臺大中文學報　第五十四期
2016 年 9 月　　頁 59～100
臺 灣 大 學 中 國 文 學 系

從「一行三昧」看蘇軾的居士形象

蕭　麗　華*

提　　要

《維摩詰經》在中國的弘傳，帶動居士文化風氣的興盛，居士文化到宋代成為高峰。文人處於世間與出世間的矛盾，如何能在維摩詰的形象中得到調和？印順導師認為《維摩詰經》屬於「文殊師利法門」，這啟示了筆者，若從文殊法門的「一行三昧」（ekavyūha-samādhi）來檢驗居士形象，或許能看到不違背《維摩詰經》旨的居士行。

蘇軾是宋代臨濟宗黃龍派下二世東林常總禪師的法嗣，並得到雲門宗佛印了元禪師的印可。平居常著衲衣，且公然內著僧伽梨外罩「朝章」上殿，顯示一生行持「一行三昧」居士行的努力。根據本文的考察，蘇軾「一行三昧」的行持是透過華嚴與禪宗融合的般若思想之實踐而完成的。因此本文先考察「般若思想中的『一行三昧』法門」，辨認蘇軾所行的「一行三昧」特屬般若思想的觀空法門；接著，從蘇軾平生與思想，考察「蘇軾對『一行三昧』的體證」；最後，從蘇軾詩文中辯證出「蘇軾對《維摩詰經》聖俗一如的體證」。

從蘇軾大量的維摩書寫中，顯示出一個盛宋時代的維摩詰居士形象，他以維摩經教體證了義，並在人間以「遊戲神通」完成最終證悟的解脫者。其詩文

本文於 104.10.22 收稿，105.09.09 審查通過。
＊佛光大學中國文學與應用學系教授。
DOI:10.6281/NTUCL.2016.09.54.02

臺灣大學學術期刊資料庫

中對維摩意象體證得最為深刻的有二端：（一）示病維摩元不病；（二）天女散花。蘇軾實為居士行的最佳典範。

關鍵詞：蘇軾、居士文化、一行三昧、文殊法門、《維摩詰經》

臺灣大學學術期刊資料庫

The Kulapati Image of Su Shi and the *Ekavyūha-Samādhi*

Hsiao Li-Hua*

Abstract

The *kulapati* 'lay Buddhist' culture was flourished by the spread of the *Vimalakīrtinirdeśa Sūtra* (also known as the *Weimojiejing*) and reached its peak in the Song dynasty. It is interesting how the struggle between secularity and monasticism is solved with the *Vimalakīrtinirdeśa* image. Master Yin-Shun (12 March 1906 - 4 June 2005) believes that the *Vimalakīrtinirdeśa Sūtra* belongs to the Mañjuśrī dharma practice. Inspired by this, the author examines the *kulapati* image from the perspective of *ekavyūha-samādhi* 'meditative consciousness of one practice' and looks for *kulapati* practices that follow the purpose of the *Vimalakīrtinirdeśa Sūtra*. Su Shi (8 January 1037 - 24 August 1101) learned from Master Zhao-Jue of the Huanglong Branch of the Linji School and received a formal confirmation from Master Fo-Yin (1032~1098) of the Yunmen School. He usually wore a patched robe and attended daily ceremonies with a *saṁghāti* under his court dress. This shows his efforts and persistence in carrying out the practice of *ekavyūha-samādhi*. According to the investigation of this study, Su Shi's practice of *ekavyūha-samādhi* was accomplished through the practice of the *prajñā* thoughts in Huayen Buddhism and Zen Buddhism. On this account, this study first explores the dharma practice of *ekavyūha-samādhi* in the *prajñā* thoughts and identifies that Su Shi's practice of *ekavyūha-samādhi* was a part of the emptiness observation in the *prajñā* thoughts. It then scrutinizes Su Shi's life and thought, reveals how he realizes *ekavyūha-samādhi*, and finally confirms with his poetry his realization from the *Vimalakīrtinirdeśa*

* Professor, Department of Chinese Literature and Application, Fo Guang University.

臺灣大學學術期刊資料庫

Sūtra that "the secular and the sacred are equal." Su Shi's writings on the *Vimalakīrtinirdeśa Sūtra* show his *kulapati* image of Vimalakīrtinirdeśa in the Song dynasty. He realized its significance through the practice of the *Vimalakīrtinirdeśa Sūtra* and achieved the state of liberation with *abhijñā-vikurvaṇa* in the mortal world. His most profound realization of Vimalakīrtinirdeśa image is about the following two (a) "Vimalakīrtinirdeśa's illness is gone when the secular is well" and (b) "The heavenly immortal disperses petals." Indeed, Su Shi is the best example of *kulapati* practitioners.

***Keywords*: Su Shi, *kulapati* culture, *ekavyūha-samādhi*,**
Mañjuśrī dharma practice, *Vimalakīrtinirdeśa Sūtra*

臺灣大學學術期刊資料庫

從「一行三昧」看蘇軾的居士形象

蕭　麗　華

一、前　言

《維摩詰經》在中國的弘傳，帶動居士文化風氣的興盛，居士文化到宋代成為高峰。孫昌武（1937-）在《中國文學中的維摩與觀音》說：「宋代理學興起，但北宋卻又是居士佛教大發展的時期。」[1] 三蘇父子、王安石（1021-1086）、黃庭堅（1045-1105）等人都深受《維摩詰經》影響。孫先生說蘇軾（1036-1101）認識到的維摩詰（Vimalakīrti）：「神完守固，與世浮沉，生死置之度外，在無言無說中表現出執著的精神。」[2] 文人從《維摩詰經》得到居士理念的堅持，但是文人處於世間與出世間的矛盾，如何能在維摩詰的形象中得到調和？這非得要有「一行三昧」的功夫才能做到。

居士清修者如王維（692-761）、飲酒吃肉者如白居易（772-846），在聖、俗二諦下展現不同樣態，行者很難有個認識與學習的標準。印順導師（1906-2005）嘗言：「初期大乘經中，文殊師利為主體的，或文殊部分參加問答的，是『文殊師利法門』的主要依據。」[3] 這啟示了筆者，若從文殊法門的「一行三昧」（ekavyūha-samādhi）來檢驗居士形象，或許能看到不違背《維摩詰經》

1　孫昌武著：《中國文學中的維摩與觀音》（天津：天津教育出版社，2005 年），頁 249。

2　同前註。

3　印順：《初期大乘佛教之起源與開展》（臺北：正聞出版社，1994 年），頁 875。

臺灣大學學術期刊資料庫

旨的居士行，本文於是以蘇軾為論，嘗試作一分析樣例。

「內翰蘇軾居士」是宋代臨濟宗「大鑑下第十三世」黃龍慧南（1002-1069）黃龍派下二世，即「大鑑下第十四世」東林常總禪師（1025-1091）的法嗣，[4] 依中國禪宗傳承的譜系，就是東土初祖慧能大師（638-713）下第十五世的法裔。[5] 以其自知自己前生是證得「須陀洹」（srotāpanna）果的再來人，[6] 並得到雲門宗佛印了元禪師（1032-1098）「故與雲山舊衲衣」的印可，[7] 所以「自是常著衲衣」，[8] 表示此生身雖未出家，但已然是個「心已出家」的僧人，[9] 而且公然內著僧伽梨（savghātī），外罩「朝章」上殿面聖，[10] 並在與僧人談經說道時穿著袈裟，用示緇門等流（nisyanda），[11] 可見蘇軾既然打從心底認為

4 參見宋‧正受編：《嘉泰普燈錄》，卷 23，〈內翰蘇軾居士〉，《卍續藏》，第 79 冊，頁 428b。

5 具載明‧圓極居頂編：《續傳燈錄》，卷 20，〈內翰蘇軾居士〉，《大正藏》，第 51 冊，頁 601b。

6 蘇軾〈次韻孫莘老斗野亭寄子由在邵伯堰〉詩云：「吾生七往來。」「七往來」者，為佛教聲聞乘（śrāvaka-yāna）四果中的最初聖果「須陀洹」，如姚秦‧鳩摩羅什譯：《小品般若波羅蜜經》，卷 1，〈釋提桓因品第二〉，須菩提對釋提桓因說：「不應住須陀洹，乃至七往來生死。」參見清‧馮應榴輯注：《蘇軾詩集合注》（上海：上海古籍出版社，2001 年），頁 1300；《大正藏》，第 8 冊，頁 540b。

7 蘇軾〈以玉帶施元長老元以衲裙相報次韻二首〉其一，《蘇軾詩集合注》，頁 1206。

8 宋‧惠洪撰：《禪林僧寶傳》，卷 29，〈雲居佛印元禪師〉，《卍續藏》，第 79 冊，頁 550c。

9 馬鳴菩薩造，姚秦‧鳩摩羅什譯：《大莊嚴論經》，卷 2，〈九〉，《大正藏》，第 4 冊，頁 267b。

10 宋‧惠洪撰：《冷齋夜話》，卷 7，第一條〈蘇軾襯朝道衣〉，載：「哲宗（1077-1100，1085-1100 在位）問右瑞陳衍：『蘇軾襯朝章者何衣？』衍對曰：『是道衣。』」具詳《日本五山版冷齋夜話》，張伯偉編校：《稀見本宋人詩話四種》（南京：江蘇古籍出版社，2002 年），頁 62。

11 宋‧曉瑩錄：《雲臥紀譚》，卷下，載：「蘇翰林子瞻，以紹聖元年（1094）秋，經由南華，著衲衣與長老辯公坐次，忽客來謁，乃著公服。」具詳《卍續藏》，第 86 冊，頁 679c。

臺灣大學學術期刊資料庫

自己就是僧家中人，也已得到宗門大德的印可，並入法籍系譜中，但總不免自覺仍有宿生（pūrva）的習氣（vāsanā）未脫，[12] 不但「更要維摩一轉語」，[13] 讓善知識（kalyānamitra）予以時時提撕，還需要在此生，發用宿善（pūrva-kuśala-mūla）來「常行八棒十三禪」自我磨礪，[14] 以免被誤認為是外道，[15] 庶其所思所行，得以不離行持一生的「三昧」（samādhi），而自證自悟。

有關蘇軾與《維摩詰經》的關係，王志楣在〈《維摩詰經》與中國文人、文學、藝術〉一文中，指出〈鳳翔八觀〉第四首，蘇軾「似乎是個具道家智慧，不懼生死，身如浮雲的『至人』」。[16] 此說是否切合蘇軾的佛教居士形象？顯然有待商榷。因為「維摩詰」以居士形象現世，自支謙在三國時代東吳孫權黃武元年（222）至孫亮建興二年（253）間譯出《佛說維摩詰經》後，至蘇軾在世的年代，已在中國知識階層中廣為敷揚長達八百年之久，而成為士大夫在浮沈不定的宦海中，自在出入聖、俗生活的超越典範，如維摩詰示現「雖為白衣，

12 如蘇軾在〈次丹元姚先生韻二首〉其二，詩云：「但恐宿緣重，每為習氣昏。」具詳《蘇軾詩集合注》，頁 1850-1851。

13 蘇軾〈次韻子由書清汶老所傳秦湘二女圖〉詩，同前註，頁 1903。

14 蘇軾〈南華老師示四韻事忙姑以一偈答之〉詩，同前註，頁 2255。

15 宋・郎曄在蘇軾〈提舉玉局觀謝表〉題下注云：「元符三年（1100）十一月癸亥朔有玉局之命。」是年蘇軾六十五歲，哲宗當年正月已崩，徽宗繼位。哲宗雖自儋州放歸蘇軾，但卻命蘇軾領「朝奉郎」銜，前往「成都府玉局觀」出任「提舉」，掌管道士的宗教事務，蘇軾為表明自己並非道徒，而是修有神境智證通（rddhi-visaya-jñāna-sāksātkriyābhijñā）、天眼智證通（divya-caksur-jñāna-sāksātkriyābhijñā）、天耳智證通（divya-śrotra-jñāna-sāksātkriyābhijñā）、他心智證通（cetah-paryāya-jñāna-sāksātkriyā- bhijñā）、宿住隨念智證通（pūrve-nivāsānusmrti-jñāna-sāksātkriyābhijñā），已「自淨其意」的「五通仙」，於是撰〈南華老師示四韻事忙姑以一偈答之〉，偈有句云：「今著衲衣歸玉局，可憐化作五通仙。」而這就表明了蘇軾是完全意義上的佛子。具詳張元濟主編：《四部叢刊初編・集部》（臺北：臺灣商務印書館，1967 年），第 47 冊，《經進東坡文集事略》，卷 26，葉 27a；《蘇軾詩集合注》，頁 2255-2256；孔凡禮點校：《蘇軾文集》（北京：中華書局，2004 年），頁 708。

16 王志楣撰：〈《維摩詰經》與中國文人、文學、藝術〉，《中華佛學學報》第 5 期（1992 年 7 月），頁 275。

臺灣大學學術期刊資料庫

奉持沙門清淨律行；雖處居家，不著三界；示有妻子，常修梵行；現有眷屬，常樂遠離；雖服寶飾，而以相好嚴身；雖復飲食，而以禪悅為味」的在家菩薩形象，[17] 雖然在士大夫的認知中，有著千差萬殊的居士樣態，然而，這種聖凡不即不離的一體兩面性，在「諸法即實相」的義解下，[18] 則往往體現為「諸法實相」一如的無分別性，[19] 是毋庸置疑的。至於蘇軾在此中展現何種樣例？則是本文所欲探究的重心。

二、般若思想中的「一行三昧」法門

「三昧」（samādhi）是中古漢胡語對音「三摩提」、[20]「三摩地」、[21]「三摩帝」，[22] 或「三摩拔提」（samāpatti）、[23]「三摩鉢提」、[24]「三摩鉢底」，[25] 這兩個名相異譯音譯字根的縮略語，蘇軾有時據《大方廣圓覺修多羅了義經》使用「三摩鉢提」，[26] 這兩字皆蘊涵「正定」義，但蘇軾詩文中使用較多的是

17 姚秦・鳩摩羅什譯：《維摩詰所說經》，上卷，〈方便品第二〉，《大正藏》，第 14 冊，頁 539a。

18 宋・智圓述：《維摩經略疏垂裕記》，卷 10，〈囑累品〉，《大正藏》，第 38 冊，頁 851b。

19《維摩詰所說經》，卷下，〈法供養品第十三〉，《大正藏》，第 14 冊，頁 556b。

20 梁・月婆首那譯：《大乘頂王經》，《大正藏》，第 14 冊，頁 602a。

21 唐・玄奘譯：《說無垢稱經》，卷 6，〈觀如來品第十二〉，《大正藏》，第 14 冊，頁 585a。

22 唐・慧琳撰：《一切經音義》，卷 9，〈《摩訶般若波羅蜜經・第一卷》〉，《大正藏》，第 54 冊，頁 358c。

23 元魏・菩提留支譯：《大薩遮尼乾子所說經》，卷 7，〈如來無過功德品第八之二〉，《大正藏》，第 9 冊，頁 348b。

24 唐・佛陀多羅譯：《大方廣圓覺修多羅了義經》，《大正藏》，第 17 冊，頁 917c。

25 唐・實叉難陀譯：《大方廣佛華嚴經》，卷 18，〈明法品第十八〉，《大正藏》，第 10 冊，頁 97b。

26 如蘇軾〈勝相院經藏記〉、〈寶月大師塔銘〉二文，《蘇軾文集》，頁 388、468。

臺灣大學學術期刊資料庫

「三昧」，其更寬泛的用法則是「禪」（dhyāna）與「三昧」（samādhi）漢胡合璧譯成的「禪定」一詞，但在蘇軾大量的作品中，則往往以更為簡要的「禪」字，概括「禪定」、「三昧」、「三摩鉢提」等名相，且運用文學「妙在言其用，不言其名」的創作手法進行文本書寫，[27] 致使連「禪」、「三昧」也無，而僅僅在字裏行間，「常行於所當行，常止於不可不止」的隨意之所之，[28] 而假藉不得不使用的文字，來呈顯「一行三昧」本非文字所能表詮的自在意境。

「三昧」，意即「正心行處」，[29] 是行通大小的入佛要路八正道第八「正定」支，其法門為以「不亂、不散」攝心，[30] 來使行者所證，達到「見一切法性常定」的境界，[31] 也是行者入定的共法。[32] 而「一行三昧」，則是在佛滅五百年後，隨著大乘佛法在印度的開展，為調伏大乘根性而依共小乘的「三昧」法，所安立起來的全新行門。小乘的「三昧」法強調「止心一處，不令散亂，而保持安靜。」[33] 如此的「三昧」即「禪定」，在天竺本為共外道法，後為世尊所援用，並加以改造，而與戒（śīla）、慧（prajñā）同為三學，如世尊告訴阿難說：「攝心為戒，因戒生定，因定發慧，是則名為三無漏學。」[34] 三學是

27 宋‧覺範惠洪（1071-1128）在〈詩言其用不言其名〉中說：「用事琢句，妙在言其用，不言其名耳。此法唯荊公、東坡、山谷三老知之。」具詳《稀見本宋人詩話四種》，頁 43。

28 蘇軾〈與謝民師推官書〉一文作於 1100 年，即其去世前一年，《蘇軾文集》，頁 1418。

29 龍樹菩薩造，姚秦‧鳩摩羅什譯：《大智度論》，卷 23，〈初品中十一智釋論第三十八〉，《大正藏》，第 25 冊，頁 234a。

30 東晉‧僧伽提婆譯：《中阿含經》，卷 7，〈三一‧舍梨子相應品‧《分別聖諦經》第十一〉，《大正藏》，第 1 冊，頁 469b。

31 姚秦‧鳩摩羅什譯：《諸法無行經》，卷上，《大正藏》，第 15 冊，頁 754b。

32 具詳姚秦‧鳩摩羅什譯：《坐禪三昧經》，《大正藏》，第 15 冊。

33 佛光大辭典編修委員會：《佛光大辭典》（高雄：佛光出版社，1995 年），頁 580。

34 唐‧般剌密帝譯：《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》，卷 6，《大正藏》，第 19 冊，頁 131c。

臺灣大學學術期刊資料庫

修持佛法的入道要門，且與一大藏經教相應，分而論之，其法門名相可考者有百八三昧，廣則無量，如龍樹菩薩說：「略說則有一百八三昧，……廣說則無量三昧。」[35] 歐陽漸（1871-1943）也說：

> （一切智智者）曰三十七菩提分三昧，曰三三昧，曰金剛三昧，曰一行三昧。……若論禪定，百千億萬，無不俱修。[36]

也就是說「一行三昧」是大小乘兼容的諸宗共法。在般若系的大乘佛典中，「一行三昧」如《文殊師利所說摩訶般若波羅蜜經》卷下，世尊（Bhagavat）對文殊師利（Mañjuśrī）說：

> 法界一相，繫緣法界，是名一行三昧。若善男子、善女人，欲入一行三昧，當先聞般若波羅蜜，如說修學，然後能入一行三昧。如法界緣，不退不壞，不思議，無礙無相。善男子、善女人，欲入一行三昧，應處空閑，捨諸亂意，不取相貌，繫心一佛，專稱名字。隨佛方所，端身正向，能於一佛念念相續，即是念中，能見過去、未來、現在諸佛。[37]

可見文殊法門的「一行三昧」從般若波羅蜜中來，行者須「繫緣法界」，依聞、思、修三慧的入道次第，心處空閑，無礙無相。世尊明確指出，大乘行者首先必須有聽聞大乘教法的根器與因緣，纔能在聽聞般若法門時，不致以其愚癡而心生疑謗，進而由衷生起信受行持的正念，並依正道應緣攝心入定，依了義正思惟，思惟諸法緣生的般若要義，同時如理悟入諸法在法界中空有無礙的實相，從而在實相般若上，證得《維摩詰所說經》上卷〈菩薩品第四〉，維摩詰對彌勒（Maitreya）所說的「一切眾生皆如也，一切法亦如也，眾聖賢亦如也，

35 《大智度論》，卷 5，〈初品中摩訶薩埵釋論第九〉，《大正藏》，第 25 冊，頁 97a。

36 歐陽漸：〈支那內學院院訓釋・釋教訓第三・三昧四〉，《歐陽竟無文集》（臺北：文殊出版社，1988 年），頁 82。

37 梁・曼陀羅仙譯：《文殊師利所說摩訶般若波羅蜜經》，《大正藏》，第 8 冊，頁 731a-b。

臺灣大學學術期刊資料庫

至於彌勒亦如也」[38] 的「法爾平等」義。[39] 所以，《大般若波羅蜜多經》卷第五百六十七〈第六分・法界品第四之一〉，世尊對最勝天王說實相般若是：

> 真如、實際、無分別相、不思議界。亦名真空，及一切智、一切相智、不二法界。[40]

就「一行三昧」作為般若思想的觀空法門而言，若依「如法界緣，不退不壞，不思議，無礙無相」的諸法平等觀來看，「能見過去、未來、現在諸佛」清淨法界的實相，那麼，不共小乘、外道的「一行三昧」，之所以具足殊勝義，則完全體現在既共小乘的「三昧」，又共外道靜坐法門這一意義上，而其區別僅在於以般若思想為前提的「三昧」，不論大乘諸經具稱「一行三昧」，或單稱「三昧」，都指向以無礙義收拾小乘「三昧」與外道靜坐所見境，而在「能、所雙泯」上，[41] 徹底體現在世出世法俱為聖詮的遊戲自在，是以在《大般若波羅蜜多經》卷第四百四十八〈第二分・不退轉品第五十三〉中，世尊告訴善現（Subhūti）說：

> 聽聞正法，恭敬信、受，繫念思惟，究竟理趣，隨所聽聞世、出世法，皆能方便會入般若波羅蜜多甚深理趣，諸所造作世間事業，亦依般若波羅蜜多會入法性，不見一事出法性者，設有不與法性相應，亦能方便會入般若波羅蜜多甚深理趣，由此不見出法性者。[42]

再如唐譯《大方廣佛華嚴經》卷第四十二〈十定品第二十七之三〉，「普賢（Samantabhadra）菩薩承如來旨」，對「觀普眼等諸菩薩」說：「佛子！云何為菩薩摩訶薩，法界自在三昧？佛子！此菩薩摩訶薩，於自眼處，乃至意處入三昧，名法界自在。」[43] 在《維摩詰所說經》卷第一〈弟子品第三〉中，維摩詰也說：「有佛、世尊，得真天眼，常在三昧，悉見諸佛國，不以二相。」[44]

---

38 《大正藏》，第 14 冊，頁 542b。
39 唐・知周撰：《梵網經菩薩戒本疏》，卷 2，《卍續藏》，第 38 冊，頁 443b。
40 唐・玄奘譯：《大般若波羅蜜多經》，《大正藏》，第 7 冊，頁 929c。
41 唐・澄觀述：《貞元新譯華嚴經疏》，卷 1，《卍續藏》，第 5 冊，頁 63c。
42 《大正藏》，第 7 冊，頁 262a-b。
43 唐・實叉難陀譯：《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》，第 10 冊，頁 213a-220c。
44 姚秦・鳩摩羅什譯：《維摩詰所說經》，《大正藏》，第 14 冊，頁 541b。

臺灣大學學術期刊資料庫

而最為蘇軾所深悉的「一行三昧」，即「行、住、坐、臥，飲、食、語、默，具足眾妙，無不現前」的如來禪，[45]因為「前生自是盧行者」的蘇軾，[46]「自是」老於慧能大師在《南宗頓教最上大乘摩訶般若波羅蜜經六祖惠能大師於韶州大梵寺施法壇經》中所宣說的「一行三昧」法門，能禪師說：

> 一行三昧者，於一切時中，行、住、坐、臥，常直心是。《淨名經》云：「直心是道場。」直心是淨土。莫心行諂曲，口說法直。口說一行三昧，不行直心，非佛弟子。但行直心，於一切法上，無有執著，名一行三昧。迷人著法相，執一行三昧：直心坐不動，除妄不起心，即是一行三昧。若如是，此法同無情，却是障道因緣。道須通流，何以却滯？心不住即通流，住即被縛。若坐不動是，維摩詰不合呵舍利弗宴坐林中。[47]

這是「一行三昧」在宗門的思想脈絡，是依大乘般若學之中的。於盛唐中國禪宗開宗伊始，所開展出來，「直心」不屬「坐不動」，而屬「行、住、坐、臥」四威儀皆宜的根本法要。

以禪宗的發展歷史來看，文殊法門早在道信牛頭禪中已融涉為用。印順《初期大乘佛教之起源與開展》羅列四十七部與文殊相關的經典，並討論「文殊法門」與「般若法門」的關係。[48]印順《中國禪宗史》則直接指出四祖道信「在雙峰開法，就將《楞伽經》的『諸佛心要第一』與《文殊說般若經》的『一行三昧』融合起來，制為『入道安心要方便門』，成為『楞伽』與『般若』統一了的禪門」。[49]楊曾文〈道信及其〈入道安心要方便門〉〉、[50]洪修平《禪

45 蘇軾：〈觀妙堂記〉，《蘇軾文集》，頁 404。
46 蘇軾：〈答周循州〉，《蘇軾詩集合注》，頁 2027。
47 唐・六祖慧能大師講，法海集記，印順導師精校：《精校燉煌本壇經》，《華雨集》（臺北：正聞出版社，1994 年），第 1 冊，頁 425-426。
48 印順：《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 873-928。
49 印順：《中國禪宗史》（臺北：正聞出版社，1971 年），頁 165。
50 楊曾文：〈道信及其〈入道安心要方便門〉〉，收入白化文等編：《周紹良先生欣開九秩壽慶文集》（北京：中華書局，1997 年），頁 188-195。

臺灣大學學術期刊資料庫

宗思想的形成與發展》、[51] 江日新《中國禪宗的形成》[52] 等都承此說。

漢傳佛教自隋、唐進入宗派佛教時期，陳、隋之際的智者大師（538-597），紹承慧文、慧思（515-577）的止（śamatha）、觀（vipaśyanā）思想，通過教相判釋，創立天台宗，並準《文殊師利所說摩訶般若波羅蜜經》「繫緣法界」的教說，依如來禪提倡包括「一行三昧」在內的「四種三昧」。[53] 然其與道信與慧能等祖師禪最大的不同，即天台宗所用的「一行三昧」，其行持僅僅限定在「常坐」一門，所以在天台學中，「一行三昧」，又稱「常坐三昧」，以「住、坐、臥」為遮法，認為「住、坐、臥」不屬「一行三昧」的止、觀範疇。智者大師說：「身開常坐，遮行、住、臥。」[54] 與此相較，蘇軾的居士形象，體證的應該是宗門「一花開五葉」[55] 所開展出來的宗門義項之下的「一行三昧」。

菩提達磨（Bodhidharma，？-535）在西來梁朝之前，中土所傳禪法，主要為「悟我空偏真之理而修」的「小乘禪」，[56] 之後則是「入如來地，行自覺聖智相三種樂住，成辦眾生不思議事」的「如來禪」，[57] 至中國禪宗六祖慧能以下五家七宗所傳的則名之為「祖師禪」，也就是「最上乘禪」、「如來清淨禪」，如宗密大師說：

> 若頓悟自心，本來清淨，元無煩惱。無漏智性，本自具足。此心即佛，畢竟無異。依此而修者，是最上乘禪，亦名如來清淨禪、亦名一行三昧、

51 洪修平：《禪宗思想的形成與發展》（臺北：佛光山出版社，1991 年）。

52 江日新：《中國禪宗的形成》（臺北：雲龍書屋，2000 年），頁 156。

53 隋・智者大師說，灌頂記，《摩訶止觀》卷 2 上，說：「一、常坐，二、常行，三、半行半坐，四、非行非坐。……一、常坐者，出《文殊說》、《文殊問》兩《般若》，名為『一行三昧』。」具詳《大正藏》，第 46 冊，頁 11a-20a。

54 同前註，頁 11b。

55 《精校燉煌本壇經》，《華雨集》，第 1 冊，頁 479。

56 唐・宗密述：《禪源諸詮集・都序》，卷上之一，《大正藏》，第 48 冊，頁 399b。

57 劉宋・求那跋陀羅譯：《楞伽阿跋多羅寶經》，卷 2，〈一切佛語心品之二〉，《大正藏》，第 16 冊，頁 492a。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 亦名真如三昧，此是一切三昧根本。若能念念修習，自然漸得百千三昧。達摩門下，展轉相傳者，是此禪也。[58]

根據蘇軾是五家七宗臨濟宗黃龍派法嗣來考察，蘇軾所修持的禪法，當屬「如來禪」與「祖師禪」。就「如來禪」而論，如蘇軾〈錢道人有詩云直須認取主人翁作兩絕戲之〉其二，詩中所云：「只從半夜安心後，失卻當年覺痛人。」[59]〈次韻子由寄題孔平仲草庵〉詩云：「逢人欲覓安心法，到處先為問道庵。」[60]〈與劉宜翁使君書〉說：「古之學者，不憚斷臂刳眼以求道，今若但畏一笑而止，則過矣。軾齠齔好道，本不欲婚宦，為父兄所強，一落世網，不能自逭。然未嘗一念忘此心也。」[61] 等等，蘇軾在元豐八年（1085）九月撰〈書《楞伽經》後〉，亦說：

> 《楞伽阿跋多羅寶經》，先佛所說，微妙第一，真實了義，故謂之《佛語心品》。[62] 祖師達磨以付二祖曰：「吾觀震旦，所有經教，惟《楞伽》四卷，可以印心。」祖祖相受，以為心法。[63]

就「祖師禪」而論，蘇軾亦深於箇中三昧，如蘇軾的〈百步洪二首〉其一，詩云：「但應此心無所住。」[64]〈南華寺〉詩云：「云何見祖師？要識本來面；……我本修行人，三世積精鍊。」[65]〈軾欲以石易畫晉卿難之穆父欲兼取二物穎叔欲焚畫碎石乃復次前韻並解二詩之意〉詩云：「明鏡既無臺，淨瓶何用蹙。……定心無一物，法樂勝五欲。」[66]〈廣州蒲澗寺〉詩云：「後來蘧蒢祖師禪。」[67]〈虔

58 《禪源諸詮集・都序》，卷上之一，《大正藏》，第 48 冊，頁 399b。
59 《蘇軾詩集合注》，頁 510。
60 同前註，頁 1077。
61 《蘇軾文集》，頁 1415。
62 四卷本《楞伽阿跋多羅寶經》，唯有一品，即〈一切佛語心品〉，故此《佛語心品》，做經題代詞用。
63 《蘇軾文集》，頁 2085。
64 《蘇軾詩集合注》，頁 861。
65 同前註，頁 1950。
66 同前註，頁 1845-1846。
67 同前註，頁 1959。

臺灣大學學術期刊資料庫

州景德寺榮師湛然堂〉詩云：「方定之時慧在定，定慧寂照非兩法。」[68]〈與子由弟〉第三簡說：「故凡學者，觀妄除愛，自麤及細，念念不忘，會作一日，得無所住。」[69]〈與南華辯老〉第一簡說：「洗心歸依，得見祖師。」[70] 第十簡說：「小生結緣於祖師不淺矣。」[71] 等等。所以，考察起來蘇軾所行持的正是般若思想中的「一行三昧」法門。

三、蘇軾對「一行三昧」的體證

綜上所述，蘇軾行持的「一行三昧」，是大乘佛法為調伏大乘根性而依共小乘的「三昧」法，所安立起來的禪宗般若慧的行門。然而，熟知佛教史的人都知道，北宋佛教已進入禪與華嚴融合的時期，依照《文殊師利所說摩訶般若波羅蜜經》說：「法界一相，繫緣法界，是名一行三昧。」[72] 的經教，「一行三昧」還需融合華嚴法界觀來看。

以法性宗的華嚴思想「繫緣法界」來看，蘇軾是深於「應觀法界性，一切惟心造」[73] 的通家，他在〈南都妙峰亭〉詩，有句云：

孤雲抱商丘，芳草連杏山；俯仰盡法界，逍遙寄人寰。[74]

「法界性」在華嚴思想中有二義，其一是唐譯《大方廣佛華嚴經》卷第五十〈如來出現品第三十七之一〉所說的「法性」（dharmatā）、「佛性」（buddha-dhātu），也就是眾生本具的如來藏（tathāgata-garbha），所以普賢

68 同前註，頁 2272。
69 《蘇軾文集》，頁 1834。
70 同前註，頁 1871。
71 同前註，頁 1874。
72 梁・曼陀羅仙譯：《文殊師利所說摩訶般若波羅蜜經》，《大正藏》，第 8 冊，頁 731a-b。
73 蘇軾：〈地獄變相偈〉，《蘇軾文集》，頁 645。
74 《蘇軾詩集合注》，頁 1256。

臺灣大學學術期刊資料庫

菩薩說：「法性無作無變易，猶如虛空本清淨；諸佛性淨亦如是，本性非性離有無。」[75] 其二是無情有性的法性，如《佛說十地經》卷第六〈菩薩不動地第八〉，金剛藏（Vajra-garbha）菩薩說：「有情、無情，法安立相。」[76] 是以，華嚴宗第五祖宗密大師（780-841）在《圓覺道場修證廣禮讚文》卷第十三〈至心懺悔〉，釋云：「法界性者，界性與藏心，體同義別。別有其二：一者，在有情數中，名如來藏；在非情數中，名法界性。……二者，謂法界則情、器交徹，心、境不分；如來藏則但語諸佛、眾生，清淨本源心體。」[77] 而這兩義俱為蘇軾所通達，因此，蘇軾〈南都妙峰亭〉這個詩偈中「孤雲」、「商丘」、「芳草」、「杏山」無非是遍法界的存在，頗能傳達出蘇軾俯仰法界的逍遙自在。

以「佛性」義而言，蘇軾在〈地獄變相偈〉破題所徵引的「應觀法界性，一切惟心造」，該偈本出唐譯《大方廣佛華嚴經》卷第十九〈夜摩宮中偈讚品第二十〉，覺林菩薩所說，[78] 而其義則顯明於蘇軾〈送海印禪師偈並引〉的「引」言中，蘇軾引《大方廣圓覺修多羅了義經》，世尊告訴清淨慧（Visuddha-mati）菩薩「有性、無性，齊成佛道；一切煩惱，畢竟解脫，法界海慧，照了諸相，猶如虛空，此名如來隨順覺性」的話說：[79]

> 迺知法界海惠，照了萬殊，大小從橫，不相留礙。[80]

至若第二義「法安立相」的無情有性，便是「逍遙寄人寰」的無情物，如蘇軾在〈南都妙峰亭〉詩中所觀的「池」、「臺」、「禾」、「黍」、「桃」、「李」、「榛」、「菅」、「塵埃」、「新亭」、「飛宇」、「古甃」、「翠壁」、「霜林」、「孤雲」、「商丘」、「芳草」、「杏山」等器世間（bhājana-loka）

---

75 唐・實叉難陀譯：《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》，第 10 冊，頁 265b。
76 唐・尸羅達摩譯：《佛說十地經》，《大正藏》，第 10 冊，頁 561a。
77 唐・宗密述：《圓覺道場修證廣禮讚文》，《卍續藏》，第 74 冊，頁 475b-c。
78 唐・實叉難陀譯：《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》，第 10 冊，頁 102b。
79 《大方廣圓覺修多羅了義經》，《大正藏》，第 17 冊，頁 917b。
80 《蘇軾文集》，頁 646。

臺灣大學學術期刊資料庫

的意象，[81] 皆是能觀者「如工畫師」的一心之所造，[82] 因為登臨「亭亭妙高峰」的蘇軾所登臨的「妙高峰」，正是存在蘇軾心、意、識中，華嚴蓮華藏世界（kusuma-tala garbha-vyūhālajkāraloka-dhātu- samudra）裏的須彌（Sumeru）山，而在須彌山入「華嚴三昧」，以「法界海惠，照了」器界「萬殊」，難怪蘇軾在〈十八大阿羅漢頌・第二尊者〉，「頌曰」能指出：

牆壁、瓦礫，誰非法身？[83]

又在〈跋王氏《華嚴經解》〉中說：

一念清淨，牆壁、瓦礫，皆說無上法。[84]

就其所言的「逍遙」之義，並非僅僅是道家所云的優游自得，或安閑無為，如《莊子・逍遙遊》所指涉的「逍遙」，而是華嚴宗第三祖法藏大師（643-712）在《華嚴經金師子章・入涅槃第十》所說的「好醜現前，心安如海。妄想都盡，無諸逼迫。出纏離障，永捨苦源」的「涅槃」（nirvāna）相，所以宋僧承遷在《華嚴經金師子章註》中，[85] 疏云：「妄盡全真，無諸逼迫。任逍遙出纏，魔惱不相侵奪。」[86] 晉僧道安大師（312、314？-385）在《道行般若經・序》中，亦早已指出「要斯法也，與進、度齊軫，逍遙俱遊，千行萬定，莫不以成。」[87] 如此一來，就說明了「逍遙」在佛教中的用法，具有「自在」（īśvara）義，同時揭顯了「千行萬定」的「三昧」宗旨。

---

81 《蘇軾詩集合注》，頁 1255-1256。

82 如來林菩薩偈云：「心如工畫師，畫種種五陰，一切世界中，無法而不造。」具詳唐・實叉難陀譯：《大方廣佛華嚴經》，卷 10，〈夜摩天宮菩薩說偈品第十六〉，《大正藏》，第 10 冊，頁 465c。

83 《蘇軾文集》，頁 587。

84 「王氏」者，王安石也。同前註，頁 2060。

85 「承遷」，宋真宗（997-1022 在位）朝人，生卒年不詳。

86 唐・法藏著，宋・承遷註，方立天校釋：《華嚴經金師子章校釋》（臺北：文津出版社，1992 年），頁 160-161。

87 後漢・支婁迦讖譯，東晉・釋道安序：《道行般若經》，《大正藏》，第 8 冊，頁 425a。

臺灣大學學術期刊資料庫

就空宗的「般若（prajñā）自性（svabhāva）空（śūnya）」[88] 來看「一行三昧」，在《文殊師利所說摩訶般若波羅蜜經》中所指的也是「自在三昧」，如世尊在對文殊師利說「一行三昧」之前，便是以「自在三昧」做為「速得阿耨多羅三藐三菩提（anuttara-samyak-sajbodhi）」的命題所給出的行持法門，所以世尊說：「若能如是知諸法相，是名當學般若波羅蜜。菩薩摩訶薩，若欲學菩提自在三昧，得是三昧已，照明一切甚深佛法，及知一切諸佛名字，亦悉了達諸佛世界，無有障礙。」[89] 而這對「逍遙」於性宗與空宗兩無礙的蘇軾來說，本來就是「大小從橫，不相留礙」，所以「俯仰盡法界」，義同蘇軾在〈小篆《般若心經》贊〉中所說的「何處非般若」，因此，蘇軾要給予最深的敬禮：

稽首《般若多心經》。[90]

而在空性思想中，《摩訶般若波羅蜜經》卷第二十七〈常啼品第八十八〉，世尊也對須菩提（Subhūti）說：「諸法不壞自在三昧。」[91] 漢傳佛教八宗共祖龍樹（Nāgārjuna）菩薩，在《大智度論》卷第九十七，〈釋薩陀波崙品第八十八之餘〉，疏云：「得是『三昧』，觀一切法如、法性、實際、無為相，故名『不壞』。得是法已，得『自在』。了了知『諸法』，為佛道故，不證是法。」[92]「諸法」者，「池」、「臺」、「禾」、「黍」、「牆壁」、「瓦礫」，與乎蘇軾在〈贈東林總長老〉偈所云「溪聲便是廣長舌，山色豈非清淨身」的「溪聲」與「山色」，都是同義，[93]「不壞」者，「池」、「臺」、「瓦礫」、「山色」等緣起自性空也。深體箇中「三昧」的蘇軾，「了了知」諸「法

88 唐・大乘基撰：《般若波羅蜜多心經幽贊》，卷上，《大正藏》，第 33 冊，頁 524c。
89 《文殊師利所說摩訶般若波羅蜜經》，《大正藏》，第 8 冊，頁 731a。
90 《蘇軾文集》，頁 618。
91 後秦・鳩摩羅什譯：《摩訶般若波羅蜜經》，《大正藏》，第 8 冊，頁 417c。
92 《大智度論》，《大正藏》，第 25 冊，頁 736c。
93 《蘇軾詩集合注》，頁 1154。

臺灣大學學術期刊資料庫

性」本具究竟「不壞」義，所以在〈石塔戒衣銘〉說：

> 石塔得三昧，初從戒定入；是故常寶護，登壇受戒衣。吾聞得道人，一物不可留；云何此法衣，補緝成百衲？諸法念念逝，此衣非昔衣；此法無生滅，衣亦無壞者。振此無塵衣，洗此無垢人；壞則隨他去，是故終不壞。[94]

能壞的是「諸法」，「不壞」的則是通過行持「三昧」所證悟的「法性」、「佛性」，也就是「實相」（dharmatā），如《大般若波羅蜜多經》卷第三百六十三〈初分・多問不二品第六十一之十三〉，世尊對善現說：「菩薩摩訶薩，應以諸法法性而為定量，修行般若波羅蜜多，善巧方便，入諸法法性已，而於諸法不壞法性。」[95] 晉譯《大方廣佛華嚴經》卷第十一〈功德華聚菩薩十行品第十七之一〉，諸佛則俱對功德林菩薩說：「不斷佛性，不壞正法。」[96] 這句經文在唐譯《大方廣佛華嚴經》卷第二十〈十行品第二十一之二〉中，實叉難陀譯作：「不斷佛種，不壞實相。」[97] 而在《維摩詰所說經》卷中〈入不二法門品第九〉中，心無礙菩薩在回答維摩詰的「云何菩薩入不二法門」之問時，也說：「身、身滅為二。身即是身滅。所以者何？見身實相者，不起見身，及見滅身，身與滅身，無二、無分別，於其中不驚、不懼者，是為入不二法門。」[98]

不論「法性」、「佛性」或「實相」的「不壞」義，其之於般若性空思想、華嚴思想，與維摩思想，都是用「諸法實相」來表詮，如《大般若波羅蜜多經》卷第三百五〈初分・佛母品第四十一之一〉，世尊對善現說：「甚深般若波羅蜜多，能生我等一切佛法，能示世間諸法實相。」[99] 晉譯《大方廣佛華嚴經》

---

94 《蘇軾文集》，頁 580。
95 《大般若波羅蜜多經》，《大正藏》，第 6 冊，頁 870b。
96 東晉・佛馱跋陀羅譯：《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》，第 9 冊，頁 470c。
97 唐・實叉難陀譯：《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》，第 10 冊，頁 107a。
98 姚秦・鳩摩羅什譯：《維摩詰所說經》，《大正藏》，第 14 冊，頁 550b-551b。
99 《大般若波羅蜜多經》，《大正藏》，第 6 冊，頁 552c。

臺灣大學學術期刊資料庫

卷第五十二〈入法界品第三十四之九〉，亦云：「顯現一切諸法實相。」[100]《維摩詰所說經》卷下〈法供養品第十三〉，世尊也對天帝〔釋〕（帝釋天，Śakra Devānām-indra）說：「眾菩薩所行之道，依於諸法實相之義。」[101]

就「諸法」而言，蘇軾在〈石塔戒衣銘〉中，已說出其特性為「念念逝」，而「念念逝」就是「念念滅」，如《思益梵天所問經》卷第三〈志大乘品第十〉，世尊回答等行菩薩的提問說：「諸法念念滅，其性常不住。」[102]「性常不住」，則空義在其中；空義在其中，則空之第一義諦（paramārtha-satya），「究竟無生滅」、[103]究竟「不壞」，以「諸法如、法相、法性、法住、法位、實際、無為法，無縛無脫，無所有故、離故、寂滅故、不生故，無縛無脫」故，[104]以「自性常爾」、「法爾恒然」故，[105]故《大方廣佛華嚴經疏》卷第十四〈世界成就品第四〉，華嚴宗第四祖澄觀大師（738-839）說：「法爾即是法性。」[106]就「法性」而言，蘇軾在〈水陸法像贊・下八位・一切人眾〉說：

涅槃生死，同一法性。[107]

就「佛性」而言，蘇軾在〈羅漢贊十六首・第十五尊者〉說：

訴者誰歟？皆有佛性。[108]

就「實相」而言，蘇軾在〈跋柳閎《楞嚴經》後〉說：

---

100 東晉・佛馱跋陀羅譯：《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》，第 9 冊，頁 724c。
101 姚秦・鳩摩羅什譯：《維摩詰所說經》，《大正藏》，第 14 冊，頁 556b。
102 姚秦・鳩摩羅什譯：《思益梵天所問經》，《大正藏》，第 15 冊，頁 53a。
103 東晉・佛馱跋陀羅譯：《大方廣佛華嚴經》，卷 14，〈兜率天宮菩薩雲集讚佛品第二十〉，《大正藏》，第 9 冊，頁 487a。
104 《摩訶般若波羅蜜經》，卷 5，〈莊嚴品第十七〉，《大正藏》，第 8 冊，頁 249c。
105 唐・李通玄撰：《略釋新華嚴經修行次第決疑論》，卷 3 之上，〈十行位〉，《大正藏》，第 36 冊，頁 1034a。
106 唐・澄觀撰：《大方廣佛華嚴經疏》，《大正藏》，第 35 冊，頁 576a。
107 《蘇軾文集》，頁 634。
108 同前註，頁 626。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 眾生當以是時度，佛、菩薩則現是身，身無實相，然必現是，意其所入者易也。[109]

準此以觀，蘇軾要非以其深於「三昧」的修為，悟入「諸法實相」義，何由從其自性中流露此等權說？因為老於《楞嚴》的蘇軾，在〈次韻子由浴罷〉詩云：

> 《楞嚴》在床頭，妙偈時仰讀。返流歸照性，獨立遺所矚。[110]

蘇軾所虔心皈仰以受、持、讀、誦的「妙偈」，正是《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》卷第六，「文殊師利法王子，奉佛慈旨」、「承佛威神」所誦出的〈圓通偈〉，偈有句云：「反聞聞自性，性成無上道。」[111]而這便是蘇軾「返流歸照性」之所出，所以蘇軾在建中靖國元年（1101）四月八日佛誕節寫〈跋所書圜通偈〉說：

> 且敬寫《楞嚴經》中，文殊師利法王〔子〕所說〈圜通偈〉一篇，少伸追往之懷。[112]

蘇軾所欲「追」之「往懷」，便是以其自覺的自性，流入大量的文學文本中的《楞嚴》妙義，如創作於熙寧六年（1073）秋的〈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：

> 欲問雲公覓心地，要知何處是「無還」！[113]

鮮少為自己的作品寫自註的蘇軾，為免讀者誤讀（misreading），特別出註說：「《楞嚴經》云，我『今〔當〕示汝，無所還地』。」「無所還地」就是「無所從來，亦無所去」的「本元心地」，[114]而「本元心地」，即「悟明圓滿」

---

109 同前註，頁 2065。
110 《蘇軾詩集合注》，頁 2138。
111 唐・般剌蜜帝譯：《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》，《大正藏》，第 19 冊，頁 131b。
112 《蘇軾文集》，頁 2204。
113 《蘇軾詩集合注》，頁 444。
114 具詳清・通理敬述：《楞嚴經指掌疏》，卷 2，《卍續藏》，第 16 冊，頁 56c。

臺灣大學學術期刊資料庫

的「常住真心」，[115] 即「自性定」、[116]「自性三昧」。[117] 蘇軾又在〈書柳子厚大鑑禪師碑後〉說：「故大乘諸經至《楞嚴》，則委曲精盡，勝妙獨出。」[118] 元符三年（1100）九月二十一日，蘇軾撰〈書贈邵道士〉，亦說：

> 耳如芭蕉，心如蓮花，百節疎通，萬竅玲瓏。來時一，去時八萬四千。此義出《楞嚴》，世未有知之者也。[119]

可見蘇軾對《楞嚴》的通徹，可與華嚴、般若、維摩思想等觀。而《楞嚴》所揭顯的「三昧」，便是集中於卷六，在文殊師利法王子誦出〈圓通偈〉之前，觀世音（Avalokiteśvara）菩薩一再對世尊所說的「金剛三昧」，如觀世音菩薩說：「世尊！由我供養觀音如來，蒙彼如來，授我如幻聞，薰聞修金剛三昧，與佛、如來同慈力故，令我身成三十二應，入諸國土。……世尊！我復以此聞，薰聞修金剛三昧無作妙力，與諸十方、三世、六道一切眾，生同悲仰故，令諸眾生，於我身、心，獲十四種無畏功德。」[120] 明僧傳燈大師在《楞嚴經玄義》卷第一，說：「首楞嚴定，亦名般若、亦名金剛三昧、亦名師子吼、亦名佛性。」[121] 是以世尊在《北本大般涅槃經》卷第二十四〈光明遍照高貴德王菩薩品第十之四〉，對光明遍照高貴德王菩薩說，「金剛三昧」，「悉能破散一切諸法」。[122]

人而困於「諸法」，就有煩惱（kleśa）、蓋（nivarana）、纏（paryavasthāna）、結（sajyojana）、縛（bandhana）等困擾，致使生命在臨境之際，因一念愚

115 明・觀衡撰：《楞嚴經懸談》，《卍續藏》，第 14 冊，頁 613a。
116 唐・懷迪證釋，宋・咸輝排經入注：《首楞嚴經義海》，卷 4，《永樂北藏》，第 168 冊，頁 280b。
117 明・函昰天然疏：《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經直指》，卷 8，《卍續藏》，第 14 冊，頁 577b。
118 《蘇軾文集》，頁 2284。
119 同前註，頁 2083。
120 《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》，《大正藏》，第 19 冊，頁 128b-129a。
121 明・傳燈述：《楞嚴經玄義》，《卍續藏》，第 13 冊，頁 8a。
122 北涼・曇無讖譯：《大般涅槃經》，《大正藏》，第 12 冊，頁 509b。

臺灣大學學術期刊資料庫

迷，而失去覺性，進而陷落在生死淪溺不休的苦聚中，兀然頭出頭沒無已時。然而，蘇軾以覺意修持「一行三昧」，因此能在其從政生涯與半生謫遷中，發揮高度正向的效用，因此，能以無執的態度，隨宜轉境，如元豐二年（1079）八月十八日，蘇軾因烏臺詩案被補下獄，不但沒有對失察的神宗皇帝（1048-1085，1067-1085 在位）心生恚怒，反而在獄中預寫絕命遺詩〈予以事繫御史臺獄獄吏稍見侵自度不能堪死獄中不得一別子由故作二詩授獄卒梁成以遺子由二首〉，其一，破題即說：

聖主如天萬物春，小臣愚暗自亡身。[123]

蘇軾自認必死於黨爭，是由自己不與政見相左者同流之故，事雖出於人，但蘇軾並不因此就借題怨刺，也無一語及於羅織其入罪者，反而以「是處青山可埋骨」，[124] 來自我消解身陷生死不明之地的顛倒恐懼，所以陳櫟（1252-1334）在〈青可墓表〉中，讚以「達哉言乎！」[125] 至於在熙寧變法期間（1069-1076），蘇軾並不完全讚同王安石的改革，致時有政綱齟齬之見，面折於廷爭，並造成蘇軾履乞外放，但在王荊公再度罷相（1076）退居金陵後，蘇軾在「元豐……七年（1084）四月，……量移汝州」，[126] 七月途次蔣山，仍然以尊重賢能的衷懷，遊昔日政敵已捨故居為蘭若的報寧寺，此時他仍能心無纖埃的賦詩禮讚同為佛門大外護的宰官，而作〈次荊公韻四絕〉，其四詩云：

甲第非真有，閒花亦偶栽；聊為清淨供，卻對道人開。[127]

「道人」者，蘇軾與荊公同為佛道中人也。「甲第非真有」，即法華七喻第四喻化城喻，如《妙法蓮華經》卷第三〈化城喻品第七〉說：「導師多諸方便，而作是念：『此等可愍，云何捨大珍寶，而欲退還？』作是念已，以方

123 《蘇軾詩集合注》，頁 976。
124 同前註，頁 976。
125 元‧陳櫟撰：《定宇集》，卷 9，《景印文淵閣四庫全書》（臺北：臺灣商務印書館，1983 年），第 1205 冊，頁 36b。
126 蘇軾：〈岐亭五首‧並敘〉，敘言，《蘇軾詩集合注》，頁 1147-1148。
127 《蘇軾詩集合注》，頁 1190。

臺灣大學學術期刊資料庫

便力，於險道中，過三百由旬，化作一城。」[128]「聊為清淨供」，寓意釋提桓因在《放光般若經》卷第七〈摩訶般若波羅蜜舍利品第三十八〉所說：「若有受持般若波羅蜜，諷、誦、習、行者，若復持諸經卷，香花供養者，是輩之人，終不復墮三惡之趣，亦不墮落羅漢、辟支佛道，至成阿耨多羅三耶三佛，亦無是難。」[129] 又因為蘇軾滯於金陵旅次，「時見荊公，甚喜，時誦詩說佛也」，[130] 荊公則約蘇軾為鄰以終老，故〈次荊公韻四絕〉其三，詩云：

勸我試求三畝宅。[131]

陸游（1125-1210）在嘉泰二年（1202）二月七日，撰〈跋東坡諫疏草〉說：「天下自有公論，非愛憎異同能奪也。如東坡之論時事，豈獨天下服其忠、高其辯！使荊公見之，其有不撫几太息者乎？東坡自黃州歸，見荊公於半山，劇談累日不厭，至約卜鄰以老焉。」[132] 而這也恰恰是蘇軾的願望，如〈與王荊公書〉，第二簡說：

某近者經由，屢獲請見，存撫教誨，恩意甚厚。別來切計臺候萬福。軾始欲買田金陵，庶幾得陪杖屨，老於鍾山之下。既已不遂，今來儀真一住，又已二十日，日以求田為事，然成否未可知也。若幸而成，扁舟往來，見公不難矣。[133]

這是何等無我（anātman）與博厚的襟懷，要非通達「緣生無生，及圓成無生，皆中道觀」，[134] 何能「心無罣礙」至此境界？ [135] 以蘇軾深達「但應此

128 姚秦・鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》，卷 3，《大正藏》，第 9 冊，頁 26a。
129 西晉・無羅叉譯：《放光般若經》，卷 7，《大正藏》，第 8 冊，頁 52a。
130 蘇軾：〈與滕達道〉，第 38 簡，《蘇軾文集》，頁 1487。
131 《蘇軾詩集合注》，頁 1190。
132 宋・陸游撰：《渭南文集》，卷 29，《陸放翁全集》（臺北：河洛圖書出版社，1975 年），上冊，頁 178。
133 《蘇軾文集》，頁 1444。
134 唐・澄觀述：《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，卷 36，〈須彌山頂偈讚品第十四〉，《大正藏》，第 36 冊，頁 278a。
135 唐・玄奘譯：《般若波羅蜜多心經》，《大正藏》，第 8 冊，頁 848c。

臺灣大學學術期刊資料庫

心無所住」[136] 之般若三昧故，能「應無所住，而生其心。」[137] 而「無所住心」就是「直心」，是慧能大師說的「一行三昧者，於一切時中，行、住、坐、臥，常行直心是。」[138]

然而，不論取《楞嚴》「圓觀」來「觀法界平等」的理觀，[139] 或取《文殊師利所說摩訶般若波羅蜜經》「應處空閑，捨諸亂意，不取相貌，繫心一佛，專稱名字；隨佛方所，端身正向，能於一佛念念相續，即是念中，能見過去、未來、現在諸佛」的事觀，[140] 在蘇軾來說，都不出維摩詰「以神通力，示諸大眾」的「三昧」理地。[141] 也就是，蘇軾以其行持面對順逆，體現教下義學與宗門直指，[142] 其理行與事行無非都是隨方所宜的「三昧俱」。[143]《文殊師利所說摩訶般若波羅蜜經》的「一行三昧」法門，既為華嚴與禪宗所容受，那麼，「一行三昧」法門，對於做為宗門法裔的蘇軾來說，不論是入世、出世法都是自在行門，這是再自然不過的事了。

四、蘇軾對《維摩詰經》聖俗一如的體證

在蘇軾大量的維摩書寫中，大部分的學者都注意到蘇軾對維摩思想的接受

136 蘇軾〈百步洪二首〉詩其一，《蘇軾詩集合注》，頁 861。
137 姚秦・鳩摩羅什譯：《金剛般若波羅蜜經》，《大正藏》，第 8 冊，頁 749c。
138 《精校燉煌本壇經》，《華雨集》，第 1 冊，頁 424。
139 宋・長水子璿集：《首楞嚴義疏注經》，卷 10 之二，《大正藏》，第 39 冊，頁 963b。
140 《文殊師利所說摩訶般若波羅蜜經》，《大正藏》，第 8 冊，頁 731b。
141 《維摩詰所說經》，卷下，〈入不二法門品〉，《大正藏》，第 14 冊，頁 552a。
142 明・屠根註：《金剛經註解鐵錍銘》，卷下，云：「昔日蘇東坡，一見有省，偈曰：『溪聲盡是廣長舌，山色無非清淨身；夜來八萬四千偈，今〔他〕日如何舉似人？』此無情說法。……若乃無情說法，直指人心，見性成佛，無有枝葉。是故，至今無枝葉。」具詳《卍續藏》，第 24 冊，頁 867b。
143 蘇軾：〈六觀堂老人草書詩〉，《蘇軾詩集合注》，頁 1702。

臺灣大學學術期刊資料庫

與體證，卻沒有注意到，蘇軾雖然未曾以明喻自比維摩詰，但卻一再以借喻表明自己就是生活在盛宋時代的居士維摩詰，如熙寧六年（1073），三十八歲時作於杭州，題〈六月六日以病在告獨遊湖上諸寺晚謁損之戲留七絕〉，[144] 詩云：

示病維摩元不病，在家靈運已忘家。[145]

用「以病在告」為題，即可明見能「示病」的「維摩」，便是寫這首詩的作者自況之說。元豐二年（1079）作於汴京的〈十二月二十八日蒙恩責授檢校水部員外郎黃州團練副使復用前韻二首〉其二，詩云：「休官彭澤貧無酒，隱几維摩病有妻。」[146] 元祐四年（1089）作於杭州的〈和錢四寄其弟穌〉，詩云：「年來總作維摩病，堪笑東西二老人。」[147] 元祐六年（1091）作於潁州的〈臂痛謁告作三絕句示四君子〉其三，詩云：「維摩示病吾真病，誰識東坡不二門？」[148] 元祐八年（1093）作於汴京的〈戲答王都尉傳柑〉，詩云：「侍史傳柑玉座傍，人間草木盡天漿；寄與維摩三十顆，不知薝蔔是餘香。」[149] 同年作〈殢人嬌・贈朝雲〉，詞云：「白髮蒼顏，正是維摩境界。空方丈、散花何礙？」[150] 紹聖元年（1094）作於惠州的〈朝雲詩〉，亦云：「阿奴絡秀不同老，天女維摩總解禪。」[151] 紹聖二年（1095）作於惠州的〈次韻定慧欽長老見寄八首〉，其八，詩云：「淨名毗耶中，妙喜恒沙外；初無往來相，二

144 傅璇琮等主編：《全宋詩》（北京：北京大學出版社，1998 年），第 14 冊，頁 9187。

145 《蘇軾詩集合注》本，題作〈遊諸佛舍一日飲釅茶七盞戲書勤師壁〉，詳頁 483。

146 《蘇軾詩集合注》，頁 978。

147 同前註，頁 1579。

148 同前註，頁 1708。

149 同前註，頁 1854。「薝蔔」，《維摩詰所說經》卷中〈觀眾生品第七〉作「瞻蔔」，如云：「如人入瞻蔔林，唯嗅瞻蔔，不嗅餘香。」具詳《大正藏》，第 14 冊，頁 548a。

150 宋・蘇軾撰，鄒同慶、王宗堂校注：《蘇軾詞編年校注》，（北京：中華書局，2007 年），頁 759。

151 《蘇軾詩集合注》，頁 1972。

臺灣大學學術期刊資料庫

土同一在。云何定慧師，尚欠行腳債？請判維摩憑，一到東坡界。」[152] 紹聖三年（1096）作於惠州的〈三部樂・情景〉，詞云：「何事散花卻病！維摩無疾。」[153] 紹聖四年（1097）作於惠州的〈和陶・止酒〉，詩云：「子室有孟光，我室惟法喜。」[154] 上開作品，根據文意，不論是直接拈出「維摩」二字，抑或但云「我室」的暗喻—「空室」，都是蘇軾以維摩詰自況之說，縱使建中靖國元年（1101），是年蘇軾以六十六歲，逝世前作於自海南歸常州途次虔州的〈次韻陽行先〉亦然，詩云：

室空惟法喜，心定有天遊；摩詰元無病，須洹不入流。[155]

也就是說，蘇軾從以「示病」自比維摩，一直到假藉〈次韻陽行先〉詩，表明自己已非僅是證得聲聞乘四果中最初之聖果的再來人「須陀洹」，是以在〈自題金山畫像〉時，回首「平生功業，黃州惠州儋州」的「功業」，[156] 就是為「傳法沙門惟謹」撰〈方丈記〉所說「地獄、天宮，同為淨土；有性、無性，齊成佛道」的成佛之道，[157] 因而以詩明心說：「須洹不入流。」可見「已曾供養無量諸佛，深植善本，得無生忍；辯才無礙，遊戲神通，逮諸總持」的「維摩詰」[158] 形象，恰恰是蘇軾自三十八歲至六十六歲的二十八年間，不斷體證經教，並在人間以「遊戲神通」，以求最終證悟的解脫者。這可從其弟蘇轍（1039-1112）所撰〈東坡先生墓誌銘〉得到印證，如蘇轍記載乃兄的最後遺言說：

建中靖國元年六月，請老，以本官致仕，遂以不起。未終旬日，獨以諸子侍側曰：「吾生無惡，死必不墜，慎無哭泣以怛化。」問以後事，不

[152] 同前註，頁 2004。
[153] 《蘇軾詞編年校注》，頁 779。
[154] 《蘇軾詩集合注》，頁 2018。
[155] 《蘇軾詞編年校注》，頁 2272。
[156] 《蘇軾詩集合注》，頁 2475。
[157] 《蘇軾文集》，頁 399。
[158] 《維摩詰所說經》，上卷，〈方便品第二〉，《大正藏》，第 14 冊，頁 539a。

臺灣大學學術期刊資料庫

答，湛然而逝。[159]

「吾生無惡」、「慎無哭泣」、「湛然而逝」，之於「超過一切惡道，而得生死自在」，[160] 豈不與高僧順化同一關棁？如唐蘇州通玄寺慧旻律師，順化前對弟子說：「吾後日當去矣。生死人之常也，寄世本若行雲，慎無哭泣！各念無常，早求自度。」[161] 大慧宗杲禪師（1089-1163）臨終前，「侍僧固請留頌，為寫四句，擲筆就寢」，亦「湛然而逝」。[162] 而從上述文本之分析，可知蘇軾對維摩經教的體證之深。以下再從「示病維摩」、「天女散花」兩端來論證。而兩端者，「猶若食蜜，中邊皆甜」也。[163]

（一）示病維摩元不病

觸動太子悉達多（Siddhārtha）出家訪道的覺知意識，便是《佛本行集經》卷第十四〈出逢老人品第十六〉所載的出東門遇老者，卷第十五〈道見病人品第十八〉的出南門遇病者，〈路逢死屍品第十九〉的出西門遇死者，〈耶輸陀羅夢品第二十上〉的出北門遇見出家沙門。[164] 是以悉達多決意出家訪道，意其在最後生尋求解決眾生沈淪於老、病、死的輪迴問題。因此，「病」便成為佛教開教的最根本命題之一。

而眾生之所以有病，不外有生，而在苦海中輪迴的「生」，又始於無始的「無明」（avidyā），所以證得正等正覺（samyak-sajbodhi）後的釋迦牟尼佛（Śākya-muni buddha），總結其流轉之苦與還滅之道，告訴摩揭陀（Magadha）

159 宋・蘇轍：《欒城後集》，收入蘇轍撰，陳宏天、高秀芳點校：《蘇轍集》（北京：中華書局，1990 年），卷 22，頁 1126。
160 元魏・菩提流支譯：《佛說法集經》，卷 3，《大正藏》，第 17 冊，頁 626b-c。
161 唐・道宣：《續高僧傳》，卷 22，《大正藏》，第 50 冊，頁 620a。
162 宋・祖琇：《僧寶正續傳》，卷 6，〈徑山杲禪師〉，《卍續藏》，第 79 冊，頁 578c。
163 後漢・迦葉摩騰共法蘭譯：《四十二章經》，《大正藏》，第 17 冊，頁 724a。
164 具詳隋・闍那崛多譯：《佛本行集經》，《大正藏》，第 3 冊，頁 719c-725b。

臺灣大學學術期刊資料庫

國王頻婆娑羅（Bimbisāra）說：

> 大王當知！無明緣行，行緣識，識緣名色，名色緣六處，六處緣觸，觸緣受，受緣愛，愛緣取，取緣有，有緣生，生緣老、死、憂、悲、苦、惱。大王！無明滅故則行滅，行滅故則識滅，識滅故則名色滅，名色滅故則六處滅，六處滅故則觸滅，觸滅故則受滅，受滅故則愛滅，愛滅故則取滅，取滅故則有滅，有滅故則生滅，生滅故則老死滅，老死滅故則憂、悲、苦、惱滅。大王！十二因緣盡，坦然無跡，猶如虛空，分別本無，逮得法忍。[165]

「法忍」，具言「無生法忍」（anutpattika-dharma-ksānti），《維摩詰所說經》上卷〈佛國品第一〉說：「當佛現此國土嚴淨之時，寶積所將五百長者子，皆得無生法忍。」[166] 卷中〈入不二法門品第九〉，法自在菩薩說：「生滅為二。法本不生，今則無滅，得此無生法忍，是為入不二法門。」[167] 僧肇（384-414）《注維摩詰經》卷第一〈佛國品第一〉，疏云：「『忍』，即慧性耳。以見『法無生』，心智寂滅，堪受不退，故名『無生法忍』也。」[168]「不退」，即八地菩薩。而「法本不生，今則無滅」，便能從輪迴中證得解脫，就解脫者以論，病本不病，所以蘇軾說：「示病維摩元不病。」問題是維摩詰何以要「示病」？而蘇軾又何以要以維摩詰的「示病」說己病？

舉一個蘇軾常年患有的痔疾為例，蘇軾〈與程正輔〉第五十三簡說：「某舊苦痔疾，蓋二十一年矣。」[169] 蘇軾常常藉病，彰明自身的觀病患境，如〈與陳季常〉第九簡說：「今又示病彌月，雖使皋陶聽之，未易平反。公之養生，

---

165 唐・地婆訶羅譯：《方廣大莊嚴經》，卷 12，〈轉法輪品之二〉，《大正藏》，第 3 冊，頁 613b。
166 姚秦・鳩摩羅什譯：《維摩詰所說經》，《大正藏》，第 14 冊，頁 538c-539a。
167 同前註，頁 550c。
168 姚秦・釋僧肇選：《注維摩詰經》，《大正藏》，第 38 冊，頁 338b。
169 《蘇軾文集》，頁 1612。

臺灣大學學術期刊資料庫

正如小子之圓覺。」[170]「小子」，蘇軾謙稱。「圓覺」，即前述蘇軾寫〈圜通偈〉的《大方廣圓覺修多羅了義經》，蘇軾明白昭示以病觀心。在經中世尊對文殊師利菩薩指出眾生有病，不外無明覆蔽之故，說：

> 一切如來，本起因地，皆依圓照，清淨覺相，永斷無明，方成佛道。云何無明？善男子！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，見空中花，及第二月。善男子！空實無花，病者妄執。由妄執故，非唯惑此虛空自性，亦復迷彼實花生處，由此妄有輪轉生死，故名無明。[171]

蘇軾在〈與王庠書〉第一簡說：「近日又苦痔疾，……日食淡麵一斤而已。非獨以愈疾，實務自枯槁，以求寂滅之樂耳。」[172]「枯槁」是禪寂的代詞，如《維摩詰所說經》上卷〈方便品第二〉所說的，維摩詰長者以「一心禪寂，攝諸亂意」。[173] 而「求寂滅」，就是以覺照，行持正觀，證成「無生法忍」，所以維摩詰對迦旃延（Mahākātyāyana）說：「唯，迦旃延！無以生滅心行，說實相法。迦旃延！諸法畢竟不生不滅，是無常義；五受陰洞達空無所起，是苦義；諸法究竟無所有，是空義；於我、無我而不二，是無我義；法本不然，今則無滅，是寂滅義。」[174] 可見，蘇軾以病「以求寂滅之樂」。

再如蘇軾的〈代黃檗答子由頌〉說：

> 子由〈問黃檗〔蘗〕長老疾〉云：[175]「五蘊皆非四大空，身心河嶽盡

[170] 同前註，頁 1568。

[171]《大方廣圓覺修多羅了義經》，《大正藏》，第 17 冊，頁 913b。

[172]《蘇軾文集》，頁 1820。

[173] 姚秦・鳩摩羅什譯：《維摩詰所說經》，卷中，〈文殊師利問疾品第五〉，《大正藏》，第 14 冊，頁 539a。

[174] 姚秦・鳩摩羅什譯：《維摩詰所說經》，上卷，〈弟子品第三〉，《大正藏》，第 14 冊，頁 541a。

[175]「黃檗長老」，係黃龍慧南黃龍派下二世黃蘗惟勝禪師，生卒年不詳，即東林常總禪師的師兄或師弟，也是蘇軾的師伯或師叔。參見明・圓極居頂編：《續傳燈錄》，卷 15，〈大鑑下第十三世・黃龍慧南禪師法嗣・黃蘗惟勝禪師〉，《大正藏》，第 51 冊，頁 569c-570a。

臺灣大學學術期刊資料庫

圓融；病根何處容他住，日夜還將藥石攻？」[176] 不知黃檗如何答？東坡老僧代云：「有病宜須藥石攻，寒時火燭熱時風；病根既是地容處，藥石還同四大空。」[177]

值得注意的是蘇軾以「東坡老僧」自稱，蘇軾指出，地大就是「病根」所由孳生之處，唯地大與水大、火大、風大，乃至於因緣和合的「藥石」，就諸法來看，雖是了了分明的有病生起，可以投之以對症而在諸法上分明存在的藥石，但就實相來諦觀，不論是外感風、寒、暑、濕、燥、火六淫的「寒時火燭熱時風」，還是秉性寒、熱、溫、涼四氣的「藥石」，就其緣生緣滅而論，其體性俱空，所以《維摩詰所說經》上卷〈方便品第二〉說：「是身不實，四大為家；是身為空，離我我所。」[178]「家」指因緣和合而有的「身」，是以「四大」為因而假有的果。「離我」是以無我思想為本，洞達以「四大」為「病根」的「我所」，在實相上自性本「空」。所以就實相而論，既沒有能病的人，也沒有所病的病，而之所以說有病，無非是為了以方便法，假藉「四大」為在迷眾生，演示「諸法如幻相；無自性，無他性；本自不然，今則無滅」的妙法，[179] 來說明病的實相，在實法上是空，而這也就是維摩詰之所以要以「示病」說法的根本要義，意在克對眾生有病與病想的顛倒見，如《維摩詰所說經》卷中〈文殊師利問疾品第五〉說：

文殊師利言：「居士所疾，為何等相？」

維摩詰言：「我病無形，不可見。」

又問：「此病身合耶？心合耶？」

176「五蘊皆非四大空」、「盡圓融」，子由〈問黃蘗長老疾〉，作：「四大俱非五蘊空」、「盡消鎔」。具詳蘇轍：《欒城集》，收入《蘇轍集》，卷 12，頁 232。

177《蘇軾文集》，頁 592。

178 姚秦 • 鳩摩羅什譯：《維摩詰所說經》，上卷，〈弟子品第三〉，《大正藏》，第 14 冊，頁 539b。

179 同前註，頁 540b。

臺灣大學學術期刊資料庫

答曰：「非身合，身相離故；亦非心合，心如幻故。」

又問：「地大、水大、火大、風大，於此四大，何大之病？」

答曰：「是病非地大，亦不離地大；水、火、風大，亦復如是。而眾生病，從四大起，以其有病，是故我病。」[180]

這是以「諸法畢竟不生不滅，是無常義」說病，所以維摩詰說：「說身無常，不說厭離於身。」[181] 這是對諸法的等觀，也就是對現象的肯定，雖然現象不等同於本質，但在客觀上，並不能否定由本質所顯現的任何可見的運動形態，在運動生起與變滅的全過程，是真實的存在，祇是以這種方式存在的現象，在體性上，並不具理體所表詮的常性，因為由無常所顯現的體性是自性空的緣故，而了達自性空的常性，便是證成無生的前提，無生則無滅，亦即無有能受病的我，也無有能病的病，這也就是 Etienne Lamotte 所詮釋的《維摩詰經》之「絕對」義。[182] 所以蘇軾〈贈章默〉，詩云：「誓求無生理，不踐有為迹。」[183] 而蘇軾在〈用舊韻送魯元翰知洺州〉，詩云：「聊乘應捨筏，直泝無生源。」[184] 蘇軾的〈祭大覺禪師文〉，亦說：「昔本無生，今亦無滅。」[185] 這就如同維摩詰所說：

從癡有愛，則我病生。以一切眾生病，是故我病；若一切眾生病滅，則我病滅。[186]

蘇軾認為治病之道，不外「安心」，他在〈病中遊祖塔院〉詩云：「安心

---

[180] 同前註，頁 544c。

[181] 同前註，頁 544c。

[182] （法）Etienne Lamotte 著，郭忠生譯：《維摩詰經序論》（南投：諦觀雜誌社，1990 年），第參章「維摩詰經之哲學思想」，頁 63-81。

[183] 《蘇軾詩集合注》，頁 1291。

[184] 同前註，頁 1370。

[185] 《蘇軾文集》，頁 1961。

[186] 姚秦・鳩摩羅什譯：《維摩詰所說經》，卷中，〈文殊師利問疾品第五〉，《大正藏》，第 14 冊，頁 544b。

臺灣大學學術期刊資料庫

是藥更無方。」[187]〈次韻韶守狄大夫見贈二首〉，其一，詩云：「有病安心是藥方。」[188] 此即《維摩詰所說經》上卷〈佛國品第一〉說的「心常安住，無礙解脫」。[189] 是以，蘇軾以維摩示病而示自病，意在表明，行者祇要依佛教說證得無生，就能在以般若慧解覺知自作自受的因果，自證自悟「示病維摩元不病」，本無「病」與「不病」，但卻以對法假說「病」與「不病」，原來都是為了開顯「出三界，了萬法，不生不老，不病不死」，[190] 以為還滅十二緣起，而究竟頓脫無明，所善巧施設的勝義。

（二）天女散花

「天女」、「散花」與「空花」，都是蘇軾文學創作的重要書寫意象，以佛典為理據，用來表述行者的作意，如蘇軾〈遊徑山〉詩云：

> 道人天眼識王氣，結茆宴坐荒山巔；精神貫山石為裂，天女下試顏如蓮。[191]

一般註家均以詩題〈徑山〉，及「爾來廢興三百載」句，[192] 註「道人」為法欽禪師，即唐代牛頭宗徑山派初祖道欽禪師（714-792）。其實「道人」何嘗不是蘇軾的「夫子自道」？而「天女」者，註家或以《四十二章經》，或參以史傳及其他文學作品出註，但皆不及於《維摩詰所說經》對「天女」的描述。但論者以為，蘇軾此詩中的「天女」，實即《維摩詰所說經》卷中〈觀眾生品第七〉所說的「天女」，以其能以「菩薩」的「遊戲神通」，隨宜示現「菩薩」以「無生法忍」所證得的不動地（acalā-bhūmi），是為大乘「不退轉」菩薩之故，如唐譯《大方廣佛華嚴經》卷第三十八〈十地品第二十六之五・第八

187 《蘇軾詩集合注》，頁 445。
188 同前註，頁 2256。
189 姚秦・鳩摩羅什譯：《維摩詰所說經》，《大正藏》，第 14 冊，頁 537a。
190 〈東林第一代廣惠禪師真贊〉，《蘇軾文集》，頁 623。
191 《蘇軾詩集合注》，頁 328-329。
192 同前註，頁 329。

臺灣大學學術期刊資料庫

地〉，金剛藏菩薩告訴解脫月菩薩說：「佛子！菩薩摩訶薩，於七地（遠行地，dūrajgamā-bhūmi）中，……離一切心、意、識分別想，無所取著，猶如虛空，入一切法，如虛空性，是名得無生法忍。佛子！菩薩成就此忍，即時得入第八不動地。」[193]《勝鬘寶窟》卷上之本，吉藏法師（549-623）亦說：「又如《淨名》天女辨〔辯〕屈身子（Śāriputra），舊多云是八地法身。」[194]

也就是說，出現在《維摩詰所說經》中的「天女」，即是「離一切心、意、識分別想」的八地法身菩薩，所以筆者有理由認為蘇軾正是以不動地來表詮「道人宴坐」（dhyāna）的定境，因為在〈觀眾生品第七〉的結穴處，維摩詰清楚的告訴猶「畏生死」，猶有「色、聲、香、味、觸」等「五欲」，與乎「自生分別想」的舍利弗（Śāriputra）說，「天女」的身分是：

> 已曾供養九十二億佛，已能遊戲菩薩神通，所願具足，得無生忍，住不退轉；以本願故，隨意能現，教化眾生。[195]

〈遊徑山〉作於蘇軾任杭州通判的熙寧四年（1071）、五年（1072）之間，距元豐二年（1079）四十四歲時繫烏臺詩案獄，尚有八、九年之遙，此時年方三十六、七歲青壯年的蘇軾，便有這等的內證（pratyātmādhigama）工夫，無怪乎能在獄中寫出超生越死的「是處青山可埋骨」名句，如其不能體證「天女」所證的「無生忍」，如何能以等流的覺照，說得道欽禪師「貫山石為裂」的「精神」，也是不動地之所證！而其不可言說的證境，如要強以為名，便是蘇軾以《傳燈錄》為案頭書所表述的「一棒打破虛空」。[196] 是以蘇軾從作〈遊徑山〉以後，「天女散花」便成為其所作詩文的一大主題，如〈李公擇過高郵見施大夫與孫莘老賞花詩憶與僕去歲會於彭門折花饋筍故事作詩二十四韻見戲依韻奉答亦以戲公擇云爾〉，詩云：

---

193 唐・實叉難陀譯：《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》，第 10 冊，頁 199a。
194 隋・吉藏：《勝鬘寶窟》，《大正藏》，第 37 冊，頁 3a。
195 姚秦・鳩摩羅什譯：《維摩詰所說經》，《大正藏》，第 14 冊，頁 548c。
196 宋・道原纂：《景德傳燈錄》，卷 20，〈吉州青原山行思禪師第六世之四・洪州雲居山道膺禪師法嗣・揚州豐化和尚〉，《大正藏》，第 51 冊，頁 362c。

臺灣大學學術期刊資料庫

散花從滿褊，不答天女問。[197]

「褊」即僧伽梨，可見蘇軾不僅上朝面聖時內著僧伽梨，也不僅與僧人談經說道時穿著僧伽梨，即使公暇與文人雅士踏青賞花，也不例外，凡此無不在向比丘、比丘尼、式叉摩那、沙彌、沙彌尼、優婆塞、優婆夷等道俗七眾，表明自己是地道的「佛子」，所以蘇軾在〈與俞奉議〉書說：「在家出家，古有成言，有髮無髮，俱是佛子。」[198] 並非泛泛之辭，而是尋常行儀本來如此。至若「不答天女問」，典出《維摩詰所說經》卷七〈觀眾生品〉，經云：

時，維摩詰室有一天女，見諸大人聞所說法，便現其身，即以天華散諸菩薩、大弟子上。華至諸菩薩，即皆墮落，至大弟子，便著不墮。一切弟子神力去華，不能令去。爾時，天女問舍利弗：「何故去華？」[199]

又，蘇軾〈贈江州景德長老〉詩云：「不須天女來相試，總把空花眼裏看。」[200]〈眉子石硯歌贈胡閨〉詩云：「毗耶居士談空處，結習已空花不住。」[201]〈再和楊公濟梅花十絕〉其一，詩云：「結習已空從著袂，不須天女問云何！」[202]「從」者，縱也，意即蘇軾在元祐六年（1091）任杭州知州時，以詩酬和同僚通判浩然居士楊蟠（1017？-1106），表明自己的證境是煩惱習氣「已空」，是「以無分別空故空」的空境，[203] 而且是行在「菩薩行」的菩薩，因而藉「看盡千林未覺多」的賞梅機緣，[204] 轉境說人在花林中過，縱使落梅沾上了襟袂，以自證沾與不沾，俱已「無所分別」，並無如法與不如法的問題，故無勞「天女」再發「何故去華」之問。而「菩薩行」者，即維摩詰答文殊師

197 《蘇軾詩集合注》，頁 927-928。
198 《蘇軾文集》，頁 1758。
199 姚秦・鳩摩羅什譯：《維摩詰所說經》，《大正藏》，第 14 冊，頁 547c-548a。
200 《蘇軾詩集合注》，頁 1179。
201 同前註，頁 1204-1205。
202 同前註，頁 1657。
203 姚秦・鳩摩羅什譯：《維摩詰所說經》，卷中，〈文殊師利問疾品第五〉，《大正藏》，第 14 冊，頁 544c。
204 蘇軾：〈再和楊公濟梅花十絕〉，《蘇軾詩集合注》，頁 1657。

臺灣大學學術期刊資料庫

利「有疾菩薩，云何調伏其心」之問時，所說的「無分別想」，如維摩詰說：「有疾菩薩，應如是調伏其心，不住其中，亦復不住不調伏心。所以者何？若住不調伏心，是愚人法；若住調伏心，是聲聞法。是故，菩薩不當住於調伏、不調伏心，離此二法，是菩薩行。」乃至於「觀十二緣起」，「行六波羅蜜」、「六通」、「四無量心」、「禪定解脫三昧」、「四念處」、「四正勤」、「四如意足」、「五根」、「五力」、「七覺分」、「八聖道」、「止觀助道之法」、「諸法不生不滅」等等，「而不捨於菩薩之道，是菩薩行」。[205] 而這在蘇軾來說，「不須天女問」，就有了「天女下試」的試與不試同為一如的真義。

五、結　論

檢驗《維摩詰經》所形成的居士形象，應根據《文殊師利所說摩訶般若波羅蜜經》所提供的「一行三昧」法門，才能掌握到不違背《維摩詰經》經旨的居士行。根據本文的考察，蘇軾所行持的「一行三昧」，是從華嚴法界觀與禪宗空觀融合的般若思想而來。行者須「繫緣法界」，依聞、思、修三慧的入道次第，心處空閑，無礙無相；更須如慧能大師所昭示的「於一切時中，行、住、坐、臥，常直心是。」

蘇軾是宋代臨濟宗黃龍派下二世東林常總禪師的法嗣，並得到雲門宗佛印了元禪師的印可。平居常著衲衣，且公然內著僧伽梨外罩「朝章」上殿，顯示一生行持「一行三昧」居士行的努力。從他的詩文可以證明他是深於「應觀法界性，一切惟心造」的通家，也是「俯仰盡法界，逍遙寄人寰」的人間般若行者。

從蘇軾大量的維摩書寫中，顯示出一個盛宋時代的維摩詰居士形象，他以維摩經教體證了義，並在人間以「遊戲神通」完成最終證悟的解脫者。其詩文

205 《維摩詰所說經》，卷中，〈文殊師利問疾品第五〉，《大正藏》，第 14 冊，頁 545b-c。

臺灣大學學術期刊資料庫

中對維摩意象體證得最為深刻的有二端：（一）示病維摩元不病；（二）天女散花。

總之，就世學而論，蘇軾是博綜賅練的文豪；就「齠齔好道」而論，則是宗通教通的再來人。因此，既以維摩自況而現居士身，又以宰官身為外護，並以其浮沈宦海而無所罣礙的一生，來顯明佛法入世自度，而非遯世逃禪的向上精神，可以說是善達「法元在世間，於世出世間，勿離世間上，外求出世間」[206] 的祖意，為學人立下了最佳的人間行者典範。

（責任校對：邱琬淳）

引用書目

一、傳統文獻

後漢‧支婁迦讖譯，東晉‧釋道安序：《道行般若經》，《大正藏》，第 8 冊。
後漢‧迦葉摩騰共法蘭譯：《四十二章經》，《大正藏》，第 17 冊。
西晉‧無羅叉譯：《放光般若經》，卷第七，《大正藏》，第 8 冊。
東晉‧僧伽提婆譯：《中阿含經》，《大正藏》，第 7 冊。
東晉‧佛馱跋陀羅譯：《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》，第 9 冊。
姚秦‧鳩摩羅什譯：《思益梵天所問經》，《大正藏》，第 15 冊。
姚秦‧鳩摩羅什譯：《諸法無行經》，《大正藏》，第 15 冊。
姚秦‧鳩摩羅什譯：《坐禪三昧經》，《大正藏》，第 15 冊。
＊姚秦‧鳩摩羅什譯：《維摩詰所說經》，《大正藏》，第 14 冊。

206《精校燉煌本壇經》，《華雨集》，第 1 冊，頁 456-457。「法元在世間，於世出世間，勿離世間上，外求出世間」係〈無相頌〉文，後經元僧宗寶在其所編纂的《六祖大師法寶壇經》中，改寫為：「佛法在世間，不離世間覺，離世覓菩提，恰如求兔角。」而廣為元後學人所知。具詳《大正藏》，第 48 冊，頁 351c。

臺灣大學學術期刊資料庫

姚秦・鳩摩羅什譯：《金剛般若波羅蜜經》，《大正藏》，第 8 冊。
姚秦・鳩摩羅什譯：《摩訶般若波羅蜜經》，《大正藏》，第 8 冊。
姚秦・鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》，《大正藏》，第 9 冊。
姚秦，鳩摩羅什譯：《小品般若波羅蜜經》，《大正藏》，第 8 冊。
龍樹菩薩造，姚秦・鳩摩羅什譯：《大智度論》，《大正藏》，第 25 冊。
馬鳴菩薩造，姚秦・鳩摩羅什譯：《大莊嚴論經》，《大正藏》，第 4 冊。
＊姚秦・僧肇選：《注維摩詰經》，《大正藏》，第 38 冊。
元魏・菩提留支譯：《大薩遮尼乾子所說經》，《大正藏》，第 9 冊。
元魏・菩提流支譯：《佛說法集經》，《大正藏》，第 17 冊。
北涼・曇無讖譯：《大般涅槃經》，《大正藏》，第 12 冊。
劉宋・求那跋陀羅譯：《楞伽阿跋多羅寶經》，《大正藏》，第 16 冊。
梁・曼陀羅仙譯：《文殊師利所說摩訶般若波羅蜜經》，《大正藏》，第 8 冊。
梁・月婆首那譯：《大乘頂王經》，《大正藏》，第 14 冊。
隋・闍那崛多譯：《佛本行集經》，《大正藏》，第 3 冊。
隋・吉藏撰：《勝鬘寶窟》，《大正藏》，第 37 冊。
隋・智者大師說，灌頂記：《摩訶止觀》，《大正藏》，第 46 冊。
唐・六祖慧能大師講，法海集記，印順導師精校：《精校燉煌本壇經》，《華雨集》，臺北，正聞出版社，1994 年，第 1 冊。
唐・六祖慧能大師講，元・宗寶編：《六祖大師法寶壇經》，《大正藏》，第 48 冊。
唐・地婆訶羅譯：《方廣大莊嚴經》，《大正藏》，第 3 冊。
唐・玄奘譯：《大般若波羅蜜多經》，《大正藏》，第 6 冊。
唐・玄奘譯：《般若波羅蜜多心經》，《大正藏》，第 8 冊。
唐・玄奘譯：《說無垢稱經》，《大正藏》，第 14 冊。
唐・實叉難陀譯：《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》，第 10 冊。
唐・尸羅達摩譯：《佛說十地經》，《大正藏》，第 10 冊。

臺灣大學學術期刊資料庫

唐・佛陀多羅譯：《大方廣圓覺修多羅了義經》，《大正藏》，第 17 冊。
唐・般剌蜜帝譯：《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》，《大正藏》，第 19 冊。
唐・大乘基撰：《般若波羅蜜多心經幽贊》，《大正藏》，第 35 冊。
唐・澄觀撰：《大方廣佛華嚴經疏》，《大正藏》，第 35 冊。
唐・澄觀述：《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，《大正藏》，第 36 冊。
唐・澄觀述：《貞元新譯華嚴經疏》，《卍續藏》，第 5 冊。
唐・李通玄撰：《略釋新華嚴經修行次第決疑論》，《大正藏》，第 36 冊。
唐・法藏著，宋・承遷註，方立天校釋：《華嚴經金師子章校釋》，臺北，文津出版社，1992 年。
唐・宗密述：《禪源諸詮集・都序》，《大正藏》，第 48 冊。
唐・宗密述：《圓覺道場修證廣禮讚文》，《卍續藏》，第 74 冊。
唐・道宣撰：《續高僧傳》，卷第二十二，《大正藏》，第 50 冊。
唐・懷迪證釋，宋・咸輝排經入注：《首楞嚴經義海》，《永樂北藏》，第 168 冊。
唐・慧琳撰：《一切經音義》，《大正藏》，第 54 冊。
唐・知周撰：《梵網經菩薩戒本疏》，《卍續藏》，第 38 冊。
宋・郎曄注：《經進東坡文集事略》，張元濟主編：《四部叢刊初編・集部》，第 47 冊，臺北：臺灣商務印書館，1967 年。
＊宋・蘇軾著，清・馮應榴輯注：《蘇軾詩集合注》，上海：上海古籍出版社，2001 年。
＊宋・蘇軾著，孔凡禮點校：《蘇軾文集》，北京：中華書局，2004 年。
宋・蘇軾著，鄒同慶、王宗堂校注：《蘇軾詞編年校注》，北京：中華書局，2007 年。
宋・蘇轍撰，陳宏天、高秀芳點校：《蘇轍集》，北京：中華書局，1990 年。
宋・長水子璿集：《首楞嚴義疏注經》，《大正藏》，第 39 冊。
＊宋・智圓述：《維摩經略疏垂裕記》，《大正藏》，第 38 冊。

臺灣大學學術期刊資料庫

宋・道原纂：《景德傳燈錄》，《大正藏》，第 51 冊。
宋・正受編：《嘉泰普燈錄》，《卍續藏》，第 79 冊。
宋・惠洪撰：《禪林僧寶傳》，《卍續藏》，第 79 冊。
宋・惠洪撰：《冷齋夜話》，張伯偉編校：《稀見本宋人詩話四種》，南京，江蘇古籍出版社，2002 年。
宋・祖琇撰：《僧寶正續傳》，《卍續藏》，第 79 冊。
宋・曉瑩錄：《雲臥紀譚》，《卍續藏》，第 86 冊。
宋•陸游撰:《渭南文集》,《陸放翁全集》,臺北,河洛圖書出版社,1975 年。
傅璇琮等主編：《全宋詩》，北京，北京大學出版社，1998 年。
元・陳櫟撰：《定宇集》，《景印文淵閣四庫全書》，第 1205 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983 年。
明・圓極居頂編：《續傳燈錄》，《大正藏》，第 51 冊。
明・傳燈述：《楞嚴經玄義》，《卍續藏》，第 13 冊。
明・觀衡撰：《楞嚴經懸談》，《卍續藏》，第 14 冊。
明・函昰天然疏：《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經直指》，《卍續藏》，第 14 冊。
明・屠根註：《金剛經註解鐵錍銘》，《卍續藏》，第 24 冊。
清・通理敬述：《楞嚴經指掌疏》，《卍續藏》，第 16 冊。
清・寂震述：《金剛三昧經通宗記》，《卍續藏》，第 35 冊。

二、近人論著

＊王志楣：〈《維摩詰經》與中國文人、文學、藝術〉，《中華佛學學報》第 5 期（1992 年 7 月）。
＊印　順：《初期大乘佛教之起源與開展》，臺北：正聞出版社，1988 年。
＊印　順：《中國禪宗史》，臺北：正聞出版社，1971 年。
印　順：《華雨集》，臺北：正聞出版社，1993 年。
江日新：《中國禪宗的形成》，臺北：雲龍書屋，2000 年。

臺灣大學學術期刊資料庫

佛光大辭典編修委員會：《佛光大辭典》，高雄：佛光出版社，1995 年。
＊洪修平：《禪宗思想的形成與發展》，臺北：佛光山出版社 1991 年。
＊孫昌武：《中國文學中的維摩與觀音》，天津：天津教育出版社，2005 年。
楊曾文：〈道信及其〈入道安心要方便門〉〉，收入白化文等編：《周紹良先生欣開九秩壽慶文集》，北京：中華書局，1997 年。
歐陽漸：《歐陽竟無文集》，臺北：文殊出版社，1988 年。
（法）Etienne Lamotte 著，郭忠生譯：《維摩詰經序論》，南投：諦觀雜誌社，1990 年。
（**說明**：書目前標示＊號者，已列入 Selected Bibliography）

Selected Bibliography

Feng, Y.-L. (Ed. & Annot.). (2001). *Su Shi shiji hezhu* [A collection of Su Shi's poems with collected annotations] (By Su Sh.). Shanghai: Shanghai Ancient Books. (Original work published in the Qing dynasty)

Kong, F.-L. (Annot.). (2004). *Su Shi wenji* [A collection of Su Shi's articles] (By Su Sh.). Beijing: Zhonghua. (Original work published in the Song dynasty)

Kumārajīva. (n.d.). *Vimalakīrti sūtra*. In *Taishō Shinshū Daizōkyō: Vol. 14*. (Original work published in the Later Qin dynasty)

Hong, X.-P. (1991). *Chanzong sixiang de xingcheng yu fazhan* [The formation and development of Zen Buddhism]. Taipei: Fo Guang Shan.

Shi, S.-Zh. *Zhu Weimojiejing* [A commentary of the *Vimalakīrti sutra*]. In *Taishō Shinshū Daizōkyō: Vol. 38*. (Original work published in the Later Qin dynasty)

Shi, Y.-Sh. (1988). *Chuqi dasheng fojiao zhi qiyuan yu kaizhan* [The origin and development of the early Mahayana Buddhism]. Taipei: Zheng-Wen.

Shi, Y.-Sh. (1971). *Zhongguo chanzong shi* [The history of Zen Buddhism in China]. Taipei: Zheng-Wen.

Shi, Zh.-Y. (n.d.). *Weimojing lueshu chuiyu ji* [A discourse annotating the *Vimalakīrti*

臺灣大學學術期刊資料庫

sutra for the benefits of later generations]. In T*aishō Shinshū Daizōkyō: Vol. 38*.

Sun, Ch.-W. (2005). *Zhongguo wenxue zhong de Weimo yu Guanyin* [Vimalakīrti and Avalokiteśvara in Chinese literature]. Tianjin: Tianjin Education.

Wang, Zh.-M. (1992). *Weimojiejing yu zhongguo wenren wenxue yishu* [The *Vimalakīrti sutra* and Chinese scholars, literature, and arts]. *Chung-Hwa Buddhist Journal, 5*, 263-298.

臺灣大學學術期刊資料庫