

東坡詩的《圓覺》意象與思想

蕭麗華

臺灣大學中文系教授

摘要

《圓覺經》自唐宗密大力宏傳以來，對中國文人與禪宗叢林影響深遠，自中唐以降至兩宋期間，一直是禪者研修的重要典籍，其中顯示的修行途徑，處處妙合禪法，直顯圓滿覺悟之心，是佛陀「入於神通大光明三昧正受」時所講的大圓鏡智，也是文殊、普賢等十二位菩薩宣說的圓覺妙理與觀行法門，可以說是經中法王。

《圓覺經》中重要法門與象徵如「清淨摩尼寶珠」、「大光明藏」、「幻翳空華」、「如幻三昧」…等，對蘇軾詩文意象有豐富的影響。如蘇詩〈北寺悟空禪師塔〉云：「空裏浮花夢裏身」，用的是《圓覺經》「幻翳空華」的觀念；〈次韻吳傳正枯木歌〉云：「萬象入我摩尼珠」，用的是《圓覺經》「清淨摩尼寶珠」的觀念等等。

本論文的旨在藉東坡詩來彰顯《圓覺經》重要禪法，同時也藉《圓

覺經》來突顯東坡詩禪，期望藉此研究過程，爬梳東坡詩中的佛經意象，釐清《圓覺經》在中唐以後對北宋詩歌的影響，達成詩歌史與佛教史雙向的觀察研究。

關鍵詞：《圓覺經》、東坡、蘇軾、宋詩、意象

The *Yuan Jue Sutra's* Images and Thought in Dong Po's Poetry

Li-hua Hsiao

Professor,
Department of Chinese Literature, Nation Taiwan University

Abstract:

"Yuan Jue" Sutra made a profound influence on Chinese scholars and Zen since it was advertised by *Zong Mi*, a master of Middle Tang Dynasty. It always is the important ancient book which people practice Buddhist rules. It shows the way of pious life and directly reveals heart of the complete consciousness. It is the words of wonderful principle that Buddha says in a magical powers and a greatly bright secret time. Also is the words of good method said from *Wen Shu*, *Pu Xian* and so on 12 Bodhisattvas. We can call it the king of Dharma in *Sutra*.

The important methods and symbols of *"Yuan Jue" Sutra* are like "Purely clean Mani jewel", "Greatly bright scriptures", "Imaginary nebula and flowers in the sky", "imaginary secret" ... and so on, there are rich influence on the images in *Su Shih's* Poetry and prose.

I expect to take advantage of this research and reorganize the images of Buddhist literature with the process of studying *Su Shih*'s Poetry and show the context of Zen in *Su Shih*'s Poetry. It's also my purpose to make sure of the influences of "*Yuan Jue*" *Sutre* in the poetry of Tang and Northern Song Dynasty. Finally, I hope to achieve the bidirectional observation of poetry history and the Buddhism history.

Key words:

Yuan Jue Sutra, Dong Po, Su Shih, Song Dynasty's Poetry, image

東坡詩的《圓覺》意象與思想

蕭麗華

臺灣大學中文系教授

一、前言

詩體的發展由唐入宋，最大的不同在唐詩主「情韻」，宋詩重「議論」¹。東坡詩素以「以議論為詩」的哲理詩聞名²，加上其詩筆之「遊戲三昧」³，嬉笑怒罵，被視為北宋詩文革新的關鍵人物⁴，是宋詩新

¹ 唐宋詩之辨自張戒《歲寒堂詩話》、嚴羽《滄浪詩話》已肇其端。張戒對東坡「以議論為詩」深表不滿、《滄浪詩話》「詩辨」條認為唐詩主「興趣」，宋詩則「以文字為詩、以才學為詩、以議論為詩」。葉燮《原詩》外篇也認為唐詩主「情性」，宋詩主「議論」。宋代以降至於今人，對唐詩與宋詩體製風格之辨者多，筆者在拙著《元詩之社會性與藝術性》中有專節討論，此不贅述。（台北：國家出版社，1998年）頁317-324。張高評《宋詩之新變與代雄》一書，「壹、宋詩特色之自覺與形成」一章對此討論尤精。（台北：洪葉文化，1995年）頁1-10。

² 多數東坡研究者多注意到坡詩這種特徵，例如朱靖華《蘇軾論》（北京：京華出版社，1997年）頁27、57-77。木齋《宋詩流變》（北京：京華出版社，1999年）頁166-182。

³ 蘇軾參禪以自在解脫為目的，其〈龜山辯才師〉詩云：「羨師遊戲浮漚間，笑我

變的關鍵人物。筆者竊以為東坡詩筆得自於佛經的地方不少，歷來有關東坡詩的評論也早已注意到其中應有得自於佛經之處⁵，但近代學者只少數泛論東坡思想與文學⁶，至如佛經意象與東坡詩的關係上則很少人涉論⁷。筆者不揣淺陋，已經完成數篇東坡詩歌意象與佛經關係的作品⁸，但這之前只從禪宗史演進與禪宗思想本身來觀察東坡詩，終究是見樹不見林，對於東坡詩禪的語言來源，仍未能全面清晰地掌握。

榮枯彈指間。」〈六觀堂老人草書〉云：「云如死灰實不枯，逢場作戲三昧俱。」惠洪《石門文字禪》卷一九曾贊歎說：「東坡居士，游戲翰墨，作大佛事，如春形容藻飾萬象。」陳岩肖《庚溪詩話》卷下也說：「東坡謫居齊安時，以文筆游戲三昧。」這就是東坡的「游戲三昧」。有關東坡筆墨遊戲與禪的關係詳見周裕鍇〈游戲三昧：從宗教解脫到藝術創造——略論蘇軾、黃庭堅詩中文字遊戲的意義〉，《中國第十屆蘇軾研討會論文集》（山東：齊魯書社，1999年）頁269-291。

⁴ 朱靖華〈蘇軾與宋詩的議論化理趣化〉認為：「宋詩的議論化散文化格調，雖然前有中唐韓愈『以文為詩』的濫觴，復有北宋中期梅堯臣、蘇舜欽、歐陽修的開路，中經王安石、王令等人的拓展，而最後完成者卻是蘇軾與黃庭堅。而此二人，又以蘇軾為其關鍵性人物，因為至蘇軾，宋詩體製的多方面風貌已經具備，堪稱宋詩體製的奠基人。」見前揭書《蘇軾論》頁57。

⁵ 例如陳善《捫虱新語》卷四云：「僧惠洪覺範嘗言：『東坡言語文字，理作通曉，蓋從《般若》中來。』」又趙翼《甌北詩話》云：「（《書焦山綸長老壁》〈聞辨才復歸上天竺〉）二首絕似《法華經》《楞嚴經》偈語。」等，見曾棗莊《蘇詩彙評》（四川：四川文藝出版社，2000年）頁2103、2165。

⁶ 目前以東坡佛禪為論的論文約有：朴永煥《蘇軾禪詩研究》（北京：北京社會科學出版社，1995年）、王渭清〈佛家中道思想對蘇軾的影響〉，《寶雞文理學院學報》（社會科學版）2001年02期、林碧珠〈蘇東坡禪詩的形成〉，《中國文化月刊》224期、李慕如〈談東坡思想生活入禪之啓迪〉，《屏東師院學報》11期、鍾美玲〈蘇軾禪詩山水意象的表現〉，《中國文化月刊》246期。

⁷ 筆者近期發現幾篇專著已有這方面的進路，如張宏生〈蘇軾與《楞伽經》〉，《人文中國學報》第8期、周裕鍇〈夢幻與真如——蘇、黃的禪悅傾向與其詩歌意象之關係〉，《文學遺產》2001年03期、羅宗濤〈蘇東坡夢中作詩之探討〉，《玄奘人文學報》第1期、史國興《蘇軾詩詞中夢的研析》國立臺灣師範大學國文研究所1996年博士論文、楊仲〈在江流月影裏尋找靈魂——試論蘇軾筆下的水月形象〉，《衡水師專學報》2003年02期。

⁸ 截至目前為止，筆者已發表東坡相關論文凡：〈東坡詩論中的禪喻〉台大佛學研究中心學報第六期、〈佛經偈頌對東坡詩的影響〉2003年3月中興大學「第四屆通俗與雅正文學學術研討會」、〈蘇軾詩禪合一論對惠洪「文字禪」的影響〉2003年4月玄奘大學「佛學與文學學術研討會」、〈東坡詩中的般若譬喻〉，2004年12月11日中央研究院文哲所「聖傳與詩禪：文學與宗教國際學術研討會」、〈從莊禪合流的角度看東坡詩中的舟船意象〉成功大學文學院「中國近世文學國際學術研討會」2005年10月14-16日。

筆者根據馮應榴《蘇軾詩集合注》的注文資料，統計東坡詩與佛經的關係，發現東坡凡用《大毘婆娑論》2次、《大般若涅槃經》10次、《景德傳燈錄》144次、《六祖壇經》2次、《心經》3次、《四十二章經》4次、《法苑珠林》10次、《法華經》38次、《金光明經》2次、《金剛經》17次、《阿彌陀經》9次、《高僧傳》22次、《智度論》3次、《華嚴經》25次、《圓覺經》18次、《楞嚴經》113次、《維摩詰經》78次，⁹這個數據透顯出東坡佛學與佛教信仰的幾個面向：一、東坡以禪宗為主軸，《景德傳燈錄》144次是最明顯的痕跡；二、禪之外，交融著華嚴宗與天台宗思想，如用《法華經》38次、《華嚴經》25次；三、東坡同時融合著淨土信仰，如對《金光明經》《阿彌陀經》的接觸。雖然學術上，學者都將東坡佛學修養歸屬為禪宗或禪淨雙修¹⁰，但從其用《華嚴經》25次、《圓覺經》18次的頻率，東坡與華嚴思想必有某種程度的結合。一般東坡詩研究者都認為東坡最明顯的主題是人生的虛幻不實，即〈罷徐州往南京馬上走筆寄子由〉所云「吾生如寄耳」的一貫思維¹¹，這是東坡從人生中實際體證經典的道理，又由經典中流現而成文學的譬喻。但如果從佛經來爬梳東坡詩，可以發現東坡以「人生如夢幻」此一人生主題的重要創造，是結合著般若空觀與《圓覺經》的「如幻三昧」而來，這正顯出宋代禪宗的華嚴走向。東坡另一藝術創造的「遊戲三昧」¹²說也是如此。

⁹ 本統計依據馮應榴《蘇軾詩集合注》，上海：古籍出版社，2001年）以下引蘇軾詩均以此版本為據。

¹⁰ 東坡的禪學主要屬雲門與臨濟法脈，黃啓江《北宋佛教史論稿》指出大覺懷璉為雲門五世，「蘇軾與懷璉交遊最久，深讚其為人及學問，曾為作〈宸奎閣碑〉以記其事。」又與蘇洵相善的圓通居訥、與蘇軾相善的佛印了元均為雲門僧侶。（台北：商務印書館，1997年）頁248、252。周裕鍇《文字禪與宋代詩學》詳考蘇軾與雲門禪師往來有大覺懷璉、靈隱雲知、雲居了元、玉泉承皓、慧琳宗本、……等二十人。（北京：高等教育出版社，1998年）頁59-62。孫昌武《禪思與詩情》則詳載「蘇軾與雲門學人關係表」、「蘇軾與臨濟學人關係表」，（北京：中華書局，1997年）頁448。而東坡的淨土信仰則屬帶有因果報應觀的禪淨兼修方式，黃啓江《北宋佛教史論稿》認為東坡重禪輕講。（北京：中華書局，1997年）頁214、454。阿部肇一《中國禪宗史》則說東坡禪帶著因果報應觀。（台北：東大圖書公司，1991年）頁347、539。

¹¹ 見吉川幸次郎《宋詩概說》（台北：聯經出版社，1979年）頁144-164。

¹² 見周裕鍇〈遊戲三昧：從禪宗解脫到藝術創造〉一文，《中國第十屆蘇軾研討會論文集》（山東：齊魯書社，1999年）頁268-291。

因此，筆者擬從華嚴禪的角度思惟，對東坡詩禪的認識再做進一步的補充，本文先以《圓覺經》作觀察，下一步再另文以《華嚴經》作觀察，以期完整探究出東坡詩禪的各個面向。

二、宋代華嚴禪的走向與《圓覺經》的流行

唐會昌法難之後存在的中國佛教宗派，主要是禪宗，淨土宗雖然也很流行，但此宗對知識分子的影響遠不如禪學，知識分子大多有結交僧侶或出入於佛老的經驗，他們接觸的禪宗，多數是融入了華嚴宗以及其他教門思想的禪，因此出現了所謂「華嚴禪」。

根據學者的考察，華嚴禪可以從廣義和狹義兩方面來看其含義。廣義而言，華嚴禪是宗密所代表的以真心為基礎，內融禪宗之頓漸兩宗、佛教之禪教兩家，外融佛教和儒道兩教的整合性的思想體系，這一體系的最核心內容，是華嚴宗和荷澤禪的融合，宗密以荷澤思想闡釋華嚴，又以華嚴思想闡釋荷澤禪，視兩者合一；狹義而言，華嚴禪體現出融合華嚴理事方法論的思想，以理事分析和理事無礙、事事無礙的方法融入禪的禪法中。不論是狹義或廣義的理解，華嚴禪體現出的一個核心特徵就是融合，不同思想流派之間的交流、溝通與整合，而這兩種意義上的華嚴禪，在宗密之後的唐末、五代和兩宋時代，都很流行。在禪宗的五家分燈中，對於華嚴宗理事方法的運用，非常普遍。這種方法，可以說是狹義意義上的華嚴禪，是融教入禪。¹³

臨濟宗人的四賓主方法，賓看主，主看賓，主看主，賓看賓，正是理事方法的體現。在浮山法遠的「九帶」中，有所謂理貫帶、事實帶和理事縱橫帶，分別相當於華嚴宗的理法界、事法界和理事無礙法界的意義。《人天眼目》卷二云：「通貫實際，圓融理事」，正是這個道理。臨濟宗人非常推崇這些方法，紛紛作頌，比如大慧宗杲頌理事縱橫帶說：「法法實際本和融，舉體全該事理同，應物行權無定法，隨緣立理絕羅籠。竿頭有路通車馬，棒下無生觸祖翁。出沒縱橫全體

¹³ 見董群〈論華嚴禪在佛學和理學之間的仲介作用〉，《中國哲學史》2000年2期。

用，夕陽西去水流東。」（《人天眼目》卷二）至於雲門宗的方法，可以用三句概括：涵蓋乾坤句、截斷衆流句和隨波逐浪句。從華嚴理事方法論的角度來看，涵蓋乾坤，指理，截斷衆流，指事，隨波逐浪，指理事無礙。¹⁴可以看出宋代禪宗之一斑。

華嚴禪藉教悟宗方法的運用，使得禪宗人十分重視“圓融”類經典，特別是《圓覺經》和《華嚴經》。《圓覺經》經過宗密的大力推崇，成爲宋代禪宗的重要經典。天童正覺、大慧宗杲也都有頌，克勤則兩經並重，「《圓覺》伽藍豁開戶牖，《華嚴》剎海大座當軒。」（《佛果禪師語錄》卷二）禪僧的開悟，也有因研習《圓覺經》和《華嚴經》而悟者，比如，大慧宗杲是聽《華嚴經》到第八會時而有悟，雲門宗人圓通居訥也因《華嚴經》而悟，圓通法秀是通過研究《圓覺》和《華嚴》兩經而悟。對這兩經的重視，是華嚴禪的一個重要標誌。

北宋從太宗力設「譯經院」（後改名爲「傳法院」）之後，群臣多數深諳內外典，佛經新舊譯註事業鼎盛。呂夷簡編《法寶錄》、趙安仁與楊億奉詔編修大藏經錄、晁迥推崇《楞嚴》、《圓覺》二經、張商英註《金剛經》《法華經合論》；而各地僧俗除禪宗法脈外，有京師大相國寺慧林禪院圓照宗本禪師講論《華嚴經》、東吳僧道原編《景德傳燈錄》、臨濟宗人惠洪覺範結合「教乘」與「宗門」，《法華》、《楞嚴》、《華嚴》、《圓覺》、《金剛》、《起信》、《宗鏡錄》等經論無所不通、釋契嵩作《輔教編》……等等。¹⁵

宋代知識分子在結交僧侶的同時，也注重研習佛經，特別對於華嚴宗類經典，《華嚴經》、《華嚴法界觀門》，都成他們關注的重點，《圓覺經》因此備受重視。楊時對《圓覺經》有過分析，解釋此經講的作、止、任、滅四種禪病，「作即所謂助長，止即所謂不耘苗，任、滅即是無事」（《龜山學案》，《宋元學案》卷二十五）。朱熹評論《圓覺經》說：「前半部還可以看看，後半部就一段淡如一段了，至於最後的二十五種修行法（二十五定），那簡直可笑。」（《朱子語類》卷一二六）《圓覺經》的前半部著重講本覺，講頓悟本覺。至於

¹⁴ 同上。

¹⁵ 參看黃啓江：《北宋佛教史論稿》（台北：商務印書館，1997年）頁5。

具體的修行方法，朱熹不感興趣。陸九淵則說「某雖不曾看釋藏經教，然而《楞嚴》、《圓覺》、《維摩》等經，則嘗見之」（《與王伯順》，《陸九淵集》卷二）。話說得比較謙虛，其實是很有研究，很有心得的。這些都可看出宋代華嚴禪與《圓覺經》的影響，連理學家朱陸都要拿《圓覺經》作文章。

《圓覺經》¹⁶是一部「十方菩薩之所歸依，十二部經清淨眼目」的圓頓經典¹⁷，闡釋大乘圓頓妙理及如何觀行實踐的方法，內容結構嚴謹，譬喻精彩，頓機眾生從此開悟，也攝受一切漸修群品。此經以如來藏為根本思想，在中國佛教具有重要的地位，與《楞嚴經》、《大乘起信論》合稱「二經一論」，而受到華嚴、禪宗、天台、密宗等各宗派全面的重視。

《圓覺經》在教禪之間的盛行與弘傳，實倡始於唐·圭峰宗密禪師，宗密上承賢首（法藏）、清涼（澄觀）的華嚴教系，又承荷澤（神會）、荆南（惟忠）、遂州（道圓）的南宗禪系，對於本經極為欣契，精詳地顯發了本經的義蘊。在華嚴和禪宗盛行的當時，由於宗密的弘揚，致使本經廣行流傳。而宗密的疏鈔即為後世學人依憑的要籍。宗密為它作大小疏鈔修證儀¹⁸，宰相裴休為它作序，從中唐開始盛行于世，歷宋代而愈興，南宋後流通更廣。

由於密宗身兼教、禪二宗祖師：教逢圓覺，並傳華嚴大法，知見體系，均依四祖清涼國師；禪遇南宗頓悟門的荷澤宗，大弘圓頓教。

¹⁶ 《圓覺經》一卷，為《大方廣圓覺修多羅了義經》的略稱，又名《大方廣圓覺經》、《圓覺了義經》、《圓覺修多羅了義經》、《大方廣圓覺陀羅尼》、《修多羅了義》、《祕密王三昧》、《如來決定境界》、《如來藏自性差別》等。唐·罽賓三藏佛陀多羅，於武后長壽二年(693)四月八日譯於白馬寺，收在《大正藏》第十七冊。此經由於譯者生平事迹不詳之故，古德多有所疑，但都相信其契合佛理。《開元釋教錄》卷九：「此經近出，不委何年。……但真詮不謬，豈假具知年月耶？」（《大正藏》第五五冊，頁565上）

¹⁷ 就宗密教判的觀點而言，見《圓覺經大疏》序，《卍續藏》14冊，頁217上。

¹⁸ 宗密共為《圓覺經》作了「經略疏四卷」、「大疏鈔科三卷」、「經略疏之鈔二十五卷」、「圓覺經大疏十二卷」、「大疏釋義鈔十三卷」、「經略疏科一卷」、「經略疏注四卷」等，可見其提倡之力。《圓覺經》在禪門享有盛譽，與宗密的大力弘傳密切相關。宗密《圓覺略疏序》謂：「禪遇南宗，教逢圓覺。一言之下，心地開通。一軸之中，義天朗耀。」《卍續藏》14冊，頁217上。

他既繼承華嚴四祖澄觀大師的慧業，又跟隨荷澤道圓修學南宗的頓悟禪，可以說是教禪合一、華嚴宗與禪宗合流的起點。¹⁹《圓覺經》的弘傳也就是在宗密這種學風的影響下而開展。《圓覺經》所說「圓覺流出一切清淨真如、菩提、涅槃及波羅蜜」、「如法界性究竟圓滿遍十方故」，又說「一切眾生種種幻化皆生如來圓覺妙心」，「是經唯顯如來境界，唯佛如來能盡宣說」²⁰，這都合乎華嚴宗圓攝一切諸法、直顯本來成佛的圓教旨趣故收入華嚴部。裴休說：「統眾德而大備，燦群昏而獨照，故曰圓覺。……三藏十二部一切修多羅，蓋詮此也。然如來垂教，指法有顯密；立義有廣略；乘時有先後；當機有深淺；非上根圓智，其熟能大通之。故如來於光明藏，與十二大士，密說而顯演，潛通而廣被，以印定其法，為一切經之宗也。」²¹故圓覺經乃是一切如來的本起因地，是因行的根本。宗密大師為了能彰顯此經圓照清淨，依覺相泯絕果相的殊勝，特開「十所為」來分析，²²這就是宗密「教禪一致」，以禪結合華嚴的具體成果。又《圓覺經》顯示的修行方便，處處與禪法相合，在禪門中也傳習甚廣。其奢摩他、三摩鉢提、禪那三種禪法及二十五種清淨定輪，乃至遠離作、止、任、滅四種禪病，這些教旨都適用於禪門修學，因而《圓覺經》在禪宗叢林中也極盛行流傳。²³這就構成了《圓覺經》的華嚴禪屬性。

¹⁹ 由於宗密見到當時的教家的學理像華嚴、天台、唯識等均著重於理論義相的探討與闡述，不太著重於實踐修證，又看到宗下的荷澤、洪州、牛頭、北宗等都是偏重於實踐的修證，而欠缺理論的探究，因此他便從佛教的根源理路來闡述，認為教禪二家應該可以相輔相成，所以他要極力調和禪與教的紛爭，強調如來一音，大小並陳，眾生隨機領解各別，祇要我們能隨順圓音而起圓解，則一音中具足百千音。宗密不僅促成佛教各種宗派的修行可以融通，即使儒道兩家的思想知解也可引入，他把佛教中的心性業報思想與儒道兩家思想的人生界與生命界，均可用混一元氣的真心所變，開拓了三教融合的先河。見楊政河〈宗密大師學風研究〉，《華岡佛學學報》第六期，1983年7月，頁227-240。

²⁰ 經文見《圓覺經》〈文殊章〉〈普賢章〉〈賢首章〉，經旨與華嚴圓教旨趣的關係見高觀如論述，收於張保勝釋譯《圓覺經》（高雄：佛光出版社，1996年），頁278-285。

²¹ 裴休〈大方廣圓覺修多羅了義經略疏序〉，《大正藏》第卅九冊，頁523中-下。

²² 見楊政河〈宗密大師學風研究〉，《華岡佛學學報》第六期，1983年7月，頁241。

²³ 見張保勝釋譯《圓覺經》（高雄：佛光出版社，1996年），頁251-252。

《圓覺經》以「以圓照覺相為宗」，「離幻證真為用」，²⁴因此其中的「如幻三昧」是其法門核心，由之開展的「夢幻觀」、「空花」與「第二月」，是其重要譬喻；「舟船」意象、「眼翳」、「摩尼寶珠」等遮詮手法²⁵也一一產生（詳見下節東坡詩所開展的《圓覺》思想與意象之論述）。如果以《圓覺經》的十二位菩薩來象徵十二種法門²⁶，則「第一位大智文殊師利菩薩代表智慧成就」，智慧圓滿而後起「行」，因此以大行大願的普賢菩薩為第二品；此後開展出「如幻三昧」的各色法門，如《圓覺經·普賢品》所說的：「知幻即離」「離幻即覺」法門、《圓覺經·普眼品》說的：「四緣假合，妄有六根」的滅一切幻垢法門，為了現「清淨摩尼寶珠」，因而有「乃至八萬四千陀羅尼門」。《圓覺經·金剛藏品》又提出：「又如定眼，由回轉火，雲駛月運，舟行岸移，亦復如是。……譬如幻翳，妄見空華。」以雲月、舟岸與幻翳、空花為喻，以臻「妙覺圓照，離於華翳」，如此拈出先斷「無始輪迴」的根本法。到《圓覺經·威德自在品》時，提到「遊戲如來大寂滅海」，《圓覺經·淨諸業障品》也提到「遊戲諸根」，這又構成了悟後的神通自在，遊戲三昧。其他如由「奢摩他」、「三摩鉢提」和「禪那」所構成的「二十五種清淨定輪」，更為開發自性提供豐富門徑。以上是《圓覺經》思想與譬喻法門略說，這些思想內涵與象徵意象反覆出現在東坡詩中，本文將於下節再詳加討論。

三、東坡詩化用《圓覺》思想與意象的幾個重心

東坡的禪學主要受臨濟宗與雲門宗的影響²⁷，此兩宗的華嚴禪走

²⁴ 釋憨山《圓覺經直解》序（香港：北角法喜蓮社，1979年），頁5。

²⁵ 許宗興〈寂滅與普照—談《圓覺經》的佛性論〉一文將《圓覺經》的譬喻分為遮詮與表詮法，有單遮、雙遮，單表、雙表等等。收入《第一屆生命實踐學術研討會論文集》（台北：萬卷樓，2002年）頁199-258。

²⁶ 南懷瑾《圓覺經略說》（北京：師範大學出版社，1993年），頁12-13。

²⁷ 東坡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，東坡自幼便受兩位雲門禪僧的影響。熙寧四年(1071)出為杭州通判後，東坡更是遍遊佛寺，向懷璉、慧辯、元淨、契嵩、惠勤、參寥等高僧參法。黃州時期，東坡寓居黃州定惠院，隨僧蔬食，更是禪學思想深刻化的階段。從寶月大師到杭州、黃州名僧，東坡接觸最多的是雲門法脈，另有一部分為臨濟學人。有關東坡學佛因緣與法脈可參考筆者：〈東坡詩論中的禪喻〉一文，台大佛學研究中心

向已如上述。《圓覺經》所開展的思想內涵與象徵，也自然而然影響到東坡。

以華嚴禪之《圓覺經》意象為例來看東坡詩，則「人生如幻」這一類一般東坡詩研究者所認定的東坡詩中最明顯的主題，正是禪宗般若空觀與《圓覺經》所謂的「如幻三昧」觀的結合。吉川幸次郎認為這種思想使東坡從「人生為長久持續的時間」，走向「人生如夢幻」的超脫與曠達。²⁸東坡以人生實際的體驗證明經典的道理，又由經典中流現而成文學的譬喻。

《圓覺經·普賢品》說：「若彼眾生之如幻者，身心亦幻，云何以幻還修於幻？……修習菩薩如幻三昧，方便漸次，令諸眾生得離諸幻。」²⁹東坡詩中也有許多「幻」喻，凡 25 筆，多數作色身、念頭與人生之觀察，並常常與「夢」字合用，如：

〈王鞏清虛堂〉云：「願君勿笑反自觀，夢幻去來殊未已。」（《蘇軾詩集》卷十七）

〈趙閱道高齋〉云：「公心底處有高下，夢幻去來隨所遭。」（《蘇軾詩集》卷十九）

〈和陶停雲〉云：「夢幻去來，誰少誰多。彈指太息，浮雲幾何。」（《蘇軾詩集》卷四十一）

〈題次公蕙〉云：「幻色雖非實，真香亦竟空。」（《蘇軾詩集》卷三十二）

〈戲書〉云：「四十年來同幻事，老去何須別愚智。古人不住亦不滅，我今不作亦不止。」（《蘇軾詩集》卷三十三）

在華嚴禪「如幻三昧」的觀照下，萬法不過是幻師變化出來的種種生命，或動物或人或山川草木，看來栩栩如生，有聲有色，實際是六根對妄境所生，並無實相。宗密《圓覺經大疏鈔》卷四之上云：「眾生幻心，還如幻滅。諸幻滅盡，決心不動」³⁰。都可見「幻」是萬法的

學報第六期。

²⁸ 見吉川幸次郎《宋詩概說》（台北：聯經出版社，1979年）頁144-164。

²⁹ 智崇居士《圓覺經現代直解》，（台北：圓覺文教基金會，2003年）頁25-27。

³⁰ 《卍續藏》第十四冊，頁582上。

特性，生命如是，心念如是，一念、一物、一生、一宇宙，無不是幻。《圓覺經·文殊品》說：「又如夢中人，醒時不可得。」³¹東坡詩因此也充斥著人生如幻，尋求夢覺的自我提醒。

《圓覺經》又說：「一切眾生從無始來，種種顛倒，猶如迷人，四方易處，妄認四大為自身相，六塵緣影為自心相，譬彼病目，見空中華及第二月。」³²眾生所處的人生是「六塵緣影為自心相」的幻相，如「空花」，如「第二月」。東坡詩中也有許多「空花」的意象，如：

〈北寺悟空禪師塔〉云：「已將世界等微塵，空裏浮花夢裏身。」
(《蘇軾詩集》卷八)

〈次韻樂著作野步〉云：「眼暈見花真是病，耳虛聞蟻定非聰。」
(《蘇軾詩集》卷二十)

〈贈眼醫天彥若〉云：「空花誰開落，明月自朏胸。」(《蘇軾詩集》卷二十五)

〈病中夜讀朱博士詩〉云：「君詩如秋露，淨我空中花。」(《蘇軾詩集》卷三十四)³³

世界如空中花，此身如夢幻身，東坡這種出自《圓覺經》的思想，其實也是來自《華嚴經》，《華嚴經》上說：「如目翳人，見空中花。」³⁴空本無花，病者妄見，這是東坡在華嚴禪中所構築起來的世界觀。因此他充分認識世界的虛空，〈和文與可洋川園池三十首--望雲樓〉云：「陰晴朝暮幾回新，已向虛空付此身。出本無心歸亦好，白雲還似望雲人。」³⁵幻身在虛空中，無來無去，正如《華嚴經》所云：「如蓮花不著水，功德清淨如最勝。」³⁶

³¹ 智崇居士《圓覺經現代直解》，頁19。

³² 《大方廣圓覺修多羅了義經略疏》卷一，見《大正藏》第三十九冊，頁533下。

³³ 以上引詩見馮應榴《蘇軾詩集合注》頁368、1004、1263、1761。

³⁴ 《大方廣佛華嚴經》卷五十九，《大正藏》第九冊，頁777中。

³⁵ 見馮應榴《蘇軾詩集合注》頁638。

³⁶ 《大方廣佛華嚴經》卷十，《大正藏》第九冊，頁459中。

《圓覺經·普眼品》將清淨本性喻為「摩尼寶珠」說：「善男子！譬如清淨摩尼寶珠，映於五色，隨方各現。」³⁷東坡詩也常用此喻。〈雲師無著自金陵來見予廣陵，且遺予支遁鷹馬圖，將歸以詩送之且還其畫〉詩云：「好問君家黃面翁，乞得摩尼照生滅。」〈次韻吳傳正枯木歌〉云：「東南山水相招呼，萬象入我摩尼珠。」〈廉泉〉詩云：「君看此廉泉，五色爛摩尼」³⁸些作品中，東坡或向禪師乞法，清淨法如摩尼寶珠；或以山水、幽泉如摩尼寶珠可映照萬象，這些作品均為《圓覺經》做了最佳註腳。

佛家說圓覺智慧之心，如「大圓鏡」，《圓覺經》因此常以圓鏡譬喻此心。《圓覺經·普眼品》說滅幻如磨鏡：「譬如磨鏡，垢盡明現。」《圓覺經·彌勒品》也說：「慧日肅清，照耀心鏡，圓悟如來無上知見。」³⁹東坡詩中也出現不少心鏡的譬喻，〈吳子野將出家贈以扇山枕屏〉云：「誰知大圓鏡，衡霍入互牖。」〈和陶歸去來兮辭〉：「夢良是而覺非。…廓圓鏡以外照，納萬象而中觀。」⁴⁰此大圓鏡如明月入戶，可以朗照萬象。東坡還因之而有一夢，〈數日前夢一僧出二鏡求詩，僧以鏡置日中，其影甚異。其中芭蕉，其一如蓮花。夢中與作詩〉云：「君家有二鏡，光景如湛盧。或長如芭蕉，或圓如芙蕖。飛電著子壁，明月入我廬。月下合三璧，日月跳明珠。問子是非我，我是非文殊。」全詩如同一首圓覺鏡智的寓言，夢中僧人的二鏡和東坡內在的心鏡合為三璧，引發東坡是我非我之思。

東坡另一藝術創造的「遊戲三昧」⁴¹說也與《圓覺經》有些相關。《圓覺經·威德自在品》云：「末世眾生求大乘者，速得開悟，遊戲如來大寂滅海。」又《圓覺經·淨諸業障品》云：「我相堅固執持，潛伏藏識遊戲諸根，曾不間斷。」⁴²雖然《圓覺經》用「遊戲」二字，已達開悟境界，東坡未必能把握到如此深刻的內涵，但他點化二字成為文學藝術與人生之用，也產生文學與藝術上很大的創發。他不僅將

³⁷ 智崇居士《圓覺經現代直解》，頁 52。

³⁸ 見馮應榴《蘇軾詩集合注》頁 1807、1862、1943。

³⁹ 智崇居士《圓覺經現代直解》，頁 52、87。

⁴⁰ 見馮應榴《蘇軾詩集合注》頁 1875、2202。

⁴¹ 有關「遊戲三昧」見本文註 3。

⁴² 智崇居士《圓覺經現代直解》，頁 133、178。

此從容的智慧用於人生哲學，寫了不少聞名的諧戲詩，也用在藝術評論上，論詩、論書、論畫。他以諧戲詩戲友人，有時也戲佛、戲僧，如〈禪戲頌〉、〈遊諸佛舍一日，飲釃茶七瓊，戲書勤師壁〉、〈醉僧圖頌〉等等，特別是與佛印之間的文字嘲戲，見載於《東坡禪喜集》卷九。用在象徵自在解脫的，如〈龜山辯才師〉詩云：「羨師游戲浮漚間，笑我榮枯彈指間。」用在藝術評論上的，如〈題文與可墨竹〉：「斯人定何人，游戲得自在。…兼入竹三昧。」〈六觀堂老人草書〉云：「云如死灰實不枯，逢場作戲三昧俱。」⁴³他把《圓覺經》的「遊戲」與禪宗的「遊戲三昧」⁴⁴融合起來，運用在藝術創作與人生思惟中，求其酣暢自在，形成東坡禪的獨特面向。

四、結 論

太虛《圓覺經略釋》謂《圓覺經》「托本在佛」，是解讀《圓覺經》第一重應知之義。他經立說，或依於心，或依衆生、五陰、六塵，乃至般若，此經則依於佛地心境，以佛果境界作為經義的根據。⁴⁵學者吳言生也說：「《圓覺經》是了義經，即直接、完全彰顯佛法的經典，是在第一義的立場上所說。《圓覺經》講一乘圓教，沒有大乘小乘之分，只有見性成佛，是無所偏的圓教。……《圓覺經》以其大乘了義，深刻地影響了禪宗思想、禪悟思維。作為禪悟載體的禪宗詩歌，在運思方式、取象特點等諸多方面，也深受其影響，流漾著圓覺了義不二圓融、玲瓏剔透的意趣，形成了獨特的美感特質。」⁴⁶宏智《圓覺經頌·金剛藏章》云：「黃金出礦斷前疑，岸走舟安覺所欺。動日是渠搖湛水，聚螢無我灼須彌。翳消便見飛華盡，機迅將知擊電遲。識得堆堆庵內主，外魔那得到藩籬？」（《宏智廣錄》卷八）學者吳言生指出此偈詩意系隱括《圓覺經》而成。⁴⁷我們因之可以看到《圓覺

⁴³ 見馮應榴《蘇軾詩集合注》頁1218、1392、1702。

⁴⁴ 如《古尊宿語錄》云：「不思議解脫力，神通游戲。」見《卍新纂續藏經》第六十八冊，頁280上。

⁴⁵ 釋太虛：《圓覺經略釋》（高雄：淨心文教基金會，1996年）頁1-5。

⁴⁶ 吳言生《禪宗思想淵源》（北京：中華書局，2001年）頁321-322。

⁴⁷ 吳言生《禪宗思想淵源》（北京：中華書局，2001年）頁334。

經》經文所說的「如銷金礦」、「譬如動目，能搖湛水」、「雲駛月運，舟行岸移」、「如取螢火燒須彌山」、「譬如幻翳，妄見空華」等諸多意象，都能化成禪者展示思想的語言。

從本文的舉證，清楚可知東坡以《圓覺經》思想與語言入詩，有時傳達《圓覺經》所謂的「如幻三昧」，有時脫化出《圓覺經》的「空花」、「第二月」與「摩尼寶珠」等意象，有時化用《圓覺經》的「遊戲」意涵，形成北宋惠洪詩為「文字禪」⁴⁸的前導作風，東坡詩本身也成了《圓覺經》思想之「文字禪」隱括。這不但呈現出東坡詩禪的特質，也映顯北宋佛教文化豐富的側影。

以詩禪交涉與北宋詩風來說，禪的語言是比興的語言，巴壺天《禪骨詩心集》說：「禪宗語言正是用比興詩的方法。……禪宗所表達的絕對體的自性，是言語道斷，心行處滅的，因而不得不藉重比興詩。」東坡以禪入詩，正好把玄虛杳渺的佛經至理藉由諸般譬喻呈現出來，因此成就了以詩喻禪的理趣詩典範。加上東坡本身是文字的洪爐，沈德潛《說詩碎語》云：「蘇子瞻胸有洪爐，金銀鉛錫，皆歸熔鑄；其筆之超曠，等於天馬脫羈，飛仙游戲……韓文公後，又開闢一境界也。」參寥曰：「老坡牙頰間別有一副爐鞴，他人豈可學耶？」從東坡詩我們可以看到佛經意象如何投入東坡的胸中洪爐與牙頰爐鞴，而後淬鍊成章，由之融匯著人生哲思與詩人對人世深刻的思辨，形成東坡詩的思辯性與議論性。這正是北宋詩風走向「超越或揚棄個人悲哀」、議論性、哲學性（吉川幸次郎《宋詩概說》語）的重要原因，我們可以說東坡詩禪打開了宋代理趣詩的發展，對宋詩藝術創變有巨大的貢獻。

⁴⁸ 「文字禪」一般公認創始於釋惠洪，但筆者認為以詩禪交涉的角度來看，應以北宋蘇軾成就最大，影響最深。筆者曾專文以蘇軾詩論與惠洪《天廚禁燔》、《冷齋夜話》、《石門文字禪》為主，比對二者詩禪合論的理論，藉以觀察狹義「文字禪」之內涵及其在北宋發展之軌跡。詳見蕭麗華、吳靜宜〈蘇軾詩禪合一論對惠洪「文字禪」的影響〉，玄奘大學「佛學與文學學術研討會」92年12月25日。

