

王明蓀主編

古代歷史文化

研究
輯刊

三編 第十二冊

吳越佛教之發展

賴建成著

花木蘭文化出版社

古代歷史文化

研究
輯刊

三 編

王 明 蓀 主編

第 12 冊

吳越佛教之發展

賴 建 成 著



國家圖書館出版品預行編目資料

吳越佛教之發展／賴建成 著 — 初版 — 台北縣永和市：花木
蘭文化出版社，2010〔民99〕

目 4+218 面；19×26 公分

（古代歷史文化研究輯刊 三編；第12冊）

ISBN：978-986-254-097-8（精裝）

1. 佛教史 2. 隋唐五代史

228.2

99001176

ISBN - 978-986-2540-97-8



古代歷史文化研究輯刊

三 編 第十二冊

ISBN：978-986-254-097-8

吳越佛教之發展

作 者 賴建成

主 編 王明蓀

總 編 輯 杜潔祥

出 版 花木蘭文化出版社

發 行 所 花木蘭文化出版社

發 行 人 高小娟

聯絡地址 台北縣永和中正路五九五號七樓之三

電話：02-2923-1455／傳真：02-2923-1452

網 址 <http://www.huamulan.tw> 信箱 sut81518@ms59.hinet.net

印 刷 普羅文化出版廣告事業

初 版 2010 年 3 月

定 價 三編 30 冊（精裝）新台幣 46,000 元

版權所有・請勿翻印

吳越佛教之發展

賴建成 著

作者簡介

賴建成教授，宜蘭蘇澳人，文化大學史學研究所博士。民國 73 年，依明復法師修習佛教史與禪學，擔任過《獅子吼雜誌》、《佛學譯粹》編輯，並在海明佛學院、蓮華山淨土專宗佛學院、華嚴蓮社、圓光佛學院，教授中國佛教史等課程。又於華嚴蓮社、法光禪寺、景文科技大學，開設禪學、華嚴與禪、禪修與氣功等講座，專長除了氣功、術數之外，多著重在晚唐宋初的禪宗與天台教史之上，發表的論文有三十多篇。出版的專書，除了《吳越佛教之發展》之外，另有《晚唐暨五代禪宗的發展——以與會昌法難有關的禪門五宗為重心》、《藝術與生活美學》。民國 96 年 2 月，以《台灣民間信仰、神壇與佛教發展之省思——台灣宗教信仰的特質》一書為主著作，升等為正教授。

提 要

漢末，佛教東來，迄隋唐之際，承先賢五、六百年苦心探研之結果，中國人理解佛法漸深，能融會印度之學說，闡發義理，自立門戶，蔚成宗派。安史亂起，佛教在北方受到摧殘，聲勢驟減，僧紀蕩然，又經會昌滅佛，典籍湮滅極為嚴重，教下各宗因之日趨衰落，唯有禪宗一枝獨秀。下至五代，北方兵革時興，佛教受到限制，無甚發展，而南方諸國皆崇佛，佛教續有亢進。諸國中，以吳越錢氏崇佛最盛，諸宗漸興，影響後來佛教發展甚深。本文即基此一旨趣，試作論述。全文共分五章：

第一章「緒論」：凡三節。除探討佛教中國化之問題外，說明吳越佛教發展之歷史背景，並由此漸入本文主題，以顯吳越佛教之重要性。

第二章「吳越之宗教政策」：凡四節。除敘述宗教政策之緣起外，並分別說明諸王之宗教措施、與僧侶之關係，及佛教各宗派如何在吳越境內弘化，且兼論道教。

第三章「吳越之佛教情勢」：凡四節。除說明吳越佛教各宗派之宗風、人物及其影響外，並統計各州寺院數目，分析其盛況、經濟及其社會之活動。

第四章「吳越佛教對文化之貢獻」：凡四節。指出除社會之救濟與公益事業外，佛教對印刷、文學藝術、建築等方面，有卓越之貢獻，兼論吳越佛教與日、韓佛教文化之交流。

第五章「結論」：就前述各章作一「玄」之總結外，指出吳越佛教在發展上有何特性、密宗之影響力、世學與佛法之關係。而吳越佛教對後世影響有多深、各宗之思想、僧侶之生平諸問題，皆待來日繼續研究。



目次

第一章 緒論	1
第一節 佛教之中國化	1
一、教學	2
二、僧伽	3
三、寺院經濟	4
四、世學	5
五、政教關係	8
第二節 隋唐佛教之盛況	9
一、隋代佛教	9
二、唐代佛教宗派	10
三、寺院之社會活動	12
四、佛教對文學、藝術之貢獻	12
五、與日、韓佛教之交流	13
第三節 會昌法難	14
一、鬻牒度僧	14
二、會昌滅佛及其影響	15
第二章 吳越之宗教政策	19
第一節 武肅王錢鏐之宗教措施	19
一、武肅王與神靈、道術	20
二、武肅王與佛教	22
第二節 文穆王錢元瓘與佛教	29
第三節 忠獻王錢弘佐與佛教	32
第四節 忠懿王錢弘俶與佛教	35
第三章 吳越之佛教情勢	47
第一節 宗派	47
一、鴻仰宗	48
二、曹洞宗	50
三、臨濟宗	52
四、雲門宗	53
五、法眼宗	54
六、律宗	58
七、天台宗	60
八、賢首宗	64

九、真言宗	65
十、淨土信仰	68
第二節 寺院與社會活動	70
一、寺院之分佈	71
二、寺院經濟	81
三、社會濟化活動	83
第四章 吳越佛教對文化之貢獻	87
第一節 雕板印刷之普及	87
第二節 占卜術之運用	89
第三節 文學與藝術之創作	90
一、詩文	90
二、書法與繪畫	92
三、石刻與建築	93
第四節 與日、韓佛教文化之交流	98
一、與日本佛教文化之交流	98
二、與韓國佛教文化之交流	100
第五章 結 論	105
參考書目	109
後 記	119
附 文	
附文一 晚唐宋初天台宗在吳越地區的發展	121
附文二 就《咸淳臨安志》探討唐、五代杭州寺院之發展——兼論吳越國錢王與佛教之關係	149
附 錄	
附錄一 吳越國在杭州建寺表	161
附錄二 吳越國在蘇州建寺表	176
附錄三 吳越國在湖州建寺表	178
附錄四 吳越國在睦州建寺表	182
附錄五 吳越國在秀州建寺表	184
附錄六 吳越國在台州建寺表	186
附錄七 吳越國在明州興寺表	195
附錄八 吳越國在越州建寺表	201

附錄九 吳越國在溫州建寺表	212
附錄十 吳越國在婺州建寺表	213
附錄十一 吳越國在處州建寺表	214
附錄十二 吳越在衢州建寺表	216

附圖

圖一：吳越疆域形勢（一）	46
圖二：吳越疆域形勢（二）	47
圖三：永明延壽禪師石刻小像	104

附表

表一：武肅王與僧侶關係表	24
表二：武肅王時期僧侶建寺表	27
表三：官宦與佛教關係表（一）	27
表四：文穆王與僧侶關係表	30
表五：文穆王時期僧侶建寺表	31
表六：官宦與佛教關係表（二）	32
表七：忠獻王與僧侶關係表	34
表八：忠獻王時期僧侶建寺表	34
表九：晉天福中僧侶建寺表	35
表十：官宦與佛教關係表（三）	35
表十一：忠懿王與僧侶關係表	36
表十二：忠懿王時期僧侶建寺表	40
表十三：官宦與佛教關係表（四）	42
表十四：瀉仰宗傳承表	50
表十五：曹洞宗傳承表	52
表十六：法眼宗傳承表	55
表十七：睦州寺觀統計表	72
表十八：宋代台州寺院統計表	73
表十九：吳越在台州建寺統計表	74
表二十：宋代明州寺院統計表	74
表二十一：吳越在明州建寺統計表	75
表二十二：越州寺院統計表	75
表二十三：吳越佛教石刻表	93
表二十四：吳越時日僧來華表	98
表二十五：吳越時朝鮮僧徒來華表	101

第一章 緒 論

第一節 佛教之中國化

佛教創始者釋迦牟尼（西元前 565～486），說法四十九年，談經三百餘會，後人集成三藏十二部經，又益以所製之律儀，和弟子們引申之論說，成為傳世「三藏」釋典〔註1〕。在三藏十二部經中，出世自度之解脫道，是為其親隨之聲聞弟子而說；去惡行善之世間人天道，係為在家弟子而說〔註2〕。揆其要領，不出「諸行無常」、「諸法無我」、「涅槃寂靜」三原則，因而稱為三法印。此外，另有為發廣大同情心、企求普利人我、兼善眾生之有大智慧弟子而說之解粘釋縛、自利利他之菩薩道，以及其覺行圓滿、湛然無為之最高境界，亦即所謂佛道。總而言之，即「實相無相」一個原則。這種種不同之

〔註1〕 有關佛陀的生卒年，北傳佛教據漢譯《善見律毗婆娑出律記》推斷為公元前 565～486 年；而南傳佛教則作公元前 624～544，或公元前 623～543 年。更早的說法，也有，當中以公元前 566～486 年被普遍採用。三藏經、律、論也，此三者各包藏文義，故名三藏；經說定學，律說戒學，論說慧學。一切經分十二種類之名：一、修多羅（契經）；二、祇夜（重頌）；三、伽陀（諷誦）；四、尼陀那（因緣）；五、伊帝目多（本事）；六、闍多伽（本生）；七、阿毗達磨（未曾有）；八、阿波陀那（譬喻）；九、優婆提舍（論議）；十、優陀那（自說）；十一、毗佛略（方廣）；十二、和伽羅（授記）；此十二部中，修多羅與祇夜及伽陀三者為經文上之體裁，餘九部從其經文所載之別事而立名。見道誠，《釋氏要覽》卷中（臺灣：新文豐出版社印行，民國 63 年 9 月），頁 285。

〔註2〕 中村元《佛陀的教義》，李世傑譯，《佛教思想》第一冊（臺灣：幼獅文化事業公司印行，民國 74 年 6 月初版），頁 1～40。

境界，與其個別修學法通為「五乘」。其中，偏重自度者，名為「小乘」；兼利普濟者，稱作「大乘」。這本依修學者根器所設之「方便」，後來卻不期而然地影響到其流佈情形：小乘教易為文化積蘊淺薄、社會結構簡陋之地區所接受；而大乘教則必須文化昌明、社會繁密之民族始能信奉。若就其流佈之時間次第以觀，每每人天教、小乘教先行，大乘教後繼，而促成流佈地區之文化昇華、生活富樂，化娑婆為淨土，變穢界成佛國。

佛法由西而來，首先在中國邊境之外徬徨二、三百年，迄東漢末年，始借商賈、行旅傳入。那時，漢朝已是世界上最龐大、最文明之統一帝國。經濟上已發達到極度繁榮之高級農業經濟，社會已完成嚴密之宗法體系，而文教方面也已形成儒教獨尊之局勢。但是那時國人在宗教信仰上，卻一直滯溺於半原始之信仰中，而為什物幽靈、圖騰巫術所蒙蔽。佛法傳入，中國人最先接觸人天小乘教，由其啓迪，乃從幽靈崇拜頓時轉為三世因果、六道輪迴之信仰。而方士巫覡也吸收禪數、神通、懺摩之說，形成理論嚴整、修法完整、組織繁複之道教。

嗣後，大乘佛法接踵而至，支婁迦讖在洛陽譯出《般若經》，中國人領悟其殊勝之旨趣而予以信奉，為求進一步瞭解，掀起西行求法之熱潮。待至西元三、四世紀，印度大乘佛法纔在龍樹、提婆倡導下傳佈開來。南北朝時，無著（約西元 400~470）、世親（約西元 420~500）所開創之瑜珈行宗起而競秀之際，中國則已匯集當時「佛教世界」各地之法要，展開十餘個宗派并弘齊進之局面。就實質而言，這并非單純地把佛教思想鉗入中國文化體系，或把中國某家某派學說摻雜入佛學之中，而意味著佛教之傳入，開拓了國人眼界與襟懷，并激發起國人智慧與熱忱，完成世界文化之融匯與創進，使作更高度之展現。所以「佛教之中國化」是人類文化史上極其偉大、宏富之事業。茲試以管窺井觀之見，依教學、僧侶、寺院經濟、政教關係等層面，探討如下：

一、教 學

小乘教之傳來，助成國人從半原始之宗教信仰中超拔，而大乘教之傳來，則更進一步促成人本思想加速發展。印度發展中之佛教思想不斷傳譯而來，中國人融匯貫通之成就也即不斷增上。隋唐時代，天台、賢首、禪宗、淨土、三階教等接踵迫步，走上文化之舞臺，充分顯示出中國佛學基本上已走向獨立發展之道路，不再單靠印度傳來之學說給拂煦加被，而開始有大量中國僧

家對佛經之註釋，以及弘法之著作出現〔註3〕。當中，值得一提的是，我國僧侶對於佛理之契會，不執著於經說，而崇尚義理之發揮，有所謂「依法不依人，依義不依語，依了義不依不了義」之說。但也產生佛說與教史上，有歧異之處。

盛唐時代，教下天台、華嚴與淨土已呈現出嶄新面目。邁入中唐，禪宗也由達摩之「藉教悟宗」，發展到慧能（638～713），直指當前一念本來解脫自在，把佛法從高遠引向平實，恢復了原始佛教之模樣〔註4〕。禪宗盛行下，高僧之公案、語錄成為禪門中人悟道之基石，使學者們不為名相所拘縛，活潑地以甚深「般若」照見一切，遂又把佛法從平實引向深祕〔註5〕。世人不離名相文句，而明心見性、無所拘執，代表了中國人治學融貫匯通之最高精神成就，亦可說中國文化最優美之果實。

二、僧伽

佛教在古印度，以編造了組織嚴密之「僧伽」為其特色。它是世界上第一個把佛、法、僧作等量齊觀之宗教，「佛在依佛為師，佛滅依僧為師」。釋迦牟尼用「六和合」法為基礎，把其出家弟子組成「僧伽」，以為住持正法之樞紐；僧伽中人以「二百五十戒」、「百一羯磨」為規範，屏絕一切世務，捨棄所有財產，以修己度人為唯一職事；而「優婆塞」、「優婆夷」等在家眾，雖受皈依卻不必完全屏棄世務、財產，僅依「僧伽」學習，參與濟度宣化之工作〔註6〕。僧侶接受俗世布施，深受諸王禮敬、護持，為人天師之修道者不為一姓一王服務，本著「無緣大慈」及「同體大悲」之心，願把佛法普及眾生。〔註7〕

當漢代佛法藉西域商人與移民傳入中國時，中國早已完成大一統之帝

〔註3〕 任繼愈《漢唐時期佛教哲學思想在中國的傳播和發展》，《漢唐佛教思想論集》（北平：人民出版社印行，民國62年4月二版），頁17。

〔註4〕 釋印順，《中國禪宗史》（臺灣：廣益印書局印行，民國60年6月初版），頁14。按：依佛法言，明心見性曰宗，言及一切經義即是教；宗與教對舉，出於《楞伽經》，達摩禪即以《楞伽經》為心要。

〔註5〕 同前書，頁372～373。

〔註6〕 釋明復，《中國僧官制研究》（臺灣：明文書局印行，民國70年3月初版），頁1。按：六和合者，乃眼、耳、鼻、舌、聲、意六根與色、聲、香、味、觸、法六塵相合。二百五十戒者，係比丘之具足戒。羯磨者，僧中作事求眾同意贊成，而成就其事之作法。

〔註7〕 有關佛教之平等觀，參照尼沙卡（H. S. S. Nissanka）"Equality of Man-The Buddhist Perspective"，《錫蘭佛教世界雜誌》，民國73年5月，頁91～93。

國，並建立了完密之官僚制度；此外，中國政治有所謂「聖人假神道以設教」，而以「法先王」、「尊聖哲」為基本教條，帝王為聖天子，是役使巫覡之主人翁，官僚啣天子之命為萬民牧守，有監督宗教活動之權柄；中國寺院組織與僧官制度，即是受上述因素激盪下蛻化而生的〔註8〕。而我國僧伽遂在「以官轄寺」、「以寺轄僧」之制度下，運作不良而僵化。致使佛教安危與勢力消長，繫於士大夫之態度與帝王之好惡。〔註9〕佛子的戒德，也成為關注問題。

佛陀時代，沙門不敬俗人〔註10〕。但在中國，沙門禮敬問題，由東晉至南朝成為爭論之焦點，入唐之後尚爭辯不休，迄玄宗開元二年（714），獲得中國式之結論——沙門須拜君親〔註11〕。佛教發展至此，已喪盡釋迦創設僧伽之特性，完全融入中國社會之習性〔註12〕；並影響到東亞各國，如日本、韓國、越南等。

三、寺院經濟

佛教在印度，僧尼之經濟生活，應以托鉢乞食為基礎，僧尼蓄財與從事生產，皆佛制所不許。其後，因接受施主之供養，僧尼生活漸移入寺院；寺院為維持廣大之堂、塔，並扶養僧尼，不得不從事生產。關於寺院之經濟狀況，依《釋氏要覽》卷中謂，總括寺院之資財，名為三寶物；三寶物中之名佛者，係佛物；名法者，係法物；名僧者，係僧物。〔註13〕又《佛祖統紀》卷三十九云：「佛之禁戒，凡僧藍、錢穀、蔬果、器具、屋廬、田山，是為十方僧家常住之物，非已可得私用。」〔註14〕由此可知，僧物是常住共有，不得私自享用，但歷史之發展卻不盡然。僧德、僧產問題，常引發爭詬。

〔註8〕釋明復，《中國僧官制度研究》，頁2~3。

〔註9〕湯用彤，《隋唐佛教史稿》〈緒言〉（臺灣：木鐸出版社印行，民國72年9月），頁2。

〔註10〕釋彥棕《集沙門不應拜俗等事》卷三云：「釋道宣等列佛經論明沙門不敬俗者，《梵網經》下卷云：『出家人法不禮拜國王、父母、六親，亦不敬事鬼神。』《涅槃經》第六卷云：『出家人不禮敬在家人。』《四分律》云：『佛令諸比丘長幼相次禮拜，不應禮拜一切白衣。』」，《佛教大藏經》第七十九冊（臺灣：佛教出版社印行，民國67年3月），頁616。

〔註11〕釋志磐，《佛祖統紀》卷四十，《佛教大藏經》第七十五冊，頁695。

〔註12〕參見野上俊靜等著、釋聖嚴譯，《中國佛教史概說》（臺灣：商務印書館印行，民國60年5月三版），頁62~63。

〔註13〕釋道誠，《釋氏要覽》卷中〈三寶物〉，《大正藏》第五十四冊（臺灣：新文豐書局印行，民國63年9月初版），頁289上。

〔註14〕《佛祖統紀》卷二十九，前引書，頁685。

唐代諸帝欲使法門清整，一再發布勸告僧尼恪遵淨戒之諭令，但安史亂起，對僧尼蓄財之禁令，因政府之鬻牒度僧而破壞〔註 15〕。此後，不僅僧尼可擁有私財，社會豪強亦借寺院隱庇私產，致使原本清淨之法門蒙受污染，弊端叢生，遂予野心家有機可乘。

此外，修禪之僧侶，唯參省是求，識見灑脫，行為率性。其不重經教與不合律制之生活，普遍引起教界激烈之評論，如律宗大師道宣（586～687）重慧思輕達磨，其在《續高僧傳》〈習禪篇〉末云：「〔禪門〕排小捨大，獨建一家，攝濟住持，居然乘僻，……如斯習定，非智不禪，則衡嶺臺崖扇其風也。復有相逮同好，聚結山門，持犯蒙然，動掛形網，運斤揮刃，無避種生，炊爨飲噉，寧慚宿觸。」〔註 16〕這些禪者不顧佛戒，公然用刀用斧，壞生掘地，犯宿食，犯齷齪，都不知慚愧，其生活同世俗，道宣對之感慨已極，但這些禪者已開中國禪宗叢林制度之先河。〔註 17〕

中唐後，懷海禪師（720～814）依照佛世佛教原始體制，並模倣中國政治、教育之組織型態，於新吳（江西奉新）百丈山創立叢林，訂製清規，率眾參修，並事墾植〔註 18〕。百丈禪師之作爲，不但改變了僧眾之生活方式，而且放棄印度式之三衣，改著中國唐朝衣冠，其後人且援引中國宗法制度，改變叢林中師徒資承關係之形式，以家族倫常觀念取代了「六和敬」法，更使禪宗更加中國化〔註 19〕。宋時，程明道見齋堂之儀規，曾贊嘆「三代威儀盡在是矣」（《二程全書》「外書」，頁 18 下）。但之後佛門淡薄，人才轉趨理學。

四、世學

佛教視世間學問，不如佛法之「殊勝」。在古印度，爲伏「外道」，佛陀

〔註 15〕 森慶來〈唐代均田法中僧尼的給田〉，《食貨半月刊》第五卷第七期，民國 26 年 4 月，頁 39。

〔註 16〕 釋道宣，《續高僧傳》卷二十六，《高僧傳二集》（臺灣：印經處印行，民國 59 年 9 月），頁 740～743。

〔註 17〕 釋印順，《中國禪宗史》，頁 35。

〔註 18〕 釋贊寧，《宋高僧傳》卷十〈唐新吳百丈山懷海傳〉，《高僧傳三集》第二冊（臺灣印經處印行，民國 50 年 3 月），頁 259～260。

〔註 19〕 按：六和敬者，乃身和敬、口和敬、意和敬、戒和敬、見和敬及利和敬，乃凡僧所修。三衣者，一爲僧伽梨，譯言眾聚時衣；二爲鬱多羅，譯言上衣；三爲安陀會，譯言中著衣。

亦許僧侶研習外學，但不許依其見解〔註 20〕。南北朝時，大乘佛法不斷傳譯而來。大乘佛法不若小乘之「聲聞」與「緣覺」二者，祇求自身解脫，而處處呈現慈、悲、喜、捨四無量心之利他願行，以拯救一切「有情」為職志。也就是說大乘佛法之微妙，不在義理，不在禪坐，而在實踐空悲之理趣。即行解之相應以及弘法之善巧。有此殊勝，因此從南北朝迄隋唐五代，每當離亂之際，士子習業山林之風極盛；當時山林寺院，除藏有佛經外，亦有經、史、子、集書，而第一流學者且多僧徒，因兼通經史，貴族平民皆尊仰之；佛寺所設之義學，亦為其濟化社會之事業。〔註 21〕

此外，「應機設教」亦為大乘佛法之一大特色。唐中葉以後，禪宗與淨土信仰最盛，天台宗次之。教下諸宗日趨不振，固為「會昌法難」之戕傷所致，然禪宗之所以隆盛，卻係名僧大德之弘化，而叢林制度之建立也有以助成之。鈴木大拙對此問題，有如下之說法：「佛教在遠東，如果能發展到可以滿足其民眾靈性的渴望的話，那末，佛教就非長成到禪的地步不可。」〔註 22〕這雖有其獨到之見地，但卻忽視了淨土信仰。究實言之，乃安史亂後，以社會門閥為中心之文化逐漸式微，禪宗與淨土信仰一向易為大眾所依歸，故而轉趨昌盛。更值得注意的是，唯心淨土、西方淨土，以及人間佛教在中土漢地的發展，逐漸深入社會人心。

就禪宗而論，山邊水涯皆可參禪念佛，不須立道場，雖受安史之亂及會昌法難所波及，然恢復迅速，非依賴道場與寺院經濟之教下諸宗所能及。此外，禪宗以不立文字，直指人心，摒棄煩瑣教義及規儀，因而易在大眾中流行，且禪門中人多異行，更有益於弘化活動，如永明延壽（904～975）參禪之外，一意修習淨業，日行百八佛事為常課，念彌陀聖號十萬聲，亦受持大悲咒、尊勝陀羅尼咒，每夜於曠野施食鬼神，聞者見者，怎能不起敬信之

〔註 20〕 釋贊寧，《大宋僧史略》卷二十三〈外學〉云：「夫學不厭博，有所不知，蓋闕如也。吾宗致遠，以三乘法而運載焉。然或魔障相陵，必須禦悔；禦悔之術，莫若知彼敵情；敵情者，西竺則韋陀，東夏則經籍矣。故祇洹寺中有四韋陀院，外道以為宗極；又有書院，大千界內所有不同文書並集其中；佛俱許讀之，為伏外道，而不許依其見也。此土古德高僧能攝伏異宗者，率由博學之故。」《大正藏》第五十四冊，頁 240 下。

〔註 21〕 嚴耕望《唐人習業山林寺院之風尚》，《唐史研究叢稿》（香港：新亞研究所印行，民國 58 年 10 月），頁 367～423。

〔註 22〕 鈴木大拙著，李世傑譯，《禪佛入門》（臺灣：協志工業叢書出版社印行，民國 73 年 2 月六版），頁 9。

心。(註23)

至於天台宗，頗注重其與民間流行之神靈崇拜，及咒術之關係。咒術出自婆羅門教，為佛陀所禁用，并斥為畜生之學(註24)；但為攝化「外道」，而採取寬容、善導之方便態度。自佛教傳入中國，為使民眾起正信，亦有種種神靈之崇拜，如華嚴之文殊，法相之彌勒信仰。六朝隋唐之際，觀音菩薩、阿彌陀佛、藥王已是民間流行之崇拜對象；當時北方以崇拜淨土為俗尚，南方則重修行，以念佛淨土為目的(註25)。天台宗則因《法華經》故，特奉觀音菩薩，智者大師(531~597)嘗制《請觀音懺法》；而修念佛三昧，往生極樂，亦有謂曾為智者奉行之說(註26)。真言宗的儀軌，則因天下離亂，而逐漸在中土失傳，流落到海外日本較多，部份道法被天台宗人所容攝，因此在吳越地方懺法流行，異行僧頗多。

五代時，天台山僧坊道觀音塑王子喬形像，四時薦以香果，世傳從禮(847~925)治毘尼，精持律範，住天台山福田寺，卻能祠真君王子喬(註27)。北宋初，省常(959~1020)慕廬山蓮社之風，結淨行社於杭州西湖，習念佛淨業往生極樂(註28)。四明知禮(960~1028)結念佛會，且修懺法祈雨(註29)。與此類似祈禱法會、齋會、金光明懺會及仁王護國息災法會等，不時啟建，逐漸風行。由此亦可見，佛教為渡化眾生，不惜採用社會上流傳之本非佛教所有之活動方式，作為宏化手段，以發揮「真諦」佛理，轉化社會群眾之執

〔註23〕釋志磐《佛祖統紀》卷二十六〈延壽傳〉，前引書，頁490~491。

〔註24〕梅尾祥雲著、李世傑譯，《密教史》(臺灣：中國佛教雜誌社印行，民國58年6月再版)，頁6云：「據《中阿含》、《長阿含》和《四分律》等經看，最初，佛陀對弟子們嚴禁世俗之咒術密法，說：『犯了這個的人，即是犯波逸提。』」又於《巴利經》〈小品小事篇〉第五裏說：『以此世俗咒法為畜生之學。』」

〔註25〕黃公偉，《中國佛教思想傳統史》(獅子吼雜誌社印行，民國61年5月)，頁82。按：凡造塔建寺供佛以崇祀、接引諸佛觀音等，發願往生樂土，謂之淨土崇拜；凡念佛、禪定力，發願破迷成悟，得見諸佛，而往生淨土，則為淨土念佛。

〔註26〕柳宗元，《柳河東集》卷二十八〈永州龍興寺修淨土院記〉(臺灣：商務印書館印行，民國54年11月)，頁70云：「晉時廬山遠法師作〈念佛三昧詠〉，大勸于時，其後天台顓大師著《釋淨土十疑論》，弘宣其教，周密微妙，迷者咸賴焉。」

〔註27〕《宋高僧傳》卷十六〈後唐天台山福田寺從禮傳〉，頁426~428。

〔註28〕《佛祖統紀》卷二十六〈省常傳〉，頁491。

〔註29〕同前書，卷二十七〈知禮傳〉，頁514。另見喻味菴《新續高僧傳》四集卷四十一〈宋四明延慶寺沙門釋知禮傳〉(臺灣：琉璃經房印行，民國56年5月)，頁1228~1230。

迷滯障，使生正信，真可謂大開方便法門。而方便法門影響之深廣，往往出人意想之外，在社會上由是產生各式各樣的佛教文化與儀軌。

五、政教關係

佛教在中國政治、社會等力量浸蝕下，中國化之現象加深，然佛教並不因此失祛其教化生民、救濟「有情」之「菩薩行願」。相反的，中國佛教徒為圓成其「菩薩行願」，以順應中國政治、社會等方面特殊性質，創造出一種與印度或其他國家中完全不同之方式來遂行其化濟工作，這也是「佛教之中國化」。譬如菩薩行布施，在印度以個人之應機施捨為主，傳入中國後，則逐漸演變成一種社會救濟制度、社會福利制度，以及公共創產制度。並以此補救了我國傳統重農抑商政策所造成之弊害，及宗法社會「親親而殺」觀念所造成之疏漏，使國人得以渡過許多次慘酷之災難，得以享受到富裕康樂之幸福，以及高度文明之教養，培育成睿敏之理性與馨潔之道德。這便是佛教中國化之成就，但也產生了修行的附屬品，即所謂的佛事。

佛教的這種事業和觀念，在政治上卻和君主專制「恩賞自上出」之傳統思想相矛盾；同時，僧侶所倡導之各種宗教教化、社會福祉之組織如「義邑」、「義社」、「義產」、「無盡藏」，也嚴重威脅到社會上豪門仕紳與「學而優則仕」之儒生之地位與利益；於是君子與士大夫合作，消滅全國性之無盡藏組織，且力阻邑社之發展，并用恩賞賜田法，把新興之禪宗叢林變成舊式之官寺組織〔註30〕。佛教所謂「法難」，即是這種以強暴手段，壓抑像佛教菩薩行願這種高層次之作爲，屈就低層次之欲望，使文化與社會蒙受無法避免之創傷。但法難也使教界與僧侶，得到一個自清與反省的機會。

這種不智之滅佛行徑，一些開明之官僚或儒生不予苟同。史載，唐朝宣宗時，節度巡官李節曾有如下之論述：

儒學之人喜排釋氏，其論必曰：「禹、湯、文、武、周、孔之代皆無有釋；釋氏之興，源於漢，流於晉，瀰漫於宋、魏、齊、梁、陳、隋、唐；此衰世之所奉也，宜一掃絕之，使不得滋。」論者之言粗矣，吾請精而言之。……釋氏之教，以清淨自居，柔和自抑，則怨爭可得而息也；以因果爲言，窮達爲分，則貴賤可得而安也；怨爭息，則干戈盜賊之不興；貴賤安，則君臣民庶之有別，此佛聖人所以救衰

〔註30〕釋明復〈關於現代佛教寺院經濟問題的對話〉，《獅子吼雜誌》第二十四卷第七期，民國74年7月，頁39。

世之道也，不有釋氏尚安救之哉；今論者不責衰世之俗爲難移，而尤釋氏之徒爲無用，是不憐抱病之夫，而詬醫藥之爲何人也；不思釋氏救世行化之爲大益，而且疾其宮牆之麗，徒眾之蕃，摘其猥庸、無檢者爲口實，而欲一槩以廢棄之，是見其末而遺其本也。〔註31〕

佛教在一連串法難下，教徒千餘年之廣行願，到近百年祇落得一種破碎枯萎之「子孫廟」經濟型態，我執我見之觀念牢不可破，僧伽已名存實亡，社會上雖不乏名僧、大德仍稟持大乘佛法之宗本，但欲振無力，往日之光輝難再。

第二節 隋唐佛教之盛況

當佛法初來，正值漢末三國人心厭惡雜亂，談玄之風蔚起時，故小乘法「人空法有」之論，適與此玄風相交匯。下至魏晉，大乘法「性空」、「相空」之經論繼入，以道論佛，激盪而生佛、道之論難。東晉後，佛教揚棄以道論佛，而以佛論道，迄隋唐大乘法盛行，宗派思想相繼形成。

一、隋代佛教

隋代立國雖短（581～618），但隨著政治之統一，佛教亦綜合南（偏重玄談）、北（偏重禪觀）體系，各家師說有折衷的趨勢，新教學與宗派因而成立〔註32〕。時北方有地論道派之慧遠（523～592）、攝論師曇遷（542～607）及三階教之信行（541～594）；南方有天台宗之智顗，及三論宗之吉藏（549～623）；三論宗之勢力尤爲龐大，金陵、會稽、荊襄、長安、蜀地皆見名僧弘化。

至於一般佛徒之信仰和行持，則因隋文帝偏重定門，習禪風氣大開，修懺、造像、咒像、咒願、持律、齋會頗盛；民間除淨土崇拜外，有在家眾組成之「義邑」，又有貴族、達官或在家眾和僧尼組成之「法社」；義邑中人重視往生淨土，法社中人則重視禪定〔註33〕。隋代二君四十七年中，有寺三千九百八十五所，度僧尼二十三萬六千二百人，譯經達八十二部之多。〔註34〕

〔註31〕《佛祖統紀》卷四十二，頁719。

〔註32〕呂澂，《中國佛學源流略講》（臺灣：里仁書局印行，民國74年1月），頁169。
另見任繼愈《禪宗哲學思想略論》，《漢唐佛教思想論集》，頁128。

〔註33〕黃懺華《隋代佛教》，《中國佛教總論》（臺灣：木鐸出版社印行，民國72年1月初版），頁55。

〔註34〕釋道世，《法苑珠林》卷一二〇〈興福部〉（臺灣：商務印書館，民國60年8月），頁1428上。