

104 年華嚴蓮社趙氏慈孝大專學生獎學金
申請論文

越南李陳時代禪詩的意境

釋醒覺 (陳清雲)

國立臺灣師範大學國文研究所博士班二年級

李陳時代禪詩的意境

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有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，又是禪詩拯救的目的。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嚮往的目標和理想，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。

一、前言

李陳時代禪師所寫的詩歌，本屬越南文學的一部份。但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。

筆者根據上面所陳述，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。將李陳禪詩的內容如此分類，較方便分析討論。

二、通俗佛理

首先，對於李陳時代禪師的詩作內容，進行分析其通俗佛理層面，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：

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

¹吳德壽、阮翠娥譯注《禪苑集英》，越南文學出版社，1990年，頁176。

²吳德壽、阮翠娥譯注《禪苑集英》，越南文學出版社，1990年，頁177。

³吳德壽、阮翠娥譯注《禪苑集英》，越南文學出版社，1990年，頁178。

⁴《李一陳詩文》，第一卷，河內社會科學出版社，1989年，頁217。

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。
四方戈幹靜，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：

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雲：「萬

⁵《李一陳詩文》，第一卷，河內社會科學出版社，1989年，頁217。

⁶《李一陳詩文》，第一卷，河內社會科學出版社，1989年，頁217。

⁷《李一陳詩文》，第一卷，河內社會科學出版社，1989年，頁209。

⁸《李一陳詩文》，第一卷，河內社會科學出版社，1989年，頁204。

行融三際，真符古讖詩。鄉關名古法，拄錫鎮王畿。」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。義兵壯氣吞牛鬥，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，政教乖離，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？然內典之研，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：

剝血書成欲寄音，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。

(二) 看清人生世事

⁹《李一陳詩文》，第一卷，河內社會科學出版社，1989年，頁432。

¹⁰胡志明《獄中日記·登山》。

¹¹《李一陳詩文》，第一卷，河內社會科學出版社，1989年，頁527。

¹²《李一陳詩文》，第二卷，河內社會科學出版社，1989年，頁25。

¹³《李一陳詩文》，第一卷，河內社會科學出版社，1989年，頁25。

¹⁴《李一陳詩文》，第二卷，河內社會科學出版社，1989年，頁692。

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。因此，在本節筆者分析李陳時代的禪師詩歌中，其對人生世事的看法如何？

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！生死理之常然，安得悲戀，繞吾真也。

妙仁禪師(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，那之所謂無知、自纏自縛。其〈生老病死〉詩中雲：

生老病死，自古常然。

欲求出離，解縛添纏。¹⁵

¹⁵《李一陳詩文》，第一卷，河內社會科學出版社，1989年，頁339。

再者，李陳時代禪師-詩人認為四大：地、水、火、風，都由本質上的四個兇剋要素構成的人體。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

一般人的見解就是：「花先開而後落」固定規律。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」。

詩這麼描寫，我們就看到花的一個生活圈，開始就「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。「白頭髮」這個形象被提到，寓意描寫時間的印跡，表示「生、老、病、死」的殘酷規律。

在人生中，有非常多的人事人無法主宰，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」。

禪師們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：

¹⁶《李一陳詩文》，第一卷，河內社會科學出版社，1989年，頁298。

¹⁷《李一陳詩文》，第一卷，河內社會科學出版社，1989年，頁293。

身如電影有還無，萬木春榮秋又枯。¹⁸

人一生出來，就順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。緣順就成，不合就分。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？

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》雲：

¹⁸ 《李一陳詩文》，第一卷，河內社會科學出版社，1989年，頁219。

¹⁹ 《李一陳詩文》，第一卷，河內社會科學出版社，1989年，頁486。

「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，涅槃／地獄……等。這樣的偏見、執著，它們是個無形之線捆綁自己，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爲了將人們從苦海、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。因爲眾生往往被「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，都是虛幻不實，爲何不精進修行呢？現光禪師(? - 1221) 在〈幻法〉詩云：

幻法皆是幻，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：

那以許由德，何知世幾春。

無為居曠野，逍遙自在人。²⁴

²⁰ 《大方廣佛華嚴經》，《大正新脩大藏經》冊 10，第 279 號。

²¹ 《李一陳詩文》，第一卷，河內社會科學出版社，1989 年，頁 242。

²² 《李一陳詩文》，第一卷，河內社會科學出版社，1989 年，頁 554。

²³ 《李一陳詩文》，第一卷，河內社會科學出版社，1989 年，頁 444。

²⁴ 《李一陳詩文》，第一卷，河內社會科學出版社，1989 年，頁 553。

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。

²⁵ 《李一陳詩文》，第二卷，河內社會科學出版社，1989年，頁648。

貧居動便成違順，落得清閑一味高。
雖然如是，
莫謂無心雲是道，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，和諧而不執前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，饑即飧兮暍即眠。²⁸

這樣的生活多麼喜悅快樂呀：

樂吾樂兮布袋樂，狂吾狂兮普化狂。²⁹

²⁶ 《李一陳詩文》，第一卷，河內社會科學出版社，1989年，頁353。

²⁷ 《李一陳詩文》，第二卷，河內社會科學出版社，1989年，頁278。

²⁸ 《李一陳詩文》，第二卷，河內社會科學出版社，1989年，頁504。

²⁹ 《李一陳詩文》，第二卷，河內社會科學出版社，1989年，頁279。

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縛人的，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

³⁰ 《李一陳詩文》，第二卷，河內社會科學出版社，1989年，頁279。

³¹ 《李一陳詩文》，第二卷，河內社會科學出版社，1989年，頁279。

³² 《李一陳詩文》，第二卷，河內社會科學出版社，1989年，頁469。

心安靜，融入於下大雨之後的山區，使景物更爲靜默。景物靜默，更爲顯出報春殘的鳥聲。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，對生活都是盡力而爲。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，牢關跳出萬重扃。
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 《李一陳詩文》，第二卷，河內社會科學出版社，1989年，頁469。

³⁴ 《李一陳詩文》，第二卷，河內社會科學出版社，1989年，頁409。

³⁵ 《李一陳詩文》，第二卷，河內社會科學出版社，1989年，頁407。

³⁶ 《李一陳詩文》，第二卷，河內社會科學出版社，1989年，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，慧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，有時對生活有矢志感，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，這些態度更為明顯。這時候，他們喜歡田

³⁷ 《李一陳詩文》，第二卷，河內社會科學出版社，1989年，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年，頁130。

³⁹ 《李一陳詩文》，第二卷，河內社會科學出版社，1989年，頁235。

⁴⁰ 《李一陳詩文》，第二卷，河內社會科學出版社，1989年，頁241。

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，從工作行爲、態度，拯救目的到「三綱五常」，孔孟理想的責任和本分，將忠孝、氣節視爲指南針，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，成爲規約性的形象，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，他們因爲瞭解自然的規律，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，而是爲了讓生活變爲更完美，瞭解生活是爲了成爲生活的主人，自己的主人，而不是否定生活。李陳時代的禪師爲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，他們是無爲，而其實是無不爲，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。

禪師有時認爲自己多管閒事，其實他們已經完全自由自在：

煨餘楮袖絕焚香，口答山童問短章。

手把吹商和采葺，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」、「無住爲本」之生活境界。

⁴¹ 《李一陳詩文》，第三卷，河內社會科學出版社，1989年，頁61。

⁴² 段氏秋雲，《李陳禪詩》，胡志明文藝出版社，1998年，頁108。

⁴³ 《李一陳詩文》，第二卷，河內社會科學出版社，1989年，頁687。

⁴⁴ 《李一陳詩文》，第二卷，河內社會科學出版社，1989年，頁614。

（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

爲了強調自力的信心，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，否定句所占的比率爲 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

⁴⁵ 《法句經》，《大正新脩大藏經》冊 4，第 210 號。

⁴⁶ 《李一陳詩文》，第二卷，河內社會科學出版社，1989 年，頁 232。

⁴⁷ 《李一陳詩文》，第二卷，河內社會科學出版社，1989 年，頁 265。

⁴⁸ 《李一陳詩文》，第二卷，河內社會科學出版社，1989 年，頁 813。

⁴⁹ 《李一陳詩文》，第二卷，河內社會科學出版社，1989 年，頁 499。

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。

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》雲：「修

⁵⁰ 《李一陳詩文》，第二卷，河內社會科學出版社，1989年，頁504。

⁵¹ 《李一陳詩文》，第二卷，河內社會科學出版社，1989年，頁521。

⁵² 《李一陳詩文》，第一卷，河內社會科學出版社，1989年，頁339。

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，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：「秋旦尋儂拯邏愆，蔑命辣課徠冬。林泉埃浪緞做客，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。

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 《李一陳詩文》，第二卷，河內社會科學出版社，1989 年，頁 282。

⁵⁵ 《李一陳詩文》，第二卷，河內社會科學出版社，1989 年，頁 282。

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，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，淡煙芳牝綠茸茸。

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

⁵⁶《李一陳詩文》，第一卷，河內社會科學出版社，1989年，頁218。

⁵⁷十牛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，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。現在流傳較廣的有宋朝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。

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。

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：

迷去生空色，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

⁵⁹ 《李一陳詩文》，第二卷，河內社會科學出版社，1989年，頁285。

⁶⁰ 《李一陳詩文》，第二卷，河內社會科學出版社，1989年，頁285。

⁶¹ 《李一陳詩文》，第二卷，河內社會科學出版社，1989年，頁228。

⁶² 《李一陳詩文》，第二卷，河內社會科學出版社，1989年，頁288。

⁶³ 《李一陳詩文》，第二卷，河內社會科學出版社，1989年，頁332。

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

⁶⁴《李一陳詩文》，第二卷，河內社會科學出版社，1989年，頁288。

⁶⁵《李一陳詩文》，第二卷，河內社會科學出版社，1989年，頁279。

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

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，又是獼猴，若為堪作佛。」惠能曰：「人雖有南北，佛性本無南北，獼猴身與和尚不同，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

「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，但因為被烏雲蒙住，所以看不到它的亮光。若烏雲散開了，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

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 《李一陳詩文》，第二卷，河內社會科學出版社，1989 年，頁 53。

⁷⁰ 臨濟義玄，《臨濟語錄》，胡志明出版社，2004 年，頁 201。

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，開啓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：

⁷¹ 《李一陳詩文》，第二卷，河內社會科學出版社，1989年，頁246。

⁷² 《李一陳詩文》，第二卷，河內社會科學出版社，1989年，頁285。

⁷³ 《李一陳詩文》，第二卷，河內社會科學出版社，1989年，頁285。

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

爲了將「色身與妙體」之間的關係講清楚一些，臨濟義玄禪師說：「妙體原是无形，通徹十方，在眼能看，在耳能聽，在鼻能聞，在口能說，在手能捉，在身能轉，原是個明星分爲六個和合。」⁷⁹其可以到處映現，無法隱藏，也沒有

⁷⁴ 《李一陳詩文》，第二卷，河內社會科學出版社，1989年，頁231。

⁷⁵ 《李一陳詩文》，第二卷，河內社會科學出版社，1989年，頁237。

⁷⁶ 《李一陳詩文》，第二卷，河內社會科學出版社，1989年，頁265。

⁷⁷ 《李一陳詩文》，第一卷，河內社會科學出版社，1989年，頁486。

⁷⁸ 《李一陳詩文》，第一卷，河內社會科學出版社，1989年，頁486。

⁷⁹ 臨濟義玄，《臨濟語錄》，胡志明出版社，2004年，頁26。

任何東西可以幹擾或影響到這個人：

寒暑到來無所識，未曾分上老人幹。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的規律。所以常被這些規律所幹擾，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：

在世為人身，心為如來藏。
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，同時也視為拯救的目的。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。

⁸⁰ 《李一陳詩文》，第二卷，河內社會科學出版社，1989年，頁407。

⁸¹ 《李一陳詩文》，第二卷，河內社會科學出版社，1989年，頁463。

⁸² 《李一陳詩文》，第一卷，河內社會科學出版社，1989年，頁531。

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，皜皜而赤。
不可度量，全無蹤跡。今日爲君，分明剖劈。⁸³

（二）三教思想融合

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。⁸⁶

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，無所不備。李仁宗皇帝把覺海禪師和通玄道人尊崇如佛、仙，他們有如

⁸³ 《李一陳詩文》，第二卷，河內社會科學出版社，1989年，頁414。

⁸⁴ 《李一陳詩文》，第一卷，河內社會科學出版社，1989年，頁217。

⁸⁵ 《李一陳詩文》，第二卷，河內社會科學出版社，1989年，頁238。

⁸⁶ 《李一陳詩文》，第二卷，河內社會科學出版社，1989年，頁462。

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：

⁸⁷ 《李一陳詩文》，第一卷，河內社會科學出版社，1989年，頁434。

⁸⁸ 《李一陳詩文》，第一卷，河內社會科學出版社，1989年，頁500-501。

⁸⁹ 《李一陳詩文》，第一卷，河內社會科學出版社，1989年，頁304。

⁹⁰ 《李一陳詩文》，第一卷，河內社會科學出版社，1989年，頁553。

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、「虛聲」是指道教的《虛聲部》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，

⁹¹ 《李一陳詩文》，第一卷，河內社會科學出版社，1989年，頁482。

⁹² 《李一陳詩文》，第二卷，河內社會科學出版社，1989年，頁257。

⁹³ 《李一陳詩文》，第二卷，河內社會科學出版社，1989年，頁401。

⁹⁴ 《李一陳詩文》，第二卷，河內社會科學出版社，1989年，頁401。

⁹⁵ 《李一陳詩文》，第一卷，河內社會科學出版社，1989年，頁499。

海角天頭是養真。⁹⁶

他還有一首也有類似情形，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：

⁹⁶ 《李一陳詩文》，第二卷，河內社會科學出版社，1989年，頁225。

⁹⁷ 《李一陳詩文》，第二卷，河內社會科學出版社，1989年，頁250。

⁹⁸ 《李一陳詩文》，第二卷，河內社會科學出版社，1989年，頁469。

⁹⁹ 《李一陳詩文》，第二卷，河內社會科學出版社，1989年，頁474。

¹⁰⁰ 《李一陳詩文》，第二卷，河內社會科學出版社，1989年，頁407。

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，幾回鶴化白爲玄」。¹⁰²陳光凱的才能也透過抵抗敵人的形象描寫：「奪槩章陽渡，擒胡菡子關」。¹⁰³像范五老（1255-1320）有那麼大的氣勢，一生也是爲了功名之債：「男兒未了功名債，羞聽人間說武侯」。¹⁰⁴

當時人的觀念，沒有將大自然視爲客體，而認爲在大自然中有自己。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溶合。山與水都是廣大的東西，寓意表示長存的東西，喻爲不滅的真身。

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

禪師們認爲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。

¹⁰¹ 《李一陳詩文》，第二卷，河內社會科學出版社，1989年，頁409。

¹⁰² 《李一陳詩文》，第三卷，河內社會科學出版社，1989年，頁169。

¹⁰³ 《李一陳詩文》，第二卷，河內社會科學出版社，1989年，頁424。

¹⁰⁴ 《李一陳詩文》，第二卷，河內社會科學出版社，1989年，頁562。

¹⁰⁵ 《李一陳詩文》，第一卷，河內社會科學出版社，1989年，頁336。

¹⁰⁶ 《李一陳詩文》，第一卷，河內社會科學出版社，1989年，頁388。

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

滿覺禪師也許已經體驗過這個真人的生活，因此，在毫無罣礙的面臨著生與死並寫下這樣的詩句：

莫謂春殘花落盡，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，下麵的兩個句子中，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，開啓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

¹⁰⁷《李一陳詩文》，第一卷，河內社會科學出版社，1989年，頁299。

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。一枝梅像如禪師的真身，像如生滅人的不滅人，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：

白牛常在白雲中，人自無心牛亦同。
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，坐久蕭然一榻涼。
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

¹⁰⁸ 《李一陳詩文》，第二卷，河內社會科學出版社，1989年，頁700。

¹⁰⁹ 《李一陳詩文》，第二卷，河內社會科學出版社，1989年，頁700。

「物、我兩忘」的狀態後，這時人和花相互融合難以分開來和合爲一。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。

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〉諷刺菩提達摩爲慧可安心的公案，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

¹¹⁰《李一陳詩文》，第一卷，河內社會科學出版社，1989年，頁336。

¹¹¹《李一陳詩文》，第二卷，河內社會科學出版社，1989年，頁699。

¹¹²《素有詩集》，教育出版社，2003年。

¹¹³《李一陳詩文》，第二卷，河內社會科學出版社，1989年，頁110。

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。

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，因為若還執著我，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。

¹¹⁴ 《李一陳詩文》，第二卷，河內社會科學出版社，1989年，頁700。

¹¹⁵ 《李一陳詩文》，第一卷，河內社會科學出版社，1989年，頁510。

¹¹⁶ 《李一陳詩文》，第一卷，河內社會科學出版社，1989年，頁519。

(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：

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

¹¹⁷ 《李一陳詩文》，第一卷，河內社會科學出版社，1989年，頁211。

¹¹⁸ 《李一陳詩文》，第一卷，河內社會科學出版社，1989年，頁264。

¹¹⁹ 《李一陳詩文》，第一卷，河內社會科學出版社，1989年，頁316。

道行禪師(?-1117)將要圓寂對弟子說：不要爲了他的死亡而悲傷，也暗示了他會回來繼續度化眾生。〈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，其詩題爲〈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，禪師認爲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

¹²⁰ 《李一陳詩文》，第一卷，河內社會科學出版社，1989年，頁347。

¹²¹ 《李一陳詩文》，第一卷，河內社會科學出版社，1989年，頁484。

¹²² 《李一陳詩文》，第一卷，河內社會科學出版社，1989年，頁535。

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。

「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？然內典之研，願陛下毋忘斯須耳！」。愛人如愛己的精神出於：「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。

參考文獻

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年。
- 金山，《聖燈錄》，河內現藏在越南漢喃院圖書館，1375年。
- 潘浮先，《越音詩集》，河內現藏在越南漢喃院圖書館，1433年。
- 沙門廣典與海量重刻，《三祖實錄》，1765年。
- 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年。
- 黎孟託，《禪苑集英研究》，胡志明出版社，1999年。
- 阮有山，《禪苑集英的作品類型》，河內社會科學出版社，2002年。
- 文學院，《李陳詩文》（三集），社會科學出版社，1977-1989年。
- 越南文學院編撰，《李陳詩文》、第一集，河內社會科學出版社，1977年。
- 越南文學院編撰，《李陳詩文》、第二集，河內社會科學出版社，1988年。
- 越南文學院編撰，《李陳詩文》、第三集，河內社會科學出版社，1978年。
- 阮惠芝等人編撰，《李陳詩文》（三集），河內社會科學出版社，1989年。
- 越南佛學研究院，《三祖實錄》，1995年。

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年。
- 方窟，《建立越南中代文學觀念系統的一些貢獻》，教育出版社，1996年。
- 阮才書(主編),《越南佛教歷史》，越南社會科學出版社，1988年。
- 阮董芝,《越南文古學史》，西貢文化負責國務卿府，1971年。
- 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》，國家大學出版社，1998年。
- 阮范雄,《中代文學行程上》，河內河內國家大學出版社，2001年。
- 阮登熟,《越南禪學》，西貢貝葉出版社，1967年。

- 阮登熟，《越南佛教》，西貢地面出版社，1974年。
- 阮登熟，《陳太宗禪學》，資訊文學出版社，1996年。
- 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社，2002。
- 吳時任，《竹林宗指源聲》，河內現藏在越南漢喃院圖書館，1796年。
- 吳畢訴，《李代文學》，河內梅靈出版社，1942年。
- 吳畢訴，《陳代文學》，河內梅靈出版社，1942年。
- 佛學委員會，《陳代禪學》，越南佛學研究院，1992年。
- 越南佛教會，《陳代禪學》，河內越南佛教研究院，1995年。
- 越南社會科學院編撰，《李陳時代的越南社會研探》，社會科學出版社，1981年。
- 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年。
- 陳文鐘等人，《越南李陳時代思想》，河內國家政治出版，2008年。
- 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年。
- 釋一行，《佛教深入生活》，葉輩出版社，1964年。
- 釋一行（阮琅），《越南佛教史論》（三集），社會科學出版社，1994年。
- 釋清慈，《越南禪詩》，頭頓真空禪院出版，1973年。
- 釋清慈（等人），《陳代禪學》，河內宗教出版社，2003年。
- 釋滿覺，《佛學，禪學，詩歌》，西貢：萬行大學出版社，1974年。
- 段氏秋雲，《李陳禪詩》，胡志明市文藝出版社，1998年。
- 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年。
- 梅國蓮，《陳朝詩人》，義平資訊文化所，1986年。
- 黎智遠，《越南中代文學特徵》，河內社會科學出版社，1996年。
- 黎氏秋燕（主編），《越南中代文學-研究論文集》，教育出版社，2000年。