

現代佛學

1



迎接新的一年,迎接新的任务! (3)

~~田明学~~發展过程簡述(續) 虞 愚(5)

~~佛陀~~抨击“种姓制度”的精神

来看主張“泯除階級觀念”的荒謬性 明 真(12)

~~房山石經~~拓印中發現的唐代碑刻 林元白(15)

——介紹“大唐云居寺石經堂碑”

~~舍利塔~~ 孙宗文(20)

——中國佛教建筑史話之四

~~“印度与中国”~~中譯本序 宋挺生(25)

(附普·禪·巴格奇博士的簡史)

~~佛陀与阿难~~破斥“神我”的故事 介 原(28)

武漢紀遊 力 空(30)

在事实面前右派分子立不住脚 法 云(27)

动 态

錫蘭佛教法師荣获列寧和平獎金 (11)

峨眉山佛教徒举行座談会駁斥右派分子劉亞体的反动言行 (32)

宝華山冬期盛大傳戒法会圓滿 (4)

五台山佛教协会成立 (24)

安康縣宗教界举行社会主义教育學習座談会 (24)

参禪、講經、修寺、法会(簡訊六則) (32)

現代佛學

(月刊)

一九五八年 一月号

(总第89期)

規定出版日期一月十三日

編輯者

出版者

印刷者

总發行者

訂購处

代 訂 处

代 售 处

中國佛教协会

·北京西四羊市大街十一号·

五十年代印刷厂

·北京和內北新華街六号·

郵电部北京郵局

全國各地郵局

全國各地新華書店

欢迎訂閱,隨訂隨收,
可訂一季,也可訂閱全
年,訂費一律預收。

对零售、預訂有什么意
見,請寫信給北京郵电
部报刊推廣局。

迎接新的一年，迎接新的任務

1957年是以空前勝利的光輝照耀人類歷史的一年。在天空中，遨遊着蘇聯發射的兩顆新月亮；在社會主義陣營中，發表了兩項偉大的宣言；在中國，宣布了第一個五年計劃超額完成。這三件大事所給予人們和平的希望與幸福的保證是無可限量的。這三件大事向全世界說明社會主義制度的優越性是無可比擬的。

我們心滿意足地歡送1957年的過去，我們以更大的歡喜興奮的心情歡迎新的一年的到來。我們滿懷信心，1958年將帶給我們以更大的、更多的勝利。

1958年是我國第二個五年計劃執行的第一年，因之，怎樣鞏固第一個五年計劃期間所取得的成就，怎樣為第二個五年計劃作出良好的開端，特別要靠全體人民在這一年中的努力。新的一年向我們每一個人提出了號召。以“莊嚴國土、利樂有情”為職志的佛教徒，當然也應該以加倍的熱情，響應這個偉大的號召。

我國在第一個五年計劃期間所取得的成就，不止是在社會主義建設方面，這就是說，不止是在工業方面，不止是在農學、林業、水利方面，不止是在交通運輸方面，不止是在文化教育、科學研究事業方面。當然，社會主義建設在這許多方面的成就，都是偉大驚人的，使我們佛教徒格外歡喜的是，在這些偉大的莊嚴國土的工作中，是有着佛教徒一點一滴的力量在內的。但是我們還必須充分認識和估計在這個期間內我們所取得的社會主義革命的決定性的勝利。在1956年，經過了農業合作化、手工業合作化和資本主義工商業實行公私合營的高潮，我們就基本上完成了在生產資料所有制方面的社會主義革命。我國社會主義經濟成份不論在城市或者在農村都確立了鞏固的統治地位，而資本主義經濟制度已經基本上被消滅，個體經濟已經退至無足輕重的地位；這就是說，社會主義經濟制度已經在我國確立起來。社會主義經濟制度是沒有剝削和貧困的制度，是令眾生止惡行善、離苦得樂的大慈大悲的制度，是每一個佛教徒所應當虔誠擁護的。接着1956年在生產資料所有制方面的社會主義革命的勝利，我國在1957年又通過偉大的全民性整風運動，開展了政治戰綫和思想戰綫上的社會主義革命，並且也取得了決定性的勝利。這樣，我國的社會主義制度就更加地鞏固了，任何魔子魔孫也不能阻止中國人民沿着社會主義道路前進了。

這就是我們在第一個五年計劃期間所取得的偉大成就。

但我們必須認識，雖然我國已經確立了社會主義政治制度和經濟制度，雖然我國已經建立了社會主義工業化的初步基礎，可是我們還沒有建成社會主義，還處在過渡時期，我們還面臨着從經濟上、政治上、思想上進一步鞏固和發展社會主義的嚴重任務。

這個任務，應當怎樣來實現呢？在社會主義建設方面，我們要建成一個基本上完整的工業體系，要完成全國農業發展綱要，要完成科學發展的遠景規劃，而最重要的是，要把社會主義革命進行到底，要取得社會主義對資本主義的徹底勝利。要做到這樣，就必須要求人人在政治上、思想上堅決拋棄資產階級的反社會主義立場，而站穩人民大眾的熱愛社會主義祖國立場，堅決拋棄個人主義思想，而明確樹立為社會主義服務、為人民服務思想。只有這樣，才能够做

2578/09

到全体人民同心同德，各尽所能，加速完成社会主义建設事業。

佛教徒是以“諸惡莫作、众善奉行、自淨其意”为自己修行的目标的。消滅剝削制度——消滅社会罪惡苦难的根源，這可以說是諸惡莫作的一种实践；進行社会主义建設，使人民物質生活、文化生活的水平不断提高，社会日趨繁榮幸福，這可以說是众善奉行的一种实践，克服自私自利思想，立志为人民大众謀福利，這可以說是自淨其意的一种实践。因之，佛教徒过社会主义关，應該說是沒有問題的。

但事实說明，並不是人人都沒有問題。尽管根据佛教教义，佛教徒有一切理由擁護社会主义而沒有任何理由反对社会主义，可是实际上反对社会主义的資產階級右派分子，不但是在家佛教徒里面有，連出家佛教徒里面也未始沒有。那些人过去出身於剝削階級，長时期过剝削的生活，或者長期为剝削階級服务，他們所受到的惡的熏習远远超过善的熏習，所以不但望光明而却步，而且仇恨光明，不但对新社会有抵触情緒，並且存着敌視心理。他們身为佛子，而不惜生惱害心，犯兩舌惡口，來攻击党和政府，詆毀和歪曲政策，反对工農大众，企圖破坏社会主义制度，破坏人民内部團結。这些人虽然在佛教徒中是極少数，但是他們所說所做，不能不引起我們的警惕。我們都是从旧社会來的人，不要說多生結習未除，就是今生在旧社会中沾染的習气，也不可能不或多或少、或深或淺地存在於每个人的八識田中；口称利益众生，但我執甚深，考慮問題，往往不从大众利益出發，在某些大是大非問題上，往往邪正不辨，不是認賊作父，便是認子作賊；忽視佛教的利益与人民大众利益的一致性，而慣於看成对立；忽視佛教徒作为人民一部份的存在，而慣於把佛教徒与人民大众的关系放在不適當的地位。凡此种种，既与佛法不相应，也与社会主义不相应。如果不下决心改变思想，提高認識，佛教徒是難於適應新时代、新环境的要求的，是不能够为人民服务，为社会主义服务的。

因此，我們在这一年开始的时候，向全國佛教徒提出一項任务，就是進行社会主义學習，这是当前最重要的任务！希望各地出家在家四众積極参加当地佛教界組織的座談会或學習会，沒有組織學習的，可根据去年五月以來，党和政府領導人及人民日报所發表的關於整風运动和反右派斗争的各項文件，自己進行學習。主要要求对走社会主义道路的問題，对党的領導的問題，对佛教徒如何热爱社会主义祖國問題，佛教徒如何認識和看待宗教信仰自由政策問題有明确的認識。

佛教兄弟姊妹們，我們要發揚佛教的優良傳統，要实行“庄嚴國土、利益有情”的志願，要为偉大的現在和光明的將來有所貢獻，我們必須重視社会主义學習这个任务，我們必須積極参加並努力完成这个任务。

讓我們以欢喜踴躍、勇猛精進的精神來迎接新的一年，迎接新的任务吧！

宝华山冬期盛大傳戒法會圓滿

〔本刊南京訊〕1957年冬，江苏宝華山举行了傳戒法會。从農曆九月初一日開堂，至十月十六日順利圓滿。傳戒期中，得到政府在物質上無微不至的照顧，諸山長老在人力財力上的熱烈支持。期中所行一切儀式，仍照宝華古規（傳戒正范），並啓建众姓水陸道場佛事。四众新戒共計九百一十九人，他們來自全國二十二个省，还有一人來自香港，盛極一時。戒期后，留有新戒三十余人，在山學戒，並集中原住老戒四十余人，分住板堂和念佛堂，進行生產、學習、修持。从此，三宝慧命紹隆，老祖規模重振，本山傳戒優良傳統得以繼續發揚，真是四众欢騰，龍天讚嘆。（激）

因明学发展过程简述(續)

虞 愚

在內学方面，則淵源佛陀四記問等。世人多以佛教尙空談，不务实际，这在佛陀以后的流弊誠有此傾向，但在原始佛教却不是这样。印度总理尼赫魯說得最透辟：“佛陀曾經屢次警告人們不要在形而上学的各种問題上作学究式的爭辯。据說他曾經說过：‘人在說不出所以然的事情上應該不發言’。真理要在人生本身中去尋求，而不是在人生領域以外的各种事件的爭辯中去尋求，因为那些事情不是人类理智所能及的。……在經驗世界中，純有的概念是不能理解的，因此置之不論，同样的，造物主——上帝的观念也是一个不能用邏輯來証明的假定，所以也置之不論。”^①佛陀在世时，有一位鬻童子提出下列問題問佛：

“世無有常，世有底，世無底？命即是身，为命異身異？如來終，如來不終，如來終不終，如來亦非終亦非不終耶？”

佛陀認為討論這些問題，徒勞無益，打了一個極生动的譬喻：

……犹如有人，身被毒箭，因毒箭故，受極重苦，彼有親族憐念愍伤，为求利义饒益安隱，便求箭医。然彼人者，方作是念：未可拔箭，我应先知彼人如是姓，如是名，如是生，为長短麤細，为黑白，不黑不白；为刹利族、梵志居士工师族，为东方南方西方北方耶？未可拔箭，我应先知，彼弓为柘为桑为槐为角耶？未可拔箭，我应先知弓扎为是牛筋为麋鹿筋为是絲耶？未可拔箭，我应先知弓色为黑为白为赤为黄耶？未可拔箭，我应先知，弓弦为筋为絲为紵为麻耶？未可拔箭，我应先知，箭鏃为木为竹耶？未可拔箭，我应先知，箭纏为是牛筋为麋鹿筋为是絲

耶？未可拔箭，我应先知，箭羽为鸚鵡毛为鵬鷲毛为鷓鴣毛为鶴毛耶？未可拔箭，我应先知，箭鏃为齐为鏃为矛为铍刀耶？未可拔箭，我应先知，作箭鏃师如是姓，如是名，如是生，为長短麤細，为黑白，不黑不白？为东方西方南方北方耶？彼人竟不得知於其中間而命終也。”^②

这段譬喻，真是确切極了，可見佛陀認為不要在世界有始無始有边無边身体和生命是一是異這些問題上兜圈子；凡是形而上学的各种問題，“非梵行本，不趣智，不趣覺，不趣涅槃者，一向不說”。那么，佛陀是不是對於任何問題都不作正面的答复呢？却又不然。主要看提出問題的性質。集異門論八卷說得最明顯：

“四記問者：一、应一向記問，二、应分別記問，三、应反詰記問，四、应捨置記問。云何应一向記問？答：若有問言：……苦、集、滅、道是聖諦耶？一切行無常耶？一切法無我耶？涅槃寂靜耶？如是等問，有無量門，应一向記，是名应一向記問。云何应分別記問？答：云何为法？得此問时，应分別記。法有多种：或过去，或未來，或現在，或善，或不善，或無記，……如是等法，有無量門，应分別記：是名应分別記問。云何应反詰記問？答：若有問言：为我記說法，得此問时，应反詰記，法有多种，汝問何法？为过去，为未來，为現在？为善、为惡、为無記？如是等法，有無量門，应反詰記問，是

① Jawaharlal Nehru: The Discovery of India, ch. V. Through the Ages, X Buddhist Philosophy.

② 中阿含經卷六十，例品箭喻經第十。

名应反詰記問。云何应舍置記問？答：若有問言：世間有边耶？無边耶？亦有边亦無边耶？非有边非無边耶？……於如是等不应理問，应捨置記，……是名应捨置記問。”这四記問已开因明学之端。佛滅后五百年，論法初行，散見四阿含及各种小乘經論，当时但言“論法”，並沒有因明名称。論是指論議，立論者和敵論者各申自己的主張；法是法則或規律，用它來判定是非屈直。到了西曆三世紀（佛滅后七百年頃），龍樹 Nagarjuna 生南印度的貝拉尔 Berar 婆羅門家，皈依佛教后，大宏般若之学。苏联科学院院士斯澈尔巴次基 Th. Stcherbatsky 教授在 1927 年列寧格勒出版的“佛家的涅槃概念”（The conception of Buddhist Nirvana）一書中，認為龍樹应列入人类偉大哲学家之一，这与其說是印度学家的的工作，还不如說是一般哲学史家的工作。他說：“龍樹的奇異文章風格总是令人感到有趣味、大胆、使人無法回答，有时也彷彿驕傲。”他把龍樹哲学的观点來和現代英國絕對論者布拉得烈，1846—1924 与德國黑格爾的哲学观点互相比較說：“布拉得烈對於日常世界中差不多一切的概念：如事物和性質、关系、空間与時間、变化、因果、动作和自我等，都一一加以駁斥，与龍樹的否定論正相吻合，这是很令人注意的。从印度人的观点來看，布拉得烈可以說是一个純正的中觀派的哲学家；在这些相同之外，我們在黑格爾的辯証法和龍樹的辯証法之間或者可以發現更要大的親切的类似。”^③龍樹所說的“八不”法門，从事物的本身具有运动变化的原因並不待外鑠，“涅槃与世間，無有少分別”。把真实世界与現象世界統一起来看，都富有辯証的意义，他的辯証法思想，具体表現在“中論”“大智度論”等著作中，容另文專論之。其有关因明著作，有“方便心論”（upaya-kausalya-hrdaya-sastra or upaya-hrdgya），这部論为后魏吉迦夜 Ci-cia-ye 譯为漢文，可惜譯文拙澀不能达意。这部論共四

章，現在参照英譯略为介紹如下：

第一章，辯論的說明 an elucidation of debate（旧譯为“明造論品”）析为八節：（1）譬喻 an example (udaharana)，分正喻或同喻 the affirmative or homogeneous examples 負喻或異喻 the negative or heterogeneous example。（2）教义真理或結論 a tenet, truth or conclusion (siddhanta)，又分为知覺 perception (Pratyaksa) 推理 inference (anumāna) 比較 comparison (upamana) 与經典 scripture (āgama)。（3）語言卓越 the excellence of speech (vākya prasamsa) 指所用文字，既非不適當，亦非过多，其理由及譬喻，均善於表达。（4）語言瑕疵 the defect of speech (vakya-dasa)；指語言不適當或一字多义，或異字同义等。（5）推理知識 the knowledge inference (anumana or hetu-jnāna)，分为先天 a priori (purvavat) 后天 a posteriori (sesavat) 与平常所看到 commonly seen (samanyato drsta) 三种。（6）適當或应时的語言 the appropriate or opportune speech (samayoeita-vākya)。（7）謬論 the fallacy (hetvabhasa)（8）謬誤理由的採用 the adoption of fallacious reason (dustavakyanusarana)。

第二章被击败論点的解釋 an explanation of the point of defeat（旧譯为“明負处品”），析有九節：（1）不易理解 the unintelligible (avijnatartha)，（2）不善巧 non-ingenuity (apratibhā)，（3）隱秘 silence (ananubhasana)，（4）陈述过少 saying too little (nyuna)，（5）陈述过多 saying too much (adhika)，（6）毫無意味 the meaning less (nirarthaka)，（7）不当时 the inopportune (apraptakala)，（8）不連 the incoherent (aparthaka)，（9）伤及命是 hurting the proposition (pratijna hani)。

^③ Th. Stcherbatsky: The conception of Buddhist Nirvana, XIX. European Parallels, P. 51—53

第三章真理的解釋 an explanation of truth (旧譯为“辨正論品”), 主要是对待輿論的認可 deals mainly with admission of opinion.

第四章类同語或牽强附会的类比 the analogue or far-fetched analogy 析有八節: (1) 增多对比 balancing an excess (utkarsa-samā), (2) 損減对比 balancing a deficit (apakarsa-sama), (3) 無法質問对比 balancing the unquestionable (avarṇyarama), (4) 非理由对比 balancing the non-reason (ahetu-sama), (5) 同存对比 balancing the co-presence (prapt-samā), (6) 互缺对比 balancing the mutual absence (apropṭ-sama), (7) 疑問对比 balancing the doubt (samsayasama), (8) 相反譬喻对比 balancing the counter-example (pratidrs-tantasama).

可見龍樹方便心論所說的四品, 較之四記問当然更具体了。④龍樹弟子提婆(聖天) Arya Deva (about 320 A. D.) 所造“百論”、“外道小乘四宗論”等, 專重破敵的方法, 但在因明學的貢獻, 終不及龍樹之大, 这里就不拟多談。佛滅后八百年弥勒 Maitreya (about 400 A. D.) “瑜伽師地論”(Saptadasa-bhūmi-sāstra-yogacarya) 出世, 才开始有了因明的名称, 这是我們研究因明學發展过程所必須注意的。瑜伽師地論第十五說:

“云何因明处? 謂於觀察義中諸所有事。”

所建立法(后陈宾辞名所立), 名观察义。如立声是无常, 或立声是常, 常或无常的宾辞, 即立敌爭論之所在。能随順法, (宗、因、引、同、異、現、比、教八支) 名諸所有事。諸所有事, 即是因明。从此以后, 因明这一名称, 就确定了, 瑜伽師地論第十五卷又陈述了七因明:

第一, 論体性 The subject of debate——指辯論的題目, 析有六種: 一言論, 二尙論, 三諍論, 四毀謗論, 五順正論, 六教導

論。

第二, 論处所 The place of debate——指辯論的地点, 也有六種: 一於王家, 二於執理家, 三於大众中, 四於賢哲者前, 五於善解法义沙門婆羅門前, 六於乐法义者前。

第三, 論所依 The means of debate——指辯論的方法, 析有十種。就所成立义有二種: 一、自性(主辞), 二、差別(宾辞); 就能成立法有八種: 一、立宗 A proposition, tnet or conclusion (siddhanta), 二、辯因 reason(hetu), 三、引喻 Example udaharana, 四、同类(The affirmative example (sad-karmya)) 五、異类 The negative example (Vaidharmya), 六、現量 Perception (pratyaksa), 七、比量 Inference (anumana), 八、正教 Scripture (agama)。

第四, 論庄嚴 The qualification of a debater——指辯論者应具备的条件。略有五種: 一、善自他宗, 二、言具圓滿, 三、無畏, 四、敦肅, 五、应供。若有依此五論庄嚴兴言論者, 复有廿七种称讚功德: 一、众所敬重, 二、言必信受, 三、处大众中都無所畏, 四、於他宗旨深知过隙, 五、於自宗旨知殊勝德, 六、無有僻执, 於所受論情無偏党, 七、於自正法及毘奈耶, 無能引夺, 八、於他所說速能了悟, 九、於他所說速能領受, 十、於他所說速能酬对, 十一、具語言德令众爱乐, 十二、悅可信解此明論者, 十三、能善宣釋义句文字, 十四、令身無倦, 十五、令心無倦, 十六、言不蹇澀, 十七、辯才無尽, 十八、身不頓頓, 十九、念無忘失, 二十、心無損惱, 二十一、咽喉無損, 二十二、凡所宣吐, 分明易了, 二十三、善护自心, 令無忿怒, 二十四、善順他心, 令無憤恚, 二十五、令对論者, 心生淨信, 二十六、凡有所行, 不招怨对, 二十

④ 参考后魏吉迦夜漢譯: 方便心論(一卷)(大正新修大藏經)第三十二卷及英譯本。

七、廣大名稱，聲流十方。

第五論墮負 Points of defeat (nigraha-sthana)——指被擊敗的論點，謂有三種：一、捨言，謂立論者以十三種謝對論者，捨所言論；二、言屈，指立論者為對論者之所屈伏；三、言過，謂立論者為九種過，汙染其言。

第六，論出離 attending a place of debate——指參加辯論會，謂立論者先應以彼三種觀察，觀察論端，方興言論，或不興論，名論出離。三種觀察者：一、觀察得失，二、觀察時眾，三、觀察善巧及不善巧。

第七，論多所作法 confidence of a debater——指辯論者的信心。一、善自他宗，二、勇猛無畏，三、辯才無竭⑥。

因明學是從單純的辯論術到邏輯的逐漸發展的過程。彌勒瑜伽師地論所論七因明，正是古代因明學中辯論術部分的極其概括的總結。至於我們要知道瑜伽師地論邏輯部分的材料，就必須將“攝決擇分中菩薩地之七”証成道理的五種清淨相與七種不清淨相，做一番具體的分析。

所謂証成道理，是說經過推理或各種論証而成立的道理。什麼是証成道理？論上很明顯地說：

“証成道理者，謂若因若緣，能令所立所說所標義得成立，令正覺悟，如是名為証成道理。”

這裡所謂若因若緣，指因（理由）與喻（例証）而言。因為因喻正是論題的論據和論証。所謂所立、所說、所標，指論題（宗）而言。所謂令正覺悟，就是悟他（useful in arguing with others），因為用論據和論証來成立論題，目的就是使別人能得到正確的理解。証成道理是屬因明學中邏輯的部分，那是無可懷疑的。不過証成道理瑜伽師地論又分有兩種。論上說：

“又此道理略有二種：一者清淨，二者不清淨。由五種相名為清淨；由七種相

名不清淨。云何由五種相名為清淨？一者現見所得相，二者依止現見所得相，三者自類譬喻所引相，四者圓成實相，五者善清淨言教相。”

什麼是“現見所得相”？論上說：

“現見所得相者，謂一切行皆無常性，一切行皆是苦性，一切法皆無我性，此為世間現量所得，如是等類是名現見所得相。”

佛家把一切物質心理現象、一切事情、一切關係、乃至一切道理，都叫做“法”。這些現象、事情、關係等，又都不是固定的東西，所以又叫做“行”。行就是變動不居的意思。這裡所謂一切行皆無常性等，這是世間現量可以感到的。所以名為現見所得相者，因為依據死生無常逼迫各種痛苦，有所為作不得自在、無我等性，名為世間現量所得。

什麼是“依止現見所得相”？論上說：

“依止現見所得相者，謂一切行皆剎那性；他世有性；淨不淨業無失壞性，由彼能依麤無常性現可得故；由諸有情種種差別依種種業現可得故；由諸有情若樂若苦淨不淨業以為依止現可得故，由此因緣於不現見可為比度，如是等類是名依止現見所得相。”

所謂依止，是說此相微細，雖非現見所得，但依靠麤現見所得相，從思想意識上推論，比知一定有微細相故。此相第一、說明一切行都是剎那性；第二、說明他世有性；第三、說明淨不淨業無失壞性。如一期生死是麤無常，必依微細剎那無常。既然有能依麤的無常性，比知必有剎那細的無常性。理由很簡單，因為麤無常由細無常積累而來的。又如現見有情種種苦樂被過去善惡諸業所決定，同理類推，現在有情所造的善惡業，比知將來有苦樂性。又如現見有情所受苦樂依善惡業，比知淨不淨業，必

⑥ 彌勒造唐玄奘譯：瑜伽師地論卷十五。

当牵果，無有失坏。

什么是“自类譬喻所引相”？論上說：

“自类譬喻所引相者，謂於內外諸行聚中引諸世間共所了知所得生死以为譬喻；引諸世間共所了知所得生等种种苦相以为譬喻；引諸世間共所了知所得不自在相以为譬喻；又复於外引諸世間共所了知所得衰盛以为譬喻，如是等类，是名自类譬喻所引相。”

这里所謂自类，就是同类的意思。同类相引，以此例彼，名自类譬喻所引相。“謂於內外諸行聚中引世共知所得生死以为譬喻”，是重新用麤無常喻細無常，名为自类；“引世共知所得生等种种苦相以为譬喻”，是重新用麤苦苦來喻細行苦，名为自类；“引諸世間共所了知所得衰盛以为譬喻”，也是重新举麤相衰盛以喻細無常，名为自类。

什么是“圓成实相”？論上說：

“圓成实相者，謂即如是現見所得相，若依止現見所得相，若自类譬喻所得相，於所成立决定能成，当知是名圓成实相。”

依前面三理，立义决定，名圓成实相。可知此中圓成实相，專对所立命題决定能成而言。这和瑜伽学派三性中的圓成实性，指依他起性無我、無法二空所顯的空性本質的不同。

什么是“善清淨言教相”？論上說：

“善清淨言教相者，謂一切智者之所宣說，如言涅槃究竟寂靜，如是等类，当知是名善清淨言教相”。

善清淨言教相，表示与世間一般学說有別。証如实理，名一切智。善清淨言教相，即此一切智者所說的道理。如說涅槃寂靜道理，即其一例。梵云涅槃 Nirvana，此翻圓寂。圓謂圓滿，不可增減，寂謂寂靜，不可变坏。指真实世界而言。成唯識論，分析涅槃有四种：一、自性涅槃，本性清淨，常恆無轉，無起滅故。二、有余依涅槃，煩惱既尽，苦依未滅故。三、無余依涅槃，煩惱既尽，苦依亦滅故。

四、無住涅槃，二障俱空，生死涅槃，兩都不住，悲願無尽，用而常寂故。四涅槃中，初一为真如，后三种皆擇滅，运無漏慧滅煩惱故，真如始顯。

其次，云何七种相，名不清淨？論上說：

“一者此余同类可得相，二者此余異类可得相，三者一切同类可得相，四者一切異类可得相，五者異类譬喻可得相，六者非圓成实相；七者非善清淨言教相。”

什么是“此余同类可得相”？論上这样解釋：

“若於此余同类可得相及譬喻中有一切異类相者，由此因緣，於所成立非决定故，是名非圓成实相。”

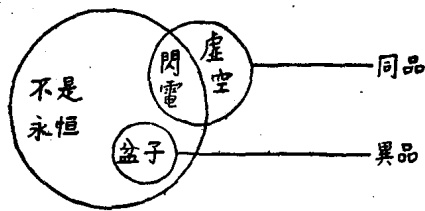
同品一分有，可以作正証故云“此”；同品一分非有，不能作正証故云“余”。即同品一分有一分非有，叫做此余同类可得相。因为異品徧有，則不能發揮反証的作用，故云“譬喻中有一切異类相”。总之，此余同类可得相及譬喻中有一切異类相，即“同分異全”的謬誤。例如：

声音非力的產物

因为它不是永恆

它不像閃电，不像虛空，而像个盆子。

这里若不是永恆，举閃电为正証那是对的，但是举虛空为正証就不对了。（印度古代多数学派，都承認有純粹的虛空，它和包含其中的物質变化無關，不会有不是永恆的意义）同品一分有一分非有，正是說明此余同类可得相。至於異喻說：若不是非力的產物看出它一定是永恆，举盆子做反証是全不对的，正是說明譬喻中有一切異类相。不是永恆做理由，本來閃电和盆子都是正証，那么，我們可以檢举它“不定”的錯誤說：究竟是像盆子不是永恆，所以声音並不是非力的產物呢？还是像閃电不是永恆，所以声音非力的產物呢；論上所說：“由此因（因）緣（喻），於所成立非决定故，是名非圓成实相”，正是这个意思。試圖解如下：



什么是“此余異類可得相”？論上这样解釋：

“又於此余異類可得相及譬喻中有一切同類相者，由此因緣，於所成立不決定故，亦名非圓成實相。”

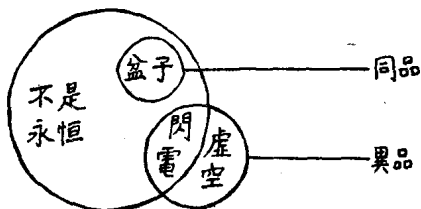
異品一分非有，可以作反証故云“此”；異品一分有，不能作反証故云“余”，包括反正兩面，簡稱為“此余異類可得相”。同品定有，正能够發揮正証的作用，故云“譬喻中有一切同類相”。总之，此余異類可得相及譬喻中有一切同類相，就是“異分同全”的謬誤。例如。

声音是力的產物

因为它不是永恒

像一个盆子，不像閃電也不像虛空。

此推論式中，假使非力的產物看出它一定是永恒的，举虛空做反証，那是对的。但是举閃電做反証就不对了。異品一分非有一分有，正是說明“此余異類可得相”。至於同喻方面說：假使不是永恒看出它一定是力的產物，並举盆子來做正証，都是完全正确的，也正是說明譬喻中有一切同類相。不是永恒做理由，本來盆子和閃電，都是正証，如果这样，那么，我們可以檢这推論式的錯誤說：究竟是盆子不是永恒，所以声音是力的產物呢？还是像閃電不是永恒，所以声音非力的產物呢？論上說：“由此因緣，於所成立不決定故，是名非圓成實相”，正是这个意思。試圖解如下：



什么是“一切同類可得相”？論上这样解釋：

“若一切法，意識所識性，是名一切同類可得相。”

前面說過：佛家把一切物質心理現象、一切关系、乃至一切道理，都叫做法。世親 Vasubandha 大乘百法明門論 Sata-dharma-vidya-dvara，以五位、百法綜合分析一切法。

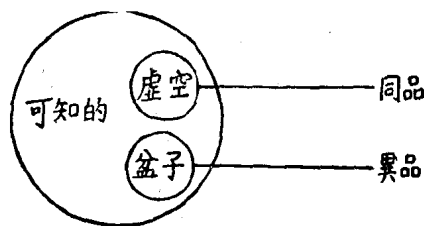
大智度論卷三十說得最精簡：“復次，离有为法，則無無为。所以者何？有为法实相，即是無为，無为相者，則非有为”。佛家認為一切法都是第六意識 Consciousness dependent upon mentation 所緣慮的对象，所以如立：

声音是永恒

因为它是可知的

像虛空又像个盆子

这个論例就犯了“共不定”的謬誤。因为可知的（即意識所識性），这个理由或中詞太寬，不但永恒的同品如虛空，是可知的；就是非永恒的異品如盆子，也是可知的。如果用可知为理由來做为声音是永恒的論据，那么我們可提出疑問：究竟是像虛空是可知的，所以声音是永恒呢？还是像盆子是可知的，所以声音不是永恒呢？試圖解如下：



什么是“一切異類可得相”？論上說：

“若一切法相性業法因果異相，由隨如是一一異相，決定展轉各各異相，是名一切異類可得相”。

这是說宇宙万有各有它的相性業法因果差別之相。如色是可見的，声是可聞的，香是可嗅的，味是可嘗的等等，因果性相展轉各異，彼此不容混淆。根据这个道理，如立：

声不是永恆

因为它是可聞的

像一个盆子又像虛空

那就犯了“不共不定”的謬誤。因为“可聞的”这个理由或中詞，找不到同喻，只有異喻。我們知道：除了声音以外，其他都不是可聞的，所以說“一切異类可得相”。

什么是“異类譬喻所得相”？

这一个不清淨相，論上沒有詳細釋。現在仍举一例來說明：

声音是永恆

因为它是產物

像虛空又像閃电像盆子

这个推論式“因为它是產物”为理由或中詞，用虛空做同喻，用閃电和盆子做異喻；但是这“它是產物”理由，只能在閃电和盆子体现出來，而不能在虛空体现出來，所以叫做“異类譬喻所得相”。

什么是“非圓成实相”？論上說：

“非圓成实故，非善观察清淨道理，不善清淨故，不应修習”。

非圓成实相，因支不具，理由不充足，不应修習。因明学中的“兩俱不成”、“隨一不成”、“犹豫不成”、“所依不成”皆屬之。

什么是“非善清淨言教相”？論上这样解釋：

“若非善清淨言教相，当知体性皆不清淨。”^⑥

証成道理中五种清淨相与七种不清淨相，以上均依原文举例一一加以分析，再从影响於后期的因明学來看，現見所得相，依止現見所

得相，自类譬喻所引相与圓成实相，充实了推理知識（比量）的內容，善清淨言教相，充实了絕對知識的內容；此余同类可得相及譬喻中有一切異类相，就是当中詞可納於大詞相同的一部分事物及与大詞相異的全部事物时的謬誤（玄奘譯为同品一分轉異品偏轉）之所本；此余異类可得相及譬喻中有一切異类相，就是当中詞可納於与大詞相異的一部分事物及与大詞相同的全部事物时（玄奘譯为異品一分轉同品偏轉）之所本；一切同类可得相，就是从尼也耶派錯誤理由中“中詞”太大演進而來；一切異类可得相，就是从尼也耶派錯誤理由中“中詞”太小演進而來；異类譬喻所得相，就是“中詞与大詞相矛盾时”^⑦（玄奘譯为法自相相違）之所本；非圓成实相，概括了四“不成” The unproved (Asiddha)；非善清淨言教相，概括了其他謬誤。总之，瑜伽师地論証成道理中五种清淨相和七种不清淨相，已超出“七因明”範圍。七因明討論辯論的題目、地点、方法，辯論者应具备的条件，怎样参与辯論会及辯論者的信心，都是辯論術的中心問題，至於五种清淨相与七种不清淨相，絕大部分都是有关邏輯学上知識的分析与錯誤理由的分析的問題。从七因明到五种清淨相与七种不清淨相，很明顯地看出因明学在弥勒时代已从單純的辯論術到邏輯学的逐渐过渡。（待續）

⑥ 参照弥勒造唐玄奘譯瑜伽师地論卷七十八，及唐道倫撰瑜伽师地論倫記。

⑦ Satischandra Vidyabhusana: A History of Indian Logic, ch 11, Early Buddhist Writers on Logic, P. 251—264.

錫蘭佛教法師荣获列寧和平獎金

据新華社1月1日訊 塔斯社莫斯科12月31日訊：列寧國際獎金委員會12月31日宣布，一批为和平与和平共处而積極斗争的各國著名活动家荣获了1956年“加强國際和平”列寧國際獎金。荣获獎金的有曾自願去聖誕島抗議英國氫彈試驗的錫蘭佛教法師和社会活动家烏达肯瓦拉·薩拉南卡拉·铁罗。

（据1958年1月2日“人民日报”）

从佛陀抨击“种姓制度”的精神 来看主张“泯除階級观念”的荒謬性

明 真

佛經中經常提出“种姓”制度問題。

什么是种姓制度？印度总理賈瓦哈拉爾·尼赫魯先生在他所著的“印度的發現”一書里，指出古代印度除了那些被認為是處於种姓制度範圍外的那些不可接觸者^①不計外，有婆羅門，即祭司、教師、知識分子；還有刹帝利，即統治者、武士；還有吠舍，即商賈和銀行家等等；以及戍陀羅，他們是農業或其他的行業勞動者。尼赫魯總理說：“种姓的概念和实际具体表現了貴族的理想，這顯然是与民主的概念背道而馳的”；並且逐漸演變的結果，“強有力的既得權利阻止了任何根本的改革”，“不僅僅國民經濟，而且思想本身變成靜止狀態的、傳統式的、僵硬的、不開展的和不進步的了”；“在今天社會組織中……在它的體制之內是不能有地位上平等和機會上平等的，也不可能政治上的民主，更不可能有經濟上的民主了。”尼赫魯總理說，“差不多每一個在印度的外國人和許多其他人民一般地對那個制度都加以譴責和批評”，對印度來說，“至今還成爲一種負擔和災難！”很明顯，印度的种姓制度，就是不平等的階級社會制度，到今天，尼赫魯總理也認爲還是成爲印度人民的“一種負擔和災難”。

尼赫魯總理說到釋迦牟尼佛嚴厲抨擊种姓制度的史實：“在佛的時代^②，种姓制度很有彈性，還沒有發展到後來那樣的嚴格。能力、品格和職業要比較出身受到更大的重視。”但“佛教不贊成种姓！”“佛的一切說教都沒有帶着任何宗教的權威，也沒有任何關於上帝或他世的話。他所信賴的是理性、邏輯和經驗。”“他那生機活潑的品格和強有力的教旨，對於許多社會上和宗教上的陋習從事攻擊”，“尤其

是在反對祭司弄權和祭儀的鬥爭上打動了人民的心弦”，“不可避免地就引起他和故步自封的教徒們的衝突”，當時婆羅門“稱佛教徒爲異教徒和公認信仰的叛徒”。因爲佛對弟子們說明他的主張是：“傳此教旨。告訴他們貧富貴賤原爲一體，一切种姓將在教內合而爲一，如百川朝宗於海一樣。”尼赫魯總理承認了“佛的偉大莊嚴光芒万丈的人格感動了人民，而在他們心中留下了記憶常新的印象”，並稱“佛倒多少有些像一個社會革命家”。

關於佛對於當時印度种姓制度，巴羅拉曼摩爾蒂先生在“印度哲學”^③里也說：“印度的歷史表明，佛教由於宣傳平等，攻擊社會等級制度和給予被蹂躪的奴隸以希望而起革命作用。”“佛教提出反抗的口號：各種事物都在變化着，沒有永恆的事物，社會等級制度也不是常久不變的。佛陀在他的千百篇訓誡中都攻擊婆羅門教的專橫、社會等級制度、君王制和不平等。他同情窮人的苦難。當佛陀宣佈他一生的使命就是拯救人類脫離苦難的時候，他的使命

① “印度的發現”認爲賤民是“那些接近底層的階級，沒有一條嚴格的劃分綫”，和不可接觸者是有區別的。“在印度北部，只有很少數從事於清道及其他不潔淨的工作的人們才被認爲是不可接觸者”。“今日印度”下冊認爲二者“所代表的意義是相同的，即印度四個种姓以下的最低等的人物”。

② 种姓制度是在亞利安人進入印度河流域後逐漸形成的。“印度簡史”對印度河流域文明時期“暫定爲公元前三五〇〇——二七五〇年”，“印度的發現”說“亞利安人遷徙大約出現於印度河流域文明時期以後一千年的光景”。佛八十歲圓寂，印度史學家斷定爲公元前四八七年。

③ 見“學習譯叢”1956年8月号。

打世像了去

就有了偉大的社会意义。一切被压迫和被蹂躏的人，下等階級、妇女、窮人、負債的人、奴隸，都把佛陀看成了偉大的救世主。”这都突出地說明了佛陀是富有现实性人民性的历史人物。他背叛了自己的貴族階級，反抗维护“种姓制度”的婆罗門教，他同情下等階級的人民，运用平民的語言宣傳簡朴的真理。的确在他的宗教革命运动中是具有社会革命意义的。

在我國翻譯的大乘聖典里，強調佛陀与众生在真理的面前，是平等平等的。佛陀只是真理的實踐者，众生能實踐真理，众生也就可能成就佛陀的智慧功德。真理是决不偏私於佛陀个人的。在二千五百年前瀰漫着神权的印度社会里，佛陀能揭示这样平凡簡朴的真理，这是一顆多么瑩晶光燦的珍珠。梵網經里關於傳授大乘善莎戒的对象，也充分表达了这种精神：對於國王奴婢，应平等普視，不容有所揀擇；排列座次，应依受戒先后作标准，不許以世俗的名位权势在佛教集团里取得什么特权④。維摩詰經叙述維摩詰居士在接受了善德善莎供献的瓔珞后，随即分作兩分，拿一分供献了一个最卑賤的乞兒，又拿一分供养了难勝如來。並对善德善莎說：你能以平等心，供养乞兒，是和供养如來的福田功德一样的⑤。涅槃經叙述佛当圓寂时，有很多的國王貴人，甚至上界的天子，爭献美妙飲食，要求佛接受他最后的供养，佛却偏揀了一个工人的兒子名叫純陀的飲食接受了。⑥当然，这都是佛教哲学范围以内的事，但在等級制度社会里，在佛教經典与制度中能大胆地採取这样措施，宣傳这样教义，就不能說这里面沒有向階級社会挑战的意味了。

尤其是使我們感到兴奋的，当时婆罗門教利用大梵天王出生四种姓的誑騙，用以巩固自己的階級利益；佛陀为了揭穿它的欺騙性，曾和婆罗門面对面的展开过激烈斗争。这些資料，散見阿含經里。如：

摩納矜誇自己婆罗門种姓是从大梵天王口里化生的，比从臂生的刹帝利种姓，脇下生的吠

舍种姓，足底生的戌陀罗种姓都要純潔尊嚴。佛向他質問道：婆罗門在空曠处行动無縛無碍，余三种姓不也是一样的嗎？怎見得婆罗門种姓独特純潔尊嚴！婆罗門在河里洗澡时，能用澡豆擦去身上的垢膩，余三种姓不也是一样的嗎？怎見得婆罗門种姓独特純潔尊嚴！婆罗門能从干燥的木材里攢出火來，难道刹帝利、吠舍、戌陀罗就不能从里面攢出火來嗎？婆罗門攢出來的火有热有光，难道刹帝利、吠舍、戌陀罗攢出來的火就偏偏會無热無光嗎？你說！你怎見得只有婆罗門种姓独特純潔尊嚴⑦！

佛告訴婆悉吒和婆罗墮：婆罗門种姓自己也承認：刹帝利、吠舍、戌陀罗造了罪業，必受苦果；婆罗門造了罪，亦决無倖免之理。怎見得婆罗門种姓純潔优越？又：刹帝利、吠舍、戌陀罗，想獲善果，必修善行；婆罗門亦决不能例外。怎見得婆罗門种姓純潔优越⑧！

郁瘦歌罗向佛誇耀自己的种姓优越，說余三种姓應該供养尊敬婆罗門的时候，佛認為他們是自己捏造神話誘人信仰后，再要人供养尊敬自己；就嘲笑他道：你們是把臭肉逼着人吃了，又强伸手向人索錢⑨。

佛向婆私吒說：大家都眼睜睜看到人是从母親“產道”里生出的，婆罗門还不是一样的嗎？不料婆罗門却偏偏要說自己是从大梵天王親口化生出來的。想想吧：这不是對於大梵天王的嚴重侮辱嗎⑩！

又向婆私吒說：原始的人类，是沒有什麼王（刹帝利）的，等到“別分田地，各立疆畔”，时常發生盜窃和其他的糾紛，才公推一个人出來專門处理大家的这些事情。这也就是王的兆

④ 見“梵網經”第三十八，第四十戒。

⑤ 見“維摩詰所說經”“善莎品”。

⑥ 見“大般涅槃經”序品、純陀品。

⑦ 詳見“中阿含經”卷第三十七。

⑧ 詳見“長阿含經”卷第六、“中阿含經”卷第三十九。

⑨ 詳見“中阿含經”卷第三十七。

⑩ 詳見“中阿含經”卷第三十九。

始，王並不是从大梵天王的臂生的。有人因家庭糾紛，苦惱重重，潛入山林，探索人生問題，這就是婆羅門的兆始，婆羅門也決不是从大梵天王口里化生的^①。

綜合這些材料來看，遠在二千五百年前的佛陀對當時的種姓制度社會——不平等的階級社會，是採取什麼態度？愛什麼？憎什麼？贊成什麼？反對什麼？是站在剝削階級的一面？還是站在被剝削被奴役的廣大勞動人民一面？這是十分突出十分鮮明的。

但是，在今天作為佛陀的弟子，我們中間還有人歪曲佛陀平等教義，荒謬地主張我們佛教徒應該“泯除國家、民族的觀念”，“泯除階級的觀念”，認為這些觀念都是形成人類殘酷戰爭的根源，是要不得的。這顯然有意地把佛陀哲學上的理性平等與教導法門的事相差別混淆起來，作為反動理論的根據。我們体会到佛陀抨擊印度種姓制度的精神，也正是指出階級的存在，才是一切不平等的根源；也可以使我們体会到，目前帝國主義的存在，才是世界戰爭的根源。所以我們要積極反對一個國家侵害另一個國家，一個民族虐待另一個民族的帝國主義和殖民主義者，這正是大乘菩薩的施無畏行，絕不意味著應該泯除國家、民族的觀念。恰恰相反，我們只有像佛陀那樣愛護勞動階級的人民，同情被壓迫的國家民族，才能真正有力地反抗帝國主義和殖民主義的人類敵人。舉例來說：在過去東南亞國家里的佛教徒為了爭取自己國家民族的獨立和自由，以剛毅堅貞百折不撓的精神與廣大人民一道積極的驅逐殖民主義者；我們中國佛教徒在過去與廣大人民一道投入偉大的艱苦的抗日戰爭、投入神聖的火熱的抗美援朝運動；今天的日本佛教徒以大雄無畏的精神和全國人民一道投入反對外國軍事基地運動和禁止原子彈、氫彈運動。這都是反對邪惡、伸張正義的莊嚴事業，也是符合佛教教義的事業。假如強調泯滅國家、民族、階級的觀念，這實質上就是要我們泯滅人類善惡是非的

觀念，必然會把佛教徒陷入思想麻痺、邪正不明、敵我不分的狀態，所謂“大慈大悲”“大雄大力”也必然會變成紙面上的空話；這實質上也只能縱容和助長帝國主義、殖民主義者危害人類的罪惡，佛教的真實生命也會這樣逐漸在人間消逝的。又現實世界上既有階級社會的存在，佛教徒也是階級社會里的一個人，對於擺在自己面前的新舊社會制度，絕對不能漠然無所愛憎，這也就是自己行為的動力；怎麼還能閉起眼睛說自己能夠超越階級，泯滅階級觀念呢？不，這決是不可能的！在一般的教義上講，愛憎誠然是煩惱，但菩薩把這種煩惱轉為無上菩提的唯一祕訣，就是：菩薩愛憎不是從自私自利的個人出發的，而是從整个人類的大利大害、大是大非出發的。根據人類當前的現實生活進行分析，剝削階級是不是存在？剝削階級的存在又是不是人類的大害大非的根源？根絕剝削，根絕貧困的社會主義革命和社會主義建設，是不是為人類所向往所應走的光明大道？這種理想是不是在我們面前已經逐漸變成了光輝的事實？只要具有正義感的人應不應該為這種光輝的事實的出現、發展、壯大而歡呼、而鼓舞、而努力？這是人類當前的現實生活，也是整个人類的大是大利所在，我們佛教徒是不能熟視無睹漠不關心的，而我們應本着佛陀反對階級不平等的精神肯定下這一系列的答案，即是：社會主義制度的國家，它是徹底消滅階級，根絕剝削，消滅貧困，根絕罪惡；它是把為人民務服看成是自己的榮譽、自己的生命，看成是自己不可卸脫的責任；它是覺得自己的一呼一吸都與整个人類的命運相關連的；只有社會主義國家，才能真正反對損人利己的殘酷戰爭，只有社會主義國家，才能真正珍重自己人民勞動創造的物質財富和精神財富，不願為殘酷的戰爭所毀滅；這只有在社會主義制度國家里才能體現出這種崇高的品質與真正的文明。同

^① 詳見“長阿含經”卷第六，“中阿含經”卷第三十九。

房山石經拓印中發現的唐代碑刻

—介紹“大唐云居寺石經堂碑”

林元白

在現存有關房山石經山的許多碑記之中，比較具體地記載石經的鑄造、石洞的開鑿和刻經的傳承的碑刻只有三個。那就是（一）唐元和四年（809）幽州節度使劉濟撰的“涿鹿山石經堂記”、（二）契丹道宗清寧四年（1058）趙遵仁撰王詮書的“續鑄成四大部經碑記”、（三）遼天慶八年（1118）沙門志才撰沙門惟和書的“云居寺續秘藏石經塔記”。但劉濟的“石經堂記”現在已佚^①，趙遵仁的“四大部經碑記”現在石經山第七洞前，志才的“續秘藏石經塔記”現在云居寺南塔故址。

自隋靜琬於大業間（609）發願刻造石經，至唐元和四年（809）劉濟刻完一部分“大般若經”勒石記事為止，其間約經過二百年的歲月。靜琬以後，導公、儀公、暹公、法公五代相繼，使石經的事業不曾中斷；但關於他們刻經的情況，却很少文獻資料可以查考。1957年春間中國佛教協會拓印石經時在第五洞（雷音洞）楣石上發現的唐總章二年（669）的題記，知道玄導（即靜琬的弟子導公）曾秉承靜琬遺願，刊造了楞伽、思益、佛地等許多經律^②，

儀公事蹟迄未發見任何記載，暹公和法公，從石經山頂石浮屠記的署名看來，知道他們即惠暹和玄法，生存於開元時代，其他也毫無所知^③。

然而1957年9月間，拓印石經時却在第一洞內發現一塊記載惠暹開造新石經堂（即第一洞和第二洞）的碑記。可惜這塊珍貴的唐碑，不知何時竟被人為地毀成二十餘塊，塞在第一洞底作墊撐經版之用。經過這次拓印工人細心的拼湊，雖然基本上恢復了原形，但已有好幾塊殘缺無法使其完整了。從拼湊後的碑形來看，碑高八尺餘，廣三尺餘，正面碑文共計二十五行，行計四十二字，正書。書法整秀，完全是盛唐楷書的風格。兩側和碑陰都有經主的題刻。碑額刻着：“大唐云居寺石經堂碑”九個

① 清乾隆初年（1941？）查祀遊石經山時，劉濟碑尚在。見查祀“遊憩題上方二山日記”。

② 玄導總章二年雷音洞楣石題記，見“現代佛學”一九五七年九月號封四拓片。

③ 見唐開元九年沙門玄英撰“云居山頂石浮屠銘并叙”（《燕遊遊錄》卷七）。

時，我們也須認清帝國主義的本來面目，它恰恰與此完全相反。因此，我們也只應本着佛陀與發揚佛陀的對階級不平等與同情被奴役的民族的精神，為了全人類的平等、自由、文明、幸福，來反對帝國主義和殖民主義者，正因為帝國主義者是一切罪惡的根源，是侵略戰爭的根源之故。在這樣兩個不同體系的國家制度——社會主義國家與帝國主義國家的對立陣營里，正是剝削階級與被剝削階級的鬥爭，正是正義與邪惡的鬥爭，我們佛教徒怎能荒謬地主張“泯除階級的觀念”，“泯除國家的觀念”

呢？在當前的反殖民主義與帝國主義的尖銳鬥爭的時候，也正是正義與邪惡鬥爭的時候，我們佛教徒怎能荒謬地主張“泯除民族的觀念”呢？這都是與佛陀精神背道而馳的！

釋迦牟尼佛陀，在政治的理想上是希望以“十善道法”治世，真正理解佛陀思想的佛徒教，應該認識到，我們今天社會主義的祖國，正體現這十善法，我們應該接受社會主義的教育來改造自己，熱愛自己的祖國，建設自己的祖國，爭取和平，保衛和平，以消滅侵略戰爭為自己的菩薩大行。

山石經文獻上之價值。

大唐云居寺石經堂碑

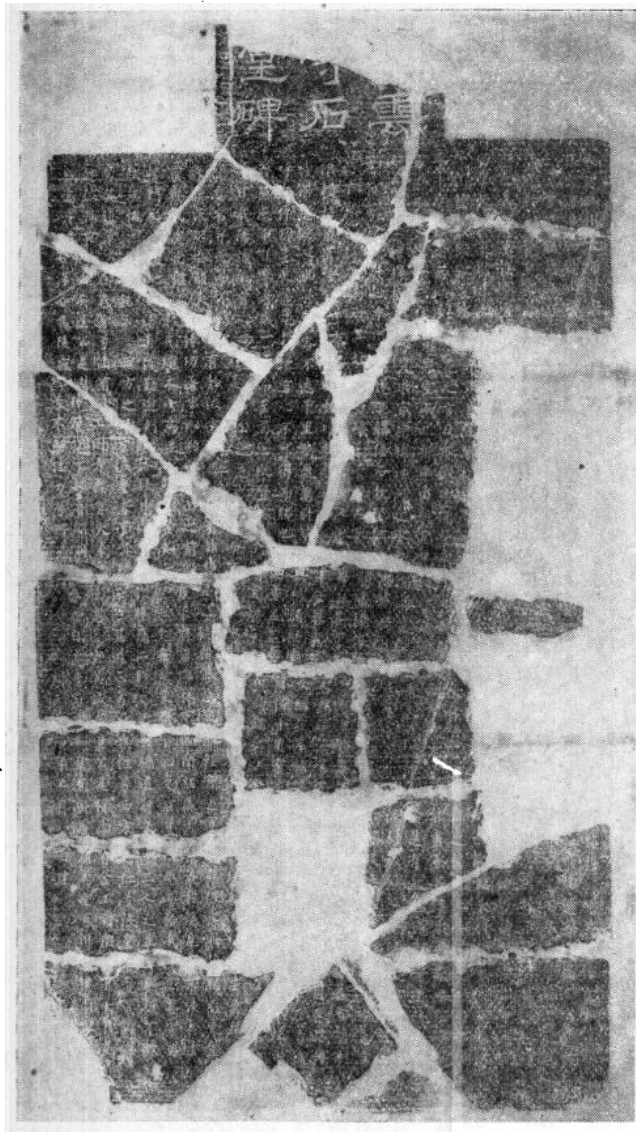
大唐幽州大都督府云(下缺二十二字)鎮撰

京兆□惟良書

自大海沸騰，羣山振烈(下缺二十五字)道系□輪，已冥茫於金闕，言存鑊簡，尙昭(下缺二十四字)無遠不屈，赤烏闕澤之說。大矣哉，□覺皇之聲(下缺二十四字)必因，故示杖以順物。則魏燾之毒□万法，周邕(下缺二十五字)炬。力持七灯，藏四偈於名山，救三災於末劫。

(下缺二十一字)一切也。前臨大澤，鳴水伏流，却倚崇山，棲霞俯瞰。夏冰冬卉，寒暑隔闕於幽深；月驪風关，晦明倚伏於開闔，信幽都之望也。初此堂之經營也，綿乎十紀，作者三人，刻貫花之言，日不暇給；保繫草之志，歲而后凋，可謂先覺□能盡善矣。至於幽澗積阻，懸磴穹崇，步咫尺而三休，歷嵌空而九折，半由斯道，以冒垂堂。經營者久之，顛沛必於是。有上座暹公者，道流□□，梵域五□，指禪樹之華，爰求最樂；棹法河之水，更思兼濟。以為生生之資，期□汲引，□□之利，□□律□□足而不安□發心乎何□，遂迺購僮石，執堅鋼，剷峭巖，填深障，□為佛經，□西天迺(下缺八字)於旧堂之下，更造新堂兩口。其始皆削青壁，不羈不崩，卜其可□，功以無競，莫不

(下缺十字)且空，哲剝伊賴，始乎膚寸，□乎方□，□鋼以击，於礪以磨，歲聿云暮者五之。然后滑易而(下缺八字)月，朱鬣騫時，燕趙佳人，幽并俠客，不遠千里，動盈万計，皆相与褫脩袖，牽長繩，揭石版，躋(下缺八字)下，左右徒呼，□作朋至。夫薨薨增增，言之不可得而勝也。□迺香盖三匝，珠幡十里，靈花(下缺九字)梵林，中谷無風而自响者，歲一□而至焉。□既登□於新堂，劫之以石肩，鋼之以金(下缺十二字)慧日載陽，



新發現的開元殘碑拓片

大字，隸書，左右雕着螭龍。碑文前六行中部和当中第十一行至十七行下面一部分已經殘缺(石塊遺失)，各塊碑石的裂縫處也有一些字無法辨認。最可惜的是第一行撰碑人的官銜姓名僅存了頭尾，書碑人的姓也磨滅了，只存了“惟良”二字。但經過仔細揣摩和辨認后，碑文的內容大体还是可以明白的。茲照錄原殘碑的行格全文(其中□和黑體字均為缺字)並加以斷句，並可與上面新發現的殘碑和下面仿排原殘碑的碑文及其行格對讀，可以看出此碑在房

大 居 經
唐 寺 堂
云 石 碑

大唐幽州大都督府云
自大海沸騰羣山振烈
金觀言存鏤簡尙昭
大矣哉覺皇之聲
燾之毒法周豈
名山救三災於未劫
崇山棲霞俯瞰夏冰
乎十紀作者三人刻
穹崇步咫尺而三休
梵城五指禪樹之華
足而不安發心乎何
之下更造新堂兩口
伊賴始於庸寸乎方
時燕趙佳人幽井俠
呼作朋至夫薨薨增
谷無風而自响者歲
慧日載陽識微言之
聞其名乎死而不朽
前脩咸熙至願夫人
灵与慮出混制先繩
釋門之清俊也垂髻
敢無愧色爰為銘云
今其道真兮在我身
超彼岸宛其滅矣逼
崩高岸為谷深谷為
鎮撰京兆惟良書
道系輪已冥茫於
無远不届赤烏闕
必因故示权以順
炬力持七灯藏四
一切也前臨大澤
都之望也初此堂
能尽善矣至於幽
汲引汲引之利律
西天迺西天迺於
且空蒼剝於旧堂
月朱鬣下左右徒
長緬揭石版躋下
然后滑易而於左
暮者五之然後滑
功以無競莫不於
峭巖填深陣為佛
酒香盖三匝珠幡
既登於新堂劫之
而至於焉及既登
而於新堂劫之以
坤道以石肩錮之
而於新堂劫之以
增觀緣生氣犹存
越流輕舟適运超
雖兼於隱見不泆
三兎齊飛更得宝
師之已喪將述斯
二人之並行見推
道正今在我性兮
道正今在我性兮
是我性兮西方之
金工則鍛我有大
是保山有金工則
固是局是窰百川
是局是窰百川沸
二月八日建

(碑額隸書 碑文二十五行行四十二字正書)