

早期佛教中国化进程中的庄子发现

——玄佛合流的一种历史考察

卞清波

内容提要 在玄佛合流的历史演进中,《庄子》的“身影”有一个从隐到显、从暗到明的过程。从庄学的角度考察,可将这一过程分为五个阶段:(1)东汉末年,《庄子》在小乘佛学与黄老道之外蛰伏与萌动;(2)正始、竹林时期,《庄子》在思想界生机勃勃;(3)西晋时期,郭象注庄、般若经重译,庄学长出强干劲枝;(4)东晋时期,“逍遥游”重释、“支理”风行,般若学发展出六家七宗,庄学开出绚烂之花;(5)东晋末至南北朝,《肇论》出世,佛学转向,庄学结出丰硕之果。关注与考察《庄子》在玄佛合流中发挥作用的过程,有利于我们深入分析、了解佛教中国化的思想基础及发生机制。《庄子》在玄佛合流的进程中扮演了中外思想对话与融合“最大公约数”的历史角色。《庄子》丰富深邃的哲学内涵及其充满魅力的表达方式,在思想史上发挥了不可替代的积极作用,对我们今天的文化建设仍具有重要启发意义。

关键词 玄佛合流 庄子 般若学 六家七宗 佛教中国化

魏晋南北朝是我国思想史上波澜壮阔的一个时期。在这一时期,作为外来思想的佛学在与魏晋玄学的碰撞、交流与融合中,在中国立稳了脚跟,以致一度出现玄佛合流的局面,为其后佛教在中国的深入发展奠定了基础,有力地推动了佛教的中国化。

“玄佛合流”,顾名思义,是指思想史上魏晋玄学与佛学“合流”的一种现象。围绕玄佛合流,学界的看法不尽一致。比如玄佛合流发生的具体时间,多数学者认为在东晋,余敦康就说“清谈名士接受般若思想是在西晋中叶以后,到了东晋初年,才形成了一股佛玄合流的般若学思潮。”^①洪修平则认为,“两晋时期,大乘般若学在玄学的刺激下得以大兴,并与玄学合流而出现了六家七宗等众多的学派”^②,既承认玄佛合流局面出现在东晋六家七宗等众多学派涌现之时,也倾向于从学风的角度,将玄佛合流理解为发生在两晋时期

的一种历史进程。应当说,两种观点各有道理,关键在于如何定义玄佛合流的性质。如果将玄佛合流定义为一种断代性的特定局面,则发生时间以六家七宗涌现的东晋为是;如果将玄佛合流定义为一种持续性的发展过程,则发生时间可以从晚于佛教传入中土的玄学诞生之时算起,直至玄学的终结。

关于玄佛合流的分歧,还体现在“玄”“佛”相互关系的理解方面。汤用彤说“玄学的产生与佛学无关,因为照以上所说,玄学是从中华固有学术自然的演进,从过去思想中随时演出‘新义’,渐成系统,玄学与印度佛教在理论上没有必然的关系,易言之,佛教非玄学生长之正因。反之,佛教倒是先受玄学的洗礼,这种外来的思想才能为我国人士所接受。不过以后佛学对于玄学的根本问题有更深一层的发挥。所以从一方面讲,魏晋时代的佛学也可说是玄学。”^③很多学者的观点则

与此相反,着重指出佛学对玄学的影响。郭美星《试论“玄佛合流”的历史进程及其当代意义》分析指出“‘格义’之风的出现,早于魏晋玄学的诞生。而佛教般若学是印度大乘佛教空宗的一个重要理论派别,其经典依据则是《般若经》。佛教《般若经》的传译早在东汉末年的支娄迦谶就开始了,后来经过支谦、朱士行、竺法护等人的继续努力,流行于印度和西域的佛教般若学思想已基本介绍到中国。所以,当近代有学者提出魏晋玄学的诞生是受到过佛教般若学的影响的这一说法是有可能的。”^④王晓毅更在《儒释道与魏晋玄学形成》一书中,通过对何晏《无名论》的考察,比较当时翻译佛典与《无名论》中所涉关键词汇的异同,试图从中寻找佛学影响玄学的证据^⑤。事实上,广义地看,在魏晋时期,无论是玄学的发展,还是佛教般若学的发展,相互之间发生影响是长时间客观存在的。所谓“玄佛合流”,正是概括了这种玄学与般若学相互影响的状态。

在玄佛合流的过程中,有一个学术现象的存在是毋庸置疑的,那就是对道家代表作《老子》《庄子》两部典籍的重新注释、解释和辩难,发挥了极为关键的作用。但这在以往并未引起学者们特别充分的关注。尤其值得注意的是,在佛学与中国传统思想的交互影响之中,乃至在魏晋玄学本身的演变发展之中,《庄子》的“身影”,有一个从隐到显、从暗到明的过程。具体而言,从庄学的角度考察,可将这一过程划分为以下五个阶段。

蛰伏与萌动:小乘佛学与黄老道之外

关于佛教传入中国的确切时间,学界向有不同意见。但根据可靠文献,至迟在东汉时期,佛教已经确定在中土传播。在早先的传播当中,佛教更多是以类似于神仙方术之道的面目而出现的。如东汉明帝的异母弟楚王英“学为浮屠斋戒祭祀”“诵黄老之微言,尚浮屠之仁祠,絜斋三月,与神为誓”^⑥,中国历史上第一个信奉佛教的皇帝——东汉桓帝“设华盖以祠浮图、老子”^⑦,佛(即“浮屠”“浮图”)在这里是供奉的对象,是被人崇拜的“人格神”,而不是“觉者”“智者”或其他什么。甚至直到西晋,擅长“神异”的名僧佛图澄还

受到广泛推崇^⑧,据此可以想见佛教早先传播的方术化特征。

与此相连,汉魏之际,首先在社会上被较为充分地理解和接受的是小乘佛学。尽管来自月氏的名僧支娄迦谶也翻译了不少大乘般若学经典,但限于当时人们的认识水平和理论风尚,这些经典并未受到太多关注。从思想史上看,当时流行于民间乃至皇室的黄老道,为小乘佛学的流布提供了丰厚土壤。黄老道上承汉初的黄老之学,只不过黄老之学更多是注重“君人南面”的政治哲学,而黄老道则已经转为重视个体避世修身乃至修养成仙的个人养生术。黄老道的种种养生修仙之术既然在社会上广为流传,也就使得小乘佛学的“九绝”^⑨、“数息”^⑩等禅法,更加容易被中土的人们理解和接受。

可以看出,无论是帝王“祠浮图、老子”“诵黄老之微言,尚浮屠之仁祠”,还是民间盛行黄老道、理解和接受小乘佛学的禅法,老子与佛(“浮屠”“浮图”)联袂出场、携手登台已是司空见惯之事。《庄子·天下》推崇老子为“古之博大真人”^⑪,《淮南子·要略》“考验乎老庄之术”^⑫更明确开始将“老庄”并称,但同样作为道家代表性人物的庄子,在这段时期的思想史上却几乎是“缺席”的,就像余敦康在《魏晋玄学史》中说的,庄学在汉代“沉寂了三百多年”^⑬。当然,尽管如此,汉代一些敏感的士人,如扬雄、严君平、仲长统等,仍然从各种角度注意到庄子的思想。^⑭此外,因为《庄子》与老子割不断的“道”的因缘,其中养生、神仙思想与黄老道的暗合,以及道教对其所进行的吸收改造,其在老子学说与佛学热切对话的背后,蛰伏与萌动的身影若隐若现。

生机勃勃“正始之音”与“竹林七贤”

魏晋玄学的正式登场是从“正始之音”开始的。其代表人物何晏、王弼,借用《老子》《庄子》中的“有”“无”等概念,认为整个世界“以无为本”“以有为末”,“无”是世界的本体,“有”为各种具体的存在物,是本体“无”的表现。他们还认为世界的本体“无”是绝对静止的,现象的“有”是千变万化的,运动着的万有最后必须反本,归于“虚

静”。他们崇尚老子的无为而治,认为儒家的名教出于道家的自然——所谓“名教出于自然”,而治理社会要以道家的自然无为为本,以儒家的名教为末,主张调和儒道两家的思想。何晏著有《道德论》,而王弼的《老子注》更是玄学奠基之作,同时王弼还著有《周易注》《周易略例》。可见,《老子》《周易》是正始玄学中关注的重点。尽管如此,《庄子》毕竟在此时进入了他们的核心视野。“才理清明,能释玄虚,每论《易》及老、庄之道”的冀州刺史裴徽就曾“数与何平叔(何晏)共说老、庄及《易》”^⑮，“三玄”之学由此诞生“清和有思理”的平原太守刘劭也曾“数与平叔论《易》及老、庄之道”^⑯。南朝时期的著名学者刘勰更是在他的《文心雕龙·论说》中一针见血地指出了何晏、王弼时代的思想界新特点,“于是聃、周当路,与尼父争涂矣”^⑰。

如果说“正始之音”中的《庄子》还“犹抱琵琶半遮面”,那么在“竹林七贤”那里,《庄子》已经站到了他们思想舞台的中央。阮籍“博览群籍,尤好《庄》《老》”^⑱“以庄周为模则”^⑲,嵇康自称“又读《庄》《老》,重增其放”^⑳,山涛“介然不群”“性好《庄》《老》,每隐身自晦”^㉑,刘伶“放情肆志,常以细宇宙齐万物为心”^㉒……在竹林名士的心中,庄子的地位是实实在在地居于老子之前了。而除了思想和理论上的聚焦,竹林名士更在实际生活中以庄子为行动“模则”。嵇康所谓“越名教而任自然”,既可以概括竹林玄学的主要特征,也是庄子的学说在此时生机勃勃的生动写照。

其实,竹林名士从年龄上看,与正始名士相差无几,山涛、阮籍与何晏、夏侯玄同辈,向秀、嵇康等与王弼、钟会也是同辈。但竹林名士起初不像正始名士那样居于政治旋涡中心,所以不像他们那样青睐政治哲学问题,而更倾心于人生哲学问题,这是庄子思想进入他们思想视野的现实社会背景。

到了魏晋禅代之后,正始名士退出历史舞台,而向秀、山涛等竹林名士走向政治前台,整个玄学的重心也跟着正式转向庄子了。在这一时期,单是看《庄子》所吸引到的为之作注的文人的规模,就可见其在当时玄学家们心目中的分量。《世说

新语·文学》云“初,注《庄子》者数十家,莫能究其旨要。向秀于旧注外为解义,妙析奇致,大畅玄风,唯秋水、至乐二篇未竟而秀卒。”^㉓也就是说,在这一时期,在向秀之前,注释《庄子》的著作已经有数十种之多。

佛教在经历了早期方术化的小乘佛学的延播之后,注重义理的般若学也逐渐在士人群体中受关注。魏晋之际,敦煌、洛阳、长安等几大佛教传播中心已经大成气候,到“竹林七贤”的时代,佛教经典的翻译无论数量还是质量都远远超过前代。早先,支娄迦谶翻译的大乘经典普遍借鉴使用“无”“虚无”等道家常用概念,如果说这些概念的“庄子色彩”还不甚明确——可以说它们更多是借鉴自《老子》的——那么在一些具体思维理论的展开上,《庄子》并不缺场。比如,《牟子理惑论》在描述佛的形象时,就已经对《庄子》中“至人”“神人”的特点多有转借。^㉔随着佛经汉译及般若学的兴盛,“格义”成为佛教义理传播中普遍而不可避免的手法。慧皎《高僧传》竺法雅传云:“雅乃与康法朗等,以经中事数,拟配外书,为生解之例,谓之格义。”^㉕据此,“格义”所解释的对象包括“事”“数”两类,如果说“数”的对应之义在《老子》中还比较容易寻见,那么“事”的对应之义,一定在“寓言十九,重言十七,卮言日出”^㉖的《庄子》里才更为常见。关于这一点,后来庐山慧远的一段话可以做极为生动的注脚“尝有客听讲,难实相义,往复移时,弥增疑昧。远乃引《庄子》义为连类,于是惑者晓然。”^㉗

强干劲枝: 郭象《庄子注》与般若经重译

被誉为“王弼之亚”^㉘的郭象,无疑是魏晋玄学巅峰时期的一位代表人物。无论其《庄子注》对向秀旧注有多少因袭,经他“述而广之”^㉙的《庄子注》,总是形成了独具特色而自成体系的哲学思想,其中的“创造”与“发明”不容抹杀。郭象的《庄子注》至少在以下两方面实现了对《庄子》的创造性诠释,在当时的玄学界产生重要影响。其一,“独化”说。郭象大胆否定了《庄子》中“夫道,有情有信,无为无形”却能“生天生地”^㉚的宇宙本原的属性,以及何晏、王弼等正始玄学家以

“无”为本的学说,而认为万物“自生”“独化”。如他在《齐物论注》中说“无既无矣,则不能生有;有之未有,又不能为生。然则生生者谁哉?块然而自生耳。”^{③①}在《大宗师注》中说“凡得之者,外不资于道,内不由于己,掘然自得而独化也。”^{③②}在《庄子序》中也专门提出“神器独化于玄冥之境”的问题。其二,“适性逍遥”说。在郭象看来,《逍遥游》中的鲲鹏也好,学鸠也好,“物各有性”,“大小虽殊,而放于自得之场,则物任其性,事称其能,各当其分,逍遥一也”^{③③}。

郭象《庄子注》调和了玄学发展过程中“贵无”“崇有”等争论,印证了“名教即自然”的命题,通过“否定之否定”,将玄学推上了前所未有的高峰。郭象注中也有《老子》的影响痕迹,如“神器独化于玄冥之境”,“神器”一词即出自《老子》二十九章,“天下神器,不可为也”^{③④}。但无疑地,相对于此时《庄子》的大盛,可以说《老子》已经逐渐淡出,至少不再独霸玄学的核心舞台。

而此时佛学也随着译经事业的发展,推进了般若学的初兴。西晋之世,随着外来僧人的显著增多和翻译佛典的大量传布,中土的佛教信仰者数量大幅增加,佛学般若思想在士大夫乃至王室中赢得更多关注。据《出三藏记集》卷七晋道安《合放光赞略解序》记载,《放光般若经》即于元康元年(291)五月译出,而“《放光》寻出,大行华京,息心居士翕然传焉。中山支和上遣人于仓垣断绢写之,持还中山。中山王及众僧城南四十里幢幡迎经,其行世如是”^{③⑤}。据《高僧传》卷一记载,西晋惠帝时,“又有优婆塞卫土度,译出《道行般若经》二卷”^{③⑥},可见般若经的广传。在这样的背景下,一些精通般若经的名僧深度参与到玄学“清谈”活动中,“常执麈尾行,每值名宾,辄清谈终日”^{③⑦},也就不足为奇了。

绚烂之花“支理”与六家七宗

据慧皎《高僧传》记载,东晋孙绰曾把两晋之际的七位名僧拟配“竹林七贤”——以竺法护拟配山涛(见昙摩罗刹传),以帛远拟配嵇康(见帛远传),以竺法乘拟配王戎(见竺法乘传),以竺道潜拟配刘伶(见竺法潜传),以于法兰拟配阮籍

(见于法兰传),以于道邃拟配阮咸(见于道邃传),以支遁拟配向秀(见支遁传)。孙绰的每一组拟配都有相应根据,如评竺法护与山涛云“护公德居物宗,巨源位登论道,二公风德高远,足为流辈矣。”^{③⑧}据此,仅仅从行为方式层面看,佛教名僧与竹林名士已经多有契合,《庄子》的身影在他们背后共同闪现。

而从思想的层面看,《庄子》更是进入了佛教学者的“内心最深处”。其最为生动也最有代表性的案例,即名僧支遁对《庄子》逍遥游义的深刻阐发。支遁借由对逍遥游义的阐发折服了谢安、王羲之等一众名士。《世说新语·文学》这样写道“《庄子·逍遥篇》,旧是难处,诸名贤所可钻味,而不能拔理于郭、向之外。支道林在白马寺中,将冯太常共语,因及《逍遥》。支卓然标新理于二家之表,立异义于众贤之外,皆是诸名贤寻味之所不得。后遂用支理。”^{③⑨}所谓“支理”,在支遁专著《逍遥论》中一定有详尽的阐发,可惜该书已佚。综合现在能看到的文献,可知“支理”重在说明“夫逍遥者,明至人之心也”^{④①},似向秀、郭象所谓“适性逍遥”不足为训。真正要做到逍遥,必须“物物而不物于物”,这样才能“遥然不我得,玄感不为,不疾而速,则道然靡不适”,“此所以为逍遥也”。^{④②}支遁将其对般若学的理解运用到《庄子》的解读中,借般若学实现了对向秀、郭象《庄子注》的超越,既使《庄子》的本意得到更进一步的阐发,又使般若学为当时士人所进一步理解和接受,反过来促进了中国化佛学的传播与发展。

孙绰将支遁拟配为向秀,原因是“支遁、向秀雅尚庄老”“二子异时,风好玄同矣”^{④③}。但支遁毕竟是一位僧人。在东晋,与他一样热衷于庄老之学及佛教义理之学的僧人,并非少数。事实上,他与其中一些较有代表性的同人,后来被称为般若学六家七宗(南朝宋昙济谓为本无宗、本无异宗、即色宗、识含宗、幻化宗、心无宗、缘会宗,其中前两宗为一家^{④④}),支遁被视为即色宗的开创者。僧肇后来总其为三家,作心无、即色、本无三义。无论具体是哪一家、哪一义,《庄》《老》尤其是《庄子》,是他们展开义理分析时绕不开的一个对象。即以本无宗的道安来论,谈“无”论“空”,相对还

是较为倚重《老子》的,如他解释般若空观时说“无在万化之前,空为众形之始”^④,何晏、王弼“贵无”思想的味道十分浓厚。即便如此,生在郭象《庄子注》大行于世之后的这位名僧,思想中还是抹不去庄学印记,他在解释“本无”时就说,“非谓虚豁之中能生万有也”,故“群像禀形”,皆“自然自尔”^⑤。道安尚且如此,“引《庄子》义为连类”的弟子慧远等,对《庄子》的理解和运用就更充分了。

六家七宗之所以能与《庄子》结缘至此,自有其深层原因。最重要的一点,就是当时般若学的重心,已从早先佛教与中土思想的简单概念比附,发展到对本体论思想的深入探讨。而如果说《老子》中的“无”“有”“无为”等名词为佛经初传提供了上好的概念资源,那么《庄子》则为般若学深入探究本体问题提供了上好的理论思维资源。般若与《庄子》中这部分共同基因,可视作佛教中国化过程中至为关键的“最大公约数”。

丰硕之果 《肇论》与佛学的转向

魏晋般若学的勃兴与弘传,离不开佛学史上的一位大翻译家,这位大翻译家就是鸠摩罗什。鸠摩罗什历经曲折,到达后秦,开展了蔚为大观且影响深远的译经活动。他译出的重要般若经典有《中论》《十二门论》《大智度论》和《百论》等,正是这些经典,为中土人士正面审视印度大乘佛教的中观学,亦即大乘般若空宗,提供了权威而最近本义的读本。不仅如此,鸠摩罗什还培养了僧肇、僧叡、道生等一大批弟子,这些弟子在后来的佛教中国化过程中发挥了难以磨灭的作用。其中,被誉为“秦人解空第一”的僧肇,把“解空”建立在了融合和贯通印度中观般若空宗和中国传统思想,尤其是《庄子》《老子》思想的基础上,并用中国本土的语言方式表达出来,最大限度地做到了对印度中观般若思想的继承和弘扬,以及对中土《庄子》《老子》学说的批判和扬弃。其代表性著作作为《般若无知论》《不真空论》《物不迁论》和《涅槃无名论》以及《维摩经注》,其中前四种被合称为《肇论》。

僧肇早年是熟读《庄》《老》的。据《高僧传》

僧肇传,其少年时即“爱好玄微,每以《庄》《老》为心要”。而他也很早对《老》《庄》产生了不满“读《老子·德章》,乃叹曰‘美则美矣,然栖神冥累之方,犹未尽善也。’”^⑥从其经典论文《肇论》来看,僧肇对《老子》的扬弃更多,《庄子》的因素却“挥之不去”。即如任继愈先生所指出的,其《物不迁论》标题“物不迁”三字显然取自《庄子·德充符》中的“不与物迁”;其语言及行文风格,如《不真空论》中的“物无彼此,而人以此为此,以彼为彼;彼亦以彼为此,以此为彼”等,与《庄子·齐物论》中的“是亦彼也,彼亦是也”“物无非彼,物无非是”等如出一辙^⑦;而其所谓“不着两边”的思维方式,某种程度上也与《庄子》的相对主义难分彼此。我们与其说《肇论》是弘扬般若本义、扬弃中土思想尤其是《庄子》思想的典范,毋宁说它是消化吸收中土思想尤其是《庄子》思想的典范。在《肇论》之中,可以说《庄子》是“消失”不见了,但也可以说《庄子》已经化于其中,无处不在。从这个角度说,《肇论》未尝不是《庄子》学的一座新的高峰,谓其为外来佛学与中土思想融合的一枚硕果,当无疑义。

然而般若学到此也到达了其“巅峰时刻”。接下来,随着涅槃学说的兴起,以及道生“一阐提皆可成佛”说的广为接受,中国佛学由重在探讨义理转向愈发倾心佛性了。《庄子》在士人心目中的地位以及庄学的发展,也随着佛学的转向,以及玄学的式微,不复往昔。“逍遥游”也好,“齐物论”也罢,魏晋时期兴盛一时的庄学命运,竟与般若学一道,几乎完成了“同频共振”。

余论

综上,我们可以得出以下结论:在魏晋玄学与佛学的交互发展中,同为道家经典的《老子》与《庄子》,有一个“此消彼长”的过程。在佛学初传东土,乃至魏晋时期,由于佛教争取信众时借重方术神异,以及佛经初译时需要相应的中土概念资源,《老子》担当了佛教中国化的重要桥梁角色。随着汉译佛经及般若思想传布,以及士人自我意识的觉醒,到玄学初兴的正始年间,乃至“竹林”时期,《庄子》因其人生哲学的属性以及浓厚的本

体论色彩,渐渐与暗相契合的般若学发生愈来愈多的对话,不仅扮演了“格义”的津梁,更进据玄学舞台的中央,《老子》则逐渐趋于幕后。到元康年间,郭象《庄子注》推进玄学抵达高峰,而弘传与勃兴的般若学,赋予名僧“拔理于郭、向之外”的思维能力,玄佛合流的形势则提供了他们实现这种超越的时机与平台。最终,代表魏晋般若学最高成就的《肇论》在最大限度体现中国佛学独立品格的同时,也将庄学的成果几乎融化于无形,结出了般若学与玄学互动交流的一大硕果。玄学及魏晋庄学从而宣告终结,而佛学在中土的发展也在此时由般若学转向了佛性论。

之所以会出现这种现象,与《老子》《庄子》之间本身存在的差异,以及其与佛学主张、佛学思维方式的“公约数”多少有直接关系。《老子》《庄子》同为道家经典,但总体而言,《老子》的“道”更富有宇宙论色彩,其学说也近于政治哲学;《庄子》的“道”则更富有本体论色彩,其学说更近于人生哲学。相对而言,佛学义理层面的内容,显然与《庄子》的重合之处更多。

佛学与庄学的深度对话,终于在魏晋时期达到水乳交融的状态。其对话既结出了硕果,这硕果也是再生的种子。随着佛学在中国的深入发展,《庄子》的因素还将持续地提供养分,发挥作用。

- ①余敦康《魏晋玄学史》,北京大学出版社2004年版,第427页。1997年发表于《许昌师专学报》第2期的孔毅、李民《魏晋玄学的衰落及其与佛教的合流》一文与余敦康的观点一致,该文认为,东晋初年的批判思潮是玄佛合流的先声,儒佛力量对比的变化是玄佛合流的关键,而魏晋玄学独立性的丧失标志着玄佛合流的实现,玄佛合流实现后,佛教走上了独立发展的道路。
- ②洪修平《三教关系视野下的玄佛合流、六家七宗与〈肇论〉》,《佛学研究》2008年第1期。
- ③汤用彤《魏晋玄学论稿》,上海古籍出版社2001年版,第120页。
- ④郭美星《试论“玄佛合流”的历史进程及其当代意义》,载陈声柏主编《宗教对话与和谐社会(第三辑)——第三届“宗教对话与和谐社会”学术研讨会论文集》,宗教文化出版社2001年版,第283页。
- ⑤王晓毅《儒释道与魏晋玄学形成》,中华书局2003年版,第53~63页。
- ⑥范晔《后汉书·光武十王列传第三十二》,李贤等注,中华书局1965年版,第1428页。

- ⑦范晔《后汉书·孝桓帝纪第七》,李贤等注,中华书局1965年版,第320页。
- ⑧据《高僧传》,佛图澄“善诵神咒,能役始鬼物,以麻油杂胭脂涂掌,千里外事,皆见掌中”。后赵统治者石勒先对佛教并不信服,佛图澄此时“知勒不达深理,正可以道术为征,因而言曰‘至道虽远,亦可以近事为证。’即取应器盛水,烧香咒之。须臾生青莲花,光色曜日,勒由此信服”。在与石勒的相处中,佛图澄持续表现自己的这些神异之术,包括念咒求雨、医治顽疾,以及占卜个人吉凶乃至战争胜负等,以此来赢得石勒信任、宣扬佛教。不仅石勒因之接受并支持佛教,当时普通百姓也由此而真心服膺。一次,在得知其念咒求雨成功后,“戎貊之徒,先不识法,闻澄神验,皆遥向礼拜,并不言而化焉”。就佛法传布的目的来讲,佛图澄的努力收到很好效果。后赵地区出现“民多奉佛,皆营造寺庙,相竞出家”的局面,与他行异术以显神通是分不开的。参释慧皎《高僧传》,汤用彤校注,汤一玄整理,中华书局1992年版,第345~351页。
- ⑨“九绝”指控制和对治痴、爱、贪、恚、惑、受(取)、更(触)、法、色“九品”的止、观、不贪、不恚、不痴、非常、为苦、非身、不净等九种方法,详见《阴持入经》,安世高译,《大正藏》第15册,第176页上。
- ⑩“数息”指通过数息的方法,来控制 and 守持意念,指导修行者进入佛教的禅定境界。详见《佛说大安般守意经》,安世高译,《大正藏》第15册,第164页上。
- ⑪郭庆藩《庄子集释》,王孝鱼点校,中华书局1987年版,第1098页。
- ⑫何宁《淮南子集释》,中华书局1998年版,第1446、1447页。
- ⑬余敦康《魏晋玄学史》,北京大学出版社2004年版,第398页。
- ⑭在代表作《法言》中,扬雄曾四次提及庄子;据《汉书·王贡两龚鲍传》,严君平曾依老庄之旨“著书十万余言”;仲长统《乐志论》中“求至人之仿佛”“逍遥一世之上,睥睨天地之间”等鲜明体现他对庄子思想的青睐。但这些言论及思想,均未在当时思想界形成主流。
- ⑮⑯陈寿《三国志·魏书·方技传第二十九》,裴松之注,中华书局1982年版,第821、823页。
- ⑰《增订文心雕龙校注·论说第十八》,黄叔琳注,李详补注,杨明照校注拾遗,中华书局2012年版,第244页。
- ⑱⑲房玄龄、褚遂良、许敬宗等《晋书·列传第十九》,中华书局1974年版,第1359、1374页。
- ⑳陈寿《三国志·魏书·王卫二刘傅传第二十一》,裴松之注,中华书局1982年版,第604页。
- ㉑嵇康《嵇康集校注》,戴明扬校注,中华书局2014年版,第196页。
- ㉒房玄龄、褚遂良、许敬宗等《晋书·列传第十三》,中华书局1974年版,第1223页。
- ㉓房玄龄、褚遂良、许敬宗等《晋书·列传第十九》,中华书局1974年版,第1375页。“齐万物”明显指向《庄子·齐物论》中思想。
- ㉔杨勇《世说新语校笺》,中华书局2006年版,第183页。
- ㉕《牟子理惑论》这样向人描述佛的形象“佛者,谥号也……恍惚变化,分身散体,或存或亡,能小能大,能圆能方,能老能

- 少,能隐能彰,蹈火不烧,履刃不伤,在污不染,在祸无殃,欲行则飞,坐则扬光,故号为佛也。”佛的这种形象,与《庄子》中“乘天地之正,而御六气之辩,以游无穷”的至人,以及“不食五谷,吸风饮露,乘云气,御飞龙,而游乎四海之外”“将磅礴万物以为一”而“物莫之伤”的“神人”,具有明显的可比性。前者见释僧祐《弘明集》,刘立夫、胡勇译注,中华书局2011年版,第15页。后者见郭庆藩《庄子集释》,王孝鱼点校,中华书局1961年版,第17~30页。
- ②③④⑤释慧皎《高僧传》卷第四,汤用彤校注,汤一玄整理,中华书局1992年版,第152、151、163页。
- ⑥⑦⑧⑨郭庆藩《庄子集释》,王孝鱼点校,中华书局1961年版,第947、246~247、50、251、1页。
- ⑩⑪⑫释慧皎《高僧传》卷第六,汤用彤校注,汤一玄整理,中华书局1992年版,第212、249页。
- ⑬刘孝标《世说新语注》引东晋张隐《文士传》:“象少有才理,慕道好学,托志老庄,时人咸以为王弼之亚。”见杨勇《世说新语校笺》,中华书局2006年版,第112页。
- ⑭《帛书老子校注》,高明校注,中华书局2011年版,第377页。
- ⑮释僧祐《出三藏记集》卷七,苏晋仁、萧炼子点校,中华书局1995年版,第266页。
- ⑯释慧皎《高僧传》卷第一,汤用彤校注,汤一玄整理,中华书局1992年版,第561页。
- ⑰孙绰著《道贤论》拟配名僧与“竹林七贤”,其文今不尽传,释

- 慧皎《高僧传》沿其说。此据释慧皎《高僧传》卷第一,汤用彤校注,汤一玄整理,中华书局1992年版,第24页。
- ⑱⑲⑳杨勇《世说新语校笺》,中华书局2006年版,第198、199、199页。
- ㉑县济《六家七宗论》今不存,但梁宝唱《续法论》对其仍有引用。唐元康《肇论疏·序》:“梁朝释宝唱作《续法论》,一百六十卷云,宋庄严寺释县济作《六家七宗论》。论有六家,分成七宗。第一本无宗,第二本无异宗,第三即色宗,第四识含宗,第五幻化宗,第六心无宗,第七缘会宗。本有六家,第一家分为二宗,故成七宗也。”见《大正藏》第45册,第162页上。
- ㉒吉藏《中观论疏》卷二“释道安明本无义,谓无在万化之前,空为众形之始……”转引自张富春《支遁集校注》,巴蜀书社2014年版,第497页。
- ㉓杨文会《杨仁山全集》,周继旨校点,黄山书社2000年版,第18页。
- ㉔参见任继愈主编《中国哲学发展史》魏晋南北朝卷,人民出版社1988年版,第510~511页。

作者简介:卞清波,1981年生,南京大学哲学系博士研究生。

(责任编辑:赵涛)

河南散见墓志校理二则

杨继光

陈朝著《河南散存散见及新获汉唐碑志整理研究》(科学出版社2019年版),共收录了目前不见集中著录、散存野外的汉唐时期河南18通碑碣及157方墓志。所选碑志都经过编者认真释读,拓片也较为清晰,其录文及拓本资料有相当部分是首次刊布。总体而言,该书对碑志铭文的逐录与考释堪称精准,为学界提供了非常有价值的汉唐文献资料。惟经笔者仔细研读,发现书中尚有多处文字可商,今不揣鄙陋,选取二则敷衍成文,以求教于方家。

1.《大唐故晋昌唐府君夫人田氏墓志》:“呜呼!虑帐悄然,慈颜永隔,金乌告日,丹旄翩翩。”(第450页)

案:上揭文字为人去世的委婉说法,“虑帐”扞格难通。复审原拓,“虑帐”实作“总帐”。唐代俗写巾、巾二旁相混不别,说详曾良《俗字及古籍文字通例研究》(百花洲文艺出版社2006年版,第66页),故“总帐”实为“总帐”,本指用细而疏的麻布制成的灵帐。本书中还有“总帐”的同义词“总帷”,《唐故清河崔夫人墓志铭》:“洎外姻内姻、孤者孀者,来馆于我而依夫人,率皆瞻其总帷,无不流恸。”编者误录为“穗帷”,当校正。传世文献中“总帐”用例亦经见,三国魏曹操《遗令》:“于台堂上安六尺床,施总

帐。”唐刘禹锡《哭庞京兆》诗“今朝总帐哭君处,前日见铺歌舞筵。”后泛指布帛制成的帐幕。明徐渭《雪》诗“天孙纤手裁素罗,总帐横施九万里。”

2.《唐故太子司议郎刘府君墓志铭》:“呜呼!孰意梦楹之兆,旋成易箴之悲。以咸通三年夏四月廿二日终于东都崇政里第,享年五十八。”(第452页)

案“易箴”不辞,复审原拓,“箴”实作“箴”。“易箴”是用典,典出《礼记·檀弓上》:“曾子寝疾,病,乐正子春坐于床下,曾元、曾申坐于足,童子隅坐而执烛。童子曰:‘华而晙,大夫之箴与?’……曾子曰:‘然。斯季孙之赐也,我未之能易也。元,起易箴!’”按古时礼制,箴只用于大夫,曾参未曾为大夫,不当用,所以临终时要曾元为之更换。后因此称人病重将死为“易箴”。此义置诸上揭例,若合符节。传世文献中“易箴”亦经见,《周书·宇文广传》:“可斟酌前典,率由旧章。使易箴之言,得申遗言;黜殡之请,无亏令终。”宋文莹《玉壶清话》卷三“公生于洛中祖第正寝,至易箴,亦在其寢。”

(作者单位:闽南师范大学文学院)