

## 李白詩中「龍象」意涵探析— 以〈贈宣州靈源寺沖澹公〉為例

陳宣諭\*

### 摘要

「龍象」一詞為佛家用語，用以指出類拔萃之僧人，而「龍」在佛教經典中記載，極為豐富。李白雖與道教關係深厚，曾受籙為道士，不僅求仙學道，還經常與僧伽浮圖廣為交遊，對釋經佛典造詣深厚，與佛教的因緣匪淺。本文試圖先探究「龍象」一詞來源，並溯及「龍」的起源，「龍象」是否為二物合稱，歷來說法紛紜，是否真有其「龍」？筆者據佛經義疏歸納諸說，再以李白〈贈宣州靈源寺沖澹公〉一詩為例，由其內容意蘊及章法結構，探究箇中之章旨禪味及龍象意涵所指，李白在眾多佛門龍象中特別崇敬支遁，甚至在與「沖澹公」交遊之中，將其比作「支遁」，由此觀之，李白詩中的龍象一詞，寓有報國無門之狷忿與期望。

關鍵字：龍象；李白；支遁；佛教思想

---

\*臺北市立大學通識教育中心助理教授。

# Exploring the Connotation of “Long Xiang” in Li Bai's Poems — A Case Study of “A Poem Presented to Zhong Jun Gong at Lingyuan Temple in Xuanzhou”

Chen, Shiuan-Yu\*

## Abstract

“Long Xiang” is a Buddhist term for outstanding monks. “Long” (dragon) is a term commonly recorded in Buddhist scriptures. Li Bai had a deep connection with Taoism and was once an official Daoshi (a type of Taoist priest), but in addition to pursuing immortality and learning Taoism, he also contacted and built strong friendships with Buddhist monks. This paper attempts to explore the source of “Long Xiang” as well as the origins of “Dragon”. Does “Long Xiang” indicate a single particular concept? In other words, can we divide it to individual parts of sense? Can we simply focus on the existence of “Dragon”? Opinions are widely divided. In examining Li Bai “A Poem Presented to Zhong Jun Gong at Lingyuan Temple in Xuanzhou”, we probe into not only its contents but also the significant presentation methods. This way we can look into the connotations thereof, and thus enable readers to understand the great profoundness of the poem. Li Bai highly respected “Zhi Dun” among numerous Buddhist “Long Xiang”. We find in this study that Li Bai used this term to describe and admire his friend, Zhong Jun Gong. The “Long Xiang” in Li Bai’s poems could imply a complicated feeling mixed of anger and hope, because Li Bai was exiled and thus he could not give his fealty to the nation any more.

Keywords : Long Xiang, Li Bai, Zhi Dun, Buddhism

---

\*Assistant Professor, General Education Center, University of Taipei.

## 壹、前言

「龍象」一詞為佛家用語，用以指出類拔萃之僧人，而「龍」在佛教經典中記載，極為豐富。唐代雖因帝家尊李姓道教，並在唐高宗時被定為國教，不過「早在唐太宗打天下圍攻王世充時，就曾得到少林寺和尚的援助……武則天擬篡唐稱帝，沙門懷義、法明等撰《大雲經疏》，盛言受命之事，結果『釋教開革命之階』……中宗朝，華嚴宗的創始人法藏參與鎮壓張易之之亂，以功授鴻臚卿」<sup>1</sup>，而潘桂明在《中國居士佛教史》云：「把唐朝佛教推向一個新的繁榮發展高度的，則是女皇武則天。」<sup>2</sup>，又孫昌武提及唐代文人多結交禮敬禪僧：「從則天朝起，禪宗大為流行，……文人結交禪侶，參禪悟道，漸成風習。」<sup>3</sup>，由上可知，武則天統治期間佛教倍受崇奉，達於極盛，唐朝與佛教存在密切關係，而文人們習禪成風。

李白生於武后執政末期的長安年間，武則天為了打壓李姓皇室，大力尊佛，可知其所處身世，正當佛教流佈遍天下之際。李白雖與道教關係深厚，曾受籙為一位真正道士，但亦結交高僧和信仰佛教的文人，遍遊佛教名山，甚至自號具佛教色彩的「青蓮居士」，再據葛景春在《李白與中國傳統文化》論及李白與佛教關係曰：「他的思想是儒、道、佛兼而有之。不僅求仙學道，嚮往做一名『仙人』而且還經常與僧伽浮圖廣為交遊，對釋經佛典造詣深，憧憬佛家未來的世界。據初步統計和李白交遊的僧人，在李集中可查出姓名的就有三十餘人；所遊覽和寄居過的佛寺，寺名可考的就有二十餘所；在李集中直接與佛教有關及與僧人交遊的詩文就有五十餘首之多。李白與佛教的關係絕不下於他與道教的關係。」<sup>4</sup>杜松柏《禪學與唐宋詩學》云：「禪門宗風已煽於天下，詩人集中，方多禪理詩：李白〈東林寺夜懷〉：『我尋青蓮宇……』」<sup>5</sup>阮廷瑜：「太白言仙而厭僧氣，〈江夏贈韋南陵冰〉詩云：『頭陀雲月多僧氣，山水何曾稱人意』。厭僧氣而不作禪語，然極愛禪味而時觸禪機。」<sup>6</sup>陳祚龍云：「李白對於中華的佛教佛學並不是完全沒有認識與瞭解，相反的，他當年對於這些『玩意』所有認識與瞭解，並也很可能為相深厚。」<sup>7</sup>，由上可知李白與佛教的因緣匪淺。

筆者考查李白詩集中出現「龍象」一詞僅有〈贈宣州靈源寺沖澹公〉一詩。此詩極為推崇蜀僧沖澹，將其媲美為東晉名僧支遁。本文試圖先探源「龍象」一來源，以〈贈宣州靈源寺沖澹公〉一詩為例，由其詩內容意蘊及章法結構，探究箇中之章旨及龍象所指為何？藉由龍象一詞傳達何種心理需求與思維？

<sup>1</sup> 孫昌武：《唐代文學與佛教》〈唐代古文運動與佛教〉一章（臺北：谷風出版社，1987年），頁1-2。

<sup>2</sup> 潘桂明：《中國居士佛教史》（北京：中國社會科學出版社，2000年9月），頁303。

<sup>3</sup> 孫昌武：《詩與禪》（臺北：東大圖書公司，1994年8月），頁85。

<sup>4</sup> 葛景春：《李白與中國傳統文化》（臺北：群玉堂出版事業股份有限公司，1991年），頁117-118。

<sup>5</sup> 杜松柏：《禪學與唐宋詩學》（臺北：臺灣師範大學國文研究所博士論文，1976年5月），頁301。

<sup>6</sup> 阮廷瑜：《李白詩論》（臺北：國立編譯館，1986年7月），頁335。

<sup>7</sup> 陳祚龍：〈關於李白與佛教的因緣〉，《中國文化月刊》第79期，1986年，頁94。

## 貳、「龍象」一詞源流考

筆者考察「龍象」一詞來源，首先探討「龍」最原始的意象，對「龍」字作一簡要溯源。幾千年來，「龍」的形象深植人心，興雲雨、利萬物的神物。目前學術界對龍的起源的研究眾說紛紜，而「龍」字始見於中國目前所知最古老的文字——商代甲骨文和金文。甲骨文與金文的龍字屬象形文字，即龍字是依龍的形象而來。關於龍的文字記載，最早見諸於《周易·乾卦》。《周易》的乾卦以龍所在的環境和形態來組織不同卦象卜辭，用以表示吉凶利害，「潛龍勿用」、「見龍在田」、「或躍在淵」、「飛龍在天」等是最早論及龍的生態特徵和描寫龍的行動變化，將龍視為無所不在、變化多端的生態。

此外，在《周易·乾卦·文言》中云：「雲從龍，風從虎」<sup>8</sup>、東漢王充《論衡·龍虛》曰：「龍聞雷聲則起，起而雲至，雲至而龍乘之。雲雨感龍，龍亦起雲而升天。天極雲高，雲消復降。」<sup>9</sup>等說明龍具有影響雲雨河澤的神通。而王充《論衡·無形》云：「龍之為蟲，一存一亡，一短一長。龍之為性也，變化斯須，輒復非常。」<sup>10</sup>認為龍是爬蟲類，能變化形體，雖力主龍非神物說，但仍將龍視為能登雲降雨。

早在戰國時代《韓非子·說難》：「夫龍之為蟲，可狎而騎也，然喉下有逆鱗徑尺，嬰（觸）之則殺人」<sup>11</sup>此段文字說明龍是一種能騎、有鱗、能傷人，實在的動物。但《管子·水地篇》云：「龍，生於水，被五色而游，故神。欲小則化如蠶蠋，欲大則藏於天下；欲上則凌於雲氣，欲下則入於深泉；變化無日，上下無時，謂之神」<sup>12</sup>此段文字極度渲染龍的變化與神力，除生於水的特點外，龍作為真實動物的成份盡失。《管子·小匡》曰：「昔人之受命者，龍龜假，河出圖，洛出書，地出乘黃」<sup>13</sup>，在此將龍視為顯示吉祥災變的神物。至漢代劉向《說苑·辨物篇》曰：「神龍能為高、能為下、能為大、能為小，能為幽、能為明，能為短、能為長。」<sup>14</sup>、東漢許慎《說文解字》曰：「龍，鱗蟲之長，能幽能明，能細能巨，能短能長，春分而登天，秋分而潛淵」<sup>15</sup>此二說將龍視為一種爬蟲類的多變神性動物。

綜上可知中國傳說中龍的形象，歷來說法紛紜，龍為凌雲御風，駕雲行雨的神物。「在印度，龍的形態與中國的傳說略異，如《善見論》卷十七曰：『龍者，

<sup>8</sup>〔魏〕王弼、韓康伯注，〔唐〕孔穎達等正義：《周易正義》《十三經注疏》第1冊（臺北：藝文印書館，1979年），頁14。

<sup>9</sup>〔漢〕王充撰：《論衡·龍虛篇》卷6，收入《景印文淵閣四庫全書》子部雜家862冊（臺北：臺灣商務印書館，1983年），頁79。

<sup>10</sup>〔漢〕王充撰：《論衡·無形篇》卷2，收入《景印文淵閣四庫全書》子部雜家862冊（臺北：臺灣商務印書館，1983年），頁22。

<sup>11</sup>〔周〕韓非著、陳啟天：《韓非子校釋》（臺北：臺灣商務印書館，1969年），頁279。

<sup>12</sup>〔周〕管仲撰、（唐）房玄齡注：《管子》，收入《景印文淵閣四庫全書》子部法家類729冊卷14（臺北：臺灣商務印書館，1983年），頁155。

<sup>13</sup>〔周〕管仲撰、（唐）房玄齡注：《管子》，收入《景印文淵閣四庫全書》子部法家類729冊卷8（臺北：臺灣商務印書館，1983年），頁95。

<sup>14</sup>〔漢〕劉向著、盧元駿註譯：《說苑今註今譯》（臺北：臺灣商務印書館，1977年），頁625。

<sup>15</sup>〔漢〕許慎撰、〔清〕段玉裁注：《說文解字注》（臺北：頂淵文化，2008年），頁582。

身長而無足。』在慈雲之《天竺別集》卷上曰：『天龍，一鱗蟲耳，得一滄之水，散六虛以為洪流。』可知龍的神力很大，降雨興雲，不須從海中吸水之後，再去降雨。龍在佛典中的記載，極為豐富，龍的梵語為那伽(Naga)，能變形，隨心所欲，要變什麼，就變什麼，它是八部鬼神之一類，有惡的有善的，釋尊初成道，在優樓頻螺聚落，降伏害人的毒龍，此後又有愚路尊者於失收摩羅山，降伏侵擾人畜的毒龍。然釋尊降生時，有難陀及鄔波難陀龍王，在虛空中，吐清淨水，一涼一熱，為太子浴身。有的受了佛的感化，竟變成人形向僧團中求受比丘戒。佛度的第一個畜生弟子就是龍，所以佛教對於龍的地位，極為重視，尊稱佛的諸大羅漢弟子，為僧中的龍象。<sup>16</sup>從此段文字可知，「龍象」為佛的諸大羅漢弟子。

在《大智度論》曰：「那伽或名龍，或名象，是諸羅漢中最大力，以是故言如龍如象。水行中龍力大，陸行中象力大，故負荷大法者比之龍象。」<sup>17</sup>、慧琳《一切經音義》曰：「那伽，此譯云龍或云象也。言其大力，故以喻焉也。」<sup>18</sup>說明龍、象分別為水中最有力與陸行最有力的動物。「龍象」一詞原指諸阿羅漢中修行最勇猛又有最大力者，泛指高僧大德，是佛家用以指出類拔萃之僧人；後來又能用來比喻能擔負重責大任的棟梁之材。又〈隋煬帝於天台山顛禪師所受菩薩戒文〉云：「禪師佛法龍象，戒珠圓淨，定水清澄。因靜發慧，安無礙辯，先物後己，謙挹成風。名稱遠聞，眾所知識。」<sup>19</sup>據此可知龍象之威猛能力，能摧怨敵，後世所稱「佛門龍象」原作「佛法龍象」，意指入道之人，能斷煩惱，威德高遠，泛指有德高僧。

然而，湛如〈印度古代與佛教中龍的傳說、形象與描述〉一文中論及「龍象」一詞實指「龍」而非「象」，其文曰：「龍，是古代印度傳說中的神靈。雖然在文獻中可以找到其名稱、形象概述與居住地點，但對其具體特徵卻無記載。但是，象卻是南亞次大陸常見的動物，在佛陀時代就早已就被人馴服，成為坐騎<sup>20</sup>。或者編為象軍，成為印度古代四種最常規的軍隊之一<sup>21</sup>。象的力大無窮對於當時的印度人一定並不陌生，並且佛經中亦有記載，如『假使雪山中，所有大力象，其數足滿百，金寶庄校身，其體甚殊大，其行極迅疾……』<sup>22</sup>當龍成為佛教的護法以後，對龍僅僅有簡單的名稱、形象概述顯然變得不夠用了。於是，在佛經中首次出現了『龍象』這一名詞，並通過這個新構建的名詞，將現實中人所皆知的大

<sup>16</sup> 詳見聖嚴法師：〈佛教怎麼看龍〉，《人生雜誌》2012年2月發行，頁12-18。

<sup>17</sup> 〔印〕龍樹菩薩：《大智度論》卷第3，收入《景印高麗大藏經》第14冊（臺北：新文豐出版，1982年），頁403。

<sup>18</sup> 〔唐〕釋慧琳撰：《一切經音義》，收入《大正新脩大藏經》第54冊（日本：大正一切經刊行會，1922-1934年），頁358。

<sup>19</sup> 傳正有限公司編輯部編：《乾隆大藏經》（彰化：傳正有限公司編輯部編，1997年初版），頁76。

<sup>20</sup> 參見「阿闍世王白佛言：『世尊！如今人乘象、馬車，……今諸沙門現在所修，現得果報不？』」〔姚秦〕佛陀耶舍共竺佛念譯：《佛說長阿含經》卷第十七《沙門果經》，收入《大正新脩大藏經》第1冊（日本：大正一切經刊行會，1922-1934年），頁108。

<sup>21</sup> 參見「過去世時，有一士夫出王舍城，于拘絺羅池側正坐思惟——世間思惟。當思惟時，見四種軍——象軍、馬軍、車軍、步軍，無量無數，皆悉入于一藕孔中。」〔劉宋〕求那跋陀羅譯：《雜阿含經》卷第16，《大正新脩大藏經》第2冊（日本：大正一切經刊行會，1922-1934年），頁109。

<sup>22</sup> 失譯：《別譯雜阿含經》卷第9，《大正新脩大藏經》第2冊（日本：大正一切經刊行會，1922-1934年），頁440。

象的神力賦予到了傳說中的、人們並未見過的龍的身上，筆者認為這是符合邏輯的。此外，『大象』無論在古代印度梵語，還是現在印度所使用的印地語中，兩千多年以來都是 Ganesha 一詞，並不使用 Naga。這從另一個側面告訴我們，龍象並不是大象，而是龍，是指猶如大象一般力大無窮的龍。」<sup>23</sup>然「龍象」一詞另有其說，認為龍象一詞，非有二物，或者龍象一詞並非實指「龍」，在《佛光大辭典》、丁福保《佛學大辭典》、《中國佛教百科全書》皆列舉經義說明，但無論是否有龍、無龍；有象，無象，最終皆喻指有德高僧。以下分別羅列三書對於「龍象」一詞的解釋：

一、據《佛光大辭典》解釋龍象一詞曰：「原指象中之殊勝者，比喻菩薩之威猛能力。維摩經卷中不思議品（大一四·五四七上）：『譬如龍象蹴踏，非驢所堪。』而僧肇之注解謂（大三八·三八三中）：『能、不能為喻，象之上者名龍象。』吉藏之維摩經義疏卷四謂，稱為龍象，非有二物，如好馬名龍馬，故好象稱龍象。北本涅槃經卷二載，斷除諸結漏之菩薩，稱為大龍象菩薩摩訶薩。舊譯華嚴經卷七中以龍象比喻菩薩之威儀妙好無比。此外，龍之梵語為 naga，又譯為象，意指龍、象各為水上、陸上之最有力者。後引申作美稱最勝之禪定力用，及具足此力用之有德高僧為龍象。（中阿含卷二十九龍象經、悲華經卷五、大智度論卷三）」<sup>24</sup>

二、丁福保《佛學大辭典》曰：「（雜語）naga，梵語，那伽。譯曰龍。又譯象。諸阿羅漢中，修行勇猛，有最大力者，佛氏稱為龍象。蓋水行龍力最大，陸行象力最大，故以為喻也。涅槃經二曰：『世尊我今已與大龍象菩薩摩訶薩，斷諸結漏，文殊師利法王子等。』舊華嚴經七曰：『威儀巧妙最無比，是名龍象自在力。』智度論三曰：『那伽，或名龍，或名象。是五千阿羅漢，諸阿羅漢中最大力，以是故言如龍如像。水行中龍力大，陸行中象力大。』中阿含龍象經說唯佛大龍象。【又】象之大者曰龍象。如馬之美者曰龍馬。維摩經不思議品曰：『譬如龍象蹴踏非驢所堪。』注曰：『肇曰：象之上者為龍象也。』同嘉祥疏曰：『此言龍象者只是一象耳，如好馬名龍馬，好象云龍象也。』又僧之敬稱。禪門言：『西來龍象』，『法筵龍象眾』等。」<sup>25</sup>

三、《中華佛教百科全書》說明「龍象」一詞歷來有兩種不同詮釋之意：「(1)象之殊勝、卓越者謂之龍象：此中之『龍』字，是象徵『殊勝』、『卓越』的形容詞，並不是指龍宮中的龍。佛典中，『龍象』一詞常用來形容、讚美菩薩或出家人。如《維摩經》卷中〈不思議品〉言及菩薩有威德力，並非下劣無有勢力之凡夫所能逼迫時云（大正 14·547a）：『譬如龍象蹴踏，非驢所堪。』僧肇注云（大正 38·383b）：『象之上者，名龍象。』吉藏《維摩經義》卷四亦言（大正 38·964c）：『象中之美者，稱為龍象，非二物也。』(2)龍與象之合稱：梵語 naga，音譯那伽，譯作『龍』，也可譯作『象』，有無上、最上之義。以龍為水族之王，象為獸類之王；在水行中龍力最大，陸行中象力最大，故取龍象比喻諸阿羅漢中，修行

<sup>23</sup> 湛如：〈印度古代與佛教中龍的傳說、形象與描述〉，《文學與文化》2013年第1期，頁17。

<sup>24</sup> 慈怡主編：《佛光大辭典》下冊（高雄：佛光出版社，1988年10月初版），頁6392。

<sup>25</sup> 丁福保：《佛學大辭典》（北京：文物出版社，1984年），頁1364。

勇猛、有最大力者。《大智度論》卷三解釋經中所云『摩訶那伽』時謂（大正25·81b）：『那伽或名龍，或名象。是五千阿羅漢，諸阿羅漢中最大力，以是故言如龍如象，水行中龍力大，陸行中象力最大。』（參考資料：北本《涅槃經》卷二；舊譯《華嚴經》卷七；《中阿含經》卷七〈象跡喻經〉、卷二十九〈龍象經〉；《六度集經》卷八）。<sup>26</sup>

綜上所述「龍象」一詞，由〈印度古代與佛教中龍的傳說、形象與描述〉一文及三辭典所言，筆者綜合整理出三種說法：

（一）三辭典皆據《大智度論》卷三曰：「那伽，或名龍，或名象，是五千阿羅漢，諸阿羅漢中最大力，以是故言如龍如象。水行中龍力大，陸行中象力大。」、舊譯華嚴卷七中曰：「威儀巧妙最無比，是名龍象自在力。」<sup>27</sup>所言說明為龍、象二物合稱。

（二）三辭典皆據吉藏《維摩經義》卷四曰：「象中之美者，稱為龍象，非二物也。」、《維摩經》卷中〈不思議品〉嘉祥疏曰：「此言龍象者只是一象耳，如好馬名龍馬，好象云龍象也。」所言其實龍象並非二物，龍乃殊勝、卓越者的形容詞，象之上者名龍象。

（三）「大象」無論在古代印度梵語，還是現在印度所使用的印地語中，兩千多年以來都是 Ganesha 一詞，並不使用 Naga。由此可知，龍象並不是指稱大象，而是龍，是指猶如大象一般力大無窮的龍。

佛典中所稱的象，除了指明四蹄的大象，如果龍象並稱，必是一物而已，因為「那伽」一語，可譯作「龍」，亦可譯作「象」，若由印地語使用觀之，譯為「龍」較妥切。佛世的羅漢弟子中，凡是修行勇猛、有有大力的，釋尊即稱他們為龍象，因此不論二物合稱或一物，「龍象」一詞美稱最勝之禪定力用，及具足此力用之有德高僧為龍象。

### 參、〈贈宣州靈源寺沖澹公〉一詩創作背景

李白一生曾經三次入長安。開元十八年，為尋求政治出路，「西入秦海，一觀國風。」是為一入；天寶元年，奉詔入朝，待詔翰林，是為二入，然天寶三載去朝後，出世思想空前濃厚，甚至受了道籙；天寶十一載，幽州之行，此行目的立功邊陲，以報效國家，一展平生之志，然到幽州以後卻發現安祿山正在為叛亂作準備，使其「沙漠收奇勛」夢想失落，更為國家命運憂心如焚，天寶十二載春，從幽州脫險回到河南後，又為另一立功報國的念頭所驅使，意欲就幽州事向朝廷陳獻濟時之策，一展平生之志，三入長安。入長安後，見楊國忠竊據高位，滿朝歌舞升平，玄宗耽迷酒色，不知危在旦夕，三入長安獻策失敗後，最後懷著辭楚避秦心情離開長安。是年秋，南下宣城，隱居出世思想再度燃起，李白與沖澹禪師暢談禪理，兩人風度相似，詩才相當，在空寂的佛境中，超脫物我之心，高雅

<sup>26</sup> 中華佛教百科全書編輯委員會編輯、藍吉富主編：《中華佛教百科全書》第9冊（臺南縣永康市：中華佛教百科文獻基金會，1994年），頁5571-5572。

<sup>27</sup> 〔唐〕于闐國三藏沙門實叉難陀譯：《大方廣佛華嚴經》卷7，收入《景印高麗大藏》8冊（臺北：新文豐出版，1982年），頁49。

明淨，以空觀物，以淨修心，暫時自我緩解。

《繫年》繫此詩於天寶十二載(753)，李白 53 歲，秋遊安徽宣城時。李白天寶三年被放還山，到天寶十二年離開長安已整整十年，長期飄泊感受世態炎涼，看到唐王朝政治日趨腐敗，自己的抱負無法施展，仙道之思更加濃厚。李白雖信仰道教，但也不排斥佛教，並大加讚揚，非凡氣度。讓李白深深走進佛教世界還有另一個原因，在於李白一直汲求長生不死，嚮往神仙世界，當時李白仰慕的道人、道教茅山派的嫡傳弟子胡紫陽卻在六十二歲去世，此時李白對道教長生不老產生疑惑：「何龜鶴早世，螻蛄延秋？元命乎？遭命乎？予長息三日，懵于變化之理。」<sup>28</sup>在政治理想與人生遭受到雙重打擊，在最失意時，將目光轉向了佛教的世界。此外，唐朝二十個皇帝中，除了武宗李炎，最後反佛以外，其餘的都是利用佛教的，故唐朝佛、道相當流行。此詩由寫美景入手，轉而讚揚僧沖濬禪悟境界的高深。「禪在本質上是一種見性的功夫，是掙扎桎梏走向自由之道。」<sup>29</sup>李白長期處於矛盾痛苦之中，面對現實打擊，為逃避現實苦悶，尋求精神安慰，產生出世思想，不僅學道籙，也習禪學佛。佛教和道教皆有「空無」觀念，但卻是不同思維，在〈金銀泥畫西方淨土變相贊〉中讚揚佛教中超脫生死的力量<sup>30</sup>；在〈地藏菩薩贊〉中贊揚地藏菩薩「大雄掩照，日月崩落，惟佛智慧大而光生死雪。賴假普慈力，能救無邊苦。獨出曠劫，導開橫流。則地藏菩薩為當仁矣。」<sup>31</sup>此時李白的人生挫折和痛苦在佛教世界裡借佛的力量得到超脫和曠達。李白對佛教興趣盎然，源於內心痛苦，個性使他對佛教仰慕多半集中於任運自然，無拘無束的山中僧人。

## 肆、〈贈宣州靈源寺沖濬公〉一詩內容意蘊及章法結構

此詩為贈送沖濬公之詩，李白詩歌中僅有兩首論及沖濬這個僧人（「蜀僧濬」與「靈源寺沖濬公」應為同一人），除此詩之外，另有〈聽蜀僧濬彈琴〉一詩。此詩與〈聽蜀僧濬彈琴〉皆於天寶十二年在宣城作。李白喜歡結交卓絕的僧人，這位唐代僧人沖濬除了文采風流，更有著高超的琴藝，在〈聽蜀僧濬彈琴〉一詩中寫到李白聽琴洗滌煩慮，用鍾子期善於聽音之典故，道出兩人通過琴聲傳達知己情誼<sup>32</sup>。在此小節探析〈贈宣州靈源寺沖濬公〉一詩之內容意蘊及章法結構，看李白如何推崇沖濬高潔出塵的襟懷，甚至以佛門龍象稱許？有何深意？如何在秀麗佳景、空寂佛境中，展現高度佛心禪悟境界？藉由與其交遊談玄，滌淨自己的坎坷不遇之情。

<sup>28</sup> [唐]李白：〈漢東紫陽先生碑銘〉，《李白全集校注彙釋集評》第8冊(天津：百花文藝出版社，1996年)，頁4495。

<sup>29</sup> [日]鈴木大拙：《禪與生活》讀者序(臺北：志文出版社，1971年9月)，頁2。

<sup>30</sup> [唐]李白：〈金銀泥畫西方淨土變相贊〉，《李白全集校注彙釋集評》第8冊(天津：百花文藝出版社，1996年)，頁4190-4199。

<sup>31</sup> [唐]李白：〈地藏菩薩贊〉，《李白全集校注彙釋集評》第8冊(天津：百花文藝出版社，1996年)，頁4216。

<sup>32</sup> 〈聽蜀僧濬彈琴〉詩云：「蜀僧抱綠綺，西下峨眉峯。為我一揮手，如聽萬壑松。客心洗流水，餘響入霜鍾。不覺碧山暮，秋雲暗幾重。」見詹鎡主編：《李白全集校注彙釋集評》第7冊(天津：百花文藝出版社，1996年)，頁3522。



## 一、內容意蘊

敬亭白雲氣，秀色連蒼梧。下映雙溪水，如天落鏡湖。此中積龍象，獨許濬公殊。風韻逸江左，文章動海隅。觀心同水月，解領得明珠。今日逢支遁，高談出有無。<sup>33</sup>

開首四句描繪敬亭山和宣城周圍的環境之幽和景色之美，敬亭山上白雲霧氣繚繞，秀麗景色綿邈千里直連蒼梧。靈源寺居其中，如此秀色下映雙溪之水(宣州宣城有宛溪、句溪二水繞城合流，稱雙溪)，有如青天落入鏡子般的湖中，點出靈源寺位於佳景之中。接著六句先言靈源寺中所住皆龍象高僧，而以濬公最出眾，並讚濬公的風流俊逸於江東，文名震動海濱；對佛理更為精通，觀心如同觀水中之月，非有非無，清澈明靜；領悟佛理，得其真諦，如海底得夜明珠。靈源寺中聚集了如龍如象的高僧，特別推許濬公最傑出優秀。其後描寫沖濬公的風韻氣度在江東馳名，詩文創作轟動沿海地區。

「觀心同水月，解領得明珠」二句道出李白觀沖濬公的佛心如同水中之月非有非無，對佛理的理解領悟如探得明珠所在。「水月」一詞，語出佛典，《五燈會元》卷八：「應物現形，如水中月。」<sup>34</sup>《景德傳燈錄》卷十四：「三界六道，唯自心現，水月鏡像，豈有生滅。」<sup>35</sup>鳩摩羅什譯《維摩詰所說經》卷五《觀眾生品第七》：「如智者見水中月。」<sup>36</sup>，意指映在水中的月影，是「清明」之意，比喻清淨、明亮或虛幻不實的，詩中以如水之清明喻心性、道性之清明，將有形的水喻無形的心性、道性之清明，此處借明月表達自身高潔出塵的襟懷。然而「水月」是大乘常用的譬喻，此處指觀察自心，如同水月，非有非無，了不可得，而明有妙用。正如王琦注：「水月，謂水中月影，非有非無，了不可執。慧者觀心，亦復如是。解領，解悟也。明珠，喻菩提大道也。」觀心，即觀察心性，為一切凡夫人如來地頓悟法門，心如畫師，能畫世間種種色，「水清則月自來，心淨則佛自現」，佛教以心為萬物的主體，無一事在心外，故觀心即能究明一切事理。解領，理解領悟，正是「觀心」之心得，故心得之佛理用明珠喻之。「觀心」是修行的關鍵，《十界二門》云：「一代教門，皆以觀心為要」<sup>37</sup>。「明珠」，典出法華七喻之衣珠喻，《文句記三下》曰：「眾生身中，有昔種緣，名為衣珠」，指佛在菩提樹下悟得的無上正覺。李白贊頌沖濬公從敬亭秀美的水月景色中解悟佛法，掌握佛家真諦。

末二句更加推崇沖濬公如同東晉名僧支道林，李白言其能遇高僧聽談佛理高出有無，榮幸之至。支遁，東晉名僧，以清談玄佛之理著稱。《高僧傳·晉剡沃

<sup>33</sup> 詹鏗主編：《李白全集校注彙釋集評》第4冊(天津：百花文藝出版社，1996年)，頁1836-1837。

<sup>34</sup> [宋]普濟撰：《五燈會元》，收入《景印文淵閣四庫全書》1053冊(臺北：臺灣商務印書館，1983年)，頁332。

<sup>35</sup> [宋]釋道原撰：《景德傳燈錄》卷14〈南岳石頭希遷大師〉，收入《大正新脩大藏經》第51冊(日本：大正一切經刊行會，1922-1934年)，頁309中。

<sup>36</sup> [姚秦]鳩摩羅什譯：《維摩詰所說經註》(臺北：新文豐出版，1993年5月台1版)，頁198。

<sup>37</sup> [唐]湛然釋籤、[宋]知禮鈔、[宋]可度詳解、[明]正誡分會：《十不二門指要鈔詳解》(臺南：湛然寺印行，1997年2月3版)，頁65。

洲山支遁：「支遁，字道林，本姓關氏，陳留人，或云河東林慮人。幼有神理，聰明秀徹。……家世事佛，早悟非常之理。隱居餘杭山，深思《道行》之品，委曲《慧印》之經。卓焉獨拔，得自天心。年二十五出家，每至講肆，善標宗會，而章句或有所遺，時為守文者所陋。謝安聞而善之，曰：『此乃九方堙之相馬也，略其玄黃，而取其駿逸。』……俄又投跡剡山，於沃洲小嶺立寺行道，僧眾百餘，常隨稟學。……晚移石城山，又立棲光寺。……以晉太和元年閏四月四日終於所住，春秋五十有三。」<sup>38</sup>而《世說新語·言語》：「支道林常養數匹馬。劉孝標注：『《高逸沙門傳》曰：『支遁字道林，河內林慮人，或曰陳留人，本姓關氏。少而任心獨往，風期高亮，家世奉法。嘗於餘杭山沈思道行，冷然獨暢。年二十五始釋形入道。年五十三終於洛陽。』』<sup>39</sup>又《世說新語·賞譽》：「王長史歎林公：『尋微之功，不減輔嗣。』《支遁別傳》曰：『遁神心警悟，清識玄遠。嘗至京師，王仲祖稱其造微之功，不異王弼。』」<sup>40</sup>李白以東晉高僧支遁來比沖濬公，說他的高談佛玄之理超出有無之論。

支遁，亦佛亦道，是東晉清談領袖，對《般若經》頗有研究，曾提出「即色本空」思想，建立「即色宗」，即色空，非色滅空。物質本身是空的，不需要待物質消滅才是空的，否定物質自性角度來否定物質客觀存在。因物質現象(色)均由各種條件(緣)結合而成，本身並無自性，故為虛假不實而「空」。支遁所創的即色宗佛學思想，在般若學上立即色義，與魏晉玄學向秀、郭象一樣研討莊子逍遙義思想，在莊學上立逍遙義，是雜揉老釋僧人。《世說新語·文學篇》曰：「《莊子·逍遙篇》，舊是難處，諸名賢所可鑽味，而不能援理於郭、向之外，支道林在白馬寺中，將馮太常共語，因及〈逍遙〉。支卓然標新理於二家之表，立異義於眾賢之外，皆是諸名賢尋味之所不得，後遂用支理。」<sup>41</sup>由此可知支遁對〈逍遙遊〉有極深研究，支遁在《逍遙論》曰：「夫逍遙者，明至人之心也。莊生建言大道，而寄指鵬鷖。鵬以營生之路曠，故失適於體外；鷖以在近而笑遠，有矜伐于心內。至人乘天正而高興，遊無窮于放浪。物物而不物于物，則遙然不我得；玄感不為，不疾而速，則適然靡不適。此所以為逍遙也。若夫有欲當其所足，足于所足，快然有似天真，猶飢者一飽，渴者一盈，豈忘蒸嘗於糗糧，絕觴爵於醪醴哉；苟非至足，豈所以逍遙乎。」<sup>42</sup>由上可知《逍遙論》是一種佛玄結合的思想，可見支遁的逍遙並非滿足自己的性分，而是求得一種心理超脫的境界，不為外物所累，不為內心所累，做到無我，無物，靈台虛靜，即能逍遙。

全詩先是對靈源寺周圍的景色進行一番描寫，如此地靈人傑之地有「龍象」，而這與眾不同之處盡在一個僧人身上，即沖濬，他風度翩翩，氣韻不凡，文章高

<sup>38</sup> [梁]釋慧皎：《高僧傳》《大正新脩大藏經》第50冊史傳部二〈高僧傳卷第四〉(日本：大正一切經刊行會，1922-1934年)，頁348-349。

<sup>39</sup> [宋]劉義慶、[梁]劉孝標注：《世說新語》，收入《景印文淵閣四庫全書》1035冊(臺北：臺灣商務印書館，1983年)，頁54。

<sup>40</sup> 同上註，頁125。

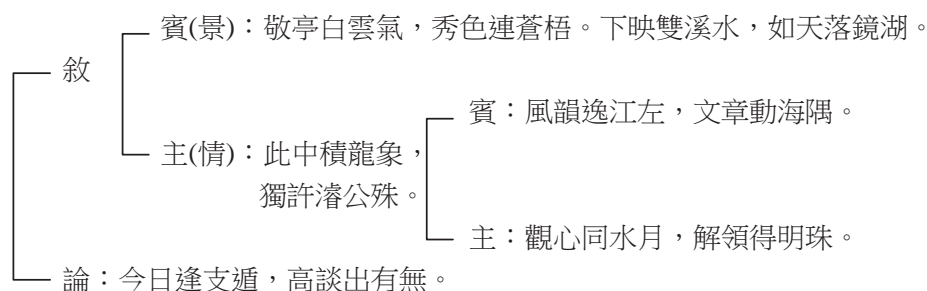
<sup>41</sup> 同上註，頁73。

<sup>42</sup> 同上註，頁73。

妙，傾動江東，而禪修也極其不凡，「解領得明珠」巧用「衣裡明珠」喻表明禪師已解下煩惱外衣，得到了自性明珠，這顆明珠個個都有，人人本具，只要轉身解衣，立刻獲得，從此就大受用，不被貧苦困，這是對沖澹禪悟境界的讚揚，稱揚龍象之中，流露出空靈明淨的意境，滲透出禪味，不執於現象世界，鏡花水月的審美自覺運用與佛理的闡發。並在最後將沖澹比作名僧支遁，並通過記敘二人高談，進一步闡明見解。「高談出有無」表明二人已領悟佛法中有關「有」、「無」的妙義，不在執著，可見李白對這位僧人的贊慕之情中亦流露對佛理的認知。

## 二、章法結構

此詩主要以「敘論」、「賓主」章法來組織其內容材料，形成其結構。以「先敘後論」形式寫成，於「敘」的部分形成「賓主」<sup>43</sup>結構，使文章產生緊湊的組織結構，層次井然的藝術效果，透過更深一層的賓主烘襯關係，借賓形主方式，帶出清明水月中解悟佛法的高僧，點出全詩主旨：「此中積龍象，獨許澹公殊」、「今日逢支遁，高談出有無」，將李白心中佛門龍象、玄佛會通的心境自然流露。試析〈贈宣州靈源寺沖澹公〉一詩章法結構表如下：



(一) 就「敘」部分而言，以「賓主」結構，先以「賓」位敘敬亭山景色：「敬亭白雲氣，秀色連蒼梧。下映雙溪水，如天落鏡湖」四句描繪敬亭山白雲霧氣繚繞，秀麗景色直連蒼梧，靈源寺下雙溪水輝映，如青天落入鏡子般的湖中，周圍的環境之幽和景色之美，藉賓顯主，凸顯其後「主」位：「此中積龍象，獨許澹公殊」，強化靈源寺處地靈人傑之佳境，如此奇景寺中聚集了如龍如象的高僧，並特別推許澹公。然而在「主」位之中又形成另一層「賓主」結構，用「主中賓」：「風韻逸江左，文章動海隅」加強闡述澹公風韻氣度在江東馳名與文才轟動海隅，然而這些「賓」位更是正襯出「主中主」：「觀心同水月，解領得明珠」，說明澹公佛心如同水中之月非有非無，對佛理的理解如探明珠，更強調澹公這位高僧鮮

<sup>43</sup> 陳師滿銘在〈談運用詞章材料的幾種基本手段〉文章中論及「賓主」法的原理與定義：「作者想要具體的表現出詞章的意旨，除了要直接運用主要材料之外，往往也需要間接的藉著輔助材料來使義旨凸顯，以增強它的感染或說服力量。直接運用主要材料的，即所謂的『主』；而間接運用輔助材料的，則是『賓』。一篇文章裡如有主有賓，則很容易將它的義旨充分的表達出來。」見其〈談運用詞章材料的幾種基本手段〉，《國文教學論叢》(臺北：國文天地雜誌社，1991年7月初版)，頁351-352。

明特殊之處在於對佛心與佛理精通超越眾僧之上。

- (二) 最後以「論」部分：「今日逢支遁，高談出有無」二句收束全詩，也道出贈詩之義，遇濬公高僧聽談佛理高出有無，而此中有無，更是從「敘」部分中「主中主」的佛心佛理而來。

## 伍、李白心中佛門龍象——支遁、沖濬公

李白崇道，一生以道家思維為主流，道家是超脫人生，順因自然，逍遙於世，然佛家否定現世人生，要求人離斷欲念，心向淨土，以達涅槃至樂之境，但支遁卻能將道家思維融入佛學之中，非其他僧人所及，深得李白崇敬。本詩從沖濬公帶出佛門龍象——支遁，而其佛學思想呈現出道家風格，將禪與莊子逍遙聯繫起來，不同於印度和中國早期離世苦行的禪觀，於世俗中超越。李白詩歌中提及佛門龍象「支遁」的詩有三首：〈別山僧〉：「謔浪肯居支遁下？風流還與遠公齊」、〈將遊衡嶽過漢陽雙松亭留別族弟浮屠談皓〉：「卓絕道門秀，談玄乃支公」、〈陪族叔當塗宰遊化城寺升公清風亭〉：「雖遊道林室，亦舉陶潛盃」。三首詩論及東晉僧人支遁皆強調其逍遙心性與談玄言行風度，可見李白心中佛門龍象，是能逍遙自在，非苦行離世。

支遁(314—366)，東晉名僧，字道林。雖為東晉名僧，但在《晉書》無傳，卻於《世說新語》對其生平重大事跡頗有記載。《世說新語》一書收錄魏晉南北朝時代名士思想言行，可見當時清談風貌。「《世說新語》一書關涉佛迹之處甚多，其所記僧人與士人的交往尤其令人矚目，在 84 處佛迹中，支遁一人就占了 52 處，包括正文的 49 處，劉注的 3 處。這說明支遁在當時的影響力之大，非其他僧人可及。」<sup>44</sup>在《隋唐佛學與中國文學》一書論及支遁「是《世說新語》的核心人物之一……佛教界與士大夫交往最為密切、最具影響力的當推支遁，他與謝安、王羲之、孫綽、許洵、李充等名士結成一集團……名士間交往的一個重要內容就是談玄，支遁置身其間，概莫能外，而他確是以深於《莊子》聞名的」<sup>45</sup>。莊子的「逍遙」是一種絕對的精神自由，只有擺脫外在功名利祿束縛，精神處於無掛礙的「至人」才能達此境界。支遁將佛學思維融入玄學，認為「逍遙」是指至人凝神于玄冥，悠然于無待之境，不執著萬物，不生得失憂喜之心的精神狀態。認為物質現象是空，「心」不起執著，就無物存在，一切皆空，「至人」正是體悟此「空」能不執著而逍遙，支遁的「至人」深烙著佛影。沖濬公，生平不詳，但從〈聽蜀僧濬彈琴〉詩曰：「蜀僧抱綠綺，西下峨眉峰」可知琴師僧濬是蜀地人，李白對於來自故鄉的蜀僧特別親切，加之沖濬公富有文采，人格、氣格非凡，琴藝高超，於此可見李白與僧人交游出於一種心理靈求，與僧人交往並非為了研習佛教義理，而是著眼於僧人的學識、才華、氣質、風度、品行操守。因此李白以龍象稱之，並藉由此消解自己報國無門憂悶，不執著萬物，不留戀世間，才能解脫，作為人生最高修養崇敬的對象。

<sup>44</sup> 倪晉波：〈支遁與東晉士人交往初論——以《世說新語》為中心〉《蘭州學刊》2005 年第 6 期，頁 266。

<sup>45</sup> 陳引馳：《隋唐佛學與中國文學》（南昌：百花洲文藝出版社，2002 年），頁 43。

佛教的禪宗把現世生活中對功名利祿的執著追求作為沒有意義的東西加以捨棄，提倡「破執」，要求泯滅一切物我、有無的界限，從而超越和逃避現實苦難給人們精神上所帶來的憂患和苦悶。佛、道皆以「空」為基本理論，佛教的空觀認為人生的痛苦產生於人們對世界事物沒有真正了解，解脫痛苦的方式即「無自性」，即「空」。萬物都是因緣和合而生，凡憑藉因緣產生的事物皆是「空」、「假」，虛幻不實。認為世上無永恆存在事物，執著於我體，從而產生種種思想欲求，瞋恚、愚痴，形成種種煩惱，若能不執著，達到自性清淨即能成佛。在此與仕途坎坷、投報無門、內心壓抑的李白產生心靈的共鳴，提供心靈慰藉。此外，在李白的詩作中，不乏贊僧的作品，如在〈地藏菩薩贊並序〉曰：「大雄掩照，日月崩落。惟佛智慧大，而光生死雪，賴假普慈力，能救無邊苦。」<sup>46</sup>又如在〈化城寺大鐘銘並序〉曰：「噫！天以震雷鼓群動，佛以鳴鐘警大夢」<sup>47</sup>。李白是自我意識十分強烈的詩人，重視心性本體自由，此與禪宗注重自性、覺性相契合，憑藉本心的自覺，擺脫束縛的思想，追求人生理想的實現，但李白始終不離世俗，積極想望報國濟蒼生。禪宗認為現實世界一切都是虛妄不實，唯有佛性才是真實永存，人只需破除對外在世界的迷妄執著與種種欲望，即可頓悟成佛。嚴羽《滄浪詩話·詩辯》曰：「大抵禪道唯在妙悟，詩道亦在妙悟。」<sup>48</sup>。李白禪學思想呈現出道家風格，擺脫印度和中國早期禪觀離世苦行的特徵，成為一種富於生活情趣，當其失意之時，尋求精神慰寄，但內心始終積極關懷國事民生，更深期有朝一日建功立業。

## 陸、結語

李白在詩中用「龍象」一詞來形容靈源寺沖澹，可見對沖澹的佛法深厚及逍遙心性極為讚賞。「龍象」一詞源自佛教經典，梵語 Naga，音譯「那伽」，《大智度論》將「那伽」可譯為龍，或象，然筆者據歷來經典、辭典及印度梵語考察，「龍象」非指二物，實由「龍」而來，「龍」為佛教中駕雲行雨之神物，因「龍」的梵語為：Naga，而「象」的梵語為：Ganesha，佛世的羅漢弟子中，凡是修行最勇猛又有最大力者，釋尊即稱他們為龍象，後用以泛指高僧大德，是佛家用以指出類拔萃之僧。李白交往的僧侶是不拘束於佛教教規之內，具有逍遙的處世態度與卓絕的技藝，如靈源寺蜀僧沖澹琴藝高超，彈奏出的琴音既有氣勢而又動人，如同聽到萬壑之松濤，身為遊子的心情也因之彷彿被流水洗滌過，蕩滌其煩慮，並由其居住靈源寺空靈明淨的環境、鏡花水月之中滲透出佛理。中國詩歌重視空靈的思想，如此與禪宗的「空」和「破執」觀點相符應，李白詩歌追求空靈之美，佛教哲學的核心思想是一切皆空，一切事物都因緣而生，將現世生活中對功名利祿的執著追求視為無意義的東西加以捨棄，提倡「破執」，泯滅一切物我、有無、色空的界線，從而超越和逃避現實苦難。李白用空明的覺心靜觀萬象，處處有發現，處處心物相契。「靜觀萬象，萬象如在鏡中，光明瑩潔，而各得其所，

<sup>46</sup> [清]董誥等編、孫映達等點校：《全唐文》卷 350(山西教育出版社，2002 年第 1 版)，頁 2102。

<sup>47</sup> 同上註，頁 2103。

<sup>48</sup> [宋]嚴羽：《滄浪詩話》，收入《景印文淵閣四庫全書》1480 冊，頁 810。

呈現著它們各自充實的、內在的、自由的生命。」<sup>49</sup>從龍象一詞可見李白內心崇敬支遁，藉由支遁比附沖濬，逍遙地任運自然，衷心讚譽唐代僧人沖濬恬淡儒雅性格與遠離塵囂的生活方式，與此時正值仕途坎坷、投報無門、內心壓抑的李白產生心靈的共鳴與慰藉，然而李白詩中「龍象」一詞，除了呈現唐代佛教與政治需求的關係，時代環境影響的因素外，以及李白個人佛道互融思維，由讚美「沖濬公」帶出「支遁」，展現其佛學思想呈現出道家風格，將禪與莊子逍遙聯繫起來，非佛門苦行離世，此為李白使用龍象意涵殊奇之處，李白與僧人交游出於一種心理需求，消解自己一次次積極想望濟蒼生雄心，卻慘遭黑暗政治摧滅之憂悶，實寓有報國無門的狷忿與想望。

---

<sup>49</sup> 宗白華：《美學與意境》（臺北：淑馨出版社，1989年4月），頁227。

## 參考文獻

- 丁福保 (1984)。《佛學大辭典》。北京：文物出版社。
- 于闐國三藏沙門實叉難陀譯 (1982)。《大方廣佛華嚴經》，收入《景印高麗大藏》第 8 冊。臺北：新文豐出版。
- 王弼、韓康伯注，孔穎達等正義 (1979)。《周易正義》，收入《十三經注疏》第 1 冊。臺北：藝文印書館。
- 王充撰 (1983)。《論衡》，收入《景印文淵閣四庫全書》862 冊。臺北：臺灣商務印書館。
- 中華佛教百科全書編輯委員會編輯、藍吉富主編 (1994)。《中華佛教百科全書》第 9 冊，臺南縣永康市：中華佛教百科文獻基金會。
- 失譯 (1922-1934)。《別譯雜阿含經》，《大正新脩大藏經》第 2 冊。日本：大正一切經刊行會。
- 求那跋陀羅譯 (1922-1934)。《雜阿含經》，收入《大正新脩大藏經》第 2 冊。日本：大正一切經刊行會。
- 杜松柏 (1976)。《禪學與唐宋詩學》。臺北：臺灣師範大學國文研究所博士論文。
- 阮廷瑜 (1986)。《李白詩論》。臺北：國立編譯館。
- 佛陀耶舍共竺佛念譯 (1922-1934)《佛說長阿含經》，收入《大正新修大藏經》第 1 冊。日本：大正一切經刊行會。
- 佛陀耶舍共竺佛念譯(1922-1934)《沙門果經》，收入《大正新修大藏經》第 1 冊。日本：大正一切經刊行會。
- 宗白華 (1989)。《美學與意境》。臺北：淑馨出版社。
- 孫昌武 (1987)。《唐代文學與佛教一章》。臺北：谷風出版社。
- 孫昌武 (1994)。《詩與禪》。臺北：東大圖書公司。
- 倪晉波 (2005)。〈支遁與東晉士人交往初論——以《世說新語》為中心〉，《蘭州學刊》第 6 期，頁 266-269。
- 陳祚龍 (1986)。〈關於李白與佛教的因緣〉，《中國文化月刊》，第 79 期，頁 93-118。
- 陳引馳 (2002)。《隋唐佛學與中國文學》。南昌：百花洲文藝出版社。
- 許慎撰、段玉裁注 (2008)。《說文解字注》。臺北：頂淵文化。
- 葛景春 (1991)。《李白與中國傳統文化》。臺北：群玉堂出版事業股份有限公司。
- 湛然釋籤、知禮鈔、可度詳解、正謚分會 (1997)。《十不二門指要鈔詳解》。臺南：湛然寺印行。
- 湛如 (2013)。〈印度古代與佛教中龍的傳說、形象與描述〉，《文學與文化》，第 1 期，頁 14-18。
- 董誥等編、孫映達等點校 (2002)。《全唐文》。太原：山西教育出版社。
- 普濟撰 (1983)。《五燈會元》，收入《景印文淵閣四庫全書》1053 冊。臺北：臺灣商務印書館。
- 慈怡主編 (1988)。《佛光大辭典》下冊。高雄：佛光出版社。
- 傳正有限公司編輯部編 (1997)。《乾隆大藏經》。彰化：傳正有限公司編輯部編。
- 聖嚴法師 (2012)。〈佛教怎麼看龍〉，《人生雜誌》，頁 12-18。
- 管仲撰、房玄齡注 (1983)。《管子》，收入《景印文淵閣四庫全書》729 冊。臺北：臺灣商務印書館。

- 鳩摩羅什譯 (1993)。《維摩詰所說經註》。臺北：新文豐出版。
- 詹鍈主編 (1996)。《李白全集校注彙釋集評》第 4、7、8 冊。天津：百花文藝出版社。
- 潘桂明 (2000)。《中國居士佛教史》。北京：中國社會科學出版社。
- 聞一多 (1948)。《聞一多全集·神話與詩》。臺北：開明書店。
- 劉義慶、劉孝標注 (1983)。《世說新語》，收入《景印文淵閣四庫全書》1035 冊，臺北：臺灣商務印書館。
- 劉向著、盧元駿註譯 (1977)。《說苑今註今譯》。臺北：臺灣商務印書館。
- 龍樹菩薩 (1982)。《大智度論》，《景印高麗大藏經》第 14 冊。臺北：新文豐出版。
- 韓非著、陳啟天 (1969)。《韓非子校釋》。臺北：臺灣商務印書館。
- 釋慧琳撰 (1922-1934)。《一切經音義》，收入《大正新脩大藏經》第 54 冊。日本：大正一切經刊行會。
- 釋道原撰 (1922-1934)。《景德傳燈錄》，收入《大正新脩大藏經》第 51 冊。日本：大正一切經刊行會。
- 嚴羽 (1983)。《滄浪詩話》，收入《景印文淵閣四庫全書》1480 冊。臺北：臺灣商務印書館。
- (日)鈴木大拙 (1971)。《禪與生活》。臺北：志文出版社。