



集漢穀城刻石字



內明

103

第一〇三期 目錄

封面	巍峩壯觀之河北五塔寺	幻生	3
專題研究	王梵志詩校錄	竺摩	9
	方便道中的佛教藝術	廖明活	11
筆譚	吉藏學說的初探	智銘	15
轉載	胡適研究禪宗史的努力與貢獻	何重華	19
	敦煌紀行	編輯室	24
佛教藝術介紹	敦煌壁畫選輯	易陶天	26
特載	玄學與聖學		
	——黑格爾哲學與天台教觀比較論析之四——	鄭金德	29
海外通訊	佛教在美國	利明燈	32
專載	「心經」聽講一得	彭家駒	33
	從「衰」字說起	馮馮	35
佛教文藝	長篇連載佛教小說——虛雲和尚	謝冰瑩	39
	中篇小說——新生（九續）	馮馮	41
	永懺樓隨筆之四十——救救海豚（續完）	編輯室	44
佛教消息	……		
封底裏	敦煌舍利佛與六師門法變相圖		
封底	五塔寺塔座雕刻、天寧寺舍利塔雕刻		

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 Mu Fat Buddhist Monastery
22 Mile, 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, Narth 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

十月一日出版

定價每册港幣貳元

在中國文學史上，王梵志不是一個陌生的人物。自從敦煌文獻典籍發現以後，王梵志的詩，成爲中外人士研究論述的對象，因此，他的名字，也就成爲大家共知共曉的人物。雖然，梵志的詩，沒有收錄在全唐詩裏，但是，這不是表示他的詩不夠資格入選，而是全唐詩的編輯者一個無知的錯誤所導致。胡適在「白話文學史」一書裏說，全唐詩的編者，因爲誤認梵志爲宋朝時代的人，所以未將他的詩編入。梵志是隋唐時代的詩人，這是有歷史可稽的，他底詩，不僅爲當時唐代許多詩人所推重，而且，寒山拾得與白居易的詩，都是受了梵志的風格影響而來的。從事唐詩思想史研究的人，是會承認這一論斷的。由於全唐詩編者的這一無知錯誤，幾乎使我們這位大名鼎鼎的白話詩人，被後人所遺忘。如果不是敦煌文獻典籍的出現，梵志的詩卷出現於其中，我們真不敢想像，王梵志還會重現於中國文學史上。

中國民族，是個創造歷史文獻的民族，但是，無庸置疑的，也是一個不知珍視歷史文獻保存的民族。以王梵志的詩而論，除了敦煌卷子裏，保存了別人抄錄



王梵志詩校錄

讀敦煌膠卷筆記之六



的王梵志的詩若干殘卷之外，我們在其他地方，差不多看不到梵志的詩卷了。梵志的詩，在唐代是相當流行的，而且流傳的區域非常遼闊，我們從西南與東南的文人學士，引用梵志詩的情形，可以推斷出來。敦煌文獻，只是流傳在中國西北一帶的典籍，在中國這個幅員廣闊的國家，西北僅是一隅，除了西北一帶之外，我們還有廣闊的土地，流傳着梵志的詩，爲什麼現在僅有敦煌石室保存的殘卷，其他就見不到梵志的詩了，這不是證明了中國民族不重視保存古人的典籍嗎？中國民族是個優秀的民族，其文化水準相當高，唐詩是代表了中國歷史上一個時代的文學特色，梵志不是一個普通詩人，爲什麼他的詩竟在中國遭致失散，僅見於敦煌典籍，這是一個令人不解的問題。

關於王梵志的歷史，二十五史裏沒有他的傳記，在其他的典籍裏，記載的也不多。宋初編的「太平廣記」（九七八年編成，九八一年印行）卷八十二有「王梵志」一條，注云「出史遺」。史遺是何書，我們無從查考。這一條裏記載王梵志的歷史資料非常簡單，且多神話，現在我們將

它抄錄於下：

王梵志，衛州黎陽人也。黎陽城東五十里有王德祖，當隋文帝時（五八一——六〇四），家有林檎樹，生瘰大如斗，經三年，朽爛。德祖見之，乃剖其皮，遂見一孩兒抱胎而出。德祖收養之。至七歲，能語，曰：『誰人育我？復何姓名？』德祖具以實語之，因名曰：『林木梵天。』後改曰『梵志』。曰：『王家育我，可姓王也。』梵志乃作詩示人，甚有義旨。

「太平廣記」這段記載，雖然屬於神話，然而可以考見的，却有三事：一是梵志生於衛州黎陽，就是現在的河南濬縣。二是梵志生於隋文帝之時，約爲六世紀之末的人，三是唐朝時代已經有關於梵志的神話，因此，可以想見梵志的詩在唐朝相當風行，民間才有關於他的神話流行。

除了「太平廣記」所記，唐人馮翊的「桂苑叢談」（唐代叢書初集）裏，也有「王梵志」一條，其文與「太平廣記」相同，唯文字上略有異文，其異文可以較正太平廣記之誤。一般而觀，「太平廣記」與「桂苑叢談」所記，大抵出於同一來源，而馮翊所記較早，故訛誤亦少。馮翊的事跡不可考，其桂苑叢談所記，多爲唐懿宗唐僖宗咸通乾符間（八六〇——八七九）的事。桂苑叢談的成書，大抵寫於公元九〇〇年左右，比之太平廣記的編纂（九七八），約早八十年。我們將這條文字錄下，可與太平廣記對勘：

王梵志，衛州黎陽人也。黎陽城東十五里有王德祖者，當隋之時，家有林檎樹，生瘰大如斗。經三年，其瘰朽爛，德祖見之，乃撤其皮，遂見一孩兒抱胎而出。因收養之。至七歲，能語，問曰：『誰人育我？』及問姓名。德祖具以實告。因林木而生曰『梵天』，後改曰『志』。（曰：）『我（王）家長育，可姓王也。』作詩諷人，甚有義旨，蓋菩薩示化也。

對觀了桂苑叢談與太平廣記的文字，我們明確地知道，太平廣記是根據桂苑叢談而來的。

儘管桂苑叢談與太平廣記所記之王梵志的歷史，近於神話，不足以信，但梵志出生的時代，是當隋文帝之世，這是可以確認的。所以，我們推定王梵志的時代，約當西元六世紀至七世紀時代的人。倫敦與巴黎所藏的煌敦唐代寫本「歷代法寶記」長卷中，其中有無住和尚的語錄，說：

（無住）尋常教誡諸學道者，恐著言說，時時引稻田中螃蟹問衆人不會（會不？）。又引王梵志詩：『慧眼近空心，非關觸髓孔。對面說不識，饒你母姓董！』（大正五一·一九三上）

無住是屬於保唐宗的，爲無相的弟子，死於唐德宗的大曆九年（七七四），住在成都保唐寺，終身似乎未出四川。無住的語錄裏既然引用到王梵志的詩，可見梵志的詩已經流行到四川，爲大家所重視。古代的交通不便，典籍的流傳都靠輾轉手抄，梵志生於河南，由河南而流傳四川，當然其中經過一段時間的，從歷史時間的層次上，我們相信梵志是七世紀的人。

王梵志的名字來由，桂苑叢談與太平廣記，雖然有所記述，但在熟悉佛經的人，一看便知，這是來自佛經的。誠如唐代的另一著名詩人——王維，字摩詰，佛教徒一看即知，這是將維摩詰的名字全部套用了。王梵志自然也不例外，他的名字來自於佛經，代表了他是佛教徒。至於他的詩，當然也是屬於佛教的，非比一般吟風弄月的詩了。

×

×

×

我在世界宗教研究院閱讀斯坦因的煌敦卷子期間，在煌敦卷子裏，見到王梵志詩的五個殘篇寫卷，斯坦因的編號是：S七七八、S二七一〇、S三三九三、S五四四一、S五七九六。胡適的「白話文學史」裏，記載法國的伯希和的敦煌卷子，也有王梵志詩的四個殘卷。伯希和的編號是：P二七一八、P二八四二、P二九一四、P四〇九四。法國的這四個卷子，資料非常詳細，據胡適所記：一、P二七一八號這個卷子，是宋開寶三年壬申（按開寶五年爲壬申，西曆九七二；開寶三年爲庚午）閻海眞寫本。此卷是第一卷，爲第一卷最完善的寫本。二、P二八四二號卷

子，是漢乾祐二年己酉（九四九）高文□寫本。這個卷子是一個小孩子的習字本，只寫了十多行，也是第一卷中的詩。三、P二九一四號卷子，是漢天福三年庚戌（按漢天福只有一年，庚戌爲乾祐三年，九五〇）金光明寺僧寫本。此本題爲王梵志詩卷第三〇四、P四〇九四號卷子，爲漢乾祐二年己酉（九四九）樊文昇寫本。末二行云：王梵志詩集一卷。我們根據這些資料所記，王梵志的詩大抵分爲上中下三卷。當然有些寫本並沒有明顯地依據這樣的卷數去記載。

我讀斯坦因敦煌卷子的時候，因爲王梵志的詩卷編號不在一起，前前後後，無法將其集中於一處閱讀，作一比較分類，知道何者是同一詩卷的殘卷，何者是屬於某一卷的詩卷，連綴歸類，做一綜合的研究。這是非常遺憾的事。當我閱讀斯坦因敦煌膠卷期間，我在世界宗教研究院的圖書架上，發現劉半農的「敦煌掇瑣」一書。此書是劉半農在法國求學期間，抄錄伯希和的敦煌卷子輯錄而成。伯希和編號P二七一八號的這個卷子，被收錄在「敦煌掇瑣」裏面，題爲「王梵志詩一卷」。劉先生抄錄這卷詩的時候，曾經參校過P三二六六號卷子，他在此詩前面所做的眉註說：「此詩別有三二六六號一本，首尾不完，今以參校異同，附注本文之下。」胡適的「白話文學史」，記法國的敦煌卷子，王梵志的詩只有四個寫本，三二六六號不在這四個寫本之內。胡先生不知道三二六六號也是王梵志的詩卷，大抵是因這個卷子「首尾不全」的緣故，以致使我們這位擁有博士頭銜最多的傑出學人，而被矇騙過去。相反地，劉先生却能依其文字，知道三二六六號與二七一八號，爲同一卷子，做細心的參校異同工作，這分治學的功力，胡先生又要輸於劉先生一籌的。

英國的敦煌卷子，王梵志詩的五個寫本，S七七八號，收錄在大正藏第八十五冊裏，題爲「王梵志詩集」。但是，這是一個不完整的寫本，除了後面缺少若干，前面有若干殘缺不見的字。大正藏所收王梵志的詩，僅有此一個卷子。我真不了解，日本人爲什麼不將王梵志的其他詩卷收集起來，做一綜合的校勘整理，將它編入大正藏裏？從日本學者所做收集敦煌典籍的資料上看，

他們是得到英國與法國的全部敦煌寫卷的攝影，既然資料豐富，完整齊全，做校勘的整理工作並不太難，爲什麼日本學者只收錄了王梵志的一個詩卷，而放棄其他詩卷呢？這是我始終想不通的問題。過去我對日本學者所做的古籍整理工作，評價很高，非常推崇，但是，自從我讀完了英國的敦煌卷子以後，再看日本學者所做的整理工作，從懷疑、不滿、反感，一連串的不同心情出現，所以，我對日本學者所做的整理古典工作，不能不做重新估價了。如果我是參與大正藏敦煌典籍收集的人，英法的資料既然齊全，我會將王梵志的詩做番細心的校勘整理，作完美的交代。

S三三九三號這個寫卷，與法國P二七一八號的卷子，爲一個相同的寫卷。我讀到劉半農先生「敦煌掇瑣」王梵志詩的時候，特地與S三三九三號卷子做了一番精細的校勘工作，這二個相同的寫卷，其中又發現許多異同的字，有些異同的字，S三三九三號，反而與P三二六六號完全相同。這三個寫卷究竟誰先誰後，誰是抄錄誰的；異同的字，何者是正，何者是誤，除就文意上明顯地判斷若干之外，其他實在難以一一分別斷定。由這一校勘工作中，我們發現，敦煌的一般寫卷，不論共有多少相同的卷子，彼此之間，文字上多多少少總有異同的字，這大致是一般手鈔本的共同現象。這類異同的字，孰正孰謬，唯有作者本人才能明確地判斷，後人的校訂，總是一樁吃力難臻完善的事。王梵志詩共有上中下三卷，筆者限於敦煌文獻資料的不足，不能做全部的校錄，現在僅根據法國的P二七一八號寫卷，與英國的S三三九三號卷子，作一校錄。將來如有因緣，蒐集到其他部分的詩卷，我們再做繼續研究的校錄工作。

下面，我們以劉半農輯錄的「敦煌掇瑣」，法國伯希和P二七一八號卷子爲藍本，與英國斯坦因S三三九三號卷子對勘，並作校注於下。

王梵志詩一卷

兄弟須和順，叔姪莫輕欺，財物同□□①，□②中莫畜

私。

夜眠須在後，起則每須先，家中懃檢校，衣食莫令偏。

兄弟相怜愛，同生莫異居，爲③人欲得別，此則是兵奴

好事須相讓，惡事莫相推④，但能辨此意，禍去福招⑤

來。

昔日田⑥眞□⑦，庭荆當卽衰，平章却不異，其樹復⑧還滋。

孔懷須敬重，同氣並連枝，不見恆山鳥，孔子惡聞離。

兄弟寶⑨難得，他人不可瞋⑩，但尋莊子語，手足斷難

論。

尊人相逐出，子莫向前行，識事須相逢⑪，情知乏禮生

尊人共客語⑫，側立在傍聽，莫向前頭鬧，喧亂作鴉鳴

主人無床枕，坐旦捉狗狐，莫學痛⑬才漢，無事棄他門

立身行孝道，有⑭事莫爲慊，行使⑮長無過，耶孃高枕

眠。

耶孃行不正，不⑯事任依從，打罵但知默，無應卽是能

尊人嗔約束，共語莫江降，縱有些些⑰理，無煩說短長

有事須相問，平章莫自專，和同相用語，莫取婦兒言。

耶孃年七十，不得遠東西，出後傾危起⑱，元⑲知兒故違。

耶孃絕年邁，不得離傍邊，曉夜專看待，仍須省睡眠⑳

四大乖和起，諸方請㉑療醫，長病煎湯藥，求神覓好師

親中除父母，兄弟更無過，有莫相輕賤，無時自認他。

主人相屈至，客莫先入門，若是尊人處，臨時始打㉒門

親家會賓客，在席有尊卑，諸人未下筯，不得在前椅（一本作椅）。（幻生按：一本卽指P三二六號寫本，下同）

親還同席坐，卑㉓莫上頭（此句原本脫一字，一本作「知卑莫上頭」），忽然人炷㉔責，可不象中羞。

尊人立莫坐，賜坐莫背人，存㉕坐無方便，席上被人嗔

尊人對客飲，卓立莫東西，使喚須依命，弓身莫不齊㉖

尊人與須（一本作酒）㉗喫，卽把莫推辭，性少由㉘方便，圓隔（一本作融）莫遣（一本作遣）知。

尊人同席飲，不問莫多言，縱有文章好，留將餘處宣。

巡來莫多飲，性少自須監，勿使聞狼相（一本作「使勿聞狼狼」）㉙，交他諸客嫌。

坐見人來起㉚，尊親盡遠迎，無論貧與富，一概忽須平

黃金未是寶，學問勝珠珍，丈夫無伎藝，虛害一世人。

養子莫徒使，先教懃讀書，一朝乘駟馬，還得似相如。

欲得兒孫孝，無過教及身㉛，一朝千度打，有罪更須嗔

養兒從少打，莫道恰不答㉜，長大欺父母，後廻（一本作悔）㉝定無魚（一本作疑）㉞。

男年七十八，（一本作十七八），莫遣倚街衢，若不行奸盜，相构㉟卽榻（一本作摺）蒲。

有兒欲娶婦，須擇大家兒，縱使無姿首，終成有禮儀㊱

有女欲嫁娶，不用絕高門，但得身超後，錢財惣莫論。

欲得依（一本作於）㊲身吉，無過作㊳是非（一本作莫是非），但知牢閉口，禍去阿你（一本作泥）㊴來。

飲酒妨生敬（一本作計）㊵，榻（一本作構）㊶蒲必㊷

破家，但看此等色，不久作窮查（一本作茶）^{④③}。

見惡須藏掩，知賢唯讚陽^{④④}，但（一本作若）^{④⑤}能依此語，秘密立身方。

借^{④⑥}物莫交索，用了送還他，損失酬高價，求（一本作我）^{④⑦}噴得也磨^{④⑧}。

借物索^{④⑨}不得，貨錢不肯還，頻^{④⑩}來論即鬥，還在阿誰邊。

隣並須來往，借取共交通，急緩相憑仗^{⑤①}，人生莫不從。長幼同歡（一本作欽）^{⑤②}敬，稱^{⑤③}尊莫不尊（一本作遵），且^{⑤④}能行禮樂，鄉里自稱人。

停（一本作庭）^{⑤⑤}客勿咤^{⑤⑥}，對客莫頻眉，供給千餘自臨時請不饑。

親客號不疎，建喚則須喚^{⑤⑦}，食食^{⑤⑧}寧且休，只可待他散。

爲客不呼客，去必主人噴，欲得能行事，無過莫避人。逢人須斂手，避道莫前盪（一本作湯）^{⑤⑨}，忽若^{⑤⑩}相衝着，他強^{⑥①}必自傷。

惡口深乖禮，條中却沒文，若能不罵詈，即便是賢人。見貴當須避，知強遠利他，高飛能去網，壹^{⑥②}得值伍羅。

結交須擇善，非識（一本作諳）^{⑥③}莫與心，若知管鮑志，還共不分金。

惡人相遠離，善者近相知，縱使天無雨，陰雲（一本作雲陰）^{⑥④}自潤衣。

有德之（一本作人）^{⑥⑤}心^{⑥⑥}下，無才意即高，但看行濫物^{⑥⑦}，若箇是堅牢。

典使頻多擾，從少（一本作饒）^{⑥⑧}必莫噴，但知多與^{⑥⑨}酒，火艾不欺人。

惡人相觸誤^{⑥⑩}，彼（一本作被）^{⑦①}罵必從饒，喻若園中匪^{⑦②}，由如得雨澆。

罵妻早是惡，打婦更無知，索強欺得客，可是丈夫兒。

有勢不煩意，欺他必自危，但看木裏火，出則自燒伊。貧親^{⑦③}須拯濟，富眷不煩饒，情知蘇蜜味，何用更添高。

有錢莫掣^{⑦④}，不得是（一本作事）^{⑦⑤}奢華，鄉里人傳惡，差科必破家。

他貧不得笑，他弱^{⑦⑥}不得欺，但看人頭數，即須受^{⑦⑦}。

逢迎莫不安欠二，爪魚在腸裏，善惡有千般^{⑦⑧}。在鄉須下意，爲客莫高心，相見作先拜，膝下沒黃金。貧人莫簡棄，有食最須呼，但惠封瘡藥，何愁不奉珠。得言請莫說，有語不須傳，見事如不見，終身無過慙。

無心^{⑦⑨}莫充保，無事莫作媒，雖悉^{⑦⑩}鄉人意，終身無災害。

雙陸智人戲，鬪碁出專能，解時^{⑧①}終不惡，久後與仙通。

附註：

- ①「財物同□□」，S三三九二作「財物同相積」。
- ②「□中莫畜私」，S三三九三作「莫中莫畜私」。
- ③「爲」，S三三九三作「若」。
- ④「堆」，S三三九三作「推」。
- ⑤「招」，S三三九三作「將」。
- ⑥「田」，S三三九三作「填」。
- ⑦「真□」，S三三九三作「真分」。
- ⑧「復」，S三三九三作「重」。
- ⑨「實」，S三三九三作「保」。
- ⑩「噴」，S三三九三作「親」。
- ⑪「識事須相逢」，S三三九三作「識事相逢見」。
- ⑫「客語」，S三三九三作「客飲」。
- ⑬「莫學痛才漢」，S三三九三作「莫學庸才漢」。
- ⑭「有」，S三三九三作「雀」。
- ⑮「行使」，S三三九三作「但能」。
- ⑯「不」，S三三九三作「万」。
- ⑰「態些」，S三三九三作「奢奢」。
- ⑱「起」，S三三九三作「去」。

①「元」，S三三九三作「无」。
②「仍須省睡眠」，S三三九三作「仍須更省眠」。

③「請」，S三三九三作「早」。

④「打」，S三三九三作「打」。

⑤「卑」，S三三九三作「知卑」。

⑥「炷」，S三三九三作「恠」。

⑦「存」，S三三九三作「在」。

⑧幻生按：S三三九三號這首詩，其中脫落二字，原文爲：「尊人對客飲側莫東西喚須依命弓身莫不齊」。二者對勘，第一句及第四四句全同，二三兩句，因S三三九三號少「卓立」及「使」三字，而增一「側」字，無法使之成爲五言詩句，此殆S三三九三號抄錄者發生之錯誤，未及覺察所致。

⑨「須」，S三三九三作「酒」。

⑩「由」，S三三九三作「無」。

⑪「相」，S三三九三作「狠」。

⑫「起」，S三三九三作「去」。

⑬「無過教及身」，S三三九三作「無教及一身」。

⑭「答」，S三三九三作「答」。

⑮「後廻」，S三三九三作「後悔」。

⑯「無魚」，S三三九三作「無疑」。

⑰「相拘」，S三三九三作「相拘」。

⑱幻生按：S三三九三號寫卷，無此首詩。

⑲「依」，S三三九三作「於」。

⑳「作」，S三三九三作「莫」。

㉑「阿你」，S三三九三作「阿寧」。

㉒「敬」，S三三九三作「計」。

㉓「榻」，S三三九三作「榜」。

㉔「少」，S三三九三作「心」。

㉕「查」，S三三九三作「忝」。

㉖「讚陽」，S三三九三作「讚揚」。

㉗「但」，S三三九三作「若」。

㉘「借」，S三三九三作「昔」。

㉙「也磨」，S三三九三作「夜摩」。

㉚「索」，S三三九三作「色」。

㉛「頻」，S三三九三作「貧」。

㉜「仗」，S三三九三作「丈」。

㉝「歡」，S三三九三作「飲」。

㉞「稱」，S三三九三作「如」。

㉟「且」，S三三九三作「但」。

㊱「停」，S三三九三作「庭」。

㊲「自」，S三三九三作「日」。

㊳「親客號不疎，建喚則須喚」，S三三九三作「親客無疎伴，須盡喚須喚」。

㊴「食食」，S三三九三作「食了」。

㊵「前盪」，S三三九三作「煎湯」。

㊶「忽若」，S三三九三作「忽然」。

㊷「強」，S三三九三作「強」。

㊸「壹」，S三三九三作「豈」。

㊹「識」，S三三九三作「知」。

㊺「陰雲」，S三三九三作「雲陰」。

㊻「之」，S三三九三作「人」。

㊼「心」，S三三九三作「身」。

㊽「物」，S三三九三作「勿」。

㊾「少」，S三三九三作「饒」。

㊿「與」，S三三九三作「爲」。

㊽「誤」，S三三九三作「誤」。

㊾「彼」，S三三九三作「被」。

㊿「匪」，S三三九三作「匪」。

㊽「親」，S三三九三作「來」。

㊿「懼」，S三三九三作「護」。

㊽「是」，S三三九三作「事」。

㊿「弱」，S三三九三作「若」。

㊽「即須受」，S三三九三作「即須受豪迎」。

㊿「逢迎莫不安久」七字，S三三九三無。幻生按：上一首詩及此首詩，法國卷子均脫落二字及三字，細勘其詩文，此首前面「逢迎」二字，却爲上一首末後二字。如此，則此首詩，法國卷子脫落五言一句，英國卷子脫落五言二句。

㊽「心」，S三三九三作「親」。

㊿「悉」，S三三九三作「失」。

㊽「明」，S三三九三作「事」。

方便道中的佛教藝術

世摩

佛法，亦叫做佛道，是指佛陀親所悟證的覺道，這道有「般若道」與「方便道」之分；般若道是佛陀所親證諸法實相的「根本智」，乃純粹絕對的佛法，非思量分別所能議擬；方便道是從根本智體上所起的「後得智」，是化度衆生的方便施設。在這方便道中，世間什麼學問，都可以容攝之作爲助道的因緣。現在所說的佛教藝術，就是佛教方便道中的一種道法。

釋迦牟尼佛教人，爲求證真實道，要用種種方便法門。所以他在華嚴經裏說：「菩薩求法當於何求？當於五明處求」；所謂五明，即是古代印度的五種學術。五種學術中只有「內明」是佛學，其他「聲明」的文字語言學，「因明」的理則學，「醫方明」的醫學，「工巧明」的美術學，工藝學以及科學，都是佛學以外的學問。現在佛叫信徒們要遍學五明，可見做佛教徒的，爲了方便應世，除研究佛學外還要研究世俗一切的學問，因佛教以慈悲爲本，方便爲門，不打開方便的大門，深入社會各種學術的堂殿，瞧瞧人家的東西，只顧自己關在深山裏閉門造車，把佛法作爲自我陶醉，那麼不但一切方便的活用活不起來，就是連根本的慈悲恐怕也要喪失了。六祖惠能說得好：「欲擬化他人，自須有方便，能使他無疑，便是自性現」。他能體悟世尊的從真出俗的思想，提倡「佛法在世間，不離世間覺」，真不愧稱得中國禪宗的革命人物。

現在不談別的，單就藝術一部門來說，它是印度的五明之一

，是佛教徒亦應學習的學問。同時藝術雖是外學，與佛教的內學，却極有相通的氣息，所以佛教徒對於藝術，更要具有正視的眼光，抱着正確的態度。

先就藝術性質來說，藝術的作品不論書畫，詩詞，彫塑，歌曲等，都有陶冶性靈的作用。所謂「書能養心，畫可適性，詩詞歌曲，可以怡情」。所謂「游於藝術而進於道」。故藝術的修養，正是修養佛法的初步工夫。因藝術的書畫等，都屬於美育，以美育來訓練心理，使此心去惡向善，趨於無邪之真，使可美化心境；而佛法呢，教人「諸惡莫作，衆善奉行」，轉識成智，捨妄歸真，以臻於人生至善至美之境，則整個身心，整個世界都淨化了，都藝術化了。所以教人培養正當的藝術情緒，與培養宗教情緒，其間關係是極爲密切的。即基於此點，有人以爲（如蔡元培先生等），在未來的世界人智更加發達，那時只需要有藝術就好，不需要再有宗教，於是主張以藝術代宗教；其實並不盡然，藝術與宗教是各有其獨立性的，並不需要更代。這因藝術的靈境，只是一種偶然的觸發，很容易消逝的，不如宗教上所獲之靈境是可以持久不失，作爲精神上永遠的安定。譬如我們見到一件藝術作品，心靈上不期然起了美感，但當這件美術作品轉移時，心靈上的美感也會隨之消失；若是從宗教（此處專指佛教）修養上發生的靈感，那是永恆的存在，便不是這麼一回事了。所以藝術是藝術，宗教是宗教，不必以藝術代宗教，實際上也是代不了的；

不過由藝術的修養進入宗教的修養，把藝術工夫視為宗教工夫的前奏，那倒是很順情合理的，基於此點，故宗教徒對於藝術，對於有素養的藝術家，應該要採取尊重的態度。

現在再從藝術的歷史來檢討中印佛徒在藝術上的成就，及其對於藝術的貢獻，那麼我們對這些佛教的藝術家，不但取尊重的態度，還要取學習的態度，希望能繼承佛教先賢的藝術文化事業，使它發揚光大，造福人群。

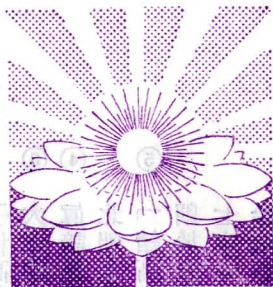
考佛教自東漢明帝時代，傳入我國。當時明帝因夜夢金人，遣蔡愔等到天竺求經，並取回釋迦佛像，後來在洛陽白馬寺的牆壁上，才發現千乘萬騎繞塔三匝圖的中國的佛教繪畫。又史傳明帝曾將蔡愔等所帶回的經像圖籍，摹寫多本，藏於南宮的雲台及高陽門等地。上有所好，下有所效，所以佛教的繪畫就漸漸多起來，引起當時許多中國畫家的鑒賞與臨摹。而這些圖像的底本，據今人所考，都是出於印度阿姜塔 Aganda 石窟的遺跡。阿姜塔石窟在今日是和我國的敦煌石窟，同稱東方藝術之宮，簡直是世界藝術的樂園，而其中的作者，多半是虔誠崇佛的佛教徒。這是應該值得我們後世的佛教來誇耀的。

自東漢末朝，炎運衰微，魏蜀吳三國相繼鼎立。世局亂離，人心傾佛，於是佛教在六朝時代，逐漸由北方蔓延到內地，以至隆盛於江南，幾轉移了中國文化的重心。如北朝的符秦姚秦都深信佛法，崇揚不遺餘力。南朝的梁武帝，偏安江南，更得崇奉佛教的好機會，造寺度僧，不知其數。讀杜牧「南朝四百八十寺，多少樓台煙雨中」，足證江南佛教之隆盛。在兩晉時代，佛教傳入內地，多由西域直入北方的陸路，以洛陽為中心地點，到梁朝因海運開通，印度僧侶多從海路東來，轉以建業為中心地點，佛法反從南方漸次傳流到北地。這時印僧既多從海道而來，於是印度美術，亦多從海路帶入南方。梁武帝且命郝騫到印度模造衛尉國陀那王的佛像而歸，大興寺院，廣繪壁畫。使這時期佛教的繪畫，在中國的繪畫史上成為重要的主點，影响所及，使當時著名的畫家如東吳的曹不興，西晉的衛協，東晉之顧愷之，劉宋的陸探微，南梁的張僧繇等，都接近到佛教的畫風，且其時印僧康僧

會受到東吳孫權的崇信，特建建初寺為他安居。據說曹不興曾從那裏摹寫他從西域帶來的佛畫儀像，不興的弟子衛協，後來且成了畫佛的專家。無疑的，這都是從印僧注重佛教畫的感召，所以能使我國的佛畫家日漸增多，如張墨，謝赫，毛惠遠，曹仲達等都是當時著名的佛教繪畫家。

六朝以及隋唐之世，原為我國佛教的黃金時代，中印名僧輩出，他們以慈悲心精研佛學為根本，同時亦以摹模經像圖籍為傳教的方便。如民國美術年鑑說：「天竺的康僧會和佛圖澄，龜茲的鳩摩羅什，及我國求法的智猛，宋雲等，沒有不以圖畫佛像為弘道的第一方便，尤其是擅長繪畫的迦佛陀摩羅提吉底俱等僧侶來華，以及壁畫的新輸入，張僧繇因先傳他的手法，而成新機局者」。在隋朝，又有印僧尉遲，跋質那，曇摩拙叉，拔摩等，都是擅長西方佛像及鬼神人物的畫家，成為隋代繪畫的中心人物。拔摩且作十八羅漢圖像，廣額密髻，高鼻深目，延傳至今，還表現着高加索人種的神氣。到了唐代，佛教十宗競彩，光芒萬丈，玄奘法師且從東印度帶回許多佛畫佛像，金剛智和善無畏等同時又傳入儀像，予我國繪畫以極大的影响。唐貞觀年間，于闐國王曾薦擅長佛畫的尉遲乙僧來華，在慈恩寺塔前作觀音像，在七寶寺作降魔圖，千怪萬狀，精妙無比，給當時畫家吳道子，車道政等很大的影响。尤其是吳道子專寫人物，有「吳帶東風」之譽，却多得之於佛教的畫僧，中印畫僧對我國藝術上的貢獻，與其以佛畫為弘道方便所獲的效用，吾人無今思昔，知今日僧伽對佛教藝術一無貢獻，真不勝其感慨繫之了。

佛教到了晚唐以入五代及宋，已成强弩之末，各宗教義經過三武一宗的毀法，逐漸衰微，唯禪宗不立文字，水邊林下，都可做靜坐工夫，因之反而發達起來。隨着禪思的泛濫，五代及宋的佛教作風，已和六朝隋唐時代不同，由教義的不張，而傾向無言的禪悟了；因之這時佛教畫家的作風，亦隨着時勢思潮而改變，在六朝隋唐專寫禮拜供養的諸尊圖像，到這時已改寫羅漢禪坐等圖樣，與禪宗思想配合流行。就是在寫作的技巧上，也由設色富



吉藏學說初探

廖明活

吉藏的生平、著述與學說背景

吉藏與天台智顗與淨影寺慧遠並稱，為隋代佛教思想界的頂尖兒人物。其弘揚龍樹三論學系統，復興羅什久泯之學於關中，在中國佛教發展史裏佔一重要位置。且其著作立論明晰，陳義警捷，單就義理言亦甚可觀。惜其學後繼乏人，書且多佚於中土，清末雖自東瀛覓回，惟研習者不多，除了一些佛教史、哲學史概論式簡介外，有關吉藏的漢文專述可謂絕無僅有。拙作試圖通過吉藏著作中幾個基本概念的詮釋，對其學說作一較全面性整理。惟學識淺陋，錯漏在所難免，苟能充拋磚引玉之功，亦深幸焉。

(一) 吉藏的生平①

吉藏（五四九—六二三）俗姓安，先世為西域安息國太子世高苗裔，祖父因避仇遷南海，世居交廣之間，後遷金陵而生藏②。藏家歷代奉佛至篤，其父後出家名道諒。據唐道宣「續高僧傳」卷十一記，道諒：

精勤自拔，苦節少倫，乞食聽法，以為常業。每日持鉢將還，跣足入塔，遍獻佛像，然後分施，方始進之。乃先涕唾便利，皆先以手承取，施應食衆生，然後遠棄。其篤謹之行，初無中失③。

可見其事佛之誠至。藏童蒙時曾從父見真諦（四九九—五六九），吉藏之號據說便是真諦賜與的④。及稍長，藏又共父列興皇寺三論學宗匠法朗（五〇七—五八一）教席，隨聞解悟，遂從法朗出家⑤。在興皇指導下，其學日有進境，道宣記他：「採涉玄猷，日新幽致，凡所諮稟，妙達指歸。」⑥年十九即替法朗演說

學旨，其精於辭令，頗受時人稱譽。及二十一受具足戒後聲名更盛⑦，時權貴如陳桂陽王，便是聞藏所宣義旨而皈依內學的。

開皇八年（五八八），隋軍南下，藏避亂東遊會稽秦望山，後歸止嘉祥寺，因而有嘉祥大師之號⑧。值陳廢隋興，世局動盪，大師「志在傳燈，法輪相繼」；於嘉祥寺廣設講筵，從遊者成市。及開皇末歲，受晉王廣延入住江都慧日道場⑨，未幾遷長安日嚴寺⑩。藏甚得京師道俗貴遊禮重，其應曇獻禪師邀開講，則：七家聞風，造者萬計，隘溢堂宇，外流四面，乃露縵廣筵，猶自繁擁。豪族貴遊，皆傾其金貝；清信道侶，俱慕其苦風。藏法化不窮，財施填積，隨散建諸福田，用既有餘，乃充十無盡藏⑪。

其能感物若是。

及唐代隋，高祖親召釋宗，象以藏機敏，推為言主，以「惟四民塗炭，乘時拯溺」勉於時君⑫。高祖欣然共語，勞問不覺影移。武德三年（六二〇）被任為綱維法務十大德之一，居實際、定水兩寺，後應齊王元吉請移居延興寺。時藏已年長氣喪，屢為疾苦，帝室異供良藥交賜不斷。武德六年（六二三）卒，年七十五⑬。

吉藏長於義學，為一典型學僧，道宣記：

在昔陳隋廢興，江陰凌亂，道俗波迸，各棄城邑。乃率其所屬往諸寺中，但是文疏，並皆收聚，置於三間堂內，及平定後，方洮簡之。故自學之長，勿過於藏，注引宏廣，咸由此焉⑭。

居亂世猶不忘文疏的收集與整理，可見其治學之勤。又藏一生弘揚內典不遺餘力：

講三論一百餘遍，法華三百餘遍，小品、智論、華嚴、維摩等各數十遍^⑤。

惟其出身江表，頗染南方各士玄談之風，並喜交結時俊。年少時即以「精辯鋒遊，酬接時彥，綽有餘美」而名滿江都；且其混有胡族血統，儀貌殊異，尤易引人注目。道宣描寫他初抵長安時：

道俗雲屯，見其狀則傲岸出群，聽其言則鐘鼓雷動。藏乃遊諸各肆，薄示言踪，皆掩口杜辭，眇能具對^⑥。

其議論警捷，吐辭榮美，一時道俗爲之傾倒，而吉藏亦頗以此自豪，常高據論席，以折服名家爲快^⑦。故道宣在本傳中雖極稱其天資與學養，對其品格評價却不客氣：

初藏年位息慈，英名馳譽，冠成之後，榮扇逾遠。貌象西梵，言實東華；含嚼珠玉，變態天挺；刻斷飛流，殆非積學。對晤帝王；神理增其恆習，決滯疑議，聽衆忘其久疲。然愛狎風流，不拘檢約，貞素之識，或所譏焉。加以縱達論宗，頗懷簡畧，御衆之德，非其所長^⑧。

吉藏歿後其學迅即失傳，其未能建立崇高之宗教人格，是一很重要因素。

註：① 吉藏生平記述，古籍中以唐道宣續高僧傳卷十一本傳最詳盡，近

人論著則以平井俊榮「中國般若思想史研究」（一九七六，東京春秋社）第二篇章「吉祥大師吉藏傳」最富條理。本章以此二者爲基本參考資料。

② 唐安澄「中觀論疏記」卷一載吉藏籍貫：「俗姓安氏，是安息國太子世高苗裔。母憑氏，即揚州金陵里女也。」（大正藏六五·二二）大正藏五〇·五一三下

③ 眞諦爲玄奘前最重要的瑜伽系佛典繙譯者，其開創之攝論學爲南北朝末年至唐初葉的佛門顯學。

④ 「續高僧傳」本傳記吉藏七歲投法朗門。惟同書卷七法朗傳謂法朗於永定二年（五五八）奉勅入京住興皇寺（大正藏五〇·四七七中），則吉藏初會法朗時，最早不能年輕過十歲。安澄「中觀論疏記」卷一記載「梁代初年十三出家」（大正藏六五·二一）

下），似較爲可信。

⑥ 大正藏五〇·五一四上。

⑦ 安澄「中觀論疏記」卷一：「年二十一受具。」（大正藏六五·二下）

⑧ 吉祥寺乃東晉孝武帝在位年間（三七二—三九六）瑯琊王薈爲名僧竺道壹所建。梁慧皎「高僧傳」卷六道壹傳云：「頃之，郡守瑯琊王薈於昆西起吉祥寺，以壹之風德高遠，請居僧首。壹乃抽六物遺於寺，造金牒千像。」（大正藏五〇·三五七中）

⑨ 「續高僧傳」卷五云：「（楊廣）自爰初晉邸即位，道場慧日、法雲，廣揚釋侶；玉清、金洞，備引李宗。」（大正藏五〇·五四九上），則慧日乃煬帝爲晉王時提倡釋李而立的四道場之一。同書卷二十五法安傳記大業初居慧日道藝達二千餘人（大正藏五〇·六五二上），則有隋一代，慧日爲南方名僧薈萃之地。

隋灌頂編「國清百錄」內收吉藏致智顗書簡，其啟書云：「吳州會稽縣吉祥吉藏稽首和南」。此函吉藏自註爲成於開皇十七年（五九七）八月二十一日，則可見於開皇十七年，吉藏仍居吉祥寺。（大正藏四六·八二二上—中）。又開皇十九年（五九九）藏已遷長安日嚴寺（見下註⑩），故吉藏入駐慧日道場，當在開皇十八年（五九八）前後。

⑩ 安澄「中觀論疏記」卷一云：「十九年從王入京，停日嚴寺」（大正藏六五·二二），又「隋書」高祖傳云：「十九年春正月癸酉大赦天下，……二月己亥晉王廣來朝」（一九七三，北京中華、四四頁），均可充吉藏開皇十九年移居長安佐證。

據「續高僧傳」卷二彥琮傳，日嚴寺乃晉王爲翻經大德彥琮營造（大正藏五〇·四三七下）。又同書卷十一辯義傳載「時有沙門智矩、吉藏、慧乘等三十餘人，並煬帝所欽，日嚴同止」（大正藏五〇·五一〇下），可見日嚴寺在隋爲沙門碩學聚居之所。

⑪ 「續高僧傳」卷十一（大正藏五〇·五一四上）。

⑫ 同上註五一四中。

⑬ 安澄「中觀論疏記」卷一云：「傳云武德六年五月，春秋七十有五，奄然而化。碑云法師自少迄長三代，即陳至大唐，並七十一歲。只傳碑亦違。何者？傳既云眞諦三藏，見爲吉藏，即知生梁代，又云生年七十五歲，碑云七十一歲。述義云大師年七十八，處於房宇，端坐而卒，猶如入定，形色不變。古舊如此，相傳久矣。有人解云從梁代迄唐武德六年，合九十歲」（大正藏六五、

三上一下。可見在安澄時代，吉藏壽數問題存有種種異說。吉藏碑謂「陳至大唐，並七十一歲」，可能是指吉藏自陳至唐初年歲，如此則與本傳記載無忤。又真諦於五四八年抵華，若吉藏年九十，便當生於五三四年前後，如此則「續高僧傳」不應有孩提見真諦之言，故九十之說應不確。「述義」作者據平井俊榮考證應為日僧智光（見前舉書，三五頁）。智光（七〇八—？）生年遠較吉藏為晚，其說不知所據自何，故今取道宣說。

⑭「續高僧傳」卷十一（大正藏五〇・五一四下）。

⑮同上註。

⑯同上註五一四上。

⑰道宣於吉藏本傳中寫藏與僧粲論難：

隋齊王暕夙奉（藏）音猷，一見欣至，而未知其神府也。乃屈臨第，並延論士，京輦英彥，相從前後六十餘人，並已陷折前鋒，令名自著者，皆來總集，藏為論主。……時沙門僧粲，自號三國論師，雄辯河傾，吐言折角，最先徵問，往還四十餘番。藏對引飛激，注瞻滔然，兼之間施體貌，詞采鋪發，合席變情，赧然而退。（同上註五一四上一下）

同事亦載「續高僧傳」卷九僧粲傳，中並述及此次論會，由：

有沙門吉藏者，神辯飛玄，望重當世，（齊）王（暕）每懷摧削，將傾折之。（全上五〇〇下）

則陳王暕遍邀論士與藏講辯，亦非因「一見欣至」這樣簡單，亦可見藏喜誇示辭鋒之習，時人有頗不以偽然者。吉藏也非出師必捷，同書卷九智脫傳記：

沙門吉藏，命章元坐，詞鋒奮發，掩蓋玄儒，道俗翕然，莫不傾首。脫以同法相讓，未得盡言，藏乃顯德自矜，微相指斥。文至三解脫門，脫問曰：「三解脫門以何箭射？」藏曰：「未解彎弧，何論放箭？」脫即引據徵勘，超拔新奇，遂使投解莫從，處坐緘默。（同上四九九上）

道宣對吉藏那「薄示言踪」，以使人「掩口杜辭」為能態度之不滿，溢於言表矣。

（二）吉藏的著述

吉藏為中國著述最豐的僧侶之一，其作品見諸各經錄記載達五十種之多①，其中近半現已散佚，且異名同書，真偽未詳者當

亦不少。近年日人在這方面做了許多考證功夫②，惟就現存資料，欲要得悉本來面目，實在非常困難。今將「大正新修大藏經」與「正續藏經」所收現存吉藏論著二十六種，分類表列如下：

（甲）佛教概論書：

（1）二諦章三卷

（2）大乘玄論五卷

（乙）佛教經典概述：

（3）華嚴經遊意一卷

（4）淨名玄論八卷

（5）維摩經遊意一卷

（6）彌勒經遊意一卷

（7）小品經遊意一卷

（8）法華經玄論十卷

（9）法華經遊意一卷

（10）涅槃經遊意一卷

（11）三論玄義一卷

（丙）佛教經典注疏：

（12）維摩經義疏六卷

（13）維摩經畧疏五卷

（14）勝鬘經寶窟六卷

（15）金光明經疏一卷

（16）無量壽經義疏一卷

（17）觀無量壽經義疏一卷

（18）大品經義疏十卷（欠卷二）

（19）金剛經義疏四卷

（20）仁王經疏六卷

（21）法華經義疏十二卷

（22）法華經統畧六卷

（23）法華論疏三卷

（24）中觀論疏十卷

（25）十二門論疏三卷

（26）百論疏三卷

在此眾多著作中，「二諦章」①通過真俗二諦意義之詮釋，發揮龍樹不落二邊的中道宏旨；而「大乘玄論」②則除了概括介紹中觀系佛教的基本觀念如「二諦」、「八不」外，更站在中觀系佛教立場，對當時流行的一些重要佛教概念如「佛性」、「一乘」、「涅槃」、「淨土」等作重新釐定；此二者實為認識吉藏思想最基本入門書③。吉藏以三論為家學，故其闡釋三論的著述，也是研究其學說不可缺的參考材料，中以「三論玄義」④（11）提綱挈領，「中觀論疏」⑤（25）論理綿密，最為可觀。又自東晉以來，「法華經」與「維摩經」廣行中土，其所陳理亦多可與中觀教旨相通。吉藏申述此二經意旨論著甚多，中以「法華玄論」⑥（8）與「淨名玄論」⑦（4）最具理趣，若與其時人有關此二經之著述

比較，當可突出吉藏立場獨特處所在。又「涅槃經」佛性說在南
北朝盛極一時④，而被視為「佛性」同義辭之「如來藏」概念，
自「楞伽經」以還，更與瑜伽系佛教發生關係，為玄奘東返前中
國瑜伽系佛教的中心教理。「佛性」一辭不見於龍樹現存著作中
，吉藏對此異宗問題的處理，最能反映出其學說的總方向。而在
這方面，除了「大乘玄論」之佛性章外，「涅槃經遊意」(10)
與「勝鬘經寶窟」(14)也提供了不少寶貴資料。

吉藏於其論著中往往自述寫作年月，且喜自相徵引，故其作
品中保留了不少撰述先後關係的線索。以上提及的八種重心著作
中，「二諦義」並沒有引用吉藏其他章疏，章節的編排聯接也不
太嚴謹精密，當是尚未成熟時期作品。又「大乘玄論」卷四云：
「然昔在江南，著法華玄論，已畧明二智」⑤，可見「法華玄論」
成於江南，也是吉藏早年之作。「勝鬘經寶窟」署名慧日道場
沙門釋吉藏撰，書既撰於慧日道場，當亦為江南時代論著。吉
藏於「維摩經義疏」卷一中云：「余以夫開皇之末，困於身疾，
自著玄章」⑥，「玄章」應指「淨名玄論」，則「淨名玄論」之
完成，約在開皇末歲，此時藏已遷長安日嚴寺。又「中觀論疏」
卷五云：「大業四年，更作一勢釋之」⑦，「大業」為煬帝年號
，如此「中觀論疏」成書時煬帝已在位，其年應較「淨名玄論」
稍晚。又「中觀論疏」屢及「三論玄義」，而「大乘義章」又提
到「中觀論疏」，則此三書的年代先後，應分別是「三論玄義」
↓「中觀論疏」↓「大乘玄義」⑧。至於「涅槃經遊意」時代現
已難確考，惟觀其文云：「余昔經注錄文疏零失，今之憶者十不
存一，因茲講以聊後疏之」⑨，想當是晚年之作。縱觀吉藏各論
著觀點甚一致，一生似無重大思想轉變，故其著作年代之考察，
對其學說了解並沒有關鍵重要性⑩。

觀上列二十六種書名，亦可見吉藏學識之淵博，當時流行的
佛典，除了「成實論」、「十地經論」與「攝大乘論」外，他均
有專文解述⑪。而他所以未詳及「成實」、「地論」、「攝論」
，亦非不能為，不欲為而已。蓋吉藏三論教學的出發點，乃是在
批判成實師與瑜伽師對「空」、「二諦」、「佛性」等問題的誤

解。這又牽涉及吉藏學說源流的問題。

(未完待續)

註：① 佐藤達玄「吉藏の撰述書について」云：「有關吉藏撰述書的文
獻，如東域傳燈目錄舉四十部，三論宗經論疏目錄三十五部，三
論宗章疏目錄三十部，續藏現存目錄二十六部，佛典疏鈔目錄二
十部，海東有見行錄八部，文獻間見出相當的分歧。」(印度學
佛教學研究「十一」二、一六〇頁、一九六二、東京)

② 參照平井俊榮、前舉書，三七八頁，註一。

③ 「大乘玄論」全書八章，其「二智義」一章與「淨名玄論」釋二
智一節文義多同，而「一乘義」又與「法華玄論」之論「一乘」
近似。加上其「八不義」又極類慧均「四論玄義」之「八不」釋
，故不少人或疑其為偽撰。(參照平井俊榮、前舉書，三七八頁
，註三。)村中祐生在其「大乘玄論について」中指出南北朝晚年
盛行義章的撰作，「大乘玄論」乃此類佛學概論書之一，其網羅
諸經論要義，自必與作者其他論著重複云云(印度學佛教學研究
「十四」二、二四〇—二四三頁，一九六六、東京)。以現時資
料為限，村中氏說似最為合理。

④ 藍吉富在「隋唐佛教史述論」(一九七四，臺灣商務印書館，一
三〇—一四一頁)列隋代名僧一三七家，其中擅長「涅槃經」的
達五十五家，居眾經論之首。

⑤ 大正藏四五、四九上。

⑥ 大正藏三八、九〇八下。

⑦ 大正藏四二、八五上。

⑧ 例如「中觀論疏」卷一云：「要具斯三義乃圓定，玄章內已釋之
」(大正藏四二、二上)。「玄章」當指「三論玄義」。又「大
乘玄論」卷四有先依中論疏，先立異家義」之語(大正藏四五、
五九下)。

⑨ 大正藏三八、二三〇上。

⑩ 有關吉藏論著年代先後問題的日文著作不少，參照平井俊榮，前
舉書，第二篇第一章；佐藤達玄「吉藏の撰述書について」(「
印度學佛教學研究」十一二、一六〇—一六三頁、一九六二、東
京)；平井俊榮「嘉祥大師吉藏的基礎的究研——著述の前後關
係をめぐって」(「印度學佛教學研究」十四一二、二三一—二三
九頁、一九六六、東京)。

⑪ 吉藏佚書中有「中觀分別論疏」一種，為吉藏注疏中唯一與瑜伽
系佛教有關者。

，或者還保存了一些原料：一個是日本，一個是敦煌。」（「胡適禪學案」五五七頁，致「入矢義高」函）。

胡先生爲了找出日本方面的材料，就在「續藏」裏仔細檢查，除了宗密的書籍有一點點外，「沒有關於神會的重要原料」，所以他才決心到巴黎、倫敦去「尋訪神會」。他認爲神會是中國禪宗發展史上的關鍵性人物，找到神會的史料，就可以解決禪宗史的許多問題。胡先生在巴黎、倫敦兩地圖書館，找到出乎他預料的豐富史料。這可由他在回國途中於輪船上所作的「讀書筆記」（胡適文存）中，看出他的喜悅。他的第一個「假設」得到了「證據」，實有不負此行之慨。他在法、英兩地找到的史料，許多是八世紀同九世紀的東西」。十五年九月中，也在巴黎發現了三種神會語錄，十一月又在倫敦發現了「頓悟無生般若頌」，此外還有一些極重要的禪宗史料。他說：

「我把這些材料印出來以後，日本學者乃注意這個問題，蒐求材料。也發現一種神會的語錄，還有很重要的楞伽宗的材料。」（胡適禪學案一五二頁）。

日本這些史料的發現，使胡先生第二個「假設」也得到了「證據」。由於日本學者發現了禪宗史料，更增加他要求從日本古老寺廟中發掘更多史料的希望，他在致「入矢義高」的信中寫道：

「昨夜（一九五九年五月二十九日夜）我寫了一封信，提出一個問題；表示一個希望，希望貴國的佛教史家，能在日本的各大寺廟的經藏內「大索」一番。倘能尋出晚唐時期請來日本的六祖壇經、神會南宗定是非論、神會問答雜徵義（語錄）、神會禪要諸寫本，可以同敦煌出土的壇經、南宗定是非論、問答雜徵義、頓悟無生般若頌各種寫本比勘，這豈不是世間第一大快事！」（胡適禪學案五五六頁）。

接着他又寫道：

「……我現在還沒有完全放棄晚唐請來日本的神會各種可以重見天日的夢想，我希望貴國的學人，不要叫我完全失望。」（同五五八頁）。

日本的入矢義高先生接到胡先生這封熱情而充滿希望的信，被他

的誠心所感動，乃將胡先生的意思告訴了幾位「志同道合」的朋友，並蒙中國佛教史專家塚本善隆、福井康順兩位博士的從傍指導，胡先生「十分高興」，他又寫信告訴入矢義高先生：

「我也想到唐時到日本的資料的儲藏中心，必是在奈良、京都一帶，我也知道，這一帶的古寺的經藏是不公開的。正因爲這些古寺的經藏是不公開的，我深信一千多年前入唐求法的幾位大師請來的許多中國佛教史料，很可能還保存在貴國，很可能將來出現的史料還超過我們現在的梦想。千萬請諸公……」（同五六八頁）。

胡先生這種求「材」若渴的樂業精神，三十多年仍耿耿於懷，實在是太感人了。

非常遺憾的是，到胡先生逝世以至現在，日本學者似尚未在他們的「寶庫」中「大索」，胡先生的「夢想」、「希望」未能實現，使他要做而未做的「比勘」工作未能完成，對胡先生來說，是抱恨而終，對佛教界甚至學術界來說，也是一種莫大的損失。

胡先生自民國十四年（一九二五）一月，三十五歲時，發表了「從譯本內研究佛教的禪法」一文，以至民國五十一年（一九六二）一月二十四日去世爲止的三十七年間繼續不斷地研究禪宗史，他付出了不知多少的心血，當然也做出許多成就，使研究禪宗史的人（包括國內與國際）大開眼界，使學術界、佛教界掀起一股研究的熱潮，使大家對一千多年來的禪宗史，有了較爲深入、正確的認識，他的努力與貢獻是不可抹煞的。

現在，將他的成就約畧地加以敘述：

校寫「神會和尚遺集」

胡先生最大的努力和最大的貢獻，是校寫出「神會和尚遺集」。他萬里關山，遠渡重洋，在巴黎、倫敦圖書館中的千萬件殘紙斷片中，一一地仔細查閱，這份工作是不輕鬆的，要不是一個真心追求真理，爲學而忘軀的學者，別人是難以做到的，試問：胡氏之後有幾人這麼用心地去追求呀。皇天不負苦心人，他在巴黎圖書館找到了：

神會語錄第一殘卷

神會語錄第二殘卷 神會語錄第三殘卷

在倫敦圖書館他找到了：

頓悟無生般若頌殘卷（即荷澤大師顯示記）。

這些殘卷找到後，經過四年的校勘，寫成四卷，名爲「神會和尚遺集」於民國十九年出版。胡先生並寫有「荷澤大師神會傳」一篇及校勘後的跋四篇。共寫二份，一份寄日本高楠順次郎，供他續刊大藏經採用，一份在國內付印。此書一出，開動一時。這本書經過胡先生「新校定敦煌寫本神會和尚遺書兩種」以後，中央研究院胡適紀念館於民國五十九年二月照相再版，現在，依照書的內容，分別說明胡先生校勘的經過。

（一）、校寫神會語錄第一殘卷

神會語錄第一殘卷於民國十八年十二月六日夜第三次校勘後才定稿。這個殘卷是伯希和（Pelliot）携去的，在巴黎圖書館被編爲三〇四三號。沒有標題，被胡先生發現後，他認爲是神會和尚的語錄，其根據是：

- 1、卷中有自稱「神會」或「會」之處甚多。
 - 2、卷中答王趙公「三車義」之問及「頓悟煩惱本無，即名爲斷，如一縷之絲，不勝一劍而頓斷。」之句，在宗密「圓覺經大疏抄」內有註云：「此是荷澤所舉之喻。」
 - 3、卷中有與遠法師問答。見於「歷代法寶記」。
- 因有以上三點根據，故肯定爲神會語錄，並編爲第一殘卷。

胡先生在民國十八年校寫此卷時，他如何研精覃思，因原手稿未能看到，無法猜度。但胡先生也於一九五八年八月新校時，用紅、綠、黑三色筆，於各頁的字裏行間及天地眉註的筆跡看來，他認真爲學的精神，不得不令人肅然起敬。他對其中每一個可疑的字，都檢閱「J」（Mon. Jacques Zennet）本及日本的石井本，一一核對，精細無遺，對重要的詞句或人名，特加眉註說明：如「荷澤和尚與拓拔開書」中，有「不作意，即是無念」句。胡先生解釋「不作意」的真義，特引用杜甫的詩來作比喻，杜詩說：

隔戶楊柳綠嫋嫋 恰似十五女兒腰
誰謂朝來不作意 狂風挽斷最長條

胡先生考定「不作意」可能是當時很流行的話語，所以禪家和俗文學家都使用。

又如「戶部尚書王趙公以偈問三車義」，「王趙公」是個什麼樣的人呢？胡先生考據說：

「舊唐書一〇六王琚有傳，王琚拜戶部尚書，封趙國公，是先天元年（七一二）的事。此後垂四十年皆在外郡，典十五州。天寶五年（七四六）貶謫江華郡員外司馬，未幾自殺，也許他典郡仍帶尚書職銜。」

又如「崔國公問：禪師坐禪，一定以後，得幾時出定？」胡先生考證說：

「唐書九九崔日用，封齊國公，卒於開元十年。之後不久，子宗之襲，宗之即杜甫『飲中八仙』之『宗之蕭灑美少年』，此齊公似是日用。」

又如「禮部侍郎蘇晉問：何者是大乘？何者是最上乘？」胡先生考證說：

「唐書一〇〇蘇珣子晉，也是『飲中八仙』之一，歷戶部侍郎。開元十四年遷吏部侍郎，二十二年卒，年五十九，傳中不說他曾作禮部侍郎（新唐書亦無）。」

像這些的眉註，不但使讀者得知文義，且知問話諸公是何樣人氏。增加了真實感。其受益當更深一層。

（二）、校寫神會語錄第二殘卷

神會語錄第二殘卷，於民國十八年十一月二十四日夜校寫完畢。一九五八年八月重校此卷時，仍以「J」本爲校本。文中校正的文字不若第一殘卷的多。但胡先生的跋文，却有很大的變化，原來，獨孤浦撰「菩提達摩南宗定是非論」時，前面有一段序言說：

「弟子於會和上法席下，見與崇遠法師論義，便修。從開元十八、十九、二十年，其論本並不定，爲修未成，言論不同。今取廿一載本爲定，後有師資血脉圖，亦在世流行。」

胡先生對這段序言，當時在跋文中的解釋是：

「記者獨孤沛的文理不明白，故敘述不清楚。他的意思似是要說：他先後共有三部紀錄神會的書。一是紀錄神會在滑臺大雲寺和崇遠法師辨論的，即是此卷。二是開元十八年至廿一年的神會語錄，自十八年修起以廿一年本爲定。其體裁畧如敦煌寫本神會語錄第一殘卷。（第一殘卷中有張燕公問一條，張說死在開元十八年，此間問答必是開元十八年本所有的。但其中又有與崇遠問答諸條，有與此卷相同的，那又是廿二年以後所增修的本子了。）三是師資血脉傳——如此解釋，似乎可通，否則種種矛盾，都不能消除了。」（神會和尚遺集一七一頁）。

胡先生在一九五八年八月重校時，在此一段釋文的上面，用紅筆眉註「不然」兩個大字。顯然，他對自己的這一解釋予以我們否定了。他在十一月二十日「新校定的敦煌寫本結會和尚遺著兩種」中，在「校寫『菩提達摩南宗定是非論』後記」裏，他改正了前的說法：

「我要借這回校寫南宗定是非論的機會，來改正我三十年前的一個大錯誤，我要重新考定這篇南宗定是非論的年代。這就是說，我要重新考定神會和尚在滑台大雲寺定南北兩宗的無遮大會，是在開元二十年（七三二）而不是在開元廿二年（七三四），也不是在開元廿一年（七三三）。

三十年前，我得的南宗定是非論殘卷，有獨孤沛的序文，其中就有兩個不同的年代：

- 1、「弟子於神會和上法席下，見與審遠法師論義，便修。從開元十八、十九、廿年，其論本並不定，爲修未成，言論不同，今取廿一載本爲定……」
- 2、「我襄陽神會和上……於開元廿二年正月十五日，在滑臺大雲寺設無遮大會，廣資嚴飾，昇師子座，爲天下學道者說……」

這兩段的年月互相矛盾，很難調和，很難解釋。初看前一段，好像在此卷所記，應該是開元十八年以前的事，至少應該

是開元廿一年以前的事。何以後一段又分明說那個定宗旨的無遮大會，是在開元廿二年正月十五日呢？究竟此會在何年呢……

我現在校寫新出現的南宗定是非論長卷，又發現了兩個不同的年代，都在此卷後幅的後序和讚裏：

- 3、「去開元十二年正月十五日，共遠法師論議，心地畧開，動氣陵雲，發言驚衆，道俗相謂達摩後身，所是對問宏詞，因即編之爲論……」
- 4、「論之興也，開元二十，此日陵遲，今年法立。本元清淨，非關積習，彼岸坐登，禪門頓入，法超河洛，芳流京邑，明月孤懸，象星無及。」

我把這四個不同的年代合併起來看，我才明白；我三十年前的意見是大錯的。我現在的結論是：這篇南宗定是非論，是開元二十年的本子。記的是開元二十年正月十五日滑臺（大雲）寺定南北兩宗是非的無遮大會上的辨論。我的證據是；在末幅第五章讚詞的「論之論也，開元二十。」一句。這一章韻語，共用六韻，首韻原作「開元廿」三字，此句應該有四個字，故可以作「開元二十」，也可以改作「開元廿一」，但此章押的是「立、習、入、邑、及」五韻，全是中古韻書的「二十六緝」。「開元二十」恰是「緝韻」。「開元廿一」就不協調了。「開元廿二」當然更是不可能的。

所以我斷定滑臺定宗旨的大會，是在開元二十年正月十五日，其餘的三個年代都可以這樣改正：

- 1、「今取廿一載本爲定」當改作「今取廿載一本爲定」。
- 2、「襄陽神會和上……於開元廿二年」、「廿二」是「二十」之誤。
- 3、「開元十二年正月十五日」，「十二年」是「二十年」的誤寫。

這樣改正，四處都可通了，校寫本已照這樣改了。」

（胡適禪學案二九九—三〇三頁）

（未完待續）

敦煌紀行

何重華

敦煌是中國藝術的寶庫，是絲綢之路上的一顆明珠，它的壁畫對融滙中西畫風，提供了豐富的參考資料。筆者這次往敦煌途經河西走廊的酒泉及嘉峪關，此兩地與敦煌有歷史及藝術上的密切關係，故一並畧為介紹。

從蘭州出發，大約坐兩個鐘頭汽車，才抵達機場，休息一會，登機飛往酒泉。從飛機往下望，一片連綿不斷的流沙及戈壁灘。飛機低行，地面的一切都看得很清楚。金光燦爛的沙丘間，偶然看見直直的一條線，像用鉛筆間尺劃下似的，原來是一條公路，遠遠有一架吉普車駛過，尾部卷起一片黃土，把視線展闊，便看到天地間一朵彩藍飛雲，它們鮮明的黑影印在陸地上，構成一幅動人心魄的奇景，經過龍首山時，但見碧藍的峯巒，間現着曙色的皺紋，使我頓時明白，古代青綠山水的著色法，原來是真實大自然的一部份。

酒泉是個頗為荒涼的市鎮，四面環繞着光禿禿的戈壁灘，只有鎮內大街兩旁，才見到人工種植在水溝中的白楊樹。這裏出產馳名的「葡萄美酒夜光杯」，以及其它玉雕工業，所用材料採自附近的玉石障。現代工業中還有鍊鋼廠。鄰城便是龐大的玉門油田。現在的玉門市所在地，大概是漢時的玉門縣。抵達酒泉當天，畧參觀市面便上床休息了。

漢武帝元狩二年（公元前一二一），漢取匈奴所有河西地置武威、酒泉二郡，那時敦煌附屬於酒泉郡內，至元鼎六年（公元前一一一），武威、酒泉、張掖、敦煌始成為漢代河西四郡①。

昭帝時增置金城郡（即現在蘭州所在地），成河西五郡，皆統於涼州刺史。隋唐廢酒泉郡，置肅州。唐再改為酒泉郡，不久復回為肅州。民國又改置酒泉縣，現屬甘肅省。目前酒泉仍是由蘭新鐵路往敦煌必經之站，也是最接近敦煌的航線站，雖然離開目的地敦煌仍有一段路，但抵達酒泉，已有敦煌近在咫尺的感覺了。

酒泉市中心有一鼓樓，是清朝建築，市集的地方，乃是漢故城東門。登上鼓樓，可覽市景。市內四條大街從鼓樓四方伸展，往南大街直指終年積雪的祁連山（即天山，又名雪山），北面是北山，往西則直指新疆，酒泉自古即為通西域之孔道。從鼓樓往東走大約兩公里便是故城遺址，現已修置為酒泉公園。園內有泉水，終年不涸。據說漢將霍去病會飲馬於此，至於泉水何以以酒為名，據記載，因開鑿河道時，引通泉脈，里人相傳此泉如醴，故曰酒泉。

在酒泉留宿一宵，第二天便乘小汽車往市西北廿七公里的嘉峪關遺址（參見畫頁地圖），關設於明代洪武五年（公元一三七二），為中外巨防，西域入貢必經此道。關城不重，構築甚堅，以石擊牆，鏗然有回聲。管理嘉峪關文物的工作人員在南門（正門）示範給我看，以石擊附近的地面，的確有回聲。關外近一里，

道左有碑，題「天下雄關」四字，嘉慶十四年（公元一八〇九）肅州鎮總兵李廷臣等立。古時訪客見碑，便即下馬，徒步入關。

因爲此地未經歷戰爭，及氣候乾爽，關內一切建築物仍保持完整，文物管理所人員一再告訴我一切都是明代原物，未經重修。在城牆上肉眼也可清楚的看到長城的終點，斷斷續續的長城更由此往西至玉門關（參看畫頁地圖）。玉門關非玉門縣，這一座漢代古關在敦煌的西北（參見畫頁地圖）。敦煌、酒泉、古玉門關一帶曾掘得漢簡多片，對漢代邊郡制度，及禦匈奴方策，漢代兵制，補苴於史者頗多。按最近報章消息，中國已成立保護長城文物單位，這正是刻不容緩的事，從敦煌出漢玉門關，便是所謂絲綢之路上的北道，敦煌西南大約七十餘公里便是漢置陽關，謂之南道。「春風不渡玉門關」，「西出陽關無故人」，頗道出這邊陲之地的荒涼景況。

在嘉峪關新城附近，有一處古墓碑，一九七二年至一九七三年間，先後發掘了八座墓葬，屬魏晉期間（公元二二〇至三六〇年），其中六座繪有磚畫。嘉峪關的文物管理所，正陳列了數件磚畫都是活用線條的佳作。繪畫者用簡潔明快的筆觸，來表達牛拖車的生動形態，也只需寥寥數筆，便把托着盤子的女子繪活了！在敦煌佛爺廟東區曾發掘出魏晉墓碑②，風格與嘉峪關磚畫是一致的。另外還有時代稍晚的十六國墓壁畫在酒泉至嘉峪關間，爲果園公社丁家開大隊所發③。這些壁畫磚畫，都保持一貫作風，以明朗活潑的線條造型爲主，形象生動，畫風有個性，對現實生活，及非佛教題材的處理，是研究當時中國北方繪畫主流的好資料，更是對敦煌壁畫如何融滙中西畫風的問題，提供了重要的線索。

跟嘉峪關各招待人員道別後，匆匆趕回酒泉，乘搭中午的火車往柳園。柳園地方雖小，但仍是一個重要的貨物轉運站，亦是離敦煌最近的火車站。這段旅程差不多八小時，抵達柳園時已入夜，預先約好從敦煌來接我的楊社員便說因路途崎嶇，夜間不便走路，而且小汽車剛壞了，還是先在柳園過一夜，明早再坐巴士往敦煌鎮。由楊社員陪同下，我便在柳園站長的家安頓下來。站

長老頭的家是一四合院，兩間房子是專給候車的過路人留宿的，因旅行社的人員經常往返敦煌、柳園，已成爲常客，站長對我亦招待殷勤，怎樣也不肯收費用。柳園是一個荒僻小鎮，沒有水源，一切食水都要從西安運來，設備自然簡陋，但有站長老頭及鄰居小孩跟我聊天，他們的淳樸民風深深打動了我，這一晚是兩天以來睡得最好的。

早上從敦煌招待所開出的大巴士，送出來一大批外國遊客。敦煌招待所已準備好簡單的早點隨車帶了來給我，跟着便與楊社員一同乘回程車入敦煌，同行搭順風車的還有辦貨的、辦公事的、探親的各種乘客，擠滿一車，十分熱鬧，而專程欣賞敦煌藝術的，我却是僅有的一個。除了人以外，車上還堆着各種雜物，細看有蘇州棗泥芝蔴餅、南京板鴨，還有數不盡的各式土產，不少乘客從中國各地遠方來的哩！敦煌自古便是沙漠中的大市集，可想像古時東西文物在貨攤上琳瑯滿目的熱鬧景象。

往敦煌要穿過一大片戈壁灘，猛烈的陽光晒着沒有人煙樹木的累累卵石，偶見流沙丘，乾燥異常，從窗吹進的風也是燙熱的，因爲不習慣，我開始流鼻血了，幸好早準備了一小瓶開水，這時也顧不得口渴，只是用來弄濕了毛巾蓋着臉來呼吸，才稍覺舒服點。往四方望去，風沙迷漫，只有前面公路的焦點隱約可辨，使人想起玄奘大唐西域記末所述這一帶的大流沙：「從此（尼壤）來行入大流沙。沙則流漫，聚散隨風，人行無跡，遂多迷路，四野茫茫，莫知所措，是以往來者聚遺骸以記之。食水旱、多熱風、風起則人畜昏迷，因以成病。」他的記載，並非虛妄，現在身坐公共汽車仍有此蒼涼蕭索之感，更可想見以前騎着駱駝行役的苦況了。聽說在一九五八年前，蘭新鐵路未完成時，若要坐駱駝從蘭州往敦煌要費時三個月哩！

大約行走了三小時便抵達敦煌縣，這裏不愧是沙漠中的綠洲，街道兩旁列着高高的白楊樹，還有小販賣着杏子，原來現在正是杏熟的時候，待七月中更有香甜的桃李，八月還有葡萄哩！除了出色的水菓外，敦煌鎮是中國重要的棉花生產地。現在的敦煌鎮建於清雍正三年（公元一七二五），已不是原來的漢敦煌郡治

，漢敦煌即唐沙洲城，在鎮外往西不遠，遺址尚在。因為有黨河供給水源，尤其在初夏時，鎮內更是一片青蔥，欣欣向榮的景象。現在縣人口有一萬，屬於小型市鎮，房舍多半是四合院，牆是用泥團茅草造的，跟一千年前敦煌壁畫的牆所用的材料，大致一樣。

敦煌招待所及中國旅行社在一起，可供二百人食宿，全部是現代建築，一排低低的小房舍，中間空地植着各種菓樹花木，環境清幽，我在這裏吃了午飯，休息一回，等待辦理一切旅行手續。招待員從樹上剛打下一些杏子，送了些給我嚐嚐，這種小小的青杏不很甜，但有濃郁的花香。因為已安排好我住在莫高窟的敦煌文物研究所，下午便啟程前去。莫高窟離鎮廿五公里，只有星期日一班公共汽車往返市鎮，若留在鎮內，每次要看洞窟便得坐小汽車，除了費用，這裏各種交通工具都經常要修理，不能隨時供用的哩！很幸運，我到敦煌期間剛巧沒有別的旅客，否則當時能走的只有一部小汽車，人多時一定供不應求了。

往莫高窟去時熱風再度襲來，但不久遠遠便看到一小綠點，在慢慢的擴大，再看清楚時，莫高窟已歷歷在目了。步下汽車，一陣清風吹散了旅途上的燥熱，抬頭一看，有紅柳、白楊及桃樹，窟洞前更有密茂的葡萄架，及綠油油的菜園。要到莫高窟，先經過一道石橋，橋下是一條常常乾涸的河床，俗稱大泉。有河水時，它自南向北，流過莫高窟前面，北入沙漠潛流於地面之下。河的東面是玉門縣的三危山，形如馬蹄，西面即鳴沙山，莫高窟便是建築在鳴沙山下的斷崖面，四百餘洞窟向南伸延約一公里。過橋後右方是敦煌文物研究所，成立於一九五〇年，專給研究工作者住宿的，是一個四合院，中間種植了各種花草。我被安排住在進口左邊的一個單間。從研究所到洞窟，還要經過一條可一步跨過的水渠，經常流水淙淙，原來是從大泉上流引來，通過窟前，用來灌溉植樹的。掩映在茂密的綠葉叢中，有些低低的宿舍。研究所的左方便是陳列館，爲了保安問題，並沒有定期開放。所長常書鴻剛在北京開會，由他的夫人，畫家李承仙及兒子常嘉煌招待，我便乘此難得的機會參觀了陳列館，那裏除了保存敦煌附

近發掘的考古文物外，還有各畫家筆下的壁畫摹本，都是嘔心瀝血的作品，除了替原物留下珍貴的資料外，亦有其本身的價值。經過水渠便到了斷崖，前面立着新鬆的寫着「莫高窟」的牌坊。

莫高窟本爲唐時名稱，俗名千佛洞，與安西縣南的萬佛峽，古稱榆林窟，及敦煌縣西南四十公里的西千佛洞，屬同一系統，可統稱爲敦煌佛教藝術，而以莫高窟藝術珍藏最豐富。至於莫高窟名稱的來由，有文字記載的是武周李君修佛龕記，謂始建於符秦建元二年（公元三六六），還有晚唐墨書「莫高窟記」④，內容跟前者相符。後者還提及晚唐所造的北大佛南大佛像。現存最大佛像便是九十六洞及一百三十號洞的佛像，雖歷經重修，仍可看出九十六洞初唐，一百三十號洞晚唐的風格，大概就是文章所載的二像了。九十六洞的樓閣在清朝重修時爲五層，到民國重建時改爲現今的九層樓，在崖面南段。一百三十號洞則在九層樓的左方偏北的崖面上。

洞窟建築在鳴沙山崖，整座山屬礫岩層，其基即三危山，經大泉河床，成馬蹄形，斷崖上被流沙，隨風移動，所以稱鳴沙山，因其沙踏之能鳴。元和郡縣圖志卷四十敦煌縣條云⑤：

「鳴沙山一名神河山，在縣南七里，今按其山積沙爲之，峯巒危峭，逾於石山，四面皆爲沙壘，背有如刀刃，人登之即鳴，隨足頽落，經宿吹風，輒復如舊。」

文字記載原本有千餘洞，唐時有五百餘，現在根據文物研究所統計有四百六十九個洞。由於土質的關係，歷代都有洞窟塌陷的情形。一九六二年開始，崖面進行了加固工程；另一方面，一九六三年亦開始了窟前建築遺址的發掘工作，清理出二十多個已塌落的洞窟。究竟那幾個是最早的洞，倒是無法去找，根據文章記載，開窟時大概是公元三六六年，而從洞窟藝術風格上，很清楚明瞭的看到十六國、魏、隋、唐、宋（西夏）、及各時代風格的演變過程。

爲了仔細點欣賞這個演變過程，我是按時代順序參觀洞窟的，這便要多走點路了。自十六國、魏以來，歷經隋、唐、宋各代均有增添，開鑿時代既有前後，又不是有一個全盤計劃的工作，

以致各洞高低不齊，由一、二層高至四、五層高，時代不同的洞也往往擠在一起，更有後代重修給以前的窟增添壁畫塑像，或在舊壁上重加繪畫的，亦此亦有一個洞窟包括數朝代的藝術。唐宋初時會普遍的設置了木窟檐和棧道，以便往來各洞，但大部份的窟檐和棧道已經年久摧毀，現在重加修理。

有代表性而保存完整的有四十餘洞，我花了五天的時間看了一遍，也好像上了一課活的中國繪畫史。各洞前一般都有一段短短的甬道，日光不能直晒進來，但洞內的一切都是用反射的陽光照明。柔和的光線，把壁畫鮮明的色彩襯托得特別有韻緻，主色石青和石綠則顯得格外奪目。以前每逢節日信徒多燃燈進香，當時一定增添不少熱鬧氣氛。現在參觀時多用電手筒輔助，敦煌的壁畫、彩塑都有豐富的藝術價值，現在以壁畫為主，作一簡單的介紹。

敦煌文物研究所編號249是屬於北魏的洞，在洞窟構造及壁畫題材風格上，都有其特色。洞成長方形，闊478米，深5.78米。西壁（面向洞口，為正壁）有一大龕，龕內有大佛，龕之兩旁立有菩薩彩塑，窟頂鑿成了中心藻井，繪了重疊的圖案，有點模仿中東建築的Lantern style。抹角疊砌結構。藻井下面成覆斗形四面傾斜，像截角錐體（truncated pyramid）。這種方形洞窟是受印度制底式（caitya）石窟影響，而沒有了中心方柱或塔柱。晚於249的洞窟多用一方臺代替了中心柱，可見249正是這演變過程中最重要的例子，洞的規模不算大，但因利用了中心的空間，便於在洞內走動，大龕佛像及四週壁畫都能一覽無遺。我參觀時正有不少學生在臨摹哩！這個建構形式日後較為流行，可能是為了便利信徒走動的原故。

249洞壁畫有它獨特的魅力，尤其是藻井下的四面斜壁，佈滿了異常生動的天上人間形象，跟一九七七年發現的酒泉丁家灣第五號墓室，分成天、地、人三部份的壁畫，有明顯的因襲關係。西面的斜頂繪畫了印度的宇宙神亞修羅 Asura，兩臂高擎着日和月，上面是半掩着門的天宮，兩腳踏着代表人間的須彌山（Mount Sumer）。山上有羚羊、鹿及猴，而天空則佈滿在飛舞

旋轉着的各種神怪異獸，空間還有沸騰着的雲氣。整個畫面都好像在動，而所用的石青、石綠及土紅，顏色仍是那麼鮮艷奪目。除了代表印度宇宙觀的題材，這幅畫還混合了不少中國傳統神話形象。亞修羅兩旁的怪獸，代表着漢代流行的雷神、風神、右下方的人也可能是道教裏的羽人，受了印度式半裸飛天影響的變形。左下方的人頭鳥，很可能代表着靈魂升天的形象。南斜頂駕着三隻鳳凰拖車的可能西王母，而北斜頂相對着的便是東王公了。據山海經記載，西王母出沒於流沙之濱，大概在崑崙山（即祁連山）一帶，在敦煌壁畫上有西王母的形象是自然不過的了。

環繞着窟頂下四週的是一行山脈，峯巒上長着茂密的樹，山樹間有各種動物出沒，而繪畫動物的風格有兩類；一類是塗滿顏色，富立體感的，例如奔馳着的鹿，載着羽人的鳳鳥，活潑的猴子等，另一類是較接近中國傳統，以線條為主的手法，例如被獵人追射的白虎，跟在羽人後的天鵝，成群的母猪及小猪，有雙角的牛及追捕着鹿的狼等，都是用簡單靈活的線條，勾出各種動態，兩種手法不向，所表達的氣韻則是一致的。這種畧帶粗獷意味的生命力，給觀者留下深刻的印象，使人一眼便能辨認出是249洞的風格。

敦煌是通往南北「絲綢之路」的重點，西方的健陀羅（Gandara）藝術（即印度北部受希臘藝術影響的風格）經敦煌流入中國，而從漢武帝時候，敦煌就是一個總結東西「華戎所支」的都會，因此中西畫風並存及融會的情形是很自然的現象。249洞中線條勾劃的動物畫，與前文所述的嘉峪關、酒泉及敦煌佛爺廟磚畫，都有一貫的中原用線作風，賢明敦煌藝術實在保存着中國傳統畫風。

另一方面，敦煌的畫師也吸收了西方繪畫，富有立體感的暈染法，所謂天竺凹凸法。例如249北壁說法圖的釋迦牟尼，他的面部輪廓，及裸露上胸隆起的肌肉，是用較深的粗線條來描繪，他的雙足也是富有立體感的，足踝跟足背部份都清楚分析，使雙足有站立時適當重力下壓平地的感覺。這些裸露的部份，所採用的都是深淺不同的肉色，因氧化作用而日漸變黑了。

328 洞是初唐的，彩塑都是屬於這個時期，大龕頂部則有盛唐的繪畫的淨土變。比較起北魏的 249 洞壁畫來，這裏的中國畫風已佔着絕大部份了。雖然在題材及形式上是佛教的，但在繪畫風格上正式代表着中國傳統繪畫的成熟階段。人像主要是用精細、準確、用力均勻的線條來描繪，跟中國傳統的烘染及平塗法一樣，減低了表現立體感的運用，却更富於裝飾性，而同時強調了線條的作用。另一方面，唐代繪畫還保持着寫實的作風，能夠充份表現事物不同的質感。例如菩薩頭部的光圈，利用從華蓋下垂的飾物，表現出它半透明的質地，使光圈背部後的飾物有朦朧的形象（圖參看畫頁）。

到了中唐 158 洞的涅槃圖，畫風再度變化。線條更成為繪畫的主要形式，顯示出中原畫風在敦煌藝術上已佔了主位，這種傾向在宋代西夏時期更為顯著，例如 328 洞大龕兩旁，正有西夏時期補上的菩薩像（圖參看畫頁）。除了線條的表現外，顏色更屬次要，成為千篇一律的配搭，而唐代利用顏色來表現不同質感的作風，已完全消失了！

大泉水內含有大量鹽份，所以味道苦澀，飲後腹瀉，因此食水是從鎮上運來的。爲了節省用水，敦煌文物研究所裏的一切生活設備只好盡量從簡，這裏有菜園，飼養了猪及雞，供應這裏部份食用。在莫高窟住了數天，吃到了青菜、猪肉，及新鮮雞蛋，加上粗麵條，倒很容易適應。可惜時間尚未及時，未能嚐到敦煌的桃李及葡萄。聽人讚美這裏的水菓時，只有望着纍纍未成熟的青葡萄及桃李，垂涎三尺！除了觀看石窟藝術，李承仙老師和葛可親，而且頗健談，負責招待我的「小趙」趙秀榮，是北京大學考古系畢業的女孩，在敦煌已工作了六年，對各洞當然十分熟識了。另外還有北京中央工藝美術學院，及蘭州師範大學藝術系的學生，都是暑期由國家派送來敦煌學習作壁畫臨摹的，他們都勤奮好學，在研究所清靜的環境裏，專心的繪畫，傾談中，知道這次國家選派大學生來暑期實習是文革後的首次，他們在國內，來這裏一趟也是不簡單的哩！

在莫高窟住了五天，實在在的給它動人心魄的藝術迷着了

，在莫高窟的第三天便刮風，飛沙走石的情景真不簡單，氣溫也急劇下降，負責陪同我的「小趙」，體會到我迫切的心境，冒着風沙也照樣帶我上窟洞，還替我弄來一條頭巾，這是刮風時的必需品！走路時沙粒打在面上蠻刺痛的，而登梯時經常一陣大風把崖上的沙石捲到面前，而楷梯上堆積了更多的沙，行動困難，現在回想起來，真難爲了「小趙」，跟着第四天一早便下雨，而且雨勢頗大，本來敦煌甚少下雨，稀有的雨天竟然也給我碰上了，等雨勢稍弱時，「小趙」也冒雨帶來我要求臨摹的窟洞的門匙。而當天氣溫更低，帶來的一件毛衣及所有襯衣穿上了還在打抖，可是一進洞內便暖和多了，雨沒間斷的下了一整天，晚上聽說已有山洪暴發的危險，回來後不久從報章上也聽到了敦煌鎮山洪暴發的消息，原來身在莫高窟時已有類似的先兆了！雖然第五天雨停了，而且天已放晴，但第六天我離開敦煌鎮時還是因爲前兩天的雨水把公路沖壞，不能直接返柳園而要改道先經較遠的安西，再折回柳園，幸好汽車司機技術一流，只花了五個半小時便抵達柳園，使我能順利的乘上預先已訂好了的火車返回蘭州。要離開這個中國藝術的寶藏，及富於人情味的敦煌文物研究所時，在我來說，真不是一件容易的事情。在我苦苦哀求之下，約好了來接我的司機，終於答應多睡一覺，等候我再欣賞一個鐘頭才把我載走。

一九七九年九月十六日於香港

（原載明報月刊 166 號）

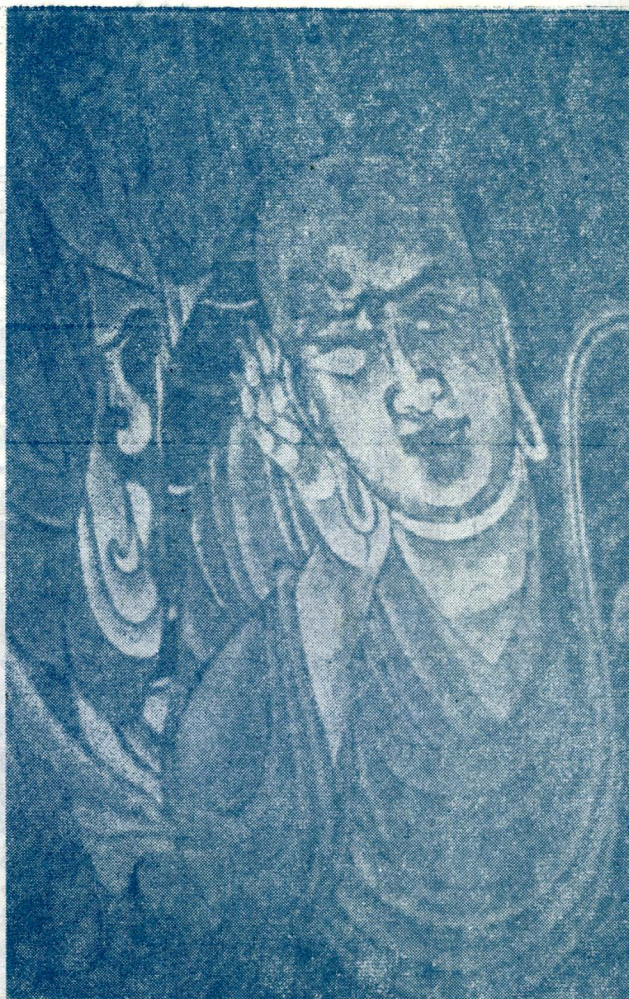
附註：

- ① 此乃據前漢書武紀所記，另一說據地理志則酒泉置於元鼎六年，而分置敦煌則在後元年（公元前八八至八七），參看施之勉「河西郡建置考」大陸雜誌第三卷第五期，一五二至五三頁。
- ② 參看「敦煌考古漫記」考古通訊（一九五五）第一、二、三期。
- ③ 參看文物（一九七七年）第六期「酒泉、嘉峪關晉墓的發掘」及酒泉丁家灣古墓壁畫藝術。
- ④ 參看向達「莫高、榆林二窟雜考」，文物（一九五一）第四期，七六至七七頁；宿白「莫高窟記跋」，文物參考資料（一九五五）第二期，一一三至一一九頁。
- ⑤ 參看「重修肅州新志」，一七三七年刊複印本，第三冊，九五一至九五三頁。

敦煌壁畫選輯



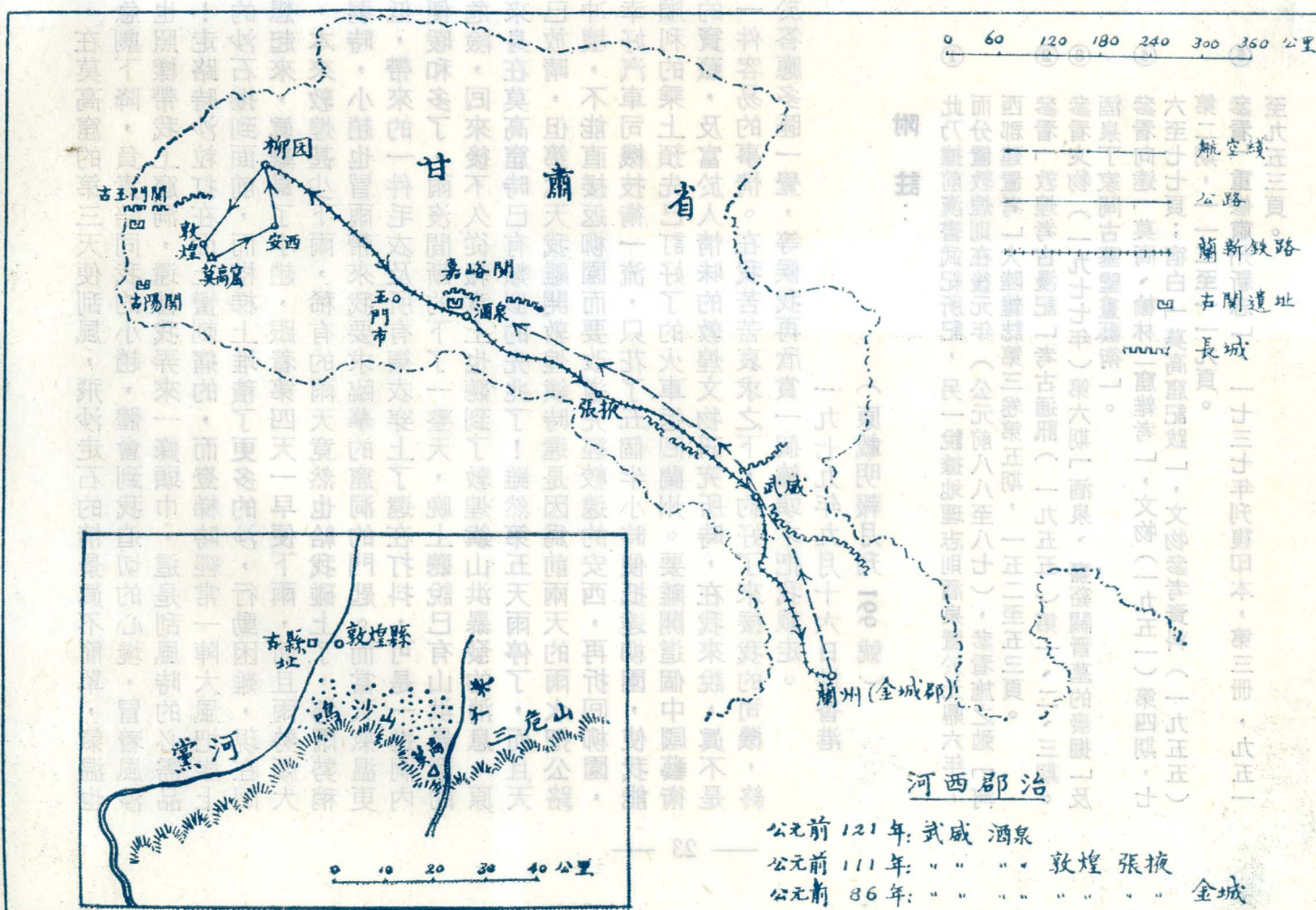
木是嶺南土產來。無丁而實。用。▷ 涅槃圖



太要，為萬千羣一舉而昭著，而青雲直上，與羣不同，實賴此
謀斷土內諸國（圖定章畫頁）。此等惡劣國策之來，該色更屬

佛手精錄
不紹

敦煌壁畫選輯

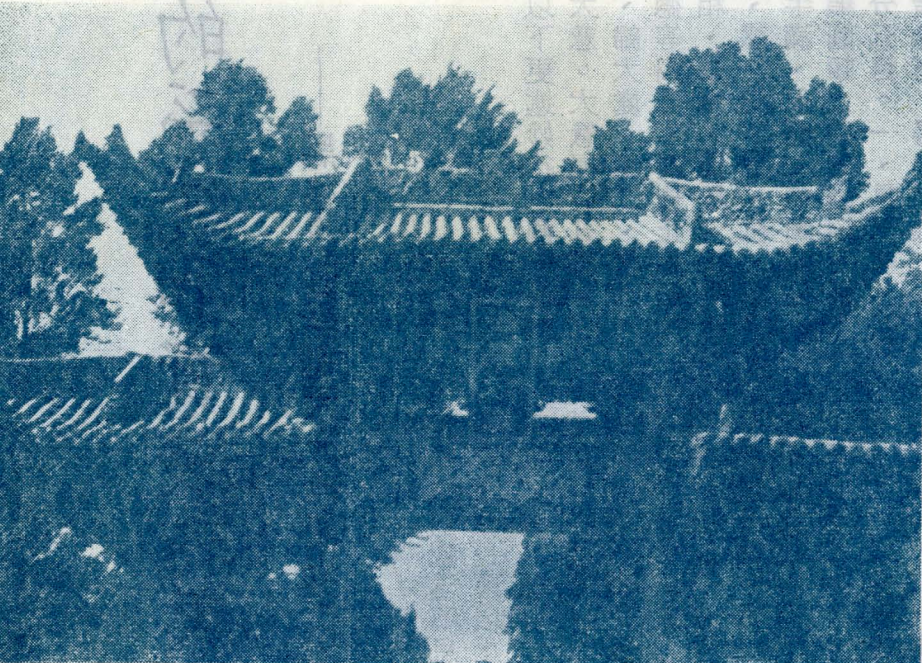




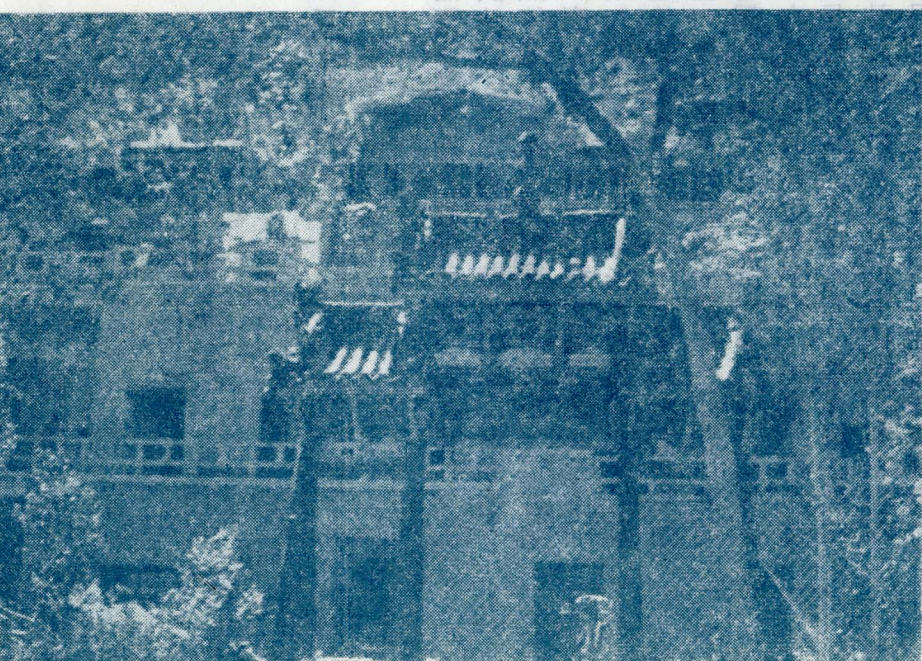
△ 菩 薩 像



▽ 菩 薩 像 (西夏時代)



▽ 莫 高 窟 牌 坊



△ 酒 泉 公 園





思辨的系統和實踐的系統

易陶凡

黑格爾哲學與天台教觀比較論析之三

(續上期)

以上是妙解之教，見於法華玄義。以下更述妙行之觀，觀即摩訶止觀。摩訶止觀開章爲十。第一、大意。大意撮成五畧。五畧即發大心、修大行、感大果、裂大網、歸大處。第二、釋名。釋名有相對釋、絕對釋、會異釋、通三德等四分，要皆止妄觀真之種種妙解。第三、體相。體相亦寄教相、眼智、境界、得失四意以顯。第四、攝法。攝法分攝一切理、惑、智、行、位、教等六義細說，第五、偏圓，偏圓約大小、半滿、偏圓、頓漸四目，就乘、法、行、教以簡別止觀種類，突顯圓頓止觀的越絕。第六、方便。方便爲入正觀之善巧設施，共分五目。一、具五緣，即：持戒清淨、衣食具足，閑居靜處、息諸緣務、得善知識。二、呵五欲，即：色、聲、香、味、觸。三、棄五蓋，即：貪、瞋、睡、掉、疑。四、調五事，即：食、眠、身、息、心。五、行五法，即：欲、進、念、慧、定，第七、正觀。正觀開爲十境：一、陰入界；二、煩惱；三、病患；四、業相；五、魔事；六、禪定；七、諸見；八、增上慢；九、二乘；十、菩薩。觀陰入界即觀五陰、十二入、十八界。「然界內外一切陰入皆由心起」，故觀此境「當去尺就寸」以觀心。觀心具十法門：(一)觀不可思議境；(二)起慈悲心；(三)巧安止觀；(四)破法遍；(五)識通塞；(六)修道品；(七)對治助開；(八)知次位；(九)能安忍；(十)無法愛。這就是所謂十大乘觀。其中觀不思議境爲絕對圓頓觀門，依此入觀，觀成一念三千世界。次起慈悲

觀是依前觀得不思議境而發四弘誓願之真正菩提心之慈悲心。三巧安止觀是善以止觀安於法性，即於博運慈悲之後以行填願是。四破法遍是遍破定執有無等名相的顛倒。因爲善巧安心，定慧開發固不俟更破，然仍未相應，則應用有定之慧而盡淨之。五識通塞是在破法遍之後不能通入無生，更尋其得失，查其觀智之通塞。六修道品是於識通塞之後仍未得道而修三十七道品。七對治助開是修道品仍未得解之後，以善事、善理對治惡事、惡理以助開解脫的意思。八知次位是觀修人要在五十二位六即次中明知其自己正歷之位次而不叨濫。九能安忍是能忍絕名利，不動不退以修止觀而成道事。十無法愛是行上九門仍不得入真，審知爲法愛住著所阻，故須除此愛法執法以修止觀。而凡此所觀皆不離三諦圓融之理則。二、觀煩惱境乃即見，思二惑觀得三諦圓融之實相。三、觀病患境乃即病患觀得三諦圓融之實相。四、觀業相境乃即一切善惡業相觀得三諦圓融之實相。五、觀魔事境乃即所現魔事觀得三諦圓融之實相。六、觀禪定境乃即止觀本身觀得三諦圓融之實相。七、觀諸見境乃即種種見觀得三諦圓融之實相。八、觀增上慢境。九、觀二乘境。十、觀菩薩境，未宣傳缺。然大致不外即此等境以觀得三諦圓融之中道實相。第八、果報。第九、起敬。第十、旨歸。這三章皆未宣付缺，關於天臺教觀全系統的撮述即止於此。

以上我們既經譯史泰思氏之黑學系統的區分介紹過了黑格爾哲學全系統的大要，又經依據法華玄義與摩訶止觀撮述了天臺教觀全系統的間架。

由於以上的陳述和表解的詳示，是我們說這兩個系統絕異，說一個（黑格爾的）是世學玄辨的系統，一個（天台的）是聖教履行的系統這話是大致不差的。也正因為黑學體系是一個世學玄辨的系統，因為這個系統顯示邏輯觀念或理性範疇同時就是自然世界和人類精神世界的發展過程，故而這個系統特具世界歷史的意義。文德爾班（W. Windelband）在其哲學史中寫道：

黑格爾自然哲學與心理學之討論甚少成功；其思想之力能見於歷史之領域。……最後，絕對精神被分為直觀底藝術，表象底宗教，概念（Begriff）底哲學史。

同時黑氏斷言其邏輯範疇底演進與哲學史上諸宗義底演進是同一的。此固突顯其歷史者。此外唐君毅先生亦於其哲學概論中論黑格爾的絕對精神時謂：

至於從縱的方面，看此「精神」在地上之行程，即為人類之歷史自身。而黑氏之哲學，最後即歸於唯歷史為最後之真實，其自身為一理性之表現，亦同時即上帝之顯現其自身

玄學與聖學

——黑格爾哲學與天台教觀比較論析之四——

之行程之說。此無異於將西方中古哲學中之上帝，全化為透過人類歷史精神而表現者。

這更足以佐證我們說黑學系統特著歷史義為確然。至於天臺教觀的系統，則因其為聖道踐履的系統而無此一特徵。或謂其性具的世界進程論亦為辯證理則與三世間的進展理則是同一的，而三世間的國土世間與眾生世間底畜生（動物）是自然世界，五陰世間之後四陰與眾生世間的其他五道四聖是精神世界，故即此約豎說，亦可謂天臺系統同具世界歷史進化義，此殊不然。因為具有三世間之十法界，乃由不思議一念所顯之絕對內在在世界，其階程乃聖道步步昭明圓實的踐履進程，不可與現在的世界歷史同日而語，故而不能據此以指說其歷史義。然此亦正為我們說它是聖道履行系統而與黑格爾世學玄辨系統不同之一分際，此種分際，若就這兩大系統的另一面考之，亦正所以形成其歸宗不同之興趣，以是我們在下面將繼續較析其宗趣。

以論宗趣，則此兩大系統迥然有別；因為一個即黑格爾的是歸宗於總該一切世學範疇之該念系統底哲學。一個，即天臺的興趣於總該歷代聖教宗義之觀行系統的聖學。黑格爾立意要做而且實際做成功了一個大哲人。智者却發心要自得而且教他人亦同證得一個大覺者。這只要一看黑學全體系之最後一範疇為哲學，與天臺十法界之終極一法界為佛界的事實即可瞭然。故就學說：

黑格爾歸宗於玄辨的哲學；

天台智顗歸宗於實踐的聖學。

就品說：

黑格爾興趣於作哲人；

天台智顗興趣於成覺者。

宗於哲學，趣於作哲人，乃以純思玄辨為究竟。宗於聖學趣於成覺者，則以道德、宗教聖仁人格之踐履為終極。故在黑格爾哲學中，匪但道德祇在客觀精神裏佔一卑下席次，即在絕對精神中的宗教，亦屈居哲學之下。而在天台智者教觀中，則在在皆道德與宗教實踐之興趣。

或曰：如是分判兩者宗趣，固然有據，然即執此據以定論黑格爾認哲學玄辨視宗教實踐為尤高，因而遂歸宗於哲學則似有不然。因為菲希兒（Kuno Fischer）在他的黑格爾之生活，著書與教學（Hegels Leben, Werke und Lehre）一書選疏黑氏的精神現

象學時，即曾指出黑氏視宗教高出理性和精神。非希兒道：

……理性，依黑格爾並用黑格爾的用語示之，不是一個實體，而一是主體，即它是理性的自我意識或精神，精神的現示即世界的禮秩，而其最高階段，世界中的上帝觀念，那是爲上帝真知所成就的神聖（絕對），宗教。上帝的真知是絕對的知識。於是精神現象學即判那第二和最後一階段，自我意識與絕對知識爲三個主要步伍：「理性」、「精神」和「宗教」。

同時黑格爾自己在其小邏輯論康德（Kant）的末段也說：

依康德，我們所知底事物僅對我們爲現象，我們決不能夠知道它們的本性，那屬於我們所不能幾及的彼界。平常的思想不會無理地視此種主觀觀念論及其獨爲我們自己所創造的純粹人的世界演生意識底事實爲例外。關於這事的真正陳述寧如下舉。那我們已指爲意識的種種事物之爲單純現象，並不只對我們，而且其自性即如是；而此等如其所是的有限事物底真實而本然的情景是不基於其自身而基於普遍的神聖觀以有其存在。這種事物觀，誠然像康德的一樣是觀念論的；但自有別於批判哲學底主觀觀念論一點着眼，將被定名爲絕對觀念論。絕對觀念論雖大進於平庸的觀念論，但不自哲學縮出。它植基於一切宗教之根芽；因爲宗教尤信我們見到的這個現實世界，這個存在的總全，乃爲上帝所創造與治化。

絕對觀念論不從哲學縮出，而植基於一切宗教之根芽，這不正表白他興趣於宗教視哲學爲尤甚麼？是的，將黑格爾解釋爲一較哲人爲尤底本元宗教思想家已經成爲有增無已的時尚。伊凡·易爾金（Ivan Iljin）且以「作爲觀照神學的黑格爾哲學」（*Die Philosophie Hegels als Kontemplative Gottheit*）著書，狄爾泰（Dilthey）更在他的黑格爾今年史（*Die Jungengeschichte Hegels*）裏盡責表白彼最爲黑格爾哲學發展之核心的乃其少年期的神學研究。而研究神學，觀照神學當必有宗教實踐的興趣與深湛的宗教經驗。因此更不能說黑格爾非宗教實踐者，說黑格爾歸宗哲學而非宗教。且聽哈英（R. Hayn）說吧。哈英在其黑格爾品講中說黑格爾的興趣根本是一宗教的；他反思的目的物不僅是教條底影

子，而且根本就是虔敬情感之凝斂體。在黑格爾，其全部知識，究極而最後的分析，都是出自宗教經驗底深處，而又終極於其中。這樣說來，我們前說黑格爾歸宗哲學的話便有問題了。其實不然。因爲說以宗教真理爲其反省對象，以宗教經驗深處爲其全部知識源頭或前提，並不即是說他歸趣於宗教。他以宗教真理爲前提而反省之，他要凝斂他的全部宗教經驗而組成他的賅博體系，但又不要擺脫這個前提，超彼宗教經驗而出之。這是真的。因爲從他許多著作裏，我們發現他在柏兒乃（Berne）和法蘭克福兒特（Frankfurt）任家庭教師時即曾致力討論如何克服其神學前提和超越康德的思想遺產。結果他真地超越了；他從康德批判的主觀觀念論過度到系統的絕對觀念論，他從宗教過度到哲學。然後又自立巔峯，回首傲視，故不得謂爲歸趣宗教。此其一。再則說他具有宗教情趣，反省宗教真理，具有很深的宗教經驗，亦不等於說他是宗教實踐家。因爲他一方面既沒有一依宗教儀禮以觀行，另一方面又沒有實際地做過宗徒去傳佈教義，獻身宗教事業，他只在講堂裏講哲學。所以我們仍然不能說他是宗教家，而只能說他是哲學家。他只是哲學家而歸宗哲學，故哈英於上述同時又說黑格爾的哲學根本「就失去了與此種基本宗教經驗的密契而只能自其轉化爲思維精神與邏輯概念底過程以知之」。於是我們說黑格爾歸宗哲學，做哲學家便成定論。至於天台智顗之歸宗踐聖作佛，則一無可諍。因此我們對兩者宗趣之判即當止於此。然自另一義即人類精神病痛之解脫，或精神自由言之，這兩個系統都是以精神自由爲目的，因此我們可以說這兩者的宗趣是相同的。這容有可說。因爲它們的確都以自由或解脫爲終極。黑格爾在他的歷史哲學中論精神時說道：

精神的本性可因瞻視其直接反面之「物質」而得知。因爲物質的本質是吸引，所以另一方面，我們可以肯定精神的本體或本質便是「自由」。人都同意：精神，在其他種種特性間，也賦有自由一特性；但是哲學却告訴我們說：一切精神特性只有通過自由而存在；一切是獲得自由的工具；一切皆尋求而且引生自由，而且唯是自由。（未完待續）



佛教在美國

佛教——大乘佛教最先由日本移民帶過來的，即日本話所說的 Issai（第一代移民），然後是小乘佛教，再來是中國佛教，西藏佛教來得比較晚（1959 年西藏難胞流亡國外以後的事）。主要的宗教派別是天台宗、真言宗、日蓮宗、禪宗、淨土宗及小乘佛教。

(2) 眞言宗 (Shingon) 係由中國傳去日本的，經弘法大師 (Kobo Daishi, 774-835) 之倡，始在日本生根。教義是根據大日經 (Mahavairocana)。此宗的秘密法門是身、口、意三密相應；手結印是身密 (Mudras)，口唸咒是口密 (Mantra)，心中觀想是意密 (Mandalas)，持之以虔誠、有恆，便可產生神秘不可思議的力量，才能即身成佛。

些日本宗親由滬轉往美國。該宗親由該埠上落各番，日義宗親
美國各埠，經香港上落宗（Shiuepu）曾開出來往臥臥，其弟一
丁（Buddhist Church of America），並有各自獨立支會該宗在
麻蘇，由該國縣縣來往變如民一周代開辦各埠一美國轉送會
出番（3）日蓮宗（Nichiren sect）係由日蓮（1222-1283）所

其立宗的基礎。它的中心信仰是自求解脫，來自自力，即靠着自己的禪定和訓練便可成佛。

分佈於錫蘭、緬甸、泰國、寮國、高棉等地。¹ 本文大畧地敘述佛教在美國建立的歷史沿革、佛教在美國的基本特色、那些人是美國佛教徒、為什麼選擇佛教當做信仰的對象以及佛教在美國的未來趨勢等課題。

1. 早期的歷史及美國學者的貢獻

1857年在紐約所創立的「神智會」(Theosophical Society)組織，激發一些美國人對佛教的興趣。經由這個組織所主辦的出

版刊物和演講，使很多人對轉世（reincarnation），因果（業）（karma）及涅槃（nirvana）等概念有所認識。但真正將佛教傳給非東方的美國人（non-Oriental Americans），則開始於1893年在芝加哥所舉行的「世界宗教大會」（World's parliament of Religions）。這次參加為期兩週的大會中，有兩位比較著名的佛教學者是 Anaga rika Dharmapala 和 Soyen Shaku 兩人。在前者的影響下建立了美國「摩訶菩提協會」（Mahabodhi Society），後者則促使禪（Zen）在美國生根。

芝加哥的「世界宗教大會」以後十年，便開始有佛教徒抵達美國。除了東方人及追求新奇時髦的人之外，知識份子也開始對佛教感到興趣。他們也都能對佛教有所貢獻，如 Paul Caus 寫了佛學的書籍和論文，如「佛陀的福音」（The Gospel of Buddha, 1894）等。Open Court 出版公司也出版佛學書籍和期刊（Carus 是發行人之一，實際老闆是他的岳父）。Open Court 出版的文章裏面，鈴木大拙（Daisetz T. Suzuki）的作品尤為重要。Carus 是一個多產的作家，因為時常寫出有缺點的文章，所以受到指摘，但他的書却受到一般外行人的偏愛。鈴木大拙也稱讚他的書頗能表達佛教精神。Carus 投入佛學的結果，使他能出席「世界宗教大會」；在大會上，他對 Soyen Shaku 禪師所提出的論文，大表贊同。於是 Carus 便在1897年任命 Soyen 的徒弟鈴木大拙（年青的日本禪學者）到 Open Court 出版公司當編輯。鈴木大拙不但是僱員而已，更是 Carus 家貴客，為期長達十一年之久。鈴木大拙一直呆在伊利諾州的 Lasalle（工作於此，住於此）直到1909年才返回日本。直到1960年代，大部份英語世界的人都知道禪的知識，乃是由鈴木大拙的筆下得來的。與 Carus 合作的幾年中，鈴木大拙寫下了為數頗多的論文、翻譯和書評，對西方世界的震撼是可被感覺出來的。

從美國本土的佛學界學者發展而言，「哈佛東方叢書」（The Harvard Oriental Series）創辦人為瓦倫（Henry Clarke Warren, 1854-1899），是佛教在美國宣揚的原動力。除瓦倫之外，尚有蘭曼（Charles Rockwell Lanman, 1850-1941）、克拉克（Walter

Eugene Clarke），印加斯（Daniel H. Ingalls）等幾位哈佛大學教授，都做了開路先鋒的工作。

一凡開茲博士（Dr. W. Y. Evans - Wentz, 1878 - 1965）是個出色的佛學研究者，他精於西藏佛學，並寫了很多關於此類的書。他在臨終遺囑中捐獻大量的金錢和財物給史丹福大學（Stanford University）以便建立東方哲學、宗教、倫理學等用途。

奧卡特（Henry Steele Olcott, 1832 - 1907）是美國第一個歸依錫蘭佛教徒（上校兼學者），他於1880年到錫蘭，對佛教的再生運動，貢獻甚大。其後喜金斯太太（Mrs. Marie Musacus Higgins）也留在錫蘭達三十七年之久，來興辦佛教女子教育，便是受到奧卡特的影響。

史特勞斯（C. T. S. Strauss）在紐約，及哥達德（Dr. Dwight Goddard）博士都在佛學方面寫了不少著作。此外，費城的金蓮月刊社（The Golden Lotus）每月出版佛學文章，直到1967年12月才停刊（共發行24年）。還有 Winston King, Richard Gard, Kenneth Chén（陳觀勝）都是在大學任佛教課程的教授。更有 Dr. Alex Wayman, Dr. Richard Robinson, Dr. Philip Yampolsky 都是美國第一流的佛學教授。

「世界宗教大會」之後，日本佛教徒發現美國是宣揚佛教的一塊沃土。早期的傳教僧侶也覺得剛移民去美國的那些淨土真宗（Jodo Shinshu or True Pure Land Sect）的信仰者（日裔美國人）也需要精神食糧，於是就在1899年在加州設立一個正式的傳教組織；但這個組織後來就變成另一個分開機構名叫「美國佛教會」（Buddhist Church of America），並有各自獨立的支會遍佈在美國各地，接著淨土真宗（Shinshu）僧團也來到加州，其他一些日本宗派也都湧到美國。這些宗派包括淨土宗各派，日蓮宗和真言宗。

當日本各宗派的佛教正式在美國設立時，中國人的聚集地（Chinatown）也有佛教、道教、儒教和民間宗教的綜合性的宗教寺廟出現。中國人的寺廟在東方並沒有正式的宗教團體來支持這邊的寺廟，它完全是華人聚集區的世俗協會的附屬機構而已，這

一點和日本所建立的寺院不同。

2. 美國禪的萌芽

廿世紀初期二十年，美國白人首次參與了佛教坐禪活動。這要歸功於一群日本禪師在美國努力的結果。1905年 Soyen 回到美國來。1906年，Soyen 的徒弟 Sokatsu Shaku 又帶了六個徒弟，（其中一個是在家人名叫 Shigetsu），這一群人組織禪社，工作非常積極，鼓勵美國人練習打坐。

3. 第一次與第二次世界大戰期間

在兩次世界大戰期間，淨土真宗進展較慢，但很穩固。除此之外，美國每個大城市都有一些 Swami（印度人對宗教家的尊稱），喇嘛、禪師或比丘（bhikhus）出現，並各自擁有一些信徒。但對佛教界的進展不大，倒是吸引了白人感到興趣罷了。雖然美國「紐約第一禪堂」（First Zen Institute of New York）成立於1930年，那時也只是吸引一群人而已，直到第二次世界大戰後才有明顯地起色。

4. 第二次世界大戰之後

第二次世界大戰之後，很多美國軍人駐在日本，由於潛移默化，無形中對佛教感興趣。軍人當中有些娶到具有佛教背景的婦女。結果，在1940年末期到1950年初期，佛教在美國形成風起雲湧的局面。這個趨勢在1950年後期消失了；但接著「披頭禪」（Beat Zen）却在1950年末期成為時髦。其實從長遠來看，有這些發展，莫過於受到鈴木大拙從1950年到1958年在哥倫比亞大學主講禪的影響所致。這個因素加上鈴木大拙作品的宣揚，終於喚醒了知識份子對禪的愛好；同時促使一些未來要擔任禪師的美國人去日本，並在日本禪師的教導下研讀禪宗和修習打坐。1950年末中期到1960年代初期，一些坐禪中心，在美國各地零星地設立起來，這些地方包括芝加哥、劍橋（麻州）Rochester（紐約州）及其他各地。

其中一個「現代」的日蓮宗叫 Risso Koseikai，在1959年於

洛杉磯設立支部。接著1960年有「日蓮正宗」，也出現於南加州。Risso Koseikai 在美國發展不大，其僧團成員以日裔為主；但「日蓮正宗」却發展神速，自1967年以來蓬勃發展，且以美國白人信仰者為多。

1960年代，東南亞的小乘佛教和錫蘭僧侶在美國也獲得逐漸良好的發展，並且廣泛地受到美國人的接受；西藏金剛乘佛教（The Vajrayana Buddhism of Tibet）也在美國展開角逐，廣受歡迎；它最初只限於供給難民的追尋，後來大批的學者和大學生都相繼遁入密教之門。中國佛教發展較少，只受到一些人（包括白人）的欣賞而已。

5. 一九七零年代的美國佛教

1970年，禪似乎呈現最景氣的市場，主要受到嬉皮（Hippies）、知識份子、學生、從事高尚職業的人、甚至家庭主婦和商人都來接受禪的生活方式。坐禪團體各地都有，有些受日本禪師或接受過日本禪師教育出來的禪師帶頭領導。坐禪中心，大都要接受嚴格的宗教儀式，採取日本禪寺的味道。有些坐禪中心則試驗將儀式改革，如用英文唸經、唸咒等。基督教和羅馬天主教會神職人員也參與坐禪行列，禪師也受邀到天主教堂教導坐禪之類的講課。大學校園的坐禪補習班和討論會更是普遍設立著。

1970年代，美國受西藏佛教的影響非常之快，有些地方，發展的情形比坐禪中心還要快。

日蓮正宗目前著重成群在一塊討論，1972年則把重心放在吸引信徒。大部份的成員都來自低收入或中級低收入的年青人，可說大部份是少數民族（minority groups）。

小乘佛教繼續在成長中，比較大規模寺院的成員，有三分之二是白人。小乘佛教的和尚們時常到學院或大學教學生打坐的技術。

中國佛教在打坐和寺廟方面，也吸引了白人：中國人和華裔美國人；而佛道混合的寺廟，目前已不見了。

淨土寺院大多為日裔人士的集中地，會員保存得很固定。

（未完待續）

「心經」聽講一得

利明燈

談起佛學，一般總認為，文字浩繁，義理艱深，不易通達其中旨趣，往往淺嘗輒止，不得真味，如入寶山，空手而回，殊為可惜！然而，若能把握重點，以簡御繁，自不難得心應手，受用無窮！

大家皆知，整個佛教，以大乘佛法為重心，大乘法中，却以般若波羅密多為主，此可由六百卷的大般若經作為明證，而於諸部般若中，又以「心經」為精要，若領悟了「心經」，便明白真正「佛法無多子」的含意。

在今年春，一個難得的機緣，萬巒普門講堂，適逢會公上人，於農曆元月十六日開講「心經」，每日兩堂，共十七天圓滿，聽眾踴躍，法雨普霑，皆大歡喜。茲將聽講一得，畧為述出，以供明鑑！

古人所謂要言不繁，僅有二百六十字的「心經」（玄奘三藏法師譯），蘊含了「大般若經」的精髓，而其中畫龍點睛的五個字「以無所得故」更明白顯出真空實相的妙理。如云「一空一切空」，世出世間，一切萬法，緣起無實，無性為性，似鏡中像、水裏月；因緣和合現起時，並無實在的自體生，因緣離散時，並無實在的自體滅，無來無去，幻生幻滅；歸無所得。眾生愚癡，妄想執着，五欲橫生，苦撈水月，致淪三有，不得出離。佛陀慈悲，隨順世俗，施設空、無相、無願、第一義諦等名相，破眾生執，顯妙智慧，以達無上究竟安樂涅槃。奈何眾生根機差別拙劣，煩勞世尊，善巧方便，說三乘法，舉出五蘊、六入、十二處、十八界、四諦、十二因緣、六度等法，顯示我空；再進一步，指引法執亦空，連空亦空，掃除知見，蕩然無餘，方可證得大圓鏡智，露出自性光明。

論及法門的修學，總要以般若智慧作為眼目，才能到達涅槃

彼岸。如「大般若經」所言：「若離般若波羅密多，則無前五波羅密多，雖有布施、淨戒、安忍、精進、靜慮，而不名為能到彼岸。」是故菩薩，應以般若為體，前五度為用，體用相濟，方可究竟。既使念佛，若有般若大船相助，便易上品上生，速證阿鞞跋致。所謂「三世諸佛，依般若波羅密多故，得阿耨多羅三藐三菩提。」真實不虛。

在般若經中，處處勸人不要執着，即使最尊貴的涅槃境界，亦不例外。經云：「無智亦無得。」依印光大師釋：「無智，空菩薩界法；即得菩提，無得即空佛界法。」此句說明了能證智與所證理亦空。「大般若經」（卷五百五十六）有詳文說明：「設有法勝涅槃者，亦復如幻，何況涅槃；何以故，諸天子，幻與有情，及一切法，乃至涅槃，無二無別，皆不可得，不可說故。」又「佛告善現，一切世間出世間法等，無非是化，然於其中，有如來化，有煩惱化，有是業化，由此因緣，我說一切，皆如幻化，等無差別。」符合「心經」：「色不異空，空不異色；色即是空，空即是色。」色空不二，生死涅槃，其性無別，皆不可得。會公上人指出，真正無所得，須要學人自己用心體認，離言說相，離心緣相，日久有功，豁然無心，自然會去，如人飲水，冷暖自知。

末段經中結歎：「故知般若波羅密多，是大神咒，是大明咒，是無上咒，是無等等咒，能除一切苦，真實不虛。」此科讚顯同密，表示般若波羅密多名字功德，不可思議。大般若經（卷五百五十七）云：「若善男子、善女人等，能於般若波羅密多至心聽聞，受持讀誦，不為一切災橫侵惱，若在軍旅，交戰陣時，至心念誦如是般若波羅密多，於諸有情，慈悲護念，不為刀仗之所傷殺，所對怨敵，皆起慈心，設起惡心，自然退敗。是善男子善

女人等，若在軍陣刀箭所傷，失命喪身，終無是處，何以故，憍尸迦，如是般若波羅密多，是大神咒，是無上咒……」如大唐慈恩寺三藏法師傳說，玄奘三藏，犯禁越境，西遊求法，度五烽及莫賀延磧，「逢諸惡鬼，奇狀異類，遠人前後，……即誦般若心經，發聲皆散。在危獲濟，實所憑焉。」由此例知，般若威力，

無量無邊。

最後節錄「心經」咒語：「揭諦揭諦，波羅揭諦，波羅揭諦，菩提薩婆訶！」祝福讀友，「心無罣礙，無罣礙故，無有恐怖，遠離顛倒夢想，究竟涅槃。」

從「衰」字說起

彭家駒

廣州話的「衰」字，有特殊意義，是凡抵達香港不久的外省人都立刻就知道的。有人問我，到底廣東人口裏所說的「衰仔」，真正涵義是什麼？我立刻想起語言是發展的，「衰仔」一詞，現在仍是活生生的口語，大家都在使用，日久自能領會，涵義我何能界定！但廣州話衰字的最初取義，則顯然來自佛典的「八世法」：凡於自己的身體有所損害的，叫衰。「地藏菩薩本願經」第十二：

「天人受天福盡，有五衰相現。」「福盡」則去死不遠，去死不遠則身上呈現五種衰相。廣州話「睇下佢個衰樣」，意即死期將至而已。本來佛法變異為生死，不變為涅槃，看生與死是很淡的。但廣東人套用佛語，大抵祇取表面上的粗淺意義，在裏頭找不到多少佛理。上面所謂「五衰相」，還須再引「涅槃經」第十九：

「命將欲終，有五相現：一者衣裳垢膩，二者頭上花萎，三者身體臭穢，四者腋下汗出，五者不樂本座。」此是大五衰。另有小五衰，言人臉上的五種表情，今不具列。

上引兩本佛典，「本願經」屬淨土宗，唐代人中譯，是佛門

孝經，非常容易便進入了中國婦女的內心，在以孝治天下的中國政治氣候中，為廣大婦女所日夜誦讀。「涅槃經」屬禪宗，早於晉代譯好。禪宗是中國大乘佛教中富革新的、有創作性思想的派系。中國各地的僧侶，現在十之八九都是禪宗，可見其影響之盛。這樣流傳攝受的結果，不但其教理深入人心，而且它的用字用詞，亦豐富了全國各地區的口語方言。依據前人統計，佛經由梵轉漢，一共創造了三萬五千多新語，其中大部分仍生存於我們今天的口裏和筆下——

敬仰、光明、曾經、誠實、差別、悲哀、纏身、憂慮、間斷、思惟、事實、志誠、流浪、休息、脫免、誓願、惡習、結果、戀慕、超越、假如、相貌、端正、形像、可愛、希望、自由、結集、災難、消滅、未來、現在、眷屬、退步、接手、遊行、世界福利、清潔、微妙、畢竟、成就、珍重、玩具、聰明、勢力……以上隨手選自「地藏菩薩本願經」，已經有這麼一大堆了。「世界」一詞，來自佛典，不可不知。他如：「流浪」，浪讀去聲。又如戀慕、形像、希望、可愛、悲哀，皆為今之文人所樂用。「玩具」一詞是佛語，知道的人想必很少。即「知道」二字，

亦是佛語。又如自由、思惟、差別、休息、聰明等等，隨便一翻今日的報紙雜誌，即可遇到。

下面譯自唐人譯的「圓覺經」卷上：

平等、大衆、歡喜、猶如、迷人、知覺、因此、方便、堅持、中外、積聚、分解、本來、煩惱、教誨、聚散、取捨、身心、測度、妄想、深奧、秘密、發揮、同事……

爲免繁雜，卷下的放棄了。我們現在習用的「中外」兩字，固然亦可解釋爲中國與外國，如上文所說，言語本是發展的；但假使得聞佛經「六根四大中外合成」句，明白六根（眼耳鼻舌身意）爲中，四大（地水火風）爲外，詞義乃更完備透切。

又如我們習用的文壇的「壇」字，在中國古義爲祭神之所；「莊子」中早有「杏壇」一詞，講孔子的事；後來唐人用「文壇」，仍攝宗主、盟主之義；在佛典裏音譯爲「曼陀羅」，意譯「聚集」「道場」（亦爲一種花名），乃築方圓的土壇，奉諸尊於其上，以作供養敬禮的。而我們今天的「文曼陀羅」者，大抵祇取聚集一義。但「演密鈔」第二云：

「曼陀羅，聖賢集會之處，萬德交歸。」因此「壇」這一個字，無論我們向哪方取義，都是隆重的字眼。所以，我們今日除非自比於聖賢，否則筆下寫到自己「躋身文壇」時，最好仔細想一想。

他如女名「曼華」，卽曼陀羅華，佛說法，天雨曼陀羅花；並非曼者美也。男名「金耀」，以「本願經」句「佛身金色晃耀」故；亦非黃金閃閃也。又男名「智達」，出自「六祖壇經」：「智者了達」，與「君子坦蕩蕩」義畧同；絕不是聰明人纔會發達。王靜安先生拈出「境界」二字釋詞，終使我們對五代和宋詞的認識，向前推進了一大步；境界二字也是佛語。凡此種種，若平時隨處留心，當不致踏入茫然之境，而後纔有在「亂山深處水縈洄」中，發見源頭的喜悅。

此外如功課、溫習、校量、淘汰、理論、正宗、依歸、發願、理智、理性、現成、根本、得意、接引……，都是中國自漢、晉、唐以來，由梵轉漢的創造——將中文單字靈活配搭爲詞，擴

濶中文的涵義。這固然是中國文字的優點，但也是學佛人的功勞！我們習用後，也不管它們來自何處。由此看來，那些叱佛爲迷信，以致攢內典於不屑一顧的，可說是個人損失。英國著名歷史學家湯恩比教授這樣告訴我們：

「未來的歷史學家，回顧今日這個時代，將會斷定：今日人們所認爲最重要的事象，不會有什麼價值；反之，最重要的，却是大家不注意的，那就是佛教由東方輸入西方這個事實。」
「西方」指歐美，不是印度。湯氏是基督徒，有此識見，委實難得。

卍

卍

卍

（上接第10頁 方便道中的佛教藝術）

麗莊嚴，而變爲草畧沖淡的水墨畫，使這時期的水墨畫特別發展，也正是淡泊寂靜的禪宗思想的表現。據民國美術年鑑（潘天授著）所載，當時著名畫僧如法常作的白衣觀音像，羅窗、靜賓、巨然等的山、水、樹、石、人物，子溫的蒲桃，圓悟的竹石，慧舟的小叢竹，都是隨筆點染，意思簡當，表現不費裝飾的畫風，直至明末清初的四大名僧八大、石濤、石谿、漸江等則更以禪理入繪畫，以繪畫悟禪理，造成「畫禪」的風氣，與「聖宋九僧詩」的以詩入禪的「詩禪」，正可相映成趣了。

從這裏，我們可以想知歷代的畫僧及佛畫作家，不論其在六朝隋唐之世以繪畫作弘道的方便，在五代及宋以繪畫悟禪理，以禪理入繪畫，他們都能把佛法從藝術中活用起來，把死的佛法變成活的佛法，不會離開佛法的立場，也不會離開藝術的立場，在中國藝術史上寫下光輝燦爛的一頁。試問他們與世尊所說「菩薩求法當於五明處求」的道理，又有什麼相違呢？所以做今日的佛教徒，除對佛教的學理作專門研討用以化世外，應正視現實，對佛教藝術抱着亦要抱着正確的態度，對前賢遺留下來的藝術功業，即使無能繼承，也應知所惕勉了。

虛雲和尚遺相



虛雲和尚

(續上期)

蕭家孩兒在繼母王氏悉心照顧之下，逐漸長大，長得十分清秀聰慧，繼母履行昔日逃難時所許的誓言，天天唸佛茹素，那孩兒是天生的胎裏素，長到兩三歲，仍是遇葷就嘔吐不止的。他父親倒也不去勉強他吃什麼葷腥，不過心中也不由不引以為憂。

蕭家原是書香門第，玉堂老爺自己是科舉出身，飽讀詩書，看到孩兒如此聰明雋秀，就早早親自教他詩書。那孩兒似有宿慧，一學就會，才不過三四歲，就能背誦千家詩與唐詩，教他什麼書，都是過目不忘。

衙門的同仁都說：「這蕭家小少爺，是個神童，將來必定是個狀元之才，雛鳳勝老鳳的。」

玉堂就歎息：「那裏還敢指望他將來取個科舉出身哪？不過是教他認幾個字，將來知書識禮，現在國難外患，朝廷

——長篇連載 佛教小說——

不久就要廢科舉，開學堂，崇洋務，到這孩子長大，也還不知道是什麼局面呢！」

玉堂料想科舉將廢，對來多半是把孩子送入新式學堂讀書的，所以也不打算教他什麼制藝，何況又還年幼，身體又孱弱，就是隨便教幾篇論語給他學學做人的道理罷了。

等到孩子十六七歲，由於聰慧逾常，早已把論語都背熟了。這孩子天生的沉默寡言，老成謙遜。從不到外面跟群兒遊玩，他每日在家，若非讀書寫字，就是獨自在花園假山池畔靜坐，若有所思，可是他從不做聲，誰也不知他思想些什麼。

他父親看見這樣子，不由的暗中時加觀察，有天又看見這孩子獨個兒在池畔靜坐，只顧望着池中的荷花出神，神態恬靜。

「却不作怪？」玉堂老爺心忖：「且看他怎樣地？」

玉堂也不去驚擾孩兒，靜窺他半晌，只見忽然那孩兒拾取落葉一片，置入池水水面，不知所為何事？

玉堂生怕孩兒玩水失足跌入池中，慌忙奔來喝止：「孩兒，

馮馮

莫玩水啊！」

那孩兒神態鎮定，回答說：「爹爹，孩兒並非玩水。」

「然則你所做何事？」

孩兒並不回答，只顧又拾取落葉置入池水之中，玉堂看時，只見水面有數隻黃絲螞蟻掙扎求生，想是原本攀枝過葉，意欲渡過小小荷池去採集荷花香蜜，不意一陣微風吹過，荷葉顫動，螞蟻滑溜跌下水中，那孩兒見狀，竟曉得投入落葉拯螞蟻，隻隻撈入葉上，吹氣送它渡過水面。

玉堂老爺不禁暗暗稱奇，忖道：「這孩兒果然是有些奇特，小小年紀，竟有慈悲測忍之心！若是其他童子，只怕見狀還要加意沉溺螞蟻呢！」因問：「孩兒何故拯救溺蟻？」

孩兒答稱：「看它溺死，好不可憐哪！」

玉堂說：「不過是螞蟻罷了！」

孩兒回答：「螞蟻亦是人哪！」

玉堂越發驚詫，問道：「螞蟻怎是人呢？」

「爹爹！」孩兒答道：「螞蟻亦是人，」又指那花間飛

翔的蝴蝶：「這也是人！」

「奇了！」玉堂說：「然則貓兒是否亦是人呢？」

孩兒一望檻前的曬日貓兒，說道：「貓兒也是人，狗兒也是人！」

「然則馬兒呢？」玉堂指着在後園吃草的官馬。

「馬兒也是人呀！」

「那麼豬兒呢！牛兒呢？」玉堂指向太湖石假山上的小小瓷燒豬牛：「那也是人嗎？」

「豬兒牛兒都是人哪！」孩兒回答。

玉堂驚詫不已，因問：「誰教你的？」

「沒有誰教呀！」

「那你怎麼知道這都是人呢？」

「就知道嘛！」孩兒回答：「都是人變的嘛！是人的樣子嘛！」

玉堂越發驚異不置，忖道：「這孩兒！從何得知這些呢

？家中再無別人接近他，如何他就曉得輪迴之說？」又付：「怪不得他總不肯吃葷，入口就嘔吐！」又付：「這孩子將來怕不還是出家做和尚去的？」

想至此，玉堂不由憂疑起來。

5

那孩兒越長越韶秀聰慧，教給他的書，都能熟讀背誦如流，而且從不淘氣，也不愛跟書塾的群兒遊戲，態度莊持老成！可是不特別喜歡讀那些經書，對於諸子百家和制藝更無興趣。只是念念不忘七歲時隨母去拜佛見到的佛像，當時他一見便生孺慕，依戀不捨。

玉堂老爺原不指望兒子他日科舉出身，也看到科舉將廢，打算將來送兒子進新制學堂學習新式教育，所以也不太苛嚴於監管子噫那些八股舊書。

「將來還是送你進武備學堂吧！玉堂說：『國家如此多事之秋，外侮頻至，未來的外患不知還有多少呢？林則徐說得好『為患中國者，其為俄國乎？』日本數百年來派遣倭寇海賊侵擾我國沿海，將來也少不得再大肆來侵的，德法列強也不免要來侵佔，我意孩兒將來還是學武的好，將來師法威繼光，捍衛國家。』

「是！」孩兒恭敬回答。

玉堂見孩子這樣懂事聽話，心中甚慰，但是看到孩子這樣瘦弱，已經十一歲了，還像只有七八歲的樣子，心中不禁又擔憂。

「孩兒你這樣瘦弱，將來怎能担当報國大志啊？」玉堂歎息道：「你總是不肯吃葷，毫無滋養，那怎麼行？你總得聽話吃魚吃肉，才長得大呀！」

「報國豈在一端？」孩兒答道：「我若無勇力，無韜謀衛國，我行善濟世度化，不亦是報國嗎？吃魚吃肉，葷腥難以下咽，殺生以維生，這是孩兒所不忍為的。」

玉堂甚奇其說，但想到這兒子或有佛根，也就不便勉強了，只說：「沒叫你自己去殺雞殺豬宰羊呀！是屠宰庖廚弄好的食物

，又怎能說你殺生呢？」

「我雖不殺其生，却吃其肉，又何異於我殺其生？」孩兒答道：「孟夫子說：『聞其聲不忍食其肉。是以君子遠庖厨』，然則，亦不過是爲了『不聞其聲』，乃可忍食其肉而已，其實何能免除殺生之忍。又何能得免殺生之罪呢？」

玉堂聞言，不禁語塞，半晌纔笑謂：然則我兒認爲應該如何呢？」

「孟夫子固是聖人，但依其所講，可見仍非至聖，孔夫子在陳之困，乃有三日不知肉味之歎。又嘗曰：『食不厭精，膾不厭胾。』亦可見是凡俗之聖而已，均無佛家大慈大悲之仁！是聖仁者，是大仁者，應該教化勿以口腹殺生才對啊！」

「孩兒休得再胡亂妄議聖人！」玉堂叱道：「罪不可道！」

「殺生積孽，更不可這哪！」孩兒說：「今生雞犬六畜，虫蟻禽獸，皆是前生作孽輪迴之人，口雖不能人言，心非全無知覺。人們爲了口腹享樂而殺生，其實是在殺人，積孽又報應在來生，成爲六畜，被人屠殺，循環不斷，永沉苦海，多麼可憫哪！」

「胡說！」玉堂叱道：「你從何處拾來此種僧家論調？」

「本來如此，何須拾取？」

孩兒口吻，不似兒童，玉堂憂疑轉深，蕭家僅此一子，冀望他將來承祧，如今他却言語越來越似和尚，將來只怕必是出家爲僧的了，斷絕了蕭家香燈，那豈不糟糕？

看着此子，今年才十一歲，已經處處顯露有出塵之志，玉堂心想，不如遵從奶奶意旨，早日爲此子定了親，將來早日使之成親罷，否則將來他棄家而去，便絕了後嗣。

玉堂雖亦信佛好善，但只求福祉，却不願兒子出家斷嗣，思想之後，就說：「我家僅有你一個兒子，奶奶從家鄉捎信來，說她年老了，叫你一人兼祧繼叔，即是你一人兼祧兩房，責任重大，你得好好讀書，將來送你入新制學堂，學些

新學問，做一番事業，娶妻生子，延續蕭氏兩房香燈！這才是應立之志，你莫再去亂講那些和尚的口頭禪了！」

「爹爹教訓得是！」孩兒慌忙回答，不敢再有多辯。

玉堂老爺心懷憂悶，因與王氏繼室夫人商議道：「拜佛原是祈求福祉，孩兒言行均似和尚，將來若要出家，豈不絕了我蕭門香燈？奶奶原有訓示早日爲他定親，一向我以他年紀尚幼，不欲操之過急，如今也說不得了，奶奶指定要爲他定兩室，最好要湘籍同鄉閨秀，夫人你看此事應如何處置呢？」

王氏夫人道：「但憑老爺作主。」

「夫人你看我們在此世交府第之中，有無適合人選淑女？」夫人思量半晌道：「我湘籍世交，在此福建爲官的世家，田老爺和譚老爺兩家，均有年紀相當的女兒，頭兩年兩府夫人來訪，還帶來我家玩耍的，那時看她們天真爛漫，十分可愛。老爺何不試探他們兩家口氣呢？」

「是了！」玉堂老爺說：「夫人所提，正合我意！田譚兩女，確實適宜。」

「奶奶有病在身，我們何不早日定親，也叫老人家歡喜。」

「夫人所言甚善！」

游宦於福建的田氏與譚氏兩府，素知蕭府公子聰慧英俊，故此玉堂老爺提親，一說即成，蕭家備綵致聘。

「少爺大喜啊！」老管家到書房來叩賀。

「喜從何來？」公子放下書卷。

「老爺與夫人已經爲少爺聘定田老爺的小姐和譚老爺的小姐了。」

「什麼？」公子如聞焦雷。

「這是天大的喜事呀！少爺！」管家喜孜孜：「過幾年，等少年成人，就可迎親了。」

「誰要迎什麼親哪！」公子冷然道：「又得阻我正事一生！」

「婚姻大事，傳宗接代，這就是正事呀！」

「你懂什麼？」公子叱道：「你們都是！唉！只看到一家，不會看到衆生！」

定親「冲喜」事實上無補於蕭家太夫人周氏的病勢，老奶奶在是年臘月病逝，蕭家合府舉哀，蕭立堂老爺丁憂守制。同時，國家也在十二月起了巨大變動了，洪秀全於是年道光三十年（公元一八五〇年）十二月十日，在廣西桂平金田村祝壽之會，與楊秀清，蕭朝貴，馮雲山，韋昌輝，石達開……等人，宣佈起兵反清。

洪秀全在家鄉廣東花縣三試落第，氣憤得病，在高熱譫妄中夢見升天，有高坐寶座的老者授予寶劍印璽，命他殺妖，醒來就自稱是——「天王大道君王全」，被上帝敕封爲王，耶穌是其天兄，助他消滅一切妖魔，又說凡是崇拜偶像，都是妖魔，他將家中供奉的祖先神位和神佛之像，連同孔子牌位，一併撤去。

身材高大，面目秀美，兩目斜上，威嚴凜凜的洪秀全，在金田村卅八歲生辰宴會中慷慨陳詞：

「我等五萬萬華人，爲何竟受制於僅數百萬之滿洲韃妖？兼之韃妖每年化費中國之金錢幾千萬爲煙土！化民脂民膏爲花粉，年年如是，韃妖貪污殘暴，奴役我花人！應即予以推翻！」

信徒們一致激昂高呼響應。

秀全又曰：「汝等記得我昔日之感悟悔罪詩否？『吾儕罪惡實滔天，幸賴耶穌代贖全，勿信邪魔遵聖誡，惟崇上帝力心田』。」

又曰：「全在全能全知之上帝天父，與我天兄耶穌，要助我等推翻韃妖，另建天國！有天父天兄庇祐相助，我等必然戰無不勝！」

在群眾歡呼聲中，秀全又曰：「我曾夢到紅日落入我手中，此皆天父上帝賜我成功之預兆，我醒來有詩云：『五百年臨眞日出，那般螢火敢爭光？高懸碧落煙雲捲，達照塵寰鬼域藏，東北西南群猷曝，蠻夷戎狄盡傾陽，重輪赫赫遞星

月，獨擅貞明耀萬方！』，諸位兄弟姊妹！我等事不宜遲，今日就是吉日，我等正好誓師痛飲，出兵蕩平韃妖！摧毀一切邪魔偶像！」

萬餘群眾又一致狂熱歡呼萬歲，浩浩蕩蕩，攻往桂平縣衙，一舉而陷，不兩日，佔領附近之武宣與江口，指兵桂林。廣西巡撫周天爵急電求援。

清廷派兩廣總督徐廣縉，雲南提督張必祿，與廣西提督向榮等督兵圍剿，全皆敗績，張必祿又在軍次病死潯州，太平軍聲勢洶湧，震動朝廷。

扶病視朝的道光帝，在殿上，氣如游絲，焦急問策，群臣噤然無可回奏。

「唉！」天子歎息：「你們這些人，幹什麼吃的？怎麼一點辦法也拿不出來？也沒有一個是將兵之才！人材零落至此！令人可歎！」

群臣只知叩頭。

天子說：「一個林則徐，可以帶兵打仗的，又叫你們趕到新疆去了！如今有什麼辦法？只好將林則徐起復，叫他再到兩廣去勦賊吧！叫他趕日來見我！」

因鴉片戰爭而被護臣與英人迫逼着清廷充軍往新疆的林則徐，奉旨趕回北京，立蒙召見。

皇帝在病榻上看見則徐。已經白髮蒼蒼，衰老憔悴，風燭殘年，行動遲鈍了。

瞧他巍巍顫顫，困難地跪下叩頭，皇帝心中不禁惻然不忍，就對宮監說：「扶起林大人，不必多禮了，賜坐吧！」

「老臣不敢！」林則徐仍舊跪着。

「林則徐！」皇帝斜躺着，喘息着：「這幾年，眞委屈你了！可是！我盼望你知道！叫你到新疆去，是萬分無奈的事！並非我本意！……」

「臣是明白的！」林則徐聽到皇帝這樣子道歉，禁不住感泣：「只怪國家積弱，抵不住英人的壓力。」（未完待續）



——中篇小說——

新

生

張小雲

(九續)

「好呀！好呀！」

馬恕人天真地說。王富才瞪了他一眼：

「老六，你太不像話了，怎麼可以亂說！我剛才不是說過了嗎？五倫中的「長幼有序」，難道你一點也不知道嗎？大哥就是鐵定了，怎麼可以改稱老弟呢？真是糊塗！」

馬恕人經過王富才這一罵，低下頭，很難爲情地不敢再出聲了。

八、歧路徘徊

現在，真的難關到了，除了王富才一個人胸有成竹之外，其餘五個人，都不知道何去何從？他們等於一群迷途的羔羊徘徊歧路，不知應該走向何方？

「大哥，我們此後怎麼辦呢？」

一向非常沉默的卜英武，有一天忍不住問文永昌。

「老實說，我也像你們一樣，真的不知道應該怎麼辦？你去問老二吧。」

恰好這時候王富才有事出去了，所以他們無論談什麼，用不着忌諱。

「大哥，我看，我們的「青春幫」，趁早解散了吧？不要再胡鬧了，各人回到自己的崗位，做的做事，讀的讀書，

過去，只當做了一場惡夢，現在夢醒了，我們還是重新作人吧。」

卜英武這幾句話，等於替卜之華，尤人傑、馬恕人三人說出了他們內心的話。

「對！對！三哥說的話好極了！常言道：放下屠刀，立地成佛，我媽媽說：我們做錯了事，只要能馬上悔改，菩薩會原諒我們的。」

尤人傑受佛教裏面的因果報應影響很深，他是個心地善良的純潔青年，只因胆小，在王富才面前，他天天誠惶誠恐地，深怕說錯了什麼話挨罵，所以總是沉默，現在到了忍無可忍的時候，他等於啞吧突然開口了。

「我同意五哥的話，我媽也是信佛的，連鷄鴨都不能殺，怎麼可以殺人？」

小孩究竟是小孩，他心裏想到什麼，口裏就說什麼。

「你這些話，千萬不要當着你二哥的面前說，他非但不高興，而且你會挨一頓痛罵的。」

文永昌好意警告他。

「大哥，你要作主，拿出勇氣來，宣佈解散我們六個人的團體？要不然，這樣拖延下去，只有大家同歸於盡。」

真想不到卜英武這麼勇敢，居然說出要解散青春幫的話來。

「你倒說得很輕鬆，解散？談何容易！你難道忘記了二哥的話嗎？誰想退出青春幫，要殺頭的！」卜之華說。

「那你就打算退出了？」尤人傑和馬恕人同時問。
 「不是不想退出，而是不能退出。」
 卞之華搖了搖頭，臉上表現出無可奈何的表情。
 「那我們總得想法解決這個問題呀！」尤人傑說。
 「大哥，我們的好大哥，你說話呀！我們究竟怎麼辦呢？」

馬恕人那副傻裏傻氣的表情，引得四人都笑了。
 「我也不知道應該怎麼辦？還是等老二回來再說吧。」
 文永昌口裏雖然這樣說，心裏却在想自己個人的出路。

卍

卍

卍

時間過得太慢了，這兩天真是度日如年。五個人都在焦急地等看王富才回來，他們心裏都在想：一定發生什麼事情了；否則，怎麼沒有消息呢？

「等我出去找找，我們不能天天空着肚子等他呀！」
 文永昌說完，找出他的黑眼鏡戴上，扶着手杖，裝成一個跛足的乞丐，還帶了馬恕人一同去，兩人裝着不認識的，叫恕人買一份南洋商報，回到家再看。

「大哥，不得了，不得了！二哥被捕了！二哥被捕了！」
 走到沒有行人的地方，馬恕人打開報紙一看，在本市頭條新聞上，突然發現這個驚人的消息，他忍不住大叫起來。

「快別作聲，把報紙疊好，我們趕快回去！」

回到屋裏，永昌取下黑眼鏡，放好手杖，趕快看報。他們四個人也都圍在老大的身邊看王富才被捕的消息。

九、大禍臨頭

大標題是：胆大妄為的下場

吉利珠寶店被搶劫

青年強盜當場被捕

內容是說王富才，化名「黃良」於某月某日深夜十二時，獨自闖進吉利珠寶店，假裝要買鑽戒的，店裏僅女主人在收拾貴重珠寶，正要鎖門，忽聽有人打門，以為是丈夫出去

，忘了帶鑰匙，回來晚了叫門；不料迎進來的是一個青年強盜。女店主告訴來客，今日太晚，不做生意了，請他明天再來。那客人立刻掏出手槍來，朝天一放，女店主嚇得立刻暈倒在地，該盜伸手去玻璃櫃內，抓了一大把金鍊瑪瑙等塞進兩個口袋，正要逃走時，不料有兩位巡邏警察，從店外經過，聽到槍聲，舉槍衝進屋內，該盜居然開槍抵抗，終於束手被擒。

大哥，大哥，這怎麼得了？二哥該沒有生命危險吧？」馬恕人着急地問。

「不要囂囂，新聞還沒有看完呢！」
 文永昌現出又着急又不耐煩的神氣說。

新聞接着是說王富才把青春幫的組織，都說出來了，因為受了刑，他把老大文永昌和三、四、五、六的名字都供出來了，爲了要擺脫自己的罪，竟說是永昌叫他去搶的。

「該死！該死！王富才真沒有良心，我根本不知道他這兩天到那裏去了，怎麼我會叫他去搶呢？」

文永昌急得差一點流出眼淚來了，他無心看別的新聞，只呆呆地坐在那裏嘆氣。

卜英武閉着眼睛在想什麼，馬恕人最喜歡哭，他像個女孩似的突然放聲大哭起來。

「你瘋了！發什麼神經？哭有什麼用呢？」
 卞之華白了馬恕人一眼。

「哭，解決不了問題。」

尤人傑學着大人的口吻說。

「你們都不着急，我着急呀！媽呀，我錯了，我要回家，我永遠不要見王富才了！」

馬恕人越哭越傷心，文永昌拍拍他的肩，安慰他說：

「小弟，不要哭，我們都要回家的，這裏不安全，萬一……」
 「大哥，你想得週到，這裏太危險，萬一警察迫他供出這個地址，我們又要去坐牢了。」

卜英武不等文永昌說完，連忙接着說。

「不能！不能！我不能再坐牢，我要馬上回家！」

馬恕人擦乾了眼淚說。

傻瓜，誰願意坐牢？你不要說蠢話了，我們聽大哥的話。」

卜於武望着永昌，他仍然在沉默。卜英武繼續說：

「大哥，你是個好人，我們都尊重你，聽你的話，如果我們這個團體不趕快解散，等二哥回來，就沒有解散的希望了。」

「對！對！大哥，趕快宣佈解散吧！」

馬恕人搶着說，他再也不哭了。

「解散？不錯，我也早有這個意思；但老二太固執，他是明明做錯了事，也不肯認錯的，他的志向還大得很呢，他還想當領袖。」文永昌說。

「哼！他豈止想當領袖，還要擴大組織，成立什麼黨，將來還要當主席，做總統呢！」

想不到卜英武也大開其口了。他們四個人，你一句，我一句，把永昌惹煩了，他大聲說：

「你們不要咕哩咕啦地說這說那，有什麼好主意，趕快說出來，給大家討論討論。」

「我主張立刻解散春青幫，各人回到自己的家去。」

永懺樓隨筆之四十

救救海豚！

（續完）

今年夏初，美國西岸也有海豚來救助鯨群出險的事件，成千的人士當時正在海邊參加營救鯨群，目睹此事，無不讚

馬恕人第一個發言。

「我附議。」尤人傑說。

接着卜之華也點頭同意。

「我們聽大哥吩咐，我們信任大哥，他一定會指示我們一條正確的路。」

究竟是卜英武會說話，平時他老是沉默，以為他呆裏呆氣，遇到必要時，他說出來的話，總是有份量的；文永昌認為他是個深藏不露的青年，將來一定大有作為的。」

文永昌用眼光掃射了四人一眼，心亂如麻，真不知從何說起。停了一會兒，八隻眼睛都在熱誠地期待他的「指示」，他只好硬着頭皮說：

「天下沒有不散的筵席，有聚必有散；我們現在臨到要分別的時候，應該大家開誠佈公地，說出心裏的忠實話來。我們平心靜氣地檢討一下，我們到底應該解散這個組織？還是應該繼續下去？」

「大哥，我以為不應該繼續，太可怕，太危險了！」

馬恕人究竟是小孩子，他還沒有聽完文永昌的話就插進嘴說。

「恕人，不要性急，我們等大哥說完，再發表自己的意見。」

卜英武說完，恕人很不好意思地低下頭來。（未完待續）

馬馬

歎海豚的義行可嘉！

海豚（Dolphin），其實並非漁人之敵，而是漁人之友，牠們具有極其敏銳的「第六感」，幾乎預知狂風巨浪來臨，牠們喜歡在駭浪中嬉戲，其出現實乃給予漁船及航行者一種早期的警告

，其中不乏善意的來臨示警，因為海豚友善人類，喜歡與人類遊玩。牠們從不傷害落水遭溺的人類，相反地，牠們會得救助遇溺者出險。

在希臘神話中，有一段故事，說某一男孩，從漁船落入駭浪中，家人都認為孩子必死，正在悲痛，不料看到孩子突然出現，騎在一頭海豚背上，浮上水面，海豚把孩子交還他的父母，然後入水而去。雅典博物館中，有一座著名的雕像「騎海豚的男孩」，就是刻劃這件故事，栩栩如生。

去年，美國西南外海，一小船沉沒，駕船的男子在海中被鯊群襲擊，自份必無生望，不料突來百餘海豚，猛攻鯊群。海豚用其尖銳嘴端，直插鯊魚腹下，海豚的泳速，遠高於鯊魚，矯捷無倫，鯊群無法抵擋，竟被殺得大敗而遁。海豚救起航海人，讓他騎在背上，送他至海邊沙灘淺水，然後才跳躍離去。

這段新聞，轟動一時，該人感激之餘，到處呼籲勿再殺害海豚，此人在電視上出現，懇切呼籲，他接受多方調查及謊測，證明所講全是真話，並非臆造。

前年，在菲律賓濱，也有一落海漁人水手，被一隻巨大海龜駝在背上，送往岸邊。

這些都非神話，動物之中，不少是具有高度智慧佛性的。海豚尤為其中之一最。海豚雖然吃魚類，但並不嗜血嗜殺，牠們從不攻擊人類及船隻，從不咬人吃人。

如果看過一套至今仍在上映的電視連續影片：「海豚菲立柏 Flipper」，和一部名叫「海豚的日子」(Days of Dolphins) 影片，就會更加了解海豚的優良品德了！

由於海豚是天然的合群動物，牠們又有時速高達四十海里的泳速，快捷如同水翼船(Hydrofoil)，又有尖銳的喙嘴，牠們在海洋之中是不畏懼鯊魚的，海中魔王鯊魚不敢惹這些本性善良的海豚，因為鯊魚雖敏捷，冠於一切水族，但泳速只有每小時二十海里，而且鯊魚不及海豚靈活，鯊魚全身皮厚，却有一處弱點，就是腹下，往往被自衛的海豚喙啄所

插入致死。所以，通常有海豚出現，附近必無鯊魚，對於人類來說，海豚其實是驅除鯊魚的好朋友。

美國海軍的科學家發現，海豚的皮膚構造，與任何水中動物都不同，海豚的皮膚具有減小水流摩擦力的作用，減少阻力，又隔音，所以牠有超凡的泳速，比最新式的核子動力潛艇還要快得多，核潛時速也不過只有廿五至三十海里，美國海軍科學家仍在研究如何製造一種做擬海豚皮膚及體型的新式核潛船殼，假若造成，將是航海的一大革命。

另外一件已經成功的，就是訓練海豚為海軍潛水到深海去撈取物件或放置機件。紀錄影片顯示海豚成功地潛入千尺以下的海底，把鉤子繩子帶到下面，套縛在炸彈身上，然後海軍在艦上用起重機鏈車絞起，海豚則站在水中仰首吃吃而笑。據說，美國海軍曾在一九六五年左右，在葡萄牙外面海中，令使數頭海豚潛入深海去，撈起了早時墜入海底的一顆核子炸彈。美國海軍至今仍養有若干服務的海豚，每月領吃士兵糧餉，牠們有時做領港，有時打撈，有時協助把測量儀器裝到數千尺的深海底，能力遠勝於人類的潛水俠，人類就是乘了深水潛艇，也頂多只能沉下到五六百尺，加拿大溫哥華製造的深水潛艇，舉世公認最佳，連蘇聯也想探取其設計秘密，但也最下只能下沉至一千尺。人類潛水太深，受不了壓力，再上升時，須分段緩緩上升，每段進入「解壓艙」去解除壓力一小時，才可再上升，否則就會死於骨髓中的氮氣膨脹，但是海豚可以隨意升沉於數千尺的海底海面，毫無痛苦困難。

蘇聯科學家發現：海豚具有一種天然的解除壓力能力，此外又具有天然的「聲納」系統(Sonar)，優越於人類已製成的任何水中聲納儀器，海豚能發出一種音波，向四方八面放射，牠們就聽到音波遇到任何物件所發出的回音，牠們因之在最黑暗的海底也可知道環境的情形，比蝙蝠在夜間飛行時使用雷達還更加精巧。海豚的聽覺，比人類的精密十倍。

科學家把海豚蒙眼，實驗牠在水中的聽覺，發現牠能盲目閃避一切障礙物，亦辨認得出細小物件，孰是塑膠，孰是金屬。

美蘇兩國科學家均有人正在從事研究海豚的智慧，稱之為僅次於人類的高等智慧，其智力甚至證明超過猴子。

海豚在動物分類學上，屬於鯨科中的西他西亞（Cetacea）族，牠們的體重約四百磅，用肺呼吸，胎生，哺乳，並非魚類。牠們的大腦之發達，質與量均近似人類，大腦的重量等於人腦的一半（腦子佔體重的百分比：人類百分一點八，猴子百分一，海豚百分〇點八），科學家仍不知海豚如何放出超音波，只知牠的腦子發出的腦波奇異有第六感。

我列舉這些資料，是要作為一項旁證，說明即使動物也有腦波的力量，海豚純真，心無雜念，心地善良，易於集中腦波，早知遙遠的氣象海流。人類若肯誠心專心唸佛，不生雜念，不為慾望煩惱所擾，更應可獲得清淨中自然產生的集中腦波，超出時空限制，見識過去未來。我偶有所見，預言偶中，其實並無道行，亦無秘訣，不過是專心唸佛而已，專心唸佛，不求亦自得，執意相求，反無所見了。

海豚懷孕時間約一年，產子在水中，生產時，會有另外的雌性海豚自動來助產，為她按摩，為她在周圍守衛，雄性海豚則成群在附近巡弋保護，以防異類侵襲產婦及嬰兒，那種友愛，令人慚愧自嘆不如！

小海豚出世後，母親及阿姨們就寶貝得不得了，帶牠浮上水面呼吸，又餵牠吃奶，從此母親和阿姨們寸步不離，爸爸和叔叔伯伯，成群保衛。

海豚不爭搶食物，牠們懂得推食給幼嬰及其母，海豚們也分食物去餵養那些年老的同伴，也會停下來等待落伍的老海豚，若有患病受傷的，無力浮出水面呼吸，同群的海豚就合力抬牠升浮水面呼吸！又餵食給牠，若有一海豚死亡，全體都會哭泣悲哀，依戀不捨屍體。

海豚的人性佛心，很少為人所知，牠們的合群愛群，也正是牠們遭受人類屠殺的弱點，牠們雖有若干預知，却逃不過日本某些漁民的屠殺，漠視於日本佛徒與其他仁慈人士的呼籲，也不顧國際保護動物人士的懇求阻止，這些少數的日

本漁民，年年大批屠殺海豚，最近一次竟在海灘上陳列獵殺的海豚屍首千餘具，海水染紅，看得我熱淚奔流難抑。

這些少數的日本漁民，藉口說海豚來吃光日本海中魚類，使漁人生計無着，事實上，真的是海豚把魚類吃光了嗎？

海豚存在於地球海洋中已不知經歷幾劫，其出現較人類更早，未有人類之前，牠們已在，也不會見魚類絕種了？不幸牠是天然生來吃魚為生，却不是貪婪多吃之徒。

真正使魚類絕跡的，是人類！是所謂現代科學文明！工業的廢物排在湖海中，鉛毒、鋁毒……：毒死了湖海江河中無數的魚類水族，輻射毒素毒死了魚卵。貪得無厭的蘇聯、日本、葡萄牙……等國的數萬噸巨大遠洋漁船，每日網取數百萬尾魚類，人類不自責其貪婪嗜殺，却去歸罪於無辜的小動物！

那些少數的漁人，與紐芬蘭少數獵人打殺小海狗一樣，同為誘過於動物，天然的生物存滅各有規律，怎可指罪海狗海豚呢？

這些嗜血嗜殺的人，其無知固屬可憫，其殘酷嗜血之心却將難逃宇宙中因果之律，我並非咒詛他們，只是可憐他們來生必然投生為被其族類殘殺食其肉的海豚或海狗或魚類，到時，他們身遭刀斧烹煮，發苦自知，一刀必有一刀果報！只盼他們終於悔悟，戒殺生，懺念佛經，多作善事，以補前愆。

海豚們既有若干前知，怎麼也會闖入日本近海被屠呢？這就是牠們太愛群的弱點，有一海豚被殺，就會有成群海豚來哀慟悲鳴。以致成千成百被捕殺，在悲哀中的海豚，其腦已亂，失去敏感能力，任由捕殺，太可悲可憫了！

難忘日本海灘上里長的鮮紅血跡，海水中的血，成千的海豚遺屍，我在此發出微弱的呼籲，願佛徒和任何有愛心的人士，都呼籲勿再屠殺海豚了吧！海豚是多可愛的善良動物！牠們是海洋中的人類，他們是我們在海洋中唯一友人！

天啓年間，鑑真和尚東渡日本傳法，有四尾白色巨魚領船入港，這正是海豚，如此說來，海豚與佛教也有些淵緣呢，海豚喜歡領導船隻航行安全，早是航海界熟知的了。



提高大專學術水準 培育人才服務社會 能仁開學釋寶燈語勉同仁

能仁書院大專部新學年開學禮，於十三日舉行，由僧伽會副會長能仁書院副董事長釋寶燈法師主席並致詞，除追述當平創校經過，勉勵各人繼續為辦好學校而努力外，特別指出：大學教育應不斷提高學術水準，以配合時代需求，培育專門人才以服務社會。法師對增辦之哲學研究所申請入學者，超出預期人數，深表欣慰。

繼由副院長兼教務長白志忠作院務報告，除當眾逐一介紹新舊教授外，並就新學年所增開課程，加聘師資，及一般性之院務推進，作詳盡之報告，尤其對歷屆畢業生先後在海外著名學府深造而成績卓越者，作綜合報導，期以各校友之苦學力學精神，感染在校學生，作為榜樣。

最後由教授潘宗堯演說，就歷年訪問台灣、日本觀察所得，認為兩地之讀書風氣至為濃厚，足供香港學生借鏡。

能仁書院迎新會

情況熱烈多姿采

白志忠報導海外校友動態

能仁書院開學伊始，各學系系會主席黃慕貞、楊志豪、張運兒、沈文豪等，為加強新舊同學間聯繫，增進新同學對學校之瞭解，特於九月十七日舉辦迎新晚會，請副院長白志忠教授蒞會指導並致詞。白氏除報導學校現狀外，並指出：「過去八屆畢業校友，先後在海外及本港升學已獲博士碩士或仍在攻讀中者，頗不在少，據所知：有愛丁堡大學馮永明，倫敦大學蔡惠卿，輔仁大學陳榮華，南加州大學李智文、陳英傑，哥倫比亞大學李玉清，印第安納州大學馬漢洲，寬覺的亞大學袁匡廷、陳佩麗，巴黎大

學岑詠芳，新亞研究所吳傑超、楊國輝、吳玉秋，珠海研究所林庭獅、尹西明、韓堯森等。此外，本港某大機構年前招聘副主管職一名，校友文桂明榮膺首選，獲得錄用，凡此均足證明本院畢業生已達到一定之學術水準。希望新同學在校專心力學，期無負學校之厚望。」

白氏詞畢，迎新會隨展開多項活動，包括歌唱、短劇、遊戲、迎新營介紹、茶叙等節目，情況熱烈，氣氛融洽，歷兩小時盡歡而散。

培育中印文化人才

華岡設印度研究所

佛光山星雲大師應聘擔任所長

張其昀全力支持即日接受報名

（本刊訊）中國文化學院創辦人張其昀先生，於五月二十四日上午十時三十分，為禮請佛光山星雲大師擔任該院新設印度研究所所長，假該院敬業堂，舉行歡迎茶會，招待星雲大師的光臨。

張其昀先生為表示至誠與隆重，特召集院長潘維和、副院長莊本立、吳永猛、人事主任張溯崇、總務長伍宗文、公共關係主任謝春明、秘書蔡秋來、教授張昊、程兆熊、周邦道、李志夫、陳清香、魏偉琪（作家）、廖雪蘭等人，盛大歡迎星雲大師。

張創辦人在會中致歡迎詞時，說明設置印度研究所的意義及價值，同時正式宣佈禮請星雲大師擔任所長。張創辦人對大師目前的成就，不論是道德、學問、口才、能力等，均備極推崇，而且進一步說明，佛光山各種佛教事業的成就，就是象徵中國文化的復興。

張其昀先生是一位偉大的教育家，他所栽培的人才，和未來的發展與貢獻，確有不可磨滅的功勳。他認為一切文化學術以科學為基礎，其次是美術、藝術、人文道德、哲學，最高的頂點是宗教，他對德、育、體、智、羣之德學的最高意境是犧牲、服務、奉獻，這是宗教最高的情操，所以，他對中國文化普遍廣泛的發展，但却仍有偏重宗教的地方，這也是他設立佛教研究所、佛教文化研究所之後，又增設印度研究所的原因之一。他知道，星雲大師經常慨歎佛教沒有一所大學，因此他說，佛教大學就在華岡學府，華岡就等於一座大叢林、一座大寺院，今天就是歡迎方丈大和尚

來任主持。

院長潘維和利用大家吃中飯時候，向大眾宣佈印度研究所的師資、人事安排等，均將請大師計劃。張創辦人爲了希望印度研究所，在大師的領導下，能收到輝煌的成果，除了說明未來對新建八百坪之常樂堂做爲研究所之用，同明教授方面也可以中國文化學院之名義，廣爲禮聘專家學者，以堅強陣容。

大師於參觀印度研究所址（教室）以後，並指示即刻籌劃招生辦法，第一期研究生預備招收二十名，於今年九月份正式開學，其程度爲各大專院校畢業生，如佛教僧青年，有心向學且具有大專院校之同等學歷，研究所訂有特別優待辦法，即日起接受報名，詳情請函詢陽明山華岡中國文化學院印度研究所李志夫先生，或高雄縣大樹鄉佛光山慈惠法師。

靈山佛學研究所十月開學

研究生二十餘名皆具大專學歷

（本刊訊）第一屆靈山佛學研究所，將於十月一日下午七時半在該所台北市羅斯福路三段一七八巷十二弄三號舉行開學典禮。十月二日起，正式上課。

此一全國首創的夜間佛學研究所，係淨行法師與國內若干縉素大德所倡設，並獲得慈濟護法會，及廣定、聖慧、普獻、如悟、宏印、慧印等各大法師與若干在家護法之支持。旨在爲社會上在職知識份子提供一業餘深造佛學之場所，並擬提倡較合乎國際學術水準之現代研究風氣。庶使我國之佛學研究，能早日呈現復興氣象。

此次招生，經入學考試後，計錄取研究生二十餘名。全部具有大專以上程度。其中且有四名曾獲碩士學位。可見社會上有意在業餘研究佛學之知識份子，爲數不少。

該所每屆之研習期限爲三年。所排課程力求合乎國際學術規格，並配合以信仰及修持之訓練。本學期所開課程中，必修科有攝大乘論、佛教各宗概論、佛學日文、妙雲集選讀、佛典研究法、印度哲學史等科。選修科有巴利文、藏文、梵唄、弘法訓練等科。

該所教職員，除所長淨行法師外，教師有見如法師、宏印法師、達和法師、及楊白衣、李志夫、楊惠南、藍吉富等居士。教務方面，由藍吉富居士負責。

據所長淨行法師稱，該所各科設有旁聽制度，歡迎社會各界人士登記選讀。詳情請逕向該所洽詢。電話：（〇二）三九三六三五三。

天華新編「護生畫集」

徵求助印、附印啓事

一、緣起

本公司爲興無緣慈、運同體悲，策劃兩年的「新編護生畫集」，以豐子愷居士編集之「畫集」爲底本，由弘一大師法書、豐子愷居士選詞、李費蒙（牛哥）先生彩色繪圖、陳慧劍居士編輯，刪複去冗，而莊嚴之，而美化之，加以精嚴製作。並請懺雲、洗塵二位上人先後鑑定，使社會各界人士，見此畫冊皆起護生、救生之念，同登覺岸，回向菩提。

本集請當代佛教思想家 印順導師題序，陳慧劍居士撰述重編之「緣起」，附李圓淨居士之「護生痛言」，使本集成爲「護生畫」有史以來最爲鄭重、莊嚴的畫集，絕不同於坊間兒童讀物式之面目也。

二、製作之規格

本「新編護生畫集」，初版排印五千冊，供給社會各階層「索閱」。全部精裝十六開，用一〇〇磅「雪面銅版紙」彩色精印，計護生畫一百九十幅，題詞一百九十幅，文字二十餘面，內頁之首，加印釋尊彩色像，全書達四百餘頁，可作爲一般家庭之高貴藏書，佛門人士宏利法生之工具，存之千秋而不朽。

全部印製預算，將達新台幣數百萬元以上。

三、流通方式

本公司希望此一偉大功德，共同由整個佛界加持，使其影響擴及每一同道，因此，特籲請海內外長老、法師、居士，同起悲心，共加護持，惠賜財力，其方式如左：

（一）大心助印：每冊台幣一〇〇〇元（海外每冊港幣一五〇元或美金三〇元正）。助印十冊以上者，每冊以新台幣八〇〇元計。

（二）個人附印：每冊台幣一〇〇〇元（附印單價同右。）

★大力助印者，不問多少。

如指定贈送國內外圖書館、監獄、學校、社會機構：

本公司將代刻大德芳名「○○○印贈」之印章，印於版權欄，以資「施、受」雙方徵信（如自行贈送，當由公司寄至尊處，由自己處理）。

凡「大心助印者」皆印製功德芳名，附於書後，一併流布。（寄出贈送之書，寄費由本公司負擔。）

★附印者：處理方式，由自己指定本公司辦理或寄書，或贈親友，但亦印製「功德芳名」於書後。

★預約者：約後俟畫集出版，以掛號送寄尊址核收。

四、附 言

（一）本畫集預定自十月份起開始製作。預定於民國七十年三月底以前完成。

（二）本畫集之製作，保證水準高超、莊嚴美麗，足以代表天華公司宏道負責之精神。

（三）因茲事體大，特公開呼籲，佛界師友共同玉成此一護生大業！

五、助印等寄欸時間

自見刊日起本公司開始接受大力功德資金，並逐月在天華月刊公佈。

地址：台北市士林區中山北路六段二三一號二樓

電話：八三二六六六、八三二六七七

郵政劃撥：一一二〇八號帳戶天華出版公司

大乘文化出版社新書出版：

大乘文庫（32開）：

①思想、宗教、信仰	張曼濤著	六〇元
②佛教藝術叢談	鄭西諦等著	一〇〇元
③禪與悟	施照寰著	六〇元
④佛教思想文集（一）	張曼濤著	一〇〇元
⑤佛教基礎知識（一）	慧風、韓福瑞等著	一〇〇元
⑥佛教基礎知識（二）	邢定雲、曇摩結等著	一〇〇元
⑦佛教與邪教的比較	張汝劍、史暈特等著	一〇〇元
⑧比較宗教學	瓦哈著	一二〇元
⑨佛教思想文集（二）	張曼濤著	一〇〇元

⑩大乘佛教漫談	法舫、印順法師等著	一〇〇元
⑪從現代學術思想探討佛教	李翊灼、張化聲等著	一一〇元
⑫佛法與三民主義	向鑑瑩、蔣特生等著	一〇〇元
⑬法舫法師文集	法舫法師著	一三〇元

大乘文化新書（25開）：

①名家佛學小論	景昌極、蔣夢麟等著	八〇元
②魏晉南北朝佛教小史	黃懺華等著	八〇元
③西藏經義淺論	法尊、念西等著	八〇元
④中國佛教文史論集	虞愚、蔡念生等著	八〇元
⑤佛教文學短論	唐大圓、姚寶賢等著	一〇〇元
⑥佛教聖典與釋氏外學著錄考	張德鈞、楊毓芬等著	八〇元
⑦淨土泛論	寶靜、倭虛法師等著	一二〇元

以上各書八五折優待（掛號另加六元）
台北市南京東路三段一〇九巷九號三樓
電話：五一七〇七八 郵撥：一六九三五

捐 款 鳴 謝

朱文彬居士	港幣	200.00元
許啟涵居士	港幣	100.00元
顧頤趙居士	港幣	150.00元
林簡儀居士	港幣	150.00元
楊茵寬居士	港幣	150.00元
隱廬佛居士	港幣	50.00元
樂吟觀居士	港幣	100.00元
旭林法師	港幣	100.00元
周國隆居士	港幣	100.00元
無了參居士	港幣	160.00元
霍韜晦居士	港幣	240.00元
李芳蘭居士	港幣	180.00元
無意居士	港幣	180.00元
妙法寺	港幣	160.00元
總計	港幣	4,393.60元
	港幣	6,563.60元

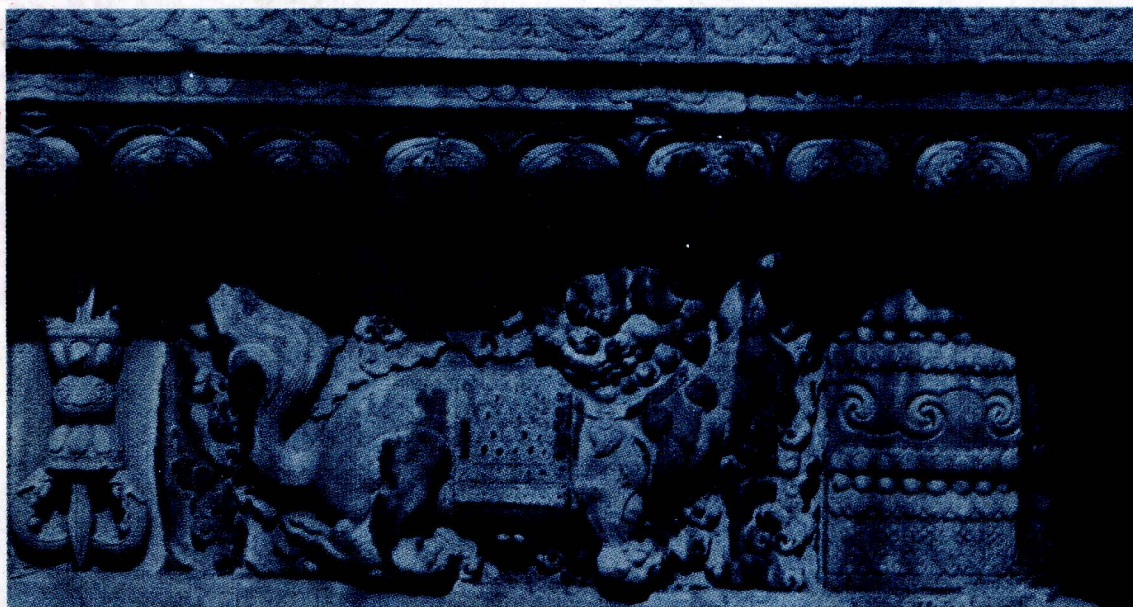
一〇二期收支報告

一、收入：		
捐款項下撥入	港幣	6,563.60元
發行收入	港幣	1,346.00元
總計	港幣	7,909.60元
二、支出：		
印刷費	港幣	4,376.20元
稿費	港幣	1,860.00元
郵費	港幣	873.40元
什費	港幣	800.00元
總計	港幣	7,909.60元

內明雜誌社謹啓



◁ 敦煌舍利弗與六師鬥法變相圖（部份）



△ 五塔寺塔座的獅子雕刻。



△ 天寧寺舍利塔雕刻。