

民國佛教期刊文獻集成

任繼愈題

第 203 卷



海潮音

中國書店

图书在版编目 (CIP) 数据

民国佛教期刊文献集成. 正编/黄夏年主编. —北京: 中国书店, 2011.10

ISBN 978-7-5149-0043-9

I. ①民… II. ①黄… III. ①佛教—期刊—汇编—中国—民国 IV. ①B94-55

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2011) 第 038738 号

责任编辑: 辛迪

总策划: 华典图书

ISBN 978-7-5149-0043-9



民国佛教期刊文献集成

出版: 中国书店

地址: 北京市西城区琉璃厂东街 115 号 邮编: 100050

电话: 010-63017857

传真: 010-63030890

发行: 全国新华书店

制版印刷: 北京楠萍印刷有限公司

开本: 787×1092 1/16

印张: 6333

版次: 2011 年 10 月第 1 版 2011 年 10 月第 1 次印刷

书号: ISBN 978-7-5149-0043-9

定价: 88000.00 (全 209 册)

海潮音

第二十七卷 第八期

目錄

寺僧應打倒「懶」殘」主義	佛法要義	讀報雜評	攝大乘論與攝論宗(續完)	送錫蘭上座部傳教團赴中國	修福與修慧	佛法與科學	新時代佛徒應有之認識	漢藏教理院普通科第五屆畢業典禮	怎樣健全佛教會的基層組織	為各界旅行團體敬告全國佛教名山	墾闢新天地	中國佛教會整理委員會附刊	通訊選錄	佛教新聞
本社	太虛	塵空	芝峯	法舫	大醒	唐大海	弗止	化禪	雪嵩	樂觀	慎疑	整委會	本社	記者

社址：南京莫愁路普照寺

中華民國三十五年八月一日出版

寺僧應打倒「懶」「殘」主義 本社

近些年來佛教一般的現象，無論是寺宇或事業，都呈現殘破衰敗的樣子。從成都到上海，再由北平到廣州，從記者個人的經歷，及根據各方面佛教通訊所得的消息和印象，總可以「殘敗」二字概括之。（因抗戰而遭破壞者非本文所論）這種殘敗的原因，多由於寺內僧人的「懶」所致。一般僧衆的觀念，出家是爲享清福，所以出家時不必撰擇名師，却要撰擇名山或富有的寺庵以資棲身。出家以後接法當住持又是如此，只要寺庵富有、有福可享，縱然沒有師傅，亦可請人代傳代剃或拜靈位而遙作繼承人。這種不費力，不化錢，輕易得來的產業，一經到手就可坐享現成，百事不理不辦，專享樂，聽任其殘破殘敗殘廢下去。

這種「懶」的病症在佛教裏相當普遍，有人還覺得這是清高，而曰出家人既不爲名，又不爲利，何必勞碌奔波，精勤不休？甚至以懶爲榮！所以從前有人署名「懶殘」、「懶禪」、「懶僧」。佛教給人躲懶的機會也太多了，上中者腿子一盤，兩眼一閉，油瓶子倒了沒有他相干，美其名曰參禪；禪是什麼？怎樣參法？未之或聞，這樣參禪，真可名爲「懶禪」了。還有學會一句阿彌陀佛，就算參學事畢，買得一串念佛珠，就算法寶具足，既不看經，又不聽教，更不必親近善知識，百事不作，賴佛躲懶，這真可謂懶僧了。中下者，這裏過冬，那裏過夏，按時間去趕香會，趕戒期的齋吃；遇到常住坡事多一點時，揩起包袱就走，天寬地闊，優游歲月。甚或弄點寺產喫喝嫖賭，無惡不勤，無善不廢，則由懶而淫矣。

二

像這樣的懶而爛的僧，莫說不能撐持大道場，辦理大事業，即使一座小廟一到他手裏就一天不如一天的衰殘下去。近來都市裏寺庵多被軍隊或機關佔進去，住持人不與交涉，不予反抗，聽任佔據；自己怕麻煩，不肯團聚抵抗，又怕化訟費，不肯訴諸法律，只有向後退，向旁讓，得過且過；結果你退一寸，他進一尺，弄得喧賓奪主。經過他們住過以後，門窗都不會保留下來，當然更是殘破不堪了。這也可以說是由「懶」而致「殘」。第一擁有寬廣的房屋，自己懶於運用，既不作佛法事業，又不肯作利益社會的事業，更不肯借給同類者作佛教事業。等到被教外人侵佔以後，又懶於交涉訴訟，（法律絕對有保障，訴訟定可生效力，只要我們大家硬幹下去必可轉移風氣）至於被破壞以後，那就更灰心懶意於修補建設了。舉眼遍觀各地廟宇和寺產，都是前人——前朝人的建築與購置，我們連守成的能力也沒有了啊？

現在是生存競爭的時代，是勞動神聖的時代，是積極建國的時期，無論在那一種政治環境下，都不容許不勞而獲，坐享現成！更不容許你殘敗不堪，有礙市容，阻礙社會進步；若不自謀建設，自謀生產，旁人就要取而代之！有志建設現代佛教的當家，住持，和青年們，要認識這種殘敗的根由，警覺未來佛教的危機，一致精進努力，打倒懶殘主義，提起建教的神。

佛法要義

程淨保記

——太虛大師在杭州歡迎大會開示——
主席團，各位來賓，各佛教四眾同人：今天承中國佛教浙

江省分會，杭州市支會、杭縣支會 邀集佛教同人，各界人士，作此盛大歡迎會，很是不敢當，能與各位相聚一堂，這是本人很歡欣的，也是一個很好的因緣，不欲輕易錯過，特提出「佛法要義」來與各位研究研究。

所謂「佛」，在中國是平常一般人拜佛念佛所均知的，但是佛之精確意義，實在是無上遍正覺者，譬如平常人雖是有知覺，因沒有充分發達到圓滿，不免時時錯覺不正，所以就感生煩惱，造業受生老病死之苦。二乘聖人了脫生死方是正覺，還是覺未普遍，到了大乘菩薩，以正覺徧覺一切衆生，但尙要進步向上，一直到圓滿了無上之真覺，才得稱「佛」。故佛之意義要如此認識。所謂「阿耨多羅三藐三菩提」也。故「佛」非宇宙事物創造者，也非人生禍福主宰者，實在是覺悟了一切事物因果之真相，解除一切苦惱，成就永久安樂，同時又能覺悟一切衆生，咸令除苦得樂。所謂善因得善果，惡因得惡果，因果分明，事實顯了。然而人類却仍少覺悟，甚至還想用惡因來求善果，這是最要不得的。務將無上真覺普遍宣揚，一切衆生圓滿享受永久和平安樂。

吾人信佛，更要真正認識「佛法」，「佛法非神奇，乃是佛所覺的一切事物因果法則，科學上的公例，亦屬因果法則，惟僅爲一部，普遍透澈覺悟的便是佛法。然從「因」到「果」之間，尙有「緣」的關係，其果皆因緣合成，自性本是空的，譬如草木之生長，因有土質水分及空氣日光等滋養的因「緣」的關係而得其生長存在，究其自性却是空的。心經所謂「色即是空，空即是色」，亦即是「受想行識皆空，空即是受想行識」。而吾人一一認識他，皆是唯識所現的法相，依識上辨別唯識。

所分別爲某事某物，則皆法性真空。轉識成智，就是華嚴法界。理事無礙，事事無礙，一即一切，一切即一，衆生世間就是如來圓明法界。現在的地球即是無盡世界，在此世界之中，一國一人或一寺一僧，都是圓滿法界普遍圓融的。過去無始，未來無終，即中無邊，無邊無中，覺悟到這種境界，分別沒有了，自然一切煩惱也沒有了；人類之鬥爭，從此寧息，世界民族皆可以得到永久和平。願今天有緣集會的各位，共同努力。

讀報雜評

塵空

一、讀「時代的悲哀」

最近上海大公報轉載智慧周刊上雷宗海先生的一「時代的悲哀」一文，確能指出時代動亂，人心苦悶的癥結，但如何才能挽救這時代的悲哀呢？沒有指出方案來，只說「人心空虛，需要一種宗教信仰」，又說「西洋的基督教維持不了人心」，「中國的家族主義也失了效用」，而布爾塞維克主義却成爲一種新的宗教現象，「使許多青年醉心聯的一切，忘身忘家，忘國忘民族，而成爲一種不可理喻而最自然不過的人類行爲」。但時代的悲哀也就由此而來！他對於這種悲哀找不出「解脫的跡象」，只是發生最痛苦的愛莫能助之感。「最後他把希望寄托在未來，說「我們相信人類文化尙未發表到盡頭，只能希望人類的自尋煩惱僅是一時的現象，只能認定人類的創造力量還有發展的可能，在黑暗中的短期摸索之後，不久可以發現一片光明的無限前程。」這樣自己安慰自己，看來前程是何等的渺茫！世間自有足以令人得解脫而走向光明路的主義和文化，

何必暗中摸索，自尋苦惱，徒興悲哀呢？

雷君有透視時代的眼光，有悲天憫人的心懷，但沒有挽救時代的手腕，所以覺得「尤其可悲」，「而發生愛莫能助之感」。人心需要信仰，尤其需要宗教信仰，這是古今中外明哲人士共同承認的，所以野心家在那裏製造各種旁門左道的宗教；在科學未明，民智未開的時代和地域，維持了一些人的低級信仰，現在舊的理想既不適用，西洋思想也不能令人們滿足。中國却有可以令人滿足的佛教在，佛教到中國來，變成中國化，其真理與奧義始終沒有普遍的運用到社會人生的實際上去，這是很可惜的。但近代學者多認為惟有佛教才是今後真正領導人類的宗教，去年太虛大師在陪都出版的「人生佛教」，（最近上海靜安寺再版）這是為時代人類指出光明大道，指出解脫悲哀的惟一的現代文獻。他是最現實的。不談鬼神和虛無的玄理的，以求得人類生存發展為中心，以改善人生向上進化為目的，是綜合全部佛法適應時機的傑作，通過過科學的實驗，透得出哲學的批評，絕無迷信和流弊，為今後謀人生幸福世界和平的必由之道。雷君若能一讀此書，必能轉悲為喜，特為提出并介紹於墮在時代悲哀中的青年之前。

二、評顧昂若的「民主、科學、宗教」

顧昂若先生在大公報上與王雲生主筆提出「民主、科學、宗教」一文，洋洋數千言。見地超卓，發人所未發，言人所不敢言，可謂現代輿論之前驅。如云一所謂「今」，必係指西洋科學與民主而言，實言之，以科學代替道統，以民主代替正統。……我國科學化矣，民主化矣，現代化矣，顧在國本上猶恐未能得救！……真正之現代化，須吸收西洋文化之精神，即

其宗教與科學相輔而行是也。……我國敗壞至於如此地步，

探本索源，在於上下人心之墮敗不可收拾，如於此已經腐化至於不可救藥之人心，不先灌輸之以一種新的精神，新的道德觀，造成一種新的風氣，即使現代化，亦適足以濟其惡。科學發明不過成為殺人牟利之利器，民主自由不過成為欺世盜名之工具而已。」

所說民主科學與宗教三點，真舉出了現時世界人類文明的要素。至於說縱已科學化民主化，若無宗教相輔而行，則科學與民主反足以售其奸而濟其惡，這更說明了我國人心墮敗以及世界混亂之原因。惟顧君對於宗教知其然，而不知其所以然，僅知其一而不知其二，只知西伯來思想，而不知有究竟圓滿的宗教，尤不知近代歐美科學猛進，正由其宗教迷信神權，配合不上科學，以致科學橫決兇門，社會失安。西洋人亦正在徬徨懷疑，欲謀新信仰，故轉而研究東方文化。所謂與科學相輔而行之宗教，必須經得起通過而透得出科學的批評和研究，而又能超絕一切哲學之上的宗教，方足為現代宗教，才不被時代進化所淘汰，才能夠輔助科學，領導民主，淨化科學，促成民主。環顧世界宗教，具足這些條件的，惟有佛教！此為現代學者所公認。太虛大師的眞現實論與人生佛教二書，乃是應現代人需要之宗教傑作，故應確認為「民主科學宗教」。顧君所謂「如以為宗教者乃愚夫愚婦之事，非能代人所當迷信者，此則和尚道士之宗教，非吾所謂宗教也。」吾不知顧君所謂宗教者，究何所謂？殆推尊西洋人崇拜上帝之宗教耶？西洋宗教已不能配合科學，前已言之，試一讀和尚之宗教書為何如！

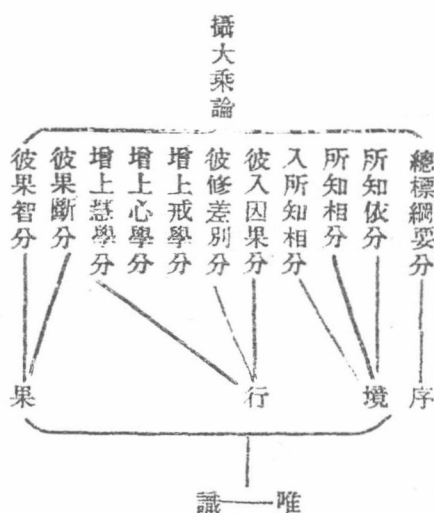
攝大乘論與攝論宗 (續完)

芝峯法師講
學僧培基記

講於焦山佛學院

五 本論組織

本論據阿毗達磨大乘經中十相殊勝語，演繹而成的。歸納之不出境行果三事。第一總綱綱要分，顯示大乘真是佛語，于聲聞乘會不見說，對治當時小乘誦大乘非佛說諍訟。



六 地論宗與攝論宗

茲先講地論宗。十地經論，我們知道在南北朝直至唐初，是很多人研究盛弘的。原論是釋華嚴十地品。十地品在印度單行頗盛，所謂十住經，十地經者是。龍樹作十住毗婆沙論二十

卷，世親作十地經論十二卷，可見其一斑。中國第一人先注意到十地經的，為鳩摩羅什弟子四哲之一僧叡。道融且製十地經義疏。嗣寶求那跋那開始講十地經。到菩提流支勒那摩提譯世親作的十地經論，經光統律師把它集合為一部，且更尋討研究，作有十地經論疏。光統為中國佛教之判教家，創「三教四宗」之說，以統一當時所會傳譯之經論。時盛行判教，認為新的作風，故有南三北七（即南方有三家北方有七家，光統為北家之一）之稱謂。光統在北方是最負盛名之學者。故地論譯祖為菩提流支，而使其巍然獨成一宗派者，當為光統律師。

時羅什的中觀論派甚盛，但門下徒衆，有傾向十地經論，論原為世親作，是立足於相宗，亦僅表現其為一種兼學傍通而已。至真諦出本論時因思想同為無著之一系，地論宗人兼會攝論，至唐玄奘輸入新譯以唯識為中心，地論宗與攝論宗相同者，終歸入法相。賢首華嚴宗成立，地論原為釋華嚴中之十地品，地論宗以根本經典為立場者，則歸入於華嚴宗。於是地論宗遂衰息。

第二講到攝論宗了。本論四譯已如上說。本論魏譯，較早真諦三藏所譯者凡四十年，然以本論成立一宗者，却為真諦。真諦為南印優禪尼國人，梵名波羅末陀，又曰拘羅那陀。梁武帝大同十二年航海來廣州。翌年到建業（南京），適值兵亂，復還廣州。譯著雖多，偏宗攝論，宜講作疏。其所譯出經論，都四十八部二百三十二卷，今尚存二十二部，六十五卷。傳中謂其『隨處翻譯，親註疏解』，正顯其於不安定生活中而孜孜

不倦也。本論在陳天嘉四年，於廣州制旨寺譯出，共三卷，并出天親論釋十五卷。且爲弟子宣講，門下頗多傳人，故自成一宗。弟子中著名者，有僧宗、智愷、法泰等。智愷通梵文，參加譯事，在弟子中更爲首出，惜寂於真諦之前。

當真諦未寂時，僧宗僧愷等欲謀還建康，會有楊瑗頗負時望，恐聲名見奪，乃奏曰：『嶺表所譯衆部，多明無應唯識，言乖治術，有蔽國風，不隸諸華，可流荒服。』帝然其言。傳亦有言：『故南海新文，有藏陳世』。真諦三歲死於陳宣帝大建元年廣州王園寺，壽七十一。今所流傳譯出經論二十二部，其中十八部屬於無着世親一系者；不僅爲四大翻譯家之一，其傳承上亦正顯爲無着世親之一系，爲成立攝論宗之宗祖。在真諦死前，一日手指北方與弟子云：『此方有大國，非近非遠，吾等歿後，當盛弘之（指攝論言），但不覩其興，以爲太息耳！』于此可見其願力之弘深，惜乎命運不如羅什之與姚興，玄奘之與太宗也。後攝論果弘於北，不弘於南。

現在講本論北移與地論宗之關係。時南北朝分界而治，北朝周武帝（在南朝爲陳）興法難，廢佛道二教。僧人有還俗者，有殉教自殺者，有遁隱山谷者。有知陳宣帝信佛南來者。於是地論宗人與攝論宗人攜手，終將攝論宗移於北方。傳攝論宗至北方之第一人爲地論宗曇遷。當其南來多徒衆隨從，曾遇桂州刺史蔣君，得攝論并及其他經論。隋文帝時，南北統一，保護佛法，避地南下者亦北歸。曇遷至北方彭城，開始講攝論作疏解。并製起信楞伽唯識論等諸疏。其傳云：『攝論北土創開，自此爲始也。』又云『受業千數，沙門慧遠，領袖沙門。』慧遠，後住持淨影寺，人稱之爲淨影慧遠。於地論攝即研究最

力之人。

地論宗人於曇遷外弘攝論者爲靖嵩。傳云：『有天竺真諦……實攝舍二論……雖云譯布，教授無聞，唯嵩獨拔玄心。翫味茲典，纔有講隙，便詣沙門法泰（真諦門人），諮決疑議，數年之中，精融二部（即攝論與俱舍論）。并真諦所譯佛性論、中邊論、唯識論等四十餘部，都能總其綱要。同北時即弘攝論，傳云『遂便化移河北。』此二人外，尚有法侃、道奘等，俱爲地論宗人移攝論宗於北地者也。然考攝論弘揚北地，因北方盛行地論，論主爲世親，本論上主爲無着，是同一系思想，故易爲北地論宗學者樂所接受。另一原因，時成實論三論盛弘於南朝，亦爲其一阻力。

茲更就各家傳說中有關攝論之著作摘錄於下，惜乎皆已失傳。一、真諦著攝大乘論疏八卷，二、智愷作攝論疏二十五卷，三、靖嵩作攝論疏六卷，四、曇遷著攝疏十卷，五、法護著攝論旨歸，六、僧辨著攝論章疏，七、法常著世親論釋疏十六卷，八、智嚴著無性論釋疏四卷，九、窺基著攝論鈔十四卷，十、神廓著無性論釋疏二十四卷。

七 地論。攝論。法相之唯識義

一、地論宗唯識義 據十地經論云：『經曰「是菩薩作是念。三界虛妄，但是一心作。」論曰：「但是一心作者，一切三界，唯心轉。」』又『云何世諦差別，隨順觀世諦，即入第一義諦。』

唯心唯識成爲佛教思想史上的二大主流。唯心者，主淨心或真如緣起；唯識者，主染妄賴耶緣起。今地論究竟是一真心

作呢？抑一妄心作呢？據後來地論家淨影慧遠之大乘義章中云：『真心變異，爲彼妄法，真外無別妄相法，故經說言：「一切虛妄唯一心作」，所謂唯一真心作。』顯然可見地論是以真心緣起爲教史根源。由於真妄合故，生一切法，而在真如界內本來如上，經生佛之假名的。是即中國佛教教理史上真如實相緣起之所由。據淨影大乘義章於八識之說明。其言曰：『於中有兩門，一、事妄及真，離分爲八，事識有六，真妄各一故。二、真妄和合，共有八識，義如上辨。本識爲一；真與癡合，阿陀那識（指第七識），以爲第二；真妄共起，執我之心，生起六識。』吾人若據教理思想發展史上言：則第一離分門的思想，當根據華嚴十地品；第二共相門，則更受真諦譯的大乘起信論等思想影響而形成者也。

地論古疏悉已散失，幸淨影義章存在，稍窺古人用心處。講者以地論宗思想可分爲三期。而到淨影慧遠，則爲第三期的思想。與第一期思想稍異。蓋第一期代表者爲菩提流支光統律師，他們皆不曾受南方攝論宗思想渲染，惜乎無所從考。唯據智者（天台家）法華玄義中云：『如地論有南北二道，復加攝大乘論興，各自謂真，互相排斥。』天台有天台緣起說，即是實相、無住、或中諦緣起，可知自同情於真心緣起排斥妄心緣起。據荆溪（亦天台家）釋籤中云：『弘地論師，二處不同，相州（今河北彰德）北道，計阿黎耶以爲依持；相州南道，計於真如以爲依持。此二論師，俱稟天親，而所計各異，同於水火，復加攝大乘興，亦計黎耶（妄心）以助北道。』緣北道接受攝論思想，南道反之仍據華嚴，此爲第二期思想。到了第三期思想，顯然是把二道合攏，折衷而立二門，即共相真如門，

分離安心門。攝安歸真曰共相門，迷真起妄曰分離門。就淨影統一的思想，正是「唯真不生，單妄不成」。妄心力強迷真，則爲阿黎耶依持；真心力強攝妄，則爲真如依持。歸之於諸法本體，則唯一真心也。蓋淨影之說，實本攝論宗，同一阿黎耶識，解性賴耶。則說一真心作，染污賴耶，則說唯一妄心作也。唯一真心作即所謂三界唯心；唯一妄心作，即萬法唯識。說實相緣起與賴耶緣起分歧之點係於此，亦無不可。近人橫施攻擊，以菩提流支譯地論爲「謬種流傳」，要皆昧於思想發展之所由也。

二、攝論宗唯識義 以真諦所譯的攝論爲中心思想者，曰攝論宗。攝論宗與地論宗自有異處，攝論的真心緣起而基於解性賴耶緣起說。極高點主「無相真如」，「無塵唯識」。惜乎這方面說明的著作全佚，幸存者僅藉淨影大乘義章間乎地論攝論二宗之思想可攷耳。此外則有圓測法師的深密疏中見引云。

『真諦三藏，依決定藏論，立九認識。言九識者，眼等六識，大同唯識，第七阿陀那，此云執持，第八識爲我，我所（與安慧同），唯煩惱而無法執，定不成佛（約煩惱本身言）。第八阿梨耶識，自有三種：一解性阿梨耶，有成佛義（由聞熏習成新種子，爲聖人依）；二果報阿梨耶（即異熟賴耶），緣十八界；三染污（謂與第七合）阿梨耶，緣真如境起四勝（有無、亦有亦無、非有非無），即是法執非人我執。依安慧宗，作如是說。第九阿摩羅識，如云無垢識，真如爲體。於一真如有二義：一所緣境，名爲真如及實際等；二能緣義，名無垢識亦名本覺。』

此言九識、則不同地論；與法相亦大不同，真如二義中之能緣義，與法相談真如爲所證之理，即適相對立，蓋法相宗之真如，決不解作能證（本覺）之智。然攝論宗以真如具有能緣義，是極可注意處。

又真諦言六識，全屬煩惱虛妄邊，彼所譯攝論言：『此六識是煩惱業緣起故』，與法相可以轉成所作智及妙觀察智者實有所不同。第七名阿陀那與法相名末那者亦不同；執第八識爲我所，此適與成唯識論中同於安慧義。真諦攝論與安慧義相同之處頗多。故圓測謂其『依安慧宗作如是說』，實爲千古之定論也。又謂第七識定不成佛，與法相可轉爲平等性智者不同。至於第九識，在新譯法相所不說，蓋由轉第八爲大圓鏡智時，從其無漏清淨而曰無垢識，然屬於智的方面非爲真如。法相所謂真如，由二空智所顯之境，真諦以真如爲所緣又爲能緣，在新譯法相則認爲能所不分矣。但真諦說真如有能緣義，非無理由的。圓測深密疏中云：『真諦云阿摩羅識，反照自體，無教可憑。』可見他是從反照義邊說的。意謂二空智所顯的二空之理，當爲二智之所偏照，理智冥合，能所雙忘，反照自體，全理智智，亦可得而言也。

關於攝論立九識，真諦有九識義記，曇遷有九識章，靖嵩有九識玄義。當時主九識說亦可見一斑。第九阿摩羅識：在真諦譯十八空論，三無性論，決定藏論，顯識論，都有所根據非杜撰也。三無性論云：『無此二所有，即是阿摩羅識，唯此識既無變異，故稱如如。』顯識論曰：『滅阿梨耶識，顯阿摩羅識。』是即把真如看做二面的，第九識即真如，所謂『顯一者指所證義，同時亦爲能證。法相家堅謂不可，以所證理非能證

智，而真諦則以相如完具二面。（真如表略）
如上，即是能證之智與所證之理不二純一之境界。法相宗與攝論宗顯然根本不同處，於此亦得而言也。

三、法相宗唯識義 玄奘窺基以成唯識論爲中心自立一系。自玄奘三藏新譯出，真諦舊譯即失其傳人，攝論宗亦不復獨立自成一宗。至法相宗唯識義，如成唯識論所說，茲從略。

總觀三宗唯識，顯有異同。在能變識方面說：地論有南道主真心緣起與北道主賴耶緣起。攝論宗說九識，則第九是真，第八是妄；說八識時，則把第八識分爲淨與不淨，淨指解性阿梨耶，不淨指染污阿梨耶。其主旨在無相真如而成能變識體。在法相宗，主有相因果賴耶緣起。法相宗以諸法皆緣生故。故有某類可成佛某類不可成佛。立五性差別說：地論宗言無分別智即真如，阿摩羅識亦真如。立脚於無相平等，當許一切皆可成佛。法相宗不許言無分別智即真如，能所別故，無分別智是能證智，真如與智，能所歷然；地論攝論能所一如。地論攝論，同說真如緣起，法相不許真如有作用能爲緣起。以真如是無爲，無爲即不生不滅，既不生滅，那有生滅因果等事；若有，即不名真如也。所以相宗謂真如乃凝然不動，諸法的實相，偏一切法，證與不證法爾常存如是。地論攝論以單真獨妄不生不立，真而爲一凝而隨緣，則真如亦爲動的而具有活潑的氣象。講者意謂此頗帶有印度數論派神論之色彩。然彼之解脫論，求神我與自性離，翹然於生滅之外，畢竟落在我執之窠臼，此則於生滅處顯不生滅，等齊萬有，不立一真，實無須恐懼有汚乎正法。（完）

送錫蘭上座部傳教團赴中國

法航

——特介紹索麻法師——

中國世界佛學苑與錫蘭摩訶菩提會，於民三十四年秋日本投降後，開始商討，彼此交換比丘僧事。法航以世界佛學苑代表資格，與摩訶菩提會會長金剛智博士相商，議定條款，函告太虛大師。得示同意，並云：中國由世界佛學苑派送二僧來錫研究巴利文；錫蘭由摩訶菩提會派送教師一人學僧一人前來中國陝西巴利文學院，教授巴利文及研究中國文化。一切所需，由雙方供給。該會得中國方面之同意，遂即選定索麻，開明德二師赴華，後又要求加派一人即般若西河（師子慧）師。中國所派者為光宗了參二師，已於五月十一日抵哥倫坡。索麻師等已於五月十五即二千四百九十年佛誕紀念日，買舟攜三藏聖典東行。此次中錫交換出家僧，尤以錫蘭上座部僧，攜經典赴華為近代佛教史上一大事。余以中間人得促其成，與有榮焉。

中國佛教，依史書所載，於公元第六年由西北傳入。其時中國與印度歐洲之唯一交通線，為陝甘經中央亞西亞，渡沙河葱嶺，而通健陀羅、波斯、印度、希臘、等國。此路即世界知應之「中國絲路」也。中印中歐，以通商故，宗教文化，隨之交流，此勢之所使然也。自此以後，佛教由印度經波斯及西域，（即中央亞細亞）源源流入長安。初三百年間，所傳入者多係北方小乘派。大乘初起，尚未宏流。攜經來華者，又多係印

度或西域僧人。自第四世紀，法顯入印度，始開中國留學生之風。法顯經印度錫蘭而歸，其時為大乘初盛期，亦即印度教，（婆羅門）開始與佛教融合之時代也。法顯所持歸者，仍係小乘經律。法顯之後又三百年，玄奘入印，其時印度大乘之教盛行，小乘漸滅，尤以中央及西北印度為甚。讀玄奘之記，小乘佛教之破滅現象，幾無處無之，大乘教之盛行至極高峯。小乘教之消失即印度教的敵對勢力之摧滅，大乘教之漸盛，即印度教融化佛教之功大成。大乘教雖係佛教之新發展，然其實事則成為印度教摧毀佛教之第一工具，印度教竟以此而得其勝利。玄奘義淨之後，為敵對婆羅門（印度）教之原始（小乘）佛教，遂漸絕跡於印度矣！由此言云，大乘教原係佛教和印度教之一融和產物。大乘教之盛行，即印度教復興運動之成功。印度教復興成功，婆羅門吠陀祭祀諸儀軌亦漸復活，密宗即由此而起。故所謂密教者，雖份融合佛教大乘教，印度婆羅門教古吠陀教之總合產物，實際止即是印度教之全形而已。故印度密教一興，即大乘教亦被融化矣。以印度思想而論，可得如此之結論。（一）印度阿利安族之思想文化，原為吠陀婆羅門教（即今日之印度教）之文化以階級思想為基本，以祀神等天為心核。此種文化在印度西北部流行約二千年。（二）公元第六世紀末，佛教與耆那教興，大唱反吠陀之思想，反婆羅門之階級愚民教化，此自公元前六世紀始。至紀元前二百六十八年，阿輸迦（即阿育王）統治印度，佛教大興，其勢力遠過佛陀住世

之時代。其時除佛教及耆那教外，吠陀婆羅門教，幾於絕滅，婆羅學者多遠遊南印度。阿輸迦滅後（三）印度教即開始再抬頭。開始神化佛陀，以釋迦為毗濕奴之一化身，開始融化佛教，大乘之教因此而興焉。其時小乘已分南北兩系，南系走師子洲，北系住迦濕彌羅。迦濕彌羅王出，雖大興佛教，但終不能抑印度教重興之風。四、自公元一世紀起，印度教（婆羅門）融化佛教之形式組成——大乘出現。印度教未直接破斥佛教，唯努力融化。（五）佛教被破斥被摧滅皆由大乘教，及大乘教徒直接為之，吾人試讀每一大乘經論幾無一經無處不竭力破斥聲聞教——佛教者。此自公元後一世紀起至八九世紀止，佛教日衰一日，大乘教日盛一日，印度教亦即一日復活一日。

（六）自公元後四五世紀密教漸興。密教為印度婆羅教，融化大乘教與印度教成一元化——密教。（七）第六世紀後（即玄奘入印時）至十世紀頃密宗之勢百倍大乘教，佛教（小乘）已近絕跡時期，其時西北印度已被回教侵入，大乘教僅於東印度即今之孟加拉省阿薩密省保持殘餘之狀，密宗大行，且於西藏交通建立根據地。（八）十一世紀後，回教侵吞東印度，且向南發展。反吠陀婆羅門之佛教歸化入印度教中，經過大乘，密宗之兩階段而達其成功，至紀元十二三世紀，佛教遂絕跡於印度大陸。依虛大師之言，初五百年之佛教，小乘南入錫蘭，而保持原典及制度，至今不衰。其次五百年之大乘教與又五百年之大乘密教，分別流入中國西藏後，印度阿利安族在政治上，雖受治於回教徒，但其消化摧滅佛教，亦恢復固有思想上宗教精神，則獲得勝利之成功焉。

上座部傳承之佛教，在阿輸迦時傳入錫蘭。初無聖典三藏

之寫本，於公元前一世紀中佛教三藏遂用巴利語，即佛世時之摩竭陀語，在錫蘭光明寺由五百僧伽而寫定之。此即今日流傳於錫蘭，緬甸，暹羅，印度東部諸國之佛教文獻也。或曰上座部承傳之南傳佛教或即虛大師所謂佛世及佛滅後初五百年之印度佛教也。

中國佛教，初傳雖係北方佛教（小乘）但不久即大小雜傳，後又雜傳大乘與密宗（密宗入中國，以晚唐趙宋為最多。）大乘思想與中國道儒之思想相近，故易於宣傳，道安以後，無人宏揚，所謂小乘教者！玄奘譯百部諸論，僅作為三論唯識，對破境界而已——其次天台賢首玄玄妙妙之教義，斥毀小乘較三論唯識，有過而無不及！禪淨密中，更無小乘地位凡稍知中國佛教史及略談中國所傳之大乘經論者，當知吾言之不虛也。

中國藏經中四阿含與上座部所傳之前四部經，大體相契合，以其苦空無常無我之教義，完全一致，但經文句相，說法之地，與攝經數目等相差甚多，以故可知中國所傳之四阿含，決非上座部之原典也。上座律藏與中國所傳之五家律，幾無文句之差別。至於論藏，中國所傳之有部七論（發智六足）亦非上座部所傳之七論。此外，上座部經藏中之第五部經——（小部經），包括有十五部小品經，其中除法句經一二種，中國已有譯本外，餘亦缺焉！法顯在錫蘭，住於畏長山寺，非上座部之摩訶毗訶羅（大寺）故所抄回之經律，並非上座部者。此言上座部今日所傳流之三藏原典而已。

最可寶愛且有學術上之價值者，厥為巴利文所寫之三藏（五部阿含，律七論）注疏。注疏又皆為五世紀之佛音與七世界

之謬法所著，此外有疏鈔等多種，亦極名貴，爲世所重，此皆中國所未夢想及之者也。三藏著疏外，其他如最有名的島史，大史，書史等有歷史價值之史籍。又加專講巴利文法之聲明學諸書。凡此皆爲今日世界學者所重視，所研讀者，唯中國官然無知缺而不傳！中國學者不注重此等史籍之研究，又安能其言印度佛史之錯誤百出也！

歐人治巴利文佛學，遠在十九世紀之初，德人較英人爲精而博，美、法、比、意、丹麥等又次之。日人治巴利已有五十年之歷史，巴利三藏德文有譯本，英人則已將全部三藏及著疏等用羅馬字母寫校出版，並已陸續譯成英文（重要之點多已譯出）日人亦已將三藏譯爲日文，名兩傳大藏經，附大正經之後。中國知治巴利文，不過二十年之事耳！二十年來，雖有向此方努力者，（如派送留錫留暹之學法團等）但無成就！言之殊覺慚惶！

中國世界佛學苑，以研究初期錫蘭系之小乘，中期中國系之大乘與後期西藏系爲其對象，爲其範圍。以之融化成一世界性之佛教或佛學。二十年來，漢藏之研究，頗有成就，則北系之佛教，已可了然，唯此南系之初期佛教，其路線尚未走通！雖然，今日已開始走第一步矣！又過去者逝矣，未來者可追，今日所行者已較過去爲妥善。過去只派人出國，今日除派僧留學外，並約請學者入國教授，是則道路已開，只要有人發心向前進，路雖長終有走通之一日也。斯即有望於國內外之學僧焉。

錫蘭索麻，開明德，師子慧等三師，已攜巴利文三藏及法疏赴長安之世界佛學苑巴利文學院。上座部全部三藏聖典及其

全部注疏，傳入中國者，在中國佛教史上此爲首矣。以教授巴利文及上座部佛學，而入中國之僧團，想亦以此爲開始耳。中國佛教，自漢明帝起以迄趙宋末年，小乘佛教，大乘密教等，皆以入長安爲目的地，曰長安而遍及全國。上座部之全部聖典，南傳已二千四百九十年，固未嘗來中國，亦未嘗入長安也。今日聖教初入長安，誠爲佛教史上之一大事。三秦佛徒，自應慶幸而誇傲於全國民衆之前也。惟道場重建，譯業再興，想今日陝西佛徒，決能當仁不讓。不僅使上座聖典譯入華文，且能將上座部之清淨僧團建立於神州，時光知駒，願拭目以待其成。

索麻法師，身體魁偉，面方長。有達摩之儀。童年厭離五欲，青年慕道，遂約開明德師同赴緬甸，依某和尚出家。後至日本，某佛教大學，研究佛學。此十餘年前之事也。二、師精通英文，且善巴利。通曉三藏，戒律精嚴。在日本時，得日人之助，嘗譯中文解脫道論爲英文。又譯巴利中阿含中之正見經爲英文，其四念處及其注疏，亦以由巴利譯爲英文、刊行於世，爲學者所賞識。索麻師通德意志文，讀書甚廣，科哲諸書無一不讀並曾研究中國之禪宗及孔子老莊諸書，故對中國佛教及文化，素所欽仰。今日來華，不僅以教授巴利爲業。且有志研究中國佛教及其文化也。三師此來，具有大願，協助中國建設巴利文學院。三師都願終身在中國佛教中服務，般若西河（師子慧、師、係錫蘭最著名之金剛智、此人係與摩訶菩提會長金剛智法師同名）長老之弟子。從幼出家，精研三藏，近年復於錫蘭大學之特科畢業，爲人有堅志，有忠信，每作一事非至成功不止。故金剛智寺內諸僧中長老特愛之。請命來華時。長老初未允許，後再三請求，始允許焉。法舫來此三年與三師時相

過從，交誼甚篤。當去年中錫交換比丘事商定後，余即向摩訶菩提會建議選索麻師等赴華，該會果選彼等，余深爲中國之能得三師爲慶焉。

修慧與修福

大醒

——靜安寺佛教學院開課日講——

一個叢林本來就是一個道場，也就是一個學院。一寺中招集一班學僧講學，本來也是一件平常的事。不過在眼前物價高昂而純以佛事爲收入的本寺，能集合一堂學僧，施設現代的教育，殊爲難得！故使我們不能不作希有之想！再從本院所訂定的學科看來，又頗適合我們學僧當前的環境，本人尤爲讚喜不置！

青年的學僧時代，求學的目標有兩個，就是一修慧一與「修福」。在沒有講明本題之前，在諸君正開始修學的時際，對於今日的佛教現勢，我們應該要有相當的認識，然後我們才知道要向我們的目標勇猛努力的前進。

今日的佛教現勢，這里僅就僧衆方面來檢討，現在全國的僧衆姑無論其數量有多少，大概可分爲以下八類：

一、高僧，在佛教中戒德俱尊，行解相應，著書立說，爲衆師表，確能担荷如來家業，爲佛教文化教育育盡心負責宣揚者，此種大善知識的高僧，舉國難選十人？

二、道行僧，安住山林，深居簡若，嚴持戒律，注重修行，能感化縹素二衆或爲各方信仰者，此種道行僧，現在也并不十分地多見。

中華民國三十五年即佛元二四九〇年佛誕後一日法航
草於錫蘭智嚴院

三、學問僧，不求名聞，從事學問，深入經藏，智慧如海，發揚教理於語言文字間，使一般人對佛教未信者生信已信者增信，此種學問僧最可尊敬，即青年初學者，亦屬難能可貴，將來復興中國佛教的責任，必屬於此輩無疑。

四、事務僧，爲十方叢林住持者，爲一般寺庵管理者，以及佛教一切事務服務者，均可稱之爲事務僧，其中以佛教教務爲重，以服務佛教爲求功德的，殊堪嘉尚，但亦有以私利爲出發點者，則無足輕重。

五、應赴僧，佛教降至末世，因僧制未加整理，佛寺無系統無組織，佛寺有寺產者不能應用於正當的佛教事業，無寺產者不得不仰賴於通俗佛事，於是應赴佛事一日不改良，應赴僧的生活問題一日不能解決。但是應赴僧雖然點綴在都市的佛教之中，其間亦時見有道行及學問者，不可一概抹殺之。

六、粥飯僧，佛門中的粥飯僧，以舊式叢林中安居者爲最多數，舉例言之，比如現有住一百僧衆之叢林，除担任職事的事務僧以外，道行僧學問僧居其極少數，而多數均爲粥飯僧耳。粥飯僧在整個佛教中尙爲安分守己之徒，即在整個民族中猶不失爲純良向善的份子。

七、啞羊僧，今日佛教中之最感苦惱者，莫過於一羣啞羊

僧，而且在僧徒中是可以斷言的一個最多數。一般僧徒本身對於佛教教理絲毫都不明白，對於普通國民的知識亦全然不曉，而散處於城鎮鄉村，大都均爲一小寺庵之住持。此輩嗷羊僧，現前皆成爲各地方土劣及教育敗類，屠宰的對象了，可是他們自身仍不知應該如何的覺悟。

八、獅子蟲 佛經上曾說過，「獅子身中蟲，還食獅子肉。」佛住世的時候，就有些徒衆不能向上發菩提心，行菩薩道的，佛曾呵爲焦芽敗種。降至末法，去佛時遠，佛門徒衆中僅多的不特是焦芽敗種而已，而却是「獅子蟲」。凡僧徒與佛教無益而有損者，皆爲獅子蟲，不足道也。

上面是今日佛教現勢下的僧衆現象，我們不需要多加說明，我們現在的青年僧應該走那一條路？不消說，來到本院，求學的諸位，已經是走上學問僧的一條路了。學問僧的一條路，前途的大道以外還有一條小路，這里不妨先把它指點明瞭，大道是到高僧的一條路，這條路相當的遠而且長，不是一蹴而可以達到的。如果我們不能發一種恆常心永久不變的邁步前往，萬一遇到差別因緣，也無大妨，就是改變方向可以走上道行僧的一條閒靜的路，退則也可以跑上事務僧的一條勞動的路，總之還不至於埋沒已靈去做嗷羊僧受人家的宰割了。

現在，我們既然決定了求學的這條路，這條路前面有兩個大目標——修慧與修福——我們必須都要達到。

一談修慧，佛經上說「由戒生定，由定生慧」，可見得智慧這樣東西不是平白的就能得到的。而且智慧有二種，一種是世間智，一種是出世間智。修世間智慧，可以不假戒定工夫，或者可以習學得，修出世間智慧，必須先要有修戒修定的工夫

，方能哲學得到。本院現在所訂定的學科，在設施初級教育的時期，是重於普通的學科，這是因爲先學世間法，然後才便於學出世間法的辦法。比如國文的程度太差怎末能哲學佛學呢？這里，經驗告訴我們，就是我們能同時做一些修戒修定的工夫，故所以無論學何種的世間法——一般學科，出家學僧比較在家學生容易有進步。因爲我們修戒，有許多事情戒絕了，使我們的思想純淨而不複雜，因爲我們修定，有許多無意味的煩惱不能擾亂安定的身心，使我們的行爲嚴肅而守規律。職是之故，我們出家學僧求學決定，比一般學生進步來得快，我可斷言。

佛說的「一切衆生皆有佛性」，而況智慧。依據佛法的原理，古今歷史上的大德高僧所具有的一切智慧辯才，我們各人本來也具有，不過我們的智慧辯才爲無明煩惱所障礙，一時不能發現出來，等到我們修戒修定的工夫到了相當程度，自然而然把我們人本具個個不無的聰明智慧掘發出來了。這里，我們初學的學僧，應該要發長遠心，須知一個普通的學生要經過小學中學到大學的程度，需要十五年以上的時間，而況我們修學了世間的智慧，還要修學出世間的智慧，絕不是讀一二年書就能發掘到如海深的智慧的。要發奮，要用功，要勤加修學，只要求其一天一天有進步，一月一月有進步就好了！

二、談修福，談到修福，粗看似乎這兩個字太俗氣，出了家修慧却是很要緊的，何必修福？其不知這里的修福，是一福德莊嚴」的註腳，淺顯的說是「培植善根」，具足了是「福德莊嚴」。要知道我們凡夫衆生從無始以來造下了種種惡業，所以於此業報身中業障深重，必得先行懺悔往昔所造諸般惡業，

發宏誓願，所修所學方能得到成就。等到修學有了相當成就，還需種種因緣，給我們做弘法利生事業的幫助，不受阻礙，不生差別。故此於初學時期多用懺悔工夫，現在本院每日所訂定的兩小時的懺法，表面上是爲的應酬齋主的佛事，無寧說爲的我們學僧的本身，可以說自利利他，也可以說是行的一種方便波羅密。

我們可以再一回想，現在在一班青年學僧若干的苦惱環境當中，多數的學僧得不到家庭 and 師長的津貼費用，總算是求學者苦悶的事實。本院爲求謀解決學僧的這個問題，擬訂了這個自他兩利的辦法，將朝暮二時功課的時間縮短，移作修懺時間，使學僧們名爲修懺而實際上爲的「修福」，這種善巧方便

佛法與科學

科學進步，人類之思想愈發達，生活愈進化，物質文明日已新，政治制度日已完，開闢宇宙之秘藏，發明無量之新奇，征服天然，改造環境，偉大圓滿，莫可倫匹；然其爲學也，嚴思辦，勤分析，重實際，而不落空談，尚嚴驗而不容冥想，論理必求其當，究學必以致用，十九世紀以來，燦爛光明如日中天，五洲萬國莫不馨香拜禱，靡然風從，而嚮之迷信的宗教，空洞的哲學，莫不受其打擊，而附會穿鑿，隨其洪流而演進，純至今日，哲學以科學爲出發點，而所謂科學哲學者，僅有名目之互殊，而其理論實無二致，噫！科學之權威，誠大矣哉。然庸詎知數千年前，已有偉大圓滿正確究竟之科學的哲者乎？此之哲學非他，卽微奧之佛法者乎？佛法與科學相符之點有三

并不覺得強勉。再退一步講，半工半讀，亦未賞不可。學僧們每人每月得到一萬元以上的一單銀一購置一些文具及日用品，也可以獲得一點資助，免得向師長求援，又何樂而不爲呢？這是本人的一種見解。

時間不許可多講，今天只能提供修慧與修福。希望諸位共同勸勉。我是本寺的座元，我相信此後有很多的機會和諸位談話，各位珍重，各位努力！

（按）本題，四月一日在上海靜安寺佛教學院口講，爲研究部研究員廣淨演度二君記錄，五月二十七日，在電寶寺改稿。

大醒附記。

唐大海

佛法分析萬有，觀察有情內身，但有地水火風及所造眼耳鼻舌身諸根之色蘊，及受想行識諸蘊，而實無我；觀察外器，但有地水火風及所造色聲香味觸諸色而實無物；宇宙之間，但有現象，而無本體；萬法之生，但由緣現，而無主宰；所謂宇宙之間，但有現象，而無本體者；本體之爲物，西哲康德革命名無如，亦謂萬法本體，隱怪難知，不可窮詰，是以名之也。然當知本體既不可知，則不可定其有無，又惡得執爲實有哉？山之峙也，石之凝也，一由於草木土石之疊積，一由於白堅大小之相依。宮室之建築也，國家之成立也，一由於磚瓦樑棟之構結，一由於黨政軍民之組織。山也，石也，宮室也，國家也，各