

第四章 結論

第一節 時代意義

在唐代諸多文人當中，王維歷來便常拿來與李白、杜甫做比較，將他們看成是三種不同的文化模式與人格型範，不論是從政治角度、審美角度或信仰角度言，他們都展現出各自獨立的特殊風格，且在文學史上都具有不可取代的地位。清代徐增《而庵詩話》說：

詩總不離乎才也。有天才，有地才，有人才。吾于天才得李太白，于地才得杜子美，于人才得王摩詰。太白自以氣韻勝，子美以格律勝，摩詰以理趣勝。太白千秋逸調，子美一代規範，摩詰精大雄氏之學，句句皆合聖教。¹

此文稱王維為人才，而詩乃以理趣勝，這自然和他精於禪學有關。王維是用整個生命去實踐禪學，並能真正對佛法解行並進²。可以說，王維整個生命世界即是一種禪學圓融超脫境界的具體呈現，禪宗對他而言已經超越所謂的「宗教」層次，成為他生命的最終信仰。因此，王維發揮了更為圓融達觀的人格素養，故能針對現實世界中的遭遇做多方面的修正與調適，最後求得生命的和諧。大陸學者王志清便指出：

王維與李白、杜甫同樣是唐代詩歌的最傑出代表，而只是三者是三種模式，代表了三種藝術和人格範型。……王維模式一是消弭了詩與禪界線，二是消弭了生活與藝術的界線，三是消弭了仕與隱的界線。³

這段話說明了王維在禪學的薰陶下，對於許多可能造成矛盾的事項都能一一結合融通，不僅消弭了所謂詩禪之間的分界，而且在中國文人最切身的仕隱之衝突問題上，也能夠調和適應之，最後達到任運隨緣的自適境界，充分展現出他異中求同的人生觀與超然豁達的生命情調。

禪宗極力提倡「以心傳心，不立文字」，否定語言文字物象對思維內容的表達能力，一是因為他們在直覺觀照中的非理性的思維往往是自由飄忽、難以捉摸、不停跳躍的；二是因為這種思惟一旦用語言與形象固定下來，它的內蘊會頓時狹窄與貧

¹（清）徐增，《而庵詩話》卷三十三，本集收編於：《續修四庫全書》編委會編，《續修四庫全書集部 詩文評類》v1698（上海：上海古籍出版社，2002年）上海：上海古籍出版社，2002年，第一版，頁2。

² 鄭朝通，在 王維 柳宗元生命情調之研究 論文，頁146-147。引用清代曾戲言：「王維佛語。」若就佛教之修證果位言，「佛」乃是覺行圓滿的大覺悟者，已得「一切種智」，通曉一切萬法之「總相」與「別相」，是所有果位中最究竟、最圓融無礙者；王士禎以「佛」來譬喻王維，便認為王維對佛教乃是一種「解行並進」的真切信仰者，是一種生命的完全依歸，因此才能脫離世俗干擾，完全融入適意自得的隱居生活中，並獲得圓融無礙的超然生命。

³ 王志清，王維文學史地位浮沉的反思，江蘇：南通師範學院，《南通師範學院學報》，2003年9月，第19卷第3期，頁117。

乏；三是因為一旦使用語言與形象表達禪理，便會使禪僧們陷入外在的概念、邏輯與形象的束縛，增加了滯累，不能頓悟本心的權威性。

人的情緒、感受是十分複雜微妙的。特別是盛唐之後，受到社會條件變化影響而接受了禪宗人生哲學的士大夫們，心理封閉、性格內向，雖然表面對外界事物漠然淡泊，但內心世界裡卻醞釀著種種風雨晦明、悲愁喜樂，在深深的自我壓抑下，他們的感受、情緒更為複雜微妙。這些微妙的感受和情緒在內心世界中存在，士大夫們就要把它表現出來，然而表現這些微妙的感受卻是困難的。過去的比、興顯然是不行，而禪宗式的含糊玄妙、似是似非、亦此亦彼的表現卻恰恰合適，它朦朧、含蓄、蘊藉，最能容納人在靜默觀照、沉思默想中的感受（哲理和情感的），最能表現士大夫所追求的那種清淨空靈的氣氛和幽深清遠、澹泊自然的審美情趣。最早接受禪宗思維的王維，在詩中正是不自覺地運用了這一方式。如 鹿柴：「空山不見人，但聞人語響，返影入深林，復照青苔上。」⁴他面對山色、人聲、陽光、青苔，感受是什麼？這些微妙的感受寧靜幽遠的情思，有人說是苦悶，有人說是悵惘，有人說是喜悅。他只是把這種複雜微妙的哲理體系，感情起伏等等表現出來，讓欣賞者自己去感受領悟。

唐宋以後，這種情緒與感受的表現成了中國士大夫詩畫的主要內容，而這種表現的成功是士大夫所追求的最高藝術境界，因此，王維成了文人詩、文人畫的當然鼻祖。⁵

王維在其 嘆白髮 詩中說：「一生傷心事，不向空門何處銷？」⁶又在其 山中示弟 詩中說：「山林吾喪我」⁷，而在其 飯覆釜山僧 詩更明確地說：「一悟寂為樂，此生間有餘。」⁸可見他是有意將自己一生的煩惱痛苦消除泯滅於佛教禪學這個精神王國和幽寂淨靜的山林自然境界之中。因此在他深厚的禪學涵養，和「願奉無為化，齋心學自然」⁹ 奉和聖制慶玄元皇帝玉像之作應作 的修行中，雙管齊下，他寧心靜性地觀照物象，了知諸法性空的般若實相，走進自己最熱愛的大自然的山山水水，獲得與天地、宇宙最親密和諧的接觸。就在這種禪境中，能夠理性地看待個人與現實環境的關係，不再有像少數魏晉文士那種消極逃避或敵視當權者的現象發生，才能迅速地獲得真正的精神自由，並體現了他高妙絕倫的藝術精神，提供後世文人追求精神自由的理想生活範型。

唐宋以降的知識份子多和王維一樣，都曾在官場上懷才不遇或現實人生遭遇困境，也都有轉向宗教世界尋求慰藉的作法，總希望能藉此獲得自適自得的生活意趣，並在不失關懷此世的前提之下，積極追求自我精神的自由，這除了再一次突顯中國知識份子對個體自覺問題的重視外，其實也反映了他們對入世價值的再次肯定。這種不離世間的隱逸情懷，也是唐代以降知識份子所共同關注的重要課題。學者余靜

⁴（唐）王維撰，陳鐵民校注，《王維集校注》（北京：中華書局，1997年），頁417。

⁵葛兆光著，《禪宗與中國文學》（台北：東華書局，1989年），頁200-201。

⁶（唐）王維撰，陳鐵民校注，《王維集校注》（北京：中華書局，1997年），頁522。

⁷同上，頁480。

⁸同上，頁521。

⁹同上，頁213。

芳即說道：

中國文人士大夫的這種運用歸隱來巧妙處理自身與環境的關係，解決投入社會與回歸自然，參與政治，建立功業與完善人格，全身保命的人生抉擇方式，實在是可歎可點，完全體現了東方哲學思想與倫理道德觀的智慧、靈氣與變通。追求個性自由精神解放的隱逸情結深入人心，一代代的承繼，一代代的「投資」與「開放」，一代代的積淀，從而十分豐厚。¹⁰

王維出世入世不二的佛禪思想，政治與山林融為一體，在山林生活中追求精神自由的願望，以及營造理想生活的動機，提供了後人一種心羨嚮往的理想生活範型，成為往後知識分子熱衷嚮往的生活模式。

如宋代蘇軾也是兼具三教涵養的文人，他也曾在被貶黃州時藉著遊山玩水的趣味，獲得精神的自由解放，他曾在《黃州安國寺記》中說道：

得城南精舍，曰安國寺。有茂林修竹，陂池亭榭，間一二日，輒往焚香獻坐，深自省察，則物我兩忘，身心皆空，求罪始所從生而不可得。一念清淨，染污自落，表裏翛然，無所附麗，私竊樂之。¹¹

乃有王維「焚香獨坐，以禪誦為事」¹²（《舊唐書》）之舉，利用參禪打坐去體悟莊子的「坐忘」與佛家的「空無」之理，他雖也曾有身世不遇之嘆，但卻能藉助佛道而自我超脫，使其生命精神超然於俗塵之外，由此獲得生命的自由。可見，蘇軾對王維這種生命精神與生活意趣也是有所追慕，而他也能從自然山水之中悟得「大自在」的精神奧秘，故而乃有「小舟從此逝，江海寄餘生」（《臨江仙》）¹³的解脫願望。

黃山谷《題王摩詰畫》詩即云：「丹青出右轄，詩句佳九州。物外常獨往，人間何所求。袖手南山雨，輞川桑柘秋。胸中有佳處，涇渭看同流。」¹⁴乃闡述了他對王維詩畫中所表現的「空」、「寂」之境的深切體會，尤其是這種對自然與人性的復歸境界，更讓他心有崇敬與嚮往。

雖然王維的生命世界與佛教禪學思想，多為後世文人所追企嚮往，但也並非所有人都能從他所追求自由解脫之生活意趣上來看待他的人生表現，並給予正面的評價。例如宋代朱熹，就曾以王維在安史之亂中的表現去加以評判他的人格，認為他缺少骨氣，《詩人玉屑》卷十五即引朱熹之語道：

¹⁰ 余靜芳，「天人合一」、「隱逸情結」與中國山水文學，《麗水師範專科學校學報》，第23卷第4期，2001年8月，頁25。

¹¹ 楊家駱主編，《蘇東坡全集》（台北：世界書局，1964年），頁360。

¹²（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。

¹³（宋）蘇軾，《蘇東坡全集》（北京：燕山出版社，1998年），頁1548。

¹⁴（宋）黃庭堅，《黃山谷詩集注》（台北：世界書局，1960年），頁376。

王維以詩名開元間，遭祿山亂，陷賊中不能死，事平復幸不誅。其人既不足言，詞雖雅清，亦萎弱少骨氣。¹⁵

此即認為王維因「安史之亂」事件而失節操。朱熹之批判，乃是以儒家之立場出發，全盤否定王維的生命信仰與藝術成就，顯然並沒有完全認清王維的佛教禪學思想。王維晚年所寫的《與魏居士書》一文可以說是他一生信仰的總說明，文中說道：「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？」¹⁶他認為像許由、嵇康、陶潛等人，將仕與隱看成二元對立的關係，都是一種虛妄分別，反而讓他們陷入了內心的困境，終身多慚。他認為最好的作法便是「無可無不可」，不要去妄想執著，也不要計較分別，凡事隨緣放任，便能達到所謂「身心相離，理事俱如」、「何往而不適」的境界，便能不受外界是非的干擾，自能適意而處。王維即是有此思維，才能圓融地處理內心的衝突，而能將政治理念透過鼓勵友人出仕的機會去間接實現，繼續維持著他對人間的關注，這種圓融的態度，即是他獲得真正之精神自由的主要原因。王維所示現的人格精神與處事態度，其實正是提供後世文人一種較為圓融處事的生活方式，朱熹等人僅以安史之亂一事，就完全論定王維「無卓然節操」¹⁷，顯然是沒有完全認清王維的整體生命精神。

¹⁸

¹⁵ (宋)魏慶之，《詩人玉屑》(台北：世界書局，1992年)，頁314。

¹⁶ (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。

¹⁷ (元)虞集，《道園學古錄》卷十一，本文收於：上海商務印書館縮印武英殿聚珍版本，《四部叢刊初編編輯部》第七十六冊，(上海，上海商務印書館)，頁116。他在《跋王維輞川圖後》即道：「君子隱居以求其志，行義以達其道，隨所寓而自得焉，必欲以山水花木之勝，則其志荒矣。是故文藝絕人，高韻天放，而無卓然節操者，志荒之罪也」中以「無卓然節操」對王維之人格加以批判。

¹⁸鄭朝通著，《王維·柳宗元生命情調之研究》，南華大學文學研究所碩士論文，2005年，頁158-163。

第二節 心得與感想

陳榮波教授在其《學佛與人生》一文說：

學佛是一條通達美滿、幸福人生的途徑。何謂佛？《六祖壇經》云：「佛者覺也。」（懺悔品第六）覺有三種含義：一、自覺，二、覺他，三、覺行圓滿。所謂自覺就是自己能夠澈底證悟宇宙人生的真諦。覺他是教化一切眾生，但也能澈底證悟宇宙人生的真諦。覺行圓滿是完成自覺和覺他的任務，成就圓滿的功德。我們學佛在於學習佛陀的覺悟以及效法佛陀的淑世精神，以便脫離苦海，證入菩提果。¹⁹

王維因為精通佛教禪學義理並能虔心實踐修行，因此心靈上能夠靜謐自得，生活上也較無太多煩惱，故能塑造出文人佛弟子中罕見的超脫形象。大抵上他從「了觀四大因，根性何所有？妄計苟不生，是身孰休咎？」²⁰（胡居士臥病遺米因贈）的無常觀中，徹底領悟到「人生能幾何，畢竟歸無形。」²¹（哭殷遙）的道理，他以佛教的理念自慰且勸慰胡居士，希望藉此破除對人身的執著，從而消解病痛帶來的憂懼，同時還可以示學於人，弘傳佛理。晚年更是萬緣放下，唯以佛法自勵。「臨終之際，以縉在鳳翔，忽索筆作別縉書。又與平生親故作別書數幅，多敦勵朋友奉佛脩心之旨，捨筆而絕。」²²（《舊唐書 王維傳》）臨終正念分明，又甚從容，可見他平素修持之功確實非比尋常。所以王維學佛可以說已經達到覺行圓滿的境界，完成自覺和覺他的任務，成就圓滿功德。他的大量詩歌記下了詩人體悟寂樂的心境，即便是那些尚存佛語的詩篇，在詩人渾融的心境中，融情、景、理於一爐，流露出無盡的禪樂，更有那描繪自然山水的寫景短篇，在一片空靈活潑的詩境中含蘊著深奧的禪理，飄灑著悠遠的神韻。

歷來學者有對王維的佛教信仰提出質疑者，認為他習佛或兼修道教（家）之學是性格上的矛盾，王運熙即指出：

王維是一個非常軟弱的知識份子，……他不能堅決地反抗黑暗，潔身引退；因為不能過清貧的生活而與統治者敷衍妥協。這是一種深刻的矛盾。王維在後半期對人生採取很消極的態度，把思想情感寄託於大自然的觀賞和佛教的信仰中，正是他思想矛盾發展的結果。²³

¹⁹ 引自陳榮波於《普門雜誌》第15期發表之《學佛與人生》一文，高雄，1980年12月，頁30。作者認為整個佛法全在於指點迷津，破除迷妄，清除迷信。它明確地指出人的痛苦之癥結在於無明執著性的作祟。此種執著性是一切煩惱之根，也是萬惡之源。佛法是在於對症下藥，轉妄成真，變煩惱為菩提，帶給人真正的幸福與無比的快樂。

²⁰（唐）王維撰，陳鐵民校注，《王維集校注》（北京：中華書局，1997年），頁528。

²¹（唐）王維撰，陳鐵民校注，《王維集校注》（北京：中華書局，1997年），頁234。

²²（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5053。

²³（清）趙殿成箋注，《王右丞集箋注》卷之一（上海：上海古籍出版社，1998年），頁4。

王氏一開始便錯誤地將佛教設定在「消極」和「避難所」的角度看待，忽視了佛教教義之本質與內涵。其實，佛教是教人要「善積極」而「惡消極」的宗教，佛教只講普渡眾生、化煩惱為菩提的善法，沒有教人作奸犯科、為非作歹，但是眾生卻常反其道而行，生活中爭權奪利、殺盜淫亂等事處處可見，盡是往「惡積極」的方向走，故而形成煩惱無盡、犯罪無窮的社會。因此我們實在不該誤解佛教本意，而妄將佛教視為「消極」或逃避之代名詞。王氏又認為王維貪溺於豐裕的物質生活，不能潔身引退，是一個軟弱的知識份子。但朝政日亂，權臣之禍並非王維一個人可以力挽狂瀾，何況他官小權輕，連官大至尚書右丞的張九齡等人，都無法自保而被李林甫陷害排擠，又怎能責怪王維會有「明時久不達，棄置與君同 余亦從此去，歸耕為老農」²⁴（送綦母校書棄官還江東）的想法，他能做的也只剩下對賢臣的精神支持，其「所思竟何在，悵望深荊門。舉世無相識，終身思舊恩」²⁵（寄荊州張丞相）就是他最真摯的感念與回報。

星雲大師認為禪離不開生活，禪就是在生活中幫助處理世間人生沉浮的智慧。²⁶ 王維以一介文人學習佛法禪學，一生中順境逆境交雜不斷，對浮生世事之變遷感觸特深，但其心境總是能即時調適，不受逆境拖累而陷溺，這正是得自於他對佛法禪學有精深的涵養之故，加上他能將其修行實踐於生活之中，因此才能獲得超然自得的生命情調。王維友人苑咸曾在 答詩並序 中稱讚王維乃「當代詩匠，又精禪理」²⁷，事實上王維也確能從對禪法的精深體悟中獲得生命的解脫，這種解脫是一種整體生命的解脫，而非片面為了逃避現實才有的信仰。

西原佑一在 六祖壇經與人間佛教基本思想 一文中認為：六度是人間的佛教。²⁸ 王維除了「焚香獨坐，以禪誦為事」外，有施寺飯僧之舉，甚至捐出職田以全濟貧人，這種表現正是大乘菩薩在自利利他的行為中所強調的「六度」。布施、奉戒、忍辱、精進、禪定、般若等六個修行法門，王維幾乎都做到，²⁹ 所以可以說王維是人間佛教的實踐者。

大乘佛教之布施包括法施、無畏施。除了要施財物、體力給人外，還要宣說正法令得功德利益，同時也要使人離開恐怖。每一個人都要懂得布施，因為它就是生命實現的一部分。布施就是幫助別人、安慰別人、照顧別人、服務社會。布施就對象而言是一種給予和犧牲，但就本人而言卻成為自我成長和實現的方法。每個人都應依照自己的能力去布施，去為社會做些有用的好事。當我們辛勤的工作，把人待

²⁴（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。

²⁵（唐）王維撰，陳鐵民校注，《王維集校注》（北京：中華書局，1997年），頁132。

²⁶ 學愚，星雲禪與人間佛教 一文，出自《禪與人間佛教》（高雄：佛光山文教基金會，2007年），頁35。

²⁷（清）趙殿成箋注，《王右丞集箋注》卷之十（上海古籍出版社，1998年），頁183。

²⁸ 參考《禪與人間佛教》（高雄：佛光山文教基金會，2007年），頁476-478。該論文認為：《六祖壇經》是禪學的聖典，六祖慧能大師即是在人間修行證悟的菩薩。如果說釋迦牟尼佛是人間佛教的創始者、六祖慧能大師及太虛大師是人間佛教的提倡者、星雲大師則是人間佛教的發揚光大者。該論文根據星雲大師演講集認為六度是人間佛教。

²⁹ 楊文雄著，《詩佛王維研究》（台北：文史哲出版社，1988年），頁237。

好，把事做好，把生活過得恬淡喜悅時，我們同時為自己和別人布施，布施使自己和別人在生活層面上得到圓滿交會的禪悅。

忍辱即忍耐侮辱及迫害，能對治瞋恚，使心能安住。忍辱不是硬忍，而是要打開胸襟，包容接納別人的意見。布袋和尚說：「寬卻肚腸須忍辱，豁開心地任從他，若逢知己須依分，縱遇冤家也共和。」人類只有能忍，豁開心胸，能寬容別人的過失，才有和平和諧。我們的社會正朝向自由民主之路邁進，但卻又處於紛爭失調的局面。那是因為我們尚未養成寬容和包涵的民主素養。事實上，民主政治就是一種彼此包容，相互妥協和尊重的理性社會。夫妻懂得寬容，才有充分溝通，從而建立幸福家庭。師生懂得寬容，教育的機會和效果才大大的提昇，因為老師在寬容之中，才可能有冷靜的性情，協助解決學生的困擾：沒有寬容之德的老師，在學生觸犯校規或學習不力時，自己便會火冒三丈，在紊亂的情緒下，坐失啟發學生，或引導學生在錯誤中學習成功經驗的良機。身為教師的我應奉此為圭臬，忍辱對自己而言，可以增加功德；對外界而言，可以化凶暴為和諧。所以忍辱是佛家大乘菩薩行中很重要的一環。因為人類生活最大的障礙就是我相，一個忍受性強的人，比較能禁得起挫折和失敗的打擊，當別人對自己的凌辱能忍得下來時，他已能勘破我相，見到自性如來了。

生活在忙碌的現代社會，每一個人在待人處世都需要一點禪定的修養，禪定是指自己心情平靜、安定，不被外界色相所誘惑，不被自己的貪婪、嗔怒、愚癡、傲慢和疑心所牽動，維持覺醒的狀態，這時我們能張開法眼，看清一切，打開智慧之窗，運用智慧，解決生活的問題，才能提高自己的生活品質，發揮好的工作效率，維持健康的身心生活。沒有禪定就好像海港不設防波提一樣，外頭的滔天大浪，很容易打進來，造成港內的大災難；沒有禪定的人，容易被激怒，被誘惑，失去耐性，亂了生活陣腳。尤其是教師更需要修養禪定的工夫，能保持禪定的老師，就像一位泰山崩於前而色不變的英雄，不會被學生一時的頂撞冒犯所激怒，能冷靜理智關心孩子的問題。

對現代人而言，知識是豐富的，但生活的智慧卻是狹隘的。因此，許多人擁有廣博的知識，但不快樂。誠如西哲蘇格拉底所說：「真正帶給我們快樂的是智慧而不是知識。」鄭石岩在其《生命的微笑與實現》一文說：

摩訶是心量廣大有如虛空，般若是透過廣大心量和淨化心中種種煩惱所披露出來的智慧，波羅蜜是指從煩惱的此岸到自由喜悅的彼岸。全句的旨意是「大智慧到彼岸」，這就是禪法的精義，亦是空的本旨。³⁰

就佛學而言，當一個人把種種罣礙、塵勞和煩惱洗盡之後，自己的心智獲得自由，能作清醒的回應。那時般若放光，智慧也就出現。所以智慧的源頭就是般若。也就是說，當自己的心智不被物慾矇蔽，不被成見所障礙，不受情緒所干擾時，般若就流露著透徹的省察力，這就是智慧。禪家認為智慧的發生是空與有兩個因素的作用，

³⁰ 鄭石岩著，《禪 生命的微笑》（台北：遠流出版社，1998年），頁11。

就好像人的雙手必須先把原來握住的東西放下（真空），然後才可能拿起現在需要提動的東西（妙有）。所以空與有的微妙關係是生活的最高智慧，人唯有入於色相而不被色相所迷，才有智慧；讀一切書不被知識所縛，才有智慧。

每個人的一生，都有順境和逆境，免不了有挫折，所謂「人生不如意事十之八九」，所以必須學習如何面對，必須懂得接納它。當我們把抱怨、委屈、憤懣放下時，我們即刻又勇敢高興地站起來，這就是真空妙有。就在這一剎那，我們會得到一個新的體悟，心靈得到成長與自由，這就是禪。所以禪家所說的「空」，指的是「真空」，它含著「妙有」的精神活力和智慧。每一個人都需要般若智慧，特別是生活在緊張、忙碌又多慾的現代社會，因為它能洗去煩惱，恢復心靈的自由，披露生活的真情。

第三節 結語

唐代是佛教的鼎盛時期。朝廷重視，文人推崇，百姓篤信，佛教在中國達到了發展的頂點。而儒釋道合一的文人佛教 - 禪宗也在此時發展成為佛教眾多派系中最為顯赫的一支。禪宗獨特的認知態度、奇妙的思維方式，為當代文人們提供了一雙觀照人生、觀照宇宙的睿目。許多文人在禪宗的蔭庇下，形成自己獨特的文風意趣。這其中較為突出的一位即是盛唐才學淵博的王維。

王維是以文人身分奉禪的，這就與真正虔誠的佛教徒有了區別。他的這種奉禪不摻染宗派的門戶之見，是一種既存在宗教意義又融有文人特點的信仰。換句話說，他是一種儒釋道合一的中國文人化的宗教信仰。

王維一生作詩近四百首，綜觀詩中的思想情感的變化，可知，王維前期的詩作，基本上是反映現實的，是積極入世的，精神情緒也較為昂揚振奮，內涵豐富，反應面廣，但這僅僅是王維詩作的較為次要的方面。王維後期和晚年的詩作，無不隱含著禪的影子。王維受禪學影響的詩作近全部作品的二分之一，而且多談禪宗的般若空觀。六祖慧能的「無念為宗，無相為體，無住為本」的思想，不但被王維繼承下來，而且靈活的融入山水詩的創作之中。其《能禪師碑》一文集中表現了王維的般若空觀。詩文最後的偈語是：

五蘊本空，六塵非有，眾生倒計，不知正受。蓮花承足，楊枝生肘，苟離身心，孰為休咎！至人達觀，與物齊功。無心捨有，何處依空？不着三界，徒勞八風。以茲利智，遂與宗通。³¹

宣揚的即是禪宗的空論：「本空、非有」，談空說無之意貫穿全篇。王維隱居輞川後與裴迪唱和所作《輞川集》最具禪學思想，故王漁評王維「輞川絕句，字字入禪」。

鹿柴：「空山不見人，但聞人語響。返景入深林，復照青苔上。」³²詩首的「空」字是佛家常用語，指世界的虛無。空山人語，愈見空山寂寥空曠；深林返照，愈顯深林昏暗幽深。表層看，純係寫景，深層看，景中融情，情中見理。詩人通過一剎那之間大自然所展示的特有的恬靜深邃的境界，襯托出禪境的空靈。戲題盤石：「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？」³³泉水激石，垂楊拂杯，都在有意無意間，將所要表達的禪趣禪理完全融化在「空山無人，水流花開」的自然界瞬間的景色變化之中，自然萬物生滅變幻，各隨其宜。王維藉此闡發禪理，人當以無念為宗，不取不捨，不染不著，任運自然，自在解脫，表現了王維在深幽的修禪過程中豁然開朗的情景。

佛家參禪三過程：首先要迫切的要求；其次是淡泊的悟解，即似解非解，恍惚於義理之間，尤重「返照」，即依靠啟發，讓求道者自己領悟，如日光之返照，只作

³¹（唐）王維撰，陳鐵民校注，《王維集校注》（北京：中華書局，1997年），頁840。

³²同上，頁417。

³³同上，頁93。

暗示而不正面回答。第三階段是「保任」和「行解相應」即真正澈悟，以一貫之，處處能對照，處處有發現，處處心物契合。這三個過程在王維詩中得到完整而深刻的描述：「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。」³⁴（終南山）終南山高遠超渺之境難以接近，山中行旅之人，隔浦相望，隔水相問，求之可謂心切。這可算是第一階段。其次是淡泊的悟解，「君問終南山，心知白雲外」，「但去莫復問，只在雲深處」，「君問窮通理，漁歌入浦深」³⁵（酬張少府）。似答非答，不答而答，此中深意，又只能淡泊的悟解。待到「不須愁日暮，自有一燈然。」³⁶（過盧員外宅看飯僧共題）「我心素已閒，清川澹如此」³⁷（清溪）「秋天萬里淨，日暮澄江空」³⁸（送綦母校書棄官還江東）「寂寥天地暮，心與廣川閑」³⁹（登河北城樓作），則已是心地大徹大悟了，到了第三階段心物契合了，詩人將深刻而富有情趣的哲理寄寓詩中了。

總言之，禪學對王維最大的影響是使王維成為悲智雙運的人，具足慈悲和智慧，所以王維能破執著，除卻煩惱，獲得人生的解脫。

³⁴（唐）王維撰，陳鐵民校注，《王維集校注》（北京：中華書局，1997年），頁193。

³⁵同上，頁476。

³⁶同上，頁342。

³⁷同上，頁90。

³⁸同上，頁223。

³⁹同上，頁38。