

# 从相生相待到平等不二 ——苏轼融通佛道路径及其局限性论析

左志南

(武汉大学文学院, 湖北武汉, 430072)

**摘要:** 苏轼思想复杂, 探讨他对佛道思想的理解及融通方式, 是研究其思想形态的关键点。从对其诗文的细读分析中可以看出, 苏轼将道家相生相待的理论 with 佛教的相对主义实现了对接, 其会通佛道的方式使他对佛教平等观思想的理解别具特色, 更使其人格精神呈现了通达超脱而不粘滞执着的特点, 但也使他始终无法彻底超越现实, 而这正是苏轼思想一直处于矛盾状态的主要原因。

**关键词:** 苏轼; 平等不二; 相生相待; 佛学; 援道入佛

**中图分类号:** I206.2

**文献标识码:** A

**文章编号:** 1672-3104(2012)04-0217-05

苏轼思想复杂, 其以儒者身份, 遍参佛道典籍, 造成了其儒道释三教杂糅的思想特点, 其中佛道思想在苏轼思想中的相互关系, 即苏轼是如何处理佛道思想的, 是深化研究苏轼思想不可回避的问题。对此问题的探讨是解构苏轼思想的关键, 亦是进一步深化对苏轼思想研究的需要。往昔之论者或专注苏轼对佛禅理论之理解接纳, 或深研苏轼对道家思想的阐释吸收, 而对于苏轼是如何处理佛道之关系则关注较少。因而, 本文拟着眼于目前研究的薄弱环节, 从苏轼如何融通佛道思想的角度切入, 来论析苏轼思想的构成及其特点, 冀以此推进苏轼思想的研究。

## 一、平等观: 苏轼研习佛学的切入点及关注点

在诸多佛学经典中, 《维摩经》是苏轼最早阅读的佛经之一, 苏轼凤翔时期所作之《维摩诘像杨惠之塑在天柱寺》诗中有言: “今观古塑维摩像, 病骨磊砢如枯龟。乃知至人外生死, 此身变化浮云随。世人岂不硕且好, 身虽未病心已疲。此叟神完中有恃, 谈笑却干熊羆。当其在时或问法, 俯首无言心自知。”<sup>[1](155)</sup> 《维摩经·方便品第二》: “是身如浮云, 须臾变灭。”<sup>[2](539)</sup>言此身终归空化, 虚幻不实。从诗中“乃知”二句来看, 其对于维摩经中讲述的自身虚幻不实

的空观思想的理解是颇为准确的, 但对于取消一切差别的不二法门的义理, 则似乎还处于朦胧、模糊的阶段。《维摩经·入不二法门品第九》: “于是文殊师利问维摩诘: ‘我等各自说已。仁者当说, 何等是菩萨入不二法门?’ 时维摩诘默然无言。文殊师利叹曰: ‘善哉, 善哉! 乃至无有文字语言, 是真入不二法门。’”<sup>[2](551)</sup> 维摩诘用无言之默来应对文殊“何等是菩萨入不二法门”的询问, 所要表达的是不二法门是消除一切差别、圆融平等的法门, 是绝对本体。执着于世间万物及各种情感固然是痴, 而执着于觉悟境界及对此境界之追求, 亦是痴, 与前者并无本质之差别。维摩诘此时之默亦是告诫诸菩萨, 执着于入不二法门的修行方式, 便心生分别, 未达无上正觉之境界。因而经中有言曰: “法无分别, 离诸识故; 法无有比, 无相待故。”<sup>[2](540)</sup> 又曰: “不二为菩提离意法故。”<sup>[2](542)</sup>

此时的苏轼, 对于维摩诘以默然无言应对文殊之典, 印象深刻, 但是对于此典之具体的含义, 尚处于朦胧阶段, 只是说维摩诘“俯首无言心自知”。熙宁九年密州任上, 苏轼作《和文与可洋川园池三十首》, 其“无言亭”云: “殷情稽首维摩诘, 敢问何处是法门。弹指未终千偈了, 向人还道本无言。”<sup>[1](641)</sup> 苏轼将维摩诘之默与自己满腹心事相比拟, 则正反映了他此时在维摩诘之默含义的理解上存在着偏差。从以上之分析可以看出, 苏轼对于维摩诘之默有着深刻的印象, 但却未能实现对维摩诘默然无言之内涵的准确理解。

收稿日期: 2012-03-16; 修回日期: 2012-04-20

基金项目: 中国博士后科学基金第五批资助项目(2011M501225)

作者简介: 左志南(1981-), 男, 山东泰安人, 文学博士, 武汉大学文学院博士, 讲师, 主要研究方向: 宋代文学。

同时,维摩以消融一切差别、放弃所有执着的默然无言所指出之不二法门,是佛教理论中重要而基础的一个部分,是研习佛学不可回避的一个问题。《古尊宿语录》卷三十八“襄州洞山第二代初禅师语录”中载:

“问:‘诸上善人皆说不二法门,居士默然,意旨如何?’师云:‘无目不画眉。’”<sup>[3](706)</sup>又“汝州首山念和尚语录”载:“问:‘文殊赞维摩不二法门,意旨如何?’师云:‘问前不明问后瞎。’僧云:‘未审此意毕竟如何?’师云:‘瞎。’”<sup>[3](129)</sup>皆对于维摩诘以默然无言,彰显其消融分别所达之不二法门十分重视。

对于某一事物好奇,但不甚了解的情况,会唤起人内心潜在的求知欲。苏轼对于维摩之默的好奇及理解上的模糊,正成为了其进一步研习佛学的动力。

## 二、由“相生相待”而至“平等不二”

### 1. 出于唱和需要而不自觉的援道入佛

苏轼对维摩之默理解上的突破,是以吸收《庄子》之学说,援道入佛来实现的。《庄子·齐物论》中曰:“物无非彼,物无非是。自彼则不见,自知则知之。故曰:彼出于是,是亦因彼。彼是,方生之说也。虽然,方生方死,方死方生;方可方不可,方不可方可;因是因非,因非因是。是以圣人不由而照之于天,亦因是也。是亦彼也,彼亦是也。彼亦一是非,此亦一是非。”<sup>[4](32)</sup>庄子认为事物乃相待而生,假如事物对立面丧失,那么事物的存在也就没有了意义。对于弱冠读《庄子》、感叹“是书得吾心矣”的苏轼,对此应不陌生,其《前赤壁赋》曰:“客亦知夫水与月乎?逝者如斯,而未尝往也。盈虚者如彼,而卒莫消长也。盖将自其变者而观之,则天地曾不能以一瞬;自其不变者而观之,则物与我皆无尽也。”<sup>[5](5)</sup>事物的意义是由其存在境域,即与对立面共存的境域所决定的。对立面的变化或消失,会引起存在境域的变化或消失,事物的意义亦将随之变化或消失。这与佛教思维有着相通之处,执着于对彼岸世界的追求,实际上暗含着对此岸世界意义的肯定,而肯定此岸世界,则与佛教“一切有为法,如露亦如电”之空观思想相矛盾。因而,维摩诘用默然无言,否定对彼岸世界之追求,从而达到彻底地对此岸世界否定之目的。苏轼正是从这一角度援道入佛,实现了对不二法门理解上之突破。但其也经历了一个由不自觉援引到自觉融通的过程。

周裕锴先生在《诗可以群:略谈元祐体诗歌的交际性》一文中指出:“元祐诸公诗歌的功能其重心已转移到交际方面,诗歌成了日常生活中的交往工具,在很大程度上承担着书信(尺牍)的作用。”<sup>[6](133)</sup>并认为

唱和诗是诗人“在充满缺陷的现实世界中,以艺术的竞技和应答来实现人的‘诗意地栖居’。”<sup>[6](134)</sup>此种风气在元祐到达顶峰之前,已经开始逐渐弥漫开来。从苏轼、王安石等人写作于元祐前的大量次韵诗即可看出。诗人在唱和中这种“艺术的竞技和应答”往往会促使诗人对所涉及之主题,进行细致、深入的思考,以求翻出新意,而不仅仅是停留在寒暄问候的层面上。

作为当时就以诗文名于当世的苏轼,极为重视在酬唱中的翻新出奇。也正是在唱和中的力求翻新出奇的过程中,苏轼在不知不觉中触及了道家相生相待理论与佛教理论的相通。其诗《钱道人有诗“直须认取主人翁”,作两绝答之》曰:

首断故应无断者,冰消那复有冰知。主人苦苦令依认,认主人人竟是谁。

有主还须更有宾,不如无镜自无尘。只从半夜安心后,失却当年觉痛人。<sup>[1](510)</sup>

其一之前二句,用《圆觉经》中语:“是故菩萨常觉不住,照与照者同时寂灭。譬如有人自断其首,首已断故无能断者。则以碍心自灭诸碍,碍已断灭无灭碍者。”<sup>[7](917)</sup>又:“善男子,若心照见一切觉者皆为尘垢,觉所觉者不离尘故。如汤销冰,无别有冰知冰销者,存我觉我亦复如是。”<sup>[7](919)</sup>所表之意是主体觉悟之心,是与所认识到的外界的虚妄相对应而存在的,若从“凡所有相皆乃虚妄”的空观角度认识到觉心亦是虚妄,方能实现对外界虚妄的彻底超越。后二句言,学道者目的在于觉悟清净自性,殊不知此觉心本身就是虚妄的,所以说“认主人人竟是谁”。其二首二句则更明确地指出承认清净自性存在包含一潜在前提,即是对迷染之心、虚妄之心存在的肯定,如欲彻底实现对虚妄现实的超越,最直接之方式既是取消矛盾的对立面,从而消融一切分别与矛盾。假若无“宾”,“主”即丧失存在之意义,如同无镜自然没有为尘所蒙蔽之可能。后二用二祖慧可事,慧可觉头痛如刺,又闻空中音“此乃换骨,非常痛也”,遂参达摩,觅安心之法:“光曰:‘我心未宁,乞师与安。’师曰:‘将心来与汝安。’曰:‘觅心了不可得。’师曰:‘我与汝安心竟。’”<sup>[8](219)</sup>“心”本虚妄,何来“安心”之说?二诗皆从空观视物之角度出发,通过否定矛盾之对立面,在和答诗这一智力游戏的竞争中,实现对所讨论主题认识上的深化。

从其对于有人“直须认取主人翁”的答诗中,可以看出,苏轼本之以空观理论,参照《齐物论》相生相待之理,从否定矛盾之对立面,来实现对矛盾的消解,从而达到平等不二之认识上的超越境界。此种体察外物之方式多次表现在其诗歌中,如《柳子玉亦见

和因以送之兼寄其兄子璋道人》诗中云：“说静故知犹有动，无闲底处更求忙。”从静与动、闲与忙相待而生的角度表达其见解。其《次韵秦太虚见戏耳聋》一诗中云：“君知五蕴皆是贼，人生一病今先差。但恐此心终未了，不见不闻还是痴。”前二用“五蕴皆空”之理论自我宽慰，兼答友人“耳聋”之戏。后二用寿州道树禅师事：道树下居三峰山时，“常有野人服色朴素言谭诡异，于言笑外化作佛形及菩萨罗汉天仙等形。或放神光，或呈声响。师之学徒观之皆不能测，如此涉十年，后寂无形影。师告众曰：‘野人作多色伎俩眩惑于人，只消老僧不见不闻。伊伎俩有穷，吾不见不闻无尽’”。<sup>[8](232)</sup>道树虽然“不见不闻”，但这样却承认了野人虚幻法术的存在，因而其妄心依然见在。

此一时期，苏轼虽多援引道家物相待而生之思想，使之融入到自己对佛学的研习中。但其对于物相待而生之思维方式的援引，多出现于唱和诗中。其主观动机是深化唱和主题并答复友人，使此种唱和不仅仅停留在寒暄问候的低级阶段。苏轼于平等观思想理解上的突破，虽然是其长期研习佛学瓜熟蒂落的必然结果，但唱和应答之要求，促其翻新出奇，使其在创新中不自觉地探索到了对平等观思想理解的途径。

## 2. 自觉融通佛道以超越苦难现实

苏轼力图从物相待而生之角度，化解矛盾、取消一切分别，以此来达到平等不二之境界。其对于平等观的这种理解方式，在黄州之贬后，日趋呈现自觉化的趋势。这种体察外部世界的方式，更是成为了苏轼摆脱精神困境实现对苦难现实超越的“工具”。其《定惠院颯师为余竹下开啸轩》诗曰：

啼鳩催天明，喧喧相诋讪。暗蛩泣夜永，唧唧自相吊。饮风蝉至洁，长吟不改调。食土矧无肠，亦自终夕叫。鸩贪声最鄙，鹊喜意可料。皆缘不平鸣，恻哭等嬉笑。阮生已粗率，孙子亦未妙。道人开此轩，清坐默自照。冲风振河海，不能号无窍。累尽吾何言，风来竹自啸。<sup>[1](1019)</sup>

在尽数鳩、蛩、蝉、鹊之鸣叫后，其指出虽然形态各异，但实质则一，“皆缘不平鸣”，缘自爱憎之心；后又用阮籍、孙登长啸事，言其长啸亦是不平之鸣。诗之后半，乃用颯师之超然气度与前面所列举之人、物相对比，用“冲风振河海，不能号无窍”来赞誉颯师摆脱世累的境界，其既心无所系，外界一切可使其不平之心发生反应的事物，对其而言自然也就丧失了意义与作用，如同风不能号无窍。虽是对颯师之赞誉，但却反映出了苏轼想要通过灭除自己憎爱、不平之心，来使外界一切引起自己爱憎从而困扰自己的事物，丧失对自己而言的存在意义。此一时期，苏轼的这种思

想屡次形之于诗歌，元丰七年苏轼黄州之贬结束，辗转至南都途中作《徐大正闲轩》，其中有言曰：“知闲作闲地，已觉非闲侣”、“问闲作何味，如眼不自睹”。言真正的安闲之人，不会意识到自己安闲的状态，因为其内心从未因外界而萌动，如同人之双眼，不能看到自己的形状。同时期苏轼所作《记梦》诗之末二句曰：“稽首问公公大笑，本来谁碍更求通。”所有一切皆是虚妄，“碍”即为虚幻不实，本不存在，“通”复在何处？

这种思维方式对苏轼的思想产生了深远的影响，不管是仕途顺利时期，还是厄运降临之时，此种思维方式多次于其诗歌中出现。元祐二年苏轼《偶与客饮，孔常父见访……》诗中云：“尽力去花君自痴，醍醐与酒同一卮，请君更为文殊师。”首句用《维摩经》中天女散花事：“时维摩诘室有一天女，见诸大人闻所说法，便现其身，即以天华散诸菩萨大弟子上，华至诸菩萨即皆堕落，至大弟子便着不堕，一切弟子神力去华不能令去。尔时天女问舍利弗：‘何故去华？’答曰：‘此华不如法，是以去之。’天曰：‘勿谓此华为不如法，所以者何。是华无所分别，仁者自生分别想耳。若于佛法出家有所分别为不如法，若无所分别是则如法。观诸菩萨华不著者已断一切分别想故。’”<sup>[2](547)</sup>苏轼此处用之，言若以不生分别之心观物，酒与醍醐并无二致。冯应榴赞之曰：“先生语妙，深得禅理。”<sup>[1](1419)</sup>绍圣元年，苏轼南迁儋州途中，作《尘外亭》诗，诗之后半云：“幽人宴坐处，龙虎为斩薙。马驹独何疑，岂堕山鬼计。夜垣非助我，谬敬欲其逝。戏留一转语，千载起攘袂。”诗中之“马驹”即马祖道一，苏诗王注云：“马祖始居此山，山鬼为筑垣。自谓曰：‘修行不至，为鬼所识。’乃舍去。”<sup>[1](1943)</sup>苏轼认为马祖因为为山鬼所识而离开此山的行为，是心生分别，未能深契一切皆虚妄的平等不二思想。王十朋认为：“今先生诗语高马祖一着也。”所评中肯，不为谀词。从其诗中所用典故来看，其对于消融分别之平等不二思想已经走出了早期的朦胧模糊阶段，而其佛学修养也实现了由最初对于般若空观的理解，到服膺平等观思想的深化。

虽然苏轼对于佛学之研习并未因为仕途的顺利而中断，但随着其仕途的跌宕，佛学对其产生之影响呈现了日渐加大的趋势。在贬谪惠州、儋州期间，苏轼以平等观体察外物的趋势日渐明显，并呈现在其诗文中。其贬谪儋耳时期作《梦斋铭》，“叙”曰：“世人心，因尘而有，未尝独立也。尘之生灭，无一念住。梦觉之间，尘尘相授，数传之后，失其本矣。”<sup>[5](647)</sup>苏轼之语实本自《景德传灯录》中“毘舍浮佛”偈：“假借四大以为身，心本无生因境有。前境若无心亦

无,罪福如幻起亦灭。”<sup>[8](205)</sup>亦是“从否定矛盾的一方面入手,进而明了相生相待的矛盾另一面亦失去了存在之意义。此种体悟平等观之方式,也为后世论者所注意到,明紫柏老人曾以偈释苏轼《梦斋铭》:“如觉乃有待,梦或无待者。无待则独立,何尘相引授。以此观觉梦,开合见非异。”<sup>[9](413)</sup>世间万物皆相待而生,“无待则独立”,人心亦是如此,由外界事物之触发而生灭。而世间万物皆乃虚妄,所以认识到外界虚妄的觉心也是虚幻不实的。其《苏程庵铭》中之“本无通,安有碍”,亦是用此思维方式,从反向言明之。同样,这种思维方式也多次体现在其诗歌创作中,其《和陶王抚军座送客》诗中言:“莫作往来相,而生爱见悲。”用《维摩经》中“不使人有往来想”。往来即为过去与未来,心生过去、未来之想法,即是有分别心,而悲欢爱恨皆是缘自于人之分别心。东坡此处即是用平等观体察人事,以求摆脱悲欢爱憎之缠绕。其《庚辰人日时作……二首》其二之作结云:“此生念念随泡影,莫认家山作本元。”其自注云:“言虽羁旅于海上,不必以家山方是本元。”“本元”出自《楞严经》:“徒获此心,未敢认为本元心地。”人生如梦幻泡影般,短暂而虚幻,因而不必以家乡才是自己安身之所。此处亦是“通过平等观思想的运用,消除贬谪之地与家乡之分别,从而宽慰自己。”

苏辙在《亡兄子瞻端明墓志铭》中论及苏轼曰:“后读释氏书,深悟实相,参之孔老,博辩无碍,浩然不见其涯也。”<sup>[10](1127)</sup>指出了苏轼援道入佛的修证特点。苏轼本自于佛教般若空观,在道家相生相待之思想启示下,通过对虚幻外物、迷妄之心的否定,进而实现对见闻知觉的否定,其目的在于由此进入消融所有分别的平等不二的境界。

### 三、援道入佛之局限与其晚年思想形态之关系

佛道思想虽多有相通之处,但二者却存在着根本性的分歧。苏轼借鉴道家相生相待之思想,来实现对平等观思想的理解。其主观意图如前所述,是通过对矛盾一方面的否定,从而使相生相待的矛盾另一面丧失存在意义,由此达到消融分别的平等不二境界。但在援引道家相生相待思想的同时,苏轼未能细致分辨道家思想与佛教思想在具体指向上的差异,由此使其未能达到真正摆脱世累的目的。

道家思想虽然认为万物相生相待,矛盾对立双方是相互依存的,但其目的是为了从另一个角度来重新认识世界,即达到“齐物”。《庄子·齐物论》曰:“物

固有其所然,物固有其所可。无物不然,无物不可。故为是举莛与楹,厉与西施,恢恠橘怪,道通为一。其分也,成也,其成也,毁也。凡物无成与毁,复通为一。”<sup>[4](34)</sup>庄子之意乃是说明,从物之整体或所属之类别来看,任何事物都有“是”“可”的地方,都有其存在的价值。并以莛与楹、厉与西施作对比,虽其大小、美丑不一,但都有共同之属性,若共同之属性,则无区别。因而看待事物应该看到其独立的存在价值,了解事物本来的齐一相同之处,而不应用自己的一端之见,执着地认定事物的其中一方面,如此方能从相生相待的矛盾对立中超脱出来。与佛教不同,道家思想并没有否定客观世界的意义,也没有否定人之认知能力。其目的在于强调认识世界的新视角会带来新发现。具体而言是强调将视野扩大,以更宽广的视野来审视事物,则事物间的差别与对立就会相对缩小。

苏轼在援引道家相生相待思想体悟平等观时,不自觉地引入了这种道家的观照方式,并且时时将此观照方式与佛教观照方式并用。如其在颍州时期所作诗中云:“太山秋毫两无穷,巨细本出相形中。大千起灭一尘里,未觉杭颖谁雌雄。”<sup>[1](1772)</sup>从表面来看形似于平等观照物,但细味其意,乃是大小乃相形而出,如果将视角无限放大,则大小之区别无限缩小;如将无限放大之视角来看大千世界,则其生灭如同在一尘之间。从此角度而言,杭州之西湖与颍州之西湖无甚区别。其《袁公济和刘景文登介亭诗复次韵答之》诗曰:“升沉何足道,等是蛮与触。”<sup>[1](1617)</sup>“蛮触”之典出自《庄子·则阳》:“有国于蜗之左角者,曰触氏,有国于蜗之右角者,曰蛮氏,时相与争地而战,伏尸数万,逐北,旬有五日而后反。”<sup>[4](385)</sup>苏轼将这两类极为渺小之动物的厮杀与人世间的奔竞相比,说他们的厮杀与争夺在人类看来十分渺小、微不足道,而当我们站在一个更高的高度来看人世间的奔竞,同样会觉得没有任何意义。绍圣年间苏轼接连遭受贬谪后,这种观照方式成为了他超越苦难的“工具”。王文浩《苏海识余》卷四载:

东坡在儋耳,因试笔尝自书云:“吾始至海南,环视天水无际,凄然伤之曰:‘何时得出此岛耶?’已而思之,天地在积水中,九州岛在大嬴海中,中国在少海中,有生孰不在岛者?”<sup>①</sup>

将看待外界之视野放大,则发现海南岛与中原没有本质区别,都是“积水”中之陆地,因而得出“有生孰不在岛”的结论,实现了对此时因思归而极度愁苦之情绪的消解。同样的观照外物之方式,也多次体现于其诗歌中。绍圣三年,苏轼在惠州作《迁居》诗,其中有言曰:“念念自成劫,尘尘各有际。下观生物息,

相吹等蚊蚋。”首二句，王十朋注曰：“佛以世为劫，念念成劫，言光景之速也；道以世为尘，尘尘有际，言物各有世界也。”<sup>[1](2068)</sup>站在时间飞速流逝的角度来看世界，顿觉其存在是何其短暂；站在空间浩大无垠的角度来看世界，顿觉世间万物无论大小，各有其边际。以此方式观照世间万物及己之得失，顿觉皆如蚊蚋般渺小而微不足道。若从此角度来看自己的三次迁居，也是微不足道的，不必以其为苦。

这种道家观照方式的介入，使苏轼之人格精神呈现了通达超脱而不粘滞执着的特点，这也使其文学创作呈现如方东树所言之特点：“坡时出道根语。然坡之道只在《庄子》与佛理耳；取入诗既超旷，又善造快句，所以可佳。”<sup>[12](242)</sup>但是此种道家观照方式却暗含了对现实世界意义的肯定，这决定了其无法彻底放弃对现实世界之牵挂，也决定了其无法做到对平等观思想的真正服膺，而是“大机未曾脱根尘”，从而使其没有实现对苦难现实的彻底超越，没有彻底摆脱对苦闷、迷惘的缠绕。

#### 注释：

① 王文诰《苏海识余》卷四，第5页，《苏文忠公诗编注集成总案》附本，巴蜀书社，1985年。

#### 参考文献：

- [1] 苏轼. 苏轼诗集合注[M]. 冯应榴注. 上海: 上海古籍出版社, 2003.
- [2] 鸠摩罗什译. 维摩诘所说经[A], 大正藏[Z](第14卷). 台北: 佛陀教育基金会 1990 影印版.
- [3] 贇藏主编. 古尊宿语录[M]. 北京: 中华书局, 1994.
- [4] 郭庆藩. 庄子集释[A]. 诸子集成[Z]本. 上海: 上海书店 1986 年影印版.
- [5] 苏轼著, 孔凡礼点校. 苏轼文集[M]. 北京: 中华书局, 1986.
- [6] 周裕锴. 诗可以群: 略谈元体诗歌的交际性[J]. 社会科学研究, 2001(5): .
- [7] 佛陀多罗译. 圆觉经[A], 大正藏[Z]第17卷. 台北: 佛陀教育基金会 1990 影印版.
- [8] 道原著. 景德传灯录[A], 大正藏[Z]第51卷. 台北: 佛陀教育基金会 1990 影印版.
- [9] 钱谦益编. 紫柏尊者别集[M], 已新纂续藏经[Z]第73册.
- [10] 苏辙著, 陈宏天, 高秀芳点校. 苏辙集[M]. 北京: 中华书局, 1990.
- [11] 王文诰著. 苏文忠公诗编注集成总案[M]. 成都: 巴蜀书社 1986 年影印本.
- [12] 方东树著, 汪秀樾点校. 昭昧詹言[M]. 北京: 人民文学出版社, 1961.

## The research of Su Shi's approach dealing with Buddhism and Taoism and its limitations

ZUO Zhinan

(Department of Chinese, Wuhan University, Wuhan 430072, China)

**Abstract:** Su Shi's thought is very complex, the way that he integrated Buddhism and Taoism is the key which is very important to research his thought. Through the reading of his poems and articles, we can see that Su Shi focused on the interlinked of Buddhism and Taoism. His way makes his understanding of Buddhism's equality unique. This led his characteristics to become free and easy, but this also makes him get rid of Secular entanglement, this is the reason that Su Shi's thought is in contradiction.

**Key Words:** Su Shi; equality thought; Contain each other; Buddhism; help integrating Taoism and Buddhism

[编辑: 胡兴华]