

書評：柯嘉豪《器物的象徵》： 佛教打造的中國物質世界（二）

張晏菁

二、第二章〈象徵〉

本章起始，柯嘉豪教授用佛教母題¹、器物作為象徵佛教的媒介，並將三者作了有機的連結。內容的主要觀點是：沒有一種佛教用品是純粹象徵性的，它們有實在的功能，不僅是抽象概念。然而，這些物件都可以作為範例來探究中國佛教史中的象徵性，及用象徵性理解佛教物件的重要性。（頁一二〇）

所謂「象徵」，即透過有形的事物來詮釋無形的觀念，以間接的媒介、意象來指陳抽象的概念，或無法直接表達的情感。例如文中提及內蒙古和林格爾的漢墓壁畫上出現白象和寫著「捨利」的盤子，柯嘉豪以佛陀之母摩耶夫人夜夢白象而受孕，盤上的「捨利」即「舍利」二字，推測對墓主而言，白象和舍利皆具有佛教的寓意，進一步強調所有的這些圖像都可以運用「象徵」

來解讀，即它們還代表著別的某一事物。亦即，白象代表佛陀降生，舍利代指佛陀涅槃，也暗喻著佛陀仍住於世間。又依此例和出土文獻加以比對，斷定最晚在東漢末期，佛教已經開始影響中國的象徵物。（頁一一六—一二七）

據此，本章主要以僧伽衣具、念珠及如意為對象，探討三種便攜物品在不同歷史語境下被賦予的象徵意義。

（一）僧伽衣具

本節集中討論僧衣和鉢盂，兩個象徵意味最突出的僧人物品。僧衣是僧人的基本資具，亦即其所擁有的財產，帶有棄世的象徵。在理想的狀況下，「比丘六物」：三衣、鉢盂、濾水囊和小小的尼師壇²，用來修行已經足夠。

在印度的佛典中，理想的僧衣由三件法衣組成，每

一件都是一塊長方形的布：一件繫在腰間蓋住下半身；一件從左肩披覆而下掖於右腰；還有一件外披，遮住另兩件。（頁一二五）何以稱「三」，有其特殊佛教象徵意義，然眾說紛紛，一說為斷三毒，另一說為三世佛，另有觀點指出僧衣象徵佛的法身。作者認為不須強加附會，否則用三有、三慧也可以替代，甚至用四五六等數字也有眾多名相可以替換。作者提出僧衣不僅作為區別聖俗的符號，且具有苦行的象徵，透過三衣的簡樸，象徵行者能穿在身上最簡化的衣物。（頁二二八～二二九）

僧衣中有一種以不同顏色與質地的布塊拼接而成的「百衲衣」，被奉為嚴謹自修及斷絕物欲的標誌。在此，柯嘉豪提出一個有意思的觀點：「袈裟象徵著貧窮，但並非貧窮的產物，許多袈裟是用上好的料子製成的。」（頁一三二）

自武則天御賜紫衣給僧人起始，「紫衣」被帝王家賦予尊貴身分的標誌，獲頒者必須是具有殊德的僧人。和一般僧衣不同的是，「賜紫而形成的一套官方體系，浸潤了一種歷史悠久的、得到官方正式認可且深受皇家恩寵的色彩。」（頁一三八）

同一時期，袈裟又被賦予另一種可能性，成為傳法象徵的「法衣」。如佛陀入涅槃前，囑咐迦葉將金縷袈

裟傳授給彌勒菩薩。玄奘大師在《大唐西域記》記載，迦葉最終將袈裟帶到雞足山，以待未來佛出世；在《六祖壇經》中亦有提到五祖弘忍以衣相傳給六祖慧能。據此，可以說「法衣不僅是佛法的象徵，而事實上也是佛法的具體呈現；因此，一個人可以因通過傳衣而直接神奇地獲得佛法。」（頁一四二）

和僧衣一樣，鉢盂與遊方苦行有象徵的聯繫，甚至比僧衣更直接，用來區分聖俗和其他苦行外道之間的差異，在《四分律》中對於鉢盂的材質和數量，有著詳細的描述和界定。

（二）念珠

作者以為「念珠」作為象徵性符號，可以清楚展現其在不同文化及信仰與世俗之間如何轉化的痕跡。中國的念珠起源於印度，然而在《阿含經》和寺院戒律卻不見其記載，因而推論「念珠應該是佛教叢林制度建立幾百年才進入僧人的修行生活。」（頁一五七）

本節引用《佛說木槌子經》的經文，論述此為最早記錄念珠的佛教文獻，提出念珠最早是給在家眾使用，材質為木槌子，即常見的無患子、菩提子，串成一〇八顆，目的在於念誦佛法僧「三寶」之名來獲得功德。（

頁一五八）念珠除了計數之用，常常被認定具有法力，即持珠稱念比單純持誦獲得的功德更多。

關於念珠的材質，在義淨譯《曼殊室利咒藏中校量數珠功德經》列出九種念珠，包括鐵、珍珠、珊瑚、水晶和菩提子，按效力高下，以菩提子最高，倒數回去鐵製的效力最低。經中讚揚持珠念誦的效力在於清淨、除罪，獲得功德，也能往生「諸佛淨土」。在此，作者以一個研究者的視角，特別重視念珠富含象徵性和神力之間的聯繫，即修行者用念珠來計數，更關鍵的是念珠被賦予的意義——可以提升念誦的法力。（頁一六二～一六三）

初唐淨土宗的開創者道綽大師（五六二～六四五），應是最早在中國大力提倡使用念珠持佛號修行的代表人物。道綽以鼓勵稱念阿彌陀佛名號聞名於世，並將使用念珠的人擴及到四眾，則不限於比丘、比丘尼，優婆塞、優婆夷等二眾也可以數珠持名稱誦。

念珠特別之處在於它的非宗教性用途，至今仍是，它可以配戴當手串成爲裝飾品，也可以作爲禮物來饋贈。比如玄奘大師在小皇子滿月上表慶賀並進獻禮物，其中一項就是數珠。念珠的象徵在許多文獻中已然變成禮物，代表友誼或敬意，即使它與修行背景脫離，但由於

是僧人所贈送，依然有著僧人與佛教之間的聯繫。（頁一六九～一七〇）

有趣的是，嚴謹自律的理學家程頤經常使用念珠，非用來參學佛法，而是用來幫助自己入睡，柯嘉豪戲稱此爲宋代的數羊入睡法。在南宋的文獻記載，有人把念珠掛在脖子上當項鍊。到了明代，念珠成爲把玩的小物。如文震亨《長物志》的「器具」，提到其偏好「金剛子」念珠，對於念珠有獨到的見解，品評標準以雅俗作爲區分。到了清朝，念珠成爲宮廷的日用之物，不帶宗教色彩的成分比較高。作者認爲「當念珠在不同的人群中流動時，它就從充滿了特定象徵內涵的神聖供奉用物變成精美的珍品古玩，乃至在一套井然有序的官僚體系中成了等級的具體化象徵。」（頁一七七）

（三）如意

柯嘉豪引證研究者的論述，表示如意一詞即「如人意」，在中古時期的漢譯佛典頻繁出現，然在其他文獻所指爲一種神通，或具有重要的佛教象徵意義，即能滿足持有者的任何願望。（頁一八一）

如意的外觀極具富貴氣息，且常在宮廷劇中出現，它的功能究竟爲何？在本節作者引證諸多文本和圖像的

依據，提出「四種對如意的見解，把它當作撓背的工具、世俗權力的象徵、清談家的標誌，以及文殊師利菩薩的象徵。」（頁一九〇）在中古時期，關於如意的四種見解和象徵意義的差異竟如此巨大，到了明朝又有新的轉變。柯嘉豪援引文震亨《長物志》中對於如意的看法，與前揭相同，文氏感興趣的是雅俗之隔，而非佛法的使用途及象徵性作用。明代的閒賞美學興盛，以如意為審美的文人雅士頗多，連帶影響收藏家趨之若鶩。

在清代的宮廷內，對如意迷戀的人在文本中時有所見。作者提出現存清宮珍藏的如意，有些雕刻佛教的卍字號，有一柄甚至刻上《金剛經》的一段經文，然而比對其他收藏後，推測有關佛教主題的如意或許只是吉祥的符號，而非具有佛教象徵的意義。另有許多如意上刻有囍字，明顯象徵婚姻，清人交換如意的目的即是為此。當佛教的意義在如意上逐漸淡化，宮廷中仍保有使用如意的傳統，亦反映中國物質文化對佛教的影響。（頁一九四～一九五）

總結本章，作者提出有力的觀點，認為象徵的投射在於人，因為某一特定物品與其象徵意義之間的聯繫十分脆弱。換言之，人們刻意找出象徵意並以此來詮釋器物，而不是器物本身帶著象徵意義，象徵性的引力是物

質文化的組成部分，這在中國佛教史上相當突出。其次，對佛教象徵符號的闡釋，難免有刻意合理化或強加附會的情況，流傳日久也有偏離漂移的傾向，伊利亞德對此類一再重複的範式，使用「退化」(degeneration)的概念模型來解釋各種象徵符號發展史。所謂退化是符號的神聖性含義被世俗觀念所取代，然而象徵符號在發展過程中不可避免的會經歷退化，據此，柯嘉豪提出中國佛教的象徵符號並非一部退化史，而是一部器物作為表達手段的潛能不斷增長和擴張的歷史。（頁一九六～一九九）

註釋：

1. 在敘事中重複出現、具有象徵意義的元素，稱為「母題」。一些佛教母題如「聖人的長耳」（源於釋迦摩尼），已被吸納進中國的象徵語彙中；其他諸如「手印」（象徵的手勢）之類的符號則仍局限於佛教。」柯嘉豪著，趙悠、陳瑞峰、董浩暉、宋京、楊增譯，《器物的象徵：佛教打造的中國物質世界》，頁一一九。
2. 尼師壇，譯言坐具。一曰隨坐衣，亦為臥具。
3. 書中的卍字誤植為象徵納粹左旋的卍字，見氏著，頁一九四。