

論華嚴宗對唐人詩歌創作的影響

南開大學漢語言文化學院 副教授
桑寶靖

摘 要

華嚴宗是在唐代興起並盛行的具有鮮明個性的中國佛教宗派，與唐代其他佛教諸派相比，華嚴宗為帝王所扶持，且更多地吸收中土傳統思想和學術內容，從而也更充分地體現了中土傳統思維的性格，更容易為文人所接受，如王維、岑參、白居易、劉禹錫、孟郊等詩人，研習華嚴義理並和華嚴名僧多有交誼，華嚴宗「法界緣起」、「圓融無礙」等觀念及其所用來表達宗義的形象、事典、情境等都對唐人的詩歌內容、意境、表現方法等方面產生了深遠的影響。

關鍵詞：華嚴宗、唐代、文人、詩歌

一

華嚴宗是唐代高僧法藏創立的中國佛教宗派，根據所依典籍《華嚴經》立名，也因法藏號賢首國師，又稱賢首宗。其法系勘定為杜順、智儼、法藏、澄觀、宗密五祖傳承。

錢穆曾指出：

兩晉、南北朝時代的高僧，若論其內心精神，我們不妨徑叫他們是一種「變相的新儒家」。他們研尋佛法，無非是想把他來代替儒家，做人生最高真理之指導。他們還是宗教的意味淺，而教育的意味深。個人出世的要求淡，而為大眾救濟的要求濃……此後印度佛教便在中國文化園地上生根結果，完全成為一種中國化的佛教，在中國開創了許多印度原來沒有的新宗派。……又如隋、唐之際的華嚴宗，此亦中國自創。……華嚴所謂「理事無礙，事事無礙」，「一即一切，一切即一」等，這些理論都已把中國人傳統觀念所看重的現實人生，融入了佛教教義，這些全都是中國化的佛教了。¹

這裏指出，華嚴宗是具有豐富理論內涵、且又有機融合了外來教理和本土思想而自成宗義體系的宗派，是外來佛教在中土環境中被改造、發展並作出獨特發揮的產物，因而具有鮮明的思想、學術的特色。正因為其根植於外來思想，並根據本土環境加以改造而生長完善，能夠在本土環境中發展出新的宗義體系，並把它融入到中土思想、文化的主流之中，成為其有機構成部分，因此在諸多佛教宗派中具有豐富的價值和意義。

華嚴宗有獨立、複雜的判教體系。判教是中土學人根據自身理解重新組織教理體系的方法，乃是自宗宗義的一種具體體現形式，華嚴宗把這種終極的教法稱為「圓教」。牟宗三就華嚴「圓教」評論說：

而佛教所以提出圓教的觀念，就是針對前面大小乘各種不同的系統所說的，其目的，其目的在於說明大小乘各個系統何以不是圓教，並由此透出圓教的意義。……但是圓有兩個意義，一方面是指般若的圓通無礙，另一面則是指華嚴宗所說的圓滿無盡，主伴俱足。照華嚴宗所說的圓，不但是圓通(或圓融)無礙，而且也是圓滿無盡。所以它的圓具有圓通和圓滿兩層意思。²

¹ 錢穆，《中國文化史導論》（修訂本），北京：商務印書館，2001年，頁149。

² 牟宗三，《中國哲學十九講》，《牟宗三文集》，長春：吉林出版集團有限公司，2010年，

華嚴宗提出圓教的觀念，實際上表明自身是超越大、小乘所有其他教派的至高無上的教法，即是從根本上超越了外來佛教教理的，最為圓滿具足、沒有任何內在矛盾的自創的思想體系。

在內容上，華嚴宗具有濃厚的人世性格。它不注重教理的探討，也不局限於義學沙門研討的經院學問，因此更受到朝廷的重視和尊崇，也能與世俗生活聯繫緊密，更容易為知識階層所接受。如華嚴宗的創始人法藏，他活躍在長安各大寺廟，積極配合了武曌利用佛教篡權的活動，武後稱帝後，法藏更直接參與了許多朝廷政治事務。他也是中、睿二宗的菩薩戒師，朝官和後宮之中也多有其俗弟子。法藏支派弟子澄觀為德宗和太子禮遇甚重，而澄觀的弟子宗密，一身兼承華嚴與禪，在禪宗大盛的形勢下開禪、教合流的先河，在中國佛教史上佔有重要地位。

華嚴宗義理論最有價值的部分，是它的「法界緣起」、「理事圓融」的觀念。這些觀念不僅在宇宙觀和方法論方面作出了重要貢獻，也成為後來形成新儒學的主要理論淵源之一。

世親曾解釋「法界緣起」義說：

由聖法因義，說為法界，以一切聖法緣此生故。此中界者，即是因義、無我等義，如理應知。³

後來，法藏在此基礎上加以發揮：

界亦有三義：一是因義，依生聖道故，《攝論》雲：「法界者，謂是一切淨法因故。」又《中邊論》雲：「聖法因為義故，是故說法界。」聖法依此境生，此中因義是界義；二是性義，謂是諸法所依性故，此經上文雲「法界法性，辯亦然故」也；三是分齊義，謂諸緣起相不雜故。⁴

這裏指出「法界」為宇宙萬法，有為無為，千差萬別，均依法性而存在。法藏又以極其細密的方法說明「法界」的「緣起」關係：

一多緣起理妙成，壞住自法常不作，唯智境界非事識，以此方便會一乘。⁵

頁 275-276。

³ 《辯中邊論》卷一，《大正藏》冊 31，頁 465。

⁴ 《華嚴經探玄記》卷一八，《大正藏》冊 35，頁 440。

⁵ 《華嚴一乘教義分齊章》卷四，《大正藏》冊 45，頁 509。

這裏指出諸法都是生聖法之因，相互依恃，相即相入，圓融無礙，這樣就構成了真正的無盡的佛的境界。後來澄觀在此基礎上又發揮為「四法界」的緣起說，即事法界（現象世界，五蘊、十八界所體現的世界）、理法界（相對於事法界，指恆常如如的本體制理）、理事無礙法界（事法界和理法界相即相入，相互融攝）、事事無礙法界（萬法分殊，大小互融），實際上就把宇宙萬有理解為圓融互攝的統一相，也就是佛法境界的體現。

唐君毅指出：

華嚴法界觀，亦即華嚴之宇宙觀也。然此宇宙觀即宇宙唯心觀，此宇宙唯心觀，非如天臺之重觀心而可說其重在觀宇宙或觀境。然華嚴之觀境，又非如唯識宗之觀境之非外，以破外境之執，而是觀外境是一真法界之顯現，一心之顯現。心之所以異於境，在心之能攝。⁶

這裏指出華嚴宗法界觀的本質所在，破外境之執，一心之顯現，是極為微妙的華嚴境界。

在法藏的華嚴宗教義體系中，由「法界緣起」進一步闡發出「圓融無礙」的觀念，如他所說：

法界者，是總相也，包事包理，及無障礙，皆可軌持，具於性分。緣起者，稱體之大用也。⁷

萬法皆為緣起所生，法界與因果緣起諸法是相即不二、圓融無礙，諸法緣起歸於法界，理事無礙，事事無礙。因此，華嚴宗義以「法界緣起」為理論核心，以「圓融無礙」為其最高理想和境界。

澄觀在《華嚴經行願品疏》中說：

唯歸一無障礙法界，而舉一全收，隨門說異耳。故總即法界，別即事等；同即法界無違，異(即)事理相反；成則同辦(按，一原作「辯」)法界，壞則各住事等。故無礙重重，無盡無盡。⁸

⁶ 唐君毅，《略說中國佛教教理之發展》，《現代佛教學術叢刊》冊 31，臺北：大乘文化出版社，1978 年，頁 18-19。

⁷ 《大華嚴經略策》，《大正藏》冊 36，頁 702。

⁸ 《華嚴經行願品疏》卷一，《卍新纂續藏經》冊 5，頁 63。

澄觀認為統攝宇宙萬有的法界雖有不同的「隨門說異」（法藏、杜順、澄觀等的法界觀念不盡相同），但表現為總、別、同、異、成、壞六個方面，以此界為本體的緣起世界是重重無盡和圓融無礙的。所以，無限的宇宙、雖存在千差萬別的事物和現象，然而它們之間同時又存在著彼此和諧會通、圓融無礙的關係。

實際上，《華嚴經》在闡發教理時，還常用教義、理事、境智、行位、因果、依正、體用、人法、逆順、感應「十對」名目，來說明種類繁多、形態各異的宇宙萬物之間的圓融無礙關係。智儼受此啟發，撰《華嚴一乘十玄門》，創立十玄說，是為「古十玄」；法藏在《華嚴經探玄記》中重新加以修訂，成為「新十玄」。法藏的「新十玄」，描寫述了毗盧遮那佛悟境中映現的圓融無礙的世界：宇宙萬物，不論時日前後、空間距離、形態分別、均相即相入，互為因緣，重重無礙，是有著千絲萬縷聯繫的統一體。這種「圓融無礙」的觀念落實到修持上，便是眾生修習悟得無盡緣起的真義，感得佛果，使一切眾生自性無礙而皆與佛陀融通。到了五祖宗密，則站在更高的立場上提出了「真心緣起」的主張：

此雲堅實心，亦雲貞實心，此是真心也。然第八識無別自體，但是真心。以不覺故，以不覺故，與諸妄想有和合、不和合義。和合義者，能含染淨，目為藏識。不和合者，體常不變，目為真如。都是如來藏。⁹

宗密的時代，「儒學復古」思潮正在興起，禪宗多派並興，因此不論是內部還是外部，佛教都面臨巨大的挑戰。宗密注意到佛教發展的新動向，站在更高的立場上，在華嚴圓教觀「法界緣起」的基礎上統合禪宗「明心見性」的觀念，主張內心的覺醒。在學術視野上，宗密更是表現出巨大的魄力，把儒、道二教納入到體系之中：

然孔、老、釋迦，皆是至聖，隨時應物，設教殊塗，內、外相資，共利群庶。策勤萬行，明因果始終；推究萬法，彰生起本末，雖皆聖意，而有實有權。二教唯權，佛兼權、實。策萬行懲惡勸善，同歸於治，則三教皆可遵行；推萬法窮理盡性，至於本源，則佛教方為決了。¹⁰

這裏主張儒、釋、道三教合一，以懲惡揚善，且要以佛教為尊，在更高的層次上促進了佛教與儒、道的交流。宗密吸納更多的儒、道理論觀點到體系內部來，為華嚴宗的發展輸入了新的活力，特別是他在思想上主張的「真心」觀念，形成了統攝真、俗的理論體系，更易於為信眾所接受。

⁹ 《禪源諸詮集都序》卷下，《大正藏》冊48，頁401。

¹⁰ 《原人論序》，《大正藏》冊45，頁708。

華嚴宗作為較後出的宗派，又是在佛教已經實現「中國化」的環境下形成的，兼之智儼、法藏、宗密等都是精兼內、外學的通人，他們發揮的宗義一方面有可能吸收其他宗派的思想成果，另一方面也能夠更多地吸收中土傳統思想和學術內容，從而也更充分地體現了中土傳統思維的性格。特別是作為華嚴宗義核心觀念的「法界緣起」、「理事圓融」的思想，不僅促進了佛教思想中的佛性理論的發展，更是中國人在中國傳統思想土壤上接受外來宗教後在思想理論上的重大發揮，同時也在文學、藝術等領域產生了不可低估的作用與影響。

二

唐代是中國佛教大發展的時期，也是中國文學受佛教影響較為顯著的時期。在唐代，佛教得到統治者的大力提倡，佛寺林立，名僧輩出，宗派大興，勢力迅速擴張。華嚴宗作為中國佛教諸派最後的一個體系龐大而又縝密的理論性宗派，博諸家之所長，其理論水準達到了中國佛教各派的最高峰¹¹；且華嚴宗形成於統一王朝的興盛階段，又值武則天專權的特殊時期，與現實政治結合得更加緊密，理論內容也更富現實色彩。特別是其「法界緣起」、「理事圓融」的觀念逐漸成為有唐一代流行的佛教思潮，不僅許多具有影響力的華嚴高僧都活躍在唐代，而且華嚴觀念、理論得到了佛教信眾的廣泛信奉和支持。

法藏為創華嚴一派，努力勘補《華嚴經》，弘揚教法，為宗門的開創、弘傳做出了卓越的貢獻：

昔者敦煌杜順傳《華嚴》法界觀，與弟子智儼講授此晉譯之本。智儼付藏，藏為則天講新《華嚴經》，至《天帝綱義十重玄門》、《海印三昧門》、《六相和合義門》、《普眼境界門》，此諸義章皆是《華嚴》總別義綱，帝於此茫然未決。藏乃指鎮殿金師子為喻，因撰義門徑捷易解，號金師子章，列十門總別之相，帝遂開悟其旨。¹²

實際上杜順、智儼始，均已開始致力於自宗的理論創造，而智儼曾撰成《華嚴經搜玄記》，成就「立教分宗」之功。唐代政治昌明、經濟繁榮，帝王又亟於利用宗教以維護政權，給予佛教發展以支持與護佑，而有唐一代，宗門林立，華嚴一系亦需判據勢力，自立門庭。法藏積極結交社會權貴，攀附武後，順利完成了創教活動。《宋高僧傳》記曰：

¹¹ 參見方東美，《華嚴宗哲學》(上冊)，臺北：臺灣黎明文化事業股份有限公司，1989年，頁181。

¹² [宋]贊寧，《宋高僧傳》卷五《法藏傳》，北京：中華書局，1987年，頁89。

昨請敷演微言，闡揚秘蹟。初譯之曰，夢甘露以呈祥，開講之辰，感地動以標異。斯乃如來降跡，用符九會之文；豈聯庸虛，敢當六種之震。披覽來狀，欣懾於杯雲。其為帝王所重，實稱非虛。所以華嚴一宗付授澄觀，推藏為第三祖也。著般若心經疏，為時所貴，天下流行。復號康藏國師是歟。¹³

武則天「以釋氏開革命之階」，法藏為其所推尊，華嚴學也是武後所熱衷的，並獲得了朝廷的有力支持。後法藏被授予賢首國師稱號，亦積極應對，以輔武後政權，在朝野獲得崇高威望。武周覆滅後，法藏仍受尊崇，晚年曾參與朝廷權爭，以功為授三品爵位，因堅辭不授而轉其弟子寶藏。除奉旨講經外，法藏還為朝廷承法事，如垂拱三年（687）於西明寺立壇祈雨；神功元年（697）為討伐契丹建道場行道；長安四年（704）奉詔到鳳翔法門寺迎佛舍利等等。法藏於先天元年（712）圓寂，閻朝隱奉朝廷之命為其撰寫碑銘。法藏作為一代宗主，保持對朝廷恭順的姿態，也體現了華嚴宗派的性格。法藏支派弟子澄觀，在德、順、憲、穆、敬宗各朝亦授禮重，曾被授予「清涼國師」尊號，到唐穆宗、唐敬宗時，再被封大照國師，唐文宗時又加封大統國師。澄觀的弟子宗密，曾屢次被詔入內殿問法，賜紫方袍，敕號大德，朝臣仕庶歸信者甚眾，寂滅後追諡為「定慧禪師」。因此，華嚴宗的創立與弘揚是以朝廷支持為基礎的。

從武后到睿宗，統治階級這樣提倡、支持華嚴一派，是華嚴宗理論發展、勢力擴張的結果，也是朝廷出於思想統治的需要。特別是在「安史之亂」以後，唐王朝已急劇地走下坡路，矛盾重重，危機四伏，統治階級乞靈於佛教以得到精神安慰與支持，而華嚴宗義中的「法界緣起」、「理事圓融」的觀念更成為融貫佛境與世俗社會的方便法門，倚為鞏固統治、麻痹群眾的助力；而以法藏為首的華嚴宗人也著意為統治者粉飾太平，不僅廣泛參與王朝重大的社會政治活動，並不斷完善理論創造，最終形成了體系龐大而又縝密的理論體系。在這種情勢下，可以說是實現了華嚴一派借助人王之力以弘揚宗義的理想。華嚴宗得到以帝王為代表的整個統治階級的保護和支持，在政治、經濟、思想、文化等各個領域迅速擴展了勢力。

在唐代，思想、文化迎來了發展的高潮，佛教的興盛也是這個高潮的一部分。唐代形成的佛教各宗派，都有自己的立宗典據、傳承系統和理論體系，各派間相互鬥爭，以及佛學與其它學說、宗教的相互鬥爭，又進一步促進了佛學理論的發展。而當時統治思想領域的儒家經學章句已經僵化，正在尋求出路。這樣，佛典的精妙的義理，龐大的理論體系，就更吸引了苦於儒經章句束縛的文化人。華嚴宗融諸家之長，建立起嚴密系統的學說體系，並不斷吸收中土傳統思想和學術內

¹³ [宋]贊寧，《宋高僧傳》卷五《法藏傳》，頁90。

容，在教理上有很大的發揮，不斷取得重大發展。華嚴宗的「法界」觀念，既指「佛法界」，又指「事物界」；「法界」可以被人格化，是獨立於意識的客觀實體，那就是「法身」，它遍在於一切事物之中，成為事物最普遍的共性，所以，「法界」既是現象界，又是本體界，既是輪回世界，又是解脫世界，也是無礙的圓融世界，而這一世界既是現實世界，又是理想世界。文人創作講求現實與想像的結合，要把現實世界中的領悟融入到文學創作中去，這就使得華嚴宗宣揚的「法界緣起」與「理事圓融」的觀念深入到文人的意識之中。他們接受華嚴宗義的影響，已不是表面地掇拾故事，玩賞概念，而能在宇宙觀、人生觀、認識論等根本方面理解與體味。如裴休曾為宗密作碑銘說：

皆本一心而貫諸法，顯真體而融事理，超群有於對待，冥物我而獨運矣。¹⁴

宗密是華嚴宗的重要傳人，他本人兼祧華嚴與禪，活躍於叢林內外，他與韓愈、裴休、白居易、劉禹錫等朝臣文士交誼深厚，故而其理論主張在文士中廣有影響。裴休這裏贊其「一心而貫諸法」，乃是對宗密能夠站在更高的立場上，對全部佛教義理重新進行批判和審視的肯定，而「顯真體而融事理」則是他對華嚴義理「圓融無礙」觀念的讚歎與領悟了。裴休還曾作《注華嚴法界觀門序》，其中有對「法界」的討論：

法界者，一切眾生身心之本體也。從本已來，靈明廓徹，廣大虛寂，唯一真之境而已。無有形貌而森羅大千，無有邊際而含容萬有。昭昭於心目之間，而相不可睹；晃晃與色塵之內，而理不可分。……¹⁵

裴休以文人的筆觸描繪佛國富貴圓融的氣象，構造出以盧舍那佛為教主的佛國，即「華藏世界」，是一個廣袤無際的世界群，而這一佛國又融通萬法，把現實的眾生和超越的彼岸世界融攝而一。如此形容佛國之大，是其他宗派不曾有的。華嚴宗派理論通過文人體驗與理解，用富於個性的文字表現出來，展現了華嚴宗的獨特魅力，而這些文字表述已經具有文學創作的意味了。

另外，文人喜讀華嚴經典，又多與僧侶交遊，切磋義理，這也同樣影響了詩歌創作。王維最名於唐代詩壇而又以奉佛著稱，早年受華嚴宗影響頗多，他曾與華嚴宗詩僧道光交遊唱和¹⁶，往來密切，並為其作塔銘，曰：

¹⁴ 〈圭峰禪師碑銘〉，周紹良主編《全唐文新編》卷七四三，長春：吉林文史出版社，2000年，頁8665。

¹⁵ 《注華嚴法界觀門序》，《大正藏》4冊5，頁683。

¹⁶ 參閱陳允吉《王維與華嚴宗詩僧道光》，復旦學報，1981年第3期，52-57頁。

指盡謂窮性海而矣，焉足知恒沙德用，法界真有哉！¹⁷

「性海」是《華嚴經》用得極多的一個哲學概念，其要義是強調如來法身之境，體現真如之理性深廣如海¹⁸，這裏用華嚴宗義評說道光修正佛道的行境與旨歸，達如來法身之境，從而成就佛果。實際上王維與禪僧交往頗多，但這並影響他對華嚴宗派理論的熱忱，而且唐代禪宗與華嚴及其它多種佛教宗派並興，再加之中唐「儒學復古」思潮的興起，彼此借鑒融合，也是發展的趨勢。華嚴宗迎合了社會思想的發展趨勢，宣導「緣起」、「圓融」的觀念，並且可以把理想與現實緊密結合，使得其觀念與文學乃至詩歌創作相通相融，這也是為文人所熱愛主要的原因。

宗密明確地表明禪、教一致的立場，他統合華嚴「理事圓融」的意旨與禪宗「明心見性」說，成為簡便的修行法門，也使文人得以更自由地接受、理解。且宗密廣交權貴，積極參與社會生活，在文人中影響極大。白居易傾心釋教，他與宗密交誼深厚，如其〈贈草堂宗密上人〉：

吾師道與佛相應，念念無為法法能。口藏宣傳十二部，心臺照耀百千燈。盡離文字非中道，長住虛空是小乘。少有人知菩薩行，世間只是重高僧。¹⁹

在這首詩裏，白居易表達了對宗密的敬仰讚歎之情。宗密兼祧華嚴與禪，能夠站在更高的立場上，更為包容地發展了華嚴理念，並積極援儒、道於佛說之中。詩中說「吾師道與佛相應，念念無為法法能」，便是對宗密以華嚴教理統攝中國傳統學術做出了肯定，更表明了宗密積極統合學術的性格和二人間的文字因緣。

韓愈本以辟佛著稱，但在唐代社會風氣之下，他也經常出入寺院，結交僧侶，這也應與他在朝權爭鬥中的失落及其在心性上肯定儒釋的統合有關。韓愈與華嚴四祖澄觀往來密切，有〈送僧澄觀〉詩：

浮屠西來何施為，擾擾四海爭賓士。構樓架閣切星漢，誇雄鬥麗止者誰。
僧伽後出淮泗上，勢到眾佛尤恢奇。越商胡賈脫身罪，珪璧滿船寧計資。
清淮無波平如席，欄柱傾扶半天赤。火燒水轉掃地空，突兀便高三百尺……²⁰

¹⁷ 〈大薦福寺大德道光禪師塔銘〉，〔唐〕王維著，〔清〕趙殿成箋注，《王右丞集箋注》卷二十五，上海：上海古籍出版社，1984年，頁459-460。

¹⁸ 參閱張海沙著，《初盛唐佛教禪學與詩歌研究》，北京：中國社會科學出版社，2000年，頁211。

¹⁹ 〔唐〕白居易著，丁如明，聶世美校點，《白居易全集》卷三一，上海：上海古籍出版社，1999年，頁473。

²⁰ 〔唐〕韓愈著，楊義、蔣業偉譯，《韓昌黎全集》卷七，北京：北京燕山出版社，1996年，頁231。

詩人讚歎澄觀佛法高妙，欽羨之情溢於言表，展現了他與澄觀不同尋常的交誼。韓愈詩歌好用奇字險語，詩中以險拗的詞句塑造了澄觀與信眾往來，佈施說法的恢弘場面，流露出對華嚴高僧的恭信與讚賞，同時也說明了他對佛教的排斥並非堅持一貫的。

實際上從文學領域看，唐代有不少文人如王維、裴休、崔致遠、韓愈、白居易、劉禹錫、孟郊、許渾、溫庭筠、等熟悉華嚴典籍，廣結華嚴僧徒，研習華嚴學說。許多文人在思想上出入儒釋，甚至在行動上也周流儒釋，而且唐代佛教派別雖多，但隨著儒釋道三教合流，文士對待佛教眾多派別的態度是廣結善緣，轉益多師，為己所用。另外，唐代的一些僧人，實際是披著袈裟的文人，這些僧人中也有很多出於華嚴一派。例如澄觀，雅好篇章，與李吉甫、韓愈等朝臣往來緊密；宗密，學養兼修內外，與裴休、白居易、劉禹錫、蕭俛、溫造等文壇名流頗多交誼。這些現象表明華嚴勢力侵入文學領域的普遍。而華嚴宗義中「法界緣起」、「理事圓融」的觀念，更是在現實生活和思想層面上為文人提供了精神上的支持，因此華嚴宗義不僅侵染了文人的思想，更影響了文人的文學創作，在文人的作品中有著多姿多彩的展現。

三

華嚴宗「法界緣起」的觀念帶有強烈的思辨性，稱性而起萬法，而「圓融無礙」又表現為「理事無礙」、「事事無礙」，因而佛與眾生融通；特別是華嚴宗在中唐後更多表現出一種統合儒道的觀念，又多受禪宗啟發，宗密更是提出了「真心緣起」的觀念，強調本性的自我覺悟，這種更為簡便易行的理論也就更為文士所樂於研習。隨著佛教宗派的爭鬥以及唐代儒、釋、道三教合一的趨勢，宗教信仰也普遍地淡化，很多文人對華嚴宗義的接受很難說是出於虔誠的宗教心態，這種「緣起」、「圓融」的觀念在文士之中不僅僅是作為一種宗教思想，而成為一種心靈的安慰和寄託，成為一種意識和思維方式。詩本是主觀情志對客觀世界感應的產物，而現實與理想之間又是不可調和的，所以很多詩人便在詩歌之中表達對相互依恃、相互融攝，事事無礙華嚴義理的理解與體悟來獲得精神上的依託於慰藉了。

王維有「詩佛」之稱，早期與華嚴僧人接觸頗多，他不僅與華嚴高僧道光交誼深厚，而且常與華嚴宗大居士釋元崇討論佛理，時常「抗論彌日，鉤深索隱」²¹，可知其對《華嚴經》精辯的理論頗有心得。他在為道光寫作的詩序中闡發自己對

²¹ 〈唐金陵中山元崇傳〉，〔宋〕贊寧撰，范祥雍點校，《宋高僧傳》卷一七，北京：中華書局，1987年，頁418。

華嚴理論的理解：

心舍於有無，眼界於色空，皆幻也。離亦幻也。至人者，不舍幻而過於色空有無之際。故目可塵也，而心未始同；心不世也，而身未嘗物。物方酌我於無垠之域，亦已殆矣。……道無不在，物何足忘？故歌之詠之者，吾愈見其嘿也。²²

王維認為，依照華嚴所講「法界緣起」的觀念看待一切自然現象，雖然本質上屬虛空，但萬法分殊，一多即相，大小互容，人與這些自然現象接觸，能夠翻然發悟，領會到攝他同己之道。這裏王維借品評道光因花發詠之詩，表達出通過自然界千變萬化的各種形象，體味其間蘊含的「一切聖法緣此生故」的華嚴理念。這種理趣也融入了王維的詩歌創作之中，如這首〈與胡居士皆病寄此詩兼示學人二首〉：

一興微塵念，橫有朝露身。如是睹陰界，何方置我人。礙有固為主，趣空寧舍賓。洗心拒懸解，悟道正速津。因愛果病生，從貪始覺貧。色聲非彼妄，浮幻即悟真。四達竟何遣，萬殊安可塵……²³

王維晚年抱恙寫下這首詩，感歎人因貪妄不能辦法界法性，一直貪迷誤執、浮幻當真，不能達到相圓相融的佛境。《華嚴經》還常用「一」表示個體、部分，也用「微塵」表示微小的個體，更有「於一微塵中，見無量佛國，須彌金剛圍，世間不迫迮。於一微塵中，見有三惡道，天人阿脩羅，各各受業報」之論斷。²⁴在裴休解釋華嚴法界時說「昭昭於心目之間，而相不可睹；晃晃於色塵之內，而理不可分」²⁵，詩中由病聯想到因，闡發了體悟到的華嚴理念。再如這首〈胡居士臥病遺米因贈〉：

了觀四大因，根性何所有？妄計苟不生，是生熟休咎。……²⁶

《華嚴經》云「一切十方國土中，地水火風四大界」，「知其根性不可說，知其解欲不可說」。「四大」指地水火風合和而成的世界，「根性」指佛性，實際上

²² 〈薦福寺光師房花藥詩序〉，〔唐〕王維著，〔清〕趙殿成箋注，《王右丞集箋注》卷一九，頁358。

²³ 〔唐〕王維著，〔清〕趙殿成箋注，《王右丞集箋注》卷三，頁31-32。

²⁴ 《大方廣佛華嚴經》卷二六，《大正藏》冊9，頁564。

²⁵ 《注華嚴法界觀門序》，《大正藏》冊45，頁683。

²⁶ 〔唐〕王維著，〔清〕趙殿成箋注，《王右丞集箋注》卷三，頁30。

就是指總相的世界，一切皆有佛性。詩人贈胡居士米食，並借此機緣與之探討佛家義理、互勉勸誡。王維巧妙地在詩歌之中將對華嚴義理的理解融入生活場景，表達自己的虔敬心態，既是勸人又為自勸，成為以佛理入詩歌的代表。

孟郊過從往來的僧人眾多，也與華嚴僧人頗有交誼，他在貞元間曾赴終南山拜謁華嚴寺，留有〈登華嚴寺樓望終南山贈林校書兄弟〉等詩作，表達了他對華嚴宗派的恭信。在〈題林校書華嚴寺書窗〉一詩中，孟郊表達了自身的感悟：

隱詠不誇俗，問禪徒淨居。翻將白雲字，寄向青蓮書。擬古投松坐，就明開紙疏。昭昭南山景，獨與心相如。²⁷

唐人有習業山林的風尚，詩中述說詩人靜居山寺，談佛論道，對佛理頗有體會。詩的尾聯說「昭昭南山景，獨與心相如」，「如」就是實相，指宇宙萬有的本體，澄觀《華嚴法界玄鏡》中把這種特殊認識論概括為「事如理融，遍攝無礙，交參自在」²⁸，也就是華嚴宗宣導的事物的本體是交滲互徹，無礙圓融的觀念。孟郊在詩歌之中把終南山景與華嚴「事理無礙」的觀念巧妙融合，化為「昭昭南山景，獨與心相如」的意象，表達出詩人對華嚴宗思辨哲學的體悟。這裏將情感體驗與客觀事物情狀相契合，也是華嚴「圓融精神」的體現。

白居易作為詩人的同時，也是虔誠的佛教居士，他禮佛、敬僧、讀經、參禪，無所不為。唐代華嚴宗大興，他本人的佛教立場也是「不立門限，通學禪教各家」²⁹，又喜讀《華嚴經》，與當時的華嚴高僧宗密往來頻繁，華嚴宗派思想對他的詩歌創作也產生了重要的影響，在詩歌之中也多有展現，如這首〈雲居寺孤桐〉：

一株青玉立，千葉綠雲委。亭亭五丈徐，高意猶未已。山僧年九十，清淨老不死。自雲手種時，一顆青桐子。直從萌芽拔，高自毫末始。四面無附枝，中心有通理。寄言立身者，孤直當如此。³⁰

《大方廣佛華嚴經》曰：「見其園中有一大樹，名為：滿月，形如樓閣，放大光明照一由旬；見一葉樹，名為：普覆，其形如蓋，放毘瑠璃紺青光明；見一華樹，名曰：華藏……」³¹在無所障礙、諸法圓融的佛鏡中，寶樹璀璨。詩中通過描寫寺院中一株亭亭玉立的梧桐樹，關聯華嚴宗「能長一切眾善根芽」的無礙佛

²⁷ [唐]孟郊撰，《孟東野詩集》卷五，北京：人民文學出版社，1959年，85頁。

²⁸ 《華嚴法界玄鏡》卷二，《大正藏》冊45，頁680。

²⁹ 謝思煒，《白居易集綜論》，北京：中國社會科學出版社，1997年版，頁289。

³⁰ [唐]白居易著，丁如明、聶世美校點，《白居易全集》卷一，頁4。

³¹ 《大方廣佛華嚴經》卷67，《大正藏》冊10，頁363。

鏡，體悟華嚴宗義「皆本一心而貫諸法」、「一切凡聖皆從佛性而得生長」的理趣，表達對其「一多緣起理妙成」的感悟與體驗。這是詩人在遊覽寺院的閒適之中借客觀景物闡發自身對華嚴觀念理解，並結合「包事包理，及無障礙」的理念，製造情境，並巧妙化為詩思，以小見大、由淺入深地探究人生哲理，表達了詩人不伎不求、傲岸孤直的人生追求，真正實踐了「一切凡聖皆從佛性而得生長」的華嚴綜觀。再如這首〈中隱〉詩：

大隱住朝市，小隱入丘樊。丘樊太冷落，朝市太囂喧。不如作中隱，隱在留司官。……³²

嚴宗曾用「須彌入芥子」指稱法界的廣大而不可思議，無所不包而又大小無礙，表達出事事無礙之理。如果人能超越事物之間的大小、優劣，即能處處圓融，事事無礙，交融互涉，各適其性。白居易謫遷洛陽，實際上是與白居易「兼濟之志」相違的，但借助「圓融無礙」的華嚴觀念，他把自己比喻為「中隱」，並評論「大隱」雖享名祿之實，但卻有枉道徇物之憂；「小隱」雖能潔身自好而又太困窘落寞，顯然，在小隱與大隱間找到一條折衷之路即為「中隱」，就可以超越優劣之分，達到理事圓融的境界了。這裏，借助華嚴理念表達詩人跨越坎坷，獨善其身的人生追求，表達了詩人對華嚴「包事包理，及無障礙」的觀念的贊同。

晚唐溫庭筠遍訪名山古剎，寄住山門，他受親受宗密教誨³³，華嚴義理在他的思想與創作上留下了深刻印記。如這首〈宿輝公精舍〉：

禪房無外物，清話此宵同。林彩水煙裏，澗聲山月中。橡霜諸壑霧，杉火一爐空。擁褐寒更澈，心知覺路通。³⁴

詩中借杉火灰飛煙滅，寄寓諸法虛妄、一切皆空的佛家理念，承繼宗密「故妄念本寂，塵境本空」的觀點。³⁵詩的結尾說「心知覺路通」，這裏的「心知」實際就是強調心為萬法之緣，是自性清淨、隨緣不變、離性離相的絕對，「心知覺路通」表達了在體證了萬象虛妄，如杉火爐灰的般若智後，一切歸之於寂滅的理念，也就是宗密所說的「即此空寂之知，是汝真性，任迷任悟，心本自知」³⁶。所以，這裏表現了溫庭筠對宗密融合了禪宗「明心見性」說的華嚴圓教理念的認同。

³² [唐]白居易著，丁如明、聶世美校點，《白居易全集》卷二二，頁331。

³³ 參閱〈重遊圭峰宗密禪師精廬〉，陳貽焮，《增訂注釋全唐詩》卷五七一，冊4，北京：文化藝術出版社，2001年，頁190。

³⁴ 陳貽焮，《增訂注釋全唐詩》卷五七五，冊4，頁216。

³⁵ 《禪源諸詮集都序》卷上，《大正藏》冊48，頁402。

³⁶ 《禪源諸詮集都序》卷上，《大正藏》冊48，頁402。

馬克思曾說：「『宗教感情』本是社會的產物」。³⁷華嚴宗宣導的「法界緣起」、「圓融無礙」的觀念，主張宇宙萬法為圓融互攝的統一總相，是重重無盡佛的境界。這些觀念在唐代文士間的流行，歸根結底，是因為更多地吸收了中土傳統의思想和學術內容，體現了當時的思想潮流，因此，思想敏銳的詩人們也就自然與之契合了。唐詩中出現了許多表現華嚴宗思想、觀念的詩歌，也是順理成章的。

四

唐人創作講求詩歌中的旨趣與情境，如嚴羽所說：

盛唐諸人，唯在興趣。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。³⁸

寫景、狀物、述情、敘理，要達到意、境的交融，才能使文學作品在情感和形象兩個方面創造出美學價值，並使得客觀世界和主觀情感相交融，從而創造出完整統一、獨立生動的文學作品，這實際上也就是文學作品要達到言有盡而意無窮的藝術創作境界。

華嚴宗「法界緣起」主張事法界與現象世界的互相依恃、相互融攝，與文學創作中的情感與形象、客觀與主觀、真實與想像的交融也就有了相通之處。法藏說：

心境融通門者，即彼絕理事之無礙境，與彼泯止觀之無礙心。二而不二，故不礙心境，而冥然一味。不二而二，故不壞一味，而心、境兩分也。³⁹

這裏講「法界緣起」所達到的佛的境界，通過重重無盡「理事圓融」的精神融入到心境論領域，這樣華嚴宗義的內容、認識的方法，就與文學創作有了更多的融通之處。因為文學就是客觀現實在人的心靈主體上反應的產物，華嚴宗對這種「心境融通」、「無礙境」、「無礙心」關係的思考更具美學價值，正如黑格爾所說「最接近藝術而比藝術高一級的領域就是宗教」⁴⁰，所以「圓融無礙」、「心境融通」的華嚴義理與詩歌的創作相契合，影響了詩人如何認識客觀、反映現實的根本原則和方法，促進了詩歌以新的角度去審美、構思。

王維從二十九歲左右開始師事道光禪師直至其圓寂，時年十載，對華嚴義理

³⁷ 《關於費爾巴哈的提綱》，《馬克思恩格斯全集》卷三，北京：人民出版社，1960，頁5。

³⁸ 〔宋〕嚴羽《滄浪詩話》，北京：中華書局，1985年，頁6-7。

³⁹ 〔唐〕法藏，《華嚴發菩提心章》《大正藏》，冊45，頁654。

⁴⁰ 黑格爾著，朱光潛譯，《美學》，卷一，北京：人民文學出版社，1962年，頁128。

有著深刻獨到的體會。他把華嚴「一心而貫諸法」的佛理融入到詩歌創作中去，華嚴宗宣導「圓融無礙」理念的體悟在他的詩歌之中便形成一種廓徹廣遠、杳邃包容的意趣。王維作為盛唐田園山水詩派的傑出代表，詩歌多描寫幽秘深隱的山水風光，華嚴「靈明廓徹、廣大虛寂」的法界觀念，在他的筆下不僅形成了超曠綿密、散緩清雅的詩思，又與湖光山色交融，更塑造了澄澹綿密、杳渺輝映的詩境，同時也創造出「一多緣起總妙成」的情、境交融的藝術境界。如其〈書事〉：

輕陰閣小雨，深院晝庸開。坐看蒼苔色，欲上人衣來。⁴¹

兩天獨坐，詩人靜靜觀看雨中的蒼苔，翠色隨雨霧融攝，仿佛人與苔色混融為一，不禁悠然入神，渾然忘我。蒼苔「欲上人衣」並非實境，而是詩人的主觀意念的表現，更是華嚴「無盡緣起」的幻覺。詩中融客觀自然之境與主觀幻想之境合二為一，實際上也就是肯定了千差萬別的宇宙萬法「事事無礙」、「理事無礙」的觀念。蒼苔、人衣自然融合，沒有物我分別與執著，是真如佛性與詩人心性的融合與統攝，這也是真正的相圓相融的佛的境界。王維在詩中融華嚴理念與詩思為一體，體悟華嚴「法界緣起」之意，創造了物我殊融、天衣無縫的詩情與超然物外，凝斂疏澹的意境。

再如這首〈北垞〉：

北垞湖水北，雜樹映朱闌。遙迄南端水，明滅青林端。⁴²

詩中描寫山中雜樹相映、明滅斑斕的景色。湖水、青林無邊無際，容括萬有，正是華嚴所說「諸法所依性故」，若隱若現，變幻不定，但都包融在法界之中。一切眾生自性皆與佛不異，因此垞、水、樹、闌交相輝映，圓融互攝為一，自生自滅，呈現出「寂滅無相無照現」的華嚴世界。全詩通過對湖水、雜樹等景物的描寫，在表達華嚴理趣的同時，能夠將華嚴無盡緣起的真義與玲瓏清雅的山景相融，製造出綿邈恬淡、佛趣悠然的詩情。這裏客觀形象和詩人的主觀想像相結合，山水風光也在詩人的筆下顯現出一種交融、幽深、空靈的旨趣。

岑參幼年失怙，從兄受業，唐開元末至天寶初，他往來京洛，尋機出仕，到長安後又一度隱居終南高冠草堂，與僧人過從甚密。岑參〈題華嚴寺瑕公禪房〉詩中說「東谿草堂路，往來行自熟」，說明華嚴寺離岑參的草堂別業非常之近，他受華嚴思想侵染，便表現在詩歌之中，如其〈上嘉州青衣山中峰題惠淨上人幽居寄兵部楊郎中〉詩曰：

⁴¹ 〔唐〕王維著，楊文生編著《王維詩集箋注》，頁763。

⁴² 〔唐〕王維著，楊文生編著《王維詩集箋注》卷三，頁354頁。

青衣誰開鑿，獨在水中央。浮舟一躋攀，側徑沿穹蒼。絕頂訪老僧，豁然登上方。諸嶺一何小，三江奔茫茫。蘭若向西開，峨眉正相當。猿鳥樂鐘磬，松蘿泛天香。江雲入袈裟，山月吐繩床。早知清淨理，久乃機心忘……⁴³

詩中寫詩人沿山中小路登頂訪僧，山巔佛寺景色幽奇，浮舟、江水、蘭若、猿鳥皆為萬法，不生不滅，不增不減，詩人因此而悟得執我相故，唯有破除我執，獲得清淨，才能使得心不再輾轉於妄念煩惱。正如宗密所主張「真心緣起」，以禪宗「心性」觀念融入華嚴「法界緣起」之中，以心悟法，也就更加簡潔明晰，便於人們實踐了。岑參歷經滄桑，他感慨自己心為形役，奔走仕途，如今人老事怠，更加希望在華嚴無礙的世界裏保持自心的無執無求，從而獲得精神的徹底解脫。

劉禹錫是在中唐詩壇有著突出貢獻的詩人，他自幼就與僧人交往，後因「永貞革新」失敗而被貶，更是結交了眾多僧侶。他與華嚴宗高僧宗密、嗣肇、圓皎、道准等關係緊密，對華嚴教理研習頗多，他認為華嚴義理「從昏至覺不依緣，初初極極性自圓」⁴⁴，實際上就是肯定華嚴義理中眾生皆有佛性，且具有覺悟性，是不即不離、圓融無礙的正道觀念。劉禹錫的詩歌多情思濃烈、諷托幽遠，而他對華嚴宗宣導的眾生本性本自具足、萬法緣起的觀念的領悟，表現在詩歌創作中，就使得他的詩歌別有一種豁達而杳遠的意境，如這首〈和李相公平泉潭上喜見初月〉：

家山見初月，林壑悄無塵。幽境此何夕，清光如為人。潭空破鏡入，風動翠蛾頻。會向瑣窗望，追思伊洛濱。⁴⁵

詩中描寫與友人同遊，四外空寂，林壑靜默，新月脫塵而澄淨，風拂潭波而流翠，正是「不生不滅、不增不減、不變不易」的超然世界。詩人正是用自己的「真心」來體味外物的「真性」，使得心與境依互而存，達到空靈通透，互融互攝，無執無破的境界。詩中結合對「圓融無礙」理念的深刻體悟，融佛理於詩思，展現了一個清幽而無所執著的超然世界，營造了寧靜澹遠、瀟灑愜適的情境。中唐時期的詩人開始注重對詩歌意境的探討，劉禹錫就是其中有代表性的一位，他曾提出「境生於象外」⁴⁶、「因定而得境」⁴⁷等觀點，這些都與華嚴宗主張的「轉成能見之識，及所見境界相現」的觀點有契合之處。因此，劉禹錫詩歌意境中的表現與

⁴³ 吳相洲選注《高適岑參詩選》，北京：中華書局，2005年，頁215。

⁴⁴ 〈毗盧遮那佛華藏世界圖贊〉，[唐]劉禹錫撰，《劉禹錫集》卷四，上海：上海人民出版社，1975年，頁46。

⁴⁵ [唐]劉禹錫撰，《劉禹錫集》，卷三七，頁369。

⁴⁶ 〈董氏武陵集紀〉，[唐]劉禹錫撰，《劉禹錫集》卷一九，頁172。

⁴⁷ 〈秋日過鴻舉法師寺院便送歸江陵〉，[唐]劉禹錫撰，《劉禹錫集》卷二九，頁271。

變化，直接或間接地展現了他對華嚴宗義理的接受與理解。

白居易被貶江州司馬後，一度頹然消沉，用調和儒釋的方法來確立自己的人生態度和生活方式，華嚴觀念更給予他人生的啟發，這既是他的「獨善其身」的手段，也成為他筆下營造超然世外，泯滅紛爭詩情的方法。如這首〈負冬日〉：

負暄閉目坐，和氣生肌膚。……外融百骸暢，中適一念無。曠然忘所在，
心與虛空俱。⁴⁸

他本有兼濟之志，但仕途挫折，他的人生理想遭受巨大打擊，便到佛理中尋求安慰。他既不願放棄世俗生活，同時又想保持心境的曠達、精神的灑脫，「相即相入，相互融攝」的華嚴理念正好平衡了現實生活中貴與賤、喧囂與冷落的矛盾，化解了現實與理想的對立衝突。詩中表現出詩人以「圓融」觀念的支持在挫折之中不為羈絆所困，能夠斷除妄念，達到不懼不餒的境界，同時也營造了進退超然，悠曠恬適的詩情。

唐人在創作的實踐上，把對華嚴宗義的體悟融入詩歌，「法界緣起」、「圓融無礙」等觀念容括了現實與理想的矛盾，催融了佛家理念與詩歌情境的交合，創造出多姿多彩的藝術風格，對後世的詩歌創作發揮了相當的影響。

五

華嚴宗為了宣說宗教義理，往往用一些生動的形象、事蹟、情境、比喻、誇等手段來達到解說宗義、吸引信眾的目的。而這些獨特的形象、事典、情境甚至一些隱語、比喻等修辭方法，也就體現出超越而華美的風格，特別是隨著華嚴宗的流傳，《華嚴經》的等宗派典籍被廣為誦讀，也就對文人詩歌以至一般創作產生相當大的影響。因此，華嚴宗用來宣揚信仰的事物形象、場景、情境等也轉化為詩人筆下的創作素材，成為表達情感、營造詩情的手段。

唐人詩歌之中出現了許多華嚴宗用來解說義理的比喻、事典。如王維的〈韋侍郎山居〉：

幸忝君子顧，遂陪塵外蹤。閑花滿岩穀，瀑水映杉松。啼鳥忽臨澗，歸雲時抱峰。良遊盛簪紱，繼跡多夔龍。詎枉青門道，故聞長樂鐘。清晨去朝

⁴⁸ 〔唐〕白居易著，丁如明、聶世美校點，《白居易全集》卷十一，頁146。

謁，車馬何從容。⁴⁹

《華嚴經》講「了知諸法性寂滅，如鳥飛空，無有跡」⁵⁰，是說空中的飛鳥迅速消逝容易使人聯想世界萬物的「虛空寂滅」。詩中的「啼鳥」，倏忽而飛，倏忽而止，隨心率意，無拘無束，無跡可尋，更映襯出閑花滿穀、潭水清澈的清幽境地，表達了俱寂即念念皆佛，無一念而非佛心的華嚴理念，體現了詩人淵泊無為，澹然寧澈的心境與精神追求，營造了充滿了佛理佛趣的詩情。

韓愈與華嚴僧侶往來，並有意無意間接受其理念，也助華嚴事典來營造詩情。如這首〈雜詩〉：

古史散左右，詩書置後前。豈殊蠹書蟲，生死文字間。古道自愚蠢，古言自包纏。當今固殊古，誰與為欣歡。獨攜無言子，共升昆侖顛。長風飄襟裾，遂起飛高圓。下視禹九州，一塵集豪端。遨嬉未雲幾，下已億萬年……⁵¹

這首詩表達了詩人遭遇仕途坎坷後的落寞和無奈。輔王政之道不可實現，詩人幻想遨遊於仙界擺脫污濁的世事。詩中說「下視禹九州，一塵集豪端」，「一塵」用《大方廣佛華嚴經》中「於一塵中普現一切世間境界」典⁵²，比喻塵世的渺小，用來表明自己對人世的不懈，以緩解忿鬱之情。韓愈詩歌好用奇字險語，這裏有別於傳統事典而選用佛教典故，迎合了他「尚奇」之好，另外，也表明了當時在佛家諸派中華嚴思想對文人的巨大影響力。

華嚴宗一些用來說明義理的典型形象、情境也常被詩人運用到詩歌中。如盧綸的〈題悟真寺〉：

萬峰交掩一峰開，曉色常從天上來。似到西方諸佛國，蓮花影裏數樓臺。⁵³

悟真寺在終南山北麓，終南山是唐代的佛教名山，各派僧侶眾多，更是華嚴宗的發祥地，講經論法蔚然成風。盧綸連年應試不第，在長安南的終南山暫為居住，因境遇窘迫，倚佛法以獲解脫，與各宗派僧侶往來，自然熟悉論證詳密的華嚴經典。詩中巧用譬喻，把連綿起伏的中南山峰比作佛國「蓮花」，想像神妙，尤顯奇美。在佛教對「蓮花」的審美中，最典型的當屬《華嚴經》「華藏世界品」

⁴⁹ [唐]王維著，[清]趙殿成箋注，《王右丞集箋注》卷三，頁36。

⁵⁰ 〈如來出現品第三十七〉，《華嚴經合論》卷七八，《卍新纂續藏經》第4冊，頁530。

⁵¹ [唐]韓愈著，楊義 蔣業偉譯，《韓昌黎全集》卷五，頁193。

⁵² 《大方廣佛華嚴經》卷六〇，《大正藏》冊10，頁322。

⁵³ 陳貽焮主編，《增訂注釋全唐詩》卷二六八，冊2，頁854。

中的「蓮華藏世界」，其中「有大蓮華，名種種光明蕊香幢」，在這莊嚴的蓮花世界中，「四方均平，清淨堅固」，⁵⁴——法中，互影交光，緣起集成，才成就廣大圓滿、美輪美奐、及無障礙的佛的世界。

孟郊一生沉為下僚，多與僧徒相遊，他依照自身對華嚴義理的理解和心靈的感悟，塑造了和祥豔美的華嚴世界，如其〈憩淮上觀公法堂〉：

動覺日月短，靜知歲時長。自悲道路人，暫到空閒堂。孤獨讓清晝，紗中斂輝光。高僧積素行，事外無剛強。我有崖下桂，願為爐中香。不惜青翠姿，為君揚芬芳。淮水色不汙，沛流徒渾黃。且將琉璃意，淨綴芙蓉章。明日還獨行，羈愁來舊腸。⁵⁵

孟郊詩歌好用險崛之詞，這裏用香麗的詞藻和奇美想像來讚美觀公、及法堂內外的景象，幻想置身於香淨莊嚴的華藏世界。詩人發揮想像，以虔誠莊嚴的宗教場景為基礎幻想香煙繚繞的華藏世界，正如《華嚴經》所說：「又善男子，然此香時，一一香中出無量香，遍至十方一切法界，一切諸佛眾會道場，或為香宮、或為香殿。」⁵⁶這裏以法堂燃香的情境契合華嚴世界香芬淨謐、統攝萬物的特徵，融詩人的玄想、現實場景、華嚴觀念三者為一，營造了超然而圓融的詩歌情境。

華嚴宗中用來表達思想、觀念的比喻，也成為唐人詩歌中表理敘事、寄情達意的手段。如白居易的〈新磨鏡〉：

衰容常晚櫛，秋鏡偶新磨。一與清光對，方知白髮多。鬢毛從幻化，心地付頭陀。任意渾成雪，其如似夢何？⁵⁷

《大方廣佛華嚴經》云：「菩提心者，則為淨鏡，顯現一切諸法門故」⁵⁸，以鏡來喻指心性本質光明，清淨如鏡，照徹萬像。詩中描寫詩人攬鏡自照，表面寫觀察鏡中容顏變化，實際上借用華嚴鏡喻來映射詩人心靈的覺悟，應破除我執，認識到世間一切法皆虛幻的本質，才能獲得解脫。詩中巧妙地把華嚴鏡喻與現實生活中的「照鏡」結合在一起，表達了對自己曾執著的所謂「鏡中之相」的認識，同時也把心境提升到更高的境界，在詩情的塑造上更為生動自然。

⁵⁴ 《大方廣佛華嚴經》卷八，《大正藏》冊 10，頁 39。

⁵⁵ 陳貽焮主編《增訂注釋全唐詩》卷三六九，冊 2，1833 頁。

⁵⁶ 〈入法界品〉，《大方廣佛華嚴經》卷六六，《大正藏》冊 10，頁 355。

⁵⁷ [唐]白居易著，丁如明、聶世美校點，《白居易全集》卷一四，頁 185。

⁵⁸ 《大方廣佛華嚴經》卷五九，《大正藏》冊 9，頁 776。

黑格爾認為「藝術只是宗教意識的一個方面」⁵⁹，別林斯說「詩人用形象來思考，他不證明真理，卻顯示真理」⁶⁰。唐代華嚴宗得到極大地發揚，其宗教理念與思維方式越來越貼近中土傳統的思想性格，特別是在發展過程中強調對個體主觀性的肯定，這就與現實的生活更加接近了。而肯定主觀個體，表現現實生活是詩的職責，這樣華嚴理念就與詩歌契合在一起，使得詩歌的表現更為多姿多彩。

主要參考文獻

- 《大正藏》。
- 《卍新纂續藏經》。
- 《新唐書》 [宋] 歐陽修、宋祁撰 北京：中華書局，1975年。
- 《舊唐書》 [後晉] 劉昫等撰 北京：中華書局，1975年。
- 《資治通鑒》 [宋] 司馬光編著，北京：中華書局，2011年。
- 《宋高僧傳》 [宋] 贊寧撰，范祥雍點校，北京：中華書局，1987年。
- 《孟東野詩集》 [唐] 孟郊撰，北京：人民文學出版社，1959年。
- 《劉禹錫集》 [唐] 劉禹錫撰，上海：上海人民出版社，1975年。
- 《韓昌黎全集》 [唐] 韓愈著，楊義、蔣業偉譯，北京：北京燕山出版社，1996年。
- 《白居易全集》 [唐] 白居易著，丁如明、聶世美校點，上海：上海古籍出版社，1999年。
- 《全唐詩》 [唐] 彭定求等編，北京：中華書局，1960年。
- 《全唐文》 [清] 董誥等編，北京：中華書局，1983年。
- 《全唐文新編》 周紹良主編，長春：吉林文史出版社，2000年。
- 《王右丞集箋注》 [唐] 王維著，〔清〕趙殿成箋注，上海：上海古籍出版社，1984年。
- 《高適岑參詩選》 吳相洲選注，北京：中華書局，2005年。
- 《增訂注釋全唐詩》 陳貽焮主編，北京：文化藝術出版社，2001年。
- 《華嚴宗哲學》 方東美著，臺北：臺灣黎明文化事業股份有限公司，1989年。
- 《中國佛教文化史》 孫昌武，北京：中華書局，2010年。
- 《白居易集綜論》 謝思煒，北京：中國社會科學出版社，1997年。
- 《初盛唐佛教禪學與詩歌研究》 張海沙著，北京：中國社會科學出版社，2000年。
- 《中國文化史導論》（修訂本） 錢穆，北京：商務印書館，2001年。
- 《牟宗三文集》 牟宗三著，長春：吉林出版集團有限公司，2010年。
- 《美學》 黑格爾著，朱光潛譯，北京：商務印書館，2011年，頁132。

⁵⁹ 黑格爾著，朱光潛譯，《美學》卷一，北京：商務印書館，2011年，頁132。

⁶⁰ 〈智慧的痛苦〉，別林斯基著，滿濤譯，《別林斯基選集》卷二，上海：上海文藝出版社，1963年，頁96。