

敦煌學

第三十二輯

- | | |
|------------|--------------------------------------|
| 汪 娟
馬小鶴 | 霞浦文書《摩尼光佛》科冊的儀文復原 |
| 周西波 | 白澤信仰及其形像轉變之考察 |
| 林仁昱 | 敦煌本〈大乘淨土讚〉抄錄狀況與運用探究 |
| 林雪鈴 | 敦煌講唱文辭〈秋吟一本〉之文學意象與說服敘事 |
| 洪藝芳 | 敦煌收養文書的內容及其文化內涵 |
| 張家豪 | 敦煌佛傳文學之特色析論 |
| 梁麗玲 | 敦煌「小兒夜啼方」中的咒語流變 |
| 黃青萍 | 關於北宗禪的研究——五方便門寫本及其禪法 |
| 楊明璋 | 文人入聖域
——白居易及其詩文的神聖化想像與中、日寺院 |
| 劉惠萍 | 敦煌寫本所見「孫元覺」故事考
——兼論中國「棄老」故事的來源與類型 |
| 蔡忠霖 | 從便捷視角審視俗字的書寫心理 |
| 簡佩琦 | 敦煌披帽地藏之文本與圖像 |
| 釋大參 | 《光世音經》在中原與敦煌的傳播 |

南華大學敦煌學研究中心

2016年8月

封面題字 臺靜農先生

創刊人 潘重規先生

編輯委員	王三慶	朱鳳玉	李玉珉
	柴劍虹	高田時雄	陳懷宇
	榮新江	鄭炳林	鄭阿財

主 編 鄭阿財 汪 娟

《敦煌學》稿約

- 一、本刊為敦煌學專業之刊物，園地公開，歡迎海內外學者賜稿。
- 二、來稿以未曾發表之中文稿為限。所有稿件經審查通過後始予刊登。
- 三、論著稿件以二萬字為原則；書評稿以六千字為度。特約稿件不在此限。請儘量提供與 Microsoft Word 相容之完稿磁片或電子檔。
- 四、來稿請標明中、英文篇名，並附個人簡歷(含工作單位、職稱)及通訊資料。
- 五、來稿一經刊登，即致贈作者該刊物一冊及電子檔一份。
- 六、如需《敦煌學》論文撰寫格式或投稿，請逕寄：621 嘉義縣民雄鄉中正大學郵局 56 號信箱。或寄電子郵件至：nhdh5770@gmail.com

目次

霞浦文書《摩尼光佛》科冊的儀文復原-----	汪娟、馬小鶴	1
白澤信仰及其形像轉變之考察-----	周西波	45
敦煌本〈大乘淨土讚〉抄錄狀況與運用探究-----	林仁昱	59
敦煌講唱文辭〈秋吟一本〉之文學意象與說服敘事-----	林雪鈴	85
敦煌收養文書的內容及其文化內涵-----	洪藝芳	103
敦煌佛傳文學之特色析論-----	張家豪	137
敦煌「小兒夜啼方」中的咒語流變-----	梁麗玲	155
關於北宗禪的研究——五方便門寫本及其禪法-----	黃青萍	171
文人入聖域——白居易及其詩文的神聖化想像與中、日寺院---	楊明璋	197
敦煌寫本所見「孫元覺」故事考 ——兼論中國「棄老」故事的來源與類型-----	劉惠萍	215
從便捷視角審視俗字的書寫心理-----	蔡忠霖	237
敦煌披帽地藏之文本與圖像-----	簡佩琦	261
《光世音經》在中原與敦煌的傳播-----	釋大參	299

Table of Contents

Restored Text of Xiapu Manuscript <i>Mani the Buddha of Light</i> -----	
-----Wang Chuan and Ma Xiaohe	---- 1
The Baize Cult and Its Changing Images-----	
-----Chou Hsipo	---- 45
A Study on Miscellaneous Copies and Applications of "The Eulogy of Mahayana Pure Land" in Dunhuang Manuscripts-----	
-----Lin Jenyu	---- 59
A Study on the Literary Images and Narrative Persuasion in Dunhuang Telling and Singing Literature "Qiu Yin Yi Ben" -----	
-----Lin Xueling	---- 85
The Content and Cultural Implications of the Dunhuang Manuscripts on Adoption -----	
-----Hung Ifang	----103
An Analysis and Discussion on the Features of the Buddha's Biographies in Dunhuang Literature -----	
-----Chang Chiahao	----137
The Transformation of the Spells in the Dunhuang Manuscript "Method for Healing the Night Crying of Children"-----	
-----Liang Liling	----155
A Study on the Northern School Chan: The Manuscripts of Five Skillful Means and its Dharma Method -----	
-----Huang Chingping	----171
Literati entering the Sacred Realm: the Sacred Imagination in Bai Juyi's Writings and the Chinese and Japanese Temples-----	
-----Yang Mingchang	----197
The research of "Sun Yuan jue" story in Dunhuang Manuscripts: Also on the source and classifications of China "abandon the old" stories-----	
-----Liu Huiping	----215
An Examination on the Writing Psychology of the Vulgar Characters: A Convenient Perspective -----	
-----Tsai Chunglin	----237
The Texts and Images of Hooded Ksitigarbha in Dunhuang-----	
-----Chien Peichi	----261
The Spread of the <i>Guangshiyin Scripture</i> in the Central Plain and Dunhuang -----	
-----Shi Dacan	----299

《光世音經》在中原與敦煌的傳播

釋大參*

一、前言

在諸多佛典中，被尊崇為「經王」的《法華經》，因為宣揚人人本具「佛性」與「法身常住不滅」的思想，被公認為最重要且影響力最大的經典。該經現存漢文全譯本有三：西晉竺法護譯《正法華經十卷》年代最早；姚秦鳩摩羅什譯《妙法蓮華經八卷》流傳最廣，是敦煌最流行的五大部佛經之一；隋朝闍那崛多譯《添品妙法蓮華經七卷》則是在羅什本的基礎上據新梵本增添。以上三經分別在不同時期對中國佛教產生了不同的影響，而且這三種譯本的《普門品》，都曾被單獨抽出以《光世音經》、《觀世音經》或《觀音經》等名與《法華經》同步流行，並帶動了中國各階層熱烈的觀音信仰。

南北朝到隋唐時期，羅什本的《妙法蓮華經》為諸宗所弘，梁代法雲法華講經有「獨步當時」之說，智者大師則依此經證得法華三昧前方便，並開創天台宗派及天台三大部教觀思想，而三論宗吉藏及法相宗窺基大師的講經記錄，不僅見於傳世文獻且流傳敦煌地區。而該經的《普門品》在南北朝時期，已為講經熱潮中的「當途王經」¹，智者大師多次講此經的筆記《觀音玄義》與《觀音義疏》，北譽為天台五小部²，對觀音思想與信仰產生非比尋常的影響。到了明代觀音信仰熱潮依舊不減，永樂皇帝也讚說道：「觀世音菩薩，以燦迦羅心應變無窮，自在神通遍遊法界，入微塵國土說法濟度，具足妙相弘誓如海，凡有因緣發清淨心，纔舉聲稱，即隨聲而應，所有欲願即獲如意。《妙法蓮華經普門品》者，為度脫

* 華梵大學佛教學系助理教授。

¹ 《妙法蓮華經文句》卷10〈釋觀世音菩薩普門品〉：「此品是當途王經，講者甚眾」（T34，no.1718，p.144，c）。

² 天台三大部是指《法華經文句》、《法華玄義》與《摩訶止觀》，而天台五小部則為《觀音玄義》、《觀音義疏》、《金光明玄義》、《金光明文句》、《觀無量壽經疏》，皆由灌頂親手筆錄，整理成書，後人知禮大師並有對此之註解本。

苦惱之真詮也。人能常以是經作觀，一念方萌，即見大悲勝相，能滅一切諸苦，其功德不可思議。」³可見，觀音的法門下手易且收效快，觀音的信仰始終是伴隨苦難世人的呼喚而存在，就連帝王也不禁俯仰叩首於大士座下！

然而不可忽略的是，在羅什本譯出前竺法護《正法華經》與單行本的《光世音經》也風行於中國各地，因此要俯瞰中國觀音信仰的全貌，自然必須關注竺法護《光世音經》對早期觀音信仰的影響。因此，本文據傳世文獻、光世音靈驗記及吐魯番寫經，考察羅什新譯本未出之前的一百二十年間，竺法護譯本是如何掀起中國早期觀音信仰的風潮，並使光世音菩薩成為各階層苦難人心的共同依靠。

二、敦煌菩薩竺法護與《正法華經》

《正法華經》的譯者西晉竺法護（231-308），本為月氏國僑民，姓支氏，名竺曇摩羅察世（梵 Dharmarakṣa，意為法護），自幼善根佛緣深厚，八歲從印度高僧竺高座為師，遂隨師姓竺，因世居敦煌，一生素有「化道周洽」之德，人稱「燉煌菩薩」，道安大師則謂之「月支菩薩」或「天竺菩薩」⁴。竺法護出家後，學法經神異於常人，據《開元釋教錄》云：「事外國沙門誦經日萬言，過目則能。而天性純懿，操行精苦，篤志好學，萬里尋師。是以博覽六經，遊心七籍，雖世務毀譽，未嘗介抱。」⁵可見竺法護不但天資穎悟超群，具過人的憶持與精進力，兼通儒釋二典，且堅毅忍辱，襟懷曠達。可謂世出世法圓融，六度莊嚴齊修，敦煌菩薩尊名，實至名歸！

竺法護一生中譯出很多經典，史傳記載，其譯經動機與經過如下：

是時晉武之世，寺廟圖像，雖崇京邑，而方等深經，蘊在葱外。護乃慨然發憤志弘大道。遂隨師至西域歷遊諸國。外國異言三十六種書護皆遍學。貫綜詁訓音義，字體無不備曉。遂大齋梵經，還歸東夏。自燉煌至長安，後到洛陽及往江左，沿路傳譯寫為晉文，起武帝太始二年景戌至愍帝建興

³ 《妙法蓮華經》卷7（T09，no.262，p.198，a）。

⁴ 《開元釋教錄》卷2（T55，no.2154，p.497，a）。

⁵ 《開元釋教錄》卷2（T55，no.2154，p.496，c）。

元年癸酉，出光讚般若等經一百七十五部。⁶

晉武帝，在位期間約為紀元 256-290 年左右，當時中原人們熱衷於造像興福等事，仍有很多大乘佛經典未傳入中土。為了弘通大乘，竺法護發願隨師前往西域取經，遊歷諸國。原本具有「過目則能」的他，遍學西域三十六國語文，並獲得一定的水平。更難得的是，他在敦煌返回漢地途中，便沿途翻譯西域取得的梵文經典，回到內地後居住於長安、洛陽專事譯經工作。從西晉武帝泰始二年（266）到愍帝建興元年（313），近五十年的時間，共譯出光讚般若經等一百七十五部經典。

竺法護一生「孜孜所務，唯以弘通為業，終身寫譯，勞不告倦」。他曾一度隱居於終南山（秦嶺郡）潛修，由於「德化遐布，聲蓋四遠」⁷，後於西晉太康六年（285）在長安青門外，建立了陝西最古老的敦煌寺，這是一個擁有僧徒數千人的龐大僧團，總共維持了二十多年之久，著名的《正法華經》便於立寺隔年在敦煌寺被翻譯出來⁸。《出三藏記集》卷八記載當時譯經實況⁹：

太康七年八月十日，燉煌月支菩薩沙門法護，手執胡經，口宣出正法華經二十七品。授優婆塞聶承遠、張仕明、張仲政，共筆受。竺德成、竺文盛、嚴威伯、續文承、趙叔初、張文龍、陳長玄等，共勸助歡喜。九月二日訖，天竺沙門竺力、龜茲居士帛元信，共參校。元年二月六日重覆。又元康元年，長安孫伯虎以四月十五日寫素解。

太康七年（286）譯出《正法華經》，當時譯經的團隊除一位主譯外；又有四位筆受；超過七位的勸助者；二位參校及元康元年（291）由一位寫素解，共歷時六年的時間。雖然尚未如後期官方式的嚴備，但仍有一定的程序，而且容受了僧俗二眾及胡漢等多元民族。此經所據底本原稱為「胡本」，「胡」是西域的別稱，故竺法護所據的底本出自西域，很可能屬於新疆「喀什」體系的寫本¹⁰。法護該經譯本共有 10 卷 27 品，它比羅什本多了《藥草品》後半部談論菩薩修行歸宿為「成

⁶ 《高僧傳》卷 1（T50，no.2059，p.326，c）。

⁷ 《開元釋教錄》卷 2（T55，no.2154，p.496，c-p.497，a）。

⁸ 有關竺法護的生平，參見：李尚全《竺法護傳略》，甘肅：甘肅人民出版社，2011 年 11 月。

⁹ 《出三藏記集》卷 8（T55，no.2145，p.56，c）。

¹⁰ 楊富學〈論所謂的「喀什本梵文《法華經》寫卷」〉，收入《中華佛學學報》第 7 期，1994 年 7 月，頁 88。

就平等法身」，以及《五百弟子授記品》及《法師品》二品的前一部份，因此是現存全譯本中時代最早、內容最詳盡的本子。

永熙元年（290）比丘康那律於在洛陽完成《正法華經》的寫經工作，並與一群居士共呈竺法護細細勘定，竺法護即刻「口校古訓，講出深義」。約莫半個月後，又選定東牛寺的施檀大會正式講誦此經，當時在場的聞法者「竟日盡夜，無不咸歡」¹¹。所謂「深義」，自不離《法華》欲以方便，開顯實相的道理。

竺法護是鳩摩羅什來華前，中國最偉大且影響力最大的譯師，他所譯的《正法華經》是現存《法華經》完整譯本中年代最早的，也是在羅什譯本未出前，《正法華經》首先引發並帶動中國一百多年的法華信仰。《法華經》以生動的譬喻反覆闡述眾生皆有佛性以及佛身常住不滅的實相意義，有助於引導人們尊重己靈以及如常不輕菩薩般善待他人，這種高度良善且出世間的教理頗能契合知識菁英的心靈。因此，此經譯出後知識分子多有讀誦與講說，如：梁慧皎《高僧傳》「義解篇」便載釋曇影「能講正法華經及光讚波若，每法輪一轉，輒道俗千數。」¹²「誦經篇」中，則有「釋曇邃……誦《正法華經》常一日一遍，又精達經旨」¹³，更神奇的是他不僅為人解說，還在夢中與一位弟子每日被白馬塢神請去神廟說法，後來被寺僧看見，奇異之事遂爭相奔告。凡此種種都說明了中國早期，《正法華經》已取得道俗共敬及人神尊慕的地位。

三、觀音諸經中的《光世音經》

在中國的佛菩薩信仰中，觀音菩薩是僅次於教主釋迦牟尼佛，最受世人敬信與造像最多的菩薩。據于君方統計觀音相關的大乘顯密經典，多達八十種，其中最重要的是《法華經》、《華嚴經》、《心經》、《楞嚴經》、《觀經》、《請觀世音菩薩消伏毒害陀羅尼經》、《千手千眼無礙大悲心陀羅尼經》、《十一面神咒心經》、《不空羅索咒心經》、《悲華經大施品受記品》，《大乘莊嚴寶王經》等¹⁴。還有一類是

¹¹ 《出三藏記集》卷8：「口校古訓講出深義，以九月本齋十四日，於東牛寺中施檀大會講誦此經，竟日盡夜，無不咸歡。」（T55，no.2145，p.56，c-p.57，a）。

¹² 《高僧傳》（T50，no.2059，p.364，a）。

¹³ 《高僧傳》卷12（T50，no.2059，p.406，b-c）。

¹⁴ 于君方〈「偽經」與觀音信仰〉，收入《中華佛學學報》第8期，臺北：中華佛學研究所，1995年7月，頁98。

中國人撰述的經典，如《觀世音菩薩授記經》、《高王觀世音經》等，以上眾多且多元的觀音經典，都是中國觀音信仰興盛的重要依據，這些經典約教可分為「顯密」「正偽」兩類；約行可分「因行與果德」。

其中，影響最大的則是《法華經·普門品》，它是屬於顯教正統真經的代表，隱略「因行」不說，獨彰觀音神通濟苦、等無撿擇的慈悲「果德」。此「因行與果德」之觀音經典，都成為後人詮釋《普門品》的重要依據：

1.觀音因行的經典：主要說明觀音過去世的身份與因地如何修行，如《悲華經》所示觀音與彌陀曾為父子，並於因地發「聞聲救苦」的菩提大願，獲佛授記，而有「觀世音」之名號。而《楞嚴經·觀世音菩薩耳根圓通章》則提到觀音與過去觀音古佛的師承關係，還有耳根圓通的具體修持方法。另外，《心經》中觀自在菩薩「照見五蘊皆空」的修持法門，也可視為此類經典，敦煌本道微《注觀世音經》便據此，大大宣揚開顯「自性觀音」、「智慧觀音」與「內觀音」的理論。

2.觀音果德的經典：這類經典中，觀音菩薩為高地菩薩已證得非凡的禪定與六神通力，對一切眾生「大慈大悲」的救苦救難精神，《華嚴經·入法界品》住於補怛洛迦山的觀音即為代表，這位善財童子五十三參的第二十八位大善知識，告訴善財：「善男子！我已成就大悲法門光明之行，教化成熟一切眾生。常於一切諸佛所住，隨所應化，普現其前。」¹⁵總的來說，《入法界品》與《普門品》都是觀音「法身無體，以悲為體」¹⁶果德現身救渡苦難的經典，其教學都是透過稱名或禮拜菩薩等修持而解脫眾滅苦。但是，《入法界品》始終不及《普門品》廣被單獨抄寫、誦念與宣講，《普門品》被視為觀音經典的代表。《普門品》單行本流通的紀錄，現存最早的文獻，見於南朝梁代僧祐（445～518）所撰《出三藏記集》卷四：

《光世音經》一卷，出《正法華經》，或云《光世音普門品》；《觀世音經》一卷，出《新法華經》。¹⁷

從祐錄得知，單行本的《普門品》有二個譯本。其中，西晉竺法譯本因為將「觀世音」漢譯為「光世音」，故其單行本稱為《光世音經》或《光世音普門品》。羅

¹⁵ 《大方廣佛華嚴經》卷 51〈入法界品 34〉（T09，no.278，p.718，b）。

¹⁶ 《法華經通義》卷 7（X31，no.611，p.597，b）。

¹⁷ 《出三藏記集》卷 4（T55，no.2145，p.22，b）。

什的《新法華經》因為以「觀世音」為譯名，所以它的單行本被稱為《觀世音經》。

兩部經最大差異，隋代吉藏便說道：「此經凡有二本：一正法華經，晉長安竺曇摩羅刹，此言法護之所譯出。二妙法蓮華經，晉鳩摩羅什此云童壽。……此二本有今古、文質、廣略之異，而大意同矣。」¹⁸相較於羅什本而言，竺法護的譯本稱為古本，譯風質樸，內容較詳盡。竺法護的《光世音經》文字略顯生澀拗口；而羅什的《觀世音經》卻相對通俗易懂及簡潔流暢，以至於到羅什本譯出不久，旋即被取代，至今也少見人們據此譯本修持。

儘管如此，竺法護的翻譯仍獲得很高的評價，如道安大師便稱讚他說：「凡所譯經，雖不辯妙婉顯，而宏達欣暢，特善無生，依慧不文，朴則近本。」¹⁹因此在羅什本尚未譯出的一百多年間，竺法護的《正法華經》與《光世音經》是現存最早的譯本，是中國早期法華與觀音信仰最重要的經典，對人們有深刻的影響。

（一）《光世音經》的內容與特色

西晉竺法護於公元 286 年，首先將整部《法華經》完整地介紹到中國來，該經的《普門品》並以「光世音菩薩」這個令人耳目一新的名號來稱呼經中的主角，雖然與羅什本一樣都缺偈頌，但內容已十分完備：

1.無盡意菩薩問光世音名號由來，釋迦牟尼佛回答，眾生遭苦，只要聞名或稱光世音菩薩名號，即得解脫眾苦。

2.光世音「救七難、離三毒、滿二求」：

（1）「救七難」：「水、火、風、怨賊、鬼神及眾邪逆魅、刀杖、枷鎖」。

（2）「離三毒」：「貪、瞋、痴」三毒煩惱。

（3）「滿二求」：求男得威相之男，求女得端正之女。

3.較量供養六十二億江河沙諸菩薩，不如供養光世音菩薩的功德。

4.普門示現：佛身；菩薩；緣覺；聲聞，梵天帝像；提沓和像；鬼神像，天尊像，大神妙天像，轉輪聖王化四域像；殊特像；反足羅刹形像；將軍像；沙門梵志像；金剛神隱士；獨處仙人；僮儒像。」共 17 身。

5.無盡意菩薩供養光世音瓔珞，觀音辭謝，復受，轉供釋迦與多寶二佛。此

¹⁸ 《法華玄論》卷 1（T34，no.1720，p. 363，b）。

¹⁹ 《高僧傳》卷 1（T50，no.2059，p.327，a）。

段表光世音具般若之德，三輪體空，利生濟物，不求回報。轉供釋迦與多寶二佛，表三身應現，本不生滅；迴施佛道，共弘法華。

6.持地菩薩讚嘆光世音聖德與流通功德。

7.與會大眾悉發菩提心，為光世音普門救苦，實為轉凡心為菩提。

從上述內容來看，主體結構與內容幾乎與後來鳩摩羅什的《妙法蓮華經》第廿十五〈觀世音普門品〉大抵相同。差異比較大的有五點：

1.救七難中，羅什本入海求寶遭遇「風難」後，是飄墮羅刹鬼國，但是竺法護譯本入海求寶，翻譯成遇到諸魔邪鬼，而不是羅刹，但這僅是文字差異。

2.聽聞與持誦光世音名號功德，比羅什本的還要豐富，如經云：「光世音威神功德，智慧境界巍巍如是，其聞名者，所至到處終不虛妄，不遇邪害，致得無上道德果實，常遇諸佛真人、菩薩高德正士，不與逆人，無反復會，若聞名執持懷抱，功德無量不可稱載。」²⁰光世音菩薩以超凡的威神與智慧力，展現菩薩對眾生「聞聲救苦」的承諾與應許。簡單易行的「聞名執持懷抱」法門，既能趨吉避凶有世俗利益，還有感應親近佛菩薩學法的勝緣，這種世出世間兩相兼具的法門，所帶來的影響便是往後僧俗與各階層對祂風行草偃的接受與皈依。

3.聞光世音名或見菩薩像，不僅可免三災七難之苦，還可以究竟滅除「貪嗔癡」三毒，這是《普門品》不共神道與人天信仰的甚深要義，觀音實踐引領世人成佛的終極救度目標。竺法護的譯本說道：「若有學人，姪怒癡盛，稽首歸命光世音菩薩，姪怒癡休，觀於無常苦空非身，一心得定。」²¹比羅什本多了「無常、苦空、非身(無我)」，當佛教的三法印被如實呈現時，光音普門的究竟證入處，以及光音解脫與感應的原理也同時被彰顯，在這點上竺法護的譯本更具有「信智一如」的特點。

4.「滿二求」中說道：「若有女人，無有子姓，求男求女，歸光世音，輒得男女，一心精進自歸命者，世世端正顏貌無比，見莫不歡，所生子姓而有威相，眾人所愛願樂欲見，殖眾德本，不為罪業。」²²其中「不為罪業」是羅什本沒有的。竺法護譯本「不為罪業」一句，頗能說明光世音普門解脫原理與其他法門相

²⁰ 《正法華經》卷 10〈光世音普門品 23〉(T09, no.263, p.129, b)。

²¹ 《正法華經》卷 10 (T09, no.263, p.129, b)。

²² 《正法華經》卷 10 (T09, no.263, p.129, b)。

同，都必須建立在深信善惡業果的基礎上，才有暫時與究竟離苦的可能。因此，唐代窺基大師的《普門品》註釋，便多從法相唯識角度闡述觀音法門的轉業原理。而明代永樂皇帝《御製觀世音普門品經序》更說道：「天道福善禍淫，故佛示果報，使人為善而不敢為惡。夫天堂、地獄皆由人為，不違於方寸之內，故為善者得升天堂，為惡者即墮地獄。……朕恒念此，惟恐世之人有過而不知改，乃甘心焉以自棄，遂表章是經，使善良君子永堅禁戒之心，廣納無量之福，為善功德豈有涯涘哉！」²³可見，觀音信仰是一種菩薩權巧的法門，藉由稱名、觀像、禮拜與供養，讓遭受果報苦與業障苦的人們，可以轉煩惱念、恐懼念為慈悲的正念，依一心正念，念念相續，培育善業，斷除惡業，繼而感得未來莊嚴善果。

5.較量功德一段，笏法護本云：「若有供養六十二億江河沙諸菩薩等，是諸菩薩，皆使現在，等行慈心。」²⁴笏法護本比羅什本多了「皆使現在，等行慈心」一句，這有助於提醒世人，供養觀音之所以能累積廣大福報，是因為內心能生起跟觀音同樣與樂的慈心，依慈心增長，處處與樂好施，時時行善，故能獲得無量福德。故笏法護本在此點，具有生善義。

以上所述笏法護的《法華經》的《普門品》的翻譯，雖然譯筆不及羅什本流暢，但是內容完備且仍有諸多可取之處，讀誦講說者亦應擷取精華，以契普門深義。而且護本已完整敘述眾生「三災七難或二求不滿」等苦，這本是人生無法迴避的現實及生死輪迴之苦，從宗教心理學的立場來說，人類面臨自身苦痛時，總是渴望能被理解、傾聽與接納，所以當經中的光世音菩薩宣稱願意無條件的傾聽眾生的苦難，並以超凡的神力化解人類的無奈與圓滿世間遺憾時，自然能使人們迅速接納光世音這位外來的菩薩。因此，在笏法護譯出《正法華經》不久後，便陸續傳出受持該經的《普門品》獲得感應救渡，慈悲的光世音菩薩以種種形，普現於各種危難中撫慰眾苦，在中國早期社會中光世音菩薩正象徵那永遠不捨一切眾生，且堪受一切眾生傾訴苦難的完美典範，以施無畏故，而成為人類療癒苦痛身心的良師益友。

²³ 《妙法蓮華經》卷 7（T09，no.262，p.198，a-b）。

²⁴ 《正法華經》卷 10（T09，no.263，p. 129，b）。

(二)中國早期「光世音」及其相關名號

以上述《法華經》這位慈悲偉大且赫赫有名的菩薩，西晉竺法護本譯為「光世音」或姚秦羅什譯為「觀世音」，唐朝玄奘譯為「觀自在」，中國祖師對這三種譯名都有各自的詮釋，唐代華嚴宗法藏總結說道：「若偏就語業名觀世音，以業用多故。若就身語名光世音，以身光照及故。若具三輪攝物無礙，名觀自在。」²⁵可見，在宗教思想家的眼光這三種譯名，都各有菩薩攝化眾生的用心。但是，以上三種常見名號，都不是觀音菩薩最早的譯名。

據現存漢譯佛典，觀音的名號最早譯成「闍音」，這是東漢光和四年（181）安息國安玄譯的《法鏡經》。《法鏡經》以「闍音」之名初晤中土，這個不夠亮眼的漢名，加上祂與慈氏一樣僅是圍繞聽法的五百大菩薩之一，在法會匆匆一撇，隨即落幕²⁶。

東漢靈帝中平二年（185）支曜譯的《成具光明定意經》中，「觀音」這位大菩薩，才第一次以「觀音」這個響亮的名號降臨中土²⁷：

諸來明士、在會坐者，率皆妙行、心清口淨、身服眾戒，三穢、六患、五蔽已索，眾煩熱惱、雜垢汩若、疑網閉結、倒見之謬、不知之本、十二牽連，皆已絕棄。淨如月花，各隨世習俗，依行立字。有明士名無穢王、次復名光景尊、次復名智如山弘……次復名觀音，如是眾名，各各別異。

顯然支曜所譯「觀音」名號，比安玄所譯「闍音」，來得高明與悅耳。而且，經中描述菩薩的內容有較為豐富；「觀音」與諸大菩薩都已擺脫十二緣起生死輪迴、而且具有戒定慧三學的清淨修持，但可惜的是此時的「觀音」僅是羅列的聽法菩薩之一中，且名列最後一位，自然不會特別引人注意。

至於「光世音」這個譯名，最早出現在後漢安世高（約生於 2th）所譯《佛說自誓三昧經》中。經中的光世音菩薩與慈氏菩薩，也都僅是聽法上首菩薩之一，著墨不多，且無特殊任務，同樣沒有留下深刻的印記。

到了西晉竺法護（231-308）翻譯佛經時，再度沿用「光世音」這個名號，

²⁵ 《華嚴經探玄記》卷 19〈入法界品 34〉（T35，no.1733，p.471，c）

²⁶ 《法鏡經》卷 1：「及五百開士，慈氏、敬首、始棄、闍音，開士之上首者也。」（T12，no.322，p. 15，b）

²⁷ 《佛說成具光明定意經》卷 1（T15，no.630，p.451，b）。

在他所譯的《光讚經》、《正法華經》、《佛說濟諸方等學經》、《大寶積經》、《文殊師利佛土嚴淨經》、《郁迦羅越問菩薩行經》、《佛說離垢施女經》、《佛說如幻三昧經》、《彌勒菩薩所問本願經》、《持心梵天所問經》、《佛說海龍王經》及《佛說決定總持經》中，都可以看到「光世音」菩薩的身影。

但這些譯作中最令人注目的，則是上述竺法護所譯的《正法華經》第廿十三〈光世音普門品〉！該品云²⁸：

若有眾生，遭億百千姦困厄患難苦毒無量，適聞光世音菩薩名者，輒得解脫無有眾惱，故名光世音。……光世音境界，威神功德難可限量，光光若斯，故號光世音。

在這品中「光世音」以這個新穎、又充滿視覺與觸覺的名號，以及主角的立場隆重地登場。雖然該品僅有一千七百多字，而且沒有偈頌，但是「光世音」菩薩的慈悲願力與威神境界，讓人印象深刻，即具震撼力。

在竺法護所譯《持心梵天所問經》中可一窺「菩薩」的義涵及光世音菩薩的生命氣質。這部經以普行菩薩為當機眾，他問釋尊：「云何菩薩謂求道者？」釋尊答：「設使菩薩，一切求而無所求，了知諸法，已知諸法，則了眾生，是為菩薩志祈佛道。」普行又問世尊，「何故菩薩名為菩薩？」釋尊答：「假使菩薩，觀邪見類興發愍哀，而為分別正見之事，誘進眾生使入正道，是故菩薩為菩薩也。所以者何？其菩薩者亦無有御亦無不御，為眾生故而心發願，為若干種墮於邪見眾生之故而建志願。故族姓子！菩薩為墮邪見眾生，而發愍哀建立道志，故為菩薩也。」²⁹

由此可知，「菩薩」需具有空性智慧，方能了知諸法空相，而不執著一切法，並能依此起悲心，上求佛道下化眾生的菩提心，同時更以種種方便勸誘眾生從邪入正，且不執著實有眾生可度之想，因此菩薩的生命是無限開闊與自在的。釋尊在應答「菩薩」意義後，便以開放式的教學，讓會中三十多位菩薩各自表述其見解，其中堅意、度人與光世音的回答特別能契合《普門品》中光世音菩薩的精神³⁰：

1.堅意菩薩說：「假使菩薩堅固之性，行慈具足，是故名曰為菩薩也。」

²⁸ 《正法華經》卷10〈光世音普門品23〉（T09，no.263，p.128，c-129，a）。

²⁹ 《持心梵天所問經》卷2〈談論品7〉（T15，no.585，p.17，a）。

³⁰ 《持心梵天所問經》卷2〈談論品7〉（T15，no.585，p.17，b）。

2.度人菩薩說：「譬若如船，又如橋梁，若有人來悉過度之，不以勤勞，亦無想念，其有喻心如是行者，是故名曰為菩薩也。」

3.光世音菩薩說：「假使眾生適見菩薩，則得歸趣志于佛道，但察名號則得解脫，斯則名曰為菩薩也。」

由此可知，菩薩必須具有堅固菩提本願的發心，並能給予眾生安樂，又能不辭辛勞，度化眾生。而光世音菩薩自己的本願，則是讓眾生看到祂的形象與聽聞「名號」，來利益眾生。至於中國思想家也有不少對「光世音」譯名的詮釋，其中隋代三論宗吉藏大師（549—623 年）以《華嚴經》為理據說道³¹：

古經云光世音，今云觀世音也，未詳方言，故為此號耳。若欲釋者，光猶是智慧，如大經云光明者，即是智慧，智慧即是觀也。又菩薩智慧光明，照於間，故云光也。《華嚴》云：觀音菩薩說『大悲經光明之行』，大悲即是功德，光明謂智慧，則知光世音不失此意也。

吉藏大師以「悲智」釋光世音菩薩，菩薩內具大悲功德，外顯智慧之光，具觀照之能及普照世間之用。但可惜的是，卻詳述光世音如何這種「大悲法門光明之行」度一切苦厄。

在《華嚴經·入法界品》中，觀世音菩薩早已自說祂已成就大悲法門光明之行，常於一切諸佛所住，以四攝法，或現妙身不思議色、或放大光網、或出微妙音，隨類普現，令眾生離一切恐怖。而眾生念觀音即獲救的感應，觀音菩薩自說為「正念法門」或是「名字輪法門」，這是任何菩薩成就普賢大願行滿，便能依眾三昧力，令自他截斷生死之流而無誤。因此，觀音法門的「聞聲救苦」與「稱名得度」含有觀音修行的加持力，透過不斷稱誦名號，讓這個「名字輪」轉動，便能轉恐怖念為正念，觀音並自說其目的是要使人發阿耨多羅三藐三菩提心，並獲得不退轉。³²

以《華嚴經》「大悲經光明之行」釋「光世音」譯名之說，到了唐代李通玄（635-730 年）撰《新華嚴經論》有創新的詮釋³³：

觀世音菩薩文殊普賢，此三法是古今三世一切佛之共行，十方共同。文殊

³¹ 《法華玄論》卷 10（T34，no.1720，p.448，c28-p.449，a）。

³² 《大方廣佛華嚴經》卷 51〈入法界品 34〉（T09，no.278，p.718，b-c）。

³³ 《新華嚴經論》卷 21〈十迴向品 25〉（T36，no.1739，p.863，a-b）。

主法身妙慧之理，普賢明智身知根成萬行之門，觀世音明大慈悲處生死。三人之法成一人之德，號毘盧遮那。一切眾生總依此三法，號之為佛，少一不成。今此一位依舊不依新翻，又依梵云光世音菩薩，明以教光行光大慈悲之光等眾生而利物，即一切處文殊，一切處普賢，亦得名一切處光世音。

中國四大菩薩中，以文殊的智慧、普賢行願與觀音的慈悲，作為圓滿佛道的三德，是佛教基本的認知。但是李通玄不共的是，他以華嚴法界圓融的立場，特別彰顯「光世音」這個舊譯名稱已隱含三菩薩之德，從「多即一」說，三德和合便成佛道；從「一即多」說，光世音菩薩具「教光」當屬文殊智、具「行光」已實踐普賢行，具「大慈悲之光」則為觀音之慈悲。因此，菩薩當觀法界本無差別，便能在一切法處，開啟智慧，實踐普賢行以及平等慈悲對待一切眾生。

從以上探討可知，雖然是光世音的名號在羅什《妙法華》譯出後，已漸漸不為世人所稱念。但是從觀音經典與中國佛教思想家的著作中，都可以看到這個名號在不同時代都有新的詮釋，這代表著「光世音」這個譯名，更能彰顯菩薩智慧與慈悲光的自行圓滿；而牠能以「光」攝化與救度眾生，更體現菩薩能以觸覺對眾生的身心直接療癒；到了唐代李通玄時代，更是推陳出新，賦予每當下都能圓滿「悲智願」修行資糧的意義。

四、《光世音經》在中原的傳播

西晉太康七年（286）竺法護於長安譯出《正法華經》，不到幾年的時間，便傳出竺長舒於元康年間（291-299）在洛陽誦《光世音經》免火難的感應故事，而後在中國各地也紛紛傳出各種「光世音菩薩」的靈驗事蹟。³⁴

當時六朝的士大夫並模仿史書，將社會上流傳的光世音感應事蹟記錄下來，並編輯成書。目前所知有《光世音應驗記三種》，包括：

（一）東晉謝敷（活動於 371-396）《光世音應驗傳》：

謝敷是位學佛的隱士，性淡薄不慕名利，曾親近高僧于道邃、並注《安般守

³⁴ 劉宋·傅亮（374-426）著《光世音應驗記》所載。參閱：董志翹《觀世音應驗記三種譯註》，南京：江蘇古籍出版社，2002年，頁3-4。

意經》。他編撰的《光世音應驗傳》，是中國現存最早的一部光世音感應故事，自此以後觀音菩薩靈感應驗集、聖德錄的紀錄便不曾中斷。該書原有十多則靈驗故事，但原書不存，故事內容被保留在南朝劉宋傅亮的《光世音應驗傳》及南朝蕭齊陸泉的《繫觀世音應驗記》二書中。

（二）南朝劉宋傅亮（374-426）《光世音應驗傳》：

右七條。謝慶緒往撰《光世音應驗》一卷十餘事，送與先君。余昔居會土，遇兵亂失之。頃還此境，尋求其文，遂不復存。其中七條具識，餘不能復記其事。故以所憶者更為此記，以悅同信之士云。

引文中的謝慶緒就是謝敷，傅亮是傅瑗之子，他追憶起謝敷曾贈父親傅瑗一本《光世音應驗傳》，書中包含十幾則光世音靈驗故事，但是該書因孫恩叛亂而亡佚。後來，在他有限的記憶，僅能記得七條，便著手成《光世音應驗傳》一書。

（三）張演（五世紀前半）《續光世音應驗記》：

右十條。演少因門訓，獲奉大法，每欽服靈異，用兼緬慨。竊懷記拾，久而未就。曾見傅氏所錄，有契乃心。即撰所聞，繼其篇末，傳諸同好云。

張演是出身於佛化家族，據孫昌武考：「張演出身的吳郡張氏，也是著名的奉佛世家。其家族中幾輩人，如叔父邵、兄弟永、辯、從兄弟暢、敷、子緒、再從侄融、淹等，都禮佛敬僧，以奉法著名。」³⁵由於他從小耳濡目染佛法，並親聆長輩講述觀世音菩薩靈驗事蹟，頗能緬懷於胸。原本打算將口述故事記錄成書，但時間久了便不了了之。因緣際會，他看到傅亮的《光世音應驗傳》，便收錄書中七則故事，再加上自己見聞的十則觀音靈驗記，共十七條，編撰成《續光世音應驗記》一書。

（四）南朝蕭齊陸泉《繫觀世音應驗記》：

陸泉因生於佛化家庭，據《梁書》、《高僧傳》等可知他除了家族奉佛，並親近法通、求受戒法，同時也著沙門傳三十卷。由於他平日聽聞不少觀音感應事蹟，故於南朝齊和帝中興元年（501），繼傅亮與張演作觀音靈驗記後，編撰六十九條，

³⁵ 孫昌武〈六朝小說中的觀音信仰〉，收入李志夫主編《佛學與文學——佛教文學與藝術學術研討會論文集（文學部分）》，臺北：法鼓文化，1998年12月，頁206。

成書為《繫觀世音應驗記》。

以上後三部書，是光世音靈驗記主要的文獻，但是該書在中國唐朝已失傳，近半世紀來赤松俊秀於日本青蓮院發現上述三本亡佚的六朝專書，引發學界展開觀音靈驗記研究熱潮³⁶。本文據董志翹的校對本，以年代較早的傅亮《光世音應驗記》與張演《續光世音應驗記》二書，共計十七則靈驗事蹟為材料，試圖瞭解光世音信仰在中國早期傳播的情形。同時以表格的方式，將十七則《光世音應驗記》依時間、地點、階層、所遇苦難以及光世音菩薩應機化救度等類型列出如下：

現存十七條《光世音應驗記》相關統計 ³⁷							
	時間	西元	地點	主角	遇難	應身	出處
1	西晉元康年間	291-299	洛陽(河南)	竺長舒，誦《光世音經》免火難(高僧)	火難		傅亮《光》1；董 3-7
2	後趙(石虎)	295-349	中山人(河北唐縣、定縣)	帛法橋得好聲(高僧)	病難		傅亮《光》2；《高僧傳》 ³⁸ ；董 7-12
3	冉魏(冉閔)	350-353	鄴西寺(河北臨漳縣北)	鄴西寺三胡道人免刀杖，冉閔釋放。(胡僧)	賊難		傅亮《光》3；董 12-15
4	東晉穆帝永和中	345-356	河內(河南沁陽)	寶傳	囚獄枷鎖難		傅亮《光》4；董 16-19。《真傳拾遺》。明抄本作《冥祥》
5	東晉	謝敷時 353-395 ³⁹	東陽到定山(浙江杭州)	徐榮(小官)	水難	火光	傅亮《光》6；董 21-25；《法苑》卷 6 引《冥祥》；《太平》卷 110 引《法苑》。
6	東晉	364-375	始寧(浙江紹興)	竺法義(高僧)	病難	夢一僧(沙門、梵志)	傅亮《光》7；董 25-27；《法苑》卷 17 引《冥祥》，卷 9 引《述異記》。
7	前秦太元八年到十年間	383-385	鄴(河北臨漳縣) ⁴⁰	徐義(高官、尚書)	賊難	夢一人	《續光》1；董 30-34
8	東晉太元中	376-496	荊州江陵(湖北)	惠簡道人(高僧)	鬼難		《續光》3；董 36-39；《續高僧傳》卷 25。
9	孫恩之亂	399-401	南方沿海	孫恩亂臨刑二人	刑難	簿目除名	《續光》4；董 39-41。

³⁶ [日] 牧田諦亮《六朝古逸觀世音應驗記の研究》，東京：平樂寺書店，1970 年，頁 1-3。

³⁷ 以下表格中，出處為該書及頁數的略稱。如，「董」為：董志翹《觀世音應驗記三種譯注》。《光》，為傅亮所著《光世音應驗記》。《續光》為張演所著《續光世音應驗記》，以上之書參見：董志翹《『觀世音應驗記』三種譯注》。

³⁸ 《高僧傳》卷 13 (T50, no.2059, p.413, b-c)。

³⁹ 謝敷奉佛不晚於永和九年(353)，卒於太元十六年至二十年間(391-395)。

⁴⁰ 前秦苻堅(338-385)都長安。

10	東晉 義熙間	405-418		義熙中士人	囚 獄 枷 鎖 難	一少僧	《續光》9；董 53-55。
11	東晉	317-420	始豐（浙江天台縣）	呂竦父	水難	火光	傅亮《光》5；董 19-21；《法苑》卷 6 引《冥祥記》；《太平》卷 110 引《法苑》。
12	東晉	317-420	常山（河北曲陽）	道泰（高僧）	延 壽 命	見光世 音放光	《續光》5；董 41-44；《續僧》卷 25；《法苑》卷 17 引《冥祥》與《唐高僧》；《法華傳記》卷 5；《太平》卷 110 引《法苑》。
13	宋劉裕	420-422	歸附南 朝之途	毛德祖 ⁴¹ （將軍）	怨 賊 難	雲、雨	《續》8；董 51-53《佚名》；《晉書·毛德祖傳》；《辯正論》卷 7 引《宣驗》；《太平》卷 111 引《辯正》；《義楚六帖》卷 2。
14	宋元嘉初	424—	江陵（湖北）	江陵一婦人	囚 獄 枷 鎖 難	夢一僧	《續》7；董 48-51；《續僧》卷 25；《法苑》卷 17 引《冥祥》；《太平》卷 110 引《冥祥》。
15	梁初	502-549	江陵（湖北）	釋僧融（高僧）	鬼難	將軍身	《續》6；董 44-48；《續僧》卷 25；《法苑》卷 62 引《高僧》；《法華傳記》卷 7 引《高僧》。
16			廣甯郡（河北宣化縣）	張展（小吏）	刑難	二僧人	《續光》2；董 34-36。
17			呼池河（河北省）	韓當（山東人）	水難	水中白龍	《續光》10；董

從上表可知，最早的光世音感應故事是西晉元康年間（291-299）竺長舒於洛陽誦《光世音經》免火難的紀錄，最晚的是南朝梁初（502-549）釋僧融於江陵（湖北）遇鬼難的故事，換句話說光世音信仰盛行的年代約在（291-549）年左右，這期間反應光世音信仰的統治的王朝：西晉末期 1 條、東晉 8 條、十六國 3 條（後趙、冉魏、前秦）以及南朝 3 條，年代不明確的 2 條。另外，分佈的區域分別是河北、河南、浙江、湖北、南方沿海等六個省份，其具體的地點：

1.河南：共有 2 條，大約發生在 291-356 年之間，分佈的地點有：洛陽、河內（沁陽）縣。

2.河北：共有 6 條，大約發生在 295-418 年之間，分佈的地點有：中山（唐、

⁴¹ 毛德祖歸附劉宋後，劉裕初賜其官位灌陽縣男，尋遷督司、雍、并三州諸軍事、冠軍將軍，司州刺史等。參閱：董志翹《觀世音應驗記三種譯註》，頁 52。

定)、鄴(臨漳)、廣甯郡(宣化)、常山(曲陽)縣及呼池河等地。

3.浙江:共有3條,大約發生在353--375年之間,分佈的地點有:始豐(天台)、東陽到定山(浙江到杭州)、始寧(紹興)等縣。

4.湖北:共有4條,約發生在376-549年之間,分佈的地點都是在江陵地區。

5.南方沿海:共有1條,大約發生在399-401年之間,分佈的地點在南方沿海地區。

從西晉太康七年(286)法護於長安(陝西)翻譯與講說《正法華經》後,中國早期的光世音信仰於西晉末開始萌芽,到了東晉十六國時期是主要流行朝代,南朝時期,僅出現零星例證,後逐漸為觀世音信仰所取代。另外,光世音信仰流行的地點以河北、湖北、浙江最為盛行,到了孫恩之亂(399-401)甚至擴展到南方沿海。

這時期正是政治動盪與戰火頻仍的時候,人們在感受到生命無常之餘,便轉而祈求光世音菩薩的救度,誠如孫昌武所言:「在南北朝時期,由於國土分裂的形勢,再由於地域等諸多客觀條件,不但南、北的佛教發展形勢不同,地域間也往往有所不同。但觀音信仰卻是無所阻隔地迅速弘傳南、北,普及到社會各階層。從中可以看到宗教信仰心的威力,也可以體認觀音這位菩薩及其所體現的教義是如何地適應時代和民眾的需要。」⁴²

在靈驗記當中,肉眼親見光世音菩薩的例子最膾炙人口,其中又以《繫觀世音應驗記》載東晉義熙年的戰亂中,一位兵敗被北虜抓獲的小官潘道秀,因多次被轉賣,為人服苦役,歷盡滄桑,幾乎老死在北荒。原本就信佛的他,經常憶念光世音菩薩並多次夢見,但是有一次他入山砍材時,居然肉眼見光世音真形放光,而且整座山都變為金色。他慌忙對菩薩作禮,剛磕下頭,便發現地上的金光已經消失,抬起頭來卻發現菩薩已經不在原來的地方,此後他信佛更加虔誠,直到六十歲才過世。⁴³這則靈驗記正是《正法華經》的《光世音經》經中:「一心自歸,稱光世音名號,疾得解脫」⁴⁴以及:「光世音威神功德,智慧境界巍巍如

⁴² 孫昌武〈六朝小說中的觀音信仰〉,頁201-228。

⁴³ 董志翹《『觀世音應驗記』三種譯注》,頁188。

⁴⁴ 《正法華經》卷10(T09, no. 263, p. 129,a)。

是。其聞名者，所至到處，終不虛妄，不遇邪害。」⁴⁵的最佳例證。

在十七則光世音靈驗故事中，主角所遭遇的苦難，除了病難與臨刑難之外，其他幾乎可以在《光世音經》中，找到對應的經文：

1.火難 1 條：如竺長舒遇火難，對應經文有：「若有持名執在心懷，設遇大火然其山野，燒百草木，叢林屋宅，身墮火中，得聞光世音名，火即尋滅。」⁴⁶。

2.水難 2 條：對應的經文有：「若入大水，江河駛流，心中恐怖，稱光世音菩薩，一心自歸，則威神護，令不見溺，使出安隱。」⁴⁷如，呂竦父與韓當的例子皆屬之。

3.囚獄枷鎖難 3 條：在《光世音經》經文中，可以找到「囚獄枷鎖難」對應的經文，但沒有《觀世音經》偈頌中的「臨刑難」。《光世音經》中描述「囚獄枷鎖難」時說道：「若人犯罪、若無有罪，若為惡人縣官所錄，縛束其身，桎械在體，若枷鎖之，閉在牢獄，拷治苦毒。一心自歸，稱光世音名號，疾得解脫，開獄門出，無能拘制。」⁴⁸，十七則中竇傳與江陵一婦人的例子皆屬之，尤其江陵婦人因丈夫被盜賊牽連而逃亡，當時的官府卻將無罪的她關進牢裡。她一心念光世音菩薩，一天晚上她二次夢見同一位和尚，要她逃出去，而且身上的刑具自然脫落。⁴⁹在現實生活中，人們與光世音菩薩的感應互動，似乎比經文更活潑生動，光世音菩薩為冤獄者主持了公道，成為社會正義的代言人。

4.賊難 3 條：對應的經文有：「若見怨賊欲來危害，即稱光世音菩薩名號，而自歸命，賊所持刀杖，尋段段壞，手不得舉，自然慈心。」⁵⁰如，鄴西寺三胡道人、尚書徐義與毛德祖皆屬之。

5.鬼難：對應的經文有：「此三千大千世界，滿中諸鬼神，眾邪逆魅，欲來饒人。一心稱呼光世音名，自然為伏，不能妄犯，惡心不生，不得邪觀。」⁵¹如，惠簡道人與釋僧融的例子皆屬之。

以上五難中，火難與水難是大自然的天災，在交通不便的古代人們不論是居

⁴⁵ 《正法華經》卷 10 (T09, no.263, p.129, b)。

⁴⁶ 《正法華經》卷 10 (T09, no.263, p.128, c)。

⁴⁷ 《正法華經》卷 10 (T09, no.263, p.128, c-p.129, a)。

⁴⁸ 《正法華經》卷 10 (T09, no.263, p.129, a)。

⁴⁹ 董志翹《『觀世音應驗記』三種譯注》，頁 188。

⁵⁰ 《正法華經》卷 10 (T09, no.263, p.129, a)。

⁵¹ 《正法華經》卷 10 (T09, no.263, p.129, a)。

家或外出都可能發生，尤其當不得不行經湍急險難處時，更加深人們對無常苦的體會。至於，囚獄枷鎖難與盜賊難則反映了五胡亂華時期，政治動盪造成種種貧窮、盜賊四起、不肖官吏欺壓百姓、冤獄橫生及骨肉離散等家庭或社會問題，在人力無法回天之際，一心稱念光世音菩薩名號，仰望菩薩奇蹟救度，很自然成為人們離怖畏的選項。

以上光世音靈驗記所載都與《光世音經》文內容相應，另外「病難」與「臨刑難」則不見於經文：

1.病難 3 條：《光世音經》經文中，找不到光世音菩薩誓願救度眾生的病難，但是靈驗記中卻出現光世音菩薩治好了帛法橋的破嗓子，使他得到好的音聲，另外因病苦而蒙光世音感應救度的例子還有竺法義與道泰。其中得注意的是竺法義，因為他「尤善《法華》」，他既是早期法華與觀音思想的傳播者，更是信仰的實踐者。

2.臨刑難 2 條：《光世音經》沒有臨刑難的內容，一直到《觀世音經》偈頌翻譯出後，才明確記載：「或遭王難苦，臨刑欲壽終，念彼觀音力，刀尋段段壞。」⁵²但是在此偈譯出前，靈驗記中便出現了張展與孫恩亂二人兩則「臨刑難」的故事，展現了中國觀音信仰發展歷程中的內在的連結。

「世難苦多」後的看破放下，也往往是人們「絕處逢生」的契機。如：東晉穆帝永和中（345-356）竇傳與同伴深繫獄中，當時同在獄中的沙門支道山告訴他說：「人事不見其方，唯光世音菩薩救人危難，若能至心歸請，必有感應。」⁵³。後趙（295-349）帛法橋的例子可得知，人們深信光世音菩薩能令人：「現世得願」、「至心祈求」，但是感應的要件是「若微誠無感，宿業難消。」⁵⁴。另外，可見，光世音菩薩是解救人們現世苦惱的救世主，與菩薩感應的方法「微誠無感」，必須要「至心祈求」與「至心歸請」。從光世音靈驗故事救難的類型來看，大部分救難事蹟與經文所說相呼應，然而，也有少部分不見經文內容，這似乎說明了民間信仰的感應事蹟，往往按照當時的環境、信仰背景與社會制度、階層，而產生中國地域的「普門示現」。經文對光世音菩薩的「應身」的種類說道：

⁵² 《妙法蓮華經》卷 7（T09，no.262，p.57，c）。

⁵³ 董志翹《『觀世音應驗記』三種譯注》，頁 16。

⁵⁴ 董志翹《『觀世音應驗記』三種譯注》，頁 7。

或現佛身，而班宣法；或現菩薩形像色貌，說經開化；或現緣覺或現聲聞；或現梵天帝像，而說經道；或捷沓和像；欲度鬼神，現鬼神像；欲度豪尊，現豪尊像；或復示現大神妙天像；或轉輪聖王，化四域像；或殊特像；或復反足羅剎形像；或將軍像；或現沙門梵志之像；或金剛神；隱士；獨處仙人；僮儒像。⁵⁵

以上經文提到示現的「應身」主要有：「佛身、菩薩、緣覺、聲聞、梵天帝、捷沓和、鬼神、豪尊、大神妙天、轉輪聖王、殊特像、羅剎、將軍、沙門梵志、金剛神、隱士、獨處仙人、僮儒」等十八種身份。而菩薩現身的目的是：「遊諸佛土，而普示現若干種形，在所變化開度一切……，令無所畏。已致無畏，使普安隱，各自欣慶，故遊忍界。」⁵⁶

十七則光世音感應故事，與經文相呼應的「應身」有四類：僧人 4 次、人身 1 次、光世音菩薩 1 次、將軍身 1 次。另外，在經文中沒有出現的「應身」有三類：火光 2 次、雲及雨 1 次、水中白龍 1 次。這種反應當時生活場景的「現身」救難，雖然不是經文所列舉的「三十三身」，但是合乎觀音普門「應機」示現的原理。

自從西晉末期《正法華經》被翻譯後，《光世音經》從東晉到南北朝，整整流傳了一百多年。主要信奉的階層精進修行的僧侶就佔了一半（七人），其中高僧傳所見有：竺長舒、帛法橋、竺法義、惠簡道人、道泰、釋僧融等六人，這些僧人是早期《光世音經》的信仰的實踐者與弘揚者。例如：竺法義（364-375⁵⁷）與王導、孔敷有交往。此外，他尤善法華，曾於京師大開法筵。晉寧康三年（375）年，孝武帝還請他赴京講經。⁵⁸在高僧傳中，竺法義屬於「義解僧」，是弘揚佛法的法將。十七則《光世音應驗記》中，他於重病不治時，曾經夢到一個僧人，為他開刀治病，從此他病好之後，便常常為人說此事，據《光世音應驗記》作者傅亮說，其父親親近竺法義修行時，也曾親耳聽過此事，並說竺法義：「每說事，輒秉然增肅。」⁵⁹。

⁵⁵ 《正法華經》卷 10（T09，no.263，p.129，b-c）。

⁵⁶ 《正法華經》卷 10（T09，no.263，p.129，b-c）。

⁵⁷ 董志翹《『觀世音應驗記』三種譯注》，頁 26。

⁵⁸ 董志翹《『觀世音應驗記』三種譯注》，頁 25。

⁵⁹ 董志翹《『觀世音應驗記』三種譯注》，頁 25。

可見「口頭傳播」也是《光世音經》傳播最快速的方式之一。而後，六朝文人也模仿史書，將靈驗故事紀錄成篇並編成《光世音應驗記》，此種文字傳播的力量，更使得光世音菩薩的感應事蹟逐漸傳播到中國各地。

五、《光世音經》在敦煌的流傳

翻譯《正法華經》的竺法護，可以說是一位「學修兼備」與「行解相應」，法華菩薩行者，這也是他之所以能成就千人僧團，感應眾多同願同行弟子相隨的原因。在竺法護所度徒眾中，名列高僧傳的竺法乘可謂第一高足，他自幼神悟超絕，在長安的敦煌寺跟隨竺法護出家學道，人品高潔，獨具見識，深得法護的讚許。據《高僧傳》言，竺法乘後來還西行到敦煌「立寺延學」，他秉持竺法護菩薩行者的行誼，「忘身為道，誨而不勸，使夫豺狼革心，戎狄知禮。」所以梁朝慧皎也讚嘆說「大化西行，乘之力也。」⁶⁰《正法華經》中「人人本具佛性」、「佛身久遠常住」、「唯一佛乘」之要理以及，妙音、光世音及藥王等諸大菩薩的慈智行願，自然也隨著竺法護的法音宣流，還有竺法乘「西行敦煌，立寺延學」，深深烙印在數千徒眾的八識田中，甚至遠播到敦煌地區。敦煌藏經洞發現一批北圖與英國等地所藏的《正法華經》寫經，以及印度國立博物館所藏吐魯番《正法華經·光世音品》寫經⁶¹，或許與竺法乘「法化河西」，流風所及有一些直接或間接的關係。

在現今大藏經與諸多史籍，記載著許多人們虔誠受持《光世音經》的事蹟與感應故事，但這些修行者所使用的讀誦的寫本，隨著自然的消長、歲月的推移乃至戰火的摧毀，在宋之前的寫本已不復見，更別說是唐朝甚至更早的北魏乃至十六國寫本。據方廣錫統計，敦煌石室藏經洞也發現數量不多的《正法華經》寫卷，已為歷代大藏經所收，敦煌本可供校勘。如北圖藏有 3 號：(一)昆 66 號，首尾均殘，存 154 行。(二)地 65 號，首尾均殘，存 140 行。(三)金 20 號，首尾均殘，存 84 行。英國亦有收藏。⁶²此外，吐魯番發現寫經中有一件敦煌《光

⁶⁰ 《高僧傳》卷 4 (T50, no.2059, p.347, b-c)。

⁶¹ 方廣錫〈敦煌遺書中的《妙法蓮華經》及有關文獻〉，收入《中華佛學學報》第 10 期，臺北：中華佛學研究所，1997 年 7 月，頁 215。

⁶² 方廣錫〈敦煌遺書中的《妙法蓮華經》及有關文獻〉，頁 215。

世音經》寫卷，更是敦煌早期光世音信仰重要的史料。以下就這件寫卷進行考察：

(一)吐魯番發現的敦煌《光世音經》寫卷

現藏德國印度藝術博物館編號 MIK III 43《光世音經》寫經，發現於吐魯番地區，出土於高昌故城 α 寺。早期藏於德國西印度博物館，原編號 TIα，為德藏吐魯番文獻最早的寫本。

此件為卷子本，首殘尾完，無首尾題。紙本書寫，紙幅殘存 75.7×11.9cm，內容為〈正法華經光世音品〉末尾部分。存 39 行。每行約 17 個字，正文墨跡隸意甚濃，字稚拙，俗字很多。起：「（……前殘）聲聞或梵天像，或天地（帝）（下殘）/撻查和像，欲度鬼神……」，訖：「……彼時會□中八萬四千人/至無等倫，尋發無上正真道意。」卷末存尾題共 13 行（第 27 行到 39 行），每行約 4-12 字。該卷題記饒宗頤文與書池田溫《識語》都曾錄出，後來榮新江到德國核對原件，重新校錄：⁶³

魏（巍）隆大道，玄通無津。庠廓幽微，/眺觀巨聞。至人精感，眇然發/
真。三光具盛，乾𡩊（坤）改新。□□/無際，含氣現民。顯矣世尊/明德感
神。/神璽三年七月十七日，張施於/寬（冥）安縣中寫訖。手拙，具/字而
已，見者莫咲（笑）也。若/脫漏，望垂珊（刪）定。/三光馳像，機運迴/
度。丈夫失計，志/意錯虞（誤）。一計不成，亦/為百虞（誤）。

本件寫經時間甚早，其題記透露的訊息，分別探討其抄經時間、地點與動機：

1.抄經的時間

從題記可知，本件寫於神璽三年（399）。「神璽」年，是十六國時期北涼國建立者段業（？-401 年）的年號。饒宗頤認為此件寫經在《法華經》的弘傳史中也是極其珍貴⁶⁴，因為唐代惠詳著《弘贊法華傳》及僧祥的《法華傳記》中的「書寫」一門，所述以齊隋抄經最早，然張施題記卻可將《法華經》「書寫門」上溯到北涼神璽三年（399），彌補史料之不足。

⁶³ 榮新江〈柏林所藏吐魯番漢文文獻概述〉，收入曾憲通主編《饒宗頤學術研討會論文集》，1997 年 11 月，頁 114-115。

⁶⁴ 饒宗頤〈神璽三年光世音贊跋〉，收入《饒宗頤二十世紀學術文集》卷 8 敦煌學（上），臺北：新文豐出版公司，2003 年 10 月，頁 25。

2.抄經的地點與流入高昌考

本件的寫經地點題記載為「寬安縣」。據饒宗頤考⁶⁵，「寬安縣」應是「冥安縣」，此縣為西漢時代所設，是敦煌六郡之一，即今甘肅安西縣東南鎖陽城，於北周時廢。因此，本件雖發現於吐魯番地區，但卻是敦煌地區流入河西的寫經。抄寫內容為西晉竺法護譯《正法華經》的單行本《光世音經》，不僅是現存敦煌《光世音經》寫經年代最早的，其題記也是反應十六國時期敦煌「光世音菩薩信仰」的重要文獻。

至於，張施於北涼神璽三年（399）在冥安縣（今敦煌境內）所寫《光世音經》，為何會在高昌地區發現？這個寫卷的流傳主要與北涼段業、北涼沮渠氏以及北涼在高昌的臨時政權有關。張施寫經的神璽三年（399），正是北涼君主段業執政時期。段業建國共使用神璽（397年五月-399年正月）與天璽（399年2月-401年5月）二個年號，政權才維持了四年之久。就在張施於神璽三年（399）七月在冥安縣（今敦煌境內）寫下《光世音經》的二年之後，沮渠蒙遜殺段業，自稱涼州牧、張掖公，建元永安，建都姑臧（武威），史稱沮渠北涼（401-439）。北涼沮渠蒙遜個人篤信佛教，以曇無讖為師，極力支持佛教譯經事業及石窟藝術的開鑿，據傳《觀世音經》的單獨流通也是受他影響⁶⁶。北涼才統治三十九年，便被北魏消滅。北魏太延五年（439）九月，太武帝拓跋燾親率大兵伐涼，攻破姑臧（武威），沮渠牧犍開城出降，北涼滅亡。

北涼雖亡餘族仍在河西地區奮力抗魏，據守敦煌的牧犍弟沮渠無諱於太平真君二年（441），派弟安周西擊鄯善，到了太平真君二年（442）時無諱無法抵魏，便撤離敦煌，來到安周佔據的鄯善，同年八月率眾焉耆進軍高昌，九月大將衛興奴夜襲高昌，大屠其城，太守闕爽逃奔柔然，無諱遂在高昌建立地方政權。太平真君二年（441）沮渠無諱棄守敦煌時，帶走了所有敦煌人口，由於北涼來到高昌人口過多，太平真君五年（444）沮渠安周在位時，導致了飢荒，死傷無數。北魏滅北涼，河西的北涼王族、僧侶或民眾隨著沮渠無諱、沮渠安周沿途奔逃，

⁶⁵ 饒宗頤〈神璽三年光世音贊跋〉，頁161-162。

⁶⁶ 《觀音玄義》卷2：「河西王沮渠蒙遜歸命正法，兼有疾患以告法師。師云：觀世音與此土有緣。乃令誦念，患苦即除，因是別傳一品流通部外也。」（T34，no.1726，p.891，c）。

如榮新江所說張施在冥安縣（今敦煌境內）所寫《光世音經》寫卷，很有可能是在這段時間從敦煌被攜入高昌地區。⁶⁷

（二）敦煌《光世音經》寫卷反應的歷史背景與信仰

本件寫經人張施，身份為在家男信眾。由於字跡樸拙，錯字很多，故為其本人抄寫。其題記「乾坤改新」一句，事實上透露一段改朝換代的歷史。寫經背景為神璽三年（399），為段業北涼政權。段業原為後涼呂光部將杜進的幕僚，曾任建康（今甘肅酒泉）太守。龍飛二年（397），沮渠男成背叛後涼，段業被推為大都督、龍驤大將軍、涼州牧、建康公，從此自稱為涼王，改元「神璽」，並以沮渠男成為輔國將軍、男成的堂弟沮渠蒙遜為張掖太守。事實上，北涼所推翻的後涼，其歷史評價頗多負面。史書上說呂光雖身為氐人的貴族子弟，但「不喜讀書，唯好鷹馬」，繼呂光之後的呂纂「性多猜忌，忍於殺戮」、呂隆則「多殺豪望，以立威名，內外囂然，人不自固」。齊陳駿如此評論這段歷史⁶⁸：

政治上既不能贏得人心，民族矛盾又不斷被激化，加上生產的破壞，文化的落後，後涼的政權矛盾交錯，困難重重。

可見，後涼所統治河西地區十八年間（386-403 年），在政治、經濟方面非但沒有貢獻，反而使安定八十年來的河西地區，又再次動盪不安。神璽三年（399）的敦煌是段業的統治區，因為段業於龍飛二年（397）滅後涼時，最初僅據有建康一地，到了神璽二年（398）五月，後涼晉昌太守王德、敦煌太守孟敏都投降於段業。

因此，張施於神璽三年七月在敦煌「冥安縣」寫《光世音經》時，說道：「至人精感，眇然發真。三光具盛，乾☰（坤）改新……顯矣世尊明德感神。」這時正是後涼統治黑暗時代的結束，段業佔據敦煌已經一年多，光世音菩薩慈悲的感應事蹟早已深植於敦煌地區，張施的寫經題記讚頌光世音菩薩具有廣大威神及慈悲感應救度之外，也希望藉此寫經功德，使自己「機運迴度」，能時來運轉，反應了小老百姓在感受到新政權轉移之餘，苦難的心靈更期待在菩薩的庇蔭下能過

⁶⁷ 榮新江〈〈沮渠安周碑〉與高昌大涼政權〉，收入《燕京學報》第 5 期，北京：北京大学出版社，1998 年 11 月，頁 75-79。

⁶⁸ 齊陳駿〈氐人呂光和他的後涼政權〉，《河西史研究》，甘肅：甘肅教育出版社，1989 年 12 月，頁 136-137。

著幸福的生活。

段業統治敦煌之前《正法華經》及光世音菩薩的信仰，早已在敦煌地區流行，這與敦煌菩薩竺法護與弟子法乘在敦煌地區的譯經與傳法應有密切關聯。據陳國燦對竺法護譯事業研究，他認為：「佛教傳入中國，佛經經義的翻譯傳播，最早不是發生在敦煌、吐魯番，而是發生在中原政治生活中心地區，如長安、洛陽以及建康、武威等地。佛經經過翻譯加工後，才逐漸西傳到河西、敦煌、吐魯番。」⁶⁹竺法護譯的《正法華經》與該經的《光世音經》的流傳與光世音信仰的風行，似乎也是這樣的模式。首先是經典的翻譯、經典的抄寫、思想義理的講說與闡揚，接著輾轉抄寫與流通，而後有各階層的人從事讀誦、稱名與禮拜等宗教活動，這些虔誠的修行以及獲得種種不可思議的感應，先是以口頭傳播，在人群間相互鼓勵，再由中國文士有心模仿正史寫作，撰寫成《光世音感應記》，使得光世音信仰有不僅有經典為理據，更有強而有力的事證。從中原到敦煌地區，《光世音經》與光世音的信仰在各地的傳播，都是這些條件交互影響下而開展。

六、結論

鳩摩羅什大師尚未來到中國之前，竺法護是中國佛教初期最偉大的譯經家與大僧團導師，他不僅翻譯、弘揚大乘般若經典與實踐菩薩思想，他譯出的《正法華經》更是影響中國佛教最重要的經典。《正法華經》翻譯與流行的東晉南北朝時期，正是中國政治分歧、社會動盪與生靈塗炭的苦難時代，朝夕不保的生命，更讓人能感受世間的無奈與人類的渺小，印證了佛教無常苦空的真理，該經中的《普門品》因宣揚光世音慈悲濟世與廣大威神，因此被以《光世音經》單經流傳讀誦。光世音菩薩宣稱能無條件救度人類「三災七難與二求」等苦，因此當人們或遭遇生命中不可迴避的生、老、病、死、愛別離、怨憎會、求不得及五蘊熾盛等苦時，或感受生命垂危或人力無法回天之際，人們就在萬緣放下，專注一心持誦光世音菩薩聖號中，遠離恐怖，獲得不可思議的感應。

從兩晉南北朝的光世音靈驗記來看，《法華》系的光世音菩薩在經典翻出的

⁶⁹ 陳國燦〈從敦煌吐魯番所出早期寫經看佛教的東傳西漸〉，收入《普門學報》第7期，高雄：佛光山文教基金會，2002年1月，頁7。

不久，便以救苦、救難、廣大靈感及施無畏的精神，或在現實生活、或夢境，光世音菩薩的「應身」類型，會隨著時空因緣而有所改變，而且以中國人熟悉且當時最需要的方式救度，是人們廣為接受的重要因素之一。此種現象，同樣見於後來最為通行的鳩摩羅什《觀世音經》的感應事蹟中，反應了不論是光世音與觀世音菩薩，都是以「此人應以何身得度，即現何身說法」的法則與民間互動。

竺法護以夾帶威神巍巍之力的「光世音菩薩」之名，讓菩薩以慈光遍照濁世的黑暗，作為中土人民渴仰離苦的媒介。這種感應來自「光世音菩薩」具有傾聽眾苦的慈悲普世特質，與翻譯名號為甚麼本無最大關聯。但是，「光世音」這個譯名言簡意賅，也頗具視覺與觸覺意象，在南北朝光世音感應記中，有許多人曾經以肉眼或在夢中夢到光世音菩薩遍滿金光，並以身光照耀使大地沐浴金光、或使病苦獲得療癒以延年益壽，在戰亂頻仍的南北朝時期，更化作光明引導逃難者遠離盜賊追擊而與家人重逢。

從東晉到南北朝時期，人們對光世音菩薩的熱忱信仰，猶如長龍的鞭炮聲此起彼落、抑或同步的地在中原內地與敦煌與河西地區響起。而後，當鳩摩羅什《妙法蓮華經》於公元 406 年於長安譯出後，又傳出河西王沮渠蒙遜久病不癒，國師曇摩讖建議他誦該經的《普門品》獲得感應，而後單獨別行的此品稱為《觀世音經》，繼光世音經典與信仰帶動了《觀世音經》與觀世音菩薩信仰的另一個高潮，到了唐代便有的諺語，唐代的觀音信仰可說是遍及社會的每個階層，上至帝王、貴族，下至平民、百姓，都有觀音菩薩的信奉者，真可謂是「家家阿彌陀，戶戶觀世音」，直到今日更有半個亞洲的觀音信仰之稱。

在佛教傳播的過程中，鳩摩羅什大師的《觀世音經》譯本與觀音菩薩的盛名，確實壓倒性地取代了竺法護大師所譯《光世音經》以及光世音名號的信仰，但是從觀音信仰與感應的立場來看，實不容忽略竺法護大師、其弟子法乘以及無數虔誠講經法師與百姓們，依真誠信念與精進用功所樹立的感應典範。

東晉南北朝後期是光世音信仰的流佈時期，傳播的地點從中原長安譯經地逐步擴展到洛陽、河北、河南、浙江、湖北等中國南北各地，並且早已流傳到敦煌與高昌地區。到了南北朝晚期到唐代，才是羅什《觀世音經》譯本與觀音信仰的發展的高峰期，觀音信仰遍及社會的每個階層，上至帝王、貴族，下至平民、百姓，都有觀音菩薩的信奉者。因此，從光世音與觀音信仰的傳播史蹟來看，該菩

薩信仰的流行主要取決於法華經本身的殊勝與菩薩利他典範的神聖價值，而不在於如何稱呼菩薩這個「假名」。此類果德經典，宣揚菩薩實乃凡情所難蠡測，故被視為「難信之法」。這個法門與菩薩感應道交之道，是透過「一心稱名」使得離苦。然而法門簡，下手易，卻必須對苦有深刻體認與出離，才能一心執持名號，而獲感應。竺道生在《妙法蓮花經疏》卷下《觀世音品》便說道：「夫聖人懸燭，權引無方，或托神奇，或寄名號，良由機有參差，取捨不同耳。所以偏美觀音名者，欲使衆生歸馮情一，致敬心濃。若能推敬於一者，則無一而不然矣」⁷⁰是故，不論是光世音或觀世音都只是個假名，只要能把握一心稱念、虔誠皈敬的原則，都能體會觀音法門以其「名字輪」，欲令轉火焰苦惱為慈悲正念的用心良苦。

⁷⁰ 《妙法蓮花經疏》卷下〈觀世音品〉（X27，no.577，p.16，c）。

國家圖書館出版品預行編目（CIP）資料

敦煌學. 第 32 輯 / 南華大學敦煌學研究中心編輯. —

臺北市：樂學，民國 105.08

面；公分

ISBN 978-986-88194-7-4（平裝）

1. 敦煌學 2. 文集

797.907

105015520

敦煌學 第 32 輯

ISBN 978-986-88194-7-4

編輯者：南華大學敦煌學研究中心

nhdh5770@gmail.com

執行編輯：洪藝芳

出版發行：樂學書局有限公司

台北市金山南路二段 138 號 10 樓之一

Lexis@ms6.hinet.net

電話：(02) 23219033

傳真：(02) 23568068

定價：500 元

出版日期：中華民國 105 年 8 月 2016 年 8 月

STUDIES ON DUN-HUANG

VOLUME 32

Wang Chuan and Ma Xiaohe, Restored Text of Xiapu Manuscript *Mani the Buddha of Light*

Chou Hsipo, The Baize Cult and Its Changing Images

Lin Jenyu, A Study on Miscellaneous Copies and Applications of "The Eulogy of Mahayana Pure Land" in Dunhuang Manuscripts

Lin Xueling, A Study on the Literary Images and Narrative Persuasion in Dunhuang Telling and Singing Literature "Qiu Yin Yi Ben"

Hung Ifang, The Content and Cultural Implications of the Dunhuang Manuscripts on Adoption

Chang Chiahao, An Analysis and Discussion on the Features of the Buddha's Biographies in Dunhuang Literature

Liang Liling, The Transformation of the Spells in the Dunhuang Manuscript "Method for Healing the Night Crying of Children"

Huang Chingping, A Study on the Northern School Chan: The Manuscripts of Five Skillful Means and its Dharma Method

Yang Mingchang, Literati entering the Sacred Realm: the Sacred Imagination in Bai Juyi's Writings and the Chinese and Japanese Temples

Liu Huiping, The research of "Sun Yuan jue" story in Dunhuang Manuscripts: Also on the source and classifications of China "abandon the old" stories

Tsai Chunglin, An Examination on the Writing Psychology of the Vulgar Characters: A Convenient Perspective

Chien Peichi, The Texts and Images of Hooded Ksitigarbha in Dunhuang

Shi Dacan, The Spread of the *Guangshiyin Scripture* in the Central Plain and Dunhuang

2016.08

國家圖書館出版品預行編目（CIP）資料

敦煌學. 第 32 輯 / 南華大學敦煌學研究中心編輯. —

臺北市：樂學，民國 105.08

面；公分

ISBN 978-986-88194-7-4（平裝）

1. 敦煌學 2. 文集

797.907

105015520

敦煌學 第 32 輯

ISBN 978-986-88194-7-4

編輯者：南華大學敦煌學研究中心

nhdh5770@gmail.com

執行編輯：洪藝芳

出版發行：樂學書局有限公司

台北市金山南路二段 138 號 10 樓之一

Lexis@ms6.hinet.net

電話：(02) 23219033

傳真：(02) 23568068

定價：500 元

出版日期：中華民國 105 年 8 月 2016 年 8 月

STUDIES ON DUN-HUANG

VOLUME 32

Wang Chuan and Ma Xiaohe, Restored Text of Xiapu Manuscript *Mani the Buddha of Light*

Chou Hsipo, The Baize Cult and Its Changing Images

Lin Jenyu, A Study on Miscellaneous Copies and Applications of "The Eulogy of Mahayana Pure Land" in Dunhuang Manuscripts

Lin Xueling, A Study on the Literary Images and Narrative Persuasion in Dunhuang Telling and Singing Literature "Qiu Yin Yi Ben"

Hung Ifang, The Content and Cultural Implications of the Dunhuang Manuscripts on Adoption

Chang Chiahao, An Analysis and Discussion on the Features of the Buddha's Biographies in Dunhuang Literature

Liang Liling, The Transformation of the Spells in the Dunhuang Manuscript "Method for Healing the Night Crying of Children"

Huang Chingping, A Study on the Northern School Chan: The Manuscripts of Five Skillful Means and its Dharma Method

Yang Mingchang, Literati entering the Sacred Realm: the Sacred Imagination in Bai Juyi's Writings and the Chinese and Japanese Temples

Liu Huiping, The research of "Sun Yuan jue" story in Dunhuang Manuscripts: Also on the source and classifications of China "abandon the old" stories

Tsai Chunglin, An Examination on the Writing Psychology of the Vulgar Characters: A Convenient Perspective

Chien Peichi, The Texts and Images of Hooded Ksitigarbha in Dunhuang

Shi Dacan, The Spread of the *Guangshiyin Scripture* in the Central Plain and Dunhuang

2016.08