# 海燈

第四卷 第一期

佛教文學上輯

民國二十六年一月一日出版

# 本刊叢書

菩提草　悅西法師著
本書有佛學論文，有雜感小品，莊諧並雜誠百讀不厭之佳作也。定價肆角

石火集　竹摩通一法師合作
本集集二師近年詩稿，寫景言情，各有其獨到處不可不讀也。道林紙印　每冊三角

靜賢全集　靜賢法師作
本集有論文，詩歌，小說，信扎，雜文，作品頗有曼殊風味。定價肆角

海萍詩集　通一法師編
本集共收僧伽居士廿餘家作品各有特殊作風，亟宜一讀。道林紙印　定價二角

名山遊記　何張蓮覺作
本書可作佛教文學讀本讀，亦可作佛教史地研究。
道林紙本　每冊三角　報紙印本　每冊弍角

南詢集
本集集嶺東佛學院第一屆畢業論而成。
每冊陸角

以上六種合購，減收一元五角，郵費在內。

全國佛教徒　不可不看

# 佛教日報

消息靈通
特印刷精良
色言論公正
銷路最大

介紹定閱　功德無量

全年定價五元

社址：上海新疆路和民坊五號

海人燈　第四卷第一期

# 目錄


專號前語　通一

佛教與中國文學的影響　東初

從「變文」的產生說到佛教文學在社會上之地位　覺先

——佛教文學上輯——

沒有文字的聖典文學（高楠順次郎）　窺諦譯

佛教文學論（深浦正文）　覺初譯

佛教文學的輪廓　通一

佛教文學之審美觀及光明思想　姚寶賢

佛教文學史上之一大問題　賀昌群

佛教文學的特點　仁性

黃赤仙人（小說）　竹摩

牛頭不對馬嘴（雜文）　芥舞

海吟集　大庸選

一月佛教　記者

編者的話　編者

# 專號前語

通一

本刊復刊三年以來，差不多每年都要發幾個專號的，這一次的文學專號又與讀者見面了，我個人心里狠有幾點感想，這兒拉雜寫出就算做發刊詞罷。

第一：我們在徵文啓事上說歡迎理論和歷史攷據上的佳搆，而結果我們所受到這方面的稿件特別少，這當然不是無人能寫的確實反映，但以之証明一般佛教執筆者的惰性那是千眞萬確的。這惰性普遍地沾染了每個僧青年的身心，隨便寫寫那是可以，要捧出一大堆參攷書，要用精密的頭腦思索問題，這就未免有點爲難了，不說別人，我自己就是這樣，本次專號，先替文題開了一篇細目，豈知參攷書不湊手，臨時冷了心，費了九牛二虎之力才寫成一篇非驢非馬的東西。所以，我覺得我們應該趕快打倒惰性，不然，前途狠可怕，這是我從這次專號上特別感覺到的。

第二：在現在新舊紛爭的環境之下，頭腦僵化者，一般不懂佛教者，他們都是曲解了佛教，不是說佛教毋需文字，就是說佛教談空，一概不要。豈知今日的佛教要不是憑藉文字集結的三藏經典還存在，則佛教早已滅亡了，今後佛教閉關式的抱殘守闕既是不行，要向外做點工夫，試問：文字工作是不是應該列于最重要的一項？佛教徒向來就狠少注重力的文學，就是近十年來佛教刊物稍多起來的結果，這類風也未能馬上轉過來，借這專號的傳播，我們希望讀者知道佛教與文學的關係，及今後佛教學者知所努力的趨向。

第三：讀書的僧青年只知舞弄文字，讀過幾篇小說，哼哼時文，將佛經擱到腦後去了。這倒不是杞人憂天，事實上確實是如此，不過，我們攷查近廿年來僧教育的結果，這種事態才百分之一二耳，不讀書叫理會變成啞羊，讀書又怕成了書迷，世間事利弊總是平均的，究竟看來，在今日的時勢環境之下，我們該走向那一種路徑呢？這，我們能這末平心靜氣反問一下便什末都解決了。我以爲辦僧教育的結果，寧可使得這樣發展下去，不願意全體同袍永久做啞羊。

第四：中國舊小說西遊記封神榜之類，在一般人腦筋里印像狠深，其他，什末武俠小說里妖僧怪尼都是重要的主角，佛教眞面目被蒙住了。五四以後，新文藝抬頭的結果，作家在題材方面雖已換了，而對于宗教的隔膜仍然狠深，尤其是對于佛教。近人沈從文施蟄存之流曾用佛教故事寫了好多小說，這在我們佛教徒看來，姑不論其用心何若，我們未能注意這事，已足令我們慚媿死了！從本專號里，希望每一個讀者知道這類事已有人在代勞，而這代勞又不盡是善意的。

流光如駛，環境是一幅百變圖，我們生在這時，前後顧瞻，不能落在時代輪子的後面，爲了自己，爲了對社會，爲了對佛教，乃至爲了對一切衆生，我相信我們是不能離開文學的，謂予不信，請將本專號里的文章每篇細讀下去看。

十二，十二。

# 佛教與中國文學的影響

東初

我承認自己沒有文學的天才，同時也不是個研究文學的人，但是因爲我的同學通一法師的好意，教我怎得不假充冒牌呢！好的我現在還能自由思索！

我們現在要研究佛教文學與中國文學的影響，首先要研究的，就是佛教是一種什麼文學呢？佛教以前中國文學是受着那種的思想支配呢？佛教走進中國大門以後又給了中國文學界些什麼優越的影響呢？這是現前即需要解決的。佛教是一種什麼文學呢！我們現在也不願意先在讀者腦筋中劃個嚴刻的界限，這個問題，我們毋需解決，自然會使讀者留着深刻的印象。在佛教未走進中國以前，中國的文學是普遍不自由情操的文學，無論是秦漢或是魏晉，當時的文學雖然也有來自民間的——這包括國風楚辭的九歌以及漢魏六朝樂府詩歌在內。——然普遍受着辭賦思想支配着，漸漸兒支配於駢儷的體裁，故在當時不問論議文紀事文或是紀敘文甚至抒情詩都脫不了駢偶或辭賦化，這例如陸機的文賦葛洪的抱朴子劉勰的文心雕龍鍾嶸的詩品陸機長歌行折楊柳左思的詠詩張協的雜詩等，都是脫不了辭賦或駢儷的風格，故六朝文學的時尚，就是普遍的辭賦化及駢儷的時代。但我們要知道辭賦與駢儷在中國文學史上雖然是佔着重要阻碍的地位，然不能算爲文學上怎樣高貴的體裁。因爲這種文章讀起來雖然非常好聽，也很順口，但在文章思想接構上是很不自然的，在文章敘事上或是描寫景物上都是不正確的，因爲他們唯一的目的，只求華藻而不求實際，這是根本上受了駢儷限制的緣故。這是佛教未傳入中國以前普遍的現象！

佛教文學走進中國大門以後又給了中國文學思想上些什麼影響呢？要是我們說是佛教文學如何偉大或者是給了中國文學史上什麼巨大的影響，在不同一信仰的朋友必定要說我們是誇大或是片面的見解，但是在注意研究中國文學歷代以來受外界文學影響的人，決定會無疑地充分信任我們不是站在自己立場的話，是事實。但佛教文學究竟給了中國文學史上些什麼影響呢？

第一就是文學體裁的影響　佛教未來中國以前，中國文學普遍的辭賦化與駢偶化，那時文學的作家因爲受了這種遺毒的關係，往往在做文章時必需嘴裏嘰呱嘰咕哼幾聲，假使與駢偶不合法的話，不問文章思想如何精敏總是不用的，這種文學無異的一種囚獄的文學最不自然的，佛教傳入中國以後，中國文學的風格大爲動搖，那時翻譯家多半是外國人也許是沒有受到中國駢偶的遺毒，故在文學體裁上最講究自然，不講裝飾，佛教初期的譯家要算安士高竺法護等文筆風洒，我們試舉修行道地經一段來代表當時譯者對於文學的趣味

不加潤飾的風味。

昔有一國王，選擇一國明智之人以爲輔臣。爾時國王設權方便無量之慧，選得一人，聰明博達，其志弘雅，威而不暴，名德具足。王欲試之，故以重罪加于此人，勅告臣吏盛滿鉢油而使擎之，從北門來，至於南門，去城二十里，園名調戲，令將到彼。設所持油墮一滴者，便殺其頭，不須啓問。

爾時羣臣受王重教，盛滿鉢油以與其人。其人兩手擎之，甚大憂愁，則自念言，其油滿器，城里人多，行路車馬觀者塡道，……是器之油擎至七步尚不可詣，況有里數邪？此人憂憒，心自懷燥。其人心念，吾今定死，無復有疑也。設能擎鉢使油不墮，到彼園所，爾乃活耳。當作專計，若見是非而不轉移，唯念油鉢，志不在餘，然後度耳。於是其人安步徐行。時諸臣兵及觀衆人無數百千，墮而視之，如雲興起，圍繞太山。……衆人皆言，觀此人衣形體舉動定是死囚。斯之消息乃至其家，父母家族皆共聞之，悉奔走來，到彼子所，號哭悲哀，其人專心，不顧二親兄弟妻子及諸親屬，心在油鉢，無他之念。

時一國人普來集會，觀者擾攘，喚呼震動，馳車相逐，聲地復起，轉相登蹈，聞不相容，其人心端，不見衆庶。

觀者復言，有女人來，端正姝好，威儀光顏一國無雙，如月盛滿，星中獨明，色如蓮華，行於御道。……爾時其人一心擎鉢，志念不動，亦不察觀。

觀者皆言，寧使今日見此女顏，終身不恨，勝於久存而不親者也。彼時其人雖聞此語，專精擎鉢，不應其言。

當爾之時，有大醉象，放逸奔走，入於御道，……舌赤如血，其腹委地，口唇如垂，行步縱橫，無所省錄，人血塗體，猶遊無難，進退自在猶若國王，遙視如山，暴鳴哮吼，而擎其鼻，瞋恚怒。……恐怖觀者，今其馳散，破壞兵衆，諸衆奔逝。……

爾時街道市里坐肆諸賈賣者，皆懅，收物，蓋藏閉門，畏壞屋舍，人悉避走。

又殺象師，無有制御，瞋惑轉甚，踏殺道中象馬，牛羊，豬犢之屬，碎諸車乘，皆散狼籍。

或有人見，懷振恐佈，不敢動搖，或有稱怨，呼嗟淚下，或有迷惑，不能覺知，有未着衣，曳之而走，復有迷誤，不識東西，或有馳走，如風吹雲，不知所至也。……

彼時有人曉化象咒，……即舉大聲而誦神咒。……爾時彼象聞此正教，即捐自大，降伏其人，便順本道，還至象廐，不犯衆人，無所嬈害。

其擎鉢人不省象來，亦不覺還。所以者何？專心懼死，無他觀念。

爾時觀者擾攘馳散，東西走故，城中失火，燒諸宮殿，又衆賓舍，樓閣高台現妙巍巍，展轉連及。譬如大山，無不見者。煙皆周遍，火尚盡徹。……

火燒城時，諸蜂皆出，放毒螫人，觀者得痛，驚怪馳走，男女大小面色變惡，亂頭衣解，寶飾脫落，爲煙所薰，眼腫淚出。遙見火光，心懷怖懅，不知所湊，展轉相呼。父子

兄弟妻息奴婢，更相教言，『避火！離水！莫墮泥坑！』

爾時官兵悉來滅火。其人專精，一心擎鉢，一滴不墮，不覺失火及與滅時。所以者何？乘心專意，無念故。……

爾時其人擎滿鉢油，至彼園觀，一滴不墮。諸臣兵吏悉還王宮，具爲王說所更衆難，而其人專心擎鉢不動，不棄一滴，得至園觀。

王聞其言，歎曰，『此人難及，人中之雄……雖遇衆難，其心不移。如是人者，無所不辦。……』其王歡喜，立爲大臣。……

心堅强者，志能如是，則以指爪壞雪山，以蓮華根鑽穿金山，以鋸斷須彌寶山。……有信精進，質直智慧，其心堅强，亦能吹山而使動搖，何況除滅怒癡也。

這種不加潤飾的描寫是何等自然，在文學的風格上是何等風韻呢！我們再試思佛教未入中國以前那些受駢偶化或辭賦化遺毒的著家描寫實況。那難怪使人引不起文學的滋味啊。中國的翻譯家一直到鳩摩羅什，在文學的體裁上顯出濃厚的色彩，羅什所譯的法華經維摩經金剛經彌陀經等，我們就知道他是負有文學的天才。我們試舉出維摩詰經中天女散花的一段。

時維摩詰室，有一天女，見諸天人聞所說法便現其身。即以天華，散諸菩薩大弟子上，華至諸菩薩，即皆隨落，至大弟子，便著不墮，一切弟子神力去華，不能令去。爾時天問舍利弗？何故去華？答曰，此華不如法，是以去之。天曰勿此華爲不如法，所以者何？是華無所分別，仁者自生分別耳。……

舍利弗言，汝何以不轉女身？天曰；我從十二年來，求女人相了不可得，當何所轉，譬如幻師化作女，若有人問，何以不轉女身，是人爲正問不？舍利弗言不也。幻無定相，當何所轉，……即時天女以神力，變舍利弗令如天女，天自化身如舍利弗，而問言，何以不轉女身？舍利弗以天女像而答言，我今不知何轉而變爲女身？天曰；舍利弗，若能轉此女身，則一切亦當能轉，如舍利弗，非女而現女身，一切女人，亦復如是……即時天女攝神力舍利弗身還復如故。……

這種文學的風味，難怪胡適說一部維摩經有一半是小說，同時也有一半是戲劇。這種經典對於後來美術的文學及戲劇影響極大，這固然是譯者沒有受過駢偶與辭賦的遺毒，但也是譯者文學天才的流露。在中國文學體裁上也許是一位革命家罷。

第二就是文學思想的影響　中國古代文學不但在文學體裁上顯出最不自由的形式，即在思想上也沒有怎樣豐富的思想，中國古代人民的眼眶，向來以中國二十行省大的地方就是天下。「天下」的眼眶就如此，則文學的思想更有限了。可是佛教的思想，胡適說話，『那些印度聖人絞起腦筋來。既不受空間的限制，又不受時間的限制，談世界則何止三千大千，談天則何止三十三層，談地獄則何止十層十八層，一切都是無邊無盡』，故在佛教沒有來中國以前，在中國文壇上沒有發現怎樣偉大思想接構的傑著，佛教未來中國以前的中國

文壇上數一數二的什麼列仙傳神仙傳，就顯出沒有受佛教思想的著作，是何等簡單！是何等的拘制！

第三就是文學音韻的影響　我們要研究中國古代文學音韻的話，當要知道這種音韻是從何而來呢？又受誰的影響呢？歷史上告訴我們印度及西域諸國都是富于音韻歌樂等文學的地域，這種音樂的文學跟了佛教混進了中國的大門，可是不來倒也罷，一進了中國無形中做了中國樂歌的母親，加之佛教的勢力一天澎漲勢一天，中國文學的思想受了無窮的影響，故六朝時就有華嚴字母切韻的風尚，後來西域來的和尚不但會傳教翻經，並且對於佛經還有一種調子哼出來，這調子在佛經上稱爲種「梵唄」，而這種「梵唄」卻爲佛教傳入民間最偉大最迅速的種工具，在鄉村人家無論是死個什麼人都要請幾個和尚家去放台焰口或是拜一天懺，試問他們的動機那個是相信焰口有度亡生西的功能，實在是要個個和尚的「唵嘛咪叭咪吽」的調子，這種「梵唄」唱起來當然是動人的，故在鄉村中要是有幾個和尚放焰口，說不定鄰近十里八里路人都會男男女女一道來看，看了和尚的焰口當然對於佛教有相當印象，故鄉村的頑皮小兒看見和尚會唸着「唵嘛嘿吽」，這種梵唄傳入民間以後，不但和尚念經有調子，小兒念書，秀才讀八股文章也都哼出調子來，都是印度的影響（胡適語）故中國文學史上雖然有個文起八代之衰的韓愈努力闢佛，然對於佛教不但沒有能够推毀絲毫的價值，他們闢佛發表的文章處處都足証明佛教的偉大，這也許是佛教深入民間的關係罷！

第四就是戲劇的影響　在中國文學史上使我們莫明其妙的，中國爲什麼在宋元以前沒有偉大戲劇與小說等文學產生呢！爲什麼一到了宋元以後就會如同雨後春筍一般的產生呢？我們要是研究印度文學的人對於戲劇的產生的背景，就會源源泉泉的知道了。我們民間重要的文學，什麼彈詞鼓兒詞等都是受了佛教的影響，許地山先生的梵劇體例及在漢劇上的點點滴滴給我們認清佛教文學做了中國文學的導師，鄭振鐸先生的佛曲敘錄中佛本行集俗文八相成道俗文維摩詰所說經俗文佛曲一種文殊問疾第一卷目連三世寶卷等，共有四十餘篇，其中雖有許多含有神仙情識的思想，但也給我們知道佛教在中國戲劇上有偉大的建樹。

第五就是詩體的影響　中國古代文學既然支配於駢偶化與辭賦化，詩體當然也不能跳這個圈子外，古代大詩人若陸機左思等都是這一類的代表者。惟有東晉晚年出了個大詩人陶淵明先生，他無論是文章或是詩都能跳出當時駢偶的時尚，而打倒一味專講究辭賦駢偶者，他的五柳先生傳以及他的詩都能代表他是個自然主義者，後來有李白杜甫這等詩人也許是他下的種子。但使我們莫明其妙爲什麼在兩晉以前沒有這像的詩人產生呢？也許受了佛教的作用吧！

佛教文學與中國詩體影響最大的，莫過於佛所行讚經，佛所行讚經乃是佛教大詩人馬鳴菩薩用韻文敘述佛一身的故也，曇無讖乃以五言無韻的詩體譯出，爲中國古代文學中第一首長詩，現在我們試引一段來嘗試文學的滋味。

太子入園林，乘女來奉迎，並生希遇想，競媚進幽誠。各盡妖姿態，供侍隨所宜。或有執手足，或遍摩其身，或復

對言笑，或現憂戚容，規以悅太子，令其愛樂心。……

這種詩體的風格，是何等洒脫，是何等自然，故這部經到了中國以後，遂產生中國古代一篇民間的長詩孔雀東南飛，假使沒有佛所行讚經又是怎樣呢？這，陸侃如先生已爲我們解決過……

假使沒有寶雲（佛本行經譯者）與無讖（佛所行讚經譯者）的介紹，孔雀東南飛也許到現在還未出世呢，更不用說漢代了。

梁任公先生對於孔雀東南飛也有同樣的見解，我們現在再引法華經中一段韻文重頌偈，來評賞詩體的風格。

譬如長者，有一大宅，其宅久故，而復頓敝，堂舍高危，柱根摧朽，梁棟傾斜，基陛隤毀，牆壁圮坼，泥塗剝落，覆苫亂墜，椽梠差脫，周障屈曲，雜穢充滿。有五百人，止住其中。……

這種文學都是代表印度音韻的詩體，佛教傳入中國以後，的確給了中國文學上不少的影響，加之兩晉以後又出了兩位白話文學的詩僧——惠休與寶月——但人總是曉得佛教中有個寒山拾話是白話詩的導師，倒沒有聽說過惠休與寶月，其實寒山拾得還是他們的後身呢！我們現在引寶月兩首白話詩！

## 估客樂

郎作十里行，儂作九里送，拔儂頭上釵，與郎資路用，有信數寄書，無信心相憶，莫作瓶落井，一去無消息，大艑珂峨頭，何處發揚州？借問艑上郎，見儂所歡不？

試想在當時倒有這種詩體發生，唐以後中國白話文學與白話詩的運動，怎得停止呢，因爲導火線久已產生了。

本文參考：中國文學研究及白話文學史著作附注。

焦山海雲堂


# 佛像念珠批發

本號出品丹鳳老牌各種名香線香早已風行全國各埠頗受讚各界許樂用現爲應佛界之需要特兼選辦各種佛像念珠大宗批發價格特別廉宜物質優美精良其佛像計分

「觀世音菩薩」「釋迦牟尼佛」「三聖接引佛」「阿彌陀佛」「全堂佛像」計五種其品名計分新琥珀・新瑪瑙・冲象牙・冲水晶・精工刻花・紅瓊樹實・烏鉄樹實・等七種備有價目表承索即寄

福建厦門大同路一壹七號振東海記香廠郵購部啓

# 從「變文」的產生說到佛教文學在社會上之地位

覺先

我們知道中國最流行的文學是有：詩，詞，歌，賦，小說，尺牘；雜劇，傳奇，變文，諸宮調，子弟書等各種重要的文體。其中獨立一格的「變文」與「諸宮調」兩種文體，皆與佛教文學有直接與間接的關係，它們的歷史，說來話長。

「變文」被史學家的發現，緣於近卅年的事。它是中國中世紀文學史裏最重要弘偉的一種新的文體，埋在燉煌石室里有千餘年之久，直到一九〇七年方才重見天日。至於「諸宮調」呢？這時且不談，橫豎牠是「變文」的子孫，慢点也不打緊。

關於「變文」，近來研究的人非常之多，有人總把它誤認爲佛曲或俗文，其實它是一種以唱爲主以講輔之的「講唱」文；唱的一部份，大都以「韻文」組織，講的一部份大都以「散人」組織，不過平均下來，總是唱的時候多，講的時候少。這種文體的「發源地」，就是從我們佛教的經典故事蟬蛻而來的，因爲佛經的故事——釋尊一生說法的各種場合——往往有「講唱文」的文體，如「長行」是以講爲主，「偈」「頌」「讚」是以唱爲主，可是有許多經典特別對於唱的文體非常之多，據我所知道的如楞伽經的後半部，大都以「頌」來代替「長行」，甚至最後一卷全是「頌文」的文體，像這種情形當然是「唱的時候多，講的時候少」的「變文」格調了。其他如各種經典的文體，莫不以「講唱」並重，由此可知「變文」的「發源地」，却大有其來由哩！

然而這種「講唱文」的格調，又不是國貨，乃費盡千辛萬苦譯自印度，故又有人說：『變文』是受印度文體的直接影響的一種，這是中國古來所未有的東西，（以邊唱邊講的結構，來演述一件故事，這便是所謂「變文」（鄭振鐸先生的話）。或許有人聽了鄭先生的話要這樣疑問：『中國之有「變文」體的產生與佛經的翻譯誰先誰後？說不定佛經的「長行」「頌」「讚」「偈」的「講唱」格調是依着「變文」體而翻譯的吧』？像這樣的難題很易解答，因爲事實是鐵一般的擺在我們面前：中國之有佛經，爲時甚久，且經未曾東來的時期，中國從無印度文體的存在，談到翻譯，更沒有這回事，所以「變文」在千餘年前的產生，起始是從許多有趣味的佛經故事漸漸演化爲一獨立文體的文學，這些以「講唱」第主的文學書籍，近來被人發現的已很不少，關於唐五代的「變文」，計佛經的故事有：——

一、維摩詰經變文
二、目蓮救母變文
三、佛本行經變文（見文學百題）

這里的維摩詰經變文，是根據維摩詰經而作，可算「變

文」之中最偉大的作品，全書不下廿餘卷，今所發現者已近十卷之多，惜其散落於中國倫敦巴黎各處，已刊行者有三卷。佛本行經變文是根據八相成道經而作的東西，是可以代表許多以釋迦牟尼故事爲題材的「變文」，此本是以好多不同的殘本拼合校定而刊行的。目連救母變文是依據目連救母故事而改作的產品，這本故事的內容，可謂「家喻戶曉」，凡是中國的人民，沒有不知道這回事，今所刊行的是依據倫敦巴黎所藏的鈔本。——以上三書，已經受入一九三五年出版的世界文庫了。

關於非佛教故事的有：——

一、舜子至孝變文
二、王昭君變文
三、伍子胥變文

等等，總計今存者，重要的有四十卷，（見文學百題）。

「變文」的格調在末與佛經分裂之先，（所謂分裂，也不過是形式上的「脫離關係」，它的場合，只是不單限于講唱佛教的故事，漸漸雜以世俗的歌曲，染上了不純潔的污點，然而追根徹底來說，其實它的背景——以講唱爲主體——還是離不掉佛教故事的體格。）其時已成爲佛教的專有品，超璘君的因話錄云：「……講唱「變文」爲僧人的專業，唐代諸大梵刹，每每講唱「變文」爲號召信徒之資，有時所講的也多超出佛經的故事的範圍之外……」。這種現象，至今還可以看見，例如趕經饑的，往往在正當莊嚴的佛事壇中唱述許多「溢出佛經故事範圍以外」的東西，這種過失自然不在佛經故事的本身，是由於「變文」有「號召信徒之資」的魔力，所以現在一班無知的和尚，便也樂得大唱特唱了。

「變文」的講唱，到了北宋時代，和尚都倒了霉，因爲當時這種講唱的空氣非常渾濁，因此引起政界的干涉，不久即與諸異教的說道同時被禁止，於是僧人所講述的遂僅限於佛典的理論和故事了。後來致有：——

一、說經
二、說參請
三、說諢經

的專門「說經」隨着時代的變遷而產生了，（見東京夢華錄諸書所記載）

當時關於佛經故事的「變文」雖然停止其講唱，不復再有「變文」之名；可是那些非佛經故事的「變文」（雖然另有代替的名字，但是骨子實爲「變文」的化身）。隨後也就自然而然的倡盛起來，一時「蔚爲大觀」，以至不久便產生了「諸宮調」的文體。「諸宮調」也是以「唱」爲主以講副之的東西，不過在唱的一部份音調比較複雜，不再以梵音爲主，是以當時流行的曲調代之。——後來復有一種被人所漠視的「變文」嫡系子孫以保持梵調的歌唱，佛經的故事，邊唱邊講而著名的「寶卷」產生。它底潛勢力可眞不小，至今民間還有它的蹤跡咧！又如現在最風行的「彈詞」和「鼓詞」兩種之體大都也以「唱」爲主體的東西，據史學家的考証，其來源亦從「變文」變來的。

話又說到前文了，「變文」的變化尙不止這樣簡單，它底

子孫個個請出來，眞要坐得濟濟一堂；譬如在宋代，「變文」還間接的產了幾種以講爲主的新文體。因爲當時的一部份僧人被禁止了講唱「變文」的權利，於是便有一種專以講述爲主的「說經」產生，據說其時社會上的一班專利之徒看不得和尙的新有的享有權，所以繼着又有了「講史」「小說」這兩種文體。「講史」是以專講歷代故事爲文體，「小說」是專講社會新聞人間故事爲文體，這兩種說話流傳下來的講話的底本，就是「話本」。鄭振鐸先生在他的宋之話本是怎樣發展起來的一文中說：「話本是純然以大多數的聽衆爲對相——正和變文的情形相同，故講唱者不求典雅而求通俗……這些小說的話本，現在流傳下來的也不下二三十篇，都是用極流利的國語寫成的，在文學的估價上，是遠遠的高過全相平話一類粗鄙的講史的」。

從「變文」的產生一直說到它的子子孫孫最後的一個子——話本——其一生的史傳大畧如此。現在爲使讀者有一系統的印象起見，因此再將它的世系作一個很明顯的圖表：——

佛經故事—變文
- 嫡系(直接)——寶卷
- 旁系(間接)
  - (以唱爲主)
    - 彈詞
    - 鼓詞
    - 諸宮調
  - (以講爲主)
    - 說經
      - 講史
      - 小說
        - 話本

在這全文將要結束的時候，我們不妨再拖一條尾巴，就是關於佛教文學在社會上的地位應該如何？應該給以怎樣的估價？我們大家只要不戴有色眼鏡，還良心說良心話，也不站在佛教徒的立場，也不站在基督教的立場，也不站在主觀的立場，大家一齊站在公道的客觀批評的地位講話，所謂「佛教文學」，——現在暫將範圍縮小，單把「經藏」作爲我們談話的對象。因爲佛教雖有三藏十二分之衆，如「律藏」「論藏」以及現在續藏中之「雜藏」，雖然皆有精密的理論，嚴肅的格格，皆可稱爲專門的文學，但因篇幅關係，一者它們與本文無關，故不論及，只得從畧了。

中國佛教所以能够永遠的存在於社會，深入民心的最大原因，當然是因歷代高僧弘生的努力，另一方面，皆因文學的宣傳之功；這種文學，就是那結構精密，辭句優美，語體通俗，富有文學趣味的佛經故事了。因爲有許多佛經的文學，不但人人看得懂，合乎大衆的口味，而且它的通篇的文意又非常生動，活潑，精采，因此大得歷代人民的歡迎，我們讀了「變文」的史傳，便可概見佛經在古代社會的動力是如何的偉大了。我們若更進一步的作如是觀：中國若沒有佛經，「變文」會不會有呢？這是不要說的定不會有。我想：中國文學若沒有「變文」一體的存在，恐怕它的面目總有點改動吧？至少以後幾種「諸宮調」「彈詞」「鼓詞」……不會有；在現代的「文化通俗」的聲調下，所謂「通俗文學」，至少也要打一個折扣。關於語體文式的佛經故事，對於「民間文學」，雖然沒有全部的貢獻，但它也會出過不少的氣力，所傳下來的偉作，據教育家的統計，當佔「民間文學」之過半，這種驚人的收獲，斷非「佛教文學」某一時某一期的努力，應當是長久不斷

的努力之所致也。

宋明以來，「佛教文學」不但深得民間的欣歡，而且也引起不少的名人讚嘆咧！如袁中郎黃山谷蘇東坡一流的人物，他們皆曾竭力頌讚過佛經的文字通俗而優美，語錄的文字暢達而明爽，讀之令人有銀河直瀉，心腦與奮萬丈，如登高峯而長嘯也。他們的文學著作，字字可以看出是受了佛經語錄的不少影響。

民國成立以後，各地皆有新文學運動的浪聲互相響應着，他們——知識階級的先進者的不畏艱辛的不斷努力奮鬥，其目的，無非是想爭得文體解放的普羅化的文學，一篇文章要大家看得懂，不是少數資產階級的專有品；所謂「文化通俗」是也。這種功作經過許久的努力，終於「白話」戰勝了「八股」，如此不朽之功，這在素以文學淺顯通俗的「佛教文學」，不能不說一點功勞沒有，至少也有一部份的助緣。我敢大膽的說一句，假使不是一般人民皆渴求一種明爽暢達的類似「佛經」「語錄」的作品，一般知識份子不會覺到「通俗文學」的需要，再也不會發傻氣的「視死如歸」的努力鬥爭，再也不會有今日的「白話文學」產生。但是我們也不可太誇大了，把「佛教文學」捧爲新文學成功的之母似乎有點過分，不過我們要說一句作中的良心話，「佛教文學」在社會——一般文學——上之地位，不問古往今來確有超等的一席，談到它的估價，只有留待聰明的讀者自己去判定了。

廿五，九，二；寫於西山佛學研究社。

# 沒有文字的聖典文學

（高楠順次郎）

## ——節譯人間學和佛教——

窺諦譯

不以佛像爲中心的佛傳彫刻，係實在主義派的初期佛教者的創造作品。反之，以佛像爲中心佛傳彫刻，係理想主義派的第二期佛教者的果敢行動。前者，與不以文字結集聖典文學的初期佛教者同一思想；後者，與重於文字語言結集聖典文學的第二期佛教者同出一轍。所謂聖典結集者，佛陀一代五十年中，縱說，橫說，空說，有說，是應時對機所說的一切法門；佛陀滅後，諸大弟子會合一處，由複說者重說佛意聚集編組而成的。然初期佛教者的聖典結集，當時尚未運用文字將結集意義書寫於紙，全依弟子們記憶傳承，於是遂形成了初期佛教者的無文字的聖典文學的現象。

不依文字流傳後世的聖典文學，這於印度國內並非奇突和新創之事。如四次陀聖典，其數量亦復不少。但從古至今，未曾落於紙筆，其傳承相續，全賴弟子記憶力使之不斷，逆順，順師，從微入微，精勤不懈的務期聖典不忘和漏失。此

佛教聖典，初期不用文字記載的原因是亞利安民族最初移住印度時，印度尙無文字，大凡一切文學記載，皆依記憶，成爲印度本色家風。佛出世時代的印度環境，國內所用文字，大都皆從外國輸入；使用路途，亦僅於日用的帳簿，收據，證文之類而已。他如，宗教聖典使用的天啓文學或隨聞文學，仍然超脫不了神的默示和依記憶傳承的本色範圍以外。而且如此專特記憶能力傳承聖典，當時似于已成爲信仰者應有之事。最奇特者，如婆羅門教，視記憶流傳聖典乃爲天職；故彼教中，當時因隨各個記憶術的强弱不同，勞力不等，或全部即有一吠陀家或二吠陀家等等的名稱。如能記憶吠陀一部之婆羅門家族，當時已成爲平常之事。

若以文學書寫吠陀聖典，這在忠於婆羅門族的人看來，視爲非神聖的事業而是無益的動作；始終不願信賴那最易記載聖典的文字。初期佛教者，對於以文字書寫聖典而引起非神聖的觀感，乃與婆羅門族的想像無二無別，亦與書畫佛傳而避免佛像的思想相等。直接言之，這類行爲，實在給與傾向實在主義力行不立文字的莫大助力。推其故，因佛在世宣說自己理想時，十方有緣聽衆，各對親聞佛的教義而以自國語言廣爲傳播。如鄔羅加魯兄弟二人，始由婆羅門轉入佛教而爲佛的弟子，對佛說法使用諸國語言，覺其雜亂無章，大懷不快之感；乃申請於佛，其申請內容，請佛改用梵語統一佛教，請佛弟子，亦依同一語言傳播佛教；可是，佛陀聞之，大爲叱責。乃以「何者愚人！乃請以梵語統一佛教。佛語當以自身之語言傳播」教之，然而所謂「佛的自身之語言」者何？此有兩說不同。即是：一種主張仍以佛語傳說，流通佛話；若摩迦陀語，即以摩迦陀語傳之，若憍薩羅語，即以憍薩羅語傳之。然另一主張，恰反對其專用佛語，力主語言自由；直言之，即主張隨其聽聞者各用自國語言傳播佛教；如東天竺弟子，即以東天竺語宣傳聖教；西天竺弟子，即以西天竺語宣傳聖教。此兩說中，誰者爲正？誰能決定何語是梵語而得佛的意志？結果，佛教乃取通語，並且取其聽者之通語爲主，但最要者，誰都不許驟然改其古典語，運用文藝語修飾聖教；對於外國傳來的極其便利的文字，仍以輕視和侮辱的眼光看待。假如有人直接借此文字書寫那神聖的聖教，這不但視彼行爲輕視神聖，並亦視彼行爲定招極大的罪過。所以，若從實在主義者的立脚點而言，神聖的聖教，既從佛口親宣，聽者由耳所聞；那末，現今復演神聖教理，當然再以口宣耳聞爲止。不然，對這神聖佛語而借以文字表揚，這即等於以諸色彩繪畫神聖慈容同樣的獲得冒瀆神聖慈威的大罪。換言之，見者見佛光顏，不應表顯於彫刻之上；聞者聞佛德音，不應顯現於言說之上；如是方順聖意而不冒瀆神聖。否則，聞者若不以耳識聞佛德音，這已屬於非神聖的舉動，若再借用文字顯現，則更觸犯了更深一層的判逆的罪惡。因此，初期佛教者因有如是的觀感爲他們立足點；於是才形成那代代傳承無文字式的結集聖典文學的傾向的。

然而，所謂無文字者，並非即說無有文章。如佛在世時，佛已制定的律本，條文，條數，本結戒，隨結戒，戒成史實，犯罪懺法等規章，都一一存在無遺。又如，教團中每

一週間舉行一次的布薩會議，於說戒日誦出戒本一條文，觸犯者於教團前發露懺悔，告白；這與現時日曜學校格式相等。又，一年一度的安居會議，於雨際時即給與學者的一個修養時機，遍研戒律奧義，兼行定慧實修工作，這亦與現社會的夏期學校格式相等。依如是修養和熟習戒律，企圖以記憶力相續律本永遠不斷，最特者，文藝創作，佛在世時即非常努力發展；如佛陀自身之自發的或感發的，以及抒述自己感想的文藝偈頌，（搋陀楠）後由法救尊者滙集佛陀諸多秀逸詩句而成法句經。他如：長老歌，長老尼歌等，亦由弟子中諸多具有創作天才的大比丘等的秀句美文而成；尤其是與婆羅門梨俱吠陀相等的長老尼歌中秀美超越詩句，純由女性妙手撰出。由此看來初期佛教者對於詩文的結集，似乎也依文字傳誦的。

實在主義的初期佛教者；成功了他們無文字的聖典文學的集成，成功了他們不依文字繼續聖典文學的傳承；其功業偉大，雖與無佛像的佛傳彫刻的偉績同等而成正比例，不過，佛教教團的內容複雜，與單純的婆羅門教的教權族大異其趣。這樣，佛教教團，無階級制，無種族制，一切人皆可入佛教團，一切人皆可受佛的一味的平等的法益；量大，質廣；若想在這龐雜無比的教團中，企圖三藏經文依賴記憶維持不斷，不失，這，事實上最感困難的。所以一切聖語，往往因傳誦而有慢，一切聖教，精微要義，往往因記憶而忘失。於是，於這內外俱感憂慮的結果下，西曆紀元前八年頃，師子洲國跋多伽摩尼王，即令教徒以文字書寫全部聖典助記憶之勞。而聖典語言，以摩迦陀國波羅利弗城的方言巴利語爲主；聖典文字，取用師子洲國當時通行的南方圓形的師子洲字。（梵字的變體）於此，聖典文學，即由記憶持續遷移到文字流傳的路上來了。後來名爲三藏聖典，我們（日本人言）稱爲大藏經者，或云一切經者，皆指這個。

如是，由無文字的聖典文學變爲有文字的聖典文學，由記憶文字變爲書寫文字，乃至由不立文字的原型變爲跡方文字的原型。傾向實在主義的初期佛教者，在這彼勢下，亦少有不變其旨趣。但，文字，依國別不同隨之有異；言語，仍不變其摩迦陀古語形式；經律論三藏，亦不變其原型的卷數品數的質量；乃至第三結集時悉皆如是。西曆紀元第世紀頃，佛音三藏又以巴利語譯成了師子洲語等諸註釋；本典末疏；至此，悉皆變爲巴利語系的文學了。這樣不但以新的文字描寫古的聖教；又以新的語言翻譯；古的語言和聖典文學，而又積極努力保持着固有的原型。這在實在主義的初期佛教者，都是不能辦到的。同時也就是他們對於彼等應當特別感謝的所在吧。

反對實在主義而積極逃脫實在主義籠罩的理想主義的佛教者；他們，對於經典的言語，文字，更取一層自由的選擇；而於律文，於教義，不拘古規，不泥原型的。如語言一層，原來以梵語統一，但理想主義者即不守其舊；乃主隨方流轉，採俚自由，入漢土譯漢語，入蕃界譯蕃語；至安息，月氏，胡疆，回鶻，西夏，蒙古，滿州，到處輸譯自在，擺脫一切，往往僅能保留其剮蹤之跡的眞形。結果，乃形成了

無形式的佛教。與那所謂原型的佛教頗爲隔絕。

傾向形式派保存佛的正佩的實在主義者，後遂成了小乘佛教。傾向精神派捉握佛的正意的理想主義者，後遂成了大乘佛教。結果，他們兩相對峙，各不相入。但捨佛教形式者而成無形式的佛教派，捨離精神眞髓者而成唯形式的佛教派。然要者，佛的聖教，乃中道實相之教；我們於這兩者之間，若偏執一邊或取一說；這皆不適合於佛的本旨的。例如耶穌新舊兩派，新教派離形式依精神而終不捨其原型，舊教派執形式疑精神而終發揮普遍的純眞精神。佛教兩派亦復如是。大乘小乘兩派，徹底的決不帶有善惡的象徵；信仰者，唯憑自己信念，隨便選擇大小乘中任何一派。可是，如果單純的佛教研究的話，則切忌遺忘全部佛教而取任何一種。大小乘的分派的起源，背景，以及整個印度哲學的輪廓，研究者皆應以充分的測度和注意。例如：佛教傳入日本的途程中所經過的環境的全圖，這應加以考慮，提出於世界的思想論壇共同研究，這是最有價值的事呢。

禪宗提倡不立文字之說，事實上恰能表顯初期佛教無文字聖典文學的本色；同時也是打破囚於第二期佛教以後的書寫聖典的偏執。然而，若從另一方面的言家的主張而言，聲字實相說恰非不立文字說，而乃反對提倡文字神聖說。這事徵諸事實，又不盡然。蓋佛教乃係始從明瞭字和音的差別而後的自覺的宗教。例如：最難辯認的文字，即慣於熟習的人，必先見其形而始能領會其意。我想，假如有人意識中根本不了字和音的差別相，我可以斷定此人離開字外決無音韻觀念存在。所以，中國人陷於此弊者極多，日本人染此陋習者亦復不少。改變國定的文字，關於國家存亡和國家的威嚴非淺。所以，音是言語的自體，字是言語的外表；不應有如是識別的。例如：日本人穿着西洋衣服，不能即說他失了日本人的資格。因爲衣服應時合宜可以改變而且極易；但言語一層則不易改變和不宜改變。由是，大而言之，言語和文字，小而言之聲音和文字：尤要者，音和字的差別，是人人應該注意和覺悟的。

印度人自身創造的文字，始於西歷紀元前七百年頃，依巴比倫和印度的交通之便，借着薩摩族中布應細亞系的文字組織而成。字母初僅二十三字，必要字僅四十七字。這是印度人自身創造的數字始供於社會實用；乃至後來漸次做着典語的標示的。由是，印度人，尤其是佛教者，也是始從言語和文學的差別上識別明瞭的。不過，實在主義的佛教者，文字應用，到處皆已國字爲主。言語一層，始終應用印度古代的摩迦陀語，恰仍保持着古代的風味。

印度國內除梵字以外，另有稍異梵字系統的所謂佉路瑟吒字。驢脣(佉路瑟吒譯名)字又名迦樓字。通行印度。西曆紀元前五百年間，波斯國他利俄斯皇帝，敕令印度西北部通行此字。擴充言之，此字不僅用於印度五河地方，或印度西北彊西域地方；即中央亞細亞流沙一帶，亦都用此；流行迄至西曆紀元四百年頃。這從發掘古物的結果上即能證實。此外，又有所謂亞窩泥字，乃是耶婆尼子所書。究其源，無論係愛育泥亞字，或含有希臘文字的意味，但其出生時，決係

希臘亞歷山王遠征以後移入的產物。又悉曇字記，或是北方的熹多迦文的別舉；文字形像，無從徵考。但熹多迦文有時名魯熹多迦。魯熹多迦者，赤楊樹名，古注，樹皮也。大約北方習慣，喜用赤楊樹之樹皮書寫文字；故有此名。其字體如何，不得而知。又驢脣字，大約亦是梵字的變體吧。

由上看來，印度文字的種類很多。方廣莊嚴經中歷舉有六十四種；故除以上列舉之外，不知其名者仍不知凡幾。總之，追求此上所舉諸字的來源，大都皆由外國移入；並無一種純是印度固有的。這里，使吾人最堪注意者，即是運用於宗教上的文字。最初因用此字以表顯神聖的音韻，後來日久相沿，結果遂說此等文字乃係梵天所造，定名爲梵。並且梵天借此助力，亦增加上一層創造宇宙神的資格。故梨俱吠陀，沙磨吠陀，夜柔吠陀的三吠陀時代，其時尚無特出的現象；但自第四阿闥婆吠陀時代以後，梵字似乎已成爲印度的固有的文字，或已成爲印度化。不過，印度人用此以充實音韻的代表者居多，用此贊禮神聖者恰很少。然日本密宗，恰特別重視眞言宗的梵字，甚至以保持五六世紀殘存的梵字字體榮耀國體。如四曼荼羅中即有一法曼荼羅，形成種字梵字的一大曼荼羅式；始終主張梵字神聖，音韻表徵即佛陀的標示。原來，大三法羯的四曼荼羅皆尊容的標示，如畫像（平面像）標示大曼荼羅，三摩耶形標示三摩耶曼荼羅，種子即文字標示法曼荼羅，彫像（立面像）標示羯磨曼荼羅。於中特別標徵者，即法曼荼羅。所以六塵悉作文字之觀；弘法大師力說尊重眞言如語而示聲字實相義。這，不但主張文字神聖，並且主張標示文字的音韻亦是神聖；意味其內容，即明其義。

要之，無論重文字者，或不重文字之外形者，立文字者或全不放棄文字之內形者。但實在派，傳無文字的聖典，永遠流傳佛語的神聖，乃至後來移用文字，仍然重視聖典，恐懼聖語散佚。理想派，到處運用新言語，新文字，捉握着菩提樹下的大徹悟底根本理想，永遠流傳佛的正意。所以說一句，他們的方向雖有種種差別，而其目標恰是同一地點和共一立場的。

一九三六，十一，十五譯於鎭江竹院

## 海潮音第十七卷第十一號要目


統一建國與振興佛教……法舫
告全國學僧……法舫
由浙江在中國宗教史上之地位說到改善民俗整理僧寺式園農禪生活的嘗試……張聖慧
印度文化與佛教……譚雲山
用佛法來解答三個哲學問題……王小徐
共和政治與佛教……福善
求法宏法護法……明性
從佛教恩主義說到世界和平的新運動……茗山
中國禪宗歷史之演變（一續）……東初
三階教之研究（續十六）……墨禪譯
雪竇遊記……斌宗
雁峯烟雨……明性
朝九華山記……默菴
揚州慧如上人傳……大醒


發行：武昌千家街佛學院內

# 佛教文學論

深浦正文　　覺初譯

## 一

所謂佛教文學，這句語，在近來才被一般人士應用而從來是沒有的，所以現在所以謂佛教文學是以各自立場爲契語，故其內容是有種種的。有的是：把這個題目說是關於佛教的習慣，儀禮等當作一種作品的；又有的是：佛教徒關于佛教的教理將思想表現於文學的。

依各人所見而有種種差異，所以我在寫「佛教文學」的書籍的時候，在這篇文章的開始也有規定了我所說的「佛教文學」的意義。現在我要將這句話的意義，名爲釋迦所說的經典中是比較的有文學的色彩濃厚的「佛教文學」。

所以，所謂佛教文學這句話，是由佛教和文學二語成立的，這是明顯的事。如此，在佛教文學這句話之中，所顯現的文化價值，不可不有佛教上的宗教的價值和文學上的藝術價值。就是滿滿蘊潛着和外面的文化不同的宗教價值，結果，對那讀者傳及虔敬的宗教的情操，同時，不是單單乾燥無味的道理，而是迫於情感豐優的藝術的表現。所以我們將這二者無論缺少了什麼，那就不能說是我們所說的佛教文學。

然則，佛教的經典是照我們所說的佛教文學上有這二種特徵，尤其是前者，是不待說的；後者的藝術價值，確是十分地具備着的。

## 二

我們讀佛教的經典的時候，在這兒我們是可以以虔敬的信仰之念，而抱着無限的歡喜的心境的。在那經典之中，怎末有傳及佛陀的精神的那文學的色彩呢？這，稍許有點疑問了，但是我却不得不驚嘆超絕的文學的表現，藝術的價值。尤其是在許多大部分的經典之中，於趣味情操之點，文學色彩的妙處無用說不是沒有，但在這大部分的經典那裡可以說非常地富於藝術色彩呢！

現在我們是將所結集的經典，說作大藏經，或一切經，不消說，像今日似的莊嚴的形態，不是釋尊另外親自執筆的，而是靠着佛弟子們熱心的努力，這是靠着歷史的長時間的發展和整理的。這一切經的內容是依經律論的三部構成的。

所謂經，是說釋迦依自己努力精進而成佛，表現那佛的境界，結果，到達成佛的方法。

所謂律，是團結佛弟子日常生活的規律，訓戒佛弟子應實行的正當生活。

所謂論，是佛弟子解釋先前的經，如我們在有限的相對的世界上，日日迷執着的凡夫身體，是不能够理解廣大無限的佛的境地。於是親近於佛的菩薩們，爲我們容易解了起見，對我解說成佛的絕對的境界，這就是論。

所以可以說經和律是佛陀所作的，論是菩薩們所作的。但是，律好像在前面明白的敘述過似的，把對於佛道精進者的生活態度，規定爲法律的，故在此中間，可說是文學的色彩沒有概括。論是佛陀的語的註釋，所以說文學表現很少。只有經，在文學的表現中，佛教精神實在不可不說是自由地浮上來。

然則，在經中，我們說的這文字的色彩爲什麼特別地顯著的濃厚呢？這要來考察一下的。

第一：說經的釋迦，他說話的方法是非常地巧妙。在什麼機會必定捕住人們的心，無論關於什麼人生問題，都要給他們解決。但是不是乾燥無味的說法，在不知不覺中能鎮靜散亂動搖的聽法者之心，能導引他們入佛的尊貴的道。例如：有青年三十人，約定：我們結婚後，都一同開大宴會。但是那時三十個人中的一個不得和適當的女子結婚，臨時雇一醜業婦當作自己的妻子，同伴。於是結果，三十組的男女，在溪邊身濡泉水，絕頂的歡喜亂舞着。正中那大聲驩擾之中，先前的醜業婦暗中將二十九人的新媳婦的身體上最貴重的衣類裝飾品拿在手中，向森林間而去。

這二十九組的新媳婦，在這時她們發現最重要的衣類失掉而大聲驩擾，發出悲鳴的她們和她們的丈夫們，狽狽不堪的向森林中追逐先前的女子。

那時，釋尊正在樹木的蔭下靜坐冥想。

爲驚愕和憤怒與奪的他們是在喘氣，向釋尊追問醜業婦所行的方向。靜靜將眼睛張開的釋尊，用柔和鎮靜的話說：

「你們的寶石雖是重要，但是，豈不是還有比它更重要的東西嗎？怎末把你們的心喪失呢？現在你們是完全失去了自己的心了！」

充溢着慈悲的情感的佛陀，諄諄地對他們說心的重要。意氣紛亂的他們，遂忘却自己，聽了釋尊的話。結果，他們出家去了。

實在，釋尊不但是人類自始以來係偉大的宗教家，更是超絕的教育家。說法非常超絕的釋尊，無論對什麼人，雖是深深無量的悟的內容，也說得極平易，而情味也非常的豐富。而且能强力的告訴聽法者的心裡。

其次，經中有富豐的文學的色彩的理由，是編纂經典的佛弟子的表現，非常之超卓絕。正如先前所說，經典不是釋尊親自的手筆，而是依靠釋尊滅後經過佛弟子們幾回的結集。但是，這表現的藝術的價值，比之今日的文學，決不是劣敗的，這不得不驚嘆編纂者的文學的天才的偉大。

## 三

把經從通常形式看起來，分爲十二分。現在如果單說其中的代表，則是阿波陀那 Apadana，所謂譬喻，這譬喻是非

常的高超的。

例如用黑白老鼠象徵人生問題的比喻，最深刻的表現出眞實的機徵，這如在托爾斯泰的懺悔錄中，對於那眞實的深刻，痛烈，和比喻的巧妙，令人哀心驚嘆一樣。

一個單獨的旅客行進曠野的時候，在旅客的後面有頭兇猛的象，那象看旅客爲好餌食，就追近他來。看見象追近來的旅客大大的驚恐，遙遠的地平線的朦朧無際的曠野，不能够怎末樣，漸漸的知道自己是不能逃過的他，偶然的知道了前方有個大的古井。那時，旅客忘記了自己，將身靠着古井中的一根藤蔓，努力逃過這危機。

然而，暫時靜止的旅客，一凝視他的下面，看見在那深淵中鳴動，在那水面上有燦爛的光的東西蠢動。他更鎭壓住氣息，開眼注視，那是可驚的大蛇在盤繞着，而他現在豈不是等待落下去嗎？一念，覺得胸給堵住了的旅客，又不容許往上面去。

在這個時候，他所依賴爲命的藤蔓的根頭，有兩隻黑白老鼠開始在「格吱格吱」的嚙。旅客想將藤蔓搖動，努力追走那老鼠，老鼠沒有知覺似的依然在「格吱格吱」的咬着根頭。旅客的心境該是怎樣呢？恐怕發狂吧？然而這時，大約是爲要追老鼠因而搖動吧？由在根頭的蜂巢流落甘味的蜂蜜，一滴二滴的偶然掉入旅客的口中。對於那新鮮的甘味，旅客的心不知不覺的給牠奪去了，現在忘去了自己所遇的狀態；他還是急忙的搖蔓求蜜。

是多麼深刻的比喻啊！這所謂象的是譬喻無常，叫做藤蔓的是說人的命根，黑白老鼠是象徵晝夜的，這譬喻是爲日夜不間斷的吃命根的。又在深淵中的毒蛇，譬喻貪嗔痴的三毒三惡趣，蜂蜜喻說五慾之樂。

總之，一切衆生嗜好這五慾之蜜的時候，忘去了生死的日夜危機，結果落下貪嗔痴的深淵爲毒蛇所害。這，可以看到人生的眞相：任何人也能生極空洞的心念，而且在其中有沒有不想求眞實之道呢？五十年，六十年的我們的生活，差不多是和這根蔓一樣。但是怎樣斷下，尚未可知。在這短短的世界上，求什麼地位，名譽，和甘味的蜜，可以嚴飾莊絜之身吧！在這裡我們大約可以對嚴肅的人生靜思到了。

其次有尼陀那 Nidana（因緣），就是因緣。所謂說事情的順序，來歷，佛陀每說一部經典，到要說的時候，定有種種因緣，到那因緣成熟，才可以說成一部經典。這因緣的話，就是文學小說，其趣味很是豐優。

次之，有優陀那 Udana（自說）的性質的，就是佛弟子不問而佛陀自己說的。

原來，經典是先由佛弟子請問而佛陀解答的，但是，也有另一種形式的，雖是佛弟子不尋求而佛陀用無問自說的形態，竟管自動說法的形式經典，那代表的是彌陀經。

似乎誰都知道這經典，是釋尊對舍利弗外有千二百五十人的弟子說法，舍利弗一回也沒有發問。釋尊自己頻頻地慫恿聽說，單單叫舍利弗！舍利弗！順直的竟自說下去。

說來就是這時，釋尊的心境非常之超絕的時候，對於雖然不回應，然而那不可不說自己的心中的東西這種意思的彌

陀經，是釋尊最重要的，最喜悅的。依着這經，使罪惡深重的衆生得到救濟事業的成立。

像以上所說的在經典之中，是有種種文學的說法。但是，在這裡不可看漏的而最重要的是：這經典的中心點上不可不浮起的是什麼？這就是表現佛的精神。但是佛的最重要的心境是：「大慈悲」，如此，無處不是與我們衆生無限的大慈悲的精神。

然而在表現這廣大的佛心的當兒，有從表面率直的表明出來的，也有在裏面表現出來的……，用種種相反的表現方法來表明，這是在經典中什麼地方都可以看到的。所以我們在這裡不可執着那表面上的文字，要徹底了解包含在那裡面的精神。

把這矛盾的事舉一個例子——在彌陀經中，弟子的數目有千二百五十人；在無量壽經中有一萬二千人，或者如：關於極樂淨土的距離，有十萬億土遠，又有說離此不遠，這樣表現的方法就有大大的不同了。

所以，古來偉大的宗教家，都不囚於文學，反能自由自在的讀文字，要體驗得包含在那裡面的眞實的精神，所以如果從文字上看起來，雖是不許可像那樣的讀法，但是那都是不外乎要努力的直參佛陀的精神。如親鸞聖人的經典讀法，完全是從信念上自由讀的，就是對佛的絕對的信念自然顯現，生起絕對的他力之道。

佛教文學也如以上所述，經典不是只安排難理解的道理，同時也不是只終于文學這東西，通了那巧妙的表現，我們將在此體認內含的佛心，是很重要的。單是任何深遠的道理，不是佛教的生命。把這容易的依着做做出的豐美的文學的表現，才有佛教文學的價值！

二五，十二，五，譯完於閩院

# 佛教文學的輪廓

通一

## 一 引言

佛教到了現在，已是不可說不可說，遍地啞羊，什末都不知道，稍讀幾部語錄或是稍聽幾回開示，只知捧「第一義諦不在文字」爲招牌，不解經義，自命上根，一味盲修瞎煉，到頭一無所得，這如徘徊寶山旁邊，空兜了幾個圈子。既是佛子，當依佛行，今先舉例爲証：當佛未與耶輸陀羅訂婚之前，曾經過一番鬥力鬥智的比賽，鬥智是比賽善書，疾書，快書，解多種書，當佛陀得到冠軍之後，主攻人毗奢蜜多即對衆讚歎說：「一切人間及天上，乾達修羅迦樓羅，所

有文字諸經典，太子通歷皆通達，我身及以汝輩等，不知如此書籍名，人間悉解我試來，定知其勝汝不如」。這是佛本行集經上的一個鐵証。所以，佛果位上雖已具足根本後得二智，無須再去修學一切，要知佛果後面的佛因，是累劫多聞薰習精進修行而來的，並不是出于突然，一切大乘經中，諄諄以遍學五明相勉行人，也就是這個意思。瑜伽師地論云：「菩薩求正法時，當求一切菩薩藏法，聲聞藏法，一切外論，一世間工業處論。」這種話，豈是盤腿之流所能夢見？菩薩戒中以二分修學佛語，一分學外爲無違犯，教人以不動智去學它，然後視如毒葯，這就是中國古禮上說：欲人之從已也，必先從人的意思，因爲這雖是毒葯，你不親自涉歷一番，便不能破邪顯正，攝引群機。爲方便度人，修學一切法門，以一分世學爲化他之基礎，以二分佛學爲自立根本，這才是大乘佛法的精髓，若徒知宗門一二機鋒，則欲一舉一脚，打倒一切，不但在佛法上無所依據，在今日中國社會環境上，尤其不能立足，佛法所以能傳遍五洲，流傳二千餘載，這固然是佛法自有其殊勝之點，這殊勝之點並不是語言或文學；然而我們要知道，所謂如標月指者，是在因指得月以後，才不能執指自悞，如果未得其月，而也妄說不需手指，如需手指便是執着。那不成了笑語？佛法傳至各國，全賴文字的轉譯，尤其是中國，佛教輸入以後，佛教文學予給中國文學影響甚大，這從敦煌石室寫經發現以來就知道的，這且留在後面再說，總之，文學是世間法之一，根據大乘佛法來說，它有修學的必要，這一點已經約略說明，不必再去多所引証了

## 二．兩種文學的界說

### 1　文學的定義及功用

什末是文學？在中國幾千年來就沒人能予給它一個確切的定義，阮芸台的「必沈思翰藻，始名之爲文。」失之太狹，章太炎的「有文字著於竹帛謂之文」失之太寬；在西洋歷來文學家也因爲各人的看法不同，所下的定義也有寬狹之弊，安諾德將遊克理的幾何原本和牛頓的學理之原都列入文學里去，這與我們章太炎先生犯了同病，赫胥黎以爲文學就是美麗的文學，這不是我們阮芸台先生的主張嗎？不過，西洋人對文學下定義的太多，雖不能每個都恰到好處，而也未嘗各有其長處，今稍舉數例如下：

一，胡思德說：文學是求學的結果，就是知識和想像寫下來保存着的。

二，海蘭說：文學是知識流傳在書籍里的。

三，卜魯克說：文學是世間男女寫下來的思想同感情，布置得狠好，可以使讀者愉快的。

四，雅白說：文學必有固定的形式。

五，馮克說：文學是寫的印的從人類心理綜合而成的出品，這種出品必定高尚健全普遍的思想，有適當純粹美麗的體裁，而且是合于藝術的構造。

六，韓德說：文學是寫下來的思想表現，有想像，有感情，有風格，能使普遍人類的心理覺得明瞭感着有趣，却非專門學藝的形式。

以上六種，不過就手頭書籍中抄出，而又爲一般人所熟知的，五六兩說，較爲完備，近來我國羅家倫先生集合諸說，他也給文學下了一個界說：

文學是人生的表現和批評，從最好的思想里寫下來的，有想像，有感情，有體裁，有合于藝術的組織；集此衆長，能使人類普遍心理，都覺得他是極明瞭，極有趣的東西。

這固然是比較任何一說都圓滿了，有些人認爲採集諸說，歸近取巧，我以爲那倒不必這樣苛論，治學者採取這種方法那是狠平常的。

人生生活和藝術離不了關係，文學是藝術的部門之一，所以，人生與文學的關係非常密切，從前有人將文學的起源，歸納爲四類，一，遊戲衝動說，二，模仿衝動說，三吸引本能說，四，自己表現本能說，這四種，以遊戲衝動最爲人所注意。游戲衝動即是精力的剩餘的變形，歷來一般美學者都認爲這說法不妥當，居友，山泰耶泰，即是駁斥此說的人，希倫在藝術之起源一書里劈頭就說：「藝術是遊戲以上的一種東西。」所以，在近代文學叢談里告訴我們說：「我們一到了文學的世界，自身便成了極自由的人，自由得如同菲麗一樣，可以上天山，可以下地洞，更可以在「寒冷的星球隨着樂聲走上天，在快樂的北極光里吃晚飯。我們精神的遊走，眞是飄颻忽忽，無處不到，自由極了。不但在感情上可以使我們愉快，它還可以領我們去參觀各處，他要打開人生的窗戶，指示我們海天空濶的一切景色，有的是民間歡樂疾苦，人世間窮形極相，以及我們所想看而看不到，或看到而不甚明瞭的一切人生現象」。這如禪宗參話頭一樣，這種境界，其妙處，只有自己才能够細味領略。文學具有眞誠，神祕，美麗，普遍，永久，五種性質，所以，它的職務不僅在感動人，或是使人遊于神祕的世界，而積極地還要指導人生，人生的眞意味，固然不能從紙面上獲得，猶如佛學的眞味不能從文學上獲得一樣，另要我們有實際行動去發掘，去體驗，從這，可以知道文學的定義與文學有着貌似之點了。

2佛教文學的說明

佛學分文字爲三個階段，即名，句，文身，唯識論云：「詮體爲名，顯義爲句，此二者所依音聲屈曲字形爲文。」它的功用是怎樣呢？法華玄義云：「文字是法身氣命，讀誦明利是圓家數息。」維摩經云：「言語文字皆解脫相。」佛教對於文學的重視，於此可見一般，由此可知佛教究竟雖不在乎文字，而想離開文字能得佛教眞髓恐怕也是難事了。

## 三　中國佛教文學概觀

### 一翻譯文學

佛教傳入中國，其所以能奠定所謂萬世之基者，全賴初期佛教翻譯家之努力，從後漢桓帝至東晉安帝中間，外人來華翻譯佛經者不可勝計，至佛教翻譯史上最有名的，這兩百幾十年中就有五六十位，而這些翻譯家，大都來西方各國，他們能在最短期間學會了中國語言，文字，翻譯出幾佰卷以

上的佛經，在古今中外所謂介紹文化的人，像佛教徒的這樣精神，怕很難找到吧？最近日本坪內逍遙博士翻譯莎士比亞全集一般人就以爲了不起的偉大工作了！其實，比之唐代玄奘大師功績相去猶遠，所以，中國翻譯外國文的工作，推起歷史來，不能不推尊佛教的翻譯文學，佛教經典中富於文學趣味成份很多，如佛所行讚經可以說是一部優美的歷史敘事詩，在中國文學里想再找出像這樣偉大的作品，那是靠不住了，再如：六百卷大般若經的翻譯，在現代的翻譯家看來也許會吃一驚的，總之，談中國翻譯文學，應該不能離開佛教，而中國佛教的翻譯文學，唐代以上是燦爛時代，宋元以下便少表現，晚近瀛海交通，譯出譯入，又有趨盛之勢，所慚媿的就是翻譯工作，不盡限于僧伽，這一頁光榮歷史我們應如何設法去爭奪得回來呢。

## 二訓詁文學

佛經翻譯，崇尚簡鍊，或有譯者文學程度稍差，讀者容有許多隔閡之處，至晉代道安乃註釋文學出，道安法師所註釋的經典很多，最重要的則有光讚折中解光讚，抄解，般若折疑疑准，般若折疑略，般若起盡解，道行集異註，小十二門註，大十二門註，了本生扎註，密跡金剛持心梵天二經合解等等，共十九部廿卷，以後，註釋經典的日漸其多，至于僧徒註釋佛經以外的典籍那更多了，梁法通註周易乾坤義，唐一行著有大衍玄圖，易纂，大衍論等，其他註釋論語中庸大學孝經者尤不勝僂指計之，詳細舉例，見徵妙聲釋氏外學著錄攷，茲不贅。

## 三通俗文學

佛教之有通俗文學，至近來才被人發現奇蹟似的加以注意，因爲這一類作品，藏經中搜羅得很少，大部份都藏在燉煌石室中，光緒廿六年，被外人斯坦因希伯和取去精華，宣統二年，才由我政府派人收拾殘，保藏于現今的北平圖書館，雖然精華被人家取去，而關于佛教通俗文學方面尚存留了一部份，據胡適燉煌寫經題記與燉煌雜錄序，及許國霖燉煌石室寫經題記彙編里攷查起來，還有許多佛曲，辭娘讚，涅槃讚，散花落，歸去來，變文，勸善文，淨土讚，勸戒文，釋氏雜文散花梵，寶卷等等，這些，是佛教文學里的瓌寶，也就是中國佛教深入民間的有力証據。

## 四其他

台昆雪分文學爲知的力的兩種，這在整個佛教文學中很難一一加以這樣揀別，譬如律藏，應是知的文學，而大小律部也包含了不少美麗的故事，通常稱經藏詮定，其實經中的因緣，本事，本生譬喻等，莫不含有感動人的偉大力量，所以，在佛教中，除了詩詞歌賦的別集，可稱爲純力的文學外，其他，整個三藏只可個別從其力知的成分上分其多寡而已。

關于詩歌詞章，在佛教徒本身就不大看得起它，這原因就是佛經浩如煙海，畢生研究，還等于滄海一粟，況且生死事大，也沒有這種閒情，這對于一般懶惰的人確是一種好針砭，其實，純力的文學作品感人的力量有時還會超過知的作品的，寒山拾得的詩，給讀者印像是怎樣，這在讀過的就知道了，藏藏中有僧門雜毒海，看了這名，我們就未免害怕，

我以爲這未免矯枉過正，唐宋兩代，詩僧還狠有幾位，以後，那簡直不行了，近數十年來，僧徒從啞羊堆里發奮的結果，趕上了時代，寫詩，寫小說，倒有寥寥數人，一方面是可喜，但和日本佛教徒比一下，另一方面那就是可恥了。

再看看從前，僧徒非但在本身的學問上努力，而同時對於外學有著述行世的也很多，最近楊毓岑氏著釋氏外學著錄攷，其目錄中所歷舉的，今不妨列其總目在此，至細目則未容備載了。

經部　農家類
經注類　醫家類
小學類　天文曆算類
史部　術數類
正史類　藝術類
雜史類　雜家類
奏議類　小說家類
地理類　神仙家類
金石類　類書類

子部　集部
儒家類　楚辭類
道家類　別集類
名家類　總集類
兵家類　詩文評類

我們開口便說什末都是假的，什末都不用學，我們的祖先實際行動如此，那末，致力於純力的文學那是比較容易的了，小說，詩歌，戲劇，童話，散文，小品，……以純潔高尚大乘佛教的思想，用很幽美微妙的筆調寫出來，其成績當不在純知文學作品之下，狠希望有人能注意到這一方面的工作。

## 四　結言

這篇文章原想寫詳細些，這幾天內找來一點閑愁，忽然心痛起來，只好就此算了，所希望的我們的同志知道另一方面雖然荒淫與無恥，我們自己的神聖工作却不可放棄，——這兩句話雖然借用於魯迅翁，用之於當前之佛教，我看倒沒有什末不當。

——一九三六，一二，一一，上午續成。

# 佛教文學之審美觀及光明思想

姚寶賢

佛教傳入中土以後，對於中土固有的文學，給與影響與變化的很多。從佛教文字組織上來觀察，佛教可爲審美的學說。它的文字描寫的細膩，處處象徵它的賦與審美的特質：我們在大毗婆娑論，阿毗曇心論，瑜珈師地論，大乘阿毗達磨雜集論中，可找出其例證。這些經典的文字與內容的構成，不僅賦有藝術的，並含有科學的見解；對於我們研究上，

殊一饒有興趣的事，進一步，我們可以從藝術的見地，來檢討佛教審美觀的結構是怎樣。特別在許多經典中描寫佛陀功德莊嚴的文筆上，更可檢討出佛教文學審美觀之奇特。

在其審美觀的構成中，佔着重要成分的，是光明思想之描述。這也許是一有興趣的問題，值得作文字上報告的吧？

## 一

從任何的佛教經典中，可尋出其光明觀念存在之痕跡。這光明思想，在印度古代吠陀(Veda)神話集中，已有其存在。光明，是對治暗黑，是偏照「幸福之光」於人間的意義；佛教，以光明譬喻爲佛陀。如增一阿含經說：

『衆星月爲首，照明月爲光，四維及上下，於諸方域境，天與世間人，佛爲最尊上。』

這是以『日月』譬喻佛陀。善見律毗婆沙中，述這種光明爲佛在世時五勅之一。佛並說：『假設我的舍利（骨骸）能一度傳到獅子國，可以將我在世時莊嚴的相好，照輝於全國上下』該經原文曰：

『若我舍利一斗，到獅子國，即現如我在世相貌形狀：三十二大人相，八種好；光明赫烈，倍於日月。』

又五分律曰：

『觀佛身光耀，如日麗於天，又如月盛滿，昇空無雲翳，世尊光明身，灼灼復踰此。』

這些皆是喻佛爲日月，絕妙的文學之描寫，古典的象徵思想之表露。還有五分律一段，描寫耆域參拜佛所歎歎佛的莊嚴相貌，其文曰：

『世尊容儀挺特，有三十二大人之相，圓光一尋，猶若金山。』

這以「金山」的美麗來譬喻佛的神威，另有那先比丘經描寫佛身金色的光輝之文曰：

『那先言，佛陀有三十二相八十種好，身皆有金色光影……

還有大乘經典描寫佛相的地方更多，如金光明經曰：

『金星晃耀，猶如須彌，是故我今，頂禮最勝，其色無上。』

進一步；加以具體的描述說：

『如天眞金，眼目清淨。如紺玻瓈，功德威神，名稱顯著，佛大悲日，滅一切闇；善淨無垢，離諸塵翳；無上佛日，大光普照；煩惱火熾，令心焦熱，唯佛能除，如月清涼。』

大乘經典多半從神話方面着手來描寫。所謂『佛陀光明』一點，大乘經典嘗用一種筆法，表現其不可思議的內容。如法華經讚揚佛的眉間白毫相，可以放光照及東方萬八千之世界，其他類此的豪壯的偉大的描述的地方很多。

佛經中關於佛的身體之描寫，最大的旨趣，是想把佛的威嚴與佛的光明，用一種巧妙的藝術手腕表現出；如「三十二相」「八十種好」具體的象徵。在在是把佛的形像表露在藝術的上面，間接是宗教性的佛之光明的讚美。藝術家之苦心，於茲可徵；然識者猶咨其有不盡處；如大乘造像功德經

說：

『我若受命造佛形像，但可摸擬螺髮玉毫少分之相；諸餘相好，光明威德，誰能作耶？』

這是從宗教家嚴刻的立場來批評，即絕妙的藝術家「維肖維妙」的佛的形像之描述；也不過其一斑，「滄海之一粟」而已；誰能在絕頂的佛的光明威德中探悉其全貌呢？

## 二

佛教文學中光明思想之表露，在任何大小乘的經典都可尋其根據的。光明思想之要素，不外是「美」的呈現。如阿彌陀經特別在佛的光明與美的關係上來考察：它說：

『彼佛光明無量，照十光國，無所障礙；是故號爲阿彌陀。』

該經又描寫所謂極樂國土的功德與莊嚴，其功德與莊嚴，也是光明之烘托而已。它描寫極樂國土的莊嚴：有七寶池，八功德水，四邊階道，乃至池上樓閣的種種的烏托邦式的抽象華美之點綴，處處有引動信徒趨向到極樂國土的感情之彈力。

又無量壽經從佛的德用上，有十二光佛的歌頌；並證明彌陀之光明與太陽具有關係的。一方面又證明彌陀的光明與極樂的莊嚴有關係的。所以阿彌陀經是詠自然美的抒情之詩，是一種極能動人的文章之組織。

佛教的審美觀，與光明思想是不可分離的；其審美的出發點，在佛的身體方面着眼。不用說，佛教是以佛陀的人格爲中心；任何的事物，在佛的人格上尋其標準與模範。所以眞與善根據着佛的人格而產生；義也是依着佛身爲基礎。質言之，佛教的審美觀，始於觀佛身之美，推及於諸物之美；期求世間的光明與超世間佛的光明相匀合。

所謂佛的光明，非單純的物理之光明；具有精神的與非精神的兩方面；所謂「智光」，「身光」是。智光，是自受用身義，而他受用身，論之身光。我們要推究何謂光明？是智慧的活動的觀念。大乘起信論是專門解釋智慧活動——光明——的經典；它在體驗眞如自體相的文中說：

『所謂自體有大智光明義故，徧照法界義故。』

所謂身光，就是外體表現的光明與內存智慧之光相應的意義。換言之，光明是絕妙的美的意味，自佛身出發的；是有含蓄，而非感覺的；同時，是深遠的精神的理想之表現，與那不可思議的作用之支配。

## 三

我們還可進一步，在佛教文學中，檢討出與佛教的宇宙觀相結附的審美觀及光明思想之關係。前面已陳述的，佛教的審美觀是發自佛身與佛的光明相即的。但佛身是由現身轉變而爲法身的，所謂法身即法界；所以世界的美的展開，是與宇宙觀依附的一種審美觀。它是雄大而超越的。阿彌陀經述說阿彌陀如來的功德及極樂國土的莊嚴，是一極華美宇宙觀之描寫。但是，要找出一部更有力的宇宙觀的審美觀摹寫經典，除阿彌陀經外，就是華嚴經了。可以說，華嚴經是佛之教經典中最擅長於審美觀摹述之經典，它的組織與說明，

完全一種散文的詩之結構。

該經的教主，是毗盧舍那佛。毗盧舍那是光明的意味，伸說之，爲「光明徧照」義。該經的內容，就是記錄光明遍照之佛住在蓮華藏世界中爲菩薩而說法；說法的旨趣，就是佛的果德妙用之讚揚，並且告誡着以普通的分別智不能窺測的；實在，它的文字之組織，完全是一種比喻的詩的；沒有文學修養的人，是不能了解其字句，而況其義理呢？該經的主眼，是申說法界緣起義。法界緣起與光明是「相依爲命」的。可以說，華嚴經的內容，是說明法界的緣起及光明的緣起，且充分的具備着審美的結構。

華嚴經光明之描述，在光明遍照的手續中與心理作用相符應：反面是「空想作用」(Phan-tasie-lhatigkeit) 之表露；本來該經是以空想活動之描述爲惟一的論旨。它建立的法界觀與世界觀，完全是依據着唯心論，客觀的唯心論的。判斷世界的發展，基因於心理作用，空想爲其基礎；該經以「工畫師」比喻爲心的進發，誠爲妙文：

『心如工畫師，畫種種五陰，一切世界中，無法而不造。』

這是藝術的眼光，記述那世界發展起伏的過程，以空想作用爲其要條；但是，空想的活動，是具象的；是心理作用之表現。在心的發展具象化裏面，潛着佛的光明的中心的力量。——所以華嚴經的法界觀，出自光明思想形成空想的緣起，是互爲表裏的。它在佛教的大乘經典中，是一極賦於描寫法界緣起的；把世界的發展與變動，看成如一幅美的圖形；用巧妙的文字點綴着；發現世界進展的圖形中美的造化力，期「光明徧照」最高理想之實現。

尅實的說，華嚴經的審美觀的奧義，比較其他的金光明經，法華經，阿彌陀經是深刻而奇特的。就是極賦於藝術描寫的密教宗本大日經，也大半從華嚴經結構方面，轉變而來的。

印度文學是擅長譬喻的，集印度思想大成的佛教思想，它的華美的文學之組織，尤多巧妙的喻語之插入；這是在佛教「不可說」的原旨中指示其方便的一隅而已。

在方便的喻語中，含有嚴刻的審美意味；在審美意中，表出佛之光明之全體：宇宙觀，法界緣起觀，極樂理想世界觀，一方開明那世界的動力，一方面體驗那心理的空想的過程。最能盡善其事的，實爲偉大的鉅篇華嚴經，可以說，華嚴經是一極有詩意而具着詩的散文化的鉅著！

一九三六，八，卅，上海。


佛教月報
第一卷 第九號
內容
精進與懈怠
學佛須從信解入手
眞如與大道之比較觀
佛學是人類的救星
答問
僧衆應如何復興民族
五蘊論略釋
因明入正理論講要
編後語
發行：天津法租界佛經流通處
大醒 佛悅 覺先 茗山 編者 慧權 慕修 仁性 編
全給 年五 角郵 費在 二十 經一 冊贈
學佛 五入 郵門 在內 二拜

# 佛教文學史上之一大問題

## ——大唐西域記之譯與撰——

賀昌羣

大唐西域記一書，記當時西域諸國之地理風俗文化，較唐書西域列傳爲詳核，書中所敘諸國又多爲唐書所不載，蓋玄奘遊蹤之廣，學識之博，夐古所未有。其書文辭絢爛雅贍，歷代渡天僧侶中，雖不少記行之作，然內容之豐富，流布之廣遠，無出其右者。宜其顯於當時，傳於後世，位置之高，猶不限於佛教史，而於西域史地，所關尤鉅。其中語言義蘊，多難曉解，嘗欲彙集晚近諸家之說，試爲之集釋，思繁文重，卒卒未有所成。

今行大唐西域記開卷有一疑問，常爲人所未注意，即譯人與撰人之解釋是也。今本各卷之首左下皆有：

三藏法師玄奘奉詔譯

大總持寺沙門辯機撰

兩行字樣。西域記非梵經，玄奘非外國人，其書又爲奉詔所修，史有明文，何以此稱爲譯？法雲翻譯名義集卷二云：「夫翻譯者，謂翻梵文之語，轉成漢地之言」，翻譯不能與撰述之義同科，內典中已有嚴明之定義，而宋以來內外著錄，多以西域記爲三藏法師奉詔譯，所譯者何？此不可解一也。辯機爲大總持寺道岳法師弟子，貞觀十九年玄奘東歸，勅居長安弘福寺翻譯，辯機當時爲參預綴文大德九人之一，齒年少才高，實未嘗遠涉西域，此書又非其奉詔所修，何得稱撰？撰者屬辭比事之謂，若此書爲辯機所撰，則與玄奘又何涉乎；此不可解三也。今依此二問，試作解釋，略分四段：一、唐代藏籍中皆稱西域爲玄奘撰而無稱譯或稱辯機撰者；二、宋代著錄始以譯人與撰人並列；三、辯機與西域記之關係；四、結論。嘗否誠不敢自知，敬祈宏達之教正。

## 一

西域記開始撰修之年代，諸書所記在貞觀十九年，春正月，玄奘初歸，齎經像入西京，二月謁帝於洛陽，勅命就其經歷見聞。修撰成書。慈恩傳卷六云：

帝又請法師曰：佛國遐遠，靈跡法教，前史不能委詳，師既親視，宜修一傳，以示未聞。

奉詔撰修之說，慈恩傳外，劉軻大遍覺法師塔銘（金石萃編卷一百十三），道世法苑珠林卷三十八，及資宣大唐內典錄卷五記之。貞觀二十年秋七月，玄奘修西域記成：進表（慈恩傳卷六引）曰：

今所記述，有異前聞，雖未及大千之彊，頗窮慈嶺外之境，皆存實錄，匪敢雕華，謹具編裁，稱爲大唐西域記，凡一十二卷，繕寫如別。（呂羣按：日本智恩院藏專樂舊鈔大唐三藏玄奘法師表啓等卷，此段作：「至於玄奘所記，微有詳盡，其迂辭瑋說，多從翦棄，綴爲大唐西域記一十二卷，繕寫如別」，末署「貞觀二十年七月十三日沙門玄奘狀上」。其餘字句，與慈恩傳所載，頗有異同）。

太宗報之有云：「朕學淺心拙，在物猶迷，況佛教幽微，豈能仰測，新撰大唐西域記，自當披覽。」此玄奘自言，太宗所語，並無奉詔翻譯之影響。表中不言辯機者，西域記本玄奘所領修，亦由猶李林甫上唐六典不及張九齡蕭嵩等，劉昫進舊唐書不言張昭遠趙瑩等，乃勅撰書表進之常例也。

問題之發生實源於大唐內典錄。內典錄卷五列玄奘所譯大小乘經論六十七部，最末爲大唐西域記十二卷，總稱京師大慈恩寺沙門釋玄奘奉詔譯。（此點承陳援菴先生校正）然不言辯機撰。按道宣曾參與玄奘譯經之役，筆受大菩薩藏經二十卷，見所撰續高僧傳卷四玄奘傳，與辯機又爲同僚。內典錄成於麟德元年，正玄奘示寂之年，則道宣於西域記撰修之經過，當親見之，而何以內典錄將西域記列爲玄奘譯經之一？唐代經錄及佛藏錄史傳，自內典錄外，絕不見以西域記爲玄奘譯，亦絕不見稱辯機撰或二名兼稱者。辯機經雖以淫褻被誅，佛門諱之，僧傳不爲立傳，但道宣與之最爲親近，屢稱述之，典錄不應不爲著錄。且西域記之成書在貞觀二十年七月，辯機機與高陽公主之事尚未發，正風徽鼎盛之時，初無所爲諱。則今行西域記之署稱，是否爲原本之舊，實甚可疑。

自內典錄將西域記與玄奘譯經並列之後，遂啓後世稱西域記爲玄奘所譯之端，唐人經錄，如與辯機道宣同就玄奘翻譯之靖邁古今譯經圖紀卷四，智昇開元釋教錄卷八卷十三，及圓照貞元釋教錄卷二十八，均作玄奘撰，不言譯，亦不及辯機。惟開元釋教錄卷八載：

大唐西域記十二卷（原注）見內典錄。貞觀二十年玄奘奉勅於弘福翻經院撰。沙門辯機承旨綴首，秋七月絕筆。

雖云據內典錄，但已不如內典錄有將西域記認爲奉詔譯之嫌，而逕稱撰，於辯機則謂承旨綴首，秋七月絕筆。此係摭摘西域記卷末辯機記贊中語而入，非智昇別有所據也。

經錄之外，唐代藏籍亦常徵引西域記。法苑珠林卷三卷四卷九卷十一卷三十八卷三十九卷一百十九等，皆稱玄奘撰，惟珠林每多異稱，如奘法師西國傳，西國記，西域行傳，西域傳，奘師傳。又，卷一百十九著錄西域記作十三卷，而卷三十八又作十二卷，則十三卷當爲傳寫之誤。此外澄觀大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔卷十五卷七十七等皆作玄奘撰，開元天寶間，揚州龍興寺和尚鑑眞發願六次東渡日本傳戒律，以五次之失敗，最後始於天寶十三載達日本，所携經律中有西域記，亦作玄奘撰，西域記傳入日本，恐以此爲第一部。（參閱鑑眞弟子日本僧元開撰唐大和尚東征傳，亦稱鑑眞傳，一卷。按此書最近京都貴重圖書影本刊行會影古梓堂文庫藏古鈔本，作玄奘法師西域記十一卷，而羣書類從本及東京

古典保存會影東寺觀智院藏卷子本，均作十二卷，則十一卷爲誤）。諸書所記，或言撰，或言奉詔撰，皆不稱譯，亦不及辯機。此唐代載籍中所見西域記與玄奘及辯機之關係可考者也。

## 二

宋人著錄仍多沿唐之舊。錢氏輯崇文總目卷三，郡齋讀書志卷七，程大昌考古編卷八，佛祖統紀卷三十九，舊唐書卷一九一玄奘傳，均但言玄奘撰不及辯機，但舊書經籍志不著錄西域記，疑劉昫諸人僅據僧傳，實未見其書。新書不立玄奘傳，藝文志則載玄奘西域記十二卷，又辯機西域記十二卷，明以一書誤爲二書，但可注意者，辯機之名，自此始與西域記關聯，其致誤之由必大有其故。通志藝文畧卷六十六又承新書藝文志誤爲二書。惟陳振孫書錄解題卷八載：

大唐西域十二卷

唐三藏法師玄奘譯，大總持寺僧辯機撰。

王應麟玉海卷十六據中興書目亦然。爾後考通經籍考卷二百六亦據陳氏之著錄。宋史卷二百五藝文志又單作辯機撰。是西域記譯人與撰人之關係，至宋始成今本之款式，其故何歟？不能不溯源於大藏之開雕也。

唐本西域記，今世已不可得見，鞏近敦煌寫本中亦無發現。今存最古之本，除磧砂藏外，流傳於海外者：一，高麗藏本。高麗藏有新舊二種，舊藏刻於高麗文宗朝（北宋仁宗之世），至高宗時，（南宋理宗），罹於蒙古兵燹，再刻者即新藏。舊藏本西域記爲日本南禪寺所藏，僅存卷五至卷十，新藏本藏日本三緣山增上寺，京都帝大亦有藏本，皆爲足本。二，日本東寺觀智院所藏北宋本，與高麗藏本校，無敬播序而多燕國公張說序，卷末附音義，其餘體裁字句，亦不少異同。但近京城帝大印朝鮮慶尙南道海印寺藏，或說即高宗時新藏本慧琳一切經音義卷八十二載西域記，則仍有敬播序，知宋時各本已多不同。敬播，太宗時官著作郎，舊唐書卷一二三，新唐書卷一九八有傳。三，日本石山寺藏長寬元年（南宋高宗隆興元年）古寫本，有敬播序而無燕國公序，字句與麗本並有異同。四，日本醍醐三寶院藏建保二年（南宋寧宗嘉定七年）寫本。五，神田香巖氏藏大治元年（北宋欽宗靖康元年）寫本，舊爲法隆寺藏，體裁字句，大抵與石山寺本同。六，富岡謙藏氏藏舊鈔承應本（明永曆間），係據數本合校，校者名氏不詳，校時在享保辛丑，當康熙六十年，其題記有云：「譯人撰者之號，惟在第一第九，餘卷無之，」今各本多每卷均有譯人撰者之號，此其異也。七，黃檗板明藏本，此最通行，訛誤甚多，極不足據。上舉第一項之高麗新舊藏本，即明治四十年京都帝大校印大唐西域記十二卷之底本，復參以其餘六項各本互校者也。大正大藏經第五十一卷所收西域記底本，爲松本初子氏藏中尊寺金銀泥金本，有敬播序，而張說敘則作于志寧。今我國所存經藏，磧砂藏外，以山西趙城廣勝寺藏金天眷年間所刻爲最古，惜無總目，與傳世各藏有何異同，或所收有西域記否，尙難詳知，而今已有烟消雲散

之慨矣。據昭和法寶總錄海內外藏經總目著錄西域記者約二十種，如東寺觀智院，高麗大藏，知恩院，圖書寮各總錄，皆作玄奘譯辯機撰。緣山三大藏總目，至元法寶總錄等則作玄奘撰。按大藏開雕，始於宋太祖開寶四年之蜀版藏經，此後如宋東禪寺板，開元寺板，思溪板，磧砂板，元杭州板，明南北藏，莫不循開寶之舊。然開寶藏經之雕造，係據開元釋教錄之卷數，開元錄既明稱西域記爲玄奘撰，則宋代經藏何以復改爲譯，此必爲開寶藏開雕之際，誤會內典錄之著錄將西域記與玄奘譯經並列，遂復改稱玄奘譯，由是宋以後之經錄，或稱譯或稱撰，紛紜莫定，殆各沿舊目而著錄之耳。

唐本西域記既不可得見，則嘗取法苑珠林大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔諸書與高麗藏本（即京都帝大校本）相校，頗多出入，試舉一例：西域記卷二首敘印度之時間云：「陰陽曆運，日月次舍，稱謂雖殊，時候無異」。此節宋明各本均同，而珠林卷三所引「次舍」則作「旋璣」。又西域記同卷下文云：「晝四夜四，於一一時各有四分」，珠林同卷「一一」作「二」，神田氏藏宋靖康元年卷又無下「一」字。又西域記同卷「黑前白後，合爲一月」，珠林同卷作「白前黑後」。凡此三義，皆以珠林所引爲勝。西域記之流傳，唐宋間已微有差異，則譯人與撰之署稱，謂其必非原本之舊，當無大誤。其始稱玄奘譯辯機撰者，舍大藏開雕時有所改動之說，則無可推論之理由。或者辯機記贊中有「撰斯方志」一語，殆本此而來歟？

然則，辯機與西域記之關係若何。辯機與高陽公主亂事發被誅，生平事蹟，具見陳援菴先生大唐西域記撰人辯機一文，名僧艷史，足令人低徊惋惜。其與西域記關係之直接史料，一爲辯機自述，一爲道宣所述，此外無與焉。道宣續高僧傳卷四玄奘傳云：

（奘）既承明命，返跡京師，遂召沙門慧明靈潤等以爲義證，沙門行友玄願等以綴緝，沙門智證辯機等以爲錄文，沙門玄模以證梵語，沙門玄應以定字僞。其年（貞觀十九年）五月，開創翻譯大菩薩藏經二十卷，余爲執筆，並刪綴詞理，其經廣解六度四攝十力四畏三十七品諸菩薩行，合十二品，將四百紙，又復旁翻顯揚聖教論二十卷，智證更迭錄文，沙門行友詳理文句，奘公於論重加陶練。次又翻大乘對法論一十五卷，沙門玄願筆受。微有餘隙，又出西域傳一十二卷，沙門辯機親受時事，連紕前後。

道宣與辯機當時皆爲助理玄奘譯經之同僚，較辯機行輩爲長，其言「親受時事，連紕前後」，與辯機自述相吻合。西域記卷末辯機所撰記贊云：

辯機遠承輕舉之胤，少懷高蹈之節，年方志學，抽簪革服，爲大總持寺婆多部道岳法師弟子，雖遇匠石，朽木難彫，幸入法流，脂膏不潤，從飽食而終日，誠面墻而卒歲。幸藉時來，蜀斯嘉會，負燕雀之資，則鴻鴻之末，發命庸才，撰斯方志，學非博古，文無麗藻，磨鈍勵朽，力疲曳蹇，恭

承志記，倫次其文，尙書給筆札而撰錄焉。淺智偏能，多所闕漏，或有煩辭，尙無刊落。(中略)是以諸佛降祥之域，先聖流美之墟，畧舉遺靈，粗申記注。境略盤紆，壘塲廻互，行次即書，不存編次，故印度，無分境壤，散書國末，略指封域，書行者親遊踐也，舉至者傳異聞也。或直書其事，或曲暢其文，優而柔之，推而述之，務從實錄，進誠皇極，二十年秋七月絕筆煞青。

據道宣與辯機所記，西域記之成，有四種可能之推測。一，藏辯機整理玄奘所得材料而成，故云「恭承志記，倫次其文」，「親受時事，連紕前後。」陳寅恪先生來書謂：西域記首阿耆尼，終瞿薩旦那，正是奘師西遊及東歸路線之次第。且卷末自然「隨所遊至，畧書梗概，舉其聞見，記諸慕化」，則其必爲撰而非譯明矣。二，奘師材錫遐征，周歷印度諸國十七年，所見所聞，自以外國文資料爲多，故云「境路盤紆，壘塲廻互，行次即書，不存編次」。三，此種材料有爲奘師譯授辯機筆記者，故記贊有云，法師「妙窮梵學，覽文如已，轉音如響。」四，由辯機綴輯其他舊聞補充者，故云「爰命庸才，撰斯方志」，「略舉遺靈，粗申記注。」今觀西域記內容，此四種推測皆可覆按。所以西域記成書，爲時僅一年七閱月，玄奘當時以多忙之身，自無暇手寫此八萬餘言之著作，則辯機之力爲多焉。

由上所論，辯機於西域記之成，蓋身兼當時譯經執事之筆受與綴文二種職務，書成，復經玄奘潤飾校正者也，今書中猶有玄奘自稱之詞，如法顯傳之自記，揆之道宣所謂「重加陶練」之例，玄奘必負最後校訂之責無疑。然西域記爲玄奘奉詔所修，當例不得以辯機之名與玄奘並列，玄覽所譯諸經，其有後記後序者，稱沙門某某受詔證文，亦無與玄奘之名並署於卷首者。唐代經錄既無此例，何以至宋代始有如今本之署稱？謂其爲大藏開雕時所增，非過言也。

## 四

西域記之非譯，本已無庸置辯，今所欲言者，何以內典錄卷五將西域記列於玄奘所譯諸經中，致啓後人稱西域記爲譯之誤會，其理由可以尋繹乎？

按佛經之翻譯，相傳始於東漢明帝時攝摩騰與竺法蘭之四十二章經(出三藏記集卷二梁高僧傳卷一)，未可盡信。大抵六朝時代，翻譯人才猶不甚發達，彼時翻經，多一人宣譯，一人筆受，求能妙善梵漢如鳩摩羅什者，固難能可貴。至唐宋之時，人才濟濟，翻譯事業，亦甚嚴重，一經之成，須經若干手續，佛祖統紀卷四十三太平興國五年條記：

天息災述譯經儀式：於東堂面西紛布聖壇，開四門，各一梵僧主之，持秘密呪七日夜。又設木壇，布聖賢名字輪目，曰普法曼拏羅，請聖賢阿伽泥浴，設香華燈水僕殺果之供，禮拜繞施，祈請冥祐以殄魔障。第一國主，正坐面外，宣傳梵文。第二證義，坐其左，次國主評量梵文。第三證文，坐其右，聽國主高讀梵文，以驗差舛。第四文字梵學僧，審聽梵文學成華字，猶是梵音。第五筆受，譯梵音成華言。第

六綴文，回綴文字使成句義。第七參著，參考兩土文字使無譯。第八刊定，刊削冗長，定取句義。第九潤文官於僧衆南向設位，參詳潤色。僧衆日日沐浴，三衣坐具，威儀整齊，所須受用，悉從官給。

據此所述，玄奘當時固國主也，其所藏之經，皆爲請命後奉詔翻譯，道宣以西域記列於所藏諸經中，殆此故耶？然高宗時，義淨嘗周歷印度二十年，武后證聖元年歸國，亦奉勅於長安內廷福寺藏經內流傳爲錄也。

又考釋迦方志卷下第五遊履篇云：

大唐京師大莊嚴寺沙門玄奘，以貞觀三年自弔形影，西尋教跡。（中畧）後返從葱嶺南雪山北，歷諸山國東歸，經于闐婆蘭等，凡一百五十國。貞觀十九年安達京師，奉詔藏經，乃著西域傳一十二卷。

按釋迦方志一錄，開元釋敎錄卷八，貞元釋敎錄卷二十七均著錄爲道宣撰，在正譯經卷五十一據高麗本作「終南太一山釋譯」撰，無道宣之名，宋元各本序有之，卷宋題「大唐永徽元年歲維庚戌終南太一山豐德寺沙門吳興釋道宣」云云。初疑此豐德寺道宣與撰內典錄之西明寺道宣爲二人，乃讀續高僧傳卷四靖邁傳，稱貞觀中邁與會昌寺辯機終南山豐德寺道宣等十一人，而就玄奘著錄，執筆綴文，知其實爲一人。是道宣於內典錄雖未明言爲玄奘撰，而於釋迦方志中固稱玄奘著，證之唐代載籍無一作玄奘譯者，至今本西域記譯人與撰人之署稱，其譯實始於字無疑，而尤與著錄之間最有關係，至今遂令人雖於索解矣。

# 佛教文學的特點

仁性

## 引言

所謂文學，古來稱爲文章博學，現在稱爲文學。這有廣狹二義，在狹義方面與哲學科學相對峙，專指散文韻文而言，在廣義方面包括哲學倫理學政治學等……皆謂之文學。這樣看來，佛教是具有哲學的宗教，並且也有韻文等等：所以佛教也可以稱謂文學，這是誰也不能否認的。不過佛教的文學，一般下級社會的人士，向來不曾研究過，所以佛教的文學的意義奧妙，含義精深，他們（下級社會）是不得而知的。其實佛學的這門學問不一定限於僧伽或居士才研究的。乃是一切人類都應該有相當認識的，因爲佛學所說明的眞理，世間一般學術，的確是說不到的。所以佛教的眞理，對於我們人生的迷惑，宇宙的種種問題，都有徹底解決和說明的。但是何處着手去研究証得呢？簡單說一句：「就是依佛教的

文學去下手研究，可以得到佛學的眞義的」。所以我現在要將佛教文學的特點敘述一下，以供讀者們對於佛教的一點認識。

## （一）佛教的俗文和變文

佛經的意義過深，知識淺薄的人實在是不容易看懂的所，以要有俗文和變文加以淺顯說明，方能明瞭，所謂俗文，是根據經典加以通俗的解釋，目的使人易懂，所謂「變文」目的也是使人易懂，但不必依經附傳，紙是敘述佛教的故事而已，俗文現存者有佛本行集經俗文，八相成道經俗文，維摩詰所說經俗文等等，變文則有大目健連冥間救母變文，後來受目蓮救母變文影响的更有目蓮救母行孝戲文一百齣，勸善金科一百二十齣，傳至今日，仍有很多人記得目蓮救母的故事，由此看來，這俗文和變文，對於佛經的推展，的確是有絕大効用的，所以這兩種文字，在佛教文學中，佔着很重要的一個位置，同時也是佛教文學中所特有的。

## （二）佛教文學的簡鍊

佛教的文學，無論是詩歌，無論是語錄，或是任何一部經論，都不是空空洞洞的舉事實來說：「比方」深密楞伽等經，經中的長行和偈頌，一字有一字的意義，誰也不能增減的，」所以佛教文學的簡鍊，大概研究佛法的人，都會知道的但是普通文學就不然了（指少數無意義的文學），何以呢？因爲普通文學我們把它減去一句，也不爲少，加起一句，也不爲多，這是普通文學的缺點，也就是犯着空洞的毛病，佛教文學的特點，除此簡鍊以外，如文句秀麗，段落分明，義理精深等等！都是勝於其他文學的，不過沒有讀過佛教文學的人，要想知道佛教文學的優點，除去親身去嘗試一下，是不會知道的，單是作者說的如何的好，讀者是不能親証得到的。

## （三）佛教的經論文學

佛教所有的一切經論，其中的造句微妙，文理精深，爲一般世俗典籍所不及，這是誰也不能否認的事實，而且佛教每一部經論中，都有長行重頌等等的十二部或九部所構成，所以我們閱讀佛經時，由長行而到重頌，頗覺異趣勃勃，無枯燥乏味之感，這是我個人的經驗所得，別人是不是這樣，我也不得而知，尤其是讀到唯識法相方面經論的時候，完全是有論理的性質，並且是具一貫系統的，不像普通文學那樣地散漫，無章，沒有絲毫系統，這一點，不能不說是佛教文學的特點吧？，所以佛教的經論，爲普通文學所不及，實在是鐵一般地事實，惟其如此，所以名之爲佛教文學，而不謂之普通文學，就是因爲佛教文學與普通文學的性質不同故，這一點，讀者們大概要知道的吧？

## （四）佛教的通俗文學

吳鼎第先生在文化建設十月號上，所著中國文化所受印

度佛教之影響一文中說：「印度的佛學影響中國文學最大的不在士大夫文學，而是民間的通俗文學，通俗文學在燉煌尙未發現以前，我們很難具體說千餘年以至數百年前中國有些什麼通俗文學，而這些通俗文學是否佛教化，可是自從燉煌的通俗文學被斯坦因發現以後，我們從那許多斷簡殘篇的里面，看的有一大部分是受過佛教影響的，燉煌發現的通俗文學詩歌有禪門十二時，太子讚等等，完全是用通俗的技巧敘述的」。此外，我覺得禪宗的許多祖師所說的一些語錄，他們是悟到眞理以後，用深入淺出的言語說出，這實在也是佛教的普通文學，同時唱導新文學的胡適之博士，主張要學語體文，必須多讀佛教的語錄，由此看來，可見佛教的語錄在現代新文學的階段上，佔着絕大的地位，並且是佛教的特有文學這是不能否認的吧。

## （五）佛教文學與普通文學的差異

文謂文字，在佛教解釋起來，爲「名」「句」之所依，所謂普通文學與佛教文學的差異，在筆者的意見，不出下面的兩點：一解」「行」的差異，普通文學，如散文韻文等等，唯一的目的，是在了解某一篇文章的意義就算完事。但是佛教的文學了解以後，並且要能進步脚踏實地的去依教奉行，方合佛教的宗旨，這是第一的不同點；二「內容」的差異，普通文學的範圍雖廣，但是把它總括起來，不出乎敘事，說理，寫景，談情的等等事項，可是佛教文學的內容是大異其趣，因爲佛教文學是在闡明世出世間的眞理，不着重於寫景敘事的方面，所以佛教的文學，形式上是文學，實際上並不是文學。何以故故因爲佛教的根本目的，是在離文字証眞理，不是拘執於文字的。這樣看來，所以佛教文學與普通文學是「名」同而「實」異的（同名文學，但其目的與內容是相異的）。

## 結論

以上所述五個特點，不過是我個人對於佛教的一點皮毛地認識，其實佛教文學的特點，在對於佛教有深刻研究的人看起來，的確可以寫成一部大書，不過對於佛教少研究的我，自然是沒有這力量，但是人海燈的編者通一法師，偏偏要我作一篇關佛教文學的文章，眞是沒有辦法，結果還是隨我的感想所及，寫了上面的五點，對與不對，尙望讀者們加以指教！

二五，十一，廿，寫于自修室


## 本社啓事

本刊擬爲玉成老和尙出一追悼專號前已由該庵發出哀啓向各方大德徵文刻已收得若干篇尙望其餘受請諸大德于陰曆年內將大稿寄下爲盼

# 黃赤仙人

竹摩

讀了魯迅的故事新編，覺到他老以油腔滑調把舊事翻新，別有風緻；因此想到佛教中有許多有意義的因緣故事，亦不妨借此種文藝策調把牠寫出來。這篇試作，就是今春在唯識抄祕蹤中讀到短短的史實把牠引伸出來的。隨後因行脚去了，只寫了這篇便中止。現以編者索稿過急，檢出寄之塞責。

作者附識廿五，十一，十。

淡蕩的夕陽，散佈在印度的一座古城上，早顯出慘悽的顏色；這顏色更透過城廓外郊墟間頻陀山上一片餘甘子的樹叢，在樹叢中，婉紫嫣紅的亂草和荊棘，縱橫交錯着幾乎要蓋蔽了一塊已經震碎了的大方石。

說起這塊大方石，是有驚人的來歷，牠是印度六派哲學之數論學派的祖先牠自己雖然變爲一塊大方石，還留下論戰慘敗的痕迹，使後來牠的徒衆們，每當日將崦嵫，迴光返照着這敗績——震碎了的方石，終不免要現出沮喪的神情，欷歔懊弔的樣子。

然而，這方石到底是什麼人呢？相傳就是古印度的黃赤外道；因爲他的面色和鬚髮，都是黃赤色的，所以他的名字就叫黃赤；也有人因尊敬他的苦行底卓絕，智慧的淵博，就在黃赤下加了仙人兩個字的稱呼。

黃赤仙人由修道的功力，達到五通仙的地位，自亡覺得見解既高超常人一層，於是由冥想的結果，就產生出一部偉大的創作——數論，以自性物質和精神神我的二元哲學，說明整個的宇宙觀和人生觀。但是他自創作這部偉論之後，同時精神上一個無形的恐怖，也就跟到他的身上來，他感到世相，變幻的現象，是敗壞無常的，那毫無保障的生命，是如呼吸樣的短促。萬一自己有個不測，遺下了的這部論，不是終要被人批亡評或破斥的一日嗎？這自然不是他的神經過敏，是一個有所成就或年紀要老的人，生命的無形的恐怖，是精神上的必然的威脅。因此，他終要想得一個延壽法，想把這個身子保留在世間，有以預防得來的唇槍舌箭，可是他在那里閉目瞑想，像詩人和小說家一樣的打腹稿，絞痛了腦子。終想不出好方法，於是只有鄙棄自己仙人的尊嚴，去求法於天；因爲他自己是仙人，自然不會再像我們中國的漢武帝和秦始皇那樣的熱痴，向那虛無縹渺的仙山，去乞長生不死的神丹，而是直接可以求之於天的；這天，就是自在天。

「天啊！吾聞天有好生之德，今天特來拜訪，乞示長生延壽之法！」黃赤仙人鞠躬如也地向着自在天專心誠意底懇求。

「唔，這事並不難，你聽我的話好了：你回去後，可在樹林中尋「餘甘子」吃！餘甘子生在樹林上，未熟時色青，熟時色黃而白，這是仙藥，初入口時酸苦少味，若飲冷水口中，味甘如蜜，所以牠的名字叫餘甘子。你可以去試試看！」

黃赤仙人聆受了自在天的仙誡，就回到頻陀山的樹林中，尋食餘甘子過日子。但是日子久了，近旁樹林中的餘甘子，漸漸稀少了，甚至於費了不少的氣力尋了個大半天，也尋不到二三個。這樣一來，他想苟延他的壽命，又不得不掙扎着打起精神來，穿上爛草鞋，手持小籃子，走到比較遠的地方去採取。這樣去採取餘甘子，路是一天比一天要跑得遠，雖可充饑，不至枵腹，而他覺得自己的精神和肉體終太辛苦，同時感到餘甘子亦有吃盡的一天，即使不盡，尋到青的太青不能吃，黃的熟了，又被猴子或別的鳥獸啣了去，或摧殘了，這些都是使他氣悶的；而且吃得太小了，饑腸要轆轤轉動，吃得太多了，因牠味甘而甜，少不了要患肚痛病；這樣一來，他的精神更苦痛了。他時常想，頂好是想個法子，自己不須勞動，安然得以長生，於是就好像有一道無形的催命符在逼促着他，要他再去乞求於大自在天。

『天哪！這樣的生活使我過得太苦痛了！頂好賜個安然之法，延長壽命，那就感激之至！』黃赤仙人的態度，比前次更加來得誠懇。

『哼，把你變爲一物，可得延壽，好嗎？』自在天眉黛一蹙，眼珠一楞，向着他這樣說。

『老天吶！祇求可得延壽，變什麼我都願意。』

當仙人帶着服馴的樣子說了這話，自在天稍顯一點兒神通，就已把他變爲一塊方石，可一丈餘，放在頻陀山的餘甘子林中。

仙人變爲方石，約摸隔了一個時代，佛教中有一個陳那論師出世，創作一部因明論，用「宗」「因」「喻」三支法，破斥數論哲學的原理。這時仙人的門徒，彼此相晞，都莫能解，乃將陳那的難辭，書之于石希求解答；不料石上馬上現出字跡，把難題中的問題解決了。陳那奇之，就和仙徒們同往石所在處，書難題於石，以作見證，次晨來看，果然難題又被解決了。這樣，陳那日日來把難題寫在石上，日日來看，都能解答；後來問題一天逼深一層，或二三日始能解釋了解，或七日始能解決，如此復問下去，石竟不能解釋，儼如人因語塞而面紅耳赤，熱汗淋漓，大吼一聲，震碎成爲碎片迸在空中，復從空中落在餘甘林的地上。於是陳那論師這時大奏凱旋，被天神的手掌捧住在空中，歌舞讚歎，從此盛極一時，執印度當年學理論壇的牛耳。可憐的只是黃赤仙人，最初因貪安逸閒適，不肯勞作，被自在天滑稽地，故意似的變爲方石，現在是連方石也一敗塗地了；雖然，石頭也有靈性，居然還能解答學理上的問題；這也許就是最初吃了餘甘子的原因吧？

方石雖然振碎了，每當日落崦嵫，迴光返照着餘甘子林中的石片，仙人的徒衆們，終不免要現出沮喪的神情，歎獻憑弔的樣子！

## 代郵

南嶽明眞法師：首都道屏法師：鎭江震華法師：武昌覺先法師：泰縣笑痴法師：滁煩法師：北平碧峯法師：淨性法師：請于最短期內賜寄半身近影（二寸或四寸）一幅，以便製版應用爲禱！

——編者——

# 「牛頭不對馬嘴」

芥舞

我雖說蟄伏一隅，與國內僧青年接觸的時機很少；但是，據幾個「世面」跑觸寬一點的朋友告訴我：現時能够提得起筆，寫上幾篇文章的僧青年，差不多長年都是「與病爲緣」的。

近年幾位死去的僧青年——寫得出幾篇漂亮文章而爲死魔所擺弄了的僧青年，我們用不着再加清算了。

「海潮音」主編法舫法師，據說肺病是已經很深了。曾經主辦過「現代僧伽」，現在又打算來辦「覺津雜誌」的大醒法師，長年是在胃病迫害之下縐着眉頭（這四個字，是我個人想像的。）寫文章。這，我們可以從他許多的文章裡面查出來。不過，這都算是我們前一輩人了。

本刊編者通一法師，及現在編任福善法師編輯「人間覺」的葦笳法師，也都是「準病夫」而算不得什麼强健的漢子。又過去在上海晨報，曾經主編過「佛學週刊」的道屏法師，據聞，亦因抵抗不過長期病苦的折磨，而潛心研究醫學去了。

其實，我們爲什麼要這樣寫，我們爲什麼要這樣「不要命」的寫!?難道我們眞相信我們自己底筆尖，能够刺破重重黑暗，能够爲陷在黑暗裡底衆生，劃開一條光明的道路麼!?

我也是間嘗歡喜玩弄一下筆尖的人，我也是帶有幾分病苦的人。假如寫作的動機，自問是爲衆生利益說話，寫死，也是我願意的！但是，我不能，我覺得我在動筆寫作的前後，都是夾雜的爲了一些旁的什麼。我病，我寃枉；我死，我更寃枉了！

不過，在這時候，人，寃枉死的，是不可以數算的！我們在最近和將來，會不會在飢餓，病疫，戰爭之下，寃枉送掉我們自己底性命，這，我恐怕誰都不敢替自己預先保險！因此，轉而一想：即使自己給自己底筆尖寃枉玩弄死了，這也是一樁渺小的事件，用不着擱在心上。反正這時候要你活到佛教裡面吃飯，到不如早些死掉好了。何況——何況我們擠到筆頭，濾在紙上的，都是完完全全在爲佛教說話哩。都是完完全全爲衆生說話哩！

「一染識田，永成道種。」我們只要在紙上寫得出佛法，我們就應該自信我們已經獲救了！病，讓它病好了，死，讓他死好了！

又何況還有許多僧青年是在那裡嚴肅的用血塗寫哩！

在佛教刊物裡每期附刊一兩篇佛教文藝作品，我是相當贊成的。至於鄭重來出什麼「佛教文學專號」，我覺得這是多餘的。不過通一法師硬要我也替這專號塗上幾個黑字，雜湊一些篇幅。於是我也就只好「牛頭不對馬嘴」的寫上一些。但是，近年幾個拿得起筆的僧青年，多數都在病魔迫害之下熬着日子，甚至已有早就踏上滅亡之路了！這也是一部分實情，乘便寫在這裡，或許也還沒有過分跳出「佛教文學專號」的範圍。

# 海吟集

大庸選

## 曉步芳江渡頭偶感　竹摩

寄跡如同不繫舟，曉煙宿霧動離愁。
寒風一夜江頭冷，楓葉蕭蕭下碧流。

× × ×

一別芳江已六秋，袈裟隨處任勾留。
重來好友都星散，剩有滔滔日夜流！

## 詠懷四首　蘊光

世事滄桑幾度經，鞭絲帽影慣飄零，
倦行荊棘叢中路，來作袈裟隊裡僧，
名士風情都擺脫，書生習氣尚蒸騰，
等閒擱起經書卷，成佛生天兩未能。

× × ×

舊日行藏自笑粗，歸來虎口膽頭顱，
貪吟夜舞燈前筆，好讀晨披枕畔書，
慷慨悲歌猶似昨，淋漓爛醉已非初，
禪林自有逍遙處，不學牢愁楚大夫。

× × ×

野鶴生涯寄四方，江南江北太匆忙，
道行菩薩誠堪愧，律守毘尼未敢狂，
白日任遷詩打算，綺情吩咐夢承當，
且將花落花開事，還與東風自主張。

愛憎心事兩除删，領客山中一味閒，
鷗鷺相親同解脫，杖藜作伴未孤單，
愁埋碧海青天外，禪在搬柴運水間，
生本無端死亦好，任牠歲月剝朱顏。

## 寄竹園居士和金陵感事　二章　會覺

十月江南風景少，蕭蕭落葉送悲歌，
六朝社稷今何在？後主詞壇感慨多！
自古英雄成覇業，可憐白骨葬山河！
從來帝子歡娛地，依舊笙歌滿綺羅。

× × ×

石頭城下水茫茫，揚子江中日月長，
無恙河山終自主，莫辭辛苦歎毛霜，
班超有志驅夷狄，枯木無情感國傷，
四萬萬民心未死，好將身首共低昂。

## 金陵感事　虞愚

千年懷抱還誰說；大宙悠悠發浩歌，
一代才華能有幾？男兒事業不須多，
愁看蠹食無時已，欲洗仇讐奈晚何？
我爲長吟淚橫臆，是非歷歷感山河！
六朝舊事已茫茫，賸有尋思意味長，
隋苑煙花愁極目，秦淮月色冷於霜，
此行已負平生志，作客偏多故國傷，
拯溺起衰應有待，乾坤獨立一低昂。

## 次韻勉答漢超居士　通一

悲歡一曲早知聞，洗脚上船有宿因，
我輩疏狂難入俗，世間涇渭久無分，
人情觸處成欺詐，詩事於今到刼塵，
流水落花春去也，好將慧業懺啼痕！

## 枯木長老囑和金陵感事　通一韻

十月江南楓已老，感時心緒寄深歌，
孝陵石馬侵風瘦，靈谷思魂慨日多，
幸有健兒拼血肉，豈無僧侶衛山河？
不從絕處求生路，萬刼千生老羣羅。

× × ×

生生死死總茫茫，俯仰人間日月長，
大地久無乾淨土，南天幸少苦嚴霜，
六朝笙管齊檮韻，邊塞英雄浴血傷，
我輩心餘衆力拙，毛錐三寸枉低昂！

# 一月佛教

記者

**上海** 上海佛教徒頃以綏戰事亟，乃發起僧衆救護訓練，以中佛會爲主幹，已聘請軍醫陳子嘉先生主持訓練事宜，現全市將受訓之僧衆，已定有百餘人，無錫寧波已訓練完畢，鎮江常州亦正在舉行中，預料全國各地僧衆將先後繼起受訓也？

**常州** 常州天寧寺監院欽峯知客學愚被南京憲兵司令部拘捕後，全國報紙爭相刊載此事消息，甚至揑造謠言，虛搆事實，以致外間不察，妄生揣測者頗有其人，現此事經某要人鄂忙，已無條件釋放，中國僧伽積弱至此，動輒受人欺凌，今後提高僧伽地位之僧教育工作，其可緩乎？

**廈門** 廈門南普陀寺住持兼閩南佛學院院長常惺和尚，頃已由滬到廈，日前閩南佛學院學僧與該寺養正院學僧因洗澡發生鬥毆情事，幾至涉訟，幸經人暫時調解，今常惺和尚當有解決辦法，唯徵聞常惺和尚歸來之第一目的即在卸任方丈，擺脫一切，如此，則南普陀前途糾紛必多，吾人甚願常惺和尚顧全僧教育道場勉爲其難爲學僧前途造福利幸勿輕易言倦去也。

**上海** 滬公共租界中虹橋二五八號西竺禪院觀瀾法師，曾先後畢業于竹林佛學院閩南佛學院，近鑒滬上佛教團體雖多，尚無一爲佛教大衆服務之文化機關，乃擬組織一佛教文化服務社，以後全國佛教大衆，如有關于與滬上佛教文化機會或純文化機關有事接洽者，均可托爲辦理，餘如代購書籍代辦刊物等項，亦可委托該社辦理，並可得免受寄費之利益，刻觀瀾法師已請厦門佛教公論主編慧雲法師郭同籌劃一切，組織章程在起草中，查此種服務社在佛教中尚爲創舉，記者私意，此社設在西竺禪院交通不甚利便，于營業發展上容有多少障碍，如能于遠東飯店附近各馬路租屋爲之，似較便利，以鄰近四馬路各大書店也。

**淮陰** 覺津寺自大醒法師住持以來，規模一新，本年招受學僧廿名，請塊然法師等爲教授，另接辦武昌之淨土宗月刊，及發行覺津雜誌一種，覺津雜誌專刊該寺師生作品，內容豐富，編排新穎，創刊號已發行，深爲國內佛教徒所讚美云云。

**鎮江** 超岸寺玉山佛學徒社自蘧庭法師圓寂後，即由其法嗣雪松和尚接任，雪松和尚年輕，做事較少經驗，故在位三年中頗感辛苦，最近已實行退位，交其法弟維眞和尚主持一切，自己則赴四川專攻學問，聞維眞和尚善于理財，思想亦新，伊接任後，當能將玉山佛學社積極整頓，以副蘧庭法師之始願，聞維眞和尚師事焦山靜嚴和尚甚恭順，諒靜嚴和尚亦必助成其玉山佛學社之發展也。又聞維眞和尚與本刊編者亦係舊交云云。（編者按：此則新聞爲鎮江洛師所示，末句所云，無關宏旨，姑留之，以洛師爲我宣傳交遊廣大之雅意焉。）

**香港** 東蓮覺苑定陰歷十一月十七彌陀誕日開始啟建佛七道場七永日，歡迎各界人士發心參加，並請靄亭老和尚主七，每日開示念佛法門要訣，歡迎附位超薦先人，又聞該苑之寶覺佛學社及寶覺女義學于佛七圓滿後即舉行年假試驗云云。

# 編者的話

編者

這一個專號終于出成了，而且在本號排完之後又接到了幾篇文章，這遲到的幾篇，都是經編者專函奉約而來的，只好下期再來一個續輯，且將文題標出。

一、佛學與詩漫論　竹摩法師作約一萬五千字，論歷代詩人與佛學之關係頗詳，尤其在詩與禪的關係諒上，論來甚多創見，敢說這是佛教文學史上的一個重要檢討。

二、文學和佛教文學　化莊法師作。本文在說明兩種文學之不同及其聯繫的關係，作者于文學頗多研究，眞有說來頭頭是道之概！

三、佛教文學的徹底味　日本山邊習學作，萬泉法師翻譯。本文在說佛教文學之實際的性質，日本佛文學發達已久，單行本佛教文學的讀物頗多，同時，日本文學家也常常利用佛教故事做題材，故本文論點，我們應該特別注意。

四、佛教文學提倡的困難　日本岡本　子作，祇林法師譯，本文在說明提倡佛教文學的困難，這困難在我們中國是不是同樣受到呢？請大家注意這篇譯作。

五、也是佛教文學　隆耀法師作。隆師剛從日本歸來，本文在介紹弘一法師的清涼歌集，本集由開明書店出版，已爲全國音樂家作曲家所注意，所以，這篇介紹文也狠重要。

本期所載各文，見仁見智，讓讀者自己去玩味，這兒恕不多費筆墨，本期原擬刊載本刊作者肖像，豈知尙有若干位沒有依期寄來，一俟徵集完齊，即爲刊布，特此附白。

佛教與佛學中英文月刊　第二卷第十三期

## 本期目錄


人間佛教

如何研究原始的佛教思想　寂英
佛教與素食　太虛
華南佛教視察談　嚮夢琴譯
新舊八識規矩對讀　郁華
悼太炎先生　悲觀
佛教與印度教導論　寂英譯述
獅島隨筆　南天乞士
介紹英譯華嚴經　寂英
袁枚未免爲妄人　丘菽園
論佛教前途一封信　諦聞

文藝雜俎隨筆

一個希望　法智
述客義　周華
復錫蘭慧松法師　寂英
將去潮州十首　通一
和李石老元均　林青山
狂句贈悲觀法師　萬慧
南樓小集　劉楚才
畧談教育之眞義　林天鳳
寄語遠參　寂英

英文版

I Buddhism in China Today
II Orphan Sorrow


發行：新嘉坡丹絨巴葛普陀寺
（非賣品）函索即寄郵費奉贈

# 人海燈

第四卷 第一期
民國廿六年一月一日出版

THE YAN HOI DANG
(Issued Monthly)
TUNG LEEN KOK YUEN
*Shan Kwong Road,*
HONG KONG

主辦者 東蓮覺苑

編輯發行人 人海燈社 香港山光道東蓮覺苑內 自動電話三零八零八號

印刷 林發印務公司 香港德忌笠街三十八號 自動電話二零七一七號

本刊定價表

| 零售每期一角 | | 郵費五分 |
|---|---|---|
| 預定 | 時期 | 冊數 | 定價 |
| | 全年 | 十二冊 | 一元二角 |
| | 半年 | 六冊 | 六角 |
| 每月一冊 | | 定費先惠 | |


## 本刊徵稿新例

一、本刊取材凡佛學論文，專著，譯述，批評，人生問題研究，佛教史蹟，風景照片，木刻，漫畫，文藝創作，（包括小說，詩歌，小品，隨筆等）地方佛教通訊，均所歡迎。

一、來稿務須繕寫清楚，並自加標點，能依本刊行式寫者尤佳。

一、來稿請注明通信住址及姓字，以便通訊，但發表時得用筆名。

一、投寄之稿，不合用者，月內寄還，未寄還者，即當採用，毋須函詢。

一、對于來稿，本刊編者有改刪之權，如不願者，請于寄稿時聲明之。

一、來稿一經刊載，除酌本期二份外，另外贈閱四期，每月投稿一次以上者，本社得酌量情形聘爲特約撰述。

一、本刊歡迎讀者之批評與意見書。

一、來稿請寄香港跑馬地山光道東蓮覺苑內人海燈編輯部，加以掛號，尤爲妥當。

## 本刊廣告刊例

一、本刊廣告費，每期每方寸一圓；長期刊登在三個月以上者，優待七折；登全年者，優待對折。

一、惠登廣告者，費須先付。長期刊登訂有定單者，每月月底收費。

一、每期廣告刊出後，贈送樣本兩份，以便核對。

一、廣告地位每期以四方寸起登。

一、廣告如須繪圖製版，其費另議。

# 本刊第三卷合訂本發售啓事

本刊自改刊月刊以來，內容較前充實，而篇幅亦較前增加半倍，茲者一年告終，特裝釘第三卷全年合釘本一百冊，封面用最上等封皮紙印，售完爲止，欲購從速。優待新舊訂戶，每冊減售大洋八角，如非訂戶，每冊一元，郵費奉贈。存書無多，後到者只得壁還原款，特此預白。

# 佛教三雜誌聯合特價定閱

特價至廿六年一月底截止!!!

（一）淨土宗月刊　全年十二冊　定價五角

本刊專以弘揚淨土勸人念佛爲宗旨，關於淨土宗教史及教義與念佛法門，均有廣博詳明之闡述。出版已滿兩年。現自第二十五期起，遷滬陰覺津寺發行，凡修淨業之諸上善人，宜各人手一冊。

（二）佛教月報　全年十冊　定價五角

本報注意通俗佛教之宣揚，接引初機，由淺入深，由信起解，實行修證，內容事理雙彰，譯著幷收。理已出至第八期，發行處在天津法租界佛經流通處。

（三）覺津雜志　全年十冊　定價五角

本志爲覺津寺一寺之雜志，執筆者爲一寺之教職師與學僧。內容有論說，批評，講演，研究，教育，規制，習作等類，尤其注重僧教育之實驗理論與報告。第一期於十一月刊行，印刷裝訂非常古雅。

茲爲歡迎全國佛教徒站在同一弘法利生之立場，共宣法化，特訂聯合預定辦法，凡同定以上三種雜志者，三份全年收國幣一元二角。如已預定一種者，續定其餘兩種，收國幣八角。如已定兩本，再補定一種者，祇收四角。國外香港郵費另加。

預定處　江蘇淮陰覺津寺淨土宗月刊社
天津法租界四號路佛教月報社

# 廈門湧蓮精舍監選名香特製佛珠名香出售

本市湧蓮精舍主人，特製上品美術各種念珠，珠頭製有極莊嚴佛菩薩聖像，幷加工特造當代佛教領袖太虛大師，淨宗導師印光老法師，律宗泰斗弘一法師各位道影，珍貴精巧，迥異平常，訂價低廉，郵購便利，凡國內外信仰三寶，及皈依諸法師者，應速購躍購請，以便爲永久供養紀念。本精舍又監選名香數種，類分西藏名香，天竺旃檀香，戒定眞香，功能：——

遠濁去腥，　莊嚴佛土；
通神闢穢，　淨化人羣！

燃點一枝，如入香積如來的衆香世界，是爲供佛清神之上品也。每大盒大洋一元五角，中盒大洋一元小盒大洋五角。遠地函購即寄。

總發行：廈門大同路新合美鋼鐵行

分銷處

上海大路商場二樓中國國貨公司
鎮江焦山佛學院
湖北沙市四衆佛學研究社
四川萬縣佛海燈駐川辦事處