



中國歷史中的佛教

(續)

(美國) Arthur F. Wright

吳琦幸譯

第三章 同化期

此外，末代皇帝——他們這樣稱呼——由於災荒而從洛陽逃遁。他的宮殿和城樓化為灰燼……。洛陽消失了，掖城也沒有了（洛陽北的一個城）。」

以上這段話是一個粟特商人寫給在康居國（Samarqand）的合夥人的信，記錄了當時中國首都——有六十萬人口的城市——的破壞情況以及「天子」在匈奴進來前，可耻地逃竄的事實。那年是三一一年，標誌着中國歷史產生了一個轉折點，正如 Arther Waley 所說，類似公元四一〇年的哥特進入羅馬。在以後數年中，中國失去了陪都以及整個北方地區這一文化中心地帶，中央集權和封建政體在其統治的地區上已經喪失作用，北方及中部的許多省份的政體都已癱瘓了，衰竭的豪族統治變得日益虛弱，不願意並且也無法恢復穩定的局勢，王晏，最後一位財政大臣——這

位手如白玉並成了新道家首領的人物，後來被囚禁起來，這時對囚禁他的人表白自己無意於政治。粗暴的軍隊將領，據說狠狠斥責了他，說「你年青時就參加了官僚集團，並得到高官厚祿，四海之內都風聞你的大名，你又怎能推脫說沒有參加過任何政治活動呢？假使說有人對王朝的毀滅負責的話，那就是你！」

北方淪陷以後，一大批士大夫逃到了長江以南的地區，差不多整整二百年中，動蕩的中國社會被劃分為南北政治區域，南方建都在南京，北方各少數民族統治了北方各地區。在南方，則發展了一種新的文化。他們用漢文化的傳統繼續發展每一個地方的文化傳統，使南方的各個本土文化逐漸受到漢代的文化影響，在風氣、地理、飲食、建築以及其他許多方面，用北方古老的平原文化來與南方地區交流，形成了鮮明的中國文化。這些世代相傳的平原現在處於落後民族的爭奪戰中，在這一階段中，佛教也

不得不來適應兩種發展中的文化，以符合南北方的不同需要。以後的篇章中，我們將要敘述在六世紀開始的年代中，兩種文化呈現出的不同形式以及在不同的地區中獨立地發展的情況。

南方

當我們要講述在分裂時期的南方長江流域地區的文化時，我們必須摒棄近幾世紀在我們心目中所認定的那種南方文化繁榮、發達的畫面。晉代的豪族統治在四世紀初從北方遷徙到南京的時候，南方的人口只有全國的十分之一。雖然這兒成爲中國文化和行政的中心，但是大部份地區，却還是荒無人煙，有待創業者慢慢遷入。

長江流域一帶的舊世族囿於保守性，他們熱衷於學習儒家的傳統。北方世家則早已厭倦，並轉而熱衷於新道家思想。一些南方世族將北方的戰亂失敗歸咎於北方人民崇尚道家無爲而治所帶來的災難。於是在南方本地人與北方移民之間很快就形成了一種格格不入的緊張關係，一直持續了好幾代，到最後則溶歸於一種嶄新的優秀的南方文化。在這種文化中，漢代文學傳統繼續保指并得到發展，儒家學派保存了下來，并以其昔日的輝煌、當代的正統地位，來爲那些現在僅僅控制曾經一度是強盛統一的國家的邊緣小區的王朝來維繫其有限的安全。天賦最高權力這個統治地盤的概念，現在被證實爲是保持「中國」的社會基礎。同時，從北方來的新道家也極爲適宜生存在長江流域那風景如畫的地區，并在那些還極有信心地宣稱他們是中華帝國正統的統治者的舊貴族中找到了信徒。這些人都看到了時代的大災難是無法改變的，或者都是一些想從無法忍受的人羣中逃避到自然界中去的人。在這種文化背景中，一種獨特的南方佛教便從這分裂的時代中發展了起來。

這種佛教具有獨特的模式——包括它的中心概念、它的思辨興趣中心、它的詞彙——都來源於新道家。佛徒中討論的許多思想都是用新道家常用的概念來表達的：對話談禪就像「清談」。

第一八二期目錄

內明

譯稿	中國歷史中的佛教	Arthur F. Wright (美)	3
書評	兼齊的普賢行	鄭僧一	11
特稿	從人體藍火自焚醫學紀錄推論「佛家火焰三昧」(續完)	馮	14
特載	「大智度論」集粹之六十三	智	19
筆譯	肇論淺釋(續)	單培根	22
法海拾貝	談三無漏學中的戒無漏學	智	27
佛教文藝	僧祐對建經藏、造佛像的貢獻	蔡惠明	29
	六祖惠能的生平事畧(續)	演	32
	永憊樓隨筆之八十八	馮	36
	魔見是魔	馮	36
	虛雲和尚(續)	馮	40
佛教消息		編輯室	43
畫頁	封面：十方普覺寺(又稱臥佛寺)圖爲山門遠眺		
	面裏：臥佛寺之釋迦牟尼佛涅槃像		
	底裏：臥佛寺鐘樓及放生池		
	封底：臥佛寺之大雄寶殿		

我們知道，新道家的哲學力量已經成爲陳迹，而清談也從一種探索人生哲理的教育變成封建貴族在客廳中打發空虛的娛樂活動。然而，除了它的哲學上的失敗和信徒們政治和個人的缺點，新道家還是打破了漢代儒家冥頑不靈的僵化，并擴大和拓深了中國思想中的思考方式，它也通過對「莊子」「老子」這兩部書的研讀，繼續提出了當時所無法解決和回答的問題。

皈依佛教的人，開始進入南方都市的團體，并使佛教徒聚居處，成爲整個南方寺院集中地。這些人都是具有堅定信仰的人。Demerille 描寫慧遠（三三四—四一六）就是一個典型的由文人轉向佛徒的人物。他的早期教育都是儒家經典，曾在一個儒學中教書。漸漸地，他對於「老子」「莊子」產生了一種強烈的求知欲——毋寧說是一種疑惑——在其中他悟出了一些神秘的東西。一天，當他聽到一位高僧在講「般若經」時，慧遠感歎儒、道以及所有其他學派都不能與佛教相比：「儒道九流皆糠粃耳」。於是，他便成了一個和尚，學習并開始念經講道。在他的講經和研究著作中，他都竭力依賴道家的概念來表達他所要闡述的佛教經義。

另一個對佛教在南方的傳播做出貢獻的高僧是支遁（三一四—三六六）。在南京的北方貴族中，支遁是一個聰明、傑出并富於個性的人。他常用新道家的語言巧妙地辯說，成爲清談圈子中的雋秀人物，他從佛教語錄中吸取了某種思想以之與道家思想結合起來。例如，他對官方的「莊子」注釋者進行了淋漓酣暢的批評。注釋者（按指向秀、郭象——譯者）認爲「莊子」中的鷓鴣寓言是一種宇宙中人得以逍遙的秘方，支遁則認爲一個人如果要象大鷓那樣進入無窮之境，就只有象佛教徒那般完全擺脫塵世的束縛。「夫逍遙者，明至人之心也。莊生建言大道，而寄指鷓鴣。鷓以營生之路曠，故失適於體外，鷓以在近而笑遠，有矜伐於心內。至人乘天正而高興，遊無窮於放浪，物物而不物於物，則遙然不我得，玄感不爲，不疾而速，則逍然靡不適。此所以爲逍遙也。若夫有欲當其所足，足於所足，快然有似天真，猶饑者

者一飽，渴者一盈，豈忘蒸嘗於糗糧，絕觴於醪醴哉，苟非至足，豈所以逍遙乎？」

Demieville 指出，支遁的某些哲學思想對以後的中國思想界產生了深遠的影響，其中之一便是將大乘佛學中的一種新的超自然意味與舊的中國禮學思想相結合。在這種觀念中，相對於經驗的材料，出現了先驗的理念，這種頗具兩重性的形式——對中國來說是新型的——作爲新儒學的中心概念存在於此後的好幾個世紀中。

另有一位充分理解支遁的著述精義，並在自己的著作中詳加闡述的是竺道生（三六五—四三四）。他發現了支遁著述中重要的兩極概念，曾被長期埋沒在古代中國的思想界。於今却極受重視。這兩極便是「漸」與「頓」。竺道生與其同時代人常困擾於大、小乘中所闡述的普渡衆生的常義。小乘佛教論述欲達涅槃之境必須經過長期的艱難修行方能成就；大乘則相反，只要信仰佛陀，在一個突然的絕妙境地便可得到菩提。中國佛徒在佛經中領受到，兩種方式都可以達到眞如和解脫。漸悟是通過分析，特殊的積累，長期的研習而達到最後的正果，終極的現實。它也含有大多數人所假定的那種現實的觀念，也即在現實的各方面對此作了空間的和短暫的論述，關鍵的是提供一套階段分明的方法，盡管佛教傳入以前，中國對此尙還茫無所知，就其論及的逐步積累知識和才智方面，在純粹儒家傳統中還有跡可尋。頓悟，則恰恰相反，它意味着一個人擁有多種多樣的獨特感覺，在一種突發的完全的領悟中，完成對現實的理解。按照 Demieville 的觀點，頓悟是與本土的道家傳統有明確的聯繫。同時，它也是獨特的中國式的對佛教冗長的經文反對——當然這是在許多研究佛教的人士中出現的，他們討厭佛經中漫無邊際的因緣分析和純學術性的嚴密論證。這兩極後來便成爲禪宗辯論的中心議題，後來甚至成爲與復蘇後的儒學的主要區別。

除了在哲學領域中的這些發展，南方的僧徒們還引進了某種經義和實踐的變革，滲透在當時的知識界的氛圍中。慧遠是一個

博學多才的人，在他終身講經中有許多出新之論。他和一批同道并不去迎合大都市豪門貴族，而是在僻遠的山麓中創建自己的講經論道中心點。他們贏得了許多信徒、施主的資助，逐年興建了大批寺院，慧遠是第一個通過宣講崇信阿彌陀來提倡西方淨土的人，也即佛教淨土宗創始人之一。淨土宗後來成爲東亞最普遍的佛教形式。而慧遠的著作中常常有道家思想和術語。在研究、追求一種比較完滿地理解印度佛教的過程中，慧遠是不屈不撓的。爲此，他派信徒去中亞取回佛經，并起碼同六個外國來訪者交往。

慧遠也常被請去爲佛教反對政府控制的壓力辯護，在他的辯護中，人們可以分別出中國傳統的社會、生活於法和外來信仰的原則之間的異同點，慧遠不是偏於激進的，他只是尋求一種共存方法（a *modus vivendi*）。通過熟練地運用道家經典，比起以前他使儒學所致及的境界，他達到了一個更高更好的程度。他竭力要求人們，要想成爲一個信徒，就必須割斷同俗世凡塵的聯繫。由於他並不期望從現世的統治者那裏獲得任何好處，便不屑對王室效忠。但是，他也尊重現實，讓佛徒在俗世生活中對統治者充滿尊敬：

在家奉法則是順化之民，情未變俗，跡同方內，故有天屬之愛，奉主之禮，禮敬有本，遂因之而成教。本其所因，則功由在昔，是故因親以教愛，使民知其有自然之恩；因嚴以教，敬使民知，有自然之重。二者之來實由冥應，應不在今，則宜尋其本，故以罪對爲刑罰，使懼而後慎，以天堂爲爵賞，使悅而後動……是故悅釋迦之風者，輒先奉親而敬君。

佛教被慧遠翻譯介紹成對理想、幻覺中井井有條的政治、社會生活：佛教能夠對現實世界作一些改變或緩和痛苦，却不能指望它去改革社會。而佛徒們努力熟練地工作，是爲了取得南方統治者的贊賞，不僅提供他們個人解脫，而且還通過各種儀規的禱祝、拜謁來爲消除罪孽、獲得王國神靈的庇護。佛教的故

事，爲君主的行爲提供了新的榜樣——那便是印度的轉輪聖王（*Calakavarti-rāja*），通過了自己獻身佛教精神，而將國家治理得極爲成功和昌盛——還有施主的慷慨的典範摩訶檀越（*Mahādānapati*），他大度的施捨於所崇信的佛教，使其聲譽日增，成爲一個活菩薩。這些例子對於那些處於生活和權位極不穩定的貴族，具有強烈的吸引力，因爲他們的那種自漢代以來的世特權，在幾十年的政治動亂後缺乏真正的安全感。

在那些篤信佛教的君主中，最顯明的是梁武帝（五〇二—五四九），他本人曾受過戒，並數次投身空門，然後由大臣用重金捐助寺廟，贖其還俗。公元五〇四年的釋迦牟尼生日之時，他敕令王室親族、貴宦和大臣棄道從佛。公元五一七年他又下令毀掉道教宮觀——在權勢的影響下，道教通過部分吸收佛教內容已有穩步發展——梁武帝還命令所有道士還俗。他完全依照佛教新的帝王行爲準則來規範自己，這些努力，使梁武帝獲得了國家政治和佛教的雙重頭銜，被人們稱頌爲「皇帝菩薩」「比丘菩薩」和「菩薩天子」。

南方的平民百姓是不關心王位的，而那些世家大族却始終謀求改朝換代，在那些大家族和書香門第中，佛教漸漸獲得了一大批信徒。那些大都市的官員及社會名流，對維摩詰推崇備至，他成了佛徒最有影響的代表人物，維摩詰不是一個一意苦行的僧徒，而是一個富裕和權勢的貴族，一個能言善辯的清談家，一個受人尊敬的家長。他認爲不必放棄豪華奢侈的享樂生活，也能夠達到個人的性靈純化和自我解脫，並且他還有効地改變了前去探望他的人的想法。對於信仰佛教的人來說這是一種新的典範，也即一個人既可以篤信佛教教義，又可不必拋棄他的世俗生活。對於富人和權貴者來說，這是一個極好的炫耀機會，以便增加來世解脫的力量。

在士大夫中間，佛教那種對現實和未來解脫的看法，深深地打動了一些人，成爲進入佛門的高僧，另外一些人熱衷於戒律，是因爲可以打破壓抑他們的政治生活，並能拋却世俗職業，或者

是跳出陳舊乏味的新道家理論。當佛教越來越成爲一般人可以接受的
思想，人們在此中發現了學術、文化上的豐富內容，就象他們的
前人在儒學中所發現的一樣，搜集到的衆多書籍，其中有一部分
成爲某儒學派的代表作，還有些則是佛教和佛教徒個人著述的
文獻和歷史材料，恰如早期儒家的許多經典一樣。空門中生活，
不僅在一些風景幽美的寺廟中提供了喧囂塵世中很少能夠滿足
的寧靜悠閑，——隱遁出世、靜思遐想、講佛論經、探索奧跡——
已經成爲後來幾個世紀中國士大夫長期奉行的人生哲學。

對於南方的民間佛教的瞭解，我們要比對上層人士的佛教的
瞭解少得多。在農村，表現出一種明顯的通俗性理解——總是崇
拜某種魔力或神威——在佛教僧侶和道教徒之間。從黃中起義的
時代起，道教就已經在南方廣大地區打好了基礎。在這些地方，
佛教不得不艱苦地去爭取大批信徒。來自各個寺院的僧徒要花費
大量時間在羣象中弘揚佛法，或通過因果報應來改編戲劇性的故
事，以深入民間，爭取信徒，毫無疑問，這種方法是奏效的。無
論是在南方還是北方，他們都巧妙地把佛教經義傳送到古老的村
莊山區，依靠的便是虔誠的儀式和其他戒律，許多農民皈依寺
院，肯定會大大增加在一般羣象中的僧侶數量。因此，這種在
規模上的擴大和各種階層的信徒增加，也可能迎合了寺院和廟宇
的需要。

當中國統治者慢慢地進入到那些原始未開化的土著地區，隨
同也帶去了佛教，常常是一些官員個人或開發者的後人中與佛教
相聯繫，並把舊的孔學爲基礎的思想和技藝這些中國的文明成果
傳入了「土著地區」。佛教則被看作一種「文明」的競爭者來參
與抗爭——這個比賽的領域即是儒學已經支離破碎的範圍中。

現在我們可以發現，在南方，佛教重新調整了精英文化和大
衆文化，與南方原有的哲學和文學傳統相交融。自從漢代崩潰以
來，已經證明社會不能再沿用傳統的文化了，而佛教正是發展了

它的宗教信仰和實際作用。接下來我們考察佛教在北方同時發展
的過程。

北 方

我們應該提醒的是，公元三一七年喪失了統治政權的長江以
北地區，並非今日的華北，對於當時的中國人來說，那就是中國
。在他們的文字記載中，不僅稱作爲「中原」，也冠以具有歷史
價值的「中國」，即「中央帝國」。它是中國人民偉大文化所呈
現出來的象景，哲學家們的故鄉，偉大的秦漢王朝首次把中國人
民的政治所統一起來的土地。這片土地落入異族之手，使南京的
王朝貴族悔恨和自慚，他們那些滯留在北方的親戚——都是一些
煊赫的世家文學貴族——遭受到一連串的政權陵辱，一個更比一
個暴虐、貪婪、倒行逆施。許多漢人服務於這些政權，部份是由
於需要保護身家財產，更有一部分人是希望來改善異族的粗暴統
治，爭取重建儒家的政治和社會。

北方社會在割據的最初幾年，完全是四分五裂的，裂縫在許
多方面擴大。外來的少數民族——一般來說最初游牧民族多於農
民——很快就分爲兩個集團：一部份人對於中原文明有不同程度
的好感，一部份人則依附於自己的草原祖先的傳統。而往往在他
們解決了這些分歧之前，就被新入侵者所驅走。少數民族之間，
漢族與外來入侵者之間的敵意是很嚴重的，常常導致暴力和屠殺
。無休止的戰爭使大片土地荒蕪，連綿不斷的徵兵，把農民趕出
了家園，今天的大地主官僚明天可能被殺，而在保護傘下的人可
能成爲新的奴隸，佛教正是在這種緊張和不安全的背景下開始尋
求到了跨入社會的道路。

北方佛教傳播的先驅是佛圖澄，他可能懷着要成爲在皇朝支
持下的寺院譯經者的目的而來到了洛陽。想不到他剛到了大都，
看到的却是一片劫後廢墟，只得在簡陋的帳篷中安頓下來。缺少

文化的匈奴已統治了大半個華北。真正的傳道僧的本能就是待機而動。「他知道匈奴首領石勒並不能理解深邃的佛教教義，僅僅能夠認識的佛教的顯現的神魔的威力……於是他便用水裝滿他的鉢，點起香，在上面念念有詞，不一會兒躍出了一朵光彩奪目，絢爛的蓮花。」石勒這才深深地信服了，或為以後二十年中佛教的熱心保護人。

在廣大的北方，佛教最初的立足點是通過向迷信的民族展示他們那超常的神通力。和尚們呼風喚雨，解除病痛、佑助勝仗的非凡神力，在一些可怕的大屠殺之後，適當地減輕了籠罩在異族統治下的痛苦。在這種情況下，佛教僧侶便開始建立或修葺寺院，在整個北方傳播他們的宗教。在長期的宣傳中，這種外來宗教，也將其本身介紹給大批土地上的外來統治者（除去它的超常神通力之外）。對於中國來說，它是一種外來宗教。當外來異族首領充份瞭解到他們那種部落式的方式並不能長久地維持控制中國時，他們也會勉強實施由工於心計的中國官員所極力推崇慈惠的儒家標準；這個事業可能也意味着文化同一性的失落，也即要分出天授的統治中國的權力。佛教則提供了一種吸引人的變通辦法，和尚們——許多是外國人——已經沒有家族之累，總的方面是依賴統治者的思想，似乎是有用的忠實僕人。對佛教有好感的較遠的一個原因是佛教徒都來自世界各地，屬於多種民族、時代和文化，它本身就可以有利於縮小社會政體的裂縫，建立一個統一的、順從的社會政體。

這些明顯的優勢使佛教獲得了一系列政權統治者的支持和保護，在這種支持下，獲得了一種并不均衡的機會，把佛教擴展到整個社會，從四世紀中百開始，我們在所有的層次都可以看到超乎尋常的大發展。在最高層次上，統治者及其家屬成為佛教寺廟中慷慨的施主，給了寺院許多珍寶和土地，建成輝煌的廟宇，此外還花費大量人力開鑿雲崗石窟等。在許多大寺廟中，官員們來定期朝拜、祈禱，據說為了得到王室的幸福和領地的安全。上層

人士也順着南朝的同地位的人的變化過程：從小受以儒家為核心的基本訓練，接着又不滿新道家的思想，轉而改變信仰，似乎這樣可以解除千瘡百孔的社會病根并提供未來的希望，這一時期北方佛教的義解僧都來自這個階層。

北方宏麗的大寺院——外來的、中國式的，或是混合風格的——跟南方寺院一樣富麗一樣繁多。有些人為了贖罪，有些人則為了尋求精神上的慰藉，還有些人則為了感動平民或打動他們虔誠的君主，寺廟建築（由信徒們捐建的），成了真正施行宗教儀式的處所，新的佛教塑像和壁畫被大量製作，經卷也被小心翼翼地廣為傳鈔。這些建築和虔誠的工作反映了世家大族的興趣所至，佛教僧侶成為施主的法力無邊的方士。

在外來的和本土的大眾之中，佛教都有一大批追隨者。在南方，鄉村的迷信祭祀融和了佛教，但是在北方，起碼在這一時期的初年，佛教並沒有道教來與之競爭，農民們都被改變成為佛教信徒，佛教高僧們不僅給信徒們一種簡單的宗教上的撫慰，而且還通過政府各個部門輸送藥物到農村，以減輕人們的痛苦等等。而在早期，則都是由當地政府或管理人員來提供的，大的寺院，就象 *Convent* 所揭示的，成了經濟實體。首先，這些寺院建立在較為貧瘠的高地，那些地方經濟落後，田地荒蕪。後來，他們在低地上擴大并發展這些經濟。除了開發更多的熟地，還使用水磨、榨油房和本地作坊，舉行廟會來增加財富。村民們往往成為寺廟中的佃農。

北方的佛教徒在對待佛教的虔誠信仰方面，打破了階級的界限，有助於將分裂的社會組合起來。當地的素齋往往在佛教節日舉行，是一種緩和社會摩擦、隔閡的場合。存留至今的題記銘刻顯示了當時中國國內和外來官員、地方顯宦、佛教僧徒和大眾百姓在建築佛寺中的通力合作，他們共同捐助還願的塑像及其他一些善事。而雲崗龍門等石窟上的信徒題記證明佛教在每個地方都

融洽地與家庭祭祀結合在一起。我們可以讀到那個時代的典型例子：「我們充滿敬意地製作和獻出這神聖的佛菩薩像，企求普渡衆生，保祐祖宗親戚解脫。」讚美和獻身的對像越來越多的座鎮在西方極樂世界的阿彌陀佛。

佛教信仰者與日俱增的力量和各種團體不可避免的引起了北朝統治者的一些擔憂，這些擔憂隨着佛教勢力的廣泛運用而逐日加深。另外還有更多的不安則是那些目不識丁的村民常常被佛教的那種探求新的樂園的誘發式的語調導致對政權的不滿。

與佛教相對的另兩種宗教教義很快指出了這種泛濫的危險。公元五——六世紀侵入北方的道教信徒希望搞掉官方對佛教的支持，從佛教競爭者中奪回對大眾的控制。而中國的大臣們，則把全副注意力集中在自己的政治、經濟傳統上，指望外來統治者能夠重建儒家式的國家，以便讓受過良好教育的世家大族具有舉足輕重的地位，他們肯定越來越相信佛教寺廟是食客、寄生蟲和顛覆者。

這兩個集團的努力，使統治者意識到了恐懼。因此在佛教的國家中帶來了兩種發展，使得北方形成了自己的特點，一個就是建立起佛教官僚集團，即沙門都統，直接向皇帝負責，管理有關沙門規儀的事宜、僧伽行爲及佛教財產。這種統治學說是沿用中國城市官僚，并採用極相似的管理程序和組織結構，至到近代尙還保留。另一個主要的發展則是公元四四六——四五二年實行的嘗試，公元五七四——五七八年又實行，即史稱的廢佛運動，對佛教組織和行動作了激烈的限制。這兩次嘗試是在不同的環境下進行的，但都有某種顯著的共同點。引出兩次事件的考慮，主要是基於政治和經濟的，起因則是道教和儒家，他們在共同的擔憂中聯合起來反對共同的對手。但兩次排佛運動都是無效的，隨後又引來佛教的復興，以及統治者在行使壓力中出現的戲劇性的贖罪活動，兩次事件都證明了北方佛教對於統治者的巨大依賴性，但也

證明了佛教業已成爲北方文化與生活中的一個極大的組成部份，以致皇朝的法令也不能令其根絕。

北方佛教在解決世俗與宗教勢力之間的聯繫的問題上，顯然不同於由慧遠及其追隨者在南方所施行的那一套，南方統治者必須用貴族的政治國家和社會來使佛教順從，而北方統治者却別用一種獨裁專制的辦法，北魏用一種簡單的辦法，即把政治現實中的皇帝作爲佛祖的化身，以此引導人民的忠誠。公元五七四年，在過激的對佛教施加的壓制中，所毀壞的並不是佛教的宗教，而是佛教的寺廟，即使寺廟被廢止，整個國家也就變成爲一個巨大、和諧的寺廟，而統治者也就是大眾所崇拜的佛陀。北方佛教就其總的方面來說，比南方更接近於凱撒的教皇制度。北方的佛教徒是由政治上虛弱的王室大施主摩訶檀越（Mahādānapat）以及在印度轉輪聖王（Cakravartī-rāja）的爲信仰而使用王權來滿足其需要的。

在那個時代裏，北方是翻譯介紹佛經的中心也是精細地探求佛經深刻義理的中心。除了它的政治不穩定以外，北方對於來自中亞、外國的僧徒，比起閉塞的南方來更爲開放，在公元四——五世紀中，這些來華的高僧不斷增加，越來越多地學習漢語，並努力用漢語的概念來有效地翻譯佛經。中國的高僧之一，便是道安（三一二——三八五），佛教傳道僧的先驅者佛圖澄的高足。

道安與外國翻譯者通力合作，發展出了一種成熟的翻譯理論，認識到了佛教思想可以通過運道教概念來譯，並在翻譯過程中被吸收，他運用了這些理論來主持翻譯。

要把佛教思想從道教中解放出來，直到道安逝世尙未完成，後來由鳩摩羅什（Kumārajīva）來貫徹成功。鳩摩羅什是一個最偉大的佛經翻譯者，可能也是迄今爲止最偉大的譯經家。他在西

域呆了一個相當長的時間，熟曉漢語以後，在公元四〇一年來到了長安。當地的軍隊首領懾服於他的佛法，幸運的是他找到了一個虔誠的施主，在翻譯僅有的幾部書中，遠近的中國和尚都被吸引來同他一起工作，這是一種「高度組織的工程」，是今天科學家合作事業的先行樣板。在那兒有各方面的專家：一些人可以同鳩摩羅什討論經文問題，一些人選擇新的譯法來取代陳說並使之完善；數百個編輯、審校和抄手。這些人在八年的時間中工作的成果，質、量俱佳，成果驚人。感謝他們對於大乘佛教的努力，使這些用漢語表達的佛教經史比以往大大清晰和精確。龍樹（Nāgārjuna）和（Sunyata）的概念——被從道教的外衣下清理了出來，這些概念一度是昏昧的和無法索解的。佛教中的這類概念完全能夠進行綜合性的理解，並從那時到現在形成了獨立的中國佛教的學術基礎的偉大時代。

我們可以看到，直至這一分裂時期結束，南北文化總是在互相影響，並在差不多三個世紀中，在其分散獨立發展的過程中，形成了不同發展特點。來自北方的佛教徒到南方，南方的僧徒又向北方遷徙。北方產生的偉大的譯本不久即在南方各寺院中流傳。北、南佛教也發展出了共同的哲學和教義上的興趣，南北佛教藝術的風格也開始互相吸收產生作用。

到這個時期結束，北方所產生的政治性和社會性的內容越來越中國化了。外來的統治者有時還宣稱他們的特點和優勢，但內部交匯已經打破了漢族和異族的文野之分。中國農業體系的恢復已經使漢人增加對外族統治者的獨立性。更重要的是，這些地方的統治者也夢想統一南方，用他們的方法來組成大一統的中國。最後，他們提倡自己必須去學習中國歷史、政治思想和國家管理。在這樣實施中，不可避免地要採納中國的思想 and 行爲，而文化和制度在以後六世紀的不同是很多的，隔閡也是大的。佛教，甚至還加上儒學，正如前文所述，在彌合這些分歧中起了重要作用，成爲即將到來的大一統社會的基礎。

（上接第21頁「菩薩應善通達諸法相」）

無憶念，諸煩惱滅即是斷，斷即是無爲法。以是因緣故，當知一切法皆是無相。若菩薩能如是學無相法，則能增益諸善法，所謂六波羅蜜，乃至十八不共法。菩薩唯住三解脫門，不以餘法爲要。所以者何？三解脫門是實法，餘四念處等雖實，皆方便說。三解脫門近涅槃，亦能攝一切實善法，是故說菩薩應學。

菩薩學是三解脫門，則出三界，盡三漏故，於諸法中，得實智慧，無所不通，先來五象中，皆虛妄邪行，今得此三解脫門故，得正通達。

菩薩行是三解脫門無相法時，知色生，知色滅，知色如，乃至識亦爾。一切法實相，名爲法性，是故一切法皆入法性中，色性實相即是法性，同一性故，色性不壞法性。諸佛聖賢，不見出法性更有法者，菩薩應如是學法性。法性無性，若菩薩法性，爲學一切法，若法性當別有性，若無性是性，應但學法性，不學一切法。今法性實無，別性亦無，無性故應徧學一切法。但諸法實相是法性，是故得實相，則正徧學一切法。

若菩薩出法性見有法者，不求阿耨多羅三藐三菩提，何以故？出法性有法者，是常顛倒，無明不可轉令實，云何斷一切法中無明得作佛？菩薩知一切法即是畢竟空，常寂滅相，無戲論、無名字，憐愍衆生，以方便力故名相說，所謂是色，是受、想、行、識，乃至阿耨多羅三藐三菩提，雖行是諸法無著心。

菩薩行菩薩道，雖出法性更不見有法，亦不見有一定衆生，而大利益自身及衆生。若法性先無後有，菩薩不解得阿耨多羅三藐三菩提，亦不能以方便力說。何以故？若法性先無後有，從因緣生者，則與凡夫法無異。若法性先有後無，衆生及諸法則墮斷滅，以法性先空，中、後亦爾，非智慧力故令空。衆生及諸法，非以入無餘涅槃乃空，從本已來常空。菩薩教衆生，何以不觀其實性而著顛倒？若觀諸法畢竟空性者，則知從本已來常空，今無所失。如是行般若波羅蜜菩薩，則能祐利衆生。