

論蘇軾對淨土信仰的接受*

黃惠菁**

〔摘要〕

北宋時期，高僧大德推展「往生西方」概念，組織「淨社」，走向世俗。淨土信仰藉由通俗的形式，簡易便行的法門，漸漸深入民間。緇素結集，共修淨業，宣揚只要念佛、觀想，便可通向極樂淨土。彌陀信仰日盛，朝廷上下、士大夫、僧侶、庶眾，無不受影響。蘇軾一生親炙佛教，參禪問道，學界夙知，唯對其淨土信仰有所疑慮。歷來議論蘇軾佛教思想者，較少涉及「淨土信仰」。故本文乃就詩人作品及佛教經論、史傳，彙整爬梳，重新比對，較覈參差，歸結出施捨繪像、超薦文疏、抄經刊刻及放生戒殺等四個實踐面向，藉以觀察蘇軾淨土信仰的接受情形，補證學界疑慮及論述上的不足。

關鍵詞：蘇軾、淨土信仰、阿彌陀佛、念佛

*本文承蒙兩位審查委員郢正，鉅細靡遺，惠我良多，謹申謝忱。

**國立屏東大學中國語文學系副教授

一、前言

自佛教傳入東漢後，奠基於魏、晉，至唐、宋而愈盛。而其於不同歷史階段，則有不同特點。由於北宋政府大多維護佛教，朝臣、文士亦予以支持與贊助，加以緇褐論述傳道，不遺餘力，卒使北宋尚佛風氣日熾。佛徒日眾，佛寺日增，高僧大德不計其數。各家宗派以禪宗，特別是臨濟、雲門兩派最盛，天臺、華嚴、律宗、淨土諸宗稍次。但淨土信仰漸漸深入民間，廣泛流行，念佛結社特別興盛，無論天臺、華嚴或禪宗，均與淨土有所交涉，形成「教禪合一」、「臺淨融合」、「禪淨雙修」的局面。探究成因，乃在於中國佛教具有「融攝性」的特色，遂使「唐以後各個宗派之間的互相融攝，愈來愈顯著、愈緊密。大體上先是禪教的互相融攝，次是其他各宗分別與淨土的合一，再是以禪淨合一為中心的各派大融合。不少名僧成為兼修各宗學說於一身的人物，從而逐步失去了過去特定宗派的本色。」¹

有宋一代，禪宗勢力雖然最盛，但流播最速者，仍是淨土法門。各宗諸師或仿廬山慧遠大師遺風，結集蓮社，普勸道俗念佛；或著述章疏典籍，廣泛弘傳淨土；或講解經論，宣揚淨宗，志歸淨土；或日課專念號，作觀禮懺，以期往生。²流風所及，朝廷上下、士大夫、僧侶、庶眾等，無不受影響。

蘇軾（1036-1101）一生親炙佛教，參禪問道，學界夙知，唯對其淨土信仰有所疑慮。據蕭麗華先生統計，蘇軾詩中引用佛經者，主要是以禪宗為主軸，《景德傳燈錄》144次為最，而《阿彌陀經》僅有9次、《金光明經》亦止於2次。³但詩人思想無論是禪宗、華嚴或天臺，均同時融合淨土信仰，則是不爭之事實。而蕭先生的統計資料中，並不含《蘇軾文集》。經檢索東坡散文，其中論涉淨土法

¹ 見方立天：《中國佛教與傳統文化》（北京：中國人民大學出版社，2012年7月），頁327。

² 見魏磊輯著：《淨土信仰的緣起與西方極樂世界》（臺北：圓明出版社，1997年9月），頁34。

³ 蕭麗華先生根據馮應榴《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。見《從王維到蘇軾——詩歌與禪學交會的黃金時代》（天津：天津教育出版社，2013年1月），頁207。

門者，則頗為可觀。遺憾的是，歷來研議蘇軾佛教思想者，鮮少涉及「淨土信仰」，⁴無法充分反映詩人思想之全貌。⁵故本文乃就詩人作品及佛教經論、史傳，彙整爬梳，重新比對，較覈參差，歸結出施捨繪像、超薦文疏、抄經刊刻及放生戒殺等四個實踐面向，藉以觀察蘇軾淨土信仰的接受情形，補證學界疑慮及論述上的不足。

二、北宋社會的淨土信仰

佛教發展至宋代，無論是教義或信仰均相當弘盛，其所以為當時社會所接受，乃在於其中具備獨特的思辨方式，論證了現實虛幻，執迷煩惱，難解痛苦，並體悟到修行才能獲得解脫。除了思辨上的論理推衍外，面對廣大民眾，佛教也以通俗的形式，宣揚信仰的效益，主張供施拜禱，稱名念佛，抄經刊刻，放生戒殺，可以解救現實苦難，脫離穢土，到達極樂世界，獲得成佛之道。兩種路線的並進發展，擴大了佛教的影響層面。而佛教的社會化和世俗化，也促成一向追求「明心見性之佛」的士大夫，成為了信仰「檀施供養之佛」的重要角色。⁶

⁴ 歷來談論蘇軾「淨土信仰」者，並不多見，且多為散論，而且將輪迴傳說、夢兆等間議其中，猶待釐清。如：許外芳：〈論蘇軾的淨土信仰〉，《法音》2002年第11期（總第219期）；許外芳、張君梅：〈蘇軾佛教行事略考〉，《浙江師範大學學報（社會科學版）》2003年第3期（總第125期）。

⁵ 蘇軾雖未主一心念佛，但信仰彌陀，則可由其詩文找到證據。據〔宋〕傅藻《東坡紀年錄》及〔宋〕周輝《清波雜誌》記載，相傳蘇軾臨終之際，徑山惟琳提醒「勿忘西方」，但他卻道：「西方不無，但箇裡著力不得。」世雄云：「公平日學佛，此日如何？」公曰：「此語亦不受。」又徑山惟琳長老問疾云：「固先生平時履踐，至此更須著力。」公應聲曰：「著力即差。」見〔宋〕蘇軾撰，孔凡禮點校：《蘇軾年譜》（北京：中華書局，1986年3月），卷40，頁1419。取「固先生平時履踐」及「著力即差」合觀，知蘇軾縱非純粹淨土信仰者，但是禪淨雙修，則是毫無疑問者。由此，本文主要補充蘇軾的淨土信仰內容，有關其他佛學信仰，如華嚴、天臺或禪宗，請參考蕭麗華先生及梁銀林先生相關著作。

⁶ 〔清〕紀昀：《閱微草堂筆記》，卷18〈姑妄聽之（四）〉第21則記載：「抑嘗聞五台僧明玉之言曰：闢佛之說，宋儒深而昌黎淺，宋儒精而昌黎粗，然而披緇之徒，畏昌黎不畏宋儒，銜昌黎不銜宋儒也。蓋昌黎所闢，檀施供養之佛也，為愚夫婦言之也；宋儒所闢，明心見性之佛也，為士大夫言之也。天下士大夫少而愚夫婦多，僧徒之所取給，亦資于士大夫者少，資于愚夫婦者多。使昌黎之說勝，則香積無煙，祇園無地，雖有大善知識，能率恆河沙眾，枵

一般民間的佛教信仰，主要是指淨土信仰。淨土信仰又有彌勒淨土和彌陀淨土兩種。彌勒淨土的提倡者為東晉高僧道安（314-386），自兩晉初傳，到南北朝時期繁榮，再到隋朝的由盛轉衰，中唐以後逐漸式微。⁷至於彌陀信仰始於東晉慧遠，南北朝後期彌陀信仰因曇鸞（476-542）的大力提倡而影響劇增，曇鸞晚年在汾州玄中寺從事淨土信仰的研究和實踐；入隋之後，又得到智顛（538-597）、道綽（562-645）等的弘揚，⁸彌陀信仰迅速普及，流行日廣。

彌陀信仰宣揚的是簡易念佛滅罪的思想，將現世利益與來世利益相結合，其修行法門強調稱名念佛，簡便易行，以眾生念佛為「內因」，以阿彌陀佛願力救度為「外緣」，內外相應，因緣和合，即得往生極樂淨土。⁹這種方便法門，符合廣大百姓的信仰需求，故中唐之後流行日熾，並與其他宗派相互滲透，成為大乘各宗的共同指歸，形成中國的主流信仰。

修持淨土法門，除了持名念佛外，還包括誦經、禮佛、修懺及鑄像及造刹等。¹⁰

腹露宿而說法哉。此如用兵者，先斷糧道，不攻而自潰也。」（南京：鳳凰出版社，2007年4月），頁362-363。

⁷ 五世紀初葉，鳩摩羅什於後秦弘始四年（402）譯出《彌勒成佛經》1卷，還譯有《彌勒下生成佛經》1卷。南朝宋初，又有北涼沮渠京聲所譯的《觀彌勒上生兜率天經》行世。其中，《彌勒下生經》、《彌勒成佛經》和《彌勒上生經》被稱為「彌勒三部經」。見任繼愈主編：《中國佛教史》（北京：中國社會科學出版社，1988年4月），卷3，頁593。這些彌勒經典的傳譯，無疑為彌勒信仰在中國的流行奠定了基礎。另據日本學者冢本善隆《北朝佛教史》統計，北魏在龍門石窟共造佛像206尊，其中有釋迦像43尊，彌勒像35尊，觀世音像19尊，無量壽像（或阿彌陀像）10尊，轉引任繼愈主編：《中國佛教史》（北京：中國社會科學出版社，1988年），卷3，頁602。由上可知彌勒信仰在北朝時期的崇盛情形。

⁸ 道綽在其《安樂集》中從多方面比較了彌勒淨土與彌陀淨土的優劣：「今此無量壽國是其報淨土，由佛願故，乃該通上下，致令凡夫之善並得往生。……問曰：彌陀淨國既云位該上下，無問凡聖，皆通往者，未知唯修無相得生，為當凡夫有相亦得生也？答曰：凡夫智淺，多依相求，決得往生。然以相善力微，但生相土，唯睹報化佛也。」盛贊彌陀淨土之優，貶抑彌勒淨土為劣，見《安樂集》上，《大正藏》T47, No.1958, 頁6b。智顛《淨土十疑論》中也有「揚彌陀，抑彌勒」的說法。這些言論有的固然有宗派貶斥異己的因素，但在一定程度上也反映了當時人們的一般看法，同時又對民間信眾的信仰取向產生影響。

⁹ 見淨宗法師：《淨土宗概論》（臺北：淨土宗出版社，2013年5月），頁8。

¹⁰ 據黃啟江先生的研究指出，宋代以前彌陀信仰的修持方式及其結果可歸納出十三項：

宋代的彌陀信仰風氣日盛，除了得利於政局與社會經濟相對穩定外，也與雕版印刷與造紙技術的發展有關，兩者大大提高了書籍流通量，擴大傳播範圍。除上，最具關鍵影響力的，還是僧侶的積極推動與士大夫的躬身實踐。有不少僧侶兼習彌陀與教觀，並行念誦與觀想，當時不論天臺宗或禪宗等宗派的高僧大德，多吸收淨土教義，形成「臺淨融合」、「禪淨雙修」的趨勢，例如真州長蘆宗蹟。¹¹而純粹專修淨土之緇衣，只有杭州西湖昭慶院的省常。

省常(959-1020)是北宋淨土法門重要的推廣者，他在昭慶院以旃檀香刻阿彌

(一) 奉禮：(1) 彌陀 (2) 觀音 (3) 三聖。(二) (1) 念誦《彌陀經》(2) 念往西方 (3) 專志念佛 (4) 一心念佛 (5) 繫念淨土 (6) 依像作觀。(三) (1) 講、誦《無量壽經》或《觀無量壽經》(2) 修十六觀門。(四) 誦、誦其他相關佛經：(1) 《華法經》(2) 《般舟三昧經》(3) 法華三昧 (4) 方等諸經。(五) 修懺：(1) 淨土懺 (2) 法華懺 (3) 大悲懺 (4) 彌陀懺 (5) 普賢懺 (6) 行方等禮懺。(六) 結會社、起道場：(1) 淨土會 (2) 淨土社 (3) 如來生朝慶會 (4) 建淨土道場。(七) 造像：(1) 彌陀像 (2) 觀音像 (3) 三聖像。(八) (1) 造剎 (2) 造十六觀堂。(九) (1) 造經百部 (2) 造《彌陀經》(3) 造《法華經》(4) 造各種經論。(十) 燒指、燒頂、焚身：(1) 燒三指 (2) 燒五指 (3) 燒頭頂 (4) 焚身。(十一) (1) 以淨業為懷 (2) 踵遠公淨業 (3) 篤志淨業。(十二) 念贊：(1) 先賢佛偈 (2) 四十八願。(十三) 示寂之前：(1) 念《彌陀經》，趺坐而化 (2) 見金臺或銀臺來迎，趺坐而化 (3) 念佛而化 (4) 念二大士名而化 (5) 西向瞑目而化 (6) 繫向西方，而獲往生。見《北宋佛教史論稿》(臺北：臺灣商務印書館，1997年4月)，頁421-422。

¹¹ 長蘆宗蹟祖籍湖北，亦云直隸。二十九歲於真州長蘆寺落發受具。後參廣照應夫，一日躡階而有省悟，受到應夫的印可。元祐年間(1086-1093年)，住長蘆寺，迎母於寺，以盡孝養，勸母剪髮，專念彌陀聖號，撰《勸孝文》一百二十篇，述世間之孝道。在其建立蓮華盛會期間，普勸道俗每日念佛乃至千聲萬聲，時感得普賢及普慧二大菩薩來會參加。南宋志磐：《佛祖統紀》，卷27《淨土立教志·往生高僧傳》曰：「宗蹟，住長蘆作《蓮華盛會錄》(中略)師述《勸修淨土頌》有云：『三界炎炎如火聚，道人未是安身處，蓮池勝友待多時，收拾身心好歸去。』『目想心存望聖儀，直須念念勿生疑。它年淨土花開處，記取娑婆念佛時。』此頌最在人口。」見《大正新脩大藏經》T49, No.2035, 頁278c;《廬山蓮宗寶鑑》，卷4亦載：宗蹟屢屢普勸僧俗，同修念佛，要求預會者「日念阿彌陀佛。自百聲至千聲。千聲至萬聲。回向發願期生淨土。各於日下以十字計之以辦功課。」見《大正新脩大藏經》T47, No.1973, 頁324c。宗蹟號為慈覺大師，他是一位主張禪淨雙修的大師，除著有禪宗的《禪苑清規》10卷外，更著有許多淨土法門之書，一生主要致力於彌陀造像及寫經功業，在宋代與善導、法照、少康、省常並稱為蓮社五祖，見〔宋〕釋宗曉：《樂邦文類》，卷3，見《大正新脩大藏經》T47, No.1969A, 頁192c。

陀佛像，¹²結「華嚴淨行社」，組織一百二十三位士庶僧侶，推動淨土信仰：

永智之後，允堪之前，有省常結社勝事。考廬山慧遠，躬厲清修，於時劉程之、張野、周續之、雷次宗、宗炳、張詮、畢穎之等，詣山依仰，結白蓮之社。省公效之，亦結華嚴淨行社。師德行素高，道風遐扇，一時名公卿士庶，翕然來歸，踵故事，種白蓮，亦稱白蓮社。初招朝賢十七人，及己共十八人，都共一百二十三人，皆符廬山社人之數。¹³

在省常的推動下，結社念佛的風氣日漸蓬勃。天臺高僧法智知禮（960-1028）與其師弟南湖異聞亦於明州延慶寺創立「念佛施戒會」，據《佛祖統紀》卷8記載：

師自咸平二年，後專務講懺，常坐不臥，足無外涉，修謁盡遣。講法華玄義七遍，文句八遍，止觀八遍，涅槃疏一遍，淨名疏二遍，光明玄義十遍。別行玄七遍，觀經疏七遍，金剛錍，止觀義例、大意，十不二門，始終心要等，不復計數。修法華懺三七期五遍，光明懺七日期二十遍，彌陀懺七日期五十遍，請觀音懺七七期八遍，大悲三七期十遍。結十僧修法華長期三年。十僧修大悲懺三年。然三指供佛，造彌陀、觀音、勢至、普賢、大悲天台祖師像二十軀。印寫教乘滿一萬卷。¹⁴

可見知禮修懺至勤。相傳之前知禮就曾爲了祈雨，與師弟慈雲遵式（964-1032）、南湖異聞同修金光明懺，約定三日未雨，願焚身以供佛。¹⁵其後，與師弟異聞創建

¹² [元]僧普度：《廬山蓮宗寶鑑》，卷4稱省常「又以栴檀香雕造毘盧遮那佛。」見《大正新脩大藏經》T47, No.1973, 頁324c；但孤山智圓〈故錢唐白蓮社主碑文〉則謂乃「無量壽佛」（即阿彌陀佛）：「無量壽佛者，群生之仰止，乃刻旃檀而為其形容焉。」《閑居編》第33，見《卮新纂續藏經》X56, No.949, 頁914a。兩見有歧異，但因智圓與省常為同時人，故其說應較可信。

¹³ [清]釋篆玉：《大昭慶律寺志》，卷5「淨社」，影印光緒壬午（八年）臘月（1882）丁氏重刊本，見「中國哲學書電子化計劃」<http://ctext.org/library.pl?if=gb&file=83235&page=76>。

¹⁴ [宋]釋志磐：《佛祖統紀》，卷8，見《大正新脩大藏經》T49, No.2035, 頁193c。

¹⁵ 《佛祖統紀》卷8記載：「咸平三年（真宗）郡大旱。與慈雲同修光明懺，祈雨約三日無應。當然一手供佛。懺未竟雨已大決（慈雲行業記云。約三日不雨。自焚。如期果大雨。太守蘇。為刻石為記其事）。」見《大正藏》T49, No.2035, 頁192a。

「念佛施戒會」，結合萬人為一社，教人念佛。後與十僧又修大悲懺三年，並燃燒三指供佛，以酬心願。足見其虔誠一心，以淨土為歸。

其時，響應結社或率眾念佛者，還有天臺的慈雲遵式和神照本如（982-1051）。遵式主持四明山寶雲寺時，即率領僧俗專修淨業。又因苦學至於嘔血，「嘗親見觀音，垂手於師口引出數蟲，復舒指注甘露於口，身心清涼宿疾頓愈。」¹⁶遇此感應後，遵式更傾心於講說淨土，自以受觀音幽贊之故，遂「命匠刻旃檀像及自身頂戴之相。撰十四誓願納其腹，誤折所執楊枝者，師大懼即手接之（此像今在天竺懺殿）不膠漆而合。」¹⁷除上，知禮弟子淨覺仁岳（992-1064）亦曾於永嘉主持淨社十年。¹⁸神照本如亦為天台宗山家派四明知禮禪師之法嗣，因「師慕廬山之風，與丞相章郇公（978-1048）諸賢結白蓮社。六七年來遂成巨刹，乃以能仁山林三之一，指嶺為界，以供樵薪。仁宗欽其道。遂賜名為白蓮。」¹⁹又如同門廣慈慧才（998-1083），住杭州法慧寶閣講法，嘗「翹足一晝夜誦彌陀號」，於夢中被告知「生淨土中品」。之後又應僧俗萬人之請求，授大戒，在羯摩儀式上，觀音像頂放光芒，輝映講堂。²⁰又，與蘇軾幾為同時的法寶從雅（生卒年不詳）也因心期淨土，曾以錢塘僧監身份，修舉彌陀教觀：

平生修舉彌陀教觀。參究宗風。樂為偈頌。頗得其趣。又精於醫術。多施藥以濟人。人或以貨資酬之。則曰非我能也三寶之功。必轉施三寶。乃造

¹⁶ 同前註，卷 10，見《大正新脩大藏經》T49，No.2035，頁 207b。

¹⁷ 同前註。

¹⁸ 淨覺曾師事四明知禮十餘年，究其蘊奧，及至山家山外論評漸激烈，師扶助知禮對抗山外之徒，出力甚多。後因疾，宴坐靜室，恍若夢覺，悟從來所學之非，遂投遵式門下，與知禮相辯論，自成一派，世稱雜傳派或後山外派之泰斗。住持昭慶寺及石壁、靈芝、慧安、清修諸寺，又主永嘉之淨社十年，大弘法化，後還鄉住祥符寺。晚年專意淨業，燃三指供養佛，嚴守戒範。治平元年安坐示寂，世壽七十三。同前註，卷 21，見《大正新脩大藏經》T49，No.2035，頁 241b。

¹⁹ 同前註，卷 12，見《大正新脩大藏經》T49，No.2035，頁 214a。

²⁰ 《佛祖統紀》卷 12 記載：「每翹足誦大悲百八為課，又翹足一晝夜誦彌陀號。一夕夢至寶樓宮闕，有告之者曰，淨土中品汝所生也。元豐元年春，緇素萬指求授大戒，至羯摩時，觀音像頂放光輝映講堂。淨慈守一禪師為作戒光記。六年五月二十一日。更衣就座，書偈讚佛曰：吾生淨土決矣，泊然而化。塔於菴之右，壽八十六。」見《大正新脩大藏經》T49，No.2035，頁 215b。

寶閣。立彌陀大像。環以九品菩薩。海藏經典在其後。清淨蓮池在其前。定觀奧室分列左右。誓延行人。資給長懺。以結淨土之緣。²¹

至於與蘇軾向來交好的禪僧辯才元淨（1011-1091），其弟子法鑑若愚（1055-1126）亦曾於杭州仙潭傳法，建大閣造西方三聖像，結道俗念佛，與會者常數百人，傳說「三十年中預會者多蒙佛接之瑞」。²²

宋初以至神、哲宗時期，彌陀信仰可謂廣為流行，除上述高僧大德殷勤講習淨業，廣化世俗外，各寺院亦競造彌陀佛像，由杭州南山淨慈寺可見當時盛況：

杭州南山淨慈道場比丘法真大師守一結同志泊檀越，用金、銀、真珠、珊瑚、琥珀、碑磬、瑪瑙，造彌陀佛像。聖相殊妙，感應非一，無為子瞻仰讚歎。²³

顯然北宋時期，因禪僧推廣集社，誘集淨業之侶，故造閣雕像者，絡繹不絕。其中除上述天臺宗高僧外，包括禪宗、律宗僧人，也習染風氣，聯結社會各階層，開堂講經，共同念佛，舉行歲懺，鑄刻彌陀、觀音像，日夜唱道激勵，以生淨土為念。²⁴

當時，淨土之業的盛行，除了禪僧的帶領外，士大夫的投入，也是關鍵原因。這些官僚、士大夫或從旁贊助，或直接參與各項活動，或與僧侶交游論道，或撰文鼓吹，以實際行動弘揚淨土，具有示範影響力。例如景德朝王旦（957-1017），為相十餘年，深受真宗賞識與重用。他一生敬信佛教，是當時「淨行社」的重要引領者。據宗曉《樂邦文類》卷3記載：

大宋淳化中，師（省常）住錢唐南昭慶院，專修淨業，結淨行社。王文正公（旦）為社首，翰林承旨宋（白）撰碑，翰林學士蘇（易簡）作淨行品

²¹ [宋]釋宗曉：《樂邦文類》，卷3，見《大正新脩大藏經》T47，No.1969A，頁184c。

²² 《佛祖統紀》，卷11，見《大正新脩大藏經》T49，No.2035，頁212c。

²³ 《樂邦文類》，卷3，見《大正新脩大藏經》T47，No.1969A，頁184b。

²⁴ 有關北宋時期其他僧侶競身投入淨業部份，可參考黃啟江：〈北宋時期兩浙的彌陀信仰〉一文，見《北宋佛教論稿》，頁423-433。

序，狀元孫（何）題社客於碑陰，亦系以記。士夫預會，皆稱淨行社弟子。社友八十比丘一千大眾。孤山圓公，作師行業記並蓮社碑。²⁵

這段文字完整說明了宋代淨土宗七祖省常大師住錫杭州昭慶院時，專門修持淨土法門，並與四眾弟子結成了淨土團體「淨行社」。最盛之時，人數多達一千多人，當時社首即是王旦。王旦不僅信仰佛教，而且還極力護持佛教。根據《佛祖統紀》卷 44 所載：

上謂宰臣曰：「佛教使人遷善，誠有其益，安可禁之？且佛法所至甚廣，雖荒服諸國皆知信奉。唯道教中原有之，然不甚盛。」王旦對曰：「頃歲虜使登開寶塔，瞻禮甚虔，誓當戒殺，及至上清宮不復屈膝。是知四夷唯重佛而不敬道也。」上曰：「然。」²⁶

王旦解釋佛教信奉遠盛於道教之因時，舉例契丹使者來到佛寺，瞻仰佛菩薩，自能受其感化，起誓戒殺。但進入道觀時，卻只觀望而不願屈膝禮敬，足見佛教濡染人心之深。這段文字，或可說明宋真宗對佛教支持的態度，與王旦的努力維護不無關係。

除了王旦以外，同為真宗朝天禧年間宰相的王欽若（962-1025），亦是淨土信仰的推廣者。他與法師互動頻繁，與遵式交好，曾接受其勸說，奏以西湖為放生池；²⁷另外，又施錢六百餘萬，為天竺寺造大殿。²⁸又如仁宗朝宰相文彥博（1006-1097），逮事四朝，任將相五十年，信奉佛法，崇信三寶，專修淨土，志求往生西方極樂淨土。早晚行坐，不曾懈怠。其居京師之日，兼譯經潤文使時，曾與淨嚴法師結社念佛，專念阿彌陀佛名號，並發願說：「願我常精進，勤修一

²⁵ 《樂邦文類》，卷 3，見《大正新脩大藏經》T47，No.1969A，頁 193c。

²⁶ 《佛祖統紀》，卷 44，見《大正新脩大藏經》T49，No.2035，頁 403b。

²⁷ 〈杭州乞度牒開西湖狀〉：「天禧中，故相王欽若始奏以西湖為放生池，禁捕魚鳥，為人主祈福。自是以來，每歲四月八日，郡人數萬，會於湖上，所活羽毛鱗介以百萬數，皆西北向稽首仰祝千萬歲壽。」見〔宋〕蘇軾撰，孔凡禮點校：《蘇軾文集》，卷 30，頁 864。

²⁸ 《佛祖統紀》，卷 10，見《大正新脩大藏經》T49，No.2035，頁 208a。

切善，願我了心宗，廣度諸含識。」²⁹後召集十萬人為淨土會，一時士大夫多被其感化，力參淨土。北宋之時開封人口百萬，文彥博卻能廣集十分之一人數，可見其影響之大。又徽宗朝的「左司諫」陳瓘（1057-1124），也是淨土的虔誠信仰者。陳瓘嘗留心禪宗，有所省發，之後接觸《華嚴經》，深好其義，遂自號為「華嚴居士」。及遇明智法師，請益參問天臺宗旨，明智開示他上根利智者所修的止觀不可思議境界，用本性的工夫取代事相的修行，以成就無作之行。陳瓘聽聞後深感契入，作《三千有門頌》。自入台州後，捐書不復為文，專修念佛三昧，作〈天臺十疑論后序〉。晚年刻意西歸，並為明智作《觀堂淨土院記》，發揮寂光淨土之旨。³⁰

總上可知，宋代佛教廣傳，淨土日盛，風氣所自，與僧侶或士大夫的虔誠投入不無關係。而結社活動是佛教在世俗社會展開的主要方式，也是佛教走向社會、民間的重要步驟。誠如宋高僧贊寧（919-1001）《大宋僧史略》卷下所云：「歷代以來成就僧寺，為法會社也。社之法，以眾輕成一重。濟事成功，莫近於社。今之結社，共作福因；條約嚴明，逾於公法。行人互相激勵，勤于修證，則社有生善之大功矣。」³¹法社的創立者和參加者，計有僧侶、士大夫和廣大民眾；這些禪僧，有屬於天臺宗，也有屬於禪宗和律宗者。³²淨土信仰的發展促成了法社的崛起，法社的繁榮又成為淨土信仰的中堅力量。為了擴大淨土宗教活動，法社除了推廣念佛懺罪外，也宣揚造閣鑄像，所謂「家家彌陀佛，戶戶觀世音。」使得宋代的淨土信仰，有了具體成效，也成為社會安撫民心的重要來源。隨著宋代禪淨一致、臺淨合一的提倡，淨土結社念佛的傾向也愈趨頻繁。這些法社的共同特點，是縝素緊密結合，尤其仕宦大夫在推擴信仰上，扮演重要的關鍵角色。兩宋時期，士大夫不僅盛行參禪，也和僧侶互動頻繁，彼此詩文相酬，具備相同意趣，甚至進一步參與結社，表達一致的淨土信仰。士大夫或用文筆，或以施財，協助結社事業，法緣殊勝，動輒結集上萬人數，使淨土信仰在有宋一代，普及社會各階層，成為宋代接受佛教的主要內容。

²⁹ [宋]釋心泰：《佛法金湯編》，卷12，見《卍新纂續藏經》X87，No.1628，頁422b。

³⁰ 《佛祖統紀》，卷15，見《大正新脩大藏經》T49，No.2035，頁226a。

³¹ [宋]釋贊寧：《大宋僧史略》，卷下，見《大正新脩大藏經》T54，No.2126，頁250c。

³² 宋代倡導淨土信仰者，不乏天臺宗和禪宗及律宗之僧侶。黃啟江先生曾將宋代彌陀信仰推動之高僧依其師承及所處時代先後，約略製作簡表，可以參考〈北宋時期兩浙的彌陀信仰〉一文，見《北宋佛教史論稿》，頁424-425。

三、蘇軾信仰淨土之所由

宋代文士中，與佛教因緣深刻者，蘇軾當為其中之代表。詩人與禪林關係密切，或結交僧友，或施捨佛門，或抄經刊布，或以禪入詩，或為寺院題記，或為禪僧作塔銘，一生接受佛教思想的洗滌，廣為吸收各法門思想。究其原因，除了宋代佛教發展成熟、佛教習俗風氣盛行外，亦與地緣、家族之宗教氣氛濃厚有關，³³加以個人一生宦海浮沈，性格坦蕩豪放，為求解脫，致使晚年崇信彌篤。其中態度，也由前半生的參禪論道，享受禪悅生活，到中後期的融通佛理，混融禪淨，以佛教、佛事做為生命的依歸。

細論之，蘇軾的淨土信仰除了社會風氣習染外，也與幾位高僧大德互動有關。例如天臺宗海月慧辯（1014-1073）及辯才元淨，兩人均為明智祖韶（生卒年不詳）弟子，為兩浙地區得道高僧。

海月慧辯曾任杭州都僧正，講經說法二十五年，門下弟子幾近千人。³⁴蘇軾在《海月辯公真贊》中追述：「予通守錢塘時，海月大師惠辯者，實在此住，神宇澄穆，不見愠喜，而緇素悅服。予固喜從之遊。」又云：「予方年壯氣盛，不安厥官，每往見師，清坐相對，時聞一言，則百憂冰解，形神俱泰。」³⁵慧辯圓寂後，蘇軾曾作〈弔天竺海月辯師三首〉以悼，詩中更有「安心好住王文度，此理何須

³³ 有關蘇軾接受佛教薰染的背景原因，學界均有探討，意見亦趨於一致，多以為肇始於北宋君王重視佛教，對佛教態度採取扶植立場、保護政策。建立譯經院，鼓勵從事佛經翻譯。又大營佛事，致使僧尼驟增，最盛時可達四十五萬八千餘人。由於帝王提倡，士大夫亦熱衷於學佛談禪，信佛風氣日熾，加以四川地域文化，自唐代以來佛教發達，眉山去峨嵋不遠，山林之中，不乏古寺石佛；而其父蘇洵多與蜀籍名僧結交，其母程氏亦崇信三寶，繼室王閏之輒是好佛不輟，兄弟子由更是「手披禪冊漸忘情」。上述種種對蘇軾的習佛當有潛移默化的影響。相關說法可見達亮：《蘇東坡與佛教》（臺北：文津出版社，2010年12月），頁19-26；梁銀林：《蘇軾與佛學》（成都：四川大學博士學位論文，2005年3月），頁6-14。

³⁴ 《佛祖統紀》卷11：「翰林沈遘，治杭任威，見者多惶懼失據。師從容如平生，遘異之，任以都僧正。……師既蒞職，凡管內寺院虛席者，即捐日會諸刹及座下英俊。開問義科場，設棘圍糊名，考校十問，五中者為中選，不及三者為降等，然後隨院等差以次補名，由是諸山仰之鹹以為則。講授二十五年，學者常及千人。」見《大正新脩大藏經》T49，No.2035，頁210c。

³⁵ 見《蘇軾文集》，卷22，頁864。

更問人」之句，可見東坡與海月往來，習教觀心，自得清靜。另據蘇轍（1039-1112）〈天竺海月法師塔碑〉記載：

卒至都僧正。凡講授二十五年，往來千人，得法者甚眾。西方觀成，與同社人造塔及閣。……公初入天竺，及澗，有老人冠帶偃僂，逾梁迎之，入門而失。始代師講，夢章安尊者以金篦擊其口曰：「汝勤於誨人，當得辯惠。」嘗苦脾痛，久而不愈，夢天神以金盤盛水，使師瞑目而洗其腸，浣已復內，覺而痛止。公沒之歲，吳越大旱，禱于天竺觀音像，不應。公以疾晝寢，夢老人白衣烏帽，告曰：「明日日中必雨。」問其人，曰「山神也」，如期而雨。公學行高妙，報在西方，其以感通者，不可勝言，而聞於人者如此。³⁶

這段文字透露出海月雖是天臺高僧，但亦親信淨土，其所夢「章安尊者」，雖是「天臺五祖」，但傳說尊者始生三月，即能隨母稱三寶名，臨終前，求報西方，果成：「室有異香。臨終命弟子曰：『彌勒經說，世尊入滅，多爇名香，其煙如雲。汝今可多焚香，吾將去矣。』」因委曲遺誠，辭理甚切，忽起合掌如有所敬，稱淨土佛菩薩名，奄然而化。³⁷顯見海月最終所追求者，亦「報在西方」。而蘇軾與海月交善，敬之如師友，海月圓寂之前，曾邀蘇軾入山，然蘇軾因事無法往赴，海月則遺言：「須其至乃闔棺。」待示寂四日後，東坡親至，發棺視之，發現大師「膚理如生，心頂溫然，驚歎出涕。」³⁸

至於明韶另一弟子辯才元淨，與蘇軾情誼更是深厚，乃蘇軾倅杭時期獲得助益最多者之一。詩人亦嘗於〈跋舊與辯才書〉中，慨然指出，自己和辯才乃「道眼相照」、「緣契冥符者多矣。」³⁹由蘇轍〈龍井辯才法師塔碑〉記述可知：

³⁶ [宋]蘇轍：《樂城集》（樂城後集）（上海：上海古籍出版社，2009年10月），卷24，頁1446。

³⁷ 《佛祖統紀》，卷7，見《大正新脩大藏經》T49，No.2035，頁187a。

³⁸ 《樂城集》（樂城後集），卷24，頁1445；另蘇軾〈海月辯公真贊〉序，亦敘及此事：「一日，師臥疾，使人請余入山。適有所未暇，旬餘乃往，則師之化四日矣。遺言須余至乃闔棺，趺坐如生，頂尚溫也。」見《蘇軾文集》，卷22，頁864。

³⁹ 〈跋舊與辯才書〉，見《蘇軾文集》，卷69，頁2199。

沈公邁治杭，以謂上天竺本觀音大士道場，以聲音懺悔為佛事，非禪那居也，乃請師以教易禪。師至，吳越人爭以檀施歸之，遂鑿山增室，幾至萬礎，重樓傑觀，冠于浙西，學者數倍其故。有禱于大士者，亦鮮弗答。詔名其院曰「靈感觀音」。⁴⁰

文中詳載辯才主持觀音道場期間，帶領信徒，念佛稱名，祝禱觀音大士，吳越人士咸資檀施，於是鑿山增室，擴建寺閣，為浙西之冠。其信仰觀音，亦可由蘇軾詩文可見一斑。蘇軾初會辯才，起因於熙寧六年（1073），四歲兒蘇迨（1070-1126）腿疾，無法行走，然法師為其「摩頂」之後，立刻「起走趁奔鹿」。⁴¹元祐二年（1087），蘇軾除翰林學士知制誥兼侍讀，修書與辯才時，信中仍提及此事：

某向與兒子竺僧名迨於觀音前剃落，權寄緇褐，去歲明堂恩，已奏授承務郎，僅與買得度牒一道，以贖此子。今附趙君齋納，取老師意，剃度一人，仍告於觀音前，略祝願過，悚息！悚息！⁴²

推測當年辯才為蘇迨治腿疾時，可能建議東坡不妨令其子權且於觀音前落髮剃度，暫寄僧籍，以祐其平安。時至元祐二年（1087），蘇迨年十八，因父蔭，逢天子開恩而授予承務郎，所以為贖回蘇迨常人身份，蘇軾乃「買得度牒一道，以贖此子」、「剃度一人，仍告於觀音前，略祝願過。」不惟如此，元祐年間，辯才禪師雖已屆耄耋之年，隱退龍井，蘇軾因對禪師仰瞻萬分，特意捎信請託，幫忙指揮選匠，為先君先妣造地藏王菩薩一尊并座及侍者二人：

某少有微願，須至仰煩，切料慈照，必不見罪。某與舍弟某捐納乙百疋，奉為先君霸州文安縣主簿，累贈中大夫、先妣武昌郡太君程氏，造地藏菩薩一尊，并座及侍者二人。菩薩身之大小，如中形人，所費盡以此絹而已。

⁴⁰ 《樂城集》（樂城後集），卷 24，頁 1440-1441。

⁴¹ 〈贈上天竺辯才師〉曾述及該事，見〔宋〕蘇軾撰，〔清〕王文誥輯註，孔凡禮點校：《蘇軾詩集》（北京：中華書局，1987 年 10 月），卷 9，頁 464-466。另外，此事亦見於〈龍井辯才法師塔碑〉：「予兄子瞻中子迨，生三年不能行，請師為落髮摩頂祝之，不數日能行如他兒。」同前註，頁 1441。

⁴² 〈與辯才禪師六首〉之二，見《蘇軾文集》，卷 61，頁 1857。

若錢少，即省鏤刻之工可也。乞為指揮選匠便造，造成示及，專求便船迎取，欲京師寺中供養也。煩勞神用，愧悚不已。⁴³

蘇軾歸誠佛僧，與蘇轍一同捨捐，為父母造佛像，特請杭州辯才指揮選匠製作，以作寺中供養。是時，蘇軾在京師，高僧不乏，但他慎重其事，仍決定馳書仰煩，除了是對禪師的信任與倚賴外，另外，則是因其時兩浙淨業盛行，餘杭一帶造像工業極為著名，工藝最為精巧。四明地區工匠孔仁謙，即以擅雕千手、千眼觀音，名聞於時。⁴⁴是故外地寺院沙門，往往不乏千里往返，親至錢塘，延請當地工匠雕造三聖立像。⁴⁵

而辯才對淨土的信仰，蘇轍在〈龍井辯才法師塔碑〉中，即曾明確指出：

師於講說，不擇晝夜，常曰：「鬼神威德不具，多畏人，晝說或不得至。比夜人靜，庶幾能聽。」嘗焚指以供佛，右三左二，僅能以執。其徒有欲效之者，輒禁之曰：「如我乃可。」平生修西方淨業，未嘗以須臾廢，行成力具，能以其餘見于外者非一也。⁴⁶

「焚指以供佛」事例，雖不乏其聽，但北宋時期，最具代表性的莫過於天臺宗法智知禮和師弟慈雲遵式、南湖異聞等，三人為祈雨，曾求願「焚身供佛」。知禮修懺甚勤，之後又意欲「焚身以供妙經」，雖被力勸而止，但終究完成燃燒三指供佛素願。⁴⁷辯才師從慈雲，對焚指供佛事，也心誠效行。所謂「平生修西方淨業，未

⁴³ 〈與辯才禪師六首〉之三，見《蘇軾文集》，卷 61，頁 1857-1858。

⁴⁴ 〔宋〕張津等纂修：《四明圖經》記載：「明州開元寺大悲院千手千眼觀世音像，木工孔仁謙所造也。仁謙巧由夢授，藝絕一世，杭明二像皆出其手。」《四明圖經》（或稱《乾道四明圖經》），卷 10，頁 2，北京圖書館收藏。網址：<https://archive.org/details/02086113.cn>。

⁴⁵ 〈明州經院三聖立像記〉記述：「四明慈溪靈龜山福源蘭若釋子戒深，自入道稟具，常持是經，而篤志淨業有年數矣。以謂脩一己不若誘諸人，振一時不若存諸久。於是糾募眾信，躬往錢唐，命工彫造三聖立像。江山千里，往返經營，歷涉數載，始獲完就。所費幾一千緡，立干城南開元寺經藏院之懺室。」〔宋〕釋元照：《補續芝園集》，見《卍新纂續藏經》X59，No.1106，頁 669a。

⁴⁶ 《樂城集》（樂城後集），卷 24，頁 1441。

⁴⁷ 《佛祖統紀》卷 8：「吾將捐身以警懈怠，乃與異聞結十同志，修法華懺三載期滿，將焚身以供妙經（遺身苦行人之所難。十僧之名惜乎失錄）祕書監楊億（字大年官至翰林諡

嘗以須與廢行」，持律如此，為世所崇。

海月及辯才兩人均為蘇軾敬重之道友，師從對象——慈雲遵式、明智祖韶，亦是推展淨業不遺餘力之高僧，兩人不僅承領師業，讚其師說，也專念淨土，期向西方。至於海月弟子法寶從雅，《僧傳》中言其禮釋迦三十萬拜，阿彌陀佛一百萬拜，佛號五千萬聲，禮拜《法華經》一字三拜者有三次。一心期願往生淨土，一生之中坐不背西。⁴⁸又如慈行智深（生卒年不詳），習教觀於慧辯海月，長期供建光明期懺會，專念淨土，勸人稱佛號，從化者不計其數。⁴⁹至於辯才弟子法鑑若愚（1055-1126），則「建大閣造西方像。結道族念佛。嘗數百人」，傳言三十年中參與念佛者，多蒙佛接之瑞。⁵⁰換言之，海月和辯才師承祖業，下啓弟子，諸僧均以建彌陀道場，刻西方三聖，結集念佛，同修淨業為終生事業。而蘇軾與其交往，汲引同行，觀想淨業，睹像生敬，應是意料中事。

在淨業修持上，另一位深刻影響蘇軾的緇褐者，莫過於律宗大師湛然元照（1048-1116）。⁵¹元照雖主張會通禪、教、律及淨土，強調戒律與淨土並重，提

文公) 遐仰道風，白丞相寇準奏賜紫服，復奉書為賀，及聞結懺遺身。乃致書勸請住世。謂方當台教復興之時。正賴傳持為世良導。往復數四尚執前言。楊公乃貽書郡守李夷庚及天竺慈雲俾同勸止。」「結十僧修法華長期三年。十僧修大悲懺三年。然三指供佛。」見《大正新脩大藏經》T49, No.2035, 頁 193a、193c。

⁴⁸ [清] 彭希涑：《淨土聖賢錄》，卷 3，見《卍新纂續藏經》X78, No.1549, 頁 249c。

⁴⁹ 《佛祖統紀》，卷 11，見《大正新脩大藏經》T49, No.2035, 頁 212a。

⁵⁰ 同前註，頁 212c。

⁵¹ 「湛然元照」在蘇軾筆下，輒書為「圓照」，例如〈阿彌陀佛頌並敘〉、〈圓照〉二文。其時，餘杭另有一位高僧「圓照宗本」，時人亦稱「圓照」，與蘇軾亦有互動。有趣的是，「湛然元照」與「圓照宗本」兩人是道友，元照嘗贈衣鉢坐具予圓照。見〔日〕望月信亨著，印海法師譯：《中國淨土教理史》（臺北：財團法人嚴寬祐文教基金會，2004 年 12 月），頁 268。但「元照」系屬律宗，「圓照」則為禪宗。「圓照宗本」於元豐五年（1082）62 歲時，受神宗之詔，為相國寺慧林禪剎第一祖。哲宗詔賜「圓照禪師」。弟子有善本大通（即法涌禪師）。圓照十九歲，入蘇州承天永安寺道升禪師門下，苦修十年方剃髮受具足戒。又服勤三年，後拜辭道升至池州景德寺，參謁天衣義懷，有所契悟。義懷推舉于蘇州瑞光寺開法，法席日盛，徒眾達五百人。後杭州太守陳襄，以承天、興教二剎無人住持，便請圓照禪師選居其一，可是蘇州道俗擁道遮留，不肯讓圓照禪師離開。無奈，陳襄便請圓照禪師住持淨慈寺，並發文告訴蘇州道俗云：「借師三年，為此邦植福，不敢久占。」如此，蘇州人始放圓照禪師離開。後圓照禪師又被蘇州人巧妙奪回。由此可知，圓照禪師當時在信眾中地位之高和影響之大。圓照禪師晚年居靈岩，從其得法者，

倡入道歸心，須有始有終。有始，即須受戒，專志奉持，一切時中，不可暫忘；有終，謂歸心淨土，決誓往生。但終其一生更關心彌陀教觀，每曰：「生弘律範，死歸安養。平生所得唯二法門。」⁵²在〈淨業禮懺儀序〉中，他記述自己起初並無意歸向淨業：

於是發大誓願，常生娑婆五濁惡世，通達佛理，作大導師，提誘群生，令入佛道。復見《高僧傳》，慧布法師云：方土雖淨，非吾所願，若使十二劫蓮華中受樂，何如三塗極苦處救眾生也！由是堅持所見，歷涉歲年於淨土門，略無歸向，見修淨業。⁵³

面對娑婆五濁惡世，元照原想行的是「提誘群生，令入佛道」的普渡眾生。與其個人往生「淨土」，於「十二劫蓮華中受樂」，不如「三塗極苦處救眾生也」。後來因生重病，「色力痿羸，神識迷茫，莫知趣向。既而病差，頓覺前非。悲泣感傷，深自克責。」在看過智顛《天臺十疑論》和《智度論》後，始豁然開朗，了解到先得往生，成為菩薩，才能回到五濁惡世，拯救大眾。從此「盡棄平生所學，專尋淨土教門二十餘年，未嘗暫捨。研詳理教，披括古今，頓釋群疑，愈加深信。」

不可勝計。蘇軾於杭州通判時，即識「圓照」禪師，故熙寧五年，郡守陳襄請圓照禪師住淨慈寺時，蘇軾為作〈杭州請圓照禪師疏〉；熙寧六年，亦作詩〈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〉一首。因蘇軾書記「元照」時，均作「圓照」，但於名號之下所冠者，仍有不同，前者均稱「律師」，後者為「禪師」，可惜學者未察，誤視蘇軾亡母程氏所遺留之簪珥，施捨於「圓照禪師」住持之「淨慈寺」，而非「元照律師」，並將寫作時間挪前為「熙寧五年」或「熙寧七年」，蓋其時乃「圓照禪師」駐錫淨慈寺時間。此般錯亂、誤植屢見不鮮。例如：〔清〕王文誥《蘇文忠公詩編注集成總案》，卷8：「誥案：熙寧五年壬子，……畫阿彌陀佛，施圓照，作頌。」（臺北：學海出版社，1991年9月），頁4。王氏將此文繫于熙寧五年（1072）杭州通判任上，然未云所據。或因此文敘中有「錢塘圓照律師」、「亡母蜀郡太君程氏」云云，而誤認此文必作于杭州。今人吳雪濤：《蘇文繫年考略》（呼河浩特：內蒙古教育出版社，1990年2月），頁54，亦採《蘇文忠公詩編注集成總案》說法。另，許外芳、張君梅：《蘇軾佛教行事略考》，則採重出並列兩時期，未見說明，見《浙江師範大學學報（社會科學版）》2003年第3期（總第125期）。

⁵² 《佛祖統紀》，卷27，見《大正新脩大藏經》T49，No.2035，頁297c。

⁵³ 《樂邦文類》，卷2，見《大正新脩大藏經》T47，No.1969A，頁170a。

也開始他「一志專持四字名號」，信願宏深的傳教生涯：

今始知歸，仍以所修，展轉化導，盡未來際洪贊何窮。方便多門，以信得入。如大勢至，以念佛心。獲悟圓通，入三摩地。復自思念，已前所造無量罪業，不信淨土謗法毀人，業因既成，苦果必克，縱百千劫所作不亡，業性雖空，果報不失。內懷慚恥，曉夕兢惶，於是躬對聖前，吐露肝膽，五體投地，苦到懺悔。仍發大願，普攝眾生，同修念佛，盡生淨土。⁵⁴

經由研讀淨土經典後，元照決心篤志淨業，獻身彌陀，認為末法之時自無道力，因此修行門徑，全憑他力，亦即彌陀世尊本誓願力，光明攝取之力，只要具備「信願行」三法，即得往生。他更舉出劉遺民、⁵⁵雷仲倫、⁵⁶柳子厚及白樂天等人，為業儒有才者，「然皆秉筆書誠，而願生彼土」，是以大聲疾呼，鼓勵道俗效法先儒，發菩提心行念佛三昧，同修淨業：

近世宗師，公心無黨者，率用此法，誨誘其徒。由是在處立殿、造像、結社、建會、無豪財、無少長，莫不歸誠淨土。若觀想、若持名、若禮誦、若齋戒，至有見光華、睹相好、生身流於舍利，無終感於善相者，不可勝數。淨業之勝，往古無以加焉。生當此時，得不知幸乎。⁵⁷

文中指出淨土信仰可以採「立殿、造像、結社、建會」等具體形式存在，並認為可以「觀想、持名、禮誦、齋戒」等方式進行修持。經由元照長期的宣導及著書、講學與傳戒，其弘法活動，在當時確實發揮功效，於禪林間享有很高的聲譽。

⁵⁴ 《樂邦文類》，卷2，見《大正新脩大藏經》T47，No.1969A，頁170a。

⁵⁵ 劉遺民，晉代著名佛教居士，名程之，字仲思，彭城（江蘇銅山縣）人。元興元年（402）七月，與周續之、畢穎之、宗炳、雷次宗等一百二十三人，共齋於廬山般若台精舍的佛像前，立誓共修念佛三昧，寫就《西方發願文》，（《廬山結社立誓文》）。見《居士傳》二，《卍新纂續藏經》X88，No.1646，頁187a。

⁵⁶ 雷仲倫，名次宗，豫章南昌人。少入廬山，師事著名佛學大師慧遠大師，從之學三禮、毛詩，並修淨業。其後立館于東林寺之東，為東林十八賢之一。見《居士傳》三，《卍新纂續藏經》X88，No.1646，頁189a。

⁵⁷ 〈無量院彌陀像記〉，收錄於《補續芝園集》，見《卍新纂續藏經》X59，No.1106，頁667c。

湛然元照元豐（1078-1085）年間，主持昭慶寺，弘律傳戒。晚遷西湖靈芝崇福寺，⁵⁸居止三十年，重振南山律宗。推估蘇軾和元照間之情誼，或建立在哲宗元祐朝。詩人以龍圖閣學士除知杭州之時，當時對元照的印象是：「杭州圓照律師，志行苦卓，教法通洽，晝夜行道，二十餘年，無一念頃有作相，自辯才去後，道俗皆宗之。」⁵⁹蘇軾肯定元照殷勤弘法，講學著書，堅志心志，往生西方。而辯才是蘇軾「道眼相照」、「冥符契多」的好友，其於餘杭佛教界聲譽隆盛，被蘇軾推許為「道俗所共依仰」。⁶⁰因此，當辯才圓寂時，蘇軾深情往復寫下〈祭龍井辯才文〉，有「我初適吳，尙見五公。講有辯、臻，禪有璉、嵩。後二十年，獨餘此翁。今又往矣，後生誰宗。」的傷感。⁶¹辯才往生於元祐六年（1091），蘇軾不免有「後生誰宗」的喟嘆，然於〈圓照〉一文中，詩人卻又稱「自辯才去後，道俗皆宗之。」顯示元照已繼辯才之後，成為淨林領袖人物！

許是地利之便，餘杭時期蘇軾與元照或往來頻繁，故嘗接受其勸導，以施捨畫像，為往生父母追薦冥福：⁶²

⁵⁸ 元豐八年（1085）十二月，高麗僧統義天率弟子眾來求法，學士楊傑陪伴到杭州，曾至西湖靈芝寺謁請元照開示律儀，時元照正講《四分律刪補羯磨疏》，即為演說律宗綱要並授菩薩戒，義天並請得元照所著書攜歸高麗雕板流通。可知元豐八年，元照已移駐靈芝寺。參考〈為義天僧統開講要義〉，收錄於《芝苑遺編》，下卷，見《卍新纂續藏經》X59, No.1104, 頁 643c。

⁵⁹ 〈圓照〉，見《蘇軾文集》，卷 72，頁 2300。

⁶⁰ 〈與大覺禪師三首〉之二，同前註，卷 61，頁 1879。

⁶¹ 同前註，卷 63，頁 1961。

⁶² 有關〈阿彌陀佛頌并敍〉的寫作時間，依內容推測，應為元祐朝，或為蘇軾第二次倅杭時期。蓋蘇軾於序言中提及「錢塘圓照律師，普勸道俗歸命西方極樂世界阿彌陀佛」，考元照（即圓照）律師生平，一般訂為宋仁宗慶曆八年（1048）出生，治平二年（1065）18歲遇僧度考試，因通誦《妙法蓮華經》得度。熙寧元年（1068）和同學擇瑛從神悟處謙（1011-1075）習天臺教觀，同時博究諸宗，而以戒律為主。元豐元年（1078），他從廣慈慧才受菩薩戒於西湖雷峰。此後，博究南山一宗律學，搜集道宣著作，撰《南山律師撰集錄》。倘若蘇軾〈阿彌陀佛頌并敍〉成於第一次倅杭時期，乃熙寧年間，估算元照其時不過向立之年，於叢林間，恐未達名，加以初期習天臺教觀，以戒律為主，有關淨業提倡，亦屬日後。因此，推斷為元祐時期，元照已過不惑之年，而蘇軾二度蒞杭最為可能。依理推算，仍屬元祐時期最具情理。

錢塘圓照律師，普勸道俗歸命西方極樂世界阿彌陀。眉山蘇軾敬捨亡母蜀郡太君程氏遺留簪珥，命工胡錫采畫佛像，以薦父母冥福。謹再拜稽首而獻頌曰：佛以大圓覺，充滿河沙界。我以顛倒想，出沒生死中。云何以一念，得往生淨土。我造無始業，本從一念生。既從一念生，還從一念滅。生滅盡處，則我與佛同。如投水海中，如風中鼓囊。雖有大聖智，亦不能分別。願我先父母，與一切眾生，在處為西方，所遇皆極樂。人人無量壽，無往亦無來。⁶³

從這段文字中，可以看出蘇軾對元照在餘杭一帶宣揚淨業，導歸西方，深感佩服，所以接受元照建議，施捨母親簪珥遺物予靈芝崇福寺，並命工匠胡錫采畫彌陀像，追薦父母往生。

未久，⁶⁴蘇軾奉敕入京任職，曾參加駙馬張敦禮請圓通善本（1035-1109）主持的水陸法會，並應請而撰寫〈水陸法會像贊並引〉，為法會上所陳列的代表各類眾生的十六尊位法像寫贊，序云：

蓋聞淨名之鉢，屬饜萬口。寶積之蓋，遍覆十方。若知法界，本造於心。則雖凡夫，皆具此理。在昔梁武皇帝，始作水陸道場，以十六名，盡三千界。用狹而施博，事約而理詳。後生莫知，隨世增廣。若使一二而悉數，雖至千萬而靡周。惟我蜀人，頗存古法。觀其像設，猶有典刑。虔召請於三時，分上下者八位。但能起一念於慈悲之上，自然撫四海於俯仰之間。軾敬發願心，具嚴繪事，而大檀越張侯敦禮，樂聞其事。共結勝緣，請法雲寺法涌禪師善本，差擇其徒，修營此會，永為無礙之施，同守不刊之儀。軾拜手稽首，各為之贊，凡十六首。⁶⁵

此次水陸法會的主持人乃法涌禪師，即圓通善本。善本嗣法于雲門下五世圓照宗

⁶³ 〈阿彌陀佛頌并敘〉，見《蘇軾文集》，卷 20，頁 585。

⁶⁴ 蘇軾於元祐四年（1089）三月以龍圖閣學士除知杭州，七月到任；元祐六年（1091）二月被任命為翰林學士承旨、知制誥，被召還京，五月入京。時法涌禪師住汴京法雲寺，故知〈水陸法像贊並引〉或作此年八月。見孔凡禮撰：《蘇軾年譜》（北京：中華書局，1998 年 2 月），卷 30，頁 994。

⁶⁵ 見《蘇軾文集》，卷 22，頁 631。

(1021-1100)本。蘇軾在杭州任通判期間即已結識善本，與其友好，元祐朝知杭時期，又適遇駙馬都尉張敦禮（生卒年不詳）聘請善本入京，蘇軾遂從旁推薦，助成此事：

京師禪學之盛，發於本、秀二公。本既還山，秀復入寂。駙馬都尉張君子來聘法涌，繼揚宗風；東坡居士適在錢塘，實為敦勸。太丘道廣，廣則難周；仲舉性峻，峻則少通。法涌童子畫沙，已具佛智；維摩無語，猶涉二門。雖吾先師，不異是說；質之孔子，蓋有成言。不為穿窬，仁義不可勝用；博施濟眾，堯舜其猶病諸。願法涌廣大慈悲，印宗仁得仁之侶；深嚴峻峙，訶未證謂證之人。本自不然，伏惟珍重。⁶⁶

史傳記載，善本：「有詔住上都法雲寺賜。號大通禪師。又繼圓通之後。本玉立孤峻，儼臨清（或云千眾）眾，如萬山環天柱，讓其高寒。然精羸與眾共，未嘗以言徇物，以色假人。王公貴人施捨，日填門；廈屋萬礎，塗金鏤碧，如地湧寶坊。」⁶⁷汴京主要寺院的檀施信士與外護本多為皇族親貴，其延請至京師住持之僧侶多是道行高深，聲聞叢林之大德。他們自四方輻輳而來，除了主持擴充寺院之外，更為京城士庶講法布教。⁶⁸善本住持法雲寺期間，道俗追崇，行己利物，於王公貴族間，聲譽日隆，所以才會有鉅資施捨。⁶⁹而元祐六年法雲寺的水陸法會即是駙馬張敦禮與蘇軾共結勝緣以成事者，主持人又是兩人所尊崇的法涌禪師（1035-1109），所以詩人便發願心，為十六位諸神之像，作贊記之。

法涌駐錫京師八年，雖系出雲門，但之後告老退居杭州南山象塢寺，則杜門卻掃，專修淨土法門。《佛祖統紀》卷 27 記載：「有僧定中見方丈彌陀佛示金色

⁶⁶ 〈請淨慈法涌禪師入都疏〉，同前註，卷 62，頁 1908。

⁶⁷ [宋]惠洪：《禪林僧寶傳》，卷 29，見《卍新纂續藏經》X79，No.1560，頁 549b。

⁶⁸ 可參考黃啟江：〈北宋汴京之寺院與佛教〉，《國立編譯館館刊》卷 18 第 2 期（1989 年 12 月），頁 108-109。

⁶⁹ 另外一項原因，蓋汴京法雲寺實為公主、外戚所建，乃英宗之三女越國大長公主及駙馬都尉張敦禮奏建。始創於神宗元豐五年（1082），成於元豐七年（1084）。《歷代佛祖通載》卷 19：「壬戌之歲以越國大長公主及集慶軍節度觀察留後駙馬都尉張敦禮之請。復建法雲禪寺於國之南。於是祖席光輝叢林鼎盛。天下襲方袍。慕禪悅者雲集於上都矣。」見《大正新脩大藏經》T49，No.2036，頁 679a。

身，一日告門人曰：止有三日在，至期，趺坐面西而化。」⁷⁰

蘇軾對淨土法門的接受除了因緣於僧侶緇褐外，士大夫間的討論往來，也助成信仰的深度，曾任兩浙提點刑獄的楊傑（生卒年不詳），誠為其中之代表。

楊氏初好禪宗，追隨天衣義懷禪師學法，後因為母喪而去職歸鄉。平日閒居時，閱讀藏經，歸心淨土。曾繪畫丈六的阿彌陀佛像，隨身攜帶以觀想憶念。而其平生著述的文章，亦多指引歸向極樂淨土。在〈天臺淨土十疑論序〉中，楊傑就極力鼓吹念佛之效：

若有善男子、善女人，聞說阿彌陀佛持名號，若一日乃至七日，一心不亂，其人臨命終時，阿彌陀佛與諸聖現在其前。是人終時心不顛倒，即得往生極樂國土。⁷¹

他認為「彌陀其易持，淨土甚易往」，⁷²所以只要大眾同意修持淨業，即可往生淨土。楊傑是北宋佛教發展中重要的居士，蘇軾曾作〈送楊傑〉詩，其中對其博通釋典，長於論說，發出讚美之聲，並認為以楊傑的佛學素養接待三韓王子義天入錢塘參訪寺院，照應客人，是再合適不過：

天門夜上賓出日，萬里紅波半天赤。歸來平地看跳丸，一點黃金鑄秋橘。太華峰頭作重九，天風吹灑黃花酒。浩歌馳下腰帶，醉舞崩崖一揮手。神遊八極萬緣虛，下視蚊雷隱污渠。大千一息八十返，笑厲東海騎鯨魚。三韓王子西求法，鑿齒彌天兩勅敵。過江風急浪如山，寄語舟人好看客。⁷³

此詩前首有序，言明「今乃奉詔與高麗僧統游錢塘，皆以王事，而從方外之樂，善哉未曾有也，作是詩以送之。」說明楊傑以深厚的佛學素養奉詔陪同三韓王子，即高麗僧統義天到錢塘訪視問道。詩中蘇軾特以東晉習鑿齒和釋道安比喻兩人佛學造詣。⁷⁴蘇軾元祐四年知杭州，楊傑時任兩浙提點刑獄，兩人過從甚密，屢屢相

⁷⁰ 同前註，No.2035，頁193a、278c。

⁷¹ 《樂邦文類》，卷2，見《大正新脩大藏經》T47，No.1969A，頁171a。

⁷² 同前註。

⁷³ 〔宋〕蘇軾撰，〔清〕王文誥輯註，孔凡禮點校：《蘇軾詩集》，卷26，頁1374-1375。

⁷⁴ 習鑿齒乃東晉博學善辯之學者，道安法師又稱彌天法師，則是當時極負盛名的高僧。《高

偕出遊，或賞琴，或訪友，或遊山，或泛舟，或入寺等，均有題名留念。⁷⁵現今蘇軾所留下的作品中，有不少是與楊傑者，例如：〈介亭餞楊傑次公〉、〈楊次公家淨磬銘〉、〈再和並答楊次公〉、〈題楊次公春蘭〉、〈題楊次公蕙〉、〈次韻和楊次公惠徑山龍井水〉等等，⁷⁶兩人除了志趣相近，也因信仰交集，有不少共同的方外朋友，如辯才元淨、元照湛然和大通善本（即法涌）。⁷⁷楊傑素與僧侶交遊頻繁，一生鼓吹淨土，調和禪淨，並宣揚華嚴教義，對佛教貢獻良多。⁷⁸在佛學方面，次公仍是

僧傳》記云：「時襄陽習鑿齒鋒辯天逸籠罩當時。其先聞安高名，早已致書通好。」兩人會面時，習氏自稱「四海習鑿齒」，而道安對以「彌天釋道安」，時人以為名答。鑿齒見道安後，對談後，對他佩服不止，曾在致謝安書中說：「來此見釋道安，故是遠勝，非常道士，師徒數百，齋講不倦。無變化伎術，可以惑常人之耳目；無重威大勢，可以整群小之參差。而師徒肅肅，自相尊敬，洋洋濟濟，乃是吾由來所未見。其人理懷簡衷，多所博涉，內外群書，略皆遍睹，陰陽算術，亦皆能通。佛經妙義，故所游刃；作義乃似法蘭、法道。恨足下不同日而見，其亦每言思得一敘。」〔梁〕釋慧皎：《高僧傳》，卷5，見《大正新脩大藏經》T50，No.2059，頁352bc。

⁷⁵ 例如蘇軾〈書文忠贈李師琴詩〉，楊傑與蘇軾在杭州一同欣賞琴藝，彈琴人向蘇軾求詩，蘇軾倉猝間無以應，楊傑提醒蘇軾把歐陽修的〈贈無為軍李道士〉寫下來贈給他。蘇軾對此有具體的記錄：「與次公（楊傑）聽賢師琴，賢求詩，倉卒無以應之。次公曰：『賦詩皆歌所學，何必己出。』公因誦歐陽公贈李師詩，囑余書之以贈焉。元祐四年九月二十一日。」見《蘇軾文集》，卷71，頁2250。

⁷⁶ 〈介亭餞楊傑次公〉，見《蘇軾詩集》，卷32，頁1704；〈楊次公家淨磬銘〉，見《蘇軾文集》，卷19，頁561；〈再和並答楊次公〉，見《蘇軾詩集》，卷32，頁1691；〈題楊次公春蘭〉，見《蘇軾詩集》，卷32，頁1694；〈題楊次公蕙〉，見《蘇軾詩集》，卷32，頁1695；〈次韻和楊次公惠徑山龍井水〉，見《蘇軾詩集》，卷32，頁1698。

⁷⁷ 楊傑與辯才往來頻繁，據楊傑自言：「元豐八年秋，余被命陪高麗國王子、祐世僧統訪道吳越，嘗謁師於山中，乃度鳳凰嶺，窺龍井，過歸隱橋，鑑滌心沼，觀獅子峰，望薩埵石，升潮音堂，憩訥齋，酌沖泉，入寢室，登照閣，臨閒堂，會方圓庵，從容論議，久而復還。」〈延恩衍慶院記〉，見曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》，冊75，卷1643（上海：上海辭書出版社、合肥：安徽教育出版社，2006年8月），頁238-239。從楊傑對辯才退居之龍井山寺熟悉情形，不難了解兩人相交之深；而湛然元照部分，亦可由楊傑奉詔陪同三韓王子，即高麗僧統義天到錢塘訪視元照，問道可知。至於法涌禪師，因曾奉詔入主汴京法雲寺，故與朝廷名士互動頻頻，包括楊傑。法涌曾與佛門耆宿校刊永明延壽的《宗鏡錄》，並延請楊傑為其作序。〈宗鏡錄序〉，見《全宋文》，冊75，卷1642，頁226-227。

⁷⁸ 楊傑為北宋最重要之佛教居士之一，但《宋史》本傳，卻只錄其事功，偏於敘述其制禮

以修彌陀淨業，倡往生之說為最，蘇軾〈大宋無為子楊提刑傳〉曾描述楊傑：

晚年作監司、郡守，常畫丈六彌陀尊像，隨行供養觀念。至壽終時，感佛來迎，端坐而化。辭世頌曰：「生亦無可戀，死亦無可捨。太虛空中，之乎者也；將錯就錯，西方極樂。」⁷⁹

確實，楊傑對彌陀堅信不移，鼓吹念佛，看重往生西方。因此，〈大宋無為子楊提刑傳〉形容其坐化西天，也很可能是順應次公所想而書成。以兩人互動情形，及對叢林態度觀之，蘇軾的淨土信仰與楊傑會通諸經、頌揚西方所形成彌陀教觀，或有聯結。

四、蘇軾淨土信仰之具體表現

宋代淨土信仰藉由通俗的形式，簡易便行的法門，漸漸深入民間，結集縑素，共修淨業，宣揚只要念佛、觀想，便可通向極樂淨土。通過淨土往生的信仰，廣大民生除了立身行善外，也紛紛以布施齋僧、修建佛寺、塑像造塔，刻印佛經、放生戒殺、虔誠修懺、廣作法事、結社集會等方式，建立個人通向彼岸西方極樂世界的方便門。蘇軾一生在淨土信仰上的具體實踐，多在人生中晚期，所謂「貞脆由人，禍福無門」。⁸⁰尤其是世事無常、宦海波濤，親人一一遠離之時，對信仰的依賴，特別強烈。彌陀信仰不僅安定詩人之心，也讓詩人追憶親人時，可以經由儀軌進行，得到心靈上的慰藉。

（一）施捨繪像

蘇軾一生雖未參與結社念佛，但由其詩文內容檢視，其佛教信仰中以淨土為

作樂之經過，而於佛教信仰及作為方面，一概闕如，所以，黃啟江先生特撰〈北宋居士楊傑與佛教——兼補《宋史》楊傑本傳之缺〉一文，詳述其在文學與佛學上之素養與作為，讀者可參考之。見《因果、淨土與往生》（臺灣：學生書局，2004年5月），頁91-126。

⁷⁹ 《蘇軾文集》並未收此文，但依王古直說法，〈大宋無為子楊提刑傳〉係出自蘇軾之手，《樂邦文類》，卷3，見《大正新脩大藏經》T47，No.1969A，頁195c。

⁸⁰ 陶淵明：〈榮木〉，見〔東晉〕陶潛撰，陶澍注，戚煥瑛校：《靖節先生集》（臺北：華正書局，1993年10月），卷1，頁4。

導歸，亦是不爭之事實。尤其是烏臺詩案發生後，遷謫未歇，詩人身處詭譎的政治環境與複雜的社會生活中，不得不收拾起心情，重新檢討個人的人生道路。他杜門深居，焚香默坐，深自省察，決定歸誠佛僧。紹聖元年（1094）蘇軾被冠以譏刺先朝的罪名，罷端明殿學士、翰林侍講學士，從四月到同年六月上旬，朝廷幾度改詔並降其官職，從左朝奉郎、知英州，復降充左承議郎，仍知英州。一直貶到寧遠軍（治所在今湖南寧遠）節度副使、惠州安置。⁸¹閏四月初，除命下，蘇軾進謝上表後，立刻動身啓程，僅安排第三子蘇過和侍妾朝雲隨行，⁸²身邊所帶者，唯道潛（1044-?）請專人所送的彌陀像：⁸³

彌陀像甚圓滿，非妙總留意，安能及此。存沒感荷也。公欲留施，如何不便留下。今既賫至此，長大，難得人肯附去，輒已帶行，欲作一贊題記，舍廬山一大刹爾。⁸⁴

在最艱困時期，蘇軾頂禮彌陀，即心觀佛，一心不亂。南宋王日休（?-1173）撰《龍舒增廣淨土文》卷 7 即載，「東坡南行，唯帶阿彌陀佛一軸，人問其故：『此軾生

⁸¹ 《宋大詔令集》，卷 206〈蘇軾落職降官知英州詔〉（原注：紹聖元年四月壬子）：「訕上之惡，眾慙厥愆；造言之誅，法謹於近。……可特落端明殿學士兼翰林侍讀學士，依前左朝奉郎、知英州。」《長編拾補》，卷 9（紹聖元年四月甲寅紀事）：「待御史虞策言：蘇軾既坐譏斥之罪，猶得知州，罪罰未當。詔軾降充左承議郎。」《宋大詔令集》，卷 206〈蘇軾散官惠州安置制〉（原注：紹聖元年六月甲戌）：「左承議郎新差知英州蘇軾。……今言者謂軾指斥宗廟，罪大罰輕，國有常刑，非朕可赦，宥爾萬死，竄之遐服。雖軾辯足惑眾，文足飾非，自絕君親，又將奚憇。保爾餘息，毋重後悔。可特責授寧遠軍節度副使、惠州安置。」見孔凡禮撰：《蘇軾年譜》，卷 33，頁 1142、1143、1158。

⁸² 〈與陳季常〉第十六簡：「自當塗聞命，便遣骨肉還陽羨，獨與幼子過及老雲並二老婢共吾過嶺。」見《蘇軾文集》，卷 53，頁 1570。

⁸³ 阿彌陀的根本義是無量，故阿彌陀佛即是無量佛。無量是究竟、圓滿、不可限量。無量才含攝得一切的功德，包括佛的光、壽無量，佛的智慧、願力、神通，一切都是無量的。但因眾生特重光明與壽命，所以順應眾生，特說光壽無量而已。而「佛」是覺者，凡圓滿自覺，覺他功德，斷盡一切煩惱習氣的，皆名為佛，阿彌陀佛是諸佛之一，因其表徵勝德，故在中國，獲得極高的尊崇。古德說：「諸經所讚，盡在彌陀。」可知。見釋印順：《淨土與禪》（新竹：財團法人印順文教基金會，2000 年 10 月），頁 79-80。

⁸⁴ 〈與參寥子〉第十一簡，見《蘇軾文集》，卷 61，頁 1863。

西方公據也。』⁸⁵果爲如此，蘇軾意向西方決心，毋庸置疑。

除了隨身攜帶彌陀像外，蘇軾與兒子三人亦曾施捨繪像，供奉於寺中。元祐年間，蘇軾施舍母親程夫人簪珥，命人畫阿彌陀佛像，追薦亡母冥福。至於繼室王閏之臨終之前，亦曾遺言希望施捨所用，讓蘇邁（1059-1178）、蘇迨與蘇過（1072-1123）等三子共畫彌陀像，以爲奉禮。蘇軾謹遵所囑，叮嚀吩咐，「紹聖元年六月九日，像成，奉安于金陵清涼寺。」爲此，蘇軾特作〈阿彌陀佛贊〉一篇：

佛子在時百憂繞，臨行一念何由了。口誦南無阿彌陀，如日出地萬國曉。何況自舍所受用，畫此圓滿天日表。見聞隨喜悉成佛，不擇人天與蟲鳥。但當常作平等觀，本無憂樂與壽夭。丈六全身不爲大，方寸千佛夫豈小。此心平處是西方，閉眼便到無魔繞。⁸⁶

蘇軾將彌陀像奉安于金陵清涼寺，除作〈贊〉外，也贈〈詩〉予清涼寺和長老，詩云：「施佛空留丈六身」，⁸⁷指的正是捨彌陀像於寺中一事。其實早於子女爲亡母繪像，祈求往生佛迎的前一年，蘇軾即已先設水陸道場，商請好友李公麟（1049-1106）敬畫釋迦文佛與十大弟子供奉，⁸⁸以爲亡妻往生解脫之道：

⁸⁵ 見《大正新脩大藏經》T47, No.1970, 頁 275b。

⁸⁶ 見《蘇軾文集》，卷 21，頁 619。

⁸⁷ 〈贈清涼寺和長老〉，見《蘇軾詩集》，卷 37，頁 2033。

⁸⁸ 歷屆僧典、史傳乃至學界均多將蘇軾〈釋迦文佛頌並引〉中且云爲亡妻設水陸道場，與詩人另一篇〈水陸法像贊並引〉一文的水陸道場合觀，並混淆爲同一事。例如：《佛祖統紀》，卷 46：「（元祐）八年，知定州蘇軾；繪水陸法像作贊十六篇，世謂辭理俱妙（今人多稱眉山水陸者由於此）。」見《大正藏》T49, No.2035, 頁 418a；又，方立天《中國佛教與傳統文化》亦本於《佛祖統紀》卷 46 說法，認爲：「蘇軾就曾爲其亡妻王氏設水陸道場，撰〈水陸法贊〉16 篇，稱『眉山水陸』。」頁 131。另外，像李小榮：〈水陸法會源流略述〉，見《法音》2006 年 4 期，頁 42-52；霍欽瑞：〈水陸法會的發展〉，見《徐州佛教》2010 年第 1 期，一樣混同。考兩者並無關連。〈釋迦文佛頌並引〉敘記：「請奉議郎李公麟敬畫釋迦文佛及十大弟子」，而〈水陸法像贊並引〉文：「以十六名，畫三千界。……分上下者八位」，繪像數量前者爲十一位，後者爲十六位，明顯不符。另者，前者乃個人爲亡妻所設法會，後者則是與駙馬張敦禮期結勝緣，請法雲寺法涌禪師修營此會，兩者對象自是不同。況且，以營設地點來看，前者在定州，後者在京師。因此，

端明殿學士兼翰林侍讀學士蘇軾，為亡妻同安郡君王氏閨之，請奉議郎李公麟敬畫釋迦文佛及十大弟子。元祐八年十一月十一日，設水陸道場供養。軾拜手稽首而作頌曰：我願世尊，足指按地。三千大千，淨琉璃色。其中眾生，靡不解脫。如日出時，眠者皆作。如雷震時，蟄者皆動。同證無上，永不退轉。⁸⁹

王閨之（1048-1093）雖為繼室，但服侍蘇軾二十五年，安於勤苦，與其同志，一生禍福與共，因此，東坡特為敬愛。⁹⁰王閨之過世時，蘇軾作〈祭亡妻同安郡君文〉，中有「已矣奈何，淚盡目乾。旅殯國門，我實少恩。惟有同穴，尚蹈此言」句，⁹¹表達了哀傷無法自己，但冀「死能同穴」的想願。所以王閨之辭世不久，蘇軾即作水陸法會，追薦超度亡妻。隔年六月，則又布施、使其子女請畫彌陀像，追薦冥福。

水陸道場之類的法會，⁹²在宋代廣為盛行。它是在淨土結社的影響下，將民間傳統信仰和儒家人倫觀念結合的重要活動。透過水陸道場供養，超度亡靈，孝養父母，追薦親人，解脫苦難，以求往生淨土。蘇軾對此佛事相當看重，紹聖二年（1095）八月，表兄程正輔（1035-?）出任廣南東路提點刑獄，蘇軾遷謫惠州，兩

定為同一事，恐為不妥。孔凡禮先生亦主兩事，分別繫於元祐八年十一月十一日，及元祐六年七月之下。見《蘇軾年譜》，卷30，頁994。

⁸⁹ 〈釋迦文佛頌並引〉，見《蘇軾文集》，卷20，頁586。

⁹⁰ 誠為如此，因此，即使王閨之歸天多年，蘇軾仍然追念情深，寫下了「春鴻社燕巧相違，白鶴峰頭白板扉。石建方欣洗臉廁，姜龐不解歎蠅蟻。一龕京口嗟春夢，萬炬錢塘憶夜歸。合浦賣珠無復有，當年笑我泣牛衣」的深刻懷思。見《蘇軾詩集》，卷43，頁2345-2346。

⁹¹ 見《蘇軾文集》，卷63，頁1960。

⁹² 關於水陸道場的緣起，最早的記載是宋理宗嘉熙元年〔宋〕釋宗鑒：《釋門正統》，卷4所記：「所謂水陸者，取諸仙致食於流水，鬼致食於淨地之義。亦因梁武帝夢一神僧告曰：『六道四生，受苦無量，何不作水陸（大齋）普濟群靈，諸功德中最高第一。』帝問沙門。咸無知者。唯誌公勸帝廣尋經論，必有因緣。於是搜尋貝葉，置法雲殿。早夜披覽。及詳阿難遇面然鬼王，建立平等斛食之意。用製儀文。三年乃成，遂於潤之金山寺修設。帝躬臨地席，詔祐律師宣文。……我朝蘇文忠公（軾）重述水陸法像贊。今謂之眉山水陸供養，上下八位者是也。」見《卍新纂續藏經》X75, No.1513, 頁303c、304a。這段記載和蘇軾於〈水陸法像贊並引〉所云：「在昔梁武皇帝，始作水陸道場，以十六名，盡三千界」吻合。

人互動頻繁。其間，表嫂遽捐館舍，蘇軾去信弔慰，除殷殷關切外，也提出中肯建議：

惟有速作佛事，升濟幽明，此不可不信也。惟速為妙。老弟前年悼亡，亦只汲汲於此事，亦不必盡之。佛僧拯貧苦尤佳，但發為亡者者，則俯仰之間，便貫幽顯也。⁹³

信中蘇軾並以元祐八年（1093）設水陸道場追薦亡妻王閏之為例，規勸程正輔「速作佛事」，並強調此舉「不可不信」。又同年十二月，鍾山法泉禪師（生卒年不詳）示寂，禪師與蘇軾素友好，一得知消息，即使遠在嶺南，蘇軾仍立馬捐書予道潛，請託向宜興兒子處「支米十石」，用於「鍾和尚念佛追福也」。⁹⁴

其實這一年南遷，蘇軾雖以彌陀像隨行，但心裡仍不免忐忑，過金陵時，聽說崇因禪院宗襲長老「以衣鉢造觀音像，極相好之妙」，因此專程至崇因禪院觀世音菩薩前祝禱，並許下「吾北歸當復過此，而為之頌」的約定。建中靖國元年（1101）五月，詩人果真由海南歸返，途至金陵，未忘誓約，再次造訪，遂作〈觀世音菩薩頌〉一文：

慈近乎仁，悲近乎義。忍近乎勇，憂近乎智。四者似之，而卒非是。有大圓覺，平等無二。無冤故仁，無親故義。無人故勇，無我故智。彼四雖近，有作有止。此四本無，有取無匱。有二長者，皆樂檀施。其一太富，千金日費。其一甚貧，百錢而已。我說二人，等無有異。籲觀世音，淨聖大士。遍滿空界，挈攜天地。大解脫力，非我敢議。若其四無，我亦如此。⁹⁵

依《觀無量壽經》說法，觀世音菩薩與大勢至菩薩是阿彌陀佛的左右脇侍，淨土信仰以為凡發願往生西方極樂世界者，只要持名念佛，死後均能得到西方三聖接引和教化。⁹⁶《妙法蓮華經·觀世音菩薩普門品經》亦載：「若有無量百千萬億眾

⁹³ 〈與程正輔七十一首〉之五十六、五十七，見《蘇軾文集》，卷 54，頁 1615。

⁹⁴ 〈與參寥子二十一首〉之十二，同前註，卷 61，頁 1863。

⁹⁵ 同前註，卷 20，頁 586。

⁹⁶ 《佛說觀無量壽經》云：「無量壽佛住立空中，觀世音大勢至，是二大士侍立左右。」「觀世音菩薩及大勢至，於一切處身同，眾生但觀首相，知是觀世音，知是大勢至。此二菩

生受諸苦惱，聞是觀世音菩薩，一心稱名，觀世音菩薩即時觀其音聲，皆得解脫。」⁹⁷
 「淨土觀音」因此成爲廣大庶衆救苦救難的佛菩薩，人們相信只要念誦其名號，即能得到護祐而脫離苦海，得到拯救。換言之，在淨業修持中，奉禮觀世音，也能往生淨土。因此，不難理解，蘇軾爲何祝禱觀音。而且，其信奉事實，不止一例。

元祐末年，蘇迨之妻歐陽氏過世，歐陽氏乃歐陽修之子歐陽棐（1047-1113）第六女。元祐初，兩家締結姻緣，其時歐陽修已過世十四年，乃歐陽夫人做主，成全此事：

元祐之初，起自南遷。叔季在朝，如見公顏。入拜夫人，羅列諸孫。敢以中子，請婚叔氏。夫人曰然。⁹⁸

不意，元祐八年（1093），歐陽氏卻因故病逝於京師，蘇軾作〈祭迨婦歐陽氏文〉，將其殯於「京城之西惠濟之僧舍」。⁹⁹同年九月，蘇軾又作〈觀音贊〉，施捨家藏的觀世音畫像爲中尊，以祈爲亡者追福滅罪：

興國浴室院法真大師慧汶，傳寶禪月大師貫休所畫十六大阿羅漢，左朝散郎集賢校理歐陽次其女爲軾子婦者舍所服用裝新之。軾亦家藏慶州小孟畫觀世音，舍爲中尊，各作贊一首，爲亡者追福滅罪。

眾生墮八難，身心俱喪失。惟有一念在，能呼觀世音。火坑與刀山，猛獸諸毒藥。眾苦萃一身，呼者常不痛。呼者若自痛，則必不能呼。若其了不痛，何用呼菩薩。當自救痛者，不煩觀音力。眾生以二故，一身受眾苦。若能真不二，則是觀世音。八萬四千人，同時俱赴救。¹⁰⁰

文中雖提及自己和親家歐陽棐所作「各作贊一首」，但今已不得見。以蘇軾〈觀音贊〉引文內容，參照同時期另一篇〈疏文〉，約知其中梗概：

薩助阿彌陀佛，普化一切。」見《大正新脩大藏經》T12，No.365，頁342c、344c。

⁹⁷ 《妙法蓮華經》，卷7，見《大正藏》T9，No.262，頁56c。

⁹⁸ 〈祭歐陽文忠公夫人文（潁州）〉，見《蘇軾文集》，卷63，頁1956。

⁹⁹ 見《蘇軾文集》，卷63，頁1960。

¹⁰⁰ 同前註，卷21，頁620、621。

今有禮部員外郎歐陽學士，為其亡女十四娘，捨所服用，重別裝新；禮部尚書蘇端明，親製頌文，更加題讚。伏願亡女歐陽氏，善根不墜，惡趣永離。冤親兩忘，福慧雙證。¹⁰¹

蘇軾與歐陽棐對於施捨繪像顯然有共識，決定透過佛事，各以其心，各以所有，方便布施，捐捨觀音，禮拜贊歎，為亡者追薦福慧，使亡者卒有「安養之歸途」，真正破除阿鼻地獄的無間疾苦。

布施是佛法修行「六度」之一，指施與他人財物、體力和智慧等，為他人造福而求得積累功德以至解脫的一種方法。蘇軾所以時常布施，勤作佛事，其實也與父母信仰有關。在〈真相院釋迦舍利塔銘並敘〉中，蘇軾追憶「昔予先君文安主簿贈中大夫諱洵，先夫人武昌太君程氏，皆性仁行廉，崇信三寶。捐館之日，追述遺意，捨所愛，作佛事。雖力有所止，而志則無盡。」¹⁰²說明其施舍主因來自於父母崇信三寶，一則完成先人遺願，一則也冀盼「捨所愛，作佛事」，能夠「為先人先妣追薦」。¹⁰³另外，蘇軾對於佛教捨施，直認為「莫如捨所甚愛」，¹⁰⁴因此，他捐捨予寺院者，除佛像以為供養外，其餘貴重之物，或籌建寺閣，或助成舍利棺槨，包括贈與惟簡大師（1012-1095）的四版極寶貴的吳道子所繪菩薩像，¹⁰⁵以及施舍予懷璉（1009-1090）的《禪月羅漢》像，該畫像乃父親蘇洵（1009-1066）甚為珍視之物。¹⁰⁶甚者，猶將家中所寶藏，祖母史氏的二帖文曰「長壽王菩薩」、「消災障菩薩」的繡幡，捨予金山寺，蓋「寶藏於家，雖先君之遺意；而歸誠於

¹⁰¹ 〈裝背羅漢薦歐陽婦疏〉，同前註，卷 62，頁 1909。

¹⁰² 同前註，卷 19，頁 578-579。

¹⁰³ 《濟南金石志》，卷 4〈金石四·長清石·宋蘇東坡真相院施金貼刻〉，《蘇軾文集》、《佚文彙編》均未收，詳見《蘇軾年譜》，卷 25，頁 756。

¹⁰⁴ 〈與大覺禪師三首〉之一，見《蘇軾文集》，卷 61，頁 1879。另外類似說法，也見於〈四菩薩閣記〉中，惟簡對蘇軾所說者：「所嘗與往來浮屠人惟簡，誦其師之言，教軾為先君舍施，必所甚愛與所不忍舍者。」同前註，卷 12，頁 385。

¹⁰⁵ 〈四菩薩閣記〉，同前註，卷 12，頁 385。

¹⁰⁶ 〈與大覺禪師三首〉之一，同前註，卷 61，頁 1879。〈四菩薩閣記〉中所言吳道子所繪菩薩像，乃客人「以錢十萬得之以示軾者，軾歸其直，而取之以獻諸先君。先君之所嗜，百有餘品，一旦以是四板為甲。」可知，「四板菩薩像」及「禪月羅漢」均為蘇洵在世時，極為珍愛之物。

佛，蓋祖母之本願。」故今日所以捨愛，主要是希望能夠「以資冥福」。¹⁰⁷

（二）超薦文疏

中國喪葬習俗，往生者之親屬輒須延請僧道誦經設齋，禮佛拜懺，追薦亡靈。此乃「做功德」，以為亡者祈求冥福。而「超薦文疏」正是以虔誠懺悔洗滌身心，並仗此功德超薦亡者，幫助他們消除業障，早日解脫生死，往生西方極樂世界。佛教關心來世，所以宋代喪禮和葬式深受其影響。¹⁰⁸宋人朱熹（1130-1200）說：「自佛法入中國，上自朝廷，下達閭巷，治喪禮者，一用其法。」¹⁰⁹確實不虛。

蘇軾一生波折，窮達不齊，殃及親友，始終不忍。因此，親人往生，他一心但求菩薩能夠引領亡靈早日往生西方淨土。紹聖三年（1096）七月五日朝雲（1062-1096）病逝，蘇軾淒然欲絕。¹¹⁰有詩悼之：「傷心一念償前債，彈指三生斷後緣。」¹¹¹之後從其遺言，葬棲禪山寺。八月九日蘇軾和子蘇過觀視朝雲墓，作〈惠州薦朝雲疏〉：

千佛之後，二聖為尊。號曰樓至如來，又曰師子吼佛。以薄伽梵力，為執金剛身。護化諸方，大濟群品。為憫海隅之有罪，久住河源之棲禪。屢顯神通，以警愚濁。今茲別院，實在豐湖。像設具嚴，威靈如在。軾以罪責，遷于炎荒。有侍妾王朝雲，一生辛勤，萬里隨從。遭時之疫，遘病而亡。念其忍死之言，欲托棲禪之下。故營幽室，以掩微軀。方負浼瀆精藍之愆，又虞驚觸神祇之罪。而既葬三日，風雨之餘，靈迹五蹤，道路皆見。是知佛慈之廣大，不擇衆生之細微。敢薦丹誠，躬修法會。伏願山中一草一木，

¹⁰⁷ 〈捨幡帖一首〉，同前註，卷 61，頁 1899。

¹⁰⁸ 楊曉紅：〈宋代佛教在民間的普及與影響〉，《重慶科技學院學報（社會科學版）》2009 年第 10 期，頁 165。

¹⁰⁹ 〔宋〕朱熹：〈跋向伯元遺戒〉，見《晦庵集》，卷 83，《欽定四庫全書》，「中國哲學書電子化計劃」網址：<http://ctext.org/library.pl?if=gb&file=4439&page=187>。

¹¹⁰ 《名賢氏族言行類稿》，卷 26〈章棗傳〉附蘇軾與棗第三簡：「但侍者病亡，旅懷不免牢落。方營葬之，更何可了。目前紛紛，須已事，乃釋然耳。」見《蘇軾年譜》，卷 35，頁 1232。

¹¹¹ 〈悼朝雲並引〉，見《蘇軾詩集》，卷 40，頁 2203。

皆被佛光；今夜少香少花，遍周法界。湖山安吉，墳墓永堅。接引亡魂，早生淨土，不論幽顯，凡在見聞。俱證無上之菩提，永脫三界之火宅。¹¹²

朝雲侍從蘇軾二十三年，忠敬如一，蘇軾視其為一生知己。如今左遷在外，面對親友凋零，知己遠離，自是悲不可抑。但詩人仍力營佛事，一心期盼朝雲解脫生死輪迴，送想西方，往生安養。除了至親外，友朋離世時，蘇軾亦有作疏助其往生之舉。徽宗建中靖國元年（1101）六月初，蘇軾北歸至儀真，時值酷暑，身體不支倒下，累日昏沈不知有人。此時卻傳來好友蘇子容病逝消息，¹¹³蘇軾雖因病不起，仍命蘇過往弔，且勉力作〈功德疏〉一文：

伏以自昔先君以來，常講宗盟之好。俯仰之間，四十餘年。在熙寧初，陪公文德殿下，已為三舍人之冠；及元祐際，綴公邇英閣前，又為五學士之首。雖凌厲高躅，不敢言同；而出處大概，無甚相愧。敢緣薄物，以薦一哀。伏惟三寶證明。云云。¹¹⁴

《邵氏聞見後錄》卷 15 記載，蘇過往弔後，「明日，季常與子容諸孫往謝之，東坡側臥，泣下不能起。」¹¹⁵可見蘇軾當時病況嚴重，力不從心，¹¹⁶卻仍著意作〈功

¹¹² 見《蘇軾文集》，卷 62，頁 1909-1910。

¹¹³ 蘇頌（1020-1101），字子容，北宋天文學家、藥物學家。今人研究，蘇軾與蘇子容乃系出同宗：「漢代蘇建、蘇武之子孫，傳至唐代有蘇良嗣、蘇味道、蘇瓌任宰相。蘇味道被貶四川，留下了蘇洵、蘇軾等眉山派子孫；蘇瓌之子孫蘇益遷入福建，留下了蘇紳、蘇頌等蘆山派子孫。」不惟如此，兩人科考，均巧遇同一位主考官、恩師歐陽修；而元豐二年，蘇軾因「烏臺詩案」入獄時，蘇頌亦因故被補入獄，兩人獄室，僅一牆之隔。兩人因此相知相許，終生不渝。見管成學、王興文：〈蘇頌與蘇軾交誼考述〉，《清華大學學報（哲學社會科學版）》2002 年第 2 期，頁 86-88。

¹¹⁴ 〈薦蘇子容功德疏〉，《蘇軾文集》，卷 62，頁 1905。

¹¹⁵ 此處季常乃指子容外孫李儼。見《蘇軾年譜》，卷 40，頁 1409。

¹¹⁶ 米黻曾於此時出太宗草聖和謝安帖向蘇軾求跋，但蘇軾以病而力不從謝絕，還黻帖。〈與米元章二十八首〉之二十三詳述過程：「某兩日病不能動，口亦不欲言，但困卧爾。承太宗草聖及謝帖，皆不敢於病中草草題跋，謹具馳納，俟少愈也。」又二十四：「某食則脹，不食則羸甚。昨夜通旦不交睫，端坐餉蚊子爾。不知今夕如何度！示及古文，幸甚。謝帖既未可輕跋，欲書數句，了無意思，正坐老謬耳。眠食皆未佳，無緣遂東，

德疏》，惟此一念，希望助成亡靈能夠往生極樂。

事實上，蘇軾不僅希望親友歸誠淨土，即使是非親非故者，他仍以佛家之慈懷，衷心祈願諸等離苦得樂，終證菩提，逕往西方見佛。紹聖二年（1095）九月，詹範知惠州，時值兵荒之後，郊野多暴骨，知守宅心仁厚，輒條理收取，擇地掩埋，作一叢冢。¹¹⁷蘇軾聞悉，自稱「目覩勝緣，輒隨喜事，以佛慈悲誓願力，以我廣大平等心。尊釋迦之遺文，修地藏之本願；起焦面之教法，設梁武之科儀。」¹¹⁸立刻獻助，¹¹⁹並作〈葬枯骨疏〉：

伏願諸佛子等，乘此良因，離諸苦趣。沐浴法水，悟罪性之本空；鼓舞梵音，知道場之無礙。三皈已畢，莫起邪心；一飽之餘，永無饑火。以戒、定、慧，滅貪、嗔、癡。勿眷戀於殘軀，共逍遙於淨土。伏乞三寶，俯賜證明。¹²⁰

除上，蘇軾又作〈惠州官葬暴骨銘〉¹²¹及〈惠州祭枯骨文〉，¹²²祈祝爾等「雜居而靡爭，義同兄弟；或解脫而無戀，超生人天。」

不惟此事，徽宗建中靖國元年（1101）三月蘇軾遇赦北歸，途經虔州時，有感孤魂滯魄「久墜三塗，備嘗萬苦」，「永無出期」，特地營設水陸道場，作往生超薦文疏，並發宏誓，願除貪嗔惡念，願離財色酒，只希望諸等能夠「獲清涼之果，咸躋極樂之鄉」，這等慈悲，令人動容：

苦海瀰天，佛為彼岸；業風鼓浪，法是慈航。諸佛子等，久墜三塗，備嘗萬苦。不遇善友，永無出期。今者各於佛前，同發此願。願除無始以來貪

當續拜簡。」見《蘇軾文集》，卷 58，頁 1782。

¹¹⁷ 〈惠守詹君見和，復次韻〉，見《蘇軾詩集》，卷 38，頁 2078。

¹¹⁸ 〈葬枯骨疏〉，見《蘇軾文集》，卷 62，頁 1911。

¹¹⁹ 〈與南華辯老十三首〉之十二：「久忝侍從，囊中薄有餘貲，深恐書生薄福，難蓄此物。到此已來，收葬暴骨，助修兩橋，施藥造屋，務散此物，以消塵障。」同前註，卷 61，頁 1875。

¹²⁰ 〈葬枯骨疏〉，同前註，卷 62，頁 1911。

¹²¹ 《佚文集編》，卷 1，同前註，頁 2420。

¹²² 見《蘇軾文集》，卷 63，頁 1961。

嗔惡念，願發今日以後清淨善心，願行行坐坐皈依佛、皈依法、皈依僧，願世生生遠離財、遠離色、遠離酒。既獲清涼之果，咸躋極樂之鄉。普冀有緣，皆證無漏。¹²³

對於這些幽魂滯魄飽受地獄塗炭之苦，蘇軾不忍，故衷心希望藉由超度，早日令其轉往西方極樂世界，離苦而得樂。

（三）抄經刊刻

除了作法事，營設水陸道場外，蘇軾父子也以抄寫佛經，為往者超度，親者追福。

紹聖二年（1095）八月，蘇軾謫居嶺南，時值王閏之過世兩年，幼子蘇過祥除將屆，因無以申罔極之痛，故親書《金光明經》四卷，裝治成冊，送虔州崇慶院新經藏中，希望「資其母之往生也」。蘇過雖虔誠抄經，了解「口通而心通，手書而身履之，乃能感通佛祖，升濟神明」，不過又自揣「愚冥」，不知《經》中所言虛實，故生疑惑，「當云何見云何行」？對此，蘇軾特為開解，指點迷津：

善哉問也。吾常聞之張文定公安道曰：佛乘無大小，言亦非虛實，願我所見如何耳。萬法一致也，我若有見，寓言即是實語；若無所見，實寓皆非。故《楞嚴經》云：若一眾生未成佛，終不於此取涅槃；若諸菩薩急於度人，不急於成佛，盡三界眾生皆成佛已，我乃涅槃。若諸菩薩覺知此身，無始以來，皆眾生相。冤親拒受，內外障護，即卵生相。壞彼成此，損人益己，即胎生相。愛染留連，附記有無，即濕生相。一切勿變，為己主宰，即化生相。此四眾生相者，與我流轉，不覺不知，勤苦修行，幻力成就。則此四相，伏我諸根，為涅槃相。以此成佛，無有是處。此二菩薩，皆是正見。乃知佛語，非寓非實。今汝若能為流水長者，以大願力，象取無礙法水，以救汝流浪渴涸之魚，又能觀諸世間，雖甚可愛，而虛幻無實，終非我有者，汝即舍離，如薩埵王子捨身；雖甚可惡，而業所驅迫，深可憐憫者，

¹²³ 〈虔州法幢下水陸道場薦孤魂滯魄疏〉，同前註，卷 62，頁 1910。

汝即布施，如薩埵王子施虎。行此捨施，如飢就食，如渴求飲，則道可得，佛可成，母可拔也。¹²⁴

蘇軾一生抄寫不少佛經，¹²⁵但抄寫佛經，並非易事。抄經者必出於對佛法的虔誠與對佛經的崇敬，慎重其事，才具意義。古代僧侶時以抄經為媒介，接引文人、士子皈依佛教；而士大夫、文人又轉以書法抄經餽贈朋輩、交納緇友並助揚佛法；逢祭祀時，則可以之追薦亡魂、祈願往生。蘇過此次抄經，主要正是寄託哀思，超度亡靈，以助親人往生西方淨土。蘇軾支持子女心意，特以好友張方平（1007-1091）之言「佛乘無大小，言亦非虛實，顧我所見如何耳。」回應蘇過疑慮，「我見」決定虛實，佛語的真實與否以至佛之有無，唯心一念，心想佛時，此心即佛。《佛說觀無量壽經》云：「諸佛如來是法界身，遍入一切眾生心想中，是故汝等心想佛時，是心即是三十二相，八十隨形好。是心作佛，是心是佛，諸佛正遍知海，從心想生，是故應當一心繫念諦觀彼佛。」¹²⁶此段話為淨土法門「觀想」一法的總綱領。表述一切諸法皆由心建立，世間一切教法，所說者，皆屬心的心作用，依此類推，「心」隨想佛界之緣，便是「是心作佛，是心是佛」。¹²⁷故蘇軾始回答：「我若有見，寓言即是實語；若無所見，實寓皆非。」

歷代為作佛事、積功德寫經者甚多，上自帝王，下至僧侶、士大夫及平民百姓，都熱衷於寫經。常見的原因與目的是為追薦亡者而寫，寫後請僧侶誦唸，超度亡魂。所寫之經則施給寺院，當轉經供養之用。蘇軾置身於淨土信仰廣泛流行的時代，與名僧往來論佛，除布施、造像、營設道場，追薦法會外，也抄寫或助刻佛經，宣揚佛法。元豐八年（1085）蘇軾過南都（今南京），訪張方平，即曾

¹²⁴ 〈書金光明經後〉，同前註，卷 66，頁 2086-2087。

¹²⁵ 據黃啟江：〈論宋代士人的手寫佛經〉統計，蘇軾一生所抄寫之佛經，多達十幾部之多，包括：治平四年《圓覺經》、熙寧二年《法華經》；元豐三年《金剛經》、《心經》；元豐四年《觀自在菩薩如意陀羅尼》、《摩利支經》；元豐八年《楞伽經》；元祐二年《心經》；元祐三年《毘婆沙論》；元祐六年(?)《八師經》；元祐七年《圓覺經》；紹聖三年《觀自在菩薩如意輪陀羅尼經咒》；紹聖四年《金剛經》、《心經》；元符三年《金剛經》；建中靖國元年《楞嚴經》之〈圓通偈〉；不詳《四十二章經》(?)，見《泗州大聖與松雪道人——宋元社會菁英的佛教信仰與佛教文化》(臺北：臺灣學生書局，2009年3月)，頁 277-278。

¹²⁶ 《佛說觀無量壽經》，見《大正新脩大藏經》T12，No.365，頁 343a。

¹²⁷ 見陳劍鏗：《淨土或問導讀》(臺北：東大圖書公司，2004年3月)，頁 68。

助成《楞伽經》的施刻。

蘇軾曾習《楞伽經》，認為該經「義趣幽眇，文字簡古」。慶曆年間，張方平於滁州僧舍獲得此經，開卷未終，而夙障冰解，從此悟入。元豐八年（1085）二月，蘇軾過南都拜訪張方平，據其形容：「公時年七十九，幻滅都盡，惠光渾圓」，而自己「亦老於憂患，百念灰冷」，因此，張君特授《楞伽經》予蘇軾，盼「以錢三十萬使印施於江淮間」。但金山長老佛印了元聞知此事後，認為「印施有盡，若書而刻之則無盡」，建議蘇軾親自書寫《楞伽經》全文，再以造板刻印。東坡接受其說，遂在城南的報恩寺書寫此經，完成後，佛印再派侍者曉機至錢塘，尋找「善工刻之板」，作為金山常住。¹²⁸其實，張方平出資刊刻《楞伽經》，而了元卻捨其便利，反勸蘇軾親自書抄，主要猶冀以蘇軾之名望，宏揚經論，使佛教深入民間。

蘇軾兄弟向來事父母甚孝，每逢忌日，多以佛事齋薦。南宋樓鑰（1137-1213）《攻媿集》卷 72 嘗記載一則兄弟抄寫佛經事：

太府卿蘇公伯昌謬為明州長史，僧有獻少公《維摩經》手澤，蓋為老泉小祥書此。後以示蜀士，士曰：「蜀有長公書《圓覺經》，與此同時，字體亦相類。」以所攜石本示公，且許求墨迹以來，後不知曾得之否？若遠二《經》，元祐諸名公為之跋而增重。《觀經》儼然如新，不知《法華經》何在，安知他日不能復合耶！¹²⁹

蘇伯昌乃蘇轍曾孫，文記有僧人獻蘇轍手抄《維摩經》，蜀中士人看過後，亦提及眉山亦有蘇軾所抄《圓覺經》，兩人抄經時間大約同時，字體亦相類。若依此推測，蘇軾抄寫《圓覺經》，蘇轍書《維摩經》，可能均為蘇洵小祥而作，主要是藉由抄經，表達追思。換言之，以寫經「追薦冥福」，或出於信仰，也是順應俗情的一種做法。

元豐三年（1080）四月二十五日，乃蘇洵十五週年忌，蘇軾特以行書抄寫《金剛經》一冊。其款識云：「奉為亡考都官遠忌，親寫此經，施僧看轉以資冥福。」¹³⁰

¹²⁸ 〈書楞伽經後〉，見《蘇軾文集》，卷 66，頁 2085-2086。

¹²⁹ 〈跋吳僧若遠所書觀經〉，見〔宋〕樓鑰：《攻媿集》，卷 72，《欽定四庫全書·集部四·別集》，「中國哲學書電子化計劃」網址：<https://archive.org/stream/06070226.cn#page/n137/mode/2up>。

¹³⁰ 見《秘殿珠林石渠寶笈初編》，（臺北：故宮博物院，1971 年），卷 3，頁 60a。轉引自

知其實為追薦父親而寫，供施僧轉經之用。元豐七年（1084）四月二十五日蘇軾於遷徙途中，經過廬山，夜宿圓通禪院，此禪院乃蘇洵生前舊游，蘇軾追念父親往昔，遂手寫〈寶積菩薩獻蓋〉頌佛一偈，贈可僊長老，再為其父求取冥報。¹³¹建中靖國元年（1101）四月，北歸途中，舟行豫章、彭蠡之間，蘇軾仍不忘為母親忌日齋薦祈福，只憾海陬遠地，「齋僧供佛，多不能如舊」，加上「阻風滯留，齋薦尤不嚴」，正式的追薦活動無法進行，權且抄經以為心意，遂「敬寫《楞嚴經》中文殊師利法王所說〈圓通偈〉一篇，少伸追往之懷。」¹³²書成，計劃行經廬山時，施予山中有道僧者。¹³³

蘇軾以為寫經，必誠其意，才能有無量感應。當李康年「以私忌日篆《般若心經》，為其親追福」，而求跋於東坡時，他有感而提出了「人之欲薦其親，必歸於佛，而作佛事，當各以其所能，雖畫地聚沙，莫不具足，而況篆字之工若此者耶？」的見解，認為抄寫佛經之人，心誠字端，各以其所能，追薦親人，因此，觀經者，「以字法之工」，便作勝解，是不恰當之行為。¹³⁴由是可知，作佛事，乃各以願力，其所作之事，惟專一精誠，則能遂其所願，孫元忠就是最好例證：

為公親書《華嚴經》八十卷，累萬字，無有一點一畫，見怠惰相。人能攝心，一念專靜，便有無量應感。而元忠此心盡八十卷，終始若一。予知諸佛，悉已見聞，若以此經，置此山中，則公與二士若龍，在在處處，皆當相見。共度衆生，無有窮盡。¹³⁵

這等見解，和蘇軾另一文〈繡佛贊〉有異曲同工之妙：「凡作佛事，各以所有。富

黃啟江：〈論宋代士人的手寫佛經〉，見《泗州大聖與松雪道人——宋元社會菁英的佛教信仰與佛教文化》，頁 280。

¹³¹ 〈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，院有蜀僧宣逮事訥長老識先君云〉，見《蘇軾詩集》，卷 23，頁 1211。

¹³² 〈跋所書圓通偈〉，見《蘇軾文集》，卷 69，頁 2204。

¹³³ 參考劉金柱：〈蘇軾抄寫佛經動因初探〉，《佛學研究》2003 年，頁 209。

¹³⁴ 〈跋李康年篆心經後〉，《蘇軾文集》，卷 69，頁 2190。

¹³⁵ 〈書孫元忠所書華嚴經後〉，同前註，頁 2208。

者以財，壯者以力。巧者以技，辯者以言。若無所有，各以其心。見聞隨喜，禮拜贊歎。」¹³⁶對飽經憂患的蘇軾而言，抄寫佛經除了是一種功德、一種人生修為外，¹³⁷主要目的還是作佛事，追薦冥福，報父母之恩！

（四）放生戒殺

放生戒殺也是蘇軾淨土信仰中的具體表現。古代放生習俗的形成，其思想根源主要來自於佛教戒殺護生觀念，同時亦受到儒家「好生之德」的思想影響。據《金光明最勝王經·流水長者子品》記載，¹³⁸本師釋迦牟尼佛的前世以二十大象負水救濟魚群，並為所放生之魚念誦寶髻佛名號，使魚群壽盡離世後，立即轉生為三十三天天子，而後逐漸皈依佛門，步入解脫大道。這段傳說對佛教放生習俗的形成具有重要的影響，後代如十二因緣法、諸佛菩薩聖號、放生功德偈、放生程式、放生儀軌等，幾乎均按上述記載規範進行。

宋代以來，放生朝廷的推動和民眾的參與下相當盛行。宋太祖下詔民間二月至九月，不許採捕彈射。天禧元年（1016）十一月，真宗下詔天下州郡修復放生池，無池之處，沿江淮州郡近城五里，並禁止漁捕；¹³⁹到了天禧三年（1019）八月，杭州天竺靈山寺慈雲遵式則上奏朝廷，以西湖為放生池。¹⁴⁰至仁宗天聖三

¹³⁶ 見《蘇軾文集》，卷21，頁621。

¹³⁷ 據黃啟江先生的研究觀察，他認為「對自命為佛教居士者而言，既然書寫佛經，自然是因有法喜之故，會如蘇軾一樣，以寫經作佛事。即便無意信佛，至少當於所寫之佛經有點認識。」誠然如此，所以，黃庭堅個人除因法喜而寫經外，也希望寫經者瞭解其所寫之經，認為為親人抄經、刻經都是美意，但又希望抄經者「知五蘊皆空以游世，不落煩惱濁中，則所以為其親者，又更至焉。」此種欲寫經者知經義，而使其追薦先人之意義更為周全之想法，當是宋代多數士人寫經者之共同理念。〈論宋代士人的手寫佛經〉，見《泗州大聖與松雪道人——宋元社會菁英的佛教信仰與佛教文化》，頁320。

¹³⁸ 《金光明經》卷4〈流水長者子品第十六〉記載一段佛教放生事迹，內容簡錄如下：流水長者子不忍魚為日所曝，乃求其國王，與以二十大象，暫往負水，濟彼魚命，王允其請。長者子乃及請二子，至象廄中，隨意取二十大象，又從酒家多借皮囊，往決水處，以囊盛水，象負至池，瀉至池中，水即彌滿，還復如故。流水長者子救起瀕死之魚，予之水、食，為其解說大乘經典，諸魚聞經後，皆生忉利天。見賴永海主編：《金光明經》，（北京：中華書局，2013年1月），頁153-154。

¹³⁹ 《佛祖統紀》，卷44，見《大正新脩大藏經》T49，No.2035，頁406a。

¹⁴⁰ 同前註，頁406b。

年(1025)正月，四明延慶法智知禮法師亦於每年佛誕日，放生魚鳥為聖上祝壽。¹⁴¹知禮為了使放生法會順利進行，特撰〈放生文〉，而制訂放生儀軌，當時郡守曾會聞事，乃使樞密使劉均奉敕為此撰寫碑文，記載此次盛事。¹⁴²宋代的放生習俗持續進行至明代，在結社風氣的影響下，蓮池大師株宏成立了「放生會」，並在《阿彌陀經疏鈔》說：「善男子女人者，善有二義：一是宿生善因，一是今生善類。男女者，通指縑素利鈍，及六道一切有緣衆生也。」「又鬼畜地獄，雌雄牝牡，亦可均名男女。但念佛者，俱得往生，是通一切衆生也。」¹⁴³株宏從「凡厥有心，定當作佛」¹⁴⁴的佛性論出發，認為淨土法門，一切收攝，所以動物念佛亦能往生。

蘇軾放生的慈悲，與程夫人仁厚寬和的身教不無關係。東坡追憶母親的行誼時，曾描述：

少時所居書堂前，有柏、竹、雜花叢生滿庭，眾鳥巢其上。武陽君惡殺生，兒童婢僕，皆不得捕取鳥雀。數年間，皆巢於低枝，其殼可俯而窺。¹⁴⁵

因為從小耳濡目染，加以信仰加持，所以蘇軾一生戒殺護生事蹟不少。最早，知徐州時即有一例。元豐元年(1078)九月蘇軾始見道潛於徐州，十二月偕遊百步洪。當道潛於虛白齋與蘇軾共坐時，適逢客人饋魚予東坡，東坡不忍，故遣道潛放之百步洪，之後乃命道潛賦詩一首：「嘉魚滿盤初出水，尚有青萍點紅尾。銀鯁戢戢畏烹煎，崛強有時俄自起。彼客殷勤贈使君，願向中廚薦醪醴。使君事道不事腹，杞菊終年食甘美。傳呼甚勿付庖人，百步洪邊放清泚。回首無欺子產淳，漫道悠然泳波底。」¹⁴⁶蘇軾則次韻以對：

¹⁴¹ 同前註，卷 52，見《大正新脩大藏經》T49，No.2035，頁 455c。

¹⁴² 同前註，卷 23，見《大正新脩大藏經》T49，No.2035，頁 249c。

¹⁴³ [明]釋株宏：《阿彌陀經疏鈔》，卷 3，見《卍新纂續藏經》X22，No.424，頁 659ab。

¹⁴⁴ 《阿彌陀經疏鈔》，卷 1，見《卍新纂續藏經》X22，No.424，頁 607a。

¹⁴⁵ 〈記先夫人不殘鳥雀〉，見《蘇軾文集》，卷 73，頁 2374。

¹⁴⁶ 見《參寥詩集》，卷 3〈次韻潛師放魚〉詩題下，引「查註」亦收有道潛原詩，見《蘇軾詩集》，卷 17，頁 882。

法師說法臨泗水，無數天花隨塵尾。勸將淨業種西方，莫待夢中呼起起。
哀哉若魚竟坐口，遠愧知幾移生醴。況逢孟簡對盧仝，不怕校人欺子美。
疲民尚作魚尾赤，數罟未除吾頹泚。法師自有衣中珠，不用辛苦沙泥底。¹⁴⁷

是時，徐州方經大水之後，夫役數起，人民疫病奔走，故蘇詩中不免以「魚勞而尾赤」譏諷朝廷新法之不便。然就「放生」之舉而言，蘇軾確實視為淨業修持，有利於往生西方。

元祐年間，蘇軾再蒞杭州，因緣西湖本身為放生池，占地利之便，詩人便經常買魚放生。他曾經眼見湖水東池乾涸，不忍之情猶生，便立刻呼請網師遷之西池，因為「但愁數罟損鱗鬣，未信長堤隔濤瀨。濺濺發發須臾間，圍圍洋洋尋丈外。安知中無蛟龍種，尚恐或有風雲會。明年春水漲西湖，好去相忘渺淮海。」¹⁴⁸希望瞬間雨水能解除秋涸，不使魚兒阻滯，能夠舒緩搖尾於西湖之中。

另外，親人生日時，蘇軾也會以「買魚放生」，為當事人祝壽：

泛泛東風初破五，江柳微黃，萬萬千千縷。佳氣鬱蔥來繡戶，當年江上生奇女。
一盞壽觴誰與舉，三個明珠，膝上王文度。放盡窮鱗看圍圍，天公為下曼陀雨。¹⁴⁹

蘇軾特取《金光明經》救魚事，在王閏之生日當天「買魚放生」，為其資福。¹⁵⁰「圍

¹⁴⁷ 〈次韻潛師放魚〉，同前註。

¹⁴⁸ 〈西湖秋涸，東池魚窘甚，因會客，呼網師遷之西池，為一笑之樂。夜歸，被酒不能寐，戲作放魚一首〉，同前註，卷 34，頁 1787-1788。

¹⁴⁹ 〈蝶戀花·同安生日放魚，取金光明經救魚事〉，見〔宋〕蘇軾撰，龍榆生校箋：《東坡樂府》（臺北：華正書局，2003 年 10 月），卷 3，頁 37-38（總頁 349-350）。

¹⁵⁰ 關於〈蝶戀花·同安生日放魚，取金光明經救魚事〉一詞，究竟作於何時，向有爭議。據劉昭明先生研究指出，此詞〔宋〕坡幹《注坡詞》未收，龍沐勛《東坡樂府箋》不編年。一般學界看法主要有二：一為元祐蘇軾知杭時期，一為蘇軾謫居嶺南時期。劉昭明以為王閏之過世於元祐八年，就詞中所傳達之氣氛、情感，不似悼亡之作。又蘇軾南竄惠州時，蘇邁、蘇迨承父命，守家宜興，並未隨蘇軾赴任，何來「一盞壽觴誰與舉，三個明珠，膝上王文度」？加以元祐五年，蘇軾嘗作〈杭州乞度牒開西湖狀〉，表明杭州西湖乃時人生日放魚祈福祝壽之所在，因此，將此詞定為元祐五、六年間，蘇軾知杭之

圍」是指魚群太多、未能盡得水中悠遊搖尾之貌，所以蘇軾希望「放盡窮鱗看圍圍」之時，天神也能落下大雨，讓魚兒漫水而游，寬綽而自在。此句誠為一語雙關，所謂「曼陀雨」，典出《佛說阿彌陀經》：「晝夜六時，天雨曼陀羅華。」¹⁵¹意為佛說法時，在國土之上，晝夜不斷，吉祥的曼陀羅花會像雨一樣落下，花落如雨，繽紛美麗。意即放生乃是種福田，可累積福慧，以利日後往生淨土。

「放生」之舉在蘇軾中晚年之後，從未因時乖運蹇而有停輟。南遷惠州時期，蘇軾也曾為營設「放生池」，向兄弟子由及表兄程正輔勸募：

少懇冒聞。向所見海會長老，甚不易得。院子亦漸興葺。已建法堂甚宏壯，某亦助施三千緡足，令起寢堂，歲終當完備也。院旁有一陂，詰曲群山間，長一里有餘。意欲買此陂，屬百姓見說數十千可得。稍加葺築，作一放生池。囊中已竭，輒欲緣化。老兄及子由各出十五千足，某亦竭力共成此事。所活鱗介，歲有萬數矣。老大沒用處，猶欲作少有為功德，不知兄意如何？可，便乞附至，不罪！不罪！¹⁵²

紹聖二年（1095）十二月，東坡寫信給表兄程正輔，認為海會殿在海會長老主持下，頗為可觀，興廢繼絕，將法堂整建甚為宏壯。而寺右有長一里多的陂湖，蘇軾意欲買下，希望稍加修築，做為「放生池」，因為「今若作放生池，但牢築下塘，永不開口，水漲溢，即聽其自在出入，則所活不貲矣。」¹⁵³但因之前已助捐三十緡足修建法堂，所以阮囊羞澀，轉而向蘇轍、程正輔各緣化十五千錢，買下這片湖陂，做為功德。除了功德以外，蘇軾也認為，「買放」的當下，得見魚群悠遊戲水，便覺愉悅，「此樂真不朽」！¹⁵⁴

之後，蘇軾遠謫海南，元符二年（1099）三月，詩人又買鯽魚放生於城北淪江之陰：

作，較為切近事實。詳見〈蘇軾與王閔之關係考〉，《國立編譯館館刊》第24卷第1期（1995年6月），頁57。

¹⁵¹ [姚秦]鳩摩羅什譯：《佛說阿彌陀經》，見《大正藏》，冊12，No.366，頁347a。

¹⁵² 〈與程正輔七十一首〉之二十三，見《蘇軾文集》，卷54，頁1597-1598。

¹⁵³ 〈與程正輔七十一首〉之二十四，同前註，頁1598。

¹⁵⁴ 〈丙子重九二首〉其二：「何以娛我客，遊魚在清瀆。水師三百指，鐵網欲掩群。獲多雖一快，買放尤可欣。此樂真不朽，明年我歸耘。」見《蘇軾詩集》，卷40，頁2203。

儋耳魚者漁于城南之陂，得鯽二十一尾，求售於東坡居士。坐客皆欣然，欲買放之。乃以木盎養魚，舁至城北淪江之陰，吳氏之居，浣沙石之下放之。時吳氏館客陳宗道，為舉《金光明經》流水長者因緣說法念佛，以度是魚。曰無明緣，行行緣，識識緣，名色名色緣，六入六入緣，觸觸緣，受受緣，愛愛緣，取取緣，有有緣，生生緣，老死憂悲苦惱，南無寶勝如來。爾時宗道說法念佛已，其魚皆隨波赴谷，眾會歡喜，作禮而退。會者六人，吳氏之老劉某，南海符某，儋耳何旻，潮陽王介石，溫陵王懿、許琦；舁者二人，吉童、奴九。元符二年三月丙寅書。¹⁵⁵

這一次放生，規模較大，詩中詳述過程，含時間、事件、放生儀軌及參與者六人。可見即使是化外之地，在佛教浸漸下，念佛放生的習俗也融入當地，成為信仰風氣。在嶺海時期，蘇軾還記載一則與「放生」有關之事蹟，極富傳奇色彩：

錢塘壽禪師，本北郭稅務專知官，每見魚蝦，輒買放生，以是破家。後遂盜官錢，為放生之用，事發，坐死，領赴市矣。吳越錢王使人視之，若悲懼如常人，即殺之；否，則捨之。禪師淡然無異色，迺捨之。遂出家，得法眼淨。禪師應以市曹得度，故菩薩迺現市曹以度之。學出生死法，得向死地上走一遭，抵三十年修行。吾竄逐海上，去此地稍近，當於此證阿羅漢果。¹⁵⁶

壽禪師乃錢塘僧人，出家前為政府官員，「每見魚蝦，輒買放生，以是破家」，只得偷盜官錢以助放生。未料，事發，本當坐死，但吳越錢王見其赴死「淡然無異色」，因此釋放他，之後便出家。在蘇軾看來，壽禪師所以逃得一死，乃因放生積善，做功德，所以菩薩才會「現市曹以度之」。反觀自己，竄逐海上，離死不遠，卻也能夠生存，也許亦是菩薩度化加持之故，因此更當效習壽禪師，努力修行，

¹⁵⁵ 〈書城北放魚〉，見《蘇軾文集》，卷 71，頁 2276。

¹⁵⁶ 〈壽禪師放生〉，同前註，卷 72，頁 2324。「去此地稍近」，《東坡志林》作「去死地稍近」。袁中道〈次蘇子瞻先後事〉云：「子瞻自竄嶺表，自謂去死地已近，心頗憂之，願學壽禪師放生，以證善果。」見《珂雪齋集》（上海：上海古籍出版社，2007 年 9 月），卷 21，頁 929。

放生祝念，以證「阿羅漢果」。¹⁵⁷

「放生」本之於「護生」，既是「護生」，則不當「殺生」，因此隋唐時代即依《金光明經》卷4〈流水長者子品第十六〉，舉行戒殺放生法會。事實上，《觀無量壽經》也有「三福」之說：「欲修淨業者，得生西方極樂國土。欲生彼國者，當修三福：一者、孝養父母，奉事師長，慈心不殺，修十善業。二者、受持三歸，具足衆戒，不犯威儀。三者、發菩提心，深信因果，讀誦大乘，勸進行者。如此三事，名為淨業。」¹⁵⁸因此宋代倡導淨土法門者，亦主張念佛行者須受持殺生戒，以為警策。¹⁵⁹

蘇軾既主「放生」，對於「戒殺」，也屢有主張。但「『甘其味與殺其命』，乃是一個無法克服的矛盾」，¹⁶⁰針對此矛盾，蘇軾是有自覺的，在〈書南史盧度傳〉一文裡，即對自己無法斷殺，進行反省：

余少不喜殺生，然未能斷也。近來始能不殺豬羊，然性嗜蟹蛤，故不免殺。自去年得罪下獄，始意不免，既而得脫，遂自此不復殺一物。有見餉蟹蛤者，皆放之江中。雖知蛤在江水無活理，然猶庶幾萬一，便使不活，亦愈

¹⁵⁷ 傳聞蘇軾受壽禪師放生事影響，不欲殺生，〈次蘇子瞻先后事〉嘗記：「日以錢買物放生，偶朝雲見過衣上有虱，遽殺之。子瞻訓之曰：『此亦生也！』朝雲曰：『奈嚙我何？』曰：『是汝氣體感召而生，不得罪彼也。』朝雲大悟，遂斷葷腥。」見《珂雪齋集》，卷21，頁929。阿羅漢果，乃指斷盡三界見、思之惑，證得盡智，而堪受世間大供養之聖者。

¹⁵⁸ 《佛說觀無量壽經》，見《大正新脩大藏經》T12，No.365，頁341c。

¹⁵⁹ 例如王日休：《龍舒增廣淨土文》，卷4〈修持法門八〉就提出：「全持齋戒，又禮佛念佛，讀誦大乘經典，解第一義，以此迴向願生西方，必上品上生。所謂齋者何哉，不食肉不飲酒，不婬欲不食五辛。所謂戒者何哉，殺生偷盜邪婬是為身三業，妄言綺語兩舌惡口是為口四惡，貪欲嗔恨邪見是為意三業。總為十戒。能持而不犯，是為十善。若犯而不持，是為十惡，全持十戒。持前四戒加以不飲酒。是為五戒。能持此五戒，常不失人身。若修淨土者不在此限也。若全持十戒加以如上文所言，功德固上品上生矣。若止持五戒而修淨土，亦不失中品上生或上品下生。若又不能持五戒，豈可以不戒殺生乎？殺生為五戒之首，亦為十戒之首，亦為比丘五百五十戒之首。是不殺則為大善，殺則為大惡。……若止能持此不殺之一戒以修淨土，已不在下品生矣。」見《大正新脩大藏經》T47，No.1970，頁264ab。

¹⁶⁰ 見許外芳、張君梅：〈蘇軾佛教行事略考〉，《浙江師範大學學報（社會科學版）》2003年第3期（總第125期），頁23。

于煎烹也。非有所求覲，但以親經患難，不異雞鴨之在庖廚，不忍復以口腹之故，使有生之類，受無量怖苦爾，猶恨未能忘味食自死物也。¹⁶¹

蘇軾的確「未能忘味食自死物」，他向來嗜吃豬肉，貶謫黃州時，發現「貴者不肯食，貧者不解煮」，便發明一種燉煮方式，世人號為「東坡肉」。¹⁶²因此，「戒殺」是對他口腹滿足的考驗。文中，蘇軾深自懺悟，因為不久前因案身陷囹圄，釋歸之後，追想當年，曾用「夢繞雲山心似鹿，魂飛湯火命如雞」¹⁶³來形容自己等待斷獄的痛苦。因此，抵達黃州之後，家中儘量不殺雞鴨，但緣於個人身繫大獄之後的覺悟。為了實踐此中覺悟，蘇軾猶在〈書南史盧度傳〉中，借盧度的故實，增強個人的信仰。史傳記載盧度有道術，與敵軍對峙，兵敗而逃，至淮水不得過，遂起誓，若得免死，從此不復殺生，果真全身而退。後來隱居廬陵，「鳥獸隨之，夜有鹿觸其壁。度曰：『汝勿壞我壁。』鹿應聲去。屋前有池，養魚，皆名呼之，次第取食。逆知死年月，竟以壽終。」¹⁶⁴從史實中得知，萬物有靈，盧度戒殺，從此萬物近身，得其自在，而自己也能預知生死，卒以壽終。蘇軾認為自己經歷與盧度相類，均為死裡逃生，在覺知萬物同存的情形下，蘇軾也發起了「戒殺」之願。

蘇軾自黃州起「戒殺」念頭後，也推己及人，希望友朋也能同生此念。〈書贈陳季常詩〉時，他寫道：

¹⁶¹ 〈書南史盧度傳〉，見《蘇軾文集》，卷 66，頁 2048。

¹⁶² 〈豬肉頌〉：「淨洗鍋，少著水，柴頭罨煙焰不起。待他自熟莫催他，火候足時他自美。黃州好豬肉，價賤如泥土。貴者不肯食，貧者不解煮。早晨起來打兩椀，飽得自家君莫管。」同前註，卷 20，頁 597。另外，蘇軾還有一篇〈禪戲頌〉：「已熟之肉，無復活埋。投在東坡無礙羹釜中，有何不可。問天下禪和子，且道是肉是素，喫得是喫不得是？大奇大奇，一碗羹，勘破天下禪和子。」此為戲作，未必當真，但直指其對佛法的認識，與其拘執於身行，不如心行更為重要。同前註，卷 20，頁 597。

¹⁶³ 〈予以事繫御史臺，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〉其二，見《蘇軾詩集》，卷 19，頁 999。

¹⁶⁴ 〈書南史盧度傳〉，同前註，卷 66，頁 2048。

余謫黃州，與陳慥季常往來，每過之，輒作「汁」字韻詩一篇。季常不禁殺，故以此諷之。季常既不復殺，而里中皆化之，至有不食肉者。皆云「未死神已泣」，此語使人淒然也。¹⁶⁵

據蘇軾在〈歧亭五首〉並敘中的解釋，元豐三年（1080）初詩人始謫黃州，來到歧亭時，故人陳慥來迎。第二年正月，蘇軾復往見之，陳慥特地使人於中途慰勞蘇軾，蘇軾因已「戒殺」，擔心陳慥為他而殺生，所以特地「以前韻作詩，為殺戒以遺季常」。而季常果然自此不復殺生。不唯如此，歧亭之人也多受此感化，有不食肉者。¹⁶⁶而在蘇軾的詩中，特地以形象筆法描述蛤魚求生的樣態：「我哀籃中蛤，閉口護殘汁。又哀網中魚，開口吐微濕。」¹⁶⁷既有求生同理之心，如何飫甘饜肥，以殺生滿足口腹之欲？誠為如此，蘇軾在「每翦血毛，以資口腹」的情形下，只得作〈薦雞疏〉，超度亡靈：

罪莫大於殺命，福莫過於誦經。某以業緣，未忘肉味，加之老病，因此蒿藜，每翦血毛，以資口腹。懼罪修善，施財解冤。爰念世無不殺之雞，均為一死；法有往生之路，可濟三塗。是用每月之中，齋五戒道者莊悟空兩日，轉經若干卷，救援當月所殺雞若干只。伏望佛慈，下憫微命。令所殺雞，永離湯火，得生人天。¹⁶⁸

從薦疏中，可知蘇軾受困於現實環境，縱使有心戒殺，但或因老病，或因口腹之想，不免破戒。既破戒，又期盼藉誦經念佛解冤，這也正是許多無法戒殺者的兩

¹⁶⁵ 〈書贈陳季常詩〉，同前註，卷 68，頁 2133。

¹⁶⁶ 〈歧亭五首並敘〉：「元豐三年正月，余始謫黃州。至歧亭北二十五裏山上，有白馬青蓋來迎者，則余故人陳慥季常也，為留五日，賦詩一篇而去。明年正月，復往見之，季常使人勞余於中途。余久不殺，恐季常之為余殺也，則以前韻作詩，為殺戒以遺季常。季常自爾不復殺，而歧亭之人多化之，有不食肉者。其後數往見之，往必作詩，詩必以前韻。凡余在黃四年，三往見季常，而季常七來見余，蓋相從百餘日也。七年四月，余量移汝州，自江淮徂洛，送者皆止慈湖，而季常獨至九江。乃復用前韻，通為五篇以贈之。」見《蘇軾詩集》，卷 23，頁 1203-1204。

¹⁶⁷ 〈歧亭五首並敘〉其二，同前註，卷 19，頁 1204。

¹⁶⁸ 〈薦雞疏〉，見《蘇軾文集》，卷 62，頁 1910。

難。¹⁶⁹

「信、願、行」乃淨土法門的三資糧，意即信仰、發願和修行。以「戒殺」而言，蘇軾有「信」，有「願」，獨獨於「行」方面，難免有虧。在〈擷菜並引〉中，蘇軾可以有感而發：「吾借王參軍地種菜，不及半畝，而吾與過子終年飽飫，夜半飲醉，無以解酒，輒擷菜煮之。味含土膏，氣飽風露，雖梁肉不能及也。人生須底物，而更貪耶？乃作四句。」高唱：「秋來霜露滿東園，蘆菔生兒芥有孫。我與何曾同一飽，不知何苦食雞豚。」¹⁷⁰成爲蔬食的代言者。但有時又不免破戒，懺悔無極：

水族癡暗，人輕殺之。或云不能償寃。是乃欺善怕惡。殺之，其不仁甚於殺能償寃者。李公擇嘗謂余：「雞有無雄而卵者，抱之，雖能破殼而出，然不數日輒死。此卵可食，非殺也。」余曰：「不然，凡能動者，皆佛子也。竹蟲，初如塗粉竹葉上爾，然久乃能動。百千為曹，無非佛子者。梁武水陸畫像，六道外者，以淡墨作人畜禽獸等形，罔罔然於空中也。乃是佛子流浪，陋劣之極。至於濕生如竹蟲者，猶不可得，但若存若亡於冥漠間爾。而謂水族鷄卵可殺乎？但吾起一殺念，則地獄已具，不在其能訴與不能訴也。」¹⁷¹

從內容推論來看，蘇軾清楚了解所謂生命者，即「凡能動者，皆佛子也」，故水族、雞卵、竹蟲乃至萬物能動者，皆不可殺，而自己食雞卵便是殺生，非關雞卵是否受精。也因此，他深刻明白「吾起一殺念，則地獄已具」。久戒所以打破，只

¹⁶⁹ [宋]陳錄：《善誘文……黃魯直謂子瞻語》（百川學海本）亦記載一段相傳蘇軾與黃山谷對「戒殺」的權且處理方式：「黃魯直謂子瞻曰：『鳥之將死，其鳴也哀。某適到市橋，見生鵝繫足在地，鳴叫不已，得非哀祈于我耶？』子瞻曰：『某昨日買十鳩，中有四活，即放之，餘者幸作一杯羹。今日吾家常膳，買魚數斤，以水養之，活者放而救渠命，殪者烹而悅我口。雖腥膻之欲，未能盡斷，且一時從權耳。』魯直曰：『吾兄從權之說善哉！』魯直因作頌曰：『我肉衆生肉，名殊體不殊。元同一種性，只是別形軀。苦惱從他受，肥甘爲我須。莫教閻老到，自揣看何如。』子瞻聞斯語，愀然歎曰：『我猶未免食肉，安知不逃閻老之責乎？』」，見「中國哲學書電子化計劃」，網址：<http://ctext.org/library.pl?if=gb&file=86214&page=144>。

¹⁷⁰ 〈擷菜並引〉，見《蘇軾詩集》，卷40，頁2201-2202。

¹⁷¹ 〈食鷄卵說〉，見《蘇軾文集》，卷73，頁2372-2373。

因惠州生活困頓，身體不佳之故，才會「忽破戒數食蛤蟹；然自今日懺悔，復修戒。今日從者買一鯉，長尺有咫，雖困，尚能微動，乃置水瓮中，須其死而食，生即赦之。聊記其事，以爲一笑。」¹⁷²可見詩人幾度掙扎，憐憫不忍，設若不得已，則以消極方式應對，所謂「須其死而食，生即赦之」是也。顯然，其對「戒殺」猶有警覺，心生懺悔，希望復修前戒。由此推想，佛教戒殺好生的信仰，對他仍然深具影響力。

除了因應飲食而主「戒殺」外，蘇軾對於一般生活上非必要的殺生，也有主張。竄逐海南時期，蘇軾觀察到海南黎民是「病不飲藥，但殺牛以禱」，直至人、牛皆死而後已，箇中做法不只無益於病，而且是濫殺無辜生靈：

嶺外俗皆恬殺牛，而海南爲甚。客自高化載牛渡海，百尾一舟，遇風不順，渴饑相倚以死者無數。牛登舟皆哀鳴出涕，既至海南，耕者與屠者常相半。病不飲藥，但殺牛以禱，富者至殺十數牛。死者不復云，幸而不死，即歸德于巫。以巫爲醫，以牛爲藥，間有飲藥者，巫輒云：「神怒，病不可復治。」親戚皆爲卻藥，禁醫不得入門，人牛皆死而後已。地產沈水香，香必以牛易之黎。黎人得牛皆以祭鬼，無脫者。中國人以沈水香供佛燎帝求福，此皆燒牛肉也，何福之能得？哀哉！庚辰三月十五日記。¹⁷³

海南生病不服藥，只殺牛以祈禱，病好歸功於巫覡，若有人服藥，巫覡則不治病，直到人、牛坐以待斃。海南生產沈水香，中原人士好用沈水香供奉佛祖天帝，祈求福祉，所以黎民輒以沈水香和中原人士易牛。但取得牛隻，卻用來祭鬼神。瓊州多荒田，百姓不思利用牛群耕種謀生，反而以之祭鬼。不論是站在民生利益或「護生」立場來看，蘇軾均覺荒謬又痛心，故特題跋柳宗元〈牛賦〉一文，請瓊州僧人道贊廣多多宣導化俗，規勸黎民百姓，勸農護牛，不再以牛爲藥，殺牛祭鬼，讓陋習得以減少。

¹⁷² 同前註，頁 2373。

¹⁷³ 〈書柳子厚牛賦後〉，同前註，卷 66，頁 2058。

五、結語

佛教自東漢傳入中國，魏晉南北朝奠下發展基礎，至唐、宋而愈盛，佛徒日眾，佛寺日增，高僧大德不計其數。北宋政府對佛教亦採取支持態度，「招徠西域僧侶，引進梵文佛經，並且設置譯經機構，宣揚佛法，積極維護佛教寺院，將其納入行政管理系統。」¹⁷⁴加以朝臣支持與贊助，高僧論述傳道，不遺餘力，促使北宋尚佛風氣日熾。各家宗派以禪宗特別是臨濟、雲門兩派最盛，天臺、華嚴、律宗、淨土諸宗稍次。但淨土信仰漸漸深入民間，廣泛流行，念佛結社特別興盛，無論天臺、華嚴或禪宗，均與淨土有所交涉，各宗互相融合，形成「教禪合一」、「臺淨融合」、「禪淨雙修」的思想特色。

宋代淨土信仰所以蔚為風潮，主要原因即在於上述僧侶等積極推展「往生西方」的概念，組織「淨社」，走向世俗，又拉攏儒臣、士大夫，參與「念佛」，卒於道俗、文士間形成廣泛流行。淨土信仰藉由通俗的形式，簡易便行的法門，漸漸深入民間，結集縑素，共修淨業，宣揚只要念佛、觀想，便可通向極樂淨土。通過淨土往生的信仰，廣大民生除了立身行善外，也紛紛以布施齋僧、修建佛寺、塑像造塔，刻印佛經、放生戒殺、虔誠修懺、廣作法事、結社集會等方式，建立個人通向彼岸西方極樂世界的方便門。

蘇軾生長於佛教家庭，父母「崇信三寶」，加以個人仕宦偃蹇，波折未歇，為求解脫，因此歸誠佛僧，前半生主要是參禪論道，享受禪悅生活，到中後期，面對世事無常、宦海波濤，親人一一遠離之時，則走向融通佛理，信仰淨土，混融禪淨，以佛教、佛事做為生命的依歸。彌陀信仰不僅安定詩人之心，也讓詩人追憶親人時，可以經由儀軌進行，得到心靈上的慰藉。

觀察蘇軾一生在淨土信仰上的具體實踐，主要在施捨繪像、超薦文疏、抄經刊布及放生戒殺等行事上。施捨繪像的目的，一則完成先人遺願，一則也冀盼「捨所愛，作佛事」，能夠「為先人先妣追薦」。蘇軾對於佛教捨施，直認為「莫如捨所甚愛」，因此，他捐捨予寺院者，包括將母親的簪珥施捨予元照律師的靈芝崇福寺，命工匠胡錫采畫彌陀像，追薦父母往生；亦將父親蘇洵甚為珍視的吳道子所繪菩薩像贈與成都惟簡大師，以及「禪月羅漢」像施舍予懷璉禪師，以為供養等等。

¹⁷⁴ 見《北宋佛教史論稿·引言》，頁3。

至於為辭世者作超薦文疏，則是以虔誠懺悔洗滌身心，並仗此功德超薦亡者，祈求冥福，幫助他們消除業障，早日登上極樂世界。〈惠州薦朝雲疏〉是為侍妾朝雲而作，期盼朝雲解脫生死輪迴，往生安養。而〈薦蘇子容功德疏〉作於詩人辭世前兩個月，當時蘇軾病況嚴重，卻仍著意作〈功德疏〉，希望助成亡靈能夠離苦得樂。另外蘇軾亦作〈葬枯骨疏〉及〈虔州法幢下水陸道場薦孤魂滯魄疏〉，蓋不忍無名枯骨、幽魂滯魄飽受地獄塗炭之苦，故衷心希望藉由超度，早日令其轉往西方極樂世界，蓮花化生。

抄寫佛經，除了修養身性外，主要是寄託哀思，超度亡靈，以助親人往生極樂淨土。蘇軾一生抄寫不少佛經，嘗親自書寫《楞伽經》全文，作為金山常住，刊刻傳布。另外，蘇洵十五週年忌時，蘇軾又以行書抄寫《金剛經》一冊，「施僧看轉以資冥福。」母親忌日時，因竄逐在外，齋薦不嚴，亦權且抄經以為心意，敬寫「《楞嚴經》中文殊師利法王所說〈圓通偈〉一篇，少伸追往之懷。」

放生戒殺也是蘇軾淨土信仰中的具體表現。朝廷曾詔令西湖為放生池，詩人又兩度蒞杭，故放生之舉，屢見詩文，如：〈西湖秋涸，東池魚窘甚，因會客，呼網師遷之西池，為一笑之樂。夜歸，被酒不能寐，戲作放魚一首〉；另外，王閏之生日時，蘇軾作〈蝶戀花·同安生日放魚，取金光明經救魚事〉一闋，以「買魚放生」為壽。遠謫海南時，亦嘗放生鯽魚於城北淪江之陰。除「放生」外，對於「戒殺」，蘇軾也有主張，〈書南史盧度傳〉、〈書贈陳季常詩〉均表述了個人對「戒殺」的見解，更因「戒殺」，而有「護生」之舉，特作〈書柳子厚牛賦後〉一篇，希望黎民百姓能夠勸農護牛，改變殺牛陋習。

總上可知，蘇軾虔誠的淨土信仰除了來自於北宋社會的流行風氣外，與詩人的交遊往來及家庭濡染等等，都有深刻的聯繫。無論是施捨繪像、超薦文疏及抄經刊布或放生戒殺，詩人希望親人「往生淨土」均是具體而明確。他不僅留心許多事佛細節，而且也深信不疑，所以當表兄程正輔喪妻，陷於悲傷不能自己時，他仍然囑款叮嚀：「惟有速作佛事，升濟幽明，此不可不信也。」可見蘇軾一生親炙佛教，除了參禪問道，焚香靜默外，對於淨業觀想，也深信不移，確實是北宋「禪淨雙修」下的典型代表人物。

引用文獻

- 孔凡禮：《蘇軾年譜》，北京：中華書局，1998年2月。
- 王文誥：《蘇文忠公詩編注集成總案》，臺北：學海出版社，1991年9月。
- 王日休：《龍舒增廣淨土文》，《大正新脩大藏經》T47，No.1970，引自「中華電子佛典協會」電子佛典集成光碟，2009年。
- 方立天：《中國佛教與傳統文化》，北京：中國人民大學出版社，2012年7月。
- 印順：《淨土與禪》，新竹：財團法人印順文教基金會，2000年10月。
- 任繼愈主編：《中國佛教史》，北京：中國社會科學出版社，1988年4月。
- 李小榮：〈水陸法會源流略述〉，《法音》2006年第4期。
- 朱熹：《晦庵集》，《欽定四庫全集》，「中國哲學書電子化計劃」，網址：
<http://ctext.org/library.pl?if=gb&file=4439&page=187>。
- 吳雪濤：《蘇文繫年考略》，呼河浩特：內蒙苦教育出版社，1990年2月。
- 紀昀：《閱微草堂筆記》，南京：鳳凰出版社，2007年4月。
- 張津等纂修：《四明圖經》，北京圖書館收藏，
網址：<https://archive.org/details/02086113.cn>。
- 袁中道：《珂雪齋集》，上海：上海古籍出版社，2007年9月。
- 陶潛著，陶澍注，戚煥墳校：《靖節先生集》，臺北：華正書局，1993年10月。
- 陳劍鎧：《淨土或問導讀》，臺北：東大圖書公司，2004年3月。
- 陳錄：《善誘文》（百川學海本），「中國哲學書電子化計劃」，網址：
<http://ctext.org/library.pl?if=gb&file=86214&page=144>。
- 淨宗法師：《淨土宗概論》，臺北：淨土宗出版社，2013年5月。
- 梁銀林：《蘇軾與佛學》，成都：四川大學博士學位論文，2005年3月。
- 達亮：《蘇東坡與佛教》，臺北：文津出版社，2010年12月。
- 彭希涑：《淨土聖賢錄》，《卍新纂續藏經》X78，No.1549，引自「中華電子佛典協會」電子佛典集成光碟，2009年。
- 彭際清：《居士傳》，《卍新纂續藏經》X88，No.1646，引自「中華電子佛典協會」電子佛典集成光碟，2009年。
- 許外芳：〈論蘇軾的淨土信仰〉，《法音》2002年第11期（總第219期）。
- _____、張君梅：〈蘇軾佛教行事略考〉，《浙江師範大學學報（社會科學版）》2003年第3期（總第125期）。

曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》，上海：上海辭書出版社；合肥：安徽教育出版社，2006年8月。

黃啓江：〈北宋汴京之寺院與佛教〉，《國立編譯館館刊》卷18第2期，1989年12月）。

_____：《北宋佛教史論稿》，臺北：臺灣商務印書館，1997年4月。

_____：《因果、淨土與往生》，臺北：臺灣學生書局，2004年5月。

_____：《泗州大聖與松雪道人：宋元社會菁英的佛教信仰與佛教文化》，臺北：臺灣學生書局，2009年3月。

楊曉紅：〈宋代佛教在民間的普及與影響〉，《重慶科技學院學報（社會科學版）》2009年第10期。

道綽：《安樂集》上，《大正新脩大藏經》T47，No.1958，引自「中華電子佛典協會」電子佛典集成光碟，2009年。

鳩摩羅什譯：《佛說阿彌陀經》，《大正新脩大藏經》T12，No.366，引自「中華電子佛典協會」電子佛典集成光碟，2009年。

_____：《妙法蓮華經》，《大正新脩大藏經》T09，No.262，引自「中華電子佛典協會」電子佛典集成光碟，2009年。

管成學、王興文：〈蘇頌與蘇軾交誼考述〉，《清華大學學報（哲學社會科學版）》2002年第2期。

劉金柱：〈蘇軾抄寫佛經動因初探〉，《佛學研究》2003年。

劉昭明：〈蘇軾與王閏之關係考〉，《國立編譯館館刊》卷24年第1期，1995年6月。

霍欽瑞：〈水陸法會的發展〉，《徐州佛教》2010年第1期。

賴永海主編：〈金光明經〉，北京：中華書局，2013年1月。

樓鑰：《攻媿集》，《欽定四庫全書·集部四·別集》，「中國哲學書電子化計劃」，網址：<https://archive.org/stream/06070226.cn#page/n137/mode/2up>

蕭麗華：《從王維到蘇軾——詩歌與禪學交會的黃金時代》，天津：天津教育出版社，2013年1月。

魏磊輯著：《淨土信仰的緣起與西方極樂世界》，臺北：圓明出版社，1997年9月。

疆良耶舍譯：《佛說觀無量壽經》，《大正新脩大藏經》T12，No.365，引自「中華電子佛典協會」電子佛典集成光碟，2009年。

蘇軾撰，王文誥輯註，孔凡禮點校：《蘇軾詩集》，北京：中華書局，1987年10

月。

_____, 孔凡禮點校：《蘇軾文集》，北京：中華書局，1998年2月。

_____, 龍榆生校箋：《東坡樂府》，臺北：華正書局，2003年10月。

蘇轍撰，曾棗莊、馬德富校點：《欒城集》，上海：上海古籍出版社，2009年10月。

釋篆玉：《大昭慶律寺志》，影印光緒壬午臘月丁氏重刊本。

釋元照，釋道詢編集：《芝苑遺編》，《卍新纂續藏經》X59，No.1104，引自「中華電子佛典協會」電子佛典集成光碟，2009年。

_____：《補續芝園集》，《卍新纂續藏經》X59，No.1106，引自「中華電子佛典協會」電子佛典集成光碟，2009年。

釋心泰：《佛法金湯編》，《卍新纂續藏經》X87，No.1628，引自「中華電子佛典協會」電子佛典集成光碟，2009年。

釋志磐：《佛祖統紀》，《大正新脩大藏經》T49，No.2035，引自「中華電子佛典協會」電子佛典集成光碟，2009年。

釋宗曉：《樂邦文類》，《大正新脩大藏經》T47，No.1969A，引自「中華電子佛典協會」電子佛典集成光碟，2009年。

釋宗鑒：《釋門正統》，《卍新纂續藏經》X75，No.1513，引自「中華電子佛典協會」電子佛典集成光碟，2009年。

釋念常：《歷代佛祖通載》，《大正新脩大藏經》T49，No.2036，引自「中華電子佛典協會」電子佛典集成光碟，2009年。

釋惠洪：《禪林僧寶傳》，《卍新纂續藏經》X79，No.1560，引自「中華電子佛典協會」電子佛典集成光碟，2009年。

釋普度：《廬山蓮宗寶鑑》，《大正新脩大藏經》T47，No.1973，引自「中華電子佛典協會」電子佛典集成光碟，2009年。

釋智圓：《閑居編》，《卍新纂續藏經》X56，No.949，引自「中華電子佛典協會」電子佛典集成光碟，2009年。

釋株宏：《阿彌陀經疏鈔》，《卍新纂續藏經》X22，No.424，引自「中華電子佛典協會」電子佛典集成光碟，2009年。

釋慧皎：《高僧傳》，《大正新脩大藏經》T50，No.2059，引自「中華電子佛典協會」電子佛典集成光碟，2009年。

釋贊寧：《大宋僧史略》，《大正新脩大藏經》T54，No.2126，引自「中華電子佛典

協會」電子佛典集成光碟，2009年。

望月信亨著，印海法師譯：《中國淨土教理史》，臺北：財團法人嚴寬祐文教基金會，2004年12月。

Su Shih Acceptance of the Pure Land Faith

Huang, Hui-jing*

[Abstract]

In the Northern Song Dynasty, the senior monks extended the concept of “Western Pure Land” and the organization “Pure Land Societies”, to bring them closer to the secular world. Thus, a popular form of “Pure Land” faith was developed, providing a simple and convenient path to enlightenment, which gradually penetrated the lives of ordinary people. The monks and the people gathered together to practice Buddhist “Pure Land Faith”. All that was required of believers to enter “Sukhavati” or the “Paradise of the West” was to chant the name of Buddha and to practice meditation. Pure Land faith became increasingly popular, affecting government, nobility, literati, and monks. We know that in Su Shih’s lifetime of studying Buddhism, he studied “can” (to reach into the world of deep understanding), and the doctrine of the “dao”, but had some doubts about his belief in the “Pure Land Faith”. Studies of Su Shih Buddhist beliefs rarely discuss the “Pure Land Faith”, therefore this article compares the following: poetic works, Buddhist scripture, history, biography. This article proposes four practical conclusions: the donation valuables to paint statues, transgression scripture, Manuscript Buddhist Scripture, the spread of printing, life releasing, a prohibition on killing. The conclusions are then employed to review Su Shih’s beliefs and to clarify the doubts that modern scholars have about Su Shih’s beliefs on Pure Land Faith.

Keywords: Su Shih (蘇軾), Pure Land faith (淨土), Amitabha (阿彌陀佛), chant the name of buddha (念佛)

*Associate Professor, Department of Chinese language and Literature, National Pingtung University.

