

# 《南齊書》敘事中的佛教元素 與蕭子顯的佛教受容

紀 志 昌\*

## 提 要

本文要在就《南齊書》敘事中的佛教元素，探勘史臣蕭子顯佛教受容之特點。作為一部當代人撰寫的當代史，《南齊書》因附會佛教、緯書而於後世有「牽於時尚，未能釐正」之評。經統計，《南齊書》中的佛教元素，散見於該書之政治、社會、學術、士人生活、物質文化等記述，不下六十餘處。這些資料，分布在短暫廿四年的南齊王朝（479-502）發展脈絡中，密度之高，可謂南朝正史之最，正是佛教文化長期影響中國傳統社會相融下之縮影。其間「去扁平化」的佛教敘事，流露出對當代政治、社會的微諷之意，卻也是基於蕭梁文化正統之高度（此亦為「時尚」）與傳統史觀交涉下的筆書，正道出五世紀末「永明佛教」的實情。而此間諸如〈高逸列傳〉中，透過「夷夏論爭」的記錄，導出篇末「服膺釋氏，深信冥緣」的史臣自道，並衍申出其「佛」統「九流」之獨特判教思維；乃至相關敘事中的「聖」與「俗」之辨，也都讓宗教小傳統與政教大歷史的交涉，成為此間多音複響的風景。

**關鍵詞：**蕭子顯、南齊書、永明佛教、夷夏論、聖與俗

---

本文於 111.02.16 收稿，111.09.14 審查通過。

\* 國立中山大學中國文學系教授。

DOI:10.6281/NTUCL.202209\_(78).0003

# **Buddhist Elements in the Narration of *Book of Southern Qi* and Buddhist Receptiveness of Xiao Zixian**

Chi, Chih-Chang\*

## **Abstract**

This study explores the Buddhist view of the historic courtier Xiao Zixian based on the Buddhist narration of the *Book of Southern Qi*. As contemporary history written by modern people, *Book of Southern Qi* mixed the elements of Buddhism with the writings of secret principles of prophecyominous so that the later generations criticize it as “following the trend and neglecting the errors.” According to statistics, Buddhist elements in *Book of Southern Qi* are shown in the descriptions of politics, society, academy, scholars’ lives, and material culture, and are mentioned more than 60 times. The abovementioned materials were distributed over the short history of the Southern Qi dynasty (479-502). The amount of mentioned Buddhist elements was the highest in the official history of the Southern dynasties, which is considered an epitome of how the Buddhist culture impacted on the traditional Chinese society. What the political and social criticism has shown is the interaction with the traditional historical view upon cultural legitimacy of the Liang Xiao dynasty. It reveals the situation of Yongming Buddhism at the end of the fifth century.

***Keywords:* Xiao Zixian, *Book of Southern Qi*, Yongming Buddhism,  
Yi Xia Lun, sacredness and common customs**

---

\* Professor, Department of Chinese Literature, National Sun Yat-sen University.

# 《南齊書》敘事中的佛教元素 與蕭子顯的佛教受容

紀 志 昌

## 一、前 論

南齊首尾二十四年（479-502），是南朝最短的朝代，而蕭子顯（489-537）撰《南齊書》，距歷史現場未遠，頗有當代人撰當代史之意調。子顯祖父乃齊高帝蕭道成（384-447），其父豫章文獻王蕭嶷（444-492），係高帝次子；而高帝長子，正是開創短暫永明之治（482-493）<sup>1</sup>的齊武帝蕭蹟（440-493），蕭蹟長子蕭長懋（458-493），後為文惠太子，次子則為蕭子良（460-494），封竟陵王，官至司徒，係帶動永明時期文義風華的靈魂人物。蕭嶷有子十六人，子顯「幼聰慧，嶷偏愛之」，<sup>2</sup>嶷卒時子顯方五、六歲，而南齊禪梁於其志學之年，故其於蕭齊史事的掌握，除了幼年的耳聞目見，或亦多有取自家族消息往來之管道，這些多少都成為其掌握此一短暫王朝動態之「直接史料」。

值得注意的是，子顯亦乃首位以釋子身分自陳的史家，唯未如歷來正史的

---

<sup>1</sup> 梁·蕭子顯：《南齊書》（北京：中華書局，2003年），卷53，列傳第34〈良政〉：「永明之世，十許年中，百姓無雞鳴犬吠之警，都邑之盛，士女富逸，歌聲舞節，袿服華粧，桃花綠水之間，秋月春風之下，蓋以百數。」頁913。

<sup>2</sup> 唐·李延壽：《南史》（北京：中華書局，2003年），卷12，列傳第32〈齊高帝諸子上〉，頁1072。

慣例，《南齊書》並無「自序」，<sup>3</sup>對於自己的家族記錄，子顯更多是透過傳記書寫來表明，如筆書其父蕭嶷之事，篇幅尤鋪張至八、九千字，<sup>4</sup>且多美化之筆，<sup>5</sup>從蕭嶷臨終遺言或亦可略窺子顯家族信仰之因緣：

嶷臨終，召子子廉、子恪曰：「……後堂樓可安佛，供養外國二僧，餘皆如舊。……薨後，第庫無見錢，世祖敕貨雜物服飾得數百萬，起集善寺，月給第見錢百萬，至上崩乃省。」<sup>6</sup>

蕭嶷命子孫能於宅府堂樓內供養佛、僧，以續其虔信，而武帝蕭頊在其去世後，特為集資興寺以表追薦。有意思的是，子顯的家族信仰或許也影響了他的史觀，《四庫全書總目提要》史部：

齊高好用圖讖，梁武崇尚釋氏，故子顯於《高帝紀》卷一引太乙九宮占，〈祥瑞志〉附會緯書，〈高逸傳〉論推闡禪理。蓋牽於時尚，未能釐正。<sup>7</sup>

此明言〈祥瑞〉、〈高逸〉等傳中，多拘牽於齊、梁以來或尚圖讖、或崇佛之風氣，據筆者觀察，二者不時復有交涉，即佛教亦曾參與中古時期的天命信仰，從而形成當代別具一格的正統觀。至於四庫館臣「未能釐正」之說，意謂其過於牽俗而未能辨正。《南史》蕭子顯本傳：

<sup>3</sup> 清·趙翼：《廿二史劄記》（臺北：世界書局，1986年），卷9〈齊書缺一卷〉條下：「蓋子顯欲仿沈約作自序一卷，附於後，未及成，或成而未列入耶？案南史子顯傳載其自序二百餘字，豈即其附齊書後之作，而延壽撮其略，入於本傳者耶？」頁116。

《廿二史劄記》，卷10〈南史增齊書處〉條：「豫章王嶷傳，南史所刪最多，以此傳本太冗，至八九千字也。」頁130。

<sup>4</sup> 此中多賦予其父寬仁、恭悌、儉樸、無爭，並為當政者親重之形象。筆者以為，所謂美化潤飾，實乃諱書之筆的另一面，如趙翼言《南史》：「然又有增者，是時武帝奢侈，後宮萬餘人，宮內不容，暴室皆滿，嶷後房亦千人。」同前註。此段未見於《南齊書》，顯係有「子為父隱」之意。

<sup>6</sup> 《南齊書》，卷22，列傳第3〈豫章文獻王嶷〉，頁418。

<sup>7</sup> 清·紀昀等纂：《欽定四庫全書總目·史部·正史類一》（臺北：藝文印書館，1997年），卷45，頁42。

又啟撰《齊史》，書成，表奏之，詔付秘閣。<sup>8</sup>

由於南齊祚短，許多前朝故事梁武帝（464-549）也都曾親自經歷或預聞，故相關史事除了依例需獲官方同意後修撰，勢必也要在某種程度上迎合或經得起主政者觀點的檢證。而梁代以文化禮教立國，崇佛風氣熾盛，這使得《南齊書》雖僅記蕭齊一朝短短廿餘年之記事，箇中與佛教有關之名物、典事相涉之密度，卻為南朝正史之最，這或許正是佛教文化滲入傳統社會並與之長期互融所致，即所謂之「時尚」也。唯四庫館臣雖對《南齊書》有「未能釐正」之說，卻亦有「直書無隱，尚不失是非之公」<sup>9</sup>之肯定。另趙翼在《廿二史劄記》對其筆書亦推其「不著一議，而人品自現，亦良史也。」<sup>10</sup>殆指其善寓抑揚是非於人物情狀。讀者若用心體會部分與佛跡相涉之典事如何在敘事狀物中流露微諷之意，即能認同趙氏所評，筆者以為此不免有其基於蕭梁一代之文化高度審視下的史識與格局，實亦為另一重「時尚」所牽也。

總上，本文即分從《四庫提要》諸語所點出《南齊書》「牽於時尚」之幾大線索，特就其所涉之主題：永明佛教之流行、〈高逸〉列傳中夷夏論爭與佛統九流說，乃至佛教與讖緯元素如何影響當代政、教與「聖／俗」之辨的歷史敘事，作為探討《南齊書》佛教受容的幾大取徑。而所謂「牽於時尚」之「牽」者，至此亦可初步看出有「拘牽」、「關涉」之義，前者係基於正統史學的批判角度，後者則撇除此見，客觀而平視之，隱涵能適時反映時代變化下的文化特色。無論是「拘牽」或「關涉」，都可有「覺」與「不覺」（或「微覺」）：「覺」者，有覺於佛跡，對此係有意識地記錄並基於某種文化高度寓以暗諷，甚至出之以判釋（如〈高逸〉）；「不覺」（或微覺）則是回歸因順傳統記事為主，卻不乏零星散布或偶見的佛教元素，二種型態不過取決於佛事、俗事成

<sup>8</sup> 唐·姚思廉：《梁書》（北京：中華書局，2003年），卷35，列傳第29〈蕭子恪〉，頁511。

<sup>9</sup> 《欽定四庫全書總目·史部·正史類一》，卷45，頁42。

<sup>10</sup> 《廿二史劄記》，卷9，〈齊書書法用意處〉條，頁117。

分的主從差異與批判意識的程度，前者大致見第二、三節，後者則主見於第四節。

## 二、「永明佛教」歷史定位下的政治、社會批判

本節首先即就蕭子顯對「永明佛教」所賦予「江左未之有」的歷史定位入手，而後觀察其如何記錄當代士人「戒殺」之不如法，乃至士人奉法言行失當之記事，嘗試尋繹箇中所可能隱涵對當代政治、社會的微諷之意。

### (一)「江左未之有」——對「永明佛教」歷史定位之點明

《南齊書》是最早確立作為永明佛教之靈魂人物蕭子良關鍵性地位的文獻，箇中書寫，較特別的一點，乃是突顯出當代貴族佛教「話語權」掌控之現象與緣起，尤其以蕭子良利用政治影響力，推動佛法成為家國信仰，使永明佛教成為南齊一代貴族信仰的核心，<sup>11</sup>類此之內容與視野，恐為其前的史書所無，也成為我們觀察這一段時期佛教史發展的主要取徑：

移居雞籠山邸，集學士抄五經、百家，依《皇覽》例為《四部要略》千卷。招致名僧，講語佛法，造經唄新聲，道俗之盛，江左未有也。<sup>12</sup>

這是一位敦義愛古，雅好文學，深具文化底蘊，又禮才好士，具同情心的南齊皇室——竟陵王蕭子良在建康城郊雞籠山邸園的文義活動，針對其於佛法的獎挹，史書賦予其「江左未之有」的論定，可謂一針見血。其中「招致名僧，講語佛法」等，正說出宋、齊之前的佛法佈教，除了傳統僧團「分張徒眾」之外，洎至宋、齊之世，貴族奉法益加普及，加以官方政治勢力的介入，遂與固有僧人遊方行道的趨勢合流而並行。據學者統計，竟陵王推動佛法而致「道俗之

<sup>11</sup> 相較之下，屬於當代佛教文獻的《高僧傳》、《出三藏記集》等，相關記事都很分散，《南齊書》評點式的書寫，確有為該段史事定錨之效。

<sup>12</sup> 《南齊書》，卷 40，列傳第 21〈武十七王·竟陵文宣王子良〉，頁 698。

盛」，在此之前，確無前例，其中正以「招致僧人」為最。具體作為不外迎請、禮事、師敬、問學、獎助說法……等；其中曾被厚禮相待，資給四事，或迎請至都邑，安排駐錫寺宇者有：釋智順、釋道營、釋玄暢、釋僧韶、釋僧柔、釋僧旻、釋法寵、僧蓋尼、淨行尼、釋道貴尼、淨秀尼、僧念尼……等；被敬以師禮者有釋僧鍾、釋僧遠、釋法通、釋慧明、釋法鏡、釋法度、法紹、沙門寶意、釋慧次、釋僧審、釋慧約、釋法獻、釋曇准……等；迎請講說佛法或與問學論道者，則有釋寶亮、釋僧祐、釋僧印、釋智稱、釋智秀、釋法護、釋僧柔、釋僧次、釋法申、釋僧次、淨行尼、淨暉尼、釋慧基、釋法安……等。<sup>13</sup> 過程中，子良與西邸的文士如何胤、徐孝嗣、張融、劉繪、劉瓛……等，皆一同有推助之功，<sup>14</sup>《南齊書》：

子良好佛法，使（徐）孝嗣及廬江何胤掌知齋講及眾僧。<sup>15</sup>

所謂「齋講」，係僧眾於夏安居二時，開放僧、俗講經以義解論道；<sup>16</sup>除此之外，或亦可稱代一般的設講。子良以徐、江二人為親信，令其「掌知」法事活動，其中如何胤（446-531），實亦出自奉佛世家，<sup>17</sup>據《南史》本傳謂：「至吳，居武丘山寺講經論，學僧復隨之。」<sup>18</sup>士人能擔任佛法主授，說出其已有獨立

<sup>13</sup> 此參拙著：〈南齊竟陵王蕭子良奉佛事蹟匯編〉，102年度「科技部補助專題研究計畫成果報告」，未發表。

<sup>14</sup> 梁·釋慧皎撰，湯用彤校注：《高僧傳》（北京：中華書局，1997年），卷8，義解五〈齊京師中寺釋法安〉：「司徒文宣王及張融、何胤、劉繪、劉瓛等，並稟服文義，共為法友。」頁329。

<sup>15</sup> 《南齊書》，卷44，列傳第25〈徐孝嗣〉，頁772。

<sup>16</sup> 謝靈運〈山居賦〉：「安居二時，冬夏三月。遠僧有來，近眾無闕。法鼓朗響，頌偈清發。散華霏蕤，流香飛越。析曠劫之微言，說像法之遺旨。……（自注：眾僧冬夏二時坐，謂之安居，輒九十日。眾遠近聚萃，法鼓、頌偈、華、香四種，是齋講之事。析說是齋講之議。……）」參顧紹柏：《謝靈運集校注》（臺北：里仁書局，2004年），頁463-464。

<sup>17</sup> 廬江何氏自東晉何充（292-346）始，即有奉法、清言之傳統。何胤乃劉宋居士何尚之（382-460）之弟何點，亦信佛。參拙著：《兩晉佛教居士研究》（臺北：國立臺灣大學出版委員會，2007年），頁155-165。

<sup>18</sup> 《南史》，卷30，列傳第20〈何尚之·點弟胤〉，頁792。

的義解話語權。又如周顒著《三宗論》，被智林道人所稱許；<sup>19</sup> 張融之玄義無師法，「白黑談論，鮮能抗拒」；<sup>20</sup> 劉虬「注《法華經》，自講佛義」。<sup>21</sup> 而蕭氏選諸名學以設講，或意在培養種子教師，<sup>22</sup> 建立「義齋」，以詮定經義，<sup>23</sup>……總此，皆係知識型態與布施實踐結合的範例。甚至資助講律，開啟了當代律學研討的公共性，<sup>24</sup> 並訂立佛教界奉法守戒之基本綱格，插手僧團管理的意圖明

<sup>19</sup> 《南齊書》，卷 41，列傳第 22〈周顒〉，頁 731。

<sup>20</sup> 同前註，列傳第 22〈張融〉，頁 729。

<sup>21</sup> 同前註，卷 54，列傳第 35〈高逸·劉虬〉，頁 939。案：劉虬不仕，亦未曾遊於西邸，但竟陵王卻曾致書通意往來。

<sup>22</sup> 唐·道宣撰，郭紹林點校：《續高僧傳》（北京：中華書局，2014 年），卷 5，義解篇初〈梁揚都宣武寺沙門釋法寵〉：「齊竟陵王子良甚加禮遇，嘗於西邸義集，選請名學，事委治城智秀，而競者尤多。」頁 151。足見子良之禮僧，過程中亦需有所檢別，故透過智秀幫忙挑選，聲名才學俱優者，方可進入西邸擔任儲備講員，此儼為國家佛學講座，所以競爭激烈。而子良亦曾委請智秀個人隨方講學，過程中也曾吸收了不少佛門後進，事亦見義解篇二〈梁揚都靈根寺釋慧超〉：「永明中，竟陵王請智秀法師與諸學士隨方講授，西至樊、鄧，超因憑受學，同時合席皆共服其領會。」《續高僧傳》，卷 6，頁 211。

<sup>23</sup> 《續高僧傳》，卷 5，義解篇初〈梁揚都建元寺沙門釋法護〉：「齊竟陵王摠校玄釋，定其虛實，仍於法雲寺建豎義齋，以護為標領。解釋膠結，每無遺滯，物益懷之。」頁 147。「義齋」者，乃專門掌理辨證文獻虛實的解經工作，尤其是針對有疑義者，類似今天之學術「工作坊」，子良是這個工作坊的總負責，在此機構下，他延請了釋法護，協助詮定各等經說，以建立佛法解經的標準本，這正是「話語權」充分掌握的明證。

<sup>24</sup> 此事值得留意，相較於此，在劉宋初年，仍有部分僧人將出家具戒視為教內「秘法」之事，如釋慧義〈答范伯倫諸檀越書〉中曾謂：「自非國主，不得預聞」，參梁·釋僧祐：《弘明集》（臺北：新文豐出版公司，2001 年，影印金陵刻經處刊本），卷 12，頁 574。唯隨著佛法普及，講律明戒之學風，亦漸開啟，尤其蕭子良以宰輔的身分禮請名僧，研律、講律，乃當代以在家信徒總領此事之代表。此如梁·釋僧祐撰，蘇晉仁、蕭鍊子點校：《出三藏記集》（北京：中華書局，1995 年），卷 11，〈略成實論記〉：「齊永明七年十月，文宣王招集京師碩學名僧五百餘人，請定林僧柔法師、謝寺慧次法師於普弘寺迭講，欲使研覈幽微，學通疑執。即座仍請祐及安樂智稱法師，更集尼眾二部名德七百餘人，續講《十誦律》，志令四眾淨業還白。」頁 405。

顯，<sup>25</sup>多方道出其甚關心僧尼品學的培育與教內事務的整頓，而帶有強烈之規範意圖，是皆與史書「招致名僧，講語佛法」充分呼應，而成為永明佛教話語權實踐結構的一部分。能如此，實亦與子良所處之政治、社會地位有關，如其與文惠太子正是當代權貴奉佛的代表，「道俗之盛」亦由是而聚焦，相關記載可另參《南齊書·武十七王》：

又與文惠太子同好釋氏，甚相友悌。子良敬信尤篤，數於邸園營齋戒，大集朝臣眾僧，至於賦食行水，或躬親其事，世頗以為失宰相體。勸人為善，未嘗厭倦，以此終致盛名。<sup>26</sup>

「賦食行水」，本應有執事所司，蕭子良卻躬親其事，這成為其交接僧、俗時展現親和的方式；而「勸人為善」，則亦以佈道傳教為目的，在這方面，史筆之著墨顯然亦頗有所見：

文惠太子、竟陵王子良竝好釋法。吳興孟景翼為道士，太子召入玄圃園。眾僧大會，子良使景翼禮佛，景翼不肯，子良送《十地經》與之。景翼造〈正一論〉。<sup>27</sup>

孟景翼為吳興道士，蒙文惠太子召請入玄圃園，卻沒想到是去參加法會。在當代道、佛論爭甚激烈的情況之下，二教之間在信仰問題上，始終有一越不過的邊界，文惠太子與子良透過法會，勸人為善，其實是廣邀入教的手法。透過這些記錄，我們看出蕭子良在當時如何以其政治上的影響力來推廣佛法的特性。

<sup>25</sup> 《出三藏記集》所收〈齊太宰竟陵文宣王法集目錄〉中錄有《僧制》一卷，參卷12，頁450；另唐·道宣《四分律刪繁補闕行事鈔》：「昔齊文宣王撰在家布薩儀，普照沙門道安開土撰出家布薩法，並行於世。」《大正藏》（臺北：新文豐出版公司，1983年），第40冊，頁34b。在家布薩與受菩薩戒法有關，《出三藏記集》卷12〈法苑雜緣原始集目錄〉「止惡興善集」有目：「竟陵文宣王受菩薩戒記」、「文宣王集優婆塞布薩記」、「宋齊勝士受菩薩戒名錄」等，參頁490。

<sup>26</sup> 《南齊書》，卷40，列傳第21〈武十七王·竟陵文宣王子良〉，頁700。

<sup>27</sup> 《南齊書》，卷54，列傳第35〈高逸·顧歡〉，頁934-935。

## (二) 南齊貴族「斷殺」之不如法

子顯對永明佛教「江左未之有」予以點明，這一點想必曾批覽《南齊書》的蕭梁當政者亦不會予以否認，畢竟有梁一代的大法興盛，後出轉精，源自於永明以來崇獎佛教所奠立的基礎，此適說出齊、梁文化某種程度上的承接性與一貫性。唯如前所述，《南齊書》史筆之「牽於時尚」實有兩面性，其中不免仍有基於蕭梁以文化立國之高度所衍生出的反思批判性，較彰著者，除屢書其間施行「斷殺」卻不如法之記事，亦偶錄士人與奉法相關之失當言行。足見子顯自身雖身為佛徒，對奉法之流弊卻仍知反省，且毫不迴避，類此書寫更可溯至劉宋時期：<sup>28</sup>

以故宅起湘宮寺，費極奢侈。以孝武莊嚴剎七層，帝欲起十層，不可立，分為兩剎，各五層。新安太守巢（向）〔尚〕之罷郡還，見帝，曰：「卿至湘宮寺未？我起此寺，是大功德。」愿在側曰：「陛下起此寺，皆是百姓賣兒貼婦錢，佛若有知，當悲哀哀愍，罪高佛圖，有何功德？」尚書令袁粲在坐，為之失色。帝乃怒，使人驅下殿，愿徐去無異容。

「湘東寺」，原係宋明帝（劉彧，439-472）為湘東王時故宅，此處透過良吏之口，對其興寺之過侈發出嚴厲之指責，點出過程中因搜括苛徵而致使人民「貼兒賣婦」，破家流離之事實，若將「功德」建築在百姓的慘況之上，反更有罪。如此筆書，頗可作為趙翼評《南齊書》為「良史」之證明。

相較宋室，南齊君主興寺較少，子顯史筆之批判，更多轉至「斷殺」之不如法上，這某種程度也可謂是「牽於時尚」之命題。話說中國歷史上，南齊王室恐怕是比梁武帝蕭衍更早禁斷殺生者，僧祐〈法苑雜緣原始集目錄〉：

〈齊高武二皇帝勅六齋斷殺記〉第一

〈齊武皇帝勅斷鍾山玄武湖漁獵記〉第二

〈齊武皇帝勅罷射雉斷賣鳥雀記〉第三

<sup>28</sup> 同前註，卷 53，列傳第 34〈良政·虞願〉，頁 916。

〈齊文皇帝文宣王焚毀罽網記〉第四<sup>29</sup>

由是可知有齊一代從高帝蕭道成開始，至武帝蕭蹟、文帝蕭長懋（458-493）三代，皆曾敕命禁獵，但實情是如何？《南齊書》：

世祖出射雉，績信佛法，稱疾不從駕。<sup>30</sup>

南朝君王多好「以射雉為獵」，<sup>31</sup>蕭蹟正是其中代表，王績（447-499）因信佛，故不隨獵，足見士人對守戒仍有自覺，唯即使到了永明末年，武帝卻仍因好射雉而屢遭臣子上諫，同書：

永明末，上將射雉。子良諫曰：忽聞外議，伏承當更射雉。臣下情震越，心懷憂悚，猶謂疑妄，事不必然。伏度陛下以信心明照，（故）所以傾金寶於禪靈，仁愛廣洽，得使禽魚養命於江澤，豈惟國慶民權，乃以翱翔治樂。夫衛生保命，人獸不殊；重軀愛體，彼我無異。故《禮》云「聞其聲不食其肉，見其生不忍其死」。且萬乘之尊，降同匹夫之樂，天殺無辜，傷仁害福之本。菩薩不殺，壽命得長。施物安樂，自無恐怖。<sup>32</sup>

子良諫武帝射雉共有二疏，皆不見《南史》，清朝史家趙翼則認為此係《南史》因子良傳記太冗所刪，<sup>33</sup>這反而照映出《南齊書》所隱涵的某種主張。先於此前之永明六年，即有邯鄲超上書諫射雉，雖「世祖為止」，卻也間接導致「久之，超竟被誅」的結局。<sup>34</sup>史書於此對武帝一時聽諫，卻事後藉機「殺人」頗寄諷意。從此事件與子良之諫文再三來看，武帝奉不殺戒不過是自欺欺人或僅只於檯面上的政治宣傳而已：

<sup>29</sup> 《出三藏記集》，卷 12，頁 489-490。

<sup>30</sup> 《南齊書》，卷 49，列傳第 30〈王奐·從弟績〉，頁 852。

<sup>31</sup> 趙翼：「南朝都京陵，無蒐狩之地，故嘗以射雉為獵。」《廿二史劄記》，卷 12，頁 157。

<sup>32</sup> 《南齊書》，卷 40，列傳第 21〈武十七王·竟陵文宣王子良〉，頁 699。

<sup>33</sup> 參《廿二史劄記》，卷 10，頁 131。

<sup>34</sup> 《南齊書》，卷 40，列傳第 21〈武十七王·竟陵文宣王子良〉，頁 699。《南史》則於此後直陳「書奏賜死」，卷 4，〈齊本紀上·武帝蹟〉，頁 122。

（王）奐欲請車駕幸府。上晚信佛法，御膳不宰牲。使王晏謂奐曰：「吾前去年為斷殺事，不復幸詣大臣已判，無容歎爾也。」<sup>35</sup>

帝王臨幸王公府邸，不免設宴款待，蕭蹟為避宴中食肉之嫌，故示有不復幸詣之新慣例，比起對外所宣稱之「御膳不宰牲」，猜測此亦不過為婉拒王奐（435-493）之推辭耳，此事《南史》無載，獨《南齊書》書之，更可徵見君臣互動間微妙的心跡。返觀祐錄，以行政命令止殺禁獵，或真有其事，但也許只是佛法教化的宣示與粉飾，對照子良三番兩次地上諫，更可合理地推測齊室啟此端緒之所由。而《南齊書》如實地保留這些書信文獻，一乃褒揚輔臣之守戒忠謹，另一則對曾敕令「罷射雉斷賣鳥雀」的蕭蹟正是一大諷刺，此亦可與子顯修史當下所處的蕭梁時代作一對照：

上定林寺沙門僧祐，龍華邑正柏超度等上啟云：京畿既是福地，而鮮食之族，猶布筌網，並驅之客，尚馳鷹犬，非所以仰稱皇朝優洽之旨。請丹陽、瑯琊二境，水陸並不得蒐捕，勅付尚書詳之。<sup>36</sup>

此記梁武帝蕭衍敕令禁獵的由來，緣於僧祐（445-518）與柏超度上表建請建康城及丹陽、瑯琊二郡皆應禁獵，理由乃以京城所在又為興福之地，宜有仁澤厚生之典範。後此事交由尚書擬議，因蕭衍志在禁絕，故贊同其中支持絕對禁斷狩獵的王述之議。<sup>37</sup> 這些資料無非說出雖然究竟止斷欲推編戶之難，但由近可及遠，政策施行的效率，取決於執政者的決心。相較之下，《南齊書》大篇幅地著錄〈諫射雉疏〉即對顯出批判之意：即使南齊皇室的斷殺早於蕭梁，但作為帝王的蕭蹟顯然並沒有以身作則。後世流傳其敕令斷殺守戒之諸緣記，遂

<sup>35</sup> 《南齊書》，卷 49，列傳第 30〈王奐〉，頁 848。

<sup>36</sup> 〈斷殺絕宗廟犧牲詔（並表請）〉：「議郎江貺以為，聖人之道，以百姓為心，仁者之化，以躬行被物。皇德好生，協於上下，日就月將，自然愍俗，一朝抑絕，容恐愚民，……空有防育之制，無益全生之術。兼都令史王述以為，……今祁寒暑雨，人尚無怨，況去俗入真，所以可悅，調斷之為是。……於是依王述議遂斷。」唐·道宣：《廣弘明集》，卷 26，《大正藏》，第 52 冊，頁 293c。

<sup>37</sup> 同前註。

僅止於某種歷史上美化之形式意義，從而削弱了對永明佛教褒美之「全稱肯定」，對比於子顯修史所處之蕭梁治世，當然就把主導佛國盛世的面子，作給了當政者蕭衍了。

永明佛教的成就未竟圓滿，甚至存在可指摘之缺憾，此可由史筆著意針對幾個集團核心人物的負面書寫而得見，如竟陵王所親信之何胤、何點兄弟乃至周顒都有類似的故事：

顒音辭辯麗，出言不窮，宮商朱紫，發口成句。汎涉百家，長於佛理。著《三宗論》。……時何胤亦精信佛法，無妻妾。太子又問顒：「卿精進何如何胤？」顒曰：「三塗八難，共所未免。然各有其累。」太子曰：「所累伊何？」對曰：「周妻何肉。」其言辭應變，皆如此也。<sup>38</sup>

周顒、何胤、何點等之精信佛法，可謂皆掌握了一定的義解話語權，何胤即前述蕭子良以「掌知齋講及眾僧」諸事相託者；而周氏之吐辭如流，發口成句，其於佛理清言之成就，不惟是義解或個人口辯上音韻宮商之表現而已，更影響及於當代「四聲」之發現，與「造經唄新聲」之文化創建；但話鋒一轉，這些畢竟都只是智識而美感的，並非有謹於實踐上的，何氏以不能斷肉，正如周顒滯於夫妻之情般，各有所累，史筆於此乃先褒後貶。此間尤以何氏兄弟之不能斷肉著墨最多，如：

後何胤言斷食生，猶欲食（肉）白魚、鮓脯、糖蟹，以為非見生物。疑食蚶蠣，使學生議之。學生鍾岵曰：「鮓之就脯，驟於屈伸，蟹之將糖，躁擾彌甚。仁人用意，深懷如怛。至於車螯蚶蠣，眉目內闕，慙渾沌之奇，礦殼外絨，非金人之慎。不悴不榮，曾草木之不若；無馨無臭，與瓦礫其何算。故宜長充庖廚，永為口實。」竟陵王子良見岵議，大怒。<sup>39</sup>

此段故事未見於現存的其它佛教史料（如《高僧傳》、《弘明集》等），《南齊書》比之《南史》亦較早揭發此事。考何氏兄弟皆與竟陵王交好，何胤與竟

<sup>38</sup> 《南齊書》，卷 41，列傳第 22〈周顒〉，頁 731-732。

<sup>39</sup> 同前註，頁 732-733。

陵之關係尤深，二人戒殺禁斷之不如法乃至各種歪曲解讀，本無關史書以表述政教事功為主的傳統，唯史臣花費篇幅，先是描述何胤好食海鮮之過失，後是著錄了周顒書付何點之〈勸令菜食書〉，這些現代人看來枝微末節的飲食嗜好，竟然上了堂堂的正史，不得不令人推想箇中所隱涵之微意。

何胤雖親講佛家經論，「學僧復隨之」，<sup>40</sup>對於佛學義解有一定的深度，唯其於斷殺之飲食觀中，自立「非見生物」一類，認為像白魚、鱒（鱔）魚乾、蟹類因外表已看不出生命跡象，故不能等同於一般眾生；其弟子鍾岷則持反對意見，認為是類海鮮在料理的過程中仍會屈伸、掙扎不已，若深懷惻怛之仁者，仍須禁斷；唯鍾氏卻也另立標準，認為像介殼類的「文蛤」、「蚶蠣」，有與草木、瓦礫相似的不動之質，才是真正的「非見生物」，故可權充庖食。此論一出，自然引發蕭子良的大怒。

總之，當時對殺生禁斷的認定，仍充滿著多方私意的詮釋，子顯透過竟陵集團成員親信之間的相互批判，對永明佛教的未竟圓滿之處表露無遺。若將此一氛圍置於子顯撰述當下（蕭梁時期）之歷史情境，我們即刻會發現，這些不正也是梁武帝蕭衍所著力於當代佛教的改革方向？如周顒所書與何點〈勸令菜食書〉：

丈人之所以未極遐蹈，或在近全菜邪？……況乃變之大者，莫過死生；生之所重，無踰性命。性命之於彼極切，滋味之在我可賒，而終身朝晡，資之以永〔歲〕，彼就冤殘，莫能自列，我業久長，吁哉可畏。……若云三世理誣，則幸矣良快，如使此道果然，而〔受〕形未息，則一往一來，一生一死，輪迴是常事。……衆生之稟此形質，以畜肌骨，皆由其積墮癡迷，沈流莫反，報受穢濁，歷苦酸長，此甘與肥，皆無明之報聚也。何至復引此滋腴，自汙腸胃。丈人得此有素，聊復寸言發起耳。<sup>41</sup>

<sup>40</sup> 《南史》，卷30，列傳第20〈何尚之〉謂：「至吳，居武丘山寺講經論，學僧復隨之。」頁792。

<sup>41</sup> 《南齊書》，卷41，列傳第22〈周顒〉，頁733。

周顒對何氏之不如法提出針砭，認為禽畜不淨，故食之不啻「自汙腸胃」。就「畜生道」的因緣來看，其甘肥形質之所以任人宰割，實乃「無明之報聚」，而有其歷劫以來所積累的惡業與負能量，一旦入口，恐亦概括承受，自受穢濁，惡性循環不已，終得「肉食不淨」之結論。由是建議何氏，為免妨礙清虛遐蹈，當徹底禁斷。類此從六道輪迴、因果業報的角度視食肉為疾病之因，正是子顯當朝之宗教政策所極力宣說者，此中之代表莫過於蕭衍之〈斷酒肉文〉：

……啖食眾生是跛因，啖食眾生是蹇因，啖食眾生是瘡因，啖食眾生是瘍因……啖食眾生是病瘦因，啖食眾生是寒熱因，啖食眾生是頭痛因，啖食眾生是心痛因，啖食眾生是腹痛因，……，啖食眾生是四大不調適因，啖食眾生是五臟不調適因，啖食眾生是六腑不調適因，啖食眾生是顛因，啖食眾生是狂因，啖食眾生乃至是四百四病一切眾苦因。<sup>42</sup>

認為內、外科諸病之現生，乃前世啖食眾生之果報；而除病因的其中一種重要方式，即是除業障，肉食本身正是無明報聚之所。佛教視肉食為不淨，故為百病之源的觀念，乃蕭衍基於《涅槃經》等大乘觀念以來所提倡者，從而影響了當時養生論與病理學的相關思考。<sup>43</sup>《南齊書》所徵引之〈勸令菜食書〉，乃正史首次針對以因果律的角度闡發「肉食不淨」觀之文獻載錄，適可襯顯其「牽於時尚」處。<sup>44</sup>如果說戒殺是南朝士、僧奉法於文化思想上的趨勢，這種趨勢

<sup>42</sup> 《廣弘明集》，卷第 26，《大正藏》，第 52 冊，頁 296b-c。

<sup>43</sup> 范家偉認為印度佛教東傳，其醫學觀念對中土所引起廣泛的影響：「尤其以四大不調論及佛教果報之說來解釋病因較為明顯。」參氏著：〈晉隋佛教疾疫觀〉，《佛學研究》第 6 期（1997 年），頁 263。

<sup>44</sup> 相較於《南史》同傳，相關部分則刪除了近三分之二的篇幅，子顯的全文引錄可說是不嫌繁瑣，顯然是有意識地將當時菜食的爭議大幅度地端上檯面，或其著意於所記錄對象於飲食文化的批判與反省。更進一層來說，〈勸令菜食書〉其實隱涵了另一層不易為人發現的重要問題意識，正是當時「究竟慈悲論」要如何實踐的一個縮影，即與其執筆時在「皇帝菩薩」蕭衍帶領下如何將此佛教理念普施於政、教層面的宣導有關，這種筆書當下的「時尚」與所記錄對象的「時尚」，都屬於「牽於時尚」，也隱隱然形成一種批判的關係。

的發展，亦非一蹴可幾，而有其思辨性的歷程；子顯錄此，如實地反映了當代人對究竟禁斷於作法、理解上尚有游移與歧異，「永明佛教」於此不過為邁向「究竟慈悲」實踐與論述上的過渡階段而已。這樣的書寫，放在稟戒嚴謹的蕭衍之世，自然有著對比上的意義。

### （三）其它與奉法相關之失當言行

此外，《南齊書》中亦偶記與奉法相關之失當言行：

世祖在東宮，專斷用事，頗不如法。任左右張景真，使領東宮主衣食官穀帛，賞賜什物，皆御所服用。景真於南澗寺捨身齋，有元徽紫皮袴褶，餘物稱是。<sup>45</sup>

蕭蹟於皇儲時頗專斷用事，其具體作為，乃親信左右張景真，縱容僭越逾制，後因荀伯玉啟聞太祖，致使太祖怒收景真。類此不如法情事，子顯敏銳地從景真置辦「捨身齋」一事，作為具體筆書的切入事件。所謂「捨身」，在南朝時期乃貴族以敬捨「軀服」之形式作為亡身供養的「象徵」，<sup>46</sup>唯景真所捨物品之中，卻有前朝元徽年間（劉宋廢帝）之遺物，這很可能是蕭蹟所賞賜之什物，卻任由景真隨意逾制使用，史官於此所隱涵政治觀點上的諷刺性是很深刻的。

此外，利用法會的場合，解決異臣者，亦所在多有：

（張）敬兒又遣使與蠻中交關，世祖疑其有異志。永明元年，敕朝臣華林八關齋，於坐收敬兒。<sup>47</sup>

嚴格說來，張敬兒（？-483）因功高位重，被武帝所忌，敬兒亦自不安。但

<sup>45</sup> 《南齊書》，卷 31，列傳第 12〈荀伯玉〉，頁 573。

<sup>46</sup> 船山徹總分「捨身」有四義：1. 原義的捨身（主要是出家者）、2. 象徵性的捨身（主要是在家者）、3. 與「死」同義的捨身、4. 作為冥想法的捨身。參氏著：〈捨身の思想—六朝仏教史の一断面〉，《東方學報》第 74 冊（2002 年 3 月），頁 350-351、311-318。而將捨身結合南朝貴族之菩薩戒禮懺，進一步由儒、佛交涉的家國之思作出觀察者，則可參拙著：〈「萬方有罪，在予一人」——談六朝懺法中的家國關懷〉，《清華學報》第 48 卷第 1 期（2018 年 3 月），頁 41-48。

<sup>47</sup> 《南齊書》，卷 25，列傳第 6〈張敬兒〉，頁 474。

從武帝事後後悔殺他來看，敬兒遣人與蠻族貿易，實亦非嚴重死罪。武帝利用八關齋的場合收治之，在「聖／俗」氛圍之極端對比下，只更凸顯出其濫殺之不當。

另如王奐之佞佛妨物：

上謂王晏曰：「奐於釋氏，實自專至。其在鎮或以此妨務，卿相見言次及之，勿道吾意也。」<sup>48</sup>

前引王奐之事已先敘及，藉由武帝拒其訪幸之邀約，作出佞佛批評之鋪陳，王奐最後也在禮佛時被內兵所殺。事緣王奐本與寧蠻長史劉興祖關係不睦，奐派兵征討蠻族，失利而返，興祖因擬上奏而觸怒之。王奐矯詔稱朝廷有敕逮捕興祖，遂於永明十年（492）於獄中私刑殺之。此事聞於齊武，大怒，遂派呂文顯等領兵收捕；奐與子彪閉門拒戰，而後：「奐司馬黃瑤起、寧蠻長史裴叔業於城內起兵攻奐。奐聞兵入，還內禮佛，未及起，軍人遂斬之。」<sup>49</sup>齊武帝「奐於釋氏，實自專至」的批評不差，遂成為其為人極大之諷刺。

亦有虐僧之事，事見江謐（431-482）：

（江謐）政治苛刻。僧遵道人與謐情款，隨謐蒞郡，犯小事，餓繫郡獄，僧遵裂三衣食之，既盡而死。為有司所奏，徵還。<sup>50</sup>

僧遵僅犯小過，卻因拘繫郡獄，食盡三衣餓死，這在當時也算駭人聽聞之事。概僧人之過，當處以僧法，此卻逕由世律處斷，<sup>51</sup>且苛虐異常，正顯出江氏之「政治苛刻」，所謂奉僧情竅，亦僅個人私意之小惠而已。

即或針對文惠太子依佛法濟世一事，涉及此與其實際人品、行事之所為，

<sup>48</sup> 同前註，卷 49，列傳第 30〈王奐〉，頁 849。

<sup>49</sup> 同前註，頁 850。因禮佛之猝不及防而被殺之例，尚見張淹，參梁·沈約：《宋書》（北京：中華書局，2003 年），卷 84，列傳第 44〈孔覲〉：「淹正禮佛，聞難走出，因斬首。」頁 2163。

<sup>50</sup> 《南齊書》，卷 31，列傳第 12〈江謐〉，頁 570。

<sup>51</sup> 關於南北朝時佛教戒律與俗法交涉等問題的討論，可參陳志遠：〈內律與俗法——讀《續高僧傳·智藏傳》書後〉，收入氏著：《六朝佛教史研究論集》（臺北：博揚文化事業有限公司，2020 年），頁 313-332。

史筆更隱寓批判：

太子與竟陵王子良俱好釋氏，立六疾館以養窮民。風韻甚和，而性頗奢麗。宮內殿堂，皆雕飾精綺，過於上宮。<sup>52</sup>

以文惠太子、竟陵王為首所捐資發起的「六疾館」，是中國歷史上最早設立的官方醫療救濟機構，係永明佛教社會救助的典範，儘管如此，子顯卻藉由某種對比的寫法，書寫官家在慈悲濟世、雍容平和的風度背後，「性頗奢麗」的一面。乃至後段描述其「制度之盛」，鋪張侈靡，即使「觀者傾京師」，也無人敢上啟，直至武帝偶然巡幸，見其宅田「彌互華遠」、「壯麗極目」，因而大怒。此都與文惠太子仁懷濟世的形象適成一大反襯，亦乃其於好立名尚的背後，史筆著意點出者，所隱涵的諷刺之意不言可喻。類似這樣的筆書，正乃《四庫總目》所評《南齊書》：「直書無隱，尚不失是非之公」<sup>53</sup>的寫照。

### 三、「牽於時尚」下的「高逸」書寫 ——三教「本／跡」之辨的發展與判釋

《南齊書》之史識最令人矚目的部分，莫過於〈高逸〉列傳，與同為當代人所寫的《宋書·隱逸》相較，即可明顯地看出箇中之不同。《宋書·隱逸》之前有一總綱式的論述，從《易》、《論》之典中，徵引隱逸傳統所形成的思想資源，論證形構隱逸文化的精神基礎，<sup>54</sup>由此分述「道隱」與「身隱」二層；<sup>55</sup>末則有約百餘字的「史臣曰」簡評，認為在「皆稟偏介之性」——即才性義與時運義的條件基礎下，隱處的選擇有其「不得已而然」之故，唯於巖

<sup>52</sup> 《南齊書》，卷 21，列傳第 2〈文惠太子長懋〉，頁 401。

<sup>53</sup> 《欽定四庫全書總目·史部·正史類一》，卷 45，頁 42。

<sup>54</sup> 此詳參《宋書》，卷 93，列傳第 53〈隱逸〉，頁 2275-2276。

<sup>55</sup> 沈約的隱逸思想，詳參盧桂珍：〈史傳敘事裡的兩種隱逸範式——以范曄〈逸民列傳〉、沈約〈隱逸列傳〉為研究對象〉，《東華漢學》第 24 期（2016 年 12 月），頁 80-82。

壑山水之間，亦自有一番天地，故以歸隱一事「何難之有」了結。通觀之，《宋書》的隱逸觀，除了界定「隱」之「本／跡」，亦標陳隱逸乃士人任情率真、稟志進退之與時推移選擇下的結果，從而拈出其間如何「發現自然」之自足性與能動性意義。<sup>56</sup>

《南齊書·高逸》則在傳統界義的基礎上，復謂「解桎梏於仁義，永（示）形神於天壤」、「皆用宇宙而成心」，將隱逸擴置於宇宙、天地之間，言其「情迹萬品」之多元性，也就是將傳統「志遠達道」、「含貞養素」之行賦予更抽象而穿透的視野，不再僅止於出處進退的象限，進而為傳主人物所懷道術之宗教實踐性格鋪路。尤其著意保留了影響當代與後世文化甚鉅的〈夷夏論〉，並對個中之「道／佛」交涉，及隱者如何穿梭、游處於三教之間多所著墨。相關議題係原「本／跡」、「隱／顯」之論的進一步發展，皆已非單純的仕、隱去就之傳統維度所能框限。

也就是說，蕭子顯其實更改或擴充了傳統「隱逸」的後設界義，傳統隱者之不仕，其基源問題，在於回應王權體制下之個人心志調適與才性去就的選擇性問題，其實仍不出有一君臣綱常之義等在世倫理的向度設準，但《南齊書》之「高逸」，相對於「道隱」、「晦道」下之不可知見，或對於此間「本／跡」運思的形式意義，復多著意於「生死解脫」的問題意識，故將格局上綱並跨脈絡至「形神」主體如何安頓於「天壤」、「宇宙」之間，從而擴大、提昇了隱處的「他界」，並衍生個人道業修習與身心心理境的具體信念與施為，是以傳末「史臣曰」特從「服膺釋氏，深信冥緣」的角度，陳論其對三教九流的判釋，並以此歸結，遂使得隱逸與倫理的問題，朝向宗教信仰與道術實踐之多方辨證的向度轉化。

<sup>56</sup> 這個意義看來也是點到為止，如末句：「且巖壑閑遠，水石清華，雖復崇門八襲，高城萬雉，莫不蓄壤開泉，髣髴林澤。故知松山桂渚，非止素玩，碧澗清潭，翻成麗矚。掛冠東都，夫何難之有哉！」參《宋書》，卷 93，列傳 53〈隱逸〉，頁 2297。

### （一）高逸之士道術實踐的三教維度

誠如前謂，〈高逸〉中的書寫，多少涵藏著宗教信仰與生死解脫的關懷向度，隱者之志多了宗教的選擇，道術實踐遂亦隨之多元而深化，傳統之政教倫理遂亦與三教之辨有關，如中古文化歷史上著名的〈夷夏論〉與相應而起的道、佛論爭，都集中於此敘述，較諸於歷來的相關類傳，蕭子顯無疑豐富了棲逸的涵義。若比對《宋書·隱逸》，其中的隱者與佛教或道教相關的記事，就少得很多，只有少數如宗炳「就釋慧遠考尋文義」、周續之「入廬山事沙門釋慧遠」、雷次宗「事沙門釋慧遠」，皆屬性質相似的事件；餘如戴顓之造像，沈道虔「累世事佛，推父祖舊宅為寺。至四月八日，每請像……」<sup>57</sup>等事。也就是說，《宋書》中的隱逸，篇幅雖多，但宗教色彩並不濃。但相較之下，《南齊書·高逸》列傳的人物學行書寫，則浹入並徵引了不少隱者所間涉之三教視野。大體來說，與佛教相關者如：明僧紹、何求、何點、何胤、劉虬、宗測、徐伯珍等；與道教或道術相關者則有：褚伯玉、顧歡、盧度、杜京產、樓惠明等；另如明僧紹「明經有儒術」的同時，「聞沙門釋僧遠風德，往候定林寺」，并撰《正二教論》；<sup>58</sup>何胤奉佛卻亦「有儒術」；<sup>59</sup>臧榮緒雖「惇愛五經」，卻也認為「李、釋教誠，竝有禮敬之儀。」<sup>60</sup>宗測於畫佛影之餘，亦「善《易》、《老》」；<sup>61</sup>徐伯珍則「好釋氏、《老》、《莊》，兼明道術」，<sup>62</sup>亦曾與顧歡辯論「《尚書》滯義」；顧歡年八歲「誦《孝經》、《詩》、《論》」、「年

<sup>57</sup> 上引資料，分參《宋書》，卷 93，列傳第 53〈隱逸〉，頁 2278、2279、2280、2277-2278、2292。

<sup>58</sup> 《南齊書》，卷 54，列傳第 35，〈高逸〉，頁 928、934。

<sup>59</sup> 同前註，頁 938。

<sup>60</sup> 同前註，頁 937。

<sup>61</sup> 《南齊書》：「（宗）測善畫，自圖阮籍遇蘇門於行障上，坐臥對之。又畫永業佛影臺，皆為妙作。」同前註，頁 941。

<sup>62</sup> 同前註，頁 945。

二十餘，更從豫章雷次宗諮玄儒諸義」、<sup>63</sup> 沈麟士與吳苞亦皆「儒學，善《三禮》及《老》、《莊》」，<sup>64</sup>……是皆學涉三教。

有意思的是，史書所針對這些傳主人物有意、無意的形容——如吳苞，在其善儒學、《老》、《莊》之外，復「冠黃葛巾，竹麈尾，蔬食二十餘年」、<sup>65</sup> 劉虬雖「禮佛長齋」，卻也「靜處辟穀，餌朮及胡麻」、<sup>66</sup> 宗測則自陳：「少有狂疾，尋山採藥。遠來至此，量腹而進松朮」。<sup>67</sup>「蔬食」、「辟穀」、「餌朮」，在當世多少與佛法或道術之實踐有關，作者善於利用這些語言符碼，分別作為儒生、道徒或釋子於棲隱生活中，性質殊異而彼此交涉融入的敘事元素。<sup>68</sup> 甚至隱者之間，隱者與名士間也多有往來，如佛教徒宗測與庾易、劉虬；<sup>69</sup> 道徒杜京產與顧歡（道）、劉瓛（儒、佛）、孔稚珪（道）、周顒（佛）、謝瀟（佛）、沈約（佛）、張融（佛）……等之間，<sup>70</sup> 雖或有學養、道行、信仰之不同，然而透過師禮、交遊、延譽，在仕與隱的出入交織中，儼為鄉里、山林間構築出另類知識社群之小天地。與他類傳記相較，高逸之士卸載了一般傳記無窮而繁複的仕履、封號、功勳、升遷之族譜，史家可以在這別具個性與特色的社群洞天中，回歸「士」之作為知識分子之治學、修身、行道、技藝陶

<sup>63</sup> 同前註，頁 928-929。

<sup>64</sup> 同前註，頁 944-945。

<sup>65</sup> 同前註，頁 945。

<sup>66</sup> 同前註，頁 939。

<sup>67</sup> 同前註，頁 941。

<sup>68</sup> 歷史的行動之所以可被讀者詮釋與理解，本身即因其饒具符號、法則與規範性質之意義，若把形構歷史之人、事、時、地、物與行為，視為有意義的象徵性「符碼」，或某種整體性歷史事件的後設資料，透過文本傳述、閱讀之再現，實亦可有其於「歷史實相」、內在意義結理之可探掘處，此係呂格爾敘事詮釋學予吾人之啟示，相關演繹，請詳林鎮國：《空性與方法：跨文化佛教哲學十四論》（臺北：政大出版社，2012年），頁 188-191。

<sup>69</sup> 《南齊書》：「（宗）測送弟喪還西，仍留舊宅永業寺，絕賓友，唯與同志庾易、劉虬、宗人尚之等往來講說。」卷 54，列傳第 35〈高逸·宗測〉，頁 941。

<sup>70</sup> 這些都可視為杜氏的三教友人，同前註，頁 942。

冷等人生信仰之純粹描述，尤其回返於天地宇宙間對各種「道術」的皈依與實踐。雖然他們不是廁身於門閥社會的主流，但卻亦不失為另一重開闊的經緯。

## （二）「夷夏論爭」中隱者對宗教敦化問題的辨證

傳統的隱逸觀，有「出處同歸」的說法，以為隱者亦可協贊王化，「居田里之中亦可以樂堯舜之道」、<sup>71</sup>「敦廉讓以勵俗，崇無為以化世」，<sup>72</sup>隱者並非純粹地衝決名教的不合作主義者，或更可由另一面來輔翼教化。觀宋、齊之高士，術業各有專攻，亦頗多論道授業於鄉里，唯較之傳統隱士，其持術更有宗教維度，子顯於此強化了人物鮮明的信仰符碼，無寧使得高逸者又可兼具儒生、佛徒或道士之多重身分，並由此深化其「在世存有」的意義。顧歡則是此中最被著意書寫者，且傳中特錄其〈夷夏論〉，明示其「意黨道教」的立場，藉由其佛教批判以維護傳統「名教」<sup>73</sup>之治道，彷彿涵有另類的敦俗之意，即將隱顯出處之問題跨脈絡而至家國意識型態之夷夏大義。唯子顯亦並錄其間各家之正、反意見，除了〈夷夏論〉，尚包括袁粲（託名通公）之駁論，歡之〈答〉、明僧紹〈正二教論〉、孟景翼〈正一論〉、張融《門律》與周顒的駁難等。於是將環繞〈夷夏論〉所構成之二方意見之原委、理論與過程，重點托出，僅此一部分即約佔〈高逸〉整體篇幅的三分之一強，於中古文化史上極具參考價值。<sup>74</sup>

<sup>71</sup> 此語參皇甫謐〈釋勸論〉，收入唐·房玄齡等，《晉書》（臺北：鼎文書局，1995年），卷51〈皇甫謐〉，頁1409-1410。

<sup>72</sup> 石崇〈許巢論〉，收入唐·歐陽詢編：《藝文類聚》（臺北：木鐸出版社，1974年），卷37〈人部·隱逸下〉，頁671。

<sup>73</sup> 「名教」傳統本與士人之仕隱去就有關，陳寅恪：「故名教者，依魏晉人解釋，以名為教，即以官長君臣之義為教，亦即入世求仕所宜奉行者也。」氏著：《金明館叢稿初編》（上海：上海古籍出版社，1982年），頁182。在此框架下，固可規範士子之鄉里學行是否合乎官方選才授任之標準。

<sup>74</sup> 關於這一部分，與《南齊書》成書約同時的《弘明集》則多收錄僧人對〈夷夏論〉的反駁論文，二書於相關議題，適可互相參看。

質言之，宋、齊「夷夏論爭」作為〈高逸〉一篇的主要內容，用以表達當代隱者賢達對敦化問題之宗教因素的各方反思，意謂道、佛於布教、修行上的爭鋒，某種程度正代表名教傳統是否適合因革代用之顯題化。若僧人不敬王者，「剪髮曠衣」、袒服、「狐蹲狗踞」、「上棄妻孥，下廢宗祀」……，皆脫離傳統王化禮法容受之慣性，此與道士之隱仍「全形守禮」頗不協契。夷夏論爭於是涉及不同信仰光譜之隱者對傳統教化因革之價值判斷的話語權之爭。吉川忠夫以為顧歡〈夷夏論〉的寫作是基於道、佛兩教競爭關係下，道教的發展被佛教勢力所擠壓，捨道事佛者所在多有，伴隨其某種土著性格之社會地位的壓抑，趨使其憎惡佛教對固有中華文明的破壞所致。<sup>75</sup> 孫齊則就五世紀以還會稽地區佛教對道教壓制的歷史因緣，進一步提出部分道徒因未能明辨二教異同，而不能徹底地排斥佛教，如：「陸修靜所繼承和弘揚的古靈寶經，正以包容和借鑒佛教為特色，幾乎看不到對佛教的譴責或排斥。」也順勢點出了顧、陸之間對待《上清經》等道經之理解與文本話語權爭奪上的衝突，從而認為這些都與〈夷夏論〉撰作之動機有關。<sup>76</sup> 陸修靜於南朝正史無傳，這或許正代表了其和光同塵以調和道、佛之曖昧態度，並不如顧歡所引起的道、佛夷夏論爭之激烈衝突，更足具醒目的文化歷史特性。

從〈夷夏論〉的主調看來，顧歡要在「跡」上辨異道、佛，卻於「本」上和同二教於一，此乃「其聖則符，其跡則反」的要旨，亦為「佛道齊乎達化，而有夷夏之別」所宣稱的。所謂的「本」與「跡」：後者，認為道、佛教化，如「魚鳥異淵，永不相關」；前者，卻又要預設此中有一同之義。是以道、佛教化之「跡」皆非所歸，所歸在「常住」，而「常住之象，常道孰異」？意味此「常住」乃二教之本，其致既均，其教法化跡卻無可易置，奈何俗論不明此「一」之本同，往往「破同以為異」，亦不明此「跡」之異，往往「牽異以為

<sup>75</sup> (日)吉川忠夫著，王啟發譯：《六朝精神史研究》（南京：江蘇人民出版社，2010年），頁382。

<sup>76</sup> 孫齊：〈顧歡〈夷夏論〉產生的歷史背景〉，《中國歷史學會史學集刊》第42期（2010年10月），頁16-20。

同」。<sup>77</sup>

在強調二教之「本」同的主張上，顧歡所論包涵兩個理路，一是教源之本，另一則是修行歸趨：就教源之本而論，顧氏統援《玄妙內篇》、<sup>78</sup>《法華》、《無量壽》、《瑞應本起》等經典思想資源，進一步說佛乃老子西行入關乘日精入淨妙之口所生，頗有「佛」由「道」出之意，實際上仍是「化胡說」一系的思想，此係仿襲「國師道士、儒林之宗」為化身菩薩的迴向性思考，以作為「其聖則符」的論證，無寧仍是以「道」為本，且將歸「一」的本源性探索，作因果縱軸式的解讀。即其「本／跡」說的特點，乃將本體論式的應然概念，鋪衍成實然的歷史歸源與發展問題。就修行歸趨而言：

尋聖道雖同，而法有左右。始乎無端，終乎無末。泥洹、仙化，各是一術。

佛號正真，道稱正一。一歸無死，真會無生。在名則反，在實則合。<sup>79</sup>認為仙化與涅槃，無論「無死」或「無生」，雖在名稱上相對揚，但在理境的表現上，是合同而無差的：就邏輯上說都是解脫，也都是修道的最高境界；依實質內涵上看，都屬於精神的超越，故曰「在實則合」。只是落實於作法上，「無生之教賒，無死之化切」，各有不同。類此詮釋的動機，在於改進道教向來予人「練形」的局限性印象，所以他特別對修仙一說，有了新的詮解：

神仙有死，權便之說。神仙是大化之總稱，非窮妙之至名。至名無名，其有名者二十七品，仙變成真，真變成神，或謂之聖，各有九品，品極則入空寂，無為無名。若服食茹芝，延壽萬億，壽盡則死，藥極則枯，

<sup>77</sup> 以上句中引文，皆參〈夷夏論〉，引自《南齊書》，卷 54，列傳第 35〈高逸〉，頁 931-934。

<sup>78</sup> 楠山春樹、劉屹都認為《玄妙內篇》應該是葛洪之後、劉宋建立之前的東晉中後期作品。參（日）楠山春樹：《老子傳說の研究》（東京：創文社，1992 年），頁 342；劉屹：〈《玄妙內篇》考——六朝至唐初道典文本變化之一例〉，收入《敦煌文獻論集》（瀋陽：遼寧教育出版社，2001 年），頁 613-634；小林正美則確認顧歡的〈夷夏論〉是該書最早之徵引者，其成書約在東晉末期，參氏著，李慶譯：《六朝道教史研究》（成都：四川人民出版社，2001 年），頁 382-388。

<sup>79</sup> 〈夷夏論〉，參《南齊書》，頁 932。

此修考之士，非神仙之流也。<sup>80</sup>

論及「神仙」的修為型態有權便與究竟：前者係於生死變化「有名」之域內的二十七品仙，乃至由「仙」至「聖」（仙變為真，真變為神）內的「九品」，都屬修道過程中的權便；直到九品之極，頓入「空寂」，方臻至「無為無名」，是種與「大化」同流的「至名無名」之境，方為修仙之終極目的。此中「空寂」一語，佛味十足，頗有欲與佛教「涅槃無名」說相格義的意味，透過對道教神仙說的改良，顧歡才有把握在「其聖則符」的議題上，去追平佛教的理論，進而翻轉傳統「本／跡」之辨的三教判釋，為以「道」為本，而稍後張融於《門律》「道之與佛，逗極無二」中「虛無法性，其寂雖同」<sup>81</sup>的主張，也有異曲同工之妙。

### （三）「佛」為兼攝「九流」之本——「本／跡」問題的歸趨

關於顧氏理論的反證、援推的論點甚多，此不再一一細究，僅就「本／跡」之辨而論，如袁粲則認為「發軔既殊，其歸亦異」，即二教於「本」、於「跡」皆不相同，化跡之因革代用，本自有其「理」，不可一概而論。明僧紹《正二教論》也點明「今道家稱長生不死，名補天曹，大乘老、莊立言本理」，<sup>82</sup>這當然是摧破顧氏美化道術的技倆，子顯於此藉由插敘敵論，乃用以平衡觀點。值得注意的是，在〈高逸〉列傳末尾仍聚焦於此闡論：

史臣曰：顧歡論夷夏，優老而劣釋。佛法者，理寂乎萬古，迹兆乎中世，淵源浩博，無始無邊，宇宙之所不知，數量之所不盡，盛乎哉！真大士之立言也。探機扣寂，有感必應，以大苞小，無細不容。<sup>83</sup>

明言佛法深遠浩博，遠超宇宙而無所不容，在應機適俗的基礎上，堪為眾家之

<sup>80</sup> 同前註，頁 934。

<sup>81</sup> 同前註，頁 935；另張融《門律》及其與周顒之間的難、答全文，另收入《弘明集》。

<sup>82</sup> 袁粲之論乃託通公道人駁之，與明僧紹之《正二教論》分參《南齊書》，頁 933、934。

<sup>83</sup> 同前註，頁 946。

本。「扣寂」，感佛也；眾生（機）扣佛，佛則應眾生，且無所不應，故云無始無邊，無細不容。在生、佛感應說的基礎上，所有眾生皆為佛俯會渡化的對象；類比至傳統「九流」，亦能為佛法所兼攝。子顯欲辨正顧氏之說，乃先將佛教視為眾流之「本」，從而一一為諸家作出決了與判釋：

若乃儒家之教，仁義禮樂，仁愛義宜，禮從樂和而已；今則慈悲為本，常樂為宗，施舍惟機，低舉成敬。儒家之教，憲章祖述，引古證今，於學易悟；今樹以前因，報以後果，業行交酬，連環相襲。

陰陽之教，占氣步景，授民以時，知其利害；今則耳眼洞達，心智他通，身為奎井，豈俟甘石。

法家之教，出自刑理，禁姦止邪，明用賞罰；今則十惡所墜，五及無間，刀樹劔山，焦湯猛火，造受自貽，罔或差貳。

墨家之教，遵上儉薄，磨踵減頂，且猶非吝；今則膚同斷瓠，目如井星，授子捐妻，在鷹庇鴿。

從橫之教，所貴權謀，天口連環，歸乎適變；今則一音萬解，無待戶說，四辯三會，咸得吾師。

雜家之教，兼有儒墨；今則五時所宣，于何不盡。

農家之教，播植耕耘，善相五事，以藝九穀；今則鬱單粳稻，已異閭浮，生天果報，自然飲食。

道家之教，執一虛無，得性亡情，凝神勿擾；今則波若無照，萬法皆空，豈有道之可名，寧餘一之可得？

道俗對校，真假將讎，釋理奧藏，無往而不有也。能善用之，即真是俗。

九流之設，用藉世教，刑名道墨，乖心異旨，儒者不學，無傷為儒；佛理玄曠，實智妙有，一物不知，不成圓聖。<sup>84</sup>

此儼然是以「佛」理兼攝傳統「九流」，<sup>85</sup>並分別予以判釋，則知「九流」為

<sup>84</sup> 同前註，頁 946-947。

<sup>85</sup> 不知為何，子顯獨漏「名家」，但於結尾仍謂「刑名道墨」，此處姑且仍謂之「九流」。

「偏」，「佛」理則為「全」。說穿了，佛教不只高於九流，更是「無往而不可有」，如果說「九流」為「俗諦」，佛教則為「真諦」；如果說「九流」為「末」，佛教則為「本」，各家之「今則」如何，乃皆為以今統古，以「本」攝「末」，以「真」統「俗」，故曰「即真是俗」。也就是說，此是將〈夷夏論〉「本／跡」之問題擴大為以「佛」為「本」之全面性的判教，作為提出夷夏論爭解方的本質性思考。

職是，在結構上先舉傳統各家之教理特點，鋪陳其說大要，而後以「今則」作為佛法對各家的判釋或補俾，如以佛之「慈悲」、「常樂」呼應儒家之「仁義」、「仁愛」；而儒學之憲章祖述，引古證今，亦符因果業行報應之理；陰陽家雖以天文占星之曆算為長，然佛教之神通，已位如星宿，而不俟於占；法家有刑理賞罰，釋家則有地獄刑罰，且因果報應無爽；墨家之摩頂放踵，釋子則更辭親出家，捨身修道；縱橫家有捭闔之術，佛則以一音演說法，眾生隨類各得解，菩薩亦多智辯；雜家兼通眾長，佛家則有五時判教；農家之播穀耕植，唯此仍係閭浮之事，論者多不知域外復有北俱盧洲，此洲人壽千歲，衣食自然，天人所食，無需耕種；<sup>86</sup> 道家雖「執一虛無」而凝神清淨，卻不如佛法之般若無知，真諦無相，萬法皆空，故連「一」之名亦不可得，或隱涵有對顧歡「道稱正一」說的徹底超越，對校之下，自然真假判分。

論述至此，儼然是援佛理以判釋、總攝九流，視之為所有道術之首，從而提出「即真是俗」的觀點，意味唯有「即真」，立足於釋理奧藏「無往而不可有」之立場，方可有得於「俗」（九流）之實理。換句話說，相對於世教刑、名、道、墨之「乖心異旨」，互不可統，故不學亦無妨，諸子如是，儒學亦如是；唯佛理玄曠，無所不包，能辨正、可統合，以此真知面對「九流」乃至天地萬品，自無偏蔽，亦無陷溺，而能得「物」之實相，此「即真是俗（正俗）」也。

<sup>86</sup> 蕭子顯此處大概是引用了《長阿含經》關於北俱盧洲的典故，參後秦·佛陀耶舍、竺佛念譯：《佛說長阿含經》，卷 18，〈佛說長阿含第四分世記經鬱單曰品第二〉：「比丘，彼鬱單曰土四面有四阿耨達池，……其土常有自然粳米，不種自生，無有糠粃，如白花聚，猶切利天食，眾味具足。」《大正藏》，第 1 冊，頁 118a。

在此觀照下，萬物皆成「妙有」，故「一物不知」則「不成圓聖」，此彷彿菩薩了知一切諸法別相的「道種智」，而頗有佛法式的「即物而道」、「物我無隔」之意味。就此，即可順勢回應並解決〈夷夏論〉中有關「道教」的工夫問題：

若夫神道應現之力，感會變化之奇，不可思議，難用言象。而諸張米道，符水先驗，相傳師法，祖自伯陽。世情去就，有此二學，僧尼道士，矛盾相非。非唯重道，兼亦徇利。詳尋兩教，理歸一極。但迹有左右，故教成先後。廣略為言，自生優劣。道本虛無，非由學至，絕聖棄智，已成有為。有為之無，終非道本。若使本末同無，曾何等級。佛則不然，具縛為種，轉暗成明，梯愚入聖。途雖遠而可踐，業雖曠而有期。勸慕之道，物我無隔。而局情淺智，鮮能勝受。世途揆度，因果二門。雞鳴為善，未必餘慶；膾肉東陵，曾無厄禍。身才高妙，鬱滯而靡達；器思庸鹵，富厚以終生。忠反見遺；詭乃獲用。觀此而論，近無罪福，而業有不定，著自經文，三報開宗，斯疑頓曉。史臣服膺釋氏，深信冥緣，謂斯道之莫貴也。<sup>87</sup>

道、佛即使「理歸一極」，卻有教「迹」之不同：佛教認為聖人可學而至，連具有煩惱的凡夫，亦可成佛，頓悟固不廢漸學；道教卻認為作為最高境界的「道本」（或可理解為其至尊神，如元始天尊），乃虛無自然，非由學至。此是批評道教的自然命定論。嚴格說來，道教並非沒有學修理論，只是依其傳統，靠自力僅勉可修仙，卻不可至天尊之位。<sup>88</sup>在此情況下，一切絕聖棄智之修為，都仍只是局限於某種意欲封限內之「有為」，適如「諸張米道，符水先驗」，非真「無為」。即或稟乎「絕聖棄智」之「無為」，卻仍因道果乃自然命定而「不可勉為」，這正是其落入「『有為』之『無』」，「終非道本」的原因。

<sup>87</sup> 《南齊書》，卷 54，列傳第 35〈高逸〉，頁 947-948。

<sup>88</sup> 甄鸞〈笑道論〉對此亦有一針見血的批判：「元始天王及太上道君諸天神人，皆結自然清元之氣而化為之本，非修戒而成者也。彼本不因持戒而成者，何得令我獨行善法而望得之乎？」收入《廣弘明集》，卷 9，《大正藏》，第 52 冊，頁 145b。

若是道本虛無，末教亦無可為，則階級學修以成聖，皆成絕望。子顯於此點出南朝道教於修養論上的癥結；然而相較之下，佛教卻能積習成聖，物我無隔，即使現報無契，千生百世，後報亦至，終究業果可期，故以「深信冥緣，斯道莫之貴」作結。

總上，子顯對〈夷夏論〉的判釋，及其於「夷夏論爭」所提供的思想解方，其思維底蘊乃基於：一、以生、佛感應之無所不及論「佛」統「九流」，「即真是俗」；二、批評道教「虛無自然」，聖果非由學至之說，致使其修仙非能真「無為」，從而肯定佛法「三報」論之積習成聖。<sup>89</sup>以如此明確的信念作為整部〈高逸〉列傳的「史臣曰」定案，呼應了本節前論所謂對傳統隱逸涵義之「後設基礎」的轉化，說出史家眼中的隱者高士，不再是傳統消極退隱的角色，而能積極地參與文化、宗教上的創化與對話。高逸之士於此，復有生死解脫的宗教他界關懷，而非僅是世域內消極的退避隱處問題，其心態、道術、學業，亦皆多了某種冥契經驗的實踐向度。也就是說，傳中所點明之「夷／夏」，「道／佛」之爭，及其間對於儒禮名教的附和或挑戰，顯然都已非士大夫單純之出處進退的問題，而是涵蘊了三教「本／跡」之辨，如何由倫理之「此界」上綱至宗教式之「他界」、夷夏之「跨界」等視域與觀念，蕭氏末後從「佛」統子學「九流」角度，嘗試就學術史的框限收攝諸說，以盱衡「高逸」一格人士出現在當代社會的意義，是相當有卓見的。

關於此事於史學史上的意義，筆者以為《南齊書》也是首次由編撰者明顯在「史臣曰」中表露自己的宗教信仰立場者，此開《史》、《漢》正史以來之先例，《後漢書》的作者范曄，雖然是出自奉佛世家，但順陽范氏歷范汪、

<sup>89</sup> 此處或引慧遠之〈三報論〉作為思想資源，「三報」乃指稱「現報」（此身受）、「生報」（來生受）與「後報」（多生受），慧遠認為現世中善人無善報，其原因乃在「現業未就而前行始應」，即須從跨越「三世」範限的角度來作解。相關論證，可參陳寧：〈慧遠《三報論》中的「現報論」解析〉，《中國哲學史》1997年第2期（1997年5月），頁62。

范寧、范泰後，子孫多不信佛，<sup>90</sup>《三國志》作者陳壽無佛教思想，《晉書》係唐人所撰則不論。扣除這些，唯《宋書》、《南齊書》為南朝人所作：《宋書》的編撰者沈約，即或是大法的信徒，卻亦不曾於其中發表屬於個人信仰自覺意義的申論，該書中較大篇幅的「類佛教史」記事，乃置入〈夷蠻〉列傳，而這一部分的書寫立場，卻也存在著灰色地帶，很可能是繼承前人何承天等之舊稿。<sup>91</sup>就這一點來說，蕭子顯的《南齊書·高逸》列傳明確地揭露其對道、佛論爭的評價，並基於個人信仰作出主觀的判釋，確有其獨特的「史識」。尤其相對於《宋書·夷蠻》只許佛教「別為一家之學」，且多存抑佛之事，<sup>92</sup>將佛教的發展作出僅係「九流」外之別家定位，子顯卻不將佛教與諸子並列，而是提出「以大苞小」、「即真是俗」的佛統九流主張，令「佛」為各家之「本」，並站在判釋諸家的高度來盱衡夷夏論爭，思想性與辨證性十足。相對於服膺政教傳統的史觀來說，確為前衛手筆，卻也正是四庫館臣所謂「牽於時尚，未能釐正」者，足見這樣的說法雖有突破，卻未必見容於傳統的史學觀念。

<sup>90</sup> 《宋書》：「曄常謂死者神滅，欲著〈無鬼論〉；至是與徐湛之書，云『當相訟地下』。其謬亂如此。又語人：『寄語何僕射，天下決無佛鬼。若有靈，自當相報。』」參卷 69，列傳第 29〈范曄〉，頁 1828-1829。相關議題福井重雅有過考論，參氏著：〈范曄と佛教〉，收入《牧尾良海博士頌壽記念論集（中國の宗教・思想と科學）》（東京：國書刊行會，1984 年），頁 383-398。作者甚至認為范曄無神論的立場，影響到范縝〈神滅論〉的著作。

<sup>91</sup> 說參范家偉：〈《宋書·夷蠻傳》與夷夏論〉，《新國學》2000 年第 1 期，頁 395-397。

<sup>92</sup> 參《宋書》，卷 97，列傳第 57〈夷蠻〉，頁 2386-2391。該傳串連佛教東流以來的反佛言論與沙汰論述：如蕭摹之的禁銅奏議、晉宋以來的沙門敬王議……等，最大篇幅的議論乃慧琳的〈均聖論〉，對當代佛法的訛濫多表批評。據筆者考察，〈均聖論〉的揄揚者即為何承天，他在寫給宗炳的一封信中，即附抄〈均善論〉，何氏得其覆信後，於所撰〈答宗居士書〉（另題名〈釋均善難〉）中，曾謂佛經乃「善九流之別家」，參《弘明集》，卷 3，頁 129。此與〈夷蠻傳〉中謂佛道「別為一家之學」的觀念幾乎雷同，就這一點而言，且不說別的篇章，僅就《宋書》舊稿之相關部分，其原撰者乃何承天的可能性相當地大。

#### 四、「佛教元素」敘事中的「聖」與「俗」之辨

傳統正史之筆書，本以政治事功的剪裁表述為主，輔以懲惡揚善之人倫鑒戒，而所謂「牽於時尚」，以後世正統史學的批判角度來看，此中「牽」自有「拘牽」之意，唯若摒除此見，「牽」亦可以「關涉」義平視之。無論何者，子顯之「牽於時尚」既有對顯於傳統的自覺面，亦有隨順於耳聞目見的因任面。後者似可覺、亦可不覺（或微覺），即或不覺，因任史事之推移而筆之於書，亦能發現歷史自體發展的特殊性，這使得《南齊書》於短短廿餘年記事，佛教元素於偶、必然下滲入而積澱至俗事載記之相關脈絡中，即使「未能釐正」，卻亦不失有某種適時而相對客觀之文化史意義。此中尤其反映了在「大歷史」動線中窺見宗教的影迹，致使歷史事件的因果與宗教的現象、思維相涉，筆者以為這亦可為宗教現象學的「聖」與「俗」之辨提供另一種可能的解讀。<sup>93</sup>是以本節在相關議題之取徑上，姑且以空間上之「寺宇」結合身分上的「僧人」，乃至「神異僧」之預言，作為探討的主眼，據以繫聯箇中深蘊之意義結構，並探掘歷史文本中佛教元素之敘事，及所可能引發讀者於「聖」、「俗」觀念交涉下的觀照與省思。

<sup>93</sup> 本文「聖」與「俗」交涉的觀念，基本上援自伊利亞德（Mircea Eliade）宗教現象學的觀念，尤其著重伊氏所認為「聖」與「俗」的辯證意義，並非指單取某個宗教信仰顯現出來的神聖現象作為唯一的對象：「過去將宗教經驗界定在隸屬於某一種宗教傳統的信念與儀式現象所進行的分類，對伊利亞德而言顯然是狹隘不足的，他希望打破以宗教傳統或宗教制度作為宗教活動唯一的界定範圍，轉變為以就是生活裡最根本的活動作為『宗教的』範圍。」說參（羅馬尼亞）伊利亞德著，楊素娥譯：《聖與俗——宗教的本質》（臺北：桂冠圖書公司，2000年），頁292-293。這意謂無論從「空間」、「時間」、「大自然」中，都可能有的探討聖顯的可能，而神聖的特質經常是透過「世俗」顯現在人實際生活的處境，「聖」與「俗」其實是我們生活的一體兩面。

### (一) 世變下「寺宇空間」與「僧人」之身分轉換

永明時期亦不乏僧人作亂情事：

(永明)十一年，建康蓮華寺道人釋法智與州民周盤龍等作亂，四百人夜攻州城西門，登梯上城，射殺城局參軍唐穎，遂入城內。……玄邈率百人登城便門，奮擊，生擒法智、盤龍等。<sup>94</sup>

法智為何謀亂？原因不詳，劉宋時期，類此情事已屢見不鮮，南北朝文獻亦不時存在著僧人謀反案一類的記事，<sup>95</sup> 由此不啻反映了僧者、寺宇與世俗交涉的特性，尤其寺宇在當時也屢成行軍屯兵的暫駐之所：

領軍蕭坦之屯湘宮寺，鎮軍司馬曹虎屯清溪大橋，太子右衛率左興盛屯東府東籬門。<sup>96</sup>

此係東昏侯（蕭寶卷，483-501）永元元年（499）事，時蕭遙光（468-499）聚兵欲謀反，未入臺城，東昏下令戒嚴，並命徐孝嗣屯衛宮城，而蕭坦之奉命假節督六軍討伐蕭遙光，即以「湘宮寺」作為據點；遙光手下被禁衛軍攻克，事敗，於其自家小齋中被斬首。事亦同見〈蕭坦之傳〉。這些並非有意以佛教視野為主的書寫，其中佛教元素的出現，純係因任史實之適時呈現，但如果將眼光聚焦於「寺宇」、屯兵與世變，就會發現，這種敘事結構並非偶然：

（崔慧景）性好談義，兼解佛理，頓法輪寺，對客高談。……慧景妻女亦頗知佛義。<sup>97</sup>

同事亦參何點本傳：

永元中，京師頻有軍寇，（何）點（欲）〔嘗〕結裳為袴，與崔慧景共

<sup>94</sup> 《南齊書》，卷 27，列傳第 8〈王玄載·弟玄邈〉，頁 511。

<sup>95</sup> 《宋書》，卷 97，列傳第 57〈夷蠻〉：「世祖大明二年，有曇標道人與羌人高閻謀反。」頁 2386。關於南北朝僧人亂政事跡之整理，可參呂思勉：《讀史札記》（臺北：木鐸出版社，1983 年），〈僧徒為亂〉章，頁 973-981。

<sup>96</sup> 《南齊書》，卷 45，列傳第 26〈宗室·始安貞王道生·子遙光〉，頁 790。

<sup>97</sup> 同前註，卷 51，列傳第 32〈崔慧景〉，頁 876-877。

論佛義，其語默之跡如此。<sup>98</sup>

永元二年（500），崔慧景（438-500）因反東昏而叛亂圍城，京城人心惶懼，朝廷之軍頗有望風畏逃者，適於此時，崔氏威逼何點出城，於法輪寺與之談講佛義，此事於南朝史上罕見。概「法輪寺」乃何點祖父何尚之檀施所造，亦堪視為其家寺，《南朝寺考》：

法輪寺，在覆舟山下，亦何尚之所造也。寺成，請釋志道居之。至齊時，何點以其為家寺，常居於此。竟陵文宣王就見之。後崔慧景反，圍宮城，屯兵寺前，以其精通佛理，逼與談義。真六朝人戎服談玄之結習焉。<sup>99</sup>

何點本已隸於〈高逸〉，南朝隱者之常居寺宇，另如點兄何求亦曾「寄住南澗寺」，<sup>100</sup>宗測絕賓友於舊宅「永業寺」，皆將寺宇作為棲志修道、遁脫塵俗的寄托之所，此雖為離俗體空之場，卻也是聖、俗交涉的開放之場，是以方造就了何氏不得已的「語默之跡」。寺宇作為「複維度」的空間，這包括取決於主體意向投射的空間特性，也包括其無法完全脫離人間地理建構的現實性。永元時期的法輪寺內外，是隨處充滿戰火與荒野的人間世，<sup>101</sup>俗人眼中的寺宇，正可透過其適合「高逸」隱處或僧人修行的特性，作為方便其行動之掩蔽。崔慧景威逼何點在其中闊論佛理，藉機附庸風雅，正屬此例。同樣的，素向奉法的蕭穎胄（竟陵王蕭子良之子，462-501）也在當時反東昏的陣營中，同是藉助僧團之力，並利用寺宇作為其屯金以備起義的空間：

（蕭）穎胄有器局，既唱大事，虛心委己，眾情歸之。……長沙寺僧業富，沃鑄黃金為龍數千兩，埋土中，歷相傳付，稱為下方黃鐵，莫有見者，乃取此龍，以充軍實。<sup>102</sup>

<sup>98</sup> 同前註，卷 54，列傳第 35〈高逸·何求·弟點〉，頁 938。

<sup>99</sup> 清·劉世珩著：《南朝寺考》（臺北：新文豐出版公司，1987年），頁 50。本條下乃輔以《南史》、《南齊書》與《讀史方輿紀要》等相關記事加以考證。

<sup>100</sup> 《南齊書》，卷 54，列傳第 35〈高逸·何求〉，頁 937-938。

<sup>101</sup> 《南史》對同事這樣記載：「永元中，崔慧景圍城，人間無薪，點悉伐園樹以贍親黨」，卷 30，列傳第 20〈何點〉，頁 789。

<sup>102</sup> 《南齊書》，卷 38，列傳第 19〈蕭赤斧·子穎胄〉，頁 667。

事緣穎胄隨蕭寶融（和帝，488-502），在荊州夥同蕭衍起義，其間厲兵秣馬，徵集糧草，囤聚物資，長沙寺僧多暗助之，尤於籌備軍費，出力甚多。這反映了南朝僧團饒富經濟資源之事實。穎胄奉佛，向好文義，其與荊州佛教的因緣亦深，<sup>103</sup> 這或成為長沙寺願意挹注資金以助成其事之主因。值得注意的是，此前於高宗蕭鸞（452-498）時期，昭胄亦嘗變形為道人逃離京城：

及陳顯達起事，王侯復入宮。昭胄懲往時之懼，與弟永新侯昭穎逃奔江西，變形為道人。崔慧景舉兵，昭胄兄弟出投之。<sup>104</sup>

齊末變亂時起，高宗因顧慮宗室外應，故屢「召諸王侯入京」，欲以威脅挾持，致使「高、武王侯居常震怖，朝不保夕」。<sup>105</sup> 陳顯達（427-500）起兵，昭胄恐懼，故假扮僧人遁逃出城以避禍。僧人修行所在之寺宇於是成為流土掩避的空間，士人或變改為僧人形象以障人眼目，成為逃脫保命的護身符，這在當時乃屬常有之事，如崔覺、茹法亮（435-498）亦嘗為此。<sup>106</sup> 當中自然也包括僧人在戰亂時對士人提供保護：

司空徐孝嗣亦崇其行解，奉以師敬。及東昏失德，孝嗣被誅，子緄逃竄避禍，順身自營護，卒以見免。緄後重加資俸。一無所受。<sup>107</sup>

前節曾論及永明時期，蕭子良嘗命孝嗣「掌知」佛事。士、僧之相依，不僅僅是士人單方面地供施、護持佛法，當其面臨危急時，僧人也可能為這些長期以

<sup>103</sup> 如其曾供養荊州僧人釋明徹，《續高僧傳》：「齊太傅蕭穎胄深相欽屬，及領荊州，攜遊七澤，請於內第開講《淨名》。……及蕭氏將薨，贈別塵尾軟几；徹以遺命所留，憑撫以盡其壽。」卷 6，義解二〈梁揚都建初寺釋明徹〉，頁 202。

<sup>104</sup> 《南齊書》，卷 40，列傳第 21〈武十七王·竟陵文宣王子良·子昭胄〉，頁 702。

<sup>105</sup> 同前註。

<sup>106</sup> 「（崔）覺亡命為道人，見執伏法。」同前註，卷 51，列傳第 32〈崔慧景〉，頁 877；茹法亮之事：「孝武末年，作酒法，鞭罰過度，校獵江右，選白衣左右百八十人，皆面首富室，從至南州，得鞭者過半。法亮憂懼，因緣啟出家得為道人。明帝初，罷道。」同前註，卷 56，列傳第 37〈倖臣·茹法亮〉，頁 976。

<sup>107</sup> 《高僧傳》，卷 8，義解五〈梁山陰雲門山寺釋智順〉，頁 335。

來對其友善的護教人士提供暫棲之地，這是佛法與政治的微妙關係，是僧人關懷時局的另類方式。但如此一來，不免亦間涉俗事，甚至成了政治角力的隱形因素。而作為「神聖空間」之佛門淨地，卻也可能是帝國政治版圖所欲掌控的一部分；固然，佛教或就此順水推舟，因勢利導以發揮其於人間世無所不入之影響力。只不過在撰史者眼中，這樣的影響力，也不盡然是正面的：

宋世道人楊法持，與太祖有舊。元徽末，宣傳密謀。昇明中，以為僧正。

建元初，罷道，為寧朔將軍，封州陵縣男，三百戶。<sup>108</sup>

楊法持利用僧人的身分作為密謀的方便，其於宋世為「僧正」，齊世則罷道任「將軍」，這樣的身分轉換，反差過大；從「與太祖有舊」的線索看來，他或是利用自己僧正的身分，以綱維僧團之便來暗中資挹反宋勢力。對於劉宋政權而言，此可視為僧人謀反事；然蕭齊一立，即還俗佐助當朝軍事，宗教信仰全然埋沒，楊氏後亦坐罪削封，於「聖」不得，於「俗」亦失，故《南齊書》特地置其事於〈倖臣〉篇，不是沒有道理。

## （二）寺宇中的祥瑞與僧人預言

中古時期之佛法與政治，所涉甚深，面向亦廣，佛寺竟亦有成為讖語、預言乃至異象之寄託空間者：

（永明）七年，越州獻白珠，自然作思惟佛像，長三寸。上起禪靈寺，置剎下。<sup>109</sup>

世祖起禪靈寺初成，百姓縱觀，或曰：「禪者授也，靈非美名，所授必不得其人。」後太孫立，見廢也。<sup>110</sup>

蕭蹟之施立禪靈寺，係自南方所貢白珠之顯像而來。禪靈寺初成，從隨處參觀的百姓口中流傳出一種說法，認為「禪靈」意指「所授非美」，而後永明十一

<sup>108</sup> 《南齊書》，卷 56，列傳第 37〈倖臣·紀僧真·楊法持〉，頁 975。

<sup>109</sup> 同前註，卷 18，志第 10〈祥瑞〉，頁 366。

<sup>110</sup> 同前註，卷 19，志第 11〈五行〉，頁 381。

年(493)蕭蹟駕崩，其長孫蕭昭業(473-494)、次孫蕭昭文(480-494)，不到一年之間就分別被廢為鬱林王、海陵王。當初口耳之語，竟亦成讖。唯史書中「預言書寫」的成立，係沿襲說者綜覽全局因果之「結果論」式的重新詮釋，致使「禪靈寺」之名，即攸關齊室之天命興衰。或者，反過來說，當代之讖語、預言，在南朝時期，已多有透過寺宇、僧伽作為管道流通傳布之跡象。<sup>111</sup>

實齊室之興，亦與寺、僧所受之瑞應乃至讖語有關，《南齊書·五行》：

宋泰豫元年，京師祇垣寺皂莢樹枯死。昇明末，忽更生花葉。《京房易傳》

曰：「樹枯冬生，不出二年，國喪，君子亡。」其占同。宋氏禪位。<sup>112</sup>

「祇垣寺」（祇洹寺），宋初范泰(355-428)所立，係當代京師之佛教義學中心。以寺中皂莢樹枯而復生，作為災異舊說之當代表徵與註解，象徵齊代宋立。至是，寺宇之景物，儼已成當代異象演示與詮釋的絕佳觸媒，甚至亦有以立寺之日為齊帝受禪之時的印證，《南齊書·祥瑞》：

昇明三年，有沙門玄暢於山丘立精舍，其日，太祖受禪日也。<sup>113</sup>

此事亦詳見《高僧傳》：

至昇明三年，又遊西界，觀矚岷，乃於岷山郡北部廣陽縣界，見齊后山，遂有終焉之志。仍倚巖傍谷，結草為菴。弟子法期見神人乘馬，著青單衣，繞山一匝，還示造塔之處。以齊建元元年四月二十三日建剎立寺，名曰齊興。正是齊太祖受錫命之辰，天時人事，萬里懸合。……前冬至此，訪承爾日，正是陛下龍飛之辰。蓋聞道配太極者嘉瑞自顯，德同二儀者神應必彰，所以河洛眊有周之兆，靈石表大晉之徵。伏謂茲山之符

<sup>111</sup> 嚴耀中：「獨樹一幟的佛教卜、讖以寺廟殿堂為依託，因果宿命為依據，……占有了傳統卜、讖很大一部分陣地。」說參氏著：〈魏晉南北朝時期的占卜與佛教〉，《史林》2000年第4期，頁17。該文認為中古時期原佛法、神通與傳統之相卜讖言結合，係「佛讖中國化」，乃至僧人亦具一定程度的巫卜角色，遂於宗教傳播、政治、民間社會的運用上產生廣遠的力量。

<sup>112</sup> 《南齊書》，卷19，志第11〈五行〉，頁369。

<sup>113</sup> 同前註，卷18，志第10〈祥瑞〉，頁352。

驗，豈非齊帝之靈應耶？<sup>114</sup>

玄暢素有「占記吉凶，靡不誠驗」之事，在《高僧傳》中這種預知性格使其先是婉拒了文帝禮聘其為太子師之請，而後「太初事故，方知先覺」。宋季世亂，玄暢遠舉至蜀地，因神人指示，遂造塔立寺，名「齊興寺」，此事據其自陳，適與齊帝受命相應，故有所謂齊室之興，係「茲山之符驗」：「茲山」者，乃岷山郡之「齊后山」，山中復有神人啟示之處，係「齊興寺」所在。從聖山進一步聚焦至聖地、福地，某種程度也是一種天啟「揀選」、「印證」之過程。<sup>115</sup>關於箇中之天命所歸，兼及俗世政權治亂興衰的印證，此種「二域雙兼」模式，不得不說是相當值得留意的現象。<sup>116</sup>從宗教文化的角度來看，與其說這是新政權有賴於宗教性的瑞應，不如說佛教也透過依附傳統陰陽祥瑞說來附會世教，其目的自然不僅止於作為地方僧團安立之說辭而已，或更在取得新政權之認可與協贊，使其信仰能更順利地在地深耕流布。

至是，相對於傳統之讖緯，佛教在中古時期儼已成為當代瑞應展演的新宗教，與傳統順天應時之政治學作出了巧妙的結合。唯若就正統佛教究竟意義的立場，並不允許僧人占卜，《涅槃經》：

終不瞻相手、足、面目，不以爪鏡、芝草、楊枝、鉢盂、鬘鬘而作卜筮，

<sup>114</sup> 《高僧傳》，卷8，義解五〈齊蜀齊后山釋玄暢〉，頁315。

<sup>115</sup> 此處所謂的「揀選」、「印證」之說，啟發自伊利亞德的理論，從「空間」所存在「聖」與「俗」之兩種存在模式來看，宗教人接受各種建構神聖空間之不同方法中，其中一個關鍵便是「記號」或各種可能開放的圖像，在同質性的混沌空間中凸顯「定點」（the fixed point）與定向（orientation），從而形成「非同質性」的斷裂點（interruptions）或突破點（breaks），伊氏認為神聖空間之成立並非由人們可以自行選擇，而是神聖自己彰顯的結果，並藉由神秘記號的協助去尋得，說參《聖與俗——宗教的本質》，頁71-79。筆者「揀選」、「印證」說，強調的即是這種「聖」之自顯與訪尋聖地的行者間秘契感通之過程。

<sup>116</sup> 此種模式從劉裕代晉即已有之，參劉苑如：〈嵩山受壁／長安開霸——劉裕英雄試煉與創業神話敘述〉，《道教研究學報：宗教、歷史與社會》第10期（2018年），頁87-123。本文認為劉裕創業劉宋的英雄神話，反映了中古以來所承繼漢代讖緯的餘緒，在兼具力、命與禮的禪代模式之外，更加入佛、道因素，從而構成一套新天命觀。

亦不仰觀虛空星宿，除欲解睡。<sup>117</sup>

此究是佛陀遺訓，隱涵著「聖」與「俗」的基本界別。然佛教傳至漢地，不曾斷絕使用中土讖緯的話語、意象與思維模式，來適應本地人熟悉的意識型態和文化心理框架，以回應當時的政治、社會處境，甚至用此來解釋佛經。<sup>118</sup> 撇除經典不談，就空間上「聖」與「俗」交涉的意義來說，「齊興寺」所象徵的卻是天命的符驗，不僅是玄暢的弘法事業，亦為齊祚興起的標誌，此無寧擴大了傳統神聖空間的示現效應。即便開國後，透過僧人揭露齊世天命正統之瑞應者亦所在多有，《南齊書·祥瑞》：

（永明二年）十一月，虜國民齊祥歸入靈丘關，聞殷然有聲，仰視之，見山側有紫氣如雲，眾鳥回翔其間。祥往氣所，獲璽方寸四分，獸鈕，文曰「坤維聖帝永昌」。送與虜太后師道人惠度，欲獻虜主。惠度觀其文，竊謂「當今衣冠正朔，在於齊國」。遂附道人惠藏送京師，因羽林監崔士亮獻之。（永明）三年七月，始興郡民龔玄宣云，去年二月，忽有一道人乞食，因探懷中出篆書真經一卷，六紙，又表北極一紙，又移付羅漢居士一紙，云從兜率天宮下，使送上天子，因失道人所在。<sup>119</sup>

北朝百姓「齊祥」獲璽，經僧人惠度鑒定，璽文所示之正統，當歸齊。會度是北朝僧人，其詮說之不為虜，以示天意公正。<sup>120</sup> 這樣的敘事，從「齊祥」姓名開始，即顯得可疑，姑且不論是否有意鋪陳，至少也巧合得有些不尋常，在今日看來，都算是天命印證之敘事結構的一部分。更值得注意的是，獲璽次年，

<sup>117</sup> 劉宋·慧嚴等依泥洹經加之：《大般涅槃經》，卷 11，〈聖行品第十九之一〉，收入《大正藏》第 12 冊，頁 674c。

<sup>118</sup> 相關研究，可參呂宗力：〈當佛教遇到讖緯：中古早期中國的一次宗教邂逅〉，收入蒲慕州、德雷克、瑞麗主編：《舊社會·新信仰：中國與羅馬的宗教轉化（西元一至六世紀）》（臺北：聯經出版社，2021 年），頁 135-147。

<sup>119</sup> 《南齊書》，卷 18，志第 10〈祥瑞〉，頁 363-364。

<sup>120</sup> 從當時南北朝發展的客觀歷史情況來說，永明二年（484）時值北魏孝文帝太和八年，馮太后攝政，「惠度」應即為其所禮事之僧淵弟子「曇度」。當時北魏的漢化運動已經展開，唯離永和十七年（493）遷都洛陽尚有數年時間，此或是天意正統所歸乃在南朝而不在北朝的原因。

又從另一位乞食僧人處得到來自兜率天宮之數紙真經等書紙，由其中所欲上表寄付之對象來看——北極（太乙北辰）與羅漢居士，已有傳統術數與佛教聖僧信仰雜揉之影子，而成為當代讖記特有之語境組成元素。僧人作為歷史上識別此種特殊祥瑞內容或符讖話語的解讀者，適因其具有情無取捨的超越性，尤其「乞食僧人」跡不可測的神異性格更值得關注。

此外，亦有僧人預言轉禍為福者，事見蕭惠開：

初，惠開在益州，土反，被圍危急，有道人謂之曰：「城圍尋解。檀越貴門後方大興，無憂外賊也。」<sup>121</sup>

惠開家素事佛，<sup>122</sup>此概是劉宋時期任益州刺史事，時遇土著反亂，有道人卻預言可解危無虞，連帶其門吏（指紀僧真）將歷顯貴。僧傳中曾記載惠開敬事邵碩，碩於宋世遊歷蜀地，「及往蠻中，皆因事言謔，協以勸善」，時人或視其言行舉止所示為「讖」，<sup>123</sup>蜀地官員亦曾與碩游處言事，故推測此處正史所敘之「道人」或即為邵碩。

與先前史書相同，《南齊書》同樣有歷記祥異的傳統。南齊一朝時間雖短，相關方面記錄卻仍舊不少，尤其出現於佛教寺宇的比例漸增，可謂別具意義。<sup>124</sup>概異徵多係天命啟示，也攸關人類行為的因果，此本不待佛法意象

<sup>121</sup> 《南齊書》，卷 56，列傳第 37〈倖臣·紀僧真〉，頁 972-973。

<sup>122</sup> 事參《宋書》：「丁父艱，居喪有孝性，家素事佛，凡為父起四寺，南岸南岡下，名曰禪岡寺，曲阿舊鄉宅，名曰禪鄉寺，京口墓亭，名曰禪亭寺，所封封陽縣，名曰禪封寺。調國僚曰：『封秩蓋鮮，而兄弟甚多，若使全關一人，則在我所讓。若使人人等分，又事可悲恥。寺眾既立，自宜悉供僧眾。』由此國秩不復下均。」卷 87，列傳第 47〈蕭惠開〉，頁 2200。其承父爵為封陽縣侯，曾捐出封祿全數予寺僧，而不留給蕭氏子弟。

<sup>123</sup> 參《高僧傳》，卷 10，神異下〈宋岷山通雲寺邵碩〉，頁 388-389。

<sup>124</sup> 據筆者統計，劉宋（420-479）近六十年期間中，依《宋書》所載，僧人卜筮或出示讖記、祥瑞者共七處（僧祭、釋曇標、道方、釋僧含、某神異沙門、法稱、余山道人、竺曇林），於寺宇出讖記、祥瑞者，共四處（建康新亭寺、襄城无量寺、鍾山延賢寺、建康靈耀寺），相較之下《南齊書》記廿餘年，相關記事比例之高，可以推知佛教界所出之讖記、符瑞，確有漸為人所留意而與正史合流之趨勢。

之涉入。但如前述象徵劉宋「國喪，君子亡」之「樹枯冬生」的異象彰顯於「祇洹寺」，從藉助京師佛門重地所在，來傳布這類天命興衰之重大訊息，以推昇預言意義之超越性與可靠性來看，似乎也就不純屬偶然。若涉及特定行為，就更是如此，《南齊書·五行》：

建武初，始安王遙光治廟，截東安寺屋以直廟垣，截梁，水出如淚。<sup>125</sup>  
《南齊書·祥瑞》：

（永明）九年，秣陵縣鬪場裡安明寺有古樹，眾僧改架屋宇，伐以為薪，剖樹木裏，自然有「法大德」三字。<sup>126</sup>

「廟」是巫覡祠祀場所，與佛教信仰所在的「寺」不同，<sup>127</sup>始安王遙光雖亦曾師禮僧人，<sup>128</sup>但也曾為「治廟」而斲截東安寺屋梁，致寺梁如淚出水，此係損「佛」益「巫」之應。至於安明寺伐古樹以改建屋宇，乃有「法大德」之應。「大德」，覺者也，無論是古樹自體被析分為建造寺宇之用材，或僧人之復治此事，皆大有效法覺者之意。

至於某些異徵，係傳統所常見而偶發於寺宇之場合者，《南齊書·祥瑞》：

（建元二年）淮陰縣建業寺梨樹連理。<sup>129</sup>

（永明）七年，主書朱靈讓於浙江得靈石，十人舉乃起，在水深三尺而

<sup>125</sup> 《南齊書》，卷 19，志第 11〈五行〉，頁 370。

<sup>126</sup> 同前註，卷 18，志第 10〈祥瑞〉，頁 360-361。

<sup>127</sup> 以《高僧傳》為例，言「廟」，多為傳統信仰所屬，如伍子胥廟（〈興福·釋僧亮〉）、張敬兒故廟（〈唱導·釋道儒〉）、共卽亭湖廟（〈譯經上·安世高〉）、大社樹下神廟（〈義解·釋法安〉）、嶺山廟（〈義解·釋法度〉）、山陰廟（〈習禪·竺曇猷〉）、太山祠旁某廟（〈誦經·釋法相〉）等。「廟」多為祭祀傳統鬼神之所，故亦有「巫」。唯「廟」前若冠以「寺」或「塔」（如言「寺廟」、「塔廟」）則多屬佛教。對於「寺」、「廟」之混言，反映了某種佛教收編渡化傳統地方信仰後的現象，多可以「通名」視之。

<sup>128</sup> 《高僧傳》：「度與紹並為齊竟陵王子良、始安王遙光恭以師禮，資給四事。」卷 8，義解五〈齊琅琊山釋法度〉，頁 331。

<sup>129</sup> 《南齊書》，卷 18，志第 10〈祥瑞〉，頁 359。

浮，世祖親投于天淵池試之，刻為佛像。<sup>130</sup>

（永明）九年八月，甘露降上定林寺佛堂庭，中天如雨，遍地如雪，其氣芳，其味甘，耀日舞風，至晡乃止。爾後頻降鍾山松樹，四十餘日乃止。<sup>131</sup>

木生連理，本非罕見，然古人視此自然現象為祥瑞；值得注意的是，這種祥瑞在僧傳中亦成為某種神異敘事的一部分，頗有合印度聖跡與中國祥瑞為一之意味。<sup>132</sup> 而心之所之，故浮海靈石，遂能刻成佛像；至於甘露，亦為傳統瑞徵，此徵顯於佛寺，無寧豐富了寺宇作為「神聖空間」的涵義。從文化史的角度來看，這些記錄固然是佛教已普滲於各層面的反映，同時亦未嘗不可視為傳說者（某部分也可視為傳統文化之詮釋者）或為政者主動選擇了當時流行的佛教，作為展演其時代性新義的場域，適可看出傳統讖緯思想無可禁絕的生命力。而符瑞、異象在官方、民間廣泛的流傳，依託於佛教寺宇現成的環境，作為預言發生的起點，與佛教在中古的普遍性流布同為一體的兩面。就前者而言，史筆有此，係承襲說者之傳語，亦是因任佛法於歷史發展過程中自然滲入各領域的結果；就後者而論，讖記、符瑞出自佛教界，確有漸為人所留意而與世局興衰合流的趨勢，從而造就傳統文化與佛法間彼此互詮共生之視界。藉由這樣的口傳與書寫，適突破了寺宇「聖」與「俗」的固有界限，無寧成為另種複合性之聖俗世間。

### （三）寶誌與江泌

寺宇成為異象寄託之所，僧人也成為出示讖記、識別異徵的預言家或解讀者，此一現象南朝漸多，箇中亦多與佛教感通性格或神異成分有關。這種書寫

<sup>130</sup> 同前註，頁 366。

<sup>131</sup> 同前註，頁 361。

<sup>132</sup> 尤其印證在「亡身」科的僧人身上，僧傳多記載僧人於燒身處，以生雙樹作為印證，而被視為如佛陀入滅之娑羅雙樹，如劉宋僧人釋僧瑜於燒身後，其房中生雙梧，根枝豐茂，遂成連理，「識者以為娑羅寶樹」，參《高僧傳》，卷 12，亡身〈宋廬山招隱寺釋僧瑜〉，頁 452。釋慧紹於燒身前，特囑同學：「吾燒身處，當生梧桐，慎莫伐之。其後三日，果生焉。」參同卷，〈宋臨川招提寺釋慧紹〉，頁 450。

意識，某種程度也是子顯「深信冥緣」之性格或意念投射之所在，此中也包括了無所掛搭的神異僧，如寶誌，《南齊書·孝義》：

母亡後，以生闕供養，遇鮭不忍食，食菜不食心，以其有生意也。……  
建武中，明帝害諸王後，泌憂念子琳，詣誌公道人問其禍福。誌公覆香  
鑪灰示之，曰：「都盡。無所餘。」及子琳被害，泌往哭之，淚盡，繼  
之以血。親視殯葬，乃去。<sup>133</sup>

此係將當代政治人事之因果，藉由宗教識語以尋解之另一證，亦提供了當代神異感通見證之寶貴訊息，子顯很可能是寶誌信仰較早期的傳播者之一，從很多跡象來看，他本應即是誌公之崇拜者，對其人其事之掌握，另見所撰〈御講金字摩訶般若波羅蜜經序〉：

先是保誌法師者，神通不測，靈迹甚多，自有別傳。天監元年，上始光  
有天下，方留心禮樂，未遑汾陽之寄。法師以其年九月，自持一麈尾扇  
及鐵錫杖奉上，而口無所言。上亦未取其意，於今三十餘年矣。其扇柄  
繫以小繩，常所綰楔，指迹之處，宛然具存。至是，御乃鳴錫昇堂，執  
扇講說，故知震大千而吼法者，抑有冥符。<sup>134</sup>

天監元年（502）九月，梁武帝初登位，寶誌贈予其一只麈尾扇及鐵錫杖，當下受者尚未能領會其意；嘗試解構相關符碼：「麈尾」，在六朝時期是講座權威者所持，<sup>135</sup>而僧人受持「錫杖」者，則是智、德彰顯的象徵，係「聖人之表式，賢士之明記」，亦為「趣道法之正幢」，可「建念義之志」，<sup>136</sup>似乎是誌公對蕭衍未來將成為以皇帝菩薩身分講經護法之預示。如此意涵，直到

<sup>133</sup> 《南齊書》，卷 55，列傳第 36〈孝義·江泌〉，頁 965。

<sup>134</sup> 《廣弘明集》，卷 19，237a。

<sup>135</sup> 參拙著：《南朝清談——論辯文化與三教交涉在南朝的發展》（臺北：臺大出版中心，2020 年），頁 126。

<sup>136</sup> 在一部東晉譯出的《得道梯橙錫杖經》中：「汝等今當受持錫杖。所以者何？是錫杖者，名為智杖，亦名德杖。彰顯聖智，故名智杖；行功德本，故曰德杖。如是杖者，聖人之表式、賢士之明記、趣道法之正幢、建念義之志，是故汝等咸持如法。」參失譯：《得道梯橙錫杖經》，《大正藏》，第 17 冊，頁 724a。

三十餘年後的中大通講座，才漸漸為撰史者所知。子顯特筆書此事，亦算是接續其撰述《南齊書》之後，個人對誌公信仰的進一步認識。

回到本傳，江泌「食菜不食心」，已是奉行戒殺而蔬食之極端作法，子顯將奉法茹素與傳統孝義結合，述其詣誌公問南康王蕭子琳（485-498）禍福，顯見江氏亦信誌公，從而點出江氏一門奉法之另一線索。考泌之女「尼子」年在齟齬，曾於閉目靜坐時，突因天啟降感而口誦佛經，其流暢與通利猶如宿習，從此之後，京都道俗咸傳其異，如此口誦所出之經典而令人寫出者，共二十一種凡三十五卷之多，事見僧祐《出三藏記集》。<sup>137</sup>說穿了，尼子無師自通，成為「天語」的出口，<sup>138</sup>江家亦成為感通降啟的現場。

〈江泌〉傳中寶誌之一語成讖，正說出「神異」成為該傳中極為特別的元素，此事甚至可補慧皎《高僧傳》之不足。作為神異僧的典型代表，誌公無疑是當時同類高僧的典型，如其跨界士、庶，混跡民間，可謂貼近地氣；唯亦行止無定，能作分身而莫測高深。是以其性情舉止看似體現人性，卻又多行神異，並以此隨機應化，正可謂於「人性」中彰顯「神性」，係於「常」與「反常」之間合「道」的典型，這也是寶誌在當時廣受人們推尊、敬事的主因。<sup>139</sup>而

<sup>137</sup> 《出三藏記集》，卷5，〈新集安公注經及雜經志錄第四〉，頁230-231。

<sup>138</sup> 康若伯（Company, Robert）曾經從比較宗教的視角，透過經典形成的觀點，來看佛教知識形成的起源在梵、漢「翻譯」（Translation）之外，另有一種「啟示」（Revelation）的理解方式，其中某些經卷或內在的洞見，是透過上天的佛陀或菩薩的啟示而獲得，這些故事的特徵包括自證（self-authenticating）與應驗（confirmatory）的特色。且被授予經書的對象並非博學、精通胡語的僧人，而是年輕女性、文盲、知識份子、普通人等等，這些對象都缺少梵文或是中文佛典的知識，顛覆了傳統仰賴譯者將經典翻譯成中文才能在中國發揮作用的傳授歷程，從而跨越了知識的鴻溝。康氏之見，可對中古時期佛教疑偽經的研究，提供另一種文化史解讀的徑路。Company, Robert. "Buddhist Revelation and Taoist Translation in Early Medieval China." *Taoist Resources* 4.1 (1993): 1-30.

<sup>139</sup> 參慧皎：《高僧傳》，卷10〈梁京師釋保誌〉，頁394-397。誌公於後世甚至成為「聖僧」，關於中古的「聖僧」定義與由來，請參劉淑芬：〈中國的聖僧信仰和儀式（四—十三世紀）〉，收入康豹、劉淑芬主編：《信仰、實踐與文化調適》（臺北：中央研究院，2013年），頁139-188。

從傳聞所記「覆香」以示讖一事來看，乃游於歷史與信仰傳說之間，統合以言之，類此神異僧出現在歷史的現場，如鴻爪雪泥，隱涵了破除「聖」與「俗」二元對立的意義；從宗教方的角度來說，它迴向了僧者融智慧於方便，即世俗以顯真的特性，在看似不依經律，不依僧團而有違常行中，隱涵了破定見，破依修傳統之一面，從而拆解了宗教權威流於形式教條的禁錮。這也正是《南齊書》首見寶誌，為其不拘一格而飄忽無常的言語、行迹，留下了一方烙印的主要意義，標明了當代宗教神異參與士、庶生活的特殊性，亦當是撰史者個人「深信冥緣」下特殊史識之展現。

## 五、結 論

本文依四庫館臣對《南齊書》「牽於時尚，未能釐正」之批判出發，分從此中所具體揭示之「祥瑞志附會緯書，高逸傳論推闡禪理」一語入手，作為檢證與探討作者史筆中佛教受容之主要面向。後世對蕭子顯這種書寫特點的批判，與《南齊書》相對於其它正史有著更高密度之佛教史蹟載錄的事實相應，一如〈周顒傳〉中所引用的〈勸令菜食書〉，相較於《南史》之點到為止，《南齊書》可謂不嫌繁瑣地全文引錄，顯然是有意識地將當時菜食的爭議大幅度地端上檯面，請問在正史中花那麼多篇幅去介紹某一文人對另一文人飲食癖好的批評，關「正史」什麼事？這是以政教事功為主的史觀會有的提問。撰史者顯然是被齊、梁時期士人間流行的菜食風潮之是非所拘牽而影響。又如在〈高逸〉「史臣曰」處，為當代夷夏論評作出判釋與總結，並抒發其「佛」統「九流」的定見，明言個己「深信冥緣」之信仰。無論是文本客觀面貌之呈現，抑或子顯主觀的陳述，在在說出了其特異於一般史家的鮮明立場。是以四庫館臣的批判，殆是認為作者已逾越了傳統史筆應有的矩度，道出了箇中所可能存在之某種觀念上的偏差，也間接地暗示了相對於此之一般正規撰史所當服膺的標準。

進一步而論，四庫館臣的批判，正啟示了吾人歷史沒有絕對客觀的事實，大凡所謂的「史實」，乃取決於各家撰述者於題材、觀點與視野選擇上的輕重

差異，這無寧也提供了某種按圖索驥的反思空間。至少吾人不宜輕易而結果論式地認為，大凡面對所有曾經給定的歷史，任憑由何人來書寫，都會如此固定而一成不變，這正與「文本的歷史性」、「歷史的文本性」有關。如果「時尚」只是個事實，拘牽之即意味著「釐正」性之不足，但這之間的認定仍有某種游移性與主觀性，至少仍存在著教統意識程度上的差異。此透過與同是南朝佛教徒沈約所編撰之《宋書》之對比即可瞭然，《宋書》只許佛教「別為一家之學」，子顯卻於《南齊書》中特彰「佛」統「九流」之見地，這種護法之言，出現在理應公正客觀或服膺於儒學道統信念之史評，在整個史學傳統是相當特殊的。此固有時代氛圍既前在而潛在地默化使然，卻也成為撰史者於有意、無意間之撰述標的所在，如子顯乃從此返視「永明佛教」的特性，將其無所不入的影響，一一浮上歷史的舞臺：從招致名僧，齋講論道之盛、貴族「斷殺」信仰的流行，乃至箇中實踐所呈現之歧出作法與多元詮釋，從而衍生出竟陵王蕭子良之留心文義與僧團管理等之奉法話語權制斷的現象，都成為而後蕭梁一朝乃至中古佛教之政教學理發展的基礎，此乃所謂「江左未之有」一語所點出者。雖然此中或有流弊，子顯即使未有「明言」之釐正，讀者卻亦可感受其隱寄微諷之意。筆者以為，「永明佛教」在其多面向之描摩之下，仍隱涵了以蕭梁文化高度檢視的借鑒意圖。

誠然，這樣的詮述視野，令人在「大歷史」的動線中窺見宗教的影迹，甚至不免出現了宗教神異與正史遇合之記錄，讓歷史的因果與宗教的現象、思維相涉，為「聖與俗」之辨提供了另一種可能的解讀。如是看似參雜，卻使得秘契經驗之零星「小傳統」，不致於湮沒在以政教、事功、官爵等龐大族譜的「大歷史」之剪裁表述中，從某個方面來看，反而讓一向僵化、固化的歷史，平添更多趣味的風景，或許亦乃拘牽時尚之另類好處。

（責任校對：王誠御）

## 引用書目

### 一、傳統文獻

- 失譯：《得道梯橙錫杖經》，收入《大正藏》，第 17 冊，臺北：新文豐出版公司，1983 年。
- 後秦·佛陀耶舍、竺佛念譯：《佛說長阿含經》，收入《大正藏》，第 1 冊，臺北：新文豐出版公司，1983 年。
- 劉宋·慧嚴等依泥洹經加之：《大般涅槃經》，收入《大正藏》，第 12 冊，臺北：新文豐出版公司，1983 年。
- \* 梁·蕭子顯：《南齊書》，北京：中華書局，2003 年。
- \* 梁·沈約：《宋書》，北京：中華書局，2003 年。
- \* 梁·釋慧皎撰，湯用彤校注：《高僧傳》，北京：中華書局，1997 年。
- 梁·釋僧祐：《弘明集》，臺北：新文豐出版公司，2001 年，影印金陵刻經處刊本。
- 梁·釋僧祐撰，蘇晉仁、蕭鍊子點校：《出三藏記集》，北京：中華書局，1995 年。
- \* 唐·李延壽：《南史》，北京：中華書局，2003 年。
- 唐·姚思廉：《梁書》，北京：中華書局，2003 年。
- 唐·房玄齡等：《晉書》，臺北：鼎文書局，1995 年。
- \* 唐·道宣：《廣弘明集》，收入《大正藏》，第 52 冊，臺北：新文豐出版公司，1983 年。
- \* 唐·道宣撰，郭紹林點校：《續高僧傳》，北京：中華書局，2014 年。
- 唐·道宣：《四分律刪繁補闕行事鈔》，收入《大正藏》，第 40 冊，臺北：新文豐出版公司，1983 年。
- 唐·歐陽詢編：《藝文類聚》，臺北：木鐸出版社，1974 年。

- \* 清·紀昀等纂：《欽定四庫全書總目》，臺北：藝文印書館，1997年。
- \* 清·趙翼：《廿二史劄記》，臺北：世界書局，1986年。
- 清·劉世珩著：《南朝寺考》，臺北：新文豐出版公司，1987年。

## 二、近人論著

- 呂宗力：〈當佛教遇到讖緯：中古早期中國的一次宗教邂逅〉，收入蒲慕州、德雷克、瑞麗主編：《舊社會·新信仰：中國與羅馬的宗教轉化（西元一至六世紀）》，臺北：聯經出版社，2021年。
- 呂思勉：《讀史札記》，臺北：木鐸出版社，1983年。
- 林鎮國：《空性與方法：跨文化佛教哲學十四論》，臺北：政大出版社，2012年。
- 范家偉：〈晉隋佛教疾疫觀〉，《佛學研究》第6期（1997年）。
- 范家偉：〈《宋書·夷蠻傳》與夷夏論〉，《新國學》2000年第1期。
- 紀志昌：《兩晉佛教居士研究》，臺北：國立臺灣大學出版委員會，2007年。  
DOI:10.6327/NTUPRS-16828461\_132
- 紀志昌：〈「萬方有罪，在予一人」——談六朝讖法中的家國關懷〉，《清華學報》第48卷第1期（2018年3月）。DOI:10.6503/THJCS.201803\_48(1).0002
- \* 紀志昌：《南朝清談——論辯文化與三教交涉在南朝的發展》，臺北：臺大出版中心，2020年。DOI:10.978.986350/3927
- 孫齊：〈顧歡《夷夏論》產生的歷史背景〉，《中國歷史學會史學集刊》第42期（2010年10月）。DOI:10.29976/BHARC.201010.0001
- 陳志遠：《六朝佛教史研究論集》，臺北：博揚文化事業有限公司，2020年。
- 陳寅恪：《金明館叢稿初編》，上海：上海古籍出版社，1982年。
- 陳寧：〈慧遠《三報論》中的「現報論」解析〉，《中國哲學史》1997年第2期（1997年5月）。
- 劉屹：〈《玄妙內篇》考——六朝至唐初道典文本變化之一例〉，收入《敦

- 煌文獻論集》，瀋陽：遼寧教育出版社，2001年。
- 劉苑如：〈嵩山受壁／長安開霸——劉裕英雄試煉與創業神話敘述〉，《道教研究學報：宗教、歷史與社會》第10期（2018年）。
- 康豹、劉淑芬主編：《信仰、實踐與文化調適》，臺北：中央研究院，2013年。
- 盧桂珍：〈史傳敘事裡的兩種隱逸範式——以范曄〈逸民列傳〉、沈約〈隱逸列傳〉為研究對象〉，《東華漢學》第24期（2016年12月）。
- 顧紹柏：《謝靈運集校注》，臺北：里仁書局，2004年。
- 嚴耀中：〈魏晉南北朝時期的占卜與佛教〉，《史林》2000年第4期。
- （日）小林正美著，李慶譯：《六朝道教史研究》，成都：四川人民出版社，2001年。
- \*（日）吉川忠夫著，王啟發譯：《六朝精神史研究》，南京：江蘇人民出版社，2010年。
- （日）船山徹：〈捨身の思想—六朝仏教史の一断面〉，《東方學報》第74冊（2002年3月）。
- （日）福井重雅：〈范曄と佛教〉，收入《牧尾良海博士頌壽記念論集（中國の宗教・思想と科學）》，東京：國書刊行會，1984年。
- （日）楠山春樹：《老子傳説の研究》，東京：創文社，1992年。
- （羅馬尼亞）伊利亞德（Mircea Eliade）著，楊素娥譯：《聖與俗——宗教的本質》，臺北：桂冠圖書公司，2000年。
- Company, Robert. "Buddhist Revelation and Taoist Translation in Early Medieval China." *Taoist Resources* 4.1 (1993): 1-30.
- （說明：書目前標示\*號者，已列入 Selected Bibliography）

---

## Selected Bibliography

- Dao, X. (1983). *Guang Hongminji* [Expanded collection on the propagation and clarification of Buddhism]. Collected in *Dazheng cang* [Taishō Tripitaka] Vol. 52. Taipei: Shin Wen Feng.
- Dao, X. (2014). *Xu Gaosen zhuan* [Supplement to the biographies of eminent monks] (S. -L. Guo, Proofread). Beijing: Zhonghua Book Company.
- Ji, Y. et al. (Eds.) (1997). *Qin ding Sikuquanshu zongmu* [General catalogue of imperial collection of Four division]. Taipei: Yee Wen Publishing.
- Ji, Zh. -Ch. (2020). *Nanchao qingtān: Bianlun wenhua yu sanjiao jiaoshe zai Nanchao de fazhan* [Nanchao qingtān: The development of argumentative culture and syncretism of three teachings in the Southern dynasties]. Taipei: National Taiwan University Press.
- Li, Y. -Sh. (2003). *Nan shi* [History of the Southern dynasties]. Beijing: Zhonghua Book Company.
- Shen, Y. (2003). *Song shu* [Book of Song]. Beijing: Zhonghua Book Company.
- Shihui, J. (1997). *Gaosen zhuan* [Biographies of eminent monks] (Y. -T. Tang, Proofread). Beijing: Zhonghua Book Company.
- Xiao, Z. -X. (2003). *Nanqi shu* [Book of Southern Qi]. Beijing: Zhonghua Book Company.
- Yoshikawa, T. (2010). *Liuchao jingsheng shi yanjiu* [Intellectual history of the Six dynasties] (C. -Q. Wang, Trans.). Nanjing: Jiangsu People's Press.
- Zhao, Y. (1986). *Nianer shi zhaji* [Notes of the twenty-two histories]. Taipei: World Books.



# 臺大中文學報

(第七十八期抽印本)

## 《南齊書》敘事中的佛教元素 與蕭子顯的佛教受容

紀志昌 著

臺灣 臺北

國立臺灣大學中國文學系 印行

中華民國一百一十一年九月出版