

復興中華佛教

佛教文化

THE BUDDHIST CULTURE

發揚歷史文化

本期要目

- | | |
|---------------------|-----|
| 一、道生佛學思想之人文精神 | 東初 |
| 二、儒家心性之學 | 朱世龍 |
| 三、漢代佛教思想之發展 | 東初 |
| 四、中國佛教藝術的價值 | 聖嚴 |
| 五、中興佛教太虛大師傳 | 編委會 |

11

佛教文化出版社

道生佛學思想之人文精神

東 初

一、道生新生命之創見

道生是僧肇的同學，也是羅什門下三千弟子中傑出之一，是中華佛學史上不可多見的慧星！他生於東晉簡文帝咸安二年（三七二），他賦性聰明，七歲時便依竺法汰出家。十四歲，便登壇講經說法，辯倒許多高僧名士。法汰逝世後，便到廬山依慧遠大師學法。後聽說西域高僧羅什來長安，便約同慧遠、慧嚴等赴長安，跟羅什法師學習。

道生是個好學深思的思想家，雖在長安住了五年，但他對羅什終日埋首譯經，死守經文的態度，便感覺得不滿，遂又離開長安，仍回到廬山靜修。這時他雖僅三十四歲，然對當時佛教拘泥戒律的苦修，及競趨於紙上談兵研究，認為都不是真正解脫的法門。自此，在他思想上總想跳出經典以外，另覓新生命。直到他五十七歲那一年，在他思想上發展到沸點，便開始對山河大地中每一個生靈，是否都有佛性，是否都會成佛？要依傳統的解釋，認為一切都在佛性中，只有一個是例外，就是那惡性太重的「闍提之人」，因他不信佛，所以不能成佛。這分明拘泥經典的說法，却引起道生很大的反應。闍提之人，既是含生之類，為什麼不能成佛？因此，他期望以久的跳出經典範圍的機會，終於來臨，他便發出兩大創見：一是人人都可成佛，一是頓悟成佛義。他何以會大膽的提出這兩大創見呢？這亦有他的思想背景！兩晉老莊的虛無思想，與般若的本無思想，在意義上似乎沒有多大的距離。及至羅什東來，譯出大品，傳授三論，僧肇尊為解空第一；他的物不遷論，不真空論，般若無知論，不獨使羅什、劉遺民歎為驚異，且使遠公撫几歎為未曾有也。於是般若教學，至此可謂登峰造極矣！肇公以後，涅槃大典東來，般若性空之學，似乎不能滿足學者間法喜的願望，於是漸有捨棄真空而趨向妙有的興趣。生公本生於般若教學盛行的時代，他又善思維，高僧傳說他：

「生常以入道之要，慧解為本，故鑽研羣經，斟酌難論，萬里隨法，不憚疲苦，後與慧遠、慧嚴同遊長安，從什公受學。生在關中，眾僧咸稱秀悟」。

是故生公之學，實得之羅什，故能以般若的理趣融會涅槃，使真空妙有契合無間。劉宋以後，弘揚涅槃的人，都不解般若，故多墮於有邊，離去中道。惟有生公頓悟理會大乘空有二經的精髓。般若明無相真空，理不可分，涅槃直指心性，不易之理，二者本為一致。有關生公的事蹟，據高僧傳說：

竺道生，本姓魏，鉅鹿人，（今河北省平鄉縣）寓居彭城。……幼而穎悟

，聰哲若神。其父知非凡器，愛而異之，

後值沙門竺法汰，遂改俗歸依，伏膺受業。……後慧遠與同遊長安，從什公受業，關中僧侶咸謂神悟。……生既潛思日久，微悟言外，嗟然歎曰：「夫象以盡意，得意則象忘，言以詮理，入理則言息。自經典東流，譯人重阻，多守滯文，鮮解圓義。若忘筌取魚，始可與言道矣」。於是校閱真俗，研思因果，頓立「善不受，頓悟成佛」。

又六卷泥洹先至京師，生剖析經理，洞入幽微，乃說一闍提人皆可成佛。於時大涅槃經未至此土，孤燈先發，獨見於眾。……俄而大涅槃經至京師，果稱闍提皆有佛性。……以宋元嘉十一年（四一四）卒。

所謂一闍提者，即為不信佛法的人，今說一闍提人皆可成佛。亦即人人皆可成佛，成佛的方法，不外漸修與頓悟。漢魏以來，經典傳譯，日漸其多，研究佛學的人，正競於經典的研究，名相的分別，陷於「多守滯文，鮮解圓義」。生公善於深思，把文字經典視為筌，必需忘筌取魚。亦即捨棄經典，頓悟自心，始可契合於道。對「道」一語有了悟，即時可成佛。後來達摩祖師東來，倡導教外別傳，不立文字直指人心，見性成佛，却遙遠地繼承道生創立頓悟義，因此，道生應尊為開創中國頓悟禪的始祖！

生公所立佛性及頓悟義，因無經典的依據，於是「舊學斥為邪說，譏憤滋甚，遂為大眾，憤而出之」（僧傳）。生公為實現真理，雖遭眾人憤斥，但他對真理的信心，毫無動搖，反更積極的於大眾中正容誓詞道：「若我所說，反於經義者，請於現身即表病疾，若與實相不相違背者，願捨壽之時，據獅子座」，言竟拂衣而去。初投蘇虎丘山，旬日之中，學徒數百。一日生公在山中對羣石說闍提皆可成佛義，並請羣石印證，於是獲羣石點頭。故有「生公說法，頑石點頭」的故事，故事的真實性如何，姑且不說，但生公闍提有佛性義，却是震動當時教界的問題。生公被擯，初居虎丘，後隱廬山。不久涅槃大本至京師，果有關提人雖復善猶有佛性，慰喜不勝，遂誓死奉法，並謂聖教東流，譯人重阻，多滯權文，鮮解圓義。於是檢閱真俗，精練空有，乃著善不受報論，頓悟成佛論，佛法常有論，法身無色論，佛無淨土論。生公闍提人成佛之說，既被證實，京師僧人中，不但敬佩生公的卓見，而信仰涅槃教義的人也日漸其多。

「生公於元嘉十一年冬於講席遷化。祐錄說他：生既獲新經，尋即建講，以宋元嘉十一年冬十月庚子，於廬山精舍於法座上，神色開明，德音敷發，論義數番，窮理盡妙。觀聽之眾，莫不悅悟，

法席將畢，忽見龍尾紛然而墜。端座正容，隱几而卒，顏色不異，似若入定。道俗嗟嘆，遠近悲涼。於是京邑諸僧，內慚自疚，追而信服，其神鑒之至，微瑞如此，仍葬於廬山之阜。

將士當死於戰場，學者當死於講席，今生公不愧為千古學者，為法為人之楷模。他於講席遷化，不獨完成他生前「據獅子座」的誓言，亦復證明他所立闡提人皆有佛性義不妄，符合如來的遺教！於是當時反對他的人一致對他表示歡意，並說生公的死，是教界永遠無法彌補的遺憾！他雖遷化，却真正做到為「天地立心，為生民立命，為往聖繼絕學，為萬世開太平」，開出新生命的目標，——人人皆可成佛——永恆地活躍在每個人血脈裏，鼓勵千百萬世，千百萬人走向佛國！

二、道生之一闡提佛性義

道生的第一個創見，便是闡提佛性義，闡提人有無佛性，在當時教界確是一個問題的重心，法顯的六卷泥洹經中，却有明明的說闡提人沒有佛性。如說：「一闡提懈怠懶惰，尸臥終日，言當成佛，若成佛者，無有是處。又曰：一切眾生皆有佛性在於身中，無量煩惱悉除滅已，佛便明顯，除一闡提。又曰：彼一闡提於如來性所以永絕。又曰：彼一闡提，雖有佛性，而無量罪垢所纏，不能得出。」

於此可看出法顯的六卷泥洹經，前後經文含義，並不一致，先承認闡提人有佛性，又說一切眾生皆有佛性在「身中」，闡提人既為含生之類，何以獨無佛性？生公倡導闡提人皆有佛性，雖說沒有經典明文印證，「孤明先發」，但在六卷泥洹經文中，却隱隱約約含有闡提有佛性義，只是未如大本涅槃經明顯而已，這是「譯人重阻，多滯難文，鮮解圓義」。因此，生公所倡闡提佛性義，以及所立佛無淨土，善不受報等義，遭受保守之義者攻擊！

佛性為一切眾生本有，而涅槃之學，乃本性之學，只因煩惱所覆，不得顯現，非是眾生無佛性，以惑業所縛不得見故，眾生稟佛性而生，若無佛性，則無眾生矣！一闡提若為眾生之類，則自應有佛性，此不待辯矣。日本元興寺沙門宗撰一乘佛性慧日抄引名僧傳卷十之文曰：

生曰：稟氣二儀者，皆是涅槃正因，三界受生，蓋唯感果，含生之類，何得獨無佛性，蓋此經度未盡耳。

於此可知生公倡佛性義，乃據眾生之所以為眾生者，皆因眾生稟有佛性而生，闡提既為眾生，則自應有佛性。這是理所必然，生公以理為宗，依了義不依不了義。故敢倡說闡提必有佛性，應當成佛的創見！

闡提既有佛性，應當成佛，已毫無疑問。成佛雖因有佛性為主因，然亦必

須有緣因，照理說，一切眾生既皆有佛性，則自可成佛，何用修道？然事實上，沒有天生的彌勒，自然的釋迦，修道仍然不可缺少的，因為眾生成佛，必藉因緣。生公作「應有緣論」，今雖不存，然其內容不詳，不外為佛之感應，顯於佛性緣因有關。慧達肇論疏曰：

生法師云：「感應有緣，或因生苦處，其於悲愍，或因愛欲，其於結待，或因善法，還於開道，故有心而應也」。

佛以平等智，大慈心，觀照一切眾生，或因生苦處，或因愛欲，或因善法，而有感應，一闡提雖斷善根，然必為愛欲故，藉愛欲的惡緣感佛，聖人依緣起智，而與之應。涅槃經曰：

「是人於佛正法中，心得淨住，爾時便滅一闡提」。

所謂正法中，即佛出世應化，雖闡提亦因佛感應而滅罪垢，並得成道。

生公是善於思惟的人，經他「潛思日久，校閱真俗」，發出他的卓見，說闡提有佛性，乃至人人都可成佛。這在當時教界雖屬大膽的創見。然事實上，却是中國思想上老問題，人人都可成佛，無異人人都可為堯舜。在意義上，並無顯著的區別。嚴格來說：生公所立人人皆可成佛，這不僅貫徹釋尊一切眾生皆有如來智慧德相的遺教，並揭示出適合中國人傳統崇高的願望！中國人傳統觀念，是人文精神，人人皆可成佛，也就是人人有份！耶教傳入後，何以不如佛教易為國人所接受呢？因耶教只許有一個上帝，並非人人皆可為上帝。而耶教人獲得滿足的，乃在出世，在身後。人人可上天堂，接近上帝，並非為第二上帝。孔子教人獲得滿足的，即在現身之現實生活上，故說人人皆可為堯舜。今佛家改口說人人皆可當身成佛，不必再待出世與來生。道生的頓悟義，「當下即是」！這才變成中國化的佛教，他的目的，就是要建立中國本位文化新佛學，承繼中國文化的道統，使佛學於中國文化思想裏生根，開花結果。把中國人傳統人文精神，至高人格精神，從佛性裏完整的表現出來，這是佛性思想深入中國文化思想中二千年來水乳相融的一個特殊因素！

佛教在中國國地裏，並開創了許多新宗派，隋代智者大師（五三一——五九七）首創天台宗，隋唐之際，天臺宗的三諦圓融，華嚴宗理事無碍，一多相即，這些理論把中國人所重實人生都融入佛教教義裏，而後起的禪宗，更把佛教教理完全應用到實際人生倫常日用方面，甚至搬運運水都可得大解脫，這使佛教教義完全中國化的人文精神了。

三、道生之頓悟成佛義

道生之第二創見，便是頓悟的思想，道生的頓悟，並不是思想的工夫，思想上的「悟」，是一種推理的作用，或對某一種知識經分析有所領會。但「頓悟」，是內在精神的作用，是捨棄思想的工夫。要於佛法得到真正解脫，則悟的工夫，還是少不得的。因此「悟」，便有漸悟與頓悟的分別。要用思想推理

的工夫所得到的領會，便為漸悟，要斬斷思惟，不假擬思，當下即是，便屬頓悟。但「悟」，又何必頓悟呢？生公說：

夫稱頓者，明理不可分，悟語極照，以不二之悟，符不分之理，謂之頓悟（慧遠肇論疏）。

朱子格物窮理，「今日格一物，明日格一物，他說一物有一理，則天下萬物，豈不變成萬理。則望之於生公之「理不可分」，顯得朱子格理的法，更為支離破碎！

（一）頓漸之辨在六朝疏章分頓有大小，慧遠肇論疏謂頓悟有多解；竺道生執頓悟義，支道林、道安、慧遠，及僧肇均屬小頓悟。隋禪法師三論遊義曰：「用小頓悟師，有六家也，一、肇師，二、支道林師，三、真安瑣師，四、邪通師，五、匡山遠師，六、道安師。此師等云七地以上悟無生忍也。竺道生師用大頓悟義也，金剛以還皆是金剛，金剛以後，皆是大覺也」。這兩種頓悟說：當在生公以後，頓悟之義，究始於生公，自生公視之，支道林諸說，仍屬漸悟，非真悟也。

生公以前，東晉時因十住三乘的研究，就有頓漸之說。南齊劉虬首發頓悟之說：他於無量義經序論頓悟曰：

「尋得旨之匠，起自支安」所謂支安，即支道林、道安，首創頓悟者，則為支道林道安。世說文學篇注曰：

支法師傳曰：法師研十地，則知頓悟於七住。所謂十地者，初歡喜地，至法雲之大乘菩薩十地也。十地古譯十住。這是大乘菩薩進修，必循住十的次第。住雖有十，然重要關鍵，只有三位。初歡喜地，是凡夫入道之始，故曰初地。十法雲地，歷經二三地乃至十地，覺圓究竟，得大法身。第七遠行地，却為十地中極重要的階段。舉其要者，可分四端。

一、菩薩位至七地，則遠超過世間凡夫及二乘出世間道，二、七地初得無生法忍，三、七地具足道慧，並具足一切道品，六地以下次第修進，地地之中，諸行新起，若至七地，則諸行頓修，無新起者（故曰無生）。四、七地寂用雙起，有無並觀，而六地以下，則空有二行，相間而起，不能並觀，（故曰生）以此四端，可知十地之中，第七地之重要性也。

支道林因研十地，知第七地之重要，故立頓悟義，他以為第七地功行雖未圓滿，但已具足道慧，十地功行圓滿，成就法身，故第七地雖非究竟，然已具足一切道品，而悟理必為全分，故立頓悟義。慧遠肇論疏曰：

「第二小頓悟者，第一大頓悟，支道林云七地始見無生。彌天釋道安云：大乘初無漏慧，稱摩訶般若，即是七地。遠師云：二乘未得無生，始於七地，方能得也。瑤法師云：三界諸結，七地初得無生，一時頓斷，為菩薩見諦也。肇法師亦同小頓悟義」。

第七地諸結頓斷，為菩薩見諦，故支道林認為頓悟在於七地。慧遠肇論疏述肇師小頓悟曰：

六地以還，有無不並，無二之理，心未全一，故未悟理也，若七地以上，有無雙涉，始名頓悟。

由於七地有無並觀，全其歸致，故知七地有頓悟。所謂頓悟者，即知一切，知其全也。以致代語說：即無所不知，並所不曉也。劉虬述道安頓悟義曰：安公辨異觀，三乘者始實之因稱，定慧者終成之實錄，此謂始求可隨根三，入解則其慧不二。

由於衆生根器不同，由信發之進修，始求之因，可有三乘。支公亦謂羣品之分有殊，必須言功重，這是主張漸修，及至終極解悟，則支公所謂悟之全分，既豁然頓悟，則其慧自不能有二，則即悟理不二也。

六朝頓悟之說，即體用的辨別。所謂體者，即指宇宙諸法實相，或稱真如，真如離諸言說，無名無相，故曰實相。中國人稱之曰「道」。或稱之曰「理」，道一而已，而理則不可分。真如無相，理不可分，故入理之慧，自不能二。依經教論，則有三乘，依體而言，則悟理不二。因此，支安二公，乃立頓悟義。在事實上，金剛心後，成就法身，始有頓悟的極慧，而支公以第七地結盡，始見無生，乃謂頓悟於七地。但究竟圓證，仍須歷經八九十三位的進修，既須進修，則未見理，既未見理，何能曰「悟」？因之，支公等主張，實難以自圓其說也。

由於支公所說，甚為支離，顯未澈底了然體用不相離，雖據經文立頓悟說，仍為生公斥為滯文之徒，唯生公慧解入微，深入實相，不執經文，不滯名相，故立大頓悟義也。

（二）頓悟與信修，生公悟入實相，明至理不可分，悟者乃言極照。（或稱極慧）因曰理不可分，悟必頓悟。謝靈運與生公交誼如何，雖不得而知，但他對生公頓悟義，極為佩服，謝靈運謂孟顓曰：「得道應需慧業，即頓悟義也」。可知他服膺頓悟義，是何等真誠。生公頓悟義，不僅沖淡了佛教傳統的精神，並把佛教轉向中國儒家思想上來的一個主要關鍵。謝靈運辨宗論說：

釋氏之論，聖道雖遠，積學而至，累證鑒生，方應漸悟，孔氏之論，聖道既妙，雖顏殆庶，體無鑒周，理歸一極。（廣弘明集）。

這說明釋氏與孔子對修進工夫，釋氏謂「聖道雖遠，然以積學工夫，方可成佛。孔子謂顏淵：『回也其庶幾空』。似亦講漸修的工夫。但孔氏終以「聖道既妙」，能「體無鑒周」，即「理歸一極」。則又近乎主頓悟說也。辨宗論又曰：

「有新論道士，以為寂寥微妙，不容階級，積學無限，何為自絕，今在釋之漸悟，而取其能至，在孔氏之殆庶，而取其一極。一極異漸悟，能至非殆庶」。

所謂新論道士，即指道生。王弘與謝靈運辯頓悟義，嘗求正於生公，張澄目錄稱：「道生執頓悟，謝靈運述生公之頓悟義也。謝靈運對孔釋二氏辨別說：

二教不同者，隨方應物，所化地異也。大而較之，華氏易於見理，難於受教，故閉其累學，而開其一極。夷人易於受教，難於見理，故閉其頓了，而開其漸悟」。同上

這是說中印兩國民族性的不同，中國人一向重於見理，忽視宗教，此所以中國不易有宗教思想的產生。現在道生却提出重悟的境界，是要把佛學融會到中國思想上來。把人文精神從佛學思想中發掘出來。但道生對謝靈運見解，顯有不同的看法。他說：

苟若不知，焉能有信，然則由我而信，非不知也。但資彼之知，現在我表資彼可以至我。庸得無功於日進，未知我知何由有分於入照，豈不以於見理外，非復全昧。知不自中，未為能照耶？（廣弘明集）

這說明不知不能信，但所知還是別人的知，惟心同理一，可借別人的知，促起自心的開悟，倘若自心不開悟，則所知終非己有，理在心外，並非由心照見，必需人人由自心能照見所悟的理體，則佛法始能與我為一，這種開悟，即是佛性。佛性真常不滅，即是涅槃境界。涅槃即在發揮這種真常不滅的真理，道生根據涅槃經透悟出人人本有佛性義的人文精神。

謝靈運與生公對頓悟義，雖有距離，然生公對於信與悟有明確的區別，信依外界言教，悟屬自心知見，所悟是理，理必無二，理則是一」（此八字見生公法華注），理既不分，悟亦冥符（此四字見涅槃集解引生公序文）。能悟者是心，此能悟之心，即是佛性。

（曰大乘之悟。依照生公頓悟的見解，則人人皆可成佛，但成佛必需內心自悟，不在外界強求。自此，中國佛教漸脫離偏重於經典的研究，而轉入內心自悟。天臺宗的三諦圓融，華嚴理事無碍，一多相即，以及慧能的頓悟；這不能不歸於生公現身說法，作大獅子吼有以促起。所悟之理，能悟是心，又當於何處求悟？生公曰：

夫大乘之悟，本不近捨生死，遠更求之也。斯在生死事中，即用其實為悟矣。苟在其事，而變其實為悟始者，豈非佛之萌芽，起於生死事故！（維摩經生公注）。

這說明明理在事中，悟理就事而悟，不需遠求。即在生死事中；佛由生死事中悟入，吾人亦當於生死事中求悟，明白生死實相即是悟。宗門祖師曰：搬柴運水，皆可悟道。靈雲偶見桃花，香嚴偶執瓦礫擊竹出聲，二人忽然省悟。明乎此，即悟入生死大事，悟得生死即涅槃，娑婆即淨土，如斯之悟，即是理事圓融徹底的大悟，便成一大解脫。生公悟此，亦非易事，他說：

既潛思日久，微悟言外，適明然歎曰：夫象以盡意，得意則象忘。言以詮理，入理則言息。自經典東流，譯人重阻，多守滯文，鮮解圓理，若忘筌取魚

，始可與言道矣。於是校閱真俗，研思因果，頓言善不受報，頓悟成佛，而守文之徒，多生嫌嫉，與奪之聲，紛紛競起。高僧傳

綜上所說：生公大悟。大義有二：（一）宗極妙一，理超象外，符理體證，自不容階級。支道林諸說，謂悟理在七地，自是支離，不足徵也。

（二）佛性本有，見性成佛，即返本歸真，眾生稟此本有之性而生，闡提為含生之類，何獨得無佛性？返本歸真，即自發自顯，悟者必須自悟，因悟乃自發，則與聞教而有信修者不同。

生公得理忘言，極似王弼，生公悟入諸法畢竟空寂，故曰善不受報，佛無淨土義等說，當於下段詳說。

四、佛性本有與始有義

生公悟發天真，善會般若實相，涅槃佛性。涅槃佛性，直指含生之真性，即本性心性。闡提是含生之類，何得獨無佛性，是故生公佛性，乃本有義，後人解釋為始有義，顯然失去生公的本義。

（一）遠公，羅什佛性義。佛性之義，並非始於生公，中夏早有壽命長遠的說法。因之，遠公歎曰：「佛是至極則無變，無變之理，豈有窮耶？」因著法性論，「至極以不變為性，得性以體極為本」。羅什見而歎曰：「邊國人未有經，便闡理合，豈不妙哉」。見慧遠傳——

這是僧祐錄採自遠公碑銘，證知遠公早悟佛性義。慧叡喻疑論說羅什亦持佛性義。他說：

什公雖未有泥洹文，已有法身經，明佛性身，即是泥洹。與今所出，若合符契。此公若得聞此，佛有真義，一切眾生皆有佛性。……每至若問，佛之真義，亦復虛妄，積功累德，誰為不惑之本。或時有言，佛若虛妄，誰為真者……此士先有經言，一切眾生皆當作佛，此云何？答言……法華開佛知見，亦可皆有佛性。若有佛性，復何為不得作佛？……我未見之，亦不抑言無也。……若得聞此正言，真是合其心府，故知聞之必深信受。

這是說什公雖未見佛性，然亦不敢說無也。遠公羅什雖隱持佛性義，然不及生公露骨倡言，闡提人皆有佛性義。法華經方便品，首倡開佛知見，眾生既有佛知見，則一切眾生皆當作佛，正符合涅槃經佛性義。因之生公說佛性為本有義。他於法華疏言及開佛知見，則直言本有也。故言以一大事因緣出現於世，欲令眾生開佛知見……良由眾生本有佛知見分，但為垢障不現耳。佛為開除，則得成之。涅槃經集解引生公言，說明本有義：

苟能深求，便反迷歸極，歸極得本，而似始起，始則必終，常之以昧。若尋其趣，乃是我始會之，非照今有，有不在今，則是莫先為大，既云大矣，所以為常，常必滅累，復曰般泥洹也。

於此可知生公主本有義，亦有其根據。涅槃絕百非，離四句，何來本有始有的辯論？生公所作「佛性當有義」，早已遺失，但其內容如何？不得而知，「當有」二字之意為何？照字面釋，當者，即「當來」之當。就佛性言，衆生未悟時，則得佛性爲當來之果也。因此，吉藏謂當果義，「始有」義，故在南北朝時發生佛性本有始有的辯論。生公當時，並沒有這種辯論也。

(二)生公佛性本有義。生公於般若經得羅什之真傳，又善會般若實相義，般若掃一切相，故相不可得，般若經言，故言說不可得。因此，生公有得意忘象，入理言息之說。故般若掃相，即在顯體，般若經言，即所以表性。言象雖二，本爲一致，「萬物雖異，一如是同」法華真如法性，妙一無相，於宇宙曰實相，於佛曰「法身」，實相法身，並非有二，所以生公談法性曰：法者無復非法之義也，性者真極無變之義也（集解九卷）。談實相曰：至象無形，至音無聲，希微絕朕之境，豈有形言哉。（法華疏）談法身曰：法者無非法義也，無非法者，無相實也（維摩經注）。法身實相，本無有相。故復曰：「悟夫法者，封惑永盡，譬猶亦除，妙絕三界之表，理冥無形之境，形已既無，故能無不形，三界無不形，三界既絕，故能無不界」（同上）。由於迷妄，橫計於我，自以爲善知。（集解十九）以致沉淪苦趣。如來大慈，悲愍衆生，沉淪惡海，乃以方便施設言教，引化衆生，令人悟言教爲權巧。以實相無象，超乎象外，衆生若能了達實相無相，諸法本分，則能悟知一切言教，「言雖萬殊，而意在表一」（法華疏）。則能返迷歸極，歸極得本（集解卷一）。所謂得本，即指泥洹，即自證無相之實相，物我同忘，言語道斷，心行滅絕，徹悟人生之真相，成就法身，由是有真我說焉。因此，生公曰：一切衆生莫不是佛，亦皆泥洹。（法華疏）所謂泥洹，即返本歸真，歸真即法身義。法身真我與般若無我，並無衝突。般若以掃除情見，以顯諸法畢竟空寂，意彰實相，非謂頑空。既非頑空，則法身常住，意在言外。因此，生公曰：「無我者本無生死中我，非不有佛性我也。佛性我者，即真法身。涅槃破八倒，乃顯真我。諸法畢竟空寂，不能離我以外，而另有樹立，也不能離生死以外，別有涅槃，於煩惱之外，別有菩提可證，衆生不見佛性時，則菩提爲煩惱，衆生見佛性，則煩惱即菩提。於此可知生公對本有佛性之人文精神發揮至極。生公注維摩經，更發揮斯義曰：

若投藥失所，則藥反爲毒矣，苟得愈，則毒爲藥矣。是以大聖爲心病之醫王，觸事皆是法之良藥。

生公強調生死即涅槃，煩惱即菩提，其中關鍵即在於悟與否。他在維摩經注已見前文引證。

生公佛性本有義，乃直指衆生本有之真性，真理湛然不變。故生死寂滅，原無二致，苟見其理，則心性之真自然流暢，即在生死中當下即證無生法忍。

當下即是。雖爲日後宗門用語，但生公之意，却早與其默契矣！

五、法身無色、佛無淨土、善不受報義

般若實相，絕諸言慮，凡夫著慮，都爲惑妄。大聖垂教，意多方便。故佛無我相，自非色身，說其有色，乃爲惑妄。無身而言身，乃爲方便。由斯而立法身無色義，法身至極，無爲無造，無形無相，美惡斯外，罪福並捨，由是而立佛無淨土，善不受報二義。

生公法身無色論已佚，然在維摩經注中已有此義。阿闍佛品注曰：人佛者，五陰合成耳，（故無人佛）若有便應色即是佛。若色不即是佛，便應色外有佛也。色外有佛，又有三種。佛在色中，色在佛中，色屬佛也。若色中有佛，佛無常矣！

若佛中有色，佛有分矣（但佛無分）。若色屬佛，色不可變矣（但色可變）。維摩經同品有云：如來非四大起，同於虛空。」道生釋之曰：向雖推無人佛，正可表無實人佛耳。未足以明所以佛者，竟無人佛也。若有人佛者，便應從四大起而有也。夫從四大起而有者，是生死人也。佛不然矣，於應爲有，佛常無也。」

這是說法身無色義。生公之佛無淨土論亦佚，維摩經注中亦有此義，經文曰：「菩薩隨所化衆生而取佛土」，生公釋之曰：

「夫國土者，是衆生封疆之域，其中無穢，謂之爲淨，無穢爲無，封疆爲有，有生於惑，無生於解。其解若成，其惑亦盡。始解是菩薩本化，自應修就爲統國有，屬佛之迹，就本隨於所化義，爲取彼之國。既云取彼，非自造之謂，若自造則無所統，無有衆生，何所成就哉」。

道生法華經疏：亦謂無穢之淨，乃是無土之義，寄土言無，故言淨土，無土之淨，豈非法身之所託哉。」勝鬘寶窟末云：竺道生著法身無淨土論，明法身無淨土。然經中之所以常稱淨土者，蓋說有淨土，乃令衆生發心仰慕意，「借事通玄，所益多矣」。佛本無身，而寄言爲身，佛本無土，借事通玄，而曰淨土，引人令其向善，（不自足則向善）非實義也。

生公常言，象以盡意，得意則象忘，言以詮理，入理則言息。涅槃破八倒，以顯畢竟空寂，並非廢我，另有樹立。亦非於生死之外，另有涅槃，於煩惱之外，另有菩提可證。衆生不見佛性，則菩提爲煩惱，衆生見佛性，則煩惱即菩提。維摩經曰：「何等爲如來種，六十二見及一切煩惱皆係佛種」。生公於斯，悟得佛典中所謂淨土果報種種說法，皆非真實義。所謂淨土，即指衆生實際生活中種種分別相而言；淨即指實際生活中光明無垢穢而言，若無垢穢，則一片

光明，即沒有種種分別相，這即所謂淨土。但可見的淨土，乃從衆生心於實際生活之悟解中得來，並非離開衆生實際生活以外，另有淨土世界。維摩經曰：心淨則國土淨，如是則仁而得仁，即婆娑而淨土，即在當下眼前。那裏另待後報？明乎此，即明得頓悟成佛義。既明得頓悟成佛義，則佛典中所說的輪迴，則自然成爲不重要的問題，輪迴既退居不重要的地位，則後來何承天范縝與顏延之鄭道子之神滅不滅的評論，對佛教更沒有多大的影響。佛學思想，由此演進，下及隋唐時代，便開出天臺，華嚴，禪宗之中國佛學來。若究其思想的體係，都與生公所悟，可以會通，尤其是禪宗，更接近生公思想，至慧能愈演愈真，他說：「佛言隨其心淨即佛土淨，東方人但心淨即無罪，西方人心不淨亦有罪，東方人造罪念佛，求生西方，西方人造罪念佛，求生何國？」六祖要人悟自性淨土。唯生公當時，佛典傳譯，尚未盡量，教義闡發，尚未充分，故佛學中國化猶待開展，但生公却爲佛學中國化開出了坦途，並且揭出一個正確目標，——儒釋合一——要研究佛學中國化的歷史，就不可不知道生公於佛學中國化之貢獻。尤其對人文思想的開端！

在此需要補充說明者，生公頓悟諸法畢竟空，至象無形，至音無聲，乃立法身無色，佛無淨土，善不受報，絕非於般若實相，未有透悟，於生死大事尚無把握的人，所可輕言者。當時慧琳因受生公佛無淨土，善不受報影響，乃妄立神滅論，遂立即遭受惡報，因此，希望讀者要以慧琳爲戒！六祖曰：前念迷，即凡夫，後念悟，即佛。凡夫與佛的區別，即在迷與悟之間。又曰：不悟即佛是衆生，一念悟時，衆生是佛。這是何等透澈的見解，假使吾人未能頓悟自性，還是衆生，則衆生當有善惡因果報應！這是不可忽視的教誡！

六、道生在佛學史上之地位

漢魏以來，國人初於佛法未能深解，誤認神明不滅爲佛教根本義，及至羅什東來，般若性空教義大明，研究佛學的人始知識神性空，法身無相，不來不住，神明焉能永久？羅什首作破神我義，這是佛學思想史上的一大變也。後來大本涅槃又至，明佛性常住之說，從前持神不滅論的人相繼質難，故以第一義空爲佛性，以佛爲眞我常住不變，以佛性爲我，一切衆生皆有佛性，常有之性，此爲佛學史上又一大變也。因此生公爲守文義者所非難，被損之機，即導因於此。

生公深得般若掃相之義，處處確然象外，以體會宇宙之眞，故其學稱爲「象外之談」也。般若實相，超乎象外，般若絕言，離乎言詮。萬象與實相，生死與涅槃，等無二致。般若掃除封執，即在顯萬象之體，本即實相，涅槃佛性，原爲本有，超乎情見，稱爲佛性。涅槃經反覆譬解，不厭其詳，涅槃之學，由於生公的發揮，乃成眞本性之學矣。

生公在佛教史上地位，頗似晉代王弼在玄學上的地位。漢代學界，專談象數，黃老道教，本重方術。王弼主張大道沖虛無爲，因此痛斥兩漢陰陽五行種種迷妄的說法，於是主真一，忘言象，體玄極，觀天道。於是漢代儒風，一變而爲玄學，其中關鍵，則在大象無形，大道無名，專唱得意忘象，得意忘言之說。這與道生深會般若實相義，徹悟言外，不拘泥於經典，不守文辭義，掃除情見，忘筌取魚，滅諸戲論，二者頗爲一致也。

般若涅槃二經，所明教理，本無二致。般若破斥執相，涅槃掃除八倒，般若之遮詮，即所以表涅槃之眞常。明乎般若實相義，始可言涅槃佛性義。初學者往往不解二經的理趣，誤執般若之空，而疑涅槃之有，殊不知涅槃之有我義（眞我），即般若之無我義（般若究執），二者本爲一致。般若盡除諸相，用顯實相法身，法身絕諸形色，離諸美惡，罪福並捨，於是生公乃倡法身無色，佛無淨土，善不受報義。因之，當時持守經文之流，與奪之聲，紛然而起。般若實相，超乎形象。佛性本有，直指含生之眞性。涅槃佛性，直指含生之類，闡提既屬含生之類，何得獨無佛性？說闡提無佛性，於理有所闕！於是舊學奮然而起，指爲邪說，而生公遂遭擠矣！

生公與僧肇，雖同是羅什弟子，但二人的思想，顯有不少的距離。僧肇一方承受羅什般若學，一方因他早玩莊學，他的思想早有莊學的成分，因之，他以莊學的理論迎接佛學，把佛學老莊化，玄學化，使當時崇尚清談格義的人易於接受。道生於般若學雖得羅什真傳，然他却以般若融會涅槃，使眞空妙有契合無間。因之他的思想中心，既非承繼羅什的般若學，亦非僧肇的同路，以老莊學理迎接佛學。他要開闢佛學中國化的門徑，建立以中國本位文化的人文精神的佛學，所以他倡立人人都可成佛。這不僅代替了人人都可爲堯舜崇高理想，並且啓發後來天臺，華嚴，禪宗，創立純粹中國化的佛學。至宋明新儒學繼起，他們迫於時代思想又不得不襲取禪宗的心性說，擴充新儒學思想，提高新儒學地位，爭取上流社會知識份子歸向，因此造成數百年儒學神學化；不啻承繼佛學的精神，把中國人傳統人文精神始從佛學裏完整表現出來。要追溯其源流，這不能不歸於生公現身說法的倡導，故生公應尊爲宋明新儒學的遠祖。他得釋迦如來真傳，他倡導人人皆可成佛，融化人人皆可爲堯舜，開創儒釋合一的正確目標：「爲天地立心，爲生民立命，爲往聖繼絕學，爲萬世開太平」。這是中國先聖先賢著書立說的宗旨。無論是儒家或是佛家，其思想言論之字裏行間，無不充滿這種偉大的精神，只要善讀其書，便能瞭解他的思想與立意了。道生的思想，尤其明顯。他倡導人人皆可成佛，不啻爲生民立命，他的闡提之人皆有佛性，又不啻爲往聖繼絕學。這是千古的絕唱，也是古今一切希聖希賢的人們共同的目的。自此，印度出世的佛學，傳入中國之後，便轉爲積極入世的中國化大乘人文佛學了。要是還認爲中國佛教是一個厭世佛教，或是出世的佛教，這顯然未了解中國佛教思想發展的眞象，也是一個錯誤的觀念。

儒家心性之學

(續)

朱世龍

王充著論衡，其言性，則將孟子、荀子、揚雄三家之言，加以調和。充之言曰：「孟子言人性善，中人以上者也。孫卿言人性惡者，中人以下者也。揚雄言人性善惡混者，中人也。」此種綜合，未觸及根本。

荀悅作申鑒五篇，其雜性篇論性。悅之言曰：「或曰：仁義，性也，好惡，情也。仁義常善，而好惡或有惡，故有情惡也。曰不然。好惡者，性之取舍也，實見於外，故謂之情，必本乎性矣。仁義者，善之誠者也，何嫌其常善也。好惡者，善惡未有所分也，何怪其有惡。……易稱乾道變化，各正性命，是言萬物各有性也。觀其所感，而天地萬物之情可見矣。是言情者，應感而動者也。……有三品焉，上下不移，其中，則人事存焉爾。」悅雖對於性情有所分辨，而言性仍分三品，殆不能跳出漢儒之窠臼也。

唐代，韓愈有原性之作。原性有云：「性也者，與生俱生者也。情也者，接於物而生者也。性之品有三，而所以為性者五。情之品有三，而所以為情者七。曰：何也。曰：性三品有上中下三。上焉者，善焉而已矣。中焉者，可導而上下也。下焉者，惡焉而已矣。其所以為性者五，曰仁，曰禮，曰信，曰義，曰智。上焉者之於五也，主於一而行於四。中焉者之於五也，一不少有焉，則少反焉，其於四者混。下焉者之於五也，反於一而悖於四。性之於情，視其品。情之品有上中下三，其所以為情者七，曰喜，曰怒，曰哀，曰懼，曰愛，曰惡，曰欲。上焉者之於七也，動而處其中。中焉者之於七也，有所甚，有所亡，然而求合其中者也。下焉者之於七也，亡於甚，直情而行者也。情之於性，視其品。」韓愈言性，有上中下三品，情亦有上中下三品。情與性同源乎？異源乎？性分上中下，其本來如此否？愈於因襲前人之說，前人於理未深究，愈亦未深究也。

李翱，著有復性書三篇，破漢代以來之陋見，而深探性理。其言曰：「人之所以為聖人者，性也。人之所以惑其性者，情也。喜怒哀懼愛惡欲七者，皆情之所為也。情既昏，性斯匿矣，非性之過也。七者循環而來，故性不能充分。情不作，性斯充矣。性與情，不相先也。雖然，無性，則情無所生矣，是情由性而生。情不自情，因性而情。性不自性，因情以明。性者，天之命也，聖人得之而不惑者也。情者，性之動也，百姓溺之而不能知其本者也。聖人者，豈其無情耶。聖人者，寂然不動，不往而到，不言而神，不耀而光。雖有情也，未嘗有情也。然則百姓者，豈其無性者耶，百姓之性，與聖人之性弗差也。」

雖然，情之所昏，交互攻伐，未始有窮，故雖終身而不自觀其性焉。」又曰：「聖人者，人之先覺者也，覺則明，否則惑，惑則昏。明與昏，謂之不同。明與昏，性本無有，則同與不同，二者離矣。夫明者所以對昏，昏既滅，則明亦不立矣。是故誠者，聖人之性也。復其性者，賢人循之而不已者也。不已，則能歸其源矣。此非自外得者也，能盡其性而已矣。」翱又設為問答，問曰：「凡人之性，猶聖人之性歟？」曰：「桀紂之性，猶堯舜之性也；其所以不觀其性者，嗜欲好惡之所昏也，非性之罪也。」問曰：「人之性猶聖人之性，嗜欲愛憎之心，何因而生也？」曰：「情者妄也，邪也，邪與妄，則無所因矣。妄情滅性，本性清明，周流六虛，所以謂之能復其性也。」問曰：「情之所昏，性斯滅矣，何以謂之猶聖人之性也？」曰：「水之性清徹，其渾之者，沙泥也。方其渾時，性豈遂無有耶。久而不動，沙泥自沉，清明之性，鑒於天地，非自外來也。故其渾也，性本弗失，乃其復也，性亦不生。人之性，亦猶水也。」問曰：「人之性皆善，而邪情昏焉。敢問聖人之性，復為嗜欲所渾乎？」曰：「不復渾矣。情本邪也，邪妄無因，人不能復，聖人既復其性矣，知情之為邪，邪既為明所覺矣，覺則無邪，邪何由生也。」

李翱論性，透徹本源，在儒家可謂獨邁千古矣。儒家性學，載在中庸，孟子以降，則此道晦塞。隋唐之際，佛家教義之在我國，如月中天。禪家尤盛言本心本性。李翱嘗與諸大禪師遊，而得其三昧。指月錄有云：「西堂智藏禪師與百丈（禪師）南泉（禪師）同入大寂（禪師）之室。李尚書嘗問僧：『馬大師有什麼言教？』僧曰：『大師或說即心即佛，或說非心非佛。』李曰：『總過邊邊。』李却問師：『馬大師有甚言教？』師呼李翱，李應諾。師曰：『鼓角動也。』此則公案，即是明證。翱既遠於佛理，故其言性，能圓融其理而成為正知正見。其言「百姓之性，與聖人之性弗差也」，「桀紂之性，猶堯舜之性也，其所以不觀其性者，嗜欲好惡之所昏也，非性之罪也」。此蓋徹見性體平等，聖凡同體。佛云：「我常宣說一切眾生悉有佛性，乃至一闍提等，亦有佛性」（見大涅槃經卷二十七，獅子吼菩薩品）。李翱深明佛理，故亦言：「桀紂之性，猶堯舜之性也」。此言之在佛家，固極平常，但在儒家，則為石破天驚之論矣。其言本性曰：「本性清明，周流六虛」，即是本性清淨，周遍法界。其言性與情有云：「性與情，不相先也，雖然，無性，別情無所生矣。是故情由性而生，情不自情，因性而情，性不自性，因情以明」。「情者，性之

動也，百姓溺之而不知其本者也。問曰：「人之性猶聖人之性，嗜欲愛憎之心，何因而生也？」曰：「情者，妄也，邪也，邪與妄，則無所因矣。蓋性是本性，元本如是，「清明之性，鑒於天地，非自外來」，此是宇宙人生的本源。情者，性之動，是即本心本性一念妄動，緣起無明。無明乃是妄緣，此妄緣由本性而起，即以本性為源，而非另有本源也。在佛家，則謂之真妄和合，真妄同源。李翱本於此理，故說「邪與妄則無因矣」，即邪與妄，乃由緣而起，無獨自之因。所謂「性與情，不相先也」，即是性與情，同為無始。所謂：「情不自情，因性而情，性不自性，因情而明」。即情依本性隨緣而起，而本性之真，亦依妄情而顯也。其謂：「明與昏，性本無有，則同與不同二者離矣」。明與昏，本性皆空，性空，則同與不同之分別亦空矣。其所謂：「人之性，亦猶水也」，「故其渾也，性本弗失，及其復也，性亦不生」。蓋本性雖為無明妄情所覆，而其本覺自在。迨本覺起用，無明妄情自滅。妄情既滅，則亦無本性本覺之相可得，故曰：「昏既滅，則明亦不立矣」。其說理之透，超越尋常。儒家向多着相言性，李翱之說，乃出為儒家劃一新紀元矣。唯其所謂：「久而不動，沙泥自沉」，則是楞嚴經上所謂「初伏客塵」，尚非究竟，必至「去泥純水」，方為到家也。

李翱探性理之微，破門戶之見，本可復興儒家，惜機運未至，繼之者無人。其師韓愈謂：「今之言性者，雜佛老而言也」。是殆對翱而發；可見當時學人成見仍深也。迨宋儒周濂溪，二程子出，朱子繼之，儒學乃昌。

周濂溪著太極圖說及通書，而太極圖說實為通書之本。其太極圖，得之道家穆修與佛家僧壽涯。宋元學案中濂溪學案，黃百家引其叔父晦木所作「太極圖辨」有云：「周子太極圖，創自河上公，乃方士修鍊之術也。……考河上公太極圖，魏伯陽得之以著參同契，鍾離權得之以授呂洞賓。洞賓後與陳圖南（搏）同隱華山，而以授陳，陳刻之華山石壁。陳先得先天圖於麻衣道者，皆以授仲放，放以授穆修與僧壽涯。修以先天圖授李挺之，挺之以授邵天叟，天叟以授子堯夫（康節）。修以無極圖授周子（濂溪）。周子又得先天天地之圖於壽涯。其圖自下而上，以明逆則成丹之法。……周子得此圖，而顛倒其序，更易其名，附於大易，以為儒家之秘傳。蓋方士之訣，在逆而成丹，故從下而上。周子之意，以順而生人，故從上而下」。是可見濂溪之太極圖說，因襲於道家之丹鼎派，未免雜而不純。黃晦木辨其言性去孟子之旨已遠，惜文長不能全錄，請參閱之。

明道程子，應張橫渠之問：定性未能不動，猶累於外物，何如？乃作「定性書」以答之。其言曰：「所謂定者，動亦定，靜亦定，無將迎，無內外。苟以外物為外，牽己而從之，是以己性為有內外也。且以己性為隨物於外，則其在外時，何者為在內？是有意於絕外誘，而不知性之無內外也。既以內外為二本，則又焉可遽語定哉。夫天地之常，以其心普萬物而無心。聖人之常，以其

情順萬物而無情。故君子之學，莫若廓然大公，物來順應。易曰：貞吉悔亡，憧憧往來，明從爾思。苟規規於外誘之除，將見滅於東而生於西也。非唯日之不足，顧其端無窮，不可得而除也。人之情各有所蔽，故不能適道。大率患在於自私而用智，自私則不能以有為為應達，用智則不能自明覺為自然。今以惡外物之心，而求昭昭無物之地，是反鑑即索照也。易曰：艮其背，不獲其身，行其庭，不見其人。孟子亦曰：「所惡於智者，為其鑿也。與其非外而是內，不若內外之兩忘也。兩忘，則澄然無事矣。無事則定，定則明，明則何應物之為累哉。聖人之喜，以物之當喜，聖人之怒，以物之當怒。是聖人之喜怒，不繫於心，而繫於物也。是則聖人豈不應於物哉。烏得以從外者為非，而更求在內者為是也。今以自私用智之喜怒，而視聖人喜怒之正為何如哉！夫人之情，易發而難制者，唯怒為甚，第能於怒時遠忘其怒，而觀理之是非，亦可見外誘之不足惡，而於道亦思過半矣」。

明儒劉蕺山評之曰：「此伯子（明道字伯淳）發明主靜立極之說，最為詳盡而無遺也。稍分六段看，而意皆融貫，不事更端，亦不煩論解。今姑為之次第。首言動靜合一之理，而歸之常定，乃所以為靜也。是內非外，非性也，離動言靜，非靜也。天地之常以下，即天地之道，以明聖人之道，不離物以求靜也。人之情以下，言常人之情，自私自用，所以異於聖人，而終失其照物之體也。易曰以下，又引大易孟子之言，以明自私自用之必不然也。聖人之喜以下，又即聖人應物之情，以明外物之不足惡，而夫人之情下，又借怒之一端，於極難下手處，得定性之法。如此又以見外物之不足惡也。合而觀之，主靜之學，性學也。人生而靜，天之性也，感於動而動，性之欲也。聖人常寂而常感，故有欲而實歸於無欲，所以能盡其性也。常人離寂而事感，離感而求寂，故去欲而還以從欲，所以自汨其天也。主靜之說，本千古秘密藏，即橫渠得之，不能無疑。向微程伯子發明至此，幾令千古長夜矣。」

自來多以善惡言性，明道始以動靜言性，而歸於動靜合一之定。真如佛性，不去不來，即動靜一如，而常恒在定。性無內外，即心不在內，不在外。普萬物而無心，順萬物而無情，廓然大公，物來順應，即無念覺性，體大用大，隨緣會性，而內外俱忘，物我不繫。楞嚴經所謂：心不在內，亦不在外，寂常心性，性淨明心，寶明妙性，均是楞嚴大定之心性。自私自用，即有智亦有得；無私，即無我，無自性，無智無得，則本覺妙明自如如現前。明道出入於佛數十年，其悟佛理深矣。葉水心（適）著習學記言，評明道答張氏論定性，乃盡用老佛之學而不知者，可謂一針見血之論。明道引佛理以明性，正所以救儒家之窮也，然於儒何損。蕺山謂立靜說，本千古秘密藏，明道發明至此，破千古長夜。就儒家說，誠屬如此。向使明道不讀佛典而深悟佛理再反歸於儒，安能有如此發明耶！

孟子以後，儒家學人，多在門外言性，分別心智，雜然陳說，本源不清，

道德晦矣。自大乘佛教淵深的智慧與我國文化心靈相融會，遂有唐之李翱與宋之程明道，在性理方面發為超越的言論。此證明：我國學人，對於外來的高度正當文化，不獨有吸收的雅量，且有消化的慧能與踐履的智勇；此與孔子學無常師之精神，亦正相符合。經此融會結合以後，產生富有新血輪的學問，影響後世，遂使儒學不斷生長，充實而光大。

明道的講學精神，由中而漸觀未發之中，影響楊龜山，游復，羅豫章、李延年、朱子，一直達於明儒。此已見於拙作「中道精神」中所敘，不再贅述。而明道的定性書，其影響亦同樣的深遠。明代嘉靖中，胡柏泉松為太宰，疏解定性書，會講於京師，分作四層：一者，天地之常心，普萬物而無心，此是天地之定。二者，聖人之常情，順物而無情，此是聖人之定。三者，君子之學，廓然大公，物來順應，此是君子之定。四者，吾人第於怒時，遽忘其怒，觀理是非，此是吾人之定。吾人希君子，君子希聖人，聖人希天地。是日天下計吏，俱在京，咸會於象房所，約五千餘人。羅近溪，耿天臺，周都寧，徐龍灣，並參講席，其不飽飢斯義。其脈絡流傳，至為深遠矣。

伊川學案，語錄有云：「一人心，即天地之心，一物之理，即萬物之理。又問：孟子言心出入無時，如何？曰：心本無出入，孟子只是據操舍言之。又問：人有逐物，是心之逐否？曰：心則無出入，逐物是欲。又言未感時，知心何所寓？曰：操之則存，舍則亡，出入無時，莫知其鄉，更怎生尋所寓，只是有操而已。操之道，敬以直內也。」「聖人之心，未嘗有在，亦無不在，蓋其道合內外，體萬物。此可見伊川言心，已微見廣大之心體矣。」

又伊川有云：「稱性之善，謂之道，道與性一也。以性之善如此，故謂之性善。性之本，謂之命，性之自然者，謂之天，性之有形者，謂之心，性之有動者，謂之情。凡此數者，皆一也。」「（見朱元學案）。照伊川此說，「天命之謂性」，天者，性之自然，命者，性之本，道與性一也，是本性即是道體，無有曲折。此是見性見道的正見正知。

伊川語錄又云：「道孰為大，性為大，千里之遠，數千歲之久，其所動靜起居，隨若亡矣，然時而里之，則千里之遠，在乎目前，數千歲之久，無異數日之近。人之性則亦大矣，噫，人之自小者，亦可哀也。夫人之性一也，而世之人皆曰：吾何能為聖人，是不自信也。」「性即理也，所謂理性是也。天下之理，原其所自，未有不善，善惡哀樂之未發，何嘗不善，發而中節，則無往不善，發不中節，然後為不善。」「（均見伊川學案）。伊川言性善，性理，頗達本源。人之性，一也；是人人皆本具此善性性理而為同體平等矣。

楊龜山云：「人性上不可添一物。堯舜所以為萬世法，亦只是率性而已，所謂率性，循天理是也。外邊用計用數，假饒立得功業，只是人欲之私，與聖賢作處，天地懸隔。」「（見龜山學案）。人性即天理，本真本明，不可妄添一物

於其上，率性而行，即是聖道。

朱子語要有云：「性只是理，情是流去運用處，心之知覺，即所具此理而行此情者也。具此理而覺其為是非者，是心也。此處分別，只在毫釐之間，精以察之，乃可見爾。」「心、理、性、性、粘着一箇，則都貫串，唯觀其所指處輕重如何。養心莫善於寡欲，雖有不存焉者寡矣。存雖指理言，然心自在其中。操則存，此存雖指心言，然理自在其中。」「朱子學承伊川，以理言性，而心具此理，是此性理，即為心之體。又朱子答胡伯逢書有云：「孟子所謂性善者，以其本體言之。仁義禮智之未發者是也。所謂可以為善者，以其用處言之，四端之情發而中節者是也。蓋性之與情，雖有已發未發之不同，然其所謂善者，則血脈貫通，初末嘗有不同也。此孟子道性善之本意，伊洛諸君子之所傳，而未之有改者也。」「（見晦翁案）。仁義禮智，本是四德，而此處紀錄則謂之為情，似頗值得參究。

明儒陳白沙著仁術論有云：「天道至無心，比其著於兩間者，千怪萬狀，不復有可及，至巧矣，然皆一元之所為。聖道至無意，比其形於功業者，神妙莫測，不復有可加，亦至巧矣，然皆一心之所為。心乎，其此一之所舍乎？」是即說明天道聖道，皆元自一心。又其所作禽獸說有云：「人具七尺之軀，除了此心此理，便無可貴。渾是一包膿血，裹一大塊骨頭，飢能食，渴能飲，能着衣服，能行淫欲，貧賤而思富貴，富貴而貪權勢，忿而爭，憂而悲，窮則濫，樂則淫，凡百所為，一信氣血老死而後已，則命之曰禽獸可也。」「（均見明儒學案白沙學案）。推白沙之意，人若不存心養性，一任物欲發展，則為名人，亦行屍走肉耳。

王陽明語錄有云：「愛問：至善只求諸心，恐於天下事理有不能盡。曰：心即理也。此心無私欲之蔽，即是天理，不須外面添一分。以此純乎天理之心，發之事物，便是孝，發之君親，便是忠，發之交友治民，便是信與仁。只在此心去人欲存天理上用功便是。」「先王又曰：「知是心之本體，心自然會知，見父母自然知孝，見兄弟自然知弟，見君子入井，自然知惻隱，此便是良知，不假外求。若良知之發，更無私意障礙，即所謂充其惻隱之心，而仁不可勝用矣。」「陽明答友人問有云：「夫人者，天地之心，天地萬物本吾一體者也。生民之困苦荼毒，孰非疾痛之切於吾身者乎？不知吾身之疾痛，無是非之心者也。是非之心，不慮而知，不學而能，所謂良知也。良知之在人心，無間於聖愚，天下古今之所同也。世之君子，唯務致其良知，則自能公是非，同好惡，親人猶己，親民之飢溺，而一夫不獲，若己推而納諸溝中者，非故為是而以窮天下之信己也，務致其良知求自慊而已矣。」「又答季明德有云：「夫唯有道之士，真有以見其良知之昭昭靈覺，圓融洞徹，廓然與太虛同體。太虛之中，何物不有，而無一物能為太虛之障礙。」「蓋陽明已了悟無善無惡之心體，此心，即無分別無障礙的一性清淨之同體大心。同體大心，唯陽明見得真切，說得深透，

（下接第十五頁）

漢代佛教思想之發展

東 初

第一節 佛老思想的對立

佛教何時傳入？傳說不一。或說在前漢時代，或說西漢穆王時，孔子知佛說，或說秦時釋利防傳來，或說漢武帝供奉金人，乃至劉向見佛典說，伊存口授佛經及後漢永平十年，七年，三年等說。這些說法，皆為現代學者研究的對象，事實上，民間知有佛教雖早，這或係於商販傳聞。然正式的傳入，當在後漢永平十年、七年之間，今日吾人所欲研究的，並非欲考證佛教傳入的年代，乃就初期佛教與道教思想方面，探求二者間對立與調和方面，漢代佛教思想的發展，即在能如何順乎環境溝通佛教與道家、儒家三教思想。

據漢法本內傳及廣弘明集等，都說佛教傳入不久，由於佛教聲勢浩大，引起道教徒嫉妬，遂有永平十二年五嶽十八道士與佛教摩騰，竺法蘭，在洛陽白馬寺角鬥，道士要求將道經與佛典投於火，考驗孰為真偽，但其結果呢？道經燒燬，佛典無殃，佛的舍利放光，摩騰躍身高飛，廣顯神通。這證明道教完全失敗，佛教勝利。這說明佛教初期與道教不調和的情形，但此一佛道角鬥的事件，却為現代史學者所否認，因為高僧傳既未著錄，而摩騰，竺法蘭，有無其人，尚待考證。道宣所依據的「吳書」記錄，頗有疑問。漢法本內傳，既非後漢時所作；顯為晉代或劉宋時人所偽撰，故所記佛道角鬥之經過，顯屬臆測。但吾人於此必需記取的，就是佛教早傳入民間，以漸普遍。經數十年後，越傳越廣，至漢明帝時，始為上流社會帝王公卿所接受，這就叫做「正式」傳入。在正式傳入時，很可能引起道士的嫉妬，集會討論，乃至發生對立鬭爭，或驅逐佛教的情事，絕不致如漢法本內傳所說嚴重的衝突。然從佛、道二教思想來研究，不會衝突，並且在許多方面，佛、道思想相互溝通，融和，步趨一致；因此，奠定佛教深入民間，普遍流傳的基礎！

無可否認的事實，漢代為黃老之天下；初期佛教，傳入未廣，國人以道教的眼光迎接佛教；遂把佛教與道教視為同流，而佛教清淨寂滅除欲的思想，却又符合黃老的思想，浮屠作齋祭祀，方士有祠祭之方。祭祀為國家及民間傳統的習俗，帝王與百姓一致尊重。莊子天下篇，舉儒、墨、陰陽，名法諸學，總名之為道術。漢初以黃老之清淨無為為道家。東漢王充論衡道篇，以辟穀養氣神仙不死之術為道家。牟子稱釋教曰「佛道」。四十二章經自稱佛教為「釋道」，或為「道法」，而學佛則曰：「為道」。「行道」，「學道」。而漢代佛教初期附庸於道術，故佛教道教本可相通，當時國人對佛老往往並為一談。

佛言精靈不滅，道教求神不死，二者顯無區別，及安士高，迦謙，法護，支謙，相繼譯出大批經典。佛教漸從學理上有了根據，佛教的真義，始漸昌明，初期浮屠道術，相互結合，始為百姓崇拜佛教重要的因素。即以牟子論，他先好道術，後信奉佛教，因漢代道術浮圖並稱，但牟子信佛，則由於佛教理論的啓發。他說：

「吾既觀佛經之談，覽老子之要，守恬淡之性，觀無為之行，選視世事，猶臨天井而闕溪合，登崑崙見近垓矣」。漢末丹陽人笮融大造浮屠寺，並齋供桑門，這時似已不復聞黃老。牟子捨棄道術，而改信佛教，並作理惑論；兼採佛、莊思想，排斥神仙方術，指為「誣妄」。自此佛教漸趨獨立，不復再依傍道術，佛教的真義，始見於理惑論。因此兩漢黃老與陰陽道術的佛教，降至三國時代，便由黃老思想一變為老莊的玄學。東京佛教，本可視為道術的一種，而魏晉釋子，又雅尚清談玄學，牟子又引用老莊思想，發揮教義。是故牟子實為這時思想轉變的代表人物，他的理惑論，又為初期佛教思想轉變重要的史料。

第二節 牟子的學說思想

牟子是初期佛教，以融和儒、釋、道三教的主要人物，初期的佛教，在思想方面，融會儒道二教；但在人為上，却不免發生摩擦，乃至對立角鬥，牟子研究儒、釋、道三教的結果，乃主張三教調和，引證聖言，而作理惑論，使當時人士了解三教融和的真義。牟子的理惑論，不僅和緩當時儒釋道三教的衝突，而趨於調和，並奠定二千年來佛教與儒道二教融和的基礎！

牟子的學說思想，在理惑論，本論共有三十七條，就佛教教義，及倫理風俗的關係，分別說明佛教與儒道二教之各種不同之處。約而言之，略有左列：

(一) 孔子以五經為教典，可拱手而誦，直可履行，佛道應無恍惚，不見其意，不指其事？何與聖人言異爾？

牟子曰：不可以所習為重，所希為輕。……老子曰：有物混成，先天地生，可以為天下母。吾不知其名，強字之曰道。道之為物，居家可以親親，宰國可以治民，獨立可以治身，履而行之充乎天地，廢而不用，消而不離，子不解之，何異之有乎？

(二) 聖人制七經，不過三萬言，衆事備為，佛教經典萬卷，言以數億，非一

人之力量所能堪也，僕以爲煩而不要矣！

牟子曰：江海所以異於行潦者，以其深廣也。五岳所以別於丘陵者，以其高大也。若高不絕山阜，波不絕其源。……佛經前說億載之事，却道萬世之要。太素未起，太始未生，乾坤肇興，其微不可握，其纖不可入，佛悉彌綸其廣大之外，剖折其窮妙之內。靡不絕之，故其經卷以萬計，言以億數，多多益具，衆衆益富。何不察之，雖非一人所堪，譬如臨河飲水飽而自足，焉知其餘哉！曰：孔子不談異事惑人，佛有三十二相，八十種好，何其異於人，顯而不實也？

牟子曰：少所見多所怪，觀駭駭言馬腫背，幾眉八移，舜目重瞳，鼻陶鳥喙，文王四乳，禹耳參漏，周公背僂，伏羲龍鼻，仲尼反頰？老子曰：目玄，鼻有雙柱，手把十文，足踏二五，此非異於人乎？佛之相如何足疑哉！

四儒家說：身體髮膚受之父母，不敢毀傷，曾子臨沒，啓予手啓予足。今沙門剃頭，不獨過背聖人言教，且不合孝子之道也。（這不僅爲當時非難佛教的難題，並爲後世韓愈、歐陽修以及宋明理學家排斥佛教理由之一，但佛家反駁他們的理由，亦不出本論的意見。）

牟子曰：昔齊人乘船渡江，其父墮水，其子攘臂捫頭，顛倒使水從口出，而父命得蘇。夫捫頭顛倒，不孝莫大，然以全父之身，若拱手修孝子之常，父命絕於水矣。孔子曰：可與適道，未可與權，所謂時宜施者也。且孝經曰：先王有至德要道，而泰伯視髮文身，自從吳越之俗，逮於身體髮膚之義。然孔子稱之，其可謂至德矣！仲尼不以其視髮毀之也。由是觀之，苟有大德，不拘於小，沙門捐家財妻子，不聽不音視色，可謂讓之至也。何違聖語不合孝乎？豫讓吞炭漆身，聶政斲面自刑；伯姬蹈火，高行截容，君子以爲勇而有義，不聞譏其自毀沒也。沙門剔除鬚髮，而比之於四人，不已遠乎？

儒教曰：福無輪於繼嗣，不孝莫過於無後，沙門棄妻子捐財貨，或終身不娶，何其違福孝之行也？這在唐宋時代排斥佛教者，亦據此理由！

牟子曰：夫長左者必短右，大前著者必狹後。……老子曰：名與身孰親，身與貨孰多。……許由栖巢木，夷齊饑首陽，孔聖稱其賢曰：求仁得仁者也。不聞譏其無後無貨也。沙門修道德，以易遊世之樂，反淑賢，以貨妻子之歡，是不爲奇？孰與爲奇？是不爲異，孰與爲異哉！

黃帝垂衣裳製服飾。孔子作孝經服爲三德始。又曰：正其衣冠，尊其瞻視，子路遇難不忘結纓，今沙門剃頭髮披赤布，見人無跪起之禮？無盤旋之容止，何其違貌服之制？乖摺紳之飾也。（本題至東晉時代，發展爲沙門不敬王者之論，引起大評論。）

牟子曰：老子云：上德不德，是以有德，下德不失德，是以無德。三皇之時，食肉衣皮，巢居穴處以崇質朴，豈復須章黻之冠，曲裘之飾哉！然其人稱有德而執之，信而無爲，沙門之行有似之矣。

儒家說神滅，佛教說人死當復更生。本論後來發展至「神滅論及神不滅論」之論評，遂演爲因果報應的大議論。

牟子曰：魂神不滅，所滅惟身耳，身譬如五穀之根葉，魂神如五穀之種實。根葉生必當死，種實實有終亡？得道身滅耳。老子曰：吾所以有大患，以吾有身也，若吾無身，吾有何患？……爲道亦死，不爲道亦死，有何異哉？

牟子曰：有道雖死神歸福堂，爲惡既死，神當其殃。愚夫聞於成事，賢智豫於未萌，道與不道如金比草，吾之與福如白方黑，焉得不異，而言何異乎？

孔子曰：夷狄之有君，不如諸夏之亡也。孟子譏陳相，更學許行之術曰：吾聞用夏變夷，未聞用夷變夏者也。佛乃夷狄之術，此爲後來韓愈等排斥佛教之理由。

牟子曰：昔孔子欲居九夷曰：君子居之何陋之有？及仲尼不容於魯衛，孟軻不用於齊梁，豈復仕於夷狄乎？禹出西羌而聖哲，瞽叟生舜而頑嚚，由余產狄國而霸秦，管蔡自河洛而流言。傳曰：北辰之星，在天之中，在人之北，漢地未必爲天中也。佛經所說，上下周極含血之類，物皆屬佛焉。是以吾復尊而學之。……

佛教捨其親而敬他人，不愛其親而以利他爲事，儒家認此爲悖德悖禮之行爲。

牟子曰：五經之義立嫡以長，文王見昌之志，轉季爲嫡，遂成周業，以致太平。娶妻之義，必告父母，舜不告而娶以成大倫。貞士須聘請，賢臣待召徵。伊尹負鼎干湯，寧戚叩角要齊，湯以致王，齊以之霸，禮男女不親授。嫂溺則援之以手。權其急也。苟見其大，不拘於小，大人豈拘拘常也，須大舉觀世之無常，財貨非已實故。恣意布施以成大德。……至於成佛，父母兄弟皆得度世，是爲不孝，是爲不仁，孰爲仁孝哉！

孔子曰：食不厭精，餚不厭細，今沙門被赤布，日一食，閉六情，而自畢於世，若茲何聊之有？

牟子曰：富與貴是人所欲，不以其道得之不處也。貧與賤是人之所惡，不以其道得之不去也。老子曰：五色令人目盲，五音令人耳聾，五味令人口爽。……聖人爲腹不爲目，此言豈虛哉。柳下惠不以三公之位易其行，段干木不以其身易魏文侯之富，許由巢父栖木而居，自謂安於帝宇。夷齊饑于首陽，自謂飽於文武，蓋各得其志而已，何不聊之有乎？

道典與佛經，若比其類，猶如五霸與五帝。陽貨與仲尼。若比其形，猶如丘嫂與華恒；涓涓與江海，若比其文，猶如虎嘯與羊皮，斑駁與錦繡，道有九十六種，至於尊大，莫尚佛道也。神仙之書，聽之則洋洋盈耳，求其效猶握風而捕影，是以大道之所不取，無爲之所不貴，焉得同哉！

道教辟穀不食，而飲酒啖肉，亦云老氏之術也。然則佛教以酒肉爲上誠，而反食穀，其何乖異乎？

牟子曰：吾觀老氏上下篇，聞其禁五味之戒，未觀其絕五穀之語，聖人制七典之文，無止糧之術。老子著五千言，無辟穀之事。聖人云食穀者智，食草者癯，食肉者悍，食氣者壽。世人不達其事，見六畜閉氣不息，秋冬不食，欲効而為之，不知物類各自有性。

十三道教說：人皆不死而仙，佛教則說，人皆死而不能免，這是道教與佛教不同之點。

以上所舉佛教與儒、道二不同點，後來佛教與儒道二教發生爭論時，都不外以上所舉的問題。於此可知漢代佛教性質及對儒、道二教問題的中心。(一)佛教是外來的思想，儒、道二教是本國的思想，故在思想與觀點上發生不同，(二)而佛教生活方式與儒道二教生活方式的不同，(三)佛教真理觀與儒道二教的真理觀不同。四由真理內容所表現更不相同，即如死與不死問題，神滅與不滅的問題，人與超人的問題等。由於這許多不同的觀念，可以了解儒道三教思想的內容，但牟子始終以調和的態度，申張佛教的優點，並非是擇一捨一的態度，以壓制儒道二教，後世三教調和論或三教一家的思想淵源，都導源於此。同時，後來所發生三教對立的淵源，亦始於此。於此可見理惑論為儒道三教調和與對立的思想淵源與發端。

關於理惑論的著者及著作年代問題，在「弘明集」，及「出三藏記集」，都說著者之太守牟子博，但在「隋書經籍志」，「新唐書藝文志」，「舊唐書經籍志」，却說後漢太尉「牟融」撰。在「佛祖統紀」，「佛祖歷代通載」等，乃云名字不詳。因此學者間有說是漢魏時代的著作，有說東晉時代的偽作，甚至說為劉宋時偽作，各有論據。要知，理惑論不論為漢魏時代所作，或東晉時所作，這是中國最古的儒道三教調和或對立思想的中心，故欲研究儒、釋、道三教關係史，牟子的理惑論是一部最珍貴最古的資料，而啟發後世三教調和關係極大。

第三節 佛道思想的會通

佛教的思想與道教思想，在其內容方面，始終是會通的，但在佛、道二教生活方式及歷史背景，往往發生對立，這是人為的因素，今從佛、道二教思想方面，可以透視出會通的一面：

一、精靈的不滅信仰

初期佛教的信仰，即相信人的形體雖有聚散，但人的精靈，却是永遠不滅。過去作業，來生受報，於是道家主說神明輪轉於生死無常苦海之中。天地山川，均非常住，人命在呼吸之間，自生至老，自老至死，其苦無量，心惱積罪，生死不息，其苦難說，這即輪迴報應之說。釋尊慨嘆的說：萬物無常，有生當死，「今欲學道，度脫十方」(牟子)。所謂學道，首要戒除貪欲，宅心仁慈，故修戒定，行禪法，禁殺生，貴施與，修持積久，則可得道，成阿羅漢。

(四十二章經)或曰：成佛(牟尼)。

阿羅漢者，即人神魂修行得道，已超脫生死苦海，故能飛行變化，住壽命，動天地(四十二章經)。漢魏時代所謂佛，就是能飛行虛空，身有白光，人未解脫時，則為鬼物，既得解脫，則為神人。鬼物沈溺於生死苦海，而神人則能變化住壽。所謂住壽者，國人視之則為長生永久也，漢代既視佛為變化不死的神人，故齋戒祭祀，遂成為佛教之主體。范蔚宗曰：漢自楚王英始盛齋戒之祀，桓帝又修華蓋之飾。神靈不滅，乃當時國人共同的信仰。袁彥伯後漢紀曰：人死精神不滅，隨復受形，生時所行善惡，皆有報應，故所貴行善修德，以鍊精神而不已，以至無為而得為佛也。

范蔚宗後漢書亦說：

又精靈起滅，因報相尋，若曉而昧者，故通人多惑焉。牟子謂：滅者身體，而種則不滅。又曰：有道雖死，神歸福堂，為惡既死，神當其殃。這是報應的說法。

老子曰：吾所以有大患，以吾有身也，若吾無身，吾有何患？又曰：功成名遂，身退天之道也。

東漢時代，鬼神之說：甚囂塵上，佛教說三世因果，六道輪迴，遂為人誤認鬼道之一，內道外教，相互攝取，相行不悖。王充論衡論死篇曰：世謂死人為鬼，有知能害人。其福應篇曰：世論行善者福至，為惡者禍來，此亦含有因果報應之說。王充論衡為東漢及三國之際，道教自然主義之代表，其對當時一般的迷信批評最烈。論死篇曰：

或曰：鬼神陰陽之名也，陰氣逆物而歸，故謂之鬼，陽氣導物而生，故謂之神，神者伸也。由復無已，終而復始，人用神氣生，其死復歸神氣。

王充說「人之所以生者，精氣也。死而復歸神氣，雖不同於輪迴的說法，但元氣永存，而引申成為精神不滅的思想。道家主元氣永存，佛家主生死輪迴，因而精靈不滅，因報相尋，遂成為流行的信條。輪迴報應，原出佛典，浴神不死，取之道經，二者相得益彰，相資為用，於此可證知釋老在漢代佛道關係之密切也。

二、太平經中仁道與佛經之仁慈的思想

太平經，乃道藏中最富有仁道思想的經典，如謂「道屬天，德屬地，而仁屬人，應中和之統。又曰天道好生，地亦好養，故仁愛有似天地」等語，這與佛教四十二章經中佛道守大仁慈，以惡來，以善往。班勇記天竺事，列其慈浮圖，不殺伐語氣相類。四十二章經主要教旨，乃在屏除私欲，斷除貪瞋癡，故勸人捐財貨，樂施與，治貪，不殺伐，行仁慈，為佛教教義之大本，是為中國文化所罕見。而釋迦牟尼佛一語，譯為「能仁」，即始於漢代。漢明帝號浮屠為仁祠；楚王英尚黃老之微言，浮屠之仁祠，以至桓帝時，並祭二氏黃帝祠：此道好生惡殺。袁彥伯後漢紀亦曰：「其教以修善慈心為主，不殺生」，所謂

仁慈者以不殺為主體。四十二章經謂「沙門去世資財，乞求自足」，「博哀施」，「德莫大施」。該經並有飯善人一章。太平經中亦有乞食者，楚王英設伊蒲塞桑門之盛饌，漢末卒融，每浴佛，多設酒飯，布於路，經數十里，任人就食，其大規模的布施功德，首在漢代流行，這顯受四十二章經的影響，所表現佛家仁慈的功德。國人對道佛信仰並無分別。漢魏時佛典中發揮仁慈思想頗多。如六度集經中說：「道士仁如天地，大仁為天，小仁為人」。諸如此類的語句，這與太平經中仁道的思想頗相契合。

「大仁為天，小仁為人」，原出六度集經中的寂滅王經。此經以五陰為元氣。元氣之說，在太平經中極為重要。該經說：

元氣強者為地，軟者為水，煖者為火，動者為風，四者和焉，識神生焉。於此可知人為中和之氣所生，故有四者和而識神生。而仁又屬人，應中和之統。因此，仁者乃元氣調和之表現。而人的品格高低，以視調和的程度為準。該經又曰：「神依四立，大仁為天，小仁為人」，發揮「仁」之極處，則為神聖，神聖為中和之至極。故太平經中說：「得道之人，居於直宿，崑崙者中極也。西域傳論：彼浮屠之化曰：其國則殷乎中土，玉燭和氣，聖靈之所以降集，賢銳之所挺生」。

牟子在理惑論中敘述釋尊降生曰：「生天竺者，天地之中，處其中也」。佛典中往往說佛生中國。然所謂中國，乃天竺之中，既非中國，更非天地之中，但之所以說「中」者，蓋因天地之中，乃神靈必降生於「玉燭和氣」之境。於此可知佛生中國，乃取當時流行道家中和的思想。

三、漢代道術與西域之異技相通

西漢及東漢初期，為緯書及讖最盛行的時代，諱識異術方技，尤為當時國人所樂雅。楚王英信奉方術，造作圖讖，明帝詔中「稱仁祠」，言「與神為誓」。當時佛教既列齋戒祭祀，浮屠方技本為一氣，於是佛教無形中附庸於方術之類，自為祭祀之一種。迄今佛寺有求職之說，即受此種諱識思想的影響。當時國人對佛法無甚深的了解，而列於神仙道術之中，在佛徒心目中用意，為適應當時國人思想的信仰，不得已參以神仙道術語句，便利推廣教法耳。漢時鍼脉之術，原極盛行，當時西域東來譯經師，不獨深通佛法，並精方術。安侯於桓帝建和二年（一四八）來雒陽，高僧傳說他：「其七曜五行，醫方異術，以至鳥獸之聲，無不綜達」。康僧會謂安侯善鍼諸術，親色知病。其於安般守意經序說：

有菩薩安清字士高……博學多識，貫綜神機，七正盈縮，風氣吉凶，山崩地動，鍼脉諸術，親色知病，鳥獸鳴啼，無音不照。

降至三國時代，北方之靈柯迴羅，則向善星術，南方之康僧會，則多知圖讖。牟子亦說：佛家有病而進鍼藥，黃帝素問：依陰陽五行，鍼脈諸術，牟子曰黃帝稽首受鍼於岐伯，即出於素問。由此可知西域沙門與中夏道術似相通，故初期佛教得以推廣，非僅憑博大精深的佛理，而傳道沙門善用治世方便法門，

以方術異技，迎合當時的國內風尚也。

四、漢代方術與祭祀思想

漢代原為黃老思想的天下，佛教傳入以後，不得不與黃老相結合（初期）。老莊申韓列傳，謂老子百有餘歲，以其修道而養壽也。故道家者流，早獨任清淨之教，其清淨無為又與神仙方術相混合，陰陽五行，神仙方技，均托名於黃帝。其後仙道，更益於老子，於是黃老之學，一變為黃老之術，降至東漢，而老子遂為道家所推重，長生不死，神仙之方，都出於老子。佛教於當時既附於方術，以便推行教法。則釋迦自與李老同列祭祀，釋老並稱。

續漢志曰：「延熹九年（一六六），親祠老子於濯龍，文闕為壇，淳金鉤器，設華蓋之坐，用郊天樂」。據後漢書本紀論曰：「飾芳林而考濯龍之宮，設華蓋以祠浮圖老子」。西域傳論佛教亦曰：楚王英始盛齋戒之祀，桓帝又修華蓋之飾」。襄楷上書曰：聞宮中立黃老浮屠之祠，此道清虛，貴尚無為，好生惡殺，省欲去奢，今陛下嗜慾不去，殺罰過理，既乖其道，豈獲其祚哉」。在襄楷心目中，「此道」，「其道」又以清淨無為好生去慾並提，黃老浮屠同屬一道，甚為明顯。故黃老浮屠既同列祭祀，則佛教已獲得上流社會人士的信仰。史稱楚王英交通方士，王充云：道士劉春焚香祀王英，則方士亦稱道士。兩漢時期，鬼神祭祀，服食修練，始於黃帝老子，採用陰陽五行之說，遂漸深為後來之道教主要教義。佛教雖屬外來，亦在容納之類。遂演成後來黃老浮屠並稱，於此可推想當時佛教之性質如何？無疑為方術之一。流行民間，獨與異族有接觸，及好奇之士（楚王英襄楷），乃有稱述。而佛教本來面目猶未顯著，當時國人僅知其為夷狄之教法，道術之支流耳。一班對佛法不甚了解的人，不惟視佛家與黃老為一家，而二者思想既多接近，因有偽造老子化胡的故事。或言老子入夷狄為浮屠（襄楷語）。老子化胡經，相傳為西晉道士王浮所造，雖毫無價值，由於二者互相抄襲，佛教之四十二章經，道教之太平經，其教義術語，不無附會處。漢代佛教初來，道教亦屬萌芽時期，彼此勢弱相得益彰，故佛道二者均藉老子化胡說，會通二者教理，遂獲得帝王崇敬，列二氏為祀，百姓亦視釋老為一家，此為初期佛教發展之實情，故桓帝以前佛教僅依傍道術，而未顯著。

五、太平經與佛教思想

太平經為道家主要的經典，太平經雖反對佛教說：沙門，不孝父母棄其親，捐妻子，不好生，無後世，以及行乞丐。顯然存心挑撥。但讀經中許多術語如本起，三界，驅邪取於佛經的名詞。即以敘述李君生時說，有九龍吐水的現象，這本為佛陀降生瑞象之一，無疑的乃竊自釋迦傳記。太平經亦獎勵布施，但不戒殺，而定天道仁慈，好生不傷害等語，這些顯都受佛教布施教功的影響。太平經中「承負之說」，說祖宗所作善惡業，皆可影響其子孫，先人流惡，則子孫受承負之災。帝王三萬歲相流，臣承負三千歲，民三百歲，皆承服相及，一伏一起，隨人盛衰不絕。承負之大，則至絕嗣。如說：

比若父母失道德，有過於鄉里，後子孫反為鄉里所害，是即明承負之驗也。又曰：

力行善，反得惡者，是承負先人之過。流災前後積來害此人也。其行惡反得善者，是先人深積善功，來流及此人也。

易曰：積善之家必有余慶，積不善之家必有余殃，承負之說，似本乎此。太平經報應流後世，這與佛家因果報應之說雖不完全相同，然顯附合佛家因果報應之說也。裏稽疏又曰：

天神遣此好女，浮屠曰：此革囊盛血，遂不盼之，其守一如此，乃能成道。

太平經亦說天神常使邪神來試人，數試以玉女，審其能否持心堅密，如意志不傾，則能成道，如生迷惑，則「道不成」。

這顯然竊取釋迦傳記：釋尊修道有種種惡鬼，女魔侵擾的故事。

此守一之語屢見於漢魏所譯經典中，如法句經說：「晝夜守一樂定意。」

分別善惡所起經曰：「篤信守一，戒於惡。」菩薩內習六波羅密經，解禪波羅密為「守一得度」，故太平經中之守一，顯導源佛典之禪觀思想。真諦卷十三論守玄曰白之道曰：「此道與守一相似……忌房室甚於守一」。守一存真，乃能通神，少欲約食，一乃留息（抱朴子地真篇）。裏稽亦以節欲與守一並言，其原因亦在此。

六、佛家禪觀與道家吐納法

禪，或稱禪道，為佛教修行法門之一，東漢桓帝以前史書未載，佛教禪法似未流行。及至支謙譯出般舟三昧，安侯譯出安般守意經後，禪法始為漢魏學者所接受。道安安般守意經註序曰，安般者，出入也，道之所寄，無往不因，德之所寓，無往不託，是故安般守意以成守，四禪寓骸以成定也。……損之又損之，以至於無為……忘之又忘之，以至於無欲也。無形，無欲，故能開物，無事而不適，故能成務……道即老子損之又損，莊子忘之又忘之意，以講佛經，亦格義也。初習禪觀的人有二法門，一不淨觀，即於坐禪時觀身不淨，即所謂「四禪寓骸以成定」，二持息觀，即於坐禪時注意呼吸，即所謂「安般守息以成守」也。持息觀，即念安般，乃十念之一，安般者，出息入息也。修習禪觀的人，寄心於呼吸間，這與道家習吐納法相似。吐納之法，雖不知始於何時。但王充論衡道應篇云：「道家相誇曰：真人食氣，以氣為食，故傳曰：食氣者壽而不死，又曰：道家或以道氣養性度世而不死」。牟子曰：聖人云：「食穀者智，食草者痴，食肉者悍，食氣者壽」。安般守意經中亦有長息短息之說，這與道家吐納之術相似。

以上所舉數端，可知漢代佛教的思想，不僅有黃老思想的成分，反之黃老思想亦有佛家思想的成分，二者互相結合，附會，吸取，利用，各各發展其教法，爭取社會羣眾信仰與帝王之擁戴。

（上接第十頁）

非後儒之所能及也。

王龍溪，為陽明的高足。龍溪語錄中所載「天泉證道紀」，傳陽明頓教的四無之說，此是龍溪學派的源頭。其言曰：「陽明夫子之學，以良知為宗，每與門人論學，提四句為教法：無善無惡之心之體，有善有惡之意之動，知善知惡是良知，為善去惡是格物。學者循此用功，各有所得。緒山錢子謂，此是師門教人定本，一毫不更易。先生（龍溪）謂，夫子立教隨時，謂之權法，未可執定，體用顯微，只是一機，心意知物，只是一事。若悟得心是無善無惡之心，意即是無善無惡之意，知即是無善無惡之知，物即是無善無惡之物。蓋無心之心，則誠密，無意之意，則應圓，無知之知，則體寂，無物之物，則用神。天命之性，粹然至善，神感神應，其機自不容己，無善可名，惡固本無，善亦不可得而有也，是謂無善無惡。若有善有惡，則意動於物，非自然之流行，着於有矣。自性流行者，動而無動；着於有者，動而動也。意是心之所發，若有善有惡之意，則知與物一齊皆有，心亦不可謂之無矣」。二人就正於陽明。是晚坐天泉橋上，因各以所見請質。陽明曰：「吾教法原有此兩種，四無之說，為上根人立教，四有之說，為中根以下人立教。上根之人，悟得無善無惡心體，便從無處立根基，意與知物，皆從無生，一了百當，即本體便是工夫，易簡直截，更無剩欠，頓悟之學也。中根以下之人，未嘗悟得本體，未免有善有惡上立根基，意與知物，皆從有生，須用為善去惡工夫，隨處對治，使之漸漸入悟，從有以歸於無，復還本體，及其成功一也。……汝中（龍溪之字）所見，我久欲發，恐人信不及，徒增疑難等之病，故含著至今。此是傳心秘藏，願子明道所不敢言者，今既以說破，亦是天機發泄時，豈容復秘。……但吾人凡心未了，雖已得悟，仍當隨時用漸修工夫，不如此不足以超凡入聖，所謂上乘兼修中下也」。無善無惡心體，即是清淨的本性。一性清淨，則一切清淨，故意與知物，均隨順本心本性而呈現清淨，自得無善無惡也。一淨則一切淨，一真則一切真，無或爽也。

龍溪謂證道子曰：「正心，先天之學也，誠意，後天之學也」。證道子曰：「必以先天後天分心與意者，何也」？龍溪曰：「吾人一切世情嗜慾，皆從意生。心本至善，動於意，始有不善，若能在先天心體上立根，則意能動自無不善，一切世情嗜慾自無所容致知功夫，自然易簡省力，所謂後天而奉天時也」。此即是頓教之發揮。

或問：佛氏論心性甚精妙，乃是「形而上」一截理，吾人較正人倫，未免連「形而下」發揮。然心性之學，沉埋已久，一時難以超脫，借路悟入，未必非此學之助。龍溪曰：「此說似是而非，本無上下兩截之分。吾儒未嘗不說虛，不說寂，不說微，不說密，此是千聖相傳之秘藏。從此悟入，乃是範圍三教之宗。自聖學不明，後儒反將千聖精義讓與佛氏，幾涉空寂，便以為異學，不肯承當。不知佛氏所說，本是吾儒大路，反欲借路而入，亦可哀也」。龍溪悟明佛家所云心性空寂之理，本是儒家大路，快人快語，正知正見，誠嚇破小儒之膽矣。

中國佛教藝術的價值(二)

聖嚴

三、中國的佛教彫刻

在佛教傳入以前，中國的雕刻藝術，早已有之，此在周口店山頂洞中發掘到的刻紋鹿角，在新石器時代的仰韶舊址發現雕刻的骨版。又在殷代的廢墟中見到不少雕刻品的技術已很精巧，所用的材料，則有骨、角、牙、玉、木，以及石器。

至大氣魄的中國雕刻，古代則表現在宮殿建築上，即所謂「畫棟雕樑」。最偉大的雕刻藝術，則自佛教在中國盛行之後開始，那就是仿照印度的風尚，開出的石窟藝術。石窟本為僧人的潛修處所，以後則將石窟變為佛教藝術的寶庫了。我國最有名的有三大石窟，即是敦煌、雲岡、龍門，近人莫大元先生，把此三處說為：「不啻中國北方之三大佛教美術陳列館。」

這有一個原因，當魏晉南北朝時，政治分崩，羣雄割據，先後持續了三百多年。於是漢民族的文化受到了時代的考驗，文化的中心點有了轉移，北方的帝王胡人居多，他們大多英明，一方面接受漢文化，同時對於西域新來的佛教，尤其感到敬仰。中國佛教的石窟藝術，大多是在北方，便可看出其中的原因了。

現在我們來逐條介紹：

一、敦煌石窟：敦煌是在今之甘肅省，距安西西南約九十餘華里之處，原為我國古代與西域交通的要道，在五胡十六國時代，則為西涼的首都所在地。現在我們所說的敦煌石窟，實則尚在敦煌東南約七十華里處的鳴沙山。在鳴沙山麓一帶，被開鑿有六百多個洞窟，綿亘於長約千六百公尺的斷崖上。此處自元朝之後，曾被世人遺忘了好幾百年，直到光緒末年，由於千佛洞（一名莫高窟）的發現，才再度的受人重視，並且震動了世界的藝壇。

敦煌石窟的開鑿，始於前秦苻堅建元二年（西元三六六），命僧人樂僊開其端，此後的北朝、唐朝、宋朝、陸續開鑿，最晚的則為元朝的作品。所以，這是歷代累積而成的佛教藝術寶庫，因經年久的風化剝蝕，光緒三十四年，當法國的東方學者伯希和到敦煌勘踏調查，主要的石窟尚有一百七十一個，唯其有的一個大窟中又包有幾個小窟，故其總數，可能上千。現據伯希和氏對敦煌石窟所編的號頭，略介其大概的內容如下：

敦煌石窟的大多數，屬於唐代的作品，其次則為北朝及宋代。

受有印度藝術影響較多的，是北朝作品。例如第一百十一條石窟右方的壁面及下部，並穿有印度式的券洞三處，洞中有佛像；又有其柱及柱頭疊布，強結其中央，故成小鼓形狀之輪廓形。同時在左上部現天花板之本部，其手法，是在方的天花板上，插入迴轉四十五度第二斜方形的格子，格內再作迴轉四十五度第三正方形的格子。此種手法，乃為印度普通常見的，係由西域傳來中國，殆無可疑。

何以知道某些石窟是北朝的遺產，這是從它的藝術手法的表現上瞭解的。例如第七十七窟前壁的上部，其天花板成美麗的天蓋圖樣，這些天蓋的意匠，便是北朝的特色之一。

敦煌石窟之所以稱為千佛洞，乃因各洞的佛像雕塑佛家繪畫之衆多，本來在各洞之中必有其他寫經及法物的儲存，但因年久而已散逸不見，所存的則為雕塑及壁畫了。

石窟之中以「大佛洞」為最大，內有釋尊石雕像一尊，高達九十多呎，一個足趾的厚度，即足有通常的一人之高，緊靠洞口建有九層高的大佛樓，雕樑畫棟，壯麗雄偉，構成一大奇觀。最小的佛像是十二時的鑄佛，一行行地附在佛殿的牆上，據一位美國學者的測量，一般的大石窟，約有二十七呎高，七十呎長，四十呎寬。有的小石窟，又僅能容下一兩個人。這些石窟的天花板，大多幾乎是採用同樣的手法，有點像倒過來的斗底，這是由於西域天窗式天花板的改觀而成，少數的天花板，則像倒過的V字。在年代上說，V字形的天花板式樣是屬於較早的佛殿才用。

千佛洞的石壁，是屬於礫岩，那是粗糙而帶有碎石的洞壁，要在這種石壁上繪壁畫，實在是難以想像的。但是，敦煌的壁畫，近世以來，已為世界公認的中國繪畫的寶庫。現代國畫大師張大千先生有今日輝煌成就，也有部份是得力於敦煌壁畫的臨摹。

原來，為了要在洞中作壁畫，匠人先用石膏在壁面黏貼泥平，塗了一層很厚的石膏，表面便現得非常精美耐久，也可以在上面繪畫了。

那些圖畫的製作方法，今人尚難確定它的程序。有人說，那些非常複雜而又完全平衡和清楚的風景，可能是從方塊紙上的圖畫，照比例摹畫到比紙大的壁上去的。也可能是直接畫成的，因為那些牆上的畫和大小不同的框隙，那樣地精緻，不像是用比例法來摹上去的。

一位美國學者認為，這些畫是先用一根染了顏色或粉的繩子釘到牆上，然

後照幾何的方法來畫的，使細子經過要作畫的方塊或三角形平面的對角，並在白牆上構成一個大對角線，從這些線所經過的點，畫出一連的三角形、弦形、斧形，而決定構成那幅圖的最大中心人物，以及他的侍者、宮殿、亭園、樂神、舞蹈的天人等位置。總之這是藝術家們，按照佛教藝術的原則，運用他們熟練的技巧和天才的想像，製作出氣勢壯麗的巨畫。

這些大多未題作者之名的藝術家，他們畫的以及刻的佛菩薩像及天神像，大多是依據佛經的敘述加上藝術家的想像而完成其表現的形態和姿態。但在北朝的佛教畫像及雕刻，總未脫西域的影響，受着健狀羅藝術的暗示及模仿者極多。唯其製作世俗的景物時，總是用着製作者當代的世俗風格；通常是在整幅的旁邊或框邊下沿，加畫一些旁景，便是用的世俗風格。這些旁景中的人，通常是畫的穿着時裝的僧尼或居士及居士婦，也有畫着騎在馬上的人和馬夫、牧人等的。在神聖偉大的佛畫之旁或之下，加了這些世俗的渺小的世俗人物，更加顯出畫面主題表現的佛菩薩及護法神王等的莊嚴偉大。這是一種特殊的表現手法。

這些壁畫雖出於歷代藝術家是受了功德主的禮聘或價邀而來的，此在壁畫的牆上可以看到，大多數的畫留有功德主的名字，那些虔信三寶的男女信徒，他們的姓名以及他們的肖像，都繪在上面。有一或二人獨獻的，也有許多人共同獻的。

這些功德主的捐獻原因，大多是為了還願、求願和祈福。

二、雲岡石窟：北魏雖曾有太武帝受了道士的愚惑，而有滅佛運動，但是佛教之在北魏時代，確又受到好幾位君主的保護與關照。

北魏是鮮卑族的拓拔氏，統一了五胡十六國，佔有了中國北半部，最初即以大同為其首都，當時稱為平城，雲岡即在平城之西的三十里處。

北魏的明元帝本信佛教，至太武帝始醉心道教而毀滅佛教，至文成帝即位又復興佛教，於是像教大興，西域所畫的佛像，接踵而至。魏世本有鑿石為廟的遺風，風習雕刻技術。因此每一帝即位，便於都城近處的山岡，為帝或后，建造石窟，鑄刻佛像，歷久即蔚為大觀了。

北魏先都於大同，後遷都於洛陽，在大同留下了雲岡石窟，在洛陽又留下了伊闕石窟，伊闕濱臨伊水，位於洛陽之南三十里，故於魏時稱雲岡為北石窟，伊闕為南石窟，一般稱伊闕為龍門石窟，此到下面再講。

至於文成帝對雲岡石窟的開鑿，有兩大原因，一為文成帝復興佛教之時，為償父祖毀佛之暴行，二欲由佛教信仰以開發文化。雲岡開鑿的情形，據北魏書釋老志中說：「曇曜白帝，於京城西武州塞，鑿山石壁，開窟五所，鑄建佛像各一，高者七十尺，次六十尺，雕飾奇偉，冠於一世。」這是文成帝與安二年（西紀四五三）的事。

不過，雲岡石窟為時雖早，因其地處塞北，且其石質較粗，經過風化，石碣無存，不若伊闕（龍門）之屢見於金石家的記載，所以少為人知。

雲岡石窟寺，今之俗稱為石佛寺，可分為三區，東部為第一區，中部為第二區，西部為第三區。其主要洞窟為第一區的一至四窟，第二區的五至十三窟，第三區的十四至二十窟。全部綿延的長度，約為一千五百尺左右。這些依山開鑿的石窟，有的作層樓形態，每層各穿一窟，窟中的大佛，例如第五窟的大佛坐像，高約六丈，比日本奈良東大寺的大佛還要大；第十六窟的立像，高達四十多尺；第十七窟的彌勒佛像，竟達五十尺；十八窟的立像與十九窟的坐像，也都將近五十尺高，二十窟的前壁現已崩塌，內部的釋尊坐像，鬼僅露出上身，自膝以下已被埋沒，其全部高度，恐也要在四十尺以上。魏書釋老志所稱的七十尺與六十尺，係為魏尺，折算起來，仍與現狀符合。

石窟之內部，最大者有直徑寬達七十二尺，深有五十八尺，小的三四丈，有如佛殿形式。例如第六窟，深廣各四十六尺餘，中央四面鑿四尊佛像，周壁配列佛龕三重，雕刻品裝飾及其花紋的繁多，使人目為之眩。

在石窟寺之東，尚有大小石窟，數以百計，其佛像大者數丈，小者數寸，多至不可勝計。

根據鄧道元的「水經注」，在漢水條下，對雲岡石窟，有這樣的記載：「武州水又東南流，水側有石祇洹舍，並諸窟室，比丘尼所居也；其水有東轉靈巖，鑿石開山，因巖結構；真容巨壯，世法所希；山堂水殿，煙寺相望，林淵錦鏡，綴目新眺，川水又東流出山，魏土地記曰：平城三十里，武州塞口者也。」

鄧道元的水經注，撰於北魏太和年間，距曇曜開石窟的時代，不過四五十年，唯曇曜所開石窟祇有五所，鄧道元則已稱為「山堂水殿，煙寺相望」，可知在曇曜之後，尚有更多的開鑿了。

不過，雲岡石窟，乃成於北魏之一代，此與龍門石窟之始於北魏而迄於隋唐的陸續建成者，有所不同。

考察雲岡的石窟藝術，追溯其創建的淵源，當然是和西域佛教的藝術有關連的。在時代上說，雲岡是承敦煌千佛洞之後而起，並且受有很大的影響。在表現方式上，則受印度笈多王朝的藝術感化亦不少。乃至也受有南印度以及獅子國（錫蘭）藝術的影響。

例如第十窟的愛奧尼亞式柱頭，這個形式的柱頭，是起源於希臘，但已加上了大月氏國的健狀羅色彩。第十窟尚有科林多式的柱頭，亦有健狀羅的色彩。第十一窟有印度式的券，以及印度式的柱頭，此在敦煌石窟是常用的。

三、龍門石窟：龍門石窟位於河南的洛陽之南約三十華里處，當地名為龍門，故稱龍門石窟，石窟開鑿於黃河支流伊水的兩岸，所以龍門的古名又稱伊闕，相傳此處為大禹治水時所開的水道，由於兩山對峙，崖石壁立，望之如闕，故名伊闕。

龍門石窟之始，早在北魏時代，北魏初都山西的大同，依沙門曇曜等的發願而經營雲岡石窟，至孝文帝太和十八年（西元四九四），遷都洛陽，便在龍

門山再開石窟。後歷東魏、北齊、隋朝、唐朝，代代繼續經營，所鑿石窟不知凡幾，分爲左右兩岸，現今猶存者，右岸雖無足道，左岸石窟，綿亘約二千尺，大小窟龕數千，各洞窟內，鑿刻佛像，周壁施於雕刻花紋。又分南二區，據日本學者關野及常盤兩氏的標號而言，龍門石窟的精華，共有二十一窟，即是北區的第一窟至第六窟，南區的第七窟至二十一窟。

其中年代最古的是第二十一窟，完成於北魏太和十九年，太和七年可能即已開工。據魏書釋老志卷二十所載，宣武帝先爲其父孝文帝及母文昭皇太后營石窟二處，其後宣武帝又造一處，這便是龍門石窟之始。

從各窟的刻銘中，察知各窟的年代，有的是就舊窟重鑿或補鑿，有的則另開新窟。第二窟的年代，僅次於第二十一窟，十三、十四、十五、十七、十八等的五窟，均成於北魏時代。唐代對於舊窟的改造頗多，例如第十三、十五、十八、二十等四窟均係重鑿。

至於右岸的石窟，類多唐代所鑿的小窟。歷二百餘年，至則天武后時代，才告終止。

現將龍門最古的第二十一窟及第三窟的大略情形介紹如下：

第二十一窟稱爲古陽洞，或名老君洞，門面二十一尺八寸，深度三十尺，後方成半圓形狀，高度約三十二尺，後壁之前設佛壇，壇造方座，十五尺高的釋尊坐像供於座上，各高三尺的脇侍菩薩像，侍立於釋尊左右。左右兩壁又各分三段，每段各鑿大小石窟，安置許多的佛像。像中多有銘文，例如右壁的北魏景明三年（西元五〇二）五月造，邑子像銘云：「大伐太和七年，新城縣功曹孫秋生，新城縣功曹劉起祖二百人等，敬造石像一區，願國祚永隆，三寶彌顯。」

另有左壁之太和二十二年九月，侍中護軍將軍北流王元詳的造像銘，記載太和十八年十二月，太妃隨從征南軍，爲新元詳平安，而發願造立彌勒佛像。同在彌勒像的龕中，又記有太和十九年十一月，使持節司空公長樂王丘穆陵亮夫人尉遲，爲了亡息牛徽而造像。又有二十二年九月的始平公像銘中說：「比丘慧成（始平公之子），自以隱濯玄流，遂逢昌運，率渴誠心，爲國造石窟一口，系答皇恩。」

此外，尚有景明元年楊大眼爲孝文帝造的佛像；景明三年比丘惠感造的彌勒三尊像；景明四年比丘法生爲孝文帝造的釋迦三尊像；正始二年（西元五〇五）王史平的彌勒交脚像；永平二年（西元五〇九）比丘尼法隆的彌勒像；同三年比丘尼法行的定光佛像；同年比丘尼法慶的彌勒像；同四年曹連的釋迦像及朱義的觀音像；神龜二年（西元五一九）杜臣安安的無量壽佛像等。均在銘文中告訴了我們。

再說第三窟，門面有三十六尺六寸，深度爲三十三尺五寸，後壁供奉釋迦坐像，並有羅漢及菩薩脇侍各二尊。左右三層，亦各刻有三尊佛陀的立像。本尊跌坐於方座之上，衣垂於前，右手開舉，左手屈成地水火三指，置於膝上。

面輪稍長含笑，背光成圭形，以忍、蓮華、天人及火炎之雕刻爲莊飾。類此的相好威儀及其衣褶和背光的花飾形狀，則與存於日本的法隆寺金堂所供的釋迦佛近似，由此亦可推知法隆寺佛像的淵源了。

此窟入口之左右兩壁，分三層，上層是薩埵王子本生等的故事浮雕，中層爲貴人的行列，下層爲迦樓羅、毘那夜迦、龍王等的雕刻。窟之後方及其右左之壁間，有數百尊菩薩、羅漢、天人等，作合掌供養之相，窟之中央爲天井，周圍飾以蓮花，並配以飛天的雲文，周緣垂以寶帳。這種形式，也和日本法隆寺金堂天蓋之垂帳相似。地下處刻有大蓮花文，其間並有波文，用表七寶蓮池。又在入口的外壁左右，雕有浮凸的王仁像，氣象最爲雄偉。

若將龍門與雲岡比較，在精巧上，龍門優於雲岡，石窟與佛像之偉大方面，龍門則不及雲岡多。其裝飾手法，縱橫無碍奔放自在，亦不及雲岡。這是由於開鑿雲岡之時，尚在試作階段，毫不因於規格，到了龍門之開鑿，手法已有一定的模型，似不能隨便越出其既定模式的範圍了。

在型式上說，雲岡多屬西亞式的成分，龍門則多印度式的因素。雲岡有堂堂而雄偉之貌，龍門則有明敏而巧慧之相。雲岡有魅人之氣魄，龍門有深入人心的情味。

天龍山的石窟 天龍山在山西太原城外西南三十華里處。創始於齊文宣帝（西元五〇五至五五九），後於隋唐之間，繼續開鑿，凡有二十餘窟。古來關於天龍山石窟的文獻不多，晚近始有日人關野貞氏於民國七年到實地勘踏，民國九年又有日人常盤大定氏再度尋訪，發表報告，其中主要者有十四窟。民國十一年日人田中俊逸氏等，詳加探查，而製成平面圖，公佈於世，主要者亦有二十一窟。天龍山分東西二峯，諸窟散在其間，第一窟至第八窟爲東峯，第九窟至二十一窟爲西峯。第一窟爲北齊至隋的產物，其他則盡屬於唐代的作品。現舉其最重要的兩窟之要點如下：第一窟位於全窟之東端，在其入口之上，冠以蓮花拱柱，拱柱兩端刻有立鳳之形，此爲他處未見的珍貴創例。內部十一尺見方，左右及後壁有佛龕，各各奉像三尊，左右壁的三尊，相好端嚴，氣勢雄偉，衣文勁健。第三窟門面廣八尺四寸三分，深度七尺九寸，爲印度拱式的輪廓，內輪之頂點有結花，其手法與敦煌及雲岡龍門之柱頭鼓形之手法相同。窟之西壁，其龕之柱頭，用半開的蓮花，其廓與普通西方乃至印度系的柱頭相同，採用寫生的蓮花，非常珍貴。

關於石窟藝術，除了以上的介紹之外，尚有河北磁縣的南響堂山，河南武安縣的北響堂山，甘肅天水的麥積山，河南鞏縣的淨土寺，山東青州的雲門山和駝山，甘肅永靖縣的炳靈寺，四川大足縣的寶頂山，山東肥城縣的五峰山等，均爲佛教石窟藝術的寶庫。東初老人於民國五十六年元月，曾出版一部「石窟史蹟」，爲石窟的佛教雕刻，以圖片爲主，作了系統的介紹，關心石窟藝術的人士，值得一讀。

中興佛教太虛大師傳

釋太虛，名唯心，晚號紹雲老人，浙江崇德（清代爲石門）人，俗姓呂，父駿發，母張氏，世業農，一八九〇年一月八日（清光緒十五年己丑歲陰曆十二月十八日）出生於海寧縣（清代爲海鹽州）之長安鎮。其父十餘歲即子然一身，乃赴長安鎮依張學仁學泥水工，工作十餘年，張學仁以其年幾十六歲之季女許之，遂入贅。生甫八月，父即見背，行年五歲，舅奪母志，乃依外祖母居於長安鎮附近之大隱庵。外祖母持齋念佛，其季舅依母設帳於庵，以課蒙童，乃得就讀。幼時聰穎過人，八歲即讀完四書及詩經，旁及千家詩章，且能信口作三五字之對語。九歲，隨外祖母進香小九華，金山寺及九華山。翌年，又隨赴普陀及天童進香。由於與外祖母朝夕相處，對於各種常誦經咒，皆已耳熟能背誦。年十三，由外祖母遣其入長安鎮一百貨店充學徒，在店三年，性不相近，懶於學習，反不時憤恨普陀山等處出家人生活，乃私蓄川資，以作準備。一九〇五年，年十六，決心赴普陀出家，道出嘉興，擬附舟赴上海，誤登開蘇州輪船；中途發覺，原擬次日改乘他輪，船過小九華寺時，猛憶及七年前曾隨外祖母到寺進香之事，自付何必遠赴普陀，即在此求剃度，仍然一樣出家。遂登岸入寺，將來意告知監院士達和尚，當蒙允許。惟以小九華爲十方叢林，依制不能剃度弟子；遂攜其赴木瀆靈岩山明鏡和尚所兼管之靜室一小庵中，由士達和尚親爲剃髮，依臨濟派下命名唯心。冬十月，士達送其至寧波獎年和尚所住持之玉皇殿，乃就太虛。十一月，獎年陪其往天童，受具足戒於寄禪和尚（八指頭陀）。寄禪許爲非常法器，囑獎年加意愛護，並爲之作書介紹赴寧波江東永豐禪院，依水月法師讀經。不一年，即將法華經熟讀，背誦如流。水月亦特加青睞，囑其入住內庫房，以便研讀。對於指月錄，高僧傳及鳳洲綱鑑等，尤爲所喜。常將禪錄中精湛之處默自參究，並每日默誦法華經二三部。次年，開始研讀楞嚴經，並學作詩文，以此時與圓瑛相往還，後竟給爲金蘭。年十八，聽道階法師講法華經。以學教關係，住於天童寺禪堂，學習一切儀規，常聽八指頭陀講開示，與圓瑛共以詩文呈八指并致。是年，開始講小座，由於領悟力與記憶力特強，所講均精湛入微，深爲道階八指等所激賞。翌年，再到天童聽道階法師講楞嚴經。由圓瑛之介，入西方寺禮淨果和尚，安居藏經樓閱藏，適與昱山，淨寬，本一等同住，而與昱山最友善，常以詩相唱和。經同住閱藏，老法師指點，從大般若經天字第一函閱起，日盡一二兩，月餘，大般若經將閱完，身心漸定。一日，正閱經時，忽覺失却身心世界，泯然空寂中靈光湛湛，無數塵刹煥然炳現，如凌空影像，明照無邊，身心愉悅歷多日。每將心所感觸拈筆隨書，似歌非歌，似偈非偈，日數十紙，累千萬言，昱山淨寬等見之，深爲

驚異。對以前所有禪錄疑竇，至此完全冰釋，心智已透脫無碍。年廿一，以遇華山、栖雲兩僧之故，思想日趨革新。華山喜閱康有爲大同書，梁啟超新民說，章炳麟告佛弟子書，嚴復譯天演論與譚嗣同仁學等，華山出入西方寺半年，因得盡閱其所携書籍，深受影響，尤愛譚嗣同所著仁學一書。栖雲弱冠出家，嘗從八指頭陀參學五六年，又檢而之日本，入速成師範，加入孫中山先生之同盟會，與徐錫麟秋瑾等同國潛圖革命者。聞嘗於栖雲處獲閱早期國民革命書刊，如民報、新民叢報、三民主義與鄒容之「革命軍」等。後栖雲爲清廷地方政府逮捕解蘇撫署，蘇撫湘人，與八指頭陀爲詩友，因請八指向蘇撫保釋栖雲。自是同情政治革命運動，更覺中國佛教亦須加改革，乃入南京祇洹精舍求深造。是載妙，栖雲遷赴廣州，協助組織僧教育會，以習俗語言隔閡，未成。翌年，在粵時與革命黨人相過從，計有潘達微、莫紀彭及梁上同等，多屬新聞界人物。旋就獅子林組設佛學精舍，爲一生講學之始，並編佛教史略。辛亥三二九黃花崗諸烈士成仁後，以畏禍及，遂返上海，在愛儼園時與烏目山僧宗仰相過從，頗得宗仰讚許。武昌起義後，上海寧波相繼光復，乃漫遊滬杭江淮各地。時僧衆亦有組織僧軍參加革命者，上海方面僧軍，由玉皇方丈率領，實際參加進攻南京之聯軍，紹興方面亦編組數百人，以譚開爲統領，鐵巖副之。南京臨時政府成立後，本其改革佛教本身以建立新佛教之初志，赴南京發起佛教協進會，於毘盧寺設籌備處。自草會章宣言等，具呈臨時政府立案。時仁山亦到南京，正擬上書教育部以金山寺改辦僧學校，經告以如何謀取新中國新佛教之建設，仁山大喜，遂同赴鎮江，住觀音閣。佛教協進會開會成立會於金山寺，參加各地僧衆及來賓各數百人，衆推其主席，講明設會宗旨，宣讀會章，主學理革命，財產革命，組織革命。繼之仁山演說後，金山寺住持青檀所暗邀前來之揚洲僧人寂山登臺辯駁，仁山再登臺答辯，並歷述青檀寂山等向來專制，提議即以金山寺辦學堂，全部寺產充學費，來賓均鼓掌，仁山所提之案旋得通過，會中並推其與仁山負責接收金山寺爲會所，籌備開辦僧學，次日即開始辦公。原住持青檀及寺僧霜亭等均避居寺外，某夜，由霜亭率工役數十人，打入會所，仁山等數人受刀棍傷。案經司法程庭，青檀霜亭等首從五六人均判徒刑。會務亦因爲方丈之紛亂而告停頓。時八指頭陀在上海發起組中華佛教總會，金山乃推八指爲方丈。八指邀之同赴金山，並與之商洽停止佛教協進會之進行，共同戮力於中華佛教總會之創辦。乃偕其赴上海，開會於留雲寺，到譚開、靜波、鐵巖、圓瑛、應乾等百餘人。當時佛教團體尚有謝无量發起之佛教大同會，及李政綱桂伯華黎端甫等七人所發起之佛教會。大同會未久即銷聲匿跡，佛教會以斥罵

僧尼四衆，大爲全國佛教徒不滿而予以抨擊。旋即由李政綱等自動宣布取締。惟有中華佛教總會，會務發達，將全國各省縣市原設立僧教育會改組爲該會之分支部，儼然成爲全國佛教團體。時道階法師主持北京法源寺，文希法師亦在北京，乃邀八指赴北京共商進行。八指抵京後，因與內政部禮俗司長杜某力爭提撥寺產事，是晚即示寂於法源寺。後由八指詩友熊希齡以其事聞於總統袁世凱，乃獲得以教令公佈中華佛教總會章程。上海方面爲八指開追悼會於靜安寺，珍機演說，復將佛教協進會所主張學理革命、財產革命與組織革命要旨，予以發揮。其時協進會則早已因大赦案後青檀出獄回任金山寺住持而停止活動矣。由於創辦佛教協進會失敗，繼以八指頭陀逝世，對於革新佛教前途，頗爲悲觀，因轉而以閱讀小說文學書刊以自遣，並將其抑鬱發爲詩文投寄各報刊發表，對於佛教已若即若離；然終不與佛教絕緣者，則道義上有八指頭陀會喚其至丈室，爲誦孟子「天之將降大任於斯人」一章以勸，及歸宜與昱山之時相慰勉，益以獎年和尙對其體惜，故於兩年餘漫遊消極之後，終於民國三年五六月間，決心入普陀閉關，先事部署接洽，又回上海購買經史子集若干部，並攜帶信居士所贈伽藍像，於十月下旬掩關，勤於閱經修持，尤於會合臺、賢、禪之起信，楞嚴著述，加以融通抉擇，最有心得。是冬，每夜坐禪，專提昔在西方寺閱藏時悟境作體空觀，漸能成片。某夜，聞前寺開大靜鐘聲，忽然心斷，心再覺，則首光明圓無際，從無內外能所中，漸現能所、內外、遠近、久暫，回復根本座舍原狀，則心斷後已坐過漫漫長夜，心再覺係開前寺晨鐘也。心空際斷，心再覺而漸現身器，符起信楞嚴所說。從此有一淨觀明覺之真心爲本，迥非以前之空明幻影矣。中國佛學綱要與楞嚴攝論兩書即成於此時，嗣即致力於嘉祥關於三論之各種玄疏，擬作一切可破論。復精研楞伽、深密、瑜珈、攝大乘，成唯識等至兩年之久。遂由不覺而覺心漸現身器之悟而向前邁進一步。自此以後，真不離俗，俗皆徹真，其表現於理論之風格，又爲之一變。嘗欲鎔冶印度因明，西洋邏輯及中國名辯於一爐而創新論理學，心理學及文理學，並會就其構想書就綱領。對於律部及歷代關於戒律之疏述，亦莫不涉覽，整理僧伽制度之念，遂萌於其時。至於經世文學如文學、哲學、倫理學、心理學及經史等，均莫不瀏覽有得。其後撰有墨子評議、荀子論、佛學導言等印行。民六春出關，在普陀遊息十餘日後，去寧波訪樊年法師，在觀音寺留住數月，復至觀宗寺訪諦閑法師，就觀宗寺辦觀宗學會，請仁山任副講，常惺等均來就學。後應臺灣基隆月眉山靈泉寺住持善慧和尚之請，赴臺灣與日本布教師三人輪流講演佛學，並印發「人生」與「佛教兩大要素」等講義傳布。在基隆舉行法會七日後，遊臺北臺中彰化等地，隨緣講演。由善慧陪同遊日本神戶、京都等地後，始返上海，轉赴普陀前寺任知衆，辦理全山對外交涉及管束全山僧俗事宜。遊杭州等地，與華山、善亮晤談。旋以寧波佛教孤兒院改組，與圓瑛等任院董。六月，陳元白來訪，與談佛理，遂破其對同善社之所執，由陳

邀其社友蔣作賓、黃元愷等同至普陀，爲說佛學綱要，將圭峯原人論及八識規矩頌等爲之解說，使三人俱捨前所奉道而歸佛。出關中所著哲學正觀，教育新見，訂天演宗、破神執論，譯著略辨佛學導言及道學論衡等稿，趁中華書局總經理陸費逵來普陀之便，取赴上海刊行。繼設立覺社於上海，宏揚佛學，出版楞嚴攝論等，並發行覺社叢刊，三月一期，發行至第五期，覺社結束，遷居杭州西湖淨梵院，於民九改編海潮音月刊。爾後數十年，海潮音雖易無數人主持，而其宏揚佛法之效，歷久不衰。南通張季直（謇）耳其名，禮聘至南通講普門品，張狀元每日率同編纂數百人參加聽講。繼至武昌及北京講楞嚴經及法華經，先後皈依者數百人。時國內政局日陷於紛擾割據，「整理僧伽制度論」，勢難實行。而俄國革命成功，社會主義思想日見流行，因得一新感覺，深以爲僧衆有從事工作以自力生活之必要；乃布宣刊僧制論，發表「人工與佛學之新僧化」。次撰「唐代禪宗與社會思潮」，極力發揚禪者風格，誘導僧衆趨向「務人工以安身色，則貴簡樸，修佛學以嚴法身，則貴真至。」之理想，遠追百丈高風。其對禪宗與學術思潮之解說，則基於其所主張之「反信教的學術精神」，「反玄學的實證精神」，及「反因襲的創化精神。」爲基礎。當時應用進化論之歷史考證法以研究佛書者日多，乃深爲佛教傳統憂心忡忡，因著論予以抨擊，並喚起全國僧尼注意。更以其數年來到處演講與爲文以弘教之結果，多方信善及極有地位之政府官員與地方紳耆均爭先皈依；致引起拘於宗派之舊派僧侶不安，乃宣染民初「大鬧金山」之事，流言四起，以圖毀謗。惟以其深厚的佛學素養，及其通俗之弘教方法，仍得各地有力者之信護。復於此時撰寫「新的唯識論」發表於海潮音月刊，以糾正故步自封之僧侶思想與行爲。民十，接任淨慈寺住持。鑒於僧寺內外交困，實爲復興佛教之大碍，乃倡「僧自治說」喚起僧侶之自覺自清。復以一般學佛者之行不由中，尤爲新興佛教之內在危機，特倡導「行爲主義之佛乘」，以資警惕。接任淨慈寺住持後，亟欲藉此一禪林實施理想之改建，爲佛教樹立楷模；乃對寺內一切痛加改革，時寺內有少數僧人染有鴉片癖，更有自行煮飲從事酒肉飲食者，均予嚴加約束，限期戒絕。復修建濟公殿，嚴飾佛像，陳列佛學書報供僧俗閱覽，改禪堂爲虎角堂，以繼永明禪淨雙修之遺風。並創辦永明學舍，以作育弘法僧材，設佛教慈兒院，以教育小沙彌；因此，百廢具興，儼然能與靈隱爭一日之短長矣。作「佛法大系」，本體爲「眞如的唯性論」，現行爲「意識的唯心論」，究極爲「妙覺的唯智論」。以之統論大乘諸宗，此爲其大乘三宗論之雛型。以寺務革新之故，引起一般腐化僧徒反感，乃勾結地方劣紳軍人惡吏，控之於省，浙江省長沈金鑑迫於惡勢力，乃下令撤銷其淨慈寺住持之職。時正在北京講經，乃訴之平政院，由院令浙省府移案北京辦理，卒被擱置。惟以在京講經故，深獲有力者之信護，大總統徐世昌且頒賜「南展正覺」匾額一方，由康有爲倪謨香等送其回杭入寺，反對者亦無如之何。旋將淨慈寺交與鴻定，並結束永明學舍，應

武漢信善之請，於民十歲暮赴漢口，於漢口佛教會開講仁王護國般若經，鄂督蕭耀南亦親自蒞會聽受禮拜。旋由李隱齋陳性白等發起創立佛學院，東遊三鎮政商各界集議，決議進行籌備。旋開佛學院籌備會於歸元寺，自認為創辦者三十餘。竟就院址後，受院董會禮聘為院長，乃進行招生事宜；佛學院章程由創辦者呈湖北軍民長官及內教兩部備案。此時有精研佛學之居士歐陽漸主法相唯識分宗，彼則主法相必宗唯識。始依傍法苑義林章以論三宗。嗣佛學院於民國十一年九月一日舉行開學典禮，鄂督蕭耀南亦蒞院致詞。是期學生有六十餘人，學僧有激芳、能守、默庵、會覺、觀空、嚴定、法尊、法芳（即法航）、量源等，居士有程聖功、陳善勝（後出家名淨嚴）、張宗載、寧達菴等。課程參酌日本佛教大學，管理參酌禪林規則，早晚禪誦，惟稍念彌勒，週到兜率為異。中國佛教之有高等僧材教育自此始。後在廬山設暑期講習會，親赴廬山演講「佛法略釋」，「佛法與科學」，「佛法與哲學」，及「佛法悟入漸次」。時並兼任中華大學教授，主講印度哲學。撰文評梁啟超「大乘起信論考證」，反對以西洋進化論觀念治佛學。在廬山恢復大林寺名勝，並發起世界佛教聯合會。大會於日本大谷大學教授稻田圓成來訪，因與談由中日佛教徒聯合進行傳佈佛教於歐美，並由此融治兩國國民間之情感，以共同發展東亞文明。迄大林寺法會開始，大為旅廬日人矚目，日本領事江戶以日本佛教徒名義前往參加，並電日本，約派代表於翌年來會。乃著手於翌年夏召開第一次世界佛教聯合會之籌備，並呈由地方政府轉呈中央備案。其世界佛教運動思想之實施肇於此。其時，武漢原組有佛化青年會，於赴廬山前囑其移至北京宣內象坊橋觀音寺，主持者張宗載事達蘊而外，更有道階、覺先、悲觀及邵福震楊蝶父等。未幾，深得北京學者名流贊襄，乃由胡瑞霖、梁啟超、蔡元培、章太炎、黃炎培、范源濂、許丹、張慰西、江亢虎、傅銅、李佳白及莊士敦等函介各學校，備致推崇。是年（一九二三），其所主持之佛學院與歐陽漸無（漸）之內學院，每有法義之爭。初有史一如與藕藕庚關於因作法之爭，繼有唐長三（慧緒）與呂秋逸關於釋尊年代之辯，後有如景昌極，關於相分有無別種之爭。佛學院方面以泛承舊傳諸宗，表現中國傳統佛學之風格，內學院特宗深密瑜伽一系，此其根本異趣之處。溯自民八起，由於歐陽漸與之突起，幾成為中國佛學界之雙峯，以此難免引起向來趨避開、印光、冶開等之僧徒居士等大為驚異。世人於是認諦閉等為中國佛教之舊派，而目太虛為新派。民十七年後，諦閉隱退，乃成太虛與印光對峙之局，民二十年後，印光隱退，乃為圓瑛與之對峙。民十三，以大勇自日本學密歸國，傳法於杭州；基於其八宗平等發展之信念，乃手書召大勇赴武漢，在佛學院內趁寒假期中傳授密法，是次就學者有院內優秀學生十八人，居士六人及女衆三人。武漢密法，忽焉而盛。春，編「慈宗三要」，以宏彌勒淨土。由於東密勃興，動輒以「六大緣起」為究竟，乃作「緣起抉擇論」以折之，並主張融東密藏密而為中密。民十三夏，在廬山召開世界佛教聯合會

，到各省僧素代表十餘人，日本推法相宗長佐伯定胤及帝大教授木村泰賢來會，另有英、德、芬、法諸國佛教徒數人參加。會中首商討中日交換教授及學生事，次喚起緬甸、暹羅、錫蘭等國聯合，並決議翌年開會於日本，定名東亞佛教大會。以明年須出席東亞佛教大會，應推定合法代表，乃與李隱齋發起籌組中華佛教聯合會。廬山會畢，以常惺惺法泰縣光孝寺，乃與常惺惺同赴泰縣講經。有盧敬侯等士紳三十餘人來受三皈依，乃教以結社念佛，並為之作泰縣念佛社序，求皈依者爭先而至，方便開示，不下千人。順道應邀赴上海鎮江兩地弘法，暮春回武漢。原理想中之佛學院計劃及其於暑假中提出之擬改變佛學院學制及課程，均不獲院董會通過，且以東密盛行，對佛學院之教育不無影響，乃毅然辭去佛學院院長之職，交由善因代行。上海小住，偕樊年遊雪竇，入寧波，住保國寺，作「大乘與人間兩般文化」及「起信論唯識釋」二書。民十四，春，以佛學院院董會及各師生紛紛函促，並派代表赴甬請其回鄂。抵滬，以「科學的人生觀」與「大乘與人間兩般文化」二書交泰東圖書局發行。晤章太炎，與談起信論義及人乘階漸佛乘義，頗獲章氏激賞。回武漢後，對院務逐加整理，並對學生講二十唯識論，作「大乘之革命」及「革命之工具即二空觀」。春末，應段祺瑞、許世英、馬寅初等之請，赴北京講仁王護國般若經。抵京時，至車站歡迎者數千人，每日聽眾常千人以上，克爾佩、衛禮賢、多傑覺拔、黃覺仲尼等，均來法會參觀。在京設中華佛教聯合會籌備會，呈報內政部備案，以便推派代表出席是秋東亞佛教大會。遊太原後南返，禮育王舍利塔，去天童講楞伽經。赴廬山，作暑期演講，設廬山學雲於大林寺，命學員會覺、大醒、漢智、迦林等習英文與佛學，以為襄遊歐美佈教準備；深信惟中國如能振興大乘佛教，亦惟中國大乘佛教可救世界，離廬山，過南京，訪歐陽漸，無參觀法相大學（由支那內學院擴成），講「認識的地位論」。回滬，組東亞佛教大會中華代表團，團員二十六人，被推任代表團團長，道階副之。於十月抵神戶。大會於十一月一日在增上寺大殿舉行，於教義研究中宣讀其論文「阿陀那識論」。會後暢遊日本各地佛教勝蹟。大會期中，日本名教授如南條文雄、井上圓了、村上專精、大內青巒、高楠順次郎、鈴木大拙、渡邊海旭、常鑑大定、木村泰賢及金山穆昭等均紛紛來訪。德國駐日大使索爾夫，帝大德籍教授毗支莫沙，並特約其語談，願為介紹柏林友好，歡迎其赴德講學。歸國後，撰「由職志的種種國際組織造成人世和樂國」，載於東方雜誌。民十五，春，應劉仁宣等之請，約熊希齡、章太炎、王一亭等發起組全亞佛化教育社（後改稱中華佛化教育社），作佛化運動，並在上海出版心燈旬刊。是秋，國民革命軍自廣東大舉北伐，數月內底定奉南及華中各省。擬作布教歐美之準備，先赴南洋，於九月初抵星加坡，於維多利亞紀念堂講「覺世救人之佛法」，於江夏堂講「佛乘宗要論」，「維摩詰經」大綱、及心經等。以不堪南洋炎熱，乃返滬。時武漢早已由革命軍克復，佛學院及漢口佛教會陷於停頓狀態。歸途經

廈門，赴閩南佛學院歡迎會，發表演說，翌日，偕常惺參觀廈門大學，講「緣起性空的宇宙觀」。返滬後，鑒於各地佛教陷於混亂，如唐生智在武漢槍斃佛學院學僧素禪，樊鍾秀焚燬少林寺，馮玉祥沒收相國寺等變故相繼發生，乃作「僧制今論」宣布。民十六，春，於上海創辦法苑。鑒於政教失序，佛法新青年會亦於是時解體，乃發表「以佛法解決現世困難」，「告摧殘道德文化者」，「告毀壞佛教者」諸文。四月，廈門南普陀寺住持會泉任滿，衆請其繼任。乃先赴福州，晤方聲濤等，軍政當局歡宴之於功德林，始轉廈門就任，並兼任閩南佛學院院長。上海之法苑遂告結束。由於廈門之閩南佛學院興起，及編發現代僧伽，現代佛教與大海燈等月刊，院務整頓，井井有條，遂使各地風氣興起，於是嶺東佛學院與鼓山佛學院亦相繼創立，僧徒向不重視讀經之風，至此不變。九月，蔣中正邀其遊奉化雪竇寺，因是時適以寧漢分裂而合作，蔣於八月下野回奉化休養也。抵雪竇，與蔣長談竟日，並偕遊百丈巖，同度中秋。爾後佛教能從十五年之動盪混亂中復趨安定，蔣氏維持之力爲多。十月，回杭州，住靈隱寺，潛心著述，撰現實主義（後更名爲眞現實論），自由史觀等。民十七，內政部長薛篤弼有改僧寺爲學校之議，中大教授邵英秋擬有廟產興學之具體方案，擬向全國教育會議提出；僧界大爲震驚，現代僧伽社等呼籲反對。乃以「中國信佛的革命民衆領袖」名義，發表「對於邵英秋廟產興學運動的修正」一文，爲之駁斥。六月，應蔣總司令中正（時已復職）邀，赴南京晤敘，並偕遊湯山。因向蔣談及佛教爲世界人類最高之理想表現，際此訓政伊始，最好能組織一能統一僧俗之佛學團體，俾收政修俗美之效。蔣氏贊同其說，因即爲作函介紹其分訪當時政要譚延闓蔡元培、鈕永建、薛篤弼、王正廷、李烈鈞及張靜江諸氏，洽商進行。結果，於七月下旬成立中國佛學會籌備處於南京毗盧寺。至此，佛教在國民政府治下始有初步正式組織。同時，以出國宣揚佛法在即，乃發表「恭告全國僧界文」，告以佛學會組成，待速開佛教徒代表會議，列舉意見，以本人出國在即，希各方好自爲之等語。十七年八月十一日，率翻譯鄭太朴（松堂）及趙壽人乘安特雷爾號海輪離滬。自民十四以來籌備遊化歐美之願，至此始告實現，行前爲其介紹歐美各國佛徒或對佛學有研究者之外國人士，計有英籍佛徒克爾蘭，德國駐華大使卜爾熙，奧國佛徒林肯（後出家，各照空）。蔡元培爲其函介英法學者羅素及柏格森，張君勱爲其介紹德國杜里舒及倭經學會，胡適爲介對東方文化有興趣之英德友人多人。沿途備受各地歡迎，均有演說。過星加坡，赴中華佛教會講演。過錫蘭，參觀佛寺及佛教大學。經開羅，遊覽金字塔。抵巴黎，發表「西來講佛學之意趣」一文。應東方文化學會之邀，講學於巴黎哲人廳，題爲「佛學與科學哲學及宗教之異同」。應法國各界之請，於東方博物院講「佛學之源流及其新運動」。講「有情與流轉之進化」於靈智學會。在巴黎之多次演講，由巴黎佛學會爲之出版英文講演專集，英人攝乃能爲之作序。由法赴英，在倫敦三眞社講「我之佛化新運

動」。在英晤首相鮑爾溫，在中國學會講「佛法之過去現在及將來」。應西敏寺邀，赴寺參觀。與倫敦佛教會會長亨利士共同講演佛學。羅素電約晤談，與談羅素哲學之中立特體與小乘之阿毘達磨毘婆沙論及大乘之中觀論等。應摩訶菩提會倫敦分會之約，講「小乘與大乘之關係」，勉以從事世界佛教聯合組織。赴倫敦佛教會講「佛學聯合研究之必要」，並與該會議定，該會所出版之佛學月刊，任傳譯中國佛學之責。並由會長亨利士負責聯合英國佛學界，籌設世界佛學院倫敦籌備處。發表「告全球佛學同志」演講，爲倫敦BBC廣播電臺錄音保存。由英國轉往比利時，應齊爾教授之約，晤梵文教授杜門，希臘文教授格列古爾及哲學教授兌生，與齊爾交換其自由哲學與其本人之自由史觀意見，極爲接近。赴中比友誼會及憑弔滑鐵盧古戰場，赴東方學會茶會，費式爾贈以菩薩地經藏片，有梵文法文及中文之會譯。爲費式爾略說成唯識論大意。由比赴德，抵佛朗府，晤佛朗府大學中國學院院長衛禮賢，商定編書交與之雪洛斯書店出版。訪詩人歌德遺屋。開在林伯爵約遊達姆施塔特城，與開氏談禪宗。講「身命觀與人生觀」於佛朗府大學。於中國學院講「佛學之變遷大勢及其新傾向」聽衆數百人，皆熱心東方文化與哲學及對佛學有研究者。與衛禮賢商定，以中國學院爲世院之德國通訊處，招集發起人。於院刊譯載中文佛經。參觀東方學院。應杜里舒教授及吉士教授邀晤，洽談甚歡。抵柏林，赴學生總會，共慶新年（民十八）。晤遠東協會會長叩爾納及民族博物院萊辛教授。赴德外交部晤東方司長脫脫老乎脫孟。脫氏以爲上次歐戰，由於缺乏修養所致；乃告以應從科學理智而上達於最高圓滿之佛法，以爲現代歐洲之新信仰。出席德國遠東協會，商世界佛學院事。應委伊經夫人約，去耶耶，寓倭伊經紀念室，開演講會，講「佛法與哲學」。赴萊勃齊大學講「佛法與科學」，聽衆千人。維德海伯爾來訪，詢詳定與神通。講學於民族博物院，聽衆六七百人，以柏林大學師生爲多。旋赴柏林佛學會講「人生佛學」。以法外部之邀，於民十八元月底返抵巴黎，奉藏佛及佛畫二幀於巴黎佛學會。赴外交部之歡迎會，法政府令巴黎市政廳捐地作世院基地，巴黎方面允爲世院發起人者已三百餘。出席巴黎佛學會成立大會，並加指導，爲諸勸勸上生經，導唱三歸依，略示上生經大意。龍舒女士與旭佛爾夫人請授皈依，示以慈宗三要。二月中旬乘輪赴美，抵紐約，郭東文陪赴望爾夫人茶會，爲攝有聲電影，留美紀念。三月赴華盛頓，赴國會圖書館參觀，並作講演。三月三日，江亢虎偕往參觀胡佛總統就職典禮，當晚返紐約，次日赴耶魯，下榻大學俱樂部，講學於耶魯大學及哈佛大學後，返紐約。應門羅博士約，經哥倫比亞大學，與門羅談大同世界之教育，次赴演講，聽者及哲學系及宗教學院學生。十一日，離紐約赴芝加哥，訪費特博物院院長羅特作長談，商決設立世院美國通訊處於此。會任意大利廣州總領事之佛弱執禮來訪，論及世界佛學院事，主張院址設於中國。匈牙利佛學家佛意來訪，爲其解說有關佛教問題。次赴西北大學演講，聽衆多爲芝大

及西北大學師生及研究東方文化與佛學人士。十六日，離芝加哥赴舊金山。應華西大學教授費爾德博士約，費氏以所著「菩提達磨論」就正。晤山達須教授，其後為之編「太虛佛學」。赴卜拔利講演於宗教學院。赴加州大學公宴，並作演講，聽衆千人。後數日，先後赴東漸神廟、靈智學會、基督教青年會等多處演講。四月五日離美返國。途經檀香山，以當地佛教青年會等之迎迓，赴十字架教會作演講，復至中華會館演講，赴華僑公宴，及佛教聯合會，到日、印、英、美、佛徒六十人，為略述遊歷經過。四月初抵上海，受各界歡迎，並公宴於功德林。在上海，出席上海各界之歡迎會及居士林歡迎會後，於五月六日赴杭州，住靈隱寺小憩。六月初，赴上海出席中國佛教會第一次執監委員會，被推為常委。中國佛教會章程，由其先期與王一亭致書蔣主席，乃獲內政部核准備案。至是，中國佛教會乃得奠基於管理寺廟條例不利於佛教，該條例已交立法院審議，立法院制委員會委員長焦易堂以此相詢，乃作「佛寺管理條例之建議」。返靈隱度夏後，應武漢邀約，赴鄂，於漢口佛教會開講大乘法苑義林章唯識章兩星期。應湖南省政府主席何健請，赴長沙，駐錫上林寺，在中山堂講演三日。返南京，參加中國佛學會成立大會，當選為會長。冬赴廈門，駐錫南普陀，為閩院講誦伽藍寶義。民十九，「太虛大師寶遊記」編成，親為作跋，交大東書局印行。遊泉州，駐開元寺。偕弘一，轉達，芝峯等去小雪峯寺度舊曆新年。返廈門，重擬建僧計劃，講「建僧大綱」。將閩院研究部分分為五系，即：法相唯識系，法性般若系，小乘俱舍系，中國佛學系及融通應用系。於漳州南山寺成立錫蘭留學團，使習英文，以備留學。南普陀住持任滿，請辭不獲，允連任。創設「華文佛學分科研究所編輯」，由佛學書局印行。應世界書局約，改編「佛學概論」為「佛學ABC」行世。五月，以朱慶瀾約赴北平，駐錫柏林寺，在居士林開講普賢行願品。擇定北海小西天寺為世界佛學苑之址。六月回滬。九月，北平世界佛學苑柏林教理院成立，閩南之錫蘭留學團移柏林寺。入四川，赴峨嵋，瞻禮普賢道場。於成都文殊院開講普賢行願品，授戒。赴華西大學講「佛法之理證與事行」。遊成都及重慶，應當地軍政各界分別邀請，屢作演講。與劉湘商定，以紹雲寺撥辦漢藏教理院。民二十，春，赴閩，於閩院講「大乘宗地論」。應中國佛學會請，赴南京，佛國寺住持如民，願讓寺址寺產為世苑之址，由李子寬洽商並代表世苑接收。出席上海之全國佛教徒會議，被選為執行委員，仁山、臺源、謝錫陳、黃懌華均任執委，新派顯然得即勢。旋開第三屆第一次執行委員會，當選常委，乃由常委會全部接管中佛會，將會址移至南京毘盧寺。募款捐助摩訶菩提會，復興鹿野苑之建築。五月，國民會議開會，乃上書國民會議諸代表，擬就保護寺產之建議，經班禪代表提出會議通過。其後，國府乃公佈維護寺產明令。圓瑛得江浙諸山叢林與名流居士之擁戴，反對佛教革新，中佛會在上海設辦事處，公推圓瑛主持。因此，

離京赴平，發出退職通告，以明今後責任。而雲南四川等地之佛教會，却飛電挽留。在北平經常講學於居士林、柏林教理院。「九一八」事變爆發，撰「為滿洲事件告臺灣朝鮮日本四千萬佛教民衆書」。以陝西方面邀請，由平南下，過鄭州，以河南僧俗迎迓，折往開封一行。在河南大學講學兩次。抵西貢，開講金剛經於臥龍寺。西安佛教界公舉為崇仁寺住持。冬十二月，北碚縉雲山漢藏教理院籌備就緒，為撰「漢藏教理院緣起」。民二十一，在普陀指導成立南海佛學苑。普陀山僧衆公議奉班禪那庵為其休遯處，乃親易庵名為「太虛蘭若」。痛心於中日兩國相殘，乃作「因違誤事件為中日策安危」一文，列論戰則兩敗，和者兩榮。作「佛教紀元論」，宋錫蘭說，以民國元年為佛曆二五三六年。赴重慶，至縉雲山，主持世界佛學苑漢藏教理院開學典禮。十月，應奉化蔣中正請，住持雪竇寺，十月八日行進院禮。赴閩院，講「現代僧教育的危亡與佛教前途」。應廈大教授所組之文哲學會約，講「法相唯識學概論」。十二月，辭南普陀住持職，赴潮汕講學弘法。返上海，廣播「佛法大意」及「佛教與護國」於永生電臺。回雪竇寺度舊歲。民二十三，赴杭州、廬山、漢口等地講學。民二十四，錫蘭僧納羅達訪於上海雪竇分院，商南京世苑籌設巴利文學院及律儀院事。在上海、南京、丹陽、鎮江等地講演。南下，至廈門、香港、廣州等地講演。應虛雲邀，去韶關南華寺瞻禮六祖遺身，遊羅浮。民二十五，春，經汕頭返上海。遊常州、焦山、訪仁山，商中佛會事。赴南京、漢口、廬山、杭州等地講演。民二十六，在上海、寧波、蕪湖、巢縣等地講經。「八一三」滬戰爆發，應重慶僧俗邀請，於八月初抵渝。九月初，入縉雲山，為漢藏教理院員生講學。民二十七，作「即入成佛的實現實論」一文。遊成都、灌縣。民二十八，是歲二月六日（農曆為十二月十八日）為其五十壽誕，各方發起擴大慶祝，重慶、上海、漢口、西安、香港、仰光、暹羅等地，均有慶祝儀式，賀電紛至。由渝飛貴陽，轉飛昆明，隨處講演。九月，組佛教訪問團，十一月，經滇緬公路入緬，抵曼德勒，受緬僧二千餘及中印緬人士萬餘人之歡迎。抵仰光，歡迎者更衆，乘花車遊行，參加遊行三萬人，緬人多就地朝拜。出席中緬佛教研究會茶會，首相宇勃，部長宇素，市長宇容溫等四百餘人均出席，我國外次曾鎔甫，駐仰光總領事榮寶豐均來會。緬甸教育部長崙英，前內閣總理答茂等來訪。民二十九，一月，離緬甸赴印度，抵加爾各答，中、英、印、錫金流學者二百餘人開會歡迎，作演講，以蔣主席托帶之鍍金銀塔奉贈菩提會為紀念。出席國際大學歡迎會，八十高齡之太戈爾，親臨主席。赴菩提伽耶，禮金剛塔。赴貝勒納斯，出席國民大會主席普拉卡沙之歡迎會。尼赫魯來訪，與談應付日本發動侵華戰爭及中印兩國佛教合作諸事甚洽。與尼赫魯赴摩訶菩提會召開之阿育王紀念會，被推為主席，與尼赫魯均有演說。訪尼泊爾境內佛誕生處之盧比尼，瞻禮摩耶夫人聖無憂樹誕生石像及阿育王石柱。遊巴倫坡、老克諾、阿克那、波保爾諸勝地。應甘地邀請，赴瓦而達，晤甘地於西恭，

作甘地太戈爾贊。轉往錫蘭可倫坡，首相及市長等均來歡迎，晚赴麻里卡坎達最高巴利文學院召集之歡迎會，來會者萬餘人，次日，佛教大會主席陪同參觀拉尼亞寺及其他各寺與僧學院。赴市長茶會，晤諸政要名流。訪問古文化中心及其他古蹟。佛教徒大會主席來訪，與商中錫蘭聯絡辦法。由錫蘭轉往星加坡，以外交部來電，暹羅排華甚烈，不宜於此時往訪，遂中止暹羅之行。連日演講於中華佛教會，中正中學，維多利亞紀念堂及靜芳女學等處。轉西貢、河內訪問，於五月初返抵昆明，結束為時五月之海外訪問工作，小事休。在昆明組設特區佛教會，由滇省政府轉報社會部，爭取邊地民族內向，俾利抗戰。返重慶，處理縉雲山漢藏教理院諸事。民三十，春，緬甸記者團來訪，聯合中國佛教會等五團體，於縉雲山開會歡迎。時為文刊於報章及講學各處。民卅一，中國文協舉行緬甸日及印度日，於國際電臺分別對印甸佛教徒作廣播。夏，講「為支那堪布翻案」，以糾正藏僧及各方對於中國禪宗之歧視。民卅二，與于斌、白崇禧發起組中國宗教徒聯誼會。於金劍山創設大雄中學，自任董事長，正式招生開學。赴夏令營講演。撰「中國今後之文化」，「聯合國戰後之和平世界」，及「人羣政制與佛教僧制」等文發表於各報。十一月，內政部頒布修正之「寺廟興辦公益慈善事業實施辦法」，多不利於僧寺，乃發出電報反對，並呼籲當道挽救，電上，獲准停止實行。遊廣西湖南各地演講。民卅三，一月，接任鼓山寺住持。訪軍政部長，籲請准全國僧侶免兵役，獲允准。八月，患輕度中風。冬，蔣主席來遊縉雲山，與之晤談。民卅四，春，西安巴利三藏院成立開學，被推任院長。英美兩國大使遊縉雲山，與之晤談。七月，以德國投降，乃作「告日本四千萬佛教徒書」，勸日本無條件投降，由福善代為廣播。發自傳舊稿，刪補重抄。八月，日本無條件投降，中國八年抗戰終於獲最後勝利，乃作「告世界佛教徒」一文，喚起全世界佛教徒對永久和平多作貢獻。九月，學法尊接任漢藏教理院院長，俾專職守。離相依八年之縉雲山。十二月，內政部與社會部訓令依法組織中國佛教整理委員會，指定太虛、章嘉、虛雲、圓瑛、昌圓、金明、李子寬、屈文六、黃慶淵等為委員，並指定太虛、章嘉、李子寬為常務。因作「中國佛教會整理委員會之誕生」一文。民三十五，元旦，受國民政府頒發勝利勳章。四月，其所派錫蘭留學僧光宗、了參成行。假昆虛寺招待記者，報告整理佛教計劃。七月，佛教整理會僧材訓練班於焦山開學。錫蘭來我國留學與傳教之麻索、開明德、潘那西哈三比五抵上海，遲遲未赴西安巴利三藏院。十一月，佛教文化社發行「太虛大師全書」預約，因約北平楊星森為之編校。民三十六，一月，去溪口雪竇寺留三宿，遊天童，育王訪舊。至寧波，禮獎年老法師，解常佩玉珥親為獎老懸之胸前，有訣別之兆。三月，於上海玉佛寺召開中國佛教整理委員會第七次常務會議，決議於五月二十七日開全國會員代表大會，三月十二日，為玉佛寺退居農華封庵，說法未竟，忽中風舊疾復發，各方聞訊來集，越五日，安詳圓寂於玉佛寺直指軒，時為民國三十六年（一九四七）三月十七日未時，四月八日荼毗，得舍利三百餘顆，而心髓未損，滿綴舍利。全國各地同聲哀悼，國民政府頒賜褒揚令。色身舍利塔建於奉化雪竇山，各地分請舍利建塔紀念。著作等身，有「太虛大師全書」行世。世壽五十有八，僧臘四十有三。

內政部內版登誌字第二〇九四號
中華郵政登字第二〇二二號執照登於第一類新聞紙

佛教文化

（季刊）
第十一期

中華民國五十七年十二月一日出版

發行人 東

編輯人 林

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

貴陽街二段二二三巷四號

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.