

二、本體論

六祖慧能創立的南宗主張「即心即佛」、「頓悟見性」、「自性自度」，認為人人皆有佛性，佛與眾生的差別在於悟與迷，而眾生可以通過直覺當下的頓悟直指人心，見性成佛，求得人生的解脫，這種「自性論」，強調了個體的「心」對外物的決定作用，悟的過程就是求得個人心性解放的過程，它實質上已上升為一種生命哲學。

《壇經》〈行由品第一〉說：「何期自性本自清淨；何期自性本不生滅；何期自性本自具足；何期自性本無動搖；何期自性能生萬法。」¹這裡《壇經》所說的「自性」，就是「佛性」或「覺性」，「何期自性本自清淨」，是說「自性」的本質清淨，沒有污染的問題；「何期自性本不生滅」，不生不滅，就是萬古長存，是宇宙一個根本的力量；「何期自性本自具足」，自性是一個修道人本身所具足的，一點也不缺少；「何期自性本無動搖」，是說基本上不靜不動而又兼攝動靜；「何期自性能生萬法」，就是說所有一切現象界的東西，都是根據本體界—自性在發展，才能夠使這大千世界如此的有次序，而後能夠生長。²

杜松柏先生在其〈禪宗本體論〉一文中，引用黃檗山《傳心法要》說：

諸佛與一切眾生，唯是一心，更無別法，此心無始以來，不曾生，不曾滅，不青不黃，無形無相，不屬有無，……猶如虛空，無有邊際，不可測度，唯此一心即是佛。³

杜先生認為心就是「自性」、「佛性」，此心是看不見的，無形無相，既不落在「有」的一邊，也不落在「無」的一邊，「有」指萬有，就是佛教所指的大千世界，「無」就是空界。

陳榮波先生在其〈六祖壇經的語言哲學〉一文中認為：

「自性」確實具有「清境」、「絕對」、「完美」、「永恆」與「創造」等涵義，並為一切萬法形上之道本……六祖惠能認為此種「自性」是從善良的立場來看，表示「佛性」或「覺性」之義，不同於龍樹中觀派所破斥的「自性」之義。⁴

¹（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 0007 下。

²杜松柏著，《中國禪學》（台北：金林文化公司，1984 年），頁 14。

³杜松柏著，《中國禪學》（台北：金林文化公司，1984 年），頁 14 - 16。

⁴陳榮波著，《哲學、語言與管理》（桃園：逸龍出版社，1994 年），頁 168。六祖惠能整個思想的出發點是他預設人人皆有「自性」，「自性」是清境光明。惠能大師首次升座時，對眾人所開示的一段話，可見其一般：「善知識！菩提自性，本來清境，但用此心，直了成佛。」自性是潔淨無染，絕對對待的。此一理念是來自於五祖私忍為惠能大師講解《金剛經》時，講到『應無所住而生其心』一句，惠能始恍然大悟。龍樹中觀派主張「緣起性空」，破斥獨立不變存在著的自性或實體。印順導師解釋空宗的「自性」意義如下：「緣起是無自性的，甚麼是自性呢？自性！（svabhava）是專門術語，如《壹輸盧迦論》說：『凡諸法體、性、法、物、事、有、名異義同。是故或言體，或言性，或言法，或言

這指明「自性」是一切萬法的原動力。慧能把自性視為它建構其形上學理論的基礎。⁵「自性本身清淨」是「性空」，是指本體界。「自性能生萬法」是「緣起」。慧能開悟時說的話，實在是「性空緣起」的實證實解。「緣起」乃是指現象界，現象界皆依因緣而有的「假有相」，所以說它是「緣起」。既然是「緣起」的，也就表示它沒有固定不變的體性，所以說「緣起性空」。而禪宗所說的「自性」，和「緣起性空」是不同的指陳。以哲學的名詞來說，人生、宇宙，可概分為體、相、用三部分。「緣起」所指陳的屬於相、用；禪宗所說的「自性」，是指體。相、用的存在，就是依體而有。「體」是無為法，無名稱、無形相可得，所以說它是「性空」、是「自性空」，但不是現象之「無自性」，什麼都沒有。透過「緣起」，而能通達「性空」是指無為法，就可知禪宗所說的「自性」，和「緣起性空」並不衝突，它們是一氣呵成的。禪宗佛學所稱的「自性真空」⁶，由哲學的觀點來說，它便是本體界。現象界皆依因緣而有的「假有相」，即是「妙有」。

王維既信大乘空宗的禪宗，對禪宗的本體論——自性觀（佛性關）也有多方體認，如：

不須愁日暮，自有一燈然。（過盧員外宅看飯僧共題七韻）⁷

佛性就是成佛的本性，眾生的自性，本來清淨，縱墮地獄，自性也不因此而變滅，照樣有成佛的機會，王維「自有一『燈』然」，「燈」即是「心燈」，指一切眾生的本性清淨的「自性」。他對於佛與眾生的看法，也持「見性」的觀點：

佛者覺也，得覺滿者入佛慧。（大通大照和尚塔額表）⁸

眾生自性清淨，成佛關鍵在迷妄或覺悟，《壇經》〈般若品第二〉說：「若識自性，一悟即至佛也」⁹；「不悟，即佛是眾生，一念悟時，眾生是佛。故知方法盡在自心，

物，或言事，莫不皆是有之差別。」又云：「追求事物中的根元，看作實在的，依此而成立世出世一切，都是自性論者。又如《楞嚴經》說：『若諸世界一切所有其中乃至草葉縷結，詰其根元，咸有體性，縱令虛空亦有名貌，何況清淨妙淨明心，性一切心而無自體』？這即是自性論者的另一面目。在萬化中，終必有一個真實自性而不是假的，這即是『自性』的意義……因為自性是切亂相亂識的根源，雖普遍的存在於眾生的一切認識中，而眾生不能摧破此一錯誤的成見，反而擁護自性……元、唯、神、我為真理。總之，所謂自性，以實在性為本而含攝得不變性與自成性。……而佛法的緣起觀，是與這自性執完全相反。所以，自性即非緣起，緣起即無自性，二者不能並存，《中論》曾反覆的說到。……《般若經》著重在自性空。自性空，就是任何一法的本體，都是不可得而當體即空」參閱印順導師著《中觀今論》妙北。

⁵ 陳榮波撰，〈心靈的桃花源—從六祖壇經「煩惱即菩提」談起〉，《普門雜誌》，第8卷第8期，1987年。

⁶（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0009下。《壇經》〈般若品第二〉：「諸佛刹土，盡同虛空。世人妙性本空，無有一法可得。自性真空，亦復如是。」

⁷（唐）王維撰，陳鐵民校注，《王維集校注》（北京：中華書局，1997年），頁342。

⁸ 同上，頁1077。

⁹（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），

何不從自心中頓見真如本性？」¹⁰可見認識到「即心是佛」、「即心成佛」的道理，就是大澈大悟的菩提般若之智，王維已踏上了成佛的階梯。

（一）、非空非有的中道實相

王維在其〈山中示弟〉一詩：

緣合妄相有，性空無所親。¹¹

王維認識到世間一切事物，都是因緣和合所產生的幻相，總是變幻無常，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，生滅也變化無常，其實都是人心迷妄的幻相罷了，了解到事物都是迷妄幻相，自然無所偏親，無所偏親則不會執著有、無二見，能「離有、無二邊故」，即安住於中道，就是佛法。

本來是「空」的，因緣聚合而成了「有」；本來是「有」的，因緣散滅便成了「空」。或有或空，都是隨因緣而成而壞，不停的變化，因此「空、有」的關係是二而一、一而二。¹²

「空、有」又像大海裡的波浪：海水本來是靜的，一旦風吹海水，起了波瀾，一波一波掀騰翻湧動個不停，海的面貌就變了；風平浪靜時候的海，是水；驚濤駭浪時候的海，也是水。波浪沒有離開水，動沒有離開靜，有沒有離開空；波水一體，動靜一如，空有是不二的。

空有不二，是指現象界即本體界。現象界不可離開本體界，具體事物和抽象義理息息相關。「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。

王維在其〈與胡居士皆病寄此詩兼示學人二首〉詩云：「浮空徒漫漫，汎有定悠悠」¹³。浮泛於空或有之域，皆悠遠無際，不能到達菩提涅槃的彼岸。又云：「礙有固為主，趣空寧捨賓！」¹⁴「礙有」，止於有；「趣空」，趨向空。王維認為諸法皆空，又謂空非虛無，稱為「假有」。若謂一切法實有或一切法虛無（否認假有），皆為偏執，必不空不有，亦空亦有，非空非有，始為真諦。

又其〈荐福寺光禪師房花葯詩序〉一詩云：「心舍于有無，眼界于色空，皆幻也；

頁 0011 上。

¹⁰（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。

¹¹（唐）王維撰，陳鐵民校注，《王維集校注》（北京：中華書局，1997 年）校注》，頁 480。

¹²星雲大師演講〈談有說空〉，《普門雜誌》，第六期第八卷，1985 年 5 月 1 日。我們身上佩戴的耳環、戒指、手鐲，還沒開採提煉之前，我們稱它為礦石。它由礦廠運到工廠，就搖身一變成了黃金；從工廠進入銀樓後，又變成多樣的耳環、戒指、手鐲，儘管形狀上千變萬化，其實它黃金的本體依然不變——從這個例子來認識「空、有」的關係，可以知道：「空」是金，「有」是多；「空」是本體界，「有」是現象界。「空」無所不包，無限廣大。「空」就是真理，也是萬有——虛空孕育萬有，就如同空氣孕育了大地萬物一樣。「有」是因緣和合而成的虛妄的假相而已，是一種表面現象，是現象有、假名有，金剛經上說：「凡所有相，皆是虛妄」。

¹³（唐）王維撰，陳鐵民校注，《王維集校注》（北京：中華書局，1997 年），頁 535。

¹⁴（唐）王維撰，陳鐵民校注，《王維集校注》（北京：中華書局，1997 年），頁 532。

離，亦幻也。至人者，不舍幻而過于色空有無之際。」¹⁵「無」即「空」，「色」指有形的萬物，是眼所感覺認識的對象。這是說，心、眼執著于「有」、「空」或者「色」、「空」之辨，乃是幻見；而完全離棄「有」、「空」或者「色」、「空」，那也是幻見；正見當是不執著于「有」、「空」或「色」、「空」，而又超越「有」、「空」與「色」、「空」，即持亦「有」亦「空」、非「有」非「空」的中道。¹⁶王維認為，看待任何事物現象，都要離開「空」、「有」二邊，而從「非有非無」或「非非有非非無」的「中道」去認識其畢竟空寂的本質真實。因為「有非真實之有，空非絕對的空，而世界的真體實相就在於色空有無之間。」¹⁷能「離有、無二邊故」，即安住於中道，這是佛教的真諦，也是人生的真諦。所以王維在其〈西方變畫讚〉一文說：「淨土無所，離空有也。」¹⁸認為只要了悟不空不有之理，所居之地即是淨土。同詩又說：「稽首無邊法性海，功德無量不思議，于已不色等無礙，不住有無亦不捨。我今深達真實空，知此色相體清淨，願以西方為導首，往生極樂性自在」¹⁹。「法性」指佛性。王維認為法性非「色」，通達而無礙。法性空寂，不凝住於空有亦不捨棄空有（即不空不有之意）。由於王維能夠明白空有不二的中道實相，所以深刻體悟到事物的真實狀況為空，人身的自性是清淨的，具有成佛的可能性。

他在〈與魏居士書〉一文中即對這種觀念有更具體的說明：

故離身而反屈其身，知名空而反不避其名。……無可無不可。可者適意，不可者不適意也。君子以布仁施義，活國際人為適意，縱其道不行，亦無意為不適意也。苟身心相離，理事俱如，則何往而不適？²⁰

所謂「**故離身而反屈其身，知名空而反不避其名**」，其實正是對佛教「中觀」思想中「空」、「有」二法「圓融不二」觀念的發揮，因為世上萬法與一切名相，本來就是一體兩面的關係，「空」即「有」、「有」即「空」、「色即是空，空即是色」，彼此並沒有絕對的對立性，它們之所以會有對立，全都是因為人心有所執著，以致有所分別之故。而且萬法乃因緣所生，緣聚則生，緣散則滅，因緣不到，自然也就無法開花結果，因此他乃以「**無可無不可**」說明人應該如何尋得真正的「適意」，他將第一理想設定在「**布仁施義**」、「**活國際人**」上，假若這個理想無法施行於世，也不需要因此感到不適意，因為這只是因緣未到，無須執著，只要心念一轉，自然就能獲得內心的適意。最後，他又以「**苟身心相離，理事俱如，則何往而不適？**」一句來加強這樣的概念，但此處所謂相離，並不是說將身與心完全分開，造成身與心二元對立的二分狀態，他只是要表達外在際遇與內在情感不應互相影響而已，不要因為仕途受挫折就因此懷憂喪志，甚至陷溺在失望或絕望中，他認為人應脫離這種外境的

¹⁵（唐）王維撰，陳鐵民校注，《王維集校注》（北京：中華書局，1997年），頁747。

¹⁶張岱年主編，《隋唐佛學與中國文學》（南昌：百花洲文藝出版社，2002年），頁143。

¹⁷陳允吉著，《唐音佛教辨思錄》（上海：上海古籍出版社，1988年），頁18。

¹⁸（唐）王維撰，陳鐵民校注，《王維集校注》（北京：中華書局，1997年），頁735。

¹⁹同上，頁746。

²⁰同上，頁1095-1096。

影響，才能讓心境得到真正的自由。

巴壺天教授說：「佛教義理，最稱圓融。空有兩義，如車之兩輪，鳥之雙翼，相反相成。而統一此對立之空有兩義，則為中道。故各宗均有此三關，雖名相各異，而其實略同，此為一般錙素所習知者。禪宗雖稱頓門，而亦未能例外。蓋專重空義，則如徐六擔板，只見一邊，其義即未能圓融。」²¹

對此，王維亦深有體悟，在其〈夏日過青龍寺謁操禪師〉一詩說：「欲問義心義，遙知空病空。」²²所謂「病空」，是指一心想參悟「空」而不斷追求「空」，那麼反而會執著「空」。所以王維深知萬法本「空」，然一味執著「空」則落入「病空」，也會為「空」所累，仍是障道，而盡量避免。

王維可謂證悟了空有不二的中道實相境界，表現了灑脫自在、放曠逍遙的究竟快樂的生活，其〈終南別業〉一詩可謂其傑出代表：

中歲頗好道，晚家南山陲。興來每獨往，勝事空自知。行到水窮處，坐看雲起時。偶然值林叟，談笑無還期。²³

此詩表面上敘述了作者的一次出遊山水的過程及悠然任運的心境。首先敘述自己中年之後厭倦塵俗，好尚佛道，隱居終南山下；接下來寫遊興來時獨往山林，山水美景、賞心樂事惟自心知，隨心所欲、任意而行，行到流水盡頭無路可走，並不像阮籍那樣生起窮途末路之悲，而是就地而坐，閑觀雲起雲落。偶然遇到林間相知，更無拘無束，談笑風生，以至樂而忘返，充分表現了作者遨遊林泉、任運隨緣的生活態度和超然物外、自在逍遙的高超境界。陳榮波先生認為：

「行到水窮處」是表示一切都歸源於一（絕對的自性），而「坐看雲起時」是表示絕對的自性展現一切現象，與觀照一切的情境。此二句合而言之，就是闡述「一切即一、一即一切」的意境。²⁴

（二）、真空妙有

陳榮波先生在其〈六祖壇經的語言哲學〉一文認為：

六祖壇經的基本假定是人人皆有自性，人人皆有佛性。此種自性或佛性是如如不動，當它一起念時，就會有正反兩種作用：（一）即煩惱為迷，為邪，為反；（二）即菩提為悟，為善，為正。惠能說：「善知識！凡夫即佛，煩惱即菩提。前念迷即凡夫，後念悟即為佛。前念著境即煩惱，後念離境即菩提。」凡夫與佛、煩惱與菩提是一而二，二而一，可說是佛性之一體兩面。我們學

²¹ 巴壺天著，《藝海微瀾》（台北：廣文書局，1971年），頁45。

²²（唐）王維撰，陳鐵民校注《王維集校注》（北京：中華書局，1997年），頁362。

²³（唐）王維撰，陳鐵民校注《王維集校注》（北京：中華書局，1997年），頁191。

²⁴陳榮波著，《禪海之筏》（台北：志文出版社，1968年），頁57。

禪之目的在於發明己心，澈悟覺心知本源，破邪念，進而顯正念，復歸於自在無礙的本源心性。²⁵

所有的佛教經論都要求破執著，除去煩惱，得到解脫，就有快樂。細究佛教對煩惱的看法，可以發現它尤其重視人的心理現象，認為現實的人生、世界都為無明所決定，為妄念所驅使。而佛教的好處，是在拿出治療痛苦、煩惱的藥方，還人以光明。尤其在禪宗看來，般若智慧的最高境界是「即煩惱而菩提」。禪宗以為煩惱不可逃，換言之，煩惱就是人的生存狀態，只是它並不真實。

陳榮波先生在其《禪海之筏》一書認為：

「悟」是中國禪的核心。……「悟」的目的在於化煩惱為菩提。《壇經》（般若品第二）說：「善知識！凡夫即佛，煩惱即菩提。前念迷即是眾生，後念悟即是佛。前念著境即煩惱，後念離境即菩提」（般若品第二）。眾生與佛，煩惱與菩提的區別，只在一念中。迷是眾生，覺悟了就是佛。執著了生起煩惱，離開執著，當下便是菩提。因此煩惱與菩提是一體的兩面，其關鍵在於悟與不悟（迷）間的一剎那抉擇。悟了就不執著，就是菩提心的表現；不悟就是癡迷，就是煩惱。此種悟境可說是靈性的一剎那表現，也是人之心淨的一種自然流露，有如母雞孵小雞得「啄啐同時」之剎那間的生命展現。²⁶

陳榮波先生以參禪前後的不同感受來說明悟後的心境，未參禪前，「見山是山，見水是水」，這表明未參禪之前的「山」、「水」是一種執著性的假有，這是用意識分別，隨境而轉的妄心之見；而在參禪時，「見山不是山，見水不是水」，這說明人在參禪時，體悟出諸法皆空，澈悟「山」、「水」等是因緣和合而來，並無固定不變的自立體存在，所以才說「見山不是山，見水不是水」；透過參禪之過程後，更進一步體悟「見山是山，見水是水」，達到明心見性的生活境界，這是經由「真空」所產生出來的一種「妙有」喜悅的現象，以便達到「天地與我並生，萬物與我合一」的圓融無礙境地，王維因有此體悟，站在主客合一的立場來看萬物，泯除主客對待性的分別心，所以他很快樂。蓋「執著」只有排他性與疏離性，衝突煩惱皆由此而起，當我們內心貪求執著，就不能體會山水的清明，因此看山是山，與我無關，看水是水，對我何異？但是經過一番歷練提升之後，沒有我執的存在，就不會有「我慾」、「我貪」、「我取」，就不會有種種的煩惱產生，才能化煩惱為菩提，再來看山水萬物，「我看青山多嫵媚，料青山見我應如是」，水鳥樹林都是我的朋友，溪聲流水都是我的知音。王維已達此境界，所以王維山水詩中的一草一木、一花一葉，無非真理法身，一沙一石、一山一水，無不如來妙諦，山河大地、宇宙虛

²⁵陳榮波著，《哲學、語言與管理》（桃園市：逸龍出版社，1994年），頁169。

²⁶陳榮波著，《禪海之筏》（台北：志文出版社，1968年），頁11-12。所謂「悟」就是把我們內在的無限禪機完全顯露出來，也可說是一種泯除主客對立所流露出來的心境。此種心境是毫無雜念，有說不盡的喜悅與自在。它是把小我的生命投入於大我的生命之中，凝合成一種和諧圓融的生命觀。因此，此種悟境不是死氣沉沉的，而是栩栩如生，生龍活虎的。

空乃至一切眾生，都是從清靜自性所湧現出來的。山水不再是心外的山水，而是王維內心所流露出來的智慧活泉。

星雲大師說：

悟更是「有無一般」，有固然很好，無也非常豐富，從「無」之中，還可以生出千千萬萬個「有」！²⁷

這正是所謂的「真空妙有」。因為澈悟之後，化煩惱為菩提，才能認識真空的境界，不但要空去一切有為對待，空去一切差別觀念，甚至連這個「空」也要空去，要空到最後「山窮水盡疑無路，柳暗花明又一村」，證悟到了「空空」，把所有的差別、對待、虛妄的萬法都空除了，「以無所得故」，才能享受到一個大解脫、大自在，空有不二的真實世界，了解真空的妙用，真空含蘊無限，真空中生長萬有。²⁸

我們可以從電腦中了解「真空妙有」的道理。電腦若從外表看，不能知道它到底放了多少東西，雖然電腦的光碟片或磁碟片都是小小一片而已，卻可以輸入很多資料，但從外表看起來卻什麼都沒有，如果將光碟片或磁碟片磨成粉，也看不到任何一個字，這就是「真空」。但裡面是不是沒有東西呢？其實裡面是有很多東西的，只是看不到而已，輸入多少資料，裡面就有多少資料，如果把它叫到螢幕上，就看得一清二楚，且可以列印出來。看不到資料就是「真空」，但裡面儲存有資料就是「妙有」。同時，「真空不礙妙有，妙有不礙真空」，雖然是真空，光碟片或磁碟片是空空的，但卻沒有阻礙到妙有，看起來是空空的，卻可以裝很多資料進去，這就是「真空不礙妙有」，雖然是裝了很多資料，但看起來還空的，這就是「妙有不礙真空」。

王維受禪思影響頗重的詩作，恰恰是用詩中豐富而又充滿生機的自然物象，表達了禪悟中「真空」和「妙有」兩相結合無所偏執的境界。而在以形象思維見長的詩歌中，又恰恰是著力展現著「妙有」之物境，從而由「妙有」物境傳達出「真空」禪境。

如其在其〈木蘭柴〉一詩：

²⁷ 星雲大師講，弟子依空記，〈人證悟後的生活怎麼樣〉（高雄：普門雜誌社，1984年），第5卷第10期。「悟」的內容是「有無一體」，不是先「有」後「無」，或先「無」後「有」，而是有無同時具在，悟是沒有先後的。悟的境界使我們可以隨順這個世間，覺得跟世間水乳交融。「悟」是認識之後再進一步的識破、看透，好比百尺竿頭往虛空處再上一步，這一步跨出便能捨掉百尺竿頭的依靠，遍歷虛空，來去自如。悟是理解之後更深刻、更透徹的洞悉，對生命再深思、再參透的體悟。悟是「生死一體」悟後覺得生也未嘗可喜，死也未嘗可悲。悟是「動靜一如」；浮動的世界裡有一個涅槃寂靜，在寂靜的世界裡，又有無數生命在欣欣向榮地活躍著。悟更是「有無一般」，有固然很好，無也非常豐富

²⁸ 星雲大師演講〈談有說空〉，《普門雜誌》第六期第八卷，1985年5月1日。佛教的空觀哲學，必須先屏除物我表相的種種對待，從大本大源處建立內在圓融高妙的勝義。是在化否定為肯定，從出世到入世，變消極為積極，卻玄義而重實踐。唯有這樣，才能轉身踏破虛空。返顧宇宙萬有，而從否定中建設「有」，從肯定中了悟「空」

秋山斂餘照，飛鳥逐前侶。彩翠時分明，夕嵐無處所。²⁹

王維這首詩中，寫到秋山餘照收斂了，天空中的飛鳥消逝了，彩翠分明的山色又模糊了，自然界的各種現象，都不過是隨生隨滅、變幻莫測的假象。然而，當我們細讀這首詩的時候，眼前卻展現出了一幅絢爛明麗的秋山夕照圖：秋山上的夕陽逐漸收斂它的餘光，歸林的鳥兒翩翩相逐而飛，滿山秋葉在夕陽中時或顯露其斑斕色彩，夕嵐在山間流動，無有定處。秋色佳麗，美不勝收，詩人置身其中，心情也是愉快的，充分展示對「真空妙有」的體悟。

王維其〈路柴〉一詩：

空山不見人，但聞人語響。返景入空林，復照青苔上。³⁰

王維其〈鳥鳴澗〉一詩：

人閑桂花落，夜靜春山空。月出驚山鳥，時鳴春澗中。³¹

陳榮波先生認為此二首詩隱含禪宗三關的意境：

第一首詩的第一句「空山不見人」和第二首詩的一二句「人閑桂花落，夜靜春山空」表現著一種真空的境界，一切皆歸入於寂靜的空靈意境。第一首詩的第二句「但聞人語響」和第二首詩的第三句「月出驚山鳥」表現二種妙有的境界，破斥寂靜的情景，例如文中所云「響」、「驚」字是屬於動態的語辭，含蓋一種靜中有動的妙有作用。第一首詩的第三、四句「返景入深林，復照青苔上」和第二首詩的第四句「時鳴春澗中」在於描繪一種「即空即有，非空非有」的中道境界，使一切趨於完美、和諧。³²

王維的許多山水詩都是這樣，通過對物的樸素無華的描寫來表現詩境，而詩境中又同時蘊含著禪境。如其〈汎前陂〉詩：「秋空自明迴，況復遠人間。暢以沙際鶴，兼之雲外山。澄波澹將夕，清月皓方閑。此夜任孤棹，夷猶殊未還。」³³詩中寫秋空，寫遠觀湖邊時歷歷在目，又不拘於一物的觀照狀態；其〈過感化寺曇興上人山院〉詩：「野花叢發好，谷鳥一聲幽。夜坐空林寂，松風直似秋。」³⁴其〈秋夜獨坐〉詩：「雨中山果落，燈下草蟲鳴。」³⁵大自然中一切物象客觀存在，卻與空境直通。鳥聲、

²⁹（唐）王維撰，陳鐵民校注，《王維集校注》（北京：中華書局，1997年），頁418。

³⁰同上，頁417。

³¹同上，頁637。

³²陳榮波著，《禪海之筏》（台北：志文出版社，1968年），頁56。

³³（唐）王維撰，陳鐵民校注，《王維集校注》（北京：中華書局，1997年），頁458。

³⁴同上，頁437。

³⁵同上，頁482。

果落、蟲鳴，聲色俱備，花開花落，紛紛藉藉，遠山近水的妙有之境，與剎那生滅無有自性的空理相契相合，無二無別。詩人對境觀心，道契玄微，把山、竹、鳥、蟲、水等外在物象描摹得生動，卻無不透出「真空」的觀照之體悟，物境活潑生動，詩人體悟真切，而空性又蘊於其中。所以，王維的詩並不是寫身如槁木，心如死灰，墜在頑空的虛無主義境界，而是很恰當地把握了「真空妙有」的分寸。如果不承認世俗萬物的存在，就墮入到否定一切的頑空境，這是禪宗最反對的。王維則純熟地駕馭語言文字，不僅生動地描繪出「妙有」的物境，也傳達出「真空」的悟境，幾方面的結合和有機統一，使他的詩境、禪境都臻於至純。從物的一面來說，是生機妙有；從情的角度來說是平淡寧靜，對境無心；從理的角度說則是透徹著空性的「真空妙有」。

王維山水詩「入禪」之作甚多，其〈終南別業〉詩傳達出「真空妙有」之境，可謂其傑出代表：

中歲頗好道，晚家南山陞。興來每獨往，勝事空自知。行到水窮處，坐看雲起時。偶然值林叟，談笑無還期。³⁶

我們可將本詩看作作者禪悟的體現，其中暗含了禪宗三關的意境。清人徐增《唐詩解讀》卷五云：

右丞中歲學佛，故云好道。晚歲別結廬於終南山之陞以養靜，既家於此，有興每獨往。獨往是善遊山水人妙訣，可以適意，若同一不同心之人，則直悶殺矣。其中勝事，非他人可曉得，惟自知而已。既無知者，還須自去適意，於是隨己之意，只管行去。行到水窮，去不得處，我亦便止。倘有雲起，我即坐而看雲之起。坐久當還，偶遇林叟，便與談論山間水邊之事，相與流連，則便不能以定還期矣。於佛法看來，總是個無我，行無所事，行到是大死，坐看是得活，偶然是任運。此真好道人行履，謂之好道不虛也。

張君梅在其〈禪機與境界〉一文說：

如徐增所言，行到是大死，坐看是得活。大死是真空，得活為妙有。大死大活之後，「家舍即在途中，途中不離家舍」，無所謂還家不還家，因此「偶然值林叟，談笑無還期」了。這一心靈返鄉之旅以無返為返，可謂「得了個休歇處」。³⁷

他到晚年已悟「禪」機「空」理，而得解脫。其〈飯覆釜山僧〉一詩：

³⁶（唐）王維撰，陳鐵民校注，《王維集校注》（北京：中華書局，1997年），頁191。

³⁷張君梅撰，〈禪機與境界—王維和蘇軾禪詩比較〉，《普門學報》，第36期，2006年11月，頁110。

晚知清淨理，日與人群疏。將候遠山僧，先期掃敝廬。
果從雲峯裡，願我蓬蒿居。藉草飯松屑，焚香看道書。
燃燈晝欲盡，鳴磬夜方初。一悟寂為樂，此生閒有餘。
思歸何必深，身世猶空虛。³⁸

王維描繪個人修行的過程，由知清淨理到禪寂之樂，顯得餘裕而有自信，主要是他已體悟到真空妙有，了無牽掛，自然得到最大的解脫。所以王維有一顆空澄的心靈燭照宇宙萬物，無處而不自在，隨遇而安了。

三、認識論

慧能認為頓悟自性便可成佛。³⁹禪宗所「自性」則有廣狹兩義，廣義的「自性」即人心，慧能說：

心量廣大，猶如虛空……世界虛空，能含萬物色像。日月星宿，山河大地，……
惡人善人，惡法善法，……總在空中。……自性能含萬法是大，萬法在諸人
性中。⁴⁰

這也就是說，世界上的萬事萬物都是「心」所變現的，但是心如果執著、迷戀自身所變現的事物，產生惡念，便會「亂」，便會引起邪見煩惱：

本性自淨自定，只為見境思境即亂。⁴¹

這時，便需要人發起「般若之智」、「智慧觀照」，「於自心頓現真如本性」，才能解脫：

菩提般若之智，世人本自有之。只緣心迷，不能自悟，須假大善知識示導見
性。⁴²

不能自悟，須求善知識指示方見。……，若起真知般若觀照，一剎那間，妄
念俱滅。若識自性，一悟即至佛地。善知識！智慧觀照，內外明澈，識自本
心，即本解脫。若得解脫，即是般若三昧。⁴³

³⁸（唐）王維撰，陳鐵民校注，《王維集校注》（北京：中華書局，1997年），頁521。

³⁹程亞林著，《詩與禪》（南昌：江西人民出版社，1998年），頁109。又頁113，慧能認為「自性」的發現僅在「頓悟」中便可實現，他說：前念迷，即凡；前念悟，即佛。不悟，即佛是眾生；一念若悟，即眾生是佛。

⁴⁰（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），〈般若品第二〉，頁0009下。

⁴¹同上，〈坐禪品第五〉，頁0014下。

⁴²同上，〈般若品第二〉，頁0009上。

⁴³同上，〈般若品第二〉，頁0011上。

而人能夠發起般若之智、智慧觀照的根據則在於人有「真知本性」、「清靜自性」，這正是人的本質屬性，「心」的本質屬性，亦即狹義的「自性」。所謂的「自性論」就是說人人都具有這種發起般若之智、智慧觀照的清靜本性。

那麼甚麼是般若之智、智慧觀照呢？綜觀《壇經》全文，可知它有兩個性質，一是源於「真如本性」（「自性」）；二是它顯現為一種「念」，不過不是一般的念，而是「於念而不念」、「於相而離相」、「於一切法上無住」的超脫之念：

真如即是念之體，念即是真如之用。真如自性起念，非眼、耳、鼻、舌能念。真如有性，所以起念。真如若無，眼、耳、色、聲當時即壞。善知識，真如自性起念，六根雖有見聞覺知，不染萬境，而真性常自在。⁴⁴

何名「般若」？「般若」者，唐言「智慧」也。一切處所，一切時中念念不愚，常行智慧，即是般若行。……，般若無形相，智慧心即是。若作如是解，即名般若智。⁴⁵

這說明真如本性與「念」是體用的關係，般若智慧也發生在念念不斷之中，成佛並不要求斷念。相傳北宗神秀的門人臥輪禪師曾對慧能誇耀：「臥輪有伎倆，能斷百思想；對境心不起，菩提日日長」⁴⁶。慧能卻答道：

慧能沒伎倆，不斷百思想；對境心數起，菩提作麼長。⁴⁷

但是，這個「念」相對於眾生執著於外物而起的「邪見」、「塵勞妄見」和學道者因「思法意」（佛法大意）而執著於佛法的意念來說，又是「無念」。所以慧能說：

我此法門，從上以來，先立無念為宗，無相為體，無住為本。無相者，於相而離相。無念者，於念而無念。無住者，人之本性。於世間善惡、好醜，乃至冤之與親，言語觸刺欺爭之時，並將為空，不思酬害。念念之中，不思前境。若前念、今念、後念，念念相續不斷，名為繫縛。於諸法上，念念不住，即無縛也。⁴⁸

這也就是說，當人發起般若之智、智慧觀照時，心就能映照萬物而不執著於萬物，有各種思念而不執著於這種思念，有意識的湧流而不凝固於任何意念上。這也就是說形成了一種對於事物、意念和意念的湧流不即不離、處之泰然、超然的心態。慧能又說：

⁴⁴（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），〈定慧品第四〉，頁 0014 下。

⁴⁵同上，〈般若品第二〉，頁 0009 下。

⁴⁶同上，〈機緣品第七〉，頁 0022 下，。

⁴⁷同上，〈頓漸品第八〉，頁 0023 上，。

⁴⁸同上，〈定慧品第四〉，頁 0014 上。

悟此法者，即是無念、無憶、無著，不起誑妄，用自真如性，以智慧觀照。於一切法，不取不捨，即是見性成佛道。⁴⁹

內外不住，去來自由。能除執心，通達無礙。能修此行，與《般若經》本無差別。⁵⁰

這時，人在精神上是自由的。面對外境、眼、耳、鼻、舌、身、意等「六門」清靜，貪、瞋、痴「三毒」盡除，佛界「諸天」朗照，「地獄」一時消滅，「內外明徹」、「萬象森羅，一時皆現」，人也就成佛了。同時，這一切又發生在現實生活裡，具有強烈的世間性。

佛法在世間，不離世間覺。離世覓菩提，恰如求兔角。⁵¹

總之，從源於「自性」的般若之智、智慧觀照的功能考察，我們可以看出狹義的「自性」，也就是人超然、自由的本質、本性，它也就是「佛性」。在超然、自由的本質上，人和佛是同一的。而「自性」的具體顯現，就是人觀照萬物的超然心態。慧能曾歌頌這種「自性」道：

何期自性本自清淨；何期自性本不生滅；何期自性本自具足；何期自性本無動搖；何期自性能生萬法。⁵²

充分表達了他對發現「自性」的喜悅。

楊文雄先生在其《詩佛王維研究》一書認為：

禪宗認識論的關鍵在對本心或本性的認識上……，無念是停止理念思維，無相是排除感覺表相，無住是理性、感性的認識都不要，這是慧能南禪的認識論。⁵³

陳榮波先生在其〈禪宗與管理〉一文說：

慧能大師所提出的「無念」、「無相」、「無住」中的「無」具「破邪顯正」意

⁴⁹（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，〈般若品第二〉，頁 0010 上。

⁵⁰同上，〈般若品第二〉，頁 0010 下。

⁵¹同上，〈般若品第二〉，頁 0011 下。

⁵²同上，〈般若品第二〉，頁 0007 下。

⁵³楊文雄著，《詩佛王維研究》（台北：文史哲出版社，1988 年），頁 233。六祖慧能「壇經」說：「人性自有利鈍，迷人漸修，悟人頓修。自識本心，自見本性，即無差別」。慧能企圖調合「人性有利鈍」和「人人都有佛性」的矛盾，必須通過「自識本心」以求頓悟來解決。因此，他提出了頓悟三個法門——無念為宗、無相為體、無住為本。

義，因此，「無念」不是指「沒有念頭」的意思，而是指破除邪念頭而所顯現出來的正念頭（正念）而言，同樣，「無相」不是指「沒有相」，而是指著經由遣相蕩執所產生的真如實相，「無住」則是從《金剛經》「應無所住而生其心」所產生的無執著之心而言。禪宗慣用遮詮（如「無」、「非」、「不」）等摧相破迷方式來突顯真理，其目的在於明心見性。所謂明心見性即觀澈清淨心是人人與生所俱有的，有如面明鏡，只要人肯使心清淨，他便能明見自己的本來面目（又稱為佛性或覺性），了脫生死。⁵⁴

楊文雄先生認為：

王維受神會委託所作「能禪師碑」，只談到無相、無住的思想。⁵⁵

但對王維詩文進行解析，發現王維在詩文中多以直觀的方式，而且常常表現「於念而無念」的無念思維；而在認知的主體與對象的客體之間，也能無所執，進而在虛幻不實的萬物色相之中，認取本真的自性，此則近於「於相而離相」思想；在生命本體面對外在事物時，又常能表現出通流無滯，顯現出活潑的心靈，這樣的心靈描述，則趨於「無住」的思想。⁵⁶

因此，本人認為王維的思想完全吻合慧能南禪的認識論。本節擬就「壇經」中的無念、無相、無住的思想，來探究王維的認識論。

一、無念為宗

王維詩文中常出現有荒城、山河、桑榆、細草、鳥聲、松風等自然的物境，當詩人在心靈中面對這些外境時，時常是表現出不依境起念的心境，其所表現出來的詩境，自然是山河大地的如如呈現，這之中不管是嫩竹或是紅蓮，不論是蕭索或是蒼翠，詩人往往都不寄情其中，只是隨生命本體自然的覺知，以一種直觀的方式，去掌握自然事物的本質。

在王維的詩文之中，以這種直觀的方式表現出來具有禪意的作品，都是沒有置心念在其中，只是任由景物自然的呈現。

這正是禪宗強調的「對境無心」，主張對一切外境不生憂樂悲喜之情。在王維的詩文中就常流露出這種「對境無心」的思維方式。他在其〈能禪師碑〉一文說：「無心捨有，何處依空？」⁵⁷謂自然而然地捨棄萬有，不執著於空。其〈謁璿上人〉詩中也說：「上人外人內天，不定不亂，捨法而淵泊，無心而雲動」⁵⁸，謂上人的舉動沉靜澹泊，如雲自然而行。這些都可以看成他對「對境無心」的認識。在他後期的

⁵⁴陳榮波著，《哲學、語言與管理》（桃園：逸龍出版社，1994年），頁222。

⁵⁵楊文雄著，《詩佛王維研究》（台北：文史哲出版社，1988年），頁233。並舉呂澂氏「中國佛學源流略講」也認為「壇經」中的「無念為宗」，既然王維「能禪師碑」中沒有，可以推斷是出於神會的思想。因此只談論王維無相、無住的思想。

⁵⁶劉昌佳，〈從《壇經》看王維詩文的禪學思想〉，《興大人文學報》，第34期，2004年，頁101。

⁵⁷（唐）王維撰，陳鐵民校注，《王維集校注》（北京：中華書局，1997年），頁840。

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。

山水詩中，超越一般山水詩人以心逐物的現象識別，亦不同于借山水來顯現內心情感的有意追求，而是讓自然景物以最直接、真實、平常的方式做本然的顯現。如詩人的詩作〈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。⁵⁹

此詩為王維著名田園詩組《輞川集》中的一首，淺近單純，猶如一幅超時空畫面，芙蓉花自開自落於幽深山谷，怒放時爛漫豔麗，凋零時灑脫無礙。無情無性，不喜不怒，一切生滅自然，無追求，無哀樂，靜謐空靈。此境界正是禪宗所強調的「對境無心」，既對一切境遇不生憂樂悲喜之情，不黏不著不塵不染，心念不起，一切是那樣的圓滿自在，和諧空靈，象徵著「真如」的永恆。

再如其〈路柴〉一詩：

空山不見人，但聞人語響，返景入深林，復照青苔上。⁶⁰

在清冷虛曠的空山之中，絲絲光線一遍又一遍灑落映照於苔蘚之上，偶然間傳來聲聲人語，反更顯出了山林的空泛靜寂。尤其青苔復照，使人感悟到那茫茫自然界，芸芸眾生就這樣明明暗暗而恍惚，生生滅滅而無常。這些都是來自詩人「對境無心」的宗教情感的認識。

其他如：

1. 荒城自蕭索，萬里山河空。天高秋日迥，嘹唳聞歸鴻。寒塘映衰草，高館落疏桐。〈奉寄韋太守陟〉⁶¹
2. 青苔石上淨，細草松下軟；窗外鳥聲閑，階前虎心善。徒然萬慮多，澹爾太虛緬。一知與物平，自顧為人淺。對君忽自得，浮念不煩遣。〈戲贈張五弟諲三首之一〉⁶²
3. 寂寞掩柴扉，蒼茫對落暉。……嫩竹含新粉，紅蓮落故衣。〈山居即事〉⁶³
4. 晚年惟好靜，萬事不關心。自顧無長策，空知返舊林。松風吹解帶，山月照彈琴。君問窮通理，漁歌入浦深。〈酬張少府〉⁶⁴
5. 人閒桂花落，夜靜春山空。月出驚山鳥，時鳴春澗中。〈鳥鳴澗〉⁶⁵

⁵⁹（唐）王維撰，陳鐵民校注，《王維集校注》（北京：中華書局，1997），頁 425。

⁶⁰同上，頁 417。

⁶¹同上，頁 278—279。

⁶²同上，頁 198。

⁶³同上，頁 450。

⁶⁴同上，頁 476。

⁶⁵同上，頁 637。

詩作中所映像出來的或是動態或是靜態，在動態中更能顯現其中寂靜的心境，在靜態中又是活潑潑的生趣盎然。這之中，縱然是紛陳的思慮，在紛陳之中一樣是恬靜無為的太虛之理。相對於人真實的本體，浮念本來就是虛妄，自然無須再起一個心去排遣。而這時，詩人的心靈之中，無論是青苔、細草、嫩竹、紅蓮、山鳥等；或是荒城、山河、秋日、階前、鳥聲等，這些相應於生命本體而言，都是就事物上所起的「念」。但是詩人在這裡，覺知了這些浮念本非真實，只是讓自然景物以最直接、真實、平常的方式做本然的顯現，不沾染自己的心念。這正是「於念而無念」之思想。

王維著名的〈酬張少府〉一詩就集中地表現了「無念為宗」的精神狀態。詩云：

晚年唯好靜，萬事不關心。自顧無長策，空知返舊林。松風吹解帶，山月照彈琴。君問窮通理，漁歌入浦深。⁶⁶

「唯好靜」並不是坐在那兒不動，而是指清淨，也就能夠明徹自性是清靜無垢，進而把它顯現出來，這也就是禪家所說的「清淨心」，即內心沒有染念，不隨意動念。「萬事不關心」，這種「不關心」，是對萬事萬物不執著，去棄「欲」的念頭，就是斷去了「無明」。王維晚年總保持著清淨心，斷除無明，這就是使得他的生活無妄想煩惱，無悲無喜，只有一片清靜。「萬事不關心」，這當然是「無念」了。詩人的「無念」正是從「有念」中來的。第三、四句告訴我們，王維是經歷了一番矛盾與煩惱之後，才不得已「返舊林」的。然而，人生失意正是詩人開悟解脫的機緣，王維在看透污濁官場、黑暗政治的本質之後，他終於死了心，從而對任何事都不會起心動念了。這就是徹底的絕望，按照禪門的話說，是大死，是桶底子脫，是一了百了。然而，大死才能大活，因此，在「萬事不關心」，泯滅一切世俗之念後，詩人獲得了極大的解脫。他徜徉在大自然清淨美妙的境界中，「松風吹解帶，山月照彈琴」，多麼的輕鬆愉快，自由愜意。這時的詩人，當然並非是斷滅一切意識的「無念」，但他心中已經沒有半點塵氛俗念了。因此，當朋友張少府向他詢問人生窮通之理時，他早已根本不把這些世俗的功名富貴放在心上了，一句「漁歌入浦深」，便十分含蓄而又極形象地告訴朋友，我已萬事不關心了，你還來問這些幹什麼呢？我只是划著小船，唱著漁歌而歸向河浦深處去了。那麼，這位唱著漁歌入浦，返歸舊林的詩人幹什麼去了呢？在其〈山中與裴秀才迪書〉一文中，王維極力描寫了山中春夜的寧靜美好，他邀請自己的同道，亦即共同奉佛的好友裴迪一同來觀賞美景。在信的結尾，王維說：「非子天機清妙，豈能以此不急之務相邀！」⁶⁷這就告訴了我們，「無念」的詩人只是不念世俗之務。只有不念世俗，才能獲得不滯不礙、靈機透脫的清妙天機，才能發現與欣賞大自然的美，從而也才能了見自己原本清淨無塵的自然本性。⁶⁸

⁶⁶（唐）王維撰，陳鐵民校注，《王維集校注》（北京：中華書局，1997年），頁476。

⁶⁷（唐）王維撰，陳鐵民校注，《王維集校注》（北京：中華書局，1997年），頁929。

⁶⁸胡遂撰，〈一行三昧禪與王維詩文〉，《湖湘論壇》，第1期，2004年，頁26。

(二) 無相為體

《壇經》〈定慧品第四〉解釋無相說：

無相者，於相而離相。……善知識！外離一切相，名為無相。能離於相，則法體清淨。此是以無相為體。⁶⁹

禪宗的「無相為體」說，依慧能的說法是「無相者，於相而離相」，「無相」是能認識一切五蘊化合而成的名相都是虛妄不實的而不生染著心。《金剛經》說：「凡所有相，皆是虛妄。若見諸相非相，則見如來」⁷⁰。而「於相而離相」意味遭遇一切境界，面對各種事物的相狀，而能不執著、不愛戀。依慧能的說法是，雖承認有「相」，卻要拋棄它——「離相」，因為《金剛經》說：「離一切諸相，則名諸佛」⁷¹。禪宗反對「著相外求」，理由如黃檗希運《宛陵錄》所說：

凡所有相，皆是虛妄。若得諸相非相，即見如來。佛與眾生盡是汝作妄見。只為不識本心，謾作見解。才作佛見，便被佛障，作眾生見，被眾生障。

一般人虛妄之見，即「佛」與「眾生」有差別相，這種認識是成佛的障礙，必須破除。即是要徹底否定事相及其差別性，消除差別就是不執著於相，不執著於相，才能實現對事物本質的認識。⁷²黃檗禪師的《傳心法要》也有這麼一段話：

學道人若學得知要訣，但莫于心上著一物。……虛空與法身無異相，佛與眾生無異相，生死與涅槃無異相，煩惱與菩提無異相。離一切相即是佛。

可見心、佛與眾生可劃上等號，從「相」上完全泯除差異，離一切相即是佛。王維其〈能禪師碑〉一文也談到「至人達觀，與物齊功」⁷³忘其自我，齊同於物的無相思想。他也發揮了慧能「根塵不滅，非色滅空」⁷⁴的無相理論，王維其〈胡居士臥病遺米因贈〉詩中有「即病即實相」⁷⁵句，就是著相為病的說明。⁷⁶

禪宗認為世界上一切事物，本來都是虛幻不實的，因此千萬不要執虛為實，起惑造業，墮入無邊苦海不得超脫。但禪宗尤其是南宗禪並不主張這種徹底「離相」的態度，他們倡揚的是「於相而離相」，即主體對於事物既不能採取回避態度，也

⁶⁹（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。

⁷⁰（姚秦）鳩摩羅什譯，《金剛般若波羅蜜經》（台北：慧炬出版社，2000 年），頁 143。

⁷¹（姚秦）鳩摩羅什譯，《金剛般若波羅蜜經》（台北：慧炬出版社，2000 年），頁 166。

⁷²楊文雄著，《詩佛王維研究》（台北：文史哲出版社，1988 年），頁 234。

⁷³（唐）王維撰，陳鐵民校注，《王維集校注》（北京：中華書局，1997 年），頁 840。

⁷⁴（唐）王維撰，陳鐵民校注，《王維集校注》（北京：中華書局，1997 年），頁 817。

【陳義孝《佛學常見辭匯》】**【根塵】**六根與六塵。六根是眼耳鼻舌身意；六塵是色聲香味觸法。

⁷⁵（唐）王維撰，陳鐵民校注，《王維集校注》（北京：中華書局，1997 年），頁 528。

⁷⁶楊文雄著，《詩佛王維研究》（台北：文史哲出版社，1988 年），頁 234。

不能拘泥於事物的相狀，從而產生種種分別計較心，生起貪、嗔、癡欲念。對「於相而離相」這一禪法，王維是領會很深的，在其〈與胡居士皆病寄此詩兼示學人二首〉詩中，他談到自己的學禪體會是：

浮空徒漫漫，汎有定悠悠。無乘及乘者，所謂智人舟。詎捨貧病域，不疲生死流。無煩君喻馬，任以我為牛。植福祠迦葉，求仁笑孔丘。何津不鼓棹，何路不摧輶？念此聞思者，胡為多阻修？空虛花聚散，煩惱樹稀稠。滅想成無記，生心坐有求。降吳復歸蜀，不到莫相尤。⁷⁷

詩中詩人從空與有、乘與乘者等關係來論證應當泯滅一切事物的色相的道理。所謂「無煩君喻馬，任以我為牛」二句雖然採用了《莊子·應帝王》一書中「一以己為馬，一以己為牛」⁷⁸的典故，但實際上仍是在闡述禪宗「無相」理論。據《大般涅槃經·高貴德王菩薩品》說，人之於外在的幻有，好比畫師用各種顏色畫出牛馬等相一樣。旁人見其為牛為馬，但在畫師眼中卻都只是一片顏色而已，並無真正的牛馬分別。由這種不生分別計較心的「無相」理論出發，王維更認為對儒佛等不同學說，也完全可以融通會合，所謂「植福祠迦葉，求仁笑孔丘」，就是說無論哪條途徑都可以達到解脫的目的，否則的話，就會「滅想成無記，生心坐有求。」「無記」即「無記空」之意，是指一種執著於事物空的一面而看不到有的一面的錯誤認識。佛教認為執空是比執有更難於醫治的「空病」。王維對此是頗有心得的，在其〈夏日過青龍寺謁操禪師〉詩中，他曾明確談到：「欲問義心義，遙知空病空。」⁷⁹也就是說所謂佛法最重要的「第一義諦」的核心意義，乃在於將「空病」一併空去，只有將空病也空去了，才能「於相而離相」，即見相而又不執著於相也。王維曾在其〈游韋卿城南別業〉詩中說過「與世澹無事，自然江海人。」⁸⁰他自己也一再以「萬事不關心」自居，但其集中卻載有一篇〈與魏居士書〉一文，極力奉勸這位居士先生放棄隱居生活，出山應詔。這件事情雖然看似有些奇怪，但觀其書中所謂「人莫不相愛，而觀身如聚沫；人莫不自厚，而視財若浮雲，于足下實何有哉？聖人知身不足有也，故曰欲潔其身而亂大倫；知名無所著也，故曰欲使如來名聲普聞。故離身而反屈其身，知名空而反不避其名也。古之高者曰許由，挂瓢於樹，風吹瓢，惡而去之，聞堯讓，臨水而洗其耳。耳非駐聲之地，聲無染耳之跡，惡外者垢內，病物者自我，此尚不能至於曠士，豈入道者之門歟？」⁸¹等語，可知他其實也是以禪宗的「無相」理論在為魏居士說法。他指出這位魏居士不但有「我執」⁸²，將自己的肉身

⁷⁷（唐）王維撰，陳鐵民校注，《王維集校注》（北京：中華書局，1997年），頁532—535。

⁷⁸ 莊子著，陳鼓應註譯，《莊子今註今譯》（台北：台灣商務印書公司，1998年），頁232。

⁷⁹（唐）王維撰，陳鐵民校注，《王維集校注》（北京：中華書局，1997年），頁362。

⁸⁰同上，頁159。

⁸¹同上，頁1089—1095。

⁸²【丁福保《佛學大辭典》】【我執】（術語）認有 myself 之執念為我執，亦云人執。唯識述記一本曰：「煩惱障品類眾多，我執為根，生諸煩惱，若不執我無煩惱」俱舍論二十九曰：「由我執力，諸煩惱生。三有輪迴，無容解脫。」俱舍光記二曰：「我執謂我見。」梵 A^tma-gra^ha。

執為實有之物，而且有「法執」⁸³，對世間事物有好名惡名的區分。而正確的做法應當是「知名空而反不避其名也」，也就是既然知道事物的名聲都是性空不實在的，反而倒不把名聲當回事了。⁸⁴

〈三〉無住為本

所謂「無住」就是絕不容許意念定住在某一點上，正如《金剛經》所說：「應無所住而生其心」⁸⁵。慧能又認為「一切萬法皆由心生，若悟真性，即無所住；無所住心，即是智慧」，他認識到主體的「心」必須達到「無所住」的境界，慧能在《六祖金剛經注》特別闡述：

眾生之心本無所住，因境來觸，遂生其心，不知觸境是空，將謂世法是實，便於境上住心。正猶猿猴捉月，病眼見花。⁸⁶

既認為萬法盡在自心，所以不應執著外境。

慧能講「無住」與他講和「無相」「無念」不同。「無相」是「於相而離相」，「無念」是「於念而不念」都是主張不即不離，兩者卻正好給「無住」做了注腳。人的心理活動是在一念與一念之間運動轉移的，作為對象的「相」與「念」正好一一對應，一念一念轉換著一相一相，構成了人的意識活動之流。如果「念」的意識之流中斷了，法身就與色身相分離，人就不再是一個完整的人格了。慧能認為，真如法身是以色身為宅舍的，法身與色身統一為一個真實的生命體——人⁸⁷。就這個生命體而言，他的意念是不會中斷的，「無住」是人的本性。前念、今念、后念，剎那剎那生滅，分別為過去時、現在時和將來時三種生命的時態，它展現為一股意識生命的綿延之流。因此「無住」對於生命的本體的認知，是遷流不息的。就本體而言，是一種靈動機巧的狀態；相對於外在世界而言，則是自在無礙，用即「遍一切處，不著一切著」。王維在詩文中也常表現出詩人主體的本心在面對外在事物時的通流無滯的「無住」思想，如其詩文所云：

1. 木末芙蓉花，山中發紅萼。澗戶寂無人，紛紛開且落。⁸⁸〈辛夷塢〉
2. 荊溪白石出，天寒紅葉稀。山路元無雨，空翠濕人衣。⁸⁹〈山中〉

⁸³【丁福保《佛學大辭典》】【法執】（術語）二執之一。固執心外有有為無為之實法之妄念也。二乘之人，雖斷我執而不能絕此法執，大乘之菩薩則漸斷之。唯識論一曰：「由我法執，二障具生。」菩提心論曰：「二乘之人雖破人執，猶有法執。」

⁸⁴胡遂撰，〈一行三昧禪與王維詩文〉，《湖湘論壇》，第1期，2004年，頁25-26。

⁸⁵（姚秦）鳩摩羅什譯，《金剛般若波羅蜜經》（台北：慧炬出版社，2000年），頁156。

⁸⁶楊文雄著，《詩佛王維研究》（台北：文史哲出版社，1988年），頁234-235。

⁸⁷（梁）真諦譯，高振農校釋，《大乘起信論校釋》（北京：中華書局，2000年），頁116。《大乘起信論》也認為法身與色身是統一：「法身是色體故，能現于色，所謂從本已來，色心不二。以色性即智故，色體無形，說名智身。以智性即色故，說名法身遍一切處，所現之色無有分齊，隨心能示十方世界。無量菩薩，無量報身，無量莊嚴，各各差別，皆無分齊，而不相仿。此非心識分別能知。以真如自在用義故。」

⁸⁸（唐）王維撰，陳鐵民校注，《王維集校注》（北京：中華書局，1997年），頁425。

⁸⁹（唐）王維撰，陳鐵民校注，《王維集校注》（北京：中華書局，1997年），頁463。

3. 空山不見人，但聞人語響。返景入深林，復照青苔上。⁹⁰〈鹿柴〉
4. 空山新雨後，天氣晚來秋。明月松間照，清泉石上流。⁹¹〈山居秋暝〉

王維在詩作中，寫芙蓉花自在地開放、紛紛地飄落，天寒水淺，潺潺的水流聲、稀疏的紅葉，「山泉清冽，淙淙流瀉於山石之上，有如一條潔白無瑕的素練，在月光下閃爍發光，多麼幽清明淨的自然美啊！」⁹²詩人藉由自然景物流暢的生意，呈顯出詩人活潑的心靈。自然景物的「無心」，是詩人的寫照；自然景物的生趣盎然，也是詩人心靈的呈現。而在詩人的心靈即於景物之時，融於景物之中，卻又不黏滯於景物之上，這樣的思維方式就是「無住」的思想。⁹³

詩人又說：「寂等于空，非心量得；如則不動，離意識界。實無所住，常遍群生，不捨有為，懸超萬行，法性如是，豈可說邪？」⁹⁴〈繡如意輪像讚并序〉，一個人的自性，並不是空寂無有實性，也非是離卻意識之外的寂然不動之實體，而是遍在於萬事萬物之中，而又不滯於事事物物之上，是一個「無所住」的實相。⁹⁵這樣的自性，不離於世間一切的有為法，就在這一切有為法的當下，也就是如如的法性。詩人這樣的觀點，和《壇經》「無住」的說法幾乎是如出一轍。

另外，又如其〈投道一師藍若宿〉詩說：「迹為無心隱，名因立教傳。鳥來還語法，客去更安禪。」⁹⁶不論是「鳥來」或「客去」，或是生活上的種種因緣，都是一種法語，詩人都能進入禪悅的境地。這樣當下的如如呈現，就如《壇經》所說的：「於一切時中，行住坐臥，常行直心是。……但行直心，於一切法，無有執著」⁹⁷，也就是「無住」的思想。⁹⁸

相傳王維正是在南陽郡臨湍驛聽聞神會講此佛法而傾心折服，如醍醐灌頂，幡然省悟，才知道道不在修，只是不起心而已，從此他在在處處，再不執著。其〈與魏居士書〉一文中，他批評古代的高士如：許由、嵇康、陶淵明等人的清高自守、剛正不阿行為皆是太過於執著。他說：「孔宣父云：『我則異於是，無可無不可。』可者適意，不可者不適意也。君子以布仁施義，活國濟人為適意，縱其道不行，亦無意為不適意也。苟身心相離，理事俱如，則何往而不適？」⁹⁹在這裏王維借儒家的話表達的其實是禪宗的「無住」思想。由於王維具有這種「無住」的禪學思想，他對那些或辭官不做、或隱居不仕的朋友們，便常常表示勸慰和理解。如其〈送綦毋

⁹⁰（唐）王維撰，陳鐵民校注，《王維集校注》（北京：中華書局，1997年），頁417。

⁹¹（唐）王維撰，陳鐵民校注，《王維集校注》（北京：中華書局，1997年），頁451。

⁹² 蕭滌非等撰，《唐詩鑑賞集成》（台北市：五南圖書公司，1990年），頁186。

⁹³ 劉昌佳，〈從《壇經》看王維詩文的禪學思想〉，《興大人文學報》，第34期，2004年，頁112-113。

⁹⁴（唐）王維撰，陳鐵民校注，《王維集校注》（北京：中華書局，1997年），頁1148-1149。

⁹⁵ 劉昌佳撰，〈從《壇經》看王維詩文的禪學思想〉，《興大人文學報》，2004年第34期，頁114。《金剛經》說：「應無所住而生其心」，而《壇經》在「無住」一詞，也常通用於指稱本體及對本體的形容。因而認為王維詩中說：「實無所住」。「無所住」是對本體的形容。

⁹⁶（唐）王維撰，陳鐵民校注，《王維集校注》（北京：中華書局，1997年），頁196。

⁹⁷（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-0014上。

⁹⁸ 劉昌佳撰，〈從《壇經》看王維詩文的禪學思想〉，《興大人文學報》，第34期，2004年，頁115。

⁹⁹（唐）王維撰，陳鐵民校注，《王維集校注》（北京：中華書局，1997年），頁1095-1096。

校書棄官歸江東〉一詩：

明時久不達，棄置與君同。天命無怨色，人生有素風。念君拂衣去，四海將安窮。秋天萬里淨，日暮澄江空。清夜何悠悠，扣舷明月中。和光魚鳥際，澹爾蒹葭叢。無庸客昭世，衰鬢日如蓬。頑疎暗人事，僻陋遠天聰。微物縱可採，其誰為至公？余亦從此去，歸耕為老農。¹⁰⁰

又如其〈戲贈張五弟諲〉一詩：

吾弟山東時，心尚一何遠。日高猶自臥，鐘動始能飯。領上髮未梳，牀頭書不卷。清川與悠悠，空林對偃蹇。青苔石上淨，細草松下軟。窗外鳥聲閑，階前虎心善。徒然萬慮多，淡爾太虛緬。一知與物平，自顧為人淺。對君忽自得，浮念不煩遣。¹⁰¹

在第一首詩中，詩人寫自己的命運，也與綦毋潛相同，不為朝廷重用，但他並不怨天尤人，而是安之若素，極為超脫。「秋天萬里淨」以下六句，詩人想像朋友在遠離塵俗，回歸大自然後那種淡泊逍遙的「無住」生活，是那樣的快樂自由、無拘無束。尤其是「和光魚鳥際，澹爾蒹葭叢」兩句更是以形象的畫面表現出禪宗那種與物不拘，恬淡無為的風神氣度，十分親切隨和，這種隨緣任運的生活態度就是「無住」，只有「無住」，才能達到像「秋天萬里淨，日暮澄江空」那樣的空明澄澈的境界。

在第二首寫給張諲的詩中，王維對朋友那種起居無時、任性自然的生活態度其實是很讚賞的。詩題曰「戲贈」，詩中描寫朋友的生活狀況是「日高猶自臥，鐘動始能飯。」《壇經》以後的大珠慧海禪師更是把修道概括為「饑來吃飯，困來即眠。」有人問慧海道：「那些凡人的吃飯、睡覺，難道也是在修持嗎？」慧海說：「這些凡人的吃飯、睡覺和我們在實質上是有不同的，因為他們吃飯時不肯吃飯，百種須索，睡時不肯睡，千般計較。所以不同也。」¹⁰²。由此我們可以看到這種一任自然的生活本身就是一種不起心動念修禪而實際上確實是在修行的行為，這是符合神會禪法的，所以王維才會深感「對君忽自得，浮念不煩遣」。他從張諲的生活行為中悟得了「無住為本」的禪宗要義，因此許多浮念也就無須煩加排遣便消除了。

其〈謁璿上人〉一詩也是王維集中一篇很重要的作品，詩云：

少年不足言，識道年已長。事往安可悔，餘生幸能養。誓從斷葷血，不復嬰事網。浮名寄纓佩，空性無羈鞅。夙承大導師，焚香此瞻仰。頽然居一室，覆載紛萬象。高柳早鶯啼，長廊春雨響。牀下阮家屐，窗前筇竹杖。方將見

¹⁰⁰ (唐)王維撰，陳鐵民校注，《王維集校注》(北京：中華書局，1997年)，頁222—223。

¹⁰¹ (唐)王維撰，陳鐵民校注，《王維集校注》(北京：中華書局，1997年)，頁198。

¹⁰² 《大珠禪師語錄》卷下，見《中國佛教思想資料選編》第二卷(北京：中華書局，1987年)

身雲，陋彼示天壤。一心在法要，願以無生獎。¹⁰³

他在天寶年間與王維相遇，對王維後期思想行爲有一定影響。王維寫這首詩拜見他，在詩前還有一段序言。正是這段序言，即概括了禪師的宗風特點，也表明了王維所領悟到的南宗禪法要義。序云：

上人外人內天，不定不亂。捨法而淵泊，無心而雲動。色空無得，不物物也。默語無際，不言言也。故吾徒得神交焉。玄關大啟，德海群泳。時雨既降，春物俱美，序於詩者，人百其言。¹⁰⁴

在這裏，王維指出禿上人具有「捨法」、「無心」的特點，從而不爲物所拘，這便是不起心修禪，而自然以「無住爲本」了。因此，陳允吉先生說：「『捨法而淵泊，無心而雲動』，顯示出一種『隨緣乘化』的人生態度，同當時有些南宗僧侶所說的『任運自在』的說法是很類似的」，陳允吉先生並認爲王維此詩序文中說：「禪師對於世界事物的態度，能夠做到『色空無得，不物物也』，這種色空觀念，主要來自《般若》經典，實際上也是慧能『無住無相』的另一翻版」¹⁰⁵。王維說自己自從識得禿上人的道法後便能幸養餘生了。因爲只有學得禿上人「不定不亂」、「捨法」、「無心」的禪門心要，才不會爲世俗塵網所纏絆。他說自己現在雖然還不可能完全棄官不做，但具備了「無可無不可」、「應無所住而生其心」的禪宗真精神，即便是「浮名寄纓佩」，實質上卻已經是「空性無羈鞅」了。因此，所謂超脫，就王維而言，不在於形式上的擺脫官場，逃避社會，而是身在官場而心不繫於官場的一種「朝隱態度」。基於這樣的認識，王維始終不學嵇康，也不學陶潛。終其一生，他從未棄官辭職，但實際上對污濁官場的厭惡程度，並不亞于嵇、陶，至於對世俗社會的逃離，卻遠遠超過了他們。王維在其〈終南別業〉詩說：「中歲頗好道，晚家南山陲。興來每獨往，勝事空自知。行到水窮處，坐看雲起時，偶然值林叟，談笑無還期。」¹⁰⁶清人徐增在《唐詩解讀》卷五中解釋此詩道：

行到水窮，去不得處，我亦便止，倘有雲起，我即坐而看雲之起。坐久當還，偶遇林叟，便與談論山間水邊之事，相與留連，則便不能以定還期矣。於佛法看來，總是個無我。行無所事，行到是大死，坐看是得活。偶然是任運。此真好道人行履，謂之好道不虛也。

由此看來，「行到水窮處，坐看雲起時」，確實是最形象地表現了禪宗以「無住爲本」的精神，怪不得禪師們對其極爲讚賞了。¹⁰⁷

¹⁰³（唐）王維撰，陳鐵民校注，《王維集校注》（北京：中華書局，1997年），頁179。

¹⁰⁴（唐）王維撰，陳鐵民校注，《王維集校注》（北京：中華書局，1997年），頁179。

¹⁰⁵ 陳允吉著，《唐音佛教辯思錄》（上海：古籍出版社，1988年），頁62。

¹⁰⁶（唐）王維撰，陳鐵民校注，《王維集校注》（北京：中華書局，1997年），頁191。

¹⁰⁷ 胡遂撰，〈一行三昧禪與王維詩文〉，《湖湘論壇》，第1期，2004年，頁25-26。

四、結語

在《維摩詰經》中，「文殊師利言：『……空何用空？答曰：『以無分別空故空。』』¹⁰⁸，因此，「無分別智」是般若學重要的理論。由於世界一切事物（一切法），從「一法」上來講都是空的，所以從本體意義上來看，它們是不應該有分別的。這種無分別之分別、無差別之差別的認識也就是般若智慧，它正是從「諸法性空」理論所演繹出來。般若學認為，世間一切事物都是「性空」的，人們之所以會認為其有「自性」，是實在的，那只是他們認識的虛妄顛倒而導致將事物賦予「名字」、「假想」的結果。換言之，事物的實在性全都是眾生的概念、名相、假說增加上去的，因此若執著於概念、名相，而對事物強加分別，就是一種虛妄的認識，而非般若之智。

就王維而言，他於大乘般若學諸義理中領會得最深，並且運用得最好的就是這種不執著概念、名相的「無分別智」。如其〈大唐大安國寺故大德淨覺禪師碑銘〉一文說：「四生滅度，五陰虛空。無說無意，非異非同。此身何處？彼岸成功。當觀水月，莫怨松風。」¹⁰⁹

由於他身處變化莫測的官場，不得不與那些齷齪、險惡的官僚如李林甫、苑咸之流打交道，又經過安史之亂這場播遷，他更覺得自己沒有必要對是非、名相等進行分別和執著了。王維的這種「無分別智」的想法，在其〈與魏居士書〉一文中有最集中與明確的體現。他說：

聖人知身不足有也，故曰欲潔其身而亂大倫，知名無所著也，故曰欲使如來名聲普聞。故離身而返屈其身，知名空而返不避其名也。古之高者曰許由，挂瓢于樹，風吹瓢，惡而去之，聞堯讓，臨水而洗其耳。耳非駐聲之地，聲無染耳之跡，惡外者垢內，病物者自我，此尚不能至於曠士，豈入道者之門歟！降及嵇康，亦云頓纓狂顧，逾思長林而憶豐草。頓纓狂顧，豈與俛受維繫有異乎？長林豐草，豈與官署門闌有異乎？異見起而正性隱，色事礙而慧用微，豈等同虛空，無所不遍，光明遍照，知見獨存之旨邪？此又足下之所知也。近有陶潛，不肯把板屈腰見督郵，解印綬棄官去。後貧，《乞食》詩云：「叩門拙言辭。」是屢乞而多慚也。當一見督郵，安食公田數頃，一慙之不忍，而終身慙乎？此亦人我攻中，忘大守小，不口其後之累也。孔宣父云：『我則異于是，無可無不可。』可者適意，不可者不適意也。君子以布仁施義，活國濟人為適意，縱其道不行，亦無意為不適意也。苟身心相離，理事俱如，則何往而不適？」¹¹⁰

在王維看來，像許由、嵇康、陶潛等人，區分入仕與歸隱、山林與官署、折腰與不折腰的性質，都是一種虛妄分別。他甚至諷刺嵇康，當初連冠纓都試圖掙脫，後來

¹⁰⁸ 李翊君校輯，《維摩詰經集註》（台北：新文豐出版公司，1992年），卷五，〈文殊師利問疾品第五〉，頁430。

¹⁰⁹（唐）王維撰，陳鐵民校注，《王維集校注》（北京：中華書局，1997年），頁1181。

¹¹⁰（唐）王維撰，陳鐵民校注，《王維集校注》（北京：中華書局，1997年），頁1095-1096。

卻落得受繩索的綑綁，挖苦陶潛只因「一慙之不忍」，結果卻弄得「屢乞而多慙」，說他們是因為執著於人、我之念，以致「忘大守小」。所謂「異見起而正性隱，色事礙而慧用微」等語，正是以般若「無分別智」來對許、嵇、陶等古代高人逸士的節義行爲，進行重新認識所得出的結論。王維認爲，只有像孔宣父這樣「無可無不可」，對任何事情都不思量，不計較，聽之任之，才能做到「身心相離，理事俱如」、「何往而不適？」。他的這種生活態度無疑與維摩詰居士最爲相合，所謂「於諸法無分別。一切無得、無失、無濁、無惱、無作、無起、無生、無滅、無畏、無憂、無喜、無厭、無著、無已有、無當有、無今有，不可以一切言說，分別顯示。」¹¹¹在王維看來，若是對於做官從政，根本不將其當作一回事放在心上，就已經是菩薩境界了。

從「不二法門」的大乘般若義理出發，王維不僅自己終身未脫離官場，堅持過著一種半官半隱、亦官亦隱的異於常人的生活，而且多次勸他的朋友不要捨棄仕途。在上述〈與魏居士書〉一文中，他曾極力勸說隱遁山林已經二十餘年的魏居士，應朝廷之徵詔出山從政。

原來王維所遵循的正是大乘般若學將世間與出世間、涅槃與現實視爲「不二法門」的教義。關於將世間與出世間二者打通這一問題，在王維一生最爲奉行的《維摩詰經》中有著最爲明確而詳盡的論述：「世間出世間爲二，世間性空，即是出世間。於其中不入不出，不溢不散，是爲入不二法門」¹¹²、「樂涅槃不樂世間爲二，若不樂涅槃，不厭世間，則無有二。所以者何？若有縛，則有解；若本無縛，其誰求解？無縛無解，則無樂厭，是爲不二法門」¹¹³。

由於王維已深諳將涅槃與世間打通的無縛無解之道，所以他雖始終不離官場，但能夠做到「故目可塵也，而心未始同，心不世也，而身未嘗物」¹¹⁴（〈薦福寺光師房花藥詩序〉）既無法執，也無我執。由於他對世相不再加以區分，所以他的感情是極爲平淡的，在王維的後期作品中，很少看到牢騷、憤慨、憂鬱、淒涼，有的只是安詳、閒適、淡泊、靜穆、和諧、無欲、無嗔、無貪、無住、無求。這種平淡的程度，在中國古代詩人中，是很少人能夠企及的。因此，我們可以說，由於王維已經獲得了大乘佛學的「無分別智」，所以他泯滅了對色相、意念的分別，對於人世間的是非曲直，有他特殊的順世哲學，因此他對嵇康、陶潛等古代志士仁人的逆世剛直行爲，是不會予以鼓勵或贊同的。¹¹⁵

四、王維的實踐功夫

王維深受禪宗的影響，禪宗的基本假設是在於肯定人人皆有佛性（自性），也就是說人人皆有一顆晶瑩的覺悟之性，此種自性是人之所以爲人之特性。它是在人之

¹¹¹李翊君校輯，《維摩詰經集註》（台北：新文豐出版公司，1992年），卷九〈阿閼佛品第十二〉，頁780-782。

¹¹²同上，卷八〈入不二法門品第九〉，頁653。

¹¹³同上，卷八，〈入不二法門品第九〉，頁665。

¹¹⁴（唐）王維撰，陳鐵民校注，《王維集校注》（北京：中華書局，1997年），頁747。

¹¹⁵陳振盛撰，《王維的禪意世界》，私立中國文化大學史研所碩士論文，2004年，頁177-181。

心中，不必向外尋求。慧能說：「佛性本無差別，只緣迷悟不同。」¹¹⁶所謂「開悟」就是指心在無相對的狀態下，忽然默契的意思，又可稱為頓悟或簡稱為悟。¹¹⁷慧能又說：「我此法門，以定慧為本。大眾勿迷言定慧別。定慧一體，不是二。定是慧體，慧是定用。」¹¹⁸又說：「心地無非自性戒，心地無癡自性慧，心地無亂自性定。不增不減自金剛，身去身來本三昧。」¹¹⁹從上面兩段話可看出開悟是從三學著手。如果脫離三學的修鍊，則談不上開悟。陳榮波先生說：

一個人能夠達到開悟的境界，與三學（戒、定、慧）具有密切關係。¹²⁰

我們從王維詩文中，窺知為了達到上述的目的，就必須精進修學戒、定、慧三無漏學。現從三方面進行研究王維的實踐功夫。

（一）、戒學

戒是佛弟子的行動規範和守則。戒有防非止惡的功能，嚴防身、口、意三業，不做一切非法的、不合理的、足以使身心染污的事情。如果我們的思想和行為，合乎戒的規律，自然能促使身心安定，品行純潔，達到清淨無染的境界。所以戒學不僅要認真貫徹執行戒相、戒條，更應注意通過持戒，收攝其心，自淨其意，使不散亂；果能心地清淨，一切殺害、偷盜、邪淫、妄語等，亦就不會發生。

據《舊唐書》本傳記載：

維弟兄俱奉佛，居常蔬食，不茹葷血，晚年長齋，不衣文綵。得宋之間藍田別墅在輞口，輞水周於舍下，別漲竹洲花塢，與道友裴迪浮舟往來，彈琴賦詩，嘯詠終日，嘗聚其田園所為詩，號為輞川集。在京師日飯數十名僧，以玄談為樂，齋中無所有，唯茶鐺、藥臼、經案、繩床而已，退朝之後，焚香獨坐，以禪誦為事。¹²¹

由此可知，王維不僅在思維方式接受了禪學，生活方式亦有改變。王維實際上奉行了佛教在家之人的八戒：不殺生——居常蔬食，不茹葷血；不與取——齋中無所有；不行非梵行——妻亡不再娶，三十年孤居一室；不妄語——焚香獨坐；以禪誦為事；

¹¹⁶（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 0009 上，〈般若品第二〉。

¹¹⁷陳榮波著，《禪海之筏》（台北：志文出版社，1968 年），頁 179。禪師時常比喻「悟」有「如桶子底脫」。因桶底脫，則桶中所有之物，均一時脫出。

¹¹⁸（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），〈定慧品第四〉，頁 0013 下。

¹¹⁹（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），〈頓漸品第八〉，頁 0023 下。

¹²⁰陳榮波著，《禪海之筏》（台北：志文出版社，1968 年），頁 180。凡是真正經過三學的精神修鍊的人，才能開悟，才能成佛。

¹²¹（後晉）劉昫等撰，楊家駱主編，《新校本舊唐書附索引》（台北：鼎文書局，1976 年），卷 190 下，列傳 140 下，文苑下，頁 5052。

不飲酒；不塗飾曼舞——不衣文采；不眠坐高廣嚴麗床——繩床而已；不食非時之食。

(二)、定慧不二

1、定學，本來是小乘佛教「三學」之一，後來稱作「禪定」。不論是大乘佛教或小乘佛教，兩者皆強調「禪定」的工夫¹²²，更視「禪定」為心由「染」而「靜」再而「淨」的重要方法¹²³。禪定作為宗教修練方式是止散亂心，心靈專注一境，以達到心靈清靜。由於在生活實踐中所發生的種種煩惱妄想，大都是因定力不足，思想紛擾所造成，所以必須努力學定，才能轉散亂為集中，轉愚痴為智慧，轉痛苦為安樂。

南北宗對於「禪定」之主張、詮釋不同。神秀藉「坐禪」不動為「禪定」修習方式，講的是身體親自力行修習。慧能則強調主體性之真悟，講求的是心性上的歷練，重點在於「悟」的境界，不是過程，又稱「禪悟」。¹²⁴對於北宗注重外在形體的「坐禪」頗不以為然。

慧能認為打坐無助於心性修習，在與神秀弟子志誠之問答說：

師曰：汝師若為示眾？對曰：常指誨大眾，住心觀淨，長坐不臥。師曰：住心觀淨，是病非禪；長坐拘身，於理何益？聽吾偈曰：生來不臥，死去不坐，元是臭骨頭，何為立功過？¹²⁵

但慧能所否定者為「坐禪」不動之外在軀體活動，強調心性之活動不限於外在形軀狀態為何，形軀的限制實是一種着相與罣礙，是進行心性修練之阻礙。其並未一併否定坐禪時內心的心性活動。

「禪定」是對於諸法象中不起攀緣雜念，不着於相，觸境不亂，內定於心，自性清淨，即是禪定。引慧能所述「禪定」是離相、不亂：

何名坐禪？此法門中，無障無礙，外於一切善惡境界心念不起，名為坐；內

¹²² 杜繼文著，《禪·禪宗·禪宗之禪》（江蘇：江蘇古籍出版社，1988年），頁4：「佛教的『戒、定、慧』涵蓋其全部之修行，亦統稱之為『三學』，大乘佛教將『三學』的意涵擴大而成為菩薩行的『六度』，在在都顯示『禪定』之重要地位，是以而有學者認為無『禪定』便不足以成為佛教之論。」

¹²³ 陳榮波著，〈禪與生活藝術〉，《禪海之筏》（台北：志文出版社，1986年），頁47：「『淨』，簡單的說，就是清淨。它是由「靜」產生出來的，其目的是要把我們的妄念逐漸地消除淨盡……所以說，淨的特質在於心安與心淨。心淨就是真正的佛，也是真正的極樂世界。」六祖壇經云：『能淨寂釋迦』〈疑問品第三〉又云：『但心清淨，即是自性西方。』淨名經：『心淨即佛土淨。』即為明證。……因為心有如明鏡，具有觀照自己、反省自己的作用。孟子說：「萬物皆備於我，反省而誠，樂莫大焉。」（盡心上）所以一個人能夠真正觀照自己，才能真正找到自我。所謂悟就是心淨所顯現的平衡狀態。它不僅是徹底的絕滅妄念，而且也是純良正念的創生。它順乎自然，毫無造作，並與成佛具有密切關係。」

¹²⁴ 勞思光著，《新編中國哲學史》（台北：三民書局，2004年），頁338。「慧能之教，以『悟』為中心；此『禪悟』所以別於『禪定』也。」「慧能言『禪悟』，故不謂『禪定工夫』有獨立意義」

¹²⁵（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），〈頓漸品第八〉，頁0023上。

見自性不動，名為禪。善知識！何名禪定？外離相為禪，內不亂為定。外若著相，內心即亂；外若離相，心即不亂。本性自淨自定，只為見境思境即亂。若見諸境心不亂者是真定也。善知識！外離相即禪，內不亂即定，外禪內定，是為禪定。¹²⁶

禪定的本性為空，染念不起，即便利衰毀譽，稱譏苦樂八風當前，亦不為所動，當可入佛境界獲得解脫。慧海作了更進一步的詮釋；

妄念不生為禪，坐見本性為定。本性者是汝無生心，定者對境無心，八風不能動。八風者，利衰毀譽，稱譏苦樂，是名八風。若得如是定者，雖是凡夫，即入佛位。¹²⁷

王維「晚年惟好靜，萬事不關心」¹²⁸（〈酬張少府〉），經常「頽然居一室」，「焚香獨坐，以禪誦為事」¹²⁹，以獲得無生為人生終極目標。其詩中常有描寫禪坐之句，「誓陪清梵末，端坐學無生」¹³⁰（〈遊化感寺〉），「欲知禪坐久，行路長春芳」¹³¹（〈過福禪師蘭若〉）。

這種活動在安靜的大自然中進行效果更好，王維便常在山林中修禪習定：「山中習靜觀朝槿，松下清齋折露葵。」¹³²（〈積雨輞川莊作〉）、「夜坐空林寂，松風直似秋」¹³³（〈過感化寺曇興上人山院〉）、「朝梵林未曙，夜禪山更寂。」（〈藍田山石門精舍〉）¹³⁴等等，這便是以山林為道場的山水禪了。《壇經》云：「定是慧體」。禪定的目的是禪悟，它是宗教體悟活動的準備狀態。禪定可以澄澈心胸，淨化神思，以便更好地體認佛理。故《妙法蓮花經·方便品》云：「禪定解脫，三昧深入無際。」王維在其〈夏日過青龍寺謁操禪師〉詩云：「山河天眼裡，世界法身中。」¹³⁵這裡呈現的是山水禪境界，詩人由禪定而深入三昧，睜著菩薩般的「天眼」觀照大千世界。

以山林為道場的禪定產生出以靜穆為特色的禪靜狀態。禪靜是宗教狀態，但也是靜穆的審美狀態。與禪定相連係，王維筆下出現了極富審美價值的山水田園詩，例如其〈山中〉一詩：

¹²⁶（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），〈坐禪品第五〉，頁0014下-0015上。

¹²⁷李焘，〈大珠慧海頓悟要門〉，《中國禪宗大全》（高雄：麗文文化公司，1994年），頁169。

¹²⁸（唐）王維撰，陳鐵民校注，《王維集校注》（北京：中華書局，1997年），頁476。

¹²⁹（後晉）劉昫等撰，楊家駱主編，《新校本舊唐書附索引》（台北：鼎文書局，1976年），卷190下，列傳140下，文苑下，頁5052。

¹³⁰（唐）王維撰，陳鐵民校注，《王維集校注》（北京：中華書局，1997年），頁439。

¹³¹同上，頁593。

¹³²同上，頁444。

¹³³同上，頁437。

¹³⁴同上，頁460。

¹³⁵同上，頁362。

荊溪白石出，天寒紅葉稀。山路元無雨，空翠濕人衣。¹³⁶

白石出水，紅葉稀疏，空翠濕衣。這是一個靜觀者的世界，詩人的心靈靜靜地滲入了自然的悠微玄妙之境，默默地感受著空翠濕衣的靜謐。與空翠濕衣相似的祕境，王維在其〈書事〉詩又一次表現：「坐看蒼苔色，欲上人衣來」。¹³⁷這種人衣與蒼苔、人衣與空翠的交融，既是人心向自然的流照，也是自然向人心的生成，它是禪靜狀態中物我冥化的幽秘，它只有在靜穆中才能感受到。又如其〈鹿柴〉一詩：

空山不見人，但聞人語響。返景入空林，復照青苔上。¹³⁸

雖有人語，但人語過後是更幽遠的靜謐。靜謐中，詩人細緻入微地把握經過多次折射而照到青苔上的回光，更顯出禪靜的細膩和幽深。值得注意的是，上述兩詩都有相似的語言標誌——空翠、空山、空林，這裡的「空」就是禪靜狀態的寧謐無聲。此外，王維還直接把「靜」作為審美對象來刻畫：

夜靜群動息，蟪蛄聲悠悠。¹³⁹〈秋夜獨坐懷內弟崔興宗〉
谷靜泉逾響，山深日易斜。¹⁴⁰〈奉和聖制幸玉真公主山莊……〉
聲喧亂石中，色靜深松裏。¹⁴¹〈青溪〉
秋山一何靜，蒼翠臨寒城。¹⁴²〈贈房盧氏瑄〉
寥廓涼天靜，晶明白日秋。¹⁴³〈賦得秋日懸清光〉

王維其〈裴右丞寫真讚〉一文云：「氣和容眾，心靜如空」。¹⁴⁴空與靜相互聯係，空寂的禪定呈現出一派靜穆氛圍，禪定中心注一境的默想會進入靜觀狀態。¹⁴⁵

2、慧學

慧學，梵語叫般若，譯為智慧，智慧是從寂定的性體上所起的慧照妙用，有照了一切事事物物的功能。佛教講禪定、靜慮，但這不是目的，而是方法。《壇經》云：「定是慧體，慧是定用」¹⁴⁶。「慧」是佛教「三學」之首。一般說來，佛教徒定慧雙修，禪定是為了發慧，以破惑證真，進入般若境界，領悟佛理。

¹³⁶（唐）王維撰，陳鐵民校注，《王維集校注》（北京：中華書局，1997年），頁463。

¹³⁷同上，頁643。

¹³⁸同上，頁417。

¹³⁹同上，頁300。

¹⁴⁰同上，頁240。

¹⁴¹同上，頁90。

¹⁴²同上，頁95。

¹⁴³同上，頁635。

¹⁴⁴（唐）王維撰，（清）趙殿成箋注，《王維集校注》（上海：上海古籍出版社，1998年），頁381。

¹⁴⁵張應斌撰，〈禪意對王維山水田園詩的美學建構〉，《嘉應大學學報》，第1期，1994年，頁106-107。

¹⁴⁶（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），〈定慧品第四〉，頁0013下。

至於在禪定時，心性活動如何入境？南北宗「漸」、「頓」有別。北宗重視日常教化心性功夫的修練，聚沙成塔，終會得以了悟義理而得大智慧。但南宗主張之「頓悟」，是主體清淨佛性的顯現。迷者轉於萬相之間，也許歷經多時也不得要領繼續在執迷中，一旦與佛性相契合，磁場對上了，便得豁然開朗，撥雲見日；是以北宗主張漸修，對於南宗而言是沉於執迷之中未得要領的結果，必須要以更大的智慧了悟將佛性自性張顯出來。

慧能便親身驗證成佛在於剎那間，是「頓悟」：

我於忍和尚處，一聞言下便悟，頓見真如本性。是以將此教法流行，令學道者頓悟菩提，各自觀心，自見本性。若自不悟，須覓大善知識、解最上乘法者，直示正路。¹⁴⁷

近代學者對於「頓悟」也有所註解。吳汝鈞先生從功夫實踐層次著手定義：

所謂頓悟，……實還需要一些漸修的工夫。即使我們說頓悟，漸的工夫作為一個基礎，仍是需要的，……你一定要在平日不停地用心，不停地作用，慢慢培養，鞏固你的基礎……這是漸修的工夫。到智慧成熟的時候，遇上適當的機緣作為一導火線，引發智慧的火花，把積蓄的智慧爆發出來，一下子把真理的整體掌握，這便是頓悟。¹⁴⁸

王維也具有明確的「佛慧」意識，他在其〈西方變畫讚並序〉一文說：「若依佛慧，既洗滌於六塵」。¹⁴⁹由禪定而佛慧，宗教修練漸入佳境。

3、定慧不二

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。

慧能說：

我此法門，以定慧為本，大眾勿迷。言定慧別，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，……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

¹⁴⁷（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），〈般若品第二〉，頁 0010 下。

¹⁴⁸ 吳汝鈞著，《中國佛學的現代詮釋》（台北：文津出版社，1995 年），頁 185。

¹⁴⁹（唐）王維撰，陳鐵民校注，《王維集校注》（北京：中華書局，1997 年），頁 735。

本同一。¹⁵⁰

北宗學派將「定」、「慧」切割為二，認為必先對於萬相不生雜念不執著後，即為「定」，「定」產生之後，才會顯發智「慧」。然而北宗之看法，其實是起了另一分別心，刻意將定慧作了區隔，就是執著，依其論述「定」在分別中則無從所定，更遑論「慧」的生成了。我們應將「定」、「慧」視為一體，如同心裡所想的與外在的行為一致後，境界才有達到的可能。所謂「慧在定中，定在慧中」，二者依不同之進階自然相依生成，平均發展，不可有所偏頗，自是無法有所相區別的¹⁵¹。

王維剛好處於南北禪興盛的時代，不但各有糾葛，而且由北禪轉向南禪¹⁵²，根據胡適先生的看法，南北二宗根本上有所不同，他說：「根本之點只是北宗重行，而南宗重知。北宗重在由定發慧，而南宗則重在以慧攝定」¹⁵³。開元二十八年王維任侍御史知南選，曾問過神會兩者有何不同¹⁵⁴，神會主張「定慧一體」。以定為體，以慧為用，慧是明覺，心的自性本來光明，自然明覺，明覺便是心的自性之本來面目，這樣定慧便是自性本體，自能明見佛性。

神會的主張是定慧一體，即是頓悟，不必像北宗那樣去住心看淨，反而增長无明邪見，王維本信北宗，看到慧澄和神會的辯解，竟稱「有佛法甚不可思議」，思想可能漸漸傾向南宗。

對於山林禪而言，發慧悟空仍需藉助大千世界中物質運動的表象來進行。因此，發慧悟佛便與山川林泉的萬千物象聯係起來，便與山河大地上的種種聲音、種種顏色聯係起來，佛教的禪悟禪慧便與山川田園中的詩意領悟聯係起來。

王維對以色相悟空的禪慧觀照活動很有體會，他在其〈繡如意輪像讚〉一文說：

¹⁵⁰ (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），〈定慧品第四〉，頁 0013 下。

¹⁵¹ 劉貴傑、李開濟著，《佛學概論》（台北：國立空中大學，2002 年），頁 349。〈禪宗學說〉一文：「禪定是智慧的本體，智慧是禪定的妙用。當我們顯發智慧的時候，禪定就已包含在智慧之中；當我們修習禪定的時候，智慧就已含攝在禪定之中。這就好像一個人嘴巴講好聽的話，心裡卻有不善的念頭，空有『定』『慧』的虛名，『定』『慧』無法同時並用。假使心口相應，表裡如一，那就是『定』『慧』平等相即了」

¹⁵² 楊文雄著，《詩佛王維集》（台北：文史哲出版社，1988 年），頁 207 - 208。早期的王維可能較接近北宗漸修一派。到了開元十八年，其妻過世，王維才從道光禪師學習佛法。「大薦福寺大道光禪師塔銘」提到「維十年座下，俯伏受教」可證，文中又提到「遂密授頓教，得解脫知見」，道光禪師應屬南宗，王維與南宗接觸自此始，次年繪有《黃梅出山圖》，據《夢溪筆談》卷十七稱，「所圖黃梅、曹溪二人」，應指五祖弘忍及其傳人慧能，慧能係南頓一派開山，顯然已偏向南宗。開元二十年，神會在滑臺大雲寺開無遮大會成功，王維應有耳聞，但要到開元二十八年與神會結識，認為神會「有佛法甚不可思議」，才真正倒向南宗。

¹⁵³ 胡適著，《神會和尚遺集》（台北：胡適紀念館，1968 年），卷首，頁 51。

¹⁵⁴ 胡適著，《神會和尚遺集》（台北：胡適紀念館，1968 年），卷 1，〈神會語錄第一殘卷〉，頁 138。王維和神會相識，是在開元二十八年任侍御史知南選時，地點是南陽郡臨湍驛，據「神會語錄」第一殘卷記載，云：門人劉相倩云，於南陽郡見侍御史王維，在臨湍驛中屈和上及同寺慧澄禪師語經數日。王侍御問：「和上若為修道得解脫？淨？若更起心？」和上答：「眾生本自心淨，更欲起心有修，即是妄心，不可得解脫」。王侍御驚愕云：「大奇。曾聞諸大德言說，諸大德皆未有作此說法者。」乃謂寇太守、張別駕、袁司馬等：「南陽郡有好大德，有佛法甚不可思議。」寇公云：「此二大德見解不同。」王侍御問和上：「何故不同？」和上答：「今言不同者，為澄禪師要先修定，得定以後發惠。會則不然。今正共侍御語時，即定慧等。涅槃經云：『定多惠（慧）少，增長無明。惠（慧）多定少，增長邪見。定惠（慧）等者，名見佛性』。故言不同」

「色即是定非空有，是故以色像觀音，願以淨斯六趣福。」¹⁵⁵在色中禪定，以色像觀音淨心，也就是他「至人者不捨幻，而過于色空有無之際。」¹⁵⁶的思想運用於觀照實踐。王維其〈過盧四員外宅看飯僧共題七韻〉詩云：「身逐因緣法，心過次第禪。」¹⁵⁷他還說過：「軟草承趺坐，長松響梵聲」(〈登辨覺寺〉)¹⁵⁸，以長松之聲為佛教道場法音，以所見所聞為法為禪，是王維隨景悟禪的生活記錄。王維既是一個山水禪的居士，又是一個傑出的山水田園詩人，當他在山水中發慧悟禪時，或在林泉中吟詩時，自然容易把詩心與禪心打成一片，他筆下的山水田園詩自然會禪趣詩意難以分別。例如其〈文杏館〉一詩：

文杏裁為梁，香茅結為宇。不知棟裏雲，去作人間雨。¹⁵⁹

棟裏雲化作人間雨，小小的文杏館竟然牽連著宇宙萬化，竟然藏著如此神妙的天機！這是詩意，又是禪機。「不知」是世人不知，更顯出這是詩人的獨得之秘，詩人在雲雨遷流的禪機慧悟中嫣然一笑了。此刻，雖然他所領悟的是大自然變動不居、色空有無不定的禪理；但他給我們展現的又是大自然運動不息的意象，是一派行雲化雨的盎然詩意。

在這樣的詩中，詩人靜靜地與天地萬物相往來，觀照著宇宙遷流不息的運動，主體的靜穆與客體的遷流構成基本的禪悟景觀，表現出以動觀靜、靜中觀動的生動圖景。¹⁶⁰靜中之動，實際上是定中發慧的體悟。

¹⁵⁵ (唐)王維撰，(清)趙殿成箋注，《王右丞集箋注》(上海：上海古籍出版社，1998年)，頁373-374。

¹⁵⁶ (唐)王維撰，陳鐵民校注，《王維集校注》(北京：中華書局，1997年)，〈薦福寺光師房花藥詩序〉，頁747。

¹⁵⁷ 同上，頁342。

¹⁵⁸ 同上，頁176。

¹⁵⁹ 同上，頁415。

¹⁶⁰ 張應斌撰，〈禪意對王維山水田園詩的美學建構〉，《嘉應大學學報》，第1期，1994年，頁108。