

洪州禪與中晚唐詩壇

朴永煥

東國大學校中語中文學科副教授

提要：馬祖道一基於「觸類是道」、「無心是道」的理論思想，在禪的實踐上主張「即心即佛」、「平常心是道」、「任運自在」。不要起心造惡，一心修善，日常生活中的行住坐臥、吃飯穿衣都是佛性的表現。可說道一把禪宗完全推向了世俗化和生活化的時期，為禪賦予新的生機和活力。因此開創了在禪宗史上空前絕後的「分燈越祖」的新時代。同時生動、活潑、樸素的思想風格影響到中晚唐詩壇，不僅推進了詩歌創作中自然、縱情思想的發展，而且形成了強有力的詩僧隊伍，輩出了不少主張以禪喻詩的詩學理論家，與此同時也促進了儒者禪化、禪者儒化的思想傾向。

關鍵詞：洪州禪 中晚唐詩壇 詩僧隊伍 詩學理論 儒者禪化 禪者儒化

一、緣起

安史之亂之後，中唐王朝矛盾叢生，內憂外患，逐漸衰微。在這種混亂的局面下，一時盛行的以禪修為代表的北宗禪也漸漸衰落，促使南宗禪完全代替了北宗禪的地位。南宗禪能夠盛行於中晚唐五代以及宋代的最大的功勞者主要是馬祖道一和石頭希遷。如果說六祖惠能是中國禪宗南宗禪的創始人，那麼馬祖是把南宗禪推動發展的關鍵人物之一。

惠能是主張自性清淨、眾生皆能成佛的思想，強調不需要像過去那樣經過反覆形式的修習。因此拉近了眾生與佛的距離，為佛教修行引入活潑、生動的風格，與日常生活形成有效的結合。馬祖繼承乃師的思想，更進一步肯定禪宗的心性觀，肯定走世俗生活的路線，不僅否定北宗的漸修功夫，還主張「即心即佛」、「平常心是道」，[註 1]指出了人們的日常生活中本身就充滿了終極真理。他比惠能更拉近了眾生與佛的關係。「平常心是道」是禪宗史上非常有名的公案，史載懷讓弟子馬祖為了取得解脫，整日打坐參禪，懷讓為了啓發馬祖，故意在他面前磨磚，馬祖不解，咨問懷讓為什麼要這樣做，懷讓乃以「磨磚作鏡」[註 2]一句公案令馬祖桶底脫落，覺悟成佛不能僅靠打坐參禪取得。磨磚不能成鏡，光坐禪也會執著於形

式，反而丟掉了禪的最有精華的活潑潑的思想。馬祖豁然契會，便拜懷讓為師，服侍整整十年。馬祖以此來強調了成佛的根本在於自己「平常心」，因為自心等同佛性。

馬祖道一還提出「觸類是道」的思想，這是洪州宗的根本宗旨。根據宗密的解釋，認為人的起心動念，都是佛性的表現，其中包括善惡苦樂等無形的東西。[註 3]所以宗密指出「觸類是道而任心」。「觸類」是指與各種事物接觸，「任心」是指隨著心識而開發，所以「觸類是道」就是要人們明白，不要執著於某一事情，只要能夠養神存性，不斷不造，任運自在，就會隨時進入成佛的境界。

馬祖的觀點，顯然是受到牛頭禪「絕觀」、「無心」和保唐宗「無憶」、「無念」觀念的影響[註 4]。宗密之《中華傳心地禪門師資承襲圖》云：

牛頭宗意者，體諸法如夢，本來無事，心境本寂，非今始空。迷之為有，即見榮枯貴賤等事。……乃至設有一法過於涅槃，亦如夢如幻。[註 5]

雖然南宗諸師頻詆擊其說，如黃檗希運即評之曰「猶未知向上之關捩子」，但是「如夢如幻」，夢醒即得解脫，正是「即心即佛」的表現。馬祖本人曾在保唐宗無相門下學法，對乃師的法門諳熟，所以馬祖非常重視「無心」[註 6]。所謂「無心」，就是無所謂「作意」、「不作意」之分，無念可起，無心可用，甚至連本體寂靜的清淨心也被排遣。禪典載：

僧問馬祖：「如何是佛？」

曰：「即心是佛。」

云：「如何是道？」

曰：「無心是道。」（《馬祖語錄》）

由此來看，「無念」，是無妄念即能達到清淨心的目標。「無心」[註 7]是要達到「無造作、無是非、無取捨、無斷常、無凡聖」境界的，這才是真正的「平常心」。這種「無心」是以後洪州禪系統思想的一個中心命題。所以馬祖的再傳弟子希運，基於「即心即佛」理論基礎，建立了「無心是道」的解脫觀[註 8]。在這些理論的指導下，馬祖培養了大批人才。他的這些主張經過百丈懷海等弟子輩的繼承和發展，日益強大，終於形成了洪州宗。

可見，道一基於「觸類是道」、「無心是道」的理論思想，在禪的實踐上主張「即心即佛」、「平常心是道」、「任運自在」。不要起心造惡，一心修善，日常生活中的行住坐臥、吃飯穿衣都是佛性的表現。道一把禪宗完全推向了人間化和生活化，為禪賦予新的生機和活力。所以他不僅開創了在禪宗史上空前絕後的禪宗「分燈越祖」的新時代。而且生動、活潑、樸素的思想風格影響到中晚唐詩壇，輩出了不少著名的詩僧和詩學理論家，與此同時促進了儒者禪化、禪者儒化的傾向。

二、詩僧隊伍的形成

洪州禪強調「平常心是道」，故而吃齋念佛者是禪，吟詩作畫者亦是禪。關於「平常心」，馬祖說：

道不用修，但莫污染。何為污染？但有生死心造作趣向皆是污染。若欲直會其道，平常心是道。謂平常心無造作，無是非，無取捨，無斷常，無凡無聖。經云：「非凡夫行，非聖賢行，是菩薩行。」只知今行住坐臥，應機接物盡是道。[註 9]

馬祖的繼續者臨濟義玄更直截了當地說：「佛法無用功處，祇是平常無事，屙屎送尿，著衣喫飯，困來即臥……你且隨處作主，立處皆真。」（《古尊宿語錄》卷四）既然「行住坐臥，應機接物」、「屙屎送尿，著衣喫飯」都是「道」，那麼禪也不用再刻意追求文字了，離文字是禪，用文字也是禪，吟詩作畫者亦是禪。宋代蘇軾就說過「臺閣山林本無異，故應文字不離禪」（〈次韻參寥寄少游〉）。在這種風氣影響下，出現了不少學詩的僧人，同時亦有了習禪的詩人，學禪作詩兩不妨。尤其在江西輩出了不少著名的詩僧。宋人姚勉曾記曰：「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。」[註 10]

姚勉指出了從中唐南宗禪（主要馬祖系統）盛行以後，[註 11]學詩的僧人多起來的現象。唐以前詩僧人數很少，東晉至隋近三百年間，僅有詩僧三十餘人，而且作品寥寥。據《全唐詩》記載，唐詩僧共百餘人，詩作有四十六卷，並且其中絕大部分詩僧和僧詩都集中在大曆以後的百多年間[註 12]。大曆是唐代宗的年號，從西元七六六～七七九年。也就是說絕大部分的唐代詩僧出現於大約西元七六六～八六六年之間。

洪州宗的創始人馬祖道一（七〇九～七八八）一生蹤跡來看，[註 13]他的勢力逐漸形成，並且影響越來越大，是他居住在江西撫州和南康的三十年（七四二～七七三）間。尤其是唐代宗大曆八年（七七三），道一移居鍾陵（江西進賢）開雲寺，地近洪州，此後即以洪州為

中心廣泛開展活動，直至去世。所謂的洪州宗正式成立於這一時期。由此推知，洪州禪的發展，直接影響到詩僧隊伍的形成。其中與洪州直接有關係的代表詩僧有貫休和虛中。

詩、書、畫無不精通，而堪稱爲一代藝術大師的貫休（八三二～九一二），俗姓姜，江西鍾陵（南昌）人[註 14]。他與洪州禪結下非常密切的關係。據說他七歲出家，能背誦《法華經》。成年後先後到浙江蘭溪和江西洪州開元寺，再從湖南石霜山慶諸禪師，又參蘇州橫山楞伽寺道曠禪師，學無定師，故《五燈會元》把他列爲「未詳法嗣」者。《唐才子傳》說：「休一條直氣，海內無雙，意度高疏，學問叢脞，天賦敏速之才，筆吐猛銳之氣，……果僧中一豪也。」至今在江西新建縣梅嶺腳下，還有貫休隱居的雲堂院舊址。相傳貫休隱居在雲堂院期間，由於欽慕陶淵明「採菊東籬下，悠然見南山」的雅趣，從而寫下了山居詩二十四首[註 15]。在他的作品中，流露出洪州禪的核心思想。比如〈山居詩二十四首〉其三：

難是言休即便休，清吟孤坐碧溪頭。三間茆屋無人到，十里松陰獨自遊。
明月清風宗炳社，夕陽秋色庾公樓。修心未到無心地，萬種千般逐水流。

人生一世被諸事纏繞，很多事情並非自己能夠定的下來，特別是心事更是讓人煩惱，貫休在碧波江頭孤坐，發出了深深的一嘆。住在無人來訪的茅屋中，獨自遊弋在十里松陰之下。南朝宗炳曾經遊玩戲在明月清風，在庾公樓盡情享受夕陽秋色。修心修不到無心的境地，只能有讓諸萬事隨水飄浮的無奈感受。貫休意識到馬祖道一所謂的「心離妄念謂之無心」的境界重要性，強調因「無心」而得到的認識，於〈野居偶作〉又談道：

高談清虛即是家，何須盡佔好煙霞。無心於道道自得，有意向人人轉賒。
風觸花好文錦落，砌橫流水玉琴斜。但令知此還如此，誰羨前程未可涯。

清虛淡泊的家不一定非要立在名山大川，也不必建在風景秀美的地方，修行重在於無心於道，有此心量就可得道。不知道這個道理，非要刻意求人得道，必被他人所轉，欠行無餘。風光無限，這邊獨好，流水潺潺，玉琴倚斜，有此美景，別無他求。大道本來現成，觸目皆菩提，處處皆是道，落英流水無不是佛性的顯現。也就是「觸類是道」。悟時佛性是如此，悟後佛性還是如此。如果瞭解到這樣佛性的常在，那麼哪裡還會羨慕什麼塵世前程呢？

江西詩僧中，虛中也較著名。他是江西宜春人，他與齊己、棲蟾、尚顏等詩僧和鄭谷等文人雅士結交。他傳有《碧雲集》詩一卷。事見《唐詩紀事》卷七十五、《唐才子傳》卷八。今存詩有十四首。其詩風主要恬淡而悠閒，代表作品是〈贈屏風巖栖蟾上人〉：

巖房高且靜，住此幾寒暄。鹿嗅安禪石，猿啼乞食村。
朝陽生樹罅，古路透雲根。獨我閒相覓，淒涼碧洞門。

此描寫了栖蟾上人禪房所在的周圍環境與其生活的情趣。深山的禪房且高且靜，住在這裡與禪僧嘯嘯寒暄。荒山野嶺人跡罕見，野鹿在安坐的禪石上嗅聞，猿猴哀怨地乞食。清晨，燦爛的陽光透過枝葉給青綠抹上了一些斑斑點點的亮色。一條遙遠的羊腸小道在雲霧下時隱時顯，我獨自在小路上閑庭散步，心不在焉地隨處尋覓，見到淒涼破落的碧洞門。蟾上人已經徹底與大自然契合無間，安貧樂道，極少步入塵世，以致人們無法知道禪房的位置。這些都是與洪州禪所說的無造作、無是非、不執著、無心任運、無所追求、自由自在的無喜無憂無色無空的境界不謀而合。此外，相傳他仰慕司空圖，為他專門創作了兩首詩[註 16]。司空圖讀詩後很高興說：「十年華嶽山前往，只得虛中一首詩。」可見，他描寫孤獨冷清的詩歌創作，深得時人讚許。

除了上述的江西出身詩僧之外，外地的詩僧也到江西來活動，他們與洪州禪具有一定的聯繫，其中較著名的是靈澈與齊己。

靈澈（七四六或七四九～八一六），俗姓湯，越州會稽人[註 17]。自幼出家，少即從詩人嚴維學詩。《宋高僧傳》謂其與詩人劉長卿、皇甫曾「分聲唱和，名散四陬」。後至吳興與皎然、包佶遊，皎然盛讚其詩。詩名日盛，遠播京邑，為白居易、劉禹錫推崇。今存詩十六首。靈澈曾在洪州禪聖地之一的廬山東林寺和開元寺駐足多年，並與當時的江西洪州刺史韋丹結為至友。據李肇〈東林寺經藏碑〉記載，元和四年（八〇九），韋丹就是在採納了靈澈的建議之後，才籌資興建經藏院以充實經藏的[註 18]。有一次韋丹嘗為思歸絕句以寄靈澈，靈澈以〈東林寺酬韋丹刺史〉詩答之[註 19]：

年老心閑無外事，麻衣草座亦容身。相逢盡道休官好，林下何曾見一人？

這首詩是廣泛傳誦的靈澈名詩。作者年老心閑無外事，對生活的要求不高，麻衣草墊就可以了，安於窮約清苦、心閑意寂的生活。而在官場上混跡的仕途中人，談禪性濃，嚮往清幽靜遠的林下風流，人人都說辭官歸林好，可是在叢林裡找不到其中任何一人。這首詩針對批評當時光說不練，口口聲聲說休官好，但根本做不到真正「心閑身適」的士大夫與那些官場上失意的人。他的有些詩歌裡直接顯露出洪州禪宗思想，比如〈送道虔上人遊方〉：

律儀通外學，詩思入玄關。煙景隨緣到，風姿與道閑。
貫花留淨室，咒水度空山。誰識浮雲意，悠悠天地間。

首聯讚揚上人精通內外學又善詩詞，這就符合「吟詩作畫者亦是禪」的洪州禪主張。四時的煙景隨緣變幻，上人的風姿與道一般閑齊。淨室中供花，水咒是見山空，誰能識得浮雲的意趣？飄飄悠悠在天地之間。以浮雲象徵遊方上人，表現出遊方生涯的悠然自得。人的生心起念，一舉一動生命現象，都是佛性的表現。亦即洪州的「觸類是道」、「任心」。所以這首禪詩裡以浮雲、煙景來象徵無心任運、無所追求、沒有執著、悠然自得的解脫境界。《全唐詩》錄存靈澈詩十六首詩，其中至少有五首與廬山有關[註 20]，可見他對洪州保持著難以分割的特殊感情。

齊己（八六四～九四三？）是潭州益陽（一說長沙）人[註 21]。但他曾經居住在江西新建縣西山盤龍寺和廬山東林寺。齊己多才藝，頗有詩名，與鄭谷、孫光憲、尚顏等詩人多有交遊唱和。在洪州禪的籠罩之下，他也主張吟詩作畫者亦是禪，同時在詩論上他強調了以禪入詩。如：「道性宜如水，詩情合似冰」（〈勉詩僧〉），「詩心何以傳，所證自同禪」（〈寄鄭谷郎中〉）即吟詩閑搜也與禪寂相通的。所以又說「時有興來還覓句，已無心去即安禪」（〈山中寄凝密大師兄弟〉），「禪心盡入空無跡，詩句閑搜寂有聲」（〈寄蜀國廣濟大師〉）。齊己認為作為詩禪都是從外「象」參悟的。正是從「一氣不言」的物理中悟得詩意[註 22]，這與禪悟得機制是相同的[註 23]。他的這些主張，在一定程度上與道一的「凡所見色，皆是見心，心不自心，因色故有心」（《祖堂集》卷十四）[註 24]不謀而合。也就是皎然「心不孤起，託境方生」主張的延續。又他認為詩禪都是一種直覺思惟，所以不能用語言來表示的：「禪玄無可示，詩妙有何評」（〈逢詩僧〉），「月華澄有象，詩思在無形」（〈夜坐〉）。齊己肯定苦吟的作用說：「詩在混茫前，難搜到極玄。有時還積思，度歲未終篇」（〈寄謝高先輩見寄〉）他的這些以禪入詩、以禪論詩的理論，對後來宋代詩壇以及詩歌理論方面影響很大。

可見，洪州禪的出現，直接影響到中晚唐詩壇，形成了從來沒有過的強勁有力的詩僧隊伍。「平常心是道」、「觸類是道」的洪州禪思想，影響到只知坐禪修行的出家禪師們的思

惟意識，讓他們意識到吟詩作畫亦與修禪沒有兩樣。在這種洪州思想的籠罩之下，貫休、虛中、靈澈、齊己、皎然（詳細於後）等著名詩僧齊名於世，傲然詩壇，為中晚唐詩壇帶去了一股新鮮的風氣，他們的詩歌不僅反映出洪州禪的代表思想，而且常以出家人的人生觀和世界觀，抒發出他們心靈深處的奧秘。發之於詩，雖入於空靈，卻出於實際。在一定程度上衝擊當時詩壇，至今仍有很高的藝術價值和借鑑意義。

三、詩學理論的建立

生動、活潑、樸素的洪州禪風的籠罩下，在中晚唐五代詩壇上，不僅出現了主張吟詩作畫亦是禪的詩僧隊伍，而且其核心思想還影響到晚唐五代以禪喻詩的風氣。其代表人物有皎然和司空圖。

皎然是晚唐、五代禪僧，本姓謝，謝靈運十世孫，湖州（浙江）人。他少年時即遁入空門，與律宗、天台宗都有關係，中年後才「謁諸禪祖，了心地法門」[註 25]。他與靈澈一起開創了唐代僧詩的清境派。他不僅寫了不少清淨的禪詩，而且留下了以《詩式》為主的以禪論詩的詩論。而他的文章俊麗，當時稱他為釋門偉器[註 26]。他雖然與佛教各宗派有聯繫，但在他的這些詩論與詩歌創作中不難找到洪州禪的痕跡。在《宋高僧傳》裡記載的有關皎然事跡中可以看到洪州禪思想：

貞元初，居於東溪草堂。欲屏息詩道，非禪者之意。而自誨之曰：「借使有宣尼之博識，胥臣之多聞，終朝目前，矜道侈義，適足以擾我真性。豈若孤松片雲，禪座相對無言，而道合至，靜而性同哉。吾將入杼峰，與松雲為偶，所著《詩式》及諸文筆並寢而不紀。」因顧筆硯曰：「我疲爾。役爾困我愚。數十年間，了無所得。況汝是外物，何累於人哉？住既無心，去亦無我，將放汝各歸本性。使物自物，不關於予，豈不樂乎！」[註 27]

皎然從生活的經歷中悟到了博識多聞足以擾開發自己的真性，感嘆數十年間了無所得。所以強調「無心」、「無我」，「真性」、「各歸本性」，這些看法與洪州禪所說的「平常心是道」的境界，無有特定的「心」，也就是「無心」的思想以及「自性本來具足」思想是相合的。

此外，皎然有〈送清涼上人〉一首詩：「何意欲歸山？道高由境勝。花空覺性了，月盡知心證。永夜出禪吟，清猿自相應。」歸山完全在心意，道行高超才知出境殊勝，見花如空

即是覺性，見月指月方知心證。這就是說明觀境見心的道理，也就是將境視為心靈的外化形象。所以說：「持此心為境，應堪月夜看」（〈送關小師還金陵〉），「心境寒草花，空門青山月」（〈酬李司直縱諸公冬日遊妙喜寺〉），花草山月之境就是心靈的外化，是說心不能離境而存在。他的這些看法與馬祖所說的「凡所見色，皆是見心，心不自心，因色故有心」、「於心所生，即名為色，知色空，故生即不生」[註 28]的主張非常類似。也就是說人間的一切色，都是心的表現。心並不是獨立的心，只有對色心才存在。又把心所生的東西稱為色，由於知道色就是空，所以生就是不生。正是從這一境與心關係出發，皎然把禪理化作詩論，形成了他的「緣境」、「取境」、「造境」之「三境」說。尤其是外境能反作用於主觀心緒的「緣境」，即「詩情緣境發」（〈秋日遙和盧使君遊何山寺宿揚上人房論涅槃經義〉），完全是馬祖道一的「心不自心，因色故有心」主張的援用。也與宗密禪師所說的「心不孤起，託境方生」[註 29]的理論有共通性。

皎然另有《詩式》、《詩議》、《詩評》等詩論，是較早的以禪論詩的高僧，對唐宋僧詩的發展與詩論的發展影響很大。在此簡單的探討他的詩論與洪州禪的關係。皎然在〈重意詩例〉中說：

兩重意已上，皆文外之旨。若遇高手和康樂公，覽而察之，但見情性，不覩文字，蓋詩道之極也。向使此道尊之於儒，則冠六經之首；貴之於道，則居眾妙之門；精之於釋，則徹空王之奧；但恐徒揮斧斤而無其質，故伯牙所以歎息也。

寫詩總是離不開文字，皎然所說的「但見情性，不覩文字」是超象忘言的言外之意、文外之旨，即形式、語言要消融在豐富深沈的意蘊之中。這不僅是「詩道之極」之境界，而且通三教之妙，擅教義之冠。所以王敏華在《中國詩禪研究》中說：「這種代表心靈的最高旨趣，只有通過心靈直覺才能感受得到」，「皎然『但見情性，不覩文字』的詩道標準，實在是禪宗頓悟見性，不假文字的禪觀破譯。」[註 30]

然皎然「情在言外」、「文外之旨」的主張，不僅僅是禪宗頓悟見性，不假文字的禪觀破譯，而且與當時廣泛流行的洪州禪思想有密切關係。其一為馬祖主張「即心即佛」，道不在修，關鍵在悟，所以語言是一種言教施設，是方便說而非究竟：

僧問：和尚為什麼說即心即佛？

師曰：為止小兒啼。

曰：啼止時如何？

師曰：非心非佛。[註 31]

就是說，「即心即佛」只是一種工具而已，其本身是不可執著的。也就是應病與藥、破除人們向外求覓的一種方便。這就說明得意於言外，不再為言所蔽了。所以馬祖「即心即佛」以後，再說「非心非佛」，這都是破除執著的一種方便。對於學道者來說，重要的是從這裡悟入自身等佛之境，而不是去探究字面上的意思。同樣地，對於寫詩者來說，離不開文字，但重要的是超越有限的文字去追求無窮的意蘊，而不是去探究字面上的意思。「精之於釋，則徹空王之奧」，是為最究竟之語。所以皎然又主張了「情在言外」、「文外之旨」、「廢詞尚意」。他的這些主張直接影響到司空圖的「味外之旨」、「韻外之旨」、「象外之象」、「不著一字，盡得風流」的主張。

其二，皎然在〈文章宗旨〉中說：「康樂公早歲能文，性穎神澈，及通內典，心地更精，故所作詩，發皆造極，得非空王之道助耶？」在此，他充分肯定了佛教思想對謝靈運創作上的幫助。他特別推崇謝靈運詩歌的審美特徵：「真於性情，尚於作用，不顧詞彩而風流自然。」詩變似「慶雲從風，舒卷萬狀」。

馬祖的「即心即佛」，以人為本，將「人」突出到顯著的地位，破除對神的崇拜，將外在的神性轉化到人之所具的內在自性，這既是對惠能禪的繼承，也是對惠能禪的發展，它將惠能禪學中蘊含的對人的肯定充分發揮了出來[註 32]。所以馬祖禪對人的價值是從「性在作用」的角度來肯定的。《景德錄》裡對「性在作用」直接有所發揮：

問曰：「何者是佛？」

答曰：「見性是佛」

……

王曰：「性在何處？」

答曰：「性在作用」

王曰：「是何作用？」

……

波羅提即說偈曰：「在胎為身，處世名人，在眼曰見，在耳曰聞，在鼻辨香，在口談論，在手執捉，在足運奔，遍現俱該沙界，收攝在一微塵。識者知是佛性，不識喚作精魂。」（《景德錄》卷三）

所謂「性在作用」是人的見聞覺知和動作行爲。這與「真於性情，尚於作用」的主張不謀而合。宗密《圓覺經大疏鈔》之下總結洪州禪的特點：「起心動念，彈指、磬咳、揚眉，所作所爲皆是佛性全體之用，更無第二主宰。如麵作多般飲食，一一皆麵。佛性亦爾，全體貪瞋癡造善惡受苦樂故，一一皆性……故云觸類是道也。」（卷三）這些任性自然、無拘無束的「起心動念」、「觸類是道」的不執著、不粘滯，順應本性的境界，實際上就是「風流自然」、「慶雲從風，舒卷萬狀」的境界。所以皎然在創作論上也強調了這些無拘無束、隨緣自在的生活和主觀的體驗。如「身閒始覺隳名是，心了方知苦行非。外物寂中誰似我，松聲草色共無機」（〈山居示靈澈上人〉）。「狂發從亂歌，情來任閑步」（〈出遊〉）、「不如獨悟時，大笑放清狂」（〈戲作〉）等。這些受洪州禪思想而形成的詩論，對後來的五代、宋代以禪喻詩的詩論影響深遠。

司空圖（八三七～九〇八），字表聖，自號耐辱居士，泗州（今江蘇泗洪）人。晚唐著名的詩人兼詩歌理論家。他在皎然的「文外之旨」、「言外之情」、「但見情性，不覩文字」（《詩式》）基礎上，提出了「味外之旨」、「韻外之旨」、「象外之象」、「不著一字，盡得風流」的主張。他的《二十四詩品集》中表現了對自然、沖淡的意境的追求。周裕鍇在《中國禪宗與詩歌》中探討了司空圖的《二十四品》與禪宗般若空觀的共通之處[註 33]，而且還探究了《詩品》中的一些思想與禪家的中觀思想相通之處。關於中觀思想，馬祖道一的再傳弟子黃檗希運禪師說得很清楚：「亦莫離見聞覺知覓心，亦莫捨見聞覺知取法，不即不離，不住不著，縱橫自在，無非道場」（《黃檗斷際禪師傳法心要》）周裕鍇根據黃檗希運禪師說法，非常詳細地說明司空圖對中觀思想的吸收：

司空圖對此中觀頗能得其神髓，如他的詩句：「不似香山白居士，晚將心地著禪魔。」（〈修史亭〉）參禪而不縛於禪，就是中觀思想的實踐。以此思想論詩，他自然將「不即不離，不住不著」八字作為《詩品》的核心精神。所謂「不即不離」是指在各種相對的範疇中，採取一種不即兩邊又不離兩邊的態度，「超以象外」是不即，「得其環中」是不離；「離形」是不即，「得似」是不離（〈形容〉）；「不著一字」是不即，「盡得風流」是不離（〈含蓄〉）……一方面不執著於語言文字，另一方面又借助於語言文字來傳達性情。這就是詩家的中觀。以此思想來解釋意境，就是所謂「近而不浮，遠而不盡，然後可以言韻外之致」（〈與李生論詩書〉）。於是，詩家的意境就應是一種「可望而不可置於眉睫之前」的「象外之象，景外之景」（〈與極浦書〉）一種既具體又抽象、既鮮明又隱約的幻想的真實，它在象外而不離象，在景外而不離景，在味外而不離味，在文外而不離文。[註 34]

「參禪而不縛於禪，就是中觀思想的實踐」，這是中觀不二般若思想的具體實踐。惠能與馬祖的思想是承《金剛經》而來的，「即心即佛」、「非心非佛」思想即為不二法門的延伸。都是強調破除任何一方面執著。不二法門是從強調的思惟方式，是一種認識論，「即心即佛」、「非心非佛」是強調的一種體驗，是在不二法門的指導下做得更具體的工作。它的重點是從這裡悟入自身等佛之境，而不是去探究字面上的意思。也是與「一方面不執著於語言文字，另一方面又借助於語言文字來傳達性情」同樣的境界。雖然司空圖與禪宗的關係卻很少為人論及。但周裕鍇的這些評論不僅言及到禪宗思想，而且還緊密地論及到它與洪州禪的關係。

不僅僅是司空圖的詩論，其五、七言詩，多是入禪之作。尤其與當時流行的洪州禪的影響分不開。司空圖的〈狂題十八首〉（其十六）詩表現了洪州禪的「無心」說：

有是有非還有慮，無心無跡亦無猜。
不順便激風波險，莫向安時稔禍胎。

佛教說「萬法唯心」，心隨識轉，一切是非顧慮，皆為心的表現。六祖惠能受五祖弘忍付法後，寓止於廣州法性寺，於一暮夜，風吹刹幡，聞二僧爭論，一僧謂「風動」，一僧謂「幡動」，六祖乃謂：「不是風動，不是幡動，仁者心動！」[註 35]以此公案顯示萬法唯心，境隨心轉之理。所以關鍵是在修心安心，達到「無心可用、無跡可尋、無猜可思」的「平常心」境界，身心也得到了徹底的解脫。心不平靜，便有「激風波險」，任運自然，自由自在，還在於無心無念。人生悟解到這個認識，就不會在找安靜時再潛伏於禍胎了。再看〈即事九首〉（其九）：

幽鳥穿籬去，鄰翁採藥回。
雲從潭底出，花向佛前開。

馬祖認為人們的日常生活本身就具有終極真理，現實的心靈活動的全部就是佛性的顯現。所以「道不用修」，平常心本身即是佛心。這首詩表現的一切景象也是「平常心是道」的具體說明。幽靜的山間上，山鳥在籬笆邊飛來飛去，怡然自樂。山間的小路上，採藥的老人緩緩歸來，從容不迫，安閒自在。天上的白雲好像從潭底飛出聚散飄合，冉冉昇出。掩映

在佛殿周圍的鮮花，也隨風搖動。在這些大自然無欲無求的自然狀態中，我們可以看到真如自性的禪宗影子。這就是禪宗經典所說的「鬱鬱黃花，無非般若；青青翠竹，總是法身」的狀態。也就是一切不執著，順應本性，無心自然的境界。再看〈與伏牛長老偈〉（其一）：

不算菩提與闡提，惟應執著便生迷。

無端指個清涼地，凍殺胡僧雪嶺西。

洪州禪強調「平常心是道」，臨濟義玄更認為：「佛法無用功處，祇是平常無事，屙屎送尿，著衣喫飯，困來即臥……你且隨處作主，立處皆真。」（《古尊宿語錄》卷四）於是惠能的「明心見性、立地成佛」的禪宗，變成了隨緣自在的生活主觀的體驗。所以為了覺悟，不再需要在山寺裡修行或靜坐。只在「運水及搬柴」[註 36]中，也能得到成佛境界。既然禪宗走進了世俗的生活，日常生活的任何自然運為都能達到成佛境界，那麼洪州禪也強調眾生與佛本質上無差別。

菩提即覺悟之義，這裡指自為已經覺悟的學佛者；闡提，即一闡提，指根性劣鈍、難以成佛者。無論是菩提的執著於空無，還是闡提的執著於成佛，其本質上是一樣的，都是同一種執著，同是虛妄。只有信奉「平常心是道」，以脫離執著、打斷生迷，才可以成為真正的解脫之人。後兩句是佛教「雪嶺投身」的故事，說佛陀於過去世住雪山為大士時，帝釋天變身為羅刹，為彼說過去佛所說偈之前半「諸行無常，是生滅法」[註 37]，大士聞後，心生歡喜，為求得後半偈「生滅滅已，寂滅為樂」[註 38]，遂應允帝釋所求，聞此偈已，即投身岩下施捨羅刹，佛以此功德，超越十二劫，先於彌勒之前成佛。[註 39]這裡引用這個故事，是譏笑執著於外相的人，指出包括佛性的萬法皆自心起的道理。禪宗為了打破眼前的執著，經常借用這些狂言惑眾的句子。司空圖的目的就是破世人執著於有的迷相，解縛去粘，以形象的比喻指出「萬法皆自心起」的一種道理。

皎然和司空圖的有些理論，基本上反映了洪州禪思想。比如皎然的「三境」說中的「緣境」說，完全是馬祖道一的「心不自心，因色故有心」主張的援用。又皎然的「文外之旨」、「言外之情」、「但見情性，不覩文字」的主張與馬祖的「即心即佛」的邏輯相通的。另外，司空圖提出的「味外之旨」、「韻外之旨」、「象外之象」、「不著一字，盡得風流」等中觀思想，實際上是般若不二法門在馬祖身上運用的「即心即佛」、「非心非佛」思想的延伸。此外，洪州禪的具體形象化的教育作為禪僧間學問的交流和傳授，引導禪宗進一步向神秘主義方向發展。像磨磚不能成鏡的，只用幾個動作的比喻，把禪宗核心思想說清楚。後來的禪家就紛紛仿而效之。司空圖用比喻、暗示、動作來表明自己的思想以及對禪的獨特見解，表明了洪州禪廣泛的影響力。

四、儒者禪化 禪者儒化

洪州禪的最大的特點是「理論的中國化」、「戒律的簡略化」、「思想的人間化」、「佛教的平民化」。毫無疑問，在理論上吸取了「任心即爲修」、「無爲自然」等中國固有的道家精髓，加上「平常心是道」，即把佛性思想變得更加人間化和平民化，又把較複雜的禪宗戒律變爲簡單化，所以把達摩「凝住壁觀」的禪法變成了個人的日常生活。這一系列的洪州禪特點，無疑最能迎合那些既有出世之想，又有入世之情的士大夫的精神需求。從此，禪宗不僅從山林大踏步進入市井，而且昂首進入市朝。我們從史書和禪宗燈錄來看，隨處可以看到當時鼎鼎大名的士大夫們與洪州禪的緊密關係。其代表性的人物有龐蘊、裴休、白居易等。

(一)儒者禪化

龐蘊，字德玄，衡州衡陽縣人。他家累世習儒，到了龐蘊這一輩，卻厭棄塵世，志求真諦，由儒入佛。德宗元年初，曾參拜石頭希遷、丹霞天然，後來參訪了馬祖道一，言下開悟，遂爲俗家弟子，世稱龐居士。他一生沒有出家，而是以居士身分參禪悟道。他的言行有如印度的維摩詰居士，後世稱他爲「達摩東來以後，白衣居士中第一人也」(《中國禪學思想史》)。可知，他在中國禪宗史上的地位和影響。

《全唐詩》裡存有他的七首詩，幾乎都是與洪州禪有關係的。如〈雜詩〉其五：

日用事無別，唯吾自偶偕。頭頭非取捨，處處勿張乖。
朱紫誰爲號？青山絕點埃。神通並妙用，運水及搬柴。

馬祖主張的「平常心是道」的佛性理論已經變成了個體日常生活的修行，所以佛性本體與日用事幾無差別，不可執著於兩端，不取是非凡聖，不可違背自性，也就是在平常生活中「運水及搬柴」的行爲之中，顯現了「神通妙用」的一面。可知，這種佛性論已經把惠能南宗禪的那些自在無礙、隨心所欲的活潑宗風發展到了極致。同樣的思想表現於〈雜詩〉其四：

神識苟能無罣礙，廓周法界等虛空。
不假坐禪持戒律，超然解脫豈勞功。

「神識」有多種，這裡指的是「佛性」。神識本來自性清淨，無有妄念無明蒙障，但是現實世界中的人卻不知道這一點，沈溺於他性見之中，如果了知自性清淨，整個法界宇宙就都歸於虛空。這就是惠能所說的「去除無明，徹見佛性」思想的體現。後兩句說解脫修行可以不僅僅靠坐禪和持戒來取得功德，只要在日常生活上存有佛心，即可超然頓悟，坐禪持律等皆為徒勞之功。這與上面「神通並妙用，運水及搬柴」的主張，如出一轍。〈雜詩〉其六：

十方同聚會，個個學無為。

此是選佛場，心空及第歸。

十方為四方、四維、上下之總稱。即指東、西、南、北、東南、西南、東北、西北、上、下。佛教主張十方有無數世界及淨土，稱為十方世界、十方法界、十方淨土、十方刹等。又其中之諸佛及眾生，則稱為十方諸佛、十方眾生。諸佛眾生聚會，學習清淨無為的教法。馬祖道一的洪州宗是當時一大選佛場[註 40]。「無為」是指沒有變化的事物，是最本質的東西。洪州禪說「不斷不造，任運自在」之無拘無束的解脫境地，是在變化中體現出不變的諦理，如果達到了心空的境地，等於是及第而返樸歸真，做到了無為。以心空的角度觀察一切萬物，能於一切差別相上不生愛憎，不起分別，平等對待，這就是無心的表現，也就是解脫的境地，乃最上乘的無為。

龐蘊有如印度的維摩詰居士地位，他不僅把這些「無心」、「心空」、「平常心是道」的洪州禪思想發揚光大，廣泛影響到當時世人。尤其是他的「神通並妙用，運水及搬柴」，不僅是對普通老百姓日常生活的肯定，而且是對貴族社會與貴族僧侶的一種反抗[註 41]。從此南宗禪完全走進了老百姓的現實生活裡，可說龐蘊有洪州禪普及的功勞。

在龐蘊居士來說，洪州禪是一個生命的源泉，同時也是生活上的一個準則。龐蘊四方遊化時，女兒靈照也常跟隨身邊，靈照的悟境也不凡，因此經常與他問答。龐蘊快要入滅時，有一位地方長官來向他問道，龐蘊對他說：「但願空諸所有，慎勿實諸所無，好住世間，皆如影響。」說完就入滅了。他的意思是說，即世間的萬物不可貪求，一切萬物如夢幻泡影，如影像一樣。要追求空理，只有「空」和「無」才是根本。他一生之所以樂觀曠達，安貧樂道，心泰身寧，其主要得力於馬祖「平常心是道」的幫助。

白居易（七七二～八四六），字樂天，晚號香山居士。當時唐朝內部關係複雜、社會矛盾叢生，特別是他中年以後，牛李黨爭爆發，統治階層內部鬥爭非常激烈，相互傾軋，使他處於矛盾的放空旋渦之中，白居易的一生，遭到不少挫折。但是回顧他的人生，我們不難發現，他一生基本上保持了樂觀曠達的神態，而且他卻仍然不失隨緣自適、任運自然、胸襟曠

達的人生觀。白居易早年學習南宗禪，後來崇拜北宗禪的漸修、靜心、禪定（〈八漸偈〉）思想。又接受華嚴宗與律宗的影響，晚年則追求西方淨土思想[註 42]，一生以維摩詰居士為典範。他結交的僧侶，一半以上是馬祖門下。例如與他較親近的興善惟寬、歸宗智常、興果神湊、佛光如滿都是馬祖的高足。[註 43]尤其是他曾經向興善惟寬禪師問道，得「無修無念」之說[註 44]。又在他的詩文中直接提到歸宗智常，而且在文章中表現出受當時流行的洪州禪思想。如在〈晚春登大雲寺南樓贈常禪師〉詩中云：「求師（智常）治此病，唯勸讀《楞伽》。」在他寄給好友崔群的信中也說：「頃與閣下在禁中日，每視艸之暇，匡牀接枕，言不及他，常以南宗心要互相誘導。」（〈答戶部崔侍郎書〉）這裡的「南宗心要」就是指洪州禪。所以洪州禪對白居易一生影響最大，他與洪州禪的關係頗具有代表性，值得我們加以提出來探討。

孫昌武曾經把白居易作品裡表現的曠達樂天意識與洪州禪聯繫在一起。在他看來，洪州禪的「放捨身心」、「頓息萬緣」思想和「無心」、「無念」、「無作」的禪法，是影響白居易追求心靈安適的主要原因。[註 45]這也是白居易精神世界的反映。其實洪州禪的「無心」是在「性空」思想的基礎上建立的。白居易之所以在人生逆境之中，能堅持心靈安和、樂天安命的樂觀態度，也是與「性空」有緊密關係。「性空」是指世界萬法自性是空的，我們所見到的一切諸事物其實只是一種假相，本質上還是空的。關於這一點，洪州馬祖的門下大珠慧海說得非常清楚。他說：「萬緣俱絕者，即一切法性空是也；法性空者，即一切處無心是」、「萬緣俱絕」就是性空的本質，即然達到了性空的認識，自然也會不起一心了，所以「無所念者，即一切處無心」。在「性空」、「無念」的基礎上建立「無心」。故「性空」、「無念」是最根本。所以慧海強調「論究竟解脫理者，只是事來不受，一切處無心」。「事來不受」，指的是一切順逆境界等，不生愛憎之心。只要不起愛憎，便會以平等無二之心看待物我。在白居易的詩文中，從「無心」追溯到「性空」，是他觀察一切萬物的出發點。如〈觀幻〉：

有起皆因滅，無睽不暫同。從歡終作戚，轉苦又成空。
次第花生眼，須臾竹過風。更無尋覓處，鳥跡印空中。

佛教講因果，有因必有果，兩者有必然的聯繫。因果的鏈條始終是存在的，而且扣扣相連。但是佛教又認為，萬事萬物始終處於一個無常的情況，所以因果也是可以轉化的，好因不一定有好果，所以因果之間也不一定是必然的，因為事物是沒有常性的。首二句是說明因果是存在的，之所以能生成諸事，則因為因的生起，在生起之後，因就自然而滅。因與果是不相同的。後二句是說因果的轉換，我們的人生始終是不定的，特別是感情充滿了變數，有的人也許開始言歡，但最後卻成為戚戚然之悲，這就是大喜之後必有大悲。但是人的認識是

不斷深化的，在大悲之後，經歷了苦劫，一切皆空的認識也就會生發了，這又是一個必然的定數。所以悲喜交加，終陷苦空，是世界上的萬物和人生歷程中的必然過程，喜怒哀樂之本質就是「空」的。第五、六二句用的「花生眼」、「竹過風」無非就是進一步強調一切諸法生住異滅的禪理。最後兩句是說既然事物的本質就是空的，我們所見到的也都是假的，無從尋覓，就像天空飛過的鳥，牠留下了足跡嗎？我們沒有看到，也不過可能看到，這就是洪州祖師慧海所說的「萬緣俱絕」，「一切法性空也」。再看〈酬錢員外雪中見寄〉詩：

松雪無塵小院寒，閉門不似住長安。
煩君想我看心坐，報道心空無可看。

首二句說，詩人居住長安，閉門謝客。小院裡的松枝上落滿了雪花，整個世界變得雪白，一塵不染。雪白的世界讓嚴冬的寒冷充塞著小院，獨處的詩人也因這寒冷的冬天，更加感到孤立無助。後二句描繪了詩人此時正在閉門坐禪修行的心情，謝謝錢員外在雪中寄贈了問候，而自己已經進入了「心空」的境界，無法向你報告所有這一切。這裡的「心空」，即追求一種無所念的境界。「心空」，就是無心欲、無執著、無生死，一切皆空的境界。「法性空者，即一切處無心也」，到達了「性空」不就是「心空」了嗎？又如〈天竺寺送堅上人歸廬山〉：

錫杖登高寺，香爐憶舊峰。偶來舟不繫，忽去鳥無蹤。
豈要留離侶，寧勞動別容。與師俱是夢，夢裡暫相逢。

前二句是說，登高望遠，重返舊地，香爐峰的景色依然，但是卻不是從前。因為過去是不可再來的，現在也是不會長留的，所有的一切都是無常的，隨緣所住，瞬間即逝。第三、四句就是說的這個道理，「偶來舟不繫，忽去鳥無蹤」是人間最普通的現象。第五、六句說既然事物是變化莫測的，我們完全沒有必要非得留下什麼痕跡，也不必非要有什麼過多的表情。最後二句是詩人的感慨，人生就是一場夢，生死皆為大夢，夢醒即為空，所以我與堅上人都在夢裡，即使短暫的相逢也只是夢裡的一景。《勅修百丈清規》卷三云：「每依鄰壁之光，夢境元空。幸謝世緣之幻，莫諧面別惟切心馳。」又說：「聖凡夢幻，埏埴萬化。則今古一瞬天地豪芒，顧末裔之何知。」（《勅修百丈清規》卷二）

白居易的詩中，以「性空」佛理來作詩解，已不是什麼新鮮的事情了，類似此的詩作還可以列出了一些。如〈感芍藥花寄正一上人〉：「今日階前紅芍藥，幾花欲老幾花新。開時不解比色相，落後始知如幻身。空門此去幾多地，欲把殘花問上人。」〈僧院花〉：「欲悟色空爲佛事，故栽芳樹在僧家。細看便是華嚴偈，方便風開智慧花。」〈贈別宣上人〉：「性真悟泡幻，行潔離塵滓。修道來幾時，身心俱到此。」等等皆是。《金剛經》是佛教性空學說的代表作，該經說：「如夢幻泡影，如露亦如電，應作如是觀。」白居易詩中的「如夢」、「如幻」、「心空」、「色空」、「泡幻」無不是這種思想的體現，可見性空思想對他的人生觀，追求心靈安和，保持樂觀曠達之態度，產生過重要的影響。

「平常心是道」看起來非常簡單，也容易理解，但是真正做到，並非是很容易的事情。不過，白居易對此已有深刻的體會。他在〈談禪境〉中曰：

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。

諸相非相是說從語言來界定事物的性質是不可能完全做到，因爲任何語言都是不周全的，事物的本質是空性，所以所有的外在的事物都是一種假相，由此可知，事物的虛幻性決定了無餘也是一種有餘，因爲事物總是不周全的。就禪宗而言，言下得悟，忘言得象，夢中說夢是假相套假相，所以是雙重的虛幻。眼中所見的都是空花，自然不可得到真實的果實。這就像在火焰下是找不到魚的道理一樣。坐禪也是如此，禪無定勢，靜也是禪，動也是禪，只有到了不禪不動的如如最高境界，才是最後的解脫。白居易的這首詩是他經坐禪而悟到的，因此他準確地描繪了禪靜禪動的實質，和最高的如如境界。以不變應成萬變是善待萬物的最好方法，在人生中就是要以任運自然、隨緣自在的態度來對待諸事諸物，而且只有到了如如不動的境界，才能達觀人生、超越生死，其所形成了的人生哲學，就是樂天安命、胸襟曠達的處世觀。因此在他的詩文中，經常看到這些任運隨緣的人生觀思想的流露。

除此之外，洪州禪強調隨緣自適，任運自在，聽其自然，衣食住行，不加造作。白居易受洪州禪的影響，追求「無爲閑道人」之境界。《古尊宿語錄》卷一云：「自古自今，佛只是人，人只是佛，亦是三昧定。不用將定入定，不用將禪想禪。」[註 46]這就是馬祖道一門下的首座懷海的論述。洪州禪要人不執著外境和知解，做一名「自由人」。懷海曾提出「割斷兩頭句」[註 47]的思想，即主張消除一切執著，如在參學中採取離開一切分別有無、肯定或否定的說話方式，並進而反對知解，泯滅一切有無知見，否認以語言文字作爲認識的一種手段[註 48]。一切的執著、染心，都與禪的宗旨相違背。懷海弟子希運更進一步指出：「我此禪宗，從上相承以來，不曾教人求知求解。」禪僧應該是「絕學無爲閑道人」[註 49]，所以消除一切

的執著、染心，也泯滅所有的外景和知解，只能不以物喜，不以己悲，自由解脫，任運自然的學道者，即是「絕學無爲閑道人」。這種「絕學無爲閑道人」境界在白居易的詩文中也經常出現。如他在〈病中〉其四：

目昏思寢即安眠，足軟妨行便坐禪。

身作醫王心是藥，不勞和扁到門前。

這首詩是詩人晚年之作。表面上寫詩人病中所感，實際上比喻詩人參禪悟道的心境。在作品中可以看出，詩人雖然一身疾病纏身，但他並沒有爲此感到傷感，對待疾病，他帶著「來之不拒，處之淡然」、「任運自然」的達觀態度。頭昏眼花想睡覺了，就馬上睡吧；腳軟，走不了路，那就不妨坐下來參禪。這正是禪家提倡的睏來即眠、餓來即吃、行住坐臥皆是禪道的灑脫禪風。佛家認爲，佛是大醫王。禪宗認爲，心即佛，佛即心，所以心也是大王。病由心起，病隨心轉，病本由妄念所生，唯心所現，治病是治心病，當徹底否定所有的執著，泯滅所有知解，隨遇任運而達到超然解脫、廣大的「絕學無爲閑道人」。又有〈戲禮經老僧〉：「香火一爐燈一盞，白頭夜禮佛名經。何年飲著聲聞酒，直到如今醉未醒。」這首詩也說明洪州禪的「任運自然」、「隨緣自在」特徵，也是「平常心是道」的解釋。後兩句是說，這位執著追求解脫的老僧，只是到了聲聞的境界，沈浸在如癡如醉、長醉不醒的迷癡中，進入不了隨心任運的自如境界。消除一切分別執著，心不住一切相，不斷不造，任運自在，名爲「絕學無爲閑道人」。同樣的境界表現於〈秋池〉：「洗浪清風透水霜，水邊閑坐一繩床。眼塵心垢見皆盡，不是秋池是道場。」又〈晚秋閒居〉：「地僻門深少送迎，披衣閑坐養幽情。秋庭不掃攜藤杖，閑踏梧桐黃葉行。」在此說明了人生無處不道場，行住坐臥盡是道。詩人擇地深僻，山靜門冷，來者不多，不受外界的干擾，在日常生活的自然任運中，體認到自己的本來面目，即可成佛。可見，這些詩的旨意亦在說明超越生死、自由解脫、隨緣任運的佛性無所不在。這些態度與閒適的心情是「絕學無爲閑道人」境界。

白居易一生基本上保持了樂觀曠達的神態，而且他卻仍然不失隨緣自適、任運自然的人生觀。他的胸襟曠達，及爲後人欣賞，好多文人都追隨他、學習他、模仿他。因此他成爲繼陶淵明以後最受歡迎的學習和追隨對象。這主要是因爲洪州禪對他的人生產生過重要的影響，他的「樂天」雅號是不是也受到了這方面的影響呢？我看是可能的。所以可說，白居易是唐代儒者禪化的典型的例子。

裴休（七九一～八六四）也與洪州禪結下了不解之緣。出身於官宦之家庭，又「能文章，爲人醞藉，進出雍閑」，被唐宣宗稱讚爲「真儒者」的裴休，他自幼受家庭影響，對佛教產生濃厚興趣。所以他步入仕途後，不僅與禪師們有密切交往，而且參禪問道，講求佛理。他

先拜在宗密禪師門下，崇敬備至。他撰圭峰碑中自稱云：「休與師於法為昆仲，於義為交友，於恩為善知識，於教為內外護。」[註 50]他還為宗密所著《禪源諸詮集都序》、《原人論》及《圓覺經疏》、《注法界觀》等書寫了序言。所以宋·贊寧說：「有宗密公，公則有裴相國，非相國曷能知密公。」[註 51]後來他又先後認識了滄山和希運兩位禪師。尤其是他經常向希運進求佛法。會昌二年（八四二）裴休在江西鍾陵（洪州）為官，請希運到州治龍興寺，「旦夕問道」。他與希運第一次見面時有一段故事：

於是遽尋運師，公睹之，欣然曰：「休適有一問，諸德吝辭，今請上人代疇一語。」

師曰：「請相公垂問。」

公即舉前問，師朗聲曰：「裴休。」公應諾。

師曰：「在什麼處？」公當下知旨，如獲髻珠。

曰：「吾師真善知識也。示人克的若是，何汨沒於此乎？」

時眾愕然。[註 52]

希運一喝，將裴休喝醒，方知在騎驢找驢，一切原本自在，何勞再要禪師代酬。從此以後，裴休邀請希運禪師到自己的寓所。「自此延入府署，留之供養，執弟子之禮。屢辭不已，復堅請住黃檗山，荐興祖教。有暇即躬入山頂謁。或渴聞玄論，即請師入州」[註 53]。後來他官於宛陵（安徽宣城），又禮請希運到新部，安居開元寺，「旦夕受法」。《全唐詩》中存有二首詩，都與禪宗有關。其中〈贈黃檗山僧希運〉一首詩是讚頌希運禪師的：

曾傳達士心中印，額有圓珠七尺身。挂錫十年棲蜀水，浮杯今日渡漳濱。

一千龍象隨高步，萬里香華結勝因。擬欲事師為弟子，不知將法付何人？

正因為裴休與希運禪師關係如此密切，所以《景德傳燈錄》把他列入洪州黃檗希運禪師法嗣的脈系之中。他還將自己與希運禪師答問的言論整理成冊，編成《傳心法要》一書，此書成為研究希運思想或研究洪州禪思想的重要資料。

(二)禪者儒化

洪州宗廣泛流行的中晚唐五代，在社會上不僅出現了「儒者禪化」之脫俗現象，而且也出現了「禪者儒化」之入世現象。從社會環境角度來看，主要是因為動盪不定的當時社會，詩僧們無心光顧遊山玩水、袖手旁觀，儒家的建功立業，出世救世的思想重新在心中萌出，在一定程度上他們積極干涉世事，而揭露或批評世事。我們從文獻資料中，不難發現詩僧們的這些痕跡。如胡震亨曾批評詩僧們的涉世活動說：

靈澈一遊都下，飛語被貶。廣宣兩入紅樓，得罪遣歸。貫休在荊州幕，為成汭遞放黔中。修睦赴偽吳之辟，與朱瑾同及於禍。齊己附明宗東宮談詩，與宮僚高輦善，東宮敗，幾不保首領。畢竟詩為教乘中外學，向把茅底隻影苦吟，猶恐為梵網所未許，可挾之涉世、同俗人俱盡乎？[註 54]

這是一些詩僧們積極參與世事的典型的例子。正是由於他們在參與世事的活動中經歷了不少艱難，而在詩篇中寫出像儒者一般的「先天下之憂而憂，後天下之樂而樂」的氣概。所以孫昌武先生說：

禪僧不再是被社會眾人供養的僧寶，而是廣泛活動於社會各階層、各領域，往往又是靠自力謀生的凡夫。而詩僧由於和官僚社會、文壇有密切聯繫，在中晚唐矛盾重重的社會政治條件下，也有可能捲入到鬥爭漩渦之中。他們在參學、修習時又來往各地，對社會下層的困苦也就有很多接觸。這樣他們的詩作多能對現實社會的問題加以揭露和批評。[註 55]

不僅僅是如此，筆者認為還有更重要的原因。馬祖說「道不用修」，義玄也說「佛法無用功處，只是平常無事」。所以它不須坐禪、不須苦行、也不須念佛誦經，日常生活都可以說是禪的經驗。於是惠能的明心見性功夫，變成了隨緣自在的生活和純任主觀的體驗。作為宗教的中國南禪，已不再向思想理論方面發展了，而是滲入無限的個體之中，與日常生活血肉相連[註 56]。所以，洪州禪的另一個特點，是可以說打破了僧俗之間的差別[註 57]。既然僧俗之間沒有什麼差別，那麼不少出家和尚，不光是談禪性濃，嚮往清幽靜遠的林下風流，還直接干涉世俗的事情，這也是合情合理的。

洪州禪主張修禪者應把人的行為綜合起來觀察，認為人的起心動念、一舉一動的現象，都是佛性的表現。乃至善惡苦樂等無形的東西，也不外乎佛性的表現。所以叫「觸類是道」。又「凡所見色，皆是見心。心不自心，因色故有心。汝可隨時言說，即事即理，都無所礙。」[註 58]但強調不要故意去想或去做什麼好事壞事，只要能養神存性，不斷不造，任運自在，就進入成佛的境界。既然人的起心動念、一舉一動、善惡苦樂等都看成是佛性的表現，又只要是直心任運，為所當為，言所當行，不論什麼時候說什麼，一切事情仍然都是理，並沒有任何構成障礙的東西。那麼他們一看到社會的矛盾現象，就自然而然地發出痛斥挨罵或批評它便是應該的。所以當時禪門高僧，以入世為出世，寫出不少社會批判詩，這也是當時一種潮流。

另外，禪宗本身來自民間，仔細考較其真正起始，甚至與北魏流民乃至隋末流民問題大有關係[註 59]。後來禪宗與王室往來越來越密切，逐漸受到統治階級扶持的程度。如神秀和後來的神會，他們依靠政治勢力積極發展壯大，這是所謂「官禪」。然馬祖道一是「平民禪」的代表人物。他的「即心即佛」、「平常心是道」思想不僅與老百姓生活有密切的聯繫，也影響到最普通的下層人民群眾。這樣道一一生接近民間最下層的民眾，接近社會實際生活，因而他的思想又具備簡捷明瞭、通俗易懂，發出的詩歌內容也是與老百姓的艱難生活有密切的關係。

貫休詩歌的題材較廣泛，不僅寫出具有清新風格的山居禪詩，有時保持著積極入世精神，強烈反映了當時社會現實，揭露和諷刺統治者的驕奢淫逸生活。如貫休在荆南龍興寺，偶然聽到當時官吏的殘酷行為，他憤慨不已，遂發出〈酷吏詞〉：

吁歎自語，云太守酷。如何如何，掠脂斡肉。吳姬唱一曲，等閒破紅束。韓娥唱一曲，錦段鮮照屋。寧知一曲兩曲歌，曾使千人萬人哭。不惟哭，亦白其頭，飢其族。所以祥風不來，和氣不復。蝗乎螿乎，東西南北。

此詩激烈的抨擊酷吏，說他們與一種食稻節的蝗蟲沒有兩樣，都是害民壞國的寄生蟲。詩中還反映出老百姓的艱難生活，也有對時事的諷喻勸化之意。同樣的〈陽春曲〉也體現出「頌美諷刺之道」的愛民思想：

為口莫學阮嗣宗，不言是非非至公。為手須似朱雲輩，折檻英風至今在。
男兒結髮事君親，須學前賢多慷慨。歷數雍熙房與杜，魏公姚公宋開府。

盡向天上仙宮閒處坐，何不卻辭上帝下下土，忍見蒼生苦苦苦。

在此，詩人表示自己希望學習漢成帝時，以忠直聞名於世的朱雲。並諷刺當時的大臣們自比為貞觀時的宰相房玄齡和杜如晦、魏徵以及開元時的宰相姚崇、宋璟等賢人，不顧老百姓的痛苦，過著仙人一般的豪華生活。有的詩歌批評時政，如〈陳宮詞〉與〈少年行〉：

大臣來朝酒未醒，酒醒忠諫多不聽。
陳宮因此成野田，耕人犁破宮人鏡。

錦衣鮮華手擎鶻，閒行氣貌多輕忽。
稼穡艱難總不知，五帝三皇是何物？

統治階級也好，貴戚大臣也好，他們都根本不顧政治，不知稼穡之艱難，陷於酒色、輕佻怠慢，甚至對歷史文化一無所知。又在〈讀離騷經〉中讚揚屈原：「我恐湘江之魚兮，死後盡為人。曾食靈均之肉兮，個個為忠臣。又想靈均之骨兮終不曲，千年波底色如玉。」可知積極推崇屈原的崇尚人格和不屈不撓的忠誠。這些詩歌很難看出是出家的禪師所作的。

貫休這種毫無猶豫的入世精神或涉世態度，可說強調日常生活中主觀體驗的洪州禪的實踐，也可說「觸類是道」的洪州精神之流露。所以當時禪門高僧直接討論世俗之事情是一個非常普遍的事情。皎然也是如此，比如〈從軍行〉詩：

百萬逐呼韓，頻年不解鞍。兵屯絕漠暗，馬飲濁河乾。
破虜功未錄，勞師力已殫。須防肘腋下，飛禍出無端。

這首詩不僅表現出從軍兵士們之痛苦和災難，而且詩人還提醒防備意外之災禍，根本看不出是方外人士創作的。有時他也直接宣揚儒家思想，如〈奉陪顏使君修韻海畢東溪泛舟餞諸文士〉：

諸侯崇魯學，羔雁日成群。外史刊新韻，中郎定古文。菁華兼百氏，縑素備三墳。
國語思開物，王言欲致君。研精業已就，歡宴惜應分。獨望西山去，將身寄白雲。

此詩的題目來看，皎然幫顏真卿手下修訂《韻海鏡源》，工作完成後他餞諸文士時創作這首詩。古代諸侯們崇拜儒學，聘請的文士眾多。外史本指古代官名，在此指代顏真卿，新韻指的是《韻海鏡源》。所以說此書擁有諸子百家的精華，能開啓通曉萬物，可以宣暢王言，致君堯舜。最後流露出依依不捨的心，但將身寄到白雲中。有些詩透露了施展救國救民的自己抱負：「吾高鷗夷子，身退無瑕摘。吾高魯仲連，功成棄矜壁。二賢兼彼才，晚節何感激。」[註 60]表現出對救危濟難的范睢和魯仲連羨慕之情。又有關心民間疾苦的作品，如〈贈烏程李明府伯宜沈兵曹仲昌〉：

水國苦雕瘵，東臯豈遺黍。雲陰無盡時，日出常帶雨。昨夜西溪漲，扁舟入簷廡。
野人同鳥巢，暴客若蜂聚。歲晏無斗粟，寄身欲何所？空羨鸞鶴姿，翩翩自輕舉。

此詩描寫大洪水之下無家可歸的老百姓的淒慘生活。不僅是沒有可住的地方，而且沒有可吃的東西，加上無數的強盜欺負老百姓。「歲晏無斗粟，寄身欲何所」中，可看出無可奈何的詩人心情。此外，有時直接提到民間傳說，如〈問天〉詩：「天公何時有，談者皆不經。誰道賢人死，今爲傳說星。」「傳說星」是一個星名。傳爲殷王武丁時賢相傳說死後升天所化。但是詩人以議論來否定這些傳說。

齊己也與皎然、貫休一樣，有時寫出遊山玩水的閑情，有時以入世爲出世，揭露社會矛盾現象十分逼真深刻。有些作品對統治者的抨擊是非常尖銳的。比如〈看金陵圖〉：

六朝圖畫戰爭多，最是陳宮計數訛。
若愛蒼生似歌舞，隋皇自合恥干戈。

在此說陳後主不管老百姓的苦難，只知宴遊歌樂。如果他愛護百姓，似乎有與愛歌舞的程度，那隋文帝就恥於動干戈，沒有理由搞征伐了。他激烈的批評陳後主荒淫舞蹈的生活。實際上抨擊當時統治階級荒淫舞蹈的生活。又〈亂後經西山寺〉詩歌：

松燒寺破是刀兵，谷變陵遷事可驚。雲裡乍逢新住主，石邊重認舊題名。
閒臨菡萏荒池坐，亂踏鴛鴦破瓦行。欲伴高僧重結社，此身無計捨前程。

齊己曾經居住在江西新建縣西山盤龍寺多年，所以寫出了這首詩。這首詩表現的是一種生當亂世的強烈悲憤感和歷史滄桑感[註 61]。此外，有些篇章中直接反映了在亂世之中老百姓的苦難生活以及社會黑暗，同時表現了詩人的悲憤情緒：

三載羊公政，千年峴首碑。何人更墮淚？此道亦殊時。
兵火燒文缺，江雲觸蘚滋。那堪望黎庶，匝地是瘡痍。（〈讀峴山碑〉）

落苔紅小櫻桃熟，侵井青纖燕麥長。
吟把離騷憶前事，汨羅春浪撼殘陽。（〈湘中寓居春日感懷〉）

春風吹蓑衣，暮雨滴箬笠。夫婦耕共勞，兒孫飢對泣。
田園高且瘦，賦稅重復急。官倉鼠雀群，共待新租入。（〈耕叟〉）

有的詩反映出平民百姓的民間疾苦；有的詩對荒年的景象描寫得淋漓盡致；有的詩生動地寫出老百姓艱難淒慘的生活。雖然夫妻們爲了糊口到田地耕地，但是田園條件很差。在家的孩子們饑餓，只好面對哭泣而已。加上貪官污吏的專橫，賦稅又重又急。在這種條件之下，苦了過日子的老百姓。這種揭露社會矛盾、官場腐敗的社會詩，看起來都是儒者或賢臣們的關心民生疾苦之作，卻出於出家禪師們之手。

五、結論

馬祖道一「即心即佛」、「平常心是道」思想的提出，可說把禪宗完全推向了世俗化和生活化，為禪賦予新的生機和活力。因此開創了在禪宗史上空前絕後的「分燈越祖」的新時代。同時生動、活潑、樸素的思想風格影響到中晚唐詩壇。

洪州禪的出現，形成了從來沒有的強勁有力的詩僧隊伍。這主要因為「平常心是道」、「觸類是道」的洪州禪思想，影響到只知坐禪修行的出家禪師們的思惟意識，讓他們意識到吟詩作畫亦與修禪沒有兩樣。在這種思想的籠罩之下，出現了不少著名詩僧，如貫休、虛中、靈澈、齊己、皎然等，他們的詩歌不僅反映出洪州禪的代表思想，而且常以出家人的人生觀和世界觀，發出他們心靈深處的奧秘。發之於詩，雖入於空靈，卻出於實際。在一定程度上衝擊當時詩壇，並至今仍有很高的藝術價值和借鑑意義。

此外，洪州禪直接影響到主張以禪喻詩的詩歌理論家之出現。可說以禪喻詩源自於皎然的《詩式》，由此發展到司空圖的詩學理論。他們的理論基本上反映了洪州禪思想。比如皎然的「三境」說中的「緣境」說，完全是馬祖道一的「心不自心，因色故有心」主張的援用。皎然的「文外之旨」、「言外之情」、「但見情性，不覩文字」的主張與馬祖的「即心即佛」的邏輯相通的。另外，司空圖提出的「味外之旨」、「韻外之旨」、「象外之象」、「不著一字，盡得風流」等中觀思想，實際上般若不二思想被馬祖繼承之後的「即心即佛」、「非心非佛」思想的延伸。此外，洪州禪的具體形象化的教育作為禪僧間學問的交流和傳授，引導禪宗進一步向神秘主義方向發展。像磨磚不能成鏡的，只用幾個動作的比喻，把禪宗核心思想說清楚。後來的禪家就紛紛仿而效之。司空圖也用比喻、暗示、動作來表明自己的思想以及對禪的獨特見解。這就說明了洪州禪廣泛的影響力。他們的這些理論對後世的影響很大。比如南宋·嚴羽《滄浪詩話》的詩論，明代李贄「童心說」和王夫之的「情景妙合」論，以及清朝王士禛的「神韻」和袁枚的「性靈說」等，都無不受到皎然和司空圖的影響。

洪州禪的最大的特點是「理論的中國化」、「戒律的簡略化」、「思想的人間化」和「平民化」。毫無疑問，在理論上吸取了「任心即為修」、「無為自然」等中國固有的道家精髓，加上「平常心是道」，即把佛性思想的人間化和平民化，又把較複雜的禪宗戒律變為簡單化，所以把達摩「凝住壁觀」的禪法變成了個人的日常生活。這一系列的洪州禪特點，無疑最能迎合那些既有出世之想，又有入世之情的士大夫的精神需求。從此，禪宗不僅從山林大踏步進入市井，而且昂首進入市朝。我們從史書和禪宗燈錄來看，隨處可以看到鼎鼎大名的當時士大夫們與洪州禪的緊密關係。其代表性的人物有龐蘊、裴休、白居易。

雖然不能全說有了洪州禪，才出現了詩僧們涉入世俗現實的現象。但是起碼「觸類是道，任心為修」、「平常心是道」的洪州思想，影響到禪師們的思惟意識，讓他們意識到人的起心動念、一舉一動、善惡苦樂等都是佛性的表現。這些意識不僅打破了僧俗之間的差別，而

且讓詩僧們去關心社會現實，關心老百姓的苦難生活。因此他們以彼岸超悟的智慧，融入此岸世俗社會，常以獨特的心態，體察老百姓的痛苦與社會的矛盾。這無疑是洪州思想籠罩之下出現的新現象。

【註釋】

- [註 1] 《祖堂集》卷十四：「汝今各信，自心是佛，此心即是佛心……夫求法者，應無所求，心外無別佛，佛外無別心，不取善，不捨惡，淨、穢兩邊，俱不依怙。達罪性空，念念不可得，無自性故。」馮作民譯註《禪語錄》下（星光出版社）第七〇五頁。
- [註 2] 《五燈會元》卷三：「師（懷讓）乃取一磚，於彼庵前石上磨。一（道一）曰：『磨作甚麼？』師曰：『磨作鏡。』一曰：『磨磚豈得成鏡邪？』師曰：『磨磚既不成鏡，坐禪豈得作佛？』」
- [註 3] 《圓覺經大疏鈔》卷三：「起心動念，彈指、磬咳、揚眉，所作所為皆是佛性全體之用，更無第二主宰。如麵作多般飲食，一一皆麵。佛性亦爾，全體貪瞋癡造善惡受苦樂故，一一皆性。」
- [註 4] 孫昌武，《禪思與詩情》（中華書局）第一〇九頁。
- [註 5] 《卍續藏》第一一〇冊，第四三六頁上。
- [註 6] 惠能主張「無念為宗」，這是早期南宗禪的一個重要命題。其弟子神會認為「無念」是體悟佛性，頓悟成佛的關鍵。所以「無念」指無妄念，不是指無一切念。通過「無念」法修習，發現真心，領悟「空寂自性」、「自心本性寂靜」，實現「自在解脫」。在這些理論的基礎上，馬祖提出了「無心」說。
- [註 7] 老莊思想裡也有「無心」思想，但與洪州禪的「無心」有差別。在這方面，孫昌武先生在《禪思與詩情》說的較詳細：「老莊與玄學的『無心』還只否定現象，並沒有否定『道』的本體；在這個基礎上再發展一步，『道』的本體也否定掉，只剩下一個失去主、客對待的自我時，就是禪的『無心』了。」（第一二六頁）。
- [註 8] 希運認為禪修的目的在於「無心於相，不假外求，保住本心」。因此他不僅是反對「向外求佛」、「廣求知見」，而且開啓了後代禪宗輕視經教、重視機鋒棒喝的風氣。因此後來為臨濟宗的創建鋪平了道路。
- [註 9] 道原，《景德傳燈錄》（成都古籍書店）卷二十八，第五九五頁。
- [註 10] 《雪坡舍人集》卷三十七，〈贈俊上人詩序〉。
- [註 11] 因為晚唐最盛行的主要是馬祖系統的洪州禪。
- [註 12] 周裕鍇，《中國禪宗與詩歌》（上海人民出版社）第三十九頁。
- [註 13] 洪州宗的創始人馬祖道一（七〇九~七八八）一生蹤跡，依其活動地域和思想發展線索，可以分為三個時期：其一是劍南時期（七〇九~七三三），其二是衡嶽時期（七三三~七四二），其三是江西時期（七四二~七八八）。參見吳立民主編，《禪宗宗派源流》（中國社會科學出版社）第一三八頁。
- [註 14] 一說他是浙江蘭溪人。

[註 15] 段曉華、劉松來,《紅土·禪床》(中國社會科學出版社)第一九四頁。

[註 16] 〈寄華山司空圖二首〉。

[註 17] 事見《宋高僧傳》卷十五、《唐才子傳》卷三。

[註 18] 同 [註 15], 第一九六頁。

[註 19] 這首詩歌創作背景是:「韋丹帥洪州時,靈澈居廬山,丹與爲忘形之契,篇什唱和,月居四五。丹寄一詩,寓思歸之意,澈答此詩。」陳貽欣主編,《增訂注釋全唐詩》(文化藝術出版社)卷八〇五,第四三〇頁。

[註 20] 同 [註 15], 第一九七頁。

[註 21] 生平事跡見《宋高僧傳》卷三十、《唐詩紀事》卷七十五、《唐才子傳》卷九。

[註 22] 「春風日日雨時時,寒力潛從暖勢衰。一氣不言含有象,萬靈何處謝無私?詩通物理行堪掇,道合天機坐可窺。」(〈中春感興〉)

[註 23] 姚南強,《禪與唐宋作家》(江西人民出版社)第七十七頁。

[註 24] 馮作民譯註,《禪語錄》(台灣:星光出版社)第七〇五頁。

[註 25] 《宋高僧傳》卷二十九,〈皎然傳〉第八九二頁上。

[註 26] 見同 [註 25]。

[註 27] 同 [註 25]。

[註 28] 《祖堂集》卷十四。

[註 29] 《禪源諸詮集都序》上之二,第四〇四頁下。

[註 30] 王敏華,《中國詩禪研究》(廣西師範大學出版社)第四十九頁。

[註 31] 《五燈會元》卷三,〈江西馬祖道一禪師〉。

[註 32] 參見洪修平,《禪宗思想的形成與發展》(江蘇古籍出版社)第三三四頁。

[註 33] 同 [註 12], 第一三六頁。

[註 34] 同 [註 12], 第一三七頁。

[註 35] 《大正藏》第四十八冊,第三四九頁下。

[註 36] 《五燈會元》卷三。

[註 37] 《大正藏》第十二冊,第四五〇頁上。

[註 38] 同 [註 37], 第四五一頁上。

[註 39] 見《北本涅槃經》卷十四。

[註 40] 婺州(今浙江金華)五泄山靈默即虛默,年少時就勤奮好學,經常學習起來忘記疲勞,希望通過學習取得仕進的道路,登上名榜,以榮親里。有一天他到京城去考官,途中到洪州開元寺禮拜道一大師。馬祖

問：「秀才到什麼地方去？」靈默答：「去京城選官。」大師說：「秀才，離你太遠了。」靈默問：「和尚這裡也有選官場嗎？」大師說：「你現在還嫌什麼？」靈默答：「或許選官也沒有了？」大師說：「非但秀才你選官也沒有了，就是佛也不在了。」靈默聽得馬祖的開示，豁然開悟。是呀，選官不得，與佛教的機緣也會錯過去。於是他向馬祖提出要投大師出家，馬祖對他說：「給你剃頭出家的這種小事馬上就能辦到，但是像出家侍佛的這種一生大事因緣不是朝夕就能取得的。」靈默聽了馬祖的意見，表示願意終身侍佛，於是跟從馬祖出家受戒。《傳燈錄》曰：丹霞將應舉，道遇一禪客。曰：「選官何如選佛？」霞曰：「選佛當往何所？」客曰：「江西馬大師出世，是選佛場也。」「無為」是指沒有造作，離生滅變化而絕對常住之法。

[註 41] 周裕鍇也說：「（龐蘊思想）肯定人們全部的日常生活的價值與真理，這已具有歷史的人文主義的意義。中國佛教從此撕下神秘尊嚴的面紗，走向簡易平實的現實人生。因此，在禪宗的語錄裡，我們能看到農夫、村婦的影子，能聽到驢馬牛羊的嘶叫，能嗅到燒餅、豆腐的氣味。也正因如此，南宗禪受到下層平民的歡迎。」《中國禪宗與詩歌》第十頁。

[註 42] 同 [註 12]，第六十八~六十九頁。

[註 43] 根據孫昌武先生調查，與白居易有直接關係的僧侶有二十一人，其中馬祖道一的門下有十二人，可知他與馬祖洪州禪的關係。《禪思與詩情》第一八九頁。

[註 44] 《五燈會元》卷三：「元和四年憲宗詔至闕下，侍郎白居易嘗問曰：『既曰禪師，何以說法？』師曰：『無上菩提者，被於身為律。說於口為法，行於心為禪。應用者三，其致一也。譬如江湖淮漢，在處立名。名雖不一，水性無二。律即是法，法不離禪。云何於中妄起分別？』曰：『既無分別，何以修心？』師曰：『心本無損傷，云何要修理？無論垢與淨，一切勿念起。』曰：『垢即不可念，淨無念可乎？』師曰：『如人眼睛上，一物不可住。金屑雖珍寶，在眼亦無病。』曰：『無修無念，又何異凡夫邪？』師曰：『凡夫無明，二乘執著。離此二病，是曰真修。真修者不得勤、不得忘。勤即近執著，忘即落無明。此為心要云爾。』」

[註 45] 《禪思與詩情》第一九八~二〇〇頁。

[註 46] 《古尊宿語錄》卷一。

[註 47] 同 [註 46]。

[註 48] 懷海對弟子開示說：「汝等先歇諸緣，休息萬事，善與不善，世出世間，一切諸法，莫記憶、莫緣念。放捨身心，令其自在。心如木石，無所辨別，心無所行，心地若空，慧日自現，如雲開日出。」（《景德傳燈錄》卷六）

[註 49] 《古尊宿語錄》卷二。

[註 50] 《景德傳燈錄》卷十二，第二一四頁。

[註 51] 《宋高僧傳》卷六。

[註 52] 同 [註 50]。

[註 53] 同 [註 50]。

[註 54] 《唐音癸籤》卷二十九，〈談叢五〉。

[註 55] 孫昌武，《禪思與詩情》（中華書局）第三四七頁。

[註 56] 同 [註 12]，第十頁。

[註 57] 龐蘊居士和白居易都過像和尚一般的生活；本身儒生出身的丹霞天然削髮出家；賈島和周賀曾經出家，以後再還俗；裴休出身官宦之家，但儒釋兼學，不僅朝夕受法、參學問道於希運和宗密等高僧，而且他將與希運的問答彙編成書，名曰《傳心法要》等，他們都出入儒釋兩家。

[註 58] 《祖堂集》，馮作民譯註《禪語錄》（星光出版社）第七〇五頁。

[註 59] 吳立民主編，《禪宗宗派源流》（中國社會科學出版社）第一五三頁。

[註 60] 〈苕溪草堂自大曆三年夏新營泊秋及春彌覺境勝因紀其事簡潘丞述湯評事衡四十三韻〉，《增補注釋全唐詩》（文化藝術出版社）第五冊，卷八一一，第四六五頁。

[註 61] 《紅土·禪床》，第一九七頁。