

復興中華佛教

佛教文化

THE BUDDHIST CULTURE

發揚歷史文化

本期要目

- | | |
|---------------------|-----|
| 一、禪藏目錄序..... | 念生 |
| 二、紀念先法師智老人八十誕辰..... | 東初 |
| 三、儒家心性談..... | 朱世龍 |
| 四、兩晉佛學思想之玄學化..... | 東初 |
| 五、中國佛教藝術的價值..... | 聖嚴 |
| 六、民國高僧傳..... | |
| (一)應慈和尚傳..... | 南亭 |
| (二)福州開元寺寶松和尚傳..... | 編委會 |

10

佛教文化出版社

禪藏目錄序

念生

東方文化，莫重於佛教，佛教莫重於禪宗。余生也晚，未得見龍象蹴踏之盛。然於拈香百推，僅存形式之遺蹟，幸獲寓目，已有遺世離塵之意。此誠學術之高峯，精神之極詣也。

習禪之道，上者片言契會，次者積年參扣，時會既殊，機緣亦異。古德苦口婆心，貽留語錄並散為各書，無非為人解粘去縛，使頓證本來面目。惟中外大藏，浩如煙海，所載禪籍至少。殆因原始藏經，多錄譯本，般若部冠於聖典，實已表示尊重。而於華人著作，遂不措意。歷代相承，不過擇取數部。惟嘉興續藏，已字續藏頗有收載。嘉興在前，所收偏於後期，已續在後，所收偏於前期，此亦難解之事。至於大正藏號稱彙集各藏，而於嘉興兩續之禪籍，仍多未載。惟大正續藏於我國東渡諸祖及日本諸祖語錄，畧錄稍廣。

東初上人義在大陸時，領衆焦山，移錫臺灣，

(上接第八頁)

讓也。勢而不敢求息者，將有所代也。夫子之讓乎父，弟之讓乎兄，此二行者，皆反於性而悖於情者也。然而孝子之道，禮義之文理也。故順情性，則不辭讓矣。辭讓，則悖於情性矣。用此觀之，然則人之性惡明矣，其善者偽也。是荀子專就氣質上，欲望的衝動上以言性，將情與性混為一談，未免犯本源不清之病。性既惡矣，「其為善者偽也」。是其為善，毫無真性良知以為保證，完全靠禮來加以矯飾。殊不知，禮之本源又何在？反性悖情以行禮，豈可常乎！立言支離無本，難怪韓非李斯竊其說，以亡秦而禍天下後世也。有關人生根本原理，若輕率立言，以盲引盲，必致誤盡天下蒼生。

漢儒，生當秦火之後，不能承接孔孟心傳的正統，多向外在立言。賈誼，認為人之善惡，惟教操其樞，而教必施之於豫。賈生曾論及胎教：「周妃后妊成王於身，立而不跛，坐而不差，笑而不偃，雖怒而不罵：胎教之謂也」。賈生論人有三等：「有上主者，有中主者，有下主者。上主者，可引而上，不可引而下。下主者，可引而下，不可引而上。中主者，可引而上，可引而下」。是即性三品說之始。

董仲舒論性，要義有三：（一）萬民之性，難以當差，須以教成之。其「深察名號篇」有云：「性有善端，動之愛父母，善於禽獸，則謂之善。此孟子

弘法彌力。值余近十餘年，為輯中華大藏，稍稍涉獵佛書，因囑編列禪籍，以備舉揚向上者有所尋求。於是廣蒐博考，不惟盡採各藏，且旁及他書，每目註明出於何藏何書及單行本。除少數缺本外，原書具在，皆可按籍而求。且有中華藏所未錄者；以中華藏有國界範圍，於日本著作，限於傳授因緣。此則凡屬漢文，期無遺漏。凡得七百餘種，略分門類，顏曰禪藏目錄。又以禪宗特重師承，按所載各作家，一一上溯源流，繪為溯源圖，大約語錄較備，餘書尚待博考。此在上輩，莫非吟咏同時，如桶脫底。若後世之徒重儀式，付一法牒，特其末流焉耳。

禪道盛於唐宋，衰於元明，至今日而鐘版無聲，嘶滅殆盡。自定祖圖，傳燈錄以後，紀錄所載各禪師，為此目錄所未及者，又何止百倍？其著述流傳，為此目錄所未及者，又何止百倍？而其一人一

之善，循三綱五紀，通八端之理，忠心而博愛，敦厚而好禮，乃可謂善，此聖人之善也。……由是觀之，聖人之所謂善，未易當也。非善於禽獸，則謂之善也。使動其端，善於禽獸，則可謂善，善矣為弗見也。……知為弗見也。善於禽獸，而不得名善。……聖人以無王之世，不教之民，莫能當善，善之難當如此。而謂萬民之性，皆能當之，過矣。質於禽獸之性，則萬民之性善矣。質於人道之善，則民性弗及也」。（二）善出性中。「深察名號篇」有云：「性比善與米，米出米中，而米未可全為米也。善出性中，而性未可全為善也。止之內，謂之天性。止之外，謂之人事。事在性外，而性不得不成德」。止之內，謂之天性。止之外，謂之人事。事在性外，而性不得不成德」。（三）性有善質。「深察名號篇」有云：「性如蘭，如卵。卵待覆而為雛。蘭待織而為絲。性待教而為善。此之謂真天。天生民，性有善質，而未能善。於是為之立王以教之，此天志也。民受未能善之性於天，而退受成性之教於王。王承天意以成民之性為任者也」。董仲舒，號為漢之大儒，其對於儒學第一義，所見如此，即可知秦火以後，儒學一脈不振也。

揚雄著法言，其修身篇有云：「人之性也，善惡混。修其善，則為善人；修其惡，則為惡人。氣也者，所以適善惡之馬也與」。雄以善惡混言性，於性理相違，何其顛倒若是也。

(未完)

書，風靡當世，沾溉後學，動至百千萬人。所謂言滿天下，行滿天下，歷時殆近千年。今之學者不知其人，不讀其書，輒謂禪宗所謂大悟，人生無此境界。是此千年中之百千萬人，皆在互為欺騙；此中豈無英傑卓犖之士，彼豈僅為博得布衣蔬食，忘身捨命以殉之而不悔耶？且又不止繭林為然，帝王將相，善儒碩德，多有從事於此者，豈其智皆出於今之學者下耶？夫自第一義言之，黃葉止啼，亦欺騙也。申言之，萬事皆欺騙也。故謂禪宗為欺騙則可，謂人生無大悟境界則不可，若果有此境界，人生萬事寧復有重於此者！企而不及，無可如何，舍而不顧，又從而排斥毀謗之，亦多見其不知量也。妙高頂上，不許商量，第二峯頭，略容和會，以余搗味，自不能於單傳直指之旨，有所窺測。茲目所載，不過前人陳跡。法運人事，來日難知。閱者按目求書，其將發思古之幽情，而為撰寫禪宗史之參考耶？抑將以為禪宗復振之嚆矢耶？

東初法師，既印是書，囑弁數語於首。

中華民國五十六年歲末，念生蔡運辰法名寬運謹識

紀念先法師智老人八十誕辰

東 初

智光大師法相

傅成敬題



今年六月二十日（古曆五月二十五日），是先法師智老人八十八冥壽。老人生前不言壽，生活簡樸；每日坐禪，看經，禮佛，數十年如一日，從未間斷。洗衣，掃地，抹桌，瑣碎雜事，親執其勞，自己的事自己做，從不煩人。老人一生接人行事，重道義，忘人我，雖親屬晚輩，分文不佔，今日受一分人情，明日必補報，人情往來，淡交如水。不了解他的人，認為道義則有餘，人情則不足，殊不知這正是僧家的本色！

飯依弟子所供養的香金，認是一分負擔；雖分文亦不肯用於自己分上，唯恐有昧因果。故有數十萬元結存，留給今日做獎學基金，獎勵青年。老人對好學青年，必多獎勵，貧窮傷患，需要救濟者，自動解囊。凡見有益於佛法宣傳的名著，倡導捐印，以利弘揚。遇事明辨是非而有正義感。於志不合，道不同者流，絕不遷就附合，「擇善固執」是老人的性格。每歎末世善知識，多無剛骨，左右

逢源，同流合污，猶腴顏說：「權巧方便，慈悲攝受」，這種出賣自己的人格，以佛法當人情，那裏可說為「方便」？「嚴以律己，寬以待人」，老人足可當之而無愧焉，這種律已嚴正的人格精神更足以為今後青年立身處世的楷模！

嚴以律己是內在的嚴正，是人格精神；寬以待人是外形寬厚，是道德精神；人格最忌的圓滑，左右逢源，最忌的嚴正，不同流合污。伯夷叔齊，餓死首陽山。顏回一簞食，一瓢飲，在陋巷，人不堪其憂，回不改其樂。屈原投汨羅江，朱舜水逃亡日本，王船山隱藏深山，顧亭林等之所以永垂青史，就是因為他們有個終身不仕二主的嚴正人格精神！現在不妨再舉幾位佛教大德來講一講。

唐太宗天縱神武，他平定西域，其武功當與漢武帝為伯仲之間。當獎師從印歸來，即賞識獎師的才智；再三促獎師還俗從政，但獎師並不因太宗寵敬，或屈於威武，而改變他的宗旨，乃以學不適宜，猶如一隻船，行於河流則可，行於陸地則不可；於焉婉拒！

明代姚光孝先出家，後捨佛從政，位至宰相。他有姊姊先出家為尼，居蘇州。光孝以宰相身份至蘇州探訪，竟遭他姊姊拒絕，並申斥說：「我不相信一個出家人做不到底，還會有什麼出息？」光孝雖捨佛從政，然對弘揚佛法事宜總未終輟，並終身不娶。

明末見月律師主持寶華山時，先有太監二三人依三昧祖師出家，不能遵守佛制，甘守淡泊，欲在自己房間私造飲食，但碍於佛制。一日誘請見祖至其寮房吃茶，意存要挾，但為見祖嚴詞拒絕。並說只要他在山一日，絕不許敗壞常住，言畢，拂袖而出。

又一次湖北來了八九位尼師，來山安居三月，並送常住食米六十石銀二十兩。因設齋供衆，要尼師進堂禮拜，尼師竟不肯禮拜，並說：在上方許多寺院也打過齋，方丈和尚優以客禮，從未欲其禮拜，見祖呵為大我慢。並說：那些方丈貪圖你們利養，欲敗壞佛門，看見有錢的尼姑，就敬如父母；百般遷就，希圖得更多利益，（未法時期甚至認尼師為乾娘）是獅子身蟲，那裏是真善知識！你們如不肯禮拜，可將米銀拿下山去！

尼師在一氣之下，果然叩別下山！尼師下山不要緊，可是苦煞了當家師。於是當家師要求見祖方便攝受，否則，常住將要短少半

月齋糧。見祖正色的道：「只要真實修行，絕不會餓死，今為樹立法門，豈可見利而違背佛制？……」這種頂天立地的人格精神，古今無匹！那知三日後，先下山下的尼師又回來了，要求見祖准其懺悔，並說：非是我慢，只因從前未遇到真善知識云：

以上所舉先賢古德行為之所以不同於常人者，就是因為他們有個耿介嚴正的人格精神，不肯與世同流合污。國人崇敬夷齊、顏回、屈原、朱舜水、王船山，以及佛教高僧等，並非因他們文章做得好，或有錢、有勢，是因他們有個耿介嚴正人格精神。顧亭林說：人格不立，則所講一切學問，都成廢話。而玄奘、姚光孝、見月等之言行，尤足以陶鑄今日僧衆之品格！

道德最忌的虛偽，最重的至誠，道德為國人內心所追求一種做人理想的標準，也是我們積極爭取一種理想的人格。即如我們前面所講各色人物，都由此種道德精神所陶鑄，無論是聖賢，或是高僧；其所以達到此種境界者，都由這種道德精神所形成。我們立身處世應以道德為中心。讀書的人，要是不講道德精神，只是一味左右逢源，和同風氣，不僅你的言論不能取信於人，即你所表現寬厚與友愛行為，也易使人誤為虛偽與假裝！歷史上許多知識份子都犯了這個毛病。

胡適之先生，曾經說過，中國人最喜愛偽裝。父母在世百般不順，及至父母死了，首先出現於喪報的，就是不孝××罪孽深重禍延先考等語。試問，這是真摯的孝道嗎？分明是偽裝，因為偽裝成為習慣，似乎不偽裝就不足稱為孝子。我幼年在鄉看過劉備逼劉璋讓位一齣戲。當緊要的關頭，劉璋掩面而哭，劉備也掩面而哭，劉備用手拉開劉備掩面的手，發現劉備在假裝哭泣，於是大家轟堂大笑！可是看戲的人，却喜愛劉備的假裝，似乎並不同情劉璋被迫的處境！這是因為劉璋不善於偽裝！照理來說：四川本屬劉璋的天，劉璋為人忠厚，劉備雖借得荊州，東吳時常逼他歸還。因念同

宗情分，才約劉備到四川來；那知劉備奸詐，在外表表現出大仁大義的樣子，却暗中用盡心機、偽裝，不擇手段，搶奪了四川，然亦不過維持數十年，到了他那位寶貝昏庸兒子手裏，便做了司馬師的侍臣！這說明了不擇手段取得的天下，終不會長久的。真誠的德性，才是人們立身處世的根本！

一個有道德精神的人，他的精誠感化，是有其無比的力量。因為道德不僅具有無形的權威，能使強者屈服，並有其無言的真理，能使狡辯者心服！西方人謂：「知識即是權威，權利使人腐化」，東方人重視道德，輕視名利，故曰：「道德即是權威，名利使人腐化」。人能做到的不為物欲所蔽，便能接近真理。總統在「科學的學庸」中釋大學之道，首謂：「要使此『明德』——『天性』保持其本體之純潔靈明，不為氣質所移，不為物欲所蔽，不為利害所誘，日益發揚光大，充實完善，此即謂明其明德」。

文起八代之衰的韓愈，因排斥佛教被貶到潮州，滿肚不平。因聞大顛禪師名，一日趨訪，首問：「如何是道」？這在韓愈的來意，他所謂之「道」，乃「博愛之謂仁，行而宜之之謂義，由是而之焉之謂道」，這個道是堯、舜、禹、湯、文、武、周公、孔子一脈相承，由孔子傳至孟軻，軻以後一千年，是佛教的天下，孔孟的道統，就被終斷了。可是當今皇上並不重視這個道統，却重視佛道，因此，我（愈）才被貶到潮州來。大師既為佛教高僧，特來請問，佛家所謂道是什麼？

大顛禪師早察知韓愈的來意，也就不肯率直的答復：却依然靜坐，默然不答，過了好久。這在韓愈想來，身為潮州刺史，一個和尚該要買他的賬！竟敢對他的問話，置諸不答，這使韓愈真如丈二的金剛摸不着頭，心頭上的氣憤更為高漲，在無可奈何之下，便轉請大顛禪師侍者三平，請他問問「和尚」。三平乃「擊禪床三下」，這時大顛禪師才開口道：「作麼」？

三平率直的報告說：「先以定動，後以慧拔」！也就是說：對這種狂妄的文人，我已經運用禪定工夫「先以定動」，使他息其狂妄的心，現在該請和尚以慧拔除他的邪知邪見！

韓愈在旁聽到三平的話，大吃一惊！想不到這位侍者竟如此的厲害！便道：

「和尚門風高峻，愈於侍者邊，得個入處！」

接着大顛禪師，便與愈展開問答，以大顛禪師的鋒銳的智慧拔除他的邪見，自此，韓愈排佛的觀念，終於遏止！

歐陽修，因效法韓愈排佛，說「佛教為中國之大患」，被貶到滁州，後因祖印禪師開示，肅然心服，及讀明教大師輔教篇，更驚異的說：「不意僧中有此郎兒」！晚年稱六一居士，文集稱居士集，臨死半年前移楊寺院，誦華嚴經，誦至第八卷而卒。

韓、歐是唐宋的「文雄」，都因排佛被貶，而大顛、祖印對這兩位狂妄的文人所表答的，只是一個精誠道義及無言的真理，因此，使他們「肅然心服」！

「精誠」感人，更有無比的力量。精誠所至，金石為開。隋代智者大師在玉泉山時，荊州總管王績來訪，當王績拜見智者大師，竟全身發抖，滿頭大汗，出堂後王績說：「我身經百戰，越戰越勇，從未畏懼，想不到今日拜見智者大師，却不禁愧汗淋漓」！這是一個什麼道理？

因為智者大師，不僅為佛教的高僧，身具無言的真理，並有崇高人格及真誠道德的精神，他的真理如同一面鏡子，照徹了王績深藏心底的罪惡，他的道德如同一把火炬，照徹了王績掩蔽已久的良知，所以當王績拜見智者大師時，便會愧汗滿面！

許多凶勇殘暴的人，只要見到巍巍堂堂佛像，就會肅然心服，不起邪念，是同樣的道理！

智老人生前諸多軼事，寓有古人風格，更含有教育意義，抗戰

時自紡自織，不用日貨，以示抗日不讓人。有人勸說：老人能穿多少？何必如此辛勞！老人則曰：我非以物質對抗，乃以精神抗敵。物質的力量有限，其影響僅及於一時，而精神的力量無窮，其影響於盡未來際。釋迦、孔子、其所以能影響於人類者，即精神也。勝利後，每以國事前途為憂，徐蚌會戰失利，即作萬一不利的打算，三十七年十月，我即勸老人下山（離開鎮江），但老人直至上海淪陷前夕，始忍痛離開故國，飛來臺北。及至國難前，猶念念不忘大陸，欲回大陸重整家園。

老人接人接事，言不爭勝，利不爭先，多言義，少言利。凡事不誇大，言必有實。老人雖重視學問，然不喜愛寫著，願受宗門不立文字的影響，每嘆今人見解遠不及古人。大有「著書不如抄書」（顧亭林語）氣概，曾親抄禪宗祖師語錄，以示門人。諸多高人雅士接近老人，總覺有一嚴正威力。因此，仰敬者多，接近者少，並非曲高和寡，乃因老人嚴正人格精神，如同鏡子一般，使奸小之徒不敢接近，唯恐照徹他深藏心底的罪惡。古今正邪不同時，即在於此！

總統日前訓勉教育界人士，要加強生活教育及公民道德教育，總統語重心長的涵意，國人應多多體認。今日世風日下，爾愚我詐，虛偽百出。就是缺乏嚴正人格，及真誠的道德教育。希望主持教育者，應多撰擇先賢古德名言懿行，及高僧傳記為國民生活教育教材，以之陶冶國民身心，及培養國民嚴正人格及真誠道義精神。

王陽明說：每個人都有天賦的良知，只為利欲所蔽。一旦為先賢古德崇高人格的火炬，照徹掩蔽已久的良知，則人人必能奮發作新民，修治平天下，承擔復興建國的大業！

謝啓

茲承美國華僑歐程傳宗、譚鄭傳能、李黃傳惠、歐方傳耀四位居士捐助新臺幣捌佰元正，特此鳴謝 本刊謹啓

儒家心性之學

朱世龍

孔子曰：「吾十有五，而志於學，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳順，七十而從心所欲不踰矩」。朱子引胡氏曰：「聖人之教亦多術，然其要使人不失其本心而已。欲得其心者，惟志乎聖人所示之學，循其序而進焉，至於一疵不存，萬理明盡之後，則其日用之間，本心粲然，隨所意欲，莫非至理。蓋心即體，欲即用，體即道，用即義，聲爲律，而身爲度矣」。

按此即孔子自述其由本心自覺，年十五發爲心願，立志於爲人進德之學，年三十，有以自立，年四十，知理明而心定，無有疑惑，年五十，窮理盡性而知天命，年六十，聲入心通而耳順，年七十，從心所欲，不思而得，不勉而中，安而行之，不踰法度。此乃極儒家心性學問之大成也。

孔子五十知天命，朱子註云：「知天命，窮理盡性也」。蓋天命即天理，盡其理，窮其理，以了知天理性理合一，是即知天命也。天理性理合爲一理，則本心的心體，與天心的心體，自證爲一體矣。中庸稱聖人「博厚配地，高明配天，悠久無疆」。朱子註云：「此言聖人與天地同體」。聖人性天同體，乃儒家宇宙人生大本大源之所在也。

聖人悟知性天同體，本心與天心合一，心之德，心之理即天之德，天之理。此天人合一之德，合一之理，所謂之天心仁體。本此天心仁體而言道德，在易經，則謂之元亨利貞，元亨利貞者，乾坤之四德也。在易說卦傳，則謂之仁義，「立人之道，曰仁與義」。在論語，則謂之昭仁，「知者動，仁者靜」。在中庸，則謂之誠，「誠者天道也」；又稱爲智仁勇，「智仁勇三者，天下之達德也」。在孟子，則謂之性善，「孟子道性善」；又稱爲仁義禮智，「仁義禮智根於心」。後世學人，往往爲自我主題意識所困，不能悟見此性天同體的仁德之大全，故難以證登聖域。

我人欲了知性天同體之義，先須明「性」。論語中有兩處言性。「子貢曰：夫子之文章，可得而聞也，夫子之言性與天道，不可得而聞也」（公冶長）。朱子註云：「性者，人所受之天理」。是朱子以天理釋性。子貢亦將性與天道並舉。子曰：「性相近也，習相遠也」（陽貨）。朱子註云：「此所謂性，兼氣質而言者也。氣質之性，固有美惡之不同矣，然以其初而言，則皆不甚相遠也。但習於善則善，習於惡則惡，於是始相遠也」。朱子引程子曰：「此言氣質之性，非言性之本也。若言其本，則性實即是理，理無不善，孟子之言性善是也，何相近之有哉」。程子之言，即朱子所謂義理之性與氣質之性的張本。孔子雖未多言性，但於此兩處，亦可了知性之層境矣。

性天同體之學，爲孔門的心傳。子思著中庸，傳授孔門心法於孟子，故中

庸盛言性天之道。「孔子對天之道，雖不盛談，但亦決非不談；否則，子思亦何從得聞而著中庸」。中庸首言：「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教。道也者，不可須臾離也」。此所謂道，當然是天人合一之道，即儒家根本的大道；否則，如何能說是「不可須臾離也」。既是大道，則道之源，「率性之謂道」，此性自爲本性，即性善之性，義理之性；而決非食色之性，非氣質之性，彰彰明甚。此性，即是本性本體，亦即道心道體。然則天命之謂性，自須釋爲天理之謂性，天道之謂性，方於義理相應。

若釋命爲令，釋天爲陰陽五行，而按通易繫辭所謂「一陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者性也」。此是部分宋儒自生曲折，而將性善性理之本性，與氣質之性，食色之性混淆爲一，而自亂其學問本源之層境矣。有友人劉國香兄談謂：「成之者性也」，此「之」字，即指一陰一陽之謂道的「道」字，成就此道者，性也，此性，即是本性。劉兄所釋，深契我心。如此詮釋，乃是本性本體應有之義。惜自宋儒以來，部分學人，過於謙退，讓本性之理退居下位，而將陰陽之氣化流行，上舉於第一義位，由氣化流行，化生萬物，氣以成形，而性理賦焉。如此說法，不獨實然生命出自於天，即本性亦出自於天。所謂天者，即陰陽氣化，是本性出於天，即出於陰陽氣化。本性，本是形上之道，陰陽氣化，本是形下之學，今於學問的大本大源處，不讓本性居於第一義道體的地位，反使其屈居於附庸的地位，由氣化流行夾帶而出。何其不能堂堂正正，直下承當，誠不能不爲本性叫屈矣！

易繫辭所云：「一陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者性也」。此可有兩種解釋：

（一）一陰一陽二氣相親相交的生化之道，繼此道而生生不息者，德之善也；成就此二氣生化之道者，本性也。本性，爲宇宙人生的本性，亦即道之體也。由性體顯出氣化相生之道，理之正也。然則，性體何出？性體即道體理體，法爾常存於宇宙間，自具自明，不待他具，不待他明，所以才稱爲本性，若尚待他賦，何得稱爲本性！

（二）一陰一陽相親相交生化之道，乃第二義氣化之道，繼此道而生生不息者，善也；實現此道而有成者，氣質之性性也。

以上兩種解釋，均可適用。第一種解釋，顯現本性第一義，而復體用兼備，與儒家「以理生氣」之義，相符相應。照此解釋，則本性不出於天，而本性之理，與天理同其理一本，爲天人合一究極之真義。因於同體上求合一，方是純真的合一。若於氣質上謀合一，則必貌合而神離矣。若必謂本性出於天，

而天又出自於「何」乎於此等處，不能漫然置之也。

第二種解釋，雖然單就氣化一邊為說，但與易經之旨相符。因為易經首開乾坤，象徵陰陽，係微頭徹尾發揮相對義的學問。氣化的現象界，多姿多彩，本是乾坤相開相合，陰陽相感相交，以顯其生生，以現其化化，生生化化，是即所謂「易」。而生生化化，不斷不息，相續無窮，流轉未停，終而復始，達於悠久，此即是「不易」，故說繼之者善。由生化不息的大輪中，以成就林林總總的實然生命之生性，即所以顯天地生物之大德。明此生生相續之德，之道，其義亦自「簡易」矣。如實言之，易經所開出的世界，本是相對的世界，生滅的世界。生生相續，即由此相續不息，以顯其悠久不易之精神。惟此是未淨化，未返真之悠久，乃終而復始，輪迴相續之悠久不易，若誤守此不易，將沉淪於此生生不息之輪迴中，不克超歸真際矣。是故陰陽乾坤氣化流行之道，乃第二義之道也。

中庸，是由天理性理同一本體上顯示天人合一的大道，率性直行，毫無委曲，展現教化，發為存養。此性體的慧光，本是至誠之明，至聖之德，此純是第一義本體之道。其與易經陰陽氣化所顯生生不息第二義之道，亦相輝相映。第一義之道，潤澤第二義，淨化第二義；第二義之道，亦顯第一義，承衍第一義，道並行而不相背，萬物並育而不相害也。

明乎此，再進述中庸之論性體與盡性之德。中庸第二十一章有云：「自誠明，謂之性；自明誠，謂之教。誠則明矣，明則誠矣。」此自誠明謂之性，即天命之謂性，無二性也。蓋真誠之性體，元自本明而永明，無須加明於其上，是謂之本性。於此義，亦可本性元自本誠本明，不可將氣化流行加於其上也。故至誠無息，不息則久，久則微，微則悠遠，悠遠則博厚，博厚則高明。博厚所以載物也，高明所以覆物也，悠久所以成物也。博厚配地，高明配天，悠久無疆，如此者，不見而章，不動而變，無爲而成。天地之道，可一言而盡也，其爲物不貳，則其生物不測」（二十六章）。本性至誠無息，乃是超於生滅的恒常的無息，與「生滅生」相續的不息有別，因在本性面，純是天理，無氣質現象的變化夾雜於其間也。「不息則久，久則微，微則悠遠，悠遠則博厚，博厚則高明」。朱子註云：「鄭氏所謂至誠之德，著於四方者是也。存諸中者既久，則驗於外者，益悠久而無窮矣。悠遠，故其稱也廣博而深厚。博厚，故其發也，高明而光大」。按此即至誠無息的性體，德量之顯現也。「博厚所以載物也，高明所以覆物也，悠久所以成物也」。朱子註云：「此言聖人與天地同用」。博厚配地，高明配天，悠久無疆」。朱子註云：「此言聖人與天地同體也」。此聖人與天地同體之體，亦即天命之謂性的性體，無二體也。聖人爲何能與天地同體同用，即其本誠本明之性體，具萬理，備萬德，而與天地同體同道也。聖人，人也，衆人，亦人也。「人皆可以爲堯舜」，是故衆生亦與聖人同其本性本體。就本性言，聖人與衆人，同體不二。然則，天地與聖人與衆

人，亦同體不二。「其爲物不貳」，即是天地聖衆，其本性所具真誠之理，爲元本一體所同具，決非二物也。惟聖人乃生知安行，自誠而明，本性呈現，如是如是。衆人則蔽於氣質，必須變化氣質，由受教明理，以了知其本誠本明之本性，此爲下學而上達，乃其成功一也。

天地聖衆，同其本性，故中庸第二十二章，即言盡性參天地化育之道。「唯天下至誠，爲能盡其性，能盡其性，則能盡人之性，能盡人之性，則能盡物之性，能盡物之性，則可贊天地之化育，可以參天地之化育，則可以與天地參矣」。蓋本誠本明的性體，乃通貫天地聖衆萬物，爲同體一本的大體大心。聖人盡心盡性，徹發性德之慧光，通體昭明，照耀內外，則天地人衆萬物，均在此慧光中，心心相印，光光相照，一本相通，一誠相感，一理相融，一性同在矣。是故至誠盡性，性源通徹，人之性，物之性，無不同盡，則可贊天地之化育，德溥寰宇，而與天地參矣。「是故君子，動而世爲天下道，行而世爲天下法，言而世爲天下則，遠之則有望，近之則不厭」。乃此本性的誠心誠德感召之所致也。

孟子親受子思中庸之教，故徹了斯旨。孟子曰：「盡其心者，知其性也，知其性，則知天矣。存其心，養其性，所以事天也。夭壽不貳，修身以俟之，所以立命也」。朱子註云：「心者，人之神明，所以具衆理而應萬事者也。性，則心之所具之理，而又理之所從以出者也。人有是心，莫非全體，然不窮理，則有所蔽而無盡乎此心之量，故能極其心之全體而無不盡者，必其能窮天理而無不知者也。既知其理，則其所發出亦不外是矣」。朱子以神明釋心，而曰具衆理應萬事。此心即是本心，本心具衆理，故可稱爲理體。「性，則心所具之理」。此性理，既爲心之所具，即心所固有，不在心外；性即理，而心亦即理，故本心本性，其義相同，同爲理體。此理既爲心之所具，再說其出於天，便有虧欠，何不直認性天人體之理耶！因爲同體，則本源不二無隔，所以只要盡心，則知性知天，一體了悟。而存心養性，躬行實踐，即是事天，亦理事無碍矣。孟子於此，創出「修身立命」之說，更爲可貴。蓋命，在常識觀之，認爲係宿命因果，只有聽天由命。今孟子指出修身的重點，即是修德因善因，以建立其命，則此建立，便是扭轉宿命因果，而導致善因善果也。如何修善因，如何立命，曰存心養性耳。

孟子對於心性的本源，了悟深透，有時合言，有時分言。茲爲便於說明起見，暫先述心，再進述性。

「公都子問曰：鈞是人也，或爲大人，或爲小人，何也？孟子曰：從其大體爲大人，從其小體爲小人。曰：鈞是人也，或從其大體，或從其小體，何也？曰：耳目之官不思，而蔽於物，物交物，則引之而已矣。心之官則思，思則得之，不思則不得也。此天之所與我者，先立乎其大者，則其小者不能奪也，此爲大人而已矣」。朱子式范浚心箴曰：「茫茫堪輿，俯仰無垠。人於其間，

渺焉有身。是身之微，太倉稊米，參爲三才，曰爲心耳。往古來今，孰無此心。心爲形役，乃獸乃禽。惟口耳目，手足動靜，投閒抵隙，爲厥心病。一心之微，衆欲攻之，其與存者，嗚呼幾希！君子存誠，克念克敬，天君泰然，百體從令。孟子開出心爲大體之義，立做人學問的本源，以心之靈明，司耳目之官，役物而不爲物所役，則本心離於物欲的封蔽，常保其清寧，自得充其心量，而百體百物均隨順心德而感應如響矣。孟子曰：「養心莫善於寡欲，其爲人也寡欲，雖有不存焉者，寡矣。其爲人也多欲，雖有存焉者，寡矣。」其義與此相爲發明。

孟子言心性，特指出心性所具之四德。「君子所性，仁義禮智根於心」。又曰：「仁義禮智，非由外鑠我也，我固有之也，弗思耳矣」。孟子德慧超超，悟出仁義禮智根於心，非由外鑠，爲本性固有之微，此即顯示本體之善也。由此心體德性，展爲大用，見生靈而與不忍，由不忍開出四端。孟子曰：「人皆有不忍之心」。所以謂人有不忍之心者，今人乍見孺子，將入於井，皆有怵惕惻隱之心，非所以納交於孺子之父母也，非所以要譽於鄉黨朋友也，非惡其聲而然也。由是觀之，無惻隱之心，非人也，無羞惡之心，非人也，無辭讓之心，非人也，無是非之心，非人也。惻隱之心，仁之端也，羞惡之心，義之端也，辭讓之心，禮之端也，是非之心，智之端也。人之有是四端也，猶其有四體也。有是四端，而自謂不能者，自賊者也。謂其君不能者，賊其君者也。凡有四端於我者，皆皆擴而充之矣。若火之始然，泉之始達。苟能充之，足以保四海，苟不充之，不足以事父母。孟子由仁德引出不忍人之心。此不忍人之心，即悲天憫人之懷。今乍見孺子將入於井，惻隱心動，以顯性德周流，完全出於天性本然，而超越於功利主義，快樂主義，幸福主義之上，絲毫不待勉強而行。惟有真心真性流露，滿腔子都是惻隱惻隱，隨感斯應，故得心性之交流也。無仁義禮智四端，則不得爲人，所以明其必有。有此四端，而自謂不能者，物欲蔽之也。惟四端爲本性所固有，永保勿失，能以大智燭照，擴而充之，則四海雖遠，亦吾度內，不能充之，則雖孝行之至近亦不能爲矣。

人的本性固善，惟以物欲蔽之，每致昏昧放逸，故心事學問存養。孟子曰：「苟得其養，無物不長，苟失其養，無物不消。孔子曰：操則存，舍則亡，出入無時，莫知其鄉，惟心之謂與」。蓋心意識，念念生滅，不可頃刻失其養。然則學養之道爲何？孟子曰：「仁，人心也，義，人路也。舍其路而弗由，放其心而不知求，哀哉！人有雞犬放，則知求之，有放心而不知求。學問之道無他，求其放心而已矣」。朱子註云：「學問之事，固非一端，然其道則在於求其放心而已。蓋能如是，則志氣清明，義理昭著，而可以上達。不然，則昏昧放逸，雖曰從事於學，而終不能有所發明矣」。放心，即所謂心猿意馬。「心不在焉，視而不見，聽而不聞」，安能爲學。故必將已放之心，約之使返，復其本心本性，自可居仁由義矣。

由上所述，可略見心的本然之德，及養心之方。茲再述性。
「滕文公爲世子，將之楚，過宋而見孟子，孟子道性善，言必稱堯舜」。朱子引程子曰：「性即理也。天下之理，原其所自，未有不善，喜怒哀樂未發，何嘗不善，發而中節，即無往而不善。發不中節，然後爲不善」。孟子道性善，是其了悟道德價值之極至也。通常就行事言善惡，即所以定行事之價值，乃是對待爲善。若說道德心的本性爲善，則是純善無惡，此是絕待爲善，故爲道德價值之極至也。

惟在當時，有與孟子持相反意見者，爲告子。告子曰：「生之爲性」；又曰：「食色，性也」。此完全是就氣質而言性。告子與孟子曾有辯難。告子曰：「性猶杞柳也，義猶櫟枿也」。其意，蓋以人性本無仁義，必待矯揉而後成。孟子曰：「子能順杞柳之性，而爲之爲櫟枿乎，將戕賊杞柳而後以爲之爲櫟枿也。如將戕賊杞柳而後以爲之爲櫟枿，則亦將戕賊人以爲仁義與。率天下之人而爲仁義者，必戕賊之言夫」。蓋櫟枿之成，不能順杞柳之性爲之，必須戕賊杞柳，使其屈曲而成。故朱子註云：「言如此，則天下之人皆以仁義爲害性而不肯爲，是因告子之言，而爲仁義之禍也」。

告子又以水爲喻。告子曰：「性，猶水也，決諸東方則東流，決諸西方則西流。人性之無分於善不善也，猶水之無分於東西也」。孟子曰：「水，信無分於東西，無分於上下乎。人性之善也，猶水之就下也。人無有不善，水無有不下。今夫水，搏而躍之，可使過颶，激而行之，可使在山，是豈水之性哉，其勢則然也。人之可使爲不善，其性亦猶是也」。蓋性本善，天然應理，如水之就下，故順之，則無不善；若逆其性，則爲惡矣。

告子又曰：「生之謂性」。孟子曰：「生之謂性也，猶白之謂白與，曰：然。白羽之白也，猶白雪之白也，白雪之白，猶白玉之白與，曰：然。然則，犬之性，猶牛之性，牛之性，猶人之性與」。告子殆在門外觀性，專從實然生命氣質上着眼，謂凡有生者，均同一生理。孟子則以犬牛之性，與人之性，顯有不同處以難之，告子無以對。蓋本性者，理也，形而上也；生性者，氣也，形而下也。以氣言性（生性），生物所同。以理言性（本性），則人較諸生物，則障礙較輕，其本性之良知天理易於呈現，故可見其不同。

孟子之後，有荀子出，著書嘗稱仲尼子弓。子弓，即仲弓，或即其學受之仲弓也。觀其於不苟篇有云：「君子養心莫善於誠，順命以慎其獨」，似亦嘗窺見儒門大學之旨。惟其言性，則與孟子不同。其性惡篇有云：「人之性惡，其善者僞也（僞，人爲之意）。今人之性，生而有惡，故爭奪生，而辭讓亡焉。生而有善惡焉，順是，故殘賊生，而忠信亡焉。生而有耳目之欲，有好聲色焉，順是，故淫亂生，而禮義文理亡焉。然則，從人之性，順人之情，必出於爭奪，合於犯法亂理而歸於暴」。又云：「今天之性，飢而欲飽，寒而欲暖，勞而欲休，此人之情性也。今人飢，見長者而不敢先食者，將有所

兩晉佛學思想之玄學化

東 初

第一節 釋子與名士

佛學本來自印度，但國人講解佛學，多歸入中國人的思想在內。般若性空的思想，却符合老莊虛無的玄學，釋子清談的風度，又酷似名士清流。殷浩北伐失敗，大讀佛經，欲與支道林辯論。因此，當時人士重於清談，認佛法為玄妙之極，一登龍門，聲價十倍，佛理深微，更非一般學者所能了解。世說文學篇謂：殷浩於讀小品，下二百籤，皆是精微，世之幽滯，嘗欲與支道林辯之，竟不得，今小品猶存。兩晉時不僅使佛學成為中國化，並使其成為玄學化。佛學思想中便有了中國老莊思想的成分，佛學與玄學更結上不可分解的關係。

南北朝時，道家的學說，仍極盛行。這時社會名流學者多覺佛學與老莊，本無二致。劉勰曰：「至道宗極理歸乎一，妙法真境，本固無二」。蕭子良曰：「真俗之教，其致一耳」。高僧傳說：「孫權使支謙與韋昭共襄東宮」。此為釋子與名士相結合，劉虬曰：「玄圃以東，既曰太一，闕實以西，字為正覺，希無之修空，其揆一也」。顏延之曰：「天之賦道，非差戎華，人之稟靈，豈限內外」。弘明集梁武帝曰：「窮源無二聖，」廣弘明集，范曄論佛教云：「詳其清心釋累之訓，空有兼遺之宗，道書之流也」。沙門慧琳作均善論，居士沈約作著均聖論，蓋自玄風騰起，殊途同歸之說，極為風靡，故向子期以儒道為壹，應吉甫謂孔老可齊。（謝靈運辨宗論語）東晉南渡，佛學影響及上層學術界很大。釋子與名士互以清談言玄，相以傾倒，當時釋子中若慧遠、僧肇、法雅、道林皆精通老莊，道安二教論，乃尊儒抑老。道生一闢提具有佛性與頓悟成佛義，更與儒家接近，謝靈運和之，並以孔釋兩家相擬玄論，孫綽喻道論謂牟尼為大孝，周孔即佛，佛即周孔。可見當時釋子與名士先是老釋兼通，繼之儒釋並擬，此一思想上分界，僧肇與道生可為其代表人物。

西晉支孝龍與阮瞻等世稱八達，孫綽更以七儒比七賢作道賢論。即以竺法護比山濤，帛法祖比嵇康，竺道潛比劉伶，以支遁比向秀，以于法蘭比阮籍，以于道遠比阮咸，竺法乘比王戎。於是道與賢，釋子與名士，皆為第一流人物。

自此以後，以至北宋初，只是一佛學時代，除却佛學，在思想上再找不出更高的思想，在此長遠時期中，佛學不獨承繼中國文化，並處於中國學術思想領導地位。中國第一流思想家皆為佛學家，可見佛學於中國學術思想史上地位如何了！

釋子與名士既融為一家，這自然會產生出特色的學者，茲將於此時期有關釋子與名士相互傾倒代表人物，列舉於次：

一、竺法護與法乘 竺法護，本月支人，故又稱支法護。世居敦煌，八歲出家，以竺高座為師，日誦經萬言。當時國內向無方等甚深的經典。乃隨師赴西域，遊歷諸國，通三十六國語言，並携大批胡本經典回至中夏。法護專心翻譯經典四十餘年，七十八歲，在東方細池（河南）罹疾而逝。時人稱他為敦煌菩薩。他先後譯出經典一百七十五部，三百五十四卷。其中法華、首楞嚴三昧、維摩、光讚、漸備一切智德（華嚴十地品），最為特出。光讚、漸備二經道安極為表揚。支度度稱其「研機極玄」。護之助手孫承真父子，均為當時梵學天才之士。祐錄說他在長安，「德化四布，聲蓋遠近，僧徒千數」。可見其聲望遠播，影響之大，支道林讚其象曰：「護公證寂，道德淵美，微吟窮谷，枯泉漱水……」漢魏以還，佛教傳譯，以法護最多，大影方等玄理，他應為兩晉佛教玄學首領人物。

法乘，乃法護譯經助手之一，高僧傳說他：「幼而神悟超絕，懸鑒過人，後任敦煌立寺延學，使討豹革心，戎狄知禮，大化西行，乘之力也」。孫綽道賢論，以法乘比王濬沖。論曰：「法乘安豐，少有機悟之鑒，雖道俗殊操，阡陌可以相推」。但法乘學行如何，吾人雖不甚了解，祐錄說「他輕視貨財，施捨毫無吝惜」，顯然他的行為類似名士度子嵩的風度。

二、于法蘭與于道遠 于法蘭高陽人，少有異操，十五出家，便以精進為業，研讀經典……必在衆先，常居長安山寺與竺法護同隱。時人以其風度比度之規，孫綽以他比阮嗣宗。論曰：「蘭公遺身高尚妙迹，迨至人之流，既步兵傲獨不羣，亦蘭之儔也。居刻少時，曾愴然歎曰：『大法雖興，經道多闕，若

一聞圓教，夕死可也。後遠適西域，至交趾遇疾而終於象林。支道林追立像讚曰：「于氏超世，綜體立旨，嘉遁山澤，仁感虎兇」僧傳。

于道遠，敦煌人，年十六出家，事師蘭公。法護常稱遠雅素，性好山澤，遊履名山，不屑毀譽。後隨乘西遊，至交趾遇疾而終。孫綽以他比阮咸。或曰，咸有累騎之譏，遠有清冷之譽，何得為匹？孫綽曰：「雖有崔隆，高風一也」。支遁為其著銘曰：「英英上人，識通理清，朗質玉瑩，德玄蘭馨」。

三、竺叔蘭與支孝龍 竺叔蘭，支孝龍同為西域人；叔蘭祖父因國亂被害，其父奔晉，居于河南，生叔蘭。孝龍為淮陽人，似月支人，二人專究放光經。均崇尚當時清談的風氣，喜與名士交遊。叔蘭性嗜酒，每飲五六升方暢，一日飲酒過量，醉臥路旁，被人拘送河南獄。於此可知，其名士的風氣如何了。支孝龍少以風姿見重，加復神彩卓犖，高論適時，常披味小品，以為心要。叔蘭澤山放光，龍披閱旬日，便就開講。高僧傳說：「陳留阮瞻……時嘲笑沙門何不全髮膚，去袈裟，被縲羅；龍曰：抱一以逍遙，唯竊以致誠。剪髮毀容，改服變形，彼謂我辱，我棄彼榮，故無心於貴而愈貴，無心於足而愈足矣」。其識辯適合於當時。這時名士對於竺法護，帛法祖，竺叔蘭，支孝龍等釋子，無不欽崇備至。

四、竺道潛與支道林 竺道潛，字法深。年十八出家，於惠帝泰安二年（三〇三）永嘉初避亂渡江，年僅二十餘，元、明二帝，丞相王茂弘，欽其風德，友而敬焉。建武太年中，潛恒著屐至殿內，時人咸謂方外之士以德重故也。後隱居剡縣山中，年過五十矣，孝武帝寧康二年（三七四），卒於山中，時年八十九。法深以劉元真為師。劉為西晉清談名士，想以佛法融合玄理，他的學問，內外兼備，均得之於元真。當時帝王名流，對他極其推崇，優遊講學三十餘載，或暢方等，或釋老莊，投身北面者，無不內外兼洽。孫綽贊其：「談能雕飾，照足開蒙」。高僧傳說他：「潛伏牕以後，剪削浮華，崇本務學，微言興化，譽洽西朝也」。孫綽以深公比劉伯倫，論曰：「潛公道素淵重，有遠大之量。劉伶肆意放蕩，以宇宙為小，雖高棲之業，劉所不及，而曠大之量同焉」。他的襟懷灑脫冠蓋當世。

支遁，字道林，陳留人，生於晉愍帝建興二年（三一四），永嘉亂時，隨家人遷江左。高僧傳說他：「遁家世事佛，早悟非常之理，隱居餘杭山，沉思道行品，委曲慧印之經，卓為獨拔，得自天心。年二十五出家。每至講肆標宗

，會而章句，或有所遺，……通常在白馬寺與劉系之等談莊子逍遙篇云：「各適性以逍遙，通曰不然，夫桀紂以殘害為性，若適性為得者，彼亦逍遙矣」。於是退而注逍遙篇，羣儒舊學莫不歎服。……晉太和元年（三六六）終於所注，春秋五十有三。高僧傳說：王蒙極重道林曰：「造微之功，不減輔嗣」。王輔嗣，衛叔寶為魏晉玄談之領袖人物，當時清談家對道林最為傾倒。謝安未仕前：寓居會稽與王羲之，及高陽許詢支道林遊，「出則漁弋山水，入則言詠屬文」（見謝安傳）。羲之對道林極為推崇。永和中之義之為會稽內史，請道林為嘉寺，意存相近，但道林不久便入剡山。哀帝即位（三六二），遣使徵請道林，至都城講道行般若，文武公卿名流雅士，無不欽崇。太原王蒙、郗超、謝安等名士，時與道林討論玄理。孫綽道賢論，以遁方向子期，論云：「支遁向秀，雅尚莊老，二人昇時，風好玄同矣」。僧傳：遁玄談妙悟，文義冠當世。鄭嘉賓譽支道林曰：「數百年來，紹明大法，使真理不絕，一人而已」。

五、帛法祖與王浮 帛遠字法祖，本姓萬氏，河內人，祖少發道心，啟父出家，祖才思儻傲，敏朗絕倫，日誦經八九千言。初習方等，妙入幽微，他在長安，造築精舍，以經為業。白黑宗稟，幾且千人。當時道士王浮常與法祖評論邪正，而王浮屢次屈服，因而，作「老子化胡經」，將偽經冠於佛經之上，以誣謗佛法。這可知當時佛、道評論非常激烈，而且深刻。後來華夷論等書，都引「老子化胡經」，作為排斥佛教的根據。廣弘明集第一卷所引「老子西昇化胡經」，亦做「老子化胡經」而作。將老子入關不知所終之歷史，裝飾為史實，以亂真偽。使國人誤認佛教屬道教之內，以誣謗佛教。

這時佛教却出現一部「正經論」反駁道士的邪說。「正經論」的製作年代雖不詳，但確係「西晉時代」著作。本論內容，共有九條（弘明集卷一）。所論不外「斷婚，鬼神，不死，福報，受戒等問題，所持理論極為膚淺。迴不及理惑論內容深刻。即如第一誣謗佛法說。說佛非實在之人，唯尹文子得神通，禁殺生，斷婚姻，使無子，而欲絕滅胡狄之方法云。

正者曰：既云無佛，復說文子有神通，有得道弟子。夫尹文即老子弟子，老子即佛弟子也。故其經云：竺乾有古先生，並入泥洹，不始不終，永存綿綿。竺乾是天竺，泥洹梵語，晉言無為。佛比老子若不先出生，何得稱先生！由斯而推，佛原為尹文之祖宗，衆聖之元始，安有弟子能神化而師不能乎？本論有一特殊見解，即重視戒行的趨勢。戒為佛教的根本，這與道教主要

不同處。佛學雖講「真」，但有其嚴格戒行的精神。忽視戒行，即傷失佛教根本的慧命。孫綽以法祖匹稽康，論云：「帛祖覺起於管輅，中散禍作於鍾會，二賢並以俊邁之氣，味其圖身之慮，棲心事外，輕世招患，殆不虛也。」

漢末以來，社會名流學者少有推崇佛法，尊敬僧徒。然自西晉阮瞻與孝龍爲友。東晉名士推從林公，可謂史無前例。但當時名流學者之所以欽崇釋子，以及佛教於此政局不穩定時期之所以盛行，當有其主要的因素：一爲佛教般若思想契合老莊的玄理，二爲釋子風度高雅及文理的表揚；以道安、慧遠、僧肇、道生等高僧，不僅爲佛教第一流的玄理家，並爲當時銳智卓越的思想家。而文章優美又足以副之。而法乘、法蘭、支孝龍、竺道潛、康僧淵、康法暢、帛法祖等，又爲當時名士傾倒推崇，尤以支道林爲最。一代名流如王洽、劉琨、許詢、孫綽、王濛父子、袁弘、王羲之、謝安等多人無不與林公友善。因此兩晉老莊之清談，佛學與玄學相互結合，毫無隔閡。社會名流性好玄學，重清談，多覺佛學理論，極爲玄妙，而釋子風度清高，又居領導的地位，釋子與名士，佛學與莊學，互相融洽，致使佛教光芒萬丈。道在人弘，非人弘道，於茲信之益切！

第二節 佛學與莊學

老莊爲中國固有的哲學，佛學爲印度傳入的。南北朝時，老莊的學說，仍極盛行。當時講佛學的人，多援用莊學思想或術語來解釋佛學，猶如現代學者援用哲學名詞或方法，以解釋佛學。而佛學上有關於宇宙本體的問題，即所謂空有的問題，又類似莊學之有無。因此，二者互有影響，尤以在佛學理論中雜入莊學思想的成分，茲將當時以莊學講解佛學最特出者，介紹於次：

一、慧遠與法雅

慧遠生於東晉成帝咸和八年（三三三），因爲當地兵禍連年，十三歲時，便與他的弟弟慧持遊學到洛陽。他的學問，高僧傳說他是「兼綜玄釋，並擅儒學」，他是道安的最得意弟子。竺法雅與道安同學，都是佛圖澄的弟子。是東晉時佛教高僧，二人對莊學都很有研究。高僧傳說：

釋慧遠，本姓賈氏，雁門樓煩人也。（山西蔚縣東境）。……博綜六經，尤善老莊。年二十一……時沙門釋道安立寺於太行恒山，遠遂往歸之。後安公講般若經，豁然而悟，乃歎曰：「儒道九流，皆糠粃耳」。及其晚年致書劉遺民，敘其所學云：每尋疇昔，遊心世界，以當年之華苑也。及見老莊，便悟名

教是應變之虛談耳，以今而觀，則知沉冥之趣，豈得不以佛理爲先」。於此可知遠公學問的見解如何？他的出家，乃由覺悟，而不同一般出家者流。年二十四便就講說：「嘗有客聽講，難實相義，往復移時，彌增疑問，遠乃引莊子義的連數，於是惑者曉然。是後安公特聽遠不廢俗書」。

這是慧遠引莊子的連類，以講「實相義」，亦即以莊子講解佛學。所謂「連類」，即是格義。格義的目的，即在融會中國思想於佛學理論中。嚴格的說，即以佛學的名詞，擬配老莊的學說，譬如以佛學所講的「空有」，擬配莊學的「無」，莊學的「有無」，亦即佛學的「空有」。使學者體會二者本來一致。道安對這種迂拙牽強的解釋，本來很反對的，但爲便利學者，使佛學在中國學術思想中生根，特聽遠公不廢俗書。因此遠公於佛學獨立的精神雖多有扶持，所謂「獨絕之教，不變之宗」。但他對佛學的談理，不得不費取時向，依傍玄學來說明佛學的理趣。他既兼通老莊，又主張「內外之道，可合而明」（弘明集），又曰，「苟會之有宗，則百家同致」。又曰：「如今合內外之道，以弘教之情，則知理會之必同，不惑衆望而駭其異」（弘明集）。因此佛學與莊學融會貫通，大教得以昌明。安公常歎曰：「使道流東國，其在遠乎」！

慧遠佛學的體認，本來自於般若，般若與玄學，當時視爲同氣，慧遠未出家時，即善老莊。後聞安公般若經豁然而悟，故視儒道九流皆糠粃。及後自講實相義，在荊州斥心無義。羅什在長安譯出大智度論，關中道士互相推謝，不敢作序，姚興特遣書請其作序，可見其擅長般若學，亦爲北方所公認。及今讀其現存文集。其雜引莊老，觸目可見，不待煩舉。

法雅，河間人，他與道安同學於佛圖澄，後立寺於高邑。高僧傳說他：竺法雅、河間人。……少長外學，長通佛義。……時依門徒，並世典有功，未善佛理。雅乃與康法朗等以經中事數，擬配外書，爲生解之例，謂之格義。乃毗浮相量等，亦辯格義，以訓門徒。雅風采灑落，善於樞機，外典佛經，遞互講說」。與道安、法汰每披釋疑，共盡經要」。

所謂格義，即以中國思想比擬佛學思想，使人易於了解佛學的一種方法。所謂事數，即以佛義的條目名相，以其事數相比，如五陰，十二入，四諦，十二因緣，五根，五力，七覺支之屬。因爲佛經的組織，常有許多名相法數，講佛學的人，亦多依名相法數而講。僧傳說：「康法朗等以事數與外書擬配，因而生了解，然後逐條著以爲例，於講授時，用之訓門徒，謂之格義」。

法雅、道安、法汰俱爲同學，格義的方法，早在佛圖澄時代，即已實行。安公少年時亦常引用格義，高僧傳釋僧光傳，引安公言「先舊格義，於理多違」。這是安公後來學問有了進步，始知多違理處。公安少年時，不但不非議格義，亦常融合老莊的思想；並且特聽他的弟子慧遠不廢俗書。可知當時名流學者，多以釋教老莊並談，此一事實極多，不待枚舉。

道安以後，般若學，日漸昌明，世人對佛法都能甚深的了解。更不需藉外書比擬，講解佛學。及羅什來後，般若教義更是光芒萬丈，其門徒如僧叡等，乃申言格義迂而乖真。故慧遠論中亦多言格義，自道安羅什以後，便廢而不用了。

二、六家七宗

在中國書籍中，最可引以比附佛經者，當以老莊之書爲最。當時講佛學的人，亦多特別注意於所謂空有問題，或言有無，或言空有，空有亦即有無問題，當時講老莊的人也受佛學的影響，故講老莊時，也多特別注意於所謂空有問題，總之所謂有無，空有乃老莊及佛學無有的問題。道安支遁講佛學時，亦常以當時所謂老莊周易「三玄」中之言比附之，道安安般經注序云：

安般者，出入也。道之所寄，無往不因，是故安般寄息以成守，四禪寓該以成空也……階差者，損之又損之，以至於無爲，級別者，忘之又忘之，以至於無欲也。無爲……無形……無欲……無形而不因，故能開物，無事而不過，故能成務。成務者，即萬有而自彼，開物者，使天下兼忘我也。彼我雙廢者，寄於唯守也。

「安般」譯爲息，即呼吸。即修習禪觀時注意呼吸，即所謂「安般寄息以成守」也，「損之又損之」，老子之言，「忘之又忘之」，莊子之意，「開物成務」，周易之文，這是用「三玄」比附佛學。支遁大小品對比要抄序云：

「夫般若波羅蜜者，衆妙之淵府，羣智之玄宗。神王之所由，如來之照功，其爲經也，至無空豁，廓然無物者也。無物於物，故能齊於物，無智於智，故能運於智……般若之智，生乎教述之名，是故言之則名生。設教則智存，智存於物，實無迹也；名主於彼，理無言也。何則，至理冥寂，歸乎無名，無名無始，道之體也。無不可者，聖之慎也。苟慎理以應動，則不得不寄言，宜明所以寄，宜竭所以言，理冥則言廢，忘覺則智全，若存無以求寂，希智以忘心，智不足以盡無，寂不足以冥神。何則？蓋有存於所存，有無於所無，存乎存者，非其存也，希乎無者，非其無也。何則？徒知無之爲無，莫知所以無，知存之爲存，莫知所以存。本無以忘無，故非無之所無；寄存以忘存，故非存之所存，莫若無其所以無，忘其所以存。忘其所以存，則無存於所存。遺其所以無，則忘無於所無。忘無故妙存。妙存故盡無；盡無則忘玄，忘玄故無心。

，然後二迹無寄，無有冥盡。是以諸佛因般若之無始，明前物之自然。衆生之喪道，溺精神乎欲淵。悟羣俗以妙道，漸積損以至無。設玄德以廣教，守谷神之存虛，齊衆首於玄同，還羣靈於本無。」

這就老子損之又損之，莊子忘之又忘之意，以解釋佛學。當時莊學家與佛學家都集中本體的討論，亦即所謂有無，空有的問題，這是南北朝時佛學家所討論最多之問題。當時討論這個問題的多至六家七宗。宋曇濟作六家七宗論，分六家七宗：一、本無宗，二、本無異宗，三、即色宗，四、心無宗，五、識含宗，六、幻化宗，七、緣會宗。今當分別敘說之：

一、本無宗；本無之義，早見於道行放光二經，二經均有本無品。各家羣疏所持見解不盡相同；支道林曰：

「盡羣靈之本無，還羣靈乎本無」，對比要抄。道林著述中有釋即色本無義，故道林的學說；當屬本無宗。慧達肇論疏曰：

「廬山遠法師本無云：因緣之所有者，本無之所無，本無之所無者，謂之本無，本無與法性，同實而異名也。」

慧遠作法性論，發揮他的見解，本無與法性既屬同實異名，這遠公的學說，亦當屬本無宗。

中論疏因緣品，叙六家七宗，而謂本無一家，分爲二宗……即道安本無與深法師本無也。而其叙安公本無曰：

什師未至，長安本無有三家義。一者釋道安明本無義，謂無在萬化之前，空爲衆形之始。夫人之所滑，滑在未有，若託心本無，則異思便息，安公本無者，一切諸法本性空寂，故云本無。此與方等經，什肇山門義無異也。」

安公對般若學致力最多，僧叡大品經序說：

「亡師安和上鑒帝塗以開轍，標玄指於性空，落筆蹤而直達」。這是說明安公標明性空的旨趣，但安公何以要標立性空？這在真毗摩羅詰提經疏序說：

「格義迂而乖真，六家偏而不即，性空之宗，以今驗之，最得其實」。於此可知安公之性空學不同於六家格義之說，他今驗之者，即以羅什所譯驗之，「最得其實」。元康肇論疏說：

「如安法師立義以性空爲宗，作性空論。什法師立義以實相爲宗，作實相論，是謂命宗也」。什法師即鳩摩羅什，於姚興弘始三年（四〇一）來長安。曇濟的七宗論，第一本無立宗曰：「如來興世，以本無弘教，故方等深經，皆備明五陰本無，本無之論，由來尙矣」。

於此可知安公性空論，曇濟六家七宗論則稱為本無宗。中觀論疏曰：安公明本無者，一切諸法，本性空寂，故云本無。若依「無在萬化之前，空為衆形之始」二句，則此宗與本無異宗，並無多大差別。夫人之所指，滞在末有，若心託本無，則異想息矣。……於此可知安公之無，實非謂有無之「無」，若依吉藏所說：則此宗與僧肇所說「不真空」之義相同。當於下詳論。

漢代本無，譯真如，其義原取之於道家。魏晉之時，世人多崇拜道家虛無之說。因之，佛家的本無，性空的思想便與魏晉玄學清談的思想結為一家。魏晉的風尚，多「關貴無之說，而建賤有之論」。晉裴逸民深以時俗放蕩，不遵儒術為慮，乃作崇有論，糾正時弊。崇有論中所斥「虛無」，「空無」，及「本無」，未嘗不兼及佛學在內。佛家的性空即老莊的虛無，佛之涅槃寂靜，極似老莊的「無為」。故佛家的「本無」，當在被斥之類。而本無各家如道安，法汰、法深等，都兼善內外典籍。法深原以清談家劉真為師，孫綽說他：「談能離飾，照足開曜」。或暢方等，或釋老莊。支道林亦兼通老莊，晉初格義，和配外書，亦多引用老莊虛無之譯。遠公講實相義引老莊為連類。因此，般若家無不受老莊的影響，本無一義，幾為各家所通用。魏晉時佛教的性空本無的學說，僅憑老莊思想的談論，也不知吸引了多少文人雅士歸向佛宗，於是天下學術的大柄，便掌握在釋子手中矣！

二、本無異宗 中觀疏謂：本無一家，分為二宗。一為道安本無義，已如上述。一為深法師義。深法師說：本無者，未有色法，先有於無，故從無出有，即無在有先，有在無後，故稱本無。此釋為僧肇不真空論之所破，亦經論之所未明也。據日本安澄中論疏記：謂深法師，即竺道潛，字法深，而其作深字者，乃誤也。深法師製論曰：夫無者何也？然無形，而萬物由之而生者也，有雖可生，而無能生萬物，故佛答梵志四大從空生也（山門立義第五）。復有竺法深即云：諸法本無，然無形，為第一義諦，所生萬物名為世諦（中論疏記）。肇公論其本無論說：本無者，情向於無多，觸言以實無。非有，有即無；非無，無即無。按竺法深本善放光，他以劉真元為師，年二十四即講法華大品，深法師既為般若學者，其執本無說，自不為奇。據元康肇論疏說：肇公不真空論所破本無義，乃法汰之說。法汰與道安同學，竺法深所持本無義與道安同，未聞其破安公本無之說。再法深所著義疏，並與道安超書論本無義，同行於世。然觀其所謂「然無形」，又引「四大從空而生」，似亦偏空色法，而心神為無形者，則似不空心神也。但此宗似執著有無二字，故僧肇謂其執「非有者無此有，非無者無彼無」，執有無若實物，故失穿鑿，僧肇因而斥為「好無之談」也。中論疏解此曰：若無在有前，則非有，本性是無，即前無後有，從有還無，則經典所不許。大品經曰：若法前有後無，即諸佛菩薩便有罪過，今本無之說，謂先無後有，是亦有罪過也。

據此，此宗執「實無」，即所謂空者，非「非有非無」。而先無後有，似

直以有無之無釋空。而謂萬物從無而生，即老子「天地萬物生於有，有生於無」之說，亦即以莊老講佛學也。

三、即色宗 中觀論疏說：此有二家；一者關內即色義，明即色是空者，此明色無自性，故言即色是空，不言即色是本性空也。此義為肇公所呵。肇公云此乃悟色而不自色，未領色非色也。支道林著即色遊玄論，明即色是空，故言即色遊玄論。此猶是不壞假名，而說實相。與安師本性空故無異也。」

支道林即支遁，山門玄義第五卷云：第八支道林著即色遊玄論云：夫色之性，色不自色，不自離色而空，知不自知，雖知而寂。彼意明：色心法空名真，一切不無空色是俗也。……吾以為即色是空，非色滅空。……夫色之性，不自有，不自有，雖有而空。知不自知，雖知恆寂，然尋其意，固不真空。正以因緣之色，從緣而有，非自有故。即名為空，不待推尋破壞方空。……故知即同於不真空也。世說新語謂支道林作即色論注云：

「夫色之性也，不自有，不自有，雖有而空，故曰色即為空，色復異空。」

這就緣起性空說：色不自色，色性本空，假因緣而有，故曰色即為空，非特色滅而空，即有自色亦知其為空，故可即色而達空矣。據此觀之，肇與支公所持並無異義，肇既未斥安公本無，謂肇公斥支公即色，誠不可解也。

所謂色不自色者，即明一切諸法無有自性，因其無有自性，故肇公繼述支公語意云：夫言色者，但當色即色，豈待色色而後色哉。所謂色不「待色色而後為色」。即明色無自性，亦即說「色不自色」。色本因緣假有，本性空無。當此假有之色，即是色。非另有色色之自性也。故曰不「待色色而後為色」。此就因緣和合而有，故色即空。故待因緣和合之色，可謂如幻如夢，本自無有，待因緣之假色，亦是空，元康肇論疏記，林公但知言「色非自色，因緣而成，而不知色是空，猶存假有也」，故肇公破曰：此直言「色不自色，未領色之非色也」。

支道林於般若經，用功甚勤，曾就大小品之異同，詳為研究作「對比要鈔」。故林公之即色空理，原本系般若「本無」義，即色證明其「本無」之旨。其要鈔序：

夫般若波羅密者：明諸佛之始有，盡羣靈之本無。登十住之妙階，趣無生之徑路。……

林公至友鄒超，二人言論甚為契合，超曾與親友書曰：「林法師神理所通，玄拔獨悟，數百年來，紹明大法，令真理不絕，一人而已」。林公亦稱嘉賓為一時之俊（見世說）。其於竺法汰之本無義，于法開之識含義，都加申斥。

四、識含宗 山門玄義第五云：于法開著「惑論二諦論曰：三界為長夜之宅，心識為大夢之主，若覺三界本空，惑識斯盡，位登十地，今謂以惑所親為

俗，覺時都空爲眞。于法開，高僧傳云：「不知何許人，事闢公爲弟子」，開以醫術稱奇，善放光法華，晉哀帝曾徵之講放光。唐均正四論玄義述梁武帝之說，其語言與上同：

「彼武帝明生死以還，唯是大夢，故見有森羅萬象，若得佛時，譬如大覺，則不復見有一切諸法。」武帝「神明成佛義記」，謂神明未成佛時，惑識未盡，謂之無明神明，及既成佛，則無明轉變成明，于法開之說，似亦引此爲連類。但法開或就三界本空之義，以明其之所以不空者，乃因羣生之神，隨緣遷變，所起種種之惑論。當其有惑識時，則如武帝所謂之無明神明所視皆如夢中所見，及神既覺，則知三界本空，惑識盡除，於是神明位登十地，即成佛矣。

五、幻化衆 吉藏謂爲壹法師說。壹法師不知指何人？竺法汰有弟子曇壹、及道壹。時人呼曇爲大壹，道爲小壹。中觀疏論云：「壹法師，世諦之法，皆如幻化。是故經云：從本以來，未始有也。」中論疏記，謂此說但空諸法，不空心神。其文曰：

玄義云：第一釋道壹著神二諦論云：一切諸法，皆同幻化，同幻化故，名爲世諦，心神猶眞不空，是第一義。若神復空，教何所施，誰修道凡隔成聖，故知神不空。

於此可知道壹見解，亦有存神之意。高僧傳說他：「道壹姓陸，吳人……從法公受學。……晉隆安，（三九七至四〇二年）遇疾而卒，春秋七十有一。」

六、心無宗 心無之義，創自支愍度。中論疏心無，乃溫法師義。安澄中論疏記，謂道恒執心無義，實得之法溫。法溫即竺法深的弟子竺法蘊。中論疏疏記引二諦立論曰：「晉竺法溫，爲釋法深法師弟子也。」竺法蘊悟解入玄，尤善放光般若，蘊當亦爲般若學者，其執心無義，自不足奇。高僧傳竺法次傳曰：

時有沙門道恒，頗有才力，常執無義。大行荆土。汰曰：「此是邪說，應須破之」。乃大集名僧，令弟子僧曇雲難之……慧遠就度攻之……。

據此而論，執心無義者，則有支愍度，道恒，法蘊。中論疏記引守僧弼丈六即眞論曰：聖人以無心爲宗云云：則僧弼亦用心無義也。

據吉藏二諦義上，所謂心無義者：「乃空心不空色，不空境界者，謂萬物未嘗無也。元康疏釋曰：『然物是有，不曾無也。』」中論疏亦曰：「不空外物也，即外物之境不空。」不空外物，非佛法之正義。故元康曰：「不知物性是空，故名爲失也」。○空心者，即心無之謂，所謂無心於萬物也。」元康曰：但於物上不起執心，故言其空。慧達肇論疏曰：

竺法溫法師心無論云，夫有，有形者也，無，無像者也。有像不可言無。

無形不可言有。而經稱色無者，但內止其心，不空外色，但內停其心，令不想外色，即色想廢矣。

山門玄義第五云：第一釋僧溫著心無二諦論云：「有，有形也，無，無像也，有形不可無，無像不可有，而經稱色無者，但內止其心，不空外色」。此查公破，反明色有，故爲俗諦。心無，故爲眞諦也。

七、緣會索 此宗創自于道遠，遠爲于法蘭的弟子，與法開同學，竺法護稱其「可爲大法棟梁」，與蘭公共渡江，從隨往西域，至交趾遇疾而終，年三十一。中論疏記釋曰：第七于道遠著緣會二諦論云：緣會故有，是俗。推析無二是眞。譬如土木合爲舍，舍無本體，有名無實，故佛告羅陀，壞滅色相，無所見」。

緣會故空，這是般若性空的旨趣，亦爲諸家的通論。本無與卽色義，何嘗不是依緣會而顯，一切法空無性義。只是不若道遠偏重於緣會，因此後人說他爲分析空。據玄義引壞滅色相之說，或亦重色空，吾人因資料不多，不能詳說也。

以上所舉六家七宗。可分爲三派，第一爲本無，釋本體之空無，第二爲即色識含幻化以至緣會四者，都主色無。而以支道林最爲有名，第三則爲支愍度度物無心無義，此即爲不真空論所謂之三宗。要依人而論：道安、法深、法汰都在辨別心色的空無，即色言色不自色，識含以三界爲大夢，幻化，謂世諦諸法皆空，三者之空，都假色而顯。支公主凝神，法開言登十地，道壹謂主神猶真，三者之空，皆不在心神。而與此三者相反的，則爲心無義。言心無於萬物，萬物未嘗無，乃空心不空境的說法，緣會既引滅減色相，則仍似重色空也。

魏晉的玄學，旨在探求宇宙的本體。老子以道爲萬物之母，無爲天地之根。而天地萬物與道的關係，亦在「有」與「無」之間。「無爲母，而「有」爲子」，「無」爲本而「有」爲末」。本末的區別，即後世哲學家體用的辨別。魏晉時期，老莊的玄風，風靡天下，士大夫無不競尚空無，以天地萬物皆以「無」爲本，凡有言說，都在發揮無的妙義，於是大唱「貴無賤有」的高論。「本無」「末有」本爲玄學的論題。漢末殷若「本無」的思想輸入，便與老莊玄學合流。佛家的哲學與中國玄學匯成一氣。安般守意經曰：「有者謂萬物，無者謂空」。道安曰：「無在萬花之前，空爲衆形之始」。故「本無」一辭，不僅爲六家七宗的通論，並爲佛家與道家共同的旨趣。要依二諦論，空爲真諦，有爲世諦。般若經中已有佛即本無之說，歸乎本無，即言成佛。老子曰：道法自然，無爲而無不爲。所謂成佛，即道家的順乎自然，順乎自然，亦即歸真返本。返本又爲佛家道家共同的目的。佛家的返本，則在探心識的本源，道家的返本，則在辨別本末，二者立場雖不同，然同以返本歸真爲鵠的，故晉代佛學與玄學之根本義，並無多大的區別，支道林實爲這時代風氣中的人物。（待續）

中國佛教藝術的價值(一)

聖嚴

一、前言

我們中國，原係一個無宗教的民族。所以，雖在佛教輸入以前，中國已有極高的文化，卻沒有偉大的宗教藝術。中國的藝術製作，不始於佛教的輸入，中國之有偉大的藝術製作，則自佛教輸入之後為起點。

但是，中國之有藝術，仍由於宗教的要求，例如易經，到秦始皇焚書坑儒之際，被視為巫卜之書而幸免於火；書經中記述人君與上帝諸神的祭祀者，極多；最早的宮廷舞蹈，亦係為降神的大禮；由於君王祀天祭祖而有宗廟及宮室的建築，宗廟之富宗教意味者，為周代的「明堂」。這種宮殿建築，歷數千年而不替，故當佛教輸入之後，即以政府的國賓招待所來款待，西域最早來華的沙門攝摩騰及竺法蘭，即於漢明帝時來中國的首都洛陽，住於鴻臚寺，第二年始於洛陽的西廂門外立白馬寺，專門接待西域來華的佛教僧侶。從此，僧寺的建築，即沿用宮室的形式。

二、中國的佛教建築

無疑的，中國的宮殿建築，在藝術價值上，要超過印度的伽藍，後來的中國佛寺之異於一般的宮室，乃在佛塔的建置，佛像的供設，以及壁畫的繪畫。這是由印度精舍，經西域的伽藍，而入我國的特色。

現將本節分為兩點，介紹如下：

一、佛寺的建築：佛教初傳中國，可能早於前漢，已有消息，一般史家則以後漢明帝永平十年（西紀六七）為信史，當時有大月氏國的沙門攝摩騰與竺法蘭來華，政府即於洛陽建白馬寺，近代雖有人說，白馬寺的建築，是模仿印度的祇園精舍，有說不甚可信，因其全出臆測，毫無根據。若以其由鴻臚寺而造白馬寺，必與政府的官舍相當，所以事信其為中國的宮殿形式。

中國佛教雖自漢明帝世已經傳入，史中對於佛寺建築的記載，則自三國孫權建昌榮寺、夫人建慧寶寺、羣臣建德潤寺為始，因此也有人以為漢明帝時，是否真有佛寺的建築，也是疑問。

不過，佛寺與王臣官室宮舍的建築形式，大致相同，則無疑問。因在魏晉南北朝時，佛教盛行，風靡全國，除以官府移作佛寺之外，王臣的私第，捨為佛寺者，也不可勝數。例如洛陽西廂門外的建中寺，原為普泰元年尚書令樂平

爾朱世隆所立；東陽門內的惠會寺，則為中書舍人王胡捨宅所立；平等寺為廣平武穆王懷捨宅所立。因此，當時佛寺之多，僅北魏一國，數逾三萬，而其捨寺為宅之風尚，歷久不衰。

其中尤以北魏孝明帝熙平元年（西紀五一六），靈太后胡氏所立的永寧寺，原為舊時侍中曹爽宅第，規模雄偉，極於一時，中立木造的九層浮圖，高九十丈，佛殿在其後，形同太極殿，僧房樓觀一千餘間，其規模一如宮殿制，祇是新增木塔於殿前而已，塔之兩旁分列鐘樓與鼓樓，另加講堂、禪堂、山門，合稱為七堂伽藍。

又如河南嵩山的嵩岳寺，原為北魏宣武帝的離宮，於孝明帝正光四年（西紀五二三）改作佛寺，增建宣塔，塔作十二角，凡十五層，這是中國最早的磚塔。也是現存最古的磚塔，二層之上，層層相接，全體輪廓，宛如今日砲彈。佛寺建築，初以佛塔為主體，由於僧人向佛塔集中禮敬，故於佛塔四週建立僧房，但至隋唐時代，漸以佛殿為中心，由禮佛陀舍利而改為禮佛陀聖像，此一演變，頗足注意。故將佛塔置於殿後，或分為二，並列殿前。整個佛寺的建築，亦日見完備，據學者研究，此時佛寺約有如下的五項特色：

①分院的施設：每寺之內，設有若干分院，列如菩提院、般若院、淨土院、塔院、三階院、經院、華嚴院、行香院等，有的多至十餘院者。

②四門的設置：此在魏晉之世，已由宮室的形式而有了基礎規格，分設大、中、西、南四門，車門、中三門，又有南三門和西三門之不同，有南西門，亦必有東西門。此所謂三門，乃是三間門樓的門，今人則誤將三門稱為山門了。

③寺院以大殿為中心：大殿週圍，分置小殿，小殿又分東西軒，又有東西廊，因於各殿之間均以迴廊，互相聯接。寺之東側，有鐘樓。

④分設堂口：寺中除了小殿及僧舍之外，另有講堂、禪堂、食堂等。

⑤佛殿內有壁畫：壁畫淵源於印度，隋唐出有不少偉大的畫家，從事於佛寺的壁畫藝術。

再說，佛教畢竟是由印度傳入，除了壁畫等的藝術傳自印度之外，佛教故事、繪畫，以及佛教象徵物的採用，例如淨瓶、卍字、輪寶、菩提葉、蓮瓣、蓮花、蓮花拱等，亦為中國的佛寺建築中吸收或模擬。

古代王臣乃至民間的信佛崇佛，均以建寺築塔造像來表達他們護法的虔敬

，同時也即以此作為祝生荐亡以及福國利民的佛事。例如北魏皇興元年（西紀四六七），因孝文帝誕生，獻文帝即於恒安北臺，建造永寧寺，寺內浮圖凡七層，高三百餘尺，宏壯稱為天下第一。

又在魏太武帝破佛之後，文成帝即位（西紀四五二年），便勅令復興佛教，至文成帝時，便在五級大寺，用赤金二十五萬斤，鑄丈六釋迦佛像五軀，為道武帝以來之五帝造冥福。

唐太宗於隋朝末葉，與天下羣雄逐鹿，最後打敗了羣雄，統一天下，但他對於征戰之中殺伐的事，頗感傷悔，因此便在各個破敵之處，興建伽藍，用荐陣亡士卒。例如於幽州破薛舉之處建昭仁寺，洛州破王世充之處建昭覺寺，洛州破劉黑闥之處建昭福寺，汾州破劉武周之處建弘濟寺，晉州破宋金剛之處建慈雲寺，臺州破宋老生之處建普濟寺，鄭州破竇建德之處建慈寧寺，共有十寺，其他三寺不詳。唐太宗又為追荐其先妣建宏福寺，捨舊宅為興聖寺，為東宮立慈恩寺，又於文德皇后的昭陵，立瑤臺寺。到了貞觀二十年，北征班師，又為陣亡將士建閼闔。

隋唐時代的佛寺配置，根據道宣律師的「戒壇圖經」所述，是這樣的：正中為佛院，中門之內為佛殿，佛殿左右各置三層的樓閣，佛殿之後為七層寶塔，塔東為鐘樓，塔西為經臺，北後為說法之大殿。這種寺院的規模均極莊嚴雄偉。

到了五代初年，各佛寺又流行增設羅漢殿，供五百羅漢雕像。

宋代的佛寺，例如正定城內的龍興寺，則有天王殿，摩尼殿、慈氏閣、轉輪藏殿、佛香閣。

宋以後的佛寺建築，在配置及其結構上，歷代均有若干改變，唯其固然仍有朝廷及王臣的損建者，例如宋朝的王安石，即於信佛之後捨宅為寺，但其所謂「天下名山僧佔多」的各大道場，多數仍係歷代的高僧所建，五代之後，禪門一枝獨秀，多以山林為其居處，祇要某山出了一位高僧，此山必然成為名山大刹。那些祖師們經營山林，動輒作千萬年的計劃，往往發願一世不成，轉世再來，所以，能在一無所有的情形下，在峻險絕壁的山嶺上，建造起規模偉大的佛寺來。這也唯有佛教的信心和佛子的願力，才能達成如此的目的。

說到這裏，殊足慨歎，我們這個值得驕傲的偉大民族，竟是不太愛惜文化遺產的。佛教史上曾經有北魏太武帝的坑殺沙門及摧毀佛寺佛像；北周武帝於西元五七八年克服北齊，令毀齊境所有的佛寺；唐武宗會昌五年（西紀八四五），又令除長安及洛陽各留四寺，地方諸州各留一寺之外，全部毀壞；其後一百多年，又有後周世宗，於顯德二年（西紀九五五），下令毀佛，被廢佛寺達三萬餘座。迄清朝的洪楊之亂，為期十五年，侵擾十六省，所到之處，佛寺無

一幸免。

因此，民國之後尚存的著名佛寺，不論其創建於何代，無一不是經清代以來所重修的，最為一般人所熟悉的，則有北平西城的法源寺，河北房山的雲居寺，山東長清的靈岩寺，浙江天臺的國清寺，寧波的天童寺，杭州的靈隱寺，福州鼓山的湧泉寺，廣州的光孝寺，江蘇鎮江的江天寺，揚州的高旻寺，常州的天寧寺，西天目山的禪源寺。

最可痛心的，這些碩果僅存的名山大刹，如今經過中國共產黨政權的徹底破壞，佛寺建築的藝術，在今日的大陸，已成了祇是一個歷史上的名詞！

二、佛塔的建築：前面說過，佛寺的建築，初以佛塔為中心，繼以佛殿為中心；初以佛的舍利為崇拜對象，繼以佛的雕像為崇拜的對象。

因此，有人推想，漢明帝時初建白馬寺，可能也就有了佛塔的建築，唯其於史無徵，也祇是推想而已。

中國之有佛塔的最早記載，是在漢明帝崩後葬於洛陽北邙山的顯節陵，陵內建有浮圖。

根據魏書釋老志說：「凡宮塔制度，猶依天竺舊狀而重構之，從一級至三五七九，世人相承謂之浮圖，或云佛圖。」塔是用來供養佛陀舍利的，所以古時中國即以佛的舍利塔稱為佛圖、浮圖，實即佛陀。文中雖說是依天竺（印度）的舊狀重構，實則由印度塔至犍狀羅塔，已有不同，到了中國，又是一變。在印度的佛塔，有點像嬰兒的絨線帽，塔基很矮，大部份是覆鉢部份的塔身，再於塔身上面加立傘桿，犍狀羅的佛塔，便將塔基的露盤部份升高，構成數級，連接塔身的覆鉢，看與塔身相似，覆鉢縮小，鉢頂加上傘桿。至於中國的塔，乾脆去消滅鉢部份，即以塔基的露盤，化成樓閣的形式，逐級向上，塔頂加一傘桿。

中國自周秦以來，雖已在樓閣的建築方面，相當發達，然其受了印度及西域佛塔的影響，將樓閣的式形，與佛塔的形式結合為一種新的建築藝術，則為中印文化交流的產物。

不過，中國佛塔，並非全是樓閣形的。中國建塔，有史可考的大約起於北魏永寧寺的七層浮圖。及至近代，我國大小佛塔，高者達數百尺，小者不及一尺。以其建築的形式及材料來分，約有如下五類：

①木塔：這就是以樓閣結構建造的佛塔，分有三層、五層、七層、九層等數種，每層的每面各設門窗，各層的屋簷挑出，簷角繫鈴，簷下均有平臺，繞以圍欄，構成外廊。以心柱作為塔身的中心，柱頂再置露盤、覆鉢、相輪、寶珠，構成傘桿的塔尖。這是把印度的塔，置於樓閣的頂上了，但在佛教來華以

前的中國，並沒有這樣形式的樓閣建築。

自北魏、經六朝、至隋唐，根據廣弘明集、洛陽伽藍記、水經註等所載佛塔，大致多屬木塔式。尤以北魏靈太后胡氏所建永寧寺塔凡九層，據洛陽伽藍記稱此塔：「架木造之，高九十丈，更立十丈之刹，即相輪也，合計自地高一千尺，距京師百里即可見之，相輪之上，有容二十五石之寶瓶，其下有三十重承露金盤，其周圍垂金驛，以四條鐵鍊，由相輪引於屋頂之四隅，其上亦附金驛，塔之各重之角，亦懸金驛，上下凡一百二十驛，塔之四面，有三戶六窗，戶皆塗以朱漆，扉上有五行金釘，今計五千四百枚。」

隋文帝仁壽年間，分佛舍利於百十餘冊，普於宇內建五層佛塔，也是屬於木塔。

唐初的木塔尚多，但已有以磚塔的仿造了，到安史之亂以後，國力漸衰，木塔日少，迄五代至宋，木塔已不多見，近代所存者，僅山西的應縣，佛宮寺建於遼代（西元一〇五六年）的一座木塔而已。木塔初為方形，唐宋之際，則變為八角及六角，後來則以八角通例。

②墓塔：即是中國歷代佛教高僧及佛教住持的骨塔，西藏及蒙古的喇嘛塔，也屬這一類。其所用材料，初始乃以石造，後改用磚造。多為方形，亦有八角的，數量不加佛塔之多，唯其尚能近乎印度佛塔的特徵。

③密檐塔：此在日本人，稱之為遠金塔或滿州塔，大約是仿木塔而成，初用磚造，繼用石砌。它的下面第一層特別高，以上各層則密檐相接，高度很低，有七層、九層，多至十三層的。後期的密檐塔？成直線形，上下直徑幾乎相等。初期也有門窗，後期則僅有門窗的形式了。

④喇嘛塔：喇嘛塔的分布，是以喇嘛教的化地所及為範圍，故以西藏、青海、蒙古為最多，熱河、瀋陽、北平、綏遠、山西、雲南等地，也有散布。喇嘛塔的结构，為亞字形，基礎為二層的須彌座，中為金剛圈及塔肚，塔頂也另成一個小亞字形，故其尚保存着濃厚的印度塔的气氛。

塔在印度及西域，名為窣堵波或率都婆（stupa），純為佛教的產物。佛教未入中國以前，尚無「塔」字，塔字乃為窣堵波或率都婆的誤略。先是用來供養佛陀舍利的，例如佛後二百多年的印度阿育王，據傳說曾於宇內各地造八萬四千座塔，供佛舍利；中國的隋文帝於仁壽元年、二年、四年，在雍、岐、涇、秦、恒、泉、循、營、博、絳等州，分別建塔一百多座，也是為了供佛舍利。

佛陀一人何來如此多的舍利？這已不是本題的範圍，關於此點，我已寫過一篇短文論列，現已搜在拙著「環塔」之中。

至於塔的建筑藝術，對中國近代建築有何影響？

有一次，我告訴一位美國朋友，說塔是佛教所特有的，這位美國朋友立即就反問我：「左營的春秋閣，供的是關公，他們說是道教，為何也有塔呢？澄湖的中興塔，那也根本不是佛教的，又是什麼原因呢？」

事實上，這就是佛教藝術給予中國文化的貢獻，使得佛教事物，變成了整個中國文化的一環。

不過，由佛塔而變成風景點綴的塔，在形式上或者無大區別，在精神上則完全不同的；佛塔是有宗教生命的，是有莊嚴之性靈的，瞻仰巍巍的佛塔，能使人產生超塵出俗的感覺，對於現代風景區中應景而設的「觀光塔」，身臨其境，則與處身於高樓大廈的感覺，相差差不多了。

近代人，自以為聰明，有人，例如蔡元培先生，主張以「美育代宗教」；其實，以美術教育代替宗教，尚是我國文化漸變中的產物。因為我國在佛教傳入中國之後，曾產生了許多的輝煌偉大的佛教藝術，但到宋明以後，佛教的銳氣漸失，佛教的藝術漸為一般社會所吸收。因此，初由為佛教的信仰和宏揚而發展藝術，後來則變成藝術而藝術了。此在以下講到繪畫和文學的時候，當再介紹。

美育能否代替宗教？這是有疑問的，因為藝術的價值與宗教的價值，畢竟不能等量齊觀，如果僅僅限於藝術價值，那是唯物的，是觀感的，所以，唯物論者反宗教，却不反藝術。宗教價值主要是在形上的，性靈的，生命力之同願與前略的。這一點，我們是必須承認的。

至於尚有一部分人士，主張以科學代替宗教，例如吳稚暉先生曾經寫過一篇「科學與人生觀」，胡適之則曾高唱「科學的人生觀」。當然，這些思想之產生，乃出於愛國的激情，認為中國之衰，是衰在不科學，歐美之強，是強在科學的進步。實則，中國之衰弱，原因不在佛教，而是在於宋明理學的末流，他們那種所謂「平時袖手談心性，臨難一死報君王」的迂曲思想。

宗教與科學，在西方的一神教，自始就是衝突的。科學固然不能代替宗教，東方的佛教，也是最富科學精神的。因為近代以來，藝術與科學，往往有連帶性，所以順便一談。

民國高僧傳

(未完)

悼親教老人應慈和尚及其事略

南亭

和尚俗姓余，原籍安徽歙縣人。遷居江蘇東臺縣之安豐場。遜清同治十二年二月初五日生。世業鹽商，清末，鹽政改變，失業，家道中落。和尚固已易商為儒，讀而未成，又遭眷屬變故，悟身世無常，遂投南京三聖庵某師出家，法號應慈，時為光緒廿四年，歲廿六矣！廿八年受具足戒於浙江寧波府屬之天童寺，其得戒本師，即有名詩僧八指頭陀寄禪和尚。旋參禪於常州之天寧寺，親近禪門有名宗匠，治開尊宿，於向上一著，確有所悟。彼時僧侶多昧於文字，和尚在禪堂不久，即昇任書記，掌文翰。卅二年與月霞和尚同受記別於冶公。和尚法諱顯親，為臨濟宗南嶽下第四十六世。民國初年，月霞和尚以華嚴、禪、兩宗宏揚之責自負，而天寧寺困於家風，不能遂其禪、教並重之願，遂先後創華嚴大學於上海愛爾園，杭州之海潮寺，和尚從而受業焉！其後紹治、月二公之志，亦以專宏華嚴與禪宗為職志者，自茲始。

民六年公奉治公之命，分燈常熟虞山興福寺，創法界學院，日事講經坐禪，和尚又為之輔佐，不幸，月公於是年十一月杪以病圓寂於西湖玉泉寺，法界學院之領導，則由和尚任之，此和尚稱興福寺為華嚴大本山之由來也，民十二年，掩關於西湖菩提寺，適常州清涼寺靜波和尚有興辦教育之志，擬辦清涼學院，躬造菩提寺，堅邀和尚出關主其事。和尚以學僧不參加做經懺佛事，以講經為主課，其餘學科為輔，日必三時坐禪，不上早晚殿，而以共同發普賢十願代之為要求，靜波和尚一一承認，乃出關着手籌備。十三年夏，南亭畢業於安徽安慶迎江寺之佛教學校。同故鄉之泰縣北山寺自修。佛教學校之主講為先法師常惺和尚，是時清涼學院將開學，需教員，而先法師以南亭薦。和尚以同故里之便順道北山寺邀約。清涼學院以秋八月初開學，南亭親近和尚而受教益者自茲始。

清涼學院，招收者多比丘僧，不足三十名，一切免費，而經費多由清涼寺負擔。至於課程，和尚以大座式自四十二章經講起，而彌陀經、起信論、楞嚴、楞伽、法華諸經，三年如一日。南亭則自八誡頌始，而五教儀，華嚴一乘教義章，十不二門指要鈔，教觀綱宗。每日三時坐禪，入冬結七，亦從未間斷。

南亭於此數年中，得教學相長之益，尤於參禪，粗知其要，此畢生難忘者也。民十六，遷學院於上海清涼寺，和尚講華嚴懸談，禪講並進，入冬結七也如昔，弘一法師，蔣竹莊居士，當時頗稱勝事。民十八，以故再遷常州東門永慶寺，以八月初一日開講大華嚴經。十九年秋，三遷無錫龍華庵，始將大經講完。於中南亭固始終相隨，從學之者，除出家學僧外，以無錫女眾為多，且多北洋女子師範畢業者。

南亭二十年秋自鎮江竹林佛學院，受先法師常惺和尚命，去泰縣光孝寺，助理寺政，遂與隔絕。於中僅廿一年春，和尚傳戒於虞山興福寺，廿三年講楞嚴於揚州寶勝寺，廿五年，講法華於上海報德庵。南亭皆曾專誠禮座。後聞復講華嚴於上海陳家濱而遷居於上海南市之沉香閣慈雲寺。此後何時、何地、講何經，非南亭所能盡憶矣！廿八年蔣竹莊、黃妙悟、李圓淨等諸居士倡組華嚴大疏鈔編印會於上海，編印清涼國師之「華嚴大疏演義鈔」，以二十餘種版本，互相校對，可謂精詳至極，閱六年而藏其事，而獨以和尚為理事長焉。

卅四年南亭養病於慈雲寺，乃復得日親教益。和尚又復開講八十華嚴於該寺，而命南亭講起信、楞嚴等經論。不二年完畢後，復就蘇州西園寺之請而講楞嚴。間嘗聞之，和尚曾三朝五臺，禮文殊，講華嚴於碧岩寺，有百鳥屏聲之異。然其時不可得而究詰矣！

卅六、七年間南亭嘗講圓覺經，普賢行願品，金剛經於無錫之大悲庵。和尚之宏化行動，亦不能詳記矣。卅七年秋，和尚受傳某居士之邀，赴南京講華嚴，不料自是即成永訣。其時南亭在沉香閣講法華。卅八年春去杭州講普門品，彼時已風聲鶴唳，草木皆兵矣！旋蒙家師智老人，自鎮江來上海，謀避難，遂於四月杪而來臺灣。

此後音問隔絕，十多年來僅一親其手蹟，謂坐禪講經如故，並囑勿寫信，勿寄物資，自是消息無聞者又數年。

頃得基隆十方大覺寺，靈源法師來信，謂和尚於八月初間圓寂矣，享年九十三歲。消息自香港來，亦不知其詳。嗚呼！首容在目而觀面無期，生未能奉其晨昏，死未得撫棺一哭，愧對受業最久之親教師者多矣！復何言哉！和尚，受治開、月霞二尊宿之影響甚深。以是於華嚴、禪之兩宗，有一肩

擔負之志。禪講之餘，於治、月二公之終南山，金山參禪之軼事，常津津樂道。治公於民十一年圓寂時，嘗引其手置胸前，和尚曰：祖傳心法，學人當一肩荷負，治公目乃瞑。又嘗出示月公住茅蓬時之補納破衣，而藏之若寶，以故講經所在，無不輔之以坐香，入冬更無不結七。

至於倡刻三譯華嚴，賢首五教儀、五教儀科註、楞嚴、法華、楞嚴灌頂疏、楞伽等諸經疏。無不以便於老人研讀為前提。又刊印搜玄記、真元新經疏等行世，和尚於佛教，可謂盡其能之心力矣！

禪、為直指人心，見性成佛之妙訣，惜乎！末法之世，根鈍者多，於此無縫之塔，罕有得其門而入者。

猶憶十八年多，結七於常州之永慶寺華嚴學會，某日清晨，開靜後和尚跌坐如故，大衆食畢進堂行香、坐香，待至再度開靜時，和尚忽放聲大哭，衆中亦有涕淚交流者，移時始已。七中例不講話，有心者知，和尚以衆多朽木，無可凋琢之材，悲心法之不傳。南亭書至此，亦不知涕泗之何從也。

和尚小楷字，頗秀麗，以函於不立文字之古訓，不事著述，而小品文亦甚精妙。至於受請說法之法話。嘗囑其侍者妙文，妙賢二尼師，妥為保存。備留他日鴻爪。而南亭所藏之小詩。隨筆偶語之類，多未携出，無可記者。更以飄泊餘生，未能得其人、其地，一宏和尚之道，僅能領信衆以讀誦華嚴為共勉之專課，有負和尚之教者更百身莫贖矣！大陸再度淪陷。和尚以八十高齡，受煎熬者十餘年，且目視匪幫，毀滅佛教，徒衆星散，法不能傳，常寂光中，其猶有餘痛者乎？

茲以農曆十二月初五日，結華嚴佛七於臺北市之華嚴蓮社，並選講「菩薩問明品第十」，適值和尚入寂之臘耗傳來，敬當設置靈位，供肖像，以結七功德而迴向之，並記其事略如左，聊以盡哀痛之心，不實不盡之處，自所難免，幸知其詳者，教而正之！

中華民國五十四年十二月十六日受業學人南亭拜草

福州開元寺寶松和尚傳

編委會

寶松和尚，俗姓陳，字開照，祖籍福建長樂，光緒辛卯年生於榕城。五歲喪母，事父至孝。年十八父棄養，因感人生無常，遂持素禮佛，並與同道籌辦福州功德林及放生會。廿五歲遠渡星馬籌募功德林基金，在檳城極樂寺皈依本忠和尚。年廿七，依本忠和尚剃度出家。

是歲，於福州鼓山具戒後，任雪峯崇聖寺監院，二年後復應檳城極樂寺聘

為監院，奈因緣不契，旋即返國，假福州東門外聖泉寺掩關。民國廿八年出關，時抗日軍興，日親忠勇將士為國捐軀之精神及死難同胞之淒慘，乃發願興建千臺塔口，用超忠魂，以慰英靈。

開元寺為福州古剎，早於民初為政府佔用作禁煙監獄。民三十年春，日寇入城，政府機關北撤，附近民衆紛紛入寺折屋為新，地方仕紳急請和尚入寺制止，籌募重興。日寇投降，佔用該寺之機關還回，見該寺已為和尚所住，遂控告和尚強佔公產，和尚一心為教，不畏強權，三番五次據理力爭，幾經磨折，終獲勝訴。千年之古剎，得以重興，恢復莊嚴，該寺僅存之大鐵佛一尊，亦得重現金身，此為和尚對福州佛教不可磨滅之大功也！

抗日勝利後，響應地方建設，興辦福利社會事業，就開元寺前曠地，開創佛教醫院，免費為貧苦民衆治療。卅六年春初，遠赴星馬募款，建院事宜委名士莊元鰲（後出家法名寬崇）辦理。在星馬年餘，募集捐款悉數陸續匯回，點滴歸公。至民國三十八年，一所弘偉之佛教醫院建築完成，正籌劃返國主持醫院開幕，詎時局突變，福州陷落，以致羈留海外二十餘載，終不得回歸故國。旅居海外期間，初於名處掛搭，居無定所。丙申年乃到馬六甲明覺精舍掩關三年。後得弟子鄭真如居士擁護，捐資在馬來亞柔佛州新山士姑來山上創建道場供和尚靜修，和尚素奉華嚴，因名其道場曰一真法界。旋馬印邦交惡化，時有紛爭發生，和尚乃於壬寅年九月初九日發願啟建千台施食法會，祈禱世界和平，馬印復交。

和尚於三年間夜夜施食祈禱，不辭勞苦，至乙巳年十月十八日道場圓滿，不久馬印亦告復交。和尚平生悲深願宏，常憂世界原子戰爭一旦爆發，人類將慘遭空前浩劫之苦，屢與諸弟子等言談之間，略示其欲救此人類浩劫之大願，而弟子等皆不能明其意趣。丙午年十一月初七晚偕徒沙彌廣稀，赴怡保東蓮小築參加佛七道場，詎料和尚於佛七後之十一月廿九日子夜偕徒廣稀自焚，留下遺書謂：目前世界局勢動亂不安，吾等為祈禱世界人類免遭原子戰爭浩劫之苦，決定捨身自焚，與人無干。爾等弟子務須孝順父母，戒殺放生……云云。時年七十有六矣。

和尚生平持律甚嚴，秉性耿直，無貪無私，常一文不名。凡弟子有所供養，必悉數分寄與諸方苦修之同道結緣或放生。其自奉甚儉，常謂食只求果腹，不必甘味，衣只求蔽體，不必華麗。雖年逾古稀，每事仍躬親操勞，早晚課誦禮拜，更其絲毫不懈！

廣稀在家學佛三十餘年，親近和尚僅五載耳，民國五十五年始依和尚出家，即能偕師捨身救世，誠亦慈悲深之大士也！時年七十餘矣。

聖嚴法師著

「比較宗教學」

(中華書局出版)

「知己知彼，百戰百勝」，作為一個佛教徒，應對一切宗教，具有正確和客觀瞭解，始能對宏揚佛法，破斥外道，收到事半功倍之效。

聖嚴法師為佛教後起之秀，積數十年精研世界的一切宗教，從人類各民族的原始信仰，至現代世界的各大宗教，作了客觀的比較和忠實的介紹，是一部極具歷史的意義，並有參考價值的書。

本書業已出版，分精平裝兩種，茲為便利教內師友購買起見，特訂定優待價目，可向「普導寺佛經流通處」郵購，郵政劃撥戶三八四四號（臺北市中正路一六七號）。國外請直接匯款，或向「香港佛經流通處」（香港銅鑼灣高士威道灣景樓E3座九樓）洽購。

精裝本：定價新臺幣七十元。優待價五十六元。海外港幣十元。美金二元。

平裝本：定價新臺幣五十六元。優待價四十四元八角。海外港幣八元美金一元五角。

內政部內版臺誌字第二〇九四號
中華郵政臺字第二〇二二號執照登記第一類新聞紙

佛教文化

(季刊)
第十期

中華民國五十七年八月一日出版

發行人 東

編輯人 林

江濤

發行所 佛教文化社

臺北市北投區光明路二六〇號

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, Peitou, Taipei, Taiwan.