

第二節 王維的禪學中心思想

一、方法論

禪宗認為其宗旨在於見性（徹見佛性）。此種見性不是二分法，而是一種不二法門。¹

《維摩詰經》以宣示不二法門與入不二法門見稱。對於後起的禪宗思想影響更是深遠。《壇經》對《維摩詰經》經文的引證頗多，其中 行由品第一 云：「佛法是不二之法」²，是出於《維摩詰經》入不二法門品。當代禪詩研究專家吳言生在其《禪宗思想淵源》一書中說：

《維摩經》的不二法門，對禪宗產生了深遠的影響。慧能明確指出，「佛法是不二之法」、「無二之性，即是佛性」（《壇經·行由品》），臨終時，付囑門人用三十六對，出沒即離兩邊。這三十六對，便是明暗、有無、色空、動靜、清濁、凡聖、大小、長短、邪正、直曲、生滅、常無常、煩惱菩提等等。「若有人問汝義，問有將無對，問無將有對，問凡以聖對，問聖以凡對，二道相因，生中道義。」（《壇經·付囑品》）禪宗的公案機鋒，凡是重在否定的，多是不二法門。³

喜好禪宗思想的王維，字摩詰，名與字合起來就是維摩詰。自然視《維摩詰經》為其必讀的經典，王維詩中經常引用《維摩詰經》原文，或化用其意，如「天女散花」、「香積佛飯」、「不二法門」，足以說明其對《維摩詰經》的熟稔和喜愛。「色聲非彼妄，浮幻即吾真」⁴，王維深得色空不二的妙旨，並不屏棄色聲紛紜的感覺世界，而是要在色聲之中感悟「吾真」（本來面目），這使得他的詩歌中流漾著生機與活趣。所以「不二法門」是王維禪學思想的方法論。

（一）「不二法門」的意義

在哲學上來說，二表示二元對立，是相對的層面；它的作用是主客對立。絕對的真理是不能由這個層面來說，它是一個絕對的整一體，不能對立。任何二元的對立概念，不管是善惡、有無、一多、動靜之類，都勢必淪於相對的邊見或偏見，障礙真理的呈現，也破壞它的絕對性與整一性。故要顯現真理，必須破除一切二元對立的關係。也就是將原本有分別性質的「二法」轉換其義，改變原有的認知態度，

¹ 陳榮波著，《禪海之筏》（台北：志文出版社，1989年），頁218。中國禪宗的特質一文指出：《六祖壇經》行由品第一有段話如下：「印宗問：『如何是佛法不二之法？』惠能曰：『佛言：善根有二：一者常，二者無常，佛性非常非無常，是故不斷，名為不二。一者善，二者不善，佛性非善非不善，是名不二。蘊之與界，凡夫見二；智者了達，其性無二。無二之性，即是佛性。』」慧能仍然主張佛性是人人皆有，人人皆可成佛。

²（宋）契嵩撰，《六祖大師法寶壇經》，《正藏經》第59冊（台北：新文豐出版公司，1980年），頁0008下。

³ 吳言生著，《禪宗思想淵源》（北京：中華書局，2001年），頁142。

⁴（唐）王維撰，陳鐵民校注，《王維集校注》（北京：中華書局，1997年），頁532。

超越一切分別之相，達到絕對平等的真理。這是一種哲學思想，也是一種實踐方法。在《染阿含經》便有如下的說明：

爾時，阿難語闍陀言：「我親從佛聞，教摩訶迦延言：世人顛倒依于二邊，若有、若無；世人取諸邊界，心便計著。……所以者何？迦旃延！如實正觀世間集者，則不生世間無見；如實正觀世間滅，則不生世間有見。迦旃延！如來離于二邊，說于中道：所謂此有故彼有，此生故彼生，謂無名有行，乃至生、老、病、死、憂、悲、惱、苦集；所謂此無故彼無，此滅故彼滅，謂無明滅則行滅，乃至生、老、病、死、憂、悲、惱、苦滅。」⁵

所謂「顛倒」就是觀念想法錯誤，沒有正確的觀念、知見。大多數的人會認為這世間是真實的「有」，少數的人會認為是「無」，但到底是「有」或「無」呢？從佛教的觀點來看，宇宙世界的一切並非絕對的「有」、「無」，而是「緣起」。所謂「緣起」是指一切現象皆依一定的條件而生起，由相互依存的关系而成立。其基本法則是「此有故彼有，此生故彼生；此無故彼無，此滅故彼滅。」事物依一定的條件才能生起，亦依條件的變滅而變滅。用「緣起」的智慧心來觀察世界，就知道其「有」不是真實不變的「有」，其「無」也不是絕對的「無」，它只是一個暫時的現象過程，這樣便不會落入「有」、「無」的窠臼當中，離于二邊而達到「中道」。

因此，「不二法門」是指領悟到一切實相本性平等，無分別的法門。演培法師對「不二法門」的說明如下：

為什麼不叫「一」而稱為「不二」？因世間眾生聽到一，便執有一個實在的個體，落於相對之中，龍樹菩薩說「破二不著一」。二被破了又去執著有個一，那是絕對的錯誤，為破眾生的著一，所以說為不二，聽到不二反執為一，同樣是大錯特錯。⁶

張澄基的《佛學今詮》對「不二法門」的看法是：

我們所住的世界是一個充滿了相對或兩極性的事物……此相對之兩極性事物，是以二元為基礎。畢竟空不但超越那大梵和大一，當然更是超越一切相對之二元性事物的，此超越二元之相對，即是《維摩詰經》所說的「不二法門」了。⁷

此外，羅什對「不二法門」的註解如下：

⁵ 《染阿含經·第262經》，大正2，頁66。

⁶ 釋演培釋，《維摩詰所說經講記》（台北：天華出版社，1997年），186-187頁。

⁷ 張澄基著，《佛學今詮》上冊（台北：慧炬出版社，1974年），頁455。

二事少而惑淺，餘門事廣而累深。二尚應破，則餘可知也。復次萬法之生，必從緣起。緣起生法，多少不同。極其少者，要從二緣。若有一緣生，未之聞也。然則有之緣起，極於二法、二法既廢，則入於玄境，亦云二法門攝一切法門。⁸

對於讓我們產生相對的二元觀念，在基於萬法生於緣起，緣起性空之下，我們就能破除分別心，放掉執著心，進入不二法門。

陳榮波先生認為：中國哲學的根本，其實就是「一分為三」的問題，兩個事物之間一定要發生關係，它一定有一個關係，一分為三總是一個正面、一個反面，第三個可能既正面又反面，這是人和事物的共同狀態。陳先生在《壇經》語言所表達的方式一文中說：

禪宗在原則上是不說話，言亡慮絕，但為了應機與法，不能完全離開語言文字，於是採取否定性的遮詮方式。我們在壇經中經常看到「無」、「不」、「非」等否定詞，其用意在於蕩相遣執，破邪顯正。……澈底的遮詮方式稱為不二法門。……所謂不二法門在於破斥兩邊之執著，不偏袒於一邊，以雙遣來達到雙照的「絕對待」之中道，因此，不二法門之目的在於建立正智勝知的方法，構成佛家獨特法門，有如「烘雲托月」之巧妙手法。⁹

（二）「不二法門」的契入法

禪宗雖然用反面的方式（如烘雲托月）來顯示不可說的形上本體，但其探討方式是唯破不立，換言之，是採用否定的方式來說明不可說的禪道。這是佛法一貫所謂「不二法門」之要義。¹⁰

因此，禪宗採用負面的遮詮來顯示禪體的絕對性。也可說是藉有限顯現無限，藉具體表抽象，藉特殊表普遍。慧能的示法悟偈詩：「菩提本無樹，明鏡亦非台；本來無一物，何處惹塵埃？」¹¹所以能得到五祖的賞識，陳榮波先生認為：

原因就在他會運用具有負面的遮詮（如「無」、「非」等否定詞）來發揮蕩相遣執的作用，一層一層去破斥執著，以顯禪體的絕對性與心靈的自由性。因

⁸（後秦）僧肇，《注維摩詰經·入不二法品第九》（《大正藏》第38冊），頁396b。

⁹ 陳榮波著，《哲學、語言與管理》（桃園：逸龍出版社，1994年），頁171-173。文中以神秀與惠能兩人偈語來做比較：神秀偈：「身是菩提樹，心如明鏡台；時時勤拂拭，勿使惹塵埃。」慧能偈：「菩提本無樹，明鏡亦非台；本來無一物，何處惹塵埃？」神秀與惠能兩人的偈語不站在同一層次，而是站在不同層次的語言，神秀偈是屬於第一個層次的語言，執著於相，未能見性，而惠能偈屬於第二層次的語言，其中「無」、「非」等否定字，具有遣相離相之功能，境界較第一層次為高，這即禪宗所樂道慣用的遮詮方式。

¹⁰陳榮波著，《禪海之筏》（台北：志文出版社，1989年），頁200。

¹¹（宋）契嵩撰，《六祖大師法寶壇經》，《正藏經》第59冊（台北：新文豐出版公司，1980年），頁0007上-下，行由品第一。

為佛法所使用的否定詞（如「無」、「非」、「不」）具有積極的意義有二：（1）破邪顯正，和（2）雙遮雙詮的中道精神。¹²

「遮詮」就是從事物的側面或反面來對事物本身進行注解的說禪方法，它與從正面闡說的表詮法不同。按《宗鏡錄》的觀點：「遮謂遣其所非，表謂顯其所是。」比方說：「如說鹽，云不淡是遮，云鹹是表。說水，云不乾是遮，云濕是表。」（《禪源諸詮集都序》卷三）因此，遮詮可以認為是一種繞路說禪的方法。¹³這種方法到了入禪詩人的手中，則往往演化成了「正面的意思從反面側面來說，理性的說教以非邏輯非理性的言句來表現，語義的空間讓讀者用聯想去填充，言外之意讓讀者去活參頓悟。

王維在將自我的禪悟體驗涵蘊於山水詩中時，常借用「繞路說禪」的「遮詮」方式來表達。王維「詩多禪意」的藝術旨趣的生成與這種「遮詮」說禪法之間有著很密切的關係。

根據王維繞路說禪的方法，在不同的方法中大致可歸納出三種，這三種方法無非是要「蕩相遣執」、「破邪顯正」契入「不二」正觀，以達明心見性，見性成佛的目的。

1、單遣法

單遣法，是針對其執取為說相應的法義，將定執于一邊的偏見掃蕩，無論是執於「X」或「非X」，使其對法有正確的認識，便可去執入於法理。

王維深受《維摩詰經》、《壇經》所說的「不二法門」的影響，使用單遣法的例子也不少。如：《維摩詰經 文殊師利問疾品》是描述維摩詰居士生病時，文殊前去探視，維摩詰藉此機會闡述大乘佛法，王維有三首詩，即是仿效本品的精神而作。其中的 胡居士臥病遺米因贈 詩中的「了觀四大因，根性何所有？妄計苟不生，是身孰休咎？」¹⁴就是使用了單遣法闡明諸法皆虛幻不實的道理。第一句的「四大」，意指人的身體。《維摩詰經 文殊師利問疾品》提到「四大」云：「四大合，故假名為身。四大無主，身亦無我。又此病起，皆由著我。是故於我，不應生著。」¹⁵想必王維從 問疾品 裡獲得啟發，了解到生病的起因，就是執著於我（身體）。宇宙萬物都是四大偶然和合而成（地、水、火、風四物）依因緣聚合而生滅的幻象，總是變幻無常的，誠如《大般若經》所說的「然一切法自性本空，無生無滅，緣合謂

¹²陳榮波著，《禪海之筏》（台北：志文出版社，1989年），頁54。禪宗對唐宋詩的影響 一文中禪宗的表達方式。

¹³劉鐵峰撰，論王維的「繞路說禪」，《湖南社會科學》，2003年5期。它對概念或命題的解釋不同於我們平常所採用的一問一答、是此不是彼的語境習慣與言說規則，它注重讓人通過自己的體察心得去發現，而非從對概念的詮解中獲得他人的經驗傳授。例如在回答「如何是佛法大意？」「如何是佛祖西來意？」等佛禪最常見的問題時，禪師們卻回答說：「青州蘿蔔重三斤。」「我嘴何似驢嘴，我手何似腳？」這些解答，如果從語用規則和語義邏輯來看，簡直是不涉理路，莫明其妙。而禪師們的真正用意也正要借此打破尋問者對語言的習慣性執著，破除他們因對固有言語習慣和認識經驗的執著圍限而導致的對自心自性體認時的障蔽，使之直悟自心，明心見性。

¹⁴（唐）王維撰，陳鐵民校注，《王維集校注》（北京：中華書局，1997年），頁528。

¹⁵（後秦）羅什，《維摩詰所說經·文殊師利問疾品第五》《大正藏》第14冊，頁544b。

生，緣離謂滅」，這個世界，看起來是有生起和消滅似的，但在實際上，並沒有生起和消滅，因為這個世界是幻化的，只不過是心的迷妄而已。緣合緣離短暫無常，生滅也短暫無常，其實都是人心迷妄的幻相罷了，所謂「四大皆空」的道理在此。但一般人囿於「有無斷常見」¹⁶，執著「有見」¹⁷、「無見」¹⁸、「常見」¹⁹、「斷見」²⁰等邊見²¹。因此，王維為了掃蕩人們的邊見，特別提出「妄計苟不生，是身孰休咎？」，認為只要能認識到外境外物的虛幻不實(空)，一切都是人心迷妄的幻相罷了，因此，妄念如不產生，此生有何休咎？幫助世人建立正確的觀念，以達蕩相遣執的目的。又在其《與胡居士皆病寄此詩兼示學人二首》詩中說：「色聲非彼妄，浮幻即吾真。」²²也是使用單遣法，說明並非色聲等認識對象能引人迷妄，因為虛而不實就是物體自身的真實性狀，一切都是因緣和合而成的「假有」現象。

2、雙遣法

單遣法是對「X」或「非X」作單方面的遣相，達到對不二法的認識，但眾生的根器不同，光是單遣法，還是對法不能產生正確的認知，因此必須使用雙遣法，雙遣法既是否定「X」又否定「非X」，藉此了解法的特性是不可定執。

王維在其《胡居士臥病遺米因贈》詩中說：「無有一法真，無有一法垢。」²³王維從真 - 垢二法，用雙非的角度，來說明諸法實相的意義，使世人頓悟外境外物能夠垢染人的情識，但如認識到外境外物的虛幻不實(空)，那麼它們也就不會垢染人的情識了。

3、不取不捨法

上述的單遣法和雙遣法，二者皆具有蕩相遣執的作用。但兩者皆從否定的角度來進行消解執著，使能夠達到不執著諸法。不取不捨法，是從正面積極的角度，不

¹⁶ (唐)王維撰，陳鐵民校注，《王維集校注》(北京：中華書局，1997年)，頁528。

¹⁷ 【丁福保《佛學大辭典》】【有見】(術語)執著於有之邪見。又云常見。智度論七曰：「有二種見：有見無見。」法華經方便品曰：「入邪見稠林若有若空等，依止此諸見，具足六十二。」法華經義疏四曰：「智度論云：愛多者著有故起有見，見多者著無故起無見。又云：四見多者著有，邪見多者著無也。」法華玄贊四曰：「若有者執我後身為有，常見也。若無者執我後身為無，斷見也。」【又】就十八界而分別有見無見。唯色界之一為有見，他皆無見也。顯色形色二者，由在彼在此之差別不同，而能示現彼此之言說，言說名見，有彼之言說，故名有見。又見者眼觀照根色，故名為見，色眼有見，故名有見。見俱舍論二。梵 Sanidarsanam%。

¹⁸ 【明，一如《三藏法數》】【無見】謂眾生於一切諸法，妄計皆無自性，執之為無，是名無見。

¹⁹ 【丁福保《佛學大辭典》】【常見】(術語)二見之一。

²⁰ 【丁福保《佛學大辭典》】【斷見】(術語)有情之身心，見為限一期而斷絕，謂之斷見，反之而見身心皆常住不滅，謂之常見。此二者名邊見，為五惡見之第二。涅槃經二十七曰：「眾生起見凡有二種：一者常見，二者斷見。如是二見，不名中道。無常無斷乃名中道。」智度論七曰：「斷見者見五眾滅。」(五眾者五蘊也)。

²¹ 【丁福保《佛學大辭典》】【邊見】(術語)五見之一。或斷見或常見偏於一邊之惡見，謂之邊見。又起身見，其後邊所起斷常之惡(參見：名為邊見。見五見)。

²² (唐)王維撰，陳鐵民校注，《王維集校注》(北京：中華書局，1997年)頁532。【丁福保《佛學大辭典》】【色聲】(術語)五塵中之色塵聲塵也。【色塵】(雜名)六塵之一。青黃赤白等顯色及男女形色等之染污情識者，謂之色塵。圓覺經曰：「耳根清淨，故色塵清淨。」【聲塵】(雜語)五塵又六塵之一。【明，一如《三藏法數》】謂絲竹環佩之聲，及男女歌詠聲等，是名聲塵。

²³ (唐)王維撰，陳鐵民校注，《王維集校注》(北京：中華書局，1997年)，頁528。

但能去除執著，而且能運用諸法而無礙，達到既入世又出世的境界。不取不捨法從其意可推出「但除其病，而不除法」²⁴之語。從「不取」的態度，遠離對法的執著，即是除其病；從「不捨」的方式，來實踐慈悲度眾的願行，是不捨法。

《壇經》般若品第二 慧能 無相頌 曰：

佛法在世間，不離世間覺。離世覓菩提，恰如求兔角。

正見名出世，邪見是世間。邪正盡打却，菩提性宛然。²⁵

慧能採不取不捨法，以達蕩相遣執的目的。奉習佛道者通常認為正見就是出世的思想，邪見就是人世間的思想。慧能不同意這種認識，這是從「不取」的態度，遠離對法的執著，即是除其病；慧能認為佛法本在人世間，不可以離開世間而得到佛法的覺悟。離開世間而到深山枯坐覓道，必然無所得。這是從「不捨」的方式，來實踐慈悲度眾的願行，是不捨法。因此，慧能主張泯滅世間與出世間的差異，而提倡心靈的徹悟。不要存有正邪的成見，將出世入世打成一片。正如《維摩詰經·不二法門品》云：「世間、出世間為二。世間性空，即是出世間。於其中不入不出，不溢不散，是為入不二法門」²⁶菩提是存在現實生活中的，世間俗務有其勝諦，不能忽視，這也正是王維所以亦官亦隱的道理。

王維在其 與胡居士皆病寄此詩兼示學人二首 詩中說：「礙有固為主，趣空寧捨寶！」²⁷其 荐福寺光禪師房花葯詩序 詩說：「心舍于有無，眼界于色空，皆幻也；離，亦幻也。至人者，不舍幻而過于色空有無之際。」²⁸也使用了不取不捨法。空與有的關係是不二的，二者息息相關。現象界即本體界，現象界不可離開本體界，具體事物和抽象義理息息相關。「不二」是說明「空」和「有」是一體的兩面，二者具有不可分離的關係，而且是相容相攝的關係。在一般人的觀念裡「空」和「有」是截然不同的兩種境界，「有」的就不是「空」，「空」的就絕不可能是「有」，用二分法把「空、有」之間的關係一刀兩斷，是很膚淺的觀念。佛教則認為「空、有」是一體的兩面，像手心和手背都是肉一樣，兩者相需相求、相生相成；又譬如學生兄弟，焦不離孟、孟不離焦 從「有」之中可以體悟到「空」的妙諦，從「空」裏面又可以認識「有」的意蘊。所以王維認為「心舍于有無，眼界于色空，皆幻也；離，亦幻也。」王維認為，止於有（否認諸法皆空）或止於無（否認假有），都不符合事務的真實狀況；離於有或離於無，亦不符合事務的真實狀況，所以「不取」。道德修養達到最高境界的至人不捨棄止於有無，而又超越於有無，把握到空的真諦，這是「不捨」。

²⁴（姚秦）三藏鳩摩羅什譯，《維摩詰所說經》《大正藏》卷14，頁545。

²⁵（宋）契嵩撰，《六祖大師法寶壇經》，《正藏經》第59冊，（台北：新文豐出版公司，1980），頁0011下。

²⁶李翊灼校輯，《維摩詰經集註》（台北：新文豐出版公司，1992年），頁653，卷八，入不二法門品第九。

²⁷（唐）王維撰，陳鐵民校注，《王維集校注》（北京：中華書局，1997年），頁532。

²⁸（唐）王維撰，陳鐵民校注，《王維集校注》（北京：中華書局，1997年），頁747。

二、對法

眾所皆知，中國佛教史上，禪宗頓教創始人慧能大師以強調頓悟成佛論而著稱。頓悟成佛理論認為眾生與佛的不同取決於「自性」的迷悟，迷悟即在眾生當下一念心中，前念迷即凡，後念悟即佛。故而慧能反對一切形式化的修習，提出了「出沒即離兩邊」²⁹的方法作為修行觀的根本指導，以幫助人們破除執著，頓悟成佛。於是，慧能在傳統佛教基礎上融會貫通，結合自己的體會總結了一套解佛的方法，在去世前傳授給其弟子，向眾弟子傳授保證「不失本宗」的說法方式，唯一的就「對法」。³⁰其中，「三十六對」法是重要的說禪的方法論，也是使用了不取不捨法。它所體現的對法相因思想，刺激了禪詩理路的形成，影響了唐代禪趣詩的發展。

大乘中觀把現象理解為對偶的現象，對偶表現為兩邊即兩個極端，專注於極端則導致人的無窮煩惱。中觀主張人對世界和自己的認識應該在兩極之間保持一種平衡，而不是走極端。走極端即是起邊見，是佛教全體所極力避免的對真理認知的偏差。在方法論上，中觀一派是主張「即體即用」、體用一如的辯證法。慧能發展了中觀的理念，他簡單而有效地把中觀表述為對法。

王維在主客觀世界中找到了一個平衡點，這個平衡點正是「對法相因」。³¹何謂「對法相因」？程亞林先生在其《詩與禪》一書中說：「就是利用知性二元對立結構的特點，破除知性的偏執，達到超越知性、體驗自性的目的。」³²知性是人們認識世界的基礎，但知性不能完全闡釋精神意念，還會造成對知性萬能的迷戀，以不知為知，使手段與目的相背離。慧能採用了利用一切知性概念對立、相因的關係，以你說東我說西，你問明我答暗的方式，造成知性的失落，從而讓人頓悟無知性的心境，形成「於相離相，於空離空」的二元背反狀態，回歸「自性」。

²⁹ (宋)契嵩撰，《六祖大師法寶壇經》，《正藏經》第59冊（台北：新文豐出版公司，1980年），付囑品第十，頁0026上。

³⁰ 同上，〈付囑品第十〉，頁0026上。先舉三科法門，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，皆取對法，來去相因。究竟二法盡除，更無去處。〈付囑品第十〉，頁0026下。外境無情五對：天與地對，日與月對，明與暗對，陰與陽對，水與火對。此是五對也。法相語言十二對：語與法對，有與無對，有色與無色對，有相與無相對，有漏與無漏對，色與空對，動與靜對，清與濁對，凡與聖對，僧與俗對，老與少對，大與小對。此是十二對也。自性起用十九對：長與短對，邪與正對，癡與慧對，愚與智對，亂與定對，慈與毒對，戒與非對，直與曲對，實與虛對，險與平對，煩惱與菩提對，常與無常對，悲與害對，喜與嗔對，捨與慳對，進與退對，生與滅對，法身與色身對，化身與報身對，此是十九對也。師言：「此三十六對法，若解用，即道貫一切經法，出入即離兩邊。」

³¹ 同上，頁0026上，付囑品第十：「先舉三科法門，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，皆取對法，來去相因。究竟二法盡除，更無去處。」其中的「出語盡雙，皆取對法，來去相因。」說明倘若有人詢問佛法，回答的用語要兼顧兩邊，用雙雙相對之法，來去相因相對之法。頁221：「以明顯暗，以暗顯明，來去相因，成中道義。」便是具體說明此法。這裡點明了「三十六法」的原理就是「對法相因」

³² 程亞林著，《詩與禪》（南昌：江西人民出版社，1998年），頁116-117。知性是人認識、掌握外部和內部世界的概念網路，它建立在將主觀和客觀一分為二的基礎上。自我與外在的非我的對立，自我與被意識的內在自我的對立，是知性能夠成立的基礎。它發展為外部和內部世界的種種區分，比如主觀與客觀、我與物、我與人、物與物、人與人的分別等等。於是一切事物、概念就構成既矛盾對立又相互聯繫、相互依賴的關係，人們也就在這種矛盾和關係的網絡中認識外部和內部世界。因而，我們可以說沒有二元對立、沒有矛盾就沒有認識。

因此，佛教的「不二法門」主張從辯證的角度看待事物的對立面，注重其二元的關係而不是偏執于一端，重相因而非相對，「出沒即離兩邊」正是禪宗試圖超越語言、法相，達到混然無跡的佛境上的最好嘗試。所以程亞林先生說：「這就破除了對『邊見』的執著，斷絕了對生滅、有無、常斷、染淨、來去等更為抽象的『究竟二法』的考慮，達到『出沒即離兩邊』的目的。這樣，也就形成了『於相離相，於空離空』的超然心態，把握了「自性」。」³³

「三十六對法」不僅影響了王維詩的理路，而且也被王維有意識地運用來表現山水，對法之間對立而又相融的關係構成一種巨大的張力，有助於詩境的開拓，禪趣的表達，自然事物的對舉在王維詩中比比皆是。以下大略歸納並舉例說明之，藉以明瞭王維禪詩中，此一辯證方法的運用概況。³⁴

（一）實對虛

王維詩中運用對法中的「實與虛對」的關係，闡明禪趣的，如其〈資聖寺送甘二〉詩：

浮生信如寄，薄宦夫何有？來往本無歸，別離方此受。³⁵

這是一首純粹的禪理詩。其中「浮生」對「薄宦」為「虛」對「實」的關係；而「無歸」對「此受」亦為「虛」對「實」的關係。這種虛實相生的關係，引發讀者對「我身虛妄」³⁶禪理的深思。其抒發禪趣的〈隴西行〉詩：「關山正飛雪，峰戍斷無烟。」³⁷其中的「正飛雪」對「斷無烟」為「實」對「虛」的關係。其他如其〈夏日過青龍寺謁操禪師〉詩中描寫禪跡的「欲問義心義，遙知空病空」³⁸，亦為「實」對「虛」的關係。最有特點的當數其〈終南山〉一詩：

太乙近天都，連山到海隅。白雲迴望合，青靄入看無。分野中峰變，陰晴眾壑殊。欲投人處宿，隔水問樵夫。³⁹

³³程亞林著，《詩與禪》，（南昌：江西人民出版社，1998年），頁118。一般人執著於事物的法相和概念、語言，就在認識、判斷、思考時不自覺地陷入「邊見」，引起區別、計較和煩惱。對文字、淨土、禪法等各種教義教規的迷信就是陷入「邊見」的表現，佛徒禪眾學習、尋問的也是這些概念、道理。但是，如果依傳統的辦法對他們作知性的解釋，只會使他們著「相」著「空」，陷入「無明」和「邪見」之中，離目標越來越遠。所以，慧能設計了利用相因的矛盾概念破除邊見，「問有將無對，問無將有對，問凡以聖對，問聖以凡對」的辦法，使人在答非所問中頓「生」「中道」之義，而不再執著於「邊見」。

³⁴杜昭瑩著，《王維禪詩研究》，（台北：輔大中文研究所碩士論文，1992年），頁133-137。

³⁵（唐）王維撰，陳鐵民校注，《王維集校注》（北京：中華書局，1997年），頁166。

³⁶杜昭瑩著，《王維禪詩研究》（台北：輔大中文研究所碩士論文，1992年），頁74。「我身虛妄」乃禪宗學說中的一個極為基本，卻極具關鍵的認知。如六祖慧能所言：「汝今當知佛為一切迷人，認五蘊和合為自體相，分別一切法為外塵相，好生惡死，念念遷流，不知夢幻虛假，枉受輪迴，以常樂涅槃，翻為苦相，終日馳求。」（機緣品第七）王維確實體悟到浮生與妄識的虛幻，遂於詩中多寓此理。

³⁷（唐）王維撰，陳鐵民校注，《王維集校注》（北京：中華書局，1997年），頁144。

³⁸（唐）王維撰，陳鐵民校注，《王維集校注》（北京：中華書局，1997年），頁362。

³⁹（唐）王維撰，陳鐵民校注，《王維集校注》（北京：中華書局，1997年），頁193。

前六句極寫終南山的邈遠、深幽、欲開還合的朦朧意境，是虛寫；而末句「隔水問樵夫」，卻為實寫，是「虛」對「實」的關係。隱含了詩人留戀其中，欲探幽尋秘的心境。王維詩中有很多的對句，運用對法相因的辯證法，大概與他深悟禪宗佛理，借禪入詩不無關係吧。

(二) 動與靜

王維詩中運用對法中的「靜與動對」的關係，在動中顯其靜，在靜中感其動，最後將空寂與生機融合為一，總歸於我心幻化。

1、以「靜與動對」的關係：

王維善於利用「靜」與「動」的對比關係，從遠處白描山水靜景，以顯空寂，但卻又靜中寫動，闡明「空寂中見生機」的禪趣，如：其〈鳥鳴澗〉一詩：

人間桂花落，夜靜春山空。月出驚山鳥，時鳴春澗中。⁴⁰

前二句連用「人閒」、「夜靜」、「山空」數語，以「靜」顯絕對空寂之境，但卻又在空寂之中置入「月出」的躍動及「鳥鳴」的輕響，這是「動」的描繪，這種「靜與動對」的關係，闡明「空寂中見生機」的禪趣，與禪宗「真空妙有」的意旨真正相吻合。王熙元先生因此說：

王維詩最善於描寫靜境，常常靜中有動，以靜景涵攝動象。因為若一味寂靜，不見一絲生機，便是禪家所謂「頑空」，唯「真空」才能「妙有」，其中才有禪機禪趣。⁴¹

王維詩中運用這種「靜與動對」的關係，闡明「空寂中見生機」的禪趣的詩，尚有：

〈秋夜獨坐懷內弟崔興宗〉一詩：夜靜群動息，蟪蛄聲悠悠。⁴²

〈過感化寺曇興上人山院〉一詩：夜坐空林寂，松風直似秋。⁴³

〈過香積寺〉一詩：不知香積寺，數里入雲峰。古木無人徑，深山何處鐘。⁴⁴

〈漢江臨眺〉一詩：江流天地外，山色有無中。郡邑浮前浦，波瀾動遠空。⁴⁵

〈投道一師蘭若宿〉一詩：洞房隱深竹，清夜聞遙泉。⁴⁶

⁴⁰ (唐)王維撰，陳鐵民校注，《王維集校注》(北京：中華書局，1997年)，頁637。

⁴¹ 王熙元著，《古典文學散論》(台北：台灣學生書局，1987年)，王維詩中的禪趣一文，頁178。

⁴² (唐)王維撰，陳鐵民校注，《王維集校注》(北京：中華書局，1997年)，頁300。

⁴³ 同上，頁437。

⁴⁴ 同上，頁594。

⁴⁵ 同上，頁168。

⁴⁶ 同上，頁196。

〈辛夷塢〉一詩：木末芙蓉花，山中發紅萼。澗戶寂無人，紛紛開且落。⁴⁷

〈鹿柴〉一詩：空山不見人，但聞人語響。返景入深林，復照青苔上。⁴⁸

2、以「動與靜對」的關係：

王維詩中運用對法中的「動靜對」的關係，由生機盎然的環境裡，妙悟到「亦有亦空」之境，遂在動中顯靜，發為近似禪定的空寂之趣。如其〈歌湖〉一詩：

吹簫凌極浦，日暮送夫君。湖上一回首，山青卷白雲。⁴⁹

王維先以「動態」的「吹簫」、「送夫君」透露出哀而不傷的些許生機，然而，詩入後半，詩人卻從簫聲中驟然回首，沉浸在「山青卷白雲」的空寂靜景之中，引發出有中實無的深層了悟，「生機中見空寂」的禪寂之趣，遂從王維的「動靜對」的運用中自然流露。

王維詩中運用這種「動與靜對」的關係，闡明「生機中見空寂」的禪趣的詩，尚有：

〈隴西行〉一詩：都護軍書至，匈奴圍酒泉。關山正飛雪，峰戍斷無烟。⁵⁰

〈送陸員外〉一詩：陰風悲枯桑，古塞多飛蓬。萬里不見虜，蕭條胡地空。⁵¹

〈使至塞上〉一詩：征蓬出漢塞，歸雁入胡天。大漠孤烟直，長河落日圓。⁵²

〈寄崇梵僧〉一詩：落花啼鳥紛紛亂，澗戶山川寂寂閒。⁵³

〈觀獵〉一詩：忽過新豐市，還歸細柳營。回看射鵰處，千里暮雲平。⁵⁴

3、迷對悟

其〈飯覆釜山僧〉一詩：「一悟寂為樂，此生閒有餘。思歸何必深，身世猶空虛」⁵⁵，此詩集合了禪跡、禪理與禪趣於一身，其中思歸之切為「迷」，身世猶空虛為「悟」，使讀者由迷思之中得窺悟境。其他有論述禪理的其〈疑夢〉詩：「黃帝孔丘何處問，安知不是夢中身？」⁵⁶、其〈苦熱〉詩：「長風萬里來，江海蕩煩濁。卻顧身為患，始知心未覺。忽入甘露門，宛然清涼樂。」⁵⁷等皆為「迷對悟」的典型。

4、大對小

如寫禪跡與禪理的〈謁璿上人〉一詩：

⁴⁷ (唐)王維撰，陳鐵民校注，《王維集校注》(北京：中華書局，1997年)，頁425。

⁴⁸ 同上，頁417。

⁴⁹ 同上，頁421。

⁵⁰ 同上，頁144。

⁵¹ 同上，頁204。

⁵² 同上，頁133。

⁵³ 同上，頁57。

⁵⁴ 同上，頁609。

⁵⁵ 同上，頁521。

⁵⁶ 同上，頁647。

⁵⁷ 同上，頁571。

夙承大導師，焚香此瞻仰。頽然居一室，覆載紛萬象。⁵⁸

詩中描述其與璿上人的交往。其中「一室」為小，「萬象」為大，既可從小中見大，頓悟大與小的對待不過我心的幻化罷了。其他如抒發禪趣的〈與盧員外象過崔處士興宗林亭〉詩：「科頭箕踞長松下，白眼看他世上人！」⁵⁹亦在大小範圍的混合中，顯現遂性自由的禪趣。

5、高低對

如抒寫禪跡與禪趣的〈留別山中溫古上人兄并示舍弟緡〉一詩：

開軒臨穎陽，臥視飛鳥沒。好依盤石飯，屢對瀑泉歌。⁶⁰

其中「開軒」為高，「臥視」為低；「依盤石」為高，「對瀑泉」為低，詩人就在此忽高忽低的舉動之間，流露出純任自然的禪趣，而在此遂性自由的氣氛之間，或高或低的姿態遂融合為一派開闊無限。其他如其抒寫禪跡的〈投道一師蘭若宿〉詩：「梵流諸壑遍，花雨一峰偏」⁶¹，還有其抒發禪趣的〈宮槐陌〉詩：「仄徑蔭宮槐，幽陰多綠苔」⁶²皆使用高低相對的方法來闡明禪趣。

6、遠對近

如閒淡自然的禪趣詩〈臨湖亭〉詩：

輕舸迎上客，悠悠湖上來。當軒對樽酒，四面芙蓉開。⁶³

其中「迎上客」為遠景，「湖上來」為近景；「對樽酒」為近景，「芙蓉開」為遠景。遠近的往復來回交織成一個極富伸縮性的空間變化，遠或近的推移似乎只是其中自然的律動而已。其他如抒發禪趣的〈漢江臨眺〉詩：「郡邑浮前浦，波瀾動遠空」⁶⁴、其〈贈裴十迪〉詩：「澹然望遠空，如意方支頤」⁶⁵等亦運用遠近對比的方式來闡明禪趣。

7、直對曲

如對空寂禪趣描繪的〈使至塞上〉詩：

⁵⁸ (唐)王維撰，陳鐵民校注，《王維集校注》(北京：中華書局，1997年)，頁179。

⁵⁹ 同上，頁289。

⁶⁰ 同上，頁114。

⁶¹ 同上，頁196。

⁶² 同上，頁419。

⁶³ 同上，頁420。

⁶⁴ 同上，頁168。

⁶⁵ 同上，頁430。

征蓬出漢塞，歸雁入胡天。大漠孤烟直，長河落日圓。⁶⁶

其中「孤烟直」與「落日圓」構成一幅空寂的邊塞景象，在孤烟與落日的靜默之中，「直」與「曲」的對立逐漸共融為天地之間自然線條的幻化，而模糊了形體上的差異。其他如抒發禪趣的〈冬日遊覽〉詩：「青山橫蒼林，赤日團平陸」⁶⁷，其〈送張判官赴河西〉詩：「沙平連白雪，蓬卷入黃雲」⁶⁸，亦運用「直對曲」的方式闡明禪趣。

8、熱對涼

如其〈夏日過青龍禪寺謁操禪師〉一詩：

山河天眼裏，世界法身中。莫怪銷炎熱，能生大地風。⁶⁹

詩中藉著「熱」與「涼」的對比，說明其中相因相生的道理，進而達到啓人「自性」以泯滅對立的目的。其他如描寫禪寺事跡的〈過福禪師蘭若〉詩：「竹林峰偏曙，藤陰水更涼」⁷⁰，同樣以熱與涼的對比營造大自然的和諧感，以闡發無窮的禪趣。

9、濃對淡

如閒淡自然的禪趣詩〈山居即事〉一詩：

嫩竹含新粉，紅蓮落故衣。渡頭燈火起，處處採菱歸。⁷¹

其中「嫩竹」為清淡之色，「紅蓮」為濃厚之色，濃淡並置，在視覺上造成強烈的對比，在意識上引發出色彩上錯落有致的整體融合，將嫩綠與艷紅氤氳成一片。其他如抒發禪趣的〈華嶽〉詩：「連天凝黛色，百里遙青冥」⁷²，其〈春園即事〉詩：「開畦分白水，間柳發紅桃」⁷³，其〈田家〉詩：「夕雨紅柳拆，新秋綠芋肥」⁷⁴，都是運用「濃淡對」的方式闡明禪趣。

從以上所舉王維禪詩中的各種對立型態與例證來看，其禪詩對禪宗「對法相因」辯證法的廣泛運用，能夠舉對立事物以說明其因緣、彼此的依存關係，通過揭示「相」⁷⁵的對待關係來破相，在這種既相互對立又互為因緣的關係中，脫離兩邊的偏見，

⁶⁶ (唐)王維撰，陳鐵民校注，《王維集校注》(北京：中華書局，1997年)，頁133。

⁶⁷ 同上，頁369。

⁶⁸ 同上，頁402。

⁶⁹ 同上，頁362。

⁷⁰ 同上，頁593。

⁷¹ 同上，頁450。

⁷² 同上，頁86。

⁷³ 同上，頁450。

⁷⁴ 同上，頁631。

⁷⁵ 【丁福保《佛學大辭典》】【相】(術語)梵語[打-丁+羅]乞尖擊 Laks!an!a，見梵語雜名。事物之相狀，表於外而想像於心者。大乘義章三本曰：「諸法體狀，謂之為相。」唯識述記一本曰：「相謂相狀。」法華嘉祥疏三曰：「表彰名相。」

最終完全消除動靜、虛實、迷悟、高低、遠近、直曲、熱涼、濃淡等類的二相的分別，達到「外於相離相，內於空離空」、「出入即離兩邊」的中道精神。與慧能三十六對法的終極目的正相吻合。這個辦法不是傳統的以知性「破邪顯正」的辦法，而是根據「對法相因」的道理，以毒攻毒，以邊見破邊見的辦法，也就是「以執破執，離合引生」的辦法，在這裡「邊見」互破而「離」，「中道」相「合」而「生」，它不合邏輯，卻導致了超越知性的體驗，本質上是一種非知性、非邏輯的辦法。因而，解開了知性背離體驗、手段背離目的的紐結，在肯定自性即佛性的前提下，找到了復歸自性（佛性）的辦法。