

内 明

集漢穀城刻





▲寒山寺楓江第一樓

明內

107 期目錄

譯稿

歸謬論證與自立論證……………
梶山雄一著…4
吳汝鈞譯

專載

西藏佛教的特色…………鄭金德…11
從「荷澤和尚五更轉」寫起(續)
幻生…15
吉藏學說初探(續)……………
廖明活…19

四衆堂

序楊政河君
「華嚴經教與哲學研究」…………
南懷瑾…22
禪師文集概說…………杜潔祥…23

筆譚

胡適研究禪宗史的努力與貢獻(續)
智銘…26

一月文選

論禪之根本思維的現代意義…………
馮朝霖…29

佛教文藝

新生(十三續)…………謝冰瑩…33
虛雲和尚(續)…………馮馮…36
初探柏峯佛光…………馮馮…40

佛教消息…………編輯室…44

畫頁

封面 古寒山寺照壁
封底 寒山寺大雄寶殿
封面裏 寒山寺楓江第一樓
封底裏 寒山寺鐘樓
「楓橋夜泊」詩碑刻

恭賀
新禧
並祝

在
二
處
二
常
安
樂

黃錦璋



內明雜誌社
作者敬賀
全人



歸謬論證與自立論證



梶山雄一著
吳汝鈞譯

——中期中觀的論證法

第一章 『中論』的註釋家

一、八個註釋家

由於鳩摩羅什把『中論』並青目的註釋譯為漢文，因而在中國與日本，青目作為『中論』的註釋家，已長期間為人所熟知了。不過，這註釋的梵文原本與西藏譯都不傳，青目是什麼樣的人亦不十分明瞭。但即使我們不能推定青目是否特定的印度中觀學者，並不影響這個註釋有超卓的內容。

有一種說法，由觀誓（Avalokitavata）開始傳播（『般若燈論廣註』第一章），其後成為西藏方面的一般傳承的說法。若依據這說法，則七世紀前的印度，有以下八個偉大的『中論』註釋家輩出。

（一）龍樹自身

（二）佛護（Buddhapālita）四七〇——五四〇

（三）月稱（Candrakīrti）六〇〇——五〇

（四）提婆設摩（Devāsārman）五——六世紀

（五）求那師利（Guṇasī）五——六世紀

（六）德慧（Guṇamati）五——六世紀

（七）安慧（Sthiramati）五一〇——七〇

（八）清辨（Bhavya）五〇〇——七〇

龍樹的自註稱為『無畏註』（Akutobhaya），只有西藏譯現存。這是否龍樹的真作，還有可疑，總之頭尾都是簡單的、語句的解釋。作為註釋，價值不高。

佛護註現存於西藏譯中，這是一劃時代註釋，來自一確定的哲學立場。月稱繼承了這一立場，形成一學派，後代稱為歸謬論證派。清辨及其註釋家觀誓的系列，則批判佛護，形成自立論證派。這是中觀派分裂的原因；但由此我們亦見到佛護的方法論的

獨創性。

月稱的『中論』註『淨明句論』(Prasannapadā)，有梵文原典與西藏譯現存。『中論』詩頌的梵文原典，亦可由這註釋中抽取而得。這註釋一方面維護佛護而批判清辨，是歸謬論證派的代表作，是極其重要的註釋。月稱曾為提婆的『四百論』作過註釋；此外，又著有『入中論』(Madhyamakavatāra)一獨立論書。這書討論菩薩修習階位的十地，闡明中觀思想。後期中觀派的學者即特別強調這十地與中觀思想的結合，可見『入中論』相當受到重視。

提婆設摩的註釋，除斷片以外，今日已無存；有關他的為人，亦一無所知。所謂斷片，是清辨與觀誓在『般若燈論』與其註中說到他，引用了他的一些文章，這斷片即由此而被知。清辨十分欣賞他。關於求那師利，我們則一無所知。

德慧與安慧是唯識派的學者，但亦對『中論』進行解釋。按唯識派學者對中觀的論書寫釋論的事，屢見不鮮。漢譯中，仍有無著(Asaṅga)的『順中論』與護法(Dharmapāla 五三〇——六一)的『大乘廣百論釋論』留存；前者是對『中論』的釋論，後者則是解釋提婆的『四百論』的後半部的。

德慧的『中論』註沒有流傳，但清辨在『般若燈論』中批判地說到他。安慧的註釋有留存，在漢譯作『大乘中觀釋論』。此書有安慧對清辨的批判，意味深長。

清辨除了『般若燈論』(Prajñāpradīpa)外，尚有『中觀心論』(Madhyamakahrdaya)及其自註『思擇炎』(Tarkajvālā)；還有『掌珍論』，這是中觀哲學的概論。在『中觀心論』中，他批判了與他同時代的印度哲學諸學派、佛教內部的有部與唯識派的教義，主張中觀思想高於這些思想。這種通過與諸學派對抗的形式來評價中觀思想的方法，為其後的中觀學者，特別是寂護(Sāntaraksita 七二五—七八)所接受與繼承。

關於清辨，有不同的別名傳流下來。月稱與觀誓稱他為Bhavaviveka。寂護與蓮華戒則稱他為Bhavya。本文為便利起見，用Bhavya一名字。

二、中期中觀派的特色

八大註釋家中，除掉龍樹自身外，其餘七人，其活躍時代，我們姑稱為中觀派的中期。這些人很有特色，與龍樹及提婆的初期、中期觀派，和始自寂護的後期中觀派都不同，標誌着一時代的風格。中期中觀派以歸謬論證派與自立論派的學者最重要。或者可以說，中觀派通過這些學者們而分裂為兩個學派，是當時最重要的事。

在印度佛教思想史中，六—七世紀這一時代，具有獨特的意義。一言以蔽之，這是知識論的時代。特別是陳那(Diṇāśa 四八〇—五四〇)與法稱(Dharmakīrti 六〇〇—六〇)出來，使認識論與邏輯飛躍地發展。這兩入又縮短了經量部與唯識派(瑜伽行派)在理論上的距離，促發經量瑜伽派一總合學派的成立。這兩個佛教哲學者的時代的先後，和當時對於這兩人的理論的反應上的不同，把中期中觀派清楚地區別出來。

佛護被認為是歸謬論證派的始祖，他生於陳那之先，不能知曉完整的佛家邏輯。但他以敏銳的邏輯意識來解釋『中論』，想依歸謬法來論證中觀思想。清辨與月稱並不知道法稱的深邃的認識論，又對先於他們的陳那的思想，對其認識論未有留意。但兩人對陳那的邏輯都表示機敏的反應。

自立論證派的清辨差不多全面地把陳那的佛家邏輯取入自己的中觀哲學中。他以為要依陳那的推論式，才能定言地論證中觀的基本立場。歸謬法的間接論證是不成的。月稱則與新興的邏輯主義相對抗，他嘲笑邏輯，以為與中觀的本質不相容，他把中觀思想，只作為主體的問題來處理。雖然月稱與佛護同被稱為歸謬論證派，但他排斥邏輯，這則與佛護不同。

清辨與月稱對陳那的認識論都沒有表示任何反應，這好像是不可思議的。恐怕是他們持有太多對於唯識派的對抗意識吧。這唯識派是在龍樹、提婆以後發展的，不久即表示出凌駕中觀派的態勢。唯識思想比其他都更接近認識論，清辨與月稱決意與這唯

識學派相對抗，而謹守中觀派的城堡，因而對認識論本身亦甚冷淡哩。

由寂護開始的後期中觀派，肯定地受到法稱的認識論的影響。結果，後期中觀派成了中觀派與唯識派的總合學派。這即是把龍樹所未見到的異質的要素，導入中觀哲學中。若與這樣的後期中觀派比較，則中期中觀派可以說是：第一、對認識論無興趣，專要與唯識派對抗。第二、就全體看，與其說是創設新思想，無寧是限於註釋、解釋方面而已。雖然他們一方面亦致力於論證初期中觀的方法論上面。

此中我們無意介紹中期中觀派諸學者的著書的內容。這不僅是篇幅不容許，且在這些著書仍未被徹底地研究的狀況下，這是不可能的。我們現在且把焦點放在中觀二分派的方法論上，說明中觀學派在這邏輯時代的特色。

第二章 歸謬論證派與自立論證派

一、兩種論證方法

所謂歸謬論證派（*Prāsāṅgika*），即是應用歸謬法（背理法 *prasaṅga* 或 *prasaṅga - anumāna*）的學派之意；自立論證派（*Svāntarika*）即是應用定言的論證（*svatantra - anumāna*）的學派。歸謬是間接的論證，定言的論證則是直接的、自立的。這兩個學派名並不是佛護、月稱或清辨他們自己加上去的，恐怕是後來西藏人整理印度佛教諸學派而要理解它們時所作出來的。不過，這並無損於這學派名字的妥當性。

印度的正理學派與佛家邏輯所用的歸謬法，與西方邏輯者，在原理上是相同的。當要證明某一立言 *A* 為真時，首先假定 *A* 是偽，換句話說，即非 *A*；由證知這個假定帶來的不合理的結論——明顯地是偽，即演繹出這是自己矛盾一結論。由於這偽的結論是

由非 *A* 的假定妥當地論證出來的，故非 *A* 的假定當是偽的。非 *A* 是偽，即可決定最初要證明的 *A* 是真。

假定有人看見山中有煙升起，而要論證「彼山中有火」（*A*）一點。倘若其他的人反對，說這山中無火，則可先假定「這山中無火」（非 *A*），而表示，倘若這山中無火，則此中當亦無煙，再指着現在正在升起的煙，而論證「這山中無煙」這一被引出來的結論之偽。順此，即可證明被假定的非 *A* 是偽，換言之，*A* 是真。必需注意的是，在這個場合中，「這山中無火」一點（非 *A*），在立論自身看來，並不是真的，只是假定出來的東西；演繹出來的「這山中無煙」的結論，則是在立論者與反論者看來都是偽的，不希望的東西。

歸謬法已經在『正理經』中以思擇（*tarka*）一名出現過。正理學派認為，歸謬法是爲了要決定某一立言是真的重要方法，它作為「直接地論證某一立言的定言推論式」的補助手段，亦是極為有效的；不過，正理學派並不承認歸謬法本身是確實的論證式。在陳那的佛家邏輯中，歸謬法亦不是正當的推理形式。這原因是，初期的印度邏輯並未處理假言命題與假言推理（條件的論證）。歸謬法的性質必然是假言的，結論則是非真的誤知。因此在正理學派中，亦有把歸謬法分類到誤知中的。

二、歸謬式與定言的論證式

法稱發揚陳那的邏輯，他亦不認許歸謬法爲定言的論證。不過，他強調這是合乎推理法則的確實的思惟（『知識論評釋』第四章第十二頌）。八世紀以後的後期佛家邏輯成立之後，歸謬法才被稱爲 *prasaṅga - sādhanā* 或 *prasaṅga - anumāna*（*sādhanā* 與 *anumāna* 即推理之意），它作為推理，與定言的推理（*svatantra anumāna*）一齊被確立起來。（寂護與蓮華戒在『真理綱要』及其註釋中使用 *prasaṅga - sādhanā* 一語，智勝友 *Jiśāna - śimīta*、寶稱 *Raṇakīrti* 等十一世紀的佛教學者則以論證式的形式來陳述歸謬法。）歸謬法的原理與一般的性格，在印度邏

輯的初期亦是相當爲人所知的。

在印度邏輯中，定言論證與歸謬論證的關係如次。

有煙的地方有火（ p ）

這山有煙（ q ）

故這山有火（ r ）

輔助、反證這個定言論證的歸謬式，可表示如下。

無火的地方無煙（ $\parallel$ 有煙的地方有火）（ p ）

這山無火（假定 $\neg r$ ）

故這山無煙（偽結論 $\neg p$ ）

這歸謬式「若 p 且非 r ，則陷於非 p 的不合理情況」（ $p \wedge \neg r \rightarrow \neg p$ ），必然地反證「若 p 且 q ，則 r 」（ $pq \rightarrow r$ ）之真。

三、中觀思想與印度邏輯

我們已說過，龍樹好用假言的推理、兩難（假言推理的應用）、四句否定。龍樹大約生長於與正理學派的成立相同的時代，他的邏輯是別於印度邏輯傳統的。兩難與四句否定，在傳統的印度邏輯中，不僅不被認許爲推理，且連表記的方法都沒有哩。或者龍樹受到希臘邏輯的影響，這種想像亦是可能的，但要從歷史與文獻上弄清這點，則不可能。

總之龍樹邏輯是不能以印度的邏輯——正理學派與陳那邏輯來表示的。這對五世紀以後的中觀學者，是相當困擾的事。由於當時的印度邏輯與認識論是哲學的主流，爲了鞏固自己的哲學，爲了與他派論爭，中觀派亦必需邏輯地發表其教義。然而以印度邏輯的形式來表記龍樹的兩難與四句否定，是不成的。不作一些工夫，中觀派即不能作爲一哲學學派而存在。

最初答覆這個要求的是佛護。他發現龍樹的兩難與四句否定可改寫成四個歸謬式之多。歸謬式在當時印度，並不被承認爲論證式；但最低限度，由於它是作爲具有效果的反證法而被知的，故作爲論爭法，遠強於兩難與四句否定；後二者在印度邏輯看來完全是異質的。佛護即基於這發現，而註釋『中論』。以下試舉

一例看。

四、佛護的歸謬論

『中論』（一八·一）詩頌，可以下面的兩難寫出來：

倘若自我與身心是同一的話，這變成生滅的東西了。倘若自我別異於身心，則它不存在。

自我同於身心，或異於身心，因此自我是生滅的東西，或是不存在。

佛護對這詩頌的註釋說：

「首先，倘若此身心的要素（個別要素或要素的全體）即是自我的話，（自我）變成具有生滅這一性質的東西了。因凡是身心的要素都是生滅的。又在這場合，（由於身心的要素是複數之故，）自我亦是複數的東西了；這是錯誤的。又，主張自我，本來便無意義。這所謂自我，不過是身心的同義語而已。因此，無論如何，說身心是自我，是不應理的。」

又倘若（自我）是別於身心的另一東西的話，這變成不具有身心的特徵了。身心是生滅的，自我與它相異，則將變成不生滅了。倘若這是這樣，（自我）即是恒常；倘若自我是恒常，則作所有行為將變得無意義了。因我是恒常，甚麼都不能作了。倘若這樣，則把自我想爲是存在，亦無意義。因在這恒常的自我中，任何東西都不能有既生且滅的事。因此，把自我視爲別於身心的另外的東西，亦是不可能的。」

此中佛護明顯地把龍樹兩難中的兩個可能，都一一以歸謬法來論證。對於第一個可能，他使用自我將成爲生滅的東西，成爲複數的東西，成爲無意義的東西這三個歸謬論證。

本來，佛護自身並沒有把歸謬法作爲論證式來陳述。但若強要把它形式化的話，則第一歸謬是「身心的要素是生滅。（倘若假定）自我與身心是同一，（則陷於）自我有生滅（這樣的不合

理情況」。對於第二可能，佛護亦行使同樣的歸謬論證。

『中論』(一·一)頌說，結果不由自體的原因生，亦不由他體的原因生，亦不由自他兩者的原因生，亦不由無因而生。這雖省略了論議的過程，但它是四句否定的結論，我們已叙述過了。對於第一者，佛護的註釋是「事物不由其自體生。因其(第二度)的生起是無用的，又因這會導致無限地不斷生的錯誤」。這亦是典型的歸謬論證，若要調整其格式，則可如下：

由自己自身的生起是無用的(p)

(假定)事物由其自身生起(¬r)

(陷於)其生起是無用的(這樣的不合理情況)(¬p)
對於其他三者，佛護亦行使同樣的論證。

五、佛護的困難

這樣，佛護發現了歸謬法能夠作為中觀理論的一定的論證方法而成立；他即由其一貫立場來註釋『中論』，使中觀適應於邏輯時代的印度哲學界。我們對這功績，必需予以重大的評價。不過，此中却有困難的地方。如先初所述那樣，歸謬法是印度邏輯中定言論證式的補助手段，這含意地反證它自身的小前提(假定)與結論二者的矛盾命題。p-¬r-¬p這一歸謬式含有pq¬r的意思。這樣，佛護使用前面的歸謬法，即間接地主張(一)、事物不由自體生起，換言之，由其他東西(自他兩者又或無因)而生起(r)；和(二)、事物的生起是有用的(p)這兩點了。佛護這樣理解，即與龍樹的真意相背。因龍樹說事物不由自生，亦不由他生。佛護陷入自身主張「由其他東西生起」的理解法，是必然的，因歸謬法即作為這樣性質的東西而為印度邏輯所認許。這樣的困難，是他把兩難與四句否定分解為兩個或四個獨立的歸謬法的必然結果。

佛護倘若把他的兩個乃至四個歸謬法全合起來，即得與龍樹所說的相同的意思。不過，這變成作出「不由自體生」、「不由不是自體的東西生」這樣的相矛盾的兩個主張了，這作為同一論

議領域中的議論，違背了矛盾的義理。在歸謬法立足的一般邏輯的領域中，這是不容許的，關於先初所舉的否定「與身心同一的自我」，亦變成主張「所有身心的要素是生滅的(凡不生滅的東西都不是身心)。(有)自我不生滅，故(有)自我不同於身心」這一點了。很明顯地，這不是我們的真意。

六、清辨對佛護的批判

正確地就這點而對佛護加以非難的，是清辨。他在『般若燈論』中大量引用佛護的歸謬論證，而一一予以批判，批判的方式，常是如下面那樣的旨趣。佛護的論點不過是歸謬論證(pq¬r-¬p-¬r-¬p)，並未有陳述定言論證式中的必要的理由(相當於小前提)和喻例(相當於大前提)。即使用歸謬論證來整理論證的形式，佛護的真意，將是與這小前提及相當於結論部份相反對的意思。但龍樹的意圖並不是這樣。

清辨會這樣數度批判佛護。在『般若燈論』開首，清辨說龍樹寫『中論』，是要教導那些能理解邏輯而達至覺悟的優越的人。他又說，龍樹並不是要陳述其形式經整理過的論證式，只是其論點本質上可以換寫為定言論證式而已。

清辨具有與佛護相同的意向，即是以印度邏輯的形式來解說中觀思想，但他主張用定言論證式來進行。然而，龍樹的本體的邏輯要否定在現象的邏輯領域中的矛盾原理，對此果能以定言論證式來表記麼？定言論證式畢竟是屬於現象的邏輯哩。

第三章 清辨的論證及其挫折

一、清辨的論證式

在『般若燈論』中，清辨把龍樹的論點一一換寫作定言論證

式；他又以定言論證式來論證自己對這些論點的註釋的主張。他的推論形式是非常一定的。對於『中論』（一·一）頌的「事物不由他體生」一論點，他構成兩個論證式，現且取其中的一個作例證。但爲使易明白起見，我們預先將論證式中的胚胎的說明取出來解說一下。胚胎是剛托胎後胎兒的初階段，尙未形成人形。一般的理解是這樣，這是以後生起眼、耳、意識等認識器官的原因，但與它們並不同一，而是別異的東西。

清辨的論證式是這樣，「作爲最高的真實，胚胎決不是眼等認識器官的原因（主張）。是其他的東西之故（論據）。喻如絲那樣（喻例）」。「這順從陳那的推論式的形式；在這形式中，論據是主張命題的主辭，亦即是胚胎的屬性，喻例是論據與主張命題的賓辭間的必然關係的例證。順此，若要換寫成我們易於明瞭的形式，則可如下：（把佛教的論證式單純地寫成西方邏輯的三段論法，有很多問題。不過，由於我們現在對邏輯本身暫不討論，故不涉入這問題。這裏可以說的是，若透視至後期的佛家邏輯，這樣的換寫亦在某一程度可能。）

（如絲那樣）作爲最高的真實，對認識器官來說是其他的東西，則不是前者的原因。

對認識器官來說，胚胎是其他的東西。

因此在認識器官來說，胚胎不是其原因。

所謂其他的東西，即是無關係的東西之意。如絲不是身體的原因那樣，胚胎對身體來說，亦是其他的、無關係的東西，故非其原因。

首先要認識到，這論證式並不是歸謬論證。這小前提並不如在歸謬論證的場合那樣在清辨自身看來是偽。又結論亦不是不合理。由於未滿足這歸謬的二要件，故這推理形式上是定言論證式。不過，清辨實亦與佛護同樣地把龍樹的兩難四句否定分離爲兩個乃至四個論證式——今回是定言的。

二、清辨推理的特色

清辨對於自己的論證式，附上兩個條件。其一是，除了有關與中觀的理論本質上沒有連繫的問題的推理外，在論證中觀理論的本質的場合，在他的論證式中，必附上「作爲最高的真實」這一定句。

這即表示，這與作爲世間的道德是善的慈善，但就最高的真實言則不是善一點，和就一般理解言，佛教者亦把意識稱爲自我，但就最高的真實言則不是自我一點，是同樣的；在這論證式中，把兩種真理區別開來。在語言的世界，胚胎對身體來說是原因，但作爲最高的真實則不是如此；這是這論證的意圖所在。

第二個條件是，清辨的結論時常是否定命題，但他反覆強調這否定是命題的否定（*prajyapariśedha*），而不是名詞的否定。在印度，西紀前文法家已提出這兩種否定的區別。其後，關於這個區別的理論有高度的發展。這裏沒有詳細介紹它的必要，我想以簡單的例子大體把它了解一下便可了。

譬如，「他不是學生」這一否定，暗示着他是教師。或是職員的意思。在這個場合中，由於否定詞落在學生這一名詞上，這否定實際上要肯定這名詞的反對概念。這是名詞的否定。相對於此，「他見不到太陽」這一否定，落在見這一動詞上，並不含有由於見不到太陽因而見到其他一些東西這樣的肯定意義。這是命題的否定。

清辨辯白自己的結論的否定是命題的否定，即是不能把「胚胎不是外面的原因」理解爲「胚胎是作爲自體的原因」或「並非只是胚胎是原因，而是還有其他的原因」的意思。這樣禁止名詞的換質，就中觀的立場來說，即是，對胚胎的否定，僅是宜稱胚胎的空性而已，不能把空性視爲對其他一些東西的肯定。

不過，更重要的一點在，附上這一條件後，由於把龍樹的兩難與四句否定分解爲兩個乃至四個定言論證式，因而生起種種問題，即被抑止。倘若將之規定爲命題的否定，便可以自體否定的

推論式、他體否定的推論式，來表示「原因不是結果的自體」，「亦不是結果的他體」這意思。佛護並沒有如清辨那樣，附上特殊的條件哩。

三、清辨的困難

倘若我們嚴密地對照正理學派與陳那的邏輯的規則，則可見清辨的論證有很多問題，要在這裏將他們一一介紹，並不十分重要，故把它省畧。不過，這裏我們姑舉兩個最本質的問題，研究一下清辨的邏輯。

其一是在『般若燈論』（第一章），正理學派亦批判過的。倘若「作為最高的真實」這一定限不僅是落於結論（主張）中，且限定推論全體的話，則「對認識器官來說，胚胎是其他的東西」——這一論證的小前提便不能成立了。因在中觀哲學，在最高的真實下，所有東西都是空的，故胚胎這一主張命題的主詞（相當於小名詞）不能成立；而作為這胚胎屬性的論據，即是其他東西一點，其實在性亦不能成立。

在推理中，小前提具有確認小名詞與媒名詞的關係（現在的場合的「對認識器官來說，胚胎是其他的東西」一點）的實在性的任務。因此，若小前提不能成立，則推理亦不能成立。歸謬論證之所以不能作為推理而被認許，其理由之一是因其小前提是偽之故。對於這樣的批判，清辨的答覆是如前所述，作為最高的真實，胚胎是不存在的；不過在一般理解的領域中是存在的，故自身的小前提可以成立。

四、安慧對清辨的批判

清辨這樣的答覆，招來了安慧激烈的非難。這即是這裏要介紹的第二個問題。安慧是唯識家，但亦寫了『大乘中觀釋論』。其中（『大正藏經』卷三十頁一三七，上三一十四行）對清辨的批判，其一即關乎清辨這裏成為問題的論證。這批判不僅在他的

註釋的漢譯中有闡明，亦由於觀誓有引用，故亦可見於西藏文譯本中（北京版西藏經『般若燈廣釋』Wa. 103, al-7）。

安慧表示：作為喻例的絲，就最高的真實說，不是眼等認識器官的原因；而同時，即就一般的理解立場說，亦非其原因。倘若使用與此一致的看法，則在最高的真實與一般的理解這兩種立場中，都應說胚胎都不是眼等的原因。然而清辨却說，關於胚胎，作為最高的真實，不是原因，作為一般的理解，則是原因哩。這樣地在一推理中，混同了兩種論議領域，是不可容許的，這亦違反陳那的邏輯規則。

這批判極為確當，對清辨來說可以說是致命的。跨越兩個不同的論議領域而進行推理，即是把一個名詞以兩種意思，亦即事實上作為兩個名詞來處理了。這與形式邏輯所謂四個概念的謬誤，是同質的錯誤。由三個而且只是三個名詞成立的推理，在這個場合中，即會破產。

五、有關解釋『中論』各種問題

如上面所見到的那樣，清辨把龍樹的邏輯換寫成定言論證式的努力，與佛護以歸謬法作為武器的努力，都是不成功的。龍樹的本體的邏輯是不能以現象的邏輯來寫的。倘若要以後者的立場來理解，則必須說龍樹的邏輯本身，亦是謬誤。因此，『中論』的邏輯並不依從形式邏輯，我們應當把它作為辯證法來理解。印度與中國的佛教學者會努力地以辯證法來解釋『中論』，但都不很成功。必須說這個課題是現代的學者、佛教學者努力的目標。

月稱為佛護辯護，而批判清辨，但他並未回復形式的歸謬法的確實性。他把「歸謬」這一語，了解到邏輯的超越意義上去。即是說，他放棄對中觀的邏輯的證明，而主張其非邏輯性乃至越邏輯性，把中觀作為主體的問題，存在的思想來把握。不過，我們不能說，月稱已十分成功地作到這點。應該說，這樣的方向是中國的禪家所關心和發展的，這更是今日的存在哲學家的學問的核心問題。不過，有關這些東西，並不是這裏要討論的了。（完）

西藏佛教的特色

鄭金德

一、引言

西藏佛教的特色主要來自兩方面的線索：印度佛教——笈多王朝（Gupta Dynasty）之期間與之後的佛教及西藏本土宗教傳統。後期印度佛教之傳入西藏，經由兩個分開但相互關係的途徑：大寺院的學者和秘教的雲遊聖者（Wandering saints）。在笈多王朝期間，大的寺院（大學）如超戒寺，是學習整套佛學的中心機構。西藏寺院的管理方式，幾乎全部根據印度原型，甚至西藏寺院的服飾也都全部仿製印度寺院（大學）的僧袍。

1. 寺院（大學）特色

（1）佛教課程（Curricular Buddhism）

寺院（大學）發展一套合理的和一般性的佛教哲學，包括文理部門，使學生對佛理能夠深入的了解。大學學者把佛學帶入西藏，並非希望去探索新問題，而是傳授已有的基礎罷了。在大學體系下，產生很多出色的思想家，他們具有百科全書的廣度，以及系統化的才能。這種理想類型（ideal type）的學者，依然存在於西藏佛教傳統裏，而課程訓練也一直是學術研究所必備的傳統。

（2）標準禪定結構

學術機構對禪定的古典結構非常關切，有關禪定課程都由訓

練有素的學者細心設計。在西元第八世紀時蓮華戒（Kamalasila）曾成功地反對中國的頓悟，印度古典的禪定於是乎成為西藏正式的教義和精神所在。

（3）學術傳統

印度的寺院（大學）傳統變成了西藏佛教文化的特色，如按部就班，逐層上進的禪定訓練，對精細和妥當性的形上學之愛好，以寺院為家的結構和訓練方式，廣而精的學術水平等。

2. 秘教傳統

（1）雲遊聖者

笈多王朝期間或之後，一種新型的禪定出現在佛教界：長髮、瘋狂的雲遊僧，目的在尋求開悟。這些流浪的聖者，對於寺院的傳統和制度加以嘲笑，他們用市場的語言唱著他們神秘的歌曲和謎語。他們的狂熱也感染了學術界。例如嚴謹的那洛巴（Naropa）曾放棄學術生涯，而流浪於道途中，尋求半穿著衣服充滿著狂妄的悌洛巴（Tilopa）為師便是一例。

（2）幻想的和自生的技術

這些聖者見到佛位（Buddhahood）隱藏在人體上的極樂情形，他們將前人對長生術的宗教信仰和性的魔術改變使能夠達成佛位。他們利用幻想的和天生的技術，並集中禪定工夫以便創造奇蹟並積極從事公開性的活動。

他們不僅尋求世間的空幻，且把神奇當做享受，而且他們也

尋求獲取空幻本身的控制——經由他們的幻想、控制和享受，使成為宇宙的魔術師，飛越空間到奇幻的佛國天堂裏，創造各種神奇。

(3) 秘教的傳統

這些瘋狂的聖者，很快地變成西藏佛教的一部份，西藏佛教並提供寺院環境的活動範圍，給嗜好此道的個人或反對者。他們的幻想和自生的技術，在西藏本土宗教的傳統上剛好找到一塊肥沃的土壤。在西藏土地上，他們迅速地混合著西藏薩滿或巫師（shaman）的入神奔放和本地驅魔者（sorcerer）的有效魔術。

二、西藏本土傳統

佛教在西藏之所以有所成就，可以說是由於印度佛教制度能夠利用早已存在的西藏政治結構和信仰體系的能力所致。這可分成兩項加以說明：神聖的親屬結構（sacral Kinship）做為寺院權力的模式；薩滿教（神道教）傳統做為佛教實踐社會整合（social integration）的模式。

1. 神聖的親屬結構

(1) 靈索的象徵（The Symbol of the Spirit Rope）

古代西藏王國事實上是各部落的同盟，能夠連結在一起，是靠雅龍王朝諸王（Yar-lung Dynasty of Kings）的神聖力量。神話裏的祖先們藉著一條貫穿天地的靈性繩索，從天降落到一座神聖山脈。第一位國王和他六個子孫死了之後，都能回到他們原來的天國，因此在地上沒有他們的墳墓。第八個國王被險惡和詭詐的大臣所弑，於是靈索所永遠斷了。

(2) 王室之墓（The Royal Tombs）

國王繼續佔領一個特別位於天與地交叉點的地方，後來一些國王的墳墓曾被發現在古代雅龍的葬地，這個紀念碑的所在強調了西藏親屬結構的神聖力量。當有國王入墓時，總有人陪埋的情形發生。國王本身是靈索，連接神聖與世俗的世界；王國有靈力

能協調爭論的貴族，使西藏成為一個強有力的同盟國家。但據編年史記載，常有謀殺的報導，這就表示王室和部落貴族之間的緊張仍然存在。

(3) 佛教制度的引進

西元第八世紀（754），佛教成為一個積極的角色。根據西藏史說，國王娶了信奉佛教的王女為后，西藏王國設立第一個西藏寺院，並使西藏人成為出家人。西藏王國並邀請印度學者到宮庭來講學；但因西藏本土信仰本教，所以引起西藏人大大地不滿，直到國王招請印度秘教魔術師以強有力的佛咒帶到藏土，從此才獲得西藏人的信仰（佛教）。

佛教及其制度化的結構捲入了宮庭的內部政治，而西藏本教正好代表著保守的部落貴族，他們企圖實現地方分權。國王清楚地看出佛教是強化統治的一種利器，於是把王位置於一種新的和更有力量的神聖基礎上，使部落貴族依賴古代本教，在同盟政體下保存他們的傳統權利。

這就是西藏原始本教與政治霸權的一場鬥爭，國王站在神聖與世俗的交叉口，政治權力和宗教勢力是同義辭，這種衝突正是西藏史的模式。

(4) 親屬結構的傳統

神聖的親屬結構，終於在西元八三六年被摧毀，宮庭遭受暗殺，權力也被篡奪，於是親屬結構重心便放在與佛教制度的新衝突上。強而有力的家庭漸漸地學得利用新興神聖的佛教寺院做為政治目的，神聖的親屬結構被轉移到最後的西藏形式；寺院本身變成政治與神聖力量的焦點。

2. 巫術傳統

(1) 本教（The Religion of the Bon）

古代西藏宗教似乎保存了亞洲原始薩滿教傳統（Asian proto-shamanism tradition），這個宗教主要散佈在北亞，也流傳於亞洲內陸高原甚至遠到美洲。薩滿（shaman）原意即指那些專門醫病

驅魔，祈福禳災，占卜吉凶，崇高咒術和担任與此相關的人，薩滿自稱神靈附體，並能控制靈魂的技術以達成願望。薩滿（本教的實踐者）能夠干涉未可預料的諸神祇，因為他們具有靈媒（spirit mediumship），並能占卜人民的吉凶福禍。

（2）薩滿教傳統

很明顯地，很多薩滿教的成份也混入西藏佛教裏面。黑帽舞者（The Black - Hat Dancer）仍然殺戮惡魔。和尚也讀所謂「死書」（Book of the Dead）去引導死人的靈魂。曼荼羅（mandala）也展現出拿著神奇短劍的守護人。納充神諭（gnas - chung Oracle）是藉著不哈（pe - har）神的聲音講話，用來指導達賴喇嘛的中央政府政策。

薩滿和在家人（顧客）的功能關係已由新的佛教徒所利用，並已成爲制度化。寺院變成了宗教儀式專家的集中地，而和尚（個別的或團體的）接管了神聖職業人員的角色。印度的在家人與出家人的功德關係，在西藏則變成了行家與顧客的儀式關係，這種宗教的儀式關係，緊緊地結合了西藏在家人與寺院的牢不可破的關係。

三、西藏佛教

1. 傳承線（The Lines of Transmission）

一般來說，西藏佛教有四派（sects），其情形非常複雜。這些派別的傳承體系是大師傳給主要弟子，而大師大都能精通這一派的所有思想體系。西藏佛教一直有派別的傾向，但都能繼承印度寺院（大學）的綜合各家精神所在和容忍的傳統並加以改進現狀。

在教派中有相當程度的混雜現象，每個西藏大師都想獲致整個佛法並傳給後代。另一方面，每個派別在傳統上都認爲他們的派別的淵源來自印度並且有某種特別啓示的護衛者。

（1）寧瑪派（The Nying-ma Sect）或古派或紅帽派

寧瑪派是最古的一派，可追溯此派的歷史到佛教剛在西藏創

立的時候（第七第八世紀），我們也可以說此派是真正具有印度佛教性質的一派。

寧瑪派最沒有政治性和中央集權的，而且也是古老的薩滿教（本教）傳統保持最密切的關係。經由寧瑪派，佛教才根深蒂固地在西藏土地上成長，而且也時常由振興運動（revitalization）使過去的西藏佛教獲得革新的機運。

（2）新派（The New Sects）

古代部落同盟的中央權力遭受毀滅後，西藏的政治主權步入了混亂的局面。一些東邊的小集團繼續生存；皇宮後裔却往西邊遷徙，並重建傳承系統，支持並存續制度化的佛教。在古老的王國中心據點，乃有忽起忽落的小王國出現，但不具有帝位權力，佛教制度遂逐漸凋零。

（3）東西邊的佛教復興

西藏西邊，屬於古老王國系統範圍，繼續支持古老佛教的學術和譯經傳統。林親桑坡（Rin-chen - bzan-po, 958 - 1055）曾來往於印度，負責尋覓真正的經典，他也建立寺院，並從喀什米爾（Kashmir）帶回很多經典，主要是瑜伽秘教（Yoga tantras）。他所建的寺院也以大日如來佛（Buddha Vairocana）及其隨從爲壁畫的題材。

在西藏的最東邊，佛教也開始恢復，有位印度學者名叫史密律底（Smriti）雲遊來藏，起初他以牧羊爲業，後來才被尊敬。他對西藏的一切知識很豐富，有獨特的傳教能力又是個翻譯家，西藏的古譯系統和新教派的系統是以他來劃定的界線的。

復興運動到印度佛學奇才阿提沙（Atisa 982 - 1054）來到西藏西邊（1042）達到具體化。阿提沙在西藏西邊遇到林親桑坡，林親桑坡對阿提沙推崇備至，並說：「如有像他這樣的人在西藏，其實我就不必在此了」。

（4）中藏的佛教復興

阿提沙的主要弟子冬頓（Brom-ston, 1008 - 1064）勸他的師

父到西藏中部去，這樣便恢復了過去幾世紀以來的混亂。在中藏時，阿提沙已是垂垂老矣，但一直講述佛法，直到死而後已。根據阿提沙的教示，冬頓創立迦當派（bka-gdams sect）。

其他傳承系統也同時在中藏建立起來，因為當時的中藏，也開始有藏人去印度，再獲取佛教傳統知識。這些西藏法師從孟加拉（Bengal）帶回無上瑜珈怛特羅經典（anuttarayoga tantras），其猛烈的和有性力的象徵主義，為嚴格的冬頓所排斥，他不要阿提沙教這種東西。

這樣多羅密（Brog-mi, 992-1072）受印度秘教大師實作寂（Ratanakarasanti）及受曇毘赫魯卡（Dombi Heruka）指導；馬爾巴（Mar-pa, 1012-1096）接受那勒巴（從學者變為瑜伽師）指導。從這些雲遊僧分別產生薩迦派（Sa-Kya）和迦居派（bka-rgyad）。他們的政治權力大多依靠教義的神聖力量和領袖們的政治手段的靈敏。

2. 政治與權力

這三個新教派的主要寺院很快地穿起古老神聖親屬結構的破外套。馬爾巴（Mar-pa）在羅澤谷地（Lho-brag Valley）是個强有力的領主，由於他的兒子早死，使他不能把心頭上的和世俗的權力給自己的家人，密勒巴（Mi-la-res pa, 1040-1123）這個可愛的詩聖最後接受秘法的教示，但他沒有野心，他只喜愛在雪國到處流浪而已。他把迦舉派傳給甘博巴（sGam-po-pa, 1079-1153）之後，此派便分裂為四支派，每支派各建立世俗的權威在他們主要的寺院上。

薩迦派很快地傳到孔（Khon）家，正像迦舉派傳到結（Rgya）家一樣。政治與宗教的權力都傾向於家族，而寺院的領主則父子相繼或叔姪繼承。所有這些教派和次教派及其統領家族和贊助人，互爭世俗權力，並拉攏蒙古帝國以爭取他們的合法領導權，因為當時蒙古帝國是亞洲新興的大君主。

（1）格魯派（The Lge-lugs Sect）

宗喀巴（Tsong-Kha-pa, 1357-1419），從阿提沙的甘丹派

（bka-gdams sect）獲得傳承系統，他並建立三個大寺院在老王國拉薩地方。他自己是一個出色的學者，可以說是正統派人物，他排除此派的一些他在印度經典上找不到證據的儀式。但他的繼承者終於落在他的姪兒根登珠巴（Dge-dun-grub）。宗喀巴拒斥父傳子的繼承制度，實施嚴格獨身主義。但是當時傳統社會以家族獲取宗教威望和財富的觀念仍舊盛行

（2）轉世（reincarnation）

十五世紀及十六世紀，貴族要求權利逐漸採取新的形式。為加強他們後代的神聖不可侵犯，這些强有力的家族於是乎採用了「轉世」的概念，即以菩薩的化身做為寺院的領主。這個概念是說各家族若遭受政治或軍事挫折時，或沒有男兒繼承時，他們可以在其他富有或威望的家族中找到新領主來繼承並領導强有力的寺院，所以在政治舞台上顯著的活力。

格魯派較晚才使用「轉世」，索南嘉措（bsod-nams-rgya-msho, 1543-1588）被認為是根登珠巴（宗喀巴的姪兒）的轉世，也是觀音菩薩的化身，並由蒙古賜號「達賴喇嘛」（Dalai Lama）。對蒙古，他掌握着相當大的個人影響力。不久，他幸運地選擇轉世到蒙古領袖的孫子，然後再轉世為聰明的和能幹的羅桑嘉措（blo-bzang rgya-mtsho, 1617-1682）。靠着蒙古軍隊的帮助。格魯派打垮了其他反對教派，並從迦舉派的手中接管西藏中部，在中央地帶建立了以格魯派為世俗領主的地位。

雖有政治鬥爭，但所有西藏各教派均有巨大的活力，雖然滿清皇帝確認識達賴喇嘛的世俗權力，其他教派則繼續在他們的寺院中成長壯大。「轉世」證明了它不僅是政治上的策畧，同時也成為傳統中一個巨大的革新資源，是過去的權威賦與今日表現。寧瑪派一方面與人民的宗教儀式相結合，一方面又根植於薩滿教傳統，但却是一個經常在恢復生機的教派。政治的鬥爭來來去去，進入二十世紀以後，新宗教運動使過去與未來產生變化。

西藏人對宗教信仰具有傳統上的極端自由傳統，他們的文化也是流動的，政治與宗教，過去與未來，大寺院與寂寞的雲遊僧，這些都是創造性的張力，表現了他們的宗教活力和革新。

從「荷澤和尚五更轉」寫起

——讀敦煌膠卷筆記之七——

幻生

(續上期)

五更調(劉復本題「南宗讚」)

一更長。如來智慧心(劉作化)中藏。不知自身本是佛，無明障蔽(許作閉)自荒忙。了五(許作王)蘊，體(許作聽)皆亡。滅六識，不相當。行住坐(許脫坐字)臥常作(劉作住)意，則知四大是佛堂。

二更長。有為功德(劉脫為功二字)盡無常。世間造作應不久(劉作及)，無為法會體(劉作聽)皆亡。入聖位(劉作使)，坐金剛。諸(劉作詣)佛國，遍(劉作變)十方。但知十方原是一(劉作「但諸世界願貫一」)，決定得入諸(劉作於)佛行。

三更嚴。坐禪執定甚能甜。不信(劉作宣)諸天甘露蜜，魔(許作摩，劉作願)君眷屬(許作眷屬)出來看。諸佛教，實(許作是)福田。持齋戒，得生天。生天終(劉作中)歸還墮落，努力迴心趣涅槃(劉脫力字；趣，許作取)。

四更蘭(許作難)。法身體性本來禪。凡夫不念生分別，輪迴六趣(許作住)心不安。求佛性，向裏看。有佛衣(劉作「了佛意」)，不覺寒。廣大劫來常不悟，本上(許脫不字)，今生作意斷慳貪。

五更延(劉脫延字)。菩提種子坐紅(許作苧)蓮。煩惱泥(許作寧)中常不染，恆將淨土共金顏(許作連)。佛在世，八十年(許作連)。般若意，不在言。夜夜朝朝(劉作「花花朝朝」；許作「夜了照了」)恆念經，當初求覓一連全(劉作「一年川」，更不可通)。

這一首五更轉，劉半農的巴黎本雖然題作「南宗讚」，但是，經過胡先生的研究認定，不是神會作的。而是「後來的和尚套神會的「南宗定邪正五更轉」做的曲子」，在敦煌石室裏居然留下了二三個寫本。就雙調的五更轉而言，這是敦煌本子的第三個五更轉曲子。

劉半農敦煌掇瑣的『南宗讚』，我在世界宗教研究院是讀過的。世界宗教研究院藏有一部劉先生的敦煌掇瑣，是一部木刻本的線裝書，好像有五冊，合爲一函。這部書的初版，是在民國十四年（一九二五）印行的，書前有北大校長蔡元培的序文。世界宗教研究院所藏的，是一九五幾年的再版本，前面增加了中國科學院院長郭沫若的一篇序文，說明再版的因緣，以及敘說過去雕刻的木版，其中缺毀了若干，此次重請木工補刻，予以再版。這部書的頁數很多，我無法將它全部影印帶回來，只把前面的目錄以及劉先生撰的一篇類似序文的文字，影印回來了。現在我再檢視目錄原本，目錄原本上印着『南宗讚，原，全。此爲別體五更調。』所謂『原』，就是指南宗讚的這個標題，是敦煌卷子的原題。『全』，是指這分卷子的文字部分，沒有殘缺，是個完整的全卷。

第三首的五更轉佛曲，我們知道，它的標題，敦煌卷子有的寫成『五更調』，有的寫成『南宗讚』。這兩個標題的安立，孰先孰後？我們是無從考證。大體來說，南宗讚可能是較原始的。

五更轉的曲調，究竟是爲佛曲特製的曲調，還是由一般曲調引進到佛教裏來的？關於詞曲的起原歷史，我是沒有研究的，在此不便妄談。依據胡先生的研究，佛曲大抵由一般曲調而來的。如胡先生說：

現在我們看敦煌寫本裏鈔出的各種佛曲，特別看那流傳最廣的神會和尚的五更轉曲子，我們不但可以相信開元天寶時代已有依照當時最流行的曲拍作佛曲的風氣，我們並且可以相信那樣填詞作曲的風氣可能比開元天寶還更早，可能是人們歌唱的普通作風，並不限於教坊的樂工，也不限於歌妓舞女，也不限於佛教的和尚尼姑。凡是好聽的曲子，凡是許多人愛聽愛唱的調子，總有人依照那曲調編造新曲，那就是填詞了。（胡適『神會和尚遺集』四八四頁）

我們同意胡先生的看法，一般的佛曲，是由當時最流行的曲拍樂譜而來的。凡是好聽的曲子，以及大家愛聽愛唱的調子，出家僧侶爲之填詞，編寫新的歌詞，成爲佛曲，這是極可能的事。

唐代的佛教，是由多樣性的通俗化而向民間社會傳播的，俗講、變文、佛曲、詩詞、繪畫、雕塑等等，都是傳播的方法之一。我在敦煌卷子裏，見到很多類似這類的歌詞，可以證明唐代佛曲的盛行，而且不止限於五更轉的一種佛曲。

見於敦煌卷子的五更轉佛曲，有簡單的四句調，和繁複的十句調兩種形式。神會的五更轉佛曲，都是屬於十句調的。這種十句調，大抵也稱爲『雙調』或『疊調』。初期的五更轉佛曲，可能是屬於四句單調的，而後逐漸演變發展，成爲繁複的十句雙調。這等於早期的五更調，是由整齊的每句七字作成的歌詞，後來演變發展，形成長短句相雜的歌詞。人類的歷史不是永恆不變的，文學的創作形式也是不斷地創新，由簡單到繁複，這是歷史的自然演進過程。劉半農敦煌掇瑣第二十七篇，收錄伯希和敦煌寫本 P. 2647 的『五更調』，便是以整齊的七字一句寫成的。這首描述世間男女情愛的艷曲，我是讀過的，現在我們抄錄一更作爲舉例：

一更初夜坐調琴，欲奏相思傷妾心。每恨狂夫薄行跡，一過拋人年月深。

君自去來餘幾春，不傳書信絕知聞。願妾變作天邊雁，萬里悲鳴尋訪君。

這種整齊的七字一句的五更調，是五更調最早的一種形式。由整齊的七字一句，轉變到三字句和七字句互相雜陳的長短句的形式，這是曲調的演變。從單調的小令變到雙調，也是曲調的演變。由歌唱男女的情愛變到宣傳佛教的法義，這是內容的演變。論到五更轉的單調佛曲，敦煌卷子保存了好多。我在我的筆記裏，曾經抄錄過 S. 2454 的『維摩五更轉』，這便是屬於五更轉的單調佛曲。現在把它抄錄如下：

維摩五更轉

一更初。醫王設教有多途。維摩權疾從方丈，蓮華實想坐街衢。

二更淺。金粟如來巧方便。室包乾像掌擎山，示有妻兒

常厭患。

三更深。釋迦演法語圓音。聽聞隨類皆得解，觀根爲說稱人心。

四更至。月面毫光千道起。有學無學萬餘人，助佛弘宣一大事。

五更曉。將明佛國先有兆。一蓋之中千土呈，十方世界俱能照。

五更轉的單調佛曲，都是四句的，曲調的製作，可能比較簡單。十句的雙調，是由四句的單調演變而成的，曲調的製作，自然也就繁複得多了。

讀過維摩經的人，來讀『維摩五更轉』佛曲，佛曲裏面表詮的法義，一定瞭然於心的。唐代傳播佛教的方法，是多元性的，除了正統的講經注疏之外，用其他的方法向民間普遍傳播，種類很多。我們僅以維摩經而論，正統的講解注疏，唐代出現最多，其他所謂俗講、變文、歌曲、繪畫、雕塑等等，更不知道有多少種類。由於這類通俗化的東西出現，一般中下階層的民衆，儘管不能完全了解維摩經的真正法義，但對維摩經的部分內容故事，一定明瞭的。佛曲的傳播，只是方法之一。

S六〇七七號寫卷，是『無相五更轉』。這也是用四句單調寫成的佛曲。我們引錄一段作例：

二更深。菩提妙理誓探尋。曠徹清虛無去住，證得如來平等心。

此外，敦煌掇瑣收錄的第三十六篇，P.2483的『太子五更轉』，也是屬於四句單調的佛曲，我們也引錄一段如下：

二更深。五百個力士睡昏沉。遮取黃羊及車匿，朱鬚白馬同一心。

綜觀這類四句單調的五更轉佛曲，有些是宣傳佛教教義的，有些是敘述佛教故事的，經過佛曲的傳播，佛教的法義普遍流傳在廣大的民間，促成佛教的興盛。

以音樂傳播佛法的功能，效果之大，不容我們忽視的。人類

畢竟是感情動物，有感情就有精神生活的一面，音樂歌曲，正好是人類生活中的精神食糧。貝多芬的交響曲，風靡了西方世界，便是一個典型的例證。就我的親自經驗，每日早晚，禮佛靜坐，放聽梵唄錄音，在悠揚悅耳的梵唱聲中，精神境界往往被提昇到一個空靈優美的世界裏，宗教心的道德情操，直線上升，佛經中描述的諸佛世界，立刻呈現眼前，一切凡俗的思慮雜念，全然拋却，精神愉悅，身心寧靜，這是梵唄對我的功能作用。任何一個民族，不論是文化較高的，或是文化較低的，各各都有他們的民歌音樂；由民歌音樂集合大眾的精神意志，凝聚民族的感情，這是很常見的事例。唐代的佛教僧侶，利用民間的流行曲子，撰填各種佛教歌詞，成爲佛曲，傳播佛教，收效很大。佛曲在傳播佛法上具有的功効和地位，不容我們否認和抹煞的。

×

×

×

在S二四五四號『維摩五更轉』卷子的後面，緊接着是用小字寫的維摩十二時歌。這段文字沒有另加標題，過去我沒有讀過十二時歌，原初以爲這段文字也是屬於維摩五更轉的，所以，我抄錄維摩五更轉時，也將這段文字抄下來了。後來，我在敦煌卷子裏，又讀到這類以十二時寫成的歌詞，因此，我才知道，唐代是盛行這種歌曲的。英國的敦煌卷子裏，究竟有多少這類十二時歌，我沒有做統計，但是，在我的印象記憶裏，大抵不是少數的。維摩五更轉後面附錄的維摩十二時歌，抄錄者只抄了三時，沒有全部抄寫下來，非常可惜。如果十二時全部抄錄下來，我們可以見到一個完整的維摩十二時歌的卷子。現在我們將這三時的文字抄錄於下：

鷄鳴丑。寶積發心中夜後，啓說如來不獨行，五百之中爲上首。天將曙，命無垢，與君今爲不請友，言談恐未成寶經，所以相印傳金口。

平旦寅。毗耶長者半千人，但持寶蓋來相詣，維摩託疾有其因。從託疾，何所因，將明佛土有虛真，了取（知？）世尊必問疾，從茲折伏大聲聞。

日出卯。聲聞弟子如來告，汝往維摩問因緣，出來皆無詞（可）報。有何過，無詞報，舍利林間豈爲道？貪瞋原是大菩提，何須宴除斷煩惱。

從維摩十二時歌這三時來看，歌詞的內容，是寫維摩經的大要。將維摩經的內容寫成歌詞，讓一般大眾去歌唱，這是唐代佛教傳教的方法之一。十二時歌的曲調，可能也是當時最流行最優美的曲調之一，所以才有那么多出家僧侶填詞作歌，成爲一時的風氣。

敦煌卷子裏其他的十二時歌，我因閱讀的時間關係，沒有抄錄。去年年尾，我在菩提樹月刊第三二五期的「珠璣集」裏，見到一首完整的道登禪師的十二時歌，我們把它抄錄在這裏，以便大家了解唐代十二時歌的一個完整形態。

鷄鳴丑。眞機密密翻筋斗，一點明星漏室來，涼風潑我娘生肘。老禪和，無何有，起來禮誦還依舊，老鼠不來偷我油，米筐猶聞聲打鬥。

平旦寅。不燒香去占虛名，禪床靜坐勞筋骨，且下經行走一巡。休擬議，勿追尋，一念無爲百不生，了了時無可了，眞眞眞處絕非眞。

日出卯。打開門戶光皎皎，青山依舊不會移，室內無塵奚用帚。剔明燈，穿破襖，拂拂清風誰覺曉，鵲噪鴉鳴動我機，分明原是自家寶。

食時辰。火板聲聲報衆聞，藿板黎羹百味足，淡茶苦菜一腔清。喫却了，自家評，摘葉覓枝我不能，鉢底明珠光燦燦，口中三昧嚙津津。

禺中巳。妙用縱橫無忌諱，眼裏不栽荆棘花，脚下何嘗有關係。道不修，禪不識，胸中唯覺虛明地，等閒拈起七斤衫，直使人人全體會。

日南午。隨令隨緣只麼度，心地不容正覺生，口中且喫油鹽醋。箇東西，唯自悟，酸甜苦辣皆圓具，西天東土總皆然，有甚男兒沒去處。

日昃未。光陰漸漸衰將去，我儂到此自承當，會得來時還不是。自修持，自評治，箇事原來非容易，但使身心寬覺空，一超直入如來地。

晡時申。天地爲欄一體平，獨有草庵分寂寞，且無俗客到山門。風無動，雨無驚，此事人人本現成，狼藉一腔唯自得，殷勤馴伏趙州賓。

日入酉。群靈不動山河走，清機一點少人知，八萬門頭自衛守。莫沉空，休抱有，性天明月光已久，堂堂箇事沒遮攔，覺得來時不唧溜。

黃昏戌。黑風穿鍼沒照顧，分明一箇好機關，密密綿綿割不久。風一龕，月一窟，瀟瀟灑灑無回互，獨脫無依到上方，放出摩尼光閃露。

人定亥。一輪明月無邊界，宇宙山河凍底穿，世出世間無罣礙。這些兒，沒依賴，養就銀缸冰一塊，沉沉寂寂就中懸，冷冷清清常自在。

半夜子。靜聽松風說道理，泥牛吼處碧天寒，木馬嘶時波浪起。起無起，止無止，蟪蛄吸乾滄海永，我儂有首偈初歌，試聽囉囉囉哩哩。

十二時歌的文句排列組織，形式上與五更轉的雙調頗爲相似，如果將第七句的七字句子，改成三個字一句的兩句，便是一首五更轉雙調的形式了。這種曲調是否與五更轉雙調的曲譜一樣，我們沒有聽人唱過，無法從文字的排列組織上加以臆測。

S一七八〇號這個卷子，後面有一附件，題爲「散蓮華樂散華林，散蓮華樂滿道場」，大抵也是歌唱的寫卷。這是屬於那一類的曲調樂譜，我不知道。記得幼年時代，在中國大陸我的故鄉，聽人唱過散蓮華的小調，不知道古代散蓮華的曲子，是否與三四十年前我在故鄉聽到的一樣？我對中國古代音樂歷史沒有研究，對於這些問題，無從加以考證的。我將這首「散蓮華樂」的全文抄錄如下。

（未完待續）



吉藏學說初探

廖明活

——吉藏的生平、著述與學說背景

(續上期)

以世法爲假名是小乘的共通義，但「成實論」空法數之說，則不但與一切有部之法數爲三世實有的主張大相逕庭，也與大眾部、經部等之刹那真實觀不共，而有類於「般若經」的「五蘊皆空」說與「中論」五陰品、六種品之言五陰六種不實。且由假名空、法空，「成實論」更進而明「空空」：

以空見五陰空，更以一空能空此空，是名「空空」。以無願厭惡五陰，更以無願厭此無願，是名「無願無願」。以無相見五陰寂滅，更以無相不取無相，是名「無相無相」。⁽⁸³⁾

論主是叫人見空而不滯於空，對「無願」「無相」也無所願求⁽⁸⁴⁾，這更不是小乘學說的範圍，而使人聯想起「小品般若」之謂「行般若波羅蜜，知一切法空如響，如是亦不分別，當知是行般若波羅蜜」⁽⁸⁵⁾，與「中論」四諦品之以二諦表「正觀空」。論主又常以不落於空有二邊，行於中道訓人：

又佛法中以方便故說一切有一切無，非第一義。所以者何？若決定有，即墮常邊；若決定無，則墮斷邊；離此二邊，名聖中道⁽⁸⁶⁾。

又以同一精神，論主既盛唱無我，但又說「無我亦是邪見」，而

以「世諦故有我，第一義故無我」兼捨二邊爲正見：

有二諦。若說第一義諦有我，是爲身見；若說世諦無我，是爲邪見；若說世諦故有我，第一義諦故無我，是爲正見。又第一義諦故說無，世諦故說有，不墮見中，如有無二言皆通⁽⁸⁷⁾。

歷代主張「成實論」爲大乘者，也便是以此類兼捨空有的言語爲根據⁽⁸⁸⁾。如此，吉藏又爲什麼黜成實爲偏空，爲違反佛陀中道的立場呢？

吉藏批評「成實論」的空觀，往往形容它爲「析空」。「析空」，亦即是說成實達到「空」這結論的途徑，基本上還是小乘佛教一貫分析法數的途徑，因此它所談的「空」的意義，也便受了這總框子所制約。「成實論」對法數的分析雖遠不如有部的「婆沙論」與「俱舍論」嚴謹⁽⁸⁹⁾，但它無疑是甚注重法數及其質性的研求⁽⁹⁰⁾，其探討的問題，也大都是小乘佛教徒共同關心的問題⁽⁹¹⁾。至於由「假名空」至「法空」，成實之論證方法確保存着小乘那分析破解的本色。例如在論證五陰中之色陰空時，論主便是先剖析色法成地水火風「四大」，進而又證明「四大」爲色香味觸「四塵」所造⁽⁹²⁾。論主又以「一切分皆可分析壞裂，證成不但粗法不存，細分法（例如極微）亦不可能成立，故「諸法實無」⁽⁹³⁾，其處理問題方式與整體風格，都是客觀的、系統的、知解與

理論的氣息很濃，跟「般若經」與中觀佛教典籍那重破不重立的論述表現很不同。而「成實論」這由對客觀事象界重重破解而達成的「空」，便很難理解成「般若經」或「中論」那意境意味重於指實意味的「空」。亦即說，「般若經」與「中論」雖亦有以「空」來表萬法之無自性，並有「一切有爲法，如夢幻泡影，如露亦如電」等貌似虛無主義的話⁹⁴，但就它們一貫否定人對客觀事象界可有任何固定見解的立場看，此等言語的基層意義非是存有界的（非是指萬法空無所有），而是行爲界的（是教人不要着相）。但「成實論」既有一分解萬有要素的存有論架構，則其「諸法實無」的結論，便有一定的存有論意義。「空」這一辭在「成實論」中確有被理解爲「空無所有」的傾向。如「成實論」談到「空相具足」，則勉人要破裂散壞一切五陰相，如焚燒樹木，以至吹漂其灰：

如樹雖剪伐焚燒乃至灰炭，樹想猶隨，若此灰炭風吹水漂，樹想乃滅。如是若破裂散壞，滅五陰相，爾時乃名空相具足。又如經說：「羅陀！汝破裂散壞分析衆生，令不現在。」是經中說五陰無常，衆生空。「無先經」中說：「五陰散滅，是爲法空」⁹⁵。

並說：「滅五陰相，名第一義諦」⁹⁶，「一切有爲，皆悉空無，故知滅是第一義有」⁹⁷。「成實論」又以爲涅槃的意義爲「諸法盡滅」⁹⁸，其反對以涅槃爲實有，則輒以「壞瓶」、「斷樹」、「衣盡」等譬涅槃：

陰滅無餘，故稱泥洹，是中何所有耶？……如隨有瓶時，無瓶壞法，若瓶壞時，得說瓶壞。斷樹等亦如是。如是若諸行猶在爾時，不名泥洹，諸行滅，故有泥洹名。……五陰法無，名爲泥洹。是中無有，而名爲有，此則不可。以盡滅故說名泥洹，猶如衣盡更無別法⁹⁹。

論主誠然亦覺察到絕對的虛無主義對宗教實踐有礙¹⁰⁰，故自第一義諦他說「空」、「無我」，自世諦則仍暫容認「有」與「我」。

若人未生真空智慧，有我心故，聞說無我，即生恐懼。……得真空智，知本來無，則無所畏。又此人未得真空，見無所有，則墮惡見，謂斷見邪見。若是人先以世諦故知有我，信業果報後觀諸法無常生滅相，漸漸證滅，無我心，即滅貪心。若聞說無所有，則無過咎，故說世諦（101）。論主以爲若未生真空智慧，苟以「無我」戒之，則徒使他心生畏懼，不信罪福業報。故就「世諦」聖人亦講「有我」，由「有我」一步步漸導人達至「無我」。但論主以「無我」爲真實義，「有我」爲方便說的意思也非常顯明。又論到「空」與「有」的關係，吉藏有以下一段話：

若第一義故說無，世諦故說有，名捨二邊，行於中道……又佛法名清淨中道，非常非斷。第一義諦無故非常，世諦有故非斷。

問曰：「若法第一義諦故無，便應是無，何爲復說世諦故有？」

答曰：「一切世間所有言說，謂業及業報，若縛若解等，皆從癡生，所以者何？是五陰空，如幻如炎，相續生故，欲度凡夫，故隨順說有。若不說者，凡夫迷悶，若墮斷滅，若不說諸陰，則不可化。……若破此癡語，則自能入空，爾時無諸邪見，是故後說第一義諦。」（102）

論主在這裏雖自稱「捨二邊，行於中道」，但畢竟「五陰空」才是他的根本立場。雖他亦主張爲了適應世人知解而講五陰有，但此是隨順凡夫迷悶而立的暫時語，最後也還是要人「入空」。故「成實論」之聖人雖不離「有」之世諦，其心則歸於「空」的第一義諦。吉藏曾這樣比較「成實論」與大乘之空觀：

問：「小明一空（人空），大辨二空（人空法空），可有差別。既同其二空，大小何異？」

答：「雖同辨二空，二空不同，畧明四種：一者小乘析法明空，大乘本性空寂。二者小乘但明三界內人法二空，空義即短；大乘明三界內外人法並空，空義即長。三者小乘

但明於空，未說不空；大乘明空，亦辨不空。故涅槃云：『聲聞之人但見於空，不見不空，智者見空及以不空。』空者一切生死，不空謂大涅槃。四者小乘名為但空，謂但住於空；菩薩名不可得空，空亦不可得也(103)。」

小乘「析法明空」，故其終結是「但見於空，不見不空」，廢俗之「有」而明真之「空」，故二諦不融，生死涅槃隔別，是為「住於空」。相反的，大乘菩薩以無礙智直觀諸法「本性空寂」，因其談空而不壞有，故真俗不二，生死涅槃亦不二。此由無礙智作用地顯的「空」義，吉藏名之為「不可得空」。蓋以吉藏的意，大乘之空義與小乘空義最大分別地方，乃在其以「不可得」為中心精神。

附註：

⑧三昧品第一百五十七(大正藏三二、三三五下)。

⑧論主合稱「空三昧」、「無相三昧」與「無願三昧」為三三昧，以為它們的關係是三而一：「若行者不見衆生，亦不見法，是名為空。如是空中，無相可取，此空即是無相。空中無所願求，是空即名無願。是故此三一義。」(三三昧品第一百五十七、大正藏三二、三三五中)

⑧大正藏八、五五二下。

⑧一切有無品第二十三(大正藏三二、二五六中)。

⑧身見品第一百三十三(大正藏三二、三一六下)。

⑧在吉藏時代已有不少人主張「成實論」是大乘。吉藏在「三論玄義」中答「成實論」是小是大時云：「有人言是大乘也，有人言是小乘，有人言探大乘竟以釋小乘，具含大小。」(大正藏四五、三下)後人對「成實論」所談法數的多少頗有爭辯，或謂它立五位八十四法，或謂它僅立五十五法，莫衷一是。

⑨讚論品第十五云：「世有二人，一謂智人，一謂愚人。若不善分別陰界諸入十二因緣因果等法，是名愚人，若善分別陰界入等是名智人。今此論中正分別解陰界入等，故因此論，得智人法」(大正藏三二、二四九上)。

⑨論主於有相品第十九列舉其時流行的十種諍論：

(1)二世有、無

(2)一切有、一切無

(3)中陰有、中陰無

(4)四諦次第得、一時得

(5)有退、無退

(6)使與心相應、心不相應

(7)心性本淨、性本不淨

(8)已受報業，或有或無

(9)佛在僧數、不在僧數

(10)有人、無人

此中大半都是小乘部派共同關心的問題，而「成實論」之發聚，便是以討論這些問題為中心。

⑨例如色相品第三十六證色陰為假名法：「色陰者，謂四大及四大所因成法。亦因四大所成法，總名為色。四大者，地、水、火、風。因香、味、觸故，成四大」(大正藏三二、二六一上)。又其證「四大」為假名，詳見四大假名品第三十八、四大實有品第三十九與非彼證品第四十。

⑨立無品第一百四十七品云：「說無言者，汝雖以言說破空，然諸法實無，以諸根塵皆不可得故。所以者何？諸法中無有有分可取，是故一切法不可取，不可取故無。……所以者何？一切分皆可分析壞裂，乃至微塵，以方破塵，終歸於無。」(大正藏三二、三三〇下)

⑨「金剛般若波羅蜜經」(大正藏八、七五二中)。

⑨破異品第一百四十四(大正藏三二、三一七上)。

⑨身見品第一百三十三(大正藏三二、三一六下)。

⑨聖行品第一百九十二(大正藏三二、三六五下)。

⑨五智品第一百九十六(大正藏三二、三六八下)。

⑨同上註，三六八下—三六九上。

⑨例如破無品第一百四十六中指出偏於「無」之過：「問曰：『無論中有何等過？』答曰：『若無則無罪福業報縛解等一切諸法。又若執無所有，是執亦無，以無說者聽者故。』」(大正藏三二、三三〇中)

⑨假名品第一百四十一(大正藏三二、三二七下)。

⑨身見品第一百三十三(大正藏三二、三一六下)。

⑨「三論玄義」(大正藏四五、四上一下)。



序楊政河君

「華嚴經教與哲學研究」

南懷瑾

釋迦文佛一代時教，綜羅萬辨，旨在求證超邁人間世與物理世界之交縛，然後和順真俗而昇騰情性。後之分疏其言思部類，因而有人天之際，大小道乘之差別。究其源本，理則圓融，事無二致。迨迦文寂滅，授受差歧，渴飲分河，門庭竝立，玄靈罔象，盡成捉影分光，藏穢遺珠，競取支離破碎。於是有龍樹大士者，崛然興起，理其繁蕪，整其脈絡，寢假曼衍，而有般若、中觀、唯識、法相、禪、淨、律、密等教法，悖如並行。而箭柱簇鋒，枝枝貫串於華藏；雲輝彩靄，光光縷集於日輪，猗歟！懋哉！詎能透視。

及乎教歸中土，燦爛於盛唐之世，蓓蕾結實，花蕊紛披，法苑敷陳，封蹊互涉，雖百卉爭放，而羣倫莫統。洎杜順、智儼、法藏、澄觀、宗密、李長者輩相繼出世，華嚴妙淨，方挺然矗立於穢土蓮泥之間。於是偏空執有，滯般若、膠法相者，咸須從妙高峯頂，落脚實地而俯首皈依於華藏果海；始信知見萬象，悉是法身之依他；身色一異，盡屬圓成之現量。明暗不二，物我同如，生滅無異，魔外齊了。藏天下於天下，負之而趨而寂然不動；析塵剎於塵剎，安之於默而感而遂通。唯然文教盛衰，儼同世運

，宋元以降，雖理極情喻，尙堪嚼啐，而身證心了，幾同絕響。每念斯文，輒廢卷而戚戚。

距今十二年前，楊生政河，方就讀於台大哲學研究所，晨窗清曠，過我問津，商酌畢業論文，欲取禪佛之妙旨以爲題者。乃告之曰：近時禪已淪於膚學，囂囂唱辨，何勝其非。華嚴豐藏，可發新硎，子其勉之。政河曰：然則，指導師承，誰可與歸？揣其所意，固知相挽。余曰：方教授東美，一代聖哲，曾兩度過吾，言未詳盡。余雖面告朝夕見顧之徐子明教授轉致歉衷，唯微念猶未釋然，子當告余此意，挽請其爲指導，必相契合。繼而政河固如所教而完成巨論，竊喜東美先生晚年契入圓智，善果正圓之際，不幸繼徐子明先生棄世而施身海藏。浮漚幻有，緣起無常。華落果存，薪傳灰滅，今因政河梓印「華嚴經教與哲學研究」一書，復請爲序，驚夢歲月，慨憶昔人。乃爲之介，並紀其始末因緣如是我云。

中華民國六十九年歲次庚申初冬
南懷瑾序於台北市復青大廈寓所

禪師文集概說

杜潔祥

——「禪門逸書初編」編印說明——

內集外集

禪師的著作一向有內、外集的分別，凡是有關明心見性、探討本源的，都歸入內集，稱做「語錄」、「壇錄」，如「六祖壇經」、「宗鏡錄」、「古尊宿語錄」等，這類著述在大藏經中保存了很多，歷來很受重視，是研究禪宗思想的骨幹。其他關於修齊治平，利人淑世的，則歸入外集，以禪師個人的文集為大類，如「寒山詩集」、「全室外集」、「紫柏大師別集」等，這類著述不僅大藏經中收錄的很少，在當時也流傳不廣，能够在今天找到舊刻本，已是相當不容易了。「禪門逸書」初編，便是以外集為對象，搜輯了四十種幾近絕版的禪師文集。從藏經編纂史來看，這樣的搜集正是繼承藏經編纂的遺意，可以彌補前人所見未廣，以致刊載未及的遺憾！因為大藏經的編纂，到了明代有一個很明顯的趨勢，便是在「此土著述」類中大量的編入當代人的著作，如「南藏」、「北藏」刊刻之後，又增刊了四十一函續藏，「嘉興藏」後又附以續藏、又續藏，其間所增八九皆為此土當代的語錄。此時，一向被摒棄於藏外的禪師文集，才開始陸續的入藏。這種廣搜博採的觀念，當然含有民族本位的色彩，所以日本佛教界師此遺意，編刊了以量取勝的「正續集」，也收進了幾位明代禪學大師的文集。然而，經過了廣泛的搜集之後，我們對於以上藏經的收錄還是覺得有待補充，尤其進一步瞭解了外藏的重要性後，更覺得有出版宣揚的必要。

大藏經裏的禪師文集

「北藏」收錄宋·契嵩撰「鐔津文集」十九卷，是大藏編收禪師文集的開端。此下的「嘉興藏」（或稱「徑山藏」）又收了六種，即宋·德洪「石門文字禪」、明·真可「紫柏大師全集」、明·德清「憨山大師全集」、明·道開「密藏遺稿」、明·智旭「淨信堂初集」、清·弘贊「木人

剩稿」。日本所編「正續藏」又增收五種，即宋·智圓「閑居編」、宋·遵式「金園集」、「天竺別集」、宋·道詢「芝苑遺編」、宋·元照「芝園集」。以上十一種書，「正續藏」所收的五種流傳已久，尋覽較易，而「嘉興藏」的六種，紫柏和憨山的文集已有單行本問世，且亦收入「正續藏」，所以沒有收入編中。「淨信堂初集」及「木人剩稿」只有存目，原刻本已經散失。「石門文字禪」的嘉興藏刻本也已經遺逸，不過民國以來另有幾種別本刊行，即常州天寧寺重刻本、四部叢刊影宋鈔本、武林往哲遺著本、四庫全書鈔本等，此書在禪學史上有相當的地位，因此收入編中。「密藏遺稿」雖然藏中猶存，可是流傳不廣，加以大藏經卷浩瀚，學者是很難注意到它的。浪杖人道盛禪師序中說：「至闕遺編，雖是為刻藏因緣，與妙峯、憨山諸大尊宿及陸五臺、馮開之諸大老書割，其中多自叙參學及就事，隨機激揚啟發，非忠君愛國之微，即本分生死之事，或拈提向上機關，或指點今時利害，刀刀見血，殺活有神，誰謂此公非了手人，非登壇士？其語非說法拈頌為，不可視為如今時雜出之語錄。」道盛的看法，正可以為「禪門逸書」的出版做一個註腳，因此我們也把「密藏遺稿」收進編中。

此外，明萬歷間蘊空禪師著「大明釋教彙目義門」，著錄了四種，為各版藏經所無，即元·圓至「筠溪潛集」、明·宗泐「全室外集」、明·方澤「冬溪內外集」、明·景隆「空谷集」。其中「空谷集」原著錄三十卷，今國立中央圖書館所藏只有三卷，却是一個全本，卷上、中題為「尚直編」，卷下題「尚理編」。「義門」空谷集注云：「右集空谷禪師示徒答問詩序銘說題贊書記等。」另著錄有「尚直尚理編」二卷，注云：「力辯朱晦菴曲排佛法。」可見中央圖書館的「空谷集」三卷本，另名「尚直尚理編」，與三十卷本的「空谷集」是不一樣的。今日日本京都大學藏有鈔本七卷，可能就是原書的一個殘本。此書於禪學與理學關係的研究極有價值，我們希望有機會能從日本影印回來。

其他三種，「全室外集」存於四庫全書，中央圖書館則藏有明末毛氏

汲古閣刊本「筠溪牧潛集」及隆慶刊本「冬谿外集」。全室宗泐明初主持天界寺，洪武十一年奉使西域求經，歷三年始還，是明代佛教史上地位鼎重的高僧，另著有「西遊集」一卷，是奉使求經時道路往還所作，此書名外集，想來應有內集，可惜都已經散逸。

圓至字牧潛號天隱，四庫提要云：「禪理外頗能讀書……自六代以來，僧能詩者多，而能古文者不三五人，圓至獨以文見，亦縉流中之卓然者。」此集卷一詩、卷二銘序、卷三碑記、卷四序、卷五書、卷六雜著、卷七榜疏。碑記中「平江府陳湖積砂延聖院記」，即記載「積砂藏」所出延聖院的歷史，是極為可貴的史料；雜著中「書朱元晦與蔡季通手帖後」（文見樣張），對於朱熹篤信地理風水頗有責詞，研究理學的人應該看看。景隆禪師「尚直尚理編」文後，亦附有天隱和尚此文，可見是禪家常引來對抗理學家的一篇妙文。此書「四庫全書」及「武林往哲遺著」均有收錄，本編採用後者。「冬谿內外集」，日本尊經閣文庫藏有全本四卷，中央圖書館所藏僅有外集二卷，以搜訪不易，今先以外集編入刊行。

藏外的禪師文集

以上是我們對於大藏所刊行及所著錄的禪師文集的瞭解。至於藏外的文集究有多少呢？目前我們從臺灣各公私立圖書館及各種叢書中，已理出了近百種，「禪門逸書」初編所選印的四十種，大致上皆是全本，而存於各種叢書中的多為選本。我們打算再做一個工作，即是從「佛書解說大辭典」中去瞭解日本所藏中國禪師文集的情形，凡日本藏有全本的，盡量編印全本，試舉一例：清·今釋（澹歸）著「遍行堂集」，因涉及上諱而被禁燬，牽連甚廣。民國初年上海國學扶輪社排印出十六卷，現藏中央研究院傅斯年圖書館，而日本尊經閣文庫藏有四十九卷的全本，我們擬待從日本影印後再編印刊行。日本另藏有元·大圭「夢觀集」二十四卷，四庫提要云：「其集本二十四卷，首為夢法一卷、夢偈一卷、夢事一卷，次為詩六卷，次為文十五卷，所謂夢法、夢偈、夢事者，皆宗門語錄，不當列之集中，其雜文亦多青詞疏引，不出釋氏本色，皆無可取……今刪除其夢法等卷，併刪除其雜文，惟錄古今體詩，編為五卷……其三乘宗旨，聽釋氏之徒自傳之，固不必為彼法計也。」四庫館臣是不喜浮屠的，其去取自有立場，可是佛教界並沒有保藏此書，僅存的五卷，亦賴四庫才得以傳衍。研究元史及禪學的學者，早以未睹全本為憾，今先印出五卷，補足全本則有待他日了。

以下所列，是在「禪門逸書」初編以外，對於臺灣公藏禪師文集的一

個輯目：

（唐）
無可詩集

（宋）

慈受禪師詩

吳山詩錄

雲菴集

雲泉詩集

希旦禪師詩

（元）

恕中和尚稿

凝始子稿

梅堂山居詩

澹居稿

（明）

金山集

楚石大師北遊詩

林樾集

半峯集

（清）

徧行堂集

龍潭集

借庵詩鈔

冬關詩草

月輝詩存

旃檀閣詩鈔

柏支亭稿

互禪偶存草

擔當遺詩

隨扣詩草

片雲行草

宇昭禪師詩

九僧詩

紀行集句詩

天如和尚集

不繫舟集

古鼎外集

一愚集

碧山堂集

寒拾里人稿

秋潭老人黃葉庵詩稿

空華集

雪江集

魯山集

夢綠詩鈔

黃山木蓮花百詠

隨緣集

性源詩存

擊竹山房吟草

懶餘吟草

梅柳詩合刻

龍華院稿

慧海小草

小浮山齋詩

藕華園詩

惟晤禪師詩

採芝集

聖宋高僧詩選

欽河集

朝天集

夢觀集

同石集

泰山石堂老人文集

南菴詩

秋屏詩存

小綠天庵遺詩

芥航詩存

蒼雪和尚南來堂詩集

龍樹齋稿

龍藏山人贗草

寄禪遺詩

雪牀遺詩

禪與詩

禪師的文集在形式上與文人的文集並無不同，如詩、序、疏、記、銘

、傳、書牘等，禪師的文集也都具有，比較特殊的是，自神秀、惠能以來，禪宗喜歡以詩偈來抒寄禪道，同時也由於詩的含蓄最適合寓附禪境，詩詠遂成為禪師文集中最多的體裁。禪與詩的關係，歷來論說的人不少，如：

「學詩當如初學禪，未悟且遍參諸方，一朝悟罷正法眼，信手拈出皆成章。」——韓駒贈趙伯魚詩。

「學詩渾似學參禪，竹榻蒲團不計年，直待自家都了得，等閒拈出便超然。」——吳可學詩詩。

「學詩渾似學參禪，要保心傳與耳傳，秋菊春蘭寧易地，清風明月本同天。」——趙蕃和吳可學詩詩。

「學詩渾似學參禪，悟了方知歲是年，點鐵成金猶是妄，高山流水自依然。」——龔相學詩詩。

「詩為禪客添花錦，禪是詩家切玉刀。」——元遺山。

禪的經驗與詩的經驗相同，甚至可以說禪即是詩，詩即是禪，禪所以與詩相同，是因為兩者出於同樣的心性，禪家稱為「自性」，詩家則稱為「志」。同時禪與詩都是性情的流露，禪家與詩人，都是至情中人，所以潘是仁「石屋禪師山居詩引」說：「詩僧不解禪，總於道業無裨；禪僧不作詩，亦是慧心未徹。」禪與詩的關係雖然如此密切，可是歷來唐宋元明禪家的詩通行至今的，除「元詩選」收錄較多以外，不僅彙錄的少，單行的更少。「禪門逸書」初編四十種，便有三種總集，十八種別集載錄的全是禪詩。茲畧說明如下：

古今禪藻集，明·正勉編，上起於晉下迄於明，按時代的順序編類文體，共收錄了三千首禪詩，可以說是至今禪詩的最大集成。

禪月集，唐·貫休撰，此書早已斐聲詩壇，民國以來的畫家更常以「禪月人物」為畫題。日人小林太市郎撰有「禪月大師之生涯和藝術」一書，四庫提要且云：「書籍刊版始於唐末，然皆傳布古書，未有自刻專集者……自刻專集，自是集始。」可見此集在學術上的重要。

杼山集，唐·皎然撰，皎然名清晝，當時俗諺云：「越之澈洞冰雪，雪之晝能清秀。」澈係指靈澈，「唐四僧詩」中已收其集。「宋高僧傳」云：「晝清淨其志，高邁其心，浮名薄利所不能啖，唯事林樾與道者遊。」唐僧詩集流傳迄今，只有「杼山集」、「禪月集」、「白蓮集」三種，一般號為「唐三高僧詩」，今併以收入編中。

祖英集，宋明覺禪師重顯撰。四庫提要云：「重顯戒行清潔，彼教稱為古德，故其詩多語涉禪宗，胸懷脫洒，韻度自高，隨意所如皆天然拔俗。」

參寥子集，宋·道潛撰。道潛號參寥子，為人落落不俗，傲僻寡合。吳可「藏海詩話」云：「此老詩風流蘊藉，諸詩僧皆不及。」北磻詩集，宋·居簡撰。四庫提要云：「第以宋代釋子而論，則九僧以下，大抵有詩而無文，其集中兼有詩文者，惟契嵩與惠洪最著。契嵩鐔津集好力與禪者爭是非，其文博而辨，惠洪石門文字禪，多宣佛理，兼抒文談，其文輕而秀。居簡此集，不摭拾宗門語錄，而格意清拔，自無蔬筍之氣，位置於二人之間，亦未遽為蜂腰矣。」日本圖書寮藏有彼邦室町時代刻板的「北磻全集」十九卷，凡文十卷、詩九卷。文集十卷名「北磻集」，已收入本編。至於詩集，我們採用的是中央圖書館藏朝鮮舊刻本，只有五卷，不知是否為全本？

石屋禪師山居詩，元·清珙撰。元代禪僧的詩集不少，「元詩選」即收錄了十家，可惜皆為選集，全集恐久已散佚。石屋的山居詩可謂為元詩白眉，明清以來常以石屋並擬寒山。禪門則視其詩為偈，因此編入語錄，與內集並列，在大藏的體例中這是非常特殊的，因為以寒山的知名，「寒山詩集」猶在藏外，可見石屋的詩多應受到禮敬！

雪浪齋集，明·洪恩撰。洪恩號雪浪，于右任嘗推雪浪為明代僧詩第一。萬曆間朗道人沈顯序云：「今日讀雪浪洪恩公詩，詩耶？禪耶？非詩非禪，亦詩亦禪耶？……故其所傳詩，吾不得以詩測……悅者謂頭上拈來，法法上寫就，不知公畢生不曾下隻字也。」日本京都大學另藏有抄本「雪浪集」一卷。

石頭庵寶善堂詩集、石頭庵集，明·如愚撰。如愚號石頭和尚，從雪浪學詩，常以俚語雜入吟唱，奇險憤慨，不作禪語，時人甚為詫奇，晚年竟以謗師被同門驅逐。另著有空華集、飲河集、上啼集等。曹學佺序云：「愚公詩古體有氣力，五言律奇而險，顧多慷慨悲憤之句，不作禪語，所以為佳，僧家詩苦入禪語，是猶縉紳家有富貴氣，秀才

有舉業氣也。」

民國以來談禪論詩的學者常繞著嚴羽的「滄浪詩話」立論，郭紹虞的「中國文學批評史」如此，錢鍾書的「談藝錄」也是如此。然而真正禪僧所作的禪詩却一直乏人搜集整理，我們相信，這些禪家詩集的彙合刊行，有助於當今詩學的賞析，更能使我們對於禪的別調有較深的契悟。

最後我們所要強調的是：禪師的文集更保存了大量禪學史的資料，尤其禪師與儒者來往的序、跋、書牘，可以看出禪學與理學交涉的消息，這是中國哲學史上最引人注意的題目，而歷來專研的學者却很少從禪家的觀點出發，希望這套「禪門逸書」的出版，可以稍微彌補這個大憾！

中華民國六十九年十月十五日 識於明文書局編輯部



胡適研究禪宗史的努力與貢獻

智 銘

(續上期)

但是，我們的圭峯大師宗密和尚是西川果州人，他是最熟悉成都府的淨衆寺和保唐寺兩大宗派的思想與歷史的。我們竟可以說，在敦煌寫本『歷代法寶記』出現之前，日本的禪宗史學家與中國的禪宗史學家，都只倚賴宗密的圓覺經大疏鈔卷三之下記述的禪宗『七家』，作為禪宗最重要的史料——特別是關於成都淨衆寺與保唐寺兩個宗派的唯一僅存的史料。……

『益州金』就是淨衆寺的金和尚無相。『益州石』就是『當寺石』——就是淨衆寺的石和尚神會。可是宗密總不稱他的法名神會，只叫他做『益州石』或『當寺石』。

我們現在至少把成都府淨衆寺神會和尚的傳法世系弄清楚了，這個世系是這樣：

弘忍——智詵——處寂——無相——神會——南卯
(淨衆寺)

這一系與東京荷澤寺神會和尚的傳法世系原來是不相干的：

弘忍——慧能——神會——磁州法如
(荷澤寺)
黃龍山唯忠。

這兩個神會和尚的兩支不相干的傳法世系，怎麼會混合作一支去了呢？是誰開始造出『唯忠亦號南卯』的『人身錯認』的假世系呢？」(『胡適禪學案』三九五—四一九頁)。

關於宗密是或不是荷澤神會四傳弟子的問題，已將羅、錢、胡三位先生的原文摘錄如上，他們對古人的書所持的態度顯然不同；羅、錢二先生相信宗密自己說是神會(荷澤寺)的四傳弟子。而胡先生經過詳細的考證後，認為宗密是成都淨衆寺神會的三傳弟子，是宗密「拋棄自己祖宗」而「攀龍附鳳」要變更自己的身份。難怪「宗密思想顯然和南方禪宗血脉相異，路頭不同。」(錢穆先生語)。也難怪「宗密著述，從未提起神會撰壇事。」(羅香林先生語)。

乙、六祖壇經的作者問題

羅先生在「壇經之筆受者問題」一文中說：

「胡先生於……『定慧等』、『坐禪』、『闢當時的禪學』、『論金剛經』及『無念』等五例，以實其論。其說誠為一時創見，然吾細考敦煌新出現唐寫本『南宗頓教最上大乘摩訶般若波羅密經六祖慧能大師於韶州大梵寺施法檀經一卷』卷端，明署『兼受無相戒弘法弟子法海集記』，而開卷二三行，即言法海與六祖關係，文云：『慧能大師於大梵寺講堂中，昇高座，說摩訶般若波羅蜜法，受無相戒。其時坐下僧尼首俗一萬餘人。韶州刺史韋據及諸官僚三十餘人，儒士三十餘人，同請大師說摩訶般若波羅蜜法，刺史遂令門人僧法海集記，流行後代，與學道者承此宗旨……』」

是敦煌新發現舊寫本大梵寺施法壇經，固法海所記集也。」（六祖壇經研究論集二七〇—二七一頁）。

錢先生在「神會與壇經」一文內說：

「古本壇經開首即有『兼受無相戒弘法弟子法海集記』一行十三字，臨末又云：

『此壇經法海上座集，上座無常，付同學道際，道際無常付門人悟真。悟真在嶺南曹溪山法興寺，見今傳授此法。』

我們據此明文，何妨說此條懸記乃由道際悟真之流所爲，豈不同樣明顯？……壇經記慧能臨滅稱讚神會，安知非確有其事，若說此即神會偽造顯證，不免太輕視了神會，抑且又輕視了慧能與法海。似乎慧能決不能先見神會之特出，而法海也決不肯記載他的老和尚欣賞同門，以此衡古德，似太無情。」（六祖壇經研究論集八三頁）。

關於「六祖壇經」的作者是誰的問題，胡先生在「荷澤大師神會傳」內，確主張是神會或神會一派所作。但是在「胡適手稿」卷三頁五五三，討論祖師傳法偈誦時，有這麼一段話：

「我又試取敦煌出土的『六祖慧能大師於韶州大梵寺施法壇經一卷』來比勘，這是世間最古本壇經，但這個『最古本』，已可以看出其中有原始部份，有第一次加添的部份，還有第二三次陸續增加的部份。我試用鈴木貞太郎的分節本『敦煌壇經』作底本，其（一）節至（三七）節，大概是原始的部份，（三八）節以下，大概都是一加、再加、三加的部份了。在那原始的部份（九）、（十）兩節，叙五祖三更付法與衣給惠能，直到『辭違已了，便發向南。』這裏並無傳法偈語。」

胡先生又在「新校定的敦煌寫本神會和尚遺著兩種」內說：「我在三十年前，曾指出『後世所奉爲禪宗唯一經典的『六祖壇經』便是神會的傑作。我說：『我信壇經的主要部份是神會所作。』因爲『壇經中有許多部份和新發現的神會語錄完全相同。』……」

我現在不想重新討論這個壇經作者是不是神會的問題，我只想指出這篇壇語的出現，應該可以引起我們研究這個問題的一點新興趣。」（「胡適禪學案」二六七—二六八頁）。

關於「壇經」的作者是誰的問題，羅、錢二位先生持相同的態度，主張「壇經」的作者就是原記載的集記人法海。與胡先生過去的主張相異。但依胡先生手稿內的那段摘記看，他已「比勘」出「最古本」的「壇經」已有「原始部份」，還有「第一、第二、第三次加添的部份」，不過他沒有指明那「原始部份」的作者就是法海抑爲神會。其實，誰也無法確定「壇經」原始部份的作者究竟是誰，即就敦煌本本身來說，也自相矛盾。卷首與卷末確記「壇經」是由法海集。但（四七）節却又說：

「大師言：『十弟子！已後傳法，遞相教授一卷壇經，不失本宗，不稟授壇經，非我宗旨，如今得了，遞代流行，得遇壇經者，如見吾親授。』拾僧得授已，**寫爲壇經**，遞代流行，得者必當見性。」

這裏明明寫着「拾僧得授已，寫爲壇經。」分明說「壇經」是「十僧」的共同創作了。「壇經」本身即有矛盾，所以過份的爭論，將不會有正確的結論。「壇經」是本身多災多難的書，好像「見者有份」，任何人高興都可以將它加一點，刪一點，你分幾章我分幾節。像這樣一部難湊而成的書，經過一千多年，能確定原作者是誰嗎？所幸的是：「壇經」每被添糅一次，沒有闢入邪魔外道思想，相反地每添糅一次，使它的文字更美、思想更圓融，所以它能經過一千多年，始終被視爲「禪宗」的唯一經典。

一本僅僅一萬四千字的書，經胡先生考證出其中的懸記與歷史發展的事實和神會的所行相合。又壇經的思想與神會語錄相合，甚至連許多的文字也相同，而壇經中的許多部份是神會或神會一派所添糅，也是大家所公認，在這樣多的相同條件下，三十多年前的胡先生，難怪他要主張「壇經」的作者是神會或神會一派了。三十年後他在手稿內和「新校定的敦煌寫本神會和尚遺著」的後記內，態度似沒有過去的堅持、肯定，但也沒有放棄他的主張，只是由於新材料——神會壇語的出現，「可以引起我們研究

這個問題的一點新興趣。」如果今後能夠發現更多的新史料，尤其是胡先生所耿耿於懷的日本大寺廟的經藏，經「大索」以後能找到如胡先生所希望的史料。那末，對這個問題的研究當更有助益了。

丙、「竟成壇經傳宗」的解釋問題

在教內的大德來說，對胡先生的考證持不同態度的人不少，但正式筆之成書公開批判的，只有印順法師一人。他在「神會與壇經」（與錢穆先生第一篇論文題目相同，觀點也有些相同）內說：

「前年（註：民國五十八年）中央日報中副欄，曾有壇經是否六祖所說的討論……我認爲這是個大問題，值得好好的研究一下，當時我沒有參加討論……這一問題的解決，不能將問題孤立起來，要將有關神會的作品與『壇經』敦煌本，從禪宗發展的歷史中去認識、考證。神會是曹溪慧能的弟子，慧能是東山弘忍的門下，所以我擴大了視野：一方面，從東山門下——北宗、淨衆宗、宣什宗的禪風去觀察『壇經』與神會。從南宗、北宗、宣什宗、淨衆宗——東山門下，探求到東山弘忍、雙峯道信的禪風，再進一步的研究到達摩。一方面，從『壇經』來看曹溪門下——荷澤宗、保唐宗、洪州宗、石頭宗的禪風。因爲注意石頭，也就引起了牛頭宗的研究，這樣的觀察一番，得到從達摩到曹溪的發展，以及禪入南方而引起的蛻變情況。一年來的研究，寫成一部『中國禪宗史』，對我來說，這是意外的，我從來不曾想要這樣做的，因爲我不是達摩、曹溪兒孫，也素無揣摩公案、空談禪理的興趣，而我竟那樣做了，只能說是因緣不可思議。」（海潮音月刊五二卷二月號）。

由這段開頭語，知道印公研究「神會與壇經」的大問題，是與錢先生主張「思想傳統」的研究路線一致，胡先生研究三十多年，尚未完成禪宗史，印公僅研究一年，就寫成一部「中國禪宗史」。

。由參與研究禪宗史的諸位算來最大的收穫者是印公，而印公的收穫並不是「因緣不可思議」，而是胡先生研究這教內從不懷疑也更無人研究的「大問題」所帶來的善緣，這也應算是胡先生的貢獻之一吧！

討論到「竟成壇經傳宗」的這個問題時，印公說：

「韋處厚（死於八二八）爲道一（俗稱馬祖）門下大義禪師（死於八一八）作『興復寺大義禪師碑銘』（全唐文七一五）說：

『洛者曰會，得總持之印，獨曜瑩珠。習徒迷真，橘枳變體，竟成壇經傳宗，優劣詳矣。』

這幾句話，胡適論斷爲（神會集七六）：

「韋處厚明說壇經是神會門下的習徒所作（傳宗不知是否辨——註：胡先生原文寫的是「顯」字——宗記），可見此書出於神會一派，是當時大家知道的事實。」

韋處厚所說的「壇經傳宗」，確實說明了敦煌本「壇經」與神會門下的關係。但到底什麼是「竟成壇經傳宗」？沒有明確的理解，論斷就難免錯誤，不幸的是，胡適從來就沒有弄明白這句話的意思。原文在「壇經」及「傳宗」旁邊，加上「符號」，這是以傳宗爲書名的，所以小注說：「傳宗不知是否辨（胡先生原書是「顯」字，宗記」，但出版後，他將「傳宗不知是否顯宗記」九字塗抹了，另在原書八頁眉批說：

「祖宗傳記，似即是韋處厚說的壇經傳宗之傳宗。亦即是獨孤沛所說的師資血脉傳。適之」

這樣，「傳宗」不是「顯宗記」而有點像「祖宗傳記」了。後來，他又改變了主意，用紅筆將原書（七五）「傳宗」旁邊的「」號劃掉了。這樣，「傳宗」不是一部書名，那又是什麼呢？「竟成壇經傳宗」，一直沒有確切的了解，謎一般的東猜西猜，根本沒有弄明白這句話的意思，怎麼就說：「此書出於神會一派，是當時大家知道的事實」呢？……

（未完待續）



論禪之根本思維的現代意義

馮朝霖

(1)

假使「禪」並非祇是歷史上一時一地的文化產物，而俱有普遍的人性意義，祇因某種因緣被東方民族聖哲所「體現」、所「成就」，蔚爲東方文化的「不共法」，則在同樣追求真理、探尋生命究竟的歷程中，我相信東西方智者多少同會意識到似乎有「那麼一回事」存在。祇是有人「祇緣身在此山中」而見得朦朧，跨也跨不過去；而有人則看清楚了些，却千方百計也搭掛不上，真是「向上一路，千古不傳；妙高峯頂，不許商量」。而在今天，人類努力了數千年，我想對於「存有」與「思想」的反省也到某種程度的深刻了，應該可以在許多地方找出些蛛絲馬跡，而顯露人不得不有「柳暗花明又一村」的出路，儘管此路是「壁立千仞」，而終究是有一可能的。本文的嘗試在就所見，提出西方思想界對此所曾發現的最銳敏之反省，以及禪何以恰恰是此「過盡千帆皆不是，斜暉脈脈水悠悠」，「象裏尋他千百度，驀然迴首，那人却在燈火闌珊處。」？

「懸崖外一蒼野四東西。楚世浩蕩，人心安於難其共育而決難於人意難於意中」(二)品」，代長曰：緣由朝空與蕩蕩固安派友兩前

的過程與方法，及其表達的清晰性而定。而更重要的則是他是否提供了人類面對生命與世界所能採取的創新性思考途徑？以導致充滿智光的意識上之反省。根據這項標準，首先讓我們想到康德（Immanuel Kant, 1724-1804），十九世紀後的西方思想界深

深籠罩著康德的氣候，他是世界性的歷史人物。康德因為發現傳統哲學，尤其形上學上的混淆，因此矢志批判人類認知能力之限度與廓清各種知識之可能性問題。他發現傳統形上學在未對認識能力檢討之初，就自發地去談論所謂「本體」問題，難免導致似是而非的「假知識」。他形容柏拉圖的哲學，像一隻在大氣中飛翔的鴿子，因感到空氣的阻力，就想是否在「真空」中會飛得更自在。而他認為此種批評適於任何未先批判人類認知能力之本質的形上學家。（因為事實上任何的一種「知識理論」很必然地就接上了「本體論」。）在純理批判（*Kritik der reinen Vernunft*）一書中，康德以「先驗感性論」（*Transzendente Aesthetik*）和「先驗分析論」（*Transzendente Analytik*）來成立知識的產生過程。他指出知識之兩種主要來源「感性」（*Sinnlichkeit*）與「悟性」（*Verstand*）以「質料」及「形式」的角色共同構成知識之必要的兩要件。由感性的「時空」直覺形式攝受外物的「所與」（*Das Gegeben*）——純粹印象，經由悟性的「範疇」（*Categorie*）形式「自動」地綜合整理、製作概念，構成判斷。感性的

時空直覺與悟性的範疇因此都是先驗的（A Priori）。知識即是將悟性之範疇施用於感官所供給之印象素材。因此，浮現在吾人意識狀態中的「成品」，乃是已經由時空與範疇固定形式兩種「標準化」歷程的東西。換句話說，人必定依據其共有的先驗生產模式來接受外物，在未經感性悟性自動處理前的「物自身」（Ding-an-sich）或所謂「本體」乃非人「所能知」。物自身對人而言不是個矛盾概念，却是個空洞的概念。又，更進一步言，「物自身」是一個「限制概念」，它意指一切人所「感知」之外的東西。人不能有「物自身」之知識，因為人不能擁有「智之直覺」（Intellectual Intuition），感官所知的因此也祇是「現象」（Erscheinung），而非本體。

以上述意義所言的知識，因此是止於經驗範圍，限於現象界的，在此之內的人類知識不致陷於混淆，更且是科學知識建立之所能條件。而假使人類企圖超出這種條件限制，在純粹悟性範疇內作先驗的運用，便會產生出種種「幻相」和「妄想」。然而人的不幸是自始以來即不自主地會有「形上時間」，企圖思惟類如「生命之常抑斷、宇宙之有限抑無限、神之有抑無……」等問題之究竟。在（The Only Possible Ground）一書中，康德指出這種努力是「無底深淵（A bottomless abyss）及「無涯也無燈塔的黑暗海洋」（A dark ocean without shore and without Lighthouses）。康德指出，這種超出「知識可能」的形上學努力乃是人類「理性」（Vernunft）的本性使然。「純理批判」之最重要一論「超驗辯證」（Transzendente Dialektik）即在揭發此種種幻相妄想的產生因由。（它祇能指出，而無法消彌人的此種苦惱，這得待論到海德格思想與禪之根本思維一段才能明白。）

依據純粹悟性的範疇，對應於吾人生活當中便有種種「判斷」而產生「命題」，亦即悟性是直接涉及現象，而在「判斷」中去分別它們，但在形成「概念」與「判斷」的悟力之上仍有一種力量以更高的原則「要求」統整種種概念與判斷。對於這種能力，康德即稱為「理性」。理性的實際展現就是「間接推論」（三段論式）時所使用的能力。在間接推論中，它並非如悟性之透過

範疇以從事對「客觀知覺」之判斷，亦即它並未形成任何「新」的客觀經驗判斷，而祇是敘述了介於兩個已知判斷之間的「演繹關係」，譬如當我們下「所有白種人都是會死的」此一判斷時，乃是得自兩個前提：「所有的人都是會死的」及「所有的白種人是人」。亦即為了「所有的白種人都是會死的」此一命題之確立，必須往上去尋出兩個已知判斷作為前提。同理，為了導出「所有的人都是會死的」，吾人必須再去尋求某個更為「普遍」、更具概括性的判斷「大前提」，於是吾人找到了「所有的動物都是會死的」此一前提。而此時，它不但支持了「所有的人都是會死的」一判斷，更導出了「所有猴子都是會死的」、「所有螞蟻都是會死的」……種種判斷。如此「連續上升」的三段論式層層連結，而把其下的一切相關命題統合於其不斷上升的系統之中。這亦即是三段推論的「邏輯準則」（logical maxim）特性。然而康德指出「理性」的兩種特徵如下：

第一、理性推論與知覺無關，無法把知覺放在規則之下的；第二、在把系統的統一帶給相關的判斷時，理性的趨向是「要求」指向一個更為普遍，更為抽象的前提，而在究極，對於悟性之有條件的知識，理性推論試圖尋出那「無條件的知識前提」（The Unconditioned），亦即理性尋求「無限」、「純一」，而此無限、純一又非經驗所與的。在此要辨明的是，三段推論的「邏輯準則」僅僅「要求」吾人「應」不斷尋求一個更高統一的系統知識，而朝向更無限制，達到一再無所制的「絕對條件」。但它並未保證：這一系統推論「可以」獲得絕對條件，亦未保證：「有」它。它祇要我們：「應」如此行動去尋求彼「絕對條件」，「就當它是真的有」一樣。這亦如道德準則告訴我們「應該」成為聖人，但此道德準則要求却並未暗示：如果我們真的如此行為，我們將成為聖人。

而假設認定此一切相關的前提或條件，在實際上擁有一項最後的「無條件」或絕對；使得這一切相關前提或條件得以被保證完全建立其相互關係，則此時已從「邏輯準則」變成「純粹理性的原則」了！超驗辯證論之工作即在批判此項原則的「客觀有效

性」，而結果指出它是形上學妄想與謬誤之來源。

康德依據間接推論（三段論式）中大前提的種類——定言判斷（Categorical judgement）、假言判斷（Hypothetical judgement）、選言判斷（disjunctive judgement）——而指出「純粹理性的基本原則」所要求的「絕對條件」之統一有三方面：

1. 「思考主體」的絕對統一。（自我、靈魂）
2. 外在現象之全部的絕對統一。（宇宙、世界）
3. 支持此內在、外在一切現象（存有和思維）的絕對統一。（上帝、神、創造者……）

康德認為這種理性之「自然要求」（Natural drive）代表心靈的最高機制，思維的最高統一。他以「超驗理念」（Transcendental Idee）來表稱此三種理性驅力（自我、宇宙、上帝），此三個超驗理念乃是吾人心靈的「統制原理」，其與理性的關係，恰如時空直覺之於感性、範疇之於悟性。因此並非思維的對象。

形上學的謬誤在把此超驗之統制原理視為知識對象，而以悟性的範疇強加其上，於是產生種種幻相、妄想，終至帶給人類意識上之種種困擾和不安。對「自我」的思考乃是所謂的「合理化心理學」（psychologia rationalis）（或思辯心理學，speculative psychology），對於宇宙的思維產生「合理化宇宙論」（Cosmologia rationalis），對於神的思維則產生「合理化神學」（theologia transcendentis）或「超驗神學」。本來依據純粹的三段理論準則，我們可以從一個前提出發而尋求其最必然關係的大前提，不必一跳而要求有「最終之絕對前提」。而一旦人們作了這種要求，並認為一切論式的系統是完全的，因而導出了自我、宇宙、上帝的思考及其論證，則必然地就要落入各種形式的「合理化」形上學之中，於是便不得不「開口便錯」。康德對這三種幻相之論證的破斥不在此討論。

（三）

康德以後，人們對於各類領域知識的反省變得非常普遍與小

心。迪爾泰（Wilhelm Dilthey 1831-1911）受康德三大批判的啓示，而以「歷史理性批判」的名義從事他對歷史知學及其方法的批判。此處要談的，則是更後的英國歷史學家湯恩比（Toynbee, Arnold）在其鉅著「歷史之研究」（A Study of History）中所談論的「歷史思想之本質」的一些洞見。

湯恩比在結束他對人類各大文明生命、高級宗教的產生與文明間的關係之通盤性探索後，稱道：「這些心智探索的工作的目的在使我們二十世紀的人，藉由檢驗既有的證據，而能對人類社會獲得整體的了解。」而這一假設一直是人類歷史研究工作的信念，「疏通知遠，以古鑑今」，而且人們一直假設這一目標是必然可以達到的，就像人類初始大膽地從事「形上學」之「冒險」一樣勇敢。湯恩比認為我們還不會自問：「這一假定是否合理？我們也不曾在這一自動展開的解釋工作中，對我們所用的心智工具，作過任何批判的鑑定……」假使說哲學能使人變得謙虛，則我相信西方的哲學史對西方人是有很大幫助的，至少不再像過去那樣狂妄地視人爲「萬物衡量之標準」，而了解到無論人從事任何一類的思考與研究，都必會受到人類「思想本身」的制困。湯恩比更一針見血地指出這其中最首要、最嚴重的問題，「是思想試圖理解真實的過程中，不能不對『真理』強行解析。」

這意謂人們對真實（reality）的「解無非「一時」、「一地」、「一人」的「一曲之見」、「捫象之知」。真實像個很多面菱體，隨著各種「角度」而見到不同的「樣相」，而湯恩比不認為所有角度的觀點加起來會等於「真實」。「真實是神秘經驗不可分離的整體」，而吾人無法確知如此，因爲自從亞里斯多德完成形式邏輯以來，西方思想一直因循一套——主賓辭式語言→主賓辭式邏輯→引伸出體用二分的本體論（Subject - Predicate language → Subject - Predicate Logi → Substance - Attribute Ontology），這種本體論造成一連串的「惡性二分」（Vicious Bifurcation），而幾不能自拔。湯恩比說：「我們心靈中有關真實本身反映在人類心靈中的影像，若不繞射或纏結爲『主體』與『客體』則我們便無法意識到它的存在。這時我們思維時，便已鑄成的第一條

纏結的鎖鍊。「有這種束縛感的當不祇湯恩比一人。同時人類的意識在自發或與外物觸發的過程中，很自然的就把「真實」解析為意識與潛意識、靈魂與肉體、心與物、生命與環境、自由與必然、善與惡、對與錯……因與果等。湯恩比認為「這種二元結構是不可或缺的思維範疇，因為在我們能力範圍內，這是了解真實的不二法門。同時，這種二元結構造成的困擾，實不下於所啟發的事理。」而更困擾與為難的是「我們不能完全將它置之不顧，可是也不能全面承認它們的價值，我們必須解析真實，而在解析中，又不得不誤示真實，這真是個兩難之局……」。湯恩比在此所發現的理性思考之「二元性」不祇是歷史思想之本質，實是人類思考的一般現象。

(四)

在對「人是什麼」？及人類心靈的真相之探討上，最近一兩世紀獨立的學術科別之一者是文化人類學。結構主義之父「李維史陀」(Levi-Strauss)認為「貫時性的歷史研究與同時性的泛文化人類研究實是殊途同歸的途徑。」李氏個人的學術目標，乃在泛文化人類學的研究中，去發現最基本和普同的人類真實天性。而他的「結構主義」對於人類心靈活動的特性與本質是如此認為：「我們藉感官而認識外在世界，當我們感覺到某些現象時，由於感官的運作方式，以及人腦整理、解釋外來刺激的方式，使我們賦予這些現象一些特徵。」這點看法已初步和康德的認識一致。又「這種整理過程有一個極重要的特點：就是我們把週遭的時空連續體切割成片段，因此我們才會把環境看作許多屬於不同各類事物所組成，也把時間之流看成一連串分離的事件。」這就顯示從事歷史研究工作的反省(湯恩比)和文化人類學李維史陀拉對於人類的「認知」現象所見不差，符合了李氏自己的看法(前引)。在早期的人類學家之中，尤其是巴斯丁(Bastian, 1825-1905)及弗萊哲(Sir James Frazer, 1854-1941)就已認為：「由於所有的人都同屬於一個種屬，就必然具有「心理的普同性」(

Elementargedanken)。李維的結構主義之所以得名，即認為這種「普同性」是存在於人類心靈的深層結構，而非表象層次。

李維相信：所有人類思考過程中的範疇形成都根據同一個自然的途徑。這並不是說範疇形式的方式必然處處一樣，而是說人腦使得人類會以一種特定的方式設立特定的範疇。李氏也發現了人性之異於動物在於人類使用語言符號的「象徵思考」，人能夠區分符號和它代表的事物。並且認為「某些二元概念是人性的一部份」(我們却不必贊同他認為的「象徵思考的基礎及文化的起源——在於人類獨有的現象，即一個男人能夠藉交換婦女而與另一男人建立起關係。」)雖然李維所「究極關心」的是人類共有之「普同」、「原始」、「內在」的「非理性邏輯」、「集體現象的無意識性質」，比上述所言更為深刻，但他對人類思考的心靈內在結構發現，頗可印證康德的哲學發現。

(未完待續)

捐款鳴謝

中華佛教圖書館.....	港幣	50.00元
楊詠樂、震榮居士.....	港幣	510.00元
加拿大佛教會.....	港幣	50.00元
李城璧居士.....	港幣	500.00元
李心澈居士.....	港幣	100.00元
呂烈居士.....	港幣	50.00元
曾超滿居士.....	港幣	60.00元
何麗貞居士(汶幣50).....	港幣	100.00元
李德遠居士.....	港幣	100.00元
易陶天居士.....	港幣	880.00元
蕭杏華居士.....	港幣	225.00元
樸拙齋居士.....	港幣	50.00元
妙法寺.....	港幣	5,534.30元
總計.....	港幣	8,209.30元

一〇六期收支報告

一、收入：		
捐款項下撥入.....	港幣	8,209.30元
發行收入.....	港幣	1,375.00元
總計.....	港幣	9,584.30元
二、支出：		
印刷費.....	港幣	4,859.80元
稿費.....	港幣	2,550.00元
郵費.....	港幣	1,174.50元
什費.....	港幣	1,000.00元
總計.....	港幣	9,584.30元

內明雜誌社謹啟



——中篇小說——

新

懺悔

(十三續)

老法師知道文永昌此時一定在懺悔了，他斷定這孩子有救，於是繼續說道：

「不要難過，光只流淚是沒有用處的，主要的，你要時時刻刻反省，過去做錯了的事情，從此不再蹈覆轍，所謂以前種種，譬如昨日死，以後種種，譬如今日生，放下屠刀，立地成佛，苦海茫茫，回頭是岸。現在我給幾本有關佛教最淺近的小冊子給你看，你不要出去，在房間裏慢慢地讀，有不懂的地方，隨時問我，有什麼心得，也告訴我。」

老法師走了以後，仍然叫徒弟把門鎖了。

唉！老法師不信任我，怕我逃走，一個人是不能做壞事的，我應該痛改前非，重新作人！

文永昌這樣在內心裏悔改。他開始看「佛教是什麼問答」和「觀世音菩薩靈感錄」。起初他對於靈感錄裏面的故事懷疑，後來又想：不可能是作者捏造出來的，這些故事中的事物，有名有姓有地點，還有很多是近代的，可以找到真人實證：何況法師說過，信佛的人，是不能打妄語的，不可能編這許多故事來騙人，我應該相信，先把這兩本書好好讀完再說。

一星期之後，文永昌看完了「佛陀的故事」，「什麼是

生

張小雲

佛教」，「佛教與人生」，「觀世音靈感錄」四本書，他很有心得，對老法師說：

「我覺悟了！師父，請你不要再鎖門，我不會逃走的。只要你老人家願意，我再在這裏多住幾天，聽聽師父講經，然後請師父指示我的出路。」

「好的，只要你真的下決心悔改，我一定成全你，讓你暫時就在我們廟裏，帮忙小沙彌做點事，晚上聽我講普門品，學學念經拜佛。」

十一、母子相會

這是農曆十五，一大早，就有很多老太太來燒香，有一位大約五十左右的女施主，燒香禮佛之後，特地去拜見老法師。小沙彌正在忙，老法師叫文永昌倒茶。女施主看見端茶來的是她的兒子阿昌，不覺大為驚訝，而永昌一見母親，手指一抖，茶杯立刻落在地上破碎了。

「阿昌，我的兒呀！……」

「媽媽，兒子沒有臉見你了！」

母子二人，抱頭痛哭，老法師見了，也非常感動，他連忙安慰永昌的母親：

「老施主，不要難過，原來他就是你的少爺，他現在變好了，已經改邪歸正，你可以帶他回家了……」

「不！不！我不能回家，我爸爸會打死我的！」

文永昌不等老法師說完，哭得更厲害了。

「法師，真要謝謝你老人家救了他，今天他不能回去，還是等我先疏通他的爸爸，求他諒解之後再說。」

「這樣也好。」

老法師點頭微笑道：

「阿昌，趕快跪下給你母親叩頭，他爲了你，不知道哭過多少回，流過多少眼淚。」

永昌立刻跪下先給老法師叩頭，謝謝老法師救命之恩，然後回向母親叩頭：

「媽，兒子有罪，萬死莫赦，我不敢回家，我要出家了。」

「不能！不能！你是文家的獨子，要靠你傳宗接代，不能出家。」

文太太擦乾了眼淚說。

「老施主，你放心，我不會答應他出家的，這時他是感情衝動，才說這樣的話。」

老法師說完又對永昌說：

「你還沒有開始孝敬你的父母，怎麼可以出家？你還沒有盡你的責任，過去的罪惡，用眼淚是洗不掉的，只有用你的真心誠意，老老實實地作個好人，不欺騙，不貪名利，不損人利己，徹底戒除貪、瞋、癡；有空時，多來廟裏聽聽講經，對你有莫大的益處，你會從此沒有煩惱，你的前途，有無限的光明。」

聽了老法師的話，文太太放心了，她對兒子說：

「阿昌，過兩天我叫你妹妹來接你回家。」

「媽，我不能回去，爸爸會打死我的。」

「不會的，你爸要打死你，娘也陪你死。」

「老居士，可以讓我說兩句話嗎？」

老法師看見他們母子兩人在爲回家的問題糾纏不清，於是就想從中斡旋。

「師父慈悲，請你老人家多多開示。」

文太太先跪下叩了一個頭。

「依我的意思，老施主先回去，阿昌暫時留在這裏，等你在文先生面前解釋清楚，獲得他的諒解了，然後阿昌再回去，你說好不好？」

「這樣也好，阿昌在廟裏，請師父嚴加管教，那麼我也就先回去了。」

文太太回頭再三囑咐永昌：

「阿昌，你回去，你爸一定會打你的，你絕對不可逃走，那怕打出血來，痛得要死要活，你也要忍耐，知道嗎？」

永昌點了點頭。

卍

卍

卍

文太太一回到家，先把在廟裏看到永昌的事，告訴女兒，小珠高興得跳起來說：

「媽，哥哥爲什麼不和你一塊兒回來？他瘦了，還是胖了？我恨不得馬上看到他！」

「他怎麼能胖起來？瘦得不像人樣了，唉！不知這些時，他的日子是怎麼過的？」

正說到這裏，文忠國回來了，小珠連忙將永昌住在廟裏的事告訴他，他氣得發抖：

「這畜生。還沒有死？千萬不要叫他回來；告訴你們，他從後門進來，我就從前門出去，我永遠不要見他，我沒有兒子，只當他死了；我再鄭重聲明，我們家裏，絕對不能容許這種丟盡祖宗臉面的畜生存在，我在登報脫離父子關係的時候，已經下了最大決心，我文忠國這一輩子，沒有做過半點絲毫對不起天地、祖宗與國家的事，不知道前生造了什麼業，今生生下一個這麼業障，小珠，從今以後，再不要在我面前，提起你哥哥的名字！」

說完，他就回到自己的房裏去了，李妹嚇得不敢出聲，她只是呆呆地站在那裏流淚。

文太太——李妹病了，而且病得很厲害，當然，這是心病，什麼藥都治不好的，除非永昌回來，丈夫不再追究兒子過去的荒唐行爲。

小珠跑去觀音亭，見到永昌了，心裏又難過，又高興！她把母親的病情告訴永昌，永昌很着急，他急於要回家看母親；但又害怕父親，不敢回去，最後還是老法師想出主意來：

「文小姐，你先回去侍候令堂，我寫封信給令尊，說明永昌變好的經過，請他原諒，既往不究，讓永昌親自將信交給令尊，看在我面上，我想他會原諒，不會處罰永昌的。」

第三天，永昌拿着老法師的信，誠惶誠恐地回去。他不敢進門，只在窗戶下面徘徊，他從窗口望見母親躺在床上呻吟，他的心裏如刀割一般地痛。

「媽！媽！」文永昌輕輕地叫了幾聲。

「誰？」

「阿昌。」

李妹一聽是兒子回來了，一骨碌爬起來跑去開門。

「誰來了？」文忠國問。

「爸爸，哥哥回來了！」小珠說。

「真的嗎？這畜生回來了，我馬上走！」

文忠國立刻從後門出去了；而且一去三天沒有回來，小珠去附近的親戚朋友家探問，也都說忠國沒有來，她們着急的不得了。及到第四天的晚上，他才悄悄地從後門進來。

文忠國一聲不響地躺下了，李妹去問他「這幾天在那裏？現在肚子餓不餓？我給你泡茶吧？」

「出去！出去！不要再問東問西的，使我心煩！」

文忠國從來沒有對太太像今天晚上這樣這麼兇惡的，李妹知道他的氣還沒有消，於是趕快退出來。

「反正你的心裏只有兒女，沒有丈夫，你們都給我滾，滾得遠遠的，你要什麼，就拿什麼，我把全部財產都給你們，我養了這麼一個不肖兒子，那裏還有臉見人？」

這些話，李妹都在門口聽到了，她輕輕地推門進來。

「阿昌爹，你不要傷心，現在阿昌變好了，老法師有信給你，在阿昌那裏，你看完就一切明白了。」

文忠國沒有理會太太，不住地揮手，叫她立刻出去。第二天清早，永昌奉母命，把茶送去給他的爸爸，然後雙膝跪下，連叩三個響頭說：

「爸爸，孩兒知道悔改了，從此要作一個孝順父母，熱愛祖國的好青年，只要你老人家不生氣，隨便爸爸怎樣處罰，孩兒都接受。」

文忠國順手把他手杖拿過來，在兒子的背上，腰上用力地打，永昌真的連哼都不哼一聲，只聽到文忠國一面打一面罵道：「畜生！畜生！爲了你，我差一點沒有命了，今天不打死你，我就不用活了！」

李妹流着淚衝進房來，她看見丈夫的手杖都打斷了，正在用腳踢兒子的頭，看到兒子那副可憐模樣，早已心痛萬分，小珠也進來爲哥哥求情：

「爸爸，哥哥快給你打死了，你這麼忍心，他是你的兒子，爸爸，你的氣假使還沒有消，你就打我吧。」

文忠國全身都在出汗，他累得氣喘吁吁地坐在床上發呆。李妹和小珠把永昌扶出去，永昌已經傷的不能動了，就近躺在妹妹的床上，李妹揭開衣服一看，只見青一塊，紫一塊，不覺大哭起來：

「我可憐的昌兒，你受罪了！你爸爸真狠心，他是真想打死你，要斷了文家這條根；好吧，我們娘兒娘女三個一塊兒死，讓你爸爸再去娶小老婆吧……」說完這句話，李妹就暈倒了！

卍

卍

卍

究竟人心是肉長成的，文忠國看見妻子暈過去了，他也後悔剛才不該把阿昌打成這個樣子，萬一李妹真的死了，兒子成了殘廢，我會後悔一輩子。

文忠國儘管內心感到萬分難過；但他的外表還在裝着若無其事的样子，他洗完臉，看見妻已醒來，就把女兒的衣袖牽了一下，小珠即出來，忠國對女兒說：

「我出去一下，你好好侍候你娘，有事給我電話，這裏是一百塊錢，你拿着用。」

（下轉第43頁）

虛雲老和尚遺相



虛雲和尚

(續上期)

又端詳蕭公子半晌，說道：「世兄骨格清奇，似非世俗之人，將來或另有際遇成就呢！」

玉堂歎道：「此子不好儒學，只向道佛，令人憂心！」國藩笑道：「人各有志，凡事亦不可勉強！世兄將來若在功名之外，有所成就，亦是光祖耀宗的，蕭大人何必煩惱？」

話題又轉入時局，主客均感喟不止。

永昌「洪楊髮匪如此猖獗！」玉堂說：「所過之處，毀儒滅道，燒寺焚廟，殘殺無辜，曾大人必有所聞？」

「洪楊暴行，聞之多矣！」國藩說：「無奈各處地方官吏腐敗，滿人習氣太深，漢人綠營亦已腐化，都不堪一戰，任由它橫行蹂躪！這些洪楊徒衆，託神附鬼，假借洋人異教上帝，毀我中華傳統文化道統倫理，毀孔毀孟，破壞家庭制

長篇連載 佛教小說

度，以父母爲兄弟姊妹……此正乃國藩所深惡痛恨的。故此受命練兵剿匪，只爲了維護我中華之傳統人倫義理，鞏固孔孟之教。就是被譏爲扶助滿人，亦在所不計了。滿人固然是暴虐不仁，但目前尙非革命之時，漢人只宜步步爲營，逐漸轉移改革，不宜妄動，縱然塗炭生靈，可歎無知者衆，都被洪楊所惑，誤以爲洪楊是反滿復漢，盲從他胡作妄爲，真正可歎！」

「曾大人胸襟高遠，苦心別用！」玉堂說：「令人欽佩無已！這洪楊如此猖狂，曾大人高見應如何對付呢？」

「現在匪勢方張，惡蹟雖多，愚民却仍未警醒，我等練兵亦一時未竣，未能行動，只有任由它多猖狂橫行些時。靜待時機，一俟它躊躇滿志，真相暴露，大失人心，我等即可舉義旗，以維護我中華文化傳統孔孟義理人倫道德爲號召，必可奏效。」

「曾大人真是高瞻遠見，算無遺策！」玉堂道：「玉堂頓開茅塞，佇待他日平匪好音！」

國藩道：「過獎！目前一切均言之尙早，只好由他猖獗，洪

楊大軍現時順流東下大江，意在江東富庶之地，顯然將攻金陵，意存帝王之想，却不從武漢重鎮北上中原，亦其失算也！亦可見洪楊無經世之才！」

「何以見得？」

「自古江南只可偏安，長江雖有天險，但並不足恃，金粉之地，流於逸樂，令人志氣消沉，從春秋戰國至宋明，均難抗北方中原。洪楊不圖北進，直指北京，而向江南，坐失良機，而又違反漢族文化傳統倫理，洪楊就算得逞，偏安之局，爲時亦難長久的。」

「佩服佩服！」

蕭公子在一旁倚立，默聽父親與會大人之談話，均不感興趣，唯有談及洪楊徒衆毀佛毀道，他是親眼看見那些被毀佛寺的，不知怎的，他只覺得餘傷猶在，不勝唏噓。

「怎得有人維護這些佛寺佛像才好呢！」蕭公子心想：「自己年幼，又無力量。」

他又想道：「將來長大，若有錢有力，總得重建這些佛寺才好。」

10

却說蕭府安葬祖母及顏氏夫人兩柩，諸事辦竣之後，蕭夫人王氏因對丈夫說：

「老爺，如今各樣大事俱辦妥，且喜三湘恢復平靜，路途想必已告安靖太平，可否准許妾身攜帶兒子前往南嶽拜佛還願？」

「又還什麼願？」

王氏道：「老爺與我等母子得以一路平安回到祖家，皆是佛祖菩薩庇祐，若非佛祐，難免早遇亂兵賊匪劫害了。當時在路途，妾身就許的願，若蒙佛祖菩薩保佑我夫君兒子平安到家，我等必往南嶽上香拜佛還願的。」

玉堂道：「原來如此！上香還願，理所當然，只不過！」

夫人道：「老爺又有何顧慮呢？」

「路途不知已否都安靖？此事必須向會大人打聽清楚，不宜妄動。」玉堂說：「何況，我又有一層憂慮！」

「老爺憂慮何事呢？」

「兒子本來已十分着迷道佛，不喜儒書學問。令我擔憂，如今若再帶他去南嶽上香還願，只怕他見了寺觀，更加增添着迷於佛道了，只恐他會生出家之念。」

夫人道：「老爺所慮甚是，但是，我等既許了願，又蒙佛祖保佑了平安，豈可食言不去還願？兒子，他原是老爺與顏氏夫人求佛所得，自然是更應拜佛的了，說到他最會生出家之念，却又不必掛慮，他才十三歲，懂得什麼，就算想出家，有老爺和叔爺嚴加管束，諒他也不敢。」

「夫人說得是！依你言就是了。」玉堂道：「且待我向會大人那邊打聽好路途消息，就可定期起程。」

「我們要去，就得趁着天氣還好，秋高氣爽，若等到秋後，只怕霜雪難行。」

「正是。」

蕭玉堂差人去會府打聽了回報說，通往衡州一帶路途，尙稱安靖，已無匪人爲患，夫人不勝之喜，就催着玉堂擇個黃道吉日朝山進香，玉堂看了曆書，八月初三是好日子利於遠行，就說：「就是初三起行罷，到進香還了願，趕回來過中秋，豈不甚好？」

日子選定了，就打點香燭素菓行裝，足足張羅了兩天，只欠四天就到行期，公子聞之，不勝欣喜，怎知夫人因爲準備中秋賀節，辦禮物，做月餅，忙累得突然病倒了。躺了幾天，人雖沒事，却是骨痛背痛，行動不便。

夫人就與玉堂商量：「明日就是初三吉日了，妾身骨痛難行，焉能朝山進香？若要改期，只怕又誤了中秋，家中大小事務，過節上頭，老爺與我不在家也不甚好，只怕族長父老責怪我等不去賀節。要改期久了，又有霜雪，不如請叔爺帶兒子前往代我等

上香，老爺看如此可好？」

玉堂亦不願叫夫人扶病起程，就說：「夫人安排，正合我心，就叫兒子明日依期跟隨他叔父朝山還願便了。」

公子聞言，正中下懷，他已不得父親母親同去才好。省得他多受拘束。但是一則以喜，一則以懼。因為他知道那位叔爺也不是好惹的。偏是父親又當面吩咐叔爺：

「你好好從嚴管住他，別讓他獨個兒亂跑亂闖，若不聽管教，你儘管打罵！」又說：「上完香，還了願，早些回來，免我掛念！」

「是！」滿堂回答：「大哥放心，我斷不讓姪兒流連閒蕩，務必趕在中秋節前回家。」

「如此方好！」

滿堂帶着姪兒，有男僕挑担上供香禮品跟隨，水陸兼程，僱了小舟，沿着湘江，輕棹前往，一路山光水影，景色秀麗，秋高氣爽，公子立於舟首，心神曠怡不置。

到了衡山縣，捨舟登陸步行，出了「望岳門」城門，就遙遙望見蒼翠峯巒，雲霧半遮，不知幾重幾疊，清靜宏偉。

「叔爺！」蕭公子仰望群峯，早已心生羨慕：「前面就是南嶽衡山麼？」

滿堂答道：「還遠着呢！這些不過是外圍山峯，高峯還在裏面白雲深處。」

一路的香客，絡繹不絕，蕭家主僕三人，跟隨上山，倒不消得問路，踏着山路，只見滿佈都是桐樹，結得桐菓纍纍，都是鄉人種來收採桐油的，走了三四里地，才走得完這些桐林，見到路邊有株合抱老松樹，有鄉人在樹蔭下施茶，一衆香客，走得累渴，紛紛都往前取碗喝些熱騰騰的茶水，蕭家三人也到樹蔭歇下，也都說口渴了。

「且去討碗熱茶喝喝。」滿堂說：「罐子也裝些茶水，路上好用，却莫白喝人家的，總得捨幾文錢給人家。」

主僕三人喝着茶，待捨錢時，那鄉人却不肯收，說道：

「這茶水是山上各廟裏的師父吩咐敬奉的，說是方便行客，結過善緣，不好收錢的。」

滿堂只好道謝作罷。因又問路，鄉人答道：「入山還早着哩！再走兩里路，到得石陂橋，又走五里，到九龍泉，又走五里，到了師姑橋，才望得見祝融峯。」

果然，一路都是古松夾道，越來越密，遮天蔽日，走了十多里地，見到古舊石橋一座，想必就是鄉人講的師姑橋了，那夾道松樹方盡，山隴始開朗，得見北峯，聳入雲表，腰繞雲霧，香客都指指點點，說那就是祝融峯了。

蕭氏叔姪在橋下溪流洗洗手腳，溪水沁涼，暑氣全消，重上征途，又再遇到松林夾道，谷風吹來，松濤陣陣，雖尚未見到佛寺，人已洗去一半塵俗了。

過了五六里地，轉過山坳，又見一條石橋，勒碑曰「司馬橋」，遊人聚會成千，熙熙攘攘，好不熱鬧，原來附近有一座岳廟，廟前不少攤販，賣些飲食玩物和香燭，有如墟集。

蕭公子不意山中突然如此熱鬧，他頗感掃興，無奈叔父說：「既到了岳廟，焉有不去參拜武穆之理？」

岳廟中人頭擠擁，香煙繚亂，人人爭拜精忠報國岳武穆，蕭公子恭敬焚香參拜已畢，却不耐煩那廟內的喧喧嚷嚷，巴不得早些去拜佛寺，那滿堂叔父却說：「聞說附近有名勝水濂洞，我們且去看看。」

隨着一衆遊客，向東北方向，沿着山峽小溪，走了兩三里地，即見高峯上一幅水簾瀑布，源源流墜，又走了里許，到得跟前，一見瀑流飛濺，瀉流崖腳，果然奇觀，遊人都不住稱賞。

蕭公子欣賞瀑景之餘，心生奇想，問道：「叔爺！這水簾洞怎不見有洞呢？」

「果然是有水簾而無洞」滿堂說：「不知緣何稱之爲洞？」

「想必不是齊天大聖所居之水簾洞了。」

爲一談？」

「花果山又在何處呢？」

滿堂說：「西遊記乃幻想之小說，你怎可當以爲真？」又說：「以後應多讀孔孟正書，乃再迷看那些神怪小說，有害無益！」

公子慌忙回答：「是！」

看罷瀑布已是申酉時分，滿堂攜帶姪兒回返岳廟前面，在小客棧住宿一宵，次晨絕早起床，滿堂說：「今日早些登山拜佛還願，」又說：「南嶽佛寺多達數百所，我們哪能逐家去拜得完？只挑順路的大院名剎去燒香便了。」

這一行三人，隨着香客，一路也不須問路，離却岳廟南行，走過山澗石橋，名爲「將軍橋」，入山一里許，當面而來一座山岡環形而立，碑曰「紫雲洞」，却不見有山洞，由此處上山，經過一座巨大巖石，看到了一座佛寺，山門大書「鐵佛寺」三字，一見那古剎的莊嚴宏偉氣象，蕭公子馬上精神煥發，十分興奮，歡喜得幾乎要狂奔叫喊了起來，只是礙於叔爺那麼嚴肅監管，不敢有所表示。

進入了大雄寶殿，一見座上的巨大鐵鑄釋迦佛像，蕭公子就心生敬慕不置，不待正式焚香，早就拜倒在座下了。叩拜已畢，仰瞻佛容，寶相莊嚴，微笑慈悲，佛目似向他垂睇，熟視之餘，似曾相識，蕭公子心中無限感動，淚湧於睫，有若依戀父母之依依不捨。

滿堂在一旁上香，如儀而已，見到姪兒如此癡迷情狀，就說：「夠了！快起來吧！還有滿山幾百座佛去拜呢！」

出了鐵佛寺，寺後有一條陡斜石階山道，直上不知幾遠，蕭公子拾級而上，夾道都是細竹蒙茸，就是稱爲「觀音竹」的，飄逸清幽，一路拾登，幽篁境中，細鳥啁啾。蕭公子感到心神俱與之化爲一體了，突然覺得路途景色均十分熟悉，似曾不知何時來過。細思却又不能回憶，他站立石階，拈撫細竹，迴望山下，若有所思，若有所憶。

滿堂叔父不知姪兒心境，只顧催促：「快走吧！這樣發呆幹什麼？」

那一段登山石級，足有一里多長，何止千級？蕭公子級

級熟悉，不解其故。步步思量，意態悵悵。

級盡登嶺，來到了一處佛院，曰「丹霞寺」，寺院不甚宏偉，但清幽古拙，盡去塵俗，寺院樓宇，幽篁小徑，亦均似曾相識，公子不禁一怔，復見老僧拾柴，夾衲破舊，掩入寺門，更令他心嚮神馳了。

他進得寺內，焚香點燭，拜倒在觀世音菩薩的巨大蓮座之下，此時尚早，寺無遊人，一片清靜，殿後傳來陣陣早課梵唱，若隱若現，間聞木魚聲聲，鈴聲叮叮。蕭公子越發覺得熟識親切，簡直就似回到前生故居一般，他悲喜交集，再不願起來離去了。他仰瞻觀音菩薩佛像，菩薩慈悲神態栩栩如生，微展笑容，蕭公子不由感動流淚！

「菩薩啊！」他合掌跪禱：「祈求菩薩讓弟子重歸座前罷！弟子再也不願下山返回俗世了。」

可是，他在叔父催促之下，却不能久留，他依依不捨地離開了佛殿，回頭觀望，一楹一柱，一佛一僧，檀香裊裊……無不若有夙緣，令他依戀，不欲捨離，奇怪極了。

離了丹霞寺，再越嶺而北上，山路甚峻，一路竹樹交映，青翠滴衣，竹林中但聞泉聲淙淙，却不見澗影。

越攀越高，沿途處處飛簷隱現，寶塔矗立，寺院繁多，真是清淨世塵，令人感受如置身世外，蕭公子也越來越不想下山回家了。他心裏不斷在想：「觀看這些寺院山林，都熟悉有如舊遊之地，却不知是何故呢？」又想道：「若能來此出家修行，豈不甚好？何苦再下山去再染凡塵，生老病死，與萬物同腐此一暫聚之形？」

他隨着叔父，登上高峯，參拜了湘南寺，又再上更高，參拜了南天門，到達峯頂，俯望群峯，皆在此一祝融峯底，有如群笏參拜，煙霞浮漾之中，若揖若退，瀟湘蒸江，一縷環帶，使他更感人生之渺小虛幻，他越發不願回家了，若無叔父嚴管監視，他真的願就此永留於山中削髮爲僧，結個草菴，念佛修行了。

（未完待續）

永懺樓隨筆之四十二

初探柏峯佛光

馮馮

一九八零年十二月十三日，我心中覺得香港妙法寺洗塵法師與金山法師即將抵達加拿大，我又感看到夏威夷機場滂沱大雨，法師僧衣淋濕，我在此之前，只聽說洗塵法師去了台北籌辦十方叢林學院，並不知法師會從夏威夷來加。

我想向溫哥華近郊烈治文市的羅午堂居士打聽，但是他去了台北未回，我想他家中不認識我，我打電話去不知他們怎樣反應，怎生得羅居士回加打電話給我才好。

很多人都有過這種經驗——正想打電話或寫信給某人，對方也同時會想打電話或寫信過來。我這邊剛要拿起電話筒，它就響了，正是羅居士打來的電話。

羅居士說他昨天才從台北回來，我就問洗塵法師是不是馬上就來？羅居士說「是的，你知道啦」我說：「還不知道呢，不過心中覺得他好像就快來了。」

羅居士就告訴我：法師明天晚上九點四十五分到溫哥華，從夏威夷飛來的。羅居士又說：「你沒有汽車，時間也太晚了，不必去機場迎接了。明天早上到我家來見法師就好了，法師住在我家。」

我非常歡喜，因為終於有機會會見洗塵法師了，以前法師曾經來過加拿大幾次，我都錯過機會沒見到，這一次得償素願，怎不歡喜呢？

我以前只在神遊中見過洗塵法師，幾年前，我已在「內明」雜誌提過此事，說我定中見到這樣的一位很有佛相的法

師，在越洋高空三四萬尺的飛機艙內，因為機上未備素食，空中小姐來送餐時，法師寧願挨餓，也不吃什麼，只取一杯菓汁。我將此事寫信給「內明」主編沈九成先生，我並繪出法師的莊嚴相貌，沈先生回信說很像是洗塵法師。

其時我仍未見過法師或他的照片。大概這就是彼此神交心通吧？

當年我亦在經中提及定中看見妙法寺和新建未落成的大殿，我所提細節，均蒙沈先生回覆一一解說。

這些事實，我又再提，並非又要自詡有「他心通」，我並無「他心通」，全無修為。我時有所見，實際上當係因為我篤信佛教，在心靜之時，佛力令我看見些須，我不敢掠為己能，何況，我要見時不能見，景象來臨我不能拒，我又不能見自身之過去未來，分明就不是我的「能力」，我若「能力」，那倒好了，我就去看看馬票彩票什麼號碼中獎，好讓我發點財，也好知道怎樣趨吉避凶了。

說到彩票，倒有這種情形？每逢電視上搖彩，我看着那電動彈珠轉動，我心中就自然浮現一個數目字，幾秒鐘之後，彈珠果然出現我先見的數字，準確率有時達到百分九十五，有時我會把全部號碼突然寫出來，幾分鐘後，電視上搖出同樣的一組號碼。

我時常拿它來做遊戲消遣，但並無助於我賣彩票，我要的號碼，總買不到。所以，這種預見，徒然叫我生氣，倒不如不見還好些。總之，我不是有「神通」的人。

羅居士沒告訴我幾位陪同洗塵法師同來，而我却在心中看見還有一個老法師和一位青年法師，我心想也許馮公夏伯伯會知道，我先查問各航空公司，只有西方航空公司有班機從夏威夷飛來，預定抵達時間也相符，問他們旅客名單，却不肯告知，我就打電話給馮伯伯。

馮伯伯說是洗塵金山兩位法師同一位弟子一起來，不錯是西方航空公司，說有一位楊太太一家開車去接。

溫哥華市範圍很大，全市連同周圍衛星小城市，合稱「大溫哥華」，縱長約二十英里，寬約十五英里，雖然只及洛杉磯十分之一，也就夠大的，從舍下到國際機場，大約二十英里，我又窮得買不起養不起汽車，向來都是坐巴士，這次也只好坐巴士去機場。

十四日晚間，乘巴士，轉了三次車，才到達機場，且喜天不下雪，氣溫在攝氏五度左右，不算冷（一週前大雪盈尺，冷至零下五度）。

趕到機場門口，看到人叢中有位雍容華貴的夫人和一位青年，我料想必是楊太太等，但不便造次搭訕，且等見過法師再說。

大約一小時後，看見洗塵金山兩位法師和一位青年僧人出現，我一見洗塵法師，就即認得，正是昔日定中所見的高僧！只是他有些旅途倦容，我趕忙合掌為禮，前往歡迎，自我介紹，我問夏威夷是有暴風雨嗎？法師說上機時有下大雨。

不知是否把法師們嚇了一跳，我的衣着一向隨便：夾克，牛仔褲，皮靴，小軍帽，倒像一個加拿大士兵的樣子，法師們再想不到一個文人會是這付粗魯的外表吧。

還好一提起，法師們就很歡喜，此時那位雍容貴婦也帶了兒子上來，果然正是楊太太。

楊太太說：沈九成先生有封信給你，你收到沒有？他三號寄出的。

沈先生的信，我並未收到，這一陣是耶誕季節，郵件太

多，信很慢。事實上，沈先生來信，十五號星期一才給郵差送到。信上說兩位老法師將來加拿大，盼和我一見，信中並介紹泰國華僑楊太太。

加拿大的郵政「牛步化」，公文也「牛步化」，天下聞名，耶誕期間，一封賀卡，溫哥華城東寄城西，竟走上十多天，不稀奇。平常，一封三藩市來信，走上十四五天，紐約市一封信，走了二十六天才到我手上，何況香港來信。

讀者你們誰有急事要通知加拿大美國親友，還是拍電報或打越洋電話罷！美加兩國的郵政差勁透了！我在離開三藩市前三天，寫信給母親，我人回到了家中，那封信仍未到，要一週之後，信才寄到，你瞧瞧！

楊太太令公子駕車，先接法師們到楊府，我也附車同往。楊太太令諸公子及女公子出迎，頂禮兩位法師，非常隆重恭敬。

兩師參拜了佛堂，楊太太款待供養素點，其時已經接近午夜。洗塵法師談鋒甚健，對我嘉許過當，他提及我以前函中說到妙法寺廚房的情景。我函中說到在定中看見妙法寺種種，我說看見妙法寺的一尊觀音菩薩金屬小像發射出耀目精光閃閃，非常威靈，我又提及寺中庭園花木建築等。

楊太太問我怎樣看見的？我說我一靜心唸佛唸經就會看見很多情景，香港、台灣、大陸、南美、太平洋……情景會自然浮現於心中，好像眼見，我想這是佛經的力量，不是人的力量，我不能禁止，我也祈求不來。

洗塵法師說我的相貌是觀音菩薩送子之相，是我母向觀音菩薩拜求賜予得到的。

洗塵法師可不是道行高深嗎？我母拜佛求子這件事，是沒有外人知道的，從來也沒告訴過誰，甚至沒告訴過我，是我某次忽然問及母親此事，她才講及的。

洗塵金山兩位法師是羅漢相，有些事，我心默識，而不能講的。就像宣化法師跟我彼此心中夙知前生的事一樣。人人都是有前生的，只是並非人人都能憶及前生，物慾與愛憎，七情六慾，把人的靈思封蔽了。這並沒有什麼神奇，我們都來自宇宙外太空，

我們都在生死循環之中，不斷循環再來，佛陀是充滿宇宙的智慧之「能」，為慈悲故，再來以人身教化度眾濟世，而像我這種庸碌凡人，只是再來受世上的苦惱。

以為是神話嗎？我在以前一篇隨筆中已提過「追溯前生」。現在西方各國，人們普遍已經接受了再世循環的觀念，成千成萬的人已經從靜中或催眠中憶見了他們的前生因果。

楊太太母子和我送法師們到羅居士府上休息，然後楊太太又送我回家，和家母相見，大家談到子夜二時半才分手。

在舍下，我突然對楊太太母子描述我心中看見她家櫥內珍藏的二十餘尊佛像，我能講出其顏色形狀，和一尊長頭的壽星像，及一條磨擦刮痕。此外，我能看見楊太太在泰國的府第的粉牆，高同真人的菩薩雕像，黑棕兩色的樓上，光滑如磁磚的地面……屋邊的松樹，磚石砌成的尖角花徑，古典式樣似南瓜瓜瓣的巨大花盤、石級、大窗、三樓、拱廊、佛堂陳設……

我從未去過泰國，也從未聽誰說起過這些，也從來未在前見過楊太太。

楊太太母子頻頻點頭說我看見的都對，她似乎有些驚訝。我說我也不知怎麼浮現的這些景象。

我對楊太太說泰國將有政變，我還談及其他事情，這裏不必細述。

次日上午，我乘巴士到烈治文羅府，拜見洗塵金山兩位大師，聆聽洗塵法師講話，在這般非正式的說法中，他指出「貪」念是世人煩惱之源，這話說出了我心中毛病，我幾乎汗流浹背，我仍未能戒「貪」，我又想錢，又貪利，又愛貪玩，自己常說看得很淡，其實，何曾做到真正四大皆空？無論怎樣也有些貪念，瞋念，我聽法師開示之後，我更加要自我鞭策修行了。

我問及法師此行赴紐約考察籌設佛學學院的事，法師說要在美國辦佛教大學，很不容易找到適當場所，而且也有很多困難。可能先辦一個佛學研究所，吸收高級智識份子研究

佛學，作為將來傳播佛學的種子，將來再徐圖普及。這樣先辦一個研究所，在經濟上不致一下子太沉重。

我非常贊成法師的計劃，我隨即又問法師有無計劃在加拿大開設一所宏偉的道場來宏揚佛法？像妙法寺萬佛寶殿這樣莊嚴宏偉的宮殿式建築，能在加拿大建一座就再好不過了。

洗塵法師說：開道場的確必須要規模宏大才能顯出莊嚴，啟發人們尊敬和信念。偉大的佛教道場，都經得起時間和時代的考驗，永遠存在，永久宏法。若太小太簡陋了，一般人會生侮慢之心，就像酒店，越大越高貴的，越多人去光顧。佛教雖不重視物質，但是在宏揚佛法，仍然最好是有氣象恢宏的道場，這是千秋萬世的事，要有永久的大道場才好推廣佛教教育。

我說，對極了，像這裏有些日本人，租一間小房間，擺點鮮花一幅佛像，也開一個佛堂，往往不到幾星期，就門堪羅雀了。

我因之又說：兩三年前我在「內明」，發表過一篇「山中佛光」，我常看見溫哥華過海北岸兩處山中，出現淡淡金色佛光，常常都是出現在初一晚上下半夜，那山中都無人家，又無城市燈光反射照到。常常在冬天晚上看見，當然不是螢火虫成團之光，螢光是綠色幽光，與之不同。

我請問洗塵法師願否前往一觀其地點，我說或者佛意將來在此開一道場成為名山大剎，故現此光。

洗塵與金山兩法師欣然同意往觀。於是由我導路，楊大大及一位張居士同往，我們先驅車到溫城中央的小山公園頂上，我遙指出現佛光的兩處，一在西溫哥華群山西端，另一在北溫哥華東北角上。前者有路可達，後者無路可通。

洗塵法師說，遙看形勢，是很不錯，不妨去看看，只看較近的一處罷。

張居士駕車，我們穿過廣達一千多英畝的士丹利公園，越過獅門大橋，到了北岸，沿着海邊向西而行。

起先我們到了一處山腰上，却不是我見佛光之處，不過已很接。從山上眺望，俯瞰太平洋，左邊有「溫哥華半島」環抱，右邊有「溫哥華島」雪峯拔起凌空成為屏障，確是好雄偉氣派。

我們再折回公路西行，來到我見佛光之山麓腳下，却苦無路途可上，山邊都是巨大的沙巖地層，由上面垂直而下，一落數百尺，山脉至此忽然降落，向海洋伸出，又忽然抬頭成爲一處小峯，海面廣闊，兩邊有島形同兩肩。

洗塵法師說：此地形勢果然很好，風水不錯。

我說我不懂風水，可是知道這山中地底有水源，山上有小湖，水從地底湧出，也有溪流。這話我未去前說的。到了果然看見山中數道泉水潺潺流下，成爲水濺，此時白天，未見佛光出現。（西岸山脉，未必都有水，很多是沒有水的。）洗塵法師似乎很感興趣，不住仰望該處山峯，山上樹木很多，都是野生森林，是杉木之類，長得很高，高達七八十英尺，亂石處處，山腳下海邊才有人家住宅。

張居士說，這山都是政府公地，不賣的。

我這一聽，十分灰心！我說那全無希望了！我多麼希望佛教能獲得這座山峯來建造一座宏偉的佛寺道場呀！我多麼希望這成爲北美洲第一座中國宮殿式的大佛寺，向西方弘揚佛教！

既然這是公地，那希望就化爲泡影了！

洗塵法師安慰我：佛意是微妙得很的，也許將來會有機緣也不一定呢，不要灰心，當初我們也夢想不到能在香港建成今日的萬佛寶殿呢！這裏的道場，說不定將來機緣一到，衆志成城，水到渠成。

我說，也只好這樣希望罷！

看那崖下浪花飛濺，奇石如筍，懸崖矗立，山腰上面森林黑暗，我說：如果能在山上建成宮殿式佛寺，拾級而上，俯臨太平洋，面南又向西，那氣象該是多麼雄偉莊嚴！

歸程中，天色已黑，才下午三點多，太陽已沉入海中了，溫哥華兩岸燈光輝煌，有如繁星，回首柏峯，已被黑暗淹沒，迷霧湧現，（該處英文叫 Cypress Mountain 譯爲柏峯）。路經市區公園，我對洗塵法師說：這公園湖水底下五百多尺有地裂一條，市區內的假溪（地名）也有一條地裂，

溫哥華島外西邊海中也有一條很大的地裂，要大地震了，不得了！

翌日，果然溫哥華島外海中發生大地震，震力達李却氏地震計六級五，幸而無甚災害。香港人較少經驗地震，不過不久也有一場可以感覺得到的小地震了。美國加州又將有強烈地震，意大利的地裂還會再有地震，它一直通到阿爾及利亞，互相影響，我講這些都不過是常識罷了。並非預見。

和法師分手之後，我乘巴士回到家中，隔海遙望柏峯，念念不忘，我仍然盼望有一天，佛教能在柏峯上面建設一座規模宏大的佛寺，附設教育機構，研究所，向加拿大弘揚佛法，也成爲佛教西傳的又一重要基地。

柏峯出現佛光，是否微露此機呢？

（完）

（上接第35頁 新生）

「爸，慢走，慢走，老法師的信，你還沒有看呢。」

小珠從哥哥口袋摸出那封信，交給父親。

文忠國到了辦事處，同事王子堅看他的臉色很難看，問他是否生病了？

「沒有病，只是昨晚睡不好，所以今天沒有精神。」

文忠國坐下來，先看幾封公事信，然後拆開老法師的信，看了一遍又一遍，他有點懷疑，難道真的阿昌變好了嗎？照信上的情形看來，他是脫胎換骨了，他後悔方才不應該那麼狠心打得太重，倘若打斷了骨頭，要進醫院，又是麻煩事。

唉！人真矛盾，氣起來的時候，恨不得一下打死他；氣一消，又覺得太殘忍一點，世界上有多少浪子回頭的例子，我爲什麼要這樣固執呢？當時若是李妹不進來，我真的把他打死，或者變成殘廢，我這一輩子就後悔莫及了。

（待續）



中文大學佛學會成立 一月廿三日起宣傳週活動

鑒于國內外佛學研究之水準不斷提高，中文大學同學之研究風氣亦日漸普遍。經熱心同學倡導，香港中文大學佛學會，業于一九八〇年十一月宣告成立，並經中大學生會代表會通過成為合法組織。該會宗旨有二：①提倡佛學研究，②探求東方智慧。年內舉辦講座、學習班、書展、暑期專院生活營等活動，並出版刊物，以推介佛教文化及其哲學思想。又本月廿三至廿九日期內，該會將于中大校園展開宣傳週活動，節目綱要如次：

（輪展）主題：佛學之門。一月廿三日至廿八日；在新亞、聯合、范克廉樓地下。

（午間音樂）佛曲：梵曲。一月廿三日至廿八日（中午）；在新亞、聯合、崇基飯堂及音樂室。

（講座）（一）「佛學之門」：霍韜晦先生（中大哲學系講師）主講，一月廿三日（星期五）四時半在新教學樓G〇五。（二）「歐洲佛教之最新發展」：釋慧行法師（法籍比丘）國語演講。一月廿六日（星期一）四時半，在新教學樓G〇五。

（佛教藝術晚會暨首屆會員大會）內容一、「佛教藝術」：幻燈放映，藝術系講師高木森博士主講。二、佛曲演唱。三、佛樂演奏。四、古詩朗誦等，關志雄先生。

佛學書展：一月廿六、廿七。地點：廿六（一）新亞，樂羣。廿七（二）崇基，衆志。一月廿九日（星期四）謝昭杰室，下午五時半至七時。

能仁春季招生

即日起開始報名

能仁書院大專部春季招生，即日起開始報名，入學試定一月二十九日舉

行。

該院分設佛學、哲學、文史、英文、社教、社工、藝術、工管、銀會及土木建築等系，各系同時招收一年級新生及二、三年級轉學生各若干名。報名資格：投考一年級者須具備中學會考證書及中六證明文件，轉學生則須持有原校發給之轉學證件及成績單。

該院為利便在職青年進修，上課時間分為日夜兩部，由學生自擇。下學期定二月十六日上課。

香港菩提佛學院啓事

逕啟者：本院由於修建校舍申請執照手續延誤，以致未能如期開課。現在校舍工程進行順利，預計明（夏曆辛酉）年二月竣工，隨即開課。故凡以前向本院申請入學之外地諸生，希即檢付戶籍謄本及身份證影本各二份，照片三張，速寄香港銅鑼灣高士威道灣景大樓C座八樓香港菩提學會，以便辦理入境手續。

查本院尚有部分名額，有志入學者，可來函申請。

香港菩提佛學院 董事長 釋永惺
院 院長 釋顯明

中文大學校外進修部佛學課程：

522. 佛教華嚴哲學

本課程共十二講，每講一小時半。佛教的基本觀念是緣起。華嚴宗盛談法界緣起，最後達致佛教哲學的最高峯。此中有堅強有力的哲學理論與觀念，亦有多姿多采的玄談妙談，蔚成瑰麗絕倫的華嚴世界，可謂極人類

思辯之能事。本課程將以現代人所熟悉的思路與辭彙，深入淺出地披露此高遠的華嚴世界的風光。全課程的講授大綱如下：

①華嚴宗的真心思想；②真如的隨緣不變義；③「一即一切、一切即一」的圓融無礙義；④華嚴宗的教相判釋；⑤十玄六相與法界大緣起；⑥華嚴圓教的境界。

主講人：吳汝鈞先生

講授語言：粵語

地點：尖沙咀漆咸道南六十七號安年大廈十四樓

日期：一九八一年三月七日起每星期六

時間：下午三時半至五時

學費：全期一百元

印順、南亭兩法師

推介「禪門逸書」及「佛寺彙刻」

長老德法師道席：

啟者：各佛教文獻，雖經律論釋，代有刊行，而佛教史實，迄未爲人所重，而不知有關於佛教，有關於中國文化者，實深且鉅也！茲有明文書局，杜潔祥先生，出版『中國佛寺史志彙刻』、『禪門逸書』，正可補此缺失。或推爲：「續大藏未竟之偉業，出佛教史料之遺珍，集寺院經濟之大成，彙山林文學之精華」，洵非虛譽！事關佛教，當爲法師所贊同！惟所事甚鉅，賴衆力支持，杜君趨前請益，尙希惠予指導，爲感！專此頌頌法安！

弟印順敬啟 十二月九日

×

×

×

敬啟者：台北明文書局杜潔祥先生，收集中國各寺志書，定名爲「中國佛寺史志彙刊」，分裝八十冊。

圓山臨濟寺明復法師收集「禪門逸書」，分訂十冊。此數種書皆佛門史蹟，甚難見到，茲杜先生將其印出，而成本甚重。

各寺廟各各收藏一部，以便知道佛教史蹟，亦光榮事也。南亭謹爲介紹，並候

諸山長老
大法師道安

知禪法師出任

印度中華佛寺住持

台灣南投縣觀音山十方法華禪寺開山住持知禪（普行）法師，於上月赴泰國世界佛教第十三屆會議，於本月三日前來印度朝禮佛陀聖地，經加爾各答中華佛寺負責人懇請，同意出任中華佛寺住持一職。

知禪法師持苦修禪戒，乘願來印朝佛，並允諾爲華印佛教事業大力弘揚，實爲該寺之一大善緣。爲此中華佛寺於十二月廿一日（星期日）上午九時半，在該寺佛堂舉行恭迎知禪大師就任住持大典。

此乃旅印華僑佛教之殊勝因緣與知禪法師與佛教善男信女喜結善慶福緣之莫大盛會。

旅印華僑黃梅個供稿

八打蔴再也觀音亭

創辦「大悲週日幼童班」

馬來西亞八打蔴再也觀音亭自一九五二年擴建迄今，對弘揚佛法、社會公益、教育事業向不落人。十年前由主持鏡龕長老領導創辦觀音亭福利基金會，每年在佛誕和農曆新年舉行頒發獎學金，並時救助通過報章之貧病老弱者。

今年年初，觀音亭在鏡龕長老的鼓勵及指導下，成立了以童銀麗居士爲首的佛教青年會。使青年實際參於佛教的工作，引導佛教青年踏上正確的道路。佛教青年會組成，即展開各項活動。曾于八月間組團出國赴星、菲、台、港拜候各地長老德，加深本邦與各地佛教團體之連繫，據云，此次佛教青年團出國訪問，所得頗豐。故青年會決將此行所得編印成冊，以資紀念。

據悉觀音亭佛教青年會即將展開各項活動中之一；即由福利基金創辦之週日幼童班。讓幼童們於週日聚集一堂，令小小的心靈建立正確之佛教

不慧南亭拜啟 六九、十二、二

知識，并命名為佛教「大悲週日幼童班」。將于一九八一年正月一日接受報名，正月卅一日截止，地點為八打弄再也一至三號四區四十九路E觀音亭，電話：五元三七〇二，凡年齡由五歲至十歲之兒童皆可參加。由於場地關係，暫時只收五十名，于三月一日開課，上課地點為觀音亭後座屋宇。兒童應用之文具、書冊、茶點一概免費。為了令幼童們有一個優良的學習環境，鏡龕長老特自撥款兩萬餘元裝修後座屋宇。一部份作為「大悲週日幼童班」課室；一部份作為「大悲佛學圖書館」。圖書館收藏着多類之佛學經典，最近更從台灣搜集大量佛教書籍。各經典已分門別類，將于日內開放，以使有心向佛之青年研究和探討，培養佛教弘法人才，以備佛教在本邦大放異彩。

本刊調整售價啟事

本刊自發行以來，素荷 各界大德鼎力維護，熱心推介，行銷日廣，幾遍寰宇。為酬答各界愛護之雅意。定價十年來迄未調整。惟近年物價倍蓰，工本劇增，每期收支，不敷更鉅。為長遠維持計，自一九八一年一月一日（即一〇六期）起，售價酌予調整為每冊港幣三元，以資挹注，事非得已，諸祈 諒察，是荷。 內明雜誌社謹啟

定價表

本 港	全年	港幣	36.00
另 售	每本	港幣	3.00
台 灣	全年	平郵	US \$ 8.00
		空郵	US \$14.50
日 本	全年	平郵	US \$ 9.00
泰 國		空郵	US \$14.50
菲 律 賓	全年	平郵	US \$ 9.00
新 加 坡		空郵	US \$25.00
馬 來 亞	全年	平郵	US \$ 9.00
美 國		空郵	US \$25.00
加 拿 大	全年	平郵	US \$ 9.00
英 國		空郵	US \$20.00
澳 洲	全年	平郵	US \$20.00
		空郵	

附註：本刊由一九八一年一月份起調整訂費如上。

訂費請以現金或支票寄來，請勿郵匯，敬請注意。

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 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 Puplar Chai Rd., Bangkok, Thailand.

台北 新店鎮文中路52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 Southill Drive, Don Mills, Ontario, Canada.

印度 悟謙法師

The Hsuan Tsang Buddhist Temple, P.O. Chowbaga, Dist 24, Parganas, Calcutta-39, 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・七一六五四

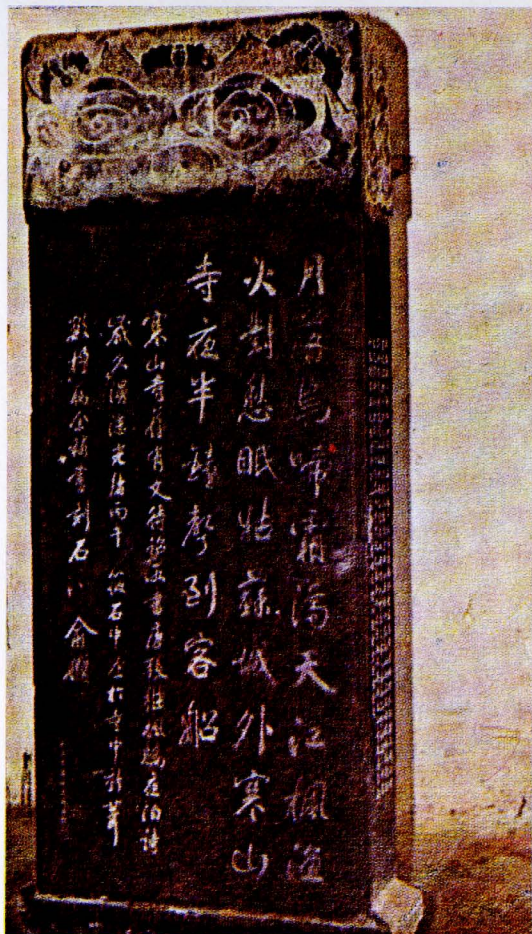
佛元二五二四 中華民國七〇年
公元一九八一年

二月一日出版

定價每冊港幣叁元



▲寒山寺鐘樓



◀「楓橋夜泊」詩碑刻



▲寒山寺大雄寶殿