

中國佛教史略

正聞學社叢書

中國佛教史略

釋印順妙欽合編

序

中國今日的問題是整個文化革新的問題。在這整個革新中，宗教思想，宗教生活的革新，我認爲是最基本最深遠的工作。

提起宗教，當今士林類都要指斥爲迷信，爲麻醉品。然而這畢竟是就宗教外形之在歷史發展上拉雜拖帶的那些砂礫渣滓而言。宗教本身的核心意義却不能毀謗，不當否認的。任何完整的文化，任何完整的人格，都必有它的宗教基礎在。我從不能想像未來革新的中國文化而會永遠乾枯地絕不含一點宗教的因素。

什麼是宗教的核心意義呢？我另有一番看法，在這裏限於篇幅，不便論及。這裏所要肯定的：如果宗教革新是中國文化再生中必需的工作，那麼，佛教——中國宗教傳統中主流之一——的革新運動無疑地值得社會上開明人士的熱烈歡迎與贊助的。

中國佛教到今日必須革新。千餘年的消長蛻變，不知已累積了多少砂礫渣滓，把個中純淨之金，熏鑠得曖昧失色。中國佛教，整個看來，早已成爲一團迷信觀念與制度的

堆積。不革新無以對答時代，就譬如十五六世紀的基督教，非有一番改革與反改革運動，勢必永陷為歷史的罪人。

中國佛教徒接受了時代的挑戰，正在醞釀着一個革新的運動！成績尙微乎其微，但初幕已經揭開。我願以教外人的立場，馨香禱祝它前途勝利。

在現階段，我想一個儘先而基本的工作，應當是教義的再估量——用忠實大無畏的態度來檢驗傳統佛教的一切思想論說，看看究竟那一些是客塵，那一些是本色，那一些應當拋棄，那一些應當光大而發揚。佛教教義需要一番空前的水滸火煉的淨化工夫！問題是：如何而淨化之？兩年前印順法師著了「印度之佛教」一書，就是要答覆這問題。現在又繼續原意，與妙欽法師合著這本「中國佛教史」。如果我沒有看錯，他們的企圖可說是：以歷史清算法來淨化佛教教義中的雜偽而揭顯其純真。他們前後書中所提出的若干事實的論斷果否確立不可拔，我以為是次要問題。他們下手的方法，才真是用心之苦處深處，而也就是他們的著作對當今佛教的革新工作最可能發生作用之所在。

重估教義，最忌是「絕對」態度：把傳統的一切看作爲神聖不可犯的偶像，看作爲

一成不變，一合便不可分的寶藏。這種絕對態度，在佛教史上，乃往往化形出現，冒充「方便」「圓融」的美調，不分皂白地承認了過去一切的說法做法都有其相當的地位，保留的價值。「凡是存在的，都是應該！」重估的工作便無從動手。歷史清算法却是一個「相對」的看法——把過去一切的說法做法看作為環境沿變的相對產品。本既都是因時因地因人而產來，便無不可因時因地因人而遣去。如此以重估教義，乃可以把握着自在自主的審辨權。兩位法師在這裏可說是由信教徒變為科學者。

他們有兩點基本的論斷，特別值得注意與討論的：（一）中國佛教各宗派的興替程序，大體是外承於印度佛教各宗派的興替程序而為轉移。（二）印度佛教各宗派的興替程序大體又是應接着印度整個政治文化的錯雜變遷而生蛻化。所謂相對的看法，於這兩點論斷中充分表現出來。

經過了這種歷史相對性的審辨，他們最後指出一個最有意義的事實——一個宗教史上常見的事實：發展到末運之時，一個宗教往往變成與本來面目恰恰相反的東西。要探到一個宗教之真，每每必須返到這宗教初期之樣。於是就像了目前許多革新的基督徒

主張恢復原始基督教的作風，兩位法師多少都傾向於釋迦本行道，而要標揭爲未來佛教教義的指歸。由科學的途徑，他們又如此歸還到本色的佛教徒。我們似可叫他們爲原始佛教的提倡者。而這原始佛教義乃有一個特點在。據印順法師的考證，它整個的中心色彩原來是充滿了人本精神，入世精神的。這恰好與太虛大師所主張的「人生佛學」前後呼應。儘管彼此治學的方法，略有不同，而所得到的革新方案，初無二致，這似乎也可以代表當前時代精神的一斑。

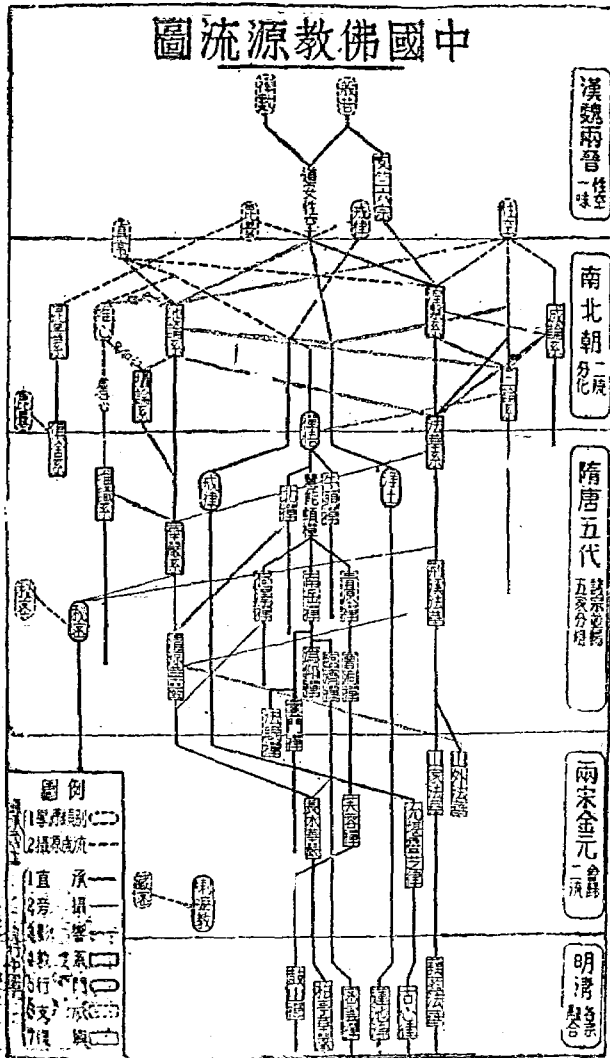
我去年夏天到稽雲寺避暑時，得初次認交於印順妙欽兩法師。每日晚餐後，院中乘涼，輒相從討論人生，討論宗教與哲學範疇內各種問題。與印順法師詰證尤多，有時竟至夜分；萬籟寂然，各得所得。至今回想，他那副猛銳的分析力與熱摯的護法心，救矢志，猶躍躍如在眼前，正與他的沖淡恬退的容貌，表裏對照，蓋陶於佛之大乘而深有會於中者。妙欽法師年壯意殷，浩浩然滿面愉悅之懷、精進之氣，所謂革新佛學者的威儀，是耶非耶？

三十四年元月林同濟序於北碚

目次

序	一
一 緒言	一
二 佛教之輸入中國	二
三 大道南行	七
四 一帆風順之南朝佛教	一七
五 唯心論之確立	二八
六 中原佛教之隆盛	三九
七 新佛教之成長	四六
八 南北東西與中華	五七
九 佛教在平流起落中	六九
一〇 變	八二

中國佛教源流圖



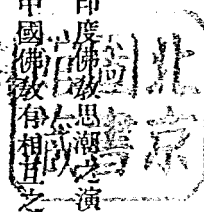
勘誤：
 虛妄誤作虛妄
 攝益誤作攝益
 攝益誤作攝益
 攝益誤作攝益

圖例：
 1. 虛妄誤作虛妄
 2. 攝益誤作攝益
 3. 攝益誤作攝益
 4. 攝益誤作攝益
 5. 攝益誤作攝益
 6. 攝益誤作攝益
 7. 攝益誤作攝益

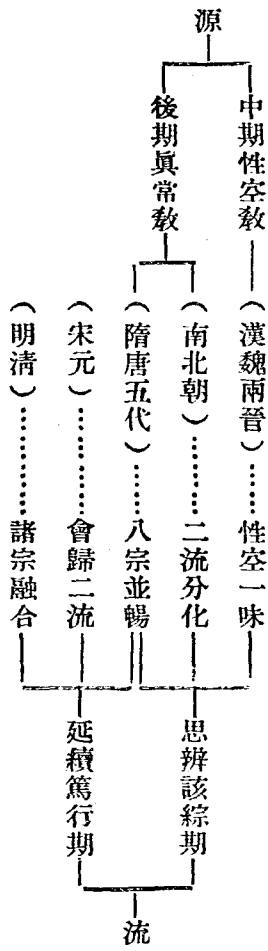
一 緒言

中國佛教，源於印度之佛教，流行於中國民間。源本於印度，故印度佛教思潮之演進，與中國佛教有密切之影響。流行於中國，故中國民族之動態，與中國佛教有相貫之關係。必合所源承之佛教、所流行之中國以觀之，庶足以見中國佛教之真。

中國佛教之流行，且千九百年。自其承受於印度者言之，可分為二期：一，漢魏兩晉所傳，以「性空」為本，兼弘大小乘，相當於印度佛教之中期。二，南北朝隋唐北宋之所傳，以「真常」為本，專弘一大乘，相當於印度佛教之後期。自其流行於中國者言之，亦可為二期：一，上自漢魏，下迄隋唐，為承受思辨時期（約偏勝說）。傳譯而思辨之、條貫之，其特色為融貫該綜。得則華貴宏偉，失則繁文縟節，如世家子。確樹此一代之風者，襄陽釋道安也。二，上起李唐，下迄清季，為延續篤行時期。即所知而行之證之，其特色為簡易平實。得則渾樸忠誠，失則簡陋貧乏，如田舍郎。確樹此一代之風者，嶺南盧慧能也。思辨該綜之佛教，初惟「性空」之一味；繼分化為南之「真空妙



有「北之「真常唯心」；極其量，成大乘八宗之瑰奇。篤行簡易之佛教，初承諸宗而隱為二流，即天台之「真空妙有」，禪者之「真常唯心」；極其致，成禪、教、律、淨之渾融。中國佛教源遠流長，已不僅為行於中國之佛教，且進而為中國所有之佛教矣。



二 佛教之輸入中國

中國佛教之輸入，以『漢明感夢，初傳其道』說，為歷來史家所公認。近人或疑其虛構，然漢之王景，『作金人論，頌洛邑之美，天人之符』；『金人』之在當時，固實有其事。「寺」非梵語，漢代『府廷所在，皆謂之寺』；今僧居曰寺，自應與政府有

關。故漢明見金人，遣使求法之說，傳說容有不盡不實處，而事出有因，蓋可斷言。然此但託始云爾，佛教之來中國，實已久矣。漢明帝永平八年（西元六五年），詔謂「楚王英誦黃老之微言，尚浮屠之仁祠，潔齋三月，與神爲誓；何嫌何疑當有悔吝！其還贖以助伊蒲塞桑門之盛饌」。因以班示諸國中傳。明帝之世，佛教已爲王室所信奉，國家所尊重，應已大有可觀。溯之於前，『西漢哀帝元壽元年（西元前二年），博士弟子景憲，受大月氏王使伊存口授浮屠經。曰復豆（或訛作復立，卽佛陀之古譯）者，其人也』。此魏略之說，出晉中經，晉中經源出魏中經，其說亦可信。博士弟子而能重視佛法，受經於西來之使節，其時佛教應非創聞。更前，成帝河平三年（前二六），劉子政奉命校書天祿閣，作列仙傳，敍曰：『歷觀百家之中，以相檢驗，得仙者百四十六人；其七十四人已在佛經』。宋宗炳，梁劉孝標，北齊顏之推，並見其說如此，是則佛教之來中國久矣。考我國佛教之初入，西域諸國實爲之介，大月氏所關尤切。月氏族原居燉煌、祁連間；漢文帝時見逼於匈奴，乃西出蔥嶺，臣服大夏，建貴霜王朝，承受當地之佛教文化而廣布之。月氏西遷，而印度與西域通；漢武開西域，而西域與中國通；佛教

東來大路，因以暢達無阻。張騫西使以還，月氏等國與中國頗有往還，佛教即藉以傳入；因有月氏王使口授浮屠經，漢明帝遣使月氏之說。佛教由月氏等國之使節、商賈、僧侶絡繹傳入。至明帝永平中，有「金象」之瑞（見抱朴子），大通西域。當時佛教，應有一番盛事，傳說於人間；學者乃據此爲佛教傳入之始。惟流行不廣，世俗多以神明視之，故傳化事迹，猶闇昧難詳。

梵僧東來弘化之有顯著事迹者，始於漢桓帝初年。桓帝建和元年（一四七），安世高東來，遊化江淮間，譯經三十餘部。世高「博聞稽古，特專阿毗曇學；其所出經，禪數最悉」——如安般守意、大小十二門等明禪定；陰持入經、九十八結等，並明法數。所譯文義明允，爲後人所重。時爲筆受助譯且傳其學者，爲臨淮嚴佛調，實我國出家并助譯之第一人。其前後，有安玄優婆塞，譯法鏡經等，佛調亦爲參助。安玄與世高，同籍安息，彼此或不無關係。又月氏國支婁迦讖，亦於桓帝時來洛陽，譯道行般若、般舟三昧、首楞嚴經等十三部（依祐錄），皆大乘學。竺佛朔與之同時，且曾合作翻譯。餘支曜、康巨、康孟詳等，亦略有所譯。

東漢桓靈獻三帝七十年間，佛教之譯弘可分二系：一、安世高等之小乘禪數毘曇系，二、支婁迦讖等之大乘方等般若系。蓋時當西元二世紀後葉，正印度佛教大小兼暢之世也。西北印承說一切有系之學，以罽賓、犍陀羅爲中心，而遠及吐火羅、安息，聲聞佛教歷久彌新。於時大毘婆沙論結集前後，東方罽賓之學盛弘一時，西方外國諸師亦日以宏肆。說一切有系，素以禪學稱，罽賓尤爲淵藪。安世高籍安息，安息多聲聞學，其傳禪數也宜。中南印度，學承大衆、分別說系，發爲方等般若之大乘，與案達羅王朝並興。嗣以北方貴霜王朝，尤以迦膩色迦王之護持佛教，大乘學者多北上，般若方等之教，因得行於月支及嶺東莎車、于闐等地，此所以般若經有『佛涅槃後，此經至於南方，由此轉至西方，更轉至北方』之記。支讖，月支人也，略與龍樹、提婆同時。受地方時代學說之熏陶，故學大乘法，傳般若教。漢末二大譯師，雖同來自印度之西北，而實代表印度佛教之兩大學系也。

三國時，梵僧之先後來洛陽者，有曇柯迦羅、曇無誦之傳戒律，康僧鎧之譯無量壽經，爲新規制新信仰之輸入。然曹魏之譯，當時殊尠影響。漢末安世高與支讖之學，則

因世亂而流入東吳。紹承其學而予以弘揚者，爲支謙與康僧會。僧會之於世高，支謙之於支謙，並有再傳之關係；是則南吳之佛學，卽漢末二系之延續也。

支謙自吳大帝黃武初（二二二）至建興中（二五二—二五三），在吳譯經，頗得朝野信重。孫權拜爲博士，並勅輔太子。謙譯孝經抄，有比丘參政之說，蓋卽以自明其所行之當理者。謙承支謙之學，譯經三十餘部，重治道行、首楞嚴，於方等般若弘闡頗力，足爲兩晉般若學之先導。康僧會於赤烏十年（二四七）抵建業，譯經數部。傳說因誠感舍利，傾動一時，孫權爲立建初寺。會嘗從陳慧習禪，注世高譯之安般守意經，深能紹述其學。支謙生於洛陽，僧會長於交趾，均爲半漢化之西域人，故頗注意於消化整理；如謙之重治小品，意在潤文；且創爲會譯。僧會注安般等三經，集六度要目，製泥洹梵唄。江東佛教，漸可觀矣。

西蜀隘塞，經錄有蜀經多種，而事迹不詳。

自東漢建和至魏末一百二十年間，佛法漸流行於中國，一以印度西域佛教之隆盛，一以中國政教之衰落；因緣時會，不可偏取。我國自王莽政變失敗，五德始終，禪讓禮

樂之說衰，儒者乃困於經學考據。道者自黃老之學不行於西漢，長生久視又不能得志於王公，唯下流於民間，成爲符水、祈禳、懺罪、役神之說；黃巾太平道、五斗米道盛行，幾全無學術可言。學術界頹然無生氣，政亂時荒，學者且窒息將斃，思變革而無由。支識、支謙輩適弘傳方等般若於此時，內啓兩晉般若之學，外導六朝清玄之風，爲中國學術開其生路。雖然，漢魏之佛教，其初也附黃老而興，如楚王英『誦黃老之微言，尚浮屠之仁祠』；桓帝『宮中立黃老浮屠之祠』。佛老混雜，信仰者類不能峻別其異。宗教重於學術，信仰多於理智，是亦創傳時期應有之徵也。

三 大道南行

兩晉一百五十餘年之佛教，上承草創期大小兼弘之學，下啓空有真妄之分。時中國衰亂甚，傳統之儒學解體，倫常氣節，漸泯殆盡。種族間戰亂頻仍，遠過於春秋戎夷之逼。際此時而佛教興，尊釋迦法王，布悲智平等之教。勝胡之凶殘，矯漢之縱逸，維護國族生命於垂絕之秋；亦卽於此時，奠定中國佛教不拔之基也。

時佛教上承漢魏，以般若性空爲本而大小兼暢。般若性空學，研習弘揚之盛，傳譯部帙之多，無出其右者。溯般若經之傳入，始於漢末支讖之譯道行，爲小品初譯；吳支謙重治小品，曰大明度無極經；傳說康僧會亦曾出「吳品般若」；是三國時般若已爲人珍重。惟時際草創，僅及小品，幽旨隔於譯詞，微言滯於弘通。魏甘露五年（二六〇），朱士行慨般若之「譯理不盡」，奮志西行，得放光般若經於于闐，展轉送達倉垣；至西晉惠帝元康元年（二九一），始得無羅叉、竺叔蘭爲之譯出。旋即傳誦南北，競起研究，般若之道，漸光大矣。

西晉佛法之足資稱道者，推燉煌菩薩竺法護之翻譯。法護譯經歷武、惠、懷三帝，略與西晉同始終。所出百餘部，三百餘卷，多我國初期佛教要典；如漸備一切智德經，爲華嚴十地品之初譯；正法華及維摩經，並當時所盛行；大集、寶積經，亦有零譯。於太康七年（二八六），譯光讚般若經三十卷，爲大品初譯；再翻小品七卷。借出在關中，遭世亂而沈沒涼州；道安始得光讚殘本而表彰之，小品則不可得矣。法護所出，皆初期性空大乘之經，且嘗抽譯龍樹之十住論，蓋一般般若性空學者也。

自晉室東遷，北方爲五胡角勝之場；東南粗安，南方般若之學因日以隆盛。羅什前之研究般若而可考者，不下五十餘人，類皆一時之名德。或於般若讀誦講說——讀誦者多矣。講說則道安年講般若二次；支道林、竺法深、竺法汰、于法開等，均應晉帝之請，講般若於宮闕；荆襄講說亦盛。或註解經文——道安於此用力最勤，竺法汰竺僧敷等亦有義疏。或往復辯論——于法開與支道林論卽色義，慧遠與道恆爭心無義，郗超與法汰辨本無義。或刪繁取精而爲經鈔——衛士度略小品爲二卷。或提玄鈞要而作旨歸——道安、支道林均有之。或對比大品小品——支道林有大小品對比要鈔。或合異放光光讚——道安有合放光光讚略解。研習既盛，義解或異，遂有「六家七宗」之分——一道安、法汰與竺法深之本無，二支道林之卽色，三于法開之識含，四釋曇一之幻化，五竺法蘊、支敏度之心無，六于道邃之緣會。本無家有二宗，故成七宗。如春蘭秋菊，各擅其勝，不可謂不盛也。

迨羅什三藏入關（四〇一），俊秀雲集，大事譯弘。重譯大品、小品，文義既定，別翻龍樹智度論以釋之。又出中論、百論、十二門論、十住毘婆沙論；性空般若之學，

至此乃文備而義明。什公所譯，復有十住、法華、維摩、持世、思益、無行、禪經等，並文妙義精，今古依違。什公『篤性仁厚，汎愛爲心，虛己善誘，終日無倦』，忘己爲法之精神，不可及也。卽門人之久沐熏陶者，如「解空第一」僧肇之論，僧叡之序，曇影之疏述，亦精義入神。什公師資，承漢魏來般若性空之思潮，斥「格義」之迂，正「六家」之偏，宗龍樹、提婆論以闡性空之中道，大乘真義，始聞於中國，不復爲三玄所蒙混。『關中洋洋十數年中，當是大法復興之盛也』，此語不虛！惜姚秦祚短，法爲時崩，未得適宜之光闡。沈隱八十年，始得三論學者爲之重光焉！

聲聞藏之傳譯，亦於時大備。苻秦通西域，西僧應時來遊。建元之末（三八〇頃），僧伽跋澄、曇摩難提、僧伽提婆來長安，因出增一及中阿含經，阿毘曇心、八韃度、婆須密集、三法度等論，道安、法和爲之審定。次僧伽提婆南遊廬山，慧遠請其重出毘曇。又東下揚都（三九七），再譯阿含、毘曇，大事弘通。使江南大乘之緒，爲之減色。當『提婆始來，義、觀之徒，莫不沐浴鑽仰，便謂理之所極；謂無生方等之經，皆是魔書』。然不數年而羅什入關，性空大乘獨步當時。雖聲聞三藏續有傳譯——竺佛念出

長舍，功德賢出雜舍；羅什出成實，曇摩耶舍出舍利弗毘曇等；弗若多羅等續出十誦律，佛陀耶舍出四分律，覺賢出僧祇律，佛陀什出五分律——而終不復能搖撼大乘矣。

東晉百年之法運，有大可注意者二：一，以五胡亂華而佛法隨中原士族以南行，奠定中國佛教之特質。初有竺法深師資，于法蘭師資，康僧淵、支敏度、支道林等渡江南；支道林之學德，尤爲士大夫所傾倒。時北方，幸有竺佛圖澄，以智術干石勒、石虎，佛化乃大行於河北。勝殘止殺，爲益不少。其弟子多一代名德，如竺法雅、法和、法汰、道安；尤以道安爲第一。安公以釋爲氏，仰推釋迦以混于、支、康、竺傳承之異；重僧制而定僧尼軌範；於教理之研幾尤勤，創編經錄，疏注衆經。安公於般若性空之義，所見特多，嘗作本無論以申性空之旨。弟子僧叡云：『安和上鑿荒塗以開轍，標玄旨於性空』。衡以什公所傳，則『性空（安公義）之宗最得其實』，然『爐冶之功微恨不盡』，此安公之『所以輟章遐慨，思決言於彌勒也』。安公『無變化伎術可以惑常人之耳目，無重威大勢可以整羣小之參差，而師徒肅肅，自相尊敬』。值亂離之世，常共弟子千百人，展轉流徙，唯道是務；深得佛教德化之意。迨『石氏之末，國運衰危，冉閔

之亂（三二五），人情蕭索』，而佛教名德又南行。安公初『率衆入王屋』，『復渡河依陸渾』，次又『南投襄陽』；法汰之下揚都，法和之入蜀，並在此時（三六五頃）。安公師資『在樊沔十五載』，隱爲當時佛教中心。符丕下襄陽（三七九），安公被迫去長安，乃『分張徒衆，各隨所之』；中以南下荊州者爲多。慧遠率四十餘人，東之廬山，再造佛教中心。遠承安公之學風，律已嚴而爲法勤，晏坐山林，禪思資心而歸宗於極樂。安公師資八人，求生兜率；遠公始結蓮社以趣西方，影響於中國佛教者極深。遠又虛懷若谷，志在大法；支法領之西行求經，僧伽提婆之譯毘曇，覺賢之出禪經，請要義於什公，求譯律於弗若多羅，凡此『葱嶺妙典，關中勝說，所以來此土者，遠之力也』。安遠師資，儒雅精嚴，承漢魏來佛教之傳統而嚴淨之；中國佛教之特質，至是乃大體凝定。由來佛教，禪數以攝亂心，方等般若以悟本真。時爲玄風之所染，立身務恬退，說理主要約，名僧風格與名士同流。昔孫綽作道賢論，以七道人擬七賢，其學風可想見矣。然恬退與要約，上也者猶不免隱遁與疎略之譏，而况其下者乎！西晉竺法護歷遊西域，乃深慨於『真丹比丘習俗之行』，責其『高望遊步，世人無異，求好衣服，學世

辯詞』。恬退要約之風，安遠二公固承其緒而莫之能異者；然以受竺佛圖澄之化，禪慧之餘，首重戒法，奮力求之。安公謂『此乃最急，四部不具，於大法有闕』，終得耶舍出鼻奈耶。弟子法汰、慧遠，莫不於此致力。故得門風精嚴，蔚爲時望。桓玄沙汰沙門，亦謂『廬山道德所居，不在搜簡之例』。知大法之宜立基於戒法，禪慧之必廣求諸西竺；不爲權勢所動，不爲神奇之化；德學並重，解行相資；安遠之門風，宜其爲來者所稱道而景仰者也！安公歿後十六年（四〇一），羅什三藏來長安，關、河、鄴、衛、荆、襄、揚、越、之俊，聞風畢集；西域名僧亦萃止。大法之盛，譯籍之妙，並先來所未有。然廬山學者，道生『中途還南』（四〇六頃），慧觀亦隨覺賢還廬岳（四一〇頃），並未嘗盡什公中觀之學。此以什公之學，廣大精嚴，『志存敷廣』，而『秦人好略』；略譯智論三分之一爲百卷，而『文藻之士猶以爲繁』；傳入廬山，遠公等又刪之爲二十卷，此所以什公有『折鬪於此』之歎。又以什公『雅好大乘』，『不拘小行』，故有臭泥生蓮華之喻。在小行獨善者，誠其取華捨泥；若大心兼濟之士，則知乎離臭泥無蓮華也。而安遠師資，乃近聲聞高遠之操：竺佛圖澄『過中不食，非戒不履，無欲無累』

；安公『制僧尼規範』；遠公『神韻嚴肅，容止方楞』，『卜居廬阜三十餘年，影不出山』。羅什與安遠之間，學行有異，勿以此爲南北之別也。

二，以二秦之通西域而傳經求法者大盛。二秦並用兵西域以迎羅什；法領西行，亦『請大乘禪師一人，三藏法師一人，毘婆沙法師二人』；聞風而自來者尤多。西去之求法者，如支法領等之行，法顯、寶雲等十人之行，智猛、道泰輩之行，皆有慨於『經律舛闕，誓志尋求』；但得『一聞圓教，夕死可矣』。有真切之誠信，愛真理，憫衆苦，而後葱嶺之峻，流沙之苦，風濤之險，胥不足以阻其行。有此精神，宜佛法之能日盛也！

佛教不斷自北而南，一代名德，莫非中原之秀。類能存恬澹之致，以學鳴於時。支遁、于法蘭，暫出京都而乞放還山；廬山慧遠，泰山僧朗，卜居山林以終其身；道恆、道標避俗而棲隱巖谷。地不分南北，一代風尚，恬澹而傾向隱遁，則玄談亂離有以致之。此後中國佛教之精髓，常自山林中來，頗影響於此。支遁之注道遙遊，闢任性之說，『羣儒舊學，莫不折伏』；竺法雅師資，並『世學有功』，乃有「格義」之唱；安公之

學，使「長安衣冠子弟之爲詩賦者，皆依附致譽」，有「學不師安，義不中難」之稱；遠公「博綜六經，尤善老莊」，三禮大家雷次宗，於喪禮實多承受；下至什門十哲，莫不博綜內外。本佛理以顯儒道之未盡，藉儒道以喻佛法之深遠，則又南北學風之所同者。以學綜內外，玄思卓拔，乃能傾動王侯，折服士流，擁佛教入中國學術之林，於茲乃盛。雖「秦人好略」，於佛乘廣大精微之學，常以守約觀要而不盡其意。然日趨深廣，卒造成隋唐佛教之隆盛。

時南北佛教之有差異可言者，南土之王公名士，承清玄之風，所需於佛教者，偏重義理，以玄思拔俗爲高。北土則中原紛擾，胡人又率麤獷不文，故所需於佛教者，信仰而外，首重事功。佛圖澄以智術化石氏，軍政多所諮決。苻堅之取什公，以「什深解法相，善閑陰陽」；下襄陽取安公，則曰「方欲取之以輔朕躬」；西涼諸呂以「什智計多解，恐爲姚（秦）謀，不許東入」。魏太武之求曇無讖，以其「博通多識，羅什之流；神咒祕術，澄公之匹」；沮渠蒙遜亦以此不遣。姚興之遇羅什，「別處官廨」；詔道恆、道標「釋羅漢之服，尋菩薩之蹤」，以爲「獨善之美，不如兼濟之功」。是皆重大乘

兼濟之行，與南土之自得玄談不同。

兩晉義理，以性空般若爲中心，實有得於印度之佛教。當晉之世，西竺龍樹提婆謝世不久。雖北印度一切有系猶盛，中南印學者又爲新新不息之創異，力向真常論趨進；然以月氏爲中心而弘其教學於西域者，仍以性空之學爲正統。譯師來自西域印度，傳弘流行之方等般若，理當然也。羅什約與無著、世親同時；印度之佛教，南則真常論大行，北則瑜伽者回小以入大，將入另一時期。我國性空般若之學，亦且於此後分流。西土佛教之直接影響於我國，有如此。又以中國自漢武獨尊一孔，學術生氣漸失。時人之學，不出二途：儒生注經而支離破碎，方士術數則虛妄怪誕；讖諱符咒，滔滔皆是。如此學術，豈能鑿智者之求！於是正始一唱，三玄之學，風起雲湧。窮推真際，以無爲本性空，破滯執而顯真空，於玄學足以啓導參助，故深爲時代學者所歡迎。支遁、道安輩之見重於名士，亦以此也。學風好尚於此，誠爲斯學興起之勝緣。印度佛教爲親因，此間學風爲助緣，共成此一代之學，二者各有所關。或謂兩晉般若之興，全得於三玄清談

之影響；是純以中國學術爲背景，抹煞西方之淵源而不論，誤之甚矣。

四 一帆風順之南朝佛教

劉宋受東晉禪（四二〇），不久，拓跋魏亦統一北方（四三九）；南朝歷宋、齊、梁、陳，北朝拓跋魏分東、西而禪於北齊、北周；隋文帝始統一之（五八八）。其間南北對峙者，歷百六十餘年。時佛教外則不復依傍儒道，漸爲獨特之發展；內亦真空妙有與異常唯心，各自分流。失般若性空之一味，性質大異於兩晉，蓋又轉入另一時期矣。

南朝佛教，承東晉之法統，汲取關河妙典咀英而闡發之；一帆風順，至唐初始漸衰。其初也，晉宋之交，義學高賢多來建業，若道生、慧觀、覺賢等自關中還廬山而轉建業，法顯則自西竺還抵京邑，建業乃代廬山而爲南朝佛教領導中心。慧觀等求法若渴，迎僧譯經，一時稱盛。自法顯出六卷泥洹經（四一八）；覺賢出六十華嚴（四一八—四二〇），如來藏經；求那跋陀羅出（四三五—四四三後）楞伽、相續解脫、第一義五相略——卽深密經，自瑜伽抉擇分錄出，乃南方之初傳無著學者——勝鬘、法鼓、央掘魔

經；眞常妙有之學，瀾漫南朝。適於此時，北涼曇無讖譯出大般涅槃經（四二一年譯訖）及大雲、金光明經、地持論——卽瑜伽菩薩地，爲無著學之初來北方者——傳達江南。因緣時會，而此號稱羅什門人——道生、慧觀、慧嚴、僧弼等之南朝佛教，乃謂「常住之言，衆理之最；般若宗極皆出其下」，而學風變矣。

於此學風丕變之會，以覺賢之被擯，道生之被擯，爲其機紐。覺賢爲罽賓禪匠，初來長安，「什大欣悅」；然一則見地不同：覺賢與羅什問答不契，其說在當時已啗味不明；比觀覺賢所傳達摩多羅之禪，則大致可見。覺賢初「開一色爲恆沙」，故「衆微成色，色無自性，故唯色常空」。次觀「起不以生，滅不以盡，雖往復無際而未始出於如」。此卽極微之恆住自性，故不許「破析一微」。「一微空故衆微空，衆微空故一微空」，非極微自性空之謂；蓋自一一微之常如，不生不滅，無彼假色之空耳。初析色明空，次體色常如，不出一切有見。卽此差別之實有而混融之，則與大乘妙有者合流。此與什公「佛法中都無極微之名」之緣起性空學，相去甚遠。二則作風有異：什主大乘兼濟，禪慧相資，覺賢則偏守靜默，眩神通，說果證。以是覺賢乃爲關中舊僧所擯（約

四一〇），唯廬山學者慧觀等四十餘人，相隨南下。道生從什公學，中途退席，殆以生之高簡空靈，不以什之「志存敷廣」爲然。道生法師誄文云：「雖遇殊聞，彌覺同近，途窮無歸，迴轅改軫」；不滿什公之情，不顯然乎？生於晉末出住京邑，得讀六卷泥洹，「思出言表」，「孤明獨發」，不能與慧觀等相得。生以「鑒寂微妙」之「真知」（卽眞常心）爲理境，「徹悟言表」，不爲名相所囿，神奇所惑。慨彼「循名責實，惑於虛誕，求心應事，茫昧格言」，乃欲「存履遺迹」，使「釋迦之旨了然可尋，珍怪之辭皆成通論」。乃食不必企坐，食不必日中，順此方而異天竺；乃唱「一悟則紛累都盡耳」，而以佛之漸學，融儒之一極；乃本「真知」之一極，說「一闍提人皆得成佛」。然頓悟及一闍提成佛，當時實無經可據。生之妙義新翻，頗爲謝靈運及黑衣宰相所知。而「守文之徒，多生嫌嫉」；乃因其說闍提成佛，指爲離經背道而擯之（四二九）。翌年，大般涅槃經傳達江南，果說「一闍提人有佛性」。涅槃以先得道生之唱而盛行，道生亦以得經爲證而馳譽一時；二者相爲激盪，於是眞常之說大張，鄙漸證而矜頓悟，予「眞常」「圓頓」之中國佛教以非常之影響，誠佛教史上劃時代之大事也。

然承安遠之學而奠定南朝佛教之正統者，厥爲慧觀其人。觀於戒定慧三學並重，從什公學，獨契於法華。南還建業，迎請西來大德而廣爲經典之傳譯。涅槃經南來，共慧嚴、謝靈運重治之，且爲作序。觀以華嚴爲頓教，以阿含、般若、方等、法華、涅槃爲漸教，且以涅槃所明常住爲究竟。蓋就釋迦說法之次第，序其先後而判其淺深。綜當時傳譯之教典而貫攝無遺，求之並世，實無出其右者。然慧觀從僧伽提婆學而毀般若；見羅什而讚法華；遇覺賢而崇華嚴；讀泥洹而以常住爲極，般若經爲下；時猶不信道生而排擯之；迨大涅槃經來，乃又爲之重治，序而弘之：全盤西化，食必企坐，此所以見笑於范泰，責其「無主於內，有聞輒變」。

道生之頓悟成佛，風行於宋代，弟子道猷、寶林等繼弘不輟。宋文、孝武，特加賞識。涅槃佛性之學，以生觀之提倡，學者靡不綜習，羣爲注疏，風行於宋、齊、梁代。梁武帝勅法朗爲之集解，所收不下二十家。時「佛性十家義」，如東晉之「六家七宗」，可謂盛矣。涅槃之著名學者，宋則慧靜、法瑤、曇濟、曇斌，齊則僧宗、僧准，梁則寶亮。宋代雖弘涅槃，承東晉之緒餘，尙多講什譯之大品、小品者。法華一經，雖學者

視爲不如涅槃之究竟常住，然以同歸一乘，其地位已凌駕般若。宋山陰之慧基，偏重法華；「法華之匠」廬山慧龍，傳齊中興法印，再傳梁光宅法雲，法華一乘，尤推崇備至。承生、叡、觀、嚴之緒餘者，大率弘法華、涅槃，助以大品、淨名；勝鬘一經，亦兼有弘通者。

次傳什公之學於南方者，爲成實論師。成實論本小乘經部別系之學，反毗曇之一切有，明我法二空。然究爲小乘，於般若真空尙有所間。什公以其可爲初學便，乃於晚年出之。宗大乘空者譯小乘空論，此如宗大乘有者之真諦、玄奘，譯小乘有之俱舍、婆沙，實非所宗。什公弟子僧導、僧嵩及道猛等，得而弘之於壽春、彭城間。僧嵩弟子僧淵，特精成實。劉宋之季世，道猛及僧導弟子曇濟、僧宗，彭城法遷弟子慧次，引之南下。成論學者，初猶兼弘什譯之三論，如宋之僧導、道亮，齊之僧鍾、慧次；然齊末已偏弘成論，與法華、涅槃合流。梁代三大法師中，光宅法雲，法華獨步；莊嚴僧旻，特善涅槃；開善智藏，馳譽勝臺；而均爲著名之成論師。門下鼎盛，弘布於長江流域，爲此學之黃金時代。成論師多兼善涅槃，其判教承慧觀說而略有出入。小空與大有並暢，爲從

空入有之時代思潮所成，亦即爲南朝學統所融化也。成實學者不以成實論爲小乘，謂成論明空與三論、般若齊，而宣說法相則過之。以成論爲空有並明，乃據論意以通經，終與法華、涅槃並暢，成所謂「成論大乘師」也。此以大乘經中法數，既不能依毘曇，學者又罕究智論，大乘法相未傳，乃不得不取成論義解之。此類結合，頗爲畸形。齊末，成實論已爲偏頗之發展，周顒乃倡爲刪略，俾助大乘而不爲礙。然蕭梁之世，成論轉盛，武帝且詔「諸法師各撰義疏」。時成論師「每日敷化，但豎玄章，不視論文，終於皓首」（玄章者，係總括一部文義，抉發幽微之作，類於概論。以成實論展轉立破，古人每恨其支離，故玄章之風特甚；蓋亦受玄風精詣要約之影響也。抉幽闡微是所長，而不免斷章取義之失。其後三論家之遊意、玄論，天台家之玄義，華嚴家之懸談，並承此作風而來），學者之徒馳義解，務矜新異，其弊亦甚矣！降及陳世，如烏瓊、白瓊、智囀、警詔諸師，尙維頹勢而不絕；然以初爲三論所破，繼爲天台所融攝，隋後卽衰落無聞矣。

什公性空之學，以中、百、十二門三論爲主，爲大乘通論。自什肇等卒後，慧日潛

暉。生、觀等不及面稟，故「傳過江東略無其人」。次成論師兼弘，亦不究其所異。迨成實論大盛，三論幾不爲人所知。惟高昌智林師資，頗有所得。高麗僧朗法師，有得於關河古義，齊建武中（四九四—四九七）步入南吳，止攝山，於廣州大亮之「二諦爲教」，智林之「假名空」義，應有所承受。朗公講學於梁世，傳止觀僧詮，並「頓述幽林，禪味相得」。詮有入室四人，與皇朗爲傑出。朗於陳武帝永定二年（五五八）入都，勅居興皇寺，盛弘三論般若，表彰關河古義，三論始大行於陳世。時門徒雲集，稱「朗門二十五哲」，遠布於巴、蜀、荆、襄。嘉祥吉藏，其門人也。本安息人，少從興皇出家，善承其學。及隋陷建業，吉藏避亂，止會稽嘉祥寺。開皇末（六〇〇），詔居揚都慧日道場。旋又北遊於東西二京；隋煬、唐高均加優禮，卒於武德六年（六二三）。嘉祥以發揚關河古義，紹繼山門正統爲己任，著作等身，號稱「文海」。其援引南朝異說之淵博，允推第一，世稱爲三論宗之集大成者。三論宗盛弘於南土，嘉祥復扇之於北方。惟學不契機，北方之後學無聞；南土之三論，則維持其頹勢，迄唐武滅法而後絕。詳三論宗風，乃什學南傳而大反南朝傳統之學者。指成實論爲小空，不當用之通大

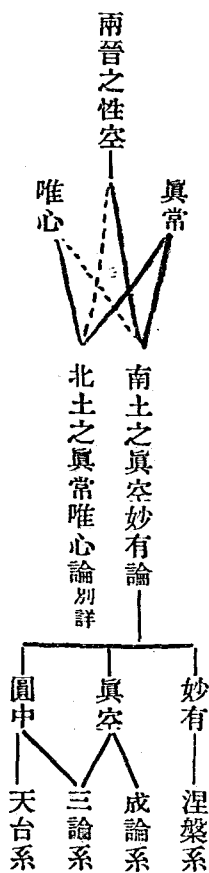
乘。開橫判頓漸，豎分五時、四時之說，唯明大小二教，且以爲『同以顯道爲宗』。止觀詮爲學者所請，僅講涅槃本有今無偈而止，不欲廣演，頗同初期兼弘三論之成實論師，如彭城僧嵩之類。明漸悟，存三乘，三論宗之說，與生觀等迥異也。興皇以下，爲南朝之學統所化，嘉祥尤意存融會，乃爲涅槃經作遊意，爲勝鬘經作寶窟。然學偏義解，蹈成論大乘之覆轍，失棲霞禪講之風矣。

什公之學，繼三論宗而南傳者，爲天台宗。先北齊慧文禪師，有契於智度論；傳之慧思，悟中論「空假中」義，持般若、法華。思傳智顛，陳光大二年（五六八），相偕南下，思止南嶽（卒於陳大建九年，五七七）；顛則下揚都，往來吳、越、荆、湘間，授禪弘教，深得時望。爲隋煬帝所師，因賜號智者。顛宏化南土，乃本其得之於北者，融會慧觀以來之學統，判一大藏經爲五時、八教，極恢闊博洽之能事，可謂學本什公而成南土之學者。原此學來自北土，慧文得力於智論，慧思則有得於中論，而般若、法華並重，禪講無間。時與皇同學「得意布」，曾見慧思，思歎曰：『萬里空矣，無此智者』。慧思之門，本頗近棲霞之道。特以智顛偏重法華之歸一顯實，融會南朝之學統，

乃與涅槃經之真常妙有合流。道生以來，涅槃師多以真常佛性解法華「佛之知見」；智者承之，乃法華、涅槃並重，綜法華、涅槃爲第五時，配醍醐味，以涅槃爲追說追泯之圓教。終且涅槃之學，全入台家之手。以是，智者雖多稱般若、中論、智論，而於空假外別存中道，不止於卽空卽假爲中，且進而卽空卽假卽中；觀百界千如於一心，說理具事造；已從空入中，集真空妙有大成也。顓之學，精髓在止觀；六妙門，次第禪門，摩訶止觀，實不朽之典。什公所傳禪經，有實相三昧，法華三昧；慧文、慧思，殆遠承其學而行證之者。顯承其學，乃綜貫智論之所說，組爲條理嚴密，可由易入之法門，可謂龍樹功臣矣！至其判教，化法四教取於北方；化儀四教及五時，乃卽南土舊說而略事融通；其解法華一乘，則承光宅之說而更進者。後學重其教之圓融，而忽其止觀，豈非買櫝還珠之論耶？其說，得弟子章安灌頂爲之記述傳世，得不墜其緒。

南朝百數十年之佛教，自北而南凡四變：初則晉宋間涅槃繼般若而興；次於齊、梁，成論合涅槃盛行；三則陳世，三論奪成論之席，然亦漸與涅槃大有並流；四則陳、隋間之天台，大成南土之學。南方以妙有爲究竟，然與真空並行而反唯心之緣起說，與

北朝之眞常唯心之緣起論迥異。其所以融合空教，則以漢、魏、兩晉之般若性空，在南土已植堅強根柢；故雖涅槃高唱，而不得不有資於空。初則涅槃伴大小品以行，次則與成實論相呼應，三論亦漸相融合，智者乃治中觀、智論、法華、涅槃於一爐。眞常空（舊傳統）與眞常有（新思想）之綜合，爲南朝佛教特色。亦可見性空之學，深入南方人心。性空之眞常，以心境平等、眞俗相卽爲立義大本，故唯心緣起說，迄不爲南人所宗。宋求那跋陀羅出唯心說之楞伽、深密經，不行於南土。梁末，眞諦三藏來遊，於廣州大出無著、世親論，以攝大乘論爲本。然爲三論學者所抑，評爲『嶺表無塵唯識，言乖治術』；故『終歷陳朝，通傳無地』。此可見性空與唯識，自有難於調和處。南土所弘，多關河舊譯，而南方新譯之唯心論反不能行；此則般若性空之一脈，有以使然。



南朝之義學，雖以真常妙有爲宗，而實能融合兩晉來之學統；玄思深遠，非北學可及。然以言行履，則昔之關、洛重化濟事功，江東主謹嚴拔俗，以此格量南朝佛教，則頗嫌文不勝質。初以十誦律爲羅什所譯，慧遠所請，頗流行於巴、蜀、荆、襄、吳、越間，然不久即衰。僧徒馳心於義解，律已攝僧，『儀範多雜』。東晉重名理，僧衆率能淡泊知足，曠達而操持精嚴，生觀猶能濟美。迨齊梁大弘佛法，致『利動昏心，澆波之儔，肆情下達』。雖山林而來都邑，玄談而不能恬淡，又不爲兼濟之事行，勢必流於不堪。乃使梁武有『欲自御僧官，維任法侶』之舉，有禁斷肉食之會。下及陳隋，此風不已；惟攝嶺、衡嶽、天台，初自北方來，有廬山風味。禪則宋初之覺賢、智嚴、求那跋摩、曇摩密多、曇良耶舍等羣集京都；梁有寶誌頗著神迹。成論大乘師則尠有於此留心，故『定學攝心，未聞於俗』。南朝爲佛教唯一盛世，王公名士唯此是依；梁陳之君，且數度捨身作無遮施。儒術不爲人重，老、莊因循無生色，惟佛法爲學術重心。然以時承兩晉之虛玄，社會流於文華柔靡，聲色逸樂；佛教亦失其恬澹精進之風，與世俗同流，爲他所轉，誠所謂『未曰紹隆』也！

五 唯心論之確立

北朝佛教，與南朝不同。五胡亂華，中原先進士族，相率南下。漢族之留北土者，較樸質；諸胡又多不文。故二石信佛，佛圖澄唯以智術化之。苻姚頗有起色，惜乎其祚不永。什公滅後四年而晉滅秦；次以赫連勃勃之入長安，戰亂饑饉，學德星散。關中妙諦，類傳持於山林之禪者，不獲弘通。性空之難行於北朝，時爲之也。時關、洛、晉、趙，悉殘破不堪；以魏太武之西伐，『涼土崩亂，經書什物，皆被焚蕩』；惟徐州成實，法化不絕。此外則毗曇、涅槃，流行各地。詳北土學者，多以眞常妙有之涅槃名，如宋東阿慧靜（元嘉中卒），有涅槃略記，『其說多流傳北地，不甚過江』。齊代南來之曇准，爲一涅槃學者，而以『南北情異，思不相參，多爲北土所師』。卽偏弘成論之彭城學者，曇度、道登，亦一變師說（僧嵩），兼善涅槃。北土於性空無基，故與南土眞常之糅合性空異。元魏混一北方（四三八），不數年而法難作（四四六），成論學者之南下乃多。文成帝復法，曇曜等膺僧職，多重禪。獻文帝尤味禪，踐祚六年卽遜位太

子，移居北苑崇光宮修禪。孝文帝慕文治之化，遷都洛陽，儒佛兼弘。既雅好義學，聽法師一月三入殿論法；又推訪什公後裔；增僧尼之額。時慧紀、曇度、道登之成論涅槃，盛行於洛陽彭城間。於此真常妙有涅槃之園，西方播來新種，怒放唯心之華，爲北學之有大影響於中國佛教者，當推十地論之譯弘。

宣武帝正始永平間（五〇四——），佛陀扇多、菩提流支、勒那摩提相繼來洛陽。譯出楞伽、深密等經，寶性、攝大乘、二十唯識等論，十地、法華、金剛諸世親釋，弘傳無著、世親學；其中尤以十地經論爲著。相傳菩提流支與勒那摩提等見解各異，乃由二人各別譯出（五〇八），而經弟子（慧光）合成一本。傳地論之著名者，有道寵、慧光。寵俗爲名儒，出家後習地論，弘之頗力。慧光乃地論元匠，弟子如雲；北朝名僧如法上、道憑、靈詢、曇遵等皆其弟子，慧遠、曇遷、靈裕等是其再傳。師資濟美，奠定北中國佛教真常唯心論之學統。孝明帝時，佛教轉盛。建永寧大寺，遣惠生等西行求法。不久，魏分東西（五三四、五三五）。東魏遷都鄴城，高齊繼之，洛陽之學乃轉以鄴城爲中心。其間四十餘年，法事頗盛。蓋流支、摩提、道寵、慧光等，俱隨都北徙也。

鄴近彭城，徐淮與江表相接，因以漸染南風。餘如法上、慧遠之涅槃、成論，慧嵩、志念之毗曇，均流行於時。西魏都長安，北周繼之，兩代亦經四十餘年。時關中佛法久衰，雖諸帝奉佛，曇延、道安力謀復興，然凡百草創，成果未見，而周武法難起（五七四）。繼而周滅北齊，法難延及（五七七），全北方之佛教，大受損失，幸即恢復焉（五八〇）。

涅槃佛性之學，以「如來常住」，「真實不空」爲本。印度此學，見於法鼓、不增、滅、大雲、及六卷泥洹經等。曇無讖之大本涅槃，則已兼融小有大空矣。佛性具「常、樂、我、淨」四德，一切衆生心所本具，以此建立「如來藏」、「佛性」，亦曰「自性清淨心」。十地論立八識，即以第八阿梨耶識爲第一義心。以此眞常心爲本，闡述「三界唯心」。然傳譯時卽有諍論，卽阿梨耶爲在纏眞淨而不失自性者，抑眞性在纏不守自性而妄現者。勒那摩提以梨耶爲淨識，卽法性眞如；故「計法性生一切法」；「計於眞如以爲依持」，主「現常」；以授慧光，其道行於相州南道。菩提流支以梨耶爲眞識不守自性而虛妄現者，故「計阿梨耶以爲依持」，「計梨耶生一切法」，不許法性眞如能

生，主「當常」，以授道寵，行於相州北道。隋初，真諦之攝論宗傳入北土，說梨耶通真妄，近北道之說，因助北以拒南。依真常淨心而為流轉之說明，於真淨妄染（識）之間，不期然而有學派之分流；此與即妄有而為還滅之說明，於妄有及性空之間，有學派分流同也。十地論為華嚴經十地品之解釋，因而華嚴之研求日盛，視為究竟圓極之談。南方以華嚴為釋迦佛之頓說；北方則以華嚴為盧舍那佛說，法華等為釋迦佛說。故北方宗華嚴，以法華、涅槃助之；南方則宗法華、涅槃，華嚴則間有未極。即後之台、賢二家，亦不能異此。時北土弘通最廣者，推十地、涅槃、楞伽、勝鬘、法華經，無著、世親諸論。

唯心大乘，經地論之譯宏，蔚為北學主流。道寵慧光之門，學匠輩出，析義辨理，著述宏富。迨大乘起信論出，而後傳統之唯心學者，莫之能自外也。起信論出處不明，傳為馬鳴作，真諦譯；而北地諸論師云：『昔日地論師造論，借菩薩名目之』。論以衆生心為本，開真如、生滅二門以明染淨真妄之旨。空有真妄說，符勝鬘、楞伽經意。惟心意識說，名相雜出魏譯楞伽，而立義順一意識師。以心性本淨為本覺，東南印學者舊

有其說。以「不生不滅與生滅和合非一非異名爲阿梨耶識」，亦楞伽「真相」「業相」之意耳。理事不卽而說新熏，則「雜染清淨性不成」；理事不離而立本有，則「真妄和合」。勝鬘經歎此爲難知，學者誠不宜囿於西北印論師之見，貿然以僞妄視之也！

北方佛教，不如南土之夷途直進，常在波濤起伏中。元魏出於玄朔，盛於天平，不如氐羌之深受佛化，而天平又素鮮聲教。魏太武渾一北方，惑於崔浩、寇謙之言。適蓋吳謀反，關中騷然；帝見長安僧寺有弓矢財富，乃引起「佛圖形像及胡經皆擊破焚除，沙門無論少長悉坑」之舉（四四六）。衡情度理，殆以關中沙門有同謀抗命者。法廢七年而復興。太和元年（四七七），寺有定額，僧尼僅七八萬人。孝文帝遷洛（四九四），佛事漸盛。魏末僧尼且二百萬（五三四）；周武帝時（五七四），三方僧尼減三百萬，因招來道教徒之乘隙抵瑕，引起第二次之法難。蓋塔寺僧尼之多，影響役政、財政，早爲信佛之有識者——任城王澄，著作郎魏收等所痛。道流鼓惑，蓋非一日，正光元年（五二〇），天保六年（五五五），佛道共諍於朝；周武偏重事功，乃一發而不可止。北方之佛教，不僅佛與道爭，佛教徒亦常聚衆抗命與統治者爭；自孝文延興三年（

四七三)之慧隱，至孝明熙平二年(五一七)之法慶餘黨，四十餘年間，載於史乘者凡八見。卽佛教內部亦多力爭，如玄高、慧思、慧可之多受嫉害。豈不以北方不文，民族複雜，政教失其常軌，正演化而未定耶！

北人樸質，玄思名理非其所長，多爲事相之福，精苦之行。如大同雲岡之石刻，洛陽伊闕龍門之石刻，留傳迄今，爲藝術珍品。洛陽永寧寺，立九級浮圖，「出地千尺」，「僧房周接千有餘間」，後觸電火毀，「其骸相續經餘三月」，其建築雕刻之宏偉莊嚴，非南朝可及(棲霞山石刻，創始者來自北方)。造像之風，徧於王室民間，皆重事相功德之徵也。

北朝重實行，其有特色者四，卽曇靖之提謂，曇鸞之淨土，信行之普法，達摩之禪。提謂教者，北魏佛法再興時，以「舊譯諸經，並從焚蕩，人間誘導，憑准無因」，曇靖乃撰提謂波利經以化俗。明五戒十善人天因果，比類於倫常之禮教，天帝之賞罰。雖教涉僞妄，而勸善誡惡之功，亦有足多。訖開皇之世，民間猶習之。淨土者，什譯阿彌陀經及十住論易行品，有稱名念佛，此爲志性怯劣者說。南方自廬山遠公以下，天台嘉

祥，並兼弘念佛；然念重觀念，實與禪觀一致。故彌陀淨土，可通深淺，其僅持名號者，不生圓滿報土也。菩提流支出天親淨土論，北土之曇鸞承之。鸞初求現世長生，後乃轉求他方淨土，何畏怯乃爾？彼以淨土爲圓滿報土，而凡愚專持名號，卽得帶業往生。用功少而得益大，爲後代淨土宗所本。普法者，有信行禪師（五四一—五九四），精苦爲行。撰對根起行三階集錄，約正法、像法、末法三階以論佛法。謂時丁末法，深奧之理觀，不足以化世，且多諍論。乃一掃義理，效法華經常不輕菩薩之行；不問道俗少長，咸以此化之，名爲「普法」。信行「捨具足戒」，不受佛陀律制所拘；「親執勞役，供諸恭敬」；「禮通道俗」，不自以出家爲勝，在家爲劣，大爲高類等所敬。其弟子裴玄證，「末從俗服，尙絕驕豪，自結徒侶，更立科綱，返道之賓，同所繫贊」。則成爲在家佛徒之集團，以誠信三寶，自苦利人爲業也。

禪爲佛教共行，西來大德，類禪教兼弘。北土接近西域，崇尙實行，故禪風尤熾。覺賢弟子之在北方者，如玄高卽以禪著。勒那摩提，少林佛陀禪師，並傳禪。佛陀再傳僧稠，尤爲北齊文宣所重。三論、天台從北而南，亦教而兼禪。然此並與達摩之禪不

同。達摩之事迹，史乘晦略，多後人虛飾之辭，或疑其爲烏有。然楊銜之曾親見之；傳真性禪於北土，爲慧可之先輩者，應確有達摩其人也。今存關於達摩禪最古之文獻，莫如「入道四行說」。其言「理入」也，曰「藉教悟宗，深信含生同一真性，客塵障故」。其言「稱法行」也，謂「卽性淨之理」。是乃有契於真常性淨之禪者。達摩初自海道來中國；約於魏宣武孝明之世（五〇〇—五二八），過南土北上，授其道於慧可，且以宋譯四卷楞伽授之，謂其「可以印心」。楞伽經本於南天竺真常妙有之如來藏說——「如來性於一切衆生身中，無量相好，清淨莊嚴」；一切衆生同具，故說一乘——而與西北印之妄染阿梨耶識合流；折衷南北而不盡南北之舊。楞伽明唯識而歸宗於真常淨心，卽離言自覺聖智，故以「教」「宗」別應二機：「言說別施行，真實離名字；分別應初業，修行示真實」；力提向上，鞭辟入裏。雖以唯心爲教，而「採集業說心，爲化諸愚夫」；「若說真實者，心卽無真實」。其後滿禪師云：「諸佛說心，令知心是虛妄法，今乃重加心相，深違佛意」。可知楞伽之說唯心，實重體悟心之真實，不逐名相而流散也。慧可宗承此學，「言滿天下，意非建立，玄籍遐覽，未始經心」，雖不廢文字，實

不著教相。故慨然於「此（楞伽）經四世而後，變成名相」，其精神大不類地論諸師。達摩「深信含生同一真性，客塵障故」，本真常唯心論之共義。故慧光系之真心緣起，演爲華嚴宗，後有「教禪一致」之唱。然真心緣起者，好爲流轉還滅之建立，不僅名相紛繁，且常立相對之真妄二元，落入「緣理斷九」。達摩禪則「情事無寄」，向上直體真常，融歸一絕。當達摩之來，南方重義解文華，故道無可宏。須待南方義學衰落，達摩禪乃得大行於南方。達摩禪頗近道生之學，然學自西來，稱南天竺一乘宗，不必與道生有關。且道生之芟夷名迹，初不爲南朝所重，頓悟亦宋後漸微。但可南禪流行，學者乃回憶道生，使南禪日益發展耳！

禪、淨、普、提謂四者，並孕育於北土，而著其特色。提謂教陳義平易，雖戒善之說化民成俗，而不無神化之嫌。淨土厭此土之爲五濁惡世，三階教則有感於末法之鈍根，並不滿於此地此時；與禪者之自尊自信不同。然忽略深理廣行，以求一簡要直捷之行；不重出家律制，務求普入民間，則大同。淨有蓮社，演爲近代之居士林、淨業社，僧俗同修；三階教有在家集團；禪者亦離律寺而別有禪院。淨土不拒教而自行其要行，

故易於普及。禪與三階俱障教，故難行於北土；禪者僅續於北方，三階教被禁於隋唐而歇滅也。

南北朝以政局對峙，南文北質之地域民性，因之以日形顯著。影響及於佛教，則南方義學，多形上玄微之論，猶存兩晉遺風。北方多精辨名相，不及南方之玄通。故北方判教，自光統初判因緣，假名，不真，真四宗以來，並約義理之淺深作論。不以空爲了義，而自名所宗者曰真宗、常宗、顯實宗等。彼南方之玄章玄義，宗一經一論而抉發幽微，在北方則名爲義章，乃法義之類輯也。言實行，則南重義學，不如北方之重禪。言佛教與中國固有之學術，則南土佛近於道，儒不足言，有則亦不脫玄思。北方儒與道近，佛教常爲所抑。然北土儒者，如北齊顏之推之歸心篇，隋王通之中說，亦多傾向儒佛之調和。佛教與儒道之爭，南多理諍，如范縝神滅論之諍，顧歡夷夏論之諍，及三教本末神形因果等諍辯；北則力門。解行玄質之南北不同如此，與兩晉迥乎異矣。

統觀南北朝佛教之思想，特色在從空入中（妙有）。南方承性空之緒，競以真常爲歸。其學凡四變，卽羅什門下之次第代興。故南方佛教，卽性空之真常化，天台爲能綜

其成。因空以顯中，故成論小空爲之助。空有空假名，不空假名，假名空三宗，中有圓別，大體爲論，可曰真空妙有系。北方性空基薄，多弘真常而說唯心。依妙有說唯心，故毗曇小有爲之助。心雖有真妄之諍，大體爲論，可曰真常唯心系。然時唯心一系，厚植其根柢而未熟；此一大任務，尙待唐賢首爲之完成也。南融性空而拒唯心，北弘唯心而略性空；雖性空與唯心異，但同傾向於真常。其所以同歸於此者，則以當佛元七八世紀間，中南印之大乘學者，適應梵文學復興之運，自性空而轉入真常，說「如來常住實不空」。此真常有與心性本淨之說合，而真常唯心之義立。繼此而起者，約晉宋之交，西北印之瑜伽者，出自一切有而擷取真常唯心之說，無著師資成立虛妄唯識論。真妄二系，同以唯心鳴於時。然真心系以經爲本，詳於真常，妄心系以論爲本，詳於唯識。二大唯心論，立義不同而又常相參雜。從根本性空大乘中，二流分化，般若龍樹學爲之一時中落。以印度唯心論之發揚，反映於中國，卽曇無讖、求那跋陀羅、菩提流支、勒那摩提、真諦等，先後挾涅槃、勝鬘、楞伽、法鼓、地論、攝論諸唯心典籍，潮湧東來。爰有惡空，喜新厭舊，既人之常情；又以中國佛教源自印度，國人每以西僧之見解爲

歸：此所以性空之說衰而妙有之說張也。然我國南土學者，特與性空有緣，故見於中國佛教界者，與印度小異，非兩大唯心論之對峙，而爲真空妙有（性空之眞常）、眞常唯心（唯心之眞常）二流之分化也。

六 中原佛教之隆盛

隋一天下（五八九），不久而入於唐，仍一統之局，國運昌隆，與西漢媲美。玄宗天寶十四年（七五五），有安史之亂。武宗會昌五年（八四五），佛教之法難起。晚唐衰亂，北方五代遞興；周世宗顯德二年（九五五），中原佛教又受摧殘。宋太祖立（九六〇），中國乃歸統一。此三百七十年中，佛教承統一之運，以政治之界域不存，南北爲相互之交流。隋唐政治，以北統南，而學術則北爲南化；故當時佛教，初雖北盛南衰，不久即南方佛教日見發揚，且凌駕北方而上之。

且言北方。隋代復興佛法，常召禪師名德入京。其初，十地、攝論學者，多入關弘法，爲北朝佛教之嗣續。南方三論、天台名德，次亦奉召入關，南北之關涉漸深。時關

中亦有傳譯，如那連提耶舍，闍那崛多，達摩笈多等。及唐初，波羅頗迦羅三藏，於高祖、太宗時（六二六—六三三），譯出般若燈論，大乘莊嚴經論。玄奘法師東還（六四五），佛教界引起軒然大波；虛妄唯識之學說，獨步一時，中國固有之佛教，爲之減色焉。先，奘師學真諦之攝論、俱舍及舊譯毗曇，多有所滯；且聞有彌勒十七地論未之東來。慨經論之未全，蘊衆疑而莫決，乃奮志西遊（貞觀三年—六二九）。歷十七年，飽學博聞而歸。譯經長安，朝野景仰，集諸方學德以組譯場，所出千三百餘卷；我國譯經數量之多者，斯爲第一。宗護法唯識學，斥流支真諦傳之無著、世親義多訛；於弘傳世親學，有勝於地攝二家；惟微嫌偏滯，無以見印度唯心大乘流變之全。奘又繼真諦重譯俱舍，又出毗曇五足、大毗婆沙、順正理、顯宗諸小乘論；於是法相唯識之學，盛極一時。玄奘逝於麟德元年（六六四），門下三千，達者七十。其中，普光、神泰傳俱舍，窺基、圓測傳唯識。基於後世傳爲正統，述記疏著甚廣，多精博之作；高宗永淳元年（六八二）卒。其學一傳慧沼，再傳智周、義忠、如理、道邑等，繼行於武后、玄宗之世；安史亂後乃衰。蓋奘傳之唯識法相，不僅名相紛繁，重解略行，非華人所好；且以

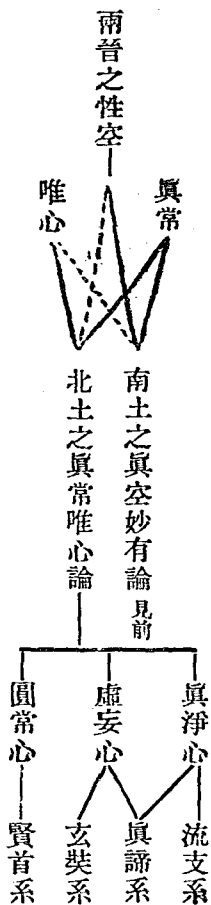
立「緣起不空」、「賴耶唯妄」、「漸歷階位」、「三乘究竟」、「闡提無性」諸說，率遠反真空妙有（南）、真常唯心（北）固有之學統。且又譯清辨掌珍論，資以評破性空；其門人且阻那提三藏譯性空論，手段暴拙，爲道宣等不滿。糝成唯識論，以亂西方諸家之面目，資以斥地、攝諸師。以親傳西方真義爲藉口，大有統一教界之雄心。終以傳統學者之且攝且破，西來大德之日有異聞；台、賢、禪興，奘學遂無以行世。卽其大量之傳譯，雖頗稱精確，而流通於中國佛教者，百不及一，其法運亦可悲矣。

繼奘師而起，與奘學同源異流而力與頡頏者，賢首法藏之宏華嚴也。法藏齒輩後於奘師（六四三——七一二），青年志學之時，傳曾參加奘師譯場，以不滿妄心唯識，乃別承地論系而宗華嚴。昔隋文帝詔名德入關，如慧遠、洪遵，均爲慧光再傳，僧休爲道寵弟子，曇遷出地論系而南融攝論，並弘真常唯心之學。此系學者，除講學京邑外，多有棲隱終南山者；法藏之學，卽出此中至相寺智儼也。智儼得法於杜順，問學於至相寺智正，智正乃承慧光系之地論師。法藏承其學，深不滿於時行奘傳之說，因於當時之足與奘傳抗衡者，莫不提掖之；於楞伽、密嚴、起信、法界無差別諸真常經論，均爲推弘

，於傳承真常學之譯師，皆與發生關係。日照（高宗儀鳳初來華——六七六）譯密嚴，藏爲之疏。且從問性空之學，著十二門論宗致義記；傳印度中觀家智光之三時判教，以抗奘傳深密經之三時，因有所謂「新三論宗」，爲華嚴家附習法門。提雲般若（武后永昌元年——六八九來華）出法界無差別論，藏爲之疏。參助實又難陀（武后證聖元年來華——六九四）八十華嚴、七卷楞伽之翻譯，作華嚴探玄記及唐本楞伽玄義。菩提留志（武后長壽元年來華——六九三），編譯大寶積經，藏亦參預其事。武后一朝之譯師，類皆真常學者，法藏遍爲參問，且於間激揚其波。時南方真空妙有之學，亦流入北方。法藏乃立本於真常唯心之學統，綜古傳今說，北有南空而貫攝之，集北學之大成。藏之學，以「因該果海，果徹因源」之圓常法界心爲本；以空有、真妄、理事等，悉爲相奪相成交通融攝而無礙者；明法法互涉，相卽相入、重重無盡而事事無礙之法界緣起。較之天台，以輸入日多，故開涉尤廣。然究以學出唯心，於心色之間猶有所偏重；流涉法相，不免繁滯；其靈通玄遠，有不逮學出性空之天台者也。

遠自地論初翻，北土卽奠定真常唯心之學統。攝論宗來而賴耶說真妄和合；玄奘來

而賴耶唯妄；至法藏乃貫攝而敍其淺深，判小、始、終、頓、圓五教，導歸於真妄交融。凡聖不二之真常唯心論。北土之學，至此大成。其地位與南土智者等。法藏之含攝性空義，亦猶智者之融化唯心義；賢首宗盛而純妄識之學衰，亦猶天台宗立而純性空之說衰。且性空唯名及虛妄唯識之學，被判為「通」「始」之教，其地位亦相等。至此，真空妙有、真常唯心之真常論者，獨行於中國矣。



北土重行之學派，自三階教被禁而禪宗南行，惟淨土宗盛行。別有律宗之成立，密教之輸入，合而言之，則有三焉。持名念佛往生淨土之說，曇鸞唱之。唐初，道綽慕其行，著安樂集。傳之光明寺善導，導卒於高宗永隆二年（六八一），此前三十餘年為其弘化時期。導著觀經四帖疏，反對真諦攝論家「別時意趣」之判，念佛「唯願無行」之

說，盛唱散善持名，不必禪觀即可往生。主極樂報土、彌陀真身，以抗化土應身之論，乃他力論之極端者。弟子懷感繼承之；略後之承遠、法照（皆玄宗時人）、少康（德宗時），皆其倫也。此宗初即為引攝初機之方便，風從者以虔信為重，不以禪慧稱，姑以導俗而已！

南山道宣律師，顏治佛教掌故，編有續高僧傳、廣弘明集、大唐內典錄等，惟後世則以四分律宗初祖視之。四分律出小乘上座分別說系法藏部，初即不嚴拒大乘。唐法曠等雖判為小乘，然此律元匠慧光，早云是大乘。道宣折衷之，謂教本小乘，義通大乘，立五義分通之說，後世遵為定論。昔姚秦佛陀耶舍譯出後，未之流行。北土慧光研習弘傳之，即與唯心大乘結不解緣，因唯心論之盛行而盛行。傳至唐初，分流為三派，然宗成實之相部，宗俱舍之東塔，均以義偏小乘，不為此土根機所尚。（前此青眼律師十誦律之所以已弘而不永，與後此義淨新有部律之備譯而不傳，亦以此也）。道宣以賴耶種子為戒體，導四分律以回小入大，自為判教，具宗派規模，乃得契機而專弘於世。宣曾參加樊師譯場，宜南山律之附唯識以立宗。然中國之言律者，於精嚴自律有可取，於實

現和樂清淨之僧制，則殊少成就。且以融通諸部，亦幾乎以義學視之矣。

玄宗之世，開元三密師相繼而東來，中國始有較完備之密教。密教爲印度佛教之後期，本於真常唯心之理論，融合婆羅門教「多神」、「祭祀」、「神秘」諸特質所演成者。昔東晉帛尸密帝黎等所傳甚略，未爲學者所重，密教之特色亦未顯。隋世闍那曷多，所傳漸廣。義淨東還，頗致稱崇。及玄宗開元四年（七一六）善無畏來，出大日經，傳胎藏界於一行。後五年，金剛智偕不空來，譯金剛頂經，傳金剛界。不空復於開元二十九年航海西行，天寶五年（七四六）返，再輸密典，所出百餘部。卒於代宗大曆五年（七七〇）；門人惠果等繼續傳播。然唐代之密教，猶係密教前期，最後之無上瑜伽則未及傳譯。密教重於事相，於誦咒結印觀想三密行並重。言學理，則本爲真常論者，故傳來中國，卽爲兩大真常論者所接受。一行之疏傳大日經義，以天台圓教義釋之；不空則依華嚴圓義作解。及其流入日本，因有台密東密之分。

凡此北方佛教真常唯心論之完成，淨土、戒律、祕密三派之發達卓然成宗，悉安史之亂以前事也。唐代至此而衰，北方傳統之佛教亦至此而衰；南學日漸掩蓋北學，北學

不得不有資於南學而持續，南北趨於融洽，南學日見其光大矣。

七 新佛教之成長

隋唐五代之南方佛教，凡三變：初凡一百七十年，即安史之亂以前（五八九——七五五）。初以煬帝多住揚都，故得終隋之世，三論、天台弘化彌廣。及唐，以政治重心北在關洛，故南方義學，雖三論盛行，而因循舊說，日失生氣；於是重義學之都市佛教衰，而重禪之山林佛教興。北方則轉為義學之淵藪也。考南方禪風，齊梁蓋寡，迨三論行而禪風漸振。初、「攝山僧詮，受業朗公，玄旨所明，唯存中觀。自非心會析理，何能契此清言？而頓迹幽林，禪味相得」。止觀詮之教曰：「此法精妙，識者能行，無使出房，輒有開示。故經云：「計我見者莫說此經，深樂法者不為多說」。良由藥病有以，不可徒行」。三論宗之即教成行，初非名相之學。雖與皇、長干「放言」外宏，而棲霞「得意布」，則「誓不講說，護持為務」。歷訪北土可、思、逸禪師，相與為兼忘之友。末以「逸引叅禪師建立攝山棲霞寺，結淨練衆，江表所推」，時陳至德中也。陳

光大年，慧思師資南下；思住南嶽，智顛東下入天台，慧瑠、慧成住枝江。南嶽師資並兼弘禪慧。北土達摩、慧可之禪，承南土禪風日啓義學日衰之運，繼踵南下，乃應時而興。傳三祖僧璨，因周武法難（五七四）而南，四祖道信見之於舒城皖公山。信（約弘法於六一〇——六五〇）常住蘄州東山，宏「東山無生法門」。且東去金陵牛頭山度法融，出牛頭禪一脉。五祖宏忍住黃梅（約弘法於六五〇——六七五），門下有神秀，移住荆襄，終且入京洛（弘法期在六七五——七〇六）。六祖慧能（弘化於六七五——七一三），引之南下詔州曹溪，卓拔於諸家，天下之言禪者，乃羣以「南禪」爲口實焉。六祖門人荷澤神會（七二〇——七六〇），於洛陽大行禪法，著顯宗記，指神秀爲漸，慧能爲頓，乃有南頓北漸之分。「普寂之門盈而後虛」，乃爲北禪所謗，勅「移住均部，徙荊州」。安史亂後，神會又復北上而行其道。然慧能門下，別有懷讓於湖湖南嶽（七一三——七四四），行思於江西青原（卒於七四〇年），大闡六祖之道。蘊之深而蓄之厚，輝光法界，非神秀、神會禪之可及也。

達摩禪之漸移而南，卽與般若三論結不解緣：念摩訶般若波羅密也——賊圍吉州城

四十餘日，道信令『但念般若』；慧能及神會，亦曾令正念摩訶般若。持金剛般若經也——慧能『開誦金剛般若』，詢知『從蘄州黃梅馮茂山忍禪師勸持此經』。說一行三昧也——出於梁曼陀羅仙譯之文殊般若，道信之入道方便門有之，六祖壇經亦有之。三論學者之風從也——嶽岳善伏，初從慧鑒受『四經三論』，金陵牛頭山法融，初從『三論之匠』茅山靈法師學，並轉從道信受法；虎丘山僧瑗，從常樂寺聰學三論，後改宗牛頭；法冲初學於三論師慧嵩，後乃改從南天竺一乘宗。或稱南禪為『提婆宗』也。凡此，悉見南禪與般若、三論師之相關。三論宗之『適化無方』，『顯道為宗』，『徧呵自心』，確與南禪之風默契。達摩禪以楞伽印心，本為真常唯心之禪。及其南下，雖弘忍猶欲繪壁作楞伽變相，而實時地因緣，為般若及三論所融，已漸異從來之學。即此真常唯心之妙有，融貫真空，禪風乃至曹溪而煥然一新。南宗為真常唯心論，圭峯判為『直顯心性』宗，確而可信。慧能之說曰：『汝等諸人自心是佛，更莫狐疑』！而『若欲求佛，即心是佛；若欲會道，無心是道』，尤明示此宗。南嶽得馬祖而道弘，馬祖謂『各信自心是佛，此心即是佛心』；又以楞伽經為『佛語心為宗，無門為法門』。此所以

馬祖門人大梅法常謂「任汝非心非佛，我只管卽心卽佛」；東寺如會則「自大寂（馬祖）去世，常患門徒以卽心卽佛之譚，誦憶不已」。青原得石頭而道行，石頭亦謂「吾之法門，先佛傳授，不論禪定精進，唯達佛之知見，卽心卽佛。……當知自己心靈，體離斷常，性非垢淨，湛然圓滿。……汝能知之，無所不備」。若更言之，則道信之教法融，亦謂「百千法門，同歸方寸，河沙妙德，總在心源」。其底裏同一真常唯心，而禪風流別不同者，純爲時地因緣。泛觀禪風，四祖下牛頭一脈，宏化於江浙，金陵爲南方文化重心，卽受般若三論之影響特深。側重「非心非佛」，圭峯判之爲「泯絕無寄宗」也。五祖下神秀一門，化行京洛，卽多承楞伽之舊統，主「淨除自心現流，漸而非頓」；圭峯判之爲「息妄修心宗」也。繼之，荷澤神會唱頓禪於京洛，然「直顯心性」，微嫌拘泥。故神會答六祖以「是諸佛之本源，神會之佛性」，被譏爲知解宗徒。圭峯出其門下，說「心之一字，衆妙之門」，南方以「衆禍之門」調之。獨湘贛中心之南嶽、青原，不偏吳越，不偏京洛，於真心真空，能不落兩邊，中道不住。故或說「卽心是佛」，或說「非心非佛」，或說「不是心、不是佛、不是物」：「三點如流水，曲似刈禾鎌

』，臨機妙用，縱奪自如，不將一法示人，卽一切法以爲藥用。道信、弘忍、慧能等，導真心禪以入般若之流；以般若烈火，掃封執而蕩名相，直觀於眞常妙有之本來。自心卽寂卽照，卽唯心而唯實。夫涅槃佛性，絕相離言，『三世諸佛到此，口掛壁上』，如之何說眞說妄說心說物？實有待於般若之融冶。然待是說非，是去非息，則眞常本淨，既不用外求，亦不落造作；苟能領宗會意，當下卽是。其禪風以融般若三論之意，故卽遮遣便是表顯，說卽心卽佛，猶是『黃葉止兒啼』。輕禪坐而重慧悟，昔謂『凝住壁觀』，今則『磨磚不能成鏡，坐禪豈得作佛』？『道在心悟，豈由坐耶』？昔謂『藉教悟宗』，今則教相名言是分外事，其極至於『不立文字』。昔須『順物』『護嫌』，今則隨機大用，適化則宜，浸假而『呵佛罵祖』、『斬貓殺蛇』無非是道。反觀化行北土之神秀、慧安輩，適化眞常唯心之故鄉，資持楞伽，修習壁觀，爲帝王所崇，而終不能越江南一步；且以滯相漸悟見斥，絕傳於安史之後。然則南禪之光大，其故蓋顯然可知矣。『卽心是佛』，以北方之眞常唯心爲體質；『無心爲道』，以南方之妙有眞空爲莊嚴。本精嚴篤實之北方精神，融高簡空靈之南方風味，適時而起，乃能使天下學者輸心以從。

達摩禪行於南土，得曹溪而其道大行，煥然一新，然論其宗本，猶是達摩之道。尋達摩所傳入道之門，「理入」爲本，首在發明衆生真淨本然之心性。「行入」則本此性淨之玄悟，鑒照於動靜語默之間。舉心應事，「與道無違」，不爲怨苦、幸樂、欲求所轉——卽報怨行、隨緣行、無所求行。如迷心逐物，卽成怨憎會苦、愛別離苦、求不得苦矣。若息心忘緣，則是「稱法」之行。達摩之道，以慧悟導行；南宗之「唯論明心見性」，「貴子知見，不貴子行踐」，實師此意。凝住壁觀，資以爲入理之門，意在悟而不在靜。神秀、老安之門，以坐禪爲教，或不免失意，宜南禪斥之。以理入爲門，悟衆生同一真性；一往而論，並稱頓悟。其深悟玄微者，語默動靜，無不「冥順於法」；不見一法出法性外，此中有何階級？楞伽曰：「無所有何次」？以此，南宗主頓悟頓修。彼主歷別修證者，蓋是理事未融，悟之不徹，因目爲漸悟。石頭參同契曰：「人根有利鈍，道無南北祖」，其言是也。達摩之楞伽印心，「以忘言忘念無得正觀爲宗」。「藉教悟宗」者，領宗會意，得意則忘言，本非章句名相之學。法沖謂「言說已蠶，舒之在紙，蠶之甚矣」。此所以「魏境文學，多不齒之」。是則南宗之薄名相，實承北土之

緒；而北方楞伽師資之文記紛陳，轉非達摩之本矣。道入南方，融冶於真空；時節因緣，禪風不無特色，然不得以新創或別視視之。

慧能開百世之風，爲唐宋來佛教所宗歸。論其天竺之源，本諸達摩；論其流行於中國，則上承北土。南土本真空以融妙有，北方本真常而闡唯心；此兩大學統，相參雜而究異其致。以此論南禪，則雖曰兼冶南風，而不失真常唯心之本，乃北學大成於南方，非自南朝學統中來。昔道安、慧遠之門，博洽多聞，玄思卓拔，教觀相資，幽居恬淡，有高士之操。南朝佛教承其風範，攝嶺、天台爲能繼其美。北土義學，引以爲典則而玄思不及，賢首差近之。持此以觀南禪，則迥乎異矣。禪者朴質，非博雅多聞；彼文采斐然，詞章可觀，而此則代以語錄。禪者妙悟，道自家胸中物；非玄思卓拔之謂。禪者自居宗門，直探自心，不隨文教；非教觀相資。禪者頭陀精進如田舍郎，非幽居恬淡之高士。是知慧能之禪風，絕非廬山之舊也。彼上承漢魏之兩晉佛教，以中原擾攘，日以南行；名僧碩德，率中原之秀，受玄學之薰染極深，道安慧遠之風得諸此。中原以士族南行，民情漸朴，義解雖不及南方而篤行過之。若禪、淨土、普法，凡此以篤行爲宗而

特色者，並孕育於北方。達摩之禪，蓋亦陶冶於篤行風尚中者。北土稍嫌板滯，「摩法虛宗」，未能光闡；一旦道入南方，化行於湘贛閩粵之山地，民情朴質而敏悟，其道乃如日中天。若以慧能之禪，承安遠之緒，視爲中國佛教一貫之統，失之遠矣！

次會昌滅法以前，其間凡九十年（七五六——八四五）。天寶亂後，南方之禪大弘；雖仍以湘贛爲中心，而影響頗及於北方。六祖門下之荷澤神會，南陽慧忠（肅宗時入京——七六〇頃）；南嶽懷讓門下馬祖弟子懷暉及惟寬（憲宗時——八一〇頃），並奉詔入京。其化行北土者，亦不乏其人。於此時，義學之昌明，亦有可言者。天台宗自章安以後，門庭式微，遠不如三論。歷百年，始得荆溪湛然復振之。湛然吳人，生於睿宗景雲二年（七一—），師左溪玄朗，慨然以天台之中興自任（卒於德宗建中三年——七八三）。於智者著述，均爲疏注；對北方盛弘之眞常唯心論，能用以立自破他。天台爲教觀雙具之學，故於當時離教之南禪，間致抨擊。於玄奘之唯識宗，作法華五百問以難破之。於賢首之華嚴宗，於所作金剛鐔等亦有所批評。於「無情有性」，「性具善惡」諸義，均特爲發揮。表彰天台之勝義，智者之學，藉以弘傳後世。以南方禪學及天台之

弘通，集北學大成之華嚴宗，亦一時中興。華嚴初不如天台之久衰；唯法藏弟子慧苑頗變師說，清涼澄觀起以正之。觀，越州山陰人。生於天寶初年，卒憲宗元和間，弘法於德宗之世。年齒後荆溪二三十年，且曾從之習天台止觀（大曆十年——七七五）。澄觀兼綜博學，如相部、南山之律；金陵玄璧、剡溪慧量之三論；荆溪之天台；南北之禪理，無不綜習。從杭天竺法誥習華嚴，因服膺賢首宗。後遊五台、峨嵋，禮文殊、普賢，再還五台山，作華嚴經大疏鈔（七八四——七八八）。後奉德宗召入京，參預四十華嚴之譯場（般若三藏於貞元十一年——七九五出），力闡賢首宗義於西京。然以參學南方，頗融南學。說「性惡不斷」有取於天台。責慧苑而崇賢首，則有見南方頓禪之盛行，不能忽視或拒絕之也。其弟子圭峯宗密，更進而唱「禪教一致」，為圓覺經作疏，彌見南禪之宏偉，影響北方之深而切也。武后之世，傳般刺密帝譯楞嚴經，房融曾為潤色；或曰房融作也。後有佛陀多羅出圓覺經；或曰禪者作。二經並於奢摩他（止）毗鉢舍那（觀）外，別立禪那為第三，義理亦相通。此二經與起信論為華嚴家所宗奉；台禪二家亦重之，為此後中國佛教之要典。荆溪之與天台，多扶智者本義。清涼、圭峯

，則於天台之圓，南禪之頓，不能不變本以相從。雖融會更多，而已成南主北從之勢矣。

自會昌法難至五代，爲第三期，凡一百十餘年（八四六——九六〇）。會昌以前，南禪猶偏弘於長江諸省；中原兩京，多爲唯識、賢首二宗之化區。逮唐武法難起，徧及南北，北方之義學遭毀尤甚。獨南方之禪者，簡默無資於典藉，林間水邊均可以參證；能遠禍，因得僅存而獨宏。且以禪者本頭陀苦行，闢野開荒，行水擔柴以自食其力，無待於信施。適應環境，足以生存；而况禪道之高簡篤行，能總貫南北之學要乎？禪宗要義，不外體般若遣相之旨，以禪之直觀，證會事事物物常住本淨之真相。然以不依典籍，全賴師承，融鍊陶冶於尋常行事應對間，故傳授者之行爲性格，大足以影響一切。即因其教導之作風不同，而派別生焉。唐武宗時，靈祐禪師承百丈之法，設化潭州大漚山，於宣宗大中七年（八五三）卒。傳袁州仰山慧寂（卒於昭宗大順元年——八九〇），是爲漚仰宗之祖。僅三四傳而絕，爲五家宗派之最早者。所化偏於湘省。其禪風『方圓默契』，師資濟美，所謂『父慈子孝，上令下從』也。有九十六圓相，南陽忠國師

（六祖門人）以授耽源，耽源傳仰山，爲一宗特色。次則義玄禪師，與潯山同源百丈，經黃蘗希運而至於玄，成臨濟宗。玄爲曹州南華人，得法後北上鎮州，居臨濟院，卒於懿宗咸通八年（八六七），爲南禪廣行北土之始。其禪風，以「棒喝」見稱，峻烈莫甚。於五家中傳燈最盛，至北宋，且分流爲楊歧、黃龍二派。與臨濟義玄同時，有良价禪師。其師承與潯仰、臨濟別系，乃自曹溪能、青原思、石頭遷、藥山儼、雲巖晟傳而至价。价居江西瑞州洞山，門下本寂居曹山（在江西臨川），道膺居雲居（在江西南昌），皆晚唐人（洞山卒於懿宗咸通十年——八六九，曹山雲居同卒於昭宗天復元年——九〇一），是爲曹洞宗。其禪風回互丁寧，親切綿密；有寶鏡三昧以重離明悟境，頗重傳授。曹山一脈斷，賴雲居門下單傳，僅免於絕，後至南宋而興。是三家，皆起於晚唐；餘雲門法眼二宗，則起於五代。先於南嶽懷讓下出馬祖道一，道一下分二支：一爲百丈懷海流而爲潯仰、臨濟，已如上述。一爲天皇道悟，經龍潭崇信、德山宣鑑而至雪峯義存，居閩川（卒於九〇八）。文偃禪師得法於義存，南居龍州雲門山，大開化業，爲南漢主所重，卒於五代之末（九五〇），是爲雲門宗。其禪風，如奔流突止，頗爲急

切，蓋有承於德山遺範也。初唯化行於粵，後漸北來江浙；北宋時，入汴京與義學僧競弘，盛極一時。五宗之中，法眼最後起，與雲門同出雪峯，經玄沙師備，地藏桂琛而至清涼文益，爲此宗開祖。居金陵，南唐王李昇重之，卒後諡號法眼，因以名宗。其禪風先緩後激，古稱巧便。一傳天台德韶，再傳永明延壽（卒於宋太祖開寶八年——九七五），著宗鏡錄百卷，導唯識、賢首、天台教以歸宗，集禪理之大成。又以禪融淨，開後代禪淨一致之風。其法嗣早絕此土，轉繁衍於高麗。凡此五家，悉出南嶽、青原下，爲後代禪者之所謂正統，論禪者尙之矣。勃起於晚唐、五代之間，睥睨法界，大有禪宗以外無佛教之概。昔晉之衰，五胡亂而佛教南；今則以唐之衰，五代亂而佛教北。自後，佛教中心常在南方，北方已不復有爲。然南方佛教，亦日以頹矣。

八 南北東西與中華

隋唐五代三百七十年之佛教，南北異勢。關洛中心之北方佛教，固承北學，因隋唐統一而大成者；然印度新新不斷之輸入，亦有以致之。蓋當佛元十世紀，印度佛教界空

有共諍；唯識如安慧、陳那、護法，中觀如清辨、月稱、靜命。不特唯識與中觀諍，性空與不空靜，而中觀、唯識，亦常自相諍論。影響及於中國，如玄奘之譯掌珍論，奘門之阻那提三藏譯性空論，是唯識與中觀之諍。如玄奘糅譯成唯識論，難破流支、真諦之學；法藏助日照譯密嚴，助實又難陀譯楞伽等，傳房融潤譯楞嚴，是並唯心論之自相諍論。日照三藏之傳智光三時教，則真心者借性空以抑妄識也。在印度，性空唯識共諍於真常唯心日盛之秋，性空濫於真常，唯識入於唯心，乃完成真常唯心之大流。融真俗內外邪正，密教乃起而統一法界。影響及中國，則玄奘之唯識，雖以破性空、難真心而突起，然譯籍之不斷輸入，固無一非真常唯心論者，真常唯心論之賢首宗，因代奘學而大成。開元三密師之來，密風大熾，則亦如奘傳唯識學之直承印度佛教而自成一宗者。長觀曇無讖之譯涅槃，乃至不空之譯密典，卽足以見印度後期佛教流變之概。北學自此而衰，此與西方佛教之衰落有關，尤與北中國之衰落有關。唐代，先之以浮文，繼之以兵革，中原殘破已極。條理嚴密之北方佛教，乃日見衰頹。且以無著世親系之唯識，嚴密而過於繁瑣；其傳來中國，又未嘗消化融通，未能於中國學術界生根。不如賢首家之有

取於南學，盡力於儒道思想之融通簡別，猶得傳續至今。時北方篤行之教，非淨土卽祕密，渴仰他力之呵護，以求福樂莊嚴，宜其無以挽此頽運也。

南方佛教則反是，禪者不隨中國政治之興衰而興衰，不以印度佛教之沒落而沒落；本其自得於佛法者，開闢新園地，深耕厚植，收穫豐盈，爲中國佛教放一異彩，與台、賢並稱。初以北方士族南下而創開之南朝文物，貴族之臭味重，於傳統文化有素養，而失之不務實際，玄虛驕侈。相應於此之南朝佛教，類玄思深遠而篤行精神不足。隋一天下，南方之士族盡，有文化素養者流落民間，後進民族乃受文化之陶冶而興。時長江下游，多南朝遺風，文化之素養高，競趨於詞章仕宦。湘、贛、閩、粵、浙東山地，猶在文化漸啓。北宋之嶺南，猶鮮習舉業；韓愈謂閩人舉進士，自歐陽詹始。是則天寶至五代之世，東南山地，文化猶陋。於此時，達摩禪自北而南，化洽邊荒，乃創開「南方宗旨」。南禪之興，固有資於融冶真空；而佛化此新進南方民族，普及農工，引起佛教之革新，則所關尤切。考六祖以下號爲南禪正統之著名禪匠，其生地與化區，十九在南方山地。

(人名)

曹溪慧能
 南嶽懷讓
 青原行思
 馬祖道一
 石頭希遷
 百丈懷海
 天皇道悟
 藥山惟儼
 黃蘗希運
 馮山靈祐
 龍潭崇信
 雲巖曇晟

(生地)

新州始興——今廣東始興
 金州——陝西安康
 吉州安城——江西吉安
 漢州什邡——四川什邡
 端州高要——廣東高要
 福州長樂——福建長樂
 婺州東陽——浙江東陽
 絳州(出家)——山西新絳
 閩——福建閩侯
 福州長谿——福建
 涪宮——湖北涪陵
 鍾陵建昌——江西南城

(化區)

韶州——今廣東曲江
 南嶽——湖南南嶽
 吉州廬陵——江西吉水
 撫州臨川——江西臨川
 南嶽——湖南南嶽
 洪州——江西南昌
 荊州——湖北江陵
 澧州藥山——湖南
 洪州——江西南昌
 潭州馮山——湖南寧湘
 澧州龍潭——湖南
 潭州雲巖——湖南

臨濟義玄	曹州——山東曹縣	鎮州——河北正定
仰山慧寂	韶州懷化——廣東	袁州仰山——江西
德山宣鑑	劍南——四川西北	澧陽至德山——湖南澧縣
洞山良价	會稽——浙江紹興	筠州洞山——江西高安
雪峯義存	泉州南安——福建南安	福州閩川——福建閩侯
曹山本寂	泉州莆田——福建莆田	撫州曹山——江西臨川
玄沙師備	福州閩縣——福建閩侯	福州玄沙山——福建閩侯
雲門文偃	嘉興——浙江嘉興	龍州雲門山——廣東乳源
地藏桂琛	常山——浙江常山	漳州漳浦——福建漳浦
清涼文益	餘杭——浙江餘杭	金陵——南京

凡此諸德之可考見者，多出素族，如慧能擔薪市售以養母，崇信為渚宮併師兒；多不識字；不識字者，凡於固有文化缺乏了解者即是，不必目不識丁，如三峯譏密雲不識字，密雲非不能作文也；多童年入道而未嘗歷遊於講肆。以是，於中國文化及佛教傳統

之素養，頗嫌不足。彼等適應山林農村而展開之平民佛教，妙在能不為層積之文化堆所拘縛，直探佛道於自心；其弊則不能如達摩之「藉教悟宗」，甚且鄙視經論學術，譏識字者為「只可作鹽鐵判官」，譏讀經者為「鑽驢年故紙」，高唱「不立文字」。反之，其成為禪宗旁支之名匠，則多為學有素養者，如牛頭法融「學通經史」；北宗神秀則「少親儒業，博綜多聞」。六祖門下之讀書人，亦所傳不盛，如荷澤神會之「傳授五經，次尋老莊，後覽漢書」；永嘉覺之精天台；印宗之講涅槃。此樸質力行之大衆佛教，凌駕博雅之學者而上之；於文風纖靡之中國，予以甚大之影響，導出兩宋樸質謹嚴之理學。然禪者質而不文，漠視經論，不知虎豹之鞞，猶犬羊之鞞，本身日流於空疏，乃為後起文質彬彬之儒者所抑；衛以聖教，有可議焉。南禪學養不足，末流有狂放空疎之失，然當其盛世，禪者風格之雄健天矯，雖「龍象蹴踏」，「天馬行空」，曾不足喻其萬一。禪者信「自心作佛」，「直下承當」；於本淨心性之「妙用恆沙」，「本自具足」，確能見之切而信之篤。自信則自尊，乃有「大王莫被外國人謾」之說。悟者自心卽佛，故「唯樹法堂，不立佛殿」。不勞外求，宜其聞念佛聲，飭人以水洗禪堂。眞常之道，

在平常日用間，於是乎呵斥神奇，如南陽忠實西天大耳三藏，謂『野狐精！他心通在什麼處？』黃蘗呵躡波僧云：『這自了漢，吾早知汝，當斫汝脛』。此若在流支、真諦門下，即何能如此。禪者以法化『務其宜』，故『別立禪居』；『一日不作，一日不食』；『齋粥隨宜，務於節儉』。若印證於印度佛教，則禪者之風格，且凌駕從小向大（雞胤部），從空入中（如世間樂見比丘）之先導者而過之。南禪以湘之南嶽，贛之南昌、安吉爲中心，或東南移而入閩、浙、粵北之山地，或西北向，自澧州渡江北上荆、襄、南陽而化行於河洛，作與人才，陶鑄賢聖，而後有自信、有理想、重道學、薄文章，謹嚴樸實而勇於革新之南中國精神鬱然而興，導達中華，爲千年來國族生命之所繫。此國族精神之新生，求之於八百年來（黃巾亂起至宋平北漢）之北方經學，南方玄學，並不可得，而唯得之於三百年來（自唐中宗至宋初）日見弘大之南禪。南禪之化行南國，是中國史上一等大事，何竟不爲學者所重？豈不以儒者固蔽，禪者不文耶？總之，南禪得雄健精嚴淡泊篤行之佛教精神，自得於心，無累於物，源流渾渾，磅礴盈溢，雖病其學養不足，終不失爲第一流之眞常論者也。

次論東西相通：隋唐之中國佛教，不愧爲佛教第二祖國，爲佛教之繼承光大者。蓋中國佛教至此，雖猶虛懷若谷，不斷自印度輸入，新創唯識及密宗。然台、賢之融貫，禪、淨之簡易，融冶中國精神之中國佛教，已確乎不拔，有非印度佛教所可及者。時以國運隆盛，東西大通，求法弘法，往來頻繁。自中國承受佛法於印度言之，則西僧之來華宏法者，以實叉難陀、菩提留志、不空爲著；華嚴經之再譯三譯（華嚴經圓融廣大莊嚴，所謂「不讀華嚴，不知佛家富貴」，故與隋唐文明之彙綜博洽，特相契合），祕密典之傳入，則其譯業之重要者。唐僧之西去求法而成就最大者，首推玄奘、義淨。玄奘廣譯經論，大宏瑜伽、唯識、俱舍、因明，於此後之中國佛教，雖未能奪眞常唯心者之席，而「唐僧取經」之深入人心，影響不爲不大。作大唐西域記，尤爲研究印度史地之希有要典也。自中國宏播佛法於世界言之，則嘗西行於突厥，回紇，惜未能大通。文成公主下嫁（六四一）吐蕃——西藏，中國佛教隨之而入；其中禪宗之傳入，且嘗一度爲西藏佛教之宗。惟以西藏密邇印度，遠隔中原，遂譯經典，多直取於印度；印度爲佛教祖國，宜西藏佛學者有重印輕華之感。故唐祚漸衰，中國型之佛教，卽爲印度後期佛教

所奪；然漢藏之關涉，始終以佛教維繫其間。又玄奘之西去印度，見重於那爛陀寺；傳說會轉譯起信論爲梵文，作制惡見論及會中論，於曲女城立義十八日，竟無敢責難者；中國學者之在印度，已不限於承受，足以見中國佛教之盛矣。然中國佛教之西行，不如東化之有成就。佛教東行，初見於東晉之末。梁武時，三韓佛教漸行。唐興，新羅、日本之學僧，遠來遊學，於我國大乘八宗，小乘二宗，並承受而還化於彼邦；日、韓文明之大啓，佛教與有力焉。時東僧來學，政府多予以方便。（渤海建國於高宗時，亦大有佛法）。華僧之東行宏法者亦多，如道璿之齋華嚴宗章疏，鑑真之傳四分律及天台宗章疏去日本。就中，鑑真之東行，經十二年，遭大難六次而後達，爲彼邦王臣所尊迎，錫「大和尚」之號。其勇於宏法之精誠，與玄奘之西行求法，實不相伯仲也。隋唐之隆盛，承北朝之緒，融合各不同民族不同文化而冶於一爐；亦即漢武以來，擴大中華民族之國防邊緣，文化視野，經無數之波折而到達融合成功。於此而爲文化之聯絡，克盡融洽萬邦之職者，允推佛教。當隋唐之盛世，亦唯佛教文化之圓融貫攝，乃足以應其汪洋之量也。適應此不同民族文化之融合，佛教乃有四大名山之成立：普陀山之於日本（梁貞

明中，日僧慧鑄開山）；九華山之於新羅（唐高宗時，新羅僧地藏開山）；五台山之於北狄（五台久爲名德所居。後宋太平興國五年——九八〇，往毗隣大遼之五台山，造金銀銅文殊像及萬菩薩像，於五台重修十寺，並意在撫邊）；峨嵋山之於吐蕃南詔；蓋佛化中國之新四岳也。以中國佛教爲中心之東西大通，爲隋唐五代（宋代猶爾，惟規模漸小）佛教之特色。

再論與中華固有文明之關涉：南方佛教，素與國族文化融洽相安，至唐代，且已適應樸實之南中國，直探釋迦之本懷，創開南方宗旨，爲未來新中國文化奠其根源。北方佛教，則不無抑揚起伏之勢；然隋唐盛世，佛教固登峯造極而睥睨神州，儒道卒莫可如何也。隋文帝受北周之禪，南滅陳梁，撥紛亂而開一統，爲佛化仁君。佛教之來中國，適東晉以下，政亂時荒，北方之佛教界，實有佛化致治之願望。期得如阿育王者出，興隆三寶，施行仁政，以登斯民於康樂。傳爲竺法護譯之申日經（非也，應出苻姚之世）云：『我般涅槃千歲已後，經法且欲斷絕，月光童子當出於秦國作聖君，受我經法，興隆道化』。月光童子出世之預言，於北朝流行頗廣；首羅比丘見月光童子經及鉢記經，

並記其事。月光本西竺德護長者子，而北中國之佛徒，乃託之以寄其佛化治國之宏圖。隋文帝出，乃一慰佛徒之心；觀隋世那連提耶舍之再譯德護（卽申日）長者經，乃曰：『此童子於閻浮提大隋國內作大國王，名曰大行』，可知之矣。文帝長養於尼寺，虔信聖教，自謂『我興由佛法』。周武帝崩，卽愍惠宣帝復法；及受禪，乃立僧統，度僧尼，修道場，寫經造塔，力事振興。開皇七年，詔高德六人入京弘教。文帝深受佛化，王室儉樸，能以身爲天下則。乘佛教正法治世精神，施爲仁政，德化於民。時高頴等並深信佛法，君臣濟美，宜其國計充實，民俗富阜，爲治史者所豔稱。惜乎煬帝爲南風所染，不能濟其美也！楊隋以『興由佛法』，因以佛化佐治而薄儒文：開皇中，禁斷文筆浮詞；仁壽二年，詔滅國子學生，留七十人，太學四門州縣並廢；道流更不足言。唐代隋興，以道流僞言李耳爲唐先祖，因特尊道教。其初頗思抑佛，然佛教理致深玄，教化普及，有其本身不可抗之力量，帝王亦僅能貶流一二抗辯之僧侶，以命令定三教之席次以尊道教而已。至於造寺，度僧，譯經，則高祖以來，迄未嘗有間。自玄奘回國（六四五），法運轉盛，佛教有助於華戎混一之大帝國，殆已爲政府所覺識。高宗頗崇佛，建慈

恩寺、西明寺等，迎佛骨於禁內，鑄八十五尺之盧舍那佛於洛陽石門山，至名其子爲佛光（卽中宗）。則天皇帝曾出家爲尼，於佛教尤多弘護。則天以女人稱帝，開中國史上空前絕後之奇蹟，實佛教有以助成之。大雲經有女王王閻浮之預言，法朗等因爲之重譯，菩提留志亦譯寶雲經以潤飾之；頌大雲經於天下，以明女帝之王中華，遠符佛之預記。「天冊金輪」之稱，義取於此。則天帝移唐祚十五年，革龐大帝國之命，若烹小鮮。雖以繼承問題不得解決，中宗復辟而唐祚復延，然當時亦無人議其篡逆。佛教之普及深入，獲得高度之崇信，可於此見之。玄宗特重道教，然崇奉密宗不衰。迨唐政漸衰，元和以下，排佛之說漸張；至武宗，佛教乃爲道流所譖而被毀。時佛教雖曰內因於僧尼之多，寺塔之盛，外緣於道流之譖謗；然武宗之時，天下僧尼二十六萬餘，以視周武滅法時之減三百萬，其數並不過大。究其根原，則實爲國勢衰危所引起之排外運動也。國家貧弱，有感於壯丁及經濟之不足，乃注目於佛教之財產及人口。且當國勢陸危，學者多有懷古之情；佛法西來，乃爲狹隘之國粹論者所嫉。武宗重事功以圖存，故爲道流所惑，下毀佛令，且廢外來之一切新宗教。然唐武僅予佛教以重大之創傷，佛教卒不能毀，

亦無補於帝國之危亡。不知晚唐衰亂，病在藩鎮割據，宦官弄權，文士朋黨，不在佛教；反之，中國文明之再建，卒由南禪導發之也。佛教經武宗之厄，當衰亂之運，已遠非中唐之比。繼以五代遞興，世亂如麻，中原殘破，章疏多缺，人情蕭索，佛教乃益陷衰微。周世宗不知崇本，徒急事功，顯德二年（九五五）又下破佛之令。雖法難不及於南方，而北中國之佛教，已精華盡失。越五年，周禪於宋，佛教又復興矣。

唐代不以儒術致治，經學亦無光彩。其文士之不甘流於浮薄者，多傾心佛宗，如蕭瑀、宋璟、張說、裴休、梁肅、王維、白居易，柳宗元，李翱等。其自視爲儒家而闢佛者，有一韓愈；然愈一詞章仕宦之士耳，於儒學所見殊淺。初闢佛老，而一貶潮州，卽與禪者大顛相往還，其後且以服金丹聞。初與弟子李翱約共闢佛，李翱見藥山而歸心，作復性書，爲宋學開其先河；愈因有「翱且逃矣」之嘆。「儒門淡泊，收拾人心不住」，隋唐學術，固以佛法爲主流而百家共存者也。

九 佛教在平流起落中

宋受周禪，歷元明至盛清，八百年之中國佛教，雖大體日衰而絳延不絕。其間，北宋一代（九六〇——一二二六），佛教復興，且將追中唐之盛。次自南宋以迄明之世宗（一二二七——一五六六），為中國佛教平淡晦昧之期。次自明穆宗至清乾隆（一五六七——一七九五），佛教又欣欣向榮；惟衰落過久，又不逮北宋之盛矣。

宋太祖統一宇內，志興文教，於佛教信奉頗篤。建國之年，即詔除周世破佛令；開寶四年（九七一），詔於益州雕大藏經，為我國全藏刻板之始。世局略定，印度譯師又來；帝且資遣行勤等百餘人往印求法（乾德三年——九六五）；此土義學，亦應運而興。宋初，梵僧來者頗多，其傳譯有名者，有天息災、施護、法天（太宗時）、法護、日稱（真宗時）諸人。華僧惟淨等，奉詔習梵文，襄助譯事，終且自行出經。綜宋代所出，亦近千卷。時屆印度佛教之末期，故所譯繁碎，且以密典之傳譯為多。當時，依密壇設譯場，遵儀軌為譯制，祕密色彩甚濃。然以神祕欲樂之教，不合此土所好；作風平實高簡之禪宗又極盛，故不能見重於時，且有譯出而詔令毀禁之者。宋代傳譯，大抵承開元餘緒，而影響則遠不及也。時中國佛教猶能外播，西夏既六賜藏經，北遼法事亦盛，

甚至有『遼以釋衰』之評。海東學者猶多來學，惟不逮隋唐之盛耳。

北宋復興之佛教，惟台、賢、律、淨四宗，禪宗則本自流行。餘三論宗已絕；唯識法相之行於中原者，餘光黯淡且息；祕密宗「但存法事」，如瑜伽餽口之類，已無登壇灌頂者。當時佛教，隱以南方為中心；五宗競化，又隱分二流：一，以禪之篤行為主而助以賢首之教；二，以台之教學為主而助以律、淨之行。亦即南方真空妙有（台）與真常唯心（禪）之兩大流也。禪宗為晚唐來中國佛教之正統；北宋上承五代，傳燈不息。五家宗派中，潯仰早絕，法眼衰微，曹洞單傳而已。故「雲門臨濟二宗，遂獨盛於天下」。其時，雲門尤人才輩出：雪竇重顯之頌古，明教契嵩之輔教編、傳法正宗記，佛國惟白之續傳燈錄，並著名於時。東坡所參之祖印居訥，雲居了元，並出雲門。折歐陽修、李泰伯關佛者之心者，初傳禪法於汴京者，卽此雲門禪匠。宋室南渡，雲門之道遂微。臨濟宗於五代宋初，漸自冀、豫之間，移其重心於豫西，化行汝洛，左晉右楚而面中原。於仁宗時，分黃龍、楊歧二家。黃龍派多化行湘贛，楊歧派則自宋室南渡，法嗣遍江南而大盛於江左。禪為真常唯心學，與賢首宗本同源異流。禪之法眼宗，既有取於

華嚴教意；賢之圭峯宗密，亦主教禪一致。迨宋初，賢首宗之復興，亦得力於禪。仁宗時，長水子璿（浙江嘉興）初學華嚴於秀州洪敏，次參禪於瑯琊慧覺（臨濟宗），瑯琊囑以『汝宗不振久矣，宜勵志扶持以報佛恩』，因專弘華嚴。爲楞嚴，起信作疏，門徒及千，以晉水淨源爲能繼其志。淨源住杭州慧因寺，高麗僧義天來質疑，攜有華嚴諸書，賢首宗義乃得重光。此與天台章疏之還自高麗，情況相若。源研習弘揚，四方學者宗之，稱爲賢首中興。然實依傍禪宗，維持餘緒，不能有所發揚也。

北宋佛教之復興而差強人意者，天台之中興也。五代時，錢氏據兩浙，歷代崇佛法。第七世忠懿王錢俶（九四八—九七八），遣使致書高麗求取天台諸章疏；螺溪義寂（天台），得而研習之，智者之學，因以重光此土。寂傳寶通義雲（甬），再傳四明知禮（甬），慈雲式遵（杭）。當太宗眞宗之世，斯學頗著弘揚，因有山家、山外之諍。山外者，出慈光志因門下（志因與螺溪義寂爲同門）。引起此諍論者，爲慈光晤恩及門人源清，再傳之孤山智圓，梵天慶昭；螺溪下之學者，亦有人助之。其說判別事理，以心爲本，以色爲末。三千性相，事也；一念能具足，爲三千諸法建立之所依者，

理心也；色則不可言能具三千。於是見之於修證，則分別真妄，直以真如心爲觀。此蓋遠承荆溪來之融攝起信，深受真常唯心論之影響者。山家者，知禮承螺溪、寶雲之學，得智者章疏而遠推其本義，乃與慈光流所見不同。持心色平等論，同具三千，所謂「一色一香，無非中道」。法法卽空卽假卽中，故於觀行，卽於介爾妄心下手，不用別求真心。此諍論也，辨難往復，延續數年，誠當時之大事。參與諍論者，皆學德兼優，著述弘富，略可擬於隋唐。山外不數傳而絕，知禮門下綿延至今，爲台宗正統。天台爲南朝學統之大成，精嚴博雅，教觀並重，與北學之真常唯心本自不同；故當其復興，旣排山外雜於唯心之異計，亦與禪者有諍（延慶與天童諍，地方官且爲之和解）。禪宗長於篤行，易爲普及，惟末流多失之狂放不檢，天台學者因扶戒律；然台學博洽深玄，普及爲難，乃特宏禮懺念佛以助之。仁宗時有允堪智圓，於南山律宗諸作，皆爲之注，以行事鈔會正記爲著。略後，靈芝元照（杭）繼之，注南山三大部，以行事鈔資持記見稱。元照多引天台教義以釋律；其翻刻慈愍三藏文集，明禪與教律一致，亦與台宗學者之弘通念佛同。北宋律宗之應運中興，蓋助台而抑禪之狂放者也（因刻慈愍集，爲禪者控之於

有司)。四明下有南屏、廣智、神照三家。神照一家，慕廬山之風，結白蓮社，特宏念佛。廣智家之圓辨道琛，人稱其中興四明之道，月結淨土繫念道場，不期而至者常萬人。再傳石芝宗曉，編樂邦文類，尤有名。此後台宗學者多兼弘念佛，不僅神照一家爲然也。時蓮社念佛之風，深入廣被，不讓禪宗。太宗時昭慶（杭）省常與宰相王旦等百三十人結蓮社，比丘凡千數；仁宗時有汴京淨嚴與宰相文彥博等結社念佛，僧俗預者十萬；如此者非一。台家秉精深博雅之教學，嚴之以律行，趣之以淨土，宛然東晉廬山之風也。智者有法華三昧儀，方等三昧儀，蓋本五悔法而以之策導觀行者。四明中興，於此用力頗勤。真宗天禧元年（一〇一七），四明結十僧修法華懺三年；復修大悲懺三年。其著作有修懺要旨，金光明懺儀，大悲懺儀。乾興元年（一〇二二），慈雲式遵亦爲國修懺，著金光明護國道場儀上之。念佛禮懺，乃與天台結不解緣。初唯以之自行共行；迨代平民禮懺念佛，乃變質而與密宗末流之應教相合，爲中國近代佛教之大病。

南北兩大學統，初以天台、賢首集其成。南重義學，北重實行。及北方佛教墜緒，乃一轉而爲天台與禪宗之抗衡。賢、密與律、淨，隱爲二流而離合其間，此北宋佛教之

概也。北宋佛教猶有唐風，及徽宗惑於天師道，政和六年（一一一六）燒毀經像；宣和元年（一一一九）詔令道化佛教，使佛菩薩及僧尼皆從道教儀相。歷一年餘而復，影響不淺。後九年，金人執徽、欽二帝去而北宋亡；宋室南遷，國事日非，佛教亦轉趨微弱矣。

上自南宋，下迄晚明，佛教義學各宗，殊尠名德，惟禪宗獨弘。時澆仰、雲門、法眼三宗已絕。臨濟黃龍派漸衰，楊歧派弘播日盛，因而進爲正統，復臨濟本宗之稱。楊歧再傳五祖法演下，出佛鑑慧勤，佛眼清遠，佛果克勤；當宋室南移之際，其道大弘。佛果克勤下，出虎丘紹隆，徑山宗杲，以江浙爲中心而流布諸方。元明之際，有高峯、中峯，猶能主持一代宗風，餘則延續而已。徽弱單傳之曹洞宗，有芙蓉道楷者（入寂於徽宗重和元年——一一一八），值毀法之亂世，曾被逼易服而流於緇州，困苦備嘗，然曹洞之道轉得自此而行，『尤盛於河北』。宋元之交，萬松行秀爲耶律楚材所崇信，受請作從容錄，頗有名。其門人少室福裕，所弘尤廣。時佛教全爲禪宗領域，而禪宗又爲臨濟、曹洞二家平分，有『臨天下，曹半邊』之稱。曹洞自江西而移化於北方；臨濟則

自北方而移化於江左，南北交流，相映成趣。湘贛爲禪宗故鄉，然自曹洞北移，臨濟黃龍派又南化而不久，禪宗重心偏在江浙，不免文弱，宜其非晚唐與北宋比也。

南宋之初，以國用不給，佛教之處境稍苦，如紹興十五年——一一四五，釋道納丁錢。二十一年，毀廢寺以贖學費。二十八年，籍佛像鐘磬以鑄錢。迨蒙古入主，佛教備受尊護。然時衰教惰，佛教無光彩可言，惟得帝王之護而屢次燒毀道經（憲宗五年至十八年——一二五五至一二八一）；編清規而頒行天下；禪教共諍於帝前；此外則有喇嘛教之流入。元世祖未即位前，征西藏，乃信奉西藏之佛教——喇嘛教。識薩迦派僧發思巴；及踐祚，封發思巴爲國師，賜號大寶法王，以全藏爲俸爵。發思巴爲作蒙古新字，以譯大藏經。泰定二年（一二三五），且爲之立祠比孔子。此後薩迦派世爲國師，襲其爵位，於是西藏開政教一致之局。西藏喇嘛於時挾秘密而入：王室佛事所費，佔政費之泰半；秘密欲樂之道，穢亂宮禁；跋扈驕縱之態，實從來所未有，卒以速胡元之亡。喇嘛之秘密教，雖受元室崇信，究以不洽國情，僅能行於宮幃官府之間。明太祖逐元而還我河山，嚴禁秘密教之流行，中國佛教及社會，賴以清淨；可謂真能護國護教

者！原西藏佛教，始於唐貞觀中；以藏文譯經，卓然自立，與華文佛教並峙。約唐武宗時，西藏佛教被毀，北宋初復興。以元帝之特護薩迦派，政教合一，日見腐化。有宗喀巴者（一四一七——一四七八），扶戒律以節制神祕欲樂，重教學，漸入以糾正狂密之躐等。其道大弘，漸為西藏佛教正宗。然以神祕欲樂之道為究竟無上，則西藏各家所共信也。西藏之喇嘛教，初唯行於康、藏、青，至元而行於內外蒙，至清而流入東北。川、滇之西陲及冀、晉之北鄙，間亦有之。此在今日，喇嘛教亦中國佛教之一流，然今所不能詳也。

明太祖朱元璋，初出家為皇覺寺僧。登位後，力護佛教：禁密宗；立僧官；定考試；制度牒；選僧侶以待諸王；刻藏經（南藏）；分寺院為禪講教三類，禪寺習禪，講寺弘經，教寺應赴，現行僧寺制度略立於此。成祖永樂帝，於佛教亦力為護持，刻藏於北京（北藏），且自作讚佛偈、金剛經解以資宏通。此後，諸帝皆奉佛，武宗且通達梵語，自號大慶法王。惟世宗溺於道教，嘉靖元年（一五二二），毀宮中及京師佛寺，略見排抑。然平衍漸落之佛教，因此而漸見復興矣。南宋至此，朝廷之保護極矣，元室縱

容而明代則能監護扶掖之。然四百年來，若禪若教，僅能維持門風，形骸僅存。上也者流於隱逸，下也者趨於應赴，僧衆自身不振，雖有外護，亦難望其有起色也。

趙宋以來之中國佛教，雖有興衰，大體在慢性衰落中。揆其主因，則受理學興起影響，尤與國族之慢性衰落有關。唐初，達摩禪南下，深入江西中心之東南山地，創南禪，且北行其道於關洛。陶冶啓迪，而後有理學者出。宋代理學鉅子之故鄉，十九爲四百年來南禪盤根錯節開化之區。理學家之精神作風，無一不出於自信自尊、重質輕文、體道篤行、雄健精嚴之禪風。如程門師資之往返，有類參謁；居敬，窮理，明道統，有語錄，亦類禪家。象山之卽心卽理，明其在我，一掃注疏之繁，唱六經爲我注脚，則尤近矣。然理學家有取於禪而終離於禪而反關佛者，一則承禪風之漸弊；禪之興也，對治義學之宏盛而浮繁，適應南國民情之樸質。及晚唐以後，義學式微，南方已文事大啓，形勢全非。禪者爲傳統之「教外別傳」、「不立文字」窠臼所縛，莫能自拔。質而不文者，聞儒道而驚謂同於祖道；於是乎三教合流。間涉文教者，多於詞章世學有功，少究聖典。簡易而不能深廣，乃爲儒者所乘。二則議及禪者之動機：彼斥佛教爲自私，此以

禪者頓入以求了悟，從自利入，乃有此誤會，實則自利與自私不同。況中期之大乘，『菩薩但從大悲生』，從利他入。儒者不得以禪宗爲佛教之一，卽武斷全佛教之出於自利也。三則鑒於國族之形勢：就中國民族之大勢而觀，宋爲晚唐衰亂以來之小安，北遼、西夏，邊患可慮；金興而僅保東南；元起而無以圖存。於此國族衰落之氣運中圖生存，學者痛晚唐來之雜亂，乃誹薄隋、唐，進而輕秦、漢，憧憬於三代之隆，有理學家之應運而生。宋初，國運頗有望，廊廟多北人，雖力反唐弊，崇文抑武，強本弱末；而學術之文采詞章，譯經弘教，則猶有唐風。太祖、太宗、眞宗之世，上下頗崇佛法。自澶淵之盟，漸感時難；南方人物之居廊廟者日多；於是華夷之辨，王霸之辨乃日張。士大夫之自覺，蓋有得於南禪之陶冶，痛感現實，乃憧憬於復古更新，因之於佛教離心。然其初，雖有拒佛者，而推行新學新政之王荊公（曾捨金陵住宅爲寺——一〇七七），蜀派之大小蘇，並歸心於佛。洛學入佛而出於佛；及伊川被貶，程門弟子亦多歸於禪；北宋學者猶儒佛同宏，相爲表裏也。迨徽宗毀佛，繼以南渡，國事倍難，理學家更強化，朱、陸承洛學而大成之。宋儒承南興北衰（對內）南弱北強（對外）之機運，錯綜激

邊，或狂或狷，率褊隘而不蹈大方。於政治，舉秦、漢、隋、唐而薄之，遠懷於三代；於學術，舉老（統秦漢文明之盛者）佛（統隋唐文明之盛者）而闢之，支離於四書五經；不復能虛心論道，和衷爲國矣。佛法頗受其影響；然禪爲理學者精神之所出，高深普及，如之何能闢之？南方新進之儒，失之褊隘，卒無以挽救自北而來之靈運，終與禪宗同入慢性衰落之中。自元迄明，儒佛同維餘緒而不墜。明儒之有成就者，有一王陽明，王學更近於禪；王學盛而晚明佛法又興矣。於此平淡延續之時，禪僧多傑出而有功於事業：佐元世祖之劉秉忠，乃臨濟宗海雲印簡之弟子；佐明成祖之姚廣孝，乃臨濟宗徑山智及之弟子；明太祖亦爲皇覺寺僧。秉忠官太保，齋居蔬食，終日澹然；廣孝位少師，不再蓄髮娶妻，並入世而不失禪者本色。姚廣孝作道餘錄，駁程朱之說；明太祖亦作三教論、釋道論。理學家以實現三代王政爲理想，自宋迄明，竟無成就；轉不若禪者之雄渾闊達，心有主而善應現實也。

明穆宗以來，佛教先以得王學之導而承其弊；受世宗之毀抑而激發自強之心；又以清順治及雍正帝之參禪有得，爲之弘護；是故晚明至盛清，佛教頗有起色。時禪之臨

濟，有密雲圓悟（卒於明崇禎八年），磬山圓修（卒於明崇禎十四年），其道大行於江浙。密雲法嗣破山明，弘化西蜀，以張獻忠之凶殘，亦爲之稍減屠殺，得廣播其法於西南。明人之退西南以抗清者，後多出家而承其法。又密雲法嗣三峯藏（常熟虞山），出三峯派，靈隱弘禮靈巖弘儲繼之，於順治、康熙間大闡宗風，門人布於湘、贛。三峯之道，不以密雲之一棒爲滿足，立論融入儒道之說，江南遺老多樂與往還。雍正帝乃不惜以帝王之尊，作揀魔辨異錄以破其說。以王力毀三峯派之語錄；奪三峯派門庭，代以密雲下之別支；此亦清初禪宗之大事矣。其先，（臨濟）禪者有慈山德清，與南華祖庭，著述亦富（卒於明天啓三年）。有紫柏真可，刻方冊藏經，大有益於後代（卒於萬曆間）。然慈山曾被流於嶺南；紫柏入京弘法受詆而卒於獄，明末爲法之難如此！其屬於曹洞宗者，博山無異，振其道於明末。鼓山元賢及弟子道忞，弘禪於順治、康熙間。本宗而外，於經教亦多所著述。淨土宗則明有雲棲（杭）蓮池之弘揚（入寂於明萬曆四十三年）。蓮池教宗華嚴，故以華嚴教義說淨土。清乾隆時，省庵實賢則宗天台而大弘淨土。天台宗有幽溪傳燈弘於前（明天啓時），靈峯藕益播於後（卒於明永曆年）。藕益

所學廣博，不限一家，卽久衰之唯識因明，亦爲之注釋。然於天台特有心得，有『好從龍樹通消息，不向黃梅索破衣』之句。賢首宗則明末有金陵雪浪，三演大疏，七講玄義。清康熙年，柏亭續法，弘之尤力；著作之多，比於蕩益。律宗，明末古心律師復興於金陵之古林；傳之寶華山三昧光（卒於順治十年）及見月體（卒於康熙十八年），力事振興，創爲今之傳戒制度。二百年中，諸宗並起，雖不如北宋之隆，亦自有特色。時佛教雖以禪宗爲骨髓，然與北宋之隱爲二流不同。台、賢、律、淨學者，多曾爲禪之參究；而禪者如鼓山道霈之出入台、賢，紫柏之刻藏，憨山之重起信、法華，實已成禪教一致之局。昔之賢助禪而淨、律助台者，今則寶華律匠，並有取華嚴教意；徧融，蓮池之念佛，並宗賢首。則是當時佛教，已進爲諸宗之融合。蕩益謂『禪爲佛心，教爲佛語，律爲佛行』，可謂能道出時代之公論矣。又當時佛教，不僅內爲諸宗之融合，蕩益、憨山，以佛義釋孔、孟、老、莊，則又爲三教調和論矣。

乾嘉以來，佛法在激變中。初以雍正之抑三峯，禪宗乃又以一棒爲了當；廢度牒而僧制大濫。佛教精華在南方，太平天國之亂，損失獨多。自行新政、興學校，僧寺教產多被提佔。傳統佛教以禪宗爲骨髓，而禪者已面目盡失。台、賢沈寂，律制久廢，乃惟以禮懺、念佛、持咒爲佛法。昔日文化之爲友爲敵，惟儒與道；今則文化之新友新敵，將加入西方之宗教、哲學、科學。處非常之變，而晚唐來之傳統佛教者，一仍舊貫，無動於心，真難乎爲繼矣！幸諸方長老，猶有能苦心孤詣維繫一時者；而大心長者，多有流通佛典，宏闡內學，實行慈濟，護持寺產者；中國佛教深入社會之潛力，未可侮也。太虛大師，唱「教理革命」、「教制革命」、「教產革命」以整僧，「今菩薩行」以入世，爲新佛教運動開其先導。中國佛教，值國族復興之運，應世界大同之求；誠能以渾樸平實之篤行，不陷於貧乏簡陋；弘融貫該綜之實義，不落於雜濫繁纖，積以時日，則新中國之新佛教，當必有可以告人者。時乎不再，勿馳求左道，勿丐乞自活，勿冥想神祕，勿迷戀欲樂，宜夷途直進，倍道而行，則將如窮子之歸家矣！

本書印費除流通攝大乘論講記收入外又得上海續祥法師捐助國幣
 伍萬元西康李參謀特生爲超薦夫人談榮芝捐助法幣拾萬元并承
 蘇慧純居士協助印刷諸事謹此致謝

正聞學社叢書

印度之佛教

釋印順著

定價三千元

寄費外加

(重慶北碚漢藏教理院經售)

攝大乘論講記

釋印順講

定價二萬元

寄費外加

(上海茂名北路一一一弄六號大法輪書局經售)

唯識學探源

釋印順著

(售罄)

中論講記

釋印順講

(籌印中)

古代印度之東方

釋印順著

(籌印中)

阿含講要

釋印順著

(籌印中)

2

777224

11

777224/