

敦煌學

第三十二輯

- 汪 娟 霞浦文書《摩尼光佛》科冊的儀文復原
馬小鶴
- 周西波 白澤信仰及其形像轉變之考察
- 林仁昱 敦煌本〈大乘淨土讚〉抄錄狀況與運用探究
- 林雪鈴 敦煌講唱文辭〈秋吟一本〉之文學意象與說服敘事
- 洪藝芳 敦煌收養文書的內容及其文化內涵
- 張家豪 敦煌佛傳文學之特色析論
- 梁麗玲 敦煌「小兒夜啼方」中的咒語流變
- 黃青萍 關於北宗禪的研究——五方便門寫本及其禪法
- 楊明璋 文人入聖域
——白居易及其詩文的神聖化想像與中、日寺院
- 劉惠萍 敦煌寫本所見「孫元覺」故事考
——兼論中國「棄老」故事的來源與類型
- 蔡忠霖 從便捷視角審視俗字的書寫心理
- 簡佩琦 敦煌披帽地藏之文本與圖像
- 釋大參 《光世音經》在中原與敦煌的傳播

南華大學敦煌學研究中心

2016年8月

封面題字 臺靜農先生

創刊人 潘重規先生

編輯委員	王三慶	朱鳳玉	李玉珉
	柴劍虹	高田時雄	陳懷宇
	榮新江	鄭炳林	鄭阿財

主 編 鄭阿財 汪 娟

《敦煌學》稿約

- 一、本刊為敦煌學專業之刊物，園地公開，歡迎海內外學者賜稿。
- 二、來稿以未曾發表之中文稿為限。所有稿件經審查通過後始予刊登。
- 三、論著稿件以二萬字為原則；書評稿以六千字為度。特約稿件不在此限。請儘量提供與 Microsoft Word 相容之完稿磁片或電子檔。
- 四、來稿請標明中、英文篇名，並附個人簡歷(含工作單位、職稱)及通訊資料。
- 五、來稿一經刊登，即致贈作者該刊物一冊及電子檔一份。
- 六、如需《敦煌學》論文撰寫格式或投稿，請逕寄：621 嘉義縣民雄鄉中正大學郵局 56 號信箱。或寄電子郵件至：nhdh5770@gmail.com

目次

霞浦文書《摩尼光佛》科冊的儀文復原-----	汪娟、馬小鶴	1
白澤信仰及其形像轉變之考察-----	周西波	45
敦煌本〈大乘淨土讚〉抄錄狀況與運用探究-----	林仁昱	59
敦煌講唱文辭〈秋吟一本〉之文學意象與說服敘事-----	林雪鈴	85
敦煌收養文書的內容及其文化內涵-----	洪藝芳	103
敦煌佛傳文學之特色析論-----	張家豪	137
敦煌「小兒夜啼方」中的咒語流變-----	梁麗玲	155
關於北宗禪的研究——五方便門寫本及其禪法-----	黃青萍	171
文人入聖域——白居易及其詩文的神聖化想像與中、日寺院---	楊明璋	197
敦煌寫本所見「孫元覺」故事考 ——兼論中國「棄老」故事的來源與類型-----	劉惠萍	215
從便捷視角審視俗字的書寫心理-----	蔡忠霖	237
敦煌披帽地藏之文本與圖像-----	簡佩琦	261
《光世音經》在中原與敦煌的傳播-----	釋大參	299

Table of Contents

Restored Text of Xiapu Manuscript <i>Mani the Buddha of Light</i> ----- -----Wang Chuan and Ma Xiaohe	---- 1
The Baize Cult and Its Changing Images-----Chou Hsipo	---- 45
A Study on Miscellaneous Copies and Applications of "The Eulogy of Mahayana Pure Land" in Dunhuang Manuscripts-----Lin Jenyu	---- 59
A Study on the Literary Images and Narrative Persuasion in Dunhuang Telling and Singing Literature "Qiu Yin Yi Ben" -----Lin Xueling	---- 85
The Content and Cultural Implications of the Dunhuang Manuscripts on Adoption ----- Hung Ifang	----103
An Analysis and Discussion on the Features of the Buddha's Biographies in Dunhuang Literature ----- Chang Chiahao	----137
The Transformation of the Spells in the Dunhuang Manuscript "Method for Healing the Night Crying of Children"----- Liang Liling	----155
A Study on the Northern School Chan: The Manuscripts of Five Skillful Means and its Dharma Method ----- Huang Chingping	----171
Literati entering the Sacred Realm: the Sacred Imagination in Bai Juyi's Writings and the Chinese and Japanese Temples-----Yang Mingchang	----197
The research of "Sun Yuan jue" story in Dunhuang Manuscripts: Also on the source and classifications of China "abandon the old" stories----- ----- Liu Huiping	----215
An Examination on the Writing Psychology of the Vulgar Characters: A Convenient Perspective ----- Tsai Chunglin	----237
The Texts and Images of Hooded Ksitigarbha in Dunhuang----- -----Chien Peichi	----261
The Spread of the <i>Guangshiyin Scripture</i> in the Central Plain and Dunhuang ----- Shi Dacan	----299

文人入聖域——

白居易及其詩文的神聖化想像與中、日寺院

楊明璋*

一、前言

白居易(772-846)在世時，其詩文即受到廣泛的注目，而在其謝世一千一百餘年後的今天，白居易及其詩文仍受到學界的重視，相關研究極多。¹筆者在檢閱敦煌寫本時，發現其中白居易詩的抄寫與僧人、寺院有相當的關係，當然，這和敦煌寫本本就有為數不少出自僧人手筆及來自寺院的度藏相關，只是，僧人於寺院抄寫白居易詩文，也可在古代一般典籍文獻，乃至於現今日本度藏的古代白居易詩文寫本中見到相關的記載。另外，中、日古代僧人在進行佛典講說時，也會援引白居易詩文作為說明。也就是說，白居易及其詩文在寺院、在僧人群體裡的地位，似乎較其他文人及他們的詩文，更為當時佛教僧眾所看重。相對於佛典，作為外典的白居易詩文，於中、日古代寺院及佛教僧眾裡，究竟是如何被看待的？又有關白居易的傳說故事，有部分已將白氏神聖化，賦予高出凡俗一籌的形象。

以上這些論題，有部分學界已有過討論，像太田次男〈東大寺宗性の『白氏文集要文抄』について〉²或陳翀〈慧尊東傳《白氏文集》與普陀洛迦開山考〉。³今筆者不揣自陋，擬將這些論題一併處理，是發現它們可相互承接，特別是圍繞著寺院一聖域，故以「文人入聖域——白居易及其詩文的神聖化想像與中、日

* 政治大學中國文學系副教授。

¹ 筆者於「中國期刊全文數據庫·文史哲」之「篇名」欄輸入「白居易」一詞，即得1517筆，而「臺灣期刊論文索引系統」則有227筆，檢索日期：20150301。另外，日本的白居易研究成果也十分豐碩，可參〔日〕下定雅弘〈日本白居易研究概況〉，「白居易文化網」。

² 參〔日〕太田次男〈東大寺宗性の『白氏文集要文抄』について〉，《斯道文庫論集》No.4，1965年3月，頁87-174。

³ 參陳翀〈慧尊東傳《白氏文集》與普陀洛迦開山考〉，收入靜永健、陳翀《漢籍東漸及日藏古文獻論考稿》，北京：中華書局，2011年，頁22-42。

寺院」為題，述論來自世俗的白居易及其詩文，是如何被古代中、日寺院及僧眾所接納，甚至被神聖化的。而所謂的「神聖」，依據 Mircea Eliade 所言，「神聖的、宗教的生活就是世俗和現世的生活的對立面」⁴，也就是說，「神聖」通過「世俗」顯現自己，於是這個「世俗」就變成完全不同的事物，這個事物就是所謂的「神顯」(hierophany)。⁵

二、白居易詩文入藏古代中、日寺院

白居易詩文的流布，其本人即有一手的記要，如撰作於元和十年(815)的〈與元九書〉有云：「自長安抵江西三四千里，凡鄉校、佛寺、逆旅、行舟之中，往往有題僕詩者。」⁶或其至交好友元稹(779-831)於長慶四年(824)所撰〈白氏長慶集序〉亦提及他和白居易的詩於當時流布的情形，云：「二十年間，禁省觀寺、郵候牆壁之上無不書，王公妾婦、牛童馬走之口無不道。」⁷可見寺院僅是眾多傳播展示空間之一。而從白居易在大和二年(828)起，以元稹於長慶四年(824)所編的《白氏長慶集》為基礎，有意識地整理留存自己的詩文作品後，⁸寺院已然成為度藏經由白居易本人認可之詩文集主要的場所。在大和九年(835)，於廬山長老邀請下，白居易首次將自己的詩文集奉納一編至廬山東林寺，⁹此後，又陸續將詩文集置藏於各地寺院，包括：洛陽聖善寺、蘇州南禪院、¹⁰洛陽香山寺，¹¹以及廬山西林寺，¹²且若有增補又隨即奉納各寺。這些白居易親自彙整的作品集，另也交付予姪龜郎(弟白行簡之子)及外孫談閣童(次女白阿羅之子)。¹³

當白居易以寺院為主要的度藏所，卻又特意請託寺院長老與僧侶，不借外客、不出寺門，其於大和九年(835)撰寫的〈東林寺白氏文集記〉有云：

⁴ [羅馬尼亞]米爾恰·伊利亞德(Mircea Eliade)著；晏可佳、姚蓓琴譯《神聖的存在：比較宗教的範型》，桂林：廣西師範大學，2008年，頁1。

⁵ [羅馬尼亞]米爾恰·伊利亞德著；晏可佳、姚蓓琴譯《神聖的存在：比較宗教的範型》，中譯本導讀頁7。

⁶ 唐·白居易撰，顧學頡點校《白居易集》，北京：中華書局，1985年，頁963。

⁷ 唐·白居易撰，顧學頡點校《白居易集》，序頁1。

⁸ 顧學頡〈白居易年譜簡編〉，唐·白居易撰，顧學頡點校《白居易集》，頁1620。

⁹ 〈東林寺白氏文集記〉。唐·白居易撰，顧學頡點校《白居易集》，頁1479。

¹⁰ 〈白氏長慶集後序〉。唐·白居易撰，顧學頡點校《白居易集》，頁1553。

¹¹ 〈香山寺白氏洛中集記〉。唐·白居易撰，顧學頡點校《白居易集》，頁1499。

¹² 後晉·劉昫《舊唐書》卷166〈白居易傳〉，臺北：鼎文書局，1981年，影印新校本，頁4358。

¹³ 〈白氏長慶集後序〉。唐·白居易撰，顧學頡點校《白居易集》，頁1553。

昔余為江州司馬時，常與廬山長老於東林寺經藏中，披閱遠大師與諸文士唱和集卷。時諸長老請余文集，亦置經藏。唯然心許他日致之，迨茲餘二十年矣。今余前後所著文，大小合二千九百六十四首，勒成六十卷。編次既畢，納於藏中。且欲與二林結他生之緣，復曩歲之志也，故自忘其鄙拙焉。仍請本寺長老及主藏僧，依遠公文集例，不借外客，不出寺門，幸甚！大和九年夏，太子賓客、晉陽縣開國男、太原白居易樂天記。¹⁴

而這樣的請託，應是獲得寺院僧侶的首肯，並予以落實，故五代吳大和六年(934)應德化王楊澈之請，¹⁵重新傳寫白氏文集的管內僧正講論大德賜紫沙門匡白，在他的文章——〈江州德化東林寺白氏文集記〉才會說道：

皇唐白傅之有文動鈞私，乃惟曰：「此必補之，蓋不銷吾之力也。」及旋旆於府，即命翰墨者繕之，不期月操染畢。函而藏之於辨覺大師堂之座右，誠其掌執者嚴以鑰鑰開閉，準白侯文集，無令出寺，勿借外人。又圖白侯真於其壁，使人敬憚之，不敢苟違也。仍傳教令，下屬幽愚，令紀徽猷，用刊琬玉。匡集七十卷，一置東都聖善，一置蘇州南禪，一置廬山東林。……管內僧正講論大德賜紫沙門匡白記，敢獻頌曰：

緬彼樂天，其真古賢。才器天付，辭華世傳。集有七帙，芳逾百年。言其婉麗，理且淵元。向罹騷擾，幾至沈遷。非逢至鑒，亦類投泉。聖主求理，英王出藩。恩榮在上，典籍居前。省覽餘時，箴規是思。且吟且諷，乃歌乃詩。曾不釋手，應亦忘疲。念彼東林，而嘗有之。尸掌不專，逸漏堪悲。爰命傳寫，用補闕儀。秘之龕藏，勒彼神姿。品流所好，玩閱於茲。玉魚金鑰，彰嚴誠遺。無令外借，永作良規。龍天所衛，嘉猷肯移。俱期不朽，並吾大師。¹⁶

換言之，當白居易仍在世時，東林寺僧不但典藏白氏文集，且是將之置於辨覺(慧遠)大師堂，有專人負責鎖鑰開關，並畫白居易像於典藏處之壁，令眾人敬憚，不敢違白氏之請託。而後東林寺受唐末戰火波及，白氏文集亦毀之，重新傳寫度藏，仍依前人之例，要求「品流所好，玩閱於茲」，「無令外借，永作良規」。像

¹⁴ 唐·白居易撰，顧學頡點校《白居易集》，頁1479。

¹⁵ 宋·陳舜俞《廬山記》卷1〈敘北山〉(CBETA, T51, no. 2095, p. 1028, c20-27)。

¹⁶ 清·董誥等編《全唐文》卷919，北京：中華書局，1987年，頁9577-9578。

這樣僅限於度藏的寺院玩閱而不外借的傳布規範，在幾所白居易奉納的寺院應該是普遍實施的，像白居易在開成元年（836）所寫的〈聖善寺白氏文集記〉亦有云：「納於律疏庫樓，仍請不出院門，不借官客，有好事者，任就觀之。」¹⁷

不過，包括前述五代時東林寺藏本損毀，是取德化王楊澈藏本，而北宋宋敏求（1019-1079）《春明退朝錄》亦云：「後唐明宗子秦王從榮又寫本置院之經藏，今本是也。」¹⁸又陸游（1125-1210）撰《入蜀記》也提及東林寺白公草堂藏白氏文集屢亡逸，宋真宗時，「嘗令崇文院寫校，包以斑竹帙，送寺」¹⁹。寺院度藏之本多次損毀，都是以寺院外藏本補寺院之缺。若各寺院確實貫徹白氏的請託，則寺院外流傳之白氏文集應是白氏子孫家藏本。當然，白居易在會昌五年（845）所寫〈白氏長慶集後序〉，還提到他的作品除了上述五處度藏地外，「其日本、暹羅諸國及兩京人家傳寫者，不在此記」²⁰。其表明的應是不同於〈與元九書〉所記述的零星傳抄，而是說明一如五處典藏地所藏六十至七十五卷的白氏文集，已在長安、洛陽坊間傳寫，甚至流播至日本、暹羅。正因為這些非白氏指定度藏的寺院另有傳本，所以，當寺院所藏損毀，才得以反助其重新典藏。

整體來看，寺院於白居易文集的傳播，仍有一定的功效。如，對白居易大為推崇且廣為流行的日本，大中元年（847）入唐僧人慧萼帶回的白氏文集，是他在會昌四年於白居易指定度藏寺院之一的蘇州南禪院花了數月所寫勘的七十卷本。值得注意的是在該藏本的卷十三有識語云：

唐會昌四年三月廿三日，勘校了。此集奇絕，借得所以者何？白舍人從東都出，下來蘇州，回茲爾，其他難見，叵得之。贊和尚力，此十卷密寫得可。²¹

所謂密寫，研究者以為蓋時值會昌法難，²²凡事不得不小心為之。當然也可能與白居易「依遠公文集例，不借外客，不出寺門」之請求有關係。畢竟，會昌法難

¹⁷ 唐·白居易撰，顧學頡點校《白居易集》，頁1479。

¹⁸ 宋·宋敏求《春明退朝錄》卷下，《學海類編》本，中國哲學書電子計畫。

¹⁹ 宋·陸游《入蜀記》卷4，《知不足齋》本，中國哲學書電子計畫。

²⁰ 唐·白居易撰，顧學頡點校《白居易集》，頁1553。

²¹ 陳翀〈慧萼東傳《白氏文集》與普陀洛迦開山考〉，收入靜永健、陳翀《漢籍東漸及日藏古文獻論考稿》，頁22-42。

²² 陳翀〈慧萼東傳《白氏文集》與普陀洛迦開山考〉，收入靜永健、陳翀《漢籍東漸及日藏古文獻論考稿》，頁22-42。

或於會昌四年已有敕令不許供養佛牙、不許置供及巡禮等，²³但真正如火如荼敕令毀寺、勒歸俗是到會昌五年。²⁴又《日本國承和五年入唐求法目錄》卷一有元稹、白居易、李諒合撰的《杭越寄和詩集并序》一卷，是日僧圓仁（794-864）於承和五年（838）八月到大唐揚州大都督府巡歷城內諸寺寫取的。²⁵而《入唐新求聖教目錄》卷一則有圓仁承和十四年（847）歸國帶回的《白家詩集》六卷，其表述是在長安城興善、青龍及諸寺求得，²⁶《杭越寄和詩》一卷則是在大唐開成三年（838）八月初到揚州大都府，巡諸寺尋訪抄寫的。²⁷他如淮南高駢（821-887）於廣明中（880-881）從東林寺強取白氏文集，²⁸這也間接證明度藏於東林寺的白氏文集，確實是落實了「無令外借」的恒久良規。又敦煌文獻中抄錄有白居易詩者有二本寫本：一是 P.2492+Dx3865 的唐詩文叢鈔中有白詩十九首，二是 P.3597 的唐詩叢鈔則有白詩二首，雖僅是零星抄錄，但前者主要抄寫的是其新樂府，幾乎都出自今所見之本的卷三、四，而後者則有題記云：「乾符四年（877）二月二十日靈圖寺彌比丘□□。」另有題署「白侍郎」的寫本，包括：1. P.2633〈崔氏夫人訓女文〉末的「白侍郎讚」詩二首，2. P.3597 的「白侍郎〈蒲桃架〉詩一首」，3. P.3821、上博 48 號的「白侍郎作〈十二時行孝文〉」，4. P.3906、S.6204 的白侍郎〈讚碎金〉，以及 P.3906、S.6204、S.619 的白侍郎〈寄廬協律〉。這些作品，除 P.3597 的〈蒲桃架〉一詩可見於《全唐詩》卷五〇二，但列於姚合名下，且題為〈洞庭蒲萄架〉，其餘均未見於其他傳世文獻，一般以為「白侍郎」即白居易，是好事者託名白居易之作，尤其值得注意的，是 S.6204 於卷末有「壬申年正月十一日僧智貞記」的題記，表示這些白居易或託名白居易所作的詩讚、〈十二時行孝文〉等等的作品，與寺院應也有一定的關聯。甚至它們也一如日本的傳寫本是來自長安、揚州等地寺院。

²³ 〔日〕圓仁撰，白化文、李鼎霞、許德楠校注《入唐求法巡禮行記校注》，石家莊：花山文藝出版社，2007年，頁435。

²⁴ 宋·司馬光撰《資治通鑑》卷248〈唐紀〉，北京：中華書局，1992年，頁8015-8018。按：又《佛祖統紀》卷54：「武宗會昌五年，用道士趙歸真、宰相李德裕謀，毀拆天下寺院，僧尼歸俗者二十六萬人。」（CBETA, T49, no. 2035, p. 471, b10-12）。

²⁵ 〔日〕圓仁《日本國承和五年入唐求法目錄》（CBETA, T55, no. 2165, p. 1076, a25-b7）。

²⁶ 〔日〕圓仁《入唐新求聖教目錄》（CBETA, T55, no. 2167, p. 1084, c26-27）。

²⁷ 〔日〕圓仁《入唐新求聖教目錄》（CBETA, T55, no. 2167, p. 1087, b13-16）。

²⁸ 宋·陳舜俞《廬山記》卷1〈敘北山〉（CBETA, T51, no. 2095, p. 1028, c20-27）。

三、白居易詩文於古代中、日寺院活動的運用

前文曾引述過的白居易〈與元九書〉有云：「自長安抵江西三四千里，凡鄉校、佛寺、逆旅、行舟之中，往往有題僕詩者。士庶、僧徒、孀婦、處女之口，每每有詠僕詩者。」²⁹可見白氏詩文之傳播是循書面與口頭二種渠道來進行的。更具體而言，像盧貞〈和白尚書賦永豐柳〉詩序云：「永豐坊西南角有垂柳一株，柔條極茂，白尚書曾賦詩，傳入樂府，遍流京都。」³⁰《新唐書·元稹傳》亦云：「稹尤長於詩，與居易名相埒，天下傳諷，號元和體，往往播樂府。」³¹所謂「入樂府」、「播樂府」，即配合上曲調來歌唱，如此一來，詩即可不受文字的限制，增加傳播的廣度，誠如杜牧（803-852）所言：「詩者可以歌，可以流於竹，鼓於絲，婦人小兒皆欲諷誦，國俗濃厚，扇之於詩，如風之疾速。」³²唐宣宗（810-859）〈弔白居易〉詩就說：「童子解吟〈長恨曲〉，胡兒能唱〈琵琶篇〉。文章已滿行人耳，一度思卿一愴然。」³³

而寺院不但在白居易詩文之實體度藏與書面傳播佔有重要的位子，同時，也是白居易詩文口頭傳播、詮釋的重要場所。像 P.3093 〈佛說觀彌勒菩薩上生兜率天經講經文〉中，唱釋經題——「兜率」一詞時，即有「辯天男觀天女馱」之唱詞云：

誰家麗質好姿容，南國西施貌不及。拽紫拖緋當二八，雲鬟鳳髻勝三千。
綠窗絃上撥伊州，紅錦筵中歌越調。皓齒似開花競笑，翠娥才轉柳爭春。
心貞不共楚王言，眉淡每教張敞畫。端正豈能長占得，逡巡又被歲年侵。
魚釵強插數行絲，鸞鏡動拋多少劫。方響罷敲長恨曲，琵琶休撥想夫憐。
漸成衰朽漸尪羸，忘卻向前歌舞處。次第只應如此也，爭似修行得久長。

在二十句的唱詞中，有三句提及歌詩曲調名——〈伊州〉、〈長恨曲〉、〈想夫憐〉，就唱詞字面而言，我們可以說均是表現女子演出之樂音而已，只是三種曲調白居易詩作中均有之，或許是講唱者基於歌詩之內容等，進行有意識地採納。尤其是

²⁹ 唐·白居易撰，顧學頡點校《白居易集》，頁 963。

³⁰ 清·彭定求等編《全唐詩》卷 463，北京：中華書局，1996 年，頁 5270。

³¹ 宋·歐陽修等撰《新唐書》卷 174〈元稹傳〉，臺北：鼎文書局，1981 年，影印新校本，頁 5228。

³² 唐·杜牧：《樊川集》卷 9〈唐故平盧軍節度巡官隴西李府君墓誌銘〉，中國基本古籍庫，四部叢刊景明翻宋本，頁 2-3。

³³ 清·彭定求等編《全唐詩》卷 4，頁 49。有關傳唱在唐詩創作的地位與作用，可參吳相洲《唐代歌詩與詩歌——論歌詩傳唱在唐詩創作中的地位和作用》，北京：北京大學出版社，2000 年。

〈長恨曲〉在古代典籍文獻中僅白氏有之，且詩中所表述的固然以明皇與貴妃故事為主軸，麗質天生卻也難敵歲月摧殘仍是它的主旨之一，又是當時人所熟悉的，故為講唱者採錄，也就理所當然。

而〈伊州〉和〈想夫憐〉二歌詩，除白氏有之，仍有其他文本。茲先將白居易之作引述如下：

老去將何散老愁，新教小玉唱伊州。亦應不得多年聽，未教成時已白頭。

（〈伊州〉）³⁴

玉管朱弦莫急催，容聽歌送十分杯。長愛夫憐第二句，請君重唱夕陽開。

（〈聽歌六絕句〉其四〈想夫憐〉）³⁵

在《樂府詩集》卷七十九〈近代曲辭〉有〈伊州〉，為凡有十首之大曲，並引《樂苑》曰：「〈伊州〉，商調曲。西涼節度蓋嘉運所進也。」³⁶而王維（701-761）亦有〈伊州歌〉作：「清風明月苦相思，蕩子從戎十載餘。征人去日慙慙囑，歸雁來時數附書。」³⁷此詩與《樂府詩集》〈伊州歌·第一〉大抵相同，當是王詩為大曲所引用。³⁸不論是王詩或大曲十首，蓋陳述邊塞閨怨之詞，與講經文之唱詞相距甚大，反倒是白氏〈伊州〉與唱詞較為接近，同是對歲月催人老之喟嘆。至於〈聽歌六絕句〉其四〈想夫憐〉，從詩題可知此詩蓋白氏聽〈想夫憐〉所作，且其於詩題自注云：「王維右丞詞云『秦川一半夕陽開』，此句尤佳。」³⁹「秦川一半夕陽開」乃出自王維〈和太常韋主簿五郎溫湯寓目之作〉，故可知在白氏時，王維此首詩已入樂府，⁴⁰詩句旨在針對溫湯進行唱和。唐詩中另有一首〈相府蓮〉，被以為〈想夫憐〉即從〈相府蓮〉訛變，該詩作：「夜聞鄰婦泣，切切有餘哀。即問緣何事，征人戰未迴。」⁴¹仍是閨怨之詞。相較之下，白居易的〈想夫憐〉於意反而更能和唱詞呼應，白詩云「請君重唱夕陽開」，而唱詞則說「琵

³⁴ 唐·白居易撰，顧學頡點校《白居易集》，頁 572。

³⁵ 唐·白居易撰，顧學頡點校《白居易集》，頁 811。

³⁶ 宋·郭茂倩撰《樂府詩集》卷 79〈近代曲辭〉，臺北：里仁書局，1981 年，頁 1119。

³⁷ 清·彭定求等編《全唐詩》卷 128，頁 1308。

³⁸ 參任半塘《唐聲詩》，上海：上海古籍出版社，2006 年，頁 495。按：宋代計有功《唐詩紀事》卷 16〈王維〉，四部叢刊景明嘉靖本，云：「祿山之亂，李龜年奔於江潭，曾於湘中採訪使筵上唱云：『紅豆生南國，秋來發幾枝。贈君多採擷，此物最相思。』又『清風明月苦相思，蕩子從戎十載餘。征人去日慙慙囑，歸雁來時數附書。』此皆維所製而梨園唱焉。」

³⁹ 唐·白居易撰，顧學頡點校《白居易集》，頁 811。

⁴⁰ 參任半塘《唐聲詩》，頁 570-571。

⁴¹ 宋·郭茂倩撰《樂府詩集》卷 80〈近代曲辭〉，頁 1130。

琵琶撥想夫憐」，並旋即續唱道：「漸成衰朽漸羸羸，忘卻向前歌舞處。」也就是說，講唱者藉白氏之詩為引子，導出美聲美色也難敵雲荒石老歲月侵。

此外，日僧宗性約於建長元年至四年（1249-1252）間抄寫，現藏於日本京都東大寺的《白氏文集要文抄》中，⁴²留下幾條頗值得注意的識語，茲先按卷次引述如下：

卷十一

〈初入峽有感〉下有：「西園寺等八講之時，可為之。」

〈寄王質夫〉下有：「成恩院八講之時，可為之。」

〈哭諸故人因寄元八〉下有：「勸若少逝去人之唱導之時，可用之。」

卷十三

〈重到毓財宅有感〉下有：「去寶治 年⁴³成恩院八講之時，円成法印為之。」

〈感故張僕射諸妓〉下有：「妻子、弥宝⁴⁴及王位，唯命終時不隨身之文，可釋合之。」

卷十八

〈德宗皇帝挽歌詞〉其一下有：「私云：十月坊城殿八講之時，可用之。」

卷十九

〈後宮詞〉其二下有：「私云：後鳥羽院御八講等之時，可用之。」

卷五十六

〈寄劉蘇州〉下有：「私云：力今殿事可思之。」⁴⁵

這八則識語之所以引人注意，是因為它們具體提到白詩的運用時機，包括有：於西園寺、成恩院、坊城殿、後鳥羽院等之八講，或為英年早逝之人唱導，或寬慰生死之際，甚至〈重到毓財宅有感〉一詩，還是円成法印早在寶治年間的成恩院八講已運用過了。由此可知，白詩在八講時特別被看重，而何謂「八講」？研究

⁴² 〔日〕太田次男〈東大寺宗性の『白氏文集要文抄』について〉，《斯道文庫論集》No.4，1965年3月，頁87-174。

⁴³ 據太田次男錄文，並未明確寫出年代，而寶治為鎌倉時代天皇年號，相當於西元1247-1249年。

⁴⁴ 弥宝，太田次男錄作「弥宝」，於意甚難解讀，或為「玠宝」之訛。

⁴⁵ 〔日〕太田次男〈東大寺宗性の『白氏文集要文抄』について〉，《斯道文庫論集》No.4，1965年3月，頁87-174。

者對此曾有過討論，云：

識語中提到的「八講」指「法華八講」，是天皇每年親自參加的佛教盛事。宗性在重建東大寺經藏時抄寫了許多《要文抄》，唯有《白氏文集》在今天看來屬於非佛典類的文人別集。顯然，宗性並沒有把《白氏文集》僅僅看作一部詩文外典。在〈重到毓財宅有感〉詩後識語中，宗性還談到在成恩寺聽八講時大和尚法印亦曾講過此詩，可以看出用白氏詩文講經並非只是宗性的個人行為，乃是當時佛學界的主流作法。⁴⁶

唐代也有法華八講，僧詳撰《法華傳記》卷三云：「釋慧明，不知何許人，亦失俗姓。風範甚閑，聰慧多聞，穎悟佛乘，以為歸趣講《法華》，天機獨斷，相沿說釋。一時入深山，坐石室講經，……天人自稱：『吾是獼猴群中老蔽而盲者是也。依聞公講……』」明曰：『將如何講說？』天曰：『吾忽忽欲還天上，師以一部典分八而講。』明曰：『所持七卷，將分七座，何必八講？』天曰：『《法華》是八年說，若八年講實久，樂開八座，擬八歲說，略可佛旨。』明伏膺，裁七卷經成八軸，為天開講八座。」⁴⁷

接著，我們再仔細檢視宗性特意標明用途的八首白居易詩，大抵而言，其情調正好和〈佛說觀彌勒菩薩上生兜率天經講經文〉提及的〈伊州〉、〈長恨曲〉是一樣的，同屬感傷詩。〈哭諸故人因寄元八〉、〈重到毓村宅有感〉、〈感故張僕射諸妓〉、〈德宗皇帝挽歌詞〉為哀悼傷逝之詞，而〈初入峽有感〉、〈寄王質夫〉、〈後宮詞〉、〈寄劉蘇州〉則是嘆老嗟窮之作。故可知白氏之作中，至少感傷詩是被中、日寺院的講唱、唱導活動所共同青睞、採用的。當然也有吟誦白氏所作的佛教偈語，如〈鉢塔院如大師〉「百千萬劫菩提種，八十三年功德林」，〈蘇州南禪院白氏文集記〉「願以今生世俗文字、放言綺語之因，轉為將來世世讚佛乘、轉法輪之緣也」，〈逍遙詠〉「此身何足戀，萬劫煩惱根；此身何足厭，一聚虛空塵」等等，為日本康保年間（964—968）比叡坂本勸學會誦讀的詩偈。⁴⁸

⁴⁶ 陳翀〈慧萼東傳《白氏文集》與普陀洛迦開山考〉，收入靜永健、陳翀《漢籍東漸及日藏古文獻論考稿》，頁 22-42。

⁴⁷ 唐·釋僧詳撰《法華傳記》（CBETA, T51, no. 2068, p. 58, b14-c5）。

⁴⁸ 見源為憲撰，吉田幸一、宮田裕行校《三寶繪詞》，東京：古典文庫，1965年，頁 191-192。

四、白居易及其詩文的神聖化

白居易在廬山東林寺長老邀約下，開始將其詩文集奉納於三地五寺，《舊唐書》且言其文集「如佛書雜傳例流行之」⁴⁹。而在包括白氏自撰之文——〈東林寺白氏文集記〉、〈聖善寺白氏文集記〉、〈蘇州南禪院白氏文集記〉、〈香山寺白氏洛中集記〉、〈白氏長慶集後序〉等，均提及其文集被納於經藏、律疏庫之中，或白居易的好友李紳（772-846）於〈題白樂天文集〉也說：「寄玉蓮花藏，緘珠貝葉局。院閒容客讀，講倦許僧聽。部列雕金榜，題存刻石銘。永添鴻寶集，莫雜小乘經。」⁵⁰不但敘及白氏文集寄藏於寺院，還直言其屬鴻寶集不應雜廁於小乘經之中，且「院閒容客讀，講倦許僧聽」二句，也再次說明了「無令出寺」、「任就觀之」的借閱規矩，以及院僧對白氏詩文也喜聞樂見的態勢。而前文曾引述過的五代東林寺僧正匡白〈江州德化東林寺白氏文集記〉一文的頌辭，也針對白氏文集言道：「龍天所衛，嘉猷肯移。俱期不朽，並吾大師。」換言之，白氏文集不論是白居易在世時，或謝世後至少到五代，不但被僧人收納於寺院之中，還被視為鴻寶佛藏流傳著，其人、其詩文在佛教徒心目中的地位，與其他文人確實不可等同視之。

前文曾提及敦煌文獻中有題署「白侍郎」所作的詩讚、〈十二時行孝文〉，學界一般以為蓋託名白居易，而其他寫本出現有「白侍郎」一詞的還有二本：一是 P.2566《禮佛懺滅寂記》題記云：「開寶玖年（976）正月十六日抄寫《禮佛懺滅寂記》，書手白待（侍）郎門下弟子押衙董文受記，後有人來，具莫怪也。」二是 P.2841《小乘三科》卷背題記云：「太平興國二年（977）丁丑歲二月廿九日白仕（侍）郎門下學仕郎押衙董延長寫《小乘三科》。」抄寫者均自稱是白侍郎門下弟子或學仕郎，此時白居易已下世百餘年，不可能親炙於白居易，研究者以為蓋因白居易聲名卓著，學郎遂依附而託名之。⁵¹事實上，其中的「董延長」又可見於杏雨書屋藏羽 707《增壹阿含經》卷背題記，云：「弟子節度押衙知案司書手銀青光祿大夫檢校太子賓客董延長到此寺內寫經，來後有人見，更莫恠也。」

⁴⁹ 後晉·劉昫《舊唐書》卷 166〈白居易傳〉，頁 4358。

⁵⁰ 清·彭定求等編《全唐詩》卷 483，頁 5495。

⁵¹ 參徐俊《敦煌詩集殘卷輯考》，北京：中華書局，2000年，頁 280。按：徐俊指出 P.4525 亦題署有「白侍郎門下」等字樣，惟筆者檢視 The International Dunhuang Project: The Silk Road Online 中的彩圖，並未見有如是文字。

⁵²從書跡來看，此二本的「董延長」應是同一人，也就是說，董延長較可信的身分是節度押衙知案司書手，而其又不時至寺院抄寫佛經，可見是一名佛教徒，白居易在這些人心目中應有崇高的地位，遂以白居易的隔代私淑弟子自居。

《太平廣記》卷四十八有一則名為〈白樂天〉者，引唐盧肇《逸史》云：

唐會昌元年，李師稷中丞為浙東觀察使，有商客遭風飄蕩，不知所止。月餘，至一大山，瑞雲奇花，白鶴異樹，盡非人間所覩。山側有人迎問曰：「安得至此？」具言之。令維舟上岸，云：「須謁天師。」遂引至一處，若大寺觀。通一道入，道士鬚眉悉白，侍衛數十，坐大殿上。與語曰：「汝中國人，茲地有緣，方得一到。此蓬萊山也，既至，莫要看否？」遣左右引於宮內遊觀，玉臺翠樹，光彩奪目，院宇數十，皆有名號。至一院，烏鑠甚嚴，因窺之，眾花滿庭，堂有衲禡，焚香階下。客問之，答曰：「此是白樂天院，樂天在中國，未來耳。」乃潛記之，遂別之歸。旬日至越，具白廉使，李公盡錄以報白公。先是，白公平生，惟修上坐業，及覽李公所報，乃自為詩二首，以記其事及答李浙東，云：「近有人從海上回，海山深處見樓臺。中有仙龕開一室，皆言此待樂天來。」又曰：「吾學空門不學仙，恐君此語是虛傳。海山不是吾歸處，歸即應歸兜率天。」然白公脫屣煙埃，投棄軒冕，與夫昧昧者固不同也，安之非謫仙哉？⁵³

文中提及白氏二詩，確為白居易之作，今白氏文集中分別題名作〈客有說〉、〈答客說〉，且二詩白居易均有自注，前者於題後注云：「客，即李浙東。所說不能具錄其事。」盧肇正好替白氏補充其未能詳述之事。而後者則於詩末注云：「予晚年結彌勒上生業，故云。」⁵⁴可見白氏在世時，或已有其具仙質的傳說，才有於海上蓬萊山見白樂天院之事，也就是說，白居易在當時已初步被神聖化了。而白氏聞此，則以己「結彌勒上生業」，「歸即應歸兜率天」自我解嘲。

之後，稱白居易為蓬萊仙主的傳說愈多。像年代稍晚的五代後晉賈緯撰《唐年補錄》，就提到會昌中有一名為史遂的小吏，得疾時曾隨黃衣人入陰司，於一院見少傅白居易，後疾癒，又聞「居易薨於洛中，臨終謂所親曰：『昔自蓬萊，

⁵² 武田科學振興財團杏雨書屋編集《敦煌秘笈》第九冊，大阪：武田科學振興財團，2013，頁120。

⁵³ 宋·李昉等編《太平廣記》卷48，北京：中華書局，2003年，頁299。

⁵⁴ 唐·白居易撰，顧學頡點校《白居易集》，頁840。

與帝有閻浮之因，帝於閻浮為麟德之別。」⁵⁵本是李浙東聽來的傳言，在此則成為白居易彌留之際所自言，神聖化的跡象愈益明顯。後代傳說大抵承此，予以加枝添葉，如明代王世貞（1526-1590）輯次《有象列仙全傳》或張文介輯《廣列仙傳》中，不但均稱白居易為蓬萊長仙主，也都說他已為仙於五臺掌功德所。⁵⁶又或凌濛初（1580-1644）撰《初刻拍案驚奇》卷二十八〈金光洞主談舊蹟 玉虛尊者悟前身〉，亦以《逸史》之說略加敷演為頭回，⁵⁷且還有一段述評云：

後人評論，道是白公脫屣煙埃，投棄軒冕，一種非凡光景，豈不是箇謫仙人？海上之說，未為無據。但今生更復勤脩精進，直當超脫玄門，上證大覺，後來果位，當勝前生，這是正理。要知從來名人達士，鉅卿偉公，再沒一箇不是有宿根再來的人。⁵⁸

以白居易視軒冕為泥塗，為白居易乃蓬萊仙主轉世之說的張本，同時，也藉前世、來生之別，讓白居易既為蓬萊仙主，卻又上生兜率天宮，各有依憑。

至於以為白居易上生彌勒淨土兜率天或彌陀淨土西方極樂世界一系的傳說，主要則有清代寶卷《烏窩禪師度白侍郎行腳》、⁵⁹民國善書《四十二品因果錄·鳥窠禪師度白居易》。⁶⁰這二個本子敘述的故事主軸，大抵與宋代道原撰《景德

⁵⁵ 宋·李昉等編《太平廣記》卷331〈史遂〉，頁2461-2462。

⁵⁶ 分別見明·王世貞輯次《有象列仙全傳》，臺北：臺灣學生書局，1989年，影印明萬曆廿八年汪雲鵬刊本，頁408；明·張文介編《廣列仙傳》，臺北：臺灣學生書局，1989年，影印萬曆十一年本，頁374-375。

⁵⁷ 參胡士瑩《話本小說概論》，北京：中華書局，1980年，頁579。

⁵⁸ 明·凌濛初著；劉本棟校訂；繆天華校閱《初刻拍案驚奇》，臺北：三民書局，1990年，頁315。

⁵⁹ 此一寶卷末有：「皇清光緒十五年春月成道日佛弟子重刻 板藏鼓山湧泉寺。」可見其為清代寶卷，見張希舜等主編《寶卷初集·28》，太原：山西人民出版社，1994年。按：中國宗教歷史文獻集成編纂委員會編《中國宗教歷史文獻集成·民間寶卷》（合肥：黃山書社，2005年）亦收錄有同名寶卷，且當為同一版本，它應該就是車錫輪《中國寶卷總目》（北京：北京燕山出版社，2000）編號0769一本。又若據車錫輪《中國寶卷總目》，應該還有二種本子：一是編號0024《白侍郎寶卷(一)》，有三個藏本；二是0025《白侍郎寶卷(二)》，有七個藏本。另外，崔蘊華〈海外遺珍：牛津大學所藏中國寶卷〉一文指出牛津大學也藏有一本《白侍郎寶卷》，「白封朱字，中書『白侍郎寶卷』，右上『己亥年重印』，左下『曼谷軟橋巷內新嚙叻善德佛堂敬印』」，顯然是海外的重印本。參崔蘊華〈海外遺珍：牛津大學所藏中國寶卷〉，《中國社會科學報》第665期，2014年11月5日。

⁶⁰ 見《四十二品因果錄》，臺中：瑞成書局，1961年。按：中央研究院民族所圖書館特藏室有一寫本《白侍郎因果經》（新竹：通靈壇），其中凡有八種文本，包括有：1.白侍郎因果（即《四十二品因果錄》第二品）2.且說張謨磨刀因果（即《四十二品因果錄》第十九品）3.軒轅皇帝因果（即《四十二品因果錄》第一品）4.兩蛇鑲口因困人生一世（即《四十二品因果錄》第廿一品）5.張高張舉因果（即《四十二品因果錄》第三品）6.寒山釋德因果（即《四十二品因果錄》第四品）7.如來說法因果（即《四十二品因果錄》第七品）8.君子成人之美。前七種可在

傳燈錄》所載——棲止於松樹上修行的鳥窠道林禪師，對前來禮謁的白侍郎之開釋，⁶¹是一樣的。只是寶卷和善書將語錄中本作鳥窠禪師者，分別改作鳥窩禪師及鳥巢禪師，又將簡要的故事進行了敷演與增補，尤其是它們都賦予鳥窠禪師、白侍郎更為神聖的形象，說二人本為西天羅漢或祖師，下凡東土，勸世度人。事實上，在《景德傳燈錄》中，已提及鳥窠禪師有另一稱號，作鵲巢和尚，⁶²宋代智圓撰《閑居編》則作「鳥巢禪師」。⁶³換言之，在唐宋時，道林禪師已有多種不同的稱號，只是以鳥窠禪師最為流行。至於「鳥窩」之稱，以《大正藏》檢索，遲至清代始有之，如沈善登撰《報恩論》卷一〈方維甸抱朴子序〉「侍者問鳥窩禪師」，或清代性音撰《禪宗雜毒海》卷一〈鳥窩〉「鳥窩吹布毛」。

寶卷、善書賦予鳥窩（巢）禪師、白侍郎（白居易）的前世今生則分別如下：《鳥窩禪師度白侍郎行腳》寶卷說鳥窩禪師及白侍郎分別為西天提那羅漢、羅迦羅漢下凡轉世，提那往浙江省紹興府李長者家中投胎，十三歲即中解元，後捨棄了功名，往五台山修行，至於羅迦則往福建邵武府白員外家中投胎，早登金榜，官拜侍郎。雖然寶卷中白侍郎的出生地與歷史上的白居易不同，鳥窩禪師的出生地、俗姓及出家處所等，也和歷史上的鳥窠道林禪師不同，白居易出生於河南新鄭，道林禪師俗姓潘、出生於浙江富陽，且未至五台山修行，⁶⁴後者也許是將出生於福建邵武的五臺山隱峯禪師之事跡張冠李戴於此，⁶⁵但寶卷整體的故事主軸和松樹上修行的鳥窠禪師開釋度化白居易並無二致，故寶卷中的白侍郎，指涉的確實就是白居易，鳥窩禪師則就是道林禪師。而《四十二品因果錄·鳥窠禪師度白居易》則說二人為祖師，西天佛祖差他們下凡勸世度人，「一人投在白家出世，

《四十二品因果錄》中見到。

⁶¹ 宋·釋道原《景德傳燈錄》卷4（CBETA, T51, no. 2076, p. 230, b2-29）。

⁶² 宋代釋道原《景德傳燈錄》卷4：「後見秦望山，有長松枝葉繁茂盤屈如蓋，遂棲止其上。故時人謂之鳥窠禪師。復有鵲巢於其側，自然馴狎，人亦目為鵲巢和尚。」（CBETA, T51, no. 2076, p. 230, b13-16）。

⁶³ 宋代智圓撰《閑居編》卷33〈故錢唐白蓮社主碑文〉云：「聖宋天禧四年春正月十二日，白蓮社主圓淨大師常公歸寂于錢唐西湖昭慶本寺之上方草堂，壽六十二，臘四十四，越二月三日，弟子輩號咽，奉全身瘞于靈隱山鳥窠禪師墳之右，建塔以識之禮也。」（CBETA, X56, no. 949, p. 913, b18-22 // Z 2:6, p. 74, c10-14 // R101, p. 148, a10-14）。

⁶⁴ 宋·釋道原《景德傳燈錄》卷4，云：「杭州鳥窠道林禪師，本郡富陽人也，姓潘氏。母朱氏夢日光入口，因而有娠，及誕異香滿室，遂名香光焉。九歲出家，二十一於荊州果願寺受戒，後詣長安西明寺復禮法師。」（CBETA, T51, no. 2076, p. 230, b3-6）。

⁶⁵ 宋·釋道原《景德傳燈錄》卷8：「五臺山隱峯禪師者。福建邵武人也。姓鄧氏（時稱鄧隱峯）幻若不慧。父母聽其出家。」（CBETA, T51, no. 2076, p. 259, b5-6）。

名曰白樂天，官拜侍郎之職，一人投在馬家出世，名曰馬天章，官拜翰林院大學士之職」⁶⁶，一人直接命名作白居易或白樂天，另一人則說他名為馬天章，或即金代孔元措所撰《孔氏祖庭廣記》繪插圖之太學生馬天章，⁶⁷若屬實的話，善書蓋為彰顯馬氏而將之張冠李戴，黏附於此，且此本當於宋金時即有之。而不管是寶卷或善書，敘說完二人的前世後，接下來的故事情節均強調白居易在烏窩(巢)禪師的度化下，決心吃齋修行，其四位夫人亦齊心追隨一同修行，王母、普賢、文殊、觀音成為她們嚮往的果位，最後全家修成正果。二本淨土思想甚為濃厚，尤其是寶卷，烏窩禪師要他們「專持一句阿彌陀佛」，後「合家修行，今日脫體〔去來〕西，提那與侍郎帶了四位夫人上往天宮」，最末還附有名為宋仁宗御製〈脫履歸西讚嘆〉四首，其一有云：

和風吹綠柳，桃李盡開花，草也生芽，木也生芽，鞦韆上，歡喜的嬪妃仕女，荒郊外，煩惱的庶夫農家，細思量，歡喜的也由他，煩惱的也由他。從今後，廣施些食米，多捨些飯茶，靜念些彌陀，準備著，自家嘆浮生，有也是虛花，無也是虛花，只願我早修到彌陀海會，淨土蓮池，坐也是蓮華，立也是蓮華。

可見此一寶卷當是淨土信仰，尤其是彌陀淨土信仰的宣卷。⁶⁸

日本平安時代令宗允亮編《政事要略》中收錄有一篇〈白居易傳〉，⁶⁹傳中提到白居易母夢一大夫而有娠，夢中大夫語其母曰：「我是天帝之孫也，感渠神慧，來作配疋，今降文星，擬為兒息。」傳末又有云：

或曰：「古則寶歷菩薩下他世間號伏犧，吉祥菩薩為女媧。中葉則摩訶迦葉為老子，儒童菩薩為孔丘。今時文殊師利菩薩為樂天。」又曰：「歲星為曼倩，文曲星為樂天焉。」

⁶⁶ 《四十二品因果錄》，臺中：瑞成書局，1961年，頁6。

⁶⁷ 金·孔元措撰《孔氏祖庭廣記》，《四部叢刊續編》本，中國哲學書電子計畫。

⁶⁸ 白居易除了是彌勒信仰者外，同時也是彌陀信仰者，可參〔日〕撫尾正信〈白居易の佛教信仰について〉，《西日本史學》第5號（1950年），頁22-41；〔日〕加地哲定著，劉衛星譯《中國佛教文學》，高雄：佛光，1993年；張子開〈試論彌勒信與彌陀信仰的交融性〉，《四川大學學報》2006年第1期，頁53-61。

⁶⁹ 陳翀〈令宗允亮編《政事要略》所收〈白居易傳〉考〉，收入靜永健、陳翀《漢籍東漸及日藏古文獻論考稿》，頁216-235。

以摩訶迦葉為老子、儒童菩薩為孔子等，早在《天地經》、《清淨法行經》、《須彌四域經》、《空寂所問經》等疑偽經中已可見到，⁷⁰而謂白氏乃文曲星轉世，或說文殊師利菩薩為樂天，在中國古代漢文典籍中尚未得見，在日本卻似乎廣泛地流傳著。像也是平安時代的高階積善，於〈夢中同謁白太保元相公〉詩自注云：「白太保傳云，大保者是文曲星神，而相公未見其所傳矣。」⁷¹又平安、鎌倉時代間的慈円（1155-1225）所撰《拾玉集》之《詠百首和歌》末尾則有云：「樂天者文殊之化身也。……承久三年(1221)後十月廿五日。」⁷²鎌倉時代的道元(?-1253)所撰《正法眼藏》（七十五卷本）卷三十一〈諸惡莫作〉：「まことに居易は、白將軍がのちなりといへども、奇代の詩仙なり。人つたふらくは、二十四生の文學なり。あるいは文殊の號あり、あるいは彌勒の號あり。」⁷³雖然白氏乃文曲星轉世之說，在中國古代典籍未能得見，但文士為文曲星轉世之例，並非少見，蓋文曲星主文運，正是文士所需、所具備。而稱白居易為文殊菩薩或彌勒菩薩化身，大概也是源自於白氏的釋教修為，以及結彌勒上生業而來的。

還有一則明代流傳的白居易故事，與唐宋間寺院典藏白氏文集，且視之為佛藏有密切關係。凌濛初《二刻拍案驚奇》卷一〈進香客莽看金剛經 出獄僧巧完法會分〉，進香客莽看的《金剛經》為白居易的遺墨，而全篇故事即在此一卷白氏真跡《金剛經》的爭奪與失而復得中起伏、開展。而這樣的故事也可在明代王起隆輯《金剛經新異錄》、清代周克復纂《歷朝金剛經持驗紀》等典籍中見到。

⁷⁴話本於故事一開始，對白居易及其遺墨有一段表述，云：

他是個佛門中再來人。專一精心內典，勤修上乘。雖然頂冠束帶，是個宰

⁷⁰ [日]野上俊靜等著，釋聖嚴譯《中國佛教史概說》，臺北：臺灣商務印書館，1993年，頁37。

⁷¹ [日]高階積善編《本朝麗藻》卷下(<http://miko.org/~uraki/kuon/furu/text/waka/reisou/reisou.htm>；檢索日期：20150301。)

⁷² [日]慈円《拾玉集》(http://www.asahi-net.or.jp/~SG2H-YMST/yamatouta/teika/jien_monju100.html；檢索日期：20150301。)

⁷³ [日]道元撰《正法眼藏》(<http://www.shomonji.or.jp/soroku/genzou31/>；檢索日期：20150301。)。按：註71-73等三條材料，筆者先見於陳翀〈令宗允亮編《政事要略》所收〈白居易傳〉考〉一文，再逐一溯源原典籍。

⁷⁴ 以上分見明·王起隆輯《金剛經新異錄》卷1〈神風獲經〉(CBETA, X87, no. 1633, p. 497, a6-23 // Z 2B:22, p. 85, d1-18 // R149, p. 170, b1-18)；清·周克復纂《歷朝金剛經持驗紀》下卷(CBETA, X87, no. 1635, p. 552, a4-21 // Z 2B:22, p. 141, a18-b17 // R149, p. 281, a18-b17)。

官身；卻自念佛看經，做成居士相。當時，因母病，發願手寫《金剛般若經》百卷，以祈冥佑，散施在各處寺宇中。後來五代、宋、元，兵戈擾亂，數百年間，古今名蹟，海內亡失已盡。何況白香山一家遺墨，不知多怎地消滅了。唯有吳中太湖內洞庭山一個寺中，流傳得一卷，直至國朝嘉靖年間，依然完好，首尾不缺。⁷⁵

為母發願手寫《金剛般若經》百卷，雖是凌氏所虛構、敷演的，但「散施在各處寺宇中，後來五代、宋、元，兵戈擾亂，數百年間，古今名蹟，海內亡失已盡」等等，也可用來說明白氏奉納文集於各寺，以及它們後來的命運。而洞庭山一寺所藏之白氏遺墨，得以失而復得，且竟可免風、水、火之災，或如凌氏所云：「豈非韋馱尊天有靈，顯此護法手段出來麼？」⁷⁶這可說是白居易及其詩文神聖化的延展。換言之，〈進香客莽看金剛經 出獄僧巧完法會分〉等文本，以蘇州洞庭山寺內有白居易所書之《金剛般若經》為故事發展的重要線索，應是白氏文集皮藏寺院的一種民間變異與神聖化想像。

五、結論

白居易於大和二年起即以元稹為其所編《白氏長慶集》為基礎，續編文集，且在長老邀請下陸續將文集置藏於廬山東西林寺、洛陽聖善寺、蘇州南禪院、洛陽香山寺。而這樣的事件，除了可知白居易對自己作品是有意識的進行整理、傳播，同時，大中元年日本入唐僧人慧萼帶回的《白氏文集》也是在蘇州南禪院費時數月所抄。又敦煌文獻抄錄白居易詩或白侍郎讚、〈十二時行孝文〉等的寫本，與敦煌寺院如靈圖寺也有密切的關係。而做為佛教俗講的〈佛說觀彌勒菩薩上生兜率天經講經文〉中，也有「方響罷敲〈長恨〉曲，琵琶休撥〈想夫憐〉」，日本鎌倉時代佛教八講也時有引述白詩的情形。換言之，唐宋時期，寺院不但是白居易詩文的書面傳播、詮釋的重要場所，同時也是口頭傳播、詮釋的重要場所。

⁷⁵ 明·凌濛初原著，徐文助校訂，繆天華校閱《二刻拍案驚奇》卷1，臺北：三民書局，2007年，頁3。

⁷⁶ 明·凌濛初原著，徐文助校訂，繆天華校閱《二刻拍案驚奇》卷1，頁16。

而後代有關白居易的傳說故事，則有神聖化的傾向，包括《逸史》、《初刻拍案驚奇·金光洞主談舊迹 玉虛尊者悟前身》、《二刻拍案驚奇·進香客莽看金剛經 出獄僧巧完法會分》、寶卷《烏窩禪師度白侍郎行腳》、善書《四十二品因果錄·鳥巢禪師度白居易》，或者日本平安、鎌倉時代典籍中稱白氏為文殊菩薩或彌勒菩薩化身，可說都是白居易的釋教修為、結彌勒上生業等，以及白氏文集度藏寺院之史實，於民間、後代的變異與文化想像的結果。

附記：本文係據〈白居易與古代寺院文化〉（東華大學主辦「經典詮釋的多重性——第四屆人文化成國際學術研討會」，2014年10月24、25日）一文改寫，感謝特約討論人林仁昱教授的指正。

國家圖書館出版品預行編目 (CIP) 資料

敦煌學. 第 32 輯 / 南華大學敦煌學研究中心編輯. —

臺北市：樂學，民國 105.08

面；公分

ISBN 978-986-88194-7-4 (平裝)

1. 敦煌學 2. 文集

797.907

105015520

敦煌學 第 32 輯

ISBN 978-986-88194-7-4

編輯者：南華大學敦煌學研究中心

nhdh5770@gmail.com

執行編輯：洪藝芳

出版發行：樂學書局有限公司

台北市金山南路二段 138 號 10 樓之一

Lexis@ms6.hinet.net

電話：(02) 23219033

傳真：(02) 23568068

定價：500 元

出版日期：中華民國 105 年 8 月 2016 年 8 月

STUDIES ON DUN-HUANG

VOLUME 32

Wang Chuan and Ma Xiaohe, Restored Text of Xiapu Manuscript *Mani the Buddha of Light*

Chou Hsipo, The Baize Cult and Its Changing Images

Lin Jenyu, A Study on Miscellaneous Copies and Applications of "The Eulogy of Mahayana Pure Land" in Dunhuang Manuscripts

Lin Xueling, A Study on the Literary Images and Narrative Persuasion in Dunhuang Telling and Singing Literature "Qiu Yin Yi Ben"

Hung Ifang, The Content and Cultural Implications of the Dunhuang Manuscripts on Adoption

Chang Chiahao, An Analysis and Discussion on the Features of the Buddha's Biographies in Dunhuang Literature

Liang Liling, The Transformation of the Spells in the Dunhuang Manuscript "Method for Healing the Night Crying of Children"

Huang Chingping, A Study on the Northern School Chan: The Manuscripts of Five Skillful Means and its Dharma Method

Yang Mingchang, Literati entering the Sacred Realm: the Sacred Imagination in Bai Juyi's Writings and the Chinese and Japanese Temples

Liu Huiping, The research of "Sun Yuan jue" story in Dunhuang Manuscripts: Also on the source and classifications of China "abandon the old" stories

Tsai Chunglin, An Examination on the Writing Psychology of the Vulgar Characters: A Convenient Perspective

Chien Peichi, The Texts and Images of Hooded Ksitigarbha in Dunhuang

Shi Dacan, The Spread of the *Guangshiyin Scripture* in the Central Plain and Dunhuang

2016.08