

第三章 王維的禪學思想特色

欲窺王維的禪學思想特色，必先分析王維詩的特色。誠然，在繪畫、音樂等方面的造詣對其詩歌的藝術表現有幫助，然那主要解決技巧性的問題，在王維詩歌藝術中，佛教禪學才真正給了其靈魂。

第一節 王維詩的特色

王維的詩在藝術上之所以能取得如此高的成就，其中最重要的一個原因，就是他擅長於「以禪語入詩，以禪趣入詩，以禪法入詩」¹，一言以蔽之，就是他的詩與「禪」密切相關，使其詩表現出一種與眾不同的風度。經分析王維的詩，實兼具「詩中有畫」和「詩中有禪」兩大特色，稱王維的詩具有「破格」的特色，實至名歸。

一、詩中有畫

歷代詩評家對王維最普遍的稱譽，乃是他寫景如畫的藝術表現。這當然是由於王維既是一個畫家，又是一個具有高度語言技巧的詩人。蘇東坡的名句：「味摩詰之詩，詩中有畫；觀摩詰之畫，畫中有詩」²，就是針對王維這兩方面的天才而言。其實王維的「詩中有畫」往往並不止於「畫」，其呈現的「畫」更進一步寄寓了如「詩」一般情趣。所謂「詩中有畫，畫中有詩」，實在可以單純用來形容王維的山水詩，尤其是與田園情趣合流的山水詩。例如其〈輞川閑居贈裴秀才迪〉一詩：

寒山轉蒼翠，秋水日潺湲。倚仗柴門外，臨風聽暮蟬。
渡頭餘落日，墟里上孤煙。復值接輿醉，狂歌五柳前。³

王維不但讓我們看見如畫的山水風景，還讓我們看見他賞景時的悠閒態度：「倚仗柴門外，臨風聽暮蟬」，表現的是詩人與自然環境相即相融的情景。就連詩中呈現的山水，也流露出一分閑散、恬靜的意味：「寒山轉蒼翠，秋水日潺湲」，展現的是山水的清幽與自然，而「渡頭餘落日，墟里上孤煙」，和陶淵明的「曖曖遠人村，依依墟里煙」一樣，洋溢著安詳與寧靜。這一片清幽、安詳與寧靜的景色，使得其筆力稍重的結語：「復值接輿醉，狂歌五柳前」都安靜了下來。

《輞川集》二十首是王維晚年隱居輞川別業寫的一組小詩，將詩人自甘寂寞的山水情懷表露得極為透徹。「空山不見人，但聞人語響。返景入深林，復照青苔上」（〈鹿柴〉）。「獨坐幽篁裏，彈琴復長嘯。深林人不知，明月來相照。」（〈竹里館〉）。「木末芙蓉花，山中發紅萼。澗戶寂無人，紛紛開且落。」（〈辛夷塢〉）。一則是「不見人」再則云「人不知」，復又說「寂無人」，在常人看來，是何等的

¹ 孫昌武著，《佛教與中國文學》（上海：上海人民出版社，1996年），頁105。

² 語出「書摩詰藍田煙雨圖」（「東坡題跋」下卷），錄自《中國美術史資料選編》，北京大學哲學系美學教研室編，（北京：中華書局，1981年），頁37。

³ （唐）王維撰，陳鐵民校注，《王維集校注》（北京：中華書局，1997年），頁429。

寂寞孤獨啊！而王維則不然，他所欣賞的正是人在寂寞時方能細察到的隱含自然生機的空靜之美，那空山青苔上的一縷夕陽、靜夜深林裏的月光、自開自落的芙蓉花，所展示的無一不是自然造物生生不息的原生狀態，不受人為因素干擾，沒有孤獨，也沒有惆悵，只是一片空靈的寂靜，有的只是不作言說的空白與「似花還似非花」的韻致。而美的意境就產生于這自然永恆的空、靜之美的感悟中，因而每一首詩都是一幅小型的山水畫。畫面也就有如電影鏡頭一般，隨著詩人的選擇和剪接而移動，雖然各成一獨立的境界，但呈現的景象都是清澈、幽靜的，甚至空寂的，流露出作者追求「自性清靜」，即無有垢無有塵的靜虛心境。

這種出神入化的境界得力於佛教，尤其是禪宗講「真如與翠竹一體」，講「見色非干色，聞聲不是聲，聲色不礙處，親到法王成」，在這些美景中，佛慧也滲入其中，流注其中。

二、詩中有禪

在中國文學史上，王維是唯一被稱之為「詩佛」的文人，其所以如此，一是由於他能夠堅持較為嚴格的宗教實踐，二是因其有遠遠超過一般文人的禪學修養。對於佛法，他不像一般文人，只能是在發抒人生感慨時泛泛而談，也不像有些風流名士，只是於佛典中拾掇幾個佛教名詞點綴詩文，賣弄自己的聰明才智、高雅不俗。相對地，他是有十分透徹的理解，尤其是對與自己十分投合的大乘般若學義理，更是有著全面性、具體性的領會。正如李夢陽所指出的「王維詩高者似禪，卑者似僧」⁴。他既能「以詩入禪」，又能「以禪入詩」，「禪進詩出」或「詩進禪出」來去自如，古往今來王維或非第一人，但卻是最重要的一人。

（一）、以詩入禪

唐代是中國禪宗最為輝煌時期。當時的士人們，將禪學教義作為自己認識世界，認識社會人生的最佳管道。而當文人們將如此種種的感悟一發於詩的時候，則又使中國的詩歌出現了一種新的景象、新的意味，其中又以王維為翹楚。從他所留下來的詩文可以看出，他對禪學研究頗深。在王維的全集裏，闡述禪理為主的詩文並不少，其中最重要的是〈胡居士臥病遺米因贈〉、〈與胡居士皆病寄此詩兼示學人二首〉、〈與魏居士書〉、〈薦福寺光師房花藥詩序〉、〈能禪師碑〉、〈夏日過青龍寺謁操禪師〉、〈飯覆釜山僧〉、〈讚佛文〉、〈繡如意輪像讚〉、〈請施莊為寺表〉等。在這些作品中，作者談論最多的是大乘般若學義理，所以這一類是純粹的禪理教義的說教詩。也就是說，把詩當作宣揚禪學教義的工具。這些禪理詩具有以「以詩入禪」的特色。

〈胡居士臥病遺米因贈〉和〈與胡居士皆病寄此詩兼示學人二首〉，則是王維以禪語敘述禪理的上乘作品，是「卑者似僧」的典型之作。詩中充斥著「四大」、「根性」、「法」、「陰界」、「蓮花目」、「香積飯」、「斷常見」等佛教禪學之常語，幾乎是用禪語寫成的詩。所涉及到的典籍依次有《維摩詰經》、《華嚴經》、《法華經》、《涅槃經》、《楞伽經》、《法苑珠林》等等，如果不熟悉這些禪學語彙或典故，

⁴（明）李夢陽著，《空同子》（成都：四川人民出版社，1998年），卷1，頁9，總頁515。

是不可能下筆寫這樣以詩入禪的禪理詩。王維藉詩歌宣揚禪學，又藉禪意深化詩文藝術，提升人生與大自然的禪意境界。我們發現，王維的禪理詩與東晉的僧詩，有著明顯的承繼之迹，但我們也發現，在這種承繼中，又明顯地有一些變化與創新。在他專言禪理的這一類詩中，詩中所表現的宗教內容，就不僅僅如東晉僧詩那樣，專注於對佛教名相的運用，也不像謝靈運詩那樣，著重於表現對佛教的崇奉、禮讚之情，而是在詩文中表現他對禪學的中心思想、修習態度、修習方式等等的深入體悟，充分展示出運用這些思想，來對現世人生進行一種新的悟解和詮釋。如〈能禪師碑〉成爲禪宗寶貴文獻，並爲研究禪宗者所必備的重要文獻。蓋因禪宗不立文字，教外別傳，因此多用語錄（如〈神會語錄〉殘篇等）來點串禪宗歷史，像如此完整的碑銘並序的作品，對禪宗經典而言彌足珍貴。特別是序文，提供後人諸多碑銘主體的歷史關鍵素材。例如〈能禪師碑〉序，短短一句：「弟子曰神會，……謂余知道，以頌見託」，透露幾點重要歷史訊息：其一，神會與王維有深交，王維拜神會爲師，稱己爲弟子；其二，神會鑑定王維知道（懂得佛法及慧能之道）；其三，神會託王維作此碑銘。從以上諸訊息證明，王維的佛法及南宗造詣，爲盛唐時人最上乘者，否則南禪宗諸僧人逾千上萬，誰人不託，要託王維？碑銘中，引用六祖慧能語「五蘊本空，六塵非有」，這些詩句都在直接宣揚「色空不二」、「諸法皆空」等禪境，純爲禪學的說教，王維藉佛來曉諭世人這些都是虛幻可捨的相。像這些作品，充斥於王維的禪理詩中。⁵

由上可知，王維的禪理詩，真正把禪學經典純熟運用到來去自如，行走無礙的境界，雖然「以詩入禪」是說教，但是能把禪詩化的詩人，古今恐無人能出其右者。

（二）、以禪入詩

黃永武先生在其〈詩與禪異同〉一文中說：「詩與禪常以妙悟見機，時有互通之處，詩可以有禪趣，禪可以有詩趣。」⁶元好問在其〈答俊書記學詩〉七絕云：「詩爲禪家添花錦，禪是詩家切玉刀。」⁷以爲詩可以使禪增加光輝，禪可以使詩去除腐俗，詩是錦，禪是花，有了錦才有地方著花；禪是刀，詩是玉，有了刀才能才能裁璞爲玉，兩者有相互輔依的作用。

禪宗是中國化的佛教。晉代謝靈運以詩人的身份在佛教的感悟中尋求精神的解脫，將詩從紛紜的世俗引向清淨的山水，從而使禪與山水有了最初的接觸。至唐代王維手中，詩禪高度融合，在篇幅短小的詩歌中蘊含著豐富的禪意，他以一顆深入禪道的心，去精心描繪澗戶中的落花、幽谷中的啼鳥、寒燈下的鳴蟲、微風裏的細枝，在靜謐的整體意境中表現出一點聲息和動態，給我們帶來了一種很別致的禪味。清人沈德潛曾說：「詩貴有禪理禪趣，不貴有禪語。王右丞詩『行到水窮處，坐看雲起時』、『松風吹解帶，山月照彈琴』……皆能悟入上乘。」（《虞山釋律然息影齋詩鈔序》）王維的許多山水詩，詩禪一體，既有精緻的寧靜畫面，又有靈動的情韻。

⁵陳振盛著，《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164-170。

⁶黃永武著，《中國詩學思想篇》（台北：巨流圖書公司，1986年），頁230。

⁷（金）元好問著，姚奠中主編《元好問全集》（太原：山西人民出版社，1990年），卷14〈答俊書記學詩〉，上冊，頁435。

正是這許多詩禪合一的山水詩，爲他贏得了「詩佛」的雅號，其晚年歸隱輞川所作的山水詩集《輞川集》可說是字字入禪，是其山水詩禪趣化的最佳代表作。

明人胡應麟評之曰：「右丞卻入禪宗，如『木末芙蓉花，山中發紅萼。澗戶寂無人，紛紛開且落』，……讀之使人身世兩忘，萬念皆寂，不謂聲律之中，有此妙詮。」⁸（《詩藪》）所謂「讀之使人身世兩忘，萬念皆寂」，就指出了《輞川集》詩禪合一的最高境界，之所以有這種效果，就是因爲詩人實踐著一種平淡的生活，將自身融入自然之中。在詩人看來，輞川的一草一木、一山一石、一花一鳥都蘊藏著豐富而深刻的哲理和象徵，充分折射出他內心的情感和追求。鳥鳴落花、山澗明月、綠草、青苔都具有了人性，滲透著詩人追求一種樸實無華、平淡自然、靜謐無喧的情趣和韻味。詩人在山中習靜，已達到「一切即一，一即一切」⁹的境界，並把禪的澄心觀照運用於詩歌創作。而詩人所參悟的靜，又是寓於動中的，「寓靜於動」、「動靜不二」，造就了「蟬噪林愈靜，鳥鳴山更幽」的特定的藝術性格，賦予靜態的畫像以動態，使靈性更現。

佛家所說的靜與動並非表示對立的、孤立存在的概念。由於萬事萬物的運動變化是人們的常識，而塵世的紛擾又往往是無法回避的，因而佛家強調從動中求靜，只有這樣，才能破除人們屬於常識的無明，領悟到靜的真諦。所以王維在寫靜境時，往往不從靜處著筆，而以動寫之，動極而靜、靜極而動，「動靜不二」這正是禪宗的辯證思想，也是王維山水詩中突出的手法，使王維的詩成爲詩中的「逸品」，並以此爲後代的文人提供了一個典範。王維以下諸多詩人，如劉禹錫、蘇軾、黃庭堅等山水詩作以禪入詩的寫法往往承自王維，雖然各有變化，但萬變不離其宗。

⁸（明）胡應麟撰，《詩藪》（台北：廣文書局，1973年），頁362。

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），頁0009下。〈般若品第二〉

第二節 王維的禪學思想特色

王維受時代、社會和家庭的影響，與禪宗南北僧人均有廣泛交往，與其他佛教宗派如華嚴宗、密宗、律宗、淨土宗的僧人亦有廣泛接觸，當然，與那一宗派的僧人交往並不等於就信仰這一宗派的理論，但受其影響則是肯定的。從而使他禪學思想出現了比較複染的狀態，因此，作為一名文化大師的王維，他對佛教的接受表現出他自身的特點：首先，他的接受是多層次的。他奉行佛教戒律，他樹立佛教信仰，而他最熱心的是佛教的思維方式，這一切又與他的傳統文化修養融會在一起。其次，他對佛教的接受是多宗派的，他並不恪守某一家的宗旨，他兼收並蓄，並且還與儒道的思想相揉合。因此，其禪學思想有以下幾點具體特色。

一、思想的複合性

(一)、王維與禪宗：

王維剛好處於南北禪興盛時代，不但各有糾葛，而且由北禪轉向南禪。因此，前期受北宗禪影響較深，後期受南宗禪影響較重，從而造成他南北宗兼修、漸修與頓悟並重的特色。據楊文雄先生《詩佛王維研究》考證，早年王維與北宗禪師普寂、義福、淨覺、惠澄、道璿、元崇等交往，後來王維又與南宗禪師神會、道光、瑗上人、燕子龕禪師等人交往¹⁰，這就是形成他此特色的原因。

北宗禪以外在的、形式的禪定作為發慧的手段，並未真正達到「定慧等」的境界。也就是說他們都實行漸修而非頓悟，仍然是「藉教悟宗」，而非不立文字，悟心成佛。只有慧能開始的南宗禪才真正達到「定慧等」的境界。南宗禪強調內心開悟，從而認為「劈材擔水，盡是坐禪；行住坐臥，皆在道場」。他們將這種開悟稱之為「參禪」，而非「坐禪」。

王維在〈青龍寺曇壁上人兄院集并序〉中讚揚曇壁說：「吾兄大開蔭中，明徹物外，以定力勝敵，以惠用解嚴」¹¹，其中「勝敵」與「解嚴」為軍事用語，用來比喻曇壁定慧雙修的工夫之深。意思是說，曇壁入定以後，其心專注一境而不散亂，其禪定的功力足以抑制一切外敵的干擾，其發慧的功用足以解除一切煩惱的侵襲。曇壁是北宗禪師，當然是定慧分開，以定發慧的。而王維自己，固然有「行到水窮處，坐看雲起時」¹²，南宗「行住坐臥，皆在道場」式的參禪悟禪活動，但也有「山中習靜見朝槿」¹³、「山中多法侶，禪誦自為群」¹⁴，北宗調息靜坐式的漸修活動，直到晚年，它仍然於「退朝之後，焚香獨坐，以禪誦為事」¹⁵，可見王維一生的宗教活動，始終是南北宗兼修的。

¹⁰楊文雄著，《詩佛王維研究》（台北：文史哲出版社，1988年），頁212-223。

¹¹（唐）王維撰，陳鐵民校注《王維集校注》（北京：中華書局，1997年），頁228。

¹²同上，頁191。〈終南別業〉一詩。

¹³同上，頁444。〈積雨輞川莊作〉詩，習靜猶靜修。類如靜坐、坐禪。

¹⁴同上，頁112。〈山中寄諸弟妹〉詩，禪誦為坐禪誦經。

¹⁵（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。

至於王維的禪宗思想，也是南北宗兼收並蓄的。他在〈過盧員外宅看飯僧共題〉一詩說：「身逐因緣法，心過次第禪。不須愁日暮，自有一燈燃」¹⁶；在〈爲舜闍黎謝御題大通大照和尚塔額表〉一文說：「登滿足地，超究竟天，入三解脫門，過九次第定」¹⁷；在〈大唐大安國寺故大德淨覺禪師碑銘并序〉一文說：「九次第定，乘風雲而不留；三解脫門，揭日月而常照」¹⁸等詩中多次強調「次第禪」或「九次第定」¹⁹和「三解脫門」²⁰。王維不厭其煩地以「次第禪」、「九次第定」來歌頌別人的佛學修養，正說明自己也十分欣賞北宗禪漸修的坐禪理論。

總之，王維不僅傾心於北宗禪的漸修理論，他更傾心於南宗禪的頓悟學說，其思想仍深契南宗禪。王維宣傳得最多的，是南宗禪的「中道觀」：

仔細研究王維詩集中有關佛教的詩文，不難發現，在這些詩文中，王維談論最多和最熱烈的，即是南宗禪的「中道觀」。可以說，幾乎在談及佛教的每篇詩文中，都要提到它。如其〈薦福寺光師房花藥詩序〉一詩：

心舍于有無，眼界于色空，皆幻也，離亦幻也，至人者不捨幻，而過于色空有無之際。²¹

「無」即「空」，「色」（有形的萬物，眼睛所感覺認識的對象）相當於「有」。這段話的大意是說，心舍（止）於有（否認諸法皆空），或舍於無（否認假有），眼睛限止於色，或限止於空，都不合於真實之理（皆幻），離於有（否認假有）或離於無（否認諸法皆空），也不合於真實之理。至人，不捨棄止於有、無而又超越於有、無。這

¹⁶（唐）王維撰，陳鐵民校注，《王維集校注》（北京：中華書局，1997年），頁342。次第禪：佛教謂修習禪定，有自淺入深的九個次第，即所謂的「九次第定」。

¹⁷（唐）王維撰，陳鐵民校注，《王維集校注》（北京：中華書局，1997年），頁1077-1078。滿足地：即滿足之地，圓滿具足之境。《大乘入楞伽經》卷五：「於三昧門不入涅槃，若不持者，便不化度一切眾生，不能滿足如來之地，亦則斷絕如來種姓。」究竟天：即色究竟天。佛教把世俗世界分爲欲界、色界、無色界，色界是已離食、淫二欲的眾生所居，根據修禪定的淺深次第分爲四級，每一禪天又包括著若干天，有四禪十六天、十七天、十八天等說法。「究竟」即至極之義，色究竟天乃色界諸天中的最上、最勝之天。參見《俱舍論》卷八。三解脫門：簡稱三解脫，指三種禪定。九次第定：佛教所說的九種禪定。

¹⁸（唐）王維撰，陳鐵民校注，《王維集校注》（北京：中華書局，1997年），頁1169。句謂禪定的九個次第，皆飛躍而過。極言其修習進程之速。

¹⁹【丁福保《佛學大辭典》】【九次第定】（名數）四禪，四無色，及滅受想定（亦云滅盡定），九種之禪定，不雜他心，次第自一定入於一定之法也：一、初禪次第定。二、二禪次第定。三、三禪次第定。四、四禪次第定（已上名色界四禪天之根本定）。五、空處次第定。六、識處次第定。七、無所有處次第定。八、非想非非想處次第定（已上名無色界四處之根本定）。九、滅受想次第定。止息一切心識之定，以是爲禪定之至極。智度論三十一曰：「九次第定者：從初禪心起，次第入第二禪，不令餘心得入，如是乃至滅受想定。問曰：餘者亦有次第，何以但稱九次第？答曰：餘功德皆有異心間生，故非次第。此中深心智慧利行者，自試其心，從一禪心起，次入二禪，不令異念得入。」同八十一曰：「入初禪，乃至過非想非無想處，入滅受想定，是名次第定。」又見大乘義章十三，三藏法數三十四等。

²⁰【陳義孝《佛學常見辭匯》】【三解脫門】三種進入解脫境界的智門。一、空解脫門，是了達諸法本空，而不著於空；二、無願解脫門，是了知諸法幻有，而無所願求；三、無相解脫門，是了知諸法無相，而無不相，入於中道。

²¹（唐）王維撰，陳鐵民校注，《王維集校注》（北京：中華書局，1997年），頁747。

也就是說，至人皆亦空亦有、非空非有。其〈西方變畫讚〉一文：

**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，知此色相體清境。²²**

「不住有無亦不捨」，是說不凝住於有、無，亦不捨棄有、無，也就是非空非有、亦空亦有之意。其〈能禪師碑〉一文：

無心捨有，何處依空？不着三界，徒勞八風。²³

「無心捨有」，即自然而然地捨棄「有」。「何處依空」，謂不依於「空」、不執著於「空」。此二句即「非空非有」之意。另外尚有：

**法離言說，了言說即解脫者，終日可言；法無名相，知名相即真如者，何
嘗壞相！實際以無際可示，無生以不生相傳。〈為幹和尚進註仁王經表
〉²⁴**

**無有可捨，是達有源；無空可住，是知空本。離寂非動，乘化用常。〈
能禪師碑〉²⁵**

以上各例，都從「非空非有」的「中道」的角度來談「空」理。

「中道觀」是佛教的最高真理，是指所說的道理，不執一端，脫離二邊，叫做「中道」。南宗禪以頓悟三十六對法為「中道」。所謂三十六對法，是慧能在《壇經》中提出的，慧能去世前，召十弟子近前，向眾弟子傳授保證「不失本宗」的說法方式，唯一的就「對法」。²⁶如天與地對、有與無對、色與空對、動與靜對、有相與無相對等等。

跟王維同時代的南宗禪詩神會，王維曾深受其影響，是王維接受南宗思想的關鍵人物。他將「中道觀」又稱之為「非邊義」。《荷澤神會禪師語錄》中有如下一段：

**（內鄉縣令張萬頃）又問：佛性是有是無？答曰：佛性非邊義，何故問有無？
又問：何者是非邊義？答曰：不有不無，是非邊義。又問：何者是不有，云
何者是不無？答曰：不有者，不言于所有；不無者，不言于所無。二俱不可
得，是故非邊義。²⁷**

²²（唐）王維撰，陳鐵民校注，《王維集校注》（北京：中華書局，1997年），頁746。

²³同上，頁840。

²⁴同上，頁1110。

²⁵同上，頁807。

²⁶（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0026上。先須舉三科法門，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。

²⁷胡適撰，《神會和尚遺集》（台北：胡適紀念館印行，1968年），頁144-145。

由此可見，王維的非有非無、非色非空、離言說而又不離言說、有名相而又無名相、實際而無際、無生而不生、離寂非動、非動非寂等「中道」觀念，卻是與慧能、神會的思想如出一轍的。至於王維所歸納的「至人者不捨幻，而過于色空有無之際」的結論，則更被後人讚之為得了南宗禪的真髓，能「空諸所有」，「獨契其宗」²⁸：

唯右丞通於禪理，故語無背觸，甜徹中邊，空外之音也，水中之影也，香之于沉實也，果之於木瓜也，酒之於建康也，使人索之于離即之間，驟欲去之而不可得。蓋空諸所有，而獨契其宗。²⁹

從王維晚年亦仕亦隱的作風來看，隱代表企求真諦，萬境皆空；而仕代表不離俗諦，依俗得聖，這正是「不分別二諦」「不垢不淨」的不二精神，王維這種出世入世不二的「宦隱」行為正是「中道」思想的實現。他自己在〈與魏居士書〉中藉孔宣父云：「我則異於是，無可無不可。」³⁰來表達他的人生理想，王維認為活國濟仁為適意，縱其道不行亦無可無不可，只要「身心相離，理事俱如，則何往而不適？」³¹這封信正顯出他的中道觀念，古來讀書人所認為的仕與隱的兩難困境，在王維看來並無矛盾，這正是「中道」思想的表現。

（二）、王維與華嚴經

清人趙殿成《王右丞集箋注》，在精通內典的王綺指點下，對龍藏貝書之故實、一花五葉之源流，均檢出本處。據此箋注，王維文中《華嚴經》的用語有：〈為幹和尚進注仁王經表〉：金口、玉毫、十地、慧眼。〈薦福寺光師房花藥詩序〉：蓮座。〈讚佛文〉：十方、玉毫光相、微塵、文殊、普賢、佛母、究竟、無上樂、法性海、導首。〈繡如意輪像讚〉：三世皆空、如夢、菩提路、不動如來、一身遍一切。〈能禪師碑〉：有為無為、飛鳥之迹、慧無所依、慧日之咎、無礙之詞、世界一花、悉無所得。王維文中明顯用《華嚴經》語而趙殿成之注本未見標注的有：〈為舜黎謝御題大通大照和尚塔額表〉：理事皆如、〈與魏居士書〉：理事俱如、〈大薦福寺大德道光禪師塔銘〉：指盡謂窮性海而已。

王維文中用及的上述《華嚴經》語，不僅見出他對《華嚴經》一般名相的熟知，更見出他對華嚴宗旨趣的接受。³²

（三）、王維與法華經

在佛教典籍中，除《維摩詰經》外，王維最熟悉的要數《法華經》。呂澂在《中國佛學源流講略》一書中認為：《法華經》的根本思想是空性說，說明宇宙間一切現

²⁸姜光斗著，〈論王維的禪宗思想〉，引自〈唐都學刊〉第10卷，1994年第5期，頁34-35。

²⁹（唐）王維著，（清）趙殿成箋注，《王右丞集箋注》（上海：上海古籍出版社，1998年），頁565。卷之末，附錄五序文九則。

³⁰（唐）王維撰，陳鐵民校注，《王維集校注》（北京：中華書局，1997年），頁1095。

³¹（唐）王維撰，陳鐵民校注，《王維集校注》（北京：中華書局，1997年），頁1096。

³²張海沙著，《初盛唐佛教禪學與詩歌研究》（北京：中國社會科學出版社，2001年），頁212。

象都沒有實在的、可以把握的自體。³³檢閱王維詩文，我們發現他對於《法華經》很熟知。《法華經》為明性空之究竟、為發起眾生智慧之見，經文中有著名的「法華七喻」：1、火宅喻，出於〈譬喻品〉；2、窮子喻：出於〈信解品〉；3、藥草喻：出於〈藥草喻品〉；4、化城喻：出於〈化城喻品〉；5、衣珠喻：出於〈授記品〉；6、髻珠喻：出於〈安樂行品〉；7、鬘子喻：出於〈壽量品〉。

「法華七喻」在王維詩文中出現的有：

火宅喻：「開甘露狹小之門，出臭煙朽故之宅。」〈大唐大安國寺故大德淨覺禪師碑銘〉

窮子喻：「窮子無礙，直開寶藏。」〈能禪師碑〉

藥草喻：「蓮座大仙，說法開藥草之品。」〈薦福寺光師房花藥詩序〉

化城喻：「商人既倦，且息化城。」〈西方變畫讚〉「商人告倦，自息化城。」〈能禪師碑〉「故道俗之煩而息化城」〈大薦福寺道光禪師塔銘〉

衣珠喻：「綺襦方解，樹神獻無價之衣；香飯當消，天王持眾寶之鉢」〈讚佛文〉

髻珠喻：「金蓮捧足，寶珠垂髻。」〈繡如意輪像讚〉

除鬘子喻外，「法華七喻」中王維曾運用「六喻」於自己的寫作中，這種廣泛而嫻熟的對此典籍的運用，說明了他對這部典籍的熟悉程度。³⁴

（四）、王維與淨土宗

唐初，善導創立淨土宗，他以《阿彌陀經》、《無量壽經》、《觀無量壽經》為主要依據，提出了一心專念阿彌陀佛名號，死後即可往生西方淨土（極樂世界）的教義。這個宗派，憑藉它所倡導的成佛法的簡易快速，在當時的社會（特別是下層社會）中得到廣泛的傳播。從信仰的角度看，王維還信仰淨土宗。他的宗教實踐是斷葷血、吃長齋、念佛誦經，施其母所住山莊為佛寺，大量向僧人和貧民施捨粥飯，以求福報。殺生罪重，積極消災得福，六道輪迴，三世報應，這是淨土宗所強調的。在王維詩文集中，至今還保留著〈讚佛文〉、〈西方變畫讚〉、〈繡如意轉像讚〉、〈給事中竇紹……畫西方阿彌陀變讚〉等多篇為淨土宗所寫的讚佛文，讚揚阿彌陀佛和觀世音菩薩法力無邊，普渡善男信女往生西方淨土。

由此可見，其受到淨土宗的影響。³⁵

（五）、王維與儒、道思想

范文瀾在其《唐代佛教》一書指出，禪宗的始祖實際上是莊周，「禪宗是披天竺式袈裟的魏晉玄學，釋迦其表，老莊（主要是莊周的思想）其實。」³⁶禪宗的許多思想確實來源於莊周。如《莊子·知北游》一書關於道無所不在，「在螻蟻」、「在稊稗」、「在瓦甓」、「在屎溺」的對話³⁷，就是禪宗「無情有性」思想來源之一。而《莊

³³ 呂澂著，《中國佛學源流講略》（北京：中華書局，1979年），頁325。

³⁴ 張海沙著，《初盛唐佛教禪學與詩歌研究》（北京：中國社會科學出版社，2001年），頁216-217。

³⁵ 姜光斗著，〈論王維的禪宗思想〉，引自〈唐都學刊〉第10卷，1994年第5期，頁36。

³⁶ 范文瀾著，《唐代佛教》（重慶：重慶出版社，2008年），頁54。

³⁷ 莊子撰，陳鼓應註譯，《莊子今註今譯》（台北：台灣商務印書館，1994年），頁627。東郭子問於

子·齊物論》一書中「是亦彼也，彼亦是也。彼亦一是非，此亦一是非。果且有彼是乎哉？果且無彼是乎哉？彼是莫得其偶，謂之道樞。樞始得其環中，以應無窮。」³⁸，最後泯滅是非界限，導向不可知論的觀點，便是禪宗「中道觀」的思想來源之一。再如《莊子·大宗師》一書中「墮肢體，黜聰明，離形去知，同於大通，此謂坐忘。」³⁹的說法，又和禪宗的參禪、頓悟十分相像。

王維在這方面更有不少具體的發揮，如他在〈與胡居世皆病寄此詩兼示學人二首〉詩中寫道：

一興微塵念，橫有朝露身；如是觀陰界，何方置我人？礙有固為主，趣空寧捨寶。洗心詎懸解？悟道正迷津。因愛果生病，從貪始覺貧。色聲非彼妄，浮幻即吾真。⁴⁰

對空與有、洗心與懸解、悟道與迷津、色聲與浮幻、妄與真這些相對立的概念都採用莊子無差別，無是非的相對態度；而這又完全符合禪宗不執一端、脫離二邊的中道觀。其中「懸解」一詞，又是直接汲取《莊子·大宗師》一書中對哀樂得失無動於衷的思想。〈大宗師〉的原文是：「且夫得者，時也，失者，順也；安時而處順，哀樂不能入也。此古所謂縣解也。」⁴¹莊子認為人的得生，乃是適時，死去，乃是順應；能夠安心適實而順應變化的人，哀樂的情緒就不會侵入到心中，這就是古來所說的「解懸」（解除束縛）。人生在世，必有生死哀樂情感的繫累，就像倒懸一樣的痛苦，今則能超越生死哀樂的觀念，則倒懸自解，所以叫「懸解」。〈養生主〉一文中也有同樣意思的一段話，原文是：「適來，夫子時也；適去，夫子順也。安時而處順，哀樂不能入也，古者謂是帝之縣解。」⁴²其意是說，忽然來，是你們老師應時而誕生了；忽然去，是你們老師順理而返真了。把生死置於度外，哀樂的情感自不能入於胸中。古時候把這叫做「懸解」。王維用它來說明有意去洗心倒反而不能真正解除俗欲的束縛，有意去追求悟道成佛反而會迷津不能成佛。這又是符合禪宗理論的。《壇經·般若品第二》說，「菩提本自性，起心即是妄」⁴³其意是說，菩提覺悟緣於人類的本性，離而他求，起心即是虛妄；又說「迷心外見，修行覓佛，未悟自性，即是小根」⁴⁴。其意是說，心地迷惑的人只想通過向外的修行以覓得佛性，而沒有體悟到自身本有的佛性，這便是下等根器者的作為。

王維又在〈謁璿上人并序〉詩中說：

莊子曰：「所謂道，惡乎在？」莊子曰：「無所不在。」東郭子曰：「期而後可。」莊子曰：「在螻蟻。」曰：「何其下邪？」曰：「在稊稗。」曰：「何其愈下邪？」曰：「在瓦礫。」曰：「何其愈甚邪？」曰：「在屎溺。」

³⁸ 同上，頁 61。

³⁹ 同上，頁 127。

⁴⁰ （唐）王維撰，陳鐵民校注，《王維集校注》（北京：中華書局，1997年），頁 78。

⁴¹ 莊子撰，陳鼓應註譯，《莊子今註今譯》（台北：台灣商務印書館，1994年），頁 208。

⁴² 莊子撰，陳鼓應註譯，《莊子今註今譯》（台北：台灣商務印書館，1994年），頁 114。

⁴³ （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 0011 下。

⁴⁴ 同上，頁 0010 下。

上人外人內天，不定不亂。捨法而淵泊，無心而無動。色空無得，不物物也；默語無際，不言言也。故吾徒得神交焉。⁴⁵

王維〈謁璿上人并序〉一詩談到「夙從大導師，焚香此瞻仰」，王維曾加禮敬受教，自稱徒弟。可見，王維與這位璿上人，思想十分契合。因此這段話，亦是王維的「夫子自道」。「外人內天」⁴⁶，是莊周的核心思想，如在其〈大宗師〉一文的開頭即說，「知天之所爲，知人之所爲者，至矣。知天之所爲者，天而生也；知人之所爲者，以其知之所知，以養其知之所不知，終其天年而不中道夭者，是知之盛也。」⁴⁷其意是說，能夠懂得天是自然無爲的，人是做作有爲的，這就達到了洞察事理的極境了。莊周具有「天人合一」的自然觀，「死生如一」的人生觀，所以堅決反對人爲造作。其〈秋水〉一文中有一段寓言，也是解釋「天」與「人」的：

河伯曰：「何謂天？何謂人？」北海若曰：「牛馬四足，是謂天；落馬首，穿牛鼻，是謂人。故曰，無以人滅天，無以故滅命，無以得殉名。謹守而勿失，是謂反其真。」⁴⁸

由此可見，所謂「外人內天」就是要求人們將自然無爲當作處事的內部規律，將做作有爲看做是人的外部局限。王維提倡應以莊周這種思想來參禪。只有這樣，才能捨法頓悟而心情淡泊，無心求佛而活潑自如，進入到「不定不亂」的自由境界；也只有這樣，才能不受事物拘束，對於「色」「空」二邊不執任何一端；才能不立文字，不落言筌，在「語」「默」之間頓悟自性中的真知。據此，可見王維是多麼得心應手地運用莊周思想來闡述禪理。⁴⁹

王維受神會託負所寫的〈能禪師碑〉，文章除了引用眾多佛禪經典，用直詮的方式講說外，還大量引用《論語》、《莊子》、等儒、道思想言論，用遮詮的方法講說《壇經》的禪宗要義，對慧能禪師客觀敘述，表現出王維多元複合的思想內容。其〈能禪師碑〉一文：

素割其心，獲悟于稊稗。每大師登座，學眾盈庭，中有三乘之根，共聽一音之法，禪師默然受教，曾不起予，退省其私，迴超無我……皆曰升堂入室，測海窺天，謂得黃帝之珠，堪受法王之印。大師心知獨得，謙而不鳴。天何

⁴⁵（唐）王維撰，陳鐵民校注，《王維集校注》（北京：中華書局，1997年），頁179。

⁴⁶莊子撰，陳鼓應註譯，《莊子今註今譯》（台北：台灣商務印書館，1994年），頁469。〈秋水〉篇說：「故曰，天在內，人在外，德在乎天。」其意是說，所以說，天機藏在內心，人爲表現在外，道德的修養在於自然。

⁴⁷同上，頁185。

⁴⁸同上，頁470。河伯問：「什麼叫做天？什麼叫做人？」北海若回答：「牛馬生來有四隻腳，這叫做天然；用轡頭絡住馬頭，用繩穿住牛鼻，這叫做人爲。所以說，不能用人工去毀滅天然，不能用造作去毀滅生命，不能用貪得之心去求取聲名。謹守這些道理而不迷失，這就叫返樸歸真。」

⁴⁹姜光斗著，〈論王維的禪宗思想〉，引自〈唐都學刊〉第10卷，1994年第5期，頁37。

言哉，聖與仁豈敢；子曰賜也，無與汝弗如。⁵⁰

「素剝其心」是借用莊子求道當「剝心」的思想，詮釋求佛道應洗去妄心。《莊子·天地》一書：「夫道，覆載萬物者也，洋洋乎大哉！君子不可以不剝心焉。」⁵¹道家的道與佛道的道，在求得的方法上被看作是一致的、同一的，即是「剝心」，洗去妄心。對於佛道的悟道途徑，王維仍然借用道家悟道的途徑講說佛教的道無所不在，對道的悟解，也是隨處均可獲得悟解，這表現出王維對道、禪思想在認識的根本上也是相融互即的。

「獲悟于稊稗」是出自《莊子·知北游》一書：東郭子問于莊子曰：「所謂道，惡乎在？」莊子曰：「在稊稗。」⁵²

佛禪的悟道，應如慧能那樣，從卑下如稊稗的事物中獲得。道家的道，佛禪的道，在悟得的途徑上也被看作是同一的。王維認為，道家的道與佛道的悟得途徑相融互即。

慧能悟道，達到「迴超無我」之境，有其悟道的妙法，「共聽一音之法，禪師默然受教，曾不起予，退省其私」，「退省其私」，語出《論語·為政》一書：子曰：「吾與回言終日，不違，如愚，退而省其私，亦足以發，回也不愚。」⁵³這裡用顏回的覺悟方法，詮釋慧能的悟道，反省私下的言行，是以儒家的思想修養方法遮詮慧能的悟道。

文章還以「升堂入室」⁵⁴、「黃帝之珠」⁵⁵等典故來詮釋佛教的學藝精絕，悟得佛道。用孔子曰：「四時行焉，百物生焉。天何言哉？」⁵⁶與「若聖與仁，則吾豈敢？」⁵⁷的聖人修養，褒揚慧能潛心悟道，不事張揚，不自恃悟道深廣，像聖人不以聖人自居那樣。又以孔子讚許顏回的話「賜也，……吾與汝弗如」⁵⁸，比照弘忍稱讚慧能，說其他門人都不如慧能。

王維用了眾多儒家、道家等事典與義理，這充分說明，儒、道、佛在人與自然如何達到和諧的問題上是一致的，而在生命如何求得自由，求得心性的解放上，道與佛是一致的。

可見王維思想的多元複合性。⁵⁹

⁵⁰ (唐)王維撰，陳鐵民校注，《王維集校注》(北京：中華書局，1997年)，頁812。

⁵¹ 莊子撰，陳鼓應註譯，《莊子今註今譯》(台北：台灣商務印書館，1994年)，頁328。

⁵² 莊子撰，陳鼓應註譯，《莊子今註今譯》(台北：台灣商務印書館，1994年)，頁627。

⁵³ 錢遜著，《論語讀本》(北京：中華書局，2007年)，頁19。

⁵⁴ 錢遜著，《論語讀本》(北京：中華書局，2007年)，頁132。〈先進篇〉：子曰：「由也升堂矣，未入於室也。」

⁵⁵ 莊子撰，陳鼓應註譯，《莊子今註今譯》(台北：台灣商務印書館，1994年)，頁328。〈天地篇〉：「黃帝遊乎赤水之北，登乎崑崙之丘而南望，還歸遺其玄珠。」

⁵⁶ 錢遜著，《論語讀本》(北京：中華書局，2007年)，頁213。出自《論語·陽貨》。

⁵⁷ 錢遜著，《論語讀本》(北京：中華書局，2007年)，頁92。出自《論語·述而》

⁵⁸ 錢遜著，《論語讀本》(北京：中華書局，2007年)，頁59。出自《論語·公冶長》

⁵⁹ 譚朝炎著，《紅塵佛道覓惺川》(北京：中國社會科學出版社，2004年)，頁228-234，第六章〈王維出世入世不二的佛禪思想〉第三節。《能禪師碑》集中地呈現出王維博採儒、道、釋等眾家思想的精髓，多元複合的思想造詣與高深的文化素養。

二、思想的獨創性

(一)、主客合一

佛境在中國佛教中突出表現為禪境。禪境產生的過程可分為三個不同階段，對此青原惟信禪師在悟道時說過一段相當精采的話：「老僧三十年前未參禪時，見山是山，見水是水。及至後來，親見知識，有箇入處，見山不是山，見水不是水。而今得箇休歇處，依前見山祇是山，見水祇是水。大眾，這三般見解，是同是別？」⁶⁰

這段公案展示了禪家證悟過程的三個階段，也可以說明人們對客觀事物的認識經歷三個階段：在未參禪時的第一階段裏，見山是山，見水是水。因為在這一階段裏，主體意識沒有滲入到客觀對象中去，主觀和客觀是對立的、分離的，主體是以理性的觀點去認知客觀的山和水的。所以，山是客觀的山，水是客觀的水。即是以自己的童心、稚心去看山看水，沒有別的意識形態滲入，以一種樸素的心態去認識自然，這是以人觀物；在參禪後的第二階段裏，見山不是山，見水不是水。這是因為主體的意識和情感開始向客觀對象(山和水)滲透，主體的意識和情感開始化被動為主動，客觀對象(山和水)被主體的意識和情感所同化，主體獲得了感知變異的自由，因此，山和水被化成自己生命的一部分，成為具有主體生命的山和水了。所以山水不再單純只是客觀的山水。即是參禪者用自己認識論哲學去感應山水，自己的思想與山水發生種種交融；在參禪發展到一定程度的第三階段(悟禪後)，見山依然是山，見水依然是水，好像恢復到原始的第一階段，其實，這時的主體與客體已在不同的層次上互相統一，交叉佔有。我在山水之中，山水也在我的生命裏。我見青山多嫵媚，青山見我亦如是。這是人與自然的高度和諧統一，物與我的有機交融，是禪宗追求的最高境界。在這種境界裡，大地山河，物我人佛都融為一體，形成了一個充滿生命活力的、無限的、永恆的世界。⁶¹

禪的意境說，對王維的山水詩的影響十分深遠。王維把參禪領悟的意境引入他的山水詩歌中。他欲表現山水，首先便是對山水景物的心靈觀照和體悟，以主觀的生動氣韻灌注萬物，他追求禪的「物我兩忘」、「不知何者為我，何者為物」的超然境界，即禪境的第三個階段。第三階段成佛之後，進入最高境界，主體與客體完全融為一體，主體「我」完全泯滅於客體之中，故依然山是山，水是水，這就達到了「以物觀物」、「目擊存意」。大徹大悟、泯滅了是非界限的王維正是於這種境界中去了悟一切、透視一切。

王維的〈辛夷塢〉詩中表現了他從禪的「物我兩忘」的審美觀照中，給人以審美的喜悅和適意。詩中寫道：

木末芙蓉花，山中發紅萼。澗戶寂無人，紛紛開且落。⁶²

⁶⁰ (宋)普濟撰，《五燈會元》(台北：新文豐出版公司，1983年)，卷第十七，頁423。

⁶¹ 潘靜著，〈禪性禪境禪愉〉，引自《陝西師大學報》，第24卷第4期，1995年，頁107。

⁶² (唐)王維撰，陳鐵民校注，《王維集校注》(北京：中華書局，1997年)，頁425。

「木末芙蓉花，山中發紅萼」，本是生機勃勃的動態自然景象，然而，在王維看來，卻是「澗戶寂無人，紛紛開且落」。辛夷花默默地開放，又默默地凋謝，既不需要人們讚賞它的美麗清新，也不需要人們對它的凋零表示惋惜同情。沒有生的歡樂，也沒有死的悲哀，它們得之於自然，又回歸於自然，聽不到一絲心靈的震顫，彷彿連時空界限也已經泯滅，沒有物我、時空之分，這種靜謐空靈的境界，正是禪宗表現出的「主客合一」的禪境。

王維後期的禪趣詩正是達到了「主客合一」的的最高境界。如隱居輞川時所作〈戲題盤石〉一詩：

可憐盤石臨泉水，復有垂楊拂酒杯。若道春風不解意，何因吹送落花來？⁶³

寫楊花飄飛的春季，詩人在大石之上臨水飲酒的閑逸之趣。詩雖短，卻有微妙的禪機。詩人隱身山水之中，悠然自適，在身心完全放鬆之際，達到物我同一的境界，彷彿自己也成了自然界的一部分，與垂楊春風心意相通。

再如〈登河北城樓作〉一詩：

井邑傅巖上，客亭雲霧間。高城眺落日，極浦映蒼山。岸火孤舟宿，漁家夕鳥還。寂寥天地暮，心與廣川閒。⁶⁴

正因為達到「主客合一」的境界，一切萬物可以在光明晶潔的虛空中自由往來，變幻萬千而又生生不息。

宗白華先生在《美學散步》中提到：「禪是中國人接觸佛教大乘義後認識到自己心靈的深處而燦爛地發揮到哲學與藝術的境界。靜穆的觀照和飛躍的生命構成藝術的二元，也是構成「禪」的心靈狀態。」⁶⁵我們說禪宗的情感，不同於普通人的喜怒哀樂之情。禪宗追求的是一種空靈超然的感情，他們反對將世俗的情感加在客觀事物之上，反對以情附物，從心轉物，認物為己。禪宗不主張將主觀情感任意投射到外界事物上去。禪宗的情感，不是主觀情感的任意發洩或轉移，而是在「物我雙泯」、主觀與客觀融為一體的狀態下，對世界和自身生命本來面貌認識的喜悅。這是一種超然的、不可言喻的情感體驗。為了獲得這種情感體驗，禪宗主張不拘泥於任何形式，只要想通事理，發現自性，就可「頓悟成佛」。

禪宗強調人與大自然的渾融，追求「梵我合一」的境界，王維正是以人融化於大自然的寧靜詩境來體現這種渾融境界。所以，我們說王維筆下的「物」與作者的「我」融合而一，王維正是在這種物我交融中體悟到自我心性和物象內核的自適自足、和諧圓滿的空曠和超脫，在空曠中顯現盎然意趣和生命光輝的寧靜甜美和靈秀淡雅，有一種充滿生命活力的蓬勃生機。⁶⁶

⁶³（唐）王維撰，陳鐵民校注，《王維集校注》（北京：中華書局，1997年），頁93。

⁶⁴（唐）王維撰，陳鐵民校注，《王維集校注》（北京：中華書局，1997年），頁38。

⁶⁵ 宗白華著，《美學散步》（上海：上海人民出版社，2000年），頁76。

⁶⁶ 潘靜著，〈禪性禪境禪愉〉，引自《陝西師大學報》，第24卷第4期，1995年，頁109。

(二)、佛性論思想

王維是在家居士而非出家僧人，再加上當時佛教各宗派都極活躍，所以王維並無嚴格的宗派觀念，他在信仰禪宗的同時，也可能超越慧能、神會的某些思想。

慧能曰：「人雖有南北，佛性本無南北。獮獠身與和尚不同，佛性有何差別？」⁶⁷慧能認為人雖有南北不同，佛性本無南北的區別。即承認人人都具有佛性，一切眾生皆能成佛的佛性論。

雖然王維的詩文中未曾出現「佛性」一詞，但有跡象表明，他也是具有佛性論思想的。如〈給事中竇紹為亡弟故駙馬都尉于孝義寺浮圖畫西方阿彌陀變暫並序〉一文說：「傍薰獲悟，自性當成。」⁶⁸自性，即眾生自身固有的真如佛性。依照佛性論的觀點，眾生先天都具有真如佛性，然為世俗的「妄念」所隱覆，未能顯現；若能排除「妄念」，獲得佛教悟解，則自性可成。所以由以上這兩句話即可看出，王維是一個佛性論者。⁶⁹

關於一切無情物是否具備佛性，神會的答案是否定的：

牛頭山袁禪師問：佛性遍一切處否？

答曰：佛性遍一切有情，不遍一切無情。

問曰：先輩大德皆言道，「青青翠竹，盡是法身；郁郁黃花，無非般若。」

今禪師何故言道，佛性獨遍一切有情，不遍一切無情？

答曰：豈將青青翠竹同功德法身？郁郁黃花等同般若之智？若青竹黃花同於法身般若者，如來於何經中，說與青竹黃花授菩提記？若是將青竹黃花同於法身般若者，此即外道說也。何以故？《涅槃經》具有明文：「無佛性者，所謂無情物是也。」（《荷澤神會禪語師語錄》）⁷⁰

無情物不具佛性，神會並未講出多少道理，只是強調以前經書上沒有說過。其實，這並不符合禪宗的獨創精神。禪宗是徹底中國化的佛教宗派，它的理論和禪法難道都是有經典根據的嗎？禪宗發展的史實證明，將翠竹黃花具有佛性的看法斥為外道邪說，恰恰反映了神會在這個問題上的保守思想。

而王維的詩文，則證明王維卻承認無情物是具備佛性的。且不說王維那些充滿禪趣的山水詩，將山河花鳥寫得那麼機趣盎然、充滿佛性。現在單來看看他直接宣示無情物具備佛性的文句：

道無不再，物何足忘。〈薦福寺光師房花的藥師序〉⁷¹

寒空法雲地，秋色淨居天。〈過盧員外宅看飯僧共題〉⁷²

⁶⁷（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。〈行由品第一〉

⁶⁸（唐）王維撰，陳鐵民校注，《王維集校注》（北京：中華書局，1997年），頁996。

⁶⁹陳鐵民著，《王維新論》（北京：北京師範學院出版社，1990年），頁148。

⁷⁰邢東風釋譯，《神會語錄》（台北：佛光文化事業公司，2000年），頁128。

⁷¹（唐）王維撰，陳鐵民校注，《王維集校注》（北京：中華書局，1997年），頁749。

鳥來還語法，客去更安禪。(投道一師蘭若宿)⁷³

山河天眼裡，世界法身中。(夏日過青龍寺謁操禪師)⁷⁴

窗外鳥聲閑，階前虎心善。〈戲贈張五弟諶三首〉⁷⁵

其實，無情物具備佛性的思想，早已包含在佛教各宗派的理論中，只是大多沒有明言罷了。⁷⁶，後期禪宗才明確地宣示無情物是有佛性的。可見王維雖不是禪師，卻在某一點上超越了當時的禪宗大師。

三、禪悟境界

王維的佛禪詩歌，蘊含了深奧的禪理，表現了他的修道次第與禪悟境界，可分析歸納如下：

(一)、萬象本空、任運隨緣的生命體悟

佛教的「空」理，對王維的世界觀及人生態度等方面產生了深遠的影響。苑咸〈酬王維〉詩云：「蓮花梵字本從天，華省仙郎早悟禪。三點成伊猶有想，一觀如幻自忘筌。爲文已變當實體，入用還推間氣賢。應同羅漢無名欲，故作馮唐老歲年。」⁷⁷這首詩說王維「早悟禪」，觀察了諸法虛幻不實的義理，所以像羅漢一樣沒有「名欲」。佛教認爲，由於世人堅持物質世界和「人我」的真實存在，因而就克服不了各種物質慾望和誘惑；如果認識到物質世界和「人我」虛幻不實，那麼各種世俗的欲求也就自然可以斷除了。用看「空」一切克服追求名位利祿的欲望，這一點在王維身上是有所表現的。如〈與胡居士皆病寄此詩兼示學人二首〉其一詩：

因愛果生病，從貪始覺貧。色聲非彼妄，浮幻即吾真。四達竟何遣，萬殊安可塵？胡生但高枕，寂寞與誰鄰？戰勝不謀食，理齊甘負薪。⁷⁸

⁷² (唐)王維撰，陳鐵民校注，《王維集校注》(北京：中華書局，1997年)，頁342。

⁷³ 同上，頁196。

⁷⁴ 同上，頁362。

⁷⁵ 同上，頁198。

⁷⁶ 姜光斗著，〈論王維的禪宗思想〉，引自〈唐都學刊〉第10卷，1994年第5期，頁36。如天台宗以實相爲基礎，提倡「一色一香，無非中道」，無情物有佛性的思想即隱含於其中。華嚴宗強調淨心緣起理論，認爲一切諸法均緣於如來藏自性清淨心，提倡「一花一世界，一葉一如來」，其中顯然包括無情物有佛性之義。三論宗的創始人吉藏(549-623)則在《大乘玄論》中明確的表現出無情物有佛性的思想：「於無所得人，不但空爲佛性，一切草木是佛性也。」只是把這種思想作爲論述佛性的主要問題提出來加以討論，要到中唐時天台九祖湛然禪師(711-782)手中，方才完成。後期禪宗，則更加發展了這種思想，認爲木石有性，真如遍在，所謂佛性，處處皆是。「青青翠竹，盡是法身；郁郁黃花，無非般若」，這一被神會斥之爲外道邪說的說法儘管被慧海稱之爲「迷人」之見，但他從「法身無象」這一角度提出批評的。慧海認爲佛性無象，不可能應物現形，因而反對直接把翠竹等同於法身，黃花等同於般若。他強調的是應當從自性中去悟，反對從他性中去悟。慧海並沒有否定翠竹黃花能體現佛性，在這一點上他比神會前進了一步。以後，《古尊宿語錄》中說：「舉動施爲，語默啼笑皆是佛」，「一塵一色，總是一佛」，因此，後期禪宗已經明確地宣示無情物是有佛性的。

⁷⁷ (清)彭定求等編，《全唐詩》(北京：中華書局，2003年)，卷129，頁1317。

⁷⁸ (唐)王維撰，陳鐵民校注，《王維集校注》(北京：中華書局，1997年)，頁532。

詩中說，由於愛戀自身才感到疾病，因為貪慾才覺得貧窮。如果認識到虛幻不實是事物自身的真實性狀，那麼色聲等六境便不會引人迷妄（使人產生愛欲、貪欲等），人們就不會感到貧病之苦了。最後四句稱讚胡居士能以佛道（指佛教的空理）戰勝追求富貴的欲望，甘願過窮困的隱居生活。

佛教講「空」，要人們看破紅塵，脫離現實，這一點對王維是有影響的。其〈酌酒與裴迪〉一詩：

酌酒與君君自寬，人情翻覆似波瀾。白首相知猶按劍，朱門先達笑彈冠。草色全經細雨濕，花枝欲動春風寒。世事浮雲何足問？不如高臥且加餐。⁷⁹

開頭慨嘆世態人情反覆無常，不無刺時之意，但最後的結論卻是「世事浮雲何足問？」。其〈酬張少府〉一詩：

晚年惟好靜，萬事不關心。自願無長策，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。⁸⁰

詩人以不與世事，過自由自在的隱逸生活，為自己最大的樂趣。

佛教的「空」理，還引導人們安於環境，與現實妥協，從幻想中尋找精神安慰，這一點對王維也發生了影響。其〈疑夢〉一詩：

莫驚寵辱空憂喜，莫計恩讎浪苦辛。黃帝孔丘何處問，安知不是夢中身？⁸¹

詩中說，不要為寵辱而白白憂喜，不必計較恩讎而徒然苦辛，因為人生如夢，一切都是虛幻不實。其〈胡居士臥病遺米因贈〉一詩說：「妄計苟不生，是身孰休咎？」⁸²王維認為如果世俗的「妄念」不生，此身也就無所謂的休咎吉凶了。在王維看來，只要看「空」一切，即不存在什麼休咎、寵辱、恩讎之別。這也就是說，諸如凌辱、禍害、苦難等等，都算不了什麼，應該安然承受，用不着為了擺脫它們而去進行這樣或那樣的鬥爭。又其〈能禪師碑〉一文說：「離寂非動，乘化用常。」⁸³所謂「乘化」，指的即是應該順應變化，安於環境。其〈與魏居士書〉一文：

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？⁸⁴

⁷⁹（唐）王維撰，陳鐵民校注，《王維集校注》（北京：中華書局，1997年），頁435。

⁸⁰同上，頁476。

⁸¹同上，頁647。

⁸²同上，頁528。

⁸³同上，頁807。

⁸⁴同上，頁1095-1096。

王維的意思是說，如能看「空」一切，則無論仕與隱，「道」行與不行，都不會感到不適意。作者在這裡所宣揚的，實際上是一種隨遇而安、與物無競的思想。此書又說：

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，知見獨存之旨耶？⁸⁵

這段話的大意是說，從「諸法皆空」的觀點，「頓纓（指企圖掙脫羈繩）狂顧」與「俛（俯）受維繫（栓縛）」無異，「長林豐草」與「官署門闌」無異，隱與仕無異；若以為有異，即是世俗的「異見」，不符合「等同虛空」（一切事物和現象在空性上無差異）之旨。從這種觀點出發，會導致泯滅是非，走上隨俗浮沉的道路。

置身於李林甫、楊國忠相繼專權的官場，王維內心是有痛苦和隱憂的。其〈贈從弟司庫援外綵〉一詩說：「既寡遂性歡，恐招負時累。」⁸⁶其〈林園即事寄舍弟統〉一詩說：「心悲常欲絕，髮亂不能整。」⁸⁷如何擺脫這種痛苦？詩人乞靈於佛教的「空」理。其〈苦熱〉一詩云：「卻顧身為患，始知心未覺。忽入甘露門，宛然清涼熱。」⁸⁸這首詩說，反顧自身苦於酷熱、煩躁不安，才知道自己對佛道尚未覺悟；而心一旦領悟「空」理（甘露門即進入涅槃之門，佛教以「悟空」為進入涅槃之門），便覺宛然有清涼之樂。「空」理真有無窮妙用，竟然可以消除炎熱！「一生幾許傷心事，不向空門何處銷」⁸⁹，指的也是用佛教的「空」理，來消除內心的痛苦。

其〈秋夜獨坐〉一詩說：「欲知除老病，惟有學無生。」⁹⁰認為學佛（「無生」意同涅槃）可除老病。其〈哭殷遙〉一詩說：「人生能幾何？畢竟歸無形。念君等為死，萬事傷人情！……憶昔君在時，問我學無生，勸君苦不早，令君無所成。」⁹¹也把學佛同養生、除病聯繫到一起。在王維看來，佛教的「空」理，可使人們除去世俗的欲望，擺脫各種煩惱和痛苦，得到心靈的平靜，因而也就有助於養生，所以詩人在這裡，便把學佛同養生聯繫到了一起。⁹²

其〈送綦母校書棄官還江東〉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

⁸⁵（唐）王維撰，陳鐵民校注，《王維集校注》（北京：中華書局，1997年），頁1095。

⁸⁶同上，頁349。

⁸⁷同上，頁470。

⁸⁸同上，頁571。

⁸⁹同上，頁522-523。佛教宣揚「諸法皆空」，以悟「空」為入道之門，故稱空門。

⁹⁰同上，頁482。

⁹¹同上，頁234。

⁹²陳鐵民著，《王維新論》（北京：北京師範學院出版社，1990年），頁143-146。

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，澹爾兼葭叢。⁹³

寫自己命運與綦母潛相同，不為朝廷重用，但他並不怨天尤人，而安之若素，極為超脫。

王維的一些山水田園詩，常常流露出一種超脫塵世、親近自然的意趣和隨緣任運的思想。王維在其〈酬張少府〉一詩寫道：

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。⁹⁴

表達了這樣一種隨緣自適，超然物外的生活態度，令人悠然神遠。詩人喜好寂靜，沉溺山水，任性逍遙，閒適自在。在擺脫諸多塵事之後，他感到快樂和自由。再如其〈終南別業〉一詩：

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。⁹⁵

詩人隱居山林，悠然自得。興來則獨往遊賞，但求適意。但任興所之，非有期必。「行到水窮處」，去不得了，一般人可能要興闌而返，或大為掃興。王維則不然，「水窮」就坐下來「看雲」，並不因此一「窮」而擾亂心中的自在平靜。偶遇林叟，便與談笑，何時回家呢，連自己也不曉得。也就是說，一切任其自然，一切都不放在心上，隨遇而安，無思無慮，無牽無掛，就像雲飛水流那樣。這種生活態度、作風，就是禪宗所宣揚的「隨緣任運」。⁹⁶

(二)、色空不二、煩惱即菩提的理性把握

王維在世界觀和人生觀上接受佛教的緣起說，並以中道觀辯證現象界與本體界的關係，認為「空有不二」、「色空一如」，所謂「色不礙空，空不礙色」，即是說色只是一種現象，一種表現，從本體上而言，它是空的；而空也並非是說事物不會存在（非有），它只是事物的一種性質。

他在〈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；離，亦幻也。至人者，不舍幻而過于色空有無之際。」⁹⁷「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；

⁹³（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。

⁹⁴（唐）王維撰，陳鐵民校注，《王維集校注》（北京：中華書局，1997年），頁476。

⁹⁵（唐）王維撰，陳鐵民校注，《王維集校注》（北京：中華書局，1997年），頁191。

⁹⁶陳鐵民著，《王維新論》（北京：北京師範學院出版社，1990年），頁185-186。

⁹⁷（唐）王維撰，陳鐵民校注，《王維集校注》（北京：中華書局，1997年），頁747。

正見當是不執著于「有」、「空」或「色」、「空」，而又超越「有」、「空」與「色」、「空」，即持「空有不二」、「色空一如」的中道。⁹⁸王維認為，這是佛教的真諦，也是人生的真諦。

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？⁹⁹

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理，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影響，才能讓心境得到真正的自由。

其〈與胡居士皆病寄此詩兼示學人二首〉詩：

一興微塵念，橫有朝露身；如是觀陰界，何方置我人？礙有固為主，趣空寧捨寶。洗心詎懸解？悟道正迷津。因愛果生病，從貪始覺貧。色聲非彼妄，浮幻即吾真。四達竟何遣，萬殊安可塵？胡生但高枕，寂寞與誰鄰？戰勝不謀食，理齊甘負薪。予若未始異，詎論疏與親！¹⁰⁰

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。滅相成無記，生心坐有求，降吳復歸蜀，不到莫相尤。¹⁰¹

人身如同朝露，轉瞬即滅，世人因一念無明執為實有，貪愛肉身，生起私欲，產生種種分別計較。由此分別計較出發又生出我、人、眾生、世界、時間、空間等種種

⁹⁸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。

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。

¹⁰⁰同上，頁532。

¹⁰¹同上，頁535。

區別。前者是我執，後者為法執。由於我法二執，人們不能觀照宇宙人生實相，生顛倒見，起惑造業，不斷受生，墮入生死不息的輪轉中受苦受難，煩惱無盡，不得解脫。若要解脫，必得破除我法二執，泯滅種種分別計較。大乘佛教既要破「法執」，也就是破除對客觀外界的執著；又要破除「我執」，也就是破除對主體自身的執著。只有破除了對主客體雙方面，也就是內外一切的執著，才能走向涅槃。

《金剛經》云：「若菩薩有人相、我相、眾生相、壽者相，即非菩薩」¹⁰²，「離一切諸相，則名諸佛」¹⁰³。若要破除二執就必須對人生世相有正確的認識。佛教認為「五蘊本空，四大非有」。五蘊即色、受、想、行、識，乃佛教三科之一，為一切有為法之總稱。眾生之身心由五蘊假和合而成，故往往以之代指眾生、人。

《增一阿含經》卷二十七曰：「色如聚沫，痛如浮泡，想如野馬，行如芭蕉，識為幻法。」¹⁰⁴《維摩詰所說經》以聚沫、泡、炎、芭蕉、幻、夢、響、影、浮雲、電十喻¹⁰⁵說明人身是「無常，無強、無力、無堅，速朽之法，不可信也。為苦為惱，眾病所集。」¹⁰⁶王維顯然是認同這種觀念的，因此詩中說，如果以此觀照蘊界眾生，就不會橫分我人，從而破除我法二執，達到人法兩空。但是一味破除又不免墮入「頑空」、「惡趣空」，執空亦是病，這是大乘空宗的許多僧眾常犯的錯誤。王維甚知此理，他在〈夏日過青龍寺謁操禪師〉一詩中說：「欲問義無義，遙知空病空。」¹⁰⁷空與有是相對待的，有求空之念，就意味著尚存分別之心，因此連空也要破掉，既不迷有，亦不執空，空中見有，有中悟空。空為體為性為主，有為用為相為賓，體用一如，性相不二，主賓相即。自以為洗心並未解脫，自以為悟道正在迷津。所以無論浮空還是汎有，都離解脫很遠。若想捨離貧病憂惱之域，不再疲命於生死之流，那麼就不要妄分人我、牛馬吧。無乘與乘不同，都是度人之舟筏；不必計較分別，為自己設置障礙。

王維在這裏喋喋不休地告戒胡居士和二學人的就是要破除我法二執以及空執，不落空有二邊而行中道，泯去世間一切差別獲得平等一如的智慧才能成就解脫之道。這也正是南宗禪「色空不二」、「煩惱即菩提」的精神。¹⁰⁸

（三）、般若智慧、真空妙有的無量呈現

禪宗三關指禪宗開悟的三個階段：初關、重關、末後關。即由參話題引出無漏慧，由無漏慧，明自本心，見自本性，名為初關。見性之後，以無漏慧對治煩惱，到煩惱伏而不起現行，方名重關。然煩惱之伏，猶賴對治功用，必至煩惱淨盡，任

¹⁰²（姚秦）羅什譯，李易儒註釋（台北：明齋出版社，1994年），頁23。〈大乘正宗分第三〉

¹⁰³（姚秦）羅什譯，李易儒註釋（台北：明齋出版社，1994年），頁114。〈離相寂滅分第十四〉

¹⁰⁴（東晉）僧伽提婆譯，《卍正藏經》第23冊（台北：新文豐出版公司，1980年），頁0446下。

¹⁰⁵李翊灼校輯，《維摩詰經集註》（台北：新文豐出版公司，1992年），頁146-149。卷二：「是身如聚沫，不可撮摩；是身如泡，不的久立；是身如炎，從渴愛生；是身如芭蕉，中無有堅；是身如幻，從顛倒起；是身如夢，為虛妄見；是身如影，從業緣現；是身如響，屬諸因緣；是身如浮雲，須臾變滅；是身如電，念念不住。」

¹⁰⁶李翊灼校輯，《維摩詰經集註》（台北：新文豐出版公司，1992年），頁145-146。

¹⁰⁷（唐）王維撰，陳鐵民校注，《王維集校注》（北京：中華書局，1997年）頁361。

¹⁰⁸張君梅著，〈從王維佛禪詩看其禪悟境界〉，《惠州學院學報》第25卷第5期，2005年，頁45-46。

運無功用時，始透末後一關。

陳榮波先生認為王維的〈鳥鳴澗〉一詩隱含禪宗三關的意境¹⁰⁹，開悟的過程即是泯識顯智、明體達用的過程。初關見性為明體，重關明體用不二，末後關智慧顯現，大用流行。以此觀〈鳥鳴澗〉一詩，張君梅認為：

前兩句「人閑桂花落，夜靜春山空。」心閑，境寂，心境兩寂，表現見性之境。第三句「月」象徵清淨自性和般若智慧，「驚山鳥」象徵性體之用所起之相，由真空入於妙有。「時鳴春澗」表示智慧圓照，機用流行。空靈的意境中蘊涵的正是「寂而證空，空而慧照，照而起用」之理。¹¹⁰

禪宗開悟首先要泯滅一切意識分別，破除妄計執著，除去分別二執(我執、法執)，才能照見自性，識得本來面目，然後方可入於如來智見。王維的許多詩中都表現出禪宗的這一悟境。如其〈鹿柴〉一詩：

空山不見人，但聞人語響，反景入深林，復照青苔上。¹¹¹

「空山不見人」，象徵空寂的真如之境，「但聞人語響」破斥寂靜，由真空入妙有。「返景入深林，復照青苔上」表示返照心源，明見真性。黃叔燦《唐詩箋注》評析云：「反影照入，空山闐寂，真麋鹿場也。」¹¹²說明此詩含有寂照真性之意。其〈竹里館〉一詩傳達了類似的旨趣：

獨坐幽篁裏，彈琴復長嘯。深林人不知，明月來相照。¹¹³

這首小詩塑造了一個欣然自得的隱士形象(實即作者自身)，他與世隔絕，超然物外，獨自在清幽的竹林裏彈琴，不時發出長嘯。表現出纖毫不染、一絲不掛的、遺落塵世的境界。「人不知」不僅是「人不知」，還有「不知人」之意，亦即人我兼忘，同歸於寂。在離意識計著的無差別的寂境中，自性之光像皎潔的明月豁然普照。「圓滿光華不磨瑩，掛在青天是我心」¹¹⁴，正此之謂也。

王維山水詩「入禪」之作甚多，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。¹¹⁵

¹⁰⁹陳榮波著，《禪海之筏》(台北：志文出版社，1968年)，頁56。

¹¹⁰張君梅著，〈從王維佛禪詩看其禪悟境界〉，《惠州學院學報》第25卷第5期，2005年，頁49。

¹¹¹(唐)王維撰，陳鐵民校注，《王維集校注》(北京：中華書局，1997年)，頁417。

¹¹²富壽蓀、劉拜山著，《千首唐人絕句》集評(上海：上海古籍出版社，1985)，頁113。

¹¹³(唐)王維撰，陳鐵民校注，《王維集校注》(北京：中華書局，1997年)，頁424。

¹¹⁴項楚著，《寒山詩注》(北京：中華書局，2000年)，頁519。

¹¹⁵(唐)王維撰，陳鐵民校注，《王維集校注》(北京：中華書局，1997年)，頁191。

本詩可看出王維禪悟的體現，其中暗含了禪宗三關的意境。清人徐增《唐詩解讀》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。

指出此詩暗含禪宗三關的意境，王維晚年「以寂為樂」，日日以「禪誦為事」，可見其禪興頗高。禪是對自己內心世界的返照，不假外求，以識得自家本來面目為旨歸。修禪實際上是一個精神返鄉的歷程，而精神之旅是獨立自足、無人可替的內在經驗，註定是孤寂的、幽獨的，只能是「獨往」。「勝事」即「識得本來面目」，或曰「見性」、「得第一義」。「第一義」的獲得須泯除分別識、空諸所有，而其妙處難與人說，只能自知，所謂「如人飲水，冷暖自知」者。真如之境「心行處滅，言語道斷」，剿滅虛妄意識，截斷兩頭，離思量分別，歸於寂滅，但並非徹底的寂滅。「若會言語道斷，心行處滅，始到古人境界。亦不是閉目藏暗，暗中無所見，喚作言語道斷」¹¹⁶，「坐斷日頭天地黑，萬象森羅在目前」¹¹⁷，「言語道斷」不是「暗中無所見」，而是「萬象森羅在目前」。真如之境不是一潭死水波瀾不興，因為「死水不藏龍」，而真如顯現時即起般若之智，妙用無窮。「行到水窮處」比喻言語道斷，性體顯現。「坐看雲起時」喻般若智起全機大用。二句合言正是「兩邊俱坐斷，一劍倚天寒」¹¹⁸的境界。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」¹¹⁹，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」。¹²⁰

或有論者以為：王維的山水詩中固然隱含禪宗三關意境，但其詩除禪樂之外，還時時流露出對生命的悲感，燭照寂滅的樂趣並未銷盡人生深層感傷。如王維在〈秋夜獨坐〉一詩中說：「獨坐悲雙鬢，空堂欲二更」¹²¹，看到雙鬢斑白，不禁悲從中來；「上下華子岡，惆悵情何極！」¹²²（〈華子岡〉）在華子岡上下往返，感

¹¹⁶ 宋·普濟，《五燈會元》（北京：中華書局，1997年）卷10，頁573。

¹¹⁷ 宋·蹟藏王，《古尊宿語錄》（北京：中華書局，1997年）卷10，頁163。

¹¹⁸ 《圓悟佛果禪師語錄》卷18，《大正藏》，第47冊，頁799頁中。

¹¹⁹ 《雍正御選語錄》，《續藏經》（台北：新文豐出版公司，1975年），第119冊，頁357。

¹²⁰ 張君梅著，〈從王維佛禪詩看其禪悟境界〉，《惠州學院學報》第25卷第5期，2005年，頁48-50。

¹²¹ （唐）王維撰，陳鐵民校注，《王維集校注》（北京：中華書局，1997年），頁482。

¹²² 同上，頁415。

覺時光流逝，不由悵然若失；「東皋春草色，惆悵掩柴扉」¹²³（〈歸輞川作〉），東皋春草青了又黃、黃了又青，年年歲歲，歲歲年年，總令人惆悵滿懷。雖然王維的悲愁只是淡淡的，心境很少大起大落，但是在生死大限漸漸逼近、衰軀難抵殘年之際，一種生命的迫感強烈襲來，無可奈何的惆悵悲歎等情緒便瀰漫開來。

張君梅在其〈從王維佛禪詩看其禪悟境界〉一文中說：

從王維佛禪詩歌的內容層次，我們可以看到其詩人事佛有一個信解行證的過程，起信、求解、修行、證果，他最後破除了分別我法二執，但未斷俱生二執，其境界大抵相當於破初關、見性開悟的階段，剿絕情識、泯滅分別，以寂為樂。他雖然在解的層次上把握了“色空無礙”的真理，但在行的實際上更傾向於空寂的追求，其實證境界也只達到證空，因此雖能勘破世情，卻參不透自我。其實，禪宗的一大本公案中所開示、所提示的主要也是開悟見性（透初關），王維能達至此境已是不易，可與祖師比肩了，被譽為「詩佛」不是沒有理由的。¹²⁴

本人非常同意張君梅此一見解，因為王維這種出於對生命存在本身的憂懼以及對個體自我的執著，是一種先天具有、與生俱來的自我執著，迥異于外界加諸於身的種種規定或曰社會給予的角色限定。這種我執微細難斷，佛教稱為「俱生我執」，是與生俱來的，不同於後天因外緣力所起之分別我執。玄奘大師《八識規矩頌》曰：「發起初心歡喜地，俱生猶自現纏眠。」意為修行者登初地後仍未斷掉俱生二執，此二執所攝諸煩惱種子潛伏于阿賴耶識中，遇增上緣還會出現攪擾。初地菩薩尚存俱生二執，可見破除之難！王維並非出家僧人，以一位在家修行的居士，能達此禪悟境界，可謂屈指可數了。

¹²³（唐）王維撰，陳鐵民校注，《王維集校注》（北京：中華書局，1997年），頁448。

¹²⁴張君梅著，〈從王維佛禪詩看其禪悟境界〉，《惠州學院學報》第25卷第5期，2005年，頁51。