

高麗時期的《維摩詰經》接受： 以李奎報禪詩為中心

朴永煥

東國大學中文系教授

中文摘要

在韓國歷史上最早關心和研究《維摩詰經》的人物是元曉(617-686)。他的「無礙思想」，追求超越分別、無拘無束的「一切無礙人，一道出生死」的道理，基本上與打通世間和出世間來追求「不二法門」的精神不謀而合。到了高麗朝，最致力宣揚《維摩詰經》的是大覺國師義天與普照國師知訥。雖然不像唐宋文人那麼熱愛《維摩詰經》，然而高麗朝的代表文人李奎報也在一定程度上接受《維摩詰經》的觀點。李奎報的禪詩亦具有與《維摩詰經》密切相關的意蘊。可以從三個方面概括：《維摩詰經》體現了大乘入世如幻的實相行，一切法皆如的觀念。李奎報的有些禪詩形象地體現出諸法性空、眾生性空的道理；《維摩詰經》突出地發展了大乘佛教入世精神，打通了出世與入世。李奎報在詩作裡不僅反映這些平等觀精神，同時也打通「世間與出世間」意圖；李奎報本身也似乎覺悟了「亦入世亦出世」、「心淨則佛土淨」的道理，並將這些《維摩詰經》強調的「清淨之心」思想表現於他的詩作。可說，李奎報在詩作中信手拈來地運用《維摩詰經》核心思想與典故，不僅豐富了詩歌的內容，同時深化了詩歌思想。可見《維摩詰經》在高麗朝的普及程度。

關鍵詞：《維摩詰經》、李奎報、諸法性空、世間與出世間、心淨則佛土淨

宜蘭：佛光大學佛教研究中心，2016年07月，頁229-264

The Acceptance of the *Vimalakīrti Nirdeśa Sūtra* During the Goryeo Period: Focusing on Lee Gyu-Bo's Zen Poems

PARK, Young-hwan

Professor, Department of Chinese Language and Literature, Dongguk University

Abstract

The first person who was concerned with the *Vimalakīrti Nirdeśa Sūtra* and studied it in Korean history is Wonhyo (617-686). His thought of “Free from Care” that seeks the truth of surpassing difference and the unconstrained “person without any care could get rid of life-and-death from one way”, basically coincides with the spirit of straightening out “being in the mundane” and “being out of the mundane” to finally seek “Non Duality.” In the Goryeo dynasty, the person who was mostly devoted to publicize the *Vimalakīrti Nirdeśa Sūtra* was Taegak National Preceptor Uichon (大覺國師義天) and Bojo National Preceptor Jinul (普照國師知訥). Although his ardent love for the *Vimalakīrti Nirdeśa Sūtra* was not as great as that of the literati in the Tang or Song dynasties, Lee Gyu-bo, as a representational literatus in the Goryeo dynasty, accepted the viewpoint of the *Vimalakīrti Nirdeśa Sūtra* to a certain extent. Lee Gyu-bo’s Zen poems also possess the implication that is closely related to *Vimalakīrti Nirdeśa Sūtra*. Three characters could be summarized as follows.

Firstly, the *Vimalakīrti Nirdeśa Sūtra* reflects Mahāyāna’s Dharmatā that “being in the mundane” is like a mirage and the conception that all the Buddhist doctrines are constant. Some of Lee Gyu-bo’s Zen poems also

vividly demonstrate the truth that the nature of all things and living creatures is emptiness.

Secondly, the *Vimalakīrti Nirdeśa Sūtra* has outstandingly developed Mahāyāna's spirit of "being in the mundane" and straightened out "being in the mundane" and "being out of the mundane". Lee Gyu-bo represented these equality views and also tried to straighten out "being in the mundane" and "being out of the mundane" in his poems.

Thirdly, Lee Gyu-bo himself seemed to be aware of the truth that "being in the mundane" is the same as "being out of the mundane", and "if the heart is peaceful and quiet, the Buddha land is peaceful and quiet." The thought of a "peaceful and quiet heart", which is emphasized in the *Vimalakīrti Nirdeśa Sūtra*, has been reflected in his poems, too.

It could be argued that Lee Gyu-bo used the *Vimalakīrti Nirdeśa Sūtra*'s main thought and allusions freely in his poems. It not only enriches the poems' content, but also deepens the poems' thought. The *Vimalakīrti Nirdeśa Sūtra*'s popularity in Goryeo dynasty can also be seen here.

Keywords: *Vimalakīrti Nirdeśa Sūtra*, Lee Gyu-bo, the nature of all the things is emptiness, being in the mundane and being out of the mundane, if the heart is peaceful and quiet, the Buddha land is peaceful and quiet

一、高麗時期與《維摩詰經》

在韓國歷史上最早關心和研究《維摩詰經》的人物是元曉(617-686)。他的「無礙思想」，追求超越分別、無拘無束的自由人思想，即「一切無礙人，一道出生死」的道理，基本上與打通世間和出世間來追求「不二法門」的精神不謀而合。尤其是元曉還俗以後，自號「小性居士」，可以說他本身已打通了世間和出世間的境界¹。這一點可以說是元曉大師與維摩詰居士的會通之處。根據史料記載，元曉曾經著述有《維摩經宗要》一卷和《維摩經略贊》七卷，但已失傳。然而《朝鮮王朝實錄》有世祖時將元曉的《維摩經宗要》送於琉球國的記錄，我們可以了解到，至少在朝鮮初期還流傳著元曉的這些著述²。

至新羅末、高麗初，王室和貴族階層為了維護國家體制，亦從實用角度來大力推廣佛教。因此至八、九世紀，佛教華嚴宗、法相宗等宗派都得到了發展，並容受了彌勒與彌陀等淨土信仰。淨土信仰在地方的門閥勢力與農民等下層中廣泛流行。禪宗更是與地方豪族（舊勢力）結合

※ 收稿日期 2015.3.2，通過審稿日期 2015.11.18。

¹ 〈列傳六薛聰〉：「薛聰，字聰智，祖談捺奈麻，父元曉，初為桑門，掩該佛書，既而返本，自號小性居士」。金富植，《三國史記》卷46，首爾：保景文化社，1981年，頁466。

² 當時送給他們的書籍，所包括相關佛教經典如下：「《成道記》、《法華經》、《翻譯名義》、《起信論》、《永嘉集》、《大悲心經》、《圓覺經》、《四教儀》、《楞嚴義海》、《道德經》、《法數》、《涵虛堂圓覺經》、《金剛經》、《治父宗鏡》、《楞嚴會解》、《高峯和尚禪要》、《真實珠集》、《楞嚴經》、《碧巖錄》、《水陸文》、《維摩詰經》、《金剛經五家解》、《楞伽經疏》、《阿彌陀經疏》、《維摩經宗要》、《法鏡論》、《觀無量壽經義記》、《真草千字文》、《心經》、《證道歌》、《高世帖》、《八景詩帖》、《浣花流水帖》、《東西銘》、《赤壁賦》、《蘭亭記》、《王右軍蘭亭記》。」《朝鮮王朝實錄·世祖》卷43，世祖十三年，八月十四日〔丁未〕，한국고전종합DB。(電子資料庫)

在一起，甚至達到了威脅王權的程度，所以高麗光宗針對擁護地方豪族、外戚勢力的禪宗宗派，積極推動佛教改革政策。這就直接導致了貴族階層與佛教華嚴宗、法相宗、禪宗各個保守宗派密切聯繫在一起與王室以及最高統治階層的對立，而與此同時，地方鄉吏層與農民、賤民層則尊奉著淨土信仰與傳統民間信仰³，這就是高麗初中期整個社會的大致局面。

高麗朝最致力宣揚《維摩詰經》的是大覺國師義天與普照國師知訥。⁴在此先簡單地分析兩位國師推崇《維摩詰經》的主要原因。

(一) 大覺國師義天(1055-1101)

在這些門閥貴族勢力及其聯合的保守傾向濃厚的佛教勢力掌握佛教的情況之下，出現了大覺國師義天，他推動了一系列的改革政策，意在積極呼籲當時與門閥貴族聯繫在一起的佛教界保守派的自覺覺醒，同時打破和削弱與佛教保守勢力結合的門閥勢力力量，並以此作為推動強化王室的契機⁵。在此我們可從兩個方面來分析他的觀點：其一，雖然他是出家人，但身為一國王子，不能完全脫離世俗上的種種問題。其二，他面臨著當時以淨土信仰為中心的高麗佛教界的覺醒與改革問題。這些站在他需要重視實際、離不開現實問題的立場上來說，體現出世間法與修道不二的《維摩詰經》實在是最好不過的理論指導了。「身為王子，

³ 蔡尚植，〈高麗後期佛教史의 展開洋相斗 傾向〉，《高麗中後期佛教史論》，首爾：民族社，1986年，頁241-244。

⁴ 이희재(Li, Heejae)，〈韓國佛教史에서의 維摩經의 地位〉，《韓國學研究》31，2009年，頁336-340。雖然此篇論文乃韓國首次從接受層面來研究《維摩詰經》在古代韓國的接受情況，但是論文過於簡略，僅概括性地分析了《維摩詰經》在韓國佛教史上的地位。

⁵ 蔡尚植，〈高麗後期佛教史의 展開洋相斗 傾向〉，頁244。

又對國家具有特別的熱愛與赤誠，所以在面對世俗問題時，不把它看作是應擺脫的對象，而是跟出世間的問題同等看待。這就是維摩詰居士的不二精神，同時也是元曉和諍思想的延續。」⁶只有體認「不二」、超越空有才是真解脫的《維摩詰經》給他解決了世俗與出世的矛盾。

又值得注意的是，義天把元曉的和諍思想作為其佛教改革措施的重要理念。有學者分析義天高度評價元曉的和諍思想，原因不僅在於其欽敬元曉具有對社會眾多的論爭與矛盾進行和解的能力，更在於其欽敬元曉走入群眾中親自實行了菩薩行。⁷義天特意提到元曉向孤大山景福寺普德和尚學習了《維摩詰經》。⁸

孫昌武先生認為禪宗與《維摩詰經》的相同之處在於佛教的改革精神。他認為《維摩詰經》在其結成的當時，代表著反對出家僧侶主義和教條主義的革新的潮流。「兩者就同樣富於批判意識，洋溢著向傳統挑戰的激情。蕩相遺執、否定偶像迷信本是般若空的基本精神。《維摩經》大力發揚了它……提出『無利無功德，是為出家』，這是直接針對僧侶主義及其所追求的功德利益的。」⁹

有關義天的佛教理論思想與《維摩詰經》理論的聯繫，有待進一步的考證與研究。但是他的佛教改革方案、他的生平經歷，則無疑是主要與《維摩詰經》的思想相關的。與中國情況不同，義天創立的高麗天台

⁶ 이희재,〈韓國佛教史에서의 維摩經의 地位〉,頁337。

⁷ 이희재,〈韓國佛教史에서의 維摩經의 地位〉,頁336-337。

⁸ 《東國僧尼錄目次》：「到飛來方丈，禮普德聖師云，涅槃方等教，傳授自吾師，兩聖橫經日，（元曉義相，受涅槃維摩經於師）高僧獨步時，隨緣任南北。」《正新纂續藏經》冊88，第1671經，頁652下3-5。

⁹ 孫昌武，《中國文學中的維摩與觀音》，北京：高等教育出版社，1996年，頁167。

宗實際上屬於禪宗宗派。《維摩詰經》的「不二法門」思想，直接影響到禪宗的「不二」思想。當時高麗佛教界主要有華嚴宗、法相宗屬於教宗；屬於禪宗有天台宗、曹溪宗。義天改革的主要思路是融合和整合所有宗派、推行禪教一致方案。這些改革思路與打破世間與出世間、追求「不二法門」的《維摩詰經》理論都有一定的聯繫。

（二）普照國師知訥（1158-1210）

十一世紀中葉的義天通過融合佛教措施來推動佛教界改革的運動最終是失敗了。十二世紀初期，更保守的佛教勢力掌握權力，各個門閥勢力與某些佛教宗派拉扯形成了利益集團，這些官僧勾結一直維持到十二世紀中葉。直至十二世紀末武臣政權的出現才對此局面有所觸動。與門閥體制結合在一起的佛教界開始自覺與反思，出現了信仰結社運動。典型的代表有知訥開創的定慧結社（後來被稱為修禪社）和了世（1163-1245）的白蓮結社，慈恩宗以津億為主的水精結社。這種結社運動，可以說是對既有的以京都為中心的佛教主流勢力的腐敗和矛盾的批判運動，所以既具有濃厚的地方佛教特色，同時也是一種佛教革新運動¹⁰。

在這些佛教背景之下，知訥推動定慧結社運動，主要強調定慧雙修、頓悟漸修、圓頓信解門理論。「圓頓信解門」思想來自於唐朝李通玄《華嚴論》，即把華嚴思想收容於禪宗的意圖，其實質乃是化「禪教對立」為「禪教一致」。他的《華嚴論節要》裡突出表述了這些觀點，並屢屢援用《維摩詰經》說明其與《華嚴經》相同之處：

一入道方便同者，經云：「夫求法者，於一切法應無所求，乃至

¹⁰ 蔡尚植，〈高麗後期佛教史의 展開洋相斗 傾向〉，頁 245-246。

觀身實相，觀佛亦然。我觀如來前際不來，後際不去，今即無住等，是初觀智門略同於入道行相。」¹¹

可知，在此援用〈見阿閦佛品〉的「如自觀身實相，觀佛亦然。我觀如來前際不來，後際不去，今則不住」的思想來說明，在「入道方便」上，《維摩詰經》與《華嚴經》相同。又援用《維摩經》「不二」思想云：

此《維摩經》以淨名居士，現小許不思議之通變，令二乘迴心。又處於生死現身有疾，令知染淨無二，又表菩薩大悲有疾，菩薩具陳不二之門。¹²

「淨名居士」指的是「維摩詰」。強調「染淨無二」，超越染淨的分別心，同時也通過「菩薩之大悲有疾」來表明了「不二之門」的道理。

知訥最後圓寂之前，尚有一個徒弟援用《維摩詰經》向他請教：

最後有僧問：「昔日毗耶淨名示疾，今日曹溪牧牛作病，未審是同是別。」師云：「爾學同別來」。乃拯柱杖數下云：「千種萬般，揔在這裡」。因執杖踞床不動，泊然而逝。門徒設香燈，供養七日。¹³

徒弟問：「昔日毗耶淨名示疾，今日曹溪牧牛作病」，就是說「過去維摩詰為了度化眾生，他稱病教導菩薩等人不執著於外相；此與您今天得病，並教導我們，有何區別？」「牧牛」比喻「知訥大師」。對僧侶的提問，知訥強調不執著於異同的區別，即表明超越諸相的異同。「千種

¹¹ 東國大學校佛典刊行委員會內韓國佛教全書編纂委員會，《華嚴論節要》，《韓國佛教全書》卷4，首爾：東國大學出版部，2002年，頁774。

¹² 《新華嚴經論》，CBETA, T36, no. 1739, p. 724, c10。

¹³ 〈曹溪山修禪社佛日普照國師碑銘〉，《東文選》卷117，한국고전종합DB。（電子資料庫：<http://db.itkc.or.kr/>）

萬般，摠在這裡」，就是超越對立，強調否定一切二元論的思考。突出世間對立諸矛盾的實相就是「不二」道理。在此可知，知訥的思想體系裡《維摩詰經》居於非常重要的位置。

據說普照知訥一生有三次覺悟的機緣：六祖《壇經》、李通玄《新華嚴論》、大慧宗杲《書狀》，可以說此三者對他的思想上影響最大。有趣的是大慧宗杲曾高度評價唐朝居士李通玄的《新華嚴論》，同樣知訥建立「圓頓信解門」理論也是深深汲取了李通玄的華嚴思想。據《華嚴論節要序》的記載：

余始隱居下柯山，常以禪門即心即佛，冥心以謂非遇此門，徒勞多劫，莫臻聖域矣。然終疑華嚴教中悟入之門，果如何耳……如來智慧，亦復如是，具足在於眾生身中，但諸凡夫不知不覺，予頂戴經卷，不覺殞涕。¹⁴

普照曾在下柯山普門寺（今慶尚北道醴泉）閱讀李通玄的《華嚴經出現品》，不僅悟到「圓頓」的道理，同時高興之至「頂戴經卷」不知不覺地流下眼淚。所以他在《圓頓成佛論》突出了「一切眾生就是如來」，體現「不二」觀念，云：

又以自心內諸佛普光明智，普照一切眾生，則眾生相即如來相，眾生語即如來語，眾生心即如來心，乃至治生產業工巧技藝，皆是如來普光明智，運為之相用，都無別異也。但是眾生，自業自誑，自見是凡是聖，是自是他，是因是果，是染是淨，是性是相等，自生分別，自生退屈，非由普光明智，故作如是。若能發勇猛心，悟自無明，本神本真，無功大用恒然之法，則便是諸佛不

¹⁴ 東國大學校佛典刊行委員會內韓國佛教全書編纂委員會，《華嚴論節要序》，《韓國佛教全書》卷4，頁767。

動智，故論主以大悲心，叮嚀之曰，以一切眾生，本從諸佛根本智生¹⁵。

在此他強調了超越凡聖、自他、因果、染淨等分別心，如果達到「自心內諸佛普光明智」的境界，即煩惱是涅槃。這種觀念其實就是〈佛道品〉所謂：「六十二見及一切煩惱，皆是佛種」¹⁶、「一切煩惱，為如來種。譬如不下巨海，不能得無價寶珠。如是不入煩惱大海，則不能得一切智寶」¹⁷的理論的繼承和延續，體現出佛魔不二的理論。另外，《維摩詰經》另一重要的特徵是強調「發心」，即「發菩提心」，同樣普照也強調「發勇猛心」，追求「悟自無明，本神本真」。可知，普照廣泛汲取了《維摩詰經》，且力主「禪教一致」。

二、李奎報禪詩所運用的《維摩詰經》思想及典故

眾所周知，縱觀歷代唐宋文人，廣受《維摩詰經》思想影響的文人不在少數。在佛教禪宗經典當中，他們不僅最為推崇《維摩詰經》，而且在他們的詩歌作品裡經常援用《維摩詰經》典故與思想，可見其影響力之深遠。雖然不像唐宋文人那麼熱愛《維摩詰經》，然而高麗朝的代表文人李奎報也在一定程度上接受《維摩詰經》的觀點。同時李奎報的禪詩具有與《維摩詰經》密切相關的意蘊。茲論析如下：

(一) 諸法性空與畢竟空

《維摩詰經》的主旨是基於般若空義，強調諸法性空、平等無差別

¹⁵ 東國大學校佛典刊行委員會內韓國佛教全書編纂委員會，《圓頓成佛論》，《韓國佛教全書》卷4，頁726。

¹⁶ 《維摩詰所說經》，CBETA, T14, no. 475, p. 549, b4。

¹⁷ 《維摩詰所說經》，CBETA, T14, no. 475, p. 549, b13-15。

的「不二法門」觀，以闡揚大乘菩薩之實踐道。這些觀念直接影響到禪宗思想「動靜不二，真妄不二，維摩明一切法皆入不二門。」¹⁸ 在〈文殊師利問疾品〉裡有對「空」義的詳細說明，云：

文殊師利言：「居士此室，何以空無侍者？」維摩詰言：「諸佛國土，亦復皆空。」又問：「以何為空？」答曰：「以空空。」又問：「空何用空？」答曰：「以無分別空故空。」又問：「空可分別耶？」答曰：「分別亦空。」又問：「空當於何求？」答曰：「當於六十二見中求。」又問：「六十二見當於何求？」答曰：「當於諸佛解脫中求。」又問：「諸佛解脫當於何求？」答曰：「當於一切眾生心行中求。又仁所問：何無侍者？一切眾魔，及諸外道，皆吾侍也。所以者何？眾魔者樂生死，菩薩於生死而不捨；外道者樂諸見，菩薩於諸見而不動。」¹⁹

在此，文殊師利為了眾生明瞭「空」的意義，通過與維摩詰居士一問一答形式討論，提出「空室」與「無侍子」的問題。維摩詰提出了「佛土」的比喻，說明「諸法皆空」、「畢竟空」的道理。對文殊師利「既然空了，又何須再空？」的提問，維摩詰回答說：「由於沒有生滅、有無、去來的分別相，所以為空」，即維摩詰開示諸法的本質是非實有，而是無自性，因緣所生法，所以一定要超越分別相，才可以達到「一切即是空」的道理。所以不僅回答說「空（慧）」當於「六十二邪見」中求，而且「六十二邪見」也當於「諸佛如來解脫」中尋求，強調要超越「六十二邪見」與「諸佛解脫」的對立相。尤其是這些「解脫」也當於「一切眾生心行中」求，超越妄想、分別相，達到平等無差別的「諸法性空」的

¹⁸ 宋·頤藏主編，蕭蓮父、呂有祥點校，《古尊宿語錄》卷34，北京：中華書局，1994年，頁647。

¹⁹ 《維摩詰所說經》，CBETA, T14, no. 475, p. 544, b28-c10。

境界。《維摩詰經》在空平等觀的基礎上，更以世間和出世間一如的真理，論證了煩惱即菩提，一切法皆是因緣和合，宣稱現實世間人生的起滅，應作如幻觀。

〈觀眾生品〉裡的比喻也特別的生動。針對文殊師利所提出的菩薩應該怎樣看待眾生的問題，回答云：

譬如幻師，見所幻人。菩薩觀眾生為若此。如智者見水中月，如鏡中見其面像；如熱時燄，如呼聲響，如空中雲，如水聚沫，如水上泡；如芭蕉堅，如電久住，如第五大，如第六陰，如第七情，如十三入，如十九界，菩薩觀眾生為若此。²⁰

維摩詰從一切法皆是因緣和合、不實不恆的觀點提出「眾生相」的虛幻本質，以根本沒有的事物來證明這一虛幻本質的現象，可以說形象地說明了諸法性空、眾生性空的道理，體現了大乘入世如幻的實相行，一切法皆如的觀念²¹。

李奎報的不少禪詩都體現了此諸法性空、畢竟空的思想，如〈次板上資玄居士韻〉其一：

楞迦山迥秀，百舍試來尋。二聖影留室，千年煙鎖林。
身雲雖不住，性月本無沈。蓮舍容吾否，空門宿習深。²²

²⁰ 《維摩詰所說經》，CBETA, T14, no. 475, p. 547, b1-6。

²¹ 《雜阿含經》裡提到「觀色如聚沫，受如水上泡，想如春時燄，諸行如芭蕉，諸識法如幻。」《雜阿含經》，CBETA, T02, no. 99, p. 69, a18-20。《金剛經》四句：「一切有為法，如夢幻泡影，如露亦如電，應作如是觀。」《金剛般若波羅蜜經》，CBETA, T08, no. 235, p. 752, b28-29。

²² 李奎報，《東國李相國集》卷 9，《韓國歷代文集叢書》本，首爾：景仁文化社，1993 年，頁 417。

這是他作為白雲居士，對時隔將近一個世紀之前的居士前輩李資玄的詩歌所不得不發出一個感慨。

生活於高麗中期的李資玄居士(1061-1125)，為高麗時期居士佛教的典型代表。由於他的因素，不同於傳統宗派佛教的研究，高麗「居士佛教」的研究範疇出現了。可以說，李資玄對高麗中後期佛教發展的功不可沒。（如有人主張李資玄的看話禪風影響到被尊為韓國曹溪宗宗主的太古普愚[1301-1382]和懶翁惠勤[1262-1342]的觀點²³。所以至今一般學術界談到高麗佛教史時一定關注其禪宗思想與人生歷程。）

「楞伽山」為現今韓國西南部全羅北道「邊山」。「二聖影留室」指的是新羅的元曉大師和真表律師；「身雲雖不住」，援用〈方便品第二〉云：「是身如響，屬諸因緣；是身如浮雲，須臾變滅」²⁴。即此身如空中傳來的聲音，也不過是因緣合和而生；身體如浮雲橫空，在一瞬間便會變易消失。也就是所有的萬物，沒有實體和自性，這就是所謂的「空門」。此與上面提到的《維摩詰經》在空平等觀的基礎上，論證煩惱即菩提，一切法皆是因緣和合自是十分契合。「性月本無沉」，則來自佛教經常將月輪比喻本來清淨無垢之菩提心，或者象徵悟空性的智慧等等。強調雖然我們身體如浮雲橫空，在一瞬間便會變易消失，對現實

²³ 辛奎卓，〈高麗中期居士佛教與李資玄的禪思想〉，《江源文化研究》23，2004年，頁139-152。

²⁴ 〈方便品第二〉云：「如此身，明智者所不怙；是身如聚沫，不可撮摩；是身如泡，不可久立；是身如燄，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；是身無主，為如地；是身無我，為如火；是身無壽，為如風；是身無人，為如水；是身不實，四大為家；是身為空，離我我所。」姚秦·鳩摩羅什，《維摩詰經》，首爾：財團法人禪學院，1981年，頁85。

世間人生的起滅，應作如幻觀。但是清淨的真如佛性、一切法皆如的真理永遠不會有變化。最後兩句中突出了詩人對空門皈依的念頭。元曉大師和真表律師他們身如浮雲，早就離開消失，但是他們留下來的「大圓鏡智」是永遠不會改變的。

〈又題不思議方丈〉²⁵ 則是詩人訪問真表律師曾經住過的「不思議方丈」時的有感而發：

虹蠹危梯脚底長，迴身直下萬尋強。
至人已化今無跡，古屋雖扶尚不僵。

丈六定從何處現，大千猶可箇中藏。
完山吏隱忘機客，洗手來焚一瓣香。²⁶

首二句說明「不思議方丈」位置的險峻；真表律師已經幻化無跡，但古屋仍然不僵。「丈六」指的是佛陀，「大千世界」指的是廣大無邊的世界，亦經常出現在《維摩詰經》中。〈佛國品〉：「令諸寶蓋合成一蓋，遍覆三千大千世界」²⁷；〈弟子品〉：「吾見此釋迦牟尼佛土三千大千世界」²⁸；〈不思議品〉：「住不可思議解脫菩薩，斷取三千大千世界」²⁹、「皆應號泣，聲震三千大千世界」³⁰；〈香積佛品〉：「飯香普薰毗耶離城，及三千大千世界」³¹。詩人可能從真表律師的遺址「不

²⁵ 序文：「不思議房者，昔真表律師寓居修真，而慈氏地藏顯身授戒之所也。有木梯高可百尺，緣梯而下，乃得至於方丈，其下則皆不測之壑也。以鐵索引其屋，釘之於巖，俗傳海龍之所為也。」《東國李相國集》卷9。

²⁶ 李奎報，《東國李相國集》卷9，頁418。

²⁷ 《維摩詰所說經》，CBETA, T14, no. 476, p. 558, b10-11。

²⁸ 《維摩詰所說經》，CBETA, T14, no. 475, p. 541, a28-29。

²⁹ 《維摩詰所說經》，CBETA, T14, no. 475, p. 546, c4-5。

³⁰ 《維摩詰所說經》，CBETA, T14, no. 475, p. 547, a10。

³¹ 《維摩詰所說經》，CBETA, T14, no. 475, p. 552, c3。

思議方丈」中自然而然想到《維摩詰經·不思議品》裡的典故。雖然至人已經消失了，但是大千世界，即空間無窮盡的佛家宇宙仍然藏在這裡。佛教說大千世界也如同滄海一粟一般，任何物質形式都是佛法的載體。大千世界和一粒米中，都蘊含著無窮無盡的佛法，體現了「一切法皆是佛法」的道理。此詩表面上似一首旅遊詩，然而由於包含了豐富的佛教哲理，細味卻具有無限奧妙。類似的境界還表現於其〈訪覺月師·用東坡詩韻各賦〉中：

步步行隨入谷雲，自然幽洞辟紅塵。
已將蚊雀觀鐘釜，曾把螟蛉戲搢紳。

俯仰歸來推幻化，死生得喪任天鈞。
多師雪裡猶賒酒，借與山中一日春。³²

首兩句描寫覺月禪師居住環境：峽谷、雲、幽洞，都是表示位於遠離紅塵之處。接著說詩人根本不介意官職與俸祿，對進退從容無比。〈弟子品〉說：「一切諸法，如幻化相，汝今不應有所懼也。」³³一切景象，一切心物作用，也都像幻化的假相，所以你不應該恐懼。〈入不二法門品〉：「菩薩心、聲聞心為二。觀心相空如幻化者，無菩薩心，無聲聞心，是為入不二法門。」³⁴說明能夠關照「心相」本空無自體，如幻如化，就沒有「菩薩心」與「聲聞心」的分別，最後悟入不二法門。「俯仰歸來推幻化」句援用〈弟子品〉、〈入不二法門品〉的一切法性空、一切法如幻思想。詩人看破了世上的榮辱、是非、得失、無牽無掛，自然不會有任何恐怖，因此說死生和得失都任於本性空寂之心。這與陶淵

³² 李奎報，《東國李相國集》卷 11，頁 467-468。

³³ 《維摩詰所說經》，CBETA, T14, no. 475, p. 540, c16-17。

³⁴ 《維摩詰所說經》，CBETA, T14, no. 475, p. 550, c19-21。

明「人生似幻化，終當歸空無」（〈歸園田居〉詩之四），真是隔代同調。

又〈謝應禪老雨中邀飲〉詩云：

數年飄散各西東，今日樽前一笑同。
乍把銅人相話舊，更憑石女苦談空。

篆畦終日清抽穗，燈檠侵宵巧綴虫。
濃翠滴窓垂柳雨，暗香撲地落花風。

醉翁情興狂於白，禪老行裝懶似融。
³⁵他日不辭參入社，遠公沽酒引陶公。

首兩句說明與應禪老邂逅一起飲酒歡笑的情境。第三句援用《後漢書·薊子訓傳》，薊子訓不喜歡居住於洛陽，因此隱居起來。後來有人在長安東邊的霸城看見他與一老人一起撫摸銅人說「這個銅人鑄成，已經快五百年了。」³⁶表示人生如夢和無常。「更憑石女苦談空」句子，實際是取自《維摩詰經·觀眾生品》：「如空中鳥跡，如石女兒，如化人煩惱……菩薩觀眾生為若此。」³⁷如空中飛過的鳥留下痕跡；如石女生兒子；如幻人有煩惱等等，菩薩看眾生應作如是觀。詩中強調了一切色相，如幻如化，皆非實在的道理。詩的後半部說明下雨時情景：通過窗戶看到垂柳雨，颱風落花中暗香撲地的情況。接著描寫酒後悠閑自在的情景：自己情緒比李白還癲狂，而應禪老卻似法融禪師那樣懶惰。最後兩句以

³⁵ 李奎報，《東國李相國集》卷7，頁312-313。

³⁶ 《後漢書》卷82下，〈方術傳·薊子訓傳〉：「後人復於長安東霸城見之，與一老公共摩挲銅人，相謂曰：『適見鑄此，已近五百歲矣。』」劉宋·范曄，《後漢書》，臺北：鼎文書局，1981年，頁2746。

³⁷ 《維摩詰所說經》，CBETA, T14, no. 475, p. 547, b10-12。

慧遠與陶淵明來比應禪老與詩人自己，說明他們兩人相契甚深。可見，此詩情景交融，同時援用佛理禪理，突出了「凡所有相，皆是虛妄」，唯有看破，放下分別、放下執著、放下妄想。同樣的情況也出現於〈謙上人觀虛軒〉裡：

礙則有所見，虛則復何觀。

我初觀軒銘，於意謂未安。

詰師所以名，此名不可刪。

山河本無形，未識初造端。

苟能循其本，復於空可還。

空本合天地，剖判迺為間。

還以實相觀，天地即一般。

心觀不以目，何廓亦何關。

妙一所獨知，凡觀安可干。³⁸

這首詩以謙上人的觀虛軒為題材，突出了〈弟子品〉所謂的「法無形相，如虛空故；法無戲論，畢竟空故」³⁹的道理。法的屬性是沒有形跡、也沒有形狀的。既然無相無形，所以它如虛空一樣無礙。所以詩人從「有礙」出發質疑取「觀虛軒」名稱由來，謙上人則答曰「山河本無形」乃是「未識初造端」，因為「凡所有相，皆是虛妄」。「苟能循其本，復於空可還」句，則表明世間的根本歸於「空」。此與〈香積佛品〉所謂的「十方國土，皆如虛空」的道理十分相契。接著說「空」本來就是「天地」，但是由於分別心，把它分為「天」和「地」來看待。其實「天地」為一體，是「不二法門」的「空」。這些境界表現在〈入不二法門品〉說：

³⁸ 李奎報，《東國李相國集》後集卷1，頁91。

³⁹ 《維摩詰所說經》，CBETA, T14, no. 475, p. 540, a8-9。

「世間、出世間為二。世間性空，即是出世間。於其中不入、不出、不溢、不散，是為入不二法門。」⁴⁰「還以實相觀，天地即一般」就是說從實相觀來看，「天地為一」，即空。其義應源於〈見阿閦佛品〉：「如自觀身實相，觀佛亦然……非四大起，同於虛空」。⁴¹如果從「心如虛空，以清淨慧無所礙者」⁴²角度來反觀，便可以覺悟到極為廓大無礙的境界，覺悟到「一切相，當體即空」的道理。

(二) 煩惱即涅槃

《維摩詰經》在佛教心性說的闡發上是非常突出的，自然會得到禪門的重視。《維摩詰經》作為集中反映居士思想的經典，又強調了「心淨即佛土淨」的唯心淨土思想，統一世間與佛國淨土，這就突出了《維摩詰經》經典的活潑、開放的性格。這些特徵影響到後來唐代禪宗（南宗禪）心性論的重要觀點。另一方面，「菩薩行於非道，是為通達佛道」（〈佛道品〉）等，無有眾生可度，既沒有菩薩道可成。即佛陀不離眾生的觀點，同樣強調了人間穢土與佛國淨土的無二無別。既然無別，不必出家而仍能追求成佛之境，就消除了士大夫儒釋忠孝倫理衝突的兩難抉擇的矛盾。

因此統一世間與出世間的在家修道觀念和修行方式為當時士大夫容

⁴⁰ 《維摩詰所說經》，CBETA, T14, no. 475, p. 551, a4-6。

⁴¹ 〈見阿閦佛品第十二〉：「爾時，世尊問維摩詰：『汝欲見如來，為以何等觀如來乎？』維摩詰言：『如自觀身實相，觀佛亦然。我觀如來前際不來，後際不去，今則不住。不觀色，不觀色如，不觀色性。不觀受想行識，不觀識如，不觀識性，非四大起，同於虛空。』」《維摩詰所說經》，CBETA, T14, no. 475, p. 554, c28-p. 555, a4。

⁴² 〈入不二法門品第九〉：「淨解菩薩曰：『有為、無為為二。若離一切數，則心如虛空，以清淨慧無所礙者，是為入不二法門。』」《維摩詰所說經》，CBETA, T14, no. 475, p. 551, a1-3。

易接受。到了唐代，傾心於新興宗派禪宗的中國士大夫們，則尤其傾心《維摩詰經》的思想，把維摩居士當做習禪的典範⁴³。

同樣，《維摩詰經》所宣揚的教理中的心性論等一些重要觀點也被高麗王朝的佛教人士所借鑑和發展，成了高麗禪宗思想的主要依據。之前提到的知訥就是典型的代表。而且富有文學情趣的《維摩詰經》對以佛教為國教的高麗文人早已影響廣泛，尤其是強調統一世間與出世間的居士思想影響了高麗文人。不太重視「宴坐」，反而突出「一切眾生即菩提相」、「直心是道場」、「煩惱是道場」等，這些維摩詰思想也影響到李奎報詩作，其〈又次新賀草屋詩韻〉云：

心已如焦穀，人誰射毒沙。老於詩世界，謀却酒生涯。
默笑觀時變，閑吟感物華。在家堪作佛，靈運已忘家。⁴⁴

前二句引用〈觀眾生品第七〉：「維摩詰言：『如無色界色，如燋穀芽，……如無煙之火，菩薩觀眾生為若此。』」⁴⁵ 主張學佛者要超脫世俗，即菩薩看眾生，應該做「水中之月」、「虛幻的人」、「如被燒焦的穀粒生芽」等來看待，才有出離的希望。據「因緣和合」提出眾生相的虛幻本質，看破了世間的無常、無自性，所以很大方說「人誰射毒沙」，沒有人陷害自己。既然詩人悟到無自性、虛幻本質的空幻世界，當然不願意追求仕途和功利，只是隨緣寫詩飲酒自由自在地過生活。又〈弟子品第三〉云：「出家者，無彼無此，亦無中間；離六十二見，處於涅槃。」⁴⁶ 對一個真正的出家人來說，是不存出家與不出家的彼此分別之念的。也沒有折中的不出不來的存在。所以消融了六十二種邪見，

⁴³ 孫昌武，《中國文學中的維摩與觀音》，頁165。

⁴⁴ 李奎報，《東國李相國集》卷10，頁447。

⁴⁵ 《維摩詰所說經》，CBETA, T14, no. 475, p. 547, b6-12。

⁴⁶ 《維摩詰所說經》，CBETA, T14, no. 475, p. 541, c16-17。

進入不生不滅的涅槃境界。因此後四句中表示他默默笑看當世時局變化，也感受閑詠自然景物的季節變換，已經達到謝靈運覺悟忘家的境界，「在家堪作佛」了。〈弟子品第三〉又說，不管在哪裡，能方便發無上道心，就等於出家，具備出家的條件⁴⁷。此詩援用《維摩詰經》，把追求「清淨自性」的禪轉變為肯定現實人生的禪了。李奎報還有一首〈次韻白樂天在家出家詩〉，同樣地大力肯定在家修行、重視人生、重視現實、頌揚居士的精神：

端坐觀空萬慮澄，老禪肌骨髮唯仍。

在家未礙先成佛，披毳何須要作僧。

自始腰拋丞相印，迴看心有祖師燈。

箇中一段堪嘲事，妻置盃呼忽錯應。⁴⁸

這首詩題目與整個詩歌內容典型地表現了「阿耨多羅三藐三菩提心，是即出家」的觀念，出家抑或在家，關鍵在於内心如何。前二句中，可以了解詩人追求「空觀」，達到「萬慮澄」的境界。除了頭髮之外，世間的景象如「水中之月」、「虛幻無常」。詩人的形狀也似乎是出家人的形象，「在家未礙先成佛，披毳何須要作僧」，是說身在世間卻作佛教修行，兩者並不矛盾，關鍵在內心的狀態。消除了出家與在家的矛盾，同時把居士地位提高到僧侶的地位。「端坐觀空萬慮澄」為出世間的境界；「妻置盃呼忽錯應」為入世間的境界。

⁴⁷ 〈弟子品〉：「於是維摩詰語諸長者子：『汝等於正法中，宜共出家，所以者何？佛世難值！』諸長者子言：『居士！我聞佛言，父母不聽，不得出家。』維摩詰言：『然，汝等便發阿耨多羅三藐三菩提心，是即出家，是即具足。』」《維摩詰所說經》，CBETA, T14, no. 475, p. 541, c22-27。

⁴⁸ 李奎報，《東國李相國集》後集卷3，頁180-181。

孫昌武先生說小乘佛教的求道論，父子、夫婦、親屬、家財等等都是障道因緣，因此重出家。而大乘佛教的主要內容之一就是反對僧侶主義，力圖打通世間與出世間。《維摩詰經》在其結成的當時，也代表著反對出家僧侶主義和教條主義的革新的潮流。所以他認為禪宗與《維摩詰經》就同樣富於批判意識，洋溢著向傳統挑戰的激情⁴⁹。也就說《維摩詰經》脫離了小乘佛教重視的出家，突出地發展了大乘佛教入世精神，打通了出世與入世，兩者可作平等觀。這些精神常常體現於李奎報的詩作裡。有趣的是，李奎報的有些飲酒詩與《維摩詰經》的典故也能常常連接起來。下面所引的詩與上面〈次韻白樂天在家出家詩〉、〈又次新賀草屋詩韻〉兩首詩都是典型的例子。這些現象似乎是詩人在詩歌內容上要打通「世間與出世間」意圖的反映，同時也可能與他非常喜愛詩、琴、酒有關係⁵⁰。

如〈庚子三月日，李學士百全病中大設筵并妓樂，邀予及朴樞副，崔僕射，朴丁二學士觴之，即席得詩二首呈之〉云：

初來欲問維摩病，不分還傾太白盃。
慎勿自言生死別，飲中此語忍聞哉。⁵¹

眾所周知〈問疾品〉強調維摩詰是要藉己之病告訴大家，菩薩有大悲心，愛所有眾生如子。菩薩的病是來自於「人傷我痛、人苦我悲」大悲心，眾生的苦就是菩薩的苦。只要所有眾生受度解脫，菩薩自然就無病。超越菩薩與眾生的區別，是因為「此身本無常，諸法空、無真實我」（〈問疾品〉）的原因，就是打通出世與入世的「空」平等觀。「欲問維摩病」

⁴⁹ 孫昌武，《中國文學中的維摩與觀音》，頁42、167。

⁵⁰ 當時稱他為三酷好先生。

⁵¹ 李奎報，《東國李相國集》後集卷6，頁337。

代表出世之事：「還傾太白盃」象徵入世之事。此首詩以維摩病中比擬李百全亦在病中，以太白盃比擬李百全仍似太白豪飲。這些李百全表現的行為，似乎是超越維摩與太白的區別，也是超越生與死的區別，肯定這個「傾太白盃」的世界，其實也是「問維摩病」的世界。既然如此，怎麼忍心聽生死有別的語言。可見，在這首詩裡也是將維摩詰典故與飲酒之事聯繫在一起，肯定這個五濁世界實際也是佛的淨土，體現出「眾生是道場」、「三界是道場」、「無我不二」的世界觀。

類似的「出家不用脫離世間」的境界也表現於〈冬夜山寺小酌〉：

華堂燠室宴連宵，富貴中間味易銷。
何似山齋深夜雪，閑燒榾柮暖寒醪。⁵²

這首詩表面上似寫在山寺裡破壞不飲酒戒律的行為。我們一般習慣於二元論的思考方法，所以在華堂開宴會是對的，在山寺裡飲酒是不對的。然而佛教否定一切二元論的思考。在《維摩詰經》強調的「空觀」中已不再有二元論的觀念，一切歸於「不二元論」了。因此〈文殊師利問疾品〉云：「在於生死，不為汙行；住於涅槃，不永滅度，是菩薩行；非凡夫行，非賢聖行，是菩薩行；非垢行，非淨行，是菩薩行。」⁵³ 菩薩雖處於生死苦海，卻不為其生死苦惱中污穢污染；雖住於寂滅境界之中，卻不去追求涅槃之樂，這才是菩薩所行。既非凡夫行，也非賢聖行，「離此二法，是菩薩行」（〈文殊師利問疾品〉）。超越對立，「處中道而行」。因此〈觀眾生品第七〉亦說：

天曰：「言說文字，皆解脫相，所以者何？解脫者，不內、不外，不在兩間，文字亦不內不外，不在兩間，是故舍利弗，無離文字

⁵² 李奎報，《東國李相國集》後集卷1，頁105。

⁵³ 《維摩詰所說經》，CBETA, T14, no. 475, p. 545, b27-c1。

說解脫也，所以者何？一切諸法是解脫相。」⁵⁴

語言文字都是解脫的象徵；解脫的含義和文字的本質，不在心內，也不在心外，不在兩者之間。別離開語言文字談解說道。因為一切法、一切種種都是解脫的表現。同樣李奎報看來醪酒為解脫的象徵。解脫的含義與醪酒的本質不在心內，也不在心外，不在兩者之間。不要離開醪酒談解說道，因為一切種種皆為解脫的表現。又在前面提到《維摩詰經》強調真正的出家不在修行環境等形跡，而在發出覺悟之心。〈佛道品〉亦說「凡夫聞佛法，能起無上道心」。不陷於是非對立的認識中，即不把事理分為「無」、「有」對立的兩方面。所以生動地說明超越「華堂」與「山寺」、「味易銷」與「暖寒醪」，只有體認不二、排遣「是」、「非」，歸於不二法門，才是真正解脫。既然「姪怒癡性，即是解脫」⁵⁵、「煩惱是道場」、「直心是淨土」，那麼「暖寒醪」⁵⁶也是解脫的道具，這些都是理所當然的事。

另外，「一切眾生即菩提相」、「一切諸法是解脫相」、「一念知一切法是道場」、「眾生是道場」等，這些統一人世間與出世間的佛教「心性」理論，與後來馬祖突出的「平常心是道」、「心外別無佛，佛外別無心」思想，在一定程度上有所傳承關係。這也是禪宗思想與《維摩詰經》相同之處。不僅馬祖道一是如此，其弟子歸宗智常「洞達《維

⁵⁴ 《維摩詰所說經》，CBETA, T14, no. 475, p. 548, a11-15。

⁵⁵ 〈觀眾生品第七〉：「若無增上慢者，佛說姪怒癡性，即是解脫。」《維摩詰所說經》，CBETA, T14, no. 475, p. 548, a17-18。

⁵⁶ 古代詩作裡經常發現以飲酒與悟道聯繫在一起的情形。例如，朝鮮時代著名文人徐居正的詩歌《戲贈闡師》：「貝葉翻為竹葉盃，天花落盡眼花開。醉鄉廣大人間窄，誰識佯狂老萬回。」佯狂，指的是萬回和尚每天飲酒後，假裝瘋狂的樣子，但是每天去萬里而回來，所以叫萬回。（《東文選》卷19）

摩》」（《祖堂集》卷四）；又高足大珠慧海的語錄多次引及《維摩詰經》⁵⁷，並且他進一步說「饑來吃飯，困來即眠」，後來成為禪門傳誦的佳話。可知，重視機鋒，常以棒喝來接引學人，「不著文字」的洪州宗，對《維摩經》相當重視。這樣《維摩經》這一在內容上與禪宗有著淵源關係的經典，自然會得到禪門的重視。又〈弟子品〉說：

舍利弗！不必是坐，為宴坐也；夫宴坐者，不於三界現身意，是為宴坐；不起滅定而現諸威儀，是為宴坐；不捨道法而現凡夫事，是為宴坐；心不住內亦不在外，是為宴坐；於諸見不動，而修行三十七道品，是為宴坐；不斷煩惱而入涅槃，是為宴坐；若能如是坐者，佛所印可。⁵⁸

不受「三界」的束縛，也不動「我在打坐」的念頭；能使身心常住「滅盡定中」，然不妨害日常行止動靜；能夠分秒不離佛道，但時時仍做凡事；能夠在煩惱未斷、「無煩惱可斷」的世俗生活中而能入於寂滅空境等等，這才是「靜坐」。所謂「威儀」，指一個人行住坐臥，都符合道德準則。馬祖提出「平常心是道」的道理，大珠慧海所說的「心無起滅，對境寂然，一切時中，畢竟空寂，即是常不離佛」思想，都是繼承《維摩經》的思想而來。這些觀點體現在李奎報的詩作中，乃使其更豐富哲理內涵，令人回味再三。〈訪聆首座夜臥方丈次聆公韻〉其二詩云：

足庵高寄碧巖根，銀葉燒香夜閉門。
不用蓮花空作漏，飢餐困臥是朝昏。⁵⁹

詩人訪問聆首座之後，在那裡獲得的感受用禪語寫出來。首句描寫足庵

⁵⁷ 孫昌武，《中國文學中的維摩與觀音》，頁162-163。

⁵⁸ 《維摩詰所說經》，CBETA, T14, no. 475, p. 539, c19-26。

⁵⁹ 李奎報，《東國李相國集》卷2，頁121。

的環境，其依靠於碧巖之下。接下來說燒香和閉門。這就是「能夠分秒不離佛道，但時時仍做凡事」行為的體現。眾所周知蓮花出淤泥而不染，因此佛教以此來形容「如來已不為世間八法之所染污」（《大般涅槃經》卷 18）。禪宗對於開悟，以「火裡蓮花」形容比擬。由於聆首座一舉一動皆為「寂滅空境」的行為，所以根本不需要代表「如來者」的「蓮花」。連蓮花也需要，「水漏」呢，更不用說。所以最後一句說明聆首座能在行住坐臥中，使身心常住「滅盡定中」。可知，聆首座的燒香、閉門、飢餐、困臥等每天的生活都是「平常心是道」的表現。同樣的境界亦表現於〈訪外院可上人用壁上古人韻〉詩作：

方丈蕭然古樹邊，一龕燈火一爐烟。
老僧日用何須問，客至清談客去眠。⁶⁰

這首詩寫詩人訪問住於外院的可上人之事。首兩句描寫可上人日常生活的環境，蕭然而平淡，所以老僧日常生活不問可知：客人訪問一起聊天，客人回去就休息。這就是不動「我在打坐」的念頭，日常行住坐臥中，能使身心常住「滅盡定中」，「客至清談客去眠」就是一種悟道的表現。

（三）諸法心淨則佛土淨

貫穿於整部《維摩詰經》的一根主線就是諸法平等無差別的「不二法門」觀念，所以其著重闡述大乘般若性空的思想，激烈地批評小乘的片面性，說「眾生病則菩薩病，眾生病愈，菩薩亦愈」，「以一切眾生病，是故我病」。因而〈佛國品〉中的「心淨則佛土淨」等，則成為力圖打通世間與出世間差別者的重要的思想資源和經典依據。佛土淨不淨，不

⁶⁰ 李奎報，《東國李相國集》卷 3，頁 145。

在形式上的打坐、念經，而關鍵在於「心」。《維摩詰經》的開頭〈佛國品〉是唯一的佛陀說法的部分，也可以說是《維摩詰經》的基本綱領，所強調的就是「清淨之心」：

悉已清淨永離蓋纏，心常安住無礙解脫，念定總持辯才不斷。布施持戒忍辱精進禪定智慧，及方便力無不具足，逮無所得不起法忍。（〈佛國品〉）⁶¹

這些菩薩們的身心已經清淨，而且永遠離開被事情掩蓋的蓋障和糾纏，即永遠脫離了煩惱，因此純善之心，經常安住於無礙解脫自在的境界。

這些菩薩總持著的菩提心在一切純一的心念和禪定，因此能發揮滔滔不斷的辯論天才來宣說佛理。由此他們無不具備了布施、持戒學等所有利益眾生的方便力量和禪定智慧，其關鍵在於「清淨之心」。

〈佛國品〉中還有佛陀與寶積的對話。針對寶積的提問，佛陀回答說：

隨成就眾生，則佛土淨；隨佛土淨，則說法淨；隨說法淨，則智慧淨；隨智慧淨，則其心淨；隨其心淨，則一切功德淨。是故寶積！若菩薩欲得淨土，當淨其心；隨其心淨，則佛土淨⁶²。

在此強調的兩點：其一、反對僧侶主義的小乘佛教，在入世中出世，強調佛法在世間。「許多眾生出離苦海之後，然後菩薩所居的佛土也清淨了」。因此說「寶積！眾生之類是菩薩佛土」（〈佛國品〉），離開了眾生，是沒有任何淨土可以建立的。體現了「不二法門」思想，為《維摩詰經》的總綱領。其二、在強調大乘佛教精神的基礎上，重視悟性之

⁶¹ 《維摩詰所說經》，CBETA, T14, no. 475, p. 537, a12-15。

⁶² 《維摩詰所說經》，CBETA, T14, no. 475, p. 538, c1-5。

本源為清淨之心。如果菩薩想要建立清淨佛土，那麼首先清淨自己的心。當菩薩的心地清淨之後，佛土也清淨莊嚴了。又在〈佛國品〉裡說「若菩薩行於非道，是為通達佛道。」⁶³ 作為一位菩薩，能以種種方式投身「非正道」，可稱為直入佛道的殿堂了。突出了菩薩入污泥而不染的精神。可見這亦是「不二法門」思想的體現。關鍵在於菩薩行於非正道卻有「覺悟」，而這些「覺悟」的「能」就是合於「佛道」。不管在何處，有了「清淨之心」，才可以「覺悟」，符合「佛道」。同樣觀點也表現於〈弟子品第三〉：

如佛所說：「心垢故眾生垢，心淨故眾生淨。」心亦不在內，不在外，不在中間。如其心然，罪垢亦然。諸法亦然，不出於如。……維摩詰言：「一切眾生，心相無垢，亦復如是」。⁶⁴

維摩詰強調的是一切眾生的心地沒有污染，保持「本來無一物」的「清淨之心」，其關鍵是無污垢、不污染的「清淨之心」。

李奎報思想裡也可以找到「在入世中出世」的觀點。李奎報認為「禪之為無上大乘也。」（〈大安寺談禪榜〉）⁶⁵，就是禪宗是各宗派中最上乘的宗派。所以他從三十多歲開始，終身誦讀與禪宗關係密切的《楞嚴經》。但李奎報也十分強調對眾生的濟度，對個人入山修道，似乎也持有批判的態度。李奎報〈送璨首座還本寺序〉云：

夫浮屠有一入青山，草喫泉吸，竟一生不迹紅塵者，是誠髡首披緇者之所職然也。然以大道觀之。此亦孤立獨行，守一曲之細節耳，又安足道哉。達人則不爾，能與物推移而不染於物，能與世

⁶³ 《維摩詰所說經》，CBETA, T14, no. 475, p. 549, a1-2。

⁶⁴ 《維摩詰所說經》，CBETA, T14, no. 475, p. 541, b18-23。

⁶⁵ 李奎報，《東國李相國集》卷 25，頁 501。

舒卷而不滯於世，故不傷高行。而其慈液之及人也，亦周矣。吾師之行乎世，遵此道也。赴經筵於王宮帝殿，不辭也。受檀施於相門侯邸，不拒也。亦與吾輩入詩社，參酒場遊戲自在，無可無不可，真可謂達者也⁶⁶。

在此，李奎報強調佛法在世間，不離世間本位，即可解脫成佛。「達人則不爾，能與物推移而不染於物」、「參酒場遊戲自在」等等「無可無不可」的觀念，似乎是《維摩詰經》中的「無在無不在」思想的延續。《維摩詰經》裡宣稱「非道」、通過「有身、無明有愛、貪恚癡……」等「凡夫場合」正是「如來種」紮根之所的觀念，與李奎報這裡說明的「不辭」、「不拒」、「無可無不可」、「其慈液之及人也，亦周矣」的觀念正是十分契合：在清淨法中度眾生，但是更要在污染法中度眾生。同時「能與物推移而不染於物，能與世舒卷而不滯於世」的觀念也體現了《維摩詰經》肯定菩薩入污泥而不染的精神。也就是說「不傷高行」是因為保持住了不污染的「清淨之心」。可見，李奎報覺悟了「亦入世亦出世」、「心淨則佛土淨」的道理，並將這些《維摩詰經》強調的「清淨之心」思想表現於他的詩作。如〈次韻惠文長老水多寺八詠·荷池〉詩：

幽禽入水擘青蘿，微動方池擁蓋荷。

欲識禪心元自淨，秋蓮濯濯出寒波。⁶⁷

幽靜的禽鳥忽然觸動池上蓮葉，水波微動，擁蓋荷花，這就是佛教所謂的因果關係。我們禪心本來是「清淨之心」，清澈不污染，好像是寒波中出來的秋蓮似的。最後一句似乎運用智門光祚的「蓮花出水」典故。蓮花比喻人人皆有的清淨之心，蓮花出淤泥而不污染。這就是「能與物

⁶⁶ 李奎報，《東國李相國集》卷21，頁340-341。

⁶⁷ 李奎報，《東國李相國集》卷2，頁90。

推移而不染於物」觀念的體現，作為污泥中蓮花的本質（性）都是本來具足的清淨之心。同時也是維摩詰強調的「一切眾生的心地沒有污染」的表現。〈佛道品〉亦說：

若見無為入正位者，不能復發阿耨多羅三藐三菩提心。譬如高原陸地不生蓮華，卑濕淤泥乃生此華。如是，見無為法入正位者，終不復能生於佛法，煩惱泥中乃有眾生起佛法耳。又如，殖種於空終不得生，糞壤之地乃能滋茂。如是，入無為正位者不生佛法，起於我見如須彌山，猶能發於阿耨多羅三藐三菩提心，生佛法矣。是故，當知一切煩惱為如來種。譬如不下巨海不能終得無價寶珠，如是不入煩惱大海則不能得一切智寶。⁶⁸

說明在高原陸地長不出蓮花，就是佛陀所說的，如果要建造一座宮殿，在虛空中永遠建造不了，一定要建在土地上；而只有在低溼污泥的池水，才會生出蓮花；只有在「糞壤之地」乃能發芽開花。同樣地，只有在煩惱的泥淖中，才有可能從眾生心中生起佛法的道種，即「清淨之心」。一切眾生的煩惱就為「如來種」的根源。在眾生的煩惱之中，才有「清淨之心」；在低溼污泥的池水中，才會生出蓮花。同時這也是力圖打通世間與出世間，體現了「不二法門」的。同樣的境界還表現於其〈次韻惠文長老水多寺八詠·石井〉詩：

轆轤聲斷睡寒蟬，石罅狂噴自在流。
水性人心若無垢，不須憑仗月輪秋。⁶⁹

《諸佛境界攝真實經》卷中說：「我已見心相，清淨如月輪；離諸煩惱

⁶⁸ 《維摩詰所說經》，CBETA, T14, no. 475, p. 549, b5-15。

⁶⁹ 李奎報，《東國李相國集》卷2，頁90。

垢，能執所執等。」⁷⁰ 惠文長老詩亦有「汲罷僧歸山月上，十分清鏡冷涵秋」⁷¹。這些都是菩薩修習清淨菩提心時，所見到的心相，遠離了一切煩惱的染垢，並消泯所有對立差別。這就是維摩詰強調的一切眾生的心地沒有污染的境界。惠文長老把月輪比喻清淨之菩提心，但是李奎報說明我們的本心，本來清淨無垢如月輪，因此不需依靠或者羨慕月輪。又〈次韻惠文長老水多寺八詠・竹閣〉詩：

過簷脩玉兩三叢，敲戛聲高小閣風。
忽悟青青真法性，齊腰雪重立庭中。⁷²

這首詩與〈荷池〉詩的結構幾乎相同。超越屋簷的兩三枝脩竹，由於颸風原因，敲竹聲音滿小閣。在這些因果關係中，詩人悟到真如法性。詩人聽到風聲，反聞自性增福生慧，泯滅我執分別，悟入不二，回到清淨法性，得自性清淨法性如來⁷³。〈弟子品〉中也說：「妄想是垢，無妄想是淨。」⁷⁴ 妄想是指「分別心」，無妄想是「清淨之心」，即是「真法性」。所以「青青真法性」為無妄想的「清淨」境界。與在低溼污泥的池水中，會生出蓮花一樣，在齊腰厚雪之庭院中，傲然挺立的青竹，也是「清淨之心」的象徵。

⁷⁰ 《諸佛境界攝真實經》，CBETA, T18, no. 868, p. 274, a26。

⁷¹ 李奎報，《東國李相國集》卷2，〈次韻惠文長老水多寺八詠・石井〉詩
李奎報原注，頁90。

⁷² 李奎報，《東國李相國集》卷2，頁89-90。

⁷³ 《大樂金剛不空真實三麼耶經》：「自性清淨法性如來，復說一切法平等觀自在智印出生般若理趣。所謂：「世間一切欲清淨故，即一切瞋清淨；世間一切垢清淨故，即一切罪清淨；世間一切法清淨故，即一切有情清淨；世間一切智智清淨故，即般若波羅蜜多清淨。」CBETA, T08, no. 243, p. 784, c19-24。

⁷⁴ 《維摩詰所說經》，CBETA, X19, no. 347, p. 555, c09。

《維摩詰經》又云：「如無有生」、「如無有滅」（〈菩薩品〉）。所謂「如」者，「真如佛性」，自性清淨。既然說「一切眾生的心地沒有污染」，即眾生具有「清淨之心」，同等於「真如（佛性）本有」。「真如無有生」、「真如無有滅」，即身中「真如法性」並同「不生不滅」，故知自心本來「不生不滅」。所以〈菩薩品〉又云：「一切眾生皆如也，一切法亦如也，眾聖賢亦如也。」⁷⁵也就是一切眾生、眾聖賢、一切法皆與自心同等為「不生不滅」的真如佛性。與此相關聯的有《維摩詰經》裡「天女散花」的故事：維摩詰和文殊菩薩正在講佛法時，一位天女出現了，她把無數的鮮花散落在大眾的身上。當那些鮮花散到菩薩身上，花便自然飄落地面；但是當花落到大弟子們身上，卻黏衣不落，所有弟子們運用神通力，無法拂去這些鮮花。⁷⁶

爾時，天問舍利弗：「何故去華？」答曰：「此華不如法，是以去之。」天曰：「勿謂此華為不如法，所以者何？是華無所分別，仁者自生分別想耳！若於佛法出家，有所分別，為不如法；若無所分別，是則如法。觀諸菩薩華不著者，已斷一切分別想故。譬如人畏時，非人得其便；如是弟子畏生死故，色聲香味觸得其便也。已離畏者，一切五欲無能為也；結習未盡，華著身耳！結習盡者華不著也。」（〈觀眾生品〉）

天女意思說鮮花就是鮮花，本身既沒有意識，也沒有分別心。黏衣不落的原因是自己心中還沒有消除了分別的妄想而已。諸位菩薩身上都不黏

⁷⁵ 《維摩詰所說經》，CBETA, T14, no. 474, p. 523, c26。

⁷⁶ 〈觀眾生品〉：「時維摩詰室有一天女，見諸天人聞所說法，便現其身，即以天華，散諸菩薩大弟子上。華至諸菩薩，即皆墮落，至大弟子，便著不墮。一切弟子，神力去華，不能令去。」《維摩詰所說經》，CBETA, T14, no. 475, p. 547, c23-26。

花，是由於他們已斷除了分別妄念，消盡煩惱業習，就持有「不生不滅」的「清淨之心」。比方說，一個人懷有畏懼心，外界的色聲香味觸等邪魔便會趁機而入；至於已經脫離了恐懼者，一切五欲便不會干擾影響。可見，用天女散花的景象，來批評只重視形式戒律的弟子們，強調一定要有保持清淨心，能超越外相與行為的影響。這些境界和典故也被李奎報用在詩作裡，比如其〈明日，以長篇贈徐學錄陵，并序〉的序文中寫道，詩人與先生參加吉秀才家庭的宴會。當時有一個歌妓獻給他花朵，但是詩人拿到的卻是只有葉子無花朵的形狀。由此詩人作一絕來戲弄她。先生聽到此事之後，命令歌妓出舞，對無花朵事賠罪。第二天詩人酒醒了之後，寫了這首詩來報答先生的厚意⁷⁷。此詩前八句主要描寫宴會的環境與情況⁷⁸。從「咽笙歌」、「美人微笑」、「主人起壽客霑醉」、「香花滿盤」、「花枝人面嬌相媚」句中，可以了解當時充滿歡喜而濃郁香氣的宴會盛況。後面的詩句則是：

素腕獻來微露玉，春風入座香撲撲。

一枝到我先盧胡，不見深紅空釅綠。

居士年來身似寓，湛然無波井已古。

回頭笑謝散花女，結習已空花豈汙。

唯予淨業洗未了，故作新詞博一笑。

狂言忽發眾皆驚，薄行猶存人亦誚。

⁷⁷ 序文說：「昨與先生同赴吉秀才家筵，有妓獻花。予得有葉無花者，因口占一絕戲之云云。先生聞之，命妓出舞，以贖彼獻花無狀之罪，且償予之戲作。明日酒醒，謹成占調長篇，以謝厚意云。」李奎報，《東國李相國集》卷12，頁519-520。

⁷⁸ 「連雲甲第金碧眩，銀蒜垂簾半卷。沈香烟底咽笙歌，美人微笑流餘盼。十分蘸甲撥浮蟻，主人起壽客霑醉。露濕濃香花滿盤，花枝人面嬌相媚。」

感君好事為揚眉，指麾筵中紅頰兒。
遣作蹁躚回雪舞，償我輕薄嘲花詩。⁷⁹

「素腕獻來微露玉，春風入座香撲撲」二句描寫美女的姿態。「一枝到我先盧胡，不見深紅空釅綠」說明詩人拿到的花，只有葉子無花朵的情狀。對此詩人突然從花朵想到《維摩詰經》的「天女散花」的故事：「居士年來身似寓，湛然無波井已古」是說維摩詰居士持有清淨之心，而達到「不生不滅」的境界。由於維摩詰已斷除了分別妄念，消盡煩惱業習，所以「回頭笑謝散花女」。但是詩人還沒有消除（淨業）煩惱，達不到「不生不滅」的自性清淨的境地，反而有「狂言」、「作詞」之「薄行」。當然這些皆為詩人的謙虛詞。此詩非常巧妙地運用了「天女散花」及「是身如丘井，為老所逼」（〈方便品〉）的典故，寓莊於諧地說明事理，不僅達到了諧趣幽默的效果，而且使人在輕鬆愉悅中感受到深刻的佛教哲理。可見，李奎報對《維摩詰經》經典非常熟悉，而且運用自如。同樣的境界還表現於〈訪聆首座，夜臥方丈，次聆公韻〉第一首：

石徑縈紆得得過，蹋泥杖雪訪僧家。
風寒古殿簫聲咽，月白空庭塔影斜。
南郭幾前聞地籟，毗耶衣上脫天花。
夜深正好同成夢，我亦年來黜睡蛇。⁸⁰

從題目上便可以了解到這是詩人訪問聆首座之後次韻聆首座作品。前四句描寫訪問的過程與外面的風景，接著運用《莊子·齊物論》與《維摩詰經》的典故，推崇聆首座的脫離執著和煩惱。即以南郭子綦來比聆首座之物我兩忘，同時又以「天女散花」不著菩薩衣來比聆首座之超越外

⁷⁹ 李奎報，《東國李相國集》卷12，頁520-521。

⁸⁰ 李奎報，《東國李相國集》卷2，頁121。

相，總之是稱讚聆首座已斷除分別妄念，到達了自性清淨的境界。最後「我亦年來黜睡蛇」，則說明詩人自己也打破了有分別、有所執著，心中了無煩惱困擾。

三、結語

在韓國歷史上最早關心和研究《維摩詰經》的人物是元曉(617-686)。繼承元曉，至高麗朝最致力宣揚《維摩詰經》的是大覺國師義天與普照國師知訥。另外，高麗朝的代表文人李奎報也在一定程度上接受《維摩詰經》的思想與觀點。雖然不像唐宋文人那麼熱愛《維摩詰經》，然而李奎報的禪詩也具有與《維摩詰經》密切相關的意蘊。茲論三個方面分析：

其一、《維摩詰經》體現了大乘入世如幻的實相行，一切法皆如的觀念。李奎報的有些禪詩形象地體現出諸法性空、眾生性空的道理；其二、《維摩詰經》突出地發展了大乘佛教入世精神，打通了出世與入世。李奎報在的詩作裡不僅反映這些平等觀精神，同時也打通「世間與出世間」意圖；其三、李奎報本身也覺悟了「亦入世亦出世」、「心淨則佛土淨」的道理，並將這些《維摩詰經》強調的「清淨之心」思想表現於他的詩作。

總之，《維摩詰經》在韓國佛教史上占有重要的地位，它無疑是對元曉、義天、知訥等高僧和李奎報等文人的思想行為以及文學創作產生過不少影響。尤其是李奎報在詩作中信手拈來地運用其中核心思想與典故，不僅豐富了詩歌的內容，同時深化了詩歌思想。可見《維摩詰經》在高麗朝的普及程度。

引用書目

- 《雜阿含經》，CBETA, T02, no. 99。
- 《金剛般若波羅蜜經》，CBETA, T08, no. 235。
- 《大樂金剛不空真寶三摩耶經》，CBETA, T08, no. 243。
- 《維摩詰所說經》，CBETA, T14, no. 475。
- 《維摩詰經》，姚秦·鳩摩羅什，首爾：財團法人禪學院，1981。
- 《諸佛境界攝真實經》，CBETA, T18, no. 868。
- 《東國僧尼錄》，不著撰人，《正新纂續藏經》冊 88，第 1671 經。
- 《三國史記》，高麗·金富植，漢城：保景文化社，1981。
- 《古尊宿語錄》，宋·頤藏主編，蕭菴父、呂有祥點校，北京：中華書局，1994。
- 《東國李相國集》，《韓國歷代文集叢書》本，高麗·李奎報，首爾：景仁文化社，1993。
- 《後漢書》，劉宋·范曄，臺北：鼎文書局，1981。
- 孫昌武，1996，《中國文學中的維摩與觀音》，北京：高等教育出版社。
- 辛奎卓，2004，〈高麗中期居士佛教與李資玄的禪思想〉，《江源文化研究》23，頁 139-152。
- 佛教史學會編，1986，《高麗中後期佛教史論》，首爾：民族社。
- 東國大學校佛典刊行委員會內韓國佛教全書編纂委員會編，2002，《韓國佛教全書》，首爾：東國大學出版部。
- 蔡尚植，1986，〈高麗後期佛教史의 展開洋相과 傾向〉，《高麗中後期佛教史論》，漢城：民族社。
- 이희재 (Li, Heejae), 2009, 〈韓國佛教史에서의 維摩經의 地位〉，《韓國學研究》31，頁 336-340。
- 《東文選》，한국고전종합 DB。（電子資料庫：<http://db.itkc.or.kr/>）
- 《朝鮮王朝實錄》，한국고전종합 DB。（電子資料庫：<http://db.itkc.or.kr/>）

