佛光人文學報 第三期 2020年1月 33 - 71頁 佛光大學人文學院

越南李陳時代禪詩的多元意涵

陳清雲* 國立台灣師大國文系博士生

摘 要

越南佛教一千年來不斷傳承創新,到了李陳時代,達到最頂峰。李陳時代的佛教一方面選擇性的吸收傳統的哲學思想,另一方面將佛教本土化,使其更適合國內的情況和平民化。因此,李陳時代的佛教帶有其特色,不僅符合社會心理,與生活緊密聯在一起,也在思想生活中發揮重要的影響,有助於寬容、仁慈的時代出現。李陳時代佛教的精髓是禪宗,除了「直指人心、見性成佛」的宗旨,以及破執隨緣精神之外,越南李陳時代的禪宗還有其他特徵,是禪深入生活中,服務於國家,運用在日常生活以及日益簡易化。

人是文學的主體又是文學的最終目標,「無位真人」就是禪詩描寫、體驗以及自我表達的主體,又是禪詩救濟的目的。禪詩是禪哲學以及禪美學聯合在一起的作品,而禪哲學卻只著重解決關於本體論與解脫論的問題。大乘佛教,包括禪宗在內,都認為「萬物一體」。眾生的本體不異於世界的本體。「無位真人」或者佛教常說的真心佛性都是禪師詩人一生所響往的目標和理想,成為真正的無位真人就是最高意義上的解脫。這一貫性不僅表現在禪宗哲學,也在李陳的禪詩系統中表露無遺。

本論文的具體研究結構如下:論文第一部份是前言。第二部份的內容是指出李陳時代禪詩中的內涵之一:通俗佛理(看清人生世事、以教輔政精神),第三部份談論禪詩中的禪修生活(提倡隨緣自在、指點參禪修行方法),第四部份闡述禪詩中的佛教哲理(三教思想融合、佛性平等),論文的第五部份提出李陳時代禪詩中的生命悟境(頓悟境界、示寂入滅)。最後是論文的結論。

關鍵詞:越南佛教、李陳時代、越南僧人、禪詩、意境。

^{*} 陳清雲(釋清桂)越南佛教研究院委員、越南佛教大學講師。

一、 前言

李陳時代禪師所寫的詩歌,本屬越南文學的一部份。它對 越南文學尤其是詩歌方面,有非常大的影響力。詩人的身份很 特殊,又是禪師又是皇帝。他們所寫下作品大部份帶有佛教思 想、禪宗哲理、佛門生活、各宗平等這類課題。

雖然在詩作中談到這些課題,但他們的作品仍然具備了愛國愛人精神,這點也是李陳時代禪詩最大特色。禪詩的詩詞所樹立人的形象,那個形象區別於一般尋常人,「他」具備了:無畏、無言、無心、忘掉、自由、超越宇宙萬物、達到一切皆空同等佛祖、感情豐富、入塵隨緣,但踏入無限的空間,進入無限的時間,最後合為一體。因此,可以說李陳時代禪師所寫的詩歌是獨特的,在其他的詩歌無法找到。

李陳禪詩的內容分兩類:一者闡述佛教哲理,屬這類型的禪詩表現形式有讚偈、頌偈、了悟偈。關於第一類作品,李朝佔有 139/148 (94%)總作品,而陳朝卻佔有 182/257 (70%)總作品。第二類作品是屬於抒情詩,這類是禪詩的開放性寫法,作者主要寄託心情或許作者想要表達己見而借由詩歌來說話。數量作品較少,李朝有 9 首詩 (6%)總作品,陳朝卻佔有 75 首詩 (30%)總作品。

基於一位越南尼師身份,筆者擬擔負起梳理越南佛教文學—特別是禪詩的工作,本文根據上面所陳述的背景與材料,進一步分析李陳時代禪師所留下的詩作內,容分為四個面向來討論:第一類屬於通俗佛理,二者為禪修生活表現,三是佛學哲學思想層面,最後為生命悟境體會。期能將李陳禪詩的內容分類詮解,達成佛教文學的研究梳理與教化功能。

二、 通俗佛理

李陳時代禪師的詩作內容,第一層意義是具有通俗佛理的 意義。本節筆者分為兩個面向討論:其一是以教輔政精神,作 者身為禪師也時時關心國事,以天下百姓為自己關懷的對象。 其二是看清人生世事,主要內容闡述「生、老、病、死」、「無常、苦、空、無我」,這一切人與萬物共同現象。從實際作品來看,亦容易看見這些主題的表述。

(一)以教輔政精神

李陳時代的這些禪師不僅精通教典,智慧淵博,而且富有慈悲之心、愛國愛人,為安邦治國做出很大的貢獻,也為百姓帶來幸福。李陳禪詩有非常多詩句提到這點,如:定空禪師(703-808),師屬毘尼多流支禪派第八代禪師。他在故鄉建寺時,發現瑞兆知道國運興隆於李氏。師一心擁政李氏王朝,在他詩作中有兩首帶有這意味:

第一首:

法器出現,十口銅鐘。李氏興王,三品成功。1

第二首:

十口水土去,古法名鄉號。雞居鸞月後,正是興三寶。2

丁羅貴禪師(852-936),師屬毘尼多流支禪派第十代禪師。 他對於李氏王朝十分肯定,也認為李氏有「真命天子」、「興隆 佛法」的一代王朝。其詩作中有一首詩題為〈種綿樹〉,其詩詞 的內容特別,禪師還使用借字手法來表示:「十八子」為「李」 字,意旨李朝,也為未發生之事先行預告詩云:

大山龍頭起,糾尾隱朱明。十八子定成,綿樹現龍形。3

黎朝末年,萬行禪師(938-1025)也關心於國運,先預知改朝換代之事做準備。其一〈國字〉詩云:

¹吳德壽、阮翠娥譯注,《禪苑集英》(越南:文學出版社,1990),頁 176。

²同前註,頁 177。

³同前註,頁178。

蓋三月之內,親衛登住社稷。落茶印國字,十口水土去, 遇聖號天德。⁴

詩中「十口水土去」,意謂「古法」,古法鄉是李公蘊未稱帝之前,為「親衛官」之地。「聖號天德」是指李太祖(1009-1028),他是越南李朝第一代國王,非常慈悲仁德、又信奉佛教,當時人的生活很幸福很平安。

其二〈揭榜示眾〉,詩意也不在言外:

蒺藜沉北水,李子樹南天。四方戈干静,八表賀平安。5

萬行禪師也獻言於李太祖皇帝曰:「今天下之姓,李最多,無不親衛寬慈仁愛。頗得眾心而掌兵柄者,宗族萬民,舍親衛其誰當之?」⁶這些話出於愛國親切的心,已經成為後來者學習的榜樣。

禪師們的為國愛人精神還表現在關心國家社稷邊疆之軍務。 這種形情在匡越禪師(933-1011)的〈王郎歸〉詩意非常濃厚:

論 国人 图

祥光風好錦帆張,遙望神仙復帝鄉。萬重山水涉滄浪, 九天歸路長。

人情慘切對離觴,攀戀使星郎。願將深意為邊疆,分明 奏我皇。⁷

法順禪師(915–990),在李皇帝問起國運時,禪師也寫下 一首題為〈答國王國祚之問〉,其詩內容很清楚:

國祚如藤絡,南天里太平。無為居殿閣,處處息刀兵。8

此外,禪師們為國的形象也表現在李仁宗皇帝對萬行禪師的追贊詩云:「萬行融三際,真符古讖詩。鄉關名古法,拄錫鎮王

6同前註,百217。

⁴《李陳詩文》,(河內:計會科學出版計,1989),卷一,頁 217。

⁵同前註,頁 217。

⁷同前註,頁 209。

⁸同前註,頁 204。

畿。」⁹李陳時代的禪師拿著錫杖保衛京都之事,使我們想起胡志明(越南主席)持著拐杖爬山看戰事的形象:「攜杖登山觀陣地,萬重山擁萬重雲。義兵壯氣吞牛斗,誓滅豺狼侵略軍。」¹⁰

在其中,有一位非常勇敢正直、敢怒敢言,那就是阮常禪師。禪師看不慣李高宗皇帝沉迷於巡遊,荒廢朝政。師進言曰:「今主巡遊無度,政教乘離,下民愁困,至此愈甚。而日聞哀怨之音,無乃亂亡之兆乎?」¹¹

圓證禪師也曾奉勸陳太宗皇帝(禪師)說:「凡為人君者,以 天下之欲為欲,以天下之心為心。今天下欲迎陛下歸之,則陛 下安得不歸哉?然內典之言,願陛下毋忘斯須耳!」¹²陳太宗皇 帝(禪師)也聽從圓證禪師的勸言而且還發願:「就若以身為天下 之先也。」¹³

這個特點也可以在玄光禪師的詩歌中找到,他的〈哀俘虜〉描寫的很生動:

刳血書成欲寄音,孤飛寒雁塞雲深。幾家愁對今霄月, 兩處茫然一種心。¹⁴

作者借著大雁孤單在寒冷之中的形象,表示他對流放他鄉的囚人的同情心,同時也是作者自己的思鄉之感。這首詩使讀者非常感動,也顯示禪師慈愛之心廣大,對於戰俘殺害自己同胞的敵人也表達心疼,這樣的慈悲心出於他的平等心,認為人雖然有種族分別、有國籍區分,但一切眾生皆有佛性,所以人人應該互相尊重互相愛惜。這才是世界和平,人人安樂的好方法。

總合上述八首詩,可以證明李陳時代禪師們為人忘我、為 愛國愛民的精神。這是佛教的慈悲精神,慈悲心的實際行動。 它也是越南傳統愛國精神、越南人文精神。

⁹同前註,頁432。

¹⁰ 胡志明,《獄中日記·登山》。

^{11《}李陳詩文》,(河內:社會科學出版社,1989),卷一,頁 527。

¹²同前註,頁25。

¹³ 同前註,頁 25。

¹⁴同前註,頁 692。

(二)看清人生世事

人生世事就一般人的生活而言,苦樂參半,有時無法跳脫煩惱與痛苦。這些在禪師們的慧眼,他們了悟「緣起法」(佛教術語),看透人生世事,以他們的修行體會的道理教導他人。他們勸人止惡行善、持戒佈施、念佛修行、愛人愛己.....,這是佛教基本教理。筆者分析李陳時代的禪師詩歌中,其對人生世事的看法如下:

首先,論及禪師們對生死的看法。他們認為生死是萬物之常情,人必須要接受與面對,並自信的生活。陳太宗皇帝(禪師)〈勸眾〉詩這麼寫:「生老病死,理之常然。」

陳仁宗皇帝(禪師)將要圓寂(指佛教僧侶去世的專用語)對著法螺禪師開示曰:「生老病死,理之常然。」……「一切法不生,一切法不滅。」陳仁宗皇帝(禪師)的老師,慧中上士(禪師)也說:「夫皇生死理之常然,安得悲戀,繞吾真也。」妙仁禪的(1041-1113),她也認為「生、老、病、死」是自然的規律、萬物的真理。若要逃避這些規律的人,那之所規律、萬物的真理。其〈生老病死〉詩中云:「生老病死,自古常然。欲求出離,解縛添纏。」15

再者,李陳時代禪師詩人認為四大:地、水、火、風,都由本質上的四個要素構成的人體。這些要素順緣的時候相互結合,但沒有緣的時候就分開。所以人本身就不穩定、不永恆的。實體的人受「生、老、病、死」規律所支配,就如宇宙、萬物也照樣被「生、住、異、滅」所支配一樣。滿覺禪師(1052-1096)的〈告疾示眾〉,作者只透過四句,十二個字以獨特、有吸引力的形象概括上面所說的規律:「春去百花落,春到百花開。事逐眼前過,老從頭上來。¹⁶」

¹⁶同前註,頁 298。

¹⁵ 同前註,頁339。

在一般人眼裡「花先開而後落」是固定規律,如胡志明(1809-1969),《獄中日記·晚景》的詩中寫:「玫瑰花開花又謝,花開花謝兩無情」在詩中我們看到花的一個生命週期,開始是「開」,結束是「落」。不過,李陳時代的禪師透過「花先開、後落」的說法畫出花連綿不絕的生化迴圈。「春」、「百」、「花」等詞重複在一個位置,以及「去/到」、「落/開」、「眼前過/頭上來」等每對動詞的運用指出連綿不盡的輪迴規律。「百」詞重複使用,不僅表達「百」單位,而且指出所有東西,沒有一個可以排除在「生、住、異、滅」規律之外。「白髮」這個意象被提到,寓意描寫時間的印跡,表示「生、老、病、死」的殘酷規律。

在人生中,有非常多的事人無法主宰,不想見到的、不想 發生的,但都不能逃脫。李白〈將進酒〉也歎曰:「君不見! 高堂明鏡悲白髮,朝如青絲暮成雪」。

禪師門認為人身也不過是如此,何以樂乎?圓照禪師(999-1091)的〈心空〉詩云:

身如墻壁已頹時,舉世匆匆孰不悲。17

人身不堅固,不定時被毀滅,看到身體被毀滅時,任何人都沒有辦法克服或避免。萬行禪師(?-1018),〈示弟子〉說:「身如電影有還無,萬木春榮秋又枯。¹⁸」人一生出來,就隨著時間的遷移慢慢長大、生病、老化然後回到人生的終點。這是每個人必須要走完的路程。按照佛教緣生的道理,世界上的所有東西都是因緣生滅法。緣順即成,不合則分。人身也是如此,道惠禪師(?-1173)的〈色身與妙體〉詩中云:「地水火風識,原來一切空。如雲還聚散,佛日照無窮。¹⁹」

「空」不是沒有的意思,因為其原本現有,而是不真的有,「如雲還聚散」。這個觀念認為人身的合散相同於天雲的合散,時有時無,人身總是在運動中。有的人卻以此為悲觀的觀點,這是否有道理呢?

¹⁸同前註,頁 219。

¹⁷同前註,百293。

¹⁹同前註,頁 486。

三、 禪修生活

佛教僧侶的生活,不但辭親割愛離開家庭,也離開俗世生活。必須過著少欲知足,物欲淡薄,使生活回到單純儉樸的狀態。也讓內心保持一種寧靜澄清的境地。而李陳時代禪師們的禪修生活較為特殊他們以大自然為有,樂於田園,心無所求,隨緣自在,不受外在影響,看榮華富貴如浮雲,視生死如鴻毛。這些李陳禪師們已經做到了,他們也用這樣的生活方式告訴後學者,指引修行參禪方法使人人都能悟達佛理,了生脫死。

(一) 提倡隨緣自在生活

李禪師們所提倡的禪修生活是逍遙自在,融身於天然萬物,為現在的生活而努力,這是所謂「活在當下」。他們沒有追求過去,沒有沉迷於遙遠的將來。生活的真正價值不在於遙遠的秘密,而是在於現在,很明顯的地方。《華嚴經》云:「若人欲了知,三世一切佛,應觀法界性,一切唯心造」。²⁰其提出一個觀點,人只要觸景無心,不依賴任何東西,那麼可以活得自由自在。如果依賴於任何東西,就會發生二元分別、偏見執著,明亮的真性會被朦住,自我纏縛,難以解脫。禪師詩人們一直提醒自己的學生,不要投身於二元分別關係中如:好/醜、凡/聖、迷/悟、智/愚,涅磐/地獄.....等。這樣的偏見、執著,它們是無形之線捆綁自己,它們要求自己一直找回過去,追求將來,總是讓人覺得「求不得」而感到痛苦。

禪師們的最終心願是為了將人們從苦海、迷夢中解救出, 使他們走向更光明的道路上,體悟到真如本性。因為眾生往往 被「我執」和「法執」捆綁住難以解脫。他們說智慧之光沒有 任何來源,李太宗皇帝(1000–1054)的詩中云:「般若真無宗, 人空我亦空。」²¹

「人」和「我」都是空的,都是虚幻不實,為何不精進修行呢?現光禪師(?-1221)在〈幻法〉詩云:「幻法皆是幻,

^{20《}大方廣佛華嚴經》,《大正新脩大藏經》冊 10,第 279 號。

^{21《}李陳詩文》,(河內:社會科學出版社,1989),卷一,頁242。

幻修皆是幻。二幻皆不即,即是除諸幻。²²」覺海禪師也說,既然瞭解世界上所有東西都不真實,那麼要知道:「花蝶本來皆是幻,莫須花蝶向心持。²³」現光禪師又說:「那似許由德,何知世幾春。無為居曠野,逍遙自在人。²⁴」雖然身在曠野,但聖賢之德時時在心,心無所求,隨緣自在。再說,現光禪師是一位德高望重的修行者,但他還是很謙虛,向許由學習,他不拘泥於形式或宗教。

法螺禪師(1284-1330)很灑脫寫下如此詩句:「萬緣截斷一身閑,四十餘年夢幻間。珍重諸人休借問,那邊風月更還寬。 ²⁵」人要從「萬緣」中跳脫,做自己的主人,不受外在影響,所有煩惱和欲望都可以控制住,這樣才能「一身閑」。

「緣」是佛教之用語,意思是所有東西,包括人身都是因緣和合而成的,緣聚就合,緣分就離。佛陀指出十二因緣法(十二因緣就是:無明緣行,行緣識,識緣名色,名色緣六入,六入緣觸,觸緣受,受緣愛,愛緣取,取緣有,有緣生,生緣老死),構成連鎖性的迴圈圈,透過輪回的生死圖解釋人受苦的原因,十二因緣,始源於「無明」,不瞭解萬物的本體,不悟到真心,不透徹萬物宇宙的規律,四十年生活在夢迷中,受外緣所支配,「萬緣截斷」之後才「一身閑」。

「景自天造,情由心生」,或好、或壞、或智、或愚等概念都由人起心動念而有的分別。這些不是哲學的觀念,不過能導引人們的思維,使人們走向一個自由的空間。這些思想體現民族和時代的人文精神,構成東亞的豪氣,形成當代傑出人的人格、思想跟一般人不一樣,此人也當皇帝,也是戰場上的將軍,另一方做一位禪師—隱士,也是詩人。這些人物會寫檄文鼓勵兵士抵抗敵人,敢於提出對方的忠義榜樣,身為王侯而輕視功名,像放棄舊破的鞋子一樣遠離皇位。在正猛烈起飛的時代中,越南禪詩人以自己的民族本領熟練的運用禪宗哲學,這造成美好的獨特的人生觀,充滿氣色的文化的關鍵。

所謂人要活著自由自在,解脫所有的教條規定,適應當下

²² 同前註,頁 554。

²³ 同前註,頁 444。

²⁴同前註,頁 553。

^{25《}李陳詩文》,(河內:社會科學出版社,1989),卷二,頁648。

的生活,對於將來不渴求、不圖謀虛幻,既然能達到「無心」, 連「無心」也無,這才是究竟修行的境界。那麼聽聽白雲守端 禪師(1025-1072)的〈無心猶隔一重關〉什麼說:

> 忌口自然諸病減,多情未免有時勞。 貧居動便成違順,落得清閑一味高。 雖然如是,莫謂無心云是道,無心猶隔一重關。

不執著色相,不執著「有」,也不沉迷於「無」,超越「有、無」二元,打滅對佛教的迷惑。通辨禪師(? - 1134)對靈仁太后(? - 1117)的開示時,談到禪宗的宗旨,靈仁太后因而豁然悟道寫下的詩偈:「色是空空即色,空是色色即空。色空俱不管,方得契真宗。」²⁶

「色」和「空」兩個範疇相互轉化,兩者不一樣,但這個 不在於那個之外,兩者都是相對的,超越這個相對的範疇才能 獲得絕對的自由自在。

瘋狂又開放的思想是禪與老、莊與儒的融合,但主要還是禪。隨緣而不變,和諧而不執著的精神體現自由的安樂和喜悅。「瘋狂」這個詞帶有內容和形式上一致的意義。人生有五個欲望,其分別是:才、色、名、食、睡。這就是五個難通過的關卡,任何人要達到很完美境界那麼一定破這五關。慧中上士(禪師)在〈放狂吟〉詩中,提醒人對於日常生活就要隨緣自在:

饑則餐兮和羅飯,困則眠兮何有鄉。 興時吹兮無孔笛,靜處焚兮解脫香。 倦小憩兮歡喜地,渴飽啜兮逍遙湯。²⁷

陳仁宗(禪師)的隨緣自在風格也表現在〈居塵樂道〉: 「居塵樂道且隨緣,饑即飧兮睏即眠。²⁸」這樣的生活多麼

²⁶《李陳詩文》,(河內:社會科學出版社,1989), 卷一,頁 353。

^{27《}李陳詩文》,(河內:社會科學出版社,1989),卷二,頁278。

²⁸同前註,頁 504。

喜悅快樂呀:「樂吾樂兮布袋樂,狂吾狂兮普化狂。²⁹」榮華、富貴和地位在禪師們的眼中如浮雲一般:

咄咄浮雲兮富貴,吁吁過隙兮年光。 胡為兮官途險阻,叵耐兮世態炎涼。30

他們放下這個身是因為他們認為身為眾苦之本,一切諸苦, 唯身受之;形為眾罪之藪,一切諸罪,唯身作之。何以故? 因有身,故起貪瞋癡,造諸惡業,是故依業受報,輪轉生死, 經無量劫,捨身受身,備嬰諸苦。老子也說:「吾有大患, 唯吾有身,吾若無身,夫復何患」(《老子·十三章》)。因 為沒有執著這個身體,所以說:「適我願兮得我所,生死相 逼兮於我何妨。³¹」

生死是人生的大事,也是無形之門,從來沒有人可以逃脫這個門,使很多人害怕。古人云:「彭祖壽高今何在,顏回命短總是空」。這個問句是挑戰人生的殘酷規律,更為突出慧中的超脫精神。

陳仁宗(禪師)肯定人常受到束縛是自己惹來福禍,本是 沒有任何東西可以束綁人的,只有是非之心惹來,名利之心 束縛:

> 誰縛更將求解脫,不凡何必覓神仙。 猿閑馬倦人應老,依舊雲莊一榻禪。32

作者透過生動的形象體現自己,借用「逐朝花落」、「隨夜 寒雨」的意境來描寫人跳脫「是非」之圈以及不貪著名利的 形象:

> 是非念逐朝花落,名利心隨夜雨寒。 花盡雨晴山寂寂,一聲啼鳥又春殘。33

²⁹同前註,頁 279。

³⁰ 同前註,頁 279。

³¹ 同前註, 百 279。

³²同前註,百469。

心安靜,融入於大雨之後的山區,使景物更為靜默。景物靜默,更為顯出報春殘的鳥聲。成道者有其豪氣,看透人生,有絕對的自由,在任何環境下,面對於任何阻礙和危險都「心如清水」,安然快樂,對生活都是盡力而為。這樣的情境在陳聖宗(禪師)的筆下那麼自如:

四十餘年一片成,牢關跳出萬重烏。 動如空穀風敲響,靜若寒潭月漏明。 句裡五玄親透得,路頭十字任縱橫。 有人問我何消息,雲在青天水在瓶。³⁴

陳聖宗(禪師)本是一位皇帝,他又說要從數萬地獄層跳出來? 是否有誰關他?一定不是。唯有煩惱、貪心、傲慢、偏見、 懷疑等態度將他關在「煩惱」之獄裡。四十年之後才悟道, 悟道之後才可以解脫,才能安然自在:

> 終日閑彈不調琴,閑門無事可關心。 箇中曲破無人會,惟有松風和此音。 縱橫不墮有無機,萬法紛紛總不知。 喫飯打眠隨處用,更無他事可應為。³⁵

人如脫胎換骨,自己擺脫所有的束縛,顯出達道者可以在塵境也可以脫離塵境,可以在煩惱之中,也可以脫離煩惱,順其自然,融入三界的迷茫無際,完全自由自在。那是脫俗的人:

翻身一擲出焚籠,萬事都盧入眼空。 三界茫茫心了了,月華西沒日升東。³⁶

³³ 同前註,頁 469。

³⁴同前註,頁 409。

³⁵ 同前註, 百 407。

³⁶同前註,頁 243。

雖然人不沉迷於名望地位,但仍不執著這個「不沉迷」,即不是因為厭煩富貴,而是喜歡於荒野山區安靜之自然。在禪師的眼中,沉迷於富貴或山區的荒野都是「沉迷」,沒有任何差別。

禪師們的自在生活還表現在包容之心,心如虛空掩蓋所 有東西,不分別,完全解脫,安樂行道「一切無礙」:

> 小艇長江蕩漾浮,悠揚棹撥過灘頭。 一聲何處新來雁,陟覺秋風徧十洲。37

詩意的開放,表示閒人的自由心意與萬象融入一體,讓讀者隨 著充滿情意的詩韻擴大想像力。

慧中的詩歌,特別是吟詩更為瘋狂,一些詩歌如:〈狂吟〉、〈佛心歌〉、〈抽脣吟〉、〈凡聖不異〉、〈生死閑而已〉、……韻調、聲調和聲音、詩意豐富,更為清楚地描寫逍遙自在者的心體。如阮惠芝(1938-)的所謂:「慧中詩歌有瘋狂的特徵,體現一個人不受任何信條,也不受佛教信條的束縛。這就是構成因瘋狂而著名的上士的思想特色的關鍵點」38。達到安然自在的心體之前,禁中禪師曾受世塵世所束縛,在他的〈出塵〉詩中說:

曾為物慾役勞軀,擺落塵囂世外遊。 撒手那邊超佛祖,一回抖擻一回休。³⁹

他的自在風格就是「無是、無非」的境界:

藤鼠無端漸漸侵,歸來終老寄山林。 柴門茅屋居瀟灑,無是無非自在心。40

儒詩中所描述的人,有時對生活有失志感,特別是為朝廷、人 民祖國服務的心願,為生活盡力貢獻的心願不成時,這些態度

³⁷同前註,頁 244。

³⁸ 阮惠芝、〈陳嵩-李陳時代禪詩的奇面〉,文學雜誌第4期,1977,頁130。

^{39《}李陳詩文》,(河內:社會科學出版社,1989),卷二,頁 235。

⁴⁰同前註,頁 241。

更為明顯。這時候,他們喜歡田園生活,不想和他人相爭,安 然當一個隱士,但他們還是放不下外面的生活。

朱文安(?-1370)在隱居時所寫的〈春旦〉這首詩:「身 與孤雲長戀岫,心同古井不生瀾。」⁴¹他們仍然對於生活的熱心 從不放棄:「聽到先皇,暗地裡抹去眼淚」。這也不難看到,儒 家哲學善於改造社會,從工作行為、態度,拯救目的到「三綱 五常」,孔孟理想的責任和本分,將忠孝、氣節視為指南針,以 很大的包袱立起傳世的功名。

若禪詩將有關解脫論和本體論的哲學問題形象化,中心卻是儒詩家熟悉的感興之源,成為規約性的形象,內容不變,仍有濃厚的感情。若說儒者充滿心事,對社會的關係負責任,禪師們卻不同,他們因為瞭解自然的規律,萬法的真相,人的真正本體,所以完全自由自在。段氏秋雲(1955-)這麼說:「尋找人和萬物的真正面貌旨在回到本體(無位真人),這不是消極的態度或者脫離生活的虛偽主義,而是為了讓生活變為更完美,瞭解生活是為了成為生活的主人,自己的主人,而不是否定生活。

李陳時代的禪師為生活做出積極貢獻的精神可以證明這一點。」⁴²不過,他們的態度不像儒學者,他們是無為,而其實是無不為,不是只順其自然,融合世俗,隨緣做事。禪師對生活沒有立言或者懷著什麼抱負,依他們看法,有抱負就是自我束縛,因此只應該反映或描寫人生的現實生活。

禪師有時認為自己多管閒事,其實他們已經完全自由自 在:

> 煨餘榾柮絕焚香,口答山童問短章。 手把吹商和采蘀,徒教人笑老僧忙。⁴³

這也是菊堂主人陳光朝的心事:「心灰蝸角夢,步履到禪堂。春晚花容薄,林幽蟬韻長。雨收天一碧,池淨月分涼。客去

^{41《}李陳詩文》,(河內:社會科學出版社,1989),卷三,頁61。

⁴² 段氏秋雲,《李陳禪詩》,(胡志明:文藝出版社),1998,頁108。

^{43《}李陳詩文》,(河內:社會科學出版社,1989),卷二,頁687。

僧無語,松花滿地香。」⁴⁴總之,李陳禪師們達到一種「對境無心」、「無住為本」之生活境界。

(二)指點參禪修行方法

修行的目的是要達到悟道結果,必須有正確而且有效的方法。李陳禪師們,各有獨特的見解與經驗,所以他們告訴學生:修行不依賴或依靠任何東西,以自為依怙。《法句經》云:「以自為依怙,何有他依怙?自己善調禦,得難獲依怙。」⁴⁵慧中上士(禪師)的〈示學〉詩中也提醒弟子說:「報君休倚他門戶,一點春光處處花。⁴⁶」為了強調自力的信心,在他的〈示眾〉這首詩一開始就寫著:「休尋少室與曹溪,體性明明未有迷。」以及到詩的最後:「妙曲本來須舉唱,莫尋南北與東西。⁴⁷」詩中使用「休」詞是指勸言,但「莫」卻是個否定詞,否定的意義隨著語調增加,從「休尋」到「莫尋」,從具體的地名(少室、曹溪)到廣闊的空間(南、北、東、西)。

陳明宗(1300-1375)的〈芥庵吟〉詩中也使用「休」這個 疊詞表示這個意義:「休休外覓苦施功,拂拂鼻孔古今同。」⁴⁸

李陳禪詩幾乎是否定句的世界,否定句所占的比率為60%,甚至同在一首詩裡,也重複使用否定句:「道無影像,觸目非遙。自反推求,莫求他得。⁴⁹」或者:「家中有寶休尋覓,對鏡無心莫問禪。⁵⁰」雖然使用同樣的否定句,但詩歌的內容卻不單調,不使讀者感到膩煩,而顯得豐富多彩,帶來不同的色彩。詩中常用的否定詞包括:「不」、「非」、「莫」、「休」、「無」、「勿」……等。之所以有這個特點,是因為禪詩的功能所造成的。否定詞有特點追逼讀者走進理性思維的絕路,打破二元成見,開通隱藏在每個人深處的智慧。

⁴⁴同前註,頁 614。

^{45 《}法句經》,《大正新脩大藏經》, 冊 4, 第 210 號。

⁴⁶《李陳詩文》,(河內:社會科學出版社,1989),卷二,頁232。

⁴⁷《李陳詩文》,(河內:社會科學出版社,1989),卷二,頁 265。

⁴⁸同前註,頁 813。

⁴⁹同前註,頁 499。

⁵⁰同前註,頁504。

禪師們對自己很有信心,認為不必依賴別的勢力,也不走前人已經走過的路。無論那是佛陀或者那是導師,或是教主所說的道路,他們都不願意走。他們以衝天的意志創造自己新的道路,開創新的天地如廣嚴禪師(1121-1190)的〈休向如來〉詩中云:「男兒自有衝天志,休向如來行處行。51」這就是越南李陳禪詩精神的獨特之處,禪師們鼓勵每個人開創自己之路,不拘泥教條,不依賴佛陀或其經典。

也許這樣的說法,會讓不瞭解禪精神的人認為他們的思想 與佛教的宗旨違背,甚至對佛教沒有信任感。有些人還多想, 其認為禪師們身在佛門,心想塵事,要如何修行呢? 妙仁禪師 很大膽,用四句話來表達自己的想法,其詩中云:

迷之求佛,惑之求禪。禪佛不求,杜口無言。52

其實,廣嚴禪師、妙仁禪師、慧中上士(禪師)的思想才是禪宗真正的精神,那才是徹底的「破我執、法執」精神,連「我執、法執」也沒。《圓覺經》云:「修多羅教,如標月指,若復見月,了知所標,畢竟非月,一切如來,種種言說,開示菩薩,亦復如是。」⁵³慧中上士(禪師)的〈生死閑而已〉詩中也說:「到家須知罷問程,見月安能苦尋指。⁵⁴」

作者也將智者與愚者做個比較,從而突出智者的形象。這個對立關係詩中還重複兩次:

愚人顛倒怖生死,智者達觀閑而已。 愚人顛倒怖生死,智者達觀閑而已。⁵⁵

關於「智者」、「愚者」的觀念不是從一般的角度來看,而是從佛教的哲學觀來看。人如果不瞭解善惡,不相信因果,不懂無常規律,觀察不到萬法的真相,特別是不能悟達佛性,

⁵¹《李陳詩文》,(河內:計會科學出版計,1989), 卷二, 頁 521。

^{52《}李陳詩文》,(河內:社會科學出版社,1989),卷一,頁339。

^{53《}大方廣圓覺修多羅了義經》,《大正新脩大藏經》, 冊 17,第917·上。

^{54《}李陳詩文》,(河內:社會科學出版社,1989),卷二,頁 282。

⁵⁵ 同前註,頁 282。

這是愚者。相反的,人會怕因果,懂善惡,時時體悟無常生滅,看清楚萬物的真性和實相,最高的境界是悟到「無位真人」這是智者。形容愚者,如口渴的長頸鹿追太陽,西跑東跑,一直不停。

與禪師們的想法不同,阮秉謙(1491-1585)沒有提出智者、 愚者觀念,卻描寫有理智的人,有智慧的人應該在混亂的時代 裡不互相爭鬥,而是要忍耐、忍受和安分。他的〈閑景〉中寫 道:「我愚我尋寂靜地,他精他去喧鬧處。冬吃豆芽秋食筍,春 浴荷池夏沐塘」。阮廌雖然自稱自己是在充滿矛盾的生活中常折 磨的人,但是他的態度沒有像阮秉謙。他對生活有深刻的觀念, 對個人的才能有強烈的認識,他認為有才能的人應該為國家和 人民服務。他體現自己是個為祖國和人民盡力,並無私的貢獻 才能和智慧的人。他的精神表現在〈松〉這首詩:「秋旦夛傻 拯邏怰,蔑命辣課倈冬。林泉埃浪緥做客,才棟梁高乙奇用」。

因為他們都看到物體的真相:「生、住、異、滅」的規律 以及人也受到這規律之支配,所以他們對人生保有很積極的觀 念,也不怕死,對於外在毫無貪求。萬行禪師把這樣得過程描 述在〈示弟子〉:

> 身如電影有還無,萬木春榮秋又枯。 任運盛衰無怖畏,盛衰如露草頭鋪。56

人生很短,很快就過去。人生喻為電影,出現又消失,從而有助於提醒別人看到人生的無常,認識到這一點,不是悲觀而是「無害怕」面對人生的變化。人生不管盛或衰,榮或辱,不論環境如何逼迫,心體還是安然、平坦,不害怕。事實已證明,當時的人以無害怕的心態建起偉大的事業,後代總是為他們而自豪。這些人為何什麼都不怕,甚至「死」也不怕呢?也許是因為他們已經深受盛衰、死活也如「草根上的霜滴」的思想。

「任運」是十步修行中的第七步,禪宗著名的《十牛圖》57,

^{56《}李陳詩文》,(河內:社會科學出版社,1989),卷一,頁 218。

⁵⁷十十圖是中國佛教禪宗修行的圖示,有許多版本。牧牛圖頌通常由頌與圖組成,頌自身有時又包括一短序。自宋代以來,這類作品很多,其中有三種很為時人留意。其作者分別為清居、廓庵、自得。清居的是五圖,

其給予修行者瞭解從開始修行至悟道的過程。普明禪師⁵⁸的「任運」境界這麼寫:

柳岸春波夕照中,淡煙芳牪綠茸茸。 饑滄渴飲隨時過,石上山童睡正濃。

這首頌詩的意思大概是人可以「隨緣」,但「不變」,不沉迷於 所有環境中,可以隨世俗,但不染世俗,隨緣有利於眾生,順 應人生認出本性。萬行禪師是三朝元老,德高望重,在抵抗外 國侵略的戰爭中,對安邦定國有很大的功勞,但只能修到第七 步。這是否因為萬行是越南的禪師,民族化的思想深入他身上 的每個細胞中,這個思想與助人為樂的佛陀思想混合起來呢?

慧中上士(禪師),一位通達了悟的智慧者,他不僅自己要 覺悟,更重要的是要幫助所有眾生覺悟。在他的詩句中就可以 體會到:「覺他覺自拔迷途,遍界清涼甦熱病。⁵⁹」他說覺悟自 己和別人的方法是:

> 到頭八萬四千陀羅尼之法門, 同聶入如來廣大圓智之鏡。咄! 60

慧中上士(禪師)一直提醒大家說:

不要朱門不要林,到頭何處不安心。

廓庵的是十圖,自得的則是六圖。在這幾種作品中, 廓庵的顯然最為完備,它包括圖、頌與序三部。亦有認為十牛圖為宋代廓庵師遠改作清居禪師八牛圖而成。現在流傳較廣的有<u>宋朝</u>廓庵師遠與普明禪師的版本各有十幅。參考於吳汝鈞,〈十牛圖頌所展示的禪的實踐與終極關懷〉,中華佛學學報第4期313-339頁。

⁵⁸普明禪師的十牛圖:一、未牧:相當於廓庵禪師十牛圖中的尋牛、見跡、與見牛;二、初調:相當於得牛;三、受制:相當於牧牛1;四、迴首:相當於牧牛2;五、馴伏:相當於騎牛歸家1;六、無礙:相當於騎牛歸家2;七、任運:相當於騎牛歸家3;八、相忘:相當於騎牛歸家4;九、獨照:相當於忘牛存人;十、雙泯:相當於人牛俱忘。

⁵⁹《李陳詩文》,(河內:社會科學出版社,1989),卷二,頁 285。 ⁶⁰同前註,頁 285。

人間盡見千山曉,誰聽孤猿啼處深。61

不執二元的態度很清楚,「不要」這個否定詞重複使用,增加說服力。若沒有受到「見執二元」的影響,到哪裡都感到安樂。「無分別」的觀點也很清楚:

逃去生空色,悟來無色空。 色空迷悟者,一理古今同。⁶²

慧中上士(禪師)在〈頌古〉勸告聽眾詩曰:「佛祖到頭俱不禮,秋光曉澗玉崇榮。⁶³」這番話如雷打一般,它打破了一切分別和執著並認為:「但能忘二見,法界盡包容。⁶⁴」他認為修行人一旦醒悟,就無所不能、通達一切:「放四大兮莫把捉,了一生兮休奔忙。⁶⁵」

陳庭史(越南知名學者)認為:「這是越南知識份子成為哲學思維者的首次形式。建立獨立自主的國家初期,越南人首次以智慧思維的姿勢出現,並建立宗派,而不是迷信異端。這真是很大的事件,稱得起一個獨立國家的人。越南禪宗為越南文學帶來獨特的智慧的面貌,至今也許人家仍尚未認識到其所有意義」。⁶⁶李陳時代的歷史已經描述有智慧的人,這些人將大越(指稱越南)一個人口少、面積小的國家變成一個東亞強國,多次打敗比自己還強的敵人如:蒙古侵略者(當時的蒙古已佔領亞州、歐州的一部份土地)。

四、 佛教哲理

禪詩最終的目的還是為了闡明佛理、彰揚禪法。佛教的教

⁶¹同前註,頁 228。

^{62《}李陳詩文》,(河內:社會科學出版社,1989),卷二,頁 288。

⁶³同前註,頁 332。

⁶⁴同前註,頁 288。

⁶⁵同前註,頁 279。

⁶⁶陳庭史,《越南中代文學詩法的幾個問題》,(河內:教育出版社),1999, 頁 204。

理內容非常多,但最終還是回歸到「佛性」。修行的方法也有無量法門,但終極還是講頓悟。越南李陳禪師們所寫的詩歌的目的也不例外,在其詩歌中帶有佛性平等以及三教思想融合的意味。下文就從這兩方面去討論。

(一) 佛性平等

其實,禪詩涉及到實體的人,不是單純的指實體的人,而且透過實體的人提到別的東西。禪師們認為禪詩的最後目的,就是勘探重新認定每個人的「無位真人」(指本來面目),即是「真心」、「佛性」。佛陀曾在《法王經》說:「一切佛一切眾生,同一性相一體無異。眾生之心,自起分別。佛是眾生,眾生是佛。一切眾生皆有佛性,佛性眾生性,皆同一性。一性平等,等諸法故。」⁶⁷其是佛教的精髓也是禪宗的精髓。禪宗六祖惠能至黃梅參拜五祖時,五祖問曰:「汝何方人,欲求何物?」惠能答曰:「弟子是嶺南新州百姓,遠來禮師,惟求作佛不求餘物。」五祖言:「汝是嶺南人,又是獦獠,若為堪作佛。」惠能曰:「人雖有南北,佛性本無南北,獦獠身與和尚不同,佛性有何差別?」⁶⁸此禪宗公案是在肯定人人平等的堅固基礎。因此,李陳禪師們肯定,只要認識到這個「無位真人」(佛性)就能達到最高境界,也能究竟解脫。

李陳禪詩中提到「無位真人」,其是陳聖宗禪師的「真面目」 形象、是慧中上士(禪師)的「娘生面」和「童子面」、是陳仁 宗禪師的「東皇面」和「無位真人」、是陳明宗的「本來人」、 是道惠禪師的「妙體」,是玄光禪師的「自在人」。

陳太宗禪師在〈普說色身〉作品中,他認為雖然「無位真人」(指本來面目、自性清淨),這不在於骨肉人之外,但很不容易體認出來:

無位真人赤肉團,紅紅白白莫相瞞。 誰知雲卷長空淨,翠露天邊一樣山。⁶⁹

^{67《}法王經》,《大正新脩大藏經》,冊 85,第 2883 號·上。

⁶⁸ 敦煌本《壇經》;《大正藏》,卷 48,頁 338,中。

^{69《}李陳詩文》,(河內:社會科學出版社,1989),卷二,頁53。

「無位真人」就是「找回自己本來面目」。若不成佛,不成真人,就只是「赤肉團」。詩中的「人」詞才是中心詞,前面的就是定語。作者的詩興可能被臨濟義玄祖師(?-867)的《臨濟語錄》的下面幾句所啟發:「赤肉團上,有一無位真人,常從汝等諸人面門出入,未證據者看看」。⁷⁰ 太陽本是有亮光,但因為被鳥雲蒙住,所以看不到它的亮光。若鳥雲散開了,天地顯出燦爛,景物真如畫畫一般。從遠遠的地方看,山脈帶著一片藍色露在天邊。人也是一樣,每個人都有「真人」(指佛性),但因為被四大(指色身)所隱藏,所以看不到,只要將這些四大打開,就能看到真正的人。詩中使用「誰知」這些疑問詞,一方面啟發讀者的好奇性,另一方面禪師要分享自己的心願,他們在尋找自己的真面目。這個「真人」在慧中上士(禪師)(1230-1291)的〈安定時節〉寫如下:

歲歲花隨三月笑,朝朝雞向五更鳴。 阿誰會得娘生面,始信人天總假名。⁷¹

「歲」這個詞重復使用,意謂著時間很漫長,「朝」這個詞也使用兩次,在描寫短短的時間。這一對重覆詞用來描寫一般正常的規律「花隨三月笑、雞向五更鳴」。不論時間的長短,禪詩常用疑問句,或是用很多疑問詞來描寫,其逼讀者走進邏輯思維和理性思維的方向,開啟每個人最珍貴充滿光明之路。他在〈凡聖不異〉也說:「君不見,前失者是阿誰,後得者又是誰?⁷²」他又肯定:「眉毛尖橫鼻孔垂,佛與眾生都一面。⁷³」慧中上士(禪師)將慶喜比丘(一位面如月亮、智慧超越、風格超凡的人)跟廣額屠夫(一個又笨又醜的人)做比較,從而突出佛陀與眾生之關係,佛陀和眾生都有「真面目、橫眉毛、鼻孔垂」。這個觀念在中古時代甚為稀有,在這個時代皇帝只能稱自己是「天子」,皇帝的詔旨開頭都寫著:「奉天承喻」。神、天、佛

⁷⁰ 臨濟義玄,《臨濟語錄》,(胡志明:出版社), 2004, 頁 201。

⁷¹《李陳詩文》,(河內:社會科學出版社,1989),卷二,頁 246。

⁷²同前註,頁 285。

^{73《}李陳詩文》,(河內:社會科學出版社,1989),卷二,頁285。

都是超自然的力量,在人之上,是不可侵犯的力量。但慧中(禪師)敢說:佛與一切眾生是平等的。這個觀點可以說是超越空間、超越時間,帶有濃厚人文意思和建立了基礎。其指出,不僅是人人平等,而且眾生與佛、天、神聖都是平等的,因為是大家都是「無位真人」。

他也指出,如果每個人都能像「童子」一般,那麼人人都會渡迷河到彼岸:「要得一高超彼岸,好參童子面前人。⁷⁴」〈心王〉其詩中回答怎麼叫做「真面目」:「欲識這般真面目,呵呵日午打三更。⁷⁵」要從外面尋找自己的真面目是不可行的做法,從中午睡到深夜三更也不能離開。他強調不用下大功夫到處尋找,只要認出古今不異:「妙曲本來須舉唱,莫尋南北與東西。⁷⁶」

道惠(禪師)將四大身(指色身)和真身(指妙體)之間 的關係解釋清楚。他認為色身容易認出來,妙體難以掌握。雖 然色身不是妙體,但沒有色身就沒有妙體,他說:「色身與妙體,不合不分離。⁷⁷」其不是一,也不是二,不統一也不差別。 一枝花放在火爐中的形象,擊敗了將色身與妙體分開的想法: 「若人要甄別,爐中花一枝。⁷⁸」

為了將「色身與妙體」之間的關係講清楚一些,臨濟義玄禪師說:「妙體原是無形,通徹十方,在眼能看,在耳在能聽,在鼻能聞,在口能說,在手能捉,在身能轉,原是個明星分為六個和合。」⁷⁹其可以到處映現,無法隱藏,也沒有任何東西可以干擾或影響到這個人:「寒暑到來無所識,未曾分上老人干。⁸⁰」禪師們認為這樣的人,處在任何環境,所遇到任何形況,仍然逍遙自在,能做自己的主人,不受到任何動搖。他們認定每個人天生就具有有這些本質,就如陳仁宗禪師所說的是「家中的珠寶」。還沒有認出來它的時候,就等於是尚未體會萬物運行

⁷⁴同前註,頁 231。

⁷⁵同前註,頁 237。

⁷⁶同前註,頁 265。

^{77《}李陳詩文》,(河內:社會科學出版社,1989),卷一,頁 486。

⁷⁸同前註,頁 486。

⁷⁹ 臨濟義玄,《臨濟語錄》,(胡志明:出版社), 2004, 頁 26。

^{80《}李陳詩文》,(河內:社會科學出版社,1989),卷二,頁407。

的規律。所以常被這些規律所干擾,一旦體認出了這個「真人」, 那麼一切在其掌握中。

陳仁宗(禪師)(1258-1308)的〈春晚〉將從覺悟到大悟 的過程記載下來,詩云:

> 年少何曾了色空,一春心在百花中。 如今勘破東皇面,禪板蒲團看墜紅。81

常照禪師(?-1203)的詩中也肯定:

甲、在世為人身,心為如來藏。 乙、照曜且無方,尋之更絕曠。⁸²

與「無位真人」有關的大部分禪詩少為描寫,而主要是以開通, 體驗方式來表達。

禪詩的世界以寧靜為優先,原因是禪詩與禪哲學相聯。禪 法將化身成藝術佔領的方式,走進詩歌的藝術思維。禪詩將「無 位真人」視為物件,同時也視為救濟的目的。

越南中代時期的文學常描寫外表,或者簡單的描寫性格,不同於 L.Tolstoi 將心理視為物件,或 Dostoevsky 將意識、思想為描寫的物件。然而,越南的禪詩(有一段時間不受到承認)卻不一樣。那麼看看陳聖宗(禪師)(1240-1290)的〈真心之用〉如何談人中之人:

真心之用,惺惺寂寂。無去無來,無損無益。 入大入小,任順任逆。動如雲鶴,靜如牆壁。 其輕如毛,其重如石。灑灑而淨,躶躶而赤。 不可度量,全無蹤跡。今日為君,分明剖劈。⁸³

(二)三教思想融合

⁸²《李陳詩文》,(河內:計會科學出版計,1989),卷一,頁 531。

⁸¹同前註,百463。

^{83《}李陳詩文》,(河內:社會科學出版社,1989),卷二,頁414。

李陳時代接受中國思想體系,所以文學作品隱藏與綜合儒佛道三家的哲學思想,其中李陳禪詩特別提及天子的角色。天子替天行道、撫養民眾、造福百姓,人民服從天子命令、仰望及懷念他恩澤,天子的德行對國家治亂興亡有重大的影響。李陳禪詩所提到神人之間的交感關係,且肯定人是個小天地,其本質與大天地無有差別。君子要修養人道符合於天道,能夠通曉造化的安排與自己本分。禪師們的詩作中儒家思想色彩濃厚,如萬行禪師的〈國字〉詩云:「遇聖號天德。⁸⁴」天子之德也表現在慧中禪師的〈放牛〉詩句中:「國王德澤寬如海,隨分些些水草春。⁸⁵」陳仁宗禪師對歷代皇帝的德行修養有所讚頌,他在〈梅〉這首詩中寫著:「人間儉素漢文帝,天下英雄唐太宗。

眾之所知,越南中代時期,神、佛、仙、聖等是不可侵犯的,祂們有無限的權能,無所不能。李仁宗皇帝把覺海禪師和 通玄道人尊崇如佛、仙,他們有如大海一般的慈悲心懷,而且 有超人的能力:

> 覺海心如海,通玄道又玄。 神通兼變化,一佛一神仙。⁸⁷

在願學禪師(?-1174)的〈了悟身心〉,其詩中所告訴讀者了 悟的境界帶有道教色彩,作者使用「變化靈通」來顯實相:

> 了悟身心開慧眼,變化靈通現實相。 行住坐臥獨卓然,應現化身不可量。⁸⁸

禪師們的詩作中容易找到道家思想色彩濃厚(越南的用法: 道家與道教不區分)以及道教專用詞如:「無為、玄妙、道、 真、養真、南柯夢、乾坤、神仙、.....」。這類的詩作非常

-

⁸⁴《李陳詩文》,(河內:社會科學出版社,1989),卷一,頁 217。

^{85《}李陳詩文》,(河內:社會科學出版社,1989),卷二,頁 238。

⁸⁶ 同前註,頁 462。

⁸⁷《李陳詩文》,(河內:社會科學出版社,1989),卷一,頁 434。

⁸⁸同前註,頁 500-501。

多,其表現分別如下:真空禪師(1046-1100)的〈感懷〉詩中重複使用「無為」這個詞彙:「人人盡識無為樂,若得無為始是家。⁸⁹」;借用老子的「無為」表達自己的想法,還可以在現光禪師(?-1221)的〈答僧問〉,其詩云:

那似許由德,何知世紀春。 無為居曠野,逍遙自在人。90

關於「玄妙」這個詞彙,也被禪師們常使用在禪詩中如:寶鑑禪師(?-1173)〈感懷 I 〉寫著:「認得摩尼玄妙理,正知天上顯金鳥。⁹¹」或者,慧中禪師的〈物不能容〉也有使用這類的詞句:「籲嗟一曲玄中妙,合把黃金鑄子期。⁹²」

陳聖宗的〈題玄天洞〉,作者也不妨提到「玉帝」是指 玉皇大帝、「虚聲」是指道教的《虚聲部》⁹³(越南道教的 一部經),其詩云:

> 雲掩玄天洞,煙開玉帝家。 步虛聲寂寂,鳥散落山花。94

其他類道家常用的詞句也在禪詩中找到如:願學禪師 (?-1174) 的〈道無影像〉,詩中使用了「道、真」的詞彙:

道無影像,觸目非遙。自反推求,莫求他得。 縱饒求得,得即不真。設使得真,真是何物。⁹⁵

慧中禪師的〈養真〉也帶有道家色彩,其詩云:「千青萬翠 迷鄉國,海角天頭是養真。⁹⁶」他還有一首也有類似情形,

^{89《}李陳詩文》,(河內:社會科學出版社,1989),卷一,頁 304。

⁹⁰同前註,頁 553。

⁹¹同前註,頁 482。

^{92《}李陳詩文》,(河內:社會科學出版社,1989),卷二,頁 257。

⁹³同前註,頁 401。

⁹⁴同前註,頁401。

^{95《}李陳詩文》,(河內:社會科學出版社,1989),卷一,頁 499。

⁹⁶《李陳詩文》,(河內:社會科學出版社,1989),卷二,頁 225。

那就是〈世態虛幻〉,其詩中借用道家的典故如:「衣狗浮雲」、「夢南柯」等意象來描寫世態:「衣狗浮雲變態多,悠悠都付夢南柯。⁹⁷」

或者,有關「神仙」、「乾坤」這些詞句也出現在陳仁宗禪師的詩中。他在〈山房漫興〉寫著:「誰縛更將求解脫,不凡何必覓神仙。⁹⁸」作者的〈贈北使李思衍〉詩中云:「乾坤兼愛無南北,何患雲雷復有屯。⁹⁹」當時人相信神明的力量,禪師們卻不同,他們深信人的潛能以及智慧的力量,敢面對於宇宙,透過自己的意志力去改變宇宙萬物,如陳聖宗(禪師)的〈自述〉詩中說:「一彈指破萬重山,這箇工夫也是閑。¹⁰⁰」他也在〈讀佛事大明錄有感〉詩中作出如此吸引力的比較:「動如空穀風敲響,靜若寒潭月漏明。¹⁰¹」

儒詩也提到有智慧和有能力的人,但大部分都針對其品質和氣質而論。大自然是人自我表露的最好比喻工具,這樣的現象表現在陳元旦(1325-1390)的〈題月澗道籙太極之觀妙堂〉詩中描寫著:「桃梨春盡芳心歇,松菊秋深晚節金。一點丹誠生若死,幾回鶴化白為玄」。¹⁰²陳光凱的才能也透過抵抗敵人的形象描寫:「奪槊章陽渡,擒胡菡子關」。¹⁰³像范五老(1255-1320)有那麼大的氣勢,一生也是為了功名之債:「男兒未了功名債,羞聽人間說武侯」。¹⁰⁴

當時人的觀念,沒有將大自然視為客體,而認為在大自然中有自己。Sirmohaned Iqbat 說:「萬物合一的道理很清楚,使我深信如果我們將一個針串入玫瑰花裡,花就會流出人血」。人與天地相連,段文欽(1173-1210)在他的〈挽廣智禪師〉其詩中曰:「道侶不須傷永別,院前山水是真形」。¹⁰⁵雖然,廣智禪師的四大身體是按照規律回到塵沙中,但其真身卻與宇宙萬物

⁹⁷同前註,頁 250。

⁹⁸同前註,頁 469。

⁹⁹同前註,頁474。

¹⁰⁰《李陳詩文》,(河內:社會科學出版社,1989),卷二,頁 407。

¹⁰¹同前註,頁 409。

¹⁰²同前註,頁169。

¹⁰³同前註,頁 424。

¹⁰⁴同前註,頁 562。

¹⁰⁵同前註,頁336。

溶合。山與水都是廣大的東西,寓意表示長存的東西,喻為不 滅的真身。

阮公弼(陳朝刑部尚書官)談論真身的妙體:「妙體玄寂,不在裡,也不在外,而是五個元素的起源(地、水、風、火、識),充滿大用之物,是個廣闊之境,有形,有體質,位於太虛之氣中。其沒有印跡來衡量,也沒有形象來尋找,其掩蓋整個廣闊的天地,很難去找;其融合輝煌的星秀,不容易勘探。不論造化如何轉運,其仍然存在;不論陰陽運動如何,必要之物仍在秘密之處。這難道不是玄寂?」。¹⁰⁶

禪師們認為真人的妙體是每個人的最大秘密,是回答人是誰?我是誰?等問題的最關鍵點,而這些提問從來都是時代性的問題。真人的妙體是宇宙的本體,萬物的真性,達到這個真人或自我體驗,與其相處的程度才是個自由的解脫的最高境界。

五、生命悟境

在禪師們筆下,還可以發現到「無我」精神。寬容而大方,有仁愛之心,熱愛大自然,精忠於祖國,為國家和人民做出最大的貢獻。「無我」是佛教的精神,它意謂的是不執著我,不執著這個東西、那個東西屬於我的,或不認為我的東西是好的,別人的東西是不好的,或沒有任何貪心。「無我」是等於解脫,其不是否認人、消滅人,或是非價值、非人本的觀念,而是將人從固執的監獄中解脫出來。把人給解放了,解脫所有的束縛,不受到外在任何影響。主要還是達到最高的境界:超越凡聖、迷悟、好壞、對錯、愚智等界限,有平等和無分別之慈悲眼視眾生。這是李陳禪師門所達到的境界。

(一) 頓悟境界

¹⁰⁶同前註,頁388。

庭前昨夜一枝梅。¹⁰⁷」這兩個句子放在整首詩裡面才能看到其獨特之處。這首詩的結構很奇特,前四個句子,每句 5 個字,將物體的「成、住、異、滅」規律和人的「生、老、病、死」的普世規律形象化。若前四個句子表示無常的、不穩定的現象,下面的兩個句子中,每句 7 個字,為前四個句子穩固下來。如果認為下面的兩個句子表示不吉,象徵好漢快去世,「二十年以後仍是個好漢」,或認為這兩個句子否定以上所說的話,春天已經過去,一枝梅在安靜的深夜裏開花,這就好像是否定萬物包括人在內的「無常」規律,這個理解方法不一定是對的。

古體詩中,梅花表示純潔而清高,是花中四寶(松菊竹梅)。 一枝梅在深夜裡開花,不論春天是否已經過去,這是個奇特的現象,開啟了很豐富的想像力有助於我們聯想到「拈花微笑」公案。在靈山會上,佛陀捏起一朵花,大眾默然,只有大迦葉微笑,像如臨濟禪師的歌聲打破愚昧,開通智慧,像如德山的棍子消滅所有的奢望,像如趙州的一杯茶,每個人自己喝,自己感受味道。一枝梅有如禪師的真身,又如生滅人的不滅人,超過貪心,仇恨和昏迷,超越空間、時間的所有界限,超越所有有限的規律,超越成見和固執,找到人的真正價值。

禪師寫這首詩,一開始用「百花落」的形象,在結詩時就用「一枝梅在深夜裡開花」的形象。這象徵著禪師的樂觀、喜愛生活的觀點,以及面對萬物的變化無常的堅定態度,走向自由的「無位真人」,突破所有的限制,征服自己,獲得真正人的價值,也是解脫的人。作者已經建立人文意義濃厚的藝術形象,也許從來沒有人可以超越每個人的真正人。作者留給後人一個遺言,要走向真正人的價值。李陳時代表示不朽精神的藝術形象,會與時間的遷移並存。

禪師們認為要達到「無我」,首先要與奇妙的「忘」狀態連接在一起。或者處在「忘」的狀態中,才能達到「無我」的境界。他們所說「忘」的狀態,也許是「十牛圖」的第八圖意思。普明禪師的〈相忘〉頌曰:

牛常在白雲中,人自無心牛亦同。

60

¹⁰⁷《李陳詩文》,(河內:社會科學出版社,1989),卷一,頁 299。

月透白雲雲影白,白雲明月任西東。

這就是走而不知走,坐而不知坐,不分東西和南北。人無心, 牛也無心。「物我俱忘」的狀態,無法用言語來表達,玄光禪師 的〈菊花〉詩寫非常生動:

> 忘身忘世已都忘,坐久蕭然一榻凉。 歲晚山中無曆日,菊花開處即重陽。¹⁰⁸

「忘」在一個詩句裡重複了三次,描寫從低到高的「忘」形態,從「忘身」到「忘世」最後「都忘」。作者好像忘了時間的轉移:

花在中庭人在樓,焚香獨坐似忘憂。 主人與物渾無競,花向群方出一頭。¹⁰⁹

在於此,玄光禪師將自己坐禪的景象和現況畫出來,燒香打坐 消滅煩惱,達到「物、我兩忘」的狀態後,這時人和花相互融 合難以分開來和合為一。人就認不出四大身的存在,認不出彼 此,「我」就融入自然萬物中,看不到影子。佛陀曾問弟子們說: 「如何做能讓一滴水不消失?」弟子們尚未回答,佛陀就自己 回答:「將其融入茫茫的大海中」。

人自己體會到其本身的局限性,知道人生很短暫,但更掌握得緊,更容易消逝,也許是萬物的規律「有成必有壞」、「有生必有死」,因此要延長人生,最好的是要把心擴展,將心融入於廣大的宇宙,將身化入萬象中,永遠不滅。段文欽這個觀點表現在廣智禪師圓寂(去世)時,他勸大家不要傷心,他說禪師的身四大雖然回歸於自然,但禪師的真身永遠不滅:「道侶不須傷永別,院前山水是真形。110」

禪詩將人帶入廣闊無際的安靜世界裡,融入於大自然中:

夜氣分涼入畫屏,蕭蕭庭樹報秋聲。

¹⁰⁸《李陳詩文》,(河內:社會科學出版社,1989),卷二,頁 700。 ¹⁰⁹同前註,頁 700。

^{110《}李陳詩文》,(河內:社會科學出版社,1989),卷一,頁 336。

竹堂忘適香初燼,一一叢枝網月明。111

禪詩的音調平易沉靜,給予讀者一種感覺太過於客觀,客觀到一種很冷淡,缺乏沉迷熱愛的程度,也沒有理想化的生活,就如素有(1920-2002)的〈從那時候〉詩寫著:「夏天的陽光照射我的心,那是真理的陽光。我的靈魂從此像一個花園,滿有香味和鳥叫聲」。¹¹²這些作者有時還加上諷刺的詩味,旨在打破死板的規定,陳太宗禪師的〈拈頌偈〉諷刺菩提達摩為慧可安心的公案,他說:

心既無心道向誰,夢回啞子眼麻移。 老曾謾道能安竟,笑殺旁觀不自知。¹¹³

禪詩的音調之所以平淡客觀,是因為要預防人被色相所迷惑或吸引住,消滅學道者的所有崇信、固執和信條。從而超越有限之美和形色的無常,達到真正之美,這樣的美可在玄光禪師的〈菊花〉師中找到:

年年和露向秋開,月淡風光愜寸懷。 堪笑不明花妙處,滿頭隨到插歸來。¹¹⁴

禪師們說朝向「真、善、美」的道路上要:

淡然自守,唯德是務。 或雲善言,拳拳一句。 心無彼我,既絕昏霾。¹¹⁵

禪師們認為人始終遵從善言是很難得的一件事情,心不分別你 我、不拘泥於彼此。這也是破除妄執二元觀念。

^{111《}李陳詩文》,(河內:社會科學出版社,1989),卷二,頁 699。

^{112 《}素有詩集》,(教育出版社),2003。

^{113《}李陳詩文》,(河内:社會科學出版社,1989),卷二,頁110。

¹¹⁴同前註,頁700。

^{115《}李陳詩文》,(河內:社會科學出版社,1989),卷一,頁 510。

禪詩很少提到日常生活的問題,如金錢或妻子這類。這些 問題在李陳時代的文學作品中也難以找到。智寶禪師,一位禪 門傑出的理論家,被命名為「如石閃光」曾解釋「知足」這兩 個字:

> 菩薩資財知止足,於他慈恕不侵欲。 草葉不與我不取,不想他物德如玉。 菩薩自妻方知足,如何他妻起貪欲。 於他妻妾他所護,安忍自心起心曲。116

達到無我之後才能實現利他,為眾生帶來最大的利益,因為若 環執著我,懷著私利之心,只想到自己、想到有關自己的東西, 意味著還有自私。無我利他的精神跟愛人如己的傳統結合在一 起,構成越南人人格之美,這也是越南出現很多高僧的原因。

(二) 示寂入滅

「示寂入滅」這詞彙原是指佛、菩薩以及高僧之示現涅槃 之事,而後世亦可用來稱呼僧侶的死亡。「示寂」又有另一些 名稱如:圓寂、歸寂、入寂、寂滅、入滅,筆者稱之為圓寂。

李陳時代禪師的詩歌中,屬於「示寂詩」共有七首。詩詞 內容雖然不同,但主要還是在圓寂之前,禪師們留下最後對弟 子們的教示,或跟朋友分享禪悅。最早的一首是匡越禪師 (933-1011) 示寂時的最後留言,〈元火〉詩云:

> 木中元有火,元火復還生, 若謂木無火,鐵燧何由萌。¹¹⁷

匡越禪師使用「木中元有火」是指出萬物的本體,佛教的 術語是指「佛性」。禪師自己已經了悟,體認到這原理所以告示 了後學者,每個人原有自性清淨(自性佛)不需要外尋。在匡 越禪師之後,則有悟印禪師(1020-1088)的〈示寂〉詩云:

¹¹⁶ 同前註,頁 519。

^{117《}李陳詩文》,(河內:計會科學出版計,1989),卷一,頁211。

妙性虛無不可攀,虛無心悟得可難。 玉焚山上色常潤,蓮發爐中濕未乾。¹¹⁸

其〈示寂〉主要傳達禪理是「虛無」,連「妙性」也是虛是幻, 那麼要執著何物?

此外,根據《李陳詩文》第一卷的記載,純真禪師(?-1101) 的〈示弟子本寂〉這首詩,禪師準備圓寂時,他的弟子本寂請 示最後一次佛法,純真禪師告訴弟子真性本是空性那來的生滅 可言,假如有生滅也是這個身,其詩云:

> 真性常無性,何曾有生滅。 身是生滅法,法性未曾滅。¹¹⁹

道行禪師(?-1117)將要圓寂對弟子說:不要為了他的死亡而悲傷,也暗示了他會回來繼續度渡化眾生。〈示寂告大眾〉詩云:

秋來不報雁來歸,冷笑人間暫發悲。 為報門人休戀著,古師幾度作今師。¹²⁰

寶覺禪師(?-1173)和淨戒禪師(?-1207)是知音朋友。寶覺禪師臨終之前說一首詩給淨戒禪師聽,其詩題為〈歸寂〉,詩云:

萬法歸空無所依,歸寂真如目前機。 達悟心圓無所指,水水心月泯心儀。¹²¹

其詩對「歸寂」做瞭解釋,禪師指出萬法歸空沒有之所依據, 達悟的境界無法言說。禪師在詩中也做一個比喻:「水中之月」, 其意謂著沒有「心」可說。

淨戒禪師(?-1207)對於禪宗「傳法」的看法,和其他禪師不

119 同前註, 頁 316。

¹¹⁸ 同前註,頁 264。

¹²⁰ 同前註,頁 347。

¹²¹ 同前註,百484。

同,他反對用語言來傳法,法應該是「如飲水者,冷暖自知」, 其〈示寂〉詩云:

> 秋來涼氣爽胸襟,八鬥才高對月吟。 堪笑禪家癡鈍客,為何將語以傳心。¹²²

法螺禪師(1284-1330)的一生四十多年,禪師認為自己生活在夢 幻世界。其〈示寂〉詩云:

> 萬緣截斷一身閒,四十餘年夢幻間。 珍重諸人休借問,那邊風月更還寬。

總之,以上所羅列出有關示寂詩那幾首,禪師們最後所想要留下給後人還是闡明禪宗禪法。其包含著多種意義:第一、總結一生的修行,第二、教導弟子們修道方法,第三、展現禪師的生死自在的證悟境界。所以禪師們寫的示寂詩,以自己的死亡過程,為學生門上最後寶貴的一課。他們希望弟子們上了這一課,就要精進修行,成就道業,自覺覺他,渡己渡人。

六、結語

禪詩是一千年前,在中國、日本、印度、臺灣,越南等一些東方國家出現的獨特作品。越南禪詩從 10 世紀初就出現了,其中發展最強盛的就是李陳時代。也可以說,李陳時代的佛教文學包括禪詩在內,是促使越南筆記文學發展至今的主要來源之一。李陳時代的禪詩是越南詩歌花園中的奇妙的花,至今我們尚未足夠的發現其味道,而李陳時代禪詩中的人就是那朵花的精華。

禪詩所展現的是無我,即是無執著我,不再執著自己,以 及不執著自己的東西。無我不是否定我、也不是消滅人的價值, 而是在最大的程度上自由自在。因此,其不僅沒有非人本的意 義,而且帶有濃厚的人文價值。這個問題需深入研究。

¹²²同前註,頁 535。

「我」之人常與奇妙的「忘」狀態結合,只能在「物我皆忘」的狀態中,人才能達到無我的心態。禪師-詩人常用很多不同的形象來表達如:不關心外景、只埋頭熟睡的漁翁、或坐禪達到禪樂的禪師、或忙碌於平常生活忘了日常歲月的老頭子等,都再現這個「忘」狀態。

只有「無我」才能實行利他,這個特點表現明顯在當時的禪師,皇帝官吏的風格裡。其中最典型的是陳太宗所發的願:「以自身為他人的引路者」,他用自己的一生來實現這願力。慈悲無窮的精神也出發於李仁宗對滿覺禪師的奉言:「智人示現,必務濟生,無行不俱,無事不修,非唯定慧之欲,亦有讚揚之功」。更為直接的是,圓證國師對陳太宗的勸言:「凡為人君者,以天下之欲為欲,以天下之心為心。今天下欲迎陛下歸之,則陛下安得不歸哉?然內典之言,願陛下毋忘斯須耳!」。愛人如愛已的精神出於:「一切眾生都有一樣的佛性」,根據慧中上士的說法,佛和眾生都有橫眉毛、垂鼻孔。這「無我」的人不貪求名譽地位、不迷於富貴,看榮華如夢,富貴如浮雲,總是渴求達到「真、善、美」,完善自己的道德,有真人的價值。這樣的「人」是每個人的本體和真心佛性,雖然其無形無狀,難以掌握,但人人都能深入體會。

引用書目

一、 越南禪詩(依年份排列)

金山,《禪苑集英》,河內現藏在越南漢喃院圖書館,1337。

金山,《聖燈錄》,河內現藏在越南漢喃院圖書館,1375。

潘浮先,《越音詩集》,河內現藏在越南漢喃院圖書館,1433。 沙門廣典與海量重刻,《三祖實錄》,1765。

釋福田〈校訂〉,《大南禪苑傳燈集錄》,河內現藏在越南漢喃院 圖書館,1851。

吳德壽、阮翠娥譯注《禪苑集英》,越南文學出版社,1990。 黎孟託,《禪苑集英研究》,胡志明出版社,1999。

阮有山,《禪苑集英的作品類型》,河內社會科學出版社,2002。 文學院,《李陳詩文》(三集),社會科學出版社,1977-1989。 越南文學院編撰,《李陳詩文》、第一集,河內社會科學出版社,

1977。 越南文學院編撰,《李陳詩文》、第二集,河內社會科學出版社, 1988。

越南文學院編撰、《李陳詩文》、第三集,河內社會科學出版社,

阮惠芝等人編撰,《李陳詩文》 (三集),河內社會科學出版社, 1989。

越南佛學研究院,《三祖實錄》,1995。

二、 現代論著

丁加慶(主編)《越南文學·從十世紀到十八世紀前半葉》·第一、 二集,河內大學與專業高中出版社,1978。

方廇,《建立越南中代文學觀念系統的一些貢獻》,教育出版社, 1996。

阮才書(主編),《越南佛教歷史》,越南社會科學出版社,1988。 阮董芝,《越南文古學史》,西貢文化負責國務卿府,1971。 阮范雄,《以體類觀點來研究越南李陳時代文學》,文學院博士 答辯,1995。

阮范雄,《越南禪詩-歷史、思想和藝術問題研究》,國家大學出

版計,1998。

阮范雄,《中代文學行程上》,河內河內國家大學出版社,2001。

阮登熟,《越南禪學》,西貢貝葉出版社,1967。

阮登熟,《越南佛教》,西貢地面出版社,1974。

阮登熟,《陳太宗禪學》,資訊文學出版社,1996。

阮公里,《李陳時代佛教文學面貌與特點》,胡志明國家大學出版計,2002。

吳時任,《竹林宗指源聲》,河內現藏在越南漢喃院圖書館, 1796。

吳畢訴,《李代文學》,河內梅靈出版社,1942。

吳畢訴,《陳代文學》,河內梅靈出版社,1942。

佛學委員會,《陳代禪學》,越南佛學研究院,1992。

越南佛教會,《陳代禪學》,河內越南佛教研究院,1995。

越南社會科學院編撰,《李陳時代的越南社會研探》,社會科學出版計,1981。

胡志明市社會科學院漢喃研究中心,《慧中上士與越南禪宗》, 學術研討會。

陳文鐘,《陳朝竹林禪派的禪學思想》,河內國家政治出版, 1998。

陳文鐘等人、〈越南李陳時代思想〉,河內國家政治出版,2008。 鄧台梅、〈一個文學時代的一些心得〉《李陳詩文》、第一集,河 內社會科學出版社,1977。

釋一行,《佛教深入生活》,葉輩出版社,1964。

釋一行(阮琅),《越南佛教史論》(三集),社會科學出版社, 1994。

釋清慈,《越南禪詩》,頭頓真空禪院出版,1973。

釋清慈(等人),《陳代禪學》,河內宗教出版社,2003。

釋滿覺,《佛學,禪學,詩歌》,西貢:萬行大學出版社,1974。 段氏秋雲,《李陳禪詩》,胡志明市文藝出版社,1998。

段氏秋雲,《越南中代文學(十世紀~十九世紀末)》, 胡志明教育出版社, 2008。

梅國蓮,《陳朝詩人》,義平資訊文化所,1986。

黎智遠,《越南中代文學特徵》,河內社會科學出版社,1996。 黎氏秋燕(主編),《越南中代文學-研究論文集》,教育出版社, 2000 °



Diversification of Vietnamese Zen Poetry During the Li and Tran Dynasties

Abstract

Vietnamese Buddhism actively evolved for a thousand years, thriving during the Li and Tran dynasties. Buddhism at this time, on the one hand, selectively retained traditional principles but, on the other hand, became localized, which enabled its popularization. Several features of Buddhism during this time period can be observed, including social fitness, daily connections, and a tremendous impact on people's mindset, promoting the concepts of forgiveness and kindness. The great essence of Buddhism during this time period was Zen. The core belief of Zen is "to accomplish awakening by realizing the original nature and directly pointing out people's minds." In addition to such core belief, Zen of this time was rooted in daily life and reinforced the idea of serving the nation. Those concepts were applied in everyday life and became simplified.

The main body and also the ultimate goal of literature is the human being. The "non-space true man" in Zen poetry is not only the main body but also the target in saving the world. Zen poetry is a combination of Zen philosophy and aesthetics. Mahayana Buddhism, Zen included, holds to the concept of the "shared body," which states that the main body of all living things is the same as that of the world. Becoming a "non-space true man" (a "real Buddhist") is the ultimate and lifelong goal for Zen poets. This consistency exists in not only Zen philosophy but explicitly in the Zen poetry of the Li and Tran dynasties.

The structure of this study is as follows: First, in the introduction, the author describes the background of the Zen poetry of the Li and Tran dynasties. Next, general Buddhism, one of the concepts in the Zen poetry of the Li and Tran dynasties, is discussed. Third, the Zen life in Zen poetry is focused on. Fourth, the author stresses the Buddhist philosophy in Zen poetry. Fifth, the author relates the realization of life

in Zen poetry. Lastly, the author summarizes all the arguments and viewpoints.

Keywords: Vietnamese Buddhism, Li and Tran dynasties, Vietnamese monks, Zen poetry

