

## 「平常心是道」與「中隱」

賈晉華\*

### 摘要

本文旨在探討佛教南宗禪洪州宗對白居易 (772-846) 「中隱」說及唐東都閑適詩人群之影響。全文分為三部分。第一部分考論道一 (709-788) 在牛頭、石頭諸祖之影響下，於大曆7年至10年間 (772-775) 開創洪州宗，提出「平常心是道」之中心命題，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。第二部分考述白居易與洪州及牛頭、石頭諸多禪僧之交往及其「中隱」說之提出。此說融合儒道釋，而以「平常心是道」說為基礎，形成一種新居士精神，強調身與心之自然合一，與傳統朝隱觀之強調身與心的分離不同。中隱之士在洛陽擔任閑官，在私家園林中過著適意任心的生活，寫著怡樂閑適的詩歌，同時還獲得精神上的超脫體驗。第三部分論述「中隱」說對東都閑適詩人群的影響。白居易於829-846年間中隱東都時，許多士大夫追隨他，從而形成一個以老人及閑官為主體之詩人群，包括劉禹錫 (772-842)、李紳 (772-846)、裴度 (765-839)、牛僧孺 (780-848) 等重要人物。這一詩人群的生活情趣與創作傾向皆與白居易接近。

**關鍵詞：**洪州禪、唐代、中隱、身心合一、閑適詩人群

### 一、洪州禪「平常心是道」說之提出及有關問題

近十多年來，洪州禪在中國禪宗發展史上的重要地位日益為學者所重

\* 作者係美國科羅拉多大學比較文學系暨東亞語文系博士候選人。本文初稿曾宣讀於 1997 年春香港浸會大學主辦之「宗教與文學國際研討會」。

視，從而出現了一些出色的論著。但有關洪州禪的一些重要問題，如馬祖道一（709-788）開宗立派的具體時間，洪州禪學的基本命題，洪州宗與牛頭宗、石頭宗的關係等，皆還未得到令人滿意的解答。這幾個問題環環相扣，且與本文後二章將要論述的內容密切相關。故本文即以對這些基本問題的探討為開端。

### (一)道一收徒闡化、開宗立派的具體過程

道一出惠能弟子南岳懷讓（677-744）之門。天寶元年（742），道一離師往居建陽（今屬福建）佛蹟嶺，開始收徒闡化。次年，道一移居撫州（今屬江西）西里山石磬。<sup>1</sup>唐·唐技〈龔公山西堂敕謚大覺禪師重建大寶光塔碑銘〉載：「惟大覺禪師，廖姓，智藏號，生南康郡。年十三，首事大寂於臨川西里山。」元和12年（817）卒，年80。<sup>2</sup>上推生於開元26年（738），其13歲為天寶9載（750）。則道一至天寶9載尚居撫州。

權德輿〈道一塔銘〉載：「禪誦於撫之西里山，虔之龔公山。……刺史今河南尹裴公，久于稟奉，多所信嚮。」<sup>3</sup>則道一後又自撫州移居虔州（今江西贛州）龔公山。據郁賢皓《唐刺史考》，裴公為裴潛，大曆2年（767）自左司郎中出為虔州刺史，並於權德輿撰此銘之貞元7年（791）任河南尹。<sup>4</sup>據此可知道一大曆2年已在虔州。

大曆7年（772），道一為江西觀察使路嗣恭請居洪州開元寺。權德輿〈道一塔銘〉又載：「大曆中，尚書路龔公之為連帥也，舟車旁午，請居理所。」<sup>5</sup>《宋高僧傳》〈道一傳〉附智藏傳載：「屬元戎路嗣恭請大寂居府，

1 據唐·權德輿，〈洪州開元寺石門道一禪師塔銘〉，《唐文粹》，卷64（《四部叢刊》本），頁10b-11；宋·贊寧，《宋高僧傳》，卷64〈道一傳〉（北京：中華書局，1987），頁221-222；宋·道原，《景德傳燈錄》，卷6「道一條」（《四部叢刊》本），頁2b；《光緒撫州府志》，卷83（臺北：成文出版社，1975），頁4b，卷4，頁37b。宇井伯壽已考及道一居建陽、撫州事，見其《禪宗史研究》（東京：岩波書店，1965），頁387-391。

2 收《同治贛縣志》，卷50（臺北：成文出版公司，1975），頁20。

3 《唐文粹》，卷64，頁10b-11a。

4 郁賢皓，《唐刺史考》（南京：江蘇古籍出版社，1987），頁2052。

5 《唐文粹》，卷64，頁11a。

藏乃回郡。」<sup>6</sup>據《唐刺史考》，路嗣恭於大曆7年正月至8年任洪州刺史、江西觀察使。<sup>7</sup>又《宋高僧傳》本傳載：「大曆中，聖恩溥洽，隸名於開元精舍。……居僅十祀，日臨扶桑。……建中中，有詔僧如所隸，將歸舊壤。元戎鮑公密留不遣。」<sup>8</sup>元戎鮑公爲鮑防，建中元年4月至3年任江西觀察使。<sup>9</sup>從大曆7年下推10年爲建中3年（782）。此可證道一於大曆7年入居洪州。「理所」即治所，指州治所在地鐘陵縣（今江西南昌）。<sup>10</sup>

道一居建陽佛蹟嶺時，所師從者可考知有道通、志賢、明覺三人，皆爲閩人，可知其時道一尙默默無聞。<sup>11</sup>從道一於撫州者，新師從者僅二人：超岸，丹陽（今屬江蘇）人；知藏，虔州人。虔州與撫州鄰近，則其時道一聲名亦尙微。虔州時期弟子，新師從者有懷海，福州（今屬福建）人；自在，吳興（今浙江湖州）人；無等，汴州尉氏（今屬河南）人；齊安，海陵（今江蘇泰州）人。<sup>12</sup>其時道一已有較多外地弟子，且得刺史裴潛推仰，此當爲道一發展開拓之時期。洪州乃江南巨鎮，交通要衢，而大曆7年至貞元4年（788）道一居開元寺期間，又得歷任鎮帥扶助尊崇。其時參學者來自全國各地，弟子號稱八百餘人，<sup>13</sup>此實爲道一大闡其說、開宗立派之際。《景德傳燈錄》載：「大曆中，隸名開元精舍。時連帥路嗣恭聆風景慕，親受宗旨。由是四方學者雲集座下。」<sup>14</sup>《宋高僧傳》載：「於時天下佛法極盛，

6 《宋高僧傳》，頁 222。

7 《唐刺史考》，頁 1985。

8 《宋高僧傳》，頁 222。

9 《唐刺史考》，頁 1987。

10 《新唐書》，卷 41〈地理志〉（北京：中華書局，1975），江南西道洪州豫章郡，治南昌縣，「本豫章，……寶應元年更豫章曰鐘陵，貞元中又更名。」，頁 1067-1068。按宇井伯壽《禪宗史研究》（東京：岩波書店，1965）謂道一大曆 2 年已居洪州，又因禪宗文獻或稱洪州、或稱豫章，遂以之爲兩地，頁 387-391。按洪州以州稱，豫章以郡或州治稱，實爲一處。鈴木哲雄《唐五代禪宗史》（東京：山喜房佛書林，1985）以天寶元載改虔州爲南康郡，乾元元年（758）復爲虔州，遂定道一居龔公山在 742-758 年間，頁 382、374。殊不知唐人喜稱郡號，未必受改制時間限制，其說誤，又鈴木氏雖已考述道一係應路嗣恭之請入居洪州，但謂其時在大曆 8 年，亦未確。

11 《宋高僧傳》，卷 10，頁 226；卷 9，頁 207；卷 11，頁 254。

12 《宋高僧傳》，卷 10，頁 236；卷 11，頁 245、253、261。

13 《宋高僧傳》，卷 11，頁 256。

14 《景德傳燈錄》，卷 6，頁 2b-3a。

無過洪府。」<sup>15</sup>洪州宗之命名，即由此而來。

## (二) 洪州禪之中心命題

道一發展了惠能所開創之南宗禪學，使得禪宗思想發生重要變化，實現其中國化之歷程。關於洪州禪的基本命題，較早的論著多拈出「即心即佛」說，如忽滑谷快天《禪學思想史》、<sup>16</sup>宇井伯壽《禪宗史研究》。<sup>17</sup>鈴木哲雄在其《唐五代禪宗史》中援引大量資料，說明「即心即佛」並非道一的首創，而是禪宗早已有之的命題，特別是惠能諸弟子廣泛用之。鈴木氏認為，馬祖原來亦說「即心即佛」，大曆後期居洪州後，為反擊禪宗外部對「即心即佛」說之攻擊及內部對此說之誤解，遂改說「非心非佛」。<sup>18</sup>葛兆光亦認為馬祖禪思想經歷了從「即心即佛」到「非心非佛」的變化。他認為這一變化的原因在於馬祖認識到「即心即佛」說內在理路的缺陷，即「心」仍然包含一種二元對立的矛盾：清淨無垢絕對空明的佛性和人人均具備的自然人性；故馬祖以「非心非佛」說徹底消除青了這一二元對立。<sup>19</sup>

按「即心即佛」說可視為惠能一系的共同命題，而馬祖後期確實改說「非心非佛」，鈴木哲雄在這方面的考證甚是。但其關於「非心非佛」為反擊禪宗外部對「即心即佛」之攻擊及內部之誤解而提出之說，缺乏有力證據。葛兆光關於馬祖以此消除清淨佛性與自然人性二元對立之說，亦缺乏說服力。「非心非佛」說應是作為「即心即佛」的反說而提出，目的在顯示本宗與惠能系等派別不同的地方。雖然「非心非佛」看似比「即心即佛」更徹底地肯定「一切皆空」，但若從般若空宗的角度看，任何肯定和否定都是一種執著；「即心即佛」也好，「非心非佛」也好，都只不過是指示學人的方便，而一旦得魚可以忘筌，得意可以忘言。故道一弟子大梅法常說：「任汝非心非佛，我只管即心即佛。」<sup>20</sup>另一弟子盤山寶積說：「道本無體，因道

15 《宋高僧傳》，卷 11，頁 251。

16 忽滑谷快天，《禪學思想史》（東京：玄黃社，1969），頁 436-437。

17 《禪宗史研究》，頁 411-412。

18 《唐五代禪宗史》，頁 275-289。

19 葛兆光，《中國禪思想史——從 6 世紀到 9 世紀》（北京：北京大學出版社，1995），頁 315-333。

20 《景德傳燈錄》，卷 7，頁 13a。

而立名；道本無名，因名而得號。若言即心即佛，今時未入玄微；若言非心非佛，猶是指踪之極則。向上一路，千聖不傳。」<sup>21</sup>

依本人之見，洪州禪的基本命題應為「平常心是道」。《景德傳燈錄》載：

江西大寂道一禪師示眾云：道不用修，但莫滌染。何為滌染？但有生死心，造作趣向，皆是滌染。若欲直會其道，平常心是道。謂平常心，無造作，無是非，無取舍，無斷常，無凡無聖。經云：非凡夫行，非聖賢行，是菩薩行。只如今行住坐臥，應機接物，皆是道。道即是法界，乃至河沙妙用，不出法界。<sup>22</sup>

《宋高僧傳》〈無業傳〉載：

業于是禮跪而言曰：「至如三乘文學，粗窮其旨。嘗聞禪門即心是佛，實未能了。」大寂曰：「只未了底心即是，別物更無。」<sup>23</sup>

道一將「即心是佛」之「心」界定為「平常心」、「未了心」，也就是人人具備的自然人性，此實為禪門轉捩之一大關鍵。首先，它消解了「即心即佛」之「心」的二元性，將自然人性等同於清淨佛性，世俗世界等同於佛國淨土，從而理清了禪思想發展過程中始終糾纏不清的佛性與人性關係的理路。其次，它完成了禪學從「體」到「用」的轉換過程，實現了般若的生活化和實踐化。形而上的理論思維被拋棄，造作取捨的禪學修行被丟開，人在自然任運的日常生活中就能體悟佛法的作用，行住坐臥揚眉舉目皆是佛性的體現。此二條實為洪州思想之最基本特徵。後來圭峰宗密（780-841）總結洪州禪的特點為「觸類是道而任心」，並云：

洪州意者，起心動念，彈指動目，所作所為，皆是佛性全體之用，更無別用。全體貪嗔痴、造善造惡、受樂受苦，此皆是佛性。如面作種種飲食，一一皆面。……經云：或有佛刹，揚眉動睛，笑欠警咳，或動搖等，皆是佛事。既悟解之理，一切天真自然，故所修行理，宜順此而乃不起心斷惡，亦不起心修道。道即是心，不可將心還修于心；惡亦是心，不可將心還斷于心。不斷不造，任運自在，名為解脫人。無法可拘，無佛可作，猶如虛空不增不減，何假添補。何以故？心性之外，更無一法可得故，故但任心即為修也。<sup>24</sup>

從釋迦牟尼以來一直為佛教所摒棄之「貪嗔痴」、「造惡」、「受樂」，現

21 同上，頁 8a。

22 《景德傳燈錄》，卷 28，頁 9a。

23 《宋高僧傳》，卷 11，頁 247。

24 宗密，〈中華傳心地禪門師資承襲圖〉，〈中國佛教思想資料選編〉第 2 卷第 2 冊（北京：中華書局，1983），頁 465。

在竟然成了佛性的體現。而一切天真自然、任運自在、任心爲修則體現了禪宗心要與老莊自然主義哲學的融合。宗密所述，可謂比馬祖更直截了當地指明洪宗禪對傳統佛教思想的革新。「觸類是道而任心」與「平常心是道」意思一致，乃同一命題的不同表述。

潘桂明根據宗密的說法，以「觸類是道而任心」作爲洪州禪的根本思想；但他又說：「若以洪州自己的話說，則稱作『平常心是道』。……『平常心是道』之說更能直示中國禪的性格，適合中國人的文化背景。」<sup>25</sup>另印順已經以「平常心是道」作爲洪宗禪基本命題，但他似未理清其內在發展理路，而是將之與「即心即佛」等同起來：「『平常心是道，』是洪州宗的重要意見。與『即心即佛』一樣，直指當前心本自如如；約心地說，保持了曹溪禪，也可說是佛法的特色。」<sup>26</sup>

惠能弟子南陽慧忠（?-775）評洪州禪的兩段話，可借用來評判「平常心是道」與「非心非佛」在洪州思想中位置之輕重高低。

伏牛和尚與馬大師送書到師（按指慧忠）處。師問：「馬師說何法示人？」對曰：「即心即佛。」師曰：「是什麼語話。」又問：「更有什麼言說？」對曰：「非心非佛。亦曰不是心不是佛不是物。」師笑曰：「猶較些子。」伏牛卻問：「未審此間如何？」師曰：「三點如流水，曲似刈禾鎌。」<sup>27</sup>

南陽慧忠國師問：「禪客從何方來？」對曰：「南方來。」師曰：「南方有何知識？」曰：「知識頗多。」師曰：「如何示人？」曰：「彼方知識直下示學人即心是佛，佛是覺義。汝今悉具見聞覺知之性。此性善能揚眉瞬目，去來運用，遍於身中。捏頭頭知，捏腳腳知，故名正遍知。離此之外，更無別佛。此身即有生滅心性，無始以來，未生滅。身生滅者，如龍換骨，如蛇脫皮。人出故宅，即身是無常，其性常也。南方所說，大約如此。」師曰：「若然者，與彼先尼外道無有差別。吾比遊方，多見此色，近尤盛矣。聚卻三五百眾，目視雲漢，云是南方宗旨。把他《壇經》改換，添揉鄙譚，削除聖意，惑亂後徒，豈成言教。……」曰：「師亦曰即心是佛，南方知識亦爾，那有異同。師不應自是而非他。」師曰：「或名異體同，或名同體異，因茲濫矣。只如菩提涅槃真如佛性，名異體同；真心妄心，佛智世智，名同體異。緣南方錯將妄心言是真心，認賊爲子，有取世智稱爲佛智，猶如魚目而亂明珠，不可雷同，事須甄別。」<sup>28</sup>

25 潘桂明，《中國禪宗思想歷程》（北京：今日中國出版社，1992），頁223-230。

26 印順，《中國禪宗史》（上海：上海書店，1992），頁405。

27 南唐·釋靜、釋筠，《祖堂集》，卷3（長沙：岳麓書社，1996），頁78。

28 《景德傳燈錄》，卷28，頁1a-5a。

與慧忠問答之南方禪客，雖未說明其宗系，但其所述南方禪學之「善能揚眉瞬目，去來運用，遍於身中。捏頭頭知，捏腳腳知，故名正遍知」，以及慧忠所批評之「南方錯將妄心言是真心，認賊爲子，有取世智稱爲佛智」，近於洪州之「揚眉動睛，笑欠警咳，或動搖等，皆是佛事」、「全體貪嗔痴、造善造惡、受樂受苦，此皆是佛性」。忽滑谷快天和印順皆認爲此指道一門下。<sup>29</sup>潘桂明則認爲此說直指洪州。<sup>30</sup>按潘說爲是。慧忠卒時道一剛開宗立派，其門下尙未及各闡其說（見下段考）。慧忠可以接受「非心非佛」，卻不能容忍「平常心是道」，因爲前者未離大乘空觀和南宗心要的意旨，後者卻將禪學作了一個徹底的改造，將妄心等同真心，世智等同佛智。當然，在「平常心是道」的實踐基礎上，「非心非佛」很容易褪去其思辨之外衣而趨向於一種叛逆的「作用」。洪州後學的呵佛罵祖、放浪不拘，即是對「平常心是道」和「非心非佛」的一種極端發展。

慧忠卒於大曆10年（775）12月。<sup>31</sup>上引其批評語之「聚卻三五百眾，目視雲漢，云是南方宗旨」，應是馬祖居洪州後宗門大盛的情形。則馬祖提出「平常心是道」與「非心非佛」的時間，應在大曆7年居洪州後至10年慧忠卒前。洪州禪之開宗立派，亦可確定於此時。

### （三）洪州與牛頭、石頭

盛中唐之際，活躍於南方地區的禪宗三系洪州宗、牛頭宗和石頭宗都體現了明顯的老莊化傾向。此三系之間關係如何，誰影響誰？這一問題關係到洪州宗老莊化之淵源問題，頗爲重要。關口真大認爲牛頭爲洪州之先行。<sup>32</sup>印順認爲石頭受到牛頭重要影響，但道一思想與牛頭不同。<sup>33</sup>葛兆光則推測洪州與石頭在當時可能本爲同一系，而牛頭應對洪州有重要影響。<sup>34</sup>關口氏和葛氏的推測不無道理，但他們皆未做細緻的文獻考證工作。本文認爲，從時間順序及人事關聯方面看，道一應受到牛頭諸家及希遷思想的直接影響，

29 《禪學思想史》，頁448；《中國禪宗史》，頁264。

30 《中國禪宗思想歷程》，頁226。

31 《宋高僧傳》，卷9，頁206。

32 關口真大，《禪宗思想史》（東京：山喜房佛書林，1964），頁201-202。

33 《中國禪宗史》，頁404-408。

34 《中國禪思想史》，頁302、314。

從而將禪向進一步中國化、老莊化和世俗生活化方面推進了關鍵的一步。

先看洪州與牛頭關係。牛頭著名禪師與道一同時且有人事關聯者為慧忠（683-769）與法欽（714-792）。慧忠被奉為牛頭六祖，居浙東昇州莊嚴寺，卒於大曆4年，<sup>35</sup>在道一入居洪州開宗立派之前。值得注意的是慧忠已提出一些相類似的命題。如《宗鏡錄》載其語：「汝但任心自在，不須制止。直見直聞，直來直去。須行即行，須住即住。此即是真道」；「一切諸法，非深非淺。汝自不見，謂言甚深。若也見時，觸目盡皆微妙。」<sup>36</sup>此處的「任心是真道」、「觸目盡皆微妙」與道一的「平常心是道」、「觸目是道而任心」顯然已經十分相近。而慧忠與道一確有一定人事關聯。著名的芙蓉太毓原為慧忠弟子，後赴洪州成為馬祖入室。<sup>37</sup>太毓有可能在二者思想之間起一定溝通作用。

法欽居浙東杭州徑山寺，大曆3年（768）2月奉詔入京，代宗賜號國一禪師；尋返舊山。<sup>38</sup>《景德傳燈錄》載：「有僧問：『如何是道？』師曰：『山上有鯉魚，水底有蓬塵。』」<sup>39</sup>此亦「觸類是道」之自然禪意。法欽與道一關係極為密切，兩家門弟子交叉往返頻繁，見於記載的有伏牛自在、夾山如會、丹霞天然、千頃明覺、西堂智藏等。<sup>40</sup>其中智藏尤值得注意，《宋高僧傳》載其「隨大寂移居龔公山。後謁徑山國一禪師，與其談論周旋，人皆改觀。屬元戎路嗣恭請大寂居府，藏乃回郡，得大寂傳授袈裟。」智藏謁法欽時間，可據此引文定於大曆3年法欽自京返杭後至大曆7年道一初居洪州時。此時法欽已名聲顯赫，而道一尚未開宗立派。《祖堂集》與《景德傳燈錄》皆記道一派智藏向法欽詢問禪法之事，當非無稽之談。<sup>41</sup>

再看洪州與石頭關係。希遷（700-790）之成名及自立一家，亦在道一之前。《宋高僧傳》本傳載：「天寶初，始造衡山南寺。……初岳中有固、瓊、讓三禪師，皆曹溪門下，僉謂其徒曰：『彼石頭真師子吼，必能使汝眼

35 《宋高僧傳》，卷 19，頁 494。按此慧忠與前述南陽慧忠為二人。

36 延壽，《宗鏡錄》，卷 98（《大正藏》本），頁 945b。

37 《宋高僧傳》，卷 11，頁 251。

38 《宋高僧傳》，卷 9，頁 210-212。

39 《景德傳燈錄》，卷 4，頁 18b。

40 《宋高僧傳》，卷 11，頁 245、249、250、254；卷 10，頁 223。

41 《祖堂集》，卷 3，頁 65；《景德傳燈錄》，卷 4，頁 18b。



清涼。」由是門人歸慕焉。」<sup>42</sup>按固禪師爲堅固，<sup>43</sup>惠能弟子。瓚禪師爲明瓚，實爲普寂弟子，約開元 27 年（739）普寂卒後來居南岳。<sup>44</sup>讓禪師爲懷讓，即道一親師。《祖堂集》石頭條多記希遷與懷讓過往問難事，其一曰：「（懷讓）又教侍者問法。侍者去彼問：『如何是解脫？』師曰：『阿誰縛汝。』』『如何是淨土？』師曰：『阿誰垢汝。』』『如何是涅槃？』師曰：『誰將生死與汝。』侍者卻來，舉似和尚，和尚便和掌頂戴。」<sup>45</sup>按牛頭始祖法融曰：「問曰：『若此說者，即一切眾生本來解脫。』答曰：『尚無繫縛，何有解脫人。』』<sup>46</sup>希遷之無縛無垢說本此而發展。希遷曾「因看〈肇論〉至此會萬物爲自己處，豁然大悟，後作一本〈參同契〉，亦不出此意。」<sup>47</sup>按僧肇〈肇論〉四篇，借〈莊子〉以詮釋〈維摩〉、〈般若〉等大乘思想。希遷以〈肇論〉爲中介，從老莊道家中吸取營養。其〈參同契〉曰：「竺士大仙心，東西密相付。人根有利鈍，道無南北祖。……承言須會宗，勿自立規矩。觸目不會道，運足焉知路。」<sup>48</sup>此已明白提出「觸目是道」說。頗疑〈參同契〉亦撰於其居南岳時。

希遷天寶元年始居南岳，而懷讓於天寶 3 載（744）卒此。<sup>49</sup>則天寶元年至三載間，希遷已受牛頭禪學影響，採老莊道家思想，形成有特色的禪學思想，並受到包括道一本師懷讓在內的前輩禪師推許。而此時道一尙在建陽或撫州山中默默修行。故從時間先後上看，應是希遷影響道一。

## 二、「平常心是道」說對白居易「中隱」觀之影響

不少研究者已經注意到，白居易與佛教僧徒過往密切，其生活和思想受到佛教思想、特別是南宗禪和淨土思想的重要影響。本文認爲，大和 3 年

42 《宋高僧傳》，卷 9，頁 209。

43 《祖堂集》，卷 4，頁 91。

44 《宋高僧傳》，卷 19，頁 491-492。

45 《祖堂集》，卷 4，頁 91。

46 法融，〈絕觀論〉，《中國佛教叢書·禪宗編》第 1 冊，頁 251。

47 克勤，〈碧岩集〉，《中國佛教叢書·禪宗編》第 10 冊，卷 4，頁 42a。

48 《祖堂集》，卷 4，頁 92-93。

49 張正甫，〈衡州般若寺觀音大師碑銘〉，《全唐文》，卷 619，頁 1a。

(829)，白居易提出「中隱」說，論證吏隱東都之合理性，並從是年至會昌6年（846），基本上以分司或致仕官的身份定居東都洛陽，過著一種適意任心的生活。這種新的生活觀念和方式，深受洪州禪「平常心是道」說影響。此點似尚未為學者所注意，本章即擬對此問題展開考論。

### (一)白居易與洪州、牛頭、石頭諸宗禪僧之關係

白居易開始浸染南宗禪學，在元和2年（807）11月至6年（811）任翰林學士時，〈答戶部崔侍郎書〉曰：「頃與閣下在禁中日，每視草之暇，匡床接枕，言不及他，常以南宗心要互相誘導。」崔侍郎為崔群。<sup>50</sup>按馬祖高足懷暉（756-815）於元和3年（808）應詔入京，居章敬寺，每年召人麟德殿講論；<sup>51</sup>另一高足惟寬（755-817）於元和4年（809）為憲宗召見。<sup>52</sup>是時洪州禪學「大化京都」，「玄學者奔湊」。<sup>53</sup>故白居易與崔群在翰院所討論南宗心要，應即洪州禪學。二人元和2年11月始入閣，其對洪州禪學感興趣，正可能始於3年懷暉入京後。

元和9年（814）冬至10年（815）8月白居易任太子左贊善大夫期間，<sup>54</sup>曾直接拜惟寬為師，4次問法。其〈傳法堂碑〉云：

然居易為贊善大夫時，常四詣師，四問道。第一問云：既曰禪師，何故說法？師曰：無上菩提者，被於身為律，說於口為法，行於心為禪；應用有三，其實一也。如江湖河漢，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？第二問云：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，一切勿起念。第三問云：垢即不可念，淨無念可乎？師曰：如人眼睛上，一物不可住；金屑雖珍貴，在眼亦為病。第四問云：無修無念，亦何異於凡夫耶？師曰：凡夫無明，二乘執著；離此二病，是名真修。真修者不得動，不得忘，動即近執著，忘即落無明。其心要云爾。<sup>55</sup>

50 朱金城，《白居易集箋校》（上海：上海古籍出版社，1988；以下簡稱《白集》），卷45，頁2806。據朱金城《白居易年譜》（臺北：文史哲出版社，1991；以下簡稱《白譜》），此書作於元和11年（816）；崔群和白居易於元和2年11月6日同時入翰林；白於6年丁憂出院，崔於9年（814）6月出院，頁63、77。

51 權德輿，〈唐故章敬寺百岩大師碑銘并序〉，《全唐文》，卷501，頁10a-10b。

52 《白集》，卷41，頁2690-2691。

53 《祖堂集》，卷14，頁326；《景德傳燈錄》，卷7，頁4b。

54 《白譜》，頁59、63。

55 《白集》，卷41，頁2691-2692。

惟寬無論垢淨、不須修證的回答，自是洪州禪正法。孫昌武引胡適語曰：「胡適評這篇文章『是九世紀的一種禪宗史料』，『不是潦草應酬之作』。文章有兩個主要內容：一是記載禪宗世系；二是記述與惟寬討論『心要』，其內容如胡適說『正合道一的學說』。這表明白居易當時對洪州禪已有相當深入的了解。」<sup>56</sup>白居易作於同時（元和10年）的〈贈杓直〉說：「早年以身代，直赴逍遙篇。近歲將心地，回向南宗禪。」<sup>57</sup>此處南宗禪顯然指洪州宗。

元和10年10月至13年12月白居易在江州司馬任時，十分推仰馬祖弟子智常、神湊。分司退居東都後，白居易與馬祖弟子如滿（752-846？）過往甚密，《景德傳燈錄》至以白為如滿法嗣。<sup>58</sup>

長慶2年（822）白居易於西京任中書舍人時，遇禪師自遠。<sup>59</sup>大和5年（831）任河南尹時，白作〈贈僧五首〉，其三為〈自遠禪師〉，題下自注曰：「遠以無事為佛事。」<sup>60</sup>按宗密曰：「牛頭宗者，體諸法如夢，本來無事，心境本寂，非今始空」；「如此了達本來無事，心無所寄，方免顛倒，始名解脫。石頭牛頭，下至徑山，皆示此理。」<sup>61</sup>則自遠可能出牛頭或石頭宗。白居易另有〈戊申歲暮詠懷三首〉，其一曰：「龍尾趁朝無氣力，牛頭參道有心期。」<sup>62</sup>戊申歲為大和2年（828），可證其在是年前後確曾參牛頭禪。另《景德傳燈錄》記有白居易任杭州刺史時，與牛頭禪僧鳥窠道林過往事，道林出法欽之門，栖止秦望山松樹上。<sup>63</sup>但《宋高僧傳》〈圓真傳〉記栖秦望山松樹者為圓修，出馬祖弟子百丈懷海（749-814）之門，未記其與白過往事。<sup>64</sup>二傳故事相似，故其中必有一誤。關口真大以圓修事為真，而以

56 孫昌武，〈白居易與洪州禪〉，《文學研究》第3輯（南京：南京大學出版社，1993），頁54。

57 《白集》，卷6，頁353；《白譜》，頁63。

58 同註56，頁55。

59 《白集》，卷19，頁1285；《白譜》，頁135。

60 《白集》，卷27，頁1922。

61 宗密，〈中華傳心地禪門師資承襲圖〉、〈禪源諸詮集都序〉，《中國佛教思想資料選編》，第2卷第2冊，頁465、431。

62 《白集》，卷27，頁1869。

63 《景德傳燈錄》，卷4，頁19a/b-20a。

64 《宋高僧傳》，卷11，頁254-255。

道林及其與白居易過往事爲僞。<sup>65</sup>但《景德傳燈錄》推重馬祖一系，圓修出懷海，道林出徑山，道原若非有據，似不至蓄意改換其宗系。且〈圓修傳〉中強調「每一太守到任，則就瞻仰，號烏窠禪師焉」。白居易刺杭時間爲長慶2年（822）冬至4年（824）5月，<sup>66</sup>在圓修栖秦望山時期內，則其與道林抑或圓修過往，當有其事。

茲將上考白居易與洪州及牛頭或石頭諸宗禪僧之交往總結如下（加括號者爲白交往禪僧之宗師或所出宗門）：

- （洪州道一） → 興善惟寬
- 歸宗智常
- 興果神湊
- 佛光如滿
- （百丈懷海）→ 烏窠圓修？
- （牛頭？／石頭？）→ 自遠
- （牛頭徑山法欽）→ 烏窠道林？

#### （二）白居易「中隱」觀及與「平常心是道」說之關聯

大和3年（829），白居易授太子賓客分司東都，4年12月改河南尹。7年（833）4月復爲太子賓客分司，9年（835）8月改太子少傅分司。會昌元年（841）春罷少傅，2年以刑部尚書致仕，6年（846）8月卒。<sup>67</sup>則自829年至846年之17年間，白居易基本上以分司和致仕官身份定居東都洛陽，此即所謂「中隱」（致仕亦得半俸）。

大和3年，白居易初歸洛陽時，寫了一首〈中隱〉詩，爲其後之中隱生活定下基調並提出思想理論依據：

大隱住朝市，小隱入丘樊。丘樊太冷落，朝市太囂喧。  
 不如作中隱，隱在留司官。似出復似處，非忙亦非閑。  
 不勞心與力，又免饑與寒。終歲無公事，隨月有俸錢。  
 君若好登臨，城南有秋山。君若愛遊蕩，城東有春園。

65 《禪宗思想史》，頁 353-361。

66 《白譜》，頁 135-155。

67 《白譜》，頁 307-335。

君若欲一醉，時出赴賓筵。洛中多君子，可以恣歡言。  
君若欲高臥，但自深掩關。亦無車馬客，造次到門前。  
人生處一世，其道難兩全。賤即苦凍餒，貴則多憂患。  
唯此中隱士，致身吉且安。窮通與豐約，正在四者間。<sup>68</sup>

本人認為，白氏「中隱」說受到洪州禪「平常心是道」說重要影響，下面茲詳細箋證此詩。

「大隱住朝市，小隱入丘樊。」此出晉王康琚〈反招隱詩〉：「小隱隱陵藪，大隱隱朝市。」<sup>69</sup>朝隱說雖可追溯至漢東方朔，但其理論原則之確立，則在西晉、東晉之際。郭象（252-312）云：「夫聖人雖在廟堂之上，然其心無異於山林之中」；「天下雖宗堯，而堯未嘗有天下也。故眇然喪之，而常遊心於絕冥之境。雖寄坐萬物之上，而未始不逍遙也」。<sup>70</sup>可知朝隱說之確立，受到玄學直接影響，試圖齊一儒與道、名教與自然，以身與心的分離，涵容中國士人作為終極追求的入世仕宦事業與作為心性超越的出世自然生活，平衡集權制度與個體自由的矛盾。故此說一出，立即獲得文人士大夫的熱烈響應。六朝至盛唐，朝隱說已為士人所廣泛接受。諸如「身處朱門，情遊江海；形入紫闥，而意在青雲」<sup>71</sup>、「大隱心何遠，高風物自疏」<sup>72</sup>之類，已成為普遍的生活實踐。<sup>73</sup>

白居易的朝隱觀固然承自傳統，但他從一開始，就將這一觀念置於一個新的思想基礎之上。〈贈杓直〉云：

早年以身代，直赴逍遙篇。近歲將心地，回向南宗禪。  
外順世間法，內脫區中緣。進不厭朝市，退不戀人寰。  
自吾得此心，投足無不安。體非道引適，意無江湖閑。  
有興或飲酒，無事多掩關。寂靜夜深坐，安穩日高眠。  
秋不苦長夜，春不惜流年。委形老小外，忘懷生死間。

此詩作於元和10年，「南宗禪」逕指洪州禪，已見上考。則遠在提出中隱說

68 《白集》，卷 22，頁 1493。

69 逯欽立輯，《先秦漢魏晉南北朝詩》（北京，中華書局，1983），頁 953。

70 郭象注，《莊子》，卷 1（《四部備要》本），頁 6b、8a；卷 3，頁 10b。按此書一般認為以向秀（227?-272）《莊子隱解》為基礎。

71 齊·蕭鈞語，見《南史》，卷 41（北京：中華書局，1975），頁 1038。

72 唐·錢起，〈過王舍人宅〉，《全唐詩》，卷 238（北京：中華書局，1979），頁 2660。

73 參王毅，《園林與中國文化》（上海：上海人民出版社，1990），頁 203-227。

之前，白居易已用洪州思想對朝隱說作出新的闡釋。傳統的朝隱說強調身與心的分離，所謂「身在魏闕，心在江湖。」白居易則泯滅這種分離：「意無江湖閑」，不必執著於厭棄或留戀哪一方，身心俱在朝市，情意無須遠馳江湖，也能得閑適之意。世間的行住坐眠、秋去春來、老小生死，皆是道的體現，在在可以安心。此即道一所謂「平常心，無造作，無是非，無取舍，……只如今行住坐臥，應機接物，皆是道。」

白居易這首詩作於與興善惟寬過往而領悟洪州禪法時，已見前考。但他的「悟」不是引向宗教體驗，而是以中國士人對待宗教的典型態度，直接引向對人生終極意義的思考和對個性心靈的超越體驗。他對朝隱的新闡釋試圖將社會政治事業與自由適性生活等同起來；但他很快就發現，這種等同在實踐上是行不通的。

「丘樊太冷落，朝市太囂喧。」洪州禪僧「一悟到底」的奇蹟，對於纏羅世網的俗人來說畢竟是難於實踐的。〈贈杓直〉寫於貶江州前夕，其時白居易對於官場險惡尚未有深切的體會，不難於等同朝市山林。貶謫江州之後，仕途挫折帶來的煩惱使白居易前此的頓悟失去作用。他不再齊一仕隱，而是嚮往起小隱來了。他在廬山建起草堂，嘗試一種準小隱的生涯，並發願歸山：「倘秩滿以來，得以自遂，餘生終老，願托斯所。」<sup>74</sup>

但歸山需要三徑之資漁樵之費，不可能立即歸得。〈自詠五首〉其四曰：「一日復一日，自問何留滯。為貪逐日俸，擬作歸田計。亦須隨豐約，可得無限劑。若待足始休，休官在何歲。」<sup>75</sup>在這留滯遷延的過程中，白居易的官職逐漸升遷，同時他也逐漸看清了兩個事實。其一是「丘樊太冷落」。他和家人都已習慣了聲色游宴的城市生活，不可能退回到冷落寂寞的山林。其二是「朝市太囂喧」。自元和長慶以來，內廷外朝黨爭十分激烈。白居易以家世姻戚科舉等關係，如久立朝中，不免捲入漩渦。<sup>76</sup>故白反覆強調：「賤即苦凍餒，貴則多憂患」；「深山太濶落，要路多險艱。」<sup>77</sup>

74 《白集》，卷 40〈祭廬山文〉，頁 2664。

75 《白集》，卷 21，頁 1428。

76 參陳寅恪，《元白詩箋證稿》（上海：中華書局，1959），頁 330。

77 《白集》，卷 36，頁 2483。

「不如作中隱，隱在留司官。似出復似處，非忙亦非閑。」否定了小隱和大隱之後，白居易提出「中隱」說。「中隱」說與白居易貶江州前的朝隱觀相比，又有了重要變化。中隱之士雖仍保持朝隱的外表，未與朝廷仕途握手言別，但實際上在其價值觀的天平上，個人價值已超過了社會價值。〈吾土〉曰：「身心安處是吾土，豈限長安與洛陽。」<sup>78</sup>〈再授賓客分司〉曰：「但問適意無，豈問官冷熱。」<sup>79</sup>個體身心的自由適意是中隱的中心目標；社會義務和責任雖然未被徹底拋棄，但已處於服從前者的地位：如果身心能得安適，無妨去長安作熱官，否則就只能在洛陽守冷職。人生的終極目標，已從仕轉為適。而這轉變的思想動力，主要即來自洪州禪。作於寶曆2年（826）的〈感悟妄緣題如上人壁〉曰：

弄沙成佛塔，鏘玉謁王宮。彼此皆遊戲，須臾即色空。

有營非了義，無著是真宗。兼恐勤修道，猶應在妄中。<sup>80</sup>

禮佛修道，出仕干謁，凡有營求，皆為遊戲空妄，故無須執著於仕或隱。作於大和8年的〈讀禪經〉曰：「攝動是禪禪是動，不禪不動即如如。」<sup>81</sup>無營無求，不禪不動，非閑非忙，自然適意，即為佛家如如終極境界。此皆出洪州思想。

「不勞心與力，又免饑與寒。終歲無公事，隨月有俸錢。……唯此中隱士，致身吉且安。窮通與豐約，正在四者間。」不少學者注意到白詩喜說俸祿的問題，譽之者稱其清廉，貶之者譏其庸俗。<sup>82</sup>但實際上白居易之關注俸祿，亦為「平常心」之自然流露。首先，俸祿乃中隱之物質基礎，沒有這一基礎，也就沒有中隱之士身心的安適。其次，中隱之士關注個體心靈的自然適意，不勞心力，放棄公事——社會責任與義務，其結果不免流於平庸與放縱。葛兆光《中國禪思想史》中有一段話講得很深刻：

（洪州禪）開啓了純任自然，追求平常的風氣，表面上贏得了文人士大夫的喝彩，

78 《白集》，卷28，頁1967。

79 《白集》，卷29，頁2205。

80 《白集》，卷25，頁1699；《白譜》，頁171。

81 《白集》，卷32，頁2173；《白譜》，頁242。

82 洪邁，《容齋隨筆》5筆，卷8；朱熹，《朱子語類》，卷140。引自陳友琴，《古典文學研究資料彙編，白居易卷》（北京：中華書局，1962；以下簡稱《彙編》），頁120、138。

但當思想真正要負擔起人生和社會的重任時，它卻無能為力了，只好將意識形態拱手相讓。因為它只能解決個人心靈的寧靜和適意，甚至只能在純粹心理層面上撫慰自己。作為人生的一種藝術化的生存方式，它也許不可替代。但作為現實世界中的一種人生手段，它也許會使人流于平庸或流于放縱。在人格提升上，它無法做到讓人自覺向上。<sup>83</sup>

「君若好登臨，城南有秋山。君若愛游蕩，城東有春園。君若欲一醉，時出赴賓筵。洛中多君子，可以恣歡言。君若欲高臥，但自深掩關。亦無車馬客，造次到門前。」此段描寫中隱生活，典型體現了上引葛氏所述由洪州禪思想啓導的「藝術化的生存方式」。中隱生活雖然包括了「君若好登臨，城南有秋山」的遊覽自然山水，但其基本環境是私家園林。「城東春園」應指白氏洛陽履道里園林。〈池上篇並序〉曰：「都城風土水木之勝，在東南偏。東南之勝，在履道里。里之勝，在西北隅。西北垣第一第，即白氏叟樂天退老之地。地方十七畝，屋室三之一，水五之一，竹九之一，而島樹橋道間之。」<sup>84</sup>在園林的「壺中天地」裡，中隱之士過著多姿多彩的自然適意生活，獲得了心靈的瀟灑超脫。首先，中隱之士園林生活的基本要素是欣賞模仿自然的小型山水。與王維（701?-761）依山臨水的大型自然莊園不同，白居易的履道園林純是人工的產物：「樂天罷杭州刺史時，得天竺石一，華亭鶴二以歸；始作西平橋，開環池路。罷蘇州刺史時，得太湖石、白蓮、折腰菱、青板舫以歸；又作中高橋，通三島逕。」<sup>85</sup>甚至連自然界動物，如華亭鶴，也被馴化為園林中寵物。<sup>86</sup>其風景特色為以小勝大，以假亂真：

西溪風生竹森森，南潭萍開水沉沉。  
 叢翠萬竿湘岸色，空碧一泊松江心。  
 浦派縈迴誤遠近，橋島向背迷窺臨。  
 澄瀾方丈若萬頃，倒影咫尺如千尋。<sup>87</sup>

這種齊一大小真偽的觀念，與洪州禪的影響也有一定關聯。《宋高僧傳》載

83 《中國禪思想史》，頁 218。

84 《白集》，卷 69，頁 3705。

85 《白集》，卷 69，頁 3705。

86 參 Madeline Spring, *Animal Allegories in Tang China* (New Haven: American Oriental Society, 1993), pp.11-25.

87 《白集》，卷 30，頁 2075。參《園林與中國文化》，頁 137-144。



白居易與李渤於長慶2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：『人言博士學覽萬卷書籍，還是否耶？』李曰：『忝此虛名。』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。」<sup>88</sup>智常的禪機以洪州禪的「不是心不是佛不是物」為基礎：心佛物皆為虛空，故芥子與須彌，人心與萬物，皆可等同互納。智常的敏銳機鋒當給白居易留下了深刻的印象。4年後，白任秘書監，奉詔參與三教論衡，即模仿李渤提出類似問題。<sup>89</sup>

其次，中隱之士的園林生活中，不但欣賞對象改變了，其主觀欣賞態度也發生了重要變化。六朝以來的隱逸觀念，主要是在玄學的基礎上，以一種委運任化的人生態度，達到物我一體、心與道冥的境界。到了受南能北秀二宗影響的王維那裡，則又增加了北宗的清淨之心與南宗的頓悟之境。其輞川絕句往往於清靜恬淡、物我合一的剎那頓悟大自然的永恆靜謐。在王維那裡，物是主，我是賓；但在白居易這裡，物我關係被顛倒了：中隱之士儼然以主人的身分占有和欣賞園林。〈泛春池〉曰：

白蘋湘渚曲，綠篠剡溪口。各在天一涯，信美非吾有。  
何如此庭內，水竹交左右。霜竹百千竿，煙波六七畝。  
泓澄動階砌，淡澗映戶牖。蛇皮有細文，鏡面清無垢。  
主人過橋來，雙童扶一叟。恐污清冷波，塵纓先抖擻。  
波上一葉舟，舟中一樽酒。酒開舟不繫，去去隨所偶。  
或繞蒲浦前，或泊桃島後。未撥落杯花，低冲拂面柳。  
半酣迷所在，倚傍兀迴首。不知此何處，復是人寰否。  
誰知始疏鑿，幾主相傳受。楊家去云遠，田氏將非久。  
天與愛水人，終焉落吾手。<sup>90</sup>

王維山水詩中所表現的是無我之境，而白居易園林詩中所表現的卻是有我之境。這種從無我到有我的轉變，與洪州禪之強調主體的自然心性應該不無關

88 《宋高僧傳》，卷 17，頁 427-428；《白譜》，頁 129。

89 《白集》，卷 68《三教論衡》，頁 3678。

90 《白集》，卷 8，頁 461。斯蒂芬·歐文（Stephen Owen）指出中唐文人開始具有物主意識，參其 *The End of the Chinese 'Middle Ages': Essays in Mid-T'ang Literary Culture* (Stanford: Stanford University Press, 1996), pp.24-29, 86-89。楊曉山亦強調白居易園林詩中的主人觀念，參其 "Having It Both Ways: Manors and Manners in Bai Juyi's Poetry," *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 56 (1996), pp.123-149。

係。

更爲重要的變化還在於這位主人所擁有的不是王維的清淨之心，而是平常之心。除了欣賞園林風景外，他還在這壺中天地裡盡情享受聲色杯酒之樂。〈小庭亦有月〉曰：

小庭亦有月，小院亦有花。可憐好風景，不解嫌貧家。  
菱角執竹簧，谷兒抹琵琶。紅綃信手舞，紫綃隨意歌。  
村歌與社舞，客哂主人誇。但問樂不樂，豈在鐘鼓多。  
客告暮將歸，主稱日未斜。請客稍深酌，願見朱顏酡。  
客知主意厚，分數隨口多。堂上燭未秉，座中冠已峨。  
左顧短紅袖，右命小青蛾。長跪謝貴客，蓬門勞見過。  
客散有餘興，醉臥獨吟哦。幕天而席地，誰奈劉伶何。<sup>91</sup>

這種聲色享樂的隱逸生活，其理論根據亦爲洪州禪「平常心是道」之將般若生活化、世俗化：「全體貪嗔痴、造善造惡、受樂受苦，此皆是佛性。」白〈酒筵上答張居士〉曰：

但要前塵滅，無妨外相同。雖過酒肆上，不離道場中。  
弦管聲非實，花鈿色還空。何人知此義，唯有淨名翁。<sup>92</sup>

又〈拜表迴閑游〉曰：

八關淨戒齋銷日，一曲狂歌醉送春。  
酒肆法堂方丈內，其間豈是兩般身。<sup>93</sup>

於是傳統隱逸詩中的孤獨寧靜主題，被歡樂閑適的情感所取代：「閑適有餘，酣樂不暇；苦詞無一字，憂嘆無一聲，豈牽強所能致耶？蓋亦發中而形外耳。」<sup>94</sup>阿瑟·威利（Arthur Waley）懷疑白居易的歡樂表白是虛假的，<sup>95</sup>這是因爲他未了解白此時的思想基礎。斯蒂芬·歐文指出王維詩中經常以關門象徵脫離現實社會和回歸自然。<sup>96</sup>但到了白居易這裡，已經無可無不可，不執著於關或開、入或出、自然或社會：「君若欲一醉，時出赴賓筵。洛中

91 《白集》，卷 29，頁 2002。

92 《白集》，卷 24，頁 1692。

93 《白集》，卷 31，頁 2158。

94 《白集》，卷 28，頁 1993；卷 70，頁 3757。

95 Arthur Waley, *The Life and Works of Po Chū-i* (London: George Allen & Unwin, 1949), p. 181.

96 Stephen Owen 著，賈晉華譯，《盛唐詩》（哈爾濱：黑龍江人民出版社，1992），頁 44。

多君子，可以恣歡言。君若欲高臥，但自深掩關。亦無車馬客，造次到門前。」中隱之士的社交生活同樣充滿了聲色杯酒之樂，詳見第三章所述。

### (三)「中隱」與持齋坐禪及淨土信仰

「中隱」說雖以洪州禪學為主要基礎，但白居易並非僅信奉洪州一家。自長慶3年（824）至大和8年（834），白居易從北宗禪僧智如受八關齋戒10年，年9度。<sup>97</sup>智如卒後，白仍堅持齋戒坐禪。<sup>98</sup>又與智如弟子法振結香火社修彌陀西方淨土。<sup>99</sup>另還自稱為彌勒弟子，結上生之業。<sup>100</sup>一些學者已經注意到了白居易這種對佛教各宗的通容態度；<sup>101</sup>但有的學者由此而推論白氏對佛教義理不求甚解，只是任意服膺，恐未必確當。白氏中隱東都時之坐禪齋戒、信奉淨土，細加推究，與作為其佛學中心之洪州禪學有三方面關聯。首先，洪州禪學雖然從理論上論證平常心是道，與坐禪念經無預，但許多著名洪州系或石頭系禪師並不廢除坐禪，如汾陽無業、天皇道悟、洞山良價、雪峰義存等。<sup>102</sup>其次，白居易非佛教中人，自不必有門戶之見；但其所服膺之主要宗門，在其一生中實有聯貫性。白與洪州禪僧一生因緣，已見前考。智

97 《白集》，卷 69〈東都十律大德長聖善寺鉢塔院主智如和尚茶毗幢記〉：「大和八年十二月二十二日，終于本院。……十年以還，蒙師授八關齋戒。」頁 3731-3732；卷 27〈贈僧五首〉其一〈鉢塔院如大師〉：「每歲於師處授八關戒者九度。」頁 1922。智如律禪雙修，禪學方面出神秀一系，見下考。

98 白居易晚年詠齋戒坐禪詩甚多，如 65 歲時作〈齋戒滿夜戲招夢得〉：「紗籠燈下道場前，白日持齋夜坐禪。」74 歲時作〈齋居春久感事遺懷〉：「齋戒坐三旬，笙歌發四鄰。」見《白集》，卷 33，頁 2273；卷 37，頁 2561；《白譜》，頁 265。

99 《白集》，卷 70〈聖善寺白氏文集記〉：「與今長老振大士為香火之社。……開成元年，閏五月十二日，樂天記。」頁 3770；卷 69〈智如和尚茶毗幢記〉：「今院主上首弟子振公。」頁 3732；香火社應即西方社，卷 31〈重修香山寺畢，題二十二韻以紀之〉：「南祖心應學，西方社可投。」頁 2123。此沿慧遠與十八高賢立白蓮社傳說，修阿彌陀西方淨土。

100 《白集》，卷 70〈畫彌勒上生幀贊〉：「大和八年夏，……有彌勒弟子樂天同是願。」頁 3759；卷 36〈答客說〉：「予晚年結彌勒上生業。」頁 2541。

101 如堤留吉，《白樂天研究》（東京：春秋社，1969），頁 75-89；孫昌武，《佛教與中國文學》（上海：上海人民出版社，1988），頁 128-43。

102 參葛兆光，《中國禪思想史》，頁 77。按道悟、良價、義存出洪州系抑或石頭系尚有爭議，見葛著，頁 295-302。

如與法振出法凝之門；法凝爲神秀三傳弟子，曾於貞元16、17年間授白以漸修之道。<sup>103</sup>則白居易與北宗禪僧過住，尚在接觸洪州禪僧之前。北宗於中晚唐之際已衰微，故智如兼修律禪，而法振更益之以淨土。白氏的淨土信仰亦由來已久，早在任江州司馬時，即與神湊及其他僧人結社修彌陀淨土；<sup>104</sup>神湊爲律師，持律、禮佛甚勤謹，但又曾參馬祖得心要。<sup>105</sup>則白之淨土信仰與禮佛持戒和洪州又有一定瓜葛。其三，最重要的是，白居易之接受洪州禪學，主要是作爲一種解脫論，藉之以達到一種超越輕鬆的心境，並以之論證其追求適意任心的人生態度及生活方式之合理性。洪州禪緩解了現實生活帶給他的心理重負，卻不能解決始終縈繞其懷的生死問題。持齋戒與修淨土，即爲解決這一問題。樂天雖號稱達者，實際上對生死問題一直未能了達。洪邁注意到白詩好紀年歲，並錄此類詩句數十例；但其謂此爲白氏「爲人誠實洞達」之表現，<sup>106</sup>則未免淺哉言之。對年歲增加的關切就是對生命的關切，這種關切越到老年時越爲強烈：「更過今年年七十，假如無病亦宜休」、「我已七旬師九十，當知後會在他生。」<sup>107</sup>居洛時，白居易先後將文集收藏於廬山東林寺、洛陽興善寺、蘇州南禪院、洛陽香山寺，並一再表白：「願以今生世俗文字、放言綺語之因，轉爲將來世世贊佛乘、轉法輪之緣。」<sup>108</sup>

103 《白集》，卷 69〈東都十律大德長聖善寺鉢塔院智如和尚茶毗幢記〉曰：「通《楞伽》、《思益》心要於法凝大師。」頁 3731-3732；卷 68〈如信大師功德幢記〉：「傳六祖心要於本院先師。……同學大德，繼居本院者曰智如。」頁 3658-3659。則智如與如信同師於法凝，而法凝爲禪宗六祖之後。又卷 39〈八漸偈并序〉曰：「唐貞元十九年秋八月，有大師曰凝公，遷化於東都聖善寺塔院。越明年二月，有東來客白居易，作〈八漸偈〉，偈六句四言以贊之。初，居易常求心要于師，師賜我八言焉：曰觀、曰覺、曰定、曰慧、曰明、曰通、曰濟、曰舍。由是入於耳，貫於心，達於性，於茲三四年矣。……至哉八言！實無生忍觀之漸門也。」頁 2641。從貞元 20 年（804）上推 4 年爲貞元 16 年（800），3 年爲 17 年（801）。此凝公居聖善寺，傳禪宗心要，當即如信、智如之師法凝。法凝所傳爲漸門，故所謂六祖心要當指神秀禪學。按神秀（約 606-706）弟子普寂（651-739）號稱七祖；寂有付法門人宏正，居東京聖善寺（見李華，〈故中岳越禪師塔記〉、〈故左溪大師碑〉，《全唐文》，卷 316，頁 17，卷 320，頁 2a），疑法凝出其門。

104 《白集》，卷 41〈唐江州興果寺律大德湊公塔銘并序〉：「銘曰：本結菩提香火社，共嫌煩惱電泡身。不須戀戀從師去，先請西方作主人。」頁 2702；卷 19〈春憶二林寺舊游因寄朗滿晦三上人〉：「最慚僧社題橋處，十八人名空一人。」頁 1233。

105 參本章第 1 節所考。

106 洪邁，《容齋隨筆》5 筆，卷 7·引自《彙編》，頁 118-120。

107 《白集》，卷 35，頁 2428；卷 35，頁 2433。

藏文集爲垂文字聲名於後世，以獲得精神之永恆；結因緣爲祈來生，以獲得肉體之再生。

#### (四)中隱與道家道教

陳寅恪在〈白樂天之思想行爲與佛道關係〉一文中，比較白居易對於佛道二家關係之淺深輕重，總結曰：

韓公排斥佛道，而白公則外雖信佛，內實奉道是。韓於排佛老之思想始終一致，白於信奉老學，在其煉服丹藥最後絕望之前，亦始終一致。

樂天之思想，一言以蔽之曰「知足。」「知足」之旨，由老子「知足不辱」而來。蓋求「不辱」，必知足而始可也。此純屬消極，與佛家之「忍辱」主旨富有積極之意，如六度之忍辱波羅蜜者，大不相侔。故釋迦以忍辱爲進修，而苦縣則以知足爲懷，藉免受辱也。斯不獨爲老與佛不同之點，亦樂天安身立命之所在。由是言之，樂天之思想乃純粹苦縣之學，所謂禪學者，不過裝飾門面之語。故不可以據佛家之說，以論樂天一生之思想行爲也。<sup>109</sup>

陳氏博學精深，其說不易反駁，茲試從三方面論辨之。其一，燒丹服藥與持齋修淨土目的相同，皆爲解決生死問題。陳文考白居易任江州司馬時曾燒丹，但如本文前考，白當時亦修彌陀淨土。中隱洛京後，陳文所舉〈燒藥不成命酒獨醉〉詩幾乎爲僅見，常見的倒是〈戒藥〉、〈思舊〉之類懷疑或批評服藥煉丹之詩。<sup>110</sup>而白樂天如受八關齋戒10年、年9度，常持齋坐禪至3旬，又兼修彌陀、彌勒淨土，這些說明其「吾學空門非學仙」<sup>111</sup>至少爲居洛期間之實際情況。此可見在求長生方面，白居易對於佛道二家關係之輕重深淺。

其次，知足無疑爲白居易思想的一個重要方面，但其思想並不局限於此。知足之外，白氏還追求遂性適意、富貴享樂。白返居洛時，有「地方十七畝」之履道宅，「臧獲之習管、磬、弦歌者指百」，還有「中大夫守太子賓客分司東都上柱國晉陽開國男食邑三百戶賜紫金魚袋」之官爵。<sup>112</sup>如此而

108 《白集》，卷70，頁3769、3770、3788；卷71，頁3806。

109 《元白詩箋證稿》，頁321-331。

110 二詩亦爲陳文所引。

111 〈答客說〉，亦見陳文所引。

112 《白集》，卷69，頁3705、3713。

隱，隱又何難？如此而知足，乃榮達後之知足，去老子以寡欲為基礎之知足不辱似亦稍稍遠矣。白之中隱思想起步於玄學之「朝隱」，而終止於洪州禪之「平常心是道」，其間經歷了多少保官守祿的現實算計，包涵了多少放任個性的心理補償，其豐富內涵恐非「知足不辱」一言可蔽之。〈自詠五首〉之四曰：「一日復一日，自問何留滯。為貪逐日俸，擬作歸田計。亦須隨豐約，可得無限劑。若待足始休，休官在何歲。」此白氏自嘲不能知足也。〈贈杓直〉曰：「況茲知足外，別有所安焉。早年以身代，直赴逍遙篇。近歲將心地，回向南宗禪。外順世間法，內脫區中緣。」則已明言於知足逍遙之老莊遺訓外，尤以南宗禪為安身立命之思想基礎。此可見在求解脫方面，白居易對於佛道二家關係之輕重深淺。

其三，白居易詩文中，常以老莊與禪相提並論，而當其在二者之間作出輕重判斷時，則始終置禪於老莊之上。如大和8年（834）所作三詩：

〈讀老子〉

言者不知知者默，此言吾聞於老君。  
若道老君是知者，緣何自著五千文。

〈讀莊子〉

莊生齊物同歸一，我道同中有不同。  
遂性逍遙雖一致，鸞鳳終校勝蛇蟲。

〈讀禪經〉

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，楊焰如何更覓魚。

攝動是禪禪是動，不禪不動即如如。<sup>113</sup>

此於老、莊皆有微詞，對禪卻推崇備至。按如前所述，洪州禪的特徵即在於吸收老莊之學，將禪學進一步中國化。故其與老莊不但不矛盾，而且因其包羅更廣，兼綜佛道，從而很容易使文人士大夫感到比老莊更高一籌。

##### (五)中隱與儒學

很多學者都注意到了白居易一生思想行事與儒家「達則兼濟天下，窮則獨善其身」的思想密切相關。其中隱觀無疑亦包含了獨善其身的思想因素，

113 《白集》，卷32，頁2172-2173。

但同樣應加以區分的是，獨善之外，中隱之士的人格思想有不少地方是與孔孟遺則相違背的。首先是對君子固窮及修身養性觀念的放棄。孔子曰：「士志於道，而恥惡衣惡食者，未足與議也」、「君子憂道不憂貧。」<sup>114</sup> 孟子曰：「養心莫善於寡欲。其爲人也寡欲，雖有不存焉者，寡矣；其爲人也多欲，雖有存焉者，寡矣。」<sup>115</sup> 中隱之士以豐厚舒適的物質生活爲基礎，以任心縱欲、自然不拘的思想行爲爲特徵，去儒家傳統人格理想，不亦遠乎。其次，孔子曰：「事君，敬其事而後其食。」<sup>116</sup> 而中隱之士卻可稱得上是尸位素餐，放棄社會責任而仍從國家獲取豐厚報酬。對於這一點，白居易是有所內疚的：「鴻雖脫羅弋，鶴尚居祿位。唯此未忘懷，有時猶內愧。」<sup>117</sup> 而這種慚愧之感的去除，仍然依靠禪的力量：「禪能泯人我，醉可忘榮悴。……既得脫塵勞，兼應離慚愧。」<sup>118</sup>

總而言之，白居易調合三教，其中隱觀吸收了儒道思想，但其安頓身心的主要精神依據，卻是洪州禪之「平常心是道」。其結果則形成一種新居士精神，在當時及後世都產生了重要影響。

### 三、東都閑適詩人群的生活情趣與創作傾向

「洛中多君子，可以恣歡言。」阿瑟·威利曾將長安、洛陽和西班牙的都市做過一個有趣的比擬。他說在9世紀，長安作爲政治都城，近於馬德里（Madrid）；而洛陽以其較溫和的氣候和居中的地理位置而成爲一座社交都城，很像塞維利亞（Seville）。<sup>119</sup> 威利的比擬頗爲確切。唯洛陽不僅自然氣候溫和，且政治氣候亦溫和，故爲白居易及其同志選爲中隱勝地。從829年至846年，白居易居洛17年中，與諸留守、分司、致仕官員及文士僧道過往唱酬極爲頻繁，實際上形成了一個以老人和閑官爲主體的閑適詩人群，主要

114 《論語》〈里仁〉、〈衛靈公下〉。

115 《孟子》〈盡心下〉。

116 《論語》〈衛靈公下〉。

117 《白集》，卷29，頁2029。

118 《白集》，卷22，頁1479。

119 Arthur Waley, *Translations from Chinese* (New York: Random House, 1971), p.127.

有劉禹錫、牛僧孺、崔玄亮（768-833）、裴度、皇甫曙、李紳、王起（760-847）等。雖然除了白居易之外，這一詩人群的成員處於變動之中，但大多數人居洛時的生活情趣和創作傾向都受到中隱思想一定影響。

### (一)白居易與東都閑適詩人群之聚合

茲據諸家年譜、文集及新舊《唐書》諸紀傳，列這一詩人群的聚合如下（僅列曾居洛陽並與白居易有唱酬關係者，短暫路過者不計）。<sup>120</sup>

序號	姓名	居洛年齡	居洛時間	居洛事由
1	令狐楚	64	829	東都留守
2	崔玄亮	62	829	辭病閑居
		65-66	832-833	太子賓客分司
3	馮宿	62-64	828-830	河南尹
4	皇甫鏞	70-77	829-836	太子賓客、秘書監分司
5	尉遲汾	?	829	河南少尹
6	鄭俞	?	830-835	河南府司錄參軍
7	徐凝	?	830	客寓
8	舒元興	44-45	832-833	著作郎分司
9	李紳	62	833	太子賓客分司
10	裴潏	?	833	左庶子分司
			837	河南尹
11	皇甫曙	?	833-835	以郎中分司
			837-840	閑居
			842	閑居
12	沈述師	?	834	閑居
13	裴度	70-73	834-837	東都留守
		74-75	838-839	致仕
14	李仍叔	?	835-841	太子賓客分司、致仕
15	李珣	51-52	836-837	河南尹
16	劉禹錫	65-71	836-842	太子賓客、秘書監分司
17	吳士矩	?	836-837	秘書監分司
18	牛僧孺	58-59	837-838	東都留守
		63-65	842-844	東都留守

120 據《白譜》、《白集》；霍蛻園，《劉禹錫集箋證》（上海：上海古籍出版社，1989；以下簡稱《劉集》）；及《舊唐書》（北京：中華書局，1975），《新唐書》諸人傳記。



19	白敏中	47-48 50	838-839 841	殿中侍御史分司 侍御史分司
20	吉 皎	80-86	939-845	太子少傅分司、致仕
21	王 起	81-82	840-841	東都留守
22	李 程	?	841-842	東都留守
23	南 卓		842	洛陽令
24	盧 貞	?	844-845	河南尹
25	胡 杲	89	845	致仕
26	鄭 據	84	845	致仕
27	劉 真	82	845	致仕
28	盧 真	82	845	致仕
29	張 渾	74	845	致仕

## (二)東都閑適詩人的生活情趣與創作傾向

從上表可看出，白居易中隱東都期間，其周圍始終環繞著一批詩人。其中尤以開成年中（836-840）唱酬最為頻繁。其時劉禹錫亦以分司官歸洛，裴度、牛僧孺、李紳、皇甫曙、王起等先後任職或退居於此，東都詩壇呈現出一派繁榮景象。白居易無疑為東都詩人群的核心人物。無論是在生活情趣上還是在詩歌創作上，這一詩人群都體現了與白氏中隱思想相近的傾向。

1. 好佛親禪。東都閑適詩人大都體現了好佛親禪的傾向，且與洪州及牛頭宗有密切關聯。牛僧孺於寶曆元年（825）至大和4年（830）鎮武昌時，仰重馬祖弟子無等，親往問法，奏題其院曰「大寂」。<sup>121</sup>裴度執弟子禮於徑山法欽，<sup>122</sup>李紳亦曾得法於徑山。<sup>123</sup>劉禹錫自稱「予事佛而佞」，<sup>124</sup>9歲時即從律禪雙修的皎然和靈澈學詩。<sup>125</sup>其後曾應惠能後裔道琳之請撰〈大唐曹溪第六祖大鑿禪師第二碑〉，又撰〈佛衣銘〉，辯惠能置衣不傳之事，另還為神會弟子乘廣撰碑，與神會四傳弟子宗密過往，又為牛頭始祖法融撰塔記。<sup>126</sup>崔玄亮早慕道教，晚年卻轉奉南宗禪。<sup>127</sup>

121 《宋高僧傳》，頁 253；《唐刺史考》，頁 2104。

122 《宋高僧傳》，頁 211。

123 《宋高僧傳》，頁 624。

124 《劉集》，卷 29，頁 949。

125 參賈晉華，《皎然年譜》（廈門：廈門大學出版社，1992），頁 104。

126 《劉集》，卷 4，頁 105；卷 4，頁 109；卷 4，頁 118；卷 29，頁 981；卷 4，頁 113。

127 《白集》，卷 70，頁 3750-3751。

2. 平衡仕隱。東都閑適詩人多服膺於白居易平衡進退出處的精神，效法其中隱生活。劉禹錫自開成元年起，追隨白氏，分司東都以終老，〈自左馮歸洛下酬樂天兼呈裴相公〉曰：「自有園公紫芝侶，仍追少傅赤松游。」<sup>128</sup>牛僧孺大和末鎮淮南時，寄詩於白：「唯羨東都白居士，月明香積問禪師。」並三表乞退。<sup>129</sup>《新唐書》〈裴度傳〉：「治第東都集賢里。……度野服蕭散，與白居易、劉禹錫爲文章，把酒窮晝夜之歡，不問人間事。」<sup>130</sup>

3. 耽玩園林。東都閑適詩人各以自家園林爲中隱基地，其耽溺之情和白居易相比，可謂有過之而無不及。裴度於「東都立第於集賢里，築山穿池，竹木叢萃，有風亭水榭，梯橋架閣，島嶼迴環，極都城之勝概。又於午橋創別墅，花木萬株，中起涼臺暑館，名曰綠野堂。引甘水貫其中，醴引脈分，映帶左右。」臨終時，「告門人曰：『吾死無所繫，但午橋莊松雲嶺未成，軟碧池繡尾魚未長，《漢書》未終篇，爲可恨爾。』」<sup>131</sup>一生出將入相、功名赫赫的裴度，臨終時卻將園林及林中之尤物與作爲儒家三不朽之一的立言相提並論，作爲人生的終極目標。此乃由中隱思想而產生的新價值觀念。牛僧孺則「洛都築第於歸仁里，任淮南時佳木怪石置之階庭，館宇清華，竹木幽邃，常與詩人白居易吟詠其間。」<sup>132</sup>牛之嗜石尤爲著名。白居易〈太湖石記〉曰：「今宰相奇章公嗜石。石無文無聲，無臭無味，與三物不同，而公嗜之何也？眾皆怪之，我獨知之。昔故友李生名約有云：『苟適其意，其用則多。』誠哉是言，適意而已，公之所嗜可知矣。」<sup>133</sup>小至石頭，大至園林，一切皆以適意爲目的，此乃中隱觀之核心。劉禹錫居洛時自稱「園公」，<sup>134</sup>則其當擁有園林。其他如崔玄亮、皇甫曙、盧貞、李仍叔等亦皆各有莊園在洛。<sup>135</sup>

128 《劉集》外集，卷4，頁1223。

129 參《白集》，卷33，頁2264；《白譜》，頁264。

130 《新唐書》，卷173，頁5218。

131 《舊唐書》，頁170，頁4432。《雲仙雜記》，卷1，引自周助初主編，《唐人軼事彙編》（上海：上海古籍出版社，1995），頁1019。

132 《舊唐書》，卷172，頁4472。

133 《白集》外集，卷下，頁3936。

134 見《劉集》外集，卷4，頁1223，《白集》，卷34，頁2349。

135 見《白集》卷70，頁3749；卷36，頁2523；卷35，頁2441；卷36，頁2484。

於是遊賞園林成爲東都閑適詩人詩歌唱和之重要內容。裴度有〈新成午橋莊、綠野堂即事〉，白居易、劉禹錫皆有詩和之。<sup>136</sup>裴又有〈綠野堂種花〉、〈南莊〉、〈南園靜興〉、〈夏中雨後遊城南莊〉等，白皆和之。<sup>137</sup>牛僧孺有〈李蘇州遺太湖石奇狀絕倫因題二十韻奉呈夢得樂天〉、〈南莊〉、〈雨後林園〉等詩，白居易、劉禹錫亦皆和之。<sup>138</sup>此類詩擅長於描寫園林中山水花石之景，時有新奇之作。以牛僧孺詠太湖石詩爲例：

胚渾何時結，嵌空此日成。掀蹲龍虎鬥，挾怪鬼神驚。  
帶雨新水靜，輕敲碎玉鳴。攬叉鋒刃簇，縷絡釣絲縈。  
近水搖奇冷，依松助澹清。通身鱗甲隱，透穴洞天明。  
丑凸隆胡準，深凹刻兕觥。雷風疑欲變，陰黑訝將行。  
噤痒微寒早，輪囷數片橫。地祇愁墊壓，鰲足困支撐。  
珍重姑蘇守，相憐懶慢情。爲探湖裡物，不怕浪中鯨。  
利涉餘千里，山河僅百程。池塘初展見，金玉自凡輕。  
側眩魂猶悚，周觀意漸平。似逢三益友，如對十年兄。  
旺興添魔力，消煩破宿醒。嬾人當綺皓，視秩即公卿。  
念此園林寶，還須別識精。詩仙有劉白，爲汝數逢迎。

起二十句極力鋪寫太湖石之渾成奇崛，壓倒鬼神一類超自然之物。所用語詞險怪澀硬，近於韓孟一派風格。次十六句敘述此自然之石被發現及移植入人工園林，被主人所占有利用，並進而被賦予人格。「側眩魂猶悚，周觀意漸平」二句爲畫龍點睛之筆，精細入微地描寫出從石之力量驚懾人到人的意識移罩石之心理轉換過程。此處語言風格轉爲淺切，回到閑適詩本色。結四句述唱酬之意。牛僧孺不愧爲嗜石相公。此詩描寫了太湖石從自然到馴化之過程，抒寫了園林主人與林中尤物之物主關係，從而典型體現了士大夫從我適自然到自然適我之心理變更，及山水園林詩從無我到有我之境界轉換。白、劉和詩結構風格略同於牛詩，惟寓意方面限於酬答，不如牛詩含蘊豐富。

4. 詩酒放狂。東都詩人在閑適生活中，除觀賞園林山水外，還以詩酒放狂作爲適意快樂的主要方式。白居易自號「醉吟先生」，並謂與「彭城劉夢

136 《白集》，卷33，頁2238；《劉集》外集，卷4，頁1222。

137 《白集》，卷33，頁2253、2307；卷30，頁2062；卷32，頁2185。

138 《全唐詩》，卷466，頁5291-5292；《白集》，卷34，頁2349、2340、2351；《劉集》外集，卷6，頁1376；卷4，頁1253；卷6，頁1375。

得爲詩友，安定皇甫朗之爲酒友」，<sup>139</sup>但實際上白氏在洛陽之醉吟朋友豈止劉、皇甫。裴度有〈予自到洛中，與樂天爲文酒之會，時時構咏，樂不可支，則慨然共憶夢得，而夢得亦分司至此，歡愜可知，因爲聯句〉。<sup>140</sup>開成2年牛僧孺一到洛中，白居易即贈詩：「詩酒放狂猶得在，莫欺白叟與劉君。」<sup>141</sup>崔玄亮〈和白樂天〉曰：「幾人燈下同歌咏，數盞燈前共獻酬。」<sup>142</sup>劉禹錫〈酬樂天請裴令公開春嘉宴〉：「弦管常調客常滿，但逢花處即開樽。」<sup>143</sup>李紳〈七年初到洛陽，寓居宣教里，時已春暮，而四老俱在洛中分司〉曰：「惟有門人憐鈍拙，勸教沉醉洛陽春。」<sup>144</sup>連七老會中，年過八旬的盧真、吉皎等人尙興致勃勃地說：「對酒歌聲猶覺妙，玩花詩思豈能窮」、「對酒最宜花藻發，邀歡不厭柳條初。」<sup>145</sup>

東都閑適詩人醉吟的首要特徵爲狂放。白居易〈贈夢得〉云：「聞道洛城人盡怪，呼爲劉白二狂翁。」<sup>146</sup>劉禹錫有〈酬樂天醉後狂吟十韻〉。<sup>147</sup>牛僧孺〈戲贈〉云：「不是道公狂不得，恨公逢我不教狂。」白居易答云：「狂夫與我世相忘，故態些些亦不妨。縱酒放歌聊自若，接輿爭解教人狂。」<sup>148</sup>

東都閑適詩人醉吟的另一特徵是諧謔機智。詩人們之間贈答，常好用「戲」字以表達互相調侃的幽默情懷。裴度〈贈馬相戲〉詩贈白居易：「君若有心求逸足，我還留意在名姝。」<sup>149</sup>白〈戲贈夢得兼呈思黯〉：「月終齋滿誰開素，須詭奇章置一筵。」<sup>150</sup>劉禹錫〈樂天少傅五月長齋，廣延緇徒，

139 《白集》，卷70，頁3782。

140 《劉集》外集，卷4，頁1242附。

141 《白集》，卷33，頁2310。

142 《全唐詩》，卷466，頁5301。

143 《劉集》外集，卷4，頁1230。

144 《全唐詩》，卷483，頁5470。

145 《全唐詩》，卷463，頁5263、5265。

146 《白集》，卷33，頁2297。

147 《劉集》，卷4，頁1266。

148 《白集》，卷34，頁2327、2329。

149 《白集》，卷34，頁2334引。

150 《白集》，卷34，頁2337。

謝絕文友，坐成睽間，因以戲之〉：「不知何次道，作佛幾時成。」<sup>151</sup>

5. 沉迷聲色。聲色歌舞為東都詩人適意生活中的另一主要內容。白居易〈與牛家妓樂雨夜合宴〉：「人間歡樂無過此，上界西方即不知。」<sup>152</sup>劉禹錫〈酬牛相公獨飲偶醉寓言見示〉云：「華堂列紅燭，絲管靜中發。歌眉低有思，舞體輕無骨。」<sup>153</sup>白又有〈晚春欲攜酒尋沈四著作，先以六韻寄之〉云：「敢辭攜綠蟻，只願見青娥。最憶陽關唱，真珠一串歌。」原注：「沈有謳者善唱『西出陽關無故人』詞。」<sup>154</sup>沈著作為沈述師，其青娥即名妓張好好。<sup>155</sup>白另有〈舒員外游香山寺數日不歸，兼辱尺書，大誇勝事，時正值坐衙慮囚之際，走筆題長句以贈之〉云：「黃菊繁時好客到，碧雲合處佳人來。酡顏一笑天桃綻，清吟數聲寒玉哀。」原注：「謂遣英、舊二妓與舒君同遊。」<sup>156</sup>舒員外為舒元興。

值得注意的是，東都閑適詩人沉迷聲色的生活方式直接促進了詞的創作。白居易有〈楊柳枝詞八首〉，<sup>157</sup>劉禹錫也有〈楊柳枝詞九首〉、〈楊柳枝詞二首〉，<sup>158</sup>皆作於東都。《樂府雜錄》謂：「〈楊柳枝〉，白傳閑居洛邑時作。」<sup>159</sup>此說未確。白居易另有〈楊柳枝二十韻〉，題下注云：「〈楊柳枝〉，洛下新聲也。洛之小妓有善歌之者。詞章音韻，聽可動人，故賦之。」詩云：「樂童翻怨調，才子與妍詞。」<sup>160</sup>知〈楊柳枝〉為當時流行於洛陽的新曲，白與劉乃為此曲填寫妍詞的才子。白有〈不能忘情吟序〉云：「妓有樊素者，年二十餘，綽綽有歌舞態，善唱〈楊枝〉，人多以曲名名之，由是名聞洛下」；又有〈別柳枝〉，為病中遣別樊素而作；又〈前有別柳枝絕句，夢得繼和云，春盡絮飛留不得，隨風好去落誰家，又復戲答〉，

151 《劉集》外集，卷4，頁1248。

152 《白集》，卷34，頁2361。

153 《劉集》外集，卷4，頁1268。

154 《白集》，卷33，頁2297。

155 參《白集》，卷33，頁2297注。

156 《白集》，卷22，頁1519。

157 《白集》，卷31，頁2197。

158 《劉集》，卷27，頁858；卷27，頁867。

159 唐·段安節，《樂府雜錄》，《叢書集成》本，頁39。

160 《白集》，卷32，頁2200。

<sup>161</sup>劉之詩句即見於其〈楊柳枝詞九首〉中。可知上述三組詞，或為樊素而填寫，或為思念其而作。

白居易另有〈憶江南詞三首〉，題下注云：「此曲亦名〈謝秋娘〉，每首五句。」<sup>162</sup>劉禹錫有〈和樂天春詞依《憶江南》曲拍為句〉，云：「春去也，多謝洛城人。」<sup>163</sup>白居易又有〈浪淘沙詞六首〉，<sup>164</sup>劉禹錫亦有〈浪淘沙詞九首〉，其二云：「洛水橋邊春日斜，碧流輕淺見瓊砂。」<sup>165</sup>可知這些詞同樣為中隱洛都時酒宴歌舞之際的填詞之作。

東都閑適詩人的詩歌佳作不多，但白、劉二公的詞皆寫得清新流麗，多為流傳千古之作。如白之〈憶江南〉：

江南好，風景舊曾諳。日出江花紅勝火，春來江水綠如藍。能不憶江南。

江南憶，最憶是杭州。山寺月中尋桂子，郡亭枕上看潮頭。何日更重遊。

江南憶，其次憶吳宮。吳酒一杯春竹葉，吳娃雙舞醉芙蓉。早晚復相逢。

我在拙文〈《大曆年浙東聯唱集》考述〉中曾指出，從大曆浙東詩人鮑防、嚴維等人之《狀江南十二咏》詩、大曆浙西詩人張志和等人之《漁歌子》詞，到五代詩人歐陽炯、李珣等人之《南鄉子》詞，「這些眾多的詩詞都以描寫南方美景佳產風土人情為中心；而且它們雖然各有其特定的寫作背景和旨意，從總體上把握，卻具有一個總的大背景——唐中央集權的日益削弱，南方政治、經濟、文化的日益強盛；一個總的潛主題——通過讚美江南風物，感傷嘆惜北方中原的衰微動亂。」<sup>166</sup>白居易〈憶江南〉三闋無疑在這一發展環節中占有重要的一環。而此三詞在藝術上的高度成熟完美，則為此前此後之同類詞所難以企越。再看劉禹錫同調詞：

春去也，多謝洛城人。弱柳從風疑舉袂，叢蘭裊露似沾巾。獨坐亦含嚔。

詞中對洛城女郎外貌心理之描繪，極為細膩婉美。此開詞之正宗——婉約一派風格之先河。

161 《白集》，卷 71，頁 3810；卷 35，頁 2392；卷 35，頁 2416。

162 《白集》，卷 34，頁 2353。

163 《劉集》外集，卷 4，頁 1255。

164 《白集》，卷 31，頁 2169。

165 《劉集》，卷 27，頁 863。

166 賈晉華，〈《大曆年浙東聯唱集》考述〉，《文學遺產增刊》，18（1989），頁 105；〈大曆年浙西聯唱：《吳興集》考述〉，《寧波大學學報》，4:1（1991.6），頁 83。

白、劉二人以詩壇盟主的地位填寫小詞，對於晚唐文人填詞之風的興起，無疑有不可忽視的重要影響。而明瞭作為二人填詞背景的中隱生活，又可窺見都市生活及文人士大夫人生觀和生活方式的變化對填詞之風興起的影響。

綜上所述，在牛頭及石頭諸祖之直接影響下，道一於大曆7年至10年間開創洪州宗，提出「平常心是道」之基本命題。這一新禪學觀念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，從而實現了禪學中國化的歷程。白居易與洪州及牛頭、石頭諸多禪僧過往密切。其「中隱」說之提出，正當洪州禪盛行天下並滲入文人士大夫的生活思想之時，並非偶然之事。「中隱」說融合儒道釋，而以「平常心是道」說為基礎，形成一種新的居士精神。這一新居士精神與傳統朝隱觀的不同之處主要在於後者強調身與心的分離，前者則泯滅這種分離。中隱之士在洛陽的私家園林中過著適意任心的生活，寫著怡樂閑適的詩歌，同時還獲得精神上的超脫體驗。這種新的生活情趣與創作傾向在當時即得到熱烈響應，從而形成了一個獨特的閑適詩人群。

到了宋代，中隱精神更為士大夫所廣泛接受。宋人園林中，題額「中隱亭」、「中隱堂」者甚多。<sup>167</sup>蘇軾（1037-1101）云：「未成小隱聊中隱，可得長閑勝暫閑」；「出處依稀似樂天，敢將衰朽較前賢。便從洛社休官去，猶有閑居二十年。」<sup>168</sup>東坡居士直接沿襲了香山居士；但東坡的居士精神融入了新儒學的思想，與香山相比，又有了重要變化。此是後話了。

167 參《園林與中國文化》，頁238-251。

168 《蘇軾詩集》，卷7（北京：中華書局，1987），頁341；卷33，頁1762。

## “Ordinary Human Nature is Buddha-Nature” and “The Middling Hermit”

Jin-hua Jia

### Abstract

In this article, I propose to describe the relationship between the Hung-chou Branch of the Southern School of Ch'an Buddhism and the group of leisurely poets in Lō-yang, the eastern capital of the T'ang Dynasty, of which Pai Chū-i (772-846) was the central figure.

Since there are still many unresolved questions about the Hung-chou Branch, I begin with a study of this branch. First, drawing upon available Ch'an Buddhist sources, I am able to fix the dates for the establishment of the Hung-chou Branch by Tao-i(709-788) at 772-775. Second, I define the basic concept of the branch as “ordinary human nature is Buddha-nature,” which posits that human nature, good or evil, equals Buddha-nature, making Ch'an Buddhism a practice of acquiring transcendent experience through secular life. Third, based on concrete evidence, I propose that Tao-i was profoundly influenced by the Ch'an patriarchs of the Niu-t'ou and Shih-t'ou Branches.

The second part of the article explains how this basic concept of Hung-chou Ch'an influenced Pai Chū-i's concept of “the middling hermit.” The traditional idea of “eremitism in officialdom” emphasized the detachment of mind from body—the body at the court and the mind in the mountains. Pai wiped out this detachment and recombined the mind and body into one. “The middling hermit” occupied a leisurely of-



ficial post in Lo-yang and led a comfortable and self-indulgent life in his private garden, writing joyful poems, yet acquiring transcendent experience of eremitism. This concept of eremitism was supported by the Ch'an thought of the Hung-chou Branch.

The third part of the article describes the impact of Pai's concept on the group of leisurely poets in Lo-yang. While Pai was a "middling hermit" there from 829 to 846, many official-poets followed him, forming a poets' group that included great names such as Liu Yü-hsi (772-842), Li Shen (772-846), P'ei Tu (765-839) and Niu Seng-ju (780-848). The life styles and poetry of the members of this group show the same inclinations as those of Pai Chū-i.

**Key Words:** Hung-chou ch'an, the T'ang Dynasty, the middling hermit, recombination of the mind and body, leisurely poets