

從「三教同源」看梁武帝之政治理念

李曉虹

鄭州大學公共管理學院哲學系講師

提要：梁武帝是魏晉南北朝時期南朝梁代的開國帝王，在其統治期間，政治承平、文風大盛，南朝無論是經濟還是文化都達到了魏晉以來的最爲繁盛的時期。梁武帝堅持「採擷三教，咸爲我用」，並歷史性地提出「三教同源」於「神明」的主張。本文以梁武帝主張的「三教同源」爲切入點，從中探討其在治理國家過程中所體現的以德治國的政治理念及其歷史影響。

關鍵詞：梁武帝 三教同源 神明 仁 法

梁武帝蕭衍是魏晉南北朝時期南朝梁代的開國帝王，也是爭議極大之人。在其統治期間，政治承平、文風大盛，南朝無論是經濟還是文化都達到了魏晉以來的最爲繁盛的時期，而儒釋道三教經其弘揚之下，在各自發展的同時也走上了義理上的融和之路，奠定了隋、唐、宋、明時期三教融和的基礎。並且，與其他帝王用武力解決宗教問題和學術爭端不同，梁武帝堅持「採擷三教，咸爲我用」，並歷史性地提出「三教同源」於「神明」的主張。但是，在晚年的梁武帝嚴格以菩薩戒律要求自己，在其更注意個人的道德修養的情況下，梁朝卻走向沒落而漸趨衰亡，最終在侯景之亂的觸及下崩潰瓦解，其原因何在？本文以梁武帝主張的「三教同源」爲切入點，從中探討其在治理國家過程中所體現的以德治國的政治理念及其歷史影響。

—

在魏晉南北朝三教漸趨融和的趨勢下，梁武帝摒除華夷之見、中外之別，本著「採擷眾經、咸爲我用」的宗旨，在吸取儒釋道各家思想的基礎之上，提出「三教同源」的主張。對於三教同源之「源」具體所指是學界向有爭論的問題，但筆者認爲，梁武帝之三教同源乃是同源於不滅之「神明」。《廣弘明集·述三教詩》：

少時學周孔，弱冠窮六經。孝義連方冊，仁恕滿丹青。踐言貴去伐，為善在好生。中復觀道書，有名與無名。妙術鏤金版，真言隱上清。密行遺陰德，顯證在長齡。晚年開釋卷，猶月映眾星。苦集始覺知，因果方昭明。不毀惟平等，至理歸無生。分別根難一，執著性易驚。窮源無二聖，測善非三英。大椿徑億尺，小草裁云萌。大雲降大雨，隨分各受榮。心想起異解，報應有殊形。差別豈作意，深淺固物情。[註 1]

學界據此詩一般把梁武帝一生信仰先後次序分為儒——道——佛三個階段，並且多者認為三教同源於佛。洪修平先生認為梁武帝「以皇帝的身分提出了『三教同源』說，認為老子、周公和孔子等，都是如來的弟子，儒道兩教來源於佛教」[註 2]；孫述圻先生認為梁武帝「少時啓蒙於儒訓，中年成熟於玄論，晚年歸宿於佛教」[註 3]，並由此先後次第得出武帝之三教同源是「三教同源，以儒證佛」，佛是根本，儒道是輔助；龔顯宗先生則認為，梁武帝信仰「由儒而道而佛，中捨道教，儒佛兼用」[註 4]。潘桂明先生則認為武帝三教同源於「心」。其在《中國居士佛教史》中認為「在梁武帝宣稱事佛的數十年內，儒、道仍然起著重要作用，尤其是儒家始終具有決定性意義。在此認識基礎上，他創立以『心』為三教之源的『三教同源』說」[註 5]。此說不同前人之處是指明了梁武帝對「心」的突顯。

但是，從現存資料看，梁武帝之「心」不僅本具不滅之神明——心之本性，而且有興廢迭變之「殊用」，這就說明，「心」不僅有著「淨」的一面，也有「染」的一面。「心」所具有不滅之神明乃是眾生同共本具，平等無二的，並且也是「心」之根源和本性所在；而「心」之殊用則是隨緣而變，變化多端。「殊用雖有興廢，一本之性不移」[註 6]，在武帝看來，此一本之性即是不滅之神明，也是儒釋道三教共同的理路基石。其在〈立神明成佛義記〉中說：「神明以不斷為精，精神必歸妙果。妙果體極常住，精神不免無常。」[註 7]神明之所以精妙明澄，正是因為其具有不斷不滅、永恆存在的體性；而此一體性既是眾生輪迴六道的始因，也是眾生通過此世修習獲得涅槃妙果的根源。萬法無常，則生滅隨境遷謝、六道輪迴可明；妙果常住，則眾生有了解脫眾苦、欣慕常樂的追求。「神明」之體性是清靜恬淡的，可以感應萬物但又不為之所累。感應萬物，便有受萬物牽絆、沈湎物欲的可能；應萬物而又不為之累，便又有擺脫塵累、返還清淨本性的契機，從而使眾生有了成佛的可能。由此我們可以想見，具「染」、「淨」一體之「心」絕非武帝所究極的源頭。同時，其在〈敕答臣下神滅論〉中說：「觀三聖設教，皆云（神明）不滅。」[註 8]從根本上講，三教聖人孔子、老子和釋迦牟尼佛設教立宗的根本出發點皆立足於不滅之「神明」上，因此，「窮源無二聖，測善非三英」，從心的根源追溯，皆會窮至不滅之「神明」。因此，梁武帝之三教同源，既不是同源於「佛」[註 9]，也不是同源於「心」，而是同源於「神明」。這是佛教所說的眾生本所具有之佛性，也可以說是儒家從性善論的角度所說的能夠了知善惡、辨別是非、使己向善去惡的心之「靈明」。

梁朝開善寺智藏法師〈奉和武帝三教詩〉曰：

心源本無二，學理共歸真。四執迷叢藥，六味增苦辛。資緣良雜品，習性不同循。至覺隨物化，一道開異津。大士流權濟，訓義乃星陳。周孔尚忠孝，立行肇君親。老氏貴裁欲，存生由外身。出言千里善，芬為窮世珍。坦空非即有，三明似未臻。近識封岐路，分鑣疑異塵。安知悟云漸，究極本同倫。[註 10]

其中「心源本無二，學理共歸真」、「至覺隨物化，一道開異津」，顯然是秉承武帝「神明不滅」的主旨，不二之心源也即「神明」，由此一道，開顯出儒釋道三教不同的權世濟俗之道：「大士流權濟，訓義乃星陳。周孔尚忠孝，立行肇君親。老氏貴裁欲，存生由外身。出言千里善，芬為窮世珍。」即佛陀方便說法，化度眾生；儒家忠孝為本，立行君親；道家與道教裁欲養生，追求長生；而只有至德極聖之人，才能體證三教「究極本同倫」的旨意所在。

神明不滅作為梁武帝的哲學基礎有其自身的邏輯結構和層次，不滅、清淨之「神明」雖然被無明、客塵、外塵等諸多外在因素的遮蔽而沈溺不顯，但是只要主體自覺到其所本具的清淨本性，並為善去惡、養心去累，同時再加以般若智慧的明察，其清淨本性自會彰顯無遺，並且進修上乘佛果，永住常樂我淨。此不滅、清淨之神明是眾生六道輪迴的主體，也是眾生賴以成聖成賢、解脫成佛的「正因」，因此，對此「正因」佛性的護持和保養就不能僅僅限定於一生的修行作為，而且必須考慮到生生世世，乃至「前盡前際、後盡來際、傍盡十方虛空界」[註 11]，也正因此，梁武帝在提倡儒家人生對此生的修行方式之外，汲取佛教注重來世解脫的思想，來完善自己的思想體系。而神明不滅的形上哲學落實到現實層面，具體到個人，便是個人修行問題；具體到社會，便是治理天下的問題。人總是現實中的人，因此必須遵循現實社會的規範和法則，不可能脫離社會，遁世棄俗；相反，在此世的修行作為不但可以助成個人培養良好的人格，而且，在信奉神明不滅之人來說，也為來生乃至無盡世種下福報之因。也正因此，梁武帝不是採用暴力解決當時各種問題，比如採用禁食酒肉、改用素食解決當時僧伽流弊、從理論辯難方式詔令臣下批判范縝《神滅論》等。

從神明不滅的根本主張到追求聖賢的修行追求，再到其「自家刑國」的治國理念可以看出，作為帝王的梁武帝，對待儒釋道三教態度是很明顯的。在儒釋道三者之中，既不是取其中之佛儒而棄道，也不是純然的取佛而棄儒道，「採擷各家，咸為其用」才是梁武帝對待三教的根本主張和趨向。

「三教同源」於神明是梁武帝對儒釋道三教融和貫通之後所得出的基本觀點，此神明是永恒存在，超越時空的。在梁武帝看來，一切有情眾生，無論是胎生、卵生，還是濕生、化生，雖然從形體上來說有所不同，但是其所本然具有的識神——神明卻是無所不到、平等無礙的，它不僅是儒家祭祀存在合理性的有力證明，也是眾生解脫成佛的關鍵性因素。正是基於此種觀點，梁武帝形成其獨特的修身方法：不僅強調儒家的倫理道德，而且推崇佛教的菩薩慈悲精神和道教的無為而治，而其修身方法在治理國家的政治理念中的集中體現就是「自家刑國」、以德治國。

在某種程度上來說，「自家刑國」、以仁德治國是梁武帝夢寐以求的人生理想，也是其個人道德修行的完善。對於一個深受儒家思想熏陶的有志之士來說，道德的修養既是為了自身人格的確立，同時也是理想抱負施展的基礎。所謂「身修而後家齊，家齊而後國治，國治而後天下平」[註 12]，個人的道德修為不僅僅是一己之事，從大的方面來說，它還關乎國計民生。而聖賢之所以為聖賢，不僅僅是因為其道德品性的高邁，而是其心繫天下，以濟世利民為己任，這也是梁武帝為什麼一再強調「自家刑國」的主要原因之一。因此，在梁武帝禪代蕭齊、建立蕭梁伊始，便實施了一系列仁政愛民的措施；即位之後，不僅善待宗室、僧團，賑災恤貧、損益不合理的律制，而且還招賢納言，在重視高門大族的同時，提拔寒門庶族中有才德之人，這使蕭梁政權取得了前所未有的穩定和繁榮。同時，他還推廣孝道和菩薩戒，獎掖有孝行之人，敕臣下受菩薩戒、敕令出家人重新受持菩薩戒，試圖從每個人的道德修行開始，使舉國上下人人持戒，家家向善，從而達到移風易俗、遷惡向善的目的。而對菩薩戒的推廣不僅使在家之白衣傾心相向，而且連道教人士也深受影響。道教上清派重要傳人陶弘景晚年「曾夢佛授其菩提記云，名為勝力菩薩。乃詣鄮縣阿育王塔自誓，受五大戒」[註 13]。

據顏尚文先生認為，梁武帝在全國範圍內推廣菩薩戒、提倡素食的原因是為了整頓魏晉以來士族政治的敗壞風氣與僧團的蕪亂情形[註 14]，這固然是作為帝王的梁武帝把受菩薩戒作為一項治國策略在全國範圍內推廣的重要因素，但是，據筆者看來，梁武帝主要還是希望通過菩薩戒的推廣達到遷惡向善、移風易俗的目的，更主要的是菩薩之慈悲精神無有數量，「移風易俗，匪止今身」，也不像「黃老之談」、「神仙之術」那樣「不度群生，事局諸己」。[註 15]

梁武帝這種以道德操守感化他人而不是以嚴刑峻法懲治他人的作為，雖然導致了刑法馳謝、法制昏亂，但是也感化了不少人。其中蕭昱就是其一。據《梁書·蕭昱傳》載：普通五年，蕭昱「坐於宅內鑄錢，為有司所奏，下廷尉，得免死，徙臨海郡。行至上虞，有敕追還，且令受菩薩戒」，而受菩薩戒之後的蕭昱「恂恂盡禮，改意蹈道，持戒又精潔」。在任晉陵太守期間，「勵名跡，除煩苛，明法憲，嚴於奸吏，優養百姓，旬日之間，郡中大化」。[註 16]這正是武帝所想達到的大治局面。從蕭昱的事例可以知道，個人的修行作為對治理政事顯然有著重要作用。梁武帝希望其臣下皆像蕭昱一樣，身修而郡治，如此，天下太平指日可待。

梁武帝渴望通過對孝道和菩薩戒的推廣，能夠建立一個「車同軌，書同文」的天下大同的美好世界，結束南北對峙、動盪不安、民不聊生的社會局面。因此，天監十八年受菩薩戒之後的梁武帝，不斷地進行大赦天下、獎勵孝悌力田、舉辦法會、講經說法、捨身同泰寺等積德祈福的活動，希望以此福佑澤及四生、仁被天下，從而達到不動兵戈而國土大治、南北統一的理想。據《梁書》和《資治通鑑》記載，梁武帝在位期間疆域「恢拓境宇，北逾淮、汝，東距彭城，西開牂牁，南平俚洞，建置州郡，紛綸甚眾」[註 17]，齊世所失（「永明季年，邊隙大啓，荆河連率，招引戎荒，江、淮擾逼，勢同履虎」[註 18]。）一皆復之。當時「征賦所及之鄉，文軌傍通之地，南超萬里，西拓五千」[註 19]，這種情況是蕭齊政權所無法比擬的。

沒有兵革戰火、沒有饑饉疾厲、水旱災害，沒有貪瞋癡等無明煩惱，「凡諸四生有含毒者，皆悉伏滅」，「願此一切四生皆得安樂」。他希望藉菩薩戒的推廣，能夠達到「一念之善，千里斯應。一心之力，萬國皆歡。恒沙眾生，皆為法侶。微塵世界，悉是道場」[註 20]的境界。此外，梁武帝第四次捨身同泰寺之後，皇太子蕭綱著〈馬寶頌〉盛讚梁武帝之功德「超邁開闢。睿聖之功，殫歷邃古。軒羲不足鑿柄，堯舜不足憲章，至哉大哉，無得而稱也」[註 21]，超越開闢鴻蒙以來之黃帝、堯舜之上。並認為以「德為軌，仁作經」，在「轉輪皇，飛行聖」的仁政和菩薩的慈悲的關照之下，眾生自然證得無上菩提，獲得般若淨智，從而「七寶均，萬邦寧。三農盛，九穀滋。萬祇悅，八神怡。律有節，曆得天。景星曜，慶雲連。珠為月，醴為泉……乾道應，坤馬來……九夷款，四表清。毗胥樂，輿頌興」。這是一個與〈東都發願文〉中所設想的那樣沒有饑饉（「三農盛，九穀滋」）、刑罰（「刑已措，績咸熙」）、戰亂（「九夷款，四表清。毗胥樂，輿頌興」），只有慈孝淳樸、幸福祥和的人間淨土的美好境界，也是梁武帝夢寐以求的天下大治的理想國土。在這種淨土之中，人不祈天，但神自歡悅適怡，瑞應呈現；而這一切皆是由於現實之中以「德為軌，仁作經」的「轉輪皇，飛行聖」悲愍含識，資引慧命、指引眾生，同歸法性，創建此一人間淨土的結果。梁武帝在這裡，既是代表印度政治理想中的轉輪聖王——菩薩，又是德邁堯舜、以孝道治天下的世間聖王。

我們從梁武帝存留下來的資料可以看出，梁武帝「孝慈恭儉，博學能文」，勤於政務，日三省其身，他以孝悌、仁德、慈悲要求自己，嚴格遵守佛教菩薩戒的戒律戒規，晚年更是把主要的精力用在對佛教的信奉上，但是，如其所說「知我者謂我心憂，不知我者謂我何求」，其在〈答皇太子請御講敕〉中表露的心聲告訴我們，梁武帝熱衷佛教的目的並非僅僅尋求個人的解脫，或者是逃避世事，而是心存天下，提倡仁政德教，渴望通過佛教的慈悲和菩薩的悲願能夠使眾生脫離眾苦，皆得安樂；通過把儒家之天下大治的理想社會和佛教中的佛國淨土結合起來，達到「車同軌，書同文」的美好社會，構建其既超越世間但又不離世間的人間淨土。

梁武帝即世間而建立的人間淨土，是融和儒釋道三教的理想國土而建立的，在某種程度上來說，也是後世人間佛教的先河。他不是像佛教淨土宗那樣到來世進駐極樂世界，也不是像道教那樣要在現實世界之外建立一個別有洞天的世外桃源，而是在其所在國域實踐其所設

想的人間淨土。雖然梁武帝以般若智慧洞悟到無明對神明佛性的覆障、了知到春華秋實、四時迭更的真諦，認識到客塵患累、一切皆苦，但是，他選擇的不是躲避，而是積極的直面現實的苦難，並且不斷尋求解除苦難、實踐人間淨土的方法並身體力行之。

梁武帝設想在現實社會建立一個只有幸福快樂沒有痛苦煩惱的人間淨土，具體的現實社會又是怎麼樣的呢？他是否真的實現了不動干戈而使梁朝免於敗落淪亡的宿命？現實社會之中，武帝是否實現了其理想和追求？從《梁書》史臣和《續高僧傳·寶唱傳》記載可以看出，經過招納賢人、振興文學、整修郊祀、刪治五禮、制定六律等一系列措施，蕭梁時代與魏晉南北朝其他朝代相比，達到「中大同以前，區宇寧晏」、「萬機斯理，治定功成，遠安邇肅。加以天祥地瑞，無絕歲時。征賦所及之鄉，文軌傍通之地，南超萬里，西拓五千。其中瓊財重寶，千夫百族，莫不充牣王府，蹶角闕庭。三四十年，斯為盛矣。自魏、晉以降，未或有焉」[註 22]、「時會雲雷，遠近清晏，風雨調暢，百穀年登……五十許年，江表無事」[註 23]的盛世局面，這在魏晉南北朝兵荒馬亂的時代之中很是罕見的。

但是，由於種種原因，梁武帝晚年身陷台城、餓死賊手，江南富庶之地也成了「千里絕煙、人跡罕見，白骨成聚，如丘隴焉」的荒涼之地。對此，《南史·侯景傳》記載，侯景亂梁之時，「百姓流亡、死者塗地……。千里絕煙，人跡罕見。白骨成聚，如丘隴焉」[註 24]。

針對此情此景，後世論者或歸於「（梁武帝）不能息末敦本，斲彫為樸，慕名好事，崇尚浮華，抑揚孔、墨，流連釋、老」[註 25]、或歸於佞佛誤國而勞民傷財，或歸於寵勳太過、御下太寬，或歸於治民嚴苛，或歸於忽略治術，或歸於委任群倖，或歸於疏簡刑法，那麼，梁朝何以會頃刻之間導致「滔天羯寇，承間掩襲，鷲羽流王屋，金契辱乘輿，塗炭黎元，黍離宮室」[註 26]、「自己而得，自己而喪」[註 27]？梁朝覆亡的真正原因是什麼呢？梁朝覆亡給我們留下了什麼樣的經驗和教訓？

三

我們從梁武帝〈述三教詩〉中可以看出，梁武帝受儒釋道三教思想熏陶的過程，給了梁武帝一種學識背景，更給了梁武帝一種人生智慧，通過對「周孔」、「道書」、「釋卷」的全面掌握和融會貫通，使其對世事的洞透上升到「天地齊泯、萬物齊一」的本體論高度。從儒家的仁義忠孝、為善好生，到道教的無為有為、長生不死，再到佛教的遺執去著、心行平等，中間經歷了一個不斷潛進的過程。儒家的「愛由親施」使其「性至孝」，佛教的慈悲究極之說又使其在「敬愛其親」的同時，把這種慈悲、仁愛推而廣之。「差別豈作意，深淺固物情」，天地間萬物「大椿徑億尺，小草裁云萌」，雖然大小不一，但是，對於自然造化來說，卻是「大雲降大雨，隨分各受榮」，各得其意，各遂其性。萬物適性自存，只因眾生有分別之心、執著之見，因此使眾生本所具有的神明之性障覆不顯，從而有種種貪瞋癡迷等煩

惱和隨之而來的各種果報。可見，梁武帝在此把儒家的孝敬仁愛、老莊自然無為、玄學的率性而為與佛教的「無生、平等」融貫在一起，來建構其「三教同源」的理論體系。

在梁武帝看來，「神明不滅」乃三教聖人的主旨，篤信因果、奉行孝道的武帝對此是深信不疑的。在其看來，眾生本具神明佛性，只要每個人皆去除無明，彰顯清淨本性，整個社會自然不治而化。也正因為梁武帝認為「神明不滅」，才使其形成以孝道仁德而非嚴刑酷法治理國家的政治理念，而這種政治理念在受菩薩戒之後的政治行為中更為突出。

受菩薩戒之後的梁武帝不斷地郊天祭祖、躬耕藉田、行幸寺院、捨身講法、大赦天下。我們從梁武帝對刑法的制定以及對臣下所下的詔書中可以知道，在受戒之後他也認識到禮制刑法等外在規範對治理國家的重要性、也清醒地知道不斷的大赦天下、「恩澤屢加」會「彌長奸盜」，但是，在武帝看來，外在的法律規範和約束是戕害人性、有乖儒家之仁、佛教之慈悲、道教之天道的，「民之多幸，國之不幸」。雖然他也看到了「民之多幸」之深層原因乃「國之不幸」，但如何具體地使國家從多事之秋轉而變成國泰民安，梁武帝對此主要的歸於修養個人的德行，他希望從更人性的角度治理國家，而不僅僅是嚴刑酷法：「如不優赦，非仁人之心」；因此，梁武帝在「亦知此（屢次優赦天下）之為病矣」的情況下，還是詔令臣下「凡厥愆耗逋負，起今七年十一月九日昧爽以前，在民間無問多少，言上尚書，督所未入者，皆赦除之」。[註 28]

從梁武帝整體思想、特別是〈孝思賦〉和〈答皇太子請御講赦〉可以看出，信奉佛教固然有其個人的宗教信仰因素在內，通過對佛教特別是大乘菩薩的慈悲精神的信奉，既可以修養個人德行，上求佛道，又可以感化他人，下化眾生；同時，還可以廣植福田，利樂有情。更重要的是可以使眾生脫離生死輪迴的苦海，永駐常淨我樂的涅槃福地。並且，此一福地不是建立在遙遠的彼岸世界，而是現實當下的此在世界。可以看出，使眾生永駐福地、國泰民安、天下大治才是其最關心的問題。在梁武帝看來，講經說法是可以的，但前提必須是「道行民安」。如果只知道講經說法而「廢事論道」、不憂國事的話，則與殷商之末的為政者暴虐滅國「異術同亡」，沒有什麼本質區別。

這說明梁武帝並不是沒有認識到作為一個君主的職責所在，只是他缺少了天監年間對政事雷厲風行、果敢勇決的治理手段，而是更加迷信道德修為的萬能性，更加看重個人的道德修行。雖然他也知道當時社會存在的嚴重問題（「緣邊未入，國度多乏，如是等事，恒須經計。其餘繁碎，非可具言。率土未寧，菜食者眾。兼款附相繼，賞與未周，怨望者多，懷音者少」[註 29]），但是堅信神明不滅、篤信因果報應但又深受儒家內聖外王思想影響的梁武帝，更希望藉菩薩戒的信奉和推廣能夠實現不動兵戈、「垂拱」而天下大治的美好理想。

梁武帝試圖喚醒人人共有的人性中的那一點兒「靈明」——三教之源，通過對罪人之慈悲寬宥、「為善」積福、大赦天下等行為而使罪人反觀內省，自覺向善，消除現實社會的戰亂和紛爭。他堅信通過個人道德操守的完善一定能夠實現聖賢所提倡的身修而國治、國治而

天下平的理想，在現實社會而不是在來世的彼岸建立其所追求的人間淨土。可以說，梁武帝既有憐憫、體恤天下蒼生之仁心，又有慈民愛物之仁聞。在梁武帝的內心深處，是本著菩薩的慈悲和儒家的仁德來治理國家的。他渴望通過德教和個人的人格感染，來實踐孔子所說的「上德如風，下應如草」的理想境界，使天下一片祥和，因此，梁武帝對國家的治理非但沒有訴諸刑罰，更多的是在尊重個人人格的基礎上把懲罰歸於個體主觀的自律和人本意識的覺醒；也正因此，其在對現實問題的治理過程中可以說處處以仁德為圭臬，時時以慈悲為指標。

無可否認，個人的主觀願望是美好的，其之所以不能夠使天下眾生被其恩澤、不被後世之人所效法取例，最關鍵的因素是其忽略了「法」的存在。誠如孟子所說，「徒善不足以為政，徒法不能以自行」（《孟子·離婁上》）。佛陀也曾告誡阿闍世王，跋祇國之所以「其國久安，無能侵損」，其原因在於跋祇國人「君臣和順，上下相敬」；「奉法曉忌，不違禮度」；「孝事父母，敬順師長」；「恭於宗廟，致敬鬼神」；「閨門真正，潔淨無穢」；「宗事沙門，敬持戒者，瞻視護養，未曾懈倦」。^[註 30]可見國家的治理是多種因素構成的，不是僅僅有仁心仁聞就足夠的，必須使德與法相佐佑、相輔相成，否則，都不是長治久安之策。尤其是在魏晉南北朝如此動盪的局面之中，沒有法制，僅靠親情和德行修養是無法實現天下大治局面的。同時，儒家修齊治平的內聖外王之道雖然是一種美好的設想，但是，離開法制規範，只能導致社會失範的局面。梁武帝認為，只要謹修其德，自然可以上行下化、移風易俗，但是卻在無形之中忽略了德與法應該相互制衡的規律，結果在客觀上縱容了不法之徒，使法制馳懈、刑法形同虛設：「王侯益橫，或白晝殺人於都街，或暮夜公行剽掠，有罪亡命者，匿於王家，有司不敢搜捕」，這便是梁武帝「溺於慈愛」而疏略法制、以德取代法的嚴重後果。並且，梁武帝所信奉的以德化眾的政治理念並沒有真正的達到其目的。他雖然頻繁的頒佈詔書，體察民情、憂恤民苦，但是由於牧宰的失守，下情並不能真正上達，因此在梁武帝與下層民眾之間形成了一個無法穿越的真空地帶，以致後世論者認為梁武帝「獨追徐偃之仁，使刑德委而不建」。如果說對佛教的信奉是梁朝覆亡的隱患的話，那麼梁武帝尊崇德教、忽略法治，甚至以道德修為來取代法制的懲罰的行為則是梁朝滅亡的根本原因。歷史最終證明，梁朝並非如其所想像的那樣天下大治，永遠太平，而是「江南大亂」，富庶之地重新又淪為白骨盈野的荒涼之地。

推行仁政、以德治國是儒家人士力圖實踐的理想的治國模式，但是，理想與現實之間不可避免地存在著差距。國家的治理既不可僅僅依靠法制與嚴懲，也不可僅僅依賴仁德與慈悲，必須使德與法的相互制衡，使二者處於一種動態的平衡之中，這也許是我們從梁武帝的治國理念中應該受到的最大啟發。

【註釋】

[註 1] 唐·道宣，《廣弘明集》（上海：上海古籍出版社，一九九一年）第三六五頁上。

[註 2] 洪修平，〈儒佛道三教關係與中國佛教的發展〉，《南京大學學報》（二〇〇二年）第三期，第八十四頁。

[註 3] 孫述圻，〈《六朝思想史》〉（南京：南京出版社，一九九二年十二月）第一九六頁。

[註 4] 龔顯宗，〈從秀才天子到皇帝菩薩〉，《普門學報》（二〇〇二年三月）第八期，第二三二頁。

[註 5] 潘桂明，〈《中國居士佛教史》〉（北京：中國社會科學出版社，二〇〇〇年）第一九八頁。

[註 6] 清·嚴可均輯，〈《全梁文》〉（北京：商務印書館，一九九九年）第六十三頁。

[註 7] 同 [註 6]。

[註 8] 同 [註 6]，第四十七頁。

[註 9] 孫述圻先生認為，梁武帝之「三教同源」是同源於佛，此種觀點也是學者一般的看法。論者多從爭議很大的〈敕捨道事佛〉和〈捨道事佛疏文〉兩文以及梁武帝晚年熱衷於佛的行為，認為佛教乃梁武帝最後的宗教歸向也是其所提倡的三教同源於佛的最好證明。（詳見氏著，〈《六朝思想史》〉〔南京：南京出版社，一九九二年〕第一九六頁。）

[註 10] 唐·道宣，〈《廣弘明集》〉（上海：上海古籍出版社，一九九一年）第三六五頁上。

[註 11] 黃永武主編，〈《敦煌寶藏》〉（台北：新文豐出版公司，一九八六年）第四一九頁下。

[註 12] 宋·朱熹，〈《四書章句集注》〉（北京：中華書局，一九八三年）第四頁。

[註 13] 唐·李延壽，〈《南史》〉（北京：中華書局，一九七五年）第一八九九頁。

[註 14] 詳見顏尙文，〈《梁武帝》〉（台北：東大圖書股份有限公司，一九九九年十月）第五章、第六章的相關論述。

[註 15] 同 [註 6]，第七二一頁。

[註 16] 唐·姚思廉，〈《梁書》〉（北京：中華書局，一九七三年）第三七二—三七三頁。

[註 17] 宋·司馬光奉敕編集，胡三省音註，〈《資治通鑑》〉（北京：中華書局，一九六三年）第四九〇三—四九〇四頁。

[註 18] 同 [註 16]，第十七頁。

[註 19] 同 [註 16]，第九十七頁。

[註 20] 同 [註 11]，第四一八頁下—四二〇頁上。

[註 21] 同 [註 6]，第一三三頁。

[註 22] 同 [註 16]，第九十七頁。

[註 23] 梁·慧皎等，〈《高僧傳合集·續高僧傳》〉（上海：上海古籍出版社，一九九一年）第一〇六頁下。

[註 24] 唐·李延壽，〈《南史》〉（北京：中華書局，一九七五年）第二〇〇九頁。

[註 25] 同 [註 24]，第二五一頁。

[註 26] 同 [註 16], 第九十八頁。

[註 27] 同 [註 24], 第二二六頁。

[註 28] 同 [註 16], 第八十六頁。

[註 29] 清·嚴可均輯,《全梁文·答皇太子請御講敕》(北京:商務印書館,一九九九年)第四十六頁。

[註 30] 《佛光藏·阿含藏·長阿含經·遊行經》。