

論王維詩中所展現的三教涵養

鄭朝通

摘要

王維詩除了在佛學領域具有專精的涵養外，在儒、道兩方面亦有極成熟的素養。其所處的時代，三教的發展有明顯調和的趨向，儒學的復古與士人的處世修正、道教地位的提昇與神仙煉丹術的盛行、佛教禪宗的發展與傳佈等等，都有影響著他兼備三教涵養的重要因素。其作品在不同的階段裡，也都有著不同面貌的呈現，少年的壯志滿懷、中年的感懷邊塞、晚年的山林隱逸，盡皆鎔鑄了三教涵養與精神於其中。

關鍵詞：王維、詩、三教、涵養、唐代

一、前言

「詩佛」，這個雅稱已然將王維的佛學涵養特質盡表其間，但，所有展現他做為「詩佛」表徵的作品，也僅是他數十載生涯中詩作特色的一部份，我們不能忘卻他所生長的時代背景 - 開元、天寶盛世，也正是中國思想史上極為重要的大融合時代。儒、釋、道三教在經歷魏晉六朝以來思想的重新詮解與轉變，逐漸走向更為融合的道路，孫昌武先生指出：

所謂三教調和，實際是以儒家思想為基礎與核心，在「調和」過程中儒家的傳統的政治、倫理內容更多地被佛、道所吸取。¹

本文所欲研究的王維，其受禪宗的影響自是不言可喻，然而他受到儒家與道家的影響也是極為明顯的，他早年就有儒家積極入世的遠大理想，中年也曾與道士交往並有煉丹的觀念，只是在和他下半生深入佛理的領域相比，儒、道特色就顯得不那麼受矚目。然而，他人生各階段的思想展現有重有輕，佛學並非一開始就影響著他的人生觀，而他接觸道教也是有著特殊因緣，這種階段性的不同，可以啟發我們去探討王維詩所展現的三教涵養轉化的奧秘，分析他的思想涵養，由三教不同的風格特徵來透視他的人生體現，進而全面了解王維的特質。

本文擬由王維所處時代背景先談起，因為當代三教思想間的微妙關係，對研究其三教涵養的轉變是極重要的關鍵，且不可忽視。最後一部分將對王維三教涵養所呈現的層次做一探討，近人對王維「佛、道」思想之間的觀點持有不同意見²，更是啟發本文想進一步研究其間奧秘的動因。

二、王維所處時代的儒、道、釋三教發展狀況

（一）儒學的復古與士人的處世修正

儒家經典與學術地位，自西漢以來即成為中國學術寶典與政治參考書，然其

¹ 孫昌武《道教與唐代文學》，北京，人民文學出版社，2001年，一版，p140。

² 莊申《王維研究 - 上集》頁 96，談到王維對於葛洪所提的行無與服藥等二「至要」求神法，終身履行不捨，認為這是王維思想中道與佛在哲學上的兩重性的矛盾。楊文雄《詩佛王維研究》頁 240-243，則舉例表示唐人對儒釋道三家思想是兼容並蓄，並非如莊申先生所說互為矛盾。

滲雜陰陽五行與天人合一的思想，卻大大竄改了孔孟學說原本的面貌，造成原始儒學的變質，兩漢學術思想便瀰漫著圖讖與符籙妄說。直到魏晉，玄學清談之風起，道家「三玄」³ 成為士人們思想上的依靠，士人或隱逸逃世、或消極的處於當局，在在都透顯出士人對魏晉衰世的失望，這樣的態度極異於戰國時期，知識份子對於亂世，急欲發皇拯世的昂揚精神，傳統儒家的道德名節更在知識份子心中慢慢磨失。近代學者林啟彥先生就說到：

魏晉以降，清議轉為清談，談議的內容，開始起了重大轉化。曹操棄儒學，用刑名法術，清議所最講究的道德名節遂無所依附。⁴

由於玄談與老莊思想的興起，魏晉玄學家大唱「自然」為體，「名教」為用，這並非以道代儒，而是以道行儒，成為一種為適應當時政治的需要，而結合儒道的一套思想義理。

在這種以玄談為本的時代底下，知識份子的心情，便不若唐代知識份子那份對所處時代的關懷與熱情。唐初的社會景象與時代精神是一種全然的甦醒，知識份子不再只溺於義理之空談，面對新生的盛世局面，皆有一股想出人頭地、建功立業的衝勁。縱使魏晉長久以來的佛、道盛行，幾乎淹沒了儒學的發展，然而儒家的倫常思想原本就深植在中國人的心靈中，五倫綱常等於是一種生活實踐，知識份子或學佛、或學道，基本上卻仍是保有著傳統的儒家思想性格，因此當時儒佛並修者甚多。近人劉翔飛先生指出：

當時的人雖然好佛慕道成風，但一般並不菲薄儒教，這是因為傳統儒家思想早已深入人心，構成國人的基本觀念與生活態度，這種勢力是潛在的，同時也是根深蒂固的。⁵

本文所欲研究的主角王維即是其一，連韓愈關佛如此，也都不免有與僧人交往的事蹟。

以時空的差異來看，儒學在魏晉時期主要流向談玄理、講才性的道路，缺乏

³ 林啟彥《中國學術思想史》，指出當時學者談論玄理時，最喜用《易》、《老子》及《莊子》三書，世稱三玄。台北市，書林出版社，83年，p124。

⁴ 同註2，p126。

⁵ 劉翔飛〈書目季刊〉，十四卷四期，p25。

對社會的總體關懷，儒道之說已為當時清談名士折衷融會。到了隋唐盛世，知識份子則一反前朝的萎靡，一振而為家國的生力軍，精神昂揚高張，正應和著大唐強盛的景象，此時不論政治、文學、社會、經濟、軍事都達到了一個中國歷史上前所未有的高峰，綜觀一切都是生氣蓬勃、充滿生機。當時讀書人對於魏晉六朝以來處世觀念的最大修正，就是重新激發起對政治的熱忱。這一點對於我們接下來透視王維儒家思想的人生體現，是極為重要的一點。

（二）道教地位提昇與神仙煉丹術盛行

道教自東漢末創立以來，逐漸和道家有混合的現象，世人談到道教也都會把道家老莊牽涉其中，老莊與道教並無直接的傳承關係，但老子的自然無為與莊子的養生修身觀念，卻提供給道教教義一個理論實踐化的依據，進而強化其神仙思想與煉丹服藥觀念。近人卿希泰指出：

道家又主張清靜無為和重視養生，這種清靜無為的宗旨和養生的理論，更可以借來作為神仙方士的各種方術的掩飾⁶。

於是道教將老子奉為始祖，為道教後來在隋唐的發展做了個最正確的選擇。

神仙術與煉丹術的明確歸納，晉代葛洪、陶弘景的貢獻極為重要，六朝以後的神仙思想與煉丹技術大多依據二人的理論來實行。葛洪在《抱朴子》說到：

凡服九丹，欲升天則去，欲且止人間亦任意，皆能出入無間，不可得之害矣……金液太乙所服而仙者也，不減九丹矣……若服半兩，則長生不死，萬害百毒，不能傷之，可以畜妻子，居官秩，任意所欲，無所禁也。若復欲升天者，乃可齋戒，更服一兩，便飛仙矣。⁷

據葛洪的思路來看，「神仙」已經被世俗化了，它表現為一種具有特殊能力的人，而且是一般人都有機會養成的。正因有機會養成，此觀念延續至唐代時，不論帝王貴族或知識份子、平民百姓皆多少涉獵其中。帝王中高宗、武后、玄宗等就都有過煉丹的紀錄⁸，文人中則以「詩仙」李白為典型代表，李白一心嚮往成仙，與道士的交往時有所聞，其任俠性格與不受羈絆的逍遙心性，正是道教自由無拘的神仙理想，他對於神仙的嚮往表現在他的〈懷仙歌〉中：

⁶ 卿希泰《中國道教思想史綱》，台北市，木鐸出版社，75年，p17。

⁷ 同註一，p130。《抱朴子內篇校釋》卷四《金丹》，p76、p82-83頁。

⁸ 同註一，p54-55。

一鶴東飛過滄海，放心散漫知何在。仙人浩歌望我來，應攀玉樹長相待。
堯舜之事不足驚，自餘囂囂直可輕。巨鰲莫載三山去，我欲蓬萊頂上行。

著名的賀之章、「大歷十才子」、顧況等，也有著神仙思想，甚至是「終于入道」⁹。

道教主張人要活得舒服自在，活得快樂，要達到這樣的境界，就是要成仙，因此成道成仙便成為當時人的人生懷抱與理想。道教是以生為樂，以長壽為大樂，更以不死成仙為極樂，這點正好和佛教以生為苦的觀點相反。

道教的地位與發展到了唐代達到顛峰，李唐宗室對老子的尊崇，促使道教和佛教一樣成為當代的顯教，孫昌武先生指出：

唐朝廷尊崇道教，除了出於一般的信仰和政治上的需要之外，更由於追崇教主老子為祖先，從而使它帶上了「御用宗教」的性質。¹⁰

唐代皇帝對道教的尊崇，一方面也顯示在皇室成員的身上，許多公主也被賜號出家修道，其中與王維有關的玉真公主就是其中之一，孫昌武先生對這點也做了說明：

歷代著名的唐代公主入道，如龔自珍所說見於著錄者達四十餘人……第一例是高宗女、武則天所生的太平公主……代宗女華陽公主……公主們的特殊地位與處境，往往也是她們或自願或不自願地出家入道得更主要原因。……唐代出家為道士的公主中最為著名的是睿宗之女金仙公主和玉真公主……王維也有陪同玄宗覽幸玉真公主山莊應制詩…。¹¹

王維「應制詩」一般帶有道教色彩，也是他展現其道教思想涵養的一部份。

道教的發皇一方面有唐宗室的推尊，另一方面也有文人的附和，可說道教的發皇是一種不得不出現的趨勢，王維在這樣的時代背景下，也或多或少有受到影響。尤其他在三十歲喪偶後，也曾有煉丹救妻之舉，對於深明佛教義理的他而言，

⁹ 同註一，p176-180。

¹⁰ 同註一，p9。

¹¹ 同註一，p365-366。

這樣的舉動到底是不是有矛盾之處，也是本文以下欲探討的重點之一。

（三）禪宗的思想與發展

佛教的地位，在魏晉南北朝是極為重要的發展階段，由於當時人對於原始佛教義理的吸收尚有困難，因此多採「格義」方式，藉由道家的「無」來闡釋呈現般若學「空」的觀念，當時佛教各宗派對於《般若經》的理解，莫不以玄學為出發點，這時的般若學則已非原始印度佛教面目，而是帶有中國本土色彩的混和理論。¹² 加上佛經的大量翻譯，使得佛教的發展日漸興盛。

到了隋唐時期，佛教主要發展的宗派有天台宗、華嚴宗、法相宗、淨土宗、密宗及禪宗等，但對知識份子影響最為遠大的首推禪宗，本文所欲研究的王維，其佛學思想主要就是受禪宗的影響。禪宗自達摩祖師東傳以來，傳至五祖弘忍時，已與中國固有的傳統文化互相交流，故：

經過選擇、淘汰、同化、變異，在中國思想、文化、藝術領域綻開了繽紛得花朵，而禪學與詩學的相互滲透無疑是其中最絢麗多姿而又久開不敗的奇葩。¹³

唐代的禪宗發展，出現一種不同於魏晉六朝宗派的的格調。即是不論從禪宗的發展史、思想觀念或行為方式去探究，在在都顯示出中國禪宗對於印度佛教繁瑣經意的背叛，其本身便自稱為「教外別傳」，稱自己為「宗門」，稱別的佛教宗派為「教門」，其所主張的「不立文字，教外別傳」，已然是超佛越祖之談了。

禪宗到了五祖弘忍以後，發生了最大的一次分裂，就是以「漸修」為修行要目的神秀（606-706年）在北方傳法，講「頓悟」功夫的慧能（638-713年）在南方傳教。兩人所持禪修方法完全相反，神秀主張「凝心入定，住心看淨，起心外照，攝心內證」（《荷澤神會禪師語錄》），由於此心本是清淨，只因妄想執著故有不淨，所以必須「時時勤拂拭，莫使有塵埃」，也就是說，必須經過長期修行，才有可能逐步領悟佛理。慧能則以為「佛性」本在自性中，成佛僅在一念之別，故不須外求，剎那間頓悟自性，即可成佛。《六祖壇經》¹⁴有云：

¹² 同註三，p154。

¹³ 周裕鍇《中國禪宗與詩歌》，高雄市，麗文文化，1994年，p1。

¹⁴ 自在居士《六祖法寶壇經淺析》，台北縣，圓明出版社，1994年，p100。

一念愚即般若絕，一念智即般若生。

「般若」就是智慧，是一種正知正見的能力，也就是不被假相的世界及虛幻之身心所蒙蔽的智慧。〈大乘起信論〉有所謂「一心開二門」的說法，眾生是落入「生滅門」，或是解脫到「真如門」都是一念心性之隔而已。

禪宗至此一分为二，北宗神秀一派成為皇室所推尊，在初盛唐時期地位極高，南宗慧能一派則隱於南方數年，及至開元年間，慧能弟子神會（688-762）始於無遮大會闡揚慧能的頓悟法門，自此神秀一派漸漸式微，到安史之亂以後，北宗禪幾乎被南宗禪所壓倒。

王維正好生在南北禪互相較勁的時代，他的母親崔氏即是皈依於神秀首座弟子普寂門下，王維〈請施莊為寺表〉曾提及：

臣亡母故博陵縣君崔氏，師事大照禪師三十餘歲。

大照禪師便是普寂，於開元廿七年示寂。這時期的王維深受其母影響，與北宗禪師多所往來，持守北宗「住心看淨」的修行法門。然而，他在開元廿八年任侍御史知南選時，與神會相識，從神會處聽聞「明心見性」之法，為之驚異而大嘆神會「有佛法不可思議」。自此更由北宗禪轉而傾向南宗禪，其間涉及王維對南北禪的義理認知，將於後文提到。

（四）三教調和的概況整理

上述對唐代儒、道、釋三教的源流與發展做了說明，其中亦大略提及三教間的調和現象，在此將對三教調和的概況做一整理。

儒家思想基本上是中國人的生活實踐，在魏晉六朝與隋唐時代所不同的，僅在於對社會國家的關懷差異上，前者流向談玄理、論才性的空泛之談，後者則激發一股高昂精神而對社會國家有所關注。然而即使有所差異，當代不論修道或修佛者皆仍保有基本的儒家性格，王維在這個時代背景下亦當如是。

談到道教在這股調和的勢力中所扮演的角色，本文特別用兩個方向來思考。第一種就是純粹以道家老莊思想為主軸的哲學，在這一方面可視為儒、道、釋思想融合的本質。第二種就是道教主煉丹、述神仙的信仰。前者可推

溯到六朝「格義」佛教與道家思想的關係上，兩家之間有著肩負時代思潮進程的責任，佛家的「般若學」借道家「無」的觀念來講「空」，解決了釋意上的理解難度，而道家也藉佛家豐富的概念和思想，推進了玄學理論的向前發展。因此，佛、道思想義理便有著某種程度上不可分割的微妙關係，這現象到了唐代知識份子身上就更明顯，本文研究的王維其詩作中就有不少佛、道夾論的現象，似乎在體會佛家人生無常的同時，也對道家自然無為的人生懷抱有著些許憧憬。

唐代的煉丹術與神仙思想充斥於社會階層，很少有人會排拒這種思想，帝王貴族不論，舉凡唐代歷史上有名的知識份子多數都是從事過煉丹或仰慕仙道的，如初唐四傑、李頎、薛據、李白、杜甫、大歷十才子、白居易、韓愈……等都是，孫昌武先生認為他們：「在當時的環境下，服用丹藥常常無關於信仰，而是純粹出於求長生、祛疾病以致縱欲的目的。」¹⁵。王維在這個環境下，亦曾有過煉丹的行為，但基本上他並非為求個人長生祛病，或以縱欲為目的，這個問題後文將再做進一步探討。

唐代禪宗的發展，影響層面極廣，禪宗的修行方式不像其餘宗派如天台、華嚴、法相宗等繁雜。尤其是慧能的南宗禪，它不立經典，不陷於文字的迷障，舉凡日常生活上的事事物物都可以是禪的經驗，離文字是禪，用文字也是禪。所以禪僧說：

臺閣山林本無異，故應文字不離禪。（蘇軾《書辯才次韻參寥詩》）

中國佛教因禪宗的觀係從此撕下神秘尊嚴的面紗，走向簡易平實的現實人生，成就「平常心是道」的修行路徑。由於有這個特質，南宗禪在當時才受到既有出世修養，又有入世精神的知識份子一致推崇。¹⁶

儒、道、釋三教間的關係有著互相對抗，也有著相互接收。對於儒佛調和部分，林啟彥先生指出：

東漢末年，已有《牟子理惑篇》倡說儒佛一致的理論。南北朝時，顏之推著《歸心篇》，提倡「內外一體」及「儒佛一體」之說。到了隋末，則有

¹⁵ 同註一，p83。

¹⁶ 同註十三，p11。

王通的《中說》，主張儒佛調和，對後世學者融合儒佛的工作，有啟迪之功。¹⁷

卿希泰先生則對道教重要人物葛洪將儒道互融的做法，有這樣的一個看法：

他（葛洪）還宣揚一種極端神秘主義的因果報應思想，並把道教的長生成仙的幻想與儒家的綱常名教結合起來。他認為要得到長生和成仙，只是靠內修外養還不夠，還必須積善立功，以忠孝、和順、仁信為本，切忌不要犯「禁」。¹⁸

近代學者黃公偉先生對於佛道的調和則說：

如三世因果報應，道教採用了「佛教」原則。殆為六朝佛道融會的結果。...「因果循環律」之引用，報在自身，返本歸根後，可再生度世。此化身，報身，亦佛道合一。¹⁹

雖然中國佛教史上有所謂「三武滅佛之禍」²⁰，但三教彼此調和的態勢卻也是在有形無形之中發展。到了唐代，三教調和已是不可阻擋的趨勢，中國人又有著「異中求同」的處世態度，其兼容並蓄的性格讓中國千年以來龐大淵博的學術思想更加發揚光大且突出，知識份子身處其中，自然順著此一潮流而行。因此若依莊申先生的說法，將王維兼有佛道思想說成是他性格上的矛盾，勿寧說他是處在時代潮流中，順應時勢而產生的一種人生懷抱，故本文對於楊文雄先生之說持贊同意見。

¹⁷ 同註三，p172。

¹⁸ 同註六，p145。

¹⁹ 黃公偉《道教與修道秘義指要》，台北市，新文豐出版，1982年，p349。

²⁰ 「三武」，乃指北魏太武帝、北周武帝、唐武宗。三位帝王身處不同時代，皆因推尊道教，故大肆廢毀佛像經典，坑殺沙門，釀成中國佛教前所未有的大災難。參自黃大受《中國通史》上，台北市，五南圖書出版社，1993年，p377、p478。

三、王維作品中三教涵養的體現

由前文對王維所處的時代背景做一了解後，便可進一步深入探討王維的三教涵養特色。若以作品量來看，王維關於佛教作品最多，道教次之，儒家方面則最少。以下將分別述之。

(一) 儒家涵養方面：

王維身為讀書人，先祖歷為朝宦，乃是中等階級書香世家，其詩文造詣極高。近人楊文雄對王維先人有此說：

高祖儒賢，趙州司馬。曾祖知節，揚州司馬。祖胄，協律郎。父處廉，汾州司馬。……祖父王胄，曾當過協律郎，可能對王維有影響。²¹

另外王仲鏞《唐詩紀事校箋》卷十六引唐薛用弱《集異記》所載，對王維音樂細胞與詩文造詣提到：

維未冠，文章得名，妙能琵琶。春試之日，岐王引至公主第，使為伶人，進主前，維進新曲，號鬱輪袍；并出所為文。主大奇之，令宮婢傳教，遂召試官至第，諭之作解頭登第。²²

然而這段事件的真實性仍有待考證，不過王維的少年時期正值開元盛世，就像其它讀書人一樣，他也有著積極進取的心情，在政治上有一定的報負，尤其他自小天資聰穎，才能過人，《新唐書》載他「九歲知屬辭」²³。現存詩集中存有數首他少年時代的作品，如〈題友人雲母障子詩〉、〈過秦王墓詩〉，皆為十五歲作，〈洛陽女兒行〉、〈桃源行〉更是他廿歲前的成熟之作，可見他在少年時期便已突顯出極高的文學才華。

王維所受儒家之薰陶極為厚博，他在〈送高道弟耽歸臨淮作〉詩作中說自己「深明戴家禮，頗學毛公詩」。自他少年入仕至老死期間數十年，也一直都深植著忠君愛國、孝悌親倫、仁人愛民的儒家思想，可以說他一生都是服膺儒家的。

²¹ 楊文雄《詩佛王維研究》，台北市，文史哲出版社，77年，頁30。

²² 王仲鏞《唐詩紀事校箋 上》，大陸，巴蜀書社，頁423。

²³ 楊家駱編《新唐書 列傳》第一百二十七 文藝中，鼎文書局，頁5765。

例如，他在詩中曾說自己「少年識事淺，強學干名利」²⁴，雖帶有自嘲之意，卻也表達出他少年的熱情志向。而他在死前一年所作的〈與魏居士書〉中，則提出了「君子以布人施義，活國濟人為適意」來勸魏居士出仕，在〈濟上四賢詠〉中也說「少年曾任俠，晚節更為儒」，可見他一生皆是服膺儒學。以下筆者特將王維儒家思想的展現做條列分析：

1、熱衷功名、胸懷遠志

儒家的精神傾向是積極入世、為國報功的，少年王維便有這樣的胸懷。《舊唐書》指「維開元九年進士擢第」，這一年王維二十一歲，然而他進京汲取功名卻是更早的事。唐薛用弱《集異記》載王維因善音樂，假扮伶工，託岐王將之帶到公主府，獻上一闕〈鬱輪袍〉，並示其詩文，得到公主讚賞，因此於京兆府試舉解頭，該年是開元七年，王維十七歲。然而，這當中便牽扯到《集異記》所載的可靠性問題，皮述民先生對於《集異記》所載王維冒充伶人之事認為是不可信²⁵，以為這是街談巷語、道聽塗說之論，為了證明這論點，他以王維十五至十九歲期間是否曾進入國子監就讀「太學」一事，作深入的探究，試圖由此得到問題之解答，其論證後來雖未全面獲得證明，但基本上他仍是贊同《集異記》所載「遊歷諸貴之間，尤為岐王之所眷重」之說法。葉慶炳先生對於〈鬱輪袍〉暨伶人一案則持有不同的看法，他說：

唐世人干進之風特熾，而於出處操守，恆不甚愛重。集異記所載王維事，非不能也。²⁶

然姑且不論此事件實情為何，對於「少年識事淺，強學干名利」的王維來說，他早年對於功名的追求是可以肯定的。《舊唐書》王維傳亦載：

凡諸王駙馬豪右貴勢之門，無不拂席迎之，寧王、薛王待之如師友。

這段紀錄雖未說明是他中進士前或進士後的情況，但參之以《集異記》中所言「年未弱冠，文章得名」說法，可信王維在舉解頭以前，便已在長安聲譽遍傳

²⁴ 引自《全唐詩》，〈贈從弟司庫員外綵〉，本文所題王維詩作皆出此處，將不另行標註。

²⁵ 皮述民《王維探論》，台北市，聯經出版社，1999年，頁26-40。

²⁶ 葉慶炳《中國文學史》上冊，台北市，台灣學生書局，76年修訂重版，頁353。

了。

王維的政治生涯，前期表現出他的熱切追求功名，中期則充分展露其對時代的旺盛熱情和為國建功立業的進取精神，這方面的特色在許多詩作篇章中俱表無遺。他在〈少年行〉中盡表對少年英豪的仰慕，充分映照出少年遊俠的精神面貌。特別是他三十七歲出任涼州河西節度判官的時候，由於初至邊塞，塞外原野風光激起了詩人仗劍報國的男兒壯志，寶劍、鞍馬、羌笛、號角……等等都是他詩中激越的靈觸，這時的詩作將其洶湧的熱情沸騰到最高點。代表詩作如：

年少辭家從冠軍，金裝寶劍去邀勳。（塞下曲）

平生多志氣，劍底覓封侯。（塞上曲）

盡係名王頸，歸來報天子。（從軍行）

漢家天子圖麟閣，身是當今第一人。（平戎辭）

寄言班定遠，正是立功年。（從軍行二首）

這種為國家赴湯蹈火、立功建勳的精神，正是儒家執干戈、捍衛國家精神表現。

王維到了晚年，遭逢安史之亂，被迫偽署，但他仍不屈服於叛賊之淫威，於是「潛為詩曰：『萬戶傷心生野煙，百官何日再朝天？秋槐花落空宮裡，凝碧池頭奏管絃。』」²⁷ 藉由此詩吐露其胸中無限的苦悶，其凝盼君王回朝的渴望在在說明他的忠君之思，也正是這首悲滄之作，讓他得以在賊平後脫罪，保全忠義之節。他在〈與工部李侍郎書〉中也說：「維雖老賊，沈跡無狀，豈不知有忠義之士乎？亦常延頸企踵，嚮風慕義無窮也。」可作為王維至老仍以服膺儒家為本的證據。

2、重視孝悌、情感豐厚

王維的儒家思想除了有積極處世、追求功名及忠君愛國的表現外，他的孝悌倫常觀念也是極其明顯的。《舊唐書》載王維：

事母崔氏以孝聞，...閨門友悌，多士推之。...居母喪，柴毀骨立，殆不勝喪。

²⁷ 楊家駱編《舊唐書 列傳》第一百四十下 文苑下，鼎文書局，5052頁。

《新唐書》亦載：

與弟縉齊名，資孝友。…母喪，毀幾不生。…母亡，表輞川第為寺。

母親崔氏對王維一生有著很大的影響，尤其是對於佛教的信仰，直接啟迪了王維事禪修禪的道路，假若沒有這條因緣，今天的「詩佛」是否仍是王維就不一定了。王維事母以孝，對待兄弟手足也是親愛有加，不論是親手足或族弟，皆能一視同仁，其中以二弟王縉與他最親近，安史亂後，王維因被迫偽署遭朝廷論罪，除上述〈凝碧詩〉一表忠心外，其能平反的最主要原因，還是要歸功於王縉的功勞。新舊唐書中皆載，王縉請削官以贖兄罪，深受「肅宗憐之」，因此避過一劫。兄弟情深由此可見。

王維對於二弟的友愛也一直深感不忘，他在「責躬薦弟表」、「謝弟縉新授左散騎常侍狀」中，極力稱揚王縉的優點，以自己的短處來凸顯王縉的優秀，將兄弟至情表露於字裡行間，令人感動。王維還有不少勉勵兄弟的詩篇，如〈山中示弟〉、〈山中寄諸弟妹〉、〈林園即事寄舍弟枕〉、〈別弟妹二首〉及流傳極廣的〈九月九日憶山東兄弟〉等，皆寄託著濃厚的兄弟之情，其「獨在異鄉為異客，每逢佳節倍思親」的情感，更是流露無盡的懷念。

另外王維對於朋友也有著深摯的情感，就《全唐詩》及《王右丞集》中所查近五百五十首詩文作品裡，其與友人交往贈和的就佔了將近四分之一，其中與他交往最為密切的當屬裴迪。他在「贈裴迪」一作中寫到：

不相見，不相見來久。日日泉水頭，常憶同攜手。攜手本同心，復嘆忽分袂。相憶今如此，相思深不深。

文中對於裴迪有著深厚的情感，對其相思不盡，當年的攜手同遊的情景仍歷歷在目，無奈時空阻絕，知己兩分，只有化作最深的思念，表示對這段友情的執著。他還有〈輞川閒居贈裴秀才迪〉、〈酌酒與裴迪〉、〈山中與裴秀才迪書〉等輞川集二十首，兩人堪稱莫逆。裴迪對於佛道也有深入理解與興趣，王維便常與他一起尋訪佛道，如王維詩〈過感化寺曇興上人山院〉、〈夏日過青龍寺謁操禪師〉、〈青龍寺曇壁上人兄院集〉、〈春日與裴迪過新昌里訪呂逸人不遇〉等等，兩人皆有同詠詩，可見兩人思想亦有相互影響之情況。

王維另有重要友人如殷遙、祖詠、盧象、儲光羲、綦毋潛、崔興宗等等，也都留有情感真摯的詩篇，如〈哭殷遙〉、〈贈祖三詠〉、〈待儲光羲不至〉、〈送崔興宗〉等詩，都可感受到他對朋友的真情。這些都是他儒家友信躬悌的積極表現。

3、仁人愛物、懷國憂民

王維在仕途上與提拔他的張九齡關係密切，對於張九齡的政治主張深表贊同，他在〈門下起赦書表〉談到儒家政治觀有這樣的看法：

人謂無冤，何如捨而不問。殺而有禮，豈若至於無刑。……巨猾止于一惡，貧人免于十夫。思折券者，寬其暴征。嘗書勳者，賞其宿負。道德齊禮，或其有恥之心。悔咎思愆，開其自新之路。

該文充分展現出他對儒家寬恕之道的遵循與堅持。王維的仁人愛物思想也可以在〈觀別者〉一詩中看到：

青青楊柳陌，陌上別離人，愛子遊燕趙。高堂有老親，不行無可養，行去百憂新……

詩中表現遊子對於仕與隱都處於困境，離親別友倍覺淒苦，對於高堂老親亦流露不忍之情。他也曾上書皇帝〈請迴前任司職田粟施貧人粥狀〉，因見路有凍餒之人，早晨還在呻吟，黃昏後卻已死填溝壑中，因此產生不忍之心，促使他願將自己一司職田的收入，迴與施粥所，接濟貧人，並可「於國家不減粒數，在窮窘或得再生。」如此仁人愛物，實乃真性情也。

王維中年曾仕任邊塞，對於沙場戰士衝鋒陷陣、為國捐驅的情操大表傾慕讚賞，同時也激起他想一同赴陣殺敵的熱情。然而在政治的黑暗面上，他卻也有著深刻的體會，尤其對邊塞勞苦功高的老將，最後都落入淒涼的下場有著深切的同情，同時也是對國家的一股憂心。他在〈老將行〉中寫道：

少年十五二十時，步行奪得胡馬騎；射殺山中白額虎，肯數鄴下黃鬚兒。一身轉戰三千里，一劍曾當百萬師；……自從棄置便衰朽，世事蹉跎成白首。……

這裡敘述了老將對祖國的忠誠，一生執戈沙場，奮勇抗敵，可說是英勇而熱情洋溢，可是在當時的社會條件下，所得到的卻是被朝廷棄置，而蹉跎成白首，這不僅反映出了當時政治的黑暗面，也讓王維對國家產生一股憂心與慨歎之情。他早年所寫的〈李陵詠〉就已約略有著這樣的寫照，藉由李陵被朝廷誤解並棄置來映照老將的落拓命運，以此抒發其不平之氣、揭發社會不公的醜陋面。這裡都可見王維憂國之意識表現。

4. 王維儒家思想的整體表現

王維曾因張九齡被貶事件，而對政治灰心喪志，這個挫折使其牢騷滿腹，心中所堅持的儒家傳統本位思想中的積極入世與進取精神由此低落，讓他也不禁嘲弄起儒家思想，他在〈偶然作〉中寫到：「被服聖人教，一生自窮苦」，另外在〈與胡居士皆病寄此詩兼示學人二首〉也提及：「植福祠迦葉，求仁笑孔丘。」然而這種信佛反儒的詩篇也僅有此二首，基本上可視為是他一時的憤慨發洩之作。

對於王維的儒家思想整體展現，在此很清楚可以理出一個方向，那就是他對於儒家倫理的孝悌人倫有著無法分離的關係，他也和同時代的知識份子一樣，充滿建功立業、一展大志的鴻圖大志的念頭，而對於社會家國更有著一份不可分割的激愛關切。由上述的歸納，大致已可對王維的儒家涵養有深一層的認識與理會了。

(二) 道家涵養方面

王維接觸道家思想的時間問題，依大陸學者莊申先生的推斷是：

大致可斷為在由開元十一年到十四年（726）的這四年。道家思想對於王維開始發生影響，很可能的，就在這四年之間。王維離開濟州以後，隱居河南嵩山。在玄宗時代的唐代，嵩山是一個很重要的道家思想的中心。許多重要的道家人物都常住在嵩山。²⁸

然而，嵩山除了是道家的道場，也是佛教聖地，王維是否在此時才有道家教養令人置疑，因為他早年便即有過道家的隱逸生活，其十八歲作〈哭祖六自虛〉云：「念昔同攜手，風期不暫捐。南山俱隱逸，東洛類神仙。」或許，我們可說王維在嵩山隱居時期多與道士有所往來，如《王右丞集》中就有〈贈東嶽焦煉師

²⁸ 莊申《王維研究》上，香港，萬有圖書，1971年，p93。

>、〈贈焦道士〉、〈過太乙觀賈生房〉、〈春日與裴迪過新昌里訪呂逸人不遇〉、〈送方尊師嵩山〉、〈送張道士歸山〉及〈送王尊師歸蜀中拜掃〉等等詩篇，述及內容大多是道家神仙故事，尋仙覓道之想與歸隱山林之思，但其真正對道家思想的啟蒙，或許並非如莊先生所推論的是在嵩山隱居時期，應可推得更早才是。

近人張芝先生曾就李白與道家的關係，藉劉勰《滅惑論》所採之「道家三品說」中「上標老子，次述神仙，下襲張陵」為標準分為上中下三品²⁹，說明「詩仙」李白對於這三品等於是全沾染了。但本文對王維道家思想的吸收，將以上文曾述及的「道家哲學」與「道教方術」兩部分來做探討。因為王維對於老莊的哲學思想除有一定的深刻理解外，其對道教方術的煉丹與神仙思想也僅有短暫涉及，因此該分為兩部分來說明。

1、對道家自然無為的體悟

王維對於老莊哲學想的基本體悟，就是對其自然無為的人生觀有深層的認識。老子的「自然」出於〈道德經〉第二十五章：「人法地，地法天，天法道，道法自然」、第五十一章：「夫莫之命而常自然」，就是要人按著生而不有、為而不恃的原則去進行，不受人為的影響，而為自然而然的一個境地，是不加以干擾的。莊子〈天地篇〉也曾談到：「無為為之之謂天」，這個天就是自然，〈人間世〉亦談到「惟道集虛，虛者，心齋也」，講的就是不要受制於萬事萬物之間的關聯，一切順自然而行。王維在他的詩作中就曾出現過引用老莊思想的字句，如：

先天而法自然。（神兵助取石竇城表）

願奉無為化，齋心學自然。（奉和聖製慶玄元皇帝玉像之作應制）

山林吾喪我，冠帶爾成人。（山中示弟等）

大道今無外，長生詎有涯。（奉和聖制幸玉真公主山莊因題石壁十韻之作應制）

希世無高節，絕跡有卑棲。君徒視人文，吾固和天倪。覩然萬物始，及與群物齊。（座上走筆贈薛璩慕容損）

以上可信是他對老莊思想有極深刻的認識才會寫出這樣的詩句。他對於老莊的思想取用則是偏重在「隱」的角度上，例如他曾寫過「閉門或隱居，道言莊叟事。」

²⁹ 張芝《道教徒的詩人李白及其痛苦》，長安出版社，1976年台一版，p32。

(過趙叟家宴)，這裡的莊叟當指莊子。他又寫過「願奉無為化，齋心學自然。」(奉和聖製慶玄元皇帝玉像之作應制)，玄元皇帝指的就是老子。可見他對老莊思想的吸收是以一種人生懷抱作為取向，也是他在官場不順下的感悟。

他早年寫的〈桃源行〉，通篇是陶淵明〈桃花源記〉的改寫，詩中述及神仙境地，實乃陶淵明桃花源的映照，這片與淵明桃花源相似的仙境，正是王維心中的「理想國」，可見其身受淵明率性任真的性格影響極大，其〈偶然作〉中便有歌詠淵明之詩：

陶潛任天真，其性頗耽酒，自從棄官去，家貧不能有。
白衣攜壺觴，果來遺老叟。且喜得斟酌，安問升與斗。
奮衣田野中，今日嗟無負，兀傲迷東西，蓑笠不能守。

淵明的胸懷可說正是莊子「逍遙」的知音人，其「誤落塵網中，一過三十年」將莊子思想的真諦透徹點出，而王維在政場上遭遇困難，亦感悟自己就像「誤落塵網」一般，於是有追循淵明腳步，直抵老莊自然無為思想大門的因緣。

由於受「格義」佛教的影響，當代知識份子多將佛家的「空」與道家的「無」併論，並不特別分其差異，因此佛道之間有著微妙的結合現象，相信王維也正是有這一特性，因此才能佛道涵養兼備而無礙。

2、對道教煉丹與神仙術的實踐

王維對於方術煉丹的觀念也有相當的認知，其中對於道教修行的一些形式都有涉獵，例如「辟穀」、「行氣」、「長嘯」等³⁰。王維詩中談及許多煉丹之事，如：

王屋訪毛君，別婦留丹訣。(送張道士歸山)
常恐丹液就，先我紫陽竇。(過太乙觀賈生房)
未共銷丹日，還同照綺疏。(賦得清如玉壺冰)
好讀高僧傳，時看辟穀方。(春日上方即事)

然而他卻也懷疑丹藥是否真具有延命長生的功效，他在〈贈李頎〉詩中云：

聞君餌丹砂，甚有好顏色。不知從今去，幾時生羽翼。王母醫華芝，望爾

³⁰ 同註 21，參 p197-199。

崑崙側。文螭從赤豹，萬里方一息。悲哉世上人，甘此羶腥食。

可見王維基本上對於煉丹之功效是持批評的態度，特別是他似乎也有曾煉丹失敗的經驗，因此認為煉丹無用，轉而研習佛理去了。他在〈秋夜獨坐〉詩中曾說：

白髮終難變，黃金不可成，欲知除老病，惟有學無生。

莊申先生特以王維〈山中示弟〉所言「安知廣成子，不是老夫身。」一句加以推斷王維思想上的矛盾性，他在《王維研究》一書中如此推論：

「唐書」中的「王維傳」既說他「晚年長齋念佛」，而他居然還有易己為道家的長生不老的人物想法，這當然可說明他晚年思想上的二重性的矛盾。也即是說，晚年的王維，一面信佛，一面繼續他中年的思想上所受到的影響，而熱烈的追求道家的長生與遊仙之說。³¹

但這個推論似乎有過，畢竟其證據也僅僅憑這一首詩而已，在上述那麼多王維關於道家詩作中所展現的特質來看，再加上當時時代背景所趨，筆者以為這是王維的一種人生懷抱選擇，不該將其視為矛盾來看待。

3、王維道家思想的整體表現

王維道家涵養的特色，一方面展現在道家老莊思想的人生情懷，對於適性自然的隱逸生活有所嚮往；一方面則體現於短暫的煉丹迷思，對於延命長生與神仙之說終究不取。在道家哲學與道教方術之間他都有深厚的造詣，雖然他沒有李白那樣專精，但仍具備彼時知識份子對於三教調和共有的認知。

基本上，王維的道家思想性格是一種自然情趣的，《舊唐書》王維傳記載：

在京師日飯十數名僧，以玄談為樂，齋中無所有，唯茶噀、藥臼、經案、繩床而已。

這種現象也是唐代知識份子的一種普遍人生體現。例如柳宗元，他也是兼具

³¹ 同註 28，參 p103。

佛道思想，然而他在被貶永州時卻沒有透徹人生無常的佛理，因此十年永州生涯讓他鬱悶萬分，時有哀傷之意。然其該時期所創作的〈永州八記〉卻成為他一生的代表作，尤其對永州的山川風景有著極致的描寫，山河大地盡成他寄情的對象，這可以歸因於他的道家情懷使然，筆者甚至在其〈永州八記〉中感受到一股道教洞天福地的修行仙境味道，這種生活格調可算是當代普遍的現象。由此來看道家對於王維，應不是他最終的人生歸依，他的人生歸依處最終還是落在佛家思想上。

（三）佛教涵養方面

王維字「摩詰」，其字便是取自佛經中的「維摩詰居士」名而來，又號稱「詩佛」，就如同「詩仙」之於李白一樣，可知他對佛學義理有著深厚的底子，在其詩作中便時常引舉佛家經典，諸如「維摩詰經」、「華嚴經」、「楞伽經」、「涅槃經」、「法華經」等等。

1、佛學思想緣起

王維的佛學緣起最早是受其母崔氏影響，前已述及。《舊唐書》亦載王維與二弟王縉「俱奉佛，居常蔬食，不茹葷血，晚年長齋，不衣文綵。」他主要所受的佛學影響是在禪宗。作品中有許多述及他和禪宗禪師的交往紀錄。他曾經撰寫〈為舜閣黎謝御題大通大照和尚塔額表〉及於〈工部楊尚書夫人贈太原郡夫人京兆王氏墓誌銘〉也提起過「同德大師大照和尚」，可知他與北宗禪大照普寂禪師有所交往。另外他也與北宗禪的大智義福禪師、大德淨覺禪師等有交往，他分別寫過〈過福禪師蘭若〉、〈遊感化寺〉、〈大唐大安國寺故大德淨覺禪師碑銘〉等作品，這些都是北宗禪學著名禪師。王維也受有北宗禪學的思想影響。

北宗禪法的特點是「拂塵看淨，方便通經」³²，王維詩中曾言「身逐因緣法，心過次第禪」（過盧員外宅看飯僧共題）、「愁猿學四禪」（遊悟真寺），這裡他對於「看淨」所顯示的漸修法門似乎有所領會，因為「四禪」乃由初禪漸次修行方可到達，因此王維在此應受有北宗禪漸修思想的影響。

王維在開元二十八年與南宗慧能大師弟子神會相識，兩人曾論及「淨」之解脫禪法，神會指出，眾生本具清淨心，本具佛性，佛性不假外求，若外求便易起妄心，不得解脫。神會持南宗「明心見性」之主張，令王維大嘆其「有佛法不可思議」。因此王維漸漸也傾向南宗禪學，對慧能無相、無住之學漸有體悟。他亦

³² 轉引自楊文雄《詩佛王維研究》，台北市，文史哲出版社，1988年，P213。

曾受神會之請為六祖慧能作〈能禪師碑〉。

王維所受佛教思想的影響，不論北宗、南宗完全展露於他的詩文創作中，尤其是他的山水詩篇更是歷代諸家山水詩中極品，乃因其對於禪宗的根本精神「空」或「真如」有所體會，他在〈山中示弟等〉詩中說「緣合妄相有，性空無所親」。底下將略談王維山水詩中展露的禪意。

2、山水詩中的禪意

王維中晚年以後偏向精研佛理的道路，對於政治已無太多熱情，這時期的作品明顯藉由描繪山水來抒發個人性靈，他將佛理禪意融入山水詩中，以致「詩中有畫」，構成一幅幅空靈幽靜的名篇佳作。他在〈輞川集〉中的二十首詩，幾乎已達禪境之極致。如：

空山不見人，但聞人語響。返景入深林，復照青苔上。〈鹿柴〉
颯颯秋風中，淺淺石溜瀉。跳波自相濺，白鷺驚復下。〈欒家瀨〉
北坨湖水北，雜樹映朱欄。逶迤南川水，明滅清林端。〈北坨〉
木末芙蓉花，山中發紅萼，澗戶寂無人，紛紛開且落。〈辛夷島〉
人閑桂花落，夜靜春山空。月出驚山鳥，時鳴春澗中。〈鳥鳴澗〉
獨坐幽篁裡，彈琴復長嘯。深林人不知，明月來相照。〈竹裡塢〉
荊溪白石出，天寒紅葉稀。山路原無雨，空翠濕人衣。〈闕題其一〉

禪宗最突出的教義就是佛性不可說，「說一物即不中」，王維詩中的禪意都是自然而然產生，不假雕琢，其客觀的眼光審視下的山水自有空靈氣息散出。近人李森先生指出：

詩只要是客觀的表現了自然也就具有神秘奧妙的特色。奧妙神秘迷離這一特色也即是王維山水詩的特色。³³

王維正是通過對空間中秋山暮色的奇美瑰麗描繪，表現了宇宙的奧妙，引發人們無盡的想像，並藉由這樣的美妙山水景色去顯現宇宙或佛性真如的本真，這正是王維山水詩中禪意的自然流露。

王維受北宗禪的影響也很大，這可以從他的習禪方法來看，《舊唐書》說他

³³ 李森《禪宗與中國古代詩歌藝術》，高雄市，麗文文化，1993年，p143-144。

「退朝之後，焚香獨坐，以禪誦為事」。其餘詩篇也可見到「禪寂」、「安禪」一類的字眼：

禪寂日已固 < 偶然作六首之一 >

欲知禪坐久 < 過福禪師蘭若 >

安禪制毒龍 < 過香積寺 >

閒坐但焚香 < 春日上方即事 >

其著名詩句「行到水窮處，坐看雲起時」（終南別業）可視為對禪修體悟的經典之作，似乎是在說其長期艱苦的修行，窮極真理之源，那象徵智慧與覺悟的雲慢慢在心中升起，而這也體現了王維的觀物方式。

王維詩中和南宗禪學較接近的，是一種任運無心的自由境界，如晚年所作《酬張少府》：

晚年惟好靜，萬事不關心。自顧無長策，空之返舊林。松風吹解帶，山月照彈琴。君向窮通理，漁歌入浦深。

這樣的境界和《六祖法寶壇經》中「無動無靜，無生無滅，無來無去，無是無非，無住無往」³⁴的無礙境界很接近，這當與他受南宗神會的薰染有關。

3、王維詩作中對佛家思想的整體表現

王維詩對於佛家思想的吸收，主要突顯在對禪學的發揮，尤其是在其後期的 < 輞川集 > 有深刻的體會。然而他對佛教的認識並不止於禪宗一派，他也對三法印（諸行無常，諸行是苦，諸法無我）中的「無常」與「苦」有不少的領悟。

例如：

了觀四大因，根性何所有。妄計苟不生，是身孰休咎……（胡居士臥病遺米因贈）

人生能幾何，畢竟歸無形。念君等為死，萬事傷人情。慈母未及葬，一女嶮十齡。泱泱寒郊外，蕭條聞哭聲……（哭殷遙）

王維亦深知生、老、病、死之四相的無常，給人生離死別，遙遙無期的絕望

³⁴ 同註 16，參般若品第二。

之苦。上述的山水詩中呈現禪學的空與真如觀，其實這也是般若空觀的本體思想，但其深知若執著「空」義，亦會被「空」所累，因此他也說

色空無得，不物物也（謁璿上人序）
浮名寄纓珮，空性無羈鞅（謁璿上人）
眼界今無染，心空安可迷（青龍寺曇壁上人兄院集）。

可見王維的佛學涵養並不僅限於對禪學的認識，他對般若學也有深入的體解的。

四、王維詩的「境界」探討

近人楊文雄先生在其《詩佛王維研究》一文中曾說道：

「個人以為人生有三大境界 - 人性的、自然的、宗教的，可拿來說明儒家（人性的）、道家（自然的）、佛家（宗教的）的內涵。」³⁵

並引近人吳可道先生對王維思想的三個境界說法作為參證：

以佛家作為宗教信仰，從心靈的、思想的去「追求」永生的「真」；
以儒家作為立身處世，由倫常的、道德的去「實踐」現世的「善」；
以道家作為生活情趣，在文學上、藝術上去「欣賞」自然的「美」。³⁶

然而，本文在述及王維道家涵養的同時，對於二位「人性的」、「自然的」、「宗教的」三點方面持有些許不同的看法，特別是「自然的」與「宗教的」這二部份，以下分別述之。

1、對道家「自然的」境界方面：

筆者以為應將王維道家與道教思想分開來論，王維有道家行無、長嘯、辟穀等觀念行為，可視為一種順應時代與人生歷練的一種過程，畢竟他並非一心要求道成仙或像李白那樣熱切入迷於仙道而入道。當然，不論是對道家或道教，王維

³⁵ 同註 21，p188。

³⁶ 吳可道《空靈的腳步》，台北市，楓城出版社，p296。

都有極為深入的認識，他對於道家老莊的思想有著深刻的體悟，若要指「自然的」這一部份，應該也只限於他對老莊的認知方面，對於道教神仙煉丹部分反而滲雜太多「迷思」與「質疑」，因此，若要強以「自然的」來概括王維的道家思想，似乎是不夠全面了。

2、對佛家「宗教的」境界方面

在佛教思想方面，王維似乎有把道家思想和佛家思想融而為一的情況，這應該也是當時大部分知識份子的狀況，因為在鳩摩羅什及其弟子僧肇大量翻譯佛典以前，般若學經典的傳譯，仍十分粗略，有時因疏脫而難以聯貫，有時則因直譯而導致涵義難以通曉，甚至失去本旨，於是早期佛經的譯本多以「格義」方式來解釋佛學的義理，將道家的「自然無為」與佛家的「般若」互融，當時不論玄學家或佛教徒大多都能以玄學的義理來談佛學，例如張湛注《列子》，認為列子思想往往可以與佛經相參，另外名僧道安、慧遠等也都能佛玄雙修。這樣的狀況一直持續影響著日後中國人的思想。正由於此，對於王維的道家「自然無為」觀點，加以對照他對佛學義理「空觀」的深入體悟，筆者以為他的思想背後實際上應是以佛家教理為根本，而道家思想為其融佛觀念的相互延伸，以做為一種生活情懷。這一點我們可以在他的詩作中清楚看見，他常將佛道二種字眼放在一起，例如：

好讀高僧傳，時讀辟穀方。（春日上方即事）
白法調狂象，玄言問老龍。（黎拾遺昕裴迪見過）
墨點三千界，丹飛六一泥。（和宋中丞夏日遊天長寺之作）
燒丹藥就，辟穀將成。雲漢之下，法本無生。（皇甫岳寫真讚）
上猶道家旨，……又近佛經八識。（龜鏡圖狀）

再加上上文所提王維深具禪意的山水詩及對般若空觀思想的理解來看，可知王維對於佛家思想的體悟已非所謂「宗教的」層次，佛教思想對他而言等於是一種人生終極的體證與修行。筆者對於楊文雄氏的分法認為過於表面化，他雖未言明如此分法所指對象為誰，卻引吳可道氏之說於下，令人不禁會聯想到他想表達的對象應是王維無誤，若實情真是如此，那楊氏之分法似乎便未真正導入王維詩作的本質與其思想的核心了。

五、結論

儒、道、佛三教的鬥爭與交流是中國思想史、文化史、宗教史上的重要現象，對於整個社會和文化發展影響甚鉅。有唐一代三教調和思想深受六朝以來之影響，身處此時的知識份子少有不三教兼修者，連闢佛最力的韓愈也不免有與僧人交往的紀錄。

杜甫、李白、王維是唐代文人中分別作為儒、道、佛的代表人物，他們在同一時代下亦同樣具有三教交融的傾向。朝廷「三教齊立」的統治政策，讓三教思想、學術領域走向調和的道路，也決定了他們可能兼融三教的通融態度。王維的三教涵養應屬融合而非矛盾的，若以之為矛盾說，其晚年寫詩創作的心境是否能如此清明無礙呢！三教調和是時代趨勢，本文以為儒家乃中國人立身處事的基本方向，道家老莊哲學是為人生在逆境中的一種隱逸懷抱，而佛學則是追求人生最終真諦的解脫之學，至於道教煉丹求仙之舉，實可視為時代風潮下人們都可能接觸的宗教狂熱。特以此思考點作為本文研究王維詩中所呈現的三教涵養之總結。

參考書目：

孫昌武《道教與唐代文學》，北京，人民文學出版社，2001年，一版。

莊申《王維研究 - 上集》，香港，萬有圖書，1971年。

楊文雄《詩佛王維研究》，台北市，文史哲出版社，1988年。

林啟彥《中國學術思想史》，台北市，書林出版社，83年。

劉翔飛〈書目季刊〉，十四卷四期。

卿希泰《中國道教思想史綱》，台北市，木鐸出版社，75年。

周裕鍇《中國禪宗與詩歌》，高雄市，麗文文化，1994年。

自在居士《六祖法寶壇經淺析》，台北縣，圓明出版社，1994年。

黃公偉《道教與修道秘義指要》，台北市，新文豐出版，1982年。

黃大受《中國通史》上，台北市，五南圖書出版社，1993年。

楊文雄《詩佛王維研究》，台北市，文史哲出版社，77年。

王仲鏞《唐詩紀事校箋 上》，大陸，巴蜀書社。

楊家駱編《新唐書 列傳》第一百二十七 文藝中，鼎文書局。

楊家駱編《舊唐書 列傳》第一百四十下 文苑下，鼎文書局。

皮述民《王維探論》，台北市，聯經出版社，1999年。

葉慶炳《中國文學史》上冊，台北市，台灣學生書局，76年修訂重版。

張芝《道教徒的詩人李白及其痛苦》，長安出版社，1976年台一版。

李森《禪宗與中國古代詩歌藝術》，高雄市，麗文文化，1993年。

吳可道《空靈的腳步》，台北市，楓城出版社，1982年。