

## 「少慾知足」、「一切皆空」及「莊嚴具足」：中國佛教的物質觀

柯嘉豪\*

### 一、前言：宗教中的物質文化

我們通常不將佛教思想與「物質」聯想在一起，因為在一般人的觀念裏，佛教追求的是精神上的超越，而「物質」祇能滿足世俗的需求。根據此前提，即使學者要討論佛教與物質的關係，也祇能說明一些次要的現象或透過佛教徒對物質的依賴，指出其信仰的膚淺或腐敗。然而，近年來越來越多的學者認為這是錯誤的前提，並會導致我們對佛教的誤解；甚至有學者認為物品在佛教研究上應該佔有中心的位置。<sup>1</sup>

由輕視物品到重視物品的轉變，並不限於佛教研究。雖然考古、藝術史、軍事史等領域的學者向來重視物質文化，但在宗教研究中，則要到最近才有學者比較系統地探討物品在宗教中所扮演的角色。<sup>2</sup> 在此之前，如塗爾幹 (Emile Durkheim)、韋伯 (Max Weber)、埃利亞德 (Mircea Eliade) 等最有影響力的宗教學家都把人的經驗分成神聖與世俗兩大類，並認為宗教屬於前者。因此，他們不曾討論宗教的物質文化。然而，當我們仔細觀察宗教與物品的關係時，便會發現宗教的各種現象都與物品息息相關。無論何時何地，宗教物品，比比皆是。「法器」是宗教儀式不可或缺的配備，如龕中的塑像、手中的唸珠、書房中的聖典在宗教活動中也都是常見的。無論不識字的農夫或飽學之士，宗教信徒不可能不利用到物品。事實上，宗教之所以能夠在日常生活中起作用，主要原因之一正是因為人們的身邊有宗教物品，使宗教得以具體化。我們也沒有理由說這個現象是「世俗」的或違背宗教的本質，因為所有的行為與溝通都脫離不了物品，宗教也不例外。

探討任何宗教的物質文化之前，有必要先說明所謂「物質文化」的含意。一

九四〇年代，曾經有人類學家主張「物質文化」(material culture) 一詞應該專指協助人們生存的物品，如農具、炊器及武器等等。<sup>3</sup> 不過，祇有少數學者採取這個比較狹窄的定義。相反的，近年來有學者主張「物質文化」應該包括一切具有物質成份的現象，甚至認為語言也可算是物質文化的一種，因為從物理學的角度來說，聲音也具有物質性。<sup>4</sup> 然而，大部分的學者都不接受這兩個極端的看法，他們認為物質文化應該指文物、人對文物的態度，以及和文物有關的各種行為與想法。<sup>5</sup> 在此定義下，又有考古學家更詳細地討論文物的定義，主張「文物」(artifact) 應該指人所製造或改變過的東西。<sup>6</sup> 如此一來，原始森林不屬於物質文化（這類東西稱為 extern 「外物」），但花園卻可算是「文物」，而研究如何設計花園、如何欣賞花園都是研究物質文化的好題目。不過，大部分物質文化的研究著重於衣著、器皿、工具以及食品等日常用品。

依據上述「物質文化」的定義，相關的佛教資料便很多。無論印度、中亞、中國等地區，考古學者已經發掘、分析了大量與佛教有關的物品。除了研究個別文物之外，我們也可以利用佛教的文獻來瞭解佛教徒對物品的態度，因為這也是佛教物質文化的一部分。因此，以下我主要利用佛教的文獻資料，將佛教的「物質觀」分為三個不同的理念：「少慾知足」、「一切皆空」及「莊嚴具足」國在中這三種不同的態度都頗具份量，可說是稍有學術背景的佛教徒共同的信念，因而對中國的物質文化有一定的影響。

## 二、少慾知足：物品對修行的障礙

佛教的經典常常強調：少慾知足是修行的基本條件之一，因為「錢、財、寶」對修行是一種障礙。這個說法在佛經中非常普遍，釋迦牟尼的生平是最有名的例子。在《長阿含經》中，佛曾說，正如過去的六佛一樣，出生貴族的釋迦牟尼不能不離開家、捨棄寶車和豪華的衣著，過苦行的生活。<sup>7</sup> 佛傳很清楚地說明，如果當時釋迦牟尼沒有出家，便無法成佛，因為富裕的物質享受與深奧無比的佛法

勢不兩立。

佛經中闡述這種對立的文字甚多，例如《中阿含經》中佛曾說，商人、武士、婆羅門等人追求的是「財物」，而佛教的沙門追求的是真諦。<sup>8</sup> 又如《增一阿含經》中，佛說國王和女人一樣都「貪著財寶」，而比丘想要的卻是涅槃。<sup>9</sup> 商人「各各相貪利，貪求無厭足；為財產鬥諍，愛欲結流漂」，而僧人反而「棄捨於眾緣，妻子及六畜；一切所翫愛，除去欲貪癡；捨欲而出家，此能斷欲結；永捨於一切，漂沒及諍訟」。<sup>10</sup> 對追求真諦的出家人來說，世俗人士所爭取的財物反成為負擔：「錢財寶妻子，是縛長且固。雖緩難可脫，慧者不顧念。世間五欲樂，是則斷諸縛，安隱永超世」。<sup>11</sup> 這類例子中，佛指出：積聚家產是不理智的行為。一方面，在此世中，物品再多也無法滿足我們對富貴的渴望：「天下一切萬物，一人得不自足」；<sup>12</sup> 另一方面，蓄積物品對來世更是無用，因為「人之財產，得之者喜，不得者愁。至命盡時，財寶續在世間，亦不自隨去」。<sup>13</sup> 總之，據佛經最常提出的物質觀之一，在生死輪迴的運轉中，物品毫無價值，且常給修行者帶來困擾。

### 三、一切皆空：物質的本質

在《佛般泥洹經》中，佛勸他的弟子不要被榮華富貴迷惑時，曾說：「視天下人，帝王亦死。貧富貴賤，無有離死者，同死生之道。如人夢見好舍、好園、豪貴快樂，寤則不見。世間所有貧富貴賤，如人夢耳。」<sup>14</sup> 佛教的典籍中，常以夢幻譬喻富貴，但也有經典更進一步主張物質世界本身就虛幻無實。這種主張又以印度部派時期的「論書」最有影響力。<sup>15</sup> 為了說明現象乃人的幻覺，「論書」很精細地分析各種現象的組成，並指出一切存在實體（包括所有的物品）不過是個別現象的暫時結合，實際上並無實體。例如，《阿毗達磨俱舍論》先將一切現象分成「五蘊」，即色蘊、受蘊、想蘊、行蘊以及識蘊；其中，與物質文化關係最密切的是「色蘊」，也就是物質。列出五蘊後，《俱舍論》接著說「色」可分為

「五根」（即眼、耳、鼻、舌、身等五個感官）、「五境」（五感官的對象）及所謂「無表」。<sup>16</sup>這三類要素又可分成其組成部分。例如「五境」可分為能看到的、聽到的、聞到的、嚐到的以及摸到的現象（「色、聲、香、味、所觸」）。五境中的這些要素又可分為更細的組成部分。《俱舍論》將聲音分為八種、味道分成六種、香味分成四種等等。<sup>17</sup>簡言之，任何一個物品都是種種個別因素透過人的感官而被誤認為是一個整體。舉例而言，一個紅色的花瓶看起來是具體的實物，但實際上祇不過是「五根」和「五境」的不同要素所構成的整體，而這個整體不斷地改變，它的永久性正如它的整體性一樣，不過是幻覺。這樣的想法在大乘的經典中也很普遍。由此來看，世界中的物品更不值得珍惜，因為它們根本不存在。「一切皆空」可說是佛教思想的基本立場之一，也是佛教物質觀最主要的因素。

#### 四、莊嚴具足：物品的價值

如上所述，在《阿含》等經典中，佛強調物品可能成為修行的障礙。律典更是強調比丘應該過著寡慾知足的生活，提倡僧人祇須擁有少數的日常用品，不可接觸金錢，應該穿最簡單的衣服，吃最普通的飯食等等。此外，「論書」及大乘經典更進一步宣稱物品虛幻無實。然而，我們也不能說佛教的經典完全反對物品。有學者指出，無論印度或中國，有不少僧人實際上過著相當豪奢的生活。考古資料顯示，早期印度僧人實際上擁有私人財產，並且使用或甚至製造錢幣<sup>8</sup>。佛教傳到中國後，亦有大量的考古與文獻資料顯示，從中古時期以來，中國僧人與寺院時常資財雄厚。<sup>19</sup>另外，從佛教史上，僧人的實際生活情形與律典所提倡的理想有很大的落差。僧人的貪心腐化亦常為世詬病。不過，也有僧人對律典採取比較寬鬆的解釋，認為即使很多僧人富裕，亦不必然違背律典的精神；正如《五分律》中佛所說：「雖是我所制，而於餘方不以為清淨者，皆不應用。雖非我所制，而於餘方必應行者，皆不得不行」。<sup>20</sup>也就是說，律典中的戒條應當隨時隨地修正。

不過，即使我們討論的不是僧人的實際行為，而是佛經中的理想典範，我們也不能說佛經完全輕視物品。律典討論僧人的日常生活時，常常花很多篇幅討論僧人應當使用哪種衣服、坐具、鉢等等。顯然，對僧眾來說，這些物品有其重要性。當然，衣著、鉢等物品有現實的使用價值，但律典之所以如此細緻地討論這類東西，主要還是因其象徵意義。律典最重視的是如何限制僧物的形式與材料以區別僧人與俗人，並防止僧人製造或使用豪華奢侈的物品。律典規定的僧物大都樸拙簡單，象徵了少慾知足的理念。

至於受到佛典肯定的物品，主要是與佈施相關的東西。為了支援僧團，佛典常常勸信徒製造佈施物品給僧眾。討論佈施時，佛經對物品的態度便迥然不同。在佛經中，佈施與佛教的「功德觀」密不可分。據此概念，此生與來生的富貧貴賤是前世與今生個人積蓄功德的結果。「功德」因而是輪迴及報應思想的基礎。值得注意的是，除了不殺、不淫等基本的道德規範外，佛經也強調信徒可透過製造或佈施某些特定的物品來「積德」。正因如此，研究佛教與中國物質文化的關係時，最重要的理念莫過於佛教的功德觀。此外，根據與功德密切相關的「迴向」概念，信徒可將自己所修得的功德轉向給別人。（無論印度或其他地區，佛教迴向的主要對象往往是信徒已故的父母親或其他親人）。佛教早期的經典及印度早期的金石資料也都顯示，功德及迴向的概念出現得很早，而且自始就是各地在家及出家眾的共同信念。<sup>21</sup>

《阿含》等經典強調，佈施物品給僧人的好處很多。例如《增一阿含經》列出施主能獲得的五種回報：「一者、顏貌豪貴、威神光明；二者、所欲自在、無事不果；三者、若檀越施主生人中者，值富貴家；四者、饒財多寶；五者、言從語用」。<sup>22</sup> 這裡最有趣的是第三與第四：「值富貴家、饒財多寶」。這也就是說，對於接受此說法的信徒來說，佈施物品的理由之一是為了獲得更多的物品，所謂「少慾知足」的理念可說完全不見了。

但是，「無常」的理念雖可用來支援少慾知足的立場，也可用來勸信徒多製造佈施物品。例如，《大智度論》在陳述一則有關佈施的著名的故事時說：「富貴

雖樂，一切無常。『五家所共』<sup>23</sup>，令人心散輕洩不定。譬如獼猴，不能暫住。人命逝速，疾於電滅。人身無常，眾苦之藪。以是之故，應行佈施。」<sup>24</sup> 講了這番道理以後，故事中的施主便佈施了各式各樣的物品，包括：

飯汁行船以酪為池。米麵為山、蘇油為渠……八萬四千白象犀，甲金飾珞。以名寶建大金幢，四寶莊嚴。八萬四千馬，亦以羸金飾。四寶交絡。八萬四千車，皆以金銀琉璃頗梨寶飾，覆以師子虎豹之皮。．．．．．八萬四千四寶床，雜色綉縵、種種茵蓐，柔軟細滑以為校飾。丹枕錦被置床兩頭。妙衣盛服皆亦備有。八萬四千金鉢盛滿銀粟，銀鉢盛金粟，琉璃鉢盛頗梨粟，頗梨鉢盛琉璃粟。八萬四千乳牛，牛出乳一斛。．．．．．八萬四千美女端正福德，皆以白珠名寶瓔珞其身。略舉其要如是，種種不可勝記。爾時婆羅婆王及八萬四千諸小國王，並諸臣民豪傑長者，各以十萬舊金錢贈遺勸助，設此法祠具足施已。

佛教文獻中有很多這類的故事，信徒因此有充分的根據提供僧團大量的財產。<sup>25</sup> 有趣的是，經典鼓勵信徒佈施財物給僧眾時，並未顧慮過度佈施會造成比丘修行上的障礙。換句話說，雖然從比丘的角度看來，寶車、妙衣等物品與出家人的形象相違；但從信徒的角度說，由於佈施物品可獲得功德，所以財產佈施越多越好。總之，討論佈施時，佛經並未論及佈施與少慾知足間的關係。甚至，佛典有時還說佈施與「一切皆空」等概念，並無本質的矛盾。例如《大智度論》提倡佈施的美德時，謂：「所施財者從因緣和合有，無有一法獨可得者。如絹如布，眾緣合故成。除絲除縷，則無絹布。諸法亦如是。」<sup>26</sup> 這也就是說，正因為物品沒有實體，所以施主沒有理由吝惜財物，反而應該將這堆無常的錢財換取更有價值的功德。

佈施的對象並不限於僧人，佛也是佈施供養的主要對象之一。至於供養佛，最主要的是「莊嚴壯觀」而不是「樸素節儉」。例如，《法華經·方便品》說明信徒要如何供奉諸佛時說：

諸佛滅度已      供養舍利者  
起萬億種塔      金銀及頗梨  
車磔與馬腦      玫瑰琉璃珠  
清淨廣嚴飾      莊校於諸塔  
· · · · ·  
如是諸人等      皆已成佛道。<sup>27</sup>

《法華經》接著說，除了供養舍利塔外，信徒也應用「七寶」、鉛、錫等寶貴的材料製作佛像。饒有興趣的是，作佛像時，信徒往往用昂貴的材料塑成滅慾知足的釋迦牟尼佛。<sup>28</sup>

另外，佛教文學也常利用世俗的珠寶和黃金來描寫佛陀的外表，或描寫淨土中美麗的景色。這個現象在大乘經典中尤其明顯，例如《華嚴經》的開頭記載：

如是我聞：一時佛在摩竭提國寂滅道場，始成正覺。其地金剛具足嚴淨、眾寶雜華以為莊飾。上妙寶輪，圓滿清淨，無量妙色。種種莊嚴，猶如大海。寶幢幡蓋，光明照耀。妙香華鬘，周匝圍遶。七寶羅網，彌覆其上。雨無盡寶，顯現自在。

29

顯然，這段強調的不是佛的滅慾，而是他的莊嚴。在文學作品中，塑造莊嚴的氣氛最有效的手法之一，便是在主角的周圍擺設美妙寶貴的物品。

與此相同，經典中的淨土不是簡樸嚴肅的場所，而是充滿寶石的樂園。根據《阿彌陀經》的記載，西方淨土有「七重欄楯、七重羅網、七重行樹。皆是四寶周匝圍繞。」此外，「極樂國土有七寶池，八功德水充滿其中。池底純以金沙布地。四邊階道，金銀琉璃頗梨合成。上有樓閣，亦以金銀、琉璃、頗梨、車磔、赤珠、馬瑙而嚴飾之。」<sup>30</sup> 由於往生西方極樂世界的信眾可接近於阿彌陀佛，並

每天聽佛說法，所以經典強調西方淨土是修行的好地方。當然，此經並不主張「四寶」等莊飾對修行有障礙。恰恰相反，此經利用豪華的物品來吸引信徒，並令他們為往生淨土而更積極地修行。不止大乘經典如此，《阿含》等經也利用同樣的手段，例如《長阿含經》中，佛勸信徒遵守五戒（不殺、不盜、不淫、不欺、不飲酒）的時候說：「凡人持戒有五功德。何謂為五？一者、諸有所求，輒得如願。二者、所有財產，增益無損。三者、所往之處，眾人敬愛。四者、好名善譽，周聞天下。五者、身壞命終，必生天上。」<sup>31</sup> 正如西方淨土的信仰一樣，修行的回報之一是物質上的享受。

《大智度論》對佛的美妙的外表有相同的解釋，描寫釋迦牟尼佛的外表時，經經常說他皮膚的顏色如黃金一樣。<sup>32</sup> 或許是因為有人認為不應將佛和黃金相提並論，所以《大智度論》便解釋說：「隨眾生所好可以引導其心者為現。又眾生不貴金而貴餘色琉璃、頗梨、金剛等。如是世界人，佛則不現金色。觀其所好則為現色。」<sup>33</sup> 這是說，對佛來說，黃金、琉璃等寶石都一樣：他並沒有執著於物質的現象，但由於世俗的人士脫離不了他們既有的價值觀，所以佛祇好用較通俗的物質觀來吸引他們。如此看來，佛的外表祇不過是一種方便而已。

## 五、佛教與中國的物質文化

以上所引用的文獻來自印度不同時期不同部派的經典，或許印度佛教的專家可在其中看出不同的物質觀。然而，在佛教流傳的過程中，中國的佛教徒並沒有正確地釐清眾多佛經的來源與次序。以上提到的文獻都被視為正統的佛教經典，都受到重視。此外，即使同一部經典有時也會提出互相矛盾的物質觀。因此，中國的佛教徒同時面對了幾種不同的物質觀。經典有時提倡僧人要捨棄所有不必要的物品，但也有時卻說在家眾應該佈施各式各樣的東西給僧團。有的經典說佛是少慾知足的苦行僧，但也有的說他說法時周圍都是極寶貴的物品。

在佛教傳入中國之前，中國人已有類似佛教少慾知足的說法。例如，《論語



·述而篇》孔子說：「飯疏食，飲水，曲肱而枕之，樂亦在其中矣。不義而富且貴，於我如浮雲。」又如，《莊子·山樞》說「物物，而不物於物」，除了指出富貴榮華的虛假不實，更進一步提倡不應該執著於任何物品。上古時期，士大夫不斷地批評當時的厚葬風氣，鼓勵人們埋葬時應該盡可能地節儉樸素。<sup>34</sup> 從另一個角度看，這些批評卻反映相反的現象：除了少數的例外，對一般人而言，物品是用來提高社會地位或創造莊嚴高貴等氣氛的好工具。

隨著佛教的信仰、習俗、思想以及物品的傳播，佛教對中國的物質文化漸漸產生了影響。到了五世紀中旬，以上所引用的經典都被譯成中文並受到中國僧人的重視。釋迦牟尼如何捨棄高貴富豪的生活，決定成為少慾知足的比丘，可說是所有佛教徒的基本常識；提倡簡樸生活方式的律典，也是所有稍具學問的僧人必讀之書。在中國，有不少高僧詮釋與解說律典，對此理念十分熟悉。相同的，《俱舍論》等佛書對物質的質疑，對中國的僧人也影響深遠。《高僧傳》等書常記載，高僧在成長的過程中會花一段時間研讀《俱舍論》。此外，也有漢僧著書仔細探討「一切皆空」的含意。

不祇僧人認為物質的享受必定造成修行的障礙，歷代的在家居士也往往追尋遠離塵世、清淨幽閒的生活方式。例如，據《舊唐書》的記載，王維：「晚年長齋，不衣文綵. . . . . 以玄談為樂。齋中無所有，唯茶鑪、藥臼、經案、繩床而已。退朝之後，焚香獨坐，以禪誦為事。妻亡不再娶，三十年孤居一室，屏絕塵累。」<sup>35</sup> 顯然，王維把「禪誦」等佛教行為與減少生活中的物品連在一起。唐代有關寺院的詩歌，也充分顯示士大夫渴望單純自然的生活，而他們也往往把這種價值觀與佛教扯上關係。

雖然如此，佛教經典中的「莊嚴」觀念對中國物質文化的影響，並不低於「少慾知足」及「一切皆空」的影響。帶有「像教」之稱的佛教，傳入中國以來留下大量的塑像，而作佛像時，信徒一向很重視塑像的材料。其中，金銅等寶貴的材料比比皆是。因此，從魏晉南北朝到1950年代的「大躍進」和1960年代的「無產階級文化大革命」，當國家缺乏財力時，往往試圖沒收佛像以充實國庫。<sup>36</sup> 唐

武宗毀佛時有一條資料很有趣。據《唐會要》的記載，武宗曾宣佈：「如緣脩飾佛像，但用土木，足以致敬。不得用金、銀、銅、鐵及寶玉等。如有犯，衣冠錄名聞奏。」<sup>37</sup>「但用土木，足以致敬」，顯示武宗滅佛時，經濟因素與信仰因素一樣重要。更有趣的是，武宗的政策並沒有成功，因為武宗一死，信徒又開始用金銅等寶貴的材料作佛像。值得探討的是，為什麼信徒非得用金銅不可。

佛教徒之所以堅持用較寶貴的資料造像主要有兩個原因：首先，對一般的信徒來說，以土木作佛像無法表達他們對佛的尊敬；正如不能用一般的材料製作皇帝的用品一樣，為佛和菩薩造像時必得用符合他們身份的材料。其次，佛教的塑像不僅僅用來表示信徒對佛的尊敬，也可用來提高或維持施主的社會地位與名譽。考慮到這些因素時，佈施少數的錢製造一個誰都能做的土像，與佈施大量的錢製造一個祇有少數人付得起的金銅像，顯然有很大的差別。同樣的道理，信徒也非常關心佛像的大小。雖然龍門等石窟的佛像祇不過是石頭作的，但其中巨大的佛像很清楚地顯示施主的社會地位與經濟能力。

中國佛教文獻中，描寫佛教建築和藝術的時候，所用的詞彙一般都是用來表達物品的華麗壯觀，而很少形容佛教的物品為簡單樸素。例如，在〈釋迦文佛像贊〉中，支道林稱讚此像，「色艷紫金」<sup>38</sup>。描寫佛塔時，佛教文獻一般都強調它的「美」與「莊嚴」，說塔的外表「飾以金，莊嚴燦爛」等等。<sup>39</sup>在此，功德與莊嚴是分不開的。當信徒要建塔時，他們認為「功德佛事須用壯觀」。<sup>40</sup>除佛塔外，寺院也要漂亮華麗。佛教文獻描寫重要的寺院時說，「佛殿精妙，僧房華麗」，<sup>41</sup>或「佛殿僧房，一皆嚴麗，雕刻華蘊」，<sup>42</sup>幾乎沒有記載描寫重要的寺院或塔為簡單樸素。

批評佛教的人士認為，豪華富貴的寺院違背了僧人應遵守少慾知足的自我約束，並因此表示反感。第五世紀，曾出家為佛僧的釋道恆在一篇批評僧眾的論文中指出，當時僧人的實際行為離佛教高尚的理想實在太遠。他先描寫理想的僧人是：「沙門既出家離俗，高尚其志：違天屬之親、捨榮華之重、毀形好之飾、守清節之禁、研心唯理屬己；唯法投足而安蔬食而已。」然而，道恆接著說，在實

際的生活中，僧人貪圖財利、奢侈腐敗：「至於營求孜孜，無暫寧息，或墾殖田圃與農夫齊流，或商旅博易與眾人競利。 . . . . 或聚畜委積頤養有餘。 . . . . 會同盡肴膳之甘，寺廟極壯麗之美。割生民之珍翫，崇無用之虛費，罄私家之年儲，闕軍國之資實。」<sup>43</sup> 六世紀，荀濟同樣批評佛教「興建大室，莊飾胡像」，並且抱怨：「佛家遺教，不耕墾田，不貯財穀，乞食納衣，頭陀為務。今則不然。」

44

唐代朝廷中，批評佛教的人士仍然著重理想與現實間的落差。例如，唐高祖在詔書中批評當時的僧眾說：

釋迦闡教，清淨為先，遠離塵垢，斷除貪慾。所以弘宣勝業，修植善根，開導愚迷，津梁品庶。是以敷演經教，檢約學徒，調懺身心，捨諸染著，衣服飲食，鹹資四輩。

自覺王遷謝，像法流行，末代陵遲，漸以虧濫。乃有猥賤之侶，規自尊高；浮惰之人，苟避徭役。妄為剃度，託號出家，嗜慾無厭，營求不息。出入閭裏，周旋闐闐，驅策田產，聚積貨物 . . . . . 又伽藍之地，本曰淨居，棲心之所，理尚幽寂。近代以來，多立寺舍，不求閑曠之境，唯趨喧雜之方。繕采崎嶇，棟宇殊拓，錯舛隱匿，誘納姦邪。<sup>45</sup>

又如，唐代辛替否在他批評佛教的疏中指出，表面上「釋教以清淨為本、慈悲為主。故恆體道以濟物，不為利欲以損人」，但實際上：「今天下佛寺，蓋無其數。一寺堂殿，倍陞下一宮。壯麗甚矣，用度過矣。是十分天下之財，而佛有其七八。」

<sup>46</sup> 以上種種批評佛教的資料都顯示，反對佛教的論述不祇批評佛教徒的奢侈腐敗，同時也特別指出實際情況與佛教所提倡的少慾知足的理念不符。

然而，支援佛教的人士很少探討華麗與簡約的對比，因為從佛教的立場而言，「少慾知足」和「莊嚴俱足」可以並存，都是值得肯定的理念，並無矛盾。因此，在描寫佛寺的壯觀華麗時，佛教徒並不覺得有解釋的必要。僧人的傳記資

料中常常同時有勤儉與豪華的辭語。例如，《宋高僧傳·遺則傳》說他小時候「不雜俗。恬恬終日而無所營。」遺則出家以後，有一天他突然開悟了：「以為天地無物也，我無物也，雖無物未嘗無物也。此則聖人如影，百姓如夢，孰為死生哉。至人以是能獨照，能為萬物主。吾知之矣。遂南遊天臺，至佛窟巖蓋薜荔薦落葉而屍居，飲山流飯木實而充虛，虎豹以為賓。麋鹿以為徒。兀然如枯。」到此，遺則的生活與思想完全符合少慾知足及一切皆空的理念。但接下來傳記說：「其後，劇木者見之轉相告。有慕其道者曰：『道者未有弟子』。相率為築室，圖佛安僧，蔚為精舍焉。」<sup>47</sup> 傳記中，遺則從一個體會到「無物未嘗無物」居住在簡陋房屋的苦行僧，變為住在有規模的寺院的名僧，但從此書的語氣看來，這是一個自然的轉變，且值得稱讚。

## 六、結語

本文討論的三種物質觀都是在古代印度佛教中形成的，但都對中國有一定的影響。中國佛教的苦行傳統便是以少慾知足和一切皆空為基礎。討論佛教的物品時，中國的僧人特別著重其象徵性。例如，討論比丘的衣著時，僧人非常重視袈裟的式樣，因為即使穿袈裟的僧人不是苦行僧，但一塊一塊拼成的袈裟象徵僧人的簡約。也有佛教徒反對僧人穿著豪華材料製成的僧衣，因為他們認為這不符合僧人應有的形象。有關一切皆空的觀念，佛像上的銘文常在一開始便說明，雖然佛法超越名相，但為了窺其一斑，人們不得不造像。除了僧人之外，社會上其他人士也常常把佛教與減欲聯想在一起。朝廷中反對佛教的人則常指出，僧人奢侈的生活違背佛教經典的精神，可見他們認為少慾知足應該是僧人的基本守則。另外，在家的居士也認為祇擁有少數簡單的物品反映佛教生活的主要精神之一。不過，討論中國物質文化的時候，最重要的觀念不是「少慾知足」，更不是「一切皆空」，反而是「莊嚴具足」及相關的「功德」觀念。無論是描寫佛教藝術品的文獻還是藝術品本身，信徒所追求的通常不是樸素簡單，而是莊嚴華麗。

至於不同時期、不同地區、不同身份的人對佛教物質觀的瞭解，仍待研究。不過，不可否認的是，佛教的物質觀對中國文化有深遠的影響。因此，在研究中國佛教思想史或中國佛教藝術時，不應錯失這一關鍵。

---

## 註釋

\* (John Kieschnick) 中央研究院歷史語言研究所副研究員。本文的英文版收入拙作 *The Impact of Buddhism on Chinese Material Culture* (Princeton: Princeton University Press, 2002).

<sup>1</sup> 參見 Gregory Schopen, *Bones, Stones, and Buddhist Monks: Collected Papers on the Archaeology, Epigraphy, and Texts of Monastic Buddhism in India* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1997).

<sup>2</sup> McDannell, Colleen. “Interpreting Things: Material Culture Studies and American Religion,” *Religion* 21 (1991), 頁371-387 及 McDannell 氏的專書 *Material Christianity: Religion and Popular Culture in America* (New Haven: Yale University Press, 1995).

<sup>3</sup> Melville J. Herskovits, *Man and His Works. The Science of Cultural Anthropology* (New York: Alfred A. Knopf, 1948), 頁 241.

<sup>4</sup> James Deetz, *In Small Things Forgotten. The Archeology of Early American Life* (New York: Anchor Press, 1977), 頁 24-25.

<sup>5</sup> 有關「物質文化」的定義問題參見: Thomas J. Schlereth, *Material Culture Studies in America* (Nashville: American Association for State and Local History, 1982), 頁 1-5.

<sup>6</sup> Michael Brian Schiffer, *The Material Life of Human Beings: Artifacts, Behavior, and Communication* (London: Routledge, 1999), 頁 12.

<sup>7</sup> 《長阿含經》(梵 *Dīrghāgama*)，卷一，《大正新修大藏經》(以下稱《大正藏》)1 號，冊一，頁 1-10。早期文獻中沒有一個系統而有權威的佛傳，但有關釋迦牟尼的生平都說他出生於富貴之家，長大後捨棄他的財產。參見 Étienne Lamotte, *A History of Indian Buddhism from the Origins to the Saka Era* (Louvain: Peeters Press, 1988), 頁 648-662.

<sup>8</sup> 《中阿含經》(梵 *Madhyamāgama*)，卷三十七，《大正藏》，26 號，冊一，頁 660。

- 
- <sup>9</sup> 《增一阿含經》(梵 *Ekottarāgama*)，卷三十，《大正藏》，125 號，冊二，頁 714 中。
- <sup>10</sup> 《別譯雜阿含經》(梵 *Saṅyuktāgama*)，卷九，《大正藏》，100 號，冊二，頁 439 中。
- <sup>11</sup> 《雜阿含經》(梵 *Saṅyuktāgama*)，卷四十六，《大正藏》，99 號，冊二，頁 338 中。
- <sup>12</sup> 《雜阿含經》(梵 *Saṅyuktāgama*)，《大正藏》，101 號，冊二，頁 495 下。
- <sup>13</sup> 《雜阿含經》，頁496。
- <sup>14</sup> 《佛般泥洹經》(梵. *Mahāparinirvāṇasūtra*)，卷上，《大正藏》，5 號，冊一，頁 161 下。
- <sup>15</sup> 有關論書的形成與內容，參見印順著《說一切有部為主的論書與論師之研究》(臺北：正聞出版社，1968)。
- <sup>16</sup> 梵 *avijñaptirūpa*。這是一個抽象複雜的概念，基本的意思是：生於身內，但無顯於外的「色法」。
- <sup>17</sup> 《阿毗達磨俱舍論》(梵 *Abhidharmakośasāstra*)，卷一《大正藏》，1559 號，冊二十九，頁2。有關「五蘊」的理論，見:Th. Stcherbatsky, *The Central Conception of Buddhism and the Meaning of the Word "Dharma"* (London: Royal Asiatic Society, 1923)。
- <sup>18</sup> 參見 Gregory Schopen, *Bones, Stones, and Buddhist Monks*.
- <sup>19</sup> 謝和耐(Jacques Gernet) 著，《中國五——十世紀的寺院經濟》，耿昇譯(蘭州市：甘肅人民出版社，1987)。
- <sup>20</sup> 《彌沙塞部和醯五分律》(Skt. *Mahīśāsakavinaya*)，卷二十二，《大正藏》，1421 號，冊二十二，頁 153 上。
- <sup>21</sup> 有關印度宗教中的功德觀，參見 Torkel Brekke, "Contradiction and the Merit of Giving in Indian Religions," *Numen*, 45.3 (1998)，頁287-320。Gregory Schopen, *Bones, Stones, and Buddhist Monks* 利用早期印度佛教的金石資料討論「功德」。André Bareau, *Les sects bouddhiques du petit véhicule* (Paris: École Française d'Extrême-Orient, 1955)，頁269-270 討論印度佛教不同部派對功德的不同的看法。
- <sup>22</sup> 《增一阿含經》，卷五十一，頁826 上。
- <sup>23</sup> 「五家所共」指王、賊、火、水、惡子奪走的財產。

---

<sup>24</sup> 《大智度論》(梵 *Mahāprajñāpāramitāsāstra*)，卷十一，《大正藏》，1509 號，冊二十五，頁 142 中。這個故事也出現在幾個比較早的經典。參見 Etienne Lamotte《大智度論》的譯釋：*Le Traité de la grande vertu de sagesse* (Louvain: Institute Orientaliste de Louvain, 1981)，頁 677-688。

<sup>25</sup> 天主教也有類似的現象。例如，天主教的文獻常以「三位博士」供奉嬰兒耶穌為前例，鼓勵信徒布施財產給僧侶。參見 Dominic James, *God and Gold in Late Antiquity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998)，頁 61。

<sup>26</sup> 《大智度論》，卷十一，頁142 上。

<sup>27</sup> 《妙法蓮華經》(Skt. *Saddharmapuṣṭaka*)，卷一，《大正藏》，262 號，冊九，頁 8 下-9 上。

<sup>28</sup> 天主教有類似的現象。描繪十字架上貧窮受苦的耶穌時，中古時期的工匠常常採用最昂貴的寶石。參見 James, *God and Gold in Late Antiquity*，頁 123。

<sup>29</sup> 《大方廣佛華嚴經》(梵 *Buddhāvataṣṭasākhā*)，卷一，《大正藏》，278 號，冊九，頁 395 上。

<sup>30</sup> 《阿彌陀經》(梵 *Sukhāvatīyamāvayūha*)，《大正藏》，366 號，冊 12，頁 346 下-347 上。

<sup>31</sup> 《長阿含經》卷二，頁 12 中。

<sup>32</sup> 這是所謂「身真金色相」，佛的「三十二相」之一。

<sup>33</sup> 《大智度論》卷八十八，頁 684 上。

<sup>34</sup> 參見蒲慕州著《墓葬與生死——中國古代宗教之省思》(台北：聯經，1993)，頁27-276。

<sup>35</sup> 《舊唐書》，卷一百九十下，頁5052。

<sup>36</sup> 唐武宗沒收佛像的命令尤其重要。參見 Stanley Weinstein, *Buddhism under the T'ang* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987), p.133。有關佛像於大躍進中被溶化的事件參見 Holmes Welch, *Buddhism under Mao* (Cambridge MA: Harvard University Press, 1972), p.163 及王年一著《大動亂的年代》(鄭州：河南人民出版社，1988)，頁70。

<sup>37</sup> 《唐會要》(北京：中華書局，1955)，卷四十，頁862。

<sup>38</sup> 《廣弘明集》，卷十五，《大正藏》，號2103，冊五十二，頁 195 下。

<sup>39</sup> 《法苑珠林》，卷十二，《大正藏》，2122 號，冊五十三，頁379 下；及《續高僧傳》，卷一《大

---

正藏》，《大正藏》，2060 號，冊五十，頁 428 中。

<sup>40</sup> 《宋高僧傳》，卷十八，《大正藏》，2061 號，冊五十，頁 821。

<sup>41</sup> 《法苑珠林》，卷十八，頁420 中。

<sup>42</sup> 《宋高僧傳》，卷二十七，頁 882 中。

<sup>43</sup> 〈釋駁論〉收入《弘明集》，卷六，《大正藏》，2102,號，冊五十二，頁 35 中。

<sup>44</sup> 《廣弘明集》，卷七，頁130 上。

<sup>45</sup> 《舊唐書》，卷一，頁16-17。

<sup>46</sup> 《唐會要》，卷四十九，頁850-51。

<sup>47</sup> 《宋高僧傳》，卷十，頁768 中下。