

## 東坡詩論中的禪喻

臺灣大學中文系教授 蕭麗華

佛學研究中心學報

第六期

頁 243-270

---

頁 243

### 提要

詩學上論及以禪喻詩，多數直接指向嚴羽《滄浪詩話》，但滄浪之前，唐宋詩家禪喻者已多，筆者曾考索滄浪詩論中儒佛交涉的痕跡，深覺詩禪合一受宋代文士融合儒釋思想的影響頗深，滄浪已屬南宋詩論，上溯其源，北宋詩家對儒釋的融合才更切實中，更具思想啟蒙作用。

儒釋融合的現象應在宋初崇儒反佛的風潮之後，綜觀北宋詩禪融合的痕跡實以蘇軾為先。其後，蘇門諸子黃庭堅、秦觀、陳師道乃至晚出的范溫《詩眼》、葉夢得《石林詩話》、嚴羽《滄浪詩話》等等，宋人詩論中以禪喻詩之風才大為昌明。

為了突顯蘇軾在宋代詩學上的特識與影響，本文凡分六節，除前言、結語外，全文特從北宋反佛到儒佛融攝開始起論；次敘蘇軾禪佛修養之因緣；再次將蘇軾全集中詩論文字分次條析，爬疏出蘇軾會通儒佛以論詩的特質，尤其是蘇軾以禪宗「攝心正念」，解釋孔子「思無邪」，以為齋銘，正是其儒佛融通之核心；第五節指出蘇軾以禪喻詩之若干現象，分論為「以禪法作詩」、「以夢成詩」、「詩禪辯證」、「以禪論詩」等；最後以蘇軾門下及北宋諸子以禪喻詩諸論作為承應，期使蘇軾禪喻在宋代詩禪合轍、儒佛融會的意義上可以得到彰顯。

**關鍵詞：**蘇軾、東坡、詩論、以禪喻詩、以禪論詩、儒佛融通、夢

頁 245

## 一、前言

詩學上論及以禪喻詩，多數直接指向嚴羽《滄浪詩話》<sup>[1]</sup>，但滄浪之前，唐宋詩家禪喻者已多，非待滄浪才見詩禪的融合<sup>[2]</sup>。筆者曾考索滄浪詩論中儒佛交涉的痕跡，深覺詩禪合一受宋代文士融合儒釋思想的影響頗深<sup>[3]</sup>。滄浪已屬南宋詩論，上溯其源，北宋詩家對儒釋的融合才更切寰中，更具思想啟蒙作用。綜觀文學思想史上北宋一代，儒釋融合的現象應在宋初崇儒反佛的風潮之後，考諸北宋諸子，肇基者當以歐、蘇為先，但歐陽修反佛在先，

---

\* 送審日期：民國九十年五月四日；接受刊登日期：民國九十年五月十五日。

1. 例如日·加地哲定《中國佛教文學》指出：「最早把詩禪相關的學說引入中國詩壇的是南宋末期的嚴羽。」（北京：今日中國出版社，1990年，頁222）。又周振甫〈談談以禪喻詩〉一文指出：「到了嚴羽《滄浪詩話·詩辨》裡以禪喻詩，比前人『學詩渾似學參禪』又進了一步。見《佛教與中國文化》（北京：中華書局，1988年，頁193—194）。錢鍾書《談藝錄》引李光昭〈詩禪吟示同學〉七古一首亦云：「喻詩以禪始嚴氏，作詩能令佛天喜。」（北京：中華書局，1983年，頁257）。

2. 錢鍾書《談藝錄》云：「『喻詩以禪始嚴氏』云云，亦非探本知源，宋人多好比學詩於學禪。」（前揭書，頁257）。張健《宋金四家文學批評》於「蘇軾」一篇亦云：「宋代文家能不涉禪機者幾希？東坡本人亦不例外。……初不必待嚴滄浪而融禪、詩為一。」（台北：聯經出版社，1975年，頁30）。

3. 見蕭麗華〈從儒佛交涉的角度看嚴羽《滄浪詩話》的詩學觀念〉，佛學研究中心學報第5期。

頁 246

其與緇門的關係因緣晚在仁宗慶曆年間<sup>[4]</sup>，《六一詩話》中也無明顯的禪佛思想，因此北宋詩禪融合的痕跡應以蘇軾為觀察的起點<sup>[5]</sup>。其後，蘇門諸子黃庭堅、秦觀、陳師道乃至晚出的范溫《詩眼》、葉夢得《石林詩話》、嚴羽《滄浪詩話》等等，宋人詩論中以禪喻詩之風才大為昌明。

為了突顯蘇軾在宋代詩學上的特識與影響，本文特從北宋反佛到儒佛融攝開始起論，次將蘇軾全集中詩論文字分次條析，最後以蘇軾門下

及北宋諸子以禪喻詩諸論作為承應，期使蘇軾禪喻詩論在宋代詩禪合轍、儒佛融會的意義上可以得到彰顯。

## 二、北宋反佛風潮促成了儒佛會通

針對唐末五代武人跋扈、藩鎮割據的歷史悲劇，宋初三朝一直是佑文抑武，崇文風氣伴隨著古文運動與儒學復興的文學革新路徑，藉君王政治改革而得到大力的倡導[6]。太祖即位後就有「欲武臣盡讀書以通治道」的計劃[7]，因此他非常重視文人，曾說：「不得殺士大夫及上書人」，又說：「作宰相需用儒者」[8]。太宗廣開科舉，推恩延士，也是這股崇儒政風的展現[9]。真宗多承其訓，雅好談經，曾設經筵，講研《易》《春秋》，宰臣「每奉請問，語及儒教，未嘗不以六經為首」（《續資治通鑑長編》卷六五）。宋初統治者崇儒的各種措施，導致柳開、宋祁、石介、孫復、王禹偁等學古之士崇儒反佛的

---

6. 張伯偉《禪與詩學》曾引王闢之《澠水燕談錄》卷十「談謔」條云：「歐陽文忠公不喜釋氏，士有談佛書者，必正色視之。」但《佛祖統記》載歐公左遷滁州，過九江，謁祖印禪師，與之論道；又《五燈會元》卷十二載歐公請浮山法遠禪師因棋說法一事。因此張氏以為：「歐陽修撰《詩話》，在形式上受到禪宗語錄體的影響。」（浙江：浙江人民出版社，1992年，頁35—37）。杜松柏《禪學與唐宋詩學》也認為：「歐陽文忠以詩話為名，殆有取禪宗之看話頭、參公案，禪宗語錄及傳燈錄所記者為禪話，此所記為詩話，以命名之意也。」（台北：黎明文化事業，1976年，頁387—388）。

5. 杜松柏〈禪家宗派與江西詩派〉認為：「主張以參禪而學詩，最初舉用，似以東坡最早。」中興大學文史學報第八期。

6. 程杰《北宋詩文革新研究》指出：「宋代的復古革新思潮起初以古文運動為先導，政治改革、儒學復興和文學革新三位一體。」（台北：文津，1996年，頁9）。

7. 方豪《宋史》（台北：文化大學出版部，1979年，頁64）。

8. 以上二語見載陸游《避暑漫鈔》與王曾《王沂公筆錄》，本文轉引自朴永煥《蘇軾禪詩研究》（北京：中國社會科學出版社，1995年，頁5）。

9. 見《宋史》卷一五五「選舉一」、卷一五七「選舉三」（台北：鼎文書局，1998年，頁988—1003）。

風潮，這股風氣到歐陽修時仍未中止。

學古之士在古文運動上上承唐代韓愈遺緒，排佛思潮也因古文運動而益熾。宋祁（998~1057）在參與歐陽修編纂《新唐書》時曾上疏抑佛[10]。王禹偁（954~1001）也曾上書言五事，其四曰「沙汰僧尼，使疲民無耗」[11]。石介（1005~1045）更著〈怪說〉〈明四誅〉〈辨惑〉〈中國論〉等，以佛老「反厥常道則謂之怪矣」，「佛老以異端之教法，亂儒者之教法」[12]。孫復（992~1057）有〈儒辱〉，稱佛老「以夷狄諸子之法亂我聖人之教」[13]。李覲（1009~1059）在〈潛書〉〈廣潛書〉〈富國策〉中提倡以儒家禮儀來替代佛道，教化百姓，漸驅浮圖，弘揚儒學以固民族學術[14]。歐陽修（1007~1072）在貶滁州之前，也一直是這股排佛風潮之核心。歐公排佛是直接承繼韓愈的，《宋史》卷三一九本傳云：

修游隨得唐韓愈遺稿於廢書簏中，讀而心慕焉，苦志探蹟，至忘寢食，必欲并轡絕馳而追與之。

《佛祖統記》卷四五「慶曆元年」下云：

諫議大夫歐陽修慕韓愈斥佛老，著〈本論〉三篇，其略曰：佛法為中國患千餘歲，世之卓然不惑而有力者，莫不欲去之，已去矣而復大集，遂至於無可奈何云云。（《大正藏》卷四九，頁410上）

歐陽修直至慶曆元年，仍是唯儒家道統是護，唯韓愈馬首是瞻，對佛教向無好感。但《佛祖統記》記載了兩則歐公與佛教的關係，一則在慶曆四年（1044），歐公遷滁州，次九江，謁祖印禪師居訥；一則在寧熙五年（1072），載歐公致仕居穎，自號「六一居士」，日與沙門遊，臨終數日，借《華嚴經》讀至八卷，倏然而逝[15]。因此近代學者論歐公《詩話》多主張或受禪宗語錄影響（見

---

10. 見《宋史》卷二八四「列傳」十四·宋祁本傳載宋祁上疏云：「僧道日益多而無定數，三冗也。」宋祁因有「去三冗，節三費」之疏。

11. 見《宋史》卷二九三「列傳」五，王禹偁本傳。

12. 見石介《徂徠集》卷五、六、八、十。文淵閣《四庫全書》1090冊。

13. 見孫復《孫明復小集》頁37。文淵閣《四庫全書》1090冊。

14. 見李觀《盱江集》卷二十、十六。文淵閣《四庫全書》1095 冊。

15. 以上兩條資料見《大正藏》卷四十九，頁 410 中下、頁 414 中。

頁 248

注 4 所論），但歐公《詩話》縱有語錄之影響，也止於形式而已，直至歐陽修止，北宋詩學範疇仍以儒家思想為主，未見引入禪思的詩觀。

面對宋初儒士的責難，教界佛子也激起「護法衛教」與「和會儒釋」的自覺意識，其中重要人物有孤山智圓與杭州佛日契嵩<sup>[16]</sup>。智圓

（976~1022）著有《閑居編》五十一卷（《卍續藏》第 101 冊）。智圓學該內外，佛法以天台宗為主，旁涉老莊儒墨，他認為儒釋道三教皆為治病之藥，三教如鼎足，缺一足則鼎覆，可見他的儒釋調合論。他也推崇韓愈，弘揚古文，以《中庸》比擬「中道」，可見他在真俗融合的努力<sup>[17]</sup>。契嵩（1007~1072）一生著述與行跡均載於《鐔津文集》（《大正藏》卷五十二、頁 646—750）。其融合儒釋的著作見於《輔教編》（收於《鐔津文集》中）與《傳法正宗記》（編入《大正藏》卷五十一）。據近人張清泉的研究，契嵩儒釋融會思想是「北宋以前佛教護法思想之集大成」，同時也是「儒釋融會理論系統之完成」，他「擴展與推闡《中庸》宇宙論」，成為「宋明理學心性觀點的先驅」<sup>[18]</sup>。

契嵩與北宋大儒歐陽修生卒年同時，其在宋初儒釋融合的努力已啟大作用。仁宗一朝正是北宋政治和思想文化的重要轉折點<sup>[19]</sup>，尤其在以三蘇為先導的「蜀學」<sup>[20]</sup>諸英來京後，文壇上顯然有一新的風氣，急速促成了詩禪的融合，蘇軾便是此中翹楚。

蘇軾（1037~1101）對儒釋的會通是採批判性徑路，他曾批評釋老之虛無說：「莫從老君言，亦莫用佛語，仙山與佛國，終恐無是處」（〈和陶「神釋」〉）。對儒學，他則反對迂闊之弊，針對「熙寧新法」專取策論而罷詩賦，他曾上〈議學校貢舉狀〉表示：「通經學古者莫如孫復、石介。使孫復、石介尚在，則迂闊矯誕之士也。」這是他對宋初儒士的評議。元祐年間（1086~1094），以蘇軾為首的蜀黨，更和以程頤為首的洛黨有過一場思想形態之爭，蜀洛之爭並非儒佛之爭，而是道德與文藝之認知不同。蘇軾具體批評程頤「鑿糟陂裡叔孫通」（〈杭州召還乞郡狀〉、〈再乞郡札子〉），由此可以看出「蜀學」的

16. 見張清泉《北宋契嵩的儒釋融會思想》，（台北：文津出版社，1998年，頁36）。
17. 前揭書，頁37—38。
18. 以上參考前揭書，頁322—335。
19. 見程杰《北宋詩文革新研究》，前揭書，頁4。
20. 程杰《北宋詩文革新研究》指出：蘇氏父子創立的「蜀學」，以「三教合一」獨樹一幟，是真、仁之際「名動士林，高視兩蜀」的布衣學者龍昌期所留下的「三教圓通」的蜀中學風。三蘇的出現改變了歐陽修、曾鞏、王安石等人奠定的文學發展，詩文革新因之進入了「蘇軾時代」。見前揭書，頁244、247。

頁 249

自由性格，對理學家以道德性命說壓抑文學藝術，蘇軾隱然有所不滿。唯其文學家形象，對北宋詩禪匯趨，儒佛融合的文學意義才較佛子高僧或理學中人更具代表性。

### 三、蘇軾禪佛修養因緣

蘇軾出生於四川眉山，眉山自唐以來佛教盛行，中國第一部官版《大藏經》是宋初「蜀版」（又稱「開寶藏」），峨嵋山普賢菩薩道場、樂山大佛，都是蘇軾自幼熟知的。蘇軾的父親蘇洵雖以儒學為宗，但亦結交蜀地名僧雲門宗圓通居訥和寶月大師惟簡，僧傳曾把他列為居訥法嗣[21]。母程氏信佛虔篤，「家藏十六羅漢像，每設茶供」，蘇軾在〈十八大阿羅漢頌〉及〈真相院釋迦舍利塔銘〉、〈阿彌陀佛頌〉（《蘇軾文集》卷十九、二十）中都曾述及。其弟蘇轍更是常與兄論佛問法，由蘇軾〈思無邪齋銘〉〈與子由弟第十首〉（《蘇軾文集》卷十九、卷六十）可知。至於蘇軾的妻妾中，繼室王閏之信佛的資料在蘇軾詩文裡處處可見，她臨終遺言要蘇軾三個兒子邁、迨、過「為畫阿彌陀佛」，因此，蘇軾有〈阿彌陀佛贊〉〈書金光明經後〉（《蘇軾文集》卷二十一、卷六十六）；侍妾朝雲從泗上比丘尼義學佛法，彌留時仍誦《金剛經》，蘇軾在〈悼朝雲〉詩、〈朝雲墓志銘〉中多所述及（《蘇軾詩集》卷四十、《蘇軾文集》卷十五）。處在一個佛教氛圍與佛教家庭環境中，是蘇軾學佛的重要因緣。

據朴永煥《蘇軾禪詩研究》所考，蘇軾最早直接關涉佛教應在嘉祐六年，蘇軾廿六歲到鳳翔任所時[22]。他在〈王大年哀辭〉中說：



嘉祐末，予從事岐下，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，皆推見至隱以自証耳，使人不疑。予之喜

---

21. 見孫昌武《佛教與中國文學》（上海：上海人民出版社，1988年，頁147）。

22. 朴氏據《宋史》卷三三八蘇軾本傳與王保珍《增補蘇東坡年譜會證》會比考訂出這個時間。見朴永煥《蘇軾禪詩研究》頁36。孫昌武《佛教與中國文學》頁148也提到「蘇軾與佛教發生關係是在二十幾歲初入仕任鳳翔簽判時」。但如從蘇軾〈中和勝相院記〉與〈寶月大師塔銘〉（《蘇軾文集》卷十二、卷十五）可知蘇軾20歲時在成都已結交方外的好友僧惟度、惟簡，惟簡與蘇軾同姓，軾還視之為外兄，直到蘇軾貶黃州，惟簡還曾派人探視，可見深交。

頁 250

佛書，蓋自君發之。（《東坡後集》卷八）

他的作品最初寫到佛教題材也起於此時，〈鳳翔八觀〉云：

今觀古塑維摩像，病骨磊嵬如枯龜。乃知至人外生死，此身變化浮雲隨。  
（《東坡集》卷一）

這裡表現了他對維摩居士的嚮往，卻融合道家「至人」的觀念。由此兩條資料，可知蘇軾學佛的起始時間。

熙寧四年（1071）出為杭州通判後，蘇軾更是遍遊佛寺，向高僧懷璉、慧辯、元淨、契嵩、惠勤、參寥等參法。〈偶游大愚見余杭明雅照師舊識子瞻能言西湖舊游，將行賦詩送之〉一詩說：「昔年蘇夫子，杖履無不之。三百六十寺，處處題清詩。」[\[23\]](#)

蘇軾禪佛思想的深刻化應在黃州時期。其弟蘇轍〈亡兄子瞻端明墓志銘〉云：

既而謫居於黃，杜門深居。……後讀釋氏書，深悟實相，參之孔、老，博辯無礙，浩然不見其涯也。（《樂城後集》卷廿二）

蘇軾自己在〈與章子原書〉、〈與程彝仲書〉中也說他此時寓居黃州定惠院，隨僧蔬食，閉門謝客，「多難畏人，不復作文字，惟時作僧佛語

耳。」（《蘇軾文集》卷四十九、五十八）黃州時期也是蘇自號「東坡居士」的開始。

紹聖年間蘇軾再貶惠州、儋州，其佛學修養已充分匯通三教，有深刻的認識。其〈南華寺〉詩云：

云何見祖師，要識本來面，亭亭塔中人，問我何所見。可憐明上座，萬法了一電，飲水既自知，指月無復眩。我本修行人，三世積精煉，中間一念失，受此百年譴。摳衣禮真相，感動淚兩霰，借師錫端泉，洗我綺語硯。（《蘇軾詩集》卷三十八）

---

23. 蘇軾在杭州與高僧游止，詳見前揭書，朴永煥《蘇軾禪詩研究》頁38-40，孫昌武《佛教與中國文學》頁149-151。

頁 251

此詩反應了蘇軾緣法深入本來面目，皈命真寂，飲水自知的心境。姑不論其契道如何，其詩語融合偈頌的樣態，也足以促成詩禪結合的藝術作用。而其後期佛學也多得力於了元佛印禪師之臨濟宗機鋒。蘇軾一生仕途困厄，與方外至交相淬礪，間接促成了其禪佛修養的日益深湛。

#### 四、蘇軾會通儒佛以論詩

蘇軾以儒者入朝，通過辟佛斥老的階段逐漸融合儒釋<sup>[24]</sup>。早年〈韓愈論〉推崇一代文宗韓愈標舉儒家道統，攘斥百家（《蘇軾文集》卷四），到元祐年間〈六一居士集敘〉仍保有這種觀點（《蘇軾文集》卷十）。可見蘇軾學佛實以儒家思想為根底，學者認為他能「理性追求」「習佛而不佞佛」，正是此因<sup>[25]</sup>。因此，他一邊學佛，一邊卻仍在〈中和勝相院記〉〈宸奎閣碑〉〈鹽官大悲閣記〉〈六一居士集敘〉〈答畢仲舉二首〉等詩文中批判佛法僧（《蘇軾文集》卷十二、卷十七、卷十二、卷二十三、卷五十六）。這樣的現象在南宋高宗孝宗階段還引起一翻辯正風波，朱熹就曾說：「（蘇氏）以佛老為聖人，既不純乎儒者為之學矣。」<sup>[26]</sup>

蘇軾融合儒釋的思想，屢屢出現在詩文中，如〈祭龍井辯才文〉云：



孔老異門，儒釋分宮，又於其間，禪律相攻。我見大海，有北南東，江河雖殊，其至則同。……如一月水，如萬竅風，八十一年，生雖有終。遇物而應，施則無窮。（《蘇軾文集》卷廿一）

這是典型的三教融合論。他更認為佛教有助儒學，也有賴於儒學，〈書柳子

---

24. 嚴格說來，蘇軾的思想應是三教融合的，本文因為以詩禪與儒釋為視點，故道教部份闕而不論。有關蘇軾三教思想之道教部份，可參鍾萊因《蘇軾與道家道教》（台北：學生書局，1990年）。

25. 見朴永煥《蘇軾禪詩研究》，前揭書，頁 58-59。李慕如〈談東坡思想生活入禪之啟迪〉一文也採「習佛不佞重理悟」之說，見屏東師範學院學報第 11 期，頁 178。

26. 宋高宗朝「程學」與「蘇學」盛行，孝宗朝曾命儒臣郎曄選編《經進東坡文集事略》六十卷，譽為「一代文章之宗」。因此朱熹之表叔汪應辰《文定集》卷十五〈與朱元晦書〉曾云：「東坡初年力闢禪學，如鹽官縣、安國寺、大悲閣記……其後讀釋氏書，見汗漫而無極，……始悔其少作。」朱熹《晦庵集》卷三十有〈答汪尚書〉，即與汪辯蘇學邪正。詳見謝桃坊〈關於蘇學之辯〉，孔孟月刊 36 卷 2 期。

頁 252

厚大鑿禪師碑後〉曰：

釋迦以文教，其澤於中國，必托於儒之能言者，然後傳遠。（《蘇軾文集》卷六十六）

因此〈南華長老題名記〉中云：

相反而相為用，儒與釋皆然。南華長老明公，其始蓋學於子思孟子者，其後棄家為浮屠氏，不知者以為逃儒歸佛，不知其猶儒也。……明公告東坡居士曰：「宰官行世間法，沙門行出世間法，世間即出世間，等無有二。……乃為論儒釋不謀而同者以為記。（《蘇軾文集》卷十二）

蘇軾以這種儒佛一體，世間與出世間等無差別的態度融攝二教，相反相成，安身立命，誠如他戲弄其弟子由的詩所云：「大士何曾有生死，小儒底處覓窮通。」<sup>[27]</sup>雖為一介儒者，其生死窮通智慧實通過佛家而來。

因此，蘇軾在其思想上也產生「隨緣委命」的觀點，他將佛家之隨緣安處，與儒家之天命結合起來，〈與程德孺書〉云：

老兄罪大責薄，未塞公議，再有此命。…然業已如此，但隨緣委命而已。  
（《蘇軾文集》卷五十六）

「隨緣」是佛家語，達摩二入四行觀即以「隨緣行」示法，眾生無我，苦樂隨緣，得失隨緣，心無增減。而處時安命是儒者修為，孔子曾說：「死生有命，富貴在天」（《論語·顏淵篇》）「君子居易以俟命」（《中庸第十四章》）孟子也曾引《詩》云：「永言配命，自求多福。」（《孟子·公孫丑上》）蘇軾發展出一套人生哲學，實根源於儒釋融合的思想。茅坤《蘇文忠公文鈔》

---

27. 《蘇軾詩集》卷二十三〈子由在筠作東軒記，或戲之為東軒長老，其婿曹煥往筠，余作一絕句送曹以戲子由。曹過廬山以示圓通慎長老欣然亦作一絕，送客出門，歸入室趺坐化去，子由聞之仍作二絕，一以答余，一以答慎。明年，余過圓通，始得其詳，乃追次慎韻〉一詩云云。

頁 253

云：「無論學禪、學聖賢，均從篤行上立腳。」[\[28\]](#)蘇軾融攝儒佛，也正是此一生命實踐。

然蘇軾的生活哲學不是本文關注的重心，其詩論中具備這種儒釋會通的痕跡，才是本文所欲揭櫫的。蘇軾並無詩話，但詩論頗多，散在集中，日人近藤元粹曾加以纂輯成《東坡詩話》、《東坡詩話補遺》《蘇詩紀事》三書[\[29\]](#)。本文從蘇集[\[30\]](#)中爬梳，參對《東坡詩話》等，並參考明徐長孺《東坡禪喜集》[\[31\]](#)，期使蘇軾以禪喻詩及其儒禪合用的詩觀得以充份顯現。

以詩與禪的角度來說，蘇軾〈思無邪齋銘〉是最具儒佛融攝的代表，其〈銘〉云：

東坡居士問法於子由，子由報以佛語，曰，本覺必明，無明明覺。居士欣然有得於孔子之言曰：詩三百一言以蔽之，曰，思無邪。夫有思皆邪也，無思則土木也，吾何自得道？其惟有思而無所思乎？於是幅巾危坐，終日不言，明目直視，而無所見，攝心正念，而無所覺，於是得道，乃名其齋曰：「思無邪」。（《東坡禪喜集》卷四）

「思無邪」本是孔子論詩之核心，儒家詩道以思無邪為宗旨，蘇軾卻融入佛法，以無明明覺為「思無邪」，顯然已非儒家詩旨，但正是蘇軾所謂「得道」，因此他以之成為篤實學行，為文論詩之標的。〈明日南禪和詩不到，故重賦數珠篇以督之〉，詩云：

風雷生警效，萬竅自號喘。詩人思無邪，孟子內自反。（《蘇詩彙評》頁 1911）

〈用前韻再和孫志舉〉云：

---

28. 見曾棗莊《蘇文彙評》「安國寺大悲閣記」條。（四川：四川文藝出版社，2000年，頁454）。

29. 日人·近藤元粹評訂《東坡詩話》、《東坡詩話補遺》、《蘇詩紀事》凡三冊，見《螢雪軒叢書》第七卷，青木嵩山堂明治二十九年印行。按《東坡詩話》自《說郛》中輯出，《補遺》自《東坡志林》中鈔出。

30. 本文以下徵引蘇文蘇詩，均據前揭曾棗莊《蘇文彙評》《蘇詩彙評》本之卷頁為主，不再加註。

31. 明·徐長孺輯《東坡禪喜集》（台北：老古文化事業公司，1982年版）。

頁 254

我室思無邪，我堂德有鄰，……俗學吁可鄙，紙繒配芻銀。聊將調癡鬼，亦復爭華新。願子事篤實，浮言掃謔諄。窮通付造物，得喪理本均。（《蘇詩彙評》頁 1914）

蘇軾與僧俗唱和，均從「思無邪」之說，他督促南禪長老和詩，用孟子內省之法，論詩思入萬竅生風雷，自然警效成文；又期勉孫志舉要以「思無邪」一新儒學，如春井新華，篤實於道，自可掃浮言，知窮通得喪之理。「思無邪」成了他調和儒釋以論道、論學、論詩的標的。

## 五、蘇軾以禪喻詩的若干現象

蘇軾詩論中以禪喻詩的文字約可分從創作論與批評論的不同角度來看。

以創作論的方向來說，蘇軾既拈出「思無邪」的中心標的，卻在詩與禪之間有依違的揣度，他有時肯定禪法有助詩思，並努力「危坐學僧趺」，甚至還求禪入夢來完成詩；有時卻游離於言與道之間的困境，否定文字，以無言為勝，充滿了詩禪之間的辯證。以批評論來看，蘇軾時以禪觀論詩，對唐宋及當代往來唱酬的僧俗詩人，都不時套入禪學式的評賞觀點，形成特殊的鑑詩方式，本節擬以這四種現象，分次論蘇軾的以禪喻詩。

### （一）、以禪法作詩

蘇軾初學趺坐時就發現定中有寶，可助詩思，〈仙遊潭〉詩云：「我欲然犀看，龍應抱寶眠，誰能孤石上，危坐試僧禪」（《蘇詩彙評》頁160）。一日，他訪惠勤惠思二僧，作浮圖遊，恍然有得，〈臘日遊孤山訪惠勤惠思二僧〉詩云：「茲遊淡薄歡有餘，到家恍如望蘧蘧。作詩火急追亡逋，清景一失後難摹。」（《蘇詩彙評》頁229），遊孤山與僧人對，迷離清景如禪，也可神妙入詩。因此，他常與僧人論詩，求詩眼詞巧，乞供詩本。〈僧清順新作垂雲亭〉云：

江山雖有餘，亭榭苦難穩。登臨不得要，萬象各偃蹇。…天功爭向背，詩眼巧增損。…道人真古人，嘯詠慕嵇阮。空齋臥蒲褐，芒履

頁 255

每自捆。天憐詩人窮，乞與供詩本。我詩久不作，荒澀旋鋤墾。從君覓佳句，咀嚼廢朝飯。（《蘇詩彙評》頁344）

〈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〉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，難得高人日日閒。欲問雲公覓心地，要知何處是無還。（自注：《楞嚴經》云：我今示汝無所還地）（《蘇詩彙評》頁357）

〈次韻僧潛見贈〉云：

道人胸中水鏡清，萬象起滅無逃形。……多生綺語磨不盡，尚有宛轉詩人情。……乞取摩尼照濁水，共看落月金盆傾。（《蘇詩彙評》頁677）

〈送參寥師〉云：

上人學苦空，百念已灰冷。劍頭惟一吽，焦穀無新穎。胡為逐吾輩，文字爭蔚炳，新詩如玉屑，出語便清警。……欲令詩語妙，無厭空且靜。靜故了群動，空故納萬境。閱世走人間，觀身臥雲嶺。鹹酸雜眾好，中有至味永。詩法不相妨，此語當更請。（《蘇詩彙評》頁 733）

蘇軾欲從高僧問道覓句，觀萬象，洗綺語，〈送參寥師〉一詩則直指詩禪不相妨，空靜可納萬象群動，出以至味。這是歷來詩家最矚目的一首。查慎行《初白庵詩評》云：「（靜故了群動二句）禪理也，可悟詩境。」汪師韓《蘇詩選評箋釋》卷二云：「正得詩法三昧者，其後嚴羽遂專以禪喻詩，至為分別宗乘，此篇早已為之點出光明。」[\[32\]](#)趙翼《甌北詩話》卷五云：「坡詩有云『清詩要鍛鍊，方得鉛中銀』。然坡詩實不以鍛鍊為工，其妙處在乎心地空明，自然流出，一似全不著力而自然沁入心脾。此其獨絕也。」[\[33\]](#)可見蘇

---

[32.](#) 以上二條資料見曾棗莊《蘇詩彙評》頁 734。

[33.](#) 同上，前揭書頁 1900。

## 頁 256

軾已從禪法空靜中悟得詩法三昧，特別是宴坐寂求得來的體會，〈鹽官大悲閣記〉曾形容其旨云：「及吾宴坐，寂然心念凝默，湛然如大明鏡。人鬼鳥獸，雜陳乎吾前；色聲香味，交通乎吾體。心雖不起，而物無不接。」（《蘇文彙評》頁 236）基於這樣超耳目世界的萬象冥通，蘇軾詩遂大有進境。

董其昌《書禪室隨筆》卷三云：「文人冥搜內典，往往如鑿空，不知乃沙門輩家常飯耳。大藏教若演之有許大文字，東坡突過昌黎、歐陽，以其多助，有此一奇也。」[\[34\]](#)蘇軾自己在〈送錢塘僧思聰歸孤山敘〉也討論過僧思聰之詩得之於禪，他說「（僧思聰）十五捨書而學詩，詩有奇語，遂讀《華嚴經》入法界海慧。…自聞思脩以至於道，則華嚴法界海慧為蘊廬，而況書詩與琴乎？」又說：「聰能如水鏡以一含萬，則書與詩當益奇。」（《東坡禪喜集》卷七）基於詩得禪佛之助的體會，蘇軾因此常詩禪並舉而論，例如〈書磨公詩後〉云：

為吟五字偈，一洗凡眼肉。（《蘇詩彙評》頁 834）

〈贈東林總長老〉云：

溪聲便是廣長舌，山色豈非清淨身。夜來八萬四千偈，他日如何舉似人。  
（《蘇詩彙評》頁 1005）

〈夜直玉堂，攜李之儀端叔詩百餘首，讀至夜半，書其後〉云：

暫借好詩消永夜，每逢佳處輒參禪。（《蘇詩彙評》頁 1300）

〈臥病彌月聞垂雲花開，順闍黎以詩見招，次韻答之〉云：

宴坐春強半，清音月屢遷。（《蘇詩彙評》頁 1334）

〈次韻送張山人歸彭城〉云：

---

34. 見曾棗莊《蘇文彙評》頁 559。

頁 257

水洗禪心都眼淨，山供詩筆總眉愁。（《蘇詩彙評》頁 1338）

這些詩禪並舉的文字可以看出蘇軾或以禪法寫詩、或以詩說禪法、或以詩參禪、或以禪論詩等等。「偈」是佛詩，「廣長舌」為佛三十二相之一，見諸《阿彌陀經》《大智度論》等等，「清淨身」是佛三身之一，「八萬四千」為法門之數，「宴坐」即禪坐……。釋惠洪《冷齋夜話》卷七曾引魯直曰：「此老人於《般若》橫說豎說，了無剩語。」[\[35\]](#)可見蘇軾之詩與禪密合為一。因此，導致蘇軾有些詩如「偈」，如前引〈贈東林總長老〉一詩外，蘇軾集中許多作品都被歷代詩家視為詩偈，如：

橫看成嶺側成峰，遠近高低各不同，不識廬山真面目，只緣身在此山中。  
（〈題西林壁〉）

石龍有口口無根，自在流泉誰吐吞，若信眾生本無垢，此泉何處覓寒溫。  
（〈余過溫泉壁上有詩云：直待眾生總無垢，我方清冷混常流，問人云：長老可遵作，遵已退居圓通，亦作一絕〉）

小閣低窗臥宴溫，了然非默亦非言。維摩示病吾真病，誰識東坡不二門。  
（〈臂病謁告作三絕句示四君子〉）



上引諸詩似偈，詩家或譏評或嘆賞，態度各異，王文誥《蘇文忠公詩編注集成》卷三四評〈臂病謁告作三絕句示四君子〉一詩云：「妙在驅遣釋典，絕無障礙，故可喜也。」趙翼《甌北詩話》卷五評〈余過溫泉壁……〉一詩云：「摹仿佛經，掉弄禪語，以之入詩，殊覺可厭。」紀昀《蘇文忠公詩集》卷二三評〈題西林壁〉一詩云：「亦是禪偈，而不甚露禪偈氣，尚不取厭。」等等<sup>[36]</sup>，姑不論蘇軾用作偈之法作詩的嘗試是成功或失敗，但正證明了他不僅討論過以禪法作詩，甚且也不知不覺受偈詩影響而以偈成詩。

## （二）、以夢成詩

凡學禪者，於夢與覺之間，體會尤深，《金剛經偈》示人生如「夢」、幻、泡、影、露、電，《法苑珠林·眠夢篇》有「四夢說」，夢或為「四大不

---

<sup>35</sup>. 同註 33，前揭曾書頁 1006。

<sup>36</sup>. 以上引詩及評論見前揭曾書頁 1006、1010、1428。

頁 258

和」，或為「先見」，或為「天人」或為「想」<sup>[37]</sup>。蘇軾詩中涉夢者多，他的「夢」思想受佛理影響很深，其〈夢齊銘〉云：

至人無夢，或曰，高宗武王孔子皆夢，佛亦夢。夢不異覺，覺不異夢，夢即是覺，覺即是夢。…東坡居士曰，世人心因塵而有，未嘗獨立也。塵之生滅，無一念住夢覺之間。…銘曰：法身充滿，處處皆一，幻身虛妄，所至非實，我觀世人，生非實中，以寤為正，以寐為夢。…若見法身，寤寐皆非，知其皆非，寤寐無為，遨遊四方，齋則不遷，南北東西，法身本然。（《東坡禪喜集》卷四）

此銘中充滿夢與覺的思辨，蘇軾還套用般若《心經》「色不異空，空不異色，色即是空，空即是色」，以色空辯證論夢與覺。蘇軾詩中也屢屢提到「夢」觀，〈次韻子由浴罷〉云：

稍能夢中覺，漸使生處熟，《楞嚴》在床頭，妙偈時仰讀。（《蘇詩彙評》頁 1783）

〈午窗坐睡〉云：

謂我此為覺，物至了不受，謂我今方夢，此心初不垢。非夢亦非覺，請問希夷叟。（《蘇詩彙評》頁 1688）

〈次韻王廷老退居見寄〉詩云：

回頭自笑風波地，閉眼聊觀夢幻身。（《蘇詩彙評》頁 738）

〈北寺悟空禪師塔〉云：

---

37. 《法苑珠林·眠夢篇，述意部》云：「熏緣好醜，夢通三性。若宿有善惡，則夢有吉凶，此為有記；若習無善惡，泛睹平事，此為無記；若盡緣青黃，夢想還同，此為想夢；若見升沉，水火交侵，此為病夢。」

頁 259

已將世界等微塵，空裏浮花夢裏身。（《蘇詩彙評》頁 290）

〈贈曇秀〉云：

要知水味孰冷煖，始信夢時非幻妄。（《蘇詩彙評》頁 1645）

〈次韻滕大夫〉云：

此身自幻孰非夢，故園山水聊心存。（《蘇詩彙評》頁 1558）

聊觀夢幻，以資參禪，視世界乃空花，視此身如夢幻，以求夢中覺醒，以至於非夢非覺，這是蘇軾夢觀禪旨。

蘇軾對自己的存在，前世今生，隱然有覺，《蘇詩紀事》拾取兩則蘇軾前身的紀錄都是透過夢喻：

○春渚錄云東坡與山谷同見清老，清語坡前身為五祖戒和尚。故嶺外詩云：「父老爭看烏角巾，應緣曾現宰官身，溪邊古路三叉口，獨立斜陽數過人。」豈真戒禪師後身耶。而謂山谷前身為一女子，……（山谷）夢一女子曰，某前身誦《法華經》，志願後身作男子，得大智慧。……  
○子由謫高安日，雲安夢同子由及聰，迓五祖戒，既覺，語子由，而聰

亦至。子由曰，方與洞山說夢，子今亦來同說夢乎？聰曰，夜來夢吾三人迎戒和尚。子由曰，世間果有同夢者。久之，坡書至，曰，已至奉新，旦夕相見，三人喜，出城迎坡，坡曰，先妣方孕時，嘗夢一僧來託宿。…作偈答南華老曰：「惡業相纏四十年，常行八棒十三禪，卻著衲衣歸玉局，自疑身是五通仙。」[38]

如果以上兩則資料屬實，蘇軾參幻身，自識本來面目，應有相當的自我了解。陳繼儒《東坡禪喜集序》也提到：「長公為五祖戒後身，其母與子由弟皆親夢見之。祖戒陝右人，而長公七八歲亦時時夢游關中，宋二百年僅得此人，

---

38. 此二條資料分見日人近藤元粹輯評《蘇詩紀事》卷之下頁 66-67、69-70。

頁 260

乃前生又為高僧所羅，五祖逸出之而始得為東坡，不者宋幾無才之矣。」[39]

緣於如此的夢觀，蘇軾似有意繫風捕影，在如露如電、瞬息難追的夢境中留存詩語，他曾說「清吟雜夢寐，得句旋已忘。」「夢回拾得吹來句，十里南風草木香。」[40]因此蘇集中有為數不少的紀夢詩，或夢中得句，或紀夢境，或存夢占，例如〈紀夢〉中夢歸南山與子由游，詩云：「覺來已茫昧，但記說秋菊。」詩下還自注：「八月十一日夜宿府學，方和此詩，夢與弟游南山，出詩數十首，夢中甚愛，及覺，但記一句云：蟋蟀悲秋菊。」（《蘇詩彙評》頁 152）此詩明顯是夢中得句。又如〈數前夢一僧出二鏡求詩，僧以鏡置日中，其影甚異，其一如芭蕉，其一如蓮花，夢中作此詩〉（《蘇詩彙評》頁 896），這首詩則純紀夢境。〈記夢回文二首〉是東坡在夢中作了回文詩，但醒來只賸一句，又用此句重作二首，此詩題下有序云：「十二月廿五日大雪始晴，夢人以雪水烹小團茶，使美人歌以飲余，夢中為作回文詩，覺而記其一句。…乃續之為二絕句。」（《蘇詩彙評》頁 919）〈圓通禪院先君舊游也，四月二十四日晚至宿焉，明日先君忌日也，乃手寫寶積獻蓋頌佛一偈以贈長老僊公，僊公撫掌笑曰，昨夜夢寶蓋飛下著處輒出火，豈此祥乎，乃作是詩。…〉詩云：「袖裏寶書猶未出，夢中飛蓋已先傳。」（《蘇詩彙評》頁 1008）此詩紀夢兆。〈金山夢中作〉（《蘇詩彙評》頁 1061）則為夢中詩。〈記夢〉（《蘇詩彙評》頁 1092）是針對友人樂全先生夢

中詩「人事且常在，留質悟圓間。」加以詮釋，看得出蘇軾試圖在其中參透禪家機鋒。〈雙石〉詩紀初到揚州夢人請住一官府之事，有句云：「夢時良是覺時非」（《蘇詩彙評》頁 1477-1478）。〈石芝〉詩紀夢食石芝（《蘇詩彙評》頁 1563）。〈十一月九日夜夢與人論神仙道術因作一詩八句，既覺頗記其詩，錄呈子由弟，後四句不甚明了，今足成之耳〉（《蘇詩彙評》頁 1694），此詩是夢中作。連蘇軾的和陶詩也出現在夢覺之後，〈和陶還舊居〉詩下自序「夢歸惠州白鶴山居作」（《蘇詩彙評》頁 1764）。〈和陶東方有一士〉詩下有自注云：「此東方一士，正淵明也。不知從之遊者誰乎？若了得此一段，我即淵明，淵明即我也。紹聖三年二月二十一日，東坡居士欲醉食飽，默坐思無邪齋，兀然如睡，既覺，寫和淵明詩一首，示兒子過。」（《蘇詩彙評》頁 1744）。另〈行瓊儋間肩輿坐睡，夢中得句云「千山動鱗甲，萬谷酣笙鐘」，覺而遇清風急而戲作此數句〉、〈夜夢〉、〈往年宿瓜步夢中得小絕，錄示謝民師〉、〈夢中絕句〉、〈夢中

---

39. 見《東坡禪喜集》頁 2，又見曾棗莊《蘇文總評》頁 569。

40. 分別為〈湖上夜歸〉、〈山光寺送客回次芝上人韻〉詩，見《蘇詩彙評》頁 311、頁 1051。

頁 261

作寄朱行中〉、〈夢雪〉、〈數日前夢人示余一卷文字，大略若諭馬者，用吃蹶兩字，夢中甚賞之，覺而忘其餘，戲作數語足之〉〈夢中賦裙帶〉…凡此<sup>[41]</sup>，東坡夢中得句，或紀夢境，或因夢入詩的作品不勝枚舉。

蘇軾參禪、參夢與作詩的生活幾乎融為一體，他在〈獨覺〉中說：

浮空眼纈散雲霞，無數心花發桃李。翛然獨覺午窗明，欲覺猶聞醉鼾聲。回首向來蕭瑟處，也無風雨也無晴。（《蘇詩彙評》頁 1785）

〈昔在九江與蘇伯固唱和，其略曰「我夢扁舟浮震澤，雪浪橫空千頃白，覺來滿眼是廬山，倚天無數開青壁。」蓋實夢也。昨日又夢伯固手持乳香嬰兒示予，覺而思之蓋南華賜物也，豈復與伯固相見於此耶。今得來書，知已在南華相待數日矣，感嘆不已，故先寄此詩〉云：

扁舟震澤定何時，滿眼廬山覺又非。春草池塘惠連夢，上林鴻雁子卿歸。  
水香知是曹溪口，眼淨同看古佛衣。不向南華結香火，此生何處是真依。  
（《蘇詩彙評》頁 1892）

〈王晉卿得破墨三昧，又嘗聞祖師第一義，故畫邢和璞房次律論前生圖，以寄其高趣。東坡居士既作破琴詩，以記異夢矣，復詩偈云〉：

前夢後夢真是一，復幻此幻非有二。正好長松水石間，更憶前生後生事。  
（《蘇軾彙評》頁 1989）

從這些作品可以看出夢乃「浮空眼纈」，乃「心花」，夢裏明明有大千，覺後又是幻，「前夢後夢」，「彼幻此幻」，「前生後生」，事如春夢，東坡從夢中悟得「也無風雨也無晴」，也發願占曹溪水香，看古佛眼淨，在南華寺結香火，歸依禪門。其以夢成詩的特殊手法，為他參禪過程留下許多文字見證，此文字即詩。蘇詩因夢而雄放奇偉，機趣橫生。因此陸放翁〈拜東坡先生海外畫像〉詩云：「心空物莫撓。氣老筆益縱。」王士禎《帶經堂詩話》卷一八，評東坡夢中作〈紅靴銘〉及〈太真妃裙帶詞〉云：「胡不知何云博洽耶？」[\[42\]](#)

---

[41.](#) 以上所引分見《蘇詩彙評》頁 1755、1762、1800、1926、1954、1960、1997。

[42.](#) 見曾棗莊《蘇文彙評》頁 466。

頁 262

紀昀也評說：「以杳冥詭異之詞，抒雄闊奇偉之氣，而不露圭角，不使粗豪，故為上乘，源出太白，而遠以己法，不襲其貌，故能各有千古。」[\[43\]](#)

### （三）、詩禪辯證

以求禪之法作詩似乎為蘇軾開展了詩境，大大增益其詩道，但蘇軾在論及禪道與語言文字之間時，仍存有某種弔詭之見，他常常會有意無意地表露得意忘言、入禪無言的看法。彷彿詩是多餘的，求道才是唯一的真理。〈登州海市〉詩云：

新詩綺語亦安用，相與變滅隨東風。（《蘇詩彙評》頁 1141）

〈十一月二十六日松風亭下梅花盛開〉詩云：

酒醒夢覺起繞樹，妙意有在終無言。（《蘇詩彙評》頁 1628）

〈和文與可洋州園池三十首〉之〈無言亭〉云：

彈指未終千偈了，向人還道本無言。（《蘇詩彙評》頁 546）

〈秀州報本禪院鄉僧文長老方丈〉云：

師已忘言真得道，我餘搜句百無功。（《蘇詩彙評》頁 306）

〈懷西湖寄晁美叔同年〉詩云：

所至得其妙，心知口難傳。（《蘇詩彙評》頁 526）

---

43. 紀昀實不喜東坡「夢」詩，其《蘇文忠公詩集》卷二一評〈數前夢一僧出二鏡求詩…〉詩云：「此種可入說部，不可入詩集」、卷二五評〈記夢〉詩云：「太似偈頌，便無復詩意。」、卷四四評〈昔在九江與蘇伯固唱和，其略曰，我夢…〉詩云：「又用此事，真不可解。」，但最後紀昀在卷四一評〈行瓊儋間肩輿坐睡，夢中得句云…〉終承認坡詩千古得其夢助詭詞奇氣。分見《蘇詩彙評》頁 896、1093、1892、1756。

頁 263

〈次韻道潛留別〉云：

已喜禪心無別語，尚嫌剃髮有詩斑。（《蘇詩彙評》頁 1029）

〈次韻葉致遠見贈〉云：

一伎文章何足道，要知摩詰是文殊。（《蘇詩彙評》頁 1041）

〈南華寺〉云：

借師錫端泉，洗我綺語硯。（《蘇詩彙評》頁 1605）

按「綺語」為佛教十惡之一，騷人積習多綺語，蘇軾在這些詩中以「無言」「忘言」相對於「綺語」「千偈」「搜句」「詩斑」，甚至更提出



「一伎文章何足道」，顯出禪心妙意不是語言的。這開啟了文字與道之間的思索，做詩求文字之工，覓字句之奇，但如何歸於言而無言，似乎也是蘇軾此時面對的問題。《竹坡詩話》曾引蘇軾答復一位和尚求教詩法云：「字字覓奇險，節節累枝葉。咬嚼三十年，轉更無交涉。」<sup>[44]</sup>說明了蘇軾在文字與非文字之間的特殊領悟。錢鍾書《談藝錄》有一段文字引僧達觀撰惠洪《石門文字禪序》云：

〈石門文字禪序〉曰：「禪如春也，文字則花也。春在於花，全花是春，花在於春，全春是花。而曰禪與文字有二乎哉？」余因悟黑格爾所謂實理，即全春是花、千江一月、「翠竹黃花皆佛性」之旨，以說詩家理趣，尤為湊泊。柏拉圖言理無跡無象，超然事外，遂以為詩文侷色繪聲，狃於耳目，去理遠而甚失真。…黑格爾以為事託理成，理因事著，虛實相生，共殊交發，道理融貫跡象，色相流露義理。取此諦以說詩中理趣，大似天造地設。理之在詩，如水中鹽，蜜中花，體匿性存，無痕有味，現相無相，立說無說。<sup>[45]</sup>

這段話為文字與禪做了圓滿的詮證，是惠洪「文字禪」的旨趣在後代得到知

---

44. 轉引自王水照《蘇軾選集》，（台北：群玉堂出版社，1991年，頁16、17）。

45. 見錢鍾書《談藝錄》（北京：中華書局1983年，頁230）。

音。錢鍾書還引《傳燈錄》卷三達摩弟子道副云：「不執文字，不離文字」為道用，並說：「唯禪宗公案偈語，句不停意，用不停機，口角靈活，遠邁道士之金丹詩訣。詞章家雋句，每本禪人話頭。」<sup>[46]</sup>本節第一單元論蘇軾「以禪法作詩」時曾論蘇軾從高僧問道覓句，而蘇集中許多詩都被詩家視為偈子，錢鍾書這些話正好為蘇軾以禪法做詩所開顯的詩法功力做了一翻解析。這正是蘇軾在詩禪辯證之間所實踐的成果。雖然蘇軾自己從無文字即禪或禪不離文字之說，但後世評者多以此稱道蘇詩。譬如，《風月堂詩話》卷上載參寥與客論東坡詩，客曰：「街談巷說、鄙俚之言，一經坡手，似神仙點瓦礫為黃金，自有妙處。」參寥曰：「老坡牙頰間別有一副爐鞴，他人豈可學耶。」又〈陶然集序〉云：「東坡海南以後，皆不煩繩削而自合，非技進於道者能之乎？詩家所以異於

方外者，渠輩談道不在文字，不離文字；詩家聖處不離文字，不在文字。」  
[\[47\]](#)

蘇軾詩集中收有〈次韻參寥寄少游〉，詩云：

巖棲木石已皤然，交舊何人慰眼前。素與畫公心印合，每思秦子意珠圓。  
當年步月來幽谷，挂杖穿雲冒夕煙。臺閣山林本無異，故應文字不離禪。  
（《蘇詩彙評》頁 2051）

此詩如果真是蘇軾的作品，則蘇軾已有「文字不離禪」之說。綜覽蘇軾全集，除此之外，別無所得。偏偏此詩又為後人所疑[\[48\]](#)，因此，蘇軾於詩禪之間，惟呈現辯證，未提出究竟。但宋人「文字禪」，承晚唐五代「詩為儒者禪」[\[49\]](#)的思考，進入「以筆硯為佛事」[\[50\]](#)，僧人「釋耒耜而執筆硯者十室而九」[\[51\]](#)，蘇軾因此展開詩禪辯證，這或許是惠洪揭糞「文字禪」前，一個重要的詩禪觀。據周裕鍇所考，禪宗初祖均視《楞伽經》為心法，並不當作言教，而蘇軾卻視之為「如醫之有《難經》，句句皆理，字字皆法」（〈書楞伽經後〉），《蘇

---

[46.](#) 同上，頁 226、233。

[47.](#) 見曾棗莊《蘇詩彙評》輯「蘇詩總評」附錄。頁 2075、2113。

[48.](#) 查慎行《初白庵詩評》卷中云：「按此詩乃辨才所作。」張道《蘇亭詩話》卷四云：「按此為釋元淨作。」見《蘇詩彙評》頁 2051-2052。

[49.](#) 晚唐詩僧尚顏〈讀齊己上人集〉詩云：「詩為儒者禪，此格的惟仙。」（《全唐詩》卷八四八），五代徐寅《雅道機要》亦云：「夫詩者，儒中之禪也，一言契道，萬古咸知」。

[50.](#) 蘇軾〈付僧惠誠游吳中代書十二〉盛讚惠誠「以筆硯作佛事」（《東坡志林》卷二）。

[51.](#) 蘇軾〈謝范舍人啟〉，見《蘇軾文集》卷四九。

頁 265

軾文集》卷六六），似主張從語言文字悟入。[\[52\]](#)周氏並考訂「文字禪」之說並非始於惠洪，而是黃庭堅〈題伯時畫松下淵明〉詩云：「遠公香火社，遺民文字禪。」惠法「文字禪」很可能受黃庭堅的啟發。[\[53\]](#)如

以此看來，則蘇軾對《維摩詰經》所謂「有以音聲語言文字而作佛事」已有所契，而山谷「文字禪」的觀念，更在蘇軾之後。惠洪〈東坡畫應身彌勒贊〉云：「東坡居士，游戲翰墨，作大佛事，如春形容，藻飾萬象，又為無聲之語。」（《石門文字禪》卷一九）以文字禪的角度來說，蘇軾實山谷，惠洪之先聲。

#### （四）、以禪論詩

蘇軾詩集中經常有與時人唱和次韻的作品，對象不拘僧俗，蘇軾均時時與論詩法、詩風，且多涉禪語禪法。

僧人部份如參寥、辯才、曇秀等，前引〈送參寥師〉云：「欲令詩語妙，無厭空且靜」、〈書磨公詩後〉云：「為吟五字偈，一洗凡眼肉」，〈贈曇秀〉云：「要知水味孰冷煖，始信夢時非幻妄」等等，已知蘇軾喜掉弄禪語，語涉空、靜、妙、偈、凡眼、夢幻等等譬喻。又〈虞州景德寺榮師湛然堂〉云：

妙湛總持不動尊，默然真入不二門。（《蘇詩彙評》頁 1908）

〈戲贈虔州慈雲寺鑿老〉云：

居士無塵堪洗沐，道人有句借宣揚。……卻須重說圓通偈，千眼薰籠是法王。（《蘇詩彙評》頁 1915）

〈次舊韻贈清涼長老〉云：

安心有道年顏好，遇物無情句法新。（《蘇詩彙評》頁 1928）

這些詩中，蘇軾喻景德寺榮師「妙湛總持」「入不二門」，戲慈雲寺鑿老詩偈圓通，說清涼長老「安心有道」句法新，凡此均以禪語禪法論詩。由於前引與僧人論詩之語已多，此不贅舉。

---

[52.](#) 見周裕鍇《文字禪與宋代詩學》，（北京：高等教育出版社，1998年，頁21）。

[53.](#) 同上，頁26-28。

與僧人論詩用禪語固不為奇，與文士論詩仍涉禪語，則可見蘇軾之習以以禪論詩，例如〈西山詩和者三十餘人再用前韻為謝〉云：

願求南宗一勺水，往與屈賈湔餘哀。（《蘇詩彙評》頁 1191）

〈夜直玉堂攜李之儀端叔詩百餘首談至夜半書其後〉云：

暫借好詩消永夜，每逢佳處輒參禪。（《蘇詩彙評》頁 1300）

〈再和並答楊次公〉云：

高懷卻有雲門興，好句真傳雪竇風。（《蘇詩彙評》頁 1348）

〈病中夜讀朱博士詩〉云：

君詩如秋露，淨我空中花。（《蘇詩彙評》頁 1467）

〈花落復次前韻〉云：

先生來年六十化，道眼已入不二門。多情好事餘習氣，惜花未忍都無言。  
（《蘇詩彙評》頁 1633）

〈答周循州〉云：

疏飯藜床破衲衣，掃除習氣不吟詩。（《蘇詩彙評》頁 1681）

〈和黃秀才鑒空閣〉云：

黃子寒無衣，對月句愈警。……誰言小叢林，清絕冠五嶺。（《蘇詩彙評》頁 1887）

〈用前韻再和許朝奉〉云：

頁 267

清絕聞濤語，疏通豈法流。（《蘇詩彙評》頁 1912）

凡此，蘇軾與西山三十餘人和詩、評李端叔詩、答楊次公之作、讀朱博士詩，次惠守詹君、答周循州、和黃秀才、和許朝奉等等，都用到許多禪語、宗門語以論原玉。或云南宗禪可銷詩人之哀，或云好詩可參禪，

或形容楊次公詩有雲門宗高懷與雪竇禪師真風，朱博士詩可淨心念，黃秀才詩如水鑿明月，許朝奉詩清絕如法音宣流等等。

與僧俗唱和間用禪語論詩似為蘇軾常見之舉，但蘇軾評賞古人詩作亦多，淵明、太白、子美、退之、子厚、東野、樂天……所論唐前暨唐代詩人不少，卻鮮用禪語，這倒是特殊的現象。《東坡詩話》只鈔一則「評韓柳詩」曾用到「佛云，如人食蜜，中邊皆甜」<sup>[54]</sup>，其餘遍蘇軾全集並未再見。綜言之，蘇軾以禪論詩只見用於時人唱酬之中而已。

## 六、結語：東坡以禪喻詩之影響

儒家文學以詩為主流，孔子詩學的中心主旨是「思無邪」，蘇軾本一介儒者，在北宋初年排佛風潮之末，也曾沿歐陽修、范仲淹之儒志，有過批評佛教的相關言論。然而，宋代禪宗經釋契嵩等人之努力，調和儒學的風氣漸開，加以蘇軾處五宗七派振興枝葉之世，遭通判杭州、流貶惠州等山林偃蹇之緣，得以開啟融儒入佛，以文字為佛事的道路。因此，蘇軾在儒家「思無邪」的詩觀背後注入禪法禪思，借空王之助成詩道江流，使他的創作可以橫放自肆，源泉萬斛<sup>[55]</sup>。從以禪喻詩的角度，蘇軾是北宋詩壇第一個開風氣者，宋代以禪喻詩、以禪論詩由他開始，而後有黃庭堅、惠洪、陳師道、韓駒、

---

<sup>54</sup>. 見近藤元粹《東坡詩話》頁3。

<sup>55</sup>. 歷代評者多感受到東坡得禪佛之助的力量。例如劉熙載《藝概》卷二云：「東坡詩善於空諸所有，又善於無中生有，機括實自禪悟中得來。」錢謙益〈讀蘇長公文〉云：子瞻之文，……有得於《華嚴》，則事理法界，開遮湧現，無門庭，無牆壁，無差擇，無擬議，世諦文字固已蕩無纖塵。……中唐以前，文之本儒學者，以退之為極則；北宋以後，文之通釋教者，以子瞻為極則。」（《牧齋有學集》卷八三）袁枚〈答友人論書〉云：「蘇長公通禪理，故其文暢。」（《小倉山房文集》卷一九）王士禛〈題坡集後〉絕句云：「慶曆文章宰相才，晚為孟博亦堪哀。淋漓大筆千秋在，字字《華嚴》法界來。」（《帶經堂詩話》卷一）以上引文摭取自《蘇文彙評》頁571-575。

呂本中、范溫、劉克莊、葉夢得、嚴羽等等。

郭紹虞〈詩話叢話〉云：「以禪喻詩，人皆知始於嚴羽《滄浪詩話》，實則由詩話言，固似此義發自嚴羽；由論詩韻語言，則司空圖《廿四詩

品》已發其義，至東坡詩中則益暢厥旨。」「東坡『賦詩必此詩，定知非詩人』之語，即滄浪『不必太著題之說也。』東坡『新詩如彈丸』及『中有清圓句，銅丸飛柘彈』之語，即滄浪『造語貴圓』之說也。東坡『讀破萬卷』詩愈美，即滄浪『然非多讀書，多窮理，則不能極其至』之說也。」[\[56\]](#)這段文字證明了蘇軾詩論對嚴羽以禪喻詩的影響。

其實蘇軾最直接的影響是黃庭堅及江西詩派。蘇門學士之一的黃庭堅與蘇軾平生風誼兼師友，一祖三宗之一的陳師道也有蘇門學士之稱。江西詩學有一特徵是以禪喻詩[\[57\]](#)，應也是受到蘇軾的啟迪，只是參悟之法有所不同而已[\[58\]](#)。黃庭堅拈出「奪胎換骨」「點鐵成金」的詩法，實借自禪宗。其他江西詩人陳師道、徐俯、呂本中、韓駒等都曾借禪悟詩。曾季狸《艇齋詩話》云：「後山（陳師道）論詩說換骨，東湖（徐俯）論詩說中的，東萊（呂本中）論詩說活法，子蒼（韓駒）論詩說飽參。」呂本中〈夏均父集序〉云：「學詩當識法。……謝玄暉有言『好詩流轉圓美如彈丸，此真活法也。』」吳可《藏海詩話》云：「凡作詩如參禪，須有悟門。」[\[59\]](#)這也都是蘇軾影響的痕跡。韓駒之學原出蘇氏，故呂本中亦將之列入江西詩派中。吳可少以詩為蘇軾所賞，故亦在蘇列。吳可《藏海詩話》中頗多申述東坡詩論之處。蘇軾論詩已近禪悟，韓駒、吳可言之更明。如韓駒〈贈趙伯魚詩〉云：「學詩當如初學禪，未悟且遍參諸方。」吳可〈學詩〉詩云：「學詩渾似學參禪，竹榻蒲團不計年。」郭紹虞認為這些詩論「均以禪喻詩，開滄浪詩話之先聲。」[\[60\]](#)

從禪宗宗風本身「不立文字」到「不離文字」的言意觀來看，《楞伽師資記》卷一云：「學人依文字語言為道者，如風中燈，不能破暗，焰焰謝滅。」

---

[56.](#) 郭紹虞〈詩話叢話〉，原見《小說月報》20卷2號。收錄入郭氏《中國文學批評史》頁403。

[57.](#) 有關禪學對江西詩派的影響，請參考杜松柏〈禪家宗派與江西詩派〉，收於黃永武、張高評合編《宋詩論文選輯》（一）（高雄：復文出版社，1988年，頁409-428）。

[58.](#) 蕭華榮《中國詩學思想史》指出東坡「借詩境以參悟禪境，領會那幽渺的真如佛性，與江西詩學的借悟禪以悟詩有所不同，但也對江西詩人有所啟發。」「（東坡）借佛教禪宗的主空主靜，闡發詩歌創作應保持虛靜的心態，…其中雖未言『悟』字，但其實就是對詩境的『悟』。」（上海：華東師範大學出版社，1996年，頁180。）

[59.](#) 同上，前揭書頁184-192。



《祖堂集》卷二云：「達摩曰：『我法以心傳心，不立文字。』」這是晚唐五代仍存在的禪文字觀。然而從拾得詩云：「詩偈總一般」（《全唐詩》卷八〇七）開始，一股以詩說禪的風潮已悄然開端。而「詩魔」惱「竺卿」的困擾<sup>[61]</sup>，在緇素二眾都曾存在，直到晚唐詩僧尚顏〈讀齊己上人集〉云：「詩為儒者禪」（《全唐詩》卷八四八），詩禪合轍才有明顯的認同。因此，蘇軾在北宋提出「以筆硯為佛事」<sup>[62]</sup>的觀點，無疑是承此詩禪合轍的路線，為後來惠洪「文字禪」<sup>[63]</sup>之說的端倪。此後宋代開始了文字禪的路線，如張耒〈贈僧介然〉云：「請以篇章為佛事，要觀半偈走人天」（《張右史文集》卷二三）、李綱〈蘄州黃梅山真慧禪院法堂記〉云：「以聲音言說而為佛事」（《梁谿集》卷一三二）等等。周裕鍇《文字禪與宋代詩學》指出，「宋代禪宗『以文字為禪』，已突破了佛教綺語口業觀念的侷限」，唐代禪人偏重不立文字，宋代禪人則偏重文字禪<sup>[64]</sup>。蘇軾雖未直指「文字禪」一語，但其詩禪辯證所產生的迴響，也是宋代緇素二眾共存的省思。

蘇軾不論以禪法作詩、以禪論詩或詩禪辯證，對宋代詩學均已產生啟迪、省思的功用，宋人以禪喻詩更承此而下，蔚為風潮。這股風潮影響深廣，甚及於清代王士禎、錢謙益等。王士禎詩話多禪喻，錢氏詩作多禪典。沈德潛《昭昧瞻言》卷一云：「錢牧齋…詩多用禪典，最俗而可憎厭，其病亦沿於東坡，而源於軾川。」（《蘇軾彙評》頁2170）卷九又云：「蘇公如祖師禪，入佛入魔，無不可者，吾不敢以為宗。」（頁2171）。以沈氏之醇儒雖不認同此途，但終也看出蘇軾的影響力。影響宋代以禪喻詩實因宋代社會背景、儒釋融通與宗門禪風，併僧俗往來等等，蘇軾只是此風潮之起點而已。對蘇軾來說，文字佛事沿自僧俗詩友的相與感發，也緣自困蹇人生，大患之身的哀樂，就如他在〈西山詩〉所云：「我如廢井久不食，古甃缺落生陰苔。數詩往復相感發，汲新除舊寒光開。…欲就諸公評此語，要識憂喜何從來。願求南宗一勺水，往與屈賈湔餘哀。」禪於儒者，所增拓的，豈只是詩法而

---

<sup>61</sup>. 白居易〈長吟〉詩云：「自從苦學空門法，銷盡平生種種心。唯有詩魔降未得，每逢風月一長吟。」齊己〈愛吟〉詩云：「正堪凝思掩禪局，又被詩魔惱竺卿。」有關詩禪之間，筆者〈晚唐詩僧齊己的詩禪世界〉一文曾論及，見《唐代詩歌與禪學》（台北：東大圖書公司，1997年，

頁 186-192)。關於「詩魔」，彭雅玲〈唐代詩僧的創作論研究〉中也有專節討論，政大中文系 1999 年博士論文。

[62.](#) 見前註 50、51。

[63.](#) 惠洪《石門文字禪》卷二五〈題百丈常禪師所編大智廣錄〉云：「此中雖無地可以栖言語，然要不可以終去語言也。」卷九〈賢上人覓句〉云：「懶修枯骨觀，愛學文字禪」云云。

[64.](#) 見氏著《文字禪與宋代詩學》，（北京：高等教育出版社，1998 年版，頁 24-25）。

頁 270

已。