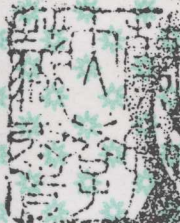


黃啓江 著

# 北宋佛教史論稿



臺灣商務印書館 發行



黃啓江 著

# 北宋佛教史論稿



臺灣商務印書館 發行

## 序

黃啟江教授以關於佛教史的論著十一篇結集成書，要我寫序。二十多年前，黃教授是臺灣大學歷史系品學兼優的好學生。來亞利桑那大學攻讀博士課程時，已經對於唐末至北宋的歷史，尤其是佛教史，有很深的造詣。他熟悉唐末史料，能把這些資料運用自如。所寫的研究論文，已經達到相當高的水準，我雖然是他的指導教授，他的博士論文則完全是自己努力下功夫寫成的。同時，他曾經幫助過亞大的兩位教授搜集和整理資料，得到極高的評價。自他得到學位，離開亞大後，一位教授失去了主要的助手，竟無法完成其得到鉅額資助的研究計畫；另一位教授在其後的數年中，屢次用黃教授搜集和整理的資料寫成論文在學術會議中發表。我提到這些往事，無非證明當時他怎樣受到重視，他搜集的資料多麼可貴。求學的辛苦磨鍊，加強了他更上一層樓的決心，如今他在學術上的成就已經是有目共睹的了。

對於宋代佛教的發展，過去學者或忽視其重要性，或將北宋和南宋佛教混為一談。黃教授在這些論文中指出佛教在宋代傳布的普遍和士大夫以及一般百姓信徒之眾多。所論包括的範圍甚廣，從太宗和若干士大夫的提倡，契嵩宣揚儒釋之會通，張商英主張教禪合一，到雲門的發展等，這些論著，每篇都有新發現。有助於對宋代宗教和文化進一步的了解。而且，所用的材料，不僅是一般的佛教史史料，而於

典章制度方面的著作、文集、筆記小說，無不旁徵博引。同時，本書中的論文雖專論北宋，也旁及唐代和南宋。可見黃教授對中古以至南宋佛教也有很深的認識。

黃教授將多年的研究成果出版，是他學術生涯一個重要的里程碑。相信今後他在史學的領域裏，還會有源源不絕的重要貢獻。

民國八十五年歲暮陶晉生於亞利桑那大學

## 自序

自民國七十六年，筆者在美國紐約州的哈伯威廉史密斯學院（Hobart & William Smith Colleges）任教以來，持續地以中文發表了約十餘篇的論文。這些論文，少數是趁暑期回臺省親之際，閱讀中研院、臺大及中央圖書館之藏書後寫成。多數是在教學之餘及寒、暑假期間，利用鄰近康乃爾大學（Cornell University）圖書館的藏書，慢慢完成。原先都是為刪改、增訂筆者亞利桑那大學（University of Arizona）的博士論文而作。然而涉獵愈多、涉及範圍愈廣，所著篇章，不知不覺，竟已超過論文之篇幅。

今年四月下旬，筆者參加在伊利諾州大學（University of Illinois）香檳校區的宋代佛教會議。若干與會的美國朋友，對筆者所宣讀之論文“Squaring with the Buddhist Circle: the Elite and the Clergy in Northern Sung Hang-chou”頗與謬許，對該文所引用的兩、三篇筆者發表過之文章亦表示無緣參與為憾。其後獲知筆者尚有其他中文論文，均希望能夠一睹為快。當然這並不是說筆者這些文章是什麼了不起之作，不過或多或少與會議中之文章相關聯，且使用過別人所未見的材料而已。這些文章分散於不同文集與期刊，確不易得，若能結集成書，供同好參考批評，確是筆者所期望的。是

以選擇其中十一篇，約略按內容所涉及年代之先後排列，冠以引言一篇，集結成書。以各篇所論都以北宋為主，因以《北宋佛教史論稿》名之。

書中有數篇論文曾先後在不同的國際會議中宣讀，經修改後，收入各會議之論文集內。譬如《論北宋明教契嵩的〈夾註輔教編要義〉》曾在第二屆「國際域外漢籍會議」中宣讀，後收入該會議論文集內；《從范仲淹的釋教觀看北宋真、仁之際的儒釋關係》曾在「紀念范仲淹一千年誕辰國際學術研討會」中宣讀，亦收入該會議論文集內；《江浙曹洞叢林與宋、日佛教關係》曾於九州大學在日本福岡主辦的「東亞傳統文化國際學術研討會」宣讀，亦收入正在刊印中的論文集內。這些論文之發表，實有賴臺大歷史系教授陳捷先老師及家兄黃啟方教授之鼓勵、催生而成，在此深致謝忱。其餘各篇，均曾刊登於不同的學術期刊上：《宋太宗與佛教》、《北宋的譯經潤文官與佛教》及《北宋時期兩浙的彌陀信仰》等三篇刊登於《故宮學術季刊》；《十一世紀高麗沙門義天入宋求法考論》刊登於《新史學》；《雲門宗與北宋叢林之發展》及《僧史家惠洪與其「禪教合一」觀》刊登於《大陸雜誌》；《北宋汴京之寺院與佛教》發表於《國立編譯館館刊》；《張商英護法的歷史意義》發表於《中華佛學研究》。此數期刊之審稿前輩、先進，耐心審閱，推薦刊登，亦於此一併申謝。

在亞利桑那大學任教的業師中研院院士陶晉生教授，最先建議筆者把發表過之論文彙集成書，又應允撰序，對筆者之鼓舞極大。家兄抽空代為校對，使魯魚豕亥減至最低，更使筆者得以專心撰寫其他論文。內子天雲於百忙之際，抽空閱讀以電腦打印出來之稿件，設難相問，屢獻諍言，頗有助於筆者行文時之思辨。這些論文若無內子之諒解與支持，放任筆者研究著述，必無見世之日，更遑論以文集之方式

出現。本書既以「論稿」為名，是無意固執一說。其遺漏與失誤處，希望在引言中已能略加補正。

本書各西曆紀元及人物生卒年，僅於各年代及人名首次出現時於括弧中註明。書後有「人名索引」，列出書中較常出現人物之生卒年與頁數，以便查閱。北宋各皇帝之廟號幾乎篇篇都出現，為節省篇幅，其統治時間與出現頁數未列入索引中。

人名出現次數不多者，酌情列入，均以該人物與北宋佛教史之關係為考量。其頁數漏列者，及其他未察覺之差錯，尚祈博雅君子不吝賜正。

民國八十五年農曆六月十日母難日序

# 目次

序	1
自序	3
引言	1
宋太宗與佛教	31
一、時代背景	31
二、世尊形象	33
三、佛像、僧侶的管制	35
四、建寺與修寺	37
五、譯經與傳法	41
六、佛法之妙用	44
七、影響與反響	50
八、結論	56

北宋的譯經潤文官與佛教

- 一、前言..... 68
- 二、譯經院之設立與職掌..... 69
- 三、譯經潤文官之選任..... 72
- 四、潤文官與佛教之關係..... 75
- 五、結論..... 83

北宋汴京之寺院與佛教

- 一、宋以前的汴京寺院..... 93
- 二、宋建國後汴京之寺院..... 94
- 三、僧侶與其布教活動..... 100
- 四、結論..... 108

從范仲淹的釋教觀看北宋眞、仁之際的儒釋關係

- 一、范仲淹與佛教的淵源..... 133
- 二、范仲淹對佛教的立場..... 136
- 三、范仲淹對佛教教義之認識..... 139
- 四、北宋前期儒釋關係之檢討..... 142

五、結論..... 146

論北宋明教契嵩的《夾註輔教編要義》

- 一、奏本《輔教編》的著作宗旨..... 160
- 二、奏本《輔教編》之內容..... 162
- 三、《夾註輔教編要義》..... 164
- 四、《要義》所見契嵩對佛教經論之認識..... 171
- 五、《要義》詮釋基本教義可為佛教入門..... 175
- 六、《要義》稽考史事鍼砭儒釋之徒..... 179
- 七、《要義》辨明禪宗正理並指出佛教弊病..... 187
- 八、《要義》敘述史實存留史料..... 188
- 九、結論..... 190

十一世紀高麗沙門義天入宋求法考論

- 一、前言..... 201
- 二、義天之生平..... 202
- 三、義天之入宋..... 204
- 四、義天與淨源..... 209

雲門宗與北宋叢林之發展

- 五、義天與天臺、律宗僧侶..... 212
- 六、結論..... 214
- 一、引言..... 223
- 二、雲門宗的來源與世系..... 223
- 三、雲門宗之地理分布與發展之分期..... 224
- 四、嶺南叢林：韶州..... 230
- 五、湖湘叢林：襄州、潭州..... 232
- 六、江西叢林：廬山、筠州..... 238
- 七、江浙叢林：真州、明州、臺州、杭州..... 241
- 八、汴京雲門僧侶及山林名德..... 243
- 九、雲門僧侶與其弘法、護法之著作..... 247
- 十、結論..... 255

江浙曹洞叢林與宋、日佛教關係

- 一、引言..... 275
- 二、真州長蘆叢林..... 279

- 三、浙江叢林——天童與雪竇..... 281
- 四、長翁如淨與永平道元..... 288
- 五、結論..... 293

僧史家惠洪與其「禪教合一」觀

- 一、前言..... 312
- 二、惠洪之生平與師承..... 314
- 三、惠洪之《僧史》..... 318
- 四、惠洪所見之宋代叢林..... 329
- 五、「文字禪」：惠洪的「禪教合一」觀..... 332
- 六、結論..... 339

張商英護法的歷史意義

- 一、前言..... 359
- 二、張商英的歷史形象..... 364
- 三、張商英與佛教..... 366
- 四、「護法」與宋儒..... 372
- 五、《護法論》..... 378



六、結論·····	396
北宋時期兩浙的彌陀信仰·····	417
一、引言·····	417
二、宋以前的彌陀信仰·····	418
三、宋代的彌陀信仰·····	423
四、北宋士大夫與彌陀信仰·····	433
五、宋代彌陀信仰的理論·····	436
六、結論·····	452
參考書目·····	467
本書人名索引·····	485

## 引 言

歷來談中國佛教者，論及兩宋佛教史，總以宋代佛教史稱之，使人易產生佛教在兩宋三百餘年間（九六〇—一二七九）毫無變化之錯覺。有些以「宋代佛教」為名之著作，往往南、北宋不分，或將南、北宋混為一談。有的輕北重南，以南宋佛教演變的事蹟來概括北宋佛教發展之現象，以未來等同過去，拿局部代表全部，簡化了事實，混淆了真相，遂使讀者誤以一斑為全豹，造成錯覺。

筆者攻讀博士學位期間，對唐宋、五代及北宋佛教史產生興趣，遂以此段時期之佛教史為閱讀、研究之對象。博士論文雖以北宋名僧契嵩（一〇〇七—一〇七二）的三教調和論為題，但所涉獵之相關古籍，兼及南、北宋學者之著作，深覺南、北宋佛教，各有其特色，有分別討論之必要。於是開始針對北宋佛教之若干現象，構思成篇。所成諸篇，雖然各自獨立，但總以環繞在儒、釋關係及佛教各宗的發展上，未嘗不可互相關涉，聯成一體。茲將各篇內容、旨義，稍作析說，以見筆者對北宋佛教史上部分問題之看法。文中除補充各點加註外，已見於各篇附註者，不再另註。

歷代佛教之興衰，與帝王之崇尚或貶斥佛教息息相關。以唐、北宋兩代佛教發展情形相較，可見一斑。論者雖謂唐之建國者，為正其法統，尊老子為李氏之宗，奉道教為其國教，然唐代諸帝多尚儒、崇

佛。尤其太宗（六二七—六四九）晚期開始支持佛教，高宗（六五〇—六八三）、武后（六八四—七〇四）等紹繼其後，敬奉佛法，佛教之地位遂日漸高漲，佛徒日眾，佛寺數量大增，高僧大德接踵而出，奉詔入朝陛見者不乏其人，不但在朝中有與道教分庭抗禮之勢，在民間之影響更非道教所及。唐自高宗、武后、肅宗（七五六—七六二）、德宗（七八〇—八〇四）等帝奉迎鳳翔法門寺佛骨，至憲宗（八〇六—八二〇）時大事鋪張其事，引起儒者之抗議。憲宗時韓愈（七八六—八二四）進《論佛骨表》，勸憲宗勿再奉佛，將佛骨交付有司「投諸水火，永絕根本。斷天下之疑，絕後代之惑」<sup>①</sup>。凡此皆可以見唐代皇帝奉事佛教，而使佛教大行於世。故唐武宗（八四一—八四六）時，儒、道士聯手促成武宗制佛，雖與大臣、道士之主張不無關係，但若非個人之宗教信仰與抉擇，亦不至於走上毀佛的極端。唯武宗之作法，在宣宗（八四七—八五九）繼位之後，立即被廢止。宣宗、懿宗（八六〇—八七三）、僖宗（八七四—八八八）等帝都敬奉佛教。懿宗更繼憲宗之後再迎法門寺佛骨，雖群臣力諫，竟宣稱「生得見之，死亦無恨」<sup>②</sup>。帝皇奉佛如此，佛教怎能不盛！

唐代皇帝奉佛，當然不僅表現於迎奉佛骨而已。即使同樣是迎佛骨，動機也未必相同。重要的是帝王率先崇尚佛教，對尚佛風氣的影響必相當大，上行下效，其結果不難想像。這種尚佛的風氣，歷唐末、五代，並未有多大改變。雖然後周世宗時，再次禁佛，但是禁佛之令並未貫徹執行。何況五代之際，南方諸國之統治者，多數崇佛。而宋太祖（九六〇—九七五）建國之後，立即解除禁佛之令，同時又開放宋與西域之交通，遣僧團入西域求法。及宋太宗（九七六—九九七）統一中國，不但繼續加強與

西域交通，招徠西域僧侶，引進梵文佛經，並且設置譯經機構，宣揚佛法，積極維護佛教寺院，將其納入行政管理系統中。《宋太宗與佛教》一篇，即從各種不同的角度來討論、證明太宗銳意興佛之意義。蓋太宗承太祖之餘緒，致力偃武修文，論者皆僅見其熱心儒家王道傳統之一面，而忽略其個人在佛教上之素養及在興佛方面之建樹與影響。尤其太宗在佛教方面之著作，在中國歷代帝王中，實不多見，《宋太宗與佛教》一篇之述論，可見一斑。劉摯（一〇三〇—一〇九七）曾說：

竊嘗讀國史，恭惟太宗皇帝以神武聖謀，嗣太祖開基，撥亂之後，蕩洗四方殘餘之孽。曾不數年，天地清明，兵戈偃而法度修，嘉與天下，同休息乎無事。文武二者，思有以張弛之。於是擢用儒學，尊尚經術，觀書稽古，多所述作。於其閑暇，則又玩意於翰墨之間。……至真宗始聚其書，詔儒臣章列次第，著定為一百二十卷刻之金石，副在有司，又以分藏在天下之名山。凡道官〔觀？〕佛寺，往往得被其賜。每歲推恩，度其守藏之學者一人。至於今且八十年矣！嘗得即其書而觀之，蓋其所自論，著為世謨訓者，固皆原於道德之意。而其餘書帖，亦多雜取六經諸子之要言正論，至或選摘眾流異傳，佛老之說，說雖不同，要皆有益於修身、治心，為天下國家者。<sup>③</sup>

劉摯所言雖大致無差，但略重太宗之儒學，而輕其佛老。不過，道觀佛寺嘗得太宗之賜，確為事實。這些賜作，當然多屬佛、道性質之文字。譬如至道年間（九九五—九九七）有遊方僧名守能者，至雪竇山資聖寺時，即：

出淳化四年（九九三）太宗皇帝所賜石刻御書二部四十有一卷，在本寺藏院奉藏，具數列於左：  
《真書秘藏詮》二十卷、《逍遙咏》十一卷、《懷感詩》四卷、《幽隱詩》四卷、《回向文詩》一首、《佛賦》

## 一首。④

這些作品的文學性或許不高，但可藉以看出太宗晚年的心境，尤其是他對佛、道二教修身、治心觀念的嚮往。〈宋太宗與佛教〉一文，一方面考查太宗的佛教政策，一方面就其著作探討太宗對佛教之認識。

事實上，上述太宗之論述，未必全是他晚年之著作。因太宗即位之初，就有意於佛、老之教。當然他或許是從較實用的觀點來看佛教，認為佛教有益於治理，有助於興國。但是他也確實於「機務之餘，留心釋典」，閱讀不少佛書。所閱佛書還包括禪門之作，其駙馬李遵勗（九八八—一〇三八）可為見證⑤。李曾說太宗即位後，增修韶州六祖真身塔廟，其語略謂：「太宗即位，流心禪門，頗增壯麗焉。」⑥也就是因他閱讀禪書，才有「太宗每設問端，考驗禪者。時駙馬李遵勗頗尚元學，帝加寵眷」之說⑦。據說，太宗還曾召見南岳僧夢英（生卒年不詳）問對，頗有賞賜。夢英生平不詳，太祖曾召他入京，並賜紫衣及宣義大師之號，時年十九。太祖朝之大臣陶穀（九〇三—九七〇）與之頗善，說他「幼探內典，志在於法觀；旁通外學，行在於篆書」⑧。陶穀本身，「博通經史，諸子佛老，咸所總覽」⑨。他與太祖、太宗、真宗（九九八—一〇二二）朝士三十餘人，都曾作詩讀夢英之篆書⑩。雖然他與太宗是否談論佛教，無記錄可徵，但是他既內外學兼通，奉詔入見，太宗豈有不與談佛之理？太宗自視甚高，雖無延高僧入殿說法之跡，但召見名僧，與談論佛理，炫耀其佛學素養，未嘗也不無可能。譬如他於端拱（九八八—九九九）中也曾召見僧侶從信（生卒年不詳）。從信生平，史亦無傳。據說他「以精琴聞，既至京師，太宗皇帝召見賜食，賚金帛、錫號三惠大師」⑪。此與夢英之例類似，二人一擅篆書，一精琴藝，都以僧侶之身分受召覲見，太宗似不可能只與談書法、琴藝，不論佛理，而賜予金帛、師號等。

太宗之留心釋典，好談佛理，成了他推動佛經漢譯之一大理由。他對譯經事業非常慎重其事，除積極設立「譯經院」之外，對譯經有關人員之選派，尤其謹慎。佛典漢譯，本非易事，端賴一、二人之力，必定勞而少功。多人合作，方著績效。太宗朝不乏西域來華，精通華、梵雙語之僧侶，他們都被任命為梵文佛經之主譯。太宗認為「儒臣多薄佛典」，還任命較通佛理之儒臣擔任「譯經潤文官」，負責佛經翻譯後文字潤色工作。這些潤文官多為翰林學士，為皇帝之近臣，自為皇帝所信任。後來譯業日盛，譯經院之功能已擴大至印經與傳法，故改名為「傳法院」（九九一），需設專人統籌管理。真宗時遂有「譯經使」之設，由宰臣兼任，下設潤文官，至神宗（一〇六八—一〇八五）朝才廢。宰臣任譯經使，有時還兼潤文及編修《法寶錄》之工作，可見譯經潤文官之重要性。北宋的譯經潤文官與佛教一文，即考查宋太宗到神宗之間，擔任譯經潤文官的大臣。此輩大臣若非深於內典、外學，即是對佛教有相當的認識。他們對佛教的認識，不但是符合參與佛典翻譯之條件，而且對佛教之推廣，相當的有利。

譯經事業到仁宗景祐（一〇三四—一〇三七）時達於頂點，根據景祐三年譯經使呂夷簡（九七九—一〇四四）及潤文官宋綬（九九一—一〇四四）所編之《景祐新修法寶錄》，從太宗太平興國七年（九八二）至景祐二年（一〇三五）的五十四年之間，共譯成內廷所得梵夾經論一千四百二十八夾，凡五百六十四卷⑫。此後因人才凋零，梵經所剩不多，供應又缺，譯事一度出現瓶頸。幸沙門懷問（生卒年不詳）於寶元二年（一〇三九）從西域求經歸，又賫來不少梵夾，譯事得以繼續維持三十餘年。神宗熙寧四年（一〇七一）雖廢印經院，但傳法院的譯經工作，仍在進行⑬。直至神宗元豐五年（一〇八二），

譯經潤文使及譯經潤文官並皆罷廢之後，傳法院的譯事才告終止。這期間，譯經潤文官還修定寶元（一〇三八—一〇三九）以後傳法院新編之《法寶錄》。此《法寶錄》先後有參知政事元絳（一〇〇八—一〇八三）及蔡確（一〇三七—一〇九三）參定，可見二人亦曾領有譯經使或潤文官之職<sup>⑭</sup>。其他曾領譯經潤文使之宰臣，而不見於《北宋的譯經潤文官與佛教》一文者還有：賈昌朝（一〇四五）、陳執中（一〇四七、一〇五三）、龐籍（一〇五一）、文彥博（一〇五五）、富弼（一〇五八）、曾公亮（一〇六九）等<sup>⑮</sup>。此數人之中，元絳、蔡確、陳執中（九九一—一〇五九）、龐籍（九八八—一〇六三）等人的宗教信仰似無記錄可查，無法斷言他們是否學佛。賈昌朝（九九八—一〇六五）、文彥博（一〇〇六—一〇九七）、富弼（一〇〇四—一〇八三）、曾公亮（九九九—一〇七八）等，則或多或少都親近佛教<sup>⑯</sup>。即使非因熟習佛典而任潤文官，也會在參與潤文工作之際，藉機學佛，進而對佛教產生興趣，而予以支持。富弼或即可能是個例子。

富弼對佛教興趣甚深，唯他以政事名聞於世，故與佛教有關之活動就被湮沒。他任宰臣兼譯經潤文使時，是否尚佛，雖無記錄，但以後來之表現看，對佛法之關心應是相當可能的。根據僧史與宋人筆記，他在神宗熙寧年間（一〇六八—一〇七三），出任亳州守，曾延請潁川的證悟（華嚴）修願（生卒年不詳）禪師升堂說法，大悟心要<sup>⑰</sup>。當時任職於洛陽的吳處厚（生卒年不詳），在其筆記中說富弼曾「書託為訪荷澤諸禪師影像」。對此請託，吳處厚以偈戲之曰：

是身如泡幻，盡非真實相；況茲紙上影，妄外更生妄。

到岸不須船，無風休起浪；唯當清靜觀，妙法了無象。<sup>⑱</sup>

富弼亦以偈答之曰：

執相誠非，破相亦妄；不執不破，是名實相。<sup>⑲</sup>

他還致書批評吳處厚之偈，略謂：

此偈見警，美則美矣，理則未然。所謂無可、無不可者，畫亦得、不畫亦得。

就其中觀相者為不得，不觀相者所得如何？禪在甚麼處？似不以有無為礙者，近乎通也。思之，思之。<sup>⑳</sup>

吳處厚說「富文忠公，尤達性理」，大致因此<sup>㉑</sup>。不過，也就是因為他好佛，所以致仕洛陽之後，就專意「為佛氏之學」<sup>㉒</sup>。他在洛陽，每逢修願升堂說法，即出席聽之，同時還邀請當時在洛陽的司馬光（一〇一九—一〇八六）偕同聽法。司馬光素不好佛，又認為富弼「貪佛」，身為晚輩，不便也不敢勸，故請邵雍（一〇一一—一〇七七）勸止。但邵雍聞之太晚，富弼已聽法歸來。邵雍見之，遂謂：「三命公〔出〕公不起，一僧開堂公乃出。」<sup>㉓</sup>「程門四先生」之一的呂大臨（字與叔，生卒年不詳）見他好佛，也致書勸他，略謂：

今大道未明，人趨異學，不入於莊，則入於釋。疑聖人為未盡善，輕禮義為不足學。人倫不明，萬物憔悴。此老成大人惻隱存心之時。以道自任，振起壞俗，在公之力，宜無難矣。若夫移精變氣，務求長年，此山谷避世之士，獨善其身者之所好，豈世之所以望於公者哉？<sup>㉔</sup>

司馬光、呂大臨等儒者所擔心的，正是富弼之信佛可能會促使「不入於莊，則入於釋」的情況惡化。但從佛徒的立場來看，這正是幫助佛教發展的最有利因素。他對張景山（字隱之，生平不詳）以勢位凌納

子，頗不以為然，曾致書勸之，此可參見《張商英護法的歷史意義》一文中<sup>25</sup>。書中對佛教、禪學之接納與肯定，躍然紙上；而對於儒者之自以為是，則期期以為不可。若真為富弼所寫，固可代表富弼個人學佛後之經驗談，而擔任譯經潤文使，亦可能是其學佛過程中之重要階段。總之，譯經及譯經潤文使、潤文官是北宋的產物，對北宋佛教，當是有影響的。南宋沒有譯經，自無譯經潤文使、潤文官等名目。

在某種意義上，譯經潤文官似為扮演佛教「外護」的一群士大夫，他們身分、地位高，對佛教也較有同情之諒解，是皇帝及宗室以外，在宋都城汴京裏，與佛寺、僧侶關係較密切之權貴，也是尚佛士大夫之代表。這些人位居要津，對佛教在京城的成長，自然有利。宋自太宗以來，諸帝及宗室，在京城建寺立觀，得這些大臣鼎力支持，不論舊寺之重修改建，或新寺之興造，在經費之來源、工匠之雇用、建材之供應及工程之進行上，都較容易。《北宋汴京之寺院與佛教》一文，就是從北宋皇帝、宗室、大臣們對佛教的擁護，來討論佛教在汴京成長的情況。此文所根據的材料，不乏北宋士大夫之文集。這些文集多不諱言宋宗室、大臣熱心佛教之事實。而文集之作者，如楊億（九七四—一〇二〇）、夏竦（九八五—一〇五一）等都是潤文官裏的主要人物，自然也是熱心佛教大臣中的重要分子。他們與北宋皇帝、后妃、宗室等結合成一群相當不可忽視的佛教支持者。北宋都城汴京，在立國後不久，即建造許多佛寺，招徠大群名僧。而其佛寺之迅速成長與僧侶之活躍，成為汴京的一大特色，盛況直追唐代的長安與洛陽兩都。寺院及佛教的成長，使汴京發展成為寺院聳立、人文薈萃的首都，取代了京洛在中國佛教文化所占之地位。

《北宋汴京之寺院與佛教》一文，著重於寺院興建與整修的過程，及僧侶在參與這個過程中所做的種

種非宣教性之努力，而不在討論寺院之結構及其規制。換句話說，該文所關切的問題是：汴京如何從一個普通的商業性城市，變成寺院林立的佛教中心。這個問題，往往為一般有關北宋汴京的著作所忽略。對佛教史家來說，這卻是一個相當重要的問題，因為寺院與僧侶的存在或產生，是其他相關問題的基礎。沒有寺院就無法談寺院經濟或其建築藝術等等。從另一角度來看，寺院與僧侶是一體的：寺院不能沒有僧侶住持宣教，帶動成長；僧侶難以獨立於寺院之外而產生影響力、而受重視。寺院之存在與產生或者是其興建與整修，通常有二個緣由：一是信徒捐錢或捨宅為某僧侶建寺；一是僧侶四處化緣，募款興建。當然，寺院一旦落成，其未來的改建、整修或擴張，就有賴信徒與僧侶（特別是住持）雙方面獻力。如果住持較活躍而善於經營，或名望較高而為信徒所尊敬，再加上大商富賈慷慨地支持，那麼寺院就更能夠迅速成長。北宋汴京的情況便是如此，不管禪院或教寺，在這種優渥的條件之下發展，都具有相當大的規模。太宗的諫臣田錫（九四〇—一〇〇三）目睹壯麗的寺院，上書諷諫，至謂「眾以為金碧燦煌，臣以為塗膏鬻血」，對太宗耗損民力、物力，慷慨陳詞。仁宗時，汴京寺院屢遭回祿之災，不少寺院被焚，群臣連袂上奏皇帝停罷土木，認為「天火」之警，不可不引以為戒。仁宗不但不為所動，反而繼續其土木工程計畫，這都可反映汴京寺院興建與修葺之頻繁與盛況。

士大夫雖然是佛教與寺院興建的有力後盾，也是其阻力之來源。這種說法似有矛盾之處，其實不難理解。北宋的士大夫或大臣，有支持佛教者也有反對佛教者。前者為數頗多，後者也不在少數。除了極端反對佛教者如王禹偁（九五四—一〇〇一）、孫復（九九二—一〇五七）、石介（一〇〇五—一〇四五）、歐陽修（一〇〇七—一〇七二）、司馬光、王令（一〇三二—一〇五九）及理學家程頤（一〇三



三(一一〇七)、程顥(一〇三二)一〇八五)等堅決反佛者之外，多半都對佛教相當容忍。不過，即使同屬此一陣營，對佛教的態度也會因時、因勢而異。是以討論北宋士大夫對佛教的態度，或者是儒、釋之間的關係，需要考量儒者個人在公與私之立場，及理智與感情之間所作的抉擇。就「反佛」一方面言，徹底的反佛者不論於公於私，或於理智及感情上都反對佛教。於公或私，他們都不願見佛教太盛，影響社會風氣、家庭倫理，甚至整個國家秩序。就理智及感情上言，他們認為儒家傳統本身優於佛教，絕非佛教所能勝，不應也不能被佛教所混淆或取代。所以他們對佛教之得以盛行於中國，解釋為儒者失職之故。因為儒者未能盡其衛道之責，故儒道衰微，佛教乘虛而入。此外，他們也認為佛教與儒家傳統相抵觸之處太多，難以相容。佛教之引人處，都是儒家所認為的不經之談；其自詡為高深處，則都可見於古聖先賢的教化之中。這些反佛論者，可視為繼承唐傅奕(生卒年不詳)、韓愈以來的絕對反佛論者。他們從文化、政治、經濟、社會等方面來分析佛教對社會可能造成的禍害，而於公、於私、於感情、於理智上都要徹底、堅決反佛。這種絕對的反佛論者，應該祇占少數。其他因特殊場合與時機而「反佛」，或僅就經濟、社會秩序之考慮，而議管制佛教之士大夫，都不能視為真正的反佛者。

我們看宋初士大夫的改革之議，其中有針對佛教而發者，多著眼於「沙汰僧尼」或停止興建上。可見寺院、僧尼的人數太多，引起倡議改革者之不滿。連支持佛教的夏竦和張方平(一〇〇七—一〇九一)，都有限制或裁減寺院與僧尼數量之議。倡議慶曆新政的范仲淹(九八九—一〇五二)，曾對政府未能約制僧道，而造成僧道之浮濫，有所建言，但是他並未提出任何裁制佛教之議，反而認為「釋道之書以真性為常，以清淨為宗；神而明之傳乎其人」。他的慶曆新政，重點在培養人才，興建學校，實施

教育改革。或許在策略上，他有意藉學校教育對儒家傳統思想的反思，來幫助學者恢復對儒道的信心，而肩負起宣揚儒家道統之職。但是范仲淹並未作這種說明，在他的整個改革條例中，也無裁制寺院與僧尼之項目。可見對某些士大夫來說，寺院與僧尼，甚至佛教的盛行，未必給北宋政府或社會造成問題。這些士人，占有多數，而范仲淹就是其中最重要的一位代表。

事實上，范仲淹個人對佛教相當有認識，〈從范仲淹的釋教觀看北宋真、仁之際的儒釋關係〉一文對范仲淹的「學佛經驗」就有很詳細的討論。此一學佛經驗，包括涉獵佛典、熟習佛教教義、與僧侶交遊論道、服膺因果之說、延僧誦經等。在北宋士大夫中，他既不屬於少數的反佛論者，更非反佛的實踐者；也不是跟隨禪師，而有師承、宗派意識的崇佛者；而是心胸開放、溫和、務實，而能坦然去面對佛教、認識佛法的儒者。這可從他在〈十六羅漢因果識見頌序〉裏看出來。范仲淹在此篇序文裏，自稱嘗閱〈大藏經〉，究諸善之理。故他對藏經內容之大概，相當熟悉，一旦見〈十六羅漢因果識見頌〉，即知它在〈大藏經〉裏。他在序文中對〈十六羅漢因果識見頌〉大為歎賞，表示閱後胸臆豁然，大悟世緣，而且對佛法更生敬佩之心。可見他能夠很理性地接受與評估佛教的淑世意義，對佛法持肯定之態度。所以他在杭州知州任內，兩浙鬧饑荒，他竟一反過去訓斥佛徒崇飾宮宇之態度，鼓勵杭州各寺院大興土木，並與各住持協商，雇用饑民，以寺院所貯藏之糧食，換取饑民之勞力。此救荒之策，立即為朝廷立為定式，為兩浙各州郡救荒的辦法之一。兩浙地區拜此辦法之賜，寺院也就迅速成長起來。至於他在其母周年忌日，公開延僧誦經，或可能是從俗，或可能是個人、家庭信仰之表現，都可以說明他與佛教關係之融洽。

如果范仲淹代表儒家知識分子中，願敞開心懷求儒、釋相融的學者與政治人物，那麼契嵩也就可以代表佛教界中力求調和釋、儒的僧侶。契嵩的調和釋、儒的看法表現於他的名著《輔教編》。《輔教編》的刊行時間約在宋仁宗嘉祐年間，當韓琦（一〇〇八—一〇七五）、富弼、歐陽修等人當政的時候。因為契嵩曾三番兩次託友人攜帶此書入京城開封，獻給朝廷及執政要員，而且還親自上京，謁見這些政要，故其書流傳甚廣，據說還頗受各執政者之重視<sup>⑦</sup>。《輔教編》是集數篇論文而成的文集，內含《原教》、《勸書》、《廣原教》等文章。內容大致是論佛教的基本教義，並取之與儒家思想會通。譬如，《原教》欲會通佛家的五戒十善與儒家之五常，《勸書》與《廣原教》則一方面闡釋佛教之義理，重申佛教之重要性，一方面為佛法及佛教的社會功能辯護。當然身為僧侶，著書立說為佛法辯護，似為僧侶應盡之責，原不足怪。但契嵩之所為遠超過著書立說而已，他是北宋，甚至是中國史上，第一位向皇帝上萬言書之僧侶。他的《萬言書上（仁宗）皇帝》特別強調佛道與王道一致、佛法有益帝王之道德等觀點，並重申佛法之各種功用，至謂「上則密資天子之道，次則與天下助教化，其次則省刑獄，又其次則與天下致福卻禍」<sup>⑧</sup>。

契嵩兩度上書仁宗，懇求皇帝支持佛教，詔敕將他的《輔教編》及其他著作編入《大藏》，而終能遂其所願，獲仁宗之允許，惠洪說是他「自信修誠之效」。《輔教編》既被編入《大藏》，其身價就格外不同，所以汴京傳法院有藏本供傳閱，實是理所當然之事。不過，傳法院的版本亦即今日所見之通行本，即契嵩所謂的「奏本」，並非流傳於北宋民間之版本——或可簡稱為「夾註本」。這兩種版本，雖然都是契嵩為宣傳自己的觀點及理想而作，但因所寫的對象或讀者不同，內容也不盡相同。《論北宋明教契嵩的〈夾註輔教編要義〉》一文，分析此二版本產生之背景與內容，說明「夾註本」是為註奏本而作，故含

「奏本」本文。其對象是中層社會，或較近下層社會教育水平較差的讀者，所以還兼有教育大眾，使正統佛教教義經文字的闡述而普及化的功能。特別應注意的是，契嵩在「夾註本」中，除訓釋本文外，還經常申論詞義，發揮義理。如釋《原教》一篇之標題，實亦申論「世間教」與「出世間教」之不同。而於後者，又有「五乘」之分，而以修行「菩薩乘」為最高。又如釋本文之「一世」與「三世」二詞，實在說明三世報應之說，並取之與《尚書·洪範》篇所說的「五福六極」相比較，進行其會通儒、釋二教之目標。

「夾註本」《輔教編》旁徵博引，顯示契嵩不僅精於內典，還兼通外學。它介紹佛教的基本教義，可以作為佛教之入門。它以會通儒、釋之方式為佛教辯護，提高佛教的地位，是典型的護法之作。除此之外，它還敘述時人向佛之情況，保留不少可貴的史料。如他說王曙（九六三—一〇三四）著《大同論》，「以佛法比方世教之書」，引孔子所說的「齊一變至魯，魯一變至道」，高唱佛教之應世合時，對同時代中、下層社會的讀者，當有所啟發。而對佛教史家來說，更提供一重要資料，補充《宋史·王曙本傳》所說的「喜浮圖法」一語，加深人們對王曙之認識<sup>⑨</sup>。

《輔教編》藉兩種不同刊本流傳，使契嵩聲名大噪，遠傳異國。神宗時期先後入宋求法的日僧成尋《輔教編》。是以成尋於熙寧五年（一〇七二）入宋參禮天臺及五臺山，曾在傳法院借閱《輔教編》。義天則在元豐八年（一〇八五）入宋之前，已知契嵩之名，且致書契嵩表達其欽慕之意。其後歸國，亦曾將《輔教編》編入其《新編諸宗教藏總錄》中<sup>⑩</sup>。

〈十一世紀高麗沙門義天入宋求法考論〉一文，對義天如何認識契嵩有詳細的描述。該文進一步討論義天在宋與汴京、明州、杭州諸佛教大德會晤、習法、辯難之經過。義天所見的諸宗大德，包括在京師覺嚴寺的華嚴講主有誠法師（生卒年不詳）、大相國寺慧林禪院的圓照宗本禪師（一〇二〇—一〇九九）、杭州惠因寺的華嚴講師晉水淨源法師（一〇一一—一〇八八）、明州南湖延慶寺的天臺明智中立法師（一〇四六—一一一四）、杭州上天竺寺的天臺慈辯從諫法師（一〇三五—一一〇九）、杭州靈芝崇福寺的湛然元照律師（一〇四八—一一一六）、潤州金山寺的佛印了元禪師（一〇三二—一〇九八）等等。雖然他入宋之目的在拜見晉水淨源，學華嚴教，但同時也認識了兩浙地區的佛教盛況，習得了天台、律、與禪宗的要領，對他歸國後從事禪教合一之努力，必有相當啟發<sup>⑩</sup>。

雖然如此，義天在宋之時，對北宋中期京師及江、浙各地流傳之禪宗並無多大好感。他本身是個義學者，講究經教，不離文字，故深鄙號稱「教外別傳、不立文字」之禪宗及其徒眾。不過，當時的禪宗雖有「教外別傳」之稱，其禪徒則未必皆離文字。以義天所知的三個主要禪宗大德而論，契嵩嘗與天臺講家辯論，但是他的著作多談佛教教義，未離文字。圓照宗本與義天談論《華嚴經》，頗折其鋒，蓋亦深於經教之故。佛印了元對文字的看法就極不相同，他認為叢林中尚「以文字為禪」，其作法實同「吹網欲滿」，無補於事。此三位名德，都是北宋前期「禪宗五家」中最盛的雲門宗徒，他們的意見都不相同，其他宗派亦不難想像。譬如臨濟宗之晦堂（寶覺）祖心（一〇二五—一一〇〇）在哲宗時（一〇八六—一一〇〇）晏坐龍山，自獲睹永明延壽（九〇四—九七五）的《宗鏡錄》之後，歎為平生所僅見，遂撮其要處為三卷，名為《冥樞會要》以傳於世。根據禪史家惠洪（一〇七一—一一二八）的說法，《宗鏡

錄》在宋初因「厄於講徒」而不傳。後宗本得其書，為之數揚宣講，禪徒聞說，爭購其書傳閱，祖心因而得之。《宗鏡錄》是會通禪、教之作，而禪徒傳誦其書，豈不是印證佛印了元「以文字為禪」之說？

佛印了元的看法，顯示文字與禪，在北宋禪宗的領域中，是個糾纏不清卻又非常重要的問題。但他可能只代表雲門宗徒的少數，著名的雲門宗僧侶，多習經教出身，深知「藉教悟宗」之道，故不太反對文字經教。如《雲門宗與北宋叢林之發展》一文所論，他們一面說禪，一面撰述，寫出了語錄、僧傳、燈史、世譜、文集、偈頌、論辯、清規等不同的著作，比較義學講家之作，實有過之而無不及。此外，他們在興建與擴張叢林；也頗費心，在嶺南、湖湘、江西、兩浙各都邑、山林，甚至都城汴京，都興建了不少寺院。這些寺院點綴了北宋王朝，給北宋的江山增添了不少承平富裕的色彩，使士大夫們有靜謐休閒之去處，更給傳統中國的城鄉山野留下不可磨滅之痕跡。北宋末年的孫觀（一〇八一—一一六九）就曾這麼說：

宋受大命，宇內宴靖，際天軼海，無一夫嘯呼之驚。地大人眾，邑屋相望，大家巨室，特起乎神州陸海之中；粟窖金穴，錯出乎四達九達之道。神林鬼冢、浮圖老子之宮，接軫乎山區海聚之間。<sup>⑪</sup> 孫觀雖然用「浮圖老子之宮」一語，其實寺院遠多於道觀。這種結果，實拜禪徒之賜，而雲門宗僧侶，實開風氣之先。

雲門宗在北宋佛教舞臺上扮演相當重要的角色，為過去論禪宗史者所忽視<sup>⑫</sup>。這大概是因為雲門宗在北宋末，人才凋零，而臨濟與曹洞二宗相繼崛起，掩蓋其勢之故。雲門宗的興起，契嵩有所謂「得人」之說，已於《雲門宗與北宋叢林之發展》一文中指出。同樣的說法，當亦可用來解釋其衰微。不過得

人與否，牽涉甚廣。凡禪師個人之傳法風格、其宗派意識之深淺、悟道和接引學徒之途徑與方法、對文字經教之認識、經營與領導寺院的能力等等，都是得人與否的考量。以這些標準衡量雲門宗，就可見早期的雲門宗確是得人。但是其宗派意識太深，就容易產生與他宗抗衡爭勝的情況，人才為他宗所擄獲。這恐怕也是雲門宗走向式微的原因之一。北宋末之僧史家惠洪就曾說：「雲門、臨濟兩宗特盛於天下，而湖湘尤多雲門之裔，皆以宗旨自封，互相詆訾。」<sup>⑭</sup>惠洪身為臨濟宗之徒，對雲門宗高僧大德屢加讚譽，但對兩家學徒以「宗旨自封，互相詆訾」之習，卻頗有微詞。他曾說黃龍慧南（一〇〇二—一〇六九）原在雲門三世泐潭懷澄（生卒年不詳）門下，嘗與臨濟宗之雲峰文悅（九九七—一〇六二）論雲門法道。文悅批評其師懷澄之道不具雲門「九轉丹砂，點鐵成金」之能，而僅如「藥汞銀，徒可玩，入煨即流去」<sup>⑮</sup>。文悅又說懷澄只授人死語，而「死語其能活人哉？」<sup>⑯</sup>後慧南因文悅之建議，登衡嶽向石霜楚圓（九八六—一〇三九）問道，初聞其言即覺楚圓「多貶剝諸方，而件件數以為邪解者，皆泐潭密付旨決「訣？」」<sup>⑰</sup>。慧南雖為之「氣索而歸」，後來仍為楚圓法嗣。雲門宗失去此一重要人才，無異將一座大叢林拱手讓人。

禪宗各派的「宗旨自封」，在契嵩來說，是「各私師習，而黨其所學，不顧法要，不審求其大宗正趣」。是「不唯違叛佛意，亦乃自昧其本」<sup>⑱</sup>。這當然也包括他自己的雲門宗。不過契嵩所關切的「法要」與「佛意」，是以他奉為正宗的《禪經》及《壇經》為根據，是以文字經教為主軸的想法。其他宗派既以宗旨自封，未必同意其說。以「默照禪」稱於世的曹洞宗就是一個例子。曹洞與臨濟是北宋末到南宋初最盛的禪宗宗派，是中國禪傳播到日本的關鍵。它的成長以迄於壯大，以至於東傳日本，是《江浙曹

洞叢林與宋、日佛教關係》一文的主旨。其實，《江浙曹洞叢林與宋、日佛教關係》一文所談，不限於江浙。因為曹洞叢林之成長是由西向東，由湖湘之地向江浙移動，與雲門之由南向北入浙的發展路徑不同。但是，曹洞入江浙之後，就很快地取代雲門的地位。以曹洞嚴峻的宗風論，這種成長若不是因為「得人」，實在不易解釋。何以如此？這需要從北宋曹洞的第一個大叢林，亦即湖北隨州的大洪山叢林說起。

大洪叢林的形成在宋哲宗紹聖元年（一〇九四）詔改大洪山靈峰寺為禪寺後開始。靈峰寺本為律寺，哲宗改為禪寺，當可說是禪宗日盛的一個結果，與神宗元豐年間（一〇七八—一〇八五），將大相國寺改為八院，闢其中二院為禪院，具同樣的意義。唯哲宗詔改靈峰寺為禪院，一方面也是應隨州官、紳及地方人士之請。他們認為非有道德之禪師住持此寺，無法恢復其舊觀，故力邀附近嵩山少林寺名望甚高的報恩禪師（一〇五八—一一一一）主持<sup>⑲</sup>。在報恩禪師的經營之下，大洪叢林規模再立，一躍為天下名藍。此後芙蓉道楷（一〇四三—一一一八）、丹霞德淳（一〇六四—一一一七）、大洪慶預（一〇七八—一一四〇）、守遂禪師（一〇七二—一一四七）、慶顯禪師（？—一一一八〇）等接二連三的強勢領導及營建下，大洪不但成為曹洞宗的大本營，而且以此為基礎，向東南發展至江浙地區，遂取代雲門，而與臨濟分庭抗禮。

曹洞宗在江浙的發展，是以同門昆仲互相援引，結為一聯絡網的方式進行。首先由德淳的弟子真歇清了（一〇九〇—一一五一）入真州（江蘇儀真）長蘆的崇福院當住持開始。此處原為雲門禪院，先後由應夫（生卒年不詳）、淨照崇信（生卒年不詳）、慈覺宗曠（生卒年不詳）及祖照道和（一〇五六—