

# 陶渊明道教信仰及其相关诗文思想内涵考论

詹石窗, 程敏华

(四川大学 道教与宗教文化研究所, 四川 成都 610065)

[摘要] 陶渊明非宗天师道教,但对东晋神仙道教的思想及修持之术则有一定接受。经过了比较长时间的修行体验,陶渊明最终形成了“委运任化”的生命观念。正确认识陶渊明的思想信仰情况,对于全面认识其人生道路及正确解读陶氏诗文都有重要意义。

[关键词] 陶渊明; 天师道; 神仙道教

[中图分类号] B235 [文献标志码] A [文章编号] 1001-4799(2017)01-0067-05

陶渊明与道教的关联,南朝诗人张正见在诗歌中已有言发。唐宋以来,读陶者更是众说纷纭,或云其诗“多涉仙释”<sup>[1] 233</sup>,或以其比附仙人,导引了陶渊明道教信仰研究的先路。今人陈寅恪先生据陶渊明家世以追本溯源,进而论定其在信仰上“舍释迦而宗天师”,这种看法于数十年前可谓独树一帜。然而,学术界对于陈氏的观点,至今聚讼难决,莫衷一是。而争论的要点,大抵不出天师道范畴。鉴于此,本文拟从东晋社会状况、陶渊明交游及其诗文创作等方面入手,对其道教信仰问题再作探讨,以期推进这个陶学疑难问题的解决。

## 一、陶渊明“宗天师”考辨

陈寅恪先生早在《魏书司马叡传江东民族条释证及推论》中便对江东的溪族<sup>①</sup>问题进行过考证,认为陶渊明血统属于溪族,其家世信仰则为天师道教。1945年,陈先生在《陶渊明之思想与清淡之关系》一文中,又作出“陶渊明之为人实外儒而内道,舍释迦而宗天师者也”<sup>[2] 205</sup>的推论。

陈先生认为温峤曾以“溪狗”言陶渊明曾祖陶侃,史书记载陶侃诸子多凶暴、虓勇,似善战之溪人,且晋平吴后,曾有迁徙吴境内少数民族之举,则陶侃家族为鄱阳郡溪族。陈氏对陶渊明出生溪族的推定,其解结之觚虽仍需推敲,但结论当符合事实,《晋书·陶侃传》有关其籍贯与风俗的记载可资佐证<sup>[3] 1782</sup>,唯其论陶渊明宗奉天师道教一事仍需商榷。兹举有关事实,略加说明。

关于陶渊明家世信仰问题,陈氏言:《资治通鉴》义熙六年载殷阐说何无忌引兵拒卢循天师道军队,云“循所将之众,皆三吴旧贼。始兴溪子,拳捷善斗,未易轻也”,则卢循所将始兴溪子乃为天师道徒。又言:《续搜神记》中疑为陶渊明“草创未定”本之《桃花源记》,著录晋太元间捕鱼人姓名为黄道真,具天师道教色彩,而黄氏为溪洞显姓,则溪族夙为天师道信徒。另外,陈氏又举“六朝天师道教信徒之以‘之’为名者颇多”的现象,言“陶侃后裔亦多天师道之名”,断定其家族为奉天师道教之溪族<sup>[2] 80-83</sup>。

陈先生虽孤明先发,却不免疏漏。卢循所将部众,据《晋书·卢循传》记载,为孙恩亡败后之余众,而孙恩在起事之初八郡“一时俱起”,应之者已达“数十万”<sup>[4] 2632</sup>,兵众可谓“大浪过江,泥沙俱下”,这就很难保证这支队伍都信奉天师道。此后,晋将刘牢之领兵渡钱塘江,孙恩又“虏男女二十余万口,一时逃入海”<sup>[4] 2633</sup>,

①“溪”与“奚”通,溪族即奚族。

[收稿日期] 2016-08-15

[基金项目] 国家社会科学基金重大资助项目:14ZDB118

[作者简介] 詹石窗(1954-),男,福建厦门人,四川大学道教与宗教文化研究所教授、博士生导师,哲学博士,主要从事道家道教思想研究;程敏华(1985-),女,陕西扶风人,四川大学道教与宗教文化研究所2015级博士研究生。

既然部众是靠抓捕组成,他们能否都属于天师道,这就更难说了。因此,“始兴溪子”是否均“宗天师道”,这便成为疑问。且陶渊明居于庐江,若以“始兴溪子”事推论其奉道事,实难于在空间上相吻合。

关于捕鱼人姓名为黄道真,见于《续搜神记》本《桃花源记》,亦见于《太平寰宇记》卷一百一十八引南朝齐黄闵的《武陵记》<sup>[5] 2380</sup>。今人汪绍楹据《武陵记》中有“昔有临沅黄道真”及“陶潜有《桃花源记》”之言,推断《搜神后记》本成书在陶渊明后,认为:“此渔人姓名,当因陶记附会而成。本书此处夹注,当又系后人据《武陵记》增入。”<sup>[6] 5</sup>汪氏考镜源流,论定此篇系后人附会之作,颇为精准。据此看来,以此篇来解释溪族的天师道信仰问题,即显得不靠谱了。

关于六朝人以“之”为名事,今查检道教内外文献,知其时名中带“之”字的人,信佛、信道或与之无关涉者皆有之。由此,姓名取“之”,并不能“代表其宗教信仰之意”。对此问题,胡适与杨联陞两位先生曾有讨论,认为六朝人名中的“之”字,是从单名变双名过程中有意增入的一个无意义尾声字<sup>[7] 297-303</sup>,这进一步说明姓名中有“之”字也无法作为其天师道信仰的合理证据。

从东晋天师道教特点入手考察,同样可以发现历史事实与陈先生观点相左。史称天师道在形成之初以鬼道教民,立祭酒之位以领部众,“以《老子》五千文,使都习”;重符箓祷祝,“教人叩头思过,因以符水饮之”;为道之法,同于太平道;另又“加施静室,使病者处其中思过”,请祷作三官手书,分别祷于天、地、水三官,“病者家出米五斗以为常”<sup>[8] 264</sup>。至东晋,天师道虽有发展,并逐渐深入到了上层社会,使“东土豪家及京邑贵望,并事之为弟子”<sup>[9] 2445</sup>,但在法术上基本仍以符水祈禱为主。如杜曷“受治为正一弟子”,《洞仙传》云:“曷每入静烧香,能见百姓三、五世祸福,说之了然。章书符水,应手即验。”<sup>[10] 2423</sup>再如,王氏“世事张氏五斗米道”<sup>[11] 2103</sup>,《魏书·僭晋司马叡传》载孙恩叛军来袭时,王凝之稽顙于道室“请大道出兵”,“指麾空中,若有处分”<sup>[12] 2106</sup>。《世说新语·德行》篇又载:王子敬因为病笃,而上章首过,“与郗家离婚”<sup>[13] 23</sup>。这些记载都说明,实施符箓禁厌法术与召神刺鬼仪式乃是由五斗米道演变而来的天师道的基本宗教特色,而观史籍记载,陶侃家族并无此类行为。故而,判定陶渊明宗天师道教,实在缺乏充足依据,在逻辑上无法成立。

## 二、陶渊明受神仙道教濡染考述

值得注意的是,陶渊明虽非宗天师道教,却为后世信道者所追慕。如金丹派南宗祖师白玉蟾的《橘隐记》云:“太微之宫,室宿之星,化而为柳,柳之声,柳之奥,呼黄鹂,入紫鹭,垂垂袅袅淡烟疏雨之间,其间则有五柳先生。”<sup>[14] 744</sup>其中的“五柳先生”即陶渊明,这在学界几乎人所共知。再如“全真七子”之一的刘处玄于《述怀》中云:“真崇至道,与世颠倒。归去渊明,先游蓬岛。越了轮回,仙乡无恼。”<sup>[15] 109</sup>其中“归去渊明”用的是陶渊明写《归去来兮辞》的典故。就句法而论,“归去渊明”即是“渊明归去”的倒装。归去何方呢?下文告诉我们为“仙乡”。在刘处玄心目中,陶渊明就是一个到达仙乡的人。既然能够到达仙乡,那么陶渊明肯定修炼有素,可算仙班一员了。

南宗道教与全真道为何如此赞赏陶渊明?笔者以为这与陶渊明在思想上多受神仙道教濡染有密切关系。

所谓“神仙道教”,系魏晋时期勃兴的一大道教脉系。在汉末正一盟威之道(即俗称之五斗米道,魏晋时期名为天师道)、太平道等民间道教广泛流行之际,原先颇有影响的黄老道有一派通过汲取传统文化诸多养分而逐渐演变为神仙道教,这个道教脉系既包括了以葛玄、郑隐、葛洪为代表的金丹道,也包括以魏华存、许穆、杨羲为代表的上清派等。与民间道教那种主要在下层社会活动的情况不同,神仙道教主要影响于上层社会。在方术方面,神仙道教对汉末民间道教以符水咒说为人疗病的方式相当排斥,而主要倡导并且积极进行金丹修炼和服食实践。与此同时,包括存想、胎息等诸多生命修炼法门也被神仙道教吸纳和广泛应用。在组织方式上,神仙道教相对比较自由,当时尚无出家道士与居家道士的分别,信奉神仙道教者既可娶妻生子,也可参政做官;不愿做官时,又可归隐山林。对此,葛洪在《抱朴子内篇·明本》中曾言及:“上士得道于三军,中士得道于都市,下士得道于山林。”<sup>[16] 187</sup>按葛氏说法,上士与中士、下士都属于“仙药已成,未欲升天”者,但上士与中士“虽在三军,而锋刃不能伤,虽在都市而人祸不能加”<sup>[16] 187</sup>;至于下士,何以要在山林?那是因为“未及于此”,可能受到意想不到的伤害,因此需要暂时躲避。但无论如

何,神仙道教对从政者、从文者以及退隐山林的士族皆持开放的态度。经过葛洪的理论改造后,神仙道教对上层士族社会产生巨大影响力。东晋以来,大批知识分子纷纷加入神仙道教行列,有许多隐士由于思想旨趣上的相互契合,也对神仙道教发生兴趣,其中有些人甚至成为神仙道教信徒,例如孙登就是这样一位隐居修道者<sup>①</sup>,另有董京、张忠、孟钦、任敦等人<sup>②</sup>也有与孙登类似的隐居修道生活,他们的思想倾向与所修道术基本上都出于神仙道教。陶渊明生活于这样的社会文化背景中,受到神仙道教影响,是不足为奇的。

顾名思义,神仙道教的思想特点就在于“神仙”二字。该道教脉系“坚信神仙实有、仙人可学、长生能致、方术有效”<sup>[17] 68</sup>,关于这些特点,葛洪《抱朴子内篇·论仙》中有充分资料可以证明。该篇针对当时社会存在的一些疑惑,从多个侧面阐述神仙的存在,并且指出了种种修炼成仙路径。不仅如此,葛洪还在汉代流行的《列仙传》基础上,撰写了《神仙传》。他广泛搜罗各种神仙故事,为当时的神仙道教修行者提供“范例”,从中可以看到古代神仙道教所追求的“仙境”。这一点,在陶渊明诗作里可以找到思想影响的踪迹。例如其《桃花源诗》云:

奇踪隐五百,一朝敞神界。  
淳薄既异源,旋复还幽蔽。  
借问游方士,焉测尘嚣外?  
愿言蹑轻风,高举寻吾契。

诗中一个“隐”字恰恰反映了当时社会许多知识分子归隐山林的情形,“奇踪”一语说明隐士们行踪奇特,与俗世人颇相异。至于“五百”,乃言隐士行踪隐没时间之久。下一句中的“神界”,即神仙道教追求的仙境,“一朝敞神界”表明神界突然在一天敞开、显露了出来。这种保持着纯朴风情的神仙境界与世俗显然不同,或许是难于被接纳或者为了回避干扰,于是在不久之后又幽闭隐潜起来。叙说至此,诗人发问:如何找到那种回避世俗尘嚣的美妙境地呢?答案就是“蹑轻风”,亦即飘摇上升天界。紧接着,末句又用“高举”来点染和强调上升指向,充分显示了作者追求神仙世界的理想。

再看《桃花源记》,我们也可以追寻到作者仰慕神仙道教境界的思绪。该篇记捕鱼人误入桃花源云:“山有小口,髣髴若有光,便舍船从口入。初极狭,才通人,复行数十步,豁然开朗。土地平旷,屋舍俨然,有良田、美池、桑竹之属,阡陌交通,鸡犬相闻。”此段先叙说进入桃花源胜境的路径,谓山前有一“小口”可以进入,但这个通道口很狭窄,要进入并不容易。进入之后,感觉里面虚空广大,有鸡犬人家,视之与人间无异。这些迹象显示,陶渊明心目中的桃花源,乃具有洞天仙境的特质。所谓“洞天”,即山中洞室通达于上天。神仙道教认为:求道者居于洞天修炼,进而祷告上界,方可得道成仙。东晋《道迹经》记载,洞天多在五岳及名山中。《真诰·稽神枢》篇谓,诸洞天有洞门如“小穴”,其内“日月之光既自不异”,犹有“宫室”“原阜垅偃”,与外无别。信道者经祈请得以进入。不过,也有凡人误入其中者,“人卒行出入者,都不觉是洞天之中”<sup>[18] 356-374</sup>。对比一下,可以发现《桃花源记》的故事与《真诰》等道经描述的情形颇为相似,从中不难找到其神仙道教境界传说的印记。

陶渊明受神仙道教熏陶,从其族人信仰及其交往情况也可得到旁证。东晋神仙道教注重个人修习,强调远迹人间,静隐山林。葛洪《抱朴子内篇》言:“为道者必入山林。”<sup>[16] 187</sup> 颜延之《庭诰》亦云:“为道者,盖流出于仙法,故以炼形为上……炼形之家,必就深旷。”<sup>[19] 2637</sup> 陶之叔父陶淡“好导养之术,谓仙道可祈。年十五六,便服食绝谷”,“于长沙临湘山中结庐居之,养一白鹿以自偶”<sup>[4] 2460</sup>,从弟敬远“遥遥帝乡,爰感奇心,绝粒委务,考槃山阴。淙淙悬溜,暖暖荒林,晨采上药,夕闲素琴”<sup>[20] 375</sup>。其家族这些成员,服食绝谷、隐形深林,所修之术大体上属于神仙道教。

此外,另有刘麟之,也与神仙道教关系密切。刘麟之即刘子骥,《太平御览》卷五百四引《晋中兴书》记其“好游于山泽,志在存道,常采药至名山,深入忘返”,曾见涧有石困,或说其中“皆仙方秘药,麟之欲更寻索,终不能知”<sup>[21] 2300</sup>。《晋书·刘麟之传》言其与光禄大夫南阳刘耽同族。余嘉锡先生《世说新语笺疏》引陶渊明《孟嘉传》关于刘耽与孟嘉“同在温府”之言及“渊明从父太常夔尝问”孟嘉于刘耽之事,推论“渊明

① 详见《晋书》卷九四《孙登传》,又见《世说新语》卷下《栖逸第十八》注引《魏氏春秋》。

② 以上诸人,《晋书》卷九四、九五以及《三洞珠囊》等有其传记资料。

与耿世通家,宜得识麟之”<sup>[22] 658</sup>。参照《桃花源记》中关于刘麟之闻桃源传说欲寻终而不得、不久病卒的详细信息记载,笔者以为余氏之说可信。陶渊明与陶淡为族亲,与敬远“匪但亲友,父则同生,母则同母”,“相将以道,相开以颜”<sup>[20] 376</sup>,又识得刘麟之,这也反映陶氏所濡染的主要为神仙道教。

### 三、陶渊明奉道之事考析

东晋神仙道教发展兴盛,陶渊明身处其氛围中。故而,其作品多寄托奉道意愿。如《读山海经》诗,引郭璞注文,述仙境言“亭亭凌风桂,八干共成林”,叙长生之愿言“赤泉给我饮,员丘足我粮。方与三辰游,寿考岂渠央”,表达其对神仙信仰的认同。《读山海经》其三云,“恨不及周穆,托乘一来游”,直言对仙境的期许。《祭从弟静远文》中亦云,“淙淙悬溜,暖暖荒林。晨采上药,夕闲素琴”,字里行间透露出诗人对从弟敬远隐居修道生活的欣赏态度,也寄托了他思慕神仙道教境界的情怀。

陶渊明既有长生之愿,也有修习之行。《影答形》诗言:“存生不可言,卫生每苦拙。”此处“苦拙”二字,即是其修炼体验的写照。“苦”字警示卫生践履并非易事,而是需要经过一番苦索追求方可奏效;至于“拙”字,则表明自己的修炼功夫尚不到家。虽然如此,陶渊明并没有放弃神仙道教卫生法门的修习。尤其对神仙道教的“服食”方术,陶渊明可谓情有独钟。其《九日闲居》诗序曰:“余闲居,爱重九之名,秋菊盈园,而持醪靡由,空服九华,寄怀于言。”这里所言“菊”,为草中上品。《神农本草经》称:“久服、利血气,轻身耐老,延年。”<sup>[23] 30</sup> 东晋神仙道教列其为服食仙方,《抱朴子内篇·仙药》谓:“取其(风生兽)脑以和菊花服之,尽十斤,得五百岁也。”<sup>[16] 201-202</sup> 又言:“今所在有真菊,但为少耳,率多生于水侧,缙氏山与郾县最多,仙方所谓日精、更生、周盈皆一菊,而根、茎、花、实异名,其说甚美,而近来服之者略无效,正由不得真菊也。”<sup>[16] 206</sup> 葛洪对服食菊花之方、真菊生地状貌及服食效果的详细记录,反映了神仙道教对此方的高度重视。葛洪之后,陶弘景的《真诰·稽神枢》更记载了赤水山中学道者朱孺子“服菊花及术饵”成仙之事<sup>[18] 448</sup>。陶诗云“酒能祛百虑,菊解制颓龄”,且称菊为“九华”,特别提及其爱“重九”之名。而“九”在道教信仰中为极阳之数,喻示长久。显然,陶渊明服菊,旨在求其长生,这是毋庸置疑的。

陶诗言及自身修习仙道者另有《述酒》一诗,此诗词意晦涩,后经汤汉等学者考释,其意大体明确。诗中有“王子爱清吹,日中翔河汾。朱公练九齿,闲居离世纷”两联,汤汉注曰:“王子晋好吹笙,此托言晋也。朱公者,陶也。意古别有朱公修炼之事,此特托言陶耳。”<sup>[24] 99-100</sup> 按照汤汉的解释,则陶渊明《述酒》中的朱公,实为陶渊明自况,而“练九齿”者,则隐喻长生不老术。在神仙道教中,盛行叩齿之法,旨在固肾明目。再说,“九”与“久”谐音,暗示修炼此道术可以长生久视。由此观之,陶渊明对于神仙道教服食养生之术确实进行过认真修习。

然而,必须指出,陶渊明毕竟不属于葛洪一类神仙道教的中坚人物。他虽然有服食养生实践,但有时又在诗中表达自己对神仙有无的疑惑,甚至否定神仙的存在。其思想有其相互矛盾之处,这种相互矛盾于其后期作品中体现得尤为明显。如《归去来兮辞》云:“富贵非吾愿,帝乡不可期。”此处的“帝乡”即以天帝为象征的神仙原乡,而“不可期”正映现其对修炼成仙是否可能实现的困惑。又《连雨独饮》云:“运生会归尽,终古谓之然。世间有松乔,于今定何间?”这同样表达作者对神仙有无的质疑。至《与子俨等疏》则称:“天地赋命,生必有死。自古圣贤,谁能独免?子夏有言曰:‘生死有命,富贵在天。’四友之人,亲受音旨。发斯谈者,将非穷达不可妄求,寿夭永无外请故耶?”这一段明确指出生死问题乃是天地自然禀赋,任何人也回避不了,表明陶渊明在长生与死亡之间反复思虑,最终释然。

而在此过程中,经过省思,陶渊明回到了以老子、庄子为代表之先秦道家立场。其《神释》诗云:

三皇大圣人,今复在何处?  
彭祖爱永年,欲留不得住。  
老少同一死,贤愚无复数。  
日醉或能忘,将非促龄具?  
立善常所欣,谁当为汝誉?  
甚念伤吾生,正宜委运去。  
纵浪大化中,不喜亦不惧。

应尽便须尽,无复独多虑。

此诗由三皇与彭祖等道教神仙故事追溯入手,进而联系现实人生。在“老少同一死”之严峻事实面前,陶渊明终于有了思想升华。通过对比,陶渊明表示应该听任天运、放浪大化,随顺自然,也就是“委运任化”。这样的认知与陶氏诸多诗文所表达或者寄托的长生成仙之旨显然是大异其趣的。

综上所述可知,陶渊明对神仙道教的接受是有限度的。一方面,家世影响和社会环境使陶渊明在一定时段、一定范围表现出对神仙道教某些思想和修炼法门的吸纳和实践;另一方面,陶渊明也对神仙道教怀有审视态度。因此,把陶渊明看作一个宗天师道教的文士有悖客观事实,把他看作一个虔诚的神仙道教信徒或者完全否认他与神仙道教的关系同样不妥。陶渊明所处时代相当复杂,他的生活态度、思想主张与诗文内涵也是复杂的,唯有将之回归于特定社会文化背景下予以审视考察,方能真正把握其实际情形和内在思想意蕴。从某种意义上看,文士修持仙道是魏晋时期具有时代特征的一种突出现象。陶渊明对神仙道教的接受方式和反思态度,在一定程度上代表了魏晋时期部分中下层士人相同的思想历程及行为特征。

#### [参考文献]

- [1] 北京大学北京师范大学中文系,北京大学中文系文学史教研室.陶渊明资料汇编:上[M].北京:中华书局,1962.
- [2] 陈寅恪.金明馆丛稿初编[M].上海:上海古籍出版社,1980.
- [3] 房玄龄,等.晋书:第六册[M].北京:中华书局,1974.
- [4] 房玄龄,等.晋书:第八册[M].北京:中华书局,1974.
- [5] 乐史.太平寰宇记:第五册[M].北京:中华书局,2007.
- [6] 陶潜.搜神后记[M].汪绍楹,校注.北京:中华书局,1981.
- [7] 胡适纪念馆.论学谈诗二十年:胡适杨联升往来书札[M].合肥:安徽教育出版社,2001.
- [8] 陈寿.三国志:第一册[M].陈乃乾,校点.北京:中华书局,1959.
- [9] 沈约.宋书:第八册[M].北京:中华书局,1974.
- [10] 张君房.云笈七签:第五册[M].李永晟,点校.北京:中华书局,2003.
- [11] 房玄龄,等.晋书:第七册[M].北京:中华书局,1974.
- [12] 魏收.魏书:第六册[M].北京:中华书局,1974.
- [13] 徐震堃.世说新语校笺[M].北京:中华书局,1984.
- [14] 道藏:第四册[M].北京:文物出版社,1988.
- [15] 谭处端,等.谭处端·刘处玄·王处一·赫大通·孙不二集[M].白如祥,辑校.济南:齐鲁书社,2005.
- [16] 王明.抱朴子内篇校释[M].北京:中华书局,1985.
- [17] 胡孚琛.魏晋神仙道教[M].北京:人民出版社,1989.
- [18] 吉川忠夫,麦谷邦夫.真诰校注[M].北京:中国社会科学出版社,2006.
- [19] 严可均.全上古三代秦汉三国六朝文:第三册[M].北京:中华书局,1958.
- [20] 袁行霈.陶渊明集笺注[M].北京:中华书局,2011.
- [21] 李昉,等.太平御览:第三册[M].北京:中华书局,1960.
- [22] 余嘉锡.世说新语笺疏[M].北京:中华书局,1983.
- [23] 顾观光.神农本草经[M].杨鹏举,校注.北京:学苑出版社,2007.
- [24] 陶潜.宋刊陶靖节诗[M].汤汉,注.福州:福建人民出版社,2008.

[责任编辑:黄文红]