DOI:10.14137/j.cnki.issn1003-5281.2002.01.026
2002 年 1 月 内蒙古社会科学(汉文版) Jan. 2002
第 23 卷 第 1 期 INNER MONGOLIA SOCIAL SCIENCES Vol. 23 No. 1

刘禹锡“事佛而佞”心态探析

龚玉兰

(南京大学 中文系 江苏 南京 210093)

[提 要] 本文对刘禹锡自称“事佛而佞”的心态进行了分析,认为他是受到了历史和时代风气的熏染,才产生了精研佛理、结交禅僧等一系列与佛教有关的活动的。他的这种态度是对当时流行的禅宗的社会作用的思考和研究,而不是仕途受挫才产生的。

[关键词] 刘禹锡;事佛而佞
[分类号] I207 [文献标识码] A [文章编号] 1003-5281(2002)01-0096-03

唐代中叶,禅宗盛行于世,帝王们大都信佛、尊佛,文人士大夫亦多研习佛典,喜与禅僧们经交。刘禹锡也不能例外,他自称“事佛而佞”(《送僧元暠南游引》)。《刘禹锡集》中就有不少篇章涉及佛教,还有不少结合禅宗思维方法的关于文学创作的虚静和境生象外的理论散见在文集中。在刘禹锡的思想中,儒释道是完全融合在一起的,儒教占绝对的地位,释道辅佐之。刘禹锡的“事佛而佞”,并不表示他已经皈依了佛教,他尊佛的原因比较复杂,一方面是受历史和时代氛围的影响,而另一方面他对佛教的社会作用有其独特看法。

一

佛教传入中国后逐渐中国化的过程,就是儒释道调和的过程。总体而言,儒家重现实,道家好神仙,佛教论“空”。帝王倾向于某种思想,便大力扶植提倡,南北朝时期就出现了帝王出家入寺、皇后削发为尼的狂潮,而帝王对之不喜者则排斥,甚至禁止,历史上就发生过“三武一宗”灭佛事件。总之,佛教以其独有的魅力受到人们的青睐与普遍信仰,正如鲁迅所指出的那样:“其实是中国自南北朝以来,凡有文人学士,道士和尚,大抵以‘无特操’为特色的。晋以来的名流,每一个人总有三种小玩意,一是《论语》和《孝经》,二是《老子》,三是《维摩诘经》,不但采作谈资,并且常常做一点注解。唐有三教辩论,后来变成大家打诨,所谓名儒,做几篇伽蓝碑文也不算什么大事。”(《准风月谈·吃教》)唐德宗、唐顺宗、唐宪宗等中唐帝王对佛教更是推崇备至,尤其唐宪宗恭迎佛骨带来崇佛的热潮,韩愈因上表阻谏而被贬。而唐武宗灭佛时刘禹锡已不在人世了。

刘禹锡深受时代风气的熏染,热衷于研佛,他的“事佛而佞”,对禅宗决不是肤浅地了解,而是深入地研究它的历史和教义。他认为:“佛薪尽于乾竺,而象教东行,是法平等,故所至为净土。”(《夔州始兴寺移铁像记》)这里抓住了佛教讲求万法平等的特点。他又在《牛头山第一祖融大师新塔记》中讲述了达摩为东土初祖传授无言之心印的传承过程,尤重佛之心印说。元和十一年(公元 816),皇帝下诏追褒慧能谥号大鉴,柳宗元写了《曹溪第六祖赐谥大鉴禅师碑》。刘禹锡在连州刺史任上,僧道琳率领徒弟们特地从曹溪来恳请其作第二碑,这就是《大唐曹溪第六祖大鉴禅师第二碑》。文中也谈到佛教传入中国的情况:“维如来灭后中五百岁,而摩腾竺法兰以经来华,人始闻其言,犹夫重昏之见曾爽。后五百岁而达摩以法来华,人始传其心,犹夫昧旦之覩白日。自达摩六传至大鉴,如贯意珠,有先后而无同异。世之言真宗者,所谓顿门。”刘禹锡认为慧能的“顿悟”说是继承了菩提达摩初祖的心法。南

[收稿日期] 2001-06-09
[作者简介] 龚玉兰,女,南京大学中文系 99 级博士研究生。

?1994-2016 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

宗禅在当时影响极大，正如此文中所言，“学徒爰来，如水之东”。它要求恢复人的自然天性，“口传手付”只会局限于外界的表象，而丧失了从内心悟得真如的机会，就如五祖的弟子们只想与慧能争佛衣，而不能悟得真如一样。由此，刘禹锡在《佛衣铭引》中一针见血地指出：“佛言不行，佛衣乃争”、“俗不知佛，得衣为贵”、“我道无朽，衣于何用”。众人不从内心去求真正的佛法大义，而停留在佛衣这种世俗之物上，既然世上一切都是“假象”，那么佛衣本身亦是虚幻之物，众人处于迷茫之中，拥有了佛衣又有何用处呢？慧能的南宗禅就是要求排除各种欲念的干扰，达到“众音徒起灭，心在净中观”（《宿诚禅师山房题赠二首》其一）的境界。《坛经》十九云“外若著相，内心既乱，外若离相，内性不乱”，可见刘禹锡对于南宗禅特征认识之深刻。对于南宗禅与北宗禅的特点，作者在《袁州萍乡县杨岐山故广禅师碑》一文中曰：“常谓机有浅深，法无高下。分二宗（家）者，众生存顿渐之见，说三乘者，如来开方便之门。名自外得，故生分别，道由内征，则无异同。”这段话描述了乘（故）广禅师悟禅的体会，所谓南北宗禅的顿悟、渐悟说，只是名称不同，其实质是一样的，那就是两者都强调自悟。只不过南宗禅重点放在悟的结果上，而北宗禅则侧重于强调修行的那种艰苦的过程而已。这些又何尝不是刘禹锡自己的参禅体会呢？

由于刘禹锡对禅宗研究很有造诣，文学名气亦大，因而不少禅僧慕名而来与之交往，或谈禅说理，或诗词唱和，或留连山水，或奕棋切磋，无不气味相投，感情笃厚，这可从卷二十九送僧诗引中窥见出来。君素上人“一麻楼草，千里来访”（《赠别君素上人引》），元暠“雅闻予事佛而佞，亟来相从”（《送僧元暠南游引》），惟良上人也佩服刘禹锡“谬谓余为世间聪明，孑孑来访”（《送惟良上人引》）等等。另一方面，刘禹锡对禅僧的高深修行也颇为欣赏。《赠长沙赞头陀》诗云：“外道邪山千万重，真言一发尽摧峰。有时明月无人夜，独向昭潭制恶龙。”这首诗主要称赞长沙头陀高不可测的宗教修养，他击溃了那些“外道邪山”的欲念，在明月空照的寂静之夜，进入了禅的境界。在《送慧则法师上都因呈广宣上人引》中，刘禹锡赞扬慧则法师“思济劫浊”的博大胸怀和“业于净名，深达实相”的禅宗修养。“顾予有社内之因”指出刘禹锡曾与禅僧交往结社。他们一起谈禅说理，颇为投机。“相欢如旧识，问法到无言”（《赠别君素上人》），“语到不言时，世间人尽睡”（《送惟良上人》）。刘禹锡还与浩初禅师谈论嬉戏，泛舟湖上，奕棋林间，颇为知音（《海阳湖别浩初师引》）。其余与刘禹锡交往的禅僧还有皎然、灵澈、僧仲剡、如智法师、日本僧人智藏，婆罗门僧，儇师、霄韵上人、义舟师、文约师、景玄师、宗密上人等。

与刘禹锡交往的这些僧人颇有文学才华，喜作诗，刘禹锡无形中也深受他们的影响。关于诗与禅的关系，元代大诗人元好问曾吟咏道：“诗为禅客添花锦，禅是诗家切玉刀。”（《赠嵩山隽侍者学诗》）可见诗人和禅僧有相通之处。少时，刘禹锡曾拜诗僧皎然、灵澈为师。《澈上人文集纪》中有载：“初，上人在吴兴，居何山，与昼公为侣。时予方以两髦，执笔砚陪其吟咏。皆曰‘孺子可教’。”皎然和灵澈的诗写得都很好，刘禹锡对他们的评价很高。他认为：“独吴兴昼公能备众体。昼公后，澈公承之……可谓入作者阃域，岂特雄于诗僧间邪？”对于他们的诗歌，历来有不少评论，权德舆称赞皎然“掇六义之清英，首冠方外”，称赞灵澈的诗“如风松相韵，冰玉相扣”（《全唐文》卷493《送灵澈上人庐山回归沃州序》）。苏轼也颇欣赏之曰：“沽酒独教陶令醉，题诗谁似皎公清？”（《全宋诗》卷800《与舒教授、张山人、参寥师同游戏马台，书西轩壁，兼简颜长道二首》）严羽在《沧浪诗话·诗评》中道：“释皎然之诗，在唐诸僧之上。”可见，刘禹锡对于这两位诗僧的诗歌成就的评价是公允的。他拜诗僧为师这个事例也反映了刘禹锡很小就与禅宗高僧有接触，并受其影响。除了皎然和灵澈，刘禹锡对其他的禅僧的文学才华也颇为称赏：“释子工为诗尚矣。休上人赋别怨，约法师哭范尚书，咸为当时才士之所倾叹。”（《澈上人文集纪》）又如他称赞鸿举法师其诗文有“自然之响”（《送鸿举师游江南引》）。刘禹锡还在《送僧方及南谒柳员外引》中称赞僧方及“其词甚富”。此外，他认为庐山僧景玄的诗也不错。

刘禹锡好与禅僧们交往，或禅僧乐于拜谒诗人，这是时代风气的影响，同时双方都对禅理研究透彻，而且才华出众，故志同道合，建立了深厚的友谊。他们的交往亦从一个侧面反映了文坛和禅宗的密切关系。

二

对于刘禹锡是否困而信佛的问题，从他贬谪时期和闲适东都时期创作的文学作品看，很少包含有消极的情绪。如何理解他的坎坷遭际、比较积极处世态度及与“事佛而佞”的关系呢？刘禹锡在《赠别君素上人引》中有明确的回答：“不知予者，诮予困而后援佛，谓道有二焉。夫悟不因人，在心而已。其证也，犹喑人之享太牢，信知其味而不能形于言以闻于耳也。口耳之间兼寸者，尚不可使闻，它人之不吾知，宜矣。”诗人认

?1994-2016 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

为有这种看法的人那是不了解自己。对于儒学和禅宗，刘禹锡认为二者均有教化作用，并且禅宗悟道的思维方式及其社会作用在特定阶段有其独特的效用。《送僧元暠南游引》有曰："予策名二十年，百虑而无一得，然后知世所谓道，无非畏途，惟出世间法可尽心耳。"这是刘禹锡回顾自己坎坷的人生经历后的感受，领悟到儒家所讲的"道"在现实中难以行得通，似乎只有通过"出世间法"才可解答他的困惑，这当然是他的愤激之语。刘禹锡很感慨自己的人生遭际，在《赠眼医婆罗门僧》中"终日泣穷途"、"中年似老翁"的感叹，可窥见他被贬后的落魄失意的心境。《谒枉山会禅师》一诗则是全景式地展示了刘禹锡苦闷的心理历程，把青年时"结交当世贤，驰声溢四塞"那种得意之情和"哀我堕名网，有如翾飞辈"的仕途险恶的痛惜之感形成对比，在时世的巨变中，他感到无能为力，因此会羡禅师不问时事，"自在人寰内"的逍遥生活。但是他对于禅宗解决思想困惑的作用，是有所期望但又感到迷茫的，"思此灵山期，未卜何年载"，而这种对禅宗社会作用认识的矛盾恰恰说明刘禹锡并不是笃信禅宗，他看到了禅宗社会作用的局限性。

刘禹锡之所以推崇禅宗，固然有夸大其辞的一面，但主要还是基于他把握了这样一种历史事实，那就是不同的时期，儒释所起的社会作用也不同。"曩予习《礼》之《中庸》，至'不勉而中，不思而得'，憬然知圣人之德，学以至于无学。然而斯言也，犹示行者以室庐之奥耳，求其径术而布武，未易得也。晚读佛书，见大雄念物之普，级宝山而梯之。高揭慧火，巧镕恶见，广疏便门，旁束邪径……是余知窔奥于《中庸》，启键关于内典，会而归之，犹初心也。"（《赠别君素上人引》）刘禹锡一再声称自己的祖上'世为儒而仕'（《子刘子自传》），父"亦以儒学天宝末应进士"（《子刘子自传》），"家本儒素，业在艺文"（《夔州谢上表》），"清白家传遗，诗书志所敦"（《武陵书怀五十韵》），这些都说明他强调儒学为根本。但是，上面这段文字含有统合儒释的意思，笼统地说，大中之道、圣人之德太深奥，有时解决不了他思想上的困惑，而它结合了禅宗的理论之后，就使其茅塞顿开，摒除了世俗间的一切杂念，从而心理趋于平静。由此可见，把刘禹锡"事佛而佞"的态度归结为仕途失意是有失偏颇的。

刘禹锡在《袁州萍乡县杨岐山故广禅师碑》中对儒释还有精辟的论述。文曰："然而儒以中道御群生，罕言性命，故世衰而浸息；佛以大悲救诸苦，广启因业，故劫浊而益尊。自白马东来，而人知象教；佛依始传，而人知心法。……革盗心于冥昧之间，泯爱缘于死生之际。阴助教化，总持人天。所谓生成之外，别有陶冶；刑政不及，曲为调柔。其方可言，其旨不可得而言也。"刘禹锡认为儒教和佛教正由于各自的特点，所以在不同的历史时期有不同的社会作用。儒学在世衰时似乎不起作用是因为它用"中道"教人，忽视了的根本问题——性命问题。而佛教则不然，它立足于人生的"苦"字，包罗万象，符合各个阶层人的心理认知特征，而宣扬解脱现实人生痛苦的方法是要普渡众生脱离苦海，这一点契合了人们的心理愿望，所以世道衰落时自然就得到了人们的信仰。佛教解决人的痛苦时，强调泯灭人的各种欲望，在不知不觉中进行陶冶和教化。这种陶冶和教化作用有其具体表现，可以诉诸言语，而其根本精神是"不立文字"的。刘禹锡文集中记载的不少禅宗高僧由儒入佛的经历也从侧面证明了佛教在当时社会的影响。如牛头山法融大师，"少为儒，博极群书。既而叹曰：此仁谊言耳，吾志求出世间法"（《牛头山第一祖融大师新塔记》），遂出家为僧。还有乘广禅师，"七岁尚儒"，"十三慕道"（《袁州萍乡县杨岐山故广禅师碑》）。这些都说明儒学和佛教的影响在个体身上交融在一起，而个体往往少时深受儒学濡染，而在现实的各种因素影响下，一部分人沉迷于佛教，成为虔诚的佛教徒，而刘禹锡清醒地认识到这两者不同的社会作用，所以他才会在人生的挫折中依然保持其旺盛的生活激情和斗志，抒发自己"莫道桑榆晚，为霞尚满天"（《酬乐天咏老见示》）的豪情。在他的绝笔《子刘子自传》中，他对永贞革新还是坚持肯定的态度，感到问心无愧："人或加讪，心无疵兮。"

综上所述，虽然刘禹锡曾说过"世间忧喜虽无定，释氏销磨尽有因"（《秋斋独坐寄乐天，兼呈吴方之大夫》）、"衔杯本自多狂态，事佛无妨有佞名（《酬乐天斋满日裴令公置宴席上戏赠》）这类言辞，而且宗教都有人们释放心理苦闷、追求心理平衡的作用，王维就曾声称"一生几许伤心事，不向空门何处销"（《叹白发》，《全唐诗》卷128）。但刘禹锡的文集中绝大多数的作品非关佛教，并在总体上体现了他是以儒教积极入世的思想为指导的。所以他自己所谓的"事佛而佞"，并非是仕途困窘的结果，当是指他对当时流行的一种社会思潮的思考和研究，尽管时有夸大的言辞，但只是为了强调佛教的社会作用而已。

（责任编辑　冯军胜）

?1994-2016 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved.　http://www.cnki.net