



# 中國歷史中的佛教

(續)

(美國) Arthur F. Wright  
吳琦幸譯

## 第四章

### 獨立發展期

當後周的一位異族青年官員<sup>①</sup>，在公元五八一年從貴族手中奪得王位以後，他便宣告隋朝建立。憑藉其殘暴、專制和時來運轉，他在北方鞏固了統治並用這些方式去征服南方，統一中國——就像他的許多北方前任一樣。他的計劃是審慎的，軍隊、經濟和思想方面的準備也是充分而完整的。到了公元五八九年，他的軍隊攻入了南京的最末一個所謂「正統」王朝。此後差不多三百年，中國的政治又趨統一。

但是，單靠軍事和政治的征服並不能有效地統一幾個世紀分裂所造成的破壞和文化傳統、習慣、風俗上的不同。北方民族的生活趨向於較為質樸，飲食、穿着和處世都比較簡單。穩固的一夫一妻制家庭與南方盛行的納妾制、門第婚配恰成對照。南方人認為北方文學風格是粗獷的、高亢的「猶驢鳴狗叫」。而北方人

則覺得南方文學蒼白乏力、無病呻吟，缺乏陽剛之美。隋朝統治者要想重新恢復漢代那種穩定、諧調、大一統的秩序，使用各種形式致力於獲得上層人士和廣大農民對王朝的忠誠。

他們認為道教是簡單易行的，由此，給予老子以至尊至聖的榮耀，並在國家控制管理下建立道教組織。

具有較偉大歷史意義的是復蘇了儒學傳統。它的禮制給予隋代統治者以合法地位，並可證明隋是承襲了聲振宇內的漢帝國而來。儒學中的個人道德觀則作為全體人民的規範，儒家的等級制度則是復興監督、選舉制的基礎，儒學傳統渡過了它的蕭條期，具有了某種壟斷作用，尤其是在政治理論和社會政治管理方式方面倍受重視，沒有其他學派可與之爭短長。而這還只是一種有限的恢復，儒學要作為全部知識份子的思想體系，現在顯然是不合時宜的。直到三百年以後，人們才又重新開始將儒學作為中國知識份子和社會各階層的精神需要。

在南北分裂的末期，佛教在廣大農民和上層人士中有了廣泛的信徒。在隋朝重新統一中國的過程中，以及代隋而興的大唐王朝中，佛教都是作為揉合南北文化的一種工具。隋唐兩代都把捐助佛教作為王朝的國策，從投資捐造佛寺到施捨隨緣等等，隋朝統治者處於佛教的統治者、信徒和施主的地位上（摩訶檀越 *Ma hādānapati*）。在其政治統治的早期，他就宣佈了所從事的軍事戰役中的宗教思想：

用輪王之兵，申至仁之意。百戰百勝，為行十善。故以干戈之器，已類香華，玄黃之野，久同淨國②。

隋唐王朝多次捐助和弘揚佛教。他們認識到佛教在保持國家穩定、統一、和平方面的作用。同時，他們也注意到前朝的歷史，擔心並且反對佛教寺院成為「國中之國」。於是，便反復採取步驟控制寺院的發展增長，並在佛教社會中扼殺任何具有叛逆思想的傾向。北魏時代的那種國家控制的佛教官僚機構又建立起來了。用繁瑣的篩選制度來區別選拔僧侶住持，出家和尚必須持有官方度牒，並常常更換。寺廟必須具備官方所頒的文契，禁止私立廟宇。

同時還嘗試讓佛徒在戒律中限制其活動，迫使他們遵循自己的儀規，毘奈耶（*Vinaya*）。如果真正地強制施行，這些繁瑣的清規戒律可能會成功地阻止那些寺廟經濟的來源，並取消佛教所具有的許多法律之外吸取財富的勾當，因此，隋朝開國皇帝選擇毘奈耶的首座來担任官方的僧團首領，就不是純屬偶然了。「帝告之曰：弟子是俗人天子，律師為道人天子」。此話並非作為一個信徒的溢美之辭而表達了他的願望③。那就是君主專制的王室特別要對控制王朝中的僧徒負起全部責任。唐代的佛教歷史說明這種措施僅具有部分效果。因為佛寺和寺院經濟的增長，並沒有牽涉到官方的農業方面的政治經濟的盛衰，而常常是與王室的權益資助有關，或者是與那些華中大乘佛教與貿易流通的商人有關④。

除了這些官方控制佛徒和僧團的措施以外，隋唐兩朝特別注意僧徒中具有謀逆的經文和團體，尤其在農村中，那裏的官方寺監是很少的。大乘佛教有好些教義是有較大的、潛在的煽動性的，隱藏着叛逆、篡位的可能。一個便是三階教的年代之分，或謂佛教階段論，認為到了宗教本性反應的最後一點，人就會進入最後階段——它會有某種跡象顯現出來——此時便沒有任何政權值得尊崇或虔誠膜拜。這種思想明顯地具有謀逆意味，而它又被類似三階教的教派廣泛傳播，隋唐統治者便加強對這個宗教的壓制，幾乎所有的危險都由於對彌勒佛的頂禮膜拜。彌勒是佛教中的未來佛，那些認為世界的末日就在眼前的人們，篤信彌陀的降生將會帶來一個光明的新天地。在南北分裂的北方，數以千萬計的民衆基於這種信念而造反，隋唐統治者則面臨更多類似的麻煩。在此時到以後一段時期——白色與彌陀聯繫在一塊的顏色——成為反抗運動的思想，行動的鮮明象徵。

唐代統治者那些零星的擔憂和限制措施，被臣民們獻身於宗教的熱情所抵消。唐初二百年中，佛教以前所未有的形勢蓬勃發展，虔誠的信徒不遺餘力的捐資，德高望重的主持僧出任僧團首座，美侖美奐的捐贈品及建築藝術，所有這些，使佛教滲透入中國社會和思想嚴密的組織結構中。這幾個世紀是中國佛教獨立發展的黃金時代。

佛教儀規現在也成為國家和王朝所遵循的那一套。新皇即位，王族降誕，祭祖禮儀，——所有這些場合以及更多的其他場合都採納了佛教儀規，如念誦佛號、做素齋、拜謁佛祖等等。隋唐皇帝已經重新確立了天子作為大一統王朝的中心地位。但並不像以前的漢朝帝王那樣老是嚴格規範在固有的傳統思想和形式中，隋唐政權極大地利用外來宗教以擴大權力和威望。

在長安大都的藝術和文化生活中，佛教幾乎無所不在。不計其數的鍍金尖頂廟宇和佛塔，悠揚的暮鼓晨鐘，梵唄聲聲，這些莊嚴肅穆的宗教氣氛都是佛教廣泛地影響王朝生活的明顯特點。佛塔和寺廟吸收了印度和本國的風格形式，形成一種新型的中國

佛教建築，從日本的唐招提寺的建築，我們尚可想見當時的輝煌壯麗。滿佈大建築物中的佛像和繪塑，更是一種把本土傳統與印度、波斯、希臘、羅馬及中亞傳統文化揉合的傑作。凝聚了所有虔誠而製作的端坐垂目的佛祖和菩薩帶着中國式的平靜表情，反映了中國傳譯的佛教關於生活和時間的看法。衣服的綫條表現了中國風格和模式，但是裝飾品和姿勢仍保持了印度佛像的原貌。現存的物品清楚地表明：當時的中國佛教藝術和建築正從外來模式的規範中解脫出來，形成鮮明的中國佛教藝術。

處於隋唐兩代的繁榮，一些士大夫和學者轉而被佛教普度衆生的思想和許諾所吸引，傾向佛教。另外一些人甚至偶然被它華麗的廟宇和富於神秘力重的儀規所吸引。唐代所賴以成爲中國文學史上最輝煌偉大時代之一的許多大詩人文豪都精於佛教思想。儘管有許多人是出自於道教，並還借以充實佛教。在他們的詩裏，人們可以發現明顯的或隱蔽的佛教影響痕跡。他們創作中的想像和隱喻往往也從一些讀得爛熟的佛教經典中得到啓示。他們還細致地描寫經常游歷的寺廟，並同一些高僧交往談禪。白居易就爲我們寫出了他在公元八一四年訪謁一個大寺廟的情境：

前對多寶塔，風鐸鳴四端。欒榼與戶牖，恰恰金碧繁。  
云昔迦葉佛，此地坐涅槃。……西開玉像殿，白佛森比肩。  
斗藪塵埃衣，禮拜冰雪顏。蒼霜爲袈裟，貫雹爲華鬘。  
逼觀疑鬼功，其迹非雕鏤。

——「遊悟真寺詩」⑤

如果說佛教滲透到了上層精英的生命和都市的日常生活中，那麼在王朝的小村鎮中就不可能沒有佛教在盛行。一個龐大的官方寺廟系統把地方佛教與王朝首都聯繫在一塊，它通過定期的佛教儀規活動提醒人們，這一宗教是全中國的共同信仰。地方官員在各自的轄區內對於佛教僧侶和僧團表現出極大的興趣，讚頌拜謁已是他們的責任。除此之外，還有無數的私人捐造廟宇，在廣博的平原，山坡的定期的廟會又充分顯示了農村經濟、社會生活

的特點。在各地寺廟中，佛曆年節的慶祝成爲盛大的節日。令人注目的釋迦牟尼生日和盂蘭盤節（中元節）中，大眾聚集在一地盡情表達對佛教的虔誠，聆聽誦經，或坐聽高僧串講經義（俗講）。當地的宗教組織便在素齋宴上歡聚。在友好合作的氣氛中，僧俗同樂。這些聯繫吸引着當地長官來參加聚會，捐贈禮品時互比高低。這都有助於佛教在鄉村中的傳播。

鄉村的僧人儘管常常沒有受過正規訓練或並非官方剃度入寺，但對本地的信徒是極爲了解的。他們在婚喪大事中作爲儀規的主持人。在一般的村民事務方面，還不僅作調解人和醫生，並且選用他們的經文故事來娛樂大眾。這些作用使他們有些像早期迎合社會需要的薩滿教徒的祓魔師。在一些未開化的村莊裏，日本旅行家圓仁告訴我們，具有簡單信仰的人們提供施捨物，並欸待游方僧和去游歷佛教聖地的旅行者⑥。這些聖地往往座落在高山上，是早期當地監護人祭祀禮拜的中心。就像其他一些神殿的所在地，佛教在這兒也依附到當地的宗教迷信中，而佛教神力却慢慢代替了自然的上帝。從圓仁明確而精細的統計中，人們可能會清楚地看到唐代中國的佛教反映在每天日常生活中的影響，在每一個角落中擴充它的經義和儀規。人們也可以正確而詳盡地看到，佛教就好像社會中的水泥在起作用，用共同的信仰和行爲把社會所有階層及部落粘合在一起。

這樣一種共同的信仰在行爲的模式和制度上可望有一種廣泛的影響。例如，佛教要求珍惜生命，在中國的刑律中盡量減去酷刑，起碼傳播了這種想法，隋唐時期，皇帝大赦，特別是對死刑判決的局部緩和，在佛教觀念中認爲是公正的處理。這些朝代繼續奉行佛教早期制度的習慣，在一、五、九三個月中禁止殺生和處決犯人。

具有諷刺意味的是：佛教也被國家利用作爲它的軍隊的心理條件。中國對祭祀的虔誠却對戰爭缺乏熱情，要人們知道「身體髮膚，受之父母，不敢毀傷」。還有更多關於不能辱沒宗族、光宗耀祖等的教育。而戰爭却驅使人們沙場馳騁，不得善終，且又

遠葬他鄉異地。中國佛教有關靈魂的概念，則引出了一種新的道德觀，隋唐兩朝在交戰地建起寺廟，為那些戰爭中死亡的靈魂安置長眠之所，並超度他們的亡靈。

更顯著的是，佛教作為一種共同信仰的大力發展也導致了所有類型的慈善工作的大量增加。寺僧首次免費發藥，瘟疫流行期間，佛徒們去受災地區救治了數以千計的人。他們建立了免費醫療點。到了唐代，國家也開始資助。圓仁述及佛教團體也常常提供免費的或低價的旅驛服務，並建造橋樑，種植蔭道樹等等慈善事業。

上述這些事業的性質和規模展示了中國社會中，佛教從兩個方面努力改變傳統的文化。一個是以泛愛眾生來與長期流傳下來的本地傳統中的家庭倫理觀對抗；另一個是通過宣傳來灌輸前世欠債，今生贖罪的思想。就是 *Canet* 所述，捐贈完全是一種虔誠的行為——被認為贖去前世的罪孽，捐助來世的幸福——這種行為在捐助人來說，可以免去因果報應的負擔。做效菩薩而自我捐軀的和尚，通過點滴修行給予所有人之超度，提供了一種典範，鼓勵人們去做功德。窮人也捐出了菲薄的錢財或僅有的家產，而富人則常常捐贈土地，從這種道德的捐贈物上來換回自己的內心的福氣幸運。然而，如果認為佛教泛愛眾生的觀念簡單地替代傳統的中國家庭倫理觀念是一種誤解，就像我們在南北分裂時期所看到的，佛教經典、慈善事業照樣可以滿足捐贈人的家庭和家族的幸福。我們還將看到，佛教泛愛眾生的倫理觀與中國個人倫理觀的結合甚至還成爲十世紀發展起來的新的儒學（理學）的一個組成部分。

現在我們要轉而討論隋唐時期迎合中國社會需要的偉大的佛教運動以及形成中國佛教思想和活動類型的特點。這些活動是基於對佛教思想的深刻理解上面；而前幾個世紀傑出的佛經翻譯家和精神思想的先驅者已創造了條件。除了印度外來的思想和實踐以外，這些活動無疑都是中國式的。唐代最偉大的佛經翻譯家和高僧玄奘就是一個傑出的例子——他精通梵文，並不需要依靠他

人幫助就能理解佛經經義。梵文從來沒有像西方的拉丁語那樣成爲「宗教語言」。真正具備這種語言知識的中國佛教徒只是極少數，大多數（當然不是全部）中國佛教學派的創立者和思想家都只通漢語。此外，沒有任何羅馬或耶路撒冷來作爲一個傳統中心，以阻止佛教徒在整個南亞和東亞的所進行的經義改革。一句話，這個時期的佛教宗派和活動僅僅在長期發展的中國思想和傳統的環境裏變得通俗易懂，適合着當時中國人民的精神和知識方面的需要。

在所有學派的思想著作中，都有許多與印度語不完全對應的句子、概念和語法。例如印度語的抽象概念差不多都用漢語中具體形象的辭語來表達。漢語「圓」本義爲「圈」，用來表達「完滿、完全」；「精華」則用漢語「眼」「眼睛」來表達；「人的真實本性」則用「本來面目」來表達，其本義却爲「本身的臉和眼」⑦。「複雜的抽象概念適當地圖解，而一連串的抽象概念則常常用一整套或多或少的具體比喻來導引出。在這個獨立發展期中，中國佛教裏的極少數教文是印度思想的系統擴展，大都是用典型的中國思想的範疇和表達方法加以重新翻譯闡述。

在中國稱之爲「禪」的靜思學派，是影响最大的學派之一，尤其是在中國的上層精英中。盡管禪宗的完全成熟要到唐代，但作爲一個學派的起源則早在公元六世紀，它的基本教義——即佛性存在每個人的內心，只有通過閉目靜思、排除一切幻覺干擾方能顯現出來——甚至還可追溯到更早。如前所述，在公元四世紀的哲學討論中這些經義就初步形成了。

關於覺悟過程的爭論在唐代禪宗裏形成兩個支派。一支認爲覺悟是在一種總體受到突然的啓發時所產生的；另一支則認爲這是一個需要長期沉思的過程。後一種分支比較接近於道家傳統。而兩個分支都最透徹地成爲佛教與道家思想的混合物。詞匯的不確定性，具體比喻和類比的豐富內涵，喜用反語，厭倦了書籍相傳，信仰簡捷明了而不著一字等等，所有這一切都具有濃厚的道家色彩。確實，禪宗可被認爲是強大的中國傳統文化抵禦印度佛



教中那些嚴密的邏輯推理、繁瑣冗長的經院哲學的反抗。在後一個分支中（後來特別盛行）還提出了一種度脫堅持中國式信仰的僧伽——指外來定居的印度人——在一生中只要通過努力即能達到這個高度。儒家傳統謂：「人皆堯舜」。道家則用「庖丁解牛」的故事來說明「道」的作用。

禪宗用其直覺的思辨哲學，強烈的聯繫個人覺悟，「道」的概念或自然中的佛性思索，對於藝術家、文學家和所有思索人生的人們，具有很大的魅力。唐代詩人常在禪院中與禪師談玄，禪宗一代一代地吸引着統治者的讚頌和捐助。

唐代用一種強烈的吸引力吸引着上層精英成爲基本的教派。我們還將看到禪宗的教義在其他佛教學派寂滅以後還具有很大的影響。

具有不同教義的一個宗派是天台宗，其宗名用浙江的一座山命名。天台宗的創始人智顛（公元五三一—五九七年）建立了主要的寺院。智顛也像其他的佛教徒一樣，被佛教紛繁多變的教義和早期經文中的紕漏所困擾。他建立發展了用歷史方法來調和佛教的各家學說，他建立了教判的學說，也即五時八教，每一時都與釋迦一代說法的時期相符。對於智顛說來，每一時都有其佛教中的真實性和獨到價值。其學說之豐富，在龍樹（Lohan）的語錄中也可見到。

儘管天台宗的儀規、拜謁佛像及心理像徵都是印度佛教的來源，但在好多方面還是典型的中國式。它反映出中國佛教對調和各種觀點所作的長期努力，而其本身可能也是中國人在諧調人際關係中具有高價值的反應。它的主要的和諧的含義——一種歷史的相對主義——可以追溯到周代古典哲學。在這些經義的相互交匯和積累中，天台宗十分理解並呼籲當時的隋朝亟需統一。到了唐朝，天台宗繼續發展很快，它的這類主張在當時直至以後都深深地擴展到文學階層中。

在官方所編定的一系列著述，還有其他一些代表某種哲學的

宗派。這些宗派就像中國的哲學學派一樣，幾乎沒有什麼是教條的或排他的。它通常總是適應知識分子的精神需要而互相吸收或變化的。這類宗派許多都是有限的影响，其生存力也短暫。重要的並不是一些學派繁榮，另一些學派便消沉，而是各種形式的宗派可能會適合上層階級和士大夫的口味。禪宗提供給那些深受道教傳統影响的知識分子的力量，而另外一些學派則又提供了學術性的模式，自我培養出一種對於時空的觀念，人的本性比起由傳統儒家所提供的教義更爲完美。

佛教各宗在其影响的哲學、美學、文學、藝術等方面的活動，並不能計算出在生活模式、行爲和價值觀念的變化，這點我們在本章開頭已敘述過了。相信佛陀和菩薩拯救力量的信念，已經慢慢滲透進中國社會的所有階層，它存在於所有新的個人和集團行爲的背後：從僧徒的自我捐身到農民在佛像前獻上的菲薄供品。我們看到在各種宗派和宗教儀規中表示出來的這種信念的本質，還包含着一種無可稽查的神化力。這種神化力在相當長的時間內遮蔽了在中國宗教討論：也即中國人是理智的和民族中心及多少具有對宗教感情的免疫力的觀念。我們在前述的二世紀黃中起義後面感受到了這種宗教狂潮的感情，或者日後的歸依伊斯蘭和共產主義的熱情。很顯然，中國人爲了信奉一個拯救世人的信仰能力是很強烈很執着的。普渡衆生的佛教在這個時期的獨立發展，既非例外的也非一個「理性」人民所呈現的暫時性衝動。

在大乘佛教的許多經典中，表達了大慈大悲的菩薩能夠降臨人世，把人們從危難中解救出來，幫助他們到達幸福，指向極樂世界，普通人在講經僧和居士的宣傳中，了解菩薩普渡衆生的傳說，看到公開湊成的、用中國風格寫的「語錄」，收集到大量因果報應的事例。每一個佛教天神，和無數的地獄痛苦，都形容得有血有肉、栩栩如生。人們虔誠信奉彌勒（未來佛），他吸引着信徒到天堂，等待着提供的新的更美好的年代。漸漸地，人們用對阿彌陀佛的祭拜來替代這種信奉，企求到西方極樂世界再證善果。這證明了阿彌陀得到最廣泛的崇拜。另兩位次要的偶像是

觀音菩薩 (Avalokiteśvara) 和文殊師利 (Mañjuśrī) 都有特殊的神力和解脫的法道，在當時也得到了廣泛的崇拜。稍有不同的偶像是崇拜龍樹 (Lotus) 語錄的力量。祈禱、背誦或抄寫都能改善現世的痛苦，為來世帶來幸福。還有另外一種對佛陀表示崇敬的方式便是供奉佛陀的某一遺物在京都或邊地的廟宇中，而這些廟宇以後也就成了朝拜的聖地。

與道教追求所謂不死的信念和心理體質而修行相反，佛教提供了大量豐富的偶像崇拜和各種神話傳說，甚至在想像力最貧乏的人那兒也能煽起熱情。佛教用絢麗多彩的天國上帝來代替精神本原和早期的保護神。用音樂、符號體系來揭示其經義，這些精神上的滿足是昔日宗教所始料而不及的。

到了公元八世紀，佛教在整個中國已完全站穩了脚跟，其戒律得到了尊敬，其精神本原也無人懷疑。在大唐帝國，它顯著地影响着大小集團中尊卑貴賤各色人等。那麼，到了公元九世紀後，它慢慢被忽視是什麼原因呢？其中自有許多因素——我特在下章論述我的看法。佛教在印度的被忽視意味着在中國，這種新思想慢慢可以找到追隨者，但到了公元十一世紀却停止發展了。公元七五五—七六三年，大唐王朝被安祿山的叛軍所騷擾——這是一次反抗統治王朝的事件，國家日漸衰弱，而佛教在發展中也遭到了削弱。叛軍及追隨者動搖了整個唐王朝的自信心。偉大時代所給予人們對於文化交流的自信也無可避免地轉成恐外症。來自中亞的惡訊，反復地報告着那裏的回紇、突厥正猖狂地威脅着王朝。

昔日對立的學派攻擊佛教，現在比以往任何時候都容易找到市場和響應。他們指責佛教是國外的異教和施行內部獨裁，遣責建寺廟、塑像、祭拜是極大地浪費國力財力，反對傳譯佛教和佛徒的免稅地位等等。這些指責在唐王室建立以前還沒有一個支持者，差不多兩百年，現在則成爲政治和軍事力量的基礎。對佛教施行高壓的頂點是公元八四二—八四五年（會昌廢佛），成爲對佛寺和蘭若的全面毀壞。沒收寺院土地，逼迫僧人還俗。儘管佛

教在後來又得到復興，但來自於八世紀的這些社會的總的變化，却極大的傷害了佛教的生力，Jacques Gernet 曾用如下一段話來說明這些變化：

在宗教運動達到鼎盛時給予壓制，是因為它在整個中國社會得到發展以及宗教保護人、施主團體的誠信增加；高僧及大量農民被吸引入寺院，佛教徒的追隨者也往往有世家大族，顯貴參與捐助功德錢。在對立的階級和宗教中出現了許多共同點，宗教把僧徒、豪門大族和老百姓連繫在一塊……然而這些傳統結構到了公元八世紀發生了徹底變化，這個時代我們認爲在中國佛教史上是一個顯著的轉折點。此後便可看到農人與農業工人形成的一個階層。這種歷史現象馬上作爲一種新的社會關係的概念而被認識。此後便有僱主和僱工，而在國家財政也傾向於貨幣經濟 (Money economy) 一個人會合法地把日益分立的各個社會階層的人結合在一起去謀利，在佛教發展中，它的信徒已經適應了舊的結構。一旦舊結構崩潰，就會產生一種分解力，影响佛教從其普遍性中所獲取的力量<sup>⑧</sup>。

還有更重要的是來自於中國上層人士中那部份儒家傳統的復盛。我認爲這種復盛標誌着佛教在士大夫中影响的終結，也正成爲下一個時期的開始。這點容在下章敘述。

(未完)

註：

- ① 即隋文帝楊堅。
- ② 『歷代三寶記』卷十二第78頁。
- ③ 『續高僧傳』卷21，『大藏經』致11。
- ④ Gernet之論點。
- ⑤ 『全唐詩』第429卷4734頁，中草版。
- ⑥ 『論大眾佛教』見Edwin Reischauer『圓仁的唐朝之行』（紐約版1935）第164—216頁。
- ⑦ 『東亞人的思維模式』東京1948年 P. 348。
- ⑧ 『經濟現象……』P. 298。