



# 寒山詩的比較研究

智銘

(續完)

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

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

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

陳慧劍先生在評述寒山詩：

一、吾心似秋月 碧潭秋皎潔 無物堪比倫 教我如何說

二、

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

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

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

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

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

閑遊華頂上 日朗晝光輝 四顧晴空裏 白雲同鶴飛

家住孤峯頂 長年半掩門 自嗟身已老 活計付兒孫

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

寒山詩：

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

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

寒山詩：

千年石山古人蹤 萬丈岩前一點空  
明月照時常皎潔 不勞尋討問西東

臨濟義玄禪師示寂詩（景德傳燈錄卷二十）

沿流不止問如何 眞照無邊說似他  
離相離名人不稟 吹毛用了急還磨

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

寒山詩：

千生萬死凡幾生 生死來去轉迷盲  
不識心中無價寶 猶似盲驢信脚行

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

自古上賢猶不識 造次凡流豈能明

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

寒山詩：

人生不滿百 常懷千歲憂

自身病始可 又爲子孫憂

下視禾根下 上看桑樹頭

秤錘落東海 到底始知休

法眼文益禪師示法詩（五燈會之卷十）：

擁毳對芳叢 由來趣不同

髮從今日白 花是去年紅

艷冶隨朝露 馨香逐晚風

何須待零落 然後始知空

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

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

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

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

二祖慧可示法詩：

本來緣有地 因地種華生

本來無有種 華亦不曾生

三祖僧璨示法詩：

華種雖因地 從地種華生

若無人下種 花地盡無生

四祖道信示法詩：

華種有生性 因地華生生

大緣與信合 當生生不生

五祖弘忍示法詩：

有情來下種 因地果還生

無情既無種 無性亦無生

六祖慧能示法詩：

心地含諸種 再雨悉皆生

頓悟華情已 菩提果自成

以上這五位祖師的示法詩，又是根據初祖達摩的示法詩而來，達摩詩說：

吾本來茲土 傳法救迷情

一花開五葉 結果自然成

這些的示法詩，都將菩提比擬爲種子，救度有情而使之開悟，喻爲下種而使之開華，最後又結成菩提果種，最後，使衆生一一地地達到「無生法忍」的佛地，這些的詩，如果叫一般不懂佛教尤其在禪學方面沒有一點認識的人來讀，他們一定以爲也是在說謎語哩。

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

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

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

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

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

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

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

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

民國以後，中國文學漸漸由傳統文學中解放（下轉第14頁）

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

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

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

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

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

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

(本文作者，台灣旅美學人，佛學博士)

(上接第23頁 寒山詩的比較研究)

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

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

寫於六十八年十二月五日「我淨茅蓬」