

中古史學與佛教



陳引馳 著



創于1897
商務印書館
The Commercial Press

中 古 文 學 與 佛 教



陳
引
馳

著



創于1897

商務印書館
The Commercial Press

圖書在版編目(CIP)數據

中古文學與佛教/陳引馳著. —北京:商務印書館,2017

ISBN 978-7-100-13722-5

I. ①中… II. ①陳… III. ①中國文學-古典文學研究 ②佛教-宗教文學-古典文學研究-中國 IV.

①I206.2

中國版本圖書館 CIP 數據核字(2017)第 075742 號

權利保留,侵權必究。

中古文學與佛教

陳引馳 著

商 務 印 書 館 出 版

(北京王府井大街36號 郵政編碼100710)

商 務 印 書 館 發 行

山東鴻君傑文化發展有限公司印刷

ISBN 978-7-100-13722-5

2017年6月第1版 開本 710×1000 1/16

2017年6月第1次印刷 印張 34.25

定價:108.00 元

目次

第一章 晉隋文學之佛影鳥瞰	1
第一節 佛教傳布與士僧交往	1
第二節 山水到聲律之佛教影迹	9
第三節 《文心雕龍》“論”之儒釋交疊	30
第四節 隋之佛教與宮廷文學	48
第二章 唐詩人的佛教抉擇	59
第一節 李白：道佛交影之詩人	66
第二節 白居易：出道入佛的歸宿	97
第三節 李商隱：浮世無常的銳感	117
第三章 禪學流變中的詩人	136
第一節 王維：南北禪交替之際	136
釋論一：杜甫與佛禪	165
第二節 柳宗元：新禪風的抵抗者	179
釋論二 柳宗元反禪之背景	190
第三節 白居易：洪州禪的實踐者	204
第四章 古文運動與儒佛關係	223
第一節 古文之提倡與儒佛並重	223

第二節 韓愈反佛之突起與理據	233
第三節 儒釋調和：柳宗元與李翱	249
第五章 唐民間佛教詩歌傳統	262
第一節 王梵志詩的民間性	263
第二節 王梵志詩的死亡主題	275
第三節 寒山詩的時代與性質	296
第四節 寒山詩的兩種境界	316
第六章 敦煌變文的佛教緣起	339
第一節 擬名的變文與“變”“變文”之義	339
第二節 體制特徵的佛教的緣起	351
第三節 講經的發展與變文轉變	369
第四節 變文中的佛教題材與特色	386
第七章 志怪傳奇之佛教淵源	392
第一節 故事題材與佛教觀念	392
第二節 佛教故事之口傳入華	406
釋論三：中印文化交流之口語途徑	443
第二節 “烈士池”到“杜子春”	459
釋論四：《大唐三藏取經詩話》之時代	481
釋論五：中古佛教文學研究：回顧與展望	508
主要引用與參考書目	533
跋	543

第一章 晉隋文學之佛影鳥瞰

第一節 佛教傳布與士僧交往

佛教大約在兩漢之交傳入中國。其勢初時尚弱，漢魏時代大抵只有些微痕迹而已。而且，對於佛的認識曖昧不清，對於佛教義理的瞭解就更談不上了。當時人以爲佛法與黃老之術等齊，可以憑以延年益壽、獲致福祉。《後漢書》卷四十二《楚王英傳》記載漢光武之子劉英：“誦黃老之微言，尚浮屠之仁祠。”^①後桓帝在宮中並設黃老、浮屠之祠，襄楷借機上書曰：“聞宮中立黃老、浮屠之祠。此道清虛，貴尚無爲，好生惡殺，省欲去奢。今陛下嗜欲不去，殺罰過理；既乖其道，豈獲其祚哉？”^②這是以清虛無爲統涵釋、老。而當時人對於佛教法力的具體理解可以由《牟子理惑論》中見出：

佛之言覺也，恍惚變化，分身散體，或存或亡，能大能小，能圓能方，能老能少，能隱能彰，蹈火不燒，履刃不傷，在污不染，在禍無殃，欲行則飛，坐則揚光，故號爲佛也。^③

顯然將佛看成奇異的神人了。這時起直到西元三世紀，佛教對於中國上層士人

① 范曄：《後漢書》，中華書局 1965 年版，第 1428 頁。

② 《後漢書》卷三〇下《襄楷傳》，第 1082 頁。

③ 《弘明集》卷一，四部叢刊本。

的影響微乎其微。^①

而佛教對於中國文化影響的逐漸深入，其主要的媒介正是熱心學佛、向佛的士人。在當時的貴族社會之中，士人是文化思潮主要的自覺傳承者，只有當士人親近乃至認同了佛教，佛教的文化因素才會在中國文化的主流中產生作用。

佛教雖早於兩漢之際已傳入中國，然而要說它真正進入中國文化的核心，對中國士大夫的心靈產生影響，實在兩晉之際。明代何良俊曰：

佛氏之教，自東漢末流入震旦，遂芽蘖於此矣。其初猶未蔓延，然其道實清虛玄遠，士君子之性資高曠，易為所染，不覺浸浸入於其中。至典午氏，一時諸勝流輩，喜談名理，而佛氏之教奕奕玄勝，故競相宗尚。如王丞相父子、謝太傅叔侄、劉尹、王長史、郝嘉賓、許玄度諸人，與支道林、竺法深、法汰、于闕法高座、法岡諸道人，往復論難，研核宗本，其理愈為精深，而佛教始大行於中國矣。^②

正是在這時，佛教開始在士人間發生了反響。彼時之名僧與名士交往頻密，如支道林就是《世說新語》的核心人物之一^③，而慧遠之與陶淵明、謝靈運等文士的交往雖然或有虛飾的成份但也是歷來流傳不已的故事。這些現象表明，

① 許理和《佛教征服中國》第一章第三節曾提及：“在最早的佛教傳記如《出三藏記集》和《高僧傳》中，僧人在公元290年以前與有文化的中國上層階級產生聯繫的例子微乎其微，可以忽略不計；而在公元3世紀末、4世紀的僧傳中，這樣的事例數目却在不斷增加。”至於記載當時歷史的主要的著作《晉書》“包含了相當數量的有關士大夫和王室佛教的資料，但在有關王朝前半階段的章節中，甚至間接提到佛教的文字都極少”，《三國志》及裴松之注乃至《世說新語》中這一時段的情形也一樣。參該書中譯本第94—95頁，江蘇人民出版社1998年版。

② 何良俊：《四友齋叢說》卷二一，中華書局1959年版，第187頁。

③ 許理和在《佛教征服中國》中曾經提出：“以支遁為例，《世說新語》作為傳記史料至少與《高僧傳》一樣重要。在28個與《高僧傳》密不可分的短故事中，僅有8個未出現在《世說新語》或注所引的書中。另一方面，《世說新語》中不少於82段文字寫到或提及支遁，其中大部分在《高僧傳》中沒有相應的文字。”見該書第三章第154條注，第249頁。

那時的佛教已經不再是以往囿於自身宗教範圍內的存在，而已是一種重要的社會性的知識氛圍和文化存在了。

魏晉思想界的主流是玄學。玄學的發展以曹魏正始年間為第一高潮，王弼、何晏為其代表，其學源自經學，側重于《易》而發衍於《老子》，王、何均有相關著作：何晏嘗與人論《易》^①，又著《論語集解》，原擬作《老子》注，因遇王弼論《老》而讓一頭地，轉而成《道德論》^②（《世說新語·文學》）；王弼注《易》、《老》，又有關於《論語》的論述（《論語釋疑》）。竹林玄學是為第二階段，七賢漸漸轉重《莊子》：阮籍著《通易論》、《通老論》外，有《達莊論》；嵇康曾與向秀論《莊子》；後向秀注《莊子》，“大暢玄風”^③。到西晉時，郭象之《莊子》注更廣而衍論，玄學在義理上已臻完善。

晉室東渡，舊玄學之論題未有新進，“言盡意”、“聲無哀樂”、“養生”等承前代餘緒而已：“王丞相過江，止道‘聲無哀樂’、‘養生’、‘言盡意’三理而已，然宛轉關生，無所不入。”^④即劉勰《文心雕龍·論說》所謂“江左群談，惟玄是務，雖有日新，而多抽前緒”^⑤，其新義在於佛理的加入，檀道鸞《續晉陽秋》所云“至過江佛理尤盛”^⑥是也。這時的玄學摻入了佛教的新成份，而佛教也玄學化了。兩股思想潮流的聚合使玄學名士與佛教高僧的交往空前密切起來。

東晉初，士人與學問僧的交往相當頻密。如竺法深，俗姓王，原為士族，往來琅琊王座間，有人嘲諷地問他：“道人何以遊朱門？”他的回答是：“君自見其朱門，貧道如遊蓬戶。”^⑦他確是一位與君王重臣往來的好手，清談領袖王導、庾亮

① 《三國志·魏志·管輅傳》裴松之注引《輅別傳》，見陳壽著、裴松之注：《三國志》卷二九，中華書局 1959 年版，第 821 頁。

② 《世說新語·文學》，見余嘉錫：《世說新語箋疏》，中華書局 2007 年版，第 234 頁。

③ 《世說新語·文學》，見《世說新語箋疏》，第 243 頁。

④ 《世說新語·文學》，見《世說新語箋疏》，第 249 頁。

⑤ 范文瀾：《文心雕龍注》，中華書局 1958 年版，第 327 頁。

⑥ 《世說新語·文學》劉孝標注引，見《世說新語箋疏》，第 310 頁。

⑦ 《世說新語·言語》，見《世說新語箋疏》，第 129 頁。

也都與之有交往；當後來的年少氣盛者對他有非議時，他曾擺出前輩的口吻：“黃吻年少，勿爲評論宿士！昔嘗與元、明二帝，王、庾二公周旋。”^①與士人貴戚的來往是僧人名聲的一個重要因素了。竺法汰之名重也是因爲王導之子王洽的尊禮：

初，法汰北來，未知名。王領軍供養之，每與周旋。行往來名勝許，輒與俱，不得汰，便停車不行。因此名遂重。^②

又有一位康法暢，也如玄談名士，手持麈尾，“每值名賓，輒清談盡日”^③。他的麈尾柄極好，引得庾亮問他，這玩藝兒這麼好，何以長在？法暢答：“廉者不求，貪者不與，故得在耳。”^④還有一位康僧淵，“本西域人，生於長安，貌雖梵人，語實中國”^⑤，東渡之初，也默默無聞，因與殷浩談理而知名：

康僧淵初過江，未有知者。恒周旋市肆，乞索以自營。忽往淵源許，值盛有賓客。殷使坐，粗與寒溫，遂及義理，語言辭旨，曾無愧色，領略粗舉，一往參詣。由是知之。^⑥

康僧淵與殷浩所談，兼及“佛經深遠之理”與“俗書性情之義”，“自晝至暝，浩不能屈”^⑦。此所謂“俗書”，當以指玄學書如《莊子》之類，《高僧傳》卷六《慧遠傳》載慧遠講經時引《莊子》使“惑者曉然”，於是道安就此特許慧遠“不廢俗書”^⑧；

① 《世說新語·方正》，見《世說新語箋疏》，第382—383頁。

② 《世說新語·賞譽》，見《世說新語箋疏》，第570頁。

③⑦ 《高僧傳》卷四《康僧淵傳》，見釋慧皎著，湯用彤校注：《高僧傳》，中華書局1992年版，第151頁。

④ 《世說新語·言語》，見《世說新語箋疏》，第132頁。

⑤ 《高僧傳》卷四《康僧淵傳》，見釋慧皎著，湯用彤校注：《高僧傳》，第150頁。

⑥ 《世說新語·文學》，見《世說新語箋疏》，第274頁。

⑧ 釋慧皎著，湯用彤校注：《高僧傳》，第212頁。

至於“性情之義”，當即玄學中才性之同異離合、聖人有情與否一類論題。名士與名僧交往稠密，熟悉了於是也會開開玩笑，王導與康僧淵的對答就非常有趣：

康僧淵目深而鼻高，王丞相每調之。僧淵曰：“鼻者面之山，目者面之淵。山不高則不靈，淵不深則不清。”^①

佛教界與士大夫交往最為密切、最具影響力的當推支遁，他與謝安、王羲之、孫綽、許詢、李充等名士結成一集團，《晉書·王羲之傳》記載：“羲之雅好服食養性，不樂在京師，初渡浙江，便有終焉之志。會稽有佳山水，名士多居之，謝安未仕時亦居焉；孫綽、李充、許詢、支遁等皆以文義冠世，並築室東土，與羲之同好。”^②名士間交往的一個重要內容就是談玄，支遁置身其間，蓋莫能外，而他確是以深於《莊子》聞名的，早年就有關於《逍遙遊》的注說^③，《世說新語·文學》記其以對《逍遙遊》的新解折服王羲之的故事，很有趣：

王逸少（羲之）作會稽，初至，支道林（支遁）在焉。孫興公（孫綽）謂王曰：“支道林拔新領異，胸懷所及，乃自佳。卿欲見不？”王本自有一往雋氣，殊自輕之。後孫與支共載往王許，王都領域，不與交言，須臾支退。後正值王當行，車已在門，支語王曰：“君可未去，貧道與君小語。”因論《莊子·逍遙遊》，支作數千言，才藻新奇，花爛映發。王遂解襟披帶，留連不能已。^④

同樣的情況也可以在其他著名高僧那兒見到。慧遠“少爲諸生，博綜六經，尤善《莊》《老》”^⑤，他在致劉遺民的信中回憶自己由儒而玄的轉變時說：“每尋

① 《世說新語·排調》，見《世說新語箋疏》，第939頁。

② 房玄齡等撰：《晉書》卷八〇，中華書局1974年版，第2098—2099頁。

③ 見《世說新語·文學》注引《逍遙論》，見《世說新語箋疏》，第184頁。許理和推測這一著述完成在340—343年他初次居都中之時，《佛教征服中國》，第187頁。

④ 《世說新語箋疏》，第264頁。

⑤ 《高僧傳》卷六《慧遠傳》，《高僧傳》，第211頁。

疇昔，遊心世典，以爲當年之華苑也。及見《老》《莊》，便悟名教是應變之虛談耳。”他的皈依佛門尚在其後：“以今而觀，便知沉冥之趣，豈得不以佛理爲先？”^①所以當後來他講經時，因爲聽衆難以理解時，才能“引《莊子》義爲連類，於是惑者曉然；是後安公（道安）特聽慧遠不廢俗書”^②。同樣，鳩摩羅什門下的高足僧肇，早先也是歷觀經史，志好玄微，每以《老》《莊》爲心要的；只是後來得讀《維摩詰經》，頂受歡喜，知所依歸的^③。正是由於他們的深厚玄學修養，與士大夫才有深入的精神聯繫，得以進入當時思想界的主流，乃更進而熏染文士趨向佛教。湯用彤先生曾簡明扼要地指出了這一點：

自佛教入中國後，由漢至前魏，名士罕有推重佛教者，尊敬僧人，更未之聞。……而東晉名士崇奉林公（即支遁），可謂空前。此其故不在當時佛法興隆，實則當代名僧，既理趣符老莊，風神類談客……故名士樂與往還也。^④

一方面，僧人對玄學頗有深入的理解，甚至能折挫玄學名士的主張，僧意與王修的問答就是例子：

僧意在瓦官寺中，王荀子來與共語，便使其唱理。意謂王曰：“聖人有情不？”王曰：“無。”重問曰：“聖人如柱邪？”王曰：“如籌算，雖無情，運之者有情。”僧意曰：“誰運聖人耶？”荀子不得答而去。^⑤

另一方面，當時的文士對佛經的閱讀、對佛教的瞭解也已達到相當深度。如許

① 《廣弘明集》卷二七，四部叢刊本。

② 《高僧傳》卷六《慧遠傳》，《高僧傳》，第212頁。

③ 《高僧傳》卷六《僧肇傳》，《高僧傳》，第249頁。

④ 《漢魏兩晉南北朝佛教史》第七章，第128頁，中華書局1983年版。

⑤ 《世說新語·文學》，《世說新語箋疏》，第282頁。

詢之參與《維摩詰經》的講習就是例子：

支道林、許掾諸人共在會稽王齋頭。支爲法師，許爲都講。支通一義，四坐莫不厭心；許送一難，衆人莫不忤舞。但共嗟詠二家之美，不辯其理之所在。^①

支遁爲一時名僧，爲講經法師自是當然，許詢能任誦經文、設辯難的都講，足見其佛學修養之深湛。王璿聽講佛經的捷悟也很能說明問題：僧伽提婆開講《阿毗曇》，才說了一半，他就說明白了^②，可見其對佛學原就有深刻的瞭解。鑽研佛經深入者同樣也能讓高僧爲之却步。《世說新語·文學》：

殷中軍(浩)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。

據劉孝標注引《語林》，可知二人未曾互相討論的原委，原來是王羲之勸支遁避殷浩的鋒芒的：

浩於佛經有所不了，故遣人迎林公。林公乃虛懷欲往，王右軍(羲之)駐之曰：“淵源思致淵富，既未易爲敵，且己所不解，上人未必能通。縱復服從，亦名不益高；若佻脫不合，便喪十年所保。可不須往。”林公亦以爲然，遂止。^③

① 《世說新語·文學》，《世說新語箋疏》，第286—287頁。

② 《世說新語·文學》：“提婆初至，爲東亭第講《阿毗曇》。始發講，坐裁半，僧彌便云：‘都已曉。’即于坐分數四有意道人，更就餘屋自講。提婆講竟，東亭問法岡道人曰：‘弟子都未解，阿彌那得已解？所得云何？’曰：‘大略全是，顧當小未精核耳。’”見《世說新語箋疏》，第286—287頁。

③ 《世說新語箋疏》，第282頁。

在如此的背景之下，玄談的內容，一方面是舊玄學論題的繼續，而更重要的是對佛學的探討：般若學“本無異宗”的代表竺法汰就曾“與郗超書論本無義”^①，而主“即色義”的支道林完成《即色論》後曾以示王坦之^②。所謂“本無異”、“即色”，都屬當時佛學中的“六家七宗”。劉宋時釋曇濟作有《六家七宗論》，經現代佛教史家的考證^③，大抵弄明白了各家的主要代表人物和觀念。其中以道安的“本無”、支遁的“即色”和支潛度的“心無”三家影響較大，尤以道安和支遁之說堪為代表。道安之“本無”謂：

“無”在萬化之前，“空”為名形之始。夫人之所滯，滯在“末有”，若宅心“本無”，則異想便息。^④

以“無”為“本”、“息”“末”崇“本”，實在與王弼所代表的玄學“貴無”學說相類似；至於“即色”，大致意謂世間萬有無自性，因而雖“有”而亦“空”“無”；而欲體悟此“空”、“無”，却又不能離開“有”或者用佛教的說法就是“色”：“即色是空。”由“色”來體認“空”，也就是由現象來認識本體。這一思路，在玄學有關《莊子》的解析中已經可以看到，所謂“道”在萬物，本體寓於現象之中：“天籟者，豈復別有一物哉？”^⑤在郭象看來，並沒有所謂單獨的實體性存在的天籟，只要是合乎自然的聲響都可以被稱為天籟，天籟是寓於世間衆響之中的。應該說，支遁的思考與此一脈相通。對此六家七宗之般若學，湯用彤先生指出：“貴無賤有，反本歸真，則晉代佛學與玄學之根本義，殊無區別。”^⑥也就是說，這些般若學論議大抵本身就是玄、佛交合的結果。

① 《高僧傳》卷五《竺法汰傳》，《高僧傳》，第193頁。

② 《世說新語·文學》，見《世說新語箋疏》，第263頁。

③ 參湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》第九章《釋道安時代之般若學》。

④ 吉藏《中觀論疏》引，參見大正新修大藏經刊行會編：《大正新修大藏經》，東京：大藏出版株式會社1988年版，第42冊，第29頁。

⑤ 郭象：《莊子·齊物論》注，郭慶藩：《莊子集釋》，中華書局1961年版，第50頁。

⑥ 《漢魏兩晉南北朝佛教史》第九章《釋道安時代之般若學》，第193頁。

第二節 山水到聲律之佛教影迹

在上述東晉時代僧人與士人的交往活動中，關涉文學而尤其值得注意的是支遁與衆名士一起“出則漁弋山水，入則言詠屬文”^①。比如在當時最爲有名的蘭亭之會上，在傳世的詩作中雖然無法找到出諸支遁的文字，但是王隱《晉書》確有“王羲之初渡江，會稽有佳山水，名士多居之，與孫綽、許詢、謝尚、支遁等宴集于山陰之蘭亭”^②的記載。正由於支遁與當時名士朝夕相處，創作成爲常事，所作據說編有十卷之夥，而其詩中確有與當時的詩學趨向合轍處，比如其詩中有對於山水的描寫，這使得後代的學者以爲他堪當山水詩的先驅：“康樂（謝靈運）總山水、莊老之大成，開其先支道林。”^③

六朝時期中國詩歌在表現內容乃至詩歌類型上的一大進展是山水詩的成立，它成爲以後詩歌歷史上綿延久長的一個傳統，產生了許多傑出的詩人和出色的作品，只就與佛教文學關係密切者而言，如唐代的王維、孟浩然、柳宗元、韋應物，都是非常重要的山水詩人。

山水詩的起源，是一個複雜的問題。早在《詩經》中就有山水景物的片斷描繪，到了《楚辭》中，有些描寫可謂呈現了較爲完整的山水景物畫面，但那些只是起興、比喻以烘托氛圍的材料，並不具備作爲獨立的表現物件的地位。魏晉以下，對山水景物的表現漸多，如曹操《步出夏門行》中“水何澹澹，山島聳峙。日月之行，若出其中；星漢燦爛，若出其裏”^④云云，便是名句。以後的遊仙詩中，

① 《晉書》卷七九《謝安傳》，第2072頁。

② 《太平御覽》卷一九四《居處部·亭》引，見《太平御覽》，中華書局1966年版，第937頁。

③ 沈曾植：《與金潛廬太守論詩書》，載《中國歷代文論選》第四冊，第291頁，上海古籍出版社1980年版。

④ 《曹操集》，中華書局1974年版，第20頁。

對山水景物的描寫也較多，應該算是山水詩的一個重要源頭。如郭璞的《遊仙詩》中“臨源挹清波，陵崗掇丹萸”，“寒露拂陵苕”，“暘谷吐靈曜，扶桑森千丈。朱霞升東山，朝日何晃朗”，“瓊林籠藻映，碧樹疏英翹。丹泉漂朱沫，黑水鼓玄濤”^①一類句子比比皆是，雖然它們未必是實景的寫照。

山水詩的直接源起，如果從外在的刺激而言，是晉室東渡後江南的自然美景對文士的啓示，藝術家的感覺是最敏感的，畫家顧愷之目睹會稽地方景物之美：“千岩競秀，萬壑爭流，草木蒙籠其上，若雲興霞蔚。”^②王獻之則說：“從山陰道上行，山川自相映發，使人應接不暇。”^③名士們隨時隨地感受著自然之美的圍繞，王羲之在《蘭亭集序》之開篇即寫到：“此地有崇山峻嶺，茂林修竹；又有清流激湍，映帶左右。”^④而從詩歌發展的內在線索而言，山水詩是直接從玄言詩中衍發出來的，即劉勰《文心雕龍·明詩》所謂“莊老告退，而山水方滋”^⑤是也。玄言所究心者，在宇宙人生之奧秘，然而直抒玄理，既傷詩美，又有違玄學“言不盡意”之旨。而既然置身自然美景之中，所見所聞，正不妨是宇宙奧秘的流露。孔子早有“天何言哉？四時行焉”^⑥之說，而老莊亦往往以山川自然喻道，阮籍《達莊論》中已有“山靜而谷深者，自然之道也”^⑦的說法。那麼，由對所目睹之景物山水的描繪而喻指玄理當是合于理之自然了，也就是王羲之《蘭亭詩》所曰“寥朗無厓觀，寓目理自陳”^⑧。當時文士之觀照山川，因而也不是局促于一景一物而已，而是懷著曠遠的玄心，“俯察品類之盛”是與“仰觀宇宙之大”^⑨並行

① 參見逯欽立：《先秦漢魏晉南北朝詩》，中華書局1988年版，《全晉詩》卷一一，第865、866、866頁。為方便行文，下文中《先秦漢魏晉南北朝詩》均寫作《全詩》。

② 《世說新語·言語》，見《世說新語箋疏》，第170頁。

③ 《世說新語·言語》，見《世說新語箋疏》，第172頁。

④ 見嚴可均輯：《全上古三代秦漢三國六朝文·全晉文》卷二六，中華書局1958年版，第1609頁。為方便行文，下文中《全上古三代秦漢三國六朝文》均簡寫作《全文》。

⑤ 《文心雕龍注》，第67頁。

⑥ 《論語·陽貨》，見劉寶楠：《論語正義》，中華書局1990年版，第698頁。

⑦ 陳伯君：《阮籍集校注》，中華書局1987年版，第145頁。

⑧ 《全詩·全晉詩》卷一三，第895頁。

⑨ 《全文·全晉文》卷二六，第1609頁。

的(《蘭亭集序》)。而渺遠的“宇宙之大”難以言說,便由具體可鑒的“品類之盛”著手。陶淵明在《飲酒》之五裏寫到:

采菊東籬下,悠然見南山。
山氣日夕佳,飛鳥相與還。
此中有真意,欲辨已忘言。^①

“忘言”,一在思與境偕,不容辭費;二亦“真意”難以言詮,故而描繪出含蘊“真意”的“此”景,以供悟解。此即透露了玄言詩到山水詩由理而景發展的自然歸趣。

至於佛教,在此由遊仙、玄言向山水詩演進的過程中所起的助力,與上述途徑相契合而無違。

佛教之修行,原就多遠離塵囂,棲居山林。看佛教的早期文獻巴利文《經集》可知當時對遠離世俗而清靜修行的生活的讚美態度,在日本著名的禪宗學者柳田聖山《無的探求:中國禪》一書中曾有引述:

賢者,專注于精神的寧靜,在林中漫步,在樹下冥想,會感到極大的滿足。

讓心靈寧靜,不要彷徨,不要後悔,不要怠慢,修行者應該去寂靜的地方棲身。^②

在《經集》之後的《長老偈》中彙集了出家弟子們的詩偈,其中同樣表達了在自然中修行的種種體驗:

① 龔斌:《陶淵明集校箋》,上海古籍出版社 1996 年版,第 219—220 頁。

② 柳田聖山、梅原猛:『無の探求(中國禪)』,角川書店 1969 年版,第 33 頁。

空中響遍雷鳴，路上鳥雀飛翔，雨水從四面沛然而降；修行者依然進入山中冥想，他所得的快樂沒有比這更大的了。

草木叢中綻放燦爛的野花，它們裝點在河畔；坐在那兒心境舒暢而進入冥想，他所得的快樂沒有比這更大的了。

夜雨飄落，灑在人迹未到的林中，張牙舞爪的野獸在狂吼；修行者依然進入山谷冥想，他所得的快樂沒有比這更大的了。^①

東晉時期，支遁乃至慧遠這樣與士大夫交往密切的佛教高僧，所棲居處都是風景幽靜絕佳的所在。支遁擇會稽郡剡縣之仰山小沃嶺立寺行道，“貧道野逸東山，與世異榮，菜蔬長阜，漱流清壑”^②，而慧遠見廬峰“清靜足以息心”於是住足，建立精舍，“却負香爐之峰，傍帶瀑布之壑；仍石壘基，即松裁構，清泉環階，白雲滿室”^③。僧人們不僅居住在山川美景之中而已，而且有意識地探索和領略自然山水之美。慧遠有文記敘遊山之經過，堪稱美文：

登涉十餘里，乃出林表，回步許便得重嶠。東望香爐，秀絕衆流；北眺九江，目流神覽。過此轉覺道隘，而合力進復數百步，方造頽嶺。積石連阜，霜嶠相乘。然後攀弱條，涉峭徑，足怠體疲，僅達孤松。其下有磐石，可坐十人。至松林尚有十四五里。既至，乃傍林際，憩龜嶺，視四嶺之內，猶觀掌焉。未至松林，又有石懸溜，其下翛然使人目眩，斯瀑布之源，三流之始；其上有雙石臨虛，若將墜而未落。傍有盤屋紆回，壁立千仞；翠林披崖，萬籟齊響，遺音在岫，若絕而有聞。^④

在自然美景之中，高僧們體悟的同樣是其中的玄理。佛教雖然對外在諸相

① 『無の探求〈中国禅〉』，第37頁。

② 《高僧傳》卷四《支遁傳》，見《高僧傳》，第162頁。

③ 《高僧傳》卷六《慧遠傳》，見《高僧傳》，第212頁。

④ 《大藏經·史傳部》宋陳舜俞《廬山記》引，見《大正藏》第51冊，第1031頁。