

王明蓀主編

古代史文化

研究
輯刊

十五編 第二二冊

佛教因素對南北朝史學發展之研究 以四部史書為例(下)

劉玉菁 著



古代歷史文化研究輯刊

十五編

王明蓀主編

第22冊

佛教因素對南北朝史學發展之研究
——以四部史書為例（下）

劉玉菁著



國家圖書館出版品預行編目資料

佛教因素對南北朝史學發展之研究——以四部史書為例（下）

／劉玉菁 著 — 初版 — 新北市：花木蘭文化出版社，2016〔民 105〕

目 4+178 面：19×26 公分

（古代歷史文化研究輯刊 十五編；第 22 冊）

ISBN 978-986-404-619-5（精裝）

1. 南北朝史 2. 史學評論 3. 佛教

618

105002229

ISBN-978-986-404-619-5



9 789864 046195

古代歷史文化研究輯刊

十五編 第二二冊

ISBN：978-986-404-619-5

佛教因素對南北朝史學發展之研究
——以四部史書為例（下）

作 者 劉玉菁

主 編 王明蓀

總 編 輯 杜潔祥

副總編輯 楊嘉樂

編 輯 許郁翎

出 版 花木蘭文化出版社

社 長 高小娟

聯絡地址 235 新北市中和區中安街七二號十三樓

電話：02-2923-1455／傳真：02-2923-1452

網 址 <http://www.huamulan.tw> 信箱 hml810518@gmail.com

印 刷 普羅文化出版廣告事業

初 版 2016 年 3 月

全書字數 349791 字

定 價 十五編 23 冊（精裝）台幣 45,000 元

版權所有・請勿翻印

佛教因素對南北朝史學發展之研究
——以四部史書為例（下）

劉玉菁 著



目

次

上 冊

第一章 緒 論	1
第一節 研究動機與問題意識	1
第二節 研究回顧	8
第三節 章節安排	26
第四節 研究方法與限制	29
第五節 研究貢獻與意義	32
第二章 南北朝時期佛教的傳播	35
第一節 漢至南北朝佛教在中國傳播的情形	35
一、方術到格義——漢至永嘉之亂前佛教在 中國的發展	35
二、永嘉之亂加速佛教的傳播擴張	38
三、南北朝時期佛教勢盛蔚為大國	42
第二節 佛教在南北朝發展的差異	55
一、信仰方式南北有異	55
二、如來皇帝與皇帝菩薩	61
(一) 北朝如來皇帝實行政教合一	62
(二) 南朝皇帝菩薩企圖政教結合	79

第三節 佛教的傳播媒介與受眾	94
一、佛教寺院與僧人	95
二、佛教觀念深入社會各階層	103
第三章 佛教的影響與南北朝史學的發展	115
第一節 魏晉南北朝史學發展概述	115
第二節 佛教對南北朝目錄學的影響	138
第三節 南北朝史注學的發展：佛教—經注—史注	148
一、史注仍受經注影響	148
二、佛教影響經注	152
三、經注、史注與佛教	157
第四節 佛教對中國舊有地理觀念的衝擊	164
第五節 與佛教相關的南北朝史著——以雜傳、 地理、目錄類史書考察	176

下 冊

第四章 佛教對南北朝正史的影響 ——以《南齊書》和《魏書》為例	185
第一節 蕭子顯《南齊書》所受佛教之影響	185
一、蕭子顯撰述《南齊書》的緣由	185
二、「服膺釋氏，深信冥緣」的蕭子顯	188
三、《南齊書》中的佛教思想	192
第二節 魏收《魏書》受到的佛教影響	199
一、《魏書》的成書背景	200
二、《魏書·釋老志》的撰著動機	203
三、佛教影響下的《魏書》	209
第三節 《南齊書》與《魏書》所受佛教影響之 比較	222
一、為佛教專立篇章	222
二、對佛理的闡揚與護教	225
三、佛教靈異事蹟入史	228
四、《南齊書》與《魏書》中佛僧、隱逸人物 之異	231

第五章 佛教對南北朝其他史書的影響 ——以《世說新語注》和《洛陽伽藍記》 為例	249
第一節 劉孝標《世說新語注》所受之佛教影響	250
一、劉孝標的生平事蹟	250
二、劉孝标注《世說新語》的動機	254
三、《世說新語注》中的佛教思想	257
第二節 「假佛寺之名，志帝京之事」的《洛陽伽 藍記》	282
一、《洛陽伽藍記》的撰著緣由	283
二、楊銜之與佛教	290
三、受佛教影響的《洛陽伽藍記》	295
第三節 《世說新語注》與《洛陽伽藍記》受佛教 影響之比較	319
一、對佛教的認識與護教	320
二、採合本子注的體例作注	324
三、記載靈異志怪之事	328
第六章 結 論	339
徵引文獻	347
圖表	
表 2-1 南北朝君主奉佛之事蹟	46
表 2-2 南北朝君主奉佛事蹟比較歸納表	54
表 3-1 紀傳體史書存目表	116
表 3-2 編年體史書存目表	117
表 3-3 雜史類史書存目表	118
表 3-4 霸史類史書存目表	119
表 3-5-1 雜傳類史書——分類傳記存目表	119
表 3-5-2 雜傳類史書——地區性傳記存目表	120
表 3-5-3 雜傳類史書——靈異志怪史書存目表	121
表 3-6 起居注、實錄存目表	122
表 3-7 譜系類史書存目表	123
表 3-8 地理類史書存目表	124
表 3-9 典志類史書存目表	126
表 3-10 目錄類史書存目表	129

表 3-11	史注類史書存目表	131
表 3-12	史評類史書存目表	132
表 3-13	南北朝史書數量分析表	133
表 3-14	南北朝史書類別排序表	135
表 3-15	隋代以前中國歷代佛經目錄列表	141
表 3-16	南北朝史注類史書書名有「音、音義、訓」者	158
表 3-17	隋代以前中國正史記載之「外國」相關篇目表	168
表 3-18	南北朝史書中為僧人史家撰寫者	176
表 3-19	南北朝僧人史家所撰寫和佛教相關之雜傳、地理、目錄類史書比較	181
表 3-20	南北朝俗人史家所撰寫和佛教相關之雜傳、地理、目錄類史書比較	182
表 3-21	雜傳、地理、目錄類史書在南北朝及其為南北朝僧人撰寫者之比較	184
表 4-1	《南齊書》和《魏書》記載佛僧一覽表	232
表 4-2	《南齊書》和《魏書》所載僧人事蹟分類表	243
表 4-3	《南齊書》和《魏書》隱逸人物傳中和佛教相關的事蹟表	244
表 4-4	隋代以前中國正史中的書、志	248
表 5-1	《世說新語注》中與佛教相關的注文類別	259
表 5-2	《世說新語注》所引與佛教相關的文獻史料	260
表 5-3	《世說新語注》中與佛教相關的注文	274
表 5-4	魏收、楊銜之仕宦經歷表	286
表 5-5	《洛陽伽藍記》中靈異志怪類別	298
表 5-6	《洛陽伽藍記》中靈異志怪記載	311
表 5-7	《洛陽伽藍記》中述及佛經、佛義、宣揚佛法的記載	322
表 5-8	《世說新語注》徵引之志怪小說	331
圖 3-1	南北二朝史書數量比例圖	134
圖 3-2	南北朝史書中僧人與非僧人撰寫比例圖	178

第四章 佛教對南北朝正史的影響 ——以《南齊書》和《魏書》 為例

《南齊書》和《魏書》皆為中國傳統史書中的正史，《南齊書》記載南朝蕭齊一代的史事，《魏書》記述北朝北魏的歷史，以下先論《南齊書》，次論《魏書》，依序探討南北朝時期佛教與史學發展之關係。

第一節 蕭子顯《南齊書》所受佛教之影響

《南齊書》，南朝梁蕭子顯（487～537年）撰，記述南朝蕭齊王朝自齊高帝建元元年（479）至齊和帝中興二年（502），共二十三年史事，是現存關於南齊最早的紀傳體斷代史。本節擬將《南齊書》的撰述情形先作一介紹，再說明《南齊書》所受到的佛教影響。

一、蕭子顯撰述《南齊書》的緣由

《南齊書》作者蕭子顯，字景陽，梁南蘭陵（今江蘇常州）人，為南齊皇族，祖父為齊高帝蕭道成，父為高帝次子豫章文獻王蕭嶷。蕭道成雖為武將出身，依恃軍功崛起、掌權、得位，〔註1〕然蕭齊宗室整體的文化素養卻奠基於蕭道成。史載蕭道成「博涉經史，善屬文，工草隸書，弈棋第二品。」

〔註1〕有關蕭道成憑恃軍功崛起、稱帝的過程，詳見〔南朝梁〕蕭子顯，《南齊書》（臺北：鼎文，1978年）卷一〈高帝本紀上〉，頁2～3。

〔註2〕王淑嫻在其碩士論文〈蕭子顯與《南齊書》研究〉為解明蕭子顯的家學教育，特將蕭道成家庭成員在學術文藝方面的表現梳理列表，研究得知蕭道成的學問程度當非泛泛，且其子孫多數好文，與劉宋皇室相比，蕭道成家族的文化素養顯然高出甚多，此與蕭道成久與世族相接（如褚淵、王儉等），頗受世族門第風氣之沾染不無關係。〔註3〕在齊武帝永明年間，分別以王儉、蕭子良、蕭子隆為首，各自形成文人集團活躍當時，〔註4〕蕭子良、蕭子隆為蕭子顯的堂兄弟，喜愛文學，禮才好士，史有明載：

竟陵王蕭子良開西邸，招文學，高祖（蕭衍）與沈約、謝朓、王融、蕭琛、范雲、任昉、陸倕等並遊焉，號曰八友。〔註5〕

（蕭）子隆在荊州，好辭賦，數集僚友，（謝）朓以文才，尤被賞愛。

〔註6〕

其中蕭子良的文學集團，名盛一時，「天下才學皆遊集焉」。〔註7〕蕭齊宗室子弟的文采雖以蕭子良為箇中翹楚，最富盛名，不過蕭齊宗室整體的學術素養，仍可見一斑。以蕭子顯而言，父親蕭嶷在劉宋時起家官為太學博士，又曾於齊高帝建元二年於南蠻園開館立學，延攬才學之士，〔註8〕知蕭嶷為頗具學識，重視教育、文化之人。依此家教，子顯兄弟不乏有文學者，見重於世。〔註9〕除了文學外，史載蕭道成幼時嘗受業於雷次宗，「治《禮》及《左

〔註2〕《南齊書》卷一〈高帝本紀下〉，頁38。

〔註3〕參見王淑嫻，〈蕭子顯與《南齊書》研究〉（嘉義：國立中正大學歷史所碩士論文，1998年），頁31～32。

〔註4〕一般學者多認為永明年間的文學集團有四，除上述三集團外，尚有蕭嶷集團，如劉躍進，〈門閥士族與永明文學〉（北京：三聯書店，1996年3月第一版）第一章第二節；及詹秀惠，〈蕭子顯及其文學批評〉（臺北：文史哲出版社，1994年）第一節第二節，均持此主張。而王淑嫻則認為蕭嶷文學集團應該不存在，因為蕭嶷於齊高帝建元二年於南蠻園開館立學，曾延攬才學之士，樂藹、劉繪、張稷雖被蕭嶷親禮，但並未見其有任何文學活動，反而是與蕭子良文學集團的來往較為密切，劉繪甚至為西邸後進領袖。故充其量只能說蕭嶷曾禮重文士，但並未形成如王儉、蕭子良之類的文學集團。王淑嫻，〈蕭子顯與《南齊書》研究〉，頁32。筆者翻閱《南齊書·豫章文獻王蕭嶷傳》所敘蕭嶷的才學以及和文人交遊的情形，不認為有以蕭嶷為首的文學集團，故贊同王淑嫻之說。

〔註5〕《梁書》卷一〈武帝本紀上〉，頁2。

〔註6〕《南齊書》卷四十七〈謝朓列傳〉，頁825。

〔註7〕《南齊書》卷四十〈竟陵文宣王子良列傳〉，頁694。

〔註8〕見《南齊書》卷二十二〈豫章文獻王蕭嶷列傳〉，頁405～406。

〔註9〕《梁書》載：「（蕭）子恪兄弟十六人，並仕梁，有文學者，子恪、子質、子

氏春秋」，〔註10〕對《左氏春秋》的喜好，尤其影響蕭齊宗室子弟，故經、史之學乃蕭齊宗室的家學。〔註11〕在蕭嶷諸子中，蕭子顯與蕭子雲的史學成就甚為可觀，〔註12〕尤以子顯為最。據《梁書》蕭子顯本傳及《隋書·經籍志》所載，蕭子顯所撰述的史書包括《後漢書》一百卷、《南齊書》六十卷、《晉史草》三十卷、《普通北伐記》五卷，在蕭子顯四十九年的有限生命中能完成史著近二百卷，其重視史學，有志於史學是顯然可知的。

《南齊書》的寫作時間在天監六年（507）以後，而最可能的成書時間則應為天監九年（510）前後。〔註13〕在蕭子顯撰寫齊史之前，已有多部齊史問世，如熊襄著《齊典》十卷、何點撰《齊書》、江淹著《齊史》十志、沈約撰《齊紀》以及吳均著《齊春秋》等，今只有蕭子顯的《南齊書》流傳下來。蕭子顯身為齊之宗室、梁之寵臣而撰寫齊史，身份特殊，之所以不顧前朝宗室的敏感身份，向梁武帝主動請修齊史，箇中因素，與蕭子顯個人有志於史學密切相關。其曾表明因不滿後漢史未能實證定論，遂「採眾家後漢，考正同異，為一家之書」；〔註14〕且《隋書·經籍志》云：「靈、獻之世天下大亂，史官失其常守。博達之士，愍其廢絕，各記聞見，以備遺亡。是後群才景慕，作者甚眾。」〔註15〕在憂慮史文廢絕之史不可亡意識下，刺激時人重視修史；以及認識到史需要及時而書，並追求完美主義的史學等背景下，故魏晉南北朝時期私修及官修史書的風氣皆盛。〔註16〕據此皆促使蕭子顯主動請修齊

顯、子雲、子暉五人。」《梁書》卷三十五〈蕭子恪列傳〉，頁509。

〔註10〕《南齊書》卷一〈高帝本紀上〉，頁3。

〔註11〕《南齊書》云：「（關康之）尤善《左氏春秋》。太祖為領軍，素好此學，送《春秋》、《五經》。」見《南齊書》卷五十四〈高逸列傳·臧榮緒傳〉，頁937。以及「太祖好《左氏春秋》，太子承旨諷誦，以為口實。」《南齊書》卷二十一〈文惠太子列傳〉，頁399。又蕭子懋「撰《春秋例苑》三十卷奏之，世祖嘉之」、「賜子懋杜預手所定《左傳》及古今善言」分見《南齊書》卷四十〈晉安王子懋列傳〉，頁708、710。

〔註12〕《梁書》載：「（蕭子雲）既長勤學，以晉代竟無全書，弱冠便留心撰著，至年二十六，書成，表奏之，詔付祕閣。」《梁書》卷三十五〈蕭子恪列傳附子雲傳〉，頁513。

〔註13〕王淑嫻，〈蕭子顯與《南齊書》研究〉，頁97。

〔註14〕《梁書》卷三十五〈蕭子恪列傳附子顯傳〉，頁511。

〔註15〕《隋書》卷三十三〈經籍志二〉，頁962。

〔註16〕國可亡而史不可亡，這是中國傳統史家的共識。這種觀念意識實為中國史學特色之一。而此種觀念意識實栽植於「不朽」的理念層次。有關史不可亡意識對魏晉南北朝史學的影響，請參考雷家驥先生，《中古史學觀念史》第九章〈正史及其形成理念（上）〉，頁429～493。

史。此外，熱切史學者，多少具有堅持史學求真、存真的精神，以及「史文絕續在己」的自負與觀念，因此蕭子顯抑或不願己之先祖成為沈約取媚梁武帝的犧牲品，自作齊史是不使前事泯滅的唯一途徑。〔註 17〕儘管蕭子顯所作之《南齊書》仍有隱諱處，但不願史德有虧的史家撰齊史以誣其家，應是其不避嫌疑作《南齊書》的另一動機。〔註 18〕

由於是在梁武帝的同意下修撰齊史，蕭子顯在撰寫《南齊書》的過程中，可以參考的官方文獻檔案資料頗為豐富；而且早在齊明帝時，史學家檀超和江淹奉詔修本朝史，他們制訂了齊史的體例，但並沒有完成修撰工作。蕭子顯在齊史官檀超、江淹所修齊史的基礎上，「本超、淹之舊而小變之」，〔註 19〕以及參考大量起居注和職儀，在史書材料上又能汲取諸家成果，終於著成《南齊書》六十卷。南北朝時，無論南方或北方，皆自視正統，故《南齊書》成書時原名《齊書》，至北宋，為區別於唐代李百藥所撰的《齊書》，始改稱為《南齊書》，而稱後者為《北齊書》。《南齊書》原有六十卷，今存五十九卷，計有帝紀八卷、志十一卷、傳四十卷。另有敘傳一卷，表述其撰作《齊書》之旨義，惜亡佚甚早。雖然該書之敘傳已失，幸尚能藉由《南齊書》體例之編排、架構，史書之撰述、取材，各篇之論、贊或序，得窺蕭子顯著作之意，明其撰述之旨。

二、「服膺釋氏，深信冥緣」的蕭子顯

蕭子顯在《南齊書·高逸列傳》末史臣曰：「史臣服膺釋氏，深信冥緣，謂斯道之莫貴也。」〔註 20〕為自己與佛教的關係做了公開說明，也為自己推崇佛教的心意做了清楚表示。史家若對其書其學有所言，推言之見思，由思而論學，則是直接易為之捷徑，〔註 21〕如此使我們不難理解佛教對蕭子顯的

〔註 17〕王淑嫻，〈蕭子顯與《南齊書》研究〉，頁 111。

〔註 18〕詹秀惠研究指出，蕭子顯之所以敢上表請撰齊史的最重要因素，可能是沈約在齊世掌國史，已著手進行寫作《齊紀》。蕭子顯恐由沈約或其他學者撰寫齊史時，會如沈約撰《宋書》一般，為諂媚附和蕭梁，而辱沒他的祖先，因此寧可由他自己著作齊史，較為安全。因此《南齊書》成為中國正史中唯一由亡國子孫自撰的史書。詳見詹秀惠，《蕭子顯及其文學批評》第二章第二節，頁 80。

〔註 19〕〔清〕趙翼，《廿二史劄記》（臺北：華世出版社，1977 年）卷九「宋齊梁陳書」條，頁 187。

〔註 20〕《南齊書》卷五十四〈高逸列傳·史臣曰〉，頁 948。

〔註 21〕雷家驥先生，《中古史學觀念史》，頁 11。

思想、治學應當有所影響。

蕭子顯生活的南朝齊、梁時期，佛教在皇室大力扶植支持下，勢力更形壯大（有關南朝佛教發展的盛況請參見本文第二章）。蕭齊皇室大多篤信佛教，如齊高帝曾建造建元寺，齊武帝曾造齊安寺、禪靈寺等，齊文惠太子蕭長懋、竟陵王蕭子良更是著名奉佛者，蕭子顯的父親齊豫章王蕭嶷亦不例外，其死前曾遺言曰：「後堂樓可安佛，供養外國二僧。」〔註22〕在耳濡目染，潛移默化下，蕭子顯自然深受佛教影響，且從他不諱言自己「服膺釋氏，深信冥緣」，更顯見他由衷信服佛教的思想，推崇備至。在《南齊書·高逸列傳》中，蕭子顯分析、比較各種思想流派的優劣云：

儒家之教，憲章祖述，引古證今，于學易悟；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，禁奸止邪，明用賞罰；今則十惡所墜，五及無間，刀樹劍出，焦湯猛火，造受自貽，罔或差貳。墨家之教，遵上儉薄，磨踵滅頂，且猶非吝；今則膚同斷瓠，目如井星，授子捐妻，在鷹庇鵠。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；今則郁單粳稻，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，甯餘一之可得。〔註23〕

上文論述的風格筆致，不禁令人想到司馬遷《史記·太史公自序》、班固《漢書·藝文志》等篇章中對古代學術諸家之學的評論。依子顯之見，無論是儒家、陰陽家、法家、墨家，還是縱橫家、雜家、農家、道家，這些思想流派儘管各有所長，發展的初始各有自己的歷史合理性，然而時移世異，其發展末流在當時社會已出現流弊。且值得注意的是，蕭子顯多擷取佛教的觀點、詞彙來加以論斷諸學派的弊病，如以「樹以前因，報以後果」質疑儒家，以「十惡所墜，五及無間，刀樹劍出，焦湯猛火」〔註24〕非難法家，以「四辯

〔註22〕《南齊書》卷二十二〈豫章文獻王列傳〉，頁424

〔註23〕《南齊書》卷五十四〈高逸列傳·史臣曰〉，頁948。

〔註24〕佛教以殺生、偷盜、邪淫、妄語、兩舌、惡口、綺語、貪慾、瞋恚、邪見為十惡。五及無間指佛教「五無間」，即阿鼻地獄，又作五無間獄。法界有情眾

三會」〔註 25〕批駁縱橫家，以「已異閭浮，生天果報」批評農家，和以《般若經》的要旨精髓——「波若無照，萬法皆空」來論議道家。相對而言，蕭子顯在批評眾家學派的同時，對於佛教則是給予高度的肯定。其云：

佛法者，理寂乎萬古，跡兆乎中世，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。若乃儒家之教，仁義禮樂，仁愛義宜，禮順樂和而已；今則慈悲為本，常樂為宗，施捨惟機，低舉成敬。〔註 26〕

以佛家教義來貶抑諸家學派，反之即是對佛教的推崇。將儒家和佛教相比的結果，儒家之教「仁義禮樂，仁愛義宜，禮順樂和而已」；但佛教則是「慈悲為本，常樂為宗，施捨惟機，低舉成敬」，更勝一籌。至於道家和佛教相較的結果，則是「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。」〔註 27〕明顯是佛勝於道的思想。最後，蕭子顯對佛法的博大精深、奇妙無比由衷讚嘆曰：「佛理玄曠，實智妙有，一物不知，不成圓聖。若夫神道應現之力，感會變化之奇，不可思議，難用言象。」〔註 28〕儒、釋、道之爭是南北朝思想界非常顯著的特色，隨著佛教在南北朝的地位、勢力與影響達到前所未有的程度，其對儒、道的威脅也愈甚，是以三教之爭遂成為時代課題。不過，在北朝往往夾雜政治因素的介入，使得儒、釋、道的衝突常以非理性力量、大規模破壞的方式來處理、解決；但是南朝則是採論理辯難，或文章、或辯論，以理較理，以論較論，三方你來我往，大抵是在理性的對話平臺上進行交流。生活在南朝的蕭子顯，自然無法忽視儒、釋、道之爭的現實，他的處理方式當時一貫是南朝的理性論辯。

生隨所造業，墮此地獄，受苦報無有間斷。為八大地獄中之最苦處，「時無間、形無間、受苦無間、趣果無間、命無間」，乃極惡之人所受之果報。

〔註 25〕佛教「四辯」指四無礙辯，包括義無礙辯、法無礙辯、辭無礙辯和樂說無礙辯。佛教「三會」為佛救度眾生而說之三次法會，過去諸佛如毗婆尸如來、屍棄如來、毗舍婆如來、拘樓孫如來、拘那含如來、迦葉如來等，經典均載其三會說法及與會聽法之眾數。當來下生之彌勒佛亦有三會說法，稱為彌勒三會，又稱龍華三會，以教化釋尊未度化之眾生。據經載，此會約在釋迦佛滅度後五十六億七千萬年之後。

〔註 26〕《南齊書》卷五十四〈高逸列傳·史臣曰〉，頁 946。

〔註 27〕同上註，頁 947。

〔註 28〕同上註。

就蕭子顯的立場、見解，雖然肯定儒、道有其重要性，但儒、釋、道相比，終究是釋家勝出，儒、道在後。

《南齊書·高逸列傳》中給予佛教如此高度的關注和頌揚，在正史中是非常罕見。〔註29〕當時「佛道二家，立教既異，學者互相非毀」，〔註30〕因為護佛心切，對於批判佛教的言論，蕭子顯自當不會坐視不管，故在〈高逸列傳〉記載反佛立場顯明的顧歡，其記敘方式先是介紹顧歡的事跡，次錄其著名的〈夷夏論〉，再旁及其他學者文士之論，最後於傳末申明蕭子顯個人護佛之觀點。顧歡事黃老道，是南朝著名的道士，著〈夷夏論〉以表示排佛之心，曰：

國師道士，無過老、莊，儒林之宗，孰出周、孔？若孔、老非佛，誰則當之？然二經所說，如合符契。道則佛也，佛則道也。……棺殯槨葬，中夏之制；火焚水沈，西戎之俗。全形守禮，繼善之教；毀貌易性，絕惡之學。豈伊同人，爰及異物。鳥王獸長，往往是佛，無窮世界，聖人代興。或昭五典，或布三乘。在鳥而鳥鳴，在獸而獸吼；教華而華言，化夷而夷語耳。雖舟車均於致遠，而有川陸之節；佛道齊乎達化，而有夷夏之別。若謂其致既均，其法可換者，而車可涉川，舟可行陸乎？今以中夏之性，效西戎之法，……舍華效夷，義將安取？若以道邪，道固符合矣；若以俗邪，俗則乖矣。……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。……佛教文而博，道教質而精：精非粗人所信，博非精人所能。佛言華而引，道言實而抑：抑則明者獨進，引則昧者競前。佛經繁而顯，道經簡而幽：幽則妙門難見，顯則正路易遵。此二法之辨也。聖匠無心，方圓有體，器既殊用，教亦異施。佛是破惡之方，道是興善之術。興善則自然為高，破惡則勇猛為貴。佛跡光大，宜以化物；道跡密微，利用為己。優劣之分，大略在茲。

〔註31〕

顧歡雖相信佛、道二教同出一源，但道教遠勝於佛教，且夷夏性情有別，風土不同，佛教不宜行於中土。蕭子顯謂顧歡「雖同二法，而意黨道教」，在載

〔註29〕汪增相，〈佛教與南朝史學〉，《學習與探索》2012年第10期，頁149。

〔註30〕《南齊書》卷五十四〈高逸列傳·顧歡傳〉，頁931。

〔註31〕同上註。

錄顧歡的事跡思想後，陸續敘及明僧紹崇佛排道的〈正二教論〉、拒絕禮佛之孟景翼的〈正一論〉、〔註 32〕主張佛道合一之張融所撰〈門律〉，以及站在佛家立場反駁張融的周顒之言。推蕭子顯之意，應是對當時沸騰不斷之佛、道爭議如實記錄，欲將時代現況保存於史籍。

蕭子顯「服膺釋氏」，其中尤對佛教的因果報應堅信不疑，故言「深信冥緣」。〔註 33〕在《南齊書·高逸列傳》中，他僅對釋氏之優，為何自身如此信服，以佛教和其他思想流派互比作了分析說明；但是並沒有針對為何深信冥緣，進一步舉出具體事例論述。以下筆者就此佛教因果報應思想在《南齊書》的呈現，以及書中和佛教相關人物事蹟、佛學思想的記載進行探討。

三、《南齊書》中的佛教思想

清人趙翼論佛教云：「蓋一教之興，能聳動天下後世者，其始亦必有異人異術，神奇靈驗，……能使人主信之，士大夫亦趨之，是以震耀遍天下，而流布於無窮，不然則何以起人皈依也。」〔註 34〕趙翼之論頗有心得，然雖未完全失實，卻也未稱全是。因為奇人異術，靈驗之事固然會影響人主、士大夫，不過更貼近事實的情況是，士大夫為奇人異術所動者並不如一般廣大民眾。佛教對於民眾的宣傳，最有效也是最重要的，是它的因果報應、天堂地獄之理，其看似淺薄，無法和深奧的佛學義理相比，然而往往影響人心最深的道理就是最淺顯的道理。或許果報、天堂地獄相對於上層知識界的意義和吸引力，殆不如急需精神慰藉的普通民眾。《高僧傳》云：

入道入以智慧為本，智慧必以福德為基，譬猶鳥備二翼，倏舉千尋，車足兩輪，一馳千里。〔註 35〕

意指理解（這是智慧）和信仰（這是因果）必須兼而有之，而且信仰是基礎，

〔註 32〕《南齊書》卷五十四〈高逸列傳〉云：「文惠太子、竟陵王子良並好釋法。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》，曰：『老、釋未始於嘗分，迷者分之而未合。』」，見頁 934。

〔註 33〕「冥緣」是指隱微難見的三世因緣果報。東晉高僧慧遠《沙門不敬王者論·形盡神不滅》：「因知冥緣之構，著於在昔；明闇之分，定於形初」；宗炳《明佛論》：「至於聖人之所存而不論者，亦一理相貫耳，豈獨可議哉？皆由冥緣隨宇宙而無窮，物情所感者有限故也。」分見釋僧祐，《弘明集》卷五，T52/2102，頁 32a，以及卷二，T52/2102，頁 11c。

〔註 34〕趙翼，《廿二史劄記》卷十五「誦經獲報條」，頁 326。

〔註 35〕釋慧皎撰，湯用彤校注，《高僧傳》卷十三〈興福篇論曰〉，頁 496。

對士大夫來說，要用智慧理解道理，對於民眾來說，要讓他信仰，就要靠因果報應。〔註 36〕

佛教傳揚過程中，因中土文化根深蒂固，故不得不兼取本土資源，民眾接受佛教也無法擺脫中土觀念的影響，雜糅中外之說遂不可避免。〔註 37〕首先，佛教要在中國爭取信徒，必須展現更有吸引力的異術、異人與更高的靈驗性，惟此，才有可能使中土民眾感受到佛教的力量。當佛教可以證明較其他信仰更具靈驗時，民眾便會趨之若鶩，皈依佛教。〔註 38〕再者，在承認人必死的前提下，佛教誘以天堂和美好來生的觀念，在中國固有之人死靈魂不滅的觀念上轉接出「輪迴轉世」，對於中國民眾而言是相當熟悉且頗具誘惑力。使現實生活中無法實現的問題留待來生解決，以及此生無法實現的願望寄託於來世，因而給予亂世中的人心極大的慰藉。而且因為佛教講求的實踐方式強調持戒、勤修功德等，較之道教的服食仙藥、修煉法門更平易近人，自然容易吸引人。最後，作為佛教倫理理論基礎的善惡果報說，一經傳入中國便與中國固有的「積善餘慶」、「積惡餘殃」思想相吻合。佛教強調的業報輪迴觀念，使善惡果報理論更能加強對民眾道德生活的約束，從而豐富了中國的善惡報應思想，也形成了中國化佛教特有的善惡報應論。〔註 39〕以上皆為佛教傳入中國，將中國固有思想觀念與自身教義的交集部分加以利用、強化，俾使佛教在中國的傳播更為易速。

佛教傳入中國之後，給中國的文人帶來的最具有衝擊力的思想是佛教的輪迴報應說。〔註 40〕接觸到該思想的文人的反應，可以袁宏《後漢紀》卷十〈孝明皇帝紀下〉所載可充分可知：

王公大人觀死生報應之際，莫不矍然自失。〔註 41〕

〔註 36〕 葛兆光，〈《魏書·釋老志》與初期中國佛教史的研究方法〉，《世界宗教研究》2009 年第 1 期，頁 30。

〔註 37〕 侯旭東，《五、六世紀北方民眾佛教信仰》，頁 86。

〔註 38〕 侯旭東認為靈驗乃維持中土之人已有之信仰以及確立新信仰的重要標準。所謂「靈驗」具體說來就是人們的某種期待能在信仰活動中得到滿足。某一對象能否得到信奉，對信仰者而言，取決於它是否靈驗。即使信奉了某一對象，信徒同樣會不斷地對其有效性加以驗證。參見侯旭東，《五、六世紀北方民眾佛教信仰》，頁 61。

〔註 39〕 魏承思，《中國佛教文化論稿》，頁 108。

〔註 40〕 小林正美著，王皓月譯，《六朝佛教思想研究》（濟南：齊魯書社，2013 年）〈序言〉，頁 17。

〔註 41〕 《後漢紀》卷十〈孝明皇帝紀下〉「永平十三年十二月條」，頁 122。