

◎ 新清华文丛 ◎

柱马屋存稿

• 项楚著



商務印書館

THE COMMERCIAL PRESS

柱 马 屋 存 稿

项 楚 著

商 籍 中 书 馆

2003 年·北京

图书在版编目(CIP)数据

柱马屋存稿/项楚著. —北京:商务印书馆, 2003
(新清华文丛)

ISBN 7-100-03634-8

I. 柱… II. 项… III. 古典诗歌—文学评论—中国—古代 IV. I207.2

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2002)第 086943 号

所有权利保留。

未经许可,不得以任何方式使用。

新 清 华 文 丛
柱 马 屋 存 稿
项 楚 著

商 务 印 书 馆 出 版
(北京王府井大街 36 号 邮政编码 100710)
商 务 印 书 馆 发 行
北京中科印刷有限公司印刷
ISBN 7-100-03634-8 / I·14

2003 年 7 月第 1 版 开本 850×1168 1/32
2003 年 7 月北京第 1 次印刷 印张 11 ½
定价: 19.00 元

目 录

《敦煌歌辞总编》佛教歌辞匡补举例·····	1
王梵志诗中的他人作品·····	31
令章大师李稍云·····	44
敦煌变文新校·····	48
《庐山远公话》新校·····	63
寒山诗籀读札记·····	83
流浪者的悲歌·····	138
——寒山“弟兄同五郡”诗诠释	
寒山拾得佚诗考·····	152
卢仝诗论·····	166
游侠诗人刘叉·····	189
读《纪评苏诗》·····	203
说东坡柯丘海棠诗·····	220
苏轼诗中的行业语·····	235
《文心雕龙札记》的审美倾向·····	247
读《管锥编》札记·····	264
《老子化胡经·玄歌》考校·····	271
《五灯会元》点校献疑三百例·····	287

2 柱马屋存稿

《五灯会元》点校献疑续补一百例	335
后记	360

《敦煌歌辞总编》佛教歌辞 匡补举例

任半塘先生的巨著《敦煌歌辞总编》(上海古籍出版社 1987 年出版),收辞多达 1300 余首,合歌辞与理论于一编,是目前这一领域搜罗最广、用力最勤的总结性著作。今后一切研究敦煌曲的学者,相信都将以《总编》所达到的成就为立足点,由此出发去进行新的探索。

在《总编》所收录的全部歌辞中,佛教歌辞的数量占了一半以上,显示了《总编》的一个鲜明的特色。不过《总编》所收佛教歌辞,在收录的标准、文字的校订、义理的阐释等方面,都还存在着许多值得商榷的问题。本文难以遍举,仅就不知佛教典故、不通佛教义理、不明佛教观念、不谙佛教用语等四个方面,选出 30 个例子加以讨论,最后附带提出一个误解俗语的重要例子。至于对该书较全面的补正,则笔者另有长篇论文《敦煌歌辞总编匡补》作较详尽的讨论。

一、不知佛教典故

例一、《总编》卷二《证无为》(太子赞)[〇三六三]:“阿蓝从城出。仙人速近前。”任氏校释:“‘蓝’原写‘鉴’……‘阿蓝’一称‘阿

罗逻，仙人’。佛出家始，就此人学。《涅槃经》二一：‘夜半逾城，至郁陀迦阿罗逻大仙人所。’”(《总编》814页，以下引文凡出自《总编》者，但标页码，不赘书名。)又〔〇三六五〕：“好道变泥水。如来涌清泉。付法掩泥不将难。受记结因缘。”校释：“首二句内‘好道’俟校。‘清’写‘泥’，拟改。‘付法’是佛身后事，‘受记’或‘授记’更是成佛以后之事，俱不能叙在出生之前，疑错简……此首宜与‘生死泥’说有关，见《俱舍论》一：‘生死泥者，由彼生死，是诸众生沉溺处故，难可出故，所以譬泥。’《变文集》(517、518页)《维摩诘经讲经文》内论之甚详。”(815页)

楚按：任氏校说张冠李戴，郢书燕说，无一是处。〔〇三六三〕首原写“鉴”字非并“蓝”字之误，而是“监”字之误。“阿监”是宫女名称，白居易《长恨歌》：“梨园弟子白发新，椒房阿监青娥老。”《太平广记》卷三一〇《张无颇》(出《传奇》)：“遂令阿监二人，引入贵主院。”王建《宫词》：“阿监两边相对立，遥闻索马一时回。”花蕊夫人《宫词》：“阿监采菱牵锦缆，月面犹在画船中。”又：“后宫阿监裹罗巾，出入经过苑囿频。”原文“仙人”也不是指阿罗逻仙人，而是释迦牟尼前身，即〔〇三六一〕所云“太子初学道，曾作忍辱仙”是也。〔〇三六五〕首所叙恰恰是释迦牟尼出生成佛以前的本生故事，并无“错简”之事。原文“好道”不误，谓干燥平坦的道路。原写“泥”字亦不烦改作“清”，“涌泥泉”正是“好道变泥水”的原因。原文“付法”当作“布发”，“付”是“布”字音误，“法”则“发”字音误。敦煌遗书P.3832王梵志诗：“男婚不香粉，女嫁着钗花。”“不香粉”应作“傅香粉”，“傅”音误作“不”，正与此处“布”音误作“付”有相似之处。“布发掩泥”是说把头发铺在泥泞的地上，以便践发通行。《大唐西域记》卷二《那揭罗曷国》：“编石特起，刻雕奇制，释迦菩萨值

然灯佛敷鹿皮衣布发掩泥得受记处。”贯休《送卢舍人三首》之三，亦有“布发掩泥非一朝”之语。《宋高僧传》卷七《后唐定州开元寺贞辩传》：“有妇人布发掩地，请辩蹈之。”显然也是摹仿“布发掩泥”故事以表明虔诚之心。本组歌辞自〔〇三六一〕至〔〇三六五〕以及〔〇三七四〕首，皆是连续歌咏一则著名的释迦牟尼前身故事，屡见于《太子瑞应本起经》、《过去现在因果经》等多种佛经。为便于比较，下面先列出这六首歌辞：

太子初学道。曾作忍辱仙。五百外道广遮拦。修道几经年。〔〇三六一〕

金钱不自用。买花献佛前。瓶中涌出五枝莲。仙人生喜欢。〔〇三六二〕

阿蓝(监)从城出。仙人速近前。买花设誓舍金钱。愿得宿因缘。〔〇三六三〕

将花供养佛。两枝在肘边。光明毫相照诸天。法雨润心田。〔〇三六四〕

好道变泥水。如来涌清(泥)泉。付法(布发)掩泥不将难。受记结因缘。〔〇三六五〕

不念买花日。奉献释迦前。买花设誓舍金钱。言约过百年。〔〇三七四〕

下面再看《过去现在因果经》卷一：

时诸外道，自共议言：“今普光如来，出兴于世。”善慧仙人，闻斯语已，举体毛竖，心大欢喜，踊跃无量。便与外道分别而去。外道问言：“师何所趣？”答言：“我今当往普光佛所，欲施供养。”……善慧即复问彼路人：“汝知何处有诸名花？”答言：“道士，灯照大王，击鼓唱令，国内名花，皆不得卖，悉以输

王。”善慧闻已，心大懊恼，意犹不息，苦访花所。俄尔即遇王家青衣，密执七茎青莲花过，畏王制令，藏著瓶中。善慧至诚，感其莲花踊出瓶外。善慧遥见，即追呼曰：“大姊且止，此花卖不？”青衣闻已，心大惊愕……善慧又言：“请以五百银钱，雇五茎耳。”青衣意疑：此花所直，不过数钱，而今男子，乃以银钱五百，求买五茎。即问之言：“欲持此花，用作何等？”善慧答言：“今有如来，出兴于世，灯照大王，请来入城，故须此花，欲以供养。大姊当知，诸佛如来，难可值遇，如优昙钵花，时乃一现。”青衣又问：“供养如来，为求何等？”善慧答曰：“为欲成就一切种智，度脱无量苦众生故。”尔时青衣，得闻此语，心自念言：今此男子，面容端正，披鹿皮衣，才蔽形体，乃尔至诚，不惜钱宝。即语之曰：“我今当以此花相与，愿我生生，常为君妻。”善慧答言：“我修梵行，求无为道，不得相许生死之缘。”青衣即言：“若得不从我此愿者，花不可得。”善慧又曰：“汝若决定不与我花，当从汝愿。”……尔时如来即授记已，犹见善慧，作仙人髻，披鹿皮衣。如来欲令舍此服仪，即便化地，以为污泥。善慧见佛应从此行，而地浊湿，心自念言：云何乃令千辐轮足，蹈此而过？即脱皮衣，以用布地，不足掩泥，仍又解发，亦以覆之。如来即便践之而度，因记之曰：“汝后得佛，当于五浊恶世，度诸天人，不以为难，必如我也。”

稍加比较，不难发现，歌辞中的“忍辱仙”和“仙人”，就是经文中的善慧仙人（或译儒童菩萨等），亦即释迦牟尼前身，故玄觉《永嘉证道歌》云：“我佛得见然灯佛，多劫曾为忍辱仙。”歌辞中的“佛”和“如来”，就是经文中的普光如来（或译然灯佛、锭光佛等）。歌辞中的“阿监”，就是经文中的“王家青衣”，亦即悉达太子夫人耶输陀罗

的前身。至于把歌辞中的“泥”说成是和“生死泥”说有关，则更是牛头不对马嘴了。

例二、《总编》卷三失调名（须大拏太子度男女）〔〇三五〇〕：“罗喉一心成圣果。莫学五逆堕阿鼻”。校释：“‘莫学’下乙衍‘善皇’二字。”（793页）

楚按：乙本“善皇”二字并非衍文，但“皇”字是“星”字形误，当据补“善星”二字，作“莫学善星五逆堕阿鼻”。“善星”相传是佛为菩萨时的儿子，以生五逆恶念故，堕落阿鼻地狱。典出北本《涅槃经》卷三三：“善星比丘是佛菩萨时子……善星比丘虽复读诵十二部经，获得四禅，乃至不解一偈一句之义，亲近恶友，退失四禅。失四禅已，生恶邪见，作如是说：‘无佛无法，无有涅槃。沙门瞿昙善知相法，是故能得知他人人心。’我于尔时，告善星言：‘我所说法，初中后善，其言巧妙，字义真正，所说无杂，具足成就清静梵行。’善星比丘复作是言：‘如来虽复为我说法，而我真实谓无因果。’善男子，汝若不信如是事者，善星比丘今者近在尼连禅河，可共往问。尔时如来即与迦叶往善星所。善星比丘遥见如来，见已即生恶邪之心，以恶心故，生身陷入，堕阿鼻狱。”玄觉《永嘉证道歌》亦云：“是则龙女顿成佛，非则善星生陷堕。”本辞所以提到“善星”，是因为善星比丘和上句提到的“罗喉”，都是佛在因地中为太子时的儿子，身份相似，所以须大拏太子以善星生陷地狱为例，以教诫儿女也。

例三、《总编》卷四《行路难》（“无心律”）〔〇七〇〇〕：“既得幸承慈父命。那更窥觊除粪行。”校释云：“末二句包含迦叶如何先修小乘，如何转入大乘，如何授记与传衣，使所谓‘窥觊除粪行’获得正解。”（1202页）又云：“据上种种，可知佛将迦叶之粪扫衣，先自裁著，后又还付迦叶，再传弥勒……从此乃成正法相传之信物。众

菩萨苟非修道具先者，不敢窥觐此衣也。辞所谓‘除粪行’，明指佛、迦叶、弥勒三人行，而调侃之耳。由此回看第五辞内‘希承授记音’说，当益觉其不安详。迦叶既至最后身，方得成佛，究竟尚有何禅宗顿觉可以攀附？芳考云云，无非信口开河。”（1203 页）

楚按：以“除粪行”与“粪扫衣”（袈裟）相联系，由此想像出佛菩萨正法相传之重大主题，虽可耸动听闻，同样难辞“信口开河”之咎，根源则在不知“除粪行”之出处，因骋奇想耳。本首中段亦云：“寄语恹惶穷子辈。入于父舍直来行。勿怖威严便自鄙。污泥之内乃生莲。”校释默焉无说。其实这段文字与此处“既得幸承慈父命”二句，皆是演绎著名的“穷子”故事，典出《妙法莲华经·信解品》，其文颇详悉可喜，兹删繁就简，略云：譬若有人，年既幼稚，舍父逃离，久住他国。年既长大，复加困穷，驰骋四方，以求衣食，遂到其父所居之城。父母念子，但自思惟，心怀悔恨，自念老朽，多有财物，金银珍宝，仓库盈溢，无有子息，一旦终没，财物散失，无所委付。穷子见父，有大力势，即怀恐怖，疾走而去。时富长者，于师子座，见子便识，心大欢喜。将欲诱引其子，而设方便，密遣二人，形色憔悴，无威德者：“汝可诣彼，徐语穷子，此有作处，倍与汝直，雇汝除粪。”尔时穷子，先取其价，寻与除粪。其父见子，悯而怪之。即脱瓔珞细软上服严饰之具，更若粗弊垢腻之衣，以方便故，得近其子，后复告言：“咄男子，汝常此作，勿复余去，当加汝价。我如汝父，勿复忧虑。”尔时穷子，虽欣此意，犹故自谓客作贱人，由是之故，于二十年中，常令除粪。尔时长者有疾，自知将死不久。尔时穷子，即受教敕，领知众物、金银财宝及诸库藏，而无希取一餐之意。然其所止，故在本处，下劣之心，亦未能舍。复经少时，父知子意，渐已通泰，成就大志，自鄙先心。临欲终时，而命其子，并会亲

族、国王大臣、刹利居士，皆悉已集，即自宣言：“诸君当知，此是我子，我实其父。今我所有一切财物，皆是子有。”穷子闻父此言，即大欢喜。世尊，大富长者则是如来，我等皆是佛子，而但乐小法，若我有乐大之心，佛则为我说大乘法。今法王大宝，自然而至，如佛子所应得者，皆已得之。以上是《法华经》“穷子”故事大意。本辞“除粪行”云云，显然就是使用这个典故，以劝诱信徒立志勤求大法，与传法袈裟（粪扫衣）毫不相干。

例四、《总编》卷五释神会《五更转》（南宗定邪正）〔一〇三二〕：“一坐还同八万劫。只为担麻不重金。”校释：“‘担麻不重金’出《智度论》九五，原云以金买草。意在物之贵贱，视用者所需而定，有时需麻，即不以金为贵。喻禅者存心禅定，坐万劫，终于得麻亡金。”（1448页）

楚按：《智度论》之“以金买（楚按原文作买）草”，与本首之“担麻不重金”，显然有别，编者未能找准典故出处，故阐释自然会有偏差。“担麻不重金”事见《中阿含经》卷一六《蜚肆经》：“犹如朋友二人，舍家治生，彼行道时，初见有麻，甚多无主。一人见已，便语伴曰：‘今有此麻，甚多无主，我欲与汝共取自重，而担还归，可得资用。’便取重担。彼于道路，复见多有劫贝纱缕及劫贝衣，甚多无主；复见多银，亦无有主。一人见已，便弃麻担，取银自重。复于道路，见多金聚，而无有主。时担银人，语担麻者：‘汝今当知，此金极多，而无有主。汝可舍麻，我舍银担，我欲与汝共取此金，重担而归，可得供用。’彼担麻者，语担银人：‘我此麻担，已好装治，缚束已坚，从远担来，我不能舍。汝且自知，勿忧我也。’于是担银人强夺麻担，扑着于地，而抛坏之。彼担麻者，语担银人：‘汝已如是抛坏我担，我此麻担缚束已坚，所来处远，我要自欲担此麻归，终不舍’

之。汝且自知，勿忧我也。’彼担银人，即舍银担，便自取金，重担而还。担金人归，父母遥见担金来归，见已叹曰：‘善来贤子！快来贤子！汝因是金，快得生活，供养父母，供给妻子奴婢使人，复可布施沙门梵志，作福升上，善果善报，生天长寿。’彼担麻者，还归其家，父母遥见担麻来归，见已骂曰：‘汝罪人来！无德人来！汝因此麻，不得生活，供养父母，供给妻子奴婢使人，又亦不得布施沙门及诸梵志，作福升上，善果善报，生天长寿。’当知婢肆亦复如是，若汝此见欲取患取怖取痴取终不舍者，汝便当受无量之恶，亦为众人之所憎恶。”《景德传灯录》卷三〇梁宝志和尚《十四科颂·断除不二》：“恰似无智愚人，弃却真金担草。”寒山诗亦有“弃金却担草，谩他亦自谩”之语。本辞是神会阐发禅宗南宗理论之作，“金”即指顿悟，“麻”即指渐修，故把“一坐还同八万劫”的打坐功夫指为“担麻弃金”的本末倒置之举。

例五、《总编》卷五《十二时》（劝凡夫）〔〇九四四〕：“食时辰。食时辰。六贼轮回不识珍。”校释：“‘识’待校，疑乃‘是’之‘入派三声’。”（1353页）

楚按：原文“识”字不误，并非“是”字的“入派三声”。这里的“六贼”指见、闻、嗅、味、触、思等“六识”，这里的“珍”即是宝珠，比喻佛性，“不识珍”句是说众生清净心识被六识蒙蔽，不能认识自身所具有的佛性。典出《妙法莲华经·五百弟子受记品》：“譬如贫穷人，往至亲友家。其家甚大富，具设诸肴饌。以无价宝珠，系着内衣里，默然而舍去，时卧不觉知。时人既已起，游行诣他国，求衣食自济，资生甚艰难。得少便为足，更不愿好者，不觉内衣里，有无价宝珠。与珠之亲友，后见此人贫，苦切责之已，示以所系珠。贫人见此珠，其心大欢喜，富有诸财物，五欲而自恣。我等亦如是，世尊

于长夜，常悯见教化，令种无上报。我等无智故，不觉亦不知，得少涅槃力，自足不求馀。今佛觉悟我，言非实灭度，得佛无上慧，甫乃为真灭。”本首之“珍”，即是经文之“无价宝珠”；“不识珍”，比喻众生不悟自身所具之佛性也。

二、不通佛教义理

例六、《总编》卷五《十二时》（“佛性成就”）〔〇九六二〕：“欲除烦恼是菩提。则是火宅离生死。”校释：“‘欲除’原写‘若知’，乃因下一首有‘若知’二字而讹。‘菩提’见〔〇三五四〕，是智慧之道，如何能曰‘若知烦恼是菩提’？”（1365页）

楚按：原写“若知”极是，编者勇于改字，盖知其浅而不知其深也。释教自有“烦恼即菩提”之义，乃彻悟之语，《诸法无行经》卷下：“若求烦恼性，烦恼即是道。”按“道”即“菩提”之义译。智颢说《摩诃止观》卷一上引经言：“烦恼即是菩提，菩提即是烦恼。”寒山诗：“菩提即烦恼，尽令无有余。”《景德传灯录》卷三〇腾腾和尚《乐道歌》：“烦恼即是菩提，净土生于泥粪。”敦煌本《坛经》：“惠能大师曰：‘汝从彼来，应是细作。’志诚曰：‘未说时即是，说了即不是。’六祖言：‘烦恼即是菩提，亦复如是。’”又宗宝本《坛经·般若品》：“善知识，凡夫即佛，烦恼即菩提。前念迷即凡夫，后念悟即佛。前念着境即烦恼，后念离境即菩提。”盖佛法真如，平等如一，本原无异。分别为烦恼、菩提种种，终非究竟之论。本首下句亦云“则是火宅离生死”，“火宅”亦犹“烦恼”，“离生死”亦犹“菩提”，“火宅离生死”即是“烦恼是菩提”也。

例七、《总编》卷五《五更转兼十二时》（“维摩托疾”）〔一〇八

三):“呵嗔原是大菩提。何须宴坐除烦恼。”校释:“‘呵’原写‘贪’,拟改,详下文。‘原’三本皆写‘元’。”(1511页)又云:“按‘宴坐’是坐禅,入定,应有所为,非一般安坐。维摩于此曾连举宴坐所为者四义,其末为‘不断烦恼,而入涅槃’,乃针对舍利弗在修行上之弱点,未断嗔恚余习而发。但舍利弗之名位已高,列在佛下之大菩提也(详〔〇三五四〕),因何尚有烦恼未除?林间之坐显然不合于道,非佛所印可,故被呵。此处‘呵嗔’与下辞所有者同,上下辞意贯串。而原写‘贪嗔’,显为书手之讹。”(1512页)

楚按:此段有两处可议。(一)三本原写“元”字不误,“元来”之“元”字唐人皆作如此书,明人避忌元朝,始改书作“原”。沈德符《万历野获编补遗》卷一《年号别称》:“尝见故老云:国初历日,自洪武以前,俱书本年支干,不用元旧号。又贸易文契,如吴元年、洪武元年,俱以原字代元字,盖又民间追恨蒙古,不欲书其国号。”顾炎武《日知录》卷三二《元》:“元者,本也。本官曰元官,本籍曰元籍,本来曰元来,唐宋人多此语,后人以‘原’字代之,不知何解。……或以为洪武中臣下有称元任官,嫌于元朝之官,故改此字。”而《总编》凡遇此等“元”字,皆改为“原”字,失去唐人面目,亟应回改。(二)至于原写“贪嗔”,并非书手之讹;改为“呵嗔”,却是编者之误,根源则在于编者对《维摩诘经》经文理解完全错误。维摩所云“不断烦恼,而入涅槃”等义,并不是批判“舍利弗在修行上之弱点,未断贪嗔余习”,而恰恰是正面提出维摩自己的见解,即纵然不断烦恼,也可进入涅槃境界。这种见解按照常理似乎是自相矛盾的,然而这正是维摩诘高超深邃、与众不同之处,拘于常理的舍利弗闻所未闻,只能无言答对、甘拜下风,因而自感不任问疾了。原写“贪嗔元是大菩提”和经文“不断烦恼而入涅槃”的意思相同,“贪嗔”也就

是“烦恼”，“大菩提”也就是“涅槃”。既然不断烦恼也能进入涅槃，那么坐禅以除烦恼便是不必要的事，所以下句接云“何须宴坐除烦恼”，便是顺理成章的了。《诸法无行经》卷下：“贪欲与菩提，是一而非二，皆如一法门，平等无有异。”《景德传灯录》卷二九宝志和尚《十四科颂·断除不二》亦有“五欲贪嗔是佛”之语，也就是“贪嗔元是大菩提”的意思。试看《维摩诘经·方便品》载维摩诘“虽为白衣，奉持沙门清净律行；虽处居家，不着三界；示有妻子，常修梵行；现有眷属，常乐远离；虽服宝饰，而以相好严身；虽复饮食，而以禅悦为味；若至博弈戏处，辄以度人；受诸异道，不毁正信；虽明世典，常乐佛法”。这种外示贪嗔而内实无染的看似矛盾的生活态度，正可作为他“不断烦恼而入涅槃”，亦即“贪嗔元是大菩提”思想的注脚。

例八、《总编》卷五《五更转》（假托“禅师各转”）〔一〇一一〕：“未识心时除妄想。只此妄想本来真。”校释：“妄、不妄，以心识为界：识本心后以为妄者，方是真妄；未识本心时亦有所妄，反而是真。”（1416页）

楚按：编者对原文的理解是错误的。作者本意认为，真和妄原无区别，也就是下首说的“真妄元来同一体”。《景德传灯录》卷二九宝志和尚《十四科颂·真俗不二》亦云：“真妄本来不二，凡夫弃妄觅道。”因此本首“未识心时”二句是说，未识心性的人想要除却妄想，却不知道这个妄想原本就是真知。这正是发挥“真妄不二”的思想。校释之说与此相反，以心识作为划分妄与不妄的分界，目的在于区别真正的“真”和真正的“妄”，则仍未领悟“真妄不二”的妙谛，而落入作者所批判的“未识心时”的境界矣。

例九、《总编》卷五《五更转》（南宗赞）〔一〇二五〕：“行住坐卧常作意。则知四大是佛堂。”校释：“下片谓从自身之行、住、坐、卧

中求佛,将佛堂扩大到四大界(见[○四七八]),承认人当参加自然,创造物质,有唯物思想,尤可贵!”(1433页)

楚按:校释所云“从自身之行、住、坐、卧中求佛”,即是向自身求佛。“四大”这里即指人身,因为佛教认为人身即由地水火风等“四大”因缘假合而成,本非实有。《法门名义集》:“四大,地水火风是也,和合成身。地者骨肉形体也,水者骨髓润也,火者温暖也,风者出入息也。”《维摩诘经讲经文》:“问我身,是四大,假合因缘作依赖。究竟推寻总是真(假),人我既空无主宰。”(《变文集》610页)因此“四大是佛堂”即佛在学人自身之中,也就是本首上片所说的“如来智慧心(《总编》误改为化)中藏”和“自身本是佛”。这仍然是在发挥禅宗“即身是佛”、“即心是佛”的主观唯心主义思想,谈不上什么“参加自然、创造物质,有唯物思想”。编者所以有此误会,是由于忘记了这里的“四大”是指人身,而误认为是指地水火风等自然物质“四大界”了。

例十、《总编》卷五释悟真《百岁篇》(“一生身”)[○九三二]:“学缀五言题四句。务存篇叶一生身。”校释:“‘篇叶’原写‘遍计’。”(1341页)

楚按:原写“遍”即“遍”字,改“遍计”为“篇叶”,毫无根据。“遍计”是佛教唯识宗所说的虚妄认识,即“遍计所执”,谓众生由于妄想作用,对宇宙万物周遍计度,产生种种分别之相,并用名词各各加以区别,因而误认为万物实有,实际上是以无为有,并非实有。——唯识宗的说法如此。《成唯识论》卷八:“由彼彼遍计,遍计种种物,此遍计所执,自性无所有。……论曰:周遍计度,故名遍计。品类众多,说为彼彼。谓能遍计虚妄分别,即由彼彼虚妄分别遍计种种所遍计物。”又:“遍计所执,随名横计,体非实有,假立义