

評近人對《白居易集》佛教相關問題的研究

——以《白居易集箋校》與〈白居易與禪〉為例

簡宗修*

〔摘要〕

白居易是唐代士人奉佛虔謹的著名典範，其傳世詩文及佛教相關作品數量之多，皆冠於唐人。白氏學佛歷程所涉及的宗派法門，又頗複雜，如何確實呈現其佛學思想與學佛歷程，難度也是較高的，有許多須待突破、釐清之處。

朱金城《白居易集箋校》是目前《白居易集》最完整的箋注本，本書對白氏佛教相關作品的箋注，有三項主要缺失：一、引用文獻不當。二、箋注錯誤或箋注不當。三、宜有注而未注。另外，孫昌武〈白居易與禪〉一文，專論洪州禪對白氏的廣泛影響，本文對其立論上的主要缺失，亦有剖判。

本文包含兩個子題：一、朱金城《白居易集箋校》（佛教相關部份）的幾項缺失。二、評孫昌武〈白居易與禪〉。

關鍵字：白居易、朱金城、白居易集箋校、孫昌武、洪州禪

白居易是唐代士人奉佛虔謹的著名典範，當時的佛教，雖以南宗禪最受矚目，但其他宗派仍有相當影響力。白居易時代的禪宗，正由北宗與南宗抗衡而趨向南宗禪獨尊的局面，但北宗禪其實餘勢猶在。

在南宗禪內部，先前活躍的神會系，已由洪州禪所取代，但神會系的法裔仍保持一定的活動力。禪宗以外的其他宗派，或各種傳統修持法門，如齋戒、禪定、淨土、華嚴、密咒、天台止觀等，仍流行於佛教界。

* 國立中山大學中國文學系副教授

在這樣的佛教環境中，白居易的佛學相關作品，相當程度的呈現了當時佛教法門的多樣性。他與北宗及神會系禪師皆有長期密切的交往，（北宗禪師如洛陽聖善寺法凝、智如等，神會系禪師如洛陽奉國寺神照、清閑等），禪宗以外，白居易又奉持齋戒、修習禪定、信仰淨土。

白居易傳世詩文數量繁多，其學佛歷程所涉及的宗派法門，又頗複雜，有關白居易之佛教信仰問題的研究，有許多須要突破、釐清之處。

孫昌武是八十年代以後中國大陸較早從事研究中國文學與佛教關係的學者，他在一九八五年出版的《唐代文學與佛教》一書之〈後記〉有云：¹

我深感目前一些文學史論著論及佛教影響多嫌膚淺，而涉及佛教本身更多空疏淺末語。……多年來我們對涉及到這方面的問題採取了簡單化的態度，現在如要深入探討，還需要很多人力和時日。

孫氏在同書〈前言〉中，以唐代為例，指出癥結之所在：

佛教對唐代文學發展的影響，遠較一般設想的廣泛、深刻得多。但這方面的問題，近年來學術界研究很少。除了受到前一段「左」的路線干擾之外，治宗教史者無暇顧及，治文學史者，無力顧及也是造成這種局面的重要原因。佛典卷帙浩大、名相繁複、經義精微，掌握很難，研究更不易。

到了一九九一年，孫氏在《禪思與詩情》一書的〈後記〉中說：²

目前多數對佛教與文學關係的研究尚欠具體與深入，特別是許多基礎材料未經梳理，一些歷史背景以至具體作家的狀況若明若暗。因而對歷史事實作出此較細緻、準確的描述就是很重要的工作。

一九九五年他又作〈補記〉：

最近有關禪宗（和佛教的）的書出了不少，不容諱言是良莠不齊的。但很少看到評論、討論的文字。有相當多的人寫書、寫文章，當然也會有

¹ 孫昌武：《唐代文學與佛教》（陝西西安：陝西人民出版社，1985）。

² 孫昌武：《禪思與詩情》（北京：中華書局，1997）。

相當數量的讀者。這麼些人關心這個領域，如果能進行正常的「爭鳴」、友好的評論和批評，對於研究者和讀者會有很大的好處。

上引幾段話，很能呈現中國大陸在「佛學與中國文學之關係」這個領域的研究發展狀況與存在的問題。

白居易傳世詩文及佛教相關作品數量之多，皆冠於唐人。如前所述，他又廣泛接觸佛教各種法門。如何確實呈現其佛學思想與學佛歷程，難度也是較高的。

近人相關論述，先有胡適〈白居易時代的禪宗世系〉、³ 陳寅恪〈白樂天之思想行為與佛道關係〉，⁴ 其後孫昌武、謝思煒等人相繼發表更專精詳盡的論著，而朱金城《白居易集箋校》對白氏佛教相關作品的箋注，⁵ 亦是學者所常參考者。筆者研究白居易的佛教信仰問題，曾對謝思煒的論點有所評述，⁶ 本文專就朱金城與孫昌武的著作，提出商榷。

朱金城《白居易集箋校》是目前《白居易集》最完整的箋注本，書中〈箋〉、〈校〉兩部份皆甚精博，可見朱氏為學之篤實精勤。但對白氏佛教相關作品的箋注，卻明顯疏略單薄，本文所評論的，即是《朱箋》的這一部份。另外，孫昌武《禪思與詩情》一書，敘禪宗對唐代文人的影響，第六章〈白居易與禪〉專論洪州禪對白氏各方面的影響，本文對其立論上的主要缺失，亦有剖判。

朱氏之書屬於考證性質的箋注，孫氏之文則為思想脈絡的抉發，各代表白居易研究的不同領域。本文包含兩個子題：一、朱金城《白居易集箋校》（佛教相關部份）的幾項缺失。二、評孫昌武〈白居易與禪〉。

³ 《胡適文存》第二集卷四，亦收載於柳田聖山編《胡適禪學案》（台北：正中書局，1974）。

⁴ 《元白詩箋證稿》附論（乙），羅聯添：〈白居易與佛道關係重探〉（收入《唐代研究論集》第四輯，台北：國立編譯館，1992），對陳氏此文有所辨正。

⁵ 朱金城：《白居易集箋校》（上海：上海古籍出版社，1988）。

⁶ 〈白居易集中的北宗文獻與北宗禪師〉第七節〈評《白居易集綜論》對聖善寺諸僧之宗派背景的考述〉（《佛學研究中心學報》第六期，2001）。又，謝思煒：《白居易集綜論》（北京：中國社會科學出版社，1997）。

朱金城《白居易集箋校》（佛教相關部份）的幾項缺失

朱金城《白居易集箋校》（以下簡稱《朱箋》）是目前唯一完整的《白居易集》箋注，為研究白居易者所必備。此書引證甚博，每篇皆附繫年，頗便學者。朱氏另有《白居易年譜》、⁷《白居易研究》二書，⁸亦為重要參考書。

朱氏在本書〈前言〉中，回顧歷來有關白居易作品的箋注情形：

白居易這樣一位偉大的詩人和文學家，可是千餘年來他的詩文卻沒有一部完全的注釋本。清康熙年間汪立名所編《白香山詩集》，只在少數作品後徵引了一些材料，非常簡陋。近人陳寅恪《元白詩箋證稿》，考證精博，頗多發明，可惜只限於〈新樂府〉及〈長恨歌〉等幾十首詩。其他的一些選本更不用說了。

白氏傳世詩文數量之多，居唐人之冠，而其作品向來被視為平易可解，也許這是缺乏完整箋注本的緣故。但若對白氏作品及相關背景，要求更精切的理解，並確知各篇作品的寫作年代，以掌握白氏生平經歷、思想演變或作品風格變化的脈絡，則完整箋注與全面繫年，當然是十分必要的。

朱氏〈前言〉自述，本書「箋校全部《白集》及補遺詩文共三千七百餘篇。」除了部份作品確實無庸加注，其有箋者，多數詞條的箋釋，引證甚博，「採摭歷來筆記、詩話、研究專著及有關考證評論等資料，分納入每篇作品之下。」每篇皆附繫年與寫作地點，若干處並訂正汪立名《白居易年譜》、花房英樹《白氏文集の批判的研究》之誤繫。

本書「屬稿於一九五五年，歷時十餘載始完成初稿。」適逢文革動亂，原稿失而復得，重加修訂補充，一九八八年由上海古籍出版社出版。

但《朱箋》也存在一些缺失，最明顯的，就是佛教相關作品的箋注。

⁷ 朱金城：《白居易年譜》（台北：文史哲出版社，1991）。原出版者：上海古籍出版社。

⁸ 朱金城：《白居易研究》（台北：文史哲出版社，1992）。

白居易生平與佛教關涉甚深，經詳加統計，《白居易集》之佛教相關詩作共約三百餘首，其他文類（自卷 39「銘贊箴謠偈」至卷 71「碑記銘吟偈」諸卷）共約四十餘篇。⁹ 唯朱氏於佛學較生疏，對這類作品的箋注，常見引用文獻不當、箋注錯誤、箋注不當，或宜有注而未注等諸項缺失（下文詳述之）。

《朱箋》〈前言〉自述箋注重點與搜採之博云：

箋的部份，以人名、地名為主，旁及僻見典故、制度、史實及有關考証，尤著重總結歷來之學術研究成果。即以人名、地名而論，凡是直接間接足以考証白氏行蹤、交遊的史籍、文集、石刻，大都盡量搜採，但得來亦非易事。

朱氏用來說明「得來亦非易事」的第一個例子，就與佛教有關：

如：《遊寶稱寺》詩中的寶稱寺，各書俱未載，及見《寶刻叢編》卷十五〈唐寶稱大律師塔碑〉，知此寺在廬山。

《朱箋》（卷 16）〈遊寶稱寺〉詩之箋注如下：

〔寶稱寺〕在廬山。陳思《寶刻叢編》卷十五〈唐寶稱大律師塔碑〉：「唐秘書丞、史館修撰劉軻撰，江州司戶參軍陳去疾書，前振武節度參謀李庭彥篆額。律師，江南講僧也。名智滿，陶靖節之九世孫，始出家於寶稱寺，故以為號。碑以開成四年立，大中八年重建，在廬山。」（《朱箋》卷 16，頁 990-991）

按，《寶刻叢編》乃南宋陳思採輯諸家金石文錄所載有關歷代碑刻文字的記錄、解說，匯編成書。朱氏自《寶刻叢編》搜得寶稱寺的資料，誠為難能，但箋注實未盡善，寶稱寺是否在廬山，尙未可知。

〈唐寶稱大律師塔碑〉即智滿律師之塔碑，此碑亦著錄於北宋陳舜俞《廬山記》（卷 5）〈古碑目〉篇中，題〈唐廬山東林寺故寶稱大律師塔碑〉（《大正藏》51 冊，頁 1049 上），所載撰者、書者、篆額者，及立碑、重建年代，皆與《寶刻叢編》所記相同，明為同一碑。但《廬山記》之碑題多「廬山東林寺故」

⁹ 所謂「相關」，指篇題或本文，只要與佛寺、僧人、佛理、或佛教語彙、典故、史事相關者，不論在篇中份量多寡，皆予計入。

六字，應是碑文原題全稱。（唯〈廬山記〉只載碑之撰者、書者等基本資料，未敘智滿之生平背景）

據此碑題，智滿乃東林寺僧人，故其塔碑在廬山。《寶刻叢編》所云「在廬山」者，係指碑之所在。但《寶刻叢編》省去「廬山東林寺故」六字，又只云智滿「始出家於寶稱寺」，以釋碑題「寶稱」兩字，但未敘其移住東林寺，朱氏誤以為智滿仍是寶稱寺僧人，遽斷此碑與寶稱寺同在廬山，則未可。

智滿之塔碑另又載於《全唐文》，但碑題又不同。《全唐文》（卷742）有劉軻〈智滿律師塔銘〉、〈棲霞寺故大德玘律師碑〉，前者序文部分闕文甚多，僅「有應真之士，產靈祥於栗里矣。大師諱智滿，先生九代孫也」數句，與智滿生平相關。參照《寶刻叢編》所記：「名智滿，陶靖節之九世孫」，〈智滿律師塔銘〉確係《寶刻叢編》之〈唐寶稱大律師塔碑〉。〈智滿律師塔銘〉篇末贊詞保存完整，有云：「匡阜之下，廬峰之北」，「石塔巍巍，二林側兮」，知智滿之塔在二林（東林寺、西林寺）之側，智滿乃東林寺僧人，確然無疑。白氏〈宿西林寺早赴東林滿上人會因寄崔二十二員外〉（卷16），詩題中之「東林滿上人」，即智滿也。

劉軻另一篇〈棲霞寺故大德玘律師碑〉（以下簡稱〈玘碑〉）亦與智滿有關，碑中記「玘律師（曇玘）」之門人十人，「九江寶珍寺智滿」在其中：

門人臨壇者，有若廬陵龍興寺明則、……九江寶珍寺智滿……。今寶稱領摩訶苾芻眾，壇壓廬岳，大江西南，卓然首出。……軻夙承寶稱之知，見命敘述，且曰：「吾得子銘吾大師，吾無恨矣。」

「寶珍寺」，「珍」應是「稱」之訛寫。稱，古俗寫作「称」，訛為「珍」。「寶珍寺」原作「寶稱寺」，否則下文「今寶稱領摩訶苾芻眾」、「軻夙承寶稱之知」，兩「寶稱」便前無所承而不知所云。「寶稱」即「寶稱寺智滿」，（前引《寶刻叢編》：「始出家於寶稱寺，故以為號。」）碑中「今寶稱領摩訶苾芻眾，壇壓廬岳」，非指寶稱寺在廬山，「壇」，指東林寺甘露戒壇，〈玘碑〉：「後累蒞事於甘露壇，端肅嚴恪，儀刑梵眾」，陳舜俞《廬山記》（卷1）：「甘露戒壇，在寺之東南隅。……世傳江南有三戒壇，此其一也，」（《大

正藏》51冊，頁1029上）甘露戒壇，亦見白氏〈東林寺經藏西廊記〉。「寶稱……壇壓廬岳」，只是謂寶稱大師智滿主持東林寺甘露戒壇，德高望重，「廬岳」與「寶稱寺」還看不出有何關係。《廬山記》詳記廬山之佛寺，雖小庵堂亦所不遺，唯獨不見寶稱寺。寶稱寺在九江，但未必即在廬山，白氏〈遊寶稱寺〉詩，固有「野猿」、「山鳥」的山中景象，究係何山，仍待考。

由此可見，朱氏自稱「得來亦非易事」的這個例子，猶未盡善。其實《朱箋》佛教相關詩文的箋注，似此「得來亦非易事」者，究屬罕見，反而是文獻引用不當、箋注錯誤、箋注不當，或宜有注而未注者，所在多有。朱氏治學精勤，用力甚深，惜於佛學及佛教文獻的使用，較為生疏，白氏佛教相關詩文的箋注，實為《朱箋》最明顯的缺失所在，以下就其缺失逐項例舉說明之。

（一）引用文獻不當

《朱箋》於僧人、佛寺之箋釋，常引晚出之方志；於禪宗世系、史實之箋釋，常引《五燈會元》，忽略了時代更早、更原始的文獻，且對所引資料中的疏誤，未加辨正。如：

1. 〈讀靈徹詩〉（《朱箋》卷16，頁1049-1050）

《朱箋》〔靈徹〕條引《嘉泰會稽志》敘靈徹事蹟

按，《嘉泰會稽志》靈徹傳，實本劉禹錫〈澈上人文集序〉（《全唐文》卷605），（《朱箋》及顧學頡校本《白居易集》，澈俱作徹，按，靈澈字源澄，似應作澈）今錄劉〈序〉，比對可知：

上人生於會稽，本湯氏子。……號靈澈，字源澄。雖受經論，一心好篇章，從越客嚴維學為詩，遂藉藉有聞。維卒，乃抵吳興，與長老詩僧皎然游，講藝益至。皎然以書荐於詞人包侍郎侷，包得之大喜，又以書致於李侍郎紆，……以是上人之名，由三公而颺。……貞元中，西遊京師，名振輦下，縉流疾之，造飛語激動中貴人，因侵誣得罪，徙汀州。會赦，歸東越，時吳楚間諸侯多賓禮招延之。元和十一年終於宣州開元寺，年七十有一。門人遷之，建塔於越之山陰天柱峰之陞，從本教也。

《朱箋》捨劉〈序〉而用晚出方志，就學術文獻之使用而言，實為失當。

又，白氏〈讀靈徹詩〉首句「東林寺裡西廊下」，此詩作於廬山，靈澈於白氏貶江州前數年，曾住廬山，建請韋丹修造經藏。李肇〈東林寺經藏碑銘並序〉（《全唐文》卷721）述其事：

東西林為海內名剎，……然而三藏經論闕而無補，元和四年，雲門僧靈澈流竄而歸，棲泊此山，將去，言於武陽韋公，公應之如響。」

此事即白氏〈東林寺經藏西廊記〉（《白集》卷43）所云：「元和初，江西觀察使韋君丹於廬山東林寺神運殿左，甘露壇右，建修多羅藏一所」，〈讀靈徹詩〉既作於廬山，靈澈在廬山這段因緣，不妨也在箋中補入。

2. 《朱箋》敘禪宗史事，多引述《五燈會元》一書，如：

〈山下留別佛光和尚〉（《朱箋》卷35，頁2433-2434）

《朱箋》〔佛光和尚〕條：

《五燈會元》卷三：「洛京佛光如滿禪師，曾住五台山金閣寺。」……

居易乃如滿弟子，為禪宗南嶽下第三世法嗣。見《五燈會元》卷三。

又，〈傳法堂碑〉（《朱箋》卷41，頁2690-2693）

《朱箋》：

僧惟寬乃禪宗南嶽讓禪師法嗣一世馬祖道一弟子，與居易師佛光寺如滿禪師同為禪宗南嶽系統第二世法嗣，故年輩較居易為長。參見《五燈會元》卷三。

又，〈與濟法師書〉（《朱箋》卷45，頁2809-2813）

《朱箋》〔濟法師〕條：

《五燈會元》卷四：「杭州刺史白居易，字樂天。久參佛光，得心法，兼稟大乘金剛寶戒。……嘗致書于濟法師，……」據此，則濟法師疑亦禪宗弟子。……「佛光」指佛光寺如滿禪師，居易乃禪宗南嶽下三世佛光滿禪師法嗣。

又，〈戊申歲暮詠懷三首〉（《朱箋》卷27，頁1869-1870）

《朱箋》〔牛頭〕條：

佛教禪宗之牛頭宗。……居易乃如滿弟子，為禪宗南嶽下第三世法嗣。見《五燈會元》卷三。白氏此詩云：「龍尾趁朝無氣力，牛頭參道有心期。」更為有力之旁証。

上引數則《朱箋》，皆用《五燈會元》為禪宗傳法世系之依據。然上引《五燈會元》諸條實抄錄《景德傳燈錄》卷六〈洛京佛光如滿禪師〉篇、卷七〈京兆興善惟寬禪師〉篇、卷十〈唐杭州刺史白居易〉篇。《五燈會元》編纂於南宋末年，《景德傳燈錄》成書於北宋初年，現代學術研究，自不宜以《五燈會元》為依據。《五燈會元》乃採輯當時傳世五種禪宗燈錄（《景德傳燈錄》、《天聖廣燈錄》等五書），刪除繁蕪，釐正體例，便於觀覽，但於禪史材料，多襲舊說，陳垣《中國佛教史籍概論》〈五燈會元〉篇：¹⁰

自《五燈會元》出，而五燈遂少流通。……元明以來，士大夫之好譚禪悅者，遂無不家有其書矣。

但現代禪宗研究，已另闢新域，《五燈會元》已不具學術史料價值，如陳垣又云：

本書彙集五燈而成，於史料搜集一層，全不費力，所費力者，特編排聯綴之工而已。

《朱箋》凡箋釋禪宗故實，多引《五燈會元》。況又直用其說，未加辨析，拘於燈錄充滿門戶色彩的「法嗣」一詞，屢云白居易為禪宗第幾世法嗣。法嗣者，即嗣法傳人。白氏晚年「與嵩山僧如滿為空門友」，卒後葬於如滿塔側，交契雖深，但白氏與眾僧廣泛交往，絕非門戶中人。其宗教行為，其實不脫傳統佛教模式，文集中歷歷可考，略舉其最後數年之行事，如六十九歲修香山寺經藏堂，貯藏佛書五千餘卷，列金色佛像五百軀，設西方極樂世界圖。（見卷 71〈香山寺新修經藏堂記〉）七十一歲自述身後歸宿：「歸即應歸兜率天」，（見卷 36，〈答客說〉），七十三、四歲自誦《佛名經》百遍，（見卷 37〈歡喜二偈〉之二）又終身奉持齋戒。白氏之佛教關係，豈能以禪宗門戶拘限之？

¹⁰ 收入《中國佛教之歷史研究》（台北：九思出版社，1977）。

《景德傳燈錄》卷十列白氏爲禪宗法嗣，已非允當，又列「唐宣宗皇帝」爲「杭州 官齊安禪師」法嗣，卷十三列「唐肅宗皇帝、代宗皇帝」爲「南陽慧忠國師」法嗣，卷十四列「朗州刺史李翱」爲「藥山惟儼和尚」法嗣，則涉浮濫。其尤甚者，《聯燈會要》（卷20）以韓愈爲大顛禪師法嗣，益荒誕無稽矣。

又，上引〈傳法堂碑〉《朱箋》云，惟寬在禪師傳法世系中，「年輩較居易爲長」，此亦無謂之甚。〈傳法堂碑〉：「居易爲贊善大夫時，常四詣師，四問道」，白氏探求佛法，向禪門耆宿請益，晚年又與如滿交好，事屬尋常，朱氏爲燈錄「法嗣」之虛詞所誤，煞有介事，排比輩份，甚無謂也。

又，〈與濟法師書〉《朱箋》引《五燈會元》（卷4）〈白居易侍郎〉篇，篇中載白居易與多位禪僧交往，乃云：「據此，則濟法師疑亦禪宗弟子。」按，〈白居易侍郎〉篇全抄錄《景德傳燈錄》（卷10）〈唐杭州刺史白居易〉篇，敘事雜亂，年代舛訛，不足爲據。白氏〈與濟法師書〉引述六部佛經，云：「此六經，皆上人常所講讀者。」又云：「上人耆年大德，後學宗仰，又以說法而作佛事。」濟法師是「法師」，與禪宗有何關係，不能遽定。燈錄摭拾白氏與僧人交往事蹟，未加揀擇，雜湊成篇，¹¹ 朱氏竟無所辨正。

又，〈戊申歲暮詠懷三首〉，《朱箋》取詩中「牛頭參道」語，據以坐實白氏爲「禪宗南嶽下第三世法嗣」之「更爲有力之旁証」。

按，牛頭宗古傳乃禪宗四祖道信下旁出支派，白氏與當時牛頭宗人來往，只表示白氏廣泛接觸佛教諸宗，禪宗各派亦皆隨緣參求。「南嶽（懷讓）」是六祖慧能下南宗之一支，白氏接觸牛頭宗，與白氏爲南嶽下法嗣有何干涉，得以爲「有力之旁証」？

劉禹錫有〈牛頭山第一祖融大師新塔記〉（《全唐文》卷606），作於大和三年，劉氏稍前應與牛頭宗人有接觸。戊申乃大和二年，大和二、三年白劉同

¹¹ 參閱拙作〈佛教史傳所載白居易事蹟考辨〉第二節《景德傳燈錄》第三則（《第五屆兩岸中山大學中國文學學術研討會論文集》，2002）

在長安，常往來酬唱（見白氏〈劉白唱和集解〉（《白集》卷69）），白氏當由此與聞牛頭宗之事。

3. 《朱箋》箋注唐代佛寺，多引後世方志之說，如：

〈香山寺石樓潭夜浴〉（《朱箋》卷22，頁1058）

《朱箋》〔香山寺〕條：

龍門十寺之一，後魏時所建。在洛陽南三十里香山。見乾隆《河南府志》卷十一及卷七十五。

又，〈如信大師功德幢記〉（《朱箋》卷68，頁3658-3660）

《朱箋》〔奉先寺〕條：

《清統志》〈河南府〉：「奉先寺在洛陽縣西南三十里闕塞山，後魏修建。」

又，〈宿天竺寺〉（《朱箋》卷31，頁2163）

《朱箋》〔天竺寺〕條：

在洛陽龍門山，後魏時所建，為龍門十寺之一。見乾隆《河南府志》卷七十五。

又，〈從龍潭寺至少林寺題贈同遊者〉（《朱箋》卷27，頁1914）

《朱箋》〔少林寺〕條：

在少室山北麓，後魏孝文帝所建。見乾隆《河南府志》卷七六引唐崔瓘〈寺碑〉及《名勝志》。

又，〈夜從法王寺下歸嶽寺〉（《朱箋》卷27，頁1915）

《朱箋》〔嶽寺〕條：

即嵩嶽寺。……見乾隆《河南府志》卷七六。

朱氏箋注佛寺，資料多採自晚出方志，其實唐代佛寺資料，常散見於唐代（或宋代）文獻，如《續高僧傳》、《宋高僧傳》及《全唐文》佛教相關碑記等等，《全唐詩》亦有可用者。晚出方志固便於尋檢，但若更早期之文獻即有記載，自當優先採用。今人之田野調查、研究，亦頗供參考。況晚出方志，考訂未必精審，如上引〔香山寺〕、〔奉先寺〕、〔天竺寺〕諸條，其實皆唐代

構置。如香山寺建於武后時，唐僧法藏《華嚴經傳記》（卷1）（《大正藏》51冊，頁154下-155上）：「中天竺國三藏法師地婆訶羅，……以垂拱三年十二月二十七日，……無疾而終於神都魏國東寺。……聖母（武后）聞之，深加悲悼，施絹千匹，以充殯禮。……香花輦輿，瘞於龍門山陽，伊水之左。門人修理靈龕，加飾重閣，因起精廬其側，掃洒供養焉。後因梁王所奏，請置伽藍，敕內注名為香山寺。危樓切漢，飛閣凌雲。石像七龕，浮圖八角。駕親遊幸，具題詩讚云爾。」又如奉先寺乃唐高宗所建，見於大盧舍那佛佛座題記〈河洛上都龍門之陽大盧舍那佛龕記〉（《全唐文》卷987）：「大唐高宗天皇大帝之所建也，……至上元二年乙亥十二月卅日畢功。調露元年己卯八月十五日，奉敕於大像南置大奉先寺。」又，天竺寺乃武后、玄宗時北印度僧人寶思惟奏請建置，《宋高僧傳》（卷3）〈唐洛京天竺寺寶思惟傳〉：「後於龍門請置一寺，制度皆依西域，因名天竺焉。」

（二）箋注錯誤或箋注不當

朱氏對白氏之學佛歷程及其與僧人交往事蹟之考索，似亦不甚用力。如上述「引用文獻不當」第二例，注《與濟法師書》，引《五燈會元》〈白侍郎篇〉，於其敘事之雜亂無序，無所糾正。以下再舉數例，說明朱氏在這方面的疏失：

1. 〈遠師〉（《朱箋》卷23，頁1580-1581）

《朱箋》[遠師]條：

廬山東林寺僧。本卷〈問遠師〉詩：「笑問東林老，詩應不破齋？」

朱氏因白詩稱遠師為「東林老」，遂指遠師為東林寺僧，誤。遠師即白氏〈贈僧五首〉（《白集》卷27）之三〈自遠禪師〉的自遠，乃洛陽僧人。唐人常以慧遠、支遁作為所識僧人之敬稱，亦常以慧遠所居之東林寺代指僧寺，以表其高行。《白集》中即有數例，如〈神照禪師同宿〉（《白集》卷29）：「龍門水西寺，夜與遠公期」，「遠公」指神照。又，〈對小潭寄遠上人〉（《白集》卷28）：「是義誰能答？明朝問道林」，「道林」（支遁）指遠上人。又，〈正月十五日夜東林寺學禪偶懷藍田楊主簿因呈智禪師〉（《白集》卷16）：「不覺

定中微念起，明朝更問雁門師」，「雁門師」即慧遠（慧遠生於雁門樓煩），此指詩題中的智禪師。另如李端〈題雲際寺暎上人故居〉（《全唐詩》卷 286）：「遠公仍下世，從此別東林」，「遠公」指暎上人，「東林」指雲際寺。朱灣〈過宣上人湖上蘭若〉（《全唐文》卷 306）：「偏向東林遇遠師」，「東林」指湖上蘭若，「遠師」指宣上人。

白詩「笑問東林老」，猶「明朝問道林」、「明朝更問雁門師」，皆為代稱，朱氏據以坐實遠上人為東林寺僧，誤矣。遠上人與慧遠名下一字相同，以「東林老」稱之，只是一時之諧趣。白氏〈遠師〉詩：「東宮白庶子，南寺遠禪師」，此詩作於洛陽，白氏為太子左庶子分司東都。「南寺」指遠禪師所居僧寺在洛陽城南，詩中既已明記遠師所居僧寺，更與東林何涉？遠師、遠禪師是白氏〈贈僧五首〉第三首〈自遠禪師〉之自遠。〈自遠禪師〉詩云：「令人見即心無事，每一相逢是道場」，〈遠師〉詩云：「何處遙相見，心無一事時」。〈贈僧五首〉之其他四人（洛陽聖善寺智如、洛陽奉國寺神照及其弟子宗實、清閑），皆為洛陽僧人，自遠亦然。

2. 〈感悟妄緣題如上人壁〉（《朱箋》卷 25，頁 1699-1700）

《朱箋》〔如上人〕條：

洛陽聖善寺僧如信。長慶四年二月十三日卒，寶曆元年，遷葬於奉先寺。

請蘇州刺史白居易為記。見白氏〈如信大師功德幢記〉（卷六八）。

又，〈如信大師功德幢記〉（《朱箋》卷 68，頁 3658-3659）

《朱箋》〔如信〕條：

白氏有〈感悟妄緣題如上人壁〉詩（卷二五），作於寶曆二年，時間相符，疑即指如信。

上引兩箋皆謂「如上人」即「如信」，又以〈感悟妄緣題如上人壁〉為悼念如信之作，誤。按，僧人法號，省稱必取下一字，此通例也，如信決不能省稱為如，錢大昕曰：

古人稱僧曰某公，皆以名下一字，故支道林曰林公，佛圖澄曰澄公，竺道生曰生公，慧遠曰遠公，……宋元人稱僧，或名字兼舉，若洪覺範、

妙高峰……之類，亦取名下一字，今世知之者鮮矣。（《潛研堂金石跋尾》
續卷2）

朱氏誤指「如上人」為「如信」，蓋不明佛門通例。《白居易集》中「法凝」稱「凝公」，「神照」稱「照公」，「神湊」稱「湊公」，「清閑」稱「閑上人」、「閑禪師」，「韜光」稱「光上人」等等，必為名下一字，無有例外，「如上人」必不可能為「如信」。且〈感悟妄緣題如上人壁〉作於蘇州，如信乃洛陽聖善寺僧人，在蘇州有何居室留供題詩，詩中又無傷逝悼亡之意，朱說誤。

又，〈正月十五日夜東林寺學禪偶懷藍田楊主簿因呈智禪師〉（《朱箋》卷16，頁1032-1033），《朱箋》指「智禪師」為「智滿」，其誤亦同。〈宿西林寺早赴東林滿上人之會因寄崔二十二員外〉（《朱箋》卷16，頁989），詩題之「滿上人」方是「智滿」。

3. 〈分司洛中多暇數與諸客宴遊醉後狂吟偶成十韻因招夢得賓客兼呈思黯奇章公〉（《朱箋》卷34，頁2323-2324）

《朱箋》：

《劉集》外四〈酬樂天醉後狂吟十韻〉詩有「八關齋適罷」之句，則必作於六月間，蓋居易多於五月持齋也。

白氏每於三長齋月持齋，或正月，或五月，或九月。五月持齋者，如〈仲夏齋戒月〉（卷8）、〈仲夏齋居，偶題八韻，寄微之及崔湖州〉（卷24）、〈五月齋戒，罷宴徵樂。……〉（卷32）、〈酬夢得以予五月長齋，……〉（卷34）等，但正月、九月持齋者更多見，不必一一例舉，只引兩詩足以證明。〈早春持齋，答皇甫十見贈〉（卷34）：「帝城花笑長齋客，二十年來負早春。」此正月持齋也，「二十年」不必是實數，但可見其多。又，〈閏九月九日獨飲〉（卷36）：「自從九月持齋戒，不醉重陽十五年。」此九月持齋也，朱氏稱「居易多於五月持齋」，不確。

4. 〈獮屏贊並序〉（《朱箋》卷39，頁2629-2630）

《朱箋》：

作於長慶三年（八二三）以前。

按，此篇應作於元和四年（809年）。白氏自江州司馬以後（元和十年、十一年以後），不可能有《猊屏贊》中「佛像日益，兵刃日滋」對佛教或時事作出如此激憤顯露的攻詰語句。《猊屏贊》乃因憲宗命吐突承璀為諸道行營兵馬使、招討處置使，進討王承宗，居易力言不可，憤懣而作。

5. 〈與濟法師書〉（《朱箋》卷45，頁2809-2813）

《朱箋》：

作於長慶三年（八二三）以前。

按，此書應作於元和十年（815年）以前，在長安任官，探求佛法時所作。¹²

（三）宜有注而未注

白氏詩文所用佛教典故、語彙，或相關唐代佛教背景，非一般人所習知而宜有箋釋者，《朱箋》常闕而無注，其數甚多。

如，〈戲禮經老僧〉：「白頭夜禮《佛名經》」（《朱箋》卷35，頁2403），〈歡喜二偈〉之二：「禮徹《佛名》百部經」（《朱箋》卷37，頁2568），〈吹笙內人出家〉：「猶在燈前禮《佛名》」（《朱箋》外集上，頁3834-3835），三處《佛名》，《朱箋》皆無注。《佛名經》乃唐代流行誦讀之佛經，敦煌寫本極多，其他文獻亦常有記載。

又，〈在家出家〉（《朱箋》卷35，頁2426），詩題出自《大乘本生心地觀經》、《金剛三昧經》，亦宜注出。

又，〈答閑上人來問因何風疾〉：「四禪天始免風災（自注：色界四天，初禪具三災，二禪無火災，三禪無水災，四禪無風災。）」（《朱箋》卷35，頁2388），又，〈刑部尚書致仕〉：「毗耶長者白尚書」，「毗耶長者」即維摩詰。此類非一般人習知之佛經語彙，皆宜有注。

¹² 同註十一。

又，〈如信大師功德幢記〉（《朱箋》卷 68，頁 3658-3660）之「佛頂尊勝陀羅尼」，〈蘇州南禪院千佛堂轉輪經藏石記〉（《朱箋》卷 70，頁 3785-3787）之「轉輪經藏」，《朱箋》皆未置一詞。

又，〈祭中書韋相公文〉：「長慶初，俱爲中書舍人日，尋詣普濟寺宗律師所，同受八戒，各持十齋」（《朱箋》卷 69，頁 3713-3715），此是白氏自述受齋持戒的最早紀錄，對了解白氏學佛歷程，至爲重要，當確切指出「長慶初」究係何年，至於「八戒」、「十齋」之內容，及篇末「靈鷲山中，既同前會；兜率天上，豈無後期」之意義（按，白氏明確自述其彌勒信仰，亦自此始），《朱箋》皆付之闕如。另《朱箋》〔中書韋相公〕條敘事太簡略，未記韋處厚之崇佛事蹟。按，《宋高僧傳》（卷 11）〈太毓傳〉、（卷 14）〈道宣傳〉皆記韋氏崇佛。又，劉禹錫序韋氏文集，稱其「於佛書尤所通達」。（《全唐文》卷 605〈唐故中書侍郎平章事韋公集序〉）韋氏所撰〈興福寺內道場供奉大德大義禪師碑銘〉（《全唐文》卷 715），是近代禪宗史研究者常引用的文獻。凡此諸事，皆宜採入箋中。

（四）結語

如前所述，《朱箋》在佛教相關部分有諸多缺失，對使用《朱箋》者頗爲不便，也可能造成誤導。《白居易集》佛教相關作品的箋注，是須要全面另作整理的工作。

二

評孫昌武〈白居易與禪〉

孫昌武有兩文專論洪州禪對白居易的影響，一篇收載於《詩與禪》，¹³ 題目是〈白居易與洪州禪〉，另一篇爲《禪思與詩情》第六章〈白居易與禪〉。

¹³ 孫昌武：《詩與禪》（台北：東大圖書公司，1994）。

兩文旨意大致相同，唯後者為前者的修訂增補稿，今單就《白居易與禪》一文，提出討論。

以下六節，分別就孫氏之文歸納出六個要點，一一討論。（一）洪州禪的思想特色。（二）白居易與僧人之交往。（三）白居易與洪州宗禪僧之關係。（四）白居易詩文中的洪州禪思想。（五）從洪州禪思想解釋白居易《議釋教》之反佛與白氏之廣涉佛教法門。（六）白居易的來世祈願。

（一）洪州禪的思想特色

洪州禪指馬祖道一（諡大寂，懷讓弟子，慧能再傳弟子）所弘傳的禪法，宗密《中華傳心地禪門資承襲圖》：¹⁴

有禪師姓馬，名道一，……遊方頭陀，隨處坐禪。乃至南嶽，遇讓禪師。……後於洪州開元寺，弘傳讓之言旨，故時人號為洪州宗也。

《禪思與詩情》第四章《洪州禪——平常心是道》，專論洪州禪思想，下錄數段是其主要觀點：

馬祖道一卻發展出新的禪思想，使南宗禪的這種心性說實現了根本轉變，這即是所謂“平常心是道”的主張。這種主張，現實的平常心即是本來清淨心，眾生心的一切表現都是清淨真性的體現。人們不需要轉妄成淨去悟得自身本具的佛性，因為妄淨一如，二者本來就沒有什麼區別。這在肯定人的主觀心性上又跨出一大步，可以說是走向極端的一步：現實的自我就是絕對真實，人性即佛性，人生踐履即是禪。這是達摩以來“深信含生同一真性”的自性清淨思想在邏輯上一步步發展而走到了極端的產物，結果走向了原來命題的反面：“含生”的“平常心”等同於“真性”，從而實際上是否定了“真性”。（頁105）

¹⁴ 《卮言》110冊。

他提出“凡所見色，皆是見心”。即是說，沒有本來清淨心與眾生妄心的區別，“即心即佛”的心就是作用於宇宙萬有，表現在宇宙萬有之中的心。用現代語言來說，就是肯定妄心與真心是同一的。在此基礎上肯定心即是佛，這個心就是平常心。

因此他又認為求佛就要“無所求”，要“不取善，不捨惡”。佛教語言中的善、惡是依淨、染來區別的。沒有了淨心、染心的區別，平常心與佛心就完全等同了。因而“安心”、“淨心”是不必要的，“頓悟”、“見性”也失去了對象。

這樣，他又提出“自心是佛”。而且不是說自心本質上是佛，而是說它現實中就是佛。這樣，“即心即佛”就有了直接實踐的意義，因而就得出“平常心是道”的大膽論斷。……宗密總結這種觀點是“一切是真”，“任心即是修”。當初神會主張“不作意”，說求菩提、求涅槃等都是作意、妄念，即被系縛；但這“不作意”的“無念”仍是修證的目標。馬祖連這個也不要。“行住坐臥，應機接物，盡是道。”道即在日常的營為作用之中。（頁106-107）

宗密是站在荷澤宗的立場立論的，他認為洪州的見解實際上否定清淨本性的存在，又混淆了淨染的差別，使人迷失了體悟的方向。宗密的批評正表明了洪州禪的徹底的反傳統、反權威的意義。洪州禪佛性說的出現，切斷了與佛教外來教義的根本聯繫。（頁110）

歸納孫氏所云，洪州禪是一種「新的禪思想」，在禪宗的發展上，「實現了根本轉變」，這個轉變就是取消佛教或禪宗向來懸為修持開悟目標的「清淨心」、「真性」。洪州禪「肯定妄心與真心是同一的」，不再有超越性的精神理想，「人生踐履即是禪」，「道即在日常的營為作用之中」。只須「無所求」，「不取善，不捨惡」，則「任心即是修」。洪州禪「肯定現實的自我就是絕對真實」，別無超越性的精神理想可修。因而，洪州禪的出現，「切斷了與佛教外來教義的根本聯繫」。

孫氏對洪州禪也有一些負面批評，如：

馬祖的這一系列觀點，就其否定的側面講，排斥人改造世界與自身的一切要求，取消了人的主觀能動作用。（頁109）

以消極無為來對應現實的巨變，以虛幻的精神獨立作自我安慰而已。（頁111）

洪州禪作為宗教思想體系，其根本弱點表現得也十分明顯。在否定與破壞之後，其所肯定的「平常心」卻是虛幻的。它沒能提出變革現實的積極主張，更沒有積極的社會實踐。（頁117）

追求的是一種安適閒逸的寄生生活。這就是中唐以後以洪州禪為主流的禪宗反迷信、反傳統、反權威的自主的個性表現在實踐上的另一面。

而且情形還不止於此。任運隨緣發展下去就是同流合污；無取捨、無是非發展下去就是無原則、無持操。（頁119）

孫氏的觀點，大抵沿襲自胡適以來，認為主張回歸自然主義的世俗生活，或云般若的世俗化，打破傳統佛教與世俗生活的隔限，以此作為評斷禪宗具有「特殊」歷史地位的價值所在。中國大陸的佛教史著作，如范文瀾《隋唐佛教》、杜繼文與魏道儒合著《中國禪宗通史》、葛兆光《中國禪思想史》、方立天《洪州宗心性論思想述評》等，¹⁵ 各書立論雖互有出入，但在不同的程度上都有類似傾向，也各自從不同觀點對禪宗的部份思想進行批判（除方氏之文）。他們大概都不正視（或不承認、不瞭解）禪宗作為佛教的一個宗派，其精神理念、核心宗旨——斷除煩惱、解脫生死，其實與傳統佛教並無根本差異。禪宗理境

¹⁵ 范文瀾：《隋唐佛教》，（北京：人民出版社，1979）。杜繼文、魏道儒：《中國禪宗通史》，（江蘇古籍出版社，1993）。葛兆光：《中國禪思想史》，（北京：北京大學出版社，1995）。方立天：《洪州宗心性論思想述評》，刊於《中國社會科學》，1994年第二期。

其實不出佛教經論，脫離經論脈絡，孤立地就幾則禪語談論禪宗，不可能確實了解禪意。¹⁶

他們大抵以素樸的常識觀點，從文字的表面意義解讀禪語。殊不知禪宗對傳統佛教的某些批判，或就日常生活指示禪境，或云無分別而不取善不捨惡，有時是圓融究竟語，有時是方便指點語，不能「依文解義」、「隨名逐相」而望文生義，何況經常是斷章取義，截取一兩句話就大作文章。另外，禪宗在流傳過程中雖產生末流之弊病，但亦宜分別看待。

討論洪州禪的思想內涵，並非本文主旨，故僅略述大要，指出近人某些禪學著作的缺失，而不及詳論。本文的重點，是就〈白居易與禪〉一文所述白居易與洪州禪的各項關係，從文獻的客觀考辨，指陳其諸多不符事實之處。

〈白居易與禪〉所述洪州禪對白氏思想、行為的「影響」，主要指白氏「較少超世、厭世的色彩」（頁178），「不是到現實之外去追尋絕對的『自性』」（頁179），「政治上採取超然態度」（頁190），「堅持順適身心，任運隨緣」（頁192），「任性自適、無作無念的意識」（頁193），「莊禪合一的傾向」（頁193），「心無是非、無心於物的淡然無物的境界」（頁199）等等。

但所謂的「影響」，若缺乏文獻根據，極易流於依稀彷彿的自由心證。〈白居易與禪〉文中從白氏作品考述白氏與洪州禪僧人之親近關係，舉證詩文中的禪理或其他佛教觀念，皆源自洪州禪。這些涉及文獻考辨、文意解讀的部份，便是本文討論的重點。

¹⁶ 牟宗三：「所謂『教外別傳』，乃是教內之『教外別傳』，非空頭冥行，全無教相之軌轍也。其所謂『教外別傳』只是不重教說，專重當下自悟自得，得無所得，洒然之如如呈現而已。……此若對專作文字知解者作一警戒則可。若以此為獨立一宗以與他宗相對抗，則無意義。此所以禪宗不能獨立地講之故也。……禪宗，歷史地觀之，固是中國人所獨創，然就其所發之理境而言，則不是中國人的新發明，乃是靈活透脫的中國心靈獨喜這一境，亦獨善於這一境，因而沿『無法可說』一義而獨顯光采耳。此在心靈之開闢上、學術之發展上，固有其高度之價值，亦示一高度之智慧，然而就佛教義理而言，則不能獨立也。」（〈如來禪與祖師禪〉，收入《現代佛教學術叢刊》第52冊《禪宗思想與歷史》，台北：大乘文化出版社，1978）。

（二）白居易與僧人之交往

〈白居易與禪〉第二節敘白氏與僧人之交往關係，第三節以下敘洪州禪對白氏在各方面的影響。先就孫文第二節所述白氏與僧人交往事蹟，提出商榷。孫氏云：

白居易一生的活動，主要在四個地區：長安、江州（今江西九江市）、杭州和蘇州、洛陽。他對佛教的熱衷從年輕時即已開始，老而彌篤，在這四個地區都與佛門結下因緣。特別是在江州與洛陽：在江州時，他曾在廬山東林寺旁結草堂，欣仰當年慧遠與居士劉遺民等結社故事，與東、西林寺僧侶等結社；晚年在洛陽，居龍門香山寺，自稱“香山居士”。在這兩個時期他曾度過居士修道生活。見于其文集與其它資料中與他有交往的僧人在百人以上：

在長安：前後有文暢、惟寬、義崇、圓鏡、義修、廣宣、正一、巨川、恆寂、曇禪師、自遠、宗密、雲寂等；

在江州：有法演、智滿、士堅、利辯、道深、道建、神照、雲皋、思慈、寂然、神湊、朗、晦、琳、令杲、靈達、元審、元惣、智常與果等；

在杭州與蘇州：有南操、道峰、懷縱、如建、沖契、宗一、至柔、訥諸、智則、智明、雲皋、太易、光上人（韜光）、永謹、清頭陀、次休、甄公、慧皎、道標、烏窠（圓休）等；

在洛陽：有智如、振、清閑、源、濟、釗、操、洲、暢、如滿、如信、歸靖、藏周、常賁、懷嵩、圓恕、圓昭、貞操、道嵩、存一、惠恭、凝公、志行、道宗、清法師、宗實、旻上人、道遇等。

以上所錄孫文，疏誤甚多。另外，在上引文之後，孫氏敘述了數位僧人事蹟，亦頗有不當之處，一併條舉於下：

1.

孫氏述白氏與僧人交往廣泛，「見於其文集與其他資料中與他有交往的僧人在百人以上。」並列出長安、江州、杭州、蘇州、洛陽各地僧人名號八十餘

位。表面看似收羅詳備，但細考其實，多數只是抄錄《白集》數篇記序中所列眾僧之名而已。如〈唐故撫州景雲寺律大德上弘和尚石塔碑銘並序〉（《白集》卷41）：

元和十一年春，東林寺僧道深、懷縱、如建、沖契、宗一、至柔、諸、智則、智明、雲臯、太易等凡二十輩，與白黑眾千餘人俱，…請司馬白居易作先師碑。

（按，除道深列於「在江州」，懷縱以下十人誤列於「在杭州和蘇州」。）

又，〈遊大林寺序〉（《白集》卷43）：

余與河南元集虛、范陽張允中…東林寺沙門法演、智滿、士堅、利辯、道建、神照、雲臯、息慈、寂然凡十七人，…登香炉峰，宿大林寺。

（按，諸僧人名見「在江州」）

又，〈香山寺新修經藏堂記〉（《白集》卷71）：

開成五年九月二十五日，堂成，藏成，道場成。…與閑、振、源、濟、釗、操、洲、暢八長老及比丘眾百二十人圍繞讚歎之。

（按，諸僧人名見「在洛陽」）

又，〈如信大師功德幢記〉（《白集》卷68）：

弟子上首者曰嚴隱，暨歸靖、藏周、常貴、懷嵩、圓怒、圓昭、貞操等若干人，聚謀幢事。

（按，諸僧人名見「在洛陽」）

又，〈畫彌勒上生幀讚並序〉（《白集》卷70）：

東都長壽寺大苾芻道嵩、存一、惠恭等六十人，…

（按，諸僧人名見「在洛陽」）

上舉諸僧在《白集》中，多數僅一見其名，別無其他具體事蹟。列記其名，對了解白氏之僧人交遊，並無實義。

2.

「在長安」有恆寂，又有雲寂（原書簡體字作「云寂」），孫氏於文末〔註七〕云：「云寂見元稹〈和樂天贈雲寂僧〉」。孫氏不知《元集》之雲寂，即《白集》之恆寂，誤列為兩人。

《白集》（卷15）〈重到城七絕句〉，第七首題〈恆寂師〉，《朱箋》：「《元集》卷十九有〈和樂天贈雲寂師〉詩。」卞孝萱《元稹年譜》頁257，於元稹〈和樂天贈雲寂僧〉詩後云：「居易原唱為：〈重到城七絕句·恆寂師〉。」按，《元集》（卷19）〈和樂天贈雲寂僧〉之前，另有〈和樂天高相宅〉、〈和樂天仇家酒〉，三詩相次，〈高相宅〉乃〈重到城七絕句〉之第二首，〈仇家酒〉為第六首，可見〈贈雲寂僧〉亦為白氏〈重到城七絕句〉中的一首，即第七首〈恆寂師〉。比對元白兩詩內容，確為唱和之作，〈恆寂師〉：「會逐禪師坐禪去，一時滅盡定中消。」〈和樂天贈雲寂僧〉：「心火自生還自滅，雲師無路與君銷。」《白集》（卷15）另有〈苦熱題恆寂師禪室〉，疑本當作恆，《元集》因恆雲古音相近，傳寫致誤。

3.

宗密列於「在長安」，誤，應列於「在洛陽」。文獻所載白氏與宗密相遇皆在洛陽，如白氏有〈贈草堂宗密上人〉、〈喜照、密、閑、實四上人見過〉二詩（《白集》卷31），《朱箋》俱云：「作於大和七年（八三三），六十二歲，洛陽。」按，「照、密、閑、實」，照即洛陽奉國寺神照，密即宗密，閑、實即清閑、宗實，兩人皆神照弟子（見白氏〈唐東都奉國寺禪德大師照公塔銘並序〉（《白集》卷71）），宗密兼承荷澤禪與華嚴宗，倡禪教一致，以荷澤禪之輩份而言，神照於宗密為師叔。〈喜照、密、閑、實四上人見過〉詩云：「官秩三迴分洛下，交遊一半在僧中。」又劉禹錫〈送宗密上人歸南山草堂寺因謁河南尹白侍郎〉（《全唐文》卷359），白氏大和四年十二月除河南尹，大和七年四月病免，河南府治在洛陽。

4.

「在江州」有神湊，又有與果。按，與果乃興果之誤，且興果、神湊同是一人，孫氏誤為兩人。

「在江州」條未載「智常與果等」，原文「與」字是作為連結「智常」及「果」二僧的關係詞，抑或「與果」兩字應連讀為僧人名號，似有疑義，但「在長安」、「在杭州蘇州」、「在洛陽」各條，最後兩僧皆不用「與」字連結，且《白集》亦無其他僧人名果者，故推斷「與果」兩字應連讀，「智常」及「與果」之間，漏印頓號（、）。

按，「與果」見顧學頡校點本《白居易集》（卷17）〈與果上人 時題此決別兼簡二林僧社〉，詩後有顧氏校勘說明：「與一疑應作『興』，本集卷四十一有〈江州興果寺湊公碣〉可證。」朱金城《白居易集箋校》（卷17）載此詩，作「興」字，朱氏云：「《宋本》、《那波本》、《汪本》、《馬本》、《全詩》（按，《全唐詩》）俱作『與果上人』。」

據孫氏〈白居易與禪〉章末〔註二〕，自云所用白氏文集係「文學古籍刊行社一九五五年影宋本《白氏長慶集》」，故其所見詩題作「與果上人」。但此詩亦載於白氏為神湊所撰塔銘〈唐江州興果寺律大德湊公塔碣銘並序〉（《白集》卷41），以詩代銘，白氏於塔銘序末云：「初，予與師相遇，如他生舊識，一見訢合，不知其然。及遷化時，予又題一四句詩為別，…不能改作，因取為銘。銘曰（下載前詩，略）…」詩既載於神湊塔銘，故顧學頡據以校訂，但孫氏未能看出其中的問題。

5.

《白集》有兩神照，一為東林寺神照，其名僅一見於〈遊大林寺序〉，別無其他事蹟，另一為洛陽奉國寺神照，與白氏有長期交誼，其弟子清閑更見諸白氏詩文者約十處。孫氏誤認兩神照為一人，頁186述神照事蹟，稱東林寺神照後來住洛陽奉國寺云云。頁180列白氏在各地交往僧人，「在江州」條下列神照，「在洛陽」條下則未列另一神照。

按，白氏為洛陽奉國寺神照所撰塔銘〈唐東都奉國寺神德大師照公塔銘並序〉（《白集》卷71），記其生平：「大師號神照，蜀州青城人也。…出蜀入洛，與洛人有緣，月開六壇，僅三十載。」全未記其曾住廬山，且奉國寺神照乃荷澤系禪僧，與廬山東林寺學風不同，東林寺多律僧，偶有兼習洪州禪者（如神湊）。唐代僧人同名者並非罕見，即使同時見諸《白集》，但時地背景各不相侔，並不難辨別。

《朱箋》（頁2757）亦云〈遊大林寺序〉之神照，「疑與卷二七〈贈神照上人〉詩所指同一人，惟白氏〈唐東都奉國寺禪德大師照公塔銘〉未載其曾住東林寺，俟考。」按，〈贈神照上人〉乃白氏〈贈僧五首〉之第二首，白氏六十歲，作於洛陽，此神照上人即洛陽奉國寺神照，與東林寺神照全無關係，朱氏疑而未決，失當。

6.

「在洛陽」列道宗，誤，道宗應列於「在長安」。道宗乃普濟寺僧人，白氏〈題道宗上人十 並序〉（《白集》卷21），序云：「普濟寺律大德宗上人法堂中，有故相國鄭司徒、歸尚書、…及今吏部鄭相、中書韋相、錢左丞詩。」中書韋相即韋處厚，白氏〈祭中書韋相公文〉（《白集》卷69）：「長慶初，俱為中書舍人日，詣普濟寺宗律師所，同受八戒，各持十齋。」普濟寺在長安曲江南岸，《唐會要》（卷48）：「貞元十三年四月，曲江南彌勒閣，宜賜名貞元普濟寺。」劉體仁〈宿普濟寺〉（《全唐詩》卷545）：「京寺數何窮，清幽此不同，曲江臨閣北，御苑自牆東。」長安朝士常遊此寺，白氏亦曾到寺中從道宗律師受持齋戒。

7.

頁180：「見於〈香山寺經藏記〉中的『濟』不知是不是〈上濟法師書〉中的『濟法師』。」

按，白氏〈與濟法師書〉作於貶江州之前，乃先前探求佛法時，向濟法師求問所疑，書中稱「上人耆年大德，後學宗師」，兩人年輩應相懸殊。〈香山寺新修經藏堂記〉中的「濟」，雖是「八長老」之一，但名列「閑、振、源」三人之後，「閑」即清閑，乃神照弟子，「振」乃聖善寺智如弟子，記文撰於開成五年，白氏年已六十九，距其作〈與濟法師書〉，至少二十五年（白氏四十四歲貶江州）。長安時期即被白氏尊為「耆年大德」的「濟法師」，即使開成五年猶在，恐不應列名「閑、振」之後，且以其與白氏交往之久遠，白氏詩文再無他處敘及，亦不可解。兩濟師決非一人，是可以相當合理判別的。

8.

頁 181：「東都聖寺僧自法凝以下數代均與白居易有交誼，並且是傳南宗禪法。」

按，聖善寺諸僧乃北宗禪法裔，¹⁷ 孫說大誤。白氏與法凝師徒有長期密切交誼，孫氏一九八五年出版《唐代文學與佛教》，¹⁸ 其中〈白居易的佛教信仰與生活態度〉篇中尚云「他從凝公（按：即法凝）所受《八漸偈》就不是南宗頓門」，但晚出的〈白居易與禪〉，卻作了錯誤的論斷。

9.

頁 183 引白氏〈錢虢州以三堂絕句見寄，因以本韻和之〉詩末自注：「予早歲與錢君同習讀《金剛三昧經》，孫氏云此經即「《出三藏記集》收錄失譯《金剛三昧本性清淨不壞不滅經》，誤。《金剛三昧本性清淨不壞不滅經》載於《大正藏》第十五冊，其主要內容只是列記多種三昧之名。《金剛三昧經》載於《大正藏》第九冊。白氏《與濟法師書》引《金剛三昧經》經文，又〈讀禪經〉（《白集》卷 32）詩中用語，皆見《大正藏》本《金剛三昧經》。經中「理

¹⁷ 參閱拙作〈白居易集中的北宗禪師與北宗文獻〉，《佛學研究中心學報》，第六期，2001。

¹⁸ 同註 1。

入、行入」之文，與達摩《略大乘入道四行》略同，唐代禪者常引此經，日本學者有詳實的考證。¹⁹

10.

頁 187：「在廬山與白居易有來往的還有寂然，他俗姓白，號白頭陀，為白居易本家從侄，《宋高僧》卷二十七有傳。」

按，廬山東林寺之寂然，見白氏《遊大林寺序》，是多位與白氏同遊大林寺的僧人之一，白氏江州時期所作詩文，寂然之名僅一見於此序。而白氏「本家從侄」的寂然，見《沃洲山禪院記》（《白集》卷 68，大和六年作，洛陽，白氏 61 歲），《宋高僧》（卷 27）《寂然傳》即取材於白氏此記。記云「有頭陀僧白寂然」，文末白居易自稱「從叔」。至孫氏所云「號白頭陀」者，蓋白氏另有《寄白頭陀》詩，對照《沃洲山禪院記》「有頭陀僧白寂然」句，白頭陀即是白寂然。但此白頭陀、白寂然，是否即是《遊大林寺序》之寂然，不無疑問。蓋沃洲山之寂然素習頭陀行，不居寺院，離群苦行，《寄白頭陀》：「山裡猶難覓，人間豈易逢，仍聞移住處，太白最高峰。」其後道業有成，至沃洲山立寺聚徒。孫氏未加考辨，逕指兩寂然為同一人，恐難遽信。又，《朱箋》（頁 2757）云，《遊大林寺序》之寂然，疑與《沃洲山禪院記》之寂然為同一人，但《朱箋》（頁 1275）又云《寄白頭陀》之白頭陀，與《沃洲山禪院記》之白寂然，疑非一人。朱氏兩疑，亦失考。

11.

頁 187 引白氏《上弘碑》（原題《唐故撫州景雲寺律大德上弘和尚石塔碑銘並序》），標點有誤，又錯解文意。孫氏引《上弘碑》：「貞元初，離我、我所，徙居洪州龍興寺說法，親近善知識。」（按：「徙居」兩字，孫氏用宋本白集，誤作「從君」，顧學頤本、朱金城本皆改正。）孫氏於引文後云：「所識『善知

¹⁹ 水野弘元《菩提達摩の二入四行説と金剛三昧經》，1995，《駒澤大學研究紀要》第十三號。另參閱下文第五節最後一段。

識』，應即是洪州宗人。他與興果神湊等交好，顏真卿、姜公輔、楊憑、韋丹等均對之禮敬。」

按，「徙居洪州龍興寺」句後應標句點，「親近善知識」則是下文另一段之首句，不屬上文。今據顧氏校本將前後相關之四小段錄出，文意甚明，比對可知：

樂其所由，故大曆中不去父母之邦，請隸於本州景雲寺修道。

應無所住，故貞元初離我我所，徙居洪州龍興寺說法。

親近善知識，故與匡山法真、天台靈裕、荊門法裔，暨興果神湊、建昌惠進五長老交遊。

佛法屬王臣，故與姜相國公輔、太師顏真卿，暨本道廉使楊君憑，韋君丹四君子友善。

白氏〈上弘碑〉敘上弘生平，共十二小段，皆在起句後由「故」字帶出下文。十二小段句型相同，前後相對，以上所錄為其中的四小段。由此可見，「親近善知識」不屬上文。

孫氏見上文有「洪州」一詞，遂將「親近善知識」與上文連讀，並稱善知識「應即是洪州宗人」，其實，上弘所親近的善知識是下文的法真、靈裕、法裔，皆是律僧，上弘本業亦是習律、弘律。上弘有兩塔碑，除白氏所撰，另有劉軻〈廬山東林寺故臨壇大德塔並序〉（《全唐文》卷742）：「貞元三年，止南昌龍興寺，……時江州峰頂寺長老法真、台州國清寺法裔、荊州慶門寺靈裕，並有有名於時，會有事於靈壇，故三長老攝大師以臨之。」此段所述即建壇傳戒之事。劉碑之南昌龍興寺，即白碑之洪州龍興寺，乃一律寺。

1 2.

頁 189：「如滿是馬祖弟子，《燈錄》中記載他曾與順宗李誦談禪，是洪州宗較早北上的一個人，或許白居易早就與他相識。」

按，順宗與如滿問答，見《景德傳燈錄》卷六，但問語答語皆作偈頌體，甚可疑。孫氏云「或許白居易早就與他相識」，純屬臆測，絕無佐證，不過欲暗示白氏早與洪州禪交往而已。（順宗在位不滿一年，時白氏年三十四）

1 3.

僧人次第排列雜亂，較明顯者，如「在洛陽」，凝公、如信、智如、振等四人，乃聖善寺塔院先後任院主，皆北宗法嗣，且是三代師徒相傳；神照、清閑二人亦為師徒關係，表中卻分隔排列，與他人間雜。

1 4.

本節文末有〈白居易與禪宗關係表〉，孫氏於「東林上弘」後附標問號，表示其與白氏曾否交遊，疑而未定。（也可能表示未能確定上弘是否為馬祖門人）按，上弘卒於元和十年十月（見白氏〈上弘碑〉），白氏初抵江州，亦在十月（見朱金城《白居易年譜》）。白氏初到貶所，看管中不應即遊廬山，其始遊在元和十一年二月。集中有〈春遊二林寺〉、〈出山吟〉（俱見《白集》卷7），是最早的遊山作品，〈出山吟〉：「早晚重來遊，心期瑤草綠」，是始遊之語，〈春遊二林寺〉有「二月匡廬北」句，可知遊山在元和十一月二月，上弘卒已數月，且白氏〈上弘碑〉全未敘兩人交誼，白氏未見上弘，是可以確定的，孫氏猶疑而未決，非也。

（三）白居易與洪州禪僧之關係

〈白居易與禪〉第二節最後一段，總結白氏與僧人的交往關係：

以上根據白居易詩文的自述，考察了他與僧侶的關係。可以清楚地看到他所結交的主要是禪僧，而與洪州一系尤為親近。在馬祖一的高足裡，就有興善惟寬、歸宗智常、佛光如滿與他交好。從有關詩文中，還可看出他對洪州禪的思想有相當深刻理解。從禪宗發展看，洪州禪本是當時禪宗的主流，而白居易是積極追隨這一潮流的。這是白居易佛教思想的

根本方面。研究白居易的影響，必須著眼於這主要的一點。（《禪思與詩情》頁189-190）

這段話可說是全篇主旨所在，其他各節的鋪敘，都是它的註腳。以下對這段話中的幾個斷語提出商榷。

孫氏云，白氏之僧人交往，「與洪州一系尤為親近」，這個前提就大有疑問。孫氏在本段之前，列有〈白居易與禪宗關係表〉，表中屬馬祖道一門下者有惟寬、智常、神湊、如滿。另有上弘，但後標問號，表示上弘與白氏有否交往，疑而未定，也可能表示上弘是否為道一門人，難以確定。上弘與白氏並無交往，上文第二節第十四則已有考辨，當從表中刪去。另外，智常與白氏是否相識，其實也無確證，白氏〈晚春登大雲寺南樓贈常禪師〉詩，學者或謂「常禪師」即智常，孫氏亦引此詩作為兩人交往的證據。但智常住廬山歸宗寺與棲賢寺，²⁰ 此大雲寺「常禪師」是否即智常，應予存疑，²¹ 何況詩中云：「求師治此病，唯勸讀楞伽」，也與孫氏所張揚的洪州禪面貌不同。

至於神湊，白氏撰〈神湊碑〉，雖記他曾「參禪於鍾陵大寂」，但他是一個持身嚴謹、精勤行道的傳統律僧：「師心行禪，身持律，起居動息，皆有常節。…捧一鑪，秉一燭，行道禮佛者，四十五年。」這和孫氏文中的洪州禪更大異趣。〈神湊碑〉的碑題稱其為「律大德」，他是律僧，並非純是禪僧。且神湊卒於元和十二年九月，而白氏始上廬山在元和十一年二月（見上文第二節第十四則），兩人交往僅一年餘。

〈關係表〉中，在惟寬後面列弟子兩人，神湊後面列弟子五人，加上這七人，馬祖法嗣與白氏有關係者，共十二人，總數多於其他禪系的僧人。孫氏所謂白居易「與洪州一系尤為親近」，就是從這個表面數字導出的結論。

²⁰ 《宋高僧傳》（卷17）〈唐廬山歸宗寺智常傳〉、朱遵度〈棲賢寺碑〉（《全唐文》卷893）、陳舜俞〈廬山記〉（卷2）。

²¹ 〈佛教史傳所載白居易事蹟考辨〉第一節《宋高僧傳》第八則。（《佛學研究中心學報》第六期，2001）。

但惟寬、神湊的這七位弟子，《白集》中僅一見其名，別無其他事蹟，（見上文第二節第一則），〈關係表〉列載其名，不免有充數之嫌。

由此看來，可以確定為馬祖門人而與白氏有交往者，只惟寬與如滿兩人，而白氏與惟寬的交往為時短暫，〈傳法堂碑〉：「居易為贊善大夫時，嘗四詣師，四問道。」按，白氏於元和九年冬授太子左贊善大夫，元和十年六月，因上疏論盜殺宰相事，旋即貶官外放。白氏四次向惟寬問道，但兩人並無長久的親近關係。〈傳法堂碑〉記述惟寬的行歷：

師為童男時，見殺生者，盡然不忍食，退而發出家心。

遂求落髮於僧曇，受尸羅於僧崇，學毗尼於僧如，證大乘法於天台止觀，成最上乘道於大寂道一。貞元六年，始行化闍越間，……七年，馴猛虎於會稽，……與山神授八戒於鄱陽，作 向道場。十三年，感非人於少林寺。

除了「成最上乘道於大寂道一」一句，表明其為馬祖門人，其餘部份便與許多傳統僧傳無異。其中還記載馴猛虎、為山神授戒、感非人（按，「非人」指神鬼異類）的神異事蹟，這與孫氏理解的洪州禪相去甚遠。²²

馬祖門人與白氏有長期交往者，實際只有如滿一人。《白居易集》中幾篇與如滿相關的詩文，如〈山下留別佛光和尚〉（《白集》卷35）、〈遊豐樂、招提、佛光三寺〉（《白集》卷71）、〈佛光和尚真贊〉（《白集》卷71）、〈九老

²² 《宋高僧傳》（卷10）〈唐洪州開元寺道一傳〉，也記載幾則馬祖道一的神異事蹟。如：「先是，此峰岫間魑魅叢居，人莫敢近，犯之者災釁立生。當一宴息于是，有神衣紫玄冠致禮言：『捨此地為清淨梵場。』語終不見。自爾猛鷲毒螫，變心馴擾；沓貪背憎，即事廉讓。」又記道一卒後，「將歸靈龕，爰泝淺瀨，人力未濟，舟行為遲。膏雨驟下於遠空，窮溪過變於深涉，此又明一通神之應感也。」此二事當據包佶所撰道一碑文轉錄，非出於後世增添附會。〈道一傳〉末云：「丹陽公包佶為〈碑〉紀述，權德輿為〈塔銘〉。」〈道一傳〉明顯非取材自權德輿〈唐故洪州開元寺石門道一禪師塔銘並序〉（《全唐文》卷501），當係出自包佶碑，包碑已佚。（陳垣《佛教史籍概論》（卷2）〈宋高僧傳〉篇：「此書所本，多是碑文，故每傳未恆言某某為立碑銘或塔銘，此即本書所據，不啻注明出處也。」）

圖詩並序》（《白集》外集卷上），皆作於白氏七十歲以後。〈醉吟先生傳〉（《白集》卷70）作於六十七歲，是文集中最早提到如滿的作品，傳中稱與如滿為空門友，想必早已結識，但何時開始交往，難以確考。²³ 白氏六十七歲以前的詩文，全無如滿的記述。如滿住嵩山，嵩山在洛陽東南方，兩人結識，應在白氏居住洛陽時期。白氏長慶四年（825，五十三歲）始卜居洛陽東南隅履道里，隨後出任蘇州刺史，又回朝任秘書監、刑部侍郎等職，皆不住洛陽，五十八歲以後，長居洛陽，常遊龍門、嵩山，白氏與如滿交往，可能在五十八歲以後。

白氏幾篇與如滿相關的詩文，具體敘及如滿的風範境界者，僅〈佛光和尙真贊〉一篇而已，贊文云：

靈芝無根，寒竹有筠。溫然言語，巖然風神。師身是假，師心是真。但學師心，勿觀師身。

我們從這裡看到的也是一個傳統有道者的形象，與孫氏所述的洪州禪特色，並無關聯。

白氏與如滿雖有較長久的交往，但白氏與洛陽聖善寺法凝、智如師徒（北宗禪系）、洛陽奉國寺神照、清閑師徒（荷澤禪系），法緣之密切，交往之久長，絕不在如滿之下。惟智如卒於大和八年（834，白氏六十三歲），神照卒於開成三年（838，白氏六十歲）。白氏六十七歲撰〈醉吟先生傳〉，自述與如滿為空門友，或許與此背景有關。

總之，從以上考述，可以清楚的看出，所謂白氏「與洪州一系尤為親近」，是不確實的，所謂「洪州禪本是當時禪宗的主流，而白居易是積極追隨這一潮流的」，也是籠統、片面的說法。

（四）白居易詩文中的洪州禪思想

孫氏又云：「從有關詩文中，還可看出他對洪州禪的思想具有相當深刻的理解。」白居易素來好佛，又處在中唐時代，他對洪州禪也許真有深刻的理解

²³ 同注十一。

（但未必是孫氏所認知的洪州禪），但若斷言從他的詩文可以看出這一事實，則是捕風捉影的附會之談了。

必須指出，被視為馬祖思想的代表性話語，如「即心即佛」、「非心非佛」、「平常心是道」，完全未出現在白氏詩文中，白氏也只在〈傳法堂碑〉、〈神湊碑〉兩文，因敘述惟寬、神湊曾習禪於馬祖，才提到馬祖（大寂）的名號。白氏傳世詩文近四千篇，其中與佛教相關詩文約四百篇，²⁴ 但孫氏能夠引來舉證受洪州禪影響的作品，其實很有限。且其論斷皆出於依稀彷彿的自由心證，所引詩文資料的有效性，也明顯有問題。下文就孫氏所舉的幾個例子，加以檢討。

〈新昌新居書事四十韻因寄元郎中張博士〉：

大抵宗莊叟，私心事竺乾。浮榮水劃字，真諦火生蓮。梵部經十二，玄書字五千。是非都付夢，語默不妨禪。

〈味道〉：

叩齒晨興秋院靜。焚香宴坐晚窗深。七篇《真誥》論仙事，一卷《壇經》說佛心。

〈拜表回閑游〉：

達摩傳心令息念，玄元留語遣同塵。八關淨戒齋銷日，一曲狂歌醉送春。酒肆法堂方丈堂，其間豈是兩般身。

孫氏於引詩後云：

如此等等，對白居易來說，佛禪與老莊在安頓心性與人生踐履上是統一的。而這種統一，又正與洪州禪「平常心是道」的理論相契合。因此，白居易這亦佛亦道的看似紛雜的思想，又正體現著代表當時禪宗發展方向的洪州禪的潮流。

（上引白氏詩與孫氏語，見《禪思與詩情》頁197）

孫氏另又云：

²⁴ 同註九。

他主要還是追求「無心」、「無念」、「無行」、「無作」的境界。就是說，他已經超越了早期南宗禪頓悟見性的觀念，……而表現出對洪州禪「平常心」的肯定。他詩中經常講到「無念」，如：

小潭澄見底，閑客坐開襟。試問不流水，何如無念心。（〈對小潭寄遠上人〉）

爭似如今作賓客，都無一念到心頭。（〈思往喜吟〉）

晏坐自相對，密語誰得知。前後際斷處，一念不生時。（〈神照禪師同宿〉）

（以上見《禪思與詩情》頁 198-199）

孫氏舉出數則《白居易集》常見的佛道並舉的詩句，解釋為：「這種統一，又正與洪州禪『平常心是道』的理論契合。」「體現著……洪州禪的潮流。」但孫氏並未提出具體說明，為何認為佛家與道家在某些觀念上有相合或近似處，一定要透過洪州禪才能解釋？

尤其詩中的佛教部份，明指「梵部經十二」（指一切佛經）、²⁵「壇經」、「達摩」，乃至「維摩詰經」（上引〈拜表回閑游〉：「酒肆法堂方丈室」，「酒肆」本於《維摩詰經》〈方便品〉：「入諸酒肆，能立其志。」）本與洪州禪無關，却都被記在洪州禪名下。

另外，「無念」是各派禪宗習見的語彙，如，《六祖壇經》（敦煌本）：²⁶「無念無宗」，「無念者於念而不念」。神會《頓悟無生般若頌》：²⁷「無念為宗，無作為本」，「真如無念」，「無念，念者即念真如。無生，生者即生實相」（按，上引〈晚起〉詩：「唯吟一句偈，無念是無生」，與此近似。）「心

²⁵ 上引〈新昌新居書事四十韻因寄元郎中張博士〉：「梵部經十二，玄書五千字」，「梵部經十二」疑當作「梵經部十二」。「梵經」即佛經，正與「玄書」相對。十二部即十二部類，佛典依內容、體裁分為十二部類，即契經、應頌、記別、諷頌等，又稱十二部經、十二分經、十二分教。

²⁶ 斯坦因 5475，《大正藏》48 冊。

²⁷ 斯坦因 0468，收入胡適校敦煌唐寫本《神會和尚遺集》（卷 4），1970 年再版，台北，胡適紀念館。

本無作，道常無念」。又，《南陽和上頓教解脫禪門直了性壇語》：²⁸「真如是無念之體，以是義故，立無念為宗」。宗密《禪源諸詮集都序》：²⁹「雖備修萬行，唯以無念為宗」。《馬祖語錄》：³⁰「但無一念，即除生死根本。」神秀《大乘無生方便門》多言「離念」，³¹如「身心得離念」，「離念無心」。故白氏詩文的「無念」，決不足以證明源自洪州禪！另外，前引孫文所錄最後一首白詩〈與神照禪師同宿〉，神照乃神會系禪僧，屬荷澤宗，當然也不能被引來作為白氏追求洪州禪境界的例證！

《禪思與詩情》第四章〈洪州宗一平常心是道〉，極力突顯洪州禪如何「獨具特色」（頁105）、「富有獨創性」（頁112），是「新的禪思想」，「使南禪……實現了根本轉變」（頁105）。相對於南宗早期的達摩、慧能、神會這些前輩，馬祖道一的思想是如何產生重大的變革：

（馬祖的）論述中仍引達摩與《楞伽經》為典據，……但實際上觀點的內含已與達摩或《楞伽》的看法不同。（頁105-106）

又：

慧能、神會的南宗禪主張「頓悟」、「見性」、「無念」、「定慧等學」，……但在早期南宗禪看來，在現實的人身上，妄心和淨心仍存在著根本的差別，……。

但馬祖道一却發展出新的禪思想，使南宗的這種心性說實現了根本轉變，這即是所謂「平常心是道」的主張。按這種主張，現實的平常心即是本來清淨心，……因為妄淨一如，二者本來就沒有什麼區別。（頁104-105）

又：

²⁸ 伯希和 2045，收入胡適校敦煌唐寫本《神會和尚遺集》〈新校定的敦煌寫本神會和尚遺著兩種〉。

²⁹ 《卍續藏》103冊。

³⁰ 《江西馬祖道一禪師語錄》，《卍續藏》119冊。

³¹ 斯坦因 0735，《大正藏》85冊。

神會和《壇經》講「無念為宗」，這是早期南宗禪的一個重要命題。馬祖以後則發展為「無心」。「無心」是「不作意」，不起念，悟自心本性寂靜；「無心」則本體寂靜的清淨心也被排遣，也就無所謂「作意」「不作意」之分，無念可起，無心可用。（頁107）

又：

到了「東山法門」則又明確地從心性本淨的立場提出即心即佛。……此後，這成了此宗神秀、南宗慧能、神會的共同主張。馬祖承襲了這一觀點，而在內容上又有重大發展。（頁106）

又：

當初神會主張「不作意」，說求菩提、求涅槃等都是作意、妄念，即被繫縛；但這「不作意」的「無念」仍是修證的目標。馬祖連這個也不要。「行住坐臥，應機接物，盡是道。」道即在日常的營為作用之中。（頁107）

馬祖與其他禪師既有如此重大的區別，但如前所述，孫氏所引白氏詩文，只關達摩、慧能、神會，并非洪州禪的直接見證！更何況在前引詩中，另還有「私心事竺乾」（皈信佛教，以佛為師）、「梵部經十二」、「焚香宴坐」、「八關淨戒」等非常典型的傳統佛教信仰行為！

孫氏甚至把白氏早年的重要佛學啓蒙者，北宗的聖善寺法凝，說成「是傳南宗禪法的」。白氏稟承法凝之教而撰寫的〈八漸偈〉，孫氏指其中的〈定偈〉，「這又是洪州禪的觀念」！（頁181-182）

總之，孫氏在白氏詩文中處處指認的洪州禪，根本是查無實據的多餘假設而已！

（五）從洪州禪思想解釋白居易〈議釋教〉之反佛與白氏之廣涉佛教法門

白居易長期與佛教維持密切接觸，其學佛歷程有明顯的階段性差異，簡單的劃分，江州時期之前，主要是藉佛學理境尋求心靈的安頓。江州時期以後，

除了繼續尋求心靈安頓的理境，又逐漸增添濃厚的宗教信仰色彩，廣涉多種佛教法門，而不限於禪宗。

白氏接觸禪宗，最初由北宗入門，後來雖陸續與其他禪宗派系交往，但仍繼續保持與北宗僧人的密切關係。³²

孫氏忽略了白氏在信仰性質上的階段性差異，片面以洪州禪一以貫之的解釋白氏的思想、行爲與創作。其所論述，甚多不符事實。除上文所指陳者外，再舉數例。孫氏云：

白居易早年寫《策林》，有〈議釋教〉一篇，明確主張反佛。但他主要是從政治、經濟、倫理等方面指陳佛教的弊害，也就是說，他提出的還是歷來闢佛的傳統主張。然而洪州禪也明確地反對偶像崇拜，反對營塔寺、作功德，以至於反對禮佛、讀經等軌儀制度。（《禪思與詩情》頁205）

按，《策林》撰於元和元年（806，白氏三十五歲），在此之前，白氏未學南禪，影響白氏佛學思想最深的是聖善寺法凝，法凝是北宗禪師。孫氏竟以洪州禪之反這反那爲理由，解釋〈議釋教〉的反佛立場，意若白氏此時已深入洪州禪，其所作爲，合於洪州禪的思想。這不但缺乏憑據，也不合情理。試問，有那個洪州宗的信徒會寫出如〈議釋教〉文中所云：「況區區西方之教，與天子抗衡，臣恐乖古先惟一無二之化也」如此獨尊儒術、罷黜佛教的言論？〈議釋教〉對佛教之禪定、慈忍、報應、齋戒等傳統修爲，也有「誘掖人心」「輔助王化」的肯定，這是白氏當時對佛教的認識，又何關洪州禪？〈議釋教〉的寫作背景，須另文討論，此不及詳。³³

³² 同註十七。

³³ 某些學者過度強調禪宗與傳統佛教的差異，立論常失偏頗。權德輿撰馬祖道一塔銘〈唐故洪州開元寺石門道一禪師塔銘並序〉（《全唐文》卷501），述道一卒後，諸弟子「以爲吾師真心湛然，與虛空俱。唯是體魄，化爲舍利，則西方之故事傳焉，不可已也。乃率領其徒，從荼毘之法。珠圓玉潔，煜耀盈升。建茲嚴事，眾所瞻仰。」道一卒後，亦依「西方之故事」，火化後收藏舍利，造塔供養。

白氏江州時期以後以至卒時，從許多詩文中，可以看到濃厚的宗教信仰色彩，常實踐傳統修持。孫氏無法迴避這個事實，但還是要向洪州禪尋求解釋，孫氏云：

他在〈醉吟先生傳〉中又說：「性嗜酒，耽琴，淫詩。凡酒徒、琴侶、詩客多與之游。游之外，棲心釋氏，通學小、中、大乘法。」這是說他對教門的大、小乘均有興趣。例如他曾寫過歌頌彌勒信仰和淨土信仰的作品。並且如下面將要指出的，他對禪宗各派、各種禪法，也取兼容態度。因而可以指責他對於佛教根本沒有認真的信仰，或批評他對佛教教義並沒有多少了解，習禪也只是出於遊戲，但從另一方面看，……洪州禪的發展已經在消泯它作為特殊的宗派的界線。後來發展出「禪教一致」、「禪淨一致」的思潮，正是邏輯上的必然出路。白居易對佛教和禪的融通態度，實際上也反映了洪州禪的這種發展趨勢。假如從這樣的角度來看，白居易倒是相當深刻地把握了洪州禪的本質的。（《禪思與詩情》頁179-180）

白氏廣涉佛教各種法門，從傳統大乘佛教的格局而言，本為正常之事，³⁴但孫氏以為各法門之間互相對立，不相融攝，又太偏執洪州禪，他先對白氏廣

又，《策林》並非只有反佛言論，其實是主張罷黜百家，見〈黜子書〉篇。〈議釋教〉只是專對佛教而發。其寫作動機，或謂只是應舉之作，不必是真實思想，或謂白氏對佛教的態度，於公於私，有所區別。此問題須另文討論。

³⁴ 就整體大乘佛法而言，各種法門並非彼此對立，不可融攝。《法華經》〈譬喻品〉：「此三乘法，皆是聖所稱歎。自在無繫，無所依求……初說三乘引導眾生，然後但以大乘而度脫之。……當知佛方便力故，於一佛乘，分別說三。」〈方便品〉云：「知第一義寂滅，以方便力故，雖示種種道，其實為佛乘。」《維摩詰經》〈入不二法門品〉論種種不二，如垢淨不二、善不善不二、罪福不二、世間出世間不二、生死涅槃不二、明無明不二、色空不二、正道邪道不二，而歸結於維摩詰之默然不語。其蕩相遣執，禪宗各派亦無能過之，然〈佛國品〉、〈香積佛品〉、〈見阿閼佛品〉，則示種種佛國淨土。《法華經》與《維摩詰經》，乃白氏素所習讀者。又戒、定、慧三學，原是佛教一切經論之共法，白氏好佛，持齋受戒，修習禪定，讀佛經、親禪僧以增廣智慧，本無足怪者。

涉多種法門的宗教態度表示「沒有認真的信仰」，「對佛教教義並沒有多少瞭解」，「出於遊戲」，隨後又「從另一方面看」，白氏廣涉各種法門，竟然也出自於對洪州禪本質的「深刻地把握」，因為「洪州禪的發展已經在消泯它作為特殊宗派的界線。後來發展出『禪教一致』、『禪淨一致』的思潮，正是邏輯上的必然出路。」這段話的糾結、矛盾十分明顯。反對偶像崇拜，反對禮佛，讀經，是洪州禪。通學大中小乘法，歌頌彌勒、淨土信仰，修學與洪州禪不同的各種禪法，也還是洪州禪。印順法師曾批評胡適的禪學研究：「到這裡，胡適的考據法——『有幾分證據說幾分話，有七分證據不能說八分話』的信條，顯然已拋到九霄雲外，滑進了愛這麼說就這麼說的境界。」³⁵ 孫氏立論之偏頗、擺盪，與此相類。況且倡「禪教一致」的是荷澤宗的宗密，倡「禪淨一致」、「禪淨雙修」的是五代、北宋初法眼宗（屬南宗石頭系）的永明延壽，都不屬洪州宗。而白氏之廣涉多門，早在認識宗密之前即已如此。

客觀了解白氏的學佛歷程，自然會感受到傳統大乘佛教對白氏的影響是深刻的，單就持齋受戒和彌勒信仰而言，白氏虔謹奉持長達二十餘年，³⁶ 但這樣虔謹而長期的信仰，在孫氏文中，只以「他曾寫過歌頌彌勒信仰和淨土信仰的作品」一句話，輕描淡寫、避重就輕的一筆帶過！

³⁵ 印順《神會與壇經——評胡適禪宗史的一個重要問題》（收入《現代佛教學術叢刊》第一冊《六祖壇經研究論集》，1976，台北，大乘文化出版社。亦載於《妙雲集》下編第七冊《無諍之辯》，1972 重版，出版者印順）。

³⁶ 白氏《祭中書韋相公文》自述長慶初年與韋處厚在普濟寺受戒持齋，祭文末有云：「兜率天上，豈無後期」，則白氏信仰彌勒法門應自長慶初，故其六十九歲作《畫彌勒上生幀記》云：「先是，樂天歸三寶，持十齋，受八戒者有年歲矣。常日日焚香佛前，稽首發願，願當來世，與一切眾生，同彌勒上生，隨慈氏下降。」白氏之持齋受戒實與彌勒信仰有關，自長慶初年以來即已如此，至七十一歲作《答客說》：「歸即應歸兜率天」，亦是彌勒信仰之表白。句後白氏自註：「余晚年結彌勒上生業」，「晚年」詞意籠統寬泛，可能對「中年」而言，長慶元年白氏五十歲，與韋處厚在普濟寺受戒持齋，在長慶元年或二年，亦可云「晚年」。六十九歲時已云受戒持齋、發願同彌勒上生「有年歲矣」，應是溯自長慶初年，下訖白氏之卒，則有二十餘年。

賈晉華亦以洪州禪詮釋白居易的思想、行爲，³⁷ 但對某些細節的處理，已與孫昌武不同。例如，孫昌武在上引文中提到白氏之廣涉各種法門，曾說：「可以指責他對佛教根本沒有認真的信仰，或批評他對佛教教義並沒有多少了解」，賈晉華則云：「有的學者由此而討論白氏對佛教義理不求甚解，只是任意服膺，恐未必確當。」但賈文提出的幾個解釋觀點，也不盡正確。如云：「白居易非佛教中人，自不必有門戶之見」，按，白居易撰〈畫水月菩薩贊〉（《白集》卷39），自稱「弟子居易，誓心歸依。生生劫劫，長爲我師」，〈東都十律大德長聖善寺鉢塔院主智如和尚茶毗幢記〉（《白集》卷69），自稱「居易辱爲是院門徒者有年矣」。〈唐東都奉國寺禪德大師照公塔銘〉（《白集》卷71），自稱「余忝聞法門人，結菩提之緣甚熟」。〈香山寺新修經藏堂記〉（《白集》卷71），自稱「先是，樂天歸三寶，持十齋，受八戒者有年歲矣」，文末自署「道場主、佛弟子香山居士樂天」。白居易最遲在五十、五十一歲與韋處厚到長安普濟寺受戒持齋，即是正信的佛弟子，³⁸ 賈文指他「非佛教中人」，令人詫訝。正信的在家居士，當然也是「佛教中人」。

賈文又云：「白氏的淨土信仰亦由來已久，早在江州司馬時，即與神湊及其他僧人結社修彌陀淨土；神湊爲律師，持律、禮佛甚勤謹，但又曾參馬祖得心要。則白之淨土信仰與禮佛持戒和洪州又有一定瓜葛。」按，白氏江州時期的詩文，全未直接提及修彌陀淨土，賈文只是根據〈神湊碑〉所載白氏詩：「本結菩提香火社，……先請西方作主人」及〈春憶二林寺舊游因寄朗滿晦三上人〉詩，有「最慚僧社題橋處」句，因有此說（見賈文註104）。蓋賈文以爲「西方」、「僧社」之詞，意同慧遠與劉遺民等結白蓮社，修西方淨土法門。除此之外，賈文未引述者，尚有〈臨水坐〉（《白集》卷16）：「昔爲東掖垣中客，今作西方社內人」。〈郡齋暇日憶廬山草堂兼寄二林僧社三十韻〉（《白集》卷18）：「不堪匡聖主，只合事空王。龍象投新社，鸛鸞失故行。沈吟辭北闕，誘引向西方。」這幾首詩中的「僧社」、「西方」、「西方社」，是否可逕視

³⁷ 賈晉華〈「平常心是道」與「中隱」〉（《漢學研究》第16卷第2期，1998年12月）。

³⁸ 參見註卅六。

為白氏參與西方彌陀淨土結社，其實尚有疑點。³⁹ 神湊曾參禪於馬祖道一，但他行道禮佛，至為精勤，⁴⁰ 若他是修彌陀淨土，賈文首先應檢討自己先前所言，洪州禪「消除了自然人性與清淨佛性的對立，將般若世俗化與實踐化」，「將自然人性等同於清淨佛性，世俗世界等同於佛國淨土」，「將妄心等同於真心，世智等同於佛智」，這些話是否適用於神湊身上？神湊為何又修西方淨土，尋求「世俗世界」之外的「佛國世界」？

賈文應當先從內在思想脈絡給予釐清，洪州禪與淨土宗的關係為何？但賈文逕指白氏在廬山修淨土，卻只就神湊之曾參禪於馬祖，即云：「白之淨土信仰與禮佛持戒和洪州又有一定瓜葛」，這樣的牽合，太含糊、浮面，過於牽強粗糙，並無實義。

賈文另有多處明顯錯誤的附會之談，如云：

白居易的履道園林純是人工的產物，……其風景特色為以小勝大、以假亂真：

³⁹ 白氏可能只是引用慧遠典故，以「僧社」、「西方社」泛指二林寺，未必當時實有結社。「西方」一詞也泛指佛法或佛教理境，如白氏《晚起》（《白集》卷 28）：「北闕停朝簿，西方入社名。唯吟一句偈，無念是無生」，無念無生乃是禪境，又，〈贈僧五首〉之二〈神照上人〉（《白集》卷 27）：「曾向眾中先禮拜，西方去日莫相遺」，神照乃荷澤系禪僧，若非有其他佐證，則此「西方」應為泛稱，非實指西方淨土。另如權德輿〈道一禪師塔銘〉（《全唐文》卷 501）記馬祖卒後，依「西方之故事」火化建塔，供養舍利。姚合〈贈僧紹明〉（《全唐詩》卷 497）：「西方清淨路，此路由何門」，姚合〈澄江上人赴興元鄭尚書招〉（《全唐詩》卷 496）：「聞結西方社，尚書待遠公」，權德輿〈送文暢上人東遊〉（《全唐詩》卷 323）：「或結西方社，師遊早晚回」。上舉唐代詩文中「西方」一詞皆泛指佛法，「西方社」泛指聚談佛法。此猶唐人常用「遠公」、「東林」作為僧人、佛寺的代稱，不必與淨土法門有關。（見上文〈朱金城《白居易集箋校》（佛教相關部份）的幾項缺失〉「（二）箋注錯誤或箋注不當」第一則「遠師」條。）又慧遠與劉遺民等居士共修淨土法門，但初無白蓮社之說，中唐時始有其說，見湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》上冊第二分第十一章（台北：台灣商務印書館，1998，台二版二刷）。江州時期的白氏詩文並未直言修彌陀淨土，但他對佛教的信仰色彩，較前濃厚，則是事實。

⁴⁰ 〈唐江州興果寺大德湊公塔碣銘並序〉（《白集》卷 41）。

西溪風生竹森森，南潭萍開水沈沈。叢翠萬竿湘岸色，空碧一泊松江心。
浦派縈迴遠近，橋島向背迷窺臨。澄瀾方丈若萬頃，倒影咫尺如千尋。
這種齊一大小真偽的觀念，與洪州禪的影響也有一定關聯。

關聯何在？賈文引述《宋高僧傳》（卷17）〈智常傳〉載白居易與李渤於長慶二年同訪歸宗智常，「李問曰：『教中有言，須彌納芥子，芥子納須彌。如何芥子納得須彌？』……常曰：『摩踵至頂只若干尺身，萬卷書向何處著？』李俯首無言，再思稱嘆。」賈文稱：「智常的敏銳機鋒當給白居易留下了深刻印象。四年後，白仕祕書監，奉詔參與三教論衡，即模仿李渤提出類似問題。」

按，賈文指「以小勝大」的造景理念，得自李渤與智常（馬祖弟子）「芥子納須彌」的答問，然《宋高僧傳》〈智常傳〉敘事有誤，不可信。⁴¹更何況「芥子納須彌」的理境，見《維摩詰經》〈不思議品〉，⁴²又見《華嚴經》各品，⁴³皆白氏所習讀者，何關洪州禪？（白氏曾引述《維摩詰經》，見〈和夢遊春詩一百韻並序〉等，其引述《華嚴經》，見〈華嚴經社石記〉等）。白氏〈三教論衡〉（《白集》卷68）：

《維摩經》〈不可思議品〉中云：「芥子納須彌」，……其義難明，請言要旨。

凡稍涉佛法者，皆知佛教有此理境，但《宋高僧傳》所載智常語，也不符佛經原義，其偽劣不實，殊為可疑。

⁴¹ 參閱拙作〈佛教史傳所載白居易事蹟考辨〉第一節《宋高僧傳》第八則。（《第五屆兩岸中山大學中國文學學術研討會論文集》，2002）

⁴² 《維摩詰經》〈不思議品〉：「諸佛菩薩有解脫名不可思議，若菩薩住是解脫者，以須彌之高廣，內芥子中，無所增減。」大和元年十月的三教論衡，白氏向沙門義林提問：「《維摩詰經》〈不可思議品〉中云，芥子納須彌，……其義難明，請言要旨。」見《白集》卷68〈三教論衡〉。

⁴³ 如唐譯八十卷《華嚴經》卷7〈世界成就品〉：「一微塵中多刹海，處所各別悉嚴淨。如是無量入一中，一一區分無雜越。」卷38〈十地品〉：「一毛孔內無量刹，各有四洲及大海，須彌鐵圍亦復然，悉見在中無迫隘。」華嚴宗「十玄門」即敷演《華嚴經》大小互攝、廣狹無礙、一多相容、重重無盡之旨。

賈文又云：

作於大和八年的〈讀禪經〉曰：『攝動是禪禪是動，不禪不動即如如。』……此皆出於洪州思想。

按，所引〈讀禪經〉詩句，出於《金剛三昧經》〈無生行品〉：「心王菩薩言：『禪能攝動，定諸幻亂，云何不禪？』佛言：『菩薩，禪即是動，不動不禪，是無生禪。……』」豈能逕指「出於洪州思想」？

（六）白居易的來世祈願

白氏六十歲以後，有不少詩文表達對來世的祈願，這部份最能呈現白氏佛教信仰中的傳統成份。但孫氏在談及白氏對「永生」的態度時，只引了〈效陶潛體詩十六首〉中的兩首，其中有「我無不死藥，兀兀隨化遷」、「長生無得者，舉世如蜉蝣。……踟躕未死間，何苦懷百憂」等詩句，就輕易作了這樣概括性的斷語：

從這些詩看，他雖為生命的危脆短暫而深深苦惱，但並不相信有永生的辦法。這種思想態度關係到他的整個宗教信仰問題。道教追求現世生命的永續長存，佛教相信業報輪迴即精神的永續長存，都是相信人的自我可以永生。這乃是一般宗教信仰的一個基點。正是在這個根本點上，白居易的觀念與宗教迷信是大異其趣的。他傾心佛教，並不是期望從中解決生死矛盾本身，而是在意識到老死之不可避免之後去求得治心之術，以保持心理上的平衡。（《禪思與詩情》頁195）

孫氏過度以常識性的理性觀點看待白氏的佛教信仰，並不符事實。以下將白氏表達對來世祈願的詩文引錄於下：

1. 〈自覺二首〉之二（《白集》卷10）（元和六年，四十歲）：
我聞浮圖教，中有解脫門。……抖擻垢穢衣，度脫生死輪。胡為戀此苦，不去猶逡巡？迴念發弘願，願此見在身，但受過去報，不結將來因。
2. 〈傳法堂碑〉（《白集》卷41）（元和十四年，四十八歲）：

嗚呼！斯文豈直起師教、慰門弟子心哉？抑且志吾受然燈記，記靈山會於將來世。

3. 〈畫水月菩薩贊〉（《白集》卷39）（大和元年或二年，五十六、七歲）：
弟子居易，誓心歸依。生生劫劫，長為我師。
4. 〈祭中韋相公文〉（《白集》卷69）（大和三年，五十八歲）：
靈鷲山中，既同前會；兜率天上，豈無後期？嗚呼韋君，先後間耳。
5. 〈祭微之文〉（《白集》卷69）（大和五年，六十歲）：
佛經云：「凡有業結，無非因集。」與公緣會，豈是偶然？多生已來，幾離幾合？既有今別，寧無後期？
6. 〈修香山寺記〉（《白集》卷68）（大和六年，六十一歲）：
嗚呼！乘此功德，安知他不與微之結後緣於茲土乎？因此行願，安知他生不與微之復同遊於茲寺乎？
7. 〈畫彌勒上生幀讚並序〉（《白集》卷70）（大和九年，六十三歲）：
於是嵩等曲躬合掌，焚香作禮，發大誓願，願生內宮，生生，親近供養。……有彌勒弟子樂天同是願，遇是緣，爾時稽首當來下生慈氏世尊足下，致敬無量，而說讚曰：……願我來世，一時上生。
8. 〈東林寺白氏文集記〉（《白集》卷70）（大和九年，六十四歲）：
編次既畢，納于藏中。且欲與二林結他生之緣，復曩歲之志也。
9. 〈聖善寺白氏文集記〉（《白集》卷70）（開成元年，六十五歲）：
吾老矣，將尋前好，且結後緣，故以斯文置于是院。
10. 〈蘇州南禪院白氏文集記〉（《白集》卷70）（開成四年，六十八歲）：
樂天，佛弟子也，備聞聖教，深信因果，懼結來業，悟知前非。……且有本願，願以今生世俗文字，放言綺語之因，轉為將來世世讚佛乘、轉法輪之緣也。
11. 〈畫西方幀記〉（《白集》卷71）（開成五年，六十九歲）：
弟子居易焚香稽首，跪於佛前，起慈悲心，發弘誓願，願此功德，施一切眾生。一切眾生，有如我老者，如我病者，願皆離苦得樂，斷惡修

善。…。青蓮上品，隨願往生。從見在身，盡未來際，常得親近而供養也。

12. 〈畫彌勒上生幀記〉（《白集》卷71）（開成五年，六十九歲）：

樂天歸三寶，持十齋、受八戒者有年歲矣。常日日焚香佛前，稽首發願，願當來世，與一切眾生，同彌勒上生，隨慈氏下降，生生劫劫，與慈氏俱。永離生死流，終成無上道。

13. 〈香山寺白氏洛中集記〉（《白集》卷71）（開成五年，六十九歲）：

我有本願，願以今生世俗文字之業，狂言綺言之過，轉為將來世世讚佛乘之因、轉法輪之緣也，十方三世諸佛應知。……乘此願力，安知我他生不復游是寺，復睹斯文，得宿命通，省今日事，如智大師記靈山於前會，羊叔子識金鑲於後身歟？

14. 〈佛光和尙真贊〉（《白集》卷71）（會昌二年，七十一歲）：

我已七旬師九十，當知後會在他生。

15. 〈答客說〉（《白集》卷36）（會昌二年，七十一歲）：

海山不是吾歸處，歸即應歸兜率天。

上錄諸條，依寫作先後排列。時代最早的〈自覺二首〉，作於四十歲，時白氏丁母憂，退居渭村，與孫氏所引〈效陶潛體詩十六首〉（亦作於渭村）時間相近。〈自覺〉詩已表達欲藉佛法「度脫生死輪」、「但受過去報，不結將來因」的祈願。

江州之前，白氏尋求佛法理境，以之安頓身心，宗教色彩尚不顯著。孫氏云：「傾心佛教……以保持心理上的平衡」，就江州之前而言，大致不差，但也不能說完全沒有，更不能概括性的斷言白氏沒有「期望從中解決生死矛盾」的意念。另外，對業報輪迴的相信與否，是生命問題的一個事實判斷，佛教徒不盡然爲了尋求「精神的永續生存」、「自我可以永生」，才相信輪迴。⁴⁴ 事實上，佛教認爲生死輪迴是雜染不淨、充滿苦迫的生命歷程，佛法的目的是度

⁴⁴ 白氏退居渭村時期，另有〈記異〉（《白集》卷43）一文，記述白氏與其從祖兄白皞共同目睹的一件靈異事件，則白氏對靈魂或業報輪迴之思考，自有經驗根據。

脫生死輪迴，更根本的說，是消泯對生死的欣厭情執，而不是追求永生，白居易詩中常見的「無生」一詞，⁴⁵ 正是這個意思。孫氏對佛教教義的瞭解，顯然是不足的。

白氏愈到晚年，表達來世祈願的文字愈多，而白氏親近馬祖弟子如滿，正在這個時期！白氏得於如滿的禪學思想為何，文集無具體記述，但白氏與馬祖弟子惟寬、如滿或其他宗派禪僧的交往，並未根本改變白氏對傳統大乘佛教整體格局的觀念，卻是明顯的事實。白氏的整體佛學思想，是須要另文闡述的問題。

（七）、結 語

孫昌武對唐代文學與佛教關係，有廣泛研究，但他以禪宗，或狹窄化到只以洪州禪解釋白居易的思想、行爲、創作，立論則有偏失，本文的指陳，或有助於相關問題的進一步釐清。

⁴⁵ 如：〈八漸偈並序〉（《白集》卷39）：「至哉八言，實無生忍觀之漸門也。」〈早梳頭〉（《白集》卷9）：「不學空門法，老病何由了？未得無生心，白頭亦爲夭。」〈贈王山人〉（《白集》卷5）：「彭生徒自異，生死終無別。不如學無生，無生即無滅。」

Deliberations on Chu Chin-cheng's *Commentaries on the Works of Pai Chu-yi* and Sun Chang-wu's "Pai Chu-yi and Zen"

Chien, Tsung-hsiu*

[Abstract]

This article discuss Chu Chinc-heng's editing errors relating to Buddhism within his *Commentaries on the Works of Pai Chu-yi*, and Sun Chang-wu's "Pai Chu-yi and Zen".

Keywords : Pai Chu-yi, Chu Chin-cheng, *Commentaries on the Works of Pai Chu-yi*, Sun Chang-wu, Hong-jou Zen

* Chien, Tsung-hsiu is an associate professor in the Department of Chinese Literature at National Sun Yat-sen University.

