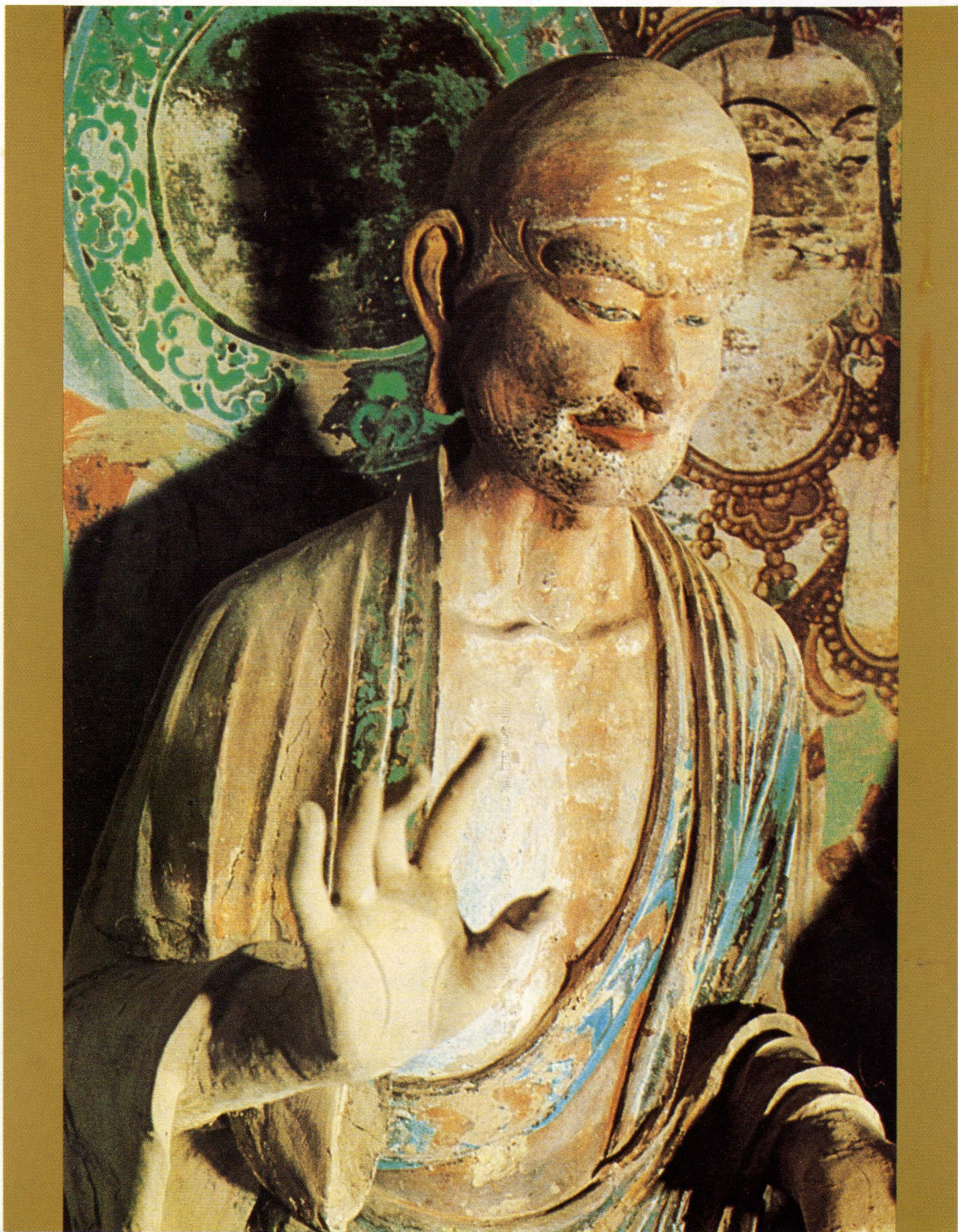


内 明

集漢穀城刻石字



201



摩訶迦葉敦煌唐彩塑 △



僧侶在中國書法藝術上的貢獻

田光烈

一、前言

書法離不開文字，文字的作用極為重要。《瑜伽師地論》卷五十二云：「謂名身句語身所依止性所有字身，是謂文身。」這就是說：文字是用來表達語句中某些概念的。佛家更把字分爲字相和字義兩方面。《字母釋》云：「世人但知彼字相，雖日用而未能解其義。如來說彼實義：如隨字相而用之，則世間之文字也；若解實義，則出世陀羅尼文字也。」

學佛的目的，是要學六度四攝度人度己的菩薩。菩薩如何學？一言以蔽之曰：不離世間法而修出世道。《華嚴經》云：「不壞世間相，而成出世法。」《法華經》云：「治世語言資生業等皆與實相不相違背。」（轉引自《明僧傳》卷五《釋寶印傳》）所謂治世語

言資生業等者，佛家概括爲「五明」。非「五明」不足以安立世間，故菩薩應於「五明」處學。《瑜伽師地論》卷十三云：「云何五明處？謂內明處、醫方明處、因明處、聲明處、工業明處。」又卷十五云：「云何工業明處？謂於十二處略說工業所有妙智，名工業明處。何等十二工業明處耶？謂營農工業、商估工業、事王工業、書算計度數印工業……音樂工業。」既然書法與音樂同在十二工業明處範圍之內。所以學佛的人，從事書法藝術，並不違背佛教。文益禪師開示云：「古人道一切聲是佛聲，一切色是佛色，何不且恁么會取。」（引自黃庭堅《諸上座帖》）無漏法中當如此認取；在有漏法中，書法藝術也是佛事，這正如弘一法師所云：「夫耽樂書術，增長放逸，佛所深誡。然研習之者能盡其美，以是書寫佛典，流傳於世，令諸衆生歡喜受持，自利利他，同趣佛道，非無益也（《李息翁臨古法書自序》）。無論出家比丘，或在家居士，佛弟子從事書法藝術者，均應以此爲鵠的。」

二、歷代僧侶書法家概述

自東漢六朝隋唐以來，隨着佛法的弘佈，出家僧侶越來越多。寺廟中的高僧大德，多數人雖不能「五明」皆通，而從事「工業明處」中之書法藝術者，却代不乏人。下面我們自六朝迄近代就文獻可徵，按時代先後，叙錄僧侶書法家二百九十三人，以明僧侶在中國書法藝術史上的貢獻。我國歷代僧侶書法家，決不止此十，實際上無文獻可徵，或雖有文獻可徵，而為作者識見所不及者，或相倍蓰於此。拾遺補缺，將俟異日。

支道——東晉高僧。字道林，本姓關氏，陳留人。梁慧皎《高僧傳》卷四本傳稱：「遁善草隸」。劉義慶《世說新語·文學篇》說支公「養馬放鶴、優遊山水。善草隸，文翰冠世。」

康法識——東晉高僧。梁慧皎《高僧傳》卷四《竺道潛傳》云：「康法識亦有義學之譽，而以草隸知名。」

康昕——東晉高僧。前傳又云：「康法識……嘗遇康昕，昕自謂筆道遇識。識共昕各作王右軍草，傍人竊以為貨，莫之能識。又寫衆經見重。」

于道邃——東晉高僧。敦煌人。梁《高僧傳》卷四本傳稱其「學業高明，內外該覽，善方藥，美書札，洞諸殊俗，尤善談論。」

安慧則——東晉高僧。未詳氏族，少無恒性。梁《高僧傳》卷十本傳稱其「卓越異人，而工正書，善談吐。後止洛陽大市寺，手自細書黃縑，寫《小品》一部，合為一卷，字如小豆，而分明可識。凡十餘本，以一本與汝南周仲智妻胡母氏供養。胡母過江，齎經自隨。後為災火所延，倉卒不暇取經，悲泣懊惱。火熄後，仍於灰中得之，首軸顏色，一無虧損。於時同見聞者，莫不回邪改信。」



內明

第二期

目錄

錄

特稿	僧侶在中國書法藝術上的貢獻……田光烈……3
筆譚	魯迅與佛教的因緣……丁雅萍……14
	論因明的同、異品……鄭偉宏……17
特載	談佛說除憂患法……智銘……23
	三論宗二諦之研究……仁寬……26
	高鶴年居士的一生……申寶林……33
	諸法實相論……宋智明……35
	漫談「自性」……濟羣……36
法海拾貝	關於「大乘起信論」的諍論……蔡惠明……39
佛教文藝	虛雲和尚(續)……馮馮……42
畫頁	封面：彌勒菩薩石雕像 (四—五世紀巴基斯坦博物院藏)
	面裏：摩訶迦葉 敦煌唐彩塑
	底裏：阿難雕像(日本大報恩寺木雕)
	封底：舍利弗雕像(日本大報恩寺木雕)

法嵩——晉、宋間高僧。生卒年不詳。南梁庾肩吾《書品》列品下之下云：「遺跡見珍，餘芳可折，誠以驅馳並駕，不逮前修，而中權後殿，各盡其美。」

僧岳——晉、宋間高僧。生卒年不詳。或謂岳道人，工書。庾肩吾《書品》列下之下，評語與前同。

釋僧饒——南朝宋高僧。建康人。出家止白馬寺。梁《高僧傳》卷十五 本傳稱其「善尺牘及雜伎，偏以音聲著稱，擅名於宋武之世。」

釋道照——南朝宋高僧，姓麴，西平人。梁《高僧傳》卷十五 本傳稱其「少善尺牘，兼博經史。十八出家，止京師祇洹寺。披覽羣典，以宣唱爲業。音吐嘹亮，洗悟塵心，指事適時，言不孤發，獨步於宋代之初。」

釋曇遷——南朝齊高僧。姓支，本月支人，寓居建康。梁《高僧傳》卷十五 本傳稱其「篤好玄儒，遊心佛義，善談莊老，並注《十地》，又工正書。常布施題經。巧於轉讀，有無窮聲韻。梵制新奇，拔俗終古。彭城王義康、范曄、王曇首，並皆遊狎。」

釋保誌——南朝梁高僧。梁《高僧傳》卷十一 本傳稱其「本姓朱，金城人。少出家，止京師道林寺。師事沙門僧儉爲和尚，修習禪業……齊建元中，稍見異迤。數日不食，亦無飢容。與人言始若難曉，後皆效驗。時或賦詩，言如織記。京土士庶皆敬事之。」俗呼「誌公」。清《佩文齋書畫譜》卷二十四引吳淑《江淮異人錄》云：「保公常爲偈，大字書於版。其字皆小篆，體勢完具。」

《新唐書·藝文志》謂保誌嘗撰《文字釋訓》三十卷。

釋惠生——南朝梁高僧。梁《高僧傳》卷七《竺道生傳》云：「近代又有釋惠生者，亦止龍光寺。蔬食，善衆經典，兼工草隸。時人以同寺相繼，號曰大小二生也。」

釋慧生——南朝梁高僧。唐道宣《續僧傳》卷八《釋僧喬傳》云：「生本住湘州，學明經數，頻御法座。少秉高操，慕安、汰之

風規，而弊衣蔬食，終身不改。美豐姿，善草隸。」

釋僧若——南朝梁高僧。梁《高僧傳》卷九《釋智秀傳》云：「時治城又有僧若、道乘，並當時令聞。若與兄僧璿，並善諸經及外書。若誦《法華》，工草隸。後爲吳國僧正。」

釋洪偃——南朝陳高僧。會稽山陰人。唐道宣《續僧傳》卷九 本傳稱其「閉志閑房，高尚其道。閒以尋湘閱史，廣求多見。秋水春臺，清文迴出，壯思雲飛，英詞錦爛。又善草隸，見稱時俗。織過芒葉，媚極銀鈎。故貌藝詩書號爲四絕。當時英傑，皆推賞之。」

釋慧朗——北朝北齊高僧。北齊隴東王威《孝頌》云：「慧朗至能草隸，世人稱『朗公書』者是也。」（見祝嘉《書學史》一四七頁）

釋靜藹——北朝北周高僧。姓鄭氏，滎陽人也。唐道宣《續僧傳》卷三十 本傳稱其「風標俗譽，以溫潤知名。而神器夷簡，卓然物表……言必藻績珠連，書亦草行相貫，高爲世重，罕不華之。」

釋仙——北朝北齊高僧，文宣帝時人。清孫星衍、邢澍《寰守訪碑錄》卷二載：「《報德像碑》，燕州釋仙正書。」清康有維《廣藝舟雙楫》，十家第十五云：「雅樸莫如釋仙。」並把他列入正書各成一體的十大家之一。

安道壹——北朝北周高僧。山東鄒縣小鐵山《金剛般若經》摩崖，傳爲道壹所書。

釋道常——北朝北齊高僧。武成帝時人。宋趙明誠《金石錄》載，北齊《關亮造像記》，河清元年（五六二年）比丘道常書。

釋智永——陳、隋間高僧。生平事詳下節。

釋智果——隋高僧。會稽人。居永興寺。爲隋煬帝書《太子東巡頌》。大業時，以民間佛經多，令智果於東都內道場，撰諸經目，分別條貫，凡十一種，工書銘石。唐張懷瓘《書斷》卷中以

智果隸、行、草書入能品。明楊慎《墨池瑣錄》云：「智果書合處不減古人，然時百僧氣。」著《心成頌》一篇，分析字的結構，為時人所重。

釋述——隋高僧。唐張懷瓘《書斷》卷下云：「僧述、僧特與智果並師智永，述困於肥鈍。」

釋特——隋高僧。《書斷》卷下云：「僧特與智果並師智永。特傷於瘦怯。」

釋敬脫——隋高僧。宋陳思《書小史》云：「善正書，能用大筆寫方丈字，天然遒勁，不加修飾，當時謂之僧傑。」

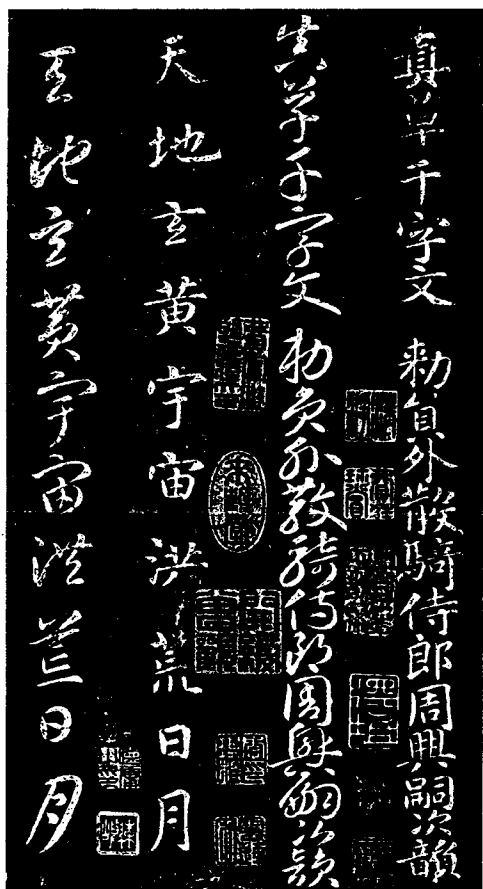
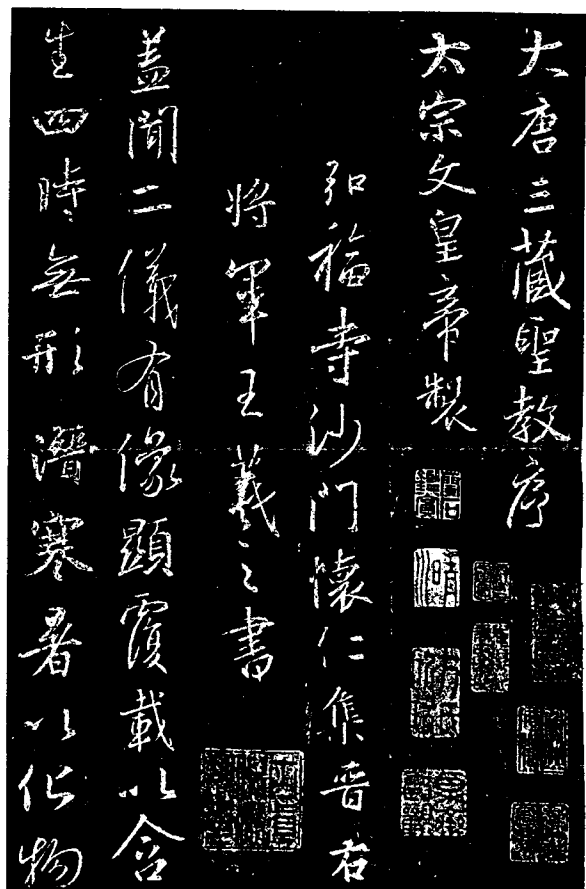
釋靖嵩——隋高僧。俗姓張，涿郡固安人。道宣《續僧傳》卷十二本傳稱嵩「性愛文藻，時摘詩頌。重復嘉尚林泉，每登踐陟，子史篆隸，楷模於今。」

釋慧蹟——隋、唐間高僧。俗姓李，荊州江陵人。道宣《續僧傳》卷三本傳稱蹟「文章詞體頗預能流。草隸筆功，名流臺府。每有官供勝集，必召而赴其中。公卿執紙，請書填赴。蹟隨紙賦筆，飛驟如風，藻蔚雄態，綺華豐富。故在所流著，耽玩極多，懸諸屏障，或銘座右。」

釋智周——隋、唐間高僧。字圓朗，俗姓趙。道宣《續僧傳》卷二十三本傳稱其「得表一心，慈惻萬類。窮通不易其慮，喜愠不形於色。崇尚先達，提獎後進。道俗聞望，咸取則焉。加以篤愛蟲篆，尤工草隸。傍觀圖史，大善篇什。」

釋慧齡——唐初高僧。俗姓蕭，特進宋公瑀之兄子也。道宣《續僧傳》卷三十八本傳稱其「頗懷篇什，尤能草隸。隨筆所被，用為模楷。故經題寺額，咸推仰之。」

釋玄續——唐初高僧。俗姓桑，蜀郡成都人。道宣《續僧傳》卷十五本傳稱其「風采高峻，容止方復，言談之際，機候變通。達外書，工草隸。時吐篇什，繼美前修。」明曹學佺《蜀中高僧記》亦稱釋玄續「通達外書，工草隸，嘗於寺中制碑銘。」



釋辨才——唐初高僧。俗姓袁，智永弟子。居越州永欣寺。王羲之《蘭亭》真跡，智永傳辨才，辨才繫樑貯之，後為蕭翼詐偽所取。唐何延之《蘭亭記》謂辨才「博學工文，琴棋書畫，皆得其妙。每臨永禪師之書，逼真亂本。」

釋智辨——唐太宗時高僧。宋趙明誠《金石錄》載：《唐泰州都督姜確碑》，貞觀十九年（六四五年），僧智辨正書。

釋懷仁——唐太宗時高僧。居長安弘福寺。生平事誼詳下節。

釋普昌——唐高宗時高僧。《寰宇訪碑錄》卷三載：《內俟汶江縣侯張阿難碑》，僧普昌正書，在陝西醴泉。

釋仁基——唐高宗時高僧。宋趙明誠《金石錄》載：《唐平原寺舍利塔銘》，僧仁基正書。

釋行滿——明趙嶺《石墨鐫華》卷二載：《唐乙速孤昭祐碑》，苗神客撰，釋行滿書。評曰：「書亦勁健有法，然不及王知敬、趙模諸人。」

釋曠——唐中宗時高僧。趙明誠《金石錄》載：《唐益州學館廟堂記》，史燾撰，釋曠正書。

釋翹徵——唐中宗時高僧。趙明誠《金石錄》載：《唐句容令岑公德政碑》，張景毓撰，釋翹徵正書。

釋惠融——唐代高僧。俗姓錢，長沙人，釋懷素之伯祖。唐陸羽《懷素別傳》云：「釋惠融學歐陽洵書，世莫能辨，鄉中呼為大錢師小錢。」

釋鑿真——（六八八——七六三年）揚州江陽縣人，俗姓淳于。唐玄宗時高僧。「以戒律化誘，郁為一方宗首。」他於天寶元年（七四二年）應日本學問僧榮睿、普照的請求，毅然發願東渡日本。六次起行，五次失敗，歷盡千辛萬苦，終於天寶十二年（七五三年）和隨行弟子到達日本。時已雙目失明，六十六歲了，他在日本十年，除弘傳佛法外，還在漢文學、醫學、雕塑、繪畫、建

築、書法等方面都作出了傑出的貢獻。我國書法在公元一世紀左右，開始傳入日本，至奈良時代，隨着遣唐使的頻繁往來，中國書法墨迹、摹本大量傳入日本，日本書風也從此盛行。鑿真不但精於翰墨，還將大量的唐代寫經傳入日本，給日本的寫經書法，做了楷模。其中還有《王右軍真迹行書》一帖，《小王真迹行書》三帖，獻入日本宮廷。日本在白鳳與天平時代，皇室盛倡學習王右軍書法，蔚為一代風氣。日本書道，飄逸多姿，即植基於此。今日本所傳《御物喪亂帖》，為日本正倉院藏寶之一，鐵畫銀鈎，筆筆精到，在右軍書法中，應列上乘，或即此時輸入之物。當時日本學習王書，為書道主流。日本遣唐留學生也多學王書，王書真迹流入日本，自當成為學習書法之準繩。鑿真在揚州時，曾請經生寫一切經三部。此次携赴日本的佛典，數量很多，日本寫經頗有唐風，或即受此感染。鑿真對日本書道的推進，應是有功的。試觀鑿真在日本營造的「唐招提寺」門額，傳為孝謙女王所書，即王右軍書體，可見其崇尚之一斑（參考常住俠：《唐鑿真和尚與日本藝術》）。

釋湛然：（七一七——七八二年）唐玄宗時高僧。俗姓戚，世居晉陵荊溪，號荊溪尊者。天寶、大歷中累徵不就。晚居天台山國清寺，以宏法為己住，天台一派得以中興。宋釋贊寧《續僧傳》卷六本傳云：「昔佛滅度後，十有三世至龍樹，始用文字廣第一義諦。嗣其學者號法性宗。元魏高齊間，有釋慧文默而識之，授南嶽思大師，由是有三觀之學。洎智大師蔚然興於天台，而其道益大。以教言之，則然乃龍樹之裔孫也，智者之五世孫也，左溪朗公之法子也。」著有《法華釋籤》等書十餘部。工書。唐呂總《續書評》論釋湛然真行書云：「子雲之後，難與比肩。」明陶宗儀《書史會要》卷五曰：「釋湛然師鍾繇，工真、行，比見《衡嶽碑》，亦無愧色。」

釋大雅——唐玄宗時高僧。《寰宇訪碑錄》卷三載：《鎮軍大

將軍吳文殘碑》，僧大雅集習王羲之行書，俗稱《半截碑》，在陝西長安。

釋懷素——(七三七——七九九年)唐玄宗時高僧。平生行誼詳下節。

釋貞慶——唐玄宗時高僧。趙明誠《金石錄》載：「唐《太武皇帝駐馬碑》，僧貞慶文並書。」

釋惠通——唐玄宗時高僧。清《佩文齋書畫譜》卷三十引《會稽志》云：「陳童謁禹廟序」釋惠通分書。」

釋溫古——唐玄宗時高僧。趙明誠《金石錄》載：「唐《傳菩薩戒頌》，楊仲昌撰，沙門溫古行書。」《寰宇訪碑錄》卷三載：「會善寺景賢大師石塔記」，羊愉撰，僧溫古行書。」

釋智詳——唐玄宗時高僧。明趙崧《石墨鐫華》卷四載：「唐《大德進法師塔銘》，陳光撰，僧智詳書，在溫國寺。論曰：「其書法亦是登善(褚遂良)者。」

釋重閏——唐玄宗時高僧。趙明誠《金石錄》載：「唐《右庶子于府君碑》，姪孺卿撰，沙門重閏八分書。」

釋智謙——唐玄宗時高僧。趙明誠《金石錄》載：「唐《故一切導師碑》，沙門智謙行書。」

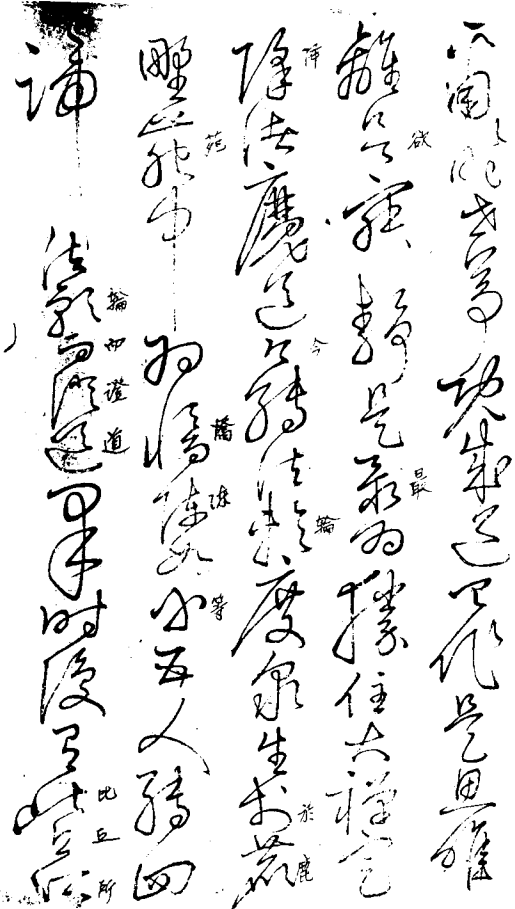
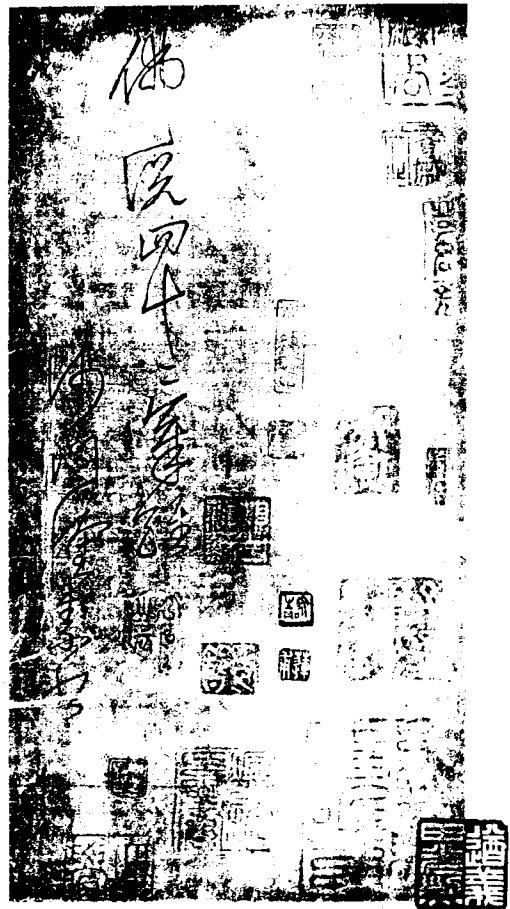
釋行敦——唐玄宗時高僧——《宣和書譜》卷十一謂行敦「作行書儀刑羲之筆法，以書名於世。」論曰：「字畫遒媚，富於繩墨

，視王氏其猶得其門者。然羲之真行，論者謂入神品，正如庖丁之技，輪扁之斲，手與心會，不容外人，豈學者步趨能要其至耶？故行敦之書，雖竭智力作意倣倣，而骨氣精神終不似真。後

有集王羲之書十八家者，行敦乃其一。

釋懷惲——唐玄宗時高僧。明王世貞《弇州山人稿·續稿》云：「《隆闡法師碑》，僧懷惲撰及書，頗亦能為其家言，筆法尤圓

，微有《聖教》遺意。」明陶宗儀《書史會要·補遺》謂懷惲草書似懷素。」



釋知至——唐玄宗時高僧。俗姓彭，號初上禪師。清《佩文齋書畫譜》卷三十引唐張說《藍田法池寺二法堂贊序》云：「善正書，擅鍾、王品格。其點畫婉秀，毫縷必見，如折稿荷磨文石，筋理灑颯，固非人力之所致也。中朝名士，山藪高尚，法流開勝，遠近慕焉。」

璋上人——唐玄宗時高僧。唐岑參《岑嘉州詩》卷一《觀楚國寺璋上人寫一切經院南有曲池深竹》云：「璋公不出院，羣木閑深居。誓寫一切經，欲向萬卷餘。揮毫散林鵲，研墨驚池魚。音翻四句偈，字譯五天書。」

釋遺則——唐代高僧。俗姓長孫。宋釋贊寧《續僧傳》卷十本傳云：「則弱不雜俗，恬恬終日而無所營。始從張懷瓘學草書，獨盡筆妙。」

釋道欽——唐代高僧。俗姓朱。居蘇州徑山。代宗大曆二年（七六七年）至京。賜號曰國一禪師。明陶宗儀《書史會要》卷五謂道欽「工書翰」

清涼國師——唐代高僧。越州會稽人。明宋濂《未刻集》云：「清涼國師得二王筆法，大曆三年受詔入內譯經。《攝山棲霞寺律大師碑》，國師所書。」

釋靈迅——唐代宗時高僧。《寰宇訪碑錄》卷四載：「少林寺同光禪師塔銘》，郭湜撰，僧靈迅正書。」

釋道秀——唐德宗時高僧。趙明誠《金石錄》載：「《唐觀無量壽佛經》，建中三年（七八二年），比丘道秀正書。」

釋好眞——唐代高僧。會稽諸暨人。清《佩文齋書畫譜》卷三十引《會稽志》云：「《越州龍泉寺碑》，太和八年（八三四年）沙門好眞篆額。」

釋法昭——唐德宗時高僧。趙明誠《金石錄》載：「《唐觀無量壽經》，貞元八年（七九二年）沙門法昭行書。」

釋義道——唐德宗時高僧。清《佩文齋書畫譜》卷三十引《金

華志》云：「釋義道，婺州金華觀音寺僧，貞元十二年（七九六年）書《法華經》。」

釋飛錫——唐德宗時高僧。唐張彥遠《歷代名畫記》卷十云：「《南嶽智顛思大師頌》沙門飛錫撰並書。」

釋契元——唐憲宗時高僧。居蘇州重玄寺。唐白居易《白氏長慶集》卷六十《蘇州重玄寺法華院石壁經碑文》謂此碑「以華言唐文譯釋氏經典，自經品衆佛號以降，字加金焉。」又云：「長慶三年（八二二年）冬作，太和三年（八二九年）春成，寺僧契元捨藝而書之。」

釋潛瑾——唐憲宗時高僧。宋鄭樵《通志·金石略》載：「《李晟爲國修寺碑》，僧潛瑾書，在鳳翔府。」

釋如展——唐憲宗時高僧。與元稹交遊。唐元稹《元氏長慶集》卷八《悼僧如展》序云：「展公賦黃字十五韻，飛札相示。詩有句云：「紫毫飛札看猶濕，黃字新詩和未成。」又有《遠安寺水亭詩》，序云公安縣遠安寺水亭有展公題壁。」

釋文楚——唐憲宗時高僧。《宣和書譜》卷十九謂文楚「性樂岑寂，惟喜作草書，學智永法，顛沛造次，不忘於懷，久而擺脫舊習，有自得之趣。」論其書云：「落筆輕清，無點俗氣，飄飄若飛雲之映素月，一見使人冷然有物外之興，豈其書足以洗人之心如是耶？」

釋雲章——唐穆宗時高僧。趙明誠《金石錄》載：「唐《題東林寺影堂碑》陰，長慶三年（八二三年）李渤撰，僧雲章正書。」

釋欽造——唐敬宗時高僧。《寰宇訪碑錄》卷四載：「《光孝寺大悲陀羅尼幢》，何宥則造，僧欽造正書。」

釋潭鏡——唐文宗時高僧。清《佩文齋書畫譜》卷三十引《會稽志》云：「《寧賁禪師塔銘》，太和五年（八三一年）沙門潭鏡八分書額八字。」

釋有鄰——唐文宗時高僧。趙明誠《金石錄》載：「唐《天平軍

節度使廳記》，太和五年（八三一年）劉禹錫撰，沙門有鄰八分書。

釋無可——唐代高僧。俗姓賈，范陽人。賈島從弟。居天仙寺，有詩名。《寰宇訪碑錄》卷四載：「《百塔寺尊勝經幢》，僧叡川撰序，無可正書。又載《安國寺寂照和尚碑》，段成式撰，僧無可正書。」

釋雲皋——唐代高僧。俗姓謝，居東林寺。善書。趙明誠《金石錄》載：「唐《東林寺白氏文集記》太和九年（八三五年），白居易撰，僧雲皋正書。」

釋齊操——唐文宗時高僧。《寰宇訪碑錄》卷四載：「《大泉寺新三門記》姚謨撰，僧齊操行書。」明盛時泰《蒼潤軒碑跋》論曰：「觀操所書，有《嶽麓》遺意。」

釋建初——唐文宗時高僧。《寰宇訪碑錄》卷四載：「《大遍覺法師玄奘塔銘》，劉軻撰，僧建初行書。又載建初正書《慈恩寺基公塔銘》。」明趙嶺《石墨鐫華》卷四評曰：「行草秀勁有法。」

釋廣利——唐代高僧。唐吳融《唐英集·贈廣利大師歌》云：「三十年前識師初，正見把筆學草書。崩雲落日千萬狀，隨手變化生空虛。海北天南幾回別，每見書蹤傳奇絕。近來兼解作歌詩，言語明快有氣骨。」明陶宗儀《書史會要》卷五云：「釋廣利大師工草書。」

獻上人——唐代高僧。與孟郊同時。工草書。唐孟郊《孟東野集·送草書獻上人歸廬山詩》云：「狂僧不為酒，狂筆自通天。將書雲霞片，直至清明顛。手中飛墨電，象外瀉玄泉。萬物隨指顧，三光為迴旋。驟書雲霧霽，洗硯山晴鮮。忽怒畫蛇虺，噴然生風煙。江人顧停筆，驚浪恐傾船。」陶宗儀《書史會要》卷五亦謂「獻上人工草書。」

修上人——唐代高僧。宋陳思《書苑菁華》載史邕《修公上人草書歌》云：「真蹤草聖今古有，修公學得誰及否。古人今人一手

書，師今書成在兩手。書時須飲一斗酒，醉後掃成龍虎吼。張旭骨、懷素筋，筋骨一時傳斯人，斯人傳得妙通神。攘臂縱橫草復真，一身疑是兩人身。」陶宗儀《書史會要》卷五謂修上人「工草書」。

釋義葉——唐武宗時高僧。《寰宇訪碑錄》卷四載：「《重修大像寺記》，沙門義葉行書。在陝西隴州。」

釋敬思——唐武宗時高僧。《寰宇訪碑錄》卷四載：「《佛頂尊勝陀羅尼幢》沙門敬思正書。在陝西長安。」

釋令洪——唐武宗時高僧。《寰宇訪碑錄》卷四載：「《天寧寺尊勝陀羅尼經》僧令洪行書。在浙江歸安。又載：《安國寺尊勝陀羅尼經幢》沙門令洪正書。在浙江海寧。」

釋常達——唐代高僧。字文學。宋贊寧《續僧傳》卷十六本傳稱其「允迪中和，克成戒法。專講《南山律鈔》，後求《涅槃》圓音，《法華》止觀，復通《陰符》《老》《莊》百家之書。其餘分時之學，盡二王之筆迹。後方參禪，諸於宗極。」

釋靈該——唐德宗時高僧。《宣和書譜》卷二十曰：「釋靈該會昌中以八分書稱於時，手和筆調，亦可采論。」

釋君長——唐宣宗時高僧。《寰宇訪碑錄》卷四載：「《岳林寺塔記》，僧君長撰並正書。在浙江奉化。」

釋高閑——唐代高僧。烏程人。宋贊寧《續僧傳》卷三十《釋廣修傳》云：「釋高閑，宣宗重興佛法，召入對御前草聖。遂賜紫衣，號十望大德……閑常好將雲川白紵書真草之蹤，與人為學法焉。」宋董道《廣川書跋》卷八云：「閑之書不多存於世，其學出張顛，在唐得名甚顯。」宋陳思《書小史》云：「高閑善草書，師懷素，深窮體勢。」宋葉夢得《石林避暑錄》卷三謂高閑書「神彩超逸，自為一家，蓋得韓退之序，故其名益重。」

釋鑒宗——高閑弟子。前揭《高閑傳》云：「弟子鑒宗，敕署無上大師。亦得閑之筆法。」

釋繼遠——唐懿宗時高僧。《寰宇訪碑錄》卷四載：「《陀羅尼經幢》，沙門繼遠正書。在山東益都。」

釋詞浩——唐僖宗時高僧。《寰宇訪碑錄》卷四載：「《牛頭寺陀羅尼經幢》，沙門詞浩述並正書。在陝西咸寧。」

釋知常——唐昭宗時高僧。《寰宇訪碑錄》卷四載：「《唐憫忠寺重藏舍利記》，僧南敘撰，知常正書。在直隸大興。」

釋亞棲——唐昭宗時高僧。洛陽人。《宣和書譜》卷十九謂亞棲「善作字，得張顛筆意。昭宗光化中，對殿庭草書，兩賜紫袍，一時爲之榮。」元鄭杓《衍極》卷四《古學篇》劉有定注，謂亞棲嘗云：「凡書通即變，若執法不變，號爲書奴。」明李日華《六研齋筆記·二筆》云：「亞棲書開元寺壁，筆勢濃郁，古帖有之，亦是晚唐奇蹟。」

釋夢龜——唐昭宗時高僧。《宣和書譜》卷十九云：夢龜「作顛草奇怪百出，雖未可語驚蛇飛鳥之迅，而筆力遒勁，亦自是一門之學。」宋計有功《唐詩紀事》卷七十四《釋可朋觀夢龜草書詩》云：「畫壯倒松橫洞壑，點粗飛石落空虛。興來亂抹亦成字，祇恐張顛顛不如。」

釋懷濬——唐昭宗時高僧。宋孫光憲《北夢瑣言》謂懷濬「愛草書，或經或釋或老，至於歌詩鄙瑣之言，靡不集其筆端。」

釋無作——唐末高僧。俗姓司馬，吳越姑蘇人。字不用，號逍遙子。涉獵孔、老，博學能詩。隱於會稽四明山，錢鏐召之不出。宋釋贊寧《續僧傳》卷三十本傳謂作「善草隸，筆迹遒健，人多摹寫成法。作不入尼寺，不謁公門，不修名刺，不趨時利，自號逍遙子焉。」宋米芾《書史》云：「唐末人學歐書尤多，四明僧無作學真字八九分，行字肥弱用筆寬。又有七、八家，不逮此僧。」

釋雲光——唐時高僧。字登封，俗姓吳，永嘉人。唐史官左庶子兢之裔孫也。宋釋贊寧《續僧傳》卷三十本傳稱其「長於草隸

。聞陸希聲謫宦於豫章，光往謁之，苦祈其草法，而授其五指撥鏡訣。光書體當見遒健，轉腕迴筆，非常所知。乃西上，昭宗召對御榻前書，賜紫方袍。有文集，知音者所貴。出筆法，弟子從瓌，溫州僧正智琮，皆得墨訣。」《宣和書譜》卷十九謂雲光「潛心草字，名重一時。觀雲光墨迹，筆勢遒健，雖未足以與智永、懷素方駕，然亦自是一家法，爲時所稱。」

釋崇簡——唐代高僧。工眞行書。唐呂總《續書評》云：「釋崇簡臨寫逸少，時有亂眞。」

釋玄達——唐代高僧。俗姓胡，潤州江寧人。唐釋義淨《大唐西域求法高僧傳》謂釋玄達「博覽文什，草、隸尤精。」

釋道宏——唐代高僧。俗姓靳，汴州雍丘人。前書謂苾芻道宏「頗工草、隸。」

釋元鼎——唐代高僧。宋朱長文《墨池編》載：「《唐懷素律師塔銘》，孫弟子元鼎書。」

釋戒成——唐代高僧。前書又載：「《唐天竺寺新鐘及樓記》，釋戒成書。」

釋少紀——唐代高僧。前書又載：「《唐紫極宮鐘銘》，沙門少紀書。」

釋溫雅——唐代高僧。前書又載：「《唐珍畏和尚旌德碑》，沙門溫雅書。」

釋藏知——唐代高僧。前書又載：「《唐無畏三藏碑》，沙門藏知篆。」

釋從謙——唐代高僧。前書又載：「《唐沐潤魏夫人廟碑》，僧從謙書。」

釋雲嶮——唐代高僧。宋僧適之《金壺記》云：「唐末桂州草書崖，僧雲嶮學王羲之書。」

釋雲軻——唐代高僧。趙明誠《金石錄》載：「《唐東林臨壇大德塔銘》，弟子雲軻書。在江州。」

釋開秘——唐代高僧。宋鄭樵《通志·金石略》載：「唐河中府開元寺汾陽王像殿碑」，僧開秘書。」

釋元雅——唐代高僧。《宣和書譜》卷二云：「釋元雅不載於傳，好古喜學，於科斗、小篆，各為《千文》，以隸書識其側。其科斗、小篆，筆意淳古，而隸書復灑然漸不惡。且隸書生於篆，而篆法又祖科斗，推本而言，則字字固有源流，不容妄作。元雅者既以隸而求篆，又緣篆而求科斗，則其知所本矣。」

釋景雲——唐代高僧。前書卷十九云：景雲「幼通經論，性識超悟，尤喜草法。初學張顛，久之精熟，有意外之妙。」論所書《將箴》云：「右盤右蹴，若濃雲之興，迅雷之發，使見者驚駭。斯蓋不獨形於字畫之間，抑又見其寫胸中之奇也。」

釋曇林——唐代高僧。前書又謂曇林「作小楷，下筆有力，一點畫不妄作，然修整自持，正類經生之品格高者。」論所書《金剛上味陀羅尼經》云：「累數千字，始終一律，不失行次，便於疾讀。但恨拘窘法度，無飄然自得之態，然其一波三折筆之勢，亦自不苟。」

釋回上人——唐代高僧。明陶宗儀《書史會要》卷五謂釋上人「工書翰」。

釋惟則——唐代高僧。前書又云：「釋惟則工書翰。」

釋玄悟——唐代高僧。唐呂總《續書評》評眞、行書二十二人中，中有釋玄悟云：「骨氣無雙，迥出時輩。」陶宗儀《書史會要》卷五云：「釋玄悟，工八分、眞、行，八分雖不逮韓（擇木），亦僧中之傑耳。」

釋惠顧——唐代高僧。一作思顧。陶宗儀《書史會要》卷五謂惠顧「工書翰」。

釋朗法——唐代高僧。前書卷五謂朗法「工書翰」。

釋惟嵩——唐代高僧。前書卷五謂惟嵩「工書翰」。

會善寺僧——唐代高僧。明都穆《金薤琳瑯》載：「《唐少林寺

靈運禪師碑》，試大理評事崔琪撰，會善寺沙門行書而闕其名。」

釋道松——唐代高僧。清《佩文齋書畫譜》卷三十引張袞《江湖新志》云：「觀音大士木塔下有草書《心經》滿壁，筆力遒健。末題云：『孟冬月比丘道松書。』不記年歲，或云李唐僧書。」

釋僧瑛——唐代高僧。《寰宇訪碑錄》卷四載：「《尊勝陀羅尼經幢》，僧瑛正書，在浙江東陽。」

釋海覺海——唐代高僧。前書又載「《開元寺唐梵二體陀羅尼經幢》，沙門海覺海梵書，在陝西咸寧。」

釋彥修——五代後梁高僧。明趙岷《石墨鐫華》謂其草字詩，李丕緒刻之於石曰：「筆力遒勁，得張旭法。」明王世貞《法書苑》則謂「僧彥修與亞棲、巧光齊名，而書法如淮陰惡少年，風狂跳浪，俱非本色。」清顧炎武《金石文字記》云：「僧彥修草書，乾化時書，今碑在西安府儒學。」

釋大空——五代後梁開平時高僧。宋朱長文《墨池編》云：「萬年寺《鐘銘》釋大空書。」

釋師試——五代周世宗時高僧。清曹溶《金石表》載：「後周《龍泉禪院記》，僧師試篆額，顯德三年立。」

釋貫休——（八三二—九一二、八十一歲）唐、五代時高僧。前蜀婺州蘭溪人。字德隱，俗姓姜氏。宋釋贊寧《續僧傳》卷三十本傳謂「休善小筆，得六法，長於水墨，形似之狀可觀。歌詠諷刺，微隱存於教化，體調不下二李白、賀也。休能草聖，書迹好事者號曰姜體。初在荊州，成中令問其筆法，曰：「此事須登壇而授，詎可草草言之？」成怒，遞放黔中。後入蜀，王建禮遇之，號爲禪月大師，又稱得得和尚。」宋黃休復《益州名畫錄》，稱貫休善草書，時人比諸懷素云。有草書《千文帖》傳世。詩集曰《西嶽集》，亦行於世。

釋曇域——五代前蜀高僧。宋釋贊寧《續僧傳》卷三十《貫休傳》謂休「出弟子曇域。戒學精微，篆文雄健。重集許慎《說文》，

見行於蜀，有詩集，亞師之體也。」明陶宗儀《書史會要》，謂其「工小篆，學李陽冰。」

釋齊己——五代時高僧。俗姓胡，益陽人。宋釋贊寧《續僧傳》卷三十本傳稱其「秉節高亮，氣貌劣陋。習學律儀，而性耽吟詠，氣調清淡。頸有瘤瘳，時號詩囊。華山隱士鄭谷，詩相酬唱。卒有《白蓮集》行於世，自號衡嶽沙門。」《宣和書譜》卷十一云：「釋齊己頗好吟詠，亦留心書翰，傳佈四方，人以其詩並傳，逮今多有存者……筆迹灑落，得行字法。」陳垣《釋氏疑年錄》卷五謂齊己「後唐長興末卒，年七十三以上。」

釋曉巒——五代前蜀高僧。一作楚巒。明陶宗儀《書史會要》云：「曉巒工草書，學張芝。」清吳任臣《十國春秋》謂「曉巒草書得張旭筆意，與曇域並稱。」

釋夢歸——五代前蜀時高僧。宋郭若虛《圖畫見聞志》云：「匡山處士景煥與翰林學士歐陽炯聯騎遊成都應天寺，覩孫位畫左壁天王，煥遂畫右壁天王以對之。渤海歎重，為長歌以美之。繼有草書僧夢歸後至，因請書於廓壁。書畫歌行，一日而就，成都人號為應天三絕。」

釋應之——五代南唐高僧。宋馬令《南唐書》云：「應之姓王氏，其先閩人。能文章，習柳氏筆法，以善書冠江左。」宋《蘇魏公集》云：「應之江表名僧，善楷、隸，南唐中主、後主書體與之相類。當時碑刻，多其寫者，至今盡存。惟江寧府保寧寺《四注金剛經》兼備衆體，尤為精筆。」《宣和書譜》云：「應之作行書，以文絹寫進士沈崧《曲直不相入賦》，頗有骨氣。」

釋夢英——宋高僧。衡州人。師號宣義。效十八體書，尤工玉箸。嘗至大梁，太宗召之帘前，賜紫服。往遊終南山。當時名士如郭恕先、陳希夷、宋白、賈黃中之儔，皆以詩稱述之。其後廬山僧顥彬學王、開右僧夢正學柳，浙東僧苑基學顏，亦為時人所稱。明楊士奇云：「夢英楷法一本柳誠懸，然骨氣意度皆弱

，不能及也。」明王世貞云：「英篆筆亦自整勁，正書出信本《皇甫君碑》，骨稍露耳。」明趙嘏《石墨鐫華》謂「英公正書第一，篆次之，分隸又次之。然其十八體書（指夢英所集十八體篆書《惠林詩》）多出臆測，與古不合。」書迹有《篆書千字文》、《篆書夢英十八體詩刻》、《說文偏旁字源並序》及《論十八體書》一篇。」

釋夢正——學柳公權書。見稱於時。見前。

釋顥彬——學王右軍書。見稱於時。見前。

釋苑基——學顏魯公書。見稱於時。見前。

釋崇化——宋太祖開寶時高僧。宋周密《癸辛雜識》云：「太廟街近城有古觀音寺，開寶皇后命孫德元畫西方淨土，極奇古精妙，僅存半壁，僧崇化大師為之贊，書亦有法。」

釋道肯——宋靈隱寺高僧。五代釋夢英集十八體篆書《惠林詩》，莫菴道肯則廣為三十二體篆書《金剛經》。所謂三十二體即：玉筋篆、奇字、大篆、小篆、上方大篆、墳書、穗書、倒莖篆、柳葉篆、芝英篆、轉宿篆、垂露篆、垂雲篆、碧落篆、龍爪篆、鳥跡篆、雕蟲篆、科斗篆、鳥篆、鵠頭篆、麟篆、鸞鳳篆、龜書、龍書、剪刀篆、纓絡篆、懸針篆、飛白篆、彗篆、金錯篆、刻符書、鐘鼎書（一九八五年天津古籍書店根據明崇禎年雕版影印、《三十二篆體金剛經》，可供參考。）

釋雲勝——宋太宗時高僧。明趙嘏《石墨鐫華》云：「宋譯《三藏聖教序》，西域僧天息災譯，三藏太宗為序，雲勝書。」

釋省欽——宋代高僧。宋王禹偁《小畜集》云：「省欽善八分書，太宗召於殿上，書數行，得賜紫衣。」

釋正蒙——宋代高僧。明趙嘏《石墨鐫華》云：「釋正蒙書得誠懸法。」

釋嗣端——宋真宗時高僧。前書又云：「宋藍田縣修《夫子廟碑》，進士董儲記，僧嗣端書分隸，深得唐人法，大中祥符四年立。」

（未完）



魯迅與佛教的因緣

丁雅萍

魯迅先生與佛教發生因緣很早，大約在一歲時，就在他的故鄉紹興東昌坊附近的長慶寺，拜了一個名阿隆和尚的為師，還得了一個「長庚」的法名。他後來寫文章，也常用這二字來做筆名。

魯迅先生在晚年，曾寫了一篇《我的第一個師傅》文章來紀念他。

幼年時，他喜看含有佛教寓意意味的《目蓮戲》，當時他把戲中扮無常者的姿態畫出來。後來在了一本《朝花夕拾》的回憶文中，還寫了《目蓮戲》和《無常》等篇。

大約在民國三年，魯迅先生研究佛學很勤，他看了《瑜珈師地論》、《翻譯名義集》、《閱藏知津》等書，就對他的好友許壽裳先生說：「釋迦牟尼真是大哲，他把我們平常對於人生難以解決的問題，早已給我們明白啓示了，真是大哲。」

同年，魯迅先生又看了《大乘起信論》、陸續買了許多佛經，并和好友許壽裳先生訂了合作買佛經的協定。這一年，他購買的佛經真是不少，幾乎化去他大部份薪水。他一面研究佛經，一面又把很多的佛經寄給他的二弟周作人。

是年七月，魯迅先生捐資銀六十元給南京金陵刻經處印送《百喻經》及《地藏十論經》。《百喻經》是以寓言方式，宣揚佛教教義的一部故事體的讀物。在文學上有很大的價值。由於《百喻經》在民間流傳不廣，魯迅先生就極力贊助王品青先生進行校點《百喻經》工作，（當時該書名稱改為《癡華鬘》。）魯迅先生還特地為該書寫了一篇序文。從序文中我們可以看出他對這部經的高度重視。

魯迅先生在廈門時，曾和太虛大師會見過，魯迅先生在日記中云：「晚赴閩南佛學院，公謙太虛大師，坐衆卅餘人，談良久。」

魯迅先生對曼殊和尚的看法，有如下的言語：「研究曼殊和尚的事，確比研究《左傳》、《公羊》等來得有趣。」

魯迅先生寫了《中國小說史略》後，很想再寫一部《中國文學史略》，且擬把六朝的佛學與文學的影響專寫一章，有很多獨特的見解。可惜此書沒有寫出來。

（未完）

魯迅先生在所著各集中，引舉佛典很多，如在爲《柔石（二月）序》一文中寫道：「釋迦牟尼從夜半醒來，目睹宮女們睡態之醜，於是慨然出家。」其他如在爲葉永蓁《小小十年》作序中也都引用。「釋迦牟尼出世以後，割肉喂鷹，投身飼虎的是小乘。」魯迅先生曾師事過章太炎老居士，受章老的思想影響很大，他與佛教之有上述一段的因緣，均於章老有關。魯迅曾寫過《章

百喻經卷上

尊者僧伽斯那撰

蕭齊天竺三藏求那毗地譯

聞如是。一時佛住王舍城在鵠封竹園與諸大比丘菩薩摩訶薩及諸八部三萬六千人俱是時會中有異學梵志五百人俱從座而起白佛言吾聞佛道洪深無能及者故來歸問唯願說之佛言甚善問曰天下爲有爲無答曰亦有亦無梵志曰如今有者云何言無如今無者云何言有答曰生者言有死者言無故說或有或無問曰人從何生答曰人從穀而生問曰五穀從何而生答曰五穀從四大火風而生問曰四大火風從何而生答曰四大火風從空而生問曰空從何生答曰從無所有生問曰無所有從何而生答曰從自然生問曰自然從何而生答曰從泥洹而生問曰泥洹從何而生佛言汝今問事何以爾深泥洹者是不生不死法問曰佛泥洹未答曰我未泥洹若未泥洹云何得知泥洹常樂佛言我今問汝天下

太炎先生《二三事》及《因章太炎先生而想起的》兩文。

佛教自漢明帝時，傳入中國後，對中國文化發生了深刻的影響。中國許多偉大的文學藝術作品，是與佛教有關連的。因此深入研究佛教對魯迅先生的影響，更能全面而深刻地了解魯迅先生的爲人及其偉大的作品。

附原經文節錄如下：

眾生爲苦爲樂答曰眾生甚苦佛言云何名苦答曰我見眾生死時苦痛難忍故知死苦佛言汝今不死亦知死苦我見十方諸佛不生不死故知泥洹常樂五百梵志心開意解求受五戒悟須陀洹果復坐如故佛言汝等善聽今爲汝廣說眾喻。

愚人集牛乳喻

昔有愚人將會賓客欲集牛乳以擬供設而作是念我今若預於日日中擊取牛乳牛乳漸多卒無安處或復酢敗不如卽就牛腹盛之待臨會時當頓擊取作是念已便捉犍牛母子各繫異處卻後一月爾乃設會迎置賓客方牽牛來欲擊取乳而此牛乳卽乾無有時爲眾賓或曠或笑愚人亦爾欲修布施方言待我大有之時然後頓施未及聚頃或爲縣官水火盜賊之所侵奪或卒命終不及時施彼亦如是

以梨打破頭喻

昔有愚人頭上無毛時有一人以梨打頭乃至二三悉皆傷破時此愚人默然忍受不知避去傍人見已

而語之言。何不避去。乃住受打。致使頭破。愚人答言。如彼人者。憍慢恃力。癡無智慧。見我頭上無有髮毛。謂爲是石。以梨打我頭破。乃爾。傍人語言。汝自愚癡。云何名彼以爲癡也。汝若不癡。爲他所打。乃至頭破。不知逃避。比丘亦爾。不能具修信戒聞慧。但整威儀。以招利養。如彼愚人。被他打頭。不知避去。乃至傷破。反謂他癡。此比丘者亦復如是。

婦詐稱死喻

昔有愚人。其婦端正。情甚愛重。婦無貞信。後於中間。其他交往。邪淫心盛。欲逐傍夫。捨離己婿。於是密語一老母言。我去之後。汝可齋一死婦女屍。安著屋中。語我夫言。云我已死。老母於後伺其夫。主不在之時。以一死屍置其家中。及其夫還。老母語言。汝婦已死。夫卽往視。信是己婦。哀哭懊惱。大積薪油。燒取其骨。以囊盛之。晝夜懷挾。婦於後時。心厭傍夫。便還歸家。語其夫言。我是汝妻。夫答之言。我婦久死。汝是阿誰。妄言我婦。乃至二三。猶故不信。如彼外道。聞他邪說。心生惑著。謂爲真實。永不可改。雖聞正教。不信受持。

渴見水喻

過去有人。疑無智慧。極渴須水。見熱時燄。謂爲是水。卽便逐走。至新頭河。既至河所對視。不飲。傍人語言。汝患渴逐水。今至水所。何故不飲。愚人答言。君可飲。

盡我當飲之。此水極多。俱不可盡。是故不飲。爾時眾人聞其此語。皆大嗤笑。譬如外道。辟取其理。以己不能具持佛戒。遂便不受。致使將來無得道分。流轉生死。若彼愚人見水不飲。爲時所笑。亦復如是。

子死欲停置家中喻

昔有愚人。養育七子。一子先死。時此愚人見子既死。便欲停置於其家中。自欲棄去。傍人見已。而語之言。生死道異。當速莊嚴。致於遠處。而殯葬之。云何得爾。自欲棄去。爾時愚人聞此語已。卽自思念。若不得爾。要當葬者。須更殺一子。停擔兩頭。乃可勝致。於是便更殺其一子。而擔負之。遠葬林野。時人見之。深生嗤笑。怪未曾有。譬如比丘私犯一戒。情憚改悔。默然覆藏。自說清淨。或有智者卽語之言。出家之人。守持禁戒。如護明珠。不使缺落。汝今云何違犯所受。欲不懺悔。犯戒者言。苟須懺者。更就犯之。然後當出。遂便破戒。多作不善。爾乃顛出。如彼愚人。一子既死。又殺一子。今此比丘亦復如是。

會稽周樹人施洋銀六十圓敬刻此經連圈計字

二萬一千零八十一個印送功德書一百本餘賞

六圓撥刻地藏十輪經

民國三年秋九月金陵刻經處識

論因明的同、異品

鄭偉宏

同品、異品是因明學中最基本的概念。準確地理解這兩個概念的內涵和外延，對於把握三支作法的邏輯性，具有重要的意義。

唐代疏家對同品、異品的解釋有詳盡的探討，當時可謂註家蠶起，異說紛呈。窺基的《因明大疏》囊括前人之說加以評判，說法達七種之多，其中既有許多真知灼見，也不乏誤解。時至今日，在因明研習者中仍有嚴重分歧，有的甚至批評陳那的《因明正理門論》存在矛盾。因此，對同、異品二概念還有詳論之必要。筆者不揣愚陋，願拋磚引玉，以就正於方家。

一、何謂同品

陳那的《門論》說：

「此中若品與所立法鄰近均等說名同品。以一切義皆名品故。」

商羯羅主的《因明入正理論》（簡稱《入論》）說：

「云何名為同品異品？謂所立法均等義品，說名同品。」

如立無常、瓶等無常，是名同品。」

《入論》的答話中，前一句與《門論》一樣，給同品下了定義，簡明扼要地揭示了同品概念的內涵。宗法有二種，所立法和能立法。所立法是宗中法，即能別，是立論者認為宗，上有法所具有的。能立法是指因法，是用來成立宗的理由。呂澂先生指出，玄奘在翻譯「所立法均等義品」這句話時給簡化了，如按梵文原文應這樣：「具有與所立法由共通性而相似的那種法的，才是同品」（大意）①。《大疏》解釋說：「所立法者，所立謂宗，法謂能別，均謂齊均，等謂相似，義謂義理，品為種類②」。因此，「所立法均等義品」的意思是，與能別具有相似意義的種類。

品即種類，有體和義之別。這裡是以體相似還是以義相似作為同品的標準呢？《門論》後半句說「以一切義皆名品故」，看來是以義為種類。但是，《入論》有兩處又明言以體為品，「此中非勤勇無間所發宗，以電空等為其同品」，「勤勇無間所發宗，以瓶等為同品」。《大疏》有一種解釋，亦以體類釋品。基師說：「同是相似義，品是體類義。相似體類，名為同品③」。又說：「此義總言，謂若一物有與所立總宗中法，齊均相似義理體類，說名同品④

。」

它們之間是否有不一致呢？沒有。體與義，就是現今所說的事物與屬性。凡事物都有屬性，凡屬性一定是事物的屬性。沒有無屬性的事物，也不存在不依附於事物的屬性。說一事物與他事物相同或相異，就是指一事物在某種或某些屬性上與別事物相同或相異。既然義依體而存，不舉體便無以顯義。因此《入論》在作出同品定義後，便舉例說，「如立無常，瓶等無常，是名同品」。這是說，以聲是無常宗，具有無常性質的瓶等物是同品，或者說瓶等上的無常義是同品。不論是那一種說法，都是體義雙陳，可以說，《入論》對《門論》的同品定義有所闡述和發揮，更有利於理解《門論》的定義。一個事物是否同品，不以體為轉移，而是看其義是否有與所立法相似之點，因此，同品之品，正取於義，兼取於體。

玄應法師《理門疏》中輯錄了唐疏中關於同品的不同說法總有四家。玄應的疏早已散佚，其四家之說以及玄應的評論仍保留在日籍《因明入正理論疏瑞源記》中：

「一，莊嚴軌公意除宗以外一切有法俱名義品，品謂品類，義即品故，若彼義品有所立法與宗所立法鄰近均等如此類，義品方名同品，均平齊等品類同故；二，汴周璧公意謂除宗以外一切差別名為義品，若彼義品與宗所立均等相似，如此義品說名同品，謂瓶等無常與所立無常均等相似名為同品；三，有解云除宗以外有法能別與宗所立均等義品雙為同品；四，基法師等意謂除宗以外有法與有法不相離性為宗同品。後解為正⑤。」

日籍《瑞源記》的作者也贊成玄應的看法，認為前三種說法是錯誤的，只有窺基的才對。誰是誰非，試作探討。

這第一家是指文軌的《莊嚴疏》，該疏釋品為體類，主張除宗以外的一切有法，凡是有法上有這宗上所立的法便是同品。

這第二家是指璧公的解釋，以義類釋品，所謂差別也就是宗中法，即能別，他認為除宗以外的一切法，凡是那法與宗上的法相似，便是同品。

這第三家是佚名的，主張以體和義合釋為品，除宗以外一切有法與法總名叫作品，凡是有法（體）與法（義）總與宗相似，便是同品。此說稍稍費解，我們舉例來說，若以聲是無常為宗，那麼瓶無常便是同品，瓶無常與聲無常這總宗是相似的。

根據我們前面對同、異品定義的解釋，這三家雖然說法不同即下定義的角度不同，實際上都是正確的。

《大疏》、《略纂》、玄應《理門疏》和《瑞源記》都對以上三家作了不正確的批評。其批評文字恐繁不引。其中有兩點是要指出的。其一是文軌只是說除宗以外的別的物體只要有與所立法相似的就是同品。例如，瓶與聲盡管有很多不同，但同具無常性，便是同品。他並沒有說要全同有法。可是，《大疏》《略纂》等却批評說全同於有法會有怎樣的過失。對此，文軌是不應負責任的。其二，《大疏》不贊成同品以法為同，理由是「若法為同，敵不許法於有法有，亦非因相遍宗法中」⑥。《大疏》舉出的這兩個理由完全不相干，根本不能說明為什麼不能以法為同。實際上璧公主張以法為同的說法不過是「與所立法鄰近均等」的簡略說法而已。

那麼，這第四家《大疏》的定義是什麼意思呢？它是說，除宗以外一切有法與法二者有不相離的關係，叫作品。這有法與法不相離的關係與宗上有法與法的關係相似，便成為同品。例如，聲無常宗，有法聲與法無常不相離，而瓶等與無常也有不相離的關係，二者是相似的，因此瓶等無常便是同品。可見，《大疏》與前三家沒有根本的不同，只是把體與義關係說得更完全罷了。

《大疏》還作了一種錯誤的發揮，提出與因正所成之所立法相似才得為同品。疏曰：

「雖一切義皆名為品，今取其因正所成法⑦。」

「若聚有於賓主所諍因所立法聚相似種類，即名同品⑧。」

「此中但取因成法聚，名為同品⑨。」

《大疏》的錯誤在於另立標準，從而縮小了同品的範圍，並導至與九句因中同品有非有因等句相矛盾。因為《門論》、《入論》的同品定義是與因無涉的，當且僅當與所立法同便得為同品。因的第二相同品定有性才要求宗同品須有因；再有同喻依必須宗同雙同，即既是宗同品，又是因同品。一個事物可以是宗同品，但不具有因，例如，《入論》舉出電是同品，但不具有所作性因。顯然，《大疏》此釋把同品與同品定有性和同喻依混為一談了。這種蛇足之釋為熊十力先生的《因明大疏刪註》所因循，並一直影響到今天。

最後，還要強調一下《大疏》關於所立法兼意許的觀點是值得重視的。這似乎可以說是《大疏》對因明理論的貢獻。疏曰：

「若言所顯法之自相，若非言顯意之所許，但是兩宗所諍義法，皆名所立。……若唯言所陳所諍法之自相名為所立，有此法處名同品者，便無有四相違之因，比量相違，決定相違，皆應無四⑩。」

用語言表現出來的是法之自相，又叫言陳，沒有用語言直接表現出來而暗含的意思叫法之差別，又收意許。宗同品應該包括意許在內，因的四相違過便據此而來，否則便不成四相違過，而只剩下法自相相違過和有法自相相違二過。關於同品的有體、無體問題在下面與異品一並討論。

二、何謂異品

《門論》在作出同品的定義之後，又對異品下了定義：

「若所立無，說名異品。」

《入論》在定義同品之後也緊接着說：

「異品者，謂於是處無其所立。若有是常，見非所作，如虛空等。」

本來所立是指宗支，能立是指因支和喻支。這二論關於異品定義中的「所立」是指什麼呢？文軌的《莊嚴疏》解釋說：

「所立者，即宗中能別法也。……若於是有法品處但無所立宗中能別，即名異品⑪。」

文軌把「所立」解釋為能別法，即所立法。凡無所立法的是異品，不是說凡無所立法的是異品。二論由於在定義同品之後緊接着定義異品，因此把所立法中的法字省略了。同品是有所立法，異品是無所立法。這樣前後才相符順。

陳那用一個無字來解釋異品的異字，是很有講究的。它與古因明家對異字的解釋有根本的區別。有的古因明家把異品的異字解作「相違」也有的古因明家把異品之異解作「別異」。陳那認為這兩種定義是錯誤的。《門論》破云：

「非與同品相違或異。若相違者應唯簡別，若別異者應無有因。」

「若相違者應唯簡別」，這話很不好理解。我們先來解釋相違二字。相違是互相違害的意思。《大疏》解釋說：

「如立善宗，不善違害，故名相違。苦樂明暗冷熱大小常無常等一切皆爾。要別有體，違害於宗，方名異品⑫。」其中苦與樂、明與暗、冷與熱、大與小等都是邏輯上說的反對概念。反對概念在外延上互相排斥，並不是非此即彼的，其間有相容品，例如，苦與樂間有不苦不樂，冷與熱間有不冷不熱。有的古因明家把相當於反對概念的相違來解釋異品，認為一種事物若有與所立法相違害的屬性，便是異品。

所謂簡別，是因明學中對立敵雙方使用概念加以限制說明從而避免過失的一種方法。「若相違者應唯簡別」是說古因明家不以無所立法定義異品，而以相違法定義異品，便縮小了異品的範

圍，只有相違法從同品中簡別出來而成爲異品。《大疏》所說「是則唯立相違之法簡別同品」就是這個意思。

因明學中，同品之外，異品須包攝一切，不許有第三品即中容品。這樣的規定是因明三支作法推理的邏輯性使然。《大疏》說：

「若許爾者，則一切法應有三品。如立善宗不善違害，唯以簡別名爲異品，無記之法無簡別故，便成第三品非善非不善故。此中容品既望善宗非相違害，豈非第三。由此應知所立處即名異品，不善無記既無所立皆名異品，便無彼過。」

⑬。

這裡的不善不是善的矛盾概念，它相當於惡。善與不善(惡)之間還有既不屬於善又不屬於不善的中容品無記。若用無所立法來定義異品便把同品善之外的不善、無記都包攝到異品中去了，從而避免了出現第三品的過失。若立聲無常宗，常雖然事實上是無常的矛盾概念，它包攝了無常之外的一切，與無常相違害，但因明的異品只限於不是無常上，而不管這異品是不是常。因此，在前面《大疏》仍把常算作無常的相違法。而以無所立法定義異品，便實際上把常當作異品。爲什麼有第三品便會有過失呢？筆者認爲這又要用因的第三相異品遍無性來解釋。相違法沒有把所有應成爲異品的對象都包括進去，便不能滿足第三相異品遍無性，因而三支作法就不成其爲正能立。《入論》在作出異品定義之後，舉例時說「若是其常，見非所作」，這是異喻體，有人以爲畫蛇添足，其實是誤解。《入論》有針對性，是爲了簡相違釋異之過，滿足第三相異品遍無性。以上解釋了第一種錯誤，以下解釋第二種錯誤。

「若別異者應無有因」。這句是說，以「別異」而不是以無來解釋異品便沒有正因。《大疏》解釋說：

「如立聲無常，聲上無我苦空等義皆名異品，所作性因，於異既有，何名定因。謂隨所立一切宗法，傍意所許，亦

因所成。此傍意許既名異品，因復能成，故一切量皆無正因。」

這是說，所立法爲無常，而無我、苦等法與無常別異，如果也算作異品的話，那麼所作性因於無我、苦上也有，所作性因既成同品無常，又成異品無我、苦，便不成爲正因，因爲一個正因須同品定有、異品遍無。準此，以別異釋異品之異則一切量皆無正因。

可見，陳那以無所立法之無釋異品之異是非常準確的。

由於異品與同品是矛盾概念，《大疏》關於異品異於不相離性的解釋與同品同於有法與法不相離性的解釋正相乖返，這是正確的。例如聲無常宗，同品瓶與所立法無常具有不相離性，而虛空不具有無常性，即異於瓶與無常的不相離性，所以是異品。《大疏》認爲異品和同品一樣兼意許，這也是符順的。前面說過同品爲因正所成的解釋是混同了同喻依，與九句因不相符順，而《大疏》關於異品非因所立的解釋，同樣是蛇足之釋。因爲異品的標準是無所立法，至於異品無因那是正因的條件之一異品遍無性所要求的。

關於同異品的有無體問題，較爲複雜，需要另外撰文專門討論，這裡簡略地解釋一下。《大疏》解釋同品說：

「以隨有無體名同品，由此品者是體類故⑮。」

《大疏》解釋異品說：

「隨體有無，但與所立別異聚類，即名異品⑯。」

《大疏》以體類釋同品，而以義類釋異品，前後義理，不相符順。同、異品的差別就是有、無所立法，同品有法與法不相離，異品有法與法不具有不相離性，同品正取於義，兼取於體，同樣，異品也應當正取於義，兼取於體。前面已經說過，體與義是不能分家的。《入論》說，「若是其常，無其所立」，是正取於義，「如虛空等」就兼取於體。那麼《大疏》爲什麼要把同異品區別爲體類和義類呢？究其原因，是因爲《大疏》把同、異品的體、義問題

與概念的有體、無體問題混為一談了。

因明三支有共比量、自比量、他比量之分。除宗體而外，宗依、因、喻為立敵雙方共許報成的，稱為共比量。其中只要有一個僅為立或敵一方承認的，就稱為自比量或他比量。雙方共許的概念稱為有體，雙方不共許的概念稱為無體。概念的共許包含兩層意義，一是指共許其體為實有，二是共許其體有某種義。例如瓶、雙方共許其體為有，亦共許其為有無常義。無體分為三種情況，一是立敵雙方不共許，二是自許他不許，三是他許自不許。根據同品在三支作法中的地位，即既同所立法，又同因法，不能兩俱無體，至少要為一方所承認。因此，《大疏》說同品是「以隨有無體」。意思是所立法處是有體，同品亦應有體；所立法處是無體，則同品亦應無體，同品與所立法必須隨順。異品的情況則不然。根據異品在三支作法中的地位，它必須既無所立法，又無因法，因此它可以是無體為一方所不承認，甚至為雙方都不承認。例如，聲無常宗，無常是兩俱有體，而龜毛、兔角是立敵雙方都不承認其體為實有，當然也就不會有無常和所作性之義。這裡，同品無常之瓶是有體，而異品為無體，因明認為沒有過失。《大疏》如此解釋同異品的有、無體無疑是對的，但是說同品是體類、異品是義類則是另一回事。一個東西不存在，自然無義可言。異品虛空盡管無所立法無常，但其常性必依附於體，也是為立敵所認可的。總而言之，單以義類說異品是不能自圓其說的。

三、同、異品除宗有法

同品、異品的外延包不包括宗上有法呢？《門論》和《入論》在解釋什麼是同品、異品時，雖然沒有直接說明這個問題，但從二論關於九句因等的論述來看，還是很明確的。在同品、異品的外延中，應當除去宗之有法。例如，在聲是無常宗中，在有所立法無常的同品中，不應該包括聲。在無所立法的異品中也不應該包

括聲。同、異品除宗有法可以從九句因的第五句因上表現出來。第五句因是同品無、異品無。例如在聲常宗，所聞性因中，除聲以外的一切具有常住性的同品都不具有所聞性因，除聲以外的一切具有無常性的異品中也都都不具有所聞性因。由於同品有因是正因的必要條件，因此，因明規定九句因中的第五句因同品無（非有）、異品無（非有）犯不共不定過。如果同、異品不除宗有法，那麼就不可能存在第五句因。因為同、異品是矛盾概念，非此即彼，其間沒有中容品。同品無則異品必有，異品無則同品必有，決不可能出現同、異品俱無因的情況。

再則，因明是論辯邏輯，在共比量中，証宗的理由必須雙方共許。立者以聲為常宗，自認聲為同品，但敵者不贊成聲為常，以聲為異品。因此，在立量之際，聲究竟是同品還是異品，正是要爭論的問題。如果立敵各行其是，將無法判定是非。當立取聲為常住的同品時，其所聞性因，同品有非有而異品非有，則成正因；當敵取聲為常住的異品時，所聞性因於同品非有而異品有非有，又成相違因，出現過失。同一個所聞性因，既成正因又成相違因，是非無以定論。因此，在立量之際，因明通則，同、異品均須除宗有法。否則，立敵雙方都會陷入循環論証，同時，一切量都無正因。因為敵方只要輕而易舉地以宗有法為異品，則任何因都不能滿足異品遍無性。所立之量便非正能立。

有一種觀點認為，九句因中規定同、異品除宗有法，而二論關於同、異品的定義中則沒有規定除宗有法，這是《門論》中出現的矛盾，需要加以修正。筆者以為這是不必要的。《門論》在給同、異品下定義之前已經規定了同、異品必須決定同許：

「此中宗法唯取立論及敵論者決定同許，於同品中有非有等亦復如是。」

在這裡不僅規定了在共比量中宗法即因法必須立敵共許，還規定了同品有非有等亦須立敵共許。同品有非有等共許包含了好幾層

意思。首先雙方得共許某物為實有；其次，雙方得共許其有所立法，是共同品；再次，還得雙方共許其有因，或後有因，或有的有，有的沒有因。再從立宗的要求來看，立宗必須違他順己，立方許所立法於有法上有，敵方則不許所立法為有法上有。這就決定了宗之有法不可能是共同品，也不可能是共異品。由此可見，同異品除宗有法是因明體係中應有之義，二論關於同、異品定義未明言除宗有法並無缺失。二論關於同、異品定義是內涵定義，無需加上除宗有法，按照同、異品的內涵定義，宗有法是否有所立法還是未知數，當然不能算入同、異品。

同異品除宗有法在理論上會帶來一些疑難需要加以解釋。同品除宗有法的結果，使得一些按三段理論看來完全正確的三支作法成為似能立。例如：

大前提 凡是能導電的液體都是金屬，
小前提 水銀是能導電的液體，
結論 水銀是金屬。

宗 水銀是金屬，
因 導電液體故，
喻 若是導電液體皆為金屬。

按照三段論理論，上述三段論是完全正確的。但是按照因明理論，上面的有法與因外延相同的三支比量却有共不定過。導電液體故因為第五句因——同品非有、異品非有。水銀是金屬中唯一的液體金屬，由於同品除宗有法，這個從邏輯上看是正確的推理變得正確了。

又如：
宗 凡人都是會思維的，
因 有語言故，
喻 凡有語言的都是會思維的。

這個有法與法，因法外延都相等的三支比量也合乎邏輯，在因明看來，也犯不共不定因過。為什麼合乎邏輯的等詞推理在因明看來都有不共不定因過呢？我認為這是為了避免循環論證。因為人和有語言的實際是同一對象，以喻來成宗，就有自己證自己之嫌。異品除宗有法的結果，也會造成一些非正能立的論證竟然符合因三相。例如：

宗 水銀是固體，
因 是金屬故，
喻 若是金屬皆為固體，如金。

由於異品除宗，異品中的氣體和液體都不具有因，而同品中金、銀等都有因，因此這個三支比量的因合乎因三相。但是喻體若是金屬皆為固體是不符合實際的。本來，從敵論者看來，水銀是固體的異品，是金屬故因有異品一分轉過，異品除宗後，此過也就隱而不現。但是因明別有破此比量之法。因明可以用現量相違過來揭露立宗的過失，再則，可以作相違決定比量破之。因三相是正因的必要條件，而不是充足條件。這也是一個須另撰專文加以研究的重大理論問題，此不贅言。

【注釋】

①《因明入正理論講解》第十三頁呂澂著中華書局一九八三年版

②③④《因明入正理論疏》卷三，頁二十右，頁五右、頁二十左，窺基著（以下簡稱《大疏》）

⑤《因明入正理論疏瑞源記》卷三，頁二左，日釋鳳潭著

⑥⑩《大疏》卷三，頁六右、頁五右、頁二十右、頁廿一左、頁五右。

⑪《因明入正理論疏》卷一，頁十八左，文軌著。

⑫⑬⑭《大疏》卷三、頁十三左、右、頁十四左、頁五右、頁十三左。



談佛說除憂患法

智銘

衆生都有憂患，而人道衆生的憂患最多，人道衆生的憂患淵源從那裏來，是從貪着生欲而來，如孟子說：「生，我所欲也。」一個聖賢尚且如此貪着於生欲，一般人就更不用說了。大家不但希望自己生得很快樂、很滿足，尤其希望自己能長生不死，即使他的生活如何困苦，重病加身，他仍希望自己能長久「生」下去，俗語說：「好死不如惡活」，這句話充份說明人道衆生的生欲是如何的強烈。

雖然大家對生欲是如此的強烈，但沒有一個人的希望能得以實現，因為要生得快樂、滿足而長生不死，那是萬萬不可能的，因為人人最後都要死，死是件恐怖的事，所以人人因恐怖而憂患不已，將死的人爲自己憂患，在生的人爲既死的人憂患，因爲大家都這麼憂患，所以大家都在痛苦之中。所以佛陀在菩提樹下悟道時，所悟得的道就是人生是苦。但一般的人不知道這苦的眞諦，仍在千方百計地求自己和親人長生不死。若有親人一旦死亡，就會恐怖不已、憂患痛苦不已。

佛住世的時候，娑羅國的波斯匿王的太后駕崩，出葬的那天，波斯匿王痛苦到了極點，他忍受不了母喪的打擊，也無人能解除他內心的憂傷，只好急急忙忙地跑去舍衛城祇樹給孤獨園拜見佛陀，希望佛陀能給他些指示，使他的痛苦能減少一些。

佛陀看見波斯匿王風塵僕僕，滿身泥土，形容憂憾，就關懷地問波斯匿王：

「大王！你今天怎麼形容憂憾，塵土滿身地跑到我這兒來，是發生了甚麼事嗎？」

大王聽了佛陀的問話，不禁悲從衷來，泣不成聲，久久不能自己，最後，他拭乾眼淚回答佛陀說：

「世尊！太后已經駕崩了，她老人家年事已高，沒有少壯時候的氣力了，她一生中，修積善法，受國人普遍的尊敬，而今一旦駕崩，我非常的戀念不捨。

過去，我雖已竭盡孝道，從來沒有違逆過太后的意旨，但我仍感愧對慈母，不能使她老人家長生不死。如果能以生

命贖回生命，我寧願將此生的生命捨棄，而贖回太后的生命。若說能用象、馬、車乘、金、銀、珍寶、村落、城鎮甚至一方國土可以贖回太后生命的話，我也會悉數捨棄，用來贖回太后的生命，使太后不要命過。」

佛陀聽了波斯匿王的哭訴，非常的憐憫他內心的憂傷，於是爲他說了一部「除憂患經」，佛陀說：

「大王！你不必爲太后的駕崩而過份憂傷，你應該對這世間的無常，作較深入的思惟，你了解了無常的道理之後，就會知道無論何人有生就會有無常、有死。這是誰也逃不了的，所謂：

一切人歸死 無有不死者 隨行種殃福 身獲善惡果
地獄爲惡行 善者心生天 明慧能分別 唯福能過惡

因此，人既然有生就一定有死，在這生命期中，就有四大恐怖，這四大恐怖比盜賊侵略還要恐怖。因爲盜賊雖恐怖，我們還可以用刀、杖來抵抗而化解恐怖，可是這四大恐怖，是不可以用刀、杖抵抗得了的，當然也不是可以用刀、杖化解的，更不是用象、馬、車乘、金、銀、珍寶、村落、城鎮、一方國土可以去相贖的。甚麼是四大恐怖呢？

第一是「老」：這「老」是人生的大恐怖，因爲人到了「老」之將至，身體上原有壯碩的肌肉，逐漸地消失了，這種消失是不能用刀、杖去抵抗化解的，也不是用象、馬、車乘甚至一方國土可以贖回的。

第二是「病」：這「病」是一大恐怖，病魔一來，人生原有的大志都被消滅了，如俗語說：『好漢只怕病來磨』。這「病」一來，不是用刀、杖可以抵抗得了的、化解得了的。也不是能用象、馬、車乘乃至一方國土可以贖回的。

第三是「死」：這「死」一來，原來所希望長命無量，可是這時候壽命就要將盡了，想多延一秒鐘都不可能。這「死」之

將至，是不能以刀、杖抵抗得了、化解得了的。也不是用象馬、車乘乃至一方國土可以贖回的。

第四是「恩愛別離」：人生在世間，有各種的恩愛。如父母的恩愛、夫妻的恩愛、兄弟的恩愛、兒女的恩愛、朋友的恩愛等等。由於世事無常，生命無常，這無常一來，再恩愛也要別離，生離死別的時候，是最恐怖的時候。但這恐怖是不能以刀、杖抵抗得了、化解得了的，也不是用象馬、車乘乃至一方國土可以相贖的。

以上是人生的四大恐怖，任何人免不了，任何力量抵抗不了。大王！人生就好比是大雲密集時的雷電霹靂，刹那即過，不會久停。人的壽命是如此的短促，能超過百歲的人，只是少數而已。

大王！人生的四大恐怖要來的時候，就好比四面的高山，因地層的變動而相擠相磨，那夾在四山之中的樹木花草，能抵抗那四山相擠相磨的大力嗎？能逃避得了四山的相擠相磨所產生的恐怖和痛苦嗎？

因此，大王！你必須修無常想，而且要深深地去思惟無常的眞義，之所以要修無常、思惟無常，目的是可以斷盡一切的欲愛、斷盡一切的色愛、斷盡一切無色愛。因爲這些的愛，能使人愚痴而無明。若將無明斷盡，則一切欲愛當然也斷盡了。譬如那堆積的草木，引火燃燒，則一草一木不留，都被燒盡無餘，所以斷盡這世間所有愛，才是正法治化，你若以這正法來治化，那末全國的人民才能免於憂患。同時，我這次說法，應名之爲「除憂患經」。

波斯匿王聽完佛陀的這部「除憂患經」，當即悟知了無常的眞理，不再因太后的駕崩而自憂傷了，因爲他原來戀念太后的駕崩而憂傷的心，都被佛陀這一番說法所除滅了。他不但自己不再憂傷，同時要向國人廣爲宣化無常法，除去全民的憂傷痛苦。

佛陀說法，他的中心思想是「人生是苦」，至於人生有多苦，佛陀歸納的方法有時不大相同，有時說人生有四苦，這四苦是生、老、病、死；有時說有八苦，除上述的生、老、病、死外，尚有愛別離、求不得、怨憎會，五陰熾盛等，合為八苦。而本「除憂患經」，所說的也是四大恐怖，恐怖就是苦，所以也是四大苦。而這四大苦，是老、病、死、恩愛別離。為甚麼本經不說生、老、病、死四苦，將「生」苦不計入呢？因為佛陀在說本經之前，首先說明「生」是無常。而無常也是苦，所以這經內的四苦不計「生」苦，而攝入「恩愛別離」苦。佛陀為甚麼獨攝入「恩愛別離」苦呢？這有二種意義，其一是為對機：因為當時的波斯匿王正因為太后的駕崩而深受「恩愛別離」的憂悲痛苦，佛陀為了解脫他的痛苦，所以特別發揚「恩愛別離」苦的大義，使他知此大義以後而能心開意解，不要為恩愛所束縛。

其次，「恩愛別離」這一苦，是人道眾生從出生之時起以迄老死之時止，整個生命期都在「恩愛別離」的痛苦中，如嬰兒剛出生，對母親即有深愛，與母親步步不能相離，若母親離開片刻，就會痛苦得哇哇大叫。這哭就是「恩愛別離」苦。從此，年歲越大，「恩愛別離」的範圍越廣，由「父母」的「恩愛別離」而及於兄弟、姊妹、妻子、兒女、朋友等等。有些人在臨命將終時，因為思念親人或遠方的親人前來見最後一面，但由於無常已到，等不及見就氣絕身死，但死的時候，雙目圓睜不肯合上，這就證明「恩愛別離」之苦，至死不休。所以「恩愛別離」是人道眾生的一大恐怖之苦，足可與老、病、死三苦相等，所以將「恩愛別離」與老、病、死三苦合為四大恐怖——四大苦。

「求不得」苦為甚麼不計入呢？因為「求不得」與其他四苦相較，其苦要輕得多，例如一個人剛生下，除了在餓着時求食以外，其他的需要就較少。到了十五六歲以後才擴大需求，但是也有很多入澹泊明志，安於本份，無所需求的，如孔子說：「君子

素其位而行，不願乎其外，素富貴、行乎富貴；素貧賤，行乎貧賤；素夷狹，行乎夷狹；素患難，行乎患難，君子無入而不自得焉。」由此可以證明有許多人都能安貧樂道，並無所求，所以「求不得」雖是人生一苦，但較之前四者，大大不如，所以不計。

「怨憎會」苦，是指人際關係的不良，彼此生怨、生憎，因而彼此不願相見，而又不得不見，因此為「苦」，人際關係很廣，大別之為夫妻關係、父母、兄弟、親友、國人等關係，但這些關係中生怨、生憎的或然率是很少的，如夫妻生怨、生憎，不願共同生活在一起，但又不能不在一起，夫、妻實在無法相處引以為苦而求離異的比率，約是千分之一點二而已，這個數字並不大，至於與父母、兄弟、親友、國人生怨、生憎的機率，也是很小的，否則，人道眾生就無法建立一個共處的社會。所以「怨憎會」雖是人生一苦，但與前四大苦較之，則大大不如，所以不計。

「五陰熾盛」苦：所謂「五陰」者，是指色、受、想、行、識五者而言。「熾盛」就是強烈的燃燒，也就是強烈的欲求。人生對這五陰的欲求，也不是自生到死都如此強烈的，因為年齡、環境、時間、地點等因緣的不同，五陰的欲求即有差別，如孔子說：「君子有三戒：少之時，血氣未定，戒之在色；及其壯也，血氣方剛，戒之在鬥；及其老也，血氣既衰，戒之在得。」由此證明因人的年齡不同，五根對外界產生的五陰感受就有不同。所以「五陰熾盛」雖是一苦，但較之前四苦，大大不如，所以不計。

因此之故，佛陀在「除憂患經」中，只列舉老、病、死、恩愛別離，是人生四大恐怖、痛苦事，是最能使人心中憂悲惱苦之患的事。但如果大家能常思惟無常義，就能斷盡一切憂患，使心不生恐怖，如「般若心經」上說：

「觀自在菩薩，行深般若波羅密多時，照見五蘊皆空，……菩提薩埵，依般若波羅密多故，心無罣礙，無罣礙故，無有恐怖。……」

以二諦宣說無所得之了義法門。《中論·觀顛倒品》說：「諸佛依二諦，為衆生說法，一以世俗諦，二第一義諦；若人不能知，分別於二諦，則於深佛法，不知真實義」。所以二諦是佛教的總綱。若能通達二諦，才能理解佛法，否則無法明了佛之知見。必然在假名上產生偏執，落於邪見。如執有實我的外道，執諸法實有的毘曇，執空見為正理的成實，執有所得見的大乘等等。這些學者於「空有」中都墮於偏邪，失於正理，因此三論宗在破邪顯正的同時，特別重視對二諦的應用。

何謂二諦？「諦」即是「真理」，真理有二，一世俗諦，二第一義諦，「世」是時間遷流義，「俗」是不實浮虛義，梵語原意，有覆障義，就是蒙蔽隱覆的意思。「第一」意謂絕對和最高，「第一義」是諸佛菩薩照見一切法空相的般若智，其體離於虛妄，所以也叫「真」，此「第一義」與「真」義，皆真實不虛，故皆稱諦。有人說，既然世俗是遷流不實的，云何又稱之為諦呢？須知世俗本不可以稱諦，但諸佛是依衆生的根性而說教法，必然要依於一般人共許的認識規律，就世俗而說世俗，然而世人對事物的認識，可以分辦東、西、南、北，正確與錯誤，所以佛陀首先隨順世俗之見地，便把世間的真實，也稱之為諦了；有人認為，法本無二，為何說有兩種真實？應知「法本無二」是諸佛證得「法性」之境地。現在說二，是指諸佛為令衆生悟入不二之理，以方便善巧說兩種教法。只因凡夫與聖者的境地不同，認識也就不同，佛陀隨此差別，便說有兩種「真實」。其實，真俗二者是相輔相成的，離俗無真可顯，離真無俗可說，但不能說世俗為究竟的真實。世俗是諸佛依虛妄有為法，宣說第一義諦的方便施設。如《中論》說：「若不依俗諦，不得第一義」。不能離開世俗而說第一義，因為第一義是聖者以無漏無分別智所証悟的一種境界，非凡夫所知，佛為世間說法，不能直說世人不知之法，必須依於世人所共見的世

俗，方能進一步闡述世人所未知的第一義。

到了菩薩的境地，對真俗二諦的看法就具有一致性，即所謂俗不異真，真不異俗，俗即是真，真即是俗，只有這一「相即無礙」的不二言教，才能通達「色不異空、空不異色，色即是空，空即是色」的不二中道，色空是相待的假名，而真俗二諦也是相待的假名。若能不著自性有，即得不二法門，菩薩得此利益，又為衆生說此教法。因此三論宗認為二諦是如來一代言教的總綱，不像他宗把二諦說成境界。如《大乘玄論》說：「如來常依二諦說法，一者世諦，二者第一義諦，故二諦唯是教門，不關境界」，主張二諦是言教，是三論一宗的獨倡，別宗並無此義。有人說：三論宗的根本理論原則是「破而不立」，現在為何又將二諦立為言教？因為三論宗之所以要說二諦是言教，就是針對那些以二諦為境界的偏見而提出來的。實際上這種「立」，也就是「破」。但三論宗又不以言教為諦，這又是破後不立的一大思想特色。

二、於、教二諦

關於二諦的內容，三論宗主張為言教，可以溯源於羅什、僧肇。羅什逝世後，長安大亂，其門下諸師星散四方。般若三論雖有多人繼承，但影響不大，而成實日益興盛於世。直至梁代，三論重興。三論的興起是在攝山諸師，而三論之盛又在興皇法朗之時，法朗師僧詮，僧詮師攝山僧朗。僧朗本遼東人，從北地學羅什師義，後到南京，住攝山棲霞寺。以《華嚴》《三論》命家，兼修禪觀。梁武帝聞其名，甚為敬重，累降召書，皆辭不就。梁武帝乃遣僧正、智寂等十僧往受三論大義，可見其義學深受當時之推崇，自僧朗以下都以言教為諦。而當時成實師也盛談二諦，主要有三家，一為莊嚴寺的僧旻，二為開善寺的智藏，三為龍光寺的

道綽。他們對二諦的看法是主張相即，但如何相即，三家並不一致；僧旻主張二諦互為其體說，也就是說，真俗二諦體是一，而用是二，因此這樣的相即，是不異的即。智藏認為二諦同出一源，同以不二中道為體，主張中道說，也就是說，各各與中道相即，因此這種的相即，就是即是即。道綽認為二諦是相依相待的，這種相即，實際上是不相離的即。這三家的說法，在當時三論諸師看來，都是不正確的。不管他們主張是同體，還是異體，但都執著有實體存在，這就成為「性實」的說法，與根本「性空」的精神相衝突。其次，他們所說的真俗二諦完全是在「境理」上去區分，拿「境理」來說真談俗，只是劃出真俗的界限，根本談不到「相即」，這是成實師勉強用「相即」來統一二諦的說法，把二諦說成所詮所証的「境理」。三論諸師就在這種情形下與他們爭辯的。以下提出三論宗對二諦的見解。

三論宗認為，諸法是因緣相待而有，這樣的諸法只有「假名」便沒有「實體」。既然是假名無實而又有緣起假名，因此，二諦是屬於言教方面的。在諸佛菩薩看來唯有一實諦，方便說二，以說二來表示不二的一實諦。如指指月，意不在指，意令得月。對二見根深的人才說此二諦為言教。那麼，這種說法根據何在呢？這種根據出自《中論》頌：「諸佛依二諦，為眾生說法，一以世俗諦，二第一義諦」。諸佛說法所依的是二諦，說的法還是二諦，所依的名「於諦」，所說的名「教諦」。

什麼叫於諦？青目釋說：「世俗諦者，一切法性空，而世間顛倒謂有「於」世間是實，諸聖賢真知顛倒性故，知一切法皆空無性，「於聖人是第一義諦名為實」。根據這段論文兩個「於」字，就建立了「於二諦」。這樣就被認為所依是「於諦」；諸佛法是「教諦」。於二諦的大意，諸法實相，非空非有，世間諸法，也非定有定無，本來是不二相的，而凡夫認為世間的虛妄法是實有，所

以「於」凡夫是諦，叫做「世諦」。說諸法是空，「於」出世二乘聖人認為是實，所以稱「真諦」。二諦說諸法實相，既然是非實非有，但對「於」凡聖兩種人來說，就成為有空兩種諦實，這就是「空有二諦」。這種二諦就叫做「於二諦」，或叫「二於諦」。再顯而言之，「於」的意思是「於」諸法上而有凡聖不同，各自認為是實，不合乎諸法自身真實的情況，就叫做「於二諦」。

什麼是教諦？如來說法，依凡夫之有而說有，目的不在於有，而在於表示不有。依聖人之空而說空，目的不在於空，而在於表示不空。以有空之二，表示非有非空之不二，這便是「教諦」。外人不知如來說法是「教諦」，不解言教二諦，便聞有執有，聞空執空，迷於教諦，所以吉藏大師在《十二門論疏》卷一中解釋二諦是教的意義時說：「教有三義，一破除迷倒，二能顯正理，三發生觀解」。所謂「破除迷倒」，是指如來為眾生所說教法，旨在破除眾生斷、常、有、無等顛倒妄見，正如《智度論》中說的，「為著有見眾生說第一義諦，為著無見眾生說世諦。所謂「能顯正理」，正理，即是諸法實相之理體，本不可言宣，要令眾生悟此理體。要顯此理，即方便巧立二諦言教。《三論玄義》卷上說：「諸法實相，體絕名言，物無由悟，雖非有無，強說其俗」。以此真俗之言教為令凡夫與二乘悟解離言中道之理體。所謂「發生觀解」是指聽到教法的人，從二諦教義，體悟實理，對事物能發生正觀知解，《三論玄義》說，「悟斯正理，即發生正觀，正觀若生，則戲論斯滅」。這就是教諦的三個基本意義。由此看來，三論宗認為中道正理是「諸法實相義」，不可以言宣，唯佛與佛方能究竟，是超乎於二諦的言表，所以諸佛依於二諦為眾生所說之法，應該屬於教門，而不是「境理」。再看吉藏大師在《大乘玄論》說：「諦有二種：一於諦，二教諦。於諦者：色等未曾有無，而於凡是有，名俗諦，約聖是空，名真諦，於凡是有，故名俗諦，

故萬法不失；於聖是空名眞諦，故有佛無佛，性相常住。教諦者：諸佛菩薩，了色未曾有無，爲衆生故，說有無爲二諦教，欲令因此有無(的教)，悟非有無(的理)，故有無是教。而舊義明有無是理者，此是於諦耳。於諦望教諦，非但失不二理，亦失能證之教」。

從這裏可以看出，三論宗把一般講的俗有真空二諦例爲二於諦，這二於諦屬於凡聖二執，固然不是教理，但是，諸佛是依二於諦說法，諸法緣生，所以是有，既是緣生之法，即是假有，而假有不有，即是非有。爲令執實有者，悟此非有之理而說教法。說諸法緣起，所以是空，即名性空。而此性空是與緣起有，相對而言，因此雖說是空，並非真空。非真空即是非空，爲令執實空者，悟此非空之理，而說教法，所以佛爲對治凡夫、二乘聖人二邊之見，所以說空有二諦是教。以令悟入非有非空之諸法實相之諦理，而此諦理並非言教，而所說空有二諦即是言教。由此可知，如來爲衆生說法之所在，爲執空者說俗諦明有；爲執有者說眞諦明空。令悟入空有以絕名言，解黏去縛，滅却戲論，戲論若滅，即是有空之教也息，所以三論宗主張二諦爲言教。

三、四重二諦

前面已說二諦的大義。至於二諦的內容，在當時的毗曇、成實、地論、攝論等師也有不同的見解：一、毗曇師把二諦解釋爲「事理二諦」。認爲五陰、十八界的事法是俗諦(事)；四諦，十六行相的理法是眞諦(理)。二、成實師主張空有二諦，以現像的有爲俗諦；以本質的空爲眞諦。三、地論師以偏計執和依他起二性爲俗諦；以不二眞實性爲眞諦。四、攝論師又以偏計執，依他起，圓成實三性爲俗諦；以生無性，相無性，勝義無性三無性，

爲非安立諦而爲眞諦。這四家對二諦的解釋，在三論宗看來，認爲都不合如來應用二諦的本意，那麼，應該如何解釋才能符合如來的本意呢？三論宗認爲中道實相不可言宣。這個中道實相的「中」應解爲「理體」。而今巧立二諦之言教爲緣假說。爲緣假說的「假」義與「用」同。用對體立，假對中說，因此一切法不離「中假」。那麼，中假的意義是什麼呢？《大乘玄論》說：「不有有則非有，不無無即非無，非有非無，假說有無，此是中假義也」。三論宗就依此中假義便開四重二諦。

何謂四重二諦？第一重：以「有」爲俗諦，以「空」爲眞諦。然而俗諦的有，是緣起有，緣起有即無自性，即是假有。假有即是假生假滅，名爲俗諦；對四諦假生假滅，說眞諦假也不生，假也不滅，所以說不生不滅名眞諦。

第二重，若有若空皆爲俗諦，非有非空才是眞諦。這一重是顯示有與空本來是相對的，對空說有，對有說空，空有皆是相待的假名，所以都是俗諦；非有非空方是眞諦。此重二諦於某種意義上是「三諦義」，也是「中假義」。所謂三諦義，若有若空即是眞俗二諦義，非空非有即中道義，所以是三諦義。但這裏還只作眞俗二諦來表達，以證明一切事理皆不出二諦。所謂中假義，如說若空若有皆是假名，非空非有乃是中道，故稱中假義。

第三重，以有空的二，非有非空的不二皆是俗諦；以非二非不二爲眞諦。這一重把前面說的空假中三諦義和中假義都變成了俗諦；非三諦非中假爲眞諦。

第四重，則綜括前三重的二與不二，非二與非不二爲俗諦；以言忘慮絕，心行處滅，無所得爲第一義諦。

三論宗爲甚麼要立此四重二諦？吉藏大師答說有四種意義；第一隨緣根性之不同，衆生根性可分三種：第一種大根利器的人，聽到最初一重空有二諦即可悟入正道，不需後面三重。第二

種根性稍鈍的人，也就是中根的人，聽到第一重二諦，未能領悟中道第一義諦。須要聽到第二重的有空俗諦，和非有非空的眞諦，才能漸漸而入。第三種下根的人，雖聽前二重二諦也未能理解，要須第三第四重二諦才能有所領悟。從解起觀，不着偏中，即可入道。

第二釋於經論之不同，此有四重意思。第一、衆經諸論中，說「有」是俗諦；說「空」是第一義諦。比如《小品》云：「菩薩住二諦爲衆生說法，爲著「有」者說空，爲著「空」者說有。這就是第一重空有二諦。第二、《小品》又云：「若有若無，世諦故說，非第一義諦」。這就是第二重二諦。第三、《華嚴》云：「不著不二法，以無一二故」。這就是第三重二諦。第四、《華嚴》又云：「諦了分別諸法時，無有自性假名說，悉欲分別世諦義，菩薩因此初發心。一切諸法語言斷，心行處滅如虛空，悉欲分別眞諦義，菩薩因此初發心」。這就是第四重二諦。以一切言說爲世諦，言忘慮絕爲第一義諦。

第三對治四種執着之病，故立四重二諦。第一、明諸法於凡夫是有名俗諦；於二乘聖人是空名眞諦。這是第一重二諦。第二、空是對有而說，有是對空而言，諸法從來既不是實在的有，當然也不是絕對的空。空有二見本是凡聖兩情所執，所以若空若有皆是世諦；未曾是空，未曾是有，才是第一義諦。如《大乘玄論》卷一說：「爲破有故言空耳，諸法未曾是有，亦未曾是空。空有並出兩情，故皆是世諦耳。知未曾空有，名爲眞諦」。第三、爲破空有，故言非空，本來不會是空，也不會是有，又何曾是非空非有？故空有與非空有，二而不二，皆是世諦；非空非有，非不空非不有方是眞諦。此中不言而喻。前明二與不二爲眞俗，恐怕有人又執著成病，故立這一重以破其定執，這是第三重二諦。但以上三重皆是一種方便之教門，並落言詮，非無所依，不能稱

其爲至理，也不能名其爲離言中道。第四、說有無等四句，皆爲俗，離四句絕百非，言語道斷，心行處滅，方乃是眞，此爲第四重二諦。由此可知，四重二諦，是由淺至深。爲諸佛菩薩證知的一實相諦，是不可言說。說四句者，還是可說之法，這裏說的不能說是至眞，只是世俗。

以上已明三論宗立四重二諦的意義，然而其中有個問題必須說明的，三論宗在第一重空有二諦中，破毘曇的事理二諦。但是，成實師也是空有二諦，這和三論宗第一重二諦有甚麼不同？因爲，成實師是執定性有是有，即世諦墮於性有，成爲偏邪。如他們主張，有定性之有方可有，即有定性之空方可空，有有可有，不由空故有；有空可空，不由有故空。有不由空而有，即有是自有；空不由有而空，即空是自空。自有則是實有，自空則是實空。若是實有實空者，即是二邊之見。既是二邊之見，豈能成爲無礙的空有二諦？三論宗爲了說明它與成實師空有二諦的不同，所以在第一重二諦上立有初章義，以簡別之。此宗的初章義，說明眞俗空有意義時說：「他云：有有可有，則有無可無。故有不由無，即無不由有。有是自有，無是自無（以上「他云」指成實師）。今（三論宗）無有可有，即無無可無。無有可有，由無故有；無無可無，由有故無。由無故有，有不自有；由有故無，無不自無。有不自有故非有。無不自無故非無。非有非無，假說有無」，這就是三論宗眞俗二諦的含意。若由第一重進入第二重二諦，前之空有眞俗。即是無自性的假名，所以皆名世諦，非空非有才是眞諦，所以三論宗的四重二諦是以破執顯理，融通無礙爲其特點。若有定執，便不是中觀三論的教義。如說：「心以無得爲主，言以不住爲宗」。

四、二諦三中

二諦三中，就是依據真俗二諦，建立三種中道。談到「中道」無礙，又是三論宗的中心思想。《中論》之所以中爲名者，意即是中道之論也。故《中論》開宗，即明八不，八不就是中道，故稱八不中道。當然中道的理論，是出自中觀三論，和摩訶般若等經。但古代印度中觀諸師，却不很強調「中道」這一教義，只着重於真俗二諦的說明。一切佛法，不離二諦，而二諦本身，也是依因緣的依立。三論宗認爲立此二諦目的，是爲表顯中道，因此二諦不僅是假名，並且在一定的意義上也是中道。主張二諦爲中道說，古代印度當不多見，而是中國三論諸師，在龍樹菩薩的空有二諦基礎上，有所建樹，有所發揮的。此說最早是肇始於關內曇影法師。此人爲羅什法師的受業弟子，八俊之一。他曾注《中論》，在《中論序》中，闡述二諦中道的教義說：「斯論雖無法不窮，無言不盡，統其要旨，即會通二諦。以真諦故無有，俗諦故無無。真諦故無有，雖無而有；俗諦故無無，雖有而無。雖無而有，不滯於無；雖有而無，不著於有。不著於有，即常著冰消；不滯於無，即斷無見滅。即知二諦，遠離二邊，名爲中道」。

從這段序文可以看出二諦中道，是淵源於關中羅什法師及其門下。此後傳到攝山僧詮，即發展成爲「二諦三中」。他的學說能夠逐步向縱深發展：一是三論諸師主觀的努力，二是客觀的需要。二諦三中的學說，是在這樣客觀需要的情況下產生的。當時爲了批判成實，由於盛行一世的成實師們也盛談二諦中道。原因是成實論師先導者，也是羅什的弟子。如僧導、僧嵩都是親承羅什大師。僧導曾著《三論疏》、講《成實論》。當然不能說僧導是單純的成實師，只因他的弟子承受其成實思想，成爲後來的成實學派，其觀點不免要繼承其師之一二。僧嵩的情況也類似僧導。此二人思想大小乘的觀點混雜，況且到了他們的弟子，即專門宏揚《成實論》。他們談的二諦中道，自然是根據成實理論立說，大談

定性二諦。這樣談二諦中道，只有墮於偏邪，不能空有無礙。空有不能融通，怎能談得上無礙的二諦中道呢？成實師的二諦中道，爲後來受到攝山僧詮大師批判。遂依《摩訶般若經》建立二諦三種中道。如《三論遊意》中說：「三論對何人明三種中道耶？山中止觀法師云：正對成實師明也。山中師常讀《小品經》，故依之而說，彼經云：言說是俗諦，無言說是真諦。而後師等依《中論》文不生不滅明之也」。文中謂：「山中止觀法師云：即指攝山僧詮大師」。山中師常讀《小品經》，故依而立說「即指僧詮大師攻讀《摩訶般若經》、依於此經建立「二諦三種中道」說。」而後師等依《中論》文不生不滅明之也」。所謂「後師等」，即指其後的興皇、嘉祥諸師依《中論》因緣品的八不，約以八不明二諦三種中道。

三論宗認爲因緣所生法，盡其理者，即是《中論》所說的不生亦不滅，不常也不斷，不一也不異，不來亦不去」的八不。這八不即是中道，而此中道之理即不離二諦，因此八不是具足二諦的。所以興皇、嘉祥諸師就在僧詮大師立說的「二諦三中」基礎上，更約八不明二諦三種中道。

所謂「二諦三中」者，即是「二諦三種中道」。一是世諦中道，二是真諦中道，三是二諦合明中道。世諦中道，也叫俗諦中道。即依世俗諦說：就生滅而論。俗諦的生，是由因緣和合而生。既由因緣組合的「生」，即是「假生」。假生的生相，不能認爲實有。假如認爲此生是實有，那麼就應當不憑借因緣。既然憑借因緣而生，即非實有，所以說「不生」。「滅」也是由因緣離散，才叫作滅，先已無生，何得有滅，所以說「不滅」。因此「不生不滅」即是俗諦中道，不動真際而建立諸法。依世諦即是因緣假有，因緣假有即是因緣假生，因緣假滅。假生不可定生，假滅不可定滅。不可定生，所以無有實性之生；不可定滅，所以無有實性之滅。假生不爲生，假滅不爲滅。所以說有滅即爲世諦之假名，說不生不

滅，即爲世諦之中道。

二真諦中道，對世諦的有生有滅，明真諦的不生不滅。此不生非自不生，對世諦生而說真諦不生；此不滅非自不滅，對世諦滅而說真諦不滅。世諦中的生滅既是假名，而真諦中的不生不滅也同樣是假名。因此對世諦說假生假滅，以明真諦的假不生假不滅。此假不生假不滅，也可說爲非不生非不滅。所以非不生非不滅，成爲真諦中道。

三二諦合明中道，所謂無生滅而宛然生滅，是爲世諦；生滅而成爲無生滅，是爲真諦。無生滅而宛然生滅的「生滅」，故非實性的生滅。生滅而實無生滅的「生滅」，故非實性的「無生滅」。生滅無生滅，都是一種相待的假名。對待世諦的假生滅，而說真諦的無生滅；對待真諦的無生滅，假說世諦的有生滅。對待無生滅而說有「生滅」，這豈能是實生滅？對待生滅而說「無生滅」，這豈能是實不生實不滅？因此，非有生滅與非無生滅，成爲二諦合明中道。

以上約不生不滅，辨明二諦三種中道，既然如此，約明八不三種中道，也是這樣。二諦三中也即是八不中道，所以要加後一重合明中道，恐因稟教之流，聞說二諦，便作二解，仍不是偏於有邊，即是落於空邊。爲離此二邊，所以又辨合明中道。這三種中道，本身即具有三中三假義。即所謂俗諦之假，真諦之假，真俗相待之假。三中即俗諦之中，真諦之中，二諦合明之中。此三中三假，總稱爲中假義。又合明中道是理體，二諦相待是假用，總稱之爲體用中假義。若說二諦是假用，那麼對待真俗說有中道，而此中道也成相待假。故中道亦成爲假名。若說是中道，真俗不偏，故二諦也是中道。合明中道是體中，真俗中道是用中，攝用歸體。中道實相之體，言絕慮忘，了無所得，所以三論宗以無所得中道，正觀爲正宗。

（上接第35頁「諸法實相論」）

實相。」說明這深奧無上的真理，唯有佛才能窮盡它的淵源，凡夫二乘，乃至菩薩，都未能盡詣此理。佛在法華會上開權顯實，正是顯此平等不二、絕對圓融的諸法實相之理；釋尊的出世，正是旨在使一切衆生悟此理、行此理、証此理，也即是使一切衆生皆入於一佛乘妙法，皆得無上菩提、圓滿佛果。所謂：暢佛本懷的開示悟入佛之知見，也即開示悟入諸法實相，離此外，別無佛法可言。因爲惟有此理爲佛實智所証；其餘三乘等一切教法，均爲佛爲度衆生以權智建立的善巧方便，故因人而異，因時而異；唯此實相圓妙之理，三世諸佛因証而無絲毫變易，是一切法門的根本，是我們心性萬法的究竟旨歸處。

正因爲這諸法實相是無相而無所不相，故能隨應諸法而起妙用。它是隨緣而不變，不變又能隨緣，這都是實相不諦空有、靈活起用之功能。我們一念之心，因全體即實相故，隨淨緣而成四聖界，隨染緣則成六凡；心淨故爲淨土，心穢則爲穢土。所以學佛的人就是依此理而改革身心，不斷消除習染，逐漸與實相相應，因此念佛、持咒、參禪、止觀等法門的功用，即是借法顯性，轉染成淨，乃是進入實相、顯現妙用的方便而已。由此可知，悟道者悟此，修道者修此，証道者亦是証此實相性體的大機大用、大德大智。故知，世出世間一切法，皆依此而爲體，明乎此理，一切佛法即心頓具、一宗法門圓賅遍攝，所謂：「頭頭是道，處處皆圓。」正是此理顯現之境界。

實相之理重在悟証。先須借文字而悟理，理明而文字之執頓亡；借理境以修觀，則即空即假即中之三觀頓起，一心融攝，所明之理亦空，空亦不可得，空有不住、能所不立，靈明不昧，一念不生，常寂常照，全體圓中，遠離思議。如此悟証之境，正是實相現前之時，煩惱不消而消，習氣不除而除，妙用不証而証，性德不顯而顯。這現象實証之境界，不正是實相真理的偉大價值麼？

高鶴年居士的一生

申寶林

近代著名佛教居士、慈善家、旅遊家、淨土安養院創始人高鶴年居士的遺著《名山遊訪記》最近再版發行。這部遊記是數十年前的作品，遊記內所載古迹勝境、道場寺宇、交通路線等，雖與現今情況大有變化，但所敘述的高僧名士事跡，古訓名言，對今之學佛者仍不乏針砭之意，余披覽全書，深感居士的一生，始終是上求下化、救濟衆生、福利社會，爲國爲民，鞠躬盡瘁，誠爲我輩在家居士的榜樣，故不揣冒昧，將高鶴年居士的行略筆之於篇，以餉讀者。

高公鶴年，江蘇省興化縣劉庄人，生於清同治十一年（公元一八七二年），先世原籍安徽貴池，父正剛、母王氏，公七歲時入蒙館，從安塾師受業，天資穎悟，智慧異常，越二年，因同塾學友夭殤，良伴忽然離別，深感人生無常，欲求解脫之道，遂遁入劉庄紫雲山寺，日間買餅充飢，夜宿寺中，如此三日，錢囊已空，只好仍舊歸家，被父親嚴勵斥責，但內心蘊藏出世之念，有增無減。一次鄰人到外地經商，公未向家長言明，即隨鄰人遠行蘇州，又輾轉到穹窿山，進入一道觀，要求出家爲徒，該觀道士孫道人，持齋虔修，道行頗高，見公年紀雖小，舉止不凡，道士

頓生慈愍之心，暫且留下。有一天，公在山門打坐，適貴池劉香林居士掃墓至山，詢問公的家世，深表同情，允其帶回蘇州家中，經常教以佛理，公晨夕課誦不輟，一面爲劉香舖服務。十五歲發心持長齋淨口，開始行腳生涯，最初朝禮江蘇海州雲台山，翌年劉出資重修安徽九華山寺廟，委公前去督工，對九華勝境，心甚戀慕，年十八，父親爲公完娶，智夫人與公志同道合，相互促進學佛之道。

十九歲開始，公遊歷安徽、山西、山東、河北、四川、浙江、雲南、貴州、廣西、湖南等名山勝跡，曾親近南京寶華山大霖法師，師授予「律學戒法」、「性倫教義」等佛典，在永嘉、（溫州）參訪諦閑法師，親聆教益，受教良深。一八九六年，公二十五歲，時值山西旱災，目睹哀哀黎民，路有餓殍、悲愍之心，油然而生，默禱上蒼、發願救濟災民，積極參加賑濟工作，明年，在南京投楊仁山居士門下，一面鑽研佛學，一面爲保存經板和流通經書貢獻力量，得到楊居士的器重。二十七歲，初次拜訪印光大師於普陀山法雨寺，又到鎮江會山參謁禪宗尊宿大定禪師。從此於淨土、禪宗之理更有所悟。寶華山大霖法師認爲公宿有善因，堪

爲弘法人材，引導公到金山寺受五戒，並與融通上人同住藏經樓閱藏，三十歲，公往南京楊仁山居士所辦經房繼續肄業，楊居士告以「參悟有得，知行不違」。同年與印光法師通函討論禪學，感書信不能暢談，即親赴普陀，和印師談論五晝夜。印師示以方便多門，歸元無二真理。

一九〇四年，三十三歲，公父正剛大人謝世，公在外無法通知，由智夫人治理喪事。一九〇六年參加徐海賑濟工作，一九〇八年母王氏夫人去世，公以各方聘儀全部助作重修劉庄紫雲山寺之用。一九〇七年，參禮常州天寧寺冶開禪師，叩請開示己躬大事。一九一〇年在紫雲山寺修建藏經閣，設佛學圖書館、念佛堂。一九一二年，在上海頻伽精舍遇陳櫻寧，同參佛乘，同年狄楚青辦佛經流通處，發行《佛學叢報》，公與同仁護持維摩、楞伽道場，協助月霞法師、沈子培居士等辦講經法會。始將《名山遊訪記》載入《佛學叢報》同時刊載印光大師開示語錄於該報，從此印光大師名聲大震。隨後又和寄禪法師、李正剛、歐陽漸、諦閑法師、陳介石分別創立佛教會和世界宗教會。與樊云門、陳彥通，濮一乘，劉漢生、魏梅蓀、蒯若木等爲社會福利事業、爲振興佛教作出很多貢獻。一九一三年到寧波親近圓瑛法師，一九一四年與恆松法師在五台山建立廣濟茅蓬下院。一九一六年，在陝西終南山結茅，息心參究，在山遇虛雲禪師，指示用功之道。

一九一七年京津水災嚴重，公與滬上佛教界人士組織佛教慈悲會募集捐款救災。一九一九年勸簡照南、簡玉階昆仲將南園施捨爲道場（即今之覺園）。同年與熊希齡赴湘西賑災。一九二一年返回家鄉劉庄，籌建十方貞節淨土院，將住宅擴建，至一九二五年竣工。從一九二七年至一九四二年十五年中，走南闖北，組織生產救災、如「婦孺收容所」、「紅中學會」、「救命團」、「義賑會」、「貞節院手工業廠」、「農林試驗場」等。在一九三六年智夫人逝世後，貞節院更名爲「淨土安養院」、勒石紀事，永爲十方清淨道

場。有「眞爲生死發菩提心、三業清淨、一心憶念、以身率物、用弘佛化」等語。

一九四四年至一九四六年公以精神欠佳，接待爲勞，轉蘇州山中養痾靜修，在穹窿山建大覺茅蓬，並爲文記述命名之由，乃賡續終南山建茅之意。一九五〇年，公住山汲水困難，在蓬後偶得泉苗、抑或龍天感應，即將泉苗鑿成五穴、泉水潺潺，書法家吳濟時爲題「鶴來泉」，公親書「水是世間寶、不可一日無」。由於公已八十高齡，山中奇寒，兩肩凍傷，雙目爲炊烟熏損，時多病患。一九五四年在蘇州患小中風，移往葑草庵息影潛修。一九六〇年返家鄉劉庄淨土安養院。一九六二年，農曆十二月下旬，公患感冒，胃納漸減，中西醫診治，咸謂六脈調和，本無病患，惟以年高，體氣衰頹、雖飲食不進，而神志清明。遺囑給淨土安養院衆，「修持生產不容稍懈，本人身後，切戒浪費，勿效俗人報喪開吊，唯七七日于常課外，兼爲念佛回向，以期未往生則往生、已往生則精進。骨灰埋葬穹窿」，農曆正月初二日上午六時，公作吉祥卧逝世。享年九十一歲，院衆依照佛教儀式，行荼毘禮，獲得堅固舍利若干。三月將骨灰送往蘇州穹窿入塔，由明開、妙眞、歸相法師主持儀式。法語：「行脚七十年，遊訪回穹窿，樂於結善緣，願供一切衆」。塔後茅蓬，爲公生前所住，故改爲高老居士紀念堂。

公學名恒松、自號「隱塵」、「野人」、「終南侍者」，「雲水道人」、「雲溪道人」。

高鶴年居士遺著除《名山遊訪記》外，尚有《賑災徵信錄》、《印光大師六十年苦行記》、《山中歸來記》等行世。

綜觀居士一生，誠如劉庄淨土院學人在《名山遊訪記》再版後記中謂：「行一善易，行終善難；吾師高公、堪稱終善。芒鞋竹杖，遍歷名山；參禪悟道，時有幾人？澤國救災、數十萬衆；大德大仁，永不磨泯！」



諸法實相論

——天台宗根本教義之一

宋智明述

諸法實相是大乘佛教的根本法印，天台法門的一切理論與修持，也都依此實相而建立，因此是中心所在。

實相的「實」是真實不虛之義，「相」即無相之相。指的是萬有的本體，我們現前一念即妄即真、賅攝萬德的靈知妙心。因是成佛的覺性，故稱之為「佛性」；因它是萬法的體性，故又稱為「法性」；又因它的體性真實常住，故也稱為「眞如」。其它如「眞心」、「本來面目」、「如來藏」、「眞空」、「涅槃」、「法身」、「眞性」、「實性」及「實際」等，都是實相不同角度的代名詞。

佛教的「法」義，即指一切事理而言，諸法乃通括宇宙人生的萬事萬理——無論是精神的、物質的，聖人的、凡夫的，世間法以及出世間法，都包含在諸法內。這諸法又分爲本體界和現象界。本體界即是性具三千諸法，而現象界則是事造三千諸法。性體所具的三千諸法是未現形相作用而又俱含一切諸法的內在潛能；事造的三千諸法則已成因果事用而表現於外。無論是內在的潛能或外在的事用，它們的性質却是不即不離，一念頓具，全體

眞實，所以叫做諸法實相——眞實地體現了萬物的本來面目。正如《肇論》中所指出的：「天地與我同根，萬法與我一體。」因爲由來如此，眞實不虛，所以萬法由因緣和合組成人生宇宙的一切生滅變化而成立俗諦；緣生諸法當體即空——潛能是無相而靈妙的，所以由性空之體而成立爲眞諦；緣生而性空，性空又即緣生，二而不二，不二而二，猶如明珠之體與光明之用的不即不離，便成立中道第一義諦的圓妙實相。

由於實相眞理的普遍性與圓滿性，因此，台宗認爲一色一香無非中道，凡夫性理，無二無別，故凡夫之心、萬物之相當下全具實相之德，與圓滿佛果的証得，並無差別。若能悟証此理，便如《心經》所說：「色即是空，空即是色。」又如《金剛經》所說：「若見諸相非相，即見如來。」諸相是俗諦，非相即眞諦，不即不離即相離相，即見中道實相之如來了。由此可知，諸法實相是人生宇宙最根本、最究竟的理體：「諸法住法位，世間相常住」（《法華經》）是永恆的眞理。所以，這諸法實相是大乘佛法中最深妙、最究竟的義理。這正如《法華經》所說：「唯佛與佛乃能究竟諸法

（下轉第32頁）



漫談「自性」

自性，是佛學典籍中經常出現的一個重要概念。在佛教的各個宗派中，不論是小乘，還是大乘，是教下，抑是宗下，都談到它。但由於各家的核心思想不同，所以賦予的含義也往往不一樣。本文將舉出幾種代表性的說法並作一比較說明。

一、各家所說的「自性」

(一) 有部的自性。有部，具稱說一切有部，是上座部中流出的大部派，盛行於西北印加濕彌羅一帶，人才輩出，注疏豐富。其主要論典有「六足一身」。「六足」即「法蘊足論」、「集導門足論」、「施設足論」、「品類足論」、「界身足論」和「論身足論」；「一身」是「大毘婆沙論」，以及「發智論」等。其理論特點是三世實有，法體恒有。

有部之所以得名一切有部，就是因為它主張三世實有，法體恒有的緣故。有部將一切法加以歸納分類，其中最完整的分類，要算世友的『品類足論』及世親的『俱舍論』中所說的五位七十五法。五位：即色法、心法、心所法、心不相應行法、無爲法。色法分爲十一種，心法一種，心所法分爲四十六種，心不相應行

法分爲十四種，無爲法分爲三種，共合七十五種法。這些法在有部看來，都有它的自性，此自性恆有。

那麼自性是什麼呢？在『大毘婆沙論』中有自性門，說明某法的體性是什麼，這就是出體。有部論師對世間、身心一切現象，了解爲複雜的綜合體，分析復合體而發現內在單一的本質，就是自性。這就是實有與假有。如『大毘婆沙論』卷一三三曰：「地云何？答：顯形色，此世俗想施設。……：地界云何？答：堅性觸，此是勝義能造地體。」這裏把地分爲二種：常識中的地，是和合有，是世俗假想施設而非真實的；佛說的地界，那是勝義有。從復合的總聚，而探得一法的自性，也稱爲分。分是不可再分析的；也稱爲我。如『大毘婆沙論』卷九曰：「我有二種：一者法我，二者補特伽羅我。善說法者，唯說實有法我，法性實有，如實見故。」此外自性，還有本性等別名，顯示了一切法自性，是自有、自成的，永恆存在的，所以『大毘婆沙論』卷二十一日：「諸法實體恒無轉變，非因果故。」

對於這樣恒有的自性，與現實的無常生滅現象似乎相違，與緣起因果也彷彿不合。針對這些疑問，在『大毘婆沙論』中有

着詳細的解釋說明，滋畧引幾段。如『論』卷七十六曰：「未來諸法集現在時，如何聚物非本無今有？現在諸法散往過去時，如何聚物非有已還無？答：三世諸法，因性果性，隨其所應，次第排立。體實恒有，無增無減；約依作用，說有說無。諸聚集物，依實有事，假施設有，時有時無。」這是說，諸法實體在三世中恒有，不能說從無而有，有已還無的，但依作用可以說有說無。

又如『論』卷三十九曰：「問：諸行自性有轉變不？設爾何失，若有轉變，云何諸法不捨自相？若無轉變，云何此中說有住導？答：應說諸行自性無有轉變。復次有因緣故說無轉變，有因緣故說有轉變。有因緣故說無轉變者，謂一切法各住自體、自我、自物、自性、自相，無有轉變；有因緣故有轉變者，謂有爲法得勢時生，失勢時滅……故有轉變。」這可見有爲法的生滅有無，約作用、功能而說。自體是恒住自性，如如不變的，因此稱爲恒有。

至於三世因果的建立，在有部中有四大論師的不同主張，即法救、妙音、世友、覺天。這裏但舉出有部正宗世友的主張來介紹一下。如『大毘婆沙論』卷七七曰：「說位異者，彼謂諸法於世轉時，由位有異，非體有異。如運一籌，置一位名一，置十位名十，置百位名百，雖歷位有異，而籌體無異。如是諸法經三世位，雖得三世而體無別。此師所立，體無雜亂，以依作用立三世別。謂有爲法，未有作用名未來世，正有作用名現在世，作用已滅名過去世。」三世但依作用有無建立，自體則是恒有不變，所以說三世實有，法體恒有。

(二) 中觀家的自性。在佛滅後的五、六百年間，印度佛教史上是部派佛教盛行時期，由其是一切有部影响極大。到了佛滅後七百年間，有龍樹大士出世，因感於有部思想不契合佛意，遂依『般若經』，造『中論』、『十二門論』、『大智度論』等，針對着有部三世實有、法體恒有的思想，給予猛烈的抨擊。同時，高豎緣起無自性的中道法幢，在印度佛教史上放出異常的光

彩。

中觀家的核心思想，就是緣起性空。緣起，即宇宙間一切有爲現象，都是因緣和合而生起的。性空，謂由因緣和合而生起的一切現象，皆無自性。如『大智度論』卷三十一曰：「性名自有，不待因緣，若待因緣，則是作法，不名爲性。諸法中皆無性，何以故？一切有爲法皆從因緣生，因緣生則是作法；若不從因緣和合則是無法。如是一切諸法性不可得故，名爲性空。」又如『中論、四諦品』曰：「因緣所生法，我說即是空，亦爲是假名，亦名中道義。未曾有一法，不從因緣生，是故一切法，無不是空者。」這是說一切法無不是緣起，緣起法必然沒有自體，沒有自體所以性空。

自性與緣起，從有部的立場去看，本來可以並立而相成的，但到了中觀家的經論裏就變成水火不容了。以自性是自有、自成、永恒存在的，有自性就不必待緣起。既然待因緣和合而生，那就必然沒有自性。因此，緣起必然性空，性空才能建立緣起，只有這樣才是符合中道。像有部所說不僅不能建立，而且也是落於常見了。

(三) 唯識家的自性。唯講學是佛滅後九百年間，由無著、世親兄弟共同興起的一個教派。它與龍樹倡導的中觀學，分庭抗禮，形成了印度佛教史上的空有二宗。前面說過，空宗的特徵是徹底否定自性，闡明一切法都無自性空，可是，到了唯識家經論裏又講究自性。於是，又有了空有之爭。

唯識家的心理論是三自性；即遍計所執性、依他起性、圓成實性。「三性」是唯識家對一切法的本質及狀態所作的歸類性的說明。其具體內容據『唯識三十頌』中說：「由彼彼遍計，遍計種種物，此遍計所執，自性無所有。依他起自性，分別緣所生。圓成實於彼，常遠離前性。」此二頌中，前一頌解釋遍計所執性。「彼彼」顯示衆多，「遍計」是周遍計度，謂我人能緣心不斷地於所緣境上虛妄分別，錯誤的認爲有我有法，我法二執即是

遍計所執性。次一頌的前半頌解釋依他起性。依他起性，是由因緣和合而生起的一切現象。次半頌顯示圓成實性。圓成實乃聖智所緣的境界，是由遠離我法二執而顯。而三性的有無，頌中但曰遍計所執自性無所有、依他、圓成都未提及，可見是有的。

對三性有無作進一步說明的是三無性。『唯識三十頌』繼三性之後曰：「即依此三性，立彼三無性，故佛密意說，一切法無性。初即相無性，次無自然性，後由遠離前，所執我法性。」這裏說明了一切法無性，即三無性是佛陀密意說的。在三自性中，遍計所執性的沒有，是為「相無性」。依他起性，謂因緣和合而生起的事物現象是有的，而自生、自成的永恒性，則是沒有，是為「生無性」。圓成實性由遠離二執而顯，估且不從其本身去看。相對遍計執性而言，則是有的。因此，在三無性中，只有遍計執性才是真實無性，依他、圓成皆是假說無性，非性全無也。

中觀家講緣起性空，唯識家講依他、圓成有自性，乍看之下似乎矛盾。其實，二者並不相違背。為什麼？因為所說的自性含義不同。中觀家所破的自性，是有部所建立的自性。它具有自有、自成、永恆存在的意思，這種自性在緣起法中當然不能成立，是沒有的。而唯識家也是反對。『唯識三十頌』講到依他起性時說無自然性，此自然性豈不是有部所立，而為中觀家所破的自性嗎？再看唯識家所說的自性；「自」是簡別它為義；「性」是體義、質義。謂因緣聚合而成現象，具有相對的體質及簡別於他的功能，稱為「自性」。此自性的含義正好與法的含義相等，這樣，有法就有自性。所以，唯識家把他起與自性聯系在一起並不矛盾。而唯識家這種自性，中觀家也不排擠，原因是中觀家也承認性空而又宛然有的現實。『心經』所說的「色即是空，空即是色」，不就是最好的證明嗎？

（四）禪宗的自性。禪宗，是達磨西來以心印心，代代相傳，而形成的一個宗派。這宗派的特點是「直指人心，見性成佛。

「心」為我人現前一念之妄心；「性」是生起心的相本，是心的本原。在禪家語錄裏，或曰本來面目、或曰本性、或曰佛性、或曰自性等。由其自性一名，禪家使用偏多，如『六祖壇經·序品』中五祖對神秀曰：「無上菩提，須得言下識自本心，見自本性，不生不滅，於一切時中念念自見，萬法無滯，一真一切真，萬境自如如，如如之心即是真實，若如是見，即是無上菩提之自性也。」這裏以無上菩提為自性，說明明心見性情況。意謂神秀尚未見性。又同品六祖悟後曰：「一切萬法不離自性，」遂啟祖曰：「何期自性本自清淨，何期自性本不生滅，何期自性本自具足，何期自性本不動搖，何期自性能生萬法。祖（五祖）知悟本性，謂惠能曰：不識自心，學法無益；若識自心，見自本性，即名丈夫天人師佛。」又『般若品』六祖曰：「一切般若智，皆從自性而生。」顯然，這裏的自性就是佛性。它具有本來具足、清淨、不生滅、不動搖、能生萬法的特點，聖人悟之而成道，凡夫迷之則流轉生死。

禪家所講的自性與有部所說的自性，約其自生、自成、永恆存在的一點，頗為相同。但有部是指緣起現象的世俗諦；禪宗則建立在無相寂滅的第一義諦中。緣起現象的世俗諦，因為緣起的，自然不存在自生、自成、永恆存在的自體，故為中觀家所破。禪家從無相寂滅的第一義諦裏說明：無相寂滅的第一義諦非緣起，非緣起故自性得以建立。

二、結論

總觀以上四家所說：有部的自性，是指因緣聚合的有為現象中，具有自生、自成、永恆存在的自體；唯識家的自性，是指依他生起的一切現象，各有相對獨立的體質及簡別於他的功能；禪家的自性，是指我人本具的眞如佛性。中觀家所破的對象，主要是有部所說的自性。至於唯識、禪宗所說，從論主龍樹破執的動機去看，顯然不是他所要破的，而若有人執以為實有，中觀家也會破斥的。



關於「大乘起信論」的諍論

蔡惠明

「法音」月刊今年第一期發表了游有維居士的「對傳撰『起信論簡論』在教義上一點不同的看法」，作者力圖用「摩耶經」的懸記來說明「起信論」是馬鳴菩薩所造，並且通過「眞如緣起」的解釋，來說明它與法相宗的「阿賴耶緣起」並不對立。這兩點理由不具有令人信服的說服力。本着佛學研究應當爭鳴的精神，我也想借「內明」一角談談自己學習的體會。

「大乘起信論」相傳爲古印度馬鳴所造。有南朝梁陳潤的眞諦和唐實叉難陀的兩種釋本。在印度名爲馬鳴的不止一人，歷來有「六馬鳴」的傳說。一般認爲應是龍樹以前的馬鳴。據記載，他生於公元一至二世紀時的舍衛國娑積多城。初出家時信婆羅門教，後遇脇尊者的開導皈依佛教。他得到貴霜國王迦膩色迦的幫助，

積極傳佈大乘佛教。他的重要著作譯成漢文的有「佛所行贊」、「大莊嚴論經」等。他長於文學、詩歌和音樂，另有梵文本敘事長詩「美難陀」和戲劇「舍利弗所行」（原文已佚，只留下一些片段）。「大乘起信論」相傳是他所作，但沒有可考的根據。據「慈恩三藏傳」說：當時印度已沒有「大乘起信論」了，玄奘法師特依漢文本轉譯成梵文。對作者引起的懷疑，可能就因爲梁譯「大乘起信論」是否是眞諦所譯，也有不同說法。隋時，均正在「四論玄義」中說：「尋覓翻經目錄中無有也。」法經奉詔編撰經錄，把本論編入「疑僞類」，認爲「勘眞諦錄無此論」，直至唐智升編「開元釋教錄」才肯定爲眞諦所譯。近代日本學者望月信亨等，依均正、法華的傳說，也認爲本論不是眞諦所譯。一九二二年，梁啟超著「大乘起信論」一書也採用日本學者的論證否定本論爲眞諦所譯，甚至懷疑唐譯本的眞實。以後支那內學院王恩洋、呂澂等也認爲唐譯

的實又難陀本，不過是梁譯本的文字上略加修改而已。王恩洋作的「起信論料簡」，用唯識論的觀點評述本論，他們提出詳密的理由，如果以簡單的「懸記」加以鎮住，實在太「神權化」了。何況，「摩耶經」所說，如來滅後六百歲已，馬鳴善說法要，降伏一切諸外道輩的記載中，佛滅的年代，異說甚多，總計約六十種（西藏地方就有十四種），比較有代表性的是南方各國（斯、緬、泰、老、柬等國）通用佛滅於公元前五四四年；另一種是我國蒙藏地區黃教採用九六一年說。我國內地則以佛誕為紀元。定公元前一二七七年說，總之、差距很大，這又怎麼肯定馬鳴的出生，就是「懸記」中的年份呢？更進一步說，「摩耶經」根本沒有馬鳴造「大乘起信論」的記載，所以將「懸記」拿出來嚇人，那是難以令人信服的。

問題不在於作者，而在於「大乘起信論」的內容。我師太虛大師認為：東方文化不同於西方進化的文化，因此不能用進化發展的方法來衡量佛法。他在「再議印度之佛教」一文中寫道：「大概馬鳴造『起信論』以後，因為法不當機，即暫為藏諸名山，以待來日。當時雖沒有大大弘揚，但不能說沒有造。』這是針對『印度沒有『起信論』的說法而言的。大師所以這樣說，是為了保持『起信論』是空宗以前的作品，這一說法從義理上講，大師提出兩點來解釋：一、「起信論」所說的眞如，與唯識所說的眞如是不同的。唯識義的眞如，是偏於理性的，而「起信論」的眞如是包括理性與正智的。二、唯識學者說有漏種子唯生有漏，無漏種子唯生無漏，而「起信論」說無漏與有漏互相重生。大師認為「起信論」主要是依無間緣來說熏習的，這是菩薩應有的心境，與唯識學的因緣說不同。凡夫是有漏生有漏的；佛是無漏生無漏的；唯有菩薩，才有漏無漏輾轉相生。這樣的熏生。約等無間緣說。有漏無間生無漏，無漏無間生有漏，這在唯識學者是認可的；所以特以此會通

「起信論」與唯識的矛盾。

印順老法師在「大乘起信論講記」中發展了太虛大師的觀點。他認為：考證眞偽的問題，即用考證的方法研究佛法——這種治學方法是不應該反對的。如大師以為東方式的文化，是先全體後分化的。像「起信論」所說的空與有都有照顧周到；後來龍樹、無著他們，據各方面的義理加以發揮，才有大乘空、有宗派。……以中國佛教來說，古代在南方流行的佛教，有天台、智者出來綜合它判為四教。到後來，北方又新起了禪宗、賢首又起來綜合它，改判五教。……考證的方法不應該推翻。思想是有演化的，但不一定是進化的。在發展演化的過程中，可以演化成好的、也可以演化成壞的。

印老的看法是：一、印度傳來的不一定都是好的。中國佛教界一向有推崇印度的心理，以為凡是佛典，只要從印度翻譯就對；小乘論都是羅漢作，大乘論都是了不起的菩薩作。其實，印度傳來的教典，有極精深的，也有浮淺的，也有雜亂無章的。印度更有不少托名聖賢的作品，即使翻譯過來，並不能保證它的正確。二、中國人作的不一定就錯，佛法傳到中國來，中國的古德經過詳密的思考，深刻的體驗，寫出來的作品，也可以是很好的。如天台宗的典籍，主要是智者大師說的，不也還是照樣的崇敬奉特！其實師資傳承，也僅有相對的價值。印度、西藏都大談師承，還不也是眾說紛紜，是是非非嗎？我們應該用考證的方法，考證經論的編作者，或某時代某地方的作品；但不應將考證出來的結果，作為沒有價值或絕對正確的論據。在佛教思想上，「起信論」有它自己的價值。這不能和鑒別古董一樣，不是某時某人的作品，就認為不值一錢！

印老這一觀點，正是堅持「大智度論」所說「依法不依人」的原

則，是令人信服而樂予接受的。

在談到教義上的正謬問題，印順老法師指出：站在唯識學的立場，評論「起信論」的教理不對，這不過是立場的不同，衡量是非的標準不同，並不能就此斷定「起信論」的價值。佛法中的大小乘，有種種派別，像小乘有十八部、二十部之多。從大體上分，也還有：有部、犢子部、分別說部、大眾部的四大系。大乘也有空宗、有宗的不同。佛法流行在世間，因為時、地、根基、方法的不同，演化成各部各派的佛法。現在研究佛法，對各部各派的教理，可以比較、評論、但切不可專憑主觀。凡是不合於自宗的，就以爲都是不對的，錯誤的。這種宗派的獨斷態度，是萬萬要不得的。站在唯識的立場，說別宗不對，不合正理；別的宗派，也可以站在另一立場，說唯識不對、不符正理；但決不會因此問題都解決了。印順老法師認爲，唯識學者對「起信論」應以討論、商榷的態度，而不應以「同我則是、異我則非」的態度來否定「起信論」。「起信論」與「唯識論」各有獨特的立場，不同的方法，不同的理論。學派的教理，既各有不同處，就是費盡力量以求圓通，而別人也還是不會承認的。所以，我們先應了解他們的不同；不要偏執也不要附會。先明白各論的特殊意義，再來考慮它在佛法中的地位。印老這一提法，是符合「大智度論」卷九所說的「法四依」教義的，就是依法不依人，依了義經不依不了義經、依義不依語、依智不依識。開展佛學研究，進行教義辯論都應該遵守這四依原則。我們上海佛教居士林提出「各宗並弘、不作攻擊」的公約，就是對佛教各宗派，都同樣弘傳，但不允許互相攻擊。在教言教、契理、契機，這樣才能達到擴大團結，取長補短，共同提高的目的。

傅敦石先生寫的「大乘起信論簡論」在一九八七年一到五期

「法音」雙月刊連載，作者在最後寫道：

「就『起信論』本身的思想來說，也不像印度人的撰述。因爲『起信論』的基本思想與唯識論的思想，可以說大相徑庭，有些地方甚至是根本對立的。它所主張的真如緣起論，在中國佛教思想中獨樹一幟。這種思想，似乎在印度是不可能有的。」這段話是比較客觀的，持一種探索懷疑的態度，也是很自然的。因爲既然隋時有人提出「起信論」非真諦所譯，也不是馬鳴所造，如均正認爲：「『起信論』一卷，人云馬鳴菩薩造。北地諸論師云：非馬鳴造，昔日地論師造論，借菩薩名目之。」到唐代，唯識學者還有說是世親所作的不了義說。那未有「似乎在印度是不可能有的」想法，也並不值得奇怪。游有維居士護法心切，引經據典地作了一番論證，他的動機也是好的，但文章刊出後，讀者議論紛紛，似乎沒有打中要害，公說公有理、婆說婆有理，誰也分不清。我認爲印順老法師的見解，不僅有說服力，也有權威性，他把本質說清了，現象的迷惑也就隨之澄清。「大乘起信論」的這場爭論，法舫法師曾在「海潮音」雜誌第十三卷一期發表題爲「『大乘起信論』在佛學上之價值」一文中寫道：「在東西學術界上，曾起過很大風波，其最後結果，則仍判爲馬鳴所作爲大乘正論。吾於此無言矣，舊案不提矣。」當時參加爭論的大多數人都已作古，但問題仍然「舊案重提」，可能大家尚未看到印老的權威性結論，現在溫故而知新，看來還是必要的。

綜上所述，可以肯定：「大乘起信論」是一部重要的大乘論著，有它的思想性和獨立見解，它流傳至今不衰，可見其擁有自身的價值，希望讀者認真研習，從中吸取營養，深悟佛法的利益。

虛雲老和尚遺相



六十餘年於滄海

虛雲和尚

——長篇連載 佛教小說——

馮馮

(續上期)

德清在泉光雲氣之中，登抵慈光寺，掛單一宵，次晨與遊人跟着導遊登山，千級石階，登上天都峯，一路上但見絕巖危崖，怪松飛懸，平頂短嶺，盤根虬幹，松石交映。從天都峯側攀而上，透峯罅而下，又來到了蓮花峯，向北而行，到了「天門」，兩邊削壁夾立，濶僅容一人摩肩而過，高數十丈，陰森可怖。出了天門，就到了平頂，即是名爲「前海」之處，前面可望見天都峯與蓮花峯，再攀三四十里，到了一千八百公尺高的光明頂，俯視天都與蓮花二峯在前，翠微峯三海門在北方，環繞於後。下面都是絕壁峭岫羅列於塢中，是謂散花塢，羣峯筆立，層巒聳翠，花如海底怪石千座，海樹波揚，又有一纖峯形如毛筆，頂生奇松，名爲「夢筆生花」，對面又有一峯，頂分五尖，形如筆架，其旁有最高峻之石筍峯一座，又有一峯石突起，作僧人面壁之狀……真是美不勝收。東望可見杭州灣及東海茫茫，那北西面的翠微峯，看在德清眼中，好似有些夙識

前緣似的，細思又不解其故。

他然後攀登了石筍峯頂，只見峯頂果然奇形尖石無數，恍如波羅葉尖一簇指向天頂，又像地湧冰柱，高低嶙峋不一，奇形怪狀，裂紋縱走，危崖陡直，石頂欲墜，在這無數尖石豎立的中心，傳出聲聲木魚，香煙繚繞，原來却有一座佛寺！它四面都給石劍石刃包圍，從峯下仰望，不見其形，來到寺門，方知世外別有蘭若，四望尖石林立，都像是護法天神了，此時天色已晚，寺中鼓聲响起，似來天外。

德清與衆遊人都在這「獅子林」佛寺拜了佛，借宿一夜，向晚遠眺，西方紅霞餘暉，映照得這黃山雲氣怪石越發的似海底了，怪不得此處都名以「海」。有所謂東海，西海與北海。

德清正在眺望，寺僧前來陪客，德清同問起黃山有何著名佛寺，寺僧說：「黃山佛寺不多，倒是那邊九華山佛寺最多，

北邊翠微峯也是佛寺甚多之地。九華素稱與普陀，五台，峨嵋合爲中國四大佛教名山，大師父何不前往一遊呢？」

「久聞九華山之名，正要往拜！」德清說：「多煩指示路途。」

「九華山乃黃山支脈，又名九子山，又名陵陽山，屬安徽青陽縣，你從此地下山去西南行，當日就可走到了，九華山其實可從九江就遙遙望見的，那山上真是一里一寺呀！」

德清聞言，十分歡喜，次晨就起程南行。

李白有詩詠九華山：「昔在九江上，遙望九華峯，天河掛綠水，秀出九芙蓉。」

德清到了青陽縣九華鎮，仰望那九華山，九峯果然脈絡分明，極似倒蓋芙蓉花，德清遊拜了九華鎮的旃檀禪林和化城寺，然後從化城寺後踏着石階登山，到了最高的天台峯，來到削壁頂上的望雲台，俯望羣山，周圍百餘方里，到處均有寺院，真不愧稱是佛教聖地，同遊的幾位僧伽說：

「九華山有大小九十九座峯頭，又有十六嶺，十四巖，二十二石，十二洞，十八泉，七潭。宋朝詩隱陳清隱詩云：『三十年來遊不盡，九華山巖石奇景。有唐代詩人劉夢得詠曰：『疑是九龍天矯欲攀天，忽逢霹靂一聲化爲石』，若論風景，九華其實不亞於黃山。」

德清問：「九華山出家人想必甚多？」

僧人說：「九華山上上下下也有三四百座大大小小寺廟庵院，合計也總有三五千位出家人吧！怎數得清？」

德清又問：「九華山出家人如此衆多，想必高僧輩出了不少？」

「九華山本山的高僧是不少，從各地來此山訪遊的高僧更

多了！若說本山，當前最有名的德高望重大和尚，首推寶悟老和尚，此老戒行精嚴，定力第一，由他主持上禪寺，戒律森嚴，絲毫不苟，無人不敬，九華山三四百座寺院僧伽，莫不以此老爲典範，人人嚴守清規苦行，故此九華山各寺，天下聞名，能與峨嵋，五台，普陀齊名。」

德清歡喜道：「如此真不枉我來拜九華山一場，那寶悟長老在何處？我定要前往參拜的。」

「上禪寺就在此處山頂，你一直拾級而上就到了。」

德清道謝，隨即依教拾級登上天台峯絕頂。進了山門牌坊，仰望上面尚有數百石級，殿宇一層又一層，建築規模壯麗蒼古。他一路拾級而上，拜遍十五座佛殿，最後才登至最高的一座月身寶殿前面來。

月身寶殿是一座兩層宮殿飛檐綠色琉璃瓦建築物，矗立在城堡般的巨石基座之上，正好座落於峯頂最高點。德清拾級拜上去，走了八十級，才到達基座。

寶殿正中供奉着一座地藏王菩薩金身塑像，後面是釋迦世尊巨像，菩薩頭戴金冠，右手持着降魔寶杖，左手結慈悲印，菩薩面部神情慈悲和藹，菩薩身穿金色袈裟，赤足，橫坐在一匹獅子背上。德清一見，慌忙叩拜，拜畢，參觀寶殿中央之地藏王菩薩寶塔，那塔基的須彌座，全用白玉砌成八角，座中有一座五層八角木塔，全部用檀香木精雕而成，真乃精巧無倫。

德清一一參拜已畢，請見寶悟老和尚。

老和尚在方丈接見，序禮之後，問及德清出家修行情形，德清就說明經歷，並說：「久慕長老戒行精嚴，定力第一，九華山全山數百寺院僧伽無不景仰規從，故特來參拜求教！」

長老笑道：「德清師太客氣了！你的定力比我還深呢！你

在杭州灣船上和在印度大吉嶺客棧的兩段事，真不容易呢！」

德清大吃一驚：「德清在杭州灣船上與在大吉嶺客棧之事，從未向人提及，長老何以得知？長老真乃神通！」

長老笑道：「我胡猜亂說而已，有什麼神通？像德清師這樣大雪中安然越過喜瑪拉雅山才是神通呢！」

德清越發驚異：「我越過喜瑪拉雅山之事，亦從未向人提起過。」

長老笑道：「你心想規復鷄足山佛地，也未向人提起過吧？」

德清拜伏道：「長老真乃有大神通，尙望多指示未來！」

長老笑道：「我都是隨口亂說的，誤猜誤中而已，我那知什麼過去未來？」

「長老多慈悲吧！」

「我只知守戒律和唸經，」長老笑道：「旁的一概不知！你要問我，可是問道於盲！」

德清說：「確有誠心來追隨長老學習。」

長老笑道：「此一九華山，是地藏王菩薩道場，許多出家人都來此山修地藏王菩薩本願經與地藏王菩薩儀軌。地藏經軌——計有寶義難陀所譯之地藏菩薩本願經二卷，玄奘大師所譯之大乘大集地藏十輪經十經，大方廣十輪經八卷，輪婆迦羅所譯之地藏菩薩儀軌一卷，另外還有延命地藏經一卷，地藏菩薩念誦儀軌一卷，蓮華豐昧經一卷——你若有意來參加供養地藏王菩薩之法會「地藏會」，研究此等經軌，極之歡迎，若說來追隨我，我却不敢當！」

德清道：「素知地藏菩薩本願經乃佛門之孝經，正要多習。」

長老說：「那麼你隨時來好了，好在本山之戒律苦行，也嚴不過你自己所行所戒，你不致過不慣，你若嫌本寺遊人太多，亦不妨到附近較僻山峯自立庵院，像那後面的翠微峯，介於九華山與黃山之間，距此不遠，地方十分清靜，愛清靜的僧伽，在翠微峯修行的很多。」

德清道：「如此我就來翠微峯自搭茅蓬修行，不時却來向長老學習地藏經軌。」

「歡迎歡迎！」長老笑道：「不過，說說也還得兩三年才成事呢！」

「德清想就從現在開始追隨。」

長老說：「緣份未到，你還是先往東走，等到你多得參學因明之後，再回來罷！那因明學是大乘宗師陳那大師所完成的，是十分重要的佛學理論，你若未通曉，不可不學。」

「德清却應向何方求學？」

「金陵淨成寺松巖上人精於因明論學問，你何不往拜他？」長老說：「等你學成因明論，也好方便你日後任教。作爲日後規復鷄足山之準備。」

「正要充實學問，」德清拜道：「多承長老指示了！」

「我們他日翠微峯再會罷！」長老笑道：「不送了！」

德清拜別了寶悟和尙，他深感此行不虛，他滿心歡喜，下山逕向東行，他渡江到了寶華山，參見聖性和尙，他然後又到宜興，幫助仁智和尙修繕顯親寺，又到句容參見法忍和尙，助其修赤山寺，等到德清到達金陵城，已經又過了兩個年頭了。

光緒十七年，德清到了金陵城外廓城牆。

金陵的石頭城牆，週圍長達一百八十里！是世界上第一最長的古城城牆，周圍有十六座城門城樓，另外又有水陸門十三座，德清仰望，他完全給那萬里長城般雄偉崇高的南京外廓城牆震攝住了，他遊遍天下，却從未見過這般偉大的城牆！果然不愧是自古以來的金陵帝王州！

德清在光緒八年三步一拜往五台山途次，曾來過金陵一次，但當時只在郊外拜了牛頭山融祖塔，並未進城，忽忽渡江上路，心中只顧三步一拜，直到此次，才真正到了金陵。

他看了越王勾踐用山石鑿築的一段城牆殘壁——當地人稱爲「鬼臉城」——才知道南京又名石頭城之由來。這段清涼山的石頭城城垣，仍存三千多公尺，高達六十餘尺。

他從石頭城東行，向南到了雨花台高阜，相傳梁武帝時，有高僧在此講經，天雨曼陀羅華，該處因此得名。德清在雨花台上遙瞰大江東去，又遙望鐘山形勢，怪不得諸葛孔明說：「鐘山龍蟠，石頭虎踞」了。

他來到了玄武湖，看那柳垂長堤，鐘山上寺院處處，另一邊古城岡上古塔峯丘，令他想起唐代大詩人杜牧的詩：「千里鶯啼綠映紅，水村山郭酒旗風，南朝四百八十寺，多少樓台烟雨中。」他覺得形容得再恰當不過了。

德清在鐘山找到了淨成寺，那松嚴老和尚方在督工修葺殿宇，德清來拜，給小沙彌領引到工地會見。德清只見一個清瘦老和尚正在和蓋房的工人說話，知道他便是松嚴，慌忙上前行禮。

松嚴老和尚回禮道：「德清師不必多禮，你的來意，寶悟和尚早有書信來說明了，你要我教你因明學，我却不敢當，我懂得什麼？不過你既然老遠一場來了，總得成全你，我老實跟你說，我的學問不夠教你，倒是有一個人，我可以給你引見，此人精於因明學與摩訶般若經論，你可多和他參論參論。」

德清歡喜拜謝：「多謝長老！不知此人是誰？德清須往何處去找尋？」

松嚴和尚說：「你也不用去找尋他，你就住在本寺好了，他時常來的，此人是一位居士，名叫楊仁山，專研因明學數十年，是本寺的一位大護法，和他同來的文人甚多，時常來此討論佛學，吟詩作賦，十分熱鬧的。」又說：「你來得正好，我正需人助我督工修殿，你不知道，這些木工瓦工，是步步都得督促的，若不看緊了，他們就偷工減料，蓋得不倫不類。」

德清道：「願供差使，只恐太外行。」

松嚴道：「不必客氣了！寶悟說你在宜興助仁智和尚修顯親寺，又曾在句容助法忍和尚修赤山寺，你必已有不少經驗，正好與我督工修殿，就在此過冬好了。」

德清道：「那就恭敬不如從命了。」就問：「此殿是新建？」

松嚴嘆道：「這淨成寺，當年被太平天國洪楊之徒一把火燒掉，這是咸豐三年的事了，當年太平天國燒毀了這金陵三四百座佛寺，至今二十六六年了，還有許多寺廟未能重建，那些有名的大和尚，有大力護法的，陸續重建好了，像我這樣無用的，直到如今也還沒重修得起來！言之好不慚愧！」

德清道：「長老不必過謙！確實太平天國之亂，到處焚毀佛寺無數可計，二十多年來，各處被毀寺廟，也多還未能恢復舊觀呢！去年我在宜興助修的顯親寺和赤山寺，也是太平天國劫後灰燼，直到如今才有力重建呀！」

松嚴道：「不意一場浩劫，百年難復！」

德清從此在淨成寺住下，幫助松嚴督工修殿，那位楊仁山居士與一批文人學者幾乎每夕必來寺中後湖水榭談文論佛學。

德清得以親近參加討論。

楊仁山居士與德清一見如故，德清向他請教因明學，仁山笑道：「德清師太客氣了，從來只有居士向僧伽求教，哪有反過來，和尚向居士請教的？」

德清說：「知者為師，居士休得謙讓了。」

仁山說：「德清師如此不恥下問，果然是高僧風範。」

象文人都說：「德清師如此謙虛，在出家人中，甚為少見！要知道好多出家人都自以為學富五車，哪肯如此折節下問於居士呢？」

德清忙道：「列位休得如此過譽德清，亦不宜如此褒貶了出家人，德清所知，出家人若是真心出家求道，斷無不虛心求教於人的。」

象文人道：「你不會見過那些俗氣勢利和尚，大模大樣，見了大施主就笑口常開，經也不會得唸多少，大字也不認得幾隻……。」

德清忙說：「任何團體人多了，總難免龍蛇混雜，列位不可以徧概全。」

象文人笑道：「你看！到底還是和尚幫和尚！胳膊往裏彎！」

德清也笑道：「自然是和尚幫和尚了，和尚若不幫和尚，這佛教不就自己散了嗎？你們居士也該幫和尚宏教才行呀！」說得大家都大笑。（未完）

謝 鳴 款 捐

何澤霖居士	港幣 3,000.00元
麥植基居士	港幣 1,000.00元
張之璿居士	港幣 500.00元
鄭黃常茂居士	港幣 500.00元
Mr. Lin Fai Yau	港幣 300.00元
侯果臻居士	港幣 200.00元
黃牽治居士	港幣 200.00元
常證法師	港幣 160.00元
唐芝雲居士	港幣 100.00元
唐慕蘭居士	港幣 130.00元
湯慧高居士	港幣 130.00元
妙法寺	港幣 9,863.90元
總計	港幣 16,083.90元

二〇〇期收支報告

一、收入

捐款項下撥入	港幣 16,083.90元
發行收入	港幣 2,804.00元
總計	港幣 18,887.90元

二、支出

印刷費	港幣 12,170.00元
稿費	港幣 3,085.00元
郵費	港幣 1,832.90元
什費	港幣 1,800.00元
總計	港幣 18,887.90元

內明雜誌社謹啓

出版 內明雜誌社
社長 釋敏智
督印人 釋洗塵
發行人 釋金山
主編 釋熙如（沈九成）

社址 香港新界青山道22味藍地妙法寺

Nei Ming Magazine Society

C/O Miu Fat Buddhist Monastery

22 Mile, Castle Peak Rd., Lamti, N.T. Hong Kong.

外埠流通處

美國 紐約美國佛教會

The Buddhist Association of The United States,

3070 Albany 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 Phuphar Chai Rd., Bangkok, Thailand.

台北 士林區天母東路47號二樓天華出版事業股份有限公司

新加坡 大坡大馬路二九八號南洋佛學書局

菲律賓 信願寺

1176, Narih St., Manila, Philippines.

加拿大 加拿大佛教會誠祥法師

The Buddhist Association of Canada, 100 Southhill

Drive, Don Mills, Ontario, Canada.

印度 悟謙法師

The Husuan Tsang Buddhist Temple, P.O. Chowbaga,

Dist 24, Parganas, Calcutta-39, India.

香港 北角英皇道三九〇號亞洲大廈五樓C座佛經流通處

香港 百德新街55號華納大廈五樓B香港佛學書局

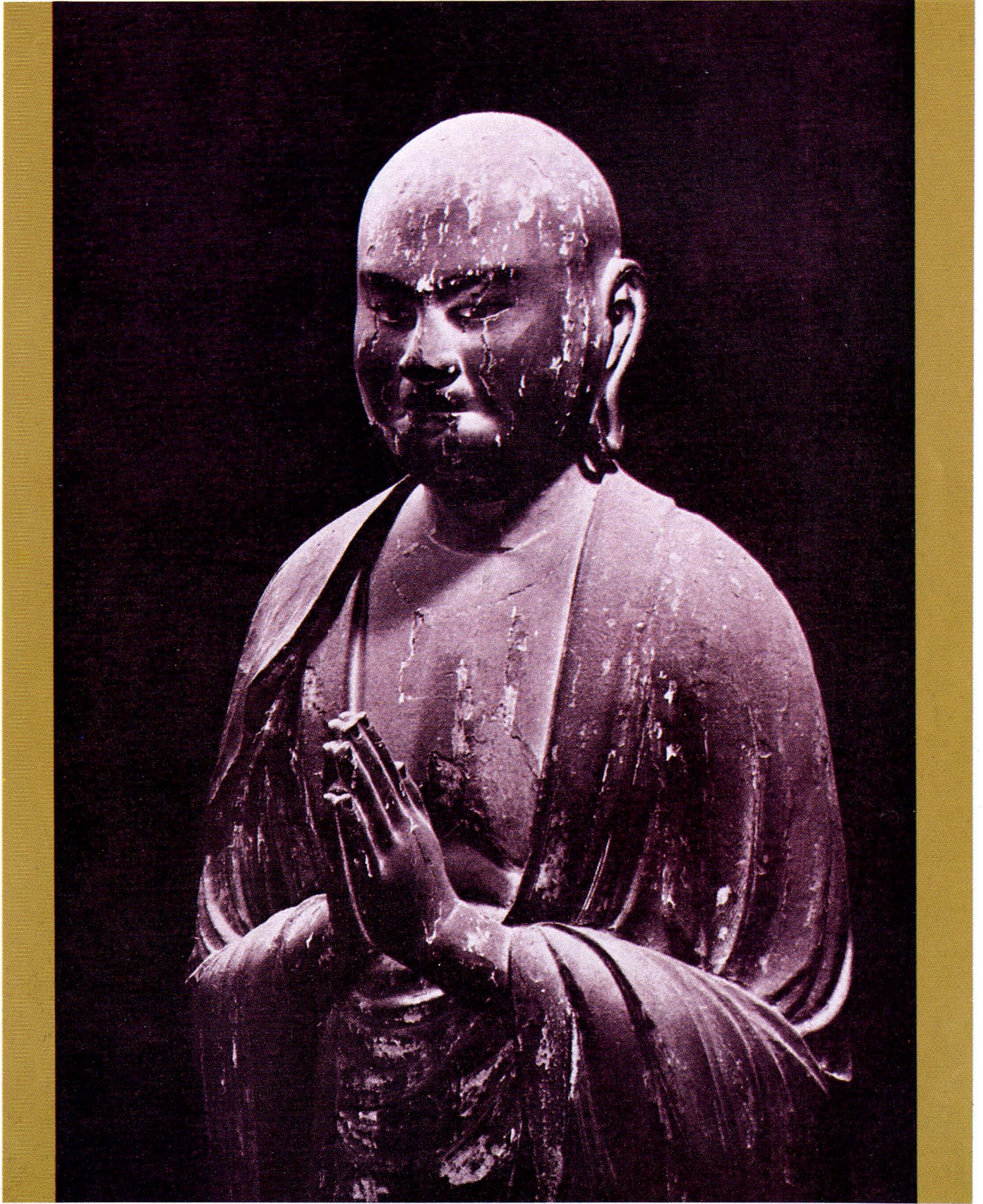
九龍 金巴利道27號永利大廈二樓智源書局

承印者：文采印刷公司

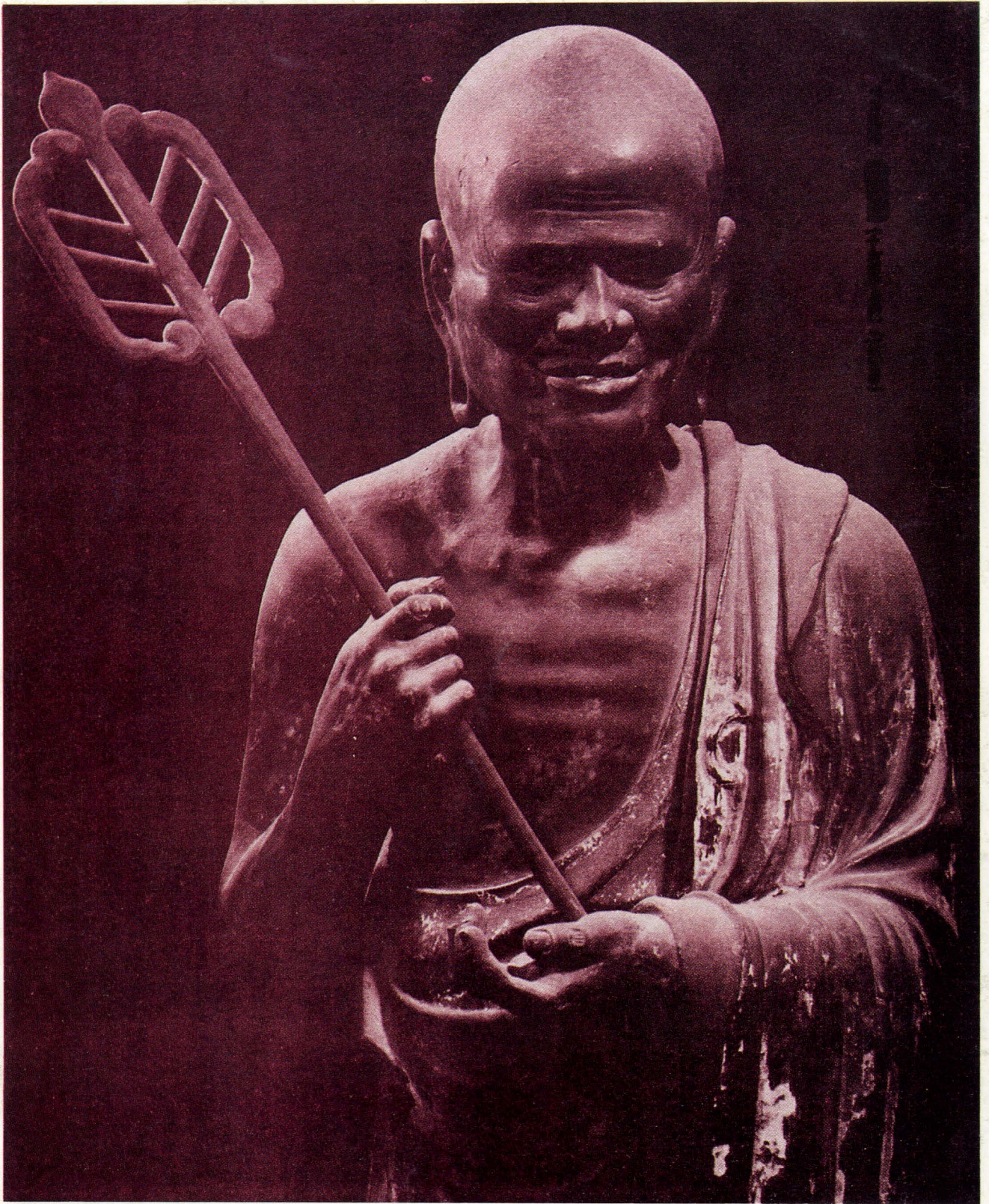
電話：五·七一一六五四

佛元二五三八年十二月一日出版
公元一九八八年十二月一日出版

每册定價港幣八元



阿難雕像（日本大報恩寺木雕）△



舍利弗雕像（日本大報恩寺木雕）△