

中國思想與大乘佛教

許洋主

專事翻譯

頁次：439-453

東方宗教研究第2期(1990.10 出版)

439 頁

緒言

一、比較的目的

「中國思想與大乘佛教」此一課題，可作種種解釋，但總之，它確實是比較研究的一個主題。若如此，則不得不先述說比較研究上最重要的問題，也就是，為什麼比較，以及比較兩方的結果是要得到什麼這種「目的」的問題(註1)。

比較大乘佛教與中國思想的結果，是要得到什麼呢？對此目的雖已有了種種思考，但在此想提出「大乘佛教帶給中國思想什麼？」這樣的問題來思索。此問題，也可換作如下——大乘佛教給中國思想的影響是什麼？大乘佛教的諸般思想中，什麼和中國思想關係最密切？一般中國的在家人，對大乘佛教那種思想最傾心？大乘佛教在思想上所遺留下來的不只一時期，甚至直到現代的影響，是什麼？總之，在此要探討大乘佛教與中國思想之間的交涉和影響關係的歷史。

二、資料的選擇

但是，如上的大問題，因所依據的資料的選擇方法而有不同的答案。那麼，在這個場合，什麼資料適當呢？

通常，《肇論》、《弘明集》、《佛祖統紀》等，以大正大藏經來說，收在史傳部的文獻，可資利用。它們確實是外來的印度佛教與中國思想的比較論，因此是好資料。不過，它們幾乎相當於所謂的別論，而且從佛教界的立場加以編集。從一般中國人的立場，更廣泛地總論佛教的資料，是這裡所想要的。那是什麼呢？

我以為那是正史的記載。正史是歷代王朝的官方記錄，可以說最能表示當時的想法。因此，若從正史收集言及佛教思想的記載，則世

俗的中國知識份子(具體的說是官僚士大夫)的佛教觀，應可從其中看到。對外來的宗教，中國人自己採什麼看法？從其中可以得知相當具代表性的意見吧。

440 頁

當然，正史可能有記錄，也可能沒有，有時也應以其他文獻補訂吧。也有比正史優異的史書存在的情形。不過，無論如何，不能無視正史的存在，如本章的課題那樣的場合，尤其如此。因此，在這裡希望以正史為基準，回答所提出的問題。

貳、《隋書》經籍志的佛教觀

一、《隋書》經籍志與《魏書》釋老志

正史之中，對佛教試作概觀的文章，不能不先舉《隋書》經籍志(以下略作隋志)中的「佛經」部。《隋書》作於唐貞觀十年(西元六三六年)，但原來沒有「志」的部份。其後，于志寧等合梁、陳、齊、周、隋的記載，輯成《五代史志》另外單行。在唐高宗顯慶元年(西元六五六年)，由長孫無忌等獻上，而被編入《隋書》中，變成現代所看到的形式。因此，隋志不只限於隋代，也涉及南北朝的文化狀況，在此意義下，「佛經」部可說宛如七世紀所寫的中國佛教史概說。若讀了它，則對唐代(即七世紀)中國知識份子如何看待佛教的傾向，應該大致可以看出來。

隋志佛經部所參照的資料之中，有《魏書》〈釋老志〉(以下略作釋老志)。此釋老志，係魏收於北齊文宣帝天保二年(西元五五一年)，奉敕命撰述的。關於北魏的朝廷與佛教、道教二教的關係，它被認為是最可信賴的文獻(註2)。

因此，若將以上的隋志和釋老志合起來讀，則六～七世紀的中國士大夫階層對外來的佛教知道多少、理解多少，應該可以看得出來。

雖然如此，但從現代佛教史的知識來看，很難說此二文獻絕對公正地描述當時的佛教界，而是偏頗、脫落在所難免的"佛教史"。不過，此二文獻可以說是，頗能反映六～七世紀的在家知識份子社會所持佛教觀的資料吧。

二、與佛教界想有關係的記載

今擬根據隋志佛經部，不問大乘佛教與否，把有關佛教思想的記載歸納數項，列舉於下。佛經部也含有釋迦生涯與佛教東流譜系等的歷史敘述，但它們在此無直接關係

，因此不觸及，只抽出與思想有關係的文章來看。將它和釋老志對應的地方加以比較。

1. 覺悟一切種智者，稱為「佛」，漢譯為「淨覺」。
2. 精神不滅。
3. 劫(無量劫、小劫)。
4. 七佛、彌勒出世。
5. 四等之果(須陀洹、斯陀含、阿那含、阿羅漢)與菩薩。
6. 正、像、末「三等」(正法五百年、像法一千年、末法三千年說)。
7. 僧有二百五十戒，尼有五百戒。
8. 「俗人信憑佛法者，男曰優婆塞，女曰優婆夷。」→在家信徒與五戒。
9. 譯涅槃為滅度，也說為常樂我淨。
10. 大乘與小乘的差異(詳情後述)。
11. 佛經三部(大乘、小乘、雜經)與疑經。

關於以上的項目，補充說明如下。釋老志將佛漢譯為「淨覺」這一點，雖與 1. 相同，但此「淨覺」的譯語很稀罕，似乎採用北齊佛教界的新譯語(註 3)。

釋老志把 2. 的「精神不滅」說為「歷三世，識神常不滅」，接著又說「凡為善惡，必有報應」，並說明如下：「藻練神明〔脫離輪迴轉生〕，乃致無生，而得佛道」。和隋志所說「積而修習，精神清淨，則成佛道」，意見大致相同。

不過，5. 的「四等之果」和 6. 的「三等」(所謂三時說)、11. 的疑經，釋老志都沒有記載，這點受到注意。

相反的，也有見於釋老志而不見於隋志的佛教思想，但很繁雜，因此，在這裡不擬深入。無論如何，若以隋志為中心來看和它一樣重要的釋老志的記錄，則在以上的十一點中，可以看到中國在家知識份子的佛教觀。隋、唐的佛教，也是在這種佛教觀上發展起來的，這一點要注意(註 4)。

三、背景的經典

為這十一點思想之後盾的佛典，是什麼呢？關於此問題，在塚本善隆譯註《魏書釋老志 研究》已作許多說明，但其中混雜一些個人

的意見，茲敘述如下。

442 頁

可是，其中很多是可在佛典找到的思想，5.的四果是聲聞乘的思想，因此，擬省略它們，從以上的十一點中，只選出特殊的項目來探討。

第一是1.的「淨覺」，北魏菩提流支譯的世親撰《十地經論》卷一(西元五〇八年譯出)，或許是它的根據(註5)。6.在「三等」的表現，以及以末法為三千年的解釋這一點上，也很獨特，但出處尚未確定。

9.在將涅槃解作「常、樂、我、淨」四德這一點上，也很特殊，但係根據北涼曇無讖譯《大般涅槃經》卷二和卷三(註6)。涅槃經被認為是佛陀最後說的教理，常、樂、我、淨四德被視為涅槃經的特色，此四德之有無被認為是大乘作為目的所在的涅槃與小乘所志向的涅槃的分歧點(註7)。

此外，關於「七佛」以及大乘與小乘之差異等，常見於《法華經》等大乘佛典，但隋志佛經部的筆者是不會在讀各部佛典後，從其中直接引用的。或許那是當時的一種常識因而知曉，或許有從佛典摘出主要教說而編成的書籍因而從那樣的二手資料引用的。

這樣想像的一個理由是，隋志與釋老志所敘述的佛教綱要，其實可在東晉袁宏(西元三二八～三七六年)的《後漢記》卷十找到它的原型。它記述如下：

佛者，漢言覺，將悟群生也。其教以修善慈心為主。不殺生，專務清淨。其精者號為沙門。沙門者，漢言息心。蓋息意去欲而歸於無為也。又以為人死精神不滅，隨復受形，生時所行善惡皆有報應。故所貴行善修道，以鍊精神而不已，以致無為而得為佛也。(後略)

說精神不滅，說輪迴轉生與報應，以為佛教的著重點在於行善、慈悲心等，乃是隋志與釋老志共同的思想。看四世紀的《後漢記》與隋志等文章的共通點，可明白了知一般中國人在外來的佛教思想中注意什麼，但此問題隨後再述說，以下將觸及隋志記述中的問題點。

四、隋志與釋老志的問題點

那是在從現在中國佛教史的常識來看的場合，隋志與釋老志缺落了什麼的問題。首先以僧名來考察，有竺法護、佛圖澄、釋道安、鳩摩羅什、法顯、菩提留支及其他出現

443 頁

。不過，僧肇、竺道生、吉藏、智顛、曇鸞、菩提達摩沒出現。即使是廬山的慧遠，也只以道安的弟子而被言及。

這豈非意味著，《肇論》和頓悟成佛說、三論宗、天台宗、《往生論註》、淨土教思想、禪等，這些在現行中國佛教史上極重要、不可欠缺的事項，未進入隋志與釋老志的筆者的視野嗎？

即使不問僧名，而在教理方面考察，兩書的筆者也不想觸及空和十二因緣、結集、般若思想、教相判釋、沙門不敬王者問題等重要主題。若如前述，隋志與釋老志二資料代表中國人對隋唐以前的佛教的看法，則這種欠缺脫落值得十分注意。

雖然如此，但這些事項和重要的人名沒有記載，現今很難推測是否由於筆者完全不知道他們。可從欠缺脫落來說的是，包括該筆者在內的當時知識份子階層(僧侶世界另當別論)，並不將這些事項當作佛教思想的主題而加以重視，至少比對開頭所列舉的十一點更少關心。

不過，若仔細看，則欠缺脫落的僧名和事項中，有許多和大乘佛教有關連。因此，對此處的課題而言，以上的欠缺脫落不能輕易忽視。以下希望考察見於隋志佛經部的大乘佛教觀。

參、隋志的大乘觀

一、隋志筆者最關心的事

若將前揭第 10 的「大乘與小乘的差異」重新詳述，則其文如下：

初釋迦說法，以人之性識根業各差，故有大乘小乘之說。

大乘佛教對「菩薩」的評價很高，因此，如果出現有關菩薩的說明，則在先以「四等之果」這種出奇的表現，舉出「四果」後說：

至羅漢者，則出入生死，去來顯隱，而不為累。阿羅漢以上，至菩薩者，深見佛性，以至成道。

在此解釋點上，似乎不參照釋老志(註8)，似乎形成不合大乘思想本質的說明。也就是說，不以目的〔自利、利他〕之差，而只以程度之差，理解大、小乘的殊異。

444 頁

關於大乘、小乘的經典，以「維摩、法華、成實論、金光明、泥洹」作為「大乘之學」舉出，而以「十誦律、長阿含經、四方律、增一阿含經、阿毗曇論」為「大乘之學」。

在以《成實論》為大乘之學這一點上，隋志或許繼承梁以前的《成實論》的看法(註9)，但無論如何，對大乘與小乘的區別，沒做充分的說明，或說得很曖昧。

那是什麼原因呢？第一個理由是，對一般士大夫而言，大、小乘在理論上的差異很難理解。其證據之一是，劉宋(即五世紀前半)劉義慶所編的《世說新語》文學篇(37)載有如下的奇聞(註10)。

三乘佛家滯義，支道林分判，使三乘炳然。諸人在下皆云可通。支下坐，自共說，正當得兩，入三便亂。弟子雖傳，猶不盡得。

這是五世紀前半的狀況，因此，也與隋志的社會一致。

在理解困難此一理由之外，要考慮的另一個理由是，非將大、小二乘的理論差異，明確表示不可此一問題意識和必要性，隋志的筆者根本沒有。它不是佛教理論的解說書，因此，對隋志的筆者而言，沒有明確地區別、說明的必要。理論的困難也是原因之一吧。

筆者主要關心的是與一般生活有關係的佛教思想。若重新來看前面所列舉的十一項目，則此事可得明白。3 與 4 說此世界的崩壞與再生，6 的正、像、末的世代轉變，也因在末法之世「年壽漸短」，而受到注意。

筆者從身邊關心的事概觀佛教的態度，在如以 2 的「精神不滅」之說為佛說的代表那樣，最初提出之文，特別顯著。

二、「精神不滅」之說

首先如《後漢紀》卷十所見，在中國，佛教早被理解為說精神不滅之教。即：縱使肉體壞滅，精神也不滅，因此，若再被授予形〔肉體〕，則能再生，但因生前的善行、惡行如何，而有不同的報應，因此，一定要常努力修善行。

中國的佛教徒相信三世精神不滅，與信奉神滅的儒者爭論，所謂「神滅不滅」的主題是引起東晉、南北朝大爭論的原因。隋志也原封不動的繼承神不滅的立場而說，「人

445 頁

身雖有生死之異，至於精神，則恆不滅。此身之前，則經無量身矣」。

自古，中國人就相信有不老長壽的仙人存在，夢想成仙。縱使有死，也希望肉體和精神都照原樣移到另一個世界。對這種中國人而言，精神不滅的教義有魅力，此說也是將中國人引向佛教的一個原因吧（[註 11](#)）。因此，隋志和釋老志都舉出此說為佛教的一個特色。

肆、五戒的接受 不殺生戒的重視

對隋志的作者，亦即對六、七世紀的士大夫社會而言，大、小二乘的差異，如前節所述，其實不是他們最關心的事，他們不像現代的日本人那樣探討它。想要區別它們的差異的是我們。若是如此，則為回答「中國思想與大乘佛教」這樣的課題，我們非從隋志佛經部之文中提出合乎它的事項來考察不可。

因此，若再回到前揭十二（譯按：原文做十二，對照前文，應為十一）點的思想，探求合乎此課題的事項，則 8 的「在家信徒與彼等所奉五戒」，相當於此事項吧。

五戒，不用說，即是不殺生、不偷盜、不邪淫、不妄語、不飲酒。在隋志只列舉此「五戒」，不另加說明，但和其他正史比較，五戒中第一的「不殺生戒」，受到中國人的注意，而且對中國思想似乎有相當大的影響。

前面所引用的《後漢紀》卷十之文，是一個證據。其中說「其教，以修善慈心為主，不殺生，專務清淨」。此文為隋志的原型，這點雖已說過，但總之，慈悲心與不殺生被認為是佛教的主要教義。又，《後漢書》襄楷傳說，「(黃老、浮屠的)此道清虛，貴尚無為，好生惡殺」，也是以不殺生為佛教的中心教理之一。

由此看來，可判斷不殺生戒比其他倫理，從中國佛教的開頭就受到重視吧。

事實上，「五戒」一語，從中國佛教之初就已出現。在譯經中，被認為後漢安世高譯的《佛說九橫經》（[註 12](#)），似乎是最古老的出處，其次見於後秦佛陀耶舍譯的《長阿含經》卷二與《四分律》（[註 13](#)）

，以及東晉帛尸梨密多羅譯的《灌頂經》卷十二(註14)。

不殺生戒是大家都要遵守的，因此，不只大乘佛教提倡。所以，不能只以「五戒」

446 頁

(不殺生戒)代表大乘佛教，但如大乘戒律的「十重禁戒」中，它排在前面，可見大乘特別強調不殺生。而且，五戒是在家戒。若是如此，則隋志所記的「在家信徒與彼等所奉五戒」的項目，確實可說是與大乘佛和中國思想雙方有關的主題吧。

隋志(及釋老志)記載五戒，這反映出在一般中國人思考(大乘)佛教之際，首先想起的是「五戒」(不殺生戒)的事實。

不只隋志和釋老志。如已舉二例，及後文所示，頻出於其他正史的佛教思想，其實都以「五戒」為主。浸透於一般中國人的生活的，只有五戒的思想，當然它也受到重視。

而且，更重要的是，與其他十項思想不同，五戒在任何時代都受重視的事實。

和它比較起來，空、般若、如來藏、華嚴世界等的(大乘)佛教思想，對在家的知識份子而言，幾乎與他們無關。它們是重要的大乘思想，因此，成為學僧議論和注釋的對象，在這樣做時，也言及中國思想，也和它做比較。「空」與「無」比較(正確地說，是對比)的議論等，是其一例，但透過它，中國「無」的思想，也沒有變化，因此，歸根結底，令人有它是為議論而議論隨後就結束的感覺。對中國的士大夫階層而言，它只見於在僧侶的世界展開，但與自己的真實生活沒有關係的議論——可以說無論如何是一場良好的爭論。

不過，五戒的思想，絕對不是沒有關係。因此，想重新探索真正影響到知識份子的思想與生活的「五戒」的形跡於下。

伍、不殺生戒的傳播

一、不殺生戒的實踐

「五戒」之中，不殺生戒，對一般中國的在家人，給予最大的影響。其例首先出現於天子的祭祀。

中國從古代到近代，祭祀時，以動物作為犧牲奉獻是通例。祭天地、山川是中國天子、諸候的任務，但如《史記》封禪書所示，祭祀的犧牲有牛、羊、豚，稱為「三牲」，或「一牢」。屠殺後剝皮供奉。為了祭祀，小馬也被當作犧牲；為防惡鬼侵入城裡，

也在四方的城門貼上狗的圖樣。

在祭祀孔子及弟子的所謂「釋奠」中，供犧牲是通例，甚至現代，在台灣孔子廟等也可看到其光景。

可是，這種使用犧牲的習慣有時候也被廢止。即：：從南北朝時代到隋唐的時候，那確實是受到不殺生戒的影響所致。

例如，五世紀末，南齊第二代的武帝時就是如此。他是佛教信徒，建禪靈寺。臨終之際遺言，祭祀勿用犧牲(註15)。據傳，他生前也不欲殺犧牲，是素食主義者。

六世紀前半的梁武帝，在中國皇帝中，被評為最虔誠的佛教信徒，因此，以「蔬果」(蔬菜、水果)供奉宗廟，用「麵」(小麥粉製的食品)代替犧牲(註16)。

若守不殺生戒，則肉食和火田(燒去雜草雜木以開闢山間之田)也非禁止不可。六世紀後半的北齊文宣帝所採取的態度就是那樣，天保七年(西元五五六年)，以為肉食違背慈悲而斷肉食，二年後(即西元五五八年二月)，下詔說，僅正月「燎野」，其他時期，不可因「昆蟲損草木」而用火。

二、保持不殺生戒的理由

奉佛教的不殺生戒而禁殺害的故事，以上之外，雖尚能找到，但在此想探討的是，在五戒中，何故特別重視不殺生戒。令人思考其理由的故事如下：

東晉恭帝只在位一年，年號為元熙(西元四一九年)，是東晉最後的皇帝，但據傳，宋的叛軍侵入宮廷，拿出毒藥逼他自殺時，他說了如下的話(註17)——

帝不肯飲，曰：佛教，自殺者不復得人身。

因此，兵士以盾壓碎恭帝而殺之，但事實上，與此類似的故事，到與此殺恭帝相同的劉宋時代，也見於劉義康的傳記(註18)。

遵守不殺生戒的理由，出於以上恭帝的話中。也就是說，相信轉世時，不能再得人身。佛教說「若奪人命，死後往生於地獄、餓鬼、畜生三惡道。即使能生於人間，也多病短命」。又，北魏後半期(西元四六〇年頃)所作的《提謂波利經》說，若持五戒，則生為人(註19)

。或也傳說，中國佛教初期(即三世紀)，吳康僧會授孫皓「五戒」以治病(註 20)。

448 頁

總之，遵守不殺生戒的理由並非出自倫理觀念，持戒是為現世利益，為自己的利益。從其中可看到，中國人對外來(大乘)佛教的特殊想法之例，但就因為有那種因果論，從以五戒之中，不殺生戒特別盛行於一般中國人之間。

不只中國本土，在國外的西域，似乎也重視不殺生戒。唐代(即七世紀)道宣所編的《續高僧傳》卷二七、釋道休傳留下如下的記載：「西域諸僧，皆以布氈而為袈裟，都無繪絹者。……其龜茲于遁諸國，見今養蠶，惟擬取綿亦不殺害」(註 21)。

實際上，據說因佛教信仰的影響，不煮繭而把蛾飛出後的繭弄碎，只取絲的手法，被使用到魏氏高昌的時代(五~七世紀)(註 22)。

陸、八齋戒的傳播

「八關齋會」的普及與存續

不殺生戒透過什麼方式，而廣泛地流行於一般人之中呢？

首先，皇帝和諸侯、士大夫等，舉辦「唱導」這種活動。那是學僧昇高座，平易地說佛教教理的聚會。通常說是始自廬山的慧遠(西元三三四~四一六年)(註 23)，但不該突然從慧遠開始，根據我個人意見，此事萌芽於其師釋道安(註 24)。此「唱導」，在唐代，變成「俗講」(以俗人為聽眾的說法)。

在另一方面，一般人士在什麼場合得知五戒及不殺生戒等呢？資料很少，因此不能明確判斷，但最大的機會是「八關齋會」吧。此儀式起源於印度，從中國佛教的最初期就被移入，在現代的中國社會也還繼續不輟。

它是遵守八個戒，一個月六次(8、14、15、23、29、30日)，從早晨到次日早晨，一天一夜，過精進潔齋生活的聚會。「八戒」，是前在家的「五戒」加上第六戒，即「不以花裝飾身體，不灑香水，不歌舞，不聽樂曲，不作樂」、第七戒即「只睡地板，不睡高床」，和第八戒即「午後不用餐」而成的。

可是，在成為「八戒」的場合，在家五戒中的「不邪淫戒」，改為「不淫戒」，也就是說絕對禁慾。這是說，實際上過近乎出家眾(

僧)的持戒生活，雖是在家人，但若受八戒，則只一日一夜過和出家人一樣的生活。

449 頁

關於八關齋，無須議論，因此詳情省略，但如前述，對它在中國有漫長的歷史而存續的事實，不可不注意。即：後漢楚王英最初奉佛，被認為其實也是出席此八關齋會。在中國，它很早就開始，東晉簡文帝咸安元年(西元三七一年)，亦即鳩摩羅什來華以前，朝廷也舉辦這種活動。據說白樂天也曾九次參加這種齋會。

它對道教也有影響，《雲笈七籤》卷四十有被視為劉宋時(即五世紀)陸修靜之作的「受持八關齋文」[\(註 25\)](#)。

甚至現代，八關齋會也行於中國人的社會，一九七九年十二月十九日在馬來西亞檳榔嶼佛學院大殿內的右壁上，我親眼看到如下的講義布告：

Attanga Sila, Eight Precepts (Pat Kuan Chai)

此即「八關齋」。如巴利語與當地中國語的二重表記所示，這是給現代華人青年團的揭示。

而且，在偶然參加南馬來西亞佛青研修營的席上，我也見聞到八關齋戒被授予在家華人佛教信徒的事實[\(註 26\)](#)。它在遠離本土之地繼續存在，對此齋會力量之強，我感到驚訝。

如是長期舉辦八關齋會的事實意味著，五戒，而且不殺生戒，隨著它，在其間不斷地被提到吧。在八齋戒中，不殺生戒也依然被置於前面。

對在本章前面所提示的問題，即「大乘佛教帶給中國思想什麼？」的第一個答案，是「不殺生戒」的思想。我這種想法可從此八關齋會現存的事實，以及不殺生戒以八關齋為媒介流入其他宗教，如道教的歷史，得到確實的傍證。

柒、對佛教僧侶的看法

被視為「預言者」的佛教僧侶

到前節，從《隋書》經籍志的佛經部出發，將中國士大夫對佛教的什麼教說感興趣，從(大乘)佛教得到什麼的問題，按時代前後加以探究。迄今可判斷的是，對包括知識份子在內的在家眾而言，大乘佛

教所說的「空」和中觀、華嚴等高深的思想，幾乎與他們無關。

450 頁

那麼，對信奉這種(大乘)佛教的人、實踐它的人，亦即宗教者、僧侶，一般中國人持什麼看法呢？關連到前節，對此問題也不得不觸及。

關於此問題，首先也非參考正史的看法不可。

但是，正史沒有相當於佛教史的僧傳的特別篇章。觸及僧傳的，在《晉書》是藝術傳，在《宋書》是隱逸傳，在《南齊書》是高逸傳，在《梁書》是處士傳，在《隋書》是藝術傳，在《周書》是藝術傳，在《北史》、《魏書》是藝術傳。如《隋書》和《魏書》，隱逸傳、逸士傳別立，其中也多少觸及佛僧。又，在如以上列傳以外的篇章，當然也散見與僧侶有關係的記載。

只要一覽記載這些僧傳的各列傳的題名，大概就可看出，在中國史上，歷代如何看待、處理僧侶。總之，「藝術傳」或「高逸傳」的分類主題，已顯示出它的看法。

正史藝術傳的「藝術」，不是現代所說 fine arts、beaux arts 的意思。以《隋書》卷七八藝術傳的序為例，它指精通卜筮、醫筮、音律、相術等，擅長「占候算曆之術」(盧太翼傳)。這些技法的中心，總之，是「預言」、占卜。上揭各傳記載許多藉占卜而預言靈驗的奇聞。其中有通達音律的人物出現，雖覺得不合適，但載其人物只聞音聲就覺察亡國前兆的故事。還是同屬「預言」的技術的記載。

藝術傳中有佛教的僧侶被列入。藝術傳以《晉書》為初例，其中載佛圖澄、單道開、鳩摩羅什的傳記。在佛教方面，《高僧傳》所收德行被稱讚的高僧，一般社會也只把他們看做有異常能力的人，對此差異不能不注意。

此差異，若將《晉書》藝術傳與《梁高僧傳》的記載加以比較對照，則更加明白。後者把從漢到梁的高僧大德，照其業績分成十種。鳩摩羅什被列入其中的「譯經」，記他「以大乘教化」，「雅好大乘」。可是在《晉書》，羅什和佛圖澄及單道開同是「神異」之僧，並列於「藝術傳」，而且不見他「雅好大乘」之文。《高僧傳》寫佛圖澄，因石勒不懂佛教的理論，而用「道術」顯神通給他看，但《晉書》沒有這種說明。總之，若將佛教徒著作的《高僧傳》和一般人所寫的《晉書》加以比較對照，則可知在前者即宗教徒的記錄，在後者被消除或不被承認，僧侶唯以持有咒術等異常能力，才受到一般社會的歡迎。

捌、唐以降的正史傾向

一、唐朝(即七~八世紀)以降的正史

隋以後，唐朝即七~八世紀以降，一般士大夫的佛教觀如何呢？若仿照以前的例子，在正史中研究它，則第一手資料是《舊唐書》經籍志，和《唐書》藝文志中的道家、釋家類。

不過，新、舊《唐書》都像隋志，不談當時的佛教觀。其中所記對佛教的議論，有南齊顧觀的《夷夏觀》，隋唐法琳的《辨正論》、《破邪論》等，也有高僧傳之類，以及隋費長房的《歷代三寶紀》和唐道宣的《大唐內典錄》等許多史傳。佛典則只見：論有《大乘起信論》、《大莊嚴論》、《俱舍論》，以及與它們有關係的著作；律有《菩薩戒義疏》、《四分律》以及對它們的注疏；經只有《華嚴經》、《維摩經》、《涅槃經》、《法華經》、《金剛般若經》的注疏。尤其關於《金剛般若經》的著述很多，引人注意。相反的，關於《般若心經》的註釋類可說沒有。

同樣的，當然可被當作大乘經典引用，卻沒有記載的，是大品、小品的《般若經》，也不見《勝鬘經》及與末法思想有關連的《大集經》。特別希望注意的是，淨土教經典未被記錄。理由不詳，但無論如何，以上是正史所傳唐代佛教的情形。反過來說，只讀新、舊兩唐書的士大夫，對唐代中國淨土教勢力之龐大等，不是完全不可能想像嗎？

二、宋代的正史

那麼，宋代的情形如何呢？《宋史》完成於元代至正五年（西元一三四五年），藝文志在卷二〇二~二〇九的八卷，其中，卷二〇五、二〇八，特多佛教書名。如春日博士所述，若就其佛教資料略述，則唐以後的新資料一定很多(註 27)，又，禪籍眾多，藏外資料續出。在其範圍內，令人「覺得確實和向來的經籍志、藝文志不一樣，中國佛教史迎接新時代」，不過，若只就大乘佛教經典的用例來看，則我也不能認為，它和唐代那樣差異。因此，有關的著述多的，還是以《金剛般若經》為第一。其次是與《華嚴經》有

關係的，再其次是《道楞嚴經》。玄奘譯《般若心經》及其法藏疏與懷深注開始被著錄，真是難得，其後看得見《維摩經》、《大乘起信論》此和前代同樣。

在此也只看到《蓮社十八賢行狀》一卷，但唐以降沒有與淨土教有關係的著述，這真是一件奇怪的事。

三、元代、明代的正史

《元史》有釋老傳，但幾乎始終在敘述西藏佛教。

關於明代，若依據《明史》卷九八的藝文志，釋家類而說，則《金剛經》還是最受喜愛，這從其注釋類增多可以得知，又，《楞嚴經》的注解也非常多。到明代，玄奘譯《般若心經》的注釋類也大增，但此現象從藝文志看不出來。

關於淨土教，只看到大祐的《淨土指歸》二卷和株宏的《彌陀經疏》四卷(兩本都現存於續藏經)，在量的方面，禪籍依舊最多。

玖、結語

從正史看到的佛教特徵

非僧侶的一般中國士大夫，對大乘佛教的哪一部分最感興趣？佛教給他們什麼？以這種問題為中心，考察「中國思想與大乘佛教」此一標題。

我利用歷代正史的經籍志與藝文志，作為考察此問題的資料，因為我認為，其中會總括地記錄中國士大夫的佛教觀。正史即使有偏頗不正確，也不能忽視正史的記錄，而只以佛教徒方面的史傳來探討問題，否則在家之士的想法即不能得知。

只是正史的記錄，對大乘、小乘不做清楚的區別。因為對一般人而言，其區別是不必要的。

為此，在本稿只限就「大乘」來進行考察，雖很困難，但在資料的性質上，這樣做是不得已的。

關於考察的結果，不在此重複。只是對這件不太被提到的事，即新、舊兩《唐書》

以降，與淨土教有關係的書籍稀有的事實，希望再加以注意。

相反的，唐以降收集、記錄極多的，是禪宗的典籍。這表示，對

唐代以降的一般士大夫而言，在大乘佛教中，禪宗比其他宗派更有魅力、更重要。

說高深思想，部頭很大的其他大乘經典，到底只存在於僧界內。總之，最後，對一般士大夫的思想幾乎什麼也沒給予。在家之士中，雖有人感興趣而閱讀，但其結果，日常生活沒有變化。這與一般日本人和佛教思想的關係同樣。

本稿對大乘佛教與中國思想的交涉關係，從在家人的立場，對每個王朝做籠統的考察。離開這種歷史的、社會的看法，只比較雙方的思想構造以論其異同，這本也是本題所應探求的旨趣吧，但它只能成為「別論」。在應寫看透全體的總論的本稿，只好割愛。

(台灣大學歷史研究所碩士)

454 頁

(註 1) 在比較研究上，該方法比什麼都重要。用主觀的、恣意的方法，只能提出偏頗的、片面的結論。關於方法的問題，參照拙著〈比較研究 界限〉(《理想》五三九號，昭和五三年四月號)，〈比較思想 何〉(收於峰島他編《比較思想 Ⅷ》書房，昭和五四年六月)。

(註 2) 塚本善隆《魏書釋老志 研究》(昭和三六年三月，京都佛教文化研究所)，九頁。以下，關於釋老志，依據此塚本譯註很多，因此用「塚本譯讓」此一略稱。

(註 3) 塚本譯註，七節(九二頁)(註 1)。

(註 4) 同上，十八節一四六頁。

(註 5) 參照同上，七節(九二頁)(註 1)。大正二六，一二七下。

(註 6) 大正一二，三七七下，五〇二中。

(註 7) 塚本譯註，十三節，一二六頁。

(註 8) 釋老志立「三乘」，提出如下的圖示：小乘＝初根人＝聲聞＝行四諦法，中乘＝中根人＝緣覺＝受十二因緣，大乘＝上根人＝修六度。參照塚本譯註，十一節〔解說〕。

(註 9) 參照平川彰《八宗綱要》上，二〇八～二一〇頁。

(註 10) 目加田誠譯著《世說新語》上(明治書院，新釋漢文大系 76)，二七七頁。

(註 11) 塚本譯註。也希望參照九節的〔解說〕。

(註 12) 大正二，八八三中。

(註 13) 大正一，一四下。同卷二二，六四〇中。

(註 14) 大正二一，五三四中，五三五下。

(註 15) 南齊書卷三，武帝本紀。再者，以下數例得自呂思勉《兩晉南北朝史》下冊，第二十四章第二節〈佛教流通〉。

(註 16) 南齊書卷四九，王奂傳。

(註 17) 晉書卷十，恭帝紀。(譯按：晉書卷十恭帝紀中，未見有本段引文。)

(註 18) 宋書卷六八，彭城王義康傳。

(註 19) 塚本譯註，九節，一〇七～一〇八頁。

(註 20) 大正五〇，三二六上。

(註 21) 同，六八四中～下。

(註 22) 根據昭和五六年，唐長孺氏在學士會館舉行的講深「卜

文書」。

(註 23)《高僧傳》卷十三，大正五〇，四一七下。

455 頁

(註 24)參照拙稿〈唐代俗講儀式 成立 諸問題〉(《大正大學
研究紀要》第五十四輯，昭和四三年十一月，三二四～三二五
頁)。

(註 25)道藏 No. 六八五，仕字十，十五丁左。

(註 26)詳細書寫於拙稿〈 一 佛教管見〉(五)(《東方界》誌
，九三號，昭和五六年七月)。

(註 27)以下的文章，有得自春日禮智〈佛教資料 宋史藝文志
〉(《印度學佛教學研究》誌，昭和五八年三月，五二三～五
二六頁)之處。

本文譯自：講座，大乘佛教第十冊

——《大乘佛教 周邊》