

古典詩歌研究彙刊



昭程

第十五輯 第五冊

熔鑄、重塑與本色
——蘇軾詩之道與技研究

張輝誠 著

花木蘭文化出版社 出版

古典詩歌研究彙刊

第十五輯

龔鵬程 主編

第 5 冊

熔鑄、重塑與本色
——蘇軾詩之道與技研究

張輝誠 著

國家圖書館出版品預行編目資料

熔鑄、重塑與本色——蘇軾詩之道與技研究／張輝誠 著 — 初

版 — 新北市：花木蘭文化出版社，2014〔民 103〕

目 4+244 面；17×24 公分

（古典詩歌研究彙刊 第十五輯；第 5 冊）

ISBN 978-986-322-593-5（精裝）

1.（宋）蘇軾 2. 宋詩 3. 詩評

820.91

103001194

ISBN-978-986-322-593-5



9 789863 225935

古典詩歌研究彙刊

第十五輯 第五冊

ISBN：978-986-322-593-5

熔鑄、重塑與本色——蘇軾詩之道與技研究

作 者 張輝誠

主 編 龔鵬程

總 編 輯 杜潔祥

副總編輯 楊嘉樂

編 輯 許郁翎

出 版 花木蘭文化出版社

社 長 高小娟

聯絡地址 235 新北市中和區中安街七二號十三樓

電話：02-2923-1455／傳真：02-2923-1452

網 址 <http://www.huamulan.tw> 信箱 hml810518@gmail.com

印 刷 普羅文化出版廣告事業

初 版 2014 年 3 月

定 價 第十五輯 20 冊（精裝）新台幣 30,000 元

版權所有・請勿翻印

熔鑄、重塑與本色
——蘇軾詩之道與技研究

張輝誠 著

作者簡介

張輝誠，1973年生於雲林縣，原籍江西黎川。從小於雲林鄉間長大，虎尾高中畢業後，資賦優異保送台灣師大國文學系，後又就讀國研所，獲博士學位，同時任教於台北市立中山女高。文學作品曾獲時報文學獎、梁實秋文學獎、全國學生文學獎等，著有散文集《離別賦》、《相忘於江湖》、《我的心肝阿母》、《毓老真精神》。

提 要

本論文旨在探究蘇軾熔鑄儒釋道思想以及前代詩家之詩歌技巧，以重塑出自我思想及詩歌之獨特樣貌。蘇軾對儒釋道思想抱持開放態度，逐漸形塑成兼融儒釋道之思想以立身處世，同時轉化於文學創作，其中詩乃蘇軾情感表達上最直接、最常使用的文學表現形式，也就最能看出儒釋道兼融思想的痕跡。本論文所關注的重點即在蘇軾如何熔鑄其「道」與「技」，「技」如何表現「道」，如何作到「技道兩進」。

本文除緒論、結論之外，正文共分八章。第一部分主要討論「道」，為第二、三、四章，分別論述蘇軾如何接受儒、道、釋之思想。儒家方面，蘇軾將人之性與情，搭配天之道與易合觀，以人之「察易即道」的進路以及「虛靜致道」、「循理而動」、「幽居默處而觀萬物之變」等功夫論，強調內在心神靜定以致道的修養，強調外在循理而動的實學。道家道教方面，蘇軾吸收內丹、養生、長生之術，表現內心平靜、壽命長生的渴望與追求，又反過來關照人世之愁苦喜憂、榮辱興滅與生命短暫，試圖藉由一己身心之自由、寧靜、超脫，進而擺落人世之種種牽絆。佛教方面，蘇軾吸收佛教靜心、觀空之法，走向個體悟空之小乘禪，在漸悟過程的進退中，感受到道與情的拉扯，道的追求讓他產生超然、灑脫、曠達的姿態與意味，情的拉扯又讓他產生深情、依戀、執著，歌詩創作也就極力表現出這種既衝突又融和又超越的結果，既明曠高遠又依戀徘徊。第五章則綜合討論蘇軾以儒融鑄佛道而成的詩創作體用論，其創作過程從接觸、觀看事物，透過語言文字將之形成詩，再由詩歌回歸其儒釋道思想合一的覺察與思索。

第二部分主要討論「道」與「技」，為第六、七、八章，分別討論蘇軾學習前代詩家李白、杜甫、韓愈、白居易和陶潛的詩意及彼此間的思想共鳴與呼應。從李白學得飛昇俯瞰人間的觀物方式，再收歸於一心之觀看，觀看萬物之興滅得失；從杜甫學習人格之忠孝愛君、憐憫愛民，效法杜詩的道德理想、現實精神、政治原則和諷喻比興的詩歌藝術手法；從韓愈學習「以文為詩」的特點，融入散文之句法、虛字、議論於詩的技巧；從白居易學習淺易白俗的語言作諷諭詩，託事寄諷。從

陶潛學習外向猛志斂藏回歸自我所好及自然平和之樂，及平易韻遠的詩風，並透過遍和陶詩的過程，呼應彼此相似的生命處境，達臻深趣而幾於道。第九章，則討論蘇軾重塑所成的本色，在情真深至、參以道喜禪悅、意境恣逸獨闢、氣機疏暢、巧喻與博喻之妙用、窄韻巧押等。其中參以道喜禪悅，實包含儒以及釋道三教融和之後的思想反映，表現在詩中，呈現出東坡詩的本色面貌，即在於詩中所流露出的「反轉力量」，每每詩中描述生命之挫折處、困頓處、失意處、悲傷處，抒發苦悶、悲傷、痛苦的情緒之後，在詩末總是極力反轉，從苦悶悲傷痛苦之中反轉而上，轉出樂觀、曠達、安適之意。這種反轉的力量與姿態，正是源於其三教思想融和之後調適而成的生命力量。也成為蘇詩最重要的特徵。



目

次

第一章 緒 論	1
第一節 研究動機與問題意識	1
一、蘇軾融通思想（道）與詩（言）創作之 關聯	1
二、蘇軾對前代詩家的評論與模仿及重塑自 我詩歌面貌之過程	8
第二節 前人研究成果	11
第三節 研究進路與研究方法	17
第二章 蘇軾及其詩對儒家思想的熔鑄	21
第一節 蘇軾對儒家思想的理解與態度	21
一、察易即道的思路	24
二、人之性、情與天之道、易的一致性	26
三、虛靜以致道的工夫與循理而動的實學傾 向	29
四、道技兩進	32
第二節 蘇詩對儒家思想的熔鑄	36
一、真情返性、察易致道的吸納	36
二、循理而動的實學傾向	39

第三章 蘇軾及其詩對道家、道教思想的熔鑄	43
第一節 蘇軾對道家、道教思想的理解與態度	43
一、幼而好道，終生貫之	43
二、吸收道家的致一全真、虛明應物以養生	44
三、修習道教內外丹以養生	48
四、以儒攝道	54
第二節 蘇詩對道家、道教思想的熔鑄	57
一、內丹操存與「重內丹輕外丹」的思路	58
二、求道與隱居之結合與儒道之現實衝突	60
三、齊物與超然	64
第四章 蘇軾及其詩對佛教思想的熔鑄	67
第一節 蘇軾對佛教思想的理解與態度	67
一、從漫侮不信到以儒攝佛	67
二、作詩不妨佛法	72
第二節 蘇詩對佛教思想的熔鑄	75
一、安心	78
二、觀空	81
三、小乘禪	85
第五章 蘇軾及其詩熔鑄儒釋道的詩歌創作特色	89
第一節 蘇詩熔鑄儒釋道的詩創作觀物之法	89
第二節 熔鑄儒釋道思想下的即物察理、以理貞情	92
第三節 詩意自由出入儒釋道思想之間	100
第六章 蘇軾對李白、杜甫詩的熔鑄	107
第一節 蘇軾對李白詩的熔鑄	108
一、蘇軾對李白的評論	108
二、蘇詩對李白詩的熔鑄與重塑	112
三、蘇詩與受道教影響下的李白詩之比較	116
第二節 蘇軾對杜甫詩的熔鑄	127
一、蘇軾對杜甫的評論	127
二、蘇詩對杜甫詩的熔鑄與重塑	133

三、蘇詩與受儒家影響下杜甫詩之比較.....	149
第七章 蘇軾對白居易、韓愈詩的熔鑄.....	157
第一節 蘇軾對白居易詩的熔鑄.....	157
一、蘇軾對白居易的評論.....	157
二、蘇詩對白居易詩的熔鑄與重塑.....	161
三、蘇詩與受儒家影響下的白居易詩之比較.....	168
第二節 蘇軾對韓愈詩的熔鑄.....	174
一、蘇軾對韓愈的評論.....	174
二、蘇詩對韓愈詩的融鑄與重塑.....	177
三、蘇詩與受儒家影響下的韓愈詩之比較.....	185
第八章 蘇軾對陶潛詩的熔鑄.....	189
第一節 蘇軾對陶淵明的評論.....	189
一、確立陶潛名士轉換文學家的身份.....	189
二、對陶潛人格的嚮往.....	192
第二節 蘇詩對陶潛詩的熔鑄與重塑.....	194
一、生命實感處境的共鳴與跨時空對話.....	194
二、追和陶詩及其文學現象的意義.....	199
三、蘇軾和陶詩之肖似與否與本色.....	201
第三節 蘇詩與受儒、道影響下的陶潛詩之 比較.....	205
第九章 蘇詩本色.....	211
第一節 本色.....	211
第二節 反轉.....	218
第十章 結 論.....	225
參考文獻.....	231

第一章 緒 論

第一節 研究動機與問題意識

一、蘇軾融通思想（道）與詩（言）創作之關聯

當代中文學術研究有一重要特徵，即將傳統學術視為「知識」對待，分門別類，愈加分抉愈加苛細、瑣煩、窄狹，並且學術知識與個人生命幾乎兩不相涉。筆者學習從事學術研究與文學創作多年，一直思索假若論文生產只爲了興趣的滿足、學位的獲得、功名的成就，那麼論文豈不淪爲功利的手段和工具了。筆者期許自己能夠盡量跳脫這些纏縛，將研究對象與研究題目，設定爲個人生命嚮往之目標與砥礪之對象，因此學養豐富、創作不輟、曠達自適、隨遇而安的蘇軾，便成了筆者生命最嚮往的人物，乃決定以之爲研究對象〔註1〕。

〔註1〕 以下展開之關於蘇軾熔鑄儒釋道思想的創作方式，實爲筆者多年來創作上效法與依循的對象，如拙作第一本散文集《離別賦》（臺北：時報出版社，2005年）及《毓老真精神》（臺北：印刻出版社，2012年）其本質皆是儒家思想；而《相忘於江湖》（臺北：印刻出版社，2007年）其本質則是道家思想；另《我的心肝阿母》（臺北：印刻出版社，2010年）書中特別寫成之〈我阿母的信仰諸因緣〉、〈我阿母的道家小觀行〉，皆刻意涉及到道教、佛教等思想；日後更計畫專寫一冊關於佛教思想之散文集。再者，筆者學習靜坐、練氣已兩年餘，

蘇軾在思想上及創作上，有一大特徵，即是：熔鑄。清代沈德潛《說詩晬語》卷下云：「蘇子瞻胸有洪爐，金銀鉛錫，皆歸熔鑄。」〔註2〕清代邵長蘅作「註（蘇）詩例言」〔註3〕十二條：「詩家援句賅博，使事奧衍，少陵之後，僅見東坡，蓋其學富而才大，自經史四庫，旁及山經地志、釋典道藏、方言小說以至嬉笑怒罵，里嫗竈婦之常談，一入詩中，遂成典故。故曰：註詩難，而註蘇尤難。」〔註4〕這兩段話，邵氏所言旨在說明注解蘇詩之難，蘇軾學問淵博、閱讀廣泛，所讀之書、所聞之語，無論莊諧、雅俗，皆可援之入詩，而後人按詩尋求出處、典故，閱讀有限，註解起來便異常困難〔註5〕。沈德潛所言

故對蘇軾內丹之說，更是別有體會。凡此種種，皆只爲了說明本研究與筆者自我生命之交融關係。

〔註2〕蘇文擢編撰《說詩晬語詮評》（臺北：文史哲出版社，1985年），頁333。

〔註3〕邵氏（1637年～1704年）曾在清初宋瑩所購求並主持編撰刻印《施注蘇詩》工作中，一起完成《施注蘇詩》工作，因此俗稱此書爲清施本，或稱邵長蘅等刪補本。案，鄭騫《宋刊施顧註蘇東坡詩題要》（收錄《增補足本施顧註蘇詩》（臺北：藝文印書館，1980年，頁11～51）據新發現之翁同龢傳諸後人的宋刊本《施顧註蘇詩》加以比對及考證，指出通行的邵長蘅本是「據殘本改編過的，刪削竄亂，面目全非」，其缺失爲「刪節」（施註大量被刪）、「竄亂」（施原註雖存卻被割裂顛倒）、「冒充」（以王註爲施註），之所以有此缺失，主因就在邵氏所據嘉定殘本破爛斷簡，而邵氏「憚於尋繹」。所謂「憚於尋繹」，一方面是疏於原詩之正確文字的考證，另一方面則是疏於施註原文之考證，但從邵氏所作而被指責爲刪節、竄亂、冒充等之作爲可知，邵氏想做的無非是要在施註基礎上作一點整理工夫，因此他才會指出「註蘇尤難」（當然從現實面來看就是超出了他的學問能力，最後才弄巧成拙，迭遭批評）。但從「註蘇尤難」一語的感嘆，對照別人批評他的「憚於尋繹」，卻可側面看出註解蘇詩之難，以及蘇軾熔鑄典籍、材料之博雜。

〔註4〕《施注蘇詩》（臺北：廣文書局，1978年），頁3。

〔註5〕蘇詩用典之博、注解蘇詩之難，託名南宋王十朋《集註分類東坡先生詩》序文即已指出：「東坡先生之英才絕識，卓冠一世，平生斟酌經傳，貫穿子史，下至小說、雜記、佛經、道書、古書、方言，莫不畢究。故雖天地之造化、古今之興替、風俗之消長、與夫山川草木禽獸麟介昆蟲之屬，亦皆洞其機而貫其妙，積而爲胸中之文，不啻如長江大河，汪洋閼肆，變化萬狀，則凡波瀾於一吟一詠之間者，

恰可作為邵氏注腳，蘇軾之所以能夠「援句賅博，使事奧衍」，學富而才大之外，更在於「胸有洪爐，金銀鉛錫，皆歸熔鑄。」胸有洪爐，即是創作者內心有一轉化的能力，能將閱讀的原始材料「藝術加工」，熔鑄成具有自我特色的文學作品、形成具有自我特色的思想結晶。如果單純從形式技巧上看，蘇詩的「援句賅博，使事奧衍」其實就是後人所說的「以學問為詩」，而「方言小說以至嬉笑怒罵，里媼竈婦之常談，一入詩中，遂成典故」即是「以（化）俗為雅」（將通俗俚俗之語轉化成典雅之句）〔註6〕；但是若從思想層面看，「經史四庫，旁及山經地志、釋典道藏」，就不單純只是「以學問為詩」或「以俗為雅」，更涉及到對儒釋道、經史子集的吸收與接受，同時又有價值抉擇與判斷存乎其中。此一價值判斷，又關聯到蘇軾之生命堅持與立身處世。如此，「胸有洪爐，金銀鉛錫，皆歸熔鑄。」就不單單是文字技巧上的熔鑄，更是思想的熔鑄，也是生命的熔鑄。

關於思想上的熔鑄，明末黃宗羲始修之《宋元學案》，全祖望繼修（黃宗羲學生）時特地增加〈蘇氏蜀學略〉，將蘇氏蜀學稱為「雜學」，列於《學案》之末，評曰：「老泉文初出，見者以為《荀子》。……蘇氏出於縱橫之學而亦雜於禪……」〔註7〕全祖望認為蘇軾父子之學乃出於縱橫家，這種觀點在北宋時蘇軾生前就已經是常見的論調，如《續資治通鑑拾補》記載王安石評論蘇軾：「上（宋神宗）閱轍（蘇

詎可以一二人之學而窺其涯涘哉！」說的就是蘇軾用典之博，同時也是熔鑄典籍之廣。王氏文見《集註分類東坡先生詩》（臺北：臺灣商務印書館，影印四部叢刊），頁2。

〔註6〕〔明〕胡應麟《丹鉛新錄》卷二云：「坡公言語妙天下，……。蓋公天才飆發，學海淵泓，而機鋒遊戲，得之禪悅，凡不可摹之狀，與甚難顯之情，一入坡手，無不躍然。以故模山範水，隨物肖形；據案占辭，百封各意。凌雲結藻於清真，動思流韻於婉轉；嬉笑怒罵，無非文章；巷語街談，盡成風雅矣。」說的也是蘇軾熔鑄的特色，其中「嬉笑怒罵，無非文章；巷語街談，盡成風雅」就是「以（化）俗為雅」的最好解說。

〔註7〕〔清〕黃宗羲、全祖望《宋元學案·荊公新學略》（北京：中華書局，1986年）卷九十八。〈蘇氏蜀學略〉則置為卷九十九。

轍）狀，問：『轍與軾何如？觀其學問頗相類。』王安石曰：『臣以嘗論奏，軾兄弟大抵以飛箝捭闔爲事。』」〔註8〕飛箝，即察人之是非語，飛而鉗持之；捭闔，即用言語進行分化、拉攏的遊說之術。意思就是把蘇軾當作縱橫家者流。因此日後攻擊蘇軾之政敵，攻擊理由幾乎無一例外都用「縱橫家」塗抹之。因爲一旦被視爲縱橫家，意味者其人只以利害爲前提，而不顧及仁義道德，其心險詐可推想而知，此一論調遂成爲攻擊蘇軾父子最有力的基礎。三蘇之所以會被視爲縱橫家，從其思想體系來看，雖亦根柢六經，歸本於道德仁義，但卻以貫通經史，深察史實人事，提供濟世之智術而聞名，因爲不諱談智巧利害與實際治術，故而常被視爲戰國縱橫家之流。蘇洵之所以「老泉文初出，見者以爲《荀子》」〔註9〕，與其所著〈幾策〉、〈權書〉、〈衡論〉，皆是剖析情勢，探討智術之說有關。蘇軾亦復如此，如讚許諸葛亮則從風節名義與智謀權略並重著眼，云「西漢之士多智謀，薄於名義；東京之士尚風節，短於權略。兼之者，三國名臣也，而孔明巍然三代王者之佐。」〔註10〕就是這種強調兼具「道德」與「智謀」並重的主張，屢屢被指摘爲縱橫家之輩。但從蘇軾後來的一生行事考察之，蘇軾完全可以確定並非縱橫家者流，他的行事反倒接近儒家「兼濟獨善」之行。全祖望將蘇軾學問視爲出於縱橫家，同時雜有禪家思想的特點，裡頭其實是略帶微詞的，原因就在於《宋元學案》原就是以理學純正與否作爲主要評斷標準，但另一方面卻也顯示出了蘇軾之學與正宗理學之不同處，一純一雜，「雜」在純正理學觀念中雖然礙目，但卻是蘇軾「胸有洪爐，金銀鉛錫，皆歸熔鑄」之後的獨特結果。

關於熔鑄與雜，用來描述蘇軾之學，近代學人錢穆先生曾對蘇

〔註8〕〔清〕秦細業、黃以周等編輯《續資治通鑑拾補》卷五，熙寧二年八月條。

〔註9〕《宋元學案》卷98，頁3237。

〔註10〕孔凡禮點校《蘇軾文集》（北京：中華書局，1986年）卷六十五〈三國名臣〉，頁2042。（以下註解皆略稱爲《蘇軾文集》，不復贅注）

軾兄弟有如是之觀察及評論：

他們會合著老莊佛學和戰國策士乃及賈誼、陸贄，長於就事論事，而卒無所指歸；長於合會融通，乃卒無所宗主。他們推崇老釋，但非隱淪；喜言經世，又不尊儒術。他們都長於史學，但只可說是策論派的史學吧！他們姿性各異，軾恣放，轍澹泊。皆擅文章，學術路徑亦相似。他們在學術上，嚴格言之，似無準繩，而在當時及後世之影響則甚大。好像僅恃聰明，憑常識。僅可稱之曰俗學，而卻是俗學中之無上高明者。他們並不發怪論，但亦不板著面孔作莊論。他們決不發高論，但亦不喜卑之毋甚高論的庸論。他們像並不要自成一學派，而實際則確已自成一學派。……他們是儒門中之蘇張，又是廟堂中之老莊。非縱橫，非清談，非禪學；而亦縱橫，亦清談，亦禪學。實在不可以一格繩，而自成一格。〔註11〕

錢賓四先生這段話雖然也同樣帶有儒學正統的評價觀，但較諸《宋元學案》「蘇氏出於縱橫之學而亦雜於禪」的評論來得更高明、也更加貼切。在錢賓四的看法中，蘇軾兄弟擅長「合會融通」，融通儒釋道、縱橫家策士及歷代政論家之政論，但融通的過程有兩個重要特徵：其一是融通學說化為己用之後，卻不全然依歸其學說根本實踐處，其二是他們在融通各種學問之餘，善於游處於各種學問之間，巧妙而和諧地表現出各種學問之共同義理。將學說化為己用之後，卻不依歸其學說之根本實踐處，所以錢賓四說「推崇老釋，但非隱淪；喜言經世，卻不尊儒術」，即是蘇軾雖推崇道家、佛教，但終究並未選擇出世、出家或隱居；喜歡講求經世之學，卻不接受獨尊於儒術。即使長於史學，卻不是正統史書之學，而是策論派的議論史學。這樣的結果導致蘇軾之學看起來就像游處在學說之間，「儒門中之蘇張，又是廟堂中之老莊」貌似儒家，卻又雜有縱橫家蘇秦、張儀者流的内容；在嚴肅端正的廟堂朝廷之中，卻又有老莊的自然道

〔註11〕錢穆《宋明理學概述》（臺北：臺灣學生書局，1977年），頁29。

遙之心靈與姿態。所以錢賓四認為蘇氏兄弟看起來合會融通諸多學說，但就其根本卻是什麼學說都不依附、皆不契入，看起來卻又像是全然依附，全都契入，「非縱橫，非清談，非禪學；而亦縱橫，亦清談，亦禪學」，產生這麼獨特的現象。

何以蘇軾在融通諸家學說之後，卻不願歸附於學說根本實踐處呢？又何以在融通各家學說之後，選擇游處於各種學問之間？這兩個問題其實是一體兩面，原因就在蘇軾從各種學說之中乃要尋得一生命安頓之根本，即蘇軾〈江子靜字敘〉所云：「故君子學以辨道，道以求性，正則靜，靜則定，定則虛，虛則明。」〔註12〕此一根本向內可安頓其心，向外可經世濟民。爲了安頓其心，凡可安頓身心之學說皆可收攝入用，凡煩擾亂靈府之板澀規矩、僵硬儀式皆可除卻拋棄〔註13〕；爲了可以經世濟民，凡實用之學，無不可利用之。在錢賓四看來，成了「好像僅恃聰明，憑常識。僅可稱之曰俗學，而卻是俗學中之無上高明者。他們並不發怪論，但亦不板著面孔作莊論。他們決不發高論，但亦不喜卑之母甚高論的庸論。」這樣似褒似貶的評論，一面貶之爲只是憑恃聰明、常識而成的俗學，一面又不得不承認其是俗學中之無上高明者。在錢賓四氏的似褒似貶之中，恰恰突顯出了蘇軾學說的特徵，在於蘇軾對於各家學說，僅止於接觸與理解，並無深究、開拓的興趣與意願。接觸與理解，只需「恃聰明，憑常識」即可完成。但是這樣的俗學如何能夠變成「俗學中無上高明者」，原因就在於蘇軾將這些學說內容，通過「合會融通」的轉化，形成一種通俗又略帶思想程度的文學創作。然而錢賓四還忽略的一點是，蘇軾的「俗學」除了不發怪論、庸論之外，最

〔註12〕《蘇軾文集》卷十，頁332。

〔註13〕蘇軾與程頤之衝突，即顯示蘇軾對於儒家僵硬禮法觀念與儀式之不耐。孫升《孫公談圃》卷上記載：「司馬溫公之薨，當明堂大享朝臣，以致齋不及奠，肆赦畢，蘇子瞻率同輩以往。而程頤固爭，引《論語》：『子於是日哭則不歌。』子瞻曰：『明堂乃吉禮，不可謂歌則不哭也。』頤又諭司馬諸孤不得受弔。子瞻戲曰：『頤可謂煥黷糴鄙俚叔孫通。』」引自同注1書，頁109。

重要的是蘇軾將此學轉向了個人生命的安頓與涵養。錢賓四將蘇軾「學術」與「文學」區分開來談，但蘇軾卻是刻意將「學術」與「文學」緊密結合者。

評論蘇軾文學或學術，無論是用「熔鑄」、「雜」或「合會融通」，這種融通本身就融合著諸家學說，也融通各種典籍材料，同時也融通著各種文學體式（如以文爲詩、以賦爲詩、以詩爲詞），當然也更融通著了學術與文學之間的界線。

以蘇軾自己的觀點來看，這種融通的結果，其目的都是爲了追求「道」。蘇軾〈送錢塘僧思聰歸孤山敘〉：

天以一生水，地以六成之，一六合而水可見。雖有神禹，不能知其孰爲一孰爲六也。子思子曰：「自誠明謂之性。自明誠謂之教。誠則明矣，明則誠矣。」誠明合而道可見。雖有黃帝、孔丘，不能知其孰爲誠孰爲明也。佛者曰：「戒生定，定生慧。」慧獨不生定乎？伶玄有言：「慧則通，通則流。」……錢塘僧思聰，七歲善彈琴。十二捨琴而學書，書既工。十五捨書而學詩，詩有奇語。雲煙蔥朧，珠璣的皪，識者以爲畫師之流。聰又不已，遂讀《華嚴》諸經，入法界海慧。……。使聰日進不止，自聞思修以至於道，則《華嚴》法界海慧，盡爲蘊廬，而況書、詩與琴乎。……。聰若得道，琴與書皆與有力，詩其尤也。聰能如水鏡以一含萬，則書與詩當益奇。吾將觀焉，以爲聰得道淺深之候。

〔註14〕

這篇文章即可見蘇軾融通各家思想的特徵，用儒家《易經》「天一生水，地六成之」、《中庸》「自誠明謂之教」一段、佛語「戒生定，定生慧。」目的皆在闡明「求道之工具及過程」與「得道」之關係，可簡稱爲「技」與「道」之間的關係。意即「得道由技」或「由技入道」，得道之後便不復計較「得道之技」的區別、方法和過程。這種過程，無論儒家或佛教思想都是可以互通的。蘇軾此文寫贈給錢塘僧友思聰，言其能彈琴、學書、學詩，然而而琴、書、詩，都是技，但卻能

〔註14〕《蘇軾文集》卷十，頁325。

有所助力於「得道」，也就是說文學藝術之事並不妨礙於尋道，反而還對求道有益。而「得道」之後即如「水鏡」一般，可以「以一含萬」，反過來助益詩書等「技」，意即「技道是可以兩進」的。重點更在於，可以「以一含萬」的「道」，是所有技之根本、之大要。

宋代文人多受儒釋道思想共同影響，蘇軾更是其中最顯著者。蘇軾對儒釋道思想抱持開放態度，逐漸形塑成以儒釋道兼融的思想以立身處世，學者常說蘇軾在立朝為官時以儒家思想為主，貶謫外地則見佛道思想抬頭〔註15〕。但仔細考索蘇軾詩歌創作，儒釋道融合的思想卻是不論何時都在詩中紛呈出現，佛道思想與典故更是蘇軾詩作的一大題材來源。蘇軾並不以理論見長，對於儒釋道的思想的闡述與發揮，都不是在於義理的拓寬與加深，而是他吸收了儒釋道的思想，「轉介」化用到文學創作，讓文學作品充滿濃厚的儒釋道風味，其中詩是蘇軾情感表達上最直接、最常用的文學表現形式〔註16〕，也就最能看出儒釋道兼融思想的痕跡，因此本論文鎖定蘇詩作為主要探討之材料。換言之，本論文所要討論的蘇軾對於「道」的「熔鑄」內涵與「技」（以詩為主要對象）如何受到「道」的影響，「技」又如何表現「道」，如何做到「技道兩進」。

二、蘇軾對前代詩家的評論與模仿及重塑自我詩歌面貌之過程

從宋人以降，便開始以「天才」來稱呼蘇軾的詩歌表現與成就，以下資料略可窺見一二：

〔註15〕詳見王水照《蘇軾論稿》〈蘇軾創作的發展階段〉（台北：萬卷樓出版社，1994年）；王水照、朱剛《蘇軾評論》（南京：南京大學出版社，2004年），頁421~437。

〔註16〕蘇軾對詩歌的情歌抒發及真誠表現的態度，從《蘇軾文集》卷四十九〈謝梅龍圖書〉可以窺見：「言之不足以盡也，則使之賦詩以觀其志。……夫以終身之事而決於一詩，豈其誠發於中而不能以自蔽邪？」、「詩賦將以觀其志，而非以窮其所不能；策論將以觀其才，而非以掩其所不知。」雖然是在談宋代科舉試以詩、策論之事，但卻可側面窺見蘇軾對詩歌的態度。