

傳世《寒山詩集》中禪詩作者考辨

賈晉華

香港城市大學中文、翻譯及語言學系助理教授

關鍵詞：寒山 《寒山詩集》 禪詩作者 曹山本寂 《對寒山子詩》

傳世《寒山詩集》所收三百多首詩，其風格和內容的駁雜，早已為眾所周知。許多學者先後對這些詩是否出自同一作者提出懷疑¹，但由於資料匱乏，至今尚未有人能夠令人信服地考證出其他作者。本文以《寒山詩集》中的禪詩為研究對象，在有關學者研究的基礎上，通過內容和形式兩方面的對比分析，並結合其他原始資料進行嚴密考證，以較充分證據說明這些禪詩的真正作者不是寒山，

作者衷心感謝兩位匿名審稿人及《中國文哲研究集刊》編輯部的修改建議。

¹ 祖琇指出《寒山詩集》中有後人仿作混入，見〔宋〕祖琇：《隆興佛教編年通論》，卷20，收入《卍續藏經》（臺北：新文豐出版公司，1988年），第130冊，頁311d312b。白珽謂此集「今行於世者，多混以偽作，以諧俗爾」，見〔元〕白珽：《湛淵靜語》（上海：上海古籍出版社，1987年影印文淵閣《四庫全書》本），第866冊，卷2，頁18b。釋清潭將寒山詩分為「偽寒山」和「真寒山」兩類，見〔日〕釋清潭：《寒山詩新釋》（日本：雞聲堂，1907年）。余嘉錫云：「寒山之詩，亦未必不雜以偽作，特無術以發其覆，不能不引以為據耳。」見余嘉錫：《四庫提要辨證》（北京：中華書局，1980年），卷20，頁1264。入矢義高指出寒山集中有一部分詩可能為後人附加，見入矢義高：《寒山詩管窺》，《東方學報》28（京都：京都大學人文科學研究所，1958年），頁82-84、114-115；又見入矢義高注：《寒山》（東京：岩波書店，1958年），頁10。入谷仙介、松村昂將寒山詩的著作權歸於一群作者，見入谷仙介、松村昂著：《寒山詩》（東京：筑摩書房，1970年），頁484-485。蒲立本（Edwin G. Pulleyblank）則將寒山詩分為寒山(一)和寒山(二)兩類，認為各出自不同作者，見Edwin G. Pulleyblank, "Linguistic Evidence for the Date of HanShan," in Ronald C. Miao, ed., *Studies in Chinese Poetry and Poetics* (San Francisco: Chinese Materials Center, 1978), pp. 1172-1173。孫昌武認為「有一個寒山詩的作者群，寒山子只是其中的一個（或是主要的一人）而已」，見孫昌武：《寒山傳說與寒山詩》，《南開文學研究》（天津：南開大學出版社，1987年），頁201；又收入孫昌武：《禪思與詩情》（北京：中華書局，1997年），頁255。

而是禪宗曹洞宗的創始人之一曹山本寂（840-901）。此外，本文附帶考論閻丘胤序及拾得詩亦皆為本寂所編造依託。

一、《寒山詩集》中禪詩與非禪詩之區別及矛盾

根據我的統計，《寒山詩集》中與佛教相關的詩，共有一一九首，其中有六十五首是以佛教的基本教義勸世諷俗的通俗詩，另五十四首則是表現南宗禪思想的詩偈，這兩類詩在內容和形式上都有著明顯的區別，甚至矛盾。

先看佛教勸世諷俗詩。六十五首詩中，有十九首宣揚六道輪迴、因果報應，三首揭示人生無常、苦海無邊的苦諦，十一首破除對貪、瞋、癡三毒的執著，八首批評食肉殺生者，三首譏諷破戒的偽僧人，六首自述隱居山林以修行佛道，十五首勸喻世人信佛修行以求福祉（以上劃分，為嚴謹起見，不包括僅諷刺貪婪或感歎人生短暫而未涉及佛家話語者）。茲舉幾首為例：

世有多解人，愚癡徒苦辛。不求當來善，唯知造惡因。

五逆十惡輩，三毒以為親。一死入地獄，長如鎮庫銀。（91）²

「多解人」謂多知識之人。「當來」謂應來之世，即來世³。「地獄」指地獄道，佛教以天、人、阿修羅、餓鬼、畜生、地獄為六道，後三種又稱為三惡道。此詩譏諷自稱多知識的人，實際上十分愚昧，不為將來修善積德，反而造作五逆、十惡、三毒等惡業，死後進入三惡道中的地獄道受罪。

乘茲朽木船，采彼絳婆子。行至大海中，波濤復不止。

唯賣一宿糧，去岸三千里。煩惱從何生，愁哉緣苦起。（65）

「絳婆子」下原有注：「佛經：西國苦樹名，其子、根、枝俱苦，喻眾生之惡。」白隱《寒山詩闡提記聞》解曰：「朽木船者，五蘊形質也。絳婆子者，苦果也。言人人乘四大假合幻化敗壞漏船，錯作堅固安逸，思恣五欲，貪求五塵苦果，永在生死苦海中。」⁴其說甚是，此詩主題即宣講佛教四諦之苦諦，說明人生如苦海無邊。朽木船喻人身，絳婆子喻苦果，二者既是巧喻，又切合佛典。

² 本文所引寒山詩編號皆據項楚：《寒山詩注》（北京：中華書局，2000年），此書以《四部叢刊》影宋刻本《寒山子詩集》為底本。

³ 參李誼：《禪家寒山詩注》（臺北：正中書局，1992年），頁150；項楚：《寒山詩注》，頁246-248。

⁴ 轉引自項楚：《寒山詩注》，頁182。

寄語食肉漢，食時無逗遛。今生過去種，未來今日修。

只取今日美，不畏來生憂。老鼠入飯瓮，雖飽難出頭。（269）

此詩以佛教三世因果報應之理戒食肉殺生。末二句用《出曜經》中老鼠入酥瓶事⁵，加以巧妙變化，成為貼切形象的歇後語，生動地說明食肉雖能快意一時，卻將帶來致命後果。

人生一百年，佛說十二部。慈悲如野鹿，瞋忿似家狗。

家狗趁不去，野鹿常好走。欲伏獼猴心，須聽師子吼。（152）

野鹿、家狗、獼猴心皆喻衆生心性不定，師子吼喻如來演說佛法⁶。此勸世人信奉佛法，勤讀佛經，以制伏自己輕躁不定的心性。

從以上分析，我們可以大致概括出這一類佛教勸世詩的作者形象：他對於四諦、六道輪迴、因果報應、戒殺生、去三毒等佛教基本教義十分熟悉、信服，並虔誠熱心地以此諷勸世人修善止惡，信佛誦經。

相比較之下，《寒山詩集》中的五十四首禪詩則表現了另一層極不相同的佛教境界。這些禪詩的作者只關注內在心性的了悟，反復闡發禪宗自性清淨、即心是佛的基本觀念。例如：

余家有一宅，其宅無正主。地生一寸草，水垂一滴露。

火燒六箇賊，風吹黑雲雨。子細尋本人，布裏真珠爾。（249）

「宅」喻軀體，「六箇賊」指色、聲、香、味、觸、法等六塵；中四句就地、水、火、風「四大」立意，說明人的軀體由「四大」因緣和合而成，本無實體⁷。末二句「真（珍）珠」喻自性，即衆生本之佛性。《楞伽經》曰：「如來藏自性清淨，轉三十二相，入於一切衆生身中，如大價寶垢衣所纏。」⁸如來藏為佛性別稱，如來藏／佛性理論為禪宗之核心理論。「布裏真珠」的比喻，即由「垢衣纏大價寶／如來藏」轉化而來。

男兒大丈夫，作事莫莽鹵。勁挺鐵石心，直取菩提路。

邪路不用行，行之枉辛苦。不要求佛果，識取心王主。（163）

「直取菩提」謂頓悟，「邪路」指外求佛果，「識取心王主」強調認識心中本有

⁵ 同前註，頁701-702。

⁶ 同前註，頁383-384。

⁷ 同前註，頁658-660。

⁸ [劉宋]求那跋陀羅譯：《楞伽阿跋多羅寶經》，收入《大正新修大藏經》（臺北：新文豐出版公司，1983年），以下簡稱《大正藏》，第16冊，頁489上。

之佛性⁹。

尤其值得注意的是，此類禪詩中用了大量大曆後期至晚唐南宗禪洪州、石頭二系的事典、觀念及話語¹⁰。如下引諸例：

蒸砂擬作飯，臨渴始掘井。用力磨甌甑，那堪將作鏡。

佛說元平等，總有真如性。但自審思量，不用閑爭競。(97)

蒸砂作飯，臨渴掘井，磨磚作鏡，皆藉以說明人人本來有平等無差的真如自性，修行力爭反而不可得。蒸砂作飯的比喻出《楞嚴經》¹¹。臨渴掘井的比喻，《素問》及《墨子》中已見¹²，為流行成語。許多研究者已經注意到，「用力磨甌甑，那堪將作鏡」二句用開元中南嶽懷讓(677-744)以「磨磚不能成鏡」的機語使馬祖道一(709-788)開悟的故事¹³，並以此作為寒山不可能為初唐人的證據。然而，可以進一步深究的是，這一故事出現的時間還應更遲。《景德傳燈錄》載此故事如下：

(懷讓)禪師知是法器，往問曰：「大德坐禪圖什麼？」(道)一曰：「圖作佛。」師乃取一磚，於彼庵前石上磨。一曰：「師作什麼？」師曰：「磨作鏡。」一曰：「磨磚豈得成鏡邪？」師曰：「坐禪豈得作佛邪？」一曰：「如何即是？」師曰：「如人駕車不行，打車即是，打牛即是？」一無對。師又曰：「汝學坐禪？為學坐佛？若學坐禪，禪非坐臥；若學坐佛，佛非定相。於無住法，不應取捨。汝若坐佛，即是殺佛。若執坐相，非達其理。」一聞示誨，如飲醍醐。……師曰：「若以成壞聚散而見道者，非見道也。聽吾偈曰：心地含諸種，遇澤悉皆萌。三昧華無相，何壞復何成。」一蒙開悟，心意超然。¹⁴

⁹ 參項楚：《寒山詩注》，頁428-429。

¹⁰ 洪州宗在大曆七年至十年間(772-775)創立，石頭宗的創立也大致在此前後，參拙作：“Mazu Daoyi: A Complete Biography,” *Taiwan Journal of Religious Studies* 1/2 (Oct. 2001):135-139。

¹¹ 參入矢義高注：《寒山》，頁163。

¹² 同前註。

¹³ 同前註；入矢義高：《寒山詩管窺》，頁120-121；入谷仙介、松村昂：《寒山詩》，頁137。

¹⁴ [宋]道原：《景德傳燈錄》(臺北：臺灣商務印書館，1966年《四部叢刊續編》本)，卷5，頁14ab。又見[南唐]釋靜、釋筠編撰，吳福祥、顧之川點校：《祖堂集》(長沙：岳麓書社，1996年)，卷3，頁88。

道一師從懷讓約在開元二十年至天寶元年間（732-742）¹⁵，但諸如此類高度成熟的禪機問答要至洪州禪創立後才出現，故禪學研究者多認為此故事為洪州傳人所編，並不可靠。故事中所述懷讓〈傳法偈〉，與《寶林傳》及《祖堂集》所載諸祖師傳法偈極其相似，如第二十七祖般若多羅尊者〈傳法偈〉：

心地生諸種，因事復因理。果滿菩提圓，花開世界起。¹⁶

又如惠能（638-713）〈傳法偈〉：

心地含諸種，普雨悉皆生。頓悟花情已，菩提果自成。¹⁷

《寶林傳》編成於貞元十七年（801），書中明顯宣揚洪州禪法，應出自此派傳人之手¹⁸。傳世《寶林傳》所佚卷七、九、十，據日本學者考證，本應含有惠能、懷讓、道一等人傳記，而《祖堂集》所記禪宗祖統與《寶林傳》相同，一般認為其中關於三十三祖的傳記系扼要擇取《寶林傳》的內容¹⁹。上述懷讓啓悟道一的故事，很可能即出自《寶林傳》。而前引「烝砂擬作飯」一詩的作者，也應讀過此傳。

昔日極貧苦，夜夜數他寶。今日審思量，自家須營造。

掘得一寶藏，純是水精珠。大有碧眼胡，密擬買將去。

余即報渠言，此珠無價數。（245）

詩中之寶藏、水精（晶）珠喻指自性／佛性。《大般涅槃經》和《究竟一乘寶性論》等經論中，已經以自己家中埋有寶藏而不得知，比喻眾生本來有佛性卻不能覺知²⁰。但自馬祖師徒開始，常用「自家寶藏」一語提示學人，說明自性具足、不假外求的禪理。如《景德傳燈錄》載：

（慧海）初至江西參馬祖，祖問曰：「從何處來？」曰：「越州大雲寺來。」祖曰：「來此擬須何事？」曰：「來求佛法。」祖曰：「自家寶藏不顧，拋家散走作什麼。我遮一物也無，求什麼佛法？」師遂禮拜問曰：「阿那箇是慧海自家寶藏？」祖曰：「即今問我者，是汝寶藏，一切

¹⁵ 參拙作：“Mazu Daoyi: A Complete Biography”: pp. 126-128。

¹⁶ 釋靜、釋筠編撰，吳福祥、顧之川點校：《祖堂集》，卷2，頁39。

¹⁷ 同前註，頁60。

¹⁸ 參柳田聖山：《初期禪宗史書の研究》（東京：法藏館，1967年），頁351-418。

¹⁹ 參水野弘元：〈傳法偈の成立について〉，《宗學研究》第2號（東京：駒澤大學曹洞宗學研究所，1960年），頁23-41；石井修道：〈傳法偈の成立の背景に關する一考察〉，《宗學研究》第22號（1980年），頁199-205。

²⁰ 參項楚：《寒山詩注》，頁639-640。

具足，更無欠少，使用自在，何假向外求覓？」師於言下自識本心，不由知覺，踴躍禮謝。²¹

此外，雖然佛典中已常用如意珠、摩尼珠作為譬喻，但也是自馬祖師徒開始，這一喻象被大量使用。如馬祖稱讚弟子慧海云：「越州有大珠，圓明光透，自在無遮障處也。」²²馬祖和石頭希遷（700-790）的共同弟子丹霞天然撰有〈玩珠吟〉、〈玩珠頌〉、〈弄珠吟〉、〈驪龍珠吟〉²³；馬祖另一弟子石鞏慧藏有〈弄珠吟〉²⁴；二傳弟子關南道常有〈獲珠吟〉²⁵；另一二傳弟子韶山寰普有〈心珠歌〉²⁶等等²⁷。

余家有一窟，窟中無一物。淨潔空堂堂，光華明日日。
食養微軀，布裘遮幻質。任你千聖現，我有天真佛。（162）
寒山有一宅，宅中無闕隔。六門左右通，堂中見天碧。
房房虛索索，東壁打西壁。其中一物無，免被人來惜。
寒到燒火，饑來煮菜喫。不學田舍翁，廣置牛莊宅。
盡作地獄業，一入何曾極。好好善思量，思量知執則。（169）

二詩中「有一窟」、「有一宅」皆喻指心性；「千聖」總稱諸佛及祖師，「天真佛」指天然本有之佛性；「六門」喻六識²⁸。錢鍾書指出後詩採釋家慣用手法，以貧置喻心體之淨²⁹。西谷啓治謂前詩表現空與淨的境界³⁰。

不少學者已注意「其中一物無」、「窟中無一物」二句，可能出自惠能得法偈之「本來無一物，何處惹塵埃」。但傳世《壇經》曾經荷澤、洪州二系竄改，不但神秀（606？-706）和惠能作偈競爭事未必可靠，惠能偈還經歷了竄改變化。敦煌本《壇經》記惠能偈為二首，無「本來無一物」句，後二句分別為：

²¹ 道原：《景德傳燈錄》，卷6，頁3b4a。

²² 同前註，卷6，頁4a。

²³ 釋靜、釋筠編撰，吳福祥、顧之川點校：《祖堂集》，卷4，頁98-101。

²⁴ 同前註，頁314-315。

²⁵ 道原：《景德傳燈錄》，卷30，頁4a；《祖堂集》題為〈樂道歌〉，同前註，頁376。

²⁶ 道原：《景德傳燈錄》，卷30，頁19b20a。

²⁷ 參入矢義高：〈寒山詩管窺〉，頁119。

²⁸ 參入矢義高注：《寒山》，頁131、133。

²⁹ 錢鍾書：《管錘編》（北京：中華書局，1979年），頁1281。

³⁰ 西谷啓治：《寒山詩》（東京：筑摩書房，1974年），頁80。另參項楚：《寒山詩注》，頁443。

「佛性常清淨，何處有塵埃」、「明鏡本清淨，何處染塵埃。」³¹《祖堂集》「五祖」條已合惠能偈爲一首，後二句作「本來無一物，何處有塵埃」³²。前面提及，《祖堂集》關於三十三祖的傳記系扼要擇取《寶林傳》的內容，則「本來無一物」句的出現，應始於貞元十七年（801）由洪州禪僧編成之《寶林傳》。《黃檗斷際禪師宛陵錄》記馬祖再傳弟子黃檗希運（？-850？）有「本來無一物，何處有塵埃」語³³，可能即採自《寶林傳》。此外，入矢義高指出當時禪僧皆喜引用玄覺（665-713）〈永嘉證道歌〉之「法身覺了無一物，本源自性天真佛」二句³⁴，而此二句與寒山詩「窟中無一物」、「我有天真佛」十分相似。但關於〈永嘉證道歌〉的作者也有不少疑問，至少其中摻有後人增添的成分³⁵，特別是中晚唐時洪州傳人的增添，如述禪宗祖譜，有「第一迦葉首傳燈，二十八代西天記」³⁶，很明顯採用《寶林傳》中的譜系。

此外，上引寒山禪詩中的「寒到燒火，饑來煮菜喫」二句，明顯模仿馬祖師徒的口頭禪「饑來吃飯，困來即眠」，體現洪州禪「平常心是道」的基本教義³⁷。《祖堂集》記馬祖語：「若體此意，但可隨時著衣喫，長養聖胎，任運過時，更有何事。」³⁸《景德傳燈錄》記大珠慧海語：「饑來喫飯，困來即眠。」³⁹《鎮州臨濟慧照禪師語錄》記臨濟義玄語：「道流，佛法無用功處，祇是平常無事，屙屎送尿，著衣喫飯，困來即臥。」⁴⁰

寄語諸仁者，復以何爲懷。達道見自性，自性即如來。

天真元具足，修證轉差迴。棄本卻逐末，只守一場猷。（239）

此言見性成佛，天真具足，無須修證。按早期禪宗中，神秀一系提倡「拂塵看

³¹ 郭朋：《壇經校釋》（北京：中華書局，1983年），頁16。

³² 釋靜、釋筠編撰，吳福祥、顧之川點校：《祖堂集》，卷2，頁54。

³³ [唐]裴休集：《黃檗斷際禪師宛陵錄》，收入《大正藏》，第48冊，頁385中。

³⁴ 入矢義高注：《寒山》，頁131。

³⁵ 參宇井伯壽：《第二禪宗史》（東京：岩波書店，1941年），頁269-281。

³⁶ 道原：《景德傳燈錄》，卷30，頁11b。

³⁷ 關於洪州宗以平常心是道爲基本教義，參拙作："Doctrinal Reformation of the Hongzhou School of Chan Buddhism," *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 24/1 (2001): 7-26。

³⁸ 釋靜、釋筠編撰，吳福祥、顧之川點校：《祖堂集》，卷14，頁304。

³⁹ 道原：《景德傳燈錄》，卷6，頁6a。

⁴⁰ [唐]慧然集：《鎮州臨濟慧照禪師語錄》，收入《大正藏》，第47冊，頁498上。

淨」，神會（686-760）一系提倡「頓悟漸修」⁴¹。至馬祖洪州禪，才格外強調無修無證、天真足。馬祖云：「自性本來足。但於善惡事上不滯，喚作修道人。取善舍惡，觀空入定，即屬造作。更若向外馳求，轉疏轉遠。」⁴²「本有今有，不假修道坐禪。不修不坐，即是如來清淨禪。」⁴³宗密（780-841）亦總結洪州教義云：「了此天真自然，故不可起心修道。道即是心，不可將心還修於心。惡亦是心，不可將心還斷於心。不斷不修，任運自在，方名解脫。」⁴⁴上引詩顯然體現這一洪州教義。

世有多事人，廣學諸知見。不識本真性，與道轉懸遠。

若能明實相，豈用陳虛願。一念了自心，開佛之知見。（168）

「不識本真性，與道轉懸遠」二句，即上引馬祖語中「更若向外馳求，轉疏轉遠」意。按荷澤一系仍強調知見，所謂「知之一字，衆妙之門」⁴⁵。洪州之後則全力排除知見。如《祖堂集》「招提（惠朗）和尚」條載：「大寂（馬祖）云：『你來何求？』對曰：『求佛知見。』大寂曰：『佛無知見，知見乃魔界耳。』」⁴⁶黃檗希運云：「例皆廣求知見，所以求知見者如毛，悟道者如角。」⁴⁷

我見人轉經，依他言語會。口轉心不轉，心口相違背。

心真無委曲，不作諸纏蓋。但且自省躬，莫覓他替代。

可中作得主，是知無內外。（291）

此詩反對誦經，也是洪州、石頭後南宗禪的重要口號。如《鎮州臨濟慧照禪師語錄》載：

王常侍一日訪師（義玄），同師於僧堂前看，乃問：「這一堂僧還看經麼？」師云：「不看經。」侍云：「還學禪麼？」師云：「不學禪。」侍云：「經又不看，禪又不學，畢竟作箇什麼？」師云：「總教伊成佛作祖去。」⁴⁸

本志慕道倫，道倫常獲親。時逢杜源客，每接話禪賓。

⁴¹ [唐]宗密：《禪源諸詮集都序》，收入《大正藏》，第48冊，頁402中-403上。

⁴² 《江西馬祖道一禪師語錄》，收入柳田聖山編：《四家語錄·五家語錄》（東京：中文出版社，1983年），卷1，頁3b。

⁴³ 道原：《景德傳燈錄》，卷28，頁7b。

⁴⁴ 宗密：《禪源諸詮集都序》，收入《大正藏》，第48冊，頁402下。

⁴⁵ 同前註，頁403上。

⁴⁶ 釋靜、釋筠編撰，吳福祥、顧之川點校：《祖堂集》，卷4，頁102。

⁴⁷ [唐]裴休集：《黃檗山斷際禪師傳心法要》，收入《大正藏》，第48冊，頁380上。

⁴⁸ 慧然集：《鎮州臨濟慧照禪師語錄》，收入《大正藏》，第47冊，頁503下。

談玄月明夜，探理日臨晨。萬機俱泯，方識本來人。（280）

「本來人」指自身本有之佛性，為洪州、石頭二系禪僧慣用語。如《景德傳燈錄》馬祖弟子「汾州無業」條載：「問：『如何是本來人？』師云：『共坐不相識。』」⁴⁹《祖堂集》馬祖再傳弟子「趙州（從諗）和尚」（778-897）條載：「問：『如何是本來人？』師云：『自從識得老僧後，只這個漢更無別。』」⁵⁰此外，隱居深山的寒山子實際上不可能有「時逢杜源客，每接話禪賓」的機會⁵¹。

有樹先林生，計年逾一倍。根遭陵谷變，葉被風霜改。

咸笑外凋零，不憐內紋綵。皮膚脫落盡，唯有貞實在。（155）

《大般涅槃經》卷三十九記：「如大村外有娑羅林，中有一樹，先林而生，足一百年。是時林主灌之以水，隨時修治。其樹陳朽，皮膚、枝葉悉皆脫落，唯真實在。如來亦爾，所有陳故悉已除盡，唯有一切真實法在。」⁵²《江西馬祖道一禪師語錄》載：「一日（馬）祖問之曰：『子近日見處作麼生？』山（按指藥山惟儼）曰：『皮膚脫落盡，唯有一真實。』」⁵³入矢義高謂上引詩遠源為《大般涅槃經》，直接根源為藥山語⁵⁴。藥山之外，其他南宗禪僧也好用「真實」指自性。汾州無業云：「女等見聞覺知之性，與虛空同壽，猶如金剛不可破壞。一切諸法如影如響，無有實者。是故經云：『唯此一事實，餘二則非真。』」⁵⁵黃檗希運云：「法即不可說之法，佛即不可取之佛，乃是本源清淨心也。唯此一事實，餘二則非真。……學般若人，不見有一法可得，絕意三乘，唯一真實，不可證得。」⁵⁶

默默永無言，後生何所述。隱居在林藪，智日何由出？

⁴⁹ 道原：《景德傳燈錄》，卷8，頁3a。

⁵⁰ 釋靜、釋筠編撰，吳福祥、顧之川點校：《祖堂集》，卷18，頁394。吳言生論述「本來面目」、「本來人」等為禪宗重要意象（見吳言生：《禪宗哲學象徵》[北京：中華書局，2001年]，頁224-231），可參考。

⁵¹ 「杜源」謂杜絕生死煩惱之源，參陳慧劍：《寒山子研究》（臺北：東大圖書公司，1991年），頁205；項楚：《寒山詩注》，頁736。

⁵² 參入矢義高注：《寒山》，頁161。《大般涅槃經》文見《大正藏》，第12冊，頁597上。

⁵³ 柳田聖山編：《四家語錄·五家語錄》，卷1，頁15b。

⁵⁴ 入矢義高注：《寒山》，頁161-162。錢鍾書則謂藥山用寒山語，見錢鍾書：《談藝錄》（北京：中華書局，1984年），頁14。錢氏蓋以為此詩確實出大曆中隱天台之寒山之手，時間在藥山前，故推為藥山用寒山。如此詩作者非寒山，則又另當別論，參下述。

⁵⁵ 釋靜、釋筠編撰，吳福祥、顧之川點校：《祖堂集》，卷15，頁345。

⁵⁶ 裴休集：《筠州黃檗山斷際禪師傳心法要》，收入《大正藏》，第48冊，頁381中-下。

枯槁非堅衛，風霜成天疾。土牛耕石田，未有得稻日。(66)

「智日」指智慧，佛教以智慧可以洞照黑暗，故諭之爲日；「堅衛」謂養生調攝⁵⁷。此詩諷刺隱居不能得道（稻），很難想像會出自撰有大量讚美隱逸詩篇的寒山之手。《祖堂集》載馬祖俗弟子龐蘊禪偈云：

看經須解義，解義始修行。若依了義教，即入涅槃城。

如其不解義，多見不如盲。緣文廣占地，心牛不肯耕。

田田都是草，稻從何處生？⁵⁸

此偈同樣用歇後語，以「稻」與「道」諧音雙關。上引諷刺隱居的詩很可能受到龐蘊禪偈的啓發。按傳世《龐居士（蘊）語錄》三卷，上卷爲語錄，中、下卷爲詩偈，一般認爲多有後人僞託；其中與寒山集中禪詩相近之處尙多⁵⁹。

以上分析表明，寒山集中的禪詩集中表現即心是佛、天真足、無修無證的禪宗觀念，而尤以運用洪州宗、石頭宗後形成的南宗禪事典、教義、話語爲突出特點。這一類詩與前一類佛教勸世詩在內容上的不同甚至抵牾是十分明顯的：前者孜孜於宣揚四諦、輪迴、因果、戒殺生等佛教基本教義，後者專注於體悟自性、肯定真我；前者虔誠地諷勸世人修善止惡，誦經信佛，成就佛果，後者高呼不假文字，無修無證，天真足，不求佛果，將修行斥爲向外求佛的「邪路」。

早在五十年代，入矢義高已經敏銳地看到這種區別和矛盾。他在〈寒山詩管窺〉一文中，分析了《宗鏡錄》所引五首寒山集中的禪詩，指出這五首詩與南嶽、青原二系的禪偈十分相似，而與集中其他佛教勸世詩在內容上有相抵之處，並進而提出疑問：「這樣的思想內容，是從寒山詩形成時就有呢？還是伴隨著寒山傳說的發展，爲了充實他的形象而附加上去的呢？」⁶⁰

學界關於這一矛盾的一種解釋，是寒山經歷了由佛入禪的學習體悟過程⁶¹。但洪州、石頭以來的禪僧都是在活潑潑的機鋒對答和流動性的訪師問祖中，了悟印證自性，長期隱居深山的寒山何以能夠及時掌握如此衆多的信息？雖然禪宗文獻中有一些寒山與禪宗大師遇合的故事，如《祖堂集》記寒山在天台遇滄山靈祐

⁵⁷ 參項楚：《寒山詩注》，頁183-184。

⁵⁸ 釋靜、釋筠編撰，吳福祥、顧之川點校：《祖堂集》，卷15，頁349。

⁵⁹ 詳參入矢義高：〈寒山詩管窺〉，頁124-131；中村孝：〈寒山詩雜感〉，《集刊東洋學》12（仙台：東北大學中國文史哲研究會，1964年）：73-77。

⁶⁰ 入矢義高：〈寒山詩管窺〉，頁114-119。其後孫昌武也曾提出相似的疑問，見孫昌武：〈寒山傳說與寒山詩〉，頁201-202；《禪思與詩情》，頁258。

⁶¹ 如錢學烈：《寒山拾得詩校評》（天津：天津古籍出版社，1998年），頁46。

(771-853)，預示其應「逢潭則止，遇瀉則住」⁶²；《古尊宿語錄》記趙州從諗在天台國清寺遇寒山、拾得，二人作水牛鬥⁶³，但二則皆充滿傳奇色彩，而且是寒山引導兩位禪師而非相反，編造的痕跡十分明顯，並不可信⁶⁴。

此外，上述有關洪州、石頭二系的事典、話語、傳奇的出現和形成，不少應在寒山的生活年代之後。關於寒山的生活年代，余嘉錫以翔實資料考證傳世《寒山子詩集》所附初唐閻丘胤序及序中所述釋道翹編集寒山詩事為偽託，而晚唐、五代之際，杜光庭（848-933）《仙傳拾遺》中關於寒山子大曆中（766-779）隱居天台寒巖，其詩後為徐靈府所編集的記載較可信⁶⁵。其後不少學者進一步論證⁶⁶，目前已較為學界普遍接受。徐靈府於元和十年（815）後居天台山⁶⁷，撰有《天台山記》，今傳，其中未提及寒山。《仙傳拾遺》亦未述靈府曾遇寒山，則至遲元和—806-820&初，寒山應已不在人世。洪州宗由馬祖於大曆後期創立，石頭宗的創立也在此前後；《寶林傳》的編成在貞元十七年，已見前述。希運、從諗、靈祐、義玄等為馬祖再傳或三傳弟子，其主要弘法年代皆在元和之後，不用說寒山此時應已辭世，就算尚在世，以一位久隱深山的老邁隱士，也不可能迅速熟悉、掌握、運用這些分散產生於南北各地的事典、教義、話語。故比較合理的解釋，應如入矢義高所懷疑，寒山集中的禪詩可能是後來被添加進去的。

除了內容方面的區別和矛盾，寒山集中的佛教勸世詩與禪詩在述模式方面也有重要的不同。勸世詩多以覺悟者的身分勸導世人，如：

為報火宅主，露地騎白牛。（272）

可歎浮生人，悠悠何日了。（256）

如何得到岸，努力莫端坐。（232）

寄語兀兀人，叮嚀再三讀。（233）

⁶² 釋靜、釋筠編撰，吳福祥、顧之川點校：《祖堂集》，卷16，頁360。

⁶³ [宋]蹟藏主編集，蕭父、呂有祥、蔡兆華點校：《古尊宿語錄》（北京：中華書局，1994年），卷14，頁247。

⁶⁴ 不少學者已指出此點，如胡適：《白話文學史》（臺北：啓明書局，1957年），頁243-244；Wu Chiyu（吳其昱），"A Study of Hanshan," T'oung Pao 45 (1957): 397；入矢義高：《寒山詩管窺》，頁122。

⁶⁵ 余嘉錫：《四庫提要辨證》，卷20，頁1257-1264。

⁶⁶ 其中以王運熙、楊明：《寒山子詩歌的創作時代》最為重要，該文收入《中華文史論叢》1980年第4期，頁47-75。

⁶⁷ 參余嘉錫：《四庫提要辨證》，卷20，頁1259；錢學烈：《前言》，《寒山拾得詩校評》，頁30-31。

凡聖皆混然，勸君休取相。我法妙難思，天龍盡迴向。(159)
生死如旋火，輪迴似麻稻。不解早覺悟，爲人枉虛老。(262)
此等諸癡子，論情甚可傷。勸君求出離，認取法中王。(90)
憐底衆生病，餐嘗略不厭。(207)
汝爲埋頭癡兀兀，愛向無明羅刹窟。
再三勸你早修行，是你癡頑心恍惚。(89)

在此類詩中，述主體從覺悟者的視點居高臨下地悲憫世人，諄諄勸喻，循循警誡。禪詩則較多以第一人稱的語氣自我觀照，如：

今日審思量，自家須營造。(245)
我更何所親，暢志自宜老。形容寒暑遷，心珠甚可保。(278)
余家有一宅，其宅無正主。(249)
余家有一窟，窟中無一物。……任你千聖現，我有天真佛。(162)
賈客卻歸門內去，明珠元在我心頭。(199)
圓滿光華不磨瑩，掛在青天是我心。(200)
我住在村鄉，無爺亦無孃。……自憐心的實，堅固等金剛。(289)
我自觀心地，蓮花出淤泥。(267)
我心似秋月，碧潭清皎潔。無物堪比倫，教我如何說。(51)

在此類詩中，述主體的視點由外而內，回向自我，體悟那如明珠秋月般皎潔圓滿的本性。禪詩中雖有部分勸喻詩，但也多是呼喚學人回歸自性，體認本我，其基本視線仍是內向的，而非如勸世詩般的向外和向下。例如：

不解審思量，只道求佛難。迴心即是佛，莫向外頭看。(213)
真佛不肯認，置功枉受困。不知清淨心，便是法王印。(217)
寄語諸仁者，復以何爲懷。達道見自性，自性即如來。(239)

在語言風格方面，佛教勸世詩與寒山集中其他非禪詩大體一致，較接近於王梵志詩的風格，體現通俗、自然、率真、新奇、警策、詼諧等多彩特色。例如：

豬喫死人肉，人喫死豬腸。豬不嫌人臭，人返道豬香。
豬死拋水內，人死掘土藏。彼此莫相噉，蓮花生沸湯。(70)
東家一老婆，富來三五年。昔日貧於我，今笑我無錢。
渠笑我在後，我笑渠在前。相笑儻不止，東邊復西邊。(36)

而禪詩雖也以通俗見長，語言風格卻較爲單一，主要採用流行於禪林的語詞，與中晚唐以降大量出現的禪偈禪詩完全相似。其常用意象如摩尼珠、心珠、水晶、

明月、心地、心田、本來人等，在禪宗語錄和詩偈中反復出現，有固定化、程式化的含義，皆用來喻指衆生本有的佛性，缺乏非禪詩那種新奇警策、出人意表的動人力量。

寒山集中禪詩和非禪詩在詩歌體式的選擇方面，也有明顯的區別。五十四首禪詩全部是古詩；而二五九首非禪詩中，則有四十八首在字句、平仄、對偶方面完全符合五律格式，占百分之十九，其他接近於律詩的五言八句詩尚且為數不少⁶⁸。可見禪詩作者對律詩並無興趣，而非禪詩作者則喜用近體格律。

音韻學家們關於寒山詩韻的研究，也在一定程度上支持以上的質疑。B. Csongor 指出寒山詩用韻的某些特點與敦煌發現的晚唐通俗詩有相似之處⁶⁹。若凡發現寒山詩中有不同攝韻字較自由通押的現象，他將這一現象歸因於作者受方言口語影響⁷⁰。蒲立本的研究最引人注目。根據對寒山詩用韻情況的分析，他把全部詩篇分為寒山●和寒山●兩類。寒山●包括寒山詩中原始的、較大部分的詩篇。這一部分詩不但大多合《廣韻》的獨用、同用規則，不少詩篇甚至比初唐宮廷詩人更嚴格地遵循《切韻》。故蒲立本認為寒山●的作者應為初唐甚至隋代人。寒山●共有七十九首，其用韻特點包括：同攝中的韻部合流，上、去聲混押，攝與攝之間一定程度上的通押等等。這些與寒山●有明顯區別，並符合蒲立本所總結的晚期中古漢語（Late Middle Chinese）的聲韻特點，故他認為寒山●的作者應為晚唐人⁷¹。

蒲立本的分析 and 結論，尚有可議之處。例如，關於寒山●比初唐宮廷詩人更嚴格地遵循《切韻》，他所舉出的最突出例子是脂、之韻在初唐詩中已經幾乎全部合用，寒山●中卻保持分開，之韻獨用達十次之多。但脂、之合併在南北方音的進程不同，南方在南北朝時期已逐漸合併，北方則從初唐才開始合用⁷²；之韻獨用自初唐以來雖已少見，卻也時有出現⁷³。此外，寒山●包括了四十七首嚴

⁶⁸ 參王運熙、楊明：〈寒山子詩歌的創作時代〉，頁51。

⁶⁹ B. Csongor, "Poetical Rhymes and Dialects in T'ang Times," *Cina* 7 (1964): 21.

⁷⁰ 若凡：〈寒山子詩韻：附拾得詩韻〉，《語言學論叢》第5輯（1963年12月），頁126-127。

⁷¹ Pulleyblank, "Linguistic Evidence for the Date of HanShan": pp. 163-195.

⁷² 參張潔：〈支、脂、之、微韻在語音史上的重整與合併〉，未刊稿。關於寒山●的作者的籍貫，有咸陽、長安、天台諸說，以北方說占上風；參羅時進：〈八十年來中國寒山詩集的整理和研究〉，《中國文學報》第60冊（2000年4月），頁128-129。

⁷³ 參鮑明偉：《唐代詩文韻部研究》（南京：江蘇古籍出版社，1990年），頁400-401；馬重奇：《杜甫古詩韻讀》（北京：中國展望出版社，1985年），頁4。

整的五律，寒山●則除含有一首五律、一首七絕外，全部為古詩。律詩本應遵守功令，故有較多獨用的韻例。古詩用韻較自由，同攝或不同攝之間通押的現象，晚唐之前已多有其例⁷⁴。律詩至初唐晚期始定格⁷⁵，寒山●中含有眾多嚴整的五律，不可能作於初唐之前⁷⁶。加上余嘉錫以來諸多學者從史料及寒山詩內容的考證，蒲立本關於寒山●作者為隋及初唐人的結論，是難以成立的。不過，從另一方面看，如果接受寒山大曆中隱居天台之說，以及寒山●詩中隱居數十年之自述，其作者可能盛唐時已入隱天台。雖然其生活時期延續到中唐前期，但由於隱居深山，未與外界語言接觸交流，寒山●作者的用韻所反映的仍是初盛唐之際的情況，符合蒲立本所說的早期中古漢語（Early Middle Chinese）的聲韻特點。

蒲立本關於寒山●的作者應為晚唐人的結論，則十分值得注意。晚唐、五代時中古音韻發生重要變化，同攝之內的韻部很多趨於合流，不同攝之間的韻部也多有新的分合，詩歌用韻越來越寬鬆自由，此點學界已有共識⁷⁷。寒山詩中的五十四首禪詩，有三十二首屬於蒲立本所分析的寒山●，占了百分之五十九。尤為重要的是，前面所分析的那些可確認為運用了馬祖創立洪州宗後的事典、觀念及話頭的禪詩，如「烝砂擬作飯」、「余家有一窟」、「寒山有一宅」、「寄語諸仁者」、「世有多事人」、「我見利智人」、「昔日極貧苦」等，大多屬於寒山●。此外，如蒲立本所指出，寒山●和寒山●的劃分不是絕對的，許多因素影響到這一劃分：一些韻部在從早期中古漢語向晚期中古漢語的發展過程中並未發生變化；早期詩可能出現較自由的用韻，晚期詩也可能出現較嚴格的用韻；較寬的韻部往往被獨用，等等。其餘二十二首禪詩，就有可能因為這種種因素而未體現出寒山●的用韻特點。

⁷⁴ 參馬重奇：《杜甫古詩韻讀》，頁1-21；史存直：〈從唐七家詩的用韻情看《切韻》的性質〉，《漢語音韻學論文集》（上海：華東師範大學出版社，1997年），頁197-198。

⁷⁵ 律詩於唐中宗神龍（705-707）前後定格，參拙著：《唐代集會總集與詩人群研究》（北京：北京大學出版社，2001年），頁490-495。

⁷⁶ 參王運熙、楊明：〈寒山子詩歌的創作時代〉，頁52-58。

⁷⁷ 如羅常培：《唐五代西北方音》（上海：中央研究院歷史語言研究所，1933年），頁30-69、94-122；王力：《漢語語音史》（北京：中國社會科學出版社，1985年），頁256-257；邵榮芬：〈敦煌俗文學中的別字異文和唐五代西北方音〉，《邵榮芬音韻學論集》（北京：首都師範大學出版社，1997年），頁335。

二、曹山本寂：《寒山詩集》中禪詩之真正作者

上節從內容和形式兩方面的分析表明，寒山集中禪詩的真正作者可能另為一晚唐人。那麼，這位作者應該是誰呢？以往試圖探求寒山詩其他作者的努力，都在這一問號前停住了腳步，最終還是由於提不出體而有證據的名字而放棄⁷⁸。幸運的是，本文能夠以較有力的證據提出這一名字，那就是晚唐禪宗大師曹山本寂。

本寂曾為寒山詩作注，這一事實研究者皆已注意到。《宋高僧傳·梁撫州曹山本寂傳》載：「復注《對寒山子詩》，流行內，蓋以寂素修學業之優也。文辭適麗，號富有法才焉。」⁷⁹同書〈唐天台山封干師傳〉附〈寒山傳〉載：「後曹山寂禪師注解，謂之《對寒山子詩》。」⁸⁰《景德傳燈錄》「天台寒山子」條亦載：「曹山本寂禪師注釋，謂之《對寒山子詩》。」⁸¹關於《對寒山子詩》之「對」字，葉昌熾解為：「謂之『對』者，當是以詩為問，而設詞以答之，禪機活潑，箭鋒相契，正如向子期之注《莊》，張處度之注《列》，但以微言剖析名理，不必如詁經之隨文箋釋也。」⁸²余嘉錫解為：「寂蓋以其頗含玄理，懼人不解，遂敷衍其義，與原詩相應答，如〈天問〉之有〈天對〉，故謂之對。」⁸³二說皆未確。「對」字的本義應為對法，即阿毗達磨。阿毗達磨的梵語為 abhidharma，此詞由兩部分組成：abhi 與 dharma，abhi 意為對向、對觀，dharma 是法，合起來指對向佛法／佛經而作整理、分類、訓詁、注釋的研究，

⁷⁸ 吳其昱推測寒山為初唐僧智岩，所根據為唐道宣《續高僧傳·智巖傳》記麗州刺史閻丘胤曾往舒州皖公山訪問居山修道的智巖之事；見 Wu Chiyu, "A Study of Hanshan": p. 411。此說以閻丘序為基礎，閻丘序如不可靠，此說也難以成立。梅維恆 (Victor H. Mair) 假設閻丘序中所提到的編者道翹可能為寒山詩的真正作者；見 Victor H. Mair, "Script and Word in Medieval Vernacular Sinitic," *Journal of the American Oriental Society* 112/2 (1992): 272。但道翹編集之事本不可信，梅氏又未提出任何證據，故其說未引起學界注意。

⁷⁹ [宋]贊寧：《宋高僧傳》（北京：中華書局，1987年），卷13，頁308。

⁸⁰ 贊寧：《宋高僧傳》，卷19，頁485。

⁸¹ 道原：《景德傳燈錄》，卷27，頁11a。

⁸² 葉昌熾：《寒山寺志》，收入《中國佛寺史志彙刊》（臺北：明文書局，1994年），第1輯，第43冊，卷3，頁47ab。

⁸³ 余嘉錫：《四庫提要辨證》，卷20，頁1257。

這也就是佛藏中「論」這一部分的內容⁸⁴。故《對寒山子詩》中「對」的本義應為「注」。

然而，余嘉錫關於「敷衍其義，與原詩相應答，如〈天問〉之有〈天對〉」的解釋仍值得注意。張伯偉受此啓發而進一步探索，指出本寂之注寒山詩，應是以詩注詩，即以詩的形式對寒山詩加以闡發、敷衍、詮釋。其根據有三：●柳宗元作〈天對〉以闡發屈原〈天問〉，體式上即模仿〈天問〉，採用四言詩體；●《宋高僧傳》述及《對寒山子詩》流行天下的原因時說：「蓋以寂素修學業之優也，文辭適麗，號富有法才焉。」唐代學業以詩賦為主，「修學業之優」表明本寂長於詩賦，正暗示《對寒山子詩》以詩體為之；●禪門機鋒對答，常常以詩偈對詩偈，甚至還有不少以詩偈對寒山詩的例子⁸⁵。張氏的論據較為充分，其假說應可以成立。

在張氏的基礎上，我進一步提出一個新的假說，即本寂用來為寒山詩作注的那些詩，並未如同研究者所普遍認為的久已散佚不存，而是混雜入寒山詩中，成為寒山集的一個組成部分，也就是前述五十四首禪詩。我的根據也有三條。

其一，《新唐書·藝文志》錄：「《對寒山子詩》七卷。天台隱士。台州刺史閻丘胤序，僧道翹集。寒山子隱唐興縣寒山巖，於國清寺與隱者拾得往還。」⁸⁶余嘉錫云「宋人之所刻，皆祇一卷。〈唐志〉作七卷者，蓋本寂作注時之所分也」；「《對寒山子詩》者，本寂注解之名也。……〈新志〉置之不言，又不出本寂之名，殊為疏略」⁸⁷。認為〈新志〉所錄為本寂的注本，甚是；但以〈新志〉為疏略則未必，可能當時本寂之名已佚。此外，《崇文總目·釋書類》有「《寒山子詩》七卷」⁸⁸，余嘉錫認為「當即本寂注解之本，故卷數相同，其書名亦誤去『對』字」⁸⁹。此說是。大概抄書者未見本寂之名，又無法理解「對」字之義，誤以為是衍字，遂將此字去掉。可見北宋時傳世寒山詩集，仍為本寂的七卷注釋本，但本寂的名字已佚，其詩已雜入寒山原集，混然不分。實際上，本

⁸⁴ 參吳汝鈞：《佛教大辭典》（北京：商務印書館，1992年），頁503。

⁸⁵ 張伯偉：〈寒山詩與禪宗〉，《禪與詩學》（杭州：浙江人民出版社，1992年），頁243-248。

⁸⁶ [宋]歐陽修：《新唐書》（北京：中華書局，1975年），卷59，頁1531。

⁸⁷ 余嘉錫：《四庫提要辨證》，卷20，頁1259、1257。

⁸⁸ [宋]王堯臣等編次，[清]錢東垣等輯釋：《崇文總目》（南海：清咸豐三年〔1853〕《粵雅堂叢書》本），卷4，頁77b。

⁸⁹ 余嘉錫：《四庫提要辨證》，卷20，頁1257-1258。

寂注詩雜入原集的時間還應更早一些，五代後期永明延壽（904-975）編《宗鏡錄》，其中引寒山詩共八首，皆為禪詩，應即由本寂注詩混入者⁹⁰。

這一推斷有一個矛盾之處。余嘉錫指出，由於道翹編集寒山詩之事不可信，而「徐靈府於元和十年已至天台，年輩遠在其（按指本寂）前（原注：靈府至天台二十五年，本寂始生），寂之所注，當即根據徐本」⁹¹。其說甚是。本寂注寒山詩，所根據的應即徐靈府所編集的本子。按《仙傳拾遺》載：

寒山子者，不知其名氏。大曆中，隱居天台翠屏山。其山深邃，當暑有雪，亦名寒岩，因自號寒山子。好為詩，每得一篇一句，輒題於樹間石上。有好事者，隨而錄之，凡三百餘首。多述山林幽隱之興，或譏諷時態，能警勵流俗。桐 徵君徐靈府序而集之，分為三卷，行於人間。⁹²

則徐靈府集寒山子詩三百餘首，編為三卷。本寂《對寒山子詩》增至七卷，詩的數目應當也增加許多，如果是逐首對注，則應多至六百餘首，但傳世寒山詩集仍僅有三百餘首。對於這一矛盾，可以借用現存寒山集中的一首詩來作出解釋。此詩云：

五言五百篇，七字七十九。三字二十一，都來六百首。

一例書巖石，自誇云好手。若能會我詩，真是如來母。（271）

詩中自稱有詩六百首，皆題於岩石之上。但徐靈府去寒山未遠，不應編集時遽然遺漏三百首之多。且此詩云：「若能會我詩，真是如來母。」如來母指佛法⁹³，此突出強調寒山詩中的佛禪旨意，與寒山集原始部分的「多述山林幽隱之興，或譏諷時態，能警勵流俗」未合，不當出自寒山之手，而可能為後人所添，所反映的正是後來寒山原詩與本寂注詩相混淆時，全集共約六百餘首詩的情況。本寂卒於天復元年（901）⁹⁴，去唐王朝覆沒（907）僅六年；《對寒山子詩》很有可能

⁹⁰ [五代] 延壽：《宗鏡錄》，卷六、九十八引「男兒大丈夫」（163），卷九引「可貴天然物」（161），卷十一引「昔年曾入大海游」（199），卷十二引「我家本住在寒山」（204），卷十九引「寄語諸仁者」（239），卷二十一引「五岳俱成粉」（259），卷三十一引「余家有一窟」（162），卷九十八引「本志慕道倫」（280），但字句多有出入。參入矢義高：《寒山詩管窺》，頁116-119。

⁹¹ 余嘉錫：《四庫提要辨證》，卷20，頁1262。

⁹² 見〔宋〕李等編：《太平廣記》（北京：中華書局，1961年），卷55，頁338。

⁹³ 參項楚：《寒山詩注》，頁705-706。

⁹⁴ 見〔宋〕惠洪：《禪林僧寶傳》，（上海：上海古籍出版社，1987年影印文淵閣《四庫全書》本），第1052冊，卷1，頁9a。

在五代戰亂中出現散佚及混淆，其間本寂的名字佚去，寒山原詩及本寂注詩都有所佚失，而存留的對詩和注詩則混成一片。另外，梅維 指出傳世寒山集共有三一一首，與《詩經》總目正相同，恐怕不是偶然的巧合，而是後人有意的編排刪補⁹⁵。此說亦值得參考。

其二，本寂的身分和經歷 合前面所分析寒山集中禪詩的內容及形式的諸種特徵和條件。本寂為南宗禪曹洞宗的創始人之一，其傳法世系為：石頭希遷——藥山惟儼——雲巖曇晟——洞山良价——曹山本寂。但藥山又是馬祖的弟子，洞山在師從雲巖之前曾參謁馬祖弟子五泄靈默、南泉普願等，故曹洞宗應該說是出自洪州、石頭二系。洪州宗和石頭宗在中唐前期形成兩大禪法中心，當時人說：「江西主大寂（馬祖），湖南主石頭，往來憧憧，不見二大士為無知矣。」⁹⁶ 禪僧們來往奔走於湖南和江西，向兩位大師交互請教，並未有嚴格的門庭劃分。除了藥山之外，希遷其他重要弟子丹霞天然、天皇道悟等也都曾經向馬祖問法。這種情況促進了兩宗教義的交流融會。晚唐、五代時形成的五家禪，雖然強調的重點和「家風」有所不同，其基本宗旨並未超出洪州、石頭禪學的範圍，而且由於洪州禪教義比石頭禪更為深廣全面，五家禪學實際上主要以洪州禪學為基礎，所形成的禪宗話語也是大致相同，互為流通的⁹⁷。本寂作為晚唐時開宗創派的禪宗大師，出家前又曾修舉業，「文辭適麗」，是完全有可能寫出寒山集中那些熟練運用晚唐時流行的禪宗話語及用韻方式的禪詩。

其三，從本寂現存的詩偈和語錄中，我們可以找到不少與寒山集中的禪詩相通相似之處。《祖堂集》載本寂與學人對答：

問：「國內按劍者誰？」師云：「曹山。」僧曰：「擬殺何人？」師曰：「但有一切總殺。」云：「忽逢本生父母時作摩生？」師云：「揀什摩？」⁹⁸

本寂〈四禁偈〉云：

⁹⁵ Mair, ""Script and Word in Medieval Vernacular Sinitic": p. 272. 按南宋淳熙十六年（1189）釋志南刊本《寒山子詩集》收詩三一一首，此為歷代流傳的主流刊本。所謂《詩經》三一一篇，包括了有目無辭的〈小雅〉笙詩六首。

⁹⁶ 道原：《景德傳燈錄》，卷6，頁1b。

⁹⁷ 關於洪州、石頭二宗禪學交互影響及比較，參拙作：""The Hongzhou School of Chan Buddhism and the Tang Literati," Ph.D. dissertation (University of Colorado at Boulder, 1999), pp. 98-99, 136-140。

⁹⁸ 釋靜、釋筠編撰，吳福祥、顧之川點校：《祖堂集》，卷8，頁181-182。

莫行心處路，不掛本來衣。何須正恁麼，切忌來生時。⁹⁹

《禪林僧寶傳》也載本寂語：「不論天堂、地獄、餓鬼、畜生，但是一切處不移易，元是舊時人，只是不行舊時路。」¹⁰⁰本寂另有〈示紙衣道者頌〉云：

覺性圓明無相身，莫將知見妄疏親。

念異便於玄體昧，心差不與道為鄰。

情分萬法沈前境，識鑿多端喪本真。

如是句中全曉會，了然無事昔時人。¹⁰¹

「本生父母」、「本來衣」、「舊時人」、「昔時人」等語，與「本來人」同義，皆指眾生本來具足的佛性。寒山集禪詩有「萬機俱泯跡，方識本來人」（280），已見前述；另有「改頭換面孔，不離舊時人」（214），與本寂用語用意完全相同。

《祖堂集》又載：

問：「古人道：『佛不會道，我自修行。』如何是佛不會道？」師云：

「佛界無會。」石門云：「更會作什麼？如何是我自修行？」師云：

「向上無事。」¹⁰²

本寂另有偈云：

學者先須識自宗，莫將真際雜頑空。

妙明體盡知傷觸，力在逢緣不借中。

出語直教燒不●，潛行須與古人同。

無身有事超歧路，無事無身落始終。¹⁰³

前引〈示紙衣道者頌〉，也有「了然無事昔時人」句。「無事」是石頭宗所格外強調的「無修不修」的修行方式，如宗密所指出：「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。」¹⁰⁴寒山集中禪詩，也反復闡發「無事」之理：

⁹⁹ [宋] 普濟：《五燈會元》（上海：上海古籍出版社，1987年影印文淵閣《四庫全書》本），第1053冊，卷13，頁18b；陳尚君編：《全唐詩補編·全唐詩續拾》（北京：中華書局，1992年），卷34，頁1205。

¹⁰⁰ 惠洪：《禪林僧寶傳》，卷1，頁4b。

¹⁰¹ 同前註，卷1，頁7b；陳尚君編：《全唐詩補編·全唐詩續拾》，卷34，頁1204。

¹⁰² 釋靜、釋筠編撰，吳福祥、顧之川點校：《祖堂集》，卷8，頁184。

¹⁰³ 惠洪：《禪林僧寶傳》，卷1，頁8a；陳尚君編：《全唐詩補編·全唐詩續拾》，卷34，頁1206。

¹⁰⁴ 宗密：《禪源諸詮集都序》，收入《大正藏》，第48冊，頁402下。

水清澄澄瑩，徹底自然見。心中無一事，水清衆獸現。(211)

不見無事人，獨脫無能比。早須返本源，三界任緣起。(234)

應病則說藥，方便度衆生。但自心無事，何處不惺惺。(246)

其他如〈示紙衣道者頌〉中的「莫將知見妄疏親」和「識鑿多端喪本真」二句，反對求知見及強調本真，亦與前引寒山集中禪詩之「世有多事人，廣學諸知見。不識本真性，與道轉懸遠」(168)完全吻合。本寂有頌云「今年田不熟，來年種有期」¹⁰⁵，以種田(心田、心地)得稻(道)爲喻，與前引寒山集中禪詩之「土牛耕石田，未有得稻日」(66)用法同。本寂爲藥山三傳弟子，如寒山集中禪詩出其手，則其引藥山「皮膚脫落盡，唯有一真實」語入詩，也是十分自然之事。

尤其值得注意的是，本寂與學人曾引寒山詩進行機鋒對答。《祖堂集》載：

問：「如何是『十年歸不得，忘卻來時路』？師云：「得樂忘憂。」僧云：「忘卻什麼路？」師云：「十處即是。」僧曰：「還忘卻本來路也無？」師云：「亦忘卻。」僧云：「爲什麼不言九年，要須十年？」師云：「若有一方不歸，我不現身。」¹⁰⁶

所引二句詩見於寒山集中：

欲得安身處，寒山可長保。微風吹幽松，近聽聲愈好。

下有斑白人，喃喃讀《黃》、《老》。十年歸不得，忘卻來時道。(20)

此詩寫隱居寒山，誦讀《黃》、《老》，樂而忘返之趣，屬於寒山集的原始部分。從上引語錄可知本寂師徒對這一部分寒山詩十分熟悉，並有意借用爲機鋒對答的工。這是禪宗史上最早引寒山詩進行禪機應答的例子之一，且見於五代南唐時所編的《祖堂集》，較爲可靠。

陳尚君編《全唐詩續拾》，輯本寂詩、偈十二首¹⁰⁷。其中〈題廊壁〉一詩輯自《莆風清籟集》，口氣不類僧人，是否係本寂出家前所作詩，尙難確定，姑且不論。其餘十一首皆爲禪偈，其中一合蒲立本所分析寒山用韻方式的有七首，占百分之六十四，分別爲：〈五相偈〉其二，梗攝庚韻與臻攝真韻混用；其三，止攝支、微兩韻同用；其五，梗攝庚、青兩韻同用；〈四禁偈〉，止攝微、

¹⁰⁵ 釋靜、釋筠編撰，吳福祥、顧之川點校：《祖堂集》，卷20，頁453；陳尚君編：《全唐詩補編·全唐詩續拾》，卷34，頁1206。

¹⁰⁶ 釋靜、釋筠編撰，吳福祥、顧之川點校：《祖堂集》，卷8，頁183。

¹⁰⁷ 陳尚君編：《全唐詩補編·全唐詩續拾》，卷34，頁1204-1206。

之兩韻同用；〈示學人偈〉，止攝支、脂兩韻平、仄通用；〈讀傅大士法身偈後作偈〉，遇攝魚韻、效攝豪韻與果攝歌韻混用；〈偈〉，通攝東、冬兩韻同用。則本寂詩偈用韻正與寒山集中禪詩相似。

三、附考：閻丘胤序及拾得、豐干詩之真正作者

本節附帶考述閻丘胤序及拾得、豐干詩之真正作者，因這些問題亦與曹山本寂緊密相關。余嘉錫云：

〈唐志〉所載《對寒山子詩》，有閻丘胤序而無靈府之序，疑本寂得靈府所編寒山詩，喜其多言佛理，足為彼教張目，惡靈府之序而去之，依託閻丘，別作一序以冠其首，謬言集為道翹所輯，為之作注，於是閻丘遇三僧之說盛傳於世。¹⁰⁸

余氏據《新唐書·藝文志》錄《對寒山子詩》時述及閻丘胤序，推測本寂得徐靈府所編寒山詩集後，去掉徐序，自作一序，假託閻丘胤之名，編出閻丘遇豐干、寒山、拾得的故事。其說甚是，此處還可引蒲立本的研究補一證據。蒲立本對閻丘序文末贊辭的音韻進行了分析，指出韻腳支脂之虞混押及上去通押，與寒山●一樣表現了晚唐的用韻特徵¹⁰⁹。則閻丘序亦應出晚唐人之手，此可佐證余氏關於本寂編造此序的推測。

余嘉錫又云：

輯寒山詩者，莫早於靈府，但《仙傳拾遺》寒山事，無一語涉及豐干、拾得，則二人之詩自非徐本所有。據《宋高僧傳·拾得傳》，本寂所注，實兼有拾得詩，不知寂何從得之，豈本寂所自搜求附入歟？抑《仙傳拾遺》之文為《廣記》刪削不全歟？（原注：觀其文義，似本無拾得事。）未可知也。至於豐干之詩，則又本寂所未見，奚以明其然耶？閻丘偽序及《宋高僧傳》、《傳燈錄》，皆只言道翹尋得寒山詩三百餘首，及拾得言偈，纂集成卷，不言有豐干詩。〈唐志〉著錄《寒山詩》，謂為道翹所輯，實即本寂所注也，亦只言寒山與隱者拾得往還，而無一字及豐干。〈宋志〉載僧道翹《寒山拾得詩》，亦無豐干。孫從添《上善堂書目》有

¹⁰⁸ 余嘉錫：《四庫提要辨證》，卷20，頁1263-1264。

¹⁰⁹ Pulleyblank, "Linguistic Evidence for the Date of HanShan": p. 174.

影宋鈔《寒山拾得詩》。徐乾學《傳是樓宋元書目》有元本《二聖詩》一本，注爲寒山、拾得，二聖之名，疑亦沿用唐、宋之舊。至南宋刻本，二聖忽變爲三隱，於是豐干始有詩二首。今取其詩觀之，第一首尚無可議，但語意雜亂無取；其第二首云：「本來無一物，亦無塵可拂。若能了達此，不用坐兀兀。」明顯襲用六祖慧能「本來無一物，何假拂塵埃」之語。豐干於先天中行化京兆，後即不見跡，慧能以先天二年八月示寂，二人正同時之人，年輩當不相上下，何至公相盜襲，作偽之●，不可復掩矣。……寒、拾之詩倖存，宋之俗僧又僞撰豐干詩附入其中，謂之三隱。陽羨鶴籠，幻中出幻。吁！可怪也。¹¹⁰

余氏先據《仙傳拾遺》所「寒山事無一語涉及豐干、拾得，推測徐靈府所編詩集中本無二人詩，至本寂所注才加入拾得詩；又據僞閻丘序及北宋初所編之《宋高僧傳》、《景德傳燈錄》等只言道翹輯得寒山和拾得詩，不言有豐干詩，推斷本寂亦未見豐干詩，至南宋刻本，二聖突然變爲三隱，豐干始有詩二首，其中一首且襲用惠能得法偈，故疑爲宋僧所僞撰。

余氏所考述，大致皆甚精當，但有一些地方尙可進一步補充訂正。首先，余氏言「據《宋高僧傳·拾得傳》，本寂所注，實兼有拾得詩」，然檢《宋高僧傳·拾得傳》，實未言本寂注拾得詩；不過本寂《對寒山子詩》中有拾得詩，除可從僞閻丘序中推及，還另有一側面證據。貫休（832-912）〈送僧歸天台寺〉詩云：

天台四絕寺，歸去見師真。莫折枸杞葉，令他拾得嗔。

天空聞聖磬，瀑細落花巾。必若雲中老，他時德有鄰。（原注：天台國清寺有拾得花巾，即波羅巾也。）¹¹¹

知唐末、五代之際拾得事蹟已流傳人口，應該與本寂《對寒山子詩》收有拾得詩及僞閻丘序所述故事相關，前引《宋高僧傳》即稱《對寒山子詩》在當時曾「流行宇內」。貫休另有〈寄赤松舒道士二首〉，其一云：

子愛寒山子，歌惟樂道歌。會應陪太守，一日到蘿。¹¹²

後二句顯然用閻丘胤訪寒山、拾得故事。由此可知晚唐時寒山、拾得故事及詩歌傳誦人口，即由於本寂所編造閻丘序及《對寒山子詩》之流行宇內。

¹¹⁰ 余嘉錫：《四庫提要辨證》，卷20，頁1263-1264。

¹¹¹ [清] 彭定求等編：《全唐詩》（北京：中華書局，1960年），卷832，頁9391。

¹¹² 同前註，卷830，頁9360-9361。

其次，種種證據表明，拾得其人其詩很可能也是本寂的編造偽託。第一，《仙傳拾遺》無一語及拾得事，而本寂編偽閻丘序述閻丘遇三僧事至為神異荒誕，本不足信。第二，《四部叢刊》影宋刊本《寒山子詩集》附拾得詩五十四首，其中有八首與寒山詩全部或部分相似¹¹³。另有三首分別云「少年學書劍，叱馭到荊州」(拾 29)¹¹⁴；「一入雙溪不計春，煉暴黃精幾許斤」(拾 23)；「若論常快活，唯有隱居人」(拾 38)，此類自述不合拾得自小居寺的經歷¹¹⁵，而與寒山詩的內容相合¹¹⁶。這十一首詩占拾得詩百分之二十，模仿寒山詩的痕迹十分明顯，應是造偽者草率編造模仿的產物。第三，五十四首拾得詩中，有六首禪詩，同樣運用了洪州禪以後的教義、事典和話語，與前考寒山禪詩一致。例如：

我見頑鈍人，燈心柱須彌。蟻子齧大樹，焉知氣力微。

學咬兩莖菜，言與祖師齊。火急求懺悔，從今輒莫迷。(拾 40)

由對佛的崇拜轉向對「祖師」的崇拜的「祖師禪」，是洪州宗以後出現的新禪學觀念¹¹⁷，其確立的標誌為編成於貞元十七年(801)的《寶林傳》¹¹⁸。再如：

各有天真佛，號之為寶王。珠光日夜照，玄妙卒難量。

盲人常兀兀，那肯怕●殃。唯貪姪●業，此輩實堪傷。(拾 33)

「各有天真佛，號之為寶王」與前引寒山禪詩之「達道見自性，自性即如來。天真元足，修證轉差迴」相同，表現「了此天真自然，故不可起心修道」的洪州教義¹¹⁹。此外，以寶珠、摩尼珠、水晶隱喻本有佛性的意象也反復出現，如：

珠光日夜照，玄妙卒難量。(拾 33)

狀似摩尼珠，光明無晝夜。(拾 41)

一顆水精絕瑕翳，光明透滿出人天。(拾 28)

這一部分禪詩應與寒山集中的禪詩一樣，為本寂的創作。本寂可能先模仿寒山詩

¹¹³ 參項楚：《寒山詩注》，頁 823-922。項楚另從日本正中年間刊本錄一首，亦係增益寒山詩而成；又從《四部叢刊》影高麗刊本輯得拾得詩二首，但此二詩其他各本均作寒山詩。

¹¹⁴ 本文所引拾得詩及其編號皆據項楚《寒山詩注》附〈拾得詩注〉。

¹¹⁵ 贊寧：《宋高僧傳·拾得傳》，卷 19，頁 485。

¹¹⁶ 錢學烈已指出此點，見錢學烈：〈前言〉，《寒山拾得詩校評》，頁 96-97。

¹¹⁷ 孫昌武已指出此點，見孫昌武：《禪思與詩情》，頁 251。

¹¹⁸ 參柳田聖山：《初期禪宗史書 87 研究》(京都：法藏館，1967 年)，頁 213-418；拙作：“The Hongzhou School of Chan Buddhism and the Tang Literati,” pp. 95-97。

¹¹⁹ 宗密：《禪源諸詮集都序》，收入《大正藏》，第 48 冊，頁 402 下。

而編造出拾得詩，然後又以禪詩自爲作注。第四，蒲立本的研究表明，拾得詩的用韻不但無一例外地都屬於寒山●的晚唐類型，其中有幾首甚至表現了北宋的用韻特徵¹²⁰。這一結論可以佐證以上推測，拾得詩的大部應出自晚唐人本寂之手，而少數幾首可能爲宋人進一步造僞混入。

最後，余嘉錫關於豐干詩爲後人僞造的結論已爲學界普遍接受，此處還可補充佐證的是，余氏謂豐干「本來無一物，亦無塵可拂。若能了達此，不用坐兀兀」一詩，爲「明顯襲用六祖慧能『本來無一物，何假拂塵埃』之語」，而「二人正同時之人，年輩當不相上下，何至公相盜襲」；然如前所考，敦煌本《壇經》所錄惠能得法偈尙無「本來無一物」之句，此句最早出現可能在貞元十七年編成之《寶林傳》，與豐干年代遠不相及¹²¹，造僞之，更爲昭然。日僧成尋於宋神宗熙寧五年（1072）所作的《參天台五臺山記》錄有豐干另一詩的前四句，則北宋中葉甚至更早，託名豐干的詩已出現，其真正作者當爲五代至北宋初期間的某位禪僧¹²²。

綜上所考論，寒山集中的禪詩與佛教勸世詩在內容和形式上都有重要的區別，甚至頗有相抵之處，不應出自同一作者之手。這些禪詩大量運用大曆後期至晚唐間南宗禪洪州、石頭二系的事典、教義及話語，其語音和用韻方式也較接近晚唐人，不可能出自盛、中唐之際隱居深山的寒山之手。另一方面，晚唐時曹山本寂爲寒山集作注，方式爲以詩注詩，內容則應爲禪詩；五代後期至北宋，本寂的名字已從《對寒山子詩》中佚去，其注詩則與寒山原詩相混，成爲我們今天在《寒山詩集》中所看到的這一部分獨具特色的禪詩。此外，本寂沿用徐靈府所編寒山集，但去掉徐序，另造一序，僞託閻丘胤之名，編造閻丘遇三僧的傳奇，並仿寒山詩編造拾得詩，且復以禪詩爲之作注；後經散亂，成爲我們今天所見附於寒山集之拾得詩。豐干詩則可能爲五代至宋初間之某位禪僧所編造。

¹²⁰ Pulleyblank "'Linguistic Evidence for the Date of HanShan": pp. 174-175.

¹²¹ 《宋高僧傳·封干傳》云：「封、豐二字，出沒不同。韋述史官作封疆之封，閻丘序三賢作豐稔之豐，未知孰是。」（卷19，頁484）可知贊寧撰此傳有兩個來源：一爲韋述（?-757）所撰失題之文，一爲僞閻丘序。傳中與僞序不同之處，如「及終後，於先天年中在京兆行化」，當出自韋文，由此可推知封（豐）干卒於先天（713）前，確爲初唐人。參Wu Chiyu, "'A Study of Hanshan," pp. 395-397。

¹²² 參Robert Borgen, "'The Legend of Hanshan: A Neglected Source,'" *Journal of the American Oriental Society* 111/3 (1991): 577；羅時進：〈八十年來中國寒山詩集的整理和研究〉，頁132。

傳世《寒山詩集》中禪詩作者考辨

賈晉華

傳世《寒山詩集》所收三百多首詩，其風格和內容之駁雜，早已為衆所周知。許多學者先後對這些詩是否出自同一作者提出懷疑，但由於資料匱乏，至今尚未有人能夠令人信服地考證出其他作者。本文以《寒山詩集》中的五十餘首禪詩為研究對象，在有關學者研究的基礎上，通過內容和形式兩方面的對比分析，並結合大量原始資料進行嚴密考證，以較充分證據說明這些禪詩主要體現禪宗洪州宗、石頭宗二系的思想，並大量採用中、晚唐時此二系禪僧機鋒對答的慣用語，其語音和用韻方式也較接近晚唐人；其真正作者不是寒山，而是禪宗曹洞宗的創始人之一曹山本寂（840-901）。本寂曾撰《對寒山子詩》，其形式為以詩注詩；這些作為注釋的詩後來與原詩相混，成為我們今天在《寒山詩集》中所看到的這一部分獨具特色的禪詩。本文附帶考論閻丘胤序及拾得詩亦為本寂所編造依託。

A Study of the Authentic Author of the Chan Poems in the Collected Poems of Hanshan

JIAJinhua

The styles and contents of the more than three hundred poems in the Collected Poems of Hanshan are extremely heterogeneous. Scholars have doubted that all the poems were written by the same author, but as yet no one has been able to ascertain other names. This article examines the more than fifty Chan poems in the collection. Those poems express the doctrines of the Hongzhou and Shitou Schools of Chan Buddhism, employ many conventional phrases of "encounter dialogue" used by Chan monks of the two lineages, and display a late-Tang rhyme scheme. Those works should be attributed not to Hanshan but to Caoshan Benji (840-901), one of the founders of the Caodong School of Chan Buddhism in the late Tang. Benji compiled the Annotation on Poems of Hanshan, in which he used his own poems to annotate those of Hanshan. Later, those poems of annotation intermingled with the original ones to shape what we have come to see in the Collected Poems of Hanshan today. In addition, this article proposes that the preface attributed to Luqiu Yin and the poems attributed to Shide were also forged by Benji.

Keywords: Hanshan Collected Poems of Hanshan author of the Chan poems Caoshan Benji Annotation on Poems of Hanshan