

中華佛學學報第 07 期 (p1-22)：(民國 92 年)，臺北：中華佛學研究所，

<http://www.chibs.edu.tw>

Chung-Hwa Buddhist Studies, No. 07, (2003)

Taipei: The Chung-Hwa Institute of Buddhist Studies

ISSN: 1026-969X

漢傳佛教文化及其古文物

釋聖嚴

中華佛學研究所創辦人

p. 1

一、佛教有三大傳統

佛教發源於印度，是由迦毗羅衛國一位釋迦族的王子——喬達摩悉達多，出家修道成佛之後所創立的，他的生滅年代，有多種說法，根據各家學者的推論，佛的滅度（逝世），當為西元前三百八十多年，加上他的世壽八十歲，生年該是西元前四百六十多年。現在世界各國的佛教徒們，所採用的，是依據斯里蘭卡的傳說，認為西元前 544 年為佛滅紀元元年，這是在世界佛教徒友誼會第三次大會中通過的，到今西元 2002 年，便是佛滅紀元的 2546 年，他的出生，比基督耶穌早了六百二十多年。

佛的尊稱為釋迦牟尼，在他入滅之後，弟子們漸漸由印度而向南向北發展，形成了二十個學系的部派，有一個部派中的人，渡海到了南方的斯里蘭卡，慢慢地擴展到緬甸、泰國、柬埔寨等東南亞諸國，乃至中國雲南的西雙板納地區；通常被稱為南傳的上座部佛教。他們雖已各有文字，但仍使用各國語文拼音的巴利文（印度古文的一種）佛典，所以南傳佛教，亦通稱巴利語系佛教。

有向印度西北方延伸的佛教徒們，分作兩個階段，第一階段的絕大部份是通過西域的絲路而進入漢地，一小部份是從南方的海路，傳到中國的廣東。西元第一世紀，相當於從後漢明帝時代開始，陸續地將印度梵文的經律論三藏聖典，譯成了漢文，經過一千多年，到北宋開寶年間（西元 968~975 年），即有五千零四十八卷的漢文大藏經了。然後在中國又開展出了大小十宗的學說，包括小乘二宗的俱舍、成實，大乘八宗的律、

p. 2

三論、天台、慈恩、華嚴、禪、淨土、密。又傳至韓國、日本、越南，統名之為漢傳佛教，漢傳佛教雖然有大小乘十宗，主要源頭是印度初期及中期的大乘佛教。

印度佛教向北發展的第二階段，相當於西元第七世紀，進入中國的西藏高原，主要傳來的是印度晚期的大乘密教。由於印度的密教跟西藏原有的苯教，有許多相應相融之處，所以發展了具有西藏民族特色的大乘佛教，又由於佛教的輸入而發明了藏文，用藏文翻譯了大量的佛典，也用藏文寫了大量的佛教著作，藏傳佛典數量之多，當然多過南傳的巴利語三藏聖典，也不太少於漢文系的佛典。經過一千二百多年的傳流，也發展出了許多學派，乃至傳入了蒙古以及青海、四川、雲南、山西五台山等地。

今天，我們且不談南傳及藏傳的兩個系統，也不談由中國傳往韓國、日本、越南的佛教。就只談漢傳佛教在本土中所形成的文化及其所遺留下來的古文物，作幾點介紹和探討。

二、什麼是漢傳佛教的文化

「文化」的英文是 **Culture**，它的範圍非常廣泛，凡是跟人類社會有關的各種現象及其運作，都屬於文化，從沒有文字記載之前的語言、符號、用具等生活方式、互動關係，都算是文化，因此而有史前文化及有歷史記載的文化。總之，人類社會由野蠻而至現代的文明，經過歷代的努力，所得的成績，表現於各方面者，例如宗教、哲學、科技、藝術、文學、道德倫理、法律規範、風俗習慣等；在此各個項目之中，又有不同的領域，例如藝術之中含有繪畫、雕塑、音樂、舞蹈、建築等；文學之中含

有經、史、子、集，又有散文、韻文、小說等；韻文又有詩、詞、歌、賦、偈、聯等；小說又有短篇、中篇、長篇等。

不過，人類社會，從史前到現在，多少都跟宗教信仰有關，例如中國古人所說社會的「社」字，是指祭拜土地之神，是從天子以至庶民，都應祭祀的「社稷」，後來便將有功德於大眾的人，死後配享於社稷，形成了崇德報功的祖先崇拜。即使到今天，儘管有人已不在乎有沒有宗教信仰，但是遇到婚、喪、節、慶，仍不免有儀式，以表示隆重及慎重，

p. 3

乃至向國旗致敬，對國父遺像鞠躬，對憲法宣誓等，其實都是淵源於宗教的信仰。

因此，凡是一個歷史悠久而被許多人接受信奉的宗教，必定會有其縱橫面的各種文化資產。佛教，是發源於二千五六百年前的印度文明古國，傳入中國之時，已有博大精深的文化內涵，到了中國這個東方的文明古國，再經一千年的含英咀華，開展成爲具有中國漢文化特色的漢傳佛教，不僅適應了漢文化、融入了漢文化、豐富了漢文化，也創新了漢文化、開拓了漢文化。所以漢傳佛教的文化內容，早已和中國人的哲學思想、歷史傳統、文藝表達、風俗習慣，不可分割，甚至也早已跟中國人的日常生活打成一片；不論你願不願意承認，不管你是不是覺察得到，也不一定要用佛教的專用名相，佛教已經是根深蒂固的中國文化，那確是一樁事實。

佛教的漢化，是跟中國固有文化互相影響，很有關係，中國的固有文化，從哲學思想而言，東漢時代，已有了先秦孔孟的儒家、老莊的道家，以及旬、墨、楊朱等所謂百家諸子，但其主流而被中國人所共通接受的，乃是儒道二家。所以佛教的漢化，主要是和儒家及老莊的互相激盪而成。

從宗教的角度而言，中國原本的老莊思想，是哲學而不具宗教的型態，也不負宗教的功能，佛教傳入中國之前，只有先秦以來的方術之士，也沒有道教的宗教型態，當佛教傳入中國一百年之後，始由張陵、張衡、張魯的祖孫三代，「以鬼道教民」（《三國志·張魯傳》），近世學者章太炎說他們傳的是「古之巫師……既非老莊，並非神仙之術也」。但是，天師道的開始，就是張陵的五斗米道。然後經過漢末魏晉南北朝，便一面納入老莊及丹鼎神仙之說，一面模仿佛教，抄襲佛經，而形成了經常與佛教對抗的道教。直到宋朝的道教重要文獻《雲笈七籤》，所列道教五戒十善的五戒內容，與佛教全同，十善的項目雖異於佛教，卻是

佛教慣用的名相。南宋時代成立於河北遼金治下的全真教，吸收儒家及佛教思想，參用禪宗的叢林制度，是跟南方江西龍虎山天師派相對的新道教，天師派蓄妻生子不忌魚肉，全真教則比照佛教的禪宗，也立「清規」，作為他們出家生活的公約。

p. 4

其他，則由於佛教為了適應中國文化，希望能被中國社會接受，一直做著各方面的努力，佛教徒們一直都在學習中國文化，並且設法滿足中國社會的需求，彌補中國文化之不足，因此而為中國文化帶來了創新的機運及開展的活力。且讓我們來作如下幾個項目的探討。

三、漢傳佛教的思想適應及其開創

佛教最初輸入中國之時的思想環境，除了孔孟的儒家及老莊的道教，在宗教信仰的層面，便是方術之流行，那也就是構成被後世稱為道教的雛形，即是對於黃老的崇奉，雖沒有一定的中心思想，卻普為民間流行，亦為宮廷信奉。當佛教從西域傳到漢地，漢人也就將浮屠（佛陀，梵文 **Buddha** 的早期音譯），跟黃老當作同樣的神祇來供祀，例如後漢明帝 8 年（西元 65 年），有詔曰：「楚王（英）誦黃老之微言，尚浮屠之仁慈」。一百年後，在後漢桓帝時（西元 146~167 年），襄楷上書：「聞宮中立黃老浮屠之祠」。可見當時的佛教被中國人視作黃老的亞流，並未見到有從西域來的佛教徒們，對此提出異議，他們是明知不同，而自願配合漢文化的需求。以此可以推知，佛教在中國，自始就是有其適應性的。

到了宋齊以下，方術迷信的風氣，漸漸退潮，清談的玄學抬頭，佛教的思想義理，也趁時而起，首先是配合玄學的風氣，故從孫綽的《道賢論》中，見到以七僧比竹林七賢，例如以竺道潛比劉伶，支遁比向秀，于法蘭比阮籍，于道邃比阮咸等。所謂玄學，是指南北朝時代的道家之學，其中以王弼所注的老、莊、周易，以及何晏的「道論」、「無名論」等，為玄學的代表。

當時的義學僧侶，也就多以老莊來解釋佛學，介紹佛理，被稱為「格義」。例如《梁高僧傳》的〈慧遠傳〉，講到：「年二十四，便就講說，嘗有客聽講，講實相義，往復移時，彌增疑昧。遠乃引莊子義為連類，於是

惑者曉然。」慧遠（西元 334~416 年）是東晉時代的佛教名匠，少年時代，便已「博綜六經，尤善老莊」，出家學佛之後，即以老莊之說，解釋佛法的「實相」之義，是否允當，則不用辯論，總算能讓聽慣了玄學的人士，領略到了一些什麼是佛學。

p. 5

又如《梁高僧傳》的法雅傳，也說到：「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，為生解之例，謂之格義。」

另於僧佑撰《出三藏記集》卷 6，載有道安（西元 314~385 年）的〈安般經注序〉中，引用老子所說的「損之又損」，莊子所說的「忘之又忘」，周易所說的「開物成務」等名句，以說明安般的禪修方法。而此老、莊、周易之三書，正是當時玄學家的中心典籍，通稱為「三玄」。也就是以三玄來比附佛法，假借當時大家所熟悉的三玄，介紹印度傳來的佛學。

又在《出三藏記集》卷 8 所收支遁的〈大小品對比要抄序〉中，所言：

莫若無其所以無，忘其所以存；忘其所以存，則無存於所存。……盡無則忘玄，忘玄故無心。……設玄德以廣教，守谷神之存虛；齊眾首於玄同，還群靈乎本無。

此篇所用的名詞，幾乎就像是在講的老莊的玄學。但其篇名是講的大小品般若經對比要抄序，一開頭就以玄學比附佛經云：

夫般若波羅蜜者，眾妙之淵府，群智之玄宗，神王之所由，如來之照功；其為經也，至無空豁，廓然無物者也。

粗讀之時，誤以為佛學就是玄學的同類，細讀之時，始知佛學要比玄學更有內涵，故不等於老莊的玄學。這也就是佛教所說的方便權巧的設施，援玄學作為橋樑，來介紹佛學，並進而引玄學之士來接受佛學。

這樣的風氣，影響佛教是很深遠的，正因為當時講老莊的人士，特別注重「有」及「無」的問題。例如《老子》云：「無名天地之始，有名萬物之母」句，王弼注云：

凡有皆始於無，故未形無名之時，則為萬物之始；及其有形有名之時，

p. 6

則長之育之，亭之毒之，為其母也。言道以無形無名始成，萬物以始，以成而不知，其所以玄之又玄也。

王弼及何晏都以老子的「有生於無」，為宇宙論的主張。

當時佛教學者們，便以講出「空」「有」的論點，來因應時代環境的需要。依據吉藏的《中觀論疏》卷2所說，在羅什三藏未到長安之前，已有釋道安「明本無義」，即是「一切諸法，本性空寂」。又謂「無在萬化之前，空為眾形之始」。此中的「本性空寂」，是印度的佛法，「萬化之前」及「眾形之始」，則是配合著老子所說「無名天地之始，有名萬物之母」講的。

吉藏的《中觀論疏》卷2又說：

法深法師亦製論云：「夫無者何也？鑿然無形，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。」

這還是附和老子的「天地萬物生於有，有生於無」之說，表示佛法所說的「四大從空生」，是跟老子的思想吻合的。不過，這種「本無義」，終究不是佛法的原意。

類似的空有論，尚有支道林（支遁）作〈即色遊玄〉，明「即色是空，故言即色遊玄論，此猶是不壞假名而說實相。」這就是真的佛法如中觀論及般若經所說空有之義了。又有僧溫作〈心無二諦論〉云：「有有形也，無無像也，有形不可無，無像不可無」，這是依莊子講佛學。

從以上所舉諸家的空有論來看，道安的「本無」義及支道林的「即色是空」義，是以中國哲學的實在論作橋樑，跟老莊思想接軌之後，再說出佛法的本義是什麼，巧妙地適應了老莊思想，也調和了中印兩系思想的差異。這要在羅什的弟子僧肇出來，便明白地告訴我們，《梁高僧傳》卷6的〈僧肇傳〉介紹他：

歷觀經史，備盡墳籍，愛好玄微，每以老莊為心要，嘗讀老子德章，乃歎曰：「美則美矣，然期神冥累之方，猶未盡善也。」

他心喜老莊，而覺得「猶未盡善」，所以轉而追隨羅什學佛，可是當他討論佛法時，還是要借用老莊來闡明佛法，又用佛法來深化和拓展了中國的思想領域。

僧肇（西元 384~414 年）的主要著作，現存而收於《大正藏》有三部書，一部《寶藏論》一卷三品；另一部《肇論》一卷內收〈物不遷論〉、〈不真空論〉、〈般若無知論〉、〈涅槃無名論〉等四篇；第三部是《維摩經注》。在他的《寶藏論》一開頭，就採用老子《道德經》的句型「道可道，非常道；名可名，非常名。無名天地之始，有名萬物之母。」而云：「空可空，非常空；色可色，非真色。真色無形，真空無名；無名名之父，無色色之母。」說的道理雖不同，所用句法則學老子學得很像。第三品中，又借用老子《道德經》所說的「道生一，一生二，二生三，三生萬物；萬物負陰而抱陽，沖氣以為和。」的一段話，來介紹佛教的「無為」、「妄心」、「三界」。僧肇用老子道德經的句型，但他所要表達的是《般若心經》的「色即是空，空即是色；色不異空，空不異色。」有形有像的「色」，即是存在於無形無像的「空」之中，無形無像的「空」，是由於有形有像的「色」而被認知的。本體和現象，是不一不異的、是同時存在的，不是本體與現象的二分法，亦非「有始於無」，以「無」為宇宙根本的自然主義，乃是「因緣所生法，自性即是空。」但是僧肇的表達方式非常巧妙，能讓人覺得是與老子的思想相類似。

僧肇的《寶藏論》第三品，不僅引用老子，也假借陰陽及清氣濁氣，來說明佛教對於宇宙人生的現象，所持的看法，例如：

道始生一，一為無為；一生二，二為妄心。以知一故，即分為二。二生陰陽，陰陽為動靜也。以陽為清，以陰為濁；故清氣內虛為心，濁氣外凝為色，即有心色二法。心應於陽，陽應於動；色應於陰，陰應於靜；靜乃玄牝相通，天地交合。故所謂一切眾生，皆稟陰陽虛氣而生。是由一生二，二生三，三即生萬法也。既緣無為而有心，復緣有心而有色，是故經云：「種種心色」。是以心生萬慮，色起萬端，和合業因，遂成三界種子。夫所以有三界者，

為以執心為本，迷真一故，即有濁辱，生其妄氣；妄氣澄清，為無色界，所謂心也。澄濁現為色界，所謂身也。散滓穢為欲界，所謂塵境也。故經云：「三界虛妄不實，唯一妄心變化。」[\[1\]](#)

這一段論文抄錄得很長，若不如此抄錄，不易見到僧肇當時要把佛學介紹給中國的苦心，在瀰漫著《老》、《莊》、《周易》，所謂三玄的知識份子社會環境中，若不從他們所熟悉的角度切入，就很難讓他們對佛學產生興趣了。例如中國人好簡單、重大體、樂現實的人生，從未想到有生於無的「無」是「真一」的實相無相或空相，也從未知道宇宙人生是由眾生的妄心被萬法所迷而起惑造業，而成了欲、色、無色的三界種子，更不曾習慣分析宇宙人生是以五蘊假合的人為中心，五蘊構成的人，簡單地說，便是心色二法的結合，心為心理及精神的部份，色為生理的肉體的部份。所以僧肇要假借三玄常用及慣用的名詞，來襯托出佛學的義理。僧肇所用的「真一」，不是一元論的第一因，而是諸法自性空的一實相，乃是既非有相、亦非無相的畢竟空相。僧肇所說的「二」，雖以陰陽清濁之氣來形容，但他指的是被境所迷的執著虛妄心，由此執著幻境而動的虛妄無明心，便有三界的宇宙萬物出現了。所以要說：「緣無為而有心，復緣心而有色」，那即是說，迷了「真一」的無為實相之智，便產生妄心，由於妄心生起「萬慮」的心理現象，便與種種物質現象的「色法」有互動關係了。這是佛學特有緣起論，用這樣的表達方式，目的只是在運用玄學介紹佛學，在佛教史上稱之為「格義」。

請看「緣無為而有心，復緣有心而有色」，是不是有一點像佛學所說的「無明緣行，行緣識（心），識緣名色」的句型及內容相似？佛學中的「無明」、「行」、「識」，都是《寶藏論》所謂「濁辱」而生的「妄氣」，即是妄心；佛學中的「名色」，便是妄心與物質和合而成的胎兒之初形。妄心加色法，便是具體的人的心身世界。這種觀點，對於漢文化的中國人，

p. 9

原本是陌生的，所以要借用玄學。

佛學包容玄學、肯定玄學、運用玄學，拓展了玄學的廣度及深度，這是佛學對於漢文化的成全及拓展，而非否定及破壞。猶如王弼用玄學注《老》、《莊》、《周易》，也注《論語》，也是以另一種角度來看孔子思想，多少對儒家也有一些影響。同樣的，在《肇論》的〈般若無知論〉中，主張「聖人虛其心而實其照，終日知而未嘗知也。」又謂：「般若可虛而照，真諦可亡而知，萬動可即而靜，聖應可無而為；斯則不知而知，不為而為矣。」馮友蘭的《中國哲學史》便以為「宋明道學，謂聖人之心，寂然不動，感而遂通，即用此等意思」。足徵僧肇的思想，也為儒家開出了復興的契機。至於僧肇所謂「聖人虛其心而實其照」，從表面看是用莊子之言「聖人之用心若鏡」的譬喻，其實是為表達《金

剛般若經》所說的「應無所住而生其心」，「應無所住」是沒有妄想的執著，「而生其心」是有智慧的功能。後來宋明的新儒家，也常用聖人之心如明鏡的譬喻，殊不知這是經過佛學與莊子調和之後的新觀念。

四、漢傳佛教是經過漢文化薰陶之後的中國佛教

佛教傳入中國之後，如上所說，曾與老莊玄學有過適應及互動的關係，但是也很清楚，儒家思想，才是漢文化中的最大主流。因此，道安（西元 314~385 年）撰寫的《二教論》，雖也提及道家、陰陽家、法家、名家、墨家、縱橫家、雜家，以及農家，而他卻採取讚揚儒家而貶抑其他諸家的態度，他說：

若局命此方，則可云儒釋，釋教為內，儒教為外，備彰聖典，非為誕謬。詳覽載籍，尋討源流，教唯有二，寧得有三。……（漢書）藝文志曰：儒教之流，蓋出於司徒之官，助人君、順陰陽、明教化者也。遊文於六經之中，留意於五德之際，祖述堯舜，憲章文武，

p. 10

宗師仲尼，其道最高者也。[2]

這段文字，道安是把佛教和儒家，置於平等而平衡的地位，中國儒家常稱「內聖外王」之道，佛教則謂內學及外學之教，佛學中的《大智度論》有內外兩經之說，《仁王般若經》有內外二論，故以儒家為「治國之謨」及「修身之術」，佛教則講悲智兩全、明因果業報，主張種族平等，有教無類，萬品齊悟。所以儒佛二教，乃可相輔相成，相得益彰的。道安以為，儒教有六典，道家僅二篇，孰高孰下，也可以想見。

道安所著眼的是經世之學的實用層面，所以重視儒家而貶抑老莊。因此，錢穆的《國史大綱》，也稱讚道安是「中國第一位嚴正的佛教徒」，至於曾被孫綽拿來跟竹林七賢之中向秀相比的支遁（支道林），錢穆說他只是「出家的名士」而已。

另一位略晚於釋道安的竺道生（西元 355~434 年），他是羅什門下的高弟，與僧肇齊名，並稱什門二傑。他在漢傳佛教的思想史上，有震古鑠今革命性的大貢獻及大發明。

道生的貢獻，是受孔子思想的影響而大膽地提出了「頓悟成佛」之說以及「善不受報」之議，乃是繼承「人皆可以為堯舜」的平觀，以及孔子

所說：「聖道既妙」能「體無鑿周」即「理歸一極」的頓悟觀。但是在當時已知的佛學思想中，只知道成佛是多生多劫長遠修行的結果，並且在《大般泥洹經》〈分別邪正品〉有說「一切眾生，皆有佛性」，「除一闡提」。雖以為一切眾生皆有佛性，唯其在眾生之中有一類沒有善根的「一闡提人」，是不可能成佛的。此與孔子人人平等的思想不合，道生以為如果佛教尚沒有孔子的知見開闊，應該是不可能的，因此不惜與時眾對抗，力排眾議，而率先提出了頓悟成佛之說。他說的「頓悟」是不必經過積功累德的長期漸修，「成佛」是一切眾生都有成佛的可能。

至於〈頓悟成佛義〉及〈善不受報義〉的兩篇論文的題目，僅見於梁僧佑的《經錄》，論文現已不見，湯用彤的《漢魏兩晉南北朝佛教史》

p. 11

第十六章中說：「生公似各曾為文發揮此二義」。唯據湯氏的考證，在跟道生同時代的一位學者謝靈運（號康樂），寫有一部《辯宗論》，被收於《廣弘明集》卷 18，該論首篇即介紹「新論道士」的頓悟之說，湯用彤先生的看法是：

此新論道士，當即指道生，其證有二：（一）王弘（字休元，時為衛將軍）既與謝辯頓義，往反多次後，即將其問答送示生公。必應生公為原來立此義之人，故以之就正也。（二）陸澄《目錄》：「道生執頓悟，謝康樂述頓悟。」是謝述生之義也。慧遠《肇論疏》亦曰「謝康樂靈運辯（原作弁）宗，述生師頓悟也。」[3]

由以上所引的論點來看，謝靈運的《辯宗論》所說「新論道士」便是道生，新論道士所提倡的頓悟之說，便是道生的「頓悟成佛義」了。從《辯宗論》所見的新論道士道生的頓悟成佛義，他先舉出佛家及儒家，原本也都有「積學」及「漸悟」的思想，但是孔氏主張「體無鑿周，理歸一極」，因此道生「以為：寂鑿微妙，不容階級。」主張：「今去釋氏之漸悟而取其能至，去孔氏之殆庶而取其一極。」可證知道生的頓悟論，是受儒家孔子影響所啟發。至於儒佛二教的不同之處，乃在：

隨方應物，所化地異也……華人易於見理，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。……（儒家）聖學不出六經，而六經頓解，（佛家聖學）不出三，而以三藏果筌蹄歷然，何疑紛錯？魚兔既獲，群黎以濟。[4]

這段文字，說明了儒家與佛學的頓漸不同，乃由於中國的華人與西域的印度人之間，

p. 12

在民族性上有其差異，儒、佛二教的目的相同而方式有殊，那是聖人設教，爲了「隨方應物」的關係。漢民族的華人，雖然也有如孔子謂顏淵：「回也其庶乎屢空」，似亦講漸修的工夫，但其「理歸一極」，畢竟是講頓悟；因爲「華人易於見理，難於受教」，是故孔子關閉了累積學習的漸修之門而開啓了一極至理的頓悟之門。西方的「夷人易於受教難於見理」，是故釋氏關閉了頓悟之門而開出了漸悟之門。但是，佛教既來了中國，所化的人群，也跟儒家相同，都是華人，就應該倡導：「去釋氏之漸悟而取其能至（理性的頓悟）；去孔氏之殆庶（漸修）而取其（頓悟的）一極（之理）」了。因爲儒、釋二教的經典，都是聖人之學，是聖人所說，也是能使庶民凡夫成爲聖賢的依據。在儒家不出六經，若能一極至理，六經便是胸中之物；在佛家不出三藏，若能得魚而忘魚筌，得兔而忘蹄跡，直下頓悟，不用三藏聖典，也能利濟眾生了。

像道生這樣的見解，並不否定漸修漸悟，但他相信釋迦牟尼佛的本意之中，一定也有頓悟的法門，既然傳入了中國，就當入方隨俗，適應「易於見理」的漢民族，遂提倡頓悟之說，並且認爲一闡提人，皆得成佛。這是非常大膽的創見，結果由於他的「孤明先發，獨見忤眾。於是舊學，以爲邪說，譏憤滋甚，遂顯大眾，擯而遣之。」《梁高僧傳》說道生被當時同住的僧團大眾開除了，那是劉宋文帝元嘉 5、6 年間（西元 428、429 年）的事。後來於劉宋太 10 年至元嘉 10 年（西元 385~433 年）之間，四十卷本的《大般涅槃經》，由曇無讖在南京譯出，於其卷 27 的〈獅子吼菩薩品〉，果然見到了佛說：「我常宣說，一切眾生，悉有佛性，乃至一闡提等，亦有佛性」的經文。證明道生的先見之明，是正確的。因爲道生曾對著大眾，發過誓願說：「若我所說，反於經義者，請於現身，即表癘疾；若於實相不相違背者，願捨壽之時，據獅子座」。當《大般涅槃經》譯出後的第二年，道生真的就在廬山西林寺的說法座上，「端坐正容，隱几而卒」了。

道生的「頓悟」之說，和他的「善不受報」之說，乃是彼此呼應，互爲表裏的。頓悟之理，即是實相般若，般若之智，即是無住生心，「無住生心」即是去除對於一切諸相的執著而生起智慧的妙用，用之於日常生活，

p. 13

便是悟後的功能。因此《辯宗論》的「什法師答」之中有云：

眾生之所以不階道者，有著故也。是以聖人之教，恒以去著為事，故言以不住般若。雖復大聖玄鑒，應照無際，亦不可著，著亦成患。[5]

鳩摩羅什是道生的老師，對般若經無住無著的思想，是一脈相承的，既然頓悟是悟的實相般若之妙智，連般若都不執著，還要等待接受修行一切善法的果報嗎？所以「善不受報」是頓悟者的必然態度，那也就是《般若心經》所說的「無智亦無得」了。道生本是為要適應中國人的民族性而提倡頓悟成佛，結果證明這種思想正是印度大乘佛教的最高意境。從此之後，對於漢傳佛教的禪宗，具有決定性的影響。

漢傳佛教雖有大乘八宗，唯有禪宗的活力最強，禪宗在第六祖惠能（西元 638～713 年）以下，又分南頓北漸，到了惠能的弟子神會（西元 668～760 年），征服了北宗禪，而只剩主唱「不立文字，教外別傳」的南宗禪一支獨秀，直到如今，中國漢傳佛教的寺院，普遍多屬於禪宗。這又證明漢民族的確如道生所說的「華人易於見理，難於受教」。所以大乘八宗之中凡是重於哲學思辯、論議繁複、分析比較的宗派，只有行之於極少數的知識份子之間，普遍、實用並與現實生活結合的，還是主張頓悟的禪宗。中國頓悟禪的開創者，與其說是西元第六世紀來華的菩提達摩（西元？～535 年），應該說是更早於一百年的道生（西元 355～434 年）了。菩提達摩著的《大乘入道四行》之中，雖也有「不隨於言教」的「理入」頓門，但他也列出了另外四種漸修的修行法門，稱為「四行」。所以還不能算是純淨的頓悟禪，也正因為如此，才有此後所謂北方神秀一系的漸悟禪了。

中國禪宗的風格，到了第七代的百丈懷海（西元 720～814 年）在江西洪州的大雄山，建禪林、立清規、自食其力、開墾山林，創立了「一日不作一日不食」

p. 14

的農禪家風，這與印度佛教僧侶之以托鉢為生，不許墾土掘地，不得自耕自炊的生活方式，大異其趣，也和中國都市佛教寺院之依賴政府供養及信徒布施的生活方式，大不相同。這也是由於適應了中國社會的文化背景，所以能夠可大可久，能在中國人的環境中，生存發展。但是，這種生活態度的形成，在道生之時，就已見到了端的，那就是在《梁高僧傳》卷 7〈竺道生傳〉中，有一段非常有趣的記載說：當晉恭思皇后褚

氏建了一座青園寺，由於道生是當時的法匠，所以被請去在該寺居住，深受宋太祖文皇帝的歎重。有一天皇帝設宴供僧，而皇帝到遲了，飲食上桌之後，眾僧久久不敢開動，原因是大眾以為已經過了日中，依律制，不得進食。如果不受此食，又不知如何給皇帝交待，所以猶豫不決。

因此皇帝開口說話了：「始可中耳」！

道生便接口說：「白日麗天，天言始中，何得非中。」說完，道生便取用鉢餐，大眾也跟著吃了。

這樣的事，若在印度，是絕對不會發生的，到了中國，就算方便，也很少有僧侶敢以如此公開地不拘泥於律制的。看起來好像是道生沒有骨氣，爲了討皇帝的歡喜，竟然妄言皇帝是天，皇帝說日中，就算是日中。但是，在遇到當時那樣的窘況，若不是這麼說，那還有更好的辦法嗎？如果爲拘泥律制的小節，失去了皇帝護持佛法的力量，甚至惹來災難，合算嗎？因此，佛教到了中國，只有最能適應漢文化的禪宗，最受歡迎。

其實，類似道安、僧肇、道生等人那樣，主張儒釋道三家的適應與調和論者，在中國佛教史上，一直都有許多人在努力，由《弘明集》、《廣弘明集》所收諸家文獻中，已可一目了然。直到清末民初，凡是有學問的僧侶，都還是稟持著三教融合論的態度。儘管有人批評中國的漢傳佛教，不太像印度佛教的面貌，殊不知這正是漢傳佛教的長處，若非如此，佛教可能會跟印度教一樣，僅是印度單一民族的宗教罷了。

道生提倡的頓悟成佛以及禪宗主張的教外別傳、直指人心，不止是一種中國型態的哲學思想，更是一種實事求是、實用活用的生活態度，所以也是遇深則深、遇淺則淺，遇高即高、遇低即低的教育模式。它沒有一定要堅堅持信仰心外的什麼神明或最高的權威者上帝，

p. 15

佛也只是一位有教無類的教育家，佛是聖人，佛也希望一切眾生都能成爲聖人。站在禪宗頓悟成佛的立場，佛與眾生是平等的，佛是我們見賢思齊的榜樣，不是讓我們當做神靈來崇拜的偶像。孔子不語「怪力亂神」，禪宗在佛教各派之中，也是最平實、最具有人文化的人間性的一派。在佛經以及佛教史傳文獻中，雖也有不少說到天堂地獄及神仙鬼靈的記載，但在第一流的禪宗法匠，絕少談神說鬼，縱有神祕經驗，也會明示那與明心見性的實相般若無關。主張平常日用中事，最爲親切，所以要說「應無所住，而生其心」的如實生活，積極利益眾生而不以自我

的利害得失為念。所以中國的禪僧，不會由於生活形式及身份事業的不同，而失去禪修生活的目標及其所稟持的生活信念；能屈能伸，極富彈性，而又不曾背離佛教徒的精神。而經歷代毀佛的皇帝或異教徒破壞與迫害之後的佛教，禪宗受的影響較少，很快又會復興，原因也在於禪宗重視內在精神的淨化，不太在乎外在的環境怎麼變動。

五、佛經的翻譯適應及其影響

漢傳佛教在思想及生活層面上，既然能夠適應華人社會的文化背景，在其傳流的過程中，產生的種種文化活動，也跟著有其同樣的特色。

例如由於佛經從梵文陸續譯成了漢文，不僅豐富了中國的漢文化，影響了漢文化，佛教的翻譯家們，為了適應華人的民族性，也在不損及梵文原典意含的原則下，作了若干變動。例如依據我國近代的歷史語言學家陳寅恪（西元 1890～1969 年）的研究所見，鳩摩羅什的譯經藝術，有三點值得注意：「一為刪去原文繁重，二為不拘原文體制，三為變易原文」。他以羅什所譯《大莊嚴經論》的漢文本對照現存的梵文本，便發現「中文較梵文原本為簡略」，甚至該論「卷十一首篇之末節，則中文全略而未譯」。又據《喻鬘論》的梵文殘本與羅什譯的漢文本對勘，有兩節梵文原本為散文，譯成漢文則為五言一句的偈頌體；另有兩節的梵文原本為偈頌體（類似韻文），而被譯成了漢文的散文。又有一處梵文的 Kanva，本為印度古仙人的專有名詞，如果直譯，中國人就不知是什麼了，

p. 16

所以羅什譯為中國人常識所稱的「諸仙」；還有 Mandara 及 Vindhya 原為印度傳說中的兩座大山之名，亦非中國人所習知，所以羅什將之譯成了中國人已經知道的「須彌山」。[\[6\]](#)因此，胡適要說：

他（羅什）譯的書，雖然掃除了浮文藻飾，卻仍有文學的意味，這大概是因為譯者的文學天才自然流露。……（羅什所譯）最流行又最有文學影響的卻要算金剛、法華、維摩詰三部。其中維摩詰經本是一部小說，富於文學趣味。……這部半小說半戲劇的作品，譯出之後，在文學界與美術界的影響最大。[\[7\]](#)

因此，佛經的漢譯，除了力求投合漢文化的習慣，也為中國文學增加了新意境、開創了新文體，拓展了新材料。原來例如胡適所見樂府中的長詩〈孔雀東南飛〉，只是寫實的敘述，而沒有一點超自然或超空間時間的幻想。這是中國文學表現的民族性。又如在《列仙傳》、《神仙傳》，也是非常簡單而且拘謹，等到受了印度翻譯過來的佛典文學影響之後，才有《西遊記》、《封神傳》等的超現實作品出現。

西元第五世紀以下，中國的佛教徒們爲了要把佛教傳播到民間去，倡行了三種宣傳佛教教義的方法，那就是：

①歌詠經文，稱爲「轉讀」：四世紀末葉的支曇籥，就是以諷詠經文著稱；胡適先生說，這種以唱誦來讀經的方法，是源自西域，後來傳遍中國，連小孩唸書、秀才舉子背八股文章，也都學著哼出調子來了。但是亦有一些不同，詠讀儒書稱爲書腔，詠讀佛經稱爲梵腔。

②歌詠法言的「梵唄」：此與轉讀同出一源，乃因梵文文體，注重音韻，以能入絃爲佳。初期的僧侶，多數是來自西域的所謂梵僧，也將印度人歌詠法言的梵唄方法，傳入了中國。當時僧侶造的梵唄，據《梁高僧傳》所說，有支曇籥的六言梵唄「大慈哀愍」；又有「面如滿月」、

p. 17

「敬敬謁」等曲子。後來中國化了的梵唄，都帶有一些地方色彩的唄讚，直到今天，尚有所謂四大祝延八大讚的唄讚。後來有人說，是出於曹植的魚山梵唄，應係神話傳說，不足採信。

③設立了宣唱的法理制度，名爲「唱導」。用在齋會的晚上講座之間，大眾聽法疲乏困倦之時，法師便以佛經中的因緣、譬喻、本生、本事等的故事來廣明三世因果，辯說一齋大意。

由於以上三種傳教的方法，雖然能夠提高讀佛經、誦法言的興趣，也能讓聽法的民間大眾，知道一些佛教故事；但是歌詠梵唄，還是不易叫人懂得，到了唐及五代，漸漸地便出現了「變文」體裁的佛教文學作品。

什麼是「變文」？它給中國文學有多大的影響？自從在敦煌石室發現了大量的變文，已有許多學者如羅振玉、劉半農、臺灣的羅宗濤等研究了，鄭振鐸的《中國俗文學史》，便以變文專列一章，並以爲後來中國的戲曲、小說、彈詞、寶卷，皆由此發生。因爲變文中已有詞曲、散文、唱詞，後來的戲曲、小說、彈詞、寶卷中所表現的，亦無非是這些東西。現存的變文殘卷中，以《維摩詰經》爲藍本的變文最爲繁富，有的是大部頭的作品，須要積時累月才能講唱完畢。凡是依經文講唱時，先引經

文開場，然後繼以散文，再繼以唱詞。在謝無量寫的〈佛教東傳對中國文學之影響〉中說，所謂變文：

大概要將事實用散文先為略敘，再用韻文復述一次，詞句愛用重覆。這是講宣傳的事，並運用那時大眾語言，使大眾聽得懂，記得牢，所以做成這樣的體格。[8]

我們從張曼曼濤所編《現代佛教學術叢刊》冊 19 所收作品，可以看到專題討論變文的學者有：秋樂、周叔迦、關德棟、覺先等諸人。他們都很重視鄭振鐸的《中國俗文學史》所持見解：

p. 18

在變文沒有發現以前，我們簡直不知道「平話」怎麼會突然在宋代產生出來？「諸宮調」的來歷是怎樣的？盛行於明清二代的寶卷、彈詞、鼓詞，到底是近代的產物呢？還是自古有之的？許多文學史上的重要問題，都成為疑案而難於有確定的回答。

從這段引文可以明白變文對中國通俗文學的影響之大了。而變文的體裁，乃是脫胎於梵文佛經的形式，幾乎所有的大乘經典，每一段都是先採用「長行」的散文敘述或議論，接著就用韻文體的「偈頌」，來重複一遍散文所講的內容，也有在重覆之際延伸散文所未講的內容。目的是在使聽者容易懂得，容易記憶，也比較活潑生動，容易使人感到興趣。至於這種文體的變文，竟然能影響中國文學的革新，甚至於成了中國戲曲和章回小說的鼻祖，雖非出於佛教徒的本意，卻為中國文學史展開了新局面。

六、漢傳佛教的古文物是世界輝煌的文化資產

文物是表現文化的物品，在人類歷史的過程中，凡是由於為了表達生存的努力、生活的情趣、生命的信仰、以及個人和群體的關係、人類和自然的關係等，而發明了特定的工具、導具、象徵物、用品、衣物、建築、繪畫、雕塑等的物品，乃至歌唱、舞蹈、樂器、語言文書等，都算是古代的文化資產。

自從佛教傳入中國之後，經過一千多年的佛典漢譯，不僅影響了中國人的哲學、宗教、文學，也豐富了漢民族的日用語彙，創新了漢民族的思維層面，並為中國乃至為世界人類，留下了豐富的文化資產。例如魏晉

南北朝時代的鑄造鎏金佛像，動輒幾萬尊，遺留下來的，已成為今日世界收藏家們的心愛。

例如石窟藝術，本來在印度是一種僧侶修行居住的洞窟，釋迦牟尼佛時代，在王舍城郊外山中，就有一個可以容納五百人集會的大石室，名叫七葉窟（*sapta-para-guhā*），是當時王舍城的五大精舍之一；有石窟藝術品保留至今的石窟遺址，印度尚有數十處，其中最有名的一個，名叫阿姜塔（*Ajanta*）。另在柬埔寨境內，也有安哥窟（*Angkor wat*）

p. 19

等，都是偉偉大的石窟寺院。中國古人也從西域來的梵僧生活，學到了開鑿洞窟，作為佛教徒們群居或獨處修行的處所。後來由於朝廷出資、或者由達官顯要及大富豪們出資、或由庶民許願集資，為了表達他們對於佛教信仰的虔敬，全心投入，開鑿石窟，雕造佛像，彩繪壁畫，極盡富麗莊嚴堂煌之能事。經過近千年的累積，石窟藝術，即成了許多依山而建的寺院博物館；近世有西方人把敦煌石窟比作法國的羅浮宮，把麥積山四十四窟那尊北魏泥塑佛像，形容為東方的蒙娜麗莎，把敦煌的壁畫和米開朗基羅在梵蒂岡所留的作品相比，也有將龍門及雲崗的石窟大佛及石窟的宏偉建築，與希臘的神殿及其雕像相比。但是中國的達文西是誰呢？中國的米開朗基羅是誰呢？他們的設計人多半是僧侶，他們的製作人有僧侶也有在家居士，多半都是以畢生的心力和時間，奉獻給了他們的信仰，是否要留名，卻不是重要的事了。

佛教的石窟藝術，涉及的範圍，可謂包羅萬象，舉凡雕塑、繪畫、建築、經典、碑刻，乃至音樂、舞蹈、文學、戲劇、歷史、地理、風情、人物，儀式、服制等，都能在石窟中被找到。例如敦煌石窟，不僅是藝術殿堂，更是古籍文獻的寶藏，被英國的史坦英、法國的伯希和等所運走的敦煌卷子，內容以佛教的文獻為主，已成為漢傳佛教文物中的寶庫。

其實，石窟及磨崖石雕，是同一性質，其最大優點是比較經得起時間的考驗，所以開鑿石窟、磨刻石崖的風氣，非常普遍，而且歷久不衰。北方多山，而自然環境嚴峻，所以石窟多是佛教道場的主體，南方多水，而且自然環境溫和，所以石窟及磨崖多為院寺的附屬。我們最熟悉的，也是最著名的，漢傳佛教有五大石窟：①山西大同的雲崗、②河南洛陽

的龍門、③甘肅敦煌的莫高窟、④甘南天水的麥積山、⑤四川的大足石窟。事實上，如今已經被陸續發現和公開的，幾乎遍及全國的有上百處。其中有名的例如山東濟南有神通寺的千佛崖、南京棲霞山千佛崖、杭州靈隱寺千佛崖、江西通天崖，沿河西走廊而下，尚有武威天梯山石窟、永靖的炳靈寺石窟，涇川的王母宮、王家溝、羅漢洞石窟，汾縣有大佛寺、水濂洞石窟，沿洛水尚有直峪口石窟，河北尚有響堂山石窟、寶山石窟，益都黃河南岸有一連串的石窟如黃石崖、千佛寺、玉函山佛龕等不下十多個遺址，

p. 20

在東北則以遼東的萬佛堂最有名。

其實，在北京西南郊房山縣雲居寺石經山，也是石窟型的藏經洞。而此雕刻石經的風氣，從北齊時代已經開始，例如河北省南響堂山及北響堂山的石窟內石刻的《華嚴經》及《般若經》等。至於像房山縣的石經，是從隋煬帝大業年間開始開鑿雕刻，經唐、宋、遼、金，迄於元朝，歷750年的斷續經營，共九個石窟，如今完整的石經4196片，加上殘缺破碎的石板經782片，以及雲居寺南塔地穴內的10082片，合計15060塊石板，有1122部、計3572卷佛經。其中最大的是第五窟，名為「雷音洞」，可以容納四、五十人，四壁皆是石刻佛經，內有石柱四根，共刻1088尊佛像，類似雲崗石窟，具體而微。像這般浩大而持久的雕刻石經工程，絕不亞於前面所舉的五大石窟，如果拿秦始皇的兵馬俑來比五大石窟，其規模也絕不遜色，但此房山石經，乃係出於民間的力量，是由於佛教歷代的僧侶所促成。根據日本學者常盤大定博士的調查研究，除了房山石經，尚有幾十處磨崖石刻的經典，其中最具特色的是山東省泰山經石峪的大字《金剛經》，刻於花崗岩的溪床上，堪稱石經中的極品，碑貼中也將之列為上選的一種。

從石窟、石經，也可以延伸到跟佛教相關的碑碣、銘文以及書法的範本。歷代名家的碑貼，例如大家熟悉的，有集王右軍書的〈大唐三藏聖教序〉，褚遂良的〈聖教序〉，懷素的草書，顏真卿的〈多寶塔碑〉，柳公權的〈玄秘塔碑〉，永智禪師的〈千字文〉等，全都是跟佛教相關的。另在各處古寺院中，可以發現許多的石碑，都跟當時的人文地理及歷史相關，故為文化史及地方誌，保留了第一手資料。其中的許多可在西安的「碑林」內找到。

從石窟及寺院的佛教建築群中，最凸顯的應該算是佛塔的建築。漢傳佛教的佛塔，是寺院殿堂的附屬物，寺院主殿都採用王公大臣所居的宮殿式，雖非來自西域，卻為中國歷代的古建築保存了它的特色，陪襯主殿的寮房或廂房雖多用古代的民居形式，也是一種民族文化的遺產。至於佛塔，幾乎又是每一座規模較大的寺院所必備，那是沿襲自印度西域的習慣，乃是佛教精神信仰所寄的象徵物。

「塔」的梵文是窣覩婆（*stūpa*），原先是用作安置佛陀舍利的建築物，

p. 21

亦即是各個僧房的中心，提供僧侶及信眾們作紀念、禮拜、供養之用，其功能相當於漢傳佛教寺院中的佛殿。因為安置佛陀的舍利，中國人便將之譯成佛圖、浮圖、浮屠。又稱之為佛塔、寶塔，簡稱為「塔婆」、「塔」。

「塔」的形狀，在最初是自然的圓形，所以又有「土堆」的意思，類似漢人土葬的墳墓，俗稱土饅頭。到了阿育王時代（西元前 268 年即位），開始建造覆鉢式的佛舍利塔。後人又在圓形的塔頂上增加了平頭及傘蓋，共三個部份，這是早期的塔形。後來的演變，則除了西北印度有方形塔之外，其他地區便在自然圓形的基礎上，逐漸發展，依次向上，有了塔身、覆鉢、刹竿、頂端是傘蓋，共分五個部分。這大概就是漢地佛塔有三重、五重、多重的起源了。當佛教分別由印度往北往南，傳出國外之後，塔的形狀也各自有了變化，南傳、藏傳、漢傳，朝鮮、日本，也略有變化。漢傳的佛塔，在建材方面有石塔、磚塔、泥塔、木塔、鐵塔、銅塔、金銀塔、水晶塔，在形狀方面有四方、六角、八角；有密簷式、樓閣式；有三重、五重、七重、十三重、乃至多到十五重的；有覆鉢塔、龕塔、柱塔、五輪塔、無縫塔。在所置物品方面，除了舍利塔，尚有髮塔、牙塔、爪塔、衣塔、鉢塔。

就紀念的對象而言，則有佛塔及祖塔。例如山東濟南市柳埠神通寺，現有兩座古塔：一座是建於隋煬帝大業年間的四門塔，塔內四面各供一佛，所以是佛塔；一座是為紀念該寺開山祖師東晉時代的僧朗，故名為朗公塔，俗稱龍虎塔，雖也是四方形，而塔基、塔身、塔頂，與四門塔完全不同。這是既有佛塔又有祖塔的典型寺院了。因此，每到一座具有歷史性的古刹，除了會看到一兩座高聳入雲的佛塔，也多有歷代祖師的塔林。如果進入古寺院而見不到佛塔及祖塔，就會覺得好像少了點什麼。許多歷經滄桑的古寺院，修復之際，必定考慮古塔的重整，有許多

已經毀廢的古寺遺址，也憑著尚有佛塔的基礎，而得以重建，山東神通寺，便是一例；北京西山的靈光寺招仙塔，也是一例，它是文革之後第一座被重建的寶塔，目前稱為佛牙塔。

總而言之，漢傳佛教對中國文化的貢獻，是非常大而且多的，舉凡日常生活的用品、用語、飲食、風俗、習慣之中，不論我們有沒有意識到，

p. 22

都已有有著佛教的影響成份在，確是無可否認的事實。又如對於生死的態度、因果的觀念，乃至喪葬中的火化方式，也是由印度傳入的，這種葬法，今後也很值得普遍推廣，它可解決死人跟活人爭地的問題。另有造像風格的變遷分佈，是一門大學問，臺灣的林保堯及山東的劉鳳君等諸位教授，是這一方面的專家。中國山水畫的形成以及詩與畫合一的意境，都跟佛教的影響有關。禪宗留下大量的語錄，不僅影響了中國的文學，也對宋明的理學，影響深遠。

再以漢傳佛教寺院的古建築物來說，又是一門大學問，北京建設部的屠舜耕先生，便是一位這方面的專家；粗看寺院主體都是宮殿形式的，細加考察，則唐、宋、遼、金、明、清的佛殿建築風格，亦各有其特色；迄今保存得最完整的一座唐代古建築，是五台山的南禪寺；其次是遼金時代的，有五台山的佛光寺及大同市的上華嚴寺、下華嚴寺，迄今保存得最多的是明代風格的寺院建築。這些都是中國極珍貴的文化資產。我們到歐洲訪問，見到他們的古文物，多半與宗教有關。我們發現漢傳佛教為中國創作了這麼多的古文物，應該也是值得我們重視和發揚光大的民族文化。

七、結語

我很慚愧，今天的主題，不是我主攻的專長，我的專門，僅是佛學領域中的一小部份，今天爲了這場演講，臨時看了十多本書，參考了幾十種資料，就大膽地在諸位行家面前，講了這麼大一個主題，有點自不量力，一定有不少是外行人講的外行話，真覺得不好意思！

（2002年12月18日講於山東大學）

[1] 《大正藏》冊45，頁148上。

[2] 《廣弘明集》卷8，《大正藏》冊54，頁136下。

[3] 湯用彤，〈漢魏兩晉南北朝佛教史〉下冊，頁 153。

[4] 〈大正藏〉冊 52，頁 225 中。

[5] 〈大正藏〉冊 52，頁 228 下。

[6] 以上資料，見於胡適的〈白話文學史〉第九章。

[7] 見於同上書第九章。

[8] 〈現代佛教學術叢刊〉冊 19，頁 26。