

第三册

现代佛学

一九五三年（一一、十二）、
一九五四年（一、四）

天津古籍出版社



B 74
18-2

96294

現代佛學



53/04

- 在崇高的事業中貢獻一切努力修行 劉孝蘭 (二)
- 再談關於佛教徒的信仰問題 (續完) 觀融 (三)
- 佛教的前途，須要佛教徒自己爭取 空生 (七)
- 我的體會 王式西 (九)
- 錫蘭佛教史話 參訪 (一〇)
- 藍毘尼園 瓦里醒哈著 (一五)
- 讀者園地 方之摘譯 (一六)
- 佛教動態
- 學習資料

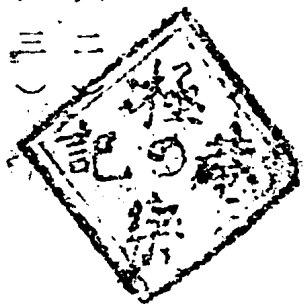
1

一九五三年



00168

一月十五日出版



在崇高的事業中貢獻一切，努力修行！

劉孝蘭

一個佛教徒必須認清修行是爲了自己和一切衆生的解脫，而解脫的目的是爲自己的一切衆生創造真正的安樂和幸福。真正的安樂和幸福不是空空洞洞的消極的慰藉，而是活生生地向發展，是從培養、改進我們的體質和精神並使其不斷地發揮創造性和積極性的過程中得來的。解放以前，大部分佛教徒錯誤地把「世間法」與「修行」劃分開來，離開現實世間去修，修那沒有現實生活作內容的行，修那沒有社會實踐作基礎的行，修那跟衆生的苦樂沒有關係的行。因此，就越修越遠離衆生，越修越遠離了安樂和幸福。解放三年來，在人民政府的領導下，在新時代的啟發教育和新氣象的影響下，佛教徒大都捨棄了這個受封建社會影響的、或許並不是釋迦牟尼的修行的路線，這樣，潛力就發揮出來了，就能夠創造或者趨向於創造真正的安樂和幸福了。一九五三年開始了，中國佛教協會也在籌備了，新的形勢要求佛教徒更進一步地創造真正的安樂和幸福。

新的形勢要求我們全國佛教徒更明確地瞭解國內外的新情況。美帝國主義爲了保持最大限度的利潤，爲了解決自己的由資本主義道路的危機所引起的種種困難，在瘋狂地作準備、到處挑釁，力圖發動新的世界戰爭。我們明白，任何侵略戰爭對人民都是有害的；全世界人民都希望和平的環境中享受寶貴的幸福，我們中國人民也是這樣。和平太寶貴了，我們中國人民一向站在和平陣營方面在爲爭取世界和平而努力。我們爭取世界和平的主要方法是：在國內努力從事經濟建設和文化建設，在國際上堅決地站在以蘇聯爲首的和平陣營，採取協商的方式，以平等互惠爲原則解決一切問題。但是，帝國主義魔王貪婪成性，一貫以「獨佔名利」爲目的，（成唯識論）爲行動法則，根本拒絕用協商的方式，以平等互惠爲原則解決問題，因而國際和平受到嚴重的威脅。目前，這個威脅還在有加無已，在朝鮮，美帝國主義已經使停戰談判陷於中斷，正在力圖使朝鮮戰爭拖延下去並擴大起來。因此，在今後，我們更要加強抗美援朝工作，給敵人沉重的打擊，直到迫使他們放下武器爲止。加強抗美援朝工作，就是保障祖國建設事業的順利進行，就是保障我們的安樂和幸福，就是反對世界人民公敵美帝國主義、爭取世界和平的具體行動。同時，進行大規模的經濟建設和文化建設，就是創造我們的安樂和幸福，就是最實際地爲加強抗美援朝、爭取世界和平提供力量。因此，從事大規模的建設和加強抗美援朝工作是分不開的，和建立世界和平是分不開的。

總起來說，新的形勢要求我們全國佛教徒認識加強抗美援朝對於我們祖國建設的意義和對於世界和平的意義；認識祖國建設對於我們創造安樂與幸福的意義和對於世界和平的意義；認識爭取世界和平對於佛教「利樂衆生」的意義和對於佛教徒修行的意義。新的形勢要求我們全國佛教徒基於這種認識徹底改正在各方面表現的「這是世間法，與修行無關」的錯誤思想。我們佛教徒要學習中國人民志願軍克服困難的積極性和創造性，從而認真地、忘我地和自覺地在建設祖國、抗美援朝、保衛和平的崇高事業中，貢獻一切，努力修行。

再談關於佛教徒的信仰問題 (續完)

觀 融

日丹諾夫說：「要做人類靈魂的工程師，這就是說，要兩脚踏在現實生活的土地上。而這，就其本身說，就是要和舊型的浪漫主義，要和那種描寫不存在的生活和不存在的主人公，而把讀者從生活的矛盾與壓迫引到那不可能的世界和烏托邦世界去的浪漫主義斷絕關係。」（論文學、藝術與哲學諸問題）這話是對蘇聯的作家說的，我國的作家們也正在走向這條道路。我們從純正的佛教觀點看來，亦覺意味深長。因為釋迦牟尼是與印度當時宗教界的神秘主義、虛無主義等等割斷了關係纔成為「佛」的。其後佛教界互相勸勉的「了生脫死」其實也並不是指「羽化」式的「立亡坐化」而言，如洞山良价禪師語錄云：「有僧不安，要見師，師遂往。僧云，和尚何不救取人家男女？師云，你是甚麼人家男女？云，某甲是大關提人家男女。師良久。僧云，四山相逼時如何？師云，老僧日前也向人家屋簷下過來。云，回互不回互？師云，不回互。云，教某甲向甚麼處去？云，栗畬裏去。僧噓一聲云，珍重！便坐脫。師以拄杖敲頭三下云，汝祇解與麼去，不解與麼來。」

又曹山本寂禪師語錄云：

「紙衣道者來參，師問，莫是紙衣道者否？云不敢。師云，如何是紙衣下事？道者云，一裘纔掛體，萬法悉皆如。師云，如何是紙衣下用？道者近前應諾便立脫。師云，汝祇解恁麼去，何不解恁麼來。道者忽開眼問云，一靈真性不假胞胎時如何？師云，未是妙。道者云，如何是妙？師云，不借。道者珍重便化。」

一個坐亡，一個立化，而且還能夠「一靈真性，不假胞胎」，這在一般佛教徒眼中看來，真可以算是臨終自在，了生脫死的了，但均為禪宗大德所不許。至於「不借」作何解釋，則曹山自己示頌云：

「覺性圓明無相身，莫將知見妄疎親。念異便於玄體味，心差不與道為鄰。情分萬法沉前境，識鑒多端喪本真。如是句中全曉會，了然無事昔時人。」

這一首頌的意義，如不能「全曉會」則對於「了生脫死」，仍舊是紙衣道者那一套，而不能稱為「了然無事」的解脫大士。那末如何「全曉會」呢？不妨引用彌勒菩薩的聖言量下一轉語。瑜伽師地論卷第三十六云：

「菩薩處于生死彼彼生中修空勝解，善能成熟一切佛法及諸有情，又能如實了知生死，不于生死以無常等行深心厭離。若諸菩薩不能如實了知生死，則不能於貪瞋痴等一切煩惱深心棄捨。不能棄捨諸煩惱故，便難染心受諸生死，由難染心受生死故，不能成熟一切佛法及諸有情。若諸菩薩于其生死以無常等行深心厭離，是則速疾入般涅槃，彼若速疾入般涅槃尚不能成熟一切佛法及諸有情，況能證無上正等菩提。……是諸菩薩于生死中如如流轉遭大苦難，如是如是于其無上正等菩提堪能增長，如如獲得尊貴殊勝，如是如是于諸有情憍慢漸減，如如證得智慧殊勝。」

從如實了知生死，到如如流轉生死，即通常所說的菩薩行。通過了菩薩行，纔能證得無上正等菩提，纔能成佛，則菩薩行當然能夠做到「了生脫死」的。可是菩薩行人非但不以無常等行深心厭離生死，而且還要如如流轉生死，可見生死「無事」，不碍了脫。生死既不碍于了脫，則一切艱難困苦都成為菩薩行人的爐錘或良藥，所以能夠增長無上正等菩提，能夠獲得尊貴殊勝，能夠證得智慧殊勝。所以說「會異便於玄體味，心差不與道為鄰。情分萬法沉前境，識鑒多端喪本真。」也因此而斥責「一靈真性，不假胞胎一為「未是妙」。一靈真性，不假胞胎，其實實是怕胞胎，怕胞胎便把真俗橫分為二，其所謂了脫，最多也

不過是「槁木死灰」，「焦芽敗種」而已，「尚不能成熟一切佛法及諸有情，況能証無上正等菩提。」禪師的開示和一生捕處菩薩的遺教都是同一個道理，其着眼之點在現實生活的土地上，而不是把信徒們引到那不可能的世界和烏托邦世界去的神秘主義和虛無主義。事實上也只有這樣纔能充滿積極的精神而在生死中得自在，在生死中得自在則生死自了。否則離開生死而求自在，像紙衣道者那樣，對佛教說是邪外的見解及行持，對時代說是阻碍革命和國家建設的落後思想。一理之差，天地懸隔，這是值得修行人特別注意的地方。

返本還原的思想，非但不合佛理而且也是違反時代精神的。因為人類的一切努力如果是遵循着返本還原的道路走的話，則從原始共產社會到奴隸社會、到封建社會、到資本主義社會、到社會主義社會、再到共產主義社會，而又回到奴隸社會，循環往復，無有了期，那末人類的一切努力簡直是和自己開玩笑，這無論如何說不通，也是十分有害於革命事業的發展的。大家知道，將來的共產主義社會和原始共產社會是完全不同的。一個是完全肅清了人們意識中的資本主義殘餘，徹底根絕了畸形的剝削階級的道德殘餘。所有的人都將是誠實、認真與神聖地遵守公共生活規則。任何強制以及由此產生的強制機關都將完全不需要。一個則是在蒙昧與野蠻的時代當中，經營最原始的集體勞動的公社生活，一切都非常幼稚，非常被動，所以隨着生產力的發展，而產生私有財產和剝削制度，走入奴隸社會，接着就是封建社會乃至帝國主義。我們只能說原始共產社會是人類歷史的開端，而決不是將來社會的理想或模型。馬克思指出，共產主義以前的全部人類歷史，只能看為史前時代，看為即將到來的人類歷史的準備階段。人類的真正歷史僅是從共產主義才開始的，它將是人類力量、自由與幸福空前繁榮的見證人。這說明人類真正的歷史只會向前發揚光大，而決不至于退縮到原來的蒙昧與野蠻的時代去的。因此，人類的一切努力纔有豐富的意義，工作纔會積極，革命也纔有着落。如果不然的話，則一切都將落空。

佛教史上的若干大德其實是明白這個道理的，如華嚴疏抄

卷三十四云：「復禮法師有遺問云：真法性本淨，妄念何由起？許妄從真生，此妄安可止？無初則無末，有終應有始。無始而有終，長懷惛惛理。願為開秘密，祈之出生死。」這一個偈也收入圓宗文類卷二十二，稱為「天后朝復禮法師問天下學士真妄偈」。當時著名大德如安國寺利涉法師、洪沼禪師，與唐寺華嚴疏主澄觀法師、章敬寺懷暉法師、雲華寺海法師，都作偈回答，圭峰禪師並發表「申明禮法師意」一文。其後到了宋朝，知禮法師在再答秦禪師問中還提到這個偈，並加解答。可見這一個問題轟動了唐朝武則天時代的佛教界，也為唐朝以後的佛教大德所重視。其所以轟動與被重視的原因，當然是因為佛教界內一般人所信仰的返本還原論根本發生了動搖的關係。

真妄偈中提出的問題，大約有四個：一、法性本淨，如果妄念由之而起，則本淨兩字就有問題，本淨之中不應有妄念的根苗故。否則妄念應別有根源，與本淨法性毫無關係。二、如果妄念從一真法界而生，則息妄歸真之後，仍會生起妄念，妄念將永不能止。三、妄念必須止，也就必有所終，有終者應有始，始若不可得，終也不能到，則妄念永不可止，而所謂真法本淨也就沒有意義了。四、對於上面三個問題如果解答不出，則於佛理猶昧，既昧佛理，則生死永不能出。問題如此嚴重，所以成為佛教史上的一件大事，而我們現在還要提出來談談。

唐宋大德對於這個嚴重問題怎樣解答的呢？不妨略加引證，作為參攷。安國寺利涉法師云：「真法本非真，妄復何會起。妄不從真生，無妄何所止。既許無初末，寧容責終始。無始復無終，誰當惛惛理。胡不趣無生，乃云祈生死。」章敬寺懷暉法師云：「法性非垢淨，真妄非如理。去妄復存真，茲妄安所止。無物本自無，強無无不已。有始見有終，見始非無始。諸法自無性，無性無生死。」雲華寺海法師云：「真妄體常如，無滅亦無起，觸目性皆空，畢竟無可止。如本不還，豈復云終始。若存終始見，常惛真如理。生死即涅槃，何祈出生死。」這三位大德的解答，與復禮法師所問「函蓋不相稱」，不能算是很好的解答。圭峰禪師申明禮法師意云：

「復禮法師是經論宗匠，則天時為譯經道場中上首，設問

因流於天下，豈率爾不究諸宗乎。況言問天下學士，已檢却不經師學，不請教理者。大乘經教統唯三宗：一法相宗，二破相宗，三法性宗。今問此是法性宗嚙鐵關節，不問法相宗。法相宗者所說一切有漏妄法、無漏淨法、無始時來各有種子，在阿梨耶識中，遇緣薰習，即各從自種子生起，都不關真如，誰言從真如生妄也。彼說真如一向無爲寂滅，無起無止，不可難他從真有妄也。又不問破相宗。破相宗者彼一向說凡聖染淨一切皆空，本無所有，若有一法勝過涅槃亦如夢幻。彼且立真，何況于妄，故不難云從真有妄也。唯疑法性宗。法性宗者，以此宗經論言依真起妄，如云一切衆生本來成正覺，般涅槃，毘盧遮那身中具足三界六道衆生等。雖說煩惱菩提無始無終，又說煩惱終盡方名妙覺，亦名始覺。華嚴六七二會及起信首末之文，義宗有碍，自語相違，又皆是了義一乘經中所說，欲檢之不可取一捨一，本經中便具說不可檢前取後，檢後取前。欲合之又難會，俱用之又相違，難可合一，是故試問天下學士，有達者即知真入道，復禮非不達也，是試驗之問，非求人也。今諸人所答，悉迷問意，皆混相歸理，都緣不識他所問從真起妄之由、修証妄真之理。然迷真起妄，蓋有因由，息妄歸真，非無所以，既不曉了，不及臧詞，今但自述無相無爲之見，何申問目。復禮法師豈不知真妄俱寂，理事皆如也，如寂之中，何有問答。然有二門義理易說易解，一者一向說有妄可斷，有真可證，二者一向說非真非妄，無聖無凡。此二門皆可思可議。其難說難解者，是二門俱存又不違碍，此乃不可思議。故勝鬘說衆生自性清淨心爲無明煩惱所染，無染而染，染而不染，皆云「不可了知」。復禮今問此義，答何但說無垢染耶。」

圭峰禪師「申明」的用意，主要是批評利涉法師等所答不甚確當，也就是「函蓋不相稱」的意思。但他稱讚華嚴疏主澄觀法師所答爲「的當」。澄觀法師的解答如下：

「迷真妄念生，悟真妄即止。能迷非所迷，若得全相似。從來未曾悟，故說妄無始。知妄本自真，方是恒常理。分

別心未亡，何由出生死。」

圭峰禪師也「試答」云：「本淨本不覺，由斯妄念起。知真妄即空，知空妄即止。止處名有終，迷時號無始。因緣如幻夢，何終復何始。此是生生源，窮之出生死。」又云「學人多謂真能生妄，故疑妄不窮盡。爲決此理，更述一番，還答前偈：不是真生妄，妄迷真而起。知妄本自真，知真妄即止。妄止似終末，悟來似初始。迷悟性皆空，空性無終始。生死因迷此，達此出生死。」圭峰禪師的第二個答偈比第一個答偈更明白，與澄觀法師所答大致相似，其中有兩點值得注意：一、妄不從真生，二、從來未曾悟，這是非常正確的兩個論點，從這裡「深入」，（注意深入兩字）可能少犯錯誤。但就答偈上說，則並沒有把問題完全解決，因爲妄念既不從本淨的真心生起，而且又是「本不覺」的，那末本淨真心與妄念究竟有什麼關係？又妄念究竟從什麼地方迷真而起的呢？本淨真心與妄念的關係，也就是法與法性的關係，亦即事與理的關係，這個問題不但是佛敎理論上的大問題，也是古今中外各派哲學思想上大問題，列寧說：「從現代唯物論，即馬克思主義底觀點看來，我們的認識對於客觀的、絕對的真理的接近底界限是歷史地有條件的，可是這個真理底存在是無條件的。畫像底輪廓是歷史地有條件的，可是這幅畫像描繪着客觀存在着的模特兒是無條件的。什麼時候和在什麼情況下我們在認識物底本質上進到在煤焦油中發現五里查林或在原子中發現電子；這是歷史地有條件的；但是每個這樣的發現是向着『無條件客觀的真理』前進一步，這是無條件的。一句話，任何觀念形態都是歷史地有條件的，可是任何科學的觀念形態符合於客觀真理，絕對自然，這是無條件的。……馬克思和恩格斯底唯物辯証法無條件地包含着相對論，可是並不歸結爲相對論，就是說，它不是否定客觀真理的意義上，而是在我們的知識對於這個真理的接近底界限底歷史條件性的意義上，承認我們的一切知識底相對性。」（唯物論與經驗批判論）

根據列寧這一段明確的指示，我們可以知道馬克思主義者

也承認宇宙間的絕對真理是無條件存在着的，而所謂絕對真理其實就是宇宙發展過程的總規律，我們不能離開了宇宙發展的過程單獨去認識他。毛主席說：

「馬克思主義者承認，在絕對的總的宇宙發展過程中，各個具體過程的發展都是相對的，因而在絕對真理的長河中，人們對於在每個一定發展階段上的具體過程的認識只具有相對的真理性。無數相對的真理之總和，就是絕對的真理。」（實踐論）

這說明絕對真理與相對真理的關係，或宇宙發展的過程與絕對真理的關係，如果用佛教術語講，可以說是「不離」的。又列寧在黑格爾邏輯學一書摘要中說：

「從具體的東西上升到抽象的東西，思維不是離開真理，而是接近真理。物質底抽象，自然規律底抽象，價值底抽象等等，一句話，一切科學的（正確的，鄭重的，不是胡謔的）抽象，都更深刻，更正確，更完全地反映着自然。」

這裡所說的「抽象」，是許多同類的具體的東西通過了思維而形成的概念。譬如「橘子」這一個名詞，他不是單指某一個橘子，或某一地區的橘子而言，乃是總括所有各種橘子的性質，形狀等等而制定的名詞。他——「橘子」這個名詞——固然不能離開所有的橘子，但也不就是某一個橘子，或某一地區的橘子，這用佛教術語講起來，叫做「不即」。「不即不離」，也就是「非一非異」，這在佛教教理上講，就是抽象與具體、理與事、法與法性的「合理」關係。

法與法性、理與事、抽象與具體的關係既然是「不即不離」、「非一非異」的，所以兩者之間沒有先後，既無先後，當然不是從抽象生具體，從理生事，從法性生出萬法來。但是抽象的理既然是宇宙發展過程的規律，當然是不會變的，並且愈是比較全面的或總的愈不會變，所以有相對真理絕對真理之分。佛教（注意佛教二字）從這個絕對不變的意義上稱之為「真如」，或「真心」，又從這個意義上說之為清淨。則所謂真如，所謂清淨，並不是在宇宙發展的過程之外安立一片清淨的心體，作為宇宙生生之源，所以從真生妄的一番話，在這裏是用不

上的。不過真如既是宇宙發展過程的總規律，而宇宙發展的過程包括「妄念」在內，則「妄念」之起，亦必在這個總規律的含攝之中，離開了總規律也就沒有「妄念」。在這個意義上，維摩經說：「依無住本立一切法」，中論說：「以有空法故，一切法得成」，華嚴家乃有「隨緣」之說。「隨緣」並不是像白布一樣染於蒼則蒼，染於黃則黃的意思，所以「真心本淨，被客塵煩惱所染污故名爲雜染」的一番話，在這裡也是用不上的。總之，我們不能離開宇宙發展的過程或妄念去談真如或清淨的真心，所以從來未曾悟的迷妄之起，似乎可以從禪宗的機語上得到解決。如仰山語錄云：

「鴻山問：大地衆生業識茫茫，無本可據，子作麼生知他有之與無？師（仰山）云：慧寂有驗處。時有一僧從面前過。師召云：闍黎，僧回首。師云：和尚，這個便是業識茫茫，無本可據。鴻山云：此是獅子一滴乳，迸散六斛驢乳。」

又唐朝的一個專權太監魚朝恩在皇帝面前問南陽慧忠國師道：「如何是無明，無明從何起？」慧忠國師以嗤笑的口氣回答道：「奴才也解問佛法！」魚朝恩怒形於色，慧忠國師即指着他道：「即此是無明，無明從此起。」這兩個「公案」都巧妙地回答了迷妄究竟從什麼地方起來的問題，與上文所引「大乘中唯有現法」的教理也是深相符合的。留心「勝義」的佛教信徒，如能從這裡會取，則「思過半」矣。

又真如或真心既是宇宙發展的總規律，絕對不變的，並且可以說他是清淨的，同時談到宇宙發展的過程也離不開總規律，所以迷妄通過戒定慧、六度、四攝，以及三十七道品、四諦、十二緣起等等的實踐而逐漸淨化，也離不開真如，從這個意義上說，真如是一切功德之母，一切衆生皆有佛性及無漏種。因此從衆生到成佛，是迷妄通過實踐，逐漸淨化逐漸進步到達頂點的過程，而不是還原爲原來的樣子。既然不是還原爲原來的樣子，所以「許妄從真生，此妄安可止」的詰問，在這裡也是用不上的。因此從衆生到成佛的過程當中，充滿着無比的積極精神，和依靠自己的力量不斷創新求進步的堅強毅力，釋迦牟尼佛

因位果位的一切事蹟都可以作為證明。這是佛教的殊勝之處，與時代精神深相融合。留心「勝義」的佛教信徒，如能着眼於此，並發揚光大之，則對於革命與國家的和平建設，可能是有幫助的。

關於返本還原論的正面解釋暫止於此，其他問題，擬作論禪宗的興衰，從荆溪圭峰談到後期的天台賢首宗義，關於唯識宗

佛教的前途，須要佛教徒自己爭取

空 生

——讀巨贊法師「略談佛教前途」以後

一、佛教徒也好，非佛教徒也好，衣、食、住都很重要。每一個人自呱呱墮地就指上了衣、食、住的包袱。剛住地時，若沒有人拿衣服包起來，生命就很危險；若放在露天，沒有屋子遮着，就要凍死；若沒有奶吃，也不能活。大家看看啊！由生至老死，這衣食住三個包袱與生命是聯繫得多麼緊啊！還有三個看不見的包袱，也是墮地時就指了來的：「貪、嗔、癡。」它們跟至老死，若不善巧細心地放下它們，還要指到無盡的未來。

有的人認清了衣、食、住和貪、嗔、癡的包袱，就想出世生活。什麼是出世的生活？即不為積金、買地、妻兒等事所累。就如釋迦佛，自己粗衣淡食，大眾平等享受，佛把所得食物分成三分：先給病者、老者，然後大眾吃。又佛主張凡事不能依靠別人，佛子必須親自動手，還要幫助大眾勞動，無分貴賤、老、少，都要隨力作事。佛觀察到人生有生、老、病、死等苦去出家研究其來源。所以佛陀教弟子們在生活方面認清貪是衣食住的苦本；貪不得意，嗔必隨來；不知貪嗔的壞處就是癡。

所可惜的是：佛泥洹後至此時期，多數佛子把他老人家教弟子畢身實行的條件，漸大變為具文的教條了。在封建時期，由於王朝代代自私的統治利用，使得僧團

反對分別論師的心性本淨論及數論的問題等文詳論之。這都是佛教史上的大問題，希望能夠因此而引起有價值、有學術性的反復爭辯，以便進一步把這許多問題澈底搞明白。又我們對於因果輪迴和往生西方的態度和理論根據，已經在上文大致說清楚了，仍舊希望對此抱不同意見的人，盡量提出問題，以便更作商榷。

俗化，也買起田來了，雖說可以成全人修行，作為「道糧」，使四方八面的出家人都可來吃，但是，結果是使「都來吃的人」都過着寄生生活。這樣，越到後期，多數佛子就越是脫化下來，把真正修持，也就是佛陀聯繫羣衆的眞精神和眞教理完全失掉了。現在好了！使我們一向思想腐爛、背棄佛的眞理的毒素得到清除的機會。現在哪一樣不是結合實際、合乎大乘教義的呢！若佛子把「衣食住」聯繫到眞正佛制生活來發現，是多麼輕鬆啊！多麼自在啊！如果我們能面對現實，努力改造和革新，那末，前途是很光明的。研究和實行這些問題，是我們佛子的責任。佛子要不要衣食住呢？沒有衣食住你能「修行」嗎？對於祖國，我們有沒有責任呢？若說沒有，我們衣食住的安適，信仰的自由，是建築在哪个地方呢？佛子若不把四攝、六度結合實際，把十二因緣研究透徹，而一味理論空虛化，修行形式化，生活就與「貪嗔癡」聯繫起來了！現在政府本來很照顧我們，也有多數大德、居士在擔荷如來的家業，也有僧團組織了生產和學習，但是七衆弟子必須更進一步認識到：對於生產和宏法是不能再像過去一樣分開來的。

二、還俗也好，不還俗也好，要貫徹新婚姻法和佛教戒律。我們的生活的過程是聯繫着思想的。一個人在某個時期認為某種生活環境合乎自己的身心，就可以努力奮鬥以求達到目

的，而人生的思想與生活是剝削剝削在發展變化的。如出家生活，向來有三不留的條件，即還俗不留，受戒不留，參方不留。出家生活若過煩了，要去過在家生活，只要向一人前說明，正式離開僧團就行，這並不是可恥的或可輕視的事。反之若在僧團當中作在家人事情，那就是偏差的，是反戒律的，是僧衆不許可的。

新婚姻法正確、細緻地保護羣衆婚姻的自由，它反對一切封建包辦、強迫的手段，表現了全心全意爲人民服務和完全適合男女雙方自己意志的真精神。在僧團當中，也要來一個徹底學習，以免有違背這種精神的行動。

關於僧尼服裝，巨法師說：各地有說改、有說不改的，尙無定論。在我眼見耳聞所及，有些僧團或多或少的人已經換了衣服。其實換不換衣服與信仰、修持並無妨害。不過僧尼穿的衣服，在羣衆中是出家的表現，是分別在家、出家的前提，這是事實。

僧尼換了衣服，還是住在僧團生產、學習，衣服又何必換呢？穿短點，並不妨碍生產啊！

今天的新中國，是去掉一切偏見的、腐爛的東西而進行自我思想改造的時候，是大整風時代。要知道，凡是新中國的人民、團體都在整風之列，佛教團體、佛教徒也不能例外，我深切地、誠懇地希望新時代的佛教徒也要實行整風以消滅暮氣，激發朝氣，迎接我們偉大莊嚴的前途。這也是我們佛子的責任。

三、學習政治也好，學習佛理也好，必須澈底才不苦悶。學習政治的重心點是要知道爲羣衆解決衣食住問題、使羣衆不受壓迫的革命的理論，革命理論的著作人以堅固的慧解、深厚的熱誠、廣大的願力，爲了羣衆的幸福前途，而寫出寶貴的文件。我們必須仔細、正確、周密地開動腦筋去求它的真理，並結合實際行動，在羣衆中學習馬、恩、列、斯、毛的工、作作風，必須體會這些前輩人爲了羣衆的幸福是何等地苦心和他們創造真理的精神。不但自己這樣學習，還要幫助每一個人這樣學習。要這樣地學習，才能理論結合實際，對一切事物，才不發生苦悶，才能聯繫生產、修持；要這樣的學習，才不

是形式主義的學習。

釋迦老人也是爲羣衆求平等、求真理的，是那時候的革命人；釋迦佛見着人與人當中的不平，理論的空虛，婆羅門教聲勢浩大，他們用富貴、教權壓迫人民，他們信仰大梵天，不信社會與人生各有其一定的發展規律。佛又見到虫類大的吃小的，牠們也都表現着以強陵弱的公平。因此，他老感覺衆生爲爭取自己的生存而妨礙、毀滅他人的生存是不合理的現象，必須消除才好。佛覺得富貴的人，好勝稱強，忽視別人的幸福。貧苦的人衣難到身，食難到口，受別人的壓迫與剝削，非常痛苦，他老起了大悲心，定了出家志，把他自己的顯貴拋棄了，各地去研究這些問題，看如何才能幫助羣衆爭取平等。所以佛的作風，也爲羣衆服務的。佛因時、因事、因人地建立了平等和合的「六和」僧團，教弟子行「八正道」（正見、正思惟、正語、正業、正命、正精進、正念、正定）；八正道是幫助當時的羣衆求得解放的正確途徑。學習，學習，我們要學習佛的這些，才名學習，才不苦悶，才是真學佛。

今日啊！正是去舊迎新的時候。在這時爭取輝煌的佛教前途，是我們佛教徒人人責任。這個責任，必須從「面對現實」、「遵守紀律」和「認真學習」的改造過程中來完成。努力吧！佛教同人們！責任是我們自己的！

一九五二年寫於重慶

本社發行部徵求「現代佛學」月刊啓事

本社以前出版各期月刊多已售完，讀者常常來信購買，爲滿足讀者需要，特徵求創刊號及二、三、五、六、七、八、十二、十三、十四、十八、十九、廿三、廿四、廿五各期。願出讓者請寄交本社，當即按定價加郵費奉款。此啟

我

的

體

會

王式西

我是一個幼年失學、中年爲家庭生活所累、老了才來學佛的人。對於文字般若的淺薄，不言而喻。在解放前三、四年歸依戒塵老法師後，天天念佛，從未間斷，一心嚮往西方，但每晚上殿，必誦衆生無邊誓願度的四宏誓願偈。我下細觀察同參佛徒，尤其是出家二衆，好像是不離不捨度人，恐怕他的住世生活，尚要人來度他。因此感覺矛盾，學佛之心，幾乎中輟。繼思佛陀若無真理，其法何以會傳遍世界，古今中外的若干智識分子，無不津津於佛理的鑽研，以我之愚，只怕是不得其門而入。自此之後，隨時閱讀經論，下定決心，要找出一條真實的道路來，殊不知三、四年功夫，佛法仍是佛法，我仍是我。

薛靈一聲，西南解放，衆同參曰完了，我因站在門外，亦只好隨聲附和，並且打定主意，當一日和尚撞一日鐘，有一天機會念一天佛。厥後解放軍到達滇西，滇西人民政府成立，一切外道消滅，獨不見來干涉佛教，不惟不加干涉，政府召開人民代表會議，還要佛教界選派代表參加。同時各種新書雜誌尤其是「現代佛學」的啟示，使我才明白過來，我以前認爲矛盾的原因，乃是幾千年來佛法在封建社會染上的塵垢，只消加以洗滌，真正的佛理，仍可顯現出來。解放三年來，一面研究馬列主義、毛澤東思想，一面研究佛學，才找出衆生無邊誓願度的真實境界來。

最近讀到毛主席矛盾論：「原來矛盾着的各方面，不能孤立地存在。假如沒有和它作對的矛盾的一方，它自己這一方就失去了存在的條件。試想一切矛盾着的事物或人們心中矛盾着的概念，任何一方能夠獨立存在嗎？沒有生，死就不見；沒有死，生也不見。沒有上，無所謂下；沒有下，也無所謂上。沒有禍，無所謂福；沒有福，也無所謂禍。無有順利，無所謂困難；沒有困難，也無所謂順利。沒有地主，就沒有佃農；沒有佃農，也就沒有地主。沒有資產階級，就沒有無產階級；也就沒有資產階級。……」又讀壇經六祖滅度前告諸大弟子曰：「吾今教汝說法，不失本宗。先須舉三科法門，動用三十六對，出沒即離兩邊，說一切法，莫離自性。忽有人問汝法，出語盡雙，皆取對法，來去相因，究竟二法盡除。……」又云：「若有人問汝義，問有將無對，問無將有對。問凡以聖對，問聖以凡對。……」由上兩種哲理來說，可見世法與佛法，原來是可以融會貫通的。

佃農，也就沒有地主。沒有資產階級，就沒有無產階級；沒有無產階級，也就沒有資產階級。……」又讀壇經六祖滅度前告諸大弟子曰：「吾今教汝說法，不失本宗。先須舉三科法門，動用三十六對，出沒即離兩邊，說一切法，莫離自性。忽有人問汝法，出語盡雙，皆取對法，來去相因，究竟二法盡除。……」又云：「若有人問汝義，問有將無對，問無將有對。問凡以聖對，問聖以凡對。……」由上兩種哲理來說，可見世法與佛法，原來是可以融會貫通的。

我們要想明白佛法，就應當先明白世法。要明白世法，斯大林說：「一切均依條件地方時間而轉移。」在封建時代，除具有天才的革命家，其思想能與時間條件地方配合，做出驚天動地的革命事業外，其他一切，均爲時間地方條件所限制。壓迫統治使勞動人民忍受剝削、封建時代也使佛教徒逍遙世外，逃避現實。但是現在勞動人民翻身了，佛教徒的思想行爲，亦應隨時間條件而轉變，不轉變也就不能生活，這是自然之理。須知現在我們的國家在毛主席、共產黨領導下，已將帝國主義及封建主義和官僚資本主義打垮了，已不是半封建半殖民地的國家，而是工農聯盟的、獨立自主的新民主主義的國家了。在這樣一個國家裡，就只有勞動生產才是光榮的。

現在的世紀已是勞動人民的世紀了，帝國主義腐朽到就要沒落了。但是帝國主義一定要作垂死的掙扎，而且還保持有侵略的武力，我們應當聯合世界上愛好和平的人民，把它的武力利器送進墳墓，我們的人民民主政權，才可以安穩，全世界勞動人民才可以得到安樂。我們中國是和平民主陣營的主要力量，美帝國主義不甘心我們的勝利，以聯合國名義從新來進行侵略，並用爲國際公法所不容的細菌和化學武器來殺傷中國和平人民，欲挽救其不可挽救的危機。我們中國的佛教徒

，應該知道這是最可惡的敵人，必須和其他人民一道，擁護我們自己的偉大領袖毛主席增加生產、厲行節約的號召，支援志願軍，把以美帝國主義為首的這一撮惡魔打垮，使全世界人民都得到解放。

我們佛教徒還應該明白，佛法傳入中國，兩千年來在封建勢力的統治下，染上了最濃厚的一層色彩，使佛法光明本體無法顯現出來。所以兩千年來，千萬人學佛，難得一人成佛。現在新社會出現了，政府一切措施，等於把佛法拿來見諸實踐。使人民個個憤其前愆，悔其後過；人人能為群眾服務，即是人

錫蘭佛教史話

參話

人都能利他。利他行在佛學上是菩薩行，豈不是人民個個都變成大乘菩薩了嗎？佛教徒是羣衆的一員，既要在世間生活，當然就脫離不了羣衆，既脫離不了羣衆，就必須將自己應盡的一份責任盡到，服從政府不勞作不得食的原則；遵守百丈一日不作一日不食的遺訓，然後勻出口誦心不行而無益於實際的空洞時間來趕快學習文化，用馬列主義、毛澤東思想來掃除迷信，把佛法與世法緊密地結合起來。以上都是我自已真實的體會，我願意寫出來供同道們參考。

「錫蘭」底梵文名字，是僧伽羅(Sinhala)，義譯做執師子、師子胤，或者師子，所以中國古代史傳稱呼他做師子國，又叫做銅掌島(Danthe-panni)，也叫做楞伽(Lanka)島。錫蘭是踞踞在印度洋當中和印度底東南端相對底一個島國，面積六萬五千五百方公里，居民四百五十萬人，具有兩千年底文化歷史，佔現在錫蘭居民大部分底錫蘭原住民族僧伽羅人，達總人口底六成，大約二百五十萬人光景，他們差不多都是佛教徒，和緬甸、泰(暹羅)、高棉(柬埔寨)同有佛教國底稱呼，而錫蘭更是其中底先進。

(一) 錫蘭佛教底初期

印度佛教傳入錫蘭底初期是公元前第三世紀中葉中印度摩揭陀國孔雀王朝轉輪聖王阿育(Ashoka)又作阿恕伽，新譯作阿輸迦，義譯無憂)治世底時代。阿育王，依藍毘尼園石柱底刻文，在公元前二百七十二年即位，起初極端暴惡，又肆意侵略，然而在即位後第八年，征服南印度底強國羯陵伽(Kingga)，深感戰禍底悲慘，翻然改悔，皈依佛教，勤修行正法，精誠不懈，遵照佛法，施行所謂『正法底政治』，為把正法傳布四方，在他底領土各處，鑄刻摩嚴詰文和石柱詰文，布告國民，令從事遵照佛法底正當的生活，又飭誡長官守吏，傳布正法。

然而阿育王對於佛教貢獻最大的是即位十七年在首都華氏城舉行佛典底第三次結集。結集終了，派遣長老末闍提等十數人各帶領眷屬五人，攜帶經律，到剎賓等國弘傳，師子國，就是錫蘭，便是其中底一個。到錫蘭弘傳佛法的是摩訶陀(Mahinda)等，這便是錫蘭佛教底起原。

錫蘭底建國，大約是公元前第五世紀底前半。依大史(Mahavamsa)所傳，釋迦牟尼佛入涅槃底時期，槃伽(Vanga)就是現在底孟加拉(Bengal)底毘闍耶(Vijaya)到錫蘭，建設都市，即王位。第四主波君荼迦婆耶(Pandukabhaya)建設國都阿究羅陀補羅(Anuradhapura)。而佛教底傳入錫蘭是第六主天愛帝須(Devanampiya Tissa)公元前約二四七——二〇七

同約三〇七——二六七)底時代。

阿育王歸依佛教以後，他底兄弟帝須同他底兒子摩訶陀、女兒僧伽密多(Samghamitta)先後出家，華氏城結集底第二年，摩訶陀和他底眷屬壹地史、鬱帝夜、參婆樓、拔陀沙羅四個長老同沙彌須摩那、優婆塞盤頭迦等攜帶經律，經過遙遠的路程，渡海到錫蘭，在眉沙伽(Misaka)現在底摩訶陀多羅(mahadatala)山為天愛帝須王說咒羅訶象譬經，王聽聞他底教說，立刻就歸依佛教。摩訶陀等更教化王底宗親乃至百官臣僚庶民。

天愛帝須王，歡喜無量，在首都阿窺羅陀城底大眉伽林（*mahe-nagharana*）為摩訶陀等營造大寺（*mahe-vihara*），又為紀念摩訶陀到著底地點建立支帝耶山（*Cetiya-pabbata*）寺。摩訶陀受納王所奉獻底兩寺，在那裏建築錫蘭佛教底根據地，後來成為錫蘭第一佛教道場，而拿大寺做中心底教團——所謂錫蘭上座部。此後，長遠被承認做上座部當中心底正統派，南方上座部佛教，可以說都是從這個法統起源。其後，天愛帝須王又派遣須摩那從摩揭陀迎請佛舍利，在阿窺羅陀南方起建塔園安置他。摩訶陀底妹子僧伽密多也應王底招請從摩揭陀佛成道處攜帶有名的佛陀伽耶底大菩提樹枝來到錫蘭，把這個吉慶的聖樹移植在大眉伽林當中，現在還殘存，普遍成為南方佛教徒崇拜底標的。天愛帝須王像這樣盛大的傳通佛教，建築佛教流布錫蘭底基礎。由王底保護，六個月間，錫蘭完全成為佛教國。

天愛帝須王四十年間遵照正法，統治錫蘭。以後歷代諸王也都厚重地保護佛教，所以佛法在這個島國逐漸生長，不久就茂盛起來。天愛帝須王之後，經過許多年，有木叔伽摩尼（*Duttha-Gamani* 公元前101——77）王深信佛教，在大寺底西邊營造摩利遮婆提（*Muricavati*）寺獻給佛教僧團；又在大眉伽林建立青銅殿，舉行盛大的供養儀式，綿亘七日間從事布施；更在他底北邊建立金蓋大塔（又單稱大塔），在塔裏面，設置舍利室，安置從龍宮迎請底佛舍利；此外還從事種種敬虔的事業。其後，經過幾十年，婆多伽摩尼（*Vatthagamani* 公元前29——17）王即位，大保護佛教，他在阿窺羅陀城底北邊建立無畏山（*Abhaya-giri*）寺獻給大寺底長老摩訶帝須（*Mahadissa*）。這個無畏山寺底建立，無端招引佛教徒分裂底動機。他底將領優底耶（*utthiya*）也在都城底南邊建立南（*Dakshina*）寺。其後各王也多半保護佛教，建立寺塔。

（二）錫蘭佛教教團底三派分立

在婆多伽摩尼王治世底時代，錫蘭底佛教教團分裂做兩派。像在上面所說，錫蘭開教以來，拿大寺做中心，婆多伽摩尼王底時代，摩訶帝須被大寺所放逐，因此，他底弟子跋訶羅摩須帝

須（*Bahamassutissa*）從大寺底上座部分離，據無畏山寺別立一派。這一派叫做無畏山寺派，也叫做法喜派。和傳法喜派到本期末葉，叠修大乘。而一向住在大寺底一派叫做大寺派。

錫蘭佛教分裂做兩派之後，大約二百五十年間，大體無事。其間錫蘭諸王多半保護佛教，所以大寺派和無畏山寺派雖然不和睦，然而各自繁榮。在這個期間，長老輩出，教學相當發展。到哇訶羅迦帝須（*Vallabha-Tissa*，1105——1127）底時代，無畏山寺已經有遊學大乘方廣說（*Venya*）底比丘居住，然而這一派有被看做背反上座部底正統的，所以被大臣迦毘羅所放逐，聖典被焚燬。其次到雅多婆耶王（*Gottabodhiya* 1142——1157）底時代，王盡力修築寺塔，又注意肅清教團。當時方廣說比丘六十人從印度本土渡海到錫蘭，住在無畏山寺，唱導自家底學說，因此無畏山寺底比丘有分裂到南寺的，這個南寺底一派，後世叫做迦多林（*Jatavuna*）派，也叫做海部。雅多婆耶王捕捉方廣說比丘，把他們放逐到對岸。然而其中有珠利耶（*Cola*）注釐底比丘僧伽密多（*Sanghamitta*）秘密回到塔園，繼而獲得王底信任，以王子摩訶斯那（*Mahesana*）等相托，到後來摩訶斯那繼承王位，僧伽密多勸王禁止國民對於大寺底比丘施與衣食，於是大寺底比丘逃到南方和南印度，大寺因此荒廢九年。僧伽密多又獲得王底許可，把大寺底銅殿等移建無畏山寺，以無畏山寺為錫蘭島內第一佛寺，無畏山寺一時極其隆盛。然而由於幸引眉伽梨那跋耶（*Mehavanna-abhaya*）底兵諫，王謝罪，命重建大寺，王妃又把僧伽密多殺掉，大寺回復了幾分，已經不能夠和無畏山寺拮抗，繼而眉伽跋耶那跋耶，歸依南寺方廣說比丘底長老帝須，在大寺底結界以內建立迦多林寺，於是迦多林寺成為方廣說比丘底根據地，而形成所謂海部底一派。於是錫蘭底佛教教團分裂做大寺上座部、無畏山寺法喜部、迦多林寺海部三派。此後許久，無畏山寺派繁榮，大寺派差不多沒有力量活動。例如摩訶斯那王底兒子尸利迷伽王（*Siri meghavanna*，1194——1234）歸依佛教會經從羯伽地方把佛牙拿來，每年底法會，也在無畏山寺舉行。

。在公元第五世紀行抵錫蘭底法顯，也在他底行記裏，傳述無畏山寺底繁榮。依他，都城底北面有一座大塔，塔底旁邊，有一座僧伽藍，叫做無畏山，有僧衆五千人，佛殿壯麗，佛像莊嚴。城中又有佛齒精舍，佛齒當以三月中出到無畏山精舍，儀式極其隆重。無畏山精舍底東面四十里有一座山，山中有精舍，叫做支提，差不多有僧衆兩千人。又城南七里有一座精舍，叫做摩訶尼訶羅（Mahavihara——大寺），有僧衆三千人居住。第五世紀底中葉，在達都斯那（Dhatusena四五九—四七七）王恢復錫蘭王統底時候，大寺也有法喜部底比丘居住。第六世紀底初年，拘摩羅帝達都斯那（Kumara-dhatusena）王，舉行正法底結集，相傳爲把佛教淨化，內容不明。

（三）大注釋家佛音底完成巴利三藏

像在上面所說，錫蘭上座部在教團方面很微弱，然而在教學的方面却佔錫蘭佛教底中心的地位。在第四世紀底時候，編纂把古代長老底學說集攏底若干注釋書。進入第五世紀，大注釋家佛音（Buddhaghosa）有佛陀瞿沙、覺音、佛鳴等異譯。從北印度來，對於南方上座部所傳底三藏，完成全部底注釋書。錫蘭上座部底教學，遂成一大飛躍。在佛教初傳入錫蘭底時代，摩訶陀陀用什末言語傳弘聖典，有異說。依錫蘭佛教徒底傳說，摩訶陀陀把第三結集時所編纂底聖典帶到錫蘭，這些原典，最初是用口誦傳持。到婆多伽摩尼王治世底時代，全島底比丘爲令教法久住，用文字記錄摩訶陀陀所傳底聖典。這個時候，恐怕是用巴利語書寫。在公元第四世紀底一半，才翻譯做錫蘭語。公元第五世紀底中葉，摩揭陀國底大學者有名的注釋家佛音，在摩訶那摩（Maharaja）王底時代，渡海到錫蘭，就大寺伽僧底波利（Sanghapali）、佛陀密多（Buddhamita）等修學大寺所傳底三藏和注釋。先撰述南方上座部教學底綱要『清淨道論』，繼而綜合整理當時用錫蘭語傳持底注釋書，除小部分外，差不多把全部三藏，都復譯做巴利語，或者加上注釋，這就是現今南方所傳底巴利聖典。現存巴利聖典底言語和內容也許和阿育王時代所結集底聖典非常類似，然而斷不能

夠說是完全相同。什麼緣故呢？在從公元前第三世紀到書寫事業興起底第一世紀之間以及其後，恐怕原典也有了許多的改變，就是原典的種種注釋，也顯著竄入本文。佛音把譯業完竣，就回了印度。他除『清淨道論』外，根據錫蘭語底古注釋經藏注、論藏注、律藏注等撰述有律藏注、戒本注、長部注、中部注、相應部注、增支部注、小誦及經集注、法集注、分別注、和『界論以下五論注』。又和佛音同時，有南印度人覺授（Buddhadatta）撰述有關於律藏底綱要『律決定』同『增上決定』和關於論藏底綱要『入阿毘達磨論』及『最勝者莊嚴』。其次，比佛音稍後，有護法（Dharmapala）和阿難陀（Ananda）。護法注釋小部當中佛音所沒有注釋底『自說』、『如是語』、『天宮事』、『餓鬼事』、『長老偈』、『長老尼偈』、『所行藏』七部，又撰述『清淨道論注』等。阿難陀撰述論藏古注底末釋『阿毘達磨根本複注』。他底弟子小護法（Gulka-dhammapala）撰述『諸要略論』，顯示論藏底要義。同時南印度建志補羅（香至城）人阿免羅陀（Anuradha），撰述『阿毘達磨義論』，這部書是把南方上座部底教理極其簡潔的總括起來底作品，一直到後世，爲學論藏者所重。還有摩訶沙密（Mahasami）撰述『學』、『小學』，達摩月利（Dhammasiri）撰述『根本學』，略說律藏底規定。又第四世紀底中葉以後，有『島史』（Dipa-varianta）和『大史』等史書，『島史』是拿大寺所傳做基礎所編纂，編者不詳。『大史』是補修和注釋『島史』的，是達都斯那王底叔父摩訶那摩比丘奉王命所編纂底敘事詩。此外被稱爲這個時代錫蘭上座部諸師底著作的，還不在少。

（四）包羅大小顯密底時代

在第六世紀阿伽菩提一世（Aggabodhi I. 五六八—六〇一）底時代，長老緯底波羅迦（Jotipalaka）破方廣說；阿伽菩提二世（六〇一—六四一）建立竹林精舍，給與海部底比丘，羯陵伽王厭惡戰禍，來就緯底波羅迦出家；達都波帝須（Dhatusissa）王撥奪三派底財物；大王迦葉二世（Kassapa II. 六四一—六五〇）命筆錄海部底經典以及國外

底典籍。

在公元第七世紀前半，西遊印度底玄奘在東印度境耽摩栗底國聽說海中有僧伽羅國，有明了上座部三藏和瞭解瑜伽師地論的，打算渡海前去。但因接受南印度僧底相勸，改道從南印度東南角水路，在印度南海口建志城遇見僧伽羅國底大德覺自在雲等，聽說僧伽羅國王死，國內饑亂，就問瑜伽要文，也不能夠超出戒質底瞭解，於是中止。他所著底『西域記』卷第十一依據傳聞，記載錫蘭底佛牙精舍和金佛像等底莊嚴，並且說：『僧伽羅國，先時唯崇淫祀，佛去世後第一百年，無憂王弟摩醯因陀羅（與南方所傳有出入）捨離欲愛，志求聖果，得六神通，具八解脫，足步虛空，來遊此國弘宣正法，流布遺教。自茲已降，風俗淳信，伽藍數百所，僧徒二萬餘人，遵行大乘上座部法。佛教至後二百餘年，各擅專門，分成二部：一曰摩訶毘訶羅（Mahavihara——大寺）住部，斥大乘，習小乘。二曰阿跋耶祇釐（Abhayagiri Vihara——無畏山寺）住部，學兼二乘，弘演三藏。……』依此，可知大寺派固守上座部底正統，無畏山寺派兼學大小二乘，也允許方等部等異部比丘居住。

其次，在公元第八世紀底中葉，所謂開元三大士之一底不空奉金剛智底遺旨，到印度和錫蘭廣求密藏。到了錫蘭，備受當時底國王阿伽菩提六世（尸羅迷伽Sijameghavamsa）底崇敬，請普賢阿闍梨開十八會金剛瑜伽毘盧遮那大悲胎藏建立壇法，受五部灌頂，獲得密部經論五百餘部，本三昧耶，諸尊密印，儀形色像，壇法標幟，文義性相，無不盡源。可以推定在這個時代就是公元第八——九世紀，密教在錫蘭盛行。這個事實，從在阿窺羅城底廢墟發現這個時代錫蘭文字底銅板鐫刻混合梵語底真言，也可以確證。又在斯那二世（Senānī）底時代，糞掃衣部底比丘從無畏山寺出來別立一派。這個部派，從第八世紀底初年已經知名。像這樣錫蘭佛教包含種種的要素和部派。

（五）大寺派底巋然獨存

到公元第十一世紀初年，摩訶陀五世（Mahinda V. 九七

——一〇〇七）底時代，對岸印度底注釐人（Chola）侵入錫蘭大肆掠奪，而且暴虐異常。他們奪去錫蘭王宮底寶物，破壞精舍底舍利塔，又掠奪黃金佛像，阿窺羅陀城於是成為廢墟。大寺、無畏山寺、迦多林寺都化為灰燼。綿亘數十年，錫蘭在注釐人底統治之下，到公元第十一世紀後半，毘闍耶跋拈一世（Vijayabahu I. 西元一〇四五——一〇九五）治世，才把他們驅逐。毘闍耶跋拈王企圖把衰微的佛教復興，遣使到緬甸招請通達三藏具備戒德底長老，令承當出家授戒和解說三藏以及他底注釋，三寺都復活起來。然而毘闍耶跋拈二世（Vikramabahu II. 一一一六——一一三六）迫害教團，僧徒四散。其後到公元第十二世紀底中葉，錫蘭的國王波羅羯跋拈一世（Darakkuma Bahu. 一一四〇——一一七三）出現，排擊異族，統一錫蘭，威勢大振。他對於佛教也很關心，從達羅尼茶（Davalu）族把佛牙奪回，看見僧衆在長邑養妻子，蔑視戒律，又爲叫三派底僧徒和合，召開從各派底長老構成底三派底和合會議，以上座部底僧徒摩阿迦葉（Mahā-Kassapa）爲上首。然而三派底和合是極困難的事業。波羅羯跋拈王盡所有的努力，三派當中，大寺上座部底僧徒，好容易才和合起來，叫做戒底僧徒都還俗。無畏山寺法喜部、迦多林寺海部裏面，一個受戒底僧徒也沒有，以其大部分爲沙彌，其他破戒底僧徒，也都叫他還俗。於是法喜部和海部廢絕，單是大寺上座部繼續存在做錫蘭佛教底正統派。像這樣，在這大王底時代，錫蘭佛教重新回到往古底大寺派一派，極其隆盛。波羅羯跋拈王又從迦多林起，在國內創建許多的寺院、佛塔、佛堂、舍利堂、說法堂、經行處、四方僧宿院等，把阿窺羅陀城底諸廢寺等恢復舊觀。又令摩訶迦葉舉行聖典底結集，編輯整理錫蘭上座部底三藏和注釋以及他底復注等，他對於佛教，遺留很大的事蹟。摩訶迦葉奉王命對於佛音底各種注釋書所編纂底復注是『律藏復注』、『長部復注』、『相應部復注』、『增支部復注』、『法集復注』、『分別復注』、『相應部復注』等八部。這個以摩訶迦葉爲都監底復注編纂，完全模倣古代底佛典結集，而這個編纂事業底實際的中心人物，是叫做沙利補多底學僧，他有許多

的門下，對於佛教底研究很負盛名。上面所記載的八部複注當中『律藏複注』和『中部複注』都是他所編纂的。又相傳增支部複注和相應部複注，也成於其手。另外還自著有『攝律論』。這個複注編纂工作，更催促錫蘭學僧底興起，從十二世紀末到十三世紀初，遺留許多的著作。

波羅羯磨跋估一世之後，毘闍耶跋估三世招請到半特、注聲去底縛持薩囉（Vatissara）等長老，把佛鉢、佛牙奉安在卑羅斯羅（Bilaseela）山，修理諸寺，書寫佛典，而且祛除教團底不和合，命舉行授戒法會。波羅羯磨跋估二世迎請注聲通達三藏底比丘等和南印度毗摩婆（Tambha）底達磨揭綿（Dhammakitti）大長老，又從印度本土訪求佛典、因明、聲明等，令國內底僧徒學習。在各地設大供養會。對於佛寺底修理或者新造也盡力。照波羅羯磨跋估王底招請到錫蘭來底達磨揭綿，編纂『小史』底初部。此外，十三世紀，錫蘭學僧底著作，有韋提訶 Vedeha 長老所作底史書『須摩那峯記』（*Samantakuta-vihana*），『集載』（*Kassavahini*），『千事論』（*Sa-lasatthuppakaraṇa*），佛陀毘耶（*Buddhappiya*）底佛讚等。

其次，在十三世紀，毘闍耶跋估四世（*Vijayabahu IV*，一二七一—一二七二）重興各地底佛寺或者新建，又在婆訶娑（*Salusna*）設立授戒道場，厚護佛教，有菩薩之稱。其次，僕婆尼迦僕國一世（*Bhuvanekabahu I*，一二七三—一二八四）命把三藏底寫本供奉在國內各寺，波羅羯磨跋估四世（一二五二—）命王師把巴利語底『本生』轉譯做錫蘭語。又十三世紀末十四世紀初底悉達他（*Siddhattha*）撰述『攝精要』。稍後，達磨揭綿摩訶薩婆（*Dhammakitti mahapala*）撰述『攝正法』。緬甸僧眉達迦（*Mellankura*）撰述『世登精要』。此外，有作者不詳底『五道論』、『佛音傳』、『正法讚』、油壺偈等。

錫蘭，十三世紀，又遭遇注聲人底侵略，也有從羯跋侵入侵的，錫蘭佛教，重新陷入苦難。十四世紀，伊斯蘭教徒侵入；十六世紀以後，歐洲人接踵而來，佛教受種種的迫害。在十六世紀底初年來錫蘭底葡萄牙人，硬要錫蘭人信奉加特力教

（*Catholic*）。他們為遂行自己底政策，用黃金和威脅來逼迫，所以許多原住底錫蘭人，不得已表面上成為加特力教徒。像達摩波羅（*Dharmapala*）王，留學葡萄牙改奉加特力教。王子羅蘭斯訶一世（*Rajasekhara*）大憤，弑父王而即位，向各長老乞請贖罪底方法沒有得到，改奉濕婆教，破壞寺塔經典，弑戮比丘，以至於錫蘭島內，沒有比丘居住。繼而毘摩羅陀摩須利耶一世（*Vimaladharmasuriya I*，一五九二—一六〇四），威慨錫蘭島內沒有授戒比丘，從緬甸招請長老，令授戒，沒有十分得到效果。毘摩羅陀摩須利耶二世（一六八七—一七〇七）做效一世，招請緬甸底長老，令授戒，效果也少。進入十七世紀，荷蘭人來到錫蘭，驅逐葡萄牙人，替代他掌握錫蘭的主權，到十八世紀末葉，支配全島，在這個期間，強令錫蘭人信奉基督教，然而不能夠破壞久遠的佛教信仰，錫蘭人只不過表面上裝做基督教徒而已。在戶利尼閣耶羅閣僧訶王（*Sirivajirajasingha*，一七三九—一七四七）時代，由沙彌薩羅喃迦羅（*Saranankara*）底努力，佛教次第回復，尤其是揭諦師利羅閣僧訶（*Kittisiri Rajasingha*，一七四八—一七八〇），在一七五〇年從泰國迎請繼承法統底優波離（*Upali*）等大德十人，薩羅喃迦羅等數百人，就他出家受戒。一七五五年，泰國底長老尼須達遮利耶（*Vissuddhacariya*）、婆羅曩那牟尼（*Yokanammuni*）等奉王命和優波離等交替在錫蘭授戒，於是錫蘭獲得比丘三千餘人，薩羅喃迦羅做僧王，獻身於錫蘭佛教底復興，這個復興底泰系佛教，被稱呼做喀羅尼（*Kelani*）派。隸屬於這一派底僧徒，貴族的排他的色彩強烈，只和最高階級以及富人交際。因此沙彌曩那摩羅帝須（*Nanavimala-Tissa*）更傳承寬裕的緬甸阿摩羅補羅（*Amrapura*）派底戒法，另設教團。

英國人從一七九五年起統治錫蘭，一八一五年領有全島。英國人不像葡萄牙人和荷蘭人硬要錫蘭人信奉他們底宗教，表面上公認錫蘭人信仰佛教，然而從教育上提高耶教而貶低佛教是未開化人底宗教，是低劣的，佛教再受深刻的打擊。當這個時候，有叫做羅那難陀（*Maharaja Gunananda*）底青年沙

彌，悍然主張佛教是高貴的宗教，盡筆舌底力量，攻擊耶教，終應耶教宣教師底提議，在哥倫坡南十六哩底婆那朵羅（Panadura）和宣教師討論。這個報告，使錫蘭人民對於佛教底正確的認識大為振起。一面，一八三三年，英國政府駐在官吏，公刊英譯『大史』等書，開歐洲人研究錫蘭佛教底端緒，而刺戟錫蘭佛教徒，錫蘭底佛教，面向復興底氣運。

藍 毘 尼 園

——印度佛教聖蹟之一——

「印度佛教聖蹟」一書，對印度各佛教聖地介紹得很詳細，但是篇幅很長。茲摘要翻譯成篇，在本刊陸續發表。——譯者

藍毘尼園（The Park of Lumbini）是釋迦牟尼降生之處，位於尼泊爾境內，離印度聯合省的邊界不遠。

藍毘尼園遺址於一八九六年被發現之後，已由印度著名考古學家亞歷山大·孔林漢証實。由於藍毘尼的地勢略高，長着稠密的野草和樹林，遠遠地望去，好像一個小小的叢林島。尼泊爾政府已將樹林和野草清除，並修建了一所設備完善的休息所，遊覽的人都可以免費住宿。

現在藍毘尼園有下列古蹟和建築：

一、阿輸迦石柱。公元前二四四年阿輸迦朝拜各佛教聖地，在藍毘尼園建立了一根石柱。這石柱現在高三點六英尺，直徑七點五英尺，大約有十英尺埋藏在地下。柱上有一條裂縫，可能是由於閃電的襲擊，或者是佛教的敵人破壞的痕跡。阿輸迦在印度其他各地所建立的石柱，大多數都是七十英尺高，這根石柱附近雖然還沒有發現任何碎片，也應當有七十英尺高，頂上亦應有一個動物的形象，刻文中好像說是一匹馬，這還待在原址發現。

底阿摩羅補羅派同羅摩尼耶（Moggallāna）派底區別。其中喀羅尼派占全部僧徒半數，以代表錫蘭佛教團自任，傳承偏袒底風習，只承認最高階級。阿摩羅補羅派，保存通肩底習慣，承認上位底三階級。羅摩尼耶派是革新教團，生活嚴格，禁止寺院財產，不承認印度教底衆神和其他派別底僧徒，數目不多，影響却大。

瓦里醒哈著
方之摘譯

阿輸迦在印度各地刻了許多碑文和建立了許多石柱，這對歷史學家有無可估計的價值。建立在藍毘尼園的這根石柱，不僅對佛教徒有特別重大的意義，而且證明了阿輸迦朝拜佛教聖地的真實性。

在鹿野苑也有一根相似的石柱，不幸石柱的刻文沒有提及鹿野苑是釋迦牟尼初轉法輪的地方。菩提場和拘尸那當玄奘到印度時尚有石柱，但現在還未發現任何石柱的痕跡。

藍毘尼園石柱的刻文辭句如下：

「天佑慈祥王登位二十年親自來到此地朝拜，因為這裏是釋迦牟尼佛誕生之地，一塊石上刻着一個形象並建立一根石柱，表示佛陀在此降生。」

藍毘尼村成為宗教的免稅地區，只付產品的八分之一。這一刻文，消除了某些作家對阿輸迦個人宗教信仰的懷疑，因為一個非佛教信仰的國王不會受着這樣不必要的疲勞跑到藍毘尼園來，而且還在那裡建立一根石柱。柱上的刻文是婆羅哈彌（Brahmi）字體。散佈在南北印度的阿輸迦刻文都是用的這種字體。它的寫法是從右到左，不像現在用的文字是從左到右。

二、兩座現代化的塔。幾年以前，尼泊爾政府將藍毘尼遺址發掘出來的磚修建了兩座現代化的塔，雖然尼泊爾政府的意願是好的，而且耗費大量的資財，但是我不認為這樣作就很對。在原址發掘出來的磚應該和其他具有歷史意義的地方一樣，應恢復其原有形狀的建築物。

三、石刻。在阿輸迦石柱附近，有一座現代化的小寺院，其中有一塊很有意義的石刻。這是一塊大石板，上面刻著悉達多王子降生圖，摩耶夫人握著莎羅樹枝，王子在她的身旁出現。這所寺院叫摩耶夫人寺，由婆羅門教徒負責管理，他並依靠朝拜者的供品生活。由於室內光線暗淡，石刻的詳細內容無法辨認。這可能是一幅圖案的複製品，如刻文中所說是阿輸迦設立的。據沙特加爾巴多羅馬（*Satthakalpadruma*），*Silavagudha*（刻文中有此字）意即摩耶夫人像。

四、一座古寺的遺址。近來的發掘，發現了一座長方形的大寺院遺址。當這寺院存在時，一定是一座莊嚴的建築物。因為長方形的遺址上沒有任何分界線，所以他可能是一所大廳臨時間或不同的部份，像在鹿野苑和其他佛教遺址一樣，這裡還沒有發掘出任何有藝術價值的佛像或菩薩像。

五、一個小池塘。離阿輸迦石柱不遠之處，有一個小池塘。據說這就是悉達多降生之後洗淨的地方，現在它完全乾枯了，很難辨別是一個池塘。

在藍毘尼一件最奇怪的事，就是沒有莎羅樹，但是在它的週圍和附近都有許多這樣的樹。現在生長在遺址上的樹有木蘋果和檸檬等。沒有莎羅樹是不可解釋的，它們是何時和怎樣被消滅的？它可能是被鄉民砍去蓋房用了，或者是被佛教的敵人連根拔除了，藉以消滅這件大事的一切痕跡。

讀

者

園

地

毛主席壽誕獻禮

宋國清

敬愛的毛主席：

排紅的太陽每日清晨從東方的天空高高地升起，把世界全人類心中所喜歡的您主席的光輝帶到環球的每一個角落裏來，

六、藍毘尼園史略。藍毘尼園的歷史，應追述到釋迦牟尼的父親淨飯王時代。根據巴利文獻的記載，它位於迦毘羅衛城（淨飯王的都城）與德瓦達哈城（摩耶的父親的都城）之間，它是這兩個城市居民一個美麗的避暑地。藍毘尼園在歷史上著名，是因為二千五百餘年前釋迦牟尼在這裡降生的原故。

巴利文獻沒有提及釋迦牟尼訪問迦毘羅衛城時是否曾以藍毘尼園作為傳教之處。雖然這樣，但自釋迦牟尼以來，它是一般教徒們崇拜的聖地之一是不成問題的。在藍毘尼遺址所發現的最早的遺跡，就是阿輸迦建立的石柱。阿輸迦可能在這裡也曾建立塔、寺，但不幸至今尚未發現此類建築的任何遺跡。公元一八九六年在迦毘羅附近比泊羅瓦一座塔中發現的遺骨，有些可能是釋迦牟尼的真遺骨，有一塊碑文的年代記載是在阿輸迦以前。

旅行者關於各聖地的記載，最早的為五世紀法顯的佛國記。他留下了關於他的旅行和各聖地的有價值的記載。但是關於藍毘尼園，他沒有記載寺院的詳細情形，也未提及阿輸迦的石柱。他說迦毘羅衛城和藍毘尼的距離有五十里。

兩世紀以後，玄奘到藍毘尼園記載較詳，他說到了阿輸迦石柱和許多塔，以及一個清水池塘。他又說阿輸迦石柱被打成兩節，上面是一匹馬的形象倒在地上。則佛誕生地在一千年前已經遭受了破壞，撫今追昔，不禁感慨係之。

照得滿地通紅，照得五洲萬國普現了和平民主的光明！您不但是祖國的人民英雄、革命的領袖和中華人民共和國的創造者，而且也是其他國家還在帝國主義壓迫和奴役下的人民的榜樣。有了您，像我這樣一個在封建地主時代被壓迫和被剝削的農民才有翻身的今天。解放後，我分得了應得的土地，