

# 陶诗佛音辨

丁永忠 著



四川大学出版社



# 陶诗佛音辨

丁永忠 著



四川大学出版社



(川)新登字014号

责任编辑:徐燕

封面设计:冯先洁

责任印制:张凡

陶诗佛音辨

丁永忠 著

四川大学出版社出版发行 (成都市望江路29号)

新华书店经销 华西医科大学印刷厂印刷

850×1168mm 32开本 11.875印张 4插页 285千字

1997年12月第1版 1997年12月第1次印刷

印数:0001—1600册

ISBN 7-5614-1564-8/I·217 定价19.50元

## 目 录

弁 言：佛教玄风笼罩下的东晋诗人陶渊明……………（1）

陶渊明与慧远

——陶渊明不入“莲社”之我见……………（9）

陶渊明反佛说辨异

——兼论逯钦立先生论陶文章之疏漏……………（21）

“人生似幻化，终当归空无”

——初论陶渊明“新自然说”与魏晋佛教之关系……（41）

“纵浪大化中，不喜亦不惧”

——再论陶渊明“新自然说”与魏晋佛教之关系……（58）

儒玄兼宗，以礼闲情

——三论陶渊明“新自然说”与东晋士风及佛教之关系  
……………（74）

陶渊明《乞食》诗“冥报”思想辩证

——兼论《陶集》中反报应情绪的指向……………（87）

《归去来兮辞》与佛曲《归去来》

——陶渊明《归辞》思想及作意新探……………（100）

“达摩未西来，渊明早会禅”

——无弦琴故事与陶诗中的“禅趣”试析……………（124）

浪漫陶诗与魏晋佛教及当代魔幻现实主义与其他（上）

……………（143）

|                          |       |
|--------------------------|-------|
| 浪漫陶诗与魏晋佛教及当代魔幻现实主义与其他（下） | （167） |
| 昭明太子《陶渊明集》与《文选》文学价值取向之比较 | （193） |
| 昭明太子《陶渊明集序》“风教”说平议       | （206） |
| 陶渊明事迹诗文与魏晋佛教之关系系年        | （221） |
| 〔附录一〕本系年主要参考书目           | （288） |
| 〔附录二〕日本学者论陶文（选一）         |       |
| 宫泽正顺：尊崇陶渊明的佛教徒们          | （289） |
| 古今陶诗佛音评（选辑）              | （295） |
| 〔附录三〕作者早期论陶文（选二）         |       |
| 陶渊明道家美学观评述               |       |
| ——陶渊明美学思想研究之一            | （333） |
| 陶渊明儒家美学观评述               |       |
| ——陶渊明美学思想研究之一            | （356） |
| 后记：几点说明                  | （375） |

## 弁 言

### ——佛教玄风笼罩下的东晋诗人陶渊明

拙书是目前国内外唯一一部研究陶渊明与魏晋佛教关系的学术专著。虽然书中所论，多有不尽人意之处，但其毕竟为陶诗研究开拓了一方新的领域。

众所周知，陶渊明是汉魏六朝八百年间的一位伟大诗人，在中国文学发展史上具有十分重要的地位和影响。然而，综观当今众多论陶文章及著述，言其儒道思想者多，论其佛教思想者少；称其反佛者众，道其奉佛者寡；而从佛教文化角度析其诗文艺术精神风貌者，更是微乎其微。究其根源，就因为我国学术界过去对两晋以还的学术思想主流——“佛教玄学”的特点及影响，认识尚不深透，以致于常将陶渊明之思想及言行尽皆视为魏晋老庄玄学之故。

要知，我国传统的文化学术思想发展至魏晋，实际上已发生了巨大变化。一是因为，由我国古代道家思想衍生起来的本土哲学，即魏晋玄学已取代了汉代经学而成为占统治地位的学术思想；二是因为从东汉之初传入我国的印度佛教思想，此时也已崭露头角，呈现出异质文化的本来风貌，对中华固有学术思想产生了激烈的冲荡和影响，以致到了两晋，便在玄学的外衣下成为当时社会学术思想的主流。已故著名佛学史家汤用彤先生在其《魏晋思想的发展》一文中，就曾指出：魏晋玄学的产生与佛学无关，它是中华固有学术思想合乎逻辑的发展结果；反之，从东汉初年传入的佛教思想，“倒是先受玄学的洗礼（即依傍玄学），才为我国人士所接受的。所以，从一方面讲，魏晋时代的佛学，也可以说

是玄学。”但是，自西晋中叶以后，直至东晋，由于涌现出了大批以中国学者为主的佛教理论家，即“义学沙门”（汉魏则多是佛教翻译家），以致形成了一种具有中国特色的佛教般若学思潮，左右了当时社会的思想。所以，从另一方面讲，“东晋时期，亦可称为佛学时期。”<sup>①</sup>而这就是所谓“汉代法微，晋代始盛”，<sup>②</sup>“过江以后，佛理尤盛”的根本原因所在。<sup>③</sup>

然而，东晋时期为何是“佛学时期”？当时又为何能产生具有中国特色的佛教般若学思潮？究其根本原因乃是因为，东晋时期曾出现了“佛玄合流”的大趋势。我们知道，魏晋玄学发展至西晋永嘉年间，便出现了郭象的“独化论”，然而按其本身的理论逻辑而言，这实际上宣告了魏晋玄学理论的完善和终结。因为玄学内在的理论矛盾已在郭象“独化论”中得到最终解决，人们已无法超越郭象，再作出某种创新来满足当日社会的需要。但就其时代的风尚而言，人们对玄学的兴趣并未因其内部动力的消失而减弱；相反，却因八王乱后的动荡时局，偏安江左的忧患意识，以及门阀士族对精神境界的迫切追求而愈益高涨，致使谈玄之风在更大范围内弥漫于整个社会，形成风尚。<sup>④</sup>

与此同时，从西晋开始流传的佛教般若思想，作为一种具有强烈思辩色彩的宗教哲学，不仅能在人生理想上为清谈人士提供一种与魏晋玄学极为相似的精神境界，而且还能在义理的讨论上补充玄学旧义，提出新解。如此而来，不但两晋玄学家像发现新大陆一般感到欢欣鼓舞，把佛教的般若思想引为同调，将名僧延为上宾，建立起亲密友谊，而且佛教的般若学僧（即“义学沙门”）也乐于以此为阶梯，在中国上层统治阶级中找到立足之地，以发展其势力，扩大其影响。由于这些般若学僧既在言谈举止上努力仿效名士风度，也在般若义理的解释上尽量迎合玄学风味，于是，一种披着老庄外衣，实则宣扬佛理的玄学化佛教，即今佛学界普遍称谓的“佛教玄学”，便应运而生，并迅速成为时代学术思

想的主流。有晋一代的名僧与名士，也因此互为一气，既精玄理，又通佛义。所以，不仅汤用彤先生在其佛学名著《汉魏两晋南北朝佛教史》第七章中曾言道：

自佛教入中国后，由汉至前魏，名士罕有推重佛教者，尊敬僧人，更未之闻。西晋阮庚与（支）孝龙为友，而东晋名士崇奉林公（指支遁，即支道林），可谓空前。此故不在当时佛法兴隆，实则当代名僧，既理趣符老庄，风神类谈客。……故名士乐于往还也。

刘师培先生在其《中古文学史》的“两晋诸贤之文”一节中也言道：

东晋人士，承西晋清谈之绪，并精名理，善论难，以刘惔、王濛、许询为宗。其与西晋不同者，……西晋所云名理。不越老庄；至于东晋，则支遁、（竺）法琛、道安、慧远之流，并精佛理；故殷浩、郗超诸人，并承其风，旁迨孙绰、谢尚、阮裕、韩伯、孙盛、张憑、王胡之，亦均以佛理为主，息以儒玄；嗣则殷仲文、桓玄、羊孚，亦精玄论。大抵析理之美，超越西晋，而才藻新奇，言有深致。

须知，两晋际后出现的“佛玄合流”，虽然方便了当日佛教的勃兴发展，有利于魏晋玄学理论境界的提升，但也给我们今天的学术研究带来了很大的困难和障碍，稍不留意就会陷入错把佛理当玄言，误认佛陀为老庄的误区。比如《世说新语·文学篇》所载：“庄子《逍遥游》，旧是难处，诸名贤所可钻研，而不能拔理于郭（象）、向（秀）之外。支道林在白马寺中，将冯太常共语，因及‘逍遥’义。支卓然标新理于二家之表，立异义于众贤之外，皆是诸名贤寻味之所不得，后遂用支理。”即是东晋“佛玄合流”的著名实例。虽然我们专攻文学者也常言及此事，但极少有人深究支遁所标“逍遥”新义是言老庄还是言释迦？若据梁释慧皎《高僧传·支遁传》所言：“遁常在白马寺，与刘系之等谈《庄子

·逍遥篇》，云各适性为逍遥。遁曰：‘不然，夫桀跖以残害为性，若适性为得者，彼迹逍遥矣。’于是退而注《逍遥篇》，群儒旧学莫不叹伏。”这即说支遁认为众生心性各异，如按玄学旧义以适性为逍遥，那么众生将各行其是；因而“以残害为性”的夏桀、盗跖也可以成为一种理想人格而被人们崇拜了，这显然违背了佛家出世教义和戒律约束。因此，支遁所标“逍遥”新义实际上已深含佛教的出世哲学和人格理想，而不能视为单纯的老庄玄学。支遁如此，当日其他僧人亦是如此，唐释元康《肇论疏》就曾这样说过：“秦人好文，译经者言参经史；晋朝尚理，作论者辞涉《老》《庄》。言参经史，不可谓佛与（孔）丘且同风；辞涉《老》《庄》，不可谓（佛）法与聃、周同致。（僧）肇法师假《庄》《老》之言以宜正道（指佛教），岂即用《庄》《老》为（佛）法乎？必不然也。”<sup>⑤</sup>此即说，晋时长安僧肇诸人的护法文章，虽使用老庄之言，但不同其理，只不过是“佛文明义”，阐扬佛法而已。正因东晋一代的道俗人士，普遍出玄入佛，以佛解玄（或以玄解佛），常将佛理、佛趣，也称作“玄理”、“玄趣”（亦或“玄指”、“玄波”、“玄味”，等等），故往往令人视听混淆，玄释莫辨。

不仅如此，在东晋“佛玄合流”的风尚中，佛教的般若义僧还普遍流行一种“格义”之学。所谓“格义”，即是“以（佛）经中事数，拟配外书，以为生解之例。”<sup>⑥</sup>也就是援引中外人士易于理解的儒、道等书（即“外书”）的名词、概念和思想等，去通俗地比附和解释佛教的专有名词和术语。诸如将“真如”译为“本无”；“涅槃”译为“无为”；“禅定”译为“守一”，甚至把佛家的“五戒”译为儒家的“五常”等等。如此“格义”之学虽然能在一定程度上消除中外两种文化、语言的隔阂和抵牾，促进二者的融汇和交流，但也明显地模糊了二者的确切界限，稍不注意就会混佛为老，视释为玄。比如在哲学本体论上，魏晋玄学常称万物“以无为本”，而魏晋佛教亦主张万有“以性空为宗”，并且佛教之

“性空”说，又常被汉魏佛经依“格义”之学通译为“本无”（亦或“空无”）。因此，如果我们不从刘宋沙门慧琳《白黑论》所说，“释氏即物为空，空物为一；老氏有无两行，空有为异”看问题，<sup>⑦</sup>而是孤立地看其谈空说无，那就很难分辨佛老之异同。四十年代，陈寅恪先生在《陶渊明之思想与魏晋清谈之关系》文中曾如此说道：“凡研究陶渊明之人莫不首先遇到一至难问题，即何以绝不发见受佛教影响是也。以渊明之与莲社诸贤生既同时，居复相接，除有人事交际之记载而外，……陶集中诗文实未见赞同或反对能仁（即释迦）教义之单词只句，是果何故耶？”其实，是寅恪先生自己当时忽略了佛教“格义”之故。因为陶潜《归园田居》诗之四所云：“人生似幻化，终当归空无。”明明表现的就是佛教的“即物为空，空物为一”的“空观”思想（西晋佛经《修行道地经》卷一还有“一切皆空，譬如幻化”之语）。可是，今之论陶学者也往往不明“格义”之实，执着地认为陶诗“空无”一语，来自魏晋玄学的“以无（空）为本”思想，始终局限在道家典籍中去找注脚、寻解释，这又怎么能得出正确的结论呢？

正由于有上述诸种原因，所以笔者认为，凡研治陶渊明诗文乃至整个东晋南北朝文学者，都应清楚地意识到，有晋一代的学术思想主流乃是取老庄为面目，而以佛学为旨归的玄学化佛教（亦即“佛教玄学”）哲学。因此之故，中国文学史家所常称的过江以后，“玄风大扇，老庄盛行”，实应理解为“慧风大扇，佛老（庄）盛行”才对；否则，我们终将陷入混释为老，认佛为玄的误区不可。过去，我们否定陶渊明具有佛教思想，将他一生的言行都统归于我国传统的儒道思想影响的结果，其根本原因，即在乎此。

按说，根据陶渊明所处的时代特点、生活环境，以及他个人的性格来看，我们本不应怀疑他受有佛教思想的影响。首先，他的家乡古江州浔阳郡（在今江西九江地区），本来就是一个佛教思想最为活跃的地区。虽然该地区也有儒、道思想的流传、泛滥，但

由于以高僧慧远为领袖的庐山僧团，是当日中国南方佛教的文化活动中心，其影响十分巨大；加之慧远本人亦不脱两晋佛学家之习，于“三玄”（指《易》《老》《庄》）极称擅长，谈佛理常依傍老庄及儒书，故陶渊明长期幽居其旁，实难不受佛教之影响而在思想上留下种种烙印。诚然，后世流传的诸如“破戒许饮”，“闻钟悟道”，“虎溪三笑”等莲社故事，多为杜撰；但是，倘若人们不把陶渊明视为慧远的同调（即“方外交”），又焉能造出此等故事以宏其说呢！

再说，陶渊明一生结友并不太多。然而，就在这不多的友人中却有相当数量的知名佛门信徒，如刘柴桑（遗民）、周续之、张常侍（张野或张诠）、殷晋安（殷景仁或殷隐）、王弘、颜延之等等。他们或是“专心空门”的庐山隐士，或是精于释理的朝廷大臣或文坛名人，并且都有与陶“交往情款”的行迹。因此，陶渊明做为一“南岳之幽居士”，<sup>⑥</sup>倘若与他们在思想情趣上没有投契、共鸣之处，又何苦相互周旋逶迤？

还有，陶渊明一生不仅笃信天命，虔诚祭祀，相信“游魂”，而且秉性旷达，“学不称师，文取指达”，“心好异书”，爱赏“奇文”……。如此宿命的思想和开放的心境，本来就是滋生宗教思想，接受异质文化的温床和土壤。因此，我们又怎么能执著认定陶渊明一生，除了传统的儒道思想而外，不会接受当时正在蓬勃兴起，并在世界观和人生观上有着相当深刻洞见和理性反思的玄学化佛教哲学及其神学思想呢？

可惜的是，当今众多的论陶学者大多不承认魏晋佛教对他的影响，甚至还把他推为“南朝反佛人士的先驱”、“代表”，并始终囿于传统文化学术思想的范畴，去诠释其诗文，辨析其思想，赏析其风格。凡此种种，显然不可能真正揭示陶渊明其人及其诗文的思想特质和艺术风貌。

不可否认，在现当代也有不少著名的中外学者，如我国的刘

大杰、萧望卿、朱光潜、赵朴初、李泽厚、李文初、钟优民、罗宗强诸先生，以及日本的吉冈义丰、宫泽正顺、一海知义等中国文学专家，都曾先后明确地肯定过陶渊明具有的佛教思想。但总而观之，我国学者大都言之不详，往往点到为止，缺乏详细的论证辨析；而日本学者虽多有专文辨析，却又为国域所限，常人难闻其详。加之研究此课题，非兼修中国文学与佛教者，不能问津。所以，迄今为止，我国除了近年来有朱家驰、陈洪等先生，能以《陶诗与佛教》、《陶渊明佛教观新探》等为题，<sup>①</sup>明辨其义而外，还很少有人专究于此。

笔者有志于此课题已逾十年矣。早在1986年至1987年笔者还在北京中国社科院文学研究所“高级进修班”学习期间，受吴庚舜、曹道衡二师的启迪，便收集资料，研读佛史及其哲学；及至1988年笔者又作为访问学者，到四川师大文选学专家屈守元先生门下，专攻此课题，并研读六朝佛经原著。与此同时，又有幸与日本东京都大正大学的中国文学及陶渊明研究专家宫泽正顺先生取得联系，得其所著论文及有关资料数十篇。自此笔者始广眼界，增加信心。到了1990年，本课题又获四川省教委科研处核准，立为重点社科项目，并以资金相助。于是，笔者便正式开始本课题的撰写。最初，亦欲以通论形式写一《陶渊明与魏晋佛教思想评传》，但经再三考虑，还是放弃。因为自己所论，前人今人大都曾利用魏晋玄学思想予以发挥过，如不详辩，难以服人。故仍专题立论，单篇成文。虽各篇时有重复，然析文辨义，昭然可识。时至今日，已积得发表和未发表论文及系年等近十篇，汇而成集，命之曰《陶诗佛音辨》，付梓于世，虽有野人献芹，敝帚自珍之嫌，但亦可补此课题阙如之憾。文中鄙陋，乞望海内外专家学者斧正。

作者

1997年7月于四川三峡学院

〔注释〕

- ①原载汤用彤《魏晋玄学论稿》。
- ②《弘明集后序》语。
- ③《续晋阳秋》语。
- ④详见任继愈主编《中国佛教史》第二册第210至211页。
- ⑤见《大正藏》卷45。
- ⑥见《高僧传·竺法雅传》。
- ⑦见《宋书》卷97《天竺迦毗黎传》。
- ⑧见颜延之《陶徵士诔》。
- ⑨朱文见《南开学报》1991年第一期，陈文见《徐川师院学报》1993年第四期。

## 陶渊明与慧远

### ——陶渊明不入“莲社”之我见

陶渊明与慧远是东晋后期，同处庐山的两位著名历史人物，陶渊明为“古今隐逸诗人之宗”，慧远为“莲宗初祖”，<sup>①</sup>对后世都有很大影响。关于二人之思想关系，正史未见明载，仅有无名氏之《莲社高贤传》记有陶渊明不入“莲社”故事一则：

（潜）常往庐山，使一门生二儿舁篮舆以行，（慧）远法师与诸贤结莲社，以书招渊明。渊明日：“若许饮，则往。”许之，遂造焉；忽攒眉而去。<sup>②</sup>

宋代，李公焕《笺注陶渊明集》亦云：“（陶）靖节与远公雅素，宁为方外交，而不愿齿社列，远公遂作诗博酒，郑重招致，竟不可诘。”

陶渊明为何不入“莲社”？他“忽攒眉而去”说明什么？李公焕之谓“方外交”又是何意？过去，很少有人深究，一旦言及此事也大多简单地当作陶渊明反佛之证据而已。七十年代，逯钦立先生就认为，这是陶渊明对慧远等佛教徒大规模搞迷信活动的无言反对<sup>③</sup>。八十年代，钟优民先生的《陶渊明论集》也认为：“这段貌合神离的交往，生动地反映了陶渊明与莲社这群坐禅修静，共期早登西方极乐世界的愚人的哲学见解的深刻分歧。”<sup>④</sup>我们认为，以上看法未必妥当，如能对慧远的佛教思想体系和陶渊明的神学观念有一个清楚地认识 and 了解，那么此则故事的性质，就应另当别论了。

慧远（334—416）是东晋后期南方佛教界的宗教领袖。由于

他在长期的传教和著述中，努力把外来佛教与中国封建王权以及传统思想协调起来，使佛教成为中国封建上层建筑中的一支相对独立的精神力量和宗教体系，因而使他和他的庐山僧团在当时享有很高的社会声誉。佛学史家汤用彤先生就说：“远公潜遁山林，不入都邑。考之《僧传》，僧人之秀，群集匡庐，其在京邑者少。当朝廷僧尼遗臭，引起攻难，而远公望重德劭，砥柱中流，为僧伽争人格，为教法作辩护。影不出山，迹不入俗，而佛法自隆。不仕王侯，高尚其事，而群情翕服。”又说“殷仲堪国之重臣，桓玄威震人主，谢灵运负才傲物，慧义强正不憚，乃俱各倾倒，非精神卓绝，至德感人，曷能若此！”<sup>⑤</sup>

慧远为何具有如此卓出的声望？关键还在于他的佛教思想体系空前广泛地吸收了中国传统的儒道思想。慧远晚年曾这样追忆道：

每寻畴昔，游心世典（即儒经），以为当年之华苑也；及见《老》《庄》，便悟名教是应变之虚谈耳；以今而观，便知沉冥之趣，岂得不以佛理为先？苟会之有宗，则百家同致。<sup>⑥</sup>

这就是说，慧远之学虽是从儒家出发，中经道家，最后皈依佛教，但他认为以佛教为核心仍可以兼容儒、道等各家学说（即“苟会之有宗，则百家同致”）。所以，慧远在与东晋重臣桓玄辩论沙门应否致敬王者时，不仅对天地君亲的“生生之德”给以充分地肯定，还明确地把“奉上之礼，尊亲之敬，忠孝之义”规定为在家信佛居士的处俗内容，把出家僧侣的“变俗”、“隐居”，“抗礼万乘，不爵王侯，高尚其事”的行为，说成是“协契皇极，大庇生民”，“有助王化”。<sup>⑦</sup>

实际上，中国佛教从慧远开始，就结束了它自东汉以来主要同《老》《庄》结合的历史，转而同中国传统的政治伦理观念（当

时主要是儒家名教）紧密结合起来。由此，外来佛教在慧远这里，就空前地中国化了。它不再被当作某种文化政策的点缀品，而成了巩固封建王权和社会秩序的重要手段。所以，到后来桓玄不仅以“佛法宏诞，所不能了”为口实，准许沙门不礼敬王者，<sup>⑧</sup>还在沙汰（清理）僧尼时，特别说道，“唯庐山道德所居，不在搜简之列”<sup>⑨</sup>。

晋尚书令何充等人在给晋安帝的奏章中曾这样称赞慧远的庐山僧团：

有佛无佛，固非臣等所能定也。然寻其遗文，钻其要旨，五戒之禁，实助王化！贱昭昭之名行，贵冥冥之潜操，行德在于忘身，抱一心之清妙。且兴自汉世，迄于今日，虽法有隆衰，而弊无妖妄，神道经久，未有其比也。<sup>⑩</sup>

何充等不关心其成佛与否，只欣赏其淳厚德行和幽深旨趣，正可见出，当日佛教僧团在东晋士大夫眼里是多么符合儒家名教规范！

慧远名高当世，还因他是一个名符其实的“肥遁之士”。梁释慧皎说他在庐山修行三十年，“影不出山，迹不入俗”。<sup>⑪</sup>谢灵运称他“怀仁山林，隐居求志，于是众僧云集，勤修净行，同法餐风，凄迟道门。可谓五百之季，……洋洋乎未曾闻也。”<sup>⑫</sup>慧远的这种隐逸风范显然迎合了当时的世风，成了一代隐士崇拜的偶像。《高僧传·慧远传》就曾指出，在他周围聚集着一个颇有影响的居士群。这也表明，慧远在当时隐士中，具有很高的地位和声望。

那么，慧远对陶渊明的影响如何呢？陶既自称“幽居之士”，栖迟庐山之旁，抱朴守静，栖心玄远，遁世遗荣几十年。因此，他和慧远不可能没有联系。尽管现在《陶渊明集》中不见慧远只字，但却有陶渊明赠答慧远的几个居士弟子刘遗民、周续之、张常侍（即张野）之诗数首。并且沈约、萧统的《陶传》都有“渊明常往庐山”之说。所以，今之论陶诸家尽管屡屡以《形影神》诗证明

陶渊明具有反佛思想，但也都不否认陶与慧远的往来接触。因此，我们认为不管陶渊明是否真的反佛，他在思想情趣上肯定与这位佛门大师有着某方面的投契之处。否则，何苦与之往还？对此，我们愿提供两条最明显的证据供今之论陶诸家参考。

我们都知，在慧远佛教思想体系中有两个最重要的神学观点——“因果报应论”和“神不灭论”，他的一系列重要法论如《沙门不敬王者论》、《三报论》、《明报应论》等，都阐述了这两个观点，因而在当时影响很大。事实表明，连陶渊明也未能避免。比如陶渊明晚年所作《乞食》诗即是一明证。当陶为饥馁所迫，向人乞食时，却受到主人的热情留饮和遗赠，于是他十分感激，便作诗为谢，诗的结尾说：

感子漂母意，愧我非韩才。

衔哉知何谢？冥报以相贻。

这“冥报”二字说明什么？过去，人们普遍将此解释为“死后报恩于幽冥”，<sup>③</sup>并以《左传》宣公十五年所记“老人结草还报”故事为其用事之典，从而得出“此乃中土传统之思想，与释氏无关”的结论（陈寅恪先生即倡此说）。殊不知“冥报”一词并非首见于陶诗，在陶之前，东晋孝武帝时高僧竺僧朗已用此词。当时，南燕王慕容德欲封竺僧朗为“东齐王”，并授奉高、山茌二县租税。但竺僧朗辞却封号，仅领二县租税，欲为南燕王兴建“福业”（即建寺庙，造佛像）之资，故其答书云：

贫道味静深山，岂临此位？且领民户，兴造灵刹，所崇像福，冥报有所归。<sup>④</sup>

慧远的俗家弟子，稍早于陶的东晋高士戴逵（？—395），在与陶之佛门朋友周续之作“分命”与“因果”之辩时，也有“分命可审，不祈冥报”之说<sup>⑤</sup>。由此可见，“冥报”一词不仅为当时佛门之常用术语，且由竺僧朗“冥报有所归”一语可知，它并不