

民國佛教期刊文獻集成

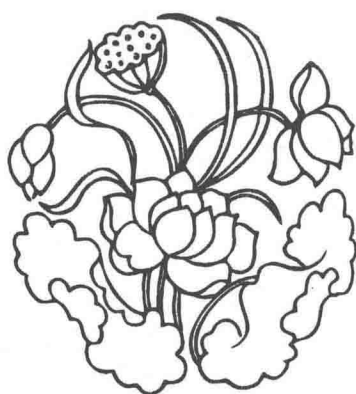
任紹愈題



民國佛教期刊文獻集成

任繼愈題

第 90 卷



覺有情
華南覺音
晨 鐘

中國書店

哲學者·祖
師·聖者·世親菩薩言行錄

五興拉打 Mahacharya Yashindra
巴爾他利 Ananda Bhattari 同著

載英國「中道」十七卷四號 佛世社譯
在後印度佛教史裏面，世親菩薩（以下簡稱世親）佔着特殊的地位。每個佛教徒都應該多少知道點他的生活和學說。

他梵名叫伐蘇般度 Vasubandhu（藏文名依涅 Yi-he 若用英文譯藏文全名則為 Dvitya-gnen

譯者）是伏駄密多的弟子，生如公元四二〇年（一說四〇〇年）譯者）北印度佛樓沙國人（那是當時乾陀羅國的一部，現在印度的柏沙瓦 Peshawar 譯者）

他的父親是儒支迦族的婆羅門。他兄弟三人，都名世親。但後來他的長兄和幼弟都改了名字，所以在歷史上，只有他自己稱為世親。

長兄是信奉迦旃延尼子在公元前三世紀所創立的一切有部的比丘，但對於小乘教的空義不能了解。後從羅漢賓頭羅和彌勒菩薩學大乘得成就。始名無著。無著相信是第一個著者將五段論法的推理方法應用到佛學上的。

無著和世親成為大乘教義的兩個大哲學者和心理學者。

世親先亦是一切有部。這要應說明，在世親生時，所有原始佛教的十八部都還是存在的。迦旃延尼子所創的一切有部是上座部的一個支派，承認「過去，未來和現在都是存在的」。他們認為心識、智識、是一樣的。他們主張瑜伽者在觀照中，由特殊優越的推理所得的大智

慧，只能應用在當下一念。

在世尊大般涅槃後五百年，迦旃延尼子造「六足阿毗達磨論」，（譯意「法的初步」）這是一部有統系的簡目，說明以前發表的「六足論」內的佛學專門名詞的。（六足論即一身六足，一身即「發智論」。六足即「法蘊足論，施設足論，識身足論，界身足論，集異門足論，品類足論」，亦是迦旃延尼子所造——譯者）

在公元二世紀之初，克什米羅有五百羅漢對六足阿毗達磨論共造一極詳細的注釋，名曰「阿毗達磨大毗婆沙論」（譯意「阿毗達磨的精密研究」）。這是小乘佛教的寶庫，亦是克什米羅毗婆沙部的整個權威著作。

世親早年廣學多門，心量廣大。因為要徹底學習毗婆沙部和經部的學說，他隱藏了真面目，起一個假名字前往兩部的重鎮克什米羅學法，否則恐怕那邊的學者為好勝而懷疑不肯教他。毗婆沙部和經部是阿毗達磨學說下的兩個接近而相反的兩種學派。

毗婆沙部主張諸佛是幻有的和心理的。經部則是創立單純心識轉為有影像心識的學說的。經部的全部典籍據說已經失傳。只知道該部主張瑜伽者所有的直覺智慧，不是由推理得來，是由直接得來的。

世親在克什米羅居留許多年，從僧伽跋陀羅學法，但是常常根據經部的學說，加以辯論。

僧伽跋陀羅的上師史甘底羅，由這不知名的徒弟的特殊聰慧和敏捷，發生了懷疑，最後決定他不是別人，一定是世親。史甘底羅於是勸他秘密回去，否則恐遭暗害。世親回家後，造了「俱舍六百頌」。這是大毗婆沙論的精華。他將該書寄去克什米羅。那國王和學者，先以為是弘揚他們的學說，非常歡喜，但史甘底羅知道這個精要，並不十分與本派有利的。經過他的建議，於是要求世親加以說明。世親乃將六百頌加以散文的解釋，又加了七頌和最後「破我執品」一品。這就是有名的「俱舍論」，迄到現在仍是佛教哲學最要緊的著作之一，他匯集了早年十八部所有的道理。

世親的俱舍論分為八品：

- | | | |
|------------------------|-------|-----|
| 一 Elements | 分別界品 | 世法共 |
| 二 Power | 分別根品 | 出世法 |
| 三 Worlds-effect | 分別世品 | 世法 |
| 四 Actions-cause | 分別業品 | 世法 |
| 五 Passions-auxiliary | 分別隨眠品 | 世法 |
| 六 Sages-effect | 分別聖賢品 | 世法 |
| 七 dge-cause | 分別智品 | 出世法 |
| 八 Meditation-auxiliary | 分別定品 | 出世法 |

此外有第九「破我執品」一品專門演說「無我」的意義，是應克什米羅毗婆沙部的請求解釋造論宗旨時所造的。另在第一品內，加了對阿毗達磨這名詞的解釋。他說阿毗達磨這名詞意思是「物的相對」就是「內觀」。應該「相對的物」是雙重的。第一個是應該希求的涅槃，究竟解脫。第二是「四種真實」就是物的內在性質。這種「物的相對」亦可說內觀是清淨的。這就是究竟的阿毗達磨。這清

淨的內觀可由「初步的內觀」和「初步的學習」而產生。「初步的內觀」可分為本能的、學習的、熟練的。「初步的學習」則需要參讀許多其他有關典籍。這種先導的成分，認為是傳統的阿毗達磨。因在這書內包括了以前阿毗達磨的重要思想，所以這書名為俱舍論，意思就是「阿毗達磨的寶庫」。這樣世親簡要的說明「無我」的各種本體，現象和原理。但俱舍論有大部分是研究引入涅槃的道理的。

雖然世親在這書裏同情了經部的理論（這雖然亦是實體論者，但主張間接認識，不主張直接認識，）並且明白的承認了經部為比較合理，但他對這種深入的實體論並不認為滿足，所以他的哲學經歷上終有一天進入另一階段。

世親由小乘學者轉為絕對觀念論者一事，被多數學者認為大乘佛教的最大成功之一。當他的長兄無著信奉絕對觀念論的大乘佛教時，世親在幾十年間仍舊忠實於小乘教義——毗婆尸部，這就是在承認一種原子（極微）的理論下，是屬於實體論者。根據現在的幾個權威學者，當世親生時，在近代阿富汗喀布爾（Kabul）阿富汗的都城——譯者）以北部份，是毗婆尸部的重鎮，該處在當時名為迦畢試國。

大世親的第一部文字工作是「第一義七十頌」。阿瑜陀國的新日王（即毗陀羅摩阿多王——譯者）對之表示滿意，供養世親三十萬兩黃金。世親遂用來建築三處寺廟：一個比丘尼寺廟，一個一切有部寺廟，另一個大乘寺廟。

在佛教第十九祖闍夜多的死後，世親即被推為印度僧伽中的最高首領。

奢羯羅城，就是現在印度東旁扎普的祁城薩爾蘭城 Sialkot，是世親多年習靜的地方。這裏正好附帶提及，世親死後，奢羯羅城，連全部旁扎普同乾陀羅一樣都被匈奴所毀滅。

阿瑜陀國的新日王（即菩拉迭多）和王太后都是世親的信徒，在種種方面支持這上師。但是婆羅門瓦蘇羅陀是新日王的內兄，嫺熟於「和伽羅那」部（即授記部，是佛說十二分教之一或譯聲明——譯者）是世親的大敵人。世親終於造了「三十二章論」將瓦蘇羅陀駁倒。於是新日王供養世親黃金十萬兩，王太后供養二十萬兩。均以增修寺廟三處：一個在迦畢試國，一個在佛樓沙國，一個在阿瑜陀國。

上師在世親有很多弟子，其中四人極有名，他們都成為「獨成一派的學者」。這四人是安慧大師，聖者代穆他申，古那怕巴大師，和大辯論者陳那。當陳那到摩揭陀國從這有名的上師隨學時，世親已經很老了。僧伽打薩亦是世親弟子之一。

西藏佛教徒認世親為大龍樹教法的特殊傳承者，得到過文殊菩薩的加持力的。

很許多年，世親堅強反對大乘佛教，甚至說大乘不是佛法。無著深恐道有才具的世親或要著書推翻大乘，決定用任何代價來勸化他兄弟。一天無著約世親到阿瑜陀芒果寺相會。黃昏時，無著領世親到勾葛拉河邊一個危崖上，然後悄然引去。於是無著掩蔽在暗處，開始曼聲朗誦一篇深奧的大乘經典。這是一個美麗的印度秋夜。這是一個夢境中的夢境。世親沉醉於內觀中，陡然間澈悟了大乘精義。他簡直想要割去他的一向只讚小乘而毀謗大乘的舌頭。這時哥哥無著連忙奔出止住他的自殺。從此後這有名的兄弟二人，在弘揚佛法上成為密切聯繫者。

西藏佛徒認無著的「阿毗達磨行攝論」為高級阿毗達磨，世親的著作為低級阿毗達磨。無著成為剛必羅巴沙土的國師，在有名的那爛陀寺大學住了十二年。早於其弟多年前在王舍城逝世。

被無著感化成大乘學者後，世親造了他的極有名的提要著作「唯識三十頌」。

根據這頌的唯識宗佛教，主張所有物質和非物質的一切現象都是唯心所現。這心按照牠的功用分為八識，就是前五識分屬五種器官，第六是意識，第七為末那識，第八是藏識。又名阿賴耶識。種子（即所有現象的可能性），都含藏在第八識之中，從這裏產生所謂客觀世界，因之我們從安靜和幸福中，被推動而漂蕩於痛苦的裏面。一旦我們完全認識唯心所現以外沒有物的存在，於是客觀世界，對我們就中止存在。於是這八種染污的識，都轉成八種智慧，用這智慧我們可以與「真如」合一，這是超越言語和思想的。

世親這樣奠定了大乘方面關於「識」的整個學說系統的康莊大道。並且他主張了唯識宗的三性，就是虛妄的「遍計所執性」和相對真實的「依他起性」與絕對真實的「圓成實性」。遍計所執性是一種假想或錯誤。他是沒有根據的，相信存在的真實性。或是相信不存在存在，又加上認這不過是思想的存在為真實存在的雙重錯誤。

依他起性是日常生活中所有的條件的根據。或武斷的知識。依他起性是倚賴的或條件的任何存在現象，這就是我們知識範圍內的知識，認識不完全的靜思，不完全的宗教等等。依他起性又可稱為「互相倚賴的真實」或末覺悟者的真實。

圓成實性是不變動的又不可分的真實存在，亦就是道的範疇——絕對。照意譯就是「絕對的圓滿」。圓成實性是主觀和客觀合一的絕對真實。

簡單說來，世親分析一切認識為絕對虛妄（遍計執）相對真實，（依他起）和絕對真實（

圓成實)。依他起和圓成實的範疇是被認為真實的。雖然在早期佛教哲學中，龍樹主張一切認識都是虛幻不實的，世親却承認有兩種真實，就是相當真實和絕對真實。這是無着和世親的唯識論一個重要論點。但是我們可以附帶說從龍樹的信徒(空宗的信徒)才產生世親的信徒(有宗或瑜伽宗的信徒)。有宗或瑜伽宗兩名詞是同樣應用的，即指真實派或秘密派而言。空宗和有宗都是中道義。但是這『是』與『不是』之間，空與有之間的中道義，又作如何解釋呢？

照空宗說，實體論是指精神染污的蒙蔽。愚癡的蒙蔽，是指主觀和客觀的分立與大認涅槃和生死有差別。見解。照世親的觀念論說，世界可以減為下意識的，永恆的，連續的，這就是一個永恆的連續。那的一種整個概念，這就是個不真實的連續。世親學說的另一點，是感覺世界的不真實，這學說是由無著世親乃至玄奘演成爲絕對無宇宙論的。(未完)

印度大菩提會工作概況

——一九四六年份年終報告書——

佛世社節譯

佛世社按：印度大菩提會爲世界最早之佛教國際工作的團體，成立迄今已五十餘年，在弘法上具有偉大成績。最近有復本社一函(已報上期)，表示極願合作，並請本社將該會報告書譯出廣播。爰爲譯載如次，藉供我國弘法團體及個人的參攷。(一九四七年報告書下期續刊)同時上法明學會與大菩提會亦已取得聯絡，大菩提會正或函託法明學會爲駐代辦所。學會已在進行工作中。行見菩提大法，普世昭明，不勝禱香禱之！

在報告本年工作之前，應先將本會歷史簡單陳述一下：

本會於一八九一年成立，其最初宗旨在保護印度佛教利益。其成立時許多事實，今天頗值得特別提出。一八九一年一月廿二日，青年的達摩波羅(H. Dharmapala) (佛世社按那時他二十六歲)由錫蘭朝禮到菩提迦耶。當他看到這聖地可恥的荒廢情形，他心內充滿了憂愁和義憤。管理這聖地的溥婆教首領(印度崇奉大自在天的教派)不懂佛教不願佛教，將此聖廟供奉溥婆神。所有佛像棄置廢的。甚至將佛像拆毀，作伊住屋的門階。菩提樹的圍牆內，放置着猥褻的崇拜生殖器的象徵。達摩波羅不能忍受看到這種醜惡，就在那裏立了一個

嚴肅的決心，爲佛教徒爭回這聖地並終身獻身來恢復印度的佛教。因爲他的熱心和任事的勇氣，他由於極少數朋友的幫助，立刻成立了大菩提會。這新成的會第一樁事，就是爭回菩提迦耶的廟宇。這事決定用法律手續。在初級法院，本會得到勝訴。但該首領對判決書提起上訴，由於巧妙的操縱法律錯雜的條文，在高級法院裏，他得了勝利。但是佛教徒從那時起，可以自由出入該廟，而該首領亦不得不尊重佛教徒的願望。(佛世社按：比丘達摩波羅一八六五年生於錫蘭。(佛世社按：一九三三年歿於鹿野，十五歲時由俄國巴拉瓦司基夫人的學說信入，十九歲入證道會，卅三歲正式出家。終身弘法無有疲厭。曾與我國楊仁山居士會晤過云)

在這案件之後，本會即開始了恢復印度佛教的工作。在那最初的時期，本會工作已是很複雜的性質，可由本會宣言所看到大概。如建立初高級學校醫院施藥所，派遣比丘出洋傳教，復興聖地，成立鹿野佛教大學等等，都規定在這歷史性的文件之內。在一八九三年達摩波羅由日本帶回七百年前所造的釋迦古像一尊，此像是東京芝區天道寺(朝日大師所贈。帶回後本預備供在菩提迦耶廟內。溥婆教首領初亦同意，但後又否認其諸言。於是只有租房供養，以比丘二人經理之。兩年後情形轉好，此像始移入廟中。但不久該首領又將此像移出。經過這變遷，此像現供於加爾各答的達摩拉吉卡 Dharmrajika 廟內。大菩提會刊(英文)在一八九二年五月創刊。他所表現對佛法的有力的正確的說教，吸引到一八九三年芝加哥『宗教會議』組織人的注意。於是達摩波羅受到出席這歷史性的會議的邀請。在這會議，大菩提會因其創辦人的力量得到了國際間的承認。嗣後許多國家的佛教徒都注意到本會的發展。就是在這時，一位夏威夷的太太福司特夫人(Mrs. Mary E. Foster)認識了達摩波羅，而成為本會最大的支持者。本會歷來所以能如此發達者，大半都是福司特夫人的慈惠。今天本會辦理着研究所，初級學校，高級學校，孤兒院，醫院，施藥所，救濟院，福利社，寺廟，講道堂，圖書館，巡禮休息所等等。在亞洲、美洲、歐洲都有分部。出版各種語言的佛書，週刊和日報。他的宗旨，不但將佛法帶到全世界，並且依照世尊的教義，對全人類來服務。所以本會的工作，已在宗教、文化、社會各方面推進，將對全人類給予最高的可能的好意。

以上報告了本會歷史，以下再報告本年的工作。一九四六年對本會充滿了困難。世界的普遍經濟衰落，人民的心理不安定，印度境內社會的紛亂以及其他各事對本會均表現不利的影響。但在這種困難之下，本會尚能著有如此的工作成績，實在是值得慶幸的事。

會員

本年入會者有終身會員九人，普通會員七十六人，永久捐款人一人。這在一個不安定的時代，實在是可驕傲的紀錄。這表示大眾對本會的有興趣。這十位新的終身會員計錫蘭四人，加爾各答三人，緬甸一人，法國一人，英國一人。（姓名從略）

我們的總部

本年總部工作，較以前歷年都為繁重。在正常活動以外，我們還須辦理加爾各答和東孟加拉的匪災緊急救濟。以外又須組織吉大港水災救濟。在孟加拉災荒時的孤兒，我們須收容。同時對初發心學佛者須組成講演團旅行團。所有內部工作都是由少數的工作者用高度的工作來維持着，我們應該感謝總部主任秘書金那拉坦那比丘 Rev. N. Jinaratana 的組織能力和工作的效率。我應坦白承認他的工作非常艱巨，誠非尋常人管理能力所能勝任。但他都能措置裕如，竟毫無可批評之處。

加城達摩拉吉卡廟 Dhammarajika

此廟約建於二十五年，前，一直成為加爾各答社會上注意的中心。牠位於加城的文化區。對着加城大學，而臨繁盛區域。這都可以證明達摩波羅選擇廟址時的智慧。終年的對巡禮者訪問者而開放。巡禮者來自錫蘭丹尼泊爾西藏中國蒙古安南印度緬甸錫金。西藏班禪喇嘛和吉大港山族孟王亦來朝拜過。此外訪問者甚多，尤其不少美國兵士，他們多表現對佛法極有

興趣。現由金氏管理此廟。唯現在廟內和講道堂的壁畫業經剝落，急需將世尊歷史從新繪畫，這需要一萬盧比，希望能有大小男女居士發心捐助這需要的功德。

加城大菩提會圖書館

雖然在戰前本會加城圖書館成績甚佳，但鑒於可能的轟炸危險，使我們將許多貴重書籍送去庇能保存。現戰事終了，我們正計劃及早運回。但此間存書尚多。每日閱書者甚衆。以前存書六一〇〇冊，本年增加三〇〇冊。閱覽室設在講道堂內，置有孟加拉文，印度文，和英文的週刊多種。至少有八十四種之多，每日閱覽者計五十人。

大菩提會刊

本刊是現存的最老的佛教定期刊物之一，出版已五十四年未經停頓。大家都承認牠是研究佛教的一個有價值的媒介。以前數年間，本刊虧本甚巨，在現任編輯經理比丘金氏接事時，拖欠印刷及紙張費至三千盧比，他設法使本刊自給自足，他為本刊在銀行內另開賬戶，推銷本刊，並四出徵集有價值的稿件，結果許多以前因不滿意該刊文字而退閱者現都繼續訂閱。該刊內容現維持着甚高的文字標準，不但印度錫蘭讀者來函讚美，即歐美讀者亦同聲讚揚。現本社不但於還債外自給自足，並能貸款於本會其他部門。

大菩提書店

為學佛大衆利益起見，我們在加城和鹿苑各成立書店一處。除本會出版的佛書外，我們流通各種佛書，悉照原價，並不圖利。自然本年辦不到流通外國佛書，但明年決定可以辦到。新出版物

因為紙張統制，出版物不如理想之多。幾種我們的斷版書籍，希望能即重印。本年出版佛

書有英文的六種，藏文的一種，孟加拉文的一種。（書名從略）

救濟工作

現救濟金已募到五萬五千盧比，內錫蘭大菩提會捐募二萬一千八百盧比。重慶中印學會印災救濟委員會捐二萬五千盧比。是經過中國前總領事包博士（譯音）的幫忙，是應該感謝的。同時應該感謝中國人民，在他們自己困難之下都沒有忘記別國人民的不幸。中國給予印度的幫助，將永久的在友誼上保持着一個黃金的聯繫。中國的蔣委員長和宋美齡夫人對於各種適時幫助印度的不斷努力，我們亦應表示感謝。他的賢明的領導中國，我們亦極為讚美。

孤兒院

孤兒院在一九四四年二月十二日開幕，感謝孟加拉佛教會允許我們借用亞利亞廟。直到一九四五年七月十七日，我們搬到本那街四六號本會房屋內。現在孤兒十五人，由比丘居士各一人管理之。另孤兒二人送至鹿苑廟內。

義務初級學校

本校於一九四四年二月十二日開幕，現提議更名為「達摩波羅紀念學校」。

菩提伽耶的菩提樹

我們得到報告，該處的菩提樹因為管理的疏忽已有一枝倒落。本以為該處淨婆教首領可以守這歷史性的聖樹，但事實證明了他的不經心。佛教的聖地，由一個不經心管理的非佛教徒保有實在是一種恥辱。七月四日我們的代表鹿苑大菩提會秘書會伽拉坦那比丘和鹿苑佛學院院長迦葉比丘朝禮菩提迦耶時，曾將菩提樹的受傷部份敷上一層泥漿，以資保護。

特別佛學講演

本會加城總部曾請安南佛學院秘書卡皮賴司夫人 Mme Suzanne Kapelles 和巴黎烈維教

授 Prof. Paul Levy 作佛學講演。前者題爲『東浦瀾 Cambodia 和拉屋斯 Laos 佛教的復活』，後者題爲『佛國的安南』。兩講詞均有高度的教育性，極爲聽衆所讚美，聽衆有許多有名人物：如法國尼羅夫人 Mme David Neel 加城大學梵文系主任穆克吉博士 Dr. Sankari Mukherjee 梅特拉博士 Dr. D. N. Maitra 及其他多人。這是一個國際集會，來賓中有來自法國、安南、緬甸、中國、錫蘭及其他各國者。此外在一月二日錫蘭政府要員古拉在大菩提堂講演『佛法與錫蘭的義務教育』，亦極爲聽衆所激賞。

倫敦歸還的舍利
佛的主要弟子舍利弗與目犍連的舍利，忽置在英國博物院多年，現已擬定歸還印度。赫瓦君將去倫敦迎回錫蘭。擬在錫蘭供養一月，再迎至加城，然後送至杉琪 Sanchi。

鹿苑中心
鹿苑中心現成爲本會各中心的最重要者，因爲本會的各種永久事業大多數均在鹿苑。本會的寺廟中最重要者模拉甘打庫提寺亦在該處。此外尚有一所大的巡禮休息所，一所高級學校，一個施藥所，圖書館孤兒院等等。

鹿苑模拉甘打庫提寺 Mulasandha Kuti
在本會創始人所修各廟中，本寺居第一位。牠在一九三一年完工至今已十五年，但他對於佛教徒的重要性，實不亞於菩提迦耶的古寺。牠已贏到國際的美譽，其壁畫已爲全世界有名藝術家所讚美。但是不幸的該寺屋頂已開始漏雨，對壁畫頗爲不利。去年我們花去一千盧比以上的款項來修理並補畫。

鹿苑佛學院
本院對弘法及修學有極活動的工作。錫蘭派的三位比丘在本學院院長三藏法師碩士迦葉比

丘指導之下學習印度哲學，印度文及其他必要學科。三人中盤那帝薩現派至菩提迦耶辦事，盤那難陀在迦耶學校教授巴利文與佛學，薩打帝薩在鹿苑本會辦事。由於本院院長迦葉三藏法師的建議，慈善家燕恩所建立的學校擔任印行巴利文全藏及其釋文。已預備儘速出版。又由去年起，在義務學校和大菩提高級學校均添設佛學班。

鹿苑學校
本校房屋不充足，所以課室均設置於臨時房屋之內。錫蘭國王已捐三千盧比，又福司德基金委員會允貸款五千盧比，我們擬即動工建築，但需款至三萬五千盧比，所以還希望公衆捐款。在高級學校我們將添置巴利文一門。

鹿苑圖書館
模拉甘打庫提寺內附設圖書館，頗爲發達，該地教育專員對他極爲幫忙。本館經常陳列着印度文，孟加拉文，錫蘭文，西印度文，梵文，及英文的日報，雜誌和週刊。

鹿苑施藥所
四月間醫院總觀察留伊期 Col. M. Lewis 會到施藥所視查，對於本所擬添設門診部允爲幫忙，我們計劃擴充房屋以應需要。

印度文月刊「達摩杜他」
本刊由碩士達摩拉坦那比丘主編，行銷尼泊爾，西藏，緬甸，錫蘭，印度等處共一千份。於弘法上成一個有力刊物。

其他中心
本會在加城與鹿苑中心以外，在全印度，有傳教中心多處。各處均由有能力的比丘主持，成績甚好，以下作一簡單報告：

藍毗尼園休息所 麻得拉司傳教中心。
迦耶中心 有休息所有傳教所。菩提迦耶中心 有休息所。新德里寺。孟買寺。

加立克特大菩提會。大吉嶺寺。勒克腦大菩提寺。

我們的未來計劃
我們的未來計劃內，最要緊的是：A、在加城開辦一所巴利文學學校及一所比丘學院，以爲在印度傳教之用。B、在吉大港山地成立分會，因該處佛教已漸趨衰滅。C、在哈立建一帶鄉村成立分會，因該處頗需要社會上的組織。D、戰時停頓的國際佛教大學運動，應重行開始。

佛·曆·年·數·統·一
佛世社

之問·題
无我居士道席：月前本社接某君函，囑趁仰光明年召開世界佛教會議之時，建議決定統一佛歷紀元之年數。本社正在猶豫未辦。昨日又接禮陵周君一函，略謂有人稱民國三十七年爲佛歷二五〇一年，又瀝上心光講學會佛教紀念集則稱民國三十六年爲佛歷二九七五年，但緬甸方面有人又稱今年爲佛歷二四九二年，至意大利比丘會謂再有九年佛歷滿足二五〇〇年，則今年應爲二四九一年，究以何者爲是，請轉查見復等語。本社意此當係南傳北傳之大較。憶民國初年佛學界曾有此項討論，似未有何決定。二五〇一年，二四九二年，二四九一年，近於南傳紀元（其確數尚待考證，至二九七五年則係我國舊習（根據『聖點記』一書），然亦時有出入。本社僻居邊陲，手邊無多書籍可資參考，此事自須有待於佛教大衆之討論，且是否需要討論決定，均非可由少數人所能決定。可否請酌登覺有情，以便採取大衆意見之處，敬祈裁酌。餘不一一。即頌法安。佛教世界服務社啓

編者按：佛歷不統一，至感不便。本刊自二五〇一年，與『中流』月刊一同，乃係根據東初法師之考證。然未與公認，殊覺遺憾。今若由世界佛教會議討論而劃一之，似頗相宜，本刊十分贊成也。

讀湛愚老人心燈

錄後

乞士

心燈錄一書，予於民國三十一年歲臘得識於重慶龔老居士手。龔老者，浙人也，除習淨宗外，竟嗜錄如命，雖在流亡之中而手不釋卷，且於錄內詳批密點，逐字逐句評贊拈提，儼然有介事，令人一見傾心。因予與之數度接談，承其呵護，將心燈錄原書借予三月，并囑予切實用功，許以同見同行等語。事後經予一再研讀，初則津津有味，且曾將是書轉示友人，囑以寶筏視之。繼則疑其處處闢揚此我，有法可執，命根不斷，如此玩弄業識，與古德呵斥禪病之「學道之人不識真，只為從前認識神」一語，若合符節，似此以奴作郎，何有了日。以予疑起，乃遍閱宗門史乘，用別真偽。旋於達磨血脈論及黃蘗傳心法要，又永嘉證道歌暨語錄公案等，次第發現湛愚老人之禪病所在，茲一一拈出，以正觀聽：

(一)達磨血脈論云：「……道非聲色，微妙難見，如人飲水，冷暖自知……」。又云：「凡夫智不及，所以有執相，不了自心本來空寂，妄執相及一切法，即墮外道，若知諸法從心生，不應有執，執即不知……」。此段法語，十足證明湛愚執法成病，玩弄業識，墮入外道，而不自知。

(二)黃蘗傳心法要云：「……此本源清淨心，常自圓明徧照，世人不悟，只認見聞覺知為心，為見聞覺知所覆，所以不親精明本體……」。又云：「學道人惟認見聞覺知施為動作，空却見聞覺知，即心路絕，無入處，故只知

於見聞覺知處認本心，不知本心不屬見聞覺知，亦不離見聞覺知，但莫於見聞覺知上起解，亦莫於見聞覺知上動念，亦莫離見聞覺知覓心，亦莫捨見聞覺知取法，不即不離，不住不著，縱橫自在，無非道場。以上法語，證明明老人時暫眼未竟錯認業識為本來面目，故此，我以謂為見聞覺知所覆也。故古德云：「一塵纔起，大地全收，纔有所輕，便有所重，無怪湛愚晚年之走入性命雙修也，悲夫。」

(三)永嘉證道歌云：「……損法財，滅功德，莫不由斯心意識，是以禪門了却心，頓入無生知見力……」。又曰：「非不非，不是善，差之毫厘千里失，是則龍女頓成佛，非則善星生陷墜……」。此寥寥數語，更證實湛愚老人為法所縛，執心成妄，故一再闡明此我，以為定法，不知生本無生之奧，而於我法之「非思量分別之所能及」一句，尚未打穿後壁，竟敢呵佛罵祖，大張厥詞，實為禪病之狂者。去惡果已矣，而拖累後學，以言引盲，種善因而獲惡，其罪彌天，此永嘉大師之所詳言也。尚盼龔老居士及發心佛子，以此覆轍為戒，幸勿怙惡不悛，甘增自他罪戾，則幸甚。

(四)語錄中有以東坡居士之「溪聲盡是廣長舌，山色無非清淨身，夜來十萬八千偈，叫我如何舉似人」為到家語者，某大德（忘其名）斥云：「離到家甚遠。其人因而不疑得悟，即作偈曰：『東坡居士太曉舌，聲色關中欲透身，溪如是聲山是舌，無山無水好愁人』。以上兩偈，證之湛愚，其悟處不出東坡之右，蓋東坡居士以聲色表揚此我，湛愚老人以此我表揚聲色，同是玩弄識神，了無是處，不到樹倒藤枯，轉身不得，如有智慧人，則二俱不受。以上四節，皆予依據量量，判別是非，不敢擅加分毫私見，厚誣古人。且湛愚老人既係佛子，當能熟讀金剛經，經云：『不應住色生心，不應住聲香味觸法生心。滿眼處處以保任此我為是，此我保任，頭上安頭，為生心乎，為不生心乎？如言不生心，則應無所住，既無所住，何有此我，況言保任哉？如言為一期方便，則應有後語，然遍查心燈錄全書，自表揚此我起，而至此我終，并無一語以斥前非，可知其伎倆盡也。是則三祖信心銘中破此禪病，已詳言之，銘曰：『大道不難，唯嫌揀擇，但莫信愛，洞然明白，毫厘有差，天地懸隔，欲得現

關於英國卜蘭思居士

佛世社

英國居士卜蘭思君，前讀密宗祖師米拉熱巴傳而發心學佛。近托佛世社代譯一函送呈德格巴噶寺活佛恩德仁波切，其函大意如下：

「因為我深切恭敬米拉熱巴祖師，所以我虔誠願望皈依你的蓮座，在無言的心靈上，聽到解脫道的妙音。這裏在異教的國土裏，亦有人虔誠的祈求佛道。希望你的加持力，使正法明師能到我們這裏來。我祈願由你的加持力，使得金剛持佛的光明和加持，普及於一切世界的一切眾生」。又最近有一位美國太太，經過英國前赴印度香港。她對世親菩薩的『唯識二十論』有深切的研究。過英時參訪卜君，現卜君已講到此論，不日着手翻譯云。

前，莫存順逆，違順相爭，是爲心病……」。又云：『執之失度，必入邪路，放之自然，體無去住』。此可爲心燈錄之一棒喝也，凡閱是書者，宜深省之。須知我法無他奇特，必須凡聖情盡，能所俱寂，是非兩忘，知行頓斷，有此有我，有保有任，盡爲剎法，不能默契真宗，還須遍參大德。故永嘉警告曰：『圓頓教，

春燈夜鬧

野狐禪

溫光熹

『我還記得溫先生從前抗戰在重慶花岩寺寫的詩有兩句：曾聞佛法無多子，一角青山證道緣；又昭覺寺詩存內的：笑我遠來無一事，閑同老衲坐黃昏。這些都很有禪趣。你底詩，很多發佛法底地方，我希望將來都彙齊一冊在大法輪書局印出，可以使人看了種些善根。』徐振志居士很恬靜地這樣在同我開玩笑。

『說不上，說不上。』我惶愧地答復他，『我這些年都是拖泥帶水，並且自從加入了戎旅生涯，已俗不可耐。』臨將壇，重慶供職軍事委員會，南京供職國防部，爲了業力所繫，已成了個通身苦惱業識的人。文字綺錯，多得出不得已。我會經自題在淪應酬詩稿爲不得已集，就是採取成都昭覺寺丈雪禪師著的青松集引底話——』

江南暮春三月底柔風從窗幕外淡澹進來，帶來了多少大自然底春心。室內燈光散着碧輝，瓶內幾枝花微微地笑。

空間是這樣的靜美。我們到忘記是身在紅塵擾擾的上海，好像在幽靜的鄉村中似的。徐居士同我自從在重慶相識，在那塗山字水

勿人情，有疑不決直須爭，不是山僧趁人我，修行恐落斷常坑』。願發心佛子，三復斯言。以子學佛日短，不敢自是，此次參叩大德，踏破鐵鞋，初到南華，未謁虛老，來日走雲門，再求斧斤。此文是否合度，尙盼海會大德有以指正。乞士脫稿於戊子天中節前之二日，在南華精舍

底抗戰陪都山水圖畫內往還以後，忽忽數年了。現在，他也回到了南方。南方、江南烟水地，我不少佛法上的好友，他是一個了。他今夜來同我閑談，因爲我又奉公事快要離開南方了，我們談得很有味，有時又發出快心的笑。

他提出最近上海一些朋友對於禪宗底見解和爭執的問題，問我底看法怎樣。慚愧！我就根本不懂禪。我自己已經累次說過，我不懂佛法，我過去所寫關於佛法的文字，一般講來都是瞎三話四，我只是爲了苦難的大衆發心爲廣大的社會人民羣衆實地工作，尤其注重在社會制度的變革和政治的諸般實際問題，這次到南方自己高興的是在軍書旁午還可以寫了幾部政治理論專書，好多年來是向這個道路去發展；因此，我就會不能不聲明：我不是佛門底居士。我只可以以門外漢底立場有時做一點擁護真正的佛法上的運動。怎敢冒充知識來談禪呢？

不過，徐居士不同，他是熟朋友，我們朋友當然可以聊天，東說西說。所以，也就有時放肆語話起來。這裏，他引起我底感想——聲明一下：只是

我門外漢底感想——是：禪宗不是辯論的。要辯論，就請專講教。

禪，人人知道就是心，這一個心就龍天龍地龍古今。等於佛寺山門口的彌勒布袋好久就沒有打開了。這個心，引起許多人去猜，因此，有古的樸素唯物論，唯心論，再進到辯證唯物論，唯識論。我在寫『做什麼』第二章內（覺有情月刊本年陽曆五月份登出了）和『新唯物論』專篇內已說過了。不過，也許有人要這樣誤會：爲什麼要把卡爾恩格斯這一套唯物辯證及歷史唯物哲學扯在一塊，不倫不類呢？我笑笑，只可以說：這是方便，看了我那兩篇東西就知道了。佛無定法與人，只是隨機示現，順手打開無盡藏，磚頭瓦塊盡奇珍，這是什麼意思呢？

不過，我們又不可錯認光頭。是則是，非則非。宗門上事是佛法最上一著，所以說『妙高山頂從來不許商量，第二峯頭諸祖略容會話。』本是一個非玄非不玄的東西，全要看當人是否真的見到心性沒有。如果，見得不真，一樣了不得生死。見得真，自然任運隨緣，無非道妙，豈但生死奈他不得？黃面老子也瞞他不過。若是錯認了，三十到來，問王老子請吃燒酒時一樣要犯關犯關！

我們知道，有情生在六道內，最難得是人身；因爲天道太快樂，心易放逸，容易墮；修羅好瞋殺，有福也不會享。下三道太苦。人道有苦有樂，適於修佛。所以，人身難得。得了人身又在不太放逸不太苦的環境內，正好培植福慧。又幸遇無量劫來難遭遇的救生死的佛法，真不知好大福氣；知道佛法又更得上上乘的禪宗頓教，這更不知是好大福氣！可是，就要好好實證才是！否則，太可惜，太孤負了！因此，我們要求的：宗門朋友真要了生死，真要實

地打徹，不是看一則公案，這一點機鋒了事。若果自己還未了，便拈來示人，便誤了天下人。罪不淺。

大約目前爭的是兩派：（1）直指，（2）參話頭。

（1）直指
大家都知道，六祖他們都是直指人心，見性成佛。別無可參，這多簡捷了當！好處，當下即是。

壞處，怕錯認光頭。

其實，都在當機用事。只要指的人已經是明了，被指的人已成熟，那自然一舉拂，一招手，一掌，一棒也就夠了。甚至連話都不必說了。如婆子燒庵等公案——如果指的人自己還未弄清楚，就看不清對機是成熟沒有，被指的人又瞞頂偏側，就不成了。古來祖師根性奮烈，大機大用現前，所以，直下了當，立刻活潑起來；甚至有在山頂上去狂笑的。

有人要問：照你來說，那末為什麼定要接引人具眼？樓子和尙理機帶恰聽樓上唱『你既無心我也休』，悟了。還有，聽人買肉，屠戶憤然說：『那個肉不乾淨？』也悟了。這唱歌者和屠戶難道也具眼了麼？我可以答：這又不同。這是參話頭到成熟了，所以一觸便是。如看桃花，聽雞叫都是。不能與壇經所開的直指混淆了。

如說此我便是，也同一例。是要看是不是真了徹。如不是的話，便千差萬差。

（2）參話頭

因為後人根性漸下，直指每每被錯認了，難得實在的好處。所以，祖師特別苦心慈悲，開了參的方便。參是疑，就是要拿個疑情塞斷一切情識，然後遇緣便悟。其實與直指一樣用心，方便不同。

好處，不會錯認，因為放下任何思想，只是一疑，疑到一分自有一分境界，疑到十分，自有十分境界。無始劫來生死業識，都會被這一個話頭剿清。

壞處，不得明師指點，也怕錯認消息。所以，凡一句話頭，如無意味的：乾矢橛，麻三斤等，叫做活句。比較有意味的文句，叫做死句。為什麼懂得的反為死句，反之還為活句呢？這不怪。這正是宗門底偉大。這裏說的

溫慈博士為其上師作傳

佛世社

英文「中有開教得度密法」等書的著作，美國伊文思溫慈博士 Dr. W. Y. Evans-Wentz，從其上師達瓦桑杜喇嘛學的密宗。著作精深宏富。前在印度閉關，近返回美國，住聖第亞哥 San Diego。頃允佛世社，願代該社撰述其上師傳記一文，以為紀念。按達瓦桑杜喇嘛，是布丹國人，生長於加林彭 Kalimpang，為白教有修證之喇嘛。對於用英文弘揚白教於世界，有極大的功德云。

底它是，來中法到踏另而別分死生

用神。死句活句，其意在此。所以，大德教人參禪，定要參死句，莫要參活句。越無意味的話頭越好。最忌識神用事，這裏絲毫用不得理解。

或者在上面兩種比較——直指及參話頭之下，認為甲種好乙種不好，或乙種好甲種不好，通通是不明白禪之所以為禪。

有人要怪：為什麼不說明呢？可以答復他，上面已說過了，宗門老古鐘淚滴滴血滴滴一片

悲心護持衆生慧命在此。並不是故弄玄虛，懂得了這一點才配學禪。所以，五祖法眼（？）要敲毀祖師所著『碧岩集』底書板也為此。

上海近來有對於『心燈錄』一書爭執的，兩方面朋友間接傳來，有問我對於兩方面的批判的——如徐居士也這樣問到我，我不是在報上寫東西的人問我——我說：我已說過我不懂。惟據我瞎想：我對於這本心燈錄在重慶抗戰時就領教了。早就有位老居士在二十年前提倡過了，原版他還有序在上面。不是大法輪書局最近的版——我不願加任何批評。只是我願意坦白敬恭奉告：如果各位要看看宗下說得明顯而且可得實益的書，到有兩大法寶：（1）中峯語錄，（成都文殊院可請）（2）懶庵教外別傳。（成都少城公園佛學社刻板）我相信

如果真是有根器的人，看了這兩部書，好好看（要實地領會），那末，目前對於心燈錄爭執的問題，不必問人，各人自己也就了解了。宗下事，誠如龐道玄（即龐居士法眷）說過：難難難，十萬油麻樹上擡；易易易，百草頭上祖師意。最後，他說：也不難也不易，饑來吃飯困來睡。會麼？會不得，說現前此我是，也不是；說此我不是，也不是。更何況談心燈錄？

不過，據近代趨勢，則實在參話頭比直指穩當。法勢所趨，并無高下之分。大家都知道：所謂宗下用工，是證法身佛，法身與諸佛無二無別。證到之後要起修。因為報身是萬德功行積累而成，不是一蹴而幾。所以說，證到的法性，只是一個素身佛。佛要穿金才莊嚴。金，便是福德，有大福德才好度衆生，運大慈心行一切福事，莊嚴淨土。可見這裏不可以催他下去，悟了更要修。不過，為什麼悟了才修呢？或者再說，何必參？修好了

與；爲了佛祖慧命所在，不能不頂禮慶喜。再特別鄭重向大家介紹，如果要找書看的話，中峯語錄和教外別傳兩大著作，千古明燈，不可不看。可是，看了就是了。也要用工夫才行。禪不在書上，更不在鬧。

生死難出，佛法難聞，在佛法中禪更難聞。

這不是老溫信口開河，指月錄序可證。記得那位古作家是誰了？如真個作家，望照中峯語錄所說的去提倡好了。

如實地從生至熟，真地見了本來面目，那時說禪宗該說明也是，不該說明也是。直指及參話頭都是對的。可是，未明了以前，何曾說出得明顯呢？小孩子話都不會講，還說什麼文藝朗誦嗎？我是這樣坦白愚誠的貢獻一點意見。

這件事無論如何不是念佛法門，可以請人進來。也不是密宗，師父灌頂便得加持。這是一個要憑膽氣去做的事。真正今天有參悟了的作家，便可以答復一切公案而不費一點力。如上舉斬貓等事——不是的話，何妨大家精誠團結弘揚中峯語錄二書（這裏是就想得起的提出來），好好地來發展禪宗道場呢？

話是扯不完，越說越糊塗了。

還有要緊的地方，老溫要指出：就是，假如你參了多年，毫無消息，你也莫要急，急急不來的。（但，也莫要以爲可以懶下來，優哉游哉也不可以。我所謂不可急者，乃是勿「助長」也。）如絃急則斷。大法當前，必有時節因緣，如：一且碰著，碰著，便大功告成。儘管無師指點，只要老老實實去參，綿綿密密去參，（如依照高峯中峯二語錄以及諸祖語錄）時節一到，不但山間林下，水流花落也可開悟，就是十字街頭洋房殺地也有機會會打醒你。（這就是就緣熟了，時節到來說）那時打徹活來，真是大大快樂，大大可賀。如不實

地用功，空急無用。可笑，八九年前我會一度不自揣冒昧，什麼都放下，在成都借空襲因緣避難搬下鄉住，百事不管，林下三餐一眠，餘無一事，那時我把五燈會元、指月錄以及自古以至前清所有祖師語錄，不論何地地板本請來，埋頭死讀，又幸得有數老古維都還未作古，時時信內請示，（甚至不管認得與否，都去信請教，只要聽懂禪，我求法心切，都去信請教）後來，又放下冊子，終日避到無人地方獨坐，爲了這個，引起了家庭不滿，都不知我在爲什麼犧牲了自己事業，這樣發神經，我不照，只是聽說古人急，我也急，急得飯都吃不下了，路都走不來，有一次在雞矢樹落下河幾乎死了。照理，這一落水，應該悟了。其實，才不然！因此，知道這件事不是可以妄想急成的。有人要問：如果今生不悟，奈何？我們可以說：如果今生不悟，這一個金剛種子已種下去，千生萬劫也不會消，（其實，根性好的，用不著一生）時節一到，馬上觸發。所以說，再出頭來，一開千悟。又有人聽到這裏駭倒了：「照你如此說來，太可怕了吧？我們自己不知自己前因後果，萬一生死當前，冤家仇人現前怎了？不是豬胎馬肚又隨他去了嗎？」不是，不是！凡是只要真地持住這一個話頭穩的，決不會墮，決不會隨業力轉。並不是參禪還未打徹，一旦福盡，業力現前便隨他去。隨不隨他去，是看你自己參不參得有力量。果真真參實究的，豈但不隨業力去？佛來也不去。『不行！不行！』或許有人說這是在唱高調，於是又引些古人參禪味前因沉入輪迴的例子來疑難，這只能看站在什麼立場說，如果站在淨宗說，我們也不能反對他們勸人修西的苦心。如在宗下說，根本這一回事有也吧，無也吧；早就說過，要大根性人才可到宗門來，大根之人一

個疑情生起，什麼地方去也好不去也好，這都不是禪宗緊要的問題。況且，參禪的人也未始不可因爲自己未得力，迴向往生的。所以，既參禪了，對於生怕不證悟便轉瞬隨業去這一點不必過慮。（請看中峯語錄開示）但是，上來既說不可以「只是看」，爲什麼古德有急得咬牙指破的，有解大便後急記拭屁股的等例子，這又是什麼道理呢？這也無他，正見得古人辦道心之真切，正不像我們禪在口邊；因爲真疑情一生起之後，才有這些現象哩！我們底疑，就是根本未疑，恍恍惚惚在疑，生死心不切，對於宗門就信得不真，果真對祖師信得真，這一疑疑下去，自然行到水窮山盡處，柳暗花明又一村了！如不這樣，只是急，有什麼用！我自己知道自已，當時落水并不是用心切，實在就是沒有用工，空急！恍！再落十回水也莫用。這樣一來又把有些人駭着了，我們都有事的人，不能說心不二用，有時不免要用心在事上，這樣怎辦得到？須知，辦事照樣辦事，用心照樣用心，心是一，并無二個，也不會間斷的。只要照著它，事完了，又提起話頭來。古德所警策：『一念不在，如同死人。』只是鞭策我們莫要正事外自討麻煩，并不是自己生活日用正事不管。担油的投子仍担油，賣餅的婆子仍賣餅。至於只學得一點善知識派頭，打得一點機鋒，寫得出些老古雅文字，通不相干。我從來沒有寫過宗門文章，只有『朝馬祖行卷』一書（已送了我居士了），是我八年前一點決心活埋自己時的東西，那裏面不是談禪，是看了可以使人多起對於宗下的信心和決心，可以貢獻給朋友們。

上來是我同徐居士偶然吹牛吹出的意思。徐居士勸我寫出來的。其實，我禪氣都未嗅到。這些話只是在鬧，

有明王象。此在教義上，有三輪身的關係。即一切諸尊，統合於五部如來，（註十六）五如來更統合於毗盧遮那如來。換言之，即所有一切佛菩薩明王諸尊，悉為一毗盧遮那如來之所現。諸尊象冠中有安化佛者，即示其尊象的本佛，而冠中化佛之數，即有一佛冠及五佛冠之分。更由三輪身的意義言之，明王冠中，必安菩薩。

（註十六）五部如來即如來部主毗盧遮那如來（亦稱大日如來），金剛部主阿闍梨如來，寶部主寶生如來，蓮華部主阿彌陀如來，及羯磨部主不空成就如來。

（二）衣服莊嚴 五部如來為報身佛，均同菩薩型。西藏密教象菩薩有以獸皮為略服，明王帶獨龍冠，下身纏獸皮，有以蛇為略服者。

（三）身色 密教以五色配合五部如來身色，詮表諸德。又菩薩，佛母及明王身色，亦有各種不同的規定。

（四）多面多臂象 密教菩薩象復有種種化身，多面多臂的諸相出現。觀世音菩薩化身的文殊，及一切佛母象，相等於印度教中的女神；忿怒的明王象，相等於印度教中的大自在天。其間所不同者，大自在天相端正，作少年英雄之容。其象法與佛象同為十指度，明王則作可怖之相，其象法僅為八指度。

又如西藏密教中皆即兀該尊象，華言無礙；又稱歡喜。為多面多臂的男女兩尊合抱象。亦相等於印度教中的大自在天。原來，大自在天在印度為天地創造神，其妃為毗摩天女。惟印土之象，不作合抱。而西藏的皆即兀該尊象，其義迥別。『四部毗那夜迦法』中所記，乃觀世音菩薩現毗那夜迦女身，化歡喜王，護持佛法，不作障礙。所謂具大慈悲，善巧方便，微妙妙用，不可思議者是也。

（五）標幟 密教特注重於手印。印者分手印契印兩種。五部如來手印，關係於釋迦如來的五印。且由於尊象的增加，手印的種類亦特多。而合掌印，期克印，及伐折囉吽迦囉印等，則先見於印度教神象中。至於契印，即謂執持之物。在種多期造象中，已漸見發達，然密教象的契印尤特多，皆含有深秘之意。其種類難以枚舉，如法器，武器，樂器，珍寶，動物，植物，以及日月，宮殿之類，一一均有教理上的意義。

（六）座乘 顯教佛座，有師子座與蓮華座兩種。密教佛座，型式較多。如毗盧遮那如來師子座，阿闍梨如來象座，阿彌陀如來孔雀座，不空成就如來金翅鳥座，以及明王生靈座——足踏惡鬼惡人——之類，亦等於印度教諸神之以各種動物為乘。

（七）供奉多神 密教於供奉佛菩薩明王尊象外，同時供奉印度教諸尊象，其儀式見於曼荼羅。在波羅王朝時期，完成中印之胎藏界及南印的金剛界兩秘密。唐玄宗時，善無畏三藏傳入胎藏界曼荼羅，金剛智三藏傳入金剛界曼荼羅。按曼荼羅之義為壇。於此壇上，諸佛菩薩與印度教諸神並列，或作畫象為平面，或以雕象為立體，依其尊象而為集會。又諸真言修持法，亦有以印度教之神為主尊者。研究佛教造象，必須同時研究印度教尊象的形相及其由來，為不可少者，而密教象於此尤為重要。

G、宋以後的造象

印土波羅王朝之後，佛教已歇，我國唐朝以後，除密教行於契丹，西藏密教盛於蒙古（註十七）外，顯密諸宗，均漸次衰退，獨禪宗為盛。宋仁宗時，幾同國教。按禪宗直指心源，

超越一切造象。重祖師的心傳，而不重儀式的修持。即有造象，亦不重工巧，唐以前極度輝煌的教儀藝術，浸歸沈寂。

（註十七）唐宋，密教流行於契丹，因密教中加持祈禱之法，與契丹固有的薩滿教有類似之處。元代則奉西藏密教為國教，煇赫一時。惟契丹與蒙古的信奉佛教，均以現世的希望為主。

由於禪宗的獨重祖師，形成宋以後佛教造象的變化：一為羅漢象獨盛，二為佛菩薩象近似的變遷。蓋羅漢相即影射祖師相也。

按印土造象，罕見羅漢。不但獨立性質的羅漢象，未曾發現，即尊象前的脅侍列侍，亦不外菩薩，諸天，天女，及供養人物等。我國五代以前造象，於本尊列侍中，間有列入羅漢象者，惟無關宏旨。畫家中亦間有作羅漢象者，為數亦極少。

獨立性質的羅漢象，或羅漢羣象，據記籍所載，以五代僧貫休所畫為最著（註十八），其後逐漸流行。羅漢之數，初為十六（註十九），或為十八（註二十），其後擴充至五百十六之數。宋時寺院中造五百羅漢象者最多。

（註十八）內直鎮保聖寺古羅漢象，或考為唐楊惠之造，或考為宋人造，尙無定論。

（註十九）十六羅漢，有指世尊十六聖徒者。『法住記』另載其他十六羅漢之名，一寶度羅跋囉憍憍，二迦諾迦伐隄，三迦諾跋囉憍憍，四蘇頻陀，五諾矩羅，六跋陀羅，七迦理迦，八伐闍羅弗多羅，九伐闍迦，十那迦，十一囉怛羅，十二那伽那，十三因揭陀，十四伐那婆斯，十五阿氏多，十六注荼半託迦。

（註二十）加迦葉與君屠鉢鉢為十八羅漢。我國後起之說，則以加法救及布衣和尚為

十八。

貫休所畫羅漢，其相皆突兀駭怪，為神經緊張中之變態，其姿勢則屈伸俯仰，轉側向背，不一其致，置身於草木岩石之間，全與教儀的意義無關。迄宋代造象，更進一步，取本土的人情世態，形容羅漢。一切醉容老相，病體畸形，難以嬉笑怒罵，諸狀並陳，據說這都是禪機的遊戲作用。

至於佛菩薩象近似羅漢之例，約舉如下：

(一) 佛象在繪畫上，多作辟支佛——獨覺相。如世尊或作胡僧象，無量壽佛或作老僧象，藥師佛或作頭陀象。佛之左右，不作菩薩諸天，而改為童子，或猿鳥之類，臺座或亦選以山石，草葉代之。而另一種相反的情形，則雕塑的羅漢象中，間或發現一二面相與佛無殊者。

(二) 菩薩象不論雕塑繪畫，多作聲聞——即羅漢——相。如文殊菩薩象，多不作髻鬘，而披髮於肩，寶冠改為金箍。此與塞山拾得的傳說，自不無關係。至於彌勒菩薩象，則選以布袋和尚代之，最為習見，不待言矣。

(三) 佛菩薩象之下，推尊祖師象。宋以後禪宗寺院造象，世尊前多以迦葉阿難兩尊者為脅侍，即西土初祖二祖也。而東土初祖達摩象，其供奉亦極普遍。至歷代祖師之供奉，則各隨其宗支。

(四) 佛菩薩象的衣服莊嚴，漸與中國僧服相近。佛象法衣增為雙袖；菩薩象亦改服寬襟長袖之袍，遮蔽全身。畫象中間有省去圓光者。如地藏菩薩象，原應作比丘相，法衣右袒，不冠。而普通皆作中國僧服。宋時畫象加冠，其後遂作五佛冠，且為中國式者。此外滲入本土世俗傳說者亦不少，如地藏菩薩的脅侍，四天王手中所持之類，皆不必與教

與相符者。

按證羅漢果位，在教義乃屬小乘，羅漢象的盛行，是否為小乘的見解，筆者未敢妄測。

II、附言

佛菩薩造象，相好量度，必遵經說；服飾莊嚴，必遵印土本式，前已鄭重言之。筆者於去年過木瀆靈巖道場，見所造彌勒菩薩象，寶冠環珞，相好端正，為菩薩正型，並非布袋和尚相，乃知印光大師之具正見也。惟衣服與印土本式，不無出入，想係匠手流源疏闊，失迷正則之故。

又一切護法天神之象，亦須根據方俗，各仍其舊。如我國原有山神土地及神仙之類，自應作中國古代服飾，若經典中所載印土諸神，必須遵印土象式。若迎合俗見，加以更改，實為

入冥判案問答錄

(二)

黎澍口述
黎澍筆記

十九、(問)冥司所最重者為何種之德行，所最惡者為何種之罪業？(答)冥司所最重者，男為忠孝，女為節孝。此二種人雖有罪業，冥司亦必為減除一半。其所最惡者為淫殺二罪，殺業又較淫業尤重。至若因淫而殺害人命者，則二罪俱發，罪加一等。古人云：萬惡淫為首，百行孝為先，誠非虛語也。

二十、(問)冥司既無成文法律，則罪輕罪重如何衡量？(答)此視其犯罪之動機與所生之結果，衡情酌理以定輕重。今姑以竊盜為喻，如竊者本迫於生計，非有妄用，或被竊者係一富人，數又不大，於富人生計並無影響，富人視之，亦不甚惜，又或所竊者係將繼往嫖賭烟酒不正當用途之錢，則其罪尚輕。萬一富人被竊，使婢僕受責，以致氣憤自盡者，或貧人買米買藥之錢，因失竊而致餓斃或病亡者，或被追還挺身回門以致殺害人命者，則案情甚重，又不可與平常竊案視之矣。

二一、(問)冥司判罪亦間有錯誤否？(答)否。冥司對於犯人罪狀皆早有精密調查及確實證據，故審判極為公允，從無錯誤之事。

二二、(問)吾人一日之間一生之內，念起念滅不知多少，為善為惡，即自己亦不能盡記。冥司記人功過，瑣細必錄，又何其不殫煩如

事理之所不許。印土諸天，龍王，藥叉，及乾闥婆諸象，服飾與菩薩象頗同(註二十一)。我國南北朝時，謹法諸天象，亦均以西來象式為模。現存遺蹟中，如雲崗石窟有大自在天與那羅延天兩象。大自在天三面八臂，手持葡萄，弓，日輪等——餘手已損——乘牛；那羅延天六面六臂，手持錫，日月輪等——餘手亦損——乘金翅鳥，皆印土原來形式——可見前人之不苛。唐中葉後，漸多改為中國服式者，如梵天帝釋，作帝王冕服；四天王披甲之類。宋以後，則諸天龍王，均作中國服。

(註二十一)印土龍王象，人而人身，頭上加數蛇首，形如圓光。

又如作佛傳圖，一切人物服飾及宮室器用象馬，亦應以印土古代風俗形式為準。在印度佛教美術遺蹟中，留有考據，為作家所宜注意。

此？（答）人之思想，如念起念滅旋作旋忘，如空中鳥跡水面浮漚，所關係者至微，則冥司亦不予記載。如一心專注，念念不離，則雖未見之行爲，亦有功罪錄。若由想成行，則其功罪更顯矣。

二三、（問）大修行人死後亦須到冥司聽判否？（答）冥司所管者皆罪業中人，或庸碌無大善惡者。若大修行人死後立登天界，不由冥府經過，若是者，冥冊無名，無可拘審也。其或其天稍緩，尚須由冥府經過者，其魂漸行漸高，如步雲梯，及近法庭，業已高齊屋脊矣，若是者，點名一到，隨登天界，亦無可審問也。

二四、（問）冥司亦有洋人否？若有洋人，則彼此言語如何會通，若無洋人，則洋人死後歸何處審判？（答）余爲冥判，適值庚子歲八國聯軍攻破北京之後，中外軍民死者甚多。冥中已見有少數洋人投案，然冥中亦自能通其語言也。又嘗受理一死難提督名××者。亦有忠誠衛國，慷慨捐軀者。余親見彼等均直昇天界，未嘗提審。且中國冥府已非一處，則歐美各國亦當另有冥府，方合情理也。

二五、（問）冥府何以常用陽人爲冥差？

（答）因富貴中人，其第宅常有家神守護，其左右給使之入又多年輕力壯，陽氣旺盛，故鬼役不敢近其病榻。譬之武將病歿營中，其四週警衛森嚴，槍砲林立，營內兵士又皆少年，陽氣薰灼，鬼役無法近前。故必用生魂攝之，方可到案也。

二六、（問）刀殺及其他慘死之鬼，身首不全，其靈魂與平常病歿之鬼有分別否？（答）其靈魂具全，無異常鬼，惟面目稍覺模糊，又傷處帶有血痕，且容貌慘戚，若有痛苦，此其異耳。

二七、（問）鬼亦有消滅之期否？（答）有。余所見故鬼，遠至宋元而止。至於唐代以上之鬼絕對未見，殆因年代過久，早歸消滅矣。除非成仙成佛，不能萬古長存也。

二八、（問）人由少至老，容貌漸變，鬼之容貌是否亦逐年變爲衰老？（答）鬼之容貌，與其病歿之時相同，似不因歲久而變衰老。

二九、（問）陰間亦有晝夜及日月星辰否？（答）陰間亦有晝夜與陽世同，惟絕對未見日月星辰，其情形有似四川大霧及華北黃沙天氣，不及陽世之明朗也。名之曰幽冥，誠爲確語。又每日八時後至十一時止，鬼長陽氣薰灼，皆避匿陰暗之處，至午後則漸多外出矣。

三〇、（問）陰間有寒暑四時否？（答）有。惟夏日不及陽世之熱，冬則較陽世尤寒。

三一、（問）陰間亦有飲食否，陽人所化紙錢陰間能用否？（答）有飲食，其蔬菜亦有多種。陽人所化紙錢，亦可用以購物。

三二、（問）亦係每日三餐否？（答）否。每食一次，可飽多日，並非日必三餐也。

三三、（問）亦有睡眠否？（答）有。但未見有牀榻帳褥等物，僅隨處徙倚，瞑目稍息，即同睡眠，非如陽人每睡必七八小時也。

三四、（問）冥間亦有街市商店否？（答）有。惟規模甚小，與人世小商店無異，所售多飲食雜用之品。未有偉麗堂皇如人間之大公

司及洋行者。

三五、（問）陽世所供飲食，鬼神亦受用否？（答）然。惟聞其氣味而已，非真食也。如在夏日有食品二碗，一供鬼神，一未供，則已供者必較未供者先敗，蓋被鬼神攝其氣也。

三六、（問）冥司饌食較陽世孰美？（答）恐不及陽世耳。

三七、（問）亦有家庭眷屬否？（答）有。

但未必爲陽世原來之家庭，蓋冥間亦有婚娶及生育也。

三八、（問）鬼亦就其墳墓爲棲息處否？（答）然。

三九、（問）人初死時，靈魂離體亦有痛苦否？（答）人類死時皆有疾病，靈魂離體，如啓戶出外，初無困難，回視以前疾苦，反若脫然。其或顧念妻子或留戀財產，心力所持，氣息不斷，則靈魂不易脫體，是時最苦。若是人天性淡泊，對於妻子財產並無貪戀之心，則靈魂離體，直脫衣外出，毫不費力矣。

四〇、（問）僧道誦經，超度幽靈，於亡人究有利益否？（答）僧道誦經於亡人有無利益，殊不可一概而論。譬如其人生前大善，死後立昇天界，彼固無需此功德爲也。若其人生前大惡，死後立墮地獄，彼亦不易享受此功德也。至庸常之人，生前無大善亦無大惡，得誦經超度，則幽冥增光，罪業減輕，利益殊巨。

惟誦經之人道行高低，亦有莫大關係。若誦經之人，係高行僧或爲孝子賢孫，則誦經一卷，抵庸僧所誦十倍。或雖係庸常僧道，至誠格誦，亦有相當利益。若無行僧道，心不專誠，則利益殊微，或且毫無利益，但亦決不至有過耳。惟誦時最好在七七四十九日以前，過此以往，恐亡人業已轉生他界，其功德輾轉存記，死者不能受耳。

四一、（問）鬼與人之數孰多孰少，人畏鬼，鬼亦畏人否？（答）陰間鬼數較人尤多。來來往往挨擠傍壁者，到處皆是。人行中道，鬼多行道路兩旁，人行明處，鬼多行暗處。然人畏鬼，鬼亦畏人，鬼見人來，亦必趨避。若係正人君子，鬼必敬之，其所侮弄者，皆心術不正時運衰微之人耳。吾人自午後至晚間，行路勿走兩旁，及陰影處。晚間出門，宜緩步