

## 從《壇經》看王維詩文的禪學思維

劉昌佳\*

### 摘 要

王維 40 歲時曾和神會在南陽臨湍驛討論佛道，最後王維驚訝地讚嘆說：「有佛法甚不可思議！」之後，王維接受了神會的請託，撰寫〈能禪師碑〉。這篇碑文寫得非常長，共有 1223 字，不像王維撰寫的其他碑銘或應酬文字，而且文中所闡發的，頗能深入六祖惠能的思想核心。

本文由此緣起出發，以《壇經》的中心思想：「無念」、「無相」、「無住」為主軸，分別對王維詩文進行解析，發現王維在詩文中多有以直觀的方式，而且常常表現出「於念而不念」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《壇經》的「無相」思想；在生命本體面對外在事物時，又常能表現出通流無滯，顯現出活潑潑的心靈，這樣的心靈描述，已經趨近於《壇經》的「無住」思想。

《壇經》的「無念」、「無相」、「無住」又可歸結於「無」。這個「無」，猶如是「空」，含容萬物色相，充滿生意，又自由自在，流暢無滯。而王維在詩文中就常用這種空靈的方式去表現詩人自在的心靈，由是可以看出，王維必然是深受《壇經》思想的影響。因為融攝了《壇經》思想，加上詩意的發明，因此把詩文推向一個嶄新的世界。

關鍵詞：王維 壇經 禪宗思想

---

\* 國立彰化師範大學國文研究所博士班研究生

## 一、前言

唐玄宗開元 28 年（740），王維（701-761）和神會（684-758）在南陽臨湍驛討論佛道。王維問神會：「若為修道得解脫？」神會回答說：「眾生本自心淨，若更欲起心有修，即是妄心，不可得解脫。」王維大為驚愕，嘆曰：「南陽郡有好大德！有佛法甚不可思議！」<sup>1</sup>之後，王維接受了神會的請託，撰寫〈能禪師碑〉。<sup>2</sup>神會的言說，基本上是闡揚六祖惠能（638-713）<sup>3</sup>的思想；而神會既邀請王維撰寫其師之碑銘，必為王維闡述其師之思想，應該也會出示《壇經》讓王維閱讀，供其參考。<sup>4</sup>而王維在〈碑銘〉中的表述，已經不啻

<sup>1</sup> 參見胡適校寫，《神會語錄第一殘卷》（台北：胡適紀念館，1982 年），頁 137。收入《大正藏》（台北：新文豐出版公司，1975 年），冊 85，後附，頁 137。陳鐵民，《王維年譜》也說：「開元 28 年，40 歲。遷殿中侍御史。是冬，知南選，自長安經襄陽、郢州、夏口至嶺南。」參見氏著，《王維集校注》（北京：中華書局，1997 年），冊 4，頁 1343-1345。但是，陳鐵民卻認為此事應是在天寶 4 年（745），王維時年 45 歲。因為開元 28 年時，王維官為殿中侍御史，而非侍御史。又根據《通典》，侍御史有掌「受制出使」，因此推論王維應是此年出使，並會遇神會和尚。參見氏著，《王維集校注》，冊 4，頁 1352-1353。本文認為胡適的說法，確有南選之事，只是王維時官殿中侍御史，而神會稱其為侍御史，所稱官職稍有出入，然此乃合常情。而陳鐵民則是根據官職有出使的執掌去加以推論，則論證稍嫌不足。因此本文採胡適之說。

<sup>2</sup> 《全唐文》作〈六祖能禪師碑銘〉（北京：中華書局，1987 年），卷 327，頁 3313。關於王維詩、文、詩題、文題的文字在各版本間往往有異文，本文所引文字依據陳鐵民，《王維集校注》，並在文末註明陳氏所考證的著作年代。

<sup>3</sup> 在《壇經》中，「惠」通「慧」。所以或作「定惠」、或作「定慧」，或作「惠能」、或作「慧能」。本文依據其弟子唐·釋法海〈六祖大師法寶壇經略序〉：「黎明，有二異僧造謁，謂師之父曰：『夜來生兒，專為安名，可上惠下能也。』父曰：『何名惠能？』僧曰：『患者以法惠施眾生；能者，能作佛事。』」郭朋，《壇經校釋》（台北：文津出版社，1995 年），頁 117。在文中均稱「惠能」。關於六祖惠能的生卒年，根據印順法師，《中國禪宗史》（新竹：正聞出版社，1998 年），頁 175-186。

<sup>4</sup> 《六祖大師法寶壇經》：「然須傳授從上以來默傳分付，不得匿其正法。若不同見同行，不得傳付，損彼前人，究竟無益。」《大正藏》，冊 48，頁 351b。又曰：「師曰：吾於大梵寺說法以至於今，鈔錄流行，目曰法寶壇經。汝等守護，遞相傳授，度諸群生。」《大正藏》，冊 48，頁 361a。王維非六祖弟子，又與神會同時，而對於說法語錄，六祖又說由弟子們遞相傳授，抄錄流行，若非同見同行，不得傳付。可見王維在遇神會之前，是不可能見過

是惠能禪師的觀點，而應看成是王維在吸收了《壇經》思想後，所咀嚼而出的認知或體會。<sup>5</sup>這時王維只有 40 歲，在往後的 21 年間，其詩文是否因此接受了《壇經》的啓迪？或是否也在其詩文中顯現出《壇經》的觀點？王維詩文除了少數無法考證確切的著作年代外，其餘詩文，陳鐵民的《王維集校注》都已將著作年代加以推測注明。其無法確切年代的少數之作，文本則運用「詮釋學的循環」之方法論，<sup>6</sup>藉由思想的釐定，反證其應是吸收《壇經》思想之後的創作。

《壇經》是六祖惠能應韶州刺史韋璩之請，在廣東大梵寺以及其後的說法，由其弟子法海所記錄而成，<sup>7</sup> 是代表惠能一生思想的主要著作也是唯一著作。《壇經》<sup>8</sup>的中心思想可以說是「識心見性」，惠能說：「若識自本心，

---

《壇經》。由此，本文作此推論：神會應該是在這時出示《壇經》供王維閱讀，王維才可能在〈能禪師碑〉中闡述六祖的事蹟和思想。

<sup>5</sup> 本文並非說王維因為撰寫〈能禪師碑〉，即說其詩文呈顯的都是南宗的思想。而是就此緣起，以及可能所受的影響，反由《壇經》去看王維詩文的禪學思維。王維另外也如葛兆光所說：「依然為北宗的法舜作〈謝御題大通大照和尚塔額表〉，為玄曠的弟子、《楞伽師資記》的撰人淨覺作〈塔銘〉，對南、北兩宗都不存芥蒂，于禪、律兩行都極表讚賞。」參見氏著，《中國禪思想史——從 6 世紀到 9 世紀》（北京：北京大學出版社，2000 年），頁 276。

<sup>6</sup> 在〈詮釋學的循環和理解〉中，帕瑪 Richard E. Palmer 引狄爾泰之說：「整體通過部分得以定義，相應的，部分僅只有聯繫到整體才得以被理解。」帕瑪 Richard E. Palmer 著，嚴平譯，張文慧、林捷逸校閱，《詮釋學》（台北：桂冠圖書有限公司，2002 年），頁 134。林安梧也曾就此而說：「進行解釋時，理論邏輯之次序與時間歷程之次序，是一體的兩面，有一種互動關係，即所謂『解釋學的循環』。」參見氏著，《人文學方法論：詮釋的存有學探源》（台北：讀冊文化有限公司，2003 年），頁 152。

<sup>7</sup> 《壇經》是惠能的說法，弟子法海所記錄，一千多年來一直都不是問題。但在 20 世紀 30 年代初，胡適在《壇經考之一》、《壇經考之二》中的一翻辨證後，提出《壇經》是其弟子神會所作。胡適的部分論證的確成立，但也只能證明在《壇經》中有神會或其弟子竄入的言詞，如：「吾滅后二十餘年……，有人出來，不惜身命，定佛教是非，豎立宗旨。」的確應非惠能所說。在《壇經》的主體思想方面，本文採用其為惠能的說法。關於雙方的辨證，請參閱張曼濤主編，《現代佛教學術叢刊》之一《六祖壇經研究論集》（台北：大乘文化出版社，1976 年），此書收集了胡適、錢穆、印順、楊鴻飛、澹思、陳寅恪等人的論文。另外，葛兆光也有論述「《壇經》的問題」，同注 5，頁 154-157。

<sup>8</sup> 《壇經》主要的版本有敦煌本、惠昕本、契嵩本、宗寶本四種，郭朋根據日本學者鈴木貞太郎、公田連太郎校定的敦煌寫本——法海本為底本，參校惠昕本、契嵩本、宗寶本以及胡適《壇經考之一》、《壇經考之二》，印順〈壇經之成立及其演變〉（《中國禪宗史》）等多

見自本性，即名丈夫、天人師、佛。」<sup>9</sup>而惠能到黃梅參尋五祖弘忍，為的也是「不求餘物，唯求作佛」。所以「識心見性」，可以說是整部《壇經》的中心思想。<sup>10</sup>那麼要如何才能識心見性呢？惠能曾說：「(17) 我此法門，從上已來，頓漸皆立無念為宗，無相為體，無住為本。」<sup>11</sup>這之中的「無念」、「無相」、「無住」，可以說是《壇經》論修行的主要法門。<sup>12</sup>本文以下即以「無念」、「無相」、「無住」的思想為主軸，對王維詩文的禪學思維進行探討。

## 二、「無念」的思維

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，所以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，只是隨著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。就如胡塞爾在《純粹現象學通論》中所說：

---

人之考證加以校定。本文引文根據郭朋，《壇經校釋》（台北：文津出版社，1995年）。若文論中，有引用它本，則隨文附注說明。

<sup>9</sup> 《六祖大師法寶壇經》，《大正藏》，冊48，頁349a。《壇經校釋》：「(8) 不識本心，學法無益；識心見性，即悟大意。」（頁15）、「(31) 若識本心，即是解脫；既得解脫，即是般若三昧；悟般若三昧，即是無念。……悟無念頓法者，至佛位地。」（頁60）此段引文，與敦煌本的二段文意符合，故本文採用之。

<sup>10</sup> 楊曾文：「惠能禪法的核心思想是『識心見性』的解脫論，構成了《六祖壇經》的主要內容。」參見氏著，〈論惠能的識心見性思想〉，收錄在《禪學研究》（南京大學中華文化研究院，江蘇古籍出版社，1998年），第3輯，頁11-19。

<sup>11</sup> 文字前面括號內節次，根據日本學者鈴木貞太郎、公田連太郎校定的敦煌寫本所分成57節的節次。其內容和《敦博本》的對應，請參考鄧文寬、榮新江錄校，《敦博本禪籍錄校》（江蘇：江蘇古籍出版社，1999年），頁206-214。後引並同。

<sup>12</sup> 印順法師：「《壇經》（敦煌本）的中心思想：『壇經』的中心思想，可以『見性成佛』；『無相為體、無住為本、無念為宗』——兩句話來說明。」參見氏著，《中國禪宗史》（新竹：正聞出版社，1998年），頁352。

在一切述謂思想之先，正好具有它的與表象和直觀的目光交遇的方式，這個目光或許在其「機體的自性中」達到它和「把握」它。因此本質看是直觀，而且如果它在隱含的意義上是看而不只是再現或模糊的再現，它就是一種原初給與的直觀，這個直觀在其「機體的」自性中把握著本質。<sup>13</sup>

當然，這樣的直觀，可以是在經驗中所交遇的事物，也可以是在記憶中所留存的印象，也可以是純想像的事物。<sup>14</sup>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，大多是純想像之作。雖然用想像的方式，但是卻沒有置心念在其中，只是任由景物自然的呈現。如詩人的詩作云：

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〉，745-754）
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。（〈戲贈張五弟諶三首之一〉，741）
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〉，744-756）
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〉，744-756）
5. 人間桂花落，夜靜春山空；月出驚山鳥，時鳴春澗中。（〈鳥鳴澗〉，未編年）

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

<sup>13</sup> 胡塞爾，《純粹現象學通論》，收錄在黃頌杰主編，《二十世紀哲學經典文本——歐洲大陸哲學卷》（上海：復旦大學出版社，1999年），頁131-132。

<sup>14</sup> 胡塞爾：「純粹本質，可以在經驗所與物中，在知覺、記憶等等的所與物中被直觀地例示，但它也可以在純想像的所與物中被例示。」同前注，頁132。

陳之中一樣是恬靜無爲的太虛之理。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，其所起的不論是現實的經驗，如青苔、細草、嫩竹、紅蓮、山鳥等；或是記憶中、想像中的物象，如荒城、山河、秋日、階前、鳥聲等，這些相應於生命本體而言，都是一種相對的境。<sup>15</sup>相對於本體而言，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，同時，也就在這些紛陳之中，詩人體會到了虛靜之理。這樣的「於念而離念」之思維，非常趨近於《壇經》的「無念」思想。試觀《壇經》的「無念」說：

1. (17) 我此法門，從上已來，頓漸皆立無念為宗，無相為體，無住為本。……無念者，於念而不念；……善知識！……於一切境上不染，名為無念；於自念上離境，不於法上生念。……即緣迷人於境上有念，念上便起邪見，一切塵勞妄念，從此而生。故此教門，立無念為宗。……自性起念，雖即見聞覺知，不染萬境，而常自在。」（頁 31-32）
2. (31) 何名無念？無念法者，見一切法，不著一切法；遍一切處，不著一切處。（頁 60）

人的生命本體本是活潑潑的，當它相對於內外的各種境時，必然會有所覺知。就生命本體而起的覺知，它所映像的一切山河大地、草木叢林、源泉溪澗，都是一種如實的呈現。所以當有僧徒舉臥輪禪師的詩偈說：「臥輪有伎倆，能斷百思想；對境心不起，菩提日日長」時，惠能聽到了之後，說：此偈語尚未悟見真如本性，如果依此修行，只會造成煩惱纏綿身心而不自在，

<sup>15</sup> 法相宗教義分認識對象為「三類境」：性境、獨影境和帶質境三種。概言之，「性境」指直覺的，不經語言概念思慮的對象；「獨影境」指純主觀變現構畫的對象；「帶質境」指由客體引發而帶有主觀性的對象。也就是包含有內境和外境二種，內境指種子根身，外境指器世間，即是山河大地等境界。參見窺基，《法苑義林·二障章》，《大正藏》，冊 45，頁 320c。及《唯識樞要》，《大正藏》，冊 43，頁 620b。《宗鏡錄》所說的「三境」，也同窺基之說。



因此而另外說了一偈：「惠能沒伎倆，不斷百思想；對境心數起，菩提作麼長。」<sup>16</sup>惠能這裡既然說：「不斷百思想，對境心數起」，但是卻又說：「我此法門，立無念為宗」。所以，《壇經》所說的「無念」，並不是不想，也不是不起心動念。因為，如果說不起心動念就能達到一定的境界，那麼就會如〈永嘉大師證道歌〉所說的：「誰無念？誰無生？若實無生無不生，喚取機關木人問，求佛施功早晚成！」<sup>17</sup>如果說「無念」就能成就「無生法忍」，那麼你只要向那個會動的木頭人請益，像那木人一樣的沒有念慮，早晚你都會成佛！如果真是斷絕自己所有的念慮思維，那就已經全然沒有生命可言，就猶如草木瓦石一般了。

《壇經》的「無念」，是「於念而不念」、是「於一切境上不染」、是「於自念上離境，不於法上生念」，也就是「不依境起，不逐境轉」，<sup>18</sup>不要在境上生起一種執著的心。惠能之所以要「立無念為宗」，是因為一般人「於境上有念，念上便起邪見，一切塵勞妄念，從此而生。」相對地，惠能也強調了心靈必是「對境心數起」的活潑潑的心念。

王維在詩文中，時常有如《壇經》所說：「於自念上離境，不於法上生念」、「自性起念，雖即見聞覺知，不染萬境，而常自在」和「見一切法，不著一切法；遍一切處，不著一切處」的生命本體與內、外境之間相對的描寫。或是說妄念本來就是虛幻不實，本自不有。若是要去起心除妄，認妄為實，那麼所起的心就不是真實，也會是另外的一種妄念。<sup>19</sup>或是說既然起心即是妄，乾脆滅除心念，不要起心動念，若果如此，則將落入「無記空」。<sup>20</sup>如詩人的詩作所云：

### 1. 了觀四大因，根性何所有？妄計苟不生，是身孰休咎？色聲何謂客？

<sup>16</sup> 《六祖大師法寶壇經》，《大正藏》，冊 48，頁 358b。敦煌本無此文句，本文考究文字義理，頗能符合惠能思想，故沿用之。

<sup>17</sup> 永嘉玄覺禪師，是六祖的嫡傳法嗣，著有〈永嘉大師證道歌〉。所引歌詞收錄在《大正藏》，冊 48，頁 395c。

<sup>18</sup> 同注 12，頁 359。

<sup>19</sup> 《壇經》：「(18) 妄無處所，故知看者卻是妄也。」《壇經校釋》，頁 36。

<sup>20</sup> 《壇經》：「(24) 若空心坐，即落無記空。」，同前注，頁 45。

- 陰界復誰守？……生滅幻夢受。即病即實相，趨空定狂走。無有一法真，無有一法垢；居士素通達，隨宜善抖擻。（〈胡居士臥病遺米因贈〉，晚年之作）
2. 滅想成無記，生心坐有求。（〈與胡居士皆病寄此詩兼示學人二首之二〉，晚年之作）
3. 緣合妄相有，性空無所親。（〈山中示弟〉，744-756）

詩人認為不論是色聲香味觸法六塵，或是色受想行識五蘊，或是六識六根六塵的十八界，都是因緣和合而成，都是人的妄計。然而就此生起妄計的實體，也就是一個人生命的實相，除卻這些因緣和合，就不會另有真實的本體了，所以說：「即病即實相」。這樣的觀點，是《壇經》所強調的，也可以說是《壇經》的根本思想。《壇經》說：「佛法在世間，不離世間覺；離世覓菩提，恰如求兔角」<sup>21</sup>、「(26) 即煩惱是菩提」，除了妄想之外，是不會另外有一個清淨的心。就在覺知妄念的當下，也就是一個人清淨的菩提自性了。如果要遠離這個五濁世間而另外去追尋一個清淨的菩提自性，那就猶如是去找兔角龜毛，是有其名而無其實。所以《壇經》所主張的是：「一念無明法性心」，無明的當下也就是一個人的自性，也就是「即一念妄心是佛」的思想路向，這個路向迥異於六祖以前的禪宗傳統。從達摩到五祖弘忍，甚至到北宗的神秀，講的是「掃妄歸真」，或「捨妄歸真」的路向，<sup>22</sup>王維詩文有這樣的思想，應該是受到《壇經》思想的影響。

詩文又說：「無有一法真，無有一法垢」。這樣的觀點，也正是《壇經》

<sup>21</sup> 惠昕本、契嵩本、宗寶本均作：「佛法在世間，不離世間覺；離世覓菩提，恰如求兔角。」敦煌本作：「法元在世間，於世出世間；勿離世間上，外求出世間。」參見郭朋，《壇經校釋》，頁 73。本文從其餘三本。

<sup>22</sup> 「捨妄歸真」語出《達摩四行觀》（台北：新文豐出版公司，1979 年），頁 1 下。吳汝鈞說：「達摩禪的路向，是屬於即清淨心是佛的思路。它是以一種分解的方式去肯定一起越的真心，將這超越的真心確立為成佛的基礎。……由達摩開始，接著二祖、三祖、四祖以至五祖弘忍都是走即清淨心是佛這種路向。到六祖惠能方有一轉向，強調人當前的一念心或一念虛妄的識心，他要求對當前虛妄的一念心作一種頓然的轉化，從這頓然的轉化中覺悟，這是別於即清淨心是佛的另一種路向。」參見氏著，《中國佛學的現代詮釋》（台北：文津出版社，1998 年），頁 133。



的思想。《壇經》說：「(30)一切經書，及諸文字，小大二乘，十二部經，皆因人置。……故知萬法，本因人興；一切經書，因人說有」，法沒有絕對的善與惡，也沒有所謂的頓與漸，萬法都是隨著眾生的根器隨宜設置，所以《壇經》又說：「(25)萬法盡是自性」，自性之中遍含一切法，不論是善法或是惡法，都在自性之中，猶如虛空，含容一切。對於「(27)一切法不取不捨，即見性成佛道」，所以詩人說：對於諸法而言，沒有所謂的清淨或是染污。這時，詩人已經跳脫了生命本體與所有一切內外境相對的觀點。也就是說，對於一切心識與景物，只是由其自然的呈現，也就是如《壇經》所說的「於自念上離境，不於法上生念」的「於念而不念」之「無念」的思維了。所以詩人說：「一施傳心法，唯將戒定還」(〈同崔興宗送瑗公〉，753)，「唯將戒定還」，已經是相當能掌握《壇經》的核心思想了，因為即使是一代大師的神秀，仍然是強調：「凝心入定，住心看淨，起心外照，攝心內證。」的戒定功夫，<sup>23</sup>依然是講究「(6)時時勤拂拭，莫使有塵埃」(《壇經校釋》)。而詩人卻認為「法」是在於「心」，而不在於借由外在的戒律和形軀的禪坐進而進入的禪定。只要能夠體會一個人真實的本體，那麼，不論是「語默動靜」，都能夠「體安然」(借用〈永嘉大師證道歌〉語)。也因此，詩人才會有如〈終南別業〉所說的：「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」(741)的自在心境。

### 三、「無相」的思維

王維在詩文中時有出現對於認識主體的我、對象客體的人、一切的外緣以及人身的生命等等方面澹泊的描寫，甚至進入到「無我」、「任物」、「隨遇」以及「隨運」的心境之描述，隨處表現出無所執的境域。如其詩文所云：

1. 儂家真箇去，公定隨儂否？著處是蓮花，無心變楊柳。(〈酬黎居士

<sup>23</sup> 神會，《菩提達摩南宗定是非論一卷》，收錄在《敦博本禪籍錄校》，頁41。另見胡適校寫：《神會語錄第三殘卷》，收入《大正藏》，冊85，後附，頁175-176。

- 浙川作〉，743)
2. 欣欣春還臯，澹澹水生陂。(〈贈裴十迪〉，744-756)
  3. 礙有固為主，趣空寧捨賓；洗心詎懸解，悟道正迷津。……色聲非彼妄，浮幻即吾真。(〈與胡居士皆病寄此詩兼示學人二首之一〉，晚年之作)

「欣欣春還臯，澹澹水生陂」，這之中沒有詩人的影像，在詩人與外境之間，很難分出一個主、客的對待，在主體的認知與客體的呈顯二者之間已經融合為一。另外，在〈酬黎居士浙川作〉中，詩人說他真的即將離去，詩中的主人公果真要與他隨行？其實人與人之間的往來，只要任運自然，何必居執於定要如此或是如彼？著與無著，事實上都不礙是蓮花淨土；有心與無心，也都會是楊柳觀音。在〈與胡居士皆病寄此詩兼示學人二首之一〉中，詩人則以闡發禪理為主。雖然《般若波羅蜜多心經》說：「行深般若波羅蜜多時，照見五蘊皆空」、「色即是空，空即是色」、「無色、聲、香、味、觸、法」，也就是說：在進入「『深般若波羅蜜多』的禪定狀態之下，般若智起，可以直接把握到（照見）五蘊根本無五蘊之自性。」<sup>24</sup>五蘊指色、受、想、行、識，泛指一個人的形軀和各種感官心識，都是因緣和合而成，本來就沒有實質的獨立實體，所以說：「色即是空」。至於「空即是色」，則是循環的詮釋。另外，又就各種感官所及的對象世界，說明也都是空無實性。<sup>25</sup>但是詩人卻說：「色聲非彼妄，浮幻即吾真」，色聲香味觸法等並非是虛妄不實，事實上如他們所說的這虛幻不實的色身也就是我們一個人真正生命的本體，這樣的思想也正是六祖惠能《壇經》的思想。

六祖惠能一從南華山出來，在大梵寺講堂，為大眾開緣說法，開宗明義就說：「菩提自性，本自清淨。」<sup>26</sup>惠能就自性而論，性本清淨，無有染著。

<sup>24</sup> 霍韜晦，〈般若心經漢譯研究〉，收錄在氏著，《絕對與圓融——佛教思想論集》（台北：東大圖書公司，1994年），頁290。

<sup>25</sup> 參考霍韜晦，〈般若波羅蜜多心經〉，收錄在氏著，《佛學》（台北：唐山出版社，1996年），冊上，頁71-83。

<sup>26</sup> 《六祖大師法寶壇經》：「菩提自性，本自清淨，但用此心，直了成佛。」見《大正藏》，

凡是起心，都已是妄念，更不用說以妄除妄，或是起心看妄，這些都沒有實性。在自性當中，原是涵蓋萬法，不論是惡法善法，或是天堂地獄，本是自性中出，因緣和合而成。緣聚則成，緣盡則散，猶如虛空，如果執著它有一個實體，而去加以分別，那麼這個分別已經是多餘的，因為這些本就不存在。所以惠能說他的法門是「以無相為體」。所謂「無相」，就是離相，「(17) 但離一切相，是無相」。只要能離相，那麼性體本自清淨。根據《金剛般若波羅蜜多經》的說法，「相」概括有四類：我、人、眾生、壽者四相，包括認識的主體、對象的客體、一切的外緣以及人身的生命。《金剛經》論盡了這四者都無有自性，都不應執著在這四者之上，「應無所住而生其心」。<sup>27</sup>所以，惠能所說的離相是指在自性的主體上，不應起一個認識的心；在客體的對象上，也不應執著。而詩人所謂：「色聲非彼妄，浮幻即吾真」，世間萬象本是因緣和合而成，本無實性；既非實有，若執持為實有，就已經是虛妄了，若再起一個心要去除此妄念，那麼此心也會是虛妄，因此詩人說：「色聲非彼妄」，這是一種遮撥的說法，意謂色身本非真實，不須起一個心去除此妄念。詩人接著說：「浮幻即吾真」。也是說：在你覺知色受想行識五蘊本是浮幻不實的當下，那個當下的覺知，也就是一個人真實的本性了。這樣的說法，幾乎等同於《壇經》所說：「不思善，不思惡，正與麼時，那個是明上座本來面目。」<sup>28</sup>在不思善不思惡當下，那個靈明的覺知，就是一個人的生命本體。《壇經》另外又說：「(26) 即煩惱是菩提」，也是這個意思，在覺知煩惱的當下，那個也就是菩提自性了。所以，禪宗發展到後來，說日用平常的當下就是道。經六祖印可的永嘉玄覺禪師也反覆地闡說這樣的思想：「君不見！絕學無為學道人，不除妄想不求真，無明實性即佛性，幻化空身即法身，法身覺了無一物，

冊 48，頁 347c。敦煌本無此文句，然其義理符合《壇經》的思想，故採用之。

<sup>27</sup> 五祖弘忍傳法六祖惠能時，是為他說《金剛經》。六祖一聞，言下便悟，所以，《壇經》這裡的「無相」說，應可用《金剛經》的說法進行理解。敦煌本：「(9) 五祖夜至三更，喚惠能堂內，說《金剛經》，惠能一聞，言下便悟。」惠昕本、契嵩本、宗寶本則除了敦煌本的文意外，又說：「為說《金剛經》，至『應無所住而生其心』，惠能言下大悟。」另外，又作了一番渲染。見《壇經校釋》，頁 19-20。

<sup>28</sup> 同注 26，頁 349b。敦煌本無此文句，然其說法符合《壇經》之思想，故採用之。

本源自性天真佛，五蘊浮雲空去來，三毒水泡虛出沒。」<sup>29</sup>所以詩人說：

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，故目可塵也，而心未始同，心不世也，而身未嘗物。(〈薦福寺光師房花藥詩序〉，約 738<sup>30</sup>)

在萬物色相之中執著有一個實有的實性，或是認為都是因緣和合所成而空無實性，事實上都不是真確的見解。萬物都是虛幻無實，然而如果認為有無皆是虛幻而離有離無，事實上也都不是真實的。一個人真實的自性也就在這虛幻不實之中當下的覺知，就如《壇經》所說的：「(36) 菩提本清淨，起心即是妄；淨性在妄中，但正除三障。」並非離開這妄念之外而另有一個菩提自性，所以其後又說：「離世覓菩提，恰如求兔角。」惠能在《壇經》中說法，往往就是採這種雙遮雙遣的方式。而這種遮詮的說法，掃相、「無相」正是其中一個重要的方式。由上所論，王維這裡的詩文，應該是接受了《壇經》的思想而抒發的。

#### 四、「無住」的思維

《壇經》對於生命本體的認知，是遷流不息的。就本體而言，是一種靈動機巧的狀態；相對於外在世界言之，則是自在無礙，用即「(31) 遍一切處，不著一切處」。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，如其詩文所云：

<sup>29</sup> 同注 17，頁 395c。

<sup>30</sup> 陳鐵民說：「據《大薦福寺大德道光禪師塔銘》，道光卒于開元 27 年 5 月。此篇當作于道光卒前，具體時間不詳，今姑繫於開元 26 年。」見氏著，《王維集校注》，頁 747。陳鐵民認為此篇應是作於道光禪師死前。但是筆者認為：在初盛唐時期，詩作的纂輯往往是在作者死後。所以，本文認為此篇〈詩序〉，應該不是在開元 27 年之前。尤其根據其中的思想，則應該是在開元 28 年，王維接受了《壇經》思想之後所作。

1. 木末芙蓉花，山中發紅萼；澗戶寂無人，紛紛開且落。（〈辛夷塢〉，744-756）
2. 荊溪白石出，天寒紅葉稀；山路元無雨，空翠濕人衣。（〈山中〉，744-756）
3. 空山不見人，但聞人語響；返景入深林，復照青苔上。（〈鹿柴〉，744-756）
4. 空山新雨後，天氣晚來秋；明月松間照，清泉石上流。（〈山居秋暝〉，744-756）

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，有如一條潔白無暇的素練，在月光下閃爍發光，多麼幽清明淨的自然美啊！」<sup>31</sup>詩人藉由自然景物流暢的生意，呈顯出詩人活潑潑的心靈。這之中，就猶如李澤厚所說的：「禪之所以多半在大自然的觀賞中來獲得對所謂宇宙目的性從而似乎是對神的了悟，也正在於自然界事物本身是無目的性的。花開水流，鳥飛葉落，它們本身都是無意識、無目的、無思慮、無計劃的。也就說，是『無心』的。在這無目的性中，卻似乎可以窺見那個使這一切所以然的『大心』、大目的性——而這就是『神』。」<sup>32</sup>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。這樣的意境，就像《壇經》所說的「無住」一般。《壇經》說：

1. (14) 一行三昧者，於一切時中，行住坐臥，常行直心是。《淨名經》云：「直心是道場」、「直心是淨土」……但行直心，於一切法，無有執著，名一行三昧。……道須通流，何以卻滯？心不住法即通流，住即被縛。（頁27-28）

<sup>31</sup> 蕭滌非等撰，《唐詩鑑賞集成》（台北：五南圖書公司，1990年），頁186。

<sup>32</sup> 李澤厚，《中國古代思想史論》（台北：三民書局，1996年），頁222。

2. (17) 無住者，為人本性，念念不住，前念、今念、後念，念念相續，無有斷絕。……於一切上，念念不住，即無縛也。此是以無住為本。」(頁31-32)

《壇經》認為人的本體性是「念念不住」的，而這「念念不住」的生命本體是含容宇宙萬有的。在一切事物上心念的顯現，也就是自性的呈顯，因此在一切日用行住坐臥之中，以一無著的心去對待現象界的種種事物而不粘滯於事事物物之上。對於萬物事象，不蕩相遺執，跳脫了主體與客體的對立，當下呈現生命的本體，自然就是清淨的心體，《維摩詰經》稱之為「直心」。在事物而言，也就是以「直觀」的方式去掌握事物的本質。<sup>33</sup>

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？」(《繡如意輪像讚并序》，未編年)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。<sup>34</sup>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。詩人這樣的論說，和前段所引《壇經》的「無住」說幾乎是如出一轍。

因為王維有這樣的思想，所以才會說：「身逐因緣法，心過次第禪；不須愁日暮，自有一燈燃。」(《過盧員外宅看飯僧共題》，約 754)，曾經追尋過由無明開啓的十二因緣法，認為「諸行無常，諸法無我」；也曾經因著「捨妄歸真」漸進的方式進行禪修。而今已了悟在日用平常之中，也就是自己真如的本性。所以在《積雨輞川莊作》中說：「山中習靜觀朝槿，松下清齋折露葵。」(744-756)詩人說在觀木槿中，在一動態之中習靜，而不是在「除妄」或「禪坐」中習靜。當然這裡不是拘執於外在行跡的動或靜，而是要能夠有這樣的

<sup>33</sup> 李澤厚說：「既然不需要日常的思維邏輯，又不要遵循共同的規範，禪宗的『悟道』便經常成為一種完全獨特的個體感受和直觀體會。」同前注，頁 215。

<sup>34</sup> 王維詩中說：「實無所住」。「無所住」是對本體的形容。筆者這裡以「無所住」直接指稱本體，是本《金剛經》：「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。



敘述，必然是要達到一種「語默動靜體安然」、「心無所住」的境界。另外，又如〈投道一師藍若宿〉：「跡爲無心隱，名因立教傳。鳥來還語法，客去更安禪。」(741)不論是「鳥來」或是「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：「(14) 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」，也就是「無住」的思想。

## 五、結論——「無」的思維<sup>35</sup>

《壇經》的「無念」、「無相」、「無住」三種思想，雖然說是以：「無念爲宗，無相爲體，無住爲本」，但是這三者並非是各自立說，<sup>36</sup>事實上是相互詮釋的，相爲表裡，也相互涵蘊，甚至是一個不可分的整體，其分別立說只是爲了方便言詮，其思想主要則是在一個「無」字。「無」是一種遮撥的方式，不論是「無念」、「無相」或是「無住」，都是在蕩相遣執，借以呈顯一個自性的本體。自性的本體是周遍萬物卻又是無所黏滯，六祖惠能在解「摩訶般若波羅蜜」時說：「(24)『摩訶』者，是『大』。心量廣大，猶如虛空。若空心

<sup>35</sup> 印順法師說：「『無相爲體，無住爲本，無念爲宗』：這是《壇經》所傳的修行法。」同注 12，頁 357。郭朋依此而說：「可見，所謂『三無』，只是講的一種『修行法』，如果把它們看作是惠能的『中心思想』，那就很不準確了。」《壇經校釋》，頁 35。然而印順法師在說此之前，即標舉「《壇經》(敦煌本)的中心思想：《壇經》所說，可以『見性成佛』、『無相爲體，無住爲本，無念爲宗』——兩句話來說明。」同注 12，頁 352。況且《達摩四行觀》也說：「夫入道多途，要而言之，不出二種：一是理入，二是行入。」而此二者往往是相輔相成。(台北：新文豐出版公司，1979年)，頁 1 下。吳汝鈞也對「二入四行」解釋說：「透過這種方式來獲取真理的謂之理入，行入則是從實踐修行處講的。二入合起來，表示理和行兩者同時重視。理是知解方面的，行是實踐修行方面的，……這是『解行相應』。」同注 22，頁 134。由是而論，此「三無」說，不但是《壇經》的修行法，也是《壇經》的中心思想，修行法與思想並不能截然二分，郭朋這裡批評印順法師之說，反而是有待商榷。

<sup>36</sup> 吳汝鈞：「我們要注意：『無念』、『無相』、『無住』三種實踐方法並非各自獨立，而是相互之間有著很緊密的聯繫，任何一種實踐都不能離開其餘兩者而孤立地說。」同注 22，頁 165。

坐，即落無記空。虛空能含日月星辰、大地山河、一切草木、惡人善人、惡法善法、天堂地獄，盡在空中；世人性空，亦復如是。(25)性含萬法是大，萬法盡是自性。見一切人及非人，惡之與善，惡法善法，盡皆不捨，不可染著，由如虛空，名之爲大，此是摩訶。」惠能認爲：不論是惡人善人、惡法善法，或是日月星辰、大地山河，都在人的自性之中。也就是說自性遍含一切處，而又不著一切處。這裡，惠能用虛空去形容一個人的自性。

當然，所謂的「空」，不是虛無，而是猶如虛空，含容萬物色相，充滿生意，箇中是自由自在，流暢無礙。王維在詩文中就常用這種方式去呈現詩人「空靈」的心慧，這樣的呈現方式，在輞川系列的自然山水詩中處處可見；也因為這樣的「空靈」，把山水詩帶到了一定的勝境。<sup>37</sup>所以李澤厚說：「禪在作爲宗教經驗的同時，又仍然保持了一種對生活、生命、生意總之感性世界的肯定興趣。」<sup>38</sup>詩人在這裡也是一樣，在自然山川各種外境與自我之間，似乎是交融的，又是和諧的，不即於外境，也不離於外境。世間的萬象，都是自性的顯發，所以強調「不離」的態度；但是又不黏滯，也就是「無住」。在「無住」的當下，「在時間是瞬刻永恆，在空間則是萬物一體。這也就是禪的最高境界了。」<sup>39</sup>因爲「不離」世間萬物，所以詩人在〈能禪師碑〉中說：「眾生爲淨土」、「世事是度門」、「舉足下足，常在道場；是心是情，同歸性海」，這樣的思想，的確是惠能開創的說法，而在上論王維的詩文中，也已經融合了這樣的思維方式。王維在詩文中對《壇經》思想的呈現，承如高達美告訴我們的：『詩既然不是在複製一個當刻存在的世界，就這一點來看，它也不是在將存在的秩序中對事物的既定觀點反映在詩詞裡，相反地，它是在『詩意地發明』這種想像力的媒介下，呈顯出一個嶄新的世界和其嶄新的眼光。』<sup>40</sup>因爲詩人融攝了《壇經》思想，加上詩意的發明，由是把詩文推向一個嶄

<sup>37</sup> 蕭麗華在「王維山水田園詩中空寂的美感」中說：「作者在其中顯出閒淡幽遠的禪趣，是淡泊寂靜中又能群動萬有的空寂，這是王維通過自身『身心相離，理事俱如』(〈與魏居士書〉)的努力，所顯發的物我交融、生機橫溢、和諧安逸的『空寂』之美。」參見氏著，《唐代詩歌與禪學》(台北：東大圖書公司，1997年)，頁129。

<sup>38</sup> 同注32，頁223。

<sup>39</sup> 同注32，頁218。

<sup>40</sup> 帕瑪 Richard E. Palmer 著，嚴平譯，張文慧、林捷逸校閱，《詮釋學》，同注6，頁249。

新的世界。

## 參考文獻

- 《六祖大師法寶壇經》，收錄在《大正藏》，冊 48。
- 《全唐文》北京：中華書局，1987 年。
- 《金剛般若波羅密經》，收錄在《大正藏》，冊 8。
- 《神會語錄》台北：胡適紀念館，1982 年。
- 《達摩四行觀》台北：新文豐出版公司，1979 年。
- 《禪學研究》，第 3 輯，南京大學中華文化研究院，江蘇古籍出版社，1998 年。
- 印順法師，《中國禪宗史》新竹：正聞出版社，1998 年。
- 吳汝鈞，《中國佛學的現代詮釋》台北：文津出版社，1998 年。
- 李澤厚，《中國古代思想史論》台北：三民書局，1996 年。
- 帕瑪 Richard E. Palmer 著，嚴平譯，張文慧、林捷逸校閱，《詮釋學》台北：桂冠圖書有限公司，2002 年。
- 林安梧，《人文學方法論：詮釋的存有學探源》台北：讀冊文化有限公司，2003 年。
- 胡塞爾，《純粹現象學通論》，收錄在黃頌杰主編：《二十世紀哲學經典文本——歐洲大陸哲學卷》上海：復旦大學出版社，1999 年。
- 唐·永嘉玄覺禪師，〈永嘉大師證道歌〉，收錄在《大正藏》，冊 48。
- 唐·神會，《菩提達摩南宗定是非論一卷》，收錄在《敦博本禪籍錄校》。
- 唐·窺基，《法苑義林·二障章》，收錄在《大正藏》，冊 45。
- 唐·窺基，《唯識樞要》，收錄在《大正藏》，冊 43。

- 張曼濤主編，《六祖壇經研究論集》，收錄在《現代佛教學術叢刊》台北：大乘文化出版社，1976年。
- 郭朋，《壇經校釋》台北：文津出版社，1995年。
- 陳鐵民，《王維集校注》北京：中華書局，1997年。
- 葛兆光，《中國禪思想史——從6世紀到9世紀》北京：北京大學出版社，2000年。
- 鄧文寬、榮新江錄校，《敦博本禪籍錄校》江蘇：江蘇古籍出版社，1999年。
- 蕭滌非等撰，《唐詩鑑賞集成》台北：五南圖書公司，1990年。
- 蕭麗華，《唐代詩歌與禪學》台北：東大圖書公司，1997年。
- 霍韜晦，《佛學》台北：唐山出版社，1996年。
- 霍韜晦，《絕對與圓融——佛教思想論集》台北：東大圖書公司，1994年。
- 皮述民，《王維探論》台北：聯經出版公司，1999年。
- 杜松柏，《禪學與唐宋詩學》台北：黎明文化事業公司，1978年。
- 周裕鍇，《中國禪宗與詩歌》高雄：麗文文化事業公司，1994年。
- 姚儀敏，《盛唐詩與禪》，收錄在《中國佛學研究論文大系》高雄：佛光出版社，1991年。
- 孫昌武，《詩與禪》台北：東大圖書公司，1994年。
- 張美蘭，《禪宗語言概論》台北：五南圖書公司，1998年。
- 陳允吉，《唐詩中的佛教思想》台北：商鼎文化，1993年。
- 楊文雄，《詩佛王維研究》台北：文史哲出版社，1988年。
- 楊惠南，《惠能》，《世界哲學家叢書》台北：東大圖書公司，1993年。
- 賴永海，《佛道詩禪》高雄：佛光出版社，1992年。
- 王詠雪，《王維詩中禪意境之研究》台灣大學中文所86年碩論。
- 杜昭瑩，《王維禪詩研究》輔仁大學中文所81年碩論。
- 王隆升，〈幽境與禪韻——試論王維《輞川集》的詩情、詩境與詩法〉，《華梵學報》第8卷，2002年。
- 池永歆，〈王維田園山水詩中「禪道式」的空間觀〉，《鵝湖月刊》254期，1996年。
- 余蕙靜，〈論王維《網川集》中的時間觀及聲情技巧〉，《中國文化大學中文學

報》，第 5 期，2000 年。

吳文雄，〈試論遮撥藝術在王維山水詩中的運用〉，《中國文化大學中文學報》，第 4 期，1998 年。

廖棟樑，〈詩與超越——試論王維及其詩〉，《輔仁學誌——人文藝術之部》，第 28 期。

## Viewing Zen Philosophy in Wang Wei's Lyrical Articles from 《The Sixth Patriarch's Sutra》

Liu, Chang-chia \*

### Abstract

At age forty, Wang Wei discussed Buddhism with Shen Hui at an auberge in Lintuan, Nanyang. At last, he surprisingly praised “the Buddhism is beyond experience.” He then accepted Shen Hui’s commission to write 〈The Sixth Patriarch Zen Master Inscription〉. This long inscription, which has 1,233 words, is extremely different from the other inscriptions or socializing articles that Wang Wei did before, and what it illuminates in the text deeply reaches the central thought cord of the sixth Patriarch.

This study is based on The Sixth Patriarch Zen Master Inscription, with the central conceptions: “wu nien”, “wu hsiang” and “wu wang” of 《The Sixth Patriarch’s Sutra》 as the main axes, to analyze Wang Wei’s lyrical articles respectively. The results show that intuition can be often found in his writings. Besides, this poet usually displays the situation of “being in desires but think none of them” of “wu nien”. He also has no either persistence or attachment to the recognized subjects or objects, therefore, he can identify the truly self among virtuality; this is similar to “wu hsiung” of 《The Sixth Patriarch’s Sutra》. When confronting the events out of the life essences, the poet often shows his spiritual minds of easiness and vitality. Such descriptions about mental are close to the “wu wang” of 《The Sixth Patriarch’s Sutra》.

---

\* Candidate of Doctor, Department of Chinese Literature, National Chunghua University of Education.



The three conceptions of “wu nien”, ”wu hsiang” and “wu wang” in 《The Sixth Patriarch’s Sutra》 can be concluded to “wu”, which is like “emptiness”, contains various things, is full of energy, free and flow. Wang Wei presents his free mind lightly and unconstrainedly, which reveals that Wang Wei has been greatly affected by 《The Sixth Patriarch’s Sutra》, therefore he absorbs 《The Sixth Patriarch’s Sutra》 and with his invented poetic feelings to elevate poetry to a brand new world.

**Keywords: Wang Wei The Sixth Patriarch’s Sutra Zen Philosophy**