

行政院國家科學委員會專題研究計畫 成果報告

般若經系意象類型與思維方法對唐代禪詩的影響

計畫類別： 個別型計畫

計畫編號： NSC92-2411-H-002-088-

執行期間： 92 年 08 月 01 日至 93 年 07 月 31 日

執行單位： 國立臺灣大學中國文學系暨研究所

計畫主持人： 蕭麗華

報告類型： 精簡報告

處理方式： 本計畫可公開查詢

中 華 民 國 93 年 10 月 14 日

般若經系意象類型與思惟方法對唐代禪詩的影響

結案報告

台大中文系蕭麗華

前言

佛教初傳中土，採般若與禪數雙向路徑，是理論與實踐的雙重開展，安世高譯介禪數經典，著重「數法」與「禪法」，以「安般守意」為禪坐修持；但支婁迦的譯介則著重大乘「般若」理論，以「緣起性空」「色空不二」，開展宇宙人生之思。

這兩大系統匯流成為禪宗的前身，從達摩到五祖，乃至神秀，其實都不離禪坐與般若智合一的教法。六祖之後，一花開五葉，「佛性」論才又被突顯出來。潛藏在《楞伽經》《大般若經》中的「佛性」論因而與「般若」思想，並為禪宗兩大思想傳承。

以經典譯介來說，三藏十二部中對中土文士影響最早最深的屬「般若」系；以禪宗發展史來說，貫穿禪宗思想核心也屬「般若」經典為最，因此，可以想見六朝以來乃至於唐，禪詩之中，「般若」的影響痕跡必是最大。

根據呂澂《中國佛學源流略講》的說法，「隋唐」兩代是中國佛學的構成時期，主要是宗派分立，蔚為大觀。而此時北方重禪法，南方偏義學，隋唐重要六宗有天台宗、三論、慈恩（唯識）、賢首（華嚴）、禪宗、律宗，除慈恩宗以真如佛性為核心，華嚴以法界為重點外，其他各宗均以「般若」思想為主軸。可見「般若」是唐代佛教思想體系中的一大重心。不論是禪宗文學或廣義的佛教文學，般若經系影響的痕跡是最值得探究的層面。

「般若」一詞是印度梵文 *prajñā* 的音譯，指超越世俗、解脫成佛的智慧。一般稱為「般若波羅蜜多」（梵文 *prajñā pāramitā*）「波羅蜜多」意指 gone to the opposite shore 或 perfection in 之意。指的是「圓滿無缺的超越智慧」，也是一般常稱指的「空」。般若經系的思想中心即「空」。空（梵文 *śūnya*），英文有 empty、void、absent、non-existent、unreal 等等意涵。世間一切事物盡在空中，又不具真實性，此即「緣起性空」。「空」不僅否定了世間一切事物，也否定了「出世間」的「涅槃」。般若性空植基在「不厭生死苦，不欣涅槃樂」的世間與出世間不二，色與空不二上，它包含「自性空」與「法性空」的融合。為了展現空之義理，般若經典常常借用諸多譬喻，最有名的是「般若十喻」，《摩訶般若波羅蜜》卷一云：「無數億劫說法巧出，解了諸法如幻如燄，如水中月，如虛空，如響，如乾闥婆城，如夢如影，如鏡中像，如化。」這十喻在般若經中或增或減，到《金剛經》留下有名的「金剛經偈」六喻：「一切有為法，如夢、幻、泡、影，如露亦如電，應作如是觀。」般若經系為了解「空」，出現令人浩嘆的「鏡像」「水月」「夢幻」「影響」等名喻，也是禪詩中最常表現的題材。即以「空」觀與「夢幻」觀來說，全唐詩就有數千筆。足見般若十喻在唐代禪詩中的份量之重。

除了十喻以外，般若經尚有「廣長舌相」（《大般若經 序品》）「竹葦甘蔗稻麻叢林」喻（《大般若經 習應品》）「螢火蟲」與「日光」喻（《大般若經

習應品》)等等。三藏十二部號稱「般若」部的經典有《大般若波羅蜜多經》600卷、《放光般若經》20卷、《光讚經》10卷、《金剛般若波羅蜜多經》一卷、《大乘理趣六波羅蜜多經》10卷等等，凡42部。其間顯示的意象類型必不可稱計，足以用來作為唐代禪詩意象探討的重要依據。

金人元好問云：「詩為禪客添花錦，禪是詩家切玉刀」，詩禪合流的道路在唐代已大量開展，筆者曾有《論詩禪交涉》一文（《台大佛學研究中心學報》第一期）討論過詩禪融合在唐代所開展的四個面向，文人的禪思，禪僧的詩思造成詩法與禪法的合趨。因此般若經系除了經典本身的意象類型匯流注入禪詩外，其思想辯證的種種思維方式，如色空不二、緣起性空、萬法不離自性等等。乃至於六祖慧能的「三十六對」法等，在詩歌表現手法上必有不少啟發，例如曹山本寂禪師偈云：

焰裡寒冰結，楊華九月飛。泥牛吼水面，木馬逐風嘶。（《五燈會元》）
這首詩偈除了「焰」喻的意象外，也用了相反相成的「對法」，諸如此類的般若思維方法，在唐代禪詩中也必大有可觀。這是本研究具重要意義之三。

綜言之，本研究以唐代禪詩為素材，以般若經系所歸納出來的意象類型與思維方法為研究路徑，用以觀察禪詩之意象、主題與表現手法的特殊型式，預期能為唐詩打開另一條蹊徑，相信對唐詩語言意象到主題思想與藝術手法，將能有一番新視野。

以下是本研究初步的三項成果。

壹、般若思想的思惟方法

般若波羅蜜多為佛教思想之心髓，其衍義無量無邊。大乘諸宗，莫不以般若為其底蘊。三論得其妙用，禪宗得其心髓，天台也嚐其一臠，其餘各宗都含藏其餘味。但究竟何者是般若？以勝義諦的角度來說，佛曰不可說；如以世俗諦而言：般若又為一切智、大悲心、無所得；以禪法而言，般若是思惟諸法無我、無我所、寂靜、遠離、無生、滅、染、淨、空、無相、無願，是為菩薩般若。因此，般若的解讀，經論繁篇累牘，本文以文字禪的角度，儘可能參閱群書，從淄素方家、高僧學者的論著中，嘗試理出文字般若的大義，並歸納其中可資參學的思惟方法何謂般若

何者是般若大義？簡言之為「自性空」、「法性空」。依照僧休《般若大義》一文分六層解析「空」：（一）般若言教依如施設故空：如來言教，必有所依。以如實知作如實說，如來言教是真如實相義。真如何義？無有一切所執義。真者，不虛妄性；如者，不變異性。無相之相，名謂實相，是不虛妄義。無生滅染淨增減一異，無作為斷常去來入出，一如無二如，是不變異義。於此真如，畢竟清淨，畢竟空離，無言可言，無說可說；藉言遮遣曰空。（二）名中無法法中無名故空：一切諸法不可說故，文字語言性等不可說故；是知一切諸法，文字語言皆所不及。菩薩行深般若，了得名中無法法中無名；名是假名，唯容所攝，自性皆空，無得無礙，是名菩薩能行般若。勝義諦不可說；說為勝義，還墮世俗。如以二重二諦觀之，可表解如下：

「一世俗諦世俗中道一」

世俗諦（教）└────────────────┘用（中）
└──勝義諦真諦中道──┘

勝義諦（理）—————體中

（三）實相無相咸同一相故空：虛空，含容無邊色相，由彼色相所顯；而性清淨，寂靜遠離。真如亦爾，不即諸法，不離諸法；法與真如，皆無性自性空，空亦無所空故。無相無用，非即非離，不遣不壞，無二無別，說此為空，猶是強名。（四）性空顯現法法如幻故空：般若言空，空而善巧；不依空而言，即有而明空故。不約實相而明實相，即世間五蘊而示實相故。（五）般若妙行無得無礙故空：諸法畢竟空，而愚夫橫執為是有、如是空。是有，是情執有；如是空，是惡取空；增益損減，積重難返；欲如實知，契會中道，唯有般若。（六）菩提涅槃不異諸法故空。¹

《般若經》的種類

《般若經》經系有多種本子。最龐大的，有十二萬五千頌；最細小的，則為十四頌（即《般若波羅蜜多心經》（Praj~naapaarami ta-b.rdaya-suutra，省稱《心經》）、《金剛般若波羅蜜經》（Vajracche-dika-Praj~naapaarami taa-suutra，省稱《金剛經》）及《摩訶般若波羅蜜經》（Astaśaḥ-srika-prajna-paramita，或《小品般若經》、《八千頌般若》）。此外有《摩訶般若波羅蜜經》

（Pa~ncavi.m-`satisaahasrikaa-Praj~naapaaramita，或《大品般若經》、《二萬五千頌般若》）及《大般若波羅蜜多經》（Mahaapraj~naapaaramitaa-suutra，或《大般若經》）。《心經》是最精純的『般若經』。所謂精純，其意即是，它以最濃縮的文字，表達極其深微的義理，哲學性最高。《金剛經》則多詭辭，其無住思想，對禪宗有重要的影響。《八千頌般若》則是最早成立的『般若經』，其內容豐富，有不少重要說法，可與其他佛教思想相連。例如，它有清淨心觀念，這可連到如來藏思想方面；它提出我淨故色淨，這則近于唯識思想；它的無住觀則通于禪；它的菩薩不捨眾生的說法，與《維摩經》是同一論調；它又提出法身說，以法身為如來的精神主體，這對爾後大乘佛教的三身的說法，播下了種子。

2

《般若經》的思惟方法

般若思想常被一些日本及西方學者認為是遠離形式邏輯規律，是超理性或是神秘主義。所謂超理性或是神秘主義，其實是因眾生不同認知所致。經典中祖師大德不斷以文字垂教其中奧秘，學者中也有不少嘗試以文字理性解析者，如吳汝鈞 般若經的空義及其表現邏輯 一文以為，「般若思想的最後歸宿，自是超理性或神秘主義的；但在這之前，它有很多思考是理性的，尤其是可通過『無自性

¹僧休 般若大義，《現代佛教學術叢刊》第45冊（台北：大乘文化出版社，1978）頁1-10。

²吳汝鈞 般若經的空義及其表現邏輯，華岡佛學學報第八期（1985.07）頁238。

空』一義理來理解。這種義理有幾種表現形式，如雙邊否定、空空、即非的詭辭。」

3

現代學者研究『般若經』與般若思想，以日本方面人數最多。但就研究的規模之盛大來說，則應推西方的抗塞 (E.Conze)。他們的研究，多偏重于文獻學方面。抗塞本人便搞過不少『般若經』的梵本，作了很多翻譯，也編過般若文學的辭典。在文獻學方面，他的成就無疑是空前的。

鈴木大拙認為般若思想不基于邏輯，而基于直覺。他認為般若波羅蜜多是一個直覺的體系，要完全理解它，需要由邏輯躍至“彼岸”。他又強調般若波羅蜜多與否定的、非理性的表現形式密切關連。⁴抗塞則說《心經》違背矛盾律的邏輯原理⁵；又說《金剛經》直接訴諸一種精神的直覺，拋離邏輯的規律。⁶這些學者的說法，表面來說，都是對的；但學者吳汝鈞認為他們似乎說得太快，關於諸法實相，或空，並非完全不可說；而般若思想也並非如他們所想像般遠離邏輯。即是說，了解諸法實相，最後自然是直覺的事，這是不可說的；但其何以為不可說，便是可說。即是，其不可說的理由，還是可說的。另外，般若的思考，亦有是順從邏輯規律的，可以透過理性來理解的。以理性的理路來詮釋般若的概念與思路，把可說的說出來，顯示其邏輯思考。吳氏的分析以為：⁷

一、空有其表面的矛盾性

先從《心經》說起。《心經》云：

觀自在菩薩行深般若波羅蜜多時，照見五蘊皆空，色不異空，空不異色；色即是空，空即是色。受想行識，亦復如是。是諸法空相，不生不滅，不垢不淨，不增不減。是故空中無色，無受想行識，無眼耳鼻舌身意，無色聲香味觸法，無眼界，乃至無意識界，無無明，亦無無明盡，乃至無老死，亦無老死盡，無苦集滅道，無智亦無得。⁸

這些文字，當然都是說空。整部《心經》，可以說在闡發空義。就表面看這些文字，可發現有四點矛盾：

1. 色是現象，空是真實；色是經驗，空是先驗。二者各有其不同性質，如何能“不異”與“即”？
2. 既然說：“空不異色”、“空即是色”，何以又說“空中無色”？
3. 空是最高真實，是絕對的原理；相則是特徵、標記，或相狀，是相對的性質。兩者何以能合在一起，而成“空相”？倘若能說相，則生、滅、垢、淨、增、減等都是相，何以又說“不生不滅、不垢不淨、不增不減”？

³吳汝鈞《般若經的空義及其表現邏輯》，華岡佛學學報第八期(1985.07)頁237-256。

⁴D.T.Suzuki, On Indian Mahayana Buddhism. New York:Harper and Row, 1968. pp.55-65.

⁵E.Conze, Buddhist Wisdom Books. London:George Allen and Unwin Ltd., 1958. p.84.

⁶E.Conze, The Prajñāpāramitā Literature.p.11.

⁷吳汝鈞《般若經的空義及其表現邏輯》，華岡佛學學報第八期(1985.07)頁239-240。

⁸《大正藏》8.848下。

4. 說空中無色，乃至無無明，似無問題。因這些東西通常都是染污邊，自應被否定掉。但何以說“（空中）無明盡”？無明盡滅，即表示解脫，何以復又被否定？老死盡亦然，何以又被否定？

第三點與第一點是相同性質。這個矛盾，就形而上學而言，表示真實與現象的混淆；就知識論而言，表示先驗與經驗混淆。第二點則與第一點矛盾，這是矛盾更有矛盾。第四點則顯示《心經》是虛無主義路向，連作為最高價值的解脫也要否定。

二、空是自性的否定

空表面的矛盾性，拆穿了，不外是對空義的多重理解與對“色即是空”等命題的詮釋面相問題。就《心經》的“五蘊皆空”一命題說。此中的空究竟是何義？梵文原句中有充分的解答。這命題中的“空”，在梵文原本中為自性空之意，但玄奘未有譯“自性”一詞。即是，在梵文《心經》的長短本中，相應于“五蘊皆空”中的“空”的，都作 svabhāva-`suunya，這恰好是自性空之意。故“五蘊皆空”當是“五蘊皆自性空”。由此可見『心經』說空，是就自性而言：空即是無自性，或自性的否定。所謂自性(svabhāva)，自是指那不變的、常住的實體。這個意思，《八千頌》中也有反映。其文謂：

一切法性空。一切法無我眾生。一切法如幻、如夢、如響、如影、如炎。

9

此中，性空自然是自性空。所謂“無我無眾生”，及“如幻、如夢、如響、如影、如炎”，顯然是性空的解釋。

三、空的思惟採雙邊否定

對於這樣的空義，《般若經》有幾種表現形式。這可以說是般若邏輯。較常見的一種，是所謂雙邊否定。這種思考是對於表示相對的兩邊的概念，都與以同時否定。此中的關鍵在於，這些表示相對的兩邊的概念，如有無、斷常、大小、合散等等，都無定常性，都無自性，都不能作決定概念或決定法看。同時否定，如“非有非無”，表示所要顯示的理境，超越乎所否定的概念(有、無)所聯同指涉的範域，這範域即是構造論的現象世界。在般若思想家看來，現象世界本來是相對的，此中並無自性可得。一切有、無等概念也都是相對的概念。但常識的知見，卻往往以自性的立場來看這些概念，將之視為決定概念，或決定法，而以之來建構現象世界，而成就構造論的現象世界，執取之為實有。般若思想家以為這種構造論的現象世界，就其真相而言，都無自性，都是空。“非有非無”型的雙邊否定，便是要顯示這一空的理境。

這種雙邊否定或“雙非”的思考，散見于《八千頌》中，以下是一些顯著的例子：

菩薩為斷我見、眾生見、壽者見、人見、有見、無見、斷見、常見等而為說法，是名摩訶薩義。（《大正藏》8.538 下）

⁹ 《大正藏》8.580 下。

般若波羅蜜于色不作大不作小，不作合不作散；于受想行識不作大不作小，不作合不作散。（《大正藏》8.550 中）

若菩薩摩訶薩行般若波羅蜜，不見色增，是為行般若波羅蜜；不見受想行識增，是為行般若波羅蜜。不見色減，是為行般若波羅蜜；不見受想行識減，是為行般若波羅蜜。乃至不見法，不見非法，是為行般若波羅蜜。（《大正藏》8.554 下）

若色不縛不解，不生不滅，是名色不著。若受想行識不縛不解，不生不滅，是名識不著。一切法不縛不解，故不著。（《大正藏》8.561 中）

離相法無垢無淨，空相法無垢無淨。（《大正藏》8.571 下）

色中善不善不可得；受想行識中善不善不可得。（《大正藏》8.580 上）

四、空空邏輯與無住

在般若思想中，雙邊否定是否定整個現象界或經驗界，以之皆無自性。較此更為深微的，是連實在界或先驗界也予以否定以之為無自性。這種思考廣泛地表現于《八千頌》中。該書並不直接用“空空”字眼，而說非心心有無不可得、涅槃如幻如夢等；無論如何，其否定先驗主體或先驗原理的意思，甚為清楚。以下且舉一些例子看：

菩薩行般若波羅蜜時，應如是學，不念是菩薩心。所以者何？是心非心，心相本淨故。有此非心心不？無生法不可得。（《大正藏》8.539 下）

如來不住有為性，亦不住無為性。（《大正藏》8.540 中）

設復有法過于涅槃，我亦說如幻如夢。（《大正藏》8.540 下）

菩薩行空解脫門，而不證無相，亦不墮有相。（《大正藏》8.569 上）

這和《金剛經》所謂：「無法相，亦無非法相、不應取法，不應取非法。」（《大正藏》8.537 下）都是否定非法相，或非法，都是空空的格局。空是對經驗世界自性的否定；空空是對先驗的空的自性的否定。對於這空空，也不能執取其自性。故在理論上來說，空空之後還要空。如是下去，可至于無窮。這表示主體性要在不斷否定的思想歷程中，使自身遠離對自性的執著。這便是所謂「無住」。

《金剛經》更以顯示無住觀而出名。其文謂：

菩薩于法應無所住。（《大正藏》8.749 上）

諸菩薩摩訶薩應如是生清淨心：不應住色生心，不應住聲香味觸法生心，應無所住而生其心。（《大正藏》8.749 下）

菩薩應離一切相，發阿耨多羅三藐三菩提心。不應住色生心，不應住聲香味觸法生心，應生無所住心。（《大正藏》8.750 中）

五、即非的詭辭

另外一種顯示無自性空一義理的，是《金剛經》所獨擅表現的即非的詭辭。這種思考的運用，有一定的規律：要成就某一法，必須先否定它，而後成就。其

公式是：P 即非 P，然後是 P。這“即非”的步驟是必須經過的。以下是《金剛經》的例子：

如來所說身相，即非身相。凡所有相，皆是虛妄。若見諸相非相，則見如來。（《大正藏》8.749 上）

所謂佛法者，即非佛法。（《大正藏》8.749 中）

莊嚴佛土者，則非莊嚴，是名莊嚴。（《大正藏》8.749 下）

佛說般若波羅蜜，則非般若波羅蜜。（《大正藏》8.749 下）

諸微塵，如來說非微塵。如來說世界非世界，是名世界。如來說三十二相，即是非相，是名三十二相。（《大正藏》8.750 中）

表面看，即非顯然就是矛盾的，違背形式邏輯規律。抗塞便曾表示，該經邏輯地宣說每一重要的佛教概念都等於它的矛盾的反面。¹⁰可見即非的思考，表面是詭辭，內裏卻含有一種智慧，一種空之智慧。這其中亦涉及語言或概念的層次問題。即是，第一步 P 是一般的提舉；第二步非 P 是對自性的否定，即對以自性的立場來看 P 而得的 P 的否定；第三步顯示在無自性空的真理下的 P。若這樣看，則前後三步中的 P，其涵義都不同，三者都處於不同的語言或概念層次。這樣，即非便可不表示邏輯上的矛盾。辯證的意味卻是有的；必須否定自性的 P，才能臻于空的 P。這實表示認識層面的升進歷程。若以實法(如微塵)代 P，則可說，就微塵來說，必須否定微塵的自性，才能見微塵的真相，或空的微塵。這便是“諸微塵，如來說非微塵，是名微塵”的涵義。

至此我們可以說《般若經》的空義，是以無自性來規定。這空或無自性，又透過三種思考形式來表示，這即是雙邊否定、空空與即非。實這雙邊否定與空空，合起來正是龍樹的中道之涵義¹¹。這也正是三步辯證。

貳、《全唐詩》般若十喻意象使用情形

唐詩般若十喻意象字頻表

	幻	燄	水月	虛空	響	乾闥婆城	夢	影	鏡像	化
全唐詩	69	95	40	106	671	0	3088	2531	0	1398

	幻	燄	水月	虛空	響	乾闥婆城	夢	影	鏡像	化
王維	2	0	0	2	18	0	9	8	0	10
孟浩然	1	1	0	0	3	0	18	6	0	2
李白	0	1	3	3	10	0	69	37	0	47
杜甫	0	2	0	2	10	0	20	50	0	39
元稹	1	18	0	3	13	0	75	55	0	30
白居易	11	15	1	15	7	0	200	91	0	85

¹⁰E.Conze, The Prajñāpāramitā Literature, p.11.

¹¹ 參考吳汝鈞 從邏輯與辯證法看龍樹的論證 能仁學報第一期。

李賀	0	1	0	1	4	0	22	20	0	6
李義山	0	4	0	1	12	0	76	17	0	10
寒山	3	2	0	3	3	0	4	8	0	6
拾得	1	1	0	0	0	0	2	1	0	3
孟郊	0	0	0	7	12	0	32	21	0	20
賈島	1	0	0	0	5	0	28	23	0	5

叁、唐代詩禪研究現有重要文獻評述

有關「詩歌與佛學」相關研究文獻，過去研究或採文化研究方式進行，如葛兆光《禪宗與中國文化》、季羨林《禪和文化與文學》等；或採思想研究方式進行，如印順《中國禪宗史》、阿部肇一著，關世謙譯《中國禪宗史》、方立天《佛教哲學》、葛兆光《中國禪思想史-從六世紀到九世紀》、屈大成《中國佛教思想中的頓漸觀念》等；或採比較研究方式進行，如孫昌武《唐代文學與佛教》、日・平野顯照《唐代文學與佛教》、陳允吉《唐音佛教辨思錄》、蕭麗華《唐代詩歌與禪學》等；筆者有一篇〈近五十年（1949-1997）台灣地區中國佛教文學研究概況〉（中國唐代學會會刊 9 期 1998）曾做過評述，這裡略過不談。

有關「唐代詩歌與佛學」的論著，根據陳友冰《海峽兩岸唐代文學研究史》的蒐羅，從 1949 到 2000 年兩岸唐代文學相關研究中，屬於詩歌與佛學的單篇論文共有八十九篇，專書有十三部。以這五十年的研究現象來看，可以發現佛教文學的起步很晚，尤其是中國大陸在 1980 年代以前，佛教文學幾乎是個禁忌。台灣的佛教文學研究以梁實秋的〈杜甫與佛〉（《自由中國》2 卷 1 期，1950）為最早，近二十年來風氣大開，研究類型日趨多元，以現有的唐代詩歌與佛學著作來看，大部分都集中在專家詩人與佛學的關係上，例如：王維、李白、杜甫、柳宗元、白居易、寒山和拾得，或者泛論詩歌與佛學；以意象語詞為研究，或以專題為研究的狀態較少。

目前以意象、主題為研究的文章有：

- 〈晚唐詩歌中黃昏意象研究〉黃大松 政治大學碩士論文 1999
- 〈唐詩中「雲」意象之承襲與延展：以初盛唐為主〉彭壽綺 中興大學碩士論文 1999
- 〈唐詩意象的語言呈現—以顏色詞為分析對象〉邱靖雅 新竹 清華大學碩士論文 1998
- 〈唐詩詠雲詩試探〉羅宗濤 第三屆中國唐代文化學術研討會論文集 1997
- 〈中唐詩歌中之夢研究〉莊蕙綺 政治大學碩士論文 1995
- 〈四傑三李之夢〉羅宗濤 第二屆國際唐代學術會議論文集 文津出版社 1993
- 〈佛教蓮花意象與唐宋詩詞〉陳洪 江海學刊 1992.1
- 〈禪意的「雲」--唐詩中一個語詞的分析〉葛兆光 文學遺產 1990.3

以般若與詩學對應觀察研究的文章有：

- 〈試論佛家「空」義在中國詩歌的表現〉丁敏 中華學苑 45 期 1995.3
- 〈試論王維「宦隱」與大乘般若空性關係—兼論王維詩中「空」的境界美〉

蕭麗華 台大中文學報 6 期 1994.6

〈般若學和唐宋詩論—佛學與詩學初探〉徐季子 寧波師院學報 1987.2

以經典為研究文學路徑的文章有：

〈楞伽、楚辭與李賀的悲劇〉楊鍾基 中國學人 6 1977.9

〈李賀與「楞伽經」〉陳允吉 唐音佛教辨思錄 上海古籍出版社 1988