

# 内明



集  
錄  
石  
字



Phra Pradachanongkorn

# 第九十八期 目錄

|         |                        |                |
|---------|------------------------|----------------|
| 封 面     | 泰國僧皇十八世頌綠帕阿里旺沙卡禾然法相    |                |
| 譯 稿     | 中國禪之成立                 | 柳田聖山著<br>一默譯 3 |
| 特 載     | 兩個類似的辯證理則統系            | 易陶天 8          |
| 海 外 通 訊 | 西藏佛教在美國                | 鄭金德 10         |
| 專 稿     | 佛學研究與方法論（續完）           | 吳汝鈞 15         |
| 專 題 研 究 | 寒山詩的比較研究（續完）           | 智 銘 20         |
| 佛敎藝術介紹  | 敦煌壁畫選輯（一）              | 編輯室 24         |
| 專 載     | 修大方廣佛華嚴法界觀門論釋（廿二續）     | 日 慧 26         |
| 筆 譚     | 東海大師無相傳研究              | 冉雲華 29         |
|         | 卽心卽佛、非心非佛的歷史觀          | 智 銘 33         |
|         | 憚南田與諦暉和尚               | 伍稼青 36         |
| 佛敎文藝    | 新生（五續）                 | 謝冰瑩 38         |
|         | 永懺樓隨筆之卅八——管窺佛教的宇宙觀（續完） | 馮 馮 40         |
| 佛敎消息    | ……                     | 編輯室 44         |
| 封 底 裏   | 敦煌榆林窟第廿五窟·中唐 舞蹈        |                |
| 封 底     | 孟加拉十世紀彌勒佛坐像            |                |

出版者 內明雜誌社  
社址 香港新界青山道22咪藍地妙法寺  
Nei Ming Magazine Society C/O Miu Fat Buddhist Monastery  
22 Mite, Castle Peak Rd., Lamti, N.T. Hong Kong.

外埠流通處

美國 紐約美國佛教會

The Buddhist Association of The United States,  
3070 Albany Crescent, Bronx, N. Y., 10463, U. S. A.

泰國 中華佛學研究社  
Thai Chinese Buddhist Association of Thailand,  
215/1 Pluphar Chai Rd., Bangkok, Thailand.

台北 新店鎮文中路50號竹林精舍

新加坡 大坡大馬路二九八號南洋佛學書局

菲律賓 信願寺

1176, Narih St., Manila, Philippines.  
日本 東京都豐島區駒込七・十三・十六蓮心院清度法師

加拿大 加拿大佛教會誠祥法師

The Buddhist Association of Canada, 100 South Hill Drive, Don Mills, Ontario, Canada.

印度 悟謙法師

The Budd, Sangha Federation of India 6, Tiretta Bazar St., Calcutta-12, India.

香港 北角英皇道三九〇號亞洲大廈五樓C座佛經流通處

九龍 金巴利道27號永利大廈二樓智源書局

彌敦道454號二樓法藏寺圖書館

承印者：文采印刷公司

電話：五・七一・一六五四

佛元二五二四 中華民國六九年  
公元一九八〇年

五月一日出版

定價每冊港幣貳元



。凡人皆與佛陀平等。人的生命中，有強烈的主體性的直觀，能把這點體證出來；而其背後，則是一種深邃的冥想。所謂如來清淨禪、真如三昧、一行三昧等說法，即明顯地表示出這點。人的這種確定不移的信念，本來源於自家的深邃的冥想；但它在哲學上的根據，則已具在於「華嚴經」與「起信論」中了。這些思想，在印度與中國，已發展至成熟的階段。要之，當時的禪宗運動，是要在自家的生活中，體會到那些被人推崇的大乘經典的真理。

例如，如前所引，「起信論」的絕對覺悟（究竟覺）或本來覺悟（本覺）的思想，總是假定自心在本源上的實際覺悟的。不這樣，便不能說是自覺的思想，因這畢竟不是單純的知識與理論體系。不過，反過來說，這種成就，亦不能止於我們所說的樸素的冥想。北宗禪的成立，正意味着這樣的自覺實踐與思想運動，它是要涵蓋這種優秀的哲學與行道的。

宗密曾總結北宗禪的特色如下：

拂去煩惱塵，直觀清淨心，依據冥想，而通達大乘經典真理。（譯者按：此處作者未注明出處，故照原來的日文直譯。）

如前章所述，一切煩惱，都是偶然的。這是大乘經典的通說。煩惱塵之所以能拂去，那是由於人自心中，本來並沒有它的存在之故。由於沒有煩惱塵，故能拂去煩惱塵。而且，拂去煩惱塵，是必要的。在這點上，理論與實踐即顯出其分野處。北宗禪的特色，正是總合理論與實踐哩。

最常用來表示這一事實的，是所謂「客塵」。說本來的心清淨，是對這樣的客塵而言的。從本來清淨之性的立場來說，無有客塵，故清淨之名，亦變得無意義了。美麗的對象，反映在明鏡上，明鏡的清淨性不會增加；污穢的對象，反映在明鏡上，它的清淨性也不會減少。我們可以進一步說，明鏡即就污穢的對象，而映現它的污穢的姿態，不但不會削減它的清淨性，反而得以發

揮它本來的清淨性哩。美與醜，清淨與污穢，都是相對的東西，明鏡對它們都不會起差別的意識。北宗禪的目的，正是要掃除煩惱，把這樣的明鏡的本來清淨性，確認和體證出來哩。倘若我們套用體用的概念，則明鏡的本來清淨性是體，它能把清淨與污穢，平等地映現出來，這是用。具體的實踐，要透過用，全面拂除客塵，而歸向體，歸向本來清淨之性，把它自覺出來。體與用，是不能混同起來的。北宗禪在實踐方面，始終謹守着禪的界限。

## 二、離念與無念

相對的分別意識的種種想法與念頭，是要止息的；就這意義來說，通常我們可以這樣了解：北宗禪主張離念，荷澤神會一派則說無念。關於神會（六七〇—七六二）的南宗禪的事，我們以後會再有陳述。按離念是把明鏡的塵埃拂去，無念却表示要拂去的塵埃，原來是沒有的。這時的中國禪，已逐漸顯露出它獨有的特色了。

「起信論」已有離念的說法。神秀在其「大乘無生方便門」中，曾表示離念是佛的本質；它的說法如下：

是沒是佛？佛心清淨離有離無，身心不起，常守真心。是沒是真如？心不起，心真如；色不起，色真如。心真如故，心解脫；色真如故，色解脫。心色俱離，即無一物，是大菩提樹。

這一說明，使人想起六祖慧能（六三八—七一三）與神秀的有名的菩提樹的偈頌哩。我們當然可以像一般的那樣，說北宗主張階段的修行（漸悟），南宗則主張直接的覺悟（頓悟）；但我們更可以說，北宗禪實有華嚴哲學的色彩，它是要闡明禪的實踐本質，而這禪的實踐，是連着哲學而來的。

實際上，神秀在上面的解說，是依下面「起信論」的語句而來的；我們先前為了解說道信的思想而引的「究竟覺」一段，與

此亦有關係。道信與神秀到底是尊重經典的；他們認真地作瞑想的實踐，是傑出的正統派禪者。按「起信論」的語句表示如下：

所言覺者，謂心體離念。離念相者，等虛空界，無所不徧，法界一相，即是如來平等法身。依此法身，說名本覺。

北宗禪即根據「起信論」的離念說，而主張心靈本來的真實性，教人離念，而直觀這真實性。曹溪慧能的弟子神會，對此竟猛烈攻擊哩。慧能與神秀同出於東山法門，同列十大弟子。關於慧能其人，在史實與思想方面，其確實性是難以肯定的。不過，我們可以把他看作是南宗的祖師，這南宗是神會所本而與北宗相對抗的南宗。東山法門的南北弟子的內訌，對於我們來說，有一方便處。我們可以透過北宗與神會的對抗，更明確地弄清楚它的禪的思想體系的一些問題。

### 三、神會對北宗的批判

首先，讓我們看看神會的批判。這裏我們引用他的「南陽和上頓教解脫禪門直了性壇語」中的一節。這是鈴木大拙和胡適（一八九一—一九六二）他們所介紹的敦煌資料的一個部份。這是神會在授戒席上對一般信者說法的紀錄；時在開元初年，處在南陽龍興寺。

知識，一切善惡，總莫思量。不得凝心住，亦不得將心直視。心墮直視住，不中用。不得睡眠向下。便墮「睡」眼住，不中用。不得作意攝心，亦不得遠看近看。皆不中用。經云：不觀是菩提，無憶念故。即是自性空寂。

此中，神會對北宗禪作了全面的批判。「一切善惡，總莫思量」，這種說法，一般都以爲由他的老師慧能而來；但這更可以說是神會用來從正面否定上面所引神秀的「觀心論」的話語哩；

這即是要內觀自心中的清淨與染污這兩面的運作。神會以爲，清淨與污穢，善心與惡心的差別，實是永遠無法洗淨的染污。我們即使把染污的心視爲本來是偶然的東西，但倘若我們內觀與此區別開來的清淨的心，而一動不動地把心定住於那處的話，則這已是拘束了。這是由於，心已經在那裏被縛繫着了。

「大乘無生方便門」對瞑想的訓練，有很詳盡的解說。其意即是：心不起妄念，順垂直線而向下凝視，把精神集中到內面去；或者向外面游曳，把心力定住。這亦是印度自古以來常用的瞑想方式。神會對於這種瞑想，却猛烈抨擊哩。最後所引的經文，出自「維摩經」菩薩品；那是維摩詰語中的一部分，用來責備彌勒的思考方式的；後者以覺悟爲意識分別。神會即根據這點，要從根本處來推翻北宗禪的觀心的立場。

### 四、甚麼是心

北宗以不起妄心爲第一，而教人守護真心；神會却把它斥爲心之囚牢。到底神會是怎樣看離却囚牢的心呢？他的聽衆也生起這樣一個疑問。

〔問：〕心有是非不？

答：無。

……

〔問：〕心有住不？

答：心無住處。

〔問：〕和尚言：心即無住。知心無住不？

答：知。

〔問：〕知不知？

答：今推到無住處立知。

〔問：〕作沒無住？

〔答：〕是寂靜體，即名定。體上有自然知，能知本寂靜體，名爲慧。此是定慧等。經云：寂上起照。此義如是。無

住心不離知。知不離無「住」心，即無住；更無餘知。涅槃經云：定多慧少，增長無明；慧多定少，增長邪見。定慧等者，明見佛性。今推心到無住處便立知。知心空寂，即是用處。

瞑想並不是停息心靈的活動，而一無所思。它却是那個不囿於任何外物，而無所住着的心靈的自由活動哩。在意識的心靈的根底裏，實有一種自然之知。這本來的自然之知，使心的覺悟，成為可能。神會對於這自然之知的作用，極為重視。這是由內自然而知的；如北宗禪所主張那樣，這與自外而觀而悟的對象，拉不上關係。不管你如何說直觀，我們對於被觀的東西，實無所知，而只是記憶而已。神會所說的知，却是無所住處的，故在它的根底中，並不具有支持這記憶的根據。知實是空寂心靈的本質。無所住處的心靈，依神會的用語，是「無住」。由無住之本，而起一切法。

這個意思，來自「金剛般若經」與「維摩經」。關於這點，神會自己也說過了。我們現在必須肯認一點：神會所謂「無住」是最具活動性、根源性的東西。這實是指般若波羅蜜的空的活動性。在基本立場上，神會的「無住」，與北宗的離念完全不同。

## 五、自然之知

離念是離却妄念，這是現實的具體的主張；無住則是最為主體性的，根本的。特別要注意的是，神會把它稱為自然之知。自然一語，見於「法華經」；但這原來是道家的話，指存在的本來狀態。事物本來即各有其自身的狀態，這表示一立場，不承認有造物者，使它成為如是如是狀態。自然之知，即是這樣的個物的主體性原理。無住心靈與知其為無住的心靈，並不是二；就自然一點看，它們完全地是一。

在北宗禪看來，離念本來亦是要屏息心靈的妄念與妄動；並不是要進入純然的無意識狀態，而是要覺悟到那個離却妄念的心

靈自己。「起信論」的本覺，也是同樣的意思。神秀即嚴格以不做小乘教徒，來自我警惕，後者只固執於禪定。但神會却以為，離念仍是一種不自然的分別。他以為，在現實中，由於有真心與妄念的差別，不管我們如何把妄念視為偶然，離念與本來真心的自覺，這兩者之間，總是有鴻溝在，難以逾越。最低限度，從實踐的立場來說，要弄清楚偶然的妄念的出處，是不可能的；由於這是偶然的，故真心亦變得偶然了。

在神會看來，達摩的佛教，並不是由這樣的離念實踐的禪定而到本覺智慧這兩階段的；而是在空寂的心靈本體中，本來即有自然之知，這自然之知，自身即知空寂心靈。自然之知，是凡與聖、迷與悟對立以前的問題。這即是如來禪之為如來禪的理由。神會再由此追溯而上，說佛陀的成道，亦正是透過這自然之知、無師之知而來的。所謂如來禪，是由無念而來的如來常住，是貫徹永恆的眞如佛性；這眞如佛性，依如來而覺悟得。

這樣，禪定與智慧，不管從心理方面抑從邏輯方面來說，都不能分而為二。這完全是一物的兩面，誰也不能作一方的主人。神會在此，即以禪定比作燈，以智慧比作它的光。沒有光的燈是不可能的，離燈的光也是不可能的。光是燈的光，燈離光也不可能存在。燈是光之體，光是燈之用。燈與光，正是體用的關係。兩者的任一，都是不能解消的。這個譬喻，在著名的「六祖壇經」中亦可見到。這本書有很多問題，但可以肯定的是，上面那個燈與光的譬喻，代表南宗的說法。就主張燈與光為一體這點來說，這本書所持的態度，比神會猶為強烈。

## 六、神會說法的基礎和它的危險性

要之，神會的基礎，是「無住之心有本知」。唐順宗在做太子時，問及華嚴宗的澄觀有關佛教的大要時，澄觀答以「無住心體自身即是靈知，而無昏惑」的意思；宗密也以同樣的心靈本質為知，以為「唯有知是一切靈妙根本」；這都受到神會的影響。不過，北宗的本覺思想，透過神會的批判，而移到本知的立場上

去，這對於一直固守着實踐的禪立場的北宗來說，雖然它基於同樣的華嚴哲學，但却隱藏着危險性：它是早晚會突破這本知的。換言之，這是本知的自己限定，是本知的封閉世界。

本覺的覺悟，雖然是根源性的，但它既然是覺悟，即表示有非本來的而是偶然的昏沉了。倘若仍然有昏沉，則即使是已覺悟了，也是沒用的。本覺是佛的覺悟，而佛是異乎凡人的存在。神會的本知，則超過這種覺悟的限定，而指向人的生命的普遍主體性。他的主張實潛伏着一種中國式的人文觀點，那是不同於印度的般若立場的。這觀點在本質方面，類似以後宋學的「格物致知」，和王陽明（一四七二—一五二八）的「致良知」。不管它如何似法，這與佛教的般若波羅蜜之知，是完全不同的。關於這點，我們後面會再討論。這裏且讓我們再看看神會的說法吧。

## 七、不圓而生心

般若經云：菩薩摩訶薩，應生清淨心；不應住色生心，不應住聲香味觸法生心。應此並用無住者。今推知識無住心〔如〕是而生其心者。知心無住，是本體空寂。從空寂體上起知，善分別世間青黃赤白，是慧。不隨分別起〔心〕，是定。

「般若經」的引語，依著名的鳩摩羅什所譯「金剛般若經」的「應無所住而生其心」一句而來。梵語的原文，本來沒有這一句，這是鳩摩羅什加插入來的東西。這在其他地方則譯為「應生無所住心」，與原文應生起不圓於任何外物的心的意思相符。神會特別引用「應無所住而生其心」這一屈折的語句，因這與他對定慧的想法較易於配合哩。但這樣解釋，不免牽強。

此中，神會強調「從空寂體上起知，善分別世界青黃赤白，是慧。不隨分別起心，是定」，我們要特別加以留意。關於這點，僧肇亦喜引「般若經」的「不動真際而建立諸法」句及「維摩經」的「不捨道法而現凡夫事」句，它的用法，完全基於同一的思考方式。「實際」與「道法」是體，「諸法」與「凡夫」是用

。神會將此理解為空寂之體能起知的作用，這實巧妙地繼承與發展了中國的體用概念。

神會對北宗的批判，認為它的離念的主張，一方面會導致一種危險：缺乏現實的用，而成為頑空的禪定。另一方面，現實的作用，反過來說，會使本來的心靈迷失，而走向純然的妄動；這種易被人視為靜寂的禪定，其實已有妄動的趨向了。這些批判，當然是至當的。但神會的這種思考方式，如上面我們所注意者，自身也含有相當的誤解哩。

## 八、要體會得無念啊

神會的說法，繼續如下：

只疑如心入定，墮無記空。出定已後，起心分別一切世間，有喚此為妄心。此則慧時則無定，定時則無慧。如是解者，皆不離煩惱。住心看淨，起心外照，攝心內澄，非解脫心，亦是法縛心，不中用。涅槃經云：佛告琉璃光佛：善男子，汝莫作入甚深。何以故？令大眾鈍故。若入定，一切諸波羅蜜不知故。但自知本體寂靜，空無所有，亦無住著，等同虛空，無處不遍，即是諸佛真如身。真如是无念之體；以是義故，主無念為宗。若無念者，雖具見聞覺知，而常空寂。即戒定慧學，一時齊等。萬行俱備，即同如來知見廣大深遠。

「疑如心入定，……住心看淨，起心外照，攝心內澄」這四冥想，實是神會概括北宗的毛病的說法。他常常提起這四句，而抨擊其非是。他以爲，這足以妨礙真正的覺悟；這與舍利弗在靜寂的樹林中坐禪，而爲維摩所嚴加申斥，完全相同。其後，著名的臨濟義玄（？—八六六）他們，也借這些語句來批判坐禪與冥想的偏差，說這是清淨業啊造地獄業啊。我們可以說，神會的批判，對以後中國禪的發展，有決定性的影响。（未完待續）



## 兩個類似的辯證理則統系

易陶天

### ——黑格爾哲學與天台教觀比較論析之二——

以言理則，兩者應亦肖同，因為兩者的理則同是辯證的（Dialectical）、思辨的（Speculative）。此兩者前一就消極面、遮遣面或否定面說，後一則約積極面、表顯面或總持面說。這兩者都是理性（Reason）的。理性含該著「別的抽象識性（Under-standing）而又超越之。在識性「別世界，「甲就是甲」（ $a \subset a$ ， $a = a$ ，這是同一律），不可「甲是甲同時又是非甲」（ $\neg a \cdot \neg a$ ）， $a \cdot \neg a = 0$ ，這是矛盾律），但可說「或是甲或是非甲（ $a \vee \neg a$ ， $a + \neg a = 1$ ，這是排中律）。這却極其片面，抽相與執著。辯證理性便起來消極地以否定的利器遮破這種局面，而主「既不是甲同時又不是非甲」（此係雙遮，遮遣排中律），反之，又主「既是甲同時又是非甲」（此係雙照，對了別識性講仍是遮遣，遣破矛盾律故），更主「既不是甲，同時又不是非甲；而且既是甲，同時又是非甲」（此係雙遮雙照同時，對了別識性講仍為遮遣，遮破同一律故）。於是更由思辨理性起而積極攝收、總持、表顯之，而形成一積極統一、具體而微的理性原則。絕對觀念就憑著這個原則衍生字宙萬類和涵該宇宙萬類，以成其為所謂「邏輯觀念」。然而這個理性原則又是什麼？其詳審如何？請循名逐義具演於下。

#### （甲）矛盾統一理則

這個理性原則就是矛盾統一或對立統一、差異統一、差異同一法則。這是此兩大系統所共具的首出原則（Leading Principle）。這個原則的根本義諦是「甲是甲同時又是非甲」。這是用雙照來表顯的。反之，若用雙遮來表顯，則成「甲既不是甲，同時又不是非甲」一句。然這都是片面「定執甲與非甲為何底否定」，故皆有「同時」字樣。然或為防起意定執甲與非甲，更可以遮照同時之兼帶語（非宗門本義）出之，說「甲既不是甲，同時又不是非甲；而且甲是甲，同時又是非甲」。這也不過是遮遣固執的定是定非，因為一執定是定非則是自是，非自非，是非非，非非是而不得是非融和，矛盾統一，故須遮破。宗杲語錄云：「烏龍長老訪憑濟川說話次云：『昔有官人問泗州大聖：『師何姓？』聖曰：『姓何。』官云：『住何國？』聖云：『住何國。』龍云：『大聖本不姓何，亦不住何國，乃隨緣化度耳。』憑笑曰：『大聖決定姓何，住何國。』遂致書於師，乞斷此公案。師云：『有六十棒，將三十棒打大聖，不合道姓何。三十棒打濟川，不合道大聖決定姓何。』今更加六十棒，將三十打烏龍長老，不合「定」道大聖本不姓何；以三十打宗杲禪師，不合「定」說：大聖不合

道姓何，濟川不合道大聖決定姓何。如是則定是定非盡遣而是非融即，矛盾統一義成。茲且以老子書「有無相生」一語，詳爲例解。

照了別識性說來，有只能生有，無只能生無；因而有也只能是有而不能同時是無，無只能是無而不能同時是有。然依理性說，則適得其反而可以無中生有，有裏生無；因而有可以同時是無，無可以同時是有。但是這又如何可能？答曰：以此「兩者同出而異名，同謂之玄」底緣故。換句話說，因爲這個有是玄有，無是玄無，不落時空，理則互等，所以能夠相生相即。玄有是絕對的、純粹的、普遍的、無限的、直接的如是有（Being as such）。絕對的有就是只有它自己而沒有其他任何與之相對的東西，因此其有又是純粹的有。純粹的有但有它自己，然而它自己也就是一切，所以它又是普遍的有。普遍的有因其爲普遍而無所不有，它有叢山大地，碧海晴空；有飛來之峯，垂練之瀑；有春花秋月，夏荷冬雪；有鴻雁麋鹿，長鯨巨鯢；有騷人思婦，才子佳人，英俊英雄，賢智聖哲……這誠如宋明儒所說是「萬象森然」的。但亦因其爲普遍故而亦爲一無有任何「特殊限定」事物的東西。換句話說，因爲它是無所不有的，所以它便沒有我們面前這張特定的桌子，沒有桌上這個特定的茶杯，沒有窗外那些特定的花草樹木，乃至於特定的聖哲。這樣，普遍的有便是無限的，它只有一切而無有任何特殊限定的內容。無有任何特殊限定的內容也就是未經施用任何名相（Term, Concept）加以界說、媒介、間接過的意思。因此無限的有又即是直接的。直接即爲純粹知識（Pure Knowledge）所直接，故直接的有即是純然如是如是的有。純然如是的有，依其爲純然如是義。普遍無限而非特殊限定義，故雖無所不有，但亦一無所有；雖萬象森然，但也沖漠無朕。一無所有即是非有（Non-being），沖漠無朕即是真空（Vacuum），即是無（Nothing）。如是，有轉出無，演生無，因而有即是無。

依上述，由有生無，馴至有即是無已成定理而無可諍，然反轉之，從無生有，令無即有，則恐有難處而不可能。曰：否、否。因爲這並無難處而定有可能，茲試演之。並先舉史泰思之說。

史氏於其黑格爾哲學一書中寫道：

於是有變成無。但無亦同等地變作有。因此作爲同一之兩者乃作爲一等式的兩邊，而每一等式皆可反轉。如  $A \parallel B$ ，則  $B \parallel A$ 。此種由無回身倒變成有底斷說是易使初學迷惘的，甚至當他已見有變成無之理時亦然。此乃由於「轉變」這個觀念導引時間聯想和印象以入心靈。我們知道，涉及在時間中之事物底實際轉變，乃轉變向一方而不包含著轉變到那反方的。一葉自綠變黃不含其必自黃變爲綠。若干類此思想在這裏使我們困惑。但在此處，這「轉變」只是理則或等式底轉運。它僅意謂有底思想與無底思想爲同一，循此以推，則無底思想亦與有底思想爲同一，亦即無回變爲有。

觀乎此，已可知自無生有，及無即有，亦是定理。然我們猶可作更進一步之推演以證明。我們說，準上自有生無，有即是無，其無乃有之無有任何特殊限定之內容，而不是連無都無了。換句話說，無是存在的，存在即是有，而且存在又是無底存在，是故無即是有，因之亦即無中生有了。或者更謂無本是無，非但無有，亦無有無，是故無不能生有，無不能即是有。此說自彼視之，固足以推翻我們前演無中生有，無即是有之說。然自理觀之，則亦所以證成我們所持無中生有，無即是有之說。何以故？故在無有是無者，無無是有耳。若以正負A符示之，則有如下式： $-A \cdot -A \parallel A$ ，或  $-( -A ) \parallel A$ 。於是則無仍然是有。以正負A符示之，則成  $-A \parallel A$ 。

準上所演，是知自有生無，有即是無，無中生有，無即是有爲理性原則而無可否認者。這個理則若以粗淺之事例之則一如懸鏡，鏡如玄有，曠照大千，此固是有，然其本身，但有寂寂，除此之外，別無其他，這又是無。於是此一理則得以大明。而此一理則亦是所謂辯證法 *Dialektik, Dialectics* 的基本理則，而爲黑格爾哲學與天台教觀所共具。這，無煩詳徵。因爲這在黑學爲其邏輯之肇端，凡稍涉黑學者盡人皆曉；在天台教則一按上來論證觀點時所引之第三、五、七、八各則即可慊然。因是我們的推演即止於此。以下再說三諦圓融一理則。

（未完待續）



# 西藏佛教在美國

鄭金德

## 一、前言

中共未佔領西藏之前，在美國大學校園我們只能見到不多的喇嘛（lamas）任教西藏語文、西藏文化與西藏佛教。等到1960年代初期，西藏人出現在美國還是少見的。1965年以後，情況稍有所改變。西藏佛教之所以為美國人所熟悉，大概來說是經過三種方式：（1）寺廟的建立和難民社區在美國相繼出現；（2）西藏學者大量出現在美國大學充任教職；（3）坐禪中心吸引了美國人。但這三者之中，經由坐禪中心的方式，來影響美國人的力量最大。雖然有小部份美國人曾進去西藏寺廟；美國的大學對西藏佛教也感到興趣，而僱用西藏學者，但所能吸引的人畢竟較少。

## 二、非大學方面（Non-University Aspects）的西藏佛教

西藏佛教的各學派到現在為止，在美國均設有寺廟或坐禪中心；有些中心的主持人；都是以前西藏寺廟的有名的喇嘛，他們大部份已婚並擁有家庭，不再過着寺院生活；通常他們被美國人稱為「寶貴的教師或尊者」（Rinpoche）。大部份在美國的坐禪中心都很小，成員也不多，但有些發展是快速的，幾乎每天都有新的人物加進來。

在美國最有影響力的西藏 Rinpoche 是創巴（Chogyam Tr-

ngpa）和塔尚土庫（Tathang Tulku）兩人。

創巴因其自傳「生於西藏」（Born in Tibet）和「行動坐禪」（Meditation in Action）兩書為人所知。最近他主持一家出版社（Shambhala Publications）專門出版一些關於西藏哲學、宗教、藝術、文學和文化研究的書籍。藉著他的書，廣大的讀者很容易地受他的影響。

創巴生於1939 西藏東北部的一個窮苦家庭。生下來十四日之後，被發現是第十一世 Trungpa Tulku 的轉世。此後他就被栽培成為舍曼寺（Surmang Monastery）的住持。他接受迦爾居派（Kagyupa）的領袖卡馬巴（Karmapa）具足戒，並受迦爾居派法師 Rolpa Dorje 及第十世 Trungpa Tulku 的徒弟 Karma Tenzin 的嚴格訓練。

八歲時，創巴開始研究哲學；九歲時 Jamgon kongtul 邀請創巴到舍曼寺參觀，此後創巴受此人影響甚深，創巴一直拜他為坐禪師父；而研讀哲學方面却以 Keenpo Gangshar 為師。經過嚴格的苦修苦讀，他終於對西藏各派佛教均有廣泛的了解，坐禪方面的工夫也得到深刻的體驗。不到二十歲，創巴便獲得博士學位（Khenpo，類似西方的神學博士）。不久中共入侵西藏，創巴與他的師父們失去聯絡，他知道西藏佛教的命運旦夕垂危，乃逃往印度。在印度時，他受到達賴喇嘛任命為「少年喇嘛育幼院」（Young Lama's Home School）精神方面的顧問（此機構由 Freds

Bedi 主持)。經過四年的印度流亡生活後，他接受一項獎學金 (Spanling Scholarship)，使他有機會去英國牛津大學深造。在牛津大學期間，他研究藝術、比較宗教、心理學和西方文化。經過五年的苦心研究，創巴深深覺得他對西方文化和心理學已有充分的了解，因此他想在西方從事教育生涯。1967年他先到蘇格蘭成立一個名叫 Samye Ling 的坐禪中心。在此中心，他開始探索適當的方法來教育西方人。他的「生於西藏」與「行動坐禪」的最初兩本書便在此時出版的。他設立在蘇格蘭的坐禪中心是成功的，但他總覺得作爲一個「法師」(Guru)和「聖人」(holy man)，對他來說是虛假的角色；如果作爲一個「俗人」(layman)，他一定做得更有效力，更爲真誠。當他在1969年於印度過遁隱生活期間，這種感覺愈來愈強烈，但還不敢決定放棄做爲「法師」和「聖人」的角色。一返回倫敦後，先是發生了一場車禍，使他身體一邊癱瘓。他說：「這回我可以脫下僧衣了。」一脫下僧袍不久，創巴便與一位英國少女結婚。這個角色的突然變化，使得一些「愛慕老師」(Guru-lovers)者感到非常失望，此事在他的 Samye Ling 坐禪中心，曾掀起一場風波。結果使創巴離開蘇格蘭，到美國重新開創天下。1970年5月，創巴抵達美國。出乎意料之外，創巴在美國名聲大噪。他先在Vermont州創立「虎尾坐禪中心」(Tail of the Tiger Meditation Center)，此中心位於Vermont州的青山(Green Mountains)。住在此中的學生，一天要花許多小時讀書、坐禪，同時還要工作。同年十一月又在Colorado州的Boulder創立「Karma Dzong 坐禪中心」。這個中心，分成兩部份，一在城中區，做爲工作、住宿和坐禪之用；另一個部份在Fort Collins郊區，又叫「洛畿山佛法中心」(the Rocky Mountain Dharma Center)，它擁有345英畝的山區佔地，距離Fort Collins西北邊約五十英里。他以這兩個坐禪中心爲基礎，繼續發展西藏坐禪中心。許多地方都設有坐禪中心，如紐約、柏克利(Berkeley)等地。茲將主要的坐禪中心及其詳細地址分述如下：

# 1. Boston Dharmamadhātu 169B Upland Street

- Cambridge, Mass. 02140
2. Bob Northrup 100 N. Winooski Ave.  
Burlington, Vt. 05401
3. Dharmadhātu, Joe Vest 820 W. Addison, Apt. B5  
Chicago, Ill. 60613
4. Leon Schoenfield 11027 Strathmore Dr.  
Los Angeles, Ca. 90024
5. New York Dharmadhātu 331 West 20th Street  
New York, N.Y. 10011
6. Jerry Granelli 802 Camelia  
Berkeley, Ca. 94710
7. Bloomington Dharma Circle 2620 1/2 S. Madison  
Bloomington, In. 47401
8. Montreal Dharmadhātu c/o Terry Dubin  
4801 Draper ave. Montreal, Canada.
9. Toronto Dharmadhātu c/o Beverly Webster  
95 Scollard St. Toronto Ontario Canada.

創巴雄心萬丈，於一九七四年創立「Naropa 佛學院」。此地位於丹佛(Denver)東北三十英里處的Boulder，可遙望落磯山，並在科羅拉多大學附近，環境幽雅。此學院設有大學部及研究部(碩士班)，大學部計有跳舞系、戲劇系、佛學系及佛學與西方心理學系等課程；碩士班設有佛學系及佛學與西方心理學等二系。附屬在這個學院之下的坐禪中心，現在正在各大都市創立，它的名稱叫Shambhala訓練計劃。他並計劃將來要在此建立一個大社區。

創巴認爲西藏佛教在美國若能採取科學的和實用的觀點，來迎合西方人的心理趨向，佛教是有其存在的價值，因爲佛教可以提昇一個人的精神生活，並能影響其他藝術、音樂與心理等方面。至於創巴的教育方法，是運用「因材施教」的教育方式，創巴先要知道每個學生的個別需要以及學生精神發展的水平，來決定如何教育他們。

## 二、塔 尙

塔尙出生於西藏東部，其家族名叫 Sogpo。他的父親是當地一個有名望的喇嘛名叫 Sogpo Tulku，精通醫藥，醫療和天文，爲人非常客氣和慈悲，常爲人治病與解決疑難。塔尙早年受其父親的教誨，熟悉佛教儀式，也熟悉他父親這一派的佛教傳統。塔尙的母親則教育他學習藏文（除家學而外塔尙也向其他老師學習）。這種良好的學習環境和根基，使塔尙後來成就非凡。接著他進入「塔尙寺院」，而成爲一個重要的喇嘛。塔尙正式受佛學訓練是始於七歲，到十四歲便把基礎的佛學哲學、語文、文化和音樂奠定良好的基礎了。以後又花了十三年的歲月於打坐與學術訓練。在這十三年的嚴格訓練期間，他有機會從廿五個素質優越的喇嘛得到西藏各派佛教理論。後來他專攻寧瑪派（Nyingma）並從他的老師學習到各種禪定和研究難以數計的經典與文獻資料。因此他把寧瑪這一派的傳統承繼過來。

一九五九年他離開西藏，經不丹（Bhutan）和印度到達錫金（Sikkim）。此時的他仍然日夜不忘記研讀佛經，從他的老師（Khenze Rinpoche）學到不少金剛乘（Vajrayana）即密教的知識。

一九六二年印度要求西藏各宗派各派遣一名喇嘛到印度梵文大學（Sanskrit University）任教。寧瑪派領袖 Dudjom Rinpoche 決定派塔尙前往。於是塔尙便有機會在梵文大學停留六年半。到一九六五年止，他一直在梵文大學講授密教哲學的理論與實際。一九六四年達賴喇嘛要求塔尙參加「世界宗教會議」（World's Religion Conference At Mysore）發表佛學演講。

不管一切困難，尙早在一九六三年於印度成立了西藏佛教中心名叫 Dharma Mudanala。他寫了二本書，並出版廿五卷西藏佛教經典，這些都是他從西藏帶出來的資料。這些書籍的出版和流通，對西藏學人能繼續學習佛法，實在具有非常重大的貢獻，他並將出版的書籍贈送給歐美各大圖書館，散佈西藏佛教的種子到歐美去。

他對西方世界很陌生。但他和他的家庭却於一九六八年來到

美國。這完全是一種新經驗。每一種情況，對他來說，都是一項新挑戰。接著在一九六九年，他就勇敢地於加州大學柏克利校園旁邊的山坡上，設立「西藏寧瑪派坐禪中心」（Tibetan Nyingma Meditation on Center）。這是第一個專爲美國人而設的西藏坐禪中心。塔尙在此，一面當學生，一面當老師，彼此學習文化經驗和學習語文，從摸索中去領會如何散佈佛法給美國人。十年來，他已擁有五個機構。除「西藏寧瑪派坐禪中心」之外，尙有「寧瑪佛學研究所」（Nyingma Institute）、「佛法出版社」（Dharma Press and Dharma Publishing）、「西藏救濟基金會」（Tibetan Relief Foundation）及「寧瑪鄉下中心」（Nyingma Country Center）。這幾個機構目前都尙能在成長中求發展。茲將各機構一一分述如下：

### （1）西藏寧瑪派坐禪中心

創立於一九六九年。此棟三層樓房子原屬於一個兄弟會的房屋，裏面有三十七個住房。坐落在加州大學東北邊的山坡上，屋頂掛有紅色及黃色旗子，隨風飄搖。這個中心設有坐禪課程、宗教儀式、藏文課、大乘佛學經典研讀、西藏藝術、出版與印刷、支援在印度的西藏難胞等多種功能。

塔尙認爲此中心是一個宗教訓練和練習的地方，而不是一個精神臨床醫療或其他有問題的人的醫療中心，但他認爲坐禪對醫療效果具有潛在的價值。

塔尙的學生來自美國各地，各行各業均有。其中有學者（教授）、特殊職業（醫生、心理學家）及三分之一的大學生。年齡從廿歲到六十五歲，但平均年齡在三十多歲。

### （2）寧瑪佛學研究所

此所於一九七三年設立。它成立的目的是在美國提供一個研究西藏佛學的機構。課程只設有碩士班。提供的科目計有哲學、藝術、語文、坐禪理論與實際及心理學等課程。

### （3）佛法出版社

這個出版社主要在出版西藏佛學的書籍，如佛教哲學、佛學史、文學、心理學、名人自傳、詩集及藝術等均一一列入。塔尙

的著作都在此出版：如Time, Space and knowledge (最近出版) · Gesture of Balance, Kum Nye Relaxation (上、下二冊) · Skilful Mind, Openness Mind, Reflection of Mind, Sacred Arc of Tibet 等書。出版社還出版有「學報」之類的名叫 Crystal Mirror (到目前為止已出版五期)，也出版季刊叫 Gesar 等。

#### (4) 西藏救濟基金會

此會提供援助西藏流亡在印度的難胞。以捐錢方式幫助難胞設立學校。此會並設立「筆友」(Pen Friend)，讓美國人直接與那些需要別人幫忙的藏人聯絡。

#### (5) 寧瑪鄉下中心 (Odiyan)

除了在阿利桑那州鳳凰城 (The Phoenix Center) 發展另一坐禪中心之外；塔尙的終極目標是計劃在加州北部 (Sonoma County) 建立一個完全自給自足的西藏佛教社區 (Tibetan Buddhist Community) 這個社區的正式名稱叫「Odiyan 西藏寧瑪文化中心」。其中的 Odiyan 原是寧瑪派祖師蓮華生的出生地。已於一九七五年購地九百英畝，現正在建築中。這個社區發展的藍圖是這樣的：

- 發展一個學術大學中心：包括西方科學家、學者、心理分析家、東方學者共同參與。
- 提供一個翻譯西藏佛經的適當環境。
- 訓練藝術家，以保存西藏傳統藝術。
- 做為遁隱所在地。
- 供給老人退隱場所，教育青年進修之地及醫院等設施。
- 發展農業區：自耕自足。
- 延聘西藏喇嘛、學者、藝術家、翻譯家和匠人（本人及其家人），把西藏佛教直接傳給美國。
- 提供一個孤立的環境做為高深宗教訓練養成所，及栽培下一代喇嘛。

#### 3、創巴與塔尙的比較

創巴與塔尙所建立的中心，目的都在宣揚西藏佛教。兩人都

認為美國人習慣於科學的思維，又不在亞洲文化薰陶下長大，所以必須由簡單的初級佛法教起。兩人也都抱著美國是一個世俗化的社會，每個俗民都要為社會服務，所以要以「社會」的背景來觀察，而不能以「寺院」生活的標準來衡量。兩人更以為鼓勵學術上的研究佛法，才是增強知識，也才能欣賞西藏文學、宗教、學術的遺產的共同認識。

但塔尙試圖以畧似西藏寺院的風格（作風）來做為教師的角色。創巴則不喜歡教師的角色，他以為用朋友的關係（老師與學生的關係）才不致於使美國人對追求精神領域有所障礙，堅持外表是創巴所不喜歡的，因為創巴認為大部份的美國人對西藏密教修習的準備還不夠，所以介紹西藏佛教給美國人要一步一步來，才能收到成果。

#### 4、其他中心

- 除了上述兩人及其中心之外，西藏佛教尙分佈如下所在地：
- (1) Ewan Choden Tibetan Buddhist Center (Sakyapa 派，主持人為 Lama Kunga 此中心在加州的 Kensington)
  - (2) The Retreat House of the Yellow Hat Sect (主持人為 Geshe Wangjal，位在 New Jersey 州的華盛頓鎮)
  - (3) Monastery of the Kargyuph Sect)

### 三、大學裏面的西藏佛教

茲將比較有名氣，專門提供研究「西藏學」(Tibetology) 的大學，大畧分述如下：

哥倫比亞大學的中東語文及文化系，主持人是韋曼教授 (Alex Wayman)。他主持的佛學研究計劃是這樣的：藏文由 Y. Hakeda 講授，Wayman 講授藏文選讀、西藏佛教及密教。T. Riccardi 則講授「喜馬拉雅山地區的歷史與文化」。梵文、中文及日文也提供學生選讀。中國佛教及日本佛教由 Y. Hakeda, P. Yampolks 及 Wm. T. de Bary 等教授講授。圖書設備充實，藏文資料豐富；西藏人在北印度出版的書，在「國際事務研究所

大樓新圖書館」(New Library of the School of International Affairs Building)均可取得。Butler 圖書館也可找到並可收集到詳細書目。

印第安那大學的烏拉爾泰研究系(Dept. of Uralic & Altaic Studies)主持人是賽諾教授(Prof. Denis Sinor)。該系的藏文教授計有 Friedrich Bischoff, Helmut Hoffman 及 Thubten Jig-me Norbu Rinpoche (達賴喇嘛的哥哥)。此系設有內陸亞洲研究(阿爾泰研究)碩士班及西藏研究博士班——要研究兩年的西藏文法、藏文選讀及西藏文學、歷史、文明、民俗與宗教。

加州大學柏克利校區的亞洲研究組(Group in Asian Studies)。該組設有碩士班(博士班情形少有)。除了各地區的課程外，有藏文課程、漢藏語言學(Sino-Tibetan Linguistics)與漢阿爾泰語(Sino-Altaica)等。

華盛頓大學的亞洲語言與文學系(Dept. of Asian Languages and Literature)，主持人為外里(Prof. T. V. Wylie)教授。此系設有西藏語言與文學碩士班及博士班課程；梵文及佛學研究課程。論師資與設備，堪稱最佳。

威斯康辛大學麥迪遜校區的佛學研究計劃(Buddhist Studies Program)，此計劃下的西藏和佛學研究(Tibetan and Buddhist Studies)就師資與設備來說，也是首屈一指的。設有碩士及博士班課程。

其他還有費城的賓州大學(University of Pennsylvania)東方研究(Oriental Studies)研究所，主持人為 Ernst Steinkellner。另外值得介紹的是加拿大的 Saskatchewan 大學的遠東研究系，主持人為 H. V. Guenther 教授，設有碩士班及博士班課程。而不列顛哥倫比亞大學(University of British Columbia)的亞洲研究系(Asian Studies)，主持人為 Leon Hurvitz 教授。又多倫多大學梵文和印度研究系(Dept. of Sanskrit and Indian Studies)也均設有西藏佛學，供這一方面的愛好者來研究。

(本文作者，台灣旅美學人，佛學博士)

(上接第23頁 寒山詩的比較研究)

出來，研究平民文學的學者繼起，如鄭振鐸、魯迅、常惠、白啓明、鍾敬文、顧頡剛、董作賓等都很努力。而胡適提倡「白話文學」——新文學，更是不遺餘力。胡氏著有「白話文學史」，認為寒山詩即是平民化的白話文學，寒山與寒山詩在「白話文學史」中佔有相當重要的地位。現在，由於美國學者 Arthur Waley 譯出寒山詩二十七首。史耐德 Garg Sneider 譯「寒山詩」二十四首，華生 Burton Watson 也譯了「寒山詩集」一百首，因此，寒山詩在世界文學上也露了一點頭角，將來在中國和世界文學上的發展如何，就得待以時日了。

在比較研究了寒山的身世及他的詩以後，對寒山應有這樣的一個綜合認定：寒山是一個仕途失意而看破「紅塵」了的詩人。他的一生，曾經過儒、道、佛的三個階段。他的詩，因賦有太多的勸世和宗教色彩，再加上行為的放浪，被中國傳統詩人看不起，所以在中國文學史上不被重視、不予接納。他在禪學方面有些成就，但這些成就被他的俗家詩、道家詩所沖淡。再由於他未正式剃度、受戒、行為放浪，不合乎禪行者「嚴謹的戒律」生活，所以在禪史中找不到一席地位，雖然他鍊過藥、求過仙，但一無所成，最後還貶斥仙術的不可靠。故道家雖拉攏他但也不太重視他。所以他在中國人的心目中，是個非儒、非道、非佛，而又亦儒、亦道、亦佛的多樣性人物。他的詩之所以有三百多首流傳，乃得力於他的勸世詩。這些詩受民間所歡迎、所接受。他被埋沒一千二百多年後之所以能在中國文化上「復活」，是因為他的詩句，完全是白話，被中國一位提倡白話文學的胡適先生所看重，在他的「白話文學史」中，付與二十五頁的地位，今後寫中國文學史的人，可能少不了他一分。由於他的禪詩被日本、美國學者看重而紛紛翻譯。以後研究禪學的人，不能不讀他的詩，在世界文學上也將有一席之地。至於美國西皮奉他為祖師，那只不過是在這迷失的時代漩渦中的一個水花而已，西皮不可能長時間存在，寒山仍將恢復他的本來面目。將寒山作這樣的認定，才是研究寒山及詩的正當途徑。(全文完)

寫於六十八年十二月五日「我淨茅蓬」

佛學研究與方法論

對現代佛學研究之省察

江  
失  
仕  
鉤

(續完)

這種對於眞空亦「空掉」其自己的存在的認識顯示出，這並不是一靜的狀態，可以客觀地觀察，而是一動態的空的活動，你我亦處身於其間。在這動態的空的全體之外，再沒有任何東西存在了。一方面，在眞正的空中，有非有而變成無，無非無而變成有；因兩者都被空掉。由此便能充分體會到由有到無和由無到有的交相涉入的運作。在另一方面，有是常有，無是常無；因在眞正的空中，上面的那種「空掉」亦被「空掉」。故由有到有與由無到無的自我同一的運作，亦被充份體會得。

在把這真正的空理解爲一（完全）「空掉」肯定與否定並不，正面與負面的無限的動態的境地中，有與無吊詭地和自我矛盾地是一，和同一，而在這境地中的任何一點，都可有同樣的吊詭性格。

的矛盾的緊張形勢，這緊張形勢是要克服的。在佛教，解脫即在對於空的體會中獲得，空即是從上述那個存在的背反中解放開本之意。同時，最重要的是，真正的解脫，必須最後連空也「空掉」。這樣，解脫的表徵，……是「空」的動性，它同時亦是充實飽滿。

這裏我們引了很多文字，來表示京都學派的佛學研究的方法和結論。文字淺白，意思也清楚，這裏不多作解釋了。對於這種研究的特點，筆者只想重複兩點：一、完全是哲學的，觀念的，而且是比較哲學的，比較觀念的。二、完全不講文獻學。

對於京都學派的佛學研究方法的評論，可以簡要地歸納為以下各點：

一、京都學派的理論立場是佛教，特別是禪與般若；它的入路是宗教哲學，透過比較宗教與比較哲學而顯出其立場。他們大抵都有分析能力，又熟悉西方的思路。故他們的研究，相當能客觀而深入地顯出佛教義理的特色，甚至顯出佛教之高於西方哲學與宗教之處。這點意義是重要的，比較研究，也是必經之路。我們研究佛教，發揚它的義理，強調它在義理上的優越性，若不放門庭，把其他的思想拿來和佛教比較一下，作一客觀的研究，則這些願望，全不能說。此中道理明顯，不多贅。

二、京都學派自身有一種宗教哲學觀，這點常與它對佛教的了解，混在一起，表現出來；而它談佛教，也常常只談它的本質。這樣理解佛教，自然較能在深度方面，把握佛教的義理。關於這點，最好舉一例子來看看。久松真一在其題為「究極的危機與再生」<sup>⑪</sup>一文中，談到宗教的「時刻」(moment)一問題，他表示：在宗教方面，把人帶到宗教中的契機，是死與罪。在基督教來說，原罪是人的契機，它使人離開了人，而進入宗教的領域。在佛教，罪被認為是人的宗教的「時刻」，另一宗教的「時刻」是死。我們說罪與死是人的宗教的時刻，其意即是，罪與死構成人的有限性<sup>⑫</sup>。跟着，他討論到罪與死的本質。他表示：罪原於理性與非理性的究極的背反，死的根底則是生死以至於有無

的究極的背反<sup>⑬</sup>。這究極的背反，對人有一種壓迫感，這便是真正的宗教的「時刻」。久松的結論是，一切宗教，必須歸根於這個「時刻」。就人的相對的宗教的時刻而言，可能各有差異，但人的究極的宗教時刻，都是一樣。以下他即基於這種宗教哲學觀點，而談解脫<sup>⑭</sup>。

這種入路，自是本原的。從大方向來說，這是正確的。

三、京都學派論佛教，常本着關心到佛教的時代意義一點而論。即是說，他們的研究，具有時代意義，他們心目中的佛教，並不是一歷史的陳跡，而是一生活着的宗教，一能正確地指引人類的生命方向的宗教。這點最能表現於他們對禪的研究中。久松真一的「禪：它在現代文明中的意義」<sup>⑮</sup>一文，即是此中的代表作。

事實上，京都學派很有這樣一個意思，他們不單是要研究佛教，他們更要本着佛教的基本觀念，來進行宗教運動；以佛教特別是禪的基本精神，來指導現代人的生活。FAS協會的創立，即本着這個意思<sup>⑯</sup>。

四、上面說京都學派的理論立場是佛教。實應進一步說，它是指向大乘佛教的無窮度化，強調依於自身而來的覺悟。關於這一點，上面注<sup>⑰</sup>所述FAS協會的「全人類」的理想及久松以廣度為人的存在的一個面相中，已有表示，此中不多贅。關於後一點，則不啻是把佛教從權威主義的煙幕中提升上來，使之徹底理性化。例如，久松真一在談到救贖問題時，強調真正的救贖，來自生命自身，而不在一外在的神。這顯然是在比較基督教與佛教的究極歸宿的背景下有感而發的<sup>⑱</sup>。

五、從義理的了解言，京都學派亦不無可批評處。它只強調哲學與觀念，而不講文獻學，即表示它在某些特定的了解方面的限制。由於太強調佛教，太強調它在東方的哲學與宗教的優越地位，因而不免忽畧了佛教以外的東方思想，也常常誤解了它們的義理。一言以蔽之，京都學派輕視儒家，有時也誤解了道家。關於前一點，在論到作為絕對主體道的「空」或「無」的妙用時，在大用流行以正面肯定人文世界，甚至建立人文世界方面，儒家

當然也有這個意思，而且遠遠比佛教表示得為好。可惜京都學派的學者們都不加措意。關於後一點，過失更為明顯。他們強調佛教的妙有觀，爲了突顯這佛教的妙有觀，竟抹去了道家的同樣觀點。這不止是誤解，而且也不公平了<sup>18</sup>。

六、即使在對佛教觀念的理解上，是否完足，恐怕也很值得商榷。例如，他們一致強調龍樹的「空」與禪宗的「無」的絕對義與充實飽滿義。空與無，固然是離兩邊的中道，不管這是有無也好，生死也好，善惡也好；故是絕對的。但在觀念上言，空與無是否真正像他們所表示那樣，是那樣的充實飽滿呢？佛教固是出世，也不離世間，但從理論上言，它的出世的理想，如何能貫徹到世間去，以樹立人倫，建立生活秩序與文化秩序，以「超越地創造歷史」呢？這些問題，恐怕都不是如京都學派所想像那樣簡單吧。關於這些點，在儒家與基督教的思想中，自然有很多的啓示，特別是前者。但京都學派的學者們却偏是用心得不足。

## 十二、實踐修行法及其他

以上所論述，到此爲止已告一段落。以下我們要討論一些附帶的問題，以結束全文。

如本文開首已說過，佛教不單是一種哲學，而且是一種宗教；它是宗教，便離不開信仰與實踐，特別是修行的實踐。故要真正地瞭解佛教，或者說，要存在地瞭解佛教，這條路是不能不經的。或者應該說，它比文獻的與理論的都更爲重要。只有經由它，才能使佛教落實於生活。

釋迦牟尼佛陀以智慧觀諸法，而以禪定成正覺。自此而後，佛教各宗各派，都尚修行，而特重禪定。幾乎每一宗派，都有自己的修行方法，但偏重却畧有不同。一般而言，重視理論與觀念名相的宗派，對修行的重視，畧嫌不足，如唯識、華嚴。而不強調這些東西的宗派，相對地言，便把重點都集中到修證的工夫方面去，如密宗、禪與淨土。前二者重靜坐，後者則把焦點，專放在念佛上。

這三種強調實際修證的佛教派系，目前仍相當流行。作爲密

宗的靜坐的瑜伽<sup>19</sup>，在西方一直大行其道，而且也不限於宗教團體與人士，一般人對它也很感興趣，有些更把它視爲生活的一部份，以調養身心，以至治療疾病<sup>20</sup>。禪的打坐與話頭公案的實踐，與淨土的念佛，在日本來說，更是一種重要的生活節目。

筆者於修證方面是門外漢，沒有足夠的實踐經驗。這裏謹就稍爲熟悉的禪的修證，談談這種實踐修行法的概畧。這自然不是一種「研究方法」，但它却表示一接觸甚至契入佛教的門徑，不可不注意。

按禪自達摩東來設教，至慧能發揚光大，在精神與方法上，都強調「直指本心，見性成佛」，都堅守着傳統所謂「拈花微笑」的「以心傳心」的路數，自臨濟以下，雖有宗派之分，在方法上又分公案與默照，但其基本方向仍是不變，都強調心靈的直接覺悟，而不假手於經論文字，所謂「教外別傳，不立文字」是也。故我們可以說，禪的傳統，與祖師門教人入禪的進路，都是遠離文字的，雖然它遺留給後世一大堆語錄的文字資料。「不立文字」是一般的說法，從哲學上言，是不經由觀念與理論，而直參直證。在這個意義下，實踐修行便有其特殊的意義。

日本的芳賀洞然在其「如何閱讀禪籍」一文中，談到禪的入路問題時說：「目前的禪，是以坐禪爲中心的徹底實踐的宗教，以實參實證爲生命的悟得的宗教；單憑理論的思考與佛教學的知識，恐怕不可能把握其真髓<sup>21</sup>。」他甚至以爲，觀念與理論一類東西，對於了解禪來說，有時不但無益，而且有害。他表示：「對於正宗的禪籍，倘若離開文字言句，而不能把握得禪者的內蘊，那不能算是明白了。依文解義，而不見其蘊，那不過是沒有方法的盲撞而已。又，對於禪者的內涵與境界，倘若未有最低限度的實地的修禪而通過見性入理這第一關門，仍是不能明白的。未經實際的修行而閱讀禪籍，更而對之起思慮分別，這樣解釋也不妥，那樣解釋也不妥，那是最危險不過的<sup>22</sup>。」很明顯，他強調要理解禪，修行是必經之路，而且是最基本的。而修禪的初階，最好是跟隨名師學習。他在同文中表示：「倘若要理解禪，而修習之，則最好暫時把正宗的禪籍擱置開，而隨有智慧的禪師如法

地修行，最低限度，要全力透過見性入理的第一關門<sup>②③</sup>。

這實不是一兩個人的見解，而是日本多數禪師們共同的態度。此中的道理，也不難了解，禪畢竟不是一理論，而是解脫的學問；它始於了生死的志願，而終於覺行的圓滿。這不是客觀的學問，而是存在的體驗。它是要步步滲入自家的生命中，把那個本原真正的自己，那個父母未生前的本來面目。體會出來，使它的光明，照遍世間。此中並無學問，也不必講歷史。這兩者雖不必都成障礙，但却不是必須的因素；而若太執着於它，則是障礙了。芳洞氏說：「要達致禪的修行，其不可欠缺的條件，是廣大的志願與扎根於其上的不退轉的求道心，特別是作為其發端的不屈不撓的根氣絕強的精進。……禪是依據禪定三昧的力量而超越一切相對相，而打入絕對界，所謂父母未生以前的世界的。它要徹見本具的佛性，本來的面目；而更依覺悟後的修行而長養鍛鍊之，要在一言一行中自然流露出來。」他的結論是：「禪籍，特別是正宗的禪籍，是寫自己在修行中如何精進，如何轉迷開悟，進而闡明在悟後的修行中如何刻苦地使道眼明朗化。倘若境界未足修行未熟而去讀它，則甚麼也不會明白，反而會成為修行的魔障，有百害而無一利哩<sup>②④</sup>。」

儘管如此，在日本方面，闡述禪的義理，解說禪的典籍的文字，却多得很，其中不少更出自禪師門的手筆。如所想像那樣，這些文字，並不易使人對禪增加更深入的了解。例如，鈴木大拙監修，西谷啟治編集的「講座禪」，其中第六卷是中國禪的古典部份，這是中國重要禪籍的擇要解說，而執筆者，都是具有豐富的實踐修行經驗的禪師<sup>②⑤</sup>。拿公案禪來說，公案的意思，顯者自顯，隱者自隱，都要於當下把握；在文字上強作推敲，刻意索解，對於契入禪的精神來說，並無多大積極作用。實際上，有些話頭公案，自有其極其精采的寓意，但有些則只是一團荒謬而已，刻意求解，只是浪費精力而已<sup>②⑥</sup>。

在上引的「講座禪」第六卷中，關牧翁曾有一篇題為「雲門錄」的文字，撮述「雲門廣錄」的大意及雲門的宗風，便是一個失敗的嘗試，其意思隱晦得很。雲門禪本來已經深奧難解，經關

牧翁這麼一說，顯得更難以湊泊了。

關於實踐修行的問題說至此。

以上所論述的佛學研究，都大抵在方法上有其自身的一套，而自成格局。此外，還有一些佛學研究，有其自身的特色，也有相當的意義，但仍未怎樣流行者，如舒里和（E. Zürcher）研究中國佛教史，是以社會現象為背景來研究的<sup>②⑦</sup>；拉莫特研究印度佛教史，則強調地理因素。另外，也有一些研究，說不上特色，更談不上方法，作者只是就佛教而論佛教，有時也不免加上一些自己的感想，和配合自己所熟悉的東西來談。這種研究，無以名之，說是白描好了。英國的白拉士（R. H. Blyth）喜歡研究禪，他是典型的白描研究：自身並無哲學觀念，也不走修習之路，也不大講求文獻學；只是就一己的興趣和知識之所及，來接觸禪。他本來是研究英國文學的，其後在禪方面做了些功夫，翻譯了不少古典的禪籍，包括「無門關」。在他的翻譯和解說中，他喜歡引用所熟悉的莎士比亞和蕭伯納等大文豪的相似語句，比附到禪上去<sup>②⑧</sup>。這種做法，白描而帶有文學性，不大值得重視。事實上，禪與英國文學，無論就那一方面說，都不大容易拉得上關係。不過，這種研究方式，在西方相當流行。西方學者通常都熟悉自己的文學與宗教，又喜歡談禪，一談便是這種談法。中國的吳經熊論禪，也是這種方式，此可見於他的「禪的黃金時代」（The Golden Age of Zen）一書中。不過他是以基督教和莊子，來取代白拉士的英國文學罷了。

關於佛學研究與方法論問題的討論，至此而止。

一九七八年六月始稿於漢堡  
一九七九年一月成稿於香港

#### 附註：

①① 原文載于久松真一、西谷啟治編「禪之本質與人間之真理」一書中；又載于「久松真一著作集」第二冊中。原文又有英譯，題為「Ultimate Crisis and Resurrection」，載于「東方佛教」（The Eastern Buddhist）第八卷第一期、第八卷第二期中。

①② 久松的意思是，罪與其他三個背反，在同一層面；它們即是：善

13 14

惡、是非、淨染。這是偏于道德論意義的。死則是生死層，推而廣之是生滅層，再推而廣之是有無層。這于要是存在論的意義。在具體的真實生命中，這兩個相反並不是一，而是一。它們都發自獨一的生命：負罪的人，正是一個生活在生死中的具體的人。解脫即表示于對這究極的相反的超越中。死的解脫，是「不生不滅」，「無生無死」，「生死一如」；罪的解脫，是「無善無惡」，「真假一如」，「染淨不二」。能由究極的死，究極的罪中解脫開來，才是人的真正的存在。久松以為，六祖在壇經裏謂「不思善，不思惡，是汝本來面目」，「父母未生前之本來面目」，即表示這個解脫的境界；而禪的「大疑」，即表示究極的相反。這個「大疑」或「大疑團」，是生命的知情意的困惑滾在一起的「一整一的基本的主體」，不單是知性的。此中，「一被懷疑的，正是懷疑者自身」。在這種情況下，並無主客的分別。這「大疑團」是一切懷疑的大本原，而不是零散的懷疑的聚合。

久松以為，突破大疑團的關鍵，在于滲透入生命的底層——「真我」。必須要打破自我的究極的相反，才能覺悟到自身的一體性(Oneness)。這真我不再有死與罪，不受時空限制，無形相，亦無我相。這是人的存在的本相，是存在的基點。由于它無形相，故是「無」(Nothingness)。久松特別強調，這「無」不是純然的邏輯的否定，而是真我的存在方式，它能生起無限的積極性。

15 16

Shinichi Hisamatsu, "Zen, Its Meaning for Modern Civilization", The Eastern Buddhist, new series, Vol. I, No. 1, Sept. 1965.

FAS協會是日本的宗教組織，由久松真一主持。這個組織有一個宗教理想，以禪的「無相」自我觀念為基礎，而展開一套新的理想社會與理想歷史。這個宗教理想以三個字來表示：F是Formless Self，是無相之自我；A是All mankind，是全人類；S是Supra-historically，是超越地創造歷史。其全部的意思，是以無相之自我為基本主體，在空間上推廣到全人類，在時間上創造歷史，而超越歷史。F是主體，AS是活動。前者表示真宰的自覺；後者表示它落實于時空中，不是抽象的主體，而是有具體的充實飽滿的意義。「沒有無相自我的自覺，則世界的現成與歷史的創造，將不具有基本的主體；但若沒有世界的現成與歷史的創造，則無相自我不免淪于一種不健全的熱情的流蕩。」人要臻于FAS這樣的動態的構造，才能成為真人，才能成就人格的最高理想。事實上，這FAS的三個中心觀念：無相自我、全人類、超越歷史而創造歷史，實基于久松真一對人的存在的根本的了解了。他以為，關於人的存在，有三個面相：深度、廣度、持久度。所謂深度，是要滲透入人的自覺中，以迄于對無相自我的覺醒。廣度是要由國家或種族主義的自我解放開來，以擴充至人類的全體，臻于「四海之內，皆兄弟也」的立場。持久度則是歷史的意義，以人的存在的深度廣度為基礎，生活于歷史中，而又超越歷史。(上面的解說，悉參考上引久松真一「究極的危機與

再生」一文。)

久松真一在「究極的危機與再生」一文中謂：「要素尋一個特定的神作為救贖者，這種想法，不能導致真正的救贖。」「站在佛教的究極的立場來說，救贖者與被救贖者，並無分別。」「救贖必要覺悟：覺悟到自己的真我……佛教的特徵，不在于它是一種信仰，不在于思辯，也不是把神與人連合起來，而在于覺悟。」在與辯證法神學家布魯那(E. Brunner)的一次對談中，久松真一表示老子的「無」與佛教的「無」有根本的差異處。據他謂，老子的無是「虛無」，佛教的無則不是純然的虛無，而是一絕對的無礙自由的主體。(參見「東洋的無」，久松真一著作集第一頁三七三——三八〇)這顯然對老子有誤解。

瑜伽，梵語yoga的譯音。依據調息呼吸的方法，使心集中于一點，修習以止觀為主的工夫，冀能與正理相應，而與之冥合。

一九七八年夏，筆者在北歐旅行，在丹麥的哥本哈根，行了幾條街，便見有兩個瑜伽的練習中心。柏林管絃樂團的指揮卡拉揚(Herbert von Karajan)，便自稱是瑜伽的愛好者，並謂每天清晨都修習瑜伽一小時。

芳賀洞然：「如何閱讀禪籍」，講座禪第六卷：禪之古典——中國。同上。

作者以為正宗的禪籍有以下三種類：一、以韻文體寫出禪的根本宗旨與禪者的悟境，像三祖僧璨的「信心銘」、永嘉玄覺的「證道歌」、石頭希遷的「參同契」等。二、總結某些特定的禪僧的行錄、示衆、問答商量等東西，像「臨濟錄」、「雲門錄」、「虛堂錄」一類。三、祖師的古則因緣的選集，而添加一些垂示、頌、評唱等，如「碧岩集」、「無門關」、「從容錄」一類。參見「如何閱讀禪籍」一文。

此中所論的，都是正宗禪籍(參考註②)。執筆的人，有芳賀洞然、竹田益州、大森曹玄、酒井得元、鏡島元隆、平田高士、柴山全慶、河野宗寬、平野宗淨、增田英男、梶谷宗忍、今長谷蘭山、北原隆太郎、秋月龍珉、林惠鏡、佐橋法龍、關牧翁、中島鐵心、小池心叟、小堀南嶺、勝平宗徹等人。

大抵前期的話頭公案，多是具有豐富內涵的表示，但禪宗發展到後期，生命力量衰退，話頭公案亦顯得軟弱無力，不少且流于怪態，令人費解。或自身竟不表示任何意義，只因祖師覺得弟子的問話，只是一個荒謬，他于是也以一個荒謬的答話頂回去而已。在這些荒謬的答話中求解，自是無聊的。

詳情可參閱筆者另文「德國之佛學研究」。可參看他對「無門關」的翻譯：R. H. Blyth: Mumonkan-Zen and zen classics, IV (一九六六年，北星堂)。



## 寒山詩的比較研究

智銘

(續完)

首先談「寒山非僧」的問題。在禪籍中的「指月錄」卷二有「寒山子」條云：「始興縣西，有寒、明二崖，以其于寒崖中居止得名也。容貌枯瘁，布襦零落，以樺皮爲冠，曳大木屐，時來國清寺，就拾得聚象僧殘食及菜滓食之。或廊下徐行，或望空噪罵，寺僧以杖逼逐，撫掌大笑而去。……趙州遊天台，路次相逢（胡適考證後，已予否定。），山見牛迹問州曰：還識牛麼？州曰：不識。山指牛迹曰：此是五百羅漢遊山。州曰：既是羅漢，爲什麼却作牛去？山曰：蒼天蒼天。州呵呵大笑。山曰：作什麼？州曰：蒼天蒼天。山曰：者斯兒，宛有大人之作。閻邱入廚，見山同拾得圍爐語笑，邱致拜，二人連聲咄叱，且笑曰：豐干饒舌。二人即相携出松門。閻邱又至寒巖禮謁，送衣服藥物。二人高聲喝之曰：賊！賊！便縮身入巖石縫中。唯曰：汝諸人各各努力。其石縫忽然而合，閻邱哀慕，令僧道翹尋其遺跡，得所書林間葉上及村野屋壁辭頌共三百餘首……。」其他的禪籍所載，與此大致相同。

由這些紀錄資料中，確實無法證明寒山曾經正式剃度，受戒爲僧，中國佛教律制，到寒山時代已經很完備了。道宣（公元五六九—六六七）曾盡力振興僧律，著有：「關中創立淨業戒壇圖

經」，成爲中國僧尼受戒規範。這一律制，到寒山時代（七一〇—八一五），已有一百多年了。如南泉法嗣趙州從諗禪師，曾以沙彌之身到南泉，在討論「平常心是道」之後，即往嵩嶽琉璃壇受戒。有禪籍的確實紀錄。當時的出家人，對剃度與受具足戒，被視爲一件大事。如果寒山經過了剃度、受具戒的正式手續，後來爲寒山寫此傳記的人，爲什麼不稱寒山爲「寒山禪師」而稱「寒山子」。「子」是對一般學德的稱呼，如「孔子」、「孟子」、「老子」、「莊子」，佛家很少用「子」來稱呼一個出家大德的。如果寒山真剃度、受具戒，紀錄中爲什麼不予敘述？更重要的是爲寒山詩作序的有兩人，一爲閻丘胤、一爲徐靈府，如果寒山真剃度、受具戒了，他們爲什麼不在詩序內敘述？

陳慧劍先生在評述寒山詩：

一、吾心似秋月 碧潭秋皎潔 無物堪比倫 教我如何說

二、

人問寒山道 寒山路不通 夏天冰未釋 日出霧朦朧  
似我何由屈 與君心不同 君心若我心 還得到其中

乃說：「終於在寒巖最後那十年，他披剃出家了。」（寒山子研究一五九頁）這種說法，似乎欠缺有力的歷史證據，雖然寒山另有一首詩說：「一」。

自從出家後 漸得養生趣 伸縮四肢全 動聽六根具  
褐衣隨春冬 糲食供朝暮 今日懇懇修 願與佛相遇

這首詩明明說自己「出家」了，但是，以寒山詩興之濃，對生命的執着，一旦剃度爲僧，這是他人生的一大轉變，在心理上不可能沒有很深的感慨，未有不記之以詩的。又如寒山「在那最後十年」也就是說在他九十五歲高齡的時候出家而又受戒，那也是當時中國佛教事業上的一件大事，再加上他行爲的詭譎和頗具詩名，佛家史筆未有不爲之一記的。而寒山受戒以後也未有不記之以詩的。可是，這兩方面都找不出資料。據胡適的考證：「當時的道士徐靈府集了寒山的詩，並爲之序。寒山傳又被收在仙傳拾遺裏，可見寒山被人看作一個修道的隱士。天台又是佛教的中心，豈肯放過本山的一位名人，所以天台的和尚，把寒山作佛門的一位菩薩看。」由這可見寒山當時是很有名了。由於佛、道二教互相爭取寒山「入籍」，如果寒山真剃度、受戒爲僧，當時的天台和尚未有不拿出來當「武器」用以對付道家的。由寒山晚年的詩看來，他確實是一個佛教徒了。而他的生活言行：閱藏、讀經、參禪也近乎一個出家的比丘，他可能自認是個心出家而形未出家的佛弟子了。所以他的詩才有「自從出家後」的詩句。

其次研究寒山詩是禪、非禪的問題。竊禪大德與孫旗先生均認寒山詩非禪。究竟要如何來評定寒山詩是禪、非禪呢？最好的辦法，就是將寒山的詩與一般禪師的「禪詩」，用對比的方法來加以比較。自然就能使讀者的內心產生「是」或「非」的認定了。茲試比較幾首：寒山詩：

閑遊華頂上 日朗晝光輝 四顧晴空裏 白雲同鶴飛

華嚴祖覺禪師開悟詩（五燈會之卷十九）：

家住孤峯頂 長年半掩門 自嗟身已老 活計付兒孫

由這兩首詩比較，寒山與祖覺的生活環境很爲近似，都住在孤峯頂上。但是他們內心的感受而發的詩意則不盡相同。寒山的心境顯然比較開濶、比較活潑、比較豁達，而祖覺就顯得沉悶，哀嘆和執着多了。讀祖覺的詩，給人一種婆婆媽媽放不下的感受。如果說，祖覺的詩是禪詩，寒山的詩也應該算是禪詩了。

寒山詩：

余家有一宅 其宅無正主 地生一寸草 水垂一滴露  
火燒六個賊 風吹黑雲雨 子細尋本人 布裏眞珠爾  
重雲智暉禪師示寂詩（景德傳燈錄卷二十）：

我有一間舍 父母爲修蓋 往來八十年 近來覺損壞  
早擬移他處 事涉有憎愛 待他摧毀時 彼此無相礙  
兩首詩同是用比興詩來表達的，第一句都將四大組合的身軀比擬爲舍宅。在第二句以後，寒山始終用比興的方法表達，而智暉則用顯語表達，比興的詩境自然寬多了。雖然最後一句「布裏眞珠爾」與「彼此無相礙」都到了那不可說的境界，但由整個詩看來，寒山的氣魄要比智暉強多了。如果說智暉的詩是禪詩，則寒山的詩也應算是禪詩了。

寒山詩：

千年石山古人蹤 萬丈岩前一點空  
明月照時常皎潔 不勞尋討問西東

臨濟義玄禪師示寂詩（景德傳燈錄卷二十）

沿流不止問如何 眞照無邊說似他  
離相離名人不稟 吹毛用了急還磨

這兩首詩，寒山似在說明禪的最高境界，在一切皆空之後，心境有如明月照射時的皎潔，這種境界是禪者覺得最自在快樂的時候，但寒山認爲這最後的境界也不能貪着而應拋却，故說「不勞尋討問西東」。而義玄則似在教人以般若之智，達到離相離名的空界，到達此空界後，用過的智慧還需要像用過的吹毛劍似地「急還磨」，以保存它永遠的光潔和犀利。這種境界較之寒山，似乎次了一等，既然到了眞空界，還磨它個什麼？所以，如果說義玄的詩是禪，則寒山的詩也應算是禪了。

寒山詩：

千生萬死凡幾生 生死來去轉迷盲  
不識心中無價寶 猶似盲驢信脚行

石頭希遷禪師示法詩（景德傳燈錄卷十四）：  
從來共住不知名 任運相將只么行

自古上賢猶不識 造次凡流豈能明

這兩首詩似都在說明一般有情自己不識有個天真佛在，而「迷盲」、「造次」於生死，而又「迷盲」、「造次」地向外界去追尋。這兩首詩的境界是相等的。如果說石頭的詩是禪詩，則寒山的詩也應算是禪詩了。

寒山詩：

人生不滿百 常懷千歲憂

自身病始可 又爲子孫憂

下視禾根下 上看桑樹頭

秤錘落東海 到底始知休

法眼文益禪師示法詩（五燈會之卷十）：

擁毳對芳叢 由來趣不同

髮從今日白 花是去年紅

艷冶隨朝露 馨香逐晚風

何須待零落 然後始知空

這兩首詩，都在說明世事的無常，教人不要追逐，否則就有「少壯不努力，老大徒傷悲。」之嘆，都是屬於勸世詩之類。如果說法眼的詩是禪詩，則寒山的詩也應算是禪詩了。

其他能比照研究的詩例還有很多，舉一隅以三隅反，僅就上列數首，就可判斷寒山的詩是不是禪詩了。

論者論禪詩時說：「人類的知識有三種，即感性知識、理性知識和自性知識。禪詩所表現的絕對體的自性，是言語道斷，心行處滅的，因而不得不藉重比興詩——用感官的具體事物，象徵那不可感覺的與不可思議的自性。」（「哲學與文學」第十期「禪學參究者應具有的條件與知識」）。如果這幾句話可以作爲參究禪詩的標準，那末，寒山晚年信佛期所作的詩，是合乎此一標準的。

鬻禪大德將寒山的比興詩認爲是「謎語」算不得禪機，果真如此，則諸祖師的示法詩，也與「謎語」差不多。現舉幾個例：

二祖慧可示法詩：

本來緣有地 因地種華生

本來無有種 華亦不曾生

三祖僧璨示法詩：

華種雖因地 從地種華生

若無人下種 花地盡無生

四祖道信示法詩：

華種有生性 因地華生生

大緣與信合 當生生不生

五祖弘忍示法詩：

有情來下種 因地果還生

無情既無種 無性亦無生

六祖慧能示法詩：

心地含諸種 再雨悉皆生

頓悟華情已 菩提果自成

以上這五位祖師的示法詩，又是根據初祖達摩的示法詩而來，達摩詩說：

吾本來茲土 傳法救迷情

一花開五葉 結果自然成

這些的示法詩，都將菩提比擬爲種子，救度有情而使之開悟，喻爲下種而使之開華，最後又結成菩提果種，最後，使衆生一「地」地達到「無生法忍」的佛地，這些的詩，如果叫一般不懂佛教尤其在禪學方面沒有一點認識的人來讀，他們一定以爲也是在說謎語哩。

如果以這樣比較研究的態度，來研究寒山詩，不能說沒有一點禪意。但爲什麼寒山在禪史中佔不到一個席位呢？最重要的原因，是寒山沒有正式剃度受戒，在行爲上不夠嚴謹，寒山的行爲在一個真正的禪行者眼中是瞧不起的。其次一個原因是寒山性情太富於變化，他在百歲的高齡時，感情還很衝動，如他在思念家鄉時，就憂傷得愁腸寸斷，故有「哀哉百年內，腸斷憶咸京。」的詩句。在其他許多詩中類似這種傷感的詩句還不少。一個人在修持的時候，不能說他未達禪定的境界，在禪定中作的詩句，也

未嘗沒有禪味。但真正的禪行者，是永遠處於禪定之中，是不會因外界的遷流而影響心性的變化的。研究寒山的結果，他顯然尚未達到這種境界，倒是不可否認的事實。

關於寒山與美國西皮的問題：在這一方面，兩派的意見是一致的。趙滋蕃先生認為寒山絕不是「疲弱的一代」，因為寒山的外表雖然枯瘁，而心靈從未疲倦過。孫旗先生也認為西皮根本不懂寒山詩，美國西皮奉寒山為祖師，只學到了一點寒山的外在行為，對寒山的真精神則不知為何物。尤其美國西皮用迷幻藥使精神達到「漫遊」的境界，更與中國禪風馬牛不相干。這一些的認定是很重要的，讀寒山的詩，他除了對世態炎涼醜惡的一面深惡痛絕，對自己命運的不濟有所悲憤外，其他的心靈表現，是非常積極的，雖然他逃避人世，遯跡寒巖，但他却具有一顆悲天憫人、救人救世的心願。這可由他那些勸學詩、勸世詩、格言詩中看出來，其中尤其是勸世詩在民間確實發生了不可計量的影響力量，如「地生一寸草，水垂一滴露」兩句，在今日的台灣民間仍流傳着，一般長輩多用來規勸自己的子弟和晚輩，尤其鼓勵那些曾經失意的青年努力向上，只要努力就會有成就，如同「地生一寸草，水垂一滴露」似的得到報賞。寒山以這樣的心懷，怎能說他是「疲弱的一代」，又怎能說他是個「老西皮」呢？所以孫旗先生說美國西皮找寒山為祖，是找錯了人，他們的祖師應是耶穌，說得很對。

在這兩派之外，另有一位學者叫史銘先生的，曾經在「台灣新生報」——「堅白篇」中，以「現代禪」、「迷信自由」、「繫於一念」、「痛切反省」、「殺賊成佛」、「文質彬彬」等六篇短文，對寒山本人及禪學大加撻伐。他認為「根據嬉痞（西皮）份子所表現淺薄的狂與顛」可名之為美國「現代禪」。「美國禪倒流到我國」，影響了我國社會風氣，因為「寒山容貌枯瘁，布襦零落，以樺皮為冠，曳大木屐。時至寺，或廊下徐行，或廚內執爨，或混處牧童，或時叫噪，望空漫罵」。這種頹廢現象「當然是留長髮、穿破衣、吸毒、亂交，行乞、自虐的無數美國青年的偶像」。美國西皮的這種頹風，又倒流到我國社會裏來，因

而認定寒山的頹廢和中國的禪學，「消滅了中國青年的鬪志。」要挽救中國的社會，振奮中國的青年，寒山和中國禪必須予以撻伐。筆者讀完史銘各篇論說以後，深不以為然。曾以「為學之道——有關現代禪的幾個問題」一文，在「獅子吼」月刊予以駁斥。

筆者當時認為類似寒山外在行為之西方人很多；如畫家高更及梵谷，前者衣衫襤褸，流落大溪地，住在骯髒的茅屋內，懶洋洋地躺在麵包樹下，亂交而染上梅毒。後者瘋瘋癲癲，割下自己的耳朵，跑到妓院送給一個妓女。他們的行態，正是美國西皮的翻版，正確地說，美國西皮的祖師應是高更、梵谷。再說，晉代葛洪（抱朴子）描繪當時的智識份子：「蓬髮亂鬢，橫夾不帶，或衰衣以接人，或裸袒而箕踞，其相見也，不復叙離濶、問安否。賓則入門而呼奴，主則望客而喚狗。及好會則狐蹲牛飲，爭食競割。摯撥姦摺，無復廉耻，終日無及義之言，徹夜無箴規之益。」這些智識份子的表態，比寒山不知要低劣多少倍。他們才是美國西皮的祖師，而消滅中國青年鬪志的是這些的知識份子，而不是寒山，也不是中國禪。所以要撻伐的也應該是這些知識份子而不是寒山，更不是中國禪。

關於美國西皮崇寒山為祖的這一件事，除了史銘持異論外，其他學者的看法都是一致的。

談到寒山的詩是如此的風行，為什麼在中國文學史中不被接納呢？學者的看法不同，筆者認為這是受孔子的影響，孔子曾說：「素隱行怪，後世有述焉，吾弗為之矣。」孔子是最反對像寒山那樣「素隱行怪」的行為的。孔子之學，是君子之學、大人之學。君子必須安於位而行，故孔子又說：「君子素其位而行其位；素富貴行乎富貴，素貧賤行乎貧賤，素夷狄行乎夷狄。素患難行乎患難。君子無入而不自得焉。」查察寒山的一切言行，完全不合乎孔子的這些標準。中國的學術自漢董仲舒提倡尊儒以後的二千年間，儒家統制了一切思想，凡不合乎儒道的思想標準者，都被排斥。故寒山的詩不被中國文學史接納，理由即在於此。

民國以後，中國文學漸漸由傳統文學中解放（下轉第14頁）



▷ 供養仕女像（晚唐）

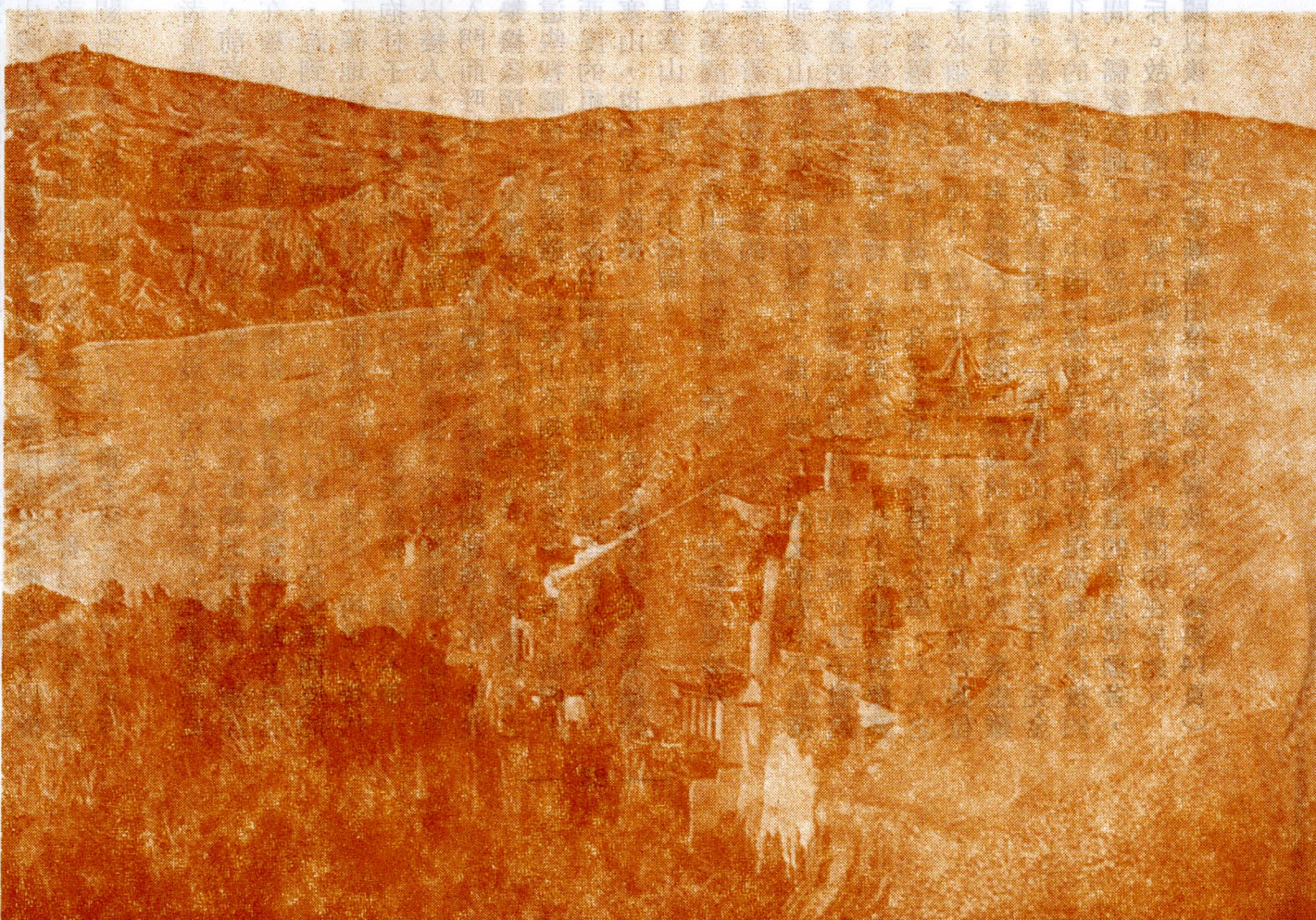


# 敦煌壁畫選輯

未截匪畫匪畫，陽景不問否隔匪畫實。

因於界匪畫匪畫，匪畫不問否隔匪畫實。

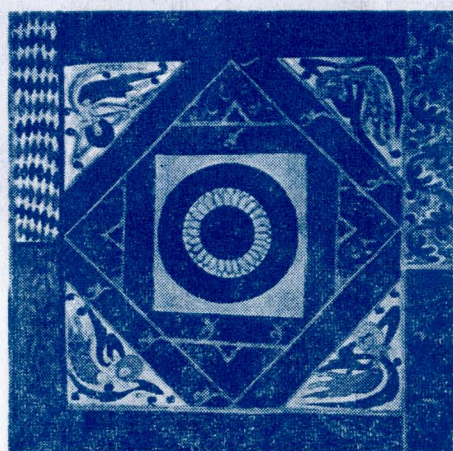
(一)



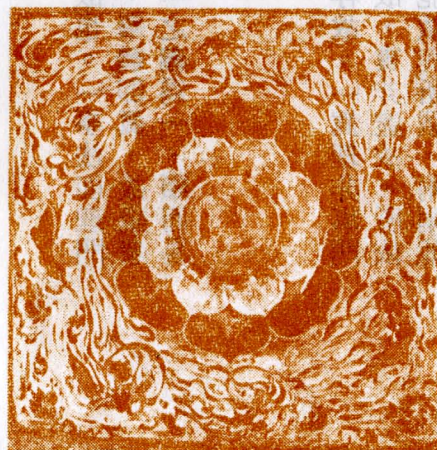
▷ 在南戈壁沙漠中的莫哥窟



◁ 平基圖案（西魏）



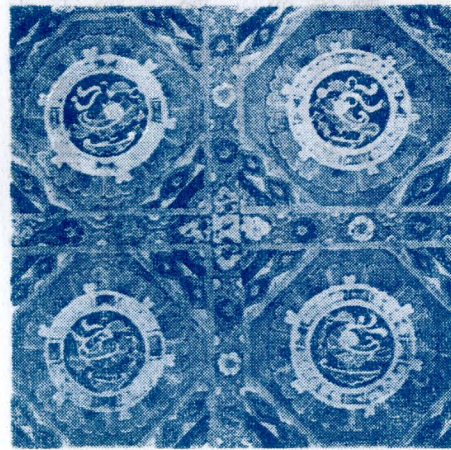
◁ 藻井圖案（隋）



◁ 飛天迴旋紋藻井圖案（初唐）



◁ 聯珠對雁紋藻井圖案（中唐）



（一）飛天迴旋紋藻井圖案（初唐）  
 此圖案為初唐時期所創，其特點在於以飛天為主題，表現出強烈的動感與旋轉感。圖案中心為一個圓形，周圍環繞著多個飛天形象，她們姿態優美，動作協調，共同構成了一個迴旋的整體。這種圖案常見於初唐時期的藻井裝飾中，體現了當時佛教藝術與世俗審美相結合的特點。



修大方廣佛  
華嚴法界  
觀門論釋

日 慧

(廿二續)

復次，五教止觀事理圓融觀說：

「緣起之法，似有即空；空即不空，沒還成有，有、空無二，一際圓融，二見斯空，空、有無礙。何以故？真妄交

映，全該徹故。何者？空是不礙有之空，即空而常有；有不礙空之有，即有而常空，故有即不有，離有邊有；空即不空，離無邊空，空、有圓融，一無二故；空、有不相礙，互形奪故；雙離邊故。」

由此可見：依理成事及事能顯理的圓融一際，是平等無二之相；以理奪事及事能隱理的互奪雙泯，是離邊相，是無礙相；合而觀之，則理事圓融無礙，一際無二，仍是殊途同歸。如是，正顯真妄交映全體該徹；亦正是在法界境界不捨衆生境界……等境界無礙用的妙旨。如是觀緣起，固屬非有？又豈定無？

乙、釋表詮四句

(一) 釋真理即事門是有義：

緣起是有句，論主釋爲「幻有不無故。」真理即事門說：「凡是真理，必非事外，以是法無我理故。事必依理，理虛無體故。是故此理舉體皆事，方爲真理」。以「法無我」，故爲幻有，以「理舉體皆事」，故爲不無，是故曰：緣起是有。

(二) 釋事法即理門是無義：

緣起是無句，論主釋爲：「無性即空故也。」事法即理門說：「緣起事法，必無自性，無自性故，舉體即真，故說衆生即如，不待滅也。」此與「無性即空」之義爲一，顯而易見，不待多言。

(三) 釋真理非事門亦有亦無義：

緣起亦有亦無句，論主謂：「不礙兩存故。」真理非事門說：「即事之理，而非是事，以真妄異故，實非虛故，所依非能依故。此門令：真與妄，實與虛，能依與所依，兩兩並存，爲「不礙兩存」義，亦顯而易見。以兩存無礙故，故曰：緣起亦有亦無。

#### (四) 釋事法非理門非有非無義：

緣起非有非無句，論言說言：「互奪雙泯故。」事法非理門說：「全理之事，事恆非理，性相異故，能依非所依故。是故舉體全理，而事相宛然。」此中，全理之事，事恆非理，是以理奪事，是非有。而舉體全理事相宛然，是以事奪理，是非無。由於互奪同時，兩不相礙，離於邊表，惟是平等一味之法，雖是空有雙泯，一相無相，却又性空緣起，顯無相相，故曰：緣起是非有非無。

#### (五) 釋總此四門爲不定有義：

緣起不定有句，是釋者比照遮詮門的不定無所立。根據論主表德結論：「以緣起故是有，以緣起故是無，以緣起故是亦有亦無，以緣起故是非有非無。」此結論；釋者以爲，亦無非是顯示緣起的不定相，以其爲表詮，故說爲不定有。其實，此有是含有表詮的「是」的意義的，也是肯定命題的肯定解。

此遮、表兩門之所以能橫說豎說，是說、非說，都無礙而圓融者，無它，如論主自說：「如是遮、表圓融無礙，皆由緣起自在故也。」反之，由於緣起之自在，故能成此遮表圓融無礙；由此遮、表圓融無礙，正顯由語言，心行求諸法實相不可得，是故諸法實相，離四句，絕百非，語言道斷，心行路絕，故此之止觀法門的遮情、表德二門，論主即標題爲「顯法離言絕解門」。此一標題，真不啻是這兩門的畫龍點睛。

何以能如此之遮、表圓融，緣起自在而逆順無礙呢？這是因爲法界無違逆、無二相故。如入法界體性經說：「有此、有彼，是染、是淨，凡夫、聖人及諸佛法，如是名字不可示現如是法界；……如是法界無有相違……其逆順界、法界無二相。」又；入一切佛境界經說：「若法界不相違者，便隨順一切法。」如是等開示，都足以說明此理之正確不謬。

#### (三) 理事圓融無礙觀

此上十義，同一緣起，約理望事，則有成、有壞、有即、有離；事望於理，有顯、有隱、有一、有異，順逆自在，同時頓起，深思令觀明現。是謂理事圓融無礙觀。

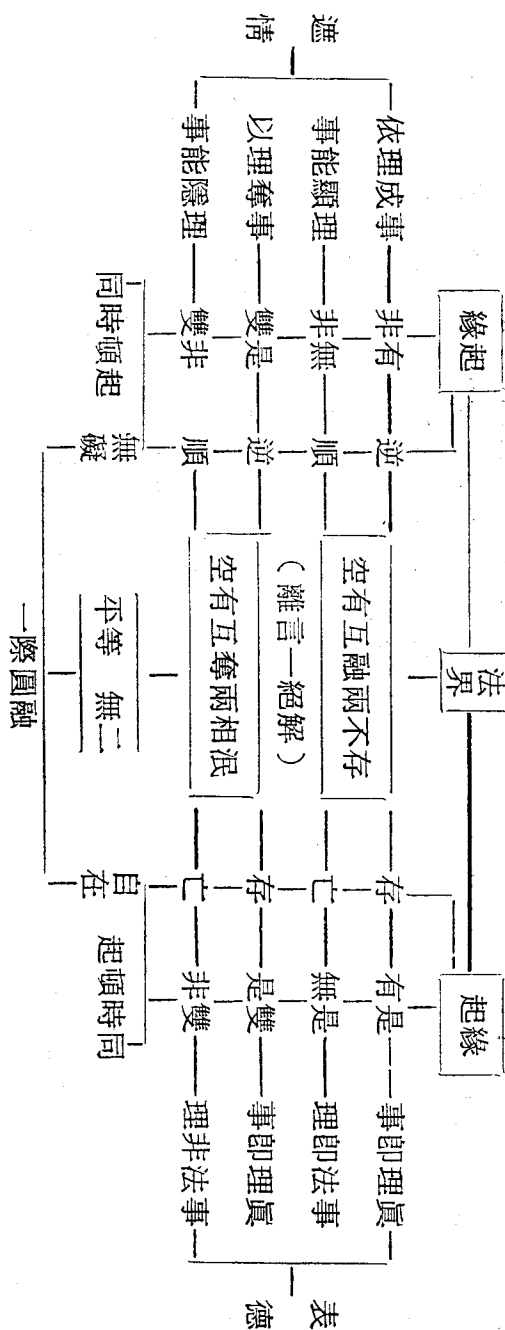
上來，已將此門後八門的大義畧作蠡測；今當總取全觀十門，隨順此一結論而續論之，希望對此觀門的全體義旨，有以貫穿之。

前面說過，本觀門以全徧二門爲總綱，餘八門皆此總綱條目，由此總綱開展出來。其所以如此者，蓋全徧二門，乃總明理，事緣起無礙之理；因此，可以說它是緣起二義。餘八門，在分別發明理、事緣起之相，以顯示它的圓融無礙，故此八門，可看作緣起八相。所以，觀本觀門必先通達二義，然後纔能解了八相。如結論所說：「以上十義，同一緣起，約理望事，則有成、有壞、有即、有離；事望於理，有隱、有顯、有一、有異。」若能於此緣起理、事互望所成八相，如結語所示的「順逆自在，無障無礙，同時頓起」，能觀令明現，則遮情、表德所顯的圓融無礙義，自然了了正見，自然入於所謂「理事圓融無礙觀」。非如我人之徒爲「紙上談兵」而已。

蓋以八相同時頓起，是平等一際法爾之相，如五教止觀華嚴三昧門說：「圓融一際，稱法見故，若不同時，前後見者，是顛倒見，非正見也。何以故？前後別見，不稱法故。」由此，又可得知，此同時頓觀理事圓融無礙，正是菩薩正行境界，不是語言文字思維覺觀之所能及的；惟有具足無礙智，念念等周於法界，方能成辦。

最後，根據上來討論的種種問題，對本觀門前面的「理、事鎔融，存、亡、逆、順」以及後面的「順、逆自在，無障無礙，同時頓起」等情形之圓融錯綜複雜關係的理趣，試以表列示如：

理事銘緣起存亡逆順自在無礙理趣表



大寶積經被甲莊嚴會佛有頌曰：

汝觀一切法，流入法界中，諸法同法界，  
理趣悉平等；復觀於法界，流入諸法中，  
法界同諸法，理趣亦平等。

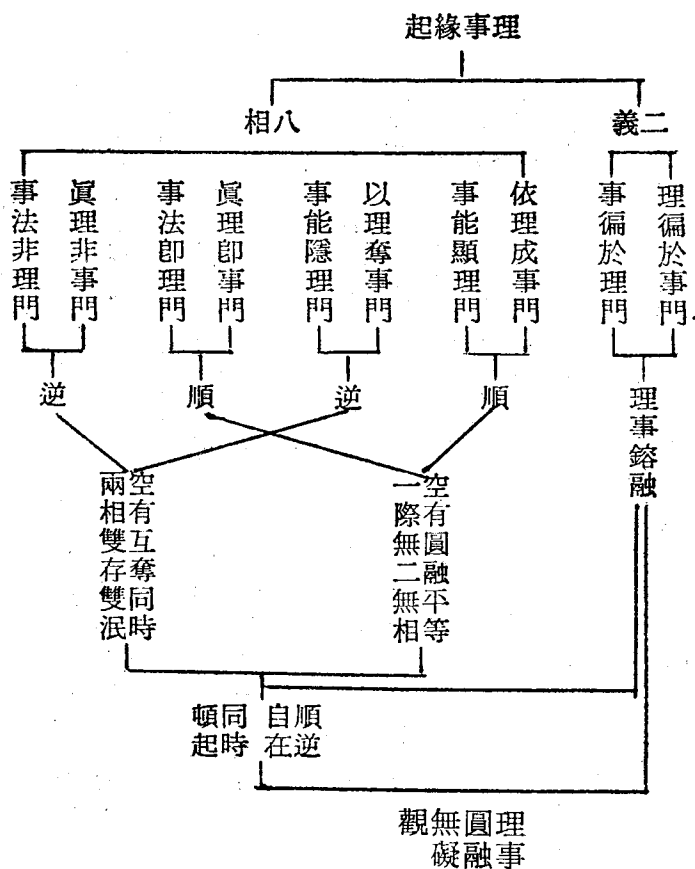
又頌曰：

諸起無體性，象緣亦非緣，如是如理觀，  
能知一切法。

觀此二頌，於上表中所顯的不思議法界理趣，似乎可以用  
不著加以懷疑了。

此外，更附表解二種，以示本觀十門之體系。

表一、十門詮義概觀表



(未完待續)



# 東海大師無相傳研究

冉雲華

禪宗被認為是中華佛學的精華，已是學術界所公認的事實。這是因為禪宗的開花結果、教義門風，完全是在中國本土所發展的。作為佛教發源地的印度，只是禪宗的背境而已。雖然後來被尊為「東土初祖」的菩提達摩是來自天竺，可是禪宗真正開宗立派的人物，幾乎全是中國人。只有四川淨衆派的領袖金和尚、法號無相，後被尊稱為「東海大師」是唯一的例外。

在中國中古的佛教史上，宗教史學家一直對無相的求法決心，禪行修為非常注意，不斷的對這位新羅僧人，加以記載：宗密（780—841）曾把金和尚所傳的禪法，列為禪門七家之一①。宋高僧傳的作者贊寧（919—1002？），也根據他當時所得到的資料，為金和尚本人和他的徒子徒孫，寫下傳記②。唐代詩人李商隱（812—858），和神清和尚（亡於813），也都對無相的活動，有所記述③。但是上述的史料，有的由於寫作的角度或篇幅的限制，它們所記的內容，還是不夠詳盡。

直到敦煌卷子歷代法寶記出土，學者們才得到金和尚本門所記的第一手史料，日本學者曾把這份卷子的兩種不同鈔本，編入大正新修大藏經第五十一卷④。韓國金九經也在多年以前，出版了校刊歷代法寶記⑤。經過多年的研究討論，京都大學研究教授柳田聖山，以他半生的努力，才把這本重要禪宗史料的各種鈔本、印本，校考、分段、標點、註釋，並翻譯為口語式的日文。因而為研究禪宗史的學者，提供不少的方便⑥。

首先注意到無相一派禪法的中國學者，要推胡適和馮友蘭。馮氏在一九三四年出版中國哲學史下卷時，根據宗密所記的資料，畧述淨衆一派的禪學⑦。胡氏在他研究禪宗歷史的過程中，一直注意到無相對四川禪學發展的貢獻。不過胡氏的工作，集中於荷澤寺神會和尚（670—762）的禪法，他雖然理解到無相的重要性，但沒有在這一方面作系統性的考察⑧。嚴耕望在唐史研究叢稿中，也注意到無相的成就⑨；印順的中國禪宗史也把無相列為東山法門的一支⑩。除了這類的專著以外，無相傳記仍然沒有被中華學人，以科學的方法加以整理。尤其是在日本、韓國學者在這一方面有新貢獻，敦煌卷子和藏文資料不斷有新發現的情形下，對無相生平的新研究，更有迫切的需要。

一九七七年九月，韓國學術院主催第五屆國際學術講演會，在漢城舉行。筆者曾應李丙燾院長之命，宣讀拙著「無相和尚和他的『無念』哲學」⑪。不過那篇論文是用英文寫的，寫作形式和篇幅都受到限制，因而無法把我所收集的資料，完全容納進去。現因敦煌學主編雅意約稿，所以把那些資料，重新整理寫出，好向「行家」求教。

遺珪擲組 來隔天潯

西曆八五三年，李商隱在他所作的「梓州慧義精舍南禪院四證堂碑銘」，稱讚無相的詞句中，有「猗歟靜（應作淨）衆、來

隔天濤、遺珪擲組」等語<sup>⑫</sup>。這裏的「遺珪擲組」，是指無相的貴族家世和他的求法決心。「來隔天濤」是指他不顧辛苦，由三韓半島、西渡黃海或渤海、到中華本土的壯志。這兩句話足以概括無相的早期生活。

歷代法寶記記述無相的出身說：「俗姓金，新羅王之族、家代海東」<sup>⑬</sup>。宋高僧傳也宣稱：「釋無相、本新羅國人也。是彼土王第三子。於本國正朔年月生」<sup>⑭</sup>。

因為宋高僧傳第二十一卷，記載着另一位名叫無漏的新羅僧人，而那位和尚也被形容為「新羅國王第三子也」<sup>⑮</sup>。這會使得有些學者對宋高僧傳對無相的記載，表示保留。這種懷疑的基礎，是新羅王不可能有兩個「第三子」。爲了澄清這種混亂，讓我們看一下別的資料，對無相的家世背景，有怎樣的記載：

第一，神清在他的北山錄中提到：「余昔觀淨衆禪門，崇而不僭，博而不佞，而未嘗率異驚俗，真曰大智閑閑之士」<sup>⑯</sup>。這段文字的下面，還有一段小註：「蜀淨衆寺金和尚，號無相禪師，本新羅王第三太子」。神清本人曾在四川一帶活動，他的記載是以第一人稱「余昔觀……」等語開始的。他上距無相的日期不遠，親歷其地，所記的事實，應當是可靠的。

第二，上引李商隱撰寫的碑銘中，也有「遺珪擲組」的說法<sup>⑰</sup>。

第三，盛唐時代的新羅王國，政局頗多風波，王位迭更。據東國通鑑第九卷的記載，唐咸亨二年到開元初那一段日期，新羅國的王位就變更了四次：文武王、神文王、孝昭王和聖德王<sup>⑱</sup>。在那樣的情形下，有兩個「第三王子」是完全可能的，因為國王先後就有四人。

第四，宋高僧傳還記載稱：「相之弟本國新爲王矣。懼其却迴，其位危殆，將遣刺客來屠之……」<sup>⑲</sup>。這一事件更證明無相確是來自新羅王室。否則的話，新登基的國王根本沒有理由，不顧政治後果，派遣刺客千里迢迢到唐土，去刺殺一名不相干的和尚。

宋高僧傳和北山錄都說無相落髮受戒的寺院是群南寺。我曾

查了不少的書籍，都再看不到這個寺名。心中懷疑群字可是那能字的筆誤。但因找不到反證，只好照舊存疑罷了。至於他出家的理由，只有敦煌卷子保存了一點資料——歷代法寶記說：「昔在本國有季妹。初聞禮聘，將刀割面，誓志歸眞。和尚見而嘆曰：『女子柔弱，猶聞雅操。丈夫剛強，我豈無心？』遂削髮辭親……」<sup>⑳</sup>

### 浮海西渡 尋師訪道

無相循海道入唐一點，是沒有問題的。歷代法寶記稱：「浮海西渡，乃至唐國，尋師訪道，周遊涉歷」。李商隱所寫的碑文中，也證實了這一點：「猗歟靜衆，來隔天濤」。可是他到唐土的年代，上述兩文並沒有明白記載。北山錄和宋高僧傳都記載說，無相是「開元十六年」到達唐代首都長安的。他曾被「玄宗召見、隸於禪定寺」<sup>㉑</sup>。今按：開元十六年即西曆728年。禪定寺是隋代建造的一所大寺院。許多名僧都常受詔住於該寺。

根據韓國史籍東國通鑑的記載：「戊辰廿七年（開元十六年）秋七月，遣王弟嗣宗期唐，兼表請遣子弟入國學。詔許之」<sup>㉒</sup>。這件事恰好發生在無相入唐的同一年，而且無相自己又是皇室「子弟」之一。無相很可能是新羅入唐使團成員之一。按照當時日本國的遣唐使中，常有僧侶成員在內，新羅的情形很可能類似。

在大唐首都長安住了一陣以後，無相開始了他的求道生涯。宋高僧傳稱：「後入蜀資中、謁智詵禪師」。北山錄也有相同的記載<sup>㉓</sup>。這裏所稱的智詵，是禪宗「五祖」弘忍（675亡）的十大弟子之一，也是禪法流傳到四川一帶的功臣。不過智詵在702年時已經去世，那時無相還沒有到達唐土，他根本沒有拜會智詵的可能。

歷代法寶記對這一點的記載，比較可靠：「乃到資州德純寺，禮唐和上。唐和上有疾，遂不出見。便燃一指爲燈，供養唐和上」<sup>㉔</sup>。李商隱把這件事，形容爲「燼指求心」<sup>㉕</sup>。無相的這種決心和虔誠，果然打動了唐和上的心。於是「唐和上知其非常人

，便留左右二年」。

這裏所記的唐和尚，便是智詵的傳法弟子處寂（665—732）。宋高僧傳對他們師徒的初次相會，有一段戲劇性的記敘：「有處寂者異人也。則天會召入宮，賜磨納九條衣。事必懸知，且無差跌。相未至之前，寂曰：外來之賓，明當見矣！汝曹宜灑掃以待。間一日果至。寂公與號曰無相」<sup>②6</sup>。宋高僧傳援着記載說，就在他們師徒會見的當天晚上，老和尚「中夜授與摩納衣。如是入深溪谷巖下坐禪」<sup>②7</sup>。

歷代法寶記對這一事件的記載，比較平實可信。它說無相在處寂身邊待了兩年多，然後再到天谷山去坐禪。後來唐和上才派人把「信衣」，偷偷地傳給無相。無相才到天谷山去過他的清苦生涯：「草食節衣，食盡食土」<sup>②8</sup>。

宋高僧傳對他的苦行生活，也有類似的描寫：「既而山居頗久，衣破髮長，獵者疑是異獸，將射之復止。後來入城市，晝在冢間，夜坐樹下。真行杜多之行也！」<sup>②9</sup>。「杜多」一詞是梵文 Dhūta 一字的音譯。有時也譯為「頭陀」，意為「摔掉、震落」，意指摔掉污濁思想，擺脫不善行為。巴利文佛教經典清淨道論（Visuddhimagga），曾經宣稱：「當作杜多行，才可稱比丘」<sup>③0</sup>。胡適認為杜多行是早期禪宗教實踐的方法<sup>③1</sup>。這些資料表示，無相的禪法仍然保留着早期修禪的苦行精神。

### 人漸見重 爲構精舍

因爲他的苦行清淨，信徒們漸漸注意，進而尊敬這位新羅和尚。並且「爲建精舍於亂墓前」。無相就是這麼樣的在成都定居下來。歷代法寶記稱：「居淨衆寺，化道（導）衆生，經二十餘年」<sup>③2</sup>。在那一段時間中，無相在那裏結交了幾位要人，化導了不少的信徒，募建了幾座寺廟，創立了淨衆寺一派的禪法。這些成就使他成爲名滿西南中國的禪門巨匠之一。

儘管佛教史料中並沒有對無相的活動，記載明確的日期，但是我們仍可以從他的交遊中，推定出一些日期。例如無相曾和處寂相聚了二年。處寂死在734或736年，那麼無相到達四川的年

代，當在730至732年。換句話說，他在長安的停留，只有三、兩年而已。

又如無相在成都最先結交的一位人物，是章仇兼瓊。新唐書稱：「（王）昱之敗，以張宥代節度劍南，以章仇兼瓊爲益州司馬。宥文吏，不知兵，委事兼瓊。兼瓊因得入奏。天子果其議，拔兼瓊代宥節度」<sup>③3</sup>。上述的事實，發生在739-740年間，無相和這位春風得意的章仇大夫結交，應當也在那段時期。這一推算正好和歷代法寶記的記載相合。歷代法寶記說：「章仇大夫，請開禪法，居淨衆寺，化道衆生，經二十餘年」<sup>③4</sup>。無相死在762年，上距740年正巧是「二十餘年」。

無相禪師在成都的另一件大事，是被唐玄宗召見。宋高僧傳稱：「屬明皇遑難入蜀，迎相入內殿供禮之」<sup>③5</sup>。這一項記載雖然缺乏旁證，但可能是事實。這一推斷的根據，是玄宗的爲人作風。在唐代的帝王中，李隆基是以喜歡熱鬧而出名的。在開元盛世的日子，他曾在長安宮中，召見過不少的高僧名道，包括無相本人在內。安、史之亂兩京淪陷，馬嵬兵阻，他才悽悽惶惶的逃到四川。可是那時太子李亨，已經在靈武即位，玄宗大權旁落，只好冷冷清清的住在成都享點清福。在那種無權可掌，心境寂寞的情形下，召僧會道之類的事，很可能是那位太上皇消磨時光的辦法之一。

與成都縣令之間的喜劇，是無相在益州的另一件大事。宋高僧傳稱：「時成都縣令楊翌，疑其妖惑，乃帖追至。命徒二十餘人曳之。徒近相身，一皆戰慄，心神俱失。頃之，大風卒起，沙石飛颺，直入廳事，飄簾卷幕。楊翌叩頭拜伏，踣而不敢語。懾畢風止，奉送舊所」<sup>③6</sup>。宋高僧傳把這件交涉，記在玄宗召見之後。可是筆者却懷疑那個日期不大可靠。我的理由是依常情而論，在太上皇召見過無相以後，後者在當地已是一位著名人物，一名小小的縣令應當不敢再去找和尚的麻煩。如果楊翌真的和新羅僧人有過過節，應當是玄宗到達成都的前。

除開這項理由以外，還有一項證據，那就是玄宗早期所頒布的兩道詔令，嚴禁僧道非法集會。楊翌帖捕無相的罪名，不就是

「疑其妖惑」嗎？現在讓我們先看一下那兩道有關的詔令：第一件詔令的頒發日期，是開元七年十一月。那項詔令宣佈說：「比有白衣長髮，假託彌勒下生，因為妖訛。廣集徒侶，稱解禪觀，妄說災異……」<sup>②7</sup>正是爲了對付這種局勢，皇帝才頒詔敕禁「妖訛」。雖然詔令的本身主要的對象，是「白衣長髮」之徒；可是無相本人曾經是一位「衣破髮長」，講解禪觀的苦行僧人。

（未完待續）

——原載「敦煌學第四輯」

### 註文引用書籍略號：

- 傳：宋高僧傳，大正新修大藏經第五十卷。  
記：歷代法寶記，禪の語錄3：初期的禪史II。柳田聖山編、校、分段、標點、日譯本。東京，筑摩書房，昭和五十一年本。  
疏：圓覺經大疏鈔，續藏經第十四冊（台灣影印版）。  
① 疏頁278b至c欄。在宗密別的著作中，如禪源諸詮集都序、中華傳心地禪門師資承襲圖等，也談到無相一派，但仍以疏中所記最爲詳細。  
② 傳卷十九，第832—3頁；卷九，第764頁；卷十一，第772頁等。  
③ 北山錄卷六，大正新修大藏經，第五十一卷，第611頁中欄。  
④ 據柳田的考證，敦煌出土卷子中，有八份是記的寫本。編號如下  
P. 2125：記甲本，大正新修大藏經第五十一卷。  
P. 3717  
P. 3727：殘本，存梁朝第一祖菩提達多羅禪師以下一章。  
S. 516：大正新修大藏經第五十一卷所收底本。  
鳴沙余韻76—II底本。  
S. 1611：殘本，存三祖部份。  
S. 1776：殘本，存五祖、六祖部份。  
S. 5916：殘本，存卷首所引漢法本內傳部份。石井光雄藏本。  
⑤ 乙亥（1935）年正月，瀋陽出版。收入蘆園叢書。  
⑥ 見記。  
⑦ 見原書第九章，第782頁。  
⑧ 胡氏在他的許多著作中，都曾討論到無相一派的禪法：如神會和尚遺集（台北，民五十一年增訂本），第372頁；胡適手稿（台北，民59年出版）第七集，第338頁以下。  
⑨ 見原書（九龍，新亞研究所，民五十八年出版），第455—458頁。原書（台北，民六十年初版），第152—54頁。  
⑩ “Mu - sang and his Philosophy of No - thought” (1977).  
⑪ 引自全唐文，卷七八〇，第六頁。  
⑫ 記第142頁。  
⑬ 傳，第832頁中。  
⑭ 傳，卷二十一，第846頁上。  
⑮ 北山錄卷六，第611頁中。  
⑯ 全唐文，卷七八〇，第六頁。  
⑰ 見東國通鑑（韓徐居正等1485年奉敕撰。漢城：朝鮮古書刊行會，1912年版）第241—266頁。  
⑱ 傳，第832頁下。  
⑲ 引自記，頁142。  
⑳ 見記，第142頁；全唐文，卷780，第六頁；北山錄，第611頁中；傳，第832頁中。  
㉑ 原書卷九，第267頁。  
㉒ 傳，第832頁中；北山錄，第611頁中。  
㉓ 記，第142頁。  
㉔ 全唐文，卷七八〇，第六頁。  
㉕ 傳，第832頁。  
㉖ 同上。  
㉗ 記，第142頁。  
㉘ 傳，第832頁。  
㉙ Buddhaghosa, The Path of Purification, Nyanamoli 英譯。（Colombo, 1964）第二版，第40—41頁。  
㉚ 胡適學術文集（香港：三達出版公司印本），第207頁。  
㉛ 傳，第832頁中；記，第142頁。  
㉜ 引自王忠著，新唐書吐蕃傳箋證（北平：科學出版社，1958年版）第78頁。  
㉝ 記，第142頁。  
㉞ 傳，第832頁中。  
㉟ 傳，第832頁下。  
㊱ 唐大詔令集（1959年上海商務印書館排印本），第558頁。



## 即心即佛、非心非佛的歷史觀

智 銘

楞伽經所論，全為心性問題。對自心、自性所論甚詳；如說：「自量心現……隨入如來身。」所謂「自量心現」，是要遠離內外境界，心外無所見，解三界如幻，隨入如來身。這段經義應是「即心即佛」的最初說法。

達摩祖師東渡，於少林面壁九年，對華譯諸經中，獨重楞伽。傳記說他傳二祖慧可心法時曾說：「吾有楞伽經四卷，亦用付汝，即是如來心地要門，令諸衆生，開示悟入……今得汝傳授，吾意已終。」由這段記載，可見達摩心法，來自楞伽，且以楞伽經作為傳法證物之一。

達摩論心佛的教法，道宣曾說：「如是安心，謂壁觀也。如是發行，謂四法也。如是順物，教護譏嫌。如是方便，教人不著。……原則入道多途，要惟二種，謂理、行也。」（續高僧傳）理入者，是「藉教悟宗，深信含生一同真性，……凡聖等一，堅住不移……與道冥符，寂然無爲。」行入者，分四行；即報怨行、隨緣行、無所求行、稱法行。使此心生時，與道無違。心無增減，冥順於法。安心無爲，形隨運轉。而達性淨。是故，達摩教旨，即是安心法要，亦即是楞伽經中「如來心地要門」，依此修行，即可「隨入如來身」，是楞伽經「即心即佛」的演化。

二祖慧可，受法以後，遇三祖僧燦。謂僧燦說：「宜依佛法、僧住。」時僧燦尚未披剃，爲一士子身，聞說乃曰：「今見和尚，已知是僧，未審何名佛、法？」可曰：「是心是佛、是心是法。佛、法無二，僧寶亦然。」到此，「即心即佛」的說法，

始由二祖明言肯定下來。

三祖僧燦受法以後，旋即剃度出家。「遁羅浮山，優游二載，却還舊處（可能是太湖縣司空山），士民奔趨，大設壇供。祖爲四衆，廣宣心要。」禪宗自達摩以來，以心傳心，不立文字。但僧燦却留下了「信心銘」。其中有謂：「一心不生，萬法無咎，無咎無法，不生不心……將心用心，豈非大錯。心若不異，萬法一如，契心平等，所作俱息……一即一切，一切即一……信心不二，不二信心，言語道斷，非去來今。」所謂「心若不異，萬法一如」、「一即一切，一切即一」應是「即心即佛」的發揚。而「一心不生……不生不心。」又有「非心非佛」的意義，或許是叫行者不要計着「即心即佛」。佛陀曾說：「深入計着，不能了知色等自性。」故僧燦的說法，已進入另一境界。

四祖道信，因三祖「誰傳汝？」一問而大悟。後屢試以玄微，知其緣熟，乃付衣法。道信後遊牛頭山遇法融。法融問：「心既具足，何者是佛？何者是心？」道信答說：「非心不問佛，問佛非不心」法融再問：「既不許作觀行，於境起時，心如何對治？」道信答說：「境緣無好醜，好醜表於心，心若不強名，妄情從何起？妄情既不起，真心任偏知，汝但隨心自在，無復對治，即名常住法身，無有變異。」其中「非心不問佛，問佛非不心」二句，乃「心即是佛，佛即是心」的意思，而「妄情既不起，真心任偏知，汝但隨心自在，無復對治，即名常住法身。」之句，更是「心即是佛，佛即是心」的解說。

五祖弘忍受法於破頭山，後即居此說法。後六祖慧能問：「一切萬法不離自性，何期自性本自清淨？何其自性本不生滅？何其自性本自住足？何其自性本無動搖？何其自性能生萬法？」弘忍答說：「不識本心，學法無益。若識本心，見自本性，即名丈夫、天人、師、佛！」由這幾句答語中，即可看出「見自本性，即名……佛。」之句，是「即心即佛」的發揚。又其傳法偈曰：「有情來下種，因地果還生，無情既無種，無性亦無生。」其中「無情既無種，無性亦無生。」似又是「非心非佛」的說法。

六祖慧能，集以上五代祖師禪學之大成，而又發揚光大開來。初至廣州法性寺，判明風動、幡動之爭後，印宗法師即延至上座，請示法教。慧能即論「佛性」與「善不善法」。有說：「佛性非常非無常。」、「非善非不善」。初轉法輪，即從「佛性」開始。

後章刺史請昇座說法，六祖曰：「本性是佛，離性無別佛。」已開宗明義矣。接着又說：「一念修行，自身等佛。」因為「性在身心存，性去身心壞。」因此，不但說「是性（心）是佛」，且進而判定「即身等佛」這一說法，給後來的行者，發生了很大的鼓舞作用，將佛教活生生地帶入芸芸衆生群中。現代日本佛教學者提倡「生活的佛教」，可能是根源於六祖的這一說法吧！

六祖下一世的法海（壇經的原著者）初不明「即心即佛」的本義，因參問曰：「即心即佛，願垂指諭。」六祖答曰：「前念不生即心，後念不滅即佛。成一切相即心，離一切相即佛。」所謂「前念不生」應是指一切塵勞妄想，塵勞妄想之念不生，使此心一無罣礙，成爲非善非不善的「真空」——心的本體。所謂「後念不滅」應是指念佛、念法、念僧之外，仍念一切苦難苦難衆生，念而度之。衆生度盡，方成佛道。二念合而言之，就是「即心即佛」。所謂「成一切相即心」經有云：「一切唯心造」又云：「心生則種種法生，心滅則種種法滅。」相之存在，乃心之動用，若心不動，則諸相即無，相之成壞，皆一心之用，故云「成一切相即心」。所謂「離一切相即佛」若心離於相，即不着人我、是非、憎愛、善不善法，所謂一切相皆是虛妄，若見諸相非相

，則見如來。故云「離一切相即佛。」法海聞說，言下大悟，以偈讚曰：「即心元是佛，不悟而自屈，我知定慧因，雙修離諸物。」法海的偈語，是六祖下第一世第一位承接法要的人。

六祖下一世司空山本淨禪師，於唐天寶三年，玄宗遣中使楊光庭入山探常春籐，因造文室禮問曰：「弟子慕道斯久，願和尚慈悲，畧垂開示。」師曰：「若欲求佛，即心是佛。若欲會道，無心是道。」光庭又問：「云何即心是佛？」師曰：「佛因心悟，心以佛彰，若悟無心，佛亦不有。」其中「即心是佛」的說法，顯然是秉承六祖的教說。而「若悟無心，佛亦不有。」顯然是「非心非佛」的演化，是本淨的發明。

有真禪師問本淨禪師：「既道無心，佛有心否？佛之與心，是一是二？」師曰：「不一不二。」真曰：「佛度衆生，爲有心度故。道不度人，爲無心度故，一度一不度，何得無二？」師曰：「若言佛度衆生，道不度衆生者，此是大德妄生二見。如山僧却不然。佛是虛名，道亦妄生。二俱不實，總是假名。一假之中，如何分二？」真曰：「佛之與道，從是假名，當立名時，是誰爲立？若有立者，何得言無？」師曰：「佛之與道，因心而立，推窮立心，心亦是無心。既是無，即悟二俱不實，知如夢幻，即悟本空，強言佛、道二名，此是二乘人見。」這是一段很精彩的辯論，原來所論「即心即佛」，以爲心、佛合一，至本淨禪師說：「不一不二。」打破了執心執佛、執一執二的疑團。對後來的行者，有着很大的指引作用。

六祖下一世南陽忠國師，有僧問他：「清淨法身，作麼生得？」師曰：「不着佛求耳。」僧曰：「阿那個是佛？」師曰：「即心是佛。」僧曰：「心有煩惱否？」師曰：「煩惱性自離。」僧曰：「豈不斷焉？」師曰：「斷煩惱者，即名二乘，煩惱不生，名大涅槃。」這是說？心本無煩惱，謂心有煩惱而又立心去斷煩惱者，均是妄見，亦即是二乘人見。忠國師的說法，與本淨禪師的說法一致，均秉承六祖的法要。

六祖下二世江西道一（馬祖）禪師，一日謂衆曰：「汝等諸人，各信自心是佛，此心即是佛心。達摩大師自南天竺國來，至

中華傳上乘一心之法，令汝等開悟。又引楞伽經文，以印衆生心地，恐汝顛倒。不自信此心之法，各有各之故。楞伽經以佛語心爲宗，無門爲法門。夫求法者，應無所求。心外無別佛，佛外無別心。不取善，不捨惡，淨穢兩邊，俱不依怙，達罪性空，念念不可得，無自性故。故三界唯心，森羅萬象，一法之所印，凡所見色，皆是見心。心不自心，因色故有。汝但隨時言說，卽事卽理，都無所礙，菩提道果，亦復如是。於心所法，卽名爲色，知色空故，生而不生，若了此意，乃可隨時着衣吃飯，長養聖胎，任運過時，更有何事？」馬祖的這段話中，所謂「心外無別佛，佛外無別心。」是「卽心卽佛」的最恰當說法，但又說：「不取善，不取惡，淨穢兩邊，俱不依怙，達罪性空，念念不可得。」又是教人不要計着「卽心卽佛」而有「非心非佛」的意趣。

馬祖是集楞伽、達摩、六祖……一脉相承的法要，作了一個完整的歷史說明。自馬祖之後的禪者，或說「卽心卽佛」，或說「非心非佛」，總不出此範疇。凡了達此意之禪師，都是「饑來吃飯，困來眠」了。

參考資料：

五燈會元、指月錄、胡適禪學案、六祖壇經、金剛經等。

記

記

記

## 集「憨山大師醒世歌」句

### 成七律一首

祝平

紅塵白浪兩茫茫，天自從容定主張。  
春日纔看楊柳綠，秋風又見菊花黃。  
榮華終是三更夢，富貴還同九月霜。  
頃刻一聲鑼鼓歇，不知何處是家鄉。

## 讀誓還先生出風頭作

釋達源

閉門誓願坐禪修，無意還將名利求。  
不似先生大學問，隨心所欲出風頭。

（上接第37頁 惲南田與諦暉和尚）

「……格被擄下獄，甚苦，時作畫以消遣，會陳錦妻欲置首飾，令人先畫形模，多不當意，或有言格能畫者，特釋之出，見其丰神秀朗，進退從容，喜出望外，遂畜爲子。」

蓋南田之能繪事，得自家傳。其從父向，字道生，以畫著，山水得董源法，南田少卽師之。南田父遜庵，喜以枯墨作山水，古簡有致，又傳抱石「惲南田」一文中，亦嘗謂：「先生之畫亦有所由來，不埃遠溯曾祖先世也。諸父香山、含萬、父遜庵，俱善畫，先生承其先緒而集大成。」云。

在惲子居所撰「南田先生家傳」中，僅言諦暉語陳錦妻，「此子宜出家，不然且死」。惲鶴生「南田先生家傳」亦僅言「福薄壽促，宜令出家」，卽沈台臣詩，亦祇說：「此子壽命短，宜作釋迦徒」，並沒有「清代學者象傳」以及「清代藝苑」所載：「地藏王偶遊人間」這一段傳說。但以常理推測，舊時婦女，多半信佛，亦頗敬僧。諦暉雖屬高僧，但他要想把南田留置寺中，恐非三言兩語，便能使得陳妻心甘情願將南田捨棄，因此在諦暉必須說出一種可使對方決計聽從的理由，所謂祇許成功不許失敗，諺謂「道無術不行」，這位老和尚便也祇有一破佛子「不打謊語」之戒，同時屈尊膜拜於此假設之「地藏王菩薩」之前。有此驚人之筆，於是迫使陳錦妻惟有割愛泣之而去。此事之可能性極大，而家傳及沈詩或者是爲賢者諱故皆避免提及。

然而，不論諦暉當日之言行是何情況，而南田之留在靈隱是事實。諦暉此舉有造於南田者至鉅。假如說，南田一直留在陳妻身邊，則日後之「襲餘蔭，紆青紫」，當然是順理成章之事，但如一入仕途，則後此之一切，勢必完全改觀，他雖天份極高，如果沒有後來嚴父之「督課經傳儒先之書」，卽亦不能善長詩古文詞，不會精於繪事，而終於成爲「詩書畫三絕」之大名家；也卽無所謂「惲派花卉」，在畫壇上也再沒有「常州畫派」這一個名詞。連到當時以至後世之藝術界亦將大大減色。

所以南田之品高、德厚、藝絕，卒能克享盛名傳之無窮，可以說全係出諸諦暉之一爲援手。則諦暉和尚功德之大，洵屬不可思議，因此沈詩稱他爲「神僧」，一點不爲逾分。

# 惲南田與諦暉和尚

伍稼青

世人之愛好國畫者，無有不知惲南田之花卉爲「古今絕詣」，因此筆者無庸更贅一辭。

至於南田的山水，他雖自言當讓石谷（王翬）獨步，其實這是他的謙抑，就畫藝論，南田決不遜於石谷，戴醇士（熙）便會這樣說過：

「以南田山水比之石谷，則鳥目山人之沈鬱頓挫如杜少陵，白雲外史之天然而去雕飾似李青蓮，各有千秋，未易軒輊。比之吳歷，則墨井道人之筆力沉厚在石谷之上，與南田異宗而同旨。再比之烟客（王時敏）、圓照（王鑑）、麓臺（王原祁）三王，則三王皆喜用渴筆，獨南田用濕毫，別開生面，空靈雋逸，有着紙欲飛之妙。」

「畫徵錄」則謂：

「南田山水，皆超逸名貴，深得元人冷澹幽雋之致」。而俞劍華在他所著「中國繪畫史」中亦謂。

「南田山水，奇曠秀逸，妙絕群倫，實非四王之所能企及。……王翬畫非不佳，但爲人力所可及，惲畫則飄飄若仙，宛如李白之詩，非人力所及。……」

這都是最稱精當之評語。

南田生於明崇禎六年（西元一六三三年）卒於康熙二十九年（西元一六九零年）年五十八歲，生而敏慧，眉目秀朗。父遜庵

授之書，上口即能解義。八歲詠蓮花成句，驚其塾師。

甲申之變，他才十二歲，次年即隨其父遜庵兄桓依王祁於福建之建寧。旋陳錦破建寧，南田父子兄弟相失，故南田少日很吃過一番「流離瑣尾」之苦。其後卒賴杭州靈隱寺主僧諦暉之力，脫離陳氏，隨遜庵歸。關於這一件事的經過，頗富傳奇性，但各書記載，殊不一致，閒中畧加考證如左述：

「清代學者象傳」載：

「陳錦破建寧時，先生年十三，被掠。陳錦妻愛其聰穎，畜爲奴，後從錦遊杭之靈隱寺，遜庵公遇於途。公素與寺主諦暉善，謀以計出之。時方有廟會，傾城紳民婦女皆詣寺燒香，參佛畢，即拜謁方丈，諦暉素有道行，凡膜拜者皆不答禮，錦妻率一家徧拜諦暉，諦暉揣知白哲而文秀者惲氏子也，展拜時，諦暉倉皇下座，伏地叩頭不已，疊稱『罪過罪過』，錦妻驚問之，諦暉曰：『老僧罪不可追矣！』指先生曰：『此地藏王菩薩也，偶遊人間，察諸善惡，夫人奴畜之，罪已甚；聞又加以鞭扑，罪將奈何？』錦妻故信佛，痛哭求救。諦暉曰：『非特夫人有罪，老僧知菩薩降臨，未及遠逝，亦當獲譴，亟宜奉居寺中，沐浴供養，爲夫人懺悔，僧亦自求免罪』錦妻聽之，泣拜而去，自是即留寺中，諦暉爲教養之。」

「清史列傳」藝術類所記，則爲「撫以爲子」，而非「奴畜之」畧謂：

「格，（壽平初名格又字正叔）年十三，從父至閩，時王祁起兵建寧，日初（憚遜庵名）依之，總督陳錦兵克建寧，格被畧，錦妻撫以爲子，從遊杭州靈隱寺，日初值遇之，給使出家爲僧，乃得歸。」

又憚子居（敬）「大靈山房集」及南田從孫鶴生纂「南田先生家傳」也都說他是被陳錦認爲養子而非奴僕。「大靈山房集」南田先生家傳云：

「陳錦破建寧，被畧，錦無子，其妻子之。後從錦遊靈隱寺，遇遜庵於途，遜庵因與寺主僧諦暉謀。俟錦妻入寺，給言此子宜出家，不然且死。錦妻留之寺中，泣而去。先生始得歸。」

又憚鶴生「南田先生家傳」云：

「翁方十餘齡，隨父崎嶇閩嶺，流落相失。旂帥主某，愛其聰穎，欲子之。遜庵既以緇衣得免，偵子在某所，其帥主媼酷奉釋氏，將挈之過靈隱，即囑寺僧善言誘接，指此子慧根極深，惜福薄壽促，宜令出家，即日剃髮寺中，媼泣之而去。既歸遜庵，即櫛其鞞帽，易寬袍大袖（明代服飾）督課經傳儒先之書，不少貸。」

但「清朝藝苑」之「靈隱方丈救憚南田」篇，却另有一種稍爲不同的說法：

「壽平當甲申之變，賣於杭州富商家爲奴，其父之故人諦暉在靈隱寺爲方丈，知之苦無救之之策，會二月十九觀音生辰，杭俗婦女於是日多至天竺進香，過靈隱必拜方丈，諦暉道行甚高，貴官男女來膜拜者以萬計，從無答禮。富商夫人亦從蒼頭婢僕數十人來拜。諦暉和尚知願而織者憚氏也，即起而跪南田前膜拜不止，曰『罪過罪過』！夫人驚問，曰：『此地藏王菩薩也，託生人間，訪人善惡，夫人奴畜之，無禮已甚，聞又鞭扑之，此罪深重奈何？』夫人惶急，歸告某商，次早，某商來長跪不起，求開佛門一線之路，諦暉曰：『非特公有罪，僧亦有罪，地藏王來寺而僧不知迎，僧罪大矣，請以香花清水供奉地藏王入寺，緩緩爲

公夫婦懺悔，並爲僧自己懺悔。』某商大喜，布施百萬，以侍兒付諦暉而去，南田從此始脫虎坑」。

此一段記載，則謂其主人爲一富商某而非陳錦。

當然我們還是認憚子居和憚鶴生的兩篇「南田先生家傳」較爲可信，並可以太倉沈台臣名受宏，（沈爲吳梅村弟子）所著「白淩集」中贈南田一百韻爲證，原詩記南田少年流離顛沛事至爲詳悉，且係聞之南田自述，非道路傳聞可比。節錄於次：

「從君叩其畧，欲語還踟躕。……（原註：以下正叔自述之詞）憶年在甲申，變亂生兩都。……後歸陳制府，收拔稱掌珠。裝我羶酪不能嚙，饑腸日空虛。……紫貂冠，飾我繡羅襦。出入照路光，蹀躞乘龍駒，自古有養子，亂離跡難拘，所痛我兩兄，荆榛沒枯顛。自與吾父別，信音各濶殊，一紙偶得書，存亡究何如？他日倘相見，會須還故吾，開緘却遠望，不識父焉居？制府旋遇難，萬里回喪車。我從阿母行，（陳制府之妻）道出靈山區，寺中聞神僧，幡幢開給孤，母施佈地金，靈堂設伊蒲。衆中得吾父，變服已浮屠，欲認不敢前，形勢反多虞。業爲制府郎，威劇加於菟。家將繞四傍，臂弓腰鹿盧，密約得私見，哭罷交扶持。神僧爲畫策，乞母鳳凰雛，此子年命短，宜作釋迦徒。阿母戀不捨，鷄鳴戒前途，謂當襲遺蔭，橫玉紆青朱。提携便此去，京國高門閭。長跪告阿母，富貴非吾願，願終雲水遊，佛祖言不誣，宗祏自有主，其立親賢且。母意竟感悟，雪涕拜階除，飄然一身歸，奉父還故廬。曾傳訓誠切；幸未蒙簪裾，旨甘且盡養，手自親中廚；承歡二十年，奄忽終桑榆。回頭念往事，魂楚慘模糊。原註：（此處收住正叔語）。……」

根據這首詩，則當日南田隨陳錦妻詣靈隱寺時，陳已下世，「南田先生家傳」所謂「後從錦遊靈隱寺」一語，亦非事實，詩中可稱「神僧」，自係指諦暉而言，「清代藝苑」說南田爲富商家奴一節，殆誤。

或者要問，以何因緣陳錦妻得畜南田爲子，此亦有一解答：按武進湯狷庵（修樂）「賴古齋文集」五卷，有「憚遜庵先生傳」。「附南田小傳」有云：

（下轉第35頁）



——中篇小說——

新

生

張小雲

(五續)

第二天，永昌的舅父戈忠良在南洋商報上，看到這個啓事，不覺大吃一驚，他連忙跑去找文忠國。

「姊夫，這個啓事，真的是你登的嗎？」

戈忠良特地把報紙帶來，指給忠國看。

「當然是我登的，怎麼？有什麼不對嗎？」

「姊夫，你只有一兒一女，永昌一定是交了流氓朋友，所以變壞了，你此後只要嚴加管教，他會變好的，你這麼一來，更加促成他向邪路走了。」

文忠國低着頭，沒有回答。

要不是戈忠良來，永昌的媽媽李妹，還不知道丈夫已經登報聲明，不要這個兒子了，她傷心得放聲大哭起來：

「阿昌，我的兒呀，你是我的心肝，我的寶貝，我不能沒有你，你爸爸那麼狠心，把你趕出去，他不要你了，我要你呀！沒有你，娘也不想活了，阿昌，我的兒呀，你要趕快回來，你是文家的命根，你是獨子呵！……」

李妹一把鼻涕，一把眼淚，大哭大嚷，把永昌的妹妹小珠，也引得大哭起來。文忠國看了這情景，氣個半死，開口大罵道：

「你們還要哭，都給我滾！阿昌不是人，已經變成了強盜，我們文家不要這種畜生，這種敗壞家聲的壞蛋……」

左鄰右舍的鄰居，聽到哭聲和罵聲，都在門外竊竊私語：有同情文太太的，也有罵永昌的。丁治平特地跑來安慰忠國，丁淑美躲在房裏暗暗地流淚，她曾經愛過永昌，如今這個美夢幻滅了！在她脆弱的心裏，還在懷疑，難道永昌真是那麼壞嗎！他將來會不會有變好的一天？現在究竟在那裏？他的生活如何維持？每天過的什麼日子？

一個那麼純潔的少女，受着這意外的打擊，除了內心痛苦，不敢向任何人傾訴。

「淑美，你應該去看看文伯母，聽說爲了文伯伯不要阿昌了，伯母哭個死去活來，小珠也有兩天不吃飯了，你是她的好朋友，還不趕快去安慰安慰她？」

淑美聽了母親的話，換了件衣服，就搭巴士去了文家。

小珠看見淑美來了，又高興又傷心，眼淚不覺滾下來了。

「小珠，不要難過，阿昌哥會回來了，會變好的。」

淑美口裏雖然這麼說着，心裏也許比小珠還要難過，也忍不住流下淚來。

兩個都是純潔的少女，她們不懂男孩子怎麼會變壞的？她們也不會說什麼安慰對方的話，只不住地默默流淚。

李妹走進房來，握着丁淑美的手，是那麽冰冷，還有點微微的顫動。

「淑美，不要難過，永昌是交壞了朋友，走的懵懂運，過了一個時候，會變好的，現在我天天拜佛，念經，求菩薩指點迷津

，使永昌大覺大悟，早日回來。」

「伯母，你也不要難過，我媽說過一些浪子回頭的故事給我聽，文哥哥，將來總有一天會改邪歸正的。」

淑美這幾句安慰李妹的話，她聽了很舒服，心裏高興極了。她想，將來淑美假如能做自己的媳婦，那真是無上的幸福，只知道永昌會不會變好？

正

正

正

文永昌在監獄裏的生活，真是度日如年，他後悔不該認識王富才，一切壞主意，都是由王富才出的。自己也太沒有用了，爲什麼在做每一件壞事之前，不經過大腦想一想，虧我還比他大一歲，我任他牽着鼻子走，他要我做什麼，我就做什麼；要我怎麼做，我就怎麼做，唉！我真該死！好好的幸福家庭生活不過，要來這裏坐牢，將來釋放出來，我有面目見人嗎？我怎能回到家裏去呢？

永昌越想越難過，越想越後悔，他平日晚上瞌睡很多，一躺下，就一覺睡到天亮還不醒來；現在呢？不但沒有絲毫睡意；而且腦子裏充滿了過去的回憶，那些活鮮鮮的影子，彷彿像一幕幕的電影，那麼清晰地在眼前放映。

#### 四、搶當舖

這又是王富才的主意，他買了四支真的手槍和子彈回來，教給他們五個人如何用法。尤人傑和馬恕人一見真槍就害怕，他們兩人特別胆小，本性也很善良；不過近朱者赤，近墨者黑；特別是年幼無知的青少年，他們對於世事認識不清楚，缺乏判斷力，只顧眼前的生活享受，不想將來的結果如何。

「錢快用完了，再不想辦法，我們都要挨餓了。」

王富才說。

「我想辦法吧，阿舅開當舖，很有錢；他很怕死，我們去三個人就夠了。」

於是文永昌帶頭，王富才和卜英武隨後，快到當舖門口

了，戈忠良一眼望見阿昌，知道沒有好事，於是他趕快關門，進裏面打電話給便衣隊：

「有強盜來本店打劫，請趕快派人來協助。」

「開門！開門，不開，我們就不客氣了！」

舅父聽聲音是阿昌在說話，他在裏面回答：

「阿昌，你不用帶人來搶舅舅的小店，你要用多少錢，就說個數目吧，我一定給你。」

「開門再說。」

正在這時，便衣隊來了，他們拼命逃走。

戈忠良萬分感謝便衣隊來得快，於是請他們喝咖啡，臨行，還每人送一個紅包。

正

正

正

戈忠良這次雖然沒有被搶；但他吃驚不小！他很痛心，想不到自己的外甥會打舅舅的主意，這件事，他不能不告訴姊姊。

「姊姊，這件事我想了很久，究竟應不應該告訴你？」

「什麼事？你說吧，正好你姊夫有事出去了，假如有關阿昌的事，你儘管說吧。」

「姊姊，你想不到吧？阿昌居然帶了幾個小鬼去搶我的店舖。」

「真的？」

「當然是真的，難道我還敢造謠冤枉他嗎？」

「該死的阿昌，他簡直不是人，是畜生，怎麼會幹出這種沒有良心的事來呢？」

李妹說着，說着，突然大哭起來，忠良連忙安慰她，勸她不要太傷心。

「阿昌一定交了壞朋友，所以才變了，現在不知道他們這一夥人住在什麼地方？只要找到他，讓我好好地勸戒他，我想他總有回心轉意的一天。」

「你們是在說阿昌嗎？」

這突如其來的聲音，把忠良和李妹都嚇了一跳，原來文忠國悄悄地回來了。

（未完待續）

## 永懺樓隨筆之三十八

## 管窺佛教的宇宙觀

馮馮

(續完)

「太陽系」在這個光漩的邊緣，只算是一個很小很小的橙色的小星（Dwarf Star），雜混在不知幾億個類似的小組，永無休止地旋轉運行，匯成好幾股強大的星群的光芒之臂，大致看來，是四股主流之光臂，它們環繞着一團狀如蛋黃的極強烈的巨大光芒的圓心，不停旋轉。從正面——即是居高俯視，它是以順時針方向旋轉的，若從反面，即是從底下的虛空向上仰望，它就是反時針方向旋轉。

我以前在「內明」月刊發表過妄言管見，指出：佛教的卐字，正是象徵這個「光漩」的旋轉光華，也就是象徵宇宙的動力。你不妨比較一下它們的形狀看看。卐字的來源很古，已經不知多少萬年，並非始於釋迦牟尼，而乃是從極古代不知多少僧祇祖傳下來的，極古代的佛教，已經認識了宇宙的形狀，乃以卐字作為宇宙生生不息，運行不息，與大智慧覺悟真知的象徵。——若問我怎知道的，事又涉離奇。我還是不少提定中窺閱古佛典籍與神遊太虛罷。

佛教有此象徵卐字，正說明了佛教早有相當深刻正確的宇宙觀，而且是以從廣博的宇宙來觀察地球人世的，而非從地球上用狹窄眼光觀察一切。佛教講「空」，這個「空」字，除了哲學上的深刻意義之外，愚見認為還有從宇宙觀察這個娑婆世界的覺悟。我們說世事短暫無常，說富貴功名利祿喜樂……等等之虛幻，說的人都會說，但又有幾人真能看得

空？如果從宇宙俯視，人生豈但是數十寒暑之短促？真真正正是金剛經所說的「如電」之一閃而已，又何異於細菌之秒間生滅？地球繞日一週，需「時間」（人的感覺——所謂日出日沒是一日）大約三百六十五日餘，但是，太陽系跟着其他友輩星系，環繞着「光漩」的極強光能中心，運行一週，需要不知多少億萬光年。人類的時間，是多麼渺小！

何況，我們的「光漩星系」，還不是宇宙的全部。宇宙中不知有多少億兆個這樣的「光漩星系」，各自帶着一群星系旋轉，它們的形狀，大同小異，因為它們是不斷地在形成，又不停地衰老，然後又不停地死亡（解體），初形成者，只有爆炸後形成的短短光臂，中年者，有如花蕾盛開的四股光臂，晚年者光臂愈伸長擴散越散亂。在我們的眼中，就有所謂S形，Z形，卐形，◎形，人眼形（有瞳孔狀——所謂「天眼」光漩……但大多數仍是卐形——實際上，S形與Z形，是因為卐形中有兩股光臂較短，粗看不見。當然，嚴看起來，實在有些不只四條光臂，不過以圓形旋轉四個象限，一般均以四股為主）。

在我們現在帕洛瑪天文台世界最大的兩百英寸直徑電子天文望遠鏡望出去，就可看到在地球不遠的上下四方，已有兩百多個這樣卐形的光漩星系，它們的形狀，由於與我們的「光漩」（銀河）的視線角度關係不同，看來就有些是卐形的（正面），有些是S形的（反面），有些是扁的，形似飛碟的側影，有的垂直，有的傾斜（從我們地球的角度去看），這些光漩，有些比我們的「光漩」（銀河）為巨大不知多少千百萬倍，以致隔了那麼幾兆

光年，我們仍可看見它的漩狀，有些則較我們的「光漩」為小。

舉例說：著名的巨蟹星雲（Nebula），甚至於肉眼也可看見它的一團光霧閃閃，它其實是一團正狀的光漩，而非一個單獨的「星」。

實際上，在我們周圍，已知者，為天文界列入目錄者，已有兩千多座大大小小「光漩」。至於遙遠到連兩百英寸直徑電子天文望遠鏡也看不見的，乃是無盡之數，數不盡的，不知幾兆幾億。

這一切的「光漩」，也不是固定的，它們各有其光能中心，各有億兆星系繞着它中心而運行，同時，每一個光漩的中心，也毫無休止地自轉。無數的「光漩」，又環繞着一個更大的光能中心而運行，類似我們的「太陽系」繞着我們的「銀河」而轉一般。

當然，這更大的運行隊伍，在環繞一個我們現今科學尚未探悉的中心而運行，依照運動的定律，它也是轉成圓形的，一個圓形的旋轉體，四個象限，自然地各有一股離心力，形成各股光臂，其形就似「光漩」；其實就是超級包容的「光漩」，形狀仍是正形的圓形旋轉。

如此一路，無限大上去，永無盡止，宇宙的無限大，無可測量。佛教許多古代諸典均有如是提及，足見佛教自萬古以來已對宇宙有充份的認識。

公元一九六三年才被天文學家「看到」的，（我不喜用「發現」兩字），在我們地球北方外太空數十萬光年之處，有一座特別巨大燦爛的光漩星系，稱為「規沙」（音譯 Qusar）之一，在我們時間約二十餘年來，天文台攝得它的形狀，顯示它不斷迅速在縮小之中，但是收到它所輻射的輻射波（Radioactivity）却並無顯著之減少，這件奇怪的景象，引起了天文學界與太空學者的強烈爭論。加州工技研究院（Technology Research Institute）的天文學家，舒密德博士（Dr. Maarten Schmidt），是該星系發現人之一，他觀察了

廿多年，認為「規沙」並非縮少，而是遠去，他計算它遠去的速度，快到等於「光速」的三十二倍。

吾人現知的最快速度是「光速」，可是實際上「光速」在宇宙中，不算什麼，還有比它更快上不知若干倍的。

「規沙」之顯得縮小，等於我們看見飛機或輪船之遠去，越去遠了越看著變小。

「規沙」不過只是宇宙中無數的「光漩」都在運動的一個小小例證，也可說明了宇宙的無限伸張，更可證明了速度是無可限量的。我們不能再泥守於「光速」，認為外太空距離太大，射來的星光射線，必定是以「光速」進行，等到達地球，那已是幾十萬年以前的「光」了。事實上，宇宙中有許多輻射能，其速度不知超過光速多少倍！

超級超短波，微波，是我們已知的超過光速的輻射能，但是還有更快的「能」，其中之一，就是存在於宇宙之中，不生不滅，無形無體的極大智慧——佛。

上面提及的，還只是宇宙的「物質」宇宙。並非全部，宇宙其實是由無數的空間聚成，我們已知的計有：時間，光，聲，熱……等等，現在我們又知道有無窮的輻射能，還有非物質的多元空間，物與非物，交互相織，形成整體的無窮的宇宙。

在物質宇宙之中，瀰漫着無窮的細微氣體份子，大部份是氫氣，碳氣，一部份是氮、氦、氮，也有些氧氣（或是三氧，而非二氧）還有其它，在受到各種輻射能的刺激之下，它們就如我們的太陽光照熱了的空氣，會旋動，溫度的差異，也會使之旋動，荷電的差別，即我們所稱的「正」及「負」，（或稱「陽」與「陰」），也使之旋動，越旋動，聚集越多越濃厚稠密，「能」的結聚成形，就似颱風的旋轉成團，逐漸形成「光漩」，到了初期，是一團圓形球狀的光與熱，旋即爆炸四射，仍在旋轉，而形成了正狀的旋轉，越分越多，分出了很多的「光漩」，各小光漩亦在不斷自轉，離心力使之又再分出更小的旋轉，其中的每一小中心的光熱，會形成一個像我們的「日球」似的火球，它吸引着，帶着的一群，漸漸冷却，其外殼硬化，成為星球。

我們的所謂「銀河」，不過是無數的這些光漩之一，每一個光漩之內，都不知有多少個「太陽系」，大小不一，在那麼些所謂「太陽系」的每個小圈子之內，又各有不少的所謂「行星」的星球，其中有些很熱，有些很冷（用我們的標準而言），但是總有一些不太熱不太冷的，近似我們地球的，換言之，就是可能有類似我們的生命存在，智慧能力或較高，或較低。

自然，各「地球」的生物形態，必因環境不同而有差異。有些「地球」上的人類，可能就有不同於我們的繁殖方式，他們或者可以只取出人身上的一個細胞，就可造成另一個人，即所謂 Cloning，而無須兩性之配偶胎生。

佛教所講的四禪九天，人仍有形體，却無性慾。愚見看來，並非純是哲學觀點。

佛教所講的十億佛土，天外諸天，愚見認為亦並非單純是抽象的概念。

宇宙中何止十億個星球？何止十億個「世界」？何止千百個天體？佛教歷古以來經典都說有無量佛，無量諸天，這是符合事實的認識。

另外，上述的物質宇宙，不停在變化，佛教之所謂「無常」。無數的光漩在形成，也有無數的光漩已經由盛而衰，最後爆炸分解，化整為零，但是游離的物質氣體，又再與其他組合，旋轉，而再逐漸形成新的光漩星系，如此循環而已。佛教所講的生老病死，成住壞空，與輪迴原則，正是此種循環法則的一環。

英國天文學界，近數年來多次發表，發現宇宙中的一些雲霧狀氣體的活動，從光譜分析，可見有纖維狀的生命狀態物質，有智慧的反應能力。英國科學界多人認為生命來自太空——但凡有氫，有氮，就有可能形成氨基，逐漸發展為生命——我們所熟知之生命形態。

此外，我在上面說過，在物質宇宙之中，又有非物質宇宙與之交織。非物質在物質之中，物質又在非物質之內，構

成複雜的複度的多元的宇宙，其繁複，並不僅只是「正」與「負」（「陰」「陽」）兩種宇宙之互相結構而已。

在吾人熟知的物質概念看來，非物質是虛無的，但是在非物質世界的人類（姑稱為人類）的看法，我們才是虛無的。我們可進入他們之中，而一無所覺，他們也可進入我們之中，而覺得空無一物（請參閱「內明」前惠刊拙作「非物質」），是以，我們很難說明，非物質的宇宙的存在，但是我知它是存在的。

勉強拿很接近「非物質」的例子來說：我們誰看見過「溫度」？可是，冷到零下二十度，我們就知道它存在了，熱到一百多度，我們就知道了，誰見過X光？可是去作胸膛照診，照片印出來，我們就信其存在了，誰看見過無線電波？誰能看見紅外線？紫外線？甘瑪線？

輻射能是介於物質與非物質的，有些是物質的輻射能，有些是非物質的輻射能。佛的法身，是一種「自在」的輻射能。無形，無相，無色，故此釋迦牟尼說：「凡所有相，皆是虛妄！」，上述的拙見，姑作此語的另一註解。

在非物質宇宙的無限的無量的空間之中，是佛所謂「無色界」的諸「天」。也有無量的佛，他們是無形無體無色無相的法身，是一種大智慧。

這些我們這樣有限科學智識不可思議的佛的大智慧，來去自在自如，速度超過物質界的光速不知幾千萬倍。其能力能夠使事物產生內在的變化，就拿物質世界來說，它能使核子變化，能使原子價加減，能使人的腦波改變……是以，觀世音菩薩發心普度世人，凡有虔念禱求觀世音佛號者，必可獲得菩薩的無形的能力救助出於苦難，而菩薩的能，是無限的輻射能力，上下四方八面輻射，正如無線電波，一萬家收音機收它也不妨，一億家收它也不盡。諸佛菩薩並非以人身出現，凡所現之應身，皆是應眾生之心而現，給予安慰印證，衆生根器智識不一，是以佛乃就各人之識力而現他們能認識之「應身」。印度人，看見的菩薩是天竺打扮，中國人看見的又自不同，西方人所見者又異，心中盼着高僧模樣的，就看見和尚模樣的佛相出現來拯救，意識盼望見到慈

悲母性形象的，就看到慈悲的慈母形象的觀音老母……

再言之，佛的大智慧，並非局限存在於地球，它存在於物質宇宙之中，亦存在於非物質宇宙之中，它有無限形相，亦一無形相。佛的存在，有以千億計，不只恆河沙數。亦是一化千億，千億歸一，如阿彌陀佛即是一例。

阿彌陀佛，是宇宙中古佛之一，不知歷幾千百億阿僧祇劫。釋迦牟尼，是古佛之再來，為渡世傳法而來，因為我們人類，只知物質世界，只見到實物，見到人身，方相信其存在，佛乃以人身再現，並非佛教始自釋迦之人身，其實老早在無量劫以前，已傳遞下來。

佛經說的劫，有大劫、中劫、小劫。一個劫（Kalpa 梵語）是宇宙一生一滅的一周時間，即是宇宙「成、住、壞、空」的一次周期。

別說宇宙那麼大了，就拿一個「光游」的「成住壞空」的時間來說，（以我們地球的繞日一週的時間——人類的感覺——，那也得算上不知經過多少億年了。）

我上面說過，宇宙的形成與分解，再生，是非同時而且不斷循環的，在時間的觀念上，佛典所講的「無量僧祇劫」，正是對於宇宙時空的灼知，而無量僧祇劫，亦是刹那耳！時間是我們物質肉體人類的感覺，宇宙無始，亦無終，亦無量！成了不生不滅，時間就毫無意義了。

佛經諸典均說：七佛之前，古佛應世之數，無量無邊。不可喻算，不可思議，久遠劫來，諸佛出興，已有二萬億威音王佛，二萬億日月燈明佛……，不可計算，才傳到釋迦。諸佛亘古以來，不生不滅，存在於宇宙之中。

愚見竊認為，我們必須亦從科學天文學的宇宙觀來認識佛教，佛教的宇宙觀，乃是無量的無限的宇宙觀，是合乎事實的，而非空想的，億萬佛土，淨土，散佈於宇宙之中，在物質之中，在非物質之中。

阿彌陀經說，善男子，善女人，願發心往生極樂淨土。此言，愚見認為並非抽象的，而是具體的，上面我說過

，物質受到時空限制，但是非物質的能，不受時空限制，心念專注的非物波線，可以進入各種不同的空間，快逾光速，遠達無限，阿彌陀佛接引，我作如是觀。

所謂往「生」之「生」字，自然並非物質肉體之「生」。

地藏菩薩本願經中有云：「……有善男子，善女人，聞是菩薩名字：或稱名，或供養……是人當得有返生於三十三天……」

又云：「……又於過去不可思議阿僧祇劫，時世有佛，號曰覺華定自在王如來，彼佛奉命四百千萬億阿僧祇劫……」

地藏菩薩白佛言：「我承佛如來威神力故，徧百千萬億世界，分是身形，救拔一切業報衆生。」「我所分身，徧滿百千萬億恆河沙世界，每一世界，化百千萬億身，每一身，度百千萬億人，令歸敬三寶，永離生死，至涅槃樂。」

明白了宇宙的狀況，我們就越能夠接受這些佛經所載的佛語，都是合乎科學的，真實的，至誠至懇，大慈大悲的，我們越多知道最新的太空科學，越多證實佛經的真理。

佛教的宇宙觀，當然不祇這一點點，我學識太淺，所知太少，只可以淺陋之程度，管窺其一斑，妄抒管見，作為拋磚引玉，盼望佛教大德指正，並多懇博學用新科學引證佛教經典。

西方的不少太空科學家近年陸續發表，謂注意到宇宙間有多度空間，有非物質世界，有非物質形態的生命與智慧。（我曾於「內明」月刊畧為提及科學家名單）。

美國的太空探險船裝有特別製作的金質唱片，已在外太空播放地球人類的古典及現代音樂片段，並播放卡特總統的談話錄音，以多種文字譯出，大意謂：我們是地球人類……希望與外太空宇宙間的智慧生命連絡。

這些事，似均可供我們參考。

如果外太空各星系有人類，或「類似人類」，他們未必是佛，或者亦是受到諸佛所度的諸天衆生之一。

無量億萬佛與無數佛土，存在於宇宙太空的無限的各種空間之中，無色無相，不生不滅，此則為我所深信深知之事。



妙法寺萬佛寶殿落成

泰僧皇暨諸山長老主持開光

鍾逸傑政務司主持揭幕

歡迎內明讀友出席觀禮

謹啓者：本寺萬佛寶殿，營造六載，業經落成。敬詹於公曆一九八零年五月十日下午三時恭請

香港政府新界政務司鍾逸傑先生主持揭幕典禮。次日（五月十一日）上午十時恭請

泰國僧皇 Sondej Phra Ariyawongsagatayana 陛下主持開光大典

泰國普淨華僧大尊長

中國佛教會會長白聖老法師

香港佛教聯合會會長覺光法師

世界佛教中心主席敏智老法師暨各國佛教長老聯合主持萬佛寶殿聖像開光典禮。是午虔供千僧大齋一堂。屆時務祈

撥冗貴臨拈香隨喜，出席觀禮。藉增

光寵，共結勝緣。

妙法寺住持釋 洗塵 全敬約

## 華嚴趙氏慈孝獎學基金

### 慶祝十週年並發獎學金

台北市華嚴蓮社所經辦的趙氏慈孝大專學生佛學獎學金會，於三月廿八日屆滿十週年，該會以響應節約，除選印歷年得獎學生研究佛學之心得論文一集以資慶祝外，未舉行任何儀式。

這一獎學金會於十年前由蓮社信徒趙廷箴、朱懷芳二居士，捐資委請

蓮社代辦，定名「慈孝」，蓋以鼓勵大專學生研究佛學提倡孝道為宗旨，十年來該社連友聞風響應者已有柴溪豐、袁慧燮、曹李珠、黃淨益、張正揮、劉修橋、朱佩玉、林政華、王汝康等多人參加。由當初之五十名增至現今之八十五名；每名每年各得獎學金四千元，條件是學業成績八十分以上，操行甲等。得獎後每學期繳交研究心得論文一篇。

今年的頒獎典禮，仍由該社住持成一大和尚主持，恭請南亭老法師開示佛法，特別來賓莫淡雲、王培基，指導教授許君武、張廷榮、鄭琳等居士都會在會上講話，勉勵諸生本着慈孝精神，立身處世，弘宣聖教，報效國家云。

# 妙峰法師致詞

## 歡迎美國卡特總統夫人

(美國紐約航訊)美國卡特總統為紐約民主黨亞美裔黨部所發動之支持其競選連任籌款大會，特派其夫人羅莎琳女士于二月廿一晚七時從美京飛抵紐約華埠出席。是晚歡迎情況十分隆重熱烈，有瑞獅獻舞，市長郭德華、前市長愛賓、副州長柯謨和其他政要及各社區各重要領袖，包括劉德光律師等均列隊在銀宮大酒樓門前迎迓。第一夫人由美國民主黨副主席劉阮彩雲女士陪同，在熱烈中西樂及如雷的掌聲中就位數分鐘之後，支持委員會主席伍澤華司儀即先請中華佛教會會長妙峯法師以佛教儀式致詞祝福，畧謂：「本人有緣應邀參加這一勝會，甚感十分愉快！謹藉此機會代表全體佛教信徒虔誠祈禱：我佛加被美國，國運昌隆，民豐物阜，風調雨順，國泰民安；且永作世界中流砥柱，和平盟主，人權屏障，正義干城。同時加護卡特大總統先生普得全民信賴愛戴，光榮連任下屆總統，俾為世界和平，人類福祉，作更偉大傑出的貢獻！本人於此更謹祝卡特總統和夫人身心康泰，幸福快樂！」繼為韓籍副主席金女士致詞歡迎。再為紐約州副州長支持卡特連任委員會主席柯謨致詞。最後請第一夫人講演。她先代表總統致意問好和對亞美裔人士的關切。她說各族不同的文化和風格，使美國文化的內容更充實更顯得多姿多采。她提及卡特總統在任內的政績及風範，不但津津樂道，且為此而感到驕傲！她讚揚亞美裔對美國的貢獻！尤其華裔更具優良傳統，有悠久卓越的文化背景，貢獻尤多！並希望繼續支持卡特總統競選連任，俾其推動這一可愛國家人民享有更多的人權，更佳的生活和更好的生活。

宴會進行至一半時，第一夫人即行至各席敬酒致意。其時會同妙峯法師握手，對其為美國及人民和總統祝福祈禱的盛意而殷殷致謝，並一同照相留念。

本會主要籌劃人之一的劉女士告訴記者稱：「這次大會辦得非常成功。卡特夫人對亞美裔人士的印象很好，尤其對佛教儀式祈禱，法師的莊嚴儀表，及含有東方哲學的祝詞，印象最深。」難怪臨別時，夫人特別一再向法師微笑揮手道別！

美國向為基督教天主教的天下，國家社會有任何重要集會，祈禱儀式向為牧師神父之事，那有佛教份兒。此次紐約華埠歡迎總統夫人大會，却例外地恭請佛教法師主持祝福儀式，黃袍祖衣出現在這樣重要場合——政要

名流七、八百人組成的大會——不但使人耳目一新，且由此可見佛教對美國社會已有相當影響，這不能不歸功於拓荒的先驅者們十數年來默默為佛教播種工作的成果。

僑報認為「此為美國現任第一夫人所給此間華裔之一項殊榮，突破歷史紀錄。殊為華人之光，給予華人以無限精神鼓舞！」這對中國佛教西傳史上，同樣具有深長意義，因而緣筆記之。

### 天主教主辦宗教聯繫講習會

### 悟明法師應邀說法

輔仁大學校長羅光總主教主辦宗教聯繫講習會，特請樹林海明寺悟明法師演講佛法，悟明法師根據講習會擬好的講題「佛教在台灣現況」講起。悟明法師說：自佛教傳入我國，就人乘立教，不違三綱五常之中國傳統文化，故得水乳交融……

現在台灣佛教新興的氣象是1.自四十年起每年傳受三壇大戒，平均出家二眾有二百至三百人，在家居士五百至一千人。參加者有大專學生教授碩士博士、退休長官將軍。2.教育方面有研究院所、高級專宗共廿七所之多，社會學校高專共五所。各大專院校均有佛學社設立研究佛學。3.文化方面有印經會佛學書局，報刊雜誌廿種之多。4.宣揚佛法，有定期講經講座、專題演講、電台講經、電視佛化、佛七、禪七、均經常舉行。5.新建寺院庵堂精舍五百餘所。新舊共二千五百多所，這都是由政府智慧的輔導宗教自由發展之功。我個人的看法，不但佛教在台有自由新興的發展。各宗教追隨政府來台都有新興的氣象，今後我希望宗教一體化大團結才是宗教的幸福國家人類幸福。

### 海明寺寶塔落成各界雲集祝賀

台北縣樹林海明寺在悟明法師主持十多年來，不斷增建，已成為台北郊區佛教聖地，於四月一日新建舍利寶塔落成，七如來佛像開光典禮，寶塔在台灣雖有十多個，但這座寶塔建築設計與眾不同。據悟明法師說：是根據佛經上的建築，每一層供奉如來佛像，最低存放骨骸，最高一層供奉舍利子。建築設計莊嚴堂皇美觀，地理環境風水優勝，是日請省議會蔡鴻文議長剪綵，縣議會呂芳契議長啟鑰，中國佛教會理事長白聖長老，常務悟一、淨良、了中、廣元、泰安諸法師為佛像開光說法，該寺護法主委趙

登老居士致詞，由悟明住持報告籌建緣起。悟老說：爲了響應謝副總統昭示，主張人死了應用火化、靈骨存放塔裏。一者衛生簡化節約、二者人死後葬土內腐爛，又佔去許多有用的土地，謝副總統鼓勵寺廟多建靈骨塔。白聖長老致詞說明舍利子之來源。蔡議長致詞稱讚悟明法師爲國爲教的精神，使人敬佩云云。是日祝賀者內政部社會司長詹騰豫、應中央社工會總幹事陳庚金、張福興、譚木盛、盧英處長、縣黨部主委陳燮、縣民政局陳延崑、立法委員李雅仙、楊蔚諸山長老法師信衆等一千餘人。是佛教中一大盛事。

另訊：台北樹林鎮海明寺悟明法師，印有大悲懺摺本贈送。

## 善導寺講經通告

- 一、經名：「般若波羅密多心經。」
  - 二、主講：台中市佛教會理事長聖印大法師
  - 三、時間：中華民國六十九年國曆五月十四日至二十日  
即農曆四月初一日至初七日每晚七至九時。
  - 四、地址：台北市忠孝東路一段二十三號本寺大雄寶殿。
- 歡迎善信，隨喜參加，同沾法益，共證菩提。

釋雲霞 謹啟

## 解題、註釋

## 國譯一切經

### 印度撰述部徵求附印

這是大藏經傳譯史上的空前偉構，是全世界各種語文之大藏經中，唯一兼具解題、註釋與校勘的完善版本。請此一藏，猶如僱來數百位日本佛學名家爲您作佛書導讀。依此閱藏研法，收效至速。

本書係日本文，七萬餘頁。原書一五五冊（含總索引），此次合訂爲精裝八十冊。定價四萬八千元，四月底前預約價三萬二千元。只印若干部供佛學界珍藏，不另在書店發售。前五十名預約者，贈送價值千餘元之絕版名著「敦煌千佛洞壁畫輯覽」，請把握良機。有說明書，歡迎函索。

彌勒出版社 地址：台灣新店鎮十二張路205巷22號三樓  
電話：(02) 9117937 郵撥 151566 號

## 稿 約

- 本刊自三十期起刷新版面，充實內容，並提高作品水準，以副讀者雅望。敬請批評、指教，多提意見，以便逐一改進。
- 本刊園地公開，歡迎四衆投稿。
- 來稿一經刊錄，敬致薄酬，每千字自三十元至四十港元。（其中百分之五十係由洗塵法師、方肇周居士、福壽居士、孫家良居士、陳志偉居士提供之佛學寫作供養金）
- 來稿請用稿紙，以便核計。用白紙者，請註明字數。
- 來稿文體不拘，悉聽作者方便。
- 來稿請勿兩面書寫，勿過於潦草，以免誤植。
- 來稿長短不論，視內容需要爲準。若能在四五千字之間，更佳。
- 來稿刊錄與否，概不退還，請特別注意，自留副本。
- 來稿筆名聽便。但請附真實姓名及地址，以便匯寄稿費。
- 來稿一經刊載，版權歸本刊所有，如有一稿數投等情，皆作却酬論。
- 來稿本刊有刪改權，不願刪改者，請先聲明。
- 來稿請逕寄本刊編輯室，切勿托人轉交。

## 捐 款 鳴 謝

|                |    |           |
|----------------|----|-----------|
| 黃兆榮、周美雲居士..... | 港幣 | 1,000.00元 |
| 陳圓蘭居士.....     | 港幣 | 50.00元    |
| 樂吟觀居士.....     | 港幣 | 100.00元   |
| 梁志如居士.....     | 港幣 | 100.00元   |
| 李世珍居士.....     | 港幣 | 50.00元    |
| 甘果彥居士.....     | 港幣 | 50.00元    |
| 鄭僧一居士.....     | 港幣 | 200.00元   |
| 張曼濤居士.....     | 港幣 | 300.00元   |
| 張澀基居士.....     | 港幣 | 120.00元   |
| 妙法寺.....       | 港幣 | 5,699.40元 |
| 總計.....        | 港幣 | 7,669.40元 |

## 九十七期收支報告

|             |    |           |
|-------------|----|-----------|
| 一、收入：       |    |           |
| 捐款項下撥入..... | 港幣 | 7,669.40元 |
| 發行收入.....   | 港幣 | 330.00元   |
| 總 計.....    | 港幣 | 7,999.40元 |
| 二、支出：       |    |           |
| 印刷費.....    | 港幣 | 4,050.90元 |
| 稿 費.....    | 港幣 | 2,340.00元 |
| 郵 費.....    | 港幣 | 861.40元   |
| 什 費.....    | 港幣 | 800.00元   |
| 總 計.....    | 港幣 | 7,999.40元 |

內明雜誌社謹啟



(唐中)窟五二第窟林榆煌敦 蹈舞 △



▶ 孟加拉十世紀彌勒菩薩坐像