

出版
文化出版社
花木蘭

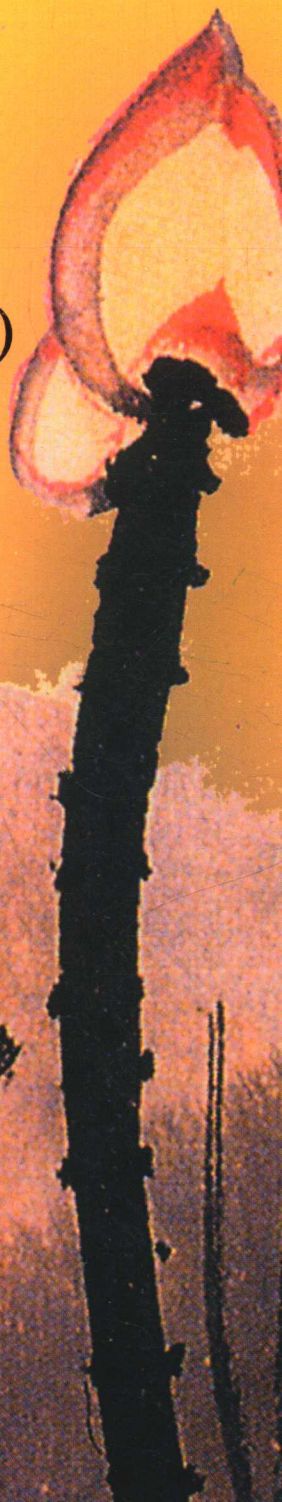
曾永義
主編

輯刊 文學研究 古典

十 編 第 15 冊

蘇軾佛教文學研究（上）

吳明興 著



古典文獻研究輯刊

十 編

曾 永 義 主編

第 15 冊

蘇軾佛教文學研究（上）

吳 明 興 著



國家圖書館出版品預行編目資料

蘇軾佛教文學研究（上）／吳明興 著 -- 初版 -- 新北市：花木蘭文化出版社，2014〔民 103〕

序 2+ 目 2+226 面；19×26 公分

（古典文學研究輯刊 十編；第 15 冊）

ISBN 978-986-322-916-2（精裝）

1.（宋）蘇軾 2.佛教文學 3.文學評論

820.8

103014151

ISBN-978-986-322-916-2



古典文學研究輯刊

十 編 第十五冊

ISBN：978-986-322-916-2

蘇軾佛教文學研究（上）

作 者 吳明興

主 編 曾永義

總 編 輯 杜潔祥

副總編輯 楊嘉樂

編 輯 許郁翎

出 版 花木蘭文化出版社

社 長 高小娟

聯絡地址 235 新北市中和區中安街七二號十三樓

電話：02-2923-1455／傳真：02-2923-1452

網 址 <http://www.huamulan.tw> 信箱 hml 810518@gmail.com

印 刷 普羅文化出版廣告事業

初 版 2014 年 9 月

定 價 十編 18 冊（精裝）新台幣 32,000 元

版權所有・請勿翻印

蘇軾佛教文學研究(上)

吳明興 著

作者簡介

吳明興，民國 47 年 8 月 4 日，生於臺灣省臺中市，祖籍福建省南靖鄉。

學歷：國立空中大學人文學士，南華大學宗教學研究所碩士，佛光大學文學研究所博士、湖南中醫藥大學醫學博士、白聖佛教學院佛教學系研究部研究。

文化工作資歷：曾任《葡萄園》詩刊主編、腳印詩刊社同仁、象羣詩社社長、《四度空間》詩刊編委、《曼陀羅》詩刊編委、臺北青年畫會藝術顧問、《妙華》佛刊撰述委員、曼陀羅現代詩學研究會副會長、香港文學世界作家詩人聯誼會會員、香港當代詩學會會員、江蘇《火帆》詩刊名譽成員、湖南《校園詩歌報》副主編、黑龍江哈爾濱出版社編委、湖南省《意味》詩刊編委、中國散文詩研究會常務理事、圓明出版社總編輯、華梵大學原泉出版社總編輯、如來出版社總編輯、中華大乘佛學總編輯、昭明出版社總編輯、雲龍出版社總編輯、知書房出版社總編輯、米娜貝爾出版社總編輯、慧明出版集團總經理兼總編輯、湖南中醫藥大學附屬醫院醫師、育達科技大學應用中文系、玄奘大學中國語文學系教師，主講「東西文化」、「應用文」、「中國現代詩」、「中國現代小說」、「中國現代文學史」諸教程。現任瑞士歐洲大學教授、法鼓佛教學院佛教學系助理教授，主講「華嚴學」、「天臺學」、「大學國文」、「第四級產業」諸教程。

文化工作成果：親自「審、編、讀、校、刪、訂、考、潤」出版的叢書有《般若文庫》、《生活禪話叢書》、《薩迦叢書》、《花園叢書》、《密乘法海叢書》、《根本智慧叢書》、《曲肱齋全集》、《流光集叢書》、《大乘叢書》、《昭明文史叢書》、《昭明文藝叢書》、《昭明心理叢書》、《昭明名著叢書》、《頂尖人物叢書》、《科學人文叢書》、《雲龍叢刊》、《佛學叢書》、《famous 叢書》、《全球政經叢書》、《弗洛伊德文集叢書》、《經典叢書》、《人與自然叢書》、《創造叢書》、《新月譯叢》、《花園文庫》、《春秋文庫》等，已出版者凡四百餘種，發行達百餘萬冊。

寫作成果：撰有散文詩百餘篇、創作詩數千首，已在海內外將近三百種報刊、雜誌發表大量創作。並著有學術論文《蘇軾佛教文學研究》、《延黃消心痛膠囊對急性心肌梗死模型大鼠抗心肌細胞凋亡作用機理的研究》、《天臺圓教十乘觀法之研究》、《詩人范揚松論》、〈天臺智顗學統研究〉、〈文學與文學出版品傳播通路在臺灣的出版現象綜論——以二十世紀最後十五年為考察範圍〉、〈華美整飭的樂章——論高準〈中國萬歲交響曲〉〉、〈鋤頭書寫——閱讀陳冠學《田園之秋》〉、〈鋤頭書寫的佛教語境——再閱讀陳冠學《田園之秋》〉、〈北宋文學思潮的佛學根源導論〉、〈從古典化裁序論新詩集《聖摩爾的黃昏》〉等，凡百餘萬言。名列瀋陽出版社版《臺港澳暨海外華文新詩大辭典》、北京學苑版《中國現代抒情名詩鑑賞大辭典》、河南中州古籍版《古今中外朦朧詩鑑賞大辭典》、湖南文藝版《當代臺灣詩萃》與《散文詩精選》、臺北九歌版《中華現代文學大系》、臺北幼獅版《幼獅文藝四十年大系》、臺北，正中書局版《中國新詩淵藪：中國現代詩人與詩作》、天津人民版《中國文學家大辭典》、四川西南師範大學中國新詩研究所《1996 年卷中國詩歌年鑑》、廣州教育出版社版《二十世紀中國新詩分類鑑賞大系》、北京中國文聯版《地球村的詩報告》等。作品已被選入百餘種文選、詩選、年度選，並被香港中文大學譯成英文，省立臺灣美術館製成畫展海報、在新嘉坡被譜成歌曲，且出版有個人詩集《蓬草心情》。

曾獲獎項：全國優秀青年詩人獎、第三屆詩粹獎、中國散文詩評選二等獎、甘肅馬年建材盃新詩特別榮譽獎。

提 要

蘇軾是博綜該練型的文化學家，從其諸體文本的書寫內容來看，可以看到文學家、文論家、政治家、儒學家、佛學家、道學家、中醫藥學家、鉛汞學家、書法家、畫家、藝術學批評家、水力學家、農家等家數的集大成身影，但我們卻不能因此而稱蘇軾為雜家，因為蘇軾在許多學門中，都有極其專精的成就。其中被現當代研究最廣的論域，雖非文學莫屬，然而，值得注意的是，一旦把蘊涵在其文藝學文本中諸家的思想要素，從字裏行間給釐析掉，乃至於存而不論，那麼，以文學稱名的蘇軾勢將不復存在。

通讀蘇軾現存的所有文本，讀者不難看出，意圖從單一的研究方法與思想進路，一窺蘇軾的文化學全豹，是很難清楚闡明蘇軾的生命意識與書寫風華所繁發出來的精神圖式，具備何等伸縮離合的思維運動狀態，因為深深結構在蘇軾文藝學文本中的各家思想要素，片面的來看，既具有獨立性又具有不完整性。從單一學門的獨立性來觀解，蘇軾在各學門中的自成家數，雖沒有甚麼疑義，然而，一旦從不完整性來看，蘇軾的自成某一單方面的家數，卻是以其各自獨立的思想背景，在文藝學文本的書寫中，以有意識的思維方法，做為彼此共構的此在，而被具體體現在同一文本之中。

就各家數的思想背景而論，各有其義界不相混淆的互文性根源，但在蘇軾文化學的宏觀視域中，讀者亦不難發現，任何微觀的詮釋，始終都存在著研究者以既定方法與既定立場所產生的趨避現象。大體來看，研究文學者在趨進蘇軾文學時，往往以其文藝學趨向，有意識的避過蘊藉在其文藝學文本中思想背景選擇性的傳承，及其有意識的賦予新義的開展方式。又如從莊學的視域來研究蘇軾的文學，也因往往是在論莊而不知不覺的失去蘇軾做為寫莊者的主體性，蘇軾應該始終被置放在做為論述對象來論證的莊學思想制高點，纔不至因過度詮莊而不見蘇。因此，不論從哪一條進路來研究蘇軾，一直都存在著難以克服的諸多盲點。

論者認為，研究蘇軾最鮮明的盲點，是做為佛學家的蘇軾及其在文藝學文本中，以業習文字來開展第一義的問題之上。如把蘇軾的文藝學研究置放在佛教學之上來論證蘇軾的佛教文學，那麼，讀者所將看到的是佛教學做為蘇軾文學的書寫素材而被書寫技法所操弄，以至失去蘇軾佛教學所灌注的佛道之道。反之，如把蘇軾的佛教學研究置放在文藝學之上來論證蘇軾的佛教學文藝學，讀者也祇能從一個有限的側面，看到形象模糊的文豪蘇軾。因此，論者看到了不論從哪一條研究進路論證蘇軾的文藝學文本，都免不了在論述的進程中，存在著顧此失彼的理論破綻。

基於對蘇軾跨學門的文藝學文本的覆案，就蘇軾佛教文學的跨論域研究來省思，論者最終在蘇軾會通化成的文化學觀照視域之下，發現了蘇軾以極具自覺性的圓通思想，在任何文本形式的書寫中，有意識的把可輕易被區辨出來的各個獨立學門的貫時思想，置放在盛宋時文革新的共時的思想平臺上，進行互根互用的融攝與銷釋，使其

成為在無方所的思想運動形態中，體現出隨緣任運的超越之思，而有從蘇軾禪文學研究全面將之上升到佛教文學研究的抉擇，並將蘇軾的佛教文學從宗門教下的相互管帶式的接受與發用之中，照察其與世學的博綜關係，是如何從相適應的覺知，沿著蘇軾生命朝向上一路的開顯，而證立其義理之於文藝學書寫的合法性根據。

本論文共開為七章，從蘇軾的文學、佛學思想趨近蘇軾佛教文學的論域，係一整全生命實踐下的產物，並在最終申詳，這祇是蘇軾文學佛教學研究的開始。

第二章〈蘇軾佛教文學發生論〉，以信史為根據，從中印思想的會通，敘明中國士大夫對佛教學的接受、排拒、涉入與護持，及轉而弘揚的一般現象，進而提出北宋皇室以護佛為隱在家法的特殊論題，係成就佛學與文學會通的主導思想，並揭明蘇軾佛教文學並非理論預設下的產物，而是在思想充分準備的前題之下，在文化上以和而不同的開放態度，進行舉一全收的結果。

第三至第六章，專論蘇軾文學思想與佛學思想離合融通的思維進路，是如何在蘇軾勝義文學觀的總體觀照之下，被導入文藝學創作實踐的書寫之路，並以蘇軾的諸體詩文文本，內證蘇軾的筆墨佛事所奠定的無情說法的法喜典範，與雙照真俗的妙悟詩學，且在尋常日用的圓覺境中，以真實相體現遊戲三昧的遊戲法，做為圓運悲心的行持指撝，從而在三界火宅中，照了當相的解脫境，進而就蘇軾兼容繁複的文學格調來審視，意圖顯明蘇軾拓展與豐富了中國大乘文學的創造空間，是如何型塑九百年後二十一世紀蘇學研究的一大論域，以論者認為，如無法恰如蘇軾之所是的將其文藝學的佛學互文性，自其文藝學文本及其思想根源的佛教學元典，給如實的彰示出來，是無法證明論證的有效性是如何有效的，因而論者每不惜辭費，無非認為在最大的可能範疇之內，申詳蘇軾佛教文學的實踐之道，是既源於正確領悟佛教義學，又源於對文藝學書寫在技藝上已達爐火純青，而在進行假藉文字傳移的創作當際共構的結果。

最後，在第七章〈餘論：這祇是一個開始〉中，論者主要釐辨了朱熹對蘇軾佛教文學選擇性讎按所遺留的批評問題之後，指出以片面思想研究中國佛教文學的專斷性，不但無益於中國自東晉南北朝以迄於今的中國涉佛文藝學的正確研究，反因其對既定意識形態的固滯所並存的自我遮蔽，不僅使人無法正確欣賞已成為中國文化四大支柱的佛教宗教學義項下不可逆轉的事實，反而徒然暴露出其學術不夠週延的片面性危機，從而意圖申明錯誤詮釋法的集體退場，是以全球化的視域，跨越華夷之辨的等觀之道，乃至於超越任何既定形態的預設觀解，都合當被一如研究對象所已然給出的客觀實際，做為和而不同的導正與化成之道，庶幾在此一義界之上所顯明的新義，是與時俱進的如實說，而非僅止於私意的指涉。

誌謝辭——代自序

將此深心奉塵刹 是則名為報佛恩

是則名為報親恩 報師恩報眾生恩

盛年讀書，或者說從小讀書讀到盛年，雖說是為己之學的必然結果，但如果沒有眾多善因緣的類聚與增上，是很難取得任何讓人足堪告慰之成果的，何況更有眾多善知識在我問學的途程中，適時授手扶掖，使我每於生命轉彎之處，驚喜的發現人生充滿了光明的能量，再再提撕著我朝向更圓融的嘉境升進。

首先，要感謝父親大人吳文賢先生，母親大人張巧雲女士，他們倆老賦予我健康的身心與聰穎的智慧，教我在長期的學習進程中，不知疲厭為何事，且始終能以歡喜心優游於經典的極詣之境，而不為人間煩瑣的緣務所牽縈。

首先，要感謝內子梁玟玲老師，他是真言宗普賢流徹聖阿闍梨的入室女弟，法號悲愍密玫，也是與我同為印順導師在九十九歲高齡時，一齊攜手在嘉義妙雲蘭若皈依在導師法席下的法侶，法號明慈。父母親大人與梁老師，不但是我讀研究所迄今六年來的經濟後盾，更是時時砥礪我以新刃的礪石，與我朝夕同參向上一著，使六度萬行，不廢金口宣說的密密意，而其上上機，則開為顯密圓通，是為心造法界，世出世法，帝網等觀。

首先，要感謝中國文化大學哲學研究所創辦人、中國文化大學藝術研究所創辦人、蓮華學佛園佛學院創辦人、華梵大學創辦人曉雲導師，導師雖然已圓寂有年，然而，當我在導師身邊董理導師所有著作總纂法務的那一段日子，親受導師指授之法意，可說歷久彌新，而做為嶺南畫派畫祖高劍父的首

席女弟，與諦閑大師付法爲天臺宗第四十四世的法嗣倓虛大師的嗣法弟子，曉雲導師莊嚴法界的畫藝、書藝、詩學、文學、哲學、佛學、覺之教育學，是經師、人師、人天師範的典型，對我做爲全人的型塑，使我得以有具足的能力，再現同樣博綜該練的蘇軾，洵非無因之果。

首先，感謝佛光大學文學研究所潘師美月主任，在當今首臺版本學與文獻學權威的潘教授的丈席下學習，不但是一件讓人身心俱感愉快的事，特別是潘教授對學生的學習進程，賦予極其溫暖的關心，使我在撰寫論文期間，時時明覺到潘教授懇切的耳提面命，而不敢稍有懈怠，且得以如期完成。

首先，感謝臺灣大學中文系蕭師麗華教授，蕭師在我考入博士班之前，雖然素昧平生，但蕭師豐碩的佛教文學研究成果，卻早已以其文字先行的文字般若，對我的涉佛文學研究，做了最深廣的啓發，並在僅僅聽取歐陽宜璋博士對我的研究意願與選題說明後，樂意接見我，且以謙和的儒雅風範，聽取我的研究構想後，即當下授手把我接進臺灣學界草萊初闢的中國佛教文學研究的靈山，擔任拙論的指導教授，而得已讓我在這三年半之中，目標明確的逐步深入一切相應的論域，使我得以進窺中國佛教文學堂奧之典麗，咸信在後續的研究上，蕭師爲我奠下的礎石，是建構中國佛教文學最堅實的基磐。

首先，感謝前臺灣師範大學中文系胡其德教授，在我撰寫論文後期纔有緣結識的詩人胡教授，以其最專業的史識與寬容心，多次聽取我的片面之辭，而不吝惜給予讚歎和關懷，並對我的初稿進行糾謬，即使在完成口試答辯之後，仍持續關切修訂原則與進度，是以胡教授精嚴的治學態度與煦煦然的學者風度，如同潘師、蕭師，爲我樹立起讀書深意氣平的學術典範，必當終身受用。

首先，感謝瑞士歐洲大學標竿學院在臺執行長詩人范揚松博士，以及詩人陳福成教授、詩人方飛白等鷗盟，在我讀研究所期間，長達六年不定期的詩話茶敘時，每次都給我以最大的加油打氣，詩人的意氣，就像四時繽紛的繁花，當我長時間伏案立論而備感思路蹇澀之際，便在眼前示顯著境界清妙的風華，教我精神也跟著綻發出無比自信的光芒。

民國九十八年五月寫於臺北



目

次

上 冊

誌謝辭——代自序	1
第一章 緒 論	1
第一節 前 言	1
第二節 研究動機與目的	7
第三節 研究之思想背景	12
第四節 研究方法與應用	19
第五節 當代相關研究之探討	28
第二章 蘇軾佛教文學發生論	43
第一節 佛法東漸與中國佛教文學問題的提出	43
第二節 盛宋文學思潮的佛學根源	56
第三節 歐陽修揭開了盛宋蘇軾佛教文學的序幕	92
第四節 佛教學中的隱在家法	119
第五節 佛學與文學會通的途徑	144
第六節 蘇軾佛教文學並非理論預設下的產物	169
第三章 蘇軾的文學與佛學思想	173
第一節 甚麼是文學	173
第二節 蘇軾儒學文化學視域中的文學觀	177
第三節 蘇軾莊學文化學視域中的文學觀	189
第四節 蘇軾莊學文學視域向佛學視域銷釋的勝義文學觀	193
第五節 蘇軾在佛教視域中佛學思想的運動形態	214
第六節 梁任公無當於理與蘇軾當於第一義諦理辨	221

中 冊

第四章 蘇軾對文學與佛學的會通實踐	227
第一節 中印文化互文性的思維轉移	227
第二節 無情說法所奠立的法喜典範	230
第三節 雙照真俗的妙悟詩學	238
第四節 體現在尋常日用中步步道場的圓覺境	251
第五節 以真實相出遊戲法的遊戲三昧	273

第六節	以文化自覺的集大成意識做為識別盛宋文化的典範	348
第五章	蘇軾文學生命的終極歸趨	431
第一節	從超越之思應世遠引的圓融行持	431
第二節	寂滅絕非是某一政治階級沒落的幻滅論	457
第三節	隱顯在三界火宅中的當相真如	467
第四節	何處不可作佛事的五蘊心理學	476
下 冊		
第六章	切近曹源一滴的清涼法樂	493
第一節	在外放路上向內層層升進的解脫境	493
第二節	蘇軾儒家行健思想對佛家精進波羅蜜多的深心轉移	502
第三節	佛學意識與文藝創作應緣開顯的兼容精神與繁複格調	515
第四節	世出世法兩重自在性的平等界觀	531
第五節	於世第一雙印二空如實安立本真的圓通禪觀	555
第六節	依法界緣起所建構起來的圓融宇宙觀	566
第七節	非兼修中國文學與佛教者不能問津的桃源境	591
第八節	漲起西江十八灘對曹源一滴的反饋	598
第七章	餘論：這祇是一個開始	617
第一節	陳襄詩作對涉佛蘇詩所顯示的初始化意義與價值	617
第二節	王安石次《眉山集》雪詩韵的深層關係	619
第三節	歷來文士對蘇軾佛教文學的點描	621
第四節	朱熹對蘇軾佛教文學的選擇性讎校	625
第五節	錯誤詮釋法的集體退場	646
第六節	文化視野自我遮蔽下的華夷之辨與等觀導正之道	649
主要參考文獻		667

第一章 緒 論

第一節 前 言

帝曰：「夔！命汝典樂，教胄子，直而溫，寬而栗，剛而無虐，簡而無傲。詩言志，歌永言。聲依永，律和聲，八音克諧，無相奪倫，神人以和。」〔註1〕

《尚書》所總結出來的詩教理論，不論它的思想是生發於三千年前的西周，抑或萌芽於兩千五百年前的東周，但有一點可以確定的，那就是至遲在西漢中期被儒生楷定之前，已是先秦時期士人階層的普遍觀點，並隨著儒術治世思想的縱深發展，逐步形成繁瑣的論述體系，而與往後長達一千九百年中國古典文學的創作思維、審美方式與批評方法，牢固的結構在一齊。因此，歷來的主流文論，即使逸出言志與論世傳統，也無不以此做為通變的理論衡準，直到清德宗光緒二十二～三（丙申～丁酉，1896～1897）年間，梁啟超在《詩話》中，從內容上提出反對「擷摭新名詞以自表異」的詩界革命，〔註2〕民國五（1916）年胡適正式創作第一首語體新詩〈蝴蝶〉，從形式與語言上實踐詩體變革，〔註3〕纔在詩學論域根深柢固的思維定勢中，朝向完全不

〔註1〕 吳樹平等點校，《尚書·虞書·舜典》，標點本《十三經》，上冊，臺北，曉園出版社有限公司，1994，頁101。〈堯典〉，參見張少康、盧永璘編選，《先秦兩漢文論選》，北京，人民文學出版社，1999，頁4。在〈舜典〉中者出自於《古文尚書》，在〈堯典〉中者出自於《今文尚書》。

〔註2〕 梁啟超著，《飲冰室文集類編》，下冊，臺北，華正書局，民63，頁851。

〔註3〕 張厚德、張福貴、章亞昕著，《中國現代詩歌史論》，長春，吉林教育出版社，2006，頁25。

同的文藝思想與表現進路轉移。

梁僧釋慧皎在《高僧傳》卷第一〈譯經上·攝摩騰〉中載：「明皇帝夜夢金人，飛空而至，乃大集羣臣，以占所夢。通人傅毅奉答：『臣聞西域有神，其名曰佛。』」〔註4〕東漢明帝於是派遣博士弟子秦景等人，至天竺求取佛法，而於永平十（67）年，中天竺佛教僧侶迦攝摩騰、竺法蘭與秦景等人，聯袂結伴來到漢都雒陽，這是印度佛教傳入漢土，並立即進行梵文佛典漢譯，而開啓以佛學爲主要內涵的印度思想，源源傳入華夏思想界的序幕，祇是他們的譯文，因時局變亂而佚失了。根據梁僧釋僧祐在《出三藏記集》上卷第二〈新集經論錄第一〉的記載，直到桓帝建和元（147）年，捨王位皈依佛門的安息國王子安世高來到中夏，並於元嘉元（151）年，在雒陽譯出第一部現存佛典《七處三觀經》，〔註5〕而讓我們一如當時代人那樣，看到了迥異於儒術的解脫思想。在《佛說七處三觀經·第一經》中，釋迦牟尼佛說：

比丘！七處爲知，三處爲觀，疾爲在道法脫結，無有結意，脫從點得法，已見法，自證道，受生盡，行道意，作可作，不復來還。

〔註6〕

安世高是個百科全書型的佛教學者，慧皎在《高僧傳》卷第一〈譯經上〉中指出，安世高除「七曜、五行、醫方、異術，乃至鳥獸之聲，無不綜達」之外，更精通阿毘曇學、禪數學。〔註7〕根據最早出的漢文佛典著錄《出三藏記集》上卷第二〈新集經論錄第一〉的記載，安世高所譯的小乘禪籍，多達七種八卷。〔註8〕可以說，安世高在漢地奠定了第一塊中國人接受禪佛教的牢固基石，並爲我國禪宗初祖菩提達磨，在三百六十年後的梁武帝普通元（520）年，從南天竺國泛海來華，做了開展印度式大乘禪法朝中國化過渡的充分準備，如宋僧釋契嵩在《傳法正宗記》卷第五〈天竺第二十八祖菩提達磨尊者傳·下〉說：「菩提達磨之東來也，凡三載，初至番禺，實當梁武普通元年庚子九月之二十一日也。」〔註9〕而菩提達磨所傳的禪法，根據提倡「教禪一致」

〔註4〕《大正藏》，第五十冊，臺北，傳正，2001，頁322^c。

〔註5〕《大正藏》，第五十五冊，頁6^a。

〔註6〕《大正藏》，第二冊，頁185^b。

〔註7〕《大正藏》，第五十冊，頁323^a。

〔註8〕凡《安般守意經》一卷（佚）、《大道地經》二卷（現存）、《大十二門經》一卷（佚）、《小十二門經》一卷（佚）、《大安般經》一卷（現存）、《思惟經》一卷（佚）、《禪行法想經》一卷（現存）。《大正藏》，第五十五冊，頁5^c～6^a。

〔註9〕《大正藏》，第五十一冊，頁742^b。異說參見：

的華嚴宗第五祖圭峯宗密在《禪源諸詮集都序》卷上之一說：

若頓悟自心，本來清淨，元無煩惱，無漏智性，本自具足，此心即佛，畢竟無異。依此而修者，是最上乘禪，亦名如來清淨禪，亦名一行三昧，亦名真如三昧。此是一切三昧根本，若能念念修習，自然漸得百千三昧。達摩門下展轉相傳者，是此禪也。〔註10〕

菩提達磨係以元魏西來僧菩提留支，於宣武帝延昌二（513）年譯出的《入楞伽經》卷第三〈集一切佛法品第三之二〉所說，「如實入如來地故，入內身聖智相三空三種樂行故，能成辦眾生所作不可思議」的「觀察如來禪」，〔註11〕為一百年後因聽客誦姚秦·西來僧鳩摩羅什譯《金剛般若波羅蜜經》所云「應無所住而生其心」開悟的六祖慧能，〔註12〕再奠定了第二塊禪佛教真正中國化的磐石，就在這一塊祖師禪的磐石上，南北朝時期「南講」的梵語義學，與「北禪」印度式修觀語境，〔註13〕更在慧能於唐玄宗先天二（713）年入滅的一百年後，以「一花開五葉，結菓自然成」之勢，〔註14〕取道唐武宗在會昌五（845）年的廢佛之路，〔註15〕迅速向分燈禪的農禪語境過渡，如唐僧百丈懷海原著，明僧德輝奉勅重編《勅修百丈清規》卷第二〈住持章第五〉說：「至於作務，猶與眾均其勞。常曰：『一日不作，一日不食。』烏有庾（倉）廩之富、輿僕之安哉？」〔註16〕並在有宋一朝，普遍深入士大夫的生活觀照

1. 現存最早出的《祖堂集》作：「梁武普通八年丁未之歲九月二十一日。」南唐·靜、筠二禪僧編，張華點校，《祖堂集》，鄭州，中州古籍出版社，2001，頁67。
2. 宋·楊億撰，《景德傳燈錄》，卷第三，〈中華五祖并旁出尊宿共二十五人·第二十八祖菩提達磨〉作：「實梁普通八年丁未歲九月二十一日也。」《大正藏》，第五十一冊，頁219^a。

〔註10〕《大正藏》，第四十八冊，頁399^b。

〔註11〕《大正藏》，第十六冊，頁533^a。

〔註12〕《大正藏》，第八冊，頁749^c。

〔註13〕參見呂澂著，《中國佛學源流畧講》，六、〈南北各家師說·上〉，七、〈南北各家師說·下〉，《呂澂佛學論著選集》，第五卷，濟南，齊魯書社，1991，頁66～244。

〔註14〕唐·法海集，《南宗頓教最上大乘摩訶般若波羅蜜經六祖惠能大師於韶州大梵寺施法壇經》，印順導師考訂，《精校燉煌本壇經》，下編，〈壇經附錄〉。印順著，《華雨集》，第一冊，臺北，正聞出版社，民82，頁479。

〔註15〕唐武宗的滅佛詔，具載於後晉·劉昫等撰的《舊唐書》，卷十八上，〈本紀第十八上·武宗〉中。後晉·劉昫等撰，楊家駱主編，《新校本舊唐書》，第一冊，臺北，鼎文書局，民81，頁605～606。

〔註16〕《大正藏》，第四十八冊，頁1119^b。

與生命意識中，而與仍舊綿延不絕的義學，如般若學、中觀學、唯識學、天台學、華嚴學、法華思想、維摩思想、圓覺思想、楞嚴思想、淨土思想等等，在盛宋佛教文藝學成熟時期的創作上，以互根互用的互文性手法，〔註 17〕體現為「結菓自然成」的藝術審美風華。

關於宋代文學的分期，主要活動於南宋理宗朝前期（1225～1241）的詩評家嚴羽，在「論詩如論禪」時，〔註 18〕首先把唐代文學的分期概念導入宋代，並做出相應的附會，根據朱自清的研究，陳衍在點評宋詩時，就是在嚴羽的概念下，繼承明人高棅《唐詩品彙》的分期方式，〔註 19〕並在〈甚麼是宋詩的精華〉中，認為「頗為妥帖自然」，〔註 20〕陳衍說：

此《錄》亦畧如唐詩，分初、盛、中、晚。……今畧區元豐、元祐以前為初宋，由二元盡北宋為盛宋，王、蘇、黃、陳、秦、晁、張具在焉，唐之李、杜、岑、高、龍標、右丞也。南渡茶山、簡齋、尤、蕭、范、陸、楊為中宋，唐之韓、柳、元、白也。四靈以後為晚宋，謝皋羽、鄭所南輩，則如唐之有韓偓、司空圖焉。……宋何以異於唐哉！〔註 21〕

陳衍是以對號入座的機械方式，站在高棅看待唐詩學的固有視域，把兩個文學思潮不同的朝代中各期的主要文學家，硬生生的聯繫起來，但規避了彼此不相適應的內容、語言與形式問題，以致悖離了嚴羽「大曆以前，分明別是一副言語；晚唐，分明別是一副言語；本朝諸公，分明別是一副言語」的判分方式，〔註 22〕於是上承清人紀昀等《楊仲宏集·提要》「宋代詩派凡數變」論點的木齋認為不妥，〔註 23〕因此，重新「從詩史內部流變的角度」，〔註 24〕將宋詩的發展釐為「初宋、盛宋、江西、中興、晚宋五個時期。這種

〔註 17〕詳見本章第四節「三、互文性研究方法」。

〔註 18〕宋·嚴羽著，陳伯海、徐文茂編纂，《嚴羽詩話》，吳文治主編，《宋詩話全編》，第九冊，南京，鳳凰出版社，2006，頁 8719。

〔註 19〕明·高棅著，《唐詩品彙·總敘》，周明編纂，《高棅詩話》，吳文治主編，《明詩話全編》，第一冊，頁 350～356。

〔註 20〕朱自清著，朱喬森編，《朱自清全集》，第三卷，南京，江蘇教育出版社，1996，頁 17。

〔註 21〕陳衍著，《宋詩精華錄》，卷一，「案」，錢仲聯編校，《陳衍詩論合集》，上冊，福州，福建人民出版社，1999，頁 716。

〔註 22〕《宋詩話全編》，第九冊，頁 8726。

〔註 23〕元·楊仲宏著，《楊仲宏集·提要》，文淵閣《四庫全書》鈔本，葉 1^b。

〔註 24〕木齋著，《宋詩流變》，北京，京華出版社，1999，頁 3。

分期方式，是根據宋代詩史的實際演變情況而提出的。」〔註 25〕然而，木齋的分期方式，雖比陳衍的看法，進一步切近宋文學史內部思想流變的運動軌跡，但他把重疊在盛宋與中興時期之間併軌異流的江西派，獨立成一個時期，以致在方法論上混淆了分期與分派的界限，並畧去了西崑與梅、歐迥異的變革理路不論，顯見對宋代文學分期的方式，仍有從文學思想與審美方式互為因依的變衍途徑，進行更審慎釐辨的必要。因此，張毅在此找到了一條文學思想史的出路，從「宋代士風」與「文化心理結構」兩個向度，以當時代客觀的學術環境與文學家主觀的「創作個性」為分析根據，〔註 26〕而「按照文學思想發展過程中自然形成的時間段落」，〔註 27〕把宋代文學思想分為北宋初期、變革時期、成熟時期——又分上下，可視為前後期之分、中興時期、南宋後期五期。

根據論者對宋文學文本的思想通變與審美方式遷流的考索而論，在對蘇門學士佛教文學的探討中，務須明確指出的是此一時期，既與陳衍的「由二元盡北宋為盛宋，王、蘇、黃、陳、秦、晁、張具在焉」吻合，又與「所謂集大成表現為儒、道、佛以至百家雜說的融匯〔會〕貫通」的成熟時期前期的思想論合拍。〔註 28〕因此，在總體上表述這一時期的宋文學時，概名之為「盛宋文藝學成熟時期」。誠如張毅明白指出：

蘇、黃詩學往往由技藝間事轉入治心養氣的人格修養。……在當時，治心養氣是儒、佛、道三家思想的會通與別異之處，學問之道實乃如何安身立命（儒），或頓悟解脫（佛、老、莊、禪）的做人之道，追求的是治心養氣時主體自身的內在超越。〔註 29〕

這就使「盛宋文藝學成熟時期」，概為儒生出身且意在致君堯舜的士大夫，紛紛以居士之名，在儒理與佛學思想上，意識鮮明的從更加深廣的義理系統，進行化約、概括、融通、合會乃至於片面比附、勉強遷合的學術環境中及政教功能上，自覺的與佛教義學在中國化的禪佛教普遍入世化的審美氛圍裏，既廣為讀誦佛教經論、參究禪典，又有依法修行實踐的願力，並在遊

〔註 25〕《宋詩流變》，頁 3。

〔註 26〕參見張毅著，《宋代文學思想史·結束語——宋代文學思想發展中的幾個理論問題》，北京，中華書局，2006，第二版，頁 259～273。

〔註 27〕《宋代文學思想史·引言》，頁 1。

〔註 28〕《宋代文學思想史》，頁 77。

〔註 29〕《宋代文學思想史》，頁 6。

賞乃至燕集、居停佛寺之際，普為結交名士化的詩僧，談禪、證道、論藝，從而把佛學思想，以各種文藝創作手法，或隱或顯的置入作品之中，而別開盛宋文藝美學的新境界。

然而，務須留意的是當時人眼光中的居士特質為何，纔能正確理解為甚麼連排佛的歐陽修都以居士之目銜名，根據宋徽宗朝僧人陸庵善卿在《祖庭事苑》卷第三〈雪竇祖英·上〉說：「凡具四德乃稱居士：一、不求仕宦，二、寡欲蘊德，三、居財大富，四、守道自悟。」並引佚經《菩薩行經》說：「有居財之士，居家之士，居法之士，居朝、居山之士，通名居士也。」〔註30〕歐陽修就是「居朝之士」，而《菩薩行經》的教說，代表了宋人對以各種形式研究佛學、修持佛法者，與佛教關係具有正相關性的普遍看法，於是關佛的理學集大成者朱熹，不得不站在純儒的立場，接著理學前輩程頤在〈伊川先生語·四〉所指出的「今人不學則已，如學焉，未有不歸於禪也」的話頭往下說，〔註31〕並盡力排除佛學思想的干擾，且在《朱子語類》卷第十八〈大學五·或問下·傳五章·獨立其所謂格物致知一段〉中，對弟子輔廣講出一番從表面看起來灰溜溜的，但意謂卻深深蘊涵著大宋文化多元兼蓄精神的高論：

廣曰：「大至於陰陽造化，皆是『所當然而不容已者』。所謂太極，則是『所以然而不可易者』。」

曰：「固是。人須是向裏入深去理會。此箇道理，纔理會到深處，又易得似禪。須是理會到深處，又卻不與禪相似；方是。今之不為禪學者，祇是未曾到那深處；纔到那深處，定走入禪去也。譬如人在淮河上立，不知不覺走入番界去定也。祇如程門高弟游氏，則分明是投番了。……」〔註32〕

朱熹站在民族學術的狹隘尖錐上，遵循韓愈在〈論佛骨表〉中開出的「佛者夷狄之一法」的夷夏之辨之路，〔註33〕通過程頤以儒學思想為論證「性」

〔註30〕《卍新纂續藏經》，第六十四冊，日本，東京，株式會社國書刊行會，平成1（1989），頁356^a。

〔註31〕宋·程顥、程頤著，劉元承手編，王校魚點校，《二程集》，上冊，《河南程氏遺書》，卷第十八，北京，中華書局，2004，頁196。

〔註32〕宋·黎靖德編，王星賢點校，《朱子語類》，第二冊，北京，中華書局，2004，頁415。

〔註33〕馬其昶校注，《韓昌黎文集校注》，臺北，河洛圖書出版社，民64，頁354。