

## 《世說新語》中僧侶與權貴的互動研究 ——從補償和救度的觀點談起

中興大學中文系 尤雅姿

### 提 要

《世說新語》所載錄的僧侶約二十人，其中除僧意和法岡道人未詳氏族外，全數是在佛教地位上極為崇隆的高僧，如竺法深、提婆、尸黎密、佛圖澄、康法暢、支道林、康僧淵、慧遠、釋道安…等。這些僧侶秉持著佛法普渡濟世的精神，在中土弘法傳教。由於他們多華梵兼善、學行精整，再加上辯才警悟，風度卓朗，所以和知識階層甚為相契；又因為性好山泉林澤之樂，妙擅文筆書札，且兼通方藥，故在學養、品味及興趣上也頗相通於王侯世族，彼此因而發生互動往來也是順理成章之事。除卻文化品味相投的因素外，僧俗之間的交往其實另有動機；在沙門方面，因為僧侶們體認到「今遭凶年，不依國主，則法事難舉。」（釋道安語）的政治現實，故在傳教策略上，決議採行上流路線，他們結交掌握政治權力的皇室貴盛及主控文化權力的士族文人，以利佛法之順勢推展。在俗家方面，出身門閥的士族及權貴，固然可以握有世間諸多的權力與資源，然而官場營營，仕途艱難，迫害與鬥爭常是無可避免的政治劫難，因此，佛教所推重的智

慧、慈悲、超脫、達觀、清淨，就顯得益發迫切，如及時甘霖，能為人間豪門內的政治加害者或受害者提供一種心靈上的清滌和救釋。載錄於《世說新語》裏的達官貴人們多與沙門維持著活絡多元的人際關係，如晉簡文帝、晉孝武帝、晉哀帝、石勒、石虎、王導、謝安、庾亮、周顛、桓彝、王洽、王珣、郗超、范寧、何充等人。這個現象可從凡人的維度進行觀測。名流貴胄因須迷途指津，故視智悲雙運的僧侶為惠施援手，以拯救其脫離苦海的善知識，而從佛教義理來說，雖然佛云解脫，不說救贖，但尋繹其宗教真理則無疑地也在追求超越之道。至於不敬王者的沙門宣揚四大皆空，然猶出入宮廷，優遊朱門，結交權貴，箇中目的除了是以出世的思想做濟世的功德外，是否也可能意在尋覓紅塵中的聲譽、友誼、功業與權力？化外之民的僧侶猶待俗家的資源贍給和敬奉禮拜，這樣看來，宛轉任運，響應蒼生的事蹟，會不會是一種對人世間仍「捨不得」的補償行為？僧俗之間的救度和補償，在此遂有了交集與互動。魏晉南北朝僧俗交集互動的言行資料被保留在《世說新語》的有七十餘則，這些吉光片羽的記錄，雖然纖微片斷，但因為是瞬間即景的具體經驗載錄，所以十分真切生動，是活潑珍貴的文化檔案，具有可觀的研究價值。本論文即從《世說新語》、《弘明集》、《高僧傳》等文獻入手，嘗試探討權貴和僧侶在救度與補償上的宗教及人生意義。

**關鍵詞：**世說新語、魏晉南北朝、僧侶、權貴、士人

# 《世說新語》中僧侶與權貴的互動研究

## ——從補償和救度的觀點談起

中興大學中文系 尤雅姿

### 一、前言

這是一個舊的神祇紛紛離去，  
而新的上帝尚未露面的時代。  
這是一個需求的時代，  
因為它陷入雙重的空乏，  
雙重的困境；  
即神祇離去不再來，  
將來臨的上帝還沒有出現<sup>1</sup>。

---

<sup>1</sup> 海德格：〈荷爾德林與詩的本質〉。轉引自劉小楓著，安寶明、張松林譯：《拯救與逍遙——中西方詩人對世界的不同態度》（台北：久大文化股份有限公司，1991年），頁239。

—— 海德格

《世說新語》的年代是兩漢舊價值的儒家正統逐漸移位，而新興的價值體系仍未確立的中間狀態，人與世界都陷落在雙重空乏的處境中。佛教在此之際應運而行，或許正爲了拯救紅塵世間的徬徨生靈。在佛學的理義中，尤其是大乘佛學，要求菩薩在進入真如境界之前，重返苦難的現實，菩薩應對劫難世界中的芸芸眾生惠施一種深切的價值關懷，幫助他們轉迷啓悟，自無明的枷鎖中解脫出來。《大智度論》說：「大慈與一切眾生樂，大悲拔一切眾生苦，大慈以喜樂因緣與眾生，大悲以離苦因緣與眾生。」<sup>2</sup>佛教認爲，具有真、智、妙、樂的涅槃之境，並非只有少數人能夠達到，事實上誰都有可能獲得解脫；不是在今生，就是在若干世的輪迴之後<sup>3</sup>。因此，雖然佛說解脫，不說救贖，但若著眼於救贖論意義上的宗教真理<sup>4</sup>，兩者均在追尋超越之道：一從罪惡中被拯救，一從苦海中獲得超脫。

「救贖的」(soteriological)一詞來源於希臘文救主(soter)，而「拯

<sup>2</sup> 《大智度論》卷二十七。錄自陳啟福主編：《儒道佛名言辭典》(鄭州：河南人民出版社，1994年)，頁540。

<sup>3</sup> 參王志成、思竹著：《神聖的渴望——一種宗教哲學》(南京：江蘇人民出版社，2000年)，頁156—157有言：「佛教所教導的覺悟狀態是超越自私、平靜快樂的，在大乘佛教中甚至達到『生死即涅槃』的至高聖境。但佛教認爲具有妙樂的涅槃之境並非只有少數人能夠達到，事實上誰都有可能獲得解脫，不是在今生就是在若干世的輪迴之後。佛教的涅槃、空、法身等明顯具有救贖論意義，為全人類提供好消息。」

<sup>4</sup> 同前注，頁250說：「佛教諸教派以種種法門，使人從無明轉向覺悟(明)。覺悟便是一種真實狀態，是此在的展開狀態，人的存在和法的展開沒有區別。...人一旦證得此境，即處此在的展開狀態，即為真。...可以肯定，真理的原意是此在的展開狀態也即無蔽；敞開。宗教是引人走向生命完美的道路，宗教真理的原義與真理的原義一樣，就是以宗教的各種具體方式引人圓成生命，臻達此在真實的展開境地。我們將這樣的真理稱爲救贖論真理。」

救」(salvation)一詞來源於拉丁文(salvus)。這兩個詞在基督教的拯救概念中已結合起來，意謂基督的贖罪之死。但如果把「救贖」視為從惡的處境中轉向善的處境，那麼，它的宗教意義將更為普遍。不論是基督教的救贖、禪宗的開悟，或是佛教的解脫，都可以看作是人類從現實生活結構的異化處境，轉向和真理相和諧的更好狀態。拯救一詞的詞源(salvus)也含有治癒和復原的意思，意味著肉體上有疾病的人或心靈上破碎傷痛的人獲得拯救和釋放，使人從種種自然生活或社會生活的束縛中被解救出來，讓「來自神聖生命的人重返神聖的生命，得活在神聖生命之中，參與神聖生命的神聖活動」<sup>5</sup>。

雖說佛教在本質上是無神的宗教，或至少不承認有一個造物主、救世主，但其宗教哲學依然可以看做是拯救性的，主要的理據是：佛教要化度眾生出離物質苦海的此岸，使眾生能「內脫身心，外遺世界，如鳥出籠」(《楞嚴經》卷五)<sup>6</sup>，以升絕對樂之彼岸。再者，佛教徒雖未必強調對神祇的敬畏，但重視高僧，譽其為善知識，肯認善知識是大因緣，是良師益友，眾生若遇見良師益友，當能明見佛性，獲有助成佛道的充足條件，《成實論》有言：「所從聞法，名善知識，遇善知識，則為得具足因緣也。」<sup>7</sup>由於眾生對高僧的禮拜，相類於對神祇的敬畏感，且這種對高僧敬重頂禮的心理，容易使信眾滋生一種特殊的感情動盪，一方面使人理解到自己的限定、矜傲與障蔽；但另一方面又給人以神秘意識，「使人感覺到尚未發掘出來的，在塵世生活中無法發掘的人自身的生存與力量。」<sup>8</sup>懷抱出世思

<sup>5</sup> 參王志成著：《解釋與拯救——宗教多元哲學論》(上海：學林出版社，1996年)，頁86-87。又參劉小楓：《拯救與逍遙》，頁187。

<sup>6</sup> 見陳啟福主編：《儒道佛名言辭典》，頁574。

<sup>7</sup> 同前注，頁469，引自《成實論》卷十四〈初五定見品〉。

<sup>8</sup> 參劉小楓著：《拯救與逍遙》，頁187說：「敬畏感不是畏懼和怯懦的崇敬，而

想而行濟世功德的高僧，因此成了有情眾生的善知識，他們智悲雙運，提供迷途指津，為身處亂世的劫難眾生解蔽斷苦，當世間人「諸貪已斷除，諸瞋已滅亡，諸癡已肅清，涅槃得清涼。」<sup>9</sup>之時，眾生殘缺受傷的肉身和靈魂便因獲得治癒而透脫自在，逍遙安樂了。所以說佛教的涅槃，空、法身等教理，明顯具有著廣義的救贖論意義。然為了區別於基督教基督肉身成道的贖罪意涵，本文改用「救度」一詞以指稱魏晉世族所渴慕的身心安頓及其宗教情懷。

## 二、權貴需要什麼救度

三界為長夜之宅，心識為大夢之主。  
今之所見群有，皆於夢中所見。  
其於大夢既覺，長夜獲曉，  
即倒感識滅，三界都空。  
是時無所從生，而靡所不生。  
——于法開

權貴政要，名流公子，就世俗價值而言，既享榮華富貴，又有權有勢，錦衣玉食，成群結黨之餘，斷不至於有黔首黎民哀哀無告之苦，何來憂勞

---

是一種單純的感情動盪。在這種心靈顫動之中，人領悟到自己的知解力遠不足以把握世界和人的靈魂，領悟到還有一個不可見的神性的本源世界。」

<sup>9</sup> 參鄭殿臣譯：《長老偈、長老尼偈》，（北京：中國社科出版社，1997年），頁35—36。

憔悴？何來孤寂無依？又何須期求宗教上的拯救？以下嘗試從去執除迷、追求超越以及疾病救治等三大動因進行探討。

## 去執除迷

出身門閥的貴胄固然可以擴張權勢，積聚財富，分配資源，享受著販夫走卒所無法擁有的權力與成就。然而，他們仍然無法根除焦慮和不安全感。因為置身王室與朝廷中的他們必須互相競爭，彼此提防，戒慎恐懼於每一次聯盟和拆夥的變局中所種下的禍福因子，還得不時留意自己及家族的政治走向與行情。政治正確，行情好，車馬填巷；政治失風，行情差，門可羅雀，且又動輒得咎。這種對於利、衰、毀、譽、稱、譏、苦、樂等八法患得患失的政治焦慮症候群，使他們極須被開釋，被救度。

以殷浩為例，他在兵事不利之後，橫遭免官，且坐廢為庶人。這時他開始接觸佛經。〈文學〉第五十則載：「殷中軍被廢東陽，始看佛經。初視《維摩詰》，疑《般若波羅密》太多，後見《小品》，恨此語少。」第五十九則又說：「殷中軍被廢，徙東陽，大讀佛經，皆精解。」

殷浩最初讀的《維摩詰經》是大乘佛教由「出世間」向「在世間」發展的代表佛典，智者維摩詰認為解脫之道主要在於「當觀清淨，發菩薩意已應行者，可得出家堅固之志。」（支謙譯《維摩詰經·弟子品》）因而主張佛門弟子未必要經過出家修行的沙門生活才能獲得救度。維摩詰這個觀點的提出大大鼓勵了俗家的心嚮往之者，有效地消弭了「世間」與「出世間」的矛盾，也使世間的政治從業者更能善權方便地修大乘菩薩行，尤其是《維摩詰經》的思想大義在於「統萬行則以權智為主，樹德本則以六度

爲限，濟蒙惑則以慈悲爲用，語宗極則以不二爲門」（僧肇《維摩詰經序》《出三藏記集》卷八），這四項要旨能深刻地啓悟政壇的失意者。

殷浩另外研讀的《般若波羅密》亦闡明如何絕有相之流，以升無相之彼岸。揭櫫的法門有六，即以檀施、持戒、忍辱、精進、禪定等五者爲舟，而以般若爲導，由此而可離苦得樂。<sup>10</sup> 上述這些佛典的智慧開示應當是驟然遭黜免的殷浩所渴求的解藥，佛經勝義的迷航指點，畢竟比他鎮日獨自「書空咄咄」地消愁遣恨要高明徹底得多。<sup>11</sup> 因此，他雖曾經對晉簡文帝橫加於身的政治窘境懷有嗔心，懊惱他迫使自己陷入「上人箸百尺樓上，儋梯將去。」的難堪局面<sup>12</sup>，但佛經中的忍辱、精進、禪定終究提供了他心淨無嗔的良方，使殷浩逐漸能八風不動，對廢官免職這件「咄咄怪事」也漸漸地看寬了，《續晉陽秋》說<sup>13</sup>：

浩雖廢黜，夷神委命，雅詠不輟，雖家人不見其有流放之戚。外生韓伯始至徙所，周年還都，浩素愛之，送至水側，乃詠曹顏遠詩曰：「富貴它人合，貧賤親戚離。」因泣下。其悲見于外者，唯此一事而已。

<sup>10</sup> 劉孝標注文曰：「波羅密，此言到彼岸也。《經》云：到者有六焉：一曰檀；檀者，施也。二曰毗黎；毗黎者，持戒也。三曰羸提，羸提者，忍辱也。四曰尸羅，尸羅者，精進也。五曰禪；禪者，定也。六曰般若，般若者，智慧也。然則五者爲舟，般若爲導，導則俱絕有相之流，升無相之彼岸也。故曰波羅密也。」見余嘉錫著：《世說新語箋疏》（台北：華正書局，1984年），頁234。

<sup>11</sup> 《世說新語·黜免》第3則：「殷中軍被廢，在信安，終日恆書空作字。揚州吏民尋義逐之，竊視，唯作「咄咄怪事」四字而已。」同前注，頁865。

<sup>12</sup> 同前注，第5則曰：「殷中軍廢後，恨簡文曰：『上人箸百尺樓上，儋梯將去。』」頁867。

<sup>13</sup> 同前注。



再以鎮安江東的三朝宰相王導來說，他縱然位高權重，功業彪炳，但卻曾陰錯陽差地使好友周伯仁死於自己無明的沉默之中，這追悔莫及的罪愆實非王大丞相的人間顯榮所能消釋，〈尤悔〉第六則云：

王大將軍起事，丞相兄弟詣闕謝。周侯深憂諸王，始入，甚有憂色。丞相呼周侯曰：「百口委卿！」周直過不應。既入，苦相存救。既釋，周大說，飲酒。及出，諸王故在門。周曰：「今年殺諸賊奴，當取金印如斗大，繫肘後。」大將軍至石頭，問丞相曰：「周侯可為三公不？」丞相不答。又問：「可為尚書令不？」又不應。因云：「如此，唯當殺之耳！」復默然。逮周侯被害，丞相後知周侯救己，嘆曰：「我不殺周侯，周侯由我而死。幽冥中負此人！」

周伯仁死後，王導在校理檔案時，才發現周伯仁殷勤存救的奏表，他「執表垂泣，悲不自勝」，內心的沉重可想而知；至於下令殺人的大將軍王敦，也曾為此事件而感慨落淚，他說：「我與周，洛下相遇，一面頓盡。值世紛紜，遂至於此！」（〈尤悔〉第八則）看來，不論是有意或無意，直接或間接，魏晉政壇上的加害者和被加害者，總背負著沉鬱的政治荒謬和歷史悲哀，即使政權已然在握的帝王，回首血跡斑斑的鬥爭史，恐怕也要心生慚懼，〈尤悔〉第七則：

王導，溫嶠俱見明帝，帝問溫前世所以得天下之由。溫未答。頃，王曰：「溫嶠年少未諳，臣下為陛下陳之。」王迺具敘宣王創業之始，誅夷名族，寵樹同己。及文王之末，高貴鄉公事。明帝聞之，覆面箸床曰：「若如公言，祚安得長！」

除了王導貽誤周伯仁，王敦爲了權力重整而殺害周伯仁，以及晉明帝爲腥風血雨的王朝「創業」過程而痛惱外，我們尚可以觀察桓溫、桓玄父子在政治場域中的驚疑不安。

當桓溫有意廢晉自立時，史傳載：「時有比丘尼，名有道術，於別室浴，溫竊窺之，尼裸身，先以刀自破腹，次斷二足，浴竟，出。溫問吉凶，尼曰：『公若做天子，亦當如是！』」（《晉書·桓溫傳》）遺憾的是桓溫志未果而身先死。三十年後，其子桓玄續欲行篡位之際，也遭逢了不祥事件，他的心腹要員羊子道和索元竟相繼死亡，這時的他不免惴惴難安，懷疑冥冥之中似有天機示警，〈傷逝〉第十九則透露出他的惶恐：

桓玄當篡位，語卜鞠云：『昔羊子道恆禁吾此意。今腹心喪羊孚、爪牙失索元，而匆匆作此詆突，詎允天心？』

但桓玄仍舊不肯捨離自以為屬於自己的權力機緣，他在晉安帝元興二年（西元 402 年）率兵攻下建康，建國號楚。只是翌年即被劉裕軍隊給擊敗，斬落首級於他一度稱帝為王的建康城，應驗了三十年前比丘尼對他們父子預示破滅的警訊。

以上所談到的王導、周伯仁、王敦、桓溫及其父親桓彝諸人，皆和當時的高僧一帛尸梨密多羅往來密切。根據《高僧傳》所載，帛尸梨密多羅為西域人，天資高朗，風神逾邁，晉永嘉中始到中國，值亂過江，止於建初寺，時人呼為高座。丞相王導一見奇之，讚賞為「吾之徒也」。一代名士如庾亮、周伯仁、桓彝、謝鯤、王導、桓溫等見到他就「終日累歎，披襟致契」，王敦甚至「欣振奔至，一面盡虔。」《高僧傳》說高坐道人不學晉語，所以晉室諸公若要與他談話，都得憑藉傳譯才能溝通，但是，他神領意得，每每能盡悟於言前，令當時士人咨嗟絕歎，〈賞譽〉第四十八則曾載名流們對他的嘉許：「時人欲題目高坐而未能。桓廷尉以問周侯，周侯曰：『可謂卓朗。』桓公曰：『精神淵箸。』」

這位西域和尚十分賞識周伯仁，當周伯仁獲朝廷領選時，高坐曾撫其背而嘆美地說：「若使太平之世，盡得選此賢，真令人無恨也。」不意周伯仁竟遭王敦殺害，高坐道人只能哀悽地弔省故人遺孤，他面對亡友的靈坐

沉痛地誦咒數千言，音聲高暢，梵響陵雲。然而，和尚豈不知諸法無常無我，故在悲泣之後亦揮涕收淚，容色不變。歷史總是如此令人浩歎，若非生於王敦所謂的紛紜之世，這些名族與高僧應當能成為把臂暢談的莫逆之交，不致於在幽冥不察之中鑄成無法挽回的政治受難事件。

就魏晉士人而言，誤入塵網的結局也常常是一回頭已是百年身。吳亡後，望族陸機、陸雲兄弟曾退出政壇，在華亭一地閉門讀書了十餘年，爾後決定改事司馬氏新主，孰料就在一場兵事失利之後，慘遭構陷，以謀反的罪名被處決。陸機絕命之前的願望是「欲聞華亭鶴唳，可復得乎？」（〈尤悔〉第三則）。當然，在宦海中載浮載沈的煩惱，未必都來自於外在的讒險，士人由政治局外人變為當局者後，也可能因為自己面臨現實與理想的衝突而痛苦煎熬，如〈尤悔〉第十則的周子南：

庾公欲起周子南，子南執辭欲固。庾每詣周，庾從南門入，周從後門出。庾嘗一往奄至，周不及去，相對終日。庾從周索食，周出蔬食，庾亦彊飯，極歡；并語世故，約相推引，同佐世之任。既仕，至將軍二千石，而不稱意。中宵慨然曰：「大丈夫乃為庾元規所賣！」一歎，遂發背而卒。

佛經有言：「諸法若實有，不依他成；既必依他成，定知非實有。」（《廣百論本》）世間的榮樂聚散原是如夢如幻，如響如泡，故知治亂成敗、盛衰興替、遇與不遇、吉凶生死……實非一己之力所能及。身處紅塵要津的顯貴大員，在操弄權力與被權力操弄之餘，不免有造化弄人的缺憾。低眉自視，人生所固有的「突然」、「應然」與「實然」之間的矛盾，及其所激起的衝突體驗和不切實際的欲望，每每是痛苦和煩惱的淵藪。從倫理學來看，煩惱或痛苦的產生自然有他不可避免的心理根源、文化根源和社會根源。

但從最普遍的意義上言，則源自於人生有限與宇宙無限的矛盾，以及自身欲望無限但現實世界滿足自身欲望有限的矛盾<sup>14</sup>。《成實論》即說：「一切煩惱，皆隨取相；我是相中之大，從慢有身，身生一切苦。」

魏晉名族因為有迷己逐物的顛倒妄想，所以萌生了斷壞煩惱的意念，由此展開了追尋解蔽的心路歷程。當覺悟者明白了此岸的位尊權高只是相對樂，而彼岸的清淨自在才是不雜以苦的絕對樂時，他就體認到了「諸行本無常，生滅為法則，有生必有滅，寂滅為安樂。」<sup>15</sup>，此時，他自然可以在無常的世界中安頓其原本紛飛的身心。這應是魏晉權貴名流為擺脫政壇悔咎之苦而祈求的宗教拯救。

## 追求超越

瞭望神聖，追求超越，當是魏晉層峰人士期待佛教救度的另一個原因。

〈文學〉第四十四則說：「佛經以為祛練神明，則聖人可致。簡文云：『不知便可登峰造極不？然陶練之功尚不可誣。』劉孝標注文引《釋氏經》曰：『一切眾生，皆有佛性。但能修智慧，斷煩惱，萬行具足，便成佛也。』〈排調〉第二十二則記載何次道勤往瓦官寺禮拜，被阮思曠調侃是「志大宇宙，勇邁終古。」暗喻他有心於成佛。

我們透過「登峰造極」和「志大宇宙，勇邁終古」的修辭描述，多少

<sup>14</sup> 參魏英敏主編：《新倫理學教程》（北京：北京大學出版社，1993年），頁550—552。

<sup>15</sup> 參鄭殿臣譯：《長老偈、長老尼偈》，頁204。

可以察覺晉簡文帝及何次道追求神聖超越的深層渴望，理解他們讀經禮佛的目的在於獲得宗教救度，而宗教救度的真諦就在提供肉身凡人一種自由、神聖、超越的承諾和體驗。由於人類本身普遍具有這種超越塵世的精神要求，因而即使是負威任勢的政壇軒冕，如簡文帝、何次道之流，也一樣懷抱著這股渴望超越的神聖要求。

這種神聖要求的直接動因雖源自於人類精神的深層本性，但卻常以折射的方式顯映出來，例如以徬徨、悔恨、迷惘、焦苦多憂、恐懼遭咎等消極層面的感受呈顯，所以世間人在大悟之前常有大疑，而在大疑之後又常有大覺悟。《五燈會元》即說：「迷悟如隱顯，明暗不相離。」<sup>16</sup>魏晉權貴在宦海塵寰迷茫浮沈了一段時日之後，當會思索著存在的意義及生命的終極歸宿，因而更易激發其追求神聖的宗教情懷。此時的佛教響應了蒼生的宗教渴慕，對眾生展示慈悲，引領著世間凡人圓成其聖潔的生命。故不論魏晉人士究竟是因悟而修，或因修而悟，此在本身已在他們瞭望神聖的過程中呈現開展的狀態了。因此，晉簡文帝雖不確定自己能否登峰造極，臻達聖境，但仍篤定相信修智慧、斷煩惱、祛練神明，的確有其不可誣之宗教功效。

原本儒家恩賜的不朽路數，是建德、立功、揚名，士人的使命乃是學會借力使自己托飛馳之勢，假良史之辭，在世間締造出不朽的價值。所以，世俗的榮譽和福樂便成了有情眾生追求的高貴目標；樂高喜大，位尊任重，也被視為光榮正當的人生理想，這些都是入世信念的價值立場。然而，入世的錦繡前程必須仰賴於帝國政權的穩定繁榮，當亂世中的魏晉人看見理想和現實無法圓成的裂口時，他們要如何因應這道撕扯開的傷痕？是瘋

<sup>16</sup> 見陳啟福主編：《儒道佛名言辭典》，頁 507，引《五燈會元》卷一「富那夜奢尊者」，「迷悟如隱顯，明暗不相離。今附隱顯法，非一亦非二。」意味迷失與證悟猶如隱顯、明暗，是互為關聯的，故智慧與煩惱，其性無二。

狂？是自殺？還是逍遙？解脫？<sup>17</sup>在儒家的墳典中他們既找不到「彼岸」的宗教泊地，也看不見超越的神祇，與現實世界撞擊之後的冷峻覺醒，遂使人生價值產生了劇烈的變動，〈紕漏〉第四則載有任育長經歷世變之後恍惚失措的窘境：

任育長年少時，甚有令名。武帝崩，選百二十挽郎，一時之秀彥，育長亦在其中。王安豐選女婿，從挽郎搜其勝者，且擇取四人，任猶在其中。童少時神明可愛，時人謂育長影亦好。自過江，便失志。王丞相請先度時賢共至石頭迎之，猶作疇日相待，一見便覺有異。坐席竟，下飲，便問人云：「此為茶？為茗？」覺有異色，乃自申明云：「向問飲為熱？為冷耳。」嘗行從棺邸下度，流涕悲哀。王丞相聞之曰：「此是有情癡。」

又如周伯仁，素以風德雅重，深達危亂著稱，但〈任誕〉第二十八則卻道出他「過江積年，恆大飲酒。嘗經三日不醒，時人謂之『三日僕射』」的荒唐生活。這類飲酒自放的心情彷彿元曲作家白樸筆下的：「長醉後方何礙，不醒時有甚思？糟醃兩個功名字，醅淹千古興亡事，麴埋萬丈虹霓志。不達時皆笑屈原非，但知音盡說陶潛是。」（〈寄生草～飲〉）搢紳之士從前所賴以安身立命的事業功名已逐漸地被虛無化，荒謬化和苦難化。因而殷浩要說：「官本是臭腐，所以將得而夢棺屍；財本是糞土，所以將得而夢

---

<sup>17</sup> 劉小楓在《拯救與逍遙》中說：「自殺把一切不可解決，無法解釋的通通了結，再也沒有生命悲苦和價值的顛倒所引起的煩惱。可是，世界的苦難和無意義是不能用死來解脫的。」又說：「歷史現實的殘酷血腥，儒家所崇尚的政治仕途中的無情無恥的傾軋，社會分裂和戰亂的血雨腥風把儒家社會倫理學說擊得粉碎，人生的悲苦、荒唐、不公正突現出來，人的生存的本來面目和真實的意義問題也突現出來。...魏晉時代的「人的覺醒」把人的生存的虛無性極大地突顯出來。」頁 198、200、201。

穢污。」<sup>18</sup> 殷浩的話既被時人譽為通脫豁達，可見魏晉的部分政治工作者已然認定仕途生涯的齷齪腐敗和幻滅，並以不屑一顧的態度來面對。那麼，處於一個道德結構異化、善惡失據、價值虛無等多重矛盾的環境，衣冠士族究竟要如何安置身心，慰勞自己，使個人免於瘋狂潰決或憂憤自殺？除了留戀且盡歡於今生本然生命之樂以作補償外<sup>19</sup>，改宗向佛，通過強化存在的虛無性來完成對生存價值形態的否定，也是走向救釋之路，可以幫助他們從磨難的狀態轉向安詳的境界。

佛經曾說：「本沒空藥，為除有病，執有成病，執空亦然。」<sup>20</sup> 意思是說為消除有情眾生易執著於事物為實有的這種心病，佛家智者於是開了「空」這個藥方來作振救。以當時深受僧俗各界重視的般若學經典為論，它強調諸法性空而幻有，無常亦無滅，藉此啟誨世間人不必拘滯於假而不實的色相。曾在《世說新語》出場五十次的支道林和尚對《般若經》鑽研

---

<sup>18</sup> 見《世說新語·文學》第49則，同注10，頁233-234。又余嘉錫引《晉書·藝術·索紞傳》云：「索充初夢天上有二棺落充前。紞曰：『棺者，職也、當有京師貴人舉君，二官者。頻再遷。』俄而司徒王戎書屬太守，使舉充。太守先署充功曹，而舉孝廉。」舉此作將得位而夢棺器之證。

<sup>19</sup> 劉小楓在《拯救與逍遙》一書中認為：「魏晉文士醒悟到：既然人不免一死，性命本來無常，任何價值實在都無法掩蓋和勾消人的這一本然景況，那麼，人的存在的唯一意義就在盡情享用人的本然生命的有限性和現世生活的今生性，人應該追求和拼命把執的只能也只應是生命自然，以窮盡今生的生命歡樂。既然價值實在為虛妄，就唯有本然生命是真實，哪怕它是短暫而有限的，這樣，人們便由對死亡和性命無常的憂懼醒悟到對生命享樂的強烈留戀。」頁202。又，關於魏晉文士戀生、樂生的論述，可參尤雅姿著：《魏晉士人之思想與文化研究》之第三章〈魏晉士人生命情感之建構、流變與造就〉暨第四章〈魏晉士人所從事之休閒活動及其深層意義〉，（台北：文史哲出版社，1998年）

<sup>20</sup> 見陳啟福主編：《儒道佛名言辭典》，頁568-569。錄自《心地觀經》卷八之〈觀心品〉。

甚精，〈文學〉第三十五則說他曾造《即色論》，倡言：「夫色之性也，不自有色。色不自有，雖色而空。故曰：色即爲空，色不異空。」（見劉孝標注引《支道林集·妙觀章》）當時的名流士族若能從般若學中體悟佛理，應可減輕塵念外物的拘束，不再因榮枯消長之變遷而煩惱，進而達到一種超越的空豁境界，在虛明空寂之中顯映真如的本性。例如郗超—這位卓爾不羈的貴盛名士，他和支道林相知相賞了大半生，積漸薰陶之下，對「性空」已有精微的體會，在〈奉法要〉一文中他作過以下的闡述：

夫空者，忘懷之稱，非府宅之謂也。無誠無矣，存無則滯封；有誠有矣，兩忘則玄解。然則有無由乎方寸，而無繫於外物；器象雖陳於事用，感絕則理冥。豈滅有而後無，階損以至盡哉！由此言之，有固非滯，滯有則背宗，反流歸根，任本則自暢。是以開士深行，統以一貫。達萬象之常冥，乘所寓而玄領；知來理之先空，恆得之於同致；悟四色之無朕，順本際而偕廢，審眾觀之自然。

故知，參禪禮佛，渴慕聖境，期待渡化，是在舊價值式微，新價值混沌的世態背景下，魏晉知識階層所斟酌擇取的價值意向和宗教關懷。有了觀照般若，就容易勘破身心迷情，於是，有裝瘋賣傻，佯狂地迴避歷史災難之任誕現象，但瘋狂、自殺等毀滅生命的終結方式卻不曾加身於魏晉士族。因爲對神聖的渴望和對超越的追尋，使他們惴惴不定的心靈獲得了一定程度的救釋。

在《世說新語》中，這樣的宗教渴慕多體現在與善知識的周旋，如前所提及的和尚尸梨密，茲續以高僧支道林爲例進一步闡說。

支道林又稱支公、林公、林法師，是許多政壇名流喜與交游的方外之士，如謝安、謝玄、謝朗、王羲之、王胡之、王坦之、王濛、戴逵、孫綽、殷浩、許詢、郗超、晉簡文帝、晉哀帝等，都曾與林法師過從甚密。郗超在〈致親友書〉中讚道：「林法師神理所通，玄拔獨悟，數百年來，昭明大



法，令真理不絕，一人而已」(《高僧傳·支遁傳》)而支道林法師雖是出家人，卻也樂意與士族論理談道，〈文學〉載有不少相關的清談活動，如第五十五則：

支道林、許、謝盛德，共集王家。謝顧謂諸人：「今日可謂彥會，時既不可留，此集固亦難常。當共言詠，以寫其懷。」許便問主人有《莊子》不？正得〈漁父〉一篇。謝看題，便各使四坐通。支道林先通，作七百許語，敘致精麗，才藻奇拔，眾咸稱善。於是四坐各言懷畢。謝問曰：「卿等盡不？」皆曰：「今日之言，少不自竭。」謝後粗難，因自敘其意，作萬餘言，才峰秀逸。既自難干，加意氣擬託，蕭然自得，四坐莫不厭心。支謂謝曰：「君一往奔詣，故復自佳耳。」

士人和僧侶的清談主題除了三玄、才性等本土哲學論題外，佛經要旨之判析開示，更是僧俗辯論研討的重要範疇，如第三十七則說：

《三乘》佛家滯義，支道林分判，使《三乘》炳然。諸人在下坐聽，皆云可通。支下坐，自共說，正當得兩，入三便亂。今義弟子雖傳，猶不盡得。

這則是說佛經中的三乘教義是深奧難解的道理，但支道林秀徹穎悟，且善談玄義，所以能為眾人解說得醒豁明白，但當支道林離開講壇後，眾人卻僅能解通兩乘，待要進入到第三乘時，思理已開始紊亂了。根據劉孝標注引《法華經》的資料，三乘是聲聞乘、緣覺乘和菩薩乘。聲聞乘指的是悟四諦而得道；緣覺乘指的是悟因緣而得道；菩薩乘指的是行六度而得道。

支道林法師常在這類清談活動中為眾人升座宣講得道解悟的真諦，這樣的僧俗交集，既是和尚弘法濟俗的方式，也是名流士子沉思真理，體悟

空性的門徑。再者，支遁重格義，宣道時融合玄釋，喜將易、老、莊等三玄與佛教教義相揉，如在《大小品對比要抄序》中說：

其為經也，至無空豁，廓然無物者也。無物於物，故能齊於物；無智於智，故能運於智。是故夷三脫於重玄，齊萬物於空同，明諸佛之始，盡群靈之本無，登十住之妙階，趨無生之徑路。何者耶？賴其至無，故能為用。

文中所指的「夷三脫於重玄」，意指透過「玄之又玄」的道體，即善用般若智慧，人可以自在自如地體現三解脫：自性解脫，智慧解脫和方便解脫。這類玄學化的佛學宣講很能啓示那些喜歡玄理清談，而又有意自寵辱若驚中超越的士子，他們若在善知識的講道中體悟出林法師的「色不自有，雖色而空」，應當能逐漸泯除妄念，不再執著於表象的世界。以前述京口大族之貴公子郗超為例，他不但有所超越，且已志在神聖。在釋僧佑所編的《出三藏記集》中，即收有他十四種二十三篇的弘佛文章，如《奉法要》、《通神咒》、《明感論》、《全生論》、《五陰三達釋》、《論三行》、《與支法師書》、《本無難問》等；雖然郗超著作全佚，惟存《奉法要》於《弘明集》。但從《奉法要》一文即可清楚地瞭解他虔誠敬慎的宗教實踐：

三自歸者，歸佛，歸十二部經，歸比丘僧。過去、現在、當來，三世十方佛，三世十方經法，三世十方僧。每禮拜懺悔，皆當至心歸命，并慈念一切眾生，願令悉得度脫。……是以學者必歸心化本，領觀玄宗，玩之珍之，則眾念自廢，廢則有忘，有忘則緣絕，緣報既絕，然後入於無生，既不受生，故能不死，是以《普耀經》云：「無所從生，靡所不生，於諸所生，而無所生。」《泥洹經》云：「心識靜休，則不死不生。」

郗超於西元三七七年卒，得壽僅四十一，他慷慨好施，有曠世之度，

曾被支遁譽為「一時之俊」，他出身名族，但不牽滯於生死富貴，這雖是天生氣稟，但後天的佛法研修，也使他更加不貪不執。〈棲逸〉第十五則說：「郗超每聞欲高尚隱退者，輒為辦百萬資，並為造立居宇。」〈儉嗇〉第九則說他一天之內，將父親聚得的數千萬錢，悉數贈送給親友，令他父親郗愔驚詫不已。〈雅量〉第三十二則說他欽重道安和尚，因此「餉米千斛，修書累紙，意寄殷勤。」當他英年而亡時，〈奉法要〉所說的：「無執無寄，無為所種，既無所種，故不受報。廓然玄廢，則佛之泥洹。」當能使他獲得救度和超越，所以他不但平夷淡泊地面對生死，甚而還忍辱地安排了一場讓父親不再因喪子之慟而老淚縱橫的戲，〈傷逝〉第十二則注引《續晉陽秋》曰：

（郗）超黨戴桓氏，為其謀主，以父愔忠於王室，不令知之。將亡，出一小書箱付門生，云：「本欲焚此，恐官年尊，必以傷慙為弊。我亡後，若大損眠食，則呈此箱。」愔後果慟悼成疾，門生乃如超旨，則與桓溫往返密計。愔見即大怒曰：「小子死恨晚！」後不復哭。

置身於權力傾軋消長之流中的郗超，半生敬奉支道林、道安兩位高僧，精研兩位高僧所偏重的般若學，即色論。於是，他難能可貴的洗落驕矜習氣，不貪不恃，散潤濟眾，一心企慕著佛陀開示的神聖之境。

## 疾病救治

在宗教濫觴時期，巫醫同源是一普遍的文化現象。《晉書·藝術傳》中

多病的王導和有道術的陳訓、戴洋間的醫病關係以及庾亮求治於戴洋的事蹟等，均是具體的實例<sup>21</sup>。這亦說明了救贖、拯救等宗教詞彙何以原本就具有醫療疾病，使信仰者得獲痊癒之意。故知，除了前述兩類破除心靈上貪、嗔、癡等三毒的救釋祈願外，魏晉政要對宗教救贖的需求，也在身體上的病痛拔除和沈痾宿疾的救治。

佛教因為有「三毒是心病，四大是身病」之說，為了拔眾生之苦與恐怖，沙門釋子也須兼任良醫<sup>22</sup>。魏晉高僧多通醫術，精脈相，常是達官貴人「救亡圖存」的活命希望。

〈術解〉第十則：

郗愔信道甚精勤，常患腹內惡，諸醫不可療。聞于法開有名，往迎之。既來，便脈云：「君侯所患，正是精進太過所致耳。」合一劑

<sup>21</sup> 《晉書·藝術傳》載：「丞相王導多病，每自憂慮，以問訓。訓曰：『公耳豎垂肩，必壽，亦大貴，子孫當興於江東。...王導遇病，召洋問之，洋曰：『君侯本命在申，金為土使之，主而於申上石頭立治，火光照天，此為金火相礫，水火相煎，以故受害耳。』導即移居東府，病遂差。（庾）亮曰：『何方救我疾？』洋曰：『恨晚。』『猶差不也？』亮竟不能解二州，遂至大困。洋曰：『昔蘇峻時，公於白石祠中祈福，許賽其牛，至今未解，故為此鬼所考。』亮曰：『有之。君是神人也。』或問洋曰：『庾公可得幾時？』洋曰：『見明年。』時亮已不識人，咸以為妄。果至正月一日而薨。』，詳見《晉書》（台北：台灣商務印書館，百衲本二十四史，1988年），頁672—674

<sup>22</sup> 三毒是指貪愛、瞋恚、愚癡。四大是指地、水、火、風，為組成身體的元素。佛教認為物質、身體乃是假借四大基本元素而形成，毛髮齒爪皮肉筋骨屬於地，唾涕津液血痰精液大小便屬於水，暖氣屬於火，呼吸轉動屬於風。《五燈會元》卷一〈脾舍浮佛〉說：「假借四大以為身，心本無生因境有。」又《摩訶止觀》卷五說：「四大是身病，三毒是心病。」故知佛教亦關懷身體疾病之防治，僧侶因而負有救釋疾患，以拔除其痛苦的宗教任務。資料出處參陳啟福主編：《儒道佛名言辭典》，頁476、568。

湯與之。一服，即大下，去數段許紙如拳大；剖看，乃先所服符也。

劉孝標注文另引《晉書》關於于法開精通醫術的傳奇記載。文說：「法開善醫術，嘗行，暮投主人，妻產，而兒積日不墮。法開曰：「此易治耳。」殺一肥羊，食十餘臠而針之。須臾兒下。羊膻裹兒出。其精妙如此。」另《隋書·經籍志》尚錄有于法開所撰之醫書《議論備豫方》一卷。凡此，皆可瞭解高僧于法開在疾病診察及治療上的精妙造詣。雖然前錄〈術解〉一則略有揶揄道教飲用符水過度，將導致奉道者腹痛之意，但由此亦能發現道教也實踐著以符水治療信眾的宗教醫療行爲。

〈傷逝〉第四則載王戎痛失愛子，山簡前往慰問，看到王戎悲不自勝，山簡體貼地寬慰他：「孩抱中物，何至於此？」然王戎卻告訴山簡：「聖人忘情，最下不及情，情之所鍾，正在我輩。」這句話使得山簡也無法抑制住傷逝的悲慟。故知魏晉人惜生貴生，且又是鍾情之輩，對於所愛者面臨生死交關之病痛，自然是心急如焚，所以在《世說新語》中令名流士子束手無策的疾病傷害，也是人間另一項錐心苦痛。〈惑溺〉第二則載名士荀奉倩「與婦至篤，冬月婦病熱，乃出中庭自取冷，還，以身熨之。婦亡，奉倩後少時亦卒。」又〈紕漏〉第六則：

殷仲堪父病虛悸，聞床下蟻動，謂是牛鬥。孝武不知是殷公，問仲堪：「有一般，病如此不？」仲堪流涕而起曰：「臣進退維谷。」

據劉孝標注引《續晉陽秋》知殷仲堪父親患有失心病，不但健康虛損，且有幻聽症狀，殷仲堪雖腰不解帶地照料老父，然猶回天乏術。另積病多時的清談名士劉惔，他對自己的膏肓之疾雖然達觀知命，但卻令妻子廬陵公主毀瘁哀傷不已，裴啓《語林》：

劉真長病積時，公主毀瘁，將終，主既見其如此，乃舉手指之云：「君危篤，何以自修飾？」劉便牽被覆，背之，不忍視。

凡夫俗子漂溺於生死海中，本是人間老病死的無常現象，也是佛教向十方眾生演說四大苦空，五陰非有，一切畢竟無我我所的世間法<sup>23</sup>。然而，菩薩亦明白有情眾生莫不懼死，所以本諸憐念及度脫一切罪苦生靈的慈悲願心，必會同情飽受病痛折磨的凡人，《華嚴經》就說：「于諸病苦，為作良醫；于失道者，示其正路。」<sup>24</sup>。當時治癒郗悝腹痛宿疾的高僧于法開曾被問到：「法師高明剛簡，何以醫術經懷？」他回答說：「明六度以除四魔之病，調九候以療風寒之疾，自利利人，不亦可乎？」<sup>25</sup>。自利利人，就是發菩提心地關懷愛護眾生，視一切有疾者若赤子，若自身。除于法開醫好了權貴的宿疾外，晉高僧佛圖澄也曾治癒了猝死將殞的王子石斌。這位被石勒奉為國之上賓，且尊號為「大和尚」的僧侶，常為王室貴族提供宗教醫療的善行，《晉書·藝術·佛圖澄傳》曰<sup>26</sup>：

（石）勒愛子斌暴死，將殞。勒嘆曰：「朕聞號太子死，扁鵲能生之。今可得效乎？」乃令告澄。澄取楊枝沾水，灑而咒之，就執斌手，曰：「可起矣。」因此遂蘇，有頃平復。自是勒諸子多在澄寺中養之。

<sup>23</sup> 《無常經》說：「若老病死世間無者，如是應正等覺不出於世，為諸眾生說所證法及調伏事。」意謂假若塵世間沒有老病死諸苦，則佛就不須出現於世間，並向眾生演說自己由證悟所得的正果及調伏心性以求解脫的教義。又《注維摩詰經·方便品》云：「我身我所主也，我所，自我之外，身及國財妻子萬物，盡我所有，智者觀身，身內空疾，二事俱離也。」意謂我的身體是由我主宰的；我所，是指除卻自我以外，我的身體及國家、財物、妻室；兒女、一切物件等等所有屬於我的一切。智悟的人觀察我的身體是虛空不實的；於是捨離我身及我身所有的一切。參陳啟福主編：《儒道佛名言辭典》，頁 542、478，

<sup>24</sup> 同前注，頁 541。錄自《華嚴經》卷八十一〈普賢行願品〉。

<sup>25</sup> 參梁·釋慧皎撰：《高僧傳》卷四「剡白山于法開傳」（台北：台灣藝文印書館「百部叢書集成」）

<sup>26</sup> 見《晉書》，頁 678。（台北：台灣商務印書館「百衲本二十四史」。）

由於醫療的執行者具有仲裁生死的專業能力，所以容易和宗教上的神秘力量相結合。然而，此身若風中微塵，巨流浮漚，假借四大合成的肉體畢竟生滅無常，神通如于法開、佛圖澄者，對於生死艱險的權貴，有時也無力施救。《高僧傳》云<sup>27</sup>：

晉升平五年，孝宗有疾，（于法）開視脈，知不起。不肯復入。康獻后令曰：「帝小不佳，昨呼公視脈，但到門不前，種種辭憚。宜收付廷尉。」俄而，帝崩，獲免。

可見僧侶對權貴提出的疾病救治之要求必有力不從心的遺憾，而僧侶們當然也明瞭教導有情眾生如何去三毒，以銷心病的法門，才是一種治本且合理的救釋，這比治癒因四大失調所導致的身體疾病更為切要。《南史·隱逸傳》載名士宗少文常與釋慧遠交遊及考察文義，他在妻子羅氏死去之後悲痛逾恆，但最後仍然在佛教義理中找到了解脫，化解了悲情，他對沙門慧堅說：「死生之分，未易可達，三復至教，方能遣哀。」宗少文的救度想必也受到慧遠法師的啓悟，慧遠曾說：「大塊勞我以生，息我以死。又以生爲人羈，死爲反真。」（〈沙門不敬王者論·論形神不滅第五〉）。

然權貴人士又不同於隱逸名士，隱逸名士較易棲心事外，而權貴因爲是政治場域中的角逐者，存活，才享有權力資源；亡故，確實是「四大皆空」，我身及我所，皆如夢幻泡影，因而殷殷寄望於僧侶能在「存亡危急」的關頭上，予以非常的肉身拯救。但是，這畢竟是由我執而生的顛倒妄想，有情眾生若不能慧眼照見五蘊皆空，看不透生非實生，滅非實滅，非但無法遠離恐懼煩惱，而且痛苦懊喪，瞋恚心雜然而起。此所以晉孝宗大病難癒後，康獻后就憤而怪罪于法開是故意袖手不治，敕令廷尉將他收押論罪，于法開雖然不久就因國喪之故而獲得赦免，但這整個事件已反映出眾生在

<sup>27</sup> 參梁·釋慧皎撰：《高僧傳》卷四「剡白山于法開傳」。

痛失所愛之後冒起的瞋怒妄心。《世說新語·尤悔》第十一則亦載<sup>28</sup>：

阮思曠奉大法，敬信甚至。大兒年未弱冠，忽被篤疾。兒既是偏所愛重，為之祈請三寶，晝夜不懈。謂至誠有感者，必當蒙祐。而兒遂不濟。於是結恨釋氏，宿命都除。

從表面現象看，魏晉權貴階層的物質生活應是養尊處優，錦衣玉食，足以保身、衛生地頤養天年了。但若從養生哲學而言，軒冕生涯和紈袴作息，實不利於性命之保養與發展。他們常「以物累其真」，也因「多欲而害其身」。優渥家世使貴盛名流身陷「出則以車，入則以輦，務以自佚，命之曰『招蹶之機』。肥肉厚酒，務以自強，命之曰『爛腸之食』。靡曼皓齒，鄭衛之音，務以自樂，命之曰『伐性之斧』。」（《呂氏春秋·本生》）這是一個過度逸樂，卻不利於生的環境。

從經驗上得知，聲色滋味本來是強身樂生的，但若「貪多務得」，則非完身養生之道，此所以王弼要說：「生之厚必入死之地，故謂之大患。」（《老子》十三章注）再者，置身於權力場域的人，屢受妄境界污染，遂在業障海裏慮深謀沈。一旦恐怖煩惱不息，必然忻怖由境，三毒攻心，大違養性衛生的要領。故陶宏景在《養性延命錄》中曾指出：

多思則神殆，多念則志散，多欲則損志，多事則形疲，多語則氣爭，多笑則傷藏，多愁則心攝，多樂則意溢，多喜則忘錯昏亂，多怒則百脈不定，多好則專迷不治，多惡則憔悴無歡。此十二多不除，喪生之本也。<sup>29</sup>。

<sup>28</sup> 見余嘉錫著：《世說新語箋疏》，頁 903。

<sup>29</sup> 參陳啟福主編：《儒道佛名言辭典》，頁 410—411



層峰人士囿於職場窘境之牽觸干涉，經常是多思多念，多欲多事；不論是身不由己，或是言不由衷，仕宦場景誰人不是多語多笑，多愁多樂？他們確實很難做到少思、少念、少欲、少事、少語、少笑、少愁、少樂、少喜、少怒、少好、少惡等清淨工夫，或許因此而多病易痛，憂思難遣。

魏晉人面對生命時的審痛意識常顯得敏感而強烈，有一部分的原因當是肇端於無可豁免的疾病煎熬，所以世間權貴在主觀和客觀面上都需要高僧慈悲的宗教救治。

### 三、沙門高僧對世間的凝眸

我確知我是什麼，  
我離群索居，  
獨自漫遊，  
思慮重重，  
當真理的第一線曙光降臨，  
我分享了那同一的世界。  
——黎俱吠陀 1：164：37

相對於中國其他歷史時期或以儒卑佛，或以佛卑儒的拘囿狀態，魏晉南北朝時期的中原本土文化，雖處戎馬倥傯之際，但卻能以開放的態勢和外來的佛教進行激盪融攝。出家的僧侶和俗家的貴胄，也能泯除僧俗的界域，展開廣泛多元且層次豐富的接觸。活躍於這段史程的沙門高僧，多天資高朗，神氣清標，理悟虛遠，和權貴士族建立了情誼深摯的珍貴友情。

<sup>30</sup> 這些真實人生的來往互動，匯聚成一股交叉刺激文化新變的能量，促進了這時期的學術躍進和文藝勃興，尤其是他們所熱衷的清談活動，還直接促成了知識界一種習於討論與論述的文明習慣。另一方面，人生真諦與道的主題思辨也發揮了宗教上拯救苦難身心，解脫貪瞋煩惱的功能。此時期的佛教因而真積力久地影響了中國文化。

## 高僧的典型及其名士化

佛教具有強烈的主體意識，認定人人是自我的主宰者，且又宣揚眾生平等。所以，出家之人雖是遁世遺榮，反俗而動，但這些方外之賓在弘教通物、勸度眾生的治功上，有不處王侯官爵之位，卻有可與之分庭抗禮的貢獻。釋慧遠在〈沙門不敬王者論〉有言：

---

<sup>30</sup> 如高坐道人（胡名「尸黎密」）之與晉簡文帝、王導、周伯仁、庾亮、桓溫、桓彝等名士之情誼。《世說新語·簡傲》第 24 則：「高坐道人於丞相坐，恆偃臥其側。」〈言語〉第 39 則：「高坐道人不作漢語，或問此意，簡文曰：『以簡應對之煩。』」劉孝標注文引《高坐別傳》曰：「和尚胡名尸黎密，西域人。傳云國王子，以國讓弟，遂為沙門。永嘉中，始到此土，止於大市中。和尚天資高朗，風韻適邁。丞相王公一見奇之，以為吾之徒也。周僕射領選，撫其背而嘆曰：『若選得此賢，令人無恨。』俄而周侯遇害，和尚對其靈坐，作胡祝數千言，音聲高暢，既而揮涕收淚，其哀樂廢興皆此類。」又〈賞譽〉第 8 則注引《高坐傳》曰：「庾亮、周顛、桓彝一代名士，一見和尚，披衿致契。」以王導和庾亮這兩位權傾朝廷的宰相而言，他們在身體上多病；在政治生涯中，庾亮曾因決策錯誤而爆發蘇峻之亂，王導則曾使周伯仁遭枉殺；在情感上，兩人都曾痛失愛子王悅、王洽、庾會。因此，他們之所以和高坐道人過從密切，宗教上的救贖渴望不可忽視。

夫稱沙門者，何耶？謂其發蒙俗之憂昏，啟化表之玄路，方將以兼忘之道，與天下同往。使希高者挹其遺風，漱流者味其餘津。若然，雖大業未就，觀其起步之跡，所悟故已弘矣。

在《世說新語》之中的僧侶，除若干無名道人及僧意和法岡道人未詳其氏族外，其餘均在梁·會稽·嘉祥寺沙門慧皎所撰之《高僧傳》內，他們是竺法深、尸黎密、佛圖澄、康法暢、支道林、竺道壹、于法開、慧遠、提婆、釋道安、法虔、愍度道人等。另外還有一名法號濟尼的比丘尼<sup>31</sup>。這些含章秀發的僧侶言動被記載在〈德行〉、〈言語〉、〈政事〉、〈文學〉、〈雅量〉、〈賞譽〉、〈品藻〉、〈規箴〉、〈容止〉、〈傷逝〉、〈棲逸〉、〈術解〉、〈巧藝〉、〈簡傲〉、〈排調〉、〈輕詆〉、〈假譎〉等十餘篇，近八十則。在《高僧傳》中，這幾位僧侶的事蹟則集中於「譯經」，「義解」兩類德業<sup>32</sup>，慧遠和佛圖澄雖也列在「神異」類；但因為佛圖澄譯有《法華經》，為佛經流入中國之始，而慧遠亦兼「義解」類，因此可以說，《世說新語》中和魏晉士族互動頻密的僧侶，悉數精於義解和

<sup>31</sup> 本文以僧侶為討論範圍，故不兼及比丘尼，然順帶一提的是名士與高僧往來，名媛則與尼姑交往。〈賢媛〉第 30 則載：「謝遏絕重其姊，張玄常稱其妹，欲以敵之。有濟尼者，並遊張、謝二家。人問其優劣？答曰：「王夫人神情散朗，故有林下風氣。顧家婦清心玉映，自是閨房之秀。」但，當權政要亦有敬奉，寵信尼姑者，〈識鑒〉第 28 則關於晉武帝以殷仲堪代王忱荊州刺史一事，史載殷仲堪曾透過尼姑妙音向晉武帝關說。余嘉錫箋疏引梁·釋寶唱、《比丘尼傳》曰：「妙音，未詳何許人也。晉孝武、太傅會稽王道子並相敬奉。每與帝及太傅中朝學士談論屬文。一時內外才義者，因之以自速。供嘏無窮，富傾都邑，貴賤宗事，門有車馬日百餘乘。…權傾一朝，威行內外。」參氏著：《世說新語箋疏》，頁 699、409～410。

<sup>32</sup> 慧皎在《高僧傳·序》中將高僧之德業區分為十類：「一曰譯經，二曰義解，三曰神異，四曰習禪，五曰明律，六曰遺身，七曰誦經，八曰興福，九曰經師，十曰唱導。」（台北：藝文印書館）

譯經，是學理醇厚、佛典造詣極高的和尚。「譯經」和「義解」的德業內容，依慧皎所寫的例言，「譯經」是「法流東土，蓋由傳譯之勳。或踰越沙險，汎漾洪波，皆亡形殉道，委命宏法。震旦開明，一焉是賴，茲德可崇。」<sup>33</sup>「義解」則是：「慧解開神，則道兼萬億。通感適化，則疆暴以綏靖。」<sup>34</sup>。魏晉僧侶們在《高僧傳》的這個德業分佈傾向，也大致符合《世說新語》裡僧侶資料多出現於〈文學〉、〈言語〉、〈賞譽〉、〈品藻〉等四篇的現象。從《高僧傳》的史料文獻和《世說新語》的言行載錄來看，這群學思淵博的和尚除了在布施關係、友誼關係上和魏晉名流相互來往外，學術關係上的清談論義更是當時最熱衷的交流方式，因而當時流傳有「鬥場禪師窟，東安談義林」之諺語<sup>35</sup>。為便參考，茲將上述僧侶現身在《世說新語》的篇目則次及在《高僧傳》所屬的門類列表說明。

僧侶	別稱	德業	出現於《世說新語》的篇目
胡僧某			政事 12
竺道壹	道壹道人	義解	言語 93
支道林	支法師 支遁 林法師 林公 支公	義解	言語 45、63、76、87、政事 18、文學 25、30、32、35、36、37、38、39、40、41、42、43、45、51、55、雅量 31、賞譽 83、88、92、98、110、119、123、136、品藻 54、60、64、67、70、76、85 容止 29、31、37、傷逝 11、13、巧藝 10、排調 28、43、52、輕詆 21、24、25、30
康法暢		義解	言語 52
佛圖澄		神異	言語 45

<sup>33</sup> 同前注。

<sup>34</sup> 同前注。

<sup>35</sup> 《宋書·夷虜傳》略曰：「慧遠，慧義道人，并住東安寺，學行精整，為雅俗所推。時鬥場寺多禪僧。」故有此諺語。可知名士與沙門的接觸著重於學理論義。

高坐道人	胡名帛尸 黎蜜多羅	譯經	言語 39、賞譽 48、簡傲 7
竺法深	深公 竺道潛	義解	德行 30、言語 48、文學 30、方正 45、排調 28、輕詆 3
法岡道人			文學 64
提婆	僧伽提婆	譯經	文學 64
慧遠	遠公	義解、神異	文學 61、規箴 24
某道人			文學 59
僧意			文學 57
竺法汰	汰法師	義解	文學 54、賞譽 114
康僧淵		義解	文學 47、棲逸 11、排調 21
于法開		義解	文學 45、術解 10
僞道人某			假譎 11
愍度道人	支愍度	義解	假譎 11
法虔		義解	傷逝 11
釋道安		義解	雅量 32

高僧與名流士族的殷勤往來，以及高僧名士化的現象，是這個時期值得觀察的文化面貌。湯用彤在《漢魏兩晉南北朝佛教史》中有言：「自佛教入中國後，由漢至前魏，名士罕有推重佛教者，尊敬僧人，更未之聞。西晉阮、庾與孝龍為友，而東晉名士崇奉林公，可謂空前。此其故不在當時佛法興隆，實則當代名僧，既理趣符老、莊，風神類談客。」湯氏所提到的名僧支孝龍不但神采卓秀，逍遙任達，且具有清談名士機辯捷悟的特點，《高僧傳》云：

陳留阮瞻、潁川庾敳，並結知音之交。世人呼為八達。時或嘲之曰：『大晉龍興，天下為家。沙門何不全髮膚，去袈裟，釋胡服，披綾羅？』龍曰：『抱一以逍遙，唯寂以致誠。剪髮毀容，改服變形，彼謂我辱，我棄彼榮。故無心於貴而愈貴，無心於足而愈足矣。』

至於支道林，他雖形貌醜異，但卻神情俊徹，妙於談玄，不但辯達清晰，且辭氣俊爽。〈文學〉有關他和時賢清談的紀錄不少，如第三十二則：「《莊子·逍遙篇》，舊是難處，諸名賢所可鑽味，而不能拔理於郭、向之外。支道林在白馬寺中，將馮太常共語，因及〈逍遙〉。支卓然標新理於二家之表，立異義於眾賢之外，皆是諸名賢尋味之所不得。後遂用支理。」根據劉孝標注引支道林〈逍遙論〉曰：「夫逍遙者，明至人之心也。莊生建言人道，而寄指鵬、鷦。鵬以營生之路曠，故失適於體外；鷦以在近而笑遠，有矜伐於心內。至人乘天正而高興，遊無窮於放浪；物物而不物於物，則遙然不我得，玄趕不爲，不疾而速，則逍然靡不適。此所以爲逍遙也。」故知林法師確實是「理趣符老莊，風神類談客」，因而能與清談名士披襟致契，樂相往還。

支道林「理趣符老莊，風神類談客」的高僧特質，還可以從他偏重格義的作法看出，以東晉時期的格義趨勢來看，當時已漸明白佛法與玄學畢竟有異，故沙門多盡量以佛解佛，唯支道林解佛時仍然帶有強烈之道家思維，這個玄思傾向自然得歸因於他樂與名士清談的學術經驗。由此可知，在僧俗交會的影響下，當時高僧已普遍染有名士化的文化傾向和人格特點，約是胸中曠達，有遠大器量；性好林泉，喜歡在大自然中濯足逍遙；以及擅長文翰，才藻清雅雋永等。例如支道林，雖爲出家僧人，但他野逸東山時，也好養鷹馬，享受著棲居的生活美學，曾在《述懷詩》中高詠：「濯足戲流瀾，採練銜神蔬，高吟漱芳醴，頡抗登神悟。」當世人批評他：「道人畜馬不韻。」他近乎狂簡地回說：「貧道重其神駿。」但當他看到雙鶴懊惱垂視著殘翻時，卻也能慈悲又豪爽地放鶴自由。

受時流品藻人物的好尚影響，支道林曾和王濛、劉惔共同賞看何充；也曾老實不客氣地臧否王子猷兄弟是「一群白頸烏，但聞喚啞啞聲。」，挖苦過王坦之是「著膩顏衿，綌布單衣，挾《左傳》，逐鄭康成後，問是何物塵垢囊！」

雖有論者以為支道林是高逸沙門，豈會出言不遜？然這正是魏晉高僧名士化的率性體現，且這個現象並非是單一個別化的軼事，而應將它視為一種普遍化的文化風貌。當時作家孫綽曾將佛門七高僧與竹林七賢士相提並論，著成《道賢論》，文中將竺法乘比作王安豐，竺法護比為山巨源，于法蘭比作阮嗣宗，于道邃比作阮咸，竺法深比作劉伶……至於支道林則被孫綽比作向子期，以為：「支遁、向秀，雅尚莊老，二人異時，風好玄同矣。」由支道林等人之例，亦可推想當時高僧之名士化典型。

### 供養與弘法

剃落鬚髮，釋累辭家，捐嗜慾，習虛靜的沙門生涯，本不是一般戀戀風塵的凡夫之所能為，因為，割捨不下有情世間的我身及我所，故說「出家乃大丈夫，非將相之所能為。」（《五燈會元》卷二）。

然而，出家之大丈夫，猶樂與王侯將相周旋，這是否有違沙門高蹈獨絕，辭榮棄愛的精神？還是「六度與五教並行，信順與慈悲齊立」（釋慧琳語），出家人和光六道，同塵萬類，本是不棄世間的慈濟之義？空門釋子治心修淨，行乞以自給，本諸「佛是無求人，求之即乖理」的自立精神，理當簡絕俗務，與世異榮。然而高僧卻經常出入宮廷，穿梭朱邸，雖被妙解為「君自見其朱門，貧道如遊蓬戶」<sup>36</sup>；但權貴的殷勤供養，帝王的豐富

<sup>36</sup> 《世說新語·言語》第 48 則：「竺法深在簡文坐，劉尹問：「道人何以游朱門？答曰：「君自見其朱門，貧道如遊蓬戶。」又，《高僧傳》卷四〈竺道潛傳〉曰：「潛常於簡文處遇沛國劉恢。恢嘲之曰：「道士何以游朱門？」潛曰：「君自睹其朱門，貧道見為蓬戶。」

贈錢，區域首長徵吏役民地興修佛寺，難道不違釋教安貧之戒律？或者，這乃是奉行托鉢化緣的自給之道？支道林遣人向竺法深購買岬山旁邊的沃洲小嶺，準備規劃為幽棲的處所；竺法深回答說：「欲來輒給，豈聞巢、由買山而隱？」<sup>37</sup> 雖說人間喧囂憤鬧，實在不利僧人精思及修行，但以土地買賣的方式逍遙林阜，究竟是方便法門，還是牽囿於外境？遁世遺俗的僧侶，垂視有情人間時，是否猶有割捨不下的塵緣？溫暖的友誼、揄揚的聲譽、物資的贍給、功業成就、權力迷思……，這是不是一種對人世間仍捨不得的補償行爲，還是是一場「空」與「有」之間的辯證操作，流轉於「空是不礙有之空，即空而常有；有是不礙空之有，即有而常空。」<sup>38</sup>？或者，這樣的質問仍陷落於《華嚴經》指摘的：「世間言語法，眾生妄分別。」？

從俗家的立場言，「喜老衲之談禪，難免常常布施」（明·張潮·《幽夢影》）；從佛家的論點看，布施，本是慈悲利他的仁心表現，俗家財施，沙門法施，利己利人。故《大般涅槃經》說：「施食者則為施命。」，《雜譬喻經》更以警語示教，說：「有財不施，世世受貧。」魏晉權貴政要一方面需要僧侶惠予的開示和拯度，故常殷勤敦請僧侶至宮中、官廨或至住宅講道論佛，或親自移駕各佛寺之神聖空間內參禪禮佛，如此，豈得不布施贈答。再一方面，握有豐厚財源的冠蓋名流，既有錢有勢，又生財有道，捐輸千斛米、萬石糧，百萬資，實是遊刃有餘，因此，造像起寺，餉米饋食、贈山立殿，都是常見的財施供養<sup>39</sup>。

<sup>37</sup> 見《高僧傳》卷四〈竺道潛傳〉。

<sup>38</sup> 參陳啟福編：《儒道佛名言辭典》，頁 482，錄自《華嚴五教止觀》第三〈事理圓融觀〉意謂：空是不抹煞有的空，也就是空不可離開有；有是不抹煞空的有，也就是有不可離開空。

<sup>39</sup> 如《高僧傳》〈竺道壹傳〉載：「（竺道）壹乃還東，止虎邱山。郡守瑯琊王蒼於邑西起嘉祥寺，請居僧首。」又，《世說新語，排調》第 51 則：「二郗奉道，



佛經亦曾慎重地談到供養—此一利他善業在惠施對象上的差別。《四十二章經》說：

佛言：飯凡人百，不如飯一善人；  
飯善人千，不如飯持五戒者一人；  
飯持五戒者萬人，不如飯一須陀洹；  
飯須陀洹百萬，不如飯一斯陀含；  
飯斯陀含千萬，不如飯一阿那含；  
飯阿那含百億，不如飯一阿羅漢；  
飯阿羅漢十億，不如飯一辟支佛。

軒冕顯貴之能提供充裕供養的政經背景，恰恰契合沙門有賴行乞自給的現實需要。《世說新語》曾載康僧淵過江之後，經常在市集之中周旋乞食，過著清約的僧侶生活。直至與殷淵源相識後，殷為其立寺於豫章山上，生活品質遂從此改觀。據《高僧傳》載，該寺「去邑數十里，帶江傍嶺，松竹鬱茂。名僧勝達，響附成群。…尚學之徒，往還填委。」這樣的尊榮盛況，相較於他未受殷浩供養之前，孑然乞食於市的境遇，著實不可同日而語。〈文學〉第四十七則：

康僧淵初過江，未有知者，恆周旋市肆，乞索以自營。忽往殷淵源許，值盛有賓客，殷使坐，粗與寒溫，遂及義理。語言辭旨，曾無愧色。領略粗舉，一往參詣。由是知之。

康僧淵容止詳正，志業弘深，但他忽然走訪殷浩的舉動，是冥冥之中的一

---

二何奉佛，皆以財賄。謝中郎云：「二郗諂於道，二何佞於佛。」劉孝標注引《晉陽秋》曰：「何充性好佛道，崇修佛寺，供給沙門以百數。久在揚州，徵役吏民，功賞萬計，是以為遐邇所譏。充弟準，亦精勤，唯讀佛經，營治寺廟耳。」

場善緣偶遇，還是康僧淵成竹成胸的化緣行程？

然魏晉高僧有時亦對供養一事無可奈何。康僧淵怡然閒居於精舍之後，本欲希心理味，研講佛理，不料庾亮、殷浩、王導諸人相繼前往探看，〈棲逸〉第十一則說他：「後不堪，遂出。」又如〈雅量〉第三十二則：

郗嘉賓欽崇釋道安德問，餉米千斛，修書累紙，意寄殷勤。道安答直云：「損米。愈覺有待之為煩。」

人待米糧而活命；僧侶待供養而精修，確有「有待之而為煩」的兩難，然而，上流君子，畢竟仍是僧侶弘法及取得供養的理想對象，豈能不委運任勢。〈賞譽〉第一一四則載曰：

初，法汰北來未知名，王領軍供養之。每與周旋，行來往名勝許，輒與俱。不得汰，便停車不行。因此名遂重。

據《高僧傳》卷五載，竺法汰姿貌奇偉，形長八尺，風儀瀟灑可觀，且含吐蘊藉，辭若蘭芳。宜其備受丞相愛子王洽之賞譽及供養。法汰逝世後，晉孝武帝且贈錢十萬以備喪用。然而，法汰所以能道播八方，名實騰躍，除了本身擁有高亮開達的優異條件外，王侯卿相之揄揚褒讚，也發揮了不少推波助瀾之功，如晉簡文帝、王洽、王珣、謝安等，都對法汰無上欽敬。而所以能得到這樣的風光際遇，其實仍得溯源自釋道安先前的弘法布局，他判斷上層知識分子是沙門可以投靠的對象，因而勸使法汰奔往揚州。事實證明，道安在弘法與布施上的路線規劃是高明的<sup>40</sup>，道安的弟子慧遠法

<sup>40</sup> 《世說新語·賞譽》第 114 則劉孝標注引車頻《秦書》曰：「釋道安為慕容晉所掠，欲投襄陽，行至新野，集眾議曰：『今遭凶年，不依國主，則法事難舉。』乃分僧眾，使竺法汰詣揚州曰：『彼多君子，上勝可投。』法汰遂渡江，至揚土焉。」

師也曾說：「貧道所以寄命江南，欲託有道以存，至業之隆替，實由乎人，值檀越當年，則是貧道中興之運。」（《弘明集·遠法師與桓太尉料簡沙門書》）。同樣的考慮，道人為了獲得俗家供養，有時也得斟酌潮流，調整教義的詮解方針。愍度道人曾與南方某道人謀議：「用舊義在江東，恐不辦得食。」但兩人共立的「心無義」後來卻又被其中一方批評為「救饑之計」的權宜俗諦<sup>41</sup>。

僧俗之間的供養與弘法關係，當然不純然是傳教與信教而已，尤其在方外之賓是大德高僧，而俗家信眾為執政層峰時，箇中的政治互動就更不能忽略。《晉書·藝術傳》有云：

藝術之興，由來尚矣，先王以是決猶豫，定吉凶，審存亡，省禍福，曰神與智。藏往知來，幽贊冥符，弼成人事；既興利而除害，亦威眾以立權。所謂神道設教，率由於此。

以佛圖澄為例，他本是天竺人，姓帛氏，少學道，妙通玄術。永嘉四年來到洛陽，史傳說他善誦神咒，能役使鬼神，又可聽鈴音以斷吉凶。當洛陽兵亂之時，他潛伏於草野間避難，目睹石勒軍隊「專行殺戮，沙門遇害者甚眾。」的慘況，後來他只得投奔到石勒麾下的郭黑略將軍家避難，由於能預知軍行吉凶，所以甚見重於石勒，尊號他為「大和尚」。此後，「百姓因澄故，多奉佛，皆營造寺廟，相競出家。」

石勒因為佛圖澄能提供有利的軍機資訊而敬奉有加；而佛圖澄也因為石勒的供養，得庇祐沙門不再遇害，且在佛教的推廣上也有立竿見影之效。

<sup>41</sup> 《世說新語·假譎》第 11 則：「愍度道人始欲過江，與一僧道人侶，謀曰：『用舊義在江東，恐不辦得食。』便共立『心無義』。既而此道人不成渡，愍度果講義積年。後有僧人來，先道人寄語云：『為我致意愍度，無義那可立？治此計，權救饑爾！無為遂負如來也。』」

所以〈文學〉第四十五則載：「佛圖澄與諸石遊。林公曰：『澄以石虎爲海鷗鳥。』」暗喻佛圖澄取石虎而玩於掌中。大和尚獲得崇隆的敬奉後，自然聲蓋遠近，德化四布，名族士子更競思效仰禮拜，如此彙聚而得的財施資源，就極爲可觀。西晉時，有某長安望族擬向高僧竺法護求錢二十萬以試其德，《祐錄》云：

時長安有甲族，欲奉大法，試護道德。偽往告急，求錢二十萬。護未及答，（竺法）乘年十三，侍在師側。即語客曰：「和上（尚）意已相許矣。」客退，乘曰：『觀此人神色，非實求錢，將以觀和上道德何如耳！』護曰：『吾亦以爲然。』明日此客率其一宗百餘口，詣護請受五戒，具謝求錢意。

然權貴奉佛，若盡以財賄舖張，如何充、何準等人<sup>42</sup>，有時亦反遭僧侶之非難，佛圖澄說：「事佛在於清靜無欲，慈矜爲心。檀越雖儀奉大法，而貪悋未已，遊獵無度，積聚不窮，方受現世之罪，何福報之可希耶？」<sup>43</sup>財施、法施固然皆是善業。然須莊嚴，才是福慧。

## 四、結語

區區一生，有同過隙，  
所遇雖殊，終歸枯朽，

<sup>42</sup> 何充、何準事見注 39。

<sup>43</sup> 見《高僧傳》卷十〈竺佛圖澄傳〉。

得失少多，故不足計，  
該以數塗，則此心自息。

—— 郗超

走出劫難的世界，是有情眾生何以展開追尋神聖，自由、超越的心理驅力，雖然，聖凡有別，根器不同，但若是從人的存在維度去把握、領會、論述；即使是處境懸殊的僧侶和權貴，也會深相契合，都會為對方的生命機會挹注一分更真實的意義。就飽受政局消長所苦的紅塵軒冕而言，其實，妄心妄相的貪瞋煩惱，也可以是轉迷啟悟的人生契機，它可以是一種道德的自覺領悟，是一種不滿於小我的自為精神。所謂「一切煩惱為如來種，塵勞之儔為如來種」正是此意，此外，依據佛教的「無我」論，自我只是暫時的意識之流，是片斷的，轉眼即逝。而我們的意識也不過是緣起中的一剎那。自我處於流變狀態之中，現在的我或自我，習慣於以自我為中心地看待世界，但感受到的僅僅是海市蜃樓般的幻相、妄境。被如此看待的世界也不過是滾滾紅塵裡的幻相、妄境。當人從自我中心的意識向外張望，自我與世界皆真實；但與在非自我中心的涅槃中所體驗到的事實相比，則自我世界是虛幻的。佛教哲學藉由對現象界的否定而超越了現象界，藉由對自我中心的否定，而肯定了以至道為中心的生存理念。

魏晉權貴不論在主觀、客觀條件上，都是極自我中心的。這也許表現在權力分配者的倨傲強勢，也許表現在顯赫世族下驕矜自負的優越感。然而，詭譎無情的政治競逐，時常重擊這些權貴據以為傲的自我及自我世界，沮喪、幻滅、懷疑，遂啃噬著這群原本不可一世的佼佼者。此時，另一個國度的宗教關懷，跋涉沙險洪波，橫越炎土焦漠，惠施慈悲無邊的智慧甘霖。

從沙門僧侶而言，雖已入空門，然不棄人間，既是濟世度人，也是自我生命之圓成。釋慧遠之語可以徵明此理，他在〈沙門不敬王者論·出家

第二〉中說<sup>44</sup>：

出家者能遁世以求其志，變俗以達其道。變俗則服章不得與世典同禮。遁世則宜高尚其跡。夫然，故能拯溺俗於沈流，拔玄根於重劫。遠通三乘之津，近開人天之路，如令一夫全德，則道洽六親，澤流天下，雖不處王侯之位，固已協契皇極，在宥生民矣。

這話說得擲地有聲，可知出家確實為大丈夫之事，豈凡間將相所捨得為？然若所奉者為大乘般若行，則可視世間與出世間為不二，垢淨不二，罪福不二，因此，僧俗之間亦應無有矛盾，無有差別。

《世說新語》中的僧侶與權貴，因為皆想走出劫難的世界，而又不想以自殺或瘋狂的方式終結磨難的痛楚，終於，僧侶在沙門中找到度化，權貴在僧侶處獲得救拯，原本不期望希望存在的人，皆在對方處掬取神聖的希望。道俗雖殊途，然阡陌可以相準，這是魏晉紛繁世界所呈顯的一條交會之路。

豪門公子郗超示範過這樣的宗教情懷，〈奉法要〉嚴肅地道出了權貴者的祝禱與懺悔。

生苦，老苦，病苦，死苦，怨憎會苦，恩愛別離苦，所求不得苦，遇此諸苦，則宜深惟緣對，兼覺魔偽，開以達觀，弘以等心，且區區一生，有同過隙，所遇雖殊，終歸枯朽，得失少多，故不足計，該以數塗，則此心自息。又苟未入道，則休感迭用，聚散去來，賢

<sup>44</sup> 見《高僧傳》卷六〈釋慧遠傳〉，又見《弘明集》第五卷，（上海：上海古籍出版社，1991年）。

愚同致，是以經云：「安則有危，得則有喪，合會有離，生則有死，蓋自然之常勢，必至之定期，推而安之，則無往不夷。

(※ 本文惠蒙柯慶明教授審閱及指正，謹此致謝。)

## 參考文獻

- 《世說新語箋疏》 余嘉錫撰 台北：華正書局 1984 年
- 《高僧傳》 南朝·梁·慧皎撰 台北：藝文印書館（海山仙館叢書）
- 《弘明集·廣弘明集》 梁·僧佑撰 唐·道宣撰 上海：上海古籍出版社
- 《漢魏兩晉南北朝佛教史》 湯用彤著 台北：鼎文書局 1985 年
- 《晉書》 唐·房玄齡等撰 台北：台灣商務印書館 1988 年
- 《宋書》 梁·沈約撰 台北：鼎文書局 1975 年
- 《南史》 唐·李延壽撰 台北：鼎文書局 1985 年
- 《周書》 唐·令狐德棻撰 台北：鼎文書局 1987 年
- 《六朝思想史》 孫述圻著 南京：南京出版社 1992 年
- 《印度哲學》 姚衛群編著 北京：北京大學出版社 1992 年
- 《因明學研究》 沈劍英著 上海：東方出版中心 1996 年
- 《拯救與逍遙——中西方詩人對世界的不同態度》 台北：久大文化股份有限公司 1991 年
- 《解釋與拯救——宗教多元哲學論》 王志成著 上海：學林出版社 1996 年
- 《神聖的渴望——一種宗教哲學》 王思成、思竹著 南京：江蘇人民出版社 2000 年
- 《廖蔚卿教授八十壽慶論文集》 廖蔚卿教授八十壽慶編輯委員會編 台

38 第四屆通俗文學與雅正文學研討會論文集

北：里仁書局 2002 年

- 462 -



