

梁武帝内道场中的无遮大会*

梁武帝萧衍(464—549年,502—549年在位)是一位颇为杰出的君主,但他的形象却复杂而充满争议。研究中国佛教史的学者津津乐道他与佛教的关系。他甚至被奉为中国的“阿育王”。^① 颇有讽刺意味的是,关注这方面的学者却忽略了一个政治与寺院势力交互作用更为直接、更为激烈的场所——通常为世所习知的“内道场”,梵文 Bodhimāṇḍa,意为菩提树下释迦成道之所。“道场”一词是指举行佛教仪式的场所,更具体地说,是一座殿宇、一所佛寺或尼庵。由于前缀“内”的一般意涵都与宫城有关,“内道场”这个术语是指皇宫之内的某一区域或建筑。

通过内道场能直达皇权的核心,在这里僧尼可与不同等级的世俗官僚来往交接,还可能与其他宗教群体接触。内道场可以是一座独立的建筑,在外观或实际用途上都是一所寺院,或者仅仅是皇宫的一部分,被专门划分出来用于宗教活动。道场本身有诸多功用,可以用来作为译经的机构,举办国家供养的法事,或者作为皇帝及其家族,诸如皇后、妃嫔、王

* 原文发表作“*Pañcavārśika Assemblies in Liang Wudi's Buddhist Palace Chapel*,” *Harvard Journal of Asiatic Studies* 66.1(2006), 43-103.感谢 *Harvard Journal of Asiatic Studies* 杂志慨允中译该文,并在中国出版。也感谢陈志远与刘学军两位先生的翻译。

① 关于梁武帝与佛教的关系,参见森三树三郎《梁の武帝:佛教王朝の悲劇》,京都:平乐寺书店,1956年;諏访义纯的几篇文章,收载于《中国南朝佛教史の研究》,京都:法藏馆,1997年,第11—228页;Andreas Janousch,“The Reform of Imperial Ritual during the Reign of Emperor Wu of the Liang Dynasty,”剑桥大学博士论文,2000年,此文部分发表为“The Emperor as Bodhisattva: The Bodhisattva Ordination and Ritual Assemblies of Emperor Wu of the Liang Dynasty,” in *State and Court Ritual in China*, ed. Joseph P. McDermott (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), pp. 112-149.中文的研究主要参见周一良《论梁武帝及其时代》,《中华学术论文集:中华书局成立七十周年纪念》,北京:中华书局,1981年,第123—154页,特别是140—145页;颜尚文《梁武帝》,台北:东大图书公司,1999年。

子、公主等人受菩萨戒的场所。它可以作为国家僧团领导的核心机构,或者用来供奉佛陀舍利。在有些场合,它甚至可以作为表演的剧场,这些表演虽然主题不离宗教,但主要目的是为了皇帝及其随侍、朝廷官员调笑取乐。^①

尽管“内道场”制度已经引起学界持续广泛的关注,^②其历史演变的某些方面仍有待发之覆。一个长期以来的难题是它的起源。大多数学者仍然沿袭周一良的观点,认为完全成熟形态的内道场直到武则天时期(摄政时期 684—690 年,在位时期 690—705 年)才出现。^③然而文献和碑铭史料都表明后秦和北凉都有佛寺名曰“宫寺”,其主要的功用是作为翻译机构。382 年东晋孝武帝在宫中建立精舍,并请沙门居住。^④但我们对东晋、后秦、北凉宫廷内的“宫寺”、“精舍”所知甚少,无从确知是否其真是道场,如果是,运作的效果如何,时间又有多久,这些皆不可考。然而“奉佛天子”梁武帝的宫殿之中却有一处佛教建筑,可以认为是一处道场。

暂置中古中国“内道场”起源的棘手问题不论,本文集中关注梁武帝内道场中上演的重要宗教事件。这些活动围绕着每月集会讲经而展开(有时是梁武帝亲自讲解),讲经大会不时地伴有素食斋会。法讲和素斋都对公众开放——至少理论上如此,不论性别、民族、年龄、社会等级或者宗教信仰,人人皆可参与。因此,这些活动构成了中国版的 pañcavārṣika (汉译“无遮法会”或“无遮大会”),其中事项包括某种形式的舍利供养、大批信众热情铺张的布施狂潮。活动过程还可能点缀着自戕舍身^⑤。人们

① Chen Jinhua, “The Tang Buddhist Palace Chapels,” *Journal of Chinese Religions*, 32 (2004), p. 102.

② 一些重要的研究已在上引拙文中列出,参见 Chen, “The Tang Buddhist Palace Chapels,” p. 102, n. 3.

③ Chou Yi-liang, “Tantrism in China,” *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 8 (1944–1945), pp. 309–311.

④ 《晋书》,北京:中华书局,1975 年,9. 231;《佛祖统纪》,T 49: 36. 341a–b.

⑤ 译者注:原文作 self-immolation。汉语里的“舍身”一词包含狭义的舍身和广义的舍身。狭义的舍身是指将身体截断或点燃,捐献出来供养佛;广义的舍身则包括施舍钱财或者像梁武帝那样短暂地放弃皇位,入寺为奴,是一种象征性的舍身。而前者也并不一定是自焚,还包括割耳、刺血写经、齩肝等。所以本文将 self-immolation 译为“自戕舍身”,梁武帝的象征性舍身则径译为“舍身”。参见第 143 页注①所引船山彻的文章。

相信,这样的活动会招致祥瑞吉兆出现。这已超越了纯粹的宗教活动,同时也展现出中古中国的统治者如何利用公众的演出仪式赢得和掌控公众的信仰。因而这对社会史、政治史学者来说也是饶有兴味的话题。

构成梁武帝无遮大会核心的舍利供养,其供养的对象是佛经中的一部大经——《般若波罗蜜多经》,它被认为是法舍利,与佛陀身后遗留的肉身舍利相对。在这种场合中,唱诵、讲解佛经与其说是为了化导众生,还不如说是汇聚、鼓动听众的宗教狂热。听众中的大多数人目不识丁,或者学养浅薄,根本无法理解,也无意理解讲座中深奥的意蕴。重要的是唱诵佛经及相伴而行的种种仪式所营造的心理氛围,这种种仪式又催生了无遮大会的另外两个关键因素——铺张的布施和祥瑞的出现。前者是听众狂热情绪的自然抒发,后者基本上也可说是他们宗教狂欢的效果。研究梁武帝无遮大会的这一侧面有助于澄清中古时期宗教体验的真实心态,而之前很少有人结合东亚背景研究这一点。

梁武帝在内道场及其邻近区域举行法会,参与此事的人们不仅奉献财物,而且还捐舍身躯。在这种情况下,舍身自焚,在他们的理解中是特殊形式的布施。这与僧团中实行的某种募化善财的制度密切相关,法会中的舍身也是招致祥瑞从天而降的关键因素,尽管事实上这些瑞象很可能只是信众群情激昂所导致的幻象(当然也不排除梁武帝君臣人为炮制的可能)。^①

梁武帝的内道场是一个上演宗教活动的平台,具备诸多宗教、政治、经济的功能,对当时的宗教、政治生活皆有重大影响。不仅如此,内道场

① 中古时期的人们谈到过利用烟火、镜子和影像制造神迹之事。例如华严宗的大师法藏(643—712年)有一次施展幻术驱逐了契丹军队。参见拙文,“More Than a Philosopher: Fazang(643 - 712) as a Politician and Miracle-worker,” *History of Religion*, 42. 4(May 2003), pp. 339 - 341. 并参见拙著待刊稿, *History and His Stories: A Biographical and Hagiographical Study of Fazang (643 - 712)* (译者注:此书出版后更名为 *Philosopher, Practitioner, Politician: The Many Lives of Fazang [643 - 712]*, Leiden: Brill, 2007), 第八章。法藏可能利用了镜像施展幻术,关于这一点,参见 Eugene Wang(汪悦进), *Shaping the Lotus Sutra: Buddhist Visual Culture in Medieval China* (Seattle: University of Washington Press, 2005), p. 259.

例行的无遮大会创立了一种政教范式(politico-religious paradigm),之后的各代纷纷仿效不绝。这一范式最著名的效法者当属武则天——中国历史上唯一的女皇帝。武则天不仅仿照梁武帝的样式建造了内道场,其宗教意识形态也受到梁武帝无遮大会的启发。本文将重新评价梁武帝佛教政策对当时政治世界的影响。

一、重云殿

如果我们把“内道场”理解为皇宫内定期用于佛教法事的场所,那么这样的地点就位于梁武帝的皇家苑囿——华林园。在一个名为重云殿的地方,梁武帝讲解《摩诃般若经》中的一品。陆云公(511—547年)的《御讲波若经序》^①中这样描述华林园和重云殿:

爰以大同七年三月十二日^②,讲金字《波若波罗蜜三慧经》于华林园之重云殿。华林园者,盖江左以来后庭游宴之所也。……自至人御宇,……舍兹天苑,爰建道场。庄严法事,招集僧侣。肃肃神宇,结翠岷之阴;峨峨重阁,临丹雘之上。广博光明,有迈庵罗之地^③;身心安乐,寔符欢喜之园。^④

华林园作为宫城的一部分,^⑤包含一处“内道场”,皇帝在这里召集僧众,

① 《御讲波若经序》,或《叙御讲波若序》,《广弘明集》,T 52: 19.235b-36b。作者为“陆云”,疑为“陆云公”之误。陆云公为梁武帝史臣,传见《梁书》(北京:中华书局,1973年),50.724-726。这一职衔与此序结尾作者自称“职参史载”相合,参见《御讲波若经序》,T 52: 19.236b。

② 541年4月23日。

③ 即庵罗园。

④ 《御讲波若经序》,T 52: 19.235c8-17。喜林苑(Nandanavana)是帝释天所居善见城外四苑之一,在善见城北。

⑤ 在朱偃构拟的梁朝都城地图中,华林园位于台城之外,参见朱偃《金陵古迹图考》(上海:商务印书馆,1936年),第104页;复制本见刘淑芬《六朝的城市与社会》(台北:台湾学生书局,1992年),第68页。这与周应合(1213—1280年)编《景定建康志》及其所据史料不合。根据周氏所引史料,重云殿位于华林园内,而皆位于宫城区域之内(参见第127页注②)。

举行盛大的佛教仪式。这里关键的“道场”一词表明梁武帝实际上修葺了至少一座建筑“重云殿”，即文中所说的“神宇”、“重阁”，这座建筑可以视为内道场的组成部分。陆云公将之比作“庵罗之地”、“欢喜之园”，更使人对其宗教性质和功用印象深刻。^①

这段文字尚有诸多问题悬而未决。重云殿何以被描述为“神宇”？若按照字面意思理解，这里应该供奉着一尊或数尊神像。这里又为何被称为“重阁”？关于这座建筑的结构和布局，能否更知其详？最后，除了梁武帝在此讲法，这里是否还有其他功用？想解答这些问题，需要先对这座不同寻常的建筑之源流变迁作一番深入考察。

1. 重云殿的结构与布局

僧俗史料都记载重云殿是在梁武帝命令下所修建。^② 据《隋书》记载的僧人宝志(418—514年)的一个预言，此殿修建的时间应在梁武帝肇建梁朝的502年4月23日至重云殿讲法的504年7月5日之间。^③

重云殿为一多层建筑，这一点许嵩(?—756年+)《六朝宫苑记》有明文记载：

① 内典史料和世俗史料证实华林园内尚有三处殿宇也与佛教有关：(1) 宝云殿(一所壮观的佛教图书馆)；(2) 等觉殿(亦称无碍殿)，517年梁武帝在此受菩萨戒；(3) 华光殿(有的史料中误作“光华殿”)，梁武帝在此(可能也是在517年)颁布了著名的僧尼断酒肉敕文，约在520—527年之间，此殿被废，法物归草堂寺。关于这几座殿宇，参见拙文，“Buddhist Establishments within Liang Wudi’s (r. 502–549) Imperial Park,” in *Engaged Buddhism, Its History, Doctrines and Practices: Essays in Memory of Master Yinshun (1906–2005)*, 许木柱等编(花莲：慈济大学出版社，2005年)。该文的中译本也已收入本论文集(见下一篇论文)。

② 世俗史料，参见周应合《景定建康志》，景印文渊阁《四库全书》(台北：台湾商务印书馆，1983—1986年)(以下简称《四库全书》本)，21. 13a。周应合明确说光严(以及重云)殿在梁朝宫城之内。内典史料，参见《续高僧传》，T 50: 30. 469b。传中引用受梁武帝尊敬的慧约说，梁武帝“构重云殿”。(译者按：此处作者可能误读。“构重云殿”恐非慧约语，系道宣引用与慧约同时代一作者言。此作者或为慧约作传，或为慧约撰碑文，为道宣所本。此作者显亦生活于梁武帝治下，故称梁武帝为“皇帝”。)

③ 《隋书》(北京：中华书局，1977年)，22. 636–37。道宣似乎认定此殿建于512年以前，《续高僧传》，T 50: 6. 469b。

景阳山次东岭起通天观，观前又起重楼，上重曰重云殿，下重曰光严殿。殿前当阶起二楼，左曰朝日楼，右曰夕月楼，巧丽无匹。^①

景阳山是446年宋文帝在华林园内人工堆砌的一座假山。^②关于光严殿，周应合另有考证，云：

光严殿，在(上元)县东北六里景阳山东岭南。

考证：梁于台城中立层城^③观。历代修理，更起重阁，上名重云殿，下名光严殿。^④

显然，周应合所说的“层城观”就是许嵩提到的“通天观”。但周氏说光严殿(实即指整个重云—光严殿建筑组合)在景阳山东岭南，而非《六朝宫苑记》所说的峰顶。

这条关于重云—光严殿以及朝日、夕月楼的记载可以找到一条更早的旁证，即顾野王(518—581年)的《舆地志》。尽管此书宋元之际已经散佚，一些段落仍然保留在各种文献之中。许嵩756年所作的《建康实录》引用了一个段落，证实梁武帝确曾修建一个多层殿阁，上部名为重云殿，下部名为兴光(显为光严之误)殿。其中还提到朝日、夕月二楼，但没有具体说明其与重云—光严殿的相对位置。^⑤

重云—光严殿位于景阳山“东岭南”，也可由陆云公的序文进一步证实，序云光严殿“结翠岫之阴”。据此更可明了重云—光严殿建筑群是位于山脚下，而非峰顶。重云—光严殿既然位于通天观前方，后者也一定位于景阳山东岭的南侧。

① 《六朝宫苑记》其书已佚，这里所引的段落保存在《景定建康志》，21.16a。

② 《资治通鉴》(北京：中华书局，1976年)，124.3827；《宋书》(北京：中华书局，1974年)，5.94；《南史》(北京：中华书局，1975年)，2.50。同年，在宫城之后(北面)开凿玄武湖。

③ 层城是神话中昆仑山顶上的高城，因有九层，故名层城。

④ 《景定建康志》，21.14a。着重号为笔者所加。并参见《太平御览》(《四库全书》本)，175.10a，“层城观”误作“鲁城观”。

⑤ 参见《建康实录》(756年成书)，张忱石点校(北京：中华书局，1986年)，12.444。

《輿地志》表明梁武帝或许只是重新修葺,而非凭空修建层城观,这座楼观曾是齐武帝(482—493年在位)皇家苑囿的组成部分。层城观亦名“穿针楼”,这是因为齐武帝在宫妃之间发起过一种有趣的活动:每到七夕,他命令宫女妃嫔在此穿针乞巧。^①

其他一些史料还把华林园内以“通天观”命名的建筑追溯至元嘉时期(424—453年)或东晋孝武帝朝,^②但梁武帝的通天观/层城观是否与东晋、宋、齐三朝的通天观为同一座建筑,目前还不清楚,可以确定的是这些建筑也位于华林园内,并且具备观察天象的功能。刘宋时期的层城观后来被毁,萧齐时期的同名建筑一定是在刘宋的旧址上重建(或者至少是翻修)的。梁武帝的层城观/通天观也应该是在萧齐的基础上重修扩建而成。

重云殿前方设置的一台浑天仪应当与通天观一起考虑,这座高耸的建筑号称可以使人与天交接。^③ 这台天文仪器很可能矗立在层城观(穿针楼,或通天观)的正前方。无论怎样称呼,这些楼观都是一座观象台。重云殿前的浑天仪除了证明重云—光严殿和通天观地理位置毗邻以外,还暗示二者很可能彼此相对,而非一者(通天观)在前,一者(重云—光严殿)在后。

重云—光严殿是一个复杂的结构,史书记载这里“诘曲重沓,二十余门”,宫里服侍多年的侍女也会迷路,故时人称为“千迷道”。^④ 重云殿之内有三休阁,供奉着两尊佛像,一尊金像一尊银像,皆与梁武帝真人等高。建筑的这一区域可能位于重云—光严殿的最顶层,因为“阁”通常是指建筑物的顶部。^⑤ 据称梁武帝就在这间阁楼内写下了舍道事佛的诏敕,时

① 《輿地志》这些关于层城观—穿针楼的段落引见《六朝事迹编类》(《四库全书》本),1.57b;《景定建康志》,22.45a。

② 前者参见《建康宫阙簿》,引见《玉海》(《四库全书》本),166.18b;后者参见《金陵故事》,引见《景定建康志》,22.43b。

③ 《隋书》,19.517-18。

④ 《续高僧传》,T 50: 6.470b。

⑤ 《集神州三宝感通录》,T 52: 2.420a;《续高僧传》,T 50: 29.693b-c;《法苑珠林》,T 53: 14.389b-c。

在天监三年四月八日(504年5月7日)佛诞日。^①

2. 重云殿的宗教功能

在重云殿梁武帝接见过几位著名的僧人,包括半神化的人物傅大士(487—569年)、僧达(475—556年)、昙鸾(476—542年)和宝志。534年2月26日,梁武帝在重云殿讲《三慧经》,之后不久,他命傅大士升坐独榻,与之探讨佛理。^② 521—532年间,^③勒那摩提(Ratnamati,约卒于513年)和慧光(生年早于491年,卒年晚于560年)的弟子僧达离开北方,到梁朝的都城建康(今南京)朝见梁武帝,梁武帝对佛教的热忱为其所钦仰。^④ 他被梁武帝的驸马殷均(又作殷钧,484—532年)^⑤引入重云殿觐见皇帝。据说梁武帝与他连续谈了七个晚上,最后从之受菩萨戒。僧达随后居住在同泰寺,十天以后,再入重云殿讲说佛教义理。他在建康居住一年,之

① 《法苑珠林》, T 53: 55. 707a;《广弘明集》, T 52: 4. 112a;《集古今佛道论衡》, T 52: 1. 370b;《佛祖统纪》, T 49: 37. 348c;《辩证论》, T 52: 8. 549b;《佛祖历代通载》, T 49: 9. 544c;《释氏稽古略》, T 49: 2. 794c—795a。这篇发愿文的真实性受到了质疑。参见太田梯藏《梁武帝の舍道奉佛について疑う》,《结城教授颂寿纪念: 佛教思想史论集》,结城教授颂寿纪念论文集刊行会编(大藏出版,1964年),第417—432页。

② 徐陵(507—583年):《东阳双林傅大士碑》,《汉魏六朝百三家集》(《四库全书》本),103B. 32b—33c。并参见《韩国佛教全书》,全六册,东国大学校佛典刊行委员会内韩国佛教全书编纂委员会编(首尔:东国大学校出版部,1979—1984年)(以下简称HPC),4: 655b—56a。其中碑的题目稍有不同,作“梁东阳郡双林寺傅大士碑”。《善慧大士语录》记载了此事的另一个版本:“大同元年正月,梁武帝幸华林园重云殿,请四部众,自讲《三慧般若经》。于时公卿连席,貂绂满座。诏特为大士别设一榻,四人侍接。”参见《善慧大士语录》,收入《卍续藏经》ZZ 120: 1. 4b3—8。徐陵的版本被后代一些史料所引用(细节略有出入),例如《佛祖统纪》,但系年从《善慧大士语录》之说,定在大同元年。参见《佛祖统纪》, T 49: 22. 244c,亦见37. 350c。

③ 这一时间段可由如下史实考知:僧达曾住在同泰寺,该寺始建于521年;他被殷均引进重云殿,殷氏卒于532年。关于同泰寺的始建年代,参见《历代三宝记》, T 49: 11. 99c。

④ 关于僧达,参见Chen Jinhua, *Monks and Monarchs, Kinship and Kingship: Tanqian in Sui Buddhism and Politics* (Kyoto: Italian School of East Asian Studies, 2002), p. 28.

⑤ 殷均的传记(《梁书》,27. 407;《南史》,60. 1488)记载他的名字作“钧”,而不是“均”。他娶了梁武帝的女儿永兴公主。公主后与自己的叔父、梁武帝的弟弟萧宏(?—526年)有染。殷钧是一位干练的官员,以写作佛教论文著称。他与僧人常有往来,曾为一位僧人写作墓志,并赞助另一位僧人开设讲经会。参见《续高僧传》, T 50: 6. 467b, 21. 609b。

后返回北魏。^①

527—528年之间,昙鸾当时急欲修习道教养生之术,以疗治病体,恢复健康,于是南下寻访著名的道士陶弘景(456—536年)。他祈求覲见梁武帝,梁武帝在重云殿接见了。梁武帝起初将昙鸾视为一个修习道术之人,但最终认识到并且欣赏昙鸾对佛教的深刻体悟,特别是对佛性的理解。在梁武帝的帮助下,昙鸾得以寻访到陶弘景,陶弘景赠予他十卷仙经。在北返的路上,昙鸾遇到菩提留支(Bodhiruci,活跃于508—535年),留支使他确信佛教的法门胜于道教。^②

重云殿不仅是梁武帝接见他尊敬的僧人之所,也是皇帝的讲堂。梁武帝热衷于讲诵佛经,特别是《般若经》。正史记载他经常在重云殿和同泰寺讲经。数万博学的义学僧人和俗家信众一起参加他的讲经会。^③僧传史料可以证实这一点:法琳(572—640年)告诉我们皇帝曾在重云殿开千僧讲会,^④道宣更进一步证实讲会每月都会举行。^⑤

僧俗史料都提供了梁武帝重云讲会的具体实例,依年代先后可列叙如下:

1. 504年7月5日,梁武帝讲论佛经之时,宝志作一谶语,梁朝灭于侯景(503?—552年)^⑥之手,其言应验。^⑦
2. 同书又载511年5月20日,宝志于大会之上作另一谶语。^⑧这场

① 《续高僧传》, T 50: 16. 533a。

② 《续高僧传》, 6. 470a—c。

③ 《南史》, 7. 223; 《梁书》, 3. 9(《佛祖统纪》转引此条, T 49: 9. 552a); 并参见《周书》(北京: 中华书局, 1976年), 41. 737。

④ 《辩正论》(T 52: 3. 503a)云:“(梁武帝)集重云殿讲众千僧。”

⑤ 《续高僧传》(T 50: 15. 548b)云:“梁武帝于重云千僧讲众, 月建义筵, 法化通洽。”

⑥ 侯景的生辰在传世文献中未见记载, 此处的生辰是根据《神宝志和尚传》中的一种说法, 即萧纲与侯景是同年同月同日生的, 参阅《神僧传》, T 206. 4. 970c。萧纲生于503年12月2日, 参阅《梁书》, 4. 103。

⑦ 《隋书》, 22. 636。隋书的撰写者解释说, 这首诗谶预言了梁朝亡于侯景。侯景的生年不见正史, 这里给出的日期是基于《神僧传·宝志传》中的一个传说, 其中提到萧纲和侯景同年同月同日生。参见《神僧传》, T 49: 4. 970c。萧纲的生日在503年12月2日, 参见《梁书》, 4. 103。

⑧ 《隋书》, 22. 636—37。他的谶语预言了侯景的兴起和败亡。

法会可能是在重云殿举行的,梁武帝亲临。

3. 洪偃(504—564年)年少时出席梁武帝重云殿讲会,^①崇拜他的萧纲已经被立为太子。考虑到洪偃生于504年,可以推测举办这场讲会的时间在531年6月27日至534年之间。前者是萧纲被立为太子的时间,^②后者是洪偃30岁之时。

4. 上文已经提到,535年2月18日至3月19日之间,梁武帝在此讲《三慧经》。

5. 岑之敬(519—579年)18岁时(536年)参加了重云殿法会,梁武帝非常欣赏他,并亲自行香。^③

6. 539年,梁武帝君臣在重云殿召开法会,有东魏使者列席。^④

7. 541年4月23日,梁武帝在重云殿对大众讲《三慧经》。^⑤

8. 547年,当梁武帝在重云殿开讲之时,宣誓舍身奉佛。^⑥

9. 具体的时间不能详考,梁武帝在重云殿讲《三慧经》,萧子暉(生卒年不详)作《讲赋》,甚为梁武帝称赏。^⑦

重云殿还是皇帝在特殊情境下举行佛教仪式的场所。546年夏,建康瘟疫流行,梁武帝在重云殿行“救苦斋”,以自己的年寿献于上天,为生民祈祷。^⑧正史另一处还提到在这座殿中举行过名为“净供”的仪式。^⑨

这座殿宇也用于为皇帝的亲属授菩萨戒。至少一条记载表明,萧纲

① 《续高僧传》, T 50: 7.476c。

② 《资治通鉴》, 55.4809。

③ 参见《陈书》(北京:中华书局,1972年)本传,34.461;并参见《南史》,72.1788。

④ 《酉阳杂俎》,方南生校注(北京:中华书局,1981年),3:38。讨论详下文。

⑤ 《御讲波若经序》, T 52: 19.235b。

⑥ 《南史》,7.224-25。讨论详下文。

⑦ 参见《梁书》本传,35.516;并参见《南史》,42.1076。

⑧ 参见《南史》,7.206;并参见《佛祖统纪》,37.350b。志磐记载了此事的年代。

⑨ 《南史》,51.1282。

在此殿受菩萨戒。^① 这样的仪式可能是梁武帝召集并亲临现场的讲会的一部分。

重云殿的另一宗教功能可能是为僧人宝志(及其随侍)提供长期住所。在洪偃的传记中,道宣提到梁武帝对洪偃在重云讲会上的表现印象深刻,于是命宝志修建了一座后堂,格外尊崇地接待他。^② 宝志很可能卒于514年或者515年初:

至天监十三年冬,于台后堂^③谓人曰:“菩萨将去。”未及旬日,无疾而终。尸体香软,形貌熙悦。临亡,然一烛以付后阁舍人吴庆。庆即启闻。上叹曰:“大师不复留矣。‘烛’者将以后事‘属’^④我乎?”^⑤

考虑到慧皎的《高僧传》作于530年前后,距宝志辞世仅十六年,关于宝志之死,他的记载应该最接近真相。梁武帝昔日的友人陆倕为宝志作墓志,时在514年或稍后,云宝志“化于华林园之佛堂”。^⑥ 比较慧皎和陆倕的记述,可知“台后堂”即“华林园之佛堂”。这里是不是指重云殿呢?因为三休阁内供奉着两尊佛像,自然可以称为“佛堂”,宝志又经常参与重云殿

① 参见庾肩吾(487—551年?)《和太子重云殿受戒》,见《汉魏六朝百三家集》,99.23b。诗中的一联云“连阁翻如画,图云更似真”,强调了楼阁(三休阁)以及殿名(重云)。《简文豪华林戒》诗(《广弘明集》,T 52: 30.353b),标题显为后代编者所加,被归为萧纲的作品。此诗的内容可以支持这一推定,例如“斯焉佩金玺”一句,就表明诗人是以太子身份讲话。萧纲一定是在受菩萨戒以后写下此诗,对同一事件庾肩吾也有和作。

② 《续高僧传》,T 50: 476c。

③ 关于台城作为梁武帝宫城,及此前江左数朝的宫城之关系,参见朱偁《金陵古迹图考》,第108—116、122—124页。因为这里的“后堂”位于华林园内,这条记载也说明华林园在宫城之内。

④ 梁武帝这里取“烛”和“属”(嘱)的同音双关。

⑤ 《高僧传》,T 50: 10.394c。同样的故事,连同《高僧传·宝志传》所记均见于《法苑珠林》,31.520a。参见《南史·宝志传》,76.1901。

⑥ 陆倕:《志公大师墓志铭》,HPC 4: 669b。陆倕的传记见《梁书》,27.401—2。陆倕和萧衍同为“竟陵八友”,参见《梁书》,1.2。慧皎(《高僧传》,T 50: 10.394c25—27)也说梁武帝命陆倕为宝志作墓志。陆倕是陆云公的祖父。

的法会,所以这里指重云殿并非不可能。^①

需要注意的是,重云殿并非专为佛教而设。梁武帝偶尔也在这里讲《老子》。虽然至今为止我仅找到一条材料记载重云殿用于此种用途,但我还是倾向于认为这不是个孤立事件。^② 梁武帝内道场的这种功能开启了一种特殊形式的讨论会,即唐代每年在皇帝生日这一天,于宫内举行的儒、释、道三教论坛。^③

3. 一座殿宇的倾覆：关于重云殿的两个传说

尽管修建之时是为了追摹印度佛教最有名的那些圣地,重云殿作为世俗权力中心内的一处机构意味着在迅疾变化的六朝政治中,它不得不承担种种政治的功能。道宣讲述了两个关于三休阁,特别是其中供奉的一对佛像的故事,恰好可以说明这所特殊的宗教机构与当时的政治、军事局势的密切关系。第一个故事详细记述了两尊佛像在席卷南方的侯景之乱前夕的命运;第二个故事记述了当重云殿(包括三休阁)被火焚毁之时,佛像不翼而飞。

首先是三休阁与侯景之乱。近五十年时间里,梁武帝一直供奉着三休阁内的两尊佛像,直到549年他死于侯景之手以前不久。无论日夜寒暑,他都站立在厚石板之上礼敬佛像,直到十个脚趾在石头上留下印迹。侯景饿死梁武帝,梁朝的都城从此荒芜,但他仍旧礼敬这两尊佛像,如下面这个情节所记:^④侯景命梁武帝第三子萧纲即位为傀儡皇帝(简文帝,

① 宝志卒于重云殿的阁楼上,他此前必定在此居住过一段时间,因为临死前,他曾命弟子将菩萨像从自己的房间里移出。另有材料表明宝志实际上长居华林园内,但是否居住在重云殿,如果不是、何时移居于此,此前住在何处,均无明文记载。参见《南史·宝志传》,76. 1900-1901,有梁武帝邀请宝志入华林园的记载;《佛祖统纪》(T 49: 36. 347b)亦云梁武帝请宝志居华林园。

② 《南史》,71. 1753。

③ Chen, "The Tang Buddhist Palace Chapels," pp. 137-139, 141-143, 145-147.

④ 史载侯景是一位热忱的佛教支持者,僧传史料记载甚多。灵裕(518-605年)在北齐和隋代都极有影响,他在侯景的举荐之下于539年得以受度出家(《续高僧传》,T 50: 9. 495c)。昙隐是律师慧光的弟子,侯景敬若神仙,为他修造了两所寺院(《续高僧传》,T 50: 21. 608c)。侯景还为僧达修造两寺(《续高僧传》,T 16: 553a)。551年,侯景邀请真谛(Paramārtha, 499-569年)居住在梁朝宫城,但后来将这里变成了废墟(《续高僧传》,T 50: 1. 429c)。

549—551年在位),二人升重云殿礼佛为盟:“自今两无疑贰。”^①

王僧辩(?—555年)于552年杀死侯景,夺取权力,为大司马,他对梁武帝的遗产没有什么敬重之意。王僧辩神通北齐,立贞阳侯萧渊明(?—556年)为新皇帝(500年在位)。他差遣女婿杜龛(?—556年)守卫宫门。杜龛秉性凶狠顽劣,全然预见不到他后来的际遇:

欲毁二像为铤,先令数十人上三休阁,令饕佛项。椎凿始举,二像一时回顾眇之。所遣诸人臂如堕落,不自胜举,失瘖如醉。杜龛亦尔,久乃醒悟。仍被打筑,遍身青肿。唯见金刚力士、可畏之物,竞来击之,受苦呻吟。举形洪烂,脓血交流,穿皮露骨而卒。此乃近事,道俗同知。^②

这则轶事的发生正值政治、社会动荡之时,其中暴虐的侯景是关键人物。^③有些历史学家把547年作为中国历史的一个分水岭。颇具讽刺意味的是,正当梁武帝采用了一个新年号——太清(有点道家意味)时,整个中国的状况急转直下。547年,西魏将军侯景向梁朝投诚。他的投诚遭到梁朝大臣的鄙视,除了朱异(483—549年),所有人都敦促梁武帝拒绝纳降,理由是侯景虽然战功卓著,但反复无常。他们的疑虑不是没有根据。侯景起初在北魏朝廷效力,534年北魏分裂为东魏、西魏,侯景率兵效忠东魏。547年,他投降西魏,旋即改投梁朝,而梁朝是东魏、西魏共同的敌人。梁武帝日益沉浸在统一华夏的美梦之中,接纳了投降的侯景,希望借助他的武略成就自己的大业。这是一个致命的错误。侯景起初帮助梁武帝进攻东魏军队,但令梁武帝大为失望的是,慕容绍宗(501—549年)率领的东魏军队很快在今天安徽省涡阳这个地方击败了侯景。梁武帝被迫与东魏休战。侯景害怕自己被当作替罪

① 《南史》,80.2010;参《资治通鉴》,163.5057。

② 《集神州三宝感通录》,T 52: 2.420a(参见《法苑珠林》,T 53: 14.389b);《续高僧传》,T 50: 29.693b。

③ 关于侯景,参见吉川忠夫《侯景の乱始末记——南朝贵族制社会の命运》(中央公论社,1974年); Scott Pearce, “Who, and What, was Hou Jing?”, *Early Imperial China*, 6(2000), pp. 49–73; 李万生《侯景之乱与北朝政局》(北京:中国社会科学出版社,2003年)。

羊,于是在548年起兵反叛。数月之内他便占领建康,将旧日的主上置于自己的控制之下。

但并非所有的梁朝军队都被击溃,梁武帝之子萧绎(508—554年)就是其中一支。他成功地占据江陵,在那里纠合一些忠于梁朝的武将。这些武将的首领是王僧辩和陈霸先(503—559年),后者即未来陈朝的建立者。552年,萧绎命令军队进攻侯景。551年,侯景废掉简文帝,改立豫章王萧栋(?—552年),继而又自己取而代之,登上皇位。铲除侯景之后,萧绎在江陵称帝,即梁元帝。仅仅两年以后,554年,西魏军队借助另一位梁朝的宗王萧誉(519—562年),杀害梁元帝,推翻了他的政权。西魏占领江陵,建立了一个傀儡政府,皇帝是萧誉,史称后梁(555—587年)。这个政权先后在西魏、北周和隋三朝之下存在了32年。

王僧辩和陈霸先护送元帝的第九子萧方智(541—557年)到了建康,准备在那里拥立他为新的梁朝皇帝。在这个紧要关头,北齐(550年取代了中国北方东半部的东魏)急于在南方建立自己的傀儡政权,遣回了他们的质子萧渊明以争夺皇位。^①在北齐的威逼利诱之下,王僧辩加入了他们的阴谋。555年,陈霸先兴兵讨伐并杀死王僧辩,废闵帝(萧渊明),拥立萧方智为新的皇帝敬帝(555—557年在位)。

听闻消息以后,杜龔起兵反叛陈霸先。杜龔的父亲杜嶷和叔父杜崱(?—553年)都是梁武帝手下的名将。太清年间(547—550年),杜龔和叔父投靠萧绎,在王僧辩手下与侯景作战,屡立战功。王僧辩被杀时,杜龔为吴兴太守,他趁机据有此地,发展分裂势力。然而,陈霸先旋即击败杜龔和其他几股敌对势力。最终,陈霸先逼敬帝退位,于557年建立了陈朝。

若把道宣所记杜龔褻渎三休阁及其中佛像的事放在梁、陈之际政治、军事的变乱之中加以审视,我们会发现他的叙述中某些部分可以在正史中找到支持,其中包括:王僧辩在平定侯景之乱、收复建康过程中的角

^① 萧渊明是梁武帝长兄萧懿(?—500年)之子。涡阳之战失利,他被东魏擒获,此后一直羁留北方。

色,梁元帝在江陵的败亡,王僧辩与北齐的媾和,以及杜龔和王僧辩的关系。即便如此,我们还是注意到道宣的记述里杜龔的死法与外典史书所记颇有不同。

史书中杜龔的几个传记对他丧命的记述颇有出入,不过都把他的卒年定在556年。^①司马光(1019—1086年)早已注意到史料中的这一歧异,进而引导读者参考另一个版本的杜龔之死。这个版本出于《西魏典略》,时代要早得多,也是所有版本中最戏剧化的。杜龔归降陈蒨(?—566年)。陈蒨是陈霸先的侄子,继陈霸先为陈朝的第二个皇帝(文帝,559—566年在位)。556年2月7日,陈文帝的一位下属周铁虎(509—557年)将杜龔作为牺牲祠祭项羽(前232—前202年)的神灵。根据后世的世俗史料,这天正是杜龔被杀后的第四天。^②

因此,在道宣同时或较早前,已经流传着关于杜龔之死的数个版本。道宣呈现给我们另一个版本,似乎和这些世俗版本的记述有某种联系。但是,在《西魏典略》的记述中,杜龔被用来祭祀项羽的亡灵,而项羽是一位悲剧英雄;道宣却使杜龔尝到了无知和渎神的苦果。^③

第二个故事是重云殿被毁。杀死杜龔的陈文帝没有出道宣的这个叙述里出现,却在道宣另一个关于三休阁内佛像的叙述里登场了。陈武帝死后,陈蒨继位,是为文帝。国家初建,没有足够的时间准备葬礼所需,其中包括运送皇帝灵柩的辇车。文帝命人收取重云殿中佛像的宝帐和用于装饰的珠玉。^④这时奇迹发生了:

云气拥结,围绕佛殿,自余方左,白日开朗。百工闻怪,同来看睹。须

① 《梁书》,6.145, 46.645;《南史》,8.248, 9.263, 64.1559;《陈书》,1.9。

② 《资治通鉴》,166.5141。

③ 根据道宣的叙述,杜龔做出导致严重后果的渎神之举是在552年4月28日(《资治通鉴》,164.5080—81),王僧辩从侯景手中收复建康之后不久。根据上引世俗史料,杜龔迟至556年方才被杀。他的叔父杜崱也是王僧辩麾下部将。侯景逃离建康以后,他的同党要放火烧毁台城,杜崱挽救了一些宫殿(包括重云殿)和其他官府馆舍免于火劫。参见《南史》,80.2014。

④ 根据志磐(《佛祖统纪》,T 49: 37.352b)的说法,这个计划是陈文帝的大臣建议的。

史大雨横注,雷电震吼,烟张鸱吻,火烈云中。流光布焰,高下相涉。并见重云殿影二像峙然,四部神王并及帐座一时腾上。烟火相扶,歛然远逝。观者倾都,咸生深信。雨晴之后,覆看故所,惟见柱础存焉。至后月余,有从东州来者,是日同见殿影东飞于海,今有望海者时往见之。^①

这个故事是说神圣的佛像拒绝被毁,选择逃离这个尘俗的世界,飞升天国。世俗史料证实了此殿被焚毁是在559年8月28日,即陈霸先死后第二十天。^②侯安都(520—563年)是陈武帝和文帝手下的名将,在拥立文帝的过程中起了关键作用。大火熄灭之后,他持剑进入重云殿内,这大大惹恼了文帝。文帝日益觉得侯安都不忠于己,终于在563年夏命侯安都自尽。^③因此,重云殿确实是陈霸先死后不久被毁的,但很可能不是在道宣所讲的情境之下。这些记载说明殿中的佛教设施在陈霸先在位时期继续存在,并且可能还发挥着功用。以下事实可以支持这一推测:永定三年(559年)夏,陈霸先临终前不久,召请著名义学僧人宝琼(504—584年)入重云殿讲《大品经》(*Mahāprajñāpāramitā sūtra*)。^④这次讲经的时间当在559年夏初至陈霸先崩逝的559年8月6日之间。

作为梁武帝华林园内佛教设施的一部分,三休阁和阁内供奉的一对佛像与梁、陈两朝动荡中关键人物的兴衰起落紧密相连,因而特别值得关注。从梁武帝、侯景,中经王僧辩、杜龛,最后到陈霸先(陈武帝)、陈蒨(陈文帝)和侯安都。除了陈文帝以外,其余诸人身死事败,都得到了三休阁和阁内佛像的见证。

① 《释迦方志》, T 51: 2.972c。这显然是道宣津津乐道的故事,在另外三部作品中被反复讲述,详略不同。《广弘明集》, T 52: 15.203a;《续高僧传》, T 50: 29.693b(叙述最详);《集神州三宝感通录》, T 52: 2.420a。

② 《陈书》, 3.47;《南史》, 9.276。《隋书》(22.621)也证实重云殿被焚毁于永定三年。似乎之前一年这座殿也发生了一场火灾。正史还记载558年5月8日,重云殿东部的房顶上有紫烟冲天。见《陈书》, 2.37;《南史》, 9.273。

③ 《陈书》, 8.147;《南史》, 66.1612;《资治通鉴》, 169.5232。这些史料并未指明这场大火是否就是毁灭重云殿的那场,还是之前一年里较小的一场火灾。但从上下文可知当时系陈文帝在位而不是梁武帝,那么就不可能是梁武帝朝发生的第一场火灾。

④ 《续高僧传》, T 50: 7.479a。

二、重云法会

如果道宣所述是可信的,梁武帝每月举行重云讲会,那么在他漫长的统治时期(502—549年)内,该讲会一定召开过很多场。僧俗史料中提及的此种讲会有八次,但只有两次(一场在541年,另一场在547年)记载稍详。于此可以窥见当时的宗教和政治生活。

1. 541年的重云法会

陆云公为541年法会作的序文开头是很长的一段关于教义问题的讨论,然后转而讲述梁武帝这一系列讲会的起因和周遭环境。梁武帝512年开始注《小品般若经》(*Pañcaviṃśatisāhasrikā-prajñāpāramitā Sūtra*,《二万五千颂般若经》),从那时起,他亲自讲诵此经。因为此经中的《三慧品》深奥难解,梁武帝决定将之抽出单行。^① 梁武帝作注的《小品般若经》很可能是鸠摩罗什翻译的版本,题为《摩诃般若波罗蜜经》(二十七卷),其中第七品为《摩诃般若波罗蜜经三慧品》。当时的大僧正慧令(?—541年后)代表建康佛教僧团请求梁武帝开讲《三慧经》。^② 梁武帝诏准,541年4月23日开始在重云殿讲金字《三慧经》。接下来,陆云公介绍说萧纲智慧和悉达多(Siddhārtha)等齐,德行则有过之,他舍弃了作为太子所应享的那些世俗娱乐,而选择勤勉求道。宣成王(即萧大器,523—551年)^③和其他王侯宗室也加入其中,他们列席这一系列讲经会。

① 一卷本的《三慧经》今存(T 768),译者姓名不详,可能是北凉时人。如今的这个译本很像从其他经典中摘取段落拼纂而成。考虑到这篇经文主要与实践有关,它可能不是梁武帝讲论的那部,因为梁武帝最感兴趣的是抽象的般若概念。萧子显的记载证明梁武帝讲经所用的经文实际上是《摩诃般若经》的一品。

② 关于梁朝大僧正这一僧官地位的讨论,见富安敦撰“Daisōjō 大僧正”(Grand Rector of the Saṃgha)条, *Hōbōgirin: dictionnaire encyclopédique du bouddhisme d'après les sources chinoises et japonaises*, compiled by Paul Demiéville, Anna Seidel, Hubert Durt, et al. (Tokyo: Maison Franco-Japonaise, 1929 -), 8: 1057ff.

③ 宣成郡王萧大器是萧纲的第六子,后来成为梁武帝的太子。531年他被封在宣成郡(《梁书》,8.172),549年在被立为太子两年后,为侯景所杀。

会上,梁武帝

被净居之服,升须弥之座。八种妙声,发言无滞;十方竦听,随类得解。甚深之义在挹,注而难竭;乐说之辩既往,复而弥新。至如宿学耆僧,亟沦偏执,专扶数轮,未了经文。变小意以称量,仰大尊而发问。于是操持慧刃,解除疑网,示之迷方,归以正辙。莫不涣然冰释,欣然顶戴,若莲华之渐开,譬月初而增长。^①

根据陆云公的说法,参加法会的除了皇太子、王侯、宗室、外戚,还有尚书令何敬容(?—549年)、文武官员、虏(即东魏)使主崔长谦(514—541年)^②和副使阳休之(509—582年)^③,以及“外域杂使一千三百六十人”——他们都长途跋涉来此参加法会。这些域外之人“仰皇化以载驰,闻天华而踊跃。头面伸其尽礼,赞叹从其下陈”^④。同时,梁武帝还邀请一千名杰出的义学僧人聚集在同泰寺,通宵讨论佛经。

崔长谦、阳休之作为东魏的使者和副使出使梁朝可在外典中找到旁证。540年11月17日,梁武帝的使者抵达东魏都城。541年1月24日,东魏孝静帝(534—550年在位)派崔长谦出使梁朝。^⑤他于541年5月17日到达建康,^⑥即4月23日梁武帝开讲后的第二十四天。根据陆云公所

① 《御讲波若经序》, T 52: 19. 235c - 36a。

② 同书, 19. 236a。崔愨(字长谦)出身于显赫的清河崔氏,是东魏高官崔休(472—523年)的侄子。崔休传见《魏书》(北京:中华书局,1974年), 69. 1525 - 27。

③ 阳休之,字子烈,供职于东魏、北齐。因甚得高欢(496—547年)宠信,北齐建立以后,是朝中重臣。572年北周吞并北齐,阳休之归顺北周。

④ 《御讲波若经序》, T 52: 19. 236a6 - 8。这里的“皇化”可有两种解读:“皇帝的开导”和“皇帝的教化”。

⑤ 《魏书》, 12. 304。并参见《北史》, 5. 189。阳休之正史本传证实540年崔谦之作为北魏使者出使梁朝,他为副使。参见《北齐书》(北京:中华书局,1972年), 42. 562。

⑥ 《梁书》(3. 85)、《北史》(7. 215)记载东魏使者这天抵达。虽然没有提及姓名,但东魏的两位使者其中一位必定是崔长谦(《梁书》, 3. 87;《南史》, 7. 215)。崔长谦使梁一事《资治通鉴》没有提及,但《通鉴》记载大同七年(541年6月10日至7月8日)梁武帝派明少遐(?—560/561年,参见《北史·明少遐传》, 83. 2809)和其他一些人出使东魏。见《资治通鉴》, 158. 4907。此举显然是为了回应之前一个月东魏使者的来访。

述,梁武帝的讲经会持续了二十三天,^①因此崔长谦和他的使团到达建康恰逢讲经会的闭幕仪式。

在参加法会的人中,有一位身世不明的北方僧人法隆,号称年近百岁,学识渊博,见解卓越。陆云公说在慧令请梁武帝讲《三慧经》以前,法隆已然通过不可思议的渠道得知将有这样一系列的讲经法会。为这一消息所动,他起身奔赴建康。^②同时参与法会的还有一些外国僧众,本地僧俗皆所不识——陆云公言下之意暗示他们其实是天上的仙人。^③

陆云公将记述的焦点汇聚在一位苦行者身上,在法会之上,他舍身自戕:

会稽鄞县阿育王寺释法显,修习苦行,志求慧解。既等鬱多^④之思惟,亦同波仑^⑤之愚到。乃于讲所,自陈愿力。刺血洒地,用表至诚。^⑥

陆云公将此一非常之举与经中歌颂的菩萨行相比,云:“昔剡体供养,析骨书写。归依正法,匪愒身命。以今望古,信非虚说!”^⑦

法会从开始到结束解散那天,每天都对都城的人民施无差别供养。陆云公特别提到,这些都是梁武帝凭在位四十余年俭朴、自励才得以实现。^⑧在整个讲经会过程中,发生了几种神迹,陆云公把它们分为十个类别:

一则宫中佛像悉放光明。

① 《御讲波若经序》, T 52: 19.236a。

② 《御讲波若经序》, T 52: 19.236a。

③ 《御讲波若经序》, T 52: 19.236a。

④ Uttara。释迦牟尼前生曾为仙人,名郁多罗。为了抄写婆罗门诵出的偈语,他剥皮造纸,析骨为笔,和血用墨。参见《贤愚经》, T 4: 1.351b。

⑤ Sadāpralāpa, 汉语作“萨陀波仑”或简称“波仑”。亦称“常啼”,这位菩萨追求正法时常常啼哭。

⑥ 《御讲波若经序》, T 52: 19.236a。

⑦ 《御讲波若经序》, T 52: 19.236a。

⑧ 《御讲波若经序》, T 52: 19.236a。

二则大地震动备诸踊没。^①

三则夜必澍雨，朝则晴霁，淑气妍华，埃尘不起。

四则楗椎^②既鸣，讲筵将合，重肩绶鞅，填溢四门，而人马调和，不相惊扰。^③

五则所施法席，止坐万人，而恒沙大众，更无迫迮。

六则四部^④旷远，咸闻妙说，轩槛之外，听受益明。

七则净供^⑤遍设，厨匪宿辩，妙食应时，百味盈溢。

八则氛氲异香，从风满触。

九则铿锵雅乐，自然发响。

十则同声赞善，遍于虚空。^⑥

陆云公评论说这些不同种类的神迹都源于人与诸天的感应，又经过去诸佛见证，超越了其他的祥瑞，比如从地踊出的宝物、天上雨降的宝华。^⑦这时，境内的所有人民都欢欣鼓舞，含灵之物无不欣悦。“愿预福田，争事喜舍。”梁武帝顺应他们的期待，代表他们发愿。这表明法会成功地吸纳了大量俗家人的供养。

陆云公对重云法会的叙述有几个特点值得注意。首先，他的几处遣词都暗示这场法会是一次无遮大会。无遮大会对所有人开放，不论僧、俗，本邦人还是域外之人。例如，陆氏提到遍供，是提供给京城内所

① 这是暗指《妙法莲华经》(第十五品), T 9: 5. 39c - 42a 的故事; 英译本参见 Leon Hurvitz, *Scripture of the Lotus Blossom of the Fine Dharma* (New York: Columbia University Press, 1976), pp. 225 - 236.

② 梵文 *ghanṭā*。

③ 与 533 年同泰寺举行的法会相比, 这一点相当不寻常。那一年印度进贡的大象被人群所惊, 横冲直撞, 参见《梁书》, 42. 600; 《南史》, 18. 512; 诹访义纯《中国南朝佛教史の研究》, 第 63 页。

④ 即僧、尼、优婆塞、优婆夷。

⑤ 即素食斋会。

⑥ 《御讲波若经序》, T 52: 19. 236a - b。

⑦ 《御讲波若经序》, T 52: 19. 236a - b。

有的民众；他还运用了常见的“恒沙”比喻来描述参加者人数之众。^①

第二，陆云公重点提到了一部佛经——《三慧经》，把它作为法会的焦点。这表明这场法会也可以被视为一次舍利供养。在任何一个由历史人物创立的宗教当中，信徒意欲缩短，甚而抹平他们与故去的创教者之间的时空距离，于是就燃起对圣者遗物的热情——创教者死去的时间越久，其间的距离越容易被感知，求取圣者遗物的热情也就越高。在佛教里，“舍利”（梵文 Śarīra）分为两种：肉身的和精神的，后者指的是佛陀的教说，比如佛经中蕴涵的道理，所谓“法舍利”（dharmaśarīra）。

陆云公还为法会设置了两个联系更为紧密的环节。法会不仅吸引了捐资供养的热潮（法会的第三个环节），也见证了至少一次自戕舍身的行为（第四环节），这可以理解为一种特殊形式的供养。最后，我们还要提到第五个也是最后一个环节：数种祥瑞给法会增彩不少。

2. 547 年的重云法会

几乎所有这些环节都出现在对几年之后另一场法会的描述之中，法会的地点仍在同一座宫殿重云殿，但记述更为简短。前面那场法会的记录者虽是在家人，但文章收录于僧家选集之中；与此相反，对 547 年法会的描述却收录于正史《南史》之中。^② 根据这条材料，547 年梁武帝在重云殿再次宣布舍身奉佛。^③ 这里虽然并未给出具体的时日，但可在《梁武帝

① 关于这种实践在印度的起源，及在中亚与中国的发展，参见 Max Deeg, “Origins and Development of the Buddhist Pañcavārsika – Part I: India and Central Asia,” *Nagoya Studies in Indian Culture and Buddhism-Saṃbhāṣā*, 16 (1995), pp. 67–90; “Origins and Development of the Buddhist Pañcavārsika – Part II: China,” *Nagoya Studies in Indian Culture and Buddhism-Saṃbhāṣā*, 18 (1997), pp. 63–96. 学者们还注意到了这一时期梁武帝施行其版本的无遮大会的频率。船山彻特别指出，梁武帝没有遵守两次无遮大会间隔五年的要求。参见氏著《舍身の思想：六朝佛教史一の断面》，《东方学报》，74 (2002)，第 318 页，注 133。此外，船山还令人信服地论证了汉语“无遮”（字面意思：“没有遮挡”，“没有障碍”，进而引申为“无限制的[施舍]”）对应的梵文词是 nirargala，相应地“无遮大会”的梵文应当是 nirargala-maha。他认为 Pañcavārsika [maha] 的汉语翻译是“五年大会”。参见《舍身の思想》第 318 页，注 132、133。

② 《南史》，7. 224–25。

③ 《南史》，7. 224。

纪》中考出。同书明言梁武帝舍身的前奏是讲《三慧经》：

（太清元年）三月庚子，^①幸同泰寺，设无遮大会。上释御服，服法衣，行清净大舍，名曰“羯磨”^②。以五明殿^③为房，设素木床、葛帐、土瓦器，乘小舆，私人执役。乘舆法服，一皆屏除。乙巳^④，帝升光严殿讲堂，坐师子座，讲金字《三慧经》，舍身。^⑤

因此，据《南史》可知 547 年 4 月 8 日梁武帝先在同泰寺舍身奉佛，五天以后，他又在光严殿讲《三慧经》，之后是另一次舍身行为。^⑥

皇帝宣布舍身之时，一位神秘的使者带来了一件特殊的礼物——红席。他自称是距离余姚（在今浙江省）数千里的浮鹄山上道教教团中的一员。教团中有女官道士四五百人，年纪都在百岁以上（其中一位女道士显然是其首领，年纪有三百岁）。席子之所以称为“红席”是因为制席的草下常有红鸟栖息。席上的图案是几只鸾鸟（凤凰的一种）。^⑦ 这个故事一定被视为常与此类事件联系的祥瑞，因而表明这次讲经会也是无遮大会的一部分，甚至也对道教徒开放。

和 541 年的法会相似，这场法会也伴有一系列祥瑞。其中最引人注目的是一次地震，^⑧当时对此的解释相互矛盾。一些人把这视为祥瑞，另一些则认为是灾难的预兆；他们想到的是《尚书·洪范》^⑨篇的说法，把这

① 547 年 4 月 8 日。

② 梵文 Karman。

③ 和重云殿一样，五明殿也位于华林园之内，参见《景定建康志》，21. 13a。

④ 太清元年三月八日（547 年 4 月 13 日）。

⑤ 《南史》，7. 218-19。并参见《梁书》，3. 92，所载更为简略，唯云梁武帝在同泰寺避世，群臣以钱一亿万“奉赎”。并参见《资治通鉴》，160. 4951，其中只提到 547 年 4 月 8 日，太清元年三月三日（庚子，547 年 4 月 8 日）梁武帝舍身。

⑥ 几段之后，《南史》的作者给出了一个稍有不同的版本，说梁武帝在光严殿和重云殿舍身。然而，这两座殿阁本是同一建筑的不同部分，这小小出入可不必深求。

⑦ 《南史》，7. 225。

⑧ 同书。《南史》（7. 217）记载大同十一年一月（545 年 1 月 28 日至 2 月 15 日）地震持续了数刻，震重云—光严殿。时在这场法会之前的十二年。当时皇帝公开自贬，向上天谢罪。

⑨ 《南史》所引如此。

一事件和石虎(295—349年)在位时壁画上的人像头颈缩入的事相类比。^①讲经会开讲之日,有一只三足鸟落在殿东门之上,又从那里飞至西南方的门楣上,如此三飞三落。同时也被视为吉兆的是一只白雀栖息在重云殿前的连理树上,又有五色的云彩飘浮于华林园昆明池上。

541年和547年法会的另一个相似之处是二者都伴有自戕舍身的行为。547年法会的讲众之中,有男子不知何许人,割下自己的肉喂给饥饿的鸟吃,血流遍体而颜色不变。另一位舍身之人——沙门智泉(别处全无记载)表现得更为惊人,他将一千盏点燃的油灯悬挂在自己的身体上,一日一夜,端坐不动。

因其性质属于世俗史料,《南史》中关于547年法会的记录显得比较有限。然而它毕竟给出了足够的信息证明547年和541年法会有四点特征是共通的:二者都可说是无遮大会、都有舍利供养、自戕舍身行为,以及与之相联系的祥瑞。虽然541年法会没有提到第五个主要特征:大规模的捐资施舍。但可以想见,这样一场盛大的宗教活动没有施舍是不会收场的。

即使有人会问这些法会是否真的招致祥瑞,但其他四个环节——无遮大会、舍利供养、自戕舍身行为,以及捐资施舍——却相当可信。这四个环节也与梁武帝在另一个重要场所同泰寺举行的法会密切相关。举办同泰寺法会在533年4月5日至18日,关于此事最翔实的记载是一篇梁朝作者萧子显(489—537年)^②所作的文字。

3. 533年同泰寺法会

对读萧子显、陆云公两篇文章,发现相似之处甚多,这表明陆云公作序时参考了萧子显的文章(萧氏的文章作于八年之前)。在诸多相似点中,以下七点值得注意:

首先,和陆云公一样,萧子显明确声言同泰寺的法会是按照无遮大会

^① 《南史》,7.225。石虎此事的记载见《晋书》本传,160.2773。

^② 萧子显是萧齐宗室,也是一位干练的官僚和渊博的学者,撰有《后汉书》、《齐书》、《普通北伐记》。

构想和操办的,向出家者和在家者开放,即所谓“道俗无遮大会”。^① 萧子显还给出了具体人数——出家者 319 人,在家者 642 人——以显示这场法会的广大包容。^②

第二,两篇文章都讲到梁武帝如何将处于迷惑中的义学僧人引回正路。下面这个段落恰好呼应了陆云公的叙述:

弘捷疾之辩,骋无畏之辞。炙轂^③无穷,连环自解。^④ 恣所请问,涣然冰释。滞义同遣,疑网皆除。^⑤

第三,陆云公序中所记北方僧人法隆与萧子显所记外国僧人沙呵耶奢(梵文 Sahayasika?)正相对应。两者的年龄都用了同样的表达——“年将百岁”^⑥。二者皆善坐禅。法隆“识洞八禅”,沙呵耶奢则“在檀特山(梵文 Dantaloka)中坐禅”。^⑦ 并且他们都是在公开通知举行法会之前即已预知。^⑧

第四,两文都提到一些来历不明的外国僧人参加法会,言下之意暗示他们从天而降。萧子显似乎更刻意强调 533 年法会上这些外国僧人的神异性格:

① 《御讲金字摩诃般若波罗蜜多经序》,《广弘明集》,T 52: 19. 236c。(译者案:以下简称《御讲金字》。)

② 同书,19. 236c - 37a。

③ 炙轂(轂)是司马迁用以形容淳于髡(约前 386—前 310 年)足智多谋的比喻;参见《史记》(北京:中华书局,1959 年),74. 2348。

④ 这是指《庄子》中传为惠施所出的十一个逻辑难题之一的“连环可解”,参见《庄子集释》,郭庆藩注(北京:中华书局,1961 年),第 1102 页。

⑤ 《御讲金字》,《广弘明集》,T 52: 19. 236c。

⑥ 《御讲波若经序》,T 52: 19. 236a; 参见《御讲金字》,T 52: 19. 237a。

⑦ 《御讲金字》,《广弘明集》,T 52: 19. 237a。檀特山位于跋虏沙(Varucha)附近,有须大拏所居山洞(今称 Kashmiri-Ghr)。另一传说则云此地是年少的悉达多,即未来的释迦牟尼成佛道前的苦行之所。

⑧ 萧子显对此含糊其辞。一方面,他说沙呵耶奢听闻中国要举办盛大的讲会,自远而至,意思似乎是有说有人报信给他。但随后又说沙呵耶奢有前知之能,万里之外的事也如咫尺。参见《御讲金字》,T 52: 19. 237a。

又外国诸僧……或发偈诵，然后谘疑；或请问既罢，赞叹发愿；或语毕还坐，众俱不识；或谘竟便去，莫知所在。容服非常，凡圣难测。^①

第五，和 541 年法会一样，533 年法会也有一些外国使者参加，诸如波斯、于阗使者。萧子显记下了波斯使者的名字安拘越，他在皇帝面前“膜拜露顶，欣受未闻”。^②

第六，两文还有一个相似之处，即提到梁武帝努力维持和增加佛教的善财（比如他的朴素节俭、他的善尽地利）。陆云公写道：

上光宅天下四十余年，躬务俭约，体安菲素。常御小殿，裁庇风雨。所居幄座，仅于容膝。外绝三驱之礼，内屏千钟之宴。膳夫所掌，^③岁撤万金，掖庭之费，年减巨亿。兼以博收地利，同入珍于挠海；盈息泉府，譬无尽于龙金。^④故能不劳人力，无损国度，财法兼施，周流不竭。^⑤

同样的主题，在萧子显的文章里叙述得更为委曲详细：

上亲临亿兆，躬自菲薄。司服所取，饗人所掌，若非朝廷典章，止是奉身之费。则太官^⑥—— 十，生衣岁出千金。上并不取，别自营给。服鹿浣衣，器同土簋。日一蔬膳，过中不餐。寒暑被裘，莫非大布。所居便殿，不能方丈。昔之幄座，今为下床。傍无侍卫，顾无玩物。左右唯经书卷轴，所对但见香炉锡杖。昧旦坐朝，日旰乃息。夜寻法宝，明发不寐。所利唯人，所约唯己。诚起居之恒事，禁中之实录。又宫人常格，年给数

① 《御讲金字》，T 52：19.237b。

② 同书，19.237a。这位使者的名字不见于其他史料。

③ 字面意义是“皇家厨师所掌握的东西”。

④ 这是指《摩河僧祇律》，T 22：32.488c8ff 中的一个故事。一位商人救了龙王的女儿，龙女送给他一块金子，截取之后可以再生。

⑤ 《御讲波若经序》，T 52：19.236a。

⑥ 原文作“太官”，显系“太官”之误。“少府的主要属官之一……负责宫内和朝廷的膳食。”参见 Charles O. Hucker, *A Dictionary of Official Titles in Medieval China* (Stanford: Stanford University Press, 1985), p. 479.

千万,悉从停省,无所为留。^①

所造寺塔及诸斋会,不藉子来之民,^②不同大酺之礼。^③皆是采山泽之地利。为如法之净财,量入为出,资无外取。一役之劳,计限佣赆。故能构制等于天宫,设饭同于香积自然。^④

最后,两篇文章都提到两种祥瑞:无论夜晚多么重云密布,天亮之后自然放晴;佛、菩萨像大放光明。^⑤

这些相似和暗合之处都表明重云法会和同泰寺法会都遵行一套相同的模式。所以将陆云公和萧子显的两篇文章对读不仅可行,而且必要:一篇之中语焉不详之处,参考另外一篇里相应的段落,可相互发明。

三、重云法会:宗教、社会政治、经济意涵

以上这些可称无遮大会的法会背后,有某种政治宣传的意味。无遮大会营造并加强了臣民间团结一致的感觉,从而起到了巩固梁武帝统治的作用,使它显得天经地义。梁武帝精明务实,当然不会认为仅凭建构起的一种

① 《御讲金字》, T52: 19.237b-c。最后一句,作者似乎是说蓄养宫妃需要数千万的开销,但梁武帝现在既然宣誓皈依佛,自然无需宫内女眷,于是把她们遣放回家,这笔开销也就省下了。感谢 Alice Cheang 给我的建议。

② 典出《诗经》。《诗经》中“子来”用于表达人民参与政府建设的踊跃之情,在武则天时代这一寓意变得非常重要,关于这一点,参见 Antonino Forte, *Mingtang and Buddhist Utopias in the History of the Astronomical Clock: The Tower, Statue and Armillary Sphere Constructed by Empress Wu* (Roma: Istituto italiano per il Medio ed Estremo Oriente; and Paris: Ecole française d'Extreme-Orient, 1988), 103ff. (译者案:《诗·大雅·灵台》:“经始灵台,经之营之。庶民攻之,不日成之。经始勿亟,庶民子来。”)

③ 大酺的花费是由政府承担的。参见 Edward H. Schafer (薛爱华), “Notes on T'ang Culture II,” *Monumenta Serica*, 24(1965), pp. 130-154.

④ 《御讲金字》, T 52: 19.237c。香积(梵文 Gandhālaya)是香积佛的国土,彼土人民住于香气之中,其香超过所有其他地方。参《维摩诘所说经·香积佛品第十》, T 14: 2.552aff。香积后来被用来指称寺院的厨房。

⑤ 这两种祥瑞在陆云公的十种神迹列表中分列第一和第二,也见于《御讲金字》, T 52: 19.237a。

身份认同就足以赢得臣民的心。他懂得意识形态的许诺必须有物质利益紧随其后,于是建立起一套独特的福利和财政系统——十无尽藏。^①与这一涉及经济、政治、宗教的制度相联系,法会上自戕舍身的惊人之举就可以视为具有募集资财的功能,梁武帝和他的谋臣巧妙地把这一活动纳入了宏大的慈善事业之中。既然自戕舍身对梁武帝的无尽藏有所贡献,其他自戕舍身的案例也值得检讨,看看背后是否有经济方面的考虑。最后,笔者还要结合意识形态和社会政治的背景,考察重云法会中的一个重要环节:祥瑞。

1. 无遮大会:政治合法化与佛教和平主义

重云法会因是无遮大会,地位显得格外突出,而梁武帝在漫长的执政时期里,还赞助过许多类似的活动。史料中所载此类法会有将近 20 次。^②梁武帝召开这些法会显然是追慕印度佛教法王阿育王的手段之一。他在这方面的努力史籍记载甚多。在他的赞助下,僧伽婆罗(Saṃghapala, 456—520 年)在 512 年将《阿育王经》译为汉语。^③528 年,鄮县一座旧塔重修,发现舍利,经证实是阿育王当年派人送往各处的。这些舍利后被护送至梁武帝宫内供养,后被送还,在原址新建的塔下供奉。^④佛塔所在的寺院后被重新命名为阿育王寺(有意思的是,此处寺院正是 541 年重云法会上舍身自戕的僧人法显所住的寺院)。537 年 9 月 18 日,梁武帝再次到阿育王寺礼拜舍利。为了庆祝这一事件,“设无碍法喜食”(很可能也是一场无遮大会),并宣布大赦。^⑤也是在 537 年,僧人昙俗(?—537 年)从印度携回一些舍利。他赴印求法是受了梁武帝派

① 原本作“十三种无尽藏”,但疑为“十种无尽藏”之误。僧祐《出三藏记集》(T 55: 12.9329)著录了一篇文章,题为《皇帝造十无尽藏记》。

② 无遮大会有各种称谓(包括无遮大会、无遮大斋、平等会、平等法会、四部大会、无碍会、无碍大会、无碍法会、无碍法喜食,或者仅简称法会或大会)。关于这些称谓的一份方便的列表,见諏访义纯《中国南朝佛教史の研究》,第 59—76 页。

③ 《历代三宝记》, T 49: 3.98b。关于《阿育王经》,参见 John Strong, *The Legend of King Aśoka: A Study and Translation of the Aśokāvadāna* (Princeton: Princeton University Press, 1983)。

④ 《梁书》, 54.790—92;《南史》, 78.1954—56。

⑤ 《梁书》, 3.81, 54.792;《南史》, 7.213, 78.1956。

遣,此时回到广州宝庄严寺。^①

538年8月16日,梁武帝又下诏大赦,因为东冶(今浙江省绍兴)人李胤之发现了六颗舍利。^②同年10月23日,梁武帝幸长干寺,在此举行仪式,将此前这里发现的舍利重新放回。^③539年,扶南(Siam,僧伽婆罗的故乡)使者禀告梁武帝其国有佛发舍利,梁武帝于是派僧人云宝(别处不见记载)^④到那里求取舍利。^⑤

梁武帝频频召开无遮大会可以理解为他急欲模仿阿育王之行事。但这里的无遮大会尚有另外两个具体的目的。一是为了巩固和加强他的统治,另一个目的是为了宣示天下太平。在处理与北方和其他地区的竞争关系时,无论是远是近,友邦还是敌国,这种宣示都是军事进攻的辅助手段。

梁武帝是从他的同宗萧宝融(488—502年)手中夺取大权的。萧宝融死后被称为齐和帝(501—502年在位)。^⑥如此说来,他应该算是一个

① 参见王勃(650—675年)《广州宝庄严寺舍利塔碑》,《全唐文》(台北:花莲出版社,1965年),184.4b-13a,特别是5b。王勃提到昙俗是“内道场沙门”,这说明昙俗是受梁武帝诏命从都城奔赴印度的。但梁武帝的内道场中是否有一座实际的寺庙却不能断言。王勃写作此文的时间比昙俗生活的时代晚了将近一个半世纪,我们也不知道昙俗是否在当时即以“内道场沙门”见知,抑或是王勃从后代的立场把这个名号加到他身上。

② 《梁书》,3.82;《南史》,7.213;《资治通鉴》,158.4893;《广弘明集》,T 52: 15.203c-4a。

③ 《梁书》,54.792-793;《南史》,78.1956-1957;《广弘明集》,T 52: 16.209a。关于长干寺舍利供养的形成过程,参见 Erik Zürcher, *The Buddhist Conquest of China: The Spread and Adaptation of Buddhism in Early Medieval China*, 2 vols. (Leiden: Brill, 1959), p. 279。

④ 疑为“宝云”之误,说见 Paul Pelliot, “Le Fou-Nan,” *Bulletin de l’Ecole française d’Extrême-Orient*, 3(1903), pp. 671-672。我没有找到与这位僧人有关的其他信息。此处的宝云不应与同名的求法译经僧人相混。梁武帝派遣赴印的另一位僧人昙俗于537年或538年初回到广州。

⑤ 《梁书》,54.790;《南史》,78.1954。关于佛发舍利,参见 John Strong, *Relics of the Buddha* (Princeton: Princeton University Press, 2004), pp. 75-81。

⑥ 萧衍(梁武帝)是萧整的六世孙,参见《梁书》,1.1;《南史》,6.167;《新唐书》(北京:中华书局,1975年),11B.2279。萧整是齐国的开国皇帝(《南史》,4.97)萧道成(427—483年)的高祖。萧宝融是萧鸾(452—498年,即齐明帝,484—498年在位)之子,参见《南齐书》(北京:中华书局,1972年),8.111;《南史》,5.158。萧鸾是萧道生的次子,参见《南齐书》,8.111, 6.83, 45.788;《南史》,5.140, 5.158, 41.1039。萧道生是萧道成的兄长,参见《南齐书》,45.788, 1.1;《南史》,41.1039, 4.97。因此,萧宝融是萧整的七世孙,因此是萧衍的族子,意即与萧衍同宗,但低一辈。

篡位者。在中国传统政治思想里,挑战在位统治者的人——号称天命在己,与前者作对——一般都出自皇室家族之外。因此,梁武帝必然感到自己需要利用传统中关于皇权的观念为自己的行为正名。对他来说,摆脱“篡位者”污名的一种办法是利用佛教的转轮王(cakravartin)理想,重新打造一个普世君主的形象,不仅君临华夏,甚而统治整个世界。这使他不必要恪守中国关于政治继承的传统伦理观念,这些观念毕竟只适用于一地,因而比起转轮王理想显得微不足道。^①与重云法会相联系的祥瑞也可以解释为具有加强统治合法性的功能。中古中国的统治者——尤其是那些以非常手段夺权的人(所谓“篡位者”)——都热衷于搜罗和制造祥瑞,这些祥瑞无一例外地被解释为上天对其统治的许可。

重云法会在外交方面表现为外国使者、使主和普通移民的出现。下面这条东魏^②留下的记载说明了外国使者是如何参与重云法会的过程:

魏使陆操^③至梁,梁王坐小舆,使再拜,遣中书舍人殷灵^④宣旨劳问。至重云殿,引升殿。梁主着菩萨衣,北面,太子已下皆菩萨衣,侍卫如法。操西向以次立,其人悉西厢东面。一道人赞礼,佛词凡有三卷。其赞第三卷中称:“为魏主、魏相高(欢)并南北二境士女。”^⑤礼佛讫,台使其群臣俱再拜矣。^⑥

① 隋文帝(581—604年在位)和武则天也采取了相同的策略,这二人在正统儒家史官眼中都是“篡位者”。参前揭拙著, *Monks and Monarchs*, pp. 113 - 115.

② 这一点可由梁王、梁主的称呼推知。这两种称呼都没有使用更隆重的称呼比如梁帝,这可能反映了梁武帝在位时期北方中国人眼中梁武帝的头衔。

③ 陆操(约卒于555年)出身代(今山西省大同)北武人家族,该家族曾出过著名的武将陆侯(392—458年)。关于陆侯及其族人的详细传记,参见《魏书》,40. 901 - 18。陆操以德行学识见称当世,卒于天保年间(550—559年),传见《北史》,28. 1022。

④ 亦作“殷灵”,他处不见。

⑤ 534年,北魏分裂为东魏和西魏,高欢从此任东魏宰相,执掌大权,直至547年去世。

⑥ 《酉阳杂俎》,3: 38。

史料中记载陆操作为东魏使者出使梁朝是在 539 年。^① 这条一手史料中
 有两点应当特别引起注意。首先,梁武帝和他的朝臣都身着菩萨衣,这意味
 着他们都以菩萨的身份出场,而且在这点上,彼此是平等的。这也许可以解
 释为什么在这个场合里,日常的朝堂礼仪被反转过来:梁武帝面北而坐,却非
 朝南,这和正常情况君主的位置恰恰相反。重云法会的这种平等主义性格在
 徐陵所作傅大士碑文所述的法会中也可以看到。法会冲破了一切社会的等
 级和礼节,仆人和主人坐在一起,低级侍从与朝臣并肩而立。^② 第二,从这场
 法会中唱诵的赞辞可知,从这场宗教活动蒙福的人明确包括了非华夏的统治
 者及其臣民。这充分说明了这场重云法会的和平主义性格及其意图。

2. 自戕舍身、捐施、无尽藏

阿育王的行事为梁武帝追求天下太平、天下共主奠定了基调,而以阿
 育王命名的重要宗教机构(阿育王寺)却与一位举止特异的僧人(法显)相联
 系,关于他的事迹,我们仅仅知道他在 541 年重云法会上自戕舍身。这二者
 的关联当非巧合。梁武帝在位时期,自戕舍身的事件急剧增多,例如傅大士
 和他的随从。早在 534 年,傅大士的同乡(可能也是他的亲戚)兼弟子傅晔
 (恒),作为傅大士的使者来到建康,宣誓要在御路上燃烧左手。^③ 548 年 5
 月 1 日,佛诞之日,傅大士的几位弟子——包括留坚意、范难陀,自告奋

① 陆操使梁之事,《魏书》(12. 303)说他受东魏敬帝派遣,在元象元年十一月庚寅。《北史》(5. 188)则将之系于元象元年十二月初五(539 年 1 月 10 日),二说不同。因为元象元年十一月无庚寅日,当从《北史》所记。《梁书》(3. 82)云北魏使者于大同四年十一月乙亥(二十日,即元象元年,538 年 12 月 26 日)抵达建康,此处显指陆操一行,中华书局点校本《魏书》引此认为《北史》给出的日期也不可靠,因为陆操迟至 539 年 1 月 10 日才被东魏派遣南来,不可能十三天前就到达建康。参见《魏书》,12. 318,校勘记 14。然而,点校者实际是把大同五年十一月二十日(539 年 12 月 15 日)误当作大同四年十一月二十日(538 年 12 月 26 日),参见《梁书》,3. 83,并参见《资治通鉴》,158. 4903,其中提到东魏使者的名字——王元景和魏收(506—572 年)。539 年 12 月 15 日可能是指陆操以外其他人的出使(《资治通鉴》记载的这次出使的两位主要东魏官员没有一位是陆操),因此,《北史》的记载与《梁书》并不矛盾。据此可知,陆操确于 539 年 1 月 10 日被东魏派遣出使,如《北史》所记,这意味着他可能是在几周,甚至数月以后到达建康的。

② 《东阳双林寺傅大士碑》,《汉魏六朝百三家集》,103B. 32b8-33a1 (HPC 4: 656a2-10)。

③ 《善慧大士语录》,《续藏经》,120: 1. 4b-c。

勇——烧身供养三宝。朱坚固燃一指为灯。第二天,留和睦和周坚固各燃一指。这场“血与火的狂欢”(贝剑鸣的这个说法令人印象深刻)很快达至高潮:

548年,在侯景之乱的动荡之中,傅大士被当时很多人视作弥勒化身,他发誓焚身为灯。许多门徒不许他如此,有的自己焚身,另一些燃指、割耳、行不食斋法。他们相信像法将尽,因而希望他们的领袖能够住世救度有情众生。555年,局势依然没有好转,梁朝民众仍要面对持久的战事、寇略、疾疫、饥馑。傅大士号召他的追随者舍身,“请佛住世,普度众生”。于是又有三位弟子“钩身悬灯”,自焚而死。557年,梁朝运数将终,傅大士命弟子燃指“请佛住世”。587年,傅大士已去世(569年)多年,他的儿子自焚身亡。^①

梁朝社会笼罩着一种可怕的末世危机意识,某种全球性的气候变化也可能加剧了这一趋势。有学者指出这些反常的状况可能是由大规模的火山爆发所导致的,爆发的地点在今天的印度尼西亚。^②反常的天气引起一系列的灾难,人们很容易把这些现象解释为天谴或者更大灾难的前兆。同泰寺无异于梁武帝意识形态的酝酿之所,也是梁武帝宗教、政治独尊地位最重要的标志,^③恰恰在这个微妙的时刻被焚毁(即546年初夏)。梁武帝对这场火灾的心理反应和理论解释,以及他对灾难引起的危机在行政和宗教方面的应对,都揭示出自戕舍身流行的社会政治和宗教背景。

① James Benn, *Burning for the Buddha: Self-immolation in Chinese Buddhism* (Ph. D. diss., University of California, Los Angeles, 2001), pp. 376 - 377. 这里省略了脚注。贝剑鸣所引的史料,参见 ZZ 120: 1.4b - d, 翻译并讨论见 Bea-hui Hsiao, *Two Images of Maitreya: Fu His and Pu-tai Ho-shang* (Ph. D. diss. School of Oriental and African Studies, University of London, 1995), p. 103, 105.

② 参见 David Keys, *Catastrophe: An Investigation into the Origins of the Modern World* (London: Century, 1999). T. H. Barrett 注意到了这一现象及其对中国宗教的可能影响, 见氏著 *The Rise and Spread of Printing: A New Account of Religious Factors* (School of Oriental and African Studies Working Papers in the Study of Religions, London, 2001), pp. 5 - 7. 贝剑鸣也试图将四川发生的一例著名的自戕舍身事件放在这一背景之下考察(参见第167页注①)。

③ 关于同泰寺对梁武帝政教统治重要意义的研究,参见山田庆儿《梁武の盖天说》,《东方学报》,48(1975),第99—134页。

同泰寺大火让梁武帝想起了天监年间(502—520年)宝志的讖偈:

昔年三十八,今年八十三。四中复有四,城北火酣酣。^①

梁武帝不解其意,便命他宠信的周舍(469—524年)^②将它写下封存。直到此刻,他才恍然大悟诗里的意思。501年,梁武帝占领建康时三十八岁,一年以后创建梁朝;同泰寺大火发生在丙寅年(546年),梁武帝时年八十三。因此,诗偈的前两句准确地预言了梁武帝一生中两个关键时刻。火灾发生在中大同元年四月初四(546年5月29日),从佛塔第三层起火,而梁武帝在兄弟中排行第三。诗偈的末两句点出了这些事实。^③

梁武帝为这些灾异所困扰,于是命太史令虞履占筮,得《坤》卦(六十四卦中的第二卦)^④。为了安抚焦头烂额的皇帝,虞履解释说:“无害。其繇^⑤:‘西南得朋,东北丧朋,安贞吉。’《文言》云:‘东北丧朋,乃终有庆。’”^⑥

他的解释没能平息梁武帝的不安,帝曰:“斯魔也。酉应见卯,金来克木;卯为阴贼,鬼而带贼,非魔何也?孰为致之?酉为口舌,当乎说位。说言乎兑,^⑦故知善言之口,宜前为法事。”^⑧

① 《南史》,7.224。《隋书》(22.636-37)也将两首讖偈的作者定为宝志,一首作于504年7月5日,另一首作于511年5月20日。

② 和朱异一样,周舍也是梁武帝最宠信的近臣之一。传见《梁书》,25.375。他的父亲就是著名的佛教居士周颙。周舍是周弘正(496—574年)的叔父,因为生父周宝始早逝,弘正和弟弟由周舍抚养长大。周弘正兼通儒、道,对佛教也有渊博的知识。与之交往的名僧有智颙(538—597年,见《隋天台智者大师别传》,T 50: 192c03)、宝琼(《续高僧传》,T 50: 7.478c)、智聚(538—609年,见《续高僧传》,T 52: 8.488b),尤其值得注意的是昙延(516—588年),他有可能是伪经《大乘起信论》的作者。周弘正作为陈朝使者出使北周途中,曾有机会与之交谈。

③ 《南史》,7.224。

④ 原文作“坤”的古字“𡩁”,中华书局本《南史》误作“𡩁”,后者是“川”的古字。六十四卦中无《川》卦。从《南史》给出的卦中爻和《文言》判断,此处一定是“坤”。

⑤ 即解释卦的文字。

⑥ 《南史》,7.224-25。

⑦ 梁武帝这里是在说不同卦象管辖的方位,这里的方向是兑卦所辖(说=悦=兑)。这一解读是 Alice W. Cheang 建议我的。

⑧ 《南史》,7.225;并参见《资治通鉴》,159.4937。

《南史》的作者接下来记录了这场梁武帝强力推动的宗教运动的结果：“于是人人赞善，莫不从风。或刺血洒地，或刺血书经，穿心然灯，坐禅不食。”

宝志所作的诗偈以及梁武帝自己的理论都将这些天灾人祸解释为一种注定的厄运，皇帝却仍求佛保佑，以求禳除。他的努力表现为两种形式，一种是正面的，例如念诵佛经或唱诵佛名，《南史》的作者用“赞善”^①一语笼统言之；另一种是反面的，这主要是自戕舍身的实践，广义地讲，也包括梁武帝本人的舍身。

梁武帝盛大铺张的舍身行为实有复杂的政治、经济与宗教意图，其中一个重要环节是募集资财。^② 皇帝在同泰寺舍身不下四次，每次朝臣都以巨额“奉赎”。这些活动一旦公之于众，必定会吸引公众更大规模的捐资供养。他们的狂热被皇帝前所未有的牺牲精神煽动起来。受此启发，佛教僧人和普通在俗居士也在法会之上行自戕之事，这也一定有助于募化大量的资财，其中的主要部分自然汇入十无尽藏。

这座宝藏十个分类中有放生和布施(梵文 *dāna*)二科。人们相信源自这座宝藏的利益永无穷尽。为了给这项事业带来更大福德，许多寺院每月举行的素斋会也提供钱财和食物。^③

史料表明，和梁武帝在位时期其他宗教活动和机构一样，十无尽藏也不是仅靠公开募集的资金来维持，也有梁武帝本人俭朴、苦行省下的大量资金。下引萧子显序中的这段评论可以窥见募集这些资金的主要场所：

至于此会，出自净财。远近百姓，愿为邑节。欣欣请受，争取福分。不待号令，不须课率。黍稷馨香，如期即至。数十万众，餍之不尽。所以知是皇上化力之所到，百姓善根之有成。至如军国恒度，府库常蓄，固以

① 请注意“赞善”一语也见于陆云公《御讲波若经序》，T 52: 19.236b。

② 有学者注意到梁武帝舍身的不寻常举动有集资的功能，参见山崎宏《支那中世佛教の展开》（清水书店，1942年），第214页。

③ 《御讲金字》，T 52: 19.237c。

天下为公器,则秋毫无所侵也。^①

然而,应当注意重云殿或同泰寺举办法会,都不是仅仅向外布施。它同时也是吸纳捐款的旋涡。例如,533年同泰寺法会,朝臣至于庶民共捐款一百一十四万,梁武帝本人一千零九十六万,太子捐款三百四十三万,六宫所舍二百七十万。梁武帝按照捐赠者的意图,将善款分为十类:

1. 或舍财同今法事者;
2. 或舍财以供养者;
3. 或舍财行慈悲者;
4. 或舍财乞诵经者;
5. 或舍财入节供者;
6. 或舍财入放生者;
7. 或舍财入布施者;
8. 或舍身施大众者;
9. 或烧指供养三宝者;
10. 或闻讲启求出家者。^②

尽管陆云公序和《南史》都未提到善财是怎样筹集的,以及这些钱财是否存入十无尽藏,但两次重云法会应当都得到了大笔的捐款,这些钱财即使不是全部,其中的大部分也会存入十无尽藏。不是所有的供养都以物质形式呈现。文中明确指出,法会中发生了多次自戕舍身的行为。在这种情况下,自戕舍身似乎与十无尽藏制度有密切联系。

3. 祥瑞被解释为天人交感所致

在重云法会上捐舍身躯是为了祈降祥瑞而精心策划的举措中重要的一环。祥瑞又被狂热地导向不同的宗教和政治目的。上文讨论过的几个事例中,给读者留下深刻印象的是,自戕舍身的行为招致祥瑞非常灵验,

^① 《御讲金字》,19. 237b。

^② 同书,19. 237c-238a。

祥瑞作为上天(也是佛)对自戕舍身行为的反应,使它被视为一种虔敬的表现。梁武帝和他的谋臣,利用了中国传统的“感应”^①观念,巧妙地用佛教观念重塑了本土旧有的祥瑞观,或者直接将之与具有佛教意涵的祥瑞相融合。

在重云法会的叙述中出现了本土物象,例如道教徒献上的带有鸾鸟图的红席、三足鸟、白雀、连理树,这些都与547年重云法会有关。当然,这些仅仅是类似《皇帝菩萨清净大舍记》这样的著作里所记诸多祥瑞中的一部分。《皇帝菩萨清净大舍记》其书已佚,记载的是梁武帝于重云殿、同泰寺舍身的仪式。^②白雀是众所周知的“灵鸟”,经常与道教的仙山相联系。^③道教的仙境也通常有三足鸟。^④凤和它的雌性伴侣鸾与梧桐树的关系异常紧密,其中最为罕见,也最为吉祥的样子就是长成连理树。连理树是本土意象与佛教观念和实践结合的绝佳例证。起初纯粹是佛教主题(佛陀在娑罗双树下涅槃)逐渐主导了这个意象的表现。在中国佛教的图像学里,娑罗双树这一符号也相应地开始了一个有点吊诡的双向过程——一方面是中国本土的形象受佛教观念影响而“佛教化”,同时佛教的主题由于中国本土的形象表达而日益“中国化”。^⑤

对于地震的认识可以看到同样耐人寻味的转变。在中国传统观念中,地震一般被认为是凶兆。547年重云法会被地震所打断,旋即产生了两种互相矛盾的解释。有人称引《尚书》,将之解释成灾异;另外一些人应当是受佛教观念的启发,把这场地震看作吉兆。陆云公也支持后一种看

① 见 Robert Sharf, *Coming to Terms with Chinese Buddhism: A Reading of the Treasure Store Treatise* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2002), 82ff.

② 此文作者题为梁武帝的史官“谢昊”,636—656年间,魏征(580—643年)等编纂《隋书》时,此书已经亡佚。参见《隋书》,34.1010。

③ 卿希泰等:《中国道教》(上海:知识出版社,1994年),第四册,第131页。

④ 参见《云笈七签》(《四库全书》本),20.22b。

⑤ 参见颜娟英,“The Double Tree Motif in Chinese Buddhist Iconography,” *National Palace Museum Bulletin*, 14/6(1980), pp. 1-14; 14/7(1980), pp. 1-13. 关于这些瑞象的讨论,见 Tiziana Lippiello, *Auspicious Omens and Miracles in Ancient China: Han, Three Kingdoms and Six Dynasties* (Sankt Augustin; Nettetal; Steyler Verlag: Monumenta Seirca Institute, 2001).

法,将 541 年法会中的地震视作祥瑞,把地震和《法华经》里描述的地动相联系。地震预示着某种积极的事情,宣说此意的佛教经典并非仅有《法华经》。《华严经》讲到“华藏世界,海震动之”。后来,著名的中国华严宗师法藏据说在讲论华藏世界之时,也出现了地震,这被认为是对他讲经殊胜的嘉许。^①

在记载梁武帝重云殿、同泰寺法会的文献中,无论何种性质的史料都把祥瑞描述为求祈者——梁武帝或者为他服务的人——唤起上天、神佛感应的愿力之展现。夏福指出,求祈者求佛慈悲救度,在中国是用本土的感应思想加以理解的。^②

受佛教影响,感应思想也被应用在至少三个层次的互动关系中:(1)人类社会之中,上级与下级,最典型的是统治者与被统治者的互动;(2)人间与天国之间,人间的活动和感情可以影响宇宙秩序的运行,行动越有诚意,比如自戕舍身,就越容易感动上天,使求祈者获益(诸如减轻人间的痛苦);(3)尘俗与神圣——人间与佛界间的互动。很多自戕舍身的人似乎都相信他们的极端举动足以感动求祈的对象,得到他们的响应。

有些人希求自己的牺牲能感动人主,对其决断或者态度产生他们所想要的影响;有些人相信他们可以招致上天的干预;还有些自戕舍身,只是为了祈求保佑。他们希望神佛的保佑可以帮助他们化解自身和他们信仰的宗教所面临的危机。随着危机的升级,梁朝时有倾覆之虞,佛教徒变得益发热衷于自戕舍身这类极端行为,这是他们向佛陀和上天申诉求告的绝望表达。

当时的世界观受感应思想影响是如此之深,最足以说明这点的是华林园内观象台的名字——通天观,在这座建筑中人可以与天沟通。设置这样一座建筑的目的是维持和完善人间与自然世界的互动。这也可以解释为什么华林园内装有浑天仪的观象台会放在与重云—光严殿如此邻

^① 参见《续华严经略疏刊定记》,ZZ 5: 1.25b-c, 讨论见拙文,“More than a Philosopher,” pp. 332-333.

^② Sharf, *Coming to Terms with Chinese Buddhism*, p. 119.

近的近位置：在梁武帝及其谋臣的世界观里，无论他们信奉儒、释还是道，宇宙只有一个，监临其上的是佛陀和诸天，他们会响应人类的求告。

四、重云法会的影响：以武则天为中心

梁武帝的内道场对之后的宗教、政治生活有着重要影响，也可能影响了武则天的政教观。和梁武帝一样，武则天也笃信佛教，也被正统史家视作篡位者。他们都广泛地利用佛教，为自己的身世正名，为政教生活张目。笔者的讨论仅限于比较二者宫城之内的佛教机构。对梁武帝来说，是重云殿；对武则天来说，则是明堂。要作比较，需要简单回顾一下武则天的明堂。^①

1. 武则天的明堂建筑群

从684年武则天废掉自己的儿子中宗、代行政事开始，到705年2月21日被迫归政中宗，她三次尝试修建明堂建筑群，形式、目的各有不同。第一座明堂建筑群于685年初开始筹划，689年1月23日“天堂”完工，整个工程告竣。明堂里面是一尊巨大的干漆佛像。一台重要的天文仪器“大仪”紧邻天堂。天堂—大仪连成一体的结构就构成了《诗经》中著名的“灵台”，天堂—大仪被称作“万象神宫”，估计是因为其中的天文仪器收集了天体的各种图像。“万象神宫”这个名字还进而泛指分为三个部分的明堂建筑群全体——明堂(天堂)本身，在设计中是处理政府公事的厅堂，位于天堂之南；天堂北侧有环水渠的殿；灵台(由天堂和大仪组成，大仪在天堂东侧)。这座天堂建筑群被火灾所毁，时在690年10月16日至691年4月3日间。

第一座明堂建筑群被焚毁后不久，武则天决定全部重修，样子一如689年1月23日竣工之时的旧貌。不幸的是，694年12月8日夜，一场

^① 下文关于明堂的回顾，参考了Forte, *Mingtang* 中的多处论述。富安敦也提供了此书的中文摘要，见《中国明堂与天文钟》，《武则天研究论文集》（赵文润、李玉明编，太原：山西古籍出版社，1997年，第17—28页）。

大火——显然是天堂中的火盆引起的——烧毁了天堂,进而殃及明堂,将明堂也燃烧殆尽。此时天堂只建好了一半,明堂应当已经全部建好,因为火灾发生前一天晚上,这里举行过一场盛大的无遮大会。

证圣元年三月(695年4月1日至5月18日),武则天下诏修建一座规模稍小的明堂。重建天堂的计划被放弃了,代之以修建佛光寺,位置在天堂建筑群的外边。696年4月22日,新落成的明堂被称为“通天宫”。建筑的四周有水渠环绕,建筑分为三级,最上一级是一座佛塔,中有梁柱,顶部是铁制凤凰,外面镀金,高约两丈。

武则天三次尝试修建明堂,只有两次成功。第一座明堂建筑群由三部分组成:明堂本身(政府公事的厅堂)、有水渠环绕的殿(位于天堂北侧),以及由天堂和大仪两部分组合而成的建筑(灵台)。根据富安敦的研究,天堂坐落在南边的明堂和北边的环水渠之间。第二座明堂计划忠实地恢复第一座的旧貌。而第三座——称为“通天宫”的建筑——是一个修改版,这个三层建筑第一层用于政府公事,第三层实际是一座佛塔。

2. 梁武帝重云殿和武则天明堂建筑群之比较

梁武帝内道场的三个关键的组成部分——重云殿、三休阁、天文仪器(称为层城观、穿针楼或者通天观)在武则天的明堂建筑群中都有对应。在第一座明堂建筑群中,重云—光严殿大致对应明堂本身(用于政府公事的厅堂),三休阁对应天堂,层城观(特别是包含其中的浑天仪)对应大仪。天堂内供奉漆塑佛像,正如三休阁内有一对金属的佛像,所不同的是前者为独立建筑,而后者不是。

梁武帝的内道场和武则天的第三座明堂也有雷同之处,我们只要考虑重云殿最高的部分应是三休阁,与之相仿,第三座明堂最高的部分也是一座佛塔。另外武则天为她的明堂所取的新名——通天宫——几乎与梁武帝观象台的名字“通天观”完全相同。

武则天设计明堂建筑群有多种意图,其中一个重要目的是举办无遮大会——这让人联想起梁武帝的重云法会。和梁武帝一样,武则天也渴

望将明堂建筑群对公众开放。第一座明堂竣工之时,她邀请中外人士走进这座宏伟的建筑,饱览这里的璀璨瑰丽,当然也是为了使其体会这里深刻的政教寓意(或者在此受到“教化”)。^① 此时很可能举办过一场无遮大会,因为694年岁末,第二座明堂建筑群的主要部分——明堂本身(用于政府公事的厅堂)——完工之时也举办过一场无遮大会:

乙未^②,作无遮会于明堂。凿地为坑,深五丈,结彩为宫殿;佛像皆于坑中引出之,云自地涌出。^③ 又杀牛取血,画大像首,高二百尺,云怀义刺膝血为之。丙申^④,张像于天津桥南,设斋。^⑤

怀义(? —695年)不仅是武则天的一位主要谋臣和政治顾问,更重要的是,他还是第一座明堂建筑群的建造者。怀义以武则天名义组织的无遮大会并非仅此一场。上引文字之前的一段,司马光说“每作无遮会,用钱万缗,士女云集,又散钱十车^⑥,使之争拾。相蹈践有死者”^⑦。

即使草草比较有关武则天无遮大会的简略(当然也是带有偏见的)记载和梁武帝重云殿、同泰寺法会的记载,二者的相似之处也显然可见。笔者在梁武帝法会的记载中指出的五个关键要素——无遮大会、舍利供养、自戕舍身、大规模措施、祥瑞——在武则天的无遮大会的记录中也都可考见。前两个要素——无遮大会和以讲法为形式^⑧的法舍利供养——至为明显,无需赘述。

① 《资治通鉴》,204.6454-55。

② 694年12月7日。

③ 如同《法华经》里描述的那样。

④ 天策万岁元年正月二十一日,即695年12月2日。

⑤ 《资治通鉴》,205.6498。

⑥ 原文作“十车”,我认为这里应理解为虚数。

⑦ 《资治通鉴》,205.6498,引见 Jacques Gernet (trans. Franciscus Verellen), *Buddhism in Chinese Society: An Economic History from the Fifth to the Tenth Centuries* (New York: Columbia University Press, 1995), p. 296.

⑧ 尽管《资治通鉴》的叙述没有提到任何讲法活动,但这样一场高调的宗教活动绝不会省去讲法。

至于其他两种作用,都和募化大笔捐施有关。在梁武帝的法会上,捐施来自皇帝、后宫、朝臣以及庶民;在武则天(或她的代理人怀义)这里,善款筹募、发放的方式相当不同。怀义作为一位僧人,似乎是先从政府(和其他来源,有公有私)取得了资金,然后在无遮大会上将之散发给大众。散发施舍平等无差(因而类似菩萨之行),但在那些对怀义和他所信仰的宗教抱持敌意的人看来,这种行为引起了太多骚动和暴力。

自戕舍身在梁武帝法会中甚为引人注目,在武则天的法会中也自有其位置。只是怀义被司马光描述成了一位假冒的自戕舍身者。他没有用自己的血画佛像(典型的虔诚之举都是如此),而是用动物的血冒充自己的血。

最后,怀义重演了《法华经》中的传说——佛像、宝塔从地踊出。此事为陆云公序中关于地面震动的叙述作了完美的注解。陆云公在序中闪烁其词,暗示类似的现象也发生在重云法会上。毫无疑问,怀义上演了这戏剧化的一幕,是一系列祥瑞的最高潮,意在显示神意对此事的嘉许,也因此而加强了其赞助人的政教合法性地位。

相似之处还不止于此。梁武帝和武则天召开无遮大会的地点都在最高权力的中心(明堂),或者与之紧邻(重云殿)。此外,和梁武帝一样,武则天也通过无遮大会谋求政治的合法化和天下太平的令誉。为了这一目的,二者都热情地欢迎外国人(特别是外国使者)和自己的臣民一起参加无遮大会。

3. 更广阔视域下的梁武帝重云法会：一种政教范式？

梁武帝和武则天无遮大会的相似性,会使人得出这样的结论——武则天,或者更准确地说,她的谋臣,如怀义——是把梁武帝作为效法的对象。然而,就效法梁武帝这一点而言,武则天既不是第一个也不是最后一个。梁武帝的无遮大会似乎为后来的统治者树立了一个可供遵循的普遍范式。试举三例:

第一次发生在 695 年 2 月 22 日怀义被杀十年后,即 705 年初。在法藏的怂恿下,武则天下诏将封存于法门寺塔中的佛骨舍利迎至洛阳内宫

供养。该佛骨被认为是佛祖释迦牟尼的遗物。在带领朝廷使臣即其随从开启塔室之前,法藏“遂与应大德、纲律师等十人俱至塔所行道七昼夜,然后启之,神辉煜燿。藏以昔尝炼指,今更隳肝,乃手擎兴愿,显示道俗。舍利于掌上腾光,洞照遐迩,随其福力,感见天殊,或铄眸容,或观纓毳奇像,瑰姿玮质。乍大乍小,大或数尺,小或数寸。于是顶缸指炬者争先,舍宝投财者耻后”^①。

这个事件的焦点是对于法门寺佛骨舍利的供奉。七天的仪式只是佛骨开启的前奏。如同一次无遮大会,它吸引了大量的信众,包括捐施者,以及自戕者——作为一种特殊的捐施方式,他们向佛陀奉献自己的躯体。一系列奇迹现象点缀着这一系列行为。这个事件最引人入胜的是对于一些自戕行为的生动描写,尤以法藏自己的自戕为最。

上引文字以这样一对对仗工整的骈句作结——“顶缸指炬者争先,舍宝投财者耻后”^②,分别指佛骨供奉过程中的自戕和捐财行为。法藏用自戕行为将人们的情绪推至高潮。这种举止(特别是法藏的)极易使人联想到法藏同时期的张鹭(660—733年)所描述的袄主在“琵琶鼓笛”、“酣歌醉舞”的狂欢情境下如何以刀刺腹的情形——迷狂的参与者付出了巨大的代价(“刃出于背,仍乱扰肚肠流血”),然而事实上这种切腹不过是“西域置幻法”。^③比较这两种行为,可以发现一些相同之处:第一,两者均在宗教场合,一个是佛教,另一个是袄教;第二,两者均由一个大的集会构成,与无遮大会相同;第三,均涉及资金募集;第四,看上去似乎两者均以切腹作为高潮,在法藏的例子中,则被表述为“隳肝”;第五,在两种情况中,作为一种募集金钱的手段,自戕的行为似乎是必要的。如果说张鹭的记载中,袄教狂欢中的切腹表演不过是一种幻术的话,那么,法藏的自戕行为是否也可以这样理解呢?考虑到他在所谓的“隳肝”后又存活了七年多,我认为这是极有可能的。他的自戕至少有一部分是表演。下面的两

① 崔致远(857—906年+):《唐大荐福寺故寺主翻经大德法藏和尚传》,T 50: 283c-284a。

② 《唐大荐福寺故寺主翻经大德法藏和尚传》,T 50: 241a5-6。

③ 《朝野僉载》卷三,《隋唐嘉话 朝野僉载》,程毅中、赵守俨点校(北京:中华书局,1979年),第64—65页。

个事实是富于提示性的：第一，法藏是康居国移民的第三代，他一定对中亚幻术传统（切腹幻术是其中的一种）非常熟悉；第二，如我在别处所示，法藏展示过他的幻术才能。换句话说，同其他中亚人一样，法藏是一位熟练的幻术表演者，他利用这种才能去操控民众的情感，为宗教目的募集资金。^①

在此一个世纪之前，公元7世纪初，历史见证了另一例佛骨供养的事件。与武则天有亲戚关系的隋文帝在晚年连续三次（601年、602年、604年）颁诏开展供奉佛骨舍利的运动，且由昙迁（542—607年）负责。这三次运动中，107颗佛骨舍利被分送至107个州县，建塔供养。此举乃是仿效阿育王以神力分佛舍利使诸鬼神造八万四千宝塔的传说。尽管这一系列的佛骨舍利分遣运动在政治和宗教意义上十分重要，但是在官方的正史中却只是略略提及，幸有佛教方面的材料保存了更多信息。道宣除了为107位建塔供养佛骨舍利的高僧中某些人撰写传记外，还引用了一篇题为《舍利感应记》的文献，其中包含了与这三次运动相关的信息，如隋文帝的诏书、朝臣们表达恭贺之意的奏折，以及各州县建塔供养舍利之前或过程中的种种祥瑞。这则文献的编撰者是隋文帝的御用史家王劭（？—610年），他也参与负责了这三次运动。据《舍利感应记》所载，每一州的建塔供养，在舍利入函之前一般都会有一个为期七天的仪式。此仪式的参与者是“四部大众”——这意味着包括境内所有的道俗士女。这种为期一周的仪式，必不可少的内容是“大斋”，而对“大斋”的描述，则强烈地表明这就是无遮大会。

王劭记载说：“投财贿衣物及截发以施者不可胜计，日日共设大斋，礼忏受戒，请从今以往修善断恶，生生世世常得作大隋臣子。无问长幼华夷，咸发此誓，虽屠猎残贼之人亦躬念善。”^②这样的无遮大会，除了吸引

① 前掲拙著, *History and His Stories*, 第七章。募集资金的目的被强调的相似例子, 参见《弘赞法华传》中的内容, 僧崖(488? —559年?)为募集资金建一座或几座寺院而自焚。《续高僧传》中也记载了这件事, 并突出了它的教化作用, 说僧崖募集资金的目的是为了抄写佛经。分别参见《弘赞法华传》, T 51: 5. 25a - b; 《续高僧传》, T 50: 27. 678 b - 80b。关于僧崖的讨论, 参见 Benn, *Burning for the Buddha*, Chapter 6.

② 前掲拙著, *Monks and Monarchs*, 第97页。

信众的捐施外,还伴随着各种吉兆和异象,正如书中的记载和书题中“感应”一语所示。

第三次,也是迄今最著名的一次佛骨供养的例子,苏鹞(活跃于876—886年)曾经对此有所描述。这样栩栩如生的第一手资料值得全文引述:

(873年)四月八日,佛骨入长安,自开远门安福楼,夹道佛声振地,士女瞻礼,僧徒道从。上御安福寺亲自顶礼,泣下沾臆。即召两街^①供奉僧赐金帛各有差。而京师耆老元和迎真体者,悉赐银碗锦彩。长安豪家竞饰车服,驾肩弥路,四方挈老扶幼来观者,莫不蔬素以待恩福。时有军卒断左臂于佛前,以手执之,一步一礼,血流满地。至于肘行膝步,啮指截发,不可算数。又有僧以艾覆顶上,谓之炼顶。火发痛作,即掉其首呼叫。坊间少年擒之不令动摇,而痛不可忍,乃号哭卧于道上。头顶焦烂,举止苍迫,凡见者无不大哂焉。上迎佛骨入内道场,即设金花帐、温清床,龙鳞之席,凤毛之褥,焚玉髓之香,荐琼膏之乳,皆九年河陵国所贡献也。初迎佛骨,有诏令京城及畿甸于路旁垒土为香刹。或高一二丈,迨八九尺,悉以金翠饰之。京城之内约及万数。是妖言香刹摇动,有佛光庆云现路衢,说者迭相为异。又坊市豪家相为无遮斋大会,通衢间结彩为楼阁台殿,或水银以为池,金玉以为树。竞聚僧徒,广设佛像,吹螺击鼓,灯烛相继。又令小儿玉带金额白脚呵唱于其间,恣为嬉戏。又结锦绣为小车輿以载歌舞。如是充于辇毂之下,而延寿里推为繁华之最。^②

苏鹞描述这个宗教节日,通篇的口吻是讽刺和否定的,特别是在描述自戕舍身者和围观者行为的时候。他也尖锐地批评了那些声称见到了与佛骨舍利有关的祥瑞的人,称他们“邪恶”。然而,很显然,在这个极其戏

① 意即整个都城。

② 《杜阳杂编》,收入《唐五代笔记小说大观》,丁如明等注(上海:上海古籍出版社,2002年),第1398页。拙文英文稿本段之翻译采用陈观胜的翻译,略有改动,参见 *Buddhism in China: A Historical Survey* (Princeton: Princeton University Press, 1964), pp. 280 - 282.

剧化(甚至是庸俗化)的佛骨瞻礼描述中,也能看到上述梁武帝与武则天无遮大会所共同具有的五个重要因素。所有这些是否仅为一种巧合?笔者将在结论部分加以讨论。

五、结 论

如上所有的法会都是无遮大会,这是它们最重要的共性。理想化的无遮大会,是一场节庆,期间供奉神祇并借此拉近他们与民众之间的距离,而佛骨瞻礼只是一场无遮大会常见的内容之一。借着帮助民众跨越他们自身与佛陀的时空间隔,佛陀遗物——不管是以肉身舍利,还是佛经的形式——被作为一个强有力的工具,一方面诱发来自佛陀和上天的祥瑞,另一方面招徕信众的捐施(有财物的,也有躯体的)。无遮大会最魅惑的地方在于心理,这种心理机制不仅体现于佛骨顶礼与其他两个或三个因素(取决于我们是否把自戕舍身的行为也视为一种捐施)之间,更体现于这三个因素任意两者之间。佛骨的力量在于能够使民众怀着赤诚的感情迎接祥瑞,以及捐施他们的财物或躯体。施予的热忱与生成(幻象)的热情交替强化。当人们看到祥瑞,他们会用情绪去感染其他人;一人的捐施会引发另一人的捐施行为。而且,大量的捐施行为反过来会促成更强大的迷狂,让人看到更多的吉兆祥瑞。

重云法会(或者中古东亚其他的无遮大会)可辨识的不同因素,虽然可能乍看起来并不协调,但是实际上它们共同构成了一个相关的、动态的整体。法会成了一个特殊的交易中心,在其中,带着不同的(有时甚至是冲突的)目的的各色人等得其所愿。作为这些交易的主要操盘手,梁武帝(以及之后的武则天,或者受转轮王思想影响的其他东亚君主)为了获得宗教的合法性以及社会各行各业民众的支持和忠诚,放弃了(虽然只是象征性地、暂时地)政治的权利。僧人也用他们的超凡魅力(charisma)去换取政府的支持和慷慨捐施。至于普通民众,有些人成功地将他们的“不净财”变成“净财”,从而给他们带来精神上的慰藉,将他们带到佛国光明的“彼岸”;一些人则成了“圣款”的主要消费者。此外,这些平民通过参加这

些法会,可以向这些活动的赞助者(在我们的案例中,即指梁武帝)表现(或公开地,或默默地)忠诚。

这样,在这一系列活动纯粹宗教性的表象下,存在的是一个富有活力的市场、一个平台,其间各种势力、各种利益被转换、被交易。法会成立的驱动力,在于异类商品(既有物质的,也有精神的)之间多维的、复杂的互易需求。这个市场的调节与维持全维系于特殊的“操盘手”——拥有超凡法力的僧人身上,他们作为中间人,沟通着俗界(民众)与圣界(佛陀)。靠着这些代理人的公信力——他们被认为是佛陀的忠诚仆人,他们有居中调停尘世与圣域交易的能力——民众被劝说参与这些交易。该市场运行的前提是,捐施者们持续相信只要他们的善行不断积累,他们的投入就会得到充分的回报,易言之,就是他们必须对他们的“操盘手”在处理捐施活动时的地道与清廉保持信任。照着这样的标准,在信仰市场中,没有人能比自戕舍身者更可靠了,因为他能够为了信仰而自我牺牲。于是,自戕舍身行为最大程度上支持了一个人在信仰市场中的信誉,同时,直接地创立了一个可以用金钱交换福田的“迷狂市场”。同样地,正是因为对于“操盘手”信誉的依赖,若是“操盘手”被证明是弄虚作假,或是人们发现自戕舍身不过是一种表演,那么其所支撑的市场也将会崩塌。在我们所知道的一些通过自焚募款失败的案例中,这些行为最终被拆穿,捐施也随之停止了。^①

梁武帝在其内道场的诸种行为,不仅为后来笃信佛教的统治者提供了一个广泛仿效的范式,更揭示了他那个时代复杂的宗教政治生活的重要面相,特别是,中国南方末世思想的传播,自戕舍身行为的隐秘动机,以

① 一名唐朝僧人曾经与一位颇有名望的将军李抱真(734—794年)佯装自焚以敛财。僧人会从一堆柴火下面的隧道逃离,与此同时,将军可以收集来自旁观者的捐施。但是隧道却被人封住,所以将军独吞了赃物。见《尚书故实》(《四库全书》本),1. 18b—19a。Daniel Jerome MacGowan, *Papers on Self-immolation by Fire, and on the Avenging Habits of the Cobra* (Shanghai, San Francisco; Kelly and Walsh, Bancroft, 1889)一书对此作了概括,虽然他没有给出来源。更加细致的相似故事,可以在《沙石集》中找到,这是一本公元1279至1283年间的教化故事集,参见 Robert E. Morrell, *Sand and Pebbles (Shasekishū): The Tales of Mujū Ichien, A Voice for Pluralism in Kamakura Buddhism* (Albany: SUNY Press, 1985), pp. 279—280。概略参见 Benn, *Burning for the Buddha*, p. 195, n. 157。

及被称为“十无尽藏”的慈善、金融机制。本研究意在强调梁武帝本人的思想世界和他在位时期佛教实践的复杂与微妙。

在这篇论文中,笔者也试图重新思考梁武帝统治期间复杂的且常常为人所误解的“政教”关系。梁武帝举国佞佛被指为曾经一度辉煌的梁王朝倏尔覆亡的祸首。据称,国家财政收入被耗尽,为的只是那些异想天开、不计其数的浩大佛事工程。然而,近来一些学者开始质疑上述指控的公正性。^① 笔者在论文中也对这些指控作了进一步的批判性检讨。传统儒家历史学家(主要是司马光)夸大了梁武帝投入佛事活动中的政府财政数量;另一方面,也不能不加质疑地接受梁武帝朝臣(比如萧子显和陆云公)的说法,他们试图让我们相信梁武帝创立和坚持的雄心勃勃的“政治—宗教”计划靠的是私人而非公共的财力。然而,这些文献连同梁武帝本身的证词却表明,是那些从社会不同阶层募集而来的公共措施提供了这些佛事工程所需的大部分开支。同时,更应注意到这些宗教计划在社会福利救济事业中所扮演的重要角色。从某种程度上说,梁武帝对奢华法会的用心安排,可以被视为为资助一些慈善活动而向富人和僧众征收赋税的隐蔽的(也有效得多的)机制,因此,为社会的稳定与和谐做出了极大的贡献。笔者希望本研究中提到的证据,能够帮助学者在探求梁王朝覆亡原因的时候,不把眼光局限于梁武帝的“佞佛”上。

^① 例如严耀中《江南佛教史》(上海:上海人民出版社,2000年)一书的相关内容,第98—108页,以及其征引的相关研究。