

雲棲祿宏著作中的傳承與創新
——以《往生集》與《緇門崇行錄》為例
Tradition and Innovation in Yun-chi Chu-hung's Works:
Case Studies of *Wangsheng Chi* and *Zhi Men Chong Xing Lu*

作者：劉彥霞

現任單位：中興大學中國文學系碩士班 二年級

摘要

根據〈明梵村雲棲寺沙門釋祿宏傳〉記載，雲棲祿宏（1535-1615 年）具深厚的儒學基底。由此角度觀察祿宏豐富的著述，本文發現《往生集》與《緇門崇行錄》在目錄的安排及內文的體例方面繼承了歷史前作，但更值得注意的是其以佛法為主軸而交織以儒家思想的獨創應用。

本文首先對《往生集》與其相關歷史前作《往生西方淨土瑞應傳》和《佛祖統紀·淨土立教志》之目錄進行比較，凸顯《往生集》目錄所映現的儒家等列觀。接著關注《緇門崇行錄》的十種善行，說明祿宏如何更改僧傳三部的十科舊式來傳達新訴求，以理解「忠君」善行的必要性。下一章綜合觀察《往生集》與《緇門崇行錄》內文，溯源此兩部輯錄共同使用的論贊系統，並陳述雲棲祿宏據此開創出的新的批評場域。藉由對《往生集》和《緇門崇行錄》的觀察，今人可進一步理解蓮池大師如何在艱難的境況之中以弘法為己任，對當時代做出積極的回應與呼籲。

關鍵字：雲棲祿宏；蓮池大師；往生集；緇門崇行錄

一、前言

《往生集》與《緇門崇行錄》為雲棲株宏（1535-1615 年）分別於萬曆十二（1584 年）、十三年（1585 年）完成的輯錄，今收於《大正新脩大藏經》史傳部。

《往生集》收錄各類人物死亡異象以向世人展現往生淨土的真實性，而同性質的文獻尚有唐朝的《往生西方淨土瑞應傳》¹、宋朝的《淨土往生傳》²及《佛祖統紀·淨土立教志》³。

《緇門崇行錄》則繼承於梁朝慧皎（497-554 年）創立的十科體例，書寫目的是為「務救時弊，而酬佛恩耳」⁴。此書寫動機相似於慧皎，《高僧傳·序錄》曰：

逮乎即時，亦繼有作者。然或褒贊之下，過相揄揚；或敘事之中，空列辭費，求之實理，無的可稱；或復嫌以繁廣刪減其事，而抗跡之奇，多所遺削。謂出家之士，處國賓王，不應勵然自遠、高蹈獨絕、尋辭榮、棄愛本，以異俗為賢。若此而不論竟何所紀？⁵

由此得知慧皎的著述動機是感歎佛門有所不足。因此，就形式與撰寫緣由而論，

《緇門崇行錄》與《高僧傳》有深遠聯繫，甚可謂一部廣義的僧傳。以十科為體例的僧傳，除《高僧傳》外，接著尚有唐朝道宣（596-667 年）《續高僧傳》⁶及宋朝贊寧（919-1001 年）的《宋高僧傳》。⁷

針對《往生集》與《緇門崇行錄》的研究，僅有一篇碩士論文以《往生集》為文本探究雲棲株宏的淨土思想。⁸其他研究者多以株宏的淨土／華嚴思想⁹、禪

¹ 收於《大正藏·史傳部三》（臺北：新文豐出版，1983 年），冊 51，第 2070 號，頁 104-108。

² 收於《大正藏·史傳部三》，冊 51，第 2071 號，頁 108-126。

³ 收於《大正藏·史傳部一》，冊 49，第 2035 號，頁 129-477。

⁴ 明·雲棲株宏著，明學編：《緇門崇行錄·敘》，《蓮池大師全集》（上海：上海古籍出版社，2011 年），冊 2，頁 815。

⁵ 《高僧傳》之前尚有一部《名僧傳》，慧皎一改「名」為「高」：「俾夫披覽於一本之內可兼諸要，其有繁辭虛贊或德不及稱者一皆省略...號曰高僧傳。自前代所撰多曰名僧，然名者本實之賓也。若實行潛光則高而不名；寡德適時，則名而不高。名而不高本非所紀，高而不名則備今錄。故省名音代以高字。」見梁·慧皎：《高僧傳·序錄》，《大正藏·史傳部二》（臺北：新文豐出版，1983 年），冊 50，卷 14，第 2059 號，頁 418。

⁶ 收於《大正藏·史傳部二》（臺北：新文豐出版，1983 年），冊 50，第 2060 號，頁 425-709。

⁷ 收於《大正藏·史傳部二》，第 2061 號，頁 709-901。

⁸ 許杏惠：《從《往生集》探究蓮池大師的淨土思想》（雲林：漢學資料整理研究所碩士班畢業論文，王晴薇教授指導，2010 年）。

⁹ 多是日本學者，如增永靈鳳：〈雲棲株宏の教学〉，《駒沢大学仏教学会学報》第 8 期（1938 年 4 月），頁 52-72。中山正晃：〈雲棲株宏と浄土教〉，《印度学仏教学研究》第 40 期（1972

淨匯通¹⁰、寺廟經濟¹¹、叢林問題¹²以及護生戒殺議題¹³等主題式觀點切入。其他尚有研究者注意到祿宏以儒涉佛或重視孝道之現象：如出版於 1977 年的論文引《梵網菩薩戒經義疏發隱問辯》認為雲棲祿宏不遺餘力調和儒佛兩家。¹⁴日本學者荒木見悟則指出祿宏引用《孝經》與《中庸》詮釋〈心地品〉，以「孝」作為出世間法與世間法的接合點。¹⁵也有一篇碩士論文就祿宏的「孝思」為書寫主題。¹⁶然綜觀而論，少有研究專篇檢視雲棲祿宏的個人著述。因此，本文將在雲棲祿宏豐富的著述中聚焦《往生集》與《緇門崇行錄》，分析這兩部作品的風格與手法。

〈明梵村雲棲寺沙門釋祿宏傳〉記載：

釋祿宏...父德鑑匆匆，宿儒。...年十七，入縣學，屢試冠諸生。學行文藝...¹⁷

祿宏來自傳統書香人家，其自幼聰穎，青年時期已具備深厚的儒學基礎，若未出家勢必成為一代名儒。本文由此作為視角，發現到《往生集》與《緇門崇行錄》在目錄的編排及內文的寫法上皆有傳承歷史前作的跡象，但更引人注目的是其融涉儒學觀念的創新。

當然，二教匯通並非新玩意，是自魏晉南北朝以降不少僧人就已在嘗試的路徑。美國華裔學者 Keneth Ch'en 以《佛說菩薩睽子經》與《盂蘭盆經》的翻譯及

年 3 月)，頁 170-173。岩城英規：〈雲棲祿宏の華嚴教學〉，《印度學仏教学研究》第 89 期（1996 年 12 月），頁 87-91。中村薫：〈統祿宏の華嚴淨土義〉，《同朋大學論叢》第 80 期（1999 年 6 月），頁 51-69。

¹⁰ 例如，蕭愛蓉：〈從禪淨交涉析論雲棲祿宏的體究念佛論〉，《雲漢學刊》第 34 期（2017 年 4 月），頁 229-261。

¹¹ 例如，徐一智：《明末浙江地區佛教寺院經濟之研究：以雲棲祿宏、湛然圓澄、密雲圓悟為中心》（中壢：中央大學歷史研究所畢業論文，吳振漢教授指導，2001 年）。

¹² 例如，王公偉：〈叢林儀軌與晚明祿宏的叢林改革〉，《魯東大學學報（哲學社會科學版）》第 3 期（2002 年 7 月），頁 29-33。

¹³ 例如，許志信：〈祿宏的戒殺護生思想〉，《宗教哲學》第 44 期（2008 年 6 月），頁 165-186。

¹⁴ 參見王煜：〈明末淨土宗蓮池大師雲棲祿宏之佛化儒道及其逼近耆那教與反駁天主教〉，《新亞書院學術年刊》第 19 期（1977 年 9 月），頁 17-47。文中王煜引用《梵網菩薩戒經義疏發隱問辯》的「儒而悟佛道，不妨為天下僧人師；僧而明聖學，不妨為天下儒人師...」（《梵網菩薩戒經義疏發隱問辯》，CBETA, X38, no. 681, p. 239c23-24）作為其論點的支持。

¹⁵ 荒木見悟著，周賢博譯：《近代中國佛教的曙光—雲棲祿宏之研究》（臺北：慧明文化，2001 年），頁 226。

¹⁶ 韓復華：《明雲棲祿宏出入世間孝思的揉合與闡揚》（臺南：成功大學歷史研究所畢業論文，陳玉女教授指導，2007 年）。

¹⁷ 喻味庵輯：〈明梵村雲棲寺沙門釋祿宏傳〉，《新續高僧傳四集（三）》（臺北：廣文書局，1977 年），頁 1095。

流傳情況，指出源自印度的佛教為適應中國文化而特別發展出注重孝道的特點。

¹⁸根據 Ch'en 的考察，《佛說菩薩睽子經》有三個版本的翻譯，最早的翻譯完成於西晉無名僧；而《出三藏集》、《六度集經》、《法苑珠林》及《經律異相》皆收錄此故事，在《大唐西域記》亦有被提及。此種孝親類型的故事受到高頻率的傳布，反映了傳教者在佛教初傳時期對當地文化所做出的應對。¹⁹慧皎所著之《高僧傳》，孝行已是一種被特地記錄下來的行為及人格特質。贊寧《宋高僧傳》亦援引《法華經》之「治世語言（等），皆順正法。」²⁰及《周易略利》之「隆墀永歎，遠壑必盈」²¹肯定外學。²²印順法師直言，許多古德—包括雲棲株宏在內—在佛教教理上有所成就是因為他們對中國文化有深刻的認識，佛法與中國文化互用才可以開展出宏偉的思想體系。²³《往生集》與《緇門崇行錄》是在如此的佛學史基礎上，再以新的著述理念勾勒出獨創一筆，是其以佛法宣傳與引導修行為主軸而交織以儒學色彩的展現。本文將經由與歷史前作的對比，凸顯株宏在編排《往生集》與《緇門崇行錄》目錄以及內文安排時所運用的新意，以補充今人對蓮池大師及其著作更細微的了解。

二、 儒家等列觀之映現：《往生集》的目錄編排

株宏在 1571 年入雲棲山後「法道大振，海內衲子歸心」²⁴，道風遠播。十多年後，株宏有感於「今去佛日遠，情塵日滋」²⁵開始摘錄各種聽聞到的奇異死亡現象望以帶給在世者啟示，於 1584 年完成《往生集》。

唐代的《往生西方淨土瑞應傳》成傳時因人物尚不多，未有分類必要。宋朝

¹⁸ Kenneth Chen, "Filial Piety in Chinese Buddhism," *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 28(1968), pp. 81-97

¹⁹ Kenneth Chen, "Filial Piety in Chinese Buddhism," pp. 85.

²⁰ 後秦·鳩摩羅什譯，清·史潔瑛輯：《法華經大成下》（臺北：財團法人佛陀教育基金會出版部，1990 年），卷 8，頁 667。

²¹ 魏·王弼：《周易略利·明爻通變》，《王弼集校釋》（北京：中華書局，1980 年），上冊，頁 597。

²² 宋·贊寧：《宋高僧傳·唐朗州藥山唯儼傳》，《大正藏·史傳部二》（臺北：新文豐出版，1983 年），冊 50，卷 17，第 2061 號，頁 816。

²³ 釋印順：〈中國佛教的由興到衰及其未來的展望〉，《華雨集（五）》（臺北：正聞出版社，1993 年），頁 147-148。

²⁴ 喻味庵輯：〈明梵村雲棲寺沙門釋株宏傳〉，《新續高僧傳四集（三）》，頁 1098。

²⁵ 明·雲棲株宏撰，明學編：《往生集·序》，《蓮池大師全集》，冊 2，頁 879。

戒珠（985-1077 年）作《淨土往生傳》時亦尚未按照人物性質作分類。至《佛祖統紀》，收錄的人物增多因此志磬〔生卒年不詳，但一定晚於南宋咸淳五年（1269 年）〕依人物的身份做出分類。到了明朝，《往生集》因成書的年代更晚，前述的歷史前作所收錄的人物自然成為《往生集》的選材範圍。換言之，《往生集》所記載的人物多數是收納了前三部著作的人物後再作擴充。

值得注意的是，目錄分類的作法由志磬開始，祿宏卻有意識的調整了志磬所定的排序方式。下列為《往生西方淨土瑞應傳》、《佛祖統紀·淨土立教志》與《往生集》的目錄列表，《淨土往生傳》不被算入討論範圍內是因為其所收錄的五十六人皆屬僧人，與下表列出的三本著作無從比較：

文獻	《往生西方淨土瑞應傳》	《佛祖統紀·淨土立教志》	《往生集》
年代／作者	唐／文諗、少康	晚於南宋咸淳五年／志磬	明／雲棲祿宏
補充說明		〈淨土立教志〉從卷 26 開始至卷 28，往生事蹟記於卷 27-28。卷 27 首先列舉所有類別的傳主名稱，接著詳述高僧的往生事蹟；卷 28 從高尼開始做詳述	
目錄	序 慧遠法師第一 曇鸞法師第二 道珍禪師第三 僧崖第四 慧命禪師第五 靜靄禪師第六 顓禪師第七 僧道喻第八 登法師第九 洪法師第十 道綽禪師第十一 善導禪師第十二 衍法師第十三 岸禪師第十四 大行禪師第十五 藏禪師第十六 感法師第十七 懷玉禪師第十八 僧法智第十九 僧道昂第二十 僧雄俊第二十一 尼法藏第二十二 尼淨真第二十三 尼法勝第二十四 尼悟性第二十五 尼大明第二十六	（佛祖統紀卷二十七） 往生高僧傳 往生高尼傳 往生雜眾傳 往生公卿傳 往生士庶傳 往生女倫傳 往生惡輩傳 往生禽魚傳 往生續遺 往生高僧傳〔詳述〕 （佛祖統紀卷二十八） 往生高尼傳〔詳述〕 往生雜眾傳〔詳述〕 往生公卿傳〔詳述〕 往生庶士傳〔詳述〕 往生女倫傳〔詳述〕 往生惡輩傳〔詳述〕 往生禽魚傳〔詳述〕 往生續遺〔詳述〕	（第一卷） 沙門往生類 （第二卷） 王臣往生類 處士往生類 尼僧往生類 婦女往生類 惡人往生類 畜生往生類 （第三卷） 諸聖同歸類 生存感應類

沙彌二人第二十七		
童子阿曇遠第二十八		
童子魏師讚第二十九		
烏場國王第三十(無/王臣) ²⁶		
隋朝皇后第三十一(女倫/婦女)		
晉朝劉遺民第三十二(無/王臣)		
唐朝觀察使韋之晉第三十三(公卿/王臣)		
唐朝元子平第三十四(士庶/處士)		
宋朝魏世子第三十五(續遺/王臣)		
張元祥第三十六(士庶/處士)		
隋朝恒州人第三十七(士庶/無)		
張鐘馗第三十八(惡輩/惡人)		
汾州人第三十九(無/無)		
房翥第四十(公卿/無)		
溫文靖妻第四十一		
隋州約山村翁婆二人第四十二		
女弟子梁氏第四十三		
女弟子裴第四十四		
女弟子姚婆第四十五		
張文熾妻荀氏第四十六		
汾陽縣老人第四十七(處士)		
邵願保第四十八(X)		

從上列表格可清楚看到，唐朝文諡與少康大師著《往生西方淨土瑞應傳》時雖未特別收納成固定類別，但是整體上仍按照一種特定的順序而非凌亂列舉。這樣的排序方式成為志磬的基底，再由志磬歸納出七種人物身份並新增第八種動物類而作成分類。排在《往生西方淨土瑞應傳》最前面的「慧遠法師第一」至「僧雄俊第二十一」的身份為高僧，《佛祖統紀·淨土立教志》目錄第一位亦為「往生高僧傳」；「尼法藏第二十二」至「尼大明第二十六」歸為高尼，志磬亦將「往生高尼傳」排在第二...以此類推。不過，有例外之處：「烏場國王」未被收入《佛祖統紀·淨土立教志》，「隋朝皇后」同「溫文靖妻第四十一」至「張文熾妻荀氏第四十六」等六人被放入「往生女倫傳」。至於其他人物，志磬未依前述模式以《瑞應傳》之順序歸納，而是將他們分散收於「往生公卿傳」、「往生士庶傳」、「往生惡輩傳」或「往生續遺」，有的甚至未被收入。²⁷

²⁶ 括號中斜線前後的標記各指《佛祖統紀·淨土立教志》與《往生集》當中的收錄狀況。

²⁷ 例如，「晉朝劉遺民第三十二」與「汾州人第三十九」皆未收於《淨土立教志》，而「唐朝觀察使韋之晉第三十三」與「房翥第四十」收於「往生公卿傳」；「唐朝元子平第三十四」、「張元祥第三十六」、「隋朝恒州人第三十七」及「汾陽縣老人第四十七」收於「往生士庶傳」；「宋朝

雲棲祿宏《往生集》繼承上述八種身份的分類，但在目錄排序上出現更動。

《往生集》目錄第一類是「沙門類」，但第二位由原本的「高尼類」轉變為「王臣類」，第三位也還不是「高尼類」而是「處士類」。到了第四位才排上身為女性的「尼僧類」，接著是「婦女類」，最後兩類是「惡人」與「畜生」。

本文主張，這樣的排序顯現一種「階級制度（等級制度）」（*hierarchy*）的布局。²⁸ 'Hierarchy' 在《牛津英語詞典》（*Oxford English Dictionary*）的定義是「一個人或物品的主體以級別、次序或階級排列，一個高過一個；連續性排列的一個系統（A body of persons or things ranked in grades, orders, or classes, one above another; a system or series of terms of successive rank）」。²⁹ 階級制度觀念早在春秋時期就已存在於儒家的思想當中，見《左傳》臧僖伯勸諫隱公曰：

昭文章，明貴賤，辨等列，順少長，習威儀也。³⁰

這個「等列」在春秋戰國時期根據禮法衍生，每一個階級皆有該階級可做與不可做之事，且各階級必須清楚地劃分。儒家等列秩序先以性別區分：男性為尊、女性為卑。一般認為此觀念出於《周易》：

天尊地卑，乾坤定矣……乾道成男，坤道成女。³¹

又《孔子家語》記載榮聲期以「男女之別，男尊女卑，故人以男為貴，吾既得為男」為樂，³²可見男尊女卑觀已成為社會主流意識。男性中又以君為大、臣次之、隱士為後，惡人與禽獸當然是敬陪末座。

《往生集》目錄的排序隱微地反映了儒家觀念中的尊卑順序。對身為僧人的祿宏而言「沙門」在其心中佔據首位是合理的，但第二位列以「王臣類」而非如《佛祖統紀》所列的「尼僧類」，與《瑞應傳》及《佛祖統紀》之差異由此顯現。

魏世子第三十五」收於最後的「往生續遺」；「張鐘馗第三十八」收於「往生惡輩傳」。

²⁸ 根據國家教育研究院的「雙語詞彙、學術名詞暨辭書資訊網」，*hierarchy* 一詞譯成「階級制度」，參閱：<http://terms.naer.edu.tw/detail/716923/>。但中國大陸通常使用「等級制度」一詞。

²⁹ "hierarchy, n." *OED Online*, Oxford University Press, March 2019, <www.oed.com/view/Entry/86792>. [Accessed 31 May 2019]

³⁰ 春秋·左丘明著，王守謙、金秀珍、王鳳春譯注：《春秋左傳上·隱公五年》（臺北：臺灣古籍出版社有限公司，1996年），頁39。

³¹ 徐子宏譯著：《周易·繫辭上》（臺北：臺灣古籍出版社有限公司，1996年），頁411。

³² 漢·孔安國：《孔子家語·六本》（上海：上海商務出版，1965年），卷4，頁43。

在《瑞應傳》及《佛祖統紀》中，尼僧皆排在僧人之後；在《往生集》中卻下排至處士類之後。從收錄的人選名單也可觀察到《往生集》十分注重王臣類人物。

《瑞應傳》有收而《佛祖統紀》未收的「烏場國王」與「晉朝劉遺民」，以及後來《佛祖統紀》才補錄的「宋朝魏世子」，在祿宏手上不僅被收錄，歷史地位更是提升到了第二位的「王臣」。

要而論之，祿宏在編輯《往生集》時以儒家等級制度為主要架構，再將僧人放入此制度進行排列。亦即，此目錄是一種融合了儒家與佛教的新等列：僧人〔佛教觀點〕→王臣〔儒家觀點〕→處士〔儒家觀點〕→尼僧〔符合儒家女性為卑的觀點，但地位高於一般婦女則符合佛教認知〕→婦女〔儒家觀點〕→惡人〔儒家觀點〕→畜生〔無論在佛教或儒家觀點中，畜生地位皆是最尾端〕。因此，《往生集》雖延續歷史前作納入惡人或生畜類別顯示萬物平等的佛法教義，但在目錄的安排上卻未遵循佛教傳統的「沙門不敬王者論」，³³足見祿宏在編輯著作時投入的新意。

三、忠君之必要：《緇門崇行錄》的十科重編

《緇門崇行錄》將所謂的善行分成十種類別，該模式可溯至梁朝慧皎所撰的《高僧傳》。《高僧傳》的十科分類，包括譯經、義解、神異、習禪、明律、亡身、誦經、興福、經師及唱導，以展現僧人各方面德業。此模式一脈相承至唐朝道宣的《續高僧傳》與北宋贊寧的《宋高僧傳》，但道宣在十科的歸納上做了一些修改：道宣將神異改為感通，目的是希望用感通的概念引導民眾信奉教，並在目錄上將之往後排至第六位；將亡身改為遺身，強調捨身為法的精神，位置往後移一位；將經師與唱導合併為雜科聲德，因道宣認為雜科聲德科才可無所不容；新增一個護法科，因道宣想激勵更多僧人投入護法行列。³⁴《宋高僧傳》的十科直接繼承了《續高僧傳》的科目，但更為模式化，是僧傳在特色與價值上的總結。³⁵

³³ 梁·僧祐：《弘明集》（上海：上海古籍出版社，1991年），卷5，頁30下-33上。

³⁴ 金建鋒：《釋贊寧〈宋高僧傳〉研究—兼與〈高僧傳〉、〈續高僧傳〉之比較》（上海：上海師範大學中國古典文獻學博士論文，嚴耀中教授指導，2009年），頁100。

³⁵ 黃敬家：〈中國僧傳對傳統史傳敘事方法的運用——以《宋高僧傳》為例〉，《臺北大學中文學

雲棲祿宏利用十科傳統，卻對科目更改一番，其名稱及定義如下：

清素：離俗染

嚴正：攝身口意，是諸佛教

尊師：嚴正繇師訓而成，師者，人之模範也

孝親：戒雖萬行，以孝為宗

忠君：知有親，不知有君，私也

慈物：兼濟之道

高尚：慈近於愛；愛生者，出世之礙也

遲重：積厚而流光

艱苦：無為不可

感應：因果不虛³⁶

這幾乎異於僧傳十科的十種善行，可再依照性質歸納為「自我修練」以及「向外互動」兩類，「清素」、「嚴正」、「高尚」與「感應」屬自我修練類別；其餘六科皆屬向外互動類。

僧人本是為修練、勵道而出家，但祿宏卻透過另外六科的訂定期許僧人建立良好的群我關係。向外互動類別中又以尊師、孝親與忠君為前三個重要德行。關於尊師重道與孝順雙親，雖是儒家注重的品格，佛經也早就多有宣傳。如《佛說觀無量壽佛經》：「欲生彼國者，當修三福：一者，孝養父母、奉事師長、慈心不殺、修十善業...」³⁷又如《中阿含經》卷三十三：「若慈孝父母者，必有增益則無衰耗...若人慈順於師者，必有增益則無衰耗...」³⁸只不過以列成綱目的方式來標記此兩種善行，的確是在僧傳三部中未曾見的。至於對忠君一科的強調，更是十分罕見於過去的佛教文獻。

在慧遠（334-416 年）提出「沙門不敬王者論」的年代，僧人尚可與王室分

報》第 6 期（2009 年 3 月），頁 85-114。

³⁶ 十科定義皆出自《緇門崇行錄敘》，見雲棲祿宏撰，明學編：《緇門崇行錄·敘》，《蓮池大師全集》，冊 2，頁 815。

³⁷ 宋·晁良耶舍譯：《佛說觀無量壽佛經》（CBETA 2019.Q1, T12, no. 365, p. 341c8-10）。

³⁸ 東晉·瞿曇僧伽提婆譯：《中阿含經》（CBETA 2019.Q1, T01, no. 26, p. 641a10-21）。

庭抗禮。東晉時期，正值門閥及世族勢力當道。在其政治力量的加持下，沙門在與王室幾次的爭論中取得勝利，最終保有不需向王室敬禮之地位。南朝時期，慧皎在《高僧傳序錄》中對時人的批判透露出該時期的沙門仍維持著獨立性。³⁹至唐朝，道宣在編寫《續高僧傳》時，雖王朝嘗試加強對佛教的控制力道，但沙門仍可有效反抗對致拜君王的要求。⁴⁰到了宋朝，贊寧對君王的態度卻與前兩者相反：

...或有誚密不宜接公卿而屢謁君王者。則吾對曰：「教法委在王臣，苟與王臣不接，還能興顯宗教以不？」⁴¹

贊寧認為統治階級對教法的流傳有十足影響，呈現出前人未有的敬王思想。然而，贊寧曾於吳越作為兩浙僧統⁴²，後又入朝被帝王賜予「通慧大師」稱號⁴³，他的人生經歷便是其敬王思想的最大根源。

祿宏的生平並不若贊寧與統治者緊密相關，卻表現出對君王的重視，實可作為萬曆年間佛教面貌的一方窗櫺。祿宏在《緇門崇行錄·序》曰：

忠孝無二理，知有親，不知有君，私也。一人有慶，而我得優遊於林泉，君恩莫大焉！故受之以忠君。⁴⁴

祿宏以為只知雙親情而不知君王恩是自私的，援引《尚書·呂刑篇》：「一人有慶，兆民賴之，其寧惟永。」⁴⁵說明君王的德政對於僧侶修練的必要性。

祿宏身處的萬曆初期，張居正作為內閣首輔執行政治與經濟改革，成果豐碩，整體國勢可謂河清海晏。《明史》記載了萬曆晚期的尚書官李日宣對張居正的肯定：

「故輔居正，受遺輔政，事皇祖者十年，肩勞任怨，舉廢飭弛，弼成萬曆

³⁹ 慧皎認為「（今人）謂出家之士，處國賓王，不應勵然自遠、高蹈獨絕、尋辭榮棄受本，以異俗為賢」的說法是不對的，意即慧皎認為出家人自可勵然自遠、高蹈獨絕。見《高僧傳》，頁418。

⁴⁰ 金建鋒：《釋贊寧〈宋高僧傳〉研究—兼與〈高僧傳〉、〈續高僧傳〉之比較》，頁80。

⁴¹ 宋·贊寧：《宋高僧傳·唐圭峯草堂寺宗密傳》，冊50，第2061號，頁743。

⁴² 元·念常：《佛祖歷代通載》卷18，《大正藏》冊49，第2036號，頁659中15。

⁴³ 元·覺岸：《釋氏稽古略》卷4：《大正藏》冊49，第2037號，頁860中17。

⁴⁴ 明·雲棲祿宏撰，明學編：《緇門崇行錄·敘》，《蓮池大師全集》，冊2，頁815。

⁴⁵ 錢宗武、江灝譯註：《尚書》（臺北：臺灣古籍出版社，1996年），頁463。

初年之治。其時中外乂安，海內殷阜，紀綱法度，莫不修明。功在社稷，日久論定，人益追思。」⁴⁶

好景不常，張居正於萬曆十年（1582 年）去世後神宗陷入怠政，政治局勢開始走下坡。由於內政的疲弱以及礦稅增收造成社會巨大壓力，普遍被認為是一個佛教逐漸衰落的階段。⁴⁷即使政局不穩造成的人心惶惶使士大夫相爭學佛，出現「士大夫無不談禪，僧亦無不欲與士大夫結納」⁴⁸的景象，然對歷經過自中興至怠政的祿宏而言，其對佛門前景與政局滿心的憂愁不言而喻。君王之事，原是儒家觀懷的核心；但時代的逼迫，使身為僧人的祿宏不得不由此對外界做出回應。《緇門崇行錄》所標誌的「忠君」，懸繫著祿宏深切的期許。《緇門崇行錄》完成後的幾十年，憨山與紫柏兩者的入獄事件⁴⁹無意間成為「一人有慶，而我得優遊於林泉」之反證，令人不勝唏噓。

四、 贊曰之溯源與新用：《往生集》與《緇門崇行錄》的論贊系統

深入《往生集》與《緇門崇行錄》兩本著作的內文，幾乎於每篇文章末端皆附有一段由「贊曰」帶領的文字。「贊曰」體例在佛教文獻中並不少見，但事實上存在兩種不同的系統。第一種是佛經文末的附贊偈語⁵⁰，多為列在散文後方的齊頭句式，如《長阿含經》：

...即從座起，偏袒右臂，右膝著地，叉手向佛，以偈讚曰：

「摩竭鷲伽王，為快得善利，身被寶珠鎧，世尊出其土」...⁵¹

這通常用以讚頌佛法功德，因此劉知幾認為佛經所附的偈贊並無太多表示意義之

⁴⁶ 清·張廷玉撰，楊家駱編：《新校本明史并附編六種·列傳第一百一》（臺北：鼎文書局印行，1982 年），頁 5652。

⁴⁷ 鎌田茂雄著，關世謙譯：《中國佛教通史》（臺北：新文豐出版社，1987 年），頁 241。荒木見悟著，周賢博譯：《近世中國佛教的曙光—雲棲祿宏之研究》（臺北：慧明文化，2001 年），頁 81。

⁴⁸ 陳垣：〈明季滇黔佛教考〉，《陳援菴先生全集第九冊》（臺北：新文豐出版公司，1993 年），卷 3，頁 309。

⁴⁹ 明·沈德符：《萬曆野獲編》（臺北：新興書局有限公司，1976 年），卷 27，頁 692。

⁵⁰ 饒宗頤著，陳新雄、于大成編：〈《文心雕龍》與佛教〉，《文心雕龍論文集》（臺北：木鐸出版社，1976 年），頁 324。

⁵¹ 《長阿含經》卷 2，CBETA, T01, no. 1, p. 14a11-21。

功能，僅有宣揚之用。⁵²相對於此種無其他意義或重複散文意義的佛經贊，另一個系統是取自中國傳統史傳中的論贊結構，《高僧傳》、《續高僧傳》與《宋高僧傳》三部屬之。

傳統史傳的論贊體是一種寫於文章篇末闡述主觀想法的體例，以與傳文本身有所區隔。其起源有兩個說法，一見《文心雕龍·頌讚》言：

贊者，明也，助也。昔虞舜之祀，樂正重贊，蓋唱發之辭也。至相如屬筆，始贊荊軻。及遷《史》固《書》，托贊褒貶。⁵³

根據《文心雕龍》，贊原是祭祀唱頌前的說明辭句。司馬相如將之形成文字頌揚荊軻，至司馬遷著《史記》時則挪用為抒發個人評斷的段落。

第二種說法見《史通·論贊》：

《春秋左氏傳》每有發論，假君子以稱之。二傳云公羊子、穀梁子。《史記》云太史公。既而班固曰贊，荀悅曰論，《東觀》曰序，謝承曰詮，陳壽曰評，王隱曰議，何法盛曰述，揚雄曰撰，劉昞曰奏，袁宏、裴子野自顯姓名，皇甫謐、葛洪列其所號。史官所撰，通稱史臣。其名萬殊，其義一揆。⁵⁴

《史通》注意到《左傳》已有此形式，後續《史記》、《漢書》等史書史傳皆為其繼承，只不過許多作者都會各自選擇不同的字，如「論」、「評」、「述」等。

慧皎《高僧傳》是佛教傳記，卻效法了傳統史傳的論贊體。實際作法為：在每科科目末以「論曰」起頭，總結該科目的書寫意義及高僧的特殊事蹟，論曰後再放置「贊」。《高僧傳》的贊多以四言為體，較似於佛經中常見的贊偈。換句話說，《高僧傳》包含了上述的兩種系統。《續高僧傳》承續此體，但只保留科目末的「論曰」而省去「贊」，意即省去了贊偈。《宋高僧傳》繼續沿用科目末的「論曰」模式，但有了新的變化。除了「論曰」外，贊寧又於個別傳文文末附予「系

⁵² 劉知幾曰：「篇終有贊（的這種形式）...亦猶...釋氏演法，義盡而宣以偈言。」見唐·劉知幾著，四庫全書存目叢書編纂委員會編：《史通二十卷·論贊》，《四庫全書存目叢書》（湖北省圖書館藏明刻本，濟南：齊魯書社出版，1996年），頁50。

⁵³ 齊·劉勰著，龍必銀譯註：《文心雕龍》（臺北：臺灣古籍出版社，1996年），頁104。

⁵⁴ 唐·劉知幾著，四庫全書存目叢書編纂委員會編：《史通二十卷·論贊》，頁49。

曰」，並首創「通曰」以及自問自答模式。也就是說，贊寧利用「系曰」評論個別傳主；但若「系曰」後還有「通曰」，此時的「系曰」便成為一種發問，作者藉由「通曰」自答。根據陳垣，贊寧的「系者法張衡賦，通則法白虎通」。⁵⁵贊寧自己則言《宋高僧傳》是「取法表年之史」、「聊摹於陳壽」。⁵⁶

無論是對於中國傳統史學或是佛教僧傳，論贊體都有非凡意義。它使史家可針對所紀錄之人或事進行主觀評斷，也提供讀者追蹤作者史觀與立場之線索。⁵⁷而這些透過史傳論贊體所闡發的主觀想法，依照內容可再細分歸納成三種面向。一為「托贊褒貶」，也就是判斷傳主的是非。如《史記·李斯列傳》對李斯做出異於他人的公正評論：

太史公曰：「斯知六藝之歸，不務明政以補主上之缺，持爵祿之重，阿順苟合，嚴威酷刑，聽高邪說，廢適立庶。諸侯已畔，斯乃欲諫爭，不亦末乎！人皆以斯極忠而被五刑死，察其本，乃與俗議之異。」⁵⁸

二為「假論贊而自見」，意即在傳主的贊中紀錄其他人物所發生之事。如《史記·衛青傳》講述了蘇建的事、《漢書·孝文紀》講了吳王的事情：

《史記·衛青傳》後，太史公曰：「蘇建嘗責大將軍不薦賢待士。」《漢書·孝文紀》末，其贊曰：「吳王詐病不朝，賜以几杖。」此則傳之與紀，並所不書，而史臣發言，別出其事，所謂假贊論而自見者。⁵⁹

三為讚美之詞，如同鄭樵所云之「況謂為贊，豈有貶詞」⁶⁰，鄭氏認為既稱作「贊曰」，內容便是為稱頌傳主。

《往生集》與《緇門崇行錄》之贊，並非無意義地稱揚佛法，而是符合「辯

⁵⁵ 陳垣所寫的張衡賦請參〈思玄賦〉，賦末可見「系曰」。陳垣：〈中國籍概論〉，《陳援菴先生全集第九冊》（臺北：新文豐出版公司，1993年），卷2，頁47。

⁵⁶ 宋·贊寧：〈進高僧傳表〉，《大正藏·史傳部二》（臺北：新文豐出版，1983年），冊50，第2061號，頁709。

⁵⁷ 黃敬家：〈中國僧傳對傳統史傳敘事方法的運用——以《宋高僧傳》為例〉，《臺北大學中文學報》第6期（2009年3月），頁93。

⁵⁸ 漢·司馬遷著，韓兆琦注譯：《新譯史記（六）》（臺北：三民書局，2008年），頁3627。

⁵⁹ 唐·劉知幾著，四庫全書存目叢書編纂委員會編：《史通二十卷·論贊》，頁50。

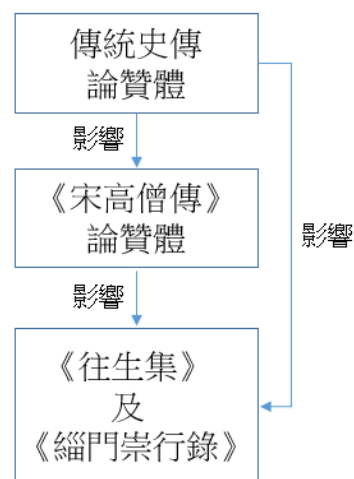
⁶⁰ 清·康熙選，徐乾學編：〈通志總序〉，《古文淵鑑》卷56（康熙二十四年五香齋刻本，1685年），頁15。

疑惑，釋凝滯」⁶¹的史傳論贊系統。其內涵有以下三點值得注意：

首先，《往生集》與《緇門崇行錄》皆不是完整的僧傳。一般而言，僧傳的敘事結構需包括僧人的出身、出胎、出家、學法、神異、利生以及成道等過程。

⁶²然《往生集》與《緇門崇行錄》都僅聚焦在學法、感通、利生或圓寂等片段，甚至《往生集》所載的多數人物非為僧人。但祿宏採納論贊體式將個人評斷附於篇末，以撰寫僧傳的氣魄與企圖心完成兩部著作。

第二，《往生集》全文有一處「通曰」（《緇門崇行錄》則無），⁶³用法與《宋高僧傳》完全相同。通曰為贊寧自創，由此可見祿宏對《宋高僧傳》有所參照。另一方面，雖然《往生集》同於《宋高僧傳》幾乎文文用贊，但未續用贊寧的「系曰」而改為「贊曰」，更是刪去了類科總結的「論曰」。因此可以大膽推斷，《往生集》與《緇門崇行錄》的論贊模式不僅因循《宋高僧傳》，更是直接向上繼承傳統史傳，特別是《漢書》。如右圖說明：



第三，《往生集》與《緇門崇行錄》贊的具體內容涵蓋傳統史傳的三種面向，亦有新的創建。請見托贊對傳主進行褒貶之例：

贊曰：「律中亦許為女人說法，但不得見齒，不得多語，而此老絕不說法，似矯枉過正。然末法澆漓，不憂其不為女人說法也，惟憂其說法而成染耳。

如此老者，良足為後進程式。」⁶⁴

這篇贊的傳主為唐朝大興國寺的道琳法師，祿宏雖考量到佛界情形而贊同道琳的作法，但仍在文中表達似有矯枉過正之疑。第二種假論贊而講述他人事蹟之例，數量較少，見下一例：

⁶¹ 唐·劉知幾著，四庫全書存目叢書編纂委員會編：《史通二十卷·論贊》，頁 49。

⁶² 黃敬家：〈中國僧傳對傳統史傳敘事方法的運用——以《宋高僧傳》為例〉，頁 92。

⁶³ 明·雲棲祿宏撰，明學編：〈沙門往生類·懷玉〉，《往生集》，《蓮池大師全集》，冊 2，頁 895。

⁶⁴ 明·雲棲祿宏撰，明學編：〈嚴正之行第二·不面女人〉，《緇門崇行錄》，《蓮池大師全集》，冊 2，頁 824。

贊曰：「岸（指惟岸）之事無惑矣。彼童子非久積淨業，胡脫化之神異噫？爾不見十念成功乎，不然則宿世善根熟耳。修淨業者，或今身不克往生，觀此可以自慰。」⁶⁵

祜宏在惟岸的專則當中提及一位無名童子入道場念佛後隨即往生之事，其贊不以惟岸為主而以童子做為發語主角。還有為數不少的讚美之辭，如：

贊曰：「極樂世界過此十萬億佛土，亦非乘空所可到者。慧海之精誠感佛，彼道銓安知？非淨土之賢聖乎？」⁶⁶

透過對慧海的讚美，祜宏向讀者表示淨土宗的神蹟是可達到的神蹟。其欲增強信眾信心的用意昭然若揭；還有一則紀錄後周時期道丕法師絕食以供養母親及白骨堆中尋得父親白骨的事件，其贊曰：

絕粒而餉母饑，誦經而獲父骨，可謂大孝兼乎存歿，而至行超於古今者矣。嗚呼！異哉！⁶⁷

幾句短言稱揚，道出祜宏以佛教角度看待孝道的理路。除上述三種面向外，本文發現祜宏大大地利用贊作為以古非今的批評場域。請見舉例：

贊曰：「今人作一福事，必起齋會，名曰圓滿；乃至掩關僧半期之後，即於關中營營焉，晝夜經畫，預辦齋會，無復正念。嗟乎！（宋僧）旻師之言，真萬世龜鑒也！」⁶⁸

贊曰：「（道敬）冲年高才，鮮不自恃，而篤志念佛，非宿植淨因者乎？今沙彌略涉經論，我慢放逸，白首而無歸，不得已而談西方晚矣。」⁶⁹

祜宏將原較為關注傳主個人或其他個人的論贊體，提高、擴大至對當時代與大環境的針砭。這種論贊模式的再利用，不僅便於作者直接向讀者宣告，讀者更易於

⁶⁵ 明·雲棲祜宏撰，明學編：〈沙門往生類·惟岸〉，《往生集》，《蓮池大師全集》，冊2，頁896。

⁶⁶ 明·雲棲祜宏撰，明學編：〈沙門往生類·慧海〉，《往生集》，冊2，頁891。

⁶⁷ 明·雲棲祜宏，明學編：〈孝親之行第四·誠感父骨〉，《緇門崇行錄》，《蓮池大師全集》，冊2，頁832。

⁶⁸ 明·雲棲祜宏，明學編：〈清素之行第一·不作齋會〉，《緇門崇行錄》，《蓮池大師全集》，冊2，頁820。

⁶⁹ 明·雲棲祜宏，明學編：〈沙門往生類·道敬〉，《往生集》冊2，頁887。

設身處地體會佛門面臨之困境與蓮池大師內心的焦急。

五、 結論

雲棲株宏一生奉獻佛門，堪稱「近世中國佛教的曙光」。⁷⁰明朝許元釗所錄之〈雲門麥浪懷禪師宗門設難〉中有段應答：

時有雲棲大師，實古佛之應身。愍斯惡世，來生此間，少稟生知，為當代巨儒。頓除恩愛，示菩薩徧行。其以身教眾生也，則有萬德種之妙行；其以語教眾生也。則有百千卷之牙籤。⁷¹

麥浪禪師（1586-1630 年）以「巨儒」稱呼株宏，可見其深厚的儒學根基在該年代已受到注意。

以此角度觀察《往生集》目錄，王臣類獲得前所未有的重視、尼僧類地位卻下降至處士類之後，浮現出一種符合儒家等列思想的編排模式。這樣的編排模式使《往生集》在同性質的文獻中一如《往生西方淨土瑞應傳》、《淨土往生傳》與《佛祖統紀·淨土立教志》等一獨樹一格。在《緇門崇行錄》中，株宏依照《高僧傳》、《續高僧傳》與《宋高僧傳》的十科慣例對十種善行進行分類與紀錄。當中的尊師與孝親觀念在一般的佛教經典也許常見，但原屬儒家思想範疇的「忠君」一科獨特地映現了株宏對政治頹勢的體認與真摯關懷。細讀《往生集》與《緇門崇行錄》內容，更可讀出這兩部作品宏大的格局：採用《宋高僧傳》與儒家史傳的論贊體式，用以對其所紀錄之人事進行褒貶、講述他人事蹟或讚揚肯定。但不限於此，株宏將論贊體開展成獨創的批判場域，以古德的善行、善終之實告誡今人的虛浮與糜爛。

藉由對《往生集》與《緇門崇行錄》在體式與內容上的探析，讀者可進一步理解這位歷經了由穩轉頹的政治局勢又感佛界前途不明的蓮池大師，如何在艱難的境況之中以弘法為己任，對當時代做出積極的回應與呼籲。

⁷⁰ 取自荒木見悟著書書名《近世中國佛教的曙光：雲棲株宏之研究》。

⁷¹ 明·許元釗錄：《雲門麥浪懷禪師宗門設難》，CBETA, X73, no. 1457, p. 862c5-8。

六、 參考文獻

（一）佛教典籍

- （東晉）僧肇述，《長阿含經》。《大正藏》冊 1，第 1 號。
- （東晉）瞿曇僧伽提婆譯，《中阿含經》。《大正藏》冊 1，第 26 號。
- （宋）晁良耶舍譯，《佛說觀無量壽佛經》。《大正藏》冊 12，第 365 號。
- （明）雲棲株宏述，《梵網菩薩戒經義疏發隱問辯》。《續藏經》冊 38，第 681 號。
- （明）許元釗錄，《雲門麥浪懷禪師宗門設難》。《續藏經》冊 73，第 1457 號。
- （宋）志磐輯，《佛祖統紀·淨土立教志》。《大正藏》冊 49，第 2035 號。
- （元）念常，《佛祖歷代通載》。《大正藏》冊 49，第 2036 號。
- （元）覺岸，《釋氏稽古略》。《大正藏》冊 49，第 2037 號。
- （梁）慧皎輯，《高僧傳》。《大正藏》冊 50，第 2059 號。
- （唐）道宣輯，《續高僧傳》。《大正藏》冊 50，第 2060 號。
- （宋）贊寧輯，《宋高僧傳》。《大正藏》冊 50，第 2061 號。
- （宋）贊寧，〈進高僧傳表〉。《大正藏》冊 50，第 2061 號。
- （唐）文諲、少康輯，《往生西方淨土瑞應傳》。《大正藏》冊 51，第 2070 號。
- （宋）戒珠輯，《淨土往生傳》。《大正藏》冊 51，第 2071 號。
- （後秦）鳩摩羅什譯，（清）史潔瑛輯，《法華經大成》，臺北：財團法人佛陀教育基金會出版部，1990 年。
- （梁）僧祐，《弘明集》，上海：上海古籍出版社，1991 年。

（二）專書、論文

- （春秋）左丘明著，王守謙、金秀珍、王鳳春譯注，《春秋左傳上·隱公五年》，臺北：臺灣古籍出版社有限公司，1996 年。
- （漢）孔安國，《孔子家語·六本》，上海：上海商務出版，1965 年。

(漢)司馬遷著，韓兆琦注譯，《新譯史記(六)》，臺北：三民書局，2008年。

(齊)劉勰著，龍必錕譯註，《文心雕龍》，臺北：臺灣古籍出版社，1996年。

(唐)劉知幾著，四庫全書存目叢書編纂委員會編，《史通二十卷·論贊》，《四庫全書存目叢書》，濟南：齊魯書社出版，1996年。

(明)沈德符，《萬曆野獲編》，臺北：新興書局有限公司，1976年。

(明)雲棲株宏，《緇門崇行錄》，《蓮池大師全集》冊2，上海：上海古籍出版社，2011年。

(清)康熙選，徐乾學編，〈通志總序〉，《古文淵鑑》卷56，康熙二十四年五香齋刻本，1685年。

(清)張廷玉撰，楊家駱編，《新校本明史并附編六種·列傳第一百一》，臺北：鼎文書局印行，1982年。

中山正晃〈雲棲株宏と浄土教〉，《印度学仏教学研究》第40期，1972年，頁170-173。

中村薫，〈続株宏の華嚴浄土義〉，《同朋大学論叢》第80期，1999年，頁51-69。

王煜，〈明末浄土宗蓮池大師雲棲株宏之佛化儒道及其逼近耆那教與反駁天主教〉，《新亞書院學術年刊》第19期，1977年，頁17-47。

王弼，《周易略利·明爻通變》，《王弼集校釋》，北京：中華書局，1980年。

王公偉，〈叢林儀軌與晚明株宏的叢林改革〉，《魯東大學學報(哲學社會科學版)》第3期，2002年，頁29-33。

岩城英規，〈雲棲株宏の華嚴教学〉，《印度学仏教学研究》第89期，1996年，頁87-91。

金建鋒，《釋贊寧《宋高僧傳》研究—兼與《高僧傳》、《續高僧傳》之比較》，上海：上海師範大學中國古典文獻學博士論文，2009年。

徐子宏譯著，《周易·繫辭上》，臺北：臺灣古籍出版社有限公司，1996 年。

徐一智，《明末浙江地區佛教寺院經濟之研究：以雲棲株宏、湛然圓澄、密雲圓悟為中心》，中壢：中央大學歷史研究所畢業論文，2001 年。

荒木見悟著，周賢博譯，《近代中國佛教的曙光—雲棲株宏之研究》，臺北：慧明文化，2001 年。

許志信，〈株宏的戒殺護生思想〉，《宗教哲學》第 44 期，2008 年，頁 165-186。

許杏惠，《從《往生集》探究蓮池大師的淨土思想》，雲林：漢學資料整理研究所碩士班畢業論文，2010 年。

陳垣，〈明季滇黔佛教考〉，《陳援菴先生全集第九冊》，臺北：新文豐出版公司，1993 年。

陳垣，〈中國籍概論〉，《陳援菴先生全集第九冊》，臺北：新文豐出版公司，1993 年。

喻味庵輯，〈明梵村雲棲寺沙門釋株宏傳〉，《新續高僧傳四集（三）》，臺北：廣文書局，1977 年。

黃敬家，〈中國僧傳對傳統史傳敘事方法的運用——以《宋高僧傳》為例〉，《臺北大學中文學報》第 6 期，2009 年。

增永靈鳳，〈雲棲株宏の教学〉，《駒沢大学仏教学会学報》第 8 期，1938 年，頁 52-72。

錢宗武、江灝譯註，《尚書》，臺北：臺灣古籍出版社，1996 年。

蕭愛蓉，〈從禪淨交涉析論雲棲株宏的體究念佛論〉，《雲漢學刊》第 34 期，2017 年，頁 229-261。

韓復華，《明雲棲株宏出入世間孝思的揉合與闡揚》，臺南：成功大學歷史研究所畢業論文，2007 年。

鎌田茂雄著，關世謙譯，《中國佛教通史》，臺北：新文豐出版社，1987 年。

饒宗頤著，陳新雄、于大成編，〈《文心雕龍》與佛教〉，《文心雕龍論文集》，
臺北：木鐸出版社，1976 年。

釋印順，〈中國佛教的由興到衰及其未來的展望〉，《華雨集（五）》，臺北：
正聞出版社，1993 年。

Chen, Kenneth. “Filial Piety in Chinese Buddhism.” In *Harvard Journal of
Asiatic Studies*, 81-97.

（三）網路資源

國家教育研究院，「雙語詞彙、學術名詞暨辭書資訊網」，

<http://terms.naer.edu.tw/detail/716923/>。

Oxford University Press, *OED Online*, www.oed.com/view/Entry/86792