

士大夫与居士佛教

◆ 谢芳琳

马克思在《〈黑格尔法哲学批判〉导言》里对于人与宗教的关系有着一段极为精彩的论述：

人创造了宗教，而不是宗教创造了人。就是说，宗教是那些还没有获得自己或是再度丧失了自己的人的自我意识和自我感觉。但人并不是抽象的栖息在世界以外的东西。人就是人的世界，就是国家、社会。国家、社会产生了宗教即颠倒了的世界观，因为它们本身就是颠倒了的世界。宗教是这个世界的总的理论，是它的包罗万象的纲领，它的通俗逻辑，它的唯灵论的荣誉问题，它的热情，它的道德上的核准，它的庄严补充，它借以安慰和辩护的普通根据。

马克思的这段论述，实际也回答了佛教向古代中国的东渐何以从弱到强，从小到大，从涓涓细流的浸润直到汇成洪波巨澜的奔涌。因为那时的国家、社会需要它，因为生活于那时的国家、社会里的人们（从帝王将相到樵子农妇）需要它来作为精神慰藉，需要它来作为安慰和辩护的普通根据。当然大有大的难处，小有小的烦恼。贾宝玉和焦大对佛教的指望也会各有不同。而中国的贾宝玉和焦大们与印度的贾宝玉和焦大们也自有着并不一致的国情口味。所以，原本属于印度贾宝玉和焦大们的佛教一经流入中土，也便会慢慢变了味儿，去学会适应中国的贾宝玉和焦大们的口味。这便形成中国佛教，形成了禅宗这种面向士大夫的佛教以及净土宗这种很受下里巴人青睐的佛教。不过，我们倘换个角度来看问题，那么，正是中国人自己改造了佛教，正是中国人用自己的力量创造出一个适合中国国情的中国佛教。如果对“人创造了宗教”这一认识进行粗略分析，这种“人”大体上应包括两部分，即中国的僧、俗两界。所谓俗界包括起着巨大作用的封建君主们。他们的喜厌好恶，会直接带来佛教传播的大起大落。然而，俗界的最为广大的部分——士大夫和下层百姓的力量也不可小视。正是他们的投入和推波助澜，才使得佛教从东汉魏晋时期

的寄人篱下（初依附于“道术”，继而借用老庄玄学之皮）走向隋唐时期的自立门户。

一、《维摩诘经》和维摩诘

三国时期吴国出了个佛经的大翻译家，叫支谦。他祖籍月氏，其祖父于汉灵帝时率领数百人来华，受封率善中郎将。支谦自幼学中外典籍，“备受六国语”，后来又拜名僧支亮为师，而支亮的老师就是支谡（原是月氏国人，是在中国第一个翻译和传布大乘佛教般若学理的僧人）。所以当时人们说：“天下博知，不出三支”。支谦后来在吴国拜为博士。他从孙权黄武二年（223年）到孙亮建兴二年（253年）的30来年的时间里，一共译出印度大小乘佛经达36部，共48卷。其中有一部《维摩诘经》，一经译出，便风靡士大夫阶层，在以后的大约150年间，竟又被其他人接连再译了四次，还出了一个合本。这样，大乘佛教便以汹涌之势，直泻两晋南北朝并及隋唐宋元明知识界，使不知多少士人学子为之倾倒。

原来，这《维摩诘经》是一部专讲不必出家却照样念佛的居士经。而支谦在当时东渐入华的千万部佛经中将它挑选出来，其本意就是为居士们提供一部属于他们自己的好念的经。顺便交待一句：支谦本人也是一位居士。

那么，维摩诘是一个怎样的人呢？据《维摩诘经》讲，他是毗耶离（吠舍离）神通广大的大乘居士，“深入微妙，出入智度无极”，连佛祖也要让他三分。他曾以称病为由，同释迦牟尼派来问病的文殊师利（智慧第一的菩萨）等反复论说佛法，义理深奥，“妙语”横生，使得文殊佩服不已，几至五体投地。可是，维摩诘又是怎样生活与修持的呢？《维摩诘经·方便品》里如是记：

虽为白衣，奉持沙门清净律行，虽处居家不著三界，示有妻子常修梵行，现有眷属常乐远

离，虽服宝饰而以相好严身，虽复饮食而以禅悦为味。若至博弈戏处辄以度人，受诸异道不毁正信。虽明世典常乐佛法，一切见敬为供养中最。执持正法摄诸长幼，一切治生谐偶，虽获俗利不以喜悦，游诸四衢饶益众生，入治正法救护一切。入讲论处导以大乘，入诸学堂诱开童蒙，入诸淫舍示欲之过，入诸酒肆能立其志……

这就是说，维摩诘虽然过着十足世俗贵族的奢华生活，但他的动机和目的是超俗的，精神境界是高尚的、纯洁的；世俗生活与超凡的精神境界在他身上合而为一。按《维摩诘经》里讲，维摩诘虽拥有大量财产，却视为“无常”，“实无所食”。他虽然妻妾彩女围绕左右，却能“远高五欲污泥”。他虽然身穿华贵的衣服，吃着精美的食物，却“内常如禅”。他的豪华生活，只是为了“善权方便”，也就是说是为了更好地运用他的身份、地位、财富和智慧来教化众生而已。这有如西晋玄学家郭象所设计的中国士大夫的理想生活方式：“圣人虽在庙堂之上，然其心无异于山林之中。”这对门阀士族地主和家境殷实的知识分子来说是很合口味的，是孜孜以求的。因为维摩诘的形象的意义是在提倡在家修行，提倡不必去国离家，不必剃发修行，不必孤守青灯，却照样能达到成佛涅槃的至高境界。显然《维摩诘经》的出现，调和了士大夫阶层的个人信仰与社会价值的矛盾，使他们得以摆脱在佛教关于出世脱俗的教义与中国修齐治平、尽忠尽孝的传统道德之间进行两难选择的尴尬境地。

二、居士佛教兴起的原因

正是由于维摩诘形象和《维摩诘经》观照了门阀世族阶级及其知识分子的上述心态，为他们指出了一个在家修行而又行之有效的不二法门，所以在门阀世族观念特别流行的东晋南北朝时代特别受到欢迎。待禅宗兴起后，维摩诘那“不舍道法而现凡夫事，是为宴坐”的思想更是得到发扬。因为它不仅为禅僧日常生活提供了一条重要理论依据，而且也比较适合官僚士人们的心理需求。于是，一种贴近中国政治经济文化的现实生活，充分展现大乘佛教“普度众生”思想的普世化、世俗化佛教——居士佛教便得以应运而生了。（这里所说的居士，是佛教四众弟子中在家男女信徒即优婆塞、优婆夷的总称。历史上实际使用时，主要指较有资财和地位的那部分在家信徒；对民间一般贫苦的在家信徒，并不以居士称。这是与现代社会的“居士”概念不一致的。）

当然，从文化传播学、方法学的角度看，居士佛教之所以在南北朝兴起，还应该有一个重要原因，就是“格义”学的出现为官僚士大夫们认识与接受佛理提供了一个十分对路的工具。《高僧传》卷四《法雅传》记载，晋法雅“少善外学，长通佛理”，“衣冠仕子，或附咨禀”。他“以经中事数拟配外书，为生解之例，谓之格义”。事数即指名相，也就是佛经里所说的“名”。《俱舍论》卷五说：“名谓作想，如说色、声、香、味等想。”《法雅传》说，法雅用中华传统典籍（即佛教所称“外书”，这里主要指老庄哲学）中的固有辞汇及义理来比附和解释佛经（即佛教自称“内典”），以此来“量度”（即“格”）经文正义。其实“格义”并非法雅的发明，早在东汉末安息国僧人安世高译经时就已采用了。“格义”用中国传统哲学解释佛经，将佛教义理融于中国文化之中，一下子便缩短了中国官僚士大夫同外来佛学的距离。所以，东晋道安在《鼻奈耶序》里写道：“经流秦地，有自来矣。随天竺沙门所持来经，遇而便出。于十二部，毗目罗部最多。以斯邦人老、庄教行，与方等经兼忘相似，故因风易行也。”“毗目罗”，梵文为VaiPulya，又译作毗佛略，是佛经十二部（12种类别）中的第十部，即佛说方正广大的道理，实际即指大乘经典。从东汉末年支类迦讖（即支讖）译出《般若道行品经》开始，佛教般若类经籍便源源传入中国，中经魏晋僧人的推弘而至南北朝达到高潮。由于“格义”方式的动用，般若经籍与“老庄教行”（即玄学）接近互融，形成一代学风——般若学。这便又使得佛教“因风易行”，一时出现了谈玄与悟空合一、名士与高僧合流的局面。可见，东晋南北朝时期在官僚士大夫阶层中出现居士佛教，“格义”学实在出力不小。

刘宋何尚之曾在《答宋文帝赞扬佛教事》里提及东晋时期的信佛诸士，一口气便罗列出近20人：

渡江以来，则王导、周顗，宰辅之冠盖；王濛、谢尚，人伦之司仪；郗超、王坦之、王恭、王谧，或号绝伦，或称独步，韶气贞情，又为物表。郭文、谢敷、戴逵等，皆量心天人之际，抗身烟霞之间。亡高祖兄弟，以清识轨世；王元琳昆季，以才华冠朝。其余范汪、孙绰、张玄、殷琏略数十人，靡非时俊。

其中，王、谢是当时著名的世家大族。南北朝之际，门阀世族和“名士”们，一边继续过着奢侈糜烂、花天酒地的物质生活，一边又故作高洁，崇尚清淡，结交名僧，使研习佛学、口谈公理成为社会上层

的一种时尚。诚如梁启超所言，东晋宋齐梁200余年间，“北地多高僧，而南地多名居士”，江左僧侣无能与北方道安、法显辈并肩者（慧远为北来高僧），而“居士中之有功大教者，乃辈出”。如刘遗民、谢敷、孙绰、雷次宗、宗炳、何敞、颜延之、谢灵运、刘勰……这样，东晋南北朝之际，以维摩诘为圭臬，以“格义”学为工具的居士佛教便在中土大地上形成了第一个高潮。而居士佛教的流行，则推动佛教从汉魏时期的遭受冷落压制排挤的山重水复的困境中大踏步地走出来，并使之得以在国人面前逐渐擦开原来那被包裹得紧紧的神秘面纱。

三、居士佛教的隆盛时期

进入隋唐，随着中国佛教各大宗派建构的争相进行和最终完成，佛教在中国达到它的义理化传播与发展的顶峰时期。与此同时，贵族、官僚、文人以居士学佛和参禅的活动也如江河横溢，波光交映。其中李士谦、裴玄证、李师政、李通玄、李华、李源、梁

肃、庞蕴、裴休、杜伏护、杜鸿渐、张孝师、张拙、牛僧、王晏、王缙、王维、柳宗元、白居易、李商隐等都是大名鼎鼎而事佛如醉的优婆塞。

李通玄是李唐宗室族人，世称“李长者”，居太原，少通易经，40岁时又专心于佛典，因厌世器而数易居所。开元七年（719年），居方山土龛中，每天只用少许红枣、柏枝充饥，故有“方山大王”与“枣柏大王”之称。他常“冠桦皮，衣麻衣，长裙博袖，散腰徒跣而行”（《居士分灯录》卷上）。他在方山用了五年时间，写成《新华严经论》40卷，用《周易》释《华严》，将儒、释、道三教一以贯之。他于开元十八年（730年）三月坐化，享年竟高达96岁。

梁肃（753—793）是一代古文大师，建中（780—783年）初擢太子校书郎，授左拾遗，却以母老不赴；后召为太子侍读，也称“梁学士”。他是天台宗九祖湛然弟子元皓的门弟子，深研天台教义。但凡他升座讲学，周围数百里信众皆潮涌而至。他写的《天台止观统例》，已含“复性”之说，成为天台义学的重要文献，也是尔后李翱《复性书》的思想渊源。只可惜梁肃比较短寿，享年仅40岁。

庞蕴和裴休两人则都与禅宗有关，而且具有很高的禅学修养。庞蕴世本儒业，少悟尘劳而有志求佛道，元和（806—820年）初谒禅师石头希迁，复与丹霞为友。其呈石头之偈中写道：“神通并妙用，运水及搬柴”；后又参禅于江西马祖道一。他问马祖：“不与万法为侣者是什么人？”马祖回答：“待汝一口吸尽西江水，即向汝道。”庞蕴于是顿悟玄机，在马祖处学法两载，自是机辩迅捷，不亚诸方禅师。元和中，他北游襄阳，被当地风土所迷，而用大船满载全家资财沉于江中，然后偕妻躬耕于鹿门山下。妻随后左右，以后也为之大彻大悟。时人因之称他为庞翁，后世又尊他为“襄阳庞大王”，并将他与维摩诘相提并论。

裴休曾在相位五年，故佛教界多尊称他为裴相国。他得法于黄檗希运，“自此延入府署，留之供养，执弟子之礼，屡辞不已。复坚请住黄檗山，荐兴祖教。有暇即躬入山顶谒，或渴闻玄论”（《景德传灯录》卷一十二）。裴休还十分敬重宗密。他与希运禅道时，笔录希运之语，集成《传心法要》并为之作序；又为宗密多种撰述写了序文。他在唐武宗灭法之后出任唐宣宗朝兵部侍郎进同中书门下平章事，秉政五载，为宣宗兴佛的主要设计者。而他以后又罢为宣武军节度使，迁昭义、河东、凤翔、荆南等节度，都毫无怨言，进止雍闲，宣宗曾因之叹道：“休真儒者。”

王
摩
诘

摩诘生平。诗名冠代。复工草隶。善画。思入神品。至山水平远。云根石色。皆天機所到。學者不及。性好佛。妻不娶。居三十年。嘗蔬食飯僧。齋中布經。坐。退朝後。焚香默坐。屏絕塵累。後表朝川弟為寺。蓋于其西。



王维画像（清·上官周绘）

王维(701-761)母亲崔氏“师事大照禅师三十余岁,褐衣蔬食,持戒安禅,乐住山林,志在寂静”(《王右丞集》卷一十七)。受母熏陶,王维早年即信佛教,并对禅学有特殊爱好。他一生习禅,与南、北宗禅僧都有交谊。开元年间,他与北宗禅僧关系较深,受普寂、义福、净觉等人影响颇多。开元末,他与禅僧的联系重点开始转向南宗。王维是个大孝子兼大悌兄长。母亲死时,他舍宅为寺,以资冥福。他的弟弟生病后,他亲自煎药侍汤,不辞昼夜。安史之乱后,王维于京师“日饭十数名僧,以玄谈为乐。斋中无所有,唯茶铛药臼、经案绳床而已。退朝之后,焚香独坐,以禅诵为事。”(《旧唐书·王维列传》)可见他不仅深通禅理,而且身体力行。王维字摩诘,显然是以维摩诘为榜样。他是有唐一代的诗画宗师,特别是他的诗,儒释相融而处处显露禅趣,故有“诗佛”之誉。可是他的弟弟王缙却与之大相悖违。王缙也是优婆塞,只是事佛至佞。他屡劝导代宗设道场,竟“累月兼旬不罢”而荒废朝政,糜费国帑,致使怨声载道。他生性贪婪,借设道场之机舞弊招贿,“事发当死”,只是皇帝怜其年老而由同平章事贬为括州刺史。由此可见王缙并非真正信佛,只是将佛爷作为谋取私利的幌子罢了。

白居易(772-846)字乐天,晚号香山居士,也是一代诗坛宗主。他早年积极于兼济事业,曾一再批判朝廷佞佛。他在向朝廷的上书及许多诗歌中,揭露大兴佛寺使得“尼院佛庭宽有余”,“比屋疲人无处居”;慨叹“忆昨平阳宅初置,吞并平人几家地。仙去双双作梵宫,渐恐人间尽为寺”(《白氏长庆集》卷三)。他在朝中正直敢言,不避时忌;有名的《秦中吟》、《新乐府》便是对当时黑暗政治的讽喻。他的诗语言通俗,相传老妪也能听懂。他早年习禅,晚年信仰净土,对佛教各宗,取通融态度。他又主张统合儒释道三教,并在此基础上提倡一种独善其身、安贫乐道、知足保和的人生哲学。他在诗中常表现出一种任运随缘、优游自得的情趣,体现出一种不务功名,不惧生死,时情物态不萦于心的风度。而他在实际生活中也确实是这样做的。所以皮日休《七爱诗》中有一首专门写白居易,称誉他“处世似孤鹤,遣荣同脱蝉”。

隋唐官僚士大夫文人学子的学佛参禅活动构成中国居士佛教的第二个高潮。

迨入两宋,官僚士大夫的社会政治地位不断上升;与此同时,后期禅宗作为佛教的主流也已进至一花独放阶段。与此相应,两部被后人疑为汉人撰述的佛经《圆觉经》和《楞严经》并同《维摩经》一道,

在佛经中地位日隆,成为禅宗常用经典,也为官僚士大夫的参禅活动打开了一个全新的局面。中国居士佛教由此进入到它的第三个高潮时期。这一时期的佛教居士中功德隆盛,名声响亮者也多如星汉,气势不减隋唐,如富弼、杨亿、张商英、张九成、李邕、苏轼、黄庭坚、晁迥、王随、文彦博、王古、潘兴嗣、晁补之、陈瓘、李纲、张浚、冯楫、王日休等。这些地位显赫、精通儒学的官僚文人又大抵都兼融佛教各宗并注重三教统合。两宋时期,是中国古代历史上所谓的积贫积弱时期。他们以“修齐治平”、“尽忠报国”的传统意识而入佛,自不可避免地使两宋佛教出世色彩更为淡薄。

潘桂明在《中国禅宗思想历程》里对于两宋官僚士大夫的学佛参禅活动即我们这里所说居士佛教,作了详尽论述,其结论大意是:官僚士大夫的学佛参禅在两宋进入到它的全盛时期,成为当时社会生活的重要内容。在这一历史潮流的推动下,那些以反佛排佛相标榜的理学家也几乎普遍受到佛教影响。这样,也便加速了佛教主要是禅宗的全面世俗化(也就是加速了佛教的自我改造),使之最终融为中华文化的大体系中,由此才导致出三教合一的宋明理学的诞生。而理学的成立,则不仅堵绝了禅宗思想发展的道路,而且连禅僧的独立地位也受到严重挑战。这便迫使禅僧增强了对士大夫的依赖性,禅宗思想也随之更多地依赖于士大夫,从而导致出居士佛教的第四个高潮——晚明士大夫禅学。只是,这大致已是中国佛教、中国禅宗的一幕壮丽的夕阳晚唱。

从东晋南北朝直迄晚明,中国官僚士大夫阶层中的佛教信徒在长达1300多年的岁月中以在家学佛而入门僧俗的形式,掀起了一波又一波的居士佛教的热潮,为佛教的中国化、社会化和世俗化的历史进程作了巨大的贡献。而中国佛教相对其他国度的佛教而能“风景这边独好”,并得以延续至今,其主要原因就在于它不是以寺庙与僧团为中心并随其兴废而盛衰(如印度佛教)。中国佛教由于拥有了居士佛教这一强大分支系统(再加上其他方面的重要因素)而获得高度社会化、世俗化的新天地。这样也便意味着中国佛教在寺院与僧团之外具有更为广泛的社会资源与信仰基础,并同中国社会及其生活融为一体,从而避免了印度佛教式的命运。这一点在中国历史上多次排佛乃至灭佛的事件中得到充分的印证。而佛教在近代中国的复兴以及“人间佛教”的最终实现,则更仰赖于居士佛教的卓越努力。

作者:四川省民政干部学校(成都)高级教师