

慧遠大師早期生平尋蹤

曹虹

南京大學中文系教授

在中國古人的意識中，鳳凰的不凡往往在於其「能通天祉，應地靈，律五音，覽九德」（《韓詩外傳》卷八）。這種靈鳥正概括地象徵著人之英傑的素質。其中「應地靈」之說涉及人才與地緣條件的關係，古來更有「地靈人傑」的表述。提起東晉高僧釋慧遠的名字，人們通常首先會想到其人格與事業最終成就之地——廬山。廬山與慧遠的相遭，恰如「鳳凰之性，非梧桐不止」一般，幾乎成了人地交美的最佳範例。不過，作為慧遠的誕生地，雁門這個在秦朝最早立郡縣制時就已如此命名的古郡，也因慧遠與它的親緣而增添出一抹令人神往的人文光彩。不知是出於對人傑的愛重，還是出於對地靈的感念，後人也頗能記取慧遠與雁門的自然聯繫^[註 1]，因而在相關的詩中有所謂「雁門僧」或「樓煩大師」之稱。如唐代白居易詠道：「不覺定中微念起，明朝更問雁門師。」（〈正月十五日夜東林寺學禪偶懷藍田楊主簿因呈智禪師〉）北宋·釋懷悟〈廬山白蓮社〉詩曰：「晉室陵遲帝紀侵，群英晦迹匡山陰，樓煩大士塵塵尾，十七高賢爭扣几。」從雁門起步的他，經歷了遊學許洛時期，從而展開了不尋常的求學與勵志的人生方向。

一、時代與家世

慧遠（三三四—四一六），俗姓賈，雁門樓煩（今山西省崞縣東）人。在他降生於世之前十七年，統一的西晉王朝已消失，進入東晉十六國時期。這種離析動蕩的勢態釀自西晉惠帝時的八王之亂，皇族骨肉相殘，朝政乖戾，胡羯乘虛而起，遂導致永嘉及建興之禍，中國北方陷於嚴重的戰亂頻仍、天人交怨之中。據《晉書》卷二十六〈食貨志〉記載：

及惠帝之後，政教陵夷，至於永嘉，喪亂彌甚。雍州以東，人多饑乏，更相鬻賣，奔迸流移，不可勝數。幽、并、司、冀、秦、雍六州大蝗，草木及牛馬毛皆盡。又大疾疫，兼以饑饉，百姓又為寇賊所殺，流尸滿河，白骨蔽野。

慧遠的故鄉屬於并州，可以想見在他的父祖輩曾多麼無奈地遭遇到如此慘劇的天災人禍。

由於北方割據政權的爭鬥頻繁，王國興替又多採用殘暴的手段，歌舞昇平之世似乎一去不返。慧遠出身之前五年，以襄國（河北刑台附近）為都的羯人石勒政權，經過十年的經略，摧陷了匈奴劉曜遷都於長安的前趙政權，取而代之，成為後趙政權。慧遠出身之年，又逢後趙發生內部變亂，石勒死於此年，其侄石虎弑其子而自立，並遷都於鄴。在戰亂頻仍的年代，雁門因其南北交通要塞的地理位置，難免經受更多的戰爭腥風。洪亮吉《十六國疆域志》卷二并州雁門郡條曰：

雁門郡，秦置。《晉書》石勒趙王七年（三二五），北羌王盆句除附於劉曜，勒將石他自雁門出上郡襲之。建武五年（三三九），石虎使征北張舉自雁門討索頭郁菊克之。
[註 2]

這兩件頗有規模的戰事，一在慧遠出生前九年，一在他六歲時，多少可以說明他出生前後某種地域性的和時代性的氛圍。

由於中原大批知識人口流失、戰亂不絕以及胡族統治者在文化上的滯後等原因，不可避免地導致原有文化秩序的紊亂。但少數民族貴族若欲實現立足中原的願望，不能不在某種程度上任用漢族士人，並利用漢族傳統禮制。在石虎統治時期，據《晉書》卷一〇六〈石季龍載記上〉，建武五年（三三九），「下書令諸郡國立《五經》博士」，「復置國子博士、助教」。又於建武九年（三四三）「遣國子博士詣洛陽寫石經，校中經於秘書。國子祭酒聶熊注《穀梁春秋》，列於學官」，由此可見石虎「雖昏虐無道，而頗慕經學」。這兩項尊信經學的舉措，分別發生在慧遠六歲與十歲時。當政者的這些策略行爲，對儒學地位的恢復，應該是有社會性的效應的，尤其是對官宦之家而言，帶來了繼續以儒教傳家的某種希望。

據張野《遠法師銘》，慧遠的家庭「世爲冠族」[註 3]。由此可知是世代相續的士族。雁門一地，必不乏這樣的知識官宦之族。從《晉書·儒林傳》看，其中所載的范隆即為雁門人，據說他「好學修謹」、「博通經籍」，西晉亂後依於劉淵，任大鴻臚，封公，死於劉聰（三一〇—三一七在位）之世，贈太師。這種學優而仕的出路，應是當地一般冠族對子弟的共同

期待。關於慧遠的家境與社會地位，許理和（E. Zürcher）指出屬於貧寒之士，因為在他的傳記資料中有買不起臘燭之事，並據王伊同《五朝門第》，指出出自雁門的賈氏單弱，出自平原（山東）的賈氏為望族[註 4]。塚本善隆從《出三藏記集》、《高僧傳》等有關傳記資料中無慧遠父祖或近親官職記載，推測這一家族為寒門儒士，至少在他出生之際，絕非富裕榮顯的鄉豪[註 5]。這些推論頗為言之有理。

慧遠出生之年，相當於東晉成帝咸和六年。這一年東晉重要的政治學術人物王導五十九歲，庾亮四十六歲，謝安十五歲；佛教界著名高僧道安二十三歲，支遁二十一歲，而鳩摩羅什將在十年後降生。為了從更廣的意義上對這個時代的文化背景有所實感，這一年發生在江左的兩件事值得一提。《世說新語·容止篇》載：「庾太尉在武昌，秋夜氣佳景清，使吏殷浩、王胡之之徒登南樓理詠。音調始適，聞函道中有屐聲甚厲，定是庾公。俄而率左右十許人步來，諸賢欲起避之，公徐云：『諸君少住，老子於此處興復不淺。』因便據胡床，與諸人詠譔，竟坐甚得任樂。」庾亮此時遷都督江、荆、豫、益、梁、雍六州諸軍事，領江、荆、豫三州刺史，進號征西將軍，鎮武昌。他與殷浩、王胡之等人在一嘯一詠之中，頗能反映出玄學的人生意趣和審美情調。有趣的是，當他們「以玄對山水」時，他們的坐具是「胡床」[註 6]。這個小小的細節，反映出東漢後期以來已開始顯著起來的文化上的開放特徵。佛教的傳入，也強化著這一特徵。無論自覺或不自覺，隨著多種文化的接觸，文化融和過程中的問題將更多地提到這個時代的人們的面前。

另一件事仍與鎮武昌的庾亮有關。《世說新語·尤悔篇》「庾公欲起周子南」條劉孝標註引〈尋陽記〉曰：

周邵字子南，與南陽翟湯隱於尋陽廬山。庾亮臨江州，聞翟、周之風，束帶躡履而詣焉。聞庾至，轉避之。亮後密往，值邵彈鳥於林，因前與語。還，便云：「此人可起。」即拔為鎮蠻護軍、西陽太守。

被庾亮尋訪的周邵與翟湯，隱居於廬山。可見廬山對隱者的吸引力。數十年後，慧遠也隱迹廬山，並且受到握有政柄者的尋訪。然而就慧遠誕生之際來看，遠在北方的雁門賈氏家族怎能料到他與廬山的今世之緣呢？

與慧遠的家世記載一樣，關於其少年時代的資料也過於簡略，在釋僧祐《出三藏記集》卷十五及釋慧皎《高僧傳》卷六本傳只有如下數語：

弱而好書，珪璋秀發。年十三[註 7]，隨舅令狐氏，遊學許洛。故少為諸生，博綜六經，尤善《老》、《莊》[註 8]，性度弘偉，風鑒朗拔，雖宿儒英達，莫不服其深致。

作為一位好學聰穎的子弟，能否為這個家族帶來新的希望，看來教育條件是相當關鍵的。家族中的長輩為造就其官紳的必備修養，應該是到了全力以赴的程度，由舅父令狐氏帶他離開偏處山區的家鄉，前往通都大邑成就學業。對於一個十二三歲的少年來說，這時的辭親遠遊，還不能說就是十分自覺的生命追求，不過，傳統的家風以及長輩的期待，都可能對他學習儒家經典產生一種本能般的策勵作用。

曹仕邦對中國沙門出家前已習外學之各種機緣，據史料歸納為四種：一、童稚之年已受教育的沙門，二、出家前父授儒學的沙門，三、出家前屬諸生或儒生身分的沙門，四、出家前家道中落而自修儒學的沙門[註 9]。慧遠就屬於第三種。由於這種機緣，他潛心於儒家經典，獲得了「博綜六經」的學養。六經又稱六藝，指儒家六部經書，由於《樂經》漢以來失傳，所以又可稱五經，即《詩》、《書》、《禮》、《易》、《春秋》。司馬遷《史記》卷一二六〈滑稽列傳〉載：「孔子曰：『六藝於治一也，《禮》以節人，《樂》以發和，《書》以道事，《詩》以達意，《易》以神化，《春秋》以義。』」司馬談《論六家要旨》曰：「儒者以六藝為法。」（《史記·太史公自序》）儒家經書是治理現實世界的指南，所以慧遠稱之為「世典」。他後來在〈與隱士劉遺民等書〉中加以回憶說：「每尋疇昔，遊心世典，以為當年之華苑也。」[註 10]所謂「當年」，意即有生之年。陶淵明〈庚子歲五月中從都還阻風於規林二首〉之二有「當年詎有幾」之句，又其〈癸卯歲始春懷古田舍二首〉之一有「當年竟未踐」之句，用法相同。慧遠早年視儒家經典為「當年之華苑」，也就是綻放生命之花的依託、實現人生價值的歸宿。這種早期的學習熱情，其實蘊蓄著與亦官亦儒之家世的情感紐結。慧遠歸心佛門後，遂勘破人生的虛榮，他說：「一世之榮，劇若電光。」[註 11]從極為樸素的意義上說，慧遠早年曾有過的對「一世之榮」的期待，原本也是他與家世和家族的一種情感聯繫方式，這曾經既意味著家族對子弟的賜予，又意味著子弟對家族的回報。

二、早年的儒道修養

慧遠在許洛的官學中研習中國傳統學問，不久即以卓異的才智和學養而享譽於知識名流中間，以至「雖宿儒英達，莫不服其深致」。

在慧遠的學養結構中，早期「博綜六經、尤善《老》、《莊》」的階段，對於他此後思想歷程和生命方向的進一步展開，其意義不可忽略。

許洛地區既留存著東漢經學的流風餘韻，同時又是魏晉玄學的發源中心，雖然幾經戰亂摧殘，仍具某種儒道兼修的地緣條件。慧遠在儒學上的修養，有其值得注意的個人特色，首先是「博綜六經」。這種「博綜」型的學問風格，不同於專習一經者，有利於確立對學術全盤瞭解的姿態，克服固陋之蔽，但也可能難免某種「漫羨」之失[註 12]。關於慧遠對佛教理解所呈現的駁雜性，福永光司指出：「從慧遠的文集來看，既可見對《智度論》（般若）的關心，又有對禪的關心，還有對律、念佛、阿毘曇的關心，然而所有這些呈現為以雜多的形態下平行地接受與理解。」[註 13]如果這一判斷是準確的話，那麼他基於雜多的知識而構成的佛學系統，在「遊心世典」時似已開始顯露某種個人學術風格的端倪。

第二是對禮學敬恪精神的領悟。慧遠後來在廬山對雷次宗、宗炳等人講說《喪服經》，雷氏所著《喪服經義疏》就出於慧遠所授[註 14]。慧遠擅長禮學也應奠基於早年積學時期。除了獲得禮學的專門知識，慧遠在人格上高度端整自律的風範，似與禮學的敬恪原則有所契合。《禮記·經解》將《禮》教的精神概括為「恭儉莊敬」四字，孔穎達釋曰：「《禮》以恭遜節儉齊莊敬慎為本，若人能恭敬節儉，是《禮》之教也。」慧遠在佛教思想上最重要的建樹之一是論沙門不敬王者，正如福永光司所指出的，敬禮問題「與儒家有本質上的關係，即屬於廣義的禮學範疇的問題」[註 15]。他對禮學範疇的關心是從儒家經典開始的，這方面的特殊修養也成為他檢討佛教敬禮問題的知識背景。

第三是欽佩儒者堅毅的責任感。《論語·泰伯》載：「曾子曰：『士不可以不弘毅，任重而道遠。仁以為己任，不亦重乎？死而後已，不亦遠乎？』」慧遠的人生歸趣最終是「以大法為己任」。儘管這裡的「大法」不同於儒家的理想，但擔當使命的意志卻是同樣百折不撓的。孔子以「造次必於是，顛沛必於是」、「朝聞道，夕死可矣」（《論語·里仁》）的激情弘揚其道，孟子以捨我其誰的氣魄繼承道統[註 16]。在中國傳統的諸家學說中，大概儒家最擅長提倡執著於信念。青年慧遠曾仰慕過一位儒者范宣，恐怕就與其人堅毅的品格不無關係。從慧遠的精神風貌上看，正如區結成所指出的那樣：「他的思想是穩固地站在佛教立場的，反而在其人格上處處顯出一種儒家的道德自覺與文化胸懷。」[註 17]從這個意義上可見慧遠與儒家文化的一種深微的聯繫。

慧遠對道家思想也頗有研習，史傳載其「尤善《老》、《莊》」，意味著他早期對道家思想的理解甚至超過儒家典籍。在〈與隱士劉遺民等書〉中，他回憶自己當年接觸道家學說的感受：「及見《老》、《莊》，便悟名教是應變之虛談耳。」這一認識反映出對魏晉玄學的認同。所謂「名教」，陳寅恪作過如下詮解：

按《老子》云：「樸散則為器，聖人用之則為官長。」又云：「始制有名。」王弼注云：「始制為樸散始為官長之時也。始制官長，不可不立名分，以定尊卑，故始制有名也。」《莊子·天下篇》云：「《春秋》以道名分。」故名教者，依魏晉人解釋，以名為教，即以官長君臣之義為教，亦即入世求仕者所宜奉行者也。[註18]

當慧遠悟出「名教是應變之虛談」時，這對於一個出自世奉名教之家的青年來說，確是一種深刻的反省。促成這種反省的，不能不首先涉及他身處的現實政治環境以及名教的現實命運。慧遠初到許洛遊學之時，統治者石虎雖多少有崇尚經學的某種姿態，但其施政舉措並不以儒家的仁政理念為準繩。正如《晉書》卷一〇七〈石季龍載記下〉史臣所言，石虎在位期間「窮驕極侈，勞役繁興，畚鍤相尋，干戈不息，刑政嚴酷，動見誅夷，僕僕遺黎，求哀無地，戎狄殘獷，斯為甚乎」。他的昏虐無道，在凶暴的胡族貴族中也是難出其右的。以貪而言，史載其「既王有十州之地，金帛珠玉及外國珍奇異貨不可勝紀，而猶以為不足，曩代帝王及先賢陵墓靡不發掘，而取其寶貨焉。邯鄲城西石子岡上有趙簡子墓，至是季龍令發之」，「又使掘秦始皇冢，取銅柱鑄以為器」，這兩起掘墓事件發生在西元三四七年，就在慧遠遊學許洛後不久；以其淫虐而言，徵發民工，營修宮苑，搶奪民女，畋獵無度，如史載其設置女官，「大發百姓女二十已下十三已上三萬餘人，為三等之第以分配之」，已為人妻的女子也不得安寧，以至「百姓妻有美色，豪勢因而脅之，率多自殺」。面對這種擾民的虐政，大臣遼明對石虎加以諷諫，卻遭到誅殺，「自是朝臣杜口，相招為祿仕而已」。進身於這樣的朝廷，儒士的良知除了引來殺身之禍，看不出任何希望。這樣的現實必對青年慧遠產生極大的刺激。

如此酷烈的政治條件，其實是無異於粉碎了他學以致用的夢想，阻絕了儒家式的濟世之路。這容易令人聯想到阮籍曾有過的沈痛和憤慨，《晉書》卷四十九本傳稱：「籍本有濟世志，屬魏晉之際，天下多故，名士少有全者，籍由是不與世事，遂酣飲為常。」其「濟世志」的幻滅，與「天下多故」的現實政治處境關係密切。阮籍轉而激憤地致譏於世所謂君子「惟法是修，惟禮是克，手執珪璧，足履繩墨，行欲為目前檢，言欲為無窮則；少稱鄉黨，長聞鄰國，上欲圖三公，下不失九州牧」，並將執著於現實的「君子」喻為「禪中之虱」。這種儒家式的定位於現實的態度之虛妄，被他描寫為：「然炎丘火流，焦邑滅都，群蟲死於禪中而不能出。」（《大人先生傳》）這裡的「炎丘火流，焦邑滅都」，並非汗漫虛設的險境，有著經歷過「天下多故」的實感。由此不難理解，離亂之世多麼無情地動搖了以儒家信條建構起來的人生理想，導致重新追究生命的意義和價值，這就促使道家思想的流行，人生態度從濟世轉向遁世，從有所為轉向有所不為。阮籍的「酣飲」其實也是一種「逃遁」。這是魏晉以後思想史新動向的社會現實背景所在。慧遠在志學之年處於後趙統治之下，與阮籍等當年所受司馬氏的苛刻猜忌雖情形不同，但內心的憂懼之感當同樣難以消除。塚本善隆在描述

慧遠早年成長的政治環境時，通過以下反映當時民族矛盾之殘酷事件，特別提到他因而可能加劇生命的危險感：

時（三四七年）沙門吳進言於季龍曰：「胡運將衰，晉當復興，宜苦役晉人以厭其氣。」季龍於是使尚書張群發近郡男女十六萬，車十萬乘，運土築華林苑及長墻於鄴北，廣長數十里。趙攬、申鍾、石璞等上疏陳天文錯亂，蒼生凋弊，及因引見，又面諫，辭旨甚切。季龍大怒曰：「墻朝成夕沒，吾無恨矣。」乃促張群以燭夜作，起三觀、四門，三門通漳水，皆為鐵扉。暴風大雨，死者數萬人。[註 19]

可見，石虎對漢人的統治變得更為凶險殘暴，難怪中原士人多因絕望而思逃遁。

其二，名教在實際政治社會生活上扮演的工具角色，極易表現出其隨機性。慧遠以「應變之虛談」概括名教的性質，甚為觸及要害。唐代劉知幾《史通·載文篇》論魏晉以下「文有五失」，首當其衝者為「虛設」：

昔大道為公，以能而授，故堯咨爾舜，舜以命禹。自曹馬以降，其取之也則不然，若乃上出禪書，下陳讓表，其間勸進殷勤，敦諭重沓，迹實同於莽卓，言乃類於虞夏。且始自納陛，迄於登壇，彤弓盧矢，新君膺九命之錫；白馬侯服，舊主蒙三恪之禮。徒有其文，竟無其事，此所謂虛設也。[註 20]

這裡的「虛設」也可與慧遠的「虛談」相闡發。魏晉玄學的發展與發源，在很現實的意義上說，未嘗不是扭轉儒教工具化命運的智力對策。在玄學發展的過程中，王弼、何晏等人系統地致思於為名教求本歸宗，如《世說新語·文學篇》載：

王輔嗣弱冠詣裴徽，徽問曰：「夫無者，誠萬物之所資，聖人莫肯致言，而老子申之無已，何邪？」弼曰：「聖人體無，無又不可以訓，故言必及有。老、莊未免於有，恒訓其所不足。」

又同篇「何晏注《老子》未畢」條劉孝標注引〈文章敘錄〉曰：「自儒者論以老子非聖人，絕禮棄學。晏說與聖人同，著論行於世也。」這裡將孔子與老莊兩派學說統一起來。因其統一的標準是「無」，因而這裡「體無」的儒聖實際上是被道家化了。王弼對《老子》第五章中「天地不仁，以萬物為芻狗」之語註曰：

天地任自然，無為無造，萬物自相治理，故不仁也。仁者必造立施化，有恩有為。造立施化，則物失其真；有恩有為，則物不具存。物不具存，則不足以備載。天地不為獸生芻，而獸食芻；不為人生狗，而人食狗。無為於萬物而萬物各適其所用，則莫不贍矣。若慧由己樹，未足任也。[註 21]

「仁」是儒教的核心概念，在這裡，道家的「自然」、「無為」勝過仁者的「造立施化」，「自然」為本，「仁」為末，本末的不同實際上意味著道家和儒家的價值層次的不同。王弼、何晏等人分辨本末，理論歸趣則在「舉本統末」，因而積極致力於孔子學說玄學化的經典解釋工作，王弼注《周易》與何晏注《論語》即是開風氣之作。而在嵇康、阮籍等人那裡，由於現實政治環境的強烈刺激，反禮教的言論變得十分激烈，在理論形態上顯得是返本棄末。如嵇康〈難張遼叔自然好學論〉曰：

六經以抑引為主，人性以從容為歡；抑引則違其願，從欲則得自然。然則自然之得，不由抑引之六經；全性之本，不須犯情之禮律。故（知）仁義務於理偽，非養真之要術；廉讓生於爭奪，非自然之所出也。

阮籍《達莊論》中也指出：「彼六經之言，分處之教也；莊周之云，致意之辭也。」「夫別言者，壞道之談也。」其《大人先生傳》更抨擊道：「汝君子之禮法，誠天下殘賊、亂危、死亡之術耳，而乃目以為美行不易之道，不亦過乎！」都是從道家「自然」說出發對名教的貶抑。

出於在嚴酷現實中濟世理想的幻滅感，加上汲取了魏晉玄學本末之辨的學理，慧遠對《老》、《莊》道家哲思頗有領悟。從都對現實有較強的幻滅感的方面來說，慧遠此際對儒術「為應變之虛談」的認識，較近於嵇、阮對儒道的軒輊，並非全屬玄遠的思辨，而有立身處世的某種精神需要，因此在一定程度上將影響到他隱遁的志趣。至於他早期獲得的《老》、《莊》學養在其整體思想形成中的位置問題，將隨著對他思想歷程的追尋而逐一剖析。不過有一點可以肯定，即通觀慧遠存世之文，可見對《老》、《莊》語句的大量引用或隱括。據福永光司詳加舉證，本於《老子》的語彙有「不言之化」、「尚賢之心」、「後身退己」、「處眾人之所惡」、「玄覽」、「身為大患」、「患累緣於有身」、「難以事詰」、「復歸於無物」、「同王侯於三大」、「大朴未虧」、「神器」、「理玄無名」、「微明」、「無為而無不為」、「下士聞道，大而笑之」、「大方無垠」、「希聲」、「希音」、「廓大象於未形」、「沖和」、「日損之功」、「倚伏之勢」、「人之難悟，其日固久」、「深根固蒂」、「合抱之一毫」、「信言不美」等；本於《莊子》的語彙更豐，幾乎涉及全書各篇，其中用到《齊物論》的最多，有「吹萬不同」、「魂交」、「形開」、「待盡」、「正典隱於榮華、玄朴虧於小成」、「道隱於文」、「大道翳於小成」、「方生方死之說」、「兩行」、「彼我有封」、「六合之外，存而不論……六合之內，論而不辯……春秋經世先王之志，辯而不議」、「止其智之所不知」、「不言之辯」、「早計」、「大夢」、「窮齡」、「罔兩」、「有待」、「物我同觀」等[註 22]。由此不難看出，慧遠對《老》、《莊》文義的熟悉程度，即以作為寫作時的典故成語運用而言，這方面也相當豐沛自如。這一學養積累也始於許洛遊學時期。

慧遠許洛遊學結束於二十一歲時，前後雖達八年（三四六—三五四），但前三年讀書環境尚稱安定，自西元三四九年石虎死後後趙內亂，加上北方各胡族政權之間勢力的消長，以及東晉北伐，中原之地再度陷入戰亂。對於尋求正常發展機遇的有志之士來說，後趙政治中心區域的生存條件變得更加險惡不測。從釋道安此時的去留，也可看出當時人心惟危的程度。

當慧遠志學之齡，道安出家已二十六年。他較早已來到鄴都，遇佛圖澄而師事之，頗有聲譽。但此時有感於衰亂的國運，遂離開都城，轉徙於山中，繼續其艱難的弘教活動。《高僧傳》卷五本傳載：「安以石氏之末，國運將危，乃西適牽口山。迄冉閔之亂，人情蕭索，安乃謂其眾曰：『今天災旱蝗，寇賊縱橫，聚則不立，散則不可。』遂復率眾入王屋女休山。」雖然這一時期道安進出諸山的具體行迹，在文獻記載上有些含混，但後趙石氏統治末期給人們帶來的「國運將危」之感應是確實的，而且隨著時間的推移，災難的預感一步步變成嚴酷的現實，因而道安才不得不率眾輾轉避難於山中。

事實上，正如許理和所統計，數年之間中原許洛一帶戰事不斷，有西元三五二年秦將張遇戰姚襄於許昌，次年十一月殷浩北伐敗於姚襄，西元三五四年二三月周成進軍洛陽，同年三月二十二日桓溫的力量抵達北方，並指出：「在這樣的情形下，勢必不可能在這一地區繼續任何學術活動。」[註 23]對於青年慧遠而言，面臨著何去何從的人生抉擇。

三、求志與求道

據《高僧傳》本傳記載，慧遠「年二十一，欲渡江東，就范宣子共契嘉遁。值石虎已死，中原冠亂，南路阻塞，志不獲從」[註 24]。雖然結局是因客觀條件而「志不獲從」，但從景慕范宣子其人，可以推測青年慧遠的某些志趣。

首先，慧遠企望與范宣子達成的關係是「共契嘉遁」。所謂「嘉遁」的觀念，源自《周易》。《易經》遁卦九五爻辭為：「嘉遁，貞吉。」象曰：「嘉遁貞吉，以正志也。」那麼，慧遠此時嚮往的是做隱居以正志的人。

慧遠「欲渡江東」，固然是迫於北方生存環境的惡劣，當時的江東屬於偏安一隅的東晉治下，存身的社會條件優於北方。然而在這一求生的現實需要之中，更寓有其求志的高遠理想。他對范宣其人，可說是未謀面而致敬。關於范宣與慧遠的年齡差距問題，由於沒有留下范宣生卒年的任何記載，因而引起學者的不同推測。許理和認為，范宣不會比慧遠年長多少，即慧遠在西元三五四年想去跟隨他時，范宣也還不過是與慧遠年齡相仿的年輕人。如此推測主要是依據對《晉書·儒林·范宣傳》中如下記載的獨特理解：「宣雖閑居屢空，常以講誦為業，譙國戴逵等皆聞風宗仰，自遠而至，諷誦之聲，有若齊魯。太元中，順陽范寧為豫章太守，寧亦儒博通綜，在郡立鄉校，教授恒數百人。由是江州人士並好經學，化二范之風也。年五十四卒。」即認為西元三七六年以後，范宣和范寧在江西地區致力於復興儒學經典，因范宣享年五十三歲，故斷定「范宣一定死於西元四世紀末以前」[註 25]。但這種理解未必十分妥貼，因為從敘事方式上說，本傳中的范寧事迹是一種插入型的敘述，旨在表明二范對江州經學學風培養方面的貢獻，至於二范在時間上的關係，則不必是同時的，更可能是宣在前寧在後，所以不能由此認定太元年間范宣仍在世。塚本善隆則認為，范宣比慧遠年長二十歲以上，大約與道安年紀相近[註 26]。這種推測比較有可信度。這裡還可以提供三點佐證：一是《晉書·范宣傳》載「太尉郗鑒命為主簿，詔徵太學博士、散騎郎，並不就」，郗鑒任太尉始於晉咸康四年（三三八），張可禮《東晉文藝系年》據此姑且將范宣被郗鑒任命主簿諸事系於此年。此年慧遠五歲，雖不能確定當時范宣的年齡，但一定已成年。二是史載范宣謝絕豫章太守殷羨等人的資助，殷羨任職豫章的時期，據《世說新語·任誕篇》「殷洪橋作豫章郡」條餘嘉錫箋疏引程炎震曰：「作豫章未知何時，蓋亦成帝時。」[註 27]按成帝在位的下限是西元三四二年，若即使以此年看，范宣定不會是與慧遠年紀相仿的八歲孩童。三是史載戴逵師事范宣於豫章，娶其兄女為妻，雖確切年代難定，但《東晉文藝編年》也故繫其事於晉永和

四年（三四八），其時戴逵當婚娶之齡，按一般情形推測，范宣應當年長一輩。那麼范宣與慧遠的年齡差距是肯定的。

南方的范宣，為什麼能聲名卓著，甚至遠播北方呢？《晉書》本傳稱其「少尚隱遁」，他的一生表現出高尚其志的隱者風概。魏晉以來社會上希企隱逸的思想風氣有助於傳播隱遁者的美名。另外，他「以講誦為業」，復興儒教式的鄉學，而門徒中又有戴逵這樣喜交高門名流的人士，也有助於在上流社會加大知名度。以戴逵為例，景仰范宣之情十分懇切，他是譙國人，「少有清操，恬和通任」（《晉書·戴逵傳》），「不遠千里」來到豫章，從學期間對老師到了亦步亦趨的程度，「范讀書亦讀書，范抄書亦抄書」（《世說新語·巧藝篇》）。據《世說新語·雅量篇》注引〈晉安帝紀〉，戴逵「好鼓琴，善屬文，尤樂遊燕，多與高門風流者遊，談者許其通隱」。所謂「高門風流」，實指當時最能擔當流行文化和引導輿論走向的人士。戴逵的交往經歷對傳播范宣的名聲，可能也是相當有作用的。這些都可以反映慧遠在二十歲前後遙知范宣之名的文化條件。

范宣的為人能夠吸引慧遠的，首先不得不提到其「隱遁」之志。應該說，以隱遁為生活方式的人，自東漢以來大量出現，范曄《後漢書》把其中的代表者們寫入〈逸民列傳〉，從而開創了這一獨特的類傳方式而為後代史家所效法，表現出史家的敏銳。范曄在〈逸民傳序〉中將諸多隱者的動機析為六類：「或隱居以求其志，或回避以全其道，或靜己以鎮其躁，或去危以圖其安，或垢俗以動其概，或疵物以激其清。」由此可知隱者的心態以及與之相關的生活型態是多種多樣的。關於范宣，《晉書》將他列入〈儒林傳〉，但他的生活方式稱得上是一位隱遁之士，本傳載其「少尚隱遁，加以好學，手不釋卷，以夜繼日，遂博綜眾書，尤善三禮。家至貧儉，躬耕供養，親歿，負土成墳，廬於墓側」。魏晉以來，因社會的動蕩不安和道家思想的抬頭，以隱逸為高的意識不斷強化。同樣是希企隱逸，若能保有躬耕畝的實踐精神，則隱居本身較富於人倫意義。如東漢末年的胡昭「轉居陸渾山中，躬耕樂道，以經籍自娛」（《三國志·魏志》本傳）；田疇「遂入徐無山中，營深險平敞地而居，躬耕以養父母」（《三國志·魏志》本傳）。在道家式的隱遁生活中卻可實現讀經、養親等儒家式的人倫追求，這種情形正如西晉高士皇甫謐所謂「居田里之中，亦可以樂堯舜之道」（《晉書》本傳）。由於是許多人所不能輕於嘗試的生活實踐，「甘心畝之中」（《後漢書·逸民列傳序》語），就表現出是靠意志力完成的節概。若是一味追求心靈的玄遠放逸，以超脫的人生態度應付世俗生活，那麼隱逸也可能成為某種精神上的奢侈品。最極端的例子要算石崇了，其〈思歸引序〉曰：「晚節更樂放逸，篤好林藪，遂肥遁於河南別業。」[註 28]本來，正如《抱朴子·逸民篇》所謂「山林者循德以厲貪」，隱者的生活是有激而然，並以有所不為而成其清高，但隨著玄學重「意」的思想方法的流行，隱逸的形態變得無所不可，這正如王瑤所論：「現在既然隱逸的目的即在於隱逸本身的意義，則只要能『得意』，即使身在朝市，也可不失為隱逸了。魏晉玄學重意的理論，其勢必然要發展到這一點，於是就有所謂朝隱的說法了」[註 29]。這時的隱逸，與其說是為了求志，更不如說是肆情了。由於隱逸形態的分化，「躬耕」的生活方式大概最足以標誌隱士矯厲抗俗的品格。

范宣作為隱遁之士的形象，體現出不慕榮利的清風峻骨。他不但謝絕太尉郗鑒以及朝廷提供的祿位，而且安於貧儉的生活，不接納地方官的資助，《晉書》本傳載豫章太守殷羨「見宣茅茨不完，欲為改宅，宣固辭之。庾爰之以宣素貧，加年荒疾疫，厚餉給之，宣又不受」。另外，在《世說新語·棲逸篇》中，還錄入他的一則逸事：「范宣未嘗入公門。韓康伯與同載，遂誘俱入郡。范便於車後趨下。」表現出辭絕世俗榮利的堅決。與此相應，他對於情趣相投的隱士則樂意交接，隱士戴逵從千里之外來豫章師事范宣，范宣出於喜愛而將侄女許配給他成親，成為一則隱士結緣的佳話。

一般說來，魏晉隱逸風尚的形成，有其獨特的學術思想背景，即深受玄學的影響。如同王瑤指出：「玄學標榜老莊，而老莊哲學本身就是由隱士行為底理論化出發的。」[註 30]那麼，就范宣而言，作為其隱逸行為的思想基礎，似乎應主要出於老莊哲學，但令我們覺得詭異的是，情況並不那麼簡單。首先，范宣因「博綜眾書」，自然熟悉道家典籍，據說在一次聚會中，眾人不知「人之生也，與憂俱生」一語的出典，他卻輕鬆地指出此語出自《莊子·至樂》。然而，史傳載其「言談未嘗及《老》、《莊》」，這表明他對老莊思想持有審視乃至批判的態度，更確切地說，是對流蕩不已的玄學風氣甚為反感。他所做出的姿態是一以儒學為歸宗，這在當時頗有不合潮流的意味，甚至讓人覺得有些過分。地方官庾爰之向范宣的發問就是生動的一例。

《晉書》本傳載，庾爰之問范宣曰：「君博學通綜，何以太儒？」范宣的回答是：

漢興，貴經術，至於石渠之論，實以儒為弊。正始以來，世尚《老》《莊》，逮晉之初，競以裸裎為高。僕誠太儒，然「丘不與易」。

庾爰之其人素以談鋒銳利見長[註 31]，清談社會欣賞語言機辯之才，據說他「少有佳譽」，可能就與其口才有關。《世說新語·排調篇》記錄了他與孫放之間唇槍舌劍的交鋒，即他趁談笑之機對孫放說：「諸孫大盛，有兒如此。」表面上是恭維對方家族人才輩出，其實因句中犯了孫放父親孫盛的名諱，故意讓對方難堪。[註 32]而孫放也機敏地用同樣的手法加倍地給予了還擊。從庾爰之向范宣的發問來看，其實問題也是相當尖銳的。范宣意識到這一點，所以答話中並不繞開儒學衰弊的命運，以示自己的追求超越於漢代統治者納入利祿之途的經術；他對崇尚放達的玄學頗為不屑，以表明自己「太儒」的正大。在玄風大盛的當時，能作出如此聲明，確實是十分超卓的。

范宣對玄學流弊的揭露可謂一針見血。晉初效慕老莊的放達之士，以所謂「八達」為代表，《晉書》卷四十九〈光逸傳〉載：

逸字孟祖，……以世難避亂渡江，復依（胡毋）輔之。初至，屬輔之與謝鯤、阮放、畢卓、羊曼、桓彝、阮孚散髮裸裎，閉室酣飲已累日。逸將排戶入，守者不聽，逸便於戶外脫衣露頭於狗竇中窺之而大叫。輔之驚曰：「他人決不能爾，必我孟祖也。」遽呼入，遂與飲，不捨晝夜。時人謂之八達。

作為「八達」遁於飲的前導，必數好酒的劉伶，《晉書》卷四十九本傳稱他「放情肆志，常以細宇宙齊萬物為心」，可見是一個莊周之徒。玄學向「放情肆志」方面的發展，往往會遭到有儒學傾向的人士的批評，例如，《世說新語·政事篇》注引〈晉陽秋〉載陶侃戒其士吏曰：「《老》、《莊》浮華，非先王之法言而不敢行。」以撰《春秋穀梁傳集解》而享譽儒學史的范寧，也指責王弼、何晏「蔑棄典文，不遵禮度，遊辭浮說，波蕩後生，飾華言以翳實，騁繁文以惑世」。（《晉書》本傳）這裡用「浮華」或「浮說」來形容道家之學，觸及玄學清談之風的某種實質性問題[註 33]。范宣的言談「不及《老》、《莊》」，恰能表明他厭棄浮華，崇尚篤行，難怪這時的范宣更願意以徹頭徹尾的儒者自居。從這裡也許不難看出，像范宣這樣樸素的隱者，其實也在儒家思想中汲取著固志的力量。其超然世外、不慕榮利固然是道家式的情懷，但躬行不殆、正心持志又更像儒家的情操，也許這兩方面本來就是不難統一的。慧遠最終沒有成為范宣式的隱者，但他崇信佛教之後，持守「方外之賓」的節概，這種人格形態中其實也呼應了范宣式的高風亮節。

范宣的學養體現為「博綜眾書，尤善三禮」，這與慧遠遊學許洛時期學問上的興趣，亦頗相契。這種學養上的投合，可能也是他嚮往豫章之地的一個潛因。從兩人各自的生命方向來看，有一點不無相似，即學問上的造詣堪任師表。范宣在豫章興辦家塾，培養有儒家學養之士，對於江州地區經學風氣有開啓之功。繼范宣之後，范寧於太元年間（三七六—三九六）在豫章任太守期間「大設庠序」、「課讀五經」，「遠近至者千餘人」。二范對於這個地區學術傳統的建設有獨到的貢獻[註 34]。戴逵就是范宣弟子中的一個代表。戴逵與慧遠後來也有文字之交以及信仰問題上的切磋，戴逵作《釋疑論》送給慧遠，廬山教團中的周續之因之作《難釋疑論》，慧遠並有《三報論》之作。周續之則是范寧辦學的受益者中的一個代表，史載他「年十二詣范寧受業，通五經五緯，號十經，同門推為顏子」[註 35]。後來他成為慧遠蓮社中的高賢，有《詩序義》等解經之作[註 36]。而慧遠於廬山弘教，在僧俗中享有極高威望，這與他的學養中深於儒學、並能應接江州人士及外來從學者的經學需求也大有關係。《高僧

傳》卷六本傳載：「遠內通佛理，外善群書，夫預學徒，莫不依擬。」當時的東林寺對於傳承儒家經學也有其獨特的貢獻。

另外值得一提的是，慧遠一系的人士此後與豫章一地發生聯繫的，有慧遠胞弟慧持應范寧的邀請，前往講佛經。《高僧傳》卷六〈慧持傳〉載：「豫章太守范寧請講《法華》、《毘曇》，於是四方雲聚，千里遙集。」可見范寧對鄉學的創建中還包括利用廬山的佛學條件傳布佛學[註 37]。有趣的是，范寧在回答王珣「遠公、持公孰愈」之間時，對兩人的評價是：「誠為賢兄弟。」可見對慧遠兄弟的為人頗多瞭解。只是四世紀末范宣已謝世，否則慧遠入廬山後應能有機會與青年時代的敬慕者發生種種聯繫。

總之，南方的范宣之所以曾大受身在北方的青年慧遠的傾慕，不是偶然的，體現著慧遠的人生追求的方向性。其中所潛藏的正志抗俗、「弘風闡教」的宏願[註 38]，後來在其佛教事業上更為明朗化了，也得以充分實現。由此也說明，慧遠人格志趣的形成，與隱逸文化乃至儒家文化深有聯繫。

在許洛遊學時代，同學者之一為范陽盧嘏。盧氏是中原的名族，盧嘏的祖父盧諶，字子諒，出仕西晉，好《老》、《莊》之學，但西晉王朝分崩離析後，先後寄身於各胡族政權之下，最後被石虎所得，任為中書侍郎、國子祭酒、侍中、中書監，據《晉書》卷四十四本傳稱：「值中原喪亂，與清河崔悅、潁川荀綽、河東裴憲、北地傅暢，並淪陷非所。雖俱顯於石氏，恒以為辱。諶每謂諸子曰：『吾身沒之後，但稱晉司空從事中郎爾。』」可見雖任要職，但內心頗感恥辱。石虎死後，後趙內亂，石虎養子冉閔誅殺石氏，盧諶因之遭殺害，時當慧遠十七歲。盧氏家族的遭遇，也是殘留於北方的名族之家不幸命運的一個縮影。本來，盧諶有較好的道家學養，在他存世的詩中，如〈時興詩〉有「形變隨時化，神感因物作，淡乎至人心，恬然存玄漠」之句[註 39]，辭彙和歸趣都是道家式的。田余慶指出：「盧諶好莊老，擅書法，善屬文，反映盧氏家族業已完成從儒學向玄學的轉變。」[註 40]作為一種家學素養，也許其孫盧嘏也擅長領會《老》、《莊》之學，因之與「尤善《老》、《莊》」的慧遠可能是志趣相合的學友。不過，盧氏家族「似向著道教信仰傾斜」[註 41]，盧嘏渡江南來後「大概也是從事道術活動」[註 42]，其子盧循更以道教首領身分，與孫恩等人乘時起兵反叛當權者。當盧循於義熙六年（四一〇）從廣州發兵進據江州途中訪問身居廬山的慧遠時，慧遠以優容的態度接待了他，其中也許有著對半個世紀前的一段學友情緣的緬懷吧。離亂之世促使宗教更深更廣地在現實中生根，不過，就個人而言，由《老》、《莊》轉向道教還是轉向佛教，將因各人的身世際遇等而顯現不同的人生之旅。

【註釋】

- [註 1] 陸遊，《入蜀記》曰：「（東西）二林之間，有小市曰『雁門市』，傳者以爲遠公雁門人，老而懷故鄉，遂仿佛雁門邑裡作此市，漢作新豐之比也。」《陸遊集》渭南文集卷四（中華書局，一九七六年版）。
- [註 2] 《二十五史補編》本（中華書局，一九五五年版）。
- [註 3] 《世說新語·文學篇》劉孝標注引，餘嘉錫《世說新語箋疏》本（中華書局，一九八三年版）。
- [註 4] 許理和，《佛教征服中國》（江蘇人民出版社，一九九八年版）第三三七、三三九頁。
- [註 5] 〈中國初期佛教史上における慧遠〉，木村英一編《慧遠研究·研究篇》（創文社，一九六二年版）第七頁。
- [註 6] 關於胡床這種從西域傳來的坐具的形制，以及在中古時期中國人生活中的應用情況，參易水，〈漫談胡床〉，載《文物》一九八二年第十期；朱大渭〈中古漢人由跪坐到垂腳高坐〉，《中國史研究》一九九四年第四期。
- [註 7] 《世說新語·文學篇》劉孝標注引張野〈遠法師銘〉作「十二」。
- [註 8] 文字稍有出入，即《出三藏記集》作「《老》、《莊》」（中華書局點校本，一九九五年版），《高僧傳》作「《莊》、《老》」（湯用彤校注本，中華書局，一九九二年版）。
- [註 9] 《中國沙門外學的研究——漢末至五代》（東初出版社，一九九四年版）第三十一—四十七頁。
- [註 10] 書中凡引慧遠詩文均據木村英一編《慧遠研究·遺文篇》（創文社，一九六〇年版）。
- [註 11] 語出其答桓玄勸罷道的《遠法師答》。
- [註 12] 借班固，《漢志·諸子略》評雜家語。
- [註 13] 〈慧遠と老莊思想〉，《慧遠研究·研究篇》第四〇四頁。
- [註 14] 《高僧傳·慧遠傳》：「時遠講《喪服經》，雷次宗、宗炳等並執卷承旨。次宗後別著義疏，首稱雷氏。宗炳因寄書嘲之曰：『昔與足下共於釋和上間面受此義，今便題卷首稱雷氏乎？』《隋書·經籍志》經部禮類著錄雷次宗〈略注喪服經傳〉一卷，恐即雷氏據慧遠之說而「別著義疏」者。
- [註 15] 同 [註 13]，第四二四頁。
- [註 16] 《孟子·盡心下》曰：「由孔子而來至於今，百有餘歲，去聖人之世若此其未遠也，近聖人之居若此其甚也，然而無有乎爾，則亦無有乎爾。」這是暗示以接受孔子傳統自居。
- [註 17] 區結成，《慧遠》（東大圖書公司，一九八七年版）第三十頁。
- [註 18] 〈陶淵明之思想與清談之關係〉，《金明館叢稿初編》（上海古籍出版社，一九八〇年版）第一八二頁。
- [註 19] 《晉書》卷一〇七〈石季龍載記下〉。參塚本善隆，〈中國初期佛教史上における慧遠〉，《慧遠研究·研究篇》第十四、十五頁。
- [註 20] 張振佩，《史通箋注》本（貴州人民出版社，一九八五年版）。
- [註 21] 《老子道德經注》上篇，樓宇烈，〈王弼集校釋〉本（中華書局，一九八〇年版）。

[註 22] 同 [註 13]，第三九七—四〇一頁。

[註 23] 同 [註 4]，第二〇六頁。

[註 24] 《出三藏記集》卷十五本傳作「值王路屯阻，有志不果」。

[註 25] 同 [註 4]，第四一七頁。

[註 26] 《慧遠研究·研究篇》，第十五頁。

[註 27] 《世說新語箋疏》，第七四六頁。

[註 28] 《文選》卷四十五。

[註 29] 〈論希企隱逸之風〉，《中古文學史論》（北京大學出版社，一九八六年版）第二〇一頁。

[註 30] 同 [註 29]，第一九七頁。

[註 31] 《世說新語·識鑒篇》注引〈庾氏譜〉曰：「爰之字仲真，翼第二子。」又引〈晉中興書〉曰：「爰之有父翼風，桓溫徙於豫章。年三十六而卒。」

[註 32] 《世說新語·排調篇》：「庾園客詣孫監，值行，見齊莊（孫放）在外，尚幼，而有神意。……庾大笑曰：『諸孫大盛，有兒如此。』又答曰：『未若諸庾之翼翼。』」劉孝標注引〈孫放別傳〉：「園客少有佳稱，因談笑嘲放曰：諸孫於今爲盛。……放即答曰：未若諸庾之翼翼。」

[註 33] 關於以「浮華」指稱清談的多種意味，可參賀昌郡《魏晉清談思想初論》（商務印書館，一九九九年版）第三十五—三十六頁。

[註 34] 林登順指出，當時教育形態有中央官學、地方教育、民間教育，范宣屬於民間私人講學的佼佼者，范寧是東晉推行地方教育最見成效者之一。《魏晉南北朝儒學流變之省察》（天津出版社，一九九六年版）第三十八—五十頁。

[註 35] 陳舜俞，《廬山記》卷三所錄〈十八賢傳〉，《大正藏》本。

[註 36] 陸德明，《經典釋文》卷一序錄（中華書局，一九八三年版）。

[註 37] 據《廬山記》卷三所錄《十八賢傳·社主遠法師》載：「范寧在豫章，（遠法）師請入社，范不能從。」

[註 38] 《晉書·儒林傳》贊范宣語。

[註 39] 逯欽立輯校，《先秦漢魏晉南北朝詩·晉詩》卷十二（中華書局，一九八三年版）。

[註 40] 《東晉門閥政治》（北京大學出版社，一九八九年版）第三一七頁。

[註 41] 塚本善隆，〈中國初期佛教史上における慧遠〉，《慧遠研究·研究篇》第十三頁。

[註 42] 《東晉門閥政治》第三一八頁。田余慶又注曰：「盧氏在北，不見有信奉道教的直接資料。盧氏何時開始通道，尚不可考。據《晉書》卷一〇〇〈盧循傳〉及《水經·葉榆河注》，盧嘏、盧循均似赴水死，水死爲其時道徒習俗，於《孫恩傳》可見。」