



中國歷史中的佛教

(續)

(美國) Arthur F. Wright

吳琦幸譯

第五章 轉換期

公元九世紀以前長時間內如前所述，隋唐五朝以官方力量來恢復在南北分裂期被大大削弱的儒學。這種復興是有選擇的，它根據統治集團的政治利益來形成和限制。在社會政治中的主要表現即為察舉制，顯然比起前代五朝來，有着更加廣泛的基礎，而以前只是供一小部世家大族所晉開利用。察舉制完全是用儒家科舉考試制度作為基礎而建立的。儘管隋唐統治者對於道家、佛家的制度也有強烈的興趣，然而儒學畢竟提供了一整套政治理論及官方的宮廷禮儀和道德規範。儒家經典在欽定的孔穎達注疏中

經來通過考試的人並不是在研究中發現問題，而僅是應付科試所要求回答的問題，他們只是應付，這樣就不能很快地接受新的知識並加以思考。一直到公元九世紀，知識階層的興趣仍舊停留在對外來的佛教傳統的興趣上。當前述的各種歷史因素與佛教相對抗的同時，儒家思想和經書中的基本內容也在廣泛傳播，並在文人學士中形成了這兩方面的知識，能夠為本土傳統的復興和重鑄提供較為全面的社會基礎。

①形成了新的教育核心；貴族豪門出身的有志青年埋首窮經，並需熟練背誦陳詞濫調以充科舉考試之內容。隋唐對於復興儒學的限制也是很明顯的。儒家經典的學習只是成為致仕的必要途徑，以此而束縛了渴求知識的文學階層青年。新的注疏是繁瑣的、拘泥的，在相當程度上妨礙了人們對於經典的總體理解。希冀讀

在安史之亂前後的年代，正直的學者用一套新的儒學的教規來作為學習的內容和規範。他們在此中尋找出治療時代危機的良藥並開始積累解決的方法。他們對於欽定的經書注疏和考試中講求文學機巧以及靠死記硬背的方式頗有微詞。這些人在暗中活動，期望儒學的全面復興。但一般來說，他們並不反對佛教，也

不做對現實社會進行徹底改革的工具②。

韓愈(786—824)，一個傑出的詩人和激烈的排外者，他與同時代的宿儒齊心合力，對文化的復興制定了方案：清除歷年來佛教統治下在中國傳統中積累起來的所有弊病；重新回到古代聖人所提出的不朽理想，整齊人們的意志並建立新的規範。他的同時代人有許多都認為這樣做是過火了和激烈了，但他還是不懈努力，預示了儒學復興即將到來。公元十一世紀的學者歐陽修則更爲全面地、有預見性地論述了將要產生復興的情況。

在歐陽修的《本論》中，他回顧了佛教在中國的滲透——正確地說，我以為是影響——在總體上說是對於中國傳統習俗、制度等的削弱。當然他的富於哲理的評論對於佛教廢棄的預見是感情過於激烈，而沒有用客觀的、歷史的方法。他認為振興儒學的任務並不簡單：「佛法爲中國患千餘歲，世之卓然不惑而有力者莫不欲去之。已嘗去矣而復大集，攻之暫破而愈堅，撲之未滅而愈熾，遂至於無可奈何，是果不可去邪？蓋亦未知其方也③。」總結一點，他認爲解決方法只有治本，他舉出了歷史的例子以指導這一過程：

昔戰國之時，楊墨交亂，孟子患之而專言仁義，故仁義之說勝則楊墨之學廢。漢之時百家並興，董生患之而退修孔氏，故孔氏之道明而百家息。此所謂修其本以勝之之效也④。

在這兒，歐陽修特意舉出董仲舒的例子，我們前已述及——董仲舒「復盛」(或曰重建)了漢代儒學。他通過在新的學派學說中溶合自己的大一統理論，使儒學在各家學派的論爭中獨占上風。而這種方法恰恰也是十一世紀在復興儒學中所遇到的佛道競爭時同樣採用的。這第二次儒學的根本復興，也如第一次一樣，是在社會政治的變化帶來了佛教和古典儒學都無法應付的情況下出現的。這一點我們將在以下敘述宋代社會變化的各個方面接觸到

宋代儒學的復興——其思想實體被西方人稱之爲新儒學——

以其社會和民族的利益爲基礎的。猶如Bart所描述的，它的早期奠基人是那些認爲必須在思想習俗上進行改革並要產生一種新的社會精神氣質的人。這就意味着他們必定要反對企求來世和隔棄現世的佛教。他們確信包括自己在內，中國的思想界和社會受到佛教的侵入，已經從古代聖賢所構想的賢明社會轉向了。他們感到自己的使命便是澄清這外來宗教所帶來的在中國思想、行爲方面的雜質。而他們已經看到了傳統文化在許多方面已被取代。新儒學的主要奠基人朱熹，把佛教視爲仇敵。在他那個時代，他的新學說風行整個知識界，到最後他也被迫去對付佛教所提出的整個哲學問題的系統，提供給非佛教徒們以解決的辦法⑤。他在自己的思想體系中發展了一種宇宙觀，一套形而上學觀念，一組心理學概念，對傳統儒學或董仲舒時代來說這是無法理解的，但朱熹的同時代人用佛教的原理和知識來理解却是顯而易見的。新儒學的基本模式是在佛教影響下的環境中衍生的，甚至朱熹論道的語言和方式也是佛教佔優勢的時代中發展起來的。他們在中國古代典籍中發現的新的意義的範圍也即佛教常教育信徒去追求和探索靈性的範圍。

在這種新的理論系統的主要概念中，人們可能會很清楚地看到佛教靈性磨煉的積累。例如，朱熹思想體系核心的兩頭，一爲「理」，即萬物的根源，總原則；一爲「氣」，即天地萬物的物質。以前的佛教徒理解「理」僅僅作爲事物的合理性，後來被大乘佛教描述爲總的絕對原則。與此相類似的如Demicville所論述的有如新柏拉圖主義的「一」。新儒學則將「理」與「氣」截然分開，也即如佛教中將「理」與「事」(原則與事物)之間絕對分開一樣。

如果朱熹的新儒學和他的繼承者——其重點在於宇宙總體原則的知識的逐步積累，其外在表象在於現象、知識和道德的逐步

完善——只是新儒學的一個學派，那麼它就可能離開佛教那種通過靜坐反省和直覺來達到自我超脫進入涅槃的道路。朱熹以後的兩個多世紀中，那些醉心於這種佛教領悟道路的人繼續轉向禪宗，而禪宗也在文學和藝術的領域保持着巨大的影響。不過即使如此，禪宗還是遭到第二種新儒學的挑戰，其重點在於（就像禪宗所作）通過對現實生活的某一側面冥思苦想以期直接得到對所有社會現實的領悟。王陽明（1472—1529）對此作了最為全面的論述，提供了行爲的方式，使其理論學說很明顯地與士大夫階層的行爲歷程相關。王的論敵都稱其爲佛學之偽體，但是這種偽體在中國文化中正從一種外來傳統中轉變出來並努力從佛教思想中尋找其有價值的內涵的時代中，顯然是最重要的。

很顯然，這兩種新儒學的傳統是與在佛教佔優勢時代的爭論中發展起來的兩種領悟和自我意識的修行道路相關聯的。朱熹學派代表了漸進主義的傾向；而王陽明則代表了頓悟。這些都是佛教思想被一種複元中的儒學所代替的主要方法，而結果是佛教哲學也慢慢地失去了它的地盤，讓位給知識階層興趣所在的本土文化化的復興。

新儒學（在西方人的敘述中簡單地稱之爲哲學）還不能在中國人的生活與行爲中佔優勢。它的力量在於對個人生活和集體行爲的全面理解，以及在爲政府和社會統治提供各種方案中、在關於美學的標準和道德的規範裏。在這些新儒學反映的政治和社會行爲的現象中，人們可以再次看到來自佛教思想影響的轉換。

在宋代及以後的社會改革者和官員們中間，人們可以找到理性觀念的傾向，一種高度發展的社會意識，這在陳腐的唐代儒家學術中是看不到的。在范仲淹（989—1052）、王安石（1021—1086）及稍後的繼承者的改革行爲中可以找到。范仲淹引進了儒家學術的新理想，「先天下之憂而憂，後天下之樂而樂」，正如James Lin所論：「這句格言成爲政治信條而深深地烙在士

大夫階層的心中，最近的十年中，還常常在現代社會成爲議論文章的題目⑥。」這種新儒學中用以表達的以整個宇宙範圍的倫理觀念的因素是採用大乘佛教的思想加以改造的。由寂天(Saichō)所雄辯地表述的思想鑄進了中國人的世俗概念中：「我但願自己成爲一座永恆的大庫裝載着人世的愁苦，最先給予世人以各種需求物。我的利益和歡樂，我過去、現在和未來的一切權利、正義，將毫無保留地貢獻出來，獻給一切人類的幸福⑦。」

這種覺悟了的社會意識在實際行爲的氣氛中反映出來。宋朝是新儒學最先規劃的時期，當時的慈善事業以及安居樂業是卓有成效的。與唐代相反，慈善事業在虔誠的信徒或寺院僧團中擴大的時候，宋代政府的措施還只開始施行。王朝制定了各項措施，如建立官方的公共診療所、護養孤老的官方制度、孤兒院以及公共墓地等等。官方任命和尚去管理衆多的慈善事業，而這些最早便是由新儒學的官員提出來的。總之，佛教慈悲爲懷的思想和許多付諸實際的措施已經被當時的中國社會用另一種形式反映出來。

這種儒學思想被新的知識階層肯定，並具有個人和集體行爲的新的概念和改進慈善事業的措施，同時也得到了社會中有效的政府機構來進行社會變化的鼓勵並日益增長，我們將要把注意力轉到這些變化中去。

宋代及以後的社會，在佛教明顯削弱並逐漸被本土傳統所更換中，與唐代是有很大的不同的。世代崇信佛教的大家族已經消失了，現在比以往任何時候都更富於社會流動性。開放性的大城市，也即繁華的商業、手工業生活的中心，產生了爲權力而競逐的新富豪和新家族。農村的豪族勢力崛起，在貿易市場和土地問題上競逐，並已滲透到偏遠的地區。從大批文人中產生出許多在科舉考試中追名逐利的考生，學習着由朱熹創立的新儒學的綜合思想。印刷術的發明本來是與佛教緊密相關的，現在則被越來越

多的人們用來更好地學習新儒學的經典並以此作為晉身的階梯。宋代及以後的官學和私學的興起，為把新儒學的思想普及傳播到社會起了很大作用。沒有一個佛教寺院和廟宇是遠離世俗中心的。在那兒，新儒學作為一種思想的主體和通向財富和權力的工具而迅速衍生發展。結果，富人們更多地願意捐錢資助學術發展而不是去維修廟宇和祭器。顯貴也僅僅用僧侶作為超渡來世的工具或是為自己及兒孫謀福利的職業。一度偉大而興盛的佛教廟宇陷於頹敗。一個十八世紀的詩人為我們描述了這些被廢棄的廟宇的氛圍：

古寺僧歸佛像傾，

一鐘高掛夕陽明。

可憐滿腹宮商韻，

小扣無人敢作聲^⑧。

從佛教慢慢地轉換，並不是由新儒學提供給知識界的精神競爭，也並非由科舉制提供的所有社會刺激而造成的全部結果。實際原因主要還是從宋代到公元一九一二年間的歷代統治者對官方思想更加強其嚴密而有效的控制。除去高度嚴密組織的科舉制可以對所有學府的課程進行日益嚴格的官方控制外，政府還有着各種審查制度來對付持有不滿言論蠱惑人心的書籍，控制網絡已經前所未有地滲入到個人生活和思想行為的各個方面。

新儒學提供給社會上層的是這樣一種哲學思想體系，在它裏面，一種佛教思想的要素與另一種不知不覺地轉換了的持續要求溶為一體。如前所述，它包含着上層階級逐漸吸引來的興趣，以及來自於那些認為佛教傳統思想漸已缺乏活力的佛教信徒。它也包含了缺乏佛教思想和實踐的地方的生活模式的發展。新的思想、新的具有理性的個人和集體行為的模式、晉身仕途的道路——所有這一切都把上層人物的生活和思想牢牢地統在一起。這是儒學大師和儒學精英來向整個社會傳播經義的神聖義務。我們還

可以看到，在這個時期中，來自政府和官方的那種解脫民衆宗教束縛的力量，使他們轉入新儒學的研習之中。

但所有這些有關的因素都不能使窮困的農民變得安份和理性化地對待社會事態。對宗教的虔誠仍舊充塞了整個漫長的年代——熱衷於謀逆活動、無數的當地宗教集團、秘密會社、巫術迷信、祓魔降鬼及占卜祭祀等等。與前期佛教相反，佛教用不同的形式在中國社會的兩大階級中形成一種默契。現代人們可以看到的是在知識界理性地追求經義與農民宗教狂熱之間的聯結點。一個聰明的觀察者已經寫到這兩個階層可以被看作為超社會的，即上層的尊之為日神阿波羅，較下的便為酒神狄俄尼索斯。只是在這種明確的程度上，佛教在大眾文化中的轉換才被作為一種獨立的過程而被真正注意，但是却很少受到國家政治的確認。以下我們將讀到佛教在大眾各方面的轉換。

這裏我們得特別強調一下道教的重要性。早在公元五世紀已經開始，道教就已被佛教引進了宗教思想、祭儀卜卦，並還在繼續通過一個歷史時期去起決定作用。它是民間佛教在農村中有潛力的對手。由佛教所載播的知識毫無阻礙地發展，猶以民間佛教也是自由自在地在任何需要的地方發展它的祭儀和卜筮。佛教的特殊魅力在於它吸收和擴散當地存在的祭儀和占卜，就像早期初傳播進來的歷史一樣。道教掌握許多傳統醫藥學的技術，用泥土占卜（溶合了印度思想）和預卜吉凶的技術，使它獲得了一批可靠的信徒。被Charle Eliot稱之為中國農民的不可定的多神教，通過自然競爭，吸收穩定的佛教神祇而起作用。

佛教、道教和民族宗教因素最終被揉合成一種無分你我的大眾宗教。簡而言之，佛教信徒成爲其本身適應能力的犧牲品。對於佛陀或菩薩來說是很簡單的，只需在廟中放上一個或更多的土地神偶像代替佛陀或者菩薩在祭廟中的位置。一個純正的佛教徒的信仰要被慢慢地磨掉，就好像上帝給了他另外一個值得信奉

獻身的偶像。這種佛教信徒的完全中國化起碼早在宋代就開始了。Alexander Soper^⑧這樣描述其轉化過程：

藝術家把菩薩像的印度豐裸的形體風格改造成體面地穿衣的形象，皮膚還是比較白淨的。人們的信仰給了與中國風格相近的形象以特別和尊敬。羣衆的想象開始用佛教的概念來表達了，並創造出一種全新的半人半佛的種類，那就是名字與印度的 Arhats 相連的羅漢，但已經接近了神仙的塑像，類似在深山白雲中修煉而成的道士的不朽玉體^⑨。

我們在羅漢以及其他佛教徒的塑像中所可發現的另一種中國化的力量是神話歷史論的觀點——即認為神話中的角色和事跡均係歷史上的人和事。例如，佛教中的焰摩天(Yama)神，即地獄之王(中國的閻羅王)竟然是在隋代(公元591年)死的官員了^⑩。這種佛教信徒中的變化反映了中國佛教的詮釋。到了現代，早期塑像中的苦行精神、智慧的象徵和自我解脫的特徵都已消失。阿彌陀佛(Maitreya)和其他一些神祇已經從宗教思想的象徵，變成與人間相聯的形象，成為大肚皮信徒，或為本地手工業者，或為慈愛的母親形象等等。

如前所述，佛教徒較早地適應並到達這樣一種伊拉斯圖派的國家全能論者的地位上，這是外來者給予王朝的廣大的力量，不僅統治沙門和廟宇，並且涉及信徒本身。神祇受到帝國統治者的擺佈，或升或降，或給予或取消其神力。在這一轉換時期，帝國的這種權力應用於分解佛教信徒的效果。有時一個敵對信仰的神像——通常是道教——被抬高，以致擁有了佛教偶像所具有的崇拜力量。如宋徽宗在公元一一一六年就曾給予道教的玉皇大帝以九天世界所擁有的曾為佛教神祇所具的無上權力、另一個天上的統治者是道教中的關帝，他被封為戰神，曾在王朝末年被官方冠以「護國佛」之頭銜——保衛國土的佛陀。

國家權力還通過另外一種方式來促進民間宗教的聚合。當國家統治者現實地意識到新儒學不能夠滿足農民的需要時，它的目標就是要促進社會習俗的一致及良好的秩序和諧調的環境。有時帝王可能是佛教徒，他們便會給佛寺以極為崇高輝煌的地位，就像滿清時代崇信喇嘛教後，便將其作為亞洲內部政治的核心。但是，統治者政權的傳襲是要堅持將所有有利於良好秩序的宗教信仰和實踐進行結合才能成功的。官方的觀點認為佛教信仰的基本條理對一些人保持吸引力，是有助於社會安定的。然後讓它們處於一種調和各種宗教的狀態中，以便可以逐漸由佔優勢的儒學來吸收並改造它們。早在公元十一世紀，一個佛教僧侶就曾將孔子、佛陀和老子的偶像置於一處拜謁。宋代及以後的許多廟宇中也有這種拜謁的大廳。偶而也有官員為保護儒學而提出孔子應該高於另外兩個偶像，但是祭儀却都是約定俗成的，一直供奉到十九世紀。公元十七世紀，一個官員發願要將本地的廟宇修建成三教合一，他論證佛教的選擇和實用的觀點在官僚階層中是十分流行的：

吾詳察古人君國之術，治世必用禮，亂世則重刑。凡此尚不足以制民，必借重釋教之懲治力也。民懾於信教之威，目迷聰昏。雖以佛陀邈遠，然經義之妙，不可盡言。以孔、老之學傳釋氏之奧。……民以誠意信佛氏之輪迴、解脫之學說，反省所為之邪。

引自《安慶縣志》^⑪

所有這些國家政策的結果是在當地宗教寺廟中，對於虔誠的信仰來說只佔極少一部分。許多人禮拜的神只是出於一種特殊的需要。一九四八年的一个關於某縣祭拜佛祖的數字表明，其中有19.7%是真正的佛教徒，一大批人都是見佛就拜的糊里糊塗的非佛教徒^⑫。

印度佛教中天堂和地獄被本土民間的道教所改換，反過來成爲命運的輪迴報應，很明顯，這與民間宗教已經沒有什麼兩樣了。在這個轉換的過程中，天堂地獄仍保留了印度人想象的歡樂和痛苦，但是道教用一種十足中國式的官僚政治結構來重新理解它們。在彼岸世界中各種各樣神祇成爲具有一整套組織機構的官僚集團，如手執催命簿的判官、掌管前世報應的官吏等等。中國民間佛教關於陰間的觀點，可以在一個農婦死的典型事例中體現出來：她死後，家人們通過一個巫師而不是和尚去招請她的亡靈到彼岸世界。她通過巫師來回答：她現在已經在贖前世的罪孽，並已應用新的適當方法來重新賦以人形。她的命是排在紙上的，她等待着命中註定的安排^⑬。此中尚可看到佛教摩揭的理論，但是彼岸世界的構造以及作爲一個人所迫切要得到再生的東西，却已完完全全成爲典型中國化了。

在民衆的節日中，佛教轉換的過程也是同樣可以觀察到的。佛教因素與佔優勢的本土信仰和實踐在許多地方混在一起，只有在招魂節，即孟蘭盆會（梵文Avalambana）還是十足的佛教風格。甚至在其他祭儀的因素中——特別是在家祭中——也被引進了用盆(basin)作爲進獻供品的器物，而它正是來自於梵文字母Jan，即在節日中常派用場的盆。這正是準確地來源於佛教。

不光佛、道兩教的神祇、祭儀常常混淆，兩教的僧侶道士也都搞不清各自的功能和作用。現代研究者已經發現，道教徒在內行地管理着有名無實的佛教伽藍，而僧侶和尚也在道觀裏面當家。兩教的沙門都傾向於合併，共同爲民治病、被魔、祈雨、做法事。村莊小鎮的保護神（其來源可以追溯到遙遠的古代）既是佛教也是道教的神祇。兩種沙門都受到文學階層的嘲弄，這些人不像唐代士大夫，往往以自我滿足的思想爲榮，儘管最初還是要從佛教道教中汲取大量知識。

在我們已經考察的上層人士和農民的社會轉換的過程也是兩

個階層獨立發展的過程。例如，宗族組織，這是從宋以後所形成的中國社會特點，它打破了階級的界限，並將廣泛的親屬集團結合在一個交互影響的共同禮儀制度中。這些宗教具有慈悲爲懷的思想來調整內部關係，很顯然來源於佛教。佛教中的一些因素有時也在控制宗族生活中變得具體化，那種因果報應的思想像某種信條一樣成爲新儒學的倫理基礎，被引進來作爲約束、制裁歹徒的輔助手段。

此外，佛教的象徵主義，與儒學和民間道教中的因素相混合，這可以在公元十二—十三世紀影響中國生活極大的秘密社會的思想方式和禮儀中找到。「白色」常常被使用——這是彌勒佛祭儀中的象徵色彩——在白蓮教、白雲會的秘密團體中就此爲名。如果這些秘密團體宣稱他們並非繼承早期佛教的虔誠獻身的僧團的正宗地位，那麼在現代他們也只不過是一羣由方術、金錢、社會和政治吸引在一塊的烏合之衆了。原先被大家族支持的寺廟和以佛教優勢的宗教組織所產生的作用，現在就被宗族和秘密團體所代替，佛教內容也就相應地轉換了。

在中國化的形式內，「業力」(Karma)的概念可以在各類型的文學樣式中發見，如在士大夫的詩歌裏、民間說唱人的傳奇中，在故事和戲劇中，它提供了一種明確的對未知事件的解釋，以及對好心沒得好報和惡人却得成正果的解釋。在各個階層的日常生活中，它成爲解釋報應的一個組成部分。溯其來源還是早期佛教傳播時代。在佛教被神化以前，供奉敬祈被認作爲家人帶來好報。佛教傳入了因果報應的說法，恰以個人爲基本對象。宋代以後，兩者結合在一起成爲流行的觀點，此後，敬神供奉既作用了一個家庭，也作用於個人^⑭。

佛教轉換的過程可能在更多的普通事件及經文中被觀察到。普通的事物中展示出佛教思想的因素如何滲入世俗藝術，佛教宣傳教義的作用慢慢變化，逐漸成爲無意義的裝飾作用^⑮。對任何

一種現成的景泰藍和瓷花的裝飾作細緻的分析，幾乎都能顯示出原本佛教的許多教義的意味。

以上這些都可以證明，從公元十世紀到十九世紀的漫長的時空中，佛教在各種事物中的轉換。我們所敘述的這個轉換過程中，值得引起注意的是作為一種宗教的有限內容和易失落的部分。Toynbee(湯因比)曾論述大乘佛教是一種在政治上無能的宗教，而它在中國的發展恰可證實這一點^⑬。除了大乘佛教對於政治目的偶而有些用處——即滿足權力和判明戰爭之正義——它的基本教義阻礙它的發展，也即來自一種發展去理解政治理論之無視現世的教義特點。它的繼承者就其大部分來說，都利用這種教義來控制一些幻想中的大一統，實際上却很快造成新的分裂。佛教僧侶有時也為了政治目標而行動，但往往被自己的戒律(Vinaya)所束縛，最終被政府的法令措施所制約，這也就妨礙了他們去建立「教皇」制度以能獲得社會政治的優勢，就像基督教曾在西方世界所做到的那樣。

佛教沙門越來越多地從受過教育的俗人中吸收，他們從世俗社會進入佛門，改變了佛教的成分，猶似把許多學科拱手讓給了新儒學，鄉村僧侶變得與民間宗教的方士無甚兩樣。為滿足當地農民的需求，已經顧不上是何種政治信仰或宗教來源，僧侶成了既無經義修養也無戒律組織約束的俗人。新儒學形成後，在精英太陽神文化中佔了優勢，而古代民間信仰則更多的是在酒神型的大眾文化層中。

毫無疑問，佛教對當代中國的上層和公眾文化也起着極大的影響。如前所述，佛教的轉換過程不是一個在吞沒狀態下的「吸收」過程，即沒有一點痕跡地同化。我們說的「轉換」從來不是這個意義。那種「中國吸收同化了它自己」民族文化的侵入者」只不過是一種陳詞濫調，只是一種不切實際的神話。其虛謬之處已在剛剛回顧的過程中被證實了。

我們在上層精英和民間大眾這兩個層次上的考察佛教的轉換過程，已述到了中華帝國崩潰的前夕。在下一章中，我們還將面臨中國佛教在二十世紀中的作用和痕跡。我們還將探索這漫長歷史所帶來的意義以及佛教對於明天中國文化的可能貢獻。

註：

①指唐代頒定的《五經正義》。——譯者。

②參閱Edwin Pulleyblank《論元和期間的知識分子歷史》及拙作《儒學》有關章節(斯坦福, 1959)

③見《居士集》卷第十七第一頁。

④見《居士集》卷第十七第三頁，第四部絲刊本。

⑤參閱 Galen E. Sargent «Tchou Hi Contre le Bouddhisme»(1955, 巴黎)P7。

⑥參閱James T. C. Liu《宋朝前期的改革者——范仲淹》載《中國思想和制度》(1957, 芝加哥)。

⑦見E. J. Thomas《佛教思想史》(1933, 倫敦)。

⑧見《小倉山房詩注》卷二十一《鐘》，袁枚作於1769年。

⑨Alexander Soper:《相國寺，北宋王朝大寺》，(1948)。

⑩Henri Maspero:《現代中國的神話》載《亞洲神話》雜誌(1932年)。

⑪此段引文檢核《安慶縣志》，未見。此按英文意譯。——譯者。

⑫見William A. Grootaers《Temples and History of Wan ch'uan, Chahar》(1948)。

⑬見Francis L. K. Hsu《在祖宗的庇蔭下》(1948, 紐約)P.173。

⑭參閱楊聯陞《中國社會關係中的基礎——「報」的概念》載《中國思想和制度》一書(1957, 芝加哥)P.291—309。

⑮Schuyler Cammann《中國藝術的象徵類型》見《中國思想研究》(1953, 芝加哥)P.211—14。

⑯見Arnold Toynbee《歷史研究》(1954, 倫敦)P.40—41。