

太虛大師與佛教美學

皮朝綱

四川師範大學美學研究所教授

在中國近代佛教史上，太虛大師（一八八九—一九四七）倡導的佛教革新運動及其「人間佛教」，以其獨特的個性而受到人們的關注。他對「人間佛教」有過系統而周密的論述，他在建構「人間佛教」的理論時，曾就佛教美學問題作過專題論述。他是中國近代美學史和中國近代佛教史上第一個、也是唯一的一個直接就佛教美學問題發表意見的高僧。研究、分析太虛大師的美學觀，可以從一個層面瞭解他的「人間佛教」思想的豐富性，瞭解佛教美學的特質。

一

太虛曾於一九二八年出訪歐美，於是年九月二十一日在法國巴黎佛教美術會作了〈佛法與美〉的專題演講。[註 1]該演講分六個部分：一、「美與佛的教訓」；二、「佛陀法界之人生美」；三、「佛陀法界之自然美」；四、「從佛法中流布到人間的文學美」；五、「從佛法中流布到人間的藝術美」；六、「結論」。[註 2]

太虛在「美與佛的教訓」中，明確論述了佛教美學的獨特性質。

首先，太虛指出，按照佛陀的「不淨觀」，佛教是全盤否定現象世界所存在的一切不符合佛教義理的審美現象和文藝現象的。他說：「佛陀教誡諸弟子，作不淨觀，觀人的身命，以及萬有的身命，皆為不淨，使之厭離而不貪著。不淨觀即不美觀，此即觀人等自然界為不美；人等自然界既為不美，則依此自然界為質素而人造之技術的文藝等，亦無美之可言，自為當然的結論。……是則人類等自然界由佛陀的不淨觀說，基本上不承認人等宇宙中有美的存在。」[註 3]在佛陀看來，「人的身命，以及萬有的身命，皆為不淨」，因而「不美」；那麼，「依此自然界為質素」而創造的「文藝」等等，「亦無美之可言」；因此，佛陀「基本上不承認人等宇宙中有美的存在」。太虛的這種看法，是從他對佛教義理的深入研究中得出的。

我們知道，佛教是把整個娑婆世界的三千大千世界視為「濁世」，是充滿「五濁」的罪惡世界，生活於此世界中的一切有情眾生（甚至包括諸天界）都是污穢不淨之身。《妙法蓮

華經》云：「舍利弗！諸佛出於五濁惡世，所謂劫濁、煩惱濁、眾生濁、見濁、命濁，如是！」[註 4]「五濁惡世」又稱五滓、五渾，其特徵是又「惡」又「濁」。其五濁是：劫濁，指整個世界災難不斷，充滿了罪惡，戰爭、饑荒、瘟疫等時時發生；煩惱濁，指眾生時時被貪、瞋、癡、疑等種種煩惱所困擾；眾生濁，指眾生不信善惡果報，而心鈍體弱，苦多福少；見濁，指眾生邪見盛行，障蔽了眼目，看不見佛教正法；命濁，指眾生因作惡業，從而壽命逐漸縮短，乃至十歲而夭。五濁之中，以劫濁為總，其餘四濁為別；四濁之中又以見濁與煩惱濁為濁之自體，而成眾生濁與命濁。《佛說大乘無量壽莊嚴清淨平等覺經》第三十五〈濁世惡苦品〉指出：「十方世界，善多惡少，易可開化，唯此五惡世間，最為劇苦。」並對「五惡世間」作了詳細描述：「何等為五？其一者，世間諸眾生類，欲為眾惡，強者伏弱，轉相剋賊，殘害殺傷，迭相吞噬，不知為善，……」「其二者，世間人民，不順法度，奢淫驕縱，任心自恣；居上不明，在位不正，陷人冤枉，損害忠良，心口各異，機偽多端；尊卑中外，更相欺誑，瞋恚愚癡，欲自厚己，欲貪多有，利害勝負，結忿成仇，破家亡身，不顧前後。富有慳惜，不肯施與，愛保貪重，心勞身苦……」「其三者，世間人民，相因寄生，壽命幾何？不良之人，身心不正，常懷邪惡，常念淫泆，煩滿胸中，邪態外逸，費損家財，事為非法。所當求者，而不肯為。又或交結聚會，興兵相伐，攻劫殺戮，強奪迫脅，歸給妻子，極身作樂，眾共憎厭，患而苦之……」「其四者，世間人民，不念修善，兩舌惡口，妄言綺語，憎嫉善人，敗壞賢明，不孝父母，輕慢師長，朋友無信，難得誠實，尊貴自大，謂已有道，橫行威勢，侵易於人，欲人畏敬，不自慚懼，難可降化，常懷驕慢……」「其五者，世間人民，徒倚懈怠，不肯作善，治身修業，父母教誨，違戾反逆，譬如怨家，不如無子。負恩違義，無有報償，放恣遊散，耽酒嗜美，魯扈抵突，不識人情，無義無禮，不可諫曉。六親眷屬，資用有無，不能憂念，不惟父母之恩，不存師友之義。意念身口，曾無一善，不信諸佛經法，不信生死善惡，欲害真人，鬥亂僧眾。愚癡蒙昧，自為智慧，不知生從何來，死所趣向。不仁不順，希望長生。慈心教誨而不肯信，苦口與語，無益其人，心中閉塞，意不開解……」[註 5]在佛教看來，這「五濁惡世」「皆為不淨」，「為不美」，是應該加以否定的。

其次，太虛指出，按照佛陀的「五欲說」，佛教不僅全盤否定現象世界所存在的一切審美現象和文藝現象，而且要否定人們對現象世界所存在的一切審美現象和文藝現象所產生的美感認識。他說：「佛陀又說人或人而上的有情類，於五種官覺上，感的美色、美聲、美香、美味、美觸所生起之愛，與貪財、貪淫、貪名、貪食、貪睡，都稱之為五欲。這兩種五欲，皆是牽引人等有情流轉於生死輪內，使其不能進化而達於高超之宇宙的。……由佛陀之五欲說，則以人等若誤認為美，而起心貪欲，即為漏落於生死輪的苦因。故似乎我們在我們的宇宙中承認美的存在，以之而有審美愛美的心情，皆為佛陀所說之法中不容許的。」[註 6]在佛陀看來，如果人們承認在宇宙中有「美的存在」，並「以之而有審美愛美的心情」，都是不允許的。因為，佛陀是把那種不符合佛教義理的「審美愛美的心情」，視為「五欲」的。佛教強烈反對並堅決否定「五欲」，許多佛典對此作過詳細論述。智者大師《摩訶止觀》明確提出要反對「五欲」，所謂「五欲」，乃指染著色、聲、香、味、觸等五境所引起的五種情欲：「呵五欲者，謂色聲香味觸。《十住毘婆沙》云：

禁六情如繫狗鹿魚蛇猿鳥。狗樂聚落，鹿樂山澤，魚樂池沼，蛇樂穴居，猿樂深林，鳥樂依空，六根樂六塵。非是凡夫淺智弱志所能降伏，唯有智慧堅心正念，乃能降伏。總喻六根。今私對之。眼貪色，色有質像如聚落，眼如狗也。耳貪聲，聲無質像如空澤，耳如鹿也。鼻貪香如魚也。舌引味如蛇也。身著觸如猿也。心緣法如鳥也。今除意但明於五塵。五塵非欲而其中有味，能生行人須欲之心，故言五欲。譬如陶師人客延請不得就功，五欲亦爾。常能牽人入諸魔境，雖具前緣攝心難立，是故須呵。……上代名僧詩云：遠之易為士，近之難為情。香味頹高志，聲色喪軀齡。[註 7]

再次，太虛明確指出，佛陀的「不淨觀即不美觀」，這是對佛教審美觀、審美態度的高度概括。佛陀曾諄諄告誡諸弟子，對「人的身命，以及萬有的身命」也就是「五濁世界」和「五欲」要「作不淨觀」，「使之厭離而不貪著」，其「不淨觀即不美觀」。所謂「不淨觀」，又作「不淨想」，乃五停心觀之一，即觀想自身、他身肉體之肮髒、齷齪，以對治貪欲煩惱之觀法。據慧遠《大乘義章》卷十二、十三章稱，不淨觀可分為厭他身而觀他不淨與厭自身而觀自不淨兩種。觀他身中有九相（又稱九想）：死相、脹相、青瘀相、脹爛相、壞相、血塗相、蟲啖相、骨鎖相、離壞相（分散相）；觀自身中有五不淨：種子不淨（肉體係因緣而形成，故有內種子——煩惱與業、外種子——父母之精血之不淨）、住處不淨（於母胎中，十月不淨）、自體不淨（此身由四大之不淨所成）、外相不淨（此身之九孔常流不淨）、究竟不淨（死後棄置墳墓間而爛壞，永久不淨）。[註 8]佛教就是通過「不淨觀」和「五欲說」而否定了現象世界所存在的一切審美現象和文藝現象，否定了人的那種不符合佛教義理的「審美愛美的心情」——審美感官與審美享受。太虛的分析使我們得到如下啓示：在佛教美學思想中，「淨」是一個重要的美學概念與美學範疇，「不淨觀即不美觀」，那麼，淨觀即美觀，淨即美。太虛在《佛乘宗要論》中就曾明確指出過，「淨」即「美」，「淨，是美好之義」。[註 9]在他關於「淨土」、「人間淨土」的論述中，就充分表達了這種審美觀（參見本文第三部分）。

總之，太虛揭示了佛教美學的獨特性質，從它不僅全盤否定現象世界所存在的一切不符合佛教義理的審美現象和文藝現象，而且要否定人們對現象世界所存在的一切審美現象和文藝現象所產生的美感認識來說，乃是一種否定美學——否定一切不符合佛教義理的世俗美。

太虛對世俗美與佛法美加以對比，指出「佛法之美」為「全美」、「無漏究竟」之美，因而是「圓成」之美：「全美：佛法真有完全美滿，如佛典上說，無漏方算究竟。所謂無漏者，如杯盛水不漏，就是說沒有絲毫過失，才叫完全美滿」，它能夠「淨化眾生之根本好美欲」——亦即淨化那種不符合佛教義理的「審美愛美的心情」。而世俗之美則不如此，只是

一種「美醜相對之美」，並非「無漏究竟」之美，「更非圓成」之美：「世俗美總是美醜相對之美，非無漏，非究竟，更非圓成」[註 10]。

然而，從太虛對佛教美學的特質的分析中，又可以看出，佛教在否定一切不符合佛教義理的世俗之美的同時，又構築、塑造了一個理想世界，而且是用世俗認可之「美」去描繪這個理想世界。太虛指出：佛教「對於低等不完美的宇宙，所下消極的、否定的觀察」，「但決非如佛陀之普遍的、無限的宇宙觀察」，佛陀倡導一種「最高的、完美的宇宙」，「故佛陀的法中，又表現為佛身相好的人生美，及佛國莊嚴的自然美，以為積極的，肯定的之進化趨向」[註 11]。

太虛指出「佛身相好的人生美」和「佛國莊嚴的自然美」乃是佛教所追求的理想王國——人生理想（「人生美」）和社會理想（「自然美」，它包括自然界和社會界在內的三千大千世界）。因此，佛教美學又是一種理想美學，而且是按照世俗認可之「美」來構建其理想王國的理想美學。

我們還必須指出，太虛基於他對佛教美學的特質的認識，按照他提出的「人間佛教」思想，對佛教美學觀作了創造性的闡釋與發揮。

他指出佛教美學觀是一種「進化的」美學觀。他認為，若以佛陀「所成就之最高的、完美的宇宙來比較觀察人等自然界」，那麼，「人等自然界」乃是「進化未臻極高度的完美宇宙」，因此之故，「人等未可苟安於進化未臻高度的不完美宇宙中，不更求向上的進化」。如果要「更求向上的進化」，則必須「認清人等的宇宙未為完美，不足貪戀」，這樣「乃能勇猛精進的以創建更高更完美的宇宙」[註 12]。

他還指出佛教美學觀是一種「革命的」美學觀。它是以「觀不美為破壞之手段」，以達到「創建更高更完美的宇宙」為目的。他說：「佛陀是對於宇宙主張革命的，故對於人等的自然界觀為不完美，使更進求佛身、佛國的完全宇宙；故以觀不美為破壞之手段，要求由較美至於完全進化及建設之目的，以要求由較美至於完美」，從而「創建更高更完美的宇宙」[註 13]。

他還從「社會改革」和「社會革命」的視野來審視佛教的這種「進化的」、「革命的」審美觀。他說：「譬之對於社會主張革命的一方面，消極的否定現在社會為不美，乃有必須打破之意義。一方面積極肯定將來社會為較美或完全美，乃有必須勸成之意義。依此必須打破及勸成的意義，乃有社會革命的實行，及社會進化的實現。」[註 14]基於這種認識，他明確主張對於現在「未見完美」的宇宙，「須要更經重重破壞與重重建設」，使之「由人生不完美的宇宙，改進為較美以至完美的宇宙」，但是，不能「拋棄了離開了」目前這種「人生不完美的宇宙」，而「別走到一個已成的、現存的完美宇宙中去」——即佛陀所成就的「佛身、

佛國的完美宇宙」中去[註 15]。在他看來，這種審美觀，既表現了「佛法與別的宗教不同的地方」，又表現了佛法「與改革不良社會為良社會的社會改革家相同的地方」[註 16]。

可見，太虛是在「人間佛教」思想的統攝下，來闡釋佛陀的審美觀的。而且他明確指出「人間佛教」的美學觀的價值取向，是要使佛教成為「宇宙的更造者」、「社會的改革者」。他說：

遠之可以莊嚴自然界而造成淨佛國土為工作的菩提薩埵，叫做宇宙的更造者；近之亦可叫做社會的改革者，叫人們勿貪著已成的、現存的未完美的美，應發揮可由較美進至完美的可能性，不憚改地以創造更美更完美的人生美與自然美，這才是佛陀的教訓！
[註 17]

二

太虛在闡釋佛陀的審美觀，論述「人間佛教」的美學觀時，提出了「佛身相好的人生美」、「佛國莊嚴的自然美」和「佛教藝術美」等三個重要範疇，可以說，「人生美」、「自然美」（指佛國莊嚴之美）和「藝術美」是「人間佛教」美學觀的三個組成部分。

太虛提倡的「人間佛教」的基本內容中，就有「人生佛學」和「建設人間淨土」[註 18]，而「佛身相好的人生美」和「佛國莊嚴的自然美」則分別是「人生佛學」和「建設人間淨土」的重要組成部分。

人生佛學是太虛「人間佛教」思想的核心，太虛是要在「人生哲學基礎上」[註 19]對人生所遭遇的各種現實問題作出解答。太虛於一九二八年五月在上海儲蓄會所作的〈人生佛學的說明〉的演說，集中體現了他的人生佛學理論。

太虛人生佛學體現了以人為本的思想。他認為人「是眾生中具有聰明才智的一種」，「要特重於人類」，而佛教要解決的中心問題，乃是如何使人生活得有價值、有意義。他明確指出：

全宇宙的一切存在，盡是眾緣所生，由於因緣和合關係相續，流行為宇宙間一切存在的事物。一切存在中，有一部分是有情眾生……眾生中的人，是眾生中具有聰明才智的一種。[註 20]

要特重於人類，就如俗語所謂「人為萬物之靈」，因人類在一切眾生的萬物中，意識上多自由活動的力量，富於創造性，多聞博學，知識深刻。……故人類雖為許多眾生中之一類，而高過其他的眾生，能以知識研究一切事物，並能以多人的知識來作種種交換互助，在交換互助中完成創造的進步。[註 21]

他特別強調要關注現實人生，改善現實人生。他指出：

由人向下為一切有情眾生，由人向上為天及三乘、菩薩、佛。上下總依人生為轉依，可見人生之重要性。我們應依佛的教法，在人類生活中，把一切思想行為合理化、道德化、佛法化，漸漸向上進步，由學菩薩以至成佛，才是人生最大的意義與價值。[註 22]

如何才能使人生「有不朽的意義，有不朽的價值」[註 23]，太虛提出了由人而菩薩而佛的人生向上進化觀。他特別強調「學佛先從做人起」：「所謂學佛先從做人起，學成了一個完善的好人，然後才談得上學佛，若人都不能做好，怎麼還能去學超凡入聖的佛陀？」[註 24]太虛把佛、菩薩作為人類的模範，是人生向上進化所追求的目標。他指出佛就是覺悟者：

覺者，自覺、覺他、覺行圓滿之簡稱。自覺者，有無師智、自然智、一切智；覺他者，以方便智慧無礙辯才教人覺悟，即先覺覺後覺；二種覺行圓滿，福慧兩足，謂之佛陀。[註 25]

他指出佛是最徹底的覺悟者，是人類「最完全的模範」和「最高的模範」：「佛原是人類中的一人，不是另外的什麼怪異，不過是我們最完全的模範——人天師而已。」[註 26]「佛是人類最高的模範，指示我們如何做人，如何進到超人地位，乃至如何做到完全覺悟。」[註 27]而菩薩就是「覺有情」，即是覺悟一切眾生，是有覺悟的、在利益有情方面做出了傑出成就的模範。他指出：

如果一舉一動均有利於群生者，雖是渺小的肉軀，也就是「菩薩」……凡是明解大乘佛法，發了上求佛覺心願的大慈大悲救苦救難者，不論是和尚、居士、貧、富、貴、賤的人，能以「慈悲為本，方便為門」的，都是「菩薩」。人人能這樣學，人人都名菩薩。[註 28]

菩薩是「一種有改造宇宙、改善人生的偉大思想的人」[註 29]，「是根據佛理實際上去改良社會的道德運動家」[註 30]。

太虛關於人生佛學的思想，特別是關於以佛、菩薩作為人生向上進化所追求的理想境界的思想，鮮明地體現在他關於「佛陀法界之人生美」的論述之中（在太虛那裡，「佛陀法界，即佛陀的宇宙」[註 31]）。

太虛指出「佛身相好的人生美」是「更高更完美的宇宙」[註 32]。他引用佛教經典論述「佛陀法界之人生美」[註 33]。他說：「瑜伽等論，以佛陀的三十二大丈夫相，及八十隨形好，與十八不共法，三不護、四無畏等，描寫佛陀的身及心之綜合的人生美。」[註 34]也就是說，佛陀身心綜合的「人生美」就主要體現在「三十二大丈夫相」、「八十隨形好」、「十八不共法」、「三不護」、「四無畏」等等方面。它們涉及佛陀的形相美和人格美，以及由兩者高度和諧統一所形成的人生美。

在佛教經典中，佛、菩薩之身所具足的殊勝容貌形相中，顯著易見者有三十二種，稱之為三十二相或三十二大丈夫相，微細隱密難見者有八十種，稱之為八十種好或八十種隨形好。兩者亦合稱為相好。轉輪聖王也能具足三十二相，但八十種好，只有佛、菩薩始能具足。太虛所引《瑜伽》關於佛陀三十二相的材料，見《瑜伽師地論》卷四十九[註 35]。在《中阿含經》卷十一「三十二相經」[註 36]、《大般若波羅蜜多經》卷三八一[註 37]、《大智度論》卷四[註 38]等均有記載。三十二相之順序，各有不同的說法。據《大智度論》卷四的記載：(1)足下平安立相；(2)足下千輪相；(3)手指纖長相；(4)足跟廣平相；(5)手足縵網相；(6)手足柔軟相；(7)足背高好相；(8)股如鹿王相；(9)手過膝相；(10)馬陰藏相；(11)身廣長相；(12)身毛上靡相；(13)毛孔生青色相；(14)金色相；(15)丈光相；(16)皮膚細滑相；(17)七處平滿相；(18)兩腋隆滿相；(19)身如獅子相；(20)身端直相；(21)肩圓滿相；(22)四十齒相；(23)齒白齊密相；(24)牙白淨相；(25)獅子頰相；(26)入口得上味相；(27)廣長舌相；(28)梵音深遠相；(29)真青眼相；(30)牛眼睫相；(31)頂髻相；(32)眉間白毫相[註 39]。八十種好，諸如第一好——指爪狹長，薄潤光潔；第二好——手足之指圓而纖長、柔軟，等等。可見《大般若波羅蜜多經》卷三八一[註 40]、智顓《法界次第初門》卷下[註 41]的記載。關於八十種好之名稱與順序，也是眾說紛紜，《大品般若經》與《法界次第》各有出入。三十二相、八十種好，儘管帶有誇張，但基

本上是現實中的人的形象美(特別是處於熱代的古天竺人中的上層貴族富態健美的理想形象)的集合[註 42]。佛教非常懂得佛陀形象在佛法傳播中的重要性，因而特別重視描繪、塑造佛陀的完美形相，這正如智者大師所說：「如來應化之體，現此三十二相，以表法身眾德圓極，使見者愛敬，知有勝德可崇。人天中尊，眾聖之王，故現三十二相也。」[註 43]又說：「通云好者，可愛樂也。以八十種好莊嚴身，故天人一切之所愛樂，故云好也。即是以慈修身故，有此清淨相好之身業也。」[註 44]

「十八不共法」，指十八種不共通之法，即不共通於聲聞、緣覺、菩薩，只有佛有之十八種功德法。據《大智度論》卷二十六、《大乘義章》卷十六之記載，佛之十八不共法是：(1)身無失；(2)口無失；(3)念無失；(4)無異想；(5)無不定心；(6)無不已舍；(7)欲無滅；(8)精進無滅；(9)念無欠；(10)慧無滅；(11)解脫無滅；(12)解脫知見無滅；(13)一切身業隨智慧行；(14)一切口業隨智慧行；(15)一切意業隨智慧行；(16)智慧知過去世無礙；(17)智慧知未來世無礙；(18)智慧知現在世無礙[註 45]。「三不護」，見《大乘義章》卷十九[註 46]，是指如來之身、口、意三業，本來清淨無過失，不需特加防護。佛陀之此等特性，與阿羅漢不同。阿羅漢之三業雖然清淨，然仍須常加防護，方能離過。「四無畏」，指佛、菩薩說法時具有四種無所畏懼之自信，而勇猛安穩。關於佛之四無畏，指諸法現等覺無畏、一切漏盡智無畏、障法不虛決定授記無畏、為證一切具足出道如性無畏；見《增一阿含經》卷十九、卷四十二[註 47]記載。關於菩薩之四無畏，指能持無所畏、知根無所畏、答報無所畏、決疑無所畏；見《大智度論》卷二十五[註 48]、《大乘義章》卷十一[註 49]等記載。總之，「十八不共法」、「三不護」、「四無畏」表現了佛陀的無量功德、無量智慧、無量神力，這是一種人格美的極致，一種精神境界的極致。

太虛還引用《華嚴經》中的〈如來現相品〉(卷六)、〈毘盧遮那品〉(卷十一)、〈如來出現品〉(卷五十至五十二)、〈如來十身相海品〉(卷四十八)、〈如來隨好光明功德品〉(卷四十八)關於對佛陀的形相美與人格美，特別是關於「略況為九十七大人相，廣析為十華嚴世界藏世界海微塵數大人相」[註 50]的描繪與讚揚，來論證「佛陀之身心美，與種種人生宇宙交涉而起之業用美」，指出《華嚴經》展現了佛陀「無障礙之人生真相，以為相好莊嚴之佛法界人生美」[註 51]。

《華嚴經》卷四十八〈如來十身相海品第三十四〉，是說佛的十身相好莊嚴，猶如大海，無窮無盡，無邊無際，所以叫「相海」。它從如來的頂上到如來的足下，略舉出九十七相：(1)如來頂上有三十二相，比如第一相(發相)「名光照一切方，普放無量大光明網，一切妙寶以為莊嚴。寶髮周遍，柔軟密緻，一一咸放摩尼寶光，充滿一切無邊世界，悉現佛身，色相圓滿。是為一」；(2)眉間有一相；(3)眼有一相；(4)鼻有一相；(5)舌有四相；(6)上齶有一相；(7)牙有四相；(8)齒有一相；(9)唇有一相；(10)頸有一相；(11)肩有五相；(12)胸有十一相；(13)手有十三相；(14)陰藏有一相；(15)坐處有二相；(16)髀有二相；(17) 臚有三相；(18)足有

十三相[註 52]。這種種相「出金色光」，「咸放光明」，「充滿虛空無量法界」，氣象萬千，「皆從諸佛智慧大功德海之所化現」。

總之，太虛依據《瑜伽師地論》等眾多佛教經典，把佛陀與菩薩的形相美及人格美——亦即「佛陀的身及心之綜合的人生美」，這是一種極高的人生境界（審美境界）——作為人生美的最高典範。

必須指出，太虛關於佛陀人生美的論述，從一個方面揭示了中國佛教美學具有豐富的人生美學的內容，因而成為中國傳統美學的一個重要組成部分。在我們看來，中國傳統美學是一種人生美學，它的審美觀念的確立，是以「人」為中心，基於對人的生存意義、人格價值和人生境界的探尋和追求的，旨在說明人應當有什麼樣的精神境界，怎樣才能達到這種精神境界，人應當怎樣生活，怎樣才能生活得幸福、愉快而有意義。換句話說，中國傳統美學的思想體系是在體驗、關注和思考人的存在價值和生命意義的過程中生成和建構起來的，因而，它具有極為鮮明和突出的重視人生並落實於人生的特點。[註 53]那麼，太虛關於佛陀人生美的剖析，充分地揭示了「佛陀法界之人生美」、「佛陀的身及心之綜合的人生美」的底蘊，這對人們更清楚地認識和理解中國佛教美學和中國傳統美學的獨特性質，具有啓示作用，這是對中國佛教美學和中國傳統美學研究作出的貢獻。

三

太虛明確提出了「佛陀法界之自然美」[註 54]與「佛國莊嚴的自然美」問題。而「佛陀法界之自然美」與「佛國莊嚴的自然美」乃是太虛「創造人間淨土」思想的重要組成部分。

太虛提倡的人間佛教既然十分關注人的現實境遇問題，因而，它必然殷切期望人們能生活在一個美好的理想世界中，這一理想世界就是「人間淨土」。太虛對「淨土」有過說明：淨土「意指一種良好之社會，或優美之世界。……凡世界中一切人事物象皆莊嚴清淨優美良好者，即為淨土。在佛典中所謂淨土，是與我們現所居的穢土比對而言。我們所居之土，因有許多穢惡充滿，為五濁惡世之土：若時代不好多生變亂名劫濁，知見不正易起邪說名見濁，所求不遂煩擾惱害名煩惱濁，人及動物善少惡多名眾生濁，百年難期生命短促名命濁。此土具此五濁，人生多行惡行，故非淨土。淨土，乃遙指此土之外，如西方之極樂淨土、東方之琉璃淨土等種種淨土，謂為清淨莊嚴之勝妙國土」[註 55]。在傳統佛教中，「淨土」乃遙指人世間之外的理想世界，而太虛提倡的「人間淨土」，決不是傳統佛教所說的「淨土」。

太虛對「人間淨土」作了明確的解釋：

甚麼是人間淨土？近之修淨土行者，多以此土非淨，必須脫離此惡濁之世，而另求往生一良好之淨土。然此為一部分人小乘自了之修行方法，非大乘的淨土行。[註 56]

他更強調指出：

然遍觀一切事物無不從眾緣時時變化的，而推原事物之變化，其出發點都在人等各有情之心的力量。既人人皆有此心力，則人人皆已有創造淨土本能，人人能發造成此土為淨土之勝願，努力去作，即由此人間可造成為淨土，固無須離開此齷齪之社會而另求一清淨之社會也。質言之，今此人間雖非良好莊嚴，然可憑各人一片清靜之心，去修集許多淨善的因緣，逐步進行，久之久之，此濁惡之人間便可一變而為莊嚴之淨土；不必於人間之外另求淨土，故名為人間淨土。[註 57]

他還說：

余覺佛法上所明淨土之義，不必定在人間以外，即人間亦可改造成淨土。雖人世有煩惱生死、痛苦鬥爭等危險，但若有適當方法而改造之，固可在人間建設淨土也。[註 58]

可見，太虛提倡的人間淨土，是指人世間最美好的、理想的世界，而這種理想世界是從改造惡濁的世間而成，並非是「必須脫離此惡濁之世，而另求往生一良好之淨土」，因此太虛關於人間淨土的思想，既有別於傳統佛教的淨土信仰，而又是對傳統佛教淨土思想的一種改造。[註 59]

在太虛看來，「人間淨土」所追求的理想境界，正是佛陀所倡導的「佛國莊嚴的自然美」，而「佛國莊嚴的自然美」乃是「極高度的完美宇宙」[註 60]。他引用佛典指出：「摩訶衍經論中，敘述出過三界諸妙淨土所有莊嚴美妙，深廣無窮。」[註 61]他著重引用了《華嚴經》的〈世主妙嚴品〉（卷一至五）、〈華藏世界品〉（卷八至十）以論證「佛陀法界之自然美」與「佛國莊嚴的自然美」。他說：這些經典所描繪的佛國，莊嚴美妙，「所謂：『其地堅固，金剛所成，上有寶輪，及眾寶華，清淨摩尼以為嚴飾，諸色相海無邊顯現，常放光明，恒出妙音，寶網香瓔周匝垂布，寶樹行列，枝葉光茂，宮殿樓閣廣博嚴麗，諸莊嚴具流光如雲，從宮殿

間萃影成幢，無邊菩薩眾會咸集。』又引用〈世界成就品〉（卷七）說：「所謂：『世界海起具因緣，世界海所依住，世界海形，世界海體性，世界海莊嚴，世界海清淨，世界海佛出興，世界海劫住，世界海劫轉變差別，世界海無差別門。』廣明無限虛空中無數無量之世界，如網珠交映，光影重重，相攝相入，相壞相成。即以一多、大小、永暫等互無障礙之宇宙真相，為常遍圓滿之佛法界的自然美。」[註 62]

值得注意的是，太虛以華嚴境界的「網珠交映，光影重重，相攝相入」的「一多、大小、永暫等互無障礙之宇宙真相」，作為「常遍圓滿之佛法界的自然美」，表現了「人間佛教」所追求的社會理想是一種極高的審美境界。

我們知道，《華嚴經》卷八〈華藏世界品第五之一〉構造了一個理想世界——「華藏世界」，這是一個極其美妙、不可思議的理想世界。此世界乃是毘盧遮那如來，在往昔發願「修菩薩行」時所成就的清淨莊嚴世界，即有關十佛教化之境界。此世界為「須彌山微塵數風輪所持」，其最底下之風輪名「平等住」，最高上之風輪名「殊勝威光藏」。此「殊勝威光藏」能持攝「普光摩尼莊嚴香水海」，在此香水海中「有大蓮華，名種種光明藥香幢」，「華藏莊嚴世界海，住在其中」，周圍有「金剛輪山」圍繞。在「此世界海大輪圍山內所有大地，一切皆以金剛所成，堅固莊嚴，不可沮壞，清淨平坦，無有高下」；像這樣的莊嚴，在這個華藏世界海中大輪圍山所有的大地，尚有「世界海微塵數莊嚴」。而且，在此世界海大輪圍山內所有大地中，亦有「不可說微塵數香水海」，一一香水海之周圍「各有四天下」（東勝神洲、南瞻部洲、西牛賀洲、北俱盧洲）以及「微塵數香水河」，而諸河中間之地，悉以妙寶莊嚴，分佈如同「天帝網」。還有，在一一香水海中也有不可說微塵數之「世界種」，一一「世界種」復有不可說微塵數之世界。在蓮華藏世界中央之香水海名「無邊妙華光」，其中「出大蓮華」，在此蓮華之上有稱為「普照十方熾然寶光明」之「世界種」，其中有二十層不可說微塵數世界布列於其間。以此中央世界種為中心，共有二百一十個世界種，羅列成如網之圍罩，從而構成一個「世界網」；佛則出現於其中，眾生也充滿其間。[註 63]《華嚴經》用「因陀羅網」（或稱「天帝網」、「帝網」）來譬喻佛的境界、蓮華藏世界以及眾生皆可成佛的義理。「因陀羅網」是帝釋天之寶網，是作為莊嚴帝釋天之宮殿之用。網上之所有一切紐結，都附有寶珠，其數無量無盡。每一顆寶珠都映現出其他一切寶珠之影，而一切寶珠之影中又都映現出其他一切寶珠之影。這樣，寶珠無限地相互交錯反映，重重影現，重重無盡，千姿萬態，宏麗壯觀。《華嚴經》就是以「因陀羅網」來譬喻諸法之一與一切相即相入、重重無盡之義，顯示事事無礙、圓融和諧之法門。

必須指出，淨土是指以菩提修成之清淨處所，為佛所居之所。而淨土係專於大乘經典中所宣說，以灰身滅智無餘涅槃為理想之小乘無此說。大乘佛教認為涅槃有積極之作用，而得涅槃之諸佛，各在其淨土教化眾生，故凡有佛所住之處即為淨土。《維摩經》卷上〈佛國品〉謂心淨土淨，娑婆即常寂光淨土，若眾生心不淨，此土即穢惡不淨；佛所見清淨，即成無量功德莊嚴。[註 64]而《華嚴經》之蓮華藏世界，即以心淨土淨說為本。[註 65]太虛著重引用、

推崇《華嚴經》之佛國淨土的「常遍圓滿之佛陀法界的自然美」，是著眼於蓮華藏世界以心淨土淨為本，這同他提倡的由「改造自心」以「創造人間淨土」的思想是完全一致的。他曾明確指出：「其他宗教說有天國可升，就佛法言，樂國即在吾人自心，離自心外別無樂國；以種種苦惱境界，乃吾人自心中煩惱業惑所感，若欲改造苦惱境界，即就個人自心改造。若人各改造其心，為善去惡，便能轉此苦惱世界而成清淨樂邦也。」[註 66]他強調改造自心、淨化自心，乃是改造人間穢土、創造人間淨土的基礎工作。他說：「蓋淨土非自然而成就的，亦非神所造成的，是由人等多數有情類起好的心，據此好心而求得明確之知識，發為正當之思想，更見諸種種合理的行為，由此行為繼續不斷的作出種種善的事業，其結果乃成為良好之社會與優美之世界。」[註 67]並努力「以求達到至高無上真善美之境界」，創造出「完美無缺的宇宙和人生」[註 68]。

四

在關於佛教文學藝術美的問題上，太虛雖然指出，在佛陀看來，「人的身命，以及萬有的身命，皆為不淨」，因而「不美」，因此，「依此自然界為質素」而創造的「文藝」等等，「亦無美之可言」；如果人們承認在宇宙中有「美的存在」，並「以之而有審美愛美的心情」，乃是佛法所「不容許的」。但是，太虛又明確指出，佛陀是「從積極上肯定了審美愛美的觀念，而有佛教藝術美之湧現」的。[註 69]因而文學藝術美在佛法傳播中有不可忽視的作用。他十分重視文學藝術在創造人間淨土中的作用。他在〈創造人間淨土〉中，指出要創造人間淨土，需要用政治的力量為實際施設，而政治為創造之總框架，在具體實施上仍須分工進行：一曰實業，二曰教育，三曰藝術，四曰道德。他把藝術排在第三位，指出「藝術為實業之昇華，由資生之工藝進而為娛樂欣賞、陶神悅性之美術，用以提高其思想與健全身心」[註 70]。他分析、論述了「從佛法流布到人間的文學美」和「從佛法流布到人間的藝術美」，實為對佛教文學發展史的一個簡要勾勒，對佛教藝術幾種主要類型的發展概況的簡明剖析。

他指出，「佛陀流布為人間之美的文學，有其次第」[註 71]。他把佛教文學發展的「次第」分為幾個階段。第一階段，為「佛陀住世之間」，佛法尚「未具體表現於文學」：佛陀住世之時，雖已有貝葉書之寫誦，且以有文飾才之大迦旃延，為十大弟子之一，「然重在悅可眾心之佛陀說法妙音，及一般聽眾對於佛陀之稱讚歌誦，猶未具體表現於文學」。之後，有第一次、第二次、第三次的三藏結集，但「尚傳持於口誦，及著為質樸說理之經、律、論等」。第二階段，為「佛滅後五百年」，佛教於印度民族中「發生偉大之美的文學」：佛滅後五百年，出現了大詩人馬鳴，「著佛本行贊，文采斐然，為一般印度人所傳誦；於是佛教遂於印度民族中，發生偉大之美的文學」。在這之後，有大乘之《法華經》、《華嚴經》、《淨土經》等次第流傳，「在印度文學中乃呈深博雄麗之奇觀」。第三階段，是佛教傳入中國後，佛教文學「於中國濃厚之文學風氣中」所產生的奇特景觀：其表現，(一)天台宗、華嚴宗、淨土宗「諸派之學說，類皆臻文學作品之上乘，其影響於中國六朝、隋、唐以來之學者殊鉅。」

(二)尤以「禪宗文學為最奇特」，它一方面「超脫一切經、律、論、疏之學說拘束，直探赤裸裸地佛陀真覺界」；另一方面則「應用風光景物，細語粗言顯第一義」，從而「剗成極優美之語體文學」和「剗成許多詩歌等形式的玲瓏活潑韻文」，從而「開出一中國文學中特殊之面目」。這一風氣，大大地影響了朝鮮、越南、日本，它們「皆承此流風」[註 72]。

太虛對「從佛法中流布到人間的藝術美」的分析，是從建築、雕塑、音樂、圖畫等幾個方面加以敘述的。[註 73]首先，太虛指出，這些藝術「皆濫觴於佛陀住世之時」。比如祇洹精舍、竹林精舍等，屋宇之建築，以及靈鷲山等崖窟之禪室；又如佛教史上有名的旃檀佛像的雕刻，比丘等讀誦之音律為節，起居之有樂器相應；壁畫也發端於此。其次，太虛分析了印度佛教藝術與希臘、波斯等藝術相互影響而產生的新變化：「先有表現佛淨土之宮殿建築、形像雕塑，而佛教之音樂、圖畫等，亦以之日滋。」第三，太虛分析了佛教藝術傳入中國後的概況：「中國承之，有梵唄等音樂，及諸塔像、圖畫等，後期演為真言宗[註 74]的風尚，其四曼陀羅[註 75]之陳設，三密[註 76]相應之儀軌，尤完全以組織的調和之建築、雕塑、圖畫等藝術，以為體達其理觀，摹寫其實證之工具。」必須注意的是，太虛指出了傳統佛教強調「從佛法中流布到人間的藝術美」乃是「體達其理觀，摹寫其實證之工具」，也就是說佛教把佛教藝術作為一種佛事，必須服從於、服務於佛法的弘化與傳播。最後，太虛高度讚揚了佛教藝術之美：「至今考徵之，由印度傳於西藏之佛教藝術，及由中國傳於日本之佛教藝術，為全世界之研究東方藝術者，所稱美無窮者也！」[註 77]

太虛關於佛教文學美與藝術美的分析，令筆者感興趣的，是他從佛教美學的角度，對佛教文學與藝術的發展進程所作的疏理，至於這種疏理是否準確、全面，可以進行研究，但採取佛教美學的視角，則是前人沒有做過的。而且，太虛還提出了重要的佛教美學觀點。第一，佛教文學美與藝術美，是「佛陀流布為人間之美」，是「從佛法中流布到人間」的。[註 78]因此，應該分清佛教之「文藝流」與文藝源，不能逐流忘源，這是佛教美學的一條重要的美學原則。太虛說：「然佛法之文藝美，乃出於佛智相應之最清淨法界等流者，應從佛教之文藝流，而探索其源，勿逐流而忘源，方合於佛法表現諸美之宗旨，是則所應鄭重申明於研究佛教美術諸君之前者也。」[註 79]第二，佛教藝術「是由自心覺悟」的產物，因而它能「使他人也能得同樣的覺悟」；「由佛教產生美術，而美術亦可通達到佛教的實際」。這就指明了佛教藝術的本質（「自心覺悟」的產物，佛法的產物）和功能（使他人也能得到同樣的「覺悟」，藝術可通達佛法的「實際」）。太虛明確指出「這就是佛教藝術的真義」[註 80]。太虛還指出，「親證真如」與文藝美術的「由想像力而創造意趣」相似，文藝美術家應研究佛法，「以作創造之張本」：「親證真如，由無相而現相，與文藝美術等由想像力而創造意趣接近。凡好學文藝美術之人，可研究此富於想像之佛法，以作創造之張本；如應化之無量身剎莊嚴，極美術之能事。」[註 81]第三，佛教文學美與藝術美在建設人間淨土、淨化人們心靈、塑造完美人格中有著不可忽視、不可替代的特殊作用。太虛指出，佛教有「像教」與「聲教」的傳統，「以音聲的言語文字，和音樂來詮表諸法的意義，是為聲教」；而佛教「又以『像』來表顯諸法實相，像，即形像，此即現說法的現身」，因而「造像、圖畫等美術，亦足以指示

最高的真理」，又「能引人入勝，導人爲善，其感化的力量，或比文字還來得廣大」[註 82]，要知道佛教「接引人見聞起敬而立名像，立像與立名其義相同，但像比名更加來得深切著名」[註 83]。太虛還提出了「化佛爲詩，攝詩入佛」[註 84]的命題，倡導用詩歌藝術來形象地表達、弘宣佛法，教化眾生，而「藝術，文學圖畫等都是藝術，都可以安慰人之心靈與精神」[註 85]。

綜上所述，可以看出，太虛是在「人間佛教」思想統攝下，來論述佛教美學的獨特性質，佛陀法界之人生美、自然美與藝術美的。這種對佛教美學進行專題研究（雖然這一研究尚處於草創階段），應該說，這在中國近代美學史和佛教美學史上，是做了一項蕁路藍縷的開創工作，應該得到肯定。

【註釋】

[註 1] 關於此次講演的時間，《太虛大師全書》題爲一九二八年冬。今據印順《太虛法師年譜》，實爲一九二八年九月二十一日，見《太虛法師年譜》（宗教文化出版社，一九九五年十月）第一四五頁。

[註 2] 太虛涉及論述文學藝術美的文章，還有：〈美術與佛學〉、〈佛教美術與佛教〉，見《太虛大師全書》（二十三。指三十三冊精裝本的第二十三冊，下同）第四十五冊；〈佛教對於中國文化之影響〉，見《太虛大師全書》（二十）第四十冊。《太虛大師全書》，太虛大師全書編纂委員會編纂，善導寺佛經流通處發行，一九九八年七月。以下同。

[註 3] 太虛，〈佛法與美〉，《太虛大師全書》（二十三）第四十五冊，第一五〇二—一五〇三頁。

[註 4] 鳩摩羅什譯，《妙法蓮華經·方便品第二》，《大正藏》第九冊，第七頁上。

[註 5] 《佛說大乘無量壽莊嚴清淨平等覺經》，此本於一九三二年—一九三五年由夏蓮居（慈濟）據大藏經中五種原譯本會集而成，見《淨土宗經典精華》（宗教文化出版社，一九九一年一月）第三十二—三十四頁。太虛在〈建設人間淨土論〉的「五惡五痛五燒五善之佛說」中引用了「佛告彌勒」關於「何等五惡」之說。見《太虛大師全書》（二十四）第四十七冊，第三八五—三八九頁。

[註 6] 同 [註 3]，第一五〇三頁。

[註 7] 智顓，《摩訶止觀》卷四下，《大正藏》第四十六冊，第四十三頁下—四十四頁上。

[註 8] 慧遠，《大乘義章》卷十二章〈五停心義四門分別〉，《大正藏》第四十四冊，第六九七頁下—六九八頁上。

[註 9] 太虛，〈佛乘宗要論〉，《太虛大師全書》（一）第一冊，第一二八、一五一頁。

[註 10] 太虛，〈人欲之分析與治理〉（二十一）第四十二冊，第七四八頁、七四九頁。

[註 11] 同 [註 3]，第一五〇三—一五〇四頁。

[註 12] 同 [註 3]，第一五〇三頁。

[註 13] 同 [註 3]，第一五〇四、一五〇三頁。

[註 14] 同 [註 11]。

[註 15] 同 [註 3]，第一五〇四—一五〇五頁。

[註 16] 同 [註 3]，第一五〇五頁。

[註 17] 同 [註 16]。

[註 18] 參見陳兵等編著，《人間佛教》第三部分「太虛大師的人間佛教思想」（河北省佛教協會編，二〇〇〇年五月）；李明友《太虛及其人間佛教》第三章—第五章（浙江人民出版社，二〇〇〇年十二月）。

[註 19] 太虛，〈佛學源流及其新運動〉，《太虛大師全書》（二）第四冊，第九三五頁。

[註 20] 太虛，〈人生的佛教〉，《太虛大師全書》（三）第五冊，第二四〇頁。

[註 21] 太虛，〈佛學之人生道德〉，《太虛大師全書》（三）第五冊，第一六一頁。

[註 22] 同 [註 20]，第二四一頁。

[註 23] 太虛，〈佛陀學綱〉，《太虛大師全書》（一）第一冊，第二三四頁。

[註 24] 太虛，〈我怎樣判攝一切佛法〉，《太虛大師全書》（一）第二冊，第五二一頁。

[註 25] 太虛，〈佛法僧義廣論〉，《太虛大師全書》（一）第一冊，第二八九頁。

[註 26] 太虛，〈學佛先從做人起〉，《太虛大師全書》（三）第五冊，第一七六頁。

[註 27] 同 [註 23]，第二三〇頁。

[註 28] 太虛，〈菩薩〉，《太虛大師全書》（五）第十冊，第七八九頁。

[註 29] 太虛，〈佛學在今後人世之意義〉，《太虛大師全書》（二十）第四十冊，第六七頁。

[註 30] 太虛，〈怎樣來建設人間佛教〉，《太虛大師全書》（二十四）第四十七冊，第四五五頁。

[註 31] 同 [註 3]，第一五〇五頁。

[註 32] 同 [註 3]，第一五〇三—一五〇四頁。

[註 33] 同 [註 3]，第一五〇五—一五〇六頁。

[註 34] 同 [註 3]，第一五〇五頁。

[註 35] 玄奘譯，《瑜伽師地論》卷四十九〈瑜伽處建立品第五之一〉，《大正藏》第三十冊，第五六六頁下一五六七頁上。

[註 36] 瞿曇僧伽提婆譯，《中阿含經》卷十一〈中阿含王相應品三十二相經第二〉，《大正藏》卷一，第四九三頁下—四九四頁上。

[註 37] 玄奘譯，《大般若波羅蜜多經》卷三八一〈初分諸功德相品〉第六十八之一，《大正藏》第六冊，第九六七頁中—九六八頁上。

- [註 38] 鳩摩羅什譯，《大智度論》卷四〈大智度初品中菩薩釋論〉第八，《大正藏》第二十五冊，第九十頁上—九十一頁上。
- [註 39] 同 [註 38]。
- [註 40] 同 [註 37]，第九六八頁上—九六九頁上。
- [註 41] 智顛，《法界次第初門》卷下之下〈三十二相初門第五十七〉，《大正藏》第四十六冊，第六九六頁上—六九六頁中。
- [註 42] 參見王海林，《佛教美學》（安徽文藝出版社，一九九二年九月）第一二〇頁。
- [註 43] 同 [註 41]，第六九六頁上—中。
- [註 44] 同 [註 41]，第六九六頁中—下。
- [註 45] 鳩摩羅什譯，《大智度論》卷二十六〈大智度論初品中十八不共法〉，《大正藏》第二十五冊，第二四七頁中；慧遠，《大乘義章》卷十六〈菩薩十八不共法義〉，《大正藏》第四十四冊，第七七二頁下—七七三頁上。
- [註 46] 慧遠，《大乘義章》卷十九〈三不護義〉，《大正藏》第四十四冊，第八四五頁中—下。
- [註 47] 瞿曇僧伽提婆譯，《增一阿含經》卷十九，《大正藏》第二冊，第六四五頁中—六四五頁下；《增一阿含經》卷四十九，《大正藏》第二冊，第七七六頁下—七七七頁上。
- [註 48] 鳩摩羅什譯，《大智度論》卷二十五〈大智度論釋初品中四無畏義〉，《大正藏》第二十五冊，第二四一頁中—下。
- [註 49] 慧遠，《大乘義章》卷十一〈菩薩四無畏義〉，《大正藏》第四十四冊，第六九四頁上—中。
- [註 50] 同 [註 3]，第一五〇六頁。
- [註 51] 同 [註 50]。
- [註 52] 佛馱跋陀羅譯，《大方廣佛華嚴經》卷四十八〈如來十身相海品第三十四〉，《大正藏》第九冊，第二五一頁中—二五五頁下。
- [註 53] 參見皮朝綱，《中國美學沈思錄》（四川民族出版社，一九九七年十二月）第五十九—六十頁、七十九頁、一八一頁、二一〇—二一一頁、二二三—二二四頁。
- [註 54] 同 [註 50]。
- [註 55] 太虛，〈創造人間淨土〉，《太虛大師全書》（二十四）第四十七冊，第四二五頁。
- [註 56] 同 [註 55]，第四二七頁。
- [註 57] 同 [註 55]，第四二七—四二八頁。
- [註 58] 太虛，〈新中國建設與新佛教〉，《太虛大師全書》（二十二）第四十四冊，第一一九七頁。
- [註 59] 參見李明友，《太虛及其人間佛教》（浙江人民出版社，二〇〇〇年十二月）第九十一—九十一頁。
- [註 60] 同 [註 3]，第一五〇三頁。

[註 61] 同 [註 3]，第一五〇七頁。

[註 62] 同 [註 3]，第一五〇七頁。

[註 63] 實叉難陀譯，《大方廣佛華嚴經》卷八〈華藏世界品第五之一〉，《大正藏》第十冊，第三十九頁上一四十四頁上。

[註 64] 支謙譯，《佛說維摩詰經》卷上〈佛國品第一〉，《大正藏》第十四冊，第五二〇頁中一下。

[註 65] 參見《佛光大辭典》第五冊（書目文獻出版社，一九八九年六月）第四六八〇頁上。

[註 66] 太虛，〈大乘佛法的真義〉，《太虛大師全書》（五）第十冊，第七七〇頁。

[註 67] 同 [註 55]。

[註 68] 太虛，〈心理建設〉，《太虛大師全書》（二十一）第四十二冊，第七三〇頁。

[註 69] 太虛，〈佛法與美〉，《太虛大師全書》（二十三）第四十五冊，第一五〇二—一五〇三頁、一五〇三頁、一五〇四頁。

[註 70] 同 [註 55]，第四二九—四三〇頁。

[註 71] 同 [註 3]，第一五〇七頁。

[註 72] 同 [註 3]，第一五〇七—一五〇八頁。

[註 73] 同 [註 3]，第一五〇九頁。

[註 74] 真言宗：又作密宗、瑜伽宗、金剛頂宗、毘盧遮那宗、開元宗、秘密乘。依真言陀羅尼之法門，修五相、三密等妙行，以期即身成佛之大乘宗派。我國十三宗之一，日本八宗之一。參見《佛光大辭典》第五冊（書目文獻出版社，一九八九年六月）第四四七七頁中。

[註 75] 四曼陀羅：曼陀羅，指佛或菩薩的畫像，以及法物、法器等的畫像，係密宗用語；亦指佛或菩薩的聚集場所、壇場；狹義僅指按儀軌繪製的壇場。密教建立大（指佛菩薩相好具足之身及十界有情之身，也包括佛菩薩及十界有情之彩畫形像）、三昧耶（指佛菩薩等之本誓，也包括印契、所持物及十界之依報器世間）、法（指佛菩薩內證自覺法門之種子、真言與一切教法文義）、羯磨（指佛菩薩所顯現之威儀及一切事業，也包括木像、鑄像、捏像等）等四種曼陀羅，以盡萬法之相狀。參見《佛光大辭典》第二冊（書目文獻出版社，一九八九年六月）第一七五六頁中一下。

[註 76] 三密：指「身密」（用手結印）、「口密」（口誦真言）、「意密」（專意不亂），主要為密教用語。當修此三密時，佛家認為可達到「即身成佛」的境地。參見《大智度論》卷十所載，《大正藏》第二十五冊。

[註 77] 同 [註 3]，第一五〇九—一五一〇頁。

[註 78] 同 [註 3]，第一五〇八頁。

[註 79] 同 [註 3]，第一五一〇頁。

[註 80] 太虛，〈佛教美術與佛教〉，《太虛大師全書》（二十三）第四十五冊，第一五二二頁。

[註 81] 太虛，〈佛學講要〉，《太虛大師全書》（一）第一冊，第二八五頁。

[註 82] 同 [註 80]，第一五二一—一五二二頁。

[註 83] 太虛，〈第五次研究會·一偶像〉，《太虛大師全書》（二十七）第五十三冊，第六八七頁。

[註 84] 太虛，〈唐詩禪悅集唐僧詩選合序〉，《太虛大師全書》（三十）第六十冊，第八八五頁。

[註 85] 太虛，〈人欲之分析與治理〉，《太虛大師全書》（二十一）第四十二冊，第七四四頁。