



中國語文教育榮譽學士課程（五年全日制）

[2015-2020]

本科學術研究畢業論文

佛家思想對李商隱詩歌創作的影響 ——從李詩佛教符號運用證明

學生姓名：楊蘇力

學生編號：

指導老師：施仲謀教授

內容摘要

李商隱與佛教的關係對於研究其詩歌，是一個仍有待深入的問題。因李商隱詩歌晦澀難解的緣故，這個議題的研究成果往往較為主觀。符號學的核心在於，承認語言符號是一個概念與意象的統一，符號意義是固定的，而佛經中的部分譬喻和形象，在唐朝已發展為詩文中意義固定的「文化符號」，以這些佛教符號作為研究對象，或可對其詩進行較為客觀的分析。本文以這個角度切入，研究佛家思想對李商隱詩歌創作的影響。符號因含多重因素而具有外延性，筆者同意中國詩歌的本質在於「詩史」、「比興」，兩者對應的影響因素分別是時代背景和前後文，因此本文沿用「知人論世」、「以意逆志」的交互路徑進行研究。本文分為五個章節，第一章節介紹論文的研究目的；第二章通過對前人研究成果的批判性思考，帶出本文的研究方法、預期成果及限制；第三章外部研究，從唐代文學與佛教的關係、李商隱生平與佛教來剖析李商隱與佛教的關係；第四章內部研究，整合大中年間李商隱與佛教相關的詩歌，借「三型態分析法」並結合上下文，對佛教符號的運用進行逐一分析。第五章整合內部、外部研究，得出結論。

關鍵詞：李商隱，詩歌，佛教，符號

目錄

第一章 研究目的

第二章 文獻討論與理論框架

一、前人研究成果

二、研究方法

(一)、佛教符號的可解

(二)、佛教符號的外延性

三、預期成果及限制

第三章 李商隱與佛教的關係

一、李商隱時代文學與佛教的關係

二、李商隱與佛教之關係

第四章 李商隱詩歌與佛教符號的運用

一、符號創造性融合的減少

二、符號鋪陳的廣泛運用

三、微茫詩風的加劇

第五章 結語

參考資料

附錄一：李商隱生平整理

附錄二：李商隱大中年間詩歌考證

佛家思想對李商隱詩歌創作的影響

——從李詩佛教符號運用證明

第一章 研究目的

李商隱(八一二—八五八)¹是命途多舛的詩人，由於他在處世上的拙實所帶來的榮達上的失敗，在他的人生上投下了長年的陰影，他晚年多有事佛活動，因此研究佛家思想對其詩歌創作有何影響，成為眾多研究李商隱詩歌的謎題之一。

李商隱詩歌之晦澀確如「獺祭魚」²，由於他的詩歌以好用典故、意象繁複不易解讀而聞名，多年來對於李商隱這位詩人的認識多以為他詩歌之不可解讀為主，比如葉嘉瑩(2005)借用西方文論的觀點，將其詩歌稱之為「客觀的投影(Objective correlative)」³，認為李詩之命意不能夠用理性來完整的去分析它、說明它。因此，想要探究佛家思想對他的創作的影響，需要嘗試突破講讀詩的感性範疇，建立一個新的方法。

筆者發現，在其與佛教有關的詩歌中，大量運用了佛教語匯、典故，若借索緒爾(Saussure,1910著/2001譯)提出的符號學理論，將這些佛教語匯、典故看作是一個概念與一個有聲意象的統一體，即能指(Significant)，詩人所要表達的意涵為所指(Signifier)，而能指與所指是統一的，符號的意義是固定的⁴。基於這個理論，在儘可能與作者使用同一密碼本的情況下，可以對佛教符號的意義做出解釋，進而對偏離符號意義的運用進行分析，以這個角度證入佛教思想對李商隱的詩歌創作之影響，此即本文之目的。

¹ 據張采田：《玉谿生年譜會箋》(上海：上海古籍出版社，1983年)。

² 據宋·吳炯《五總志》：「唐李商隱為文，多檢閱書史，鱗次堆積左右，時謂為『獺祭魚』。」形容李商隱寫詩作文堆砌詞藻、羅列故實。

³ 葉嘉瑩用西方文論來解讀李商隱詩歌《燕台》，並將其詩歌稱之為「客觀的投影(Objective correlative)」，其意象之堆疊、用詞之細密繁複常常讓人不大十分清楚它到底說些什麼，是一種外觀的形象，但又與作者的情意有相當的關連，它是一連串形象寫下來的。葉嘉瑩：〈從西方文論看李商隱的幾首詩〉，陝西：陝西師範大學學報，第34卷第4期，2005年7月，頁35-48。

⁴ 瑞士語言學家索緒爾，把語言符號看作是一個概念與一個有聲意象的統一體，有聲意象又稱能指(significant)，概念又稱所指(signifier)，在同一個符號系統中，能指與所指是統一的，符號的意義是固定的。索緒爾著，張紹傑譯：《普通語言學教程：1910-1911索緒爾第三度講授(Saussure's Third Course of Lectures on General Linguistics)》(長沙：湖南教育出版社，2001年)。

第二章 文獻討論與理論框架

一、前人研究成果

研究李商隱與佛教關係的論著中，林美清（2005）在其論文〈李商隱詩與佛教的關係—禪、華嚴、李義山〉中，研究了三個問題：其一，李商隱詩歌的生命境界，究竟哪些受到了佛教思想的影響；其二，李商隱詩與「禪」的關係究竟如何；其三，他的詩歌箋釋方法是否可以突破顏崑陽（1991）所提的「知人論世」與「以意逆志」交互路徑⁵。

該論文優點在於，作者以詩繫年，基本將李商隱詩歌中與佛教相關的詩歌進行羅列，並帶出李商隱生平與佛教的關係。但是，林稱其研究方法是不拘泥於詩歌之「表文本」來進行的，關於李商隱的詩歌與「禪」的關係，在沒有具體文本分析的情況下得出了「其詩歌具有『禪』的意味，甚至深得華嚴宗存有學的哲學思想之影響⁶」這一結論。筆者認為具有主觀性，未突破李商隱詩歌研究的感性範疇，仍是建立在詩歌命意之不可解的解讀上的。

對於詩之命意的可解不可解，錢鍾書（1948）在論詩詞之寄託上，引漢斯·羅伯·特堯斯（1967）所主張的接受美學（Aesthetic of Reception）的觀點，即以接受者前景去研究美學問題，提出過兩種過方式⁷：一個是解釋詩，即作者「有寄託」，讀者可通過作品來探索詩的命意；一個是講讀詩，即作者「無寄託」，但仍有詩的命意，讀者要通過作者所寫的形象，結合自己的經歷，提出作者沒有想到的感受，這是一種再創造，林的論文即屬於這種方式，具有主觀性。誠然，李商隱擁有大量這樣「無寄託」的詩歌，令後人在解讀其命意之時留下大量的空間為後人傾倒、再創造。林的結論是李商隱詩歌具「禪」的意味，但倘若熟知了李商隱生平及性格後，則不易得出這個結論，如周裕鎧（1992）認為，由於個性氣質和生活經歷的不同，接近禪僧的詩人並不能以禪宗精神去作詩，如李商隱⁸。

⁵ 顏崑陽提出「知人論世」與「以意逆志」交互運用的箋釋路徑，是構成的詩歌箋釋系統，其方法背後的理論依據是「詩史」與「比興」的詩歌本質觀念。顏崑陽：《李商隱詩箋釋方法論》（台北：台灣學生書局，1991年）。

⁶ 林美清：〈李商隱詩與佛教的關係—禪、華嚴、李義山〉，《玄奘學報》第四期，新竹，2005年3月，頁227-252。

⁷ 「接受美學（Aesthetic of Reception）」為六十年西方文學研究中的興新方法論。首先由漢斯·羅伯·特堯斯（Hans Robert Jauss）在其一九六七年發表的《文學史作為文學科學的挑戰》一文中指出。周振甫、冀勤編著（1995）：〈論詩詞的寄託說〉，載《談藝論導讀》，台北：洪葉文化有限公司，頁111-119。

⁸ 周裕鎧：《中國禪宗與詩歌》，（上海：上海人民出版社，1992年），頁73。

綜上，林所提的前兩個問題及其論述，以「講讀詩」的角度出發，是一種再創造，具有創新性，可以說李詩具有「禪意」；但是以「解讀詩」的角度看，需從詩歌本文出發，同時借助對詩人的生平以及所處時代的理解進行討論，則不易得出上述結論。這兩種讀詩方法的優劣在此不做辯論。但是，若要闡明詩人在詩歌創作時，詩歌意象如何巧構經營，仍然具備詩人的主體性，「解釋詩」仍有其重大價值，本文則嘗試以此為基礎，建立一個新的研究方法。

二、研究方法

以「解釋詩」為基礎，則要求盡可能尋找客觀事實進行詩的分析，這個客觀事實即佛教符號。索緒爾（1910 著/2001 譯）提出的符號學理論為尋找客觀事實提供了理論基礎⁹，俄國語言學家羅曼·雅克布森（Roman Jakobson,1958）在索緒爾研究的基礎上，提出了語言六面六功能理論，即符號同時又受信息、語境等因素的影響，具有外延性（Denotative）」¹⁰。

（一）、佛教符號的可解

佛教在中國的流傳和擴大影響，其中主要依靠的是佛典的傳譯、流通，中國文人接受佛教的浸染，也與佛典的翻譯和傳播有關。慧皎曾說，佛教是：「借微言以津道，托形象已傳真」¹¹，說明佛教的傳播善用文字形象。這裏的「形象」一方面指的是佛像、塔寺、圖形等，另一方面值得是佛經中的「譬喻」，例如《妙法蓮華經》（又稱《法華經》）中有名的「法華七喻」，構成了如「朽宅」、「化城」的比喻¹²。隋朝孔德紹《登白馬山護明寺詩》中「層台聳靈鷲」一句，即對佛教「形象」中「高殿」、「靈鷲山」的描述；六朝梁江淹的《吳中禮石佛詩》，「藥草匝惠滋」一句，「草藥」即《法華經·草藥喻品》中的「草藥喻」¹³。由於文人對這些「形象」、「譬喻」的大量運用，後成為中國詩文中的常用符號，已經構成了不少「文化符號（Culture Code）」，且符旨相對穩定。

⁹ 同注 4。

¹⁰ 陸正蘭（2010）引羅曼·雅克布森（Roman Jakobson,1958）的語言六要和詩學六功能說，包括發送者（addresser）、接受者（addressee）、語境（context）、信息（message）、接觸（contact）、信碼（code），強調了一個符號信息同時包含的多重因素。陸正蘭：〈用符號學推進詩歌研究：從錢鍾書理論出發〉，四川：四川大學學報，第 5 期，2010 年 7 月，頁 74-80。

¹¹ 《高僧傳》，卷八。

¹² 孫昌武（1988）在論述佛教的文學價值時，認為佛經善用比喻故事來領悟道理的表現形式，給中國文學以很大的影響。《佛教與中國文學》（上海：上海人民出版社，1988 年），頁 22。

¹³ 王延蕙（2003）從題材類型探析六朝詩歌中的佛教風貌，在玄言詩這類別之下，發現佛經佛語成為玄言詩的表現主題和題材的符號。王延蕙：《六朝詩歌的佛教風貌》（台北：萬卷樓圖書股份有限公司，2003 年），頁 186-189。

後文所分析李詩所運用的佛教符號，主要以佛教「形象」為主，符旨則在儘可能與作者使用同一密碼本，借助唐代盛傳的佛經，如玄奘西行之後的新譯《妙法蓮華經》、《華嚴經》、《楞嚴經》等；民間著書，如《法苑珠林》、《高僧傳》等¹⁴，對佛教符號的意義做出解釋。遇到難解之處，查閱《漢文大藏經》等相關翻譯，加以參考《佛學大辭典》的釋義以及其他語文工具書。

（二）、佛教符號的外延性

解碼一個符旨時，當符號表意側重於某個因素時候，符號可出現較強的「外延性（Denotative）」¹⁵。顏崑陽（1991）在提出李商隱詩歌箋釋路徑時，提出「知人論世」與「以意逆志」交互運用的箋釋路徑是構成的詩歌箋釋系統¹⁶，因此，符號信息的解碼結合外部研究與內部研究相結合。

外部研究，對應「詩史」，即詩人的所處時代和生平所構成的大、小歷史，這就需要將「知人論世」作為詩歌分析的前提。內部研究，對應「比興」，即詩人在運用符號時往往還會再加以理解和發揮，進而在文學創作的內容和形式上有所開拓和推動，這就需要讀者、接受者「以意逆志」。解決符號外延性的方法，是在「知人論世」與「以意逆志」需要交互運用的前提下，將符號分析要放在文本中，經由上下文的分析理解進行。

其中，在文本分析的部分，顏崑陽（1991）又進一步提出了「三型態分析法」，即按義山本人對於一個符號所注入的主觀意志深淺，分為三個層次：符號的客觀性陳述、對符號加以評估、創造性地融合後改寫符號¹⁷。後文的文本分析，將繼續使用這套分析法。

三、預期成果及限制

李商隱關於佛教的詩歌數量甚少，現存詩作中與佛教有關的詩佔了百分之五¹⁸。因此，本文的研究角度實則切入了一個較小的面向，雖不能展現詩人的整體面貌，但這樣的研究得以更加全面的認識李商隱。同時，本文的研究方法較為新穎，結合西方文論符號學理論與近代學者的研究成果，以佛教符號運用

¹⁴ [日] 鎌田茂雄著，鄭彭年譯：《簡明中國佛教史》（上海：上海譯文出版社，1986年），頁208—210。

¹⁵ 同注11。

¹⁶ 同注5。

¹⁷ 原文「事實的客觀性陳述、對客觀事實加以評估、創造性地融合後改寫事實」，本文因據符號學相關術語，將「事實」改為「符號」以便前後文融貫。同注5，頁189。

¹⁸ [日] 平野顯照著，張桐生譯：〈李商隱的文學與佛教〉，載《唐代的文學與佛教》（台北：業強出版社，1987年），頁354。

之深淺來看佛教思想對李商隱創作的影響。

本文的限制在於，佛經在不同朝代有不同的譯本，同一朝代又因不同的宗派有不同的注本，對於同一個符號的解釋有時候也不相同，故難免多有疏漏，需要這方面的專家再做出指證。以符號學研究詩歌是一個比較難的題目，加之佛教符號體量之龐大，由於字數限制，本文只能是從其中較為簡單的兩個面向進行分析。

第三章 李商隱與佛教的關係

一、李商隱時代文學與佛教之關係

中國佛教在南北朝時已經奠定基礎，至唐代，佛教受到唐代帝氏和貴族的尊崇，是中國佛教發展的高峰時期。一方面，天台宗、法相宗、律宗、華嚴宗、淨土教、禪宗等各個宗派形成；另一方面，佛教信仰和佛教文化也滲透到了民間，這一外來宗教達到了和中國人的精神生活休戚與共的地步。

李商隱生於憲宗元和七年（八一二），歿於宣宗大中十二年（八五八）¹⁹，這期間與佛教相關的重要事件是唐武宗會昌五年（八四五）的「會昌廢佛」。廢佛的動機一方面起源於道教對佛教的排斥，另一方面是寺院的管理不善、僧尼生活的腐化所致。這一次的廢佛結果，沒有致使佛教團體的滅絕，僅僅只是起到了整頓改革佛教的作用，由此可見，一是唐代佛教與道教的抗衡局面，另一個是統一國家的唐朝，國家意識的濃厚，「沙門不敬王者」已經終結，唐代的佛教是從屬於國家權力之下的。

佛教在唐朝的社會性發展，法會、齋會的流行改變了原本修行的宗教目的，轉為以祈禱為主，舉行這些活動，是把佛教當作獲得現實幸福的一種手段；在家修行的佛教團體「義邑」，也以誦讀經文和開設齋會為主要活動，其信仰對象主要是彌勒、釋迦、彌陀、觀音等，所要祈願的是以現實利益為目的。同時，中唐以後，天子生日常舉行三教討論的活動，產生了一些三教一致、融合的思想²⁰。

綜上所述，佛教國家色彩濃厚、佛教的禮儀特點、以及三教合一的出現致使唐朝的佛教與社會性發展密不可分。以至於影響了當時文人的文學創作：他們在事佛的同時可以與其他思想並行不悖，面對命運的坎坷、官場失意、理想幻滅之時借用逃禪慕道逃避現實，但同時又處於儒家之入世教養，無法真正超脫人生、超脫愛憎，李商隱即屬這一典型。

二、李商隱與佛教之關係

大中五年（八五一），李商隱妻子王氏去世，他接受了柳仲郢東川節度書記的聘請，只身前往東川²¹。在東川幕府時期，也就是大中五年至大中十年期

¹⁹ 同注 1。關於李商隱生平整理，詳見附錄一。

²⁰ 同注 15，〈佛教的社會性發展〉，頁 196-207。

²¹ 據張采田考（1983）：「大中五年七月，河南尹柳仲郢為梓州刺史東川節度使。悼亡、赴辟，皆

間（八五一至八五六），他的詩歌創作受到佛教思想影響較大，這期間他的文章多有表達他嚮往佛門的思想：

三年以來，喪失家道，平居忽忽不樂，始刻意事佛。方願打鐘掃地，為清涼山行者²²。（大中七年《樊南乙集序》）

兼之早歲，志在玄門²³。（大中七年《上河東公啟》）

爰托亨塗，夙聞妙喻。雖從幕府，常在道場。猶恨出俗情微，破邪功少。
二百日斷酒，有謝蕭綱；十一年長齋，多慚王奐。仰戀東閣，未歸西林²⁴。
(大中七年《上河東公第二啟》)

同年，他在梓州長平山慧義精舍經藏院，自出財俸，刻《妙法蓮華經》，並請精於佛典的柳仲郢作記²⁵。此外，柳仲郢與李商隱在事佛方面有共同的志趣，李商隱的事佛或許也受到了幕主柳仲郢的影響。同是大中七年，柳仲郢作四證堂於慧義精舍之南禪院，在屋壁圖益州靜眾無相大師、保唐無住大師與洪州道一大師、西藏智藏大師四真形，於是李商隱奉命作《唐梓州慧義精舍南禪院四證堂碑銘並序》²⁶。

由其文可見，他早年就已熟讀佛經，但他真正開始沈浸於佛教，將它作為解脫精神痛苦的主要手段和途徑，卻是在梓州幕府期間。根據張采田《會箋》裡大中年間的編年詩，以及歷年來李詩箋注家悶所考證的未編年詩²⁷，這段時期，它與僧人的交往以及設計佛教的詩文明顯增多。但是，如周裕錯所言，接近禪僧的詩人並不能以禪宗精神去作詩²⁸。同在梓幕五年期間，他亦有大量悼念亡妻、懷念故鄉、情緒消沈、內心悲苦的詩歌。

綜上，從客觀的歷史背景來看，李商隱所處的晚唐，佛教在中國的發展已

在是年。」同注 1，頁 169-173。

²² 劉學錯、余恕誠編著（2002）：《李商隱文編年校註》（北京：中華書局），卷五，頁 2177。

²³ 同注 23，卷四，頁 1901。

²⁴ 同注 23，卷五，頁 2158。

²⁵ 《上河東公第二啟》：「近者財俸有餘，津梁是念。適依勝絕，微復經營。伏以《妙法蓮華經》者，諸經中王，最尊最勝。始自童幼，常所獲持。」此篇為請柳仲郢作記時所上，又有下篇謝仲郢所作《金字法華經記》的《上河東公第三啟》：「伏奉榮示，伏蒙仁恩，賜撰《金字法華經記》一首。」同注 23，卷五，頁 2158-2170。

²⁶ 《唐梓州慧義精舍南禪院四證堂碑銘並序》：「聖敬文思和武光孝皇帝陛下在宥七年，尚書河東公作四證堂於梓州慧義精舍之南禪院，圖益州靜無相大師、保唐無住大師，與洪州道一大師、西堂知藏大師四真形於屋壁。」同注 23，卷五，頁 2068。

²⁷ 由於清代時傳統學術文化的總結期，這段時間亦是自唐代以來李商隱研究最主要的成就期，包括朱鶴齡、徐樹谷、程夢星、姚培謙、屈复、馮浩、紀昀、錢振倫等人對玉谿詩所撰的箋註、考證、評點均是研究李商隱過的重要參考著作。劉學鎧：《李商隱傳論》（合肥：安徽大學出版社，2002 年），頁 887。關於李商隱大中年間佛教詩歌考證詳表，詳見附錄二。

²⁸ 同注 8。

經成熟，且出現了三教合一的現象，這期間出現了大量因自身命運、理想幻滅等理由逃禪慕道的文人，但同時又受儒家的入世教養，他們所呈現的思想複雜甚至矛盾。就李商隱本人而言，李商隱熟悉佛經、多與僧人交往、並且有刻意事佛的行為。但其時代、人生、命運處處充滿著悲劇，在妻子王氏離世後的十年，進入了人生最為悲苦的時期，雖受到柳仲郢的賞識，但此刻的他已然深陷痛苦與悲恨之中，想借佛教來抒解。

第四章 李商隱詩歌與佛教符號的運用

一、符號創造性融和的減少

根據「三型態分析法」，李商隱在創作詩歌時的符號運用，據其注入主觀意志的深淺，可分為三個層次：第一層次，對「符號」作客觀性描述；第二層次，對「符號」加以詮釋或評估；第三層次，創造性地融合後改寫「符號」。以李商隱善化典故、喜對故實進行翻新的詩歌創造之風來看，對於「符號」的運用，大部分達至第三層次「創造性融合」，以同樣作與大中年間的《無題》為例，詩云：

相見時難別亦難，東風無力百花殘。
春蠶到死絲方盡，蠟炬成灰淚始幹。
曉鏡但愁雲鬢改，夜吟應覺月光寒。
蓬山此去無多路，青鳥殷勤爲探看。

這首詩的寓意，歷來有多種分析，何焯、陸鳴皋、徐德泓認為，詩多在於表達君臣之間的感情；而胡以梅將此詩以豔詩作解；姚培謙、屈复等認為這首詩意在表達志向；又有馮浩、汪辟疆認為此詩為是給令狐楚的陳情詩；趙臣瑗、劉學鏘等認為這是一首寫表達思念之情的詩。²⁹之所以有眾多不同的解讀，就在於其「符號」處在第三層次，「符旨」已經背離原意，是詩人的創造性背離，且解釋的可能性多樣：

符號	符旨	運用
東風	春風。	可解為君王、令狐楚、詩人自己等。
百花	眾花。	可解為大臣、詩人自己等。
蓬山	神話傳說中的仙境。	可解為詩人自己的仕途之路、自己與思念之人之間的橋樑、君臣關係等。
青鳥	神話傳說中西王母的神鳥。	

但在與佛教相關的詩歌中，少有這樣的「符號」再創造。以出現佛教符號數量最多的《題白石蓮花寄楚公》為例，詩云：

白石蓮花誰所共，六時長捧佛前燈。

²⁹ 何焯認為：「東風無力，上無明主也；百花殘，已且老至也」；陸鳴皋以宋仁宗見蘇軾〈水調歌頭〉而發蘇軾愛君這一典故解此時；徐德泓認為，此詩作於李商隱外調弘農時。劉學鏘、余恕誠編（1988）《李商隱詩歌集解》（北京：中華書局），卷四，頁1463—1466。

空庭苔蘚饒霜露，時夢西山老病僧。
大海龍宮無限地，諸天雁塔幾多層。
漫誇鶩子真羅漢，不會牛車是上乘。

符號	符旨	運用
大海	廣闊的海洋，比喻佛家經典。	言道之廣不可涯量、 道之崇高不可瞻仰。 鋪陳，第一層。
龍宮	即龍藏，佛家經典譬如大海，是眾寶藏也。	
諸天	慾界以上，指佛法。	
雁塔	佛塔的別稱。	
鶩子	即舍利弗，釋迦牟尼佛的十大弟子之一，號稱「智慧第一」的大阿羅漢。	「鶩子」、「羅漢」、「牛車」認識上具有客觀性，但是介入了詩人主觀性的判斷，第二層。
羅漢	用來尊稱佛教中修行最資深的和尚。	
牛車	出自《法華經·譬喻品》佛教三車（牛車、鹿車、羊車）之首，喻三乘中的大乘佛教。	

屈復、陸鳴皋認為此詩歌借言道之崇高不可瞻仰讚頌楚公³⁰；姚培謙認為，借白蓮花這一物件表達自己皈依的志願³¹；冯浩認為，詩歌的後半有喻官職之多好比階品之積，而自己寄身使府，不得為朝廷效力³²。

二、符號鋪陳的廣泛運用

除了本身創造性融和的減少，佛教符號大都以直接鋪陳的方式被運用。看大中二年（八四八）的這首《五月六日夜憶往歲秋與澈師同宿》：

紫閣相逢處，丹岩託宿時。
墮蟬翻敗葉，棲鳥定寒枝。
萬里飄流遠，三年問訊遲。
炎方憶初地，頻夢碧琉璃。

大中元年，李商隱離京赴桂林，之後輾轉江陵、潭州³³。翌年，炎熱的五月，某夜，他失眠想起曾與知玄法師的弟子僧澈同住寺廟的日子，回望人生之無常、輾轉而有所感慨。姚培謙認為詩意在表達恨事佛之遲，幸得歷經漂流，

³⁰ 屈曰：「石蓮捧佛燈，喻不染心也。霜露之感時夢老僧。龍宮地廣，雁塔天高，楚公到此矣。古所稱真羅漢，皆不及楚公臻上乘也」同注 29，卷三，頁 1288。

³¹ 姚曰：「」

³² 冯曰：「下半喻官職之多，級品之積，及我不得效用朝家，而惟躋身使府」同注 29，卷三，頁 1289。

³³ 同注 1，頁 117-125。

仍有所依；劉學鍇認為，「萬里漂流遠」即「棲鳥定寒枝」的反面，即遠赴炎荒，不如皈依清涼世界之意³⁴。

符號	符旨	運用
問訊	僧尼的行禮。《維摩經》云：「維摩詰稽首世尊足下，問訊起居」。	回憶寺廟時日，鋪陳，第一層。
初地	即「歡喜地」，是脫離凡夫地、入菩薩位的聖位。一般以《華嚴經》中的十地來說明菩薩修行的十個階次。	除了指修行的第一階位，又指當年與澈師當年相逢之地，有一定外延，第二層。
琉璃	為印度古代俗說的「七寶」之一。《涅槃經》雲：「時有五光十色從佛口出，時舐洹精舍變琉璃。」。	愁處炎荒，憶清涼之地界，鋪陳，第一層。

与僧澈有关的还有这首《奉寄安國大師兼簡子蒙》云：

憶奉蓮花座，兼聞貝葉經。
巖光分蠟屐，澗響入銅瓶。
日下徒推鶴，天涯正對螢。
魚山羨曹植，眷屬有文星。

首聯即謂曾經在安國大師坐下聽聞傳道講經。安國大師就是僧澈，子蒙即安國大師之眷屬³⁵。繼而說當年所見安國大師超凡脫俗之高風，狀態清靜，心之悠閒，再用阮孚的典故「蠟屐」以喻悠閒、無所為的生活。轉寫自己，往昔雖名聞京華，而今徒然漂泊天涯³⁶。尾聯說羨子蒙為大師的眷屬，又擅文章，如羨魚山的曹植。

符號	符旨	運用
蓮花座	即世尊的七寶蓮花坐；文殊師利坐千葉蓮花。	鋪陳，第一層。
貝葉經	用鐵筆將文字刻於貝葉上，再用天然油塗抹在葉面上，使刻出的字跡能清楚顯現。	鋪陳，第一層。
眷屬	佛經中習見「眷屬」，如《妙法蓮華經》云：「彼佛有無量百千萬億菩薩聲聞以為眷屬」。	鋪陳，第一層

³⁴ 姚培謙箋評：「悟身世之無常，幸皈依之有所。」同注 29，卷二，頁 619-621。

³⁵ 《高僧傳》云：「知玄與弟子僧錄、僧徹住上都大安國寺，號安國大師。」同注 29，卷二，頁 637。

³⁶ 劉學鍇認為，李商隱在桂管時，每言「天涯」、「萬里」即有自喻自己漂泊無依之意，同注 29，卷二，頁 639。

又有他同崔八去拜訪融禪師，卻不見高僧之跡的《同崔八詣藥山訪融禪師》，詩云：

共受征南不次恩，報恩惟是有忘言。

巖花澗草西林路，未見高僧且見猿。

這首詩作於大中二年，時義山於崔八同在桂林鄭亞幕，此次幕罷，遂一同北歸。箋評多以為，這首詩寫李商隱感恩圖報，唯有求於佛法而已，但佛法無邊，是故想要尋高僧開導³⁷。訪融禪師不遇，而花林澗草之路，又聞猿之哀鳴，讓人鬱悶。詩的感恩之對象，即賞識與厚待自己的鄭亞³⁸。

符號	符旨	運用
忘言	《高僧傳》中所載惠可求法達摩的故事，達摩曰：「我法一心，不立文字」。	將不立文字化用為謂恩重而難以語言表達，唯有「忘言」，即佛法報之。符號外延，第二層。

再來看《酬崔八早梅有贈兼示之作》，詩云：

知訪寒梅過野塘，久留金勒爲迴腸。

謝郎衣袖初翻雪，荀令薰爐更換香。

何處拂胸資蝶粉，幾時塗額藉蜂黃。

維摩一室雖多病，亦要天花作道場。

尾聯自注自己曾在惠祥上人講下聽講佛經，也是一處證明義山有事佛之實。謂維摩之一室多病，亦要天女散花，有羨慕之意³⁹。

符號	符旨	運用
維摩	佛陀時代以為道行高深的在家居士。	鋪陳，第一層。
道場	佛成道之處。	鋪陳，第一層。

以上文所提到李商隱自出財俸刻《妙法蓮華經》，馮浩考《題僧壁》即為是時所作⁴⁰，詩云：

³⁷ 何焯曰：「縈紆鬱悶」；屈復認為：「慾以佛法報之」。同注 29，卷二，頁 776-777。

³⁸ 大中元年（八四七），李商隱應新任桂管觀察使鄭亞之聘，赴桂林，幕罷北歸時，鄭亞遭貶，與令狐陶疏遠，處境困窘，期間多有作詩感念幕主鄭亞的知遇之恩。劉學鎧：《李商隱傳論》（合肥：安徽大學出版社，2002 年），頁 246-318。

³⁹ 自注：「時餘在惠祥上人講下」；胡以梅曰：「維摩雖病，亦要一見天女散花耳，羨之之辭」；同注 29，卷三，頁 1284。《上河東公啟》已云：「雖從幕府，常在道場，尤恨出俗情微，破邪功少」，同注 24。

⁴⁰ 馮浩曰：「此當即同詣藥山之崔八，但此未詳何年。義山後在東川幕，大有養疾耽禪之跡。」則此篇寫於梓幕時的可能性大。同注 29，卷三，頁 1284。

捨生求道有前蹤，乞腦剝身結願重。
 大去便應欺粟顆，小來兼可隱針鋒。
 蚌胎未滿思新桂，琥珀初成憶舊松。
 若信貝多真實語，三生同聽一樓鍾。

這首詩就義山篤信佛道而言之，可再次看出義山通禪學，故奇章秀句有所得來，亦是其篤信佛道、事佛之結果。但對於詩中的哲學討論，各家評說皆未給出肯定⁴¹，引用佛典，非禪偈語也。

符號	符旨	運用
乞腦剝身	《因果經》、《菩薩本行經》等皆有相關故實，喻捨生求道。	佛語鋪陳，第一層。
針鋒	《涅槃經》：「芥子投針鋒，佛出難于事。」芥子用來比喻極其小的東西；《維摩經不思議品第六》：「以須彌之高廣，納芥子中。」比喻諸相皆非真，巨細可以相容，人的心就好比芥子，能包容萬有。	錢鍾書認為理解佛家的大小之辯 ⁴² ；陸崑曾評鑑同 ⁴³ 。佛語的鋪陳，第一層。
實語	《般若經》：「如來是真語這、實語者」	佛語的鋪陳，第二層。
三生	佛家有過去、未來、現在三生。	一層。

明禪師也是在東川時期交往的僧人之一⁴⁴，《明禪師院酬從兄見寄》云：

貞吝嫌茲世，會心馳本原。
 人非四禪縛，地絕一塵喧。
 霜露欹高木，星河墮故園。
 斯遊儻爲勝，九折幸回軒。

這首詩作與東川⁴⁵，詩中所嘆，非因獲禪定的喜悅而苦其沈溺，是為自己難以達其禪定，達後亦不能開啟智慧，故而產生一種複雜心境，知世路無窮嚮

⁴¹ 紀昀評：「填切內典，不足為佳……雖東坡妙通佛理，加以語妙天下，尤不免鄙俚不化之病……王孟清音，時含禪味，禪故不在字句也」；何焯評：「只是故實，都無厚味」；劉學鑑所評：「此尋常題僧壁詩，不果撮拾內典，謂佛法須彌芥子、未來過去之義而已。」同注 29，卷三，頁 1294-1296。

⁴² 錢鍾書：「商隱贊釋氏之神通能大能小……謂苟小能微逾粟粒……雖大而能隱據針鋒」《管錐編》（北京：三聯書店，2007 年再版），卷二，頁 1218-1220。

⁴³ 陸崑曾箋注：「談佛大無外，小無內，大中現小，則一粒粟中可藏世界；小中現大，則尖頭針鋒受無量眾。」同注 29，卷三，頁 1295。

⁴⁴ 關於明禪師，張采田《會箋》云：「義山與知玄相遇於東川，當在大中八年」，同注 1，頁 186。

⁴⁵ 馮浩：「頗近晚年，或東川養疾時乎。」劉學鑑評：「當作於東川，禪味甚濃，亦當指歸心淨低地，但似有兼喻世路艱險之意。」同注 29，卷三，頁 1299。

往清淨，又苦為修禪所縛。

符號	符旨	運用
四禪	修行名詞，修行禪定的八個階段，包括四禪與四空定，合成「四禪八定」。禪定，即指令心專注達於不亂散的境界。佛教之所以重視禪定，是因為可以開啟智慧的基礎，並非要修行的人沉溺於定境的喜悅之中。	佛語的鋪陳，第一層。

再来看《北青蘿》，詩云：

殘陽西入崦，茅屋訪孤僧。
落葉人何在，寒雲路幾層。
獨敲初夜磬，閒倚一枝藤。
世界微塵裏，吾寧愛與憎。

詩謂日暮訪僧，訪而不遇，卻見滿地的落葉與遠處的寒雲，想到自己獨自一人之孤，彷彿身處清涼世界，故而生出世界微塵，而吾仍自擾的感慨。

符號	符旨	運用
世界	佛教以一須彌山世界為單位，合聚建立為一大千世界，因包含大、中、小等三種千世界，又稱「三千世界」。	聯繫《題僧壁》的「粟粒、針鋒」一句，言佛家智慧，清淨世界乃一微塵之中。佛語鋪陳，第一層。
微塵	極其細小的物質。《法華經》：「譬如有經卷，書寫三千大千世界，全在微塵中」。	
愛、憎	佛家認為的俗事煩惱。	聯繫愛憎自擾，具體到個人，符號外延，第二層。

最後來看《送臻師二首》，詩云：

昔去靈山非拂席，今來滄海欲求珠。
楞伽頂上清涼地，善眼仙人憶我無。
苦海迷途去未因，東方過此幾微塵。
何當百億蓮華上，一一蓮華見佛身。

詩謂臻師即將遠行探求佛理，離別之際之感慨，不知臻師此去會不會回憶起自己。又言人世如苦海迷途，覺得世上過去、未來之因都，需要佛理指點迷津，而佛國此去太過遙遠了，只能是送上自己的期盼，希望臻師可以修得正果，超度所有陷於苦海者皆能成佛。

符號	符旨	運用
滄海求珠	《維摩經》：「不下巨海，不能得物價珠寶」喻得道升進。	用以喻臻師之遠行，符號外延，第二層。
楞伽	《楞伽經》：「佛住南海濱楞伽山頂，種種寶華以為莊嚴」，即佛住的地方。	即清涼寂靜，佛家常用語的鋪陳，第一層。
清涼	本為「清涼山」的別稱。因眾多菩薩住於此處，喻為佛國，或佛與菩薩的世界。	
善眼仙人	指的是世尊，即釋迦牟尼。《楞伽經》云：「世尊於大眾中唱如是言……爾時作曼陀轉輪聖王……善眼仙人，如是等百千生經說。」	用來比喻臻師，符號外延，第二層。
苦海	《法華經》，比喻人世間無邊無際的苦難。	佛家常用語的鋪陳，第一層。
去未因	《涅槃經·遺教品一》，過去、未來之因。	
微塵	極其細小的物質。	
蓮華	即蓮花。在佛典中多為比喻純淨污染，又有藉此喻人人如願。	喻希望臻師修成正果，具體到事件，符號外延，第二層。

三、微茫詩風的加劇

到此，我們將三種型態的運用做一個總結：

層次/型態	符號
一：符號鋪陳	大海、龍宮、諸天、雁塔、問訊、琉璃、蓮花座、貝葉經、眷屬、維摩、道場、乞腦剜身、針鋒、實語、三生、四禪、世界、楞伽、清涼、苦海、去未因、微塵
二：符號外延	鶯子、羅漢、初地、忘言、愛、憎、滄海求珠、善眼仙人、蓮華、牛車
三：符號改寫	—

由分析及上表可見，在佛教佛號的三個層次運用上，李商隱的詩歌出現了兩個現象：創造性融和的減少、符號鋪陳的廣泛運用。第一層次的大量鋪陳，可見李商隱對佛經、佛語的熟悉程度；第二層次的符號外延，多以結合自身人生經驗加以比擬；這種相較於其他詩作而言，較為淺白的符號運用，都指向了

他的事佛之心以及對於佛教信仰的浸染和篤信。但是，從注家們對他的詩詮釋的分歧上看，依舊可見其詩旨的豐富性。上一部分研究，已經得出了他和佛教的關係，是想要皈依但是始終為情所困。因此，他在書寫跟佛教相關詩作的時候，越是用淺白的方式讚揚佛法，越是能彰顯他在這個時候因情所困、皈依不得而帶來的矛盾和痛苦，進而加劇了微茫的詩風⁴⁶。

所以，李商隱的佛教符號之運用，在於鋪陳的豐富性和選擇的適用性，加之晚年的困窘之境，以書寫自己理想的幻滅。這種本應成為幸福但卻象徵缺陷的符號運用，如同他與佛教的關係，本應獲得平靜卻終究難得抒解。表面上看似單純就某種具體的符號、具體的事佛行為加以鋪陳、抒情，實則其內涵已遠遠超越具體某符號的侷限，而這背後實際上是在他創作詩歌時，動用了其壓制在心已久的一生浮塵與悲劇。

⁴⁶ 沈德潛：「深情幽怨，意旨微茫，令人測之無端，玩之無盡」，《唐詩別裁》，卷一九。吳調公亦認為，李商隱晚期的詩歌風格，包括八四七至八五八年間，因妻子的離世而產生了極具變化，憂鬱蕭瑟又加深了一步，著意點染的事物都是一些原來應該幸福但卻成為缺陷象徵的東西。吳調公：《李商隱研究》（上海：上海古籍出版社，1982年），頁148-152。

第五章 結語

因李商隱詩歌難解的緣故，因此本文借用西方文論中符號學的方法，以符號的可解性為前提，在承認符號會因其他因素而產生外延意涵之下，試以李商隱詩歌中「佛教符號」的運用作為研究對象，試看佛教思想對李商隱詩歌創作有何影響。

在處理符號的時候，重點在於如何把握具有產生外延意涵的符號，筆者同意詩歌的本質在於「詩史」、「比興」，所以將影響外延的因素重點放在時代背景以及前後文上，作重點分析，也就是沿用「知人論世」、「以意逆志」的交互路徑進行分析。

其中，「知人論世」又有兩個面向：從大的歷史背景來看，李商隱所處的晚唐，佛教國家色彩濃厚、佛教的禮儀特點、以及三教合一的出現致使唐朝的佛教與社會性發展密不可分，加之佛經的翻譯以及講經的興盛，文人創作不免受到佛教思想的影響；從小的歷史來看，即李商隱的生平，夾在黨政之中的他，長年仕途不順、輾轉與多個幕府，在妻子王氏離世之後，他自感身世飄零，於最後的東川幕府（大中年間）期間多有事佛的行為，想要藉以消解苦難。

考證後，筆者重點整理了大中年間，關於佛教的詩歌，取其中的佛教符號，以「三種型態法」加以分析，這套方法的分類以詩人對符號注入的主觀意志深淺為分界，在慣常的李詩中，他對符號的運用多存在於第三層次，創造性的背離，難以從表層符旨上直接獲得詩解，以其《無題》（相見時難）為例。但是，在運用佛教符號的詩歌中，他卻大量鋪陳佛教典故，不再加以創造融合，各注家的箋評，仍存在諸多分歧，並不因鋪陳典故的第一層次運用而減少他詩歌的晦澀難通，反而加劇了微茫的詩風，這些詩所帶來的是矛盾且痛苦的情意，渴望著宗教解脫卻終究無法抒解。

結合以上的討論，筆者得出的結論，佛家思想對於李商隱詩歌創作的影響，集中在大中年間，夾融了大的時代背景和個人身世，他本人「逃禪」的志願和文藝風格，佛家思想加劇了他微茫的詩風。

參考文獻

甲. 刊行文稿

一、原始文獻

- [唐] 李商隱著， [清] 馮浩詳注，錢振倫、錢振常箋注（1988年）：《樊南文集》，上海：上海古籍出版社。
- [後晉] 劉昫等撰（1991）：《舊唐書》，北京：中華書局。
- [北宋] 歐陽修、宋祁等撰（1995）：《新唐書》，北京：中華書局。
- [清] 馮浩（1989）：《玉谿生詩箋注》，台北：里仁書局。
- [清] 朱鶴齡（1987）：《李義山詩集箋注》，台北：世界書局。
- [清] 康熙彙編（1960）：《全唐詩》，北京：中華書局。
- [清] 張采田（1984）：《玉谿生年譜會箋》，台北：中華書局。

二、研究專書

- 董乃斌（1992）：《李商隱的心靈世界》，上海：上海古籍出版社。
- 馮友蘭（1992）：《中國哲學史》，香港：三聯書店。
- 劉楚華主編（2004）：《唐代文學與佛教》，香港：中華書局。
- 劉學鋗和余恕誠（1988）：《李商隱詩歌集解》，北京：中華書局。
- 劉學鋗和余恕誠（2002）：《李商隱文編年校註》，北京：中華書局。
- 劉學鋗（1998）：《李商隱詩歌研究》，合肥：安徽大學出版社。
- 劉學鋗（2002）：《李商隱傳論》，合肥：安徽大學出版社。
- 鎌田茂雄著，鄭彭年譯（1986）：《簡明中國佛教史》，上海：上海譯文出版社，1986年。
- 南懷瑾（1996）：《禪宗與道家》，上海：復旦大學出版社。
- 平野顯照著，張桐生譯（1987）：《唐代的文學與佛教》，台北：業強出版社。
- 錢鍾書（2007）：《管錐編》，北京：三聯書店。
- 孫昌武（1988）：《佛教與中國文學》，上海：上海人民出版社。
- 吳調公（1982）：《李商隱研究》，上海：上海古籍出版社。
- 王延蕙（2003）：《六朝詩歌的佛教風貌》，台北：萬卷樓圖書股份有限公司，2003年。
- 熊十力（1994）：《佛家名相通釋》，台北：明文書局。
- 葉嘉瑩（2007）：《好詩共欣賞：葉嘉瑩說陶淵明杜甫李商隱三家詩》，北京：中華書局。
- 葉嘉瑩（1984）：《迦陵論詩叢稿》，北京：中華書局。
- 顏崑陽（1991）：《李商隱詩箋釋方法論》，台北：台灣學生書局。

- 楊柳（1981）：《李商隱評傳》，江蘇：江蘇人民出版社。
- 張國剛（1987）：《唐朝官制》，西安：三秦出版社。
- 張淑香（1987）：《李義山詩析論》，台北：藝文印書館。
- 周振甫、冀勤編著（1995）：《談藝術導讀》，台北：洪葉文化有限公司。
- 周裕鎧（1992）：《中國禪宗與詩歌》，上海：上海人民出版社。
- Saussure, F.著，張紹傑譯（2001）：《普通語言學教程：1910-1911 索緒爾第三度講授（Saussure's Third Course of Lectures on General Linguistics）》，長沙：湖南教育出版社。

三、期刊論文

- 陳國球（2011）：〈陳世驥論中國文學——通往「抒情傳統論」之路〉，《漢學研究》，第 29 卷第二期，頁 225-244。
- 林美清（2005）：〈李商隱詩與佛教的關係——禪、華嚴、李義山〉，《玄奘學報》第四期，新竹，頁 227-252。
- 李霖生（2001）：〈靈山：文學虛無的歸宿〉，《玄奘學報》第四期，新竹，頁 185—194。
- 陸正蘭（2010）：〈用符號學推進詩歌研究：從錢鍾書理論出發〉，四川：四川大學學報，第 5 期，2010 年 7 月，頁 74-80。
- 徐志嘯（2004）：〈運用西方理論評說中國古時的相關問題——葉嘉瑩中西詩學研究之闡釋〉，《晉陽學刊》，2007 年第 2 期，頁 102-107。
- 葉嘉瑩（2005）：〈從西方文論看李商隱的幾首詩〉，陝西：陝西師範大學學報，第 34 卷第 4 期，頁 35-48。
- Roberts, T. B. (1981). The Academy and the Mind. *Consciousness Criticism*, Vol. 44, No. 1, 25-32.

乙. 電子數據庫內材料

- 佛光山：《佛光大辭典》，檢自：https://www.fgs.org.tw/fgs_book/fgs_drser.aspx
檢索時間：2020.5.10
- 中華電子佛典協會：《漢文大藏經》，檢自：
<https://tripitaka.cbeta.org/mobile/index.php?index=T>
檢索時間：2020.5.10

附錄一：李商隱生平整理

時年	年歲	要事	代表作	
一、元和年間	1-10	不幸的童年，父親早亡，生活艱難		
元和七年		出生		
二、長慶、寶歷年間	10-14	艱苦的學習		
三、太和年間	15-25	奔波應舉、學道		
太和元年—四年	16—19	受知令狐楚、令狐楚幕	《謝書》	
太和七年	22	華州崔戎幕	《安平公詩》	
太和九年	24	「甘露之變」對宦官專權橫行憤慨	《有感二首》、《重有感》	
四、開成年間	25-30			
開成二年	26	登進士第、令狐楚去世	《祭相國令狐公文》	
開成三年	27	入王茂元幕(李德裕黨派)、與其女	《安定城樓》	
		成婚、試博學宏詞科不中選		
開成四年	28	釋褐受官秘書省校書郎、弘農尉	《宮中曲》、《蟬》	
五、會昌年間	30-36			
會昌元年	30	重入秘書省	《高花》	
會昌二年	31	母喪去官，後由長安樊南移家蒲州	《樊南文集》中的祭文	
		永樂		
會昌五年	34	復官回京、「會昌廢佛」	《漢宮》、《瑤池》	
會昌六年	35	兒子袞師出生	《驕兒詩》	
六、大中年間	36-47			
大中元年—二年	36—37	桂州鄭亞幕、創作上的豐收：編定	《夜雨寄北》、《木蘭》、	
		第一個駢體文集子《樊南甲集》	《九日》、《馬嵬二首》	
大中三年—五年	38—40	徐州盧宏正幕、令狐绹拜相	《偶成轉韻七十二句》	
			贈四同舍》	
大中五年	40	妻子王氏去世	《無題》、《夜冷》、《西亭》	
大中五年—十年	40-45	梓州柳仲郢幕五年、篤信佛家禪理	《柳》、《西溪》、《題僧壁》	
大中十二年	47	卒	《錦瑟》	

附錄二：李商隱大中年間詩歌考證

佛教相關詩作	時年
《五月六日夜憶往歲秋與澈師同宿》	大中元年（八四七）
《奉寄安國大師兼簡子蒙》	疑遊江東時，未編年 ⁴⁷
《同崔八詣藥山訪融禪師》	大中二年（八四八）
《酬崔八早梅有贈兼示之作》	疑梓幕時所作，未編年 ⁴⁸
《題白石蓮花寄楚公》	疑梓幕歸後作，未編年 ⁴⁹
《題僧壁》	疑大中七年作，未編年 ⁵⁰
《明禪師院酬從兄見寄》	疑梓幕時所作，未編年 ⁵¹
《送臻師二首》、《北青蘿》	未編年

其他主題	代表詩作	時年
悼亡、思鄉	《李夫人三首》	大中五年
	《二月二日》、《七夕》、《夜飲》、《楊本勝說見小男阿袞》	大中七年
	《柳》、《西溪》	大中九年
	《夜冷》	大中十年
詠史、懷古	《武侯廟古柏》、《籌筆驛》	大中五年
無題詩	《無題（相見時難）》、《無題二首（鳳尾香羅）》、《無題二首（待得郎來）》	大中五年
傷春	《天涯》、《即日》	大中五年

⁴⁷ 張曰：「義山晚年喜與納子往還，詩意頗近似遊江東時，非桂管也。」劉學錯、余恕誠編（1988）《李商隱詩歌集解》（北京：中華書局），卷二，頁639。

⁴⁸ 馮曰：「此當即同詣藥山之崔八，但此未詳何年。義山後在東川幕，大有養疾耽禪之跡。」則此篇寫於梓幕時的可能性大。同注1，卷三，頁1284。

⁴⁹ 張曰：「西山隨處可稱，不必定在東川；即謂東川尤確，亦必東川歸後情事始合。」同注1，卷三，頁1288。

⁵⁰ 馮曰：「義山好佛，在東川時於常平山慧義精舍經藏院石壁，金字勒妙法蓮華經七卷。詩為是時所作。」同注1，卷三，頁1296。

⁵¹ 馮曰：「禪院未知何處，意致頗近晚年，或東川養疾時乎？」劉學錯認同：「聯繫義山處境、心情，仍以東川作為合。」同注1，卷三，頁1299。