

中國佛教文化史

第三冊

孫昌武 著

中華書局

中国佛教文化史

第三册

孙昌武 著

中华书局

图书在版编目(CIP)数据

中国佛教文化史/孙昌武著. —北京:中华书局,2010.4
ISBN 978-7-101-06701-9

I. 中… II. 孙… III. 佛教史-中国 IV. B949.2

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2009)第 052866 号

-
- | | |
|------|---|
| 书 名 | 中国佛教文化史(全五册) |
| 著 者 | 孙昌武 |
| 责任编辑 | 罗华彤 |
| 出版发行 | 中华书局
(北京市丰台区太平桥西里 38 号 100073)
http://www.zhbc.com.cn
E-mail:zhbc@zhbc.com.cn |
| 印 刷 | 北京市白帆印务有限公司印刷厂 |
| 版 次 | 2010 年 4 月北京第 1 版
2010 年 4 月北京第 1 次印刷 |
| 规 格 | 开本/700×1000 毫米 1/16
印张 179 插页 20 字数 1800 千字 |
| 印 数 | 1—3000 册 |
| 国际书号 | ISBN 978-7-101-06701-9 |
| 定 价 | 380.00 元 |
-

第十四章

寺院——文化中心与救济机构

一

以下各章把记述范围扩展一步，内容是佛教对于文化各个领域的影响，即佛教的弘传与发展在文化诸部门造成的变化、取得的成就。佛教在中国历史上发挥作用，在不同领域、不同历史阶段是不平衡的。就一般情况而言，相对于政治制度、伦理原则，对于思想、学术、文学、艺术等等即狭义的文化各部门所造成的冲击和影响更为巨大，取得的成就也更显著和重要，在有些部门甚至促成了关键性的转变；而发挥影响则主要是在东晋十六国到两宋之际这七百年左右时间（当然在此前和此后，这种作用和影响也不可低估）。这当中，东晋十六国后期和南北朝即五、六两个世纪正是佛教在中国大发展的时期，也是佛教“中国化”深入进行、逐步完成，也即是“中国佛教”（或称“汉传佛教”）建设的关键时期。在这一历史时期，佛教在中国急速发展，同时也在大幅度地改变自己的本来面貌。而促成这一转变的最主要的因素，除了中国政治体制的制约和限制，就是中国优秀而丰厚的固有文化传统在发挥作用。另一方面，佛教在中国这样具有卓越文化传统的国度生存和发展，又必须保有文化上的某种优势，在文化领域突显某种能够与中国固有文化相颉颃、相资助的品质和价值，从而在急速扩张自己实力的同时，有可能冲击、充实、进而改变中国固有的文化传统。这就形成佛教与中国文化在发展中相

互作用、相互交流、相互融合的复杂关系。以下各章即就具体文化部门中体现的这种关系及其所造成的后果加以描述。重点在各文化部门接受佛教影响及其取得的成就方面。

寺院乃是佛教生存的实体、活动的基地。东晋十六国时期随着佛教在社会上下广泛传播，以本土人士为主的僧团规模迅速扩展，随之寺院在各地城乡普遍创建起来。如上所述，佛教本来具有浓厚的文化品格，在中国发达的文化环境下有条件发挥文化上的优势。具有相当规模的寺院一般多注重文化建设，开展各种文化活动，成为传播佛教文化的中心，同时又是地方文化建设的大大小小的中心，从而把它们的影响扩展到世俗文化的各个领域。这样中国佛寺无论是组织结构还是活动方式，都凸显出文化上的某种优势。这种优势也是中国佛教旺盛生命力的源泉之一。

据唐代法琳统计，东晋已有寺院一千七百六十八所；北方十六国开始大量开凿石窟，中国大规模的石窟群基本是这一时期开始凿造的。自此直到唐代，建造大型寺院和石窟的风气一直兴盛不衰，以致北魏时期出现洛阳一地就有上千所寺院的畸形繁荣景象。在中国古代以宫廷、官署和民居为主体的城市建筑格局中，佛寺发挥的某些社会功能甚至是唯一的或不可替代的。特别是古代城市本来缺乏面向一般民众的文化活动场所与自然景观的规划和建造；在乡村更谈不到民众集中进行活动的地方。佛教本来是面向民众的，在中国独特文化环境中建设起来的寺院（还有道观等其它宗教的寺院或殿堂），除了发挥其宗教功能之外，又成为城乡文化活动和民众游艺场所，往往又形成自然景观和公共绿地，有些还是商贸交易场所，从而在民众生活，特别是在文化活动中发挥重要作用。法国汉学家谢和耐曾就佛教最为兴盛的隋唐时期的情况指出：

佛教在隋唐时代是中国文化圈中的社会文明和政治制度所不可分割的组成部分。那里的寺院同时是世俗和宗教的中心、中国文化和佛教文

化的中心。^①

隋唐这种局面是东晋十六国大量建造寺院以来逐渐形成的，五代以后仍延续下来。直到晚近，虽然整体形势已大不相同，但寺院仍发挥这方面的作用，并成为支撑趋向衰败的佛教存续的主要原动力。

可以说佛教的全部功能、其所取得的全部文化成就都离不开寺院的活动。涉及具体文化领域的内容本书有专章叙述。这一章先行概略介绍几方面的一般状况。

二

中国佛教寺院担负着研究和传播学术的功能，而中国佛教学术的成就乃是中国学术的重要构成部分，与世俗学术的发展密切关联。

在古代社会里，学术掌握在统治阶层手里。学术机构基本是两部分：一部分是朝廷和官府设置的，另一部分是民间的。汉代立经学博士，专门研究儒家经典；刘宋时期立儒、玄、史、文四学馆，“聚徒教授”，“监总诸生”^②；国学和州、县学至隋唐时期形成完整体系。这是朝廷、官府的教育系统。私家讲学则早自春秋战国时期已形成传统，晋宋以来学术分裂，又有很大发展。而在这些之外，佛教寺院（还有道观）的出现，特别是那些大型寺院更成为新型的另类学术机构。它们的许多功能是朝廷、官府和民间讲学不能承担的，无论是治学内容还是治学方法、学风又都具有特点和优长。

前面已经提到，佛陀创建的佛教，本来具有丰富的理论内容和浓厚的学术品格。尼赫鲁曾指出：

① 《中国社会史》(Jacques Gernet: *Le monde Chinois*)第234页，耿升汉译，江苏人民出版社，1995年。

② 《宋书》卷九三《雷次宗传》，第2293页。

佛勇于攻击流行的宗教，迷信，祭仪和祭司，以及其它一切属于它们的特权。他也斥责形而上学的观点和神学的观点，奇迹、天启和对付超自然物的一些做法。他号召的是逻辑、理性和经验；他着重在伦理方面，而他的方法是一种心理的分析，一种不讲灵魂的心理学。他的整个看法好像来自高山的一道清风，吹到这形而上学的空论的陈腐空气里。^①

在印度佛教发展的漫长历史中，尽管不断增添大量宗教信仰的非理性的内容，但这种注重学术(包括所谓内、外学)的传统一直延续下来。而丰富的学术内涵和高度的学术水平也是佛教得以在中土立足和发展的重要条件之一。在具有悠久而丰厚的文化传统土壤上发展的中国佛教，重视学术又是它的重要特质。自晋宋以来，大批上层士大夫热衷佛说，高门出家参与僧团；佛教自身也培养起一批内、外学养兼具的学僧，寺院从而集中起一大批社会上文化层次很高的人。这成为寺院从事学术活动的人力资源。成规模的寺院建设，特别是寺院经济的发展，又保证了从事学术活动的物质基础。寺院里的学术研究当然主要是佛教教学，首先要研习、阐述、发展佛学，而各种“外学”也同时受到重视。结果在中国历史上，作为佛教活动中心的那些大寺院有不少同时成为重要的学术中心，往往一个寺院的学术水平成为决定其在社会上的地位、价值与影响的重要因素。

梁慧皎所确立的撰写僧传体例大体为后代所遵行。几部重要僧传分科占第一、二位的都是“译经”和“义解”，而且在全书里都占很大比重。这反映在它们所记述的时期，中、外著名僧人主要活跃在这两个领域，中国佛教的重要成就也在这两个领域。

佛教经典以理论内涵丰富、深刻，逻辑细密、严整见长。许多作品同时是高水平的思想、学术著作。主要是通过“译经”，把印度和西域历史上所积

^① 《印度的发现》第140页。

累的大量学术成果介绍到中国来；“义解”则是中土人士通过对于外来教义、教理消化、理解做出的阐释和发挥，从而把具有独特理论内涵的中国佛学体系创建起来。这两方面的工作主要是传播和弘扬佛教的基本手段，但是它们独立的学术价值是十分巨大的。而在中国重视学术的传统中，信仰佛教与接受佛学往往并行而不悖，因而特别注重学理的研究和阐释。南北朝时期众多学僧从事“义学”探讨，形成许多学派；在这些学派的基础上，隋唐时期又形成一批中国佛教宗派，各宗派都提出自成系统的宗义。义学师说和宗派佛学造成了中国佛学理论和思想的高峰。这样，特别是在南北朝和隋唐时期，中外译师和义学沙门集中的大型寺院就成为义学师说和宗派佛学的重镇。

如上所述，中土初期的佛典翻译，是在外来译师主持下，有中土檀信参与和辅助集体进行的。即使是在佛教初传时期，翻译佛典的选择已经注意到对于中国学术的价值与意义。本书前面讨论的玄学与早期般若学的关系，已经表明这一点。而从四世纪后期释道安开始，更有计划、有针对性地进行佛典的翻译和研究。他本人在襄阳活动时期，在白马寺和檀溪寺集中一批优秀弟子，其中包括慧远那样的卓越人才。他们师弟子集中精力考释经本，注释经文，并对已有佛典加以整理和系统化并做成经录。这两所寺院遂成为当时研究佛教学术的基地。后来他北上长安，正是在他的推动下，鸠摩罗什被邀请前来，并在姚秦政权支持下建立起长安逍遥园和草堂寺译场，从事规模宏伟的译经事业。大体同一时期，南北各地建立起规模不一的译场，著名的如西凉闲豫宫、建康道场寺等。在学术史上值得称道的是，这些译场不仅在翻译佛典方面创造出辉煌业绩，作为佛教教学和研究机构，更培养出一大批学养精深的学僧，有力地推动了中国佛学的建设。隋代南北统一，朝廷崇信佛教，着力推动翻译事业，建立起长安兴善寺、洛阳上林园等译场。这是敕建官营的译场。唐室初建的贞观元年(627)即下诏恢复兴善寺译场，命波颇主持译经。贞观十九年玄奘西行回国，受到朝野热烈欢迎，先是受命在长安弘福寺译经，后来朝廷创建慈恩寺，为他建立专门的译经场所和队伍；至高宗

显庆三年(658)又建立西明寺译场。兴善、慈恩、西明成为长安三大译场,一时译业呈彬彬之盛。唐时长安、洛阳和其它一些地方的诸多寺院都有译师从事译经。除玄奘主持的几个大型译场,智通住总持寺,从贞观至永徽年间在那里传译密典,所出《千臂千眼经》是该经众多译本的第一译,传布了影响远大的大悲观音信仰;永徽年间无极高(阿地瞿多)在慧日寺传翻《陀罗尼集经》,这是一部新出密咒总集;武后朝实叉难陀住清禅寺,日照(地婆诃罗)住弘福寺、西太原寺、广福寺译经;义净先后在东都大遍空寺、福先寺、长安西明寺、大荐福寺译经;中宗时菩提流志在崇福寺编译《大宝积经》;密教大师不空曾在长安大兴善寺、大明宫南桃园译经;直到宪宗时般若在醴泉寺译出《本生心地观经》,等等。唐初有僧人灵佳说:“昔苻、姚两代,翻经学士乃有三千;今大唐译人,不过二十。”^①唐代译场人数较少,是因为参与者都是经过遴选的高水准的专业人才。例如玄奘组织宏福寺译场,就选“证义大德暗解大小乘经、论为时辈所推者,一十二人”^②。这样就保证了翻译水平,翻经寺院作为专业研究机构的功能也就更加突出了。

“定、慧双修”本是中国佛教的传统。佛教教学与研究在中国佛教里一直倍受重视。虽然历代都有专注禅修、隐遁山林或以遗身、兴福来弘法的僧人,但在中国的文化环境下,高水准的学僧的活动更得到朝野推重,他们在社会上也有更广大的活动空间。这些人往往也成为一代佛教界的核心人物。他们广开门庭,授徒讲学,所在寺院俨然成为僧俗集中的学府。东晋支遁所在的会稽灵嘉寺、建康东安寺、吴县支山寺,都聚集大批名士,在那里讲经传道,同时儒、释交往,从事多方面文化活动;慧远住庐山东林寺,也吸引众多名流,创建起著名的净土结社,是江南高水平的学术活动中心。南北朝佛教各学派代表人物在所居住寺院阐扬义解,形成师说,均汇集众多僧俗门徒。例

① 《续高僧传》卷三《唐京师胜光寺中天竺沙门波颇传》,《大正藏》第52卷第440页中。

② 慧立、彦棕《大慈恩寺三藏法师传》卷六,第131页。

如竺道生在吴县虎丘山龙光寺，僧祐在建康建初、定林诸寺，宝亮在建康灵昧寺，等等。他们所在寺院也成为某一义学学派活动的基地。不过当时这些寺院的学术活动，还主要决定于那些义学高僧的行止，寺院本身还没有形成稳固的学术基础。到了隋、唐时期，随着宗派佛教形成，宗派传承系统和宗派祖庭稳固下来，一些寺院就成了某一宗派活动的中心。这当然又与寺院经济发展相关联。一些作为祖庭的寺院同时是大型庄园和经济实体。例如天台智顗死后，晋王杨广据其遗愿在天台山立寺纪念，创建天台山国清寺，成为天台宗祖庭。禅宗南派慧能晚年在南华寺传禅，直到如今韶关南华寺一直是禅宗祖庭。一些宗派得到朝廷支持，它们得以占据两京一些大寺从事活动。能否占有某寺院作为自宗稳固基地，甚至决定了这个宗派发展的前景。如三论宗创始人吉藏自隋代居住在长安，入唐，受到朝廷礼重，被选为“十大德”之一，先后住实际、定水、延兴诸寺；其弟子慧远住蓝田悟真寺，再传弟子元康住安国寺。但这个宗派始终没有稳固的基地，成为它很快衰落的重要原因。对比之下，玄奘住慈恩寺，培养出大批弟子，他死后弟子窥基阐扬师说，著述宏富，有“百部疏主”之称，推动中国的法相唯识之学更加系统化；玄奘另一个弟子新罗圆测在西明寺发展唯识学的另一派。这两个寺院成为传习法相唯识之学的道场。智俨在云华寺讲《华严经》，其弟子法藏也在同一所寺院开讲，后者成为华严宗的实际创立者，直到中唐时期澄观仍然在这里传授华严学说。云华寺作为华严宗的传习中心达二百年之久。不空在兴善寺弘传密教，他得到朝廷支持，势力和影响都很大；其高足惠果住青龙寺，中唐时期这里成为密教的又一个中心，新罗（如惠日）、日本（如最澄、圆仁、圆珍）留学僧都曾到这里留学。兴善寺和青龙寺从而成为密教主要道场。律宗则有道宣住南山丰德寺，怀素住西太原寺，加上住相州日光寺的法砺，并称“律宗三家”。后来南山一系独盛，传承不绝。禅宗形成于远离政治中心的僻远地区，在相当长的时期保持着超脱品格，主要活动在江南和西蜀地区。后来“五家”分宗，除临济一派祖庭在河北，各派祖庭分散在南方。这样，在唐代

寺院经济繁荣的形势下，作为宗派祖庭的大型寺院在学术研究方面不但有物质条件(包括住所、财物、侍应人等)、图书资料等方面的保证，更有可能集中大批学僧从事专门的学术研究。玄奘在学术方面的贡献本书有专门介绍。他的主要弟子大多学有成就：窥基著述等身，前面已经提到；神昉著《成唯识论要集》、《十轮经录》等；普光著《俱舍论记》等；圆测著《解深密经疏》、《仁王经疏》等；慧沼著《成唯识论了义灯》、《因明入正理论义断》等。玄奘再传弟子道证、智周、胜庄等也各有论著。法相唯识之学把名相辨析、理论思辨发挥到极致，其著作以琐细精密见长，非受过专门训练、具有专门知识的人不能了解，而培养出这样的人则需要必要的学术环境和条件。各宗派思想、学术成就不一，但都确立自宗的系统宗义，并积极进行学理的阐发则是共同的。宗师们在寺院潜心研究，专心撰著，取得成绩。没有寺院提供的环境和条件，宗派传承难以为继，取得重大学术成果也是不可能的。

值得注意的是，寺院里所进行的学术活动内容十分广泛，并不限于佛学。有些是佛学外围科目，广义上也算是佛教学术的一部分。例如本书下面章节讨论的佛教史学、目录学(经录)、语言学(声韵、音义、悉昙、字书等)、佛教类书编纂等等。更有些是纯粹的所谓“俗学”。如慧远所在庐山乃是一代佛学重镇，他本人博综六经，尤善《老》、《庄》，“讲《丧服经》，雷次宗、宗炳等，并执卷承旨”^①；而“周续之与雷次宗同受慧远法师《诗》义”^②。庐山遂同时成为儒学教学中心。僧祐专精于文史著述，所著诸书有关佛教文史的学术价值十分宝贵，他对于外典文纪也有相当深入的研究，所以刘勰才有可能在他的培养下写出《文心雕龙》那样的著作。唐代的宗密是著名佛教学者，他“家贯果州，因遂州有义学院，大阐儒风，遂投诣进业。经二年后，(道圆)和尚从西川游化此州，遂得相遇”^③。这表明当年遂州的佛寺(大云寺)在儒学

① 《高僧传》卷六《晋庐山慧远传》，第221页。

② 陆德明《经典释文》卷五《毛诗音义上》，第53页，中华书局，1983年。

③ 《圆觉经大疏释义钞》卷一之下，《续藏经》第9册第478页上。

研究领域有相当高的水平，这对于宗密学术方向的形成起了一定作用。唐代密宗善无畏弟子一行是卓越的天文学家，他在天文学方面的造诣也是参访各地寺院养成的，据《宋高僧传》，他曾到天台山国清寺从一大德学算，“尽授其诀”^①，可见当时寺院里天算之学的水平。出于塔寺建筑的需要，僧人中对于建筑和工艺有研究的人甚多。例如僧祐、善导、善无畏等既是佛学宗师，又是卓越的建筑家和工艺家，他们在寺院建筑、工艺等方面都达到相当高的水平。

在古代中国，无论是由国家创建的学术机构还是民间讲学组织，教学内容集中在传授经道，即主要是传授居于思想、学术统治地位的儒家经典，当然还有“小学”等普及教育内容，总地说来学术观念和内容都比较狭小。而具有相当物质和人力条件的寺院作为另类学术机构，所从事的佛学和与佛教有关的学术研究内容则是更多方面的，取得众多学术成就，丰富和充实了整个思想学术。又由于寺院具有“方外”地位，较少受到政治权势与世俗传统的约束，思想比较开阔，学风比较自由，提供了世俗社会所不具备的学术环境，有可能担负起更广泛、更丰富的学术功能，作为世俗学术的重要补充，对于推动整个学术发展更能够起到特殊作用。从而中国佛教寺院作为学术活动基地的意义和价值是十分重大、不可替代的。而从佛教自身发展说，随着寺院学术活动的活跃，僧众文化水准的普遍提高，大有利于佛教的传扬，也有助于扩大寺院的影响。

三

中国寺院更成为民众一般文化活动的场所、地方文艺活动的中心，在民众的文化生活中占有重要地位。

寺院作为群众聚集之地，又常常兼为游乐场所，如北魏洛阳的禅虚寺：

^① 《宋高僧传》卷五《唐中岳嵩阳寺一行传》，第92页。

禅虚寺在大夏门御道西。寺前有阅武场，岁中农隙，甲士习战，千乘万骑，常在于此。有羽林马僧相善觝角戏，掷戟与百尺树齐等；虎贲张车（渠）掷刀出楼一丈。帝亦观戏在楼，恒令二人对为角戏。^①

这类寺院的戏场乃是舞乐、杂技以及后来的戏弄表演的场所。北齐僧人法上，俗姓刘，朝歌（今安徽凤阳县）人，“六岁随叔寺中观戏”^②。这是一个县城寺院的情况。隋薛道衡有《和徐给事善心戏场转韵诗》，“善心”是洛阳寺院名。其中描写这所寺院新年期间演出“百戏”情形：

京洛重新年，复属月轮圆。云间璧独转，空里镜孤悬。万方皆集会，百戏尽来前。临衢车不绝，夹道阁相连。惊鸿出洛水，翔鹤下伊川。艳质回飞雪，笙歌韵管弦。佳丽俨成行，相携入戏场。衣类何平叔，人同张子房……^③

唐高宗有《禁幻戏诏》，称“如闻在外有婆罗门胡等，每于戏处，乃将剑刺肚，以刀割舌，幻惑百姓”^④。这里所谓“戏处”即是“戏场”，有外族人表演，有些应是附属于寺院的。北宋人钱易记述唐时情形：

长安戏场多集于慈恩；小者在青龙，其次荐福、永寿。^⑤

这是说在一所寺院里，大小戏场不只一处。唐人张固记载一件逸事：

① 《洛阳伽蓝记》卷五《城北》，第247页。

② 《续高僧传》卷八《齐大统合水寺释法上传》，《大正藏》第52卷第485页上。

③ 《先秦两汉魏晋南北朝诗·隋诗》卷四，下册第2684页。

④ 《全唐文》卷一二，第145页。

⑤ 《南部新书》戊卷，第50页，中华书局，1958年。

玄宗嘱念万寿公主，盖武皇世有保护之功也。駙马郑尚书之弟顓尝危疾，上使讯之。使回，上问公主视疾否。曰：“无。”“何在？”曰：“在慈恩寺看戏场。”……①

则长安慈恩寺戏场也是亲贵妇女游乐场所。李公佐《南柯太守传》写主人公淳于棼梦游大淮安国，群仙调笑，一女对他说：

昨上巳日，吾从灵芝夫人过禅智寺，于天竺院观右延舞《婆罗门》。吾与诸女坐北牖石榻上，时君少年，亦解骑来看。君独强来亲洽，言调笑谑。吾与琼英妹结绶巾，挂于竹枝上，君独不忆念之乎？又七月十六日，吾于孝感寺侍上真子，听契玄法师讲《观音经》。吾于讲下舍金凤钗两只，上真子舍水犀合子一枚。时君亦讲筵中于师处请钗合视之。赏叹再三，嗟异良久。②

这里反映的也是佛寺里技艺表演和仕女游乐情形。舞《婆罗门》的“右延”可能是僧人，讲《观音经》应是俗讲。

地方州县也一样。宝历（825—827）中，越州宝林寺，“军吏州民，大陈伎乐”③；汉阳郡，“每四月八日，市场戏处，皆有续生。郡人张孝恭不信，自在戏场，对一续生……”④，四月八日是佛诞，所说戏场当在佛寺。裴铏记载书生崔炜故事，他在今两广之地的南海，不事家产，“多栖止佛舍。时中元日，番禺人多陈珍异于佛庙，集百戏于开元寺”⑤。番禺即今广州市，地处边远，寺院同样有戏场。唐人薛用弱记载发生在楚州（今江苏淮南市）的

① 《幽闲鼓吹》第26页，中华书局，1958年。

② 鲁迅《唐宋传奇集》卷三，《鲁迅辑录古籍丛编》第2卷第76页。

③ 《太平广记》卷四一《黑叟》，第259页。

④ 同上卷八三《续生》，第532页。

⑤ 《裴铏传奇》第14页，上海古籍出版社，1980年。

故事：

有二客笑语于河桥……曰：“……不如只于此郡龙兴寺前，与吾子较技耳。”曰：“君将何戏？”曰：“寺前古槐仅百株，我霆振一声，剖为纤茎……”答曰：“寺前素为郡之戏场，每日中，聚观之徒，通计不下三万人。我霆振一声，尽散其发，每缕仍为七结。”二人因大笑，约诺而去……是时晴朗，已午间，忽有二云，大如车轮，凝于寺上。须臾昏黑，咫尺莫辨。俄而霆震两声，人畜顿踣。及开霁，寺前槐林，劈片分散……而寺前负贩、戏弄、观看人数万众，发悉解散，每缕皆为七结。^①

楚州不算一个大都会，龙兴寺戏场竟有容纳几万人的规模。

宋代开封的大相国寺更商旅云集，是商贸、娱乐一大繁会之处。《东京梦华录》记载，“寺内有智海、惠林、宝梵、河沙、东西塔院，乃出角院舍，各有住持僧官，每遇斋会，凡饮食茶果、动使、器皿，虽三五百分，莫不咄嗟而办”^②，其中包括“殿庭贡献乐部”。这乐部不知道是僧人还是一般乐工。曾巩有《相国寺维摩院听琴序》文，其中说到“治平三年夏，得洪君于京师，始合同舍之士，听其琴于相国寺之维摩院”^③，这位“洪君”显然是乐工，在相国寺维摩院举行听琴的雅集。

寺院是佛教文学活动的主要场地。佛寺早期的转读和讲经是具有文艺演出性质的宗教宣传，到后来的唱导、俗讲，则是民众所接触和欣赏的文学创作了。慧皎记述唱导情形说：

唱导者，盖以宣唱法理，开导众心也。昔佛法初传，于时齐集，止

① 《集异记·补编》第61页，中华书局，1980年。

② 伊永文《东京梦华录笺注》卷三，上册第289页。

③ 《元丰类稿》卷一三。

宣唱佛名，依文致礼。至中宵疲极，事资启悟，乃别请宿德，升座说法。或杂序因缘，或傍引譬喻。其后庐山释慧远，道业贞华，风才秀发。每至斋集，辄自升高座，躬为导首。先明三世因果，却辩一斋大意。后代传受，遂成永则。故道照、昙颖等十有余人，并骈次相师，各擅名当世。

慧远本人具有高度文学素养，他对于在群众中推行唱导，提高唱导的艺术水平作出了重大贡献。接着又有道照等一批唱导的专门家出来，发展了这一门艺术技巧。慧皎接着说：

夫唱导所贵，其事四焉：谓声辩才博。非声则无以警众，非辩则无以适时，非才则言无可采，非博则语无依据。至若响韵钟鼓，则四众惊心，声之为用也。辞吐后发，适会无差，辩之为用也。绮制雕华，文藻横逸，才之为用也。商榷经论，采撮书史，博之为用也。若能善兹四事，而适以人时。如为出家五众，则须切语无常，苦陈忏悔。若为君王长者，则须兼引俗典，绮综成辞。若为悠悠凡庶，则须指事造形，直谈闻见。若为山民野处，则须近局言辞，陈斥罪目。凡此变态，与事而兴。可谓知时知众，又能善说。虽然故以恳切感人，倾诚动物，此其上也。^①

由此可见唱导者多方面的艺术才能和修养，表演时又能够注意到不同的对象，采用适当的表达方式和技巧。民众从这样的表演中受到宗教的启蒙，同时也接受了文学和艺术教养。

唐代道宣《续高僧传》立《杂科声德》一科，更广泛地讲到寺院的通俗宣传：

^① 《高僧传》卷一三《唱导论》，第521页。

且大集丛闹，昏杂波腾，卒欲正理，何由可静。未若高扬洪音，归依三宝，忽闻骇耳，莫不倾心。斯亦发萌草创，开信之奇略也。世有法事，号曰《落花》，通引皂素，开大施门，打刹唱举，抽撒泉贝，别请设坐，广说施缘。或建立塔寺，或缮造僧务，随物赞祝，其纷若花，士女观听，掷钱如雨。至如解发百数，数别异词，陈愿若星罗，结句皆合韵。声无暂停，语无重述，斯实利口之铄奇，一期之走捷也。^①

这里所讲的，既表明这种通俗宣传形式的作用，也说明了它们的效果。其中提到的《落花》，是一种新型的演唱形式。这类形式被不断创造出来。僧传里还讲到唐长安宝岩和尚的例子：

岩之制用，随状立仪，所有控引，多取杂藏百譬，异相联璧，观公导文，王孺忏法，梁高、沈约、徐、庾，晋、宋等数十家，包纳喉衿，触兴抽拔。每使京邑诸集，塔寺肇兴，费用所资，莫匪泉贝。虽玉石通集，藏府难开，及岩之登座也，案几顾望，未及吐言，掷物云崩，须臾坐没。方乃命人徙物，谈叙福门。先张善道可欣，中述幽途可厌，后以无常逼夺，终归长逝。提耳抵掌，速悟时心，莫不解发撒衣，书名记数，克济成造，咸其功焉。时有人云：“夫说法者，当如法说，不闻阴界之空，但言本生本事。”岩曰：“生事所明，为存阴入无主。但浊世情钝，说阴界者，皆昏睡也。故随物附相，用开神府，可不佳乎。”^②

这是一位善于进行通俗宣讲的专门家。他专门讲《本生》、《本事》等佛教譬喻故事，具有高度的语言表现技巧，应用这种形式又相当自觉。像他这样的人

① 《续高僧传》卷三〇《杂科声德论》，《大正藏》第50卷第706页下。

② 《续高僧传》卷三〇《唐京师法海寺释宝岩传》，《大正藏》第50卷第705页中一下。