

復興中華佛教

佛教文化

THE BUDDHIST CULTURE

發揚歷史文化

本期要目

- | | |
|-----------------------|-----|
| 一、讀「中印佛教交通史」有感..... | 念生 |
| 二、太虛大師偉大之精神..... | 東初 |
| 三、佛教救世的精神..... | 聖嚴 |
| 四、魏晉南北朝佛學之中國化..... | 東初 |
| 五、民國高僧傳..... | 編委會 |
| (一)法舫法師(二)萬定和尚(三)式海和尚 | |
| (四)歧昌和尚(五)慧明和尚(六)茂蔭和尚 | |

9

佛教文化出版社

讀中印佛教交通史有感

念生

去年十二月，我赴臺北謁見了東初法師，見他正忙於校對他所作的中印佛教交通史，卷帙甚厚。我聽了他大致簡述書的內容，覺得這是一部不易完成的作品，他由搜集資料到校對出版，舉重若輕，真可以說是埋頭苦述了。今年書已印成，承他寄給我一本，翻閱其內容，更覺著浩瀚淵博而又語必徵實，不勝其贊佩之至，因此略寫數語，就正有道。

中印佛教交通史這個書名，乍觀之下，很可能疑為僅寫中印之間的陸路關隘，水路島嶼，使人追憶佛教傳來的困難。而事實不僅這樣，乃是寫足了因交通而發生的一切關係，由佛教關係到文化關係，這就成為洋洋灑灑的一部大著作了。沒有佛教交通，也就沒有文化的演變，佛教交通是舉世問題的主幹而言，作者採取了窮源竟委，旁及一切的寫法。凡是中印佛教交通所經之地，與中國發生了什麼關係，都在搜羅之列。因此使我國佛教上許多問題，獲得答復，也使我國文化上許多問題，獲得答復。我認治佛學者，治史學者，治地理學者，治社會學者，對於這書，都應該人手一編，可以增廣見聞，開展思路。推而言之，若沒有中印的佛教交通，當然中國沒有歷代的佛教，也就沒有歷代的道教，而且韓日兩國也沒歷代的佛教，今日中、韓、日三國的文化，是個什麼樣子，很難想得出來。或者由南洋傳來小乘佛教，或者由儒教統一發展，都未可知，而決不是今日的東方文化，是可以斷言的。

書中敘到了赴印求法的中國諸師，也敘到了來華傳法的印度諸師，由這裏看出了求法與傳法，都是為了佛教，而不可預測的影響了中國文化。求法是由印度將佛法付出，由中國接受，傳法也是由印度將佛法付出，由中國接受，所以這一件事，只影響了中國文化，不影響印度文化。雖然求法諸師，也有將中國古書譯成梵文。如玄奘大師曾奉詔譯老子，傳之印度，但在印度是未發生作用的。因此我們可以聯想到韓國、日本，在中印佛教交通的後一時期，也有韓、日諸師來中國求法，中國諸師赴韓、日傳法，也都是為了佛教而影響了韓、日的文化，也是韓、日文化，受了中國影響，而中國文化，未受韓、日影響，正是遼東中印佛教交通的前例而歷史重演。像中、印、韓、日諸師，不藉國家力量，完全以個人身份，為法辛勞，不惜身命，已結成了輝煌的果實，是值得我們永久表示敬意的。東初法師曾說他有意識中、印佛教交通史之後，再寫中、日佛教交通史，這事若能實現，我相信內容必更精彩。因為中、印佛教交通，是我們接受印度的文化，中、韓、日佛教交通，是韓、日接受我們的文化，這樣的文化傳播，才是人類的當然使命。其重要關鍵，是印度向中國傳播佛教，並不含有侵略中國的意味，中國向韓、日傳播佛教，也不含有侵略韓、日的意味，所以謂之文化。若像西洋向中國傳播天主教，就是另有作用了。

我在歷史上最瞧不起鄭和這個人。他是明成祖的太監，成祖篡位後，他奉明成祖的使命三下西洋，訪查建文帝，必欲置之死地。這種給亂臣賊子作走狗的鬪豎，本沒有什麼說頭。而他仗着經費充足，並挾有一部份兵力，向一些未開化的國家，欺騙恐嚇，詐取了許多珍寶，獻給明成祖，使各國看中國名為天朝，實同海盜。成祖對他賞識，自是當然。最可笑的，過了五、六百年的我們，還讚不絕口的誇張鄭和能傳播中國文化，編入學校教科書，使人效法，這不是怪事嗎？我認爲中、印、韓、日往來的僧人，才是真能傳播文化的人，印度人到了中國，傳播印度文化，固不待言，中國人到了韓、日，一無國家的使命，二無武力的憑藉，只憑其道德學問，往往尊爲帝師，化洽萬衆，與鄭和比較起來，不管神仙之與魑魅，而我國人對此並不稍加注意，只一味地捧鄭和，這如何能復興中國文化呢？我記得有一次看到日本京都其中堂書店的目錄，有東渡諸祖傳一書，雖是一小本，可見日本很注意這些位先賢。我立刻寫信去買，已售出了。既有這書，總可買到。我希望東初法師繼中印佛教交通史之後，接寫中韓、日佛教交通史以表彰真正傳播中國文化的人。或者只寫中、日佛教交通史，因為韓國過去曾作中國屬邦，資料較少，但是如元曉、愍興、太賢、知訥等幾位大師，能使他們的著作，在中國普遍流通。也是未可忽視的。

中印佛教交通史 中華佛教文化館出版

釋東初著 全二冊 精裝七〇元 八折優待

本書係東初法師積年研究心得，內容包括自漢通西域佛教東漸，迄現存梵本佛典之研究。對古代中印交通路線，經過國家，高僧往來，經典傳譯，文化交流等，敘述詳審。東西學者有關中亞、南海史地之考證，亦多述及，並以新疆、中亞所發掘之遺物及敦煌所發現西域古代語文所寫之經典，加以印證。益信中印威德沙門活躍於西域廣大地區，傳播正法，溝通文化，融和異族，安定邊疆，導政四方歸化之偉大事功，均爲實錄。共二十章，都四十萬言，插圖數十幀，尤爲治中亞史地，南海文化最佳之參考書，亦爲中、印文化交流一大貢獻。

北投光明路二百六十號
郵政帳號：八二五五

太虛大師偉大之精神

——紀念大師八十誕辰——



民國六年攝

今年是大虛大師八十誕辰，大師偉大的精神，開創了中國佛教新世紀。大師救世救人，立德立言，悲天憫人的偉大宏願，不僅為中國佛教史上永遠的楷模，亦是人類世界趨向真理、正義、和平、指示康莊大道的導師。大師的畢生，無論是為革新佛教，或振興國事，隨宜說法；其一舉一動，都是佛教高度精神發揮，是佛教慧命的所託，是人格的象徵。是故大師弘法利生的偉業，一言以蔽之，便是大乘佛教的精神。大師之菩薩行誼，就我所知，信而可徵者，分述於后：

一、修身立命

大師不但是中國佛教史上淵博的佛學家，也是近代史上第一流的思想家。大師對中國文化，中國佛教改革以及世界文化的貢獻，時間越久，其影響越大。大師的學術思想，縱貫古今，融通中外。語其博大，則無所不包。論其精深，則含蘊無窮，道其價值，則「放之四海而皆準，百世以俟聖人而不惑。」大師的學問何以能如此博大精深呢？此無他，內本歷生修持，禪定資心，於佛法所得之慧解；外受時代思想的激發，若康有為大同書，梁啟超新民說；章太炎告佛子書，譚嗣同仁學，孫中山三民主義等文明思想！而養成大師偉大志業與人格精神。特以佛法為救世救人之大願，從此勃發而不能自遏。大師之少年時代，本諸佛法的慧解，不獨對東西文化哲學採取批評態度。即對中外名流學者著作無不經其評判抉擇。若胡適之「中國哲學史大綱」，梁漱溟之「東西文化及其哲學」，郭沫若「論文化」，李石岑之「未來哲學」，邁格文「佛家哲學通論」，渡邊秀方「中國學術史概論」。韋爾斯「世界史綱」等，以及佛學法義上之爭論，歐陽竟無「唯識抉擇談」，非議起信論，大師報以「佛法總抉擇

談」，以救其偏；以及世學涉及佛法者，無不本諸佛法的衡量，予以折其偏邪，誘攝世學歸向佛宗。國內外文化學術團體，爭先恐後請其說法，儼然為當代佛教學術權威中流砥柱。佛教贏得中外學術界重視及居於現代世界學術界超越的地位，即由此起！

東西文化根本的區別，東方文化是精神的，是向內心進善的；西方文化是物質的，是向外征服的。所以東西文化接觸後，因受實際利害上情勢，若通商條約及帝國主義的侵略，時而發生衝突。近百年來，中國受西方帝國主義侵略，即導因於此。大師在「西洋文化與東洋文化」一文中，謂：「今彼西洋文化，唯以擴張此動物生活之共慾為進化……但於人類特性之德行及內心之情理，則不唯無所進善，且日見其摧剝消陷耳！故予於今世盛情之西洋文化，一言以蔽之曰：『造工具之文化』。然各東方文化，則最低亦須將動物慾節之以禮，持之以義，以涵養人類特長靈貴之情性，使保存而弗亡，以為希賢，希聖，希天之上達基本，則對於動物慾，則閑之，防之，……而遏動物之慾，此中國孔、孟之儒所由尚，亦人類倫理道德之所存也。」

孔孟學說，為東方文化之主流，「上自天子，下至庶人，豈是以修身為本。修身，齊家，治國，平天下」，為中國政治哲學之大本。古之「欲明明德於天下者，必先治其國，欲治其國者，必先齊其家，欲齊其家者，必先修其身，欲修其身者，必先正其心。正心必先誠意，誠意必先致知，致知必先格物。物格而後知致，知致而後意誠，意誠而後心正，心正而後身修，身修而後家齊，家齊而後國治，國治而後天下平」，這是以修身為本的中國政治哲學根本的大義。儒家之正心，誠意，致知，頗似佛法上之戒定慧。佛法以修證為本。佛要經三大阿僧祇劫，修六度萬行，始成正覺。儒家之仁，佛家之慈，皆為發揚人性，修身進德之表彰。大師於民初倡導佛教革新運動，遭受挫折後，頗有一種領會，「對自己以佛法救世救人之力量，發生懷疑，覺得如此荒廢光陰下去，甚不值得（自傳）」。大師承繼中國佛教的遺統，乃效法釋尊雪山六年苦行及儒家修身立德，即所謂，「君子務本，本立而道生」。故於民三年，掩關普陀山錫麟院，印老特為封關。顏其關房曰：「懸無悶廬」，自署味盒。大師以

東 初

「昧」為別號，亦有其含意，以大師青年才華噴發時代，「心情勇銳，目空一切，在禪慧融澈中，快情奔勇，不可一世」（自傳四）。因此，其對佛教改革的主張，自不能與老一輩者妥協，以致革新計劃，無法推進，乃改向佛法更高處立命，期有所領悟，故以「昧」字以自陶冶。大師在告徒衆書中謂：「已而鑒於政潮之逆流，且自審於佛陀之教化，未完成其體系，適習禪普陀」。今國之所以不能治，天下之所以不能平，皆由忘其修身所致耳。大師既以救世救人為誓願，其掩關習禪，不同於一般消極厭世，或徒享清閑者流，而有其更偉大的抱負，更遠大的意趣，大師法身慧命的成就，及日後偉大事業與人格的養成，都決定於此一念耳。

大師在關中，坐禪，禮佛，閱讀，寫作，日有常課，初溫習臺，賢，禪，淨諸撰集，如法華玄義，文句，摩訶止觀，十不二門指要鈔，華嚴玄談等。尤於會合臺、賢、禪的起信，楞嚴著述，加以融通抉擇，於此得中國佛學綱要。世學則新舊諸籍，頗生興趣，泛及其他哲學綱要，倫理學，心理學諸譯著。以及宋明學案，王陽明全集，周易，日知錄，黃黎洲集，與定齋集等，亦深多興趣。而於嚴譯，尤於章太炎各文，殆莫不精讀。故關中文筆，頗受章嚴影響（自傳八）。於是對佛法與世學獲一新境界。所謂新境界者，即大師於佛法深處有一番體悟。大師早於光緒三十四年，於西方寺，閱大般若經有省，脫脫俗塵，於佛法得新生意趣。自傳謂：「積月餘，大般若經垂盡，身心漸漸凝定，一日閱經次，忽然失却身心世界，泯然空寂中，靈光湛湛，無數塵刹煥然炳現，如凌虛影像，明照無邊。坐禪數小時，如彈指頃，歷好多日，身心猶在輕清安悅中。」旋取華嚴經，恍然皆自心中現無量境界。伸紙飛筆，隨意舒發，日數十紙，累千萬字，所有禪錄疑團，一概冰釋，心智透脫無滯。所覺內學教義，世諦文字，悉能隨心活用。這是大師妙悟的心境，日後七百萬言著作，無異承繼中國先聖先賢之心傳，「為生民立命，為往聖繼絕學」，偉大慧業，大教由斯而興，人類由斯日見其光明。

大師在關中專提昔日西方寺閱藏時悟境，作體空觀，漸能成片。一夜在聞前寺開大靜的一聲鐘下，忽然心斷。心再覺，則光明無際。從泯無內外能所中，漸現能所內外。遠近久習，回復根本座舍的原狀。則心斷後，已坐過一長夜。心再覺，係再前寺之晨鐘矣。心空際斷，心再覺漸現身器，符信楞嚴所說，從此有一淨裸明覺的重心為本，迥不同以前但是空明幻影矣。

民四年夏起，大師專心於楞伽、深密、瑜伽、攝大乘、成唯識論，尤以唯識述記及法苑義林章用力最多，將及二年之久。大師於楞嚴心境體悟更深，「首楞嚴經攝論」，為大師專論佛法之名作。楞嚴經為中國佛學之「大通量」：「未嘗有一宗取為主經，未嘗有一宗貶為權教？應量發明，平等普入」。大師

本楞嚴以總持大乘，故主張大乘各宗平等，此為大師於大乘佛法慧解之勝義。

民五年，大師關中於唯識義有所悟入。自傳謂：曾閱述記至釋「假智陰不得自相」一章，「朗然玄悟，冥會諸法離言自相，真覺無量情器一一應根識法，皆別別徹見始終條理，精微嚴密，森然秩然，有萬非昔悟的空靈幻化堪及者。自此，真俗交織，表現於理論之風格一變，幽思風發，妙義泉湧，萬非還辯競策者能及；因每有筆端而不克終諸之論片，如「成大乘論」、「法界論」、「三明論」、「王陽明格竹衍論」等作」（自傳八）。大師雖主張八宗平等，然於瑜伽，唯識論，尤為深入。觀其於法苑義林章唯識，及瑜伽真實義品講義，闡發幽微，悟入甚速。大師在關中，先後完成「佛法導論」、「教育新見」、「哲學正觀」、「辯嚴譯「訂天演」、「論荀子」、「論周易」、「論韓愈」等，於此可見大師融會世學與佛法，全得於關中體會。

大師痛於管理寺廟條例，審度時勢，欲據教理史以樹立佛教改進運動，乃作「整理僧伽制度論」，為一精心經意之結撰（自傳八）。大師以弘揚佛法的責任，應屬僧伽，僧伽要有嚴密的組織和訓練，以佛法修習為中心，而旁及近代思想，以備弘揚佛法，覺世救人，乃取僧伽之形儀，重在菩薩之精神，此為大師整理僧伽之根本意趣。惜其後國內因帝制變成軍閥分爭，國際因俄國革命勝利，或共產與法西斯對峙，此論致失經濟、政治的基礎。（自傳）大師統隋唐以來大乘八宗，及乾嘉統計八十萬僧伽之總數，乃作僧制制度。其曰：

「務使八十萬僧伽，皆不出於八宗之外，常不異於八宗之一。始從八，最初方便學，門門入道，終成一，圓融無碍行，頭頭是道。」

大師對大乘八宗，各有特勝，而無不究竟，平等普應。此為大師佛學思想圓融無碍，不尚於一宗，不拘於一論，這於後來大乘宗地引論，更見大師佛法圓融意趣。迥不同於一分子學者，拘泥一經一論，而為究竟。

民六年秋，孫中山先生以察視舟山羣島之便，偕胡漢民等來山，了餘方丈招待，登佛頂山時，忽視一奇境，回至前寺記寫一文甚詳。送孫登舟返寺，此文已失去為惜。後二十年始發現公佈於佛教日報。孫氏為大師手題「味齋詩錄」，署姓名於左。大師奉詩一律：

「卓犖風雲萬里身，廿年關繫國精神，舒來日月光同化，洗出湖山看又新。（民元，曾約王文典陪先生赴杭，未果，今聞先生新遊西子湖來也。）佛法指歸平等性，市民終見自由人。林鐘送別歡聲壯，一憲豪吟起比隣」。大師雖掩關修身，然對國事無時不關心。而於國父之景仰，益見於言表。

大師於民六年，一九一七，二月四日出關，並攝影紀念，從此剃髮留鬚，老成穩健，不同昔年疏放情態，從此，東西南北，周遊世界，談經說法，覺世教人，席不暇暖，豐功偉業，由此展開，光耀千古。

佛教救世的精神

聖嚴

——觀世音菩薩之事蹟——

一、前言

今天是觀世音菩薩的聖誕日，所以來同諸位介紹偉大的觀世音菩薩。這對聖嚴本人來說，尤其感到無限的親切和無限的讚仰，因我自幼至今，無一天不是沐浴在這位大菩薩的恩光之中。

我生而病弱，由我母親虔信觀音而得不死。我的兄弟皈依理教，我也參加過理教的法會，理教雖非正宗的佛教，理教的信仰中心「聖宗古佛」，其實就是觀世音菩薩。我在童年出家時的江蘇南通狼山，乃是奉的大聖菩薩，原係唐高宗時代由西域來華的一位高僧，名叫僧伽，據宋高僧傳的記載，他曾現十一面觀音像，所以是觀世音菩薩的化身。我在少年時代其笨拙不像佛世的周利槃陀伽，佛經說他三箇月中誦不會一首偈，教他掃帚兩個字，記住了掃帚便忘了帶字，記住了帶字又忘掉了掃帚，但他畢竟由於佛陀的有教無類而證到阿羅漢果。至於我，據我母親說，到了六歲才會講話，到了九歲才開蒙讀書，當我十三歲出家之際，僅僅是個初小四年級的小學生；可是，出家之後，師父講給我聽的第一個故事，便是向觀世音菩薩求智慧得智慧的事例：宋朝的永明延壽禪師，因修法華懺法二十一天，夢見觀世音菩薩以甘露灌其口，便得無礙辯才，他著有宗鏡錄一百卷及萬善同歸集，乃為佛教史上的不朽名作，他的地位之高，可見了。所以教我每天早晚，至少要拜二百拜的觀音菩薩，我照師父的教導拜了半年多，邊拜邊作觀想：觀音大士手執楊枝，以甘露清涼淨水，灑在我的頭上，因此，我對厚厚的一本禪門日誦，在數月之間就背熟了，當時連我自己也有點意外地吃驚。後來我到了上海，狼山的下院大聖寺，天天做經懺，適巧靜安寺創辦佛學院，現在我們善導寺的監院妙然法師及知客守成法師，也是當

時負責院務及管理的人員。我要求師長上人送我去求學，上人則說我的程度太差，縱然送我去，第一是考試不會錄取，第二是即使錄取了，我也聽不懂課。我在失望之餘，每天夜裏起來禮拜觀世音菩薩，過了半年，我終於達成求學的目的，做了靜安寺佛學院的插班生。這使我又是一次意外的欣喜。

民國三十八春天，在共匪造成的大動亂的局面之下，我加入軍隊到了臺灣，以我當時的身體狀況，有的同學認為不消三個月，就會在軍中拖死，但在我的心中始終沒有離開觀世音菩薩，往往利用行軍及晨操跑步的時間默念觀世音菩薩，所以我也經常都在觀世音菩薩的慈光照顧之下。軍中一住十年，最後退役，隨東初老人重行出家之後，我的願望是求菩薩賜我一個靜修用功的道場，所以天天禮大悲懺，念觀音大士聖號，當時有幾個朋友都認為我的願望是注定要落空的，在臺灣這個地方，有一些長老上座，要求一個理想的用功之所尚不容易，何況我是一個初出家的人呢？當時我對臺灣的佛教界，可用「人地生疏」四個字來形容，在無從找人資助道糧，也無從探聽何處容我安身靜修的情形之下，竟由於浩森法師的偶然介紹，以及悟一法師的從旁協助，使我認識了高雄山區美濃鎮的兩位尼師，因此去朝元寺一住就是六年多，若非悟一大和尚把我請來本寺，我尚可以在那裏繼續掩關下去。

由於我自己如上所說的經歷，我對觀世音菩薩的有求必應，那是深信不疑，也是感恩不已的。

二、觀世音菩薩的出典

現在我們再從藏經中檢閱關於說到觀世音菩薩的許多資料。釋尊化世之際，在各大乘經中，說到諸大菩薩之處極多，就以佛在靈鷲山的法華會上，便有

八萬多位大菩薩，重要的也有十八位，觀世音菩薩是十八位大菩薩之一，但是在印度、在西域、在越南、在日本、在韓國，特別重視觀世音菩薩的信仰，這從各地古代佛教美術的表現中，發現所有的繪畫及雕塑，以觀音聖像占有多數的比例，可以得到證明。尤其在我國，西藏的密教中心，便是觀音信仰，沒有觀音便沒有西藏的佛教。至於江蘇、浙江、福建、廣東、廣西、臺灣等地的民間，以及南洋的華僑，他們儘可以不知有佛教的教主釋迦牟尼，却無一不信仰觀世音菩薩的。所以俗說：「家家彌陀佛，戶戶觀世音」，可見觀音菩薩之於佛教中的地位和觀念，對我們這個世界的衆生來說，他僅次於釋迦世尊與阿彌陀佛。這是由於這位大士和我們這個娑婆世界的衆生特別有緣，尋聲救苦，有求必應。至於這位大士的出典，反而很少有人注意了。

雖然，信仰的本身，並不一定要理解它的道理，祇要依照佛的開示，知道觀音菩薩是有求必應的救苦救難的，信仰他而祈求他，你就可以得到靈驗。但是，信仰的維繫和發揚，必須要有事實的例子及理論的基礎來支持。所以今天我選擇了本題，來向觀世音菩薩的諸位弟子們介紹，使得已經信仰的人更加虔誠，也使尚未信仰的人趕緊信仰。

觀世音菩薩在梵文佛經中稱為「阿縛盧枳低濕伐邏」(Avalokitesvara)，在中文佛典中的譯名，有好幾種，竺法護譯為「光世音」，鳩摩羅什的舊譯為「觀世音」，玄奘的新譯為「觀自在」，中國通用的則為羅什的舊譯。我們中國人好求簡約，一般略稱為觀音。但照梵文原義，尚可譯作「觀世自在」、「觀世音自在」、「闍音」、「現音聲」、「聖觀音」等。

我們中國通常多用觀世音來稱這位大菩薩，主要原因是由於妙法蓮華經第二十五品「普門品」的盛行，我國通行的法華經，即是鳩摩羅什所譯。至於普門品的盛行，最早是由五胡亂華時代的北涼國主沮渠蒙遜害了一場大病，正在羣醫束手，百藥罔效之際，有一位來自中印度的譯經法師曇無讖，勸他至誠讀誦普門品，即可消障除病，能使身體恢復健康。沮渠蒙遜就遵照曇無讖法師的指示去做，真的使他那場怪病，不藥而癒。因此，不但國主教令國人讀誦普門品，很多人也自動地讀誦普門品了。所以，法華經是經中之王，普門品又是法華經中與我國最有緣的一品。

我們再來介紹觀世音菩薩的意思，可有兩種解釋：①是楞嚴經卷六所說這

位菩薩最初的修行方法，是耳根不向外聞，而是向內自聞耳根中能聞的聞性，由此做到「動靜二相，了然不生。」不若一般人的耳根是向外分別聲音，致受外境例如讚嘆或諷謗的所動，生起貪瞋愛惡的煩惱，促成殺盜淫妄的惡業，再受輪轉生死的苦報，這也就是觀察分析世間音聲之虛妄不實，而能不受所動，入於如如不動的大解脫境。②是法華經普門品所說的：「若有無量百千萬億衆生，受諸苦惱，聞是觀世音菩薩，一心稱名。觀世音菩薩，即時觀其音聲，皆得解脫。」也就是說，凡有衆生，若在苦惱之時，只要聽說有一位觀世音菩薩而專心虔誠的稱念觀音聖號，觀音菩薩便會立即聽到每一衆生的音聲而同時予以救濟，所以叫做觀世音。悲華經中也說：「寶藏佛授記云：汝觀衆生，生大悲心，欲斷衆生諸苦惱故，欲衆生住安樂故，今當字汝，為觀世音。」可見，楞嚴經是依觀音法門的自修而言，普門品及悲華經則是依觀音菩薩的度他而言。

至於「觀自在菩薩」，是由唐玄奘的新譯，最有名也最通用的，是出於般若波羅蜜多心經的頭一句，現在流行的心經，便是出於玄奘的譯筆。但是，心經自古以來，共有七種漢文譯本，玄奘屬於第二譯，初譯則出於羅什之手，故在玄奘未去印度求法之前，他已學到了心經，而且對於觀世音菩薩抱有絕對的信仰。根據玄奘大師傳中記述，他至少有多次祈求觀音靈感經驗，例如：①是當他經過八百里流沙河的時候，上無飛鳥，下無走獸，只是妖魔鬼火之多，猶如天上的繁星，不知遇到了多少惡鬼妖邪，在他前後纏繞，他都以念心經而遣散了這些魔鬼的作祟。②是當他出了玉門關，晚宿沙漠中，相從他的胡人忽起變心，拔刀指向玄奘三藏，玄奘即起誦經念觀世音菩薩，胡人見了頓失殺心，又睡了下去。③是玄奘正在橫度八百里流沙即是莫賀延碛的時候，經過了五天四夜的沙漠旅行，未得滴水可飲，他和他所騎的馬，均因缺水而倒臥在沙漠之中，玄奘便在心中默誦觀世音菩薩，他說：「玄奘此行，不求財利，無冀名譽，但為無上正法來耳，仰惟菩薩，慈悲羣生，以救苦為務，此為苦矣，寧不知耶？」禱告之後到第五夜半，忽有涼風觸身，冷快如沐寒水，全身舒暢，眼得明朗，馬兒也能起來走了，走了十多里，馬兒忽然走向岔路，制之不住，又經數里，忽見青草數畝，並有一個水池。玄奘與馬，始得救濟，重保身命。此一水草絕非原有，乃是觀音菩薩慈悲變現而來。

為什麼觀世音又名爲觀自在？根據梵文「阿縛盧枳帝濕伐邏」的原義，含有「觀照縱任」或「君主」的意思，也就是觀照萬法而任運自在的意思。現在借用太虛大師的話來作一解釋，他說：「因爲觀世音菩薩有般若的智慧，照見五蘊皆空，所以能救苦救難。平常人執五蘊爲世界、爲我、就是不能照見五蘊皆空，有自、有他、有人、有我。要能照見五蘊皆空，則人我、是非皆能消除。真正做到無人無我，則能以衆人苦難爲苦難，這樣才能成爲無我的大慈大悲，才能成立大公無私的偉大人格，發揮救苦救難的功用。」（太虛全書雜藏五五一頁）

實則，觀音菩薩的名字，在許多的大乘經中，多有說到。在顯教方面，例如成具光明定意經、維摩詰經、放光般若經、光讚般若經、大寶積經第八十二卷及第一百卷、楞嚴經卷六、舊譯華嚴經卷五十一、新譯華嚴經第六十八卷、悲華經、地藏經、大阿彌陀經卷上、無量壽經卷下、以及觀無量壽經等；在密教方面，則有金剛恐怖集會方廣軌儀觀自在菩薩三世最勝心明王經、陀羅尼集經、一切功德莊嚴王經、清淨觀世音菩薩陀羅尼經、菩提場所說一字頂輪王經、大方廣曼殊利經、大日經疏卷五、千光眼觀自在菩薩秘密法經、理趣經、最上根本大樂金剛不空三昧大教王經、阿彌多羅尼阿嚨力經、不空罽索神變真言經等。

由此可見，觀世音菩薩是顯密兩教共同重視，且特別尊仰的一位大菩薩。不過，在我們中國，對於法華經的普門品及心經，特別受到普遍的宏揚和誦持。普門品的內容，重在觀世音菩薩的化跡示現，是對凡夫衆生在現實生活及實際苦難的救濟，心經則爲說明觀世音菩薩的修行法門，是從觀照人生宇宙的緣生空性，而證入究竟理體，發出大慈大悲的救世精神。

正由於觀世音菩薩的悲願宏深，感應廣大，故從歷代以來的佛教史傳之中，對於觀音菩薩的信仰及靈感事跡，可謂俯拾即是，筆不絕書。例如法苑珠林、比丘尼傳、梁高僧傳、名僧傳抄、唐高僧傳、出三藏記集、弘明集、觀音義疏、法華義疏、辯正論、弘贊法華傳、法華經傳記、三寶感通要略錄、往生集、宋高僧傳、佛祖統紀、說郛、五朝小說、舊小說、太平御覽、金石續篇等書，均有有關觀音靈感的許多記載。

又自北魏時代的孫敬德開始，依據經義，編出了高王觀音經，接着又出現了觀世音菩薩救苦經、觀世音十大願經、觀世音三昧經、觀世音詠託生經，其中除了高王觀音經及救苦經，如今尚可找得之外，其餘的已不流傳。但諸位不要以爲這些經典係由中國人編寫的，就沒有靈驗，關於這點，我在八年以前的「今日佛教」雜誌第四十一期上就曾說過：「文字雖出偽造，諸佛菩薩聖號，却是出於佛經，所以仍有靈驗可觀。」又例如最受我重視的一部「大悲懺」，它的全名應該是「千手千眼大悲心陀羅尼懺法」，乃是出於宋朝的慈雲懺主蓮式大師，根據伽梵達磨所譯的「千手經」編成，我們絕不能說懺儀是祖師所編就不靈驗，事實上這是一部極其靈驗的懺法，真可做到有求必應的程度。

正因為觀音菩薩普遍地受到廣大衆生的歡迎，中國民間，也就出現了以觀音菩薩爲題材而寫的小說，最有名的便是一部「觀音得道」又名「大香山」的傳奇小說；關於這本小書，凡是略具佛學知識的人，誰都知道它的內容並非事實，它的觀點也不够正確，但到目前爲止，這本小書已被改編成好多部話劇和電影，去年的香港的邵氏電影公司，還推出了一部叫做「觀世音」的影片，就是根據「觀音得道」這本小書改編的。這部小書的內容，大約是說有一位妙莊王，生了三位公主，大公主愛文才，招了一個文尉馬，二公主愛武才，招了一個武尉馬，三公主妙善愛修行學佛，仁孝貞潔，慈悲愛物，捨己爲人，後來在大香山成了正果。此一傳說，原出於「汝州志」，汝州是河南省的一個地名，民國以後改名爲臨汝縣，唯在這部志書中所說的觀音之父，名叫妙莊王，小說中則改爲妙莊王。可是這個故事爲觀音感應通錄等佛教典籍所不載，所以不能信爲事實。但因此書在中國民間的影響力極大，至少此書的大原則，在於教導大家，仁孝慈悲，並不違背佛教。

又因爲發生在人間的觀音靈感的事跡，與時日俱增，所以就有人發心，將這些事跡編集起來，初有會稽地方的謝敦和吳郡的陸澄，合撰了「觀音驗記」，陸果撰「續觀音驗傳」，王琰的「冥祥記」，宋朝的臨川王劉義慶的「宣驗記」，清朝的周克復的「觀音經持驗記」，弘贊的「觀音慈林集」等。近人的著作之中，則有慈航法師的「怎樣知道有觀世音菩薩」（蒐於慈航法師全集第玖冊），家師東初老法師的「救世大慈者」（六十四開單行小冊），煮雲

法師的「普陀山傳奇異聞錄」，另有印順老法師在擔任普濟寺住持期間的兩篇開示記錄，也很有價值，現蒐於印老的文集「頑石點頭」一書之中。此外凡是有關普門的諸家講記及注釋，都錄有許多觀世音菩薩的靈感事跡。

三、觀世音菩薩的道場

觀世音菩薩究竟是何許人氏，他老人家究竟是住於何處？這是很多人希望知道的事，正像尊客初次見面，先要請教一下貴姓大名，貴府上是那裏一樣。

根據佛經的記載，以及後來的示現而言，有好多種說法，現在試為介紹其重要者如下：

依照「悲華經」所說，觀音菩薩是西方極樂世界的一身補處的法身大士，他是即將繼承阿彌陀佛佛位的大菩薩。他在阿彌陀佛因地之時，做轉輪聖王之際，是千子之中的第一太子，名叫不眴，出家後號觀世音，他將在彌陀入滅後成佛，號為一切光明功德山王如來，那時他的國土叫做「一切珍寶所成就世界」。

同時在大阿彌陀經、無量壽經、以及觀世音受記經等，也說觀世音菩薩是西方阿彌陀佛的脇侍，常住於極樂世界，以阿彌陀佛為師，並輔助彌陀之教化。又在觀無量壽經中也說，觀音菩薩於寶冠中，戴阿彌陀；若有眾生願生極樂，臨命終時阿彌陀佛及觀音等諸聖眾，來現此界，手持蓮臺，接引往生。由此可知，觀世音菩薩的根本道場，是在西方極樂世界。

但是，依照華嚴經的記載，敘述善財童子五十三參的過程之中，第二十八位大善知識，便是參訪的觀世音菩薩，說在印度的南方有山，名補怛洛迦，那裏住的一位菩薩，就是觀自在。此山是在海上，山為眾寶所成，極其清淨，遍山都長滿了花果樹林，泉流及池沼，也均極巧妙之能事。觀音菩薩在那裏，結跏趺坐，無量菩薩，恭敬圍繞，聆聽觀音菩薩宣說大慈悲法。從這一記載看來，觀世音菩薩的道場，在就我們這個婆娑世界的南印度了。

又照我國一般人的信念來說，觀世音不在西方淨土，也不在南印度，而是就在我們浙江定海縣的普陀山。南海普陀山之得名，實係受了華嚴經所說補怛

洛迦的影響而出現，華嚴經有晉朝佛跋陀羅所譯的六十卷本及唐朝實叉難陀所譯的八十一卷本與般若所譯的四十卷本之三種。至於浙江定海的普陀山，本名梅岑，古時我國與日本、高麗、新羅等諸國來往，多取此島為轉站，以候風信揚帆。到了五代的後梁貞明二年（西紀九一六），距今一千零五十二年之時，有一位日本僧人，名叫慧鑄，來華求法，請到一尊觀音像，想帶返日本供養，誰知他的坐船經過舟山羣島，却被狂風惡浪阻住了歸程，傳說當時的海面伸出了許多鐵蓮華，船不能前航，被迫將聖像請上了一個小島，築了一所茅蓬來供養。觀世音菩薩與此島有緣，日子久了，朝拜的人日漸多了起來，終於更名為普陀山，成為中國佛教的四大名山之一，與文殊菩薩的五臺山，普賢菩薩的峨眉山，地藏菩薩的九華山，並美齊名。

又在西藏的佛教徒，相傳他們的民族是由觀音的化現所生，在西藏歷史上的名王及高僧，也都是觀世音菩薩的化身，現在的達賴喇嘛，仍被信為觀音的權現。他們相信世界如一朵蓮華，西藏的拉薩為蓮華的中心，為觀音的淨土，所以將達賴喇嘛的所居，命名為布達拉宮，布達拉之得名，則同我國普陀山之得名一樣，是由梵文的補怛洛迦而來。我們知道，西藏的民族，除了佛教之外，便沒有文化；也可進一步說，西藏的人民，除了觀世音菩薩之外，佛教的信仰，便不能完成。所以，西藏的人民，雖然不能像喇嘛一樣地接受系統性的佛教教育，他們只要一位觀世音菩薩，就足夠安慰了。我們又知道，佛教有一個六字大明咒：「唵嘛呢叭彌吽」，這在中國內地的盛行，為時並不太古，它是元朝時代隨著蒙古人的崇信喇嘛教，而由西藏傳遍內地的，這就是西藏民間家喻戶曉的觀世音菩薩六字陀羅尼。在西藏民間，認為唵嘛呢六字真言的功效，可以大得不可限量，故在每逢節期，大家就唸誦不息，平時遇到困難，便唸誦真言。

如此看來，觀世音菩薩的道場，究竟是在印度，是在中國的浙江省，是在西藏的拉薩？可謂莫衷一是。實則，我們對此問題，大可不必追問。我且試舉一例，比如有一位居士，他是廣東梅縣的客家人，却在上海長大，後到美國留學，得到碩士學位，又到德國留學，取得博士學位，回國後在北平一所大學教書，抗戰期間，又去重慶服務，大陸淪陷後他同我們一樣住在臺灣寶島。他也有語言天才，現在能操客家話、廣東話、上海話、北平話、四川話、臺灣話，

外國語文則通曉英語、德語、法語、西班牙語。同時，他在宗教信仰方面，也有幾度的轉變，首先他是無宗教信仰的青年，到了美國，他信了基督教，到了德國又改信了天主教，到了臺灣又選定了佛教，作為他最後皈依處。

現在試問諸位，這位居士究竟是住在哪一處的？是說什麼話的？是那一個宗教的呢？我們固然可說他的祖籍是廣東，是佛教徒。但這能够包括他的全部嗎？因為他的一生，事實上曾在許多不同的地方居住，接觸了各種環境中的親戚和朋友。

同樣的，觀世音菩薩的化現，也因時機因緣的不同，而會在許多的地方出現。他的聖號叫做觀自在，他可以觀察衆生的須要而自在到任一處所應現。

若據千手陀羅尼經（簡稱千手經）等記載，觀音菩薩，乃是過去的「正法明如來」所現，他老早就古佛，為度衆生而現菩薩身的。可知，乃至西方極樂世界的觀世音菩薩，也是方便的權現，而非他的根本道場，何況其他地方呢？佛陀以全法界——橫遍十方，豎窮三際為理體，觀音菩薩現菩薩身，但在密教的經中，已把觀音菩薩與阿彌陀佛合而為一，認為觀音是彌陀的因相，彌陀是觀音的果德，所以修持彌陀淨土法門的人，念觀音菩薩聖號，與念彌陀聖號的功德，是可以相輔相成的。至於他的道場在何處？實在不必追問，只要你修觀音法門，念觀音聖號，觀音菩薩就在你的面前，所以太虛大師曾說：「清淨為心皆補怛（普陀），慈悲濟物即觀音。」

四、觀世音菩薩的示現

在佛門課誦之中，有一首觀音讚，其中有四句話，很可借來一用：「三十二應徧應刹，百千萬劫化閻浮。」又說：「千處祈求千處現，苦海常作度人舟。」

根據阿彌陀經所說，阿彌陀佛成佛以來，已經十劫，十劫的時間，在我們娑婆世界的凡夫衆生來說，的確是非常的長久，但在佛菩薩而言，實在微不足道。我們已知道，觀世音菩薩，將在阿彌陀佛滅度之後，繼承佛位，可是我們也知道，阿彌陀佛的壽命無可限量，所以又可譯作無量壽佛，要等阿彌陀佛涅槃入滅，實在尚有一個無法可數其年代的時間距離，足徵觀世音菩薩的悲願，與地藏王菩薩相當，地藏誓願「地獄未空，誓不成佛」，「衆生度盡，方證菩提」。觀音救世，則選擇在無量壽佛之後方成佛道，不像一般的凡夫衆生，每希望向上爬得越快越好，在歷史上，甚至有王子謀殺了老王，使得自己早日登上國王的寶座。因此，前面所說「百千萬劫化閻浮」，百千萬劫，也祇是無量數劫的一種表達方法罷了。閻浮，就是我們的世界。

觀世音菩薩用怎樣的態度和方式來廣度衆生呢？這就要說到「三十二應徧應刹」了。三十二應身，典出楞嚴經卷六，也就是觀音菩薩為了適應各種不同根性及類別的衆生，他可以化現三十二種不同的身份，為之說法教化，那便是：佛身、獨覺身、緣覺身、聲聞身、梵王身、帝釋身、自在天身、大自在天身、大將軍身、四天王身、四天王太子身、人王身、長者身、居士身、宰官身、婆羅門身、比丘身、比丘尼身、優婆塞身、優婆夷身、女身及國夫人命婦大家身、童男身、童女身、天身、龍身、藥叉身、乾闥婆身、阿修羅身、緊那羅身、摩睺羅伽身、人身、非人（有形無形，有想無想等的變化身）。

但在法華經普門品，則舉出觀世音菩薩的三十三身，名目則與楞嚴經的三十二身，大致相同，那便是：佛身、辟支佛身（即是獨覺和緣覺）、聲聞身、梵王身、帝釋身、自在天身、大自在天身、大將軍身、毗沙門身（四大天王之一，印度又視為財神）、小王身、長者身、居士身、宰官身、婆羅門身、比丘身、比丘尼身、優婆塞身、優婆夷身、長者婦女身、居士婦女身、宰官婦女身、婆羅門女、童男、童女、天龍、夜叉、乾闥婆、阿修羅、迦樓羅、緊那羅、摩睺羅伽、人及非人等身、執金剛神。

若據近世發現，梵文的法華經中，又只有十六身了：佛身、菩薩身、緣覺身、聲聞身、梵王身、帝釋身、乾闥婆身、夜叉身（同樂叉）、自在天身、大自在天身、轉輪王身、鬼神身、毘沙門身、將軍身、婆羅門身、執金剛身。

這些應化身的多少出入，不過是傳誦及翻譯者之間的詳簡增損而已，於觀世音菩薩的慈悲化現沒有影響，各經所舉，亦不過列其大略，實際上由於衆生千差萬別，可以隨着時代不同、環境不同、品類不同，而作千差萬別的身相來迎合衆生、教化衆生、救濟衆生。以上所舉的三十二身、或者三十三身、或者

十六身，僅是適應佛陀當時的印度社會而說，如果佛陀在今天的中國來說法華經，一定會加入更多的身份，也會減略幾種身份的。因為，事實上的觀音菩薩，乃是隨類應化，無類不現，偏於塵沙法界。所謂法界，便是衆生身心的類別，衆生所處時間與空間的界限。觀音便是偏於一切，平等救濟的大菩薩，當然不能用有限的身份來概羅他所應機示現的身相了。可知，前面所說「千處祈求千處應，苦海常作度人舟」。所謂千處，也僅是象徵性的一個形容詞，並非僅限於一個個地方求他，他就顯現，多了一處求他，他便不現了。苦海也未必就在海中，而是象徵衆生生死之苦的如海無涯。佛經的文字，請不要用計算器來分析它，因其經意往往是在文字之外的。

講到這裏，不妨順便一提，就是有好多少教外的朋友們，往往討論到觀世音菩薩是男人還是女人的問題，甚至於廣播電臺及刊物中也出現這個問題的討論。

我在十來歲時，就會聽我父母兩人，對着觀音聖像爭論，父親說觀音大士一定是男菩薩，因為大士長有一雙男人的大腳，而且還是光腳板。母親則說，觀音大士才不是男菩薩哩，因為她要到處奔走，救苦救難，要是把腳纏成像我母親一樣的三寸金蓮，出遠門時，自顧不暇，那還能夠救人呢？不過，母親的最大理由是，有好多人稱觀音菩薩為觀音娘娘或觀音老母，並且觀音常常照顧婦女，為沒有子女的女人送來聰明智慧的子女。結果，當然是我的母親勝利。

實際上，在佛經中的觀音，例如楞嚴經及普門品所舉，為了化度衆生的須要，固可應現種種形態的婦女身，但也可現種種形態的男人身。觀音菩薩的本身，乃是相好圓滿的大丈夫，即如八十華嚴的六十八卷所說，印度南方海上，補陀洛迦山的觀音，便稱為「勇猛丈夫觀自在」，根據研究，中國的觀音聖像，在唐朝以前，也總是大丈夫相的，唐朝以後有女相的觀音像出現。

將觀音作成女相，是由於觀音常現婦女身度人的緣故，例如據「觀音感應傳」中記載，在唐憲宗元和十二年，陝右地方的人向不知有三寶，有一天突由金沙灘上來了一位絕色美貌的少女，手提魚籃，到那裏賣魚，許多的男人，都為這個賣魚女的美貌傾倒，向她苦苦求婚，賣魚美女說：「我祇一人，怎麼能嫁你們這許多的人呢？好吧，如果誰能在一夜之間背熟普門品的，就嫁給他。」

「第二天，能背者竟有二十人，賣魚女又說：『我還是不能嫁給你們二十個人，假使能在一夜之間背熟金剛經的，我就做他的妻子』。結果尚有十人能背。賣魚女再要他們在一夜之間背熟一部法華經，終於僅有一位姓馬的青年做到。但是萬萬想不到，在新婚之日，女的剛到新郎家裏，就患急病死亡，並且立即腐爛，祇好馬上收殮埋葬。這位姓馬的青年，心中的悲痛，可謂到了極點。幾天之後，又來了一位僧人，勸他開棺看看，棺中並無屍首，僧人便告訴他說：『這不是什麼賣魚的女郎，實是觀世音菩薩的示現啊！』說完話，這個僧人也不見了。」

由於這一應現，在觀音像中，就有女相的「魚籃觀音」，在「法華經顯應錄」中，又將之稱為「馬郎觀音」。此外，在許多的觀音靈感記載之中，示現女相的尚有極多。觀音為何常現婦女相？因為第一，女人的苦難，自古以來，一直比男人多；第二，女人的特性，是慈和的，是柔忍的，例如偉大的母愛，在父性之中是不易多見的。所以觀世音菩薩的應現婦女身，乃是藉女性受苦之多以表現菩薩忍耐，藉女性的母愛以表菩薩的慈悲。尤其是於女人之身而深入婦女羣衆，廣度多苦多難的婦女。同時，經中有言：「先以欲鉤牽，後令入佛智」。婦女之身可度女人及兒童；示現美艷的婦女之身，尚可廣度男人，比如剛才所說的魚籃觀音，便是一例；示現老婦人身則可接近廣大的人衆。

五、觀世音菩薩的形象

在人間應現的菩薩，必定是與人類相同的形像，最多是相貌比一般人莊嚴而已，否則他便不能接近人類，人類縱然敬仰敬畏他，也不敢親近他了。所以觀音應現度人的時候，被度的人往往是到事後才能發覺的，當時很難使人意識到是觀音的應現。

因此，曾有一位基督徒到一所佛寺中，問了一位法師：「你們佛教講慈悲，為什麼會有千手千眼的觀音像呢？手中拿了各種古代的兵器，膽小的人豈不要被菩薩嚇倒嗎？如果真有這樣的菩薩，他也該為自己改換一套新式裝備了，大炮、坦克車、火箭、原子彈，豈不要比那些古代的兵器威力大得多。」請問在座的諸位，我相信諸位之中的絕多數是信仰佛教的，諸位，站在佛教的立場

，當作如何解答？

告訴諸位，那位被問的法師，並未因此語塞，他很坦率地告訴那位基督徒，他說，我們佛教，在許多地方，都是採用象徵的手法，佛教既以所奉的聖像為佛菩薩的象徵，而不以為聖像即是佛菩薩的本身，那末，千手千眼的觀音像，也是一種象徵的手法，千手是象徵觀音菩薩的大悲願力，縱然全宇宙的眾生在一時間同時祈求觀音，他老人家也能同時以各種不同的方式，救濟全宇宙的眾生，可見，說他有千手，尚不能形容其救濟力量之無遠勿屆及無微不至於萬一。千眼是象徵觀音菩薩的無限智慧，他能在同時知道全宇宙的眾生，對他發出各種不同的祈求，也能同時決定各種不同的救濟方法，若以他的實際的觀察能力而言，說他有千眼，也是不能形容其智慧程度於萬一的。所以，觀音像的千手千眼，乃在表徵菩薩的大悲及大智。所以，手中各種兵器的是否落伍，並不值得我們去計較。

至於千手千眼的來歷，據「大悲心陀羅尼經」說，觀世音菩薩，過去在千光王靜住佛時，教他受持大悲咒之後，觀音菩薩便發了一個大願，他說：「設我當來之世，能利樂一分眾生者，令我即時身生千手千眼。這個大願一發，果然生了千手千眼。實則這也是一種大願力大智慧的形象。當然，如以菩薩的神通力，化現一個千手千眼之身，也決不是困難的事。所以在必要之時，他會顯現異乎常情的身相。例如，在中國梁武帝時代的寶誌大士，就曾在當時名畫家張僧繇的面前，現出十二面觀音，妙相莊嚴，或慈或威，使得受了梁武帝之命來為他畫像的張僧繇，不能畫出來（見於梁高僧傳）。

其他在楞嚴經卷六中，尚有四臂、六臂、八臂、十臂、十二臂、十四臂，乃至四十臂、一百八臂、千臂、萬臂、八萬四千臂、二目、三目、四目、九目，乃至一百八目、千目、萬目、八萬四千清淨寶目。

由於觀音應現及其形像的差異，在許多佛典中，就有好多不同的數量分類。

摩訶止觀卷二上，舉出六種觀音：大悲觀世音、大慈觀世音、天人丈夫觀世音、大梵深遠觀世音、師子無畏觀世音，大光普照觀世音。

諸尊真言義抄，舉有十五種觀音。

千光眼觀自在菩薩秘密經，舉有二十五種觀音。

普通於「佛像圖集」中，則有三十三種觀音像。

凡此各種分類數量，無非出於各時編纂者所收的不同，例如漁籃觀音像，在唐朝以前，這個靈感事跡尚未發生，所以不會有的。

講到這裏，觀世音菩薩的主題，我們已經講完，最後我要奉勸諸位，諸位來聽聖嚴法師講觀世音菩薩，是在了解觀世音菩薩的偉大精神，及其自度度人的偉大法門，我們若能以自己的信仰行為和願力向觀世音菩薩學習，便能更容易與觀世音菩薩的願力相應，更容易得到感應。臨時遇到苦難時向觀世音菩薩求救，菩薩固然會來救你，可是，假如平時不念觀世音聖號，臨到苦難來時，恐怕會想不到念觀世音聖號了，所以，觀世音菩薩雖是有求必應，你不求他，他是不應的，因為感應是從虔誠的信仰中產生的。

最要緊的，我們念觀世音聖號，勿存功利觀念，菩薩絕不會由於你許了為菩薩裝金的願，而助你去做損人利己的壞事，你來供養三寶，應當是出於清淨的求福之心。你之常念觀世音聖號，觀音固然會在冥冥之中，隨時給你保護，你却不一定老是為求菩薩在物質生活上給你的幫助，應該更進一步地向人格的內心下工夫。所以普門品中告訴我們：「若有眾生多於婬欲，常念恭敬觀世音菩薩，便得離欲；若多瞋恚，常念恭敬觀世音菩薩，便得離瞋；若多愚痴，常念恭敬觀世音菩薩，便得離痴。」

最後，祈願大慈大悲的觀世音菩薩，保佑諸位，身心健康，福智增長，同成佛道。同時，謝謝諸位的光臨。「本文講於民國五十七年三月十七日（古曆二月十九）善導寺第二十二次佛教文化講座」

歡迎批評！

歡迎訂閱！

歡迎介紹！

歡迎樂助！

魏晉南北朝佛學之中國化

東 初

第一章 魏晉佛學之玄學化

第一節 佛教承繼了中國文化

魏晉南北朝，（西紀一九〇——五八八）這一段時期，是中國政治勢力分裂，民族移轉，文化中衰的時期。西北異族乘機入據中原，造成長期的混亂，使社會人心更感不安，國人因政治上擾攘不休，都抱一種悲觀厭世的色彩。印度佛教適於這時先後由西北邊疆陸續輸入，並獲得胡人虔誠信仰和擁護。初來的小乘佛教思想，很符合當時社會人士厭世的觀念。在此長久混亂時期，佛教在北方却代替了中國文化的教導。那時僧侶不惟於中國文化富有深刻的修養，並隱含為中國傳統文化之承繼人和保護人。對於開化胡人，融和民族、國家，凝成作了很大的貢獻。當時北方士族及知識份子都隨晉室南渡，（三二七）建都建康，歷史上稱為東晉。東晉歷經宋、齊、梁、陳四朝，歷史上稱為南朝。北方經過一百多年，因以別示南朝而稱為北朝。而南方人目認北方為異族盤據，尚未接受中國文化，因此北方成為中國文化真空地區。這時北方文化顯然失去了中心，而少數未隨晉室南渡的知識份子，又不願負起社會教育的責任。因此這時傳播中國文化的，並非是博士。乃是深居在寺院中，或隱跡在山林裏的佛教高僧。他們捨去安逸，放棄靜修，披上如來救世的法衣，而以中國文化承繼人身份，負起社會教育的責任。這使寺院變成書院，使平民社會中聰秀失學的青年，趨向於寺院中，既有師友們講導，又有書籍可以翻閱，個人又不需要負擔經費，更不憂懼外界刀兵盜賊侵害。寺院講學的風氣，實由此起。南方社會相繼仿效，梁陳間講學，或在宮中，或在寺院，或由高僧，或由帝王。或講佛學，或講儒學，老莊諸子，無所不講。南北雙方政府和人民對佛教都發生好感，於是佛學自然更加蓬勃。後世宋明理學家，開闢書院講學的風氣，亦因此啓發。當時佛教傑出的高僧，首推道安、慧遠、僧肇、僧叡、道生、法雅、道林等，這些高僧不獨精通佛學，又是兼通老莊玄學的大師。他們的精神智力，風度和胸襟，不獨榮冠當世，相望於數百年之間。他們於北方社會發揮中國文化的精神，又遠超過南方社會。南北朝政治主權離屬分裂，文化雖說中衰，然在學術思想上，由於佛教高僧勇猛精進，卻開出一條新天地精神生命。（僧肇之物不遷論，道生之人人皆可成佛說）這不僅使上流社會帝王公卿文人雅士傾倒欽

崇，並使無數平民百姓相繼歸宗。最顯著者胡人殘暴好殺，永嘉末年，石勒劉曜等殺害晉人不下數十萬眾，而石虎符生等尤為殘酷，殺人不眨眼，毫無人性。神通廣大之佛圖澄，於西晉永嘉四年來洛陽，至東晉永和四年圓寂，他在中國整整的三十九年，他始終活動於石趙勢力之下，據他的傳記所載，「澄知勒不達深理，正可以道術為微」。因此他以半帶神秘性的法術，用來感動石勒父子放下屠刀，生起信心。他雖未譯一經一論，使人們於黑暗混亂中獲得安寧和光明，這正是運用佛法大慈悲力拯救蒼生用心處。他的徒眾頗多，最能光大他的事業者，則為常山道安。佛圖澄死後，道安率門徒南遊，分遣法汰於揚州，遣法和入蜀，而自己與徒眾共赴襄陽從事教化。道安後有慧遠，皆是中國佛學史上的棟樑！

南北佛教趨勢迥不相同，北方佛教多由高僧領導，並獲帝王擁護，南方佛教多由居士領導，北方佛教重於行禪，南方佛教偏於哲理的探究，想以佛學代替儒學成為人生真理新的指導者。但南北佛教高僧却有一個共同的願望，即以佛教文化為媒介，使南北政治宗教文化趨於調和以致統一。因此南北朝時政治主權雖有分裂，但南北朝佛教始終為一。北方經過一百多年，終至隋代，又把中國南北統一，這不能不歸於佛教高僧以佛教文化促進民族融和國家凝成的功效。這時佛教對中國歷史文化的維護和傳播所作的貢獻，實無遜於兩漢的儒生。在此我需特別指出：佛教雖說是一種宗教，但沒有一般宗教的迷信，純為一種學術思想，又是一種文化的宗教，因此他於宇宙人生真理的探究，更遠超過宗教信仰，尤重觀人心智慧的啓發。兩晉以後，佛教更偏重學理的研究。當時佛教高僧為探求真理所表現積極的精神，更令人可佩。從三國末年，至北宋飛鳥，下無人煙，視日月以辨東西，觀遺骨而識經路。及至慈嶺，冰雪千里，瘴氣千重，轉入印度。或由廣州登船，經爪哇、錫蘭轉入印度，其冒險犯難的精神，千古無匹，先後達一百八十餘人，去者數盈半百，存者僅有數人。這些高僧赴印的目的，不僅為求取梵本經典，並向邊疆異族傳播中國文化，促其內向，安定邊疆！（請參閱宋雲惠生行記及玄奘之西域記）並携回大批梵本經典，從事翻譯。據開元釋教錄載，從漢末至唐代中葉，先後譯入一百七十六人，譯出經典，總數達七千〇十六卷，大批經典傳譯，不獨為中國文化史上一大事業，而對中國文化思想上影響，學術上的貢獻，更屬史無前例。嚴格的來說，魏晉南北朝，雖說為中國文化中衰的時期，要從佛學思想來說，却為佛學承繼中國文化最興旺的時代，這時中國人傳統人文精神，正患貧血的病症，而從佛

學思想裏輸入大量新鮮血液，使中國傳統文化的活力得以增長，更有繼續發展的機會，以至宋明新儒學產生，都得力於佛家新的血液滋養。

自此佛學便在中國國地生根，至隋唐便開花結果，完全成為中國化的佛教，先後開創了純中國化新宗派，而天臺、華嚴、禪之三宗，把中國人傳統的人生觀、宇宙觀、本體觀完全納入佛學理論中（詳後）。中國人本來缺乏一個崇高本體觀，佛教傳入以後，才開出一個新天地的（本體觀）生命！

在此我更需要指出的，中國人本沒有深刻民族的界線，只有文化高低的觀念，他們看重文化更遠勝於異族血統的異同。在秦漢時代，在北方融和許多不同血統的民族，使他們能與自己過着同一文化的生活。

談到宗教信仰，先秦時期，中國人的希望，已超過宗教上需要。依據儒家指導，大家努力於天下太平大同世界的實現。這個現實的理想，但至東漢，王室腐化，社會紛亂疊起，儒家顯已失去領導社會的中心，中國人傳統大同世界的遠景逐漸消失，因此，人心需要一個未來理想的世界的國土。這時佛教既從印度輸入大批經典，其教義又符合中國文化的傳統，那時佛教高僧偉大人格的感召，風度與智力，所表現慈悲觀平等觀救世的精神，正為中國破碎人心所需要，這是中國人當時接受佛教信仰一個基本的理由。

佛教本為外來的思想，又是一種宗教，但佛教傳入中國，何以能獲得國人普遍的信仰，乃至於中國文化圈地裏生根開花結果？這自有他的種種因素存在：一、佛教根本思想裏的慈悲觀平等觀，這與中國傳統文化觀念仁義思想極相似。二、佛教以人為本，佛生於人間，於人間成佛，佛說盡人皆可成佛，這與儒家人人皆可為堯舜，又極相融洽。三、佛教傳統的信仰，着重在自身，一切由自身出發，結果仍回到自身，人人都是菩薩，佛；不同其他宗教，回到上帝膝下做奴隸。這與國人希望希冀盡是以修身為本的道理不謀而合。四、佛教的信仰的對象，不是外界的上帝，乃是人類的自身。從人身上說到客觀世界，宇宙萬物，以及大千世界，一切皆是唯心所現，唯識所變，乃至一即一切，一切即一，一色一香無非如來法身，這種圓融互攝萬物一體的觀念，又與國人傳統思想相合，國人認為客觀的世界，非但不與我對立，並以融和物我的觀念，把客觀的世界與我融為一體，故有「天地與我並生，萬物與我一體」二者又為一致。五、佛教的精神重在法，而不重視教主，故有依法不依人的遺教，但對佛所說的法，重於實踐，而不在思辯，這又近於中國傳統實踐思想。六、佛說人非一切，都決定於自心，故不同於其他的宗教決定在上帝，這又與中國傳統觀念「得人心者昌，失人心者亡」相合。七、小乘佛教雖以出世為重，但中國所行大乘教，大乘教的精神，即「地獄未空，誓不成佛」，生死即涅槃，煩惱即菩提，如是形成積極救世的精神，這與儒家重視人文社會思想相似。因有這許多因素，南北朝時胡人在北方社會，其政治生命能綿延一百多年，一方面由於胡人為中國文化所同化，一方面由於佛教傑出的高僧，若道安、慧遠、

僧肇、道生等偉大人格，深銳的智慧，而以悲天憫人，苦心孤詣，發大弘願，上欲窮究宇宙的真理，下以探求人生的真諦。以拯救蒼生為己任，不以個人安逸為念，運用佛法，大慈悲力，於這時融和各地的民族，更融和各方文化，使佛教光輝，得以永照千古。

中國文化本富有偉大容忍性與調和性，對外來的思想，不特不予拒絕，反而竭力容忍吸收引為己用。在藝術上，北魏襲取健壯技巧開鑿了大同，龍門，敦煌等石窟。使中國文藝美術建築都發生很大變化與進步。在教義上，華嚴，般若，法華，三論，涅槃等經相繼輸入，開創了新宗。這些新技藝的藝術，及銳智深遠的哲學思想，不僅無碍於中國文化發展，並擴大了中國文化思想領域。尤以大本涅槃經，倡導人人皆有佛性，則與儒家盡人皆可為聖賢思想相合，因此，佛教的慈悲與儒家之仁，同以一心為救世之宗師。是故中國文化內涵或外貌，都富有佛教文化思想的成分，亦即是佛教承繼中國文化全部的精神。這是中國歷史上的一個特殊的現象！

第二節 年子與老莊

佛學來自印度，其根本的思想，自不待言，乃是印度的。佛學輸入中國後，無疑的，這已浸入中國學術思想中。佛學成為中國化，這於佛學思想中可尋出中國學術思想的成分。

漢代的佛教，初依託黃老思想生長，以輪迴因果報應，福德罪孽觀念為主，而與中國民間符籙祭祀陰陽巫道相配合。因此國人以佛教與道教視為同流。或認為道教之附屬品，降至三國時代，牟子兼取老莊思想發明佛學，繼之慧遠法雅引用莊子為「連類」說明「實相義」，於是佛學由黃老的道術，一變而為老莊的玄學。佛學與玄學相輔而行，開啓兩晉南北朝佛學玄學的風氣。

羅什東來，法華，三論，般若，涅槃等相繼譯出，先般若，後涅槃，此二經於當時佛教思想上影響很大。僧肇之般若無知論，不惟發揮般若真義，並貫徹老莊「忘言」的思想。道生一闡提皆有佛性頓悟成佛義，不僅融會真妙有的真義，更接近儒家盡人皆可為堯舜的精神。故僧肇與道生實可為老釋兼通及儒釋並談的代表人物。由此更開出天臺、華嚴、禪之三宗，以之融會中國傳統思想，天臺家所謂即真、即假、即中三諦圓融。華嚴宗所謂理事無碍，事事無碍，一即一切，一切即一，這些理論却把中國人傳統現實人生觀融入佛學理論中。禪宗更把佛教理論具體化應用到實際人生日常生活中，甚至搬柴運水都成大解脱。而禪宗的精神，自謂教外別傳，不立文字，直指人心，見性成佛；只要你相信自心有心，有心即可成佛，後來到了六祖惠能演說，乃至無佛可成，無法可得，無煩惱可斷，無涅槃可住，甚至否認教主，燒燬經典，劈佛罵祖，得大解脱。既無世可入，更無世可出，世間出世間之界盡泯，如是則佛氏之慈悲與儒家之仁，融為一體，同以一心拯救蒼生為職志，這是把佛義融會於中國傳統

大羣心教之中。

老莊玄學的宗旨，則在養生，以期長生不死。故兩漢道士視祭祀，丹藥，辟穀，為長生的秘法。降至魏晉時期，上流社會有識之士，對神仙不死的說法，「都置之不信，視為一種迷信之談。牟子引用老子『天地尚不得長久』，何況人類？並痛斥『不死而仙』為妖魔邪說。而對於辟穀之術，尤為譏斥。當時迷信神仙之流，秋冬不食，或入室累月不出，牟子譏諷的說：『蟬之不食，君子不貴，蛙蟻穴藏，聖人不重』。陳思王的辯道論相繼呵斥神仙道術。老莊玄學，本在養生之道，由養生之術，進而為清談格義。清談之士，目視當時政界迫害知識份子，而知識份子又以明哲保身觀念，多不願參加政治活動，於是任情恣性，藉酒消愁，以清談為掩護，不拘於禮俗。而以莊周為模範，以順乎自然，夏侯玄曰：『天地以自然運，聖人以自然用』。何晏王弼祖述老莊，為魏晉老莊玄學的權威，是清談大家。他說：『天地萬物皆以無為為本，無也者，開萬物成務，無往而不存者也。陰陽恃以化生，萬物恃以成形，賢者恃以成德，不肖恃以修身，故無之用，無爵而貴也』。晉書卷四十三。老子曰：『天地萬物生於有，有生於無』。何晏無名論：『夫道者，惟無所有者也』。即發揮老子無的思想。老子曰：『人法地，地法天，天法道，道法自然』，唯其如此，故『天地以自然運，聖人以自然用』，萬物皆自然而然。這即『無』無為也。亦即是『天地萬物皆以無為為本』的道理。惟其無為，故無所不為，故『無』乃開物成務，無往而不存也。何晏王弼之所謂『無』，即指道而言，亦即指自然而言，因此清談家專以清淨無為為性的秘術，說凡與自然同德的人，即可與天地同壽。當時阮籍，嵇康，劉伶，多以放達不守禮教為尚，視為神仙順乎自然，他們實為當時清談人物的代表者。阮籍達莊論曰：『天地生於自然，萬物生於天地，自然者無外，故天地名焉』。嵇康釋私論曰：『夫稱君子者，心無措乎是非，而行不違乎道者也』。君子不以是非為念，但虛心率性而行，自然不違乎道也。這種清談放蕩思想，危害社會人心不淺，故史論家謂，魏晉清談放蕩的行爲，導致五胡亂華，以致晉室滅亡，故曠達名士之流，對當時國家社會難以辭其咎！

牟子雖採取老莊的學說，但不同意道家養生之術，故斥為『誣妄』。故有『道家方術，大道之所不存，無為之所不遺。故牟子與嵇康在發揮玄學方面，雖較接近，然絕不同情清談家思想行為。』

魏晉時期，佛典譯出較多，佛教漸脫離方術趨於獨立。於是由神仙方術的漢代佛教，遂進而演變為玄學的晉代佛教。這種學術思想的轉變，在牟子理惑論中可充份顯出其端倪！

第三節 支謙與玄學

漢末洛陽佛教有兩大系統，即安侯的禪學和迦濕的般若學；這兩大學術思想，都與當時風行的玄學有相得益彰的關係。佛教的教義，本有大小二乘的分別。安侯的禪學，則屬小乘；其主要的經典，則為安般守意經，陰持入經，安玄之法鏡經，及康僧會的六度集經。安侯的弟子，則有嚴佛調，韓林，陳慧，康僧會等。此三人學問如何？則有陰持入經注，其作者不明，但都出於安侯的系統。加識的般若學，則為大乘，其重要的經典，則為道行經，首楞嚴經及支謙的維摩經，明度經等。迦濕的弟子支亮，支亮的弟子支謙。安侯與迦濕同在洛陽，僧會與支謙同住建康，但他們二人雖同在一處，然其學術的傳統，却不相同。牟子處於南方，他喜歡老莊的玄學，支謙學術思想未嘗不受他的影響。

支謙本為月支人，於漢靈帝世率國人數百歸化，十三歲學習梵文，通六國語，他的華化淵源很深。康僧會原為康居人，世居天竺，因父經商關係，始遷移至交趾。因此他二人同屬西域人，又同出生於中國，深受中華文化思想的陶冶。謙所譯經典，不惟富於詞藻，而又喜歡援拾老莊的理解，譯入佛經譯本中，在譯界中他自成一格。因江淮間人本好談玄學，以支謙的卓越才華，發揮地方固有的思想，以融會外來的思想，故『佛教中國化』，實自此發育。因此他的佛學思想，顯非純粹西域的佛教。康僧會於安般守意經及法鏡經序中，亦多襲取老莊的名詞，陰持入經，不僅說明西域中華的可相融會，並可證明稽康，阮籍所持理論，不少來自佛經中！

初期經典所用名詞，常與老莊思想混合，漢時譯五蘊為五陰，繼為積聚義，以人為色、受、想、行、識五蘊積聚而成。羅什譯為衆，玄奘譯為羣。安士高譯陰持入經云：『積為陰義，仍得羣義。但不知當時譯者，何以譯為陰，是否為適應漢代盛行陰陽五行元氣之說，擬使佛家五陰與道家陰陽五行學說，相輔牽合。支謙譯佛解梵志阿毘經，而譯為陰曰：天地人物，一仰四氣，一地，二水，三火，四風，人之身中，強者為地，和淖為水，溫熱為火，氣息為風，生借用此，死則歸本。康生會陰持入經註解五陰種云：『五陰種身也，滅此往生，猶穀種朽於下，栽受身生於上。又猶元氣，春生夏長，秋萎冬枯，百穀草木，喪於土上。元氣潛隱，喪身于下。春氣之節，至卦之和，元氣悄悄於下，稟身於上。有識之靈，及草木之栽，與元氣相含，升降廢興，終而復始，轉三界无有窮極，故曰種也』。

康僧會安般守意經序：『心之澄澹，無微不決，恍惚髣髴，出入無間，視之無形，聽之無聲。……化生乎彼，非凡所睹，謂之陰也』。又陰持入經註曰：『識神微妙，往來無診，陰往默至，出入無間，莫觀其形，故曰陰』。僧會所說元氣，陰，顯為承受漢代佛教神明住壽、不滅的思想。佛說四大皆空，五蘊非我，身為四大，（地、水、火、風）『終各歸本。非已常實，謂之非常』。蓋人的身體，乃屬外形，人死神靈不滅，而形體分散，故曰非身，

「本」者乃元氣，人死復歸元氣。

元氣為中夏固有的思想，說人為陰陽之精氣，（阮籍達莊論語）神識昏明，則全視元氣秉賦之多少（稽康明論語）。天地自然，日月之運行，寒暑之推移，都依元氣變化為準。元氣失其序，則陰陽五行不調和，人身之氣不和，則疾病生。吳竺法支越共譯佛經所說：人身之安泰，均以內外元氣之調和為準，所謂四大不調，則四百病生，故元氣之說，顯從襲取道家的思想而來。道家養氣之方，則為吐納，吐納猶如佛家之安般。如曰：「安為清，般為淨，守為無，意名為，是清淨無為也。」守意之說，則與道家養生法常一之說相應，如循天之道德：「意勞者神擾，神擾者氣少，氣少者難久矣」。安般守意經曰：「以未起便為守意，若已起意，便為不守」。此即安般序所謂：「心之澄澹」也。心神的擾亂，則治人以靜，而靜的方法，則在行安般禪法。道家養氣，可以不死而成仙，佛家安般，可以成佛。而禪法的宗旨，則在端心一意，去惡除蔽。安般序曰：「禪安般行者，厥心即明，舉眼所觀，無幽不覩」。故漢末以來，安般禪法顯然雜入道家思想，佛道相行不悖，且收相得益彰之效。

第四節 本無與性空

迦識的般若學，則為大乘，其重要的典籍，則為道行般若，首楞嚴經等，他的學術的宗旨，則在探求宇宙人生的本真，使其返本。他所用名詞及重要的觀念，則為佛，法身，涅槃，真如，空，這與老莊玄學所用的詞句，如道「虛無」一類，顯都指本體而言。故有相互牽引附合之說。牟子理惑論解釋佛說：

「佛乃道德之元祖，神明之宗緒，佛之言覺也。恍惚變化，分身散體，或存或亡，能小能大，能圓能方，能老能少，能隱能彰，蹈火不燒，履刃不傷，在汙不染，在禍無殃，欲行則飛，坐則揚光，故號為佛也」。牟子繼釋道曰：

「道之言導也，導人致於無為，牽之無前，引之無後。舉之無上，抑之無下，觀之無形，聽之無聲，四表為大，徑橫其外，毫釐為細，間關其內，故謂之道」。

於此可知牟子所理解的佛經，多為漢譯，而漢譯的經典，又多採用中國玄學的名詞，而與般若學相附合，玄學家謂至人澹泊無為，此曰菩薩體道是空虛（大明度經句），而與道相應不移不捨不驚不懼，這猶如牟子所謂在汙不染，在禍無殃。佛與道之關係，牟子於佛則曰恍惚，或曰能小能大，於道則曰：無形無聲，曰四表為大……據此而論，則佛與道，本無二致，佛為覺道之人，道為所覺之法，但道在人弘，佛能弘道，故佛與道，實二而不二，不相離也。所以牟子曰：

佛乃道德之元祖，所謂無為者，泥洹之意譯，人致無為，謂之得道。而成佛的人，即與虛無恍惚之道，為一體也。漢邊韶老子銘曰：老子先天地而生，這猶如牟子所說：佛乃道德之元祖。又曰：老子離合於混沌之氣，與三光為終始，這是老子與道，亦為一而非二。故佛老的目的趣不謀而合也。支謙大明度無極品曰：

「菩薩心履踐大道，欲為體道，心為道俱，無形故言空虛也」。

所謂體道者，即心與道俱，亦即顯與道俱成之意。道與老莊所謂道無二致相符合。所謂無形故言空虛，即顯道為虛空之本體，亦名曰「本無」。「本無」的思想，不僅在魏晉玄談佛學上極為重要，在漢時的佛學，早有「本無」的思想。迦識道行經，即有「本無品」，亦即羅什所譯大小品，宋譯佛母般若品第十六則稱真如品。魏時何晏王弼祖述老莊，「以天地萬物皆以無為本。晉裴頠崇有論，始見「本無」之名詞。「本無」，乃真如之古譯，梵文之 *Tathata*，在中文中沒有適當的名字，真如既指本體，又與老莊所謂道相同，而真如性空，道亦虛無，極相契合，因此而號萬物為「末有」，道體為「本無」。此「本無」的思想顯與般若「性空」相附合。這種「本無」的思想，即在隋唐佛學上亦極重要。支謙所謂本無品曰：

一切皆本無，亦復無本無，等無異於真，法中本無，諸法本無，無過去當來現在，如來亦爾，是為真本無。

於此可見支謙一切皆本無，如來亦本無，則佛與道，本無與真如皆為二而非二。極為一致。淮南子曰：「道即元氣，神與道合，即歸於元氣。歸於虛空，即反本歸真」。康僧會法鏡經序：亦說「神與道合」，察微王經亦曰：「人生自本無歸乎本無」。於此可知「本無」思想之重要性。而支謙所譯法律三昧經中有所謂，四諦本，弟子本，各佛本，如來本，而謂弟子本，「不解本無」，如來本「不離本無」，可見支謙特重視本體之學也。

漢代的佛教，只在修身除欲，以守一修定，以清淨無為為住壽成道為目的，這與黃老思想相符合。安侯康僧會雖承漢代道術，探求人生的原始，守意養氣想得神通。及至迦識般若教興起，於是又趨向老莊的玄學。而牟子鄙視養氣辟穀，斥為虛妄，而服膺老莊的玄學。因此佛學與老莊並談。於是漢代舊有佛道思想將廢，而兩晉新興的佛教玄學思想，又將繼起。至此，可知安侯康僧會主養氣成神，這與漢代道家思想相接近。迦識支謙主神與道合，又與玄學思想相結合，並發揚兩晉南北朝佛教玄學的風氣。研究佛史者，明乎此，始知佛教於中國道學及玄學思想時期中，時而道術化，時而玄學化的關鍵，大乘教的真義，始終無法展開。嚴格的說：印度自有印度佛教，中國自有中國佛教，因此中國佛教在魏晉南北朝時不特中國化，並且為玄學化。研究中國佛史者，首應明乎此，否則，是不夠具體的瞭解中國佛教思想的內涵和外表。

民國高僧傳

(續)

編委會

一、奉化雪竇寺法舫法師傳

釋法舫，俗姓王，河北涇人，生於清光緒二十九年癸卯歲。中學時期，因病住北京醫院，遇慶園和尚為述太虛行誼，因有所感悟。不久，投北京法源寺，依道階法師受具足戒。旋赴武昌佛學院追隨太虛法師，為該院第一屆畢業生，以其戒德莊嚴，精通三藏，深為師友所推許。其後，曾任該院院長多年，並曾主重慶漢藏學院及北京柏林佛學院教務長，三度主編海潮音雜誌，對佛學造詣很深。歷年於海潮音所發表有關佛學教義及僧制整理的文章，頗受各方歡迎。

一九三七年，抗日戰爭發生，太虛命其由重慶以傳教師資格赴東南亞佈教，並携達居法慧二僧赴錫蘭留學，藉以遍禮佛教聖蹟。一九四七年，抵緬甸仰光，仰光中國佛學會敦請為導師，開金剛講座，暇則研讀巴利文。泊太平洋戰爭爆發，日軍入緬，因跋涉遠陸赴印度，主講國際大學中國佛學及阿摩菩提會。翌年，赴錫蘭從錫蘭長老 Rev. Kirī Vatadūve pū Asekere 研究巴利文及梵文經典與小乘教理。一九四七年，聞太虛圓寂於上海，乃馳歸。道經星洲，全馬佛教團體熱烈歡迎，紛紛懇留講學。乃歷星洲、麻六甲、麻坡、吉隆坡、怡保、太平、檳榔嶼等地說法，深為社會人士及名流學者所景仰，因請其留馬來亞創辦世界性之佛理研究院。後因無法久留，乃作罷。一九四八年五月北返，過香港經廈門抵上海，赴雪竇寺禮太虛舍利。繼任雪竇寺住持。既而赴武漢為太虛建舍利塔，計劃擴充武昌佛學院。旋赴長沙，講學於船山書院。赴廣州，訪白雲山，到處講經，席不暇暖。尤以整理僧伽制度，實現人間佛教為主要目標。惜以戰雲瀰漫，不得已離粵南行。一九四九年，抵香港，與陳靜濤居士計劃出版太虛遺著，住寶蓮下院，廣結法緣，講經廿餘座。旋受聘於錫蘭大學大興講座，並代表我國佛教參加哥倫坡召開之世界佛教友誼大會，便道赴檳榔嶼為該處菩提學院主持揭幕並參加星州佛教總會成立典禮。一九五〇年，返錫蘭。是夏，復偕世界佛教友誼會主席馬拉博士訪問星洲。五月杪，以錫蘭大學開學期屆乃趁輪離港。返錫蘭後，與當地僧伽共同生活，同時致力譯著。以用功過度，致患高血壓症，遂醫藥無效，隨即示寂。是年十月三日清晨，散步走廊內，忽感頭暈，被送入醫院急救無效，隨即示寂。時維一九五〇年十月三日辰時。世壽四十有八。遺著有所譯吉祥經，唯識史觀及其哲學，南傳阿毗達摩攝義論，大乘起信論註疏及金剛經講話等。

二、永嘉護國寺萬定和尚傳

釋萬定，名先禪，浙江樂清人，生於清同治十二年（一八七三）癸酉歲。年廿六，悟世事無常而出家。慕迦葉風習頭陀行，居山熏修，二度掩關。為則願法師入室弟子，於天臺教觀，頗明宗趣。其德學為浙東緇林所重。對興造寺廟，不遺餘力。樂清之白鶴寺，永嘉之妙智寺與護國寺，皆賴其力創新重建。尤以護國寺之片瓦尺柱，無一而非其親手所經營者。年六十，復規劃杭州淨慈寺，以建水陸道場。性灑脫，行經無礙，得失不繫於懷，毀譽無動於中。民廿一，夏，為其六十壽辰，其法徒束量，剃徒象賢，就護國寺講維摩經，以此功德，慶其壽。太虛大師為撰壽頌，多所推崇。

三、浙江五獅山明因寺式海和尚傳

釋式海，浙江溫嶺人，俗姓蔣，生於清同治八年（一八六九）己巳歲。幼穎慧，好讀書。弱冠遭父喪，遂懷出世心，為母所阻。在再數年，始投常樂寺披剃。又二年，具戒於長慶寺靜安和尚，返長樂寺習禪。嗣以雲泉法師策發，潛心經教，於是戒定慧三學乃奠其基。後出任常樂寺住持，請文禮法師講彌陀疏鈔。已而從同環、成達、慧明諸法師遊，研習法華、楞嚴、彌陀諸經及天臺法華玄義與摩訶止觀等，遂為成達入室弟子，卓然成靈家宗匠。年卅七，開講法華於五峯流慶寺。自是歷應各方聘請，講經無虛歲。所講以法華為最多，次為楞嚴淨土諸經及天臺教義與維摩起信論諸部。所至法緣極盛，深為各方學人所欽佩。曾住持流慶明因兩寺，居恒節衣縮食，銳力興建，以隆三寶。延慶等寺延為寺主，均辭不赴任。惟志切宏化，孜孜以作育僧材是務。清末，任江蘇僧師範學苑教授。歷辦佛學研究社於平湖報本、寧波觀堂，而以明因為最久，巍然為浙中法幢，求學僧侶，聞風歸趨，極稱一時之盛。民十七，為其六十壽辰，弘誓、會友、靜安、諦閑諸法師發起於明因寺為之傳放壽戒，藉以廣結法緣。太虛大師為之序，極予讚嘆。

四、寧波七塔寺岐昌和尚傳

釋歧昌，號水月，俗姓錢，浙江鄞縣人。生於清咸豐四年（一八五四）十月十五日。幼作沙彌於永豐寺。讀書塾中，與故邑紳董淡生同窗，聰穎過人，同學咸嘆弗如。詩文宗六朝而端莊，書法學趙松雪而蒼勁。甬中文士靡不推重。受具戒後，與八指頭陀及諦閑法師等為友。對於宗教，深入玄奧。尤善聲音佛事。清光緒間，川、湘、蘇、皖、晉、冀之修建水陸道場者，皆禮聘之為內壇正表。以是得徧遊長江及黃河流域，朝四嶽五臺而外，兼覽衡岳金焦諸勝。至於普陀、雪竇、天台、天竺、天目及天童諸山，更為其遊踪常到之地。遐邇遐邇與不識，皆慕水月法師之名。全國知名縹素之訪四明者，亦必造訪之。其一生功業之榮華大者，首為輔佐並繼承慈運老人之中興七塔。七塔舊名棲心，明時分南海之燈，曰補陀寺。至清季，頹廢已久。既嗣法慈運，以其師自天童、雪竇退而住持七塔，新立叢林規制，僧眾雲集，饗養難繼；乃慨然斥永豐寺所有寺田充七塔齋糧，於是七塔始有恒產。漸而蔚然為與天童及育王鼎足而三之一大刹。宣統二年，慈運示寂，其嗣法數十人公推其繼任住持，辭不獲已，遂毅然肩此中興鉅任。數年間，慘淡經營，寺務蒸蒸日上。其次，則為輔佐且繼承八指頭陀弘法。自清末至民初，八指頭陀住持天童，時全國提倡復興之風起，各地設僧教育會，以作護產弘化之圖。八指頭陀身負全國與全浙重任，而賴以作根據地之寧波，則多藉其贊助。八指頭陀圓寂後，寧波之僧教育會改組為中華佛教會分部，衆推其主持，任重凡七、八年。爾後甬中佛寺僧產之盛冠於全國者，即其力也。而其手創之寧波佛教孤兒院及三寶經房，亦垂續不衰。其所著詩文，無不精湛，而書簡尤稱精妙，惜身後蕩然無存矣。圓寂於民國十二年（一九二二）。世壽七十。

五、杭州靈隱寺慧明和尚傳

釋慧明，諱國照，福建汀州人，俗姓溫，生於清咸豐十年（一八六〇）庚申歲。世務農，幼失學。九歲出家，執勞役於無量寺。年十八，赴天臺，次春（一八七八）圓戒於國清寺。住禪堂二年，勤參有省。後朝普陀，禮金山，復由寶華赴九華，充百歲宮維那。後轉入天童，任行堂、悅眾、引禮諸職，兼飼寺犬。為愛惜天物，犬食廢殘，每用水洗淨自食，如是數年。一日，食狗食時，忽大笑。同寮問其笑甚，答以：「常常聽人說狗子有佛性，今天，我明白了，所以笑。」自此已悟入佛之知見。後天童延法師講經，隨眾聽講，聽至：「圓覺自性，非性性有，循諸性起，無取無證」處，豁然自見本性。每次聽經後，必向同寮講說，以示領悟。同寮每識其不識字，妄想當講經法師。遂矢志行脚參方，並謂三年後必來天童講經，寮眾大笑。隨即悄然携衣單離天童，到處行脚。已而於寧波、上海、育王及普陀從妙智、大海及出諸法師聽講，並代講彌陀、楞嚴及法華諸經，精研教理，兼習瑜珈梵唄，水陸儀軌。三年後，聞天

童復有講經法會，宣講大萬佛華嚴經，乃回天童。抵寺請經單時，知客誤以為一般雲水僧，多方刁難，被其斥責。事聞於方丈，乃請其至丈室，為說大方廣三字之體相用三重玄義，一瀉千里，半日始畢。方丈連聲讚嘆，請其代座。此後，聲譽鵲起，各方叢林紛紛延請講經。首應普陀化聞和尚之請，講法華經於法雨寺。爾後杭州、湖州、寧波、紹興、上海、揚州、宜興以及閩、鄂、贛各省大刹先後講經四十餘座，其中講於普陀、天童及靈隱三寺者為最多。年卅二，置一寮於迴龍真寂寺，除赴各方講經授戒外，即安禪是寮。年四十四，掛搭杭州香積寺，苦修頗斷炊，始允僧眾之請，出任住持。任勞耐苦，以接納各方僧眾，講經信施，悉充常住。數年，四緣漸備，遂付法肇安和尚，退隱迴龍老堂。除應請弘法外，不輕出。如是者十餘年，年屆花甲。後以靈隱僧納之請，哭辭不獲，乃勉從真寂高臥中起，出任靈隱住持。生活清簡，不異迴龍隱修之日。在任十一年，每歲在本寺或應聘他方講經不輟。歸則率眾僧於破瓦荒園間墾地藝蔬。初，靈隱頗多虧累，賴其德化，善信歸仰，住僧常二百餘。數年，卒將債務償清。復完成大殿，修建海島諸天及十二圓覺。又以飛來峰及天官墓寺產被人盜賣，因訴官退還。並次第建成地藏殿、鐘樓、報本堂、如意寮、聯燈閣、梵香閣及聽濤軒等。後復開建天王殿，工程浩大，盡舉所積香敬以赴。民十七，蔣介石先生（時正辭去軍事委員會委員長職）遊杭州，曾往訪，至方丈室，遍覽不得，乃於後園畦間遇之，攀談甚洽。民十八（一九二九），冬，示疾臥床，延至明年（一九三〇）二月二十三日，示寂於靈隱方丈。世壽七十有一，僧臘六十有三，戒臘五十有三。

六、香港南天竺寺茂蕊和尚傳

釋茂蕊，廣東開平人，俗姓簡，生於清光緒二十八年（一九〇二）壬寅歲。民十（一九二二），依羅浮山華首臺融衍老和尚為之披剃，旋受具戒於高要鼎湖山慶雲寺。後受法於順德寶林寺翹芬和尚。歷參新興報國寺、廈門南普陀寺及杭州海潮寺等各大宗林。民廿八，繼衍融老和尚為香港南天竺寺住持，凡廿餘年，興修擴建殿宇，不遺餘力。南天竺寺產佔地七萬餘平方尺，本佛陀慈悲喜捨之旨，分贈東林念佛堂一萬四千平方尺，捐作太虛大師舍利塔基地四千餘平方尺。一九五八年，代表香港佛教團體赴泰國，出席世界佛教聯誼會第五屆會議。一九六一年，復代表赴東埔舉出席第六屆會議。歷任南天竺寺住持，香港佛教聯合會董事兼會員部主任，世界佛教聯誼會港澳分會副理事長，九龍志蓮安老院及慈幼院常務董事，東林念佛堂永久董事，生西助念團團長及香港佛教青年總會副會長諸職。大光學校擴展為中學及慧日中學之創建，均賴其竭力援助，以底於成。

禪藏目錄序

粵自釋迦拈花，迦葉微笑，西天四七，東土二

三，一花五葉，流布無窮。教外別傳之法，不盛於

中天，而盛於震旦。豈非此土大乘根器，針芥相投

，有不期然而然者哉？此法雖不立文字，而歷代祖

師，為解粘去縛，以文字示第一義諦者，亦復屢見

。尤其問答語錄，雖機如星火，稍縱即逝；而留此

筌蹄，未嘗不使後人於銅牆鐵壁中，稍獲入處。若

其確者確者，又何異於親侍巾瓶而承警教耶？顧大

藏中所收禪籍至少。宋之大慧，元之中峯，其書皆

奉旨入藏，而各藏亦不盡載。至明之嘉興續藏，日

本之記字續藏，始大量著錄，仍未完備。至於單行

刊本，則更寥寥無幾。且不論藏本單本，多為舊刻

珍籍，求索維艱。近百年來，宗門冷落，殆示文獻

無徵，有以使之然也？

余宗說兩蔽，濫廁僧倫，言念及斯，慨然永歎

。適蔡念生居士編輯藏目，獼猴羣書，因請其籍便

纂集禪藏目錄，經歲始成初稿。搜羅六祖以下談禪

著作，分部編列，每目注明版本來源。凡已見於大

藏者，悉予附錄，未見於大藏者，就所知錄之，佚

失者加注缺字。其別錄部見於記字續藏者，記目所

注世次傳承，悉予照錄。並於記續以外各目，仿照

補注，餘部間亦注及，不知者從略。凡得七百餘部

，三千六百餘卷。不計佚失，仍得六百餘部，三千

五百餘卷，更就已錄作者各禪德，上溯傳承，繪製

溯源圖，隨錄並行。洋洋乎，大觀哉！名之曰藏，

非誇也。

念生居士編成此目，自謂校覈未精，謬誤難免

。余以為目錄譜牒之學，細若繭絲。與其徐圖補輯

，未知何日完成，莫若公之諸方，廣求是正，因捐

金付之剞劂。所願十方尊宿長老，大德碩學，闕斯

目者，指其疎失，增其遺漏，俾排列更加合理，內

容更加充實。則不惟目錄勒成定本，且將進而刊布

全書。方今歐美各國對我國禪學，已有深切注意之

勢。若此書幸而問世，自必先視為快，佛法普及全

球，亦即東方文化普及全球，其以此為嚆矢乎！

中華民國五十六年暮秋沙門東初序於新北投

中華佛教文化館。

佛教文化 (季刊) 第九期

中華民國五十七年五月一日出版

發行人 東

編輯人 方寧

發行所 佛教文化社

臺灣省北投鎮光明路二六〇號

印刷者 協林印書館

貴陽街二段二三二巷四號

電話：三九一七二號

本刊售價

每册新臺幣五元

本社英文通訊地址

The Buddhist Culture

Quarterly Publication

Publisher The Chinese Buddhist

Culture Address: 260 Kwang Ming

Road, Taipei, Taiwan.

內政部內版登誌字第二〇九四號
中華郵政臺字第二〇二二號執照登記第一類新聞紙