

唐代的文人與佛教

龔鵬程

佛光大學校長

唐代文人與佛教的關係，是老話題，也是近年益趨熱門的論域。或談某文人之佛教信仰、與佛教人士之交遊、其佛學與佛教信仰對他創作的影響；或論某文人與佛教、道教、儒學之間的關聯。研究著作已甚豐富。但這個論域其實頗不易馳騁，因為論者至少要對文學、佛教都十分理解，有時還必須能準確掌握儒家和道教之歷史與義理。兼綜博涉者既罕，踵訛疊謬者遂多，其間之錯誤也是很驚人的。

本文想檢討的，就是對這個論域的研究方法與觀點，指出其中一些常見的錯誤。

所討論的，有以下三種類型：一是與佛教淵源極深的文人，以王維為代表；二是涉及儒佛關係的文人，以柳宗元為代表，兼論古文運動諸相關人等；三是涉及佛道關係的文人，以白居易為代表。

一、文人與佛教關係

王維是唐代文人與佛教關係最密切的代表人物。他自號維摩詰居士，後世則稱他為詩佛。近來的研究者，則通常說他是禪，如孫昌武便認為影響王維最大的是禪宗，是由北宗漸教轉向南宗頓教（王維的佛教信仰與詩歌創作，收入《唐代文學與佛教》，一九八七年，台灣：谷風出版社翻印）。

王維與南北宗禪師均有交往。〈為舜闍黎謝御題大通大照和尚塔額表〉，寫的是神秀與其弟子普寂；〈謁璿上人並序〉，寫的道璿，亦出於普寂門下。道璿弟子元崇，則於安史亂後，在王維輞川別業遊處。〈過福禪師蘭若〉，寫的也是普寂同門的義福或惠福。這些都是北宗禪師，王維與之交遊的年代也並不都在早期。王維所寫的南宗禪師，如給惠能的碑、與馬祖道一的詩、〈同崔興宗送衡嶽瑗公南歸詩序〉說「溈陽有曹溪學者，為我謝之」等，數量上絕不比寫給北宗禪師的多，關係也不特別顯得親密。因此，說王維由北宗轉入南宗，純是論者主觀的想像。

而且，論王維的思想，也不能僅由他與誰交往，或替誰寫過碑銘來判斷。為舜闍黎寫謝表，其實只是應酬文書；〈六祖能禪師碑銘〉也明說該文乃是受神會之請託：「謂余知道，以頌見託。」這些應酬文字與另一些自我表白的文字，如〈大薦福寺大德道光禪師塔銘〉，那是迥然不同的。談古人思想，應檢別資料的性質，不能只因王維替惠能寫過碑、去住過馬祖道一的寺院，就遽爾斷言他思想已歸入南宗禪。

如此斷言，也顯示了論者對禪宗史之陌生。遽將王維歸入南宗頓教，其實是受了南宗禪在後代宣傳成功之影響。

據《宋高僧傳》卷八載，開元二十二年，神會在滑台大雲寺設無遮大會，主南宗頓教宗旨，攻擊北宗，「南北二宗，時始判焉」。可見南北宗之分，乃神會時之事。六祖惠能的事蹟，大抵也與神會之傳述有關，貶低神秀，自詡傳宗。後世講禪宗史，受此影響，不自覺地以南宗為正宗，北宗則被污名化。把王維勉予納入南宗思想譜系中，即是此一思想作祟。

不知此等認識是大有問題的。以神會以後所標榜的頓教來說，其實除了五祖弘忍傳六祖惠能這一系統外，可能還有別的脈絡。王維在〈大薦福寺大德道光禪塔銘〉中談到道光禪師「遇五台寶鑑禪師，曰吾周行天下，未有如爾可教。遂密授頓教，得解脫知見」，即可見在五祖弘忍傳六祖惠能之外，至少尚有五台山寶鑑禪師一支，傳授了頓教法門。王維跟這一支的關係，也遠比跟惠能、神會更密切。論禪宗史事者，對此不能不予留意[註 1]。

雖然如此，王維仍不能就逕指其為頓教。因為：親近某些大德、與某派人士有交往，跟他自己的思想並不必然相等。王維本人自處，或其對禪法的證會，恐怕恰好不在頓而在漸。

王維〈過廬四員外宅看飯僧共題〉曾形容自己：「趺坐檐前日，焚香竹下煙，寒空法雲地，秋色淨居天。身逐因緣法，心過次第禪，不須愁日暮，自有一燈燃。」次第禪，正與頓悟禪法相反，而為北宗所提倡。故〈大唐大安國寺故大德淨覺禪師碑銘〉說禪師：「九次第定，乘風雲而不留」，〈為舜闍黎謝御題大通大照和尚塔額表〉說神秀：「登滿足地，超究竟天，入三解脫門，過九次第定。」這是王維所理解的北宗禪法，也是他形容自己境界的用語。所以說王維的思想絕非南宗頓教。

何況，南宗禪號稱祖師禪，王維所欣賞的卻是如來禪。為淨覺禪師寫的碑銘說：「無量義處，如來之禪，皆同日論，誰契心傳」，固然是對淨覺的描述，但證之以〈過香積寺〉所云：「薄暮空潭曲，安禪制毒龍」，即可知王維所修禪法必非南宗禪。

如來禪，是小乘的數息觀和大乘的三昧禪法。達摩的禪法雖有人認為已是祖師禪，但其壁觀之法，「外止諸緣，內心無喘，心如牆壁，可以入道」（宗密，《禪源諸詮集都序》卷二），固開心宗之漸，實與惠能以後禪法差距甚大。達摩之後，道信講「五事」、弘忍講「念佛」，也都是漸修的。因此王維才會將之稱為如來禪。

對於惠能，王維完全未談到南宗所強調的「明心見性，頓悟成佛」、「不立文字」等特色，只稱讚惠能「教人以忍」，益可顯示他對南宗禪並不認同或並不太理解[註 2]。

故孫昌武對王維與禪宗的關係，可說認識完全錯誤。他說王維因為思想屬於南宗禪，所以反對淨土思想，這更是錯的。他說：

《阿彌陀經》、《涅槃經》、《法華經》等許多佛教經典，都鼓吹淨土迷信。虛構一個西方極樂淨土，說功德圓滿則可以往生，這是宣揚「六道輪迴」、「靈魂不死」說的騙局。但禪宗卻不相信什麼淨土。南宗禪更主張心淨土淨，當前無異西方，所以《壇經》說：「三進講佛，十二部經。亦在人性中，本自具有……若識本心，即是解脫。」「隨其心淨，則佛土淨……佛是自性作，莫向身（外）求。」王維〈西方變畫贊〉就宣揚這種觀念。

其實，心淨則佛土淨，並非《壇經》獨特的主張。《維摩詰經》以降，說唯心淨土者，即不乏其人；後世講禪淨合一的更多。因此禪宗與淨土並不見得就是對立的。且佛教是講「彼岸」的宗教，淨土乃其通義，禪宗又怎能不相信有淨土呢？修淨土之法門不同，更不能被解釋成是不信淨土、反對迷信、騙局。

以上這些，是他論王維與佛教關係的錯誤。底下要談他論王維以禪入詩之誤。

他說：「禪宗影響於王維的詩歌藝術，可從三個方面分析：以禪語入詩、以禪趣入詩、以禪法入詩。」以禪語入詩，不必再解釋。以禪趣入詩，他說是：「於進入禪定時體驗到的那種輕安寂靜、閑淡自然的意味。」舉〈積雨輞川莊作〉、〈歸輞川作〉為例，以禪法入詩則是：「強調主觀的心的作用，強調直覺、暗示等等是與藝術創作的規律相通的。宋人以禪喻詩，主要講的是這個方面。」舉〈鹿柴〉、〈辛夷塢〉、〈烏鳴澗〉等詩為例。這些，都是錯的，分別說明如下：

禪定時所體驗的，並非輕安寂靜、閑淡自然的意味。以達摩禪法說，禪定是捨妄歸真的過程，定則是要「堅住不移」的。後來百丈懷海說「心如木石」、「兀兀如愚如聾相似」；希運禪師說：「心如頑石頭，都無縫隙，一切法透汝心不入，兀然無著」，均是形容禪定工夫。用此工夫，體驗到的意味，就絕非道家式的閑淡自然。以南宗禪來說，禪定也是要在「一切境界上念不起」、「見本性不亂」，於定中明心、見性。如此，又豈能出現如孫昌武所說：「這就有助於形成一種觀賞、體察自然美的態度」？

王維〈積雨輞川莊作〉等詩也證明了它們與禪定之體驗無關。因為禪定重在內觀，可是王維卻要「山中習靜觀朝槿，松下清齋折露葵」，在漠漠水田、陰陰夏木之間，見積雨空林煙火遲、蒸藜炊黍餉東菑。此與觀心無關，與見性無關，更非凝心壁觀、兀兀如愚如聾。〈歸輞川作〉云：「谷口疏鐘動，漁樵稍欲稀。悠然遠山暮，獨向白雲歸。菱蔓弱難定，楊花輕易飛，東皋春草色，惆悵掩柴扉。」感菱蔓楊花之飄零，悵人生如春色之易逝，尤其與「舒捲自如，無所窒礙的禪趣」矛盾。更非禪家「青青翠竹，盡是法身；鬱鬱黃花，無非般若」之云云。因為既知禪理者，不會見楊花飛絮而惆悵傷春；見黃花翠竹，而悟般若實相者，更不用慨嘆菱枝弱、柳絮輕，色相如幻。孫釋完全弄錯了。

以禪法入詩方面。宋人以禪喻詩，是否主要在強調心的直覺與暗示呢？當然不是。宋人以禪喻詩時，一以說創作時要銷除情癡理障，才能超越識執的經驗世界，真正掌握事物的本體實相，此所謂「以智心照境」。二是說創作時不要執著文字層面的技法，而須在心上做工夫，心活則語活，此即所謂「活法」。三是說讀詩者也要「如參曹洞禪，不犯正位，切忌死語」[註 3]。孫昌武說他們主要在強調心的直覺、暗示、聯想、感應在藝術創作上的作用。於此實可謂牛頭不對馬嘴。聯想是賦比興的比或一部分興。感應是秦漢以來的氣類感應思想，跟禪宗又有什麼關係？

換句話說，他論王維與佛教的關係，一方面不懂佛教，尤其不懂禪宗，故於王維思想究竟屬於何種系統，一說便錯。談及禪宗與他宗之關係，也是一說就錯。二方面是不懂詩與禪的關係，故論到詩禪關係、佛學思想，亦無有不誤者。

談唐代佛教與文人這個題目，王維是一個指標性人物。以王維研究來檢查我們學界對這個論題的處理水準，便不難看出現今學界討論唐代佛教與文學時的毛病所在。這些毛病，是有普遍性的。在討論其他詩人文士時，也總可以看到。

二、文人的儒佛關係

以上是談個別詩人與佛教關聯的。這種作家，王維當然是最典型的例子。但論唐代文學與佛教時，除了討論這些人的佛教淵源、佛學思想、佛學與其文學創作之關係之外，還常會涉及儒佛關係的論題。因為像王維這類詩人，文人性較高，缺乏思想家之氣質；另一些文人，如韓愈、柳宗元便不然。韓柳所提倡之古文運動，本身也是一項思想文化運動，故其文學創作、思想內涵，會關聯到儒佛關係這個議題。而處理這個議題時，論者之手法也常令人不敢恭維。

以柳宗元為例，孫昌武〈試論柳宗元統合儒釋〉認為柳宗元貶官永州後，「當時湘粵一帶正是天台宗和禪宗南宗流行的地方」，柳氏之思想也因此有著統合天台、禪宗南宗與儒家的特色。

但正如孫先生所統計的，柳宗元《柳河東集》四十五卷，釋教碑占兩卷，記祠廟、贈僧侶的文章各近一卷。百四十多首詩中，與僧贈答或宣揚佛理者有二十多首。可見柳宗元與佛教的關係甚為密切，來往的各派僧侶較為複雜，憑什麼斷定影響他最大的是天台與南宗禪呢？王國安《柳宗元詩箋釋》便只說柳奉天台宗而不談他與南宗禪的關係。

不過，王國安認為「宗元所奉天台宗兼習淨土」（卷一），引〈永州龍興寺修淨土院記〉為說，也顯得外行。我講過，淨土乃佛教各宗通義，天台講法華淨土，華嚴講蓮花藏世界，各有各的淨土，故並非兼習淨土，台宗原本就講是淨土的。

又因孫昌武認為：「柳宗元向後期天台宗和禪宗宣揚的唯心哲學做了讓步」，所以他努力地想論證柳宗元接受了它們的佛性論，即天台宗「無情有性」與南禪「頓悟成佛，人人皆有佛性」。但他只以為「天台宗和禪宗的這些理論都主張佛性在每人自身之中」，卻不知其中大有問題，儒佛關係是不能這樣論的。

佛教初入中國時，並不強調佛性觀念，論成佛問題時也以「一闡提不能成佛」為主。竺道生始云「一闡提人皆得成佛」，後得北本《大般涅槃經》以為印證，佛性問題才越來越被強調[註 4]。故強調佛性觀念，主張人皆可以成佛，一般均認為乃是佛教傳入中土之後，受中國文化影響，或為適應中國環境才有的發展。因為儒家自來講性善，那種一闡提不能成佛的種姓思想，與中國社會確有扞格不入之處，若不在理論上做此轉向，佛教恐不能大昌。故此為「佛教中國化」之一端。有些人不主張說佛教中國化，認為在中國這些發展亦未違背佛教之義理，故若依義理合理地發展，也必將發展為此種型態。即或如此，我們也不能不承認：在中國後期佔主流的如來藏系統思想，從某些以印度佛教為典範的人士看，並非正統教義，此即所謂「大乘非佛說」。民國初年，支那內學院便執此觀點。如今，大乘非佛說，已少人堅持；但在印度，如來藏清淨心系統乃旁支小流，卻是不爭之事實[註 5]。

也就是說，天台或南禪論佛性、論淨心，本來就是佛教中國化或具中國特色的部分。現在，孫先生卻拿這個部分，倒過來說中國本來是講「性三品」的等級制人性論，後來受了佛教影響，才轉變談普遍人性，柳宗元也是受其影響才講心；韓愈表面上排佛，骨子裡同樣是「把佛教的心性學導入儒學」，且是將「人皆有佛性」和「性三品說」糅合的結果（見上引書〈韓愈與佛教〉）。如此論儒佛，真可謂顛倒見矣。

中國自孔子以來，就說普遍人性。孔子以「仁」為說、孟子以「性善」為說、荀子以「心」為說。孔子所指上智下愚不移，乃智力才性問題。漢人所指性三品也者，即指此言。故才性雖分三品，天生而靜之性，仍是天理、仍是普遍的人性。基於這種人性論，中國人強調「人皆可以為堯舜」、「塗之人皆可為禹」。漢傳佛教自竺道生以後所說人皆可以成佛，正是符合了這個傳統。談儒佛關係，不能扭曲這些基本認識，刻意把它講成儒學是受佛教影響才說人皆可以為堯舜的。

也因為在中國講佛性論原本就是受到儒學的影響，或為適應中國社會而生，故佛教在中國說佛性，與在印度其實頗有不同。在印度佛教中，佛性主要是指真如、實相、法性，謂一切諸法均為佛性之顯現，具有本體論的意含；在中國，則佛性主要是指人的心性，天台、華嚴、禪宗俱是如此。而其所以如此，無疑與中國哲學傳統有關。故不僅與小乘佛教否認眾生皆有佛性不同，與大乘空宗依空無我得解脫不同，與大乘有宗五種種性說不同，也與般若學由實相說佛性不同，更與印度佛教所說之心不同。[註 6]

這是在儒佛關係方面。若再就天台思想與柳宗元之間關係說，則論者也不應只注意到天台講佛性而已。

孫昌武一再說柳宗元受後期天台宗與荆溪湛然講「無情有性」之影響，云：「柳宗元把這種觀念與儒家的性善論調和起來。」可是，無情有性恰好與性善論是衝突的。無情有性，是說草木瓦石等無情之物亦有佛性。性善說，則是說人之異於禽獸者，在於有仁心善性，這是不與禽獸性共之性，更不能推託到無情草木瓦石上。柳宗元如何調和此矛盾？此為能調和之矛盾乎？柳宗元採用了荆溪湛然的無情有性說有又有何證據？

再者，天台宗之特點，不在論人皆有佛性，而在說人性既具善、亦具惡。故元朝懷則〈天台傳佛心印記〉說：「諸宗既不知性具惡法，若論九界，唯云性起。縱有說云圓家以性具為宗者，只知性具善，不知性具惡。」這才是天台與其他各宗不同之所在。可是柳宗元何嘗有性具惡之思想？

談唐代佛教與文學，乃至論唐代古文家（如梁肅、權德輿、柳宗元、韓愈、李翱等）之思想問題時，論者大體都是如孫先生這樣，胡掰一氣，顛倒妄說。既不真懂佛教義理，也不清楚儒學肌理，即來大談儒佛關係，說他們是陽儒陰釋啦、調和儒釋啦、把佛教心性論導入儒學啦等等，令人見之，哭笑不得。[註 7]

三、文人的佛道關係

談唐代佛教與文學，另一個會涉及的面向，就是文人的佛道關係。這裡以白居易為例來討論。

白居易的佛道關係，早先陳寅恪就曾認為是：「實與道教關係尤密」，「其思想乃純粹苦縣之學，所謂禪學者，不過裝飾門面之語」（元白詩箋證稿，白樂天之思想行為與佛道關係）。後期研究則多反其說，努力論證白居易與佛教之關係。這裡舉兩位來看。

一是平野顯照《唐代的文學與佛教》。該書第一章即〈白居易與唐代文學〉。他認為：白居易對佛教確有真摯的求道熱情，其認識也絕不膚淺，具有高度識見。其次，他透過對白

居易所撰釋教碑的註釋，說：「我們在釋教碑上看到有關禪的教理，與今天禪給我們的印象不同，是具有相當廣義融通性的東西。」意謂當時禪師「心行禪，身持律」，又有淨土思想，非常融通，白居易也具此性格。

二是羅聯添先生《唐代文學論集》中〈白居易與佛道關係重探〉（學生書局，一九八八年）。此文把白居易生平分成六個階段，考察他與佛道兩教交往之經過及思想上的轉變，並列出白氏作品有關佛道之編年對照表，結論是：「陳寅恪之說不確，白居易思想言行實受禪學影響為多。」

平野顯照完全不談白居易與道教的關係，羅先生則強調佛教比道教關係更密切，而兩人又異口同聲說白居易是禪學。

兩位先生都講錯了。茲先說白居易是不是禪宗。

平野自己註釋過的白居易釋教碑中，如〈唐撫州景雲寺律大德上弘和尚石塔碑銘并序〉明明講廬山東林寺僧來請序，而此僧乃是律宗，闡南山宗，說《四分律》，入滅於東林寺。〈唐江州興縣寺律大德湊公塔碑銘并序〉也明言興果為律師，志在《首楞嚴經》，行在四分毘尼藏。只有〈如信大師功德幢記〉說如信「禪與律交修，定與慧相養」。此外，〈華嚴經社石記〉載杭州沙門南操等結社，則是華嚴社也。〈修香山寺記〉，則為淨土。唯一論及「討論心要，振起禪風」者僅有〈沃州山禪院記〉一篇。如此怎能說白居易與佛教交往最多或自己的思想最近的是禪呢？

白居易與華嚴、律、淨土各宗均有來往，既親近南宗禪，也不廢北宗，常持《楞伽經》（如〈晚春登大雲寺南樓贈常禪師〉云：「求師治此病，唯勸讀楞伽。」），南宗禪並不特別為其思想之重心。我們很難說他就是禪宗，或受南禪影響最大。

平野未必不知此理，但是為了說白居易是禪宗，竟說當時禪宗非常融通，所以禪家也可以融通律與淨土等，這是曲說。禪宗可兼淨土、可兼律，是一回事；白居易來往的，許多乃是華嚴宗、律宗之人而非禪宗，是另一回事；白居易是否曾想或實際上用禪去會通律宗、華嚴宗、淨土宗等等，又是一回事。論思想史不能如此亂扯一氣。

姚南強《禪與唐宋作家》另出一解，謂：「白居易在教理上有一種統一論的傾向。雖然他接觸最多的是南宗禪，但也不排斥北宗禪，以至華嚴、楞伽、淨土、律宗都有參悟。」（第九章第二節，江西人民出版社，一九九八年）這仍然坐實白居易為南禪。且不說南禪會通（甚至統一）其他，甚為困難，南禪與北宗禪又如何統一？「統一」或「融通」的基礎又是什麼？白居易又是如何融通的？

依我看，佛教各宗之不同，是佛陀再世也融通不了的。白居易之依違來往於各宗之間，正顯示了他對宗派之分不甚了了，對佛理亦無深究。這一點，孫昌武倒是說對了，他說：「居易在佛教各宗派間沒有固定的宗派，在理論認識上沒有明確的統緒，奉佛的態度是相當自由的，他對佛理的理解更多任意之處。」（同上引書，白居易的佛教信仰與生活態度）

不但如此，要更進一步說明的是：白居易對佛理的掌握，基本上也不是南宗禪。如元和六年作〈自覺詩〉云：「我聞浮屠教，中有解脫門，置心爲止水，視身如浮雲」；九年〈渭村退居寄禮部崔侍郎翰林錢舍人詩一百韻〉說：「息亂歸禪定，存神入坐亡」；寶曆二年途中有〈感悟妄緣題如上人壁〉云：「有營非了義，無著是真宗」；大和九年〈因夢有悟〉云：「我粗知此理，聞於竺乾師，識行妄分別，知隱迷是非，若轉識爲智，菩提其庶幾」……。這些詩，哪一點可證明他是南宗禪，更不用說他以讀經持齋爲修行了。

論者於佛理禪法瞭無所知，但見白居易自己說：「近歲將心地，迴向南宗禪」（〈贈杓直〉），就以此判斷其宗派歸屬。殊不知白居易雖自認爲他歸向南宗禪，可是其所得，僅在「外順世間法，內脫區中緣」而已。其禪亦僅爲禪定息亂而已，此豈足以語南宗禪乎？何況詩與多因機應緣而作，逢禪客即說禪，見律師則說律，此處自稱迴向南宗禪，用來論證其思想的證據力不會高於同年所作〈讀莊子〉：「爲尋莊子知歸處，認得無何是本鄉」，不足以定其平生祈嚮。而縱使此時傾向南宗禪，長慶以後也以持齋受戒、「日尋倡普濟寺律師」爲事，怎能說他就只是南宗禪？

白居易不唯無固定宗派信仰，對佛理之認識亦無統緒，頗爲隨意。這點，古人亦已指出，如宋·阮閱《詩話總龜後集》卷四十五即謂：「世稱白樂天學佛，得佛光如滿時趣，觀其『吾學空門不學仙，歸即須歸兜率天』之句，則豈解脫語耶？」

可是像平野顯照這類學者，看見此語，卻認爲是推崇，說這是白居易透露出通向解脫的心境，佛教素養相當成熟。這難道不是心有蓬塞使然嗎？

羅聯添先生於此，亦復如是。羅先生不懂禪，他不知白居易詩中雖寫到不少禪學者，可並不都是禪宗。如〈呈智禪師詩〉：「新年三五東林夕，……松房是我坐禪時。」東林乃是律宗寺院，在其中坐禪的禪師，即未必爲禪宗。南宗禪亦不以坐爲主。早期禪法均強調坐，道信〈入道安心要方便門〉就以坐禪爲入門；弘忍《修心要論》也說：「端坐正念，閉目合口，心前平視，隨意近遠，做一日想守真心。」惠能則不然，他一方面把坐禪解釋爲：「外於一切境界上念不起爲坐，見本性不亂爲禪」；另一方面說「一行三昧者，於一切時中行住坐臥常真，真心是」，謂禪悟不是靠坐出來的，行住坐臥也都是禪。此僧松房兀坐，即非南禪宗趣。又如〈晚春登大雲寺南樓贈常禪師〉云：「求師治此病，唯勸讀楞伽。」《楞伽經》是達摩至五祖所宗法的。南北分宗後，北宗仍奉此經，南宗則以《金剛經》爲主。故此處所稱之禪師必非南宗禪。凡此等等，羅先生都無檢別。

更糟的，是他論白居易的佛道關係。他花了極大氣力，去說明白居易生平與佛道兩教之關係，想得出「居易思想實受禪學影響為多」的結論。可是，交遊考這類做法，在討論思想問題時，作用實在不大。一個人，儘可能與僧徒來往頻繁，而於教理無多契會。大部分的信教者就多是如此。吃齋、念佛、奉經、拜懺、坐禪，可是腦子裡的觀念可能仍是功名利祿、可能仍是孔、孟、老、莊。故對思想之分析，須有思想解析能力。

白居易與佛教關係當然密切，但所得其實有莊子義。請看底下兩首詩：(一)〈贈杓直〉：「近歲將心地，迴向南宗禪，外順世間法，內脫區中緣」；(二)〈遊悟真寺〉：「身著居士衣，手把南華篇，終來此山住，永謝區中緣」。這兩首詩，理境可說完全一樣。遊悟真寺所領悟的，卻是莊子義趣，正可以代表白居易所謂佛學思想為何。他屢作此等語，把莊子與禪併舉，如「息亂歸禪定，存神入坐亡」、「大抵宗莊叟，私心事竺乾」等都是。可見他是以莊子義來把握佛教，或由佛教中獲得一種近乎莊學的體悟，如「是非都付夢，語默不妨禪」、「唯有無生三昧觀，榮枯一照兩成空」之類，均甚明顯。

由這個角度看，陳寅恪說：「其思想乃純粹苦縣之學，所謂禪學者，不過裝飾門面之語」，確是有道理的。論者每見白居易會昌二年〈答客說〉二詩有「吾學空門非學仙，恐君此說是虛傳，海山不是吾歸處，歸即應歸兜率天」諸語，即以爲足資證明居易晚年已由道入佛。未考慮到此二詩係針對海客奇遇，見海上仙山，中有一樂天院，云待居易來住，故作此謙摛語。是不能舉以論證其思想歸趣的。且主觀歸依之意願與思想造詣也是兩回事，不可混爲一談。

羅先生對此均不注意，甚且白居易明明說「大抵宗莊叟，私心事竺乾」，他竟據以云：「知白居易實已偏向佛教」。如此論佛道關係，焉能中窳？更不要說他對道教並無理解了。其文解釋道教丹法，謂姹女爲汞，黃牙爲鉛華，引彭曉〈參同契〉「河上姹女者，真汞也」爲證，不知真汞非汞，黃牙非鉛也。談佛道關係，不懂道教，又怎麼能談呢？[註 8]

四、有待健全的論域

論唐代文學與佛教，夙多野狐禪。如季羨林說：「司空圖明確地認識到詩禪的一致。」（《禪和文化與文學》，〈作詩與參禪〉，商務印書館，一九九九年）司空圖何嘗講過一個有關詩與禪的字？而季老先生居然可以如此斬釘截鐵地胡說，則上文所舉各例，實不過千鈞一髮而已。

大部分的論者都缺乏「多聞闕疑」的精神，對佛教教史、教義欠缺基本常識，便冒冒失失高談闊論起來，更不用說對道教不識之無了。這個論域中錯誤特別多，知識貧乏爲一大原因。而更糟的，是常不自覺自己不懂，反而欺侮讀者反正也不懂，堂而皇之地大賣野人頭。

其次是缺乏思想解析能力。大部分論者所運用的，仍是排比文獻，考證作時作地、交遊狀況的辦法。方法陳舊，又毫無概念解析及理論構造之本領，對思想問題含糊懵懂處理之，或根本未處理。

三是偏好禪宗。什麼都扯到禪宗，尤其是南宗禪。而其實缺乏判別能力，對唐代佛教各宗分布狀況普遍不甚留意[註 9]。

四討論唐代文人與佛教關係時，更嚴重的問題，是論者只從唐詩中挑一些人出來談，藉著這些例子，讓讀者得到一個「唐代文人幾乎都奉佛，或都與僧人來往，或與佛教關係密切」的印象。實況當然不全如此。因為挑出來的，大多只能稱為特例，很難推概。像王維同時之名詩人高適，除了三首與友人同登寺塔的風景詩之外，幾乎跟佛教毫無關係。初唐四傑，王勃家世奉道，其叔王績亦只學仙、遊仙，而完全無與佛教有關之行跡及詩作。楊炯亦只一首〈和旻上人傷果禪師〉而已。盧照鄰與他相同，而那僅有的一首〈赤谷安禪師塔〉說：「高談十二部，細覈五千文。……且當事芝朮，從吾所好云」，竟是說求仙長生而非以無生寂滅為歸向的。駱賓王同樣，只一篇與僧人酬唱者，餘仍與奉道者周旋為多。

其他如上官儀、杜審言等，大抵均是如此。本文不便一一數下去，但論者倘不持著放大鏡去看文人與唐詩的關係，好好把《全唐詩》清理一遍，就會發現大部分文人是與佛教無大關聯的。偶或尋寺訪僧，跡近遊賞，若論信仰或對佛教之理解，則難一例相量。如張九齡〈祠紫蓋山經玉泉山寺〉說：「靈異若有對，神仙真可尋」，講的就分明是他對道教的信念。這一類詩人或詩作，討論時就須極為小心。而佛教之外的道教信仰問題，便也不是可以忽視的。

論者持放大鏡看唐代詩人與佛教的關係，而無視其道教淵源，例子太多了。王維就是其中之一。

王維不僅奉佛，也有深厚的道教淵源。清杭世駿序趙殿成《王右丞詩箋注》時，說王維「比物儷辭，賅達三教」，尚是指其字句典故而言，不知其關係不只於此。案：《海錄碎事》載：「唐司馬承禎，與陳子昂、盧藏用、宋之問、王適、畢構、李白、孟浩然、王維、賀知章，為仙宗十友。」不論此是否為事實，王維好仙，或好與仙道人士親近，殆為當日社會上對他之一種認知。考王維〈座上走筆贈薛璩慕容損〉有云：「君徒視人文，吾固和天倪。緬然萬物始，及與群物齊。」可見王維所關心者，在於超越界的問題。同時也因這種關懷，令他親近佛道，著意探索天道與性命，與僧道之交往均甚多。〈過太乙觀賈生房〉說：「昔余棲遁日，之子煙霞鄰，共攜松葉酒，俱簪竹皮巾，攀林遍巖洞，採藥無冬春。」講的就是與修道者相遊處，並採藥煉丹的事。其中〈贈東嶽焦鍊師〉、〈贈焦道士〉、〈送王尊師歸蜀中〉、〈送方尊師歸嵩山〉、〈贈李頎〉、〈送張道士歸山〉等，皆屬此類。查詩語所述，李頎焦道士等，乃其同輩修道人士，王尊師方尊師則為道長，均是鍊丹的。所以他贈李頎說：「聞君餌丹砂，甚有好顏色。」他自己也採藥鍊丹、學長生法。而且長生之學與佛教無生宗旨，在王維的信仰中也不發生衝突，〈春日上方即事〉說他自己「好讀高僧傳，時看辟穀方」，

即可證明這一點。歷來論王維者，均不注意他與道教的關聯，故亦不談他對佛道關係的處理，實在是只知一偏。

這樣的論域，想要健全，實在有賴大家努力。

【註釋】

[註 1] 禪宗之授受源流甚為複雜。葛兆光《中國禪思想史》第五章認為：八世紀後半時期人們心目中的禪門，應包括北宗、荷澤、牛頭、天台、洪州五大系（北大出版社，一九九五年，第三〇八—三一四頁），實際狀況，恐怕更甚於此。

[註 2] 周裕楷《禪宗與藝術》曾考論王維應為北宗禪（復文出版社，一九九九年），但未論及他與如來禪之關係。

[註 3] 詳見我《詩史本色與妙悟》一書（學生書局，一九九五年）。論詩禪關係時，胡扯的人最多，其實多不能掌握兩者之分際與關聯，應以我的研究為準衡。

[註 4] 但所謂得《涅槃經》以為印證，仍是爭議不斷的。原因一在於《涅槃經》雖云「一切眾生悉有佛性」，卻仍認為一闍提不能成佛：「一切眾生皆有佛性，以是性故，斷無量億諸煩惱結，即得成阿耨多羅三藐三菩提，除一闍提。」（《大正藏》第十二冊，第四〇四頁下）「彼一闍提雖有佛性，而為無量罪垢所纏，不能得出，如蠶處繭。以是業緣，不能生於菩提妙因，流轉生死無有窮已。」（第四一九頁中）其次，如上述，一切眾生皆有佛性，也不等於一切眾生皆可成佛。

[註 5] 二十世紀八〇年代，日本佛教界以駒澤大學為中心，發展出了一股以原始佛教為主，重新批評及解釋佛教史的思潮，號稱「批判佛教」，代表人物為松本史朗。其主要觀點即為：如來藏思想不是佛教（見蕭平、楊金萍譯，《緣起與空》，香港：經要文化公司出版，二〇〇二年）。

[註 6] 詳賴永海，《中國佛性論》（中國青年出版社，一九九九年）第九章第二節。

[註 7] 章士釗，《柳文指要》說：「子厚自幼好佛，並不等於信佛。求其道三十年而未得，自不足言信仰。」（中華書局，一九七一年，第七六二頁）刻意抹殺柳宗元與佛教的關聯，則又是另一個偏鋒、另一個錯誤。

[註 8] 這樣說，可能的另一原因，是兩先生對道教都比對佛教更陌生。平野顯照，〈佛教用語與李白的文學〉、〈李商隱的文學與佛教〉兩章都完全沒有討論李白、李商隱的佛道關係，正可以顯示這個窘境。大部分談唐代文人與佛教這個題目的人，也都無力處理佛道關係這一領域。

[註 9] 安旗，《李白研究》（水牛出版社，一九九六年）〈李白與佛教〉一文也犯了同樣的錯誤。他引李白〈廬山東林寺夜懷〉說：「由此可知李白此時從思想到實踐均皈依南禪。」他根本不曉得東林非禪寺，《宋

高僧傳·習禪篇》附錄所說的「盧阜禪那之學始萌，……時遠公也，密傳坐法，深斡玄機」之遠公非禪宗，「禪那」也非南禪。故所論可笑殊甚！