

東初老人有關「佛教與中國文化」之撰述析論

黃國清

中華佛學研究所

提要

東初老人致力於發揚佛教文化，並尋求中華文化之復興，同時重視佛學與中國文化之研究。本文對於東初老人有關「佛教與中國文化」十四篇論文的考察，得出以下幾點結論：(一)研究的時間起自漢代，達於明清，乃至於現代，除了隋唐時期沒有專門討論之外，前後縱貫了近二千年之久，幾乎涵蓋了佛教傳入中國到現代的全部時間。(二)在討論主題方面，包含文學（翻譯文學、小說、聲韻學、變文、寶卷）、思想（儒家孝道、漢代黃老思想、魏晉玄學、宋明理學、明清儒釋融合）、文化（民俗、衣冠）等多個層面，可謂涵蓋面廣泛。(三)從研究的立場來看，有兩大主軸不斷交錯，即佛教優位性之立場與對中華文化之關懷。多數的論文是在討論佛教與中國文化的交互影響問題（如佛學與漢代黃老思想、魏晉玄學，及儒釋融合），或是佛教對中國文化的影響（如佛教對中國文學、宋明理學之影響）。(四)從結構的特色來說，多數論文用於說明佛教的篇幅較長，論述中國文化的部份則較精省，顯示出東初老人對佛教內部資料的嫻熟，於佛教部份為讀者提供了較為詳盡之資料。(五)從論文對現代學術研究的啟發來說，一是視佛教文化為中國文化的組成要素，強調漢譯佛教經典本身的文學價值；二是在研究方法上，透過佛教文獻與中國文獻的相互比對，從文字上尋找出交互影響的證據，此種研究方法於今日研究儒、佛、道思想的交融仍具有可開發的空間。

關鍵詞：1.佛教文化 2.中國文化 3.中國文學 4.中國思想

一、前言

佛教自漢代移植入中國這片廣大的土地以後，必然會和中土固有的宗教與思想文化傳統發生交涉，隨著時間的推移，在潛移默化中，此印度東來的宗教在保持自身精神的同時，亦逐漸地中國化，吸收了中國的成分，以適應國人在宗教形式與內涵上的需要。¹中國固有的儒、道二家思想也因吸收佛教教義的內容，而有顯著的思想上的突破，像儒家的宋明心學和道教中的金元全真教等思想的形成，即深受禪宗影響。²佛教對中國文化之影響，當然不僅止於宗教和思想的層面，太虛大師〈佛教對於中國文化之影響〉一文的考察列示出六大層面的影響：一、一般影響：在學術上、風俗上補偏救弊，使人心轉惡向善。二、對中國藝術之影響：如建築、塑鑄、彫刻、圖畫、音樂、印刷、戲劇等。三、對中國文學之影響：如切音、文法觀念、名詞之新增、文體之開新、詩歌、語錄體、小說傳奇雜劇之題材等。四、對中國科學之影響：如論理學（因明）、醫藥、天文、數學。五、對中國習俗風尚之影響：引進三世、六道、善惡報、神通力、悔罪植福、延壽薦亡、修德禳災、設供祈願等觀念。六、對中國哲學思想之影響：漢、晉、南北、隋、唐「有、空、玄門」思想和宋、元、明、清「治世心身」思想，與佛學相互激盪；禪宗與宋、明儒學及仙道的形成有關；清末民初思想界重要人士的立論常關涉到佛學。³總而言之，佛教對中國文化的影響層面，可謂既深且廣。

佛教與中國文化之間的關係是如此密切，但傳統的中國出家僧人對外學的研究不一定是抱著鼓勵態度的，於中國佛教影響甚大的《梵網經菩薩戒本》，其中的第八輕戒即力勸受戒者不要相信「大乘非佛說」的惑見，並不得受持或學習二乘聲聞、外道

¹ 楊惠南說：「『佛教到了中國以後，被中國人改造成合乎中國人需要的形態』，這是許多史學家的斷語。這種『中國形態』的佛教，漸漸與中國的『正統』合流。」見〈一葦渡江·白蓮東來——佛教的輸入與本土化〉，收於藍吉富、劉增貴主編：《敬天與親人——中國文化新論·宗教禮俗篇》（台北：聯經，民國71年），頁11-66。

² 傅偉勳以為佛教與儒道二家長時間的互相衝擊，除使大乘佛教逐步中國化以外，也導致道家和宋明心學的禪宗化和三教合一思潮的興起。參見〈儒佛道三教合一的哲理探討——心性體認本位的中國生死學與生死智慧〉，《佛教思想的現代探索》（台北：東大，民國84年），頁173-193。

³ 文見《太虛大師全集》（台北：善導寺，民國48年），第39冊，頁91-105。

的惡見、禁戒或經律。⁴又明末蓮池大師（雲棲株宏）《竹窗隨筆》「僧務外學」條以為僧人熱衷外學是法門的衰相，他說：「儒者之學，以六經論孟等書為準的，而老莊乃至佛經禁置不學者，業有專攻，其正理也，不足怪也。為僧亦然。乃不讀佛經而讀儒書；讀儒書猶未為不可，又至於讀老莊；稍明敏者，又從而注釋之，又從而學詩、學文、學字、學尺牘。種種皆法門衰相，弗可挽矣！」⁵雖然有著這樣一股伏流存在，為了佛教在中國群眾之間的順利傳播，部份中國佛教祖師感覺到了解外學的必要，唐代的宗密在判教思想中納入了儒、道二家的思想，肯定二家教義對世道人心之教化的貢獻；⁶明末憨山德清對《老子》、《莊子》、《中庸》、《大學》、《左傳》等都做了注疏；蕩益智旭有《四書蕩益解》。即使是反對僧人學習外學的蓮池大師，我們也可以在他的著作中看到他對儒道思想的見解。然而，上述佛教祖師對學習佛教以外之中國學術的態度，多半是站在尋求對外學教義之理解或以佛教的觀點注釋儒道典籍的態度上。

現代西方的學術方法傳到中國以後，中國學界對佛教與中國文化之交互影響的研究範圍擴大了許多，也開挖了深度。民國六十年代張曼濤編輯《現代佛教學術叢刊》百冊（台北：大乘文化，民國 67 年），其中即有《佛教與中國文化》（第 18 冊）、《佛教與中國文學》（第 19 冊）與《佛教與中國思想及社會》（第 90 冊）三冊專門收錄相關論文 69 篇，可謂網羅了當時所能夠見到的優秀論文。我們暫且不談在家人士的著作，近、現代出家法師中對中國學術有較多撰述的，首推太虛大師，《太虛大師全集》（台北：善導寺，民國 48 年）第 40 冊中的「國學篇」，集有大師論周易、孔子、荀子、墨子、韓愈、宋明儒學、王陽明、譚嗣同「仁學」等的文稿 13 篇，文中常有外學思想與佛學的比較，然討論的層面僅及於義理面。又上述〈佛教對於中國文化之影響〉一文，討論範圍較廣，但僅為概論性的說明。茗山法師的〈評「中國文化所受印度佛教之影響」〉為一長篇書評，所述論點可謂全面而精闢，但畢竟為評論他人文章之作，無法系統性地表達作者本人的整體觀點。⁷曉中雲法師〈佛教與中國文化〉

⁴ 參見佐藤達玄著，釋見愍等譯：《戒律在中國佛教的發展》（嘉義：香光書鄉，民國 86 年），頁 662-663。

⁵ 見《竹窗隨筆》（台北：佛陀教育基金會，民 81 年版），頁 176。

⁶ 宗密《原人論》指出：「然孔、老、釋迦皆是至聖，隨時應物，設教殊途，內外相資，共利群庶。」（大正 45，頁 708 上）

⁷ 此文收於張曼濤編：《佛教與中國文化》，頁 135-162。

一文，為精闢之作，唯因篇幅限制而能討論的層面較為有限。⁸當代佛學泰斗印順法師雖謙稱對中國傳統文化沒有好好研究過，卻也寫出《中國古代民族神話與文化之研究》（台北：正聞，民國 64 年初版）這樣的鉅著，為中國上古神話與文化的考察，內容與佛學並沒有交涉。又法師「妙雲集」中的《我之宗教觀》（台北：正聞，民國 61 年重版）一書，收有〈中國的宗教興衰與儒家〉、〈修身之道〉、〈人心與道心別說〉三文，分別論述中國宗教興衰歷程與儒家的非宗教態度、儒佛修身之道的比較、儒佛之人心與道心的辨析，關注點偏向宗教面與思想面。

相較於前述諸位法師的著作，東初老人關於「佛教與中國文化」的一系列撰述後來收於《東初老人全集（六）·補編》（台北：東初，民國 76 年）中，這些論文具有幾點意義：一、為較全面性的考察：十四篇論文討論的主題涵蓋了佛教對中國儒道思想、文學、小說文學、聲韻學、變文、寶卷文學、宋明理學、衣冠等的影響，也探究了漢代佛學之發展、魏晉南北朝佛學的玄學化、僧肇佛學思想、道生佛學思想，以及憨山和紫柏的思想等佛教和中國文化有關的主題。二、為學術性的著作：這些文稿大多刊載於當時著名的《佛教文化》和《海潮音》兩種佛學雜誌上，〈佛教對中國文化思想的影響〉和〈宋明理學與禪宗文化〉且收入張曼濤編的《佛教與中國文化》論文集。另外，比起許多在家知識份子的佛學研究著作來說，東初老人有對中國佛教的廣博知識與正確的宗教情操，能夠見他人所未見。再者，這些論文撰寫於民國五十、六十年代，以台灣學界的佛教研究發展歷程而言，是屬開先啓後的作品。和東初老人的《中印佛教交通史》、《中日佛教交通史》、《中國佛教近代史》等大部頭的著作相比，這部份作品的分量或許顯得單薄，但從佛教與中國文化相互交涉的這個領域來看，這些論文仍屬重量級的。一提起東初老人，很少人會注意到他的「佛教與中國文化」這一系列撰述的，然而，對於一位中國法師，這一部份的著作對研究他的思想非常重要，畢竟中國是他自小生長的环境，中國佛學是他的佛學思想的主要源泉。

二、東初老人之撰述動機的考察

了解中國佛學與了解中國文化之間，究竟存在著怎麼樣的關係？每個人的答案或許並不一致，可以從學術研究的角度看，或從修行的角度來考量。如果著眼點在修行，

⁸ 文見釋曉雲：《佛教論文集》（台北：原泉，民國 68 年），頁 165-195。

直接閱讀祖師大德們的佛學著作也就夠了，不必再耗費時間精力去翻閱世學的書籍；但如果擴大眼界，從研究的角度來看，則了解佛教與中國文化之間的互動關係也是一項重要的工作，可以讓我們對中國佛教有更深一層的認識。事實上，佛教早已成為中國文化中的重要成分，中國佛教與中國文化之間的影響是雙向的。太虛大師說：

故由時代以言之，四千年來有道教的文化，二千五百年來有儒教的文化，一千八百年來有佛教的文化，皆中國固有的文化也。由性質以言之，以帝王文化為本位下而及卿士民庶的道教，以卿士文化為本位而上佐君治下輔民德的儒教，以民庶文化為本位而上及士夫帝王的佛教，皆是中國固有的文化也。非道教莫溯中國文化之源，非儒教莫握中國文化之樞，非佛教莫廣中國文化之用。⁹

我們要了解中國文化，一定要研究佛學：

由此，可見佛教已為中國文化一重要因素。研究中國文化，若無視於佛學，實為不知中國文化為何物者也！¹⁰

太虛大師甚至認為通過佛學才能了解儒家孔子學說的精神底蘊：

故吾於孔子之經典，入佛以後復取而研究之，覺其精神奧理，即講之百年，亦不能盡，……。¹¹

雖然太虛大師並未明言研究中國文化對了解中國佛學的幫助，但從他本人相關於這個領域的多篇作品與多次演講來看，此點可說是不言而喻了。

東初老人對中國文化的推崇，比起太虛大師來，可說是有過之而無不及的，一方面是個人氣質使然，東初老人對傳統中國文化的包容性更大；另外一方面則因為不同的時代背景所致。太虛大師當時所面對的最大文化危機，是西風東漸與國勢衰落的影響，民國八年發起的五四運動否定了中國固有的文化，但畢竟這僅為一種文化運動；東初老人更遭逢中共政權在大陸上發動的文化大革命，由於政治力的介入，使中國文化遭受更大、更全面的浩劫，當時台灣瀰漫著復興中華文化的氣氛。而以佛教的處境來看，太虛大師時代的中國佛教可謂多災多難，有護教護產的當務之急；東初老人身處的台灣佛教環境則相對安定。東初老人於〈佛教文化之重新〉一文中說：

今日佛教雖遭逢歷史上空前的災難，然今後中國社會文化思想的趨向及世界文化思想的重建，都有助於佛教文化之發揚。所以吾人對當前佛教的遭遇，不必

⁹ 見〈怎樣建設現代中國的文化〉，《太虛大師全書》，第40冊，頁10-14。

¹⁰ 見〈中國文化之佛教因素〉，《太虛大師全書》，第40冊，頁106-107。

¹¹ 見〈佛法與孔子之道〉，《太虛大師全書》，第39冊，頁381-388。

悲觀。推其原因，即百年來西方文化直接損害了中國本位文化的生命，間接影響於佛教文化的開拓。西方文化最後一次摧殘中國文化，即來自蘇俄馬列主義征服中國大陸，……打倒孔子，否認宗教，摧毀舊道德，顯然為造成今日禍亂的根本。……創造未來中國社會文化，必以大乘佛教文化思想為先導。佛教文化，不但有助於孔孟文化思想的返本，並且有助於中國倫理道德文化之重建。所以要復興佛教文化，發揚大乘佛教真義，當與中國本位孔孟文化之精神配合，以求佛教文化與孔孟文化精神返本與重新，並重整社會道德；發揚東方文化的精神，以繼隋唐時代佛教文化的光輝。¹²

指出西方文化，特別是其中的馬列主義，打擊中華民族文化的生命，也使中國佛教遭受到空前的劫難。引文的字裏行間，顯示出東初老人站在大乘佛教優位性的立場，尋求與儒家思想的充分合作，期待重建中國的文化。身為中國佛教界的大師，他當然不能失去佛教徒的根本立場¹³，但他對中國文化保持著極大的包容態度，以相互間的「對話」、「合作」來取代「批評」與「競爭」。

介紹了一些背景情況之後，現在回到本節的主題，東初老人是出於什麼樣的動機，花費那麼多心力撰寫這一系列有關「佛教與中國文化」的論文呢？在東初老人圓寂後各界人士所寫的悼文中，我們可以尋得一些線索。悟因法師說：

他（指東初老人）謙沖的說不管他的見解是否成熟，佛教的園地需人耕耘，他只是做了拋磚引玉的工作，若是除草、施肥、灌溉更有待於來者和高明，如此能使佛教界與文化界的人們重視佛教文化的財富和寶藏。……我們在晁懷古德功績與庇蔭之時，當思守成不易，還要有更遠大的理想是運用科學的研究方法去整理、研究、發掘佛教文、史、哲學、藝術等方面的財寶，譯成各國語文弘揚於世界，如此佛教文化的弘揚亦即是中華文化的復興。這不啻是一把復興中華文化神聖工作的鑰匙，難怪他老人家來臺灣後首先刊印大藏經，接著是續藏

¹² 此文收於《東初老人全集（五）·佛教文化之重新》（台北：東初，民國75年），頁313-325。

¹³ 東初老人說：「上至漢代，歷經魏晉南北朝、隋唐，以迄於現代，儒、釋、道三教互相涵攝，並行不悖，二千年來中國人的精神生命不歸於儒，就歸於佛，或附於道。而佛教領悟人生宇宙的真理，實遠超過於儒道二家之上，所以二千年來佛教在中國文化思想中始終扮演著重要角色。」見〈佛教對中國儒道思想的影響〉，《東初老人全集（六）·補編》，頁31-35。

經，人生雜誌的發行，他自己的著作如：中日、中印佛教交通史，中國佛教近代史，近兩年來發表的「佛教對中國文化的影響」，以及佛教繪畫藝術之搜集，教內教外典籍的影印流通，其學問、思想、教育、宗教莫不以復興和弘揚佛教與儒家思想為中心主旨，無怪乎他的道場是「中華佛教文化館」。¹⁴

在短短的一段話中將東初老人的文化志業表述得很全面，東初老人對佛教文化的關懷是全方位的，他不僅關心教內的文化問題，也關心整個中華文化之復興的課題，他晚年對「佛教與中國文化」問題的探討，是一個開路的工作，希望能喚起他人對這個問題的重視與繼續研究。

東初老人承擔起復興中國佛教文化的大任，鑑於當時出家法師的平均學歷不高，他認為「若要提高佛教的社會地位，必須要我們出家人內外學兼修」¹⁵這樣的觀點，在他的〈發揚真理與培養人才〉一文中說明得更為清楚：

要充實一切學術的知識。佛教本包括一的學說，雖科學發明到極處，亦復不出佛學的範圍，一切學術都可以說是佛學的註腳。....同時，我們看到中古時代佛法之所以發達，一方面是由於佛教徒學識的廣博，一方面由於不斷受外來文化影響，能夠配合時代創造新的佛教文化理想。¹⁶

他不僅不排斥出家法師學習外學，還鼓勵外學知識的吸收，當然，背後所秉持的信念，就是——一切學術發明到究竟，都和佛學不相違背。他對人述說這樣的理念，自己也親身實踐這個理念，曉雲法師說：

這位老法師不只對收藏佛教典籍有興趣，同時有關中華文化復興出版的書刊都熱心購閱。他說，研究佛學尤其是現代佛教，很重要需要了解中國文化，同時更要知道中國文化的趨向，然後佛教思想才不會落後。¹⁷

強調要研究中國佛學必須了解中國文化，要在現代的中國社會中發揚佛學，更需要知悉中國文化之趨向，佛教義理不應是孤懸於文化環境之外。李敏娟引述東初老人的話如下：

¹⁴ 見悟因：〈懷念 東老人〉，《東初老人全集（七）·東初老和尚永懷集》（台北：東初，民國76年），頁72-76。

¹⁵ 見釋曉雲：〈敬悼東初老法師〉，《東初老人全集（七）·東初老和尚永懷集》，頁120-127。

¹⁶ 文見《東初老人全（五）·民主世紀的佛教》，頁78-84。

¹⁷ 同注15。

學佛，學佛，不能光看佛書。還應該深入中國歷代的各類典籍，然後與佛理綜合起來，才能成為豐富有味的學問，也才能真正有所作用。¹⁸

李敏娟優婆夷是學中文的，老和尚因此對她說：

你是學中文的，中國文學裏有許多可資發掘的東西，你應繼續專研，不要心存放棄。¹⁹

東初老人重視中國文化，自己深入中國文化，也鼓勵他人研究中國文化，並將佛學之研究與中國文化之研究兩者的成果結合起來。

最後，令我們感到興趣的，是當初並非完全沒有人從事佛教與中國文化之關係的探討，張曼濤所編的三本書可以蒐集到近七十篇文章，許多主題都有人進行論究，那東初老人的撰述和其他人的作品之間存在著何種差異？以「變文」的研究為例，吳仁牟居士回憶說：

當我把稿抄好時，老人家細心的校讀後，要我說出這篇文章的特色用意何在？

而結論出：現代學者有關變文的論著雖多，但是此文是站在佛教立場而寫，因此材料雖同，立場不同，行文見解精神自然有別。²⁰

佛教文化有其精神內涵，探討佛教對中國文化之影響的這個課題，存在著多樣研究進路，可以僅及於表面關係的連結而無關乎精神內涵；或是以佛教文化的精神內涵為切入點，進行深層的考察。東初老人選擇後一種進路，這是他自覺與其他作者的不同之處。

以上對東初老人之撰述動機的幾點考察，筆者不認為一定能夠掌握老和尚的內在動機的全分，只能依據現存資料從旁推敲。我們知道東初老人不但在佛學上有深厚的根柢，他對中國文化也有很好的理解，並且清楚地了解到若想對中國佛教有全面且深刻的認識，絕對不能捨中國文化的研究於不顧。又相較於當時即已存在的許多相關論著，他的研究進路更重視佛教文化之精神內涵的發掘，不願做一種缺乏宗教生命的文獻堆砌，相信他本人對於自己的這些撰述是抱著高度期許的。

¹⁸ 見李敏娟：〈鏗然金言〉，收於《東初老人全集（七）·東初老和尚永懷集》，頁182-185。

¹⁹ 同前。

²⁰ 見吳仁牟：〈追慕東初老法師〉，收於《東初老人全集（七）·東初老和尚永懷集》，頁170-176。

三、東初老人撰述之評介

本節意在評介東初老人之「佛教與中國文化」的一系列撰述，重點在概括其內容，並彰顯其著作的特色。前面說過東初老人自言這些論著是站在佛教的立場而寫，其中所涵的見解及精神不同於許多相同主題的作品。當代的許多學者主張學術研究要站在客觀的立場，但絕對的客觀是否可能？一套思想體系如佛學或儒學，是有其生命力的，部份學者要求客觀的研究，卻常流於無生命的語言文獻研究，不敢碰觸到文本之精神內涵的問題。²¹研究的主題和佛學相關，自應了解佛教文化的精神內涵，否則如何相應地詮解所取得的文獻資料？只要不是站在極端護教的立場，東初老人的這種研究態度筆者個人是認同的，甚至也覺得是佛教相關研究所必需。不同的研究者自然從不同的視角來切入，可在學界收到觀點相互激盪的效果，如此才是一個包容性的、充滿活力的學術界。當然，在「後出轉精」的條件下，我們自不能以二、三十年後之二十世紀末的佛學研究成果來對東初老人的撰述作出不當的評論，前後的文化與研究環境已有很大的差異²²，在參考文獻增多，研究者眾而可互助合作的今日，研究者顯然比東初老人時代更具有優勢²³，因此，以下對東初老人之撰述的評介，將避免以現代學術研究成果來批判其觀點，反而可以用後來的研究成果來充實他的說法。由於這十數篇論文討論的主題相當廣泛，寫作的特色亦有不同之處，所以我們採取逐篇評介的方式，先概

²¹ 筆者的一篇文稿對這個問題略有述及，參見黃國清：〈二十一世紀的佛學研究〉，載《慧炬雜誌》，393期(1997年3月)，頁42-60；及394期(1997年4月)，頁28-49。

²² 例如，Tuck的一篇論文就甚為有趣，他指出西方學界對龍樹《中論》思想的解釋，深受不同時期之主流思潮所影響。參見A. P. Tuck. Preface. *Comparative Philosophy and the Philosophy of Scholarship: On the Western Interpretation of Nagarjuna*. (New York: Oxford U. P., 1990). 足見人文學科之學術研究無法中立於文化脈絡之外。

²³ 以中國佛教文學的研究為例，根據丁敏的統計，自1949年起至今，台灣地區可見到的中文著作，約有博碩士論文或出版專書40種左右，而且多數是1980年以後撰寫完成的。見〈當代中國佛教文學研究初步評介——以台灣地區為主〉，載《佛學研究中心學報》(台北：台大佛學研究中心)，第二期，民國86年，頁233-279。東初老人當時所能看到的著作，比現在少得多了。

述東老論文的内容，藉以呈顯他的思想觀念，然後再加上筆者閱讀之後的簡單評論。而筆者的評論，主要也不是在尋找研究上的疏漏之處，而是在發掘東初老人的研究能夠給予我們什麼樣的啟發。下文括號中所引頁數，即為《東初老人全集》之頁數。

(一)〈佛教對中國儒道思想的影響〉

此文於「佛教對中國儒道思想的影響」所述並不多，主要在闡釋佛教之孝道優於中國傳統孝道之處，以及說明佛教對中國民俗之影響。許多古代的中國佛教祖師將佛家的五戒與儒家的五常（仁、義、禮、智、信）比配起來，東初老人認為佛教的五戒除具有消極意義外，實亦有積極面的意義。以「仁」與「不殺戒」之對比為例，不殺僅是消極的不為，佛教義理也強調積極地救護眾生；又五戒的持守僅為繼續保持人身的基礎，離成佛之理想還有一段長遠的距離，所以佛教之義理深度實遠高於儒家。佛教的思想貫通三世六道，並且相信一切眾生皆有佛性，所以不唯要孝敬今世的父母兄弟姊妹，也要孝敬過去生中的父母兄弟姊妹。基於一切眾生皆有佛性，以及鑑於過去的父母兄弟姊妹若無法成佛則依然在六道中輪轉，因而佛教主張絕對不殺生，這是真孝的表現。儒家批評佛教出家為大不孝，佛教內部反而相信是大孝，釋尊成道之後為母親說法，目連尊者鬼道救母，所以佛教的孝擴大了人倫之孝的觀念，使父母能夠皈依三寶，脫離輪迴的苦厄，才算是大孝。

至於特論佛教對中國民俗之影響，乃因傳統民間習俗主要植基於儒教和道教、民間信仰之上，佛教的影響為傳統習俗注入了新的生命，修正了某些傳統習俗的作法。關於這方面的影響，東初老人提出五點觀察：(1)父母喪亡時，在表現儒家「慎終追遠」的孝道之外，也邀請出家法師誦經超度。(2)初生嬰兒以「小和尚」等為乳名，或著和尚服，或寄名某寺或某和尚名下，以求平安。(3)遇父母生辰，除傳統孝道之宴請親客外，亦請沙門誦經消災延壽。有人生前未能出家，遺命子女於入殮時為其著和尚服及延請沙門誦經。(4)國家遇天災及刀兵之劫，亦多延請高僧誦經禳災。(5)儒家未對生死問題做明確之說明，佛教則引入三世因果的觀念。

綜論這篇論文的内容，未就儒、釋、道三教的上層教義說明其中的交互影響，這個目標事實上也很難達成。²⁴東初老人的著眼點在孝道的比較和佛教對中國民俗的影

²⁴ 儒、釋、道三家的思想內容差異甚大，且各自形成一個完整的體系，說明他們的差異容易，說明他們上層教義的交互影響則非常困難。Zurcher 用一個譬喻來說明三教的

響上。中國儒家特重孝道，《孝經》〈開宗明義章〉將孝視為「德之本也，教之所由生也。」但基於認識能力的限制，儒家只有「一期生死」的觀念，佛教則具有看透三世因果輪迴的「更高知識」(higher knowledge)，所言的孝是更為徹底的真孝，相信東初老人在佛教和儒家之孝道的比較之餘，意在補充儒家思想的不足。中國民間習俗是建立在儒、釋、道三教共同影響的基礎上，在生活禮儀上儒家的影響尤大，在民間信仰的層面上則道教的成分特重，佛教傳入中國之後，確實引進了新的觀念與作法，逐漸調和成後來民間習俗的整體面貌。

(二)〈佛教對中國文學思想的影響〉

在佛典漢譯的過程中擔任潤文傳譯者，常非泛泛之徒，鳩摩羅什或玄奘的譯場，匯聚的人才可說是當時的一時之選。佛典的漢譯事業對中國文學產生了幾點影響，東初老人文中提到的，有：(1)散、韻文夾雜的新文體，對後來中國文學的形式和體裁產生影響。(2)不求辭藻的華麗，但求切合經義，與六朝時期流行的藻飾駢儷之文風有別。(3)帶入新觀念、新名詞、新材料，以及豐富的想像力，開發中國文學的思惟空間。以上數點僅為簡述，這一篇論文的重點，在於以維祇難所譯的《法句經》、竺法護的《修行道地經》、曇無讖的《佛所行讚》，釋法雲之《佛本行經》，以及鳩摩羅什漢譯的《法華經》、《維摩詰經》、《思益梵天所問經》等為例，說明漢譯佛典的文學價值。強調漢譯佛典除了思想內容可以啓迪人心之外，不加修飾，簡明易了的文學風格，為當時僵化的文風注入一股新生命。《佛所行讚》和《佛本行經》以長篇無韻詩體的形式譯出，東初老人引梁啓超、陸侃如的說法，認為《孔雀東南飛》、《木蘭詩》等長篇敘事詩會出現在六朝，多少和二部典籍的漢譯形式有關；又初唐王梵志、寒山的通俗詩，白居易的〈長恨歌〉，蘇東坡的長篇詩歌，似乎也受了《佛所行讚》的啓發。胡適是重考據的學者，由於沒有直接的證據，他在《白話文學史》中反對上述說法，東初老人對此也有交待。鳩摩羅什的譯文，則「富有樸實平易白話文學的風

關係，他說佛教、道教和儒教形同三個金字塔形的山峰，在三者的底下是一個作為共同基礎的山麓。也就是三個頂峰凸出於一個相同的「大眾化」修行與信仰的基礎之上，山峰越高，它們之間的別異性也就越大。參見 P. N. Gregory and P. B. Ebrey, 'The Religious and Historical Landscape,' in P. B. Ebrey and P. N. Gregory ed. *Religion and Society in T'ang and Sung China*. (Honolulu: U. of Hawaii P., 1993) pp.1-44.

味」(頁46)，適合中國人的口味。

此文對佛教於中國文學思想之影響的討論，關於佛典的漢譯對中國文學體裁、文風、題材等方面的影響雖僅簡要述及，但東初老人後來在其他的論文中有更進一步的說明。文中對漢譯佛典本身之文學價值的強調，很值得我們重視，佛教徒翻開經典通常只求內容的了解，忽略了其優美的表現形式，甚至由於閱讀某些深奧佛典而產生先入為主的觀念，以為所有佛經的文句都是古奧難懂。雖然佛典卷帙浩繁，時至今日，以佛經之文學鑑賞為主題的研究仍相當有限。

(三)〈佛教對中國小說文學的影響〉

與印度民族相比，中華民族是較缺乏想像力的，有學者解釋造成想像力缺乏的原因有二：其一是地理環境之影響，黃河流域之平原，天時地形單調；其次為儒家思想影響，孔子不語「怪力亂神」，重視現實之思想一但流行，想像力的空間即被壓縮。²⁵一般研究佛教於中國小說文學之影響，主要從此點切入，說明佛教的傳入為中國小說帶來了許多新的題材。²⁶除了這一點之外，東初老人主要從另一個觀點來看待佛教對中國小說的影響：(1)經典本身就具有小說或戲劇的特色：諸如《維摩詰經》、《思益梵天所問經》便是以小說和戲劇的形式來呈現深刻的哲思。《維摩詰經》中「天女散花」、「文殊問疾」等段落，描寫得生動有趣；《華嚴經》〈入法界品〉善財童子五十三參的一段，也是具有啟發性的小說體裁。其他如《雜譬喻經》、《百喻經》、《賢愚經》等，都可視為極佳的小說作品。(2)漢譯佛典是優美的寓言文學：《法華經》中的「火宅之喻」，胡適之曾在《白話文學史》中形容為「世界文學裏最美的寓言」，也是最好的敘事小說文學。

印度人的豐富想像力為中國文學帶來了新的生命力，但東初老人同時指出：「我們認為與其說印度人善於幻想力，不如說印度人富有偉大理想的思想，善於思惟。」(頁47)印度人善於用小說、戲劇、寓言的手法來表達精深的哲理。東初老人這篇研

²⁵ 參見葉慶炳：《中國文學史》(台北：學生，民國76年)，頁41。

²⁶ 胡應麟說：「魏晉好長生，故多靈變之說；齊、梁弘釋典，故多因果之談。」(《少室山房筆叢》，卷二九九，〈流緒論下〉)魏晉南北朝志怪小說中的《宣驗記》、《冥祥記》、《冤魂志》、《集靈記》等，為文士為宣傳佛教而作。又唐人傳奇小說之題材，很多也是借自佛教。參見葉慶炳，同前注，頁264、461。

究，與其說是在敘述佛教對中國小說文學的影響，無寧說是在點醒我們許多漢譯佛典本身就是一部絕佳的小說，這一點對我們非常具有啟發性，研究中國小說，不能置佛教文學於不顧，閱讀漢譯大乘佛典，也可以從文學的角度來鑑賞。

(四)〈佛教對中國聲韻學的影響〉

一般探討佛教對中國聲韻學的影響，大致從四聲、字母、等韻圖等給個方面來進行討論。²⁷東初老人則用較多篇幅說明佛教內資料，如轉讀、唱導。而且他所謂的「聲韻」一詞，反而與音樂有很大的關係，不是局限於文字學之一個分支的「聲韻學」²⁸，所以文中討論「轉讀」與四聲（平、上、去、入）成立的關係之後，大部份的篇幅都用在「唱導」及其影響的說明。轉讀是以「正確的音調與節奏，去朗誦佛教的經文」（頁 55），是佛教宣教的一種方式。陳寅恪〈四聲三問〉一文，指出「所以適定為四聲，而不為其他數之聲音，以除去本易之別，自為一類之入聲，復分別其餘之聲為平、上、去三聲，綜合通計之，適為四聲也。但其所以分別其餘之聲為三者，實依據及摹擬中國當時轉讀佛經之三聲。」²⁹轉讀不僅影響到四聲的成立，也使佛經的讀誦有了調子，連以後中國人讀書時也都哼著調子。

唱導亦是宣講佛法的方式，唱導的制度在東晉道安時代即有，南北朝時更擴展至宮廷。但當時的唱導「並非是僅唱頌香讚，乃著重在宣講佛理，或雜序因緣，或旁引譬喻，廣明三世因果，使民眾得了知佛法大意。」（頁 59）唱導師除要有好的歌喉以外，還有具備多方面的才智，即《高僧傳》所言的「聲、辯、才、博」四事。後來又有所謂的「俗講僧」，就是專門在民間宣唱佛法的唱導師，他們將講唱的經文修改為白話，使鄉村庶民都能夠聽懂。俗講的底本即為「變文」、「俗文」。變文最初演唱

²⁷ 參見張建木：〈佛教對於中國聲韻學的影響〉；李子曰：〈印度梵文對於中國聲韻學的影響〉，二文分別收於張曼濤編：《佛教與中國文化》，頁 251-260 及頁 261-270。

²⁸ 林尹說：「聲韻學是研究字音的，訓詁學是研究字義的，剩下來的文字學，自然是研究字形的狹義文字學了。」見《文字學概說》（台北：正中，民國 60 年初版），頁 31。此為大學中區分文字學相關課程的一般方法。竺家寧說：「什麼是聲韻學？簡單的說，聲韻學就是分析漢字所反映的語音系統，以及研究語音歷史變化的學科。」見林慶勳等著：《文字學》（台北：空大，民國 84 年），頁 246。

²⁹ 原載《清華學報》，九卷二期。本文引自張建木，同注 27。

佛教故事，後來也演唱民間故事。東初老人總結說：「因唱導之法，而有『變文』，因『變文』而有諸宮調、鼓詞、彈詞等產生，……這是佛教直接影響中國詠讀文學最明確的功績。」（頁 65）。

由於東初老人所指稱的「聲韻學」，意義不同於一般文字學上研究字音的聲韻學，所以其論述內容和其他同以「佛教對中國聲韻學的影響」為題之論著的內容有甚大的差異，他把「唱導」也包括在這篇撰述的範圍之內，進而論究唱導對中國民間說唱文學的影響，這是我們必須了解之處。

(五)〈佛教對中國變體文的影響〉

在敦煌藏書未發現以前，國人一直不知道「平話」為什麼在宋代突然產生出來？「諸宮調」以及盛行於明、清二代的「寶卷」、「彈詞」及「鼓詞」的來歷又是如何？敦煌變文的發現，使得這個懸案頓時變得明朗起來。³⁰所謂「變文」，就是「把佛教經典原文敷演成通俗的文句，又稱為『俗文』，或稱為『唱文』，等於說白一類的文字，是一種嶄新不同的風格最偉大的文體。」（頁 67）敦煌石室中發現的變文有佛教的變文，如《維摩詰經變文》；與非佛教的變文，如《伍子胥變文》。變文這種韻散夾雜的文體，非中國所固有，為自印度傳來的形式。東初老人在文中引《維摩詰經變文》〈文殊問疾第一卷〉為例，指出作者善於敷演渲染，十幾個字或二、三十字的經文就可敷演成三、五千字的長篇大論。惜今日我們僅能看到部份殘卷。第二篇引《降魔變文》中的舍利佛與六師外道鬥法的一段為例，說明作者「不特富於想像力，善於描狀，而筆法靈活，文詞優美，更顯出作者超然的胸襟。」（頁 79）並且認為《西遊記》中的許多鬥法場面，想必受了此篇影響。敦煌變文對日後中國文學的影響，從敷演佛教故事擴大到民間故事及歷史故事；宋以後之諸宮調、鼓詞、彈詞、寶卷一類的說唱文學都由變文蛻化而來；平話、戲劇、說唱兼用的一類作品的產生，應都與「變文」有關。

東初老人這一篇論文的特点，即如他自己所說站在佛教的立場來寫作，最多的篇幅是用在《維摩詰經變文》和《降魔變文》二篇的敘述上，徵引了大段的原文，讓讀者自行去揣摩蘊含於其中的精神與韻味，而少論及非佛教的變文。變文在中國文學史

³⁰ 參見鄭振鐸：《中國俗文學史》（上）（台北：商務，民國 27 年初版，54 年台一版），頁 180-181。

上產生了極大的啓發與影響，而敦煌石室發現的文書卷軸卻大量流落在外國人手中，國人反而不易窺其全貌，³¹東初老人於文中發出了感慨，認為「不特是佛教文化史上重大的損失，復是中國學術史上最大的缺憾。」我們發現，即使是在討論變文的論文中，東初老人依然表現出對中國文化的深切關懷。

(六)〈佛教對中國寶卷文學的影響〉

東初老人的〈佛教對中國寶卷文學的影響〉一文主要參考鄭振鐸的《中國俗文學史》，但由於掌握的資料較多，在文獻的說明方面較為詳盡，也較從佛教的立場來看待問題，略去了非佛教之寶卷的討論。³²宋真宗時「變文」被禁止在宮廷和寺廟裏演唱，即轉向鄉村發展，演變成日後的「寶卷」。寶卷的結構和變文有其相似處，講唱的內容有很多是宣傳因果和佛教的故事。東初老人文中將《目連救母出離地獄升天寶卷》和二篇相關的敦煌變文進行對比，以說明文字上和內容上的差別。若將此目連救母的寶卷與敦煌文書中的《大目捷連變文》相對比，會發現寶卷「無論是描述，或是詞藻方面，都不及變文來得光采、生動、活潑。但在敘情上，寶卷卻是一片真情流露，最能感人的故事，演唱起來，很容易感動聽眾，並且也很容易收到宣傳的效果。」（頁 88）這是一個重要的觀察，寶卷後來會在中國民間宗教圈中如此盛行，和這個特性很有關聯。《藥師本願功德寶卷》刊刻於明嘉靖年中，內容主要說明《藥師本願經》的功德，並未敘述故事，「在敘述方面，比較單純，沒有像『變文』那樣生動活潑。」（頁 102）《魚藍觀音寶卷》，一名「魚藍觀音二次臨凡度金沙灘勸世修行」，內容描述觀音菩薩變化為一妙齡少女示現金沙灘勸人熟讀《妙法蓮華經》及吃素行善的故事。

東初老人介紹了以上三部寶卷，並很能夠掌握這些寶卷在文字和內容方面的特色。唯就內容進一步考察，會發現這些寶卷中包含有民間信仰的要素，如目連寶卷中目連的母親過世後不是轉生餓鬼道，而是墮入阿鼻地獄中，佛教傳入中國以後，漢文

³¹ 目前倫敦博物館、巴黎圖書館的敦煌文書出了微縮片，台北也出版了《敦煌寶藏》，國人不可窺見全貌的問題已有所解決。

³² 鄭振鐸之《中國俗文學史》最早於民國 27 年由大陸的商務書局出版，其中第十六為「寶卷」，除討論佛教的寶卷之外，也討論神道的寶卷及介紹民間故事的寶卷。參見《中國俗文學史》（下），同注 30，頁 306-347。

化並未全盤接受六道輪迴的說法，取其中的「地獄」與「人間」相對，而有人死歸於地獄的想法。³³藥師寶卷中「自從靈山散離佛祖，至如今嬰兒見娘，證無生再不輪轉，續長生永證金剛唎！」和「完生龍華三會，……八十億劫不生不死之鄉，標名在極樂世界，……」等修辭，已經與民間信仰的觀念合流。佛教就這樣透過寶卷文學和中國民間信仰結下了不解之緣，這是值得繼續探索的方向。

(七)〈漢代佛教思想之發展〉

漢代是印度佛教在中國的初傳時期，起初國人將佛教與黃老思想視為同流，隨著安世高、支謙、法護、支謙等相繼譯出佛典，二者之間的界線逐漸清晰起來。這篇論文的重點在說明儒、釋、道三教義理的相互調合，首先說明的是《牟子理惑論》的調和思想，其次闡述儒道思想的會通。牟子是佛教初傳階段調合三教的主要人物，書中設了許多外人所提出的儒、道思想不同於佛教教義的問難，牟子始終以調和的態度來回答，並且申張佛教的優點。《理惑論》的成書年代未有定論，東初老人指出不論是在漢魏時代所作，或是東晉時所作，《理惑論》都是研究中國三教關係史之最古的珍貴資料。

關於佛道思想的會通，東初老人認為雖然佛、道二教在生活方式和歷史背景上往往對立之處，但也在許多方面，始終存在著會通的一面。他舉出幾點例證：(1)精靈的不滅信仰：佛教主張因果業報之說，神靈不滅則為國人共同之信仰，二者交互相融，初期中國佛教於是相信人死後精靈不滅，輪轉受報，道教亦導入佛教的因果報應之說。(2)《太平經》中仁道與佛經之仁慈的思想：道教《太平經》與初期漢譯佛典中的某些語句，思想頗為相契。如《六度集經》說：「道士仁如天地，大仁為天，小仁為人。」《太平經》說：「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。」二者有相近之處。又《六度集經》以五陰為元氣，《太平經》中則甚重元氣。(3)漢代道術與西域之異技相通：佛教初傳時期，西域來華沙門不僅通於佛法，且精異術方技，和中國的神仙道術、七曜五行、醫方異術等似相通。傳道沙門善用這些治世方便法門，實有助於佛教的推廣。(4)漢代方術與祭祀思想：佛教初傳時期依附方術，並且黃、老、浮圖同立於祠祭之列，可見當時佛教亦被視為神仙道術之一。(5)《太平經》與佛教思想：《太平經》雖反對佛教的出家制度，認為不

³³ 參見呂理政：《傳統信仰與現代社會》（台北：稻鄉，民國81年），頁126。

孝父母、遺棄妻子，但經中的許多觀念明顯借自佛教。如本起、三界等名詞；老子誕生時九龍吐水之情景；鼓勵布施；又雖不戒殺，但定天道仁慈，好生不傷害；天神常以邪神化為玉女試人道心等。《太平經》中的「承負」之說，主張先人的善惡業會影響子孫，與佛教業報思想雖不相同，但不無附會之處。經中的守一思想，似導源於佛典之禪觀。(6)佛教禪觀與道家吐納：道安〈安般守意經序〉中含有道家的用語；《安般守意經》的長息短息與道家的吐納之術有相似的地方。

東初老人總結此文說：「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，吸收，利用，各各發展其教法，爭取社會群眾信仰與帝王之擁戴。」（頁124）綜觀全文之討論，實以佛教與儒、道二教之會通為著眼點，並且從多個方面提出例證。佛教依附於黃老方術，為初傳時期必須採取之方策；佛教思想的傳入，也確實充實了黃老思想的內容。東初老人所關注的面向，雖已有研究成果出來，但至今仍未獲得全面且充分之研究，依然可以為現代學界提供某種啟發，像《太平經》與佛教之關係這類問題。東初老人這篇文稿的寫成主要參考了湯用彤的《漢魏兩晉南北朝佛教史》（台北：商務，民國51年台版），也補充了許多資料，在解釋上更重佛教精神內涵的說明。

(八)〈魏晉佛學之玄學化〉與〈兩晉思想之玄學化〉

這二篇論文主題相近，所以將它們放在一起來介紹。首先是〈魏晉佛學之玄學化〉，魏晉南北朝是中國歷史上的一個混亂時期，是傳統文化中衰的時期，北方胡人統治的地區尤甚，此時佛教在北方取代了傳統中國文化的教化地位；南方佛教則偏於哲理的探究，想以佛學代替儒學成為新的人生真理指引。這個時期，特別是在北方，寺院成為中國文化的承繼人，負起社會教育的責任，道安、慧遠、僧肇、僧叡、道生、法雅、道林等高僧，不獨精通佛學，也是兼通老莊玄學的大師。儒家追求一個理想社會的實現，但東漢以後世局混亂，人心希求一個未來的理想世界之國土，印度佛教東傳，教義符契中國文化之傳統，當時佛教高僧又具偉大之人格，遂為當時的國人所接受。中國文化具有高度的含容性，佛教文化「不僅不礙於中國文化發展，並擴大了文化思想領域。」「是故中華文化內涵和外貌，都富有佛教文化思想的成分，亦即佛教承繼中國文化全部的精神。」（頁130）佛教文化可與中國文化相通，所以魏晉南北朝時有玄學、佛學合流之現象。

「牟子與老莊」一節，述說清談之放蕩，牟子雖採老莊學說，但斥道家養生之術為

「誣妄」，東初老人說：「牟子與嵇康在發揮玄學方面，雖較接近，然絕不同情清談家思想行爲。」（頁133）「支謙與玄學」一節說明「謙所譯經典，不唯富於詞藻，而又喜歡掇拾老莊的理解，闢入佛經譯本中，在譯界中他自成一格。」（頁134）不唯支謙的譯經如此，康僧會《陰持入經註》、〈安般守意經序〉，竺律炎共支越譯的《佛醫經》，都有使用道家術語之情形，如元氣、清淨無爲等。「本無與性空」說明「本無」爲「真如」之古譯，「真如既指本體，又與老莊所謂道相同，而真如性空，道亦虛無，極相契合。因此而號萬物爲『未有』，道體爲『本無』。此『本無』的思想顯與般若『性空』相附合。」（頁137）〈兩晉佛學思想之玄學化〉共分二節。第一節「釋子與名士」，指出晉室南渡之後，佛學的影響及於上層的學術界，釋子與名士以清談言玄而相互傾倒。南北朝時許多社會名流覺得佛學與老莊本無二致，如劉勰、蕭子良、劉虯、顏延之、梁武帝、范曄、慧琳、沈約、向子期、應吉甫等人都有類似的說法。西晉支孝龍與阮叟等世稱八達，孫綽更將竺法護、帛法祖、竺道潛、支遁、于法蘭、于道邃、竺法乘七僧與竹林七賢的山濤、嵇康、劉伶、向秀、阮籍、阮咸、王戎七名士相比。本節介紹了竺法護、法乘、于法蘭、于道邃、竺法蘭、支孝龍、竺法潛、支道林、帛法祖和王浮等代表人物之傳記與行儀。但其中的王浮爲道士，因常與帛法祖論辯並撰《老子化胡經》而被提及。佛教於此政局不穩定時期能夠盛行，東初老人指出二點原因：佛教般若思想契合老莊的玄理；釋子的風度高雅及文理的傑出表現。

「佛學與莊學」一節認爲南北朝時老莊玄學思想盛行，「當時講佛學的人，多援用莊學思想或術語來解釋佛學，猶如現代學者援用哲學名詞或方法，以解釋佛學。而佛學上有關於宇宙本體的問題，即所謂空有的問題，又類似莊學之有無。」（頁145）當時解釋佛學之所以援用老莊思想，一爲說明傳入之新觀念的需要；一爲兩者思想有相近之處。本節介紹慧遠以莊子思想解釋佛學與竺法雅的「格義」佛學，以及般若學的「六家七宗」。格義即以中國本有的觀念來擬配佛學思想。「六家七宗」爲流行於當時的討論般若思想的幾個派別，有本無宗、本無異宗、即色宗、識含宗、幻化宗、心無宗和緣會宗。七宗的思想內容，將不在此詳述，讀者可參閱東老的論文。東初老人於文中另以二種方式來歸納這些般若思想流派：「以上所舉六家七宗。可分爲三派，第一爲本無，釋本體之空無，第二爲即色識含幻化以至緣會四者，都主色無，而以支道林最爲有名，第三則爲支愍度主心無義，此即爲不真空論所謂之三宗。要依人而論：道安、法深、法汰、都在辨別心色的空無，即色言色不自色，識含以三界爲大夢，幻化，謂世諦諸法皆空，三者之空，都假色而顯。支公主凝神，法開言登十地，道壹謂主神猶真，三者之空，皆不在心神。而與此三者相反的，則爲心無義。言心無於萬物，

萬物未嘗無，乃空心不空境的說法，緣會既引壞滅色相，則仍似重色空也。」（頁 157）

從東初老人文中所引用的文獻來看，魏晉南北朝時期的佛教確實受到老莊玄學很大的影響，不論是在翻譯用語上或思想上。東初老人的研究，特重佛學與玄學之關係，尤其是玄學對佛教的影響。佛教玄學化的研究層面非常之廣，可以是歷史的、思想的、或是文化的。關於這方面的研究，除了對佛學的理解之外，還需要有老莊玄學的知識，更要對雙方的文獻進行細密比對，以便尋找出二者的關聯。除了一般常見的思想的、文化的、歷史的研究以外，東初老人的特色是對佛學與玄學的文獻用語做了初步的比對，發現了用語和觀念的相似性。這個研究方法湯用彤發其端，東初老人繼之，但現代學界有關這個時代的研究並不少，以歷史的、思想的研究居多，且主要仍將佛學與玄學分開來論述，對二者交互影響之討論仍不見深入。³⁴想要在這個領域有所突破，一方面要將佛學與玄學結合起來研究，另一方面有必要在文獻比對上下功夫，始能看出兩者之間的交互影響，是一個值得繼續開發的領域。至於東初老人以當時的佛教寺院在北方動亂的環境中保存了中國文化，實發人所未發。

（九）〈僧肇佛學思想之玄學化〉與〈道生佛學思想之人文精神〉

在鳩摩羅什的弟子之中，最具有思想上之創獲的，首推僧肇和道生。僧肇被推尊為「秦人解空第一」，他的〈物不遷論〉、〈不真空論〉、〈般若無知論〉，以及道生「一切眾生皆有佛性」的孤鳴先發與「頓悟」思想，皆在中國佛教思想史上受到重

³⁴ 東初老人此文的寫作，主要亦是參考湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》，他引用甚多湯書的資料，並補充其他資料，再以自己的觀點加以整合。關於佛教玄學化的研究，林傳芳：〈格義佛教之史的開展〉，收於《魏晉南北朝佛教小史》（台北：大乘文化，民國 68 年），頁 65-133，著作的年代與東初老人撰寫之時期相當，有處理到玄學與佛學的合流。唐君毅：《中國哲學原論：原道篇（三）》（台北：學生，民國 75 年，此書最早由香港新亞研究所於 1973 年出版），有專章討論佛道之交涉。近年來之著作如許抗生：《三國兩晉玄佛道簡論》（濟南：齊魯，1991）與任繼愈：《中國哲學發展史·魏晉南北朝卷》（北京：人民，1988），二書都將玄學與佛學分開討論，論及兩者合流之處篇幅不多。北京中國社會科學院於 1995 年舉辦「南北朝佛道關係研討會」，為玄學、佛學相互影響的研究邁出了大步，參見魏道儒等：〈「南北朝佛道關係研討會」紀要〉，載《世界宗教研究》，1995 年第 3 期，頁 127-132。

視。僧肇融合印度佛學與中國玄學，「而對佛學和玄學同主貴無賤有。以無爲本，萬有爲末。亦即後世哲學之體用問題，……。」（頁159）傳爲僧肇所作的《寶藏論》，對於宇宙的起源竟以老莊思想與佛學混合而談，如以「本際」指稱眾生的無礙涅槃之性；以陰、陽擬配色、心；又言一切萬物稟陰陽虛氣而生，一生二、二生三、三即生萬法，顯然是借自《老子》的說法。〈物不遷論〉透過「昔物不至今」來說明在事物隨時間而有的流動中也有靜的一面，如此則好像專言靜的一面，其實不然，「所謂物不遷，乃指動靜一如之本體而言」。（頁164）〈不真空論〉旨在闡述「諸法假名不真」，東初老人則認爲是在談本體，此本體「無相，超乎有無，而有無皆不真」，又非超越現象之外另有本體存在，宇宙萬有不離於真際。〈般若無知論〉說明「般若於諸法無取無捨，無知無不知，故曰無知論。」（頁166）僧肇以極優美的文字發揮般若性空的真義，使印度佛學中國化，爲從玄學「無」進入佛學「空」的第一人，不僅爲般若學家，且爲玄學家，《肇論》的思想受老莊影響甚大。又其動靜一如的體用相即論，對後來中國佛學思想影響甚大。

法顯譯六卷《泥洹經》中有闡提不可成佛之說，道生在大本《涅槃經》未譯出前，即不拘泥於文字，得理忘言，主張一闡提也可成佛。道生的「頓悟成佛義」，認爲理不可分，悟是極照（或稱極慧），因此悟必須是頓悟，且頓悟不容階梯。當時支道林等主張第七地雖功行未圓滿，但已具足道慧，爲小頓悟，此顯得支離；道生徹底了解體用不相離，故立大頓悟義。道生的頓悟之說，使中國佛教的影響爲不再完全偏重經典之研究，轉入內心自悟，對天台三諦圓融、華嚴理事無礙，以及慧能的頓悟，都有所啓發。關於佛性本有、始有的問題，道生曾著〈佛性當有論〉，但已佚失，不可得知其內容，東初老人從他的著作中考察出道生應主張「本有義」。他在《法華經疏》中提到開佛知見，又說一切眾生皆有佛性，符合《涅槃經》的佛性義，生公的佛性「直指眾生本有之真性，真理湛然不變」（頁183），應該爲本有，後人說其佛性義爲始有，顯然失去生公的本義。道生的「法身無色」、「佛無淨土」、「善不受報」諸論點，都是不拘泥於文字的表現。東初老人認爲道生在中國佛教史上的地位，猶如王弼在玄學上的地位，王弼斥漢代陰陽五行的象數之說，爲漢代儒風轉變爲玄學的重要人物，談「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，不守文滯義」（頁187），二者頗爲一致。

關於僧肇與道生思想的差別，東初老人說：「僧肇一方面承受羅什般若學，一方面因他早玩莊學，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的真傳，然他卻以般若融會涅槃，使真空妙有契合無間。……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以成佛。」（頁188）。分以「玄學化」和「人文化」來說明僧肇和道生思想的特色，意指僧肇受莊學影響較重，道生則開出人人皆可成佛的人文精神。佛學用語與思想的老莊化是當時共同的傾向，僧肇同樣也是使用著魏晉時代的語言，思想也有與玄學劃不清界線之處，但他對般若空義已有適切的理解，標示著中國格義時代的結束。³⁵東初老人在敘述僧肇發揮般若妙義的一面之外，也甚重他思想中玄學化的一面，意在強調他對佛教中國化之貢獻，以及佛教受玄學之影響的事實。述說道生的眾生成佛、頓悟、法身無色、佛無淨土等觀點，不外強調其思想中重人文的一點。眾生成佛和頓悟二說並且對佛教中國化影響甚大，是後來中國佛教思想中非常重要的特色。

（十）〈宋明理學與禪宗文化〉

宋明理學中是否具有禪學的思想成分，有學者持反對的意見，³⁶但多數學者仍相信宋明理學確實受到禪宗思想的影響。東初老人對此其實有很清楚的分疏，他說：「但佛學到底是佛學，以解脫人生為目的。宋明理學便沿著禪宗人性自發的目標，向人生界更進一步，便回歸到先秦儒家修身、齊家、治國、平天下大群人生社會，使人性昇華，至此吾人可明白儒、釋、道三教大成之理學，其與佛教禪宗的淵源更為深切。」（頁190-191）宋明理學家上自周子，下至王陽明，其思想皆有導於禪學之處，宋儒雖然排斥佛學，「但他們的思想、語言、文字、風度、觀念，依然帶著濃厚禪宗的色彩。」

³⁵ 呂澂指出僧肇的思想未能完全擺脫所受玄學的影響，特別是在宇宙論方面，但亦言《肇論》的思想以般若為中心，比以前各家理解深刻。參見《中國佛學思想概論》（台北：天華，民國71年），頁113。吳汝鈞說：「僧肇不但能掌握中觀學的義理，並且能以魏晉的文字準確地表達出來，這正式標誌著格義佛教的結束。」見《中國佛學的現代詮釋》（台北：文津，民國84年），頁23。

³⁶ 牟宗三主張祖師禪的風格是共法，不能因為禪宗祖師用了，就專屬於佛教。這種精神與風格，佛家能發之，明道、陽明等儒家亦能發之，但佛自是佛，儒自是儒，二者的真正的不可共量處在教義內容方面。參見《從陸象山到劉蕺山》（台北：學生，民國68年初版），頁16-17。唐君毅則認為理學加入了佛老思想的說法，或可適合於晚明的儒學，對宋初儒學則不適合。見〈略談宋明儒學與佛學之關係〉，收錄於張曼濤編：《佛教與中國文化》，頁329-338。

(頁 191)歷史上儒學家批評佛教之說，皆甚膚淺，昧於佛法的教義，以韓愈、朱子尤甚，東初老人文中舉出宋儒張載、程顥、程頤、謝良佐、劉安王、楊時、朱熹等人批評佛教的語句，引李屏山居士《鳴道集說》一一加以駁斥。李屏山因不滿諸儒誣毀釋老，故作《鳴道集說》糾正諸儒的誤解，並經萬松老人審定，書中對佛法有精到的理解。

孔子少言性與天道，佛學傳入中國後，儒學有感孔門學說不夠玄妙，遂引《大學》、《中庸》、《易傳》來補充儒學以對抗佛學，這是「理學」的主要精神，理學家不但談玄，亦傾向明心見性一路，到王陽明則與禪宗混為一家（梁啟超語）。王學末流高談心性，廢書不讀，使內聖外王之道不明，廣受後代儒者批判。東初老人認為宋明理學「雖淵源於禪宗，然由其膚淺自封，只吸收禪宗的皮毛，未能入室。」宋明理學家「看喜怒未發以前氣象」、「參孔顏樂處」、「半日讀書，半日靜坐」等等，這全都「落於形式，落於口頭禪，以致宋明相繼而亡。既未能使中國文化發揚光大，反日漸衰落，孔孟文化的精神，全都斷送在宋明哲學家手裏。」（頁 207）也就是宋儒學禪，卻得消極的一面，因而身弱心迂，誇示志節，必須為中華文化由盛轉衰負起責任。

東初老人對宋明儒學的批評，相信有其時代背景，當時中共據有大陸，民國政府退居台灣一隅，思反攻大陸，復興中華文化，處境有如南宋之據守中國南方。明朝覆亡之際，儒者痛定思痛，批評理學的空談心性，於國計民生無所助益。³⁷當時台灣的處境，如同南宋、明末，正需有復興文化的積極力量，或許因此觸發對宋明理學之消極一面的批評。現代的學術界人士當然不會從這個角度來看待宋明理學。我們從東初老人的論文中，看到他對中華文化之前途的關切，他說：「這種消極不切實際形式主義文化（指宋明理學），是不適於今日，在此復興中華文化當中，我對中華文化前途的發展，十分關切，寄望國內博雅學人應當審慎選擇。」（頁 209）如果了解了時代背景與東初復興文化的志業，對他所言的內容會比較抱持一同情性了解的態度。事實上，有關理學與禪宗的關係，南懷瑾說：「『理學』就是宋代新興的『儒家之禪學』。元、明以後的禪宗，也已等同是『禪宗之理學』了。」³⁸這一段話很值得玩味，同居中國土壤上的理學與禪宗，雖然存有表面上的衝突，但不能因此否認兩者在時間過程中的雙向滲透。

³⁷ 參見吳光：《儒家哲學片論》（台北：允晨，民國 79 年），頁 123-124。

³⁸ 見南懷瑾：〈宋明理學與禪宗〉，收於張曼濤編：《佛教與中國文化》，頁 339-361。

(十一)〈明清兩季佛教思想之主流〉

宋代新儒學融入佛教思想，繼隋唐佛學之後，取得學術文化之指導地位，當時佛教界無足夠力量與理學抗衡，遂轉而倡儒釋調和之論。明清的佛教思想，亦繼承此儒釋調和之觀點。這篇論文介紹憨山德清與紫柏真可兩位明末佛教大師的生平、人格與思想。憨山大師關於佛學和世學的著作都相當多，在世學方面著作主要透過佛學的體悟來注釋儒、道典籍。介紹過憨山的生平及人格之後，文中主要說明他對儒書《大學》之疏解的內容，例如，「明明德」是要明自己的心體，即我本有之性；「止於至善」是「悟明自性本來無善無惡之真體」，到達「善惡兩忘，物我跡絕」，「在己不見有可明之德，在民不見有可親之民，渾然一體，乃是大人境界，無善可名，乃名至善。」可知大師完全以佛學的立場來註解儒書，會通了儒佛二家。紫柏與憨山同時，兩人道誼甚深，憨山因事觸怒皇帝下獄之時，紫柏誦《法華》百部，冀望保佑他能不死，且曾思前往援救。紫柏後因礦稅問題入獄，在獄中仍度化多人，最後端坐而逝。紫柏老人參禪甚為精勤，曾讀一偈有疑，乃參到頭面俱腫，終於了悟。他的著作全載《紫柏大師全集》，內有唯識略解、釋金剛經、釋十二因緣、法語、書柬等，與憨山大師《夢遊集》齊名。

明末有蓮池、憨山、紫柏、藕益四大師，為中國佛教的復興時期，但在東初老人之時，學界仍無針對四位大師的專門研究。東初老人文中提及憨山和紫柏兩大師，以生平及偉大人格的介紹為主，使我們對二位大師能有所認識。又用了一些篇幅說明憨山《大學綱目決疑》的內容，強調其注解的清晰性與整體性，且為儒釋融會之作，而當時的佛學思想正有儒釋融合之傾向。後來東初老人的首席弟子聖嚴法師以研究藕益大師之《明末中國佛教の研究》³⁹取得日本立正大學博士學位；後又出版《明末佛教研究》（台北：東初，民國 79 年）一書，對明代禪宗、淨土教、唯識學和居士佛教做了較為全面的探討，雖然不能說聖嚴法師對明末佛教的研究是受到東初老人的啟發，⁴⁰但可謂克紹衣裘。徐頌鵬博士和于君方博士關於憨山大師和蓮池大師的研究相繼出

³⁹ 此論文後來由東京山喜房佛書林於昭和 50 年(1975)出版。

⁴⁰ 據聖嚴法師撰《聖嚴法師的學思歷程》（台北：正中，民國 83 年）一書所述，坂本幸男教授的提示是很重要的因素。（頁 126-127）

書，⁴¹果祥法師完成中華佛研所畢業論文《紫柏大師研究——以生平為中心》(台北：東初，民國 76 年)，有關明末佛教這個領域的研究因此更加充實。

(十二)〈從衣冠來看佛教融合中國文化之精神〉

相較於其他的十三篇論文，這一篇的主題顯得奇特。東初老人之所以撰寫此文，基本上是出於他對中國文化的關心。當時阿拉伯國王來華訪問，是穿著傳統的白色寬袍；日本人保存二千多年來傳統服裝——和服，而中國人在滿清時代改穿滿人的服裝，後來又受西方影響而穿著西服，連祭孔時都穿滿人的長袍馬褂，已不知漢裝為何物。從漢武梁祠石刻黃帝像及帝舜像來考察，今日佛教僧侶所穿的服裝同於中國歷史上先聖先賢所著的服裝衣冠，足證佛教傳入中國之後，不僅在思想上中國化，連生活習慣也為中國所同化。回想當初朱舜水、王船山、顧亭林等知識分子為了不著滿人服裝，或逃往日本，或躲在深山，今日法師們穿著圓領方袍的服裝正為道地的漢裝，不但為中華民族保存了傳統衣冠，並承繼了中華文化的傳統精神。東初老人說：「恢復中華民族的衣冠，並非是復古，乃在振興民族傳統精神，因為一個民族的衣服，不僅表示一個民族傳統的精神及其優良的習慣，並可藉此表示一個民族悠久的禮制傳統。」(頁 224)記得慈航法師初來台灣之時，是穿著南傳佛教的醒目的黃橙色僧袍，與東初老人重視中國傳統僧服的態度形成強烈對比，二位法師各有其合理的理由，我們不在此做誰是誰非的分判。但這正好凸顯出東初老人對於中國傳統文化的關懷，正如他所說的：「……因此倡導中華文化復興運動，在此復興中華文化之際，中華民族衣冠實有恢復的必要。」(頁 225)當然，會發出這樣的言論，有其相應的時代背景，大陸文化大革命造成許多中國知識份子心中的痛。同性質的研究如胡文彥〈家具與佛教〉一文，也是探器物(繩床、椅子、佛座、胡床、凳)與佛教的關係，⁴²卻是在探究佛教傳入對中國器物所造成的影響，且為客觀的學術考察，他和東初老人研究心情是不同吧！

⁴¹ Sung-peng Hsu. *A Buddhist Leader in Ming China: The Life and Thought of Han-Shan Te-Ch'ing*. (University Park: U. of Pennsylvania, 1979.) 及 Chun-fang Yu. *The Renewal of Buddhism in China: Chu-hung and the Late Ming Synthesis*. (New York: Columbia U. P., 1981.)

⁴² 參見胡文彥：〈家具與佛教〉，《故宮文物月刊》，15 卷第 4 期（民國 86 年 7 月），頁 38-53。

四、結後語

東初老人在台灣致力於佛教文化的發揚，並尋求中華文化之復興，非常重視文化事業的推動。他興建了「中華佛教文化館」，在台灣最早發起影印藏經，創辦優良的佛學雜誌，撰寫了佛教史學名著與諸多論稿，可謂以身體力行來實現他的理想。曉雲法師曾言：「關於精闢而較詳盡的，對『佛教與中國文化』之著述，尚未多見。其資料之缺乏，大概有兩點原因，向來佛教人士本身不大重視研究佛經典以外之學問，尤不關心自己之長處，把中國佛教整理一番，……不過對某時代『佛教與中國文化』之影響，祇於中國一般之史冊中尋找，正如前面所說，是不能滿足今日對這方面所要求。」⁴³細讀這一段話，益發顯出東初老人之研究的價值。本文對東初老人有關「佛教與中國文化」十四篇論文所做的考察，歸納出以下幾點結論：

(一)從時間上來說，研究探討的時間起自漢代，達於明清，乃至於現代，除了沒有對隋唐時期作專門的討論以外，前後縱貫了近二千年之久，幾乎概括了佛教中國化的全部時期。

(二)在討論主題方面，包含有文學（翻譯文學、小說、聲韻學、變文、寶卷）思想（儒家孝道、漢代黃老思想、魏晉玄學、宋明理學、明清儒釋融合）、文化（民俗、衣冠）等廣泛層面，掌握了大部份佛教影響中國文化的重要層面。

(三)從研究的立場來看，有兩大主軸交相融貫，即佛教優位性之立場與對中華文化之關懷。多數的論文是在討論佛教與中國文化的交互影響問題（如佛學與漢代黃老思想、魏晉玄學，及儒釋融合），或是佛教對中國文化的影響（如佛教對中國文學、宋明理學之影響）。他立基於佛教的較高立場，但也對中華文化表現出極高的推崇，強調雙方可以會通的一面。

(四)從內容結構的特色來說，多數論文用於述說佛教資料的文字較多，論述中國文化的部份則較為精省，顯示出東初老人對教內資料的嫻熟，於佛教部份為讀者提供了較詳盡的資料；也顯示出東初老人重視先尋求對佛教內容的理解，再探索與中國文化的關係。

(五)從論文對現代學術研究的啟發來說，其一是視佛教文化為中國文化的組成要

⁴³ 同注 8。

素，強調中國佛教文化與漢譯佛教經典本身的價值；二是在研究方法上，透過佛學文獻與中國文獻的文字與內容的比對，尋找出二者交互影響的證據，這樣的研究進路在今日的學術研究上仍有繼續發展的空間，過去佛教學界較少做佛學與中國學術的溝通研究。

東初老人對台灣佛教文化與中國文化之發揚的貢獻甚大，然而，學術界對其生平、思想，及對台灣佛教文化之貢獻的研究，在老和尚已圓寂三十週年的今日，可以說是尚處於缺席的狀態。為建立台灣佛教主體性之研究，對東初老人的研究益顯重要，幸賴過去對其著作之整理與保存，不致隨時間而湮沒，讓我們得以在今日很容易地閱讀到他的著作，了解其人格與思想。當然，我們期待除了對東初老人的研究以外，過去於台灣地區佛教文化發揚有重要貢獻之人士，將來都應該列入研究之列。誠如東初老人在《中國佛教近代史》（台北：東初，民國 63 年初版）的序文中所言——要為佛教保存歷史上重要的文獻，他的書中就記錄了近代許許多多發揚佛教文化之法師與居士們的行儀與貢獻，乃至非佛教人士與佛教之關係。我們在紀念東初老人之餘，更要效法他的精神，繼承他的文化志業。