



# 明内

95

集漢穀城刻石字



恭祝

讀友

法喜充滿

安樂自在

陳志偉題



內明雜誌社全體同人作禮



# 第九十五期 目錄

|        |                                |                            |
|--------|--------------------------------|----------------------------|
| 封面     | 上海玉佛寺黃玉藥師佛                     | 幻生 4                       |
| 專題研究   | 關於「頻婆娑羅王后宮綵女功德意<br>供養塔生天因緣變」   | 鄭僧一原著<br>顧法嚴校訂<br>鄭振煌中譯 10 |
| 譯稿     | 觀音——半個亞洲的崇拜對象（續）               | 吳汝鈞 15                     |
| 專稿     | 佛學研究與方法論（續）                    | 張曼濤 20                     |
| 佛教藝術介紹 | 現代佛教學術叢刊的編纂始末及出版經過<br>敦煌藝術選輯   | 編輯室 24                     |
| 專題研究   | 寒山詩的比較研究                       | 智銘 26                      |
| 專載     | 修大方廣佛華嚴法界觀門論釋（二十續）             | 日慧 30                      |
| 四眾堂    | 縱遇冤家也共和的布袋和尚<br>讀者來函「死後的世界」讀後感 | 智銘 34<br>利明燈 37            |
| 佛教文藝   | 影印「正藏經」緣起<br>新生（續）             | 蔡念生 38<br>謝冰瑩 39           |
| 教界動態   | 永懺樓隨筆之卅六——古戰場與鬼鬧營              | 馮馮 41                      |
| 封底裏    | 法華經變（部份）                       | 編輯室 45                     |
| 封底     | 唐彩塑——天王                        |                            |

出版者 內明雜誌社  
社長 釋敏智  
督印人 釋洗塵  
發行人 釋金山  
主編 沈九成  
編輯 釋會機

社址

香港新界青山道22號藍地妙法寺

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 宿務寺

1176, Narih St., Manila, Philippines.

日本 東京都豐島區駒込七・十三・十六蓮心院清度法師

加拿大 加拿大佛教會誠祥法師

The Buddhist Association of Canada, 100 South Hill

Drive, Don Mills, Ontario, Canada.

印度 悟謙法師

The Budd, Sangha Federation of India 6, Tiretta

Bazar St., Calcutta-12, India.

香港

北角英皇道三九〇號亞洲大廈五樓C座香港佛經流通處

承印者：文榮印刷公司

電話：五・七・一六五四

佛元二五二四 中華民國六九年

二月一日出版

定價每冊港幣貳元



## ——讀敦煌膠卷筆記之四——

一九七八年的秋冬，我在紐約長島石溪州立大學世界宗教研究院閱讀敦煌膠卷，為期五月，邊讀邊記，搜集了若干資料，以「讀敦煌膠卷筆記」為總題，寫成一篇篇文章發表。這一年來，因雜事相纏，無法專心寫作敦煌文字，先後只寫了三篇文章：「五台山曲子六首及其它」、「見於敦煌卷子的古代戒牒問題」、「談押座文」，並以總題「讀敦煌膠卷筆記之一、之二、之三」的形式，刊登於台灣「菩提樹」月刊。這些文字，雖然標以「讀敦煌膠卷筆記」之幾，只是記寫作先後之次第，文章的本身，都是各各獨立的，彼此並無相連的關係。最近承香港「內明」月刊沈主編來函索稿，因在旅行的雲遊途中，生活遷移不定，一時無法另寫專文報命。茲將本文『關於「頻婆娑羅王后宮綵女功德意養塔生天因緣變」』（讀敦煌膠卷筆記之四）——改移「內明」月刊發表。本人向無「一稿兩投」的「惡習」，為免外界未明，特記因緣始末如上。

——幻生附識

我在「讀敦煌膠卷筆記之三——談押座文」中，曾經提到：「頻婆娑羅王后宮綵女功德意供養塔生天因緣變」，前面也有押座文的問題，現在，我想就「頻婆娑羅王后宮綵女功德意供養塔生天因緣變」，作一專文，分析與論述。

藏於英國倫敦大不列顛博物館的敦煌卷子，斯坦因編號S三四九一號這個寫卷，便是「頻婆娑羅王后宮綵女功德意供養塔生天因緣變」的卷子。這個卷子不是一個完整的卷子，後面缺少若干。究竟缺少多少？我們沒有見到第二個寫本，可以與之對照，所以無法知道。藏在法國巴黎國家圖書館的敦煌寫本，伯希和編號P五〇三一號卷子，也是「頻婆娑羅王后宮綵女功德意供養塔生天因緣變」的卷子，這個卷子僅存末後的一部份，似為倫敦所藏卷子之後段，但兩者文意無法連貫銜接，顯然中間還是缺少若干的。

去年我在世界宗教研究院閱讀S三四九一號這個卷子的時候，曾經引起我很大的注意。因為，這個寫本，帶給我的問題最多，爲了思考這些問題，我花去很多時間，所以，印象非常深刻。首先引起我注意的，這個寫卷裏面，有二個相同的押座文。第一個押座文，是「頻婆娑羅王后宮綵女功德意供養塔生天因緣變」的押座文，押座文後面，有一段變文，但是，變文並不完整。接着是第二個押座文，文後是「破魔變文」。我很奇怪，爲什麼一個卷子裏面有二個押座文？而且押座文的文字幾乎完全相同。爲什麼「頻婆娑羅王后宮綵女功德意供養塔生天因緣變」的變文沒有寫完，接着就寫「破魔變」的變文？是不是破魔變的變文，包含在「頻婆娑羅王后宮綵女功德意供養塔生天因緣變」的變文裏面？如果是這樣，爲什麼破魔變的變文前面，又要安立一個押座文？這是代表什麼意思？「破魔變」與「頻婆娑羅王后宮綵女功德意供養塔生天因緣變」的主題內容是否扯得上關係？這一連串的問題，盤據我的腦際，久久揮之不去。當我讀完了這個卷子之後，閉目沉思，分析這個卷子的主題內容。卷子的標題，是：「頻婆娑羅王后宮綵女功德意供養塔生天因緣變」，但真正寫「功德意生天因緣變」的文字不多，似乎還是題前的敘說，主題的部

份，尚未開始，文章突然中止。相反地，破魔變的部分，似乎是個有始有終的完整變文。雖然，綜觀全卷，這不是個完整的寫卷，後面缺少若干，但就現存的這一部份文字，而做分析研究，在我的感覺上，感覺到這個卷子有些怪異，問題重重。當時，我想將這個卷子的全文全部抄錄下來，做精細的研究，可是，由於這個寫卷的文字很長，時間不容許我做全部的抄錄，我只將破魔變部分，魔女與佛陀問答的詩詞，抄下一部分。今年我讀周紹良的「敦煌變文彙集」，其中收錄了英國的S三四九一號卷子，和法國的P五〇三一號卷子，使我有緣重新研究這篇變文，並做一番尋根的探討工作，撰寫這篇文章。

×

×

×

S三四九一號「頻婆娑羅王后宮綵女功德意供養塔生天因緣變」這個卷子，仔細地研究起來，問題最多，也是研究敦煌學者最不易解說的一個卷子。其中主要的問題，這個卷子將破魔變文夾寫在裏面，能夠說明這個問題，其他的問題，也就容易解釋了。周紹良編的「敦煌變文彙集」，在「頻婆娑羅王后宮綵女功德意供養塔生天因緣變」前面，有這樣一段按語說明：『藏英國倫敦大不列顛博物院編號S三四九一，這篇東西中間，夾寫着一段破魔變文，它的內容，視巴黎國家圖書館所藏P二一八七號卷子爲完善。我疑心破魔變文是講頻婆娑王后宮綵女功德意供養塔生天因緣變文中的一段材料，所以才會夾寫在一起。』（見該書二六三頁）依照周紹良的看法，破魔變文是頻婆娑羅王后宮綵女功德意供養塔生天因緣變文中的一段材料。周氏的這個看法，依照我們研究起來，並不確當，我們可以舉出很多理由證據推翻周氏的看法。這個問題的成因，我們應該從敦煌卷子的全體上着眼研究，才能真正了解敦煌卷子中的許多怪異問題。去年我在閱讀敦煌卷子期間，時常遇到許多類似這類的怪異問題，經過我的思維研究，我了解到這類問題的成因。現在，讓我說明一下這類卷子形成的來龍去脉。

一般所謂敦煌卷子，除了部份的佛經等寫卷之外，其他大多不是作者的原始手稿，而是輾轉抄錄而來的。這些抄錄者，多是

出自私人的愛好，自己保存而已。其中知識程度稍高的，固然不乏其人，但是，絕大多數的抄錄者，知識水平都不太高，這些，我們從他們抄寫的字體上，可以辨認出來。有些抄寫者的字，寫得東歪西斜，多一筆或少一筆的字，時有所見；其他簡筆字，怪異的字，辭書上找不到的字，屢見不鮮。抄錄的文字，多寫了一字，或脫漏了一字的，也每每皆是。我在閱讀這類卷子期間，非常困擾。我從不同的寫卷而做校勘，由校勘所得，使我了解到這些問題的來源。此外，還有部分的敦煌寫卷，是屬筆記性的雜錄，前面雖然有一個標題，但抄錄的內容，並不完全屬於這個標題所有。這類東抄抄西抄抄併合而成的卷子，中間並未分開，都是連在一起，最使閱讀者容易發生錯覺，以為是同類的卷子。我讀這類卷子，也常常發生錯覺，以為是同一卷子，可是，當發現前後文意不相連貫，後面的內容與前面的標題，成了風馬牛不相及的時候，只有回過頭來，重新細讀，仔細揣摩，推敲分析，經過這樣的艱苦探索，我才知道這是雜錄而成的卷子。「頻婆娑羅王后宮綵女功德意供養塔生天因緣變」卷子，大抵也是由這種情形而來的。至於周紹良所說，我們不能同意。因為「頻婆娑羅王后宮綵女功德意供養塔生天因緣變」，所依據的經文，我們可以從大藏經中找出，不論將功德意的故事如何加以推演轉變，也與破魔變扯不上關係。縱然要與破魔變拉得上關係，文字與故事的敘述，也應該自自然然帶進另一個故事之中，不會突然中止，前後不能連貫的；這在文章的作法上，也是欠通的。所以，我們不同意周紹良所說。

我們研究「頻婆娑羅王后宮綵女功德意供養塔生天因緣變」這個卷子，抄錄者的確有些怪異，卷子中間除了夾寫了破魔變文之外，同時並將一個押座文用於二處，這在敦煌卷子裏，似乎很少見到的。究竟這個押座文是屬「頻婆娑羅王后宮綵女功德意供養塔生天因緣變」所有，還是屬於「破魔變」所有，很難令人加以斷定。就這個押座文的文意研究，它沒有明顯的所屬，固然可以用於「綵女功德意被殺的故事」上，同時也可用於「魔女燒亂佛陀的故事」上，甚至也能用於其他的變文裏面。這與維摩經押

座文與溫室經講唱押座文，只能用於特定的一處，不能用之於他處的情形不同。所以，我們對於這個押座文也難得加以明確的指認，它是屬於某處的押座文。出現在同一卷子裏的二處押座文，我們根據周紹良「敦煌變文集」刊印的文字，做了一次文字上的校勘，從校勘所得，發現二處押座文，仍然有相異之字和增減之字的地方，這種情形，當然有周氏抄錄及排校時發生的錯字，但是，不可否認的，敦煌原稿上也有相異之字。究竟那些字是周氏抄錄錯了的，或排校錯了的，那些是原稿上相異的，此時我已離開紐約，來到洛杉磯，無法再去查對敦煌膠卷，重做一次校勘工作。現在我以「敦煌變文集」刊印的文字，用「頻婆娑羅王后宮綵女功德意供養塔生天因緣變」，對勘「破魔變」，並作校注於後，以見一般。

頻婆娑羅王后宮綵女功德意供養塔生天因緣變押座文  
年來年去暗①更移，沒一②箇將心解覺知，只③昨日腮邊紅艷艷，如今頭④上白絲絲；尊高縱使千人諾⑤，逼促都緣⑥一夢期，更覺老年腰背曲，驅驅猶自為妻兒。（觀世音菩薩）

君不見生來死去，似蟻循環⑦。為衣為食，如蠶作繭。假使有拔山舉鼎之士，終埋在三尺土中。直⑧饒玉提金繡之徒，未免於一槭灰燼。莫為久住，看則⑨去時，雖⑩論有頂之天，總到無常之地。小妻恩厚，難為與⑪替死之門；愛子情深終不⑫代君受苦。茫茫⑬濁世，爭戀久居，茫茫⑭昏迷，如何擬去。不集開常意樹，欲析⑮覺花，天宮快樂處，須生地獄下。波吒莫去死，去了却生來，合嗟⑯傷，爭堪你却不思議。一世似風燈虛沒沒，百年如春夢苦忙忙。心頭託⑰手細參詳，世事從來不久長，遮莫金銀盈庫藏，死⑱時爭豈⑲與君將？紅顏漸漸鷄皮皺，綠鬢看看鶴髮蒼。更有⑳向前相識者，從頭老病總無常。春夏秋冬四序催，致今人世有輪迴。千山白雪分明在，萬樹紅花閣欲開。燕來燕去時候促，花榮花謝競推排。聞健直須知覺悟，當來必定免輪迴㉑。（觀世音菩薩）（見「敦煌變文集」二六四頁）

校 註：

- ①「暗」，破魔變作「闇」。
- ②「一」，破魔變無此字。
- ③「只」，破魔變無此字。
- ④「頭」，破魔變作「朝」。
- ⑤「諾」，破魔變作「喏」。
- ⑥「緣」，破魔變作「成」。
- ⑦「循還」，破魔變作「修」；全句爲「君不見生來死去似蟻修」。
- ⑧「直」，破魔變作「縱」。
- ⑨「則」，破魔變作「卽」。
- ⑩「雖」，破魔變作「次」。
- ⑪「與」，破魔變無此字。
- ⑫「不」，破魔變作「莫」。
- ⑬「茫茫」，破魔變作「忙忙」。
- ⑭「茫茫」，破魔變作「模模」。
- ⑮「欲析」，破魔變作「早折」。
- ⑯「嗟」，破魔變作「歎」。
- ⑰「託」，破魔變作「着」。
- ⑱「死」，破魔變作「四」。
- ⑲「豈」，破魔變作「肯」。
- ⑳「有」，破魔變作「見」。
- ㉑「聞健直須知覺悟，當來必定免輪迴」；破魔變作「欲問若有如此事，經題名目唱將來」。

由校刊所見，這個短短的押座文，便有二十一處不同的地方。我們從文意上審察，這中間，當然有些明顯的錯字。讀敦煌寫卷，最感困難的，也是這些地方。因爲，現存的寫卷，都不是作者的原始手卷，由輾轉抄錄發生的錯字，自所難免，何況抄錄者的知識水準不高，其情形更可想像。所以，我們從不同的寫本中，互相校勘，彼此文字上的相異，時有所見，即在同一個人抄錄的寫卷裏，情形亦復如是。誰是誰非，孰正孰謬，只苦了後世從事的研究者。

「頻婆娑羅王后宮綵女功德意供養塔生天因緣變」，這是一個非常感人的故事。這個故事，被記載在許多佛經裏。現在，我們先將大藏經的原文引錄於下，而後再錄變文的文字，兩相對照，可以知道變文沒有敘述完畢的部份。

撰集百緣經卷六「功德意供養塔生天緣」：

佛在王舍城迦蘭陀竹林，時頻婆娑王，每日三時，將諸官屬，往詣佛所，禮觀世尊。於其後時，年漸老大，身體轉重，不能日日故往禮拜。時諸官人，啓白王言：『從佛世尊，索於髮爪，後宮之中，造立塔寺，於此禮拜，香花燈明，而供養之。』時王然可。往詣佛所，啓白：世尊，即以髮爪與頻婆娑羅王，於其宮內，造立塔寺，懸繪幡蓋，香花燈明，日三時供養。時王太子阿闍世共提婆達多，共爲陰謀，殺害父王，自立爲主。尋勅宮內，不聽禮拜供養彼塔，有犯之者，罪不在請。於其後時，七月十五日僧自恣時，有一宮人，字功德意，而自念言：此塔乃是大王所造，今者至汚，無人掃灑，我今此身，分受刑戮，掃灑彼塔，香花燈明而供養之。作是念已，尋即燃燈，供養彼塔。時阿闍世王，遙在樓上見彼燈明，即大瞋恚，尋即遣人，往看是誰，見功德意然燈供養。使者還來，以狀白王。王勅喚來，問其所由。功德意即答王曰：『今此塔者，先王所造供養之處，以此良日，掃除清淨，燃燈供養。』時阿闍世，聞是語已，告功德意：『汝不聞我先所約勅？』功德意言：『聞王所勅；然王今者，其所治化，不勝先王。』時阿闍世，聞是語已，倍增瞋恚，即以劍斬殺。功德意乘此善心，即便命終，生忉利天，身光照曜，滿一由旬。時天帝釋及諸天等，咸來觀看，而問之言：『汝造何福，得來生此，光明殊特，倍勝諸天？』爾時天子，即以偈頌答帝釋曰：

如來出於世，如日月光明，照彼諸黑闇，皆悉普使明。見者生歡喜，心垢自然除，善哉無上尊，衆生良福田。信心修福德，我不惜身命，被害致命終，得生於天上。爾時天子，向於帝釋，說此偈已，頂戴天冠，著諸瓔珞。

莊嚴其身，將諸天象，各齎香花，下供養佛，光明普曜於竹林，倍逾於常。前禮佛足，却坐一面。佛即爲其說四諦法，心開意解，得須陀洹果，卽作是言：『自念我昔，積於白骨，過於須彌，涕泣雨淚，多於巨海；乾竭血肉，徒喪身命，今以得離。』作是語已，遶佛三匝，還於天宮。時諸比丘，於其晨朝，白世尊言：『昨夜光明，殊倍於常，爲是帝釋、梵天、四天王乎？二十八部鬼神大將也？』佛告諸比丘：『亦非梵天鬼神大將，乃是頻婆娑羅王后宮綵女，名功德意，供養塔故，爲阿闍世王被害，命終生忉利天，來供養我，是彼光耳。』佛說是功德意緣時，有得須陀洹者、斯陀含者、阿那含者、阿羅漢者，有發辟支佛心者，有發無上菩提心者。爾時諸比丘聞佛所說，歡喜奉行。（大正四·二二九下）

### ——二三〇中——

「撰集百緣經」，是東吳時代月支國優婆塞支謙所譯，流傳很早，功德意供養塔的故事，也爲大眾所知。唐代的講經文與變文興起，以功德意供養佛陀的髮爪之塔，而被阿闍世王所殺害，藉此善因，獲得生天的故事，做爲變文的主題內容。功德意的故事，成爲家喻戶曉，人人皆知典故。

除了「撰集百緣經」記載功德意的故事之外，「元魏西域三藏吉迦夜共曇曜譯」的「雜寶藏經」卷五，「天女本以然燈供養生天緣」，也是記述這個故事。現在我們將經文引錄如下：

#### 天女本以然燈供養生天緣

爾時王舍城，頻婆娑羅王於佛法得道，獲不壞信，常以燈明，供養於佛。後提婆達多與阿闍世王，作惡知識，欲害佛法，是以國土怖畏，不復然燈供養。有一女人，以習常故，於僧自恣日，佛經行道頭，然燈供養。阿闍世王聞，極大瞋恚，卽以劍輪，腰斬而殺，命終得生三十三天摩尼幢宮殿中，乘此宮殿，至善法堂。帝釋以偈問曰：

汝昔作何業，身如聚真金，而有威德，容貌甚光明？

天女卽時以偈答言：

三界之眞濟，三有之大燈，至心眼觀佛，相好莊嚴身。

法中之最勝，爲之然明燈，然燈以滅闇，佛燈滅衆惡。見燈如日光，眞實生信心，觀燈明熾盛，歡喜而禮佛。說此偈已，來至佛所，佛爲說法，得須陀洹，卽還天上。比丘問佛：『以何因緣，生於天宮？』佛言：『昔在人間，於僧自恣日，佛經行道頭，然燈供養，阿闍世王，斬其腰殺，以是善因，命終之後，得生天中，重於我邊，聞法信解，得須陀洹道。』（大正四·四七二下）

「雜寶藏經」的這段記述，雖然沒有提及功德意的名字，這個故事與「撰集百緣經」是相同的，只是文字記載的詳畧不同而已。佛經中的故事，往往都是如此。「頻婆娑羅王后宮綵女功德意供養塔生天因緣變」，從變文的標題上看，顯然是依據「撰集百緣經」爲主的。

我們讀完了上面引用的二段經文，對於頻婆娑羅王后宮綵女功德意供養塔生天的因緣，有了一個具體的了解之後，我們再來看看變文，以便知道變文缺少若干。

內宮爾時，以此開讚功德，我府主太保，千秋萬歲，永蔭龍沙，夫人松柏同貞。長永貴寵，城裏泰樂，五稼豐登，四塞澄清，狼煙罷驚，法輪常轉，佛日恒明。眞宗有召伐之興，俗巨有堯年之樂。時衆運志誠，心大稱念：摩阿。

#### 功德意供養塔生天緣

過去久遠，往昔世時，我佛大慈，出興於世，遍遊三界，普化四生。開八萬甘露之門，柱四千塵勞之逕。時則有王舍大城頻婆娑羅王，統渥瞻部，紹繼黔黎。常以政法治國，不邪枉諸民。衆心行於平等，遠近愍而復生意起，寬慈怨親，慰同赤子。爲王賢善，風雨順時。年常之五稼豐饒，庫藏之珍財盈滿。感得四方晏靜，八表欽威，外無草動而塵飛，內有安家而樂業。人民歡泰，嘆美其王。天神讚揚，亦皆敬護。加以深崇三寶，尊敬佛僧。棄捨高榮，懇修功德。時遇世尊，行化說法度人。其王渴仰歸誠，遂於在家弟子。佛卽不違王願，隨樂許之。王請佛於迦蘭陁竹林，敷演於甚深密藏。每日將大臣眷屬，三時往就林中，步步而行，參禮於佛。

。經年度月，恒恒無懈怠之心，日日三界，不俚往來之苦。

|         |             |
|---------|-------------|
| 婆羅大王治黔黎 | 常生十善化群迷     |
| 於諸群生普平等 | 感得時和內外清     |
| 七珍百寶無所乏 | 年友（年？）五稼有豐盈 |
| 人民歡喜皆稱嘆 | 諸天愛護讚精明     |
| 加以傾心敬三寶 | 不貪高貴世間榮     |
| 是時佛在山林內 | 三時就禮每精誠     |
| 大臣眷屬相隨從 | 往來途路步而行     |
| 請佛演說三乘教 | 普益一切諸衆生     |

於是大王後乃漸漸老大，體重力微，難可故往於山林，日日三時而禮謁。然以端居寶殿，正念思惟，非分憂惶，忸怩反側。今者休罷禮拜，仗恐先願有違，若乃頂謁參永，力劣不能來往。即朝大臣眷屬，隱便商宜，中內有一智臣，出來白王一計：

|        |        |
|--------|--------|
| 佛有他心聖智 | 預知衆生心意 |
| 大王意欲參永 | 莫煩其多憂慮 |
| 今日往於林中 | 佛前虔恭踴躍 |
| 求請少許髮爪 | 還宮敬造塔寺 |
| 安置佛之毫信 | 依此禮拜專志 |
| 共往山林之中 | 福分也合同比 |

時王取臣之計，遂往林中，即於佛前，求哀乞罪。弟子不是懈怠輕慢。（見「敦煌變文集」（二二五—二二六頁）

「頻婆娑羅王后宮綵女功德意供養塔生天因緣變」的變文，突然到此中止，其後是破魔變的押座文及其變文。就末後「弟子不是懈怠輕慢」這句來看，顯然下面尚有文字，只是抄錄者沒有繼續抄錄下去，而另抄「破魔變」文字。我們從這段變文的全體着眼觀看，文章到此，無疑地，才是開頭的叙白，還沒有進入故事的正主題。所以，我們不同意周氏的看法，破魔變是屬於「頻婆娑羅王后宮綵女功德意供養塔生天因緣變」的一部分。明顯的跡相顯示，抄錄者抄錄「頻」文至此，轉而又抄破魔變文。因

爲「頻」文的押座文與破魔變押座文兩者相同，所以極易使人發生錯覺，以爲「破」文是屬「頻」文的一部分。

法國所藏的敦煌卷子，伯希和編號P五零三一號，也是「頻」文的殘卷，只見末後的一部分，其中尚有若干殘缺不見的字句，我們將它引錄如下：

（闕）諸大（闕）瓔珞（闕）養佛（闕）照於竹林前（闕）其說四諦法，心開意解，得須陀洹果。爾時，（闕）道果踊悅心懷，即於佛前，歡喜讚嘆。

巍巍大聖尊，最勝無有比；父母及師長，功德無□□。超越白骨山，閉塞三惡道；能開三善門，□□□□□。

讚嘆佛已，復作是言：自念我昔，積於白骨，過於須彌，涕泣兩淚，多於巨海，乾竭血肉，徒喪身命，終無利益；我今於佛如來，隨生一念，一轉之間，得此妙果，超越輪迴，值人天逕。作是語已，遶佛三匝，還歸天宮處，若爲陳說：

天子頂上戴天冠，兼之身上七寶纏；  
威容端正如菩薩，身光朗曜日輝鮮。  
□□大眾來下界，各執香花就佛前；  
合掌虔恭而作禮，令其光影照雙間。  
□□爲彼說四句，天子諦受住心田；  
當便心當令開解，得證初位須陀洹。  
□□道果懷歡慶，即佛功德讚無邊；  
自念無始從來事，修還六趣是因緣。  
□□於四海水，聚骨過於富羅山；  
祇爲無明相繫縛，遭迴不遇出頭年。  
□□畧開演，菩提道果化周圓；  
作是語已禮佛足，又遶三匝却歸天。

□□丘至明清具合掌向佛白言：「世尊，昨夜光明，倍逾於常，爲□□梵天，爲四天王子，三十八部鬼神大將，也令其夜分，照耀竹林。」

（未完待續）

# 觀音——半個亞洲的崇拜對象



鄭僧一原著  
顧法嚴校訂  
鄭振煌中譯

~~~~~原載於七六年十一月美國芝加哥大學「宗教學史」(History of Religions)第16卷第2期~~~~~

人員(續上期)

鳩摩羅什譯本所列舉的三十三種示現，絕不是完整無缺的。

竺法護提到二十二種示現，現存的梵文本十六種，根據 Wangyal 格西說藏文本也是十六種；相對的是，楞嚴經有三十二種，大乘莊嚴寶王經有二十種。清朝的一張畫顯示觀音現公牛身度一位屠

夫；在日本，觀音則甚至被認為曾經應身為供奉在伊勢的天照大神<sup>④</sup>。大乘莊嚴寶王經又說：「彼聖觀自在功德神力，為盲冥者而為明燈，陽燄熾盛為作蔭覆，渴乏之者為現河流，於恐畏處施令無畏，病苦所惱而為醫藥，受苦有情為作父母，阿鼻地獄其中有情令見涅槃之道<sup>⑤</sup>。怡山然禪師（皎然？773年最享盛名）效法觀音，願「疾疫世而見為藥草，救療沉疴；饑饉時而化作

稻梁，濟諸貧餒」<sup>④2</sup>。

正如德清（號憨山，1546-1623）所說的，「法身無體，以悲為體」<sup>④3</sup>。在蘇東坡（1036-1101）詩中「溪聲盡是廣長舌，山色無非清淨身」<sup>④4</sup>。觀音的法身滲透所有心性，涵括萬物，如「一月普印千江，千江悉現全月，一春普育萬卉，萬卉各具春光之妙」<sup>④5</sup>。此中印是指的萬事萬物，起而復滅；月是指的自性，如如不動，始終為一。

觀音「雖曰以種種形，惟是一真，雖曰遊諸國土，不離當處」<sup>④6</sup>。「蘇東坡引人深思的詩句則說：『觀音不來，我亦不往。水在盤中，月在天上』」<sup>④7</sup>。水清月現；鏡明照臨。這覺悟了的自性的出現，是無法用言語形容，也無法想像得出來，既無名字，也無形相的。諸聖名之為觀音——被聽到的自性之聲。

惠能（638-713）說：「自性迷即是衆生，自性覺即是佛，慈悲即觀音」<sup>④8</sup>。「德清警告說：『若無慈悲，則佛亦不出世，亦無法可說也』」<sup>④9</sup>。「悲華經以神秘但明確的語句描述觀音的授記。『爾時，寶藏佛尋為（轉輪聖王太子）授記：善男子，汝觀天人及三惡道一切衆生，生大悲心；欲斷衆生苦惱故，欲斷衆生諸煩惱故，欲令衆生住安樂故，善男子，今當字汝為觀世音』」<sup>⑤0</sup>。

儒者學習如何效法孔孟的仁義道德，佛徒則學習如何效法，佛菩薩的大慈大悲，並為衆生的緣故成佛菩薩，「自知我是未成之佛，諸佛是已成之佛。」及一切佛是我等師，一切聖賢是我同學」<sup>⑤1</sup>。

佛陀說：「我的弟子只要實行崇高的覺悟之道，就可以成佛」<sup>⑤2</sup>。「觀音也是從凡夫修起的。」

法華經以生動而富有戲劇性的辭句，敘述觀音保護攜帶珠寶的商人免受盜賊劫掠，保護水手免於沉舟之厄，保護罪犯免於受刑。婦女可以求助觀音，獲得他們想要的孩子。一個人念觀音時，火就會熄滅，刀劍成破片，敵人變得仁慈，械具自動脫落，咒詛「還著於本人」（在添品法華經中，這句話說得更得適切，「彼即轉回去」），猛獸逃走，蛇也不再有毒。在恐懼和災禍之中，給我們無畏（「安全」或「信心」）的就是他，因此，在這個

業果輪迴的世界中，他被稱為「施無畏者」<sup>⑤3</sup>。

在崇尚信仰層次的佛教中，觀音是避難所和保護者，他「亦遊戲地獄，大悲代受苦」<sup>⑤4</sup>。「不過，細想起來，觀音實在表現的是一個大悲者的典範，這大悲者知道，『就某方面來說，所有苦難都是他的苦難，所有『衆生』都是他內在自性的不同面目』」<sup>⑤5</sup>。「雲雀傷了翼，天使停止了歌唱。」菩薩「以一切衆生病，是故我病」<sup>⑤6</sup>。

唐李翱（772-841）問藥山（惟）儼禪師（751-835）說：「如何是惡風吹船，飄落鬼國？」意指觀音保護海員不令遭沉舟之危的話。師曰：「李翱小子，問此何為？」這位唐代的大文人兼刺史佛然惡形於色，師曰：「如此，便是惡風吹船，飄入鬼國也。」真德秀（1178-1235）於是結論說：「利欲熾然，即是火坑；貪愛沉溺，便是苦海；一念清淨，烈燄成池；一念警覺，船到彼岸；災患纏縛，隨處而安；我無怖畏，如械自脫；惡人侵凌，待他橫逆，我無忿嫉，如獸自奔。讀是經者，作如是觀，則知普陀大士真實為人，非虛語也。」<sup>⑤7</sup>

宋孝宗（1163-1189在位）曾看過觀音像手持念珠，在當時並不是一件特殊的事，四川大足現存的石像就可以證明這一點。孝宗問旁邊的和尚說：「何用？」僧人回答：「念觀音菩薩」。問：「自念則甚？」曰：「求人不如求己。」<sup>⑤8</sup>歸依觀音，就是在自身內尋找觀音。

觀音的三十三示現和十四「無畏施」，提供了一個圖像的寶藏，不僅啟發了高層次的信仰，也滿足了通俗宗教的需要——一位可以有求必應，並支持信仰者克服生命中的恐懼和不安的人格化的「神」<sup>⑤9</sup>。雖然佛陀告誡不可「占相吉凶」，但1237年和1269年編輯的天台宗的史籍中，却提到二種觀音籤的靈驗：浙江紹興圓通（觀音之別名）寺有一百三十籤，目前已遺失；杭州天竺寺有一百籤，最近在北京一尊佛像的「腹」中發現，鄭振鐸教授加以出版，這些籤詩充滿民間傳說，並且附有精細的木刻圖解，其日期可以遠溯至十三世紀初葉<sup>⑥0</sup>。佛教是一個宣稱佛與衆生平等、貧賤與富貴平等、佛陀和其弟子稱女信徒為「姊」的宗

教<sup>⑥1</sup>，佛的去世對其弟子來說，是「猶如慈父唯有一子卒病喪亡。⑥2」在這樣一個宗教裏，如果發現浙江鄉下的婦女與人閒談觀音，就好像是談到她們的姊妹一般，實不足奇。吳承恩（1582年歿）在他的通俗小說西遊記裏，雖然把天上所有的神佛上帝，嘲謔殆盡，却對觀音採取不同的態度，把她描繪成仁慈可親，有時甚至帶有愛慕的意思<sup>⑥3</sup>。

佛教一度是知識份子的智慧事業，僧人的道德和行為是認為理所當然的<sup>⑥4</sup>。幾位唐宋名詩人，便是深受法華經所吸引的文人。李商隱（812-86）是一位終生的愛好者，他在病苦和危難之中，視法華經為最好的慰藉<sup>⑥5</sup>。杜甫（712-770）時常引用法華經詞彙和文句，蘇東坡則採用觀音偈的句子，並認為：「（符咒）還著失慈，當云兩家都沒事」<sup>⑥6</sup>。甚至在唐朝以前，觀音已經深深植於知識份子的意識之中，因此當時流行者所謂的觀音語，隋遺盧思道（535-586）出使陳國，陳王摘取經上的一句話作弄他：「是何商人，齎持重疊？」盧思道以觀音語機巧地回道：「忽遇黑風吹其船舫，飄墮羅刹鬼國。」<sup>⑥7</sup>觀音的圖像也啟發了信仰，就像詩書名家及大學創辦人的葉恭綽（1881-1968）所說：「信仰原從審美來，人生鈴鐺為君開<sup>⑥8</sup>」。

陸沉（1110-94）是一位宋朝官員，也是愛國詩人陸游（1125-1210）的堂兄（陸沉的墓誌銘即陸游所寫），他每天誦一次69,505字的法華經（約等於四部福音及使徒書的總字數），持續達三十年，八十歲以後更每天誦三次，他每天晨起即澡浴，焚香並唱自作偈曰：

「盥手清晨貝葉開，

不求諸佛不禳災。

世緣斷處從他斷，

切火光中舞一回」<sup>⑥9</sup>。

鳩摩羅什流暢動人的法華經譯本，廣為中日各宗派各階層人士所閱讀，它在中國被稱為「諸經之王」，在日本被稱為「護國三經」之首，（其他二經是金光明經和仁王經，分別載於大正大藏經第663和246）。著名的長安大興善寺的方丈守素法師（約810年），以敷演法華經出名，皎然在詩中對他備極讚譽，守素在三十年內，誦法華經三萬七千次<sup>⑦0</sup>；在郭沫若所引用的岑參（

175-70）詩中，謂惠淨和尚反覆誦法華經達十年之久，從未下過他在懸崖頂上的隱廬<sup>⑦1</sup>。提倡淨土的延壽禪師「日誦蓮經夜坐禪」<sup>⑦2</sup>。以專一的心念經，不管出聲或不出聲，都有助於得定，德清法師開示說「口念彌陀心散亂，喉嚨喊破也徒然」<sup>⑦3</sup>。

陸沉之所以能夠潛心佛學，是由於同事的讒言使他丟了官，因而有讀經的時間。他認為他的丟官，是因為他前世虐待同事所受的報應，故想以德報怨謀求補救。佛教主張「怨親平等，心無憎愛」<sup>⑦4</sup>。寂天 *Saṅghadeva* 發誓「讓所有侮辱我、傷害我或嘲笑我的人分享正覺。」<sup>⑦5</sup>謝靈運（385-433）因莫須有的叛國罪被判死刑，行刑前作臨終詩曰：「唯願乘來生，怨親同心願」<sup>⑦6</sup>。雖然提婆達多「世世專意害佛」，但佛仍然感謝「善知識提婆達多」，因為「令我具足六波羅密、慈悲喜捨等，所以得成正覺，廣度衆生者，皆因提婆達多善知識。」<sup>⑦7</sup>

觀音不僅「順緣增上令行者成就，化現無量三十二應身」，而且「逆緣增上令行者精進，化現無量魔難與魔軍」<sup>⑦8</sup>。

（未完待續）

## 附 註

- ④0 分別見於淨緣社編「歷朝名畫觀音實相」（上海，1938）不載頁數。莊同生（字澹安，1626年生）所作的畫，及花山信勝著 *A History of Japanese Buddhism*，山本晃紹譯英（東京，1966），66頁。
- ④1 天息災譯「大乘莊嚴寶王經」卷二（大正大藏經，20:55b。）
- ④2 「緇門警訓」卷六「怡山然禪師發願文」（大正大藏經48:1073a）Philip B. Yampolsky 教授使作者注意到駒澤大學圖書館所編的「新纂禪籍目錄」（東京，1962，3頁），書中認為怡山然就是詩僧皎然。作者手邊資料無法證實這一點。
- ④3 「法華經通義」，卷七（續藏經，第一輯，49套，5:43a）。
- ④4 蘇東坡集卷十三（萬有文庫4:15）「贈東林總長老」。「廣長舌」是佛三十二相之一，象徵佛不妄語。「大智度論」卷八（大正大藏經，25:115a）。蘇東坡的詩句讓我們想起延壽（字永明，904-75）聽到落葉聲音之後的開悟偈：「撲落非他物，縱橫不是塵。山河並大地，全露法王身。」（葛藤集）

- ④5 印光 (1860 - 1940) · 「觀世音菩薩三十二應發隱」，載於印光法師文鈔」，共四卷 (蘇州，1947) 4:33b。
- ④6 通理 (1746 年最享盛名) 撰 · 「法華經指掌疏」，卷七 (續藏經第一輯，95:428a)。
- ④7 「應夢觀音贊」載於「蘇東坡集·續集」，卷十 (萬有文庫，13:11) 比較求那跋陀 (394-468) 譯 · 「楞伽經」，蘇東坡刊印作序云：「如水中月，不入不入。」 (大正大藏經，16-506b) 梵琦則說：水在地月在天，真體堂堂在目前。」 (「觀音大士贊」載於「楚石梵琦禪師語錄」卷十三【續藏經第二輯，29套，1:106b】)。
- ④8 「六祖法寶壇經」，第三品 (大正大藏經，48:352b)。敦煌抄本稍有不同，比較陳榮捷譯 The Platform Scripture (New York, 1963) 94 及 95 頁 · Philip B. Yampolsky 譯 The Platform Sutra of the Sixth Patriarch (New York, 1967) 原文 71 頁，譯文 158 頁 "If you are deluded in your nature, Buddha is then a sentient being" (假如你是自性迷的話，佛就是衆生。) 不過，一旦成佛，佛就不會退轉爲凡夫。有趣的是，正如契嵩 (1007 - 72) 所說：天鑒 (六祖) 在以勞工相示現的時候，目不識丁，但實際上他精通三教經典，時常援引，毫不費力。
- (契嵩編修 · 「傳法正宗記」卷六【大正大藏經，51:748c】)
- ④9 「法華經通義」卷七 (續藏經第一輯，49套5:473a)。
- ⑤0 曇無讖 (385 - 433) 譯 · 「悲華經」卷七 (大正大藏經，3:186a) 鳩摩羅什譯 · 「梵網經」 (釋氏十三經本)，2:16b 第三十四，暫離菩提心戒) 及 1:11b · 比較惠思撰 · 「受菩薩戒儀」 (續藏經，第二輯，10套，1:2a)。
- ⑤2 Kern, Saddharma - Pundarika (Oxford, 1930) 128 頁。
- ⑤3 「妙法蓮華經」卷十 (大正大藏經，9:57ab) · Edward Conze, Buddhism: Its Essence and Development (Oxford 1960) 152 頁 · 鈴木大拙，Manual of Zen Buddhism (London, 1950) 34 頁。
- ⑤4 竺難提 (法喜，第四世紀左右) 譯 · 「請觀世音菩薩消伏毒害陀羅尼咒經」 (大正大藏經，20:36b)。第七世紀的大乘詩人寂天 Śāntideva 說：「只要天地存在，菩薩就繼續克服世界的煩惱。願世界所有的苦難都降臨到我身上，願世界因菩薩的所有功德而快樂。」 (入菩提行讚 Bodhicaryāvatāra · 見於 L. D. Barnett 譯，The Path of Light 第二版 [London, 1947] 26 頁 · 又 Marion L. Maties, Entering the Path of Light (New York, 1970) · 232 頁。
- ⑤5 Alan Watts 在鈴木大拙 Outlines of Mahayana Buddhism (New York, 1963) 一書中的序文，25 頁。
- ⑤6 鳩摩羅什譯「維摩詰所說經」第五品 (大正大藏經，14:544b)。比較泉芳璟譯 "Vimolakiṛi's Discourse on Emancipation" 載於 Eastern Buddhist 第三卷第三期 (1924) 234 頁中 · Richard Robinson 譯 "The Sutra Spoken by Vimalakīrti" 打字本 (University of London, 日期不詳，23 頁)。
- ⑤7 見彭際清 (1740 - 96) 述「居士傳」卷三十四「真希元吳毅夫傳」 (續藏經，乙輯，22套，5:458b)。瞿汝稷於 1602 年所撰的「指月錄」卷九，則認爲這一段是道通禪師 (731-813) 和丞相于顥的機鋒問答，而非李翱和惟儼禪師的問答 (續藏經，乙輯，16套，2:103b)。仁俊律師在「山中小住」詩中說：「遮人氣傲峯頭眼，遍地風雲定裏心。」 (慧炬第 144 期【一九七六年四月】62 頁。) 當一個人體悟到「舉世無非撲火蛾」 (鄭烘雲「佛州小草」中的無題詩，載於慧炬 137-38 期【1975 年，9，10 月合刊】 (83 頁) 時，就會產生堅固的悲心。
- ⑤8 張端義 (1242 年最享盛名) · 「貴耳集」 (叢書集成，No. 2783, 2 頁)。蘇軾 (東坡) · 「問答錄」 (叢書集成 No. 2987，4 頁) 則謂這是蘇東坡和其方外朋友了元 (號佛印，1032-98) 的問答。觀音執念珠的雕像，見於四川美術學院，雕塑系編 · 「大足石刻」 (北京，1962) 24, 30, 31, 95 頁。
- ⑤9 一般的佛教徒也像「基督教徒」，不會接受非人格化的上帝以代替人格化的上帝 (因爲非人格化的上帝無法被愛)，然而一位「人格化的」上帝，並不是「玄秘主義者追求的對象」。『人格』的概念，莊嚴了『最高本體』，但却不是『最高本體』。Dionysius the Aeropagite, The Divine Names and the Mystical Theology, C. E. Rolt 譯，新版 (London, 1940) · 195 頁，註①)。
- ⑥0 宋宗鑑集 · 「釋門正統」卷三 (續藏經，乙輯，3套5:396a) · 志磐撰 · 「佛祖統紀」卷三十三 (大正大藏經，49:318c · 同續藏經乙輯，4套，3:198b 卷三十四) · 鄭振鐸「天竺靈籤」 (上海，1958)。比較，佛陀告誡比丘的五種邪命，見於智旭 (號藕益)，1599-1655) · 「佛遺教經解」 (續藏經，第一輯，59套，1:14a) · 「大智度論」卷十九 (大正大藏經，25:203a)。Wolffram Eberhard 教授曾說：「觀音籤非常流行，甚至出現於日本

和美國加州。J. (Studies in Chinese Folklore and Related Essays, Bloomington, Ind., 1970 - 193頁。)

- <sup>61</sup> 曇無讖譯：「大般涅槃經」卷四（大正大藏經，12:385c）；鳩摩羅什譯：「大智度論」卷三（大正大藏經，25:79c）；鳩摩羅什譯：「維摩詰所說經」第四品（大正大藏經，14:524c）。

- <sup>62</sup> 曇無讖譯：「大般涅槃經」卷一（大正大藏經，12:367a）。

- <sup>63</sup> 「西遊記札記」載於「中國古典文學參考資料」共二冊（香港，1958），2:139-40，註1。比較夏志清“Comedy and Myth in the Hsi Yu Chi”，載於周策縱編，“Wen - lin: Studies in the Chinese Humanities”（Madison, Wis., 1968）- 229-39頁。作者對該書的書評，載於 Journal of the American Oriental Society 第九十二卷第二期，（1972年4-6月）329-331頁，尤其是第331頁。）

- <sup>64</sup> 被北川三夫教授稱為「中國佛教現存最佳之典範」的印順法師曾說：「中國佛教史上的道安、慧遠大師們，對於中國學術都有很好的造詣；出家學佛後，才能引導當時社會一般的知識界歸向佛法。」（「論僧才之培養」，載於「妙雲集」（台北，1972）下編之八，152頁。比較 Joseph M. Kitagawa, “Buddhism in Taiwan Today”載於France-Asie 四十三卷一七四期【July-August 1962】443頁。鄭僧一在「何時幸會謁支公」（慧炬，122期【1974年四月】49-50頁）文中曾提到這件事）。印順法師對世法出世法並重，印可了佛陀對文殊師利所說的話：「汝今莫入諸法甚深第一義諦，應以世諦而解說之。」（大般涅槃經，卷二十一，【大正大藏，12489a】）。

- <sup>65</sup> 李義山文集（四部叢刊）3:34b。

- <sup>66</sup> 杜甫引用「三車」（喻出法華經第三品：Soothill譯，86-94頁），載於「酬高使君相贈」（楊倫 1747-1803）輯：「杜詩鏡銓」卷七（北京，1962）311頁。蘇東坡在「和郭功父韻送芝上人遊隱靜」的引文（萬有文庫，10:35）。蘇東坡的意見，見於大義（1696年最享盛名）：「法華經大成」卷九（續藏經，第一輯，51套，3215a）。

- <sup>67</sup> 劉蕡（1090年最享盛名）：「啟顏錄」，載於陶宗儀（1368年最享盛名）編「說郛」卷二十三（宛委山堂本，1647年重刻版）。「歷朝名畫觀音寶相」卷二跋文。比較慧遠對佛影的說法：「畢命一對，長謝百憂。」載於慧皎（552年最享盛名）撰：「高僧

傳」卷六（大正大藏經，50:358c）·E. Zürcher 譯成英文 The Buddhist Conquest of China (Leiden, 1959) 243 頁。Zürcher 把「畢命」（在我們一生中）解釋為「在我們命終時（at the end of our lives）」。

- <sup>69</sup> 陸子元（陸沉傳），載於彭際清述「居士傳」卷二十四（續藏經乙輯 22套，5:442）。比較陸游：「渭南文集」載於「陸放翁全集」（四部備要），34:7b。字數是得自白居易：「白香山集」卷六十（萬有文庫，9:47）；與聖經的字數比較，得自李提摩太（Timothy Richard: New Testament of Higher Buddhism）（Edinburgh, 1910）128頁。

- <sup>70</sup> 見段成式（863年歿）：「酉陽雜俎」續集卷五（叢書集成，No. 278，214頁。比較「守素傳」，載於贊寧（919-1001）：「宋高僧傳」卷二十五（大正大藏經，50:868a）。又參考皎然：「聽素法師講法華經」，載於曹寅（1658-1712）編「全唐詩」卷八二〇（北京，1960）9244頁。

- <sup>71</sup> 郭沫若：「李白與杜甫」（北京，1972）232頁。就像郭沫若以精通佛學的知識所指出的，我們可以很有趣地發現，自從明代以後即被稱為「詩聖」的杜甫，却在詩中目認為佛教徒，因此「詩佛」的尊稱似乎更為恰當（189-195頁）。

- <sup>72</sup> 「永明山居詩」（江北木刻版，（885）50頁。延壽居杭州永明道場十五載，念法華經一萬三千部。（見於道原（1004年最享盛名）編：「景德傳燈錄」卷二十六（大正大藏經，51:422a）原則上，禪宗和淨土宗是彼此並容的，因為前者稱「死心即佛」，後者稱「此心即彌陀」）。

- <sup>73</sup> 「憨山大師費閑歌」，載於「禪門日誦」（香港，1965，天寧寺（1900木刻板節印本）132b頁。

- <sup>74</sup> 「大般涅槃經」卷十九（大正大藏經，12:479c）。比較「大智度論」卷五：「佛大慈仁無此事，怨親憎愛以等利。」（大正大藏經，25:94b）。

- <sup>75</sup> L. D. Barnett, The Path of Light, 二版 - (London, 1947) 42頁。「謝靈運臨終詩」，載於道宣（596-667）編「廣弘明集」卷三十（大正大藏經，52:356a）。

- <sup>77</sup> 德清：「法華經通義」卷四（續藏經，第一輯，49套，5:441a）。張澄基「介紹一個新觀音讚」，載於 Special Issue Celebrating the Tenth Anniversary of the Eastern States Buddhist Temple of America (New York 1972) 37 頁。

# 佛學研究與方法論

## 對現代佛學研究之省察

吳世鈞

(續上期)

日本方面，學者們對佛教哲學的研究，也有可觀的成果。這一風氣，大抵由東京大學所開出。東京大學一向是日本的印度學的研究中心，它由木村泰賢開始，即已強調居於印度學的主位的佛學與人生社會各面的關係，而不單進行純粹學究式的研究。木村泰賢是一個印度學學者，也是一個思想家；他的學術論著，在日本學術界，並未受到很大的重視。但他論佛學，能關連到道德、文化、政道各方面，而擴展佛教的意義天地；他對人生也有存在的感受，能活用所習的佛教思想，來論人生的苦痛與解脫<sup>③</sup>。木村泰賢的這一種作風，頗為他的後來者所繼承和發揚。東

京大學的川田熊太郎、宮本正尊、中村元和玉城康四郎等人，都走綜合思想之路，運用西方哲學的一些理論和觀念，從比較的角度來研究佛學。他們所合作而成的「華嚴思想」一編集，很能表現這種研究的一斑。這裏我們不妨拿來敘述一下。

川田熊太郎在其「佛陀華嚴」<sup>④</sup>一文中，指出「華嚴經」的基本思想，是唯心。這心不是一實體，而是作業的聚合；它是一切生起之源。這心的作業，依緣起一規律而進行；後者有兩個動向：輪迴與涅槃。人能自由選取涅槃的路向，與輪迴搏鬥，而認同於法則。這法則不是被造物，它是永恆的真理，即眞如。人能覺悟到眞如，而知佛境即是眞理表現。故重要的是，人要下定決心以尋求眞理。而這完全是可能的；因法則正是人自身的存在。

編集的另一篇重要文章，是玉城康四郎的「唯心之追究」。作者的意圖，是要就華嚴宗的思想，研究佛教唯心理論的發展。作者以爲，唯心思想的一個特色是一種無盡的主體性；因唯心中的心，與自我有直接而深刻的關連。作者以爲，世親對唯心的解釋，基本上是視心爲絕對的一者。華嚴宗二祖智儼則依世親的說法，和接受唯識的思想，以爲如來藏是阿賴耶識的基本；即是說，他以前者是後者的本體；後者是前者的現象。三祖法藏則綜合和系統化華嚴教義；但作者以爲，在法藏的教理中，並無哲學思考與宗教體驗的聯系，而這種聯系，却是佛教發展的動力。四祖澄觀則仍沿法藏的最高真實的世界觀，同時他又試圖透過禪的體驗，來把握這一世界觀。結果，在他的教理中，思想與體驗得以密切結合在一起。故依玉城的考察，澄觀的思想，最能相應佛教的本色。

編集又收有多篇論華嚴經及華嚴思想的文章；作者包括中村元、平川彰、三枝充德、高崎直道、鎌田茂雄等，大多是在東京大學任教的。另外一篇是村上俊江的「來布尼茲氏與華嚴宗」，這是一篇十分有趣的文章，它比較東西方的觀念論的哲學。文中的論點，以今日的水平來看，自然有不少可議之處；但它所代表的研究路向，却不可忽視。

這種研究，其成績客有優劣之異，但其原初的要求，大抵都是哲學的。而走這一研究路向的，或具有這一研究路向的，自然不限於東京大學的學者。東北方面的金倉圓照、京都方面的長尾雅人，和名古屋方面的上田義文<sup>⑦</sup>，和後面要分別論到的維也納學派和京都學派的學者，在這方面都有相當傑出的表現。

一般來說，日本學者以哲學的方法來研究佛學，分量輕得很，不能與文獻學的研究比較；個別學者的研究成果，並不顯著，他們並未有如西方的茨爾伯特斯基和印度的梅爾蒂那樣的大師。他們的特點無寧表現於對佛教中的某一論題，集體地作不同方面的研究；這樣的合作，與他們在編纂辭書和翻譯方面的表現，是一貫精神。宮本正尊所領導的對佛教根本真理的研究，是此中的顯著事例。這裏我們也畧爲敘述一下。

研究的成果，具載於「佛教之根本真理」一巨著中。佛教根本真理，是一個大問題；此書的研究，分四個論題來進行：（印度）佛教一般的真理觀、大乘佛教各派的真理觀、中國佛教的形態與真理觀和日本佛教的至境與真理觀。參加研究，發表論文的研究者，恐怕都是當時日本佛學界（按此書初版於一九五六年）的精英。此一研究，基於對佛教真理有如下理解而進行：

「佛典謂真理是一。這是理想，亦是原理。又謂真理即是如如。真理由人所發現，由人所把得，由人所計量，而使人得以生；它又超越人間。真理是宇宙大自然，這包括人間在內。它是人間的生活，而與自然相感應；故佛教的真理，與自然、生命都能和諧一致。到達真理之路，是一無限制的、開展的途程；這是到寧謐與涅槃之路。佛陀稱之爲中道<sup>⑧</sup>。」

另外一個規模更大的集體研究是「佛教思想」的編集，由三枝充惠負責。這編集計分七卷，分別處理佛教哲學思想的各面論題：第一卷存在論、時間論；第二卷認識論、論理學；第三卷倫理學、教育學；第四卷人文學、心理學；第五卷宗教論、真理價值論；第六卷人生論；第七卷文學論、藝術論。撰作的人，可以說是集目前日本佛教哲學研究界的優秀學者，包括宗教哲學家西谷啓治、名學者中村元和水野弘元，和維也納學派的學者，所收的論文都有相當的分析性，同時照顧到佛教與現代思潮與現代生活的種種問題。值得注意的是，這編集的對象，並不是佛學專家，而是對思想、哲學、宗教關心的一般讀者，故除有其學術價值外，在思想上亦有其一定的意義。

綜合言之，西方及日本的學者研究佛教哲學，就個別言，雖有些顯著的成果，但總是止於研究而已。基本上，這些學者只是學者，而不是哲學家或思想家；他們處理佛學的進路，是借用一些西方哲學的理論和觀念，以之爲方法，來分析和解釋佛教的義理。他們自身在思想方面並未成就一套哲學體系。舉個例子說，他們固然不是釋迦牟尼佛陀，也不是龍樹、世親、陳那、法稱那一類，而是有關他們的哲學的研究者。關於這點，就佛學研究的要求言，自是無可厚非。

就哲學的純粹性而言，西方及印度的學者，顯然有較高的表現。但日本學者能涉及較廣的題材，此則非前二者所能及。西方及印度學者研究佛教哲學，幾乎全無例外地集中於印度佛學方面；就筆者有限的所知，他們目前似仍無人精於中國及日本的佛教哲學義理者，特別是中國的天台與華嚴，仍未聞有人問津。

不過，日本學者雖能廣泛地涉及各面的佛教哲學，但亦不無其嚴重的缺點。這主要表現於文字的障礙中：他們始終脫離不出文字的煙幕<sup>⑦</sup>。語言文字雖是傳播的媒介，但若不善處理，於字源字義執之太過，它自身亦易成爲一種障礙，使人對它背後的義理模式，看得不夠通透。日本學者即易犯上這一毛病。此中事例極多。如高崎直道研究如來藏思想有年，他恐怕是這方面的最權威學者之一。但筆者總覺得他論如來藏，太過份強調此一觀念的梵語字源的意義，而對它作爲理想的超越根源，其思想在大乘經典中所經歷的轉變，未能表現一明確的綜合省察。作者的語文訓練，顯然超過他的思考訓練。

文字的障礙，也易帶來理解的支離破碎之弊。藉着豐富的文字知識的方便，學者自然可以對某一問題的所涉，就其廣面作無窮的追踪；但若缺乏一種深沉的綜合省察智慧，則即不易把得問題的核心，而流於支離破碎，不着邊際。這是哲學研究的大忌。不幸的是，這種弊端，正相當普遍地存在於日本學者的研究中，這裏不一具論。

另外，研究的入路或線索的有效性，也本質地影响研究的成果。日本學者常好透過一些狹窄的資料，或不是方正的面相，來論意義既深且廣的題材，故所論常不能中的。如上面提到的中村元，他學問淵博，名滿日本、歐美，以至於印度；在言談舉止上，他也是一個瀟灑的人物。但他的研究，却不免於支離泛濫，不得問題的要領。他曾對東方的思想方法，作了綜合的研究，把東方人的思想方式，確定爲印度、中國、日本和西藏四個不同系統。此中，他能把西藏人在思想上的矛盾的宗教性格，從印度的思想煙幕中解放開來，予以一獨立的地位，這是他的高明處<sup>⑧</sup>。不過，他所提出的一個判衡思想方法的特色的線索，却並不普遍有

效。他基本上假定佛教是東方思想的主要的表現形式，而就對佛教受容所表現的不同形態，來看中國、日本、西藏各民族的思想方法的特色。這線索施之於日本及西藏的研究，自非無效，但施之於中國的研究，却是失當。因中國民族的思想主流，終是儒家，而不是佛教。此是不同於日本及西藏者。惟有正面滲透入儒家的思想內蘊，才能正確把握到中國人思想方法的特色。中村元所用的線索，實在是捨近圖遠，棄正求偏。

平心而論，在中村元的龐大著作林中，到底有多少代表他個人的優秀的創見，實堪討論。其中恐怕有不少空泛之議，及參拾自他家之論。他研究婆羅門經及吠檀多哲學而寫成的幾部大書，即是一顯例。

就爲學言，高崎直道專精，中村元則廣博；他們的姿態，在日本學者中，都有其代表性，並皆不能無失。

## 九、維也納學派之方法

這一學派的作風比較特別，它是近十多年才興起的；但在現代的佛學研究界已有相當的地位和影响力。代表的人物，主要是德奧和日本的學者。他們研究佛學的方法，是文獻學與哲學雙軌之路。即是說，一方面學習梵文藏文等原典語文，在這方面取得充分的知識；一方面又掌握西方的哲學理論，特別是亞里斯多德的邏輯與康德的知識論，以至於現代邏輯；他們以這二者爲工具，來研究佛教哲學，特別是邏輯與知識論。

維也納學派一名的所指，不同於那在現代西方哲學中自成一風格的維也納學派（Wiener Kreis）<sup>⑨</sup>，後者的所涉，是科學哲學的問題；這裏的維也納學派，其研究範圍，只限於印度哲學，特別是佛教的邏輯與知識論。這一學派的研究風氣由法留凡爾拿（E. Fraenkel）所開出，他長期在維也納活動；故他所領導的這一學派，亦以維也納名。這學派的成員並不多，只有法留凡爾拿和他的弟子：斯坦恩奇爾拿（E. Steinkeller）、維特（T. Vetter）和史密特侯遜（L. Schmitthausen），這些都是德奧系的學者。此外還包括一些日本學者，他們或親炙於法留凡爾拿，或

受到他的深刻的影响；總之在研究方法上，都與前者是一路的。這些學者有：北川秀則、服部正明、梶山雄一、永富正俊、戶崎宏正等。法留凡爾拿本人已於年前去世，他的地位由斯坦恩奇爾拿繼任，維特與史密特侯遜則分別在荷蘭和德國繼續進行研究。日本的學者則除永富正俊在美國的哈佛外，全皆留在日本<sup>⑧⑩</sup>。目前這一學派留在維也納的雖然只有斯坦恩奇爾拿<sup>⑧</sup>，但它的研究風氣，在歐美及日本，却似有繼續盛長之勢，特別是在日本，更是後來居上。

從學術研究的角度言，筆者認為這一學派的文獻學與哲學雙軌並進的方法，是比較健全的，故這裏擬較為詳細地討論這一學派的研究。首先我們主要就人物來介紹一下作為這一學派所研究的重心的佛教的知識論與邏輯在思想史上的發展，再而述及這門學問的一些基本義理。這兩方面的論述，主要都是根據這一學派的研究成果而來，從中我們亦可大畧窺見這一學派的研究風格。

為節省篇幅起見，這裏介紹的重點，要放在知識論方面。按邏輯與知識論本是一種思想的方法，這些問題在印度各派哲學中，都有討論；佛教自不例外，特別是中後期發展的佛教<sup>⑧②</sup>。這即是所謂因明<sup>⑧③</sup>。佛教討論因明的資料，最早要推「方便心論」<sup>⑧④</sup>。其後有龍樹的「迴諍論」<sup>⑧⑤</sup>。被視為唯識宗的基本經典的「解深密經」，其第五卷即指出現量、比量、聖教量之名。「瑜伽師地論」對這些作為知識方式的量，有更詳細的解釋。無著的作品，如「大乘阿毘達磨集論」和「顯揚聖教論」，也談到因明的問題。世親的著書，談論因明便更多了，此中且從畧。

作為佛教的思想方法的因明，其內容實包括西方哲學意義的邏輯與知識論。佛教的因明學，要到中期的陳那出，才開出一革新的局面。陳那以前的是古因明，陳那以後的是新因明。陳那的革新，在邏輯與知識論方面都有劃時代的意義<sup>⑧⑥</sup>。陳那的哲學得到其後法稱的繼承與發揚，奠定了因明（特別是知識論）作為中後期大乘佛教哲學的主流地位。法稱以後的佛教思想家，幾乎都是邏輯家與知識論的學者。

就偏重於知識論方面言，法稱以後的佛教思想家可大分為兩

個類型。其一的年代較早，他們主要是對法稱的著作，進行注釋與研究。這又分三個系統：言語學派、宗教學派和哲學派。言語學派的代表人物是狄維杜拉菩提（Devendrabuddhi），他是要從語句上正確地理解法稱的著作。宗教學派以般若卡拉及多（Prajñākaraṅgupta）肇其始，他寫有「知識論評釋莊嚴」（Pramāṇavārtika - alamkāra）一巨著，發揚唯識學派的認識論與宗教論。哲學派則有著名學者法上（Dharmottara），以注釋法稱的「正理一滴」（Nyāyabindu）而影响學界<sup>⑧⑦</sup>。

另外一個類型年代較遲，他們接受了法稱的知識論的影响，而分別發揮其獨自的哲學理論。此中有寂護（Śāntiraksita）、蓮華戒（Kamalasila）、支那那師利米特拉（Jñānaśrimitra）、實稱（Ratnakīrti）、和拉那卡拉山提（Ratnākaraśānti）等人。這一類型的思想家，就思想史而言，其成就自較前一類型者為大。尤其是寂護，更是後期大乘中觀學的大師。他寫有「中觀莊嚴論」（Madhyamakālamkāra），以龍樹的邏輯與法稱的知識論為根據，批判和吸收其他各學派，而建立其自身的思想體系，以中觀哲學為最高<sup>⑧⑧</sup>。

以下我們畧述佛家因明在知識論方面的義理。按知識論是西方哲學的顯學，在印度後期佛教中亦有飛躍的發展；其問題亦有多方面，這裏我們只就正確知識的根源一點看看陳那法稱他們的說法，特別是法稱的有進於陳那者。

佛教知識論自陳那以來，即認定正確的知識的根源（知識能力，量）只有兩種：現量與比量。前者是直接知，相當於西方哲學的知覺（Preception, Wahrnehmung）；後者是間接知，相當於西方哲學的推理（inference, Schluss）。這種認定的根據何在呢？陳那就是就知識對象方面來說。他以為吾人的知識對象（所量）只有兩種：即是個別物與一般概念。故認識亦只有兩種；這即是對於個別物的直接的知覺與對於一般概念的間接的推理。陳那的這個規定，在印度哲學的知識論思想上是一個革新<sup>⑧⑨</sup>。

但何以對象只有這兩種呢？又何以只有知覺能認識個別物，只有推理能認識一般概念呢？對於這些問題，陳那並未有進行積

極的討論，因而他的知識論不免有曖昧不清之點。這些問題，其後由法稱解決了。

法稱的論述可歸納為以下四點：

一、只有個別物是具有「有效的運作能力」的對象。當我們認識對象時，我們是對它有某些期待的，這即是有效的運作。能提供這有效的運作的東西，即堪成為對象。所謂對象只有兩種，其意思是說，作為唯一的對象的個別物透過「個別物自身之相」而被認識，與透過「他相」（即概念化）而被認識。

二、故真正能成為對象的，只有具有有效的運作能力的個別物而已。但我們何以對這個個別物有兩種認識呢？又何以只限於這兩種類的認識呢？按個別物當成為對象時，它或是當前呈現，或是當前不呈現。故對於個別物的認識，亦只能限於對當前呈現的個別物的認識，與對當前不呈現的個別物的認識兩種。

三、實際上，對當前呈現的個別物的認識，只是知覺而已。知覺可即就當前呈現的個別物而產生，不必依靠媒介。但要認識當前不呈現的個別物，則要依靠媒介。只有在這媒介具備有一定的條件時，個別物才能被認識。這即是推理。

四、但依推理而來的對個別物的認識，並不是對個別物自身的認識，因由媒介而導引出來的，只是一般概念而已。故這種認識，其確實的意思，是透過一般概念而來的認識<sup>⑨〇</sup>。

## 附 註

（未完待續）

<sup>⑦③</sup> 見木村泰賢「大乘佛教實踐論」一書。按此書收入「木村泰賢全集」第六卷中，題為「大乘佛教思想論」。

<sup>⑦④</sup> 「大方廣佛華嚴經」，梵文原名 Gaṇḍavyūha，或 Buddha - av - atarisaṅga。後者譯為佛陀華嚴。

<sup>⑦⑤</sup> 金倉圓照研究印度精神史，長尾稚人精於西藏佛學，上田義文則擅長大乘佛教思想。

<sup>⑦⑥</sup> 原文見「佛教之根本真理」宮本正尊所寫的序言。

<sup>⑦⑦</sup> 此中有極少數例外，如京都學派的學者。但他們的缺點，却又在另一方面，詳見後面討論京都學派的方法一節。

<sup>⑦⑧</sup> 一般學者研究西藏思想，多喜將之依附在印度思想系統中來討論。

<sup>⑦⑨</sup> 這不啻抹殺西藏民族在思想上的獨特性，筆者以為不可取。

<sup>⑦⑩</sup> 維也納學派（Wiener Kreis）是自一九二四年以來一群自然科學的研究者在維也納研究科學論與知識論各問題的結集。他們的理想是要建構一套脫離形而上學的哲學體系，那即是科學的哲學。關於這一學派的研究，可更參看筆者另文「日本及歐美之佛學研究」及「德國之佛學研究」。

<sup>⑧①</sup> 佛學與西藏學研究所（Institut für Buddhologie und Tibetologie），附屬於維也納大學。

<sup>⑧②</sup> 傳統的中國佛學與日本佛學却不大留意這方面的學問，玄奘和窺基他們是例外。此中原因，自與中日民族在思想上的用心方向有關，此不多論。

<sup>⑧③</sup> 因明（heṃ - vidyā），傳統把佛教徒的學問分類為五：內明、醫方明、因明、聲明、工巧明。因明是專門研究論證的根據的學問。「方便心論」，作者未明，漢譯者是後魏西域三藏吉迦夜。一般以為，這是龍樹以前的小乘佛教徒的作品。此書的內容，是當時的因明學說的結集。

<sup>⑧④</sup> 「迴諍論」，參考註⑦、⑧。

<sup>⑧⑤</sup> 在邏輯上的意義是把五支作法改為三支作法，此處從畧。在知識論上的意義是把認識對象劃定為自相與共相兩種，以此為根據，來規定認識機能（量）為現量與比量兩種。陳那以前的因明，都頗有實在論的色彩，以外的對象為標準，由對這對象有多種不同的認識方式，來規定多種的認識機能。陳那則站於唯識宗的立場，確定現量把握對象的自相，比量把握對象的共相；其他的都不是真正的認識機能。

<sup>⑧⑥</sup> 這三個系統的分法，只是一假說，而未有定論。詳見梶山雄一：「後期印度佛教之論理學」（「講座佛教思想」第二卷：認識論、論理學）。

<sup>⑧⑦</sup> 關於後期印度佛教哲學的發展，可參考上註所引論文。

<sup>⑧⑧</sup> 印度哲學在此以前的其他學派，以為知識的根源除知覺與推理外，尚有聖者的話語、比喻等多種。

<sup>⑧⑨</sup> 以上對正確的知識根源的論述，參照戶崎宏正「後期大乘佛教之認識論」（載於「講座佛教思想」第二卷：認識論、論理學）一文。



## 現代佛教學術叢刊的編纂始末及出版經過

張曼濤

在我未正式提到編纂本書情形及出版經過之前，讓我先敘述一段與此有關的因緣，作為報告編纂始末及出版經過的引子。同時也可說，是編者本人何以要編纂這部「現代佛教學術叢刊」的促動序幕。

現在就讓我打從四年前說起：

民國六十四年（一九七五）七月，我從東京回到台北，一天去看道安法師，正在談話間，一位編輯「台灣寺刹」的朱蔣元先生亦來看道老，稍微寒暄幾句，朱氏便開口說：「張先生，你來得正好，正有件事要跟你談一談。」他便將星雲法師建議他編一套佛教經典選集，每冊不超過一百五十頁，加新式標點符號，供大專青年研讀，並說，如果要編的話，佛光山可以首先預訂五百套。同時建議他，要編這套書的話，主編人特別重要，以他（指星雲法師）的看法，有三個人最適宜，這三個人是：張曼濤、聖嚴、藍吉富。而這三人中又以張曼濤的經驗比較豐富。他說：如果你找到了張曼濤來負責主編，那就最理想了。朱氏於是便說：「這大概沒有問題，我去找我師父——道安法師來邀請張曼濤，他可能會答允的。」他把這個開場白說完後，便朝我說：「張教授，我已經跟師父說過，他老很贊成這件事，也極盼望你回國來主持這件事。」道老在旁點頭，表示他的確有此意思，也已經事先談過這件事了。我想了想，也就肯定地回答說：「主編這套書，我是可以答允的，不過，要編，我就希望編得更好一點，不祇是大眾化，也要學術化，所謂學術化，那就是除了標點符號外，每本書的前面，都加一篇導論，說明這本經的內容和價值，比方金剛經，它在中國佛教史上，特別受到歡迎，宋以後就有幾十

家註釋，為什麼會這樣受到歡迎，它在中國佛教發展史上佔有什麼地位，我們都要在導論裏，一一敘述出來。這樣，看書的人，一看完這篇導論，就對這本經已經有了一個概括的認識。然後再讀經文，比較容易把握經的內容了。遇有名相處，再加註釋，使初讀佛經的人，也能迎刃而解。在每冊經的最後，列上現在世界上有那些人研究這本經，著作名稱，這樣不祇是可以告訴讀者，了解這本經的內容，還可以作進一步的研究參考。那就做到了既大眾化又學術化了。要做，我就希望這樣做。」這一說，道老立刻表示首肯，我又表示說，書的頁數不能限定一百五十頁，那不像一本有份量的經選經註，原則上希望以三百頁左右為一冊，共出五百冊為一套。道老也表示贊成，朱蔣元先生則高興的說：「好，那我馬上就把你這個意見轉告星雲法師，他今天下午就會來中國佛教會開會。明天，我們就可以作個決定。」

第二天，我們又碰面了，朱氏說，星雲法師要我去他的普門精舍談一談，三個人就在普門精舍再談，然後他們提出來，要我先作出一個編選五百冊書目的目錄，並謂在目錄編好後再作出版的決定。編選目錄的費用亦要我作個決定，我起初提出要實報實銷，他們說，這樣還是麻煩，要我乾脆作個數目字。最後以十萬元暫作一個決定。就這樣，我就開始著手編選工作。由道安法師撥出中國佛教會二樓兩間房子開工，我僱了三個學生作助手，專事抄寫卡片、整理工作。我以最快的速度，在兩個月內完成了五百本的書目，每冊的字數，一一都紀錄在卡片上，許多書目都選自中央圖書館的善本書，有不少的明清典籍，還不會入藏。我便打算以這些未曾入藏的書為主，先出第一輯，較易引起學術界的重視和注意。

編目工作完成，就決定要按目工作了，工作的方式是：一、

先將善本書影印出來，作標點符號。二、符號完成，則作註釋。三、註釋完成，就撰寫每冊的導論，然後發排。但在這個工作要進行的時候，首先要解決的問題是：一、先需要組織一個出版委員會，亦即出版公司的董事會，要那些人出來投資出版。二我需一批助理編輯，對佛教和國文都有根底的人，能夠獨立看稿，作標點符號和註釋工作。我的責任是最後定稿和撰寫導論。待出版時，還需要校對工作人員，如是從助理編輯到校對人員，我亦必需作出一個計劃和預算。這個計劃是根據五百本書進度來安排，預定五年完成，每年要完成一百本書，一百本書需要多少人手，一個人一天能看多少字，註釋的時候，一天又能註釋多少，都必須作一估計，才能知道需要多少人手，每個人的工作待遇需要多少，才能總計出來，一個月需要多少薪資，一年又總計多少，五年下來，又總計需要多少。此外工作環境，必需有一獨立的幽靜地點，始能進行這種工作，這時，我一方面到處找適當的地點，一方面進行全盤預算計劃。朱蔣元先生則負責籌組董事會，出版公司的名稱定為「華藏文化出版有限公司」。等到地點找好，人員亦招考一部分進行工作時，董事會本身發生變化了。有人認為我的預算偏高，不同意我的預算，有人又想在董事會作特殊支配行動。我一看此情形不對，立刻就宣佈退出此一工作，不再參加。自然，當我宣佈退出來的時候，此一工作也就等如解消。可是我的責任却未能解除，因為在籌組董事會的同時，我已經招考了一批工作人員，他們已經工作兩三個月，如何善後，這該是自己必須處理的問題。經我仔細考慮後，便決定既然退出華藏，何不如自己另起爐灶，單獨另編一套佛教界、學術界更迫切需要的書，這些工作人員亦即可以留下，一切準備工作都是現成的，把它拆散了，另從頭做起，亦是一種浪費，於是就決意另編一套眼前大眾所需要的書，同時亦想到必須對當代歷史有貢獻，對佛教文化有積極意義的東西才可。主意決定後，就去拜訪道安法師，將此意告訴道老，希望他作支持，或者由他作發行人，我則全神負責編輯。經與道安法師一商，他深表同意，並且立即詢問，打算編纂什麼書，我便大約的告訴他說，打算編一套「現代佛教

學術叢刊」，將現代人研究佛學的文字，儘可能的收齊，作一總的整理與分類。他立刻就很高興的說：「那太好了，這無疑是一部現代的佛教歷史文獻，也等如是一部現代式的續本藏經，值得做，應該做。也只有你可以完成，我決定支持你。」有了道老這個答覆，我也就非常滿意的進行了，正好這時，又要去東京，便先在日本搜集若干資料，台北的工作人員不解散，暫交待他們整理影印善本資料，同時申請新的出版公司，名稱就定為「大乘文化出版社」，發行人請求道老負責，經濟亦請他著手籌劃。赴日一個月，搜集了部份在台灣無法找到的資料，便立即趕回台北，開始進行選文與分類的工作。同時和朱蔣元先生結束華藏的一切關係和手續。而此時申請新的出版名義，亦發生一小小的阻礙，道老因新聞局對發行人的學歷有新的限制，不欲擔任（所謂新的限制，即規定要大學畢業資格，以前是不受此項限制的。）要我在名義上全部承攬，於是又再改由我直接申請，籌措經費的事，則設法向銀行貸款，道老以土地作保，經過兩個月的交涉，最後才決定，以道老的土地作抵押貸款，由內子與友人葛惠新作名義上的保證人，才算正式找到了出版的開辦費。貸款的數目是一百四十萬元，而實際到手的只有八十一萬，我就憑着這八十一萬成立了大乘文化出版社，作為編纂「現代佛教學術叢刊」的全部基金。可是真正着手編輯的時候，由華藏的結束到大乘文化出版社的成立，中間經過了五個月時間，而這四個月時間並沒有遣散那批助理工作人員，他們的薪資和一般開支仍然需要付出，而這項付出由誰來負責呢？自然是我自己一肩承擔，故此，當貸款下來之後，付出了十數人的薪資，和各項費用，已經是所剩無幾。這便是我要出版「現代佛教學術叢刊」這部書的前奏引子，假如沒有星雲法師的鼓動、朱蔣元的編選經集，而朱蔣元君又不來找我的話，也許我還不會下定決心來編纂這套書，換句話說，要沒有「華藏」這個階段，也許我不會想起自己獨立來編纂這一套龐大的叢書。世間的因緣，有時候的確難以想像的，我花了四年多的時間完成了這部叢書，究竟對個人而言是有所得，還是有所失，連自己也無法在短期內作一肯定的回答。現在且讓我說一說，為

什麼要編「現代佛教學術叢刊」，難道只是上面所述的這些因素，或一個偶然的動機嗎？不是的，這還有另外一個因緣，促使自己似乎非編不可，這也可說是最直接的因緣，使我才願意放棄其他的工作，整整的犧牲四五年的教書和研究的時間。

## 二

六十四年的三月，我在東京爲了幫一個留學生的忙，有一天去明治大學看島田正郎先生，兩個人一聊天，從天南地北一聊就聊到他對台灣的觀感上來了，他來過台灣很多次，與政界、學界許多聞人都熟悉。因此就像閒話家常一樣，他對台灣指指點點，批評了許多，並且語多中肯，很多都是一針見血之論，其中有一點使我聽後，既難過又無法反駁，但却深記於心的就是：「貴國朝野上下人士都在喊復興中國文化，可是，我去了貴國好多次，就看不出來具體的復興是什麼？在復興文化的運動中，整理古典，發揮傳統文化精華的一面，應該是很重要的一環，但是在台北的書店裏，我們就看不出有些什麼新整理的東西，或富有價值的著作出來，有的，只是些翻版的古書，翻版的古書也無所謂，有些研究者，也許還需要這些東西。但是翻版的，至少也要作一點校勘的功夫，譬如清版或明版裏有些錯誤，現在既然是復興運動中推出這些東西，起碼也應花點時間，把這些錯誤校正過來，讓學術界感覺到中華民國的文化界、出版界，還很勤奮，不只是僅僅翻版古書賺錢而已。同時，你們又宣傳共產黨是摧毀中國文化，可是共產黨整理出來的廿五史，台灣的出版界，還照樣翻版，這不是有點自我諷刺麼？」我聽了這些話，實在有點替國內的出版界難過，可是島田先生的話，並非惡意，他是以諍友的立場，想向我國表示一點規勸。祇是他這番話找錯了對象，如果他把这些話向他那些在位的朋友談一談，或許還可以產生很大的效果。而對我訴說這些意見，也祇是一種無謂的閒聊而已，我把這點意思告訴他，他却說：「唉，他們恐怕沒有時間聽得進去，也不一定樂意聽這些話，我們唸書人在一起聊聊，雖然對貴國無甚幫助，但也無傷大雅吧。」這話當然也表現了他的世故，他也許是一

時興起，無所謂的跟我聊聊，而在我却覺得實在像挨了一條刺骨的悶鞭，既不能反駁人家，又不能替自己國內作什麼解釋，只能置身事外地笑笑，也表示同意他的指評。但在內心上，却確實爲國內的情景難過。因此，這一點也就牢記在心，覺得自己假如有一天要參加出版事業的話，決定不能走爲明眼人所取笑的路子，應該實實在在地爲自己國家的文化種子花點心血。在這原則下，我便想到，出版一套叢書。這類書與中國傳統文化有關係的，當然第一個考慮的就是佛教。因爲佛教在中國歷史上，與人民生活上，已經有了不可分割的骨肉關係，能在世界發揚，又能光大中國傳統文化的，除了中國的道、儒兩家，那當然就是佛教了。而在佛教書籍中，目前所缺的，又爲大家所需要，對學術界、教界，都能起點積極意義的，最好就是將近數十年來，中國學者們在這方面的研究成果，加以搜集，分類編纂出來。那不僅證明了這一代中國人的成績，也保存了這一代中國人在這方面的心血。這便是我第一點想到要編纂這部現代佛教學術叢刊的動機。

其次，則是從學術盛衰的觀點出發，中國佛教，自東漢傳入之後，經魏晉南北朝數百年間的傳播與翻譯，至隋唐已成一統天下的文化局面，其思想之盛，人材之夥，已無任何一家可以企及，而佛教本身亦因中國之文化土壤，肥沃厚植，成長得比母體的印度尤蔥翠茂盛，亦可說，佛教無中國之土壤，即難以成就如後世之雄偉，傳播世界之多姿多姿，如天台、華嚴、禪、淨土諸宗，莫不因中國人之智慧，始開花結果，繁殖新生，然而自十八世紀以後，此一門足以邀傲於世界的大乘顯學，却轉盛爲衰，轉強爲弱，漸漸走向了下坡，自十九世紀中葉，更因清季之腐化，政治之浮靡，國家之動亂，益發影響教運，一蹶不振，爾後在思想之發揮上，學術之探討上，更無法追蹤鄰國之日本，今日之歐美。祇是在傳統之信仰，口號之宣傳上，尤表示其堂皇之正統，大乘之發祥，仍自視其爲領導群鄰之佛法大國。而事實上亦只剩下空洞的信仰軀殼（形式），已無實際之內容了。然而近代中國人亦並非對此毫無自覺之心，毫無留戀與掙扎發揚之意，只是掙扎發揚在整個大時代中，被動盪與不安的波浪掩蓋了它的振作。在

最近三十年來，雖然國家分裂，維護傳統文化的國民政府所在地——台灣，已超出了過去數十年的時空，各方都在進步中，佛教的信仰，亦遍及了台灣每個角落，然而，高深一面的研究，却依然停頓在已往的時日中，一如三十八年前的大陸，甚至還有不如當日的地步，我們爲了鼓勵此一復興文化的基地的急起直追，直接承擔卅八年前大陸的學統，和承繼此一傳統於不墜，而不得不將此一自民國成立以來的佛教研究者的心血，彙成一統，突出過去的掩蓋，讓世人知道這數十年來的研究者，仍在默默進行，繼續發揚，尤其在此時的復興文化基地尚能保存，更需要編出這樣一套叢書，留待後人重復光輝。亦即是說，如果我們在今天不留下此一代佛學研究者一點心血，則未來若干年後，整個民國一代，佛教的史頁，便成了一片空白。基於此，我乃不惜東尋西覓，搜遍台、日、港各大學圖書館及若干私人收藏機構，始得如此一套叢書的資料。雖然不算完善，但在限於時空和人力之下，已盡了最大的努力，希望爲此一代國人，留下一部可觀的文獻。

再次，從國際學界對佛學研究的熱潮而言，我們亦應在此時提供一些國人的成果，儘管在國內的學術界，對佛教的研究仍是一片冷漠，然而數十年來斷斷續續的個人探討心得，亦仍值得提供，至少不是完全拋棄了佛教學術的工作，在某些成名的學者中，和佛教僧侶的本身，亦仍有若干有遠見者，在這方面花過一些心血。祇是這些心血散落在各書籍、報章學刊中，未經人整理，而不知其可貴而已，我今天既然已從事此一專業之研究，在國際學界上，又常遇外籍友人探詢國人之研究情況，則何不將此散落者整理，對自己的同胞、學友，對國際的志同道合者，不是兩稱方便，而又多少爲此時的國家榮譽，爭一些光輝嗎？且加上國內近十數年來，各大專佛學社團的相繼成立，青年學子需要入門與參考書籍者更殷，則此套叢書之出，不僅適應了大家之需，更可促其有進一步之發展，在此等原因下，於是我乃毅然決定了編纂這套叢書。這便是何以要編纂這麼一套叢書的動機，及其來龍去脈，然而當此決定之後，我所遭遇的困境和艱難，也就無法一一形容，但爲了讓讀者們和關心的朋友們，略爲知其梗概，也就不妨在此簡單一述，同時也作爲報告本書出版的經過情形。（未完）

卍字大藏經就是卍字續藏經的正編自推出預約發售  
承海內外諸山長老各界學者建議茲正名爲

## 卍正藏經

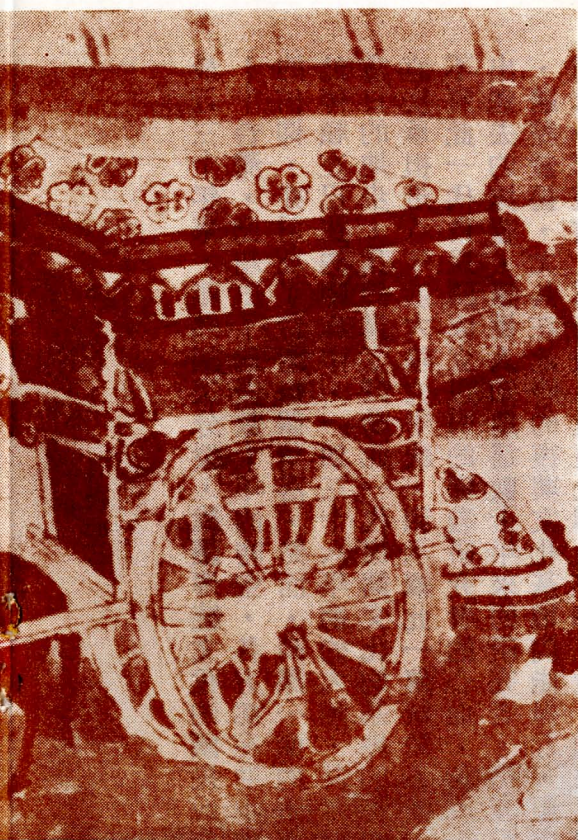
預約發售

卍字正藏自刊印八十年來，我國第一次公開發行，計收集唐、宋、元、明、清，歷代先賢大德精心撰述著作一六二二部都七萬多頁，與卍續藏合配法寶完整，選最佳版本世所公認，皇皇巨帙，供養研究莊嚴大方，請經勝於儲蓄，弘揚文化善導人心各學術機構大專院校寺廟道場賢明人士宜各備有，已在付印，爲優待訂戶，特採低價預約，印數有限訂購請早樣張函索即寄。

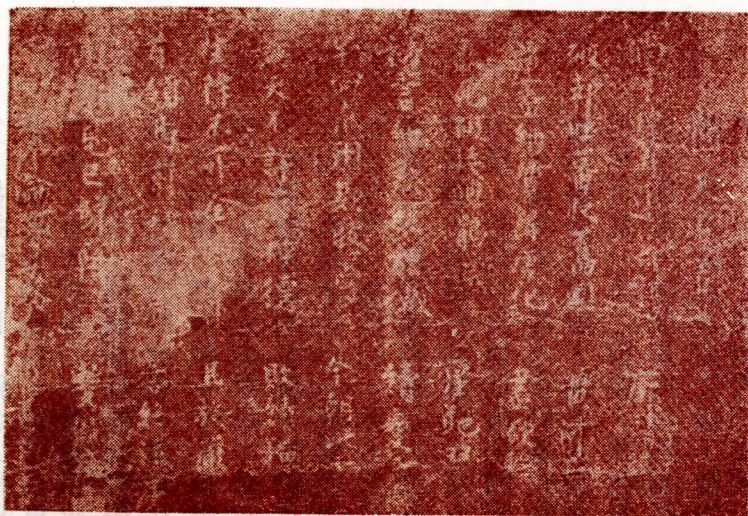
- ① 二十開米色高級印書紙精印精裝計七〇巨冊
- ② 預約自即日起至六十九年二月廿八日止
- ③ 出書自民國六十九年二月一日起至六月卅日全部出齊分次寄發
- ④ 定價新台幣三萬六千元（美金一千元）
- ⑤ 預約一次付款新台幣二萬元分期付款二萬一千六百元每月付三千六百元正
- ⑥ 國外預約美金六百元另加郵資互惠地區美金八十元歐美地區美金一百一十元

新文豐出版公司謹啓

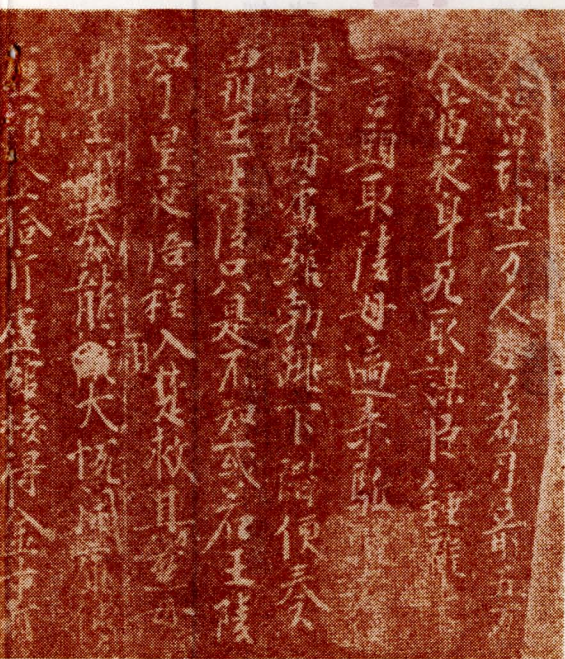
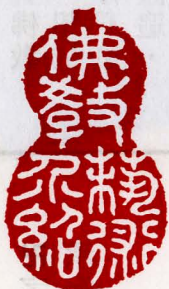
地址：台北市雙園街九十六號 台北郵政三六四三信箱  
門市部：台北市羅斯福路一段廿號南門大廈八樓  
電話：3060757, 3818624, 3415293-4, 3064629  
郵政劃撥：1〇〇四四二號

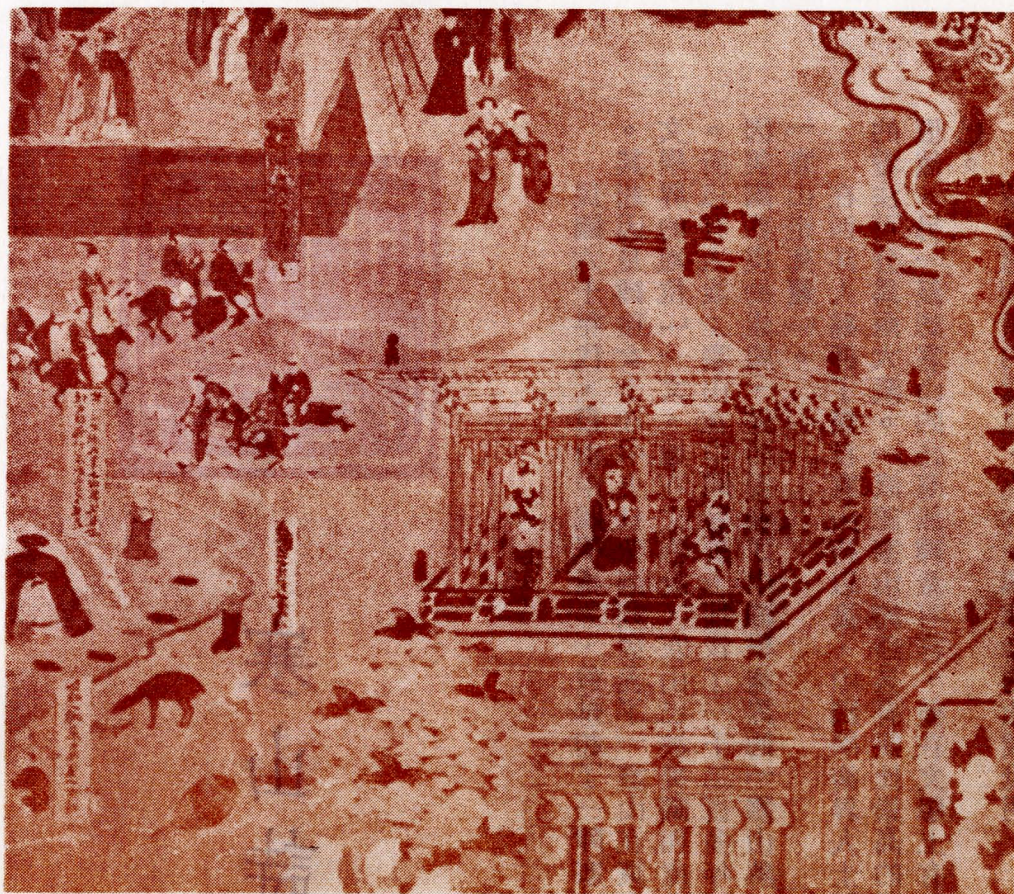


▷ 張維深變文



▽ 西方淨土變



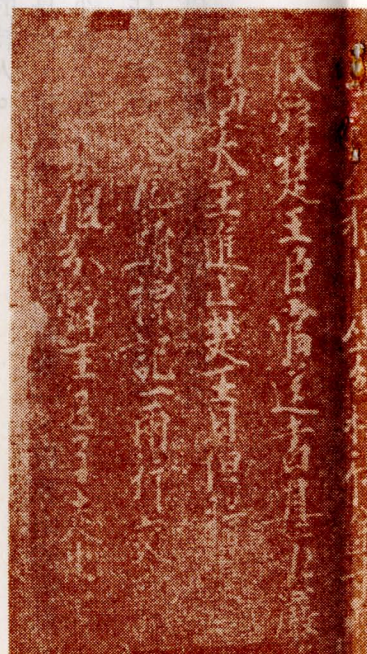


△ 報恩經變



# 敦煌藝術選輯

▽ 降魔變



△ 王陵變



# 寒山詩的比較研究

智 銘

民國六十年代，自由中國學術界，曾掀起了一陣寒山研究潮。其起因是鍾玲女士在中央日報副刊發表了「寒山在東方與西方文學界的地位」一文。她在文內說，寒山已被美國西皮奉為祖師。所以有人說：寒山在中國歷史上埋沒了一千二百多年，而今，因美國西皮的崇祖，進而影響了中國學術界的「寒山熱」，而謂「寒山走死運」。

在西洋人翻譯了幾首寒山詩以後，中國學術界人士對寒山詩的看法可分為兩大派。一派認寒山的詩具有無比崇高的禪和文學價值。另一派認寒山的詩毫無禪意可言，僅在文學上有點價值而已。

茲就這兩派的意見，先作一個綜合的比較說明：

崇奉寒山詩在禪學和文學上有崇高價值的；應以趙滋藩先生及陳慧劍先生為代表。趙滋藩先生先後寫了「寒山子其人其詩」與「寒山詩評估」二文。陳慧劍先生則寫了「寒山子研究」一書。

趙先生以「現代精神分析學」的方法，來透視寒山的個性、

生活態度、生活環境與交遊，用來說明寒山的真面目、真精神。並消除美國西皮對寒山的誤解，同時也評估寒山詩的優異與缺失。並指出：何以在十三個世紀以後，寒山詩會構成「比較文學」上的一大特例、一大趣聞？美國人日本人為什麼對寒山詩有這麼高的評價！為什麼他的詩在我國正統派詩人的眼內不佔地位？

趙氏在「寒山子其人其詩」（「寒山的時代精神」——「這一代」出版社出版）一文內，首先確定寒山的詩，不止今日流傳的三百多首，而是六百多首。他的內證是寒山的一首詩：

五言五百首 七字七十九 三字二十一 都來六百首

一例書寒巖 自誇云好手 若能會我詩 真是如來母

在唐代二千二百多位詩人中，寒山能有六百首詩的創作，而一千二百多年後的今天，仍能留下三百多首，認為寒山是位具有驚人的頑強的生命力的詩人。

談到寒山的身世，趙氏憑「創造的直觀」，以寒山的所思、所感、所行予以評述。寒山詩說：

余家本住在天台 雲路烟深絕客來

千仞巖巒深可遜 萬里溪澗石樓台

樺皮木屐沿流步 布裘藜杖遶山回  
自覺浮生幻化事 逍遙快樂實奇哉

他由這首詩，認定寒山是一位容貌枯悴、布裘零落、以樺皮爲冠，曳大木屐，隱居天台山唐興縣西七十里寒巖。一度曾在國清寺庫院廚中執爨，僧不僧、俗不俗、儒不儒、道不道的天真漢，生卒年月、籍貫里居均無可考。他的生命活動期，大約在貞觀中至開元、天寶（公元六四二—七四二）之間，壽長一百歲。

談到寒山與西皮的關係，趙氏認爲寒山並不是「疲弱的一代」，因爲寒山詩說：

慣居幽隱處 乍而國清中 時訪豐干老 仍來看拾公  
獨迴山寒巖 無人話合同 尋究無源水 源窮水不窮

由「尋究無源水，源窮水不窮」二句中，斷定寒山跟「疲弱的一代」共通之處不多，因爲寒山的心靈從未疲倦過，對生活的積極態度，對生命的意義和價值的追求，也是如此。他的追求真理意志從未軟弱過，所以不必從自我麻醉中求解脫。他的詩，有濃厚的牧歌氣息，有明朗的田園風味，有鮮活的口語，有廣博的生活經驗和對新形式創作的夢想。在在都凸現出一股創造的活力，絕非疲倦軟弱的心靈，所產生的頹廢、感傷、晦澀的詩篇所能比擬。

關於寒山的俗緣，趙氏根據寒山下列的幾首詩，有着驚人的認定；寒山詩說：

一 少小帶經鋤 本將兄共居 緣遭他輩責 剩被自婦疎  
拋絕紅塵境 常遊好閱書 誰借一斗水 活取轍中魚

二 昨夜夢還家 見婦機中織 駐梭若有思 擎梭似無力  
呼之迴而視 況復不相識 應是別多年 鬢非舊毛色

三 垂柳暗如烟 飛花飄似霰 夫居離婦州 婦在思夫縣

各在天一涯 何時復相識 寄語明月樓 莫貯雙飛燕

四 茅棟野人居 門前車馬疎 林幽偏聚鳥 谿澗本藏魚  
山果携兒摘 臯田共婦鋤 家中何所有 唯有一床書

五 去年春鳥鳴 此時思弟兄 今年秋菊爛 此時思發生  
淥水千場咽 黃雲四面平 哀哉百年內 腸斷憶咸京

由第一、二、三首詩內，說明寒山原在家鄉時曾遭兄輩的責難及妻子的疏遠，落魄他鄉以後又夢懷嬌妻的離愁及兩地相思之苦的情懷，描寫得非常生動感人，第四首詩說明寒山在流落地又重婚生子，享受着携兒摘果、與婦共鋤的天倫之樂，第五首詩說明他的原籍是陝西咸陽，雖已百歲，每當鄉愁至，仍有斷腸時。

接着，趙氏依寒山詩整體觀察的結果，認定寒山有輕度的歇斯底里亞（Hysteria）或迷狂症，所以，他從精神分析的角度，作了一次深刻的透視，他根據「天台三聖詩集序」的作者閻丘胤的記述，指寒山爲「貧人風狂之士」……「時來國清寺……或長廊徐行，叫喚快活，獨言獨笑。時僧捉罵打趁，乃駐立撫掌，呵呵大笑。」認爲閻丘胤是曾目擊寒山、拾得、豐干的人，這樣的記述應是第一手的紀錄和見證，其次又根據寒山的詩：

一 時人見寒山 各謂是風顛 貌不起人目 身唯布裘纏  
我語他不曾 他語我不言 爲報往來者 可來問寒山

二 寒山出此語 復似顛狂漢 有事對面說 所以促人怨  
心直出語直 直心無背面 臨死渡奈何 誰是嚔囉漢  
冥冥泉台路 被業相拘絆

三 憶得二十年 徐步國清歸 國清寺中人 盡道寒山癡

凝人何用疑 疑不解尋思 我尚不自識 是伊焉得知  
低頭不用問 問得復何爲 有人來罵我 分明了知  
雖然不應對 却是得便宜

趙氏依心理分析的論點，認爲輕度的迷狂症，是爲了遺忘受傷的記憶或心理的損傷，於是產生主意識的分裂。所以心理的損傷往往就是帶有痛感而不願回憶的記憶，它們凝固而爲情意綜，壓抑到潛意識內邊之後，逐漸成爲潛意識的結核，這種凝固的情意綜，一旦倒退到抵抗力最弱的幼年期的經驗上去，藉以適應新環境的壓力，則名爲回歸作用，迷狂症犯者的凝固作用與回歸作用之交替出現，猶之乎催眠狀態與清醒狀態的相互更迭。這就是寒山歌哭無端、噪罵無緒、哀樂無常、癡狂無定的個性與詩人內在氣質的內在原因。寒山是個「立身既質直，出語無詭諛。」、「有事對面說，所以促人怨。」的反抗個性的人，與卑寒的生活環境相撞擊，所以迸發出精神的火花而創造出一些意味深長的詩篇和頑強的生命。

由上面各段的分析，趙氏對寒山有了個結論：認爲寒山少年時兄弟不和，室家不寧，壯年時功名不成，事業失意。寒山的生理由「前回は富兒」而到「今度成貧士」、「寒則燒軟火，饑來煮菜吃。」在生活的強烈對比之下，乃產生了歇斯底里亞！

趙氏在「寒山詩評估」（「寒山的時代精神」——「這一代」出版社出版）一文中，仍從心理分析的觀點來評估寒山詩。他認爲寒山是從孤絕中觸發獅子吼，喝退「這群心賊」的「東方聖人」，就是這樣一位睜開一隻眼睛作夢的詩人。趙氏依據夢象實驗報告顯示：人類對思想傳導精神感應，已越來越具備了客觀的可能性。同爲照佛羅伊德（筆者註：心理分析學家）氏的解釋；凡夢都是有意義的，並不像表面那麼怪誕荒唐。而且凡夢都是象徵的，它的意義和它的幻象雖不必盡同，却能融合。詩人的想象力或幻想力，正是詩人的精神所在，它潛藏在心靈深處而不容易釋放出來。但睜開一隻眼睛作夢，却是詩人釋出心靈的方法。詩的要素是強烈的情緒和真摯的情感，把它們簡樸、自然、生動地表現出來，詩人的心靈，才會感到一種解脫。

趙氏舉出寒山與夢境相通的詩，來證明寒山的心理狀態：

## 一

獨臥重巖下 蒸雲晝不消 室中雖喻響 心裏絕塵囂  
夢在遊金闕 魂歸渡石橋 拋却鬧我者 歷歷樹間飄

## 二

杳杳寒山道 落落冷澗濱 啾啾常有鳥 寂寂更無人  
磧磧風吹面 紛紛雪積身 朝朝不見日 歲歲不知春

第一首詩表示平淡的愉悅，第二首詩表示閃爍不定。這就是寒山睜開一隻眼睛作夢所抒發出來的心聲。

趙氏對寒山詩是賦與相當高的評價的，而且也認定寒山詩是有禪意的。他說：「就現存寒山詩來分析，有許多詩篇十分出色，放在唐代三萬首詩中或並列在世界各國第一流詩中，毫無遜色之處。又有許多詩篇，頗類勸學文、勸世文、格言詩、禪偈詩。」認爲寒山是通過個性，走向自我和內心世界，故夢境與禪境交融；而非通過格律，走向傳統和庸俗。他在藝術上洋溢著反抗精神，他寫的詩是活生生的，具有野生力量的詩，清新而明朗豁達。所以說寒山在物質生活方面「貧窮得無以名狀」，而在精神生活方面，却「富足得無法形容」。

寒山所有的詩沒有詩題，獨創一格。趙氏認爲寒山詩無題，可以使他的詩思得到澈底自由的契機。單靠詩的內容，來映現詩式，對後代的啓示和影响不小。

趙氏對寒山詩中的故事詩，謂多是寒山自況的寓言。如：

## 一

白鶴銜苦桃 千里作一息 欲往蓬萊山 將此充糧食  
未達毛摧落 離群心慘惻 却歸舊來巢 妻子不相識

## 二

兩龜乘犢車 驀出路頭戲 一蠱從傍出 苦死欲求寄  
不載爽人情 始載被沉累 彈指不可論 行恩却遭刺

三

我見百十狗 個個毛鬚鬚 臥者渠自臥 行者渠自行  
投之一塊骨 相與睚眦爭 良由爲骨少 狗多分不平

四

止宿鴛鴦鳥 一雄兼一雌 銜花相共食 刷羽每相隨  
戲入煙雲裏 宿歸沙岸湄 自憐生樂處 不奪鳳凰池

五

鹿生深林中 飲水而食草 伸脚樹下眠 可憐無煩惱  
繫之在華堂 餽膳極肥好 終日不肯嘗 形容轉枯槁

在這五首詩中，第一首說明寒山爲理想的追求，而付出如此慘重的代價，在禪定或靜慮之餘，不免潛然照見詩人的象外之影。第二、三首詩，乃寒山對人情世故、道德規範，與社會價值標準，進行整體的觀察與合理的省察之後，所抒發的憤憤不平。詩中所表現的世態，完全可以在人類社會中找到標本。此種含淚的微笑和溫厚的冷語，真是故事詩人的絕招。當人們用天真的心靈跟詩人天真的心靈發生精神感應的時候，將會發現這些故事詩的原創性和野性的力量，究竟是十分強大的。第四、五首詩，是借鴛鴦和鹿，來表達詩人的怡情適性的樂趣，抒寫詩人的順其自然的理想，然其天真的詩思和童心，沉思的印象和悲憫的天性，却淡淡地流洩在詩句中。趙氏肯定這些詩都是上乘之作。同爲它們在格律詩的傳統內容之外，閃現了金剛石的稜面，展露了我國詩的新天地。

寒山通過他的個性，走向自我內心世界，粉碎了傳統詩的格律，藉以適應自我的內心要求。因此，趙氏認爲寒山的詩出現了參差不齊的狀況。有些詩表現很好，但有些詩却表現甚差。談到寒山詩爲什麼不被我國文學史接納，趙氏認爲寒山的詩呈極化現象，也許是主要原因之一。因爲寒山的性格，永遠洋溢着頑強反抗的個性，他的詩創作，也永遠彰顯着異端色彩。人們要向異端撲擊，總是誇大其不好的一面，隱藏其好的一面。有客觀寧靜的襟度與合理的省察者，究竟不多。

（未完待續）

（上接第38頁 影印「正藏經」緣起）

安宅陀羅尼經 北藏麗藏皆無，本藏十二套增入。

以上一部，兩藏不載，更非據麗本而校本藏，祇是憑空加入，更不知爲忍公或順公所爲，尤其此經在歷代各藏經中，祇見於本藏及日本縮刻藏（我國類伽藏仿縮刻著錄）。本藏有此，更不限明藏麗藏之對校矣。

以上姑就所知，畧舉少分，至其文字之增減分合，更與各藏不無同異，有待研求。

逮日本大正元年（一九一二，民國元年），京都藏經院前田慧雲中野達慧二公，編成續藏，不惟北藏麗藏，凡不見正藏者全行收入，即各藏亦多擷取。且有歷代大德著作，向未入藏者，亦廣爲搜羅。誠洋洋大觀也。惟分目有時瑣細，本應作一目者，往往分爲數目，或彼邦習慣使然。而禪門語錄在每一目錄下注明派別傳承，尤深便於稽考。出版之後，與正藏並行，是名日本續藏經，我國商務印書館首先影印，政府遷臺後，臺港諸大德重行影印，繼之以新文豐出版公司劉修橋居士又復影印。因商務印書館影印爲續藏，故各家繼印，皆有續而無正。嘗有同道問余曰：此續藏續何藏也？余曰正藏即昭和法寶總目三四所謂大日本校訂藏經，下注正字二字，續藏即昭和法寶總目三五所謂大日本續藏經，下注續藏二字。曰：然則正經何由得見？答：在日本隨在可見，在臺灣據余所知，惟台中東海大學藏書中正續俱備。其他公私團體，未曾詳訪。今者修橋居士，宏法心切。有感於此經流通市面，有續無正，不便學者，因印正藏，與續藏合成全璧。是則嘉惠縉素，其功非渺。余向者曾著三十一種藏經目錄對照表解，已由修訂中華大藏經會印行，嗣復刪繁除蕪，改名二十五種藏經目錄考釋，初稿甫成，衰病彌甚，遠客異國，勢難鈔清付印。惟有付之銷滅。今睹修橋居士影印正藏，因畧述是藏內容，以見一斑，容有舛錯，所望十方教正是幸。

中華民國六十八年初冬

念生居士蔡運辰書於美國休士頓寓所，時年七十有九。

# 修大方廣佛華嚴

## 法界觀門論釋(二十續)

日慧

### 丑、隨行幻事觀

#### 丑一、理事無礙觀

理事無礙觀第二，但理事銖融，存亡逆順，通有十門。

何以說前之色空無礙觀，爲解色空一味，入等眞法界？以得無生法忍菩薩解此而入不動法故。何以說此之理事無礙觀，爲解理事圓融，入無盡法界？由解此則能行不動行，事屬行事故。蓋所謂理，是平等眞空之理；事，是虛幻差別之事，由理平等，從理觀事，則事法皆銷鎔於理性之中，由事虛幻，從事觀理，則眞理徧融於事法之內。由事鎔於理，事即如理；事如理，事則無性而空相；空相則不生、不滅、不垢、不淨、不增、不減，是則無

法，無法則無盡。由理融於事，理即徧事；理徧事，事還如理而無我；無我則無我所，無作者、無自相、無共相，如是，則無境界；無境界，亦是無盡。同時，由諸法無性，則是無定相，虛誑之法，以不可說生，不可說滅……故，諸法無我，則是衆多無礙，圓融一際之法，以無自相及共相故。若法是虛誑無定相，則離是、非、有、無等一切邊際，是不可思議相；若法是一際圓融，則平等無分別無變異，亦離是、非、有、無、等邊，亦是不可思議相。以此之故，則能觀理事圓融無礙。觀理事圓融無礙，以理無盡故，事亦無盡。如般若經<sup>①</sup>「佛告須菩提：是如無盡相故甚深。須菩提言：何法無盡相故甚深？佛言：一切法無盡故」。是故說：此理事無礙觀，爲解理事圓融，入無盡法界。

復次，一切有爲法，約有爲說，是畢竟盡相，約諸法如、法性說，是無盡相，由諸法、諸法如平等無異，故說盡則無可盡。又由有爲法住無爲性中，是即盡相住無盡中，由盡相住無盡中，則得難思盡<sup>②</sup>。所以，欲解衆多事法之盡相，必須解得一味理性之無盡相，然後，纔能於一味中等觀衆多，解衆多悉皆平等一味無障無礙，纔能同時畢竟無礙一念觀察，盡於無盡法界中一切衆多差別界，而滿足理事圓融無礙觀。

總論本觀理趣畧止於此，餘義待後別說。

#### (一)理趣觀

一、理徧於事門，謂能徧之理，性無分限；所徧之事，分位差別。一一事中，理皆全徧，非是分徧。何以故？以彼眞理不可分故。是故，一一纖塵皆攝無邊眞理無不圓足。

二、事徧於理門，謂能徧之事是有分限，所徧之理要無分限。此有分限之事，於無分限之理，全同非分同。何以故？以事無體，還如理故。是故一塵不壞而徧法界也。如一塵，一切法亦然。思之！

此全徧門，超情難見，非世喻能說。

如全大海在一波中而海非小，如一小波歸於大海而波非大；同時全徧於諸波而海非異，俱時各歸於大海而波非一。又大海全

偏一波時，不妨舉體全偏於諸波；一波全歸大海時，諸波亦各全歸，互不相礙。思之！

此二門，文非難解，理非易明。故論主歎之以「此全偏門，超情難見」！言「全偏」者，總指此二門，第一門理偏於事，第二門事偏於理，都是「全偏」故。今且置此易解之文，擬就所舉之喻，以釋難明之理，希望能作爲瞭解此理之一助。使懦夫舉鳥獲之鼎，明知力之不足，然而勢成騎虎，且一試之。

此喻：以大海水比方理，水波比方事。

大海之水，整然一體，全無分限，儘管銀蛇蜿蜒，白練交織，巨浪如山，細紋如縷，如許之氣象萬千，於其不可分之一體並無有異；法界理性如之。雖然，若就氣象萬千之浪濤看，則各各不同，有分限，有差別，諸相宛然；緣起事相亦如之。

(一) 假令全海止有一波，則：

1. 觀全海之水，就是一波。換句話說，即全海在此一波中，蓋波無自體，以海水爲體故。
2. 觀此之一波，就是全海之水，海水與波並無分限故，亦不可分故。如圖可知。



(二) 由海水與波無分限故，同一體故。則：

1. 全海雖大，在一波之中仍未見其小。
2. 一波固小，周全海而未見其大。

(三) 一波如此，一一波自然都是如此（注意！觀一一波亦應各各作一波觀；差別事相，惑人頗甚！老子說：「

五色令人目盲，五音令人耳聾……」語意是很深長的！）是故：

1. 全海水同時全在一一波中時，海還是一海，並不因爲全在彼一一波中而有異。
2. 一一波同時各別周徧大海時，並不因此而異，彼一一波還是一一差別之波。

(四) 如喻觀，觀理事亦然。

1. 由(一)之1、可知：「有分限之事，與無分限之理，全同非同……以事無體，還如理故。」
2. 由(一)之2、可知：「一事中，理皆全徧，非是分徧……以彼真理不可分故。」
3. 由(二)之1及(三)之1、可知：「一一纖塵，皆攝無邊真理，無不圓足。」
4. 由(二)之2及(三)之2、可知：「一塵不壞，而徧於法界。」

由於以上所明，我們可以得到兩個結論：一約理徧於事說；一約事徧於理說。如：

- (一) 全海水在一波時，不妨礙全海水在一一波中。即真理全在一事時，不妨礙真理全在一事中。
- (二) 一波周徧於全海水時，也不妨礙一一波各各周徧於全海水。即一塵周徧於全理時，也不妨礙一一塵各各周徧於全理。

如是，順、逆自在、事、理銷融，無障無礙，其有礙者，執著未淨也。

問：理既全體徧一塵，何故非小？既不同塵而小，何得說爲全體徧於一塵？又，一塵全歸於理性，何故非大？若不同理而廣大，何得全徧於理性？既成矛盾，義極相違。

由前說理無分限，事有差別，不善解空者，會認爲一塵與無邊真理，大小懸殊，何能互徧無礙？論主故設此問以釋之。此問題若就不一、不異之義觀察，可分成兩類四難。第一類，由不解不一即不異故問：



此中，全收乃至不壞能全收等，可看作理事無礙觀四定律，其與各非一異等法界緣起四範疇的關係如：

|       |       |       |   |      |
|-------|-------|-------|---|------|
| 理事無礙觀 | 全     | 收     | 非 | 一    |
| 四定律   | 不     | 壞     | 非 | 異    |
|       | 全收且不壞 | 非一即非異 |   | 法界緣起 |
|       | 不壞能全收 | 非異即非一 |   | 四範疇  |

茲將原文各非一異的交互關係，表析如：

|     |           |                |
|-----|-----------|----------------|
| 理望事 | 非異：全理在一塵中 | 無邊理性在一事中：非一即非異 |
|     | 非一：理性恆邊際  | 一塵理性無有分限：非異即非一 |
| 事望理 | 非異：一塵全歸於理 | 一小塵歸無邊真理：非一即非異 |
|     | 非一：不壞於一塵  | 師無邊理而塵不大：非異即非一 |

從兩表中關的交叉關係上，可以看出：非一即是非異及非異即是非一的「即是」，並不代表一個相等或綜合的意義；其所顯示的却是由否定之否定，所得出來的絕對真理的肯定。這種肯定，是超過一切種相，非是執相境界；所謂語言道斷，心行路絕的。正如禪宗祖師所說：「第一峯頭不許你開口。」蓋起心動念，即乖法體故。

由此，更可進而了解，這種否定命題的甚深意趣；非一決不解為異，非異決不可解為一的。

問：無邊理性全偏一塵時，外諸事處，為有理性？為無理性？若塵外有理，則非全體偏一塵；若塵外無理，則非全體偏一切事，義甚相違。

難謂，既如前說，理若全體偏一塵時，亦同時全體偏一切事；但是，諸法是有分位的，有分位就有內外，舉一塵說——即以此一塵為座標為內；餘諸事處則為外，既有內外，內外則成隔絕，是故：（一）全理在內，則不及外，（二）若能及外，全體真理必為內外分割，其塵內者，則非全體。（案

，此述雖與原文的說法顛倒，其意則一，釋者，期以此順逆相較，彰顯文理而已。）

此難主題，在以內外必然隔絕，難前說之理事互徧無礙也。答：以一理性融故，多事無礙故，故得全在內而全在外，無障無礙，是故各有四句。

論主於前，由理事各非一異之玄旨，成就理事相望得全收而不壞本位的義趣，破除了上乘大小相礙的問難，此則再本此旨，提示「一理性融，多事無礙，得全在內而全在外，無障無礙」的道理。破除此內外隔礙之難。不過，前者是理事交互相望觀，故四範疇全用；此則是理事各別觀，故僅用非一，非異之二範疇而已。故謂「各有四句」。

先，就理四句者：一、以理性全體在一切事中時，不礙全體在一塵處，是故在外即在內；二、全體在一塵中時，不礙全體在餘事處；是故在內即在在外；三、以無二之性各各全在一切中故，是故亦在內亦在外；四、以無二之性非一切故，是故非內非外。前三句明與一切法非異，此之一句明與一切法非一。良以非一非異，故內外無礙。

前三句明與一切法非異者，在說明此三句是依：理徧於事門的「一一事中，理皆全徧」，及理望事四句的「真理與事非異，真理與事非異，真理全體在一事中」的義趣而建立的；後一句明與一切法非一者，在說明此句是依：同門同四句的「能徧之理，性無分限，所徧之事，分位差別」，及「真理與事非一，理性恆無邊際」的義趣建立起來。

（未完待續）

註：

①⑨ 大正二二三，第三二五頁。

②⑩ 取意華嚴經須彌頂上偈讚品善慧菩薩所說頌所寫。



## 縱遇冤家也共和的布袋和尚

(宋宗幹題)

智銘

「布袋和尚」這個名詞，普遍流傳民間，他的故事，常被民間繪影繪聲地形容流傳着。每當有人提到這個名詞時，總會有幾分傳奇之感。

據僧籍記載，他是浙江奉化人，他之所以被人稱為「布袋和尚」，是因為「常以杖荷一布囊並破席。凡供身之具，盡納囊中。」（五燈會元卷二）。因而得名。由這段記載看來，他是位不持淨戒的和尚，乞到什麼就吃什麼，不管是豬肉或是魚翅。可能就是因為他的這些奇特的舉措，才會有那麼大的名氣吧！

他有个名字叫「長汀子」，顯而易見，這可能是他的俗家本名或綽號，絕不是法號。如果是法號，寫傳記的人不會以「布袋和尚」稱之。他如何出家、如何受戒、生辰如何？都無紀錄。傳記上僅記了他示滅的年代，那是「梁貞明三年丙子三月」，傳記說他：「於岳林寺東廊下端坐磐石而說偈曰『彌勒真彌勒，分身千百億，時時示時人，時人自不識。』偈畢，安然而逝化。後復現於他州，亦負布囊而行，四象圖其像。」這種傳說，與「達摩

隻履西歸」的神話，很為近似。由他的偈語看來，他是在暗示自己是彌勒的化身，因此，後來的人就把他當彌勒看待，將他的傳記列在「西天東土應聖賢」錄內。他是不是彌勒的化身，這不是用考據可以證明的事情。所以，傳記這麼說，我們也只有這麼信了。不過，由其中記載的「貞明三年」四字，可以得知他生存的年代。「貞明」是五代梁末帝的年號，「貞明」三年「即是西元九一七年，距現在已一〇六二年了。這麼說來，他的住世，比寒山只晚了約一百年（註：陳慧劍先生考證寒山年代為七一〇—八一五）。他的故鄉奉化與天台也不太遠，看他的行徑，可以看作與寒山是同一類型的人物。那時的化身何其多；豐干也是彌勒的化身，而寒山是文殊化身，拾得是普賢化身。更奇怪的是，化身的人又都是些「素隱行怪」的禪者，如果彌勒、文殊、普賢真的化身示現斯土，又為什麼一定要做出這許多怪誕的事來呢？對這些神話性的傳說，不可以當歷史事實看。

布袋和尚住世時接人的方法，就是「放下布袋」。有一次，一位比丘在他的前面走，他趕上前拊着那比丘的背，那比丘回頭

布袋說：「乞我一文錢。」比丘說：「道得與汝一文」。他就放下布袋，叉手而立。又一次，有位白鹿和尚問他：「如何是布袋？」他又放下布袋。白鹿又問：「如何是布袋下事？」他却荷着布袋走了。再一次，有位保福和尚問他：「如何是佛法大意？」他又放下布袋叉手。福又問：「爲只如此爲，更有向上事。」這禪意並不難懂，就是叫人「一切放下」。布袋內什麼東西都有，包括法與非法，放下布袋，就是叫人不要爲法與非法所累，而達到心、我兩忘的境界。如問話者再追問：「袋底下事」、「向上事」，他就荷着布袋走了。這表示「袋底下事」、「向上事」都是「言語道斷，心行處滅」有什麼好說的。

另有一個公案，布袋與一位和尚鬥禪鋒。那位和尚問他：「在這裏作什麼？」他說：「等一個人。」那和尚說：「來也！來也！」他說：「汝不是這個人。」那和尚又問他：「如何是這個人？」他說：「乞我一文錢」。這個公案本有「句下承當」的意思，那位和尚也知道布袋的本意。既然「句下承當」了，那末，動念即乖，怎麼還能說出：「來也！來也！」呢？一說出來，布袋就知道那和尚火候不夠，立刻說：「汝不是這個人。」這明明告訴他不要在「色」法上用功。那和尚如就此止住，還算明理。可是却再追問「如何是這個人？」這等於是在打破沙鍋問到底，布袋就認爲他不過是一個俗漢，既是俗漢，就只有行之俗法「乞我一文錢」了。

布袋和尚留下一個心法，他說：

祇個心心是佛 十方世界最靈物 縱橫妙用可憐生  
一切不如心真實 騰騰自在無所爲 閒閒究竟出家兒  
若親目前真大道 不見纖毫也大奇 萬法何殊心何異  
何勞更用尋經義 心王本自絕多知 智者祇明無學地  
非聖非凡復若乎 不彊分別聖情孤 無價心珠本圓淨  
凡是異相妄空呼 人能弘道道分明 無量清高稱道情  
携錫若登故國路 莫愁諸處不聞聲

這是一首禪詩，開宗明義，說明「心即是佛，佛即是心」，其他的詩句，只不過是襯托，說明如何處心而已。理與事却很明顯，沒有什麼難懂的地方。

布袋和尚與當時的一般禪者一樣，總會留一些勸世詩偈，他也不例外，他的勸世偈說：

是非憎愛世偏多 子細思量奈我何 寬却肚腸須忍辱  
豁開心地任從他 若逢知己須依份 縱遇冤家也共和  
若能了此心頭事 自然證得六波羅

這首勸世偈的重點，在如何處理「憎」與「愛」。他告訴那些「憎」、「愛」心重的修道人，調理的方法是：「若逢知己須依份——調「愛」。縱遇冤家也共和——調「憎」。其中尤以「憎」是學佛的人，必須要化解的。心中如因一點小事，就存有「憎」的瞋火，則其他一切功德將化爲烏有。寒山有首詩說：

瞋是心中火 能燒功德林 欲行菩薩道 忍辱護真心

佛陀更將瞋瞋列爲三毒之一，是學佛的人不得不去的障礙。

「憎」與「愛」都是由因緣而來，學佛的人學什麼？就是學斷「憎」、「愛」因緣。因爲一與「憎」、「愛」結上了因緣，這輩子就脫不了身，甚至還會拖到來生哩！所以有智慧的學佛人，是不願多結「憎」、「愛」因緣的。現在有些人誤解了因緣，不管善緣、惡緣，認爲既然「因緣成熟」，躲也躲不開，避也避不掉。就只好隨緣逐流了。佛說法四十九年，菩薩難行能行、難忍能忍，佛說的是什麼？菩薩行的、忍的又是什麼？簡單地說，就是捨棄一切世俗憎、愛因緣。不捨則不得出離，不出離即不得究竟解脫，那裏是「因緣成熟」就結上緣呢？真是這樣，還學佛法作什麼？還要佛法作什麼？如果遇緣就結，布袋和尚又何必勸人「縱遇冤家也共和」？布袋和尚的這首勸世偈，值得目前某些瞋瞋心重而對「因緣成熟」認不清、看不透的人，多多參究。如果參透了，就真的會「證得六波羅」。我想：到那時，即使有人擱你一手，也不會作意了。

佛在寶積經內說：

「一切惡事，罵詈、毀謗、搥打、繫縛，種種傷害，受是苦時，但自咎責，自依業報，不瞋恨他。安住信力。若聞甚深難信佛法，自心清淨，能悉受持。」

佛陀這些教誡，就是叫我們如何對待憎瞋因緣，這也就是布袋和尚所說「縱遇冤家也共和」的道理。如果不是外來的無端惡事因緣，而是因自我的不樂正法、不重正法、不解正法，一旦「聞甚深難信佛法」，不但不能「自心清淨，能悉受持」，反以「諂曲心，與人從事」，曲解經義，自以為是，處處排他人非，為誰護持正法者。有了這種憎瞋心，諂曲心的學佛人，善法不增，失菩提心。佛陀慈悲，對這種人特別眷顧，他說：

「心無憍慢，於諸眾生，謙卑下下，如法得施，知量知足，離諸邪命，安住聚眾，不出他人罪過虛實，不求人短。若於諸法，心不通達，作如是念，佛法無量，隨眾所出而為演說，唯佛所知，非我所解，以佛為證，不生違順。」

有這種修持的人，才會如佛陀所說的「安住信力」，也如布袋和尚所說的「自然證得六波羅」中最重要的「忍辱波羅」。若因自身的不如法，能有一位智者為之指正，不但不應有憎瞋之心，反而應師事之，孔子不也說：「三人行，必有我師焉，擇其善而者從之。」嗎？

布袋和尚還有一首禪偈，他說：

|       |       |       |       |
|-------|-------|-------|-------|
| 我有一布袋 | 虛空無罣碍 | 展開遍十方 | 入時觀自在 |
| 吾有三寶堂 | 裡空無色相 | 不高也不低 | 無遮亦無障 |
| 學者體不如 | 求者難得樣 | 智慧解安排 | 千中無一匠 |
| 四門四果生 | 十方盡供養 |       |       |
| 吾有一軀佛 | 世人皆不識 | 不塑亦不裝 | 不雕亦不刻 |
| 無一滴灰泥 | 無一點彩色 | 人畫畫不成 | 賬偷偷不得 |
| 體相本自然 | 清淨非拂拭 |       |       |

這首禪偈中有三個名詞：「布袋」、「三寶堂」、「一軀佛」，

其實指的是同一件事，就是那無色、無相、清淨、無礙的本體。其他的文字，只是說明這本體的「形象」而已。所以，也不是一首難懂的禪偈。

布袋和尚還有一首偈，這首偈可非常有名，常被人拿來作口頭禪唸着，偈語是：

一鉢千家飯 孤身萬里遊 青目睹人少 問路白雲頭

這首偈寫的瀟灑、豁達。口內念念，心理上就會予人有一種一無所求、一無所累、一無牽掛的感受。所以很多人都歡喜這首偈子，文字也不難懂。不過其中「青目」二字有三種解釋：

一、「徐陵傳大士碑」云：「支郎之彥，既耻黃精，瞿曇之師，有慚青目。」依「寶女經」說：「如來瞳子，如紺青色」。布袋偈中「青目」，或比喻「如來眼」，不着人相、不着眾生相，故云「青目覩人少」。

二、青目又名青眼，據高僧傳：「俾摩羅義，此譯「無垢眼」。剛賓人，先在龜茲，冒險東渡，達自關中，鳩摩羅什以師禮敬待，出遊關左，逗於壽春，南通江陵，律藏大弘，父之力也。卒於壽春石澗寺，為人眼青，時人亦號青眼禪師。」此處之青眼乃人名，但有「無垢」的意思。以無垢之眼看人，不見人過犯，故曰「青目覩人少」。

三、喜時正視，則見青處，怒時邪視，則見白處，晉阮籍不拘禮教，能為青白眼，見禮俗士，以白眼對之，稽康齎酒挾琴造之，籍大悅，乃見眼青。今謂為人所重視者曰青眼，為人所輕視者，曰白眼。布袋無分別心，對諸眾生，一體重視，故曰「青目覩人少」。

以上三解，無論以「如來眼」、「無垢眼」、「青眼」對待一切眾生，都將無怨憎之苦。

學佛如能秉持正法，不行邪道，不持外論，就能學到布袋和尚所說的「縱遇冤家也共和」的境地。到了這個地步，雖然不能說已「證得六波羅」，起碼「忍辱波羅」是做到了，這，豈不也是件大好的事！

# 「死後的世界」讀後感

利明燈

讀者來稿

最近由星光書報社出版了一本書「死後的世界」，描述死後的情形。作者為美國人瑞蒙·模第，由微夫選譯。作者曾訪問一些死後復生的人，回憶死後的現象，而綜合歸納出一些結論，在書中第二頁便標出「死後會怎麼樣」？一些答案：『所有的痛苦都消失了！』、『那裏是如此地安詳而寂靜，全然沒有恐懼。』、『當我復生之後連續哭泣了將近一個禮拜，因為雖然死後的世界是那麼美好，我却仍然得在這個世界生活一段時間。』等等。

考證那些結論，可先觀察作者寫作的動機及背景，在書中引言，談及作者自己本身對於浩瀚的文學和玄學沒有廣泛的研究，只是對這個主題有興趣的探討，而且由作者的宗教背景來看，其家庭屬於長老教會，他本身是「泛神論」者，屬於衛理公會。雖然作者曾於一九六九年獲得哲學博士，寫書的時候，儘可能採取客觀與直述的方式，但總難免會在不知不覺中表現出主觀的看法，注入些個人的意見。

就「死後的世界」一書中後面所結論的，認為「對於大部份經歷死亡的人，過去所謂的『死後報應、懲罰』的說法都被打破了。他們驚訝地發現，即使是自己最糟糕的表現和罪惡，在神光前重現時，神光也不會發怒，反而給予他們諒解與寬容。」以上的推想，作者亦自認為隔層黑玻璃，對死亡驚鴻一瞥之後，所做的揣測。在這裏必須糾正的是作者瑞蒙·模第先生的揣測錯了。他搜集的資料，僅是部份少數死後復生者的情形，便歸納出一些結論，以偏概全，誤人不淺。不可否認的，書中的特例，有確實性、可靠性、綜合性，但畢竟是少數好的境界，而未知痛苦存在的一面。很早以前，由紅葉居士編著的「自殺以後的真相」一書中，談及橫死的情況，將死未死或死後經歷痛苦的情形述說甚詳

，茲舉一些實例以供參考：

例一：「據哈伊姆博士從山崖墮下的報告云（見死的研究）：『我身如疾風似的，落於左側巖石之上，又顛墜於後方石上。自覺從十丈空中墜下，頭觸巖石，繼撞雪壁，都聽到沉悶而又絕大的響聲，頓時知覺全失，隔了若干時間，始感到非常的痛苦。』」

例二：「外國羅易班侶致佛提曼令函中云：（見死及其奧妙一書）『一天夜間，我別了友人徐鵬，猶往大咖啡店小坐，因此回家已遲。但覺身體輕健，天君泰然，時將夜半，遂即登榻。豈知睡不好久，驟被惡夢驚覺。忽見我友徐鵬，依然歷歷在目。待至天明七時許出門，預備探個消息，恰恰彼方也有人來，報告徐鵬之死。因知他就在離別這一夜，從樓躍下震碎腦壳而死！』」

例三：「上海法藏寺興慈老法師，親口告我道：『天台山中方廣寺（即興慈法師所主持者）有二僧，先為同參道友。後一僧，爲了事故，墮石樑橋而死。有一天，彼僧正入定間，見已死之僧，忽然現前，恍惚間隨之而出，行至石樑橋畔，那已死之僧，突然間一躍而下，惟見血肉狼藉，宛轉痛苦，慘不忍觀，既而回復原狀云：我天天受如是苦，彼僧心爲感動，遽然出定。』」

例四：「顯感利冥錄云：『戊午夏，旅京諸居士，公延浙江觀宗寺諦閑老法師，蒞京宣講圓覺了義經，北京都城隍白公諱知，降乩西城小沙鍋胡同錢叔陵居士家。錄如左，乩云：諦閑老法師惜無暇來一談，諸公能相請否？衆問下星期日可否？乩云可。後諦老法師如期而至，白公再降乩於錢居士家云：今日蒙大師惠然肯臨，感激無似。後白公問難頗多。其一云：世間庸庸之人，其鬼最苦，終日如有所失，惟橫死者尤爲慘苦，又難超生！其故

何歟？問難畢，周倉臨壇，問畢命時痛苦，何以至今尙現。（按三國誌周倉墮城而死。）諦老法師爲之說法開示竟，周倉感荷而去。『周倉死，距今千有餘年，自殺的痛苦，依然發現，受苦之久，可爲寒心。』

由上引數例可推知，死後的世界與生前善惡業息息相關，善有善報，惡有惡報，並非一死百了，亦非一味地認爲死亡是一種解脫——彷彿逃離監獄一般快樂。祈望閱讀「死後的世界」一書的讀者，慧眼深鑑勿爲邪說歪論所蠱惑，自己有正知正見爲是！

## 影印「正藏經」緣起

蔡念生

日本寶永年間（清康熙年），京師獅子谷忍激上人，欲仿北藏之目，刻高麗藏之文，其事幾經周折，肇始於寶永三年（一七零六，清康熙四十五年）二月，竣事於十七年四月。至文政九年（一八三六，清道光六年），順惠上人復於建仁寺重校，補其所缺明藏五百卷，歷十一年始成，此本今在增上寺。（以上見日本縮刻藏緣起）明治三十五年（一九零二，清光緒二十八年），京都藏經院就此藏校排方冊本，始不用千字文函號，分裝三十六套，每套十冊（每一套目錄二冊，第三十六套三冊。）經目畧依明藏，經文多從麗藏，經名以麗藏爲主，總目分注明藏，三十八年完成。此中令人難解者，本藏內容，自包括忍公原校全部及順公補校五百卷，其見於明藏麗藏者，以麗從明，自不待言。見於明藏不見於麗藏者，或者忍公未校，在順公補校五百卷中，此一疑也。見於麗藏不見於明藏，是否在忍公校補之內，此二疑也。兩藏皆不見者，何以編入，此三疑也。試舉例以明之：

四目。

妙法蓮華經玄義及釋籤 北藏密至士函二目，麗藏不載，本藏三

一套會本一目。

妙法蓮華經文句及文句記

北藏實至更函二目，麗藏不載，本藏三一套會本一目。

摩訶止觀及輔行傳弘決

北藏霸至假函二目，麗藏不載，本藏三二套會本一目。

武周刊定象經目錄

北藏宗泰函二目，麗藏不載，本藏三五套一目。

感應歌曲

北藏城函著錄，麗藏不載，本藏三六套合於前目名稱歌曲。

以上六部，皆麗藏所未載，自非據麗本而校本藏，惟就北藏而加以分合，不知爲忍公或順公所爲也。

般舟三昧經一卷本 北藏所無，麗藏伐函著錄，本藏六套增入。月燈三昧經一卷別本 北藏所無，麗藏鞠函著錄，本藏十套增入。

申日經 北藏所無，麗藏敢函著錄，本藏十套增入。

東方最勝燈王陀羅尼經 北藏所無，麗藏知函著錄，本藏十一套增入。

以上四部，皆明藏所未載，亦非據麗本而校本藏，惟由麗本加入本藏，亦不知爲忍公或順公所爲也。

（下轉第29頁）



— 中 篇 小 說 —

新

懺悔

(續上期)

## 三、慘痛的回憶

這六個不知死活的糊塗虫，在打劫之前，並沒有想到後果，以為那些黃澄澄的金手飾，那些閃閃發亮的珍珠瑪瑙、金鋼鑽，憑着這六支手槍，還怕不到手嗎？那時，把這些珠寶，分批賣掉，夠他們六個人揮霍了，他們只夢想着過快樂的享受生活，不勞而獲，實在太愜意了，唉！誰料到「偷雞不着蝕把米」，「陪了夫人又折兵」，如今任你如何後悔，也來不及了。

爲了他們老是把責任推在老大和老二的身上，於是大家你一句，我一句地咕哩呱啦吵個不停，惹火了警察，於是把他們統統分配到其他的牢房去了，只有文永昌暫時獨自在這間房裏。

沒有吵鬧聲音，突然寂靜下來，永昌開始回憶他所以有今天的結果。

兩年以前的春天，永昌忘記了那一天的日子，父親對他說：

「昌兒，今天宏富大百貨店開張，你代表爸爸去道賀，這裏是紅包，你吃了飯後早點回來，千萬記着，你年紀不小了，要像個大人樣子，有禮貌，斯斯文文，更不可喝酒，吃菜也不要像從地獄放出來的餓鬼似的，大口大口地吞。」

生

張小雲

「爸，你自己爲什麼不去呢！」

永昌問，他心裏是不想去的。

「我有事，馬上去怡保一趟，將來你代表我出去接洽事情，參加宴會的機會還要多，這是給你一個多一點社會生活經驗的機會，你應該很高興才對。」

「好吧，爸，我代表你去就是了。」

這是永昌第一次踏進社交場合，也是他墮落生活的開始。

宏富百貨店的余老闆，周旋於衆來賓之中，忙得滿頭大汗。

「噢！奇怪，客人都到齊了，怎麼還不見文老闆來？」

他一面說，一面在四處張望。

「余伯伯，家父有事去怡保了，他老人家命我代表來向你道賀。」永昌連忙站起來說。

「呵，原來是文少爺，很久不見，長得更英俊，更像個大人了，好，謝謝你來，請坐，請坐。」

也許這是主人有意的安排，年輕人坐在一桌，雖然是圓桌，那天只坐了八人，兩位年長的，只吃了一半，就先退席了，只剩下他們六人，於是互通姓名自我介紹，王富才、卜英武、卜之華，也都是小店員，尤人傑和馬恕人，都在尊孔中學讀高中，同是一年級。

「今天我們六個人，有機會同桌吃酒，也算有緣，真是一見如故。」

文永昌說。

「相見恨晚，來，我們大家乾一杯！」  
王富才說完，自己先舉起杯子，一飲而盡。  
「不！不！對不起，王先生，我不會喝酒，我不能乾！」

馬恕人現出一副很緊張而又怪可憐的樣子。

「對不起，我也不能喝。」尤人傑附和着說。

沒關係，不能一口喝完，慢慢喝乾，也是一樣的，我們從現在開始，應該有機會就多多練習，通去我也是不敢喝的，後來在家裏，我偷喝過家父的藥酒幾次，味道很苦；可是喝多一點，那種飄飄然的滋味才真好玩呢。」

文永昌說，卜英武馬上贊成！

「對了，喝醉了酒，是很舒服的，聽我叔叔說過，如果你心裏有了什麼煩惱，或者不高興的事，只要當起酒杯來，就會一醉解千愁，來，我們再乾一杯！」

於是他們真的乾杯了，連不會喝酒的尤人傑和馬恕人，也忍着那股難受的味道乾杯了。

記

記

記

席散之後。

「今晚太高興了，你們五位不要急着要回去吧！我們再去找一個清靜地方聊聊天，好不好？」文永昌提議。

「好，我首先贊成。」王富才滿臉紅光地說。

「我附議。」卜英武和卜之華同時說。

只有尤人傑和馬恕人面有難色，不敢贊成。

「我要回家作功課，失陪了。」

馬恕人想走，卜英武一手拉住他。

「小老弟，用功也並不一定在今天，我們六個人是有緣，今天才相聚一起，「六六大順」，真是個好吉兆」。

文永昌哈哈大笑起來：

「真的，我還沒有想到六六大順上面來，兩位小老弟，跟着我們走吧。」

他們走進了酒家。

六個人裏面，除了王富才有跳舞常識和經驗外，其餘都是土包子。

「黑黑的，暗暗的，嚇死我了，我要回家。」

馬恕人完全像個天真爛漫的孩子，他怕黑暗，只想馬上溜。王富才是有意拖他們下水，所以無論如何，不許他們任何人離開。

除了在電影銀幕上看到這種一對對男女共舞的場面外，今天親眼看到男女摟着跳舞的情景，他們五個人還是破天荒第一次。尤人傑也像馬恕人一樣感到忐忑不安了，他就心回去晚了，會挨父母的罵；同時，看到這種像鬼影幢幢，在暗淡的燈光下，嘈雜的音樂聲中，絲毫引不起他的興趣，他悄悄地附在恕人的耳邊說：「我們走吧。」

「好的，我們一塊兒走。」

「唉！小老弟，不能走，我們六個人要一同進退，現在還早，剛剛九點鐘，既來之，則安之，今晚我請客，酒錢我已付過了，你們只管快快樂樂地欣賞吧。」

王富才的耳朵真厲害，他們兩個人的悄悄話，居然被他聽到了，他不許任何人離開舞場，文永昌本來也想走的，他害怕母親罵，她一定在等門；不過到底他的年齡大一點，對於這種和異性摟摟抱抱的玩藝兒，有點興趣，他打消了早走的念頭。

「看跳舞，還要喝酒幹嗎？」馬恕人問。

「小老弟，你不知道，這是舞場規矩，進來不需要買門票，你自己找個位坐下，就會有侍者為你送一杯酒來，你付過錢，就可挑選舞伴和她共舞，自己帶朋友來的，就不要付其他的錢。」

王富才解釋說。

「其他的什麼錢？」文永昌問。

「每個舞女和你跳一次，就要付一次錢，多跳多付，完全依照曲子照算，不同的曲子，就有不同的舞步。」

「着樣子，你對於跳舞很有經驗，懂得這麼多，你常來這裏嗎？」

一向沉默不說話的卜英武，打斷了王富才的話問。」

「不常來，有時應酬朋友，偶然去舞場玩玩解悶。」正在這時，一位上身穿着粉紅色西裝，下身着一條淺綠色裙子的少女來找王富才。

「喲！王少爺，很久不見了，你怎麼不來呀？」

「今晚我不是來了嗎？而且我還帶了五位朋友來，現在給你介紹：

他們五人都站起來，王富才點名似的一一介紹，最後才

說出舞女的名字來：

「她叫秀英，是我的本家，也姓王，她才十九歲，比我小三歲，所以我叫她小妹。」

王秀英雖然來到紅綿舞廳不久，因為她長得嬌小玲瓏，說得一口流利的國語和英文，廣東話，福建話，馬來語都會說，所以她很紅，正在她和王富才談話的時候，侍者告訴她已經有兩位主顧在等她共舞了。

## 永懺樓隨筆之三十六

# 古戰場與鬼鬧營

馮馮

內明雜誌發表過一篇拙文「瀆之浦」，敘述我在日本下關（馬關）海峽所見古戰場之異。古代平氏與源氏兩大巨族爭權奪位，殺戮太重，積孽殊深，數十萬冤魂，至今未息，化為海中幽光，不時出現（見內明雜誌第六十八期）。

有人指教稱：海中幽光是由於海中磷質發生。並說千載悠久，豈有幽靈？

除了另行函覆申謝，我也盼在此畧為討論。我一向知道海洋之中有某種微生物含磷質甚多，聚匯發光，熱帶海水之中尤多，晚間乘舟破浪，多能看見舷邊海浪磷光閃閃。但此種磷光並不升於水面之上。我所見者，並非此種常見之海中磷光，而且我所見者，是聚匯成爲數十萬軍人作戰慘烈的景象。

若論冤魂千載能否存在？我說：非物質安受時間限制？所謂「時間」，千載，萬載，與一分，一秒，過去與現在未來，無非都是人類視日出日沒而產生之時空觀念再予細分而已。地球若非繞日而運行，何來日出日沒？地球運行時若無二十三度傾斜之角度，來回往復其面向太陽之傾度，陽光直射角度若無因此變動，何來溫度差異而有四季？

中國農曆，根據地球繞日運行的自轉週數和向着太陽的傾斜度轉變往復的次序，精確地計算出陽光直射於北半球各地的時間——直射時溫度最熱，是爲夏，偏射時較涼是爲秋，太陽偏射時溫度低，是爲冬，地球傾角再回復，陽光再漸漸直射，是爲春。農曆又將此等傾斜角度詳細劃分爲二十四段，是以有「春分」「立春」「夏至」……「秋分」……等二十四節氣。準確預報季節，適合農耕，再加上採用計算月球繞地球的時間，指示地影掩月的程度次序，所謂初月，滿月……等等。中國農曆是最合乎天文學的曆法，每年的差距甚小，僅數小時。

西曆也是根據地球繞日一週的自轉時間而定的，不幸由於中古時代教廷的別有用心的設計，硬將自然的一年日數作人爲的裁減，將每一個月冠以教皇的名字，演變成爲格里更曆法，相沿使用至今，是以每年差距至少達十一天餘，四年相積，閏月亦難補其拙，西曆是人爲的曆法，是最人爲的虛假時間觀念，是以無法適時指示時序。

不幸後人不察，竟誤指中國農曆爲不科學，稱西曆年年在同一日元旦，中曆年年不同。

我無意在此詳論中西曆法比較，要詳論，非十數萬字不足以

概其意。為何我要忽然提出中西曆法來畧談？不過是要粗淺說明時間是人為觀念而已，非物質在另空間怎受時空限制？

埃及太陰曆法，美洲馬耶文化古代曆法、巴比倫曆法、天竺古曆……各有不同的年月日時觀念。然而也都不外是人為的時間觀念。真正的時間，在宇宙之中，是永恆無盡的，是無始無終的，宇宙無限大，不知有多少億萬個旋轉星雲，每一星雲之中不知有多少萬個繞着某一中心而運行的旋轉系統，類如「銀河系」，其內又有不知多少個橙色光熱小星球，各自帶着一批行星旋轉，我們的太陽，不過是這些無數的橙色小星球之一而已，從太空望下來，只見太陽帶着一群十大行星（傳統上認為是九大行星，其實是十個）在銀河系邊緣，繞着銀河系中心而運行，地球繞着太陽而運行，一切都無始亦無終，何來的格里更曆法公元幾年幾月幾日？又何來的夏曆何年何月何日？馬耶曆法能推回二十萬年之前，然而二十萬年亦一瞬而已。

時間觀念只是相對的，也只存在於短促有限生命的人類觀念之中，物質生命的能力受限制於其空間，乃有時間之觀念。非物質的生命，不受限制於現況物質時空，乃無時空觀念。

非物質的生命，是一種「能」，而非形體。「能」有記憶——物質界的原子、電子、核子，都有記憶力，而且釋放後產生巨大能力。

美國與英國蘇聯法國加拿大的許多太空科學家，已經開始注意到及開始研究太空之中「非形體」的生命——稱為「非物質」的生命亦可。這些非物質非形體的生命能，有判斷力，有適應力，有圖存力，有記憶力，有發展力，而不是僅僅單行方向的輻射能。他們這些科學家的研究構想，與我的愚見有不謀的巧合，（舉例而言：加拿大安大略省羅倫田大學教授普勝澤博士 Dr. M. A. Persinger, Laurentian U. Ont.，德國科學家李克 Wilhelm Reich，英國科學家布朗 Thomas Brown、蘇聯科學家鐵士勒 Nikola Tesla……等科學家均

先後在最近發表過此類理論觀點，不勝枚舉。）

我以前曾經在「內明」說過，宇宙是具有複度的無數空間的，並不僅限於吾人熟知之五度空間（請參閱拙文「無情生」等等，均蒙內明刊出過），我又說過，物質與非物質是在若干狀況之下會互換轉移的，從空間進入另一空間，空間也是在若干情況之下互換或互相溝通的。

佛家在覺悟之餘，鍛鍊至能夠將物質生命的能轉化為非物質的「能」，無形體，非物質，與宇宙化合成一體，不生不滅。這種能，是有生命意識的，有判斷力的，有輻射的力量，能吸收新能力，能夠引起物質內能力的變化。這是我愚知。至於人各見不同之相，那是另一回事，甲看見的菩薩是騎象的，乙看見的佛或者是駕吉普車的，丙看見的佛是坐火箭的，在我判斷，均非真相。只是各人意識中之相。

非物質的能，是脫出時空的，與人識的時間空間均無涉，佛家的不生不滅，當然是大能的永恆存在，且可如意釋放運用其輻射能力。

至於那些中陰身，如「墮之浦之役」的慘烈冤魂，雖無大能，但在其意識之中，是永遠難忘其悲慘遭遇的，他們的物質生命已經物化，轉化為大自然中的元素，或為海中之游離之磷，鐵，鈣，組合為某種形態，或為海藻之體內體質之一部份，或為魚蝦之體某一部份，或為海泥之一點，但這些元素的殘餘記憶仍存，在若干情況之下，仍會產生反抗的表現，或為申訴悲哀，他們是不會知道時間的，他們容或逐漸分散泯滅。但是意識千載萬年，何時方了？

我不明白日本的佛教人士何以無人為這些古代冤魂唸誦佛經，使之覺悟而脫出其永恆的痛苦，而勿再存在於現狀的空間。

不少人聽說過在照片中出現亡故親友的形象，全世界到處都常發生這一類事件，多得不勝枚舉，假如我們了解上面的愚論，或者就可以明白這些照片出現亡魂的現象了。只有為之至誠誦唸佛經，就等於是開解勸導，使之感悟而心安轉化於其他生命形態，是所謂超渡托生，脫離其痛苦。在我愚見認為，佛教的誦經超

渡，唸往生咒等等，是有道理的，並非迷信，佛的無形的大能力，能夠轉變世事形態，度厄解困，超生救苦，在我愚見看來，是合乎宇宙科學原則的。

說了這些愚見，不妨又引數事作為旁證。轟動全美的紐約長島海邊鬼屋案（我曾兩次在台灣皇冠雜誌報導，有圖有文），為崇者就是該宅地皮的一批印地安鬼魂，該處在百年前原是土著拋棄垂死病人予以「天葬」（任由鳥雀啄食）之地，白人佔據之後，建成村落豪華住宅，鬧鬼至今。房子現時求售，標價十萬美元，無人敢買。其實美國這一類鬼房子真不少，這一家因為出了鬼迷逆子鎗殺父母兄弟姊妹全家，而特別著名，又被新聞界渲染，拍成電影，就更加轟動了。

加拿大多倫多轟動一時的「鬼床」案，最近又再出事。那張來歷不明的床，幾經易手，每一任的業主都看到床頭木板上出現一個滿面流血的男子鬼影，床頭又不時滲流出淚水，經化驗是人的眼淚，在靈媒的詢查之下，問出該床的原主，是一個男子，被惡妻與姦夫毒死縛在床上，經過數十年，死者一靈仍然未泯，時常出現。新主都被嚇得不敢留用，最近報載，鬼床又再出現鬼影，新主趕忙送走鬼床，落入一家古董店去了。

與我所見的「瀟之浦」情狀相似的事，在英國倫敦心靈研究會（Society for Psychical Research）的檔案中，有一件這樣的真實報告（以下並非原文，僅是大意）。

一九五一年八月某夜，英國上議院某議員之夫人及子女，與議員之姊妹，一同在法國諾曼地渡假在狄雅柏（Dieppe）鎮之東一英里某旅邸住宿。

時值仲夏，天氣晴朗，月色如晝，子夜時分，上議員夫人與小姑突聞槍炮之聲，旋又聞飛機轟炸掃射，炸彈爆炸，子彈破空之聲，又聞千軍喊殺之慘烈聲音，又聞士兵受傷垂死哭喊的悲慘聲音。

夫人姑嫂及子女均驚惶失色，推窗窺望，只見月明星稀，野外一片寧靜，並無戰爭情形。

他們返床再睡，未幾又聞各種怪聲，推窗外望，又一無所見，如此時歇時間，使他們一夜不敢安睡，旅邸主人亦無法解釋是何事，野外海邊之戰鬥炮火，到了清晨四時，突然轉為激烈。槍彈破空飛越旅邸上空，炮火光照夜空，海灘上成千成萬軍隊衝鋒肉搏，喊殺連天，淒厲無比，人影幢幢，顯然可見，屍骸遍地，血肉模糊，淒慘難以形容。

夫人姑嫂與子女嚇得魂飛魄散，相擁戰抖，縮作一團，又見到炮彈在附近爆炸，火光硝煙滾滾，坦克車衝過旅邸旁邊。

各種戰爭之慘烈景象，延續了五十分鐘左右，突然在四時五十分左右消失。但是隔了十五分鐘，炮火聲音又再出現，但不見影象。炮火之聲一直鬧到上午七時，方告終止，其時天色已明，小鳥啾啾，夫人一家驚魂甫定，詢問同舍遊客，各人均無所聞亦無所見。

後來經旅舍主人說明，才知道，一九四二年八月十九日天亮之前，盟軍在此處強行登陸，作為諾曼地登陸戰之一環，加拿大軍隊一萬餘人在此戰死，海邊荒墳疊疊，數以萬計的白色十字架佈滿海邊墳場。（加拿大前任首相楚都曾於前年赴諾曼地致祭加拿大陣亡將士墓場，即是該處——電視新聞所見，白色十字架何止萬數，淒風苦雨，海浪撲襲，景色淒慘，不忍多觀。）

英國某議員夫人一家當時連忙中止假期，避開新聞記者訪問該事，而逃返倫敦，並且向英國心靈學會提致書面報告此一經驗，學會派人調查甚詳，錄取各人口供，查證實地，後來，宣稱承認夫人等之證詞為可靠可信之真實心靈經驗，而非虛構。

這一段記載，是我基於要探查有無類似我的「瀟之浦」經驗，而查出英倫心靈學會有此紀錄，因未徵其同意採用原文，只好將大意寫出，供讀者參考。

因此數事，又回憶起另一件個人的親身經歷，那就是親親「鬼鬧營」。

多年前，我在台灣中部某地參加預備軍官的短期集訓三星期，該訓練基地在一處靠近鐵路的山崗之上，營舍一部份是新建，一部份是日治時代的日軍軍營遺址。

我們這一批學生預官，被分派到部隊去，和士兵在一起，各人分派為排長之類，帶領的都是預備役的兵，非正規的士兵，大家因為都是短期服役受訓，待遇又不壞，每天不過上課，出操練，日子蠻好過的，大家都很開心，反正混夠三週就回家，只當是渡假。每晨吃稀飯饅頭，所以大家戲稱為「數饅頭」過日子。

我們這些學生，名義上是「排長」，其實誰也不會帶過兵，真正帶兵的是那些資深的軍士，上面又有真正的軍官連長負責，我們這幾個臨時的「排長」，老百姓動作得叫連長不氣死也笑死了。

我一向有晚睡的毛病，在家非過半夜不能睡，哪能在軍營的規定十點鐘就寢？

軍營內人人都睡了，我還在營房的「連長室」內燈下看書，連長在他的床上睡着了，士兵在他們的大鋪上睡着了，寢室上沒有燈光，營舍門口站了值更的一個衛兵。

那一夜我在燈光下看書，有些困意，忽然看見有一隊伍在外面走過，時間已是子夜零時五十餘分（論規定，我應就寢，不過連長也不怎麼管我們這些學生預官）。我心中納悶，不知是那連的士兵這麼晚才回來呢？我不由多看一眼。只見窗外的黑暗中，那一隊士兵穿着土黃色的呢質軍服，不類我們的軍服，我再看時，却全都是日本軍服，我不由驚訝了。

再看時，那些日本士兵，有些沒有頭，有些沒有手，有些沒有腿，有些血淋淋，他們押着一批老百姓，縛着的，有鐵鍊鎖着的，有手銬的，好像是台灣人，而這些老百姓，又大半是沒有頭部的，血淋淋的，可怖悲慘得很。

我嚇得很，我去喊連長，他却睡得死人似的，我也去喊值更衛兵，不料那衛兵倒在地上睡了。我望過對面，只見那

一列鬼物已經進入那一座營舍去了，那邊的衛兵不見踪影。我素來胆大，至此也嚇壞了，只見連長室內電燈變成慘綠陰暗，對面的營舍的孤燈亦然。

我不敢叫喊，只有慌忙合掌唸大悲咒，其時對面營舍突然傳來一片恐怖的集體慘叫，跟着所有一列十多座營舍都傳出來這樣的慘叫，恐怖極了。

我自己這一連的寢室的士兵也都驚惶大叫，我却沒看見什麼鬼物進來，只感覺到一陣陰寒之風從士兵寢室吹出，一個小小旋風捲起沙土，擦我身邊而過，吹了出去（該處是紅色的黃土，沙塵很多）。

我定心唸着大悲咒，也不太驚慌了。

寢室的士兵紛紛驚慌跑出外面來，人人驚問：「什麼事，什麼事？」

連長，衛兵，其他排長，軍士……大家都驚醒了，各營舍的軍官吹起哨子，亂作一團，燈光陸續亮了，各營集合了衣衫不整的士兵，點名查人數，官長們大罵：「你們這些活老百姓！」

沒有人知道是怎麼一回事，我絕口不提所見的景象，免得發生誤解，這件事，隱藏在我心中已經十多年了。

我後來推想，該地曾是台灣同胞抗日作戰激戰之地之一，台日雙方被殺均很慘重。我所見，可能是該地當年的情形，那些不化的中陰身，仍然未忘往事，含恨出現，引動了全營十多營房數千人的夢中淒慘叫喊。

心理學家說，鬼鬧營並非真有鬼物，只是由於大兵的心理恐懼。這真是這些心理學家的狹窄之見，西方也多是鬼鬧營情形，美軍，加拿大軍營，英軍也都有，或者各有各的特殊情形，或者也多少與心理有關，記得我當年事後詢問士兵，他們一個也不知道怎麼會大喊大叫的，問他們慌什麼？他們都說不知道，也記不清楚，而我是知道我見到什麼的，只不過不好講出來罷了。我常對人說，見到什麼，都別亂慌張，務必鎮定，靜心唸佛，唸大悲咒，唸金剛經，我相信那都是有效的。因為佛經有能力勸化安撫那些異物的那一點意識，助其解脫。因為佛號一經誠心唸求，會引來佛菩薩的大能力解困度厄。

某些外教喜歡奉某某之名去驅趕邪魔，往往收到相反效果，激怒鬼靈，作祟更厲，這道理是不難明白的——恐嚇驅逐怎能受到歡迎？只有佛經助其解脫痛苦才能使其歡喜接受呀！



# 佛光山印度朝聖團 巡禮聖地圓滿返台

佛光山印度朝聖團一行二百人在團長星雲上人率領下，自十二月八日啟程，路經香港、泰國、印度，已於廿八日圓滿返國。

該團除團長外，有顧問黃雲法師，楊白衣居士暨慈惠、慈蓉、心定、慈怡等法師，以及翻譯空傳（美籍）法師等二百餘人，內除來自台灣者外，尚有美國普魯典法師、印尼宋開法師、李裕通居士，南非熊梅英居士等，可謂在佛教史上朝禮佛陀聖地陣容最龐大的一次。

## 朝聖團路經香港 佛教界熱烈歡迎

當朝聖團於八日下午抵達香港啟德機場時，有香港佛教聯合會會長覺光法師、副會長黃允畋、香港佛教僧伽聯合會會長洗塵法師、香港菩提學會會長永惺法師、佛教千華蓮社大光法師、湛山寺寶燈法師、妙法舍精金山法師、觀音寺融靈法師、大光園慈祥法師、佛教聯合會董事覺能法師、何忠全、孔昭棉、區潔名等居士、能仁書院師生以及各道場代表等特於機場熱烈歡迎，朝聖團一行與迎接者寒暄後，全體拍照留念。該團亦於香港逗留期間，分別拜訪各地道場，並參觀佛教醫院、學校、安老院等。

## 泰京中華佛學社 設筵歡迎朝聖團

十三日該團乘搭泰國航空公司班機飛抵曼谷，普門報恩寺諸法師及中華佛學研究社正副理事長高向如、高根昌、秘書楊秉光，常務理事林龍、黃維亮等居士，暨佛教各界人士均往機場歡迎獻花。

該團於泰國受到中華佛學研究社全體的熱烈款待，在普門報恩寺拜訪華宗僧王普淨大師時，蒙大師贈送「弘法利生」錦旗一面，又參禮玉佛寺、金佛寺、臥佛寺、大理石寺、佛統大塔、普門報恩寺等佛教聖地及各地名勝。

該團在朝禮印度的回程途中，中華佛學研究社曾於該社禮堂舉行盛大隆重的歡宴，特設素筵廿餘席供養該團全體團員，並每人分贈莊嚴銅佛像

一尊，以為紀念。又以玉佛一尊及「誠重勞輕、求深願達」之錦旗一面及高向如社長讚歎星雲上人創建佛光山及各種事業之空前成績所撰之七律一首，贈予星雲上人。上人回贈其所著之佛學名作及佛光山紀念牌與歡迎者結緣。會中除高理事長致詞外，星雲上人亦致詞表示謝意，並報告祖國的佛教及各種情形，受到全體熱烈的鼓掌，高根昌居士又代表該社友捐獻建設佛光山地藏殿及金身欸項。會後全體攝影留念。

## 朝聖團抵達印度 朝禮佛陀各聖蹟

十六日該團到達印度加爾各答機場，前往歡迎的有印度僑領葉幹中、印度培梅中學教務主任葉儒史、印度日報社長陳榮達、中華佛寺劉金昌等，此外前往歡迎的華僑人士非常踴躍，場面甚為感人，大家咸認為該朝聖團是我國人數最多的佛教徒首度前來印度朝禮佛陀聖地，在中印兩國沒有邦交的情況下，星雲上人毅然率領龐大朝聖團抵達印度朝聖，陣容整齊，充分表現著祖國的進步與繁榮，無異給予當地僑胞一份安定的力量。

在印度參訪期間，除拜會摩訶菩提學會真納拉坦那大律師、玄奘寺悟謙法師、加爾各答中華佛寺鎮參法師、鹿野苑中華佛寺廣清法師外，朝聖團足跡遍及各大聖地，如伽耶佛陀成道處、那蘭陀大學、王舍城竹林精舍、靈鷲山佛陀說法華經處、恒河、尼連禪河、鹿野苑三轉法輪塔、五比丘迎佛塔、藍毘尼園佛陀降誕處、拘尸那城佛陀涅槃處、舍衛城祇園精舍等，又參觀泰姬瑪哈陵、阿克拉城堡、聖雄甘地墓、以及新、舊德里各處。

廿五日朝聖團離開印度轉道曼谷，停留三天於廿八日下午安抵國門。佛光山印度朝聖團在全國佛教徒的佇望下，終於圓滿順利地完成了聖地的朝拜。在中國佛教史上，始自三國時代朱士行的西行求法，而東晉法顯、唐朝玄奘等大師，均歷盡艱難始克完成偉業。佛光山印度朝聖團在團長星雲上人率領下歷時廿一天，亦締創了歷史上陣容最龐大的佛陀聖地朝禮。該團在各處佛教聖地巡禮佛跡外，並於各處道場隨緣布施；對當地貧

佛光山印度朝聖團雖是佛教的觀光團體，可是在星雲上人的率領下，却真正做到了國民外交的工作。因為該團除弘揚聖教外，更把祖國的進步帶到了國外，把社會的繁榮分享給海外的僑胞，令長年寄居國外的中國人獲得精神上的鼓舞。

香港中文大學校外進修部

開設「中國佛學」課程

佛教學者吳汝鈞氏續應香港中文大學校外進修部之邀，于本年三月開講「中國佛學」課程。按此是吳氏一連串之世界佛學演講之第二部份（第一部份爲印度佛學），全部計十四講，內容大綱如下：

- 一、中國心靈：中國人接受佛教的思想背景
- 二、僧肇與竺道生的智慧
- 三、鳩摩羅什與玄奘的翻譯事業
- 四、大乘起信論的系統哲學
- 五、一念三千與天台的圓教模型
- 六、無礙與華嚴世界的風光
- 七、禪的方法與方向
- 八、公案禪與中國佛教的衰微

另外，吳氏于同期內又開講「現代人看佛學」課程，透過哲學分析的方式，自宗教體驗的角度，對佛教的重要問題，例如生死、煩惱、輪迴、解脫諸項，作一系統的討論。此中的中心課題是，吾人應如何以現代的眼光重新了解佛教，估量它對現實人生應有的意義與價值。

對此課程感興趣而要聽講之人士，可逕與中文大學校外進修部聯絡。

八打靈觀音亭福利基金

濟助孤苦貧病  
農曆新年佈施

(吉隆坡訊)八打靈再也觀音亭福利基金會，定於一九八〇年二月十日(農曆十二月廿四日)爲該亭佈施日，藉與孤苦老幼者共同迎接歡度新

## 謝 鳴 欸 捐

|         |    |           |
|---------|----|-----------|
| 張蕊琴居士   | 港幣 | 1,000.00元 |
| 無名字居士   | 港幣 | 500.00元   |
| 陳志偉居士   | 港幣 | 500.00元   |
| 樂吟觀居士   | 港幣 | 100.00元   |
| 包誠德居士   | 港幣 | 50.00元    |
| 邱賢恭居士   | 港幣 | 100.00元   |
| 中華佛教圖書館 | 港幣 | 50.00元    |
| 加拿大佛教會  | 港幣 | 50.00元    |
| 黃麗霞居士   | 港幣 | 50.00元    |
| 鍾盛全堂    | 港幣 | 200.00元   |
| 妙挾法師    | 港幣 | 200.00元   |
| 鄭僧一教授   | 港幣 | 320.00元   |
| 馬遜居士    | 港幣 | 240.00元   |
| 張澄基教授   | 港幣 | 200.00元   |
| 妙法寺     | 港幣 | 3,615.05元 |
| 總計      | 港幣 | 6,975.05元 |

## 九十四期收支報告

|             |    |           |
|-------------|----|-----------|
| 一、收入：       |    |           |
| 捐款項下撥入..... | 港幣 | 6,975.05元 |
| 發行收入.....   | 港幣 | 350.00元   |
| 總計.....     | 港幣 | 7,325.05元 |
| 二、支出：       |    |           |
| 印刷費.....    | 港幣 | 3,837.25元 |
| 稿費.....     | 港幣 | 2,040.00元 |
| 郵費.....     | 港幣 | 847.80元   |
| 什費.....     | 港幣 | 600.00元   |
| 總計.....     | 港幣 | 7,325.05元 |

內明雜誌社謹啓

春佳節之降臨，董事會議決擴大徵求基金贊助人，以期充實基金，並將每年基金投資所獲盈利，全部充作慈善教育用途，使更多清貧聰慧子弟及貧病孤寡災黎受惠。

該亭在日前召開卅七次會議時，決定布施下列團體：沙登老人院、雙溪威老人院、巴生老人院、陸佑律銀禧老人院、安邦老人院及士乃央濟世之家。每人得紅包十元和禮物一份，包括煉奶、餅乾、柑及日常用品。

爲了使這些貧老無依者能得到豐厚禮物及推廣社會公益，該組決定擴大徵求基金贊助人，俾共同爲慈善事業而努力。徵求贊助人公函錄後。

「敬前者：本會爲遵觀世音菩薩慈悲救世之精神，宗旨爲贊助社會慈善福利教育事業，自一九七三年獲政府批准註冊，並於一九七五年，獲准捐款人豁免所得稅後，同仁等即積極展開籌募基金工作，除歷年紀念佛誕舉辦布施，頒發清貧子弟中學獎學金及捐助各慈善機構，教育團體外，並每月響應各語文報章捐助各族貧病孤寡及遭受天災人禍不幸之人士。敝基金會自成立以來，荷蒙諸社會賢達，善長仁翁，本會同仁及本亭信徒等鼎力支持，慷慨捐贈，功德無量。」

附啟：本會設有慈善教育基金禮券，歡迎熱心人仕購買，由本會發給免稅收據，作為敬送親友喜慶賀儀。又本會歡迎各大善長仁翁，參加為本會永久贊助人，所有捐款可全部豁免所得稅。如蒙惠賜，請將義欸寄交基金會辦事處，熱心捐贈者芳名，將由本會印發徵信錄公佈，以昭大信。



△ 法華經變(部份)





△ 唐彩塑——天王