

論王安石的佛寺書寫

鄧凱柔

摘要

王安石晚年歸隱金陵，研讀佛經，造訪佛寺，王安石的詩中「蘭若」一詞，實際上有「蘭若生春夏」這種源自於楚辭的芳草植物意義，又兼有「阿蘭若」這種梵音翻譯的佛寺意義，故這兩種意義在王安石詩中一而二，二而一的結合在一起，使王安石的佛寺書寫帶有蘭若芬芳的氛圍。王安石的佛寺書寫呈現了詩人心中對理想境界的嚮往。佛寺空間的意義對詩人而言不僅是造訪居住的地方，它進而與詩人心靈的修行過程產生連結，起了協助詩人通往證悟境界之作用，換句話說，佛寺成為王安石自我完成、自我實現的心靈空間。王安石在書寫佛寺的過程中，即是一種對自我心靈的檢視和覺察，從中昇華到覺悟的境界。首先，本文將探討王安石詩中佛寺書寫的詞旨建構，深入分析「蘭若」書寫；接著，將探討佛寺書寫對王安石的意義，從中對王安石的生身命境界作出解讀。本文冀望補足前人研究之空白處，同時為王安石詩歌研究提供新思路。

關鍵字：王安石、佛寺、意象、蘭若

一、前言

目前學界討論王安石詩，大多研究詩人作詩的藝術技巧、詩歌形式題材，或是比較早晚期詩作的風格轉變，特別是詩人晚年的心境和詩風。〈王安石晚期絕句的意象特色〉¹則是從詩歌意象研究的角度切入，指出詩人晚期絕句以「水」、「雲」、「山」自然意象為主。作者點出古人與地理環境的特殊關係，認為詩中的水、雲、山意象均含有自由自在、時有時無的涵義，這類自然意象的文學傳統蘊含佛道「空」、「無」的涵義，而王安石大多時候使用這類意象，說明了詩人內心深處所追求的是一種「閒澹」境界。許多前人研究和這篇作者一樣，指出王安石嚮往的是「閒澹」境界，但是甚少前人論及詩人所追求的「閒澹」究竟是什麼樣的境界，而這種境界又是如何在詩中得以呈現？

近年來有學者開始從佛教思維角度切入，論王安石詩歌的佛緣禪趣，從中討論詩中的禪意主旨為何，探討詩人儒佛調和的思想。如〈論王安石晚年禪境詩的特點〉²一文，作者將詩人晚年詩歌的內容題材分為三大類：一為禪寺造訪詩、二為山水禪意詩、三為心境開悟詩。故且不論作者對詩人晚年詩歌的題材分類是否恰當，但作者點出了佛寺對詩人晚期生命的重要性。王安石退隱江寧後常造訪佛寺、作訪寺之詩，佛寺進而成為詩人生命中的理想處所，讓詩人得以滌除煩惱、修養身心，惟前人研究並沒進一步探討佛寺書寫究竟在詩人

¹ 趙建梅：〈王安石晚期絕句的意象特色〉，《中國古代、近代文學研究》1996年6月。

² 劉洋：〈論王安石晚年禪境詩的特點〉，北京《化工大學學報（社會科學版）》第84期，2013年。

的晚期生命中產生什麼樣的意義？詩人為何如此積極造訪佛寺、參研佛理？晚年的詩作中何以出現大量的佛寺書寫？

王安石年少積極參政，為國為民，晚年退出政壇，歸隱金陵，一心向佛，研讀佛經之外，也經常造訪佛寺，因此有關佛寺書寫的詩歌是佔有一定數量的。前人研究雖然都提出詩人晚年內心嚮往某種理想境界，卻沒有進而探討其理想境界為何，而這樣的理想境界又是透過何種面貌在詩歌中呈現？本文主要探討王安石詩中有關佛寺書寫的建構，進而探究詩人內心所嚮往的理想境界。本文以王安石詩中的佛寺書寫作為研究對象，從探討詩中「蘭若」一詞的意象建構，再探究佛寺書寫的思想主旨和意象內容。接著，將探究詩人內心所嚮往的理想境界，討論詩人又是如何解決理想與現實之中的衝突和矛盾，從中指出詩中所建構的佛寺空間對詩人生命的重要性。本文期望補足前人研究的空白之處，同時冀望為王安石詩歌研究提供新思路。

二、佛寺書寫的詞旨建構

（一）「蘭若」意象的建構

「蘭若」在中國文學系統之中，所建構的意象與「香草美人」的文學傳統有極度密切的關係。戰國時期楚國詩人屈原在《離騷》中大量使用香草、美人的意象³，藉兩者以抒發政治主張和苦悶之情，展現自身的高潔品格。屈原所開創的香

³《離騷》中的「美人」意象或是比喻成君王、或是自喻，屈原在《離騷》大量使用不同種類的香草以豐富「美人」意象。香草因此而發展成獨特的意象，一方面指品德人格的高潔，另一方面和惡草相對，暗喻政治的權力鬥爭。

草美人傳統，將物質層面的香草（符號，sign）與意義層面的高潔品德（能指，signifier）相互結合，這對後人的詩歌創作產生了深遠的影響。《文選·顏延之〈和謝監靈運〉》：「芬馥歇蘭若，清越奪琳瑯。」李周翰注：「蘭若，香草。」。陳子昂（西元 661 年至 702 年）在〈感遇三十八首〉一詩中詠香蘭杜若，以「蘭若生春夏，芊蔚何青青！幽獨空林色，朱蕤冒紫莖。遲遲白日晚，裊裊秋風生。歲華盡搖落，芳意竟何成？」，對「蘭若」進行深刻的描寫，前四句讚美蘭若風采的秀麗，後四句轉而感歎其芳華的零落，藉「蘭若」以抒發自己年華流逝、政治理想破滅。

自唐代起，「蘭若」一詞便開始在詩歌中孕育出新一層意涵。「蘭若」⁴ 即梵語「阿蘭若」、「阿練若」的省稱，意為「寂淨無苦惱煩亂之處」，⁵ 指適合於出家人修行與居住之僻靜場所。如杜甫〈謁真諦寺禪師〉一詩：「蘭若山高處，煙霞嶂幾重。」，又如祖詠（西元 699 年至 746 年）〈題遠公經台〉一詩：「蘭若無人到，真僧出複稀。苔侵行道席，雲濕坐禪衣。」，以及孟浩然（西元 689 年或 691 年至 740 年）〈雲門寺西六七裡聞符公蘭若最幽與薛八同往〉所云：「問法尋蘭若」，這三首詩的「蘭若」一詞即指「佛寺」。由此可見，「蘭若」一詞雖然在唐代詩歌中開始呈現「寺院」的意義，但這

⁴ 根據《佛光大辭典 - 佛光山全球資訊網》，梵語“arañya”，巴利語“arañña”之音譯。「蘭若」又作阿練茹、阿練若、阿蘭那、阿蘭攘、阿蘭拏。略稱蘭若、練若。譯為山林、荒野。指適合於出家人修行與居住之僻靜場所。又譯為遠離處、寂靜處、最閑處、無諍處。即距離聚落一俱盧舍而適於修行之空閒處。

⁵ 參考《台語與佛典》，此網站探討漢譯四阿含與巴利五部尼柯耶的教導，也介紹古漢譯和台語的關聯，http://yifertw.blogspot.tw/2012/10/blog-post_3748.html。

一層新的意義在唐詩中依然是少數。

唐詩的「蘭若」意義指向為「香草」，含「香草美人」的文學傳統涵義，直到宋代，「蘭若」一詞在宋詩中開始有了新的轉向，其所蘊含的意義開始偏指「佛寺」。如陸游（西元 1125 年至 1210 年）〈法雲寺〉一詩：「法雲古蘭若，西走錢塘路。」；釋宗杲〈偈頌一百六十首〉所云：「發啟廣大真實心，創無佛處阿蘭若。」；又如釋師觀〈偈頌七十六首〉一詩：「聖因古蘭若，湖邊絕瀟灑。知他幾百年，已屬斯人也。」，由此可見，除了文人作詩之外，僧人也開始作詩，而詩中的「蘭若」一詞已化成「佛寺」之意。此一詞彙的意義重心之所以會從「香草」轉移到「佛寺」的意義，這與「以俗為雅」的文學背景有密切關係，加上宋代佛教具有世俗化的傾向，「蘭若」的植物原意逐漸被淡化，新加入的是異文化佛教的色彩。

王安石的佛寺書寫中用「蘭若」、「阿蘭若」或「阿練若」⁶一詞共有 21 處，〈次韻張子野竹林寺〉二首之一云：

澗水橫斜石路深，水源窮處有叢林。
青鴛幾世開蘭若，黃鶴當年瑞卯金。
敗壁數峰連粉墨，涼煙一穗起檀沈。
十年親友半零落，回首舊遊成古今。⁷

⁶「阿蘭若」一詞在王安石詩中共有 3 處，即〈遊土山示蔡天啟秘校〉、〈朱朝議移法雲蘭〉與〈與道原遊西莊過寶乘〉詩中。王安石最少用的是「阿練若」一詞，這詞在詩中僅有 1 處，即〈題八功德水〉一詩。由此可見，王安石最常用來指稱佛寺之詞乃是「蘭若」。

⁷宋·王安石：〈次韻張子野竹林寺二首〉，《王文公文集》（上海：人民出版社，1974 年 7 月），頁 601。

重遊草堂次韻三首〉之三云：

野寺真蘭若，山僧老病多。
疏鍾挾穀響，悲梵入樵歌。
水映茅簷竹，雲埋薦女蘿。
拂塵書所見，因得擬陰何。⁸

古代寺院建於山水之中，故「佛寺」與「山」二者具有深而密切的聯繫。杜甫在〈謁真諦寺禪師〉所書寫的「蘭若」是隔著重重煙霞處在「山高處」，王安石詩中的「蘭若」亦是處於深山叢林，藏在「澗水橫斜」、「石路深」、「水源窮處」，讓人非得歷經一番努力和艱苦的路程才能尋到「蘭若」。這樣的佛寺書寫模式說明了「蘭若」難尋，更為「蘭若」營造一種撲簌迷離的神秘氛圍。「蘭若」為何如此難以尋獲？詩人何以跋山涉水欲尋「蘭若」？藏於深山的「蘭若」究竟對詩人有何意義？這將於本文第三節再進行深入討論。

幽蘭有佳氣，千載闕山阿。不出阿蘭若，豈遭乾闥婆。⁹

每當佛寺以「蘭若」、「阿蘭若」或「阿練若」一詞的形象在詩中出現，詩中總是瀰漫一股芳香氣味，如〈朱朝議移

⁸ 宋·王安石：〈重遊草堂次韻三首〉，《王文公文集》（上海：人民出版社，1974年7月），頁680。

⁹ 宋·王安石：〈朱朝議移法雲蘭〉，《王文公文集》（上海：人民出版社，1974年7月），頁833。

法雲蘭》一首，詩人將佛寺與神的形象作連結，「乾闥婆」¹⁰在佛教中指的是「香神」、「尋香神」，傳說不食酒肉，唯以香氣為食。「蘭若」的意象從「香草」跨到「佛寺」，在某種程度上承傳了「香草」的文學傳統，同時與漢譯佛教術語相互結合。換句話說，印度佛教為了傳入中國國土，大量漢字被創造和被選用以翻譯外文，「蘭若」一詞原意為「香草」，後來成了佛教術語（梵語“araṇya”；巴利語“arañña”）的漢譯詞彙，到了宋代則充分展現香草與佛寺的雙重涵義。王安石在作詩選用「蘭若」相關詞彙書寫佛寺，習慣在詩中營造香氣，「香氣」進而成為「蘭若」的香草意象與佛寺意象兩者之間的連接點。

如此的蘭若書寫，在唐宋詩人中頗多，但唯獨王安石的蘭若書寫融入「香氣」的感官刺激。可見「蘭若」一詞在王安石詩中，含有源自於楚辭的芳草植物意義，又兼有「阿蘭若」這種梵音翻譯的佛寺意義，故這兩種意義在王安石詩中一而二，二而一的完整融合，使王安石的佛寺書寫帶有蘭若芬芳的氛圍。

（二）主旨意象的建構

除了建構具有香味的「蘭若」形象以書寫佛寺之外，王安石詩中常見的佛寺有定林寺、光宅寺、法雲寺、齊安寺、八功德水庵、半山寺、定林院昭文齋、草堂寺、清涼寺、清涼

¹⁰ 根據《佛光大辭典 - 佛光山全球資訊網》，梵語“gandharva”，巴利語“gandhabba”，西藏語“dri-za”。又作健達縛、鞞闥婆、彥達婆、乾沓婆、乾沓和、嚧沓縛。意譯為食香、尋香行、香陰、香神、尋香主。指與緊那羅同奉侍帝釋天而司奏雅樂之神。又作尋香神、樂神、執樂天。八部眾之一。傳說不食酒肉，唯以香氣為食。

寺白雲庵、大佛寺、章義寺、祈澤寺、定力院、龍泉寺、證聖寺、醴泉觀、台城寺、龍華院、退居院、景德寺、淨相寺、正覺院、落星寺、長干寺、法喜寺、金山寺、棲霞庵、華藏院、寶乘寺、慧聚寺、靈山寺、山谷寺等¹¹。有關佛寺的書寫，詩人習慣以跳脫「現在」的思維，打破此時的時間和空間局限，傾向將時間軸線拉長、將空間的鏡頭拉遠，以超越此時此刻的思維描寫個人的所感所悟。

齊安孤起宋興前，光宅相仍一水邊。
蜂分蟻爭今不見，故窠遺塚尚依然。¹²

翛然光宅淮之陰，扶輿獨來止中林。
千秋鐘梵已變響，十畝桑竹空成陰。
昔人倨堂有妙理，高座翳遠天花深。
紅葵紫萸復滿眼，往事無跡難追尋。¹³

詩人從所見到的事物，如殘留的窩巢、遺存的講經臺，進而思索和追問，浮華人事經過歲月的淘洗之後剩下的又是什麼？光宅寺曾是南朝梁武帝故宅，詩人從造訪古老佛寺中感慨六朝興旺，從中體會世事盛衰的無常。〈與道原自何氏宅步至景德寺〉一詩則言：「前時偶見花如夢，紅紫紛披競淺深。今日重來如夢覺，靜無餘馥可追尋。」，詩人從所有事情的出現（因緣的聚合）與消失（因緣的分散）之中，發現緣生緣滅乃是世事的普遍現象。。從「紅紫紛披競淺深」到「靜

¹¹ 同注 2。

¹² 宋·王安石：〈光宅寺〉，《王文公文集》（上海：人民出版社，1974年7月），頁 695。

¹³ 宋·王安石：〈光宅寺二首〉，《王文公文集》（上海：人民出版社，1974年7月），頁 548。

無餘馥可追尋」、「蜂分蟻爭今不見」，詩人體悟到宇宙間的萬事萬物都是變化無常的，一切的現象都是假有的、暫有的、幻有的，沒有一樣是永恆實在的。詩人著重於事物本質的分析透視，從而警惕自我和他人都是生存在幻妄的境界中。

這種對生命真理的思索和追問，不只是停留在所見所聞的外在世界，更是內化到詩人所思所想的意識裡，詩人於 1085 年作〈午枕〉一首：「午枕花前簾欲流，日催紅影上簾鉤。窺人鳥喚悠揚夢，隔水山供宛轉愁。」，詩中書寫詩人夢醒後的所思所感，抒發興廢之愁。如〈書定林院窗〉一首，王安石在詩中自注與大師同宿，隔日問大師昨夜有何夢，師云有數夢卻皆忘記。這讓詩人想起列子的黃帝夢遊華胥之國的寓言，進一步思索此身究竟何從而來？百年之後又復歸何處？此身如夢，夢時不可言無，夢覺不可言有，智者悟夢，迷人信夢。詩人與問遠大師於夢中相見，大師還在夢中講解波羅蜜。「夢」是王安石詩中經常出現的意象，而「夢」的意義不僅是詩歌的意象，它體現在詩人的生命當中，無論是有意識或潛意識裡，詩人學會從「夢」中學習、獲得啟發，進而悟出更深層的生命哲理。王安石書寫佛寺時，習慣將是非成敗轉頭「空」、世事幻化、人事如夢等「無常」觀念融入詩中，而「夢」成為詩人作佛寺相關詩歌的主要意象，它象徵了詩人欲表達的核心主旨——無常

知世如夢無所求，無所求心普空寂。
還似夢中隨夢境，成就河沙夢功德。¹⁴

¹⁴ 宋·王安石：〈夢〉，《王文公文集》（上海：人民出版社，1974年7月），頁580。

有形的世事變幻如夢，就連無形的個人功德亦如夢，正如《金剛經》所云：「一切有為法，如夢幻泡影，如露亦如電，應作如是觀。」詩人從世事無常之中明白「凡所有相，皆是虛妄。」的真相，一切現象的幻現幻有如夢一場，「夢」的意象不只充斥著佛寺書寫的詩歌中，也貫穿了詩人的生命。《楞嚴經》卷六云：「淨極光通大，寂照含虛空。卻來觀世間，猶如夢中事。」夢時何其真，夢覺何其幻，因為明白一切幻化如夢的道理，詩人晚年所寫的〈夢〉一詩中深具禪理，因為明理真相，悟透緣生緣滅的無常，自然不受一切幻境的利誘逼迫，不被外境所束縛的心因此一無所求，進而心寬寂靜，帶著隨緣順境的心態過生活。詩人欲踏實的修行，就連「功德」他也不去貪戀、執著。明白佛理是一回事，能否完全做到是另一回事，我們不禁追問現實生活中的詩人，事實上對自己的過去往事真的如此放下釋懷嗎？詩人在追求空寂心境的過程當中，是否遇到某些現實生活的衝突，而詩人又是如何解決內心的衝突和掙扎？

三、佛寺書寫的意義

（一）現實生活的衝突矛盾

有前人的研究指出，王安石的晚年生活可謂是過著閒雲野鶴的生活，閒適恬靜，然而事實上，王安石一生因為經歷人生的不如意，心愛的兒子王雱的忽然死亡、政治改革事業變成無窮無盡的糾紛等等，難免產生諸多抑鬱情緒，痛苦的心情自然不可避免。王安石中年為國為民，熙寧九年（西元 1076 年）之後詩人辭宰相位，歸局江寧鐘山，卻仍然心繫政局的

時期，詩中時而流露懷才不遇的感慨，展現歷史上政權的興衰規律，以及無力施展抱負力求退隱的心情¹⁵。如〈與舍弟華藏院此君亭咏竹〉一詩所言：「人憐直節生來瘦，自許高材老更剛」，詩人內心深處依然希望有機會施展才華、獲得君王的認可和任用。

漸老偏諳世上情，已知吾事獨難行。
脫身負米將求志，助力求田豈為名。
高論頗隨衰俗之，壯懷難值故人傾。
相逢始覺寬愁病，搔首還添白髮生。¹⁶

變法一直都是王安石的事業核心，變法未成則成了詩人的沉重心事，如〈載酒〉一詩：「載酒欲尋江上舟，出門無路水交流。黃昏獨倚春風立，看却花開觸地愁。」；又如〈重將〉所言：「花鳥總知春爛熳，人間獨自有傷心」，這些憂愁思緒在詩人晚年的詩中不停迴盪。〈雜詠〉所云：「勳業無成照水羞，黃塵入眼見山愁。」，詩中表現出鬱鬱寡歡的複雜思緒，只因當時變法大業尚有很多事情未完成，情勢和壓力所逼，罷相讓王安石充滿挫敗感，雖然人歸江寧，卻完全沒有功遂身退的成就感，反而深感「勳業無成」。如上述〈偶成二首〉所述，詩人察覺自己漸漸老去，深知大志難成，全詩充滿英雄失路的感傷與痛徹心扉的悲涼。

¹⁵ 江珮慧：《王荊公詠史詩研究》（彰化：國立彰化師範大學國文學系研究所碩士論文，周益忠先生指導，2005年）。

¹⁶ 宋·王安石：〈偶成二首〉，《王文公文集》（上海：人民出版社，1974年7月），頁791。

除了抱負遠大的政治理想，詩人實為有情有義的君子，除了變法未成的心事，另一個讓詩人放不下的就是親人友人的情感牽絆。王安石的愛子之情深厚，喪失孩子實為詩人生命最深沉的痛。詩人寫過不少悼亡孩子的詩歌，如〈題雩祠堂〉一詩：「斯文實有寄，天豈偶生才。一日鳳鳥去，千秋梁木摧。煙留衰草恨，風造暮林哀。豈謂登臨處，飄然獨往來。」表達了對愛子的哀悼，其悽然傷慟之情，溢於言表。從此，王安石無心政治，屢屢稱病辭官。又如〈別鄞女〉一詩：「行年三十已衰翁，滿眼憂傷只自攻。今夜扁舟來訣汝，死生從此各西東。」詩人感嘆自己年三十而自覺衰老，在鄞縣任內生了一女卻不幸夭折，父女倆生死殊途，如今因官滿而即將離開此處，無緣再探望亡女之墓，內心充滿不忍與憂傷，完全呈現詩人抵憤情深之痛。

荒煙涼雨助人悲，淚染衣襟不自知。
除卻春風沙際綠，一如看汝過江時。¹⁷

〈送和父至龍安微雨因寄吳氏女子〉是一首晚年詩作，寫於元豐五年（西元 1082 年）。從熙寧九年（西元 1076 年）罷相返金陵至是時，王安石已七年未與長女（吳氏女子）相見。詩人在送弟弟王安禮赴京任尚書左丞時，觸景生情，勾起對女兒的思念，想起以前送別女兒的時候，也是如此惆悵哀傷，熱淚盈眶，不捨與離別的景象再次重現，可見詩人對兄弟的友愛、對女兒的慈愛，盡是如此深情。詩人放不下對親人的

¹⁷ 宋·王安石：〈送和父至龍安微雨因寄吳氏女子〉，《王文公文集》（上海：人民出版社，1974 年 7 月），頁 644。

情感，在佛法而言，這種情執正是六道生死輪迴的根本。學佛難以成就，只因放不下分別和執著，而最難放下的執著莫過於情執。由此可見，王安石雖然晚年隱居山水之間一心向佛，努力參悟佛學和生命哲理，但對於過去往事和塵世煩惱，他並未完全放下和釋懷。

除了政事不成和情感上的牽絆，年老病痛更是折騰詩人晚年的生命，如〈北窗〉一詩：「病與衰期每強扶，雞壺桔梗亦時須。空花根蒂難尋摘，夢境煙塵費掃除。耆域藥囊真妄有，軒轅經匱或元無。北窗枕上春風暖，漫讀毗耶數卷書。」；又如〈病起〉一首：「稚金敷新涼，老火炆殘濁。桃枝暖洩忍，散發曦曉捉。煩痾脫然愈，靜若遺身覺。移榻欲獨眠，欣佳恐難數。」年老和病痛雖然折騰著詩人的晚年生命，詩人卻化病痛為學佛的動力，為求解脫，詩人研讀佛經，造訪佛寺，佛寺進而成為詩人晚年沉澱自我、釐清思緒、從覺察自我到覺悟佛理的修行實踐過程。

（二）內心嚮往的理想境界

有關王安石的佛寺書寫，從三首王安石遊定林寺的作品，可以集中體現他對理想境界的嚮往。

漱甘涼病齒，坐曠息煩襟。因脫水邊屨，就敷岩上衾。
但留雲對宿，仍值月相尋。真樂非無寄，悲蟲亦好音。¹⁸

¹⁸ 宋·王安石：〈定林〉，《王文公文集》（上海：人民出版社，1974年7月），頁684。

天女穿林至，嫦娥度隴來。欲歸今畹晚，相值且徘徊。
誰謂我忘老，如聞蟲造哀。鄰衾亦不寐，共盡白雲杯。¹⁹

昨登定林山，俯視東南陔。但見一方白，莫知所從來。
濕銀注寒晶，奩以青培堆。迢迢晦靄中，疑有白玉臺。
是夕清風興，煩雲豁然開。嫦娥攀桂枝，顧景久徘徊。
杖藜忽高秋，陳迹與子陪。壯觀非復昔，平蕪夜莓苔。²⁰

有關對佛寺書寫的詩歌當中，詩人對定林寺的書寫佔最大的比例，可見定林寺與詩人關係甚是密切。王安石罷相歸隱金陵後，常騎驢遊玩鐘山，疲倦時便到定林寺休息，他在寺內建了一個讓自己休息和寫字讀書的文齋，取名為「昭文齋」。從上述兩首詩可見，定林寺讓人「息煩」、「忘老」，其「甘」與「曠」能夠化解詩人的「病」與「煩」，平息詩人的生理與心理之痛苦。由此可見，詩人從造訪佛寺的親身實踐獲得某種心靈和精神上的昇華，讓詩人從對自我的覺察到對自性的證悟和覺悟，從「息煩」、「忘老」的狀態達到更高的「煩雲豁然開」的境界。

屋繞灣溪竹遶山，溪山却在白雲間。
臨溪放杖依山坐，溪鳥山花共我閒。²¹

詩人居於定林寺，與定林寺四周的山水鳥花建立一種特殊的親密關係。詩人用「繞」和「遶」描寫自己「依」大自然

¹⁹ 宋·王安石：〈宿定林示寶覺寶〉，《王文公文集》（上海：人民出版社，1974年7月），頁684。

²⁰ 宋·王安石：〈定林示道原〉，《王文公文集》（上海：人民出版社，1974年7月），頁516。

²¹ 同注20。

的關係，定林寺四周的景物進而成為詩人審美觀照的主要對象。由「溪鳥山花共我閒」一句，可見定林寺的居住空間建構了詩人內在的精神世界，化解詩人的塵世煩惱，「酬」²²詩人一片閒適之心。透過造訪或居於佛寺，詩人獲得一片清靜自在的「閒」心。佛寺帶給詩人的是一種精神上的解脫，而詩人在詩中書寫佛寺的過程中，即是一種對自我心靈的檢視和覺察，進而昇華到覺悟的境界。詩人欲從塵世煩惱中解脫，無非是想達到一種閒適自在的心境。「閒」一字經常在詩中出現，如〈贈僧〉一詩：「紛紛擾擾十年間，世事何嘗不強顏。亦欲心如秋水靜，應須身似嶺雲閒」，問題是在紛紛擾擾的塵世間，詩人究竟如何才能達到「亦欲心如秋水靜，應須身似嶺雲閒」的境界？

昨日見張三，嫌他不守己。歸來自悔責，分別亦非理。
今日見張三，分別心復起。若除此惡習，佛法無多子。²³

凡夫當夢時，眼見種種色。此非作故有，亦非求故獲。
不知今是夢，道我能畜積。貪求復守護，嘗怕水火賊。
既覺方自悟，本空無所得。死生如覺夢，此理甚明白。²⁴

從王安石晚期寫的〈擬寒山捨得〉二十首²⁵來看，詩人

²² 「酬」字取於王安石〈半山春晚即事〉一詩：「春風取花去，酬我以清陰。」，即「報酬」之意。

²³ 宋·王安石：〈擬寒山捨得〉，《王文公文集》（上海：人民出版社，1974年7月），頁565。

²⁴ 同前注。

²⁵ 王安石詩中，多有他寫給長女吳氏女子之詩，從中可推知長女時常擔憂家中境況，而身為父親的王安石總是給予安慰和開導，希望女兒放心。從〈寄吳氏女子〉一首可知，〈擬寒山捨得〉二十首其實是附於〈寄吳氏女子〉之末，目的是要使長女明心見性而無所煩憂。

再次以「夢」的意象貫穿「無常」的主題，解釋世事和生死的無常，萬法皆空，說明人應該放下對錯黑白的分別心，放下對世事和生死的執著。有著執著，有著分別心，就會一直陷在痛苦的循環之中，永遠無法解脫。唯有除去執著與分別心，方能見自性，脫離煩惱，脫離痛苦的枷鎖。可見詩人深明佛理，懂得執著與分別是讓詩人感受痛苦的原因。〈讀〈維摩經〉有感〉一詩云：「身如泡沫亦如風，刀割香塗共一空。宴坐世間觀此理，維摩雖病有神通。」，詩人從生活中無常的體驗中，將消極的憂愁思緒化成積極的學習放下，努力學會放下執著與分別，以達到曠達自在的閒適心境。

幽獨若可厭，真實為可喜。

見山不礙目，聞水不逆耳。

翛然無所為，自得而已矣。²⁶

周顒²⁷ 宅作阿蘭若，婁約²⁸ 身歸窣堵坡²⁹。今日隱侯孫亦老，偶尋陳跡到煙蘿。³⁰

²⁶ 宋·王安石：〈書八功德水庵〉，《王文公文集》（上海：人民出版社，1974年7月），頁550。

²⁷ 周顒（西元？～485年）字彥倫，南朝齊汝南安城人。生年不詳。早年有文才，學問「泛攝百家，而長於佛理」，著有《三宗論》。中年參政，為國為民，晚年隱居鐘山西隱舍，清貧寡慾，終日長蔬食。雖有妻子，一個人獨處山舍。

²⁸ 根據《佛祖統紀》卷38，有名法師姓婁，世稱婁約法師，參考網址：<http://www.buddhist-canon.com/history/T490350a.htm>。

²⁹ 「窣堵坡」，梵語“stupa”，即指「佛塔」。唐玄奘《大唐西域記坦蜜國》：「諸窣堵波及佛尊像，多神異，有靈鑿。」唐·黃滔《大唐福州報恩定光多寶塔碑記》：「釋之西天謂之窣堵波，中華謂之塔。塔制以層，增其敬也。」

³⁰ 宋·王安石：〈與道原過西莊遂游寶乘〉，《王文公文集》（上海：人民出版社，1974年7月），頁610。

欲尋阿練若，曳屣出東岡。澗穀芳菲少，春風著野桑。³¹

唯有放下執著與分別，從無常世事體會蕙帳銅瓶皆夢事，方能達到「見山不礙目，聞水不逆耳」的自在心境。詩人在追尋閒適心境的過程中，詩中總是出現對佛寺的書寫。〈與道原過西莊遂游寶乘〉一詩前半部敘述周顛與婁約大師的晚年居住場所，周顛晚年隱居鐘山西隱舍，婁約大師則身歸佛塔窳堵坡，修行者或許已經達到更高境界，或是為了達到理想境界，進而歸局在佛寺，佛寺的實質空間進而與個人心靈的修行過程產生連結。佛寺的空間對詩人而言，是具有洗滌身心、化解煩惱，協助修行者通往悟道境界之作用。這說明了為何詩人在追尋閒適心境時會對佛寺進行造訪和書寫，也說明了為何詩人欲於其一生之中「尋」之。故「蘭若」總是藏於深山叢林之中，詩人非得跋山涉水，歷經努力和艱苦才能尋獲，詩人內心對「蘭若」追求的強烈渴望也間接說明了放下執著與分別並非容易之事。

換言之，王安石詩中佛寺空間的意義在於成為詩人的精神歸宿，詩人在佛寺書寫中建構出自己內在的精神世界，詩中的佛寺實已超出現實「佛寺」的三維空間，進而形成一種豐富的意象，象徵詩人內心所嚮往的閒適自在的心境，同時亦成為詩人通往理想心境的關鍵場所。「佛寺」成為王安石欲自我實現的心靈空間，是美國心理學家亞伯拉罕·馬斯洛（Abraham Maslow，1908-1970）所提出「需求層次理論」的最高層需求，即自我實現和發展的需求。詩人透過造訪或居

³¹ 宋·王安石：〈題八功德水〉，《王文公文集》（上海：人民出版社，1974年7月），頁550。

住佛寺，在書寫佛寺的過程中，從自我覺察到佛理覺悟，從萬物觀照到自我實現。透過親身造訪佛寺、親手書寫佛寺，詩人實是在建構內在的精神世界，以達到內心所嚮往的理想境界。

四、結語

每回提到王安石，大家聯想到的是其人提出的新法對人民弊多於利，其實安石的悲劇，是在於他過於激進的主張，以及極端的將自認為對國家最好的制度付諸實施，在這樣的心態之下，必得不顧別人的反對，清除異己。安石志在執行自己的政策，而不在謀取權力地位，他並不任情放縱，也不腐敗貪污。從另一個角度來看，他倒像是一位永遠困於雄心而不能自拔的人，他的所作所為以實現這光輝燦爛的夢想為依歸，最終成為自己夢想的犧牲者。王安石喪子之後，重新反思其人生目的和意義，晚年歸隱金陵，一心向佛。

有關佛寺書寫的詩作，詩人所選用的佛教術語包括「蘭若」、「阿蘭若」和「阿練若」詞彙指稱「佛寺」。「蘭若」一詞成為一個多元豐富的意象，在承傳香草文學傳統之下，又與漢譯的佛教術語結合因而產生雙層涵義，即是「香草」又是「佛寺」。只要有「蘭若」相關詞彙的出現，詩中氛圍總是瀰漫一股芳香氣味，可見「香氣」成為「蘭若」意象主要的構成元素，進而連接「蘭若」一詞的香草意象與佛寺意象。詩中的「蘭若」意象總是隱於深山之中，這說明了凡人需要歷經一番努力和艱苦的路程尋尋覓覓，跋山涉水，最後

才能到達青山深處的佛寺。這樣的佛寺書寫模式說明了「蘭若」在現實生活中的難尋和可貴之處，至於佛寺何以如此難尋將於下方說明。

王安石常以「夢」的意象貫穿了佛寺書寫的詩作，藉「夢」以闡述宇宙萬事萬物生滅的無常景象。「無常」成為詩人在佛寺書寫中欲表達的核心主旨，而「夢」成為表達主旨的主要意象。雖然詩人懂得世事如幻、人生如夢的道理，然而現實生活中的詩人內心尚有煩惱心事，而這些紅塵煩惱包括變法不成、情感牽絆以及個人病痛。當詩人的現實生活與內心嚮往的境界有所拉扯，詩人又是如何解決內心的衝突和掙扎？詩人因體會到萬物生滅所帶來的煩惱，從而想求解脫，欲達到閒適自在的理想心境，佛寺進而成為一個關鍵的場所，成為一個平息煩惱、洗滌身心的處所。佛寺的空間意義對詩人而言不僅是造訪居住的空間，起？實質空間進而與個人心靈的修行過程產生連結，深具協助修行者通往證悟境界之作用。由此可見，「蘭若」之所以難尋，是因為必須歷經一番努力，學習放下執著和分別，方能達到的至高圓滿的「閒」境。

詩中的「佛寺」已超出現實生活中眼所見的三維空間，它其實已化成詩歌和詩人生命的意象。詩中佛寺空間的意義在於成為詩人的精神歸宿，象徵詩人內心所嚮往的閒適自在的心境，同時亦成為詩人通往理想心境的關鍵場所，由此可見，佛寺成為王安石欲自我實現的心靈空間。換言之，佛寺對於詩人生命的意義在於成為詩人的歸宿，而此一歸宿具有現實與精神兩層意義：現實層面的意義在於佛寺成為給詩人洗滌煩惱、淨化身心、實踐修行之所處；精神層面的意義則是，

佛寺的空間給予詩人一種精神上的解脫，詩人在詩中書寫佛寺的過程中，即是一種對自我心靈的檢視和覺察，從中昇華到覺悟的境界。透過親身造訪佛寺，以及親手書寫、建構詩中的佛寺，詩人實是在建構自己內在的精神世界，以達到內心所嚮往的理想境界。詩人造訪佛寺，書寫佛寺，從覺察自我到覺悟自性的過程中，觀照自我和萬物，努力參透和體悟萬法皆空的道理，進而學習放下執著和分別心。



引用書目

(一) 專書

- 清·丁福保：《佛學大辭典》（高雄：佛光出版社，1988年10月）。
- 宋·王安石著，李壁注，李之亮補箋：《王荊公詩注補箋》（成都：巴蜀書社，2000年12月）。
- 宋·王安石：《王文公文集》（上海：人民出版社，1974年7月），頁1-1018。
- 宋·王安石著，李之亮箋注：《王荊公文集箋注》（成都：巴蜀書社，2005年4月）。
- 宋·詹大和等撰，裴汝誠點校：《王安石年譜三種》北京（中華書局，1994年1月）。
- 劉文剛：《宋代的隱士與文學》（成都：四川大學出版社，1992年10月）。
- 李清筠的《時空情境中的自我影像》（台北：文津出版社，2000年10月）。
- 蔡英俊：《中國古典詩論中「語言」與「意義」的論題》（台北：台灣學生書局，2001年4月）。
- 周裕鍇：《宋代詩學通論》（上海：上海古籍出版社，2007年12月）。
- 吉川幸次郎著、鄭清茂譯：《宋詩概說》（台北：聯經出版社，2012年11月）。
- 陶文鵬主編、尚永亮、錢建狀著：《兩宋士大夫文學研究》（北京：中國社會科學出版社，2012年3月）。

(二) 論文

1. 期刊論文

- 趙建梅：〈王安石晚期絕句的意象特色〉《遼寧大學學報：哲學版》第1期（1996年）。

劉洋：〈王安石與《維摩詰經》〉，《中國古代、近代文學研究》第5期（2011年），頁110-114。

劉洋：〈論王安石晚年禪境詩的特點〉，《化工大學學報（社會科學版）》第84期（2013年）。

2. 學位論文

江珮慧：《王荊公詠史詩研究》（彰化：國立彰化師範大學國文學系研究所碩士論文，周益忠先生指導，2005年）。

洪雅文：《王安石禪詩初探》（新北：華梵大學東方人文思想研究所碩士論文，何廣棧先生指導，2001年）。

梁評貴：《王安石夢詩研究》（臺北：國立中央大學中國文學系研究所碩士論文，黃奕珍、李宜學先生指導，2015年）。

戴秉泓：《論王安石〈擬寒山拾得〉二十首與佛禪之關係》（臺北：國立臺灣大學中國文學系碩士班三年級論文，2014年）。

3. 其他

佛光大辭典 - 佛光山全球資訊網，https://www.fgs.org.tw/fgs_book/fgs_drser.aspx。













































































