淨二性，只得在眞如法性裏面「敵對相即」。他們在這「統一」之下，好像平等一味；但是「敵對相即」，難免「同床異夢」



各不相知。染淨二性，大乘止觀又叫做「順本」「違本」；染淨二事，叫做「順末」「違末」；「違本」能起「違末」，「違末」可除，「違本」永不能除，因其與「順本」平等一味，故三世諸佛皆不能除。（這是大乘止觀不能自圓其說，無法交待的一個漏洞。）

## 第二節 無明無性

明與無明，法性本無；（詳見第二章和第五章）由於識心著「生死」背「涅槃」，始起「明」與「無明」；而此「明」與「無明」，皆屬「無明」境界；若無「無明」，亦無「明相」可說；好像對寐說寤，若無於寐，何以言寤？吾今以「寐」喻「不覺」，以「寤」喻「始覺」；「始覺」喻「明」，「不覺」喻「無明」；可是「始覺」與「不覺」同依「本覺」而有；若無「本覺」，土木瓦石，何以不寤？不但無寤，且不應言，土木瓦石，悉皆成寐；故知寤寐皆依本覺而立（喻明與無明其性無二）；而此本覺則非寤非寐也。（喻不二之性即是實性）。

所以者何？本覺是寤，如何成寐？本覺是寐，如何成寤？當知此寤寐者，乃是生理變遷依於覺性有此現象，覺性隨緣，為寤為寐，而此本覺常恒，非寤非寐。明與無明，亦復如是，乃無明識心隨緣變化，依於法性有迷有悟（迷悟皆依性說），而此法性不變隨緣為明為無明（其性無二），性體常恒，非明非無明（無二之性）也。

此義云何？譬如寤寐，久寐則寤，久寤則寐，寤寐相資，互為因果；「始覺」（明）「不覺」（無明）亦復如是。「本覺」無始，以見「始」故，乃「相似覺」，非「本覺」也。何以故？「覺」若有「始」，即成初創，「本覺」之上創一「始覺」，豈不頭上安頭（妄明）？「本覺」無終，以見「終」故，是為「不覺」（眠），非「本覺」也。何以故？「覺」若有「終」，即落斷滅，依何而起「始覺」（寤）耶？故知「不覺」者，夢中之夢，「始覺」者，夢中之覺，惟有覺心初起，心無初相，才是大夢初醒之人也。大夢醒時，本無有夢，復何名覺？明與無明，俱不

可得；是故經言：「無『無明』，亦無『無明』盡」。如來證此「不可得」義，一了百了，不復再起無明，重作衆生。

由此當知，大凡心中有明、悟、覺、真、淨之相者，皆是「覺心初起」之相；著此相者，皆是無明境界，亦都是意識中事，與此法性了不相干；何況無明、迷、不覺、妄、染乎？所以者何？凡是「二法」相資，猶如寤之與寐，皆起輪迴作用。是故六祖大師曰：「若真若非真，真妄同二妄。」又曰：「若見於真者，是見盡非真。」這都是說，法性之中，真、妄、染、淨，明與無明，皆不可得。

當知經言：「明與無明，其性無二」者，是以「二法」而說「無二」；「無二」之性，即是實性「者」，是泯「二法」以示「無二」。這兩個「無二」，不是重疊之詞，前者從「俗諦」說，從「假」入「空」，以見「無二」也。後者從「真諦」說，惟其不具「明」與「無明」，始名「無二」之性；若具「明」與「無明」，何名「無二」？大乘止觀作者，把兩個「無二」連在一起，當做疊詞，一口咬定，法性具有「染淨二性」作迷、悟依；故成佛之後，「染業」可斷，「染淨二性」，永不能斷。

## 第三節 阿賴耶識乃虛妄之體不是法身

大乘止觀自設問答曰：「云何名此心以為法身？」但不知此「心」字，為何所指？是指的「阿賴耶識」（衆生心）呢？還是指的「如來藏心」（佛心）呢？若是指的「阿賴耶識」，則不應名為「法身」；何以故？法身者，乃法性之身，一切現象所依止也。「阿賴耶識」乃罔相也，亦屬心理現象之一，不得名為「法身」。

若是指的「如來藏心」而言，則不應有「隨染之用」，還為「一切染法之所熏習」；且「能攝持熏習之氣，復能依熏顯現染法。」如來藏心，唯有恒沙諸淨功德，從不與世間生死染法相應。

再看止觀作者，怎樣叫做法身呢？文曰：「即此心性能持能現二種功能，及所持所現二種染法，皆依此一心而立，與心不一



不異，故名此心以爲法身。」

諸君請看，古人這左一個「一心」，右一個「一心」，能否把您弄糊塗了，這樣只有甲用甲的「一心」來讀，乙用乙的「一心」來讀，以誰的「一心」爲標準呢？若以佛心爲標準，則不應有「能持能現」及「所持所現」，不要說是「染法」了，就是圓滿報身，實報莊嚴國土，若有「能持能現」之心，和「所持所現」之境，則「人相」「我相」熾然而立，「能執」「所執」計而不捨，此是魔說，非佛說也。

若以衆生心爲標準，人心不同，各如其面，第五章已經說過，一切衆生，各有各的阿賴耶識，以爲受報之本，究竟依誰的「一心」而立呢？又和誰的「一心」不一不異呢？若說各依各的一心而立，各與各的一心不一不異，那麼所謂「名此心以爲法身」者，則一切衆生各有一法身了，有此理乎？

余在第五章內，將阿賴耶識染淨二分，分爲阿賴耶識與菴摩羅識；亦可以說「菴摩羅識爲阿賴耶識之淨分，阿賴耶識爲菴摩羅識之染分；菴摩羅識爲如來心，阿賴耶識爲衆生心；阿賴耶識無量差別，菴摩羅識生、佛無二。一切菩薩金剛道後，轉阿賴耶入菴摩羅，即證佛果。故諸如來，沒有阿賴耶識。一切衆生雖具菴摩羅與阿賴耶染淨二分；但「淨」爲「染」障，不起淨用；只可謂「在障法身」，「迷性如來」。一切衆生染法差別，無量無邊，皆是虛妄而有，看破虛妄，即入菴摩羅識，親證如來法身。此法身者，對「在障」言，叫做「出障法身」；但，不管「在障」「出障」無二法身。出障法身，能起恒沙勝妙功德；但，在障法身不起染用；何以故？其「染用」者，乃眼翳（賴耶）過，非視覺（法身）咎；故知如來之心，不起凡用；凡夫之心，萬劫尋思，難測佛境。大乘止觀以染污的阿賴耶識，許爲法身。

我們不但在大乘止觀的語氣中看出其所說的「一心」乃是阿賴耶識；現在止觀作者自己承認其所謂「一心」者即是阿賴耶識。文曰：「此能持之功能，與所持之氣和合故，名爲子時阿賴耶識也。依熏現法之能，與所現之相和合故，名爲果報阿賴耶識。」此處的「能持能現」和「所持所現」，就是前面的「能持能現

」和「所持所現」，到此結歸阿賴耶識，足資證明大乘止觀之所謂「一心」者，即是阿賴耶識。

若照本書把阿賴耶的染淨二分，分爲菴摩羅與阿賴耶，則染污的阿賴耶識，雖起染業，無量差別，但是虛妄不實，無有自體，不得稱爲「一心」。無垢的菴摩羅識，生、佛無二，雖可稱爲「一心」，但菴摩羅識之所以稱爲「無垢識」者，正由於它不起染業；菴摩羅識若起一絲兒分別執情，即是無明不覺，全菴摩羅轉爲阿賴耶了！故知菴摩羅識稱性而證，不起染業。今大乘止說此「一心」能起染淨二業，可謂矛盾之至。

諸君當知，無漏法中的善、淨、明、眞，不等於有漏法中的染、淨、善、惡、明、闇、眞、妄，何以故？有漏法中，都是二法相資，對等而生，如同黑白片子，真假鈔票，各有自體，各有立場，可以辨認比較。無漏法中的善淨等法，不但沒有異法相對，而其本身，亦是「無自性性」（詳參第二章法性說）；「無自性」之「性」，雖未脫離諸法，卻不與萬法爲侶，什麼東西可以和它相對平等呢？又什麼東西可以和它比擬呢？這樣說來，雖說阿賴耶識有染淨二分，可是「淨分阿賴耶」是代表無漏法，也就是本書所說的「菴摩羅識」。「染分阿賴耶」是代表有漏法，本書直稱「阿賴耶識」。由此看來，所謂「阿賴耶識染淨二分」者，一爲有漏，一爲無漏，怎能於眞如法中各佔一席，平分秋色呢？大乘止觀是以「有漏阿賴耶識」的染淨二法，扯上「無漏阿賴耶」，和它分庭抗禮，硬說眞如心中（亦名眞如識，即菴摩羅識）有染淨二性，平等一味。當知有漏法中的善、惡、染、淨，是相對的，相似的，緣起的，有限量的，不了義的，有紕漏的，且此生則彼生，此滅則彼滅，互爲因果，起輪迴性。一切衆生，都在「有漏法」中過生活，一聽到阿賴耶識有染淨二分，就把「有漏法」中熟見，熟聞、熟思、熟慮的善、惡、染、淨，拿來比附；卻不知道，有漏法中不但染法惡法不能比附無漏法，即善法淨法亦如同狗屎，不能置於寶鉢；由此看來，所謂「染分阿賴耶」與「淨分阿賴耶」，不可同日而語，更不可相提並論，怎麼可以扯在一起，當做染淨二性呢？

（未完）



# 大乘起信論講記

(九)

敏智法師講

「三者境界相。以依能見故境界妄現。離見則無境界」。此節講十二因緣中之名色。亦即唯識之第八識「相分」，能見相爲「見分」。見分爲能，相分爲所。見分、相分、在一心中顯起。第三種境界相。在第八阿賴耶識中有種子、根身、器界。境界相，有能有所，既有能緣的心，就有所緣的境，從上節連貫下來，動了就能見，能見之後，就有了境界。以依能見，「見」即是虛妄分別。所緣之境就是所見的境界，各人有各人不同的能見，現出各人不同的境界。其實根本就無境界，完全由妄見而來。此處所講境界，在心理方面雖有能見，有境界，實際微細得很。這種境界妄現，從妄見上生起。如果離去虛妄的見，也就沒有虛妄的境界了。妄境不離妄見，妄見不離妄境，但二者也無先後，同時生起。無有妄見，妄境界也就無有了。從無明而有能見，而有妄境界出現。也就是惑業苦。本論的三細相第一種無明業相，在十二因緣中爲「行」。第二種能見相，爲識。第三種境界相，屬於「名色」，也就是五蘊因有境界爲緣而長六粗。所以六粗一是以境界爲緣而生起。

「以有境界緣故，復生六種相。云何爲六？一者智相。依於境界，心起分別，愛與不愛故」。

六粗中第一相與十二因緣六入、及觸相等。乃太虛大師所分的。六入即六根，有了六根，根境識三相交錯，生起觸。「智相」的智乃世間智，是分別的意思，並非智慧之智。根境相觸，發出不同的結果，有好有壞，有苦有樂，因依境界生起分別。分別心好的就佔而有之，不好的就棄而去之，故說「愛與不愛故」。所謂「觸」可分爲二種，一者可愛的，也就是分別爲好的；另一種不愛，就是不好的。日常生活，衣食住行，莫不如是。六根與六塵相接觸，有好有不好，衆生的分別心就分出愛與不愛。而分別

心則由虛妄境生起。

「二者相續相，依於智故，生其苦樂，覺心起念，相應不斷故」。

此言十二因緣中之「受」。相續者乃苦與樂，樂與苦，苦樂相續不斷。苦樂在一心之中。「依於智故」，智就是分別心，從分別心上生起苦樂。所怪者此人以爲苦，他人則以爲樂。苦樂並無絕對性，因爲各人的分別心不同的原故。佛說一切衆生，可憐可憫，即有了苦樂又不停的生起分別心，苦樂與分別相互爲因果，也可以說有分別心即有苦樂，無分別心就無苦樂。「覺心起念，相應不斷故」。覺就是感覺，或感受的意思。苦樂就由感受心而覺得，乃是妄念而生起。前念起後念滅，相續不斷，因此苦樂也相續不斷。

「三者執取相，依於相續，緣念境界，住持苦樂，心起著故」。

此節講到十二因緣法中受而後生貪愛，貪愛之後，就有取爲已有的佔有慾。苦乃人之所厭，樂乃人之所欲。第三種執取相，就是說據爲己有，可以得到快樂。分別苦樂有相續相，在六塵境界上貪得而執取之。衆生貪得無饜，得隴望蜀，永無滿足，至死不悟。佛教教人，清心寡慾，原因衆生無滿足的時，就是苦惱。「依於相續，緣念境界」，因貪念六根六塵境界，住在苦樂之中。「住持苦樂，心起著故」，貪住苦樂，實因心生執著念的原故。而不知六塵境界，就是苦的根本。易經云：「福兮禍所依，禍兮福所伏」。樂極苦生，以爲苦事，說不定其中有樂。苦耕的農夫不易生病，就是他的快樂。富家子爲享樂要服藥打針，結果反促其死亡，所以苦就是樂，樂就是苦。

「四者計名字相，依於妄執，分別假名言相故」。



十二因緣中「愛」而後為「取」相，取者取為己有。「計名字相」，名由相而來，有相始有名。楞伽經云：「名相常相隨，而生諸妄想。」講得最為澈底。計名字相，有名有相，一切物有了名相，衆生等就在名相上計執起來。分別某某物有某某相，某某物有某某名，要知究竟是否真有名或真有物呢？實則所謂名相，都是虛假，由於妄想心執著而起。著於外境，說有名相，實際是假名假相，在十二因緣上，計名字相，就是「取」。

「五者起業相。依於名字，尋名取著，造種種業故」。

有了上述的「取」之後，而有假名假相。「起業」即由分別假名假相而來。尋着名字，取為己有。為著取為所有，造了種種業。故曰「起業相」，在十二因緣上，就屬於「有」，「有」即是業。

「六者業繫苦相。以依業受果，不自在故」。

此節所講，最為重要。吾人之身，就是苦果，而苦果則由業而來。衆生被苦果繫住，使你不得解脫，使你受苦。為業繫縛，苦果不得解脫，不能自由，不能自在。業繫苦相，使衆生失去了自主權。業就是因，苦就是果。一切富貴窮通，都由於業，富貴貧賤，不會久遠。生死病痛，完全是業。如不用佛教因果理解釋，這種現象就無法可喻。世間無永遠富，也無永遠窮，可見業果、循環，絲毫不爽。「繫」者縛也、細也，想自由而不可得。人身為業所繫，繫在苦果上面。依所造之業，受到果報，有了業就不會自在了。

以上所講，就是三細六粗。三細六粗之中，愛、取、有、為第二重粗的惑業苦，前節所講三細，為第一重細的惑業苦。

### 己三、結歸本覺

「當知無明能生一切染法，以一切染法，皆是不覺相故」。至此總結，由不覺生三細，由三細而後有境界相，由境界相而後生六粗相。如此種種皆從不覺而來。所以十二因緣就是三世因果。「當知無明，能生一切染法」。一切染法就是三細六粗，也就是由無明而生。十二因緣流轉門，從無明而生，而滅時也由無明

滅起。佛教入學佛、求智慧、明道理，一切衆生，則因無明而愚癡。必須開導，使生智慧。一切染法都是無明之相，無明則是一切染法之因，一切染法的根本。有一切染法就顯出無明，無明就是不覺。要斷除一切染法，必須斷除無明，斷除了無明，就沒有「不覺」了。語云：「當面關不易過」，衆生聽說法時，聽得清清楚楚，但一個境界來時，無明便又隨而生起。

### 己四、覺與不覺同異相

「復次，覺與不覺有二種相。云何有二？一者同相，二者異相。言同相者，譬如種種瓦器，皆同微塵性相。」

馬鳴菩薩論心生滅門，由覺講到不覺，現在又將覺與不覺聯合起來講。原來覺與不覺本屬對峙，而不知二者頗有關聯。由這種關聯，就生出兩種相來。覺與不覺有「同相」（相同的），同時二者也有「差別相」（不同的）。「言同相者，譬如種種瓦器，皆同微塵性相」。為解釋覺與不覺二者何以相同？其道理極為難講，所以作一譬喻。「譬如種種瓦器」瓦器有種種形相，顏色不同，大大小小，種類甚多。不過瓦器雖有許多差別相，却無一而非泥土製成。泥土現了種種差別相，而實際皆是泥土。所以許多瓦器，以泥為同相，泥就是瓦器之體。於是有微塵（泥土）就有瓦器，瓦器雖多，不離微塵，故此說為「同相」。微塵是瓦器之體，而瓦器同為微塵之相。

「如是無漏無明種種業幻，皆同真如性相」。

上面譬喻瓦器與微塵，瓦器雖現若干差別相，實際不離微塵。譬喻覺與不覺有一「同相」。就是真如。照上面譬喻說來，「無漏法」就是前節所講的智淨相，不思議相。而「無明」就是所講的「不覺」。無漏是清淨的，無明是染污的，無漏是不生不滅的，而無明則為有生滅的。這二種法絕對不同。從無明上生起種種業，種種幻相，所謂三細六粗由業而成。而在無漏體上，也現出種種業幻起來。如前面所講不思議業，徧照衆生心等。不論無漏有漏，總而言之，此二者有種種差別相現出來。「業幻」業者就是作用，從作用上幻現無漏，不思議業相，也幻現無明種種業

相，以上均就生滅門言。「皆同真如性相」，無漏與無明，一真一妄，一覺一不覺，若全歸真如門，都是真如的體性，二者同以真如爲體，若就真如立場而論，一切無不真如平等平等。所以說名同相。（無漏者覺，無明者不覺，此證覺與不覺之同相）。

「是故修多羅中，依於此真如義故，說一切衆生本來常住入於涅槃。菩提之法，非可修相，非可作相，畢竟無得。亦無色相可見，而有色相可見者，唯是隨染業幻所作，非是智色不空之性，以智相無可見故」。

如上所述無漏無明，都不離真如，都以真如爲體，所以在經典中，根據此義，就說一切衆生本來就有真如。諸佛能證真如理，得入涅槃，衆生本來也可以入涅槃。因衆生與諸佛同一真如之故。如此根據真如講：一切衆生皆可成佛。涅槃就是不生不滅，佛證真如理入涅槃，衆生能證真如理也入涅槃。「菩提之法，非可修相；非可作相，畢竟無得」。菩提梵語，其義爲「智」，也可說是「覺道」。釋迦牟尼佛證阿耨多羅三藐三菩提，（無上正等正覺）實際本身原來就有，並非可修而得。金剛經云：「以實無有法得阿耨多羅三藐三菩提。是故燃燈佛，與我授記」。就證明菩提法本來具有，不是可以修成的，也不是可以造作的。菩提之法是每個人有的。經云：「圓滿菩提，歸無所得」。無得之意，就是說本來已有。如果另有所得，有得就有失。菩提本來具足，一向被無明遮蓋，顯不出來。如能用功修行，將無明斷掉，本來的真如理，就可顯出。並非另有所得，根本也無所得。是以菩提不可修，不可作，完全無得。如以爲菩提可修可作，則爲造作而成，又成爲可得可失，有得有失了。菩提既爲本來就有，所以無得亦無失。講到此，我們可以知道一切衆生本來就是佛，一切菩提本來具足，只因無明煩惱纏縛，原有菩提顯不出來，本有的智慧，也顯不出來。衆生自暴自棄，所謂迷真逐妄。諸佛與衆生的區分就是「悟」與「迷」。諸佛悟了，本來常住，菩提之法，非可修非可作，入於涅槃。衆生在迷中，迷而不知，有涅槃可入而不入，有菩提可得而不得。自己放棄責任。「亦無色相可見」。諸佛從法體上現報化二身，現種種色，度一切衆生。如衆生本

來即是佛，何以不現報化二身呢？要知所謂現種種色，仍是幻現，並非實有，真如體上並無色相可見。然則報化二身色相由何而來呢？「而有見色相者」，這是隨順衆生在染業方面，幻化而現出來，並非真的有色相可見，隨衆生染業上，妄念上，覺得有種種相可見。但在諸佛就隨衆生的染業，而現種種相，其實在真如體上，根本無色相可見。「非是智色不空之性」。本覺體上，根本智上，根本就沒有種種色相。「以智相無可見故」。因爲如來之本覺智，乃無相可見的原故。從此可證，本覺體上，無種種色，如來之所以現種種色者，完全爲了隨順衆生，至此可知無漏是真如，無明的體也是真如，但如無明不能斷除，真如的作用，就顯不出來。衆生受業繫苦，不能自在。依唯識「圓成實性」來講，無漏無明統是真如，但依他染淨因果，仍然絲毫不爽。造如是因，得如是果。自造之業，必須受完。衆生如欲成佛，必須自強，斷除無明、業果，才證佛果。才能擺脫生死。

「言異相者，如種種瓦器，各各不同。如是無漏無明，隨染幻差別，性染幻差別故」。

以上講覺與不覺有「同相」，此節則講異相。覺與不覺有差別相，換言之即無漏與無明，也有種種差別相。譬如種種瓦器，雖同爲微塵（泥土）造成，但瓦器每個有各別的形狀。有方、圓、長、短、高、低、大小不同。如上所講，無漏爲覺，無明爲不覺。隨染幻差別，是對無漏而說，無漏的本覺體，本爲真如體，無種種相，因隨衆生之染緣，（即前節所講不思議業相），應衆生機，現種種身，而教化衆生。爲此而現種種幻化，種種差別。衆生有種種根、種種機，菩薩就隨之現種種身，而教度之。至於無明的差別相，則因其本性體就是污染的，就有其本性幻染，生起種種差別來。有無明即有不覺，有不覺即生三細，由境界生六粗，六粗之後就是「五意六染」，凡此種種相，統由無明生起。統由無明性染幻差別而現出來。爲此無漏無明都有差別相，一爲隨染幻差別，一爲性染幻差別，故同而不同，說爲異相。講至此，已將心生滅門解釋完畢。

（未完待續）



# 佛說四十二章經講話(廿一)

聖印

於台灣正聲廣播電臺播講

## 第二十七章 無著得道

佛言，夫爲道者，猶木在水，尋流而行，不觸兩岸，不爲人取，不爲鬼神所遮，不爲洄流所住，亦不腐敗，吾保此木，決定入海，學道之人，不爲情欲所惑，不爲衆邪所燒，瞿進無爲。吾保此人，必得道矣！

釋義：

佛說：學道的人好比一塊木頭浮在水面上，順着急流前行，不觸及兩岸，又不被人們拾去，也不被鬼神支配，又不被漩渦捲住，本身又無腐敗，如此最後必流入大海。這個譬喻是說學道的人要能穩住自己的情緒，不被情愛欲望所誘惑，不被一切邪魔所困擾，只本着精純無雜的心念，不著兩邊，保證比人必成佛道。什麼是精進？精進有三種：一、莊嚴：修習梵行，莊嚴道果，化度衆生，這是以慈悲爲本。二、攝善法：修習梵行，八風不動，攝持善法，正知正見。三、利益衆生：修習梵行，心不厭倦，斷滅惡因，成就善果。思益經說：「於諸法離相名毘梨耶波羅蜜，即是精進。」楞伽經說：「毘梨耶波羅蜜，於初中後夜，精進方便，隨順修行方便，妄想不生」。慈恩上生經疏說：「精謂精純，無雜惡故，進謂昇進，不懈怠故。」六度集經說：「精存道奧，進之無怠。」由此可知其大意。

除蓋菩薩所問經更說有十種精進：「有十種精進菩薩能行之：一者爲衆生得解脫，破除障礙，披精進甲。二者一念精進力。三者離有與空之執着精進。四者利益有情精進。五者爲得菩提加行精進。六者相續精進。七者清淨精進。八者他者不能爲精進。九者不隨他之邪教精進。十者無高慢心精進。」

俗語說：「祇知耕耘不問收穫。」因爲勤事耕耘而不得收穫也許是有，斷然無收穫而不自耕耘得來的道理。這所謂從耕耘而收穫是常道，耕耘而不收穫，異緣的障礙所致，是變道。常道不可違，變道難預定說是必然有。而我們應循常道以盡人事聽天命，不因變道而遽廢了耕耘。再說，因善業而致福慶，這是因果自然之理，斷無真正福慶而來自作惡。所以欲求福祉，必須努力爲善，這好比要想收穫就必須耕耘。如果有了這種正見存於心中，擇善固執，淺則爲世間的正人君子，進而可階梯出世；於現法中，因可歡悅自娛，於未來世，亦可作淨妙之因。當知一切世出世間功德，皆由此而獲致。

學道一定要遠離諸種障礙，要不斷的耕耘。但是，正如佛所作的比喻，學道好像木在水中，順流前行，不觸及兩岸，兩岸比作情欲，情欲有見思情欲，耽染於生死，這彷彿是觸到此岸便阻碍不進；又有無明情欲，耽染於涅槃，這也彷彿觸到了此岸。本文上說的「不爲人取」是不爲人欲所取，即愛網所纏繞。鬼神則是比如邪道，邪道遮住的話，眼就見不到光明，或是如漩渦湍住了木塊，就不能達到無爲的性海。要知於著相中修的福慧並非真實，終於是會腐敗的，所以學道的人要下決心，不被生死涅槃情欲所惑，不受愛見及一切邪行所擾，只是正念精進，而且了達無爲，學道非爲有爲而爲。

無爲法是什麼？就是沒有生滅變化離開因緣的常住法，這一共有三種：

一、擇滅無爲：擇滅就是擇力所得的滅，擇力就是簡擇力的智慧。由於智慧的力量滅去煩惱得到的涅槃理體，所以又叫做離繫。離繫是脫離煩惱繫縛之意。

二、非擇滅無爲：這是不擇力所得之滅，是於究竟的不生法所得到的不生不滅的法體，即是所謂「緣缺不生」的法。

三、虛空無爲：虛空無爲是以「無碍爲性」並遍滿一切處，不爲萬物生起的障礙。雖然萬象常在此中生滅，但此空間本來是常住不變——不生不滅，沒有增減消長。由這種理由又叫做無爲法。

關於精進的方面，可舉出善羅尼賓的故事爲例：

善羅尼賓聽說佛在祇園說法，就懷著虔誠心走進園林，想請求佛的開示。

正好佛說法已畢，各各都走出講堂大門。

有一位比丘迎著他說：「你是要禮見佛嗎？」指著西邊池塘說：「佛陀去那邊幽靜地方，讓我帶你去禮見佛吧！」

「謝謝你，我自己去好了。」善羅尼賓順著他的手指的方向望去，佛陀的莊嚴身相，映入了眼簾。他走近了佛，向佛頂禮。

然後對佛說：「慈悲的佛，請您垂憫幫助我，回答我的問題。」

「好的，你說吧！」佛仁慈的回答：「我會盡力解答的。」

「我身體多病脆弱，使我體會到現實人生的危脆無常，這人生帶給我許多的痛苦。起初，爲解脫現實人生的痛苦，我曾訪問過修道的婆羅門，他們叫我向神祈求。說：神是萬能的，只要在他面前至誠祈求，即能解脫現生的一切痛苦與災厄，同時未來的生命，也可得神力加被，永生天國。於是我和別人一樣在祈求神賜予保佑，求能滅除現生的災厄。但是沒有一個人得到神的賜予與加被。我所見到的，貧窮還是貧窮，多病的仍舊多病，使我越發感到生命的痛苦，精神的空虛，心理更起了矛盾，究竟是求神呢？還是不求神？請您回答我問題好嗎？」

佛聽了後，立刻以手指離園林不遠的某個村落說：「善羅尼賓！我先問你：假如鄉村裏有個農夫，在萬物生長的春天，不辛勤地耕耘、播種，只是一味在神前祈求：『神啊！慈悲、慈悲，秋天賜我豐足的收成吧！』試想沒有耕耘、播種的土地，會不會因日日祈求，到秋天時白白的收穫果實？」

「不會的！」善羅尼賓思索一下回答：「不經耕耘播種的

土地，無論如何都不可能擁有豐富的收穫。」

「回答的是！」佛接著指示說：「世間上一般的人在日常生活中，不務正業，遊手好閒，自己的身體日漸瘦弱，家境日趨貧窮，這樣決不會因他對神的虔誠祈求，就免除了現生貧病苦痛。就如不耕耘的田地，決不因農夫的祈求而能得到豐滿的收穫一樣。」

現實人生的貧病苦痛是自身的造作，求神決不會發生任何效用，祇是愚痴錯誤的顛倒妄想。佛，巧妙地說明了這個意義之後又再向善羅尼賓說：

「那麼我問你：倘如有一農夫在萬物生長的春天裏，辛勤的耕耘播種，但他沒求神之恩典，到秋天時賜予他豐足的收成。雖然如此，你認爲已經辛勤耕種的田地會不會因不求神而沒收成？」

「這是不會的！」善羅尼賓以肯定的口吻說：「只要在田裏播下種子，又經過耕耘，到秋天自然會有收成，決不因沒有求神的恩典。而無收成。」

佛望著善羅尼賓說：

「你說的是！我們在日常生活中，只要肯勤儉、肯向上、肯運動，必然會使身體健康，專業成功，家境就漸漸會富有。這是決不會因爲沒有祈求，得不到神力救護，就不健康、不富饒。婆羅門的求神，自以爲是解脫人生苦痛的正確之道，實際上呢？不過是在欺騙自己，是甚爲愚痴顛倒不值的行爲，人不要放棄了對自己應負的責任，否認現生努力的價值。善羅尼賓！人生苦痛的究竟解脫，即從自己平常的身心活動中，去精進地止惡行善，淨化了自己，即趣入解脫靜樂的聖境！」

佛沒有從正面答覆善羅尼賓的問題，却巧妙的比喻顯示人生苦痛，要以自己的精力去解救自己，說明了求神是無補於事的愚蠢行動。

善羅尼賓從佛的巧妙譬喻說法，真實理解了自力的重要，以及精進的信心，他中原有的矛盾消除，痛苦也抹去，隨後是歡欣的向着究竟的解脫的聖道努力邁進！





# 漢字的緣成與卦形

伯園

## 前言

文字是人類進化中，替代語言，記錄事物的符號。人類的生活過程，是透過漫漫長夜，走向黎明晨曦的煥發，環繞着人類的一切，取捨與榮枯，無不以人類爲中心，亦無不以人類的需要與予求而呈現在人類的園地裏。文字的緣成與沿革亦不能例外。

且今天所提倡漢字的簡化，並非從今天才開始，因爲漢字已是經過了多少次的改了又改。如要從追源溯流的說起，上古文字却是從簡而繁，後來又從繁而簡，甚至把此代替語言符號的文字，演進到與其他國家不同，不單是爲文字而文字，且成藝術化了。

## 一、文字的緣成觀天地而生卦形

人類是個動物，不過較其他動物具有特殊的思考與慧力，便可觸類旁通，和創造的能力，原與其他動物爲伍的人類，進化成爲萬有的主人翁，能夠從茹毛飲血的生活，推進到今天太空時代的文明，歷盡泥濘曲徑，所經驗積成的文化結晶，其唯一的工具是文字。

易經繫詞說：「古者庖犧氏（伏羲）之王天下也，仰則觀象於天，俯則觀法於地，視鳥獸之文與地之宜，近取諸身，遠取諸物，於是始作易八卦，以通神明之德，以類萬物之情。」這是華人的祖先，在森林的邊緣，對於人類文明的啓示，給後來的人引發文字的根苗。

當時的伏羲，舉頭看天，低頭看地，發現這個宇宙人生，有什麼陰陽的奇偶之數，且看天的現象是廣濶無垠的，便畫「一」

畫代表天的符號，又看到地是平坦中而有起伏的，既有山河大地的不連貫，便把橫綫的一畫，從中斷開爲二「一」代表地的符號。但「見一陰一陽各有生一陰一陽之象，再倍而三」，便是「乾三連，坤六斷」的乾坤二卦。隨之天，地，山，澤，水，火，風，雷等八卦……因之而成。

當時這些卦的作用，定有實際的用途，畢竟怎樣的用法，可能不只是「以定天下之吉凶」。不過對後來文字的興起是有啓發的作用。

### 結繩而治

易經繫詞說：「上古結繩而治，後世聖人易之以書契」。又文字學據九家易說：「古者無文字，其有約誓之事，事大大其繩，事小小其繩，結之多少，隨物多寡」。又說文解字說：「伏羲畫卦，神農結繩，黃帝告書契」。按人類在畫卦的開始，和結繩的情形，雖然不能說完全是一種文字，但因爲其有紀事的作用，便多少含有文字的性質，不過畫卦只是直線平行的，結繩則有曲線形的交互。當時結繩的形蹟，現在已不可見。但在上古游牧的時代，既以結繩爲記數目的習慣，進而成爲紀事的應用，這是很自然的趨向，所謂：「結繩爲治，而統其事」。但這種結繩的事蹟，在上古可能有多少遺蹟流落下來。後來人們把古文裏回字的形狀，以一氣回轉之情形，屈曲其繩爲「回」，認爲可能是結繩時代的遺蹟。又如古文裏的「𠄎」字，屈曲繩爲「心」，具有同樣的意義。由是，從畫卦與結繩的歷程，而促成文字的產生。

### 文字的定義

文字二字的定義：「依類象形謂之文，形聲相益謂之字」。

文字雖是人類智慧的產物，但又促成人類知識交互相益的前進工具。人們把它的功用，歸納為三個系統：

A、紀錄事物：上古的一事一物，能夠流傳到現在，但今天的一事一物，又能夠垂於後代，這便是歷史的展開。

B、抒寫情感：由於喜怒哀樂的情緒，所發出悲號歡笑的聲音，本此自然的聲音，成為有意識的聲調，便成為語言，由此語言所發出的音調，組成有形迹的符號，這便叫做文字，以文字去記錄情感，然後人與人間的情意融匯相通，這便是文藝的萌芽。

C、記述思想：由於過去的概念，而產生未來的思想，由於歷久積深的經驗，所產生出歸納、演繹、類推等意境，將這種意境，用文字記述下來，便是一切學術的萌芽。

基於以上的三個系統來看，文字的發起，可以說是一切文化的發軔。

### 字形音義的演進

文字是基於形、音、義，三種要素組合而成的，古人製字的時候，從音定義，又從義定形。但文字雖說是從音義所定出字的形態，並非說永遠不變的，上古的字形也是隨着時代的演進，與人民生活的需求而變遷。其演變的過程，可歸納為字形的演變與字劃的增減兩方面。

關於字形方面的，例如從古文籀文變為小篆，復從篆文再變成隸書，繼之真書、草書等跟之而產生，這是字形上的遷變。

另一方面是筆劃上的增減，比如古時的：「夫容」二字，現在寫做「芙蓉」，古時的：「昆侖」二字，現在寫做「崑崙」，這是由於人類知識日益進展，環境日益複雜，以免假借的混淆，所以把它加上「草」，加上「山」，以為區別。

### 字音的起源

沒有文字，先有語言，沒有語言，先有聲韻，如孩子初生的哭聲，是出於自然的，其聲由喉而發，亦由喉而收。由喉聲經過唇的引發，便最先學會爸爸媽媽一類的稱呼；再由喉聲調於舌，便有哥哥弟弟的稱呼。由於這種自然的聲音，進為語言，結果產生出文字的音韻。字音的聲韻，除了自然的發音外，亦有模仿物的聲音，所謂：「古人造字之始，既以字形象物之形，即以字音象物之聲」。

### 義起於形

上面已說過，人類的知識日漸發達，認識事物日漸繁多，如果文字僅局限於聲韻而立意，便有重疊的假借，難免混淆不清。如國風的：「公侯干城」，其干字的用意，即是後來的「扞」字，又如凡蘭章的：「能不我甲」，其甲字的含意，就是「狎」字。這就是後來人們對文字的需求，與時俱增，所以把干與甲右旁的音，再配上左旁的手與犬之類的形，便緣成形聲合並，增加人們對於字義含意比較容易的體會與認識。

又如木類，其左旁皆從「木」，水類，其左旁皆從「水」。復如「淺」字，其含意是細小的意思，便有：水之不多曰「淺」，金之小者曰「錢」，歹之小者曰「殘」，貝之小者曰「賤」。類此聲形互彰的字義很多。凡語言上不容易區別與形容出來的，在文字上都能夠分析得很清楚。由是便有六書之由來。

### 六書的層次

六書是文字緣成的六個階段，即是：象形，指事，會意，形聲，轉注，假借等六種文字緣成的方法。所謂：「獨體為文，合體為字」，有謂：象形，指事，是獨體的「文」，會意形聲是合體的「字」，至於轉注與假借則是用字的方法。

大概是說：「古造字的過程，必須先按照事物而定名，才把文字逐個的構成。大凡一切的事物，有形可憑的，自然都按照形象的形態而安之；如沒有形體可憑，而屬於虛事的，便用指事的方式，如「上下」兩字，一見便可體會而識別之。還有既不屬於物，也不屬於事，便用會意的方法，合幾個文，而成一個字的意義，例如把人與言的會合，成為一個「信」字。但以上這些例子，所制訂出來的文字，畢竟有限的，因之便有形與聲相成互用的方法，那就是如左形右聲的「江與河」，又如右形左聲的「鳩與鵠」，上形下聲的「草與藻」，下形上聲的「龜與鼈」，外形內聲「圃與國」，內形外聲的「聞與問」。

以上所指的象形，指事，會意，形聲等是造字的基本方法，至於轉注和假借，是指已經造成的文字來應用。轉注的意思，是在滙通不同形，而又相同意義的文字，比如考就是老，老就是考的意思。

因為上古的時候，有語言沒有文字，但各方又有各方的方言



，比如廣東有廣東話，福建有福建的話，後來文字產生了，也多少各憑各自的方言，制造文字。因為同一事物，而文字不同，有了轉注，去會通它，使義同，形不同的文字，得到一個歸納，這便是轉注的功用。比如同是一個「哀」字的意思，但齊與魯則說「矜」，陳與楚又說「悼」，趙魏燕則謂「悛」，楚的北方說「撫」，秦與晉有說「矜」亦有說「悼」，像這些義同字不同的文字，如果沒有「哀」字來注釋，便令人混淆不清了。

假借的作用，是因為文字碰到不夠用的時候，把一個文字，可以分作幾方面不同的用途，所以稱之為假借。轉注假借都是用字的方法。所以前人把繁複的漢字，不管如何的廣泛，都以這種六書的程序而概括之。

## 二、漢字的沿革

文字的起源，除了畫卦與結繩的一段時間外，能真正代表語言符號的，應該由象形文字為起點。象形不但可把物體的形狀描繪出代表語言的符號，而且促成人類潛藏着繪畫線條的意境，所以象形文字可說是漢字的淵源。例如上古的人類，看到太陽是圓的，他便把日字寫成「☉」圓形的樣子，月是半圓「☾」形，說明月是圓時有缺的。山寫三個峯，水有流動性的線條。到了後來文字的用處一天比一天多。便有指事，會意等因之而生，如一大為「天」，羣鳥集在木上為「巢」，由是字體便隨着時代的需要而起增減與沿革了。

華人文字的改進，經過了「篆」、「隸」、「八分」、進而「楷」、「行」、「草」書等，已經四千年的歷史上。到了今天，漢字還在簡化中。歷來漢字變遷的原則，一方面趨向實用，一方面趨向美觀，前人用終生的心血，從事搜集，思考與整理，求出文字法則的文字學家，歷史上最著名的有黃帝時的倉頡，周朝的史籀，漢朝的許慎等，貢獻最大。

文字的起源與沿革，本來是錯綜複雜的，但以歷史有系統的來說，人們把它劃分作三個時期：（1）篆書時期，包括古文籀文到小篆為止，這個時候是歷夏商周而至秦，所謂：「秦結三代

之局而下開兩漢」。（2）隸書八分 and 章草時期，由秦到漢，（3）楷書行書今草時期，由三國到現在，每個時期字體的演進，從產生到實用，又從實用到轉變，接着而為第二種字體所替代，其興替的時間雖有長短不一，但這種過程却是前瀾後浪，不停的起伏。

### 篆書時期

華人最古的文字，可從夏代中葉的黑陶文字說到秦代的金石文字，這個時期計有一千八百年，稱之為篆書時期。

在夏代以前，曾有一個文字學家——倉頡，是黃帝時的史官，不少古書都說他是文字的創造者，但有的人說，這可能是「歸美之詞」。因為文字的淵源，就等是畫卦與結繩，都多少含有啓發的作用。文字的緣成可能經過不同時期許多人的分流匯歸。倉頡可能是集合民間已有多少語言符號，加以整理，成為具有系統的文字體系，以教人民，後人因之尊崇他為文字的創造者。文字沿革的過程中，所傑出的文字學家，計有史籀、李斯、程邈等人。

史籀是周宣王時的大史，（約在紀元前八二七年），漢書藝文志有史籀十五篇，（其書已不傳），按秦時稱史籀為大篆。現在尚存的石鼓文，人們指為大篆的代表。

李斯，是秦始皇時的丞相，曾將籀文脫胎為小篆，著有倉頡七章，（其書現在亦不傳），現尚存的有琅琊台石刻，碣山碑，會稽刻石等，其中以琅琊台最能代表李斯手筆的小篆。

程邈是秦朝的獄吏，他把小篆的曲線，改成直線，且將篆書圓形的筆劃，改為方形的筆劃，成為隸書三千字，（該書現亦不傳），現存的秦權刻詞，是隸書的代表。

### 陶片與甲骨文

所謂古文，如陶器上，銅器上的金文，與甲骨上所刻的文字，都稱之為古文。華人最古的文字，說是陶片文字，比殷商時代的甲骨文還要早。在一九三〇年於山東省城子崖所發現的陶片文字，是在陶器上，大概是用來記件數的。筆劃的模形是頭尖尾尖，其文字大約在夏朝的中葉至殷氏，距今已是四千年的歷史了，字體極簡樸。

（未完待續）

和聽講深密百字偈

眞覺

敬和敏智上人唱酬詹勵吾居士百字偈并束

勵吾

家楨諸兄

一樵

上人來萬里 佛土何堂堂 唯識列三性

弘道逮十方 同修聯翩至 勝會豈尋常

說法隨深淺 了達除迷茫 本質淨無垢

心造云何惶 法門總不二 正見乃慈航

鄰座沈居士 行健悲智昌 善哉新樂土

三寶無盡藏 萬古加拿大 功德喜君彰

圓音開閼奧 信解不淺嘗 眞覺合十



# 讀者編者作

記

唐君毅老教授是哲學家，也是佛學家，早歲親炙中國唯識學大師歐陽竟无及熊十力先生，但不爲唯識所囿，數十年來遊心內典，純以學者立場，從事佛學之深廣研究，足與新會梁氏先後媲美，任公長於教佛史料之考據，唐老遂於中印哲理之探討，特別對於中國大乘佛教之形成及思想之特質，多所闡發，爲今後從事中國大乘佛學者，提供了研究基礎。今期所刊之「僧肇三論與玄學」，即是析論中國初期佛教發展中之老莊思想影响，乃唐老應編者之請，就其所著「中國哲學原編」中有關佛教部份，改編爲若干論著之一。其餘各篇今後當陸續刊出，以饗本刊讀者，謹先向新亞研究所暨唐老教授致萬分謝意。

記

「世親對於萬有實相論的看法」，爲幻生法師一系列介紹世親思想之重要譯論之一，對於世親實相觀有精細之析論。特爲鄭重推介。

記

和合子先生來信所論「台省佛會指斥居士會破壞四象團結」事件，也是海外四象所關懷、担心的問題。謹照原函刊出。和合子先生是四象堂第一位發言人，該說是：「給您拔了頭籌」，可喜可賀！希望四象同道踴躍參加，把筆談心。

記

「香港的治安問題」，爲洗塵法師於九月三日北九龍獅子會午餐例會上講詞，對香港當前治安問題，有深刻分析及具體之建議，備受與會人士之讚揚。特爲彙刊，以饗關心香港治安問題之讀者。

記

佛教藝術介紹部份，除繼刊張大千居士之「敦煌壁畫」外，並精選敦煌壁畫四幀，供大家欣賞，名勝介紹，四大名山之一的九華山，爲地藏菩薩肉身所在地，今期與讀者見面時，雖去地藏誕已半月，亦可勉強稱爲應景文字。

記

本期稿擠，「佛偈精選」及「聖典故事」暫停一期，希讀者原諒。

## 稿約

記

本刊自三十期起刷新版面，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。

記

本刊園地公開，歡迎四象投稿。

記

來稿一經刊錄，敬致薄酬，每千字自十至二十港元。

記

來稿請用稿紙，以便核計。用白紙者，請註明字數。

記

來稿文體不拘，悉聽作者方便。

記

來稿請勿兩面書寫，亦勿過於潦草，以免誤植。

記

來稿長短不論，視內容需要爲準。若能在四五千字之間，更佳。

記

來稿刊錄與否，概不退還，請特別注意，自留副本。

記

來稿筆名聽便。但請附真實姓名及地址，以便匯寄稿費。

記

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。

記

來稿本刊有刪改權，不願刪改者，請先聲明。

記

來稿請逕寄本刊編輯室，切勿托人轉交。

# 香港僧伽會創辦之大專學府

## 能仁書院簡介

古愚

香港能仁書院，為香港佛教僧伽聯合會所創設之專上學院，並附設預科、英文中學，初名佛教書院成立於一九六九年五月，經香港教育司署註冊立案。該院自籌備以至創立，胥由僧伽會會長兼該院董事長釋洗塵法師敦聘名教育家黃國芳、白志忠二氏分任正副院長，而以白氏兼教務長，全權綜理院務。一九六八年四月，僧伽會同人假新界藍地妙法寺舉行水陸息災法會初步籌得基金港幣一十九萬餘元，並得香港東蓮覺苑慨借荃灣九呎半弘法精舍為臨時校址，着手辦理招生授課，惟以地處郊區，往返費時，教授與學生，同感不便，董事會順從眾議，遂另賃深水埗福華街



△ 能仁書院校門

卅五至卅九號為校舍，遷出市區上課。一九七〇年四月，自建醫局街一七六至一七八號六層高之毗連樓宇兩幢，是為第一期自建校舍，擴班招生，容納學子日衆，同年五月，易名為能仁書院，並向台北中華民國政府教育部申請立案，翌年十一月獲得批准，至是該院列名為中華民國政府香港僑校之一。一九七三年三月，香港教育司署鑒於該院辦理完善，符合不牟利宗旨，正式核准為不牟利大專書院，隨即發還歷年所納差餉，並豁免今後一切稅項。該院自一九五九年成立至一九七二年四月間，短短三年時間，各方面均有長足進展，贏得社會人士之一致讚許！負笈前來就讀者亦逐年遞增，原有醫局街校舍遂感不敷應用，董事會續斥巨資購得荔枝角道三二五至三二九號舊樓三幢，着手拆卸，鳩工興建成為七層大廈，是為第二期自置校舍，一九七四年一月落成，三月正式啓用，巍然壯麗，美奐美輪，樂育菁莪，絃歌不輟，再向成功的坦途，大大地邁進了一步！

能仁書院暫設八個學系，計有：哲學系、中國文史學系、英國語文學系、工商管理學系、銀行會計學系、社會教育學系、社會工作學系及藝術系，各系畢業學生已有兩屆，目前共有教授五十餘位，學生

三百餘人。所聘教授，均屬學有專長之當代碩彥，據該院副院長兼教務長白志忠氏談及遴聘教授之三項原則：（一）曾獲得國內外著名學府所授予高級學位者。（二）曾在國內外大專學校任教有年，學識卓越，經驗宏富者。（三）曾有具專門性而富有價值之著作或翻譯者。此外尤着重各教授之道德、風範，期能勵人心而風末俗，不止於傳授知識而已也。其教學方法，仿照英國牛津大學導師制，除系主任外，另由教授多人担任導師，對學生之思想、生活、行為，予以有效之輔導，務求理論與實踐結合，實行以來，卓著成效！又該院為加強升學輔導起見，曾於兩年前派英國語文系主任伍福焜博士專赴美、加兩國



△ 圖書館



訪問各著名大學，商洽交換教授與學生事宜，截至現在，已先後獲得美國之普林斯頓、密歇根、耶魯、加利福尼亞、夏威夷，加拿大之多倫多、澳洲之雪梨等大學同意，凡在該院大專部修完課程，成績優異之學生，得直升上開各大學攻讀碩士學位，其獲得國際重視，可見一斑。

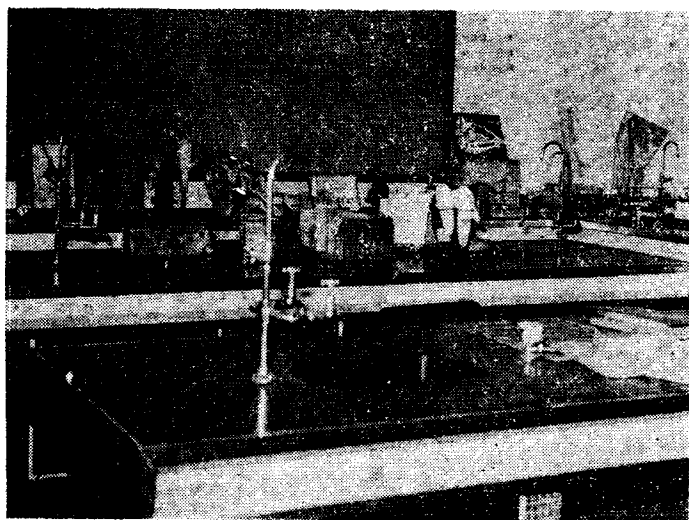
該院創設之始，即確認大學教育非有充實之圖書設備，不足以饜學生之求知慾望，連年來曾先後獲得世界各大出版社及學術機構源源惠贈圖書，一面寬籌經費，廣事搜購，該院董事會歷年撥充作為添購圖書儀器之費用，佔全院經費支出之百分率至高，目前藏書豐富，計有中文書籍萬餘冊，英文書籍八千餘冊。中英文定期刊



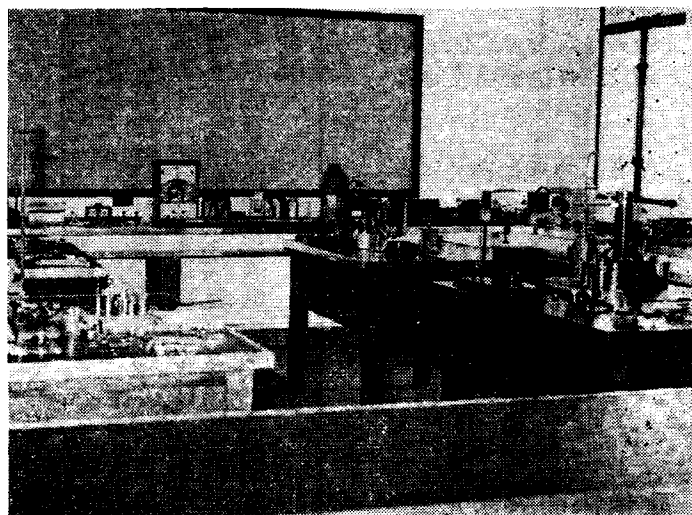
△ 化學實驗室

物各數十種，足供師生參考之需，本年七月，復蒙中華民國政府教育部贈送「中華叢書」，「大學用書」，國立編譯館致送「世界名著譯述」各乙套，共計一百餘冊，皮藏益豐。此外，設有實驗室四間，計有普通實驗室、生物實驗室、物理實驗室、化學實驗室各一間，大預與附中所需之儀器、模型、掛圖等大致齊備，各實驗室均設有專人負責管理。

該院各學系學生人數，逐年遞增，八個學系共有學生二五四人，預科文組理組共三八六人，附屬英文中學F1至F5共一、九六四人，此係本年暑期以前之統計數字。下年度第一學期開學在即，大專、預科、附中報名投考之新生至為踴躍，下



△ 生物實驗室



△ 物理實驗室

學期學生人數劇增，已可預見，估計總數將超過三千人。

能仁書院之所以進展奇速，享譽日隆，揆厥原因：（一）既註冊為不牟利書院，其性質自有別於一般純商業化之學校，在董事長釋洗塵之正確領導下，在副院長兼教務長白志忠之精心擘劃下，凡百措施，均能配合時代需要，鍥而不捨，校務乃得以長足進展。（二）羅致教授，悉屬學博資深之一流人才，且薪酬不菲，用能專心致志於教學，學生程度乃得逐步提高。（三）招生嚴格，不徇私，不濫取，學生質素較一般為高，故頗得社會人士之信賴，聲譽之隆，一時無兩，蓋有由來也。

# 佛 教 界 動 態

## 獅子會午餐例會

### 洗塵法師專題演講

#### 獲熱烈歡迎一致讚揚

北九龍獅子會於九月三日，假座香港富麗華酒店唐朝廳舉行午餐例會，席間由該會特邀本港佛教僧伽聯合會會長洗塵法師作專題演講，題為「香港的治安問題」。(見19頁)當場獲得與會人士熱烈鼓掌，一致讚揚，會後據該會副總監伍楚生氏談：該會成立迄今，邀請佛教法師在例會作專題演講者，以洗塵法師為第一人，而能獲得如此盛大歡迎者，亦為歷年來所稀有云。

## 能仁書院開學禮

### 董事長洗塵透露

#### 續建第三期校舍

香港能仁書院一九七四年度開學典禮，昨日在該院荔枝角新舍舉行，到董事長釋洗塵，副董事長釋寶燈，董事釋金山，副院長兼教務長白志忠，訓導長李澤威，秘書長李世安，各學系主任、教授與講師暨新舊學生共三百餘人。首由董事長釋洗塵法師領導行禮如儀，即席

致詞，略謂：一、目睹莘莘學子相率來校就學，衷心至感欣慰。二、本院雖已粗具規模，但僅屬開端，仍待續建第三期校舍，刻正着手籌劃中。三、積極擴充各項必需設備，向世界著名大學看齊。四、諸君來校求學，要立志求得實學，成為建設社會之生力軍。五、諸君今日在學，有負起移風易俗之責，並協助政府保障社會秩序的安定與進步。

繼由白副院長報告校務，逐一介紹新舊教授。並致詞：本院以董事會正確領導，社會人士熱烈愛護，全體教職員通力合作，校務得以循序漸進，目前大專、大預及中學共有學生三千名，教

葵涌葵興村道慈佛社楊正培學校七月十日在該校禮堂舉行畢業典禮，敦請香港太平紳士湛兆霖伉儷蒞臨主禮，到校觀禮者有嘉賓及家長、學生等數百人。

首由校監楊日霖致開會詞，繼由校董湛兆霖頒發畢業證書，並致訓詞，湛夫人頒發學校及操行獎。最後由畢業生代表致送母校校紀念品及致謝詞。禮成後，由學生表演土風舞、話劇、節奏樂等助興。

## 楊正培學校畢業典禮

### 湛兆霖伉儷頒獎



LIIONS INTERNATIONAL  
DISTRICT 303

Chauncey Ng  
Deputy District Governor  
2ND FLOOR, SUN HING BUILDING,  
402-404 BATHURST RD., HONG KONG  
TEL: 5-858448  
CABLE ADDRESS:  
VINCETUEN HONG KONG

獅子會 303 區副總監致洗塵法師謝函。

啓者：日前獅子會香港三〇三區北九龍獅子會午餐例會，荷蒙洗塵法師蒞臨，並發表「香港的治安問題」為題之演講，實本會同人之幸；而演講宏富，針砭時弊，實、深刻動人，語語中的，因而全場所有之電報、台、中文之報章及新聞通訊社，均爭相報導，將高見益文轉載，此亦港九各界人士之福。本人及代表本會同人，在此向台端謹致以萬分之二謝意，並望此後，多加聯系，多賜教益！

此致  
香港佛教僧伽聯合會會長  
洗塵法師 謹啟

一九七四年九月十二日

國際獅子會港澳三〇三區  
副總監：伍楚生啓

智塵山成機  
敏洗金九會  
釋釋釋沈釋  
長人：釋  
印人：編  
社督發行編輯

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

十月一日出版

定價每冊港幣元式





△ 九 華 山 天 台 峯。





▽ 河南省嵩縣北魏（公元386——534年）石刻禮佛圖。

