

## 陶渊明对佛教的态度

顾 农

**内容提要** 《莲社高贤传》所载陶渊明与高僧慧远法师等人结莲社一事虽与事实不符,但从中仍可反映出渊明对佛教态度的“通性之真实”。他不赞成放弃世俗生活的乐趣入山念佛坐禅,但并不排斥佛教的许多精义。他追求生活与心灵的自由自在,与后来的禅宗旨旨颇切合。由此观之,他的思想境界比慧远法师等人要高明得多。

陶渊明生当佛教颇盛的晋、宋之际,其故乡浔阳在庐山脚下,而庐山正是一代高僧慧远(334—416)的住锡之地。渊明对佛教的态度十分引人注目。《莲社高贤传》云:

(渊明)常往来庐山,使一门生二儿舁篮舆以行。时远法师与诸贤结莲社,以书招渊明,渊明知“若许饮则往”,许之,遂造焉;忽攒眉而去。

据此可知渊明对佛教对慧远并不决然反对,但保持着相当大的距离。此外又有慧远送渊明及道士陆修静,步出虎溪,三人大笑而别的故事流传,也表明了类似的倾向。

陆修静(406—477)年辈较晚,他上庐山在慧远、渊明去世以后多年,无从相与大笑,此事近来论陶者多不屑提及;而结莲社、招渊明一事仍然脍炙人口,其实此事是否信史,亦复很成问题。莲社一般认为是以慧远为中心的佛教外围组织,其成立以刘遗民(程之)等人依慧远游止并立誓信仰佛教净土理想为标志。按诸人立誓确有其事,而是否明确结社则颇难言,梁释慧皎《高僧传》卷六《释慧远传》云:

(慧远)率众行道,昏晓不绝,释迦余化,于斯复兴。既而谨律息心之士,绝尘清信之宾,并不期而至,望风遥集。彭城

刘遗民、豫章雷次宗、雁门周续之、新蔡毕颖之、南阳宗炳、张莱民、张季硕等,并弃世遗荣,依(慧)远游止。远乃于精舍无量寿像前建斋立誓,共期西方,乃令刘遗民著其文曰……

这里并未提到结社,而《莲社高贤传·慧远传》说:“太元六年(381)至浔阳,见庐山闲旷,可以息心,乃立精舍……(太守桓伊)大感激,乃为建制,名其殿曰‘神运’,以在永师舍东,故曰‘东林’,时太元十一年(386)也……既而谨律息心之士,绝尘清信之宾,不期而至者慧永、慧持、道生、昙顺、僧睿、昙恒、道昺、昙说、道敬、佛驮邪舍、佛驮跋陀罗、名儒刘程之、张野、周续之、张铨、宗炳、雷次宗等结社念佛,世号‘十八贤’。复率众至百二十三人,同修净土之业,造西方三圣像,建斋立誓,令刘遗民著发愿文。”这里一则明确提到结社念佛,一则又提出一个“十八贤”的名目。查十八贤中颇有些很晚才上庐山的人,故近人或谓《慧远传》言十八贤结社念佛,大概是终言其事,十八贤中本有后来的,以后人们以全体社员中行谊较高的为“十八贤”云云。关于莲社结社的时间,这份传中未提到,而前传曾全文引用刘遗民执笔的誓文,开头便提到时间是“岁在摄提格七月戊辰朔二十八日乙未”,

“摄提格”指寅年，旧说谓此寅年当指太元十五年庚寅(390)，按该年渊明才26岁，还是个并不知名的小人物，慧远和尚专门写信给他招他人社念佛，可能性恐怕是非常之小的。

著名佛教史专家汤用彤先生根本否认有所谓“莲社”，他指出这乃是中唐以后“妄人杂取旧史采摭无稽传说而成，至陈舜俞(《庐山记》)、志磐(《佛祖统记》)为之修正，采用旧史，《十八高贤传》(按即《莲社高贤传》)中，当已加入可靠之材料”<sup>①</sup>，形成一个真伪杂糅而根本说来仍属“伪妄”的文本，不足以成为研究历史的依据。具体说到陶渊明，汤先生认为“陶靖节与慧远先后同时，但靖节诗有赠刘遗民、周续之篇什，而毫不及远公。即匡山诸寺及僧人，亦不齿及。则其与远公过从、送出虎溪之故事，殊难信也”<sup>②</sup>。这样就从根本上否定了慧远书招渊明入社以及虎溪三笑一类故事的可信性。

可是尽管如此，《莲社高贤传》中关于慧远与渊明关系的故事仍然是有意义并且值得深思的。这是因为尽管“莲社”很可能查无实据，但刘遗民、周续之等人依慧远游止并立誓修净土业则确有其事，而刘、周二人与渊明又确有交往，由此我们可以间接推知渊明对慧远、对佛教的态度。并由此进而重新思考渊明其人的特色。“攒眉而去”的故事至少可以启发我们关注这一问题，并已提供了一个形象性的思考提纲。

陈寅恪先生在《唐代政治史述论稿》中曾经就文史研究提出过一个很有兴味的方法论问题。他说有若干具体事件或细节并不真实的记载仍然具有史料价值，例如《剧谈录》中关于元稹与李贺关系的那段记载，情节显然并不可靠，“《剧谈录》所记多疏误，自不待论。但据此故事之造成，可推知当时社会重进士轻明经之情状。故以通性之真实言之，仍不失为珍贵之社会史料也。”陈先生本人以及稍后的史学家田余庆先生等运用这一类虽无

具体之真实而有“通性之真实”的史料分析历史问题，迭见精采，益人神智。文学史家特别是考据家可以从中得到很深的启示。据我看来，“虎溪三笑”其事虽为妄传，而恰恰表明了中国古人喜欢搞诸教合流殊途同归那种大杂烩；至于应招而往莲社、终于“攒眉而去”的渊明，也是有若干“通性之真实”的。

刘遗民执笔的誓文作于“岁在摄提格，七月戊辰朔，二十八日乙未”，依慧远、刘遗民等人之生平计之，可能的寅年有二，即太元十五年庚寅(390)或元兴元年壬寅(402)，考虑到太元十五年虽为寅年，而七月朔乃丁亥，元兴元年七月朔恰为戊辰，所以可确定为元兴元年(402)。参与这次集会的宗炳，《宋书》本传记他元嘉二十年(443)卒，年69，然则他太元十五年仅16岁，过于年轻，恐难与会，尤难称为“高贤”，到元兴元年他已28岁，参与集会立誓，比较合于情理。

刘遗民(程之)曾任柴桑令，与渊明是朋友，他们二人加上周续之，合称“浔阳三隐”<sup>③</sup>。慧远通过刘遗民或刘遗民主动邀请渊明与会，都是有可能的。但渊明终于拒绝了。能说明此中缘由最直接的材料也许是渊明的诗《和刘柴桑》：

山泽久见招，胡事乃踟躇？  
直为亲旧故，未忍言索居。  
良辰入奇怀，挈杖还西庐。  
荒塗无归人，时时见废墟。  
芳茝已就治，新畴复应畲。  
谷风转凄薄，春醪解饥劬。  
弱女虽非男，聊情良胜无。  
栖栖世中事，岁月共相疏。  
耕织称其用，过此奚所须。  
去去百年外，身名同翳如。

从诗的题目看去，刘遗民曾以诗招渊明入山修行，渊明以此诗答之。清人温汝能说“时遗民招渊明庐山结白莲社，渊明雅不欲预名社列，但时复往来庐阜间，故诗中起数语云

云“《陶诗汇评》卷二)。结为莲社或曰白莲社未必有其事,招渊明去离群索居潜心修道是事实。刘遗民遁入庐山是受了慧远的影响,入山后慧远又进一步施加影响,给他写过一封著名的信,即收入《广弘明集》卷二十七的《与隐士刘遗民等书》,书前介绍其背景材料道:“彭城刘遗民以晋太元中除宜昌、柴桑二县令,值庐山灵邃,足以往而不返,遇沙门释慧远,可以服膺。丁母忧去职,遂有终焉之志。于西林涧北别立禅坊,养志闲处,安贫不营货利。是时闲退之士轻举而集者若宗炳、张野、周续之、雷次宗之徒咸在会焉。遗民与群贤游处,研精玄理,以此永日。”慧远给他们写信,主要内容是希望他们不要满足于当一般的隐士,不应限于一般化地研究佛理,那样只能“徒积怀远之兴,而乏因藉之资”,不能落到实处,慧远要求他们“简绝常务,专心空门”,笃信净土理想,一味念佛坐禅,如此才能“津寄之情笃,来生之计深”。据信后短文介绍,此后刘遗民等坚决按慧远的指示办,“专念禅坐”,“始涉半年,定中见佛,行路遇像”,收到立竿见影的效果云。刘遗民要把陶渊明也拉到这一伙当中来。

慧远是一位佛学大师,其重要的理论见解之一是,笃信人皆有佛性,佛性不灭;但人生是有限的,生死报效必不能免,这是一个巨大的痛苦,而解救的办法却很简单易行,这就是一心念佛,坐禅,如能长期坚持,则活着可以充满智慧,死后则往生西方净土(弥勒净土),获得幸福。他倡导的修行方法“功高易进”(慧远《念佛三昧诗集序》,《广弘明集》卷三十),在当时和此后都产生过很大的影响。

慧远的这一套理论很有些中国特色,与印度佛教的原意有很大的不同,较之他的师父释道安(312—385)也有很大的发展,所以后来佛教“净土宗”径推慧远为开宗立派的祖师。印度佛教的基本精神本来是出世的,佛教徒所追求的“涅槃”乃是一种不生不死、超

越轮回的永恒境界,与尘世的幸福无关;而慧远考虑到中国民众的文化心理,因此特别强调“三世果报”,以现世的苦修追求来世的幸福,而来世之人仍为现世之人,所以这种理论貌似出世而实乃入世,只不过把尘世的幸福推到一个人的死后去罢了。他所说的“净土”正是中国民众早已向往的“乐土”。这一套很容易为中国人包括士大夫所接受。刘遗民等人就全盘接受了他的净土理想以及达到此种理想境界的修行手段,他在誓愿文中以极虔诚的态度大讲所谓“三世之传”、“善恶之报”,而落脚处则在“登神界”(即升入西方净土,并强调要加强互助,“先进”者帮助“后升”者,共享来世之福。他们离群索居,坐禅念佛,所追求的无非是一种遥远的功利目的,深刻地反映了乱世人心的某种隐秘。刘遗民招渊明入伙,无非是要增添其声势,扩大其队伍,大家共升净土。

渊明的回答非常微妙而且幽默。他说自己不能离开“亲旧”去入山修行,他又说在家可以喝酒,尽管是劣质酒(“弱女”),总比没有酒喝要好得多——渊明更看重现世的世俗的幸福,那么来世怎么安顿?西方净土岂不是个极理想的所在?渊明说“去去百年外,身名同翳如”,来世虚无缥缈,最好不要去管它。这首诗貌似信口道来,谈谈家常,实际上却非常清晰地划明了自己与佛教净土宗的界线。他之所以不肯应刘遗民及其背后的远法师之招,看来是有思想基础的,有深刻原因的。陶渊明当然不是一个现代意义上的思想家,他没有什么严整的思想体系,但渊明和中国古代那些第一流的大作家一样,确实是一个非常有思想的人,而且自有其相对完整的一套<sup>④</sup>。朱光潜先生认为“渊明读书大抵采兴趣主义,我们不能把他看成一个有系统的专门学者……把渊明看成有意地建立或皈依一个系统并然壁垒森严的哲学或宗教思想,像一个谨守绳墨的教徒,未免是‘求甚解’”<sup>⑤</sup>。

这样看当然有道理,但我们同时也应当看到渊明同那些略无定见随波逐流的普通文人不同,我们万不可凭他的一两句自述看轻了这位貌似旷达写诗也似乎非常随便的大诗人。

渊明还有一首《酬刘柴桑》,大写现实生活的乐趣,甚至露骨地鼓吹及时行乐,其潜台词同样是同刘遗民等人离群索居躲在庐山里大做其净土迷梦唱对台戏——

穷居寡人用,时忘四运用。

闲庭多落叶,慨然已知秋。

新葵郁北牖,嘉穗养南畴。

今我不为乐,知有来岁否?

命室携童弱,良日发远游。

老婆(室)孩子(童弱)、耕种旅游,这些尘世中普通人的生活乐趣,渊明看得很重,乐此不疲。“及时行乐,固是陶公素怀”(邱嘉惠《东山草堂陶诗笺》卷二)。渊明的及时行乐与汉末至西晋贵族们追求奢侈豪华放荡的乐趣亦复不同,他更看重的恰如张湛所说的“心夷体闲”(《列子·汤问》注),自由自在,自得其乐,生活情趣相当平民化,在中国历史上有着长久的生命力。出家人的枯寂生活,一般的士大夫是受不了的。中国多有居士,多有乐于同和尚交往的文人,而少有毅然出家者,其心理状态,陶渊明致刘遗民的两首诗其实已经讲得很分明:他们决不肯以舍弃尘世乐趣的高昂代价去换取无从确证的幸福的来世。

然而值得注意的是,尽管陶渊明并不相信什么“净土”,也不肯应刘遗民之招,但我们却不能据此就得出渊明与佛教彻底绝缘的断然结论。事情远没有这样简单干脆。

渊明肯两次写诗给刘遗民,他对虔诚的宗教徒态度是友好的,诗中没有发表任何直接否定佛教的言论,没有任何讽刺色彩,只是平和地自述其生活情趣,对于刘遗民那种异于己的信仰和情趣,渊明颇有肚包容的雅量。这与《莲社高贤传》中说他在“许饮”的前提下同意入社而终于“攒眉而去”的故事,在

基调上是一致的。要求以“许饮”为前提正是坚持他所看重的世俗的乐趣,皱眉而去表明他终于不能同意净土宗的教义,但他也并不拒人于千里之外,并不是没有任何通融的余地——他可以充当佛教徒的朋友,只是对于人伙一事敬谢不敏罢了。故事的情节虽难以作为信史,所反映的情绪却很真实,很像陶渊明的作为。

这种情形从根本上来说,是因为中国古代特别是中古时代的文人具有非常宽广的文化容忍量,他们能够容忍、欣赏以至于接受许多异质文化、异量之美,具体一点说,渊明虽未必赞成念佛坐禅,但他对佛教的某些教义某些思想是可以认同的,即如来世之说,渊明就并不彻底否认,尽管他最重视的乃是现在。他在著名的诗篇《乞食》的末尾说:“感子漂母意,愧我非韩才。衔戢知何谢,冥报以相贻”,这里就显然以佛教思想为其背景。在一般情况下渊明认为人死即一了百了,没有什么来世,“去去百年外,身名同翳如”(《和刘柴桑》),“千秋万岁后,谁知荣与辱”,“死去何足道,托体同山阿”(《挽歌诗》),但这时因为实在感激施与者,他就要说到“冥报”了。

又如佛教所讲的“本无”,即世界和人心都是虚幻的,渊明也相当认可。按道安、慧远师徒都讲大乘般若学,他们立义均以“本无”(或曰“性空”)为宗,与玄学贵无派的主张非常接近,汤用彤先生指出,道安认为“常静之极,即谓之空,空则无名无著,两忘玄莫,隤然无主……凡此常静之谈,似有会于当时之玄学,融会佛书与《老》、《庄》、《周易》,实当时之风气,道安般若学说似仍未脱此习气也”<sup>⑦</sup>;他又说:“慧远固亦不脱两晋佛教之风习,于三玄更称擅长,《僧传》称少时博综六艺,尤善《庄》《老》……故远公虽于佛教独立之精神,多所扶持,而其谈理之依傍玄学,犹袭当时之好尚也”<sup>⑧</sup>。而渊明对于玄学恰有很深的体悟,当时佛既通于玄,则他正可以由玄而接受

佛,特别是佛学中那些纯理论部分;他只是对佛教中那些较低层面的东西,如念佛坐禅之类不感兴趣。此后中国高级知识分子对佛教多半取此种态度;对佛学中思辨的精致的形而上的部分感兴趣,对佛教的那些低级的粗俗的仪轨和迷信不以为然——那些东西只宜用于对付芸芸众生。然而任何宗教总有它的后一个层面,否则就会脱离群众,从而取消自己。世界上没有专供精英分子享用的宗教。

唯其如此,渊明诗中那些玄学色彩十分浓厚的诗句,与佛教理论颇可以相通,如果读者是佛教徒,简直可以直接引为同志:

人生似幻化,终当归空无。

——《归田园居》其四

吾生梦幻间,何事绝尘羈。

——《饮酒》其八

如此等等,确乎近于和尚的口吻。清人查初白评“人生”二句云:“先生精于释理,但不入社耳”(《初白庵诗评》卷上),颇能一语中的,又《形影神》诗中之“神释”部分说:

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。

这固然是渊明对人生的深切体悟,是他本人“无可奈何之归宿处”(马璞《陶诗本义》卷二),而与大乘佛学也正可以相通,前人每释此诸句为“释氏所谓断常见”<sup>⑧</sup>,是有道理的。此后的禅宗,几多公案语录,说来说去,都没有这几句诗说得透彻。

不仅在诗歌创作中,就是在生活实践中,陶渊明也有很浓的禅宗气,殆所谓“孤明先发”。传记材料中反复说到他“不解音律,而蓄素琴一张,每酒适,辄抚弄以寄其意”(萧统《陶渊明传》);他那张琴“弦徽不具,每朋酒之会,则抚而和之,曰‘但识琴中趣,何劳弦上声!’”(《晋书·隐逸传》)。禅机十足。慧远、刘遗民等人那样看重渊明,殷勤约他入伙,确有限力,他们之间确有可以相通之处——可

惜远公师徒生活的年代太早,还不懂得后来禅宗不念佛、不坐禅、不守戒律、呵佛骂祖,一味讲“顿悟”,讲“饥来吃饭,困来即眠”就是修行用功(《景德传灯录》卷六)那一套,仍执着于念佛坐禅等琐屑细节,难怪故事中的渊明要“攒眉而去”。按后来的规矩,渊明该给刘遗民当头棒喝,一棍子把他打得大彻大悟。其实,渊明写给刘遗民的那两首诗,与后来禅宗大师们回答门徒的那些言辞,方向是一致的:有了自由自在的生活和心灵,就已经成佛了,管他什么来世,什么净土!渊明终于没有上庐山修行,而他的思想境界比山上的慧远、刘遗民之流反而要高明得多。“攒眉而去”者,不屑与钝根汉为伍也。

渊明对慧远师徒持基本否定而又居高临下富有弹性的态度,除了他本人世界观、人生观方面的深刻原因之外,可能还有一个值得考虑的外在因素,即他大体上和他的老上级桓玄保持一致。

刘遗民等人集会立誓的元兴元年(402),恰恰是桓玄极其活跃、登上他事业巅峰的一年。我们知道先前渊明曾一度仕于桓玄,具体职务不可考<sup>⑩</sup>,但所执行的任务都很重要。隆安五年(401)冬渊明因母丧暂时退出政坛,回到老家,但他在精神上与桓玄仍保持着密切的联系<sup>⑪</sup>。第二年即元兴元年(402)桓玄在政治、军事、文化诸方面都有大的动作,当年他传檄讨伐司马元显,沿江东下,一度驻师浔阳,稍后更一举攻入京师,实际上夺取了中央政权,一时间很有些新兴的气象,《晋书·桓玄传》称为“及玄初至(京师)也,黜凡佞,擢贤俊,君子之道粗备,京师欣然”,但终因种种原因,很快就垮了台。这里我们应特别关注的是桓玄与慧远的关系。慧远住锡于庐山,一时影响极大,而桓玄是长江中游最大的实力派,稍后又入据中枢,他对慧远对佛教十分关注,且曾与慧远反复论难,这一情况应是我们理解渊明对佛教、对慧远态度的重要背景

材料。

桓玄对慧远个人修养之高颇表敬意,但他基本上是反对佛教的,特别反对出家的和尚不服从政治权威,不致敬王者,并主张裁减和尚的人数,只保留少数有学问的高僧。其间他与慧远颇有书信往来,反复论辩,桓玄、慧远双方的信函、文章以及桓玄所主持之专题辩论的有关文件,俱载于《弘明集》(卷五、卷十二),唯编次比较混乱,最好是按时间顺序排列,那样就可以看得更清楚些。慧远强调念佛,以为如此即可超生于西方净土,桓玄则认为人之生死出于自然大化,念佛是无谓的,桓玄致慧远之劝罢道书云——

夫至远缅邈,佛理幽深,岂是悠悠常徒所能习求。沙门去弃六亲之情,毁其形骸,口绝滋味,披帽带索,山栖枕石,永乖世务,百代之中庶或有一仿佛之间。今世道士虽外毁仪容,而心过俗人,所谓道俗之际可谓学步邯郸、匍匐而归。先圣有言,未知生,焉知死。而今一生之中,困苦形神,方求冥冥黄泉下福,皆是管见,未体大化。迷而知反,去道不远,可不三思!运不居人,忽焉将老,可复追哉。聊赠至言,幸而纳之。

这里桓玄以一副精神贵族居高临下的姿态批评一般佛教徒根本未能悟道,这与渊明的态度是十分相似的。桓玄指责“今世道士(指和

尚,当时词义如此)”“未体大化”,而渊明《形影神》诗中则正面强调“纵浪大化中”,亦可谓遥相呼应,合则符契。桓玄固然是一个后来终于失败的军阀、篡权者,但其人同时也是一位思想精英、一位高级士族的代表,渊明跟他的关系非比寻常。如果我们不单以成败论人,则研究渊明与桓玄思想上的联系,实在是一个很有兴味的课题。详细的讨论请俟诸异日。

[注]

①②③《汉魏两晋南北朝佛教史》上册,中华书局1955年版,第367、370—371、360页。

④萧统《陶渊明传》:“时周续之入庐山,事释慧远,彭城刘遗民亦遁迹匡山,渊明又不应征命,谓之得阳三隐。”

⑤详见拙作《陶渊明的人生哲学》,《东北师大学报》1991年第4期。

⑥《诗论·陶渊明》,《朱光潜全集》第三卷,安徽教育出版社1987年版,第253—254页。

⑦可以对比一下渊明与周续之有关的那首“语语讽刺”(黄文焕《陶诗析义》卷二)的《示周续之祖企谢景夷三郎》。当“得阳三隐”之一的周续之忽然走出庐山应官方之请去讲《礼》的时候,陶诗的语调便空前尖刻起来。较之佛与非佛,渊明更看重区分“隐”之真伪。

⑧《贵无之学(下)——道安和张湛》,《理学·佛学·玄学》,北京大学出版社1991年版,第302—303页。

⑨叶梦得《玉涧杂书》。又周密《齐东野语》卷九亦持此说。

⑩详见朱自清先生《陶渊明年谱中之问题》第五部分。

⑪详见拙作《陶渊明与晋宋朝政》,《江苏文史研究》1996年第1期。

(责任编辑 方晓明)