

第四節 時代背景

王維是盛唐時期著名的詩人，在中國文學史上素有「詩佛」之稱。王維精通禪理，他的山水詩，尤其是中晚年那些著名的寫景小詩，寫的禪意盎然，前人對此多有評讚。清朝王世禎曾說：「王、裴輞川絕句，字字入禪。……通其解者，可語上乘。」¹要具體剖析並深入揭示王維詩文中所寄寓的禪理禪趣，必須全面把握他生活的時代背景，以下分別從他所處時代的國家局勢、當時儒、釋、道三教的發展狀況和融合並行的情形、禪宗的發展和興盛，尤其是禪宗對他的深入影響，尋找其基本理念。

一、國家局勢

王維生處盛唐，生於武后大足元年，卒於肅宗上元二年，享年六十一歲。歷經武后、中宗、睿宗、玄宗、肅宗五朝。雖歷經五朝，對王維影響最大的當數玄宗一朝。玄宗在位四十五年，剛好是王維由青年到老年時期，王維一生閱歷遭逢都與其相關，玄宗前期勵精圖治，史稱「開元之治」，但到晚年政事全委李林甫，任用奸佞，寵愛楊貴妃，奢侈迷信，又重用聚斂之臣，再加邊陲任用蕃將，節度使勢力坐大，貽安祿山作亂之機，安史之亂是唐朝由盛轉衰的轉捩點。²而關鍵在玄宗一人身上。³

(一)、迷信長生，沉迷女色

唐朝自高祖李淵以老子為同宗起，尊崇道教，歷朝君王均熱衷於祈禳、服丹，到了玄宗更甚。玄宗親自煉丹藥，又裝神弄鬼，《資治通鑑》有記載：

春，正月，庚午。上謂宰相曰：朕比以甲子日，於宮中為壇，為百姓祈福，朕自草黃素製案上，俄飛升天，聞空中語曰：「聖壽延長」。又朕於壽山鍊藥成，亦置壇上，及夜，左右欲收之，又聞空中語曰：「藥未須收，此自守護」，達曙乃收之。太子、諸王、宰相皆上表賀。⁴

玄宗的迷信，甚至影響後代，所謂「上有所好，下必有甚焉者」，舉國風靡，群趨祈禳煉丹，遂致刑政日益敗壞。再加玄宗晚年心志陷溺，以致舉措失當，如為迎合武惠妃，而錯殺太子瑛、鄂王瑤等。不久武惠妃病卒，「帝悼惜久之，後庭數千無可意者」，後來雖尋到了「資質豐艷，善歌舞通音律，智算過人，每倩盼承迎，動移

¹ (清)王世禎著，《帶經堂詩話》，收錄於《續修四庫全書》卷三，(徵喻)(上海：上海古籍出版社，1995年)，頁10—11。

² 傅樂成著，《中國通史》(台北：大中國圖書公司，1993年)，頁416。第十六章，〈安史之亂以後的唐帝國〉一文，唐的由盛世突然步入衰運，關鍵在於安史之亂。這場大叛亂雖被討平，但它給予唐帝國的創痛，真是至深且鉅。它直接間接遺留的若干困難的癥結，使唐氏始終無法解決；不特促進唐帝國的衰落與滅亡，某些方面甚至影響唐以後數百年的政局。

³ 楊文雄著，《詩佛王維研究》，(台北：文史哲出版社，1988年)，以下分項說明參考〈王維所處時代背景〉一文，頁13—21。

⁴ (宋)司馬光撰，《資治通鑑》(台北：藝文印書館，1955年)，卷215，唐紀玄宗天寶4年，頁1461。

上意」的楊貴妃⁵，卻是自己兒子壽王瑁的妃子，「從此君王不早朝」，沉湎酒色，政事全委楊國忠，國事當然不堪聞問。

(二)、重用奸臣，政治腐敗

開元二十四年罷張九齡相，專任李林甫，次年杖殺監察御史周子諒，張九齡受連累被貶荊州，再加宋璟卒於東都，朝廷從此沒有正直敢諫之士。宋人范祖禹特加評論，云：

古之殺諫臣者，必亡其國，明皇親為之，其大亂之兆乎？開元之初，諫者受賞，及其末也而殺之，非獨於此而異也。⁶

從此舉用奸佞，朝政日非。王維貶官濟州後，靠張九齡援引，得重返長安任右拾遺，如今靠山倒了，境遇之壞可想而知。從此，李林甫獨攬大權，政治日趨黑暗腐敗。王維對張九齡遭貶，感到很失望，其〈寄荊州張丞相〉一詩說：「方將與農圃，藝植老丘園」⁷透露黯然思退的情緒。由這以後，詩人便同佛教結下不解之緣。

(三)、專務聚斂，豪奢浪費

在經濟方面，玄宗寵信聚斂之臣，依《舊唐書·食貨志》記載：

開元中，有御史宇文融獻策括籍外剩田色役偽濫及逃互許歸首；……得錢數百萬貫，玄宗以為能，……又楊崇禮為太府卿，清嚴善勾剝，……必令爭天下州縣徵財帛，四時不止。……便入百寶大盈庫以供人主宴私賞賜之用。⁸

但由於「(上)以國用豐衍，故視金帛如糞壤，賞賜貴寵之家，無有限極。」⁹可見玄宗因富裕而驕奢，到了天寶年間，因寵愛楊貴妃，奢侈風氣達到極點。依《舊唐書·楊貴妃傳》記載：

韓虢秦三夫人，歲給錢千貫，為脂粉之資。……姐妹昆仲五家，甲第洞開，僭擬宮掖。每構一堂，費踰千萬計，見制度宏壯於己者，即徹而復造。……玄宗每年十月，幸華清宮，……五家合隊，照映如百花之煥發，而遺鈿墜鳥，琴瑟珠翠，璨爛芳馥於路。¹⁰

⁵ (後晉) 劉昫等撰，《舊唐書》，楊家駱主編（台北：鼎文書局，1976年），卷51，〈楊貴妃傳〉，頁2178。

⁶ (宋) 范祖禹撰，《唐鑑》（台北：台灣商務書店，1977年），卷8，頁246。

⁷ (唐) 王維撰，陳鐵民校注，《王維集校注》（北京：中華書局，1997年），頁132。

⁸ (後晉) 劉昫等撰，《舊唐書》，楊家駱主編（台北：鼎文書局，1976年），卷51，〈楊貴妃傳〉，頁2086。

⁹ (宋) 司馬光撰，《資治通鑑》（台北：藝文印書館，1955年），卷216，唐紀32，玄宗天寶8年，頁1468。

¹⁰ (後晉) 劉昫等撰，《舊唐書》，楊家駱主編（台北：鼎文書局，1976年），頁2179。

楊氏姐妹這種奢侈浪費，舉世無雙，始作俑者，應怪聚斂之臣，有了他們的搜括，聚天下寶物為少數人所用，當然會有不平之鳴，¹¹尤其競奢浪費，上行下效，耗損國力。

(四)、重用蕃將，節度使坐大

在軍事方面，玄宗喜開邊隙，重邊功，故沿邊設置節度使，又重用蕃將。由於府兵制度淒壞，只好改府兵為彍騎，變成募兵制，將帥握兵權，擁兵自重，造成尾大不掉，於是萌發暴亂。

尤其安祿山一人兼平盧、范陽、河東三鎮兵力足以壓倒中央的彍騎，再加安祿山兼領內外閑廐都使及知樓煩監，陰選甲馬歸范陽，兵力傾蓋天下，再因楊國忠恃楊貴妃得寵的勢力，肆無顧忌，和安祿山摩擦不斷，終於惹起安祿山的叛亂，司馬光云：

安祿山專制三道，陰蓄異志殆將十年，以上待之厚，欲俟上晏駕然後作亂。會楊國忠與祿山不相悅，屢言祿山且反。上不聽，國忠數以事激之，欲其速反以取信於上。祿山由是決定遽反。¹²

可見，楊國忠是點燃八年的安史之亂的禍首，大唐盛世就在這場「漁陽鼙鼓動地來」聲中，煙消雲散。

天寶十五年，安史叛軍攻陷長安，王維被俘，安祿山迫以偽署。據《舊唐書》記載：

天寶末為給事中，祿山陷兩都，元宗出幸，維扈從不及，為賊所得，維服藥取痢，偽稱瘖疾，祿山素憐之，遣人迎之洛陽，拘於普施寺，迫以偽署。祿山宴其徒于凝碧宮，其工皆梨園弟子，教坊工人，維聞之悲惻，潛為詩曰：『萬戶傷心生野煙，百官何日再朝天。秋槐葉落空宮裡，凝碧池頭奏管絃。』陷賊官三等定罪，維以凝碧詩聞於行在，肅宗嘉之，會緝請削己刑部侍郎，以贖兄罪，特宥之，責授太子中允。¹³

從此，王維對佛教的信仰更深了。其〈嘆白髮〉一詩說：「一生幾許傷心事，不向空門何處銷。」¹⁴安史之亂爆發前，他的崇佛主要表現在修習和接受佛教義理方面，安史之亂爆發後，除仍繼續這一方面的追求外，又搞起了修功德的佛教迷信活動。

¹¹（宋）司馬光撰，《資治通鑑》（台北：藝文印書館，1955年），卷213，唐紀29，頁1445。

玄宗開元17載：宇文融性精敏，應對辯給，以治財賦得幸於上，始廣置諸使。競為聚斂，由是百官浸失其職，而上心益侈，百姓皆怨苦之。

¹²（宋）司馬光撰，《資治通鑑》（台北：藝文印書館，1955年），卷217，唐紀33，玄宗天寶14年。頁1476。

¹³（後晉）劉昫等撰，《舊唐書》，楊家駱主編，（台北：鼎文書局，1976年），卷190下，列傳140下，文苑下，頁5052。

¹⁴（唐）王維撰，陳鐵民校注，《王維集校注》（北京：中華書局，1997年），頁522。

他捨輞川別業，「在京師，日飯十數名僧。……退朝之後，焚香獨坐，以禪誦爲事。」¹⁵這時候的王維，一方面因曾任僞官而甚感愧疚，另一方面又因被宥罪復官而對天子感恩戴德，於是滋生了「奉佛報恩」的思想。施寺飯僧、焚香誦經等等舉動，就是在這種思想的支配下做出來的。佈施、齋僧、誦經等，佛教稱爲「功德」。據說修功德，可得佛的「福佑」。但是王維並非爲己能獲得善報而修功德，而是爲君主可得「福佑」而修功德。其〈請施莊爲寺表〉一文：

又屬元聖中興，群生受福，臣至庸朽，得備周行，無以謝生，將何答施？願獻如天之壽，長爲率土之君，惟佛之力可憑，施寺之心轉切，効微塵于天地，固先國而後家。敢以鳥鼠私情，冒觸天聽，伏乞施此莊爲一小寺，……精勤禪誦，齋戒住持，上報聖恩，下酬慈愛，無任懇款之至。¹⁶

在這裡，王維對宗教的愚妄信仰與對君主的忠心融合爲一了。

二、三教的發展和融合並行

(一)、三教的發展

1、儒學的發展

儒家經典與學術地位，自西漢以來即成爲中國學術寶典與政治參考書，然其滲雜陰陽五行與天人合一的思想，卻大大竄改了孔孟學說原本的面貌，造成原始儒學的變質，兩漢學術思想便瀰漫著圖讖與符籙妄說。直到魏晉，玄學清談之風起，道家「三玄」¹⁷成爲士人們思想上的依靠，士人或隱逸逃世、或消極的處於當局，在在都透露出士人對魏晉衰世的失望，這樣的態度極異於戰國時期，知識份子對於亂世，急欲發皇拯世的昂揚精神，傳統儒家的道德名節更在知識份子心中慢慢磨失。近代學者林啓彥先生就說到：

魏晉以降，清議轉為清談，談議的內容，開始起了重大轉化。曹操棄儒學，用刑名法術，清議所最講究的道德名節遂無所依附。¹⁸

由於玄談與老莊思想的興起，魏晉玄學家大唱「自然」爲體，「名教」爲用，這並非以道代儒，而是以道行儒，成爲一種爲適應當時政治的需要，而結合儒道的一套思想義理。

在這種以玄談爲本的時代思想下，知識份子缺乏對所處時代的關懷與熱情的心

¹⁵ (宋) 司馬光撰，《資治通鑑》(台北：藝文印書館，1955年)，卷190下，列傳140下，〈王維傳〉，頁5052。

¹⁶ (唐) 王維撰，陳鐵民校注，《王維集校注》(北京：中華書局，1997年)，頁1085。

¹⁷ 林啓彥著，《中國學術思想史》(台北：書林出版社，1994年)，頁124。指出當時學者談論玄理時，最喜用《易》、《老子》及《莊子》三書，世稱三玄。

¹⁸ 莊申著，《王維研究》(香港：萬有圖書公司，1971年)，頁126。

情。唐初的社會景象與時代精神則是一種全然的甦醒，知識份子不再只溺於義理之空談，面對新生的盛世局面，皆有一股想出人頭地、建功立業的衝勁。縱使魏晉長久以來的佛、道盛行，幾乎淹沒了儒學的發展，然而儒家的倫常思想原本就深植在中國人的心靈中，五倫綱常等於是一種生活實踐，知識份子或學佛、或學道，基本上卻仍是保有著傳統的儒家思想性格，因此當時儒佛並修者甚多。近人劉翔飛先生指出：

當時的人雖然好佛慕道成風，但一般並不菲薄儒教，這是因為傳統儒家思想早已深入人心，構成國人的基本觀念與生活態度，這種勢力是潛在的，同時也是根深蒂固的。¹⁹

本文所欲研究的主角王維即是其一。²⁰

2、道教的發展

道教自東漢末創立以來，逐漸和道家有混合的現象，世人談到道教也都會把道家老莊牽涉其中，老莊與道教並無直接的傳承關係，但老子的自然無為與莊子的養生修身觀念，卻提供給道教教義一個理論實踐化的依據，進而強化其神仙思想與煉丹服藥觀念。近人卿希泰指出：

道家又主張清靜無為和重視養生，這種清靜無為的宗旨和養生的理論，更可以借來作為神仙方士的各種方術的掩飾。²¹

於是道教將老子奉為始祖，為道教後來在隋唐的發展做了個最正確的選擇。神仙術與煉丹術的明確歸納，晉代葛洪、陶弘景的貢獻極為重要，六朝以後的神仙思想與煉丹技術大多依據二人的理論來實行。葛洪在其《抱朴子》一書說到：

凡服九丹，欲升天則去，欲且止人間亦任意，皆能出入無間，不可得之害矣……金液太乙所服而仙者也，不減九丹矣……若服半兩，則長生不死，萬害百毒，不能傷之，可以畜妻子，居官秩，任意所欲，無所禁也。若復欲升天者，乃可齋戒，更服一兩，便飛仙矣。²²

據葛洪的思路來看，「神仙」已經被世俗化了，它表現為一種具有特殊能力的人，而且是一般人都有機會養成的。正因有機會養成，此觀念延續至唐代時，不論帝王貴族或知識份子、平民百姓皆多少涉獵其中。帝王中高宗、武后、玄宗等就都有過煉丹的紀錄。²³

¹⁹劉翔飛撰，〈書目季刊〉，14卷4期，頁25。

²⁰鄭朝通撰，〈論王維詩中所展現的三教涵養〉，《文學前瞻》，第4期，2003年7月，頁85-86。

²¹卿希泰著，《中國道教思想史綱》（台北市，木鐸出版社，1986年），頁17。

²²孫昌武著，《道教與唐代文學》（北京：人民文學出版社，2001年），頁130。《抱朴子內篇校釋》卷4〈金丹〉，頁76、82-83。

²³孫昌武著，《道教與唐代文學》（北京：人民文學出版社，2001年），頁54-55。

道教主張人要活得舒服自在，活得快樂，要達到這樣的境界，就是要成仙，因此成道成仙便成爲當時人的人生懷抱與理想。道教是以生爲樂，以長壽爲大樂，更以不死成仙爲極樂，這點正好和佛教以生爲苦的觀點相反。²⁴

道教的地位與發展到了唐代達到顛峰，李唐宗室對老子的尊崇，促使道教和佛教一樣成爲當代的顯教，孫昌武先生指出：

唐朝廷尊崇道教，除了出於一般的信仰和政治上的需要之外，更由於追崇教主老子為祖先，從而使它帶上了「御用宗教」的性質。²⁵

唐代最高統治者大力扶植道教，主要的措施有：首先是抬高道教的地位，唐初及玄宗時，皆紹定道教居「三教」之先；其次是神化道教教主老子，追尊其爲玄元皇帝，令諸州普遍設立玄元皇帝廟，並一再製造玄元皇帝托夢、顯靈的神話，掀起崇拜狂熱；還特別優寵道士，親自召見，拜官賜物；並令王公百僚都修習《老子》，並規定爲考試的內容。開元末年，又立崇玄學，置玄學博士，招收生徒，令習《老子》、《莊子》、《列子》、《文子》四經，甚至命令大量收集、整理、傳寫道經，廣其流傳等等。因此，唐代道教十分興盛；又道書的造作日多，隋朝僅有一千二百餘卷，到唐玄宗開元中，已達三千七百卷（或曰五千七百卷），；另道教的理論也不斷得到深化和發展，著名的道教學者相繼出現。

李唐天子之所以扶植道教，一方面是爲了「自高門第」，神化王朝的統治。眾所皆知，唐天子所姓的李，雖貴爲王姓，卻不能和山東士族比高低，於是便利用道教教主也姓李，宣稱自己是李老君的後裔，既可以提高自己的門第，又可以借助神權來鞏固皇權。另一方面，也是由於受到道教的煉丹、合藥之術的迷惑，希望長生不老。同時，還想利用道教的宗教說教來麻痺民眾，維護封建統治。²⁶

3、佛教的發展

佛法東傳中國，最早見於文獻記載的是西漢哀帝元壽元年（西元前二年），博士弟子景盧受大月氏王使臣伊口授存《浮屠經》的記錄。²⁷從南北朝時代佛教進入興盛發展階段。由於當時的人對於原始佛教義理的吸收上有困難，因此多採「格義」方式，藉由道家的「無」用來闡釋呈現般若學「空」的觀念，當時佛教各宗派對於《般若經》的解釋，莫不以玄學爲出發點，這時的般若學則已非原始印度佛教面目，而是帶有本土色彩的混和理論。²⁸加上佛經的大量翻譯，使得佛教的發展日漸興盛。到了隋唐時期，佛教主要發展的宗派有天台宗、華嚴宗、法相宗、淨土宗、密宗及禪宗等，但對知識份子影響最爲深遠的首推禪宗，本論文所研究的王維，其佛學思想主要就是受禪宗的影響。²⁹

²⁴鄭朝通撰，〈論王維詩中所展現的三教涵養〉，《文學前瞻》，第4期，2003年7月，頁87-88。

²⁵孫昌武著，《道教與唐代文學》（北京：人民文學出版社，2001年），頁9。

²⁶陳鐵民著，《王維新論》（北京：北京師範學院出版社，1990年），頁162-163。

²⁷（北齊）魏收著，《魏書》（北京：中華書局，1974年），卷114，〈釋老志〉，頁3025。

²⁸林啓彥著，《中國學術思想史》（台北：書林出版社，1994年），頁154。

²⁹鄭朝通撰，〈論王維詩中所展現的三教涵養〉，《文學前瞻》，第4期，2003年7月，頁89。

南北朝時期，南天竺（今印度）僧人菩提達摩東渡中國，弘揚佛法³⁰。梁武帝普通元年（520），梁武帝蕭衍迎菩提達摩於宮中，相與問答，然菩提達摩知其機緣不契，遂渡江北上，至河南洛陽嵩山少林寺面壁而坐，終日默然，人莫能測，謂之壁觀婆羅門。後來慧可斷臂立雪求佛法印，菩提達摩與安心境。越九年授慧可袈裟，傳以法印，以「二入四行」³¹並《楞伽經》四卷³²，傳付慧可，囑以單傳心印，開示迷悟，不立文字，直指人心，見性成佛，自此創立了中國的禪宗³³。直到六祖慧能，禪宗大行於中國，宋時遠播朝鮮、日本，迄今流傳不衰。

在禪宗大行中國之前，佛教早已東傳五百餘年。這五百餘年之間，雖有安世高、支婁迦讖、鳩摩羅什、僧肇、竺道生等大師努力弘法，但弘法的重心多仍停留在翻譯與解說佛經的階段，而這情況，一直得等到禪宗的出現之後³⁴，才有了根本性的變化。

禪宗，不僅是佛教和佛學³⁵中的一個宗派，更象徵著中國佛學發展的一個新階

³⁰關於菩提達摩確切東渡中國的時間，由於早期傳記所載不詳，加以近代又無新資料的發現，以致於莫衷一是。根據釋道宣著，《續高僧傳》，《大正藏》第五十冊，No. 2060，頁 173：「初達宋境南越，未又北度至魏」則其來中國是在劉宋、北魏；《傳法正宗記》，《大正藏》第五十一冊，No. 2078，頁 45：「初至番禺（廣州）實當梁普通元年庚子（520）九月之二十一日。」；《釋氏稽古略》《大正藏》第四十九冊，No. 2037，頁 119：「三週寒暑達于南海，當此梁普通元年（520）九月二十一日也。」；《五燈會元》，《卍續藏》第八十冊 No. 1565，頁 23：「凡三周寒暑，達于南海，實梁普通七年庚子歲（526）九月二十一日也。」、《五燈嚴統》，《卍續藏》第八十冊，No. 1568，頁 23：「凡三周寒暑，達于南海，實梁普通七年庚子歲（526），九月二十一日也。」按：普通七年，不屬庚子，而是丙午，故此記有誤；《景德傳燈錄》《大正藏》第五十一冊，No. 2076，頁 40：「凡三周寒暑達于南海，實梁普通八年丁未歲（527）九月二十一日也。」；《隆興編年通論》，《卍續藏》第七十五冊，No. 1512，頁 67：「如南史普通八年即大通元年也。」；《勒修百丈清規》，《大正藏》第四十八冊，No. 2025，頁 24：「梁普通八年丁未歲（527）九月二十一日至南海。」；《佛祖統記》，《大正藏》第四十九冊，No. 2035，頁 293：「以梁大通元年（527）達南海。」按：此普通八年已改元為大通元年，故此記有誤；綜而觀之，應以《傳法正宗記》所載較為正確，故本文皆以梁武帝普通元年（520）為菩提達摩東渡中國之時。

³¹ 參見《菩提達摩大師略辨大乘入道四行觀》，《卍續藏》第六十三冊，No. 1217。頁 1：「夫入道多途，要而言之，不出二種：一是理入、二是行入。理入者謂藉教悟宗，深信含生同一真性，但為客塵妄想所覆不能顯了。若也捨妄歸真，凝住壁觀，無自無他，凡聖等一堅住不移，更不隨文教，此即與理冥符無有分別。寂然無為名之理入，行入謂四行，其餘諸行悉入此中，何等四耶？一報冤行，二隨緣行，三無所求行，四稱法行。」換言之，菩提達摩說明要進入「菩提道」的方法有兩種：一是理入，也就是悟理；二是行入，也就是修行。佛法不是只有悟，還要從實際的生活當中去消除歷來的積習，這樣才叫修道。

³² 《楞伽經》傳入中國依時間先後共有三種譯本：(1)劉宋元嘉二年（443），求那跋陀羅於當陽郡譯出，寶雲傳譯，慧觀筆受，全稱《楞伽阿跋多羅寶經》，凡四卷，故又稱《四卷楞伽經》。(2)《入楞伽經》，北魏時（513）菩提流支譯，僧朗、道湛及侍中崔光等筆受，凡十卷，故又稱《十楞伽經》。(3)《大乘入楞伽經》，唐九視年間（700~704），實叉難陀譯，波崙、玄機等筆受，凡七卷，故又稱《七卷楞伽經》。

³³ 相傳禪宗的傳承，是以釋迦牟尼佛在靈山會上拈花示眾而摩訶迦葉微笑為其濫觴，在說付法偈後，復將金縷僧袈黎衣傳付與他，是以摩訶迦葉則為禪宗初祖，傳至菩提達摩為第二十八祖，也稱為西天二十八祖，菩提達摩於梁武帝普通年間（520~527）自南天竺抵達建業（今南京），也是為中國禪宗初祖，下傳二祖慧可，三祖僧璨，四祖道信，五祖弘忍，六祖慧能。

³⁴ 禪宗，又稱達摩宗、佛心宗、無門宗。是以菩提達摩為初祖，探究心性本源，以期「見性成佛」的大乘宗派，是中國佛教十三個宗派之一。中國自古以專意坐禪者的系統為禪宗，兼含天台、三論二系，而不限於達摩宗，到了唐代以後，達摩宗開始興盛，禪宗乃專指達摩宗而言。

³⁵ 林朝成、郭朝順著，《佛學概論》（臺北：三民書局，2003年），頁 1：「佛學，簡單來講，便是關

段³⁶，因此有人也稱之為典型的中國化佛教，而其又是自唐宋以來對中國哲學、文學藝術和民俗文化發生過深遠影響的一種意識形態。

禪宗自達摩祖師東傳以來，傳到五祖弘忍時，已與中國固有的傳統文化互相交流，故：

經過選擇、淘汰、同化、變異，在中國思想、文化、藝術領域綻開了繽紛的花朵，而禪學與詩學的相互滲透無疑是其中最絢麗多姿而又久開不敗的奇葩。³⁷

唐代的禪宗發展，出現一種不同於魏晉六朝宗派的的格調。即是不論從禪宗的發展史、思想觀念或行為方式去探究，在在都顯示出中國禪宗對於印度佛教繁瑣經意的背叛，其本身便自稱為「教外別傳」，稱自己為「宗門」，稱別的佛教宗派為「教門」，其所主張的「不立文字，教外別傳」，已然是超佛越祖之談了。禪宗傳到五祖弘忍發生了一次最大的分裂，就是以「漸修」為修行要目的神秀在北方傳法，講「頓悟」功夫的慧能在南方傳法，即所謂的「南頓北漸」。

禪宗至此一分為二，北宗神秀一派成為皇室所推尊，在初盛唐時期地位極高，南宗慧能一派則隱於南方數年，及至開元年間，慧能弟子神會（688-762）始於無遮大會闡揚慧能的頓悟法門，自此神秀一派漸漸式微，到安史之亂以後，北宗禪幾乎被南宗禪所壓倒。³⁸

（二）三教的融合並行

唐王朝的統治者，為了更好地維護他們的統治地位，對於儒、釋、道「三教」都加以利用。這種「三教」並用的政策，使儒、釋、道之間形成了相互競爭又互相融合的關係。釋、道兩教，為了爭奪信徒、經濟利益等宗教地位，常期處於衝突狀態；儒、釋兩教之間，也常常在對待綱常名教的態度問題上發生衝突；由於道教是發源於中國的本土宗教，在它的發展初期，已經吸收了不少儒家的倫理觀念，因此儒道之間的矛盾衝突較少，往往站在一起共同反對佛教³⁹。卿希泰先生則對道教重要人物葛洪將儒道互融的做法，有這樣的一個看法：

他（葛洪）還宣揚一種極端神秘主義的因果報應思想，並把道教的長生成仙的

於佛教的學問。它可分為狹義與廣義兩個部分，狹義部分是指佛教本身的學問，這又可分為三個部分：一是佛教創教人釋迦牟尼所傳教法的內容，二是其所制定用以規範信仰者的修行規戒，三事弟子們對於世尊教法的研究闡釋等，這就是經、律、論三藏；而與佛教相關的歷史、文學、藝術等學問，則可視為廣義的佛學。本文所採用的佛學之義便則是廣義的佛學。

³⁶ 洪修平著，《禪宗思想的形成與發展》（高雄：佛光出版社，1991年），頁1：「佛教理論中國化的過程大致分為三個階段：第一，從佛教初傳到兩晉時期，這是佛教中國化的開始階段；第二，從南北朝到隋唐五代，這是中國佛教走向獨立發展與鼎盛時期，也是佛教中國化的完成階段；第三，從北宋到近代，這是中國佛教的發展由盛而衰的階段，佛教的中國化也表現出不同於以前的種種特點。」

³⁷ 周裕鍇著，《中國禪宗與詩歌》（高雄：麗文文化，1994年），頁1。

³⁸ 鄭朝通撰，〈論王維詩中所展現的三教涵養〉，《文學前瞻》，第4期，2003年7月，頁89-90。

³⁹ 陳鐵民著，《王維新論》（北京：北京師範學院出版社，1990年），頁153。

幻想與儒家的綱常名教結合起來。他認為要得到長生和成仙，只是靠內修外養還不夠，還必須積善立功，以忠孝、和順、仁信為本，切忌不要犯「禁」。⁴⁰

但是由於儒、釋、道三教都是為同一統治階級服務的，都是維護封建統治階級所需要的，所以三教之間衝突鬥爭，又不是不可調和的。在唐代，「三教」調和的思想和融合的趨勢，日益加強。這種情形，對於當時的知識份子的思想，發生了深刻的影響。例如詩人王維，不僅受儒、佛學的影響，還受到道教不少的影響。⁴¹以下分別敘述三教互相融合並行的現象。⁴²

1、儒、釋融合

儒家的綱常倫理，是維護封建秩序所不可或缺的，因此歷代的皇帝，無不尊崇儒家。唐代的最高統治者也是如此。盛唐時代的儒學，又出現與佛教匯流的趨勢。佛教本是外來宗教，它的理論、教義，有不少地方與儒家思想相抵觸，其中最突出的矛盾是忠孝問題。儒家講在家當孝子，出仕為忠臣，視忠孝為立身處世的根本、倫理綱常的核心；而按佛教的一套因果輪回、出世解脫的理論，沙門則根本用不著講孝道、敬王者。對於佛教的這種說法，封建統治者自然不能接受。但是由於佛教的因果輪回等理論，對於勞動群眾，有非儒學所可比擬的更大的欺騙、麻醉作用，所以統治者對於佛教，又始終捨不得丟棄。唐李節〈錢潭州疏言禪師詣太原求藏經詩序〉說：「夫俗既病矣，人既愁矣，不有釋氏使其安分，勇者將奮而思鬥，知者將靜而思謀，則阡陌之人，皆紛紛而群起矣」⁴³，指出佛教可使被壓迫階級安守本分，不起反抗之念。從此點可窺知，佛教從本質上是儒家維護名教綱常的同盟者。所以，儒釋之間雖有矛盾，卻並不是不可調和的。正因為如此，許多儒門之士，同時又歸心佛法。李華、獨孤及，都是一方面推崇儒學，另一方面又信奉佛教的。從佛教方面來看，則有一些和尚出來修改教義，提倡忠孝。如李華〈揚州龍興寺經律院和尚碑〉稱高僧懷仁「與人子言，依于孝；與人臣言，依于忠；與上人言，依于敬。佛教儒行，合而為一」⁴⁴因此，儒釋也就逐漸合流了⁴⁵。林啓彥先生指出：

東漢末年，已有《牟子理惑篇》倡說儒佛一致的理論。南北朝時，顏之推著《歸心篇》，提倡「內外一體」及「儒佛一體」之說。到了隋末，則有王通的《中說》主張儒佛調和，對後世學者融合儒佛的工作，有啟迪之功。⁴⁶

⁴⁰ 卿希泰著，《中國道教思想史綱》（台北：木鐸出版社，1986年），頁145。

⁴¹ 陳鐵民著，《王維新論》（北京：北京師範學院出版社，1990年），頁153。

⁴² 陳鐵民著，《王維新論》（北京：北京師範學院出版社，1990年），〈三教融合和王維的思想〉一文，頁153-172。

⁴³ （清）董誥等奉編，（清）陸心源補輯拾遺，《全唐文及拾遺篇名作者》，（台北：大化書局，1987年），卷788，頁3702。

⁴⁴ 同上註，卷320，頁1454。

⁴⁵ 陳鐵民著，《王維新論》（北京：北京師範學院出版社，1990年），頁155。

⁴⁶ 林啓彥著，《中國學術思想史》（台北：書林出版社，1994年），頁172。

2、儒道融合

儒、道之間本來矛盾較少，這個時期又出現了進一步融合的趨勢。如在崇道之風的影響下，儒士學道者日眾，尤其是對於老莊之學，尊崇、誦習的儒者更不乏其人。又成玄英、王玄覽等道教思想家，也進一步融儒入道，用汲取儒家思想的方法，來發展道教理論。卿希泰先生則對道教重要人物葛洪將儒道互融的作法，有這樣的一個看法：

他（葛洪）還宣揚一種極端神秘主義的因果報應思想，並把道教的長生成仙的幻想與儒家的綱常名教結合起來。他認為要得到長生和成仙，只是靠內修外養還不夠，還必須積善立功，以忠孝、和順、仁信為本，切忌不要犯「禁」。⁴⁷

3、佛道融合

道教大談神仙長生方術，同道家是有區別的。由於道教尊老子為教主，莊子為真人，把老子、莊子的書當作經典，並吸收道家思想以建立自己的理論，所以又不能把二者完全分開。唐時，隨著道教的流行，道家思想也得到廣泛的傳播。

初唐、盛唐時代的道教，雖然與佛教常常發生衝突，但彼此之間也存在著融合的趨勢。每個宗教固然都具有排他性，都想獨吞利益，因而時常發生衝突。然而骨子裡，又具有一些可以互相調和的基本觀點。例如，佛教的「般若學」講「空」，道家說「無」，中國早期的佛經，即以「無」譯「空」，解決了釋意上的理解難度，而道家也藉佛家豐富的概念和思想，推進了玄學理論的向前發展。又兩教都有要人們安於環境、與現實妥協的思想；在超世的想法上，佛教有極樂世界，道教有神仙洞府，兩者形式雖然不同，本質其實相同；佛教重視禪定與道教講靜坐的修持方法，也相接近。道教原本理論基礎較薄弱，在其發展過程中經常吸收佛教的學說以充實自己。在初、盛唐時代，尤其如此，著名的道教思想家如成玄英、王玄覽等人，就是以援釋入道的方法，來充實和發展道教的理論。另一方面，當時的一些佛教僧侶，也有援道入釋者。例如天台宗的湛然禪師，在其所著《止觀輔行傳弘訣》卷十中，即引入道教的服藥成仙的思想⁴⁸。由此可見，道、佛融合於一斑。

因此，佛、道思想義理便有著某種程度上不可分割的微妙關係，這現象到了唐代知識份子身上就更明顯，本文研究的王維其詩作中就有不少佛、道夾論的現象，似乎在體會佛家人生無常的同時，也對道家自然無為的人生懷抱有著些許憧憬。

近代學者黃公偉先生對於佛道的調和則說：

如三世因果報應，道教採用了「佛教」原則。殆為六朝佛道融會的結果。「因果循環律」之引用，報在自身，返本歸根後，可再生度世。此化身，報身，

⁴⁷卿希泰著，《中國道教思想史綱》（台北：木鐸出版社，1986年），頁145。

⁴⁸陳鐵民著，《王維新論》（北京：北京師範學院出版社，1990年），頁163。

亦佛道合一。⁴⁹

雖然中國佛教史上有所謂「三武滅佛之禍」⁵⁰，但三教彼此調和的態勢卻也是在有形無形之中發展。到了唐代，三教調和已是不可阻擋的趨勢，中國人又有著「異中求同」的處世態度，其兼容並蓄的性格讓中國千年以來龐大淵博的學術思想更加發揚光大且突出，知識份子身處其中，自然順著此一潮流而行。⁵¹

三、禪宗的盛行與思想

(一)、禪宗的盛行

陳榮波先生在其〈中國禪宗的特質〉一文中，指出：

孕育於中國文化的禪宗，一方面融合了外來的印度佛學，另一方面充實了中國文化的內在生命價值，構築中國文化的內在生命價值，構築中國大乘佛學最突出、最獨特的教外別傳之宗派。禪宗始於南北朝的達摩，大盛於唐朝。由於初唐六祖慧能的頓悟法門的樹立，開創出中國禪之偉大生命機能。⁵²

禪宗的興起，最早雖源於印度祖師及大乘佛學的推動，但其透徹的見解和積極的實踐精神，則來自本土思想的闡發；柳宗元〈賜諡大鑑禪師碑〉說：「凡言禪，皆本曹溪」⁵³，近代太虛大師則說：「中國佛學特質在禪」均說明了中國佛學的精華即蘊藏於禪宗精神中。

達摩衣鉢六傳到慧能，他以一枝獨秀的勝義，灑落塵滓，脫略經論，建立真參實證、反璞歸真的禪道；「大興法雨，普灑客塵」⁵⁴，開法度人四十餘年⁵⁵，雖然僻處嶺南，卻引起了深遠的影響；當世之人，上至皇室，下至走卒，甚至印度、南洋群島、百越氏族，都有遠來參學請益的，王維其〈能禪師碑〉一文：

既而道德遍覆，名聲普聞。泉館卉服之人，去聖歷劫；塗身穿耳之國，航海窮年。皆願拭目于龍象之姿，忘身于鯨鯢之口，駢立於戶外，跌坐於牀前。……則天太后，孝和皇帝，並敕書勸諭，徵赴京城。故能五天重跡，百越稽首。修地雄虺，毒螫之氣銷；跳兔彎弓，精悍之風變。豉魚悉罷，蠱醜知非。多

⁴⁹ 黃公偉著，《道教與修道秘義指要》（台北：新文峰出版社，1982年），頁349。

⁵⁰ 黃大受著，《中國通史》（台北：五南圖書出版社，1993年），頁377、478。「三武」乃指北魏太武帝、北周武帝、唐武帝。三位帝王身處不同時代，皆因推尊道教，故大興廢毀佛相經典，坑殺沙門，釀成中國佛教前所未有的災難。

⁵¹ 鄭朝通撰，〈論王維詩中所展現的三教涵養〉，《文學前瞻》，第4期，2003年7月，頁92。

⁵² 陳榮波著，《禪海之筏》（台北：志文出版社，1984年），頁202。

⁵³ 《全唐文》，見全唐文及拾遺篇名作者/（清）董誥等奉編/（清）陸心源補輯拾遺（台北：大化書局，1987年），頁2664。

⁵⁴（唐）王維撰，陳鐵民校注，《王維集校注》（北京：中華書局，1997年），頁817，〈能禪師碑並序〉。

⁵⁵ 李中華注譯，《新譯六祖壇經》（台北：三民書局，2006年），頁297，敦煌本《壇經》：「大師住曹溪山，韶、廣二州行化四十餘年。」。

絕羶腥，効桑門之食；悉棄罟網，襲稻田之衣。永惟浮圖之法，實助皇室之化。⁵⁶

此銘雖經詞藻上的誇飾，但這些事迹卻有實據，現存的中宗神年年間〈召曹溪惠能入京御札〉⁵⁷等諸文都有載錄。

元和十年（西元八一五年），柳宗元撰〈曹溪第六祖賜諡大鑑禪師碑〉⁵⁸言當世言禪之人，皆本曹溪。柳宗元時代，距離六祖入滅（713）不過百餘年，而曹溪的勢力已如此強固，可見這百年間，禪宗的發展必有深中朝野之效。姚儀敏先生在其《盛唐詩與禪》一書中指出：

南禪之所以風靡八方，有兩個主要原因：一是慧能大師人格與布教的力量，另一則是頓禪本身的簡易直捷所致。⁵⁹

姚氏認為，自從六祖在寶林寺轉大法輪，接引大眾，僧侶日近千人。⁶⁰四十年中，未嘗中斷，這種法堂盛況，古今大德之人尚無人能與之媲美。史籍上記載：

慧能住韶州廣果寺（按：曹溪山之一寺），韶州山中，舊多虎豹，一朝盡去，遠近驚歎，咸歸服焉。⁶¹

大龍倏起飛兩澤以均施，品物攸滋逐根莖而受益；五納之客擁塞於門，四部之賓圍繞其座。……所以天下言禪道者，以曹溪為口實矣。⁶²

正因為慧能以他清澄的智慧、堅忍的人格，入眾開度，普施法雨，才擴大頓宗的門庭。

另外，達摩之法本來很簡易易行，不著重論辯，也不主張「坐禪」「觀行」等形式。⁶³所謂「達摩西來一字無，全憑心地用功夫」，傳到慧能手中，由於歷程持久，

⁵⁶（唐）王維撰，陳鐵民校注，《王維集校注》（北京：中華書局，1997年），頁827-834。

⁵⁷見《全唐文》卷17，同註43，頁87，〈召曹溪惠能入京御札〉原文如下：「朕請安秀二師公忠供養，萬幾之暇，每究一乘，二師並推讓云：南方有能禪師，密受忍大師衣法，可就彼問，今遣內侍薛簡馳詔迎請，願師慈念，速赴上京。」

⁵⁸見《全唐文》卷587，同註43，頁2664。

⁵⁹姚儀敏著，《盛唐詩與禪》（高雄：佛光出版社，1991年），頁55-57。

⁶⁰（宋）釋道原撰，《景德傳燈錄》（台北：新文豐出版社，1993年），卷5，頁82。

⁶¹（後晉）劉昫等撰，《舊唐書》，楊家駱主編（台北：鼎文書局，1976年），卷191列傳141方伎，頁5110。

⁶²（宋）贊寧撰，《宋高僧傳》（台北：文津出版社，1991年），卷8〈慧能傳〉，頁174。

⁶³姚儀敏著，《盛唐詩與禪》（高雄：佛光出版社，1991年），頁59。禪宗初期法要，只是一句「佛語心為宗，無門為法門」（出《楞伽經》）更不主張「坐禪」及「觀行」。這種修行法門異於教下各派，故名「教外別傳」。關於「坐禪」—「道由心悟，豈在坐也。經云：若言如來若坐若臥，是行邪道，何故？無所從來，亦無所去，無生無滅，是如來清靜坐。究竟無證，豈況坐耶？」—《壇經》〈護法品第九〉。關於「觀行」—「祖（四祖道信）曰：『境緣無好醜，好醜起於心；心若不強名，妄情從何起？妄情既不起，真心任徧知，汝但隨心自在，無復對治，即名常住法身，無有變異。』」—（宋）釋道原撰，《景德傳燈錄》（台北：真善美出版社，1973年），卷四，頁61。

高人輩出，便漸漸調和中國本土的人情，而趨向直捷的風格；一旦簡易化，即吸引了許多的徒眾，使禪宗的風聲教化，更加普及。南懷瑾論述此前因後果說：

佛學的最終目的，著重在修證方面，並非專以講述學術思想為究竟的事，當初唐之際，佛學的大家們，講倫理學，著作弘文，已達登峰造極的飽和狀態，而且大有偏向將變成為哲學的思想，與邏輯的論辯，與修行實證的目的，有不相關的趨勢，恰好達摩大師在梁武帝時代傳來禪宗的修證法門，歷傳到了初唐以後，將近百年的時間，禪宗的直指人心，見性成佛的修行法門，已漸漸普遍為人所知，所以到六祖慧能與他的師兄神秀時期，著重簡化歸納的禪道，便自然而然應運而興；樂為人所接受，就此趨之若鶩，一躍而成為中國佛學的中心了。⁶⁴

因此，曹溪南禪才能在初唐到盛唐之際，崛起於嶺南，播揚於長江以南，終致影響了整個佛教發展大局。又加上時勢的助緣這一股不可忽視的力量在一旁推動，更助長了禪宗的流布。呂思勉先生論隋唐五代宗教的情勢說：

中國之佛教，凡得十三宗；……唐中葉盛行者，則禪淨二宗而已，此其故何哉？……中國人言福善禍淫；言積善之家，必有餘慶，積不善之家，必有餘殃；較之佛家期報於冥冥不可知之數者，豈不更為實在？……然則（佛教）教義愈入於精微，欲將使信徒掉頭而去矣。此佛家因發展過度，而自入於絕路者也。……而惟禪宗之屏棄人事，專事一心者，足以致之，固無疑義。⁶⁵

唐代禪宗的發展，影響層面極廣，禪宗的修行方式不像其餘宗派如天台、華嚴、法相宗等繁雜。尤其是慧能的南宗禪，它不立經典，不陷於文字的迷障，舉凡日常生活上的事事物物都可以是禪的經驗，離文字是禪，用文字也是禪。所以蘇軾說：

臺閣山林本無異，故應文字不離禪。⁶⁶〈書辯才次韻參寥詩〉

中國佛教因禪宗的觀係從此撕下神秘尊嚴的面紗，走向簡易平實的現實人生，成就「平常心是道」的修行路徑。由於有這個特質，南宗禪在當時才受到既有出世修養，又有入世精神的知識份子一致推崇。⁶⁷

中國禪遂定鼎於一尊。王維躬逢此盛況，必受其影響，當無疑義。

（二）、禪宗的思想

⁶⁴南懷瑾著，《禪與道概論》（台北：老古文化公司，2003年），頁46。〈禪宗概要〉（3）〈唐初禪宗興盛的大勢〉一文。

⁶⁵呂思勉著，《隋唐五代史》（台北：九思出版社，1977年），第二十二章，頁1377-1378。

⁶⁶曾棗莊著，《蘇詩彙評》（四川：四川文藝出版社，2000年），頁2001。

⁶⁷周裕鍇著，《中國禪宗與詩歌》（高雄市：麗文文化，1994年），頁11。

中國的禪宗傳自印度的菩提達摩，他於紀元五二七年到達中國，成為中國禪的第一代祖師。他的思想源頭是根據四卷本的《楞伽經》；北宗神秀的弟子淨覺所集的《楞伽師資記》，就是介紹從印度禪傳承到中國禪的系統，也可以講這是北宗禪，是以《楞伽經》的思想為主流。可是南宗的六祖惠能，雖也接受《楞伽經》思想的體系，但他卻以《金剛般若經》做為他的禪法的依據。因此，從《壇經》的內容固然可以看到濃厚的如來藏思想的成份，那是受了《楞伽經》系統的影響；同時又發現他特別強調般若和智慧功能，所以又是屬於般若思想的傳承者。照道理，般若的思想是屬於「空」的，也可說是屬於中觀哲學的範疇；而《楞伽經》的思想既強調唯識，更強調如來藏，實際是以發揮如來藏思想為其重心，這是印度大乘佛教的另一個系統。而《六祖壇經》就是把如來藏和中觀的兩系合而為一，是以般若為方法，以如來藏為目標，用般若的空觀來破除煩惱的執著，以期達到「明心見性」的目的。其中的思想要義可以分成以下幾點：

1、即心即佛與明心見性

「即心即佛」是慧能思想的基礎，就是確認一切眾生皆有佛性。慧能認為一切眾生所具有的佛性本無不同，慧能云：「人雖有南北，佛性並無南北。獼猴身與和尚不同，佛性有何差別？」⁶⁸、「愚人智人，佛性本無差別」⁶⁹、「處凡愚而不減，在聖賢而不增」⁷⁰，也就是說，每個人具有的佛性是均等，不論是智者還是愚者，凡人還是聖人，在佛性上是人人平等，肯定了平等的人性論。

此外，慧能還提出了「我心自有佛，自佛是真佛」⁷¹的觀點，並且提倡「本性是佛，離性無別佛」⁷²，「只汝自心，更無別佛」⁷³，這些再再地顯示佛是在自心、佛是由覺悟，不是外求的，這種不離自己本性的禪理，除了是慧能的義理基礎之外，也是整個禪宗所講求的精神所在。

所謂「明心」就是無煩惱的清淨心，「見性」就是見到與佛無二無別的佛性。〈般若品第二〉說：「但於自心常起正見，煩惱塵勞，常不能染，即是見性。」⁷⁴「見性」就是靈性的自覺，也就是徹見自己本來心性的靈機，找到自己真正的本性。它脫離一切的執著性，超越一切的矛盾，進而發揮般若智的妙用。⁷⁵而佛性是如來藏的另一個名字，清淨心是般若智慧的別名，「明心見性」就是用般若智慧以達見性成佛的目的。此二者雖有不同的名字，也有不同的立場，然而是一體的兩面。若得其一，必得其二，不見其一，不得其二；明心一定能見性，見性一定是心地光明。⁷⁶

⁶⁸（宋）契嵩撰，《六祖大師法寶壇經》，《卍正藏經》第 59 冊（台北：新文豐出版公司，1980 年），頁 0006 上

⁶⁹同上，頁 0009 上。

⁷⁰同上，頁 0025 下。

⁷¹同上，頁 0029 上。

⁷²同上，頁 0009 上。

⁷³同上，頁 0018 下。

⁷⁴同上，頁 0010 下。

⁷⁵陳榮波著，《禪海之筏》（台北：志文出版社，1984 年），頁 34。

⁷⁶陳榮波著，《禪海之筏》（台北：志文出版社，1984 年），頁 9—10。〈中國禪的主要精神〉一文，認為中國禪宗的基本出發點就是自性，自性是一種覺悟之性或佛性。此種自性（佛性）是清淨光明，

〈般若品第二〉說：「《菩薩戒經》云：我本元自性清淨。若識自心見性，皆成佛道。」⁷⁷因此，若能見到心中的自性本源，就都能夠成就佛道。

2、頓悟的心法

六祖慧能既然能在聽了《金剛經》的經句「應無所住而生其心」而立時開悟⁷⁸，當然就是《淨名經》所說「即時豁然，還得本性」，那也就是頓悟。《壇經》中有五處以上用到「頓教」⁷⁹來形容他的法門。

唐代禪門出現了以慧能爲首的主張頓悟的南宗與以神秀爲首主張漸修的北宗的分歧，因此後世有了「南頓北漸」之說。〈頓漸品第八〉師謂眾曰：「法本一宗，人有南北。法即一種，見有遲疾。何名頓漸？法無頓漸，人有利頓，故名頓漸。」⁸⁰慧能大力提倡頓悟，主張「自性自悟，頓悟頓修，亦無漸次，所以不立一切法。諸法寂滅，有何次第？」⁸¹在《六祖壇經》全書中，慧能反覆地闡說了他的這一見解。如〈般若品第二〉說：「若識自性，一悟即至佛地。」⁸²在《壇經》全書中，惠能反覆地闡說了他的這一見解，自有其現實的原因。一是由於世俗的名相層層遮蔽著人的本性，若無幡然一悟，頓時斬斷心靈的負累，便難以步入解脫的坦途。二是唐代佛教林立，典籍浩如煙海，學道者困於知解，紛紛向外尋覓，反而輕忽心性的修練。所以慧能以單刀直入，倡導頓悟。他認爲凡夫與佛的區別，全在一個悟字。《壇經》般若品第二云：「前念迷即凡夫，後念悟即佛。」⁸³〈付囑品〉第十又說：「自性若悟，眾生是佛；自性若迷，佛是眾生。」⁸⁴

然而慧能提倡頓悟，並不是要否定漸修的工夫。《壇經》疑問品第三云：「今勸善知識，先除十惡，即行十萬；後除八邪，乃過八千。」⁸⁵將除十惡八邪比喻爲行十萬八千里的路程，就是漸修的工夫。《五燈會元》卷二記載慧能回答門徒神會提問時偈曰：

**聽法頓中漸，悟法漸中頓。
修行頓中漸，證果漸中頓。⁸⁶**

有如明鏡，爲人人所共有。「見性」就是明徹自性是清淨無垢，進而把它彰顯出來。中國禪肯定人人皆有佛性，以「見性」作爲真參實究佛性的根本方法。

⁷⁷（宋）契嵩撰，《六祖大師法寶壇經》，《卍正藏經》第 59 冊（台北：新文豐出版公司，1980 年），頁 0010 下。

⁷⁸同上，頁 0005 下，〈行由品第一〉慧能得錢，卻出門外，見一客誦經。慧能一聞經語，心即開悟。遂問：「客誦何經？」客曰：「《金剛經》。」；頁 0007 下，祖以袈裟遮圍，不令人見，爲說《金剛經》。至「應無所住而生其心」，慧能言下大悟，一切萬法不離自性。

⁷⁹同上，頁 0010 下 - 0011 上，〈般若品第二〉說：「小根之人，聞此頓教，猶如草木根性小者，若被大雨，悉皆自倒，不能增長。」「若開悟頓教，不執外修，但於自心常起正見。煩惱塵勞，常不能染，即是見性。」「頓見真如本性，是以將此教法流行，令學道者頓悟菩提」等多次提到「頓教」。

⁸⁰同上，頁 0023 上。

⁸¹同上，頁 0024 上。

⁸²同上，頁 0011 上。

⁸³同上，頁 0010 上。

⁸⁴同上，頁 0029 上。

⁸⁵同上，頁 0012 下。

⁸⁶（宋）普濟撰，《五燈會元》（台北：新文豐出版公司，1983 年），頁 42 下。

這首偈頌以聽法為頓悟之前的漸修，得法則為漸修中的頓悟，日常奉佛為頓悟之前的漸修，一旦證得佛果則為漸修中的頓悟。由此可知，慧能主張的是漸中有頓，頓中有漸，頓漸雙修，並行不悖的，這就將漸修與頓悟結合統一起來了。不過在這二者中，慧能特別強調頓悟的意義與作用，這形成他所倡導南宗禪法的最重要的特色。

禪宗修行的終極目標在於悟，在於體證。無悟處，即無禪可言。此種悟力是從人的清瑩明澈之心體而來的。⁸⁷陳榮波先生在其《禪海之筏》一書指出：

禪宗的宗旨在於以心傳心，傳佛陀的大菩提心，以普渡眾生。其關鍵在於迷與悟的差別。〈般若品第二〉：「善知識，凡夫即佛，煩惱即菩提。前念迷即凡夫，後念悟即菩提。前念著境即煩惱，後念離境即菩提。」⁸⁸〈疑問品第三〉：「自性迷即是眾生，自性覺即是佛。」⁸⁹因為有迷就有執著，就不能成佛；反之如果不迷，就沒有執著，就能成佛。「但心清淨，即是自性西方。……心平何勞持戒，心直何用禪修」⁹⁰〈疑問品第三〉所謂「開悟」是一種心淨的自然流露，不必向外騎驢覓驢而作繭自縛。〈疑問品第三〉：「佛向性中作，莫向身外求。」⁹¹就是說明這個道理。⁹²

3、定慧一體

定與慧是一體的兩面，彼此息息相關，不可偏廢。〈定慧品第四〉說：

我此法門，以定慧為本。大眾勿迷，言定慧有別。定慧一體，不是二。定是慧體，慧是定用。即慧之時定在慧，即定之時慧在定。若識此義，即是定慧等學。……定慧猶如何等？猶如燈光。有燈即光，無燈即闇。燈是光之體，光是燈之用。名雖有二，體本同一。此定慧法，亦復如是。⁹³

戒、定、慧是佛門三學。戒要求人們斷除邪念、純潔言行；定要求人們凝神息念、心志專一；慧要求人們觀照萬相、契悟佛法。當時普遍流行的觀念主張是依止於戒，心乃得定；依止於定，智慧乃生，也就是因戒生定、因定發慧，先修禪定，後得智慧。慧能不同意這種認識。他認為定慧本為一體，不能將之分裂為二。定是慧的本體，慧是定的作用。這就好像燈光一樣，燈是光的本體，光是燈的作用。在這種定慧一體的境界中，人的本性自然呈現，內外相照，表裡一片澄澈。陳榮波先

⁸⁷陳榮波著，《禪海之筏》（台北：志文出版社，1984年），頁225。

⁸⁸（宋）契嵩撰，《六祖大師法寶壇經》，《卍正藏經》第59冊（台北：新文豐出版公司，1980年），頁0010上。

⁸⁹同上，頁0013上。

⁹⁰同上，頁0013上。

⁹¹同上，頁0013上。

⁹²陳榮波著，《禪海之筏》（台北：志文出版社，1984年），頁35。

⁹³（宋）契嵩撰，《六祖大師法寶壇經》，《卍正藏經》第59冊（台北：新文豐出版公司，1980年），頁0013下。

生認為：這說明禪定是般若智的本體，般若智（慧）是禪定的顯現。禪定要從般若智（慧）著手，採用循序漸進的自然發展方式，才能夠做到「外離相，內不亂」的禪定功夫。⁹⁴

慧能認為要做這些，就要但行直心，勿有執著，要以「無念為宗，無相為體，無住為本。」⁹⁵無念為宗，是說消除世俗的妄念、雜念，這是修行的宗旨；無相為體，是說要認識萬相無相，這是修行的本體；無住為本，是說不要沾著世間萬物，這是修行的根本。做到了「無念為宗，無相為體，無住為本」，即是自性清淨，亦即是定慧同體。

4、顯現不二法門

《壇經》〈行由品第一〉說：「為是二法，不是佛法。佛法是不二之法。」⁹⁶佛法主張一切事理平等如一，本質並無差別。《壇經》受到《維摩詰經》不二思想影響甚深。在該經中有二十七位菩薩提出二十七種不同的觀點來說明對於「不二」的看法，都是用兩個相對的觀念和事物來說明既非一亦非二的道理。蓋世間的一切學問，不論是由哲學、宗教和科學等任何立場來看世間的現象和觀念，都不出相對的或二分法的觀點。即使是講一元論也是二分法，因為講二是對立的，講一也是等於二，因為單獨的一不能成立也不可能出現，只有從多才能見到一，或者從一切的現象而看全部的本體。如果要講一，一定是二或是多，所以不管站在那個立場，總有它的矛盾不通之處，因此《維摩詰經》提出不二的觀點。不二不等於一，也不等於二，那是真不二。也可以說，二是一的兩面，一是二的全體；有一一定是與二同在，有二一定不離一。所以《壇經》提出定慧不二⁹⁷、動靜不二⁹⁸、善惡不二⁹⁹、眾生與佛不二¹⁰⁰、世間與出世間不二¹⁰¹等等。《壇經》最後的〈付囑品第十〉說：「動用三十六對，出沒即離兩邊，說一切法，莫離自性。忽有人問汝法，出語盡雙，皆取法對，來去相因。究竟二法盡除，更無去處。」¹⁰²所謂動用，是從清淨的自性而取智慧的功用。三十六對之說，此前佛經無記載，蓋為慧能所概括，其旨在於說明中道的義理。中道為佛學的重要觀念，其基本主張為泯滅差別，不落兩邊的偏見，即「不生亦不滅，不常亦不斷，不一亦不異，不來亦不去。」六祖理出三十六對相對的觀念和事相，要大家能夠出離兩邊而通達地運用，實際上也就是不二法門的延伸。

103

⁹⁴陳榮波著，《禪海之筏》（台北：志文出版社，1984年），頁36。

⁹⁵（宋）契嵩撰，《六祖大師法寶壇經》，《卍正藏經》第59冊（台北：新文豐出版公司，1980年），頁0014上。〈定慧品第四〉說：「我此法門，從上已來，先立無念為宗，無相為體，無住為本。」

⁹⁶同上，頁0008下。

⁹⁷同上，頁0013下。〈定慧品第四〉云：「定慧一體，不是二。」

⁹⁸同上，頁0008下。〈行由品第一〉云：「不是風動，不是旛動，仁者心動。」

⁹⁹同上，頁0008下。〈行由品第一〉云：「一者善，二者不善。佛性非善非不善，是名不二。」

¹⁰⁰同上，頁0010下。〈般若品第二〉云：「不悟即佛是眾生，一念悟時眾生是佛。」

¹⁰¹同上，頁0011下。〈般若品第二〉云：「佛法在世間，不離世間覺。離世覓菩提，恰如求兔角。」

¹⁰²同上，頁0026上。

¹⁰³陳榮波著，《禪海之筏》（台北：志文出版社，1984年），頁35。