

东晋南朝的《小品》般若信仰

——以《世说新语》与《冥祥记》为中心

何剑平 郑 勇

摘要:《小品》经在魏晋南北朝时期广为流传,备受关注,译本较多,对社会影响颇大。从《世说新语》可见《小品》经为佛教义学之大宗,以其名理而为时人所重,在僧人及名士之间为争谈玄理而举办的论议会上得以传播。另一方面,为普及佛教,释氏辅教用书《冥祥记》等中所记《小品》经却盛赞诸种现世功德,以讲身边故事的方式向普通民众传播。《小品》经这种在知识精英和庶民群中不同的传教方式,展现了佛教文化面对不同受众而实施“应时而语”的宣传策略。

关键词:《小品》;《世说新语》;《冥祥记》;信仰

魏晋之际,《般若经》影响较大。其“部党经卷,有多有少,有上、中、下”^①,且名目繁多,有《光赞经》《放光经》《道行经》之称,就详略而言,又有大、小品之分。据中土学者考证,《放光经》《光赞经》属般若《小品》,而《道行经》即般若《小品》之异名。^②作为《般若经》译本之一的《小品》,自竺佛朔《旧道行经》的翻译开始,以《大般若》第四会的同本异译就有八个译本。^③吕澂在《中国佛学源流略讲》中言及其对知识界的重要性:“对于以后义学发生影响最大的莫过于《道行经》(《小品》)。”^④事实上,《小品》在其时的影响不仅限于知识阶层,在普通民众中也流传甚广。而《世说新语》与《冥祥记》分别展现了上层名士及普通民众对《小品》的不同受容方式。

一

南朝宋临川王刘义庆所著志人小说《世说新语》,主要记载汉晋以来士族阶层的遗闻轶事。有一部分内容涉及两晋名僧与名士交游往还、竞以清言放达相高尚、争谈虚玄无为之理的事实,其中以《小品》为谈论主题的有四条,由此可窥见当时《小品》在名僧、名士中的流传情况。我们重点考察《世说新语·文学》三则并予以分析,例一:

收稿日期:2016-11-23

基金项目:教育部人文社会科学重点研究基地重大项目(16JJD730005)

作者简介:何剑平,四川大学中国俗文化研究所(四川 成都 610064)教授,主要从事佛教与中国文学研究;郑勇,四川大学中国俗文化研究所(四川 成都 610064)硕士研究生。

① 《大智度论》卷六七《释叹信行品第四十五之余》,《大正藏》第25册,第529页中。

② 隋吉藏《金刚般若疏》卷一:“《道行》由是《小品》之异名。《大智论》前列《光赞》《放光》《道行》,后复列云《小品》《放光》《光赞》。故知《小品》即《道行》之异称也。叡公《小品序》云:此经三十章,贯之以道,故称《道行》。当知《道行》由是《小品》。”吉藏认为鸠摩罗什译《大智度论》已将《小品》等同于《道行》,见《大正藏》第33册,第90页下。

③ 郑勇:《〈小品〉传译及与〈道行〉的关系》一文对此有详考(《宗教学研究》2007年第3期)。

④ 吕澂:《中国佛学源流略讲》,北京:中华书局1979年版,第289页。

有北来道人好才理,与林公相遇于瓦官寺,讲《小品》。于时竺法深、孙兴公悉共听。此道人语,屡设疑难;林公辩答清析,辞气俱爽。此道人每辄摧屈。孙问深公:“上人常是逆风家,向来何以都不言?”深公笑而不答。林公曰:“白旃檀非不馥,焉能逆风?”深公得此义,夷然不屑。^①

这里提到的林公,即支遁,是东晋讲经沙门中讲《小品》的领袖人物。尝研寻大小品之同异,作《大小品对比要抄序》^②,又注《庄子·逍遥游》数千言,“标揭新理,才藻惊绝”^③,几乎与当时所有名士如王濛、殷融、王洽、刘恢、殷浩、谢安、王羲之、许询、郗超、孙绰等交游,并为名士所叹服。其时名僧名士群集于江左,支遁且标领群士,自然形成了一个文化学术中心,共同宣讲与论议《小品》是他们的重要活动。此则材料展现了支遁讲《小品》的具体场景:讲经地点在瓦官寺;参与听讲者有僧俗,其中有名士孙绰;讲《小品》过程中有论辩答疑;讲经者与听讲者皆精悉佛理。从孙绰对僧人竺法深的问话中可以看出,竺法深辩才出众^④,因常在讲经中“屡设疑难”而闻名,故孙绰以“逆风家”喻之。刘孝标注此引《成实论》曰:“波利质多天树,其香则逆风而闻。”^⑤可见,刘孝标认为孙绰的问话中引用了《成实论》中香气可逆风而闻的波利质多树来盛称法深上人之辩才。事实上,孙绰、支遁时代,《成实论》未及译出,结合孙绰“逆风家”及支遁所云“白旃檀非不馥,焉能逆风”句综合考之,我们发现,双方的问答中巧妙运用了早期佛典中的“华香”之喻。据《别译杂阿含经》(失译人名今附秦录)卷一,佛告阿难:有根、茎、华等三种之香,众香中上。然其香气,顺风则闻,逆风则不闻。世上能逆风、顺风皆能闻的好香是戒香。其后引佛偈言:“若栴檀沈水,根茎及花叶,此香顺风闻,逆风无闻者。……栴檀及沈水,优钵罗拔师,如此香微劣,不如持戒香。”^⑥据此,支遁以顺风、逆风皆能远闻的戒香自许,而以只能顺风闻的白旃檀比竺法深,暗示己之殊胜,而竺法深能“得此义”,并“夷然不屑”,表明两人对佛典精义俱有甚深体悟。例二:

于法开始与支公争名,后精渐归支,意甚不忿,遂遁迹剡下。遣弟子出都,语使过会稽。于时支公正讲《小品》。开戒弟子:“道林讲,比汝至,当在某品中。”因示语攻、难数十番,云:“旧此中不可复通。”弟子如言诣支公。正值讲,因谨述开意,往反多时,林公遂屈。厉声曰:“君何足复受人寄载来!”^⑦

这条材料讲到于法开与支遁藉《小品》争名之事。《世说》之意盖谓,当时支遁名声渐大,名望渐高,使于法开“意甚不忿”,为了争名而遣弟子去与支遁争辩。此处所谓“争名”,是“争名声”还是“争名理”?须辨正。案:《世说新语·文学》“于法开始与支公争名”条注引《高逸沙门传》曰:“法开初以义学著名,后与支遁有竞,故遁居剡县,更学医术。”^⑧这说明法开与支遁之竞争在于义学名理。《高僧传》卷四《义解一·晋剡白山于法开传》则揭示了两人争论的名理题旨,云:“(法开)每与支道林争即

① 余嘉锡:《世说新语笺疏》(修订本),北京:中华书局1999年版,第218页。

② 释僧祐:《出三藏记集》,苏晋仁、萧鍊子点校,北京:中华书局1995年版,第298页。

③ 释慧皎:《高僧传》,汤用彤校注,北京:中华书局1992年版,第160页。

④ 《世说新语·文学》“有北来道人好才理”条注引康法畅《人物论》曰:“法深学义渊博,名声蚤著,弘道法师也。”参见余嘉锡:《世说新语笺疏》(修订本),第219页。

⑤ 《世说新语·文学》“有北来道人好才理”条注引《成实论》曰:“波利质多天树,其香则逆风而闻。”参见余嘉锡:《世说新语笺疏》(修订本),第219页。案,此句原出《成实论》卷四《闻香品》(《大正藏》第32册,第270页下)。

⑥ 《大正藏》第2册,第377页上。相同的论述又见于《法句经》卷上《华香品法句经第十二有七章》(《大正藏》第4册,第563页上)、《法句譬喻经》卷二《喻华香品之二》(《大正藏》第4册,第585页下)、《杂阿含经》卷三八(《大正藏》第2册,第279页上)。

⑦ 余嘉锡:《世说新语笺疏》(修订本),第229-230页。

⑧ 余嘉锡:《世说新语笺疏》(修订本),第229页。

色空义,庐江何默申明开难,高平郗超宣述林解,并传于世。”^①可见,法开尝与支遁争即色空义,所争为名理之争,此其一;其二是二人学说各有言论相契合之文人信徒的支持。于法开“才辩纵横”^②,讲《放光经》,属《般若》学者,为当时六家七宗之第四识含宗的代表人物^③,其对性空本无之解释,与支遁的“即色空”理论有所不同。可见其时高僧对《小品》义学名理的争辩之盛,且各抒新意,遂生派别。例三:

殷中军读《小品》,下二百签,皆是精微,世之幽滞。尝欲与支道林辩之,竟不得。今《小品》犹存。《高逸沙门传》曰:“殷浩能言名理,自以有所不达,欲访之于遁;遂邂逅不遇,深以为恨。其为名识赏重,如此之至焉。”《语林》曰:“浩于佛经,有所不了,故遣人迎林公。林公乃虚怀欲往,王右军驻之曰:‘渊源思致渊富,既未易为敌;且己所不解,上人未必能通。纵复服从,亦名不益高;若佻脱不合,便丧十年所保。可不须往。’林公亦以为然,遂止。”^④

殷浩,字渊源,东晋玄学家、文人。仕至扬州刺史、中军将军^⑤,对佛理深有兴趣,尝就《般若》学者康僧渊问佛经深远之理^⑥;并与支遁著尘外之狎^⑦。殷浩辩才出众,属东晋名士中之“能言诸贤”之一。《世说新语·赏誉》“王司州与殷中军语”条注引徐广《晋纪》曰:“(殷)浩清言妙辩玄致,当时名流,皆为其美誉。”《世说新语·赏誉》“王仲祖、刘真长造殷中军谈”条注引《中兴书》曰:“(殷)浩能言理,谈论精微,长于《老》、《易》,故风流者皆宗归之。”^⑧在《世说新语·文学》篇里,我们看到殷浩与诸名士、名僧辨析义理的片断:殷浩言《才性》,自是其胜场,无人可争锋,如嵇、阮之固;尝与支遁共集简文处,支遁与之交言,不觉入其玄中;在会稽王处,与孙安国共论《易》象,妙于见形;与谢安诸人共集,论辩佛理。^⑨凡此皆明辩论之习成为名士生活之重要部分。上举材料呈现的是殷浩精研佛典的事迹。综合孝标注引《高逸沙门传》《语林》可见:一、殷浩读《小品》细致,所谓“签,谓书签,有疑难处,加签以志之”^⑩;二、以己所不解之佛理(“幽滞”)访之于高僧,欲明辩之;三、殷浩能言名理,“思致渊富”,且“未易为敌”,支遁听取王羲之的意见,为维护声名,故不往与论辩。从刘孝标注引《语林》曰“纵复服从,亦名不益高”,可见其争辩的原因不仅在义理,还有争名。以《小品》作为辩论的内容,乃是当时的社会风气。殷浩精研《小品》疑难处欲访支遁事当发生于其北伐军败、被废为庶人、迁于东阳信安县之后。^⑪案《世说新语·文学》有:“殷中军被废东阳,始看佛经。初视《维摩诘》,疑般若波罗密太多;后见《小品》,恨此语少。”“殷中军被废,徙东阳,大读佛经,皆精解;唯至‘事数’处不解。遇见一道人,问所签,便释然。”^⑫

① 释慧皎:《高僧传》卷四《义解一·晋剡白山于法开传》,第169页。

② 《世说新语·文学》“于法开始与支公争名”条注引孙绰《名德沙门题目》曰:“于法开才辩纵横,以数术弘教。”参见余嘉锡:《世说新语笺疏》(修订本),第229页。

③ 汤用彤:《汉魏两晋南北朝佛教史》第九章《释道安时代之般若学》,上海:上海书店商务印书馆1938年影印版,第263页。

④ 余嘉锡:《世说新语笺疏》(修订本),第229页。

⑤ 《世说新语·政事》“殷浩始作扬州”条注引《浩别传》曰:“浩字渊源,陈郡长平人。祖识,濮阳相。父羨,光禄勋。浩少有重名,仕至扬州刺史、中军将军。”参见余嘉锡:《世说新语笺疏》(修订本),第184页。

⑥ 释慧皎:《高僧传》卷四《晋豫章山康僧渊传》,第151页。

⑦ 释慧皎:《高僧传》卷四《晋剡沃洲山支遁传》,第160页。

⑧ 余嘉锡:《世说新语笺疏》(修订本),第468、469页。

⑨ 杨勇:《世说新语校笺》(修订本),北京:中华书局2006年版,第215、219、213页。

⑩ 徐震堉:《世说新语校笺》,北京:中华书局1984年版,第125页。

⑪ 何案:殷浩被废之背景,《世说新语·黜免》“殷中军被废在信安”条注引《晋阳秋》曰:“初,浩以中军将军镇寿阳。羌姚襄上书归降,后有罪,浩隐图诛之。会关中有变,苻健死,浩伪率军而行,云修山陵,襄前驱恐,遂反。军至山桑,闻襄将至,弃辎重,驰保谯。襄至,据山桑,焚其舟实,至寿阳,略流民而还。浩士卒多叛。征西温乃上表黜浩,抚军大将军奏免浩,除名为民。浩驰还谢罪,既而迁于东阳信安县。”参见余嘉锡:《世说新语笺疏》(修订本),第865页。

⑫ 余嘉锡:《世说新语笺疏》(修订本),第233、240页。

据此则知,殷浩被废东阳后才开始接触佛典,起初于佛典名相,亦未能了然。遇有不解处^①则欲访诸僧人,支遁为其一;《维摩诘经》《小品》是其初始读物。

总之,我们从以上分析可见:1、《小品》成为名僧讲论佛教的重要文本,2、僧人讲《小品》时多有玄学家、文学家等名士参与,3、在讲《小品》过程中有论议一项,通过宾主往复的方式辨析义理,剖玄析微,参与论议的僧人、名士对佛典俱有精深体悟。这均表明《小品》在僧人及上层社会的流传方式:以听讲、辩论形式在名僧、名士间流传。

二

如果说《世说新语》中《小品》经传播面向的是知识精英阶层,那么作为南朝最重要的“释氏辅教之书”——齐王琰所撰《冥祥记》^②,为弘宣佛法,对佛教在庶民阶层的传播起了推动作用。原书多载仪象瑞验以及塔寺、佛经显效之事^③,其中所涉般若《小品》《大品》的条目有四条,给我们提供了当时《小品》在庶民阶层的流传样相。《冥祥记》以讲故事的形式向普通民众传述仿佛是自己身边发生的事,拉近其与现实生活的距离,予听者以真实存在的感觉,从而达致化俗之宗教目的。我们且看《小品》在《冥祥记》中的传教方式,例一:

晋史世光者,襄阳人也。咸和八年,于武昌死。七日,沙门支法山转《小品》,疲而微卧,闻灵座上如有人声。史家有婢,字张信,见世光在灵上,着衣衾,具如平生。语信云:我本应堕龙中,(《广记》引作“狱中”。)支和尚为我转经,罢护、罢坚迎我上第七梵天快乐处矣。护、坚并是山之沙弥,已亡者也。后支法山复往为转《大品》,又来在坐。世光生时以二幡供养,时在寺中。乃呼张信持幡送我。信曰:诺。便绝死,将信持幡俱西北,飞上一青山上,如琉璃色。到山顶,望见天门。光乃自提幡,遣信令还。与一青香,如巴豆,曰:以上支和尚。信未还,便遥见世光直入天门。信复道而还,倏忽醒活,亦不复见手中香也。幡亦故在寺中。世光与信于家去时,其六岁儿见之,指语祖母曰:阿爷飞上天,婆为见不?世光后复与天人十余,俱还其家,徘徊而去。每来必见簪衿,去必露髻。信问之。答曰:天上有冠,不着此也。后乃着天冠,与群天人鼓琴行歌,径上母堂。信问:何用屡来?曰:我来,欲使汝辈知罪福也。亦兼娱乐阿母。琴音清妙,不类世声。家人小大,悉得闻之。然闻其声,如隔壁障,不得亲察也。唯信闻之独分明焉。有顷去。信自送,见光入一黑门。有顷来出,谓信曰:舅在此,日见榜挞,楚痛难胜。省视还也。舅坐犯杀罪,故受此报。可告舅母,会僧转经,当稍免脱。舅即轻车将军,报终也。^④

据此可知:《小品》的功用重在法事活动。被作为转经文本用于人死后头七日的法事场合;沙门转《小品》的功德对亡者投生因缘或者再生方向产生重要影响:如晋史世光本应堕地狱中,因沙门支法山为之转《小品》而上第七梵天快乐处,从而免脱地狱之榜挞、楚痛。崇奉者相信,通过使沙门为亡者转《小品》或《大品》的方式可使亡者离苦得乐。例二:

晋周瑒者,会稽剡人也。家世奉法。瑒年十六,便菜食持斋,讽诵成具。及顷转经,正月长斋竟,延僧设受八戒斋。至乡市寺,请其师竺佛密及支法阶。竺佛密令持《小品》,斋日

① 这些不解处主要是佛教“事数”,据《世说新语·文学》“殷中军被废”条刘孝标注:“事数:谓若五阴、十二入、四谛、十二因缘、五根、五力、七觉之属。”即佛义之条目名相。

② 关于王琰生平及《冥祥记》成书年代,可见孙昌武:《关于王琰〈冥祥记〉补充意见》,《文学遗产》1992年第5期。

③ 见王国良校辑本之王琰《冥祥记序》(王国良:《王琰〈冥祥记〉小考》,《东吴中文学报》1997年第3期)。

④ 释道世:《法苑珠林校注》卷五,周叔迦、苏晋仁校注,北京:中华书局2003年版,第144-145页。

转读。至日,三僧赴斋,忘持《小品》。至中食毕,欲读经方忆,意甚惆怅。瑯家在坂怡村,去寺三十里,无人遣取。至人定烧香讫,举家恨不得经。密益踟躇。有顷闻有叩门者,言送《小品》。瑯愕然心喜,开门见一年少,着单衣帽,先所不识,又非人行。时疑其神异,便长跪受经,要使前坐。年少不进,期夜当来听经。比道人出,忽不复见。香气遍一宅中。既而视之,乃是密经也。道俗惊喜。密经先在厨中,缄钥甚谨,还视其钥,俨然如故。于是村中十余家,咸皆奉佛,益敬爱瑯。瑯遂出家,字昙嶷。讽诵众经至二十万言。^①

由此可见:第一,《小品》是八关斋日转读的一种经,或者说,是以斋会转读而非义解的形式在庶民中传播的。何谓“转读”?“转读”是有韵律的汉语来歌咏佛经经文,用于佛教仪式,讲究对声音的修饰,以“悟俗”为目的^②。第二,因转读《小品》之功德得神力佑护。第三,《小品》因其神异事件获得了更多信徒。为了更加明确《小品》之用途,我们有必要对“八关斋”作一说明。“八关斋戒的内容最早发端于印度传统宗教,后被佛教所吸收,在漫长的岁月里,逐渐演变为佛教在家修行礼仪。”^③八关斋的经典在魏晋时已有传译。如吴支谦译《佛说斋经》、失译《优婆夷堕舍迦经》、东晋僧伽提婆译《持斋经》等。《佛说斋经》卷一指明斋有三种:“一为牧牛斋。二为尼捷斋。三为佛法斋。”^④《中阿含经》在卷五四“持斋经第一”中又说:“斋有三种,云何为三?一者放牛儿斋。二者尼捷斋。三者圣八支斋。”^⑤其中“佛法斋”与“圣八支斋”即“八关斋”。《佛说斋经》明确指出“八关斋”内容,即一月六斋日当受八戒:不杀生、不悭贪、不淫、不妄语、不饮酒、不坐卧高广大床、不涂香花鬘及歌舞观听、不非时食等;受斋之日,也当习五念:念佛、念法、念众、念戒、念天。^⑥其它经典所载略同,“不悭贪”多作“不偷盗”。

《优婆夷堕舍迦经》卷一指出受八关斋的日期为一月六日斋:八日、十四日、十五日、二十三日、二十九日、三十日为斋日。并且说明了一月六斋日的原因:“天下人多忧家事,我用是故,使一月六斋持八戒。”同时也指出不是固定一月只有六斋日,斋日安排是灵活的。“若有贤善人欲急得阿罗汉道者,若欲疾得佛道者,若欲生天上者,能自端其心一其意者,一月十五日斋亦善,二十日斋亦善。”^⑦然而,从魏晋译经来看,没有提到八关斋有一种固定的仪规。《广弘明集》卷三〇载支道林《八关斋诗序》说:“间与何骠骑期,当为合八关斋,以十月二十二日,集同意者,在吴县土山墓下。三日清晨为斋,始道士、白衣凡二十四人,清和肃穆,莫不静畅。至四日朝,众贤各去。”^⑧此处指出一天时间的八关斋有沙门与白衣共同参与。

至于斋会上的转经活动,西晋惠帝时即已出现。《正法华经后记》(《出三藏记集》卷八)载:“永熙元年(290)八月二十八日,比丘康那律于洛阳写《正法华品》竟。时与清戒界节优婆塞张季博、董景玄、刘长武、长文等手执经本,诣白马寺对,与法护口校古训,讲出深义。以九月大斋十四日,于东牛寺中施檀大会,讲诵此经,竟日尽夜。”^⑨据此,八关斋属于斋会的一种,有诵经的义项。总之,《冥祥记》这条记载让我们了解到晋时做八关斋要转经的事实。魏晋之际,《小品》流行,也成为八关斋转读的内容。庶民为了修行祈福,故请沙门做八关斋,并在斋会上转读《小品》,使《小品》在庶

① 释道世:《法苑珠林校注》卷一八,周叔迦、苏晋仁校注,第592页。

② 相关研究见王昆吾:《汉唐佛教音乐述略》,《汉唐音乐文化论集》,台北:学艺出版社1991年版,第177页。

③ 湛如:《敦煌佛教律仪制度研究》,佛光山文教基金会:《中国佛教学术论典》第51册,2002年版,第127页。

④ 《大正藏》第1册,第911页上。

⑤ 《大正藏》第1册,第770页上。

⑥ 《大正藏》第1册,第911页上-第911页下。

⑦ 《大正藏》第1册,第913页上。

⑧ 《大正藏》第52册,第350页上。

⑨ 释僧祐:《出三藏记集》,苏晋仁、萧鍊子点校,第304页。

民社会中得到传播。例三:

宋尼慧木者,姓傅氏。十一出家,受持小戒,居梁郡筑弋村寺,始读《大品》,日诵两卷。……木又于夜中卧而诵习,梦到西方,见一浴池,有芙蓉华,诸化生人列坐其中。有一大华,独空无人。木欲登华,攀牵用力,不觉诵经,音响高大。木母谓其魔,惊起唤之。……木后与同等共礼无量寿佛,因伏地不起。咸谓得眠,蹴而问之,木竟不答。静称(尼)复独苦求问,木云:“当伏地之时,梦往安养国见佛,为说《小品》,已得四卷,因被蹴即觉,甚追恨之。”^①

这条材料提及宋尼慧木两条诵习大小品《般若经》而出现的宗教证验:一、宋尼慧木因诵习《大品》梦到西方;二、因礼拜无量寿佛而梦往安养国,佛为说《小品》。无量寿佛又名阿弥陀佛,其国土为西方极乐世界,只有快乐而无痛苦。《佛说无量寿经》卷一说:“无有三涂苦难之名,但有自然快乐之音,是故其国名曰极乐。”^②又译作安养国,国里充满安乐,众生化生莲中,寿命无限。正如《乐邦文类》卷三说:“其国境界,皆以七宝装饰,成就广博严事;其国众生,皆是宿具福智,化生莲中,住不退地;其国寿命,无有边量,一日一夜,此土一劫。其国六时,皆有天乐微妙音声,及雨宝华,而共娱乐;其国华木,皆是莲华,如车轮大,及宝行树交映,周彻其国;鸣禽皆是如来变化所作,于一切时,演无量义;以是种种希有之事,故名安养。”^③案尼慧木,传见释宝唱《比丘尼传》卷二,然只记述慧木读《大品》受戒感异事,未载其诵习《大品》梦到西方以及梦往安养国见佛,为说《小品》之事。^④值得注意的是,《冥祥记》中记尼慧木诵读《大品》而梦往安养国受《小品》事,明显将习诵大小品《般若》与阿弥陀信仰相联系。例四:

晋周闵,汝南人也,晋护军将军。家世奉法。苏峻之乱,都邑人士皆东西波迁。闵家有《大品》一部,以半幅八丈素,反复书之。又有余经数囊,《大品》亦杂在其中。既当避难单行,不能得尽持去,尤惜《大品》,不知在何囊中。仓卒应去,不展寻搜,徘徊叹咤,不觉《大品》忽自出外。闵惊喜,持去。周氏遂世宝之,今云尚在。一说云:周嵩妇胡母氏有素书《大品》,素广五寸,而《大品》一部尽在焉。又并有舍利,银罍贮之,并絨于深篋。永嘉之乱,胡母将避兵南奔,经及舍利自出篋外,因取怀之,以渡江东。又尝遇火,不暇取经。及屋尽火灭,得之于灰烬之下,俨然如故。会稽王道子就嵩曾孙云求以供养。后尝暂在新渚寺。刘敬叔云:曾亲见此经,字如麻大,巧密分明。新渚寺,今天安是也。此经盖得道僧释慧则所写也。或云:尝在简靖寺,靖首尼读诵之。^⑤

此条写到周氏家世宝重《大品》的两个灵异故事,重在突显大小品经的神异功用:一是晋周闵家因书写供养《大品》功德而显现神异;二是周嵩妇胡母氏因书写《大品》及供养舍利功德,避兵及火灾而《大品》无损。案周闵字子骞,乃周顗长子,方直有父风,历衡阳建安临川太守、侍中、中领军、吏部尚书、左仆射,加中军将军,转护军。^⑥周嵩字仲智,乃周顗弟,周浚子,事迹附《晋书》卷六一《周浚传》,周嵩有佛教信仰,“嵩精于事佛,临刑犹于市诵经云”,《世说新语·方正》刘孝标注引《晋阳秋》亦云:“嵩事佛,临刑犹诵经。”未详作者之《正诬论》(《弘明集》卷一)引异人诬云:“周仲智奉佛

① 释道世:《法苑珠林校注》卷一五,周叔迦、苏晋仁校注,第519-520页。

② 《大正藏》第12册,第271页中。

③ 《大正藏》第47册,第187页下。

④ 释宝唱:《比丘尼传校注》,王儒童校注,北京:中华书局2006年版,第72页。

⑤ 释道世:《法苑珠林校注》卷一八,周叔迦、苏晋仁校注,第590页。

⑥ 房玄龄等:《晋书》卷六九《周顗传》,吴士鉴、刘承幹注:《晋书斟注》,北京:中华书局2008年版,第1190页。

亦精进,而竟复不蒙其福云云”。作者正曰:“仲智虽有好道之意,然意未受戒为弟子也。”^①而据《高僧传》卷一〇《神异下·晋洛阳大市寺安慧则传》,周仲智妻胡母氏所供养之《小品》是释慧则所写^②,此乃书写《小品》与他人者功德为大之事例,又说明《般若》经卷住处吉祥,灾祸不能得便。

总之,通过以上分析可见,《冥祥记》中与《小品》相关的人物,除了“晋周闵”条关涉上层士人外,其余三条都关涉民间普通僧俗。大致可分为三类:一类是经师,如僧人支法山、竺佛密、支法阶等,以转经或转读作为宣教手段;一类是普通信众,如史世光、周瑯等,世光生时以二旛供养佛寺,周瑯则诵读佛典;还有一类为释家修行者,如比丘尼慧木,读诵《小品》常祈心安养,而有欲栖神彼国之愿。从受众层面看,涉及到当时普通民众对佛教的信仰。至此,我们可以看出《小品》在普通僧俗中所起到的宗教功用:对于普通人而言,用于初七日为亡者转经的法事活动,生人为亡人转《小品》,可使亡人不入地狱,离苦得乐;用于八关斋戒的法事活动,请沙门在家斋会时转读《小品》,此佛经内容不加解说,只依一定声调而吟咏。对于僧尼而言,以诵读大小品作为日常修行的方式,将之与往生阿弥陀佛国相结合,用于实现自己修行的愿望。对于俗家弟子而言,以书写、供养经卷之功德为大。

《冥祥记》记载了《小品》在民间各种佛教仪式上的运用,让僧尼睹《小品》证验而尊崇之;让庶民、居士因为亲验其神力而出家。《小品》正是通过这种百姓身边常有的事,以其神异之事让人们信奉佛教,精进持戒。此可见佛教在庶民阶层中的流传更多是以讲故事形式而非用义理宣说来传播的。那么,为什么《小品》在《世说新语》与《冥祥记》中的记载不同?又是何种原因导致《小品》在上层士人和普通民众中流传的差异?

三

从《世说新语》与《冥祥记》的编撰年代看,《世说》成书于宋文帝元嘉十六、十七年(438、439)刘义庆出刺江州之时^③,《冥祥记》则在南齐永明三年(485)至齐和帝中兴元年(501)之间^④。《世说》时代,士大夫阶层注重探究佛理,如谢灵运所谓“辞微理析,莫不精究。寻览弥日,欣若暂对”^⑤,这成为士大夫日常生活的兴趣所在,故而《世说》中对《小品》的记录侧重佛教玄义的探究和辨析。而《冥祥记》成书的时代,即齐梁时期,由于王室开始推崇儒家传统,士大夫在重视清谈、精研《小品》玄义的同时,也开始重视本经在宗教方面的价值。由此进入南朝佛教发展史上一个关键的转型期。

齐竟陵王萧子良既开展以佛经为题的讲筵活动,又树立一种王子的风范,倡导和称扬佛经的注义、抄写、转读等功德,他在《净住子净行法·随喜万善门》说:“造经流法教,燃灯发慧明,习诵及转读,决了诸义趣,若复为人说,倍增欢喜心,如是诸功德,我今悉随喜。”^⑥并将之用于佛教修持,且亲撰《冥验记》^⑦,由于这一倡导,使得《小品》的宗教仪式功能更受推崇,从而得以广泛流传于庶民

① 《大正藏》第52册,第9页上。

② 释慧皎:《高僧传》卷一〇《晋洛阳大市寺安慧则传》记安慧则工正书,善谈吐,“后止洛阳大市寺,手自细书黄缣,写《大品经》一部,合为一卷。字如小豆,而分明可识,凡十余本。以一本与汝南周仲智妻胡母氏供养。胡母过江,赍经自随。后为灾火所延,仓卒不暇取经,悲泣懊恼。火息后,乃于灰中得之。首轴颜色,一无亏损。于时同见闻者,莫不回邪改信。此经今在京师简靖寺首尼处。”(第372-373页)

③ 杨勇:《修订本序》,《世说新语校笺》(修订本),第11页。

④ 李剑国:《唐前志怪小说史》,北京:人民文学出版社2011年版,第592页。

⑤ 谢灵运:《谢灵运答王卫军问辩宗论书》,释道宣:《广弘明集》卷一八,《大正藏》第52册,第227页下。

⑥ 释道宣:《广弘明集》卷二七,《大正藏》第52册,第320页上。

⑦ 《法苑珠林》卷一〇〇《传记篇·杂集录》著录齐司徒竟陵王萧子良撰《宣明验》三卷,而唐唐临《冥报记序》云:“齐竟陵王萧子良作《冥验记》,王琰作《冥祥记》,皆所以征明善恶,劝戒将来,实使闻者深心感悟。”故李剑国认为:“《珠林》不著此书,颇疑《冥验记》即《宣明验》之别称。”(李剑国:《唐前志怪小说史》,第598页)

社会。《冥祥记》所记载的《小品》，更注重宗教仪式而疏于义理的探究，正是这种宗教理念的产物。

事实上，《小品》的原始典籍也有对经卷受持、读、诵、书写、供养等功德进行赞扬和倡导的记载，如据《小品般若波罗蜜经》卷二《塔品》及《明呪品》，受持读诵般若波罗蜜所得现世功德（福德）主要有：不横死；无有恐怖；为诸天（释提桓因、四天王、梵天王及诸梵天）等所护念；种种毁乱违逆佛法事起，法应皆灭（若官事起，诵念般若波罗蜜，官事即灭）；不说无益之语，有所言说，人所信受，少于瞋恚，终不怀恨，不为我慢所覆，不为瞋恚所使；若入军阵，若刀箭向者，无能恼害；般若波罗蜜经卷住处若读诵处吉祥，人若非人，不得其便（般若波罗蜜经卷所住处，若殿堂、若房舍，无能毁坏，除先行业必应受者）；使持恶意来欲求佛短之诸外道和恼乱众生之恶魔不得其便，各自复道而去；于四众中说般若波罗蜜时，其心不畏有来难问及诘责者；为父母所爱，为宗亲、知识、沙门、婆罗门所敬，衰恼斗讼，如法能度。^①

对于书写经卷，《小品》《小品》都极力称扬。如《小品般若波罗蜜经》卷二《塔品》说：“若人书写般若波罗蜜，供养恭敬，尊重赞叹，当知是人得大福德。”同书同卷《明呪品》亦说：“善男子、善女人若不能受持读诵般若波罗蜜，如所说行，当书写经卷，供养恭敬，尊重赞叹，以好华香、涂香、末香、烧香、杂香，衣服、幢幡、伎乐供养。”^②而《小品》则称扬书写经卷与他人的功德，如《摩诃般若波罗蜜经》卷一〇《法施品》引佛告释提桓因言：“当知善男子、善女人书般若波罗蜜经卷与他人，令书持、读诵、说，得福多！”^③《大智度论》卷五九《释药量舍利品》认为书持般若经卷与他人者，“有大悲心，作佛道因缘，无吾我故，功德为大”^④。至于供养经卷，《小品般若波罗蜜经》卷二《塔品》说：“若善男子、善女人，供养般若波罗蜜经卷，恭敬尊重赞叹，以好华香、涂香、末香、衣服、幢幡，而以供养，其福甚多。”^⑤同书卷一〇《萨陀波仑品》记昙无竭菩萨所的七宝台中，“有七宝大床，床上有四宝函，以真金鍱，书般若波罗蜜，置是函中”而供养之事^⑥，而供养般若波罗蜜经卷者当为诸天所护念^⑦。《小品般若波罗蜜经》（鸠摩罗什译）卷二《明呪品》言受持读诵般若波罗蜜，当得以下如是等现世功德：

复次，憍尸迦！善男子、善女人，身不疲极，卧起安隐，不见恶梦。若其梦时，但见诸佛、诸佛塔庙，阿罗汉众、诸菩萨众，修习六波罗蜜，学萨婆若，净佛世界。又闻佛名，某甲佛于某方某国，与若干百千万亿众，恭敬围绕而为说法。憍尸迦！善男子、善女人，梦中所见如是，觉已安乐，气力充足，身体轻便。是善男子、善女人，不贪饮食。譬如坐禅比丘，从三昧起，以学禅故，不贪饮食。何以故？憍尸迦！非人益其气力故。善男子、善女人，欲得如是等现世功德，当受持读诵般若波罗蜜，如所说行。憍尸迦！善男子、善女人若不能受持读诵般若波罗蜜，如所说行，当书写经卷，供养恭敬，尊重赞叹，以好华香、涂香、末香、烧香、杂香，衣服、幢幡、伎乐供养。^⑧

很明显，这些观念在《冥祥记》中都有所呈现。如《冥祥记》“周瑯”条所记八关斋日年少自送《小品》之神异现象，当是读诵般若波罗蜜而为诸天护念之显证；“周闵”条所记晋周闵家因书写供

① 《大正藏》第8册，第541页下-第542页中、第543页下-第544页下。

② 《大正藏》第8册，第542页下、545页上。

③ 《大正藏》第8册，第294页上。

④ 《大正藏》第25册，第481页上。

⑤ 《大正藏》第8册，第543页上。

⑥ 《大正藏》第8册，第583页中。

⑦ 《小品般若波罗蜜经》卷二《明呪品第四》：“释提桓因白佛言：世尊！我亦当护念是善男子、善女人，供养般若波罗蜜经卷，恭敬尊重赞叹，以好华香乃至幢幡者。”（《大正藏》第8册，第544页中）

⑧ 《大正藏》第8册，第545页上。

养《小品》以及周嵩妇胡母氏因书写《小品》及供养舍利而得福报事(避兵及火灾而《小品》无损),是书写、供养等功德观念的具体反映;尼慧木诵《小品》,而梦往安养国受《小品》事,则向信众昭示:受持读诵般若波罗蜜,当得不见恶梦等现世功德。而《世说新语》的时代对这些宗教功用方面的故事却略而不谈,阙而不录,对《小品》材料的这种取舍,很显然是受成书的时代背景影响。

其次,从佛法传播的角度看,本来就有随众生不同而施教的策略,即天台智顗所说“为上根人法说,为中根人譬说,为下根人宿世因缘说”^①,众生根性不同,故教导形式有异,所以说法者要知时知众,面对不同的受众要采用不同的语言进行说法。龙树所造《方便心论》就提到说法者如何面对不同众生选择合适语言传法的问题:

问曰:何语能令世人信受?答曰:若为愚者分别深义,所谓诸法皆悉空寂,无我无人如幻如化,无有真实,如斯深义,智者乃解。凡夫若闻,迷没堕落,是则不名应时语也。若言诸法有业有报,及缚解等作者、受者,浅智若闻,即便信受。如钻燧和合,则火得生。若所演说应前众生,则皆信乐,如是名为随时而语。^②

所以,对于智者,应该传授有关佛教哲理的形而上问题,而面对凡俗众生,只能通过讲述因果报应等故事达到教化目的。即传教中要用“随时而语”的言说策略。《大智度论》卷七三《释阿毘跋致品》:“所说应时,常得机会,观察人心,随其方俗。”^③这也是记录士大夫生活的《世说新语》和记载普通民众《冥祥记》对《小品》记载不同的原因之一。

从作者的创作目的来看,《世说新语》是志人小说,作者撷取以《小品》题旨的内容,旨在渲染名僧、名士参玄问难的聪慧胜辩,如前文所述支遁自诩为顺风、逆风皆能远闻的戒香,而把竺法深比为劣自己一筹的白梅檀,展现的是当代名僧机智风趣的神理风操,而竺法深“得此义”,却“夷然不屑”,也是一幅天下英才舍我其谁的风度气概。总之,从《世说新语》可见《小品》在名僧、名士群中被作为讲说与论议的主题,以往返答难而使人开释疑结、增长智慧,重在展现精英知识分子阶层超凡出俗的妙谈及识见,根本目的不在宣教。而《冥祥记》被公认为是“释氏辅教之书”,作者创作此书的目的在于“微明善恶,劝戒将来,实使闻者深心感悟”^④,所以书中所编撰多塔寺及佛经显效故事,强调修行的功用,与宗教宣传密切相关,可视为对《小品》中所表现功德观念进行通俗解说的实例。有学者指出,王琰之作《冥祥记》是有意识地宣传佛教^⑤,可谓知言。如《冥祥记》中记尼慧木诵读《小品》而梦往安养国受《小品》事,明显将习诵《小品般若》与弥陀信仰相联系,触及到修行者宗教信仰层面。故事强调弥陀佛世界是修般若波罗蜜行者的好去处,诵习大小品《般若经》与弥陀信仰并不矛盾。这种言说方式与经书如出一辙。《般若经》在印度是次第集成的,有原始般若、下品般若、中品般若和上品般若。其中大致集成于公元150年的“中品般若”受到《阿弥陀经》的影响^⑥。而龙树菩萨有关《大般若经》的庞大注疏本《大智度论》至少有三处谈及修行者与弥陀佛世界的联系:

问曰:菩萨法应度众生,何以但至清净无量寿佛世界中?答曰:菩萨有二种:一者,有慈悲心,多为众生;二者,多集诸佛功德。乐多集诸佛功德者,至一乘清净无量寿世界;好多为众生者,至无佛法众处,赞叹三宝之音,如后章说。^⑦

① 天台智者大师说《妙法莲华经文句》卷四上,《大正藏》第34册,第45页下。

② 《大正藏》第32册,第25页上。

③ 《大正藏》第25册,第571页下。

④ 唐临:《冥报记序》,《大正藏》第51册,第787页中。

⑤ 曹道衡:《论王琰和他的〈冥祥记〉》,《中古文学史论文集续编》,北京:中华书局2011年版,第89页。

⑥ 释印顺:《初期大乘佛教之起源与展开》,北京:中华书局2011年版,第600、699页。

⑦ 龙树:《大智度论》卷三八《释往生品》,《大正藏》第25册,第342页上、中。

复有一国,有一比丘诵《阿弥陀佛经》及《摩诃般若波罗蜜》,是人欲死时语弟子言:“阿弥陀佛与彼大众俱来。”即时动身自归,须臾命终。命终之后,弟子积薪烧之。明日,灰中见舌不烧。诵《阿弥陀佛经》故,见佛自来;诵《般若波罗蜜》故,舌不可烧。^①

如《般若波罗蜜》后品中说:“一切众人皆见阿閼佛会,与眼作对。”亦如佛说阿弥陀佛世界种种严净,阿难言:“唯愿欲见。”佛时即令一切众会,皆见无量寿佛世界严净。^②

第一段论述两种菩萨:一是“有慈悲心,多为众生”之菩萨,二是喜欢“多集诸佛功德”之菩萨,而后者能至一乘清净无量寿佛世界中;第二段记载修行者将《阿弥陀佛经》及《摩诃般若波罗蜜》并诵,临终有阿弥陀佛与彼大众俱来迎之效验;第三段论述一切大众见到无量寿佛世界种种严净,与《般若波罗蜜》后品所说一切众人皆见阿閼佛会等而无差别。值得注意的是,第二、第三段材料都关涉阿弥陀信仰与般若波罗蜜之间的交融性,往生净土与修行大小品般若有了交通的理据。尼慧木诵《小品》梦往安养国受《小品》的故事显然受到这种宗教信仰的深刻影响。

综上所述,自汉之末叶,直迄刘宋初年,《般若经》是中国最流行之佛典,在东晋释道安时代,东西诸讲习,无不以《般若经》为业^③。当时知识界对《小品》和《小品》两种《般若经》的一般通识为:它们是辨析空无的经典,是奢谈义学的经典而非重功德的经典。当名僧于法开之立识含义,与支遁争即色空义,以殷浩为代表的名士们精研《小品》、分别深义之时,一批佛教经师却深入民间,以“悟俗”为目的,在面对文化程度不高的普通民众时,施以与士大夫不同的传教策略,即将《小品》《小品》中所记载的经卷受持、读、诵、书写、供养等功德观念以及往生净土理念——这些浅易且极易普及的方便说法——在中土民间发扬光大,由此形成士大夫佛教和庶民佛教在般若信仰方面的差异。

Faith in *The Perfection of Wisdom in Eight Thousand Lines* During Eastern Jin and Southern Dynasties: An Analysis Centering on *A New Account of the Tales of the World and Legend of Buddhist Efficacy*

He Jianping, Zheng Yong

Abstract: *The Perfection of Wisdom in Eight Thousand Lines* enjoyed great popularity and attention in Wei, Jin, Southern and Northern Dynasties. It had been translated into different versions and had great impacts upon the society. In *A New Account of the Tales of the World*, we see that *The Perfection of Wisdom in Eight Thousand Lines* was regarded as a great classic of buddhist tenets, respected by people then because of its exegesis of buddhist teachings. It was spread through monks and scholars' discussions of buddhist teachings on various conferences. On the other hand, *Legend of Buddhist Efficacy*, a book to teach and assist the spread of buddhist tenets, records *The Perfection of Wisdom in Eight Thousand Lines*'s exaltation and spread of various worldly virtues through the telling of stories that occur in ordinary people's everyday life. The different ways for *The Perfection of Wisdom in Eight Thousand Lines* to spread buddhist teachings among social elites and common people manifest the different strategies adopted by buddhist culture to popularize its teachings among different groups of people.

Key Words: *The Perfection of Wisdom in Eight Thousand Lines*; *A New Account of the Tales of the World*; *Legend of Buddhist Efficacy*; Faith

【责任编辑:陈 宏】

① 龙树:《大智度论》卷九《释初品中十方诸菩萨来》,《大正藏》第25册,第127页上。

② 龙树:《大智度论》卷八《释初品中放光》,《大正藏》第25册,第115页下。

③ 释僧祐:《出三藏记集》卷九《渐备经十住梵名并书叙》,苏晋仁、萧鍊子点校,第332页。