

陶淵明的詩歌創作與晉宋佛教之關係

何劍平

四川大學中文系博士後

在陶淵明的思想研究中，陶淵明與佛學的關係始終是一個引人注意的話題。儘管陶淵明與佛學無關的看法已為學術界廣泛接受，但近來在這個問題上所取得的新進展（諸如認為陶淵明的思想不能簡單地視為純正的老莊玄理的翻版，而是「佛玄合流」[註 1]等等），又使人們既定的認識受到衝擊和質疑。事實上，若結合陶淵明本人經歷及晉宋之際的文化背景進行考察，便不難發現他與佛教有關的諸多例證。本文擬就陶淵明詩歌語彙來源的一個重要方面——它同晉宋佛教的關係，作一次嚐試性的探討，期望得到方家指正。

一、〈歸園田居〉、〈飲酒〉、〈雜詩〉與《般若經》等大乘典籍中的佛法概念

細檢陶詩，我們發現：陶詩所用詞彙除了源於當時文士所習讀的儒家、道家等典籍外，還有不少詞彙直接源自魏晉時流行的大乘佛教典籍。其中有些詩句的主要觀點就是對這些大乘經典要義的闡發。可以說：《般若》等大乘佛經在陶淵明的詩歌創作中佔據了舉足輕重的地位：它們成為陶淵明詩歌語彙取資借鏡的一個重要來源。因此，我們不能不重新審視和分析以下詩句：

人生似幻化，終當歸空無。（〈歸園田居〉）

不覺知有我，安知物為貴。（〈飲酒〉）

雲無心以出岫，鳥倦飛而知還。（〈歸去來兮辭〉）

人生無根蒂，飄如陌上塵。分散逐風轉，此已非常身。（〈雜詩〉）

壑舟無須臾，引我不得住。（〈雜詩〉）

結廬在人境，而無車馬喧。問君何能爾？心遠地自偏。（〈飲酒〉）

這些詩中的有些語彙及意境可以從當時盛行的大乘佛經中找到依據，概而言之，就思想的承襲而言，最明顯的有以下幾處：

(一)幻化觀念

無羅叉譯《放光般若經》卷六〈如幻品〉第二十九云：

爾時，諸天子意念：我等當云何從須菩提聽受其教？尊者須菩提知諸天子意所念，語諸天子言：「今諸會者，觀聽我所說，當如幻化人。所聽受亦無所受，亦無所見，亦不作證。」諸天子言：「云何須菩提，眾生為如幻化耶？來會者亦如幻化耶？」須菩提言：「如是，如是，眾生如幻，會者亦如幻，吾我亦復如幻如夢。」（《大正藏》第八冊，第四十頁上—中）

與無羅叉〈幻化品〉中「幻化」之文同本異譯者，還有鳩摩羅什譯《摩訶般若波羅蜜經》卷八〈幻聽品〉：

諸天子語須菩提：「是眾生如幻，聽法者亦如幻，眾生如化，聽法者亦如化耶？」「如是，如是，諸天子，眾生如幻，聽法者亦如幻；眾生如化，聽法者亦如化。諸天子，我如幻如夢，眾生乃至知者、見者亦如幻如夢。」（《大正藏》第八冊，第二七六頁上）

「幻化」一詞還見於《維摩詰所說經》卷一〈弟子品〉：「維摩詰言：一切諸法，如幻化相。汝今不應有所懼也。」卷二〈佛道品〉：「成就諸群生，了知如幻化。」「幻化」這一般若義理也常被東晉僧侶引用，如僧肇〈不真空論〉即說：「故《放光》云，諸法假號不真，譬如幻化人，非無幻化人，幻化人，非真人也。」以上所引「幻化」一語意為世間萬法的虛妄不實，「佛以幻化為喻」，其旨在於「令斷愛法，得於解脫」（《大乘義章》卷中）。陶淵明〈歸園田居〉（其四）結句「人生似幻化，終當歸空無」中之「幻化」一詞採用了《般若經》或《維摩詰經》中的義理，表達了市朝變遷、人事無常所留給人的雖有非真的體悟。至於「空無」一詞，則不僅多見於《般若經》等大乘典籍中，且也多見於當時名士與名僧的文章裡。例如郗嘉賓〈奉法要〉：「一切萬有終歸於無，謂之為空。」[註 2]支遁〈詠懷〉詩：「廓矣千載事，消液歸空無。」[註 3]總之，陶詩所說的「空無」，大體沿襲佛法概念，並無「孤明先發」之處，所不同者，陶淵明將其具體到人生實踐。

(二)離我我所觀念

「自我」的存在即是一種執著，曰我執。我執又細分為我和我所。《維摩詰所說經》卷二〈入不二法門品〉云：

德守菩薩曰：「我、我所，為二。因有我故，便有所，若無有我，則無我所，是為入不二法門。」

所謂「我」及「我所」之概念，也見於鳩摩羅什譯《摩訶般若波羅蜜經》卷六〈發趣品〉、卷十八〈夢誓品〉、《小品般若波羅蜜經》卷八〈深心求菩提品〉及《維摩詰所說經》卷一〈方便品〉、卷一〈弟子品〉及卷二〈文殊師利問疾品〉。何謂我和我所？鳩摩羅什門下的辨析極精，僧肇說：「妙主常存，我也。身及萬物，我所也。我所，我之有也。法既無我，誰有之者。」又說：「我，身之妙主也。我所，自我之外，身及國財、妻子、萬物盡我所有。智者觀身、身內空寂，二事俱離也。」又曰：「自我之外，一切諸法，皆名我所。」竺道生說：「我者，自在主爾。」這些相類的解釋旨在說明世人皆自認為我生來即為一獨立體，而與萬物或他人對峙，這是因為世人依形骸而誤認為有我的緣故，既已執著有我，同時即執著有所。我所者，自我之外，一切物，如自身及妻子、財物、名位、權勢等，都稱我所。佛教認為有我、我所觀念的存在乃是煩惱和痛苦產生的根源，故而主張破除有我之迷，離棄我和我所。如《注維摩詰經》卷五〈文殊師利問疾品〉即云：

云何為離，離我我所？云何離我我所，謂離二法？云何離二法，謂不念內外諸法，行於平等？

肇曰：「我為萬物主，萬物為我所。若離我我所，則無法不離。」

生曰：「有我之情，自外諸法皆以為我之所有。我之所有，是對我之法，我既已無，所有豈獨存乎！」（《注維摩詰經》卷五，《大正藏》第三十八冊，第三七六頁下）

肇曰：「有我我所，則二法自生，二法既生，則內外以形，內外既形，則諸法異名，諸法異名，則是非相傾，是非相傾，則眾患以成。若能不念內外諸法，行心平等者，則入空行，無法想之患，內外法者，情塵也。」

生曰：「內者，我也。外者，一切法也。此則相對為二矣。謂不念之，行於平等為離也。」（《注維摩詰經》卷五，《大正藏》第三十八冊，第三七六頁下）

僧肇、竺道生註疏，說明「有我」、「我所」的分類觀念將人與物分隔為兩個世界，形成內外有別的「情塵」，人與萬法（物）對立，獨自上升為優越地位，從而不能平等觀物。執有我相，則往來生死之中，不能捨棄煩惱^[註 4]。而「離我、我所」的觀念則剔除「我為萬物主」的主宰意識，注重內（我）外（一切法）並馳，賓主合一的關係。如此，我執滅盡：一方，不再對自我起貪愛、自私等執著；另一方，也不於外物起貪、瞋、癡等繫戀。〈飲酒二十首〉（其十四首）「不覺知有我，安知物為貴」一語與佛經所謂破斥執有我相的思想旨趣符合：凡夫認形骸為自我的迷情消失了，我於外物起貪愛或貴重等的執著也退隱了。這兩句寫盡詩人飲酒時忘懷物我的精神狀態。換言之，詩中「有我」一詞乃佛家談我執時所習見的語彙。

(三)無心觀念

「無心」與「有心」乃一相對立概念，實出自後漢·支婁迦讖譯《道行般若波羅蜜經》開宗明義第一章之文。其〈道行品〉云：

入中心不當念是菩薩，何以故？有心無心。舍利弗謂須菩提：云何有心無心？（《大正藏》第八冊，第四二五頁下）

鳩摩羅什譯《摩訶般若波羅蜜經》卷三〈勸學品〉對「無心相」有所闡釋：

舍利弗復問：何等是無心相？須菩提言：諸法不壞，不分別，是名無心相。（《大正藏》第八冊，第二三四頁上）

同本卷二十四〈四攝品〉亦云：

佛所化人，有分別破壞諸法不？須菩提言：不也，世尊，是化人無心無心數法，云何分別破壞諸法？（《大正藏》第八冊，第三九七頁上）

宇宙萬有，無論精神、物質任何現象，通稱為法。所謂「無心」，即心靈和物質等（心法與色法）均無分別、無念、本樣存真之意。這種觀念，乃般若要義，在支婁迦讖譯《道行般若經》卷八〈貢高品〉第二中以譬喻手法論述得極為形象：

譬如曠野之地，萬物百穀草木皆生其中，地亦不作是念言：我當生也不生也。般若波羅蜜生諸經法，亦不念言：從中生與不生，何以故？般若波羅蜜本無形故。譬如摩尼珠悉出其寶，般若波羅蜜悉出其經法分別教授，雖爾，般若波羅蜜亦無念。譬如日照於四天下，其明亦不念言：我當悉照。般若波羅蜜悉照諸經法，雖爾，般若波羅蜜亦無念。譬如水無所不至，水亦不作是念言：我當有所至。般若波羅蜜悉至諸經法，雖爾，般若波羅蜜亦無念。譬如風無所不至，風亦不作是念言：我當有所至。般若波羅蜜成就諸經法亦如是。雖爾，般若波羅蜜亦無念。（《大正藏》第八冊，第四六六—四六七頁）

這種「不作是求，乃能有所得」的思想，正是佛教所崇尚的無為法。無為法中，無所取，無所得。此即「心無兩對，心之自然，乃能所作」（《道行般若經》卷三）。陶淵明〈歸去來兮辭〉「雲無心以出岫，鳥倦飛而知還」一句中之「無心」一詞，受到大乘佛經中「無心」一詞之啟發。或者說：〈歸去來兮辭〉同佛經一樣，也將「無心」理解為不求自得，常因物之自行，非有心而為之意。此即《妙法蓮華經》卷二〈信解品〉所謂「我本無心有所希求，今此寶藏自然而至」之意。

(四)是身無常觀念

《注維摩詰經》卷二〈方便品〉：

維摩詰因以身疾廣為說法：諸仁者，是身無常。無力、無堅，速朽之法，不可信也。……
是身無壽為如風。……是身無作，風力所轉。

什曰：雖飄扇鼓作，或來或去，直聚氣流動，非有存生壽也。身亦如是。呼吸吐納，行作語言，亦假氣而動，非有壽也。

肇曰：常存不變謂之壽，而外風積氣飄鼓，動止無常，動止無常，風無壽也。外風既無壽，內風類可知。

什曰：無作主而有所作者，**風所轉也**。從無知至無作，更釋空無我義也。

肇曰：舉動事為風力使然，誰作之也。

對「是身無作，風力所轉」一句，羅什謂「釋空無我義」，而無我一義，自漢以來，多作「非身」解。郗超〈奉法要〉曰：「神無常宅，遷化靡停，謂之非身。」[註 5]陶淵明〈雜詩十二首〉（其一）「人生無根蒂，飄如陌上塵。分散逐風轉，此已非常身」之後兩句明顯化用《維摩詰所說經·方便品》「是身無常。……是身無壽為如風。……是身無作，風力所轉」諸語句。其意蓋謂風性動止無常，飄忽不定，是身亦然：是身雖有動作，由於風力，非身所作，但任風力之所轉，其中並無自作主宰、常存不變的我。這種懼萬有之無常，知遷化者非我之喻意與慧遠〈明報應論〉所謂「生若遺塵，起滅一化。……於是乘去來之自運，雖聚散而非我」之旨亦極相類。

(五)遠離觀念

鳩摩羅什在《注維摩詰經》卷四〈菩薩品〉云：

遠離有二種：身棲事表，名身遠離；心無累想，名心遠離。於身心不著，亦名為遠離也。

據此則知：佛教所謂遠離，指僧侶修行所應達到的境界。《般若經》所述菩薩「遠離」尤引人注意，其見載於後漢·支婁迦讖譯《道行般若經》卷七〈遠離品〉十八、鳩摩羅什譯《摩訶般若波羅蜜經》卷十八〈夢誓品〉第六十一等各種譯本。鳩摩羅什譯《小品般若波羅蜜》卷七〈恒伽提婆品〉十八作如是說：

復次，須菩提，惡魔見菩薩有遠離行，便至其所，作是言：「善男子，遠離行者，如來常所稱讚。」須菩提，我不說菩薩遠離在於阿練若處、空閑處、山間樹下曠絕之處。

世尊，若阿練若處、空閑處、山間樹下曠絕之處，不名遠離者，更有何等遠離？須菩提，若菩薩遠離聲聞、辟支佛心，如是遠離，若近聚落，亦名遠離；若在阿練若處、空閑處、山間樹下曠絕之處，亦名遠離。須菩提，如是遠離，我所聽許。若菩薩晝夜修行如是遠離，若近聚落，亦名遠離，若在阿練若處、空閑處、山間樹下曠絕之處，亦名遠離。（《大正藏》第八冊，第五七〇—五七一頁）

這段引文為佛陀同須菩提的對話，中心論題是回答何為菩薩遠離法。它說明有兩種遠離法：一為佛所印可的遠離法，一為惡魔所說遠離法。所謂佛所許可的遠離法為身在山林曠遠之地，心也要遠離聲聞、辟支佛的雜念，即做到身心的遠離。惡魔所說的遠離法為菩薩身在山澤曠遠之處，心卻在憤鬧之處，未能做到心遠離聲聞、辟支佛的雜念。這就是說，祇在山林之中修行未必即為菩薩遠離法。真正的菩薩遠離乃是在城傍修行與在山林修行無有差別，關鍵在於心靈是否清淨。這種大乘菩薩遠離法打破了城傍與山澤之間存在的空間差別，而把修行的重點落在修念上。《十八賢傳·周續之傳》云：「或問身為處士，時踐王廷，何也？答曰：心馳魏闕者，以江湖為桎梏，情致兩忘者，市朝亦岩穴耳。時號通隱先生。」（《佛祖統紀》卷二十六）我們不難看出其與遠離法之間的關聯。陶淵明〈飲酒二十首〉（其五）：「結廬在人境，而無車馬喧。問君何能爾？心遠地自偏」之含義與此大體一致。所謂結廬於人境，則必形處車馬喧囂的憤鬧之地，跡與俗事為鄰，而詩人能做到「無車馬喧」之境界，則其以修心為主所致也。所以我們在研究這首單一的詩時，必須將它放入其所生成並與別的因素密切相關的歷史全景中去透視，全面認識當時歷史存在的真實：除了魏晉玄學改變了隱居乃逃於江海之上以避世的舊觀念——指導人們不拘泥於外在形跡，當求心神之超然無累，視山林與廟堂等而無異，當時《般若經》等大乘經典的流傳也為中國上層知識界提供了與魏晉玄學非常接近的理論，其中所倡大乘「遠離法」無疑在士大夫的心智生活中起到了重要作用：改變了當時貴族社會對仕隱、對佛教實踐的看法，同時也為探尋出路的士大夫文人提供了一種新穎而又類似玄學的思惟方式。總之，對中土沙門修行觀念及士人立身行事之變化均起到了推波助瀾的作用。

(六)現在不住觀念

陶淵明〈雜詩十二首〉（其五）的「舟壑」之喻是一個極有趣的例證，茲列表如下：

陶淵明《雜詩十二首》（其五）	宗炳《明佛論》
壑舟無須與，引我不得住。	且舟壑潛謝，變速奔電，將來未至，過去已滅，已在不往，瞬息之頃，無一毫可據。將欲何守而以爲有乎？（《弘明集》卷二，《大正藏》第五十二冊，第十一頁上）
《莊子·大宗師》及郭象註：	
夫藏舟於壑，藏山於澤，謂之固矣。然而夜半有力者負之而走，昧者不知也。	
【註】方言死生變化之不可逃，故先舉無逃之極，然後明之以必變之符，將任化而無係也。夫無力之力，莫大於變化者也；故乃揭天地以趨新，負山岳以舍故。故不暫停，忽已涉新，則天地萬物無時而不移也。世皆新矣，而自以爲故；舟日易矣，而視之若舊；山日更矣，而視之若前。今交一臂而失之，皆在冥中去矣。故向者之我，非復今我也。我與今俱往，豈常守故哉！而世莫之覺，橫謂今之所遇可係而在，豈不昧哉！（郭慶藩《莊子集釋》卷三上，第一冊，第二四四頁）	

上述對比，可以啓發我們認識「壑舟」這一詞彙的思想淵源，並進而理解它的內在涵義。莊子以「藏舟」之喻以譬天地萬物日夜推移、捨故而即新的特徵。陶淵明與宗炳的用法表現了相當的類同性。爲什麼會出現此種情況？釋慧琳在〈均善論〉裡論孔、釋異同之時透露了消息，他說：

舟壑、火傳之談，堅白、唐肆之論，蓋盈於中國矣，非理之奧，故不舉以爲教本耳。（《宋書·天竺迦毗黎國傳》）

宗炳不滿慧琳言論，在〈答何衡陽書〉中予以斥責：

又以舟壑、唐肆之論，已盈耳於中國，非理之奧，故不舉為教本。謂剖析此理，更由指掌之民。夫舟壑潛謝，佛經所謂現在不住矣。誠能明之，則物我常虛，豈非理之奧耶？蓋悟之者寡，故不以為教本耳。支公所謂未與佛同也。何為以素聞於中國而蔑其至言哉？（《大正藏》第五十二冊，第十八頁中）

「唐肆」一語出於《莊子·田子方》：「彼已盡矣，而女求之以爲有，是求馬於唐肆也。」郭象注云：「唐肆，非停馬處也，言求向者之有，不可復得也。人之生，若馬之過肆耳，恒無駐須臾，新故之相續，不舍晝夜也。」[註 6]可見，「舟壑」、「唐肆」二詞並舉，意義相近。細加辨析慧琳、宗炳之言，可看到「舟壑」等名理在歷史上的傳意釋意特徵：

1. 對「舟壑」等義理的談論和剖析，當時頗為風行。「舟壑」一詞的運用亦多見於晉宋至齊梁時期佛教或非佛教的詩文中。這可以用以下資料來證明：

支道林〈與桓玄論州符求沙門名籍書〉：「然沙門之於世也，猶虛舟之寄大壑耳。」（《弘明集》卷十二）

謝靈運〈撰征賦〉：「怨物華之推騫，慨壑舟之遞遷。」（《宋書·謝靈運傳》）

謝靈運〈佛影銘并序〉：「雖舟壑緬謝，像法猶在。」（《廣弘明集》卷十五）

周顒〈書與二何兩孔〉：「況驚舟失柁於空壑，山足無絆於澤中，故視陰之間，雖寸每遽，不縫其徙也。」（《弘明集》卷六）

竟陵王蕭子良〈登山望雷居士精舍同沈右衛過劉先生墓下作并序〉：「潛舟迅景，滅賞淪輝。」（《謝宣城集校注》卷四，第二九三頁）

王簡棲〈頭陀寺碑文〉：「高軌難追，藏舟易遠。」（《文選》卷五十九）

蕭子範〈求撰昭明太子集表〉：「音顏緬邈，舟壑遷移。」（《藝文類聚》卷十六）

江淹〈謝僕射混游覽〉：「舟壑不可攀，忘懷寄匠郢。」（《文選》卷三十一）

陶弘景〈許長史舊館壇碑〉：「三相幻惑，舟壑自移。」（本集）

很明顯，在上述例證中，「舟壑」是被名僧和名士當作時間流逝之喻使用的。

2. 「舟壑潛謝」之喻同佛經所謂「現在不住」的時間觀念相似。「現在不住」何意？《阿毘達磨集異門足論》卷三〈三法性品第四之一〉云：

現在世云何？答：諸行已起已等起，已生已等生，已轉已現轉，聚集出現，住未已謝，未已盡滅，未已離變，和合現前，現在性、現在類、現在世攝，是謂現在世。（《大正藏》第二十六冊，第三七八頁下）

《大智度論·釋摩訶衍品第十八之餘》卷四十七：

無住三昧者，是三昧名無住三昧，住是三昧中觀諸法，念念無常，無有住時。（《大正藏》第二十五冊，第三九九頁下）

《維摩詰所說經》卷一〈菩薩品〉亦云：

若過去生，過去生已滅。若未來生，未來生未至。若現在生，現在生無住。

可見，所謂「現在不住」，乃佛家分析時間時所用語。其意蓋謂萬物皆變動不居，於每一刹那頃纔生即滅。今日之物雖新生，倏忽將成故，皆無有暫時停住。佛家此說與莊子「壑舟」遷流變化之義相符合。正是緣於這種概念的類同性，「現在不住」觀念在廬山的知識精英中成爲最能引起爭議和討論的概念，他們對此種義理極爲推崇，如宗炳在〈答何衡陽難釋白黑論〉中即認爲「將來未至，過去已滅，現在不住，又無定有，凡此數義皆玄聖致極之理」[註 7]。當時名士自然常以「舟壑潛謝」與「現在不住」二理相牽合。如劉遺民〈廬山精舍誓文〉所云「推交臂之潛淪，悟無常之期切」（《高僧傳·慧遠傳》），何承天〈釋均善論〉所說：「又云：舟壑潛謝，佛經所謂現在不住，誠能明之，則物我常虛。答曰：潛謝不住，豈非自生入死、自有入無之謂乎。」[註 8]即爲顯例。這種以釋教、《老》、《莊》並談，以莊子之義理擬配佛書的方法，乃格義方法之餘緒。

由上可見，陶淵明「引我不得住」之「不住」一詞實爲佛經術語之化用。陶淵明在此詩中將莊子「舟壑潛謝」之喻與佛經「現在不住」之理相結合，表達了人生流逝之感慨。可以斷言：佛經「現在不住」的時間觀念也是陶詩「引我不得住」一語遣詞的來源。換言之，陶詩對於佛經，有「取熔經意，自鑄偉辭」的關係。

二、〈飲酒〉和〈感士不遇賦〉中的「夷叔」與因果報應之大辯論

陶詩除了化用佛經術語之外，有些詩還與晉宋間因果報應之爭論極有關係。報應之說，乃佛教之根本要義，佛經有成證，云「行惡必有累劫之殃，修善便有無窮之慶」，但考之現事以求徵，並未見其驗真。這一方面招致了時尚頗多非議，作於孝武帝之前未詳作者的〈正誣論〉及作於義熙之年（四〇五—四一八）的釋道恆〈釋駁論〉（《弘明集》卷一、卷六）

等護法文章的出現便是明證；另一方面也引起許多篤信佛法的有識之士的困惑，他們開始重新思考人生問題。積善而殃集的比干、夷叔之屬的命運引起人們的普遍關注，並成爲士大夫階層談論因果徵驗話題中經常援引的例證[註 9]。東晉學者、著名畫家、雕塑家戴逵於西元三九三年作〈釋疑論〉，以呈廬山慧遠法師，表達了對所謂積善積惡之談的疑惑，他說：

史遷有言：天之報施，善人何如哉！荀悅亦云：飾變詐而爲姦宄者，自足乎一世之間。守道順理者，不免飢寒之患。二生疑之於前而未能辨，吾子惑之於後，不亦宜乎！請試言之。夫人資二儀之性以生，稟五常之氣以育。性有修短之期，故有彭殤之殊。氣有精麤之異，亦有賢愚之別。此自然之定理，不可移者也。是以堯舜大聖，朱均是育。瞽叟下愚，誕生有舜。顏回大賢，早夭絕嗣。商臣極惡，令胤克昌。夷叔至仁，餓死窮山。盜跖肆虐，富樂自終。比干忠正，斃不旋踵。張湯酷吏，七世珥貂。凡此比類，不可稱言。驗之聖賢既如彼，求之常人又如此，故知賢愚善惡，修短窮達，各有分命，非積行之所致也。……然則積善積惡之談，蓋施於勸教耳。（《廣弘明集》卷十八，《大正藏》第五十二冊，第二二二頁上）

可見，戴逵對報應之說提出質疑，認爲人的脩短窮達，自有定分，積善積惡之談，純屬勸教之言。值得注意的是，戴逵在說明善行惡報時以顏回、夷叔爲例證。戴逵所作〈釋疑論〉送至廬山，慧遠與諸人共研讀之，遠遂於三九四年作〈答戴處士書〉，又命周續之作〈難釋疑論〉答戴逵（《廣弘明集》卷十八）。周續之〈難釋疑論〉認爲戴逵的命定之論，「未照其本」，人的禍福在前世就已確定，即所謂「賢愚壽夭，兆明自昔」。談及伯夷、叔齊的遭遇，周續之認爲不可以用「積善」這種聖達格言對應於事實，因爲存在「事與教反，理與言違」這種不待言教的現象，對於伯夷、叔齊自身來說，他們是「自得於安忍」，而司馬遷之言，祇是「造其門而未踐乎室」[註 10]。周續之所謂「夷齊自得於安忍」之說同〈牟子理惑〉所謂「夷齊餓于首陽」之舉爲「各得其志」（《弘明集》卷一）的說法相類。此後戴逵與周續之往復辯難，足爲賓主。慧遠也「因講集之餘」，爲答桓玄而作〈明報應論〉，謂「惡積而天殃自至，罪成則地獄斯罰，此乃必然之數，無所容疑矣」[註 11]。又因俗人疑善惡無現驗而作〈三報論〉，重申前義：「世或有積善而殃集，或有凶邪而致慶，此皆現業未就而前行始應。故曰：貞祥遇禍，妖孽見福。疑似之嫌於是乎在。」[註 12]這是說善人遇禍，惡人見福，是他前世的行爲所得到的報應，而今世行爲所得到的報應尚未顯現。儘管〈三報論〉被戴逵譽爲「旨喻弘遠，妙暢理宗」之作[註 13]，但並未完全釋疑祛惑，爭論仍在繼續。宋初何承天作〈報應問〉質劉少府，謂西方說報應之言，迂而無徵，乖背五經，「佛經但是假設權教，勸人爲善耳。無關實敘」[註 14]，卞湛作〈報應論〉，與范伯倫問答（《出三藏記集》卷十二陸澄〈法論目錄〉），袁粲著〈蘧顏論〉示慧通，往反詰難，著文於世（《高僧傳·慧通傳》），釋僧含著〈業報論〉等（《高僧傳·僧含傳》），而釋法愍因謝晦壞寺後遇禍之事，乃著〈顯

驗論〉，以明因果（《高僧傳·法愍傳》），《弘明集》卷十二載有譙王〈論孔釋書〉，也言罪福報應之理，不見於周、孔典謨訓誥，希其門下作文酬答，祛其疑惑，張新安因有覆書，謂「好生導三世之源，積善啓報應之轍」[註 15]；都說明宋初士大夫及僧侶對因果之談論，蔚然盛觀。其中最有名者爲宗炳〈明佛論〉，關於其寫作緣由，〈何令尙之答宋文皇帝讚揚佛教事〉云：

是時有沙門慧琳，假服僧次而毀其法，著〈白黑論〉。衡陽太守何承天，與琳比狎，雅相擊揚。著〈達性論〉。並拘滯一方，詆呵釋教。永嘉太守顏延之、太子中舍人宗炳信法者也。檢駁二論各萬餘言。琳等始亦往還未底，躡乃止。炳因著〈明佛論〉以廣其宗。帝善之。（《弘明集》卷十一，《大正藏》第五十二冊，第六十九頁上、中）

若據此段所論，則宗炳〈明佛論〉爲護法而作，當作於慧琳〈白黑論〉之後。或在元嘉十二年（四三五），且針對琳比丘而作。曹道衡、劉躍進《南北朝文學編年史》謂慧琳著〈白黑論〉時間爲元嘉十一年（四三四）。關於寫作過程，〈明佛論〉結尾處云：

昔遠和上澄業廬山，余往憩五旬。高潔貞厲，理學精妙，固遠流也。……驟與余言於崖樹澗壑之間，曖然乎有自，言表而肅人者。凡若斯論，亦和上據經之指云爾。（《弘明集》卷二，《大正藏》第五十二冊，第十六頁上）

此段文字，提示了以下特點：（一）宗炳嘗往廬山住留五旬，對遠法師極爲欽服，謂其「理學精妙，固遠流也」。（二）所謂「凡若斯論，亦和上據經之指云爾」，說明宗炳〈明佛論〉嘗得慧遠指教，並依其旨意寫就。在這篇雄辯的護法文章裡，宗炳論及禍福之應並以夷叔爲例證者有兩處：

至若今之君子不生應供之運，而域乎禹績之內，皆其誠背于昔，故會乖于今，雖復清若夷齊，貞如柳季，所志苟殊，復何由感而見佛乎？（《弘明集》卷二，《大正藏》第五十二冊，第十三頁中）

今世之所以慢禍福於天道者，**類若史遷感伯夷而慨者也**。夫孔聖豈妄說也哉！稱積善餘慶，積惡餘殃，而顏冉夭疾，厥胤蔑聞。商臣考終，而莊周賢霸，凡若此類，皆理不可通。然理豈有無通者乎？則納慶後身受殃三塗之說，不得不信矣。雖形有存亡，而精神必應與見世而報，夫何異哉？但因緣有先後，故對至有遲速，猶一生禍福之早晚者耳。然則孔氏之訓，資釋氏而通，可不曰玄極不易之道哉！（《弘明集》卷二，《大正藏》第五十二冊，第十四頁下）

宗炳以上兩段言論在重申〈答何衡陽難釋白黑論〉裡的觀點，即認為今生之苦毒者或往生之故，今生運命乖離，乃是因為其「誠背于昔」，報應不限於一生，還有前生和後生。此即北齊顏之推所謂「項託（橐）、顏回之短折，伯夷、原憲之凍餒，……若引之先業，冀以後生，更為實耳」（《顏世家訓·歸心》）。可以看出，這是對慧遠〈三報論〉觀點的承襲。換言之，宗炳是以三世報應之說來看待伯夷、叔齊的命運的。在此因果之大辯論中，家住潯陽靠近廬山的陶淵明並非遊離於時代風氣之外的人，對於報施之說，他在詩賦中也有所反映。如〈飲酒二十首〉（其二）：

積善云有報，夷叔在西山。善惡苟不應，何事空立言？九十行帶索，飢寒況當年。不賴固窮節，百世當誰傳？

〈感士不遇賦〉：

承前王之清誨，曰天道之無親；澄得一以作鑒，恒輔善而佑仁。**夷投老以長飢**，回早夭而又貧；傷請車以備擲，悲茹薇而殞身；雖好學與行義，何死生之苦辛！疑報德之若茲，懼斯言之虛陳。

很明顯，淵明對善惡報應之說是頗為懷疑的。在詩中，好學短命的顏回、積仁餓死的伯夷、叔齊仍然是探討積善主題援引的事例。如果說宗炳等人以三世說看待伯夷、叔齊的命運，陶淵明仍以「以一生為限」的今世積善觀來思考夷齊之命運。對於〈感士不遇賦〉，逯欽立繫年為義熙二年（四〇六）冬，陶淵明四十二歲。龔斌注謂此文大致作於義熙十一、二年間。至於〈飲酒二十首〉的創作時間，袁行霈繫年謂作於晉安帝義熙十三年丁巳（四一七）陶淵

明六十六歲之時[註 16]。而資料表明：義熙之年（四〇五—四一八），正是報應之說辯論頗為風行的時期，陶淵明的詩賦創作無疑是在這種背景上發生的。我們這樣說，是因為還有一位可援以為證的人物。這就是陶淵明的另一位友人顏延之。顏延之與謝靈運俱以詞彩齊名當世。延之崇信佛法，與求那跋陀羅、竺道生、曇無成、慧靜、慧亮等僧人交遊，並精究佛理，曾與淮南中寺釋曇無成共論實相，往復彌晨（《高僧傳·曇無成傳》）。又著〈離識觀〉及〈論檢〉，與慧嚴辯其同異，被文帝稱為「無愧支、許」（《高僧傳·慧嚴傳》）。其〈推達性論〉與宗炳〈難白黑論〉均被譽為「名理並足，開獎人意」之作（《高僧傳·慧嚴傳》），《宋書》延之本傳謂其於武帝前問周續之三義，並連挫續之事，凡此都體現了顏延之對玄理清言的興趣及出眾的辯才。他與謝靈運皆為晉宋之際名士的傑出代表。陸澄〈法論目錄〉收錄了顏延之多篇褒讚佛教的著論，它們是：〈通佛影跡〉、〈通佛頂齒爪〉、〈通佛衣鉢〉、〈通佛二疊不燃〉、〈離識觀〉、〈妄書禪慧宣諸弘信〉、〈書與何彥德論感果生滅〉、〈論檢〉、〈答或人問〉、〈顏延年釋何〉、〈廣何〉、〈顏重與何書〉等。（以上均見《出三藏記集》卷十二）其中〈書與何彥德論感果生滅〉、〈顏延年釋何〉、〈廣何〉、〈顏重與何書〉四篇是顏延之於元嘉十二年與何承天辯〈達性論〉時所作的論難之文。其旨雖在神不滅義，但對報應之義也有涉及，認為「施報之道必然之符」，推崇「樂施忘報」的宗教體驗（〈又釋何衡陽〉，《弘明集》卷四）。顏延之與陶淵明的交往開始於延之為劉柳後軍功曹時，據《宋書·陶潛傳》云：

先是，顏延之為劉柳後軍功曹，在潯陽，與潛情款。後為始安郡，經過，日日造潛，每往必酣飲致醉。臨去，留二萬錢與潛，潛悉送酒家，稍就取酒。

延之出為始安太守事，《宋書·顏延之傳》亦有記載：

廬陵王義真頗好辭義，待接甚厚，徐羨之等疑延之為同異，意甚不悅。少帝即位，以為正員郎，兼中書，尋徙員外常侍，出為始安太守。

可見顏延之曾兩度道經潯陽，會見淵明。一為作江州刺史劉柳後軍功曹，時間在義熙十一年[註 17]；一為作始安太守的赴任途中，時間在元嘉元年[註 18]。及淵明卒，顏延之為〈陶徵士誄〉，對於自己與淵明之間的這段「舉觴相誨」的私宴交誼，曾有追憶：

自爾介居，及我多暇。伊好之洽，接閭鄰舍。

然而，更令人注意的是，延之在誄文中言及對天道報施善人的教誨表示懷疑的一段話：

糾纏幹流，冥漠報施。孰云與仁？實疑明智。謂天蓋高，胡愆斯義？履信曷憑？思順何乎順？

毫無疑問，這些話實可與陶淵明在〈飲酒〉詩和〈感士不遇賦〉中所表達的對報應之說的想法相印證。據此可知，延之在潯陽之日，曾與陶淵明就當時流行的報施糾紛、禍福倚伏等玄理所引起的困惑有過許多討論。陶淵明的詩賦創作並非脫離歷史、社會而自成傳意行爲，它應當與盛行於廬山的因果報應之論辯風氣有關。如若我們肯定這一點，那麼梁·釋慧皎《高僧傳序錄》言及陶淵明撰有《搜神錄》一事則與東晉以來神形之爭議雜作也是有關聯的。

三、《般若經》等大乘佛經傳播的文化背景

從前面的考察可以看出，陶淵明的詩歌詞彙多處化用了佛經中的語詞，而這些語詞實來源於當時在南北兩地影響盛大的《般若經》和《維摩詰經》。於是我們不能不將《般若經》及其相關大乘經典傳播的文化背景結合起來加以考察。

早在魏晉之際，《般若經》等大乘經典因正始玄風而大行中土，對中國文化階層產生了巨大的衝擊。《世說新語·文學》載有北來道人「與林公相與遇於瓦官寺，講《小品》。于時竺法深、孫興公悉共聽」；于法開弟子過會稽，「于時支公正講《小品》」；「殷中軍讀《小品》，下二百籤，皆是精微，世之幽滯。嘗欲與支道林辯之，竟不得」，范伯倫〈與諸道人論般若義〉（陸澄〈法論目錄〉，《出三藏記集》卷十二）：都表明《般若經》是南方名士、名僧論講攻難場合中最受歡迎的經典。據《出三藏記集》卷二記載，漢晉之際，《般若經》已有八種譯本。其影響漸次滲入王室，請名僧到皇宮講《般若經》成爲一種時尚，例如晉太宗簡文帝請竺法汰講《放光經》，「開題大會，帝親臨幸，王侯公卿，莫不畢集。汰形解過人，流名四遠，開講之日，黑白觀聽，士女成群」（《高僧傳·竺法汰傳》）。至於《維摩詰經》，由宗炳〈明佛論〉引用其中語句可知支謙譯本當時已在廬山流傳。當慧遠東止廬山，由於和鳩摩羅什及其弟子在長安活動的遙相呼應，廬山成爲傳播長安般若等新佛典、新理念的中心。梁·釋僧祐在談到這段時期中土南北佛教之發展時說：

自晉氏中興，三藏彌廣，外域勝賓，稠疊以總至；中原慧士，曄曄而秀生。提、什舉其宏綱，安、遠震其奧領，涓濱務逍遙之集，廬岳結般若之臺。像法得人，於斯為盛。（《出三藏記集·序》）

這說明在當時形成兩個佛教中心，一個是以鳩摩羅什及其門下英才為首的長安，一個則是以慧遠為首由僧俗兩方面而組成的中國南方著名的佛教中心——廬山，《出三藏記集·慧遠法師傳》載慧遠曾「率眾行道，昏曉不絕，釋迦餘化，於斯復興。既而謹律息心之士，絕塵清信之賓，並不期而至，望風遙集。彭城劉遺民、廬門周續之、新蔡畢穎之、南陽宗炳，並棄世遺榮，依遠遊止」：可見佛教在南方都城從未如此興盛過。廬山既是一個宗教中心，又是佛教化了的知識精英的棲逸之地，士人、僧人之秀者，群集匡廬。如宗炳等，並在廬山上造立住宅（《南齊書·宗炳傳》）。而周續之、劉遺民均為陶淵明的朋友。

慧遠在中國文化史上的重要貢獻之一即是對《般若經》的弘傳。他熱衷於般若學的沉思。他不僅是玄學名士，而且是「般若」學者，其擅長《般若經》，乃北方所公認。當鳩摩羅什於義熙元年（四〇五）譯《大智度論》（龍樹所作，訓解《般若經》）完畢後，後秦主姚興使人送論並遺書慧遠，請之為《大智度論》作序。（《出三藏記集·慧遠法師傳》、《高僧傳·慧遠傳》）鑑於百卷本《大智度論》文字繁積，為方便學者及文藻之士的研讀，促進《般若經》在廬山的傳播，慧遠乃抄其要文，撰為二十卷，名曰《大智論抄》，或云《般若經問論集》[註 19]，並作〈大智論抄序〉（《出三藏記集》卷十）。此外，慧遠在廬山創造了論講的風習，如《世說新語·規箴》載「遠公在廬山中，雖老，講論不輟」，《出三藏記集》卷十二陸澄〈法論目錄〉著錄其就《般若經》所進行的談理之文〈與釋慧遠書論真人至極〉（荀問，釋慧遠答）等，便是明證。謝靈運〈廬山慧遠法師誄〉云其「供養三寶，析微辯疑」，又云其對於「舊望研機，新學時習」的勉勵，這都肯定了慧遠在廬山對聚徒論辯風習所起的推動作用，說明慧遠成為在中國南方傳播佛學新知識的始作俑者。我們看到，在慧遠周圍聚集了一批《般若經》的愛好者。如慧遠的俗家信徒琅琊王齊之「因畫波若臺隨變立贊等」作〈薩陀波崙讚〉、〈薩陀波崙入山求法讚〉、〈薩陀波崙始悟欲供養大師讚〉、〈曇無竭菩薩讚〉四首讚。這些讚文均以見於小品、小品《般若經》最後部分尋訪曇無竭菩薩的故事為主題而作[註 20]。值得注意的現象是，陶淵明的上司桓玄及朋友劉遺民也在「般若」學者之列。《出三藏記集》卷十二陸澄〈法論目錄〉載有下列三條：

〈心無義〉桓敬道。王稚遠難，桓答。

〈釋心無義〉劉遺民。

〈般若無名論〉釋僧肇。劉遺民難，肇答。

桓敬道即桓玄，王稚遠即王謐。所謂心無義者，乃當時中國人對於般若性空本無之解釋所形成的般若學派別之一，由支愨度創立，頗風行南方。僧肇於弘始十一年（四〇九）之後作〈不真空論〉，嘗對此派別之宗旨及其得失有所談論，其文曰：

心無者，無心於萬物，萬物未嘗無。此得在於神靜，失在於物虛。（《肇論》，《大正藏》第四十五冊，第一五二頁上）

可見，心無義的特點是空心不空色。即肯定萬物的存在（非空），但人對萬物不起執心，做到心中無物。據上則知：桓玄及劉遺民俱為宗心無義者，且為般若學者。桓玄是陶淵明的上司，儘管他反對佛教之意至為明顯，然觀其述心無義，則可知其對當時流行的玄學化的佛教義學理論很感興趣，想因悅「佛理幽深」[註 21]，故而不廢玄談。《高僧傳·慧遠傳》載其嘗親經廬山見慧遠，不覺致敬，「所懷問難，不敢復言」。至於劉遺民，嘗被陳郡殷仲文、譙國桓玄諸有心之士所崇拜（釋元康《肇論疏》卷中〈隱士劉遺民書問〉）。劉遺民不僅為《般若經》學者，且具思辯之才能，釋元康《肇論疏》卷中〈隱士劉遺民書問〉引廬山遠法師作劉公傳，言其「精研佛理，以期盡妙」，慧遠〈與隱士劉遺民等書〉亦謂其「研精玄理，以此永日」，可見，劉遺民身上體現了廬山俗家弟子佛教哲學和玄學相結合的嗜好習性[註 22]，劉對般若要義不僅極為精熟，且同當時北地鳩摩羅什及其門下有密切的書信交往。據《高僧傳》卷六〈僧肇傳〉及釋元康《肇論疏》卷中引廬山遠法師作劉公傳的記載：當鳩摩羅什於偽秦姚興弘始六年（四〇四），即晉安帝元興三年，四月二十三日於逍遙園譯畢《新小品經》二十四卷之後，僧肇便著〈般若無知論〉。約在弘始十年（四〇八）夏末，竺道生南歸廬山，以〈般若無知論〉示劉遺民，劉遺民見肇此論，歎為「才運清俊，旨中沈允」，以呈慧遠法師，因共研盡。由於《般若無知論》宗旨與持心無義論者殊異，四〇九年，劉遺民致書僧肇，於此論中疑問請求僧肇釋之。四一〇年八月十五，肇乃得作答，并遺以所註《維摩經》。在劉遺民與僧肇的交往書信中，我們注意到了不斷重覆的「無心」這一概念。如以下數例：

聖人無心，生滅焉起，然非無心，但是無心心耳。（僧肇〈般若無知論〉）

無心無識，無不覺知，斯則窮神盡智，極象外之談也。（同上）

若能無心於為是，而是於無是，無心於為當，而當於無當者，則終日是。（僧肇〈答劉遺民書〉）

如前所述，「無心」一詞見於《般若經》等大乘典籍中。其意為心法與色法無分別，本樣存真之意。但我們發現，這一詞語亦出現在郭象〈莊子序〉及其大量註文中，僅在《莊子·內篇》註中即出現十八次。然其與佛經中涵義有所不同。在郭註中「無心」有兩種涵義：一為取消與物的對峙，順物應世。要做到順世，須無己（〈逍遙遊〉註）；二為任自然、任天真之意，即無心而任乎自化（〈應帝王〉註）。從歷史的發展看，「無心」一詞的演變經歷了兩個階段：一為郭象順世應物的時期，二為無心而任自化的時期。在第一個階段，「無心」一詞實為當時文士行為方式的代名詞。干寶〈晉紀總論〉所說「其依阿無心者，皆名重海內」，王坦之〈廢莊論〉所云「動人由於兼忘，應物在乎無心」（《晉書·王坦之傳》）等等評論都是對「無心」一詞的社會化概括，說明它已經轉變為世人所宗尚的應世策略，一種行為方式。它帶著以向秀、郭象為代表的「新莊學」的特色。逮至東晉，佛學在中國風行，《般若經》等大乘佛經對玄學所討論的根本問題如「無心」等概念提供了頗為豐富的理論材料，並有了更深一層的發揮，「無心」一詞中無分別、心相本淨的無為法之內容得到強調，並與郭象所倡「出處默語，常無其心而付之自然」（〈在宥〉註）的思想不期冥會。玄學得以擺脫現實問題而與某些大乘佛教因素相結合，注重精神價值和宗教體驗。顯然，在這一時期（東晉），「無心」一詞的涵義發生變遷，進入無心而任自化的發展時期。「無心」這一大乘概念雖與〈莊子注〉中的概念對應並混合，但它能從一全新的角度，賦予自己以更深刻的涵義和更精密的表述，對於文化階層產生了吸引力，並在僧俗作品中得到表現。如《初學記》卷六所載王彪之〈水賦〉，又《藝文類聚》卷八十二所載蘇彥〈浮萍賦〉，卷九十七所載郭璞〈蚍蜉賦〉、《弘明集》卷七所載惠通〈駁顧道士夷夏論〉、《出三藏記集》卷十一所載曇影〈中論序〉等等，都可看出兩晉以還「無心」一詞使用的持續性和普遍性。若將西晉與東晉以還「無心」一詞作一比較，即會發現：儘管均出於僧俗之口，但涵義已有不同。如習鑿齒〈與釋道安書〉讚釋道安云「彼真無為降而萬物賴其澤，此本無心行而高下蒙其潤」（《弘明集》卷十二），莊子「無為」與佛教「無心」對舉——則顯而易見，「無心」在此時已具有玄學與佛學相結合的特徵。令人注意的是，陶淵明〈歸去來兮辭〉中「雲無心以出岫」之「無心」一詞也表現了這種特徵，在此，「無心」，不再具有郭象時期的無己順世之意，而具有心無識、心相本淨，自然存真之意。這不是偶然的現象。這表明「無心」這一概念不僅成為佛教哲學討論的主題，亦成為詩人創作借資的語彙。在晉世這一中西文化交融的時代，陶淵明自難免雜染佛徒西來意。除以上文本及背景分析以外，他與周圍朋友的關係及其個人經歷也可引以為證。淵明同劉遺民為至交，且有去廬山的經歷。廬山這個佛教中心吸引了許多知識分子。陶淵明也心有所動。這在他的兩首詩中表現出來。一為〈和劉柴桑〉，一為〈擬古詩九首〉（其六）。〈和劉柴桑〉詩云：

山澤久見招，胡事乃躊躇？直為親舊故，未忍言索居。良辰入奇懷，挈杖還西廬。荒塗無歸人，時時見廢墟。茅茨已就治，新疇復應奮。谷風轉淒薄，春醪解飢劬。弱女雖非男，慰情良勝無。栖栖世中事，歲月共相疏。耕織稱其用，過此奚所須。去去百年外，身名同翳如。

關於此詩作年，袁行霈考辨云：「〈酬劉柴桑〉義熙二年所作。義熙五年劉遺民又招淵明，淵明乃有〈和劉柴桑〉。李華〈陶淵明酬和劉柴桑詩繫年〉認為〈酬劉柴桑〉早於〈和劉柴桑〉，李說為是。」[註 23]則此詩作於晉安帝義熙五年（四〇九）陶淵明五十八歲之時。詩曰「山澤久見招」，則明此前劉遺民已有招淵明入廬山之舉動。淵明未成行，此復招之。下面兩句實在表明淵明遲遲不能赴約的矛盾心情：「直為親舊故，未忍言索居。」這種遊移不定的心緒在淵明〈擬古詩九首〉（其六）也有表現：

蒼蒼谷中樹，冬夏常如茲。年年見霜雪，誰謂不知時。厭聞世上語，結友到臨淄。稷下多談士，指彼決吾疑。裝束既有日，已與家人辭。行行停出門，還坐更自思。不畏道里長，但畏人我欺。萬一不合意，永為世笑嗤。伊懷難具道，為君作此詩。

逯欽立謂〈擬古九首〉當作於宋武帝永初元年（四二〇）前後。但於此詩下又作案語云：「釋慧遠在廬山結白蓮社，以佛教義討論人生問題，參與者多貴族名士，有如齊之稷下。」所說近是。然細味此詩，當作於義熙末年為是。「稷下多談士，指彼決吾疑」句極有意味。《史記·田敬仲完世家》：「（齊）宣王喜文學遊說之士，自如騶衍、淳于髡、田駢、接予、慎到、環淵之徒七十六人，皆賜列第，為上大夫，不治而議論，是以齊稷下學士復盛，且數百千人。」《集解》：「劉向《別錄》：『齊有稷門，城門也。談說之士期會於稷下也。』」在此，「臨淄」、「稷下」義同，均與「世上」相對立，喻指佛教中心廬山，「談士」則應喻指廬山上跟隨慧遠參與法事活動的俗家弟子。其上學人濟濟，耆舊大智，誨人不倦。辯難釋疑，宏論風行。劉遺民在寫給僧肇的信中即談到廬山僧侶有「惟研惟講」的習慣，故而淵明有「指彼決吾疑」之願望。「行行停出門，還坐更自思」寫淵明的猶豫，以下寫其去廬山的憂慮。可見陶淵明曾有去廬山的打算，不過因為各種原因而未能成行。陶淵明去廬山之記載有兩處，一為《宋書·陶潛傳》，其文云：

義熙末，徵著作佐郎，不就。江州刺史王弘欲識之，不能致也。潛嘗往廬山，弘令潛故人龐通之齋酒具於半道栗里要之，潛有腳疾，使一門生二兒舉籃輿，既至，欣然便共飲酌，俄頃弘至，亦無忤也。

二爲昭明太子所作〈陶淵明傳〉，文字小異：

徵著作郎，不就。江州刺史王弘欲識之，不能致也。淵明嘗往廬山，弘命淵明故人龐通之齋酒具，於半道栗里之間要之。潛有腳疾，使一門生二兒舉籃輿，既至，欣然便共飲酌，俄頃弘至，亦無忤也。（《宋本陶淵明集》）

可見，兩處都載「淵明嘗往廬山」之說，此正可與以上二詩相印證。按《宋書·王弘傳》載王弘「（義熙）十四年，遷監江州豫州之西陽新蔡二郡諸軍事、撫軍將軍、江州刺史。……永初元年，加散騎常侍。」則淵明去廬山當在義熙十四年。

敘述至此，晉宋佛教對陶淵明詩歌語彙創作的影響應當大致可以確定。陶淵明的詩明顯從佛經裡吸取了滋養，這主要依據上述緣由：(一)《般若經》等大乘佛經在廬山地區的流布；(二)陶淵明的朋友劉遺民、上司桓玄等均爲般若學者；(三)慧遠在廬山所倡導的講論辯疑的風氣和對北地鳩摩羅什新譯佛經的弘傳；(四)陶淵明有「奇文共欣賞，疑義相與析」（〈移居二首〉）的習慣和親去廬山之經歷。因此之故，在晉末宋初這一論講不輟、宏論風行之時代，陶詩的會物感思及其語言策略自不免受制於所處歷史場合已經體制化的思想表達模式，淵明本人雖無佛教信仰，但深受《般若經》等大乘義理之影響，則是必然之事。值得注意的是：陶淵明對於當時盛行於廬山地區的新佛教義理表現了相當的穎悟力，並將體悟所得融入了自己的生活實踐。這是其詩歌所以具有感人之力的一个重要原因。

【註釋】

[註 1] 丁永忠，〈陶淵明與慧遠：陶不入蓮花社之我見〉，《學術月刊》（一九八七年）第十期；〈陶淵明反佛說辨異〉，《江西社會科學》（一九八九年）第一期；〈陶淵明有神論思想考辨〉，《九江師專學報》（一九八八年）第三期；〈陶淵明冥報思想辨證〉，《萬縣師專學報》（一九九〇年）第一期；〈「歸去來兮辭」與「歸去來」佛曲〉，《文學遺產》（一九九三年）第五期。

[註 2] 《弘明集》卷十三，《大正藏》第五十二冊，第八十八頁中。

[註 3] 《廣弘明集》卷三十〈統歸篇第十〉，《大正藏》第五十二冊，第三五〇頁中。

[註 4] 《小品般若波羅蜜經》卷八〈深心求菩提品〉，《大正藏》第八冊，第五七一—五七二頁。《摩訶般若波羅蜜經》卷十八〈夢誓品〉第六十一，《大正藏》第八冊，第三五四頁上、中。

[註 5] 同 [註 2]，第八十八頁中。

[註 6] 郭慶藩，《莊子集釋》卷七下，第三冊，第七一〇頁。

[註 7] 同 [註 2] 卷三，第二十一—二十一頁。

[註 8] 同 [註 7]，第十九頁中。

[註 9] 〈正誣論〉：「縱如難者云，精進而遭害者有矣。此何異顏項夙夭，夷叔餒死，比干盡忠而陷剖心之禍，申生篤孝而致雉經之痛，若此之比不可勝言。孔子云，仁者壽，義者昌，而復或有不免。固知宿命之證，至矣信矣。」《弘明集》卷一，《大正藏》第五十二冊，第九頁上。

[註 10] 《廣弘明集》卷十八，《大正藏》第五十二冊，第二二二—二二三頁。

[註 11] 同 [註 2] 卷五，第三十三頁上、中。

[註 12] 同 [註 11]，第三十四頁中。

[註 13] 同 [註 10]，戴逵〈答遠法師書〉，第二二四頁上。

[註 14] 同 [註 3] 卷二十，第二二四頁上、中。

[註 15] 同 [註 2] 卷十二，第七十七頁上、中。

[註 16] 袁行霈，〈陶淵明年譜彙考〉，《中國典籍與文化論叢》第四輯，第九十七頁（中華書局，一九九七年）。

[註 17] 繆鉞，〈顏延之年譜〉，《讀史存稿》（三聯書店，一九六三年）。

[註 18] 袁行霈，〈陶淵明年譜彙考〉、龔斌，〈陶淵明年譜簡編〉。

[註 19] 《出三藏記集》卷二〈新集撰出經律論錄〉，及卷五〈新集抄經錄〉。

[註 20] 同 [註 3]，第三五一—三五二頁。

[註 21] 同 [註 2] 卷十一，〈廬山慧遠法師答桓玄勸罷道書并桓玄書〉，第七十五頁上。

[註 22] 這種體現在劉遺民身上的佛教哲學和玄學相結合的嗜好習性也可謂廬山俗家弟子的共同特色。如《宋書》各家傳載宗炳「妙善琴書，精於言理」，周續之回答高祖所問《禮記》「傲不可長」、「與我九齡」、「射於矍圃」三義時，「辨析精奧，稱為該通」。

[註 23] 同 [註 16]，第七十五頁。