

# 欧阳修：一个终生排佛又难定归属的居士

刘思祥

(安徽省社会科学院,合肥 230053)

**摘要:**欧阳修既曾著文强烈斥佛,又与佛徒保持较为密切的联系。庆历新政失败后,他在滁州贬所一度消沉,与多名佛徒接触,日后虽然文学上日趋成功,政治上日趋稳健,但思想上始终没有改变对佛教的己见。致仕后改“醉翁”为“六一居士”,甚至有文字记载他是持《华严经》卷宗离开这个世界的,但没有任何一部佛教典籍把这位居士列入佛门章次。“居士”一名究竟如何归属,成了一个难以理清的谜团。

**关键词:**欧阳修;终生排佛;广交僧友;居士

**中图分类号:**B244

**文献标志码:**A

**文章编号:**1001-862X(2011)04-0074-008

## 一、善结佛缘,庆历新政前又突然撰文排佛

北宋以降,欧阳修排斥佛教几成公论,就是因为他写了《本论》一文。《本论》写于庆历二年(1042),归纳起来有如下要点:一、尧、舜、三代之时,“礼义之教充于天下”,佛教无法兴起。二、三代之后王道衰微,礼义废弃,佛教乘机传入中国。三、必须摒除佛教,因为:(1)佛教违背王道之礼义,又有“为善之说”。(2)佛教为夷狄文化。四、要战胜佛教必须复兴王道,让民知道礼义,“礼义者,胜佛之本也”<sup>[1]</sup>居士外集卷9本论。北宋之前的中国历史上有过几次较大规模的排佛、毁佛行动,令欧阳修困惑的是:“佛法……攻之暂破而愈坚,扑之未灭而愈炽,遂至于无可奈何。”<sup>[1]</sup>居士外集卷9本论

庆历二年五月,宋仁宗诏三馆臣僚上书言事,欧阳修立即上《准诏言事上书》,条陈当务之急的“三弊五事”,不久便递上了《本论》。

在此期间,任国子监直讲的欧阳修同年、好友石介和孙复,都对佛教持排斥态度,分别写有《怪说》和《儒辱》。三人对佛教违背中国礼义、弃绝人伦的说法大同小异,石介说“灭君臣之道、绝父子之亲、弃道德、悖礼乐、裂五常、迁四民之常居、毁中国之衣冠、去祖宗而祀远裔汗漫不经之教,行妖诞幻惑之说”<sup>[3]</sup>卷5怪说;欧阳修说“弃其父

子,绝其夫妇,背离人性”<sup>[1]</sup>居士外集卷9本论。

欧阳修、孙复、石介对佛教的批评,并没有系统性,也没有进入到理论深处,“都是从社会、伦理的角度批佛,并不是单从理论上批佛,亦不能真正把佛批倒”<sup>[4]</sup>124。正如南宋罗大经所说:“韩文公、欧阳公皆不曾深看佛书,故但能攻其皮毛”<sup>[5]</sup>卷10。

与欧阳修后人交往的叶梦得,对庆历二年欧阳修上《本论》一事有另一种说法:“文忠初未有是意,而守道(即石介)力论其然,遂相与协力,盖同出韩退之。”<sup>[6]</sup>卷上叶梦得的依据可能出自欧阳修的言与行存在悖理现象:斥佛,却与佛徒保持着密切的接触。司马光对欧阳修的斥佛发表过这样的异议:“吕晦叔(吕公著)之信佛,近夫佞;欧阳永叔之不信,近夫躁,皆不须如此。信与不信,才有形迹便不是。”<sup>[7]</sup>35“才有形迹”,应该指的就是欧阳修与僧人们的密切交往。

笔者认为这确是一个奇怪的现象。从他的诗文及其他史料,我们可以列出21位与欧阳修有交往的僧人来,在写《本论》之前,他就和八位僧人有过交往:

1.天圣九年(1031)作《智蟾上人游南岳》,庆历后作《送智蟾上人游天台》。<sup>[1]</sup>居士集卷10,居士外集卷3

2.明道元年(1032)九月,与友人游嵩山,首次与修炼《法华经》的汪姓僧人接触,以不解“古之高僧临生死之际,类皆谈笑脱去”请教,老僧回答

作者简介:刘思祥(1946-),男,肥东县人,安徽省社会科学院副研究员,中国欧阳修研究会常务理事。

说：“古之人念念在定慧，临终安得乱？今之人念念在散乱，临终安得定？”欧阳修的反应，记载不一，佛家说“文忠大惊，不自知膝之屈也”<sup>〔8〕</sup>卷上；朋友谢绛说“永叔扶道贬异，最为辩士，不觉心醉色怍，钦叹忘返”<sup>〔1〕</sup>附录卷5游嵩山寄梅殿丞书。对刚刚走向社会、性格狷狂的欧阳修来说，这些话可能过去从未听过，猛然听到而“心醉色怍”或有可能，“膝屈”之说出自佛家，不能尽信。

3.景佑元年(1034)为明因大师作塔记。明因俗名卫道铨，并州文水县人，圆寂前一年(明道元年)与欧阳修偶然结识。明因圆寂后，其徒求他“志其始终者”，遂作塔记。<sup>〔1〕</sup>居士外集卷13为明因大师作塔记

4.景佑二年，为净慧大师题禅斋，有诗《题净慧大师禅斋》。<sup>〔1〕</sup>居士外集卷6

5.宝元二年(1039)，作诗《送琴僧知白》。<sup>〔1〕</sup>居士外集卷3

6.庆历元年(1041)，作诗《送昙颖归庐山》。<sup>〔1〕</sup>居士集卷1

7.庆历元年，应山东诗僧秘演的盛请，为好友石曼卿撰写墓表。<sup>〔9〕</sup>卷下

8.庆历元年，为惟俨作《释惟俨文集序》。<sup>〔1〕</sup>居士集卷43释惟俨文集序

欧阳修成为文坛宗师，与他广泛结交文友是分不开的，即便这些人身披袈裟。在他看来，“天下无事时，智谋雄伟非常之士无所用其能，往往伏于山林，老死不出”<sup>〔10〕</sup>内编卷下，这些伏于山林的又多为僧人。苏轼说：“公不喜佛、老，其徒有治诗书、学仁义之说者，必引而进之。”<sup>〔2〕</sup>卷34钱塘勤上人诗集叙

从欧阳修的诗文中也不难发现，与他交往的这几位僧人都有值得他赞赏的地方。知白的琴弹得好，欧阳修为之“肃然”；秘演“状貌雄伟，胸中浩然”，又“驰骋文章”<sup>〔10〕</sup>内编卷下；“惟俨虽学于佛，而通儒术，喜为辞章，非贤士不交”，“俨傲乎退偃于一室，天下之务，当世之利病，听其言，终日不厌”；昙颖是欧阳修天圣八年在京城考进士时认识的第一位僧人，“为人奇逸，智识敏妙，书史无不观，训章尤雅丽”<sup>〔11〕</sup>卷4宋仁宗庚子嘉祐五年。

如此，欧阳修为什么要写强烈排斥佛教的《本论》呢？此前一年，在送别昙颖归庐山的诗中，还表达出“羨子识所止，双林归结庐”的羡慕之情。但欧阳修同样要对皇帝建言、关心国家形势：“西北苦兵战，江南仍旱枯。新秦(指西夏)又攻

寇，京陕募兵夫。圣君念苍生，贤相思良谟。嗟我无一说，朝绅拖舒舒。”<sup>〔1〕</sup>居士集卷2送昙颖归庐山叶梦得所说欧阳修初无排佛之意，令人信服，在写《本论》之前，我们确实没有见到他有排斥佛教的片言只语，因而《本论》的推出，就显得十分突然。

## 二、新政失败，贬谪滁州，与僧众再续佛缘

欧阳修在庆历新政中奋身敢言，言无畏避，得罪权贵，遭受排挤和打击。新政失败、贬谪、丧女等挫折，使他一度情绪低落，心神难定，甚至产生“还尔禽鸟性，樊笼免惊忧”<sup>〔1〕</sup>居士集卷2班班林间鸣寄内的归隐念头。所以，初贬滁州时，他就真的在州西南“林壑尤美”的琅琊山中放浪形骸，借酒排忧了。

欧阳修毕竟没有被击倒，“蔚然深秀”的滁州山水又使他转忧为乐，《醉翁亭记》说：“禽鸟知山林之乐，而不知人之乐；人知从太守游而乐，而不知太守之乐其乐。”诚然，山林之美，与同僚宴饮，与州民同游，在山花、溪流、绿荫、泉声之中，暂时忘却贬谪之悲、公务之烦，都可以乐。如果仅仅局限于这个角度的揣摩，那一定会有疏漏。琅琊山中不是还有开化律寺吗？曾经与僧众有过交往的他，难道不想继续在那里寻找“智谋雄伟非常之士”和“通儒言”、“治诗书、学仁义”的僧人吗？事实果然如此：他的确又在那里结识了几位僧人，这在佛家典籍和他个人的文集中都留有记录。

一、拜访僧希茂、瑞光。据《琅琊山志》记载：欧阳修到滁州后，曾经“思得林下人可语者”，问一吏，吏称北寺瑞光、希茂二僧为佳，并说“儒尊士行，僧论德业，如希、茂二人者，三十年蹈不越阃，衣惟布素，声名利养，了无所滞，故邦人高其操履而师敬之”。欧阳修利用暇日前往拜访，视其素行，一如吏言。第二年，欧阳修对琅琊山的僧人们说到二人，琅琊(应指琅琊寺住持慧觉)曰：“若吏所言，诚为高议，请记之，以晓未闻。”<sup>〔12〕</sup>卷2·高僧传

欧阳修庆历五年到滁，距写《本论》已经过去三年，到滁后即“思得林下人可语者”，说明被贬后的欧阳修可能想从佛家那里寻找一些思索人生的话题，或为解脱苦闷，或为重新审视佛说。可以肯定的是：他不会为修改《本论》或继续抨击佛教去找寻根据，如果出于这个想法，那便是问路于盲了。

二、与琅琊寺慧觉方丈的交往。琅琊山广照禅师慧觉，西洛人，得法汾阳，应缘滁水，时为琅琊寺方丈。欧阳修拜访他，写有《琅琊山六题·慧觉方丈》诗：“青松行尽到山门，乱峰深处开方丈；已能宴坐老山中，何用声名传海上。”<sup>[1]</sup>居士集卷3 仔细揣摩末句，似乎有自况、自警之味。

欧阳修的门生曾巩于庆历七年八月到滁州，有《奉和滁州九咏·慧觉方丈》诗：“七言老意苍松蟠，百金古字青霞镌；儒林孟子先生是，墨者夷之后代传。”<sup>[13]</sup>卷2 P17 诗中的“墨者夷之”指战国治墨家之道的夷之，见孟子有悟而反其道、非墨子之道（事见《孟子·滕文公》）。曾巩所说的“夷之后代”可能是指欧阳修。在曾巩看来，欧阳修与慧觉见面，以儒者身份去见佛家，有点象夷之拜见孟子，也有可能像夷之那样改变观点。作为老师，欧阳修当然是“儒林孟子”，而“夷之后代传”，不能排除有戏谑意味的规劝之意。

三、与琅琊寺智仙和尚的交往。关于智仙，《五灯会元》等佛家典籍作“智迁”，张方平的诗中又称“智先”。在滁州这个地方，“智仙”的知名度很高，原因即在《醉翁亭记》中有“作亭者谁，山之僧智仙也”的记叙。醉翁亭的营建，自然是由智仙操办的，据明代万历《滁阳志》记载，“智仙禅师，有戒行而通儒言。宋庆历中，欧阳文忠公守滁，尝命师建亭于酿[让]泉之傍，公颜之曰醉翁亭，为作《记》焉”<sup>[14]</sup>卷9 仙释。清代《滁州志》记载略同，只是将文中的“尝命”二字漏录。

因营建醉翁亭，通儒言的智仙与欧阳修有较多接触，因而可以作儒学、佛学交流：智仙：“花为无情取次开。”欧阳修：“浅深红白宜相间，先后仍须次第栽。”<sup>[1]</sup>居士集卷11 谢判官幽谷种花 智仙：“脑后一枝花。”欧阳修：“白发戴花君莫笑，六么催拍盏频传。”<sup>[1]</sup>近体乐府卷三 浣溪沙 堤上游人逐画船

从以上比较中不难看出，诗和偈之间的诗情禅意，是他们交流的结果，究竟是欧阳修从智仙那里获得禅的启发，还是智仙从欧阳修那里获得诗的借鉴，已经很难说清楚了。

一个值得探讨的现象：欧阳修游山饮酒，返回时轿子插花、头上戴花，难道是真的喝醉了？

花在佛界不是一般的物品，佛典有“昔时佛祖拈花，惟迦叶微笑，既而步往极乐”的记载。在佛祖看来，“一花一世界”，从一朵花中便能悟出

整个世界，故寺庙常见到关于“花”的楹联。夏历四月初八佛诞节这一天要向佛祖献花，至今在日本还保留着这一习俗。显然，欧阳修在琅琊山佛教圣地乘轿插花、头上戴花，就难免是受了佛家习俗的影响，也学着体验一下“脑后一枝花”的感觉。

四、与居讷禅师的交往。据《五灯会元》，庐山圆通居讷祖印禅师，为云门宗青原九世延庆荣禅师法嗣。《五灯会元》卷十六和《佛祖通载》卷十九记载他受具足戒后，“初以讲学冠于诸方”，佛学造诣较高。

在诸多佛家资料中，欧阳修与居讷的关系，被比作唐代韩愈与大颠的关系，大颠改变了韩愈对佛教的看法，同样，居讷改变了欧阳修对佛教的看法。事实未必如此。

记载两人会面的是南宋释志盘的《佛祖统纪》：“庆历四年，谏议欧阳修……左迁滁州。明年，将归庐陵，舟次九江，因托意游庐山，入东林圆通谒祖印禅师居讷，与之论道。师出入百家而折衷于佛法，修肃然心服，耸听忘倦，至夜分不能已，默默首肯，平时排佛为之内销，迟回踟躇不忍去。或谓此与退之见大颠正相类。”该书也写了欧阳修与居讷争论，双方引经据典，各执一端。谈到韩愈时，居讷说：“退之倡排佛老，足下今又和之，将使后世好名之士援韩氏欧阳氏以为法，岂不为盛德之累？……足下旧著《本论》，孜孜以毁佛为务，安得众口不毁公于天听之前乎？”这时“修大惊赧，为之谢曰：修胸中已释然”，“修自此颇有省发。及后入参大政，每誉于公卿，岁时书问未尝绝”。<sup>[16]</sup>卷45

志盘的记载有不实之处。姑且不论欧阳修后来到底信佛否，欧阳修的文集中就没有任何书简能够证明他们“书问未尝绝”。仅凭与居讷的一次见面，就说他“肃然心服”而改变，是很难令人信服的。

不能相信上述记载的另一理由是他们见面地点——庐山。欧阳修被贬滁州，心情不快，可以理解，但排解郁闷要跑那么远的路程去见一位交往不深的僧人，实在不可思议。而且，欧阳修身为一谪官，按北宋制度，一般不允许跨州拜访串联，他怎么可能在滁州任职期间去庐山呢？更没有请假回庐陵老家路过庐山的任何记载。



不过，在欧阳修全集中的确收录有《赠庐山僧居讷》诗：“方瞳如水衲披肩，邂逅相逢为洒然。五百僧中得一士，始知林下有遗贤。”<sup>[1]</sup>居士外集卷6 该诗没有注明写作时间，从全集中排列位置分析，约写于皇佑年间。因为皇佑元年，汴京建“十方净因禅院”，仁宗诏“三省定议，召有道者住持”，时欧阳修为礼部侍郎，与程师孟“奏诸庐山圆通寺居讷”，因“讷称目疾不起。帝益敬重，听举自代。讷乃以怀琰应诏”<sup>[10]</sup>卷4 仁宗己丑皇佑元年。可能怀琰到京后，欧阳修写了这首赠诗回应。

从诗的内容分析，欧阳修与居讷或许就在滁州琅琊寺邂逅。《滁阳志》和《琅琊山志》“慧觉禅师”条有这样的记载：“（师）尝住琅琊开化禅寺，有五百梵僧寓习休夏，同日而来，同日而去，……五百梵僧之来往，三十二相之无差。”与欧阳修的诗联系起来揣测：那云游各地的五百僧众很可能就是居讷所率的僧众，在抵达琅琊山“寓习休夏”时，与欧阳修邂逅。所谓“五百僧中得一士”，当指仁宗皇帝在众多僧众中知道居讷的大名。当然也可以理解为居讷推荐给仁宗的怀琰，这里的“士”即子弟。

既然说“邂逅”，如果理解是欧阳修去庐山见居讷，就不是“邂逅”了。《佛祖统纪》还记载：欧阳修知扬州时，祖印讷禅师曾遣僧问讯，联系欧阳修的赠居讷诗以及两人见面居讷批评《本论》一文，说明欧阳修与居讷邂逅只能是在写《本论》之后、移扬州之前的滁州任职期间。

五、与法远禅师的交往。浮山法远圆鉴禅师，郑州圃田人，天禧中与明安延公相契，辞去后“依滁州琅琊觉禅师”<sup>[17]</sup>卷17，后为临济宗南岳十世归省禅师的法嗣。晚年由姑苏天平山移住浮山会圣岩（今枞阳县浮山）。依此断定欧阳修到过浮山是不确的，道理同欧阳修不会去庐山见居讷一样，他们相见只能是在法远滞留琅琊寺期间的庆历年间。而且欧阳修离开滁州后，法远仍在琅琊寺，张方平到滁州接任知州时，在诗中还提到“尘劳何日脱，来伴远公游”<sup>[18]</sup>卷3·游琅琊山寺。

欧阳文忠公闻师奇逸，造其室，与客棋，师坐其旁。文忠遽收局，请因棋说法，师即令挝鼓升座，曰：“若论此事，如两家着棋相似，何谓也？敌手知音，当机不让，若是缀五饶

三，又通一路，始得有一般底，只解闭门作活，不会夺角冲关，硬节与虎口齐彰，局破后徒劳遑幹，所以道肥边易得，瘦肚难求，思行则往往失粘，心粗而时时头撞，休夸国手，漫说神仙，赢局输筹即不问，且道黑白未分时，那一着落在什么处？”良久曰：“从前十九路，迷悟几多人。”文忠嘉叹，从容谓同僚曰：“修初疑禅语为虚诞，今日见此老机缘，所得所造，非悟明于心地，安能有此妙旨哉。”<sup>[14]</sup>卷12

这段故事，在欧阳修的文集中没有记载，但佛家的记载未必虚诞。欧阳修自己精通棋术，他家藏五物中就“有棋一局”。法远的论述自然会增加欧阳修对佛家的印象，进而影响他对佛门的看法。

六、与学诗僧惟晤的交往。欧阳修有《酬学诗僧惟晤》诗，从全集中排列的位置看，似应作于庆历七年，时欧阳修仍在滁州。诗中有“勤勤袖卷轴，一岁三及门”句，则惟晤可能也是琅琊山僧人，其身份及宗门，佛家资料中没有记载。

惟晤拜访欧阳修，是为了向他请教关于学习《诗经》及如何作诗的问题，欧阳修婉转表示自己的意见。大意是：《诗经》收录三百零五篇，不是一个人的成果，你身为佛徒，恐怕不太容易全面掌握。“子佛与吾儒，异辙难同轮”，“惟求一言荣，归以耀其伦”，“嗟子学虽劳，徒自苦骸筋”，“苟能知所归，固有路自新”。他还引韩愈的话劝他“收敛加冠巾”，从《诗》的源头学起。<sup>[1]</sup>居士集卷4 可见他对僧人依旧保持着往日的热情和矜持。

七、释文莹赴滁拜会欧阳修。文莹，钱塘人，工诗，尤留心史事，熙宁间在荆州金銮寺，著有《湘山野录》、《玉壶野史》、《玉壶诗话》、《诸宫集》等书，和苏舜钦是诗友。欧阳修贬谪滁州期间，苏舜钦推荐文莹去滁州拜访，文莹在书中有记录：公尤不喜浮图，文莹顷持苏子美书荐谒之，迨还吴，蒙诗见送，有“孤闲竺干格，平淡少陵才”，及有“林间着书就，应寄日边来”之句，人皆怪之。<sup>[9]</sup>卷上

文莹所记欧阳修的诗，未见《欧阳修全集》收录。诗中“竺干”，印度的别称，通常在文人的诗中指佛，“竺干格”与“少陵才”相对，表达了他在滁的心境。至于“应寄日边来”的“日边”，可以指京城，也可以指遥远的地方，以前诗的心态分析，似应作遥远的地方理解，即佛国、仙界。

前面介绍,从天圣九年至庆历二年的十二年间,欧阳修结识并交往的佛徒八人,而在滁州短短的两年多时间,他就结识七个佛徒,因此,他在《醉翁亭记》中所说的“不知太守之乐其乐”的乐,应该包括他与僧人的交往所获得的快乐。

滁州两年多的贬谪生活,与他交往的几位僧人,究竟对他的思想产生多大的影响,由于他没有留下多少文字,很难揣摩。不过为政期间风调雨顺,年成丰收,社会安定,百姓能与他同乐,他的思想最终还是愉快的,正如他给梅圣俞的信中所说:“某此愈久愈乐,不独为学之外有山水琴酒之适而已,小邦为政期年,粗有所成,固知古人不可忽小官,有以也。”又说:“他事非独不挂口,亦不关心,固无浅深可示人也。”<sup>[1]</sup>书简卷 6 他所说的“他事”,不知何指,当然不会是家长里短的街谈巷议,从“无深浅”来推测,或许就是“排斥佛老”之事,因为他在文集中可以说该记录的都记录了,宣达圣意、醉酒林溪、寄情山水、抚琴品茗、访古搜遗、诗文创作、联络文友、奖掖后进等等,唯独缺少与僧人交往的详细记录。或许有记录,以后出于其他原因删去而不收录罢了。

### 三、身居高位,接触佛徒少,排佛立场未变

如何评价欧阳修在滁州的这段经历,史学界和文学界都有不同的评价,刘德清先生有一个概括、准确的界定:“欧阳修的政治活动以滁州之贬为界限,可以分为前后两期,政治思想与实践有着显著变化。”<sup>[19]</sup>笔者同意这个论断。从他后期的为人处事、作品风格,都可以看得出当年议论朝政的锋芒和锐气缺少了,厉声抗陈、直抒胸臆的风度衰减了。他前期是激昂、勇进的,后期是沉稳、凝滞的。在佛教问题上,前期排斥佛教的态度尖锐、与佛徒结交面广,后期斥佛的态度低缓、与佛徒交往极少。这种性格的变化,他自己也有叙述:二十七岁时“予生本是少年气,磋磨牙角争雄豪”<sup>[1]</sup>居士外集卷 1·绿竹堂独饮;六十三岁时反思,“某性自少容,老年磨难多,渐能忍事”<sup>[1]</sup>卷 151·书简·答黎宗孟。一个“忍”字,含义深沉。

性格的转变也是处事方法的转变,或许他对佛教真的有了新的感悟,学会了在官场周旋中,尽量沉稳、谨慎,或者说佛家的定、慧之功,在他

与僧人的交往中,有所领悟和掌握。但是,本质上他对佛教的态度并没有彻底改变,只是到晚年稍有移位而已。

尽管佛家资料竭力表述欧阳修与禅师们交谈之后表现出“心折”、“肃然心服”,但这只是佛家的一厢情愿,欧阳修的排佛念头不可能“内销”。正如元代释觉岸所说:“公以文章道德为儒者宗,心虽一贯,言必排释氏。”<sup>[11]</sup>卷 4 宋神宗辛亥熙宁四年我们可以从他离开滁州到致仕前二十多年间对佛教的态度去求证。

欧阳修于至和元年(1054)八月参与修《新唐书》。该书的编写前后计十七年,前十年由宋祁主持,后七年欧阳修主持,“列传”部分署“宋祁”,余“本纪、表、志”部分署“欧阳修”。从《新唐书》对佛教人物的取舍,可以看出欧阳修是排斥佛教的。

刘昫《旧唐书》列传第一百四十一“方伎”收录三十人,内有道家二人,佛家七人。《新唐书》列传第一百二十九“方伎”收录二十二人,《旧唐书》三十人中只收录十二人,无佛家。诚然,“列传”是宋祁撰写,欧阳修尊重宋祁没有改动一字,作为后来居上的刊修官,他不可能把书的责任全部推给编写者,无论是无意干预,还是有意删削,作为身负“史学家”之责、之名的欧阳修,在这个问题上负有“失德”之衍。当代学人批评《新唐书》是有道理的:“一面推崇提倡‘道统’的韩愈,一面极力排斥外来的佛教,在这鲜明的对照中可以清楚看到《新唐书》的一个带倾向性的思想:为了维护封建专制统治,极力抵制外来文化,大肆宣扬本土固有的‘君臣之道’、‘礼义之本’,甚至可以不顾历史事实,把一个有魄力敢于吸收当时世界各种思想文化的唐代社会,篡改成为无视外来文化的封闭社会,竟将对东西文化交流作出贡献的玄奘等高僧从史书中抹掉!”<sup>[20]</sup>下卷·8 史学篇

难怪此事在佛家的资料中要喋喋不休:“欧阳修、宋祁修《唐书》成。……将《旧唐书》所载释道之事并皆删去,惜哉”<sup>[21]</sup>卷 18,“有净因自觉禅师初学于司马光,尝闻其言曰:‘永叔不喜佛,旧《唐史》有涉其事者必去之。尝取二本对校,去之者千余条,因曰:驾性命道德之空言者,韩文也;混治乱成败之实效者,新书也。’”<sup>[16]</sup>卷 45

除了《新唐书》,我们从嘉佑到治平年间,欧阳修整理古代碑拓所写的集古录跋尾中,也不难

发现他对佛教的态度。此举一例：“右《会昌投龙文》。余修唐《本纪》至武宗，以谓奋然除去浮图锐矣，而躬受道家之策，服药以求长年，以此知其非明智之不惑者，特其好恶有所不同尔。及得《会昌投龙文》，见其自称‘承道继玄昭明三光弟子、南岳炎上真人’，则又益以前言为不缪矣。……会昌之政，临事明果，有足过人者，至其心有所贪，则其所为与庸夫何异？”<sup>[1]</sup>卷 137 集古录跋尾 此为治平元年五月撰写。假定我们站在欧阳修庆历二年斥佛的立场上观察唐武宗毁佛，这次行动“拆寺四千六百所，还俗僧尼二十六万五千人”，正是这些“待农而食，待蚕而衣”的僧众使得国家“物力凋瘵，风俗浇诈”。现在都结束了，欧阳修一定喜形于色，但欧阳修并非如此，在他看来，你武宗毁佛转而去“受道家之策，服药以求长年”，与“所谓菩萨戒弟子”有什么区别呢？欧阳修认为武宗与“庸夫”类同。

分析欧阳修从庆历贬谪之后，经皇佑、至和、嘉佑、治平这十几年，获得宋仁宗的关照不小，他的仕途基本上是顺利的，虽然与僧人还有联系，只不过身份不同了，接触的机会少了，从现存仅有的一首《酬净照大师说》来看，他对僧人的态度也趋于平淡了。诗中写道：“佛说吾不学，劳师忽款关。……林泉苟有趣，何必市廛间。”除了净照，另一个与欧阳修有交道的僧人契嵩，需要一提。据《释氏稽古略》等书记载，契嵩，见天下之士学习古文，慕韩愈，拒佛教以尊孔子，遂作《原教论》十二卷十余万言，嘉佑三年亲往京师，进奏给仁宗，“仁庙览其书，可其奏，敕送中书丞相韩魏公、参政欧阳文忠公”，“韩琦、欧阳修相与观叹。欧阳公曰‘不意僧中有此郎……’，于是朝廷旌以‘明教大师’号，赐书入藏中书”<sup>[22]</sup>卷 1。志盘的《佛祖统纪》还记载：欧阳修“黎明同琦往净因见之，语终日。”

这位明教大师主张儒佛合一：佛、儒“心同而迹异”，佛家的“五戒”即儒家的“五常”：不杀，仁也；不盗，义也；不邪淫，礼也；不饮酒，智也；不妄言，信也。佛儒皆有益于治道，“行一善则去一恶，去一恶则息一刑，一刑息于家，万刑息于国，则陛下之言，坐致太平之也”。<sup>[23]</sup>卷 10 书后

欧阳修对契嵩，除了上述记载中的那一句赞扬，并与韩琦一道去净因寺见面外，未见有任何记录，无赠诗，无书简，似乎不合欧阳修对人的一

贯风格，尤其过去对僧人的那种热情。即便是他去世的前一年，苏轼去杭州任职，他还托苏轼给在杭州的慧勤带信，为什么对通儒学的契嵩就那么冷淡呢？

似乎不难理解，晚年的欧阳修对佛教的排斥力度虽然不似庆历二年那样激烈，但骨子里对佛的看法没有改变，对契嵩的冷淡，原因可能是多方面的，公务繁忙，年齿增加，性格改变等等都是事实，更主要的原因应该是契嵩把儒、佛“心同而迹异”的话说到位了，对欧阳修无疑是挑战，能够同意他的论点而与他探讨研究吗？那无异是放弃儒家的立场，去和佛家谈融合，他没有深读佛教典籍，谈也不会有什么效果。况且自己现在身居二府的高位，怎么表态都影响巨大，保持缄默应是最稳妥的选择。

#### 四、临终前近佛近道，致使“居士”难定归属

熙宁三年（1070），欧阳修由青州赴任蔡州途中在颍州小住，九月七日自号“六一居士”，作《六一居士传》。熙宁四年六月十一日致仕。熙宁五年闰七月二十三日在颍州去世。从某种意义上说，致仕前一年自命“居士”，表明他完成了一次人生的嬗变，但又不明确、不彻底的嬗变。“居士”一词可作多种解释。一、古时指未做官的知识分子为居士。二、梵文“迦罗越”的意译，指在家信佛的人。三、古印度称广积资财的人为居士。令人困惑的是，根据欧阳修的言行，我们无法确认这个“居士”到底属哪一种。

佛家对他自命“居士”大加称赞：说他“排佛之心已消，故心会其旨而能以‘居士’自号，又以名其文集，信道之笃，于兹可见”<sup>[16]</sup>卷 45。但这种说法并不能令人信服。对于致仕的欧阳修，本身就是居士了，但晚年的他又确实留下许多超出儒家与佛、老有关的言行。

我们不妨把佛、老两个方面的资料都捋一下，看看能否准确理解“居士”的含义。

关于佛家，根据宋代的资料，说欧阳修近佛、信佛的有六条。

1. 苏轼《东坡志林》卷三《僧相欧阳公》记载，晚年的他与苏轼谈他少年时接受僧人相面。究竟什么起因，没有更多记载，但可以猜想他们在议



论平生与佛的关系。

2.给小儿子取名“和尚”(事见王辟之《渑水燕谈录》卷十)。

3.在颍州听蜀沙门说官妓卢媚前生为尼,诵《法华》三十年,遂召卢媚,令左右教之《法华经》,卢媚竟能“一闻即诵,它经则不能”(见《遯斋闲览》卷四十五)。

4.病中入冥府见十王,事见葛立方《韵语阳秋》卷十二,“既寤,病良已。自是遂信佛法”。而此事是葛立方父文康公葛胜仲听陈去非介绍,陈去非又是听欧阳修的孙子欧阳恕说的。

以上四条并不能说明什么,而记载欧阳修信佛较为真切的是南宋叶梦得,叶又是从欧阳修的儿子欧阳棐与弟子汝阴老书生那里获得信息的。欧阳修晚年听说富韩公(富弼)得道于净慈本老,而净慈的高弟颺华严就在荐福寺,欧阳修拜访他“问其说,颺使观《华严》,读未终而薨”<sup>[6]卷上</sup>。再者是叶梦得在汝阴拜访欧阳修之子欧阳棐,“入门闻歌呗钟磬声自堂而发。棐移时出,手犹持数珠讽(即背诵)佛名,具谢今日适斋日,与家人共为佛事方毕。问之,云公无恙时,薛夫人已自尔,公不禁也;及公薨,遂率其家良贱悉行之”<sup>[6]卷上</sup>。这条资料充分说明欧阳修终生都没有步入佛国的大门。

关于道家的,也有七条资料。

1.晚年追忆嵩山异像(事见《戏石唐山隐者》诗<sup>[1]居士集卷9</sup>),即游嵩山见到“四字丹书——神清之洞”。叶梦得亦有详细记载<sup>[6]卷上</sup>,实际是石头上的苔藓,别人没有看出来,他看成四个字。

2.不申请佛寺坟地。北宋制度,政府官员可以申请安排祖茔的寺庙,欧阳修却申请道观(庐陵有西阳观,避父讳作西阳宫),故“凡执政以道宫守坟墓,惟公一人”<sup>[6]卷上</sup>。

3.戏称醉翁为仙翁,有给颍州知州陆子履的诗<sup>[6]卷上</sup>,叶梦得记载他“有超然物外之志”。

4.任职亳州期间去老子太清宫焚香。有诗云“我是蓬莱宫学士,朝真便合列仙官”<sup>[1]居士集卷14句</sup>。

5.与亳州道士许昌龄(即《戏石唐山隐者》中的隐者)交往颇多,有赠诗数首。

6.与蔡州道士刘道渊有交往,离开蔡州时,送给这位同龄道士一领道服作为纪念。

7.晚年身穿道服。“欧阳公在颍,惟衣道服,称

六一居士”<sup>[24]卷4</sup>。苏轼也有诗证实此事:“我怀汝阴六一老,眉宇秀发如春峦。羽衣鹤氅古仙伯,岌岌两柱扶霜纨。至今画像作此服,凜如退之加渥丹。”<sup>[2]卷25</sup>·欧阳晦夫遣接离琴枕戏作此诗谢之

前面说到,自命“居士”是一次嬗变,这个“变”未必一定是思想、信念、信仰的大改变,而是态度、感情、兴趣的小改变,说明对过去反对的东西能够包容了、能够接受了,否则不会留下以上关于佛、老的资料。即便他穿了道服,那也是中国的宗教,不会从心里产生反感。即便借阅《华严经》,也不代表他就信佛了,研究它,可以看,了解一下怎么回事,需要看,因为在滁州期间结识的几位僧人,如居讷、法远都是念《华严经》的。

对欧阳修有深入理解的苏轼在论及欧阳修与佛的关系时,有一句意味深长的话:“永叔不喜佛,然其聪明之所照了,德力之所成就,真佛法也。今人徒知诵前时之抵排,而不能察后来之信服,以故二子(指韩愈、欧阳修)终受斥佛之名,其不幸乎。”<sup>[2]补遗·书后五百六首·跋刘咸临墓志</sup>其实,这也只是成为佛门“东坡居士”的苏轼在为欧阳修打圆场而已。欧阳修对佛教是否真的“信服”,已经无须考证清楚,假如欧阳修的生命能延续数年,也许有可能更靠近佛门一步。

参考文献:

- [1][宋]欧阳修.欧阳修全集[M].北京:中国书店,1986:6.
- [2][宋]苏轼.东坡全集[M]//四库全书(集部·别集).
- [3][宋]石介.徂徕集[M]//四库全书(集部·别集).
- [4]姚瀛艇,主编:宋代文化史[M].河南大学出版社,1992.2.
- [5][宋]罗大经:鹤林玉露[M]//四库全书(子部·杂家类·杂说之属).
- [6][宋]叶梦得:避暑录话[M]//四库全书(子部·杂家类·杂说之属).
- [7][宋]阙名:道山清话[M]//四库全书(子部·小说家类·杂事之属).
- [8][宋]释惠洪:林间录[M]//四库全书(子部·释家类).
- [9][宋]释文莹:湘山野录[M].北京:中华书局,1984:7.
- [10][宋]陈郁:藏一话腴[M]//四库全书(子部·杂家类·杂说之属).
- [11][元]释觉岸:释氏稽古略[M](下转第84页)

识结构和文化背景,有着不同的世界观和人生观。在追求自然的基础上,他们对“私利”的态度是截然不同的。李贽追求的是童心、真心、自然本心,在追求的过程中不排除私利。李贽建设性地提出人伦道德发乎真情实感。不是真情实感,就是虚情假意,虚情假意则不是真正的人伦道德。显然,李贽不反对儒家的人伦道德,但强调以人性的自然而然的真情实感来理解和维护人伦道德。确切地说,李贽所认同和维护的儒家伦理不是一种外在的形而上的绝对权威,而是内在于人性人心人情的真真切切。但是卢梭却认为在追求人性的时候,要回归自然,不在乎私利,他以性善论为依据、“归于自然”为纲领、“率性发展”为原则,在人类的自然状态下,没有贵贱之差,知识是具体的,道德也是具体的,没有脱离实践的知识或道德,脱离了社会的知识或道德是无用的,因而十分注重在实践中获得善念,用行动表达个人美德。虽有方式方法上的不同,可李贽和卢梭二人都把人性论推向有史以来的最高峰。

#### 四、李、卢二人自然人性思想的历史回响。

李贽与卢梭追求自然之道,以及追求自由与平等的思想都对当代人类社会有很大的启迪意义。李贽的思想可以说是一种审美的生存方式,这对当代中国社会有着很多的借鉴意义。他认为真正的境界是一种自然真心的境界,其全力追求

的自由也是一种审美境界。而卢梭作为一个优秀的启蒙思想家,他的思想永远闪烁着光辉,在他的思想中,处处都充满了对人的关怀,他的思想也引发了后来的法国大革命,成为法国思想的启蒙。直到现在,他的教育思想和政治观念仍然是人们汲取营养的思想宝库。实际上,无论是李贽的晚明时期,还是卢梭时代的法国,社会都极度动荡不安,而传统的思想处于崩溃中,新的思想还没有建立,这时的人们从社会转向自然,在那里寻找属于自己的思想寄托。尽管卢梭的社会思想存在着较大的局限性和空想性,但其自然教育思想却不乏积极意义。李贽的自然人性论背后也有着其无法克服的缺点,只有真正地做到从人民的利益出发,从整个社会出发,才能真正地实现和谐社会。如果说中国的儒家是一种保守的维护正统的精神,道家则对正统不满却又走向逃避,所以中国需要从李贽的思想出发,更要走向卢梭的结论,以提高中国人的自然与自由之精神。可以说李贽和卢梭思想的分声部合奏唱响了他们时代的人性复归之歌,作为文艺美学史上的大师,他们二位的思想与观点一直影响至今。

注释:

[1]张少康,著.古典文艺美学论稿[M].北京:中国社会科学出版社,1988 版.

[2]卢梭.社会契约论[M].何兆武,译.北京:商务印书馆,2003.

(上接第 80 页)

//四库全书(子部·释家类).

[12]章心培、达修:琅琊山志[M].民国二十年刊本.

[13][宋]曾巩:元丰类稿[M]//四库全书(集部·别集).

[14][明]李之茂:滁阳志[M].万历四十三年刊本.

[15][宋]释普济:五灯会元[M]//四库全书(子部·释家类).

[16][宋]释志盘:佛祖统纪[M]//续修四库全书(子部·宗教类).

[17][宋]释惠洪:禅林僧宝传[M]//四库全书(子部·释家类).

[18][宋]张方平:乐全集[M]//四库全书(集部·别集).

[19]刘德清:欧阳修论稿[M].北京:北京师范大学出版社,1990.

[20]谢保成:两部《唐书》的取材与思想[Z]//唐代文化[M].中国社会科学出版社,2002.1.

[21][元]释念常:佛祖历代通载[M]//四库全书(子部·释家类).

[22][宋]释晓莹:罗湖野录[M]//四库全书(子部·释家类).

[23][宋]契嵩:镡津文集[M]//四库全书(集部·别集).

[24][宋]魏泰:东轩笔录[M]//四库全书(子部·小说家类·杂事之属).

(责任编辑 吴 勇)