

南朝士人群体与佛教关系演化之特征

高文强

(武汉大学 文学院, 湖北武汉 430072)

[作者简介] 高文强(1969-), 男, 湖北孝感人, 武汉大学文学院讲师, 文学博士, 主要从事佛教文化与古代文论研究。

[摘要] 晋宋时期士人群体信仰向佛教的转变, 带有明显的个人化特征。进入南齐后, 士人群体与佛教关系开始呈集团化发展, 至梁武帝时期则被进一步发展为国家化行为。而佛教向统治工具的转化, 则是士人群体与佛教关系由个人化走向集团化和国家化的根本原因。

[关键词] 南朝; 士人群体; 佛教; 个人化; 集团化; 国家化

[中图分类号] I206.2 [文献标识码] A [文章编号] 1671-881X(2006)06-0747-05

梁启超在《中国佛法兴衰沿革说略》中说:“佛法确立, 实自东晋。”梁氏所谓佛法确立于东晋, 并非说东晋前未现佛法, 而是指至东晋佛教始为士人群体所普遍接受。因此, 荷兰学者许里和才视东晋为“佛教征服中国”之时代。此后整个南朝, 佛教遂如梁氏所言成为“上流士大夫思潮之中心”, 士人群体与佛教之关系也经历了一个从个人化到国家化的演变历程。

一

东晋以降佛教的逐步盛行, 是与引领文化风尚的士族群体信仰纷纷转向佛教分不开的, 而晋宋之时士族对佛教的追捧, 则主要表现为个人化之行为。

东晋许多世家大族, 道教信仰先于佛教存在。“吴会诸郡, 实为天师道之传教区”^[1] (第17页), 《隋书·经籍志》称“三吴及海边之际, 信之逾甚”。据陈寅恪先生《天师道与滨海地域的关系》一文考证, 东晋南朝的许多门阀士族, 都是信奉天师道的世家。其中代表性的世家大族有: 琅琊王氏、高平郗氏、吴郡杜氏、琅琊孙氏、会稽孔氏、义兴周氏、陈郡殷氏、丹阳葛氏、东海鲍氏、丹阳许氏、丹阳陶氏、吴兴沈氏等。而当时江左信奉道教的士族远非这些, 据任继愈先生补充, 还有: 殷川庾氏、阳夏谢氏、泰山羊氏、谯国桓氏、晋王室司马氏、长乐冯氏、晋陵华氏、吴郡顾氏、陆氏、张氏、孙氏(孙吴后裔)等等, 而“实际可能还不止此”^[2] (第116页)。当时如庐江何氏那般世奉佛教之世族比天师道世家大族要少得多。显然, 道教在东晋时在士族中较佛教更盛。然而, 自进入南朝始, 情况开始逐渐转变, 士族群体信仰开始发生转移。

在东晋时已有不少天师道世家中人开始接触和信奉佛教。如琅琊王氏、义兴周氏、陈郡殷氏、高平郗氏、阳夏谢氏、丹阳许氏、吴郡孙氏、顾氏等。东晋时天师道世家对佛教并不排斥, 据《晋书·郗愔传》载, 郗愔、郗昙兄弟谄于道, 而郗愔子郗超却以客佛著称。王羲之家族世事天师道, 但据《莲社高贤传·道教法师传》, 王羲之子王凝之为江州刺史时, 其孙年17, 从慧远出家于庐山, 称道教法师。东晋士族信奉佛教的这一趋势, 进入刘宋后得到加速发展, 世家大族中几乎每家都有信奉佛法的子弟, 佛教在当时

士族中已成“占绝大势力”^[3](第256页)之文化。东晋南朝天师道世家信仰的转移正如陈寅恪先生所言:“当考两晋、南北朝之士大夫,其家世夙奉天师道者,……对于佛教则可分三派:一为保持家传之道法,而排斥佛教,其最显著之例为范缜,其神灭之论震动一时。……二为弃舍其家世相传之天师道,而皈依佛法,如梁武帝是其最显著之例,……三为持调停道佛二家之态度,即不尽弃家世遗传之天师道,但亦兼采外来之释迦教义,如南齐之孔稚珪,是其例也”^[4](第218页)。三派中之后两派在入南朝后已占士族的绝大多数。

晋宋之时士人群体信仰的这一转变趋势带有明显的个人化特征。当时士人与佛教发生因缘多属于个人行为,即这种行为本身多出个人好尚或需要。如《高僧传·帛尸梨蜜多罗传》载:“丞相王导一见而奇之,以为吾之徒也,由是名显。太尉庾元规、光禄周伯仁、太常谢幼兴与廷尉桓茂伦,皆一代名士,见之,终日累叹,披衿致契。”《竺道潜传》载:“中宗元皇,及肃祖明帝、丞相王茂弘(导)、太尉庾元规(亮),并钦其风德,友而敬焉。”《慧静传》载:“初止治城寺,颜延之、何尚之并钦慕风德,颜延之每叹曰:‘荆山之玉,唯静是焉。’”士人信仰转变的个人化特征在谢灵运身上表现的尤为典型。钟嵘《诗品》谢灵运条云:“初,钱塘杜明师夜梦东南有人来入其馆,是夕即灵运生于会稽。旬日而谢安亡。其家以子孙难得,送灵运于杜治养之。十五方还都,故名‘客儿’”钱塘杜氏本天师道世家,《南史·沈约传》载:“初,钱塘人杜灵,字子恭,通灵有道术。东土豪家及都下贵望并事之为弟子,执在三之敬。”谢灵运自小寄养于杜子恭靖室,耳濡目染十余载,其受道教习染不可谓不深。且阳夏谢氏本天师道世家,谢灵运之名亦从天师道信仰以“灵”之命名^[1](第9页),这些都说明谢灵运是在道教环境的熏陶下成长起来的。不过,之后的谢灵运却成了一个完完全全的佛教徒,其于义熙七年见慧远可能是他信仰转变的转折点。《高僧传·慧远传》曰:“陈郡谢灵运负才傲俗,少所推崇,及一相见,肃然心服。”此后其与佛教结下不解之缘。他与慧远、慧琳、法流等众多名僧十分友善,著《辨宗论》述道生顿悟之义,与慧严、慧观共同改编北本《大般涅槃经》,并著《十四音训叙》条例梵汉,成为当时著名的佛教学者。谢灵运信仰的转变代表了当时世家大族信仰变化的主流情况。

由此可以看出,晋宋时期士人多因个人对高僧“钦慕风德”而“深加崇敬”,从而走上奉佛崇佛的道路。而也正是在这种自由的奉佛氛围下,我们才可以看到郗氏父子那般在一家之中或奉天师道,或奉佛教而共处的现象。

虽然晋宋之时在一些名僧周围会聚集一批士人,如围绕慧远而形成的莲社,但这种聚集并不具备集团特征,同样是一种松散的个人行为。此外,帝王对佛教的提倡在此时也未形成一种集团力量,而仅是一种提倡行为,如宋文帝认识到佛教可以使他“坐致太平”,他对佛教的提倡也仅停留在个人好尚层面。从晋宋时期的佛教争论亦可看出个人行为特征,晋末沙门敬王事之争,先是在庾冰与何尚之之间,后则在桓玄与王谧之间,虽然论争的背景有多种因素,但争论的展开更多具有个人特点。刘宋时期的白黑之争等论争同样具有这一特点。

二

士族信仰的整体转变,使士人对佛教的信仰在刘宋以后呈愈演愈烈之势,这一趋势使统治者也开始有意识地组织、提倡奉佛行为。于是进入南齐以后,士人群体个人化的奉佛行为,被逐步推向集团化,至萧梁更发展到国家化地步,以至将佛教几乎推到国教的高度。

南齐时期士人与佛教的关系,虽然依然存在个人化倾向,但其总体特征却明显表现为集团化特点。南齐时期的文化中心是永明时以文惠太子萧长懋、竟陵王萧子良及所谓“竟陵八友”为核心的文人集团,当时的重要士人几乎都集中到了竟陵王周围。在萧子良、萧长懋的带领下,集团成员常常被组织起来进行一系列文化活动,这时士人的文化行为不再是个人的,而是有组织的,这其中便包括他们有组织地参与佛教活动。竟陵王、文惠太子素以客佛著称,《南齐书·萧子良传》载:“招致名僧,讲语佛法,造经呗新

声,道俗之盛,江左未有也。”作为当时文化中心的竟陵集团,其实还是当时的佛教中心。这可从下面一系列有组织的佛教活动看出:

永明元年二月八日,萧子良与文惠太子共招致名僧讲说佛法,《全梁文》卷三二载沈约《为齐竟陵王发讲疏》曰:“置讲席于上邸,集名僧于帝畿,……济济乎,实旷代之盛事也。”

永明初,文惠太子、竟陵王子良召开众僧大会,论辩释道异同。《南史·顾欢传》载:“文惠太子、竟陵王子良并好释法,吴兴孟景翼为道士,太子如入玄圃,众僧大会。”此事源于宋齐间顾欢著《夷夏论》辨析二教之异从而引发“夷夏之争”,永明时孟景翼继承顾欢的观点,因此文惠、竟陵才大会众僧与之论战,以护佛法。

永明五年,《南齐书·萧子良传》载:“又与文惠太子同好释氏,甚相友悌。子良敬信尤笃,数于邸园营斋戒,大集朝臣众僧,至于赋食行水,或躬亲其事。”

约于永明五年左右,《梁书·范缜传》载:范缜“尝侍竟陵王子良。子良精信释教,而缜盛称无佛”,子良与之辨,“不能屈,深怪之。缜退论其理,著《神灭论》。……此论出,朝野喧哗,子良集僧难之而不能屈”。这次论战不仅是僧人加入,竟陵集团之士人也多被卷入。

永明七年二月二十日,《高僧传·僧辩传》载:“司徒竟陵文宣王……集京师善声沙门龙光智知,新安道兴、多宝慧忍、天保超胜及僧辩等,集第作声。”这是一次造经呗新声的大型活动,参与者事实上也不仅限于僧人,还包括竟陵集团士人。

永明七年十月,《出三藏记集》卷一一载僧祐《略成实论记》曰:“文宣王招集京师硕学名僧五百余人,请定林僧柔法师、谢寺慧次法师,于普弘寺造讲,欲使研学幽微,学通疑执,即坐,仍请祐及安乐智称法师,更集尼众二部名德七百余人,续讲《十诵律志》,令四众净业还白。公每以大乘经渊深,漏道之津涯,正法之枢纽。而近世陵废,莫或敦修,弃本逐末,丧功繁论,故即于律座令柔次等诸论师抄比《成实》,简繁存要,略成九卷,使辞约理举,易以研寻。八年正月二十三日解座,……即写略论百部流通,教使周颙作论序。”

永明十年,《续高僧传·明辙传》载:“竟陵王请沙门僧祐,三吴讲肆”,又《僧旻传》载:“文宣尝请柔次二法师于普宏寺共讲《成实》……永明十年始于兴福寺讲《成实论》”。永明八年完成删略《成实》,此讲座当是继之而为之。

上面列举的集团化佛教活动仅是竟陵集团所开展的佛事活动的一部分,已可明显看出永明士人与佛教关系的集团化特征。而入梁以后,士人与佛教关系的这种集团化特征被进一步极端化,并最终发展成为国家化行为。

梁武帝萧衍本为“竟陵八友”之一,于西邸便深受佛教影响。其登基后的第三年下诏“舍事道法”,皈依佛教,其诏中要求“公卿百官,侯王宗族,宜反伪就真,舍邪入正”,并亲率僧俗二万人在重云殿发愿信佛。据《续高僧传·慧约传》载,天监十八年(519)武帝“发弘誓心受菩萨戒,乃幸等觉殿,降雕玉辇,屈万乘之尊,申在三之敬”,从慧约受菩萨戒,此后,“皇储以下爰至王姬,道俗士庶咸希度脱,弟子着籍者凡四万八千人”。《魏书·萧衍传》亦曰其“令其王侯子弟皆受佛诫,有事佛精苦者,辄加以菩萨之号”。可见武帝要求公卿百官舍邪入正,皈依佛法,带有明显的强制色彩。据《梁书·江革传》载:“时高祖盛于佛教,朝贤多启求受戒,革精信因果,而高祖未知,谓革不奉佛教,乃赐革《觉意诗》五百字,云:‘惟当勤精进,自强行胜修……’又手敕云:‘世间果报,不可不信……’革因启乞受菩萨戒。”又如针对范缜的《神灭论》,入梁后武帝以帝王之尊纠集僧人法云、东宫舍人曹思文以及沈约、范云、陆倕等66人,先后写了70余篇文章围攻神灭论,硬是要将范缜之说压下去。因此,明显的强制色彩可以说是士人与佛教关系国家化的最大特征。

陈代佛教当不如梁时之盛,但“其行事仍祖梁武之遗规”^[3](第360页),既有舍身佛寺之事,亦有奖挹名僧之举。士人与佛教之关系仍可视为国家化之行为,只是其强制色彩已开始逐渐趋于弱化。

三

晋宋之际士族群体信仰向佛教的个人化转变,是多方因素影响的结果。其一,玄释合流使佛教义理通过玄学清谈向士族渗透,是使不少道教世家转向信仰佛教的重要原因。如琅琊王氏东晋时一直是道教世家,然东晋初王导便与高僧们多有来往,以后王氏子弟在清谈中也并未排斥佛教,经过长期的潜移默化影响,道教世家便在不断接触中变成了信佛家族。如此家族在当时不在少数。其二,众多士人选择佛教信仰是与帝王崇佛分不开的。东晋时便已有不少帝王好尚佛法,如元帝、明帝、简文帝、孝武帝、恭帝等;刘宋时帝王奉佛更为普遍,如文帝、明帝都以崇佛著称。在封建时代皇帝毕竟是最高权威,且自南朝起皇权重新得到加强,故正如胡三省所言:“上有所好下必有甚者焉,释教盛行,可谋富贵利达,江东人士孰不从风而靡乎。”^①其三,佛教的宗教内涵比道教丰满也是吸引士人选择佛教的一个重要因素。东晋佛教和道教的传播,有一个重要差别,即佛教较重思想信仰,道教则偏于法术^{〔4〕}(第309页),故周一良先生谓:“佛教经和论的唯心主义哲学思想,各宗派严整完备的戒律,以及与佛教相关联的文学、绘画、雕刻、音乐等等,都远比道教内容丰富。”“许多道教经典是模仿佛经撰写的,佛教影响随处可见。这些情况都足以说明,为什么颇有道教徒改宗佛教,而很少见佛教徒放弃原来信仰去信奉道教了。”^{〔5〕}(第45页)其四,东晋后期孙恩、卢循之乱对士人信仰转向佛教也有影响。孙、卢动乱沉重地打击了江南道教世家,而追随孙、卢的十余万天师道信徒,在动乱中也全部覆灭,这无疑给道教势力带来莫大的灾难。江南世族纷纷对道教失去信心,移情佛教,与此不无关系。

随着士人群体信仰向佛教的转移,佛教文化逐渐成为“士大夫思潮之中心”,统治者也开始逐步意识到佛教教化的巨大作用,以佛教为教化之手段逐渐成为统治者提倡佛教的根本目的。统治者对佛教态度的这一转变,有力地推动了齐梁时期士族群体与佛教关系向集团化和国家化方向的发展。

佛教为封建政治服务是其在中国发展的必然之路。据《弘明集》卷一一何尚未之《答案文章赞扬佛教事》载:慧远曾说:“释氏之化,无所不可。适道固自教源,济俗亦为要务。世主若能剪其讹伪,奖其验实,与皇之政,并行四海,幽显协力,共敦黎庶,何成、康、文、景独可奇哉?使周、汉之初,复兼此化,颂作弄清,倍当速耳。”这段话表明了佛教徒在为封建政治服务方面的自觉性。这一思想在刘宋时期开始为封建统治者所认识,何尚之亦曾说:“百家之乡,十人持五戒,则十人淳谨矣;千室之邑,百人修十善,则百人和厚矣。传此风训,以遍宇内,编户十万,则仁人百万矣。此举戒善之全具者耳。若持一戒一善,悉计为数者,抑将十有三二矣。夫能行一善,则去一恶,一恶既去,则息一刑,一刑息于家,则万刑息于国,四百之狱,何是难错?”封建帝王巩固其统治,不能单纯依靠刑政的手段,还要借助佛教的力量,况且这不是普普通通的力量,有了它,就能去恶息刑,出现一个太平盛世和诗书礼乐之邦,而且能收到“倍速”的效果。宋文帝完全赞同慧远与何尚之的观点,因此曾感叹:“若使率土之滨皆纯此化,则吾坐致太平,夫复何事?”这一思想在齐梁时期为统治者进一步强调,上节所列南齐时期佛教的众多集团化活动便集中体现了封建帝王对这一思想的实践,而梁武帝更是将佛教几乎抬高到国教的地位。

梁武帝不仅如前所述强制士族群体信奉佛教,其自身更是身体力行,积极倡导。他在位48年,先后4次舍身佛寺“为奴”,又以“皇帝菩萨”自居。他为了严格戒律还拟自任白衣僧正,后因僧人劝阻而止,其后他依据《涅槃经·四相品》等大乘经文著《断肉文》,阐明断禁肉食的必要性和重要性,《全梁文》卷五载其《与周舍论断肉敕》中强调“众生所以不可杀生,凡一众生,具八万户虫,经亦说有八十亿万户虫,若断一众生,即是断八万户虫命”,从而改变了汉代以来僧徒食三净肉的习惯。同时,他还制佛乐以为“正乐”,《隋书·音乐志上》载:“帝既笃敬佛法,又制《善哉》、《大乐》、《大欢》、《天道》、《仙道》、《神王》、《龙王》、《灭过恶》、《除爱水》、《断苦轮》等十篇,名为正乐,皆述佛法。”由上述一系列措施可知,武帝几可谓以佛化治国。在他的提倡下,佛教几被抬到国教的地位,成为他治理国家的重要工具。

因此可以说,佛教作为统治工具功能的彰显,是士人群体与佛教关系向集团化和国家化方向演化的

根本原因。

注 释:

① 《资治通鉴》卷一五五“梁武帝中大通三年”条胡注。

[参 考 文 献]

[1] 陈寅恪. 金明馆丛稿初编[M] . 北京: 三联书店, 2001.
[2] 任继愈. 中国道教史[M] . 上海: 上海人民出版社, 1990.
[3] 汤用彤. 汉魏两晋南北朝佛教史[M] . 石家庄: 河北教育出版社, 1996.
[4] 田余庆. 东晋门阀政治[M] . 北京: 北京大学出版社, 2000.
[5] 周一良. 魏晋南北朝史论集续编[C] . 北京: 北京大学出版社, 1991.
[6] 梁启超. 佛学研究十八篇[M] . 上海: 上海古籍出版社, 2001.
[7] [荷兰] 许里和. 佛教征服中国[M] . 李四龙, 裴 勇, 译. 南京: 江苏人民出版社, 1998.
[8] 释慧皎. 高僧传[M] . 北京: 中华书局, 1992.
[9] 释道宣. 续高僧传[M] . 大正藏本.

(责任编辑 何坤翁)

Relations between Gentry Group and Buddhism in Southern
Dynasty: Evolvment & Characteristics

GAO Wenqiang

(School of Chinese Language & Literature, Wuhan University, Wuhan 430072, China)

Biography: GAO Wenqiang (1969-), male, Doctor, Lecturer, School of Chinese Language & Literature, Wuhan University, majoring in Buddhism culture and the theory of Chinese ancient literature.

Abstract: The change of the belief of gentry group to Buddhism have obviously personalization characteristic in Eastern Jin Dynasty and Song Dynasty. In Southern Qi Dynasty, The relation of gentry group and Buddhism started the development toward collectivization; it further developed toward nationalization behavior in Liang Dynasty. And The chang of Buddhism toward the rule tool is the basic reason of the relation of gentry group and Buddhism from personalization to collectivization and nationalization.

Key words: Southern Dynasty; gentry group; Buddhism; personalization; collectivization; nationalization.