

## 《弘明集》所反映的佛教觀念

宋立道

中國社會科學出版社副總編

### 提要

本文根據《弘明集》中所搜輯的資料，考察了從漢末到南北朝時中國佛教發展中的重大事件。對於以往先賢充分討論過的問題——比如關於《理惑論》真偽和年代的討論——不再覆述。全文依據《弘明集》中的材料討論了三個問題：漢末三國時的佛教、晉宋佛教的幾個主要理論爭論、晉宋的佛教形態。關於漢末三國的佛教，作者強調了佛教自我意識的覺醒，它不再依傍於黃老祭祀之術，但在理論上它還要借傳統的老莊學說來說明自身。關於晉宋佛教的理論爭論，本文依據《弘明集》本身，歸結為：夷夏之辨和本末之辨；魂滅與否的爭論。前者涉及了作為外來文化與中國固有文化如何相互適應且調整地位的問題，這種爭論和辨析的哲學背景則是至魏晉才產生的本體論哲學；魂滅與否的討論則涉及了宗教倫理的存在前提。這也是中國佛教走向成熟的必經階段。經過晉宋的這場討論，中國人認為這個問題已經解決。關於晉宋的佛教形態，本文認為同之前的佛教主要在宮廷和少數貴族中流行不一樣，兩晉以降，佛教已經深入民間。其思想理論則主要依靠士大夫階層得到闡揚。至於士大夫心目中的佛教價值觀，與社會文化風氣相關，也與他們自己的人生體驗相關。

關鍵詞：1.《弘明集》 2.漢末佛教 3.夷夏之辨 4.本末之辨 5.晉宋佛教

## 一、僧祐和《弘明集》

《弘明集》為南朝梁著名高僧僧祐所著。僧祐，俗姓俞，彭城下邳人。該地為今江蘇邳縣。從後漢以來，這一帶便是華東佛教的重鎮。據《梁高僧傳》，僧祐於宋文帝元嘉 22 年（445 年）生於建康（今南京）。幼時即有向佛之心，曾隨父母參建初寺，不肯歸家。十四歲時為逃婚走往鍾山定林寺，依法達法師。達師戒行精嚴，聞名於世。二十歲，僧祐受具足戒，又從法穎律師學毗尼，悉心鑽求，晨昏不懈。齊竟陵文宣王禮請他，為之設講席，一時座下聽律者達七八百眾。武帝時（永明中，480～493 年），他奉敕到吳中整頓僧伽，並講《十誦律》，申受戒之法。他精於《十誦》，春秋開講，四十餘年間演此律達七十餘遍。作為律學大師，在齊梁時，為世人所宗仰。頗為齊梁諸帝尊崇。晚年患腳疾，梁武帝賜乘輿徑入內殿為六宮嬪妃授戒。帝室眷屬諸王多有依其受戒，盡師資之敬者。

師除精通律學外，每於講席之餘廣探內典，披覽群籍，或專日遺餐，或通宵繼燭，游目積心，深有所悟，多有撰述，涉及自東漢至齊梁間所譯出之佛經，各代的撰述。其對經教制度、僧人言行、內外爭辯都有把握。其文字有關於史傳、僧傳、行儀、雜緣者百餘卷。今存於世者，尚有《釋迦譜》、《出三藏記集》和《弘明集》。這些著作，從宗旨到體例均對後來僧傳和經錄有所示範和借鑒。僧祐還精於佛像造像的儀則規模，曾監造興宅攝山大像剎縣石佛，本傳說他「為性巧思，能自心計，及匠人依標，尺寸無爽」<sup>1</sup> 憑眼視心度便能使營造的巨像合於比例，悉現莊嚴。僧祐逝於梁天監 17 年（518 年）。葬於鍾山定林寺。

眾所周知，佛教在隋唐方至極盛，無論於教於講，此期皆臻於爛熟。至此佛教已同儒道鼎足而三。佛教的濫觴期在漢末三國。晉宋六朝則為中國佛教極重要之發展時期。從三世紀下半期至六世紀末，中國南北也由分裂走向統一。佛教由先前南方的重講和北方的重禪逐漸歸於教律並重，實踐與義理俱宏。僧祐的《弘明集》便記載了這三百年間佛教流傳的紛紜情況。聯繫《弘明集》中所涉及的僧人的活動及佛教大勢，足以表明，魏晉以來南方以玄學為思想文化主流，北地則仍承漢代以來的陰陽讖諱的影響，表現在佛教中，則北方重視行踐，即修禪、造像之類；南人則以清談似的玄理見長。南北兩地對佛教若有拒斥，也就表現在一為理論上的爭辯，一為政治上的暴力。就《弘明集》言，其中反映出來的主要是江南的佛教大事。

僧祐在〈弘明集序〉中所說，大法東流差不多五百年，佛教在中國引起各不相同的反應，讚禮者有之，毀謗者也不乏：

---

1 《梁高僧傳》卷 13。

至於守文曲儒拒為異教，巧言左道則引為同法，拒有拔本之迷，引有朱紫之亂，遂令詭論稍繁、訛辭孔熾。夫鷓鴣鳴夜不翻白日之光；精衛銜石無損滄海之勢。然以暗亂明，以小罔大，雖莫動毫發而有塵視聽，將令弱植之徒隨偽辯而長迷，倒置之倫逐邪說而永溺。此幽途所以易墜，淨境所以難陟者也。祐以未學，志深弘護，靜言浮俗，憤慨於心。遂以藥疾微間，山棲餘暇，撰古今之明篇，總道俗之雅論，其有刻意剪邪、建言衛法制無大小，莫不畢採。又前代勝士，書記文述，有益三寶，亦皆編錄，類聚區別，列為十卷。

這就透露出《弘明集》編纂的年代大約在僧祐的晚年，時間也拖得很長。因為他只能在養病之餘，在不曾奉敕奔走行化的時候才能撰寫編錄。僧祐自己說明了他採編本集的宗旨：「夫道以人弘，教以文明，弘道明教，故謂之《弘明集》。」當然，出於時代所限，《弘明集》詳於南朝佛教而略於北方佛教。後來的唐道宣著《廣弘明集》增補了不少有關北方佛教的情形。作者自己在《弘明集》後序又說他撰書是為法御侮、摧邪破惑，使「迷途之人，不遠而復」。「總釋眾疑，故曰弘明」，「弘明」的意思由是而來。

## 二、漢末三國的佛教觀

這一時期的中國人的佛教觀念，我們只能從牟子《理惑論》所設的問答之間去猜度。牟子《理惑論》保存於《弘明集》。《理惑論》起初又逕稱《牟子》。《理惑論》為漢末作品，時代約在二世紀末，其中所言作者身世，言及靈帝崩後天下擾亂。靈帝崩亡在公元 189 年。我們以《理惑論》來考察漢代的佛教觀念，前提是接受通常的說法，佛教的傳入在漢代，永明帝在世時。也就是說以永明帝遣使求法的時間為起點。然而應該說明，一種宗教文化的傳入，本來難以用某一具體事件作為準確標誌。一種異質文化在初傳入時，在本土文化面前是根本不受注意的。待到這種異質的思想為人們普遍重視時，回溯其初傳時的徵相已不可能。從這一意義上說，如果說佛教傳入中國，還要早半個多世紀，即在公元前 2 年亦無不可。近來國內佛學界正在紀念的佛教傳入中國二千年活動便是以漢哀帝元壽元年（公元前 2 年）博士弟子秦景憲從大月氏使者伊存受佛經一事件為依據的。與此同時，關於佛教傳入中華的其他種種異說，先輩學者已有考察辨偽和批判。第二，對於《理惑論》，我們是依據前輩學者現成的研究結果發言，即我們承認它真是公元二世紀末的產物。其理由在於《牟子》一書中作者本人所述經歷多能與信史契符。其敘述佛道，品評優劣，言多樸實，沒有虛

誕誇示，張大其辭。<sup>2</sup>

牟子其人，早年崇信五經，並從儒家的立場而質難過神仙方術，且自比於孟軻之距楊朱。他之「銳志於佛道」完全是世亂時艱的產物，《理惑論》說，他因避世亂客寓於交趾，後至荊州為人作幕僚，正準備出使，母亡遂不行。後幾經離亂而重新評價自己的一生，以為「方世擾攘，非顯己之秋」，於是苟全性命於亂世，銳意修習佛道。《理惑論》中往往坦白地談到周圍的人對於佛教採取一種譏毀的態度，這是很能說明佛教在傳入之初，在社會上並未普遍得到人們崇信的實際情況。又如作者假設問答說明佛教，問者一方說「子云佛至尊至快，無為澹泊，世人學士多譏毀之」。問者又說自己從來學習儒業，「未聞修佛道以為貴，自損容以為上也」。這的確不是佛教已經為整個社會普遍接納的氣象；不過從作答者公然指斥神仙方術，貶黜百家經典，自張其教的態度——「吾既睹佛經之說，覽老子之要，守恬淡之性，觀無為之行，還視世事，猶臨天井而窺溪谷，登高岱而見丘垤矣。」——著眼，佛教還是頗為一批士人所服膺的。儘管在前面同一作者還時時強調佛教在倫理價值觀上與孔老殊途同歸——這是從魏晉到後世都幾乎不曾改變的立場。《理惑論》是佛教第一次表現出自信，聲言自己超出了周孔五經和神仙方術。孔孟被譬為炬燭，而佛教則是「天庭之日」。此期佛教畢竟不像之前的一二百年中那樣，開始不再依傍道教方術，藉方術申揚自己，它擺脫了藉黃老祠祀而存身的地位。

不過此時的佛教又仍然帶有中國人固有的思想色彩，比如對於佛陀本人的經歷和特異性，完全是按中國人的時間和地理觀念來敘述的，如說到佛陀的出生，以為「佛陀所以孟夏之月生者，不寒不熱，草木華英，釋狐裘，衣（紘絺）紘，中呂之時也。所以生天竺者，天地之中處於中和也。」印度人雖然也有自稱「中國」的，但這裡本論作者顯然是要說明聖人出世必然在時間和空間上都是至大至正，處中和而不偏的。作者對於佛教宗旨的說明，並未逾出後漢以來的大文化環境，這一方面表現於佛道仍然往往並稱，另一方面在宗教形式上，表現為佛道都是取法祠祀，而從黃老之學的清虛無為，省欲去奢尋求雙方的共同點。牟子一方面說佛之名為謚號，猶如三皇五帝這樣的神聖稱呼。在解釋其佛陀之本意「覺」時，覺並未被當作意識的轉換或宗教體悟境界的超升，而只被視為方術之士的神異能力，或者老莊的至人之自由狀態，覺者能夠：「分身散體，恍惚變化，能小能大，能圓能方，能老能少，能隱能彰，蹈火不燒，履刃不傷，在污不染，在禍無殃」；《理惑論》又在解說佛道時說：「道之言道也，導人至於無為，牽之無前，引之無後，舉之無上，抑之無下，……故謂之道。」我們今天來看，這與道家或玄學的存在本體並無區別。道是無前無後，無上無下，無

---

2 此可參考湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》。

形無象，無內外表裡，這完全是老子的說法。不僅如此，就其自身的宗教追求言，佛教也並不想與道教拉開距離。道教追求無非有二，一是卻病免災，一是羽化登仙。此期的佛教也在這方面趨同。道教是求仙而卻死，佛教講精靈不滅。浮屠一方講神靈異，也說圖讖，與道教行符籙也相去不遠。關於人死靈魂不滅，佛教更直接地同先秦以來中國人固有的鬼神觀念甚至泛靈論觀點結合起來。如《牟子》中說，人死而魂魄離開，能將魂魄喊回來，人則能還生，否則便成鬼神。

說到鬼魂，印度佛教也講鬼魂，但他們似乎更強調鬼魂對人生前道德修持的結算作用。例如南傳《長老偈》151 偈中有 Migasira 長老從外道學得叩死人頭骨而能確知其往生處的法術，後遇佛陀，佛陀示以一已成阿羅漢道者的頭骨。長老惶然莫知所往。佛便告訴他：此阿羅漢的靈魂已經住於不生不死的境界了，你當然無從知道。又《雜阿含》第 930 經上，佛的家鄉人摩訶男向佛表示死後不願再到浮華的伽毗羅衛城，佛陀安慰他：以你長夜精勤修行，念佛法僧的功德，你一旦死後身體經火燒日曝風吹便會消失，但你的靈魂因戒施聞慧所熏，便會上升至天界。另一面，中國人的靈魂觀，注重靈魂是現世生命活動的延續：人死後仍然可以履行生前的恩怨，一如活著的時候。如魏顆因救了其父魏武子小妾的命，女子的父親便在戰場上救他的命。這裡的死人也在履行活人的責任。從後漢安世高譯的《阿含正行經》便已經講到了「魂神」。但我們無從知道漢代人如何理解它。而從《理惑論》看，佛教方面之所以肯定靈魂，是為了不使持善祛惡的果報落空：「有道雖死，神歸福堂；為惡既死，神當其殃。愚夫暗於成事，賢智預於未萌。道與不道，如金比草，善之與福，如白方黑。」它強調不要只以一期的現世的眼前生命為局限，生命存在有其永恆意義可言，只有修道向善才能超越有限性。不考慮來世，便是當下的作惡。「有道雖死，神歸福堂；為惡既死，神當其殃」，這裡引出了佛教倫理的依據，宗教善德同報應聯繫起來。只是在此功德尚只稱為「道」。我們還可以注意到，《理惑論》中還看不到「四大皆空」、「十二緣起」的基本佛教理論。《理惑論》中也未提及佛教的信仰形式，儘管在它之前幾十年的笮融在今蘇北一帶有了建寺閣重樓、誦經及設齋飯的佛事活動。

總而言之，《理惑論》三十七章幾乎概括了後來佛教發展當中總要討論的所有問題。這中間，最重要的有靈魂不滅、佛與孔老的關係、華夷之辨。後面還要涉及，此不贅述。總之，《弘明集》中所保存的《牟子》是中國佛教史上最重要的材料之一。從中既可以看到，佛教在前漢以來在中國人中流傳的形態，也可以看到漢末三國時期的關鍵轉化。用先輩學者湯用彤先生的話說，兩漢尊黃老與陰陽道術，至魏世而一變，好尚老莊。東漢時，佛教尚被視為道術之一種，至兩晉佛徒喜歡襲玄學清談餘。而漢末的牟子已在引老莊來申佛旨，這就開啟了另一個時代的佛教風氣。

### 三、六朝時有關佛教的爭論

從西晉到南朝陳時，佛教又經歷了一個較大的發展階段。但這一時代中佛教因為在逐步擺脫對傳統的中國宗教的依附，自然也就直接面對傳統思想的衝突。《弘明集》中記錄了這種基本的思想論爭。按僧祐自己在《弘明集》的後序中所說的，他仔細考察了固有的宗教（俗教，該指周孔之教）和經典（五經），認為它「所尊惟天，所法惟聖」，但一般人對於這種宗教仍然說不上了解，所謂「莫測天形，莫窺聖心」，因此其了解也就是朦朧和含糊的，至於佛教「佛尊於天，法妙於聖，化出域中，理絕系表」，非常博大，超出了凡俗之人的了解，人們對此大法自然也就更加驚疑不信了。這種疑問表現在六個方面：

一疑經說大而無徵，二疑人死神滅，無有三世；三疑莫見真佛，無益國治；四疑古無法教，近出漢世；五疑教戎方，化非華俗；六疑漢代法微，晉代始盛。

這當中，我們今天仍有重大歷史意義的論爭題目的有兩點，一是「夷夏之辨」和與之相關的周孔與佛教之間的關係與地位爭論。連帶著也涉及佛教僧伽對於世俗政權的關係，亦包含了沙門是否應當禮敬王者的問題；其二便是「三世有無」和「佛之在否」的問題。集中起來講，也就是靈魂與形體是否同時消滅問題，化為神學討論，便是魂滅與否的爭論。後者應該是此一時代最關鍵的神學重心。

#### 、夷夏之辨和本末之爭

《理惑論》中已經看出了最初中華人士，就有用夷夏之辨來拒斥佛教的。

問曰：孔子曰夷狄之有君，不如諸夏之亡也。孟子譏陳相更學許行之術曰：吾聞用夏變夷，未聞用夷變夏者也。吾子弱冠學堯舜周孔之道，而今捨之更學夷之術，不已惑乎？

這是尊周孔而黜佛教的論調。西晉時的道士王浮著《化胡經》也仍以此種論調為據。到劉宋末顧歡撰《夷夏論》，乃再次大張其說。其要義無非說周孔的學說是全形守禮繼善之教，而佛教是毀貌易性絕惡之學。顧歡雖未全然貶損佛教，但意思還是主張佛絕然不及孔老的。《弘明集》中雖未有顧歡之《夷夏論》，但《弘明集》卷 6、卷 7 卻多收有明僧紹（《正二教論》）、謝鎮之（《重與顧道士書》）、朱昭之（《難顧道士夷夏論》）、朱廣之（《諮顧道士夷夏論》）、釋慈通（《駁顧道士》）、釋僧愍（《戎華論》）的反駁之著。《弘明集》卷 1《理惑論》後尚有佚名作者的《正誣論》，從內容看，估計是東晉時的作品，其理由有二。一是論中言及的人物有漢末的

管融和晉時的石崇以及周仲智；其二則明顯可以看到晉室衣冠南渡以後對於「五胡亂華」的憎惡，所以才說「胡狄不知禮儀，貪婪忍害，昧利無恥，侵害不厭，屠裂群生……」。

這一思想延至齊世，又有道士著《三破論》<sup>3</sup>——意謂佛教入家破家、入國破國、入身破身——攻擊佛教，認為它不適合於華夏，而是聖人專為胡人夷狄所設的。因為後者「剛強無禮，不異禽獸」，所以老子才作形像教化他們；《三破論》還說，為了使夷狄絕種，所以聖人設佛教，教導他們不婚不娶。佛教既是這樣的滅惡之術，當然不適合中華禮儀之邦。於是又有劉勰（《滅惑論》）、釋曾順（《釋三破論》）以專文破斥並為佛教申辯。佛教方面的文字，一本後漢以來佛教處處尋求與固有文化傳統相依附的做法。初期佛被看作九十六種道術之一，魏晉時則佛玄合一。至南朝時，則一方面強調三教殊途同歸，另一方面則力圖辨明，孔老釋三家，孰為根本依據，誰應據中心地位的問題，這就引出了本末之爭。前輩學者湯錫予認為本末源流可從幾方面看。<sup>4</sup> 若以道玄為本，佛老均可為本，周孔的經世之教便成了末；但若是釋道兩家互爭高下，每一家便以自己為本，以對方為末。依道教說，孔子曾問學於老子，浮屠因此也屬老子教化之列，既然執弟子禮，地位當然遜一籌；佛教方面言，老子聞道於竺乾古先生，古先生其實就是佛陀本人，因此佛理所當然地在道之先。<sup>5</sup> 《弘明集·滅惑論》說，佛先以三弟子入中國化俗，最後才以佛教革邪從正，因此，佛為本，孔老俱為末。其卷 8 中《滅惑論》則說，釋為「至道宗極，理歸乎一；妙法真境，本固無二。佛之至也。則空玄無形，而萬象並應」。萬象為，宗極為所以。因而接下去，老子五千言便成了化俗的，因為它也是入關化胡的形象教。劉勰的論述手法，在思惟方式上同當時或此前一切論三教殊途同歸，本源不二的論法相似。它可以上承魏晉玄學的本無有末之辨，也就下啟後世的體用之說。

本末之爭在形式上是孔老釋排座次，而從思想深層看，本末理論蘊含了關於宗教現在秩序的哲學本體論依據。慧遠曾言「至極以不變為性，得道以體極為宗」，本著這一思想，他在《沙門不敬王者論》中這麼尋求佛教的超世俗性的理由：出家是方外之寶，絕於物，因而不必仰仗世俗的一切，「其為教也，達患累緣於有身，不存身以息患。知生生由於稟化，不順化以求宗，求宗不由於順化……此理之與世乖，道之與俗反者也。」因而從形式上看好像出家人內而不孝父母，外而失敬於君王，而究其實，正在於求宗體極者不必順化。因為「幽宗曠邈視聽之外，不變之體超乎世表，故

3 見《弘明集》中劉勰《滅惑論》轉述。

4 《魏晉南北朝佛教史》第十三章。

5 見《弘明集·正誣論》。

可抗禮萬乘，高尚其事」。與最高本源本體和一致性使出家人獲得了不必遵崇世俗王權的特殊地位，「一夫全德，則道洽六親，澤流天下。雖不處王侯之位，固已協契皇極，大庇生民矣。」這就是求宗極者不必順俗世禮儀的含意所在。慧遠在該論的《體極不兼應四》中這麼說，釋迦與孔子有不同的立教方式，而究極之則卻是一樣的。佛教所追求的是宗教解脫，是心內之教；儒教則以政治救濟為主要手段，它屬於心外之教。兩者的功能是不同的，只有佛能達到超越世俗界的目標。慧遠的意思，佛教更直接通往本極原則，出家人因此是達到本體的體證者，因而他們有理由不遵循非本極的世俗的禮儀制度，儘管他們也並不要違背它。因為王侯所以與天地而三，那是因為王者有資生運通的恩惠，出家人也沾有這樣的恩惠，因而沒有理由不敬重王者。但出家人有遠超世外的一面，其使命甚至接近了所以資生通運的宗極。因此，出家人有權利放棄世俗的禮敬形式。同樣的道理，《弘明集》卷 12 中鄭道子《與沙門論踞食書》也是從本末體用的角度來強調應放棄印度的法服禮儀，以中國的制度為準繩的——「夫聖人之訓修本祛末，即心為教，因事成用，未有反性違形而篤大化者也。」不過他的「本」在這裡已經是周孔之教了。《弘明集》卷 12 上的範泰與釋慧義等人就踞食儀則的問答，也都是本著這一理論邏輯來進行的。

南朝宋初還有所謂「黑白論之爭」，說到底仍然是如何從本末源流的次第上來安排釋孔老三者的位置。這當中無非是先講殊途同歸，而後再說教有高下。三教殊途同歸的說法在晉末高僧慧遠的著述中便有了，慧遠的弟子宗炳在宋初著《明佛論》（《弘明集》卷 2）中說「孔老如來雖三訓殊途，而習善共轍也」。宗炳撰《明佛論》，是因為此先釋慧琳寫了一篇論孔釋同的《黑白論》，其中假擬白學先生和黑學道士問答來討論佛道兩家的高下。按慧琳的意思，周孔以仁義化天下，釋迦以仁慈勸善，就兩者的救世化俗功能而言，並沒有太大的差別，其善是相同的，所以《黑白論》又稱《均善論》。但慧琳接著貶黜佛教，他認為，佛教講幽冥之途來生之化，實在虛妄不經，誣而無實。佛以說地獄使人民懼罪，又說天堂使人民歡其福，這不僅不是克欲之行，簡直是以貪欲化世。這樣的利競之途一開，風化自然日頹。慧琳又否認佛經上說的無量之壽、金剛不壞之質，進一步說釋迦力圖辯明的生死之事屬誣罔不實。這樣，南朝佛教關於三教殊途而旨同的討論，就轉向了一個更大的論爭：到底有沒有所謂三世因果，佛是否在，人死後有無靈魂？

### 、神滅與否的爭論

從《弘明集》看，晉宋間關於人死靈魂不滅的說法是佛教方面的重要教義，僧人也好，士大夫也好，只要作護教論的，都要在靈魂不變的題目上表明自己的立場。宋初，有鄭道子著《神不滅論》，反駁主張形神同滅的周孔一世之教，他也引了火薪之



喻來說明人死而魂不滅。當然，最為激烈的爭論發生在南朝梁武帝時。由於範縝堅持他的《神滅論》而由武帝發起諸王和朝臣對範縝的攻擊駁難。<sup>6</sup> 這裡附帶說一句，南北朝時關於神滅與否的討論，顯然有著深遠的影響，從至今仍保存於《名是傳抄》上的一段話<sup>7</sup> 可以看到一段恰恰從佛教方面否定神魂不滅的說法：

又問無神我，經云妄見神我，名之為邪倒，今名佛性即我，名之為正見，外道名之為邪……外道邪見神我，無常以為常，非邪而何？佛法以第一義空為佛性，以佛為真我，常往而不變，非正而何？……問曰：若外道妄見神我，以為邪倒者，未知眾生為有神耶，這無神耶？無神者恐空修梵行，修善造惡誰受報應？

答曰：眾生雖無常住之神，而有善惡之心為萬行之主。天堂地獄，以心為本；因果相續，由斯以生。故爾常而不存，滅而不絕，所謂中道者也。

無常之神雖有善惡之心。善惡之心念念不住，造善惡之心，既當境自滅，未來之心非造善惡之主，何使未來之心受過去之報，有似甲為乙受禍？……經云：五道受生以心為本，無常心者念念常遷。我有古今之異，前心不待後心，而後心因前而有，生死以之無窮，果報以之不絕。經云：劫初穀種，能生未來無窮之穀；神滅不滅，心無不因，推穀足以知人，知人足悟無神。是以經云：一切諸法本因緣，空無主。無主之義豈非無神之明證哉！

這裡我們看到，承擔著生死輪迴的主體之神，已經被取消了永恆的屬性，而代之以心的相續活動。從而也就無需論證外道所執的神我與原先所說的神又有何區別。但應該說明的是：這樣的一套說法在當時也只流傳於佛教義學僧人當中，在民間信士當中可能了解的人並不多，但如我們推測，這與當時流行的神滅與否的討論有關，也與義學僧人當中對於心的本體性理解相關。如梁武帝在《立神明成佛義》<sup>8</sup> 中便以心本為「無明之神明」，他說：「夫心為用本，本一而用殊。殊用自有分別，而一本之性不移。一本者即無明神明也。」他以為從體用兩面來看，無明神識不斷，惑者執其為常；心念不常，惑者又執為斷。「因用疑本，謂在本可滅；因本疑用，謂在用弗移。」需知，「無明體上有生有滅，生滅是其異用。」梁武帝的說法，他已經從體用角度會通了流轉生滅和出離輪轉兩者的關係；也就會通了一方面何以心剎那不斷，前滅後生；另一方面，又何以說要說「心為正因，終成佛果」。這是體用開合不同的緣

6 《弘明集》卷 9、卷 10。

7 《續藏經》1 輯 2 編乙 7 套，冊 1，頁 8~9。

8 《弘明集》卷 9。

故。用我們的話說，處於生死世間的吾人，心用不斷，故惑識不斷；但以三學克服本惑無明，藉心體是可以成佛的。

如我們所知，有關人死神不滅的說法還以上溯到遠古。就南朝時言，宋初宗炳撰《明佛論》，其主旨之一便是批駁慧琳《均善論》以及袒護慧琳的何承天。《明佛論》涉及的問題很多，舉其大端者有：反駁慧琳對於佛教空無的誤解；說明何以因緣果報不虛；說明何以佛不見於今世；尤其說明形神並非同滅。然而宗炳《明佛論》中最重要的論據應該是「神之不滅與緣會之理，積習而聖」。何承天則另撰《達性論》堅持生必有死，形斃神散。這就引起顏延之與他往復辯難。就慧琳和何承天言，其根本問題在懷疑三世因果，主張一切歸於虛無；而宗炳和顏延之則認為眾緣和合而成人生，此是有諦。因果相續可以解釋三世禍福之報；同時，又以積習而聖說明宗教修行和道德修養的超越性。

佛教方面的靈魂論一方面上承古代的宗教觀念，也就是商周時代以來的鬼神祭祀的理論前提，又由於印度佛教業力學說的影響而趨向於精微化。對於佛教而言，「神」或「精神」是一種客觀存在，它是跨越或超出我們有限的或感知的存在範圍的。它顯然有別於四大的物質。慧遠說：「地水火風結而成身，以為神宅。……神之居宅，不得無痛癢之知，固不得同天地間水火風明矣。」<sup>9</sup> 他又強調了靈魂的特殊存在性：「神也者圓應無生，妙盡無名，感物而動，假數以行，感物而非物，故物化而不滅；假數而非數，故數盡而無窮」。

佛教的這種認識水平，與中國人在南北朝時達到的抽象思維水平是分不開的，古代的哲學本體論經魏晉玄學而醞釀出來，其思想萌芽甚至可以追溯到莊子的「物物者非物」。一切具體存在物有一個使其存在者，從老莊一派的觀念當中，已經包含了這樣的萌芽。王弼說得明白：「夫物之所以生，功之所以成，必生乎無形，由乎無名，無形無名者，物之宗也。」。人的存在與所以使其存在的關係，可以說是能有和所有，是有和無、有極和無極、本和末的關係，《明佛論》說：「既立於未生之先，則知不滅於既死之後矣」。總之，從佛教徒一方來看，肯定靈魂的至上與不朽是同此一時代佛玄所達到的抽象思惟相一致的。這種理論也是配合並服務於宗教神學的。

靈魂不滅義在佛教徒看來，其政治功用至少可以說明儒家的祖宗祭祀和神道設教的可能和必要。靈魂不滅義同佛教內部的理論結合起來，依眼下說，它仔細地說明現世的壽夭賢愚禍福的依據；往遠處說，它揭示理、緣、修的關係，通往解脫之路。這同西哲康德所說的道德絕對命令之所以存在的三個必要理論前提也是吻合的：上帝存在、靈魂不朽、自由意志是道德宗教存在的基本命題。道德修養的必要或進步的可能

---

9 《明報應論》。

便都在於靈魂存在與否。《明佛論》有「今以不滅之神，含知曉之識，幽顯於萬世之中，苦以創惡，樂以誘善，加有日月之宗，垂光助照，何緣不虛己鑽仰，一變至道乎？」道德向善是一個長期過程，必須累世修行，如果人生一期，又無靈魂可言，惡人如何改造？聖人如何積學？

#### 四、晉宋時代的佛教觀念

從《弘明集》看晉宋佛教，我們可以發現它與之前或之後的佛教都有差異。就拿佛教與封建政治的關係看，這一時代的佛教特點主要表現在對於國家政權的強烈依賴，因此有時它被稱作軍國佛教。不僅在理論上說，北方的少數民族政權以佛教為國教，如後趙石虎所說的「佛是戎神，正所應奉」。統治者完全地支持佛圖澄所推弘的佛教，以之作為立國的思想依據。又如曇無讖起先為沮渠蒙遜所敬重。這又從另一面可以看出統治者對佛教的功利性依賴。這一特點更表現在南朝的各代帝王一般均以佛教為助王化的思想工具。如宋文帝所說「若使率土之濱皆純此化（完全接受佛教），則吾坐至太平，夫復何事？」事實上，也只有這一時代的佛教僧人才能完全地介入國家政治。但宗教一旦過分介入國家政治，它的膨脹和腐敗又是相關的。從東晉末孝武帝時（373年以後）的佛教狀況看出。《弘明集》卷1的《正誣論》大約屬此時作品，上面一方面引誣佛者的話，認為佛教「道士聚斂百姓，大構塔寺，華飾奢侈」；稍晚一點有《弘明集》卷6上之釋道恆的《釋駁論》開篇便說義熙之年，江左有人仿韓非《五蠹》攻擊佛教，發五橫之論，抨擊沙門。東晉從明帝到孝武帝，諸后都與尼僧過從甚密，尼僧往往出入宮禁或乾脆在宮中立寺。尼僧假太后皇妃之手干政。孝武帝時的司馬道子擅權，又寵溺尼僧，竊弄綱權，交通請托，賄賂公行，官賞刑獄濫雜。尼姑妙音權傾一時。劉宋初元嘉時，僧人慧琳得文帝寵賞，「竟參權要，朝廷大事皆與議焉」。賓客輻湊，門前車馬常有幾十乘之多。慧琳被稱為「黑衣宰相」。僧人直接參與政治的現象為這一時代所特有。佛教的發展和政治的混亂為梁朝的範縝描述為「浮屠害政，桑門蠹俗」。從歷史上看，隋唐以降，帝室雖不乏引僧人入朝廷恭敬禮事的，但並不會讓他們過問軍國大事。僧人的作用還多半局限於為皇家祈福和在社會上導民化俗。僅從這一點可以說是封建國家在此一時期還在摸索宗教與政治的恰當關係。

但晉宋時代的佛教，從三個層面來看，正在趨於成熟。首先，封建統治者對於政教關係有了深一步的認識。這一時代的人們，一般都認為佛與周孔都共明忠孝信順（《理惑論》）；「彼佛經也，包五典之德，深加遠大之實」，是包含周孔且超出周孔的（《明佛論》）。雖然也說佛即周孔，周孔即佛，但還是承認二者有內外之別。就統治者言，在認識宗教對於政治有輔助作用的前提下，並沒有把內外之道混為一

談。治世之術和治心之教是區別開來的了。《弘明集》卷 11《答宋文帝讚揚佛教事》中，文帝一方面同意「六經典文在濟俗為治。必求性靈真奧，豈得不以佛經為指南耶？」另一方面也同意臣下的說法「竊恐秦楚論強兵之術，孫吳盡吞併之計，將無取於此（指佛教或關於天人之際的學問）。」他們對於富國強兵之術與堯舜之道以至釋迦之教治心之術的區別是有清楚認識的。應該說，封建帝王對於佛教的作用也有一個逐步深化的認識過程。起初他們還是抱著急功近利的態度的，以後才將佛教真正看作治心之術。起初完全是因為圖識和靈異才相信佛教，如北涼沮渠蒙遜認為信佛教並不能幫助他打敗夏之赫連氏和吐谷渾，以為「奉佛不應」（不靈驗）所以殺掉了曇無讖。相對言，這大約也是南朝佛教要理性化一些的證據。隨著佛教的發展，統治者注意到了宗教在思想控制方面不可替代的妙用。問題在於尋求宗教與封建政權兩者的平衡點。事實上，固有的封建專制觀念與外來的宗教禮儀之間一直在相互調整。這就反映為從東晉庾冰創議，桓玄再提出，並直到劉宋孝武帝時還為此開殺戒的沙門禮敬王者的討論；再還有關於僧人在皇帝面前如何自稱的問題；封建國家如何控制僧伽，沙汰僧人的爭論。<sup>10</sup>

考察一個時代的佛教，應當看它在當時社會中上下層的流行狀況，看它在一般大眾中、在帝王和士大夫中間的信奉情況。南北朝時的佛教在一般民眾的心目中，仍主要是祈福消災的道術。《弘明集》當中我們不大看得到一般百姓信奉的佛教狀況。但從那個時代的造像造塔之多和行像行齋懺和諸法會之盛可以猜想一般。當時北方，從王室到民間造像塔立寺廟，追薦懺悔求功德的風氣極為昌熾，王旭《金石萃編》中言及大量塔像的碑銘，深刻而生動地反映了這種信仰活動（所有的求功德者有幾十種稱呼，燈主、塔主、某某像主、檀越主、鐘主、燈明主、石主等等）。又從僧祐的《出三藏記集》卷 12 所收《法苑雜緣原始集目錄》中，我們可以看到當時民間佛教儀式之多，與之相關的經典之雜，例如：《懸幡續明緣記》、《緣列燈記》、《伏敵寶幢緣記》、《燈王供養緣記》、《燒身臂指緣記》、《月六齋緣記》、《歲三長齋緣記》、《菩薩齋法緣記》、《孟蘭盆緣記》、《放生緣記》、《放曠野鬼食緣記》、《咒用楊枝淨水緣記》、《結咒壇緣記》、《普賢六根悔法》、《虛空菩薩悔法》、《為亡人設福咒願文》、《生子設福咒願文》、《遠行設福咒願文》、《娶婦設福咒願文》、《作新舍咒願文》如是等等。

佛教已經深入到了社會生活的所有方面。由於社會上層的提倡，民間佛教各種祈願儀式的泛濫，加上社會政治黑暗以至僧伽的腐敗，末法思想已經流行，假佛之名的邪教出現，多有造偽經蠱惑民眾的，如僧祐在《出三藏記集》卷 5 中所記的偽經《薩

---

10 《弘明集》卷 12 之各篇。

婆若陀眷屬莊嚴經》，其下有：「郢州頭陀道人妙光，戒歲七臘，矯以勝相，諸尼嫗人，僉稱聖道……遂潛下都，住普弘寺，造作此經。又寫在屏風，紅紗映覆，香花供養，雲集四部。」妙光依刑律應處斬，後「眾僧詳議，依律擯治，天恩免死，恐於偏地復為惑亂，長系東治。」

社會中的任何一種宗教形態都可以分為上層的和下層的，也就是精英的和俗眾的。就南北朝時而言，代表精英佛教的是執思想界和時代精神的士人們的信仰形式。這種佛教偏重於義理，重視佛教的理論層面，代表了宗教的核心的精神的部分。《弘明集》當中我們可以得窺一般士大夫佛教觀的思想材料大約有宗炳的《明佛論》、郗超的《奉法要》、孫綽的《喻道論》等。要理解這幾篇佛教著述，還要熟悉它們的背景材料。就它們宣揚的佛教義理言，更多的讀解還有待於對當時歷史的還原，這只靠《弘明集》本身是做不到的。

晉宋時代士大夫信奉的佛教就其共性而言，在理論上是玄學性質的，在價值目標上則追求的是無滯無礙的至人境界，轉換為佛教中的形象便是維摩詰居士。維摩詰的談吐氣質和世出世不二的精神是當時士人的理想極致。至於士人們的佛學修養，則多半是通過名理議論和各種各樣的講經場所吸取的。如支道林在瓦官寺講《小品般若》，竺法深和孫綽都去聽講。<sup>11</sup> 而按孫綽所著的《道賢論》支道林是竹林七賢中向秀一樣的人物。士大夫與名僧們的來往並不限於一般的遊山玩水、吟唱賦詩，還要舉行各種各樣的齋懺法會，最常見的便是八關齋會，八關齋是通過齋戒申明且實行佛教戒律的宗教儀式。八關，指五戒（戒除殺妄盜淫飲酒）加上戒除花（鬘）裝點及華麗服飾、不睡高廣大床、過中不再進食三者。名僧與士人聚在一起行八關齋戒是當時很常見的信仰活動。<sup>12</sup> 佛教徒在當時持這種齋戒的，一月應有六次，稱六齋日。每年又有三個月的前十五天也是要奉齋的。<sup>13</sup> 士大夫們的信仰活動也還包括造像造塔、施錢造寺、捨府第為寺、捨身為舍奴。所有這些都表明了佛教功德觀念的深刻影響。尤其重要的是基於淨土思想的結社念佛。廬山慧遠所開創的蓮社在中國佛教史上的重大意義是極應重視的。

從郗超的《奉法要》，我們知道當時社會上流行的佛教經典，也知道了一般佛教徒對於佛教義理的接受程度：三歸五戒十善的佛教徒基本準則、五道三途五蓋六欲的基本教義。總而言之，佛教的信仰可以概括為人生苦痛，三界即是地獄、因果報應三世不爽的基本信條。我們相信《奉法要》中所說，除有一般代表性外，還有特殊的與

11 《世說新語·文學第四》。

12 《廣弘明集卷 30·八關齋詩並序》說驃騎將軍何充與支道林在吳縣修此齋一天一夜。

13 見《奉法要》。

郗超個人經歷有關的內容。所以他才沉痛而意味深長地在言及《正齋經》<sup>14</sup>時強調「但得說人百善，不得說人一惡」。這一點是特別有意思的，尤其他還引了陳平的一句話「我多陰謀，子孫不昌」，又引了《泥洹經》「父作不善，子不代受；子作不善，父不代受。」但不知道，郗超是如何看待將它同傳統的「積善餘慶，積惡餘殃」的說法之間的差異的。他引《十二門經》所發揮的「身不久存，無物常主，宜及當年施恩行惠」大概可以說明他的財富觀或價值觀。《世說新語》稱讚他的慷慨好施、「任心獨詣」，他曾在一天之內將他老子聚斂的千萬金錢散盡；據說他在身前，只要有風姿高尚的人想退隱的，他都不惜傾其百萬之資為造立居宇。

從孫綽的《喻道論》反映出東晉士人的宗教理想，在他們眼中，佛是體道的聖人，所以能夠「感應順通，無為而無不為」，所以兼有虛寂自然和神化萬物二者。這是一種等量齊觀佛道的見地。至於同儒家倫理，他們同樣作了會同的工作，強調佛教也重孝道。而如果從終極之道（「兼善大通之道」）看，佛教的孝與儒者所說的忠之間是一種「小違於此而實大順於彼」關係。因果報應之說仍然是《喻道論》的基本思想。<sup>15</sup>

至於如何看待個人的現實境遇並解釋這種境遇的合理性，如何看待個人的宗教信仰和宗教修持同最終的解脫的關係，如何估價佛教終極目標的現實性。我們相信，宗炳在他的《明佛論》中所說的具有深刻的代表性：「神之不滅及緣會之理，積習而聖」。這一命題肯定了宗教修行的主體和功德利益的享受者，也指出了善惡品行及果報之間的形影聲響的關係，進而也由這種因果必然性引出了成佛成聖的可能性。宗炳還解釋了個人動機的倫理性質同個人的具體境遇的聯繫：「眾變盈世，群象滿目，皆萬世以來精感之所集矣……心為法本，心作天堂，心作地獄，義由此也。」宗炳還合理地地在靈魂不滅和宗教的終極體真實無妄的前提下糅合了儒家的宿命論與佛教的因緣觀：

夫常無者，道也。唯佛則以神法道，故德與道為一；神與道為二，二故有照。以通化一，故常因而無造。夫萬化者，固各隨因緣自作於大道之中矣。今所以稱佛云諸法自在不可思議者，非曰為可不由緣數越宿命而橫濟也。

我們說晉宋佛教的趨於成熟，也包含了它已經能夠圓融地吸收固有的傳統，同時又堅持用自己的基本教理來說明宇宙人生。這也正是《明佛論》在中國佛教思想史上有重

14 亦名《持齋經》或《菩薩齋法經》，《出三藏記集》卷2載此經。

15 「毫釐之功，錙銖之慶，報應之期不可得而差也。歷觀古今禍福之微，皆有由緣，載籍昭然，豈可掩哉！」

大意義的原委所在。

以本文說晉宋時代的士大夫佛教，我們的議論多半流於浮泛。例如，謝靈運與郗超都屬於士大夫範疇。但前者在個性上較後者更具名士派頭，就對佛教的理解而言，謝靈運的佛教更具有清談的和隱逸的玄學性質，這既同他自己的詩人氣質有關，也同他出身於名門望族又主要混於名僧名士之中的生活是分不開的（其實他有很強的名利心。他的個人悲劇從某種意義上說，便與他並未真正息念忘情於俗世相關）。而像郗超，同樣出身於世家大族，但早年投身於東晉的軍事集團，與國家重臣和權臣過從，置身於軍事和政治漩渦當中。他自己的多半屬陰謀家的生活必然給他的佛教信念留下完全不同的痕。這是我們讀解《奉法要》時不能不注意的。相對言，謝靈運的佛教具有更高的思辯性質，他改定潤飾的南本《涅槃經》，以及他所撰寫的《辯宗論》<sup>16</sup> 都充分說明了這一點，儘管我們可以斷定中的頓悟說和聖人可至的主張多半受來自竺道生的影響。

最後說兩句。《弘明集》是一極重要的主要有關南朝佛教狀況的資料集。但對《弘明集》的深刻了解取決背景資料的把握，也就是對僧傳和正史中相關材料的具體把握。《弘明集》的價值，《四庫提要》撰述者是分兩面來說的，一方面從正統儒家的立場上說：「夫天不言而自尊，聖人之道不言而自信，不待誇不待辯也，恐人不尊不信而囂張其外以彌縫之，是亦不足於中之明證矣。」那意思是說，另一面也還承認它的重要史料價值，並且說它屬釋門中的雅訓之言——「然六代遺編流傳最古，梁以前名流著作今無專集行世者，頗賴以存。終勝庸俗緇流所撰述。就釋言釋，猶彼教中雅訓之言也。」

---

16 《廣弘明集》收。

## Buddhist Concept Reflected in the *Hung-ming chi*

Song Lidao

Associate Editor,

Chinese Academic Publishing House

### Summary

Basing on the materials collected in the *Hung-ming chi* (the Collection of Highlighting), this paper makes a investigation of important events of Chinese Buddhism during the period (184 ~ 265) from the later Han Dynasty to the Northern and Southern Dynasties. In the paper, the three issues are discussed: the status of the Buddhism in the period of the later Han Dynasty and the Three Kingdoms; Some controversies in the period of the Southern Dynasties; the Buddhist status in the period (317~479) of Jin & Song Dynasties. As for Buddhism in the Three-Kingdoms period, this demonstrates that Buddhism has no longer clung to the indigenous beliefs such as Taoism and other worships, yet it had to make its theoretical exegeses with the help of the Xuan-xue (a metaphysics hybridizing Confucian and Taoist teachings). In regard with the controversies concerning Buddhism in the Jin & Song Dynasties period, the paper holds that the materials in the *Hung-ming chi* provides us two fundamental issues: one is about the *Yi-xa-zhi-bian* (How to Make Distinction Between Chinese Tradition and Barbarism) and the *Ben-mo-zhi-bian* (Whatever is the Root of Chinese Culture); the other one is whether the soul is eternal or not. The former involves the integration of Buddhist culture and inherent culture in China, and eventually leads to the interest in the ontology of the Chinese philosophy; the latter deals with the very a critical presupposition for Buddhism and any religions in their theology. The great controversy in this period finally solved the theoretical problem at least to most the Chinese folk and hardly anyone doubted the soul exists eternally since then. As for the Buddhist status in the same period, three layers can be found among its believers: the emperor and people in his palace; the literati and the folk people in society. The Theoretical form of Buddhism is mainly concerned with both the literati's personal experiences and the



social atmosphere they lived in.

**Key words:** 1.the *Hung-ming chi* 2. Buddhism in the later Han Dynasty  
3. controversies for Buddhism in Jin & Song Dynasties  
4. Buddhist Status in the Jin & Song Dynasties