

中國禪宗的地方性 ——從胡適的禪宗史研究說起

邢東風

日本國愛媛大學法文學部教授

提要：胡適的禪宗史研究中關於神會創始說的提出，其根據除了一部分考據學的證據之外，主要是受到了中央中心主義歷史觀的影響。把這種觀念放在南宗禪以及中國佛教的實際背景下加以檢討，可以更清楚地瞭解南宗的地方性特點，以及地方性佛教的生命價值。記錄惠能與神會生平及思想的各種文獻中，保存了多種表現南宗禪以嶺南佛教為中心的地方佛教意識，以及南宗對皇權保持疏離的立場、對依附皇權的中心佛教勢力採取批判態度、將宗教價值置於政治價值之上的資料。在禪宗以外的場合，就慧遠和玄奘的典型事例來看，可知不在政治文化中心地區的佛教照樣可以成為事實上的佛教中心，而依附皇權的中心佛教勢力則不僅喪失宗教上的獨立自主性，而且難以獲得持久的生命力。中國佛教的主體乃由分散在各個地方的地方性佛教所構成，地方性是禪宗乃至中國佛教的一個重要特色。

關鍵詞：南宗 地方性 胡適 中央中心主義

本文所謂中國禪宗的「地方性」，主要是指以惠能為代表的南宗禪疏離於當時的政治文化中心以及中心佛教勢力的性質，或者說它作為一種處在邊遠地區的佛教，與當時的政治文化中心及中心佛教勢力保持著一定的張力。南宗禪最初發源於邊遠的嶺南地區，自覺保持著南方佛教的獨立意識，對皇權以及依附於皇權的中心佛教勢力採取疏遠甚至批判的態度，以後相當長的時期內主要還是在遠離當時政治文化中心的南方各地流傳，與隋唐時代活躍於兩京或北方中原地區、依附於皇權勢力的佛教宗派相比，南宗禪處在邊緣的位置，帶有明顯的地方性。作為行政地理概念的「地方」，原本是指中央以下的各級行政區域。與「中央」相對，地方一般居於從屬或次要的地位，處在政治文化中心之外，缺乏全國性的影響力和號召力，也不像中央那樣高高在上，而是更接近民間，甚至往往顯得不正宗或不正統。從這個意義上說，地方性也就或多或少地意味著邊緣性、非主流性、區域性、民間性和非正統性，等等。因此，本文所謂「地方性」並非僅僅就禪宗在行政地理位置上的屬性而言，而是兼有這一詞語所附帶的邊緣性等意義。

在中國，現代意義上的禪宗史研究始於胡適。他根據新發現的文獻資料重新勾畫禪宗的歷史，並從外來文化中國化的角度解釋佛教的演變，確立了中國現代的禪宗史研究的基本思考模式。[註 1]胡適的禪宗史研究雖然富有創新意義，但是他的研究結論也引來諸多爭議，其中在南宗禪創始人問題上的神會創始說就是一個典型例子。迄今為止，大多數人都不贊成胡適的看法，關於這一問題似乎也不再繼續爭論的必要。然而與此相關的另一個問題卻值得思考，即為什麼胡適根據新的文獻資料、運用新的研究方法，卻得出難以令人信服的結論？思考這個問題，有助於找到胡適的失誤所在，並獲得對禪宗歷史的正確瞭解。

其實這個問題並不新鮮，有的學者已經進行過探討。[註 2]不過本文的思考興趣主要不在於追究胡適禪宗史研究的正確與否，而在於發現隱含在其研究過程中的某些觀念性因素，然後將這些觀念與禪宗史以及中國佛教史的實際情況加以對照檢討，從而揭示禪宗以及中國佛教中某些不大受到關注的性質。換句話說，本文檢討胡適的禪宗史研究，目的是要從他的禪宗史觀念引出問題，然後沿著這個問題探究南宗禪乃至中國佛教的特性。具體地說，如果仔細考察胡適的神會創始說，可以發現他在得出這一結論的過程中，有某種觀念性的因素支配了他的證據抉擇和結論走向，那就是重視政治文化中心地區以及受到皇權支持的佛教派系與人物的歷史作用，而低估政治文化邊緣地區的佛教派系和人物的歷史作用。這樣的觀念不僅時隱時現地貫穿於胡適的禪宗史研究，而且關涉到對禪宗乃至整個中國佛教特性的理解。因此，本文試圖結合南宗的實際情況以及中國佛教史上的典型事例，對胡適的禪宗史研究中過分看重中央或政治文化核心圈的價值的歷史觀加以檢討，從而揭示禪宗及中國佛教的地方性特點。這是本文提出和解決問題的基本思路。

需要事先說明的是，本文運用的禪宗史料中涉及的對話或事件有很多明顯地並非史實，而是在西元八、九世紀由南宗禪的信徒編造的故事。這樣的文獻資料雖然不能當作歷史事實的忠實記載，但是作為思想史的資料卻有其特殊的價值，因為它們正如先秦諸子著作裡的寓言一樣，以傳說的方式表達了故事編造者的價值觀。這是本文對待禪宗文獻中廣泛存在的令人將信將疑的傳說資料的基本態度。

一、神會創始說的構成及問題

(一)神會創始說與考據學

胡適的神會創始說最早見於他的《荷澤大師神會傳》。該文作於一九二九年，刊載在一九三〇年亞東圖書館出版的《荷澤大師神會遺集》的卷首。文中通過解決《壇經》的作者問題來說明南宗的創始人是誰。為了說明神會是南宗的創始人，他從三個方面證明神會是《壇經》的作者：一是敦煌本《壇經》中記有惠能臨終時的「懸記」，其內容是預言惠能死後二十餘年將有人出來，第佛教是非，豎立宗旨；[註 3]二是韋處厚的〈興福寺大義禪師碑銘〉裡說神會的「習徒」「竟成壇經傳宗」；[註 4]三是「壇經中有許多部分和新發現的神會語錄完

全相同」，例如定慧等、論坐禪、辟當時的禪學、論《金剛經》、無念等等。[註 5]根據這些證據，胡適得出結論，認為神會是「南宗的急先鋒，北宗的毀滅者，新禪學的建立者，《壇經》的作者」[註 6]。

在以上幾項證據中，胡適認為第三項最為重要，並強調說：「我信《壇經》的主要部分是神會所作，我的根據完全是考據學所謂『內證』」[註 7]。所謂「內證」，是指通過兩個文獻在內容上的類似或一致來證明其中必有一偽。胡適認為自己把《壇經》和神會語錄的一致之處揭示出來即屬於這種「內證」方法的運用，由於有這樣的依據，於是使他堅信《壇經》為神會所作的結論不可動搖。關於這一點，後來在他晚年的口述自傳中講得更加明白：

我以〔禪宗〕內部的資料，證明它是神會的偽託！根據我的考據，神會實是《壇經》的作者，因為《壇經》中的許多觀念都和我在巴黎發現的《神會和尚語錄》及其他有關文獻，不謀而合。[註 8]

胡適特別提示他用以證明《壇經》為神會所作的方法是考據學的「內證」，表現了他對自己所用方法的充分自信。

從胡適的說明來看，他的神會創始說主要建立在所謂考據學「內證」的基礎之上，正是由於他對考據學方法的充分信任，於是才堅信神會創始說的確鑿無疑。實際上，胡適運用考據學的方法並不限於神會創始說的場合，根據他晚年的口述自傳，早在一九一七年的博士論文裡就已開始運用這種方法，後來在一九三四年更明確地指出中國傳統的考據學方法與西方的校勘學方法之間有許多共同之處，「其中最重要的一點也是根據最早的版本來校對。最早的版本也就是最接近原著的版本」[註 9]。由於胡適堅信早出的版本比晚出的版本更接近歷史的原貌，所以他從不懷疑自己的考據有什麼問題，神會創始說中的「內證」就是他一向信賴的考據學方法在禪宗史研究領域的具體貫徹，直到晚年他都對自己的神會創始說充滿自信，認為它「實在是對重治中國禪宗史的一個里程碑」[註 10]。

胡適用新發現的敦煌資料得出禪宗史的看法，確實令人耳目一新；而他對自己所用方法的提示，也頗具唬人之效，以至於使很多人即便不贊成他的觀點也不敢輕易懷疑他的方法。但是，是否因為《壇經》與神會語錄之間有著一致的內容就可以直接斷定前者是依據後者作成的呢？答案恐怕未必那麼簡單。因為這兩個文本中出現了相同的內容，既可能是由於前者採用了後者而造成的結果，也可能是後者因襲了前者。在沒有其他佐證的情況下，無論斷定造成這種情況的原因是其中的哪一個，正確的概率都只有一半。胡適的結論就是如此，他沒有考慮到可能導致兩個文件內容相同的多種原因，所以他的考證並不充分，他的結論也過於

輕率。實際上，如果僅僅從這兩個文獻的內容比較來看，很難簡單地斷定究竟孰者早出孰者後成。即使到目前為止，也還沒有什麼文獻資料可以直接證明它們當中哪一個形成得更早。但是考慮到神會是惠能弟子的事實，以及中國歷史上思想大師的弟子後學繼承發揮師說乃屬司空見慣，應該說作為弟子資料的神會語錄繼承師說的可能性更大，或者說這樣判斷更合乎情理。

當然，胡適的考證並非全錯，他通過「內證」揭示了神會語錄和《壇經》之間的一致之處，到此為止，他的證明無可辯駁。但是，如果僅僅根據這樣的「內證」就直接判斷兩個文件孰先孰後的話，那麼就會出現兩種截然相反的結論；而且由於兩種結論都有成立的理由，因而若要支持其中一方，就必須排除另一方成立的可能，並為自己的主張提供充分的佐證。然而胡適的結論並不能排除相反結論成立的可能，儘管他為自己的結論提供了一些佐證，但是那些佐證都經不住推敲，例如《壇經》中的「懸記」很可能是神會一系的纂入，韋處厚的〈碑銘〉也不能證明神會一系偽造了《壇經》。[註 11]這種情況表明，在胡適的神會創始說的證據與結論之間存在著斷層，或者說從證據到結論的推演過程中出現了一個跳躍，[註 12]他在面臨兩種可能的結論選擇時輕率地採取了其中的一種，顯得頗為冒進。這在一向主張「有一分證據說一分話」的胡適來說，多少顯得不可思議。

很顯然，支持胡適結論的並不僅僅是文獻考證，而應該在文獻考證之外另有原因。那麼，除了文獻考證之外，究竟是什麼因素決定了他作出這樣的結論呢？或者說是什麼因素促成了他的跳躍或支配了他的結論走向呢？這是胡適的神會創始說中一個值得深究的問題。

(二)神會創始說與中央中心主義

關於這個問題，其實也早有學者從不同的角度進行過探討。例如任繼愈曾經指出，胡適之所以抬高神會的地位，除了因為他企圖炫耀自己的新發現之外，還因為他欣賞神會的政治性格、政治策略以及神會的宗教觀。[註 13]由於任氏此說是從偏激的政治批判角度觀察胡適的禪宗史研究，因而更側重於尋找胡適的研究中與政治相關的各種因素。葛兆光也曾直接探討過為什麼胡適根據新的資料和新的研究方法卻得出無法令人信服的結論的問題，認為其原因在於疑古觀念的作祟。[註 14]

這些探討其實都涉及到在考據本身之外而又對胡適作出神會創始說的結論具有影響作用的觀念性因素，但是都沒有切中真正的要害。任說的分析雖然非常具體，但畢竟超出了胡適學術性理念的範圍，而且這種動機性原因很難從胡適的研究本身得到有力的證明；葛說的分析雖然也適用於胡適的禪宗史研究，但疑古觀念貫串於胡適的諸多研究領域，並不是他的禪宗史研究中獨有的學術理念，以此說明胡適提出神會創始說的原因，未免顯得籠統。要弄清導致胡適提出神會創始說的原因，考察的範圍除了他自己提出的資料證據之外，還應該包括作為研究者的胡適本人的觀念性因素，這些因素實際上構成了他在處理研究對象時的背景觀念，無形中左右著他對考據資料的估價定位與分析取捨。但是，這個觀念不應該是籠統的，

而應該是具體的，或者說是與胡適的禪宗史研究直接關聯的因素；它雖然是具體的，但是又應該只限於學術性觀念的範圍，因為超出這個範圍的其他動機，諸如名利期待或政治企圖之類，很難從禪宗史研究這種非常專門的學術研究本身得到令人信服的證明。

從這樣的角度出發，如果對胡適禪宗史研究的整個過程稍加留意，就不難發現直接影響他得出神會創始說結論的一個主要因素是他心目中一直抱有一種觀念，那就是重視中心佛教及人物的地位和作用，而輕視邊緣地區佛教及人物的地位和作用。爲了方便，本文姑且把這種觀念稱爲中央中心主義。當然，胡適自己並未明確提出這樣的概念，而且這種意識在他的研究中也未必達到十分清醒和自覺的程度，但是透過他關於惠能與神會的評價，還是可以清楚地看出這一觀念總是或隱或顯地制約著他對二人地位的估價。

這種觀念在《荷澤大師神會傳》中並不明顯，可是在此前和此後的著作中均有流露，並且隨著時間的推移而越發明顯。早在一九二八年，胡適在〈答湯用彤教授書〉中就曾對惠能和神會作過如下的評價：

惠能在當日確有革命之功。

惠能在當時並不出名，其人不過南方一派的大師而已。至神會北上，與正統派挑戰，自稱正統，並說其師有傳衣為信，於是始有法統之爭。……神會之辯才又足以奪人，故北宗的權威大動搖，……神會放逐三次，名聲更大，安、史亂後，北宗遂倒，神會遂成第七祖。[註 15]

在這裡，他一方面肯定惠能在當時「確有革命之功」[註 16]，另一方面又指出惠能的知名度不高以及作爲「南方一派的大師」的地域性局限，特別是「其人不過南方一派的大師而已」一句，顯然帶有輕蔑的口氣。與此相對，他通過簡要地列舉神會北上與北宗鬥爭的經過來代替對神會的評價，其中值得注意的是神會與正統派挑戰、自稱正統、北宗權威動搖、名聲提高以及神會成爲第七祖等幾項，從中不難看出胡適對「正統」、「權威」、「名聲」、「第七祖」的重視。只要把這些詞語和關於惠能的評價相對照，神會和惠能在胡適心目中的位置不言自明。由此可知，胡適在評判神會與惠能的地位時，是以他們的知名度和正統性爲評判尺度的，而知名度的高低以及是否具有正統性，又是和當事人所在地域的重要性以及被皇權認可的程度相關聯的。如果把這個評價標準表述得更加清楚明白一些，那就是誰在當時的政治文化中心地區誰就具有較高的知名度，誰與皇權的關係密切誰就具有正統性。按照這樣的標準來說，在神會北伐之前，自然是北宗具有較高的知名度並具有正統性，而南宗則相反；在神會北伐之後，自然是神會具有較高的知名度並具有正統性，而惠能則不及神會。

以後，在胡適作於一九三一年至一九三二年的《中國中古思想小史》講義和一九三四年的《中國禪學的發展》講演中，均有相當多的篇幅論及惠能與神會，其中每每把惠能稱為「廣東佬」或「不識字的和尚」。這種看似詼諧而又不值得在意的稱呼出自名滿天下的大學者胡適之口，很難說其中不含有對惠能的幾分輕蔑，尤其是如果把這種態度與他對神會的評價對照來看的話，可以更清楚地看出二者在他心目中的地位差距。胡適作為不信宗教的學者研究禪宗，本可以對惠能與神會平等對待，即便要強調神會的歷史地位，也無必要使用輕蔑的口吻稱呼惠能。然而二人在他心目中的地位懸殊竟至於流露在不經意的言表當中，究其原因，無非是因為惠能在胡適的心目中不過是個局限於嶺南一隅又沒有文化的和尚，而神會則挺進中原影響中央，且具有相當高的文化教養，無論從地理、政治、宗教、文化等哪個側面來看都屬於中心圈裡的人物。從中心或中央的立場來看，惠能自然就顯得無足輕重了。在《中國禪學的發展》中，胡適把皇權對神會地位的認可作為神會北伐成功的標誌，[註 17]以後在他晚年的口述自傳中分析神會被忽略的原因時也提到「南宗的地位最後被朝廷肯定為禪宗正統——甚至也可以說是整個佛教的正統」[註 18]，明確地把神會的在佛教內的成功度及正統性與中央皇權的認可聯結在一起，似乎不管是宗派也好還是人物也好，誰要是能得到皇權的支持與認可，其宗教地位就是「正統」，其歷史作用也更加重要。

到了晚年，胡適在口述自傳裡對自己的禪宗史研究作了回顧和總結，在論及惠能與神會的地位之時，更明顯地透露出中央中心主義的立場：

神會顯然是把他那不識字的師父抬舉到名滿天下的第一功臣。

惠能——如實有其人的話——顯然也不過是僅僅知名一方的一位區域性的和尚，在當地傳授一種簡化佛教。他的影響也只限於當時廣東北部韶州一帶。他底教義北傳實是神會一個人把他宣揚起來的。神會為他拼命，並冒著殺頭的危險，經過數十年的奮鬥，最後才把這位南方文盲和尚的教義傳入中原！

神會死後〔很多年，終於〕被追封為「禪宗七祖」。因此他那位不識字的師父，廣東籍的惠能和尚也就間接被公認為正統的「禪宗六祖」了。

神會和尚成其革命大業，便是公開的直接的向這聲威顯赫的北派禪宗挑戰。最後終於戰勝北派而受封為「七祖」，並把他的師父也連帶升為「六祖」。所以神會實在是個大毀滅者，他推翻了北派禪宗；他也是個大奠基者，他建立了南派禪宗，並做了該宗的真正的開山之祖。這就是佛教中的禪宗！[註 19]

在這些關於惠能與神會的對比評價中，有以下幾點值得注意：

一是胡適反覆強調惠能是一個「不識字的師父」或「文盲和尚」，是神會把惠能的教義傳入中原，於是惠能才得以「名滿天下」。這種說法實際上是從知名度和文化教養的程度對二人所作的評價。在胡適看來，惠能身在嶺南，僅僅「知名一方」，神會進入中原，影響覆蓋全國，如果神會不把惠能的教義傳入中原，嶺南的惠能就不可能發生全國性的影響。這樣說來，一位地方性的和尚之所以能夠「名滿天下」，完全是由他的弟子打進中央所帶來的結果，似乎作為地方性的佛教或人物若不借助中央的勢力就不可能影響到全國。與二人知名度相關的是他們各自的文化教養程度。按照胡適的觀點，似乎可以說不識字的惠能只能提出簡單的教義，與此相應，他的影響也只能限於一個區域，而只有具備較高文化教養的神會才可以提出比較精緻的教義，因而也才有資格進身中原。胡適雖然沒有明言神會的文化教養高於惠能，但他作為神會研究的專家，當然比誰都清楚神會兼通儒、道、佛的各種典籍[註 20]，既然說不識字的惠能是靠了神會才得以「名滿天下」，那就意味著惠能自身本來不具備進身中原名揚天下的資格，而只有博通經論的神會才具備這一條件。總之，單就知名度與文化教養的水準來說，二人地位的差別已經一目了然。

二是他明確提出惠能是「一位區域性的和尚」，是神會把惠能的教義傳入「中原」。關於惠能的地方性，胡適在此之前往往用「南方」這一含義具體的方位詞加以表示，在這裡則改用更具概括性的「區域性」一詞。儘管這個詞語的具體所指依然是「廣東北部韶關一帶」，但是它又相對於唐代政治文化（包括宗教）中心地區的「中原」而言，因此這一用語的嚴格意義自然是指中央以外的地方或政治文化中心圈之外的邊緣地區。這一詞語使用上的變化看似微不足道，其實很可能體現了胡適早年心目中還比較模糊曖昧的那種根據中央和地方的位勢差異來評判歷史人物地位的背景觀念此時已經變得比較自覺和明朗。眾所周知，所謂「中原」並不是一個單純的自然地理概念，其傳統意義是指全國政治文化的中心地帶，它不僅在政治上是皇權所在的廣義象徵，同時在隋唐時代也是主流佛教集中的地帶，因此，當胡適把「區域性」和「中原」對照使用的時候，這兩個詞的對舉便不僅僅意味著它們所代表的地域範圍的差異，而是同時還意味著它們所體現的政治文化上的位勢差異。具體地說，「區域性」除了是指地域範圍的局限性之外，還兼有局部性、邊緣性、從屬性乃至非正統性等意味；與此相對，「中原」除了指以河南為中心的黃河中下游地區以外，還兼指具有全國性、中心性、統率性乃至正統性的地區。胡適強調惠能是一位「區域性的和尚」，實際上也就把惠能定義為處在邊緣位置、只具有局部性影響、不具有正統性的人物；而他強調神會挺進「中原」並取代了北宗的位置，就意味著神會是佔據了中心位置、具有全國性影響和正統性的人物。很顯然，惠能和神會所處的政治——文化地理位置的位勢差異，是胡適確定他們在禪宗史上地位的基本座標。然而，「區域性」和「中原」（或可稱為「中心性」）在政治文化上的位勢差異實際上來自這兩個詞所代表的地域與國家權力的遠近關係，所以根據宗教人物所在的政治——文化地理位置評判他們的重要性或歷史作用，這本身就是傳統的大一統觀念作祟的表現。

三是胡適明確斷定惠能六祖地位的確立是由神會成爲七祖而連帶產生的效果，而神會的「革命大業」的成功——即「推翻了北派禪宗」、「奠立了南派禪宗」——的標誌就在於皇家承認了其七祖地位。在胡適心目中，似乎皇權的認可乃是一項至關重要的因素：如果神會不被皇家封爲禪宗七祖，那麼北宗既不會失去原有的正統性，師以徒顯的惠能也不能被公認爲禪宗六祖，南宗也不會取得正統地位。這樣的思考方式過高估計了政治權力、特別是以皇權爲代表的中央權力對宗教的影響，忽視了宗教的獨立性以及宗教自身的演變規律，他實際上把皇權的干預看作禪宗內部事務變化的主要決定因素了。

透過上述關於惠能與神會的對比評價，可以看出在胡適的心目中其實已經預設了一個禪宗克里斯馬的標準，即有文化、處在政治文化的中心地帶、得到皇權的認可和支持。在他看來，只有具備這些條件的人物，才可能具有「名滿天下」的知名度，才可能取得宗派鬥爭的成功，才可能獲得宗教上的正統性，因而其歷史作用和地位也才更爲重要。從這樣的標準來看，具備上述條件的恰恰是神會而不是惠能，所以神會才應該是禪宗的真正的克里斯馬，他的作用和地位也應該比惠能更重要；既然神會比惠能重要，那麼當發現兩者的語錄具有相同的觀點時，那就很自然地認爲神會才擁有這些觀點的發明權了。

在胡適設定的禪宗克里斯馬要素中既然排除了「區域性」，於是剩下的自然就是與之相反的中央性或中心性。中心性不僅佔據地理上的優勢，而且具有文化和政治權利上的強勢。在胡適的眼裡，惠能不過是偏居一隅的「廣東佬」、「文盲」、「不識字的和尚」，因而他無法理解這種與中央無緣的「區域性的和尚」竟然可以成爲風靡全國的一大宗派的精神領袖的歷史事實。恰恰是這種中央高於地方、中心性優於區域性的觀念預設，決定了胡適在神會與惠能的歷史地位評價以及《壇經》作者歸屬問題上的判斷走向。

那麼，這樣的觀念是否符合南宗乃至中國佛教史的實際情況呢？這就是從胡適的神會創始說裡引出的一個饒有意味的問題。弄清這個問題，不僅可以判明胡適觀念的正確與否，而且有助於我們對禪宗以及中國佛教某些性質的把握和理解。就目前的研究階段來說，後一方面的意義比前一方面的意義更爲重要。接下來本文即根據禪宗以及中國佛教史的實際情況對這種觀念加以檢討。

二、南宗禪的地方意識

根據南宗的文獻來看，南宗並不把自己看作中心佛教勢力的隸屬物，而是自覺保持著獨立的地方意識。由於這種地方意識常常以「南方」或「嶺南」的話語方式表現出來，所以本文姑且稱之爲南方意識。從當時佛教的中心勢力集中在以中原爲核心的北方地區的背景來看，這種地方意識顯然具有維護南方佛教的地位和尊嚴以及與北方的中心佛教勢力分庭抗禮的意味。惠能傳記資料中的南北平等說和佛法向南說就是南宗地方意識的典型表述。

(一)惠能的南北平等說

在惠能的傳記資料中，有兩個表現惠能關於南北平等觀的記載。其中第一個是惠能初見弘忍時的著名對話：

弘忍和尚問惠能曰：「汝何方人？來此山禮拜吾，汝今向吾邊復求何物？」

惠能答曰：「弟子是嶺南人，新州百姓，今故遠來禮拜和尚。不求餘物，唯求作佛。」

大師遂責惠能曰：「汝是嶺南人，又是獠獠，若為堪作佛？」

惠能答曰：「人即有南北，佛性即無南北。獠獠身與和尚不同，佛性有何差別？」
[註 21]

這段對話看上去只是惠能求法經歷的一段故事，其實它很重要，正如有的學者指出的那樣，在成佛作祖只能籍在中原而不應是「邊方」之人的傳統佛教觀念以及南人被排斥在「華夏」圈之外的背景下，它具有「樹立南人為領袖的理論權威」和爭取南人平等地位的意義。[註 22]不過，對於惠能南宗來說，所謂北方恐怕並不僅僅意味著自然地理意義上的北方地區，而是還意味著以中原地區為核心的中心佛教勢力所在。

如果仔細玩味這段對話紀錄，還可以從中看出南宗心目中的南方意識的具體內涵。

首先是對話緊緊圍繞著嶺南人如何如何的話題展開，表現了問答雙方均懷有明確的地方意識，其中既含有對地域差別的重視，也含有對教內身分差別的重視，也就是說他們是綜合了信徒的地域屬性來估價其信仰資格或宗教身分的。

其次是借弘忍的口吻暴露北方佛教對南方、特別是嶺南人信仰資格的懷疑。儘管弘忍不在佛教中心地帶，「東山法門」也不屬於當時佛教的主流，但是畢竟比偏遠的嶺南更為接近當時的中心佛教，而且已經構成當時禪門當中的一大勢力，即使弘忍所說並非出自真心，或者只是對惠能見地的測驗，但是這種質問本身就表現了身居佛教中心地區的高僧對南方信眾的輕視。

再次是借惠能的口吻證明南方佛教的合法性。惠能運用人人皆有佛性的教義反駁弘忍的質疑，從這樣的教義可以引申出人人都有成佛資格的結論。這個教義在當時廣為人知，以此證明南人同樣具有成佛的資格，即使像弘忍那樣的高僧大德也不得不予認可。

最後是借惠能的回答表現南方佛教以及普通信眾對北方高僧大德的抗衡意識。對話中表現出惠能見地的高超，以至於勝過身為老師和高僧的弘忍，這樣的記錄婉轉地表現了南方的

佛教信徒在北方高僧大德面前的優越意識和自豪感。在《曹溪大師別傳》中記有弘忍對惠能答話的印象，即「自識佛性，頓悟真如」[註 23]，其實這樣的記錄顯然是南宗信徒借弘忍之口所作的自我評價，表明他們把憑藉自己的能力領悟佛教真理作為自豪的資本。《別傳》中還有一段弘忍向惠能傳授袈裟時的談話，說北方的高僧只是「龍象」，只有惠能才是「象王」，[註 24]更明顯地流露出嶺南的惠能遠遠高於北方高僧大德的南方佛教優越感。在南宗看來，具備「自識佛性，頓悟真如」的見地和能力，既是他們獲得宗教合法性的條件，也是他們勝過北方高僧大德的資本。

惠能關於南北平等的另一個資料見於《菩提達摩南宗定是非論》。其中記述了來自北宗的僧人廣濟進入惠能房內竊取袈裟，惠能以「唯見有人入來，亦不知是南人北人」的說法敷衍眾人的追究。[註 25]在這個記錄裡，北方僧人廣濟被描寫成偷盜袈裟的竊賊。由於袈裟是傳法的信物，所以北方僧人盜取袈裟就可能意味著北方佛教盜取法統。事件發生之後，眾人首先關心的不是竊賊是誰，而是那個竊賊究竟是南人還是北人，表現出一般僧人對於南北分別的敏感。而此時的惠能早已變得慈悲圓融和寬懷大度，不再計較南人北人的孰優孰劣。在通常情況下，盜竊行為本該受到懲罰或譴責，但是惠能為了使竊賊的性命不至受到傷害，故意用不分南人北人的說法使人無從辨認盜賊是誰。這樣記錄的用意顯然在於表現南方佛教領袖惠能的寬容大度，以及他對於南人北人的一視同仁。實際上，通過對惠能這種慈悲為懷一視同仁姿態的描述，越發襯托出北方中心佛教勢力的卑鄙和藐小。

綜合上述惠能的兩個南北平等觀的例子來看，其中第一個主要是說明南方佛教並不亞於北方的中心佛教，而是同樣具有宗教上的合法地位；第二個主要是說明南方佛教比北方的中心佛教具有更大的包容性，惠能不再計較北方僧人過失的說法，顯示了南宗已經置身於超越南北區別的更高境界。

(二)佛法向南說的出現

南方意識的另一個典型表現是佛法向南說。這個說法的具體意義是指禪法從湖北黃梅的弘忍那裡轉移到了嶺南的惠能那裡，但是由於弘忍的位置相對於嶺南的惠能而言更接近當時中心佛教勢力所在的北方中原地區，因而只要將這一說法的意義稍加引申，就不難使人聯想到佛法從北方中原地區轉移到了南方的嶺南。

作為弘忍與惠能之間佛法授受的故事之一，佛法向南說最早見於敦煌本《壇經》：

能得衣法，三更發去。……祖處分：「汝去，努力將法向南。三年勿弘此法，難去，在後弘化，善誘迷人，若得心開，汝悟無別。」辭違已了，便發向南。[註 26]

這一記載的要點是弘忍勉勵和叮囑惠能把佛法傳向南方，並說明南方之人若得開悟便與惠能無別，實際上無非是借弘忍之口承認南方佛教的合法性以及南人開悟的價值。以後類似的記載又見於神會的語錄、《曆代法寶記》、《曹溪大師別傳》等，各本所記錄詳略不同，於是形成這一傳說的不同翻版。其中比較值得注意的有如下幾個情節：

一是弘忍對惠能說「汝緣在嶺南」，[註 27]意在說明佛法與嶺南地區有著特殊的因緣。按照通常的理解，佛法無邊，本來應該沒有地域的限制，可是這裡卻借弘忍的口吻將惠能的佛法因緣限定在偏遠的嶺南，似乎佛法的傳播只有在嶺南才可以暢通無阻，或者說佛法必須有嶺南的地緣關係作為依託，這種說法在強調佛法與嶺南的特殊關係的同時，也否認了佛法與其他地區的因緣，其中當然包括中心佛教勢力所在的北方中原地區。

二是神秀對道俗說「佛法盡在彼（指惠能）處」，[註 28]顯然是借神秀之口強調佛法已經完全轉移到了嶺南。神秀號稱「兩京法主，三帝國師」，如果他也承認佛法完全轉移到了南方的話，豈不意味著在受到皇權寵信和支持的中心佛教勢力圈內已經沒有佛法？與此類似的是弘忍在向惠能傳法之後對門徒說：「汝等散去，吾此間無有佛法，佛法流過嶺南。」[註 29]也是意在強調佛法流向嶺南，嶺南之外沒有佛法。

三是借弘忍之口說明佛法向南的理由，即「後有邪法競興，親附國王大臣，弊我正法」[註 30]。就是說佛法向南是為了躲避「邪法」和維護「正法」，而所謂「邪法」即是「親附國王大臣」的佛教。儘管這裡沒有明言「親附國王大臣」的是誰，但是卻明顯地表達了南宗把「親附國王大臣」的佛教勢力視為「邪法」而予以排斥的立場。這個記錄的用意在於借弘忍之口說明惠能前往偏遠的嶺南是為了躲避勾結皇權的「邪法」勢力的災難，而且遠在邊方的佛法比依附國王大臣的佛教更為純正。如此說來，南宗所謂的佛法向南已經不單純是佛法在地理位置上的轉移，而是和躲避皇權的糾葛以及保持佛法的獨立與純潔交涉在一起的變化。

通過上面的記錄可以看出，佛法向南說的真正意義在於，一方面是強調佛法從北方中原地區轉移到了偏遠的南方，另一方面是強調南方佛教遠離皇權的政治瓜葛，比北方中原地區的中心佛教更為純正。換句話說，地處邊遠地區的南方不僅有佛法，而且這裡的佛法更為正宗。南宗的佛法向南說以強調佛法的特定地緣關係的方式，既表現出他們對自身所處地緣關係的自我肯定，也表現了他們對佛教與皇權交涉方式上的選擇意向，說得更清楚一點，就是他們不希望佛教過分依賴於國家權力，以免自己的佛教變成依附國王大臣的「邪法」。

(三)唐人心目中的嶺南

如上所說，南宗認為嶺南與佛法有著特殊的因緣，嶺南對他們來說甚至可以說是新的佛教中心所在。然而嶺南在唐人的心目當中又是怎樣的地方呢？如果把禪宗的南方意識與唐人

心目中的嶺南印象加以對照，或許可以更清楚地看出禪宗的南方意識裡所包含的獨樹一幟的意向。

關於唐人心目中的嶺南印象，這裡僅以幾個人物為例略作說明。

首先看初唐時期魏徵眼裡的嶺南。太宗時有人誣告嶺南馮盎謀反，太宗欲發兵討伐，魏徵諫阻，理由是「嶺表瘴癘，山川阻深，兵運難繼」，以及「千石之弩不為鼯鼠發機，大國之師豈為蠻夷興動」。^[註 31]在他看來，嶺南不過是一個氣候瘴癘、山川阻隔、有類蠻夷小國之地，根本不值得大唐朝廷為之興師動眾。

再看盛唐時期的張九齡。張九齡係韶州曲江人，不僅以詩文著稱，玄宗時還曾官至宰相。作為嶺南出身的傑出人物，張九齡乃屬不世出的人才，即如明代丘濬所說：「蓋自三代以至於唐，人才之生，盛在江北。開元、天寶以前，南士未有以科第顯者，而公首以道侔伊、呂；科進未有以詞翰顯者，而公首掌制誥；內供奉未有以相業顯者，而公首相玄宗。」^[註 32]在丘濬看來，九齡不僅是在嶺南難得一遇的政治文化精英，就是在整個南方地區也屬少見。這種人才的少見剛好表明嶺南是一個文教尚欠發達的地區，儘管九齡的門第、官位、教養均在上乘，但還是不敢炫耀自己的出身之地，而只能在玄宗面前自稱「荒陬孤生」^[註 33]。在他一生的業績中，曾經為開通大庾嶺的道路作出過貢獻。開元四年（七一六），九齡為開通大庾嶺路上書，其中對那裡的道路險阻、交通不便作了生動的描述：「初嶺東廢路，人苦峻極。行徑叢緣，數里重林之表；飛梁峩巖，千丈層崖之半。顛躋用惕，斬絕其元。故以載則曾不容軌，以運則負之以背。……而越人綿力薄財，夫負妻戴，勞亦久矣。」^[註 34]通過他的描寫，可以對上文魏徵所謂嶺南的「山川阻深」獲得一些具體的印象。

與張九齡同時代的還有張說。張說也是著名的文人加宰相，曾經一度被貶到嶺南的欽州。貶謫期間，他一直覺得那裡潮濕瘴氣，加上孤獨寂寞，時時盼望著早日返回洛陽。這種心情充分反映在他這一時期的詩作當中：「萬里投荒裔，來時不見親」（〈嶺南送使三首〉之三）；「南海風潮壯，西江瘴癘多」（〈端州別高六晉〉）；「待罪居重譯，窮愁暮雨秋，山臨鬼門路，城繞瘴江流」（〈南中送北使二首〉之二）；「南土多為寇，西江盡畏途。山行阻篁竹，水宿礙萑蒲」（〈和朱使二首〉之一）。^[註 35]從中可以看出偏遠荒裔、潮濕瘴癘、山川阻隔、言語不通、盜寇出沒等等就是張說在嶺南得到的印象，這樣的環境自然使他這種從大唐政治文化中心圈裡被貶至此的人越發感到孤獨難耐。

再看比上面的二張稍晚的王維。王維撰有〈六祖能禪師碑銘〉，其中在記述和評價惠能行迹的同時，也無意中流露出他本人對嶺南的印象。按他的說法，惠能的高尚德行感化了南方（百越）的民眾，於是「修蛇雄虺，毒螫之氣銷；跳豸彎弓，猜悍之風變。畋漁悉罷，蟲鳩知非。多絕膾腥，效桑門之食；悉棄罟網，襲稻田之衣」^[註 36]。也就是說當地民眾在惠能的感召之下改變了「猜悍之風」和畋獵殺生的習慣，而歸向溫厚素樸的農業生活。很顯然，

王維眼裡的嶺南屬於遙遠南方的百越之地，那裡虺蛇出沒，瘴氣連天，當地的人民猜疑兇悍，畋獵漁罟，不避腥膻。一言以蔽之，嶺南乃屬環境惡劣、教化不及之地。

最後再看中唐時代的韓愈。韓愈出生在河陽（今河南孟縣），[註 37]也是典型的北方中原出身。元和十四年（八一九），因諫憲宗迎佛骨而被貶為潮州刺史。他在潮州期間給皇帝的上表中描述當地的環境，說那裡是「颶風鱷魚，患禍不測；州南近界，漲海連天，毒霧瘴氣，日夕發作。……居蠻夷之地，與魑魅為群」[註 38]。當地的自然環境給他的印象就是偏遠惡劣，交通不暢，氣候濕熱，瘴氣連天，怪獸出沒，蠻夷所居。至於當地的人文環境給他的印象則是「人吏目不識鄉飲酒之禮，耳未嘗聞鹿鳴之歌，忠孝之行不勸」[註 39]。韓愈的生年比惠能晚了一百三十年，而且即使同屬嶺南，潮州的自然條件也比地處山區的韶州一帶更為優裕，按照常理來說，此時此地的嶺南應該多少勝過惠能的時代，但即使如此，嶺南還是給韓愈留下如此惡劣的印象。對他來說，嶺南就是「蠻夷之地」，簡直令這位擁有中原文化優勢的人物無法忍受。設使韓愈早生一百多年而被貶謫到那裡，或許他對嶺南的印象還要更糟。也許韓愈對嶺南的貶低有些過頭，但是這也不能簡單地歸結為他個人的偏激，因為唐代把嶺南作為一個貶職下放的去處，這本身就表明嶺南在當時人們心目中地位的低下。

以上所舉的都是唐代政治文化領域的著名人物，其中有的還與禪宗高僧發生過直接的接觸（如張說、王維、韓愈），他們的看法應該可以代表唐代一般人對嶺南的印象。他們當中除了張九齡由於出身嶺南而抱有懷鄉之情以外，其餘的無一對嶺南持有好感。在他們的印象當中，嶺南地區不僅自然條件惡劣，而且人文環境也遠遠不及北方的中原地區。然而，就是這樣一個在當時人們心目中被看作偏遠荒僻、蠻夷所居的化外之地，卻被南宗說成其人不亞於北人、其地是佛法的歸宿、其佛法更為純正的所在，其中包含的為南方佛教爭取地位、無視北方的中心佛教勢力的權威並與之分庭抗禮的意圖，豈不是再明顯不過了嗎？

三、南宗禪與皇權的疏離

如上所述，禪宗的南方意識已經含有排斥皇權瓜葛的傾向，只不過它所針對的主要是處在當時政治文化中心地區的中心佛教勢力而已。那麼，當南宗直接面對皇權時又是怎樣的呢？這個問題可以通過南宗的惠能拒詔說、神會反對北宗的理由、達摩與梁武帝對話說等資料窺見一斑，它們顯示出南宗對皇權抱著疏離的態度，對依附皇權的佛教持蔑視的觀點，以及宗教價值高於政治地位的價值觀。

(一) 惠能拒詔說的意義

南宗文獻中有關於敕迎惠能進京、惠能謝絕的記載。最早記錄此事的有王維的〈六祖能禪師碑銘〉，其中說則天武后和唐中宗詔惠能進京而被謝絕。[註 40]以後的記載則有柳宗元的〈賜諡大鑿禪師碑並序〉、劉禹錫的〈大鑿禪師碑並序〉、《曆代法寶記》、《曹溪大師別

傳》和《祖堂集》等，各種記載互有出入，但關於惠能沒有服從皇帝徵召的情節都是一致的。這個傳說從出現伊始直到宋代，隨著時間的推移而被不斷地修改補充，表明南宗僧人對它的高度重視乃至津津樂道。

關於這個記載，人們一般只關心它是否真實，即它究竟是可信的歷史事實還是被編造出來的故事傳說。本文關心的是這項記載本身所體現的南宗在對待皇權問題上的價值觀。從這樣的角度著眼，本文特別注意這個記載中的兩點：一是關於惠能謝絕徵召的理由，二是惠能謝絕態度的堅決程度。

關於謝絕的理由，王維的〈碑銘〉中用兩個典故將它婉轉地表達出來：「子牟之心，敢忘鳳闕；遠公之足，不過虎溪。固以此辭，竟不奉詔。」[註 41]前者是子牟的故事，後者是慧遠的先例。子牟指戰國時代的魏公子牟，曾有「身在江海之上，心居乎魏闕之下」之語，[註 42]意為雖然身在江湖，但是心繫朝廷。遠公是東晉時代的高僧慧遠，他身在廬山，抗禮萬乘，不敬王者，堅決捍衛佛教的尊嚴，以其僧人的獨立性贏得世人的尊敬。前一個例子表示惠能雖然遠在偏僻的嶺南，但是心裡並沒有忘記朝廷；後一個例子表示惠能打算效法慧遠，抱定了一直在嶺南傳教的決心。在王維看來，惠能就是基於這樣的理由而拒絕了皇帝的徵召。

問題是為什麼皇帝一發出進京的敕令，惠能就申明自己不忘朝廷的心情呢？其中的緣由頗為耐人尋味。恐怕不能排除這樣的可能，即由於嶺南和朝廷之間不僅在地理上相距遙遠，而且由於南宗教團沒有與朝廷之間的密切關係而缺乏來自後者的信任，於是惠能才刻意申明自己不會忘記朝廷的恩德，以便消除朝廷的疑慮。如果南宗與朝廷之間有著密切的關係並已經取得朝廷的信任，那就沒有必要作這樣的刻意表白；反之，恰恰是由於南宗與皇權之間的關係疏遠，於是才有必要作這樣的申辯，而申辯的目的無非是要得到朝廷的諒解，以便確保自己繼續在嶺南傳教的安全。因此，這樣的申辯本身就是一種此地無銀三百兩式的表白，也就是說，惠能越是說自己不敢忘記朝廷，就越表明南宗和朝廷關係疏遠的事實。

關於這一點，還可以從王維對惠能禪學的評語進一步說明。王維的〈碑銘〉在概括地敘述了惠能的禪法之後總結說：「永惟浮圖之法，實助皇王之化。」[註 43]這裡的「浮圖之法」就是指惠能的禪法。王維以第三者的口吻說這種禪法有助於皇帝的教化，亦即有益於皇權的統治。惠能在嶺南地區傳教，原本與朝廷毫不相關，至少在惠能的頭腦裡應該沒有為了維護皇權的統治而到嶺南傳教的意識，而且按照《曹溪大師別傳》的說法，惠能前往嶺南乃是為了回避開與國王大臣的交涉，可是王維卻偏偏強調惠能的佛法可以輔助皇權對邊遠地區的統治，這樣的評價不免含有替南宗說項之嫌。由於一般認為王維的〈碑銘〉是受神會的委託而作，所以這個評語既可能是王維為了給神會幫腔而提出的看法，也可能原本出自神會的授意，但不管是出自誰的意旨，如果南宗在當時是皇權可以自如控制的社會組織力量，那麼他們又有什麼必要特意說明惠能的教法「有助皇王之化」呢？越是親近皇權的「國師」、「國寶」，就越不需要多此一舉；而越是特意表白，就越是說明表白者自知皇權對自己放心不下。

《曆代法寶記》的記載則隱約透露出惠能拒召的堅決。其中說武則天三度遣使徵召，惠能「託病不去」，只得按武則天的要求將傳法袈裟奉上，結果袈裟又被轉給了四川的智洗禪師。[註 44]《曆代法寶記》的記錄意在為資州智洗一系的傳法由來編造證據，為此而把人物和年代都搞得驢唇不對馬嘴，學者們由此斷定其所記之事並非史實。[註 45]儘管《曆代法寶記》的記錄未必可信，但是它本身卻反映出在智洗一系的禪僧眼裡關於惠能拒召的印象，那就是惠能「託病不去」，為了留守嶺南，以至連出讓作為禪宗正統標誌的傳法袈裟也在所不辭。這種記錄更清楚地襯托出惠能堅決不與皇權合作的姿態。

學者們早就指出這個記載的可疑之處，例如胡適就曾證明《曹溪大師別傳》中的高宗敕文是「偽造的詔書」[註 46]，杜繼文更斷言關於徵召惠能的敕文均係偽造。[註 47]不過筆者認為這個記載並非像一般史書那樣重在紀事的歷史記錄，而是傳達某種意義的歷史傳說；它作為紀事的歷史資料雖不可信，但作為傳達意義的思想資料卻有價值。因此，在難以判明其內容真偽的情況下，探尋它的意義比討論它的真實性問題更有意義。就這個傳說從一開始就在諸多禪宗文獻中被記錄和修改的情況來看，足見南宗對這一傳說的重視。假設歷史上的惠能真的曾經謝絕皇帝的徵召，那麼惠能的這一行為本身就表明他與皇權的疏離，就像有的學者所說的那樣，惠能沒有應召，不與皇權合作，保持了山林佛教的特色；[註 48]而後代南宗對此傳說的重視，則意味著他們對這一傳統的強調。如果這個傳說原本是編造出來的故事，那就更意味著惠能以後的南宗與朝廷保持距離的立場，為了伸張地方佛教的合法性，以至於不惜把謝恩抗旨的臉譜貼到六祖的頭上。探討這個傳說的意義，可以更容易看出南宗究竟買不買朝廷的帳，因此它是一個饒有趣味的問題。

(二)神會反對北宗的另一個理由

關於南宗對皇權的疏離以及對依附皇權的中心佛教勢力的排斥，還可以通過神會對北宗的批判得到進一步瞭解。關於神會北上反對北宗的原因或理由，很久以來一般只注意神會關於北宗「師承是旁，法門是漸」的評語，似乎南北宗的衝突只限於宗門正統和法門教義的範圍。[註 49]其實，神會之所以反對北宗，還有另外的理由。這個理由在《菩提達摩南宗定是非論》裡有清楚的記載：

遠法師問曰：「秀禪師為兩京法主，三帝門師，何故不許充為六代？」

和上答：「從達摩以下至能和上，六代大師，無有一人為帝師者。」[註 50]

遠法師是北宗的信徒，在他看來，作為「兩京法主，三帝門師」的神秀受到帝王的尊敬，當然有資格成為禪宗的第六代祖師。這種看法顯然是根據神秀與皇帝的關係以及受帝王尊敬的程度來評判他在禪宗中的地位。但是在神會看來，「為帝師」本身就背離了禪宗的傳統，因

此不能承認神秀的正統地位；即使神秀受到皇權的尊敬和支持，只要這樣的作法不符合「六代大師」以來的傳統，就不能承認他繼承禪宗法脈的資格。在判斷宗門的是非時，神會遵守的是佛教自己的傳統和價值，而不考慮來自皇權的評價。據此情況來看，神會的北上抗爭只是要為禪門正本清源，而無爭取皇權支持與認可的意圖，因此，那種認為神會是一個「政治和尚」的說法乃是對神會的誤解。

不僅神會本人將宗教價值置於政治權威之上，他的弟子或擁護者們也是一樣。《菩提達摩南宗定是非論》中所記北宗普寂的信徒和神會的信徒在評價各自的老師時發生的爭論即可表明這一點：

於時有同學相謂曰：「嵩山寂和尚，一佛出世，帝王仰德，四海歸依。誰人敢是？誰人敢非？」又同學中有一長老答曰：「……我和上承六代之後，付囑分明。又所立宗體與諸家不等。」[註 51]

那位「同學」是普寂的崇拜者，「長老」是神會的擁護人。前者認為普寂的高明就在於受到帝王的尊敬，並具有話語的霸權和廣泛的影響；後者認為神會雖然沒有帝王的支持和普寂那樣的名氣，但是他繼承了禪宗的傳統，又有獨特的教義，所以比普寂更為優秀。二人在普寂和神會評價上的分歧，實際上表現了雙方在究竟是以政治價值優先還是以宗教價值優先的問題上的相左。南宗信徒顯然把宗教價值置於政治價值之上。至於說到神會在信徒眼中的價值究竟何在，則如《定是非論》的執筆者獨孤沛所說：「我襄陽神會和上，悟無生法忍，得無礙智，說上乘法，誘諸眾生，教導眾生。」[註 52]就是說神會的價值在於他對大乘「無生」的道理領悟透徹，他的教法更加高明，對眾生更具教化引導的吸引力。這一評價完全是以佛教信仰的價值尺度為基準，而根本不屑於考慮評價對象在政治地位上的尊卑如何。

(三) 達摩與梁武帝對話說的意義

菩提達摩與梁武帝的對話是禪宗中廣為流傳的公案，其中借達摩之口把歷史上熱心奉佛的梁武帝貶得灰頭垢面，其寓意本身非常耐人尋味。

達摩與武帝對話的傳說最早形成於何時，目前無從詳考。現在所能確認的只是這一傳說最早出現於《菩提達摩南宗定是非論》，以後才陸續見於柳宗元的〈賜諡大鑿禪師碑并序〉、《傳法記》、《曆代法寶記》、《寶林傳》、《祖堂集》等唐代的南宗文獻。胡適在一九二七年斷定最早記錄這個傳說的文獻是形成於西元八世紀而後來失傳的《傳法記》，[註 53]然而《傳法記》中所記達摩與梁武帝的對話已經比《南宗定是非論》的記錄多出了一些文字，如

果用胡適自己的話說，同樣屬於「添了不少枝葉」的作品。胡適在一九五八年才見到《南宗定是非論》的開頭部分，大概由於他在寫作《菩提達摩考》的當時尚不知道這個資料，於是誤將《傳法記》當作這個傳說的最早記錄。宇井伯壽則認為最早記述這個傳說的是成書於大曆九年（七七四）前後的《曆代法寶記》，[註 54]但是根據獨孤沛的記述，《南宗定是非論》的形成時間大約是在開元二十年（七三二）[註 55]，它比《曆代法寶記》的形成時間早了大約四十年，因此《南宗定是非論》的記錄比《曆代法寶記》更早。總之，在目前所能見到的資料中，《南宗定是非論》才是最早記錄達摩與梁武帝對話的文獻。

《南宗定是非論》中關於達摩與梁武帝對話的記錄如下：

武帝問法師曰：「朕造寺度人，造像寫經，有何功德不？」

達摩答：「無功德。」武帝凡情，不了達摩此言，遂被譴責出。[註 56]

其要點是達摩把武帝的「造寺度人，造像寫經」說成「無功德」的行為。以後出現的有關這個對話的記錄，除了繼承上述要點之外，大多在達摩的答話中增加了關於武帝為什麼沒有功德的理由說明，即武帝的作法係「有為之事」（或曰「有為之善」、「人天小果，有漏之因」），並將對話的內容充實潤色，使故事的結構更加完整，及至宋代，甚至連達摩以一葦渡江離開金陵（「一葦渡金陵」）的情節也被加了進去。只要將各本的記錄按照時代順序稍加比照，就不難看出這個傳說被不斷加工潤色的痕迹，而這種情況恰恰表明南宗對這一公案的重視。

關於這個傳說的真偽，胡適曾指出它「全是後人偽造出來的」，認為這個傳說「逐漸由唐初的樸素的史迹變成宋代的荒誕的神話」；[註 57]宇井伯壽也斷言達摩不曾謁見梁武帝，並認為這個傳說出自四川保唐一系的編造。[註 58]的確，可靠的史料中沒有可資證明梁武帝與達摩會見的記載，這個傳說顯然是南宗信徒編造出來的故事。

儘管如此，構成這個傳說的素材卻可能其來有自，因為在比《南宗定是非論》早出的其他佛教文獻中已經有和這個傳說相當近似的記載，它們很可能構成後來禪宗關於達摩與梁武帝對話說的素材或原型。例如在法藏的著作裡記有關於真諦和梁武帝見面以及真諦可以輕浮水上的傳說：

(真諦)以梁武帝泰清二年，歲次戊辰，見帝於寶雲殿。……然真諦或鋪坐具，跏趺水上，若乘舟而濟岸。接對吏君，而坐具無汗。或以荷籍水，乘而度之。如斯神異，其例甚多。[註 59]

這裡記錄的是關於南朝陳代真諦三藏的傳說，其中除了沒有真諦與梁武帝的對話以外，在其他情節方面已經具備了和後來達摩與梁武帝對話說相一致的要素：一是真諦係來自印度的外國僧人，見過梁武帝，後來又離開金陵；二是真諦具備如水上輕功的超能力，可以坐具或荷葉浮於水上濟而度之。前者與後來禪宗所說達摩的出身和經歷大致相合，後者與更後來出現的達摩「一葦渡江」說近似。另外，關於「一葦渡江」的說法還可以在道宣的著作中找到素材。道宣曾經說自己是「居無常師，追千里如咫尺，唯法是務，跨關河如一葦」[註 60]，儘管其中的「一葦」只是比喻小或近而非指跨越關河的工具，但是他的說法中已經具備了後來「一葦渡江」說中求法、跨河、一葦等要素。很顯然，只要將上述素材稍作加工處理，例如改變主人公以及道具的名稱，增加人物對話的情節，就可以構成後來的達摩與梁武帝對話的傳說。從時間上看，法藏和道宣都比《南宗定是非論》出現的時間在先，因此，禪宗關於達摩與梁武帝的對話說很可能是由此前有關真諦的傳說改編而成，或者說關於真諦的傳說為後來禪宗的達摩與梁武帝的對話說提供了最初的原型。

無論這個傳說的來歷如何，本文更關心的是它的意義問題。既然這個傳說的虛構性非常明顯，那麼南宗為什麼還要不斷地給它添枝加葉以使之繪聲繪色便於傳誦呢？梁武帝以帝王的身分熱心奉佛，而且他對佛教的信仰相當純正[註 61]，這樣一位大護法對一般佛教徒來說求之尚且不得，可是為什麼偏偏遭到南宗的嘲諷？

根據《南史》本傳的記載，梁武帝的奉佛活動主要集中在造寺、講經、持齋、守戒、捨身等方面。這在隋唐時期注重修心實踐的佛教信徒來看，顯然屬於執著「事相」而不得要領的宗教行爲。對於這種「事相」佛教的批判，並不始於南宗，而是在被認為神秀作品的《觀心論》裡就已經有明確的批評。[註 62]如果把南宗中流傳的達摩對梁武帝的答話和《觀心論》對照，可以說南宗與以往禪者在對待「事相」佛教的態度上基本一致，所不同的是以往的禪者只批評「事相」佛教的作法，即所謂對事不對人，而南宗則指名道姓地把前朝皇帝作為譏諷的對象，這種作法是不是別有寓意一時還難以斷定，但無論如何不能否認它客觀上具有向信奉佛教的皇權公開挑戰的效果。

另外，在這個傳說裡，達摩否定了武帝「造寺」的功德，那麼南宗是否就不需要「造寺」呢？非也。《曹溪大師別傳》裡記有惠能對神會說的一段「懸記」：「我滅度七十年後，有東來菩薩，一在家菩薩，修造寺舍；二出家菩薩，重建我教。」[註 63]胡適早已指出《曹溪大師別傳》是「一個無識陋僧妄作的一部偽書」，並揭露出這個懸記的作偽痕迹。[註 64]儘管它是偽造的惠能言論，但值得注意的是這個假借惠能口吻表達出來的價值觀。造假者無疑係南

宗傳人，他們在此借惠能之口明確表達出南宗既需要教法的重建，也需要寺舍的建設。自古以來，具備募捐化緣劈山破土興建寺院的能力一向是構成禪宗乃至整個中國佛教中克里斯馬的人格要素之一，這種情況一直延續到現代；[註 65]寺院建設是維持教團生存的必不可少的前提，即使禪宗的寺院遠遠不及梁武帝的寺院那麼規模宏大和璀璨輝煌，[註 66]但是假若沒有寺院的話，根本就無法想像動輒成百上千的信眾如何長期聚集在一起，以及龐大的教團何以維持。[註 67]因此，南宗原本沒有單純反對修建寺院的必要。既然如此，南宗為什麼偏偏否認梁武帝修建寺院的意義呢？究其原因，除了從禪宗的立場來說梁武帝那樣的行為屬於執著表面的「事相」而沒有觸及修心實踐的根本之外，恐怕就是因為由皇家提供或由朝廷支持的寺院，往往只有表面上的壯麗輝煌，而缺少真正的宗教性內涵，這樣的寺院被附加了過多的宗教以外的功能，而失去或淡化了寺院原本作為住持佛法清心修道的道場意義。因此，南宗否定梁武帝造寺的功德，很可能含有否定皇家寺院的意味。

梁武帝以奉佛而著名，在隋唐時代受到佛教內外各方的關注，假如把南宗對梁武帝的評價和南宗以外各方面的看法加以對照，可以更清楚地看出南宗對待皇權的態度。關於這一點，剛好可以從佛教以內和佛教以外兩個角度進行觀察。

一是把南宗和隋唐時代與皇權有著密切關係的佛教宗派對梁武帝的態度加以對照。在三論宗的吉藏、天台宗的灌頂、法相宗的窺基、華嚴宗的澄觀等人的著作裡，均有對梁武帝及其著作的提及或引用，但是並不見他們對梁武帝的嘲諷和批評。從這樣的情況來看，當時從佛教立場批評梁武帝的似乎只有南宗。在對待梁武帝的態度上，處在中心佛教勢力圈內、與皇權保持密切關係的宗派和處在中心佛教的邊緣、與皇權關係疏遠的佛教宗派之間有著明顯的區別，這種現象恐怕並非偶然，而是與他們和皇權關係的遠近有著密切的關係。

二是把南宗和當時政治文化中心圈內的非佛教人士對梁武帝的評價加以對照。在這一方面，可以唐太宗和韓愈的看法作為典型事例。在太宗看來，梁武帝因奉佛而導致國破人亡的後果，既表明了佛教所謂「報施之徵」的荒謬，也為後代的統治者提供了引以為戒的先例。[註 68]韓愈為了諫阻憲宗皇帝奉佛，也把梁武帝作為「事佛求福，乃更得禍」的典型。[註 69]在對待梁武帝的問題上，無論是像太宗那樣的最高統治者，還是像韓愈那樣的儒學文化精英，都是以政治上的成敗論英雄，在他們看來，武帝恰恰因為信佛而滅亡，所以佛門害政，武帝的奉佛乃屬政治上的失敗，所以不足取法。南宗同樣對梁武帝持否定的態度，但他們考慮的不是武帝在政治上的成敗，而是他的信仰價值。在他們看來，儘管武帝信仰虔誠，但悟境不及，因此即使他尊為帝王，也不足取。由此可以再一次看出南宗禪僧心目中宗教價值高於政治地位的價值觀。

說到南宗心目中的宗教價值高於政治價值，唐代禪宗史上那個「選官何如選佛」的著名公案也是一個典型的事例：

丹霞和尚……初與龐居士同侶入京求選，……逢行腳僧，與吃茶次，僧云：「秀才去何處？」對曰：「求選官去。」僧云：「可惜許功夫，何不選佛去？」……二人宿根猛利，遂返秦遊，而造大寂。[註 70]

僧人對丹霞和龐居士所說的話，表面上看去只是說明當官不如出家為僧的好，實質上表現了「官」在禪宗的心目遠遠比不上「佛」的價值觀。在他的啓發之下，丹霞和龐居士打消了仕進的念頭而投奔馬祖，結果後來雙雙成為禪門龍象級的人物。如果再聯繫《曹溪大師別傳》裡把「親附國王大臣」說成「邪法」的看法，就更不難看出南宗把宗教價值置於皇權之上的立場。

四、禪宗以外的場合：慧遠和玄奘

從胡適禪宗史研究中引出的問題，其意義並不限於禪宗，如果把中央中心主義的觀念放到更大的範圍來考察，它就涉及到中國佛教中的一個重要問題，即宗教領袖的成功、教團勢力的發展、以及他們的影響，是不是必須以佔據政治文化中心的位置為前提？是不是必須依賴國家權力的扶植？這個問題相當複雜，本文只以慧遠和玄奘為例作一嘗試性探討。這裡之所以選取這兩個人物為例，是因為前者長期身在山林，而且敢於抵抗強權，然而卻可以成為當時實際上的佛教領袖，後者身在京城，與皇權保持著密切的關係，可是卻影響有限。兩者的情況剛好相反，對於回答這個問題具有非常典型的意義。

(一) 慧遠——身在山林的佛教領袖

慧遠是東晉時期著名的高僧，也是繼道安之後的佛教領袖式人物。他身居廬山三十年，與僧俗各界有著廣泛的聯繫，但他並不阿附權貴，而且敢於抵抗政治強權，堅定地捍衛佛教的獨立和尊嚴，結果得到僧俗各界的廣泛尊敬，名聲遠播以至西域，對當時的佛教有著舉足輕重的影響。正是這樣一位歷史上的高僧，在王維的〈六祖能禪師碑銘〉裡被當做惠能的榜樣，「遠公之足，不出虎溪」的先例成了惠能拒絕皇帝徵召的理由之一。王維的記述暗示了惠能與慧遠的一個重要的共同點，那就是二人雖然不在政治文化的中心地區，也不依附於皇權的勢力，但是照樣可以成為影響卓著的宗教領袖。下面就從這一視角檢討慧遠與當時政治人物的交涉。

根據《高僧傳》的記載，慧遠與當時的諸多政治人物有所交涉，如他居住的著名的東林寺即由潯陽刺史桓伊所建，與荊州刺史殷仲堪論《易》，與司徒王謐、護軍王默等書信往還。這些交往對象雖然都是官場人物，但慧遠與他們的接觸或是接受經濟上的援助，或是學問及

人生觀的交流，並不涉及政治性和宗教性的交涉。最值得注意的是慧遠與桓玄的交往，他們的交往涉及佛教與政治的諸多關係。

當時與慧遠交往最多、且最有權勢的人物要屬桓玄。桓玄乃大軍閥桓溫之子，也是擁有政治和軍事實力的大豪族。他在江州刺史時期，是荆楚一帶的霸主，進入首都建業（今南京）之後，擁有「震主之威」，後來乾脆逼迫晉安帝交出皇位，自立偽楚國號，以篡位手段一時成爲名副其實的皇帝。慧遠所在的廬山，剛好屬於桓玄政治老巢的勢力範圍，因此對於慧遠來說，無論桓玄以地方豪族或朝廷重臣乃至篡位皇帝等何種身分出現，均無異於面對當時擁有至高權力的人物。如果說桓溫的身分有什麼變化，那無非是他時而是獨霸一方的「土皇帝」、時而是可以玩弄皇帝於股掌的驕橫軍頭、時而是敢冒天下之大不韙的篡位皇帝罷了。面對這樣一位無論從哪個角度來說都相當於「皇帝」的強權人物，慧遠的態度如何呢？

慧遠與桓玄的第一次接觸是在廬山。當時正值桓玄爲了吞併殷仲堪在荆楚一帶的勢力範圍而爭戰。桓玄在征討殷仲堪的途中路過廬山拜訪慧遠，因爲賞識而要求慧遠出山，慧遠「稱疾」拒絕。桓玄又對慧遠說明征討之意，慧遠不作回答。桓玄又問慧遠有何願望，慧遠答以「願檀越安隱，使彼亦復無他」[註 71]。就是希望雙方都能安然無恙。當時殷仲堪處於敗勢，桓玄的勝利已指日可待，然而慧遠對敵對的雙方採取不偏不倚的態度。在這次接觸中，慧遠的態度比較冷淡，不僅拒絕了桓玄要求出山的請求，而且對桓玄的敵人也一視同仁，在這位勝利在望的土皇帝面前絲毫沒有捧場助興的姿態。

桓玄進入建業以後，致書慧遠，勸令登仕，又被慧遠堅辭謝絕。[註 72]《弘明集》卷十一所載〈廬山慧遠法師答桓玄勸罷道書〉或許即爲此時之作。桓玄認爲追求佛法乃屬邯鄲學步，爲死後之事困苦形神，「皆是管見，未體大化」，所以勸慧遠珍惜時光，迷途知返。慧遠答書謂桓玄的看法乃屬「淺見」，邯鄲學步只是個別案例，不可作爲通則，正因時光如逝，才應抓緊修行以爲「將來作資」，所以不能接受桓玄的指教。[註 73]是爲慧遠與桓玄的第二次交涉，其中涉及出家修行是否必要的問題，慧遠從佛教的立場對桓玄的觀點作了正面駁斥。

以後桓玄欲沙汰僧眾，但特意叮囑屬下將廬山列於搜檢之外。桓玄對廬山的佛教網開一面，表現了對慧遠及廬山僧德的敬意，而慧遠對於桓玄的舉措也予以贊同。[註 74]《弘明集》卷十二載有〈桓玄輔政欲沙汰眾僧與僚屬〉和〈遠法師與桓太尉論料簡沙門書〉二文，應係此時所作。桓玄沙汰僧眾的理由是京師一帶的佛教寺院過多，人員雜亂，大量的僧人遊手好閒、荒淫奢侈，從而妨礙了統治秩序。[註 75]慧遠也對「佛教凌遲，穢雜日久」的狀況深懷感慨，[註 76]於是對桓玄沙汰京師僧眾的作法表示有條件的認可。在慧遠與桓玄的交往經歷中，似乎只有這一次是對桓玄的支持。但這次支持有著特殊的背景，那就是當時建康一帶的佛教與貴族有著密切的關係，僧尼奢侈腐化，人員眾多混雜，寺院建設給民眾帶來沈重的經濟負擔。[註 77]從這樣的背景來看，身在山林的慧遠對桓玄沙汰僧尼的政策表示支持，乃具有反對當時江南政治文化中心地區腐化佛教的意味。此後桓玄欲令沙門禮敬王者，致書慧遠，慧遠

作《沙門不敬王者論》以為回答，桓玄猶豫未決，及至篡位之後，又取消了沙門致敬的要求。此次交涉的結果，似以桓玄對慧遠意見的默認告終。

如果把正史中記載的桓玄和《高僧傳》的記載加以對照，可以發現這位在皇帝面前都可以專橫跋扈的強權人物，在慧遠面前卻顯得相當乖巧。綜觀慧遠和桓玄的交涉，可以說慧遠一直保持了不卑不亢而又偏於冷淡的態度，對於桓玄的要求雖然作出過有條件的認可，但以拒絕和抗爭居多。

在慧遠與桓玄的交往中，最有意義的是他們圍繞著沙門（僧人）該不該禮敬王者的問題而展開的爭論。慧遠著《沙門不敬王者論》，集中闡述了他關於佛法與世俗禮法關係的看法。其中最值得注意的有三個觀點：

一是慧遠認為僧人的行迹雖然違背世俗的禮法，但是功德並不低於王侯。他說：

是故凡在出家，皆遯世以求其志，變俗以達其道。變俗則服章不得與世典同禮，遯世則宜高尚其迹。夫然，故能拯溺俗於沈流，拔幽根於重劫，遠通三乘之津，廣開天人之路。如令一夫全德，則道洽六親，澤流天下，雖不處王侯之位，亦已協契皇極，在宥生民矣。是故內乖天屬之重而不違其孝，外闕奉主之恭而不失其敬。[註 78]

就是說出家人遯世變俗是為了追求自己的志向和理想，既然遯世變俗，當然就不同於世俗禮法，而且行迹更為高尚，這樣才能幫助眾生獲得解脫；只要一個人具備了佛教的功德，就可以使天下之人蒙恩受益，即使不居王侯之位，同樣可以保佑人民；僧人既然承受父母之恩，就不會沒有孝心，表面上對君主失禮，實際上並非不敬。接下來他還說追求出世的佛教是「理深而義篤」，履行忠孝仁義是「功未而惠淺」，因此出家人根本不屑於和俗人一樣履行忠孝。在這裡，表面上看去似乎慧遠在說明佛教與世俗禮法的一致，實際上是主張佛教有高於世俗禮法的價值，為了實現佛教自己的價值，僧人可以違背世俗禮法，對於這種情況，作為世俗禮法代表的王侯應該從佛法與世俗禮法的一致關係予以諒解。

二是針對桓玄關於佛教應當順從世俗禮法（「順化」）的說法，慧遠明確主張僧人為了追求自己的理想不必順從世俗禮法（「不順化」）。他說：

是故反本求宗者，不以生累其神，超落塵封者，不以情累其生。不以情累其生則生可滅，不以生累其神則神可冥。冥神絕境，故謂之泥洹。……天地雖以生生為大，而未

能令生者不死，王侯雖以存存為功，而未能令存者無患。是故前論云：「達患累緣於有身，不存身以息患，知生生由於稟化，不順化以求宗。」義存於此。義存於此，斯沙門之所以抗禮萬乘，高尚其事，不爵王侯而沾其惠者也。[註 79]

就是說僧人爲了追求涅槃的理想，可以拋棄生命和情識的累贅；天地雖然偉大，卻不能使生命永存，帝王雖然功高，並不能保證眾生幸福；既然如此，不完整也不幸福的生命本來就不足惜，所以佛教爲了實現自己的理想不需要順從自然的變化；根據這個道理，僧人可以違抗萬乘之君，只追求道德的高尚，既不要王侯的爵位，也不要王侯的恩惠。在這裡，慧遠根據「不順化以求宗」的原則，明確主張佛教應當擺脫帝王的權威與恩惠。

三是慧遠提出佛教（「道法」）與儒教（「名教」）關係的判別。他說：

常以為道法之與名教，如來之與堯孔，發致雖殊，潛相影響，出處誠異，終期則同。詳而辯之，指歸可見。……天地之道，功盡於運化，帝王之德，理極於順通，若以對夫獨絕之教、不變之宗，故不得同年而語其優劣，亦已明矣。[註 80]

就是說通常以爲佛教與儒教雖然出發點不同，但是二者相互影響，最終還是一致；若仔細勘辨，即可以看出二者歸宿的區別；天地的功能只限於運動變化，帝王的功績只限於使運化之理順通，若將它們與絕對的教法（指佛教）和不變的真理（指涅槃）相比較，即可明白二者根本不可同日而語。在這裡，慧遠明確指出佛教高於儒教及其所維護的禮教。順便指出，這段引文的前半部分往往被誤解爲慧遠調和儒、釋二教的說法，其實再看下文就很清楚，他雖然肯定兩者之間有相通的成分，但認爲最終還是佛教高於儒教和名教。正如有的學者指出的那樣，慧遠雖然承認佛、儒的一致，但一致不等於沒有差別，他用本末關係理解二教的關係，以佛爲本，以儒爲末，把佛教看做終極，而將儒教和世俗權力看作這個終極的變現。[註 81]

總之，沙門是否應該禮敬王者，表面上只是一個禮儀問題，實質上卻關涉到佛教是否應該絕對服從於國家權力以及世俗禮法的約束，或者說佛教是否應當保持超出國家權力和禮法名教限制的獨立品質。在慧遠的時代，佛教的發展已經進入和國家權力發生對抗的階段，面對佛教一方面需要權力者的保護與援助、另一方面又需要保持教團自身獨立性的矛盾，慧遠放棄了他的老師道安關於「不依國主，則法事難立」的主張，而採取揚棄和超越國家權力的立場，[註 82]以他的勇氣和智慧維護了佛教的尊嚴和獨立。

在桓玄垮台之後，慧遠對另外兩個人的態度也很值得注意，其中一個是當時被視為賊寇的盧循，另一個則是復辟還朝的晉安帝。盧循是孫恩的妹夫。孫恩在東南沿海一帶作亂多年，死後由盧循繼任賊首。盧循曾一度進犯江陵、荊州、潯陽一帶，其間曾到廬山拜訪慧遠。慧遠因與盧循之父同學，又見盧循欣然敘舊，便與之朝夕往來。二人在交往中都談了什麼，今已不得而知，唯《晉書》盧循本傳載有慧遠初見盧循時的評語：「君雖體涉風素，而志存不軌。」[註 83]可見慧遠從一開始就很清楚盧循的反叛性格。有僧擔心與這樣的「國寇」交往有可能招致政治權勢的猜疑，於是勸慧遠莫與盧循厚交，慧遠坦然答道：「我佛法中情無取捨，豈不為識者所察？此不足懼。」[註 84]面對遭到官方痛恨的罪魁禍首，慧遠首先考慮的不是他的政治身分與屬性，而是佛法一視同仁、情無取捨的原則，並且相信懂得這個道理的權力人物自然能夠理解明察，所以從容無懼，再次表現出佛法獨立於政治權勢之外的姿態。後來劉裕（即以後的宋武帝）討伐盧循而未追究慧遠，果然證明慧遠的判斷無誤。又當桓玄失敗以後，晉安帝自江陵返回京師，輔國何無忌勸慧遠下山迎候，慧遠稱疾不去。[註 85]當桓玄已經成了喪家之犬、安帝得意洋洋地返回京師的時候，慧遠又一次「稱疾」拒絕，不肯參與溜鬚拍馬的奉承儀式。在通常情況下，人們對於被官方追討的盜賊避之唯恐不及，而對於權力人物則趨之若鶩，更不用說對權力頂峰的皇帝了，然而慧遠對盧循可以一視同仁從容交往，對復辟還朝的晉安帝則不肯曲意迎奉，面對這樣兩個截然相反的政治勢力的代表性人物，他的應對方式迥然異於常人，清楚地表現出佛法不受政治勢力左右的獨立精神。

湯用彤曾在《漢魏兩晉南北朝佛教史》中對慧遠給予高度評價，認為慧遠贏得當時各界的尊敬及其對佛法的振興，乃是靠著「厲然不群」的德行和不依附強權勢力的獨立精神，與近世僧人熱衷於「趨附勢力，迎合時流」而導致佛教衰落的情形恰成鮮明對照；[註 86]又指出當時佛教中真正的優秀人物「群集匡廬」而鮮在京師，當京城的佛教腐敗糜爛招致攻難之時，反而要由身在山林的慧遠以其卓越的品德「為僧伽爭人格，為教法作辯護」，儘管慧遠不在當時政治文化的中心圈內，「影不出山，迹不入俗」，「不仕王侯，高尚其事」，照樣成為當時佛法的中流砥柱。[註 87]在湯氏看來，正因為慧遠不依附權貴，保持了僧人的獨立精神，所以才能維護真正的佛法，並贏得世人的尊敬，而趨附於政治強權勢力只能導致佛法的衰敗。湯氏的評價，可謂於慧遠知之深矣。

(二) 玄奘——皇權庇護下的法門領袖

如果說慧遠是身在山林、抗禮萬乘、以其卓越的僧德和獨立精神贏得世人尊敬的話，那麼比他晚生二百多年的玄奘則是另外一種情況。在隋唐時代，像玄奘那樣得到皇帝寵幸的高僧固然遠非一人，但由於他以西行取經的驚天壯舉而成為歷史上家喻戶曉的人物，因此本文以他的事例作為處在政治文化中心圈內並依附皇權勢力的佛教典型，看看他的遭逢際遇對於佛法來說到底是不是一種幸運，以及這樣的佛教本身究竟還有多少宗教性的價值。

儘管玄奘西行取經的故事廣為人知，然而關於他回國以後的情況，除了譯經的業績之外，既不大為人所知，也很少受到關注。玄奘與皇權發生交涉是他回國以後的事情，本文關注的也主要是他這一時期的經歷。

玄奘回國以後，受到皇帝的直接恩寵，同時也變成了皇權的附庸。他可以出入宮禁，陪駕隨行，譯經事業也可以享受得天獨厚的供給支持，甚至被皇帝尊為「法門之領袖」[註 88]，可是卻不得不付出相當多的精力周旋於帝王權貴之間，沒有修行的自由；他的活動範圍主要集中在最高統治集團和一部分上層僧侶的小圈子，和一般的佛教信眾並沒有多少交涉；他雖然也可以在朝廷的授意或批准之下接納弟子，可是他的門下只是像一群關在象牙塔裡的學究，無法形成擁有廣泛信眾基礎的教團組織。儘管玄奘的知名度遠遠超過了中國歷史上的任何其他僧人，可是在佛教的信仰方式和教團組織上並沒有給後來的佛教留下多少可資繼承的遺產，甚至連他開創的法相宗也只是一個非常短命的宗派，而後來留在人們心目中的玄奘，其宗教性的成分其實已經大大縮水，幸虧他在對於佛教來說並非不可或缺的層面作出了光輝的業績，才使人們不至忘記其僧人的身分。相比之下，在他之前有身在山林、抗禮萬乘的慧遠，以其淨土信仰影響了身後世世代代的彌陀信徒，在他之後有身在邊方、拒絕徵召的惠能，以其簡單明瞭的禪法繁衍出世代不絕的法脈。儘管三人同是各自時代的高僧，然而他們對佛教本身發生的影響竟如此相差懸殊，究其原因，恐怕與他們各自的宗教生命是植根於民眾還是依託於皇權有著不可分割的聯繫。

玄奘本身對大唐皇帝懷有由衷的敬意和強烈的盡忠報國意識，而且這種意識在他朝見天顏的前後都是始終一貫的。例如他在東印度時，戒日王曾問秦王（即後來的唐太宗）乃何許人也，他回答說：「即今正國之天子也。是大聖人，撥亂反政（正），恩霑六合。」[註 89] 玄奘當時遠在異國他鄉，不僅不曾蒙受過朝廷的恩惠，反而為了西行取經受到朝廷的追捕，原本沒有為唐朝皇帝歌功頌德的必要，可是他卻在戒日王面前把太宗說成是「恩霑六合」的「大聖人」，表現出一個大唐臣民對本國皇帝心甘情願的效忠。道宣在《續高僧傳》裡曾經指出玄奘的西行具有「宣述皇猷」之效，於是使中印之間得以溝通[註 90]。從玄奘對戒日王的答話來看，他確實在西行取經期間就已抱有「宣述皇猷」的使命感。在他回國以後初見太宗時，首先即對自己當初未經官方許可而擅自出國表示謝罪，又說自己是仰仗皇帝的「天威」才得以安然往還，表示甘願「畢身行道，以報國恩」，並把譯經的願望與為國效忠聯在一起[註 91]。從朝見皇帝伊始，玄奘就明確地將自己的宗教事業和為朝廷效忠作為一事看待了。

玄奘善於利用各種場合對皇帝歌功頌德，如說太宗「握乾符，清四海，德籠九域，仁被八區，淳風扇炎景之南，聖威鎮蔥嶺之外」[註 92]，「廓先王之九州，掩百千之日月」[註 93]，說高宗皇帝、皇后是「德通神明，恩加兆庶，禮和樂洽，仁深義遠」[註 94]。此類肉麻的吹捧，絲毫不亞於奴顏媚骨的文人政客。他還不失時機地積極勸導他人盡忠盡孝。例如高宗永徽二年（六五一），瀛洲刺史賈敦頤等四位刺史在長安參見玄奘，並請受菩薩戒。玄奘在為他們說明菩薩行法的同時，還「勸其事君盡忠，臨下慈愛」。事後，四位刺史共同修書致謝，其

中說因承蒙接引而「始知如來之性即是世間，涅槃之際不殊生死，行於般若便是不行，得彼菩提翻為無得」[註 95]。透過四位刺史의謝詞，可知玄奘的教化是要他們把菩薩行法落實為凡俗世界的忠孝仁義。玄奘如此善於對上逢迎對下規戒，與他自稱「少踐緇門，服膺佛道，玄宗是習，孔教未聞」[註 96]的經歷形成鮮明的反差，令人不可思議。

玄奘一方面心甘情願地要盡忠報國，另一方面又對佛教懷有虔誠的信仰。在多數場合下，他不僅不覺得這兩種虔誠有什麼矛盾，而且認為佛法的弘揚必須借助皇帝的權威。在這一點上，玄奘本人也有著清醒的自覺。唐太宗那篇著名的〈大唐三藏聖教序〉就是在玄奘出於這樣的動機而反覆請求的情況下寫成的。太宗雖然對玄奘寵幸有加，但是對於他要求為新譯佛經作序的請求則屢以不懂佛法為由推辭。然而玄奘認為「弘贊之極，勿尚帝王，開化流布，自古為重」，於是反覆上表，連請求帶吹捧，最後終於使太宗就範。[註 97]顯慶元年（六五六）正月，黃門侍郎薛元超、中書侍郎李義府問玄奘：「翻經固法門之美，未審更有何事可以光揚？」玄奘答道：「法藏沖奧，通演實難。然則內闡住持由乎釋種，外護建立屬在帝王。所以泛海之舟能馳千里，依松之葛遂竦萬尋，附託勝緣，方能廣益。」就是說僧人對佛法的闡述和帝王對佛法的外護都不可缺少，佛教的弘揚必須依賴帝王的大船、依附權貴的大樹。出於這樣的理由，玄奘通過薛、李二人的關係得到了高宗為慈恩寺撰寫的碑文。[註 98]實際上，借助皇權的力量弘揚佛法，不僅是玄奘的觀點和願望，也是他自己佛教事業的現實，從他的譯經工作到他的信徒組織以至於他個人的私事料理，差不多都是在皇權的支持和干預之下進行的。玄奘的佛教可以說是一種直接受朝廷控制的官辦佛教。

與重視皇權相應的是玄奘對於民眾的輕視態度。例如他在初見太宗時就要求為自己配備門衛，以防百姓圍觀，理由是「百姓無知，見玄奘從西方來，妄相觀看，遂成闐闐，非直違觸憲綱，亦為妨廢法事」[註 99]。玄奘西行取經的事跡堪稱驚天動地的壯舉，回國以後自然引來百姓的好奇和圍觀。可是玄奘把百姓的圍觀看做無知荒唐的舉動，這本身已透露出他對百姓的輕蔑。更有甚者，他還認為百姓的這種行為既「違觸憲綱」，又「妨廢法事」，這就把百姓的圍觀誇大成違法的行為，而且表明他心目中的「法事」與一般的百姓無關。這種說法無意中透露出他已經把自己放在和百姓隔絕甚至對立的位置。正是由於玄奘輕視民眾，所以他回國以後的接觸範圍基本上只限於皇帝和達官貴人，以及受朝廷派遣協助譯經的高僧大德；至於由他授戒超度的佛教信徒，除了經朝廷授意或批准而出家為僧的成批人員之外，其餘的或係皇子（如佛光王，即後來的中宗皇帝），或係婕妤（如河東夫人），或為官僚（如上文提到的賈敦頤等四位刺史），就連他的得意弟子窺基也是「將家之種」。[註 100]在他的周圍，除了皇帝皇后以外，多是達官貴人、鳳子龍孫，支持他宗教生命的社會力量只限於以皇權為中心的上層社會小圈子。

正是由於玄奘與皇權的關係過於密切，所以他的行動自由既受到諸多限制，他的宗教活動也難以獨立進行。從貞觀十九年（六四五）至麟德元年（六六四），玄奘在長安先後住過弘福寺、慈恩寺、西明寺、玉華宮，這些寺院均由皇家提供，[註 101]玄奘的住處除了玉華宮

是由他自己請求並經高宗允許之後得以入住之外，其餘幾處皆由皇帝敕命決定。作為一個僧人，玄奘也有遠離都市、思慕林泉的願望，但是這個願望卻因皇帝的阻止而始終未能實現。貞觀十九年二月，玄奘在洛陽初見太宗皇帝時即表示希望前往嵩山少林寺譯經，可是他的請求沒有得到批准，而是被指定住進了長安的弘福寺。[註 102]時隔十二年之後，即唐高宗顯慶二年（六五七）九月，玄奘借著陪駕住在洛陽的機會，第二次提出入住少林寺的請求。玄奘的此次請求相當認真，為了徵得皇帝的同意，他在上表中詳細陳述了自己的理由：一是說自己年邁體衰，益感無常將至；二是說自己得到皇帝的厚遇，深感慚愧，所以「望乞骸骨，畢命山林，禮誦經行，以答提獎」；三是說譯經工作已經初見成果，大致具備了「三藏四含之宗要，大小二乘之樞軸」，憑這些成果可以多少報答國恩；四是說斷除煩惱必須定慧相資，可是自己「少來頗得專精教義，唯於四禪九定未暇安心」，所以希望「託慮禪門，澄心定水」，為此須要「斂迹山中」；而且自己出家本是為了佛法，如今「翻滯闡中，清風激人，念之增愧」。根據這些理由，希望高宗允許自己「絕囂塵於眾俗，卷影迹於人間」，棲身山林，安心修道，以便早登菩提彼岸。[註 103]玄奘上表次日，高宗親自回信拒絕，於是玄奘不敢再提出入山的請求。入住少林邊譯經邊修行，應該是玄奘心中早有的宿願。從他的表中所述可以看出，這位平時出入宮闈的高級僧侶，在突然面對少室山時，心中不免生起諸多感慨，其中既有對菩提留支、達摩、慧遠、支道林等古德高僧的緬懷景仰，也有對自己出家本懷的覺醒，還有為自己的平生努力未能付諸了斷生死煩惱的修行而生起的追悔，等等；至於譯經事業，雖然也是他的所愛，並且令他多少感到自豪和滿足，但這項工作本身主要是為了報答皇恩，畢竟不能代替涉及身心深處的修行事業，因此即使已經取得巨大的譯經成績，他的心中還是不免遺憾。然而由於他對皇權的過分依賴，這種作為一個佛教信徒的最起碼的求道心願也無法實現，結果只能等到他翻譯絕筆之後，在他生命的最後時刻，才有一點機會進行所謂的「專精行道」。[註 104]大限到來之前才有一點機會臨終抱佛腳，對於這位曾經不遠萬里西行求法的高僧來說，不能不說是一種悲哀。

其實，玄奘的不自由不僅表現在他的修行願望不能實現，而且連他的譯經工作也因受到皇權的干預而不能獨立自主地進行。例如玄奘與高宗之間曾有一次關於應該先譯哪部經典的交涉。本來玄奘已經翻譯了《發智論》三十卷及《大毘婆沙論》的一部分，至顯慶二年五月，高宗下敕，要求「其所欲翻經、論，無者先翻，有者在後」。於是玄奘上表說明翻譯此二部論的理由，請求高宗允許完成此項翻譯，並希望高宗允許他隨時翻譯其他有詳略不同和有舛誤的經論。[註 105]這個事例表明皇帝對玄奘譯經工作的干預之深，連應該先翻何者後翻何者也有具體的指令。與此類似的還有玄奘將《老子》譯為梵文。這項工作本來不是出自作為佛教徒的玄奘自己的意願，而是奉命行事，為的是滿足信奉老子的李唐王朝統治者（太宗）「宣述皇猷」的興趣。此外，由於受到皇帝的寵幸，玄奘幾乎每天都要應付來自朝臣權貴的訪問和供養。據劉軻的〈大唐三藏大遍覺法師塔銘并序〉說：「高宗以法師先朝所重，禮敬彌厚，中使旁午，朝臣慰問，及錫賚無虛日。」[註 106]這樣自然使得他的翻譯工作經常受到雜事的干擾，從而使他感到苦惱，所以他在龍朔三年（六六三）十月譯完最後一部佛典《大般若經》

之後曾發出這樣的感慨：「向在京師，諸緣牽亂，豈有了日？」[註 107]所謂「諸緣牽亂」，自然包括與帝王權貴的應酬交往在內，感慨中流露出他積鬱多年的苦悶。

道宣曾經說玄奘「精厲晨昏，計時分業。虔虔不懈，專思法務。言無名利，行絕虛浮。曲識機緣，善通物性。不倨不諂，行藏適時」[註 108]。大概在道宣眼裡，玄奘像是一位既勤奮認真地從事法務、又善於在各種關係中把握平衡的僧人。但是從玄奘的經歷來看，他在皇權與佛教之間的周旋似乎並不那麼輕鬆自如。玄奘一方面要為皇帝盡忠、為國家效力，一方面又要修行求道、翻譯佛經，但結果是前一方面的努力最終使他感到身心疲憊，後一方面的心願則或是不能實現，或是難以自主地進行。他本人雖然得到皇帝的恩寵和支持，但同時也失去了民眾的皈依和擁護，並喪失了作為僧人、特別是作為高僧大德的獨立自主性。如果把他和後來有如閑雲野鶴般的禪宗僧人相比，究竟誰更活得像一個真正的求道僧人呢？恐怕答案可以不言自明。

按照常理，憑藉玄奘西行取經的感人經歷、輝煌的譯經業績、深廣的佛教學識、得天獨厚的便利條件、以及皇帝公開認可的法門領袖地位，他的法系本該可以延續得更為長久。可是事實剛好相反，由玄奘開創的法相宗只傳了四代便銷聲匿迹。這一現象令人難以理解，於是成為佛教史家們經常議論的話題。

關於玄奘法相宗早早衰落的原因，學者們提出過各種各樣的解釋。胡適認為玄奘的法相唯識學不適合中國人的思想習慣，那種鑽牛角尖式的分析也不適合中國的語言，所以這種回到印度去的「古典主義」運動儘管得到了皇帝的支持，結果還是歸於失敗。[註 109]呂澂把這樣的觀點視為「皮相之談」[註 110]，認為法相宗的短命既是由於它所處在的河洛一帶面臨其他宗派的競爭與挑戰，更是由於他們的學說「和當時的『治術』不協調而間接受到打擊」，即由於其學說中包含有變革現實的因素而不受統治者的歡迎。[註 111]任繼愈也認為法相宗衰落的原因主要是「這一宗派不適合中國的需要」[註 112]，具體地說，就是法相宗的學說不能為當時的統治者提供向民眾發放的廉價的升入天堂的門票，因而不能滿足當時的經濟基礎和政治的需要，所以不久便衰落下去。[註 113]

從上面介紹的觀點可知，大多數學者只注意法相宗的學說是否符合統治者的需要，似乎只要法相宗的學說可以供統治者利用，這一宗派就可以興旺發達長久不衰。可是人們似乎忘了一個事實，那就是即使在玄奘備受皇帝寵幸的當初，他的門下也不曾形成一個既有廣泛的信眾基礎、又有獨立的組織系統的教團。這種教團的存在，其實並不取決於統治者是否需要，而是取決於宗教領袖的個人魅力和信眾群體的宗教需求。不管是認為法相宗不適合中國國情的觀點也好，還是認為它不適合統治者需要的觀點也好，都忽略了玄奘本人的人格構成以及法相宗的教義教法究竟可以在多大程度上滿足佛教信眾的宗教性需要的問題。

事實上，就玄奘的個人魅力來說，其西行取經的壯舉雖然令人讚歎，但在當時佛教已然盛行中國的條件下，這樣的行為僅僅具有為中國佛教錦上添花的意義，中國的佛教信徒原本

未必需要親自到過西方的人來充當自己的領袖人物，更何況還有人從來就不曾迷信西方？而回國以後的玄奘經常來往於宮廷權貴之間，脫離了和一般信眾的廣泛聯繫，而他所從事的活動，不是帶有學究色彩（如譯經），就是側重於場面效應的禮儀形式（如參加皇家寺院的法事之類）。從這樣的經歷中除了可以感受到他那耀眼的輝煌以外，並不能看出其中有多少可以滿足一般信眾切身需要的因素，因此儘管皇帝稱他為「法門之領袖」，然而在一般信眾的眼裡，玄奘本身未必具有多少宗教領袖的人格魅力，至少僅就他脫離民眾這一點來說，就缺乏克里斯馬式人物通常具有的那種親近感與親和力。就玄奘和法相宗的教義教法來說，法相唯識的教義表現為複雜繁瑣的理論形態，以研究義理的方式解決宗教信仰的問題則使修行實踐變得迂回曲折不得要領，從而自然導致大多數人對它望而卻步和喪失興趣，正如有的學者指出的那樣，法相宗在教法上不能提供簡單易行而又可以克服煩惱的修持法門以滿足人們的精神需要，在組織上又僅僅依靠皇權的支持，從而不適應當時中國佛教「以某一高僧為領袖率眾徒於中心寺院為根據地創立自成體系的佛教宗派」的新趨勢。[註 114]玄奘回國後主要致力於佛經翻譯，與其說他是「法門之領袖」，其實還不如說是一位官辦翻譯機構的長官，儘管他翻譯了上千卷的佛經，可是後來被廣泛接受的只有《般若波羅密多心經》那幾百字的短文而已。這種情況恐怕只能說明玄奘的輝煌譯經業績並不適合一般信眾的宗教需要。而且即使太宗和高宗兩代皇帝都對玄奘的譯經事業提供了大力支持，但這並不意味著他們對佛教以及玄奘的譯經事業本身抱有多少熱情，實際上他們對玄奘本人的興趣遠遠高於對佛教以及譯經的興趣。[註 115]總之，玄奘本人缺乏作為宗教領袖的個人魅力，他的教義教法只適合於鑽進象牙塔裡作活計的少數知識精英，他的譯場更像一個點綴大唐文治輝煌的官方文化機構，他的事業沒有廣泛的信眾支持作為基礎，一旦失去國家權力的依靠，必然難以為繼，不僅教團組織很快絕續瓦解，甚至連他卓越的譯經成就也成了人們模糊的記憶，最後只有一個西行取經的唐僧形象留在人們的心中，然而那個形象與作為宗派領袖的玄奘已經沒有多少干係。

玄奘及法相宗的命運表明，無論人物也好，宗派也罷，即使佔據政治文化中心的位置，甚至哪怕可以借助皇權的威嚴以壯聲勢，既不能保障自身法脈的延續不衰，也不能贏得廣大信眾的真心擁護。宗教團體不同於靠國家權力強行維持的行政機構，它是靠信眾自發的共同信仰自願組合而成。教團的信眾有自己的價值標準，也有自己的地緣界限，甚至還有自己的集團利益，他們真正崇拜和擁護的往往是那些既符合他們的價值標準、又處在他們的地緣範圍、並且適合他們的宗教需求的高僧大德。像玄奘那樣的高僧，不管他曾經作出過多麼耀眼的業績，也不管他如何得到皇權的庇護和支持，只要他的教法不符合信眾的期望，他的人脈脫離了和當地信眾的廣泛聯繫，他的活動與信眾群體的宗教需求沒有關係，就不可能得到廣大信眾的擁護和崇拜，他的法系也不可能維持長久。

結語

綜上所述，胡適的神會創始說的提出，除了文獻考據的部分支持以外，主要是受到了中央中心主義歷史觀的影響。但是南宗的南北平等說和佛法向南說表現了不承認北方中心佛教的權威和以南方佛教為中心的地方意識；南宗的惠能拒詔說、神會對北宗的批判、達摩與梁武帝對話說的出籠、選佛優於選官說等，則表現了南宗對皇權保持疏離的立場，對依附皇權的中心佛教勢力採取批判的態度，並將宗教價值置於政治價值之上。在禪宗以外的場合，如果就慧遠和玄奘的典型事例來看，可知不在政治文化中心地區的佛教照樣可以成為事實上的佛教中心，而依附皇權的中心佛教勢力則不僅喪失宗教上的獨立自主性，而且難以獲得持久的生命力。因此，胡適禪宗史研究中的中央中心主義既不符合南宗禪的實際情況，也與中國佛教史的事實相違。

從唐代佛教的發展大勢來看，隨著中唐以後中央政權的力量削弱和地方政權勢力的增強，那些原來位於政治文化的中心地區、與中央政權保持著密切關係的佛教宗派相繼衰落；與此相反，在遠離唐朝政治文化中心的地區，特別是在長江以南，南宗禪獲得了廣闊的發展空間，規模日益壯大，子孫不斷繁衍，其勢力範圍由當初的嶺南逐漸蔓延到各地，而且持久不衰。兩相對照，不難看出作為地方佛教的南宗對於當時的社會條件有著更好的適應能力。就南宗禪發展壯大的軌跡來說，它實際上走過了一條類似於「農村包圍城市」的道路，即南宗的教團最初紮根在遠離政治文化中心的各個地方，然後逐漸向外延伸，最終覆蓋全國而成為中國佛教的主流。因為有相對穩定的地緣關係為依託，他們可以獲得更為持久的生存資源，而不至於輕易隨著中央政權的勢力搖擺而大起大落；與皇權的疏遠，固然使他們難以享受朝廷的恩寵和優厚的援助，但同時也造就了他們維持自身生存與發展的頑強能力，而且可以避免過多層次的政治權力干擾，從而更多地保持宗教上的獨立自主以及對廣大信眾的宗教吸引力。因此，地方性不僅是南宗在地理位置和行政區劃上的屬性，而且是關涉到他們的信眾資源和宗教上的獨立自主性問題的屬性特徵；保持這種特徵是南宗禪得以發展壯大持續不衰的一個重要原因。

從中國佛教的總體來看，在國土廣大地域遼遠的中國，實際上從來不曾形成過完全統一的佛教組織，由國家政權扶植的中心佛教表面上居於全國佛教的統率地位，其實它的象徵性意義往往超過了它的統攝機能，至少在政治文化中心以外的地區，廣大信眾的心目中真正認可的往往只是與他們有著一定地緣關係的教團及其宗教領袖，至於說到中心佛教對地方佛教或非主流佛教發生的影響，其實際的情況比之宣傳吹噓的情況往往要大打折扣。

如此說來，即使在大一統的政治格局之下，中心佛教也不足以代表中國佛教的全局，它只不過是中國佛教的一個部分而已，而且在其看似莊嚴恢宏的表面形式之下未必包含著多少具有真正的宗教性價值的內容，而真正維繫中國佛教整體存在的主要力量乃是分散在各個地區、以當地高僧大德為核心的地方性教團勢力。儘管各地的教團之間以及他們與中心佛教勢力乃至國家政權之間也會發生種種聯繫，但是各地的教團從經濟來源到組織運作基本上都是各自為政，他們的生存主要依賴於自身所在地區的地緣關係，這就是通常被稱為「山頭佛教」

的地方性佛教。這樣的傳統甚至在近現代的中國佛教中也還一直延續，例如近代史上太虛大師曾為建立全國統一的佛教組織而不懈努力，[註 116]結果在山頭佛教的阻力之下而告失敗，而現代佛教史上的星雲大師則避開當初台灣的中心佛教勢力，依託於宜蘭和高雄等地方信徒的支持，[註 117]由星星之火發展為燎原之勢，終於使佛光山的教團遍布世界五大洲。二人的經驗剛好從正反兩個方面證明了地方性佛教的生命力。中心性佛教和地方性佛教在歷史上的命運遭際體現了前者的脆弱和後者的頑強，通過這兩類佛教的對比觀察可以認清中國佛教史上的一個重要事實，即中心佛教往往由於過多的政治介入而降低自身的宗教價值和喪失獨立自主，地方性佛教則與之相反。因此，無論就禪宗來說，還是就中國佛教的整體而言，維繫中國佛教存在的主體力量乃是分布在各個地方的地方性教團勢力，而不是皇權擺布之下的中心佛教勢力。

本文引入「地方性」的概念，目的是要揭示中國佛教的地方性特點。但是這一概念的引入自然會牽扯出中心佛教與地方佛教的關係問題，而這個問題又涉及其他複雜的方方面面。處理這樣的問題，僅僅依靠禪宗史和中國佛教史研究中通常流行的對宗派和人物的思想體系進行分析的方法是遠遠不夠的，還需要結合具體的歷史背景，從社會學的視角對教團組織與各級政權的實際交涉以及教團內部的維繫—運行機制等問題進行考察，從而獲得對中國佛教實際狀況的更全面把握。但是，這樣的研究還只能是留待今後解決的課題，筆者期待著從社會學的視角發現禪宗和中國佛教的新天地。

【註釋】

[註 1] 「印度禪」、「中國禪」、「中國化」等用語差不多成了二十世紀的中國禪宗研究界最常見的話語方式，無論是中國大陸的禪宗研究者，還是台灣的印順，以及日本的鈴木大拙，不管他們對胡適的觀點贊同與否，都或多或少地關注禪宗的中國化或禪宗的中國思想成分問題，從中不難看出胡適採用的這一思考模式所帶來的影響。

[註 2] 參見葛兆光，《中國禪思想史》（北京大學出版社，一九九五年）第九頁。

[註 3] 參見《荷澤大師神會傳》一，《胡適禪學案》（中文出版社，一九八一年）第一〇二—一〇三頁。

[註 4] 參見同 [註 3]，第一三四—一三五頁。

[註 5] 參見同 [註 3]，第一三五—一四〇頁。

[註 6] 同 [註 3]，第一四二頁。

[註 7] 同 [註 3]，第一三五頁。

[註 8] 唐德剛譯註，《胡適口述自傳》（華東師範大學出版社，一九九三年）第二一八頁。

[註 9] 同 [註 8]，第一二五頁。

[註 10] 同 [註 8]，第二一七頁。

[註 11] 張春波曾指出所謂神會的「習徒」「竟成壇經傳宗」乃是胡適的誤讀，所以韋處厚的〈碑銘〉不能支持胡適的觀點（參見《中國古代著名哲學家評傳》〔齊魯書社，一九八〇年〕第二卷，第六〇九—六一二頁）。

[註 12] 關於胡適的神會創始說的跳躍性，還可以參見江燦騰的〈胡適禪學研究的展開與爭辯〉一文，不過江氏討論的角度與本文有異。江氏認為，胡適從禪宗傳法世系真實性的問題轉入神會革命家的問題，屬於學術發展的「跳躍式」突破，而這種問題意識的轉變是由於胡適受到了忽滑谷快天的啓發（參見江燦騰，《中國近代佛教思想的爭辯與發展》〔南天書局，一九九八年〕第五〇五—五一六頁）。江氏關於胡適參考忽滑谷快天著作的考證可謂觀察入微，而關於胡適的神會革命說受到忽滑谷影響的說法則未免言過其實。因為忽滑谷只提到神會將南宗禪法傳到洛陽引起南北對抗，又認為《顯宗記》記錄了神會的宗旨並暗示了南宗為正宗（參見忽滑谷快天，《禪學思想史·上卷》〔玄黃社，一九二三年〕第四三四—四三八頁）。在他那非常簡單的介紹中很難說含有神會革命說的意旨。

[註 13] 參見任繼愈，〈論胡適在禪宗史研究中的謬誤〉，《漢唐佛教思想論集》（人民出版社，一九八一年）第一七四—一七五頁。

[註 14] 參見同 [註 2]。

[註 15] 《胡適禪學案》，第二三七頁。

[註 16] 根據胡適一九三四年的《中國禪學的發展》，所謂惠能的「革命之功」，應該是指「他所提倡的一種革命的教義，也就是『頓悟』」（參見《胡適禪學案》，第四九四頁）。

[註 17] 參見同 [註 15]，第五〇〇頁。

[註 18] 《胡適口述自傳》，第二二〇頁。

[註 19] 以上引文見《胡適口述自傳》第二一三—一二五頁。

[註 20] 據《宋高僧傳》說，神會「從師傳授五經，克通幽蹟；次尋莊、老，靈府廓然。……其諷誦群經，易同反掌」（《大正藏》第五十冊，第七五六頁下）。

[註 21] 郭朋，《壇經校釋》（中華書局，一九八三年）第八頁。此外，這個對話也見於《南陽和尚問答雜徵義》、《曹溪大師別傳》等其他唐代的惠能傳記資料，只是文字上有所出入。

[註 22] 參見杜繼文，《中國禪宗通史》（江蘇古籍出版社，一九九三年）第一三四—一三六頁。

[註 23] 《曹溪大師別傳》，《六祖壇經諸本集成》（中文出版社，一九七六年）第四〇七頁。

[註 24] 參見同 [註 23]，第四〇七頁。

[註 25] 參見胡適校敦煌唐寫本《神會和尚遺集》（胡適紀念館，一九七〇年）第二九二頁。又參見楊曾文編校《神會和尚禪話錄》（中華書局，一九九六年）第三二—三三頁。

[註 26] 《壇經校釋》，第二十頁。

[註 27] 參見《南陽和尚問答雜徵義》，《神會和尚禪話錄》第一〇九頁。

- [註 28] 參見《菩提達摩南宗定是非論》，胡適校寫敦煌唐寫本《神會和尚遺集》（胡適紀念館，一九八二年）第二九一頁。又參見楊曾文編校《胡適和尚禪話錄》第三十二頁。
- [註 29] 《曆代法寶記》，柳田聖山《初期の禪史Ⅱ》（筑摩書房，一九七九年）第九十九頁。
- [註 30] 《曹溪大師別傳》，《六祖壇經諸本集成》第四〇九頁。
- [註 31] 參見王方慶，《魏鄭公諫錄》卷一。
- [註 32] 丘濬，〈曲江集序〉，《曲江張先生文集》（四部叢刊初編縮本，台灣商務印書館，一九六五年）。
- [註 33] 參見《新唐書》（中華書局，一九七五年）第十四冊，第四四二八頁。
- [註 34] 〈開鑿大庾嶺路序〉，《曲江張先生文集》卷十七。
- [註 35] 以上各詩均見《張說之文集》卷六（四部叢刊初編縮本）。
- [註 36] 《全唐文》卷三二七，轉引自《壇經校釋》第一四二頁。
- [註 37] 關於韓愈的籍貫有不同說法，本文據鍾林斌《韓愈傳》之說（參見鍾林斌《韓愈傳》〔遼海出版社，一九九八年〕第一—二頁）。
- [註 38] 〈潮州刺史謝上表〉，《韓昌黎文集校注》（上海古籍出版社，一九八六年）六一—八頁。
- [註 39] 〈潮州請置鄉校牒〉，同上書，第六九—一頁。
- [註 40] 參見《全唐文》卷三二七，《壇經校釋》第一四二頁。唐中宗諡號「大和大聖大昭孝皇帝」，故王維〈碑銘〉中提到的孝和皇帝當指中宗。
- [註 41] 《全唐文》卷三二七，轉引自《壇經校釋》第一四二頁。
- [註 42] 見《呂氏春秋·開春論·審爲》。
- [註 43] 同 [註 41] 。
- [註 44] 參見柳田聖山，《初期の禪史Ⅱ》第一二九—一三〇頁。
- [註 45] 參見宇井伯壽《第二禪宗史研究》（岩波書店，一九九〇年）第二二—二二二頁；柳田聖山，《初期の禪史Ⅱ》第一三四頁；田中良昭，《惠能》（大藏出版，一九八二年）第一五〇—一五一頁。
- [註 46] 參見〈壇經考之一〉，《胡適禪學案》，第七十一—七十二頁。
- [註 47] 參見杜繼文，《中國禪宗通史》，第一三二—一三三頁。
- [註 48] 參見洪修平，《惠能評傳》（南京大學出版社，一九九八年）第六十六頁。
- [註 49] 胡適，《荷澤大師神會傳》：「他作戰的武器只有兩件：一是攻擊北宗法統，同時建立南宗的法統；一是攻擊北宗的漸修方法，同時建立頓悟法門」（《胡適禪學案》，第一—四頁）。
- [註 50] 《神會和尚遺集》（胡適紀念館，一九七〇年）第二八四頁。楊曾文編校，《神會和尚禪話錄》第二十九頁。
- [註 51] 胡適校寫敦煌寫本《神會和尚遺集》（胡適紀念館，一九八二年）三一五—三一六頁。

- [註 52] 《菩提達摩南宗定是非論》獨孤沛序，同上書，第二六一頁。
- [註 53] 參見《菩提達摩考》，其中根據最澄《內證佛法相承血脈圖》中所錄的《傳法記》列舉了關於這個傳說的記錄，《胡適禪學案》第六十頁。
- [註 54] 參見《禪宗史研究》（岩波書店，一九九〇年）第九頁。
- [註 55] 參見《神會和尚遺集》，第二六〇、三一八頁。
- [註 56] 同 [註 52]，第二六一—二六二頁。
- [註 57] 參見《菩提達摩考》，《胡適禪學案》第五十六—六十二頁。
- [註 58] 參見《禪宗史研究》第十一十一頁。
- [註 59] 《大乘起信論義記》卷一，石峻等編，《中國佛教思想資料選編》（中華書局，一九八三年）第二卷第二冊，第二九八—二九九頁，。
- [註 60] 《關中創立戒壇圖經並序》，《大正藏》第四十五冊，第八〇七頁上。
- [註 61] 關於梁武帝的佛教信仰價值，可參見森三樹三郎，《梁の武帝》（平樂寺書店，一九五六年）第一四九—一六八頁。
- [註 62] 參見邢東風，《禪悟之道——南宗禪學研究》（中國人民大學出版社，一九九二年）第三十一—三十一頁，。
- [註 63] 《六祖壇經諸本集成》，第四一八頁。
- [註 64] 參見〈壇經考之一〉，《胡適禪學案》第六十九—七十一頁。
- [註 65] 例如中國近現代佛教史上的著名禪僧虛雲，其生一生中相當多的精力都是用於恢復和興建各地的佛教寺院。他在近現代中國佛教中的地位 and 影響，與他在寺院建設上的卓越功績密不可分。
- [註 66] 關於梁武帝所建寺院的宏大與輝煌，可參見道宣《續高僧傳》卷一的〈寶唱傳〉，《大正藏》第五十冊，第四二七頁。
- [註 67] 據柳宗元的〈賜諡大鑒禪師碑並序〉說，惠能在曹溪時，「會學者來，嘗數千人」（《壇經校釋》第一四四頁），後來的馬祖也以門徒數眾多聞名。參見《貞觀政要》卷六（葉光大主編，《貞觀政要譯注》〔四川人民出版社，一九九五年〕第三〇四—三〇五頁）及〈貶蕭瑀手詔〉（《全唐文》卷八）。
- [註 68] 參見《貞觀政要》卷六（葉光大主編，《貞觀政要譯注》〔四川人民出版社，一九九五年〕第三〇四—三〇五頁）及〈貶蕭瑀手詔〉（《全唐文》卷八）。
- [註 69] 參見韓愈，〈論佛骨表〉，《韓昌黎文集校注》第六一三—六一四頁。
- [註 70] 《祖堂集》卷四。
- [註 71] 參見《大正藏》第五十冊，第三六〇頁中。
- [註 72] 同 [註 71]。
- [註 73] 參見《大正藏》第五十二冊，第七十五頁上—中。
- [註 74] 同 [註 73]。

[註 75] 參見《桓玄輔政欲沙汰眾僧與僚屬》，《大正藏》第五十二冊，第八十五頁上。

[註 76] 同 [註 75]，第八十五頁中。

[註 77] 參見塚本善隆，〈中国初期仏教史上における慧遠〉，木村英一編《慧遠研究・研究篇》（創文社，一九六二年）第五十六—五十八頁。

[註 78] 《弘明集》卷五，《大正藏》第五十二冊，第三十頁中。「在宥生民矣」在《弘明集》卷十二的〈慧遠答桓太尉書〉裡作「大庇生民矣」，見《大正藏》第五十二冊，第八十四頁上。

[註 79] 同 [註 78]，第三十頁下。

[註 80] 同 [註 78]，第三十一頁上。

[註 81] 參見村上嘉實，〈慧遠の方外思想〉，木村英一編，《慧遠研究・研究篇》第三七一—三七五頁。

[註 82] 參見同 [註 81]，第三六八—三六九頁。

[註 83] 《晉書》（中華書局，一九七四年）卷一〇〇，第二六三四頁。

[註 84] 參見《高僧傳》卷六，《大正藏》第五十冊，第三五九頁中。

[註 85] 同 [註 84]。

[註 86] 參見《湯用彤全集》（河北人民出版社，二〇〇〇年）第一卷，第二五五頁。

[註 87] 參見同 [註 86]，第二六四頁。

[註 88] 慧立、彥悰，《大慈恩寺三藏法師傳》（中華書局，一九八三年）第一四二頁。

[註 89] 參見石峻等編，《中國佛教思想資料選編》（中華書局，一九八三年）第二卷第三冊，第三十五頁。

[註 90] 同 [註 89]，第三十九頁。

[註 91] 參見同 [註 88]，第一二八—一三〇頁。

[註 92] 同 [註 88]，第一二八頁。

[註 93] 同 [註 89]，第四十二頁。

[註 94] 同 [註 88]，第一九七頁。

[註 95] 同 [註 88]，第一五八—一五九頁。

[註 96] 同 [註 88]，第一二九頁。

[註 97] 參見同 [註 89]，第四十一頁。

[註 98] 參見同 [註 88]，第一七八—一七九頁。

[註 99] 同 [註 88]，第一三〇頁。

[註 100] 贊寧，《宋高僧傳》卷四〈窺基傳〉，《中國佛教思想資料選編》第二卷第三冊，第二四四頁。

[註 101] 弘福寺係太宗於六三二年（一說為六三四年）為紀念母后所建；大慈恩寺係高宗為太子時於六四八年為紀念母親而建，其中的大雁塔係六五二年應玄奘的請求而建，但在建設時高宗壓縮了其規模與成本；

西明寺係高宗為慶祝李弘（武后所生長子）成為太子而於六五六年建造；玉華宮係太宗的臨時行宮，太宗死後改為玉華寺（參見史丹利·外因斯坦，《唐代佛教——王法與佛法》〔佛光出版社，一九九九年〕第二十五—四十九頁）。

[註 102] 參見《大慈恩寺三藏法師傳》，第一三〇頁。

[註 103] 參見同 [註 102]，第二〇六—二〇八頁。

[註 104] 參見同 [註 102]，第二一九頁。

[註 105] 參見同 [註 102]，第二〇三—二〇四頁。

[註 106] 《卍續藏經》第一五〇冊，第一六七頁上。

[註 107] 同 [註 106]，第二一七頁。

[註 108] 《中國佛教思想資料選編》第二卷第三冊，第四十六頁。

[註 109] 參見《中國中古思想小史》（胡適紀念館，一九六九年）第一〇六頁。

[註 110] 參見《中國佛學源流略講》（中華書局，一九七九年）第三六六頁。

[註 111] 參見同 [註 110]，第三五一—三五二頁。

[註 112] 《中國哲學發展史·隋唐》（人民出版社，一九九四年）第一七五頁。

[註 113] 參見同 [註 112]，第二一一—二一二頁。

[註 114] 參見夏金華，〈唐代法相宗的衰落原因新論〉，《世界宗教研究》（二〇〇三年）第四期，第十一—十九頁。

[註 115] 太宗對梁武帝的崇佛不以為然，曾明確表示「朕今所好者，惟在堯舜之道，周孔之教」（參見《貞觀政要》卷六）；高宗也是對玄奘個人的興趣超過了對佛教和譯經的興趣（參見史丹利·外因斯坦，《唐代佛教——王法與佛法》第五十一頁）。

[註 116] 參見太虛，〈我的佛教改進運動略史〉，印順編，《太虛大師選集·下》（正聞出版社，一九九三年）第二五七—三〇一頁。

[註 117] 參見符芝瑛，《傳燈——星雲大師傳》（天下文化出版公司，一九九五年）第六十四—一一四頁。