

## 論蘇軾的華嚴禪觀及其詩歌創作

南開大學漢語言文化學院 副教授  
桑寶靖

### 摘 要

一代文豪蘇軾習禪而兼習華嚴，代表了北宋時期的思想潮流，華嚴禪觀在其人生觀與詩歌創作中都有深刻的表現。蘇軾不僅借用華嚴禪「法界緣起」、「理事圓融」的觀念排遣生活中遇到的種種煩惱、獲得心靈上的安慰與解脫，而且華嚴禪主張事法界與現象世界的互相依恃、相互融攝的理念更與詩歌創作中的情感與形象、客觀與主觀、真實與想像的交融有了相通之處，促進了蘇軾在詩歌中以新的角度去審美、構思，創造出富含哲理而又韻味獨特的詩情與詩境。

**關鍵詞：**蘇軾、華嚴禪觀、詩歌

蘇軾在中國文學史上，是一位有著卓越貢獻的文學家，在詩、詞、散文創作各方面均為時代之翹楚。在宋代禪宗貴族化、形式化日益嚴重的潮流中，蘇軾的生活與詩文中多有佛理、禪思的流露。討論宗教觀念與文學創作的關係，對於正確認識和評價蘇軾，剖析其他所創造的藝術遺產的巨大價值，以及對於探討在文學史研究中佔有重要地位的宗教與文學關係的諸問題都是有著重要的積極意義的。特別是蘇軾對華嚴理念有著深切的體悟，因此華嚴理念在其人生觀與文學創作中都有深刻的表現。本文試就蘇軾的華嚴禪觀及其對詩歌創作的影響作一討論。

一

首先，探討一下蘇軾華嚴信仰的社會條件和思想基礎。

宋代立國以後，積極進行朝代更迭後的社會恢復。宋太祖趙匡胤和太宗趙光義採取了一系列加強中央集權的政策，以「杯酒釋兵權」的巧計釋放了武臣手中的實力，派遣文臣帶京銜外出牽制和分掌地方官的權利，又任命發運使、轉運使掌握各路的財政，並儘量分散宰相的權利，完善科舉制度用來培養文官體系，積極鼓勵士子參與政治活動等。凡此種種策略，使得宋代在政治上頗有一種民主化的傾向，在文官體系日漸成熟的同時也形成了一種特殊的現象，也就是以離朝外任的辦法來處理不同的政見者，出朝的官員仍保留參政的資格，這也就促成了宋代極為引人注目的政治黨爭。政治中的民主空氣喚起士大夫在政治上自斷、自主、自信的群體自覺，直接表現就是仁宗時期的「慶曆新政」和神宗時期的「王安石變法」。因此北宋時期隨著經濟、政治上的變革，士人階層中出現了百家爭鳴的局面，士人精神在高漲的士氣中凸顯出來，以自己的理性建立是非的標準，在某些時候不惜與君權抗衡，而這種執著的士氣在封建統治權利面前往往是脆弱的，所以無論是范仲淹等人的「新政」還是王安石的「新法」，都因為觸犯了中、上級官員、皇室、豪強等的利益，最終被罷廢。由此可見，北宋士人階層在獨立精神崛起後，其價值判斷與人生追求在殘酷社會現實面前的脆弱與無奈。

蘇軾以官僚貴族子弟的身份走入仕途，才華早卓，藝能傑出，嘉佑初於京師應試便聲名鵲起。嘉佑六年應制舉，蘇軾再次斬獲殊榮，以賢良方正直言極諫取入第三等。仕途的順暢更堅定了蘇軾經世濟時、獻身政治的決心。而他以「忘軀犯顏之士」自居<sup>1</sup>，又以「使某不言，誰當言者」自負<sup>2</sup>，並以「危言危行、獨立不回」的「名節」自勵<sup>3</sup>，更展現了北宋高昂積極的士人精神。蘇軾曾在〈論邊將隱

<sup>1</sup> 孔凡禮點校，蘇軾著《蘇軾文集》卷二五，〈上神宗皇帝書〉729頁，中華書局，1986年。

<sup>2</sup> 〔宋〕朱弁《曲洧舊聞》卷五〈東坡與晁美叔言性不忍事〉，158頁，中華書局，2002年。

<sup>3</sup> 孔凡禮點校，蘇軾著《蘇軾文集》卷三二，〈杭州召還乞郡狀〉，914頁，中華書局，1986年。

匿敗亡憲司體量不實筍子〉說：

臣非不知陛下必已厭臣之多言，左右必已厭臣之多事，然受恩深重，不敢自同眾人，若以此獲罪，亦無所憾。<sup>4</sup>

這裡用「捨身報國」強調對社會、政治的奉獻，並在奉獻的同時實現自身道德人格精神的完善，是積極的儒家人生觀的體現；同時，「捨身報國」同樣表現了封建社會秩序、政治準則、倫理規範對個體的情感、欲望、意願產生的壓抑和限制作用，流露出對個體生命無法掌控的失落與無奈，以及在理想與現實之間心靈的痛苦掙扎。

再有是佛教在宋代的持續發展。宋王朝為了強化君主專治，加強思想統治的需要，在積極宣揚儒家倫理觀念的同時，採取了三教並舉的方針，為三教多方面的融合提供了寬鬆的政治環境。宋代立國以後，統治階級在處理佛教問題上經歷了從毀佛到對佛教加以扶持利用的政策轉變。杜繼文指出：

以重開佛教作為穩定北方局勢和取得南方吳越等奉佛諸國擁戴的重要措施……在宋初的六七十年中，王朝中央還力圖把佛教當作擴大對外聯繫的重要紐帶。<sup>5</sup>

宋朝的統治者出於統治的需要對佛教採取支援和保護。《續資治通鑒長編》記載了宋太祖對佛教的支持與限制：

先是，諸道銅鑄佛像，悉輦赴京毀之。丁酉，詔勿復毀，仍令所在存奉，但勿更鑄。<sup>6</sup>

宋太祖在扶持保護佛教的同時又限制其無限擴張，應當是出於政治統治的考慮。宋太宗也繼承了宋太祖對佛教扶持而又加以限制的政策：

浮屠氏之教有裨政治，達者自悟淵微，愚者妄生誣謗，朕於此道，微究宗旨。<sup>7</sup>

<sup>4</sup> 孔凡禮點校，蘇軾著《蘇軾文集》卷二九，〈論邊將隱匿敗亡憲司體量不實筍子〉，835-836頁，中華書局，1986年。

<sup>5</sup> 杜繼文，《佛教史》，中國社會科學出版社，第477頁，1991年。

<sup>6</sup> 〔宋〕李燾，《續資治通鑒長編》卷八，第195頁，中華書局1980年。

<sup>7</sup> 〔宋〕李燾，《續資治通鑒長編》卷二十四，554頁中華書局1980年。

出於對佛教「有裨政治」的考慮，可以看出太宗對制定佛教政策的出發點與真實態度。經過太祖、太宗兩朝的扶持發展，佛教勢力已經十分猖獗，但宋代統治者對佛教支持與限制的基本政策沒有改變，一直被延續和繼承。

就佛教各派而言，通過詮釋各類譯籍而詮釋新說，突出本派理論個性的時代已經結束，相容並蓄各派學說成為義學諸家的共同特點，這也是他們對思想界三教融合主導潮流的回應。兩宋之際，唐代的華嚴典籍被整理出來，唐代的華嚴學被承繼並保持活力，與三教融合，特別是佛教內部各宗派的融合有一定的關係。而隨著宋代佛教內部各派融合的潮流，華嚴理念也滲透到各個派系之中，如宋初省常依據〈華嚴經·淨行品〉弘揚淨土，創造了華嚴信仰與淨土信仰融合的一種形態；本嵩等借助《華嚴經》講解禪宗思想，促進了華嚴學與禪淨教的結合；雲門宗的契嵩等也創造性地運用華嚴學；曹洞宗的投子義青、真歇清了等也重視並運用了華嚴理論；道甯等臨濟宗人也把華嚴理念傳播與禪林。因此，華嚴禪「法界緣起」、「理事圓融」的觀念即是匯通三教及佛教諸派的基礎與紐帶，同時也在宋代得到了廣泛傳播。

蘇軾出生於佛教氛圍濃厚的家庭，其父蘇洵與名僧過從甚密，其母程氏篤信佛教，其弟蘇轍是「手披禪冊漸忘情」的熱忱信仰者<sup>8</sup>。嘉佑元年（1056），三蘇赴京師，在其父蘇洵的引薦之下，蘇軾與居訥弟子大覺懷璉結下深厚友誼。熙寧四年（1071），蘇軾通判杭州，懷璉離開汴京，回到吳中，二人繼續交往。家庭的薰陶及親身的經歷，使得蘇軾從早年就培養起對佛教的熱情。熙寧末年，蘇軾就任於密州，便始傾心於華嚴思想。他在當時所作〈和子由四首·送春〉中有句云：「芍藥櫻桃俱掃地，鬢絲禪榻兩忘機。憑君借取〈法界觀〉，一洗人間萬事非。」<sup>9</sup>下有注曰：「來書雲近看此書，餘未嘗見也。」<sup>10</sup>〈法界觀〉即宗密所作〈注華嚴法界觀門〉，是闡述華嚴宗正修圓融法界無盡緣起的觀法的，是華嚴宗的代表著作。實際上宋代士大夫多注重禪宗語錄和燈錄，對譯籍多有疏略，但是《華嚴經》卻是宋人關注不多的譯籍中的一種。有宋之際，文士間流行書寫《華嚴經》以求福報，一方面展現了華嚴思想在文士間的流行，另一方面也說明文士對華嚴思想在社會上傳播的推動。王欽臣曾品評《華嚴經》說：「至若聖仙非一，神變迭興，十地同歸，趣成法界，大方廣之道也。」<sup>11</sup>認為《華嚴經》具有廣泛的適應性，符合一般民眾的需求，這也是文士間推崇《華嚴經》的原因。作為一代文壇領袖的蘇軾，當然也就融入這樣的潮流之中。元豐三年（1080），蘇軾謫居黃州，在安國寺結識了住持繼蓮禪師，並常在寺中「焚香默坐，深自省察」，以求「物我兩忘，身心皆

<sup>8</sup> 《四部備要》，《樂城集》卷十一，〈次韻子瞻與安節夜坐三首〉，第126頁。

<sup>9</sup> 孔凡禮點校，《蘇軾詩集》卷一三，〈和子由四首·送春〉，628頁，中華書局，1982年。

<sup>10</sup> 孔凡禮點校，《蘇軾詩集》卷一三，〈和子由四首·送春〉，628頁，中華書局，1982年。

<sup>11</sup> 〈大宋諸朝賢書大方廣佛華嚴經序〉，載《圓宗文類》，卷二十二。

空」。<sup>12</sup>可見他對華嚴宗典籍的喜愛。在宋代士大夫階層中，專門研究華嚴宗著作並依其修行者為數不多，他們接觸華嚴理念的途徑不同，但所關注的華嚴宗理論卻有極大的相似之處，主要集中在「圓融無礙」、「一心法界」、「一即一切」等觀念上。蘇軾顯然是對這種「圓融無礙」、「一心法界」的觀念有獨到的體悟，他說「乃知法界性，一切唯心造」<sup>13</sup>，「是身如虛空，萬物皆我儲」<sup>14</sup>，他領悟華嚴禪理，將自身消融在法界之中，並以一體平等的觀點看待外物，便樹立一種夷曠瀟灑的人生態度，這不僅體現在他的生活之中，更是在其詩歌創作上也有多彩的展現。

蘇軾崇信佛教，特別是受到華嚴理念的影響，在他所生活的時代，是有一定的典型性和深刻社會原因的。蘇軾本有兼濟之志，而在其文學創作中逐漸流露出傾心釋教的傾向，當然與他坎坷的人生經歷有著必然的關聯。他出生於仕宦之家，入仕之後先後捲入幾次政治爭端，為人耿直而不屑圓滑處事，與幾任朝臣不和，屢次遭受貶謫，現實的殘酷與理想的巨大違離，迫使他在理想的華嚴境界中尋求安慰，獲得精神的解脫，這便也是順理成章的。

## 二

作為官僚與文人的蘇軾，習佛也多讀佛書。從他的留下的詩文看，他不僅對禪宗的燈史、語錄有很高的熱情，同時對《般若》、《維摩》等佛家典籍都很熟悉，雖然不能嚴格地說他的思想到底受到華嚴宗的影響有多少，但他的文字反映了華嚴學說對他的較大影響。有宋一代，華嚴構想圓融無礙的宇宙體系，禪則啟發人的主觀心性，二者均成為構築宋代理學的重要因素。蘇軾習禪而兼習華嚴，也正代表了北宋時期的思想潮流。

蘇軾讀佛書始自嘉佑六年二十六歲為鳳翔簽判後的一段時期。他在〈王大年哀辭〉中說：

嘉祐末，予從事歧下，而太原王君諱彭，字大年，監府諸軍……予始未知佛法，君為言大略，皆推見至隱以自證耳，使人不疑。予之喜佛書，蓋自君發之。<sup>15</sup>

蘇軾自幼受家庭的薰陶，後又由友人推介佛法，喜讀佛書也在意料之中。《華嚴經》是華嚴宗的經典，要旨是事理無礙、法界緣起。入宋之後，其圓融無礙的

<sup>12</sup> 孔凡禮點校，《蘇詩文集》卷一二，〈黃州安國寺記〉，392頁，中華書局，1986年。

<sup>13</sup> 孔凡禮點校，《蘇拭詩集》卷二二，〈地獄變相偈〉，645頁，中華書局，1982年。

<sup>14</sup> 孔凡禮點校，《蘇拭詩集》卷二四，〈贈袁陟〉，1264頁，中華書局，1982年。

<sup>15</sup> 孔凡禮點校，《蘇詩文集》卷六三，〈王大年哀辭〉，1965頁，中華書局，1986年。

思想理念與禪宗注重發覺人的主觀心性相結合，構築宋代理學的重要因素，成為宋代士大夫推崇的重要佛典。在這樣的思潮中，蘇軾習禪而兼學《華嚴經》也是必然的。他曾有意抄寫此經而未成，其門生李之儀云：

蘇軾在中山時謂予曰：「早有意寫《華嚴經》，不謂因循，今則。眼力不追矣，良可惜者子能勉之否？」<sup>16</sup>

佛教認為抄經者會獲得無量福報，蘇軾十分讚賞這樣的觀念，他在〈書孫元忠所書華嚴經後〉云：

其子元忠，為公親書《華嚴經》八十卷，累萬字，無有一點一畫，見怠墮相。人能攝心，一念專靜，便有無量感應。<sup>17</sup>

「有無量感應」體現了蘇軾對佛教所講福報的篤信，這裡褒揚抄寫《華嚴經》獲得福報的理念，可見他對這部經典的推崇與喜愛。後至熙甯末年，蘇軾四十歲前後在密州任上時曾集中研究過華嚴思想。他在當時所作〈和子由四首送春〉中說：

芍藥櫻桃俱掃地，鬢絲禪榻兩忘機。憑君借取〈法界觀〉，一洗人間萬事非。<sup>18</sup>

這裡〈法界觀〉，即宗密所作〈注華嚴法界觀門〉，是闡述華嚴宗正修圓融法界無盡緣起的觀法的，是華嚴宗的代表著作。實際上，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後來的文士所樂於研習。

蘇軾在元豐二年移知湖州時作〈送劉寺承赴余姚〉詩中說到：

我老人間萬事休，君亦洗心從佛祖。手香新寫〈法界觀〉，眼淨不覩登伽女。<sup>19</sup>

如果說禪宗是引導人體認「自性」而回歸到主觀世界，對外境只求「無念」、「無心」的順應或超脫，華嚴宗的法界緣起的觀念帶有強烈的思辨性，稱性而起萬法，以平等的觀念對待外境，認識到萬物都不過是交織在法界中的一因數。因此，法界緣起的觀念對自我的看法也是如此，如蘇軾所說「陰晴朝暮幾回斷，已向虛空

<sup>16</sup> 李之儀《姑溪居士文集》卷三十八〈跋東坡書多心經〉，298頁，商務印書館，1935年。

<sup>17</sup> 孔凡禮點校，《蘇詩文集》卷六九〈書孫元忠所書華嚴經後〉，2208頁，中華書局，1986年。

<sup>18</sup> 孔凡禮點校，《蘇軾詩集》卷一三，〈和子由四首·送春〉，628頁，中華書局，1982年。

<sup>19</sup> 孔凡禮點校，《蘇軾詩集》卷一八，〈送劉寺承赴余姚〉，953頁，中華書局，1982年。

付此身」<sup>20</sup>，就是說自身要消融在法界之中，萬物又皆備於自我。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。蘇軾想借鑒《華嚴經》的法界緣起理念來排遣他在生活遇到對的種種煩惱，並借助「無盡緣起」的華嚴世界獲得心靈上的安慰與解脫。

在華嚴宗教義體系中，由「法界緣起」進一步闡發出「圓融無礙」的觀念，如法藏所說：

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。<sup>21</sup>

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。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；唐代宗密已明確地表明禪、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。蘇軾對華嚴學方便的修行法門更是樂於親身實踐，他在〈怪石供〉一文中說：

……禪師嘗以道眼觀一切世間，混淪空洞，了無一物，雖夜光尺璧與瓦礫等，而況此石？<sup>22</sup>

蘇軾在黃州得一怪石，曾用以供佛印了元，文中借供奉怪石，表達其對華嚴法界思想的理解。這裡的「觀一切世間」、「了無一物」是指在平等的空觀之上體認到萬法的平等，以一體平等的觀點看待外物，不僅是他對華嚴「理事圓融」理念的體悟，也直接影響到其在面對紛擾世事時的瀟灑態度。蘇軾對自我的知覺也是如此，他晚年于穎州任職，有〈泛穎〉詩曰：

我性喜臨水，得穎意甚奇。到官十日來，九日河之涓。吏民笑相語，使君老而癡。使君實不癡，流水有令姿。繞郡十餘裡，不馳亦不遲。上流清且

<sup>20</sup> 孔凡禮點校，《蘇軾詩集》卷一四，〈和文與可洋川園池三十首·無言亭〉，672 頁，中華書局，1982 年。

<sup>21</sup> 《大華嚴經略策》，《大正藏》第 36 冊，702 頁。

<sup>22</sup> 孔凡禮點校，《蘇詩文集》卷六四，〈怪石供〉，1986 頁，中華書局，1986 年。

直，下流曲而漪。畫船俯明鏡，笑問汝為誰？忽然生麟甲，亂我須與眉。  
散為百東坡，頃刻復在茲。此豈水薄相，與我相娛嬉。聲色與臭味，顛倒  
眩小兒。等是兒戲物，水中少磷淄。趙、陳、兩歐陽，同參天人師。觀妙  
各有得，共賦泛穎詩。<sup>23</sup>

這篇詼諧幽默的詩中，包含著深刻的華嚴理念。楊慎曾指出：「東坡〈泛穎〉詩：散為百東坡，頃刻復在茲。劉須溪謂本《傳燈錄》。按《傳燈錄》，良價禪師因過水睹影而悟，有渴云：切忌從他覓，迢迢與我疏。我今獨自往，處處得逢渠。渠今正是我，我今不是渠。」<sup>24</sup>，蘇軾詩的構思上是否借鑒了洞山良價公案不可考知，但從禪觀上看則確有相通之處。然而良價只是「過水睹影」，蘇軾則卻有「散為百東坡」的奇想。

法藏在〈華嚴金獅子章〉中說：

若看獅子，唯獅子無金，即獅子顯、金隱；若看金，唯金無獅子，即金顯、獅子隱。若兩處看，俱隱俱顯，隱則秘密，顯則顯著，名「秘密隱顯俱成門」。<sup>25</sup>

法藏用金獅子影像無盡來指示萬法相互依恃，相即相入，圓融無礙，這樣就構成了真正的無盡的法界圓融的佛的境界。蘇軾則以影像的成滅分合之妙表露了萬物融攝的平等觀，顯然是關闔了華嚴「理事圓融」的觀念。

再如，蘇軾在〈病中獨遊淨慈，謁本長老，周長官以詩見寄，仍邀遊靈隱，因次韻答之〉詩云：

臥聞禪老入南山，淨掃清風五百間。我與世疏宜獨往，君緣詩好不容攀。自知樂事年年減，難得高人日日閑。欲問雲公覓心地，要知何處是無還。<sup>26</sup>

這裡用《華嚴經》的思想，如要「覓心」則問「雲公」，「雲公」即《華嚴經》卷第六十二〈入法界品第三十九之三〉所講的勝樂國土中的德雲菩薩，德雲曾告善財童子曰：

……照耀諸方念佛門，悉見一切諸世界中等無差別諸佛海故；入不可見處

<sup>23</sup> 孔凡禮點校，《蘇詩文集》卷三四，〈泛穎〉，1794-1795 頁，中華書局，1986 年。

<sup>24</sup> 王大厚註，《升庵詩話新箋證》卷三，中華書局，2008 年。

<sup>25</sup> 〔唐〕法藏〈華嚴金獅子章〉，《大正藏》第 45 冊，665 頁。

<sup>26</sup> 孔凡禮點校，《蘇軾詩集》卷十〈病中獨遊淨慈，謁本長老，周長官以詩見寄，仍邀遊靈隱，因次韻答之〉，474-475 頁，中華書局，1982 年。



念佛門，悉見一切微細境中諸佛自在神通事故；住於諸劫念佛門，一切劫中常見如來諸所施為無暫舍故；住一切時念佛門，于一切時常見如來，親近同住不舍離故；住一切刹念佛門，一切國土鹹見佛身超過一切無與等故……。<sup>27</sup>

實際上，在這裡德雲宣講了即事法界、理法界、理事無礙法界、事事無礙法界是圓融互攝的統一相，也就是佛法境界的體現。可見蘇軾對《華嚴經》中「理事圓融」的觀念的體悟與信服，這種「圓融無礙」的理念也幫助蘇軾在現實的紛擾中獲得精神上的安慰。

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，在宋代三教融合、諸宗匯通的大背景下，華嚴宗也能夠更多地批判地吸收中土傳統觀念、學術思想及其它宗派的理論，從而也更充分地體現了融合與獨立的思維性格特點。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，更是對中國人文人在思想理論和文學創作中產生了不可低估的作用與影響。蘇軾作為一代文豪，幾經政治坎坷和生活挫折，始終徘徊在現實與理想的夾縫之中，華嚴理念帶給他精神上的解脫與慰藉也使他才成為宋代知識份子參悟華嚴的一個典型，在其詩歌創作中有著多姿的展現。

### 三

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。<sup>28</sup>

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

<sup>27</sup> 《華嚴經》，《大正藏》第10冊，334頁。

<sup>28</sup> 〔唐〕法藏，《華嚴發菩提心章》，《大正藏》第45冊，654頁。

說「最接近藝術而比藝術高一級的領域就是宗教」<sup>29</sup>，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。

蘇軾早年接觸華嚴宗義，對華嚴義理有著深刻獨到的體會。如蘇軾的兩篇〈赤壁賦〉表露了濃重的莊與禪的觀念，但在其「變」與「不變」的觀法中體現出更深層次的思想，所謂「物與我皆無盡」、天地萬物「取之無盡、用之不竭」等等，也有著華嚴法界觀的影子<sup>30</sup>。在詩歌創作中，蘇軾把華嚴「一心而貫諸法」的體會融入詩情，如其〈獨覺〉詩：

瘴霧三年恬不怪，反畏北風生體疥。朝來縮頸似寒鴉，焰火生薪聊一快。  
紅波翻及春風起，先生默坐春風裡。浮空眼纈散雲霞，無數心花發桃李。  
悠然獨覺午窗明，欲覺猶聞醉軒聲。回首向來蕭瑟處，也無風雨也無晴。<sup>31</sup>

《華嚴經》云：

譬如有人得自在藥，離五恐怖，何等為五。所謂火不能燒，水不能漂，毒不能中，刀不能傷，滾不能害，菩薩摩訶薩，亦復如是，發菩提心，攝薩姿若。離五恐怖……菩提心華亦復如是。一日所熏功德香，徹十方佛所，一切聲聞珠覺，以無漏心熏諸功德。於百千劫所不能及。<sup>32</sup>

詩題為「獨覺」，意即獲得禪悟，了悟世界，獲得解脫。蘇軾再次被貶儋州，內心的苦痛不言而喻。《華嚴經》言「發菩提心」才能「離五恐怖」，才能「徹十方佛所，一切聲聞珠覺」，只有以菩提心待一切自然現象，才能認識到萬法雖分殊、但本質虛空的特性，才能體悟到一多即相，大小互容的理念，這些也是華嚴禪觀「法界緣起」的本質所在。故而「瘴霧」也是一種「恐怖」，詩人秉承華嚴「心貫諸法」的理念，「心花發桃李」，亦指「發菩提心」，了悟人世諸境，達到「也無風雨也無晴」的超脫境界。「瘴霧」、「北風」等均為現實世界的假相，華嚴宗講求「皆本一心而貫諸法」，詩人也借助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。蘇軾在華嚴禪理中幡然醒悟，領會到攝他同己之道，才能以曠達之心面對世界與自我的種種矛盾，在熱烈的詩情背後有表現出深沉廣大的理性探索，表現出一種隨緣自適的人生態度，也使得詩歌充滿了開闊與包容的氣勢與情感。

<sup>29</sup> 黑格爾著，朱光潛譯，《美學》，卷一，128 頁，人民文學出版社，1962 年。

<sup>30</sup> 參見孫昌武，〈蘇軾與佛教〉，《文學遺產》，1994 年第一期，69 頁。

<sup>31</sup> 孔凡禮點校，《蘇軾詩集》卷四一〈獨覺〉，2284 頁，中華書局，1986 年。

<sup>32</sup> 《華嚴經》，《大藏經》第 9 冊，776 頁。

再如這首〈次韻子由寄題孔平仲草庵次韻〉：

逢人欲覓安心法，到處先為問道庵。盧子不須從若士，蓋公當自過曹參。  
羨君美玉經三火，笑我枯桑困八蠶。猶喜大江同一味，故應千里共清甘。<sup>33</sup>

詩中借詢問安心之法，闡發自己體悟的禪理。〈華嚴經·如來出現品第三十七之二〉曰：

譬如眾水皆同一味，隨器異故，水有差別，水無念慮，亦無分別。<sup>34</sup>

詩的結尾說「大江同一味，千里共清甘」，其實就是強調所謂的安心之法，是交滲互徹，無礙圓融的觀念，是自性清淨、隨緣不變、離性離相的絕對。這實際上承繼宗密「皆本一心而貫諸法，顯真體而融事理」的觀點。<sup>35</sup>江水同味，千里清甘，表達了詩人體會到法界的無所差別和不可思議，無所不包而又大小無礙、事事無礙的華嚴理念。這是詩人在寄題友人的閒適之中借助討論佛法的經歷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、由淺入深地探究佛理，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」的華嚴宗觀。

用華嚴法界觀看待人生，就會體會到無礙自如的境界。蘇軾接受了這種觀念的影響，加上他的詩人的洞徹一切的心跡和揮灑自如的筆力，在作品中常有奇妙的構想，給人展現富於啟發性的意境。如他的〈泗州僧伽塔〉說：

……至人無心何厚薄，我自懷私欣所便。耕田欲雨刈欲晴，去得順風來者怨。  
若使人人禱輒遂，造物應須日千變。今我身世兩悠悠，去無所逐來無戀……<sup>36</sup>

「至人」本語出道家，又為禪者所用；「無心」是南宗禪所主張的境界，很多受達到佛教思想影響的詩人在詩中經常會寫到。但在這裡，蘇軾不只強調內心清淨，不伎不求，無所執著，又要求對待事物心無厚薄，視萬物等一。因為從事理無礙的華嚴平等觀念看待世間，有與無也是一如的，而最重要的是心無所著。

<sup>33</sup> 孔凡禮點校，《蘇軾詩集》卷二一，〈次韻子由寄題孔平仲草庵次韻〉，1108-1109 頁，中華書局，1986 年。

<sup>34</sup> 《大正藏》第 10 冊，268 頁。

<sup>35</sup> 周紹良主編《全唐文新編》卷七四三，〈圭峰禪師碑銘〉，8665 頁，吉林文史出版社，2000 年。

<sup>36</sup> 孔凡禮點校，《蘇軾詩集》卷六，〈泗州僧伽塔〉，290 頁，中華書局，1986 年。

另外，華嚴宗宣導「圓融無礙」的理念在蘇軾的詩歌之中形成了一種精神上的無所束縛，從而展現出一種舒展自如的人生態度。如這首〈軾在穎州與趙德麟同治西湖，未成，改揚州三月十日〉：

太山秋毫兩無窮，巨細本出相形中。大千起滅一塵裡，未覺杭穎誰雌雄。  
我在錢塘拓湖滌，大堤士女急昌豐。……<sup>37</sup>

詩人任職穎州，決意治理西湖，但還未完工就又要轉調揚州。前兩句取自〈莊子·齊物論〉，太山、秋毫兩者在大小序列中都是「無窮」的，而在「相形」即相較範圍中，有「巨細」的分別。世間萬物只有在「相形」之中才有巨細或高下的分別，如若放開眼界，無論「巨細」都是了無分別的。《大方廣佛華嚴經》中有「於一塵中普現一切世間境界」典<sup>38</sup>，比喻塵世的渺小，詩人這裡用「一塵」來表明自己對人世的不懈，表面上寫杭穎僅識大千世界中微乎其微的東西，沒有高下之爭，實際上是以此來喻指自己被貶穎杭兩地，人生的挫折相較於大千世界，也只是一粒微塵。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，就可以超越優劣之分，達到理事圓融的境界了。詩人在以華嚴禪理緩解忿鬱之情的同時，將讀者帶進一個饒有興味的哲理境界中。

蘇軾詩中常借對華嚴禪觀的「妙悟」來澄懷靜心，「法界緣起」、「圓融無礙」等觀念容括了現實與理想的矛盾，使得他在對萬法相即相入的體認中獲得了心靈的慰藉。在創作的實踐上，把對華嚴宗義的體悟融入詩歌，催融了佛家理念與詩歌情境的交合，在詩歌之中可以感受到他對現實、對人生有一種透徹的、灑脫的認識，對世界與自我的種種矛盾都有一種曠達的理解，從而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。

<sup>37</sup> 孔凡禮點校，《蘇軾詩集》，〈軾在穎州與趙德麟同治西湖，未成，改揚州三月十日〉，中華書局，1986年。

<sup>38</sup> 《大方廣佛華嚴經》卷六〇，《大正藏》第10冊，322頁。