

論詩禪交涉——以唐詩爲考索重心

蕭麗華

台灣大學中文系副教授

一、前言

自古印度吠陀時期的《奧義書》中可知印度是詩的民族，佛典許多文字明顯有詩的形態，而中國歷來也是以詩歌爲主流。詩與禪之間在現實世界裡似乎注定有許多共通的特質。佛典初譯入中國的漢晉階段，詩體與音韻都起了變化、融合與反省，這是詩與禪在中國最初期的「交涉」¹，佛教三藏中豐富的詩篇在中國尋求出以「偈頌」²的面貌出現，中國詩歌的句數篇幅乃至由抒情主體過渡到敘述與說理形態的變化，也正是詩禪之間相互影響、交匯、合流的痕跡，因此，我們可以說詩禪交涉是中國文化史上除「格義」之外，在佛教文化影響下的另一大問題。然而這個問題卻一直潛伏不彰，直到唐宋才蔚爲大觀，引起廣泛的注意，尤以唐人「以禪入詩」及宋人「以禪喻詩」是禪學影響詩歌與詩學理論的兩大風潮，但這畢竟是

¹「交涉」一詞爲哲學用語，意指兩大範疇之間交互的作用，本文使用這個詞彙的意義取義於石頭希遷對藥山惟儼禪師示道的一則公案。見《五燈會元》卷七〈藥山惟儼禪師〉一則：「石頭垂語曰：『言語動用沒交涉。』師曰：『非言語動用亦沒交涉。』」禪本非言語動用，本文強作詩禪交涉之論可見一斑。

²佛典十二分教中，「祇夜」和「伽陀」都是韻文，「祇夜」又稱「重頌」，是散行經文之後，以韻文重複歌頌的部分，如《法華經》《金剛經》中皆有。「伽陀」又稱「諷頌」，是一種獨立的韻文形式，如《維摩詰經》中的偈詩。二者在中國都稱之爲「偈」或「偈頌」。偈頌在梵文原典裡都是正式的詩歌，譯入中國也不能不以詩歌體裁看待它。

以詩爲本位的觀察方式，如果以禪爲主體，仍可看出詩歌影響禪僧所呈顯的樂道詩與偈頌詩作。有關詩禪之間交互關涉的研究一直是較薄弱的一環，直到近年來才漸漸引起學者的注意，目前已有不少篇論著談論到詩禪之間的關係，可惜多爲大陸學人之作³，本文之所以贅添一筆，旨在喚起國內學界對此問題的注意，同時也對我自己近來年相關研究作一系統思索。

元遺山〈嵩和尚頌序〉云：「詩爲禪客添花錦，禪是詩家切玉刀」，禪對中國古典詩歌不管在表現方法、理論系統與創作內容上都有極深的影響，禪對詩的發展提供了滋養、借鑒、啓發的積極功能，這是不能否認的。而詩對宣講不可言說的禪道，對僧人贊佛、護法、證樂的表達也提供適切的語文形態，禪僧居士的樂道詩與偈頌詩增補了中國詩歌璀璨的扉頁，這點也不能淹沒的，這都是本文希望表達的重心。

二、詩禪交涉的起點

詩禪交涉應起於佛經翻譯與僧人文士往來這兩大歷史環境背景：

漢譯佛典的起始時間說法不一，袁宏《後漢紀》、范曄《後漢書》、費長房《歷代三寶紀》、志磐《佛祖統紀》、念常《佛祖歷代通載》均載中天竺沙門迦葉摩騰和竺法蘭共譯的《四十二章經》，孫昌武《佛教與中國文學》一書斷自安世高譯《明度五十校計經》，然爭議者仍多。比較可信且無爭議的應是漢桓帝初到中土的安息國人安世高所譯的三十九部佛

³ 現有的詩禪相關論述除早期杜松柏氏著《禪學與唐宋詩學》（黎明文化，民65年版）、陳榮波《禪與詩》（現代佛教雜誌）及李立信《論偈頌對我國詩歌所產生的影響》（中央大學《文學與佛學關係研討會》）外，坊間出現的專書及論文多爲大陸學者之作，如賴永海《佛道詩禪》中國青年出版社、陳洪《佛教與中國古典文學》天津人民出版社、加地哲定《中國佛教文學》今日中國出版社、周裕鍇《中國禪宗與詩歌》上海人民出版社、李森《禪宗與中國古代詩歌藝術》麗文文化、謝思煒《禪宗與中國文學》中社科、陳允吉《唐音佛教辨思錄》上海古籍出版社、張伯偉《禪與詩學》浙江人民出版社、孫昌武《詩與禪》東大圖書……等。

經，及桓帝永康元年到洛陽的月支人支婁迦讖所譯的十四部佛經⁴，可見詩禪交涉在詩與偈之間，早於東漢時代已開始了相互的融通。

漢譯佛經的工作是艱巨的，影響的時間也是歷久綿遠的，從東漢至唐宋乃至元代都有典籍譯入中土。以元世祖至元廿四年最後一部經錄的統計，從東漢永平十一年到當時千餘年間，留存的佛典凡 1644 部，5586 卷⁵，數量之龐大，歷時之久遠，影響之深廣應可推知一、二。

佛典一般指經、律、論三藏典籍，大部份是佛陀弟子們追溯師教結集記錄下來的佛陀教法。釋迦牟尼佛說法時善用比喻、詩偈、故事等不同方式，因此佛經充滿豐富的文學內容與表達效果。北傳佛教稱佛典爲「十二分教」，就是這多元內涵的分類⁶。其中與詩歌最有關係的是便於記憶和傳誦的韻文偈頌。《法句經》一類的經典就是以韻文的「說法警句」爲首，再配以散文故事的行文方式。佛典中係有大量的這種韻散並行的體裁，其韻文部份可謂是翻譯詩。然而這些透過「筆受」⁷的翻譯詩，其形式與美學範式和中國古典詩相去甚遠，我們一般只稱之爲偈頌，未能以「詩」作品看得它，但是它採用中國詩歌形式與中國詩歌交涉及其原爲詩歌的本質，卻是不可抹殺的。⁸由於初期譯經，擔任筆受者不一定是文人，文學

⁴ 參李立信〈論偈頌對我國詩歌所產生之影響〉一文，頁 7、8 所考，中央大學《文學與佛學關係研討會》論文。

⁵ 見元·慶吉祥等編錄的《至元法寶勘同總錄》所載。

⁶ 十二分教或稱十二部經，即契經、應頌、授記、諷頌、無問自說、因緣、譬喻、本事、本生、方廣、未曾有、論議。

⁷ 初期佛經翻譯的譯師多爲西域人或印度人，不嫻漢語只能口述大意，由華人寫成經文，華人撰寫的職務名爲「筆受」。

⁸ 關於佛典中的「偈頌」與中國詩歌的差距，李立信〈論偈頌對我國詩歌所產生之影響〉一文頁 2 有詳細的比較。而佛典偈頌在形式、篇幅、內容上與中國詩歌的交互影響，李文頁 9～頁 24 也有詳細的析辨。李氏認爲翻譯佛經中的偈頌不但採用當時詩壇流行的詩歌形式，而且篇幅較我國詩歌爲長，內容也突破只重抒情傳統的形態，出現較多說理、勵志、告誡、敘事的偈頌。〈孔東南飛〉是中國詩歌吸取偈頌長篇形式及敘事內容之後推陳出新的第一首長詩。

修養不一定足夠，偈詩或嫌質直，但後期譯經時多有文士潤文，如曇無讖譯經時曾有謝靈運參加，玄奘譯經有許敬宗、薛元超、李義府等人潤文，義淨譯經有李嶠、韋嗣立、盧藏用、張說等人潤文等等，⁹詩與禪的交融在佛經翻譯上確實提供了很好的機會。

據孫昌武《佛教與中國文學》所考，東漢雖已開始佛經翻譯，但東漢文人對佛典認識仍少，三國時，佛教與中國文化關係尚淺，晉以前漢人信佛仍受到種種限制與譖毀，文人接受佛教的契機起於晉代玄學，玄儒老莊與般若才開始匯通往來。¹⁰西晉時竺法護譯經，譯文水準較高，原因之一就是得到聶承遠父子、諫士倫、孫伯虎、虞世雅等文士的協助，這是開名僧與文士往來風氣之先導的人士。後來竺叔蘭結交樂廣、支孝隆結交庾記、阮瞻、謝鯤等，都表明僧人與文士往來風氣之增長。¹¹

東晉時名僧與文士往來風氣大開，以晉初支遁與晉末慧遠為最。賴永海《佛道詩禪》便以支遁為詩人與名僧交游之先河。¹²支遁善文學，有詩才，與名士王洽、殷浩、許詢、孫綽、桓彥表、王敬之、何次道等人過從甚密，謝安、王羲之很推崇他。《世說新語》多次提到他。余嘉錫《世說新語箋疏》上卷下說：「支遁始有贊佛咏懷諸詩，慧遠有念佛三昧之句」。孫昌武《佛學與中國文學》肯定支遁對佛理引入詩文之開創有功。¹³我們在現存的支遁作品中仍可以看到他〈八關齋詩〉、〈詠懷詩〉等寓託佛理之作。¹⁴

詩人受佛理影響的創作方面，賴永海大膽推定以〈蘭亭詩〉為代

⁹ 參見《續高僧傳》卷五、《宋高僧傳》卷一、卷三等。

¹⁰ 參考孫昌武《佛教與中國文學》頁61、62、63。上海人民出版社77年版。

¹¹ 同註10孫氏所考。

¹² 賴永海《佛道詩禪》頁143，中國青年出版社79年版。

¹³ 同註11，頁66。

¹⁴ 遼欽立輯《先秦漢魏晉南北朝詩》晉詩卷二十載支遁詩十八首，主要表現佛理，亦雜以玄言，描述山水。木鐸出版社，民72年版，頁1077～1084。

表的玄言詩是東晉佛教般若學與玄學匯通的產物。¹⁵孫昌武也支持玄言詩與佛學的關係，並以劉孝標《世說新語·文學篇》註引用的《續晉陽秋》云：「（許）詢及太原孫綽轉相祖尚，又加以三世（因果三世）之辭，而詩、騷之體盡矣。」來肯定許、孫二人以佛入詩的事實。¹⁶也許玄言詩與佛理的關係並非必然存在，然而此期詩人有佛詩存在是可以肯定的，因為同時期的東晉詩人中，張翼有〈贈沙門竺法頽三首〉〈答庾僧淵詩〉等以禪入詩之作¹⁷，或可爲東晉初年詩人禪理之作的證明。

東晉末年以慧遠爲中心的詩禪交流就更爲興盛了。慧遠算是比較自覺地以文學宣揚佛教的倡導人，有《念佛三昧詩集》之編撰，¹⁸其〈廬山東林雜詩〉云「一悟超三益」，明顯是一首宣揚佛理的作品。¹⁹同時期唱和的文士亦多詩禪之作，如劉程之〈奉和慧遠遊廬山詩〉、王喬之和張野也有同題唱和詩、王齊之有〈念佛三昧詩四首〉等等。²⁰

詩禪交融在東晉初年確已開展創作之風，在東晉末年唱酬漸盛，至南北朝崇佛與詩學兩者兼盛，詩禪之間水乳交融，更加相得益彰。宋初謝靈運好佛，尤崇竺道生「頓悟成佛」之說，也巧妙入詩。〈從斤竹澗越嶺溪行〉一詩表達他對大自然的審美，使用了「悟」字：

猿鳴誠知曙，谷幽光未顯。……情用賞爲美，事味竟誰辨，
觀此遺物慮，一悟得所遣。²¹

¹⁵ 見氏著《佛道詩禪》頁143。

¹⁶ 見氏著《佛教與中國文學》頁67～68。

¹⁷ 見《先秦漢魏晉南北朝詩》晉詩卷十二。

¹⁸ 《廣弘明集》卷三十上有慧遠〈念佛三昧詩集序〉。

¹⁹ 《先秦漢魏南北朝詩》晉詩卷二十。

²⁰ 同上晉詩卷十四。

²¹ 同上宋詩卷二、卷三。

皎然《詩式》曾云：「康樂公早歲能文，性穎澈，及通內典，心地更精，故所作詩，發皆造極，得非空王之道助邪？」皎然肯定謝靈運在詩禪融合上的成功，我們由謝詩〈石壁立招提精舍〉〈石壁精舍還湖中作〉等，²¹也可以看出山水詩得空王之助的澄迥境界。

謝靈運之外，晉南北朝詩人如顏延之、沈約、梁武帝蕭衍、徐陵、江總等人都有禮佛讚佛，以禪入詩的作品。方外詩僧如康僧淵、佛圖澄、鳩摩羅什、釋道安、竺僧度、竺法崇等等，現今也都有詩作留存。可見詩禪交涉早在唐人「以禪入詩」，宋人「以禪論詩」之前，其實已充份發展，其後因應唐詩成熟變革，才突顯融合的意義。

三、詩禪交涉的基礎

詩與禪之所以能互相融通，主要因其有相似的某些特質。有關這方面論者極多。胡曉明《中國詩學之精神》認為：「詩禪溝通之實質，一言以蔽之曰：將經驗之世界轉化而為心靈之世界」。²²周裕鍇《中國禪宗與詩歌》認為：「詩和禪在價值取向、情感特徵、思維方式和語言表現等各方面有著極微妙的聯繫，並表現出驚人的相似性。」即「價值取向之非功利性」、「思維方式之非分析性」、「語言表達之非邏輯性」及「情感特徵表現主觀心性」²³等。孫昌武《詩與禪》認為：「禪宗的發展，正越來越剝落宗教觀念而肯定個人的主觀心性，越來越否定修持工夫而肯定現實生活。而心性的抒發、生活的表現正是詩的任務。這樣詩與禪就相溝通了。」²⁴袁行霈〈詩與禪〉一文指出：「詩和禪都需敏銳的內心體驗，都重示啓示和象喻，都追求言外之意，這使它們有互相溝通的可能」。²⁵杜松柏氏認為詩禪所以能融合是因為：一、時代背景提供融合的機會。二、禪祖師以詩寓禪形成風氣。三、禪宗基於民族習於簡易的特性，故以詩寓禪。四、

²² 氏著《中國詩學之精神》頁57～58。江西人民出版社82年2版。

²³ 氏著《中國禪宗與詩歌》頁297～319。上海人民出版社81年2版。

²⁴ 氏著《詩與禪》頁44，東大圖書公司83年版。

²⁵ 袁氏此文收於《佛教與中國文化》國文天地77年版。

繞路說禪的需要，故以詩寓禪。²⁶

以上諸說各有所重，綜合起來已可看出詩禪溝通的各項特質。本文專從詩的本質與禪的本質來看其融通的基礎。

詩的本質是以精神主體爲主的，詩是情志的詠歎與抒發透過韻律化的語言而成。《尚書·堯典》云：「詩言志，歌永言，聲依永，律和聲。」《毛詩序》也說：「詩者志之所之也，在心爲志，發言爲詩。」²⁷吳戰壘《中國詩學》說：「詩從本質上說是抒情的，抒情詩的產生是人意識到自己與外在世界的對立，獨立反省的意識，一面通過意識的反光鏡認識世界，一面又從反射到心靈的世界圖像中省視內心的秘密。」吳氏並引黑格爾之說：「（詩）是精神的無限領域」它關心的是「精神方面的旨趣」。²⁸由此可知詩是著重心靈主體與精神世界的一種文學。

禪在本質上也屬精神內在領域的。「禪」一字可作多層意涵了解，就宗教發展與演變來看，禪可泛指佛家，也可特指禪宗，就修爲內涵與方法來看，禪可指覺性（佛性）、禪那（靜慮）、或禪定（三摩地）。達摩《血脈論》云：

佛是西國語，此土云覺性。覺者，靈覺。應機接物，揚眉瞬目，運手動足，皆是自己靈覺之性。性即是心，心即是佛，佛即是道，道即是禪，禪之一字，非凡聖所測。

《慧苑音義》卷上云：

禪那，此云靜慮，謂靜心思慮也。

簡言之，禪原是禪那（Dhyana），起源於古印度瑜伽，後爲佛教吸收發

²⁶ 見杜松柏《唐詩中的禪趣》，國文天地7卷2期。

²⁷ 見郭紹虞《歷代文論選》上冊，頁36。木鐸出版社71年版。

²⁸ 見吳戰壘《中國詩學》頁9～10。五南出版社82年版。

展，成爲「思維修」，是修證覺性的方法，也就是戒定慧三學中的定學，六波羅密中的禪定。東漢安世高所譯的《安般守意經》屬小乘禪法，專主習禪入定（三摩地 Samadhi），發展至大乘禪以菩薩行爲主，我們統稱之爲佛教禪門。禪宗興起後，禪特指不立文字，直指本心的「心地法門」，禪宗稱之爲「本地風光」「本來面目」，是人正心正念下的清明自性。北禪神秀系主「住心看淨」，南禪慧能系主「定慧等持」「即心是佛」。不管各宗各派法門如何，禪是中國佛教基本精神，²⁹ 是心靈主體的超越解脫，是物我合一的方法與境界，與詩歌的本質是可以相匯通的。

此外禪的不可言說性與詩的含蓄象徵性，也是詩禪可以相互借鑑的重要因素。禪是心性體悟上實修的功夫，不是言語現實可以表達的。特別是禪宗，號稱「不立文字」，實因其超越語言概念和理性邏輯之故。所謂「說似一物則不中」「直是開口不得」（《古尊宿語錄》卷四）就是因爲實相真諦之不可言說性。因此世尊靈山會上拈花示眾，摩訶迦葉可以會心，後世宗徒，借教悟宗只好透過象徵、譬喻、暗示的直觀方法來提撕。

詩的表達也需注意「含蓄不露」的特質。司空圖《詩品》所謂「不著一字，盡得風流。」（卷二「含蓄」品）嚴羽《滄浪詩話》所謂「不涉理路，不落言詮」（卷三）姜白石《白石詩說》所謂「語貴含蓄。東坡云：言有盡而意無窮者，天下之至言也。」（卷三）楊仲弘《詩法家數》所謂「詩有內外意，內意欲盡其理，外意欲盡其象，內外意含蓄方妙。」（卷十三）凡此可以看出詩與語言文字之間不即不離的特性與禪相似。這是禪悟與詩法起了匯通作用的基礎。

四、唐代詩禪交涉之一斑

唐代是詩歌與佛教新變繁榮的時代。詩在六朝的發展下至唐代成熟而諸體均備，禪在各宗衍化下至唐代禪宗興盛一花五葉，使此時期的佛教與詩歌有新的融合，高僧與文士有密切來往的關係。就禪僧方面來看，從晉

²⁹ 參看太虛大師〈中國佛學特質在禪〉一文，收於《禪學論文集》現代佛教學術叢刊 2，大乘文化 65 年版。

代支遁、慧遠的禪理詩開始，至唐代形成詩僧輩出的現象，由佛經翻譯的偈頌到禪師頌古、示道的禪詩，以詩寓禪在唐代有了大步的發展。就文士方面來看，文人禮佛與方外僧徒過往頻仍，詩作中多涉禪語、用禪典、示禪機，以禪入詩進而以禪喻詩等，也顯見唐詩在詩歌創作與理論上的新發展。

袁行霈〈詩與禪〉一文認爲：「詩和禪的溝通表面看來似乎是雙向的，其實主要是禪對詩的單向滲透。」³⁰ 然而由上所述，詩之象徵性有助示禪，多爲禪師引借運用；禪之內涵可以開拓詩境，增補詩歌內涵與理論，已是唐人普遍的現象，因此論詩禪交涉仍應客觀地雙向討論。本節擬以唐代詩壇四大重點爲論，以見詩禪交涉之一斑。

(一)文士習禪之風潮

佛教自東漢傳入中國後，至唐代的幾百年間，充份與中國儒道融合，成爲中國文化的一部份。唐世佛教之盛，宗派之多，佛典繁浩，僧侶無數已是唐代士人生活中普遍存在的事實。早在初唐，宋之問貶衡陽就曾到韶州參謁六祖慧能，有〈自衡陽至韶州謁能禪師〉一詩。³¹ 盛唐王維號稱「詩佛」中歲好佛，宴坐蔬食，有〈能禪師碑〉一文，爲研究慧能重要史料。³² 裴休一生奉佛，公餘之暇與僧人講論佛理，曾迎黃檗希運禪師至州治的龍興寺，有〈筠州黃檗山斷際禪師傳心法要〉一文。³³ 即使以道、儒著稱的詩人李白、杜甫，也有習禪之舉。李白有〈答湖州迦葉司馬問白何人也〉一詩云：

青蓮居士謫仙人，酒肆藏名三十春。
湖州司馬何須問，金粟如來是後身。

³⁰ 袁文收於《佛教與中國文化》頁83。國文天地77年版。

³¹ 見《全唐詩》卷51。

³² 見《全唐詩》卷128。

³³ 見《冊府元龜》卷927總錄部·佞佛。

此詩雖為戲言，對湖州司馬名迦葉的調侃，但自許青蓮居士，用金粟如來維摩詰居士之典，也可以看出他受過佛教薰息。又如李白〈廬山東林寺夜懷〉一詩云：

我尋青蓮宇，獨往謝城闕，霖清東林鐘，
水白虎溪月，天香生虛空，天樂鳴不歇，
宴坐寂不動，大千入毫髮，湛然冥真心，
曠劫斷出沒。

此詩《唐宋詩醇》卷八指為描寫寂靜勝境之佳作，³⁴ 除圓熟運用佛典外，李白對佛理的認識應為不淺。李白集中涉禪之作不在少數〈贈宣州靈源寺仲瀆公〉云：「觀心同水月，解領得明珠」、〈同族侄評事黯游昌禪師山池二首〉云：「花將色不染，水與心俱閑，一坐度小劫，觀空天地間」，都是禪語禪機之作。杜甫對佛教的領會早已有學者論及³⁵，他在天寶十四載所作的〈夜聽許十一誦詩〉曾云：「余亦師祭、可，心猶縛禪寂。」晚年〈秋日夔府詠懷〉又云：「心許雙峰寺，門求七祖禪。」七祖指的是北宋普寂，可見杜甫對佛教心嚮往之。至如中晚唐，元、白、韓、柳、劉禹錫、賈島、姚合、李商隱、溫庭筠，沒有不涉及禪學的。即使以斥佛老為己任的韓愈，在交游方面也有不少僧友，如景常、元惠、文暢、廣宣、高閑等等，但晚年與大顛和尚往來，〈與大顛書〉云：「所示廣大深迴，非造次可喻」，³⁶ 顯然也有對佛理肯定的時候。柳宗元中年親佛，〈送選人赴中丞叔父召序〉

³⁴ 關於白氏佛教修養，日人平野顯照《唐代的文學與佛教》有詳細的考察，本文所述轉引自該書頁 148，業強出版社 76 年版。

³⁵ 王熙元〈杜甫的佛教思想〉發表於《中國學術年刊》第一期。

³⁶ 見郭紹林《唐代士大夫與佛教》一書，頁 23 所考，河南大學出版社 76 年版。關於韓愈與大顛和尚往來，考論者極多，雖不能以韓愈信佛為論，但不能否定韓亦涉佛學。

卻自云：「自幼學佛，求其道，積三十年」，與石頭希遷、馬祖道一弟子往來有年，〈送僧浩初序〉是他與韓愈論佛，捨世道求浮圖的宣言。³⁷ 劉禹錫早歲曾拜名僧皎然和靈澈爲師，中歲與僧元暲，浩初、惟良等往來，現存《劉賓客文集》中至少有與僧人往來詩廿餘首。³⁸ 白居易對佛教的濡染既多且雜，他自稱「栖心釋氏，通學小中大乘法。」（〈醉吟先生傳〉）孫昌武考察南宗馬祖道一系的「洪州禪」對他影響尤深。³⁹ 此外，陳允吉有〈李賀與楞伽經〉、平野顯照有〈李商隱的文學與佛教〉，⁴⁰ 都可以看出中晚唐詩人與佛學的關係。何林天〈唐詩的繁榮與佛學思想對唐代文學的影響〉一文指出：「初唐四傑中的王勃精通佛典，……楊炯寫過〈孟蘭盆賦〉。……梁肅是天台宗義學大師。王維是禪宗神會禪師的弟子。……杜甫的主導思想是儒，但也摻雜了佛道思想。……白居易晚年是香山居士，中晚唐的許多文人是披著袈裟的文人。……韋應物任蘇州刺史時，日常生活是焚香、掃地而坐，與皎然唱和爲友。劉禹錫信仰禪宗。賈島本來是僧人，名無本，後來還俗。李商隱的詩中大量引用佛典。……」⁴¹ 這段文字正好可以鳥瞰唐代詩壇，見詩人習禪的普遍性。

(二)以禪入詩的實踐

-
- ³⁷ 有關柳宗元與佛教的關係，研究者頗多，如郭紹林《唐代士大夫與佛教》、孫昌武〈論柳宗的禪宗思想〉（收於《詩與禪》）、方介〈柳宗元思想研究〉台大68年碩士論文等等。
- ³⁸ 見楊鴻雁〈劉禹錫與佛教〉文，《貴州大學學報》1992年第2期。
- ³⁹ 有關白居易與佛教研究者亦多，如謝思煒《禪宗與中國文學》列「白居易與通俗文學」專章，中社科82年版。孫昌武〈白居易與洪州禪〉收於《詩與禪》中。平野顯照《唐代的文學與佛教》亦列專章考察白居易的佛教文學。
- ⁴⁰ 見陳允吉《唐音佛教辨思錄》上海古籍77年版，及平野顯照《唐代的文學與佛教》業強出版社76年版。
- ⁴¹ 見《山西師大學報》第23卷第2期。有關唐代文人習禪風氣，孫昌武《詩與禪》中亦有專文。

由於唐代文士普遍有習禪風氣，因此以禪語、禪迹、禪典入詩的情況相當多，這種以禪學內涵或語言入詩的情形，後人統稱之為以禪入詩。⁴²

唐代以禪入詩的作品無法勝數，我們只能簡分用禪語、寫禪趣兩方面略略考察之。

《本事詩》中有一則故事，記載白居易為蘇州刺史時，張祜來訪，白居易一見面突然說：「久欽籍，嘗記得君款頭詩」，張祜不解，白居易又說：「『鴛鴦鈿帶拋何處，孔雀羅衫付阿誰？』非款頭何邪？」張祜笑了笑說：「祜亦嘗記得舍人目連變。……『上窮碧落下黃泉，兩處茫茫皆不見』非目連變何邪？」⁴³ 從這幾句玩笑對答中我們可以看出白居易〈長恨歌〉援自目連變的文字，張祜若非熟諳佛典資料，也不見得指陳得出。

盛唐中王維與中書舍人苑咸友善，曾贈詩表達對苑咸佛學修養與精通梵文的稱歎說：「蓮花法藏心懸悟，貝葉經書手自書，楚辭共許勝揚馬，梵字何人辨魯魚。」苑咸答詩說：「應同羅漢無名欲，故作馮唐老歲年。」⁴⁴ 這一唱一酬中，王維美譽苑咸「蓮花法藏」之悟，苑咸推許王維如羅漢離欲，可以看出唐代文士往來唱酬中，隨手拈來都是佛家語。

打開《全唐詩》，詩中用禪語的詩例信手可得，如岑參〈出關經華嚴寺訪華公〉詩：

欲去戀雙樹，何由窮一乘。

元稹〈悟禪三首寄胡果〉：

⁴² 杜松柏首先研究「以禪入詩」，分「禪理詩」「禪典詩」「禪迹詩」「禪趣詩」之別，見氏著《禪學與唐宋詩學》，黎明文化 65 年版。李森《禪宗與中國古代詩歌藝術》則只分禪理與禪趣詩，麗文 82 年版。

⁴³ 原文見唐孟榮《本事詩》嘲戲第七。

⁴⁴ 《全唐詩》卷 128、129 有王維〈苑舍人能書梵字兼達梵音皆曲盡其妙戲為之贈〉及苑咸〈酬王維〉詩。

病宜多宴坐，貧似少攀緣。

白居易〈在家出家〉：

中宵入定跏趺坐，女喚妻呼多不應。

杜甫〈謁文公上方〉：

願聞第一義，回向心地初。

房融〈謫南海過始興廣勝寺果上人房〉：

方燒三界火，遽洗六情塵。

⁴⁵ 以上諸例，不論詩人本身有否禪機，在語文上明顯都是借用禪語「雙樹」、「一乘」、「宴坐」、「攀緣」、「跏趺坐」、「第一義」、「心地初」、「三界火」、「六情塵」等等。禪宗發越後，禪學是士人熟習之內容，隨手拈掇禪語入詩，或擷引禪典，已是習常之事，即以詩聖杜甫亦於一詩中數用禪典禪語，如〈望牛頭山〉詩：

牛頭見鶴林，梯徑繞幽林。春色浮山外，天河宿殿陰。
傳燈無白日，布地有黃金。休作狂歌老，回看不住心。

此中用景德「傳燈」錄記載之「牛頭」法融禪師「鶴林」寺，並涉及「天河」、「黃金」爲地的淨土、「不住心」念佛的禪理等等佛典語詞，可以看出唐人廣泛汲取佛典語言入詩的現象。

以禪入詩粗者用禪語，精者入禪機，詩人隨習禪工夫高下，境界參差，展露的自性風光自有不同。入禪之作，都寄禪理、涉禪迹，很能突顯出禪

⁴⁵ 分見《全唐詩》卷198、409、458、220、100。

門心性的風光與趣味。王維詩是唐代詩人中最能傳達出禪悟的過程、體驗與境界者，這已是歷來詩家公認的，⁴⁶ 其他唐代詩人亦不乏禪機之作。如王維〈夏日過青龍寺謁操禪師〉云：

龍鍾一老翁，徐步謁禪宮。欲問義心義，遙知空病空。
山河天眼裡，世界法身中。莫怪銷炎熱，能生大地風。
（《王右丞集箋注》卷7）

白居易詩：

須知諸相皆非相，若住無餘卻有餘，言下忘言一時了，
夢中說夢兩重虛。空花豈得兼求果，陽焰如何更覓魚。
攝動是禪禪是動，不禪不動即如如。
（《白氏長慶集》卷65）

王、白二人之詩雖然不能斷言有否境界，但語涉禪理，都顯出他們對禪的某種程度的體悟。

儲光義〈詠山泉〉：

山中有流水，借問不知名。映爲天地色，飛空作雨聲。
轉來深澗滿，分出小池平。恬淡無人見，年年長自清。
（《全唐詩》卷139）

李華〈春行寄興〉：

宜陽城下草萋萋，澗水東流復向西。芳樹無人花自落，
春山一路鳥空啼。（《全唐詩》卷153）

⁴⁶ 有關王維詩禪悟之美可參見筆者〈從禪悟的角度看王維詩中空寂的美感經驗〉一文，收於淡江大學《第五屆文學與美學研討會論文集》。

這兩首詩，前者以山泉巧譬點出禪理，後者不著一字而禪機自現。常建〈破山寺後禪院〉也深寓禪趣：

清晨入古寺，初日照高林，曲徑通幽處，禪房花木深。
山光悅鳥性，浮影空人心。萬籟此皆寂，惟聞鐘磬聲。
（《全唐詩》卷144）

唐人以禪入詩的主題今人多所論及，⁴⁷但唐宋明清詩家也早已提點過，例如戴叔倫〈送道虔上人遊方〉詩說：

律儀通外學，詩思入禪關。煙景隨緣到，風姿與道閑。（《全唐詩》卷273）

又如明末清初李鄴嗣〈慰弘禪師集天竺語詩序〉云：

唐人妙詩若〈游明禪師西山蘭若〉詩，此亦孟襄陽之禪也，而不得崑謂之詩；〈白龍窟泛舟寄天臺學道者〉詩，此亦常徵君之禪也，而不得崑謂之詩；〈聽嘉陵江水聲寄深上人〉詩，此亦韋蘇州之禪也，而不得崑謂之詩，使招諸公而與默契禪宗，豈不能得此中奇妙？
（《杲堂文鈔》卷2）

王士禎〈書溪西堂詩序〉云：

嚴滄浪以禪喻詩，余深契其說，而五言尤爲近之。如王、裴〈輞川絕句〉，字字入禪。他如「雨中山果落，燈下草蟲鳴」，「明月松間照，清泉石上流」，以及李白「卻下水精簾，玲瓏望秋月」，常

⁴⁷ 除前引述註42外，孫昌武《詩與禪》、袁行霈《詩與禪》、周裕鍇《中國禪宗與詩歌》都有討論「以禪入詩」的專章與專節。

建「松際露微月，清光猶爲君」，浩然「樵子暗相失，草蟲寒不聞」，劉昫虛「時有落花至，遠隨流水香」，妙諦微言，與世尊拈花，迦葉微笑，等無差別。通其解者，可語上乘。（《續尾續文》卷2）

有關以禪入詩可論者尚多，本文只爲證明唐代詩禪交涉的不同向度，因此不再細論。

（三）詩僧示道之詩作

偈詩的發展有前後不同階段的流行變化。早期佛經翻譯的偈詩是一種面貌，至東晉僧人能詩，以詩味道，又是一種面貌，演變至唐，詩僧輩出，禪宗興盛，以詩說禪示法或做象譬、暗示的禪詩偈頌更形多元面貌。例如《壇經》中神秀與慧能的示法偈是純粹的哲理詩，⁴⁸ 後出題爲僧粲所作的〈信心銘〉、永嘉禪師〈證道歌〉也都是較近哲理化的古體，⁴⁹ 晚唐五代「五家七宗」以文字鬥機鋒的開悟偈、示法、傳法偈，是質直的五七言詩歌體裁，寒山、拾得、靈澈、皎然等詩僧的樂道之作，肯定人生，表現情趣，則保有豐富的詩歌藝術，也不乏嚴整的五七言律體等等。

慧皎《高僧傳》載東晉高僧鳩摩羅什與僧叡「論西方辭體商略同異」云：

天竺國俗，甚重文制。其宮商體韻以入弦爲善，凡覲國王，必有贊德。見佛之儀，以歌歎爲貴，經中偈頌皆其式也。但改梵爲秦，失

⁴⁸ 《祖堂集》卷二載神秀、慧能示法詩云：身是菩提樹，心如明鏡臺，時時勤拂拭，莫遣有塵埃。「菩提本非，心鏡亦非臺，本來無一物，何處有塵埃」今本《六祖壇經》及《景德傳燈錄》卷三，皆有二偈，但文字依不同版本而有出入。

⁴⁹ 〈信心銘〉相傳爲三祖僧璨撰，最早見於《景德傳燈錄》卷30，爲四言有韻詩，凡146句584字〈永嘉禪師證道歌〉唐玄覺撰，爲歌行體裁。今存大藏經《永嘉大師禪宗集》中，爲禪典重要資料，《中國禪宗大全》收於頁71～73中，長春出版社80年版。

其藻蔚。雖得大意，殊隔文體。有似嚼飯與人，非徒失味，乃令嘔噦也。（《高僧傳》）

這段很可以總括早期翻譯佛經中的偈詩之質直無味。例如《金剛經》偈云：

一切有爲法，如夢幻泡影，如露亦如電，應作如是觀。
（《金剛經》應作非真分第三十二）

這是佛家「六如」觀念簡潔呈現的一首言簡意賅的偈詩，旨意固然深遠，但文字卻無詩味，亦不合韻。這是偈詩「改梵爲秦」下的初期形貌。到東晉偈詩就較合中國詩歌體裁，康僧淵的〈代答張君祖詩〉、支遁的〈四月八日贊佛詩〉就已是中國詩歌形貌。如鳩摩羅什的〈十喻詩〉云：

十喻以喻空，空必持此喻。借言以會意，意盡無會處。
既得出長羅，住此無所住，若能映斯照，萬象無來去。
（《先秦漢魏南北朝詩》晉詩卷 20）

這首詩雖然無詩歌情趣，只充滿玄理，但已是合韻的五言古詩，「喻」「處」「住」「去」分別是去聲六御與七遇韻，古詩通押。這種形式如詩，韻味不被視爲詩歌正統的偈，在初唐詩僧作品中仍存在，因此拾得詩云：

我詩也是詩，有人喚作偈。詩偈總一般，讀時須仔細。

由此我們可以看出詩偈之間的差別。但中晚唐詩僧深諳詩調、韻律與體式，這種詩偈之別已泯合無形了。王士禎《香祖筆記》云：

舍筏登岸，禪家以爲悟境，詩家以爲化境，詩禪一致，等無差別。

便是對這種詩禪充份融合的肯定。我們從幾則禪語公案可知中唐禪師對話的語言已是詩化語言，這是偈詩水準能合詩歌韻致的普遍現象。例如有關

中唐天柱崇慧禪師（？—799）回答弟子問道的幾則記載：

問：「如何是天柱家風？」

師答：「時有白雲來閉月，更無風月四山流。」

師：「如何是道？」

師答：「白雲覆青峰，蜂鳥步庭華。」

問：「如何是和尙利人處？」

師答：「一雨普滋，千山秀色。」

問：「如何是西來意？」

師答：「白猿抱子來青嶂，蜂蝶啣華綠葉間。」（《傳燈錄》）

從這些問答可以看出天柱禪師取象自然，動靜空有互攝，充滿詩意與禪機。《景德傳燈錄》記載的唐代禪師這種詩化語言非常普遍。⁵⁰

唐際有名的詩僧有王梵志、寒山、拾得、豐干、龐蘊、靈澈、皎然、貫休、齊己等等。王梵志今亦存詩300餘首，多偈詩，⁵¹全唐詩則未錄一首。寒山詩今亦存300餘首，收入《全唐詩》卷806中，二人詩雖通俗，但寒山較王梵志有雅調。

○我昔未生時，冥冥無所知。天公強生我，生我復何為？無衣使我寒，無食使我飢。還你天公我，還我未生時。（《王梵志詩校輯》卷六）

○閑自訪高僧，山萬萬層，師親指歸路，月掛一輪燈。

○閑游華頂上，日朗盡光輝，四顧晴空里，白雲同鶴飛。（《全唐詩》卷806寒山詩）

⁵⁰ 《景德傳燈錄》所載唐高僧示法之詩語極多，如卷14石頭希遷示法、卷8龐居士示法、潭州龍山和尚示法、卷7大梅法常禪師示法等，其他南岳懷讓、馬祖道一、百丈懷海、黃檗希運、臨濟義玄等等之問答亦多假詩句。

⁵¹ 王梵志詩今人任半塘據敦煌遺書28種寫本校輯，已由北京中華書局出版問世。

由以上三首詩中可知寒山詩具清氣，多自然意象，華彩也勝梵志一籌，拾得詩今存 50 餘首，收入《全唐詩》卷 807。這是初唐詩僧的丰彩。盛唐及中晚唐僧則韻如松風，淡然天和，有許多境高意遠調清的神韻詩作。如皎然〈聞鐘〉詩：

古寺寒山上，遠鐘揚好風。聲餘月樹動，響盡霜天空，
永夜一禪子，冷然心境中。（《全唐詩》卷 820）

貫休〈野居偶作〉：

高淡清虛即是家，何須須占好煙霞。無心於道道自得，有意向人人
轉除。風觸好花文錦落，砌橫流水玉琴斜。但令如此還如此，誰羨
前程未可涯。（《全唐詩》卷 836）

齊己〈題仰山大師塔院〉：

嵐光疊杳冥，曉翠涇窗明，欲起遊方去，重來繞塔行。
亂雲開鳥道，群木發秋聲。曾約諸從弟，香燈盡此生。
（《全唐詩》卷 836）

從這些作品中可以看出詩僧的詩意與禪意兼得，他們都能成熟地轉化自然意象，成就清淨禪境。據覃召文《禪月詩魂》所考，唐代民間流傳〈三高僧諺〉云：「雪之畫（皎然），能清秀，越之澈（靈澈），洞冰雪，杭之標（道標），摩雲霄。」⁵² 可見禪僧詩風。周裕鍇《中國禪宗與詩歌》據《全唐詩》考，唐詩僧凡百餘人，詩作四十六卷，並且大部份詩僧都集中出現在大曆以後的百餘年間。⁵³ 詩僧是詩禪融合的具現，他們嗜詩習禪兼得，兩不相礙，「吟疲即坐禪」（齊己〈喻吟〉）「一念禪餘味國風」

⁵² 見氏著《禪月詩魂》頁 58，香港三聯書店 83 年版。

⁵³ 見氏著《中國禪宗與詩歌》頁 39，上海人民出版社 81 年版。

(齊己〈謝孫郎中寄示〉)，在唐代詩壇上蔚為多元丰彩。周裕鍇並粗分為兩大類：「一是以王梵志、寒山、拾得為代表的通俗派。二是以皎然、靈澈等人為代表的清境派。」⁵⁴

宋姚勉〈贈俊上人詩序〉曾云：「漢僧譯，晉僧講，梁、魏至唐初，僧始禪，猶未詩也。唐晚禪大盛，詩亦大盛。」（《雪坡舍人集》卷37）我們可以之來簡約看出偈詩從漢到唐的流變，並從而看出唐代詩僧之盛與詩禪融合的成果。

（四）以禪喻詩之開端

詩禪交涉在詩歌創作上以唐代文士禪機詩和詩僧示禪詩為高峰，但在詩歌理論上，此際方為萌芽期，以禪喻詩在宋代才大行，明清仍盛。但唐人以禪喻詩，詩論上開創意境說，著重空靈意境的追求等詩學觀念，都已有了起始端倪。

中唐遍照金剛《文鏡秘府論》就已有用禪宗南北宗來品評詩文流派的說法：

荀孟傳於司馬遷，遷傳於賈誼。誼謫居長沙，遂不得志，風土既殊，遷逐怨上，屬物比興，少於風雅。復有騷人之作，皆有怨刺，失於本宗。乃知司馬遷為北宗，賈生為南宗，從此分焉。（南卷〈論文意〉）

這段話不管文學史上比論真確與否，顯然正是以禪喻詩文的開端。這種以南北宗比論詩壇的作法，中唐賈島〈二南密旨〉，晚唐詩僧虛中〈流類手鑒〉，⁵⁵ 都有數說。影響宋人呂本宗《江西宗派圖》、劉克莊〈茶山誠

⁵⁴ 同上，頁40。

⁵⁵ 賈島云：「論南北二宗：宗者總也。言宗則始南北二宗也。南宗一句含理，北宗二句顯意。」虛中云：「詩有二宗：第四句見題是南宗，第八句見題是北宗。」此見周裕鍇《中國禪宗與詩歌》頁271所考。

齋詩選序》（見《後村先生大全集》卷97），也紛紛以禪門宗祖喻詩人地位，以禪門宗派比附詩派。嚴羽是「以禪喻詩」最具特色的人物，《滄浪詩話》論唐詩云：

禪家者流，乘有大小，宗有南北，道有邪正。學者須從最上乘，具正法眼，悟第一義。若小乘禪，聲聞、辟支果，皆非正也。論詩如論禪，漢魏晉與盛唐之詩則第一義也。大曆以還之詩，則小乘禪也，已落第二義矣。晚唐之詩，則聲聞、辟支果也。

這種比附，以佛家三乘來看錯謬甚多，但可以看出宋人以禪喻詩，取佛家宗派爲論的現象，這種風氣其源自唐殆無疑異。

近代學者多主張，唐「意境論」詩說的形成主要得力於禪宗，⁵⁶ 無論是王昌齡《詩格》、皎然《詩式》、司空圖《廿四詩品》，都潛藏著禪宗的影響痕跡。王昌齡《詩格》提出「詩有三境」：

一曰物境，欲爲山水詩，則張泉石雲峰之境極麗絕秀者，神之於心，處身於境，視境於心，瑩然掌中，然後用思，了然境象，故得形似。
二曰情境。娛樂愁怨，皆張於意而處於身，然後馳思，深得其情。
三曰意境。亦張之於意而思之於心，則得其真矣。

這三境之說似青原惟信禪悟道「見山是山」的三階段，由形象直覺進入理性直覺，悟宇宙與藝術的真諦，同時也是佛教「境」的概念輸入詩論的表現。⁵⁷ 皎然《詩議》云：

⁵⁶ 如周氏《中國禪宗與詩歌》頁128、李焘《禪宗與中國古代詩歌藝術》頁179、吳紅英《王昌齡的詩歌意境理論初探》見《重慶師院學報》82年1月、黃景進《唐代意境論初探》淡江大學《文學與美學》第二集等等。

⁵⁷ 唐以前佛經譯文是「境界」最早出處，如《雜譬喻經》：「神是威靈，振動境界」，《無量壽經》：「斯義宏深，非我境界。」《華嚴經》：「了知境界，如夢如幻。」《阿毗達摩俱舍論本頌疏》卷一：「色等五境，爲境勝，是境界故。」等等，撮舉

夫境界非一，虛實難明，有可觀而不可取，景也；可聞不可見，風也；雖繫乎我形，而妙用無體，心也；義貫眾象而無定質，色也；凡此等，可以偶虛，亦可以偶實。

皎然詩學以心為宗，取「境」虛實之說顯然也得力空王之道。《詩式》辨體一十九字，是唐詩風格論，為晚唐五代「詩格」之發端，對詩論中這種「詩格」形式影響深影。⁵⁸ 司空圖《詩品》廿四品也屬風格學，可說是對皎然《詩式》進一步的承繼。其中「不著一字，盡得風流」「韻外之致」「味外之旨」之說更深遠影響到宋代嚴羽妙悟說及清神韻派詩論。

宋蘇軾〈夜直玉堂攜李之儀端叔詩百餘首讀至夜半書其後〉云：「暫借好詩消永夜，每至佳處輒參禪。」李之儀本人則說：「得句如得仙，悟筆如悟禪」，這種詩禪方法可以合轍的觀點，本文不能盡述，只能略示一、二，希望從唐代詩學這一鱗半爪中能見其發展的趨勢。

五、結語

儘管詩禪交涉的歷史發展如此深遠綿長，唐代詩壇展現的詩禪交涉現象如此豐碩多姿，但反對以禪入詩及以禪喻詩者仍大有人在。劉克莊〈題何秀才詩禪方丈〉曾云：「詩之不可為禪，猶禪之不可為詩也」潘德輿《養一齋詩話》云：「以妙悟言詩猶之可也，以禪言詩則不可。詩乃人生日用中事，禪何為者？」李重華《貞一齋詩話》云：「嚴滄浪以禪悟論詩，王阮亭因而選《唐賢三昧集》，試思詩教自尼父論定，何緣墜入佛事？」這些與詩禪交涉相矛盾的語言正好令人深思。詩歌歷史發展歷不同世代，受到不同思潮沖激，創作與觀念自有不同演進，瞻盱於詩史中自然應不相矛盾。但詩禪本質上的差別卻是不能否認的，即使嗜詩好禪的白居易仍不免

不盡。近人論王昌齡意境論都以此為本，指出王昌齡受佛教思想啓發而有意境之論。

⁵⁸ 詳見張伯璋《禪與詩學》頁9～29。浙江人民出版社81年初版。

自云：「自從苦學空門法，削盡平生種種心，唯有詩魔降未得，每逢風月一長吟。」（〈閑吟〉）白氏顯然以爲詩足以妨道，愛詩有害修禪。齊己同樣有「分受詩魔役」之句，皎然也有「強留詩道以樂性情」之語，⁵⁹ 徹斷塵緣與詩以言志之間本有相害之處，但就大乘精神，不離世覓菩提的觀點，詩道又何異禪道，禪道正有益詩道，因此本文不揣淺陋，爲詩爲禪，勾稽事實，留存詩禪交涉之一斑，就教方家，並饗同好。

⁵⁹ 見李淼《禪宗與中國古代詩歌藝術》頁115～119所考。

摘要

詩禪交涉是中國文化史上除「格義」之外的一大問題，也是詩學發展與詩歌歷史上的重要問題。前人面對此問題多半片斷散論，不能全面考索，本文希望能突顯這個問題，並作系統釐清，因此以漢魏為觀察起點，以唐為考索重心，完成此文。

唐代是禪宗鼎盛、詩歌繁榮的時代，詩禪交互影響的各個向度在唐代已有全貌，因此作為觀察詩禪交涉的斷代重心極為合適。本文交互從詩、從禪不同的視點來看詩禪交涉的起點、詩禪交涉的基礎、唐代詩禪交涉的四大重點。全文凡分五節，「前言」總敘研究動機與目的；「詩禪交涉的起點」溯循前迹，尤重漢魏六朝佛經翻譯與詩人禪僧往來的痕跡；「詩禪交涉的基礎」從詩與禪的本質探討二者匯通的條件；第四節「唐代詩禪交涉之一斑」是本文主體，分別從唐代詩人習禪之風、以禪入詩之作、禪僧以詩示道、詩論家以禪喻詩等四大方向看詩禪之間相互的作用。由之所知詩禪合轍，相互為用，已到相輔相成的發展境地，有關詩禪相妨或尼父詩教的抗言，應可在此詩禪合轍的事實中消解。