

序·古帝仙佛的時空神遊\林佳燕教授 \ 16

序·蓮華千葉映娑婆一張澤珣教授

009

題字一黃耀堃教授 \ 08

## 佛法無邊

佛教的法界眾生

阿彌陀佛

031

釋迦牟尼 024

彌勒菩薩・燃燈古佛 / 027

大勢至・金剛手 / 040 觀音・度母・聖母 / 37 藥師佛·阿閦佛 034

大梵天王 / 068

海神・龍女

064

文殊・普賢 044

孺童菩薩·衍聖公 / 047

聖愚・濟公

活佛

050

地藏菩薩 054

善財·哪吒 閻羅天子・青溪小姑 / 058 061

黎明女神・摩支利天 / 27

孫悟空·豬八戒 / 074 078

梁武帝・長眉羅漢 / 82



## 丹道仙

道教的仙凡神鬼

#### 班

呂祖 096 花朝 狐仙 乞丐祖師 / 99 赤腳大仙・藍采和・ 趙宋諸帝 088 092 102

隋煬帝・鼠仙

115

媽祖 118

月神・嫦娥 / 157

彭祖・姜尚・

老聃

\_ 121

西秦王·唐玄宗 / 12 趙太祖師・宋皇臺 / 108

關帝・岳王 / 139 東皇太一・太乙天尊

劉海 / 105

東王公·雷神 / 145

太陽星君・明思宗 / 153

西王母 / 149

142

壽星 喜神・商紂王 / 133 福星・太歲・陽城 禄星・文昌・張仙 124

玉皇大帝 / 136

127 130

### 與英雄 三皇五帝

上古神話的帝王

蚩尤 姜齊·巫兒 炎帝・神農 伏羲·女媧

174

三官大帝 / 212

帝堯・天官大帝 / 215

171

殷契

209

\_ 168

164

帝嚳・帝俊

后土・后稷 202

東嶽大帝 / 199

推薦閱讀書單 / 240 跋語:青鳥飛來是故知

234

北 帝 / 194 顓頊·冥伯 188

少昊

倉頡

185

黃帝・混沌 上巳・高禖

182 178

\_ 191

大禹·水仙尊王 / 224 帝舜・地官大帝 / 221 虞幕・句芒 / 218

四方風·飛廉 / 227

伯益·嬴秦 / 230

昳

#### 序·蓮華千葉映娑婆

煒舜教授與我認識有年,年前邀我為其《神話傳說筆記》寫序,因俗務纏身而又怕才識不逮,恐不能做好。只 是把所感所識所思湊寫成文,以為序。

我希望以比較宗教學的視角來思考煒舜教授的這本著作。在宗教學研究的建設過程中,弗里德里希·黑格爾(Friedrich Hegel)是極具創見的,尤其是他以歷史觀的方式來審視宗教,主張客觀正確性(objective validity)的做法,使原本更偏向一種主觀地對宗教蓋棺定論的説法,逐步走向一個統一的舞臺。這個舞臺無疑就是歷史本身。而在這個舞臺上,馬克思·繆勒(Max Müller)正式提出比較宗教學的種種研究方向。在他有關宗教研究的講座上,他提出了比較宗教的兩種方式,一種是「比較神學」(comparative theology),另一種是「理論神學」(theoretical theology);前者是宗教的歷史面貌,後者是宗教之下的諸種狀態。1雖然比較宗教學的發展在近些年間褒

<sup>1</sup> Max Müller, 'The Science of Religion: Lecture One (1870'), in Jon R. Stone (ed.), *The Essential Max Muller: On Language, Mythology and Religion* (New York: Palgrave Macmillan, 2002): pp. 109-21.

貶參半,<sup>2</sup>但是如同威爾弗雷德·史密斯(Wilfred Cantwell Smith)在其著作中所隱晦表達的那般,<sup>3</sup>比較宗教學的重要精神就是平行地看待不同的宗教。所謂的「平行」用繆勒的說法來說,就是既要撇除對其他宗教的不尊重,亦要解除迷信;但我們必須明白,繆勒提出的這個層面仍是在「糾正」其時期對宗教的誤解而提出的。現在社會雖然亦未完全脱離這重誤解。但至少我們理應更進一步:比較宗教學的存在就是要賦予一切本受界限所制的材料一次相互佐證、相互解讀的可能。換句話説,就是要給我們一種敢將不同事物放到一個層面來思考的學術精神。在這個層面上而言,煒舜的這本著作絕對是一次比較宗教論述的有機實踐。

在閱讀全書一遍之後,我除佩服作者靈活的思維之外, 更為值得一説的是,作者以有別於以往有關神話著述的書 寫方式,重新將不同宗教神話中耳熟能詳的神話人物單獨

<sup>2</sup> 相關內容,基文·弗拉德(Gavin Flood)給出了譜系式的梳理,參見Gavin Flood: *the Truth Within: A History of Inwardness in Christianity, Hinduism and Buddhism.* (Oxford: Oxford University Press, 2013): pp. 248-253.

<sup>3</sup> Wilfred Cantwell Smith, *The Meaning and End of Religion*. (Minneapolis: Fortress Press, 1991).

抽出,並且放到一個文化多元(pluralism)的角度中進行 描述。基本上,全書所描寫和思考的均是東方神祇,但是 與此同時,作者亦給出西方的神話人物進行平行比照。這 種做法在學界可謂是別開生面的。西方或東方學界在處理 自己的神話人物時,大多只集中於自己習慣的文化語境, 鮮有將不同文化進行平行思考。無疑,這種研究方法可以 使研究者深入地針對特定傳統進行思辨,然而卻也使我們 墮入到一種難以突破的窠臼之中。基文·弗拉德(Gavin Flood)與弗朗西斯·柯龍尼 (Francis X. Clooney)在他 們的著作中著重思考了這種問題。兩者不約而同地談及了 比較的方法論,認為我們不應限於所謂地域或符號的界限、 不可隨意套用理論框架,亦不可將東方與西方的學術思維 推行分化對立。4因為我們知道,現有的一切分類法都是我 們後天加工的產物,因此在思考問題時,尤其是學術中人, 我們必須既符合學術的合理範圍,亦同時要超出這種範圍。 這種説法不只是紙上談兵,更是我們可以在思想層面與視

<sup>4</sup> Gavin Flood, *The Importance of Religion: Meaning and Action in Our Strange World.* (Chichester: Wiley-Blackwell, 2012): pp.14; Francis X. Clooney, *Comparative Theology.* (Chichester: Wiley Blackwell, 2010): pp.4.

覺層面可以目睹的。

在此舉一個中世紀時期的例子來說。在五世紀與六世 紀盛行的思維菩薩像中,他們呈現著沉思的姿勢,不只可 在中國的浩像藝術中看見,更可在東亞不同地區的視覺形 式中發現相同之處。固然,因應地理上的優勢,這種同源 極有可能是基於地域傳播所致。但是當我們甚至可在希臘 羅馬的喪葬主題中看見相似的姿態,這就使我們值得深思, 這種姿勢是文化傳播的產物,抑或是一種共通的母題?無 論我們是否承認非洲起源論(Out of Africa Hypothesis) 的説法,但是,誠如作者在書中開首亦有提到,印歐語系 中的許多語言的確具有相似特質。從這個層面來說,宗教 所帶有的同源性質是由於我們人類祖先本來就屬於同一源 點,後來經過各種原因遷移分離,結果導致了我們在文化 上按照環境而分道揚鑣;即便不是如此,在此我們亦可思 考幾種線索,譬如在當代依賴於貿易所產生的文化交流在 中世紀早期並未如此流行,因此我們在看待任何相近的文 化時,不可直接否定兩者的關係,亦不應直接判斷是一者 影響另一者,因為當中仍存在另一個在中世紀時期流行的 因素 — 即由集體想像力(collective imaginary) 與共享

主體性(shared subjectivity)所產生的,對應不同文化傳統中的形象翻製。我們必須承認,有些文化特質是獨一無二的;但亦有部分文化特質是潛藏在人類內心或意識之中,屬於文化互通的基礎。因此我們可以以記憶史(Mnemohistory)的方式來思考猶太人在書寫聖經時的心理狀態;5因此我們可以以內在性(inwardness)來思考基督教、印度教、佛教的宗教精神;6我們甚至會在不同文化中看見洪水、創世、死亡等等母題。

顯然,煒舜的嘗試在某個程度上來說,就是要打通這種有限界域中的限制,以母題的方式來看待不同宗教的神祇,試圖尋找不同宗教、不同傳統、不同文化中擁有相似象徵與功能的形象。譬如在思考〈觀音·度母·聖母〉時,他便以母性模式的依戀來思考上述三位神祇在不同文化中的宗教地位。現在我們就著這個問題進行簡單探索。在魏

<sup>5</sup> Jan Assmann, Moses the Egyptian: The Memory of Egypt in Western Monotheism (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1998); Jan Assmann, Cultural Memory and Early Civilization: Writing, Remembrance, and Political Imagination. (Cambridge: Cambridge University Press, 2011).

<sup>6</sup> Gavin Flood: the Truth Within: A History of Inwardness in Christianity, Hinduism and Buddhism. (Oxford: Oxford University Press, 2013).

晉南北朝時期開始出現類近中性的觀音形象,在進入到宋 代之後,由與之相關的傳説故事逐步轉化成女性形象。簡 中原因足可見女性身份在不同朝代中的重新認識和定性。 婦女社會地位提升,反映在中國基本上就是女性觀音成形 的一個緣由;這點基本上就是藏人社會的價值觀,因此白 度母的產生源頭從根本上類似於中國社會。但是煒舜並未 止於此,他繼而思考天主教聖母相近的心理崇拜起源。他 談及瑪利亞是耶穌親近的人,又是上帝選擇的童貞之人, **並無原罪;從這些層面來説,她所體現的是一個完美的女** 性或母親。這種説法是完全正確的。與此同時,我們亦可 思考聖母與夏娃的關係,以及與之相關的,為何天主教特 別標記出耶穌之母而非耶穌之父(指的並非神聖父親,而 是世俗父親)?當中絕對無法逃避的,就是母性地位的提 升。在這種語境下,傳說中害人類失去樂園的夏娃就成為 了女性與教義間一種心理隔膜,或者用西格蒙德·弗洛伊 德(Sigmund Freud)的術語來說,就是女性在長久的「潛 伏期」(latent stage)中所產生的心理反抗。聖母作為一 種補償夏娃罪惡的神聖存在,使更多的女性群體可以從天 主教的信仰中尋找到自身性別的認可。因此,煒舜強調母 性的「世間法」亦是有理可據的。簡單而言,三地有關觀音、 度母、聖母的地位提升就是女性地位的提升。

總之,煒舜的這本著作是研究宗教神祇的一本通識佳作。他以通俗易懂的語言深入簡出地將神話的記載熔於一爐,為求使讀者可以在象牙塔之外了解到神話與宗教的微妙關係,並且可以與之同時平行閱讀到不同神祇的共同面貌,從而體現跨越文化空間不同民族中在心理上的共通之處。這本可稱為「談神錄」的著作不僅適合所有對宗教與神話感興趣的人,同時也適合學界中人。我希望讀者能透過這本書,不只了解到特定宗教神祇的形象來源或宗教寓意,更可以讀出比較宗教的研究精神,從而敞開視野來看待不同傳統,使一種爭議已久卻仍然秘而不宣的主題可以獲得更開放的思考。總的來說,這是一本富愉悦性充滿智識的讀物。真是「蓮華千葉映娑婆」婆娑映葉萬華姿」!

#### 張澤狗

香港中文大學博士 澳門大學教授 丙申春於塑古齋

#### 序·古帝仙佛的時空神游

一切都要從一隻三、四公分橘底黑斑的蝴蝶説起……

與陳煒舜教授相識已好幾年,雖然不在同一個地區生活,但每年因為學術合作的緣故而碰首,日子一久,在時間與交流次數的累積下,漸知他的為人謙和篤實、博學多覽、精通多國語言,常創作古典詩詞,且對於中文學術著力之深、著述之豐盛,常令我輩中人感到望塵莫及。

2014年3月,因為參加香港大學賦學之會議,藉此機緣我與家母到港一遊,在陳教授盛情帶領下參訪不少香港的廟宇,特別令我印象深刻的,即是從鑽石山站走出來到志蓮淨苑參訪的經驗。當時,一入此苑,其以傳統木構天然建材,建築不見一根釘子,當中嚴肅而平實的氣氛,使人感覺在快速步調城市裡一絲難能的祥和與幽靜。

可貴的是, 苑中尚設有學院與書店, 宗教人文情懷濃厚。爾後來到中庭的梅池與詠池, 見到群蓮綻開, 清淨素雅。遂想起蓮花素來在文人墨客筆下, 有出淤泥而不染之美譽, 而陳教授自言此神話傳説筆記的撰寫, 便是受到蓮之高潔意

象的啟發:千瓣蓮葉宛如光之華,象徵著靈性的開放。陳教 授以為世間宗教與神佛雖多,但人只要願意開放心胸,宇宙 間本就充盈著各式更高的存在,值得我們去瞭解與親近,從 文化的角度來看,又何嘗不是一件好事?因此,捐棄成見, 不再偏執,才能對古往今來如此多古帝仙佛有所認識。

而就當我正在志蓮淨苑參訪,且訝異香港竟有如此殊 勝的寺廟,走在路上之時,陳教授在路上拾起一隻已羽化 的美麗橘底黑斑蝴蝶,此時他的善心為家母所讚嘆。的確, 在香港這個步調如此之快的城市,還有誰會願意停下腳步 來,憐惜那隻小蝶的離世呢?但如果熟知陳教授的人會知 道,他就連花的萎絕,也都一併哀憐著。這樣的詩人之心, 無疑與其尊重生命的人生觀有關。過去他嘗在臺灣任教的 歳月,據説路邊小貓死亡,也會停下來將之安葬。我想, 這樣的情懷無疑接近宗教精神的人倫日用了。而宗教,本 就存在在每個人的心中,且每個人的信仰都應該獲得尊重, 而非互相排斥。馬克·叶溫曾説:

無數種野物的和人類的宗教,各種各樣想得出來的 政治體制,從老虎到家貓,每一夥都以為自己的宗 教是惟一正確的,自己的政治體制是惟一明智的, 各自蔑視其他的一切,其實個個都是笨蛋。

説起來,人類文化中的重要組成部份 —— 宗教,雖然 看似簡單,卻也不簡單。古今中外,根植於文化中的各式 仙佛如此之多,似乎要瞭解也瞭解不完。加以香港又是個 開放且宗教多元的國際化城市,傳統與現代同時併存,但 如果您對此議題有興趣,又不想看長篇大論,太過學術性 質的書籍,想親近並對宗教人物有些進階的認識與瞭解, 請容我向您推薦這本小而精,富而美的筆記,絕對是您的 最佳選擇!陳教授專攻楚辭,且具有十年以上講授神話課 程的經驗累積,功力深厚。

而本書的成書, 起源於臉書與《大公報》副刊的專欄, 最初自 2013 年元宵節在臉書開始連載,陳教授費了將近一 年的時間,全部撰寫、登載後,次年二月下旬又在《大公報》 刊登,一直到2014年9月底才連載完畢。每篇分成上、下, 隔日刊出,花費 240 日,呈現 61 位古帝仙佛,逐一重新介 紹佛道與先秦文化中,可以讓讀者在最短的時間內完成一 場古帝仙佛的時空神遊。

讀者可能會好奇,像這類書籍,近年來香港也曾出過,那 麼此書的特點何在?我想關鍵在於陳教授本人的遊歷不受限於 香港,因學術考察的緣故,與兩岸四地都極有淵源,使其更具 備説服力。且陳教授所到之處,常走訪許多廟宇。這些實際參 訪的經驗,與紮實的學問底蘊雙重結合,使本書更具可看性。

陳教授也以為廟宇的信仰對象雖有所不同,但對於人類向善的信念都是一致的。另外是書中有關中國先秦神話人物,如今崇拜較少,或轉化身份,也補足了其他相關書籍所不曾觸及的視角。此外書的結構共三輯,從先秦人物到佛道,陳教授的文史背景,使其在詮釋進路上較強調與歷史與文學的淵源,如談文殊、孺童、忽必烈、皇太極、滿洲以及孔子的關係,此皆人所未言,也因此使得這本神話傳說筆記,有別於民間信仰出發的介紹書籍,富含理性精神。即使牽涉民間信仰、談及媽祖、狐仙等的「丹道仙班」一輯,但最終仍以人文精神為依歸。

讀者更會好奇,中文系科班出身的陳教授介紹如許多 古帝仙佛,究竟他本人的宗教經驗是如何?他對宗教的看 法又是怎樣?事實上陳教授向來提倡善、精進、包容、獨 立的精神,撰寫此書便出於引導讀者有更好宗教觀的良善 動機。也希望將讀者帶往一個更廣大的宗教視野,況乎宇宙之浩瀚,而人肉身之渺小,往往有許多科學不能解釋的事。但若凡事以科學為宗,便是依傍科學而自滿,反過來人也不能以形體的有限而無所作為了。

陳教授的人生當中,多次與佛教結下不解的因緣,因 此在書中有關佛教部分他坦言對佛教的關注,有其個人宗 教之情懷。而所謂不解之因緣,除包涵其曾在臺灣六年佛 光大學任教,又因其好學不倦,在課暇之餘,仍每週至臺 大旁聽至聖先師奉祀官(衍聖公)孔德成先生的課,更對 淨空法師三教包容的理念極為欣賞,且淨空的三位師父, 皆是陳教授所崇敬的前輩。首先,李炳南長期擔任奉祀官 府主任秘書,跟孔老師之淵源自不待言;其次,方東美乃 著名思想家、臺大哲學系教授;第三,章嘉活佛為內蒙的 精神領袖。凡此種種更加深其與佛教的因緣。而對無形的 更高的存在力量,是否能相信他們真的存在?這個未解之 謎,只能用更深心的虔誠去涵泳吧!

至於道教、先秦神話則與陳教授之研究是關聯的,對 神話與楚辭的研究,陳教授著力極深,為學術界所共知。 乃至於基督教,陳教授中學時曾就讀香港的拔萃男書院, 七年的就學時光,可說陳教授從青少年起便浸染在此濃厚的宗教氛圍之中,也即他本人對基督教是相當親切、熟悉與理解的。他對於拔萃文化歷史之究心,也廣為人所熟知,但可喜的是,這些都並沒有妨礙他對其他文化與宗教的吸收與親近,相反的,而讓其更以開放之心胸,並且時時不忘作為中文系的一分子,身體力行地弘揚傳統文化。對於迷信鬼神者,他更表示由衷希望讀者能懂得佛道真諦,而自強不息,精進不懈。無疑地,此書之功將可預見為民眾帶來更寬廣的宗教視野。

話說回來,每當回憶起那日的蝴蝶,雖已羽化,但在我的腦海中,卻猶然翩翩。蝴蝶,是象徵性的昆蟲,美麗而精緻,意味著人的生命總要經歷某種掙扎與變異,才能突破重圍,在西方人眼中蝴蝶更具有靈魂再生的宗教意涵。而這本書,又未嘗不是陳教授所點染的一隻蝴蝶,輕盈的帶領我們神遊各古帝仙佛所創造出的時空?



臺南成功大學博士 高雄海洋科技大學助理教授 2015 年初冬

# 佛法邊

第一輯



佛教的法界眾生

釋迦牟尼

彌勒菩薩·燃燈古佛

阿彌陀佛

薬師佛·阿閦佛

觀音菩薩・度母・聖母

大勢至・金剛手

活佛

• 大梵天王

海神·龍女

閻羅天子・青溪小姑

地藏菩薩

黎明女神·摩支利天

聖愚・濟公孫悟空・豬八戒

梁武帝・長眉羅漢



#### 釋迦牟尼

18世紀時,英國語言學家瓊斯爵士 (Sir William Jones)發現拉丁語、希臘語、波斯語和梵語及其衍生的各種語言在語法與詞彙上頗有相似之處,因而提出「原始印歐語」(Proto-Indo-European language)的概念。舉例而言,英文的 wise、德文的 Wissen、意大利文的 vedere、俄文的 видеть 以及梵文的 Veda (吠陀)皆有知道或看見之意。一萬年前,原始印歐人大約居住於土耳其一帶,其後逐漸分散。西遷的形成希臘、斯拉夫、日耳曼、拉丁諸族,東遷的包括伊朗、塔吉克等中亞民族,南遷的主要為雅利安人(雅利安[Aryan]和伊朗[Iran]為一詞)。

雅利安人進入印度次大陸後,征服土著達羅毗荼人(Dravidians),建立了種姓制度。種姓於梵文稱 Varna(與德文 Farbe 同源),本義為顏色。雅利安人以膚白自傲,視達羅毗荼人為不入流的賤民(outcastes)。而其本族內則分四等種姓。《梨俱吠陀》記載:創世之神大梵天王(即

「四面佛」) 由頭生婆羅門(Brahmins,祭司和教師)、肩 生刹帝利(Ksatrivas,國君和武士)、腿生吠舍(Vaisva, 農戶和納税者)、足生首陀羅(Sudras,勞動者),皆 世襲。佛教《長阿含經》則云,婆羅門種白皙,故自居 第一,餘三者黑冥,皆視為卑劣。換言之,在聖雄甘地 倡議廢除種姓制度以前,首陀羅及「賤民」已被統治壓 迫了數千年。幾年前,尚有新聞謂一首陀羅青年被毆致 死,只因施暴的婆羅門青年不忿對方與自己同名。可見 種姓雖廢,影響依然至鉅。

西元前六世紀,釋迦牟尼出生於北天竺迦毗羅衛 國,為淨飯王長子。因其地在今尼泊爾境內,故有人懷 疑佛祖為黃種人,繼以其推崇眾生平等之説,乃是對根 深柢固之種姓制度的挑戰。如此考據,歷史意義遠遠大 於宗教意義。所謂人雖有南北,佛性無南北。印度人認 為佛高鼻深目,他就高鼻深目;華人希望佛褒衣博帶, 他就褒衣博帶,此即應機説法。佛有三身:法身為體、 報身為相、應化身為用。法身本自清淨,一切物象心念 皆其所現,一如基督教所言「道就是上帝」。報身指以法 為因,經修行而得佛果位之身,一如耶穌生為猶太人而 肉身成道。應化身乃救度眾生、隨緣教化的變現之身, 一如聖靈之無所不在。耶穌身為「選民」而能將耶和華 信仰推廣至非猶太人,故佛祖縱是雅利安人而非黃種, 亦絲毫不礙其提倡平等。

不了解佛教者,往往指斥禮佛為拜偶像。若比照觀之,耶穌又何嘗沒有造像?《約翰福音》云:「那真正敬拜父的,要在靈和真實裡敬拜祂。」然而對於那些不善抽象思維的信眾而言,耶穌就是道之具象化,此便宜法門也。同理,禮佛乃是行尊師之儀,透過相、用以觀想其法。人人皆可成佛,故理論上並無偶像、階級可言。又如觀音號大悲、文殊號大智、普賢號大行、地藏號大願,亦以相表法,不異九階天使有智、力、能、權諸名號。或謂有人向佛祖乞保祐、求財富、問休咎、請神通,仍墮於偶像彀中。相形之下,西方之賣贖罪券者、乃至以《聖經》占卜者,也不在少數。僅憑信眾之賢愚而輕判教義之高下,道術其不為天下裂乎?

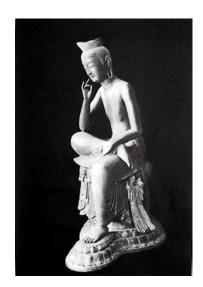
(2013.05.17)



#### 彌勒菩薩.燃燈古佛

大乘佛教有過去燃燈佛、現在釋迦佛、未來彌勒佛。彌勒據說現在兜率天修行,五十六億年後將繼釋迦而在人間成佛。彌勒(Maitreya)是姓,意為慈氏,其名阿逸多(Ajita),意為無能勝。早期彌勒造型寶相莊嚴、手持淨瓶,與一般菩薩無異;宋代以後才演化成今日團面大肚、笑口常開的布袋和尚形象。布袋和尚法名契此,別號長汀子,五代浙江奉化僧人。別人問他何為佛法,他就笑著把布袋放下,

以表心無罣礙;再問放下後如何,便提起布袋離去,以表擔荷眾生。契此平日喜好耕作,曾於插秧時誦偈:「手捏青苗種福田。低頭便見水中天。六根清淨方成稻,退後原來是向前。」以諧音、



日本國寶 — 廣隆寺彌勒菩薩半跏像

比喻來講述求道之法。居士蔣宗霸拜契此為師,追隨甚 久。一天兩人共浴溪中,宗霸驟見他背上有一目,驚道: 「和尚是佛也!」契此禁勿言,不久在磐石上圓寂,留下 一偈:「彌勒真彌勒,化身千百億。時時示時人,時人自 不識。」人們方知他是彌勒轉世。宋代高僧普濟有〈彌 勒大士二月八生〉一詩,但民間卻將彌勒誕辰定於正月 初一,以符其未來佛的特徵。

早在梁武帝時,傅大士便創立了彌勒教。然而彌勒降生的傳說類近猶太教的彌賽亞故事,多為野心者利用。元代末年,彌勒信仰被白蓮教所吸收,成為推翻蒙古的重要義理。朱元璋起兵,也以彌勒降生為號召。現存臺北故宮的十二種朱元璋畫像,除兩幅畫工精細的肖像外,其餘十幅都是五岳朝天、滿面麻子的造型。有學者指出,這是朱元璋根據民間認知的彌勒形象繪製,以彌勒自居,作政治宣傳。但明朝立國後下令禁止白蓮



教,故後世彌勒造 型仍以布袋和尚為 主,容難容之事, 笑可笑之人。

杭州飛來峰彌勒佛造像

至於燃燈佛(Dipamkara)為釋迦授記之師,預言釋 迦將於賢劫成佛。儘管燃燈是過去佛,但在中土頗具影響力。如香港黃大仙祠盂香亭,便是專門供奉燃燈佛的所在。五代與永明延壽大師同時的長耳和尚,相傳是燃燈佛乘願再來。南宋朱弁《曲洧舊聞》甚至認為,宋太祖、高宗皆在丁亥年出生,兩人都是燃燈佛轉世。閩南民間則相信,五代北宋之際的出家人鄭自嚴才是燃燈佛倒駕慈航。鄭自嚴圓寂後,宋廷屢有追封,其生日(八月廿二)也成為燃燈佛誕。

燃燈佛還不時出現於古典小説。如《封神榜》中, 燃燈將玲瓏寶塔贈予李靖,用以鎮住哪吒,化解了兩父 子的冤仇。《西遊記》末回,阿難、迦葉將無字經傳給唐 僧,恰被燃燈聽到。於是燃燈派白雄尊者「飛星趕上唐 僧,把那無字之經奪了,教他再來求取有字真經」。從前 看大陸央視《西遊記》,不解此段中何以將燃燈換成了彌 勒。後來一想,燃燈外型與釋迦別無二致,而彌勒則更 為討喜;且以未來佛替代過去佛,自無不可。

話說回來,布袋和尚既是五代時人,可見彌勒像以 其為造型必為宋代以後的情況。如香港志蓮淨苑為仿唐 建築,天王殿中的彌勒更接近觀音、勢至的菩薩形象, 這自然是符合歷史的。至若趙官家、朱皇帝,分別被視 作燃燈、彌勒轉世者。宋君尚文,確與燃燈作為諸佛菩 薩之師的形象相應。然觀朱元璋之忮刻寡恩及其子孫之 昏昧不學,大概不會有人希望「未來」如此吧!

(2014.01.20)



#### 阿彌陀佛

孩提之際,父親在我糾纏下買了一套《西遊記》,感慨道:「我上小學時,你曾祖父管得很嚴,任何雜書看到就沒收。有次他發現我看的雜書是《西遊記》,竟轉怒為喜說:『我小時候也是《西遊》迷。』」曾祖父兒時猶在晚清。如此推想,《西遊記》恐怕是明清以來首屈一指的兒童讀物。小孩子看大鬧天宮,一邊倒地崇拜如來佛。當悟空厲聲高叫來者何人,如來笑道:「我是西方極樂世界釋迦牟尼尊者,南無阿彌陀佛。」這樣一來,孩子們至少學會了三個名詞:如來、釋迦牟尼、阿彌陀佛。(南無者,梵言皈依也。自稱南無,可發一噱。)

大乘佛教觀念中,整個宇宙中有恆河沙數佛土,一切佛皆可稱為如來(Tathagata)。《金剛經》云:「如來者,無所從來,亦無所去。」佛陀就是法身,就是涅槃。 法身不變,涅槃不執,不去不來,若有生滅垢淨增減去來,只是隨機應化而已,故名如來。雖說萬佛歸一,吳

#### 跋語:青鳥飛來是故知

神話(myth)一詞來自希臘文 mythos,其意與英文的「murmur」相近,無論是言語、思想、故事,只要是從口中講出的,都可以稱為 mythos。傳説(legend)一詞則來自中世紀拉丁文 legenda〔legere(閱讀)的動名詞〕,亦為故事、讀物之意。神話、傳説似乎非常接近,但現代學者卻用以指涉不同內容的散文敍事(prose narrative)。神話一般來說可分為廣義和狹義兩種:廣義方面,只要有超自然之內容者,都可稱為神話。而狹義方面,則需要靠幾條準則來界定:

- 1) 具有超自然之內容;
- 2) 角色不僅出現在單一的故事中;
- 3)發生時間一般在遠古;
- 4) 發生地點並非與今天相同的世界;
- 5)被全民(無論是一個國族、部落、家族或信眾群體) 視為神聖的、真實發生過的故事。

以大禹治水的神話為例,這個故事的主角大禹為半人

半神式的人物,採用各種神奇的方法來治理洪水、解救民困。大禹所處的時代為民神雜糅的洪荒之世,與現在頗不相同。大禹其人不但出現於治水故事,也是修己生禹、建立夏朝等故事的主角。對於夏族而言,大禹是真實存在過的祖先;而對於此後千百年的華夏民族而言,大禹更是祭祀不絕的聖王(直到五四以後,顧頡剛才開始質疑大禹的真實性)。因此,大禹的故事大抵符合狹義神話的準則。其他如女媧補天、神農嚐百草、黃帝戰蚩尤、顓頊絕地天通、堯舜禪讓、伊尹佐湯等故事,亦可作如是觀。相對而言,如劉邦醉斬當道白蛇的故事並非發生於遠古的神異世界,茲悟空大鬧天空的故事並非為全民所信仰,似乎更適宜歸為傳説一類。換言之,漢民族的狹義神話,大概是以先秦神話為主體的,而傳説、民間故事乃至宗教故事則可納入廣義神話的範圍。

神話往往承載著一個族群的集體記憶,並嘗試解釋天 人之際的現象與道理,且能令人產生審美之愉悦,故此可 視為人文之濫觴。我們講述文學史、歷史、哲學史,都必 然以神話為開端。十多年前,當我初到臺灣任教,恰好與 神話學專家王孝廉教授失之交臂。而王老師留下的神話研 究課,則由我來承乏。爾後自臺返港,依然繼續開設此科。 由於神話傳說莫可致詰的本質,人文各科的講授也各有其 傾向。愚見以為,要瞭解、研究神話傳說,必須從狹義神 話入手。因此在臺灣任教此科時,採用袁珂先生《古神話 選釋》一書,強調以文獻材料為主、考古材料為輔的研讀 方法,從三皇、五帝仔細講到夏代,一個學期也就差不多 結束了。回到香港後,索性將課名定為「先秦神話」,先 後在大學部及文學碩士班開設。

神話傳説與宗教之間又有著不可分割的關係。以 死神或冥王為例,先秦神話的顓頊、希臘神話的哈得斯 (Hades)、印度神話的大神濕婆(Shiva)、猶太教的 撒旦(Shatan)、佛教的閻羅王(Yamaraja)、地藏菩薩 (Ksitigarbha)、道教的玄天上帝、東嶽大帝等,雖各有 淵源,卻不無可比較性。佛教傳入後,與華夏文化相融合, 如和合二仙、布袋和尚、關公伽藍等,都具有強烈的本土 色彩。至於和佛教並駕齊驅的道教,大量吸收、改造先秦 神話,如軒轅黃帝逐漸與玉皇大帝合而為一、西王母從半 人半獸的人物嬗變成中年貴婦、堯舜禹被附會成三官大帝 等,不一而足。研究這些古帝仙佛的形象及相關故事變化,

#### 是饒有趣味的。

所謂斆學相長,在神話課程的預備及講授中,往往有 靈機一觸的時刻。久而久之,累積了一些己見。可惜傳世 文獻匱乏,出土文物又多為「啞巴證據」,如果站在傳統「孤 證不立」的角度來檢核,不少神話材料都是孤證。可以説, 以文獻為基礎的神話學論文並不好寫。然而,正如胡適先 生提出的「大膽假設、小心求證」,我們不能因為目前還 沒有「小心求證」的條件,就乾脆把「大膽假設」這道功 夫置之不顧。因此,拉雜撰成這六十一篇《神話傳説筆記》, 每篇約 1200 字左右,乃是嘗試換一種形式來呈現自己對相 關論題的一些拙見,質諸大方。這一系列的短文,先在險 書隨寫隨發,請各位師友指正。師友們對於各篇每有具建 設性的回應。如黃耀堃老師針對〈倉頡〉一文談及,從前 聯合書院中文系老師姚克(莘農)教授也是重瞳;李達良 老師説姚教授可在渡海小輪上去看隔了四排座位的報紙的 小字。由此可見,重瞳者果然視力極佳,而非徒為網路所 言的病狀。又如師弟程中山博十論及媽祖一詞的讀音,也 談到此處的「媽」字在傳統閩南及莆田方言中是指祖母, 從來都讀上聲「馬」音,不讀平聲。後出的專指母親的「媽

媽」一詞讀平聲,是受到國語影響。傳統閩南及莆田方言 稱母親為娘,不喚媽媽。因此,現在國語、粵語將媽祖之 「媽」字讀平聲,並不正確。再如臺灣門人曾郁翔先生針 對〈東嶽大帝〉一文論及的天柱概念而補充道,朝鮮《三 國遺事》提到신단수神壇樹,也屬於東夷薩滿天柱,天神 之子桓雄即由此樹降至人間,巨大樹木的觀念從此流傳於 朝鮮文化。如是不一,令人感佩。修訂後,再交《大公報》 副刊連載,刊登過程中得到編輯傅紅芬女十堼助。年前承 蒙供職香港中和出版社的師弟張俊峰先生青睞,擬將全稿 付梓,其後並繪製插圖、蒐羅配圖多幅。香港黃耀堃教授 題字,澳門張澤珣教授、高雄林佳燕教授撰序,感念曷極。 對於所有促成拙書完成、出版的師友們,謹致以由衷的謝 意。此外,〈西王母〉篇提到與兩位臺大老教授張亨、彭 毅先生伉儷聚餐的往事,猶歷歷在目,不意張先生已於今 年五月十九日病浙臺北,享壽八十有五,在此向張先生表 **逵深切哀思,並望彭先生善自珍攝。** 

這輯小文的首篇〈三官大帝〉寫於 2013 年元宵節, 末篇〈孺童菩薩·衍聖公〉完成於翌年正月初六,恰好是 孔德成老師的冥誕。諸篇並非成於一時,編排次序又有調 整,因此在引文、論述內容、人物中西名稱等方面容或有重複、顛倒之處。雖已幾度整理,恐尚未盡善。還請讀者諸君包涵。再者,俊峰師弟建議在〈趙太祖師‧宋皇臺〉一篇中補充關於宋皇臺的資料。在不影響全文篇幅的前提下,我對固有文字作了調整,且略為提及地鐵沙中線的情況。2013 年撰寫此篇時,相關古蹟保育問題尚未出現;然為免節外生枝,落款日期不作改動,還希諒察。四年前在整理神話學講義時,曾作十律一首,茲附於此為本文作結:

登葆連天萬丈孤。春魂招罷逝群巫。 西行遙指青丘玉,北顧空遺赤水珠。 風過薰華香未已,日移建木影猶呼。 連蜷莫辨雲郊路,鑾鳳聲中憶女嬃。



#### 作者簡介

#### 陳煌舜 (Nicholas L. CHAN)

香港中文大學工商管理學士(意文、德文雙副修)、研究院中文學部碩士、博士。先後執教於臺灣佛光大學文學系、香港中文大學中文系。研究領域及興趣為中國古典文學、文獻學、神話學等。著有《林雲銘及其文學》(2000)、《明代楚辭學研究》(2003)、《楚辭練要》(2006)、《屈騷纂緒》(2009)、《明代前期楚辭學史論》(2011)、《從荷馬到但丁》(2013)及《楚辭:新視野中華經典文庫》(2013)等,並於海內外期刊、研討會上發表論文多篇。餘暇從事散文、新舊體詩歌之創作,及外文詩歌與歌詞之翻譯,結集出版者有新詩集《話梅》(1999)與音樂隨筆《尋找繆思的歌聲》(2006)。