

## 嚴羽《滄浪詩話》妙悟說與華嚴哲學思想

香港城市大學新亞研究所 副教授  
劉衛林

### 摘要

宋人論詩往往以禪為喻，其中又以標榜以禪喻詩的嚴羽最負盛名。嚴羽在《滄浪詩話》內提出的一套詩禪學說，明確指出詩道與禪道之得以相通，完全就在於「妙悟」二字。以往學者論此，多將研究集中於唐宋以來詩禪觀念，或自宋代禪學與理學相關概念或用語之上追溯；更有學者逕指嚴羽詩禪學說中妙悟觀念，不過直接取之於北宋末南宋初臨濟宗禪僧大慧宗杲禪說中而已。本文由說明嚴羽《滄浪詩話》內妙悟說涵義及理論架構入手，闡述嚴羽妙悟說的具體要求及特色，不獨證明這套詩禪學說並非出自臨濟宗大慧宗杲的妙悟禪說；並上溯嚴羽妙悟說與其先流傳於佛學經典及禪學當中「妙悟」觀念的關係，從而說明嚴羽《滄浪詩話》內詩禪學說的建立，原與《華嚴經》內所提出的「妙悟」觀念，彼此之間有著極為密切的關係，其整套的詩論架構體系，更是直接建立在華嚴哲學思想的妙悟觀念之上。

**關鍵字：**嚴羽詩學、以禪喻詩、妙悟、宗杲禪法、大方廣佛華嚴經、妙悟皆滿二行永絕、澄觀《大方廣佛華嚴經疏》、雙照真俗、有無齊觀

## 一、緒言——宋人以禪說詩與嚴羽《滄浪詩話》

在禪學大行於世的宋代，連帶影響到在詩學理論當中也流行著以禪說詩的風氣。在宋人的詩話或筆記小說當中，往往將詩學與禪學兩者相提並論，以禪喻詩，以禪說詩，甚至將學詩之道比之於參禪之類的說法，在宋代詩論中是頗為常見的現象。錢鍾書(1910~1998)於《談藝錄》內，即舉自蘇軾而下好比學詩於學禪諸家詩說為例，闡明宋代文人好將詩禪相提並論，甚至往往進一步將學詩擬之於學禪的習氣。：

宋人多好比學詩於學禪。如東坡《夜直玉堂，李之儀端叔詩百餘首，讀至夜半，書其後》云：「每逢佳處輒參禪。」《詩人玉屑》卷十五引范元實《潛溪詩眼》論柳子厚詩有云：「識文章當如禪家有悟門。夫法門百千差別，要須自一轉語悟入。如古人文章直須先悟得一處，乃可通於他處。」按亦見《漁隱叢話》前集卷十九。又《漁隱叢話》前集卷五亦引《潛溪詩眼》云：「學者先以識為主，禪家所謂正法眼藏。」韓子蒼《陵陽先生詩》卷一《贈趙伯魚》七古末四句云：「學詩當如初學禪，未悟且遍參諸方。一朝悟罷正法眼，信手拈出皆成章。」《詩人玉屑》卷五引子蒼《陵陽室中語》云：「詩道如佛法，當分大乘、小乘、邪魔、外道。」《滄浪詩話》開首：「禪家者流，乘有小大，宗有南北，道有邪正」等數語，與此正同。《詩人玉屑》卷一又載趙章泉、吳思道、龔聖任三人「學詩渾似學參禪」七絕九首，按都元敬《南濠詩話》亦有和作三首。陸放翁《贈王伯長主簿》詩云：「學詩大略似參禪，且下工夫二十年。」葛天民《寄楊誠齋》云：「參禪學詩無兩法，死蛇解弄活鱗。氣正心空眼自高，吹毛不動全生殺。」戴石屏《題鄒登龍梅屋》云：「鄒郎雅意耽詩句，多似參禪有悟無。」吳可《藏海詩話》云：「凡作詩如參禪，須有悟門。」蓋比詩於禪，乃宋人常談。<sup>1</sup>

錢鍾書以上所列舉蘇軾、范溫、韓駒、嚴羽、趙章泉、吳思道、龔聖任、陸游、葛天民。戴復古及吳可等人，以參禪悟道論學詩方法的種種說法，足以說明論詩時以禪悟為喻，事實上是宋代時文人的慣態。在宋代以禪說詩諸家持論當中，就中最為人重視的詩學理論家，是在《滄浪詩話》中標榜以禪喻詩的嚴羽(1192?~1245?)。胡應麟(1551~1602)於《詩藪》雜編卷五內論宋代詩話，對兩宋以來諸家持論頗有不滿，唯獨對嚴羽的《滄浪詩話》則極度推崇：

<sup>1</sup> 錢鍾書：《談藝錄》（北京：三聯書店，2008年），第八十四則「以禪喻詩」條，頁638。

宋人詩話，歐、陳雖名世，然率紀事，間及諧謔，時得數名言耳。劉貢父自是滑稽渠帥，其博洽可睹一斑。司馬君實大儒，是事別論。王直方拾人唾涕，然蘇、黃遺風餘韻，賴此足徵。葉夢得非知詩者，億或中焉。呂本中自謂江西衣鉢，所記甚寥寥。……南渡人才，遠非前宋之比，乃談詩獨冠古今。嚴羽卿崛起燼餘，滌除榛棘，如西來一葦，大暢玄風。昭代聲詩，上追唐、漢，實有賴焉。<sup>2</sup>

胡應麟批評兩宋以來，自歐陽修、陳師道而下，以至王直方、葉夢得、呂本中諸人詩話多有不足，然而卻對「滌除榛棘，如西來一葦，大暢玄風」的嚴羽詩論極為推許。胡應麟於《詩藪》內將嚴羽比之於一葦西來大暢玄風的禪門祖師達摩，在《詩藪》內編卷二內便提到原因在於：

嚴氏以禪喻詩，旨哉！禪則一悟之後，萬法皆空，棒喝怒呵，無非至理。詩則一悟之後，萬象冥會，呻吟咳唾，動觸天真。<sup>3</sup>

可見胡應麟所以推崇嚴羽詩論，就在於其以禪喻詩，尤其以禪悟說詩的這個一特點之上。由於嚴羽在《滄浪詩話》中提出以禪喻詩之說深受矚目，是以前人論詩禪問題，往往便以為應當始自嚴羽的以禪喻詩之說。清代李光昭〈詩禪吟示同學〉一詩，即稱「喻詩以禪始嚴氏，作詩能令佛天喜。」<sup>4</sup> 便以為嚴羽能在一眾詩禪學說之先，提出以禪喻詩的詩學觀念。

雖然以禪說詩其實在嚴羽之前已是在所多有，稍加追溯的話，在唐、宋人詩論中本不乏以禪為喻，甚至多有以禪法、禪悟說詩者，<sup>5</sup> 然而嚴羽於《滄浪詩話》內所提出詩禪之說，之所以有別於其先以禪說詩諸家，甚至在理論上高出諸家持論者，就在於這套詩禪學說在詩學上具備重大意義與價值。許學夷(1563~1633)於《詩源辯體》卷一內，便明確點出嚴羽詩禪學說之所以能獨標於諸家見解之上的原因：

<sup>2</sup> 胡應麟：《詩藪》（上海：上海古籍出版社，1979年），雜編，卷5，頁321。

<sup>3</sup> 胡應麟：《詩藪》（上海：上海古籍出版社，1979年），內編，卷2，頁25。

<sup>4</sup> 李光昭：〈詩禪吟示同學〉，載《鐵樹堂集》。轉引自錢鍾書《談藝錄》（北京：三聯書店，2001年），頁637所載李光昭〈詩禪吟示同學〉詩。

<sup>5</sup> 郭紹虞於〈神韻與格調〉一文內，即嘗列舉唐、宋以來多有以學詩比於參禪，甚至以禪悟論詩之說，說明在嚴羽之先本不乏以禪喻詩，甚至以禪悟論詩的說法，由此證明詩禪之說早已風行，不待於嚴羽提出始有。郭紹虞：〈神韻與格調〉，載《照隅室古典文學論集》（上海：上海古籍出版社，2009年），上編，頁384及350。

嚴滄浪云：「論詩如論禪。禪道惟在妙悟，詩道亦在妙悟。」此本謂學詩者當悟，然自《三百篇》至唐，讀者尤宜悟也。今人既昧於詩，復昧於禪。不落言筌，詩與禪通論也。<sup>6</sup>

許學夷在上述析論中，盛稱嚴羽《滄浪詩話》內所標舉的妙悟之說，能將詩禪兩者通論，遠出於其時論詩禪諸人。這一觀點於錢鍾書的《談藝錄》內，在闡述歷代提倡以禪說詩的各家學說時，特別點出嚴羽《滄浪詩話》妙悟說所以能超越其他各家，便有更為具體和詳盡的發揮：

滄浪別開生面，如驪珠之先探，等犀角之獨覺，在學詩時工夫之外，另拈出成詩後之境界；妙悟而外，尚有神韻。不僅以學詩之事，比諸學禪之事，並以詩成有神，言盡而味無窮之妙，比於禪理之超絕語言文字。他人不過較詩於禪，滄浪遂欲通禪於詩。<sup>7</sup>

錢鍾書以為嚴羽《滄浪詩話》詩禪學說，之所以能驪珠先探與別開生面於諸家之外，原因其實在於嚴羽能「在學詩時工夫之外，另拈出成詩後之境界」，比起他人「較詩於禪」——不過以學詩比諸學禪的做法，更能直探詩禪相通的特點，此所以錢氏推崇嚴羽妙悟之說，在「他人不過較詩於禪」之外，能夠進一步「通禪於詩」，亦即是說嚴羽詩禪學說之所以異乎前代論詩禪諸人，就在於能從妙悟觀念上出發，將詩與禪兩者在理論上加以打通。許學夷與錢鍾書先後指出嚴羽以妙悟之說通禪於詩，正是明確點出了嚴羽在傳統詩學上，以至詩禪學說上的開拓與貢獻所在。

## 二、嚴羽《滄浪詩話》內主於妙悟的詩禪學說

正如許學夷與錢鍾書所論，嚴羽詩禪學說足以獨標於眾人之上者，原因就在於其說能通禪於詩。嚴羽在《滄浪詩話》內論詩，刻意標榜以禪為喻，在開篇的〈詩辨〉內便明確提出「論詩如論禪」的說法<sup>8</sup>，更指出詩禪之所以得以相通，全在一「悟」字。在《滄浪詩話》內專門論詩法的〈詩辨〉內，嚴羽便從禪悟角度入手論學詩之法：

<sup>6</sup> 許學夷：《詩源辯體》（北京：人民文學出版社，1987年），卷1，頁4。

<sup>7</sup> 錢鍾書：《談藝錄》（北京：三聯書店，2008年），第八十四則「以禪喻詩」條，頁642。

<sup>8</sup> 嚴羽著，郭紹虞校釋：《滄浪詩話校釋》（北京：人民文學出版社，1983年），〈詩辨〉，頁11。

禪家者流，乘有小大，宗有南北，道有邪正，學者須從最上乘，具正法眼，悟第一義。若小乘禪，聲聞、辟支果，皆非正也。<sup>9</sup>

嚴羽指出學禪要分大小、南北與邪正，以求「悟第一義」，由此說明學詩亦當如學禪的道理：

漢魏晉與盛唐之詩，則第一義也；大曆以還之詩，則小乘禪也，已落第二義矣。晚唐之詩，則聲聞、辟支果也。學漢魏晉與盛唐詩者，臨濟下也；學大曆以還之詩者，曹洞下也。<sup>10</sup>

嚴羽所稱的「悟第一義」，便是以禪學上臨濟、曹洞兩宗，比擬於歷代學詩高下，可見嚴羽在《滄浪詩話》內教人學詩之法，首要以漢魏晉與盛唐為鵠的，正是從禪悟角度上立論。此外同篇論學漢魏至謝靈運與盛唐諸公詩的原因時，更進一步指出：

漢魏尚矣，不假悟也；謝靈運至盛唐諸公，透徹之悟也。他雖有悟者，皆非第一義也。<sup>11</sup>

便是明確地以禪悟論詩的高下與學詩之法。於此嚴羽在《滄浪詩話》內論詩禪相通，便清楚指出：「惟悟乃為當行，乃為本色。」<sup>12</sup> 足以說明其詩禪學說，主要就確立在一個「悟」字之上。故此前人論嚴羽《滄浪詩話》詩禪說特色時，便從這一角度去闡明問題。如胡應麟在《詩藪》內論嚴羽詩論特色時，便點出其專主一「悟」字：

漢、唐以後談詩者，吾於宋嚴羽卿得一「悟」字，……皆千古詞場大關鍵。<sup>13</sup>

雖然從禪悟角度去論詩，從宋代以來文壇上在所多有，<sup>14</sup> 然而嚴羽在《滄

<sup>9</sup> 同上，頁11。

<sup>10</sup> 同上，頁11-12。

<sup>11</sup> 同上，頁12。

<sup>12</sup> 同上，頁12。

<sup>13</sup> 胡應麟：《詩藪》（上海：上海古籍出版社，1979年），內編，卷5，頁100。

<sup>14</sup> 宋人以禪悟論詩的具體情況，可參見郭紹虞〈《滄浪詩話》以前之詩禪說〉及〈神韻與格調〉兩篇內所舉述。郭紹虞：〈《滄浪詩話》以前之詩禪說〉，載《照隅室古典文學論集》（上海：上海古籍出版社，2009年），上編，頁192-217。郭紹虞：〈神韻與格調〉，載《照隅室古典文學論集》（上海：上海古籍出版社，2009年），上編，頁344-412。

浪詩話》內所提出能通於詩禪的一套學說，與其先蘇軾、李之儀、曾幾、吳可、韓駒、戴復古、徐瑞、范溫、張鎡及張煒等人將學詩比之於參禪悟道的持論<sup>15</sup>，事實上兩者頗有不同。嚴羽《滄浪詩話》以禪喻詩之說，與其先各家論詩以參禪為喻的泛泛之說的最大區別，便是嚴羽專門從禪學上的「妙悟」角度立論，來闡明詩禪得以相通的問題。王士禎(1634~1711)在《池北偶談》內論嚴羽《滄浪詩話》以禪喻詩之說，即有以下結論：

嚴滄浪《詩話》借禪喻詩，歸於妙悟。如謂盛唐諸家詩，如鏡中之花，水中之月，鏡中之象，如羚羊掛角，無迹可求。乃不易之論。<sup>16</sup>

所謂「嚴滄浪《詩話》借禪喻詩，歸於妙悟」的說法，便是點出嚴羽《滄浪詩話》詩禪學說，大旨當歸結於「妙悟」二字。除此之外，在《居易錄》內王士禎論嚴羽詩論，對其中「妙悟」之說，更有以下說明：

嚴滄浪論詩，特拈「妙悟」二字，及所云「不涉理路，不落言詮」，又「鏡中之象，水中之月，羚羊掛角，無迹可尋」云云，皆發前人未發之秘。<sup>17</sup>

王士禎以上所提出嚴羽詩論「妙悟」之說，是「發前人未發之秘」的論斷，正好點出嚴羽從「妙悟」上論詩禪問題，可說是歷來提倡詩禪學說諸家當中前所未有的創見。這點在《四庫全書總目》內，闡釋嚴羽《滄浪詩話》論詩大旨時，便有更為具體的說明：

大旨取盛唐為宗，主於妙悟，故以如空中音，如相中色，如鏡中花，如水中月，如羚羊掛角，無迹可尋，為詩家之極則。<sup>18</sup>

四庫館臣上述綜論嚴羽詩論一段，便以「主於妙悟」四字概括其宗旨所在，說明《滄浪詩話》內所提出的妙悟之說，正足以代表嚴羽詩禪學說的中心旨趣。

前人析論嚴羽《滄浪詩話》詩禪學說內妙悟之說者雖頗不乏人，然而能從禪學上深入剖析妙悟本意者則至為鮮有。許印芳(1831-1901)於〈滄浪詩話跋〉內，解說嚴羽《滄浪詩話》內的妙悟說，便僅從學人讀書的角度去闡析：

<sup>15</sup> 有關諸家提出的詩禪說法，可參見郭紹虞〈《滄浪詩話》以前之詩禪說〉一文頁206-207;及〈神韻與格調〉一文頁346-350內所舉述主張。

<sup>16</sup> 王士禎著，張宗柟纂集，戴鴻森校點：《帶經堂詩話》（北京：人民文學出版社，1982年），卷2，上冊，頁65。

<sup>17</sup> 同上，頁同。

<sup>18</sup> 永瑤等撰：《四庫全書總目》（北京：中華書局，1965年），卷195，集部詩文評類嚴羽《滄浪詩話》條，頁1788。

其借禪喻詩，道貴妙悟。因言：「詩有別材，非關書也；詩有別趣，非關理也。」此正從妙悟，指示學者，非教人廢學，故又云：「然非多讀書，多窮理，則不能極其至。」學人胸中書理既多，因疑而悟，愈疑愈悟，妙緒旋抽，別材別趣，緣此而有。淺人誤會其旨，竟欲廢書，以俸弋獲，謬矣妄矣。<sup>19</sup>

可見許氏不過以一般士人讀書貴乎積學，要因疑而悟的世俗觀念說明嚴羽的妙悟觀念。錢鍾書在《談藝錄》內嘗闢專章論妙悟與參禪，在闡釋「妙悟」概念時亦謂：

夫「悟」而曰「妙」，未必一蹴即至也；乃博采而有所通，力索而有所入也。學道學詩，非悟不進。<sup>20</sup>

錢氏不但以「博采而有所通，力索而有所入」等，世人讀書因博覽與用功力學而有所領悟去解釋「妙悟」一詞，更在篇中引《朱子語類》去闡明這一說法：

積習既多，自然醒悟。其始固須用力；及其得之也，又卻不假用力。<sup>21</sup>

錢氏舉朱子論學道言論，主張從學習上用力，而有「積習既多，自然醒悟」的說法，顯然更是直接以道學家觀念去解釋詩禪學說中的「妙悟」之說。以往這種完全脫離禪學，而借助於外學觀念去剖析「妙悟」的種種解釋，是否能真正切合標榜以禪喻詩的嚴羽妙悟說本意，事實上就是個相當值得存疑的問題。

正因嚴滄浪在《滄浪詩話》中開宗明義稱：「論詩如論禪」，原因是「大抵禪道惟在妙悟，詩道亦在妙悟。」<sup>22</sup> 明確指出禪道與詩道兩者之得以相通，就在於「妙悟」這一問題上，是以若從《滄浪詩話》詩禪學說上追溯的話，則知要論嚴羽詩學「妙悟」本旨，就不能離開禪學觀念。近年在嚴羽詩禪學說的研究過程中，已有學者注意到這一問題，開始從禪學上探求嚴羽妙悟說的源出，如王夢鷗論嚴羽詩禪學說與禪門關係，便提出嚴羽詩禪學說其實受北宋末南宋初臨濟宗禪僧大慧宗杲（1089~1163）禪說所影響<sup>23</sup>，此外如黃景進在《嚴

<sup>19</sup> 許印芳：〈滄浪詩話跋〉，轉引自郭紹虞：《滄浪詩話校釋》，附輯二，序跋提要，頁272。

<sup>20</sup> 錢鍾書：《談藝錄》（北京：三聯書店，2008年），第廿八則「妙悟與參禪」，頁235。

<sup>21</sup> 同上，〈補訂〉引《朱子語類》卷18，頁235。

<sup>22</sup> 嚴羽著，郭紹虞校釋：《滄浪詩話校釋》（北京：人民文學出版社，1983年），〈詩辨〉，頁12。

<sup>23</sup> 見王夢鷗《古典文學論探索》（臺北：正中書局，1984年），頁383-391。

羽及其詩論之研究》內，亦提出大慧宗杲對嚴羽詩論影響：

嚴羽與宗杲之關係過去極少人注意到，直到王夢鷗先生寫〈嚴羽以禪喻詩試解〉始一發其覆，筆者據黃公紹〈滄浪吟卷序〉及劉克莊之〈南城包生行卷〉，並參照宗杲一生行迹，亦覺嚴羽可能受到宗杲禪學之影響。<sup>24</sup>

上述這種自生平行迹及活動範圍比較，論證嚴羽詩禪觀念受禪門大德影響，甚至源出於臨濟宗禪僧大慧宗杲禪說，是近年論證嚴羽詩論妙悟說源出的流行做法。除此之外，論者往往又由《滄浪詩話》內，嚴羽將自己參詩比之於僧人妙喜——亦即大慧宗杲參禪一事；以至嚴羽《滄浪詩話》內提出詩禪相通的「妙悟」一詞，屢出現於大慧宗杲禪說當中，由此推論嚴羽在《滄浪詩話》內提出的詩禪學說，直接受臨濟宗禪僧大慧宗杲禪說所影響而有。<sup>25</sup> 更有學者以為嚴羽詩禪學說中的「妙悟」之說，不過是將宗杲禪法中的妙悟主張甚至門風直接移植到詩學當中而已，如蕭麗華在〈從儒佛交涉的角度看嚴羽《滄浪詩話》的詩學觀念〉一文中便有這樣的持論：

在宗杲看來，參禪除卻「妙悟」別無正途，默照只是磨磚，不得正果。所以嚴羽說：「禪道性在妙悟，詩道亦在妙悟。」（〈詩辨〉）明顯是臨濟宗下大慧宗杲禪師的思惟路數。嚴羽不僅方法與宗杲同轍，辯詩的態度也如同宗杲辨禪一般，以正法自居。宗杲說：「不惜口業，力救此弊。」（《大慧普覺禪師語錄》卷 26，頁 923）「不惜身命，欲扶持之。」（《大慧普覺禪師語錄》卷 29，頁 936），嚴羽輒說：「嗟乎！正法眼之無傳久矣。……故予不自量度，輒定詩之宗旨。……雖獲罪于世之君子，不辭也。」（〈詩辨〉）嚴羽以這種精神氣度力排江西尚理之詩病，正如宗杲力摒曹洞默照之禪病一般。在妙悟的路徑下，宗杲吸收唯識學說，結合般若空觀，以「參話頭」（「看話禪」）作為方便接引，嚴羽也主「識」，以「參詩」為入門樞機；宗杲最常用的話頭（公案）是趙州「無」字公案，嚴羽主張熟參的詩作則屬楚辭漢魏及盛唐名家，他說

<sup>24</sup> 黃景進《嚴羽及其詩論之研究》（臺北：文史哲出版社，1986年），第四章〈以禪喻詩的主要內容〉，第四節〈大慧宗杲禪學對嚴羽之影響〉，頁 179。

<sup>25</sup> 見王夢鷗《古典文學論探索》（臺北：正中書局，1984年），頁 383-391。黃景進《嚴羽及其詩論之研究》（臺北：文史哲出版社，1986年），第四章〈以禪喻詩的主要內容〉，頁 182-188。張伯偉《禪與詩學》（杭州：浙江人民出版社，1992年），〈禪學與詩話〉，頁 62-66。

「學漢魏晉與盛唐詩者臨濟下也」，「取漢魏之詩而熟參之」(《詩辨》)。  
凡此種種，嚴羽「妙悟說」詩論，直是宗杲門風移植入詩學之中。<sup>26</sup>

雖然論者往往從嚴羽筆下提到與大慧宗杲有關各項推求兩者關係，或者將兩者對於「妙悟」概念的重視，以至堅持正確的自信態度加以比較，從而推論嚴羽詩禪觀念中的妙悟說受大慧宗杲禪說影響，甚至進一步將嚴羽的妙悟說詩論，說成不過是將大慧宗杲禪說移植到詩學當中而已。然而這種推論最大的問題是，以往論者將焦點集中在嚴羽筆下提過，本身又講求「妙悟」的大慧宗杲身上，先後從傳法地域以至性格態度等各方面將兩者加以比對，由此即得出嚴羽妙悟說出於大慧宗杲禪說的結論，不過過往論者卻並未從佛學上甚至禪學上對「妙悟」觀念作進一步的考究，從而論證兩者彼此在理論上的密切關係，這在說明嚴羽詩禪學說中妙悟觀念的源出問題上，恐怕就是個仍然有待深入剖析的重要問題。

### 三、嚴羽《滄浪詩話》妙悟說源出大慧宗杲禪法商榷

由於大慧宗杲（1089~1163）於北宋末南宋初之間在閩湘一帶弘法，令臨濟宗宗風得以大振，在宗杲禪法風行於閩湘之際，若謂嚴羽詩論在以禪喻詩時所用術語多少會受時風影響，容或是在所難免的事；然而若由此以為關乎嚴羽論詩大旨所在的妙悟說，只不過是從大慧宗杲禪學觀念中移植入詩學而有的話，卻是個相當值得商榷的問題。從宗杲所提倡的禪法上來看，對於禪悟一事確然十分重視。在《大慧普覺禪師普說卷》卷十四內所載宗杲論學禪之道，即提出必須通過「悟」然後始得見道的主張：

須是悟始得，悟則事同一家，不悟則萬別千差。差之毫釐失之千里，切須子細。……須是悟始得，此外別無道理，若爾實有悟處。<sup>27</sup>

便一再重申學道「須是悟始得」，及「此外別無道理」的重要。同書卷十七又載：

到這裏如人飲水冷煖自知，除非親證親悟，方可見得。若實曾證悟底人，拈起一絲毫頭，盡大地一時明得。<sup>28</sup>

<sup>26</sup> 見蕭麗華：〈從儒佛交涉的角度看嚴羽《滄浪詩話》的詩學觀念〉，載《佛學研究中心學報》，第5期（2000年7月），頁265。

<sup>27</sup> 慧然、蘊聞、道先等編：《大慧普覺禪師普說卷》，《大正新脩大藏經》（臺北：中華佛教文化館影印日本大正新脩大藏經，1957年），第47冊，卷14，頁869。

<sup>28</sup> 同上，卷17，頁884。

於此同樣指出學道必要「親證親悟」，然後才可得見的道理。宗杲在禪法上特別強調一個「悟」字，究其原因其實基於針對其時以默照靜坐為究竟的默照禪而有。在〈答宗直閣〉一文中宗杲便指出：

而今默照邪師輩，只以無言無說為極則，喚作威音那畔事，亦喚作空劫已前事。不信有悟門，以悟為誑，以悟為第二頭，以悟為方便語，以悟為接引之辭。如此之徒。謾人自謾，誤人自誤。<sup>29</sup>

可見其說正針對其時只講求默照而不信有悟的默照禪之弊而發，亦足以說明何以宗杲在禪法上如此重視一「悟」字。至於「妙悟」概念，在宗杲禪學理論當中同樣佔著極為重要的位置。在〈答陳少卿季任〉一文內宗杲便指出：

近年以來，有一種邪師，說默照禪。教人十二時中是事莫管，休去歇去，不得做聲，恐落今時。往往士大夫，為聰明利根所使者，多是厭惡鬧處，乍被邪師輩指令靜坐，却見省力，便以為是，更不求妙悟，只以默然為極則。<sup>30</sup>

上述這段專門針對默照禪學道方法的論述，宗杲提出對抗以默然靜坐為極則這種禪法的主張，便是提倡禪修時要追求「妙悟」，由此亦足以證明在禪法上講求「妙悟」，實際上是宗杲用於抗衡默照禪，及建立看話禪禪法的根本理論。

正因宗杲與嚴羽在禪學理論建構方面，同樣都極度重視「妙悟」作用，甚至以此為判分邪正的標準所在，是以過去論者多就此推論以禪喻詩而歸於妙悟的嚴羽《滄浪詩話》詩禪學說，不但深受著一向提倡「妙悟」的宗杲禪法影響，甚至進一步推論嚴羽整套妙悟說理論，根本是從宗杲禪法中移植過詩學中而有。

然而若將嚴羽《滄浪詩話》中所提出的妙悟說，與宗杲禪學上所提倡的「妙悟」觀念細加比對的話，即可見出兩者主張其實並非完全一致。嚴羽在《滄浪詩話》內所提出以禪喻詩而歸於妙悟的大旨所在，主要見之於〈詩辨〉內的以下一段：

禪家者流，乘有小大，宗有南北，道有邪正，學者須從最上乘，具正法眼，悟第一義，若小乘禪，聲聞、辟支果，皆非正也。論詩如論禪，漢魏晉與盛唐之詩，則第一義也；大曆以還之詩，則小乘禪也，已落第二

<sup>29</sup> 《大慧普覺禪師語錄》，載上海古籍出版社編：《禪宗語錄輯要》（上海：上海古籍出版社影印《大正新脩大藏經》本），卷28，頁439。

<sup>30</sup> 同上，卷26，頁429。

義矣；晚唐之詩，則聲聞、辟支果也。學漢魏晉與盛唐詩者，臨濟下也；學大曆以還之詩者，曹洞下也。大抵禪道惟在妙悟，詩道亦在妙悟，且孟襄陽學力，下韓退之遠甚，而其詩獨出退之之上者，一味妙悟而已。惟悟乃為當行，乃為本色。然悟有淺深，有分限<sup>31</sup>，有透徹之悟，有但得一知半解之悟。漢魏尚矣，不假悟也；謝靈運至盛唐諸公，透徹之悟也，他雖有悟者，皆非第一義也。<sup>32</sup>

嚴羽在以上一段詩道與禪道之所以相通的說明當中，明確地提出「大抵禪道惟在妙悟，詩道亦在妙悟」，便是清楚指出詩之與禪得以打通的關鍵之處，完全就在於「妙悟」二字。文中又舉出「且孟襄陽學力，下韓退之遠甚，而其詩獨出退之之上者，一味妙悟而已。」說明「妙悟」原不在於學力，並且進一步補充謂：「惟悟乃為當行，乃為本色。然悟有淺深，有分限，有透徹之悟，有但得一知半解之悟。」從這段緊接於「妙悟」的補充說明，可以明白嚴羽所提出的「透徹之悟」，就正是其先所提出的通於詩禪的「妙悟」；亦即是一開始時嚴羽所提到「論詩如論禪，漢魏晉與盛唐之詩，則第一義也」，這種詩禪二道所共通的「第一義」之悟。這從下文提出「漢魏尚矣，不假悟也；謝靈運至盛唐諸公，透徹之悟也，他雖有悟者，皆非第一義也。」同樣舉出漢魏晉與盛唐詩為「第一義」之悟，來說明「惟悟乃為當行，乃為本色」的「妙悟」一事得以進一步證明。

嚴羽在《滄浪詩話》內對於「妙悟」的具體闡釋，可從「謝靈運至盛唐諸公，透徹之悟也」的說明中得悉——正因既知「透徹之悟」亦即「妙悟」的話，便可從盛唐諸公詩的特點來說明這一問題。嚴羽在《滄浪詩話》中對能「透徹之悟」的盛唐諸公詩有如下的說明：

盛唐諸人，惟在興趣，羚羊掛角，無跡可求，故其妙處，透徹玲瓏，不可湊泊。如空中之音，相中之色，水中之月，鏡中之象，言有盡而意無窮。<sup>33</sup>

從這段對盛唐諸人詩特色的描述中，可以知道詩道上「妙悟」的具體表現，

<sup>31</sup> 張健在〈《滄浪詩話》非嚴羽所編〉一文（載《北京大學學報》（哲學社會科學版），1999年第4期，頁70-84）中，據其他詩話所引異文而提出「有分限」當作「有分限之悟」。因本文探討重點與此處異文無涉，故此處引文仍依以正德本為據的郭紹虞《滄浪詩話校釋》本。

<sup>32</sup> 嚴羽著，郭紹虞校釋：《滄浪詩話校釋》（北京：人民文學出版社，1983年），〈詩辨〉，頁11-12。

<sup>33</sup> 嚴羽著，郭紹虞校釋：《滄浪詩話校釋》，〈詩辨〉，頁26。

便是要惟在興趣，能如禪道般達到羚羊掛角無跡可求，兼有透徹玲瓏，不可湊泊之妙，最終可以有言有盡而意無窮效果，才算得上真正的「妙悟」。

然而其中頗值得注意的是，嚴羽在《滄浪詩話》內以禪論詩，在闡明學詩者必須講求「妙悟」或者「透徹之悟」，由此達到追求「第一義」之悟的理想境界時，在交代這詩禪共通的「第一義」之悟的說明當中，就明確指出「漢魏尚矣，不假悟也；謝靈運至盛唐諸公，透徹之悟也。他雖有悟者，皆非第一義也。」換言之從「妙悟」上令詩道得以通於禪道的觀念上，嚴羽認為同屬「悟第一義」的，除了謝靈運至盛唐諸公的「透徹之悟」以外，尚有漢魏詩的「不假悟」亦同樣屬於詩道的「悟第一義」之作。既然在嚴羽的詩禪觀念當中，「妙悟」之內尚可劃分為漢魏的「不假悟」，與謝靈運至盛唐諸公的「透徹之悟」兩種，就足以證明嚴羽妙悟說整套理論的構建，並非可以用以往學者提出直接受大慧宗杲禪法所影響，以至移植其禪說入詩學等推論所可解釋或說明。

在致力提倡「妙悟」的宗杲禪法之中，正如上文所提到，宗杲既以「妙悟」觀念建立看話禪禪法的根本理論，認為捨此之外別無道理，故此大力反對學者不求「妙悟」。這種反對論調，尤其針對一般世間文章技藝而言。在記述宗杲說法的《大慧普覺禪師普說卷》內，便載有宗杲提出即使世間工巧技藝，亦必須要有悟方可的明確要求：

且如世間工巧技藝，有樣子便做得。若是這一解，須是自悟始得。得之於心應之於手。若未得箇安樂處，一向求知見覓解會，這般雜毒纔入心，如油入麪，永取不出。縱取得出，亦費料理。<sup>34</sup>

此外在《大慧普覺禪師語錄》內的〈答張舍人狀元安國〉一文中，宗杲更明確指出不論方內方外都不能不講求「妙悟」的說法：

近年以來，禪有多途。或以一問一答，末後多一句為禪者。或以古人入道因緣，聚頭商榷云，這裏是虛，那裏是實，這語玄那語妙，或代或別為禪者。或以眼見耳聞和會，在三界唯心，萬法唯識上為禪者。或以無言無說，坐在黑山下鬼窟裏，閉眉合眼，謂之威音王那畔父母未生時消息，亦謂之默而常照為禪者。如此等輩，不求妙悟，以悟為落在第二頭，以悟為誑誨人，以悟為建立。自既不曾悟，亦不信有悟底。妙喜常謂衲子輩說，世間工巧技藝，若無悟處，尚不得其妙，況欲脫生死，而

<sup>34</sup> 慧然、蘊聞、道先等編：《大慧普覺禪師普說卷》，《大正新脩大藏經》（臺北：中華佛教文化館影印日本大正新脩大藏經，1957年），第47冊，卷18，頁882。

只以口頭說靜，便要收殺。大似埋頭向東走，欲取西邊物，轉求轉遠，轉急轉遲。此輩名為可憐愍者，教中謂之謗大般若，斷佛慧命人。<sup>35</sup>

「世間工巧技藝，若無悟處，尚不得其妙」，便是從妙悟上對一般世俗工藝提出要求。在《大慧普覺禪師普說卷》內，亦載有宗杲點出即便世間文章技藝，亦有講求「妙悟」的必要：

更有一般底，說靜是根本，悟是枝葉，靜得久自然悟去。山僧敢道他亂道。又引淨極光通達為證，且莫錯會好。先聖不奈何，說箇淨極光通達，寂照含虛空。譬如良醫，應病與藥。如今不信，有妙悟底，返道悟是建立，豈非以藥為病乎。世間文章技藝，尚要悟門，然後得其精妙，況出世間法，只怎麼了得？<sup>36</sup>

宗杲在以上各項對於禪悟的說明中，不但極力反對人不信有「悟」，或者「不求妙悟」，更清楚指出世間文章與工巧技藝「須是自悟始得」，及「若無悟處，尚不得其妙，況欲脫生死，而只以口頭說靜，便要收殺」；及「世間文章技藝，尚要悟門，然後得其精妙，況出世間法，只怎麼了得？」在宗杲這種堅持「妙悟」，主張學道必要有悟門，然後才能得其妙，「若無悟處」則「不得其妙」的理論當中，尤其值得注意的是宗杲明確反對世間文章等工巧技藝不講「妙悟」，若與在詩學觀念上，認為「妙悟」亦包括「不假悟」在內的嚴羽詩禪學說加以比較的話，便可見出兩者對於「妙悟」觀念的理解事實上頗有出入，在基本理念上顯然並非一致。

#### 四、嚴羽《滄浪詩話》妙悟說與華嚴哲學

雖然宗杲在論禪修時經常以「妙悟」立說，然而事實上歷來以「妙悟」說禪者頗眾，非獨囿於宗杲一人。就以其時宗杲所致力攻訐，一向以默照禪立說的宏智正覺(1091-1157)為例，在其禪說中就同樣不乏講求「妙悟」的主張：

師舉圓通秀鐵壁頌云：「何勞一日三梳頭，扎得根牢即便休。大抵輸他肌骨好，不塗紅粉也風流。」首山答話：「不用緣飾，自然婆婦體段俏

<sup>35</sup> 蘊聞編：《大慧普覺禪師語錄》，載上海古籍出版社編：《禪宗語錄輯要》（上海：上海古籍出版社影印《大正新脩大藏經》本），卷30，頁447。

<sup>36</sup> 慧然、蘊聞、道先等編：《大慧普覺禪師普說卷》，《大正新脩大藏經》，第47冊，卷18，頁887。

措。如西施心痛，捧心而顰，更益其美；醜女學顰，更益其醜。」此責口耳之學，不務妙悟者。<sup>37</sup>

從宏智正覺對學禪時「不務妙悟」者予以譴責，就可見其時風行於禪門的默照禪禪法，對於「妙悟」同樣地重視。此外永明延壽（904~975）於《宗鏡錄》內亦有以「妙悟」論習禪之說：

夫習禪人，唯尚理觀。觸處心融，聞於名相，一句不識。誦文者守株，情通者妙悟。<sup>38</sup>

於《無門關》內，無門慧開(1183-1260)亦不乏參禪時須講求「妙悟」的說法：

無門曰：參禪須透祖師關，妙悟要窮心路絕。祖關不透，心路不絕，盡是依草附木精靈。<sup>39</sup>

就以上延壽、正覺與慧開等人說禪時，均以「妙悟」闡明學禪以至參禪之法一事來看，足以說明在說禪時講求「妙悟」，原屬宋代時禪門中的流行觀念，既然宋時禪學上標榜「妙悟」者眾，故此自不能因嚴羽以「妙悟」說詩就謂其必然出於宗杲之說。

另一方面，事實上嚴羽以禪說詩中的「妙悟」觀念，不待於宗杲甚或宋代一眾禪門大德提出始有。倘若往上追溯的話，「妙悟」一詞早在宗杲之先就出現於佛經之內。唐代武后時實叉難陀(652~710)所譯《大方廣佛華嚴經》，於卷十二〈如來名號品〉內便提到「妙悟」一詞：

爾時世尊，在摩竭提國阿蘭若法菩提場中，始成正覺。於普光明殿，坐蓮華藏師子之座。妙悟皆滿，二行永絕，達無相法，住於佛住，得佛平等。到無障處，不可轉法。所行無礙，立不思議，普見三世。<sup>40</sup>

在同書的卷五十三〈離世間品〉內，同樣亦提到「妙悟」一詞：

<sup>37</sup> 萬松行秀編撰：《萬松老人評唱天童覺和尚頌古從容庵錄》，《大正新脩大藏經》，第48冊，頁268。

<sup>38</sup> 永明延壽編：《宗鏡錄》，《大正新脩大藏經》，第48冊，卷46，頁685。

<sup>39</sup> 慧開撰，彌衍宗紹編：《無門關》，《大正新脩大藏經》，第48冊，頁292。

<sup>40</sup> 實叉難陀譯：《大方廣佛華嚴經》，《大正新脩大藏經》，第10冊，卷12，〈如來名號品〉，頁57。

爾時世尊，在摩竭提國阿蘭若法菩提場中普光明殿，坐蓮華藏師子之座。妙悟皆滿，二行永絕，達無相法，住於佛住，得佛平等。到無障處，不可轉法。所行無礙，立不思議，普見三世。<sup>41</sup>

對於《華嚴經》內提到與「妙悟」有關的這段，李通玄(635~730)在《新華嚴經論》內對此解釋是：

「妙悟皆滿」者，無功之理智性自遍知故。「二行永絕」者，斷常有無二見也。「達無相法」者，智境如幻，心境無主。「住於佛住」者，佛無所住。「得佛平等」者，大智遍周，知根與益，無自他也。「到無障處」者，聖凡同體，總別自在。「不可轉法」者，體用自在，無性可轉。「所行無礙」者，智用遍周，無物為礙故。「立不思議」者，迷亡任智也。<sup>42</sup>

關於「妙悟」一詞的具體涵義，澄觀(738~839)在《大方廣佛華嚴經疏》卷廿五〈升率兜天宮品〉的「下離世間中復有妙悟」一句後，對此便有明確的解說：

「妙」者，微妙，離覺相故。「悟」，「覺」及「知」，名異義同。<sup>43</sup>

此外澄觀在疏釋《華嚴經》卷十二〈如來名號品〉時，對「妙悟」一詞有益加清楚詳盡的闡釋：

「妙悟」，晉經名「善覺」，論經名「正覺」。良以梵音云「蘇」，含於「妙」、「善」及「正」等故。譯者隨取「悟」即「覺」也。雙照真俗，故稱「妙悟」。<sup>44</sup>

從澄觀以上對《華嚴經》〈如來名號品〉及〈離世間品〉內「妙悟」一詞的解釋，可知「妙悟」之義即正覺，而且「妙悟」的最大特點，便是在「雙照真俗」之下而能「離覺相」。上述澄觀對於「妙悟」的具體闡釋，正可點出「妙悟」之所以有別於一般禪悟，其微妙處亦即不可異議處，妙在離覺相——亦即不必悟而能悟，能如此方可謂之「妙悟」。

至於澄觀在《大方廣佛華嚴經疏》內闡釋「妙悟」特點的「雙照真俗」，其先永嘉玄覺(665~713)對「妙悟」這一特點亦有詳盡析論：

<sup>41</sup> 同上，卷53，〈離世間品〉，頁279。

<sup>42</sup> 李通玄撰：《新華嚴經論》，《大正新脩大藏經》，第36冊，卷32，〈如來名號品〉，頁943。

<sup>43</sup> 澄觀撰：《大方廣佛華嚴經疏》，《大正新脩大藏經》，第35冊，卷25，〈升率兜天宮品〉，頁685。

<sup>44</sup> 同上，卷12，〈如來名號品〉，頁588。

夫境非智而不了，智非境而不生。智生則了境而生，境了則智生而了。智生而了，了無所了。了境而生，生無能生。生無能生，雖智而非有。了無所了，雖境而非無。無即不無，有即非有。有無雙照，妙悟蕭然。如火得薪，彌加熾盛。薪喻發智之多境，火比了境之妙智。其辭曰：達性空而非縛，雖緣假而無著。有無之境雙照，中觀之心歷落。<sup>45</sup>

玄覺由境智角度解釋「妙悟」，在「有無雙照，妙悟蕭然」一句內，就點出「妙悟」特色在「有無雙照」，這與澄觀以「雙照真俗」解釋「妙悟」特點，其用意是一致的。本嵩在《華嚴七字經題法界觀三十門頌》卷下便提到：

約能觀之智，有無雙照；約所觀之境，真俗雙融。不二而二，以顯色空；二而不二，明其無礙。<sup>46</sup>

由本嵩上述說明可知，在闡釋「妙悟」特點時，澄觀所指出「妙悟」的「雙照真俗」，玄覺所指出「妙悟」的「有無雙照」，甚至李通玄指出「妙悟」的「斷常有無二見」，諸家闡述角度雖有不同，然而涵義則一致。至於玄覺「有無之境雙照，中觀之心歷落」的說明，更進一步點出「妙悟」之所以會「有無雙照」，其實是本乎歷落的「中觀之心」而有，由此亦足以解釋何以「妙悟」會有雙照於有無真俗，其至今有無真俗不二的這一特點。

從以上自《華嚴經》內及疏釋諸家筆下追溯「妙悟」觀念源出，甚至由此進一步釐清「妙悟」一詞在佛學上涵義以後，由這種《華嚴經》中所提出「二行永絕」——具有真俗不二、有無雙照特點的「妙悟」觀念，正可說明何以嚴羽詩禪觀念中的妙悟說，竟然可將「不假悟」的漢魏詩，同時置於第一義之悟的「妙悟」之列。箇中原因正如澄觀疏所稱，「妙悟」之所以有別於一般禪悟，其微妙不可異議處，就在於真俗不二、有無雙照之下而能「離覺相」——亦即抵於無所悟境界，始得以名之為「妙悟」，因此嚴羽在詩論上從「妙悟」之說打通詩禪二道，提出「禪道惟在妙悟，詩道亦在妙悟」時，聲稱「不假悟」的漢魏詩亦屬於第一義之悟的「妙悟」，所以會出現這種與其時宗杲妙悟禪說大異其趣的詩禪學說，追源溯本的話便知其實所依據的正是一向流通於《華嚴經》等佛學經典當中，以追求雙照真俗、有無齊觀為終極目標的「妙悟」觀念，而非宗杲在闡明看話禪時，所提出的一套「須是悟始得，此外別無道理」的所謂「妙悟」。

<sup>45</sup> 魏靜輯，玄覺撰：《禪宗永嘉集》，《大正新脩大藏經》，第48冊，〈毘婆舍那頌第五〉，頁390。

<sup>46</sup> 本嵩：《華嚴七字經題法界觀三十門頌》，《大正新脩大藏經》，第45冊，卷下，頁700。

除此之外，上述這種屢見於《華嚴經》內以至華嚴哲學思想中的「妙悟」觀念，更可以進一步解釋，何以嚴羽會在《滄浪詩話》中所提出的妙悟之說，在理論架構上可以同時包涵「透徹之悟」與「不假悟」兩種同屬第一義之悟的「妙悟」。正如上文論證時所提到，這種在《華嚴經》中所提出的「妙悟」觀念，既然要旨在於能夠「雙照真俗」或者「有無雙照」，故此無論有待於悟，要求抵於「透徹玲瓏，不可湊泊」的「透徹之悟」；或無待於悟的「不假悟」，在華嚴哲學思想這種「有無之境雙照，中觀之心歷落」的「妙悟」觀念之下，既然達到真俗不二，有無齊觀的「二行永絕」境界，是以不論有待或無待，兩者都得以同時成立。倘從詩學理論的組織架構上加以審視的話，嚴羽在《滄浪詩話》中所提倡的妙悟說，事實上是本乎中觀的「離於覺相」與「雙照真俗」的這一「妙悟」觀念之上，由此而建構出《滄浪詩話》內既以盛唐諸公「透徹之悟」為學詩最高境界，又以漢魏詩「不假悟」為學詩最高理想，兩者同屬最上乘第一義的一套以「妙悟」為宗旨的詩禪之說。以此之故其整套的詩論架構體系，可說就是直接建立在華嚴哲學思想的妙悟觀念之上的一套詩禪學說。

## 五、結語

在禪學大行其道的宋代，禪學深刻地影響著詩學理論，以禪喻詩甚至以禪說詩成為一代詩學上的流行風氣，標榜以禪喻詩的嚴羽，在《滄浪詩話》內提出妙悟之說，由此會通詩學與禪學，成為後世極度推重的一套詩禪學說。過去論嚴羽詩禪觀念中的妙悟說時，論者雖能指出嚴羽詩禪學說主於妙悟，然而對於妙悟說大旨，或自道學上立說，以為嚴羽教人積書胸中，學者因疑而悟；或以為博采而有所通，因力索而悟入，而少有由禪學角度上闡明嚴羽詩禪觀念中的妙悟旨趣。近時學者雖知由禪學上追溯嚴羽詩禪學說問題，但自王夢鷗先生因《滄浪詩話》中嚴羽以「妙喜」參禪比諸本身參詩一事，而指出大慧宗杲禪法與嚴羽以禪喻詩密切相關後，自始論者幾乎一律由大慧宗杲禪法去說明嚴羽詩禪學說大旨，更以此解釋嚴羽妙悟說的源出問題，甚至有主張嚴羽詩學上的妙悟說，僅僅是從宗杲禪學妙悟觀念移植過去的說法。

不過倘若對佛學上「妙悟」觀念有進一步瞭解的話，便知道事實上「妙悟」一詞早流通於禪門之間，不待到宋代宗杲時始見出現。本文不獨追溯大慧宗杲禪法內「妙悟」一詞用法，及其時禪門中對於妙悟觀念的運用，以此說明歷來原多有以妙悟說禪者，故此不待宗杲提倡看話禪時始獨標妙悟之說；另一方面本文又將宗杲禪學上所提倡的妙悟，與嚴羽詩學上的妙悟之說加以比對，由此進一步說明兩者對「妙悟」觀念在理解上顯然並非一致，證明嚴羽主於妙悟的這套詩禪學說並非出於宗杲所提倡的妙悟禪說。

在追溯嚴羽《滄浪詩話》內所提出詩禪觀念妙悟說源出問題上，本文指出

「妙悟」一詞，其實早在宗杲之先經見之於《華嚴經》等佛典之內。並自《華嚴經》提及「妙悟」之說，與疏證《華嚴經》的李通玄、澄觀等諸家對此的具體闡釋中，說明華嚴哲學中所闡述的「妙悟」，與一般禪悟最大區別的地方，就在於一個「妙」字——其微妙不可思議處，就在於須「離覺相」而悟，亦即在「二行永絕」與「雙照真俗」之下能離於悟而悟，以此證明主張漢魏詩「不假悟」亦得同入「妙悟」之列的嚴羽妙悟說，與華嚴哲學中的「妙悟」觀念原有極為密切的關係；而嚴羽在《滄浪詩話》中所提出的妙悟之說，這種在「妙悟」中可以同時包括有待於悟的「透徹之悟」，與無待於悟的「不假悟」的詩學理論架構，事實上正建立在華嚴哲學思想內這種從中觀之道出發，得以雙照於二行，令真俗不二，有無齊觀的妙悟觀念之上。

參考文獻：

1.原典文獻

- 《大方廣佛華嚴經》。《大正新脩大藏經》冊 10。  
 《大方廣佛華嚴經疏》。《大正新脩大藏經》冊 35。  
 《新華嚴經論》。《大正新脩大藏經》冊 36。  
 《華嚴七字經題法界觀三十門頌》。《大正新脩大藏經》冊 45。  
 《大慧普覺禪師普說卷》。《大正新脩大藏經》冊 47。  
 《禪宗永嘉集》。《大正新脩大藏經》冊 48。  
 《萬松老人評唱天童覺和尚頌古從容庵錄》。《大正新脩大藏經》冊 48。  
 《宗鏡錄》。《大正新脩大藏經》冊 48。  
 《無門關》。《大正新脩大藏經》冊 48。

2.中日文專書、論文

- 王士禎著。張宗柟纂集。戴鴻森校點：《帶經堂詩話》（北京：人民文學出版社。1982年）
- 王夢鷗（1984）。《古典文學論探索》。臺北：正中書局。
- 永瑤等撰（1965）。《四庫全書總目》。北京：中華書局。
- 周興陸（2001）。〈還《滄浪詩話》以本來面目——《滄浪詩話校釋》據《玉屑》本校訂獻疑〉。載《文學遺產》第3期。頁87-90。
- 胡應麟（1979）。《詩藪》。上海：上海古籍出版社。
- 許印芳（1961）。〈滄浪詩話跋〉。轉引自郭紹虞，《滄浪詩話校釋》，附輯二，序跋提要。頁272。
- 許學夷（1987）。《詩源辯體》。北京：人民文學出版社。
- 郭紹虞（2009）。〈《滄浪詩話》以前之詩禪說〉。載《照隅室古典文學論集》。上海：上海古籍出版社。頁192-217。
- 郭紹虞（2009）。〈神韻與格調〉。載《照隅室古典文學論集》。上海：上海古籍出版社。上編。頁344-412。
- 陳國明（2010）。〈嚴羽詩學兩則小議〉。載香港浸會大學《人文中國學報》第16期。頁97-117

- 黃景進（1986）。《嚴羽及其詩論之研究》。臺北：文史哲出版社。
- 張伯偉（1992）。《禪與詩學》。杭州：浙江人民出版社。
- 張健（1999）。〈《滄浪詩話》非嚴羽所編〉。載《北京大學學報》第4期。頁70-84。
- 錢鍾書（2008）。《談藝錄》。北京：三聯書店。
- 蕭麗華（2000）。〈從儒佛交涉的角度看嚴羽《滄浪詩話》的詩學觀念〉。載《佛學研究中心學報》第5期。頁253-273。
- 嚴羽著（1972）。《校正滄浪詩話注》胡鑑注。任世熙校。臺北：廣文書局影印光緒七年刊本。
- 嚴羽著（1983）。《滄浪詩話校釋》。郭紹虞校釋。北京：人民文學出版社。
- 蘊聞編。《大慧普覺禪師語錄》。載上海古籍出版社編：《禪宗語錄輯要》。上海：上海古籍出版社影印《大正新脩大藏經》本。