

試析「造境」之衍義

軒新麗

北京大學中文系

在古代文論中，「境」語義源自佛教用語，並在唐代盛行開來，與此相關的「境界」、「意境」、「取境」、「造境」等詞語被廣泛應用到文藝美學之中，相關詞義也日益豐富。「造境」一詞，在古代文論中的使用情況，頗為值得分析一下。在佛家的語義中，「境由心造」與「心隨境轉」的意思接近，「造」字本義是「前往、到」，這和「適」的意思很相近，「造」和「適」也略有不同^{【1】}；而「到（某地）去」，最初指到尊貴者的處所去，如《孟子·公孫醜下》曰：「不幸而有疾，不能造朝」；後來又指到平輩或卑輩的處所去，如《世說新語·言語》曰：「庾公造周伯仁」；在以上兩義基礎上又引申為到達某一境界，如《孟子·離婁下》曰：「君子深造之以道」。在近現代漢語中，「造」之引申義有：1. 成就；2. 世代，時代；3. 倉猝，突然；4. 製造，創建；5. 起始，創始等意思。在現代漢語中僅有「造訪」一詞還保留了「造」字之本義，其餘多數為「製造、創建、做成」之義；所謂「造物」、「造化」之「造」，天地行「造化」、「造物」之功，其所到之處便是「起始、創始」之義。

而「境」、「界」、「疆」本是同源字，《說文解字》未收「境」字，收「界」字，曰：「界，竟也。」段玉裁注：「竟，俗本作境，今正；樂曲盡為竟，引申為凡邊竟之稱。」如《商君書·墾令》：「五民者不生於境內，則草必墾矣。」至魏晉時期，這個詞語內涵略有變化。陶淵明《飲酒》詩「結廬在人境，而無車馬喧。」這裏的「境」就由疆域轉化為環境或物境了。《世說新語》載：「顧長康啖甘蔗，先食尾。人問所以，云：『漸至佳境。』」「結廬在人境」的「境」還是與人世之物境、環境相關，而這裏的「境」實際上是指一種生理至心理所感受到的境況，由地理疆域之物「境」轉化為人之感受之境或心境，可見「境」語義在不斷拓展衍化。「境」本義「樂曲盡為竟」，多指時間範圍；引申義則是指地界、疆域、邊境等地方範圍，聯合本義與引申義，「境」兼有時間與空間兩大領域之範圍，人有小宇宙，世有大宇宙，兩者息息相關，於是「境」與心靈感受和精神境界又相聯繫，難免又與處世安身之態度緊密相關，或許正是因為其語義範圍相當寬泛，佛教便廣泛借用「境」語義來譯釋經典中的名相。

隨着兩漢以來佛經翻譯的展開，「境」的概念被廣泛運用到佛經翻譯中，由於佛學關心人的內心活動及內在修養，因此「境」的使用也逐漸由物理環境向人之生理、心理環境開展，早期小乘佛教討論「我」之內心與外相之關係，使用此概念並不算多，魏晉以來大乘佛教談論佛菩薩各種修行境界，故於佛典中開始廣泛使用「境界」、「法界」等詞來譯釋佛教的各種名相。比如以「境」^{【2】}譯釋與心識相對應的外界，即是心意識所遊履的器世間之萬有法界；唐代佛教全面盛行和迅速發展，以及各宗派之間典籍義理的完備譯出，弘傳「境界」理論也較之前代更為系統和深入，唐代佛教各宗派之中，對「境界」理論作系統闡述，並對意境理論形成產生顯著影響的應該是唯識宗和禪宗，天台宗作為中國佛教首創宗派，居集大成之功。

唯識宗又稱慈恩宗或法相宗，闡揚法相、唯識之義理。這一宗作為獨立的佛教宗派，經兩傳即衰微，但其義理影響廣遠，尤其是關於認識思維方面的理論廣為其他宗派借鑒吸收。唯識宗以「萬法唯識」為旨歸，在中觀學派主張的法我兩空的基礎上集中論證外境空觀。「識」以心識為本，一切客觀現象不離眾生心識，經驗世界的實質是心識，它分為三類共八識：「境」，包括所謂的「六境」^{【3】}、「六根」和「六識」^{【4】}等的「十八界」，統稱為「境界」。也即是心意識所感覺認知的外境法相，皆依賴於心意識而暫存。唐代法相宗代表人物玄奘，在翻譯《瑜伽師地論》、《成唯識論》、《雜集論》、《大毗婆沙論》、《俱舍論》等這些代表印度本土佛教思想的論著時，大量使用與「境」相關之概念，境界、法界遂成為唐人經常習用之辭彙，佛教典籍所討論的多是人的內心境界，目的是解脫煩惱，佛家所倡言：「境由心造」、「心隨境轉」、「唯心所現」、「境智俱融」等各種說法，並非要否定器世間萬物的已有和存在，而是強調萬有器世間之萬物是在人之心識所到達、以及為意念所緣取之後才發生作用，故外境之物相具有印證心之迷悟的意義，任何未曾被心留意的東西也即是人之心識以外之物對此人而言都暫不發生作用，故它的有無與存在狀態都暫無討論之意義，在此基礎上才提出種種否定外境之理論，如「唯識無境」等；同時佛家認為世間萬物是以暫有的形態存在，世間並無恒常一物，故強調「空」，用「空」來解釋心識對待萬物所應有的態度，故「空」的程度如何也能看出修行者之次第。法相宗「唯識無境」多是用來針對未悟眾生的俗境而言，用以解釋種種妄念在攀緣外境後作用於心識，故有種種待緣而起之因果關係勾連相續不斷，若想擺脫各種因果報應和緣起緣滅之煩惱，需修證清淨無染之本性，若能以此清淨了悟之心性對待種種外境，種種妄念自然熄滅，對外境因妄識攀緣而意起之執着念想也就不存在了，因此強調「唯識無境」、「境識俱泯」，此「無境」之狀態是指無外境作用於心識，也就是「境」和「識」相互泯除界限，「俱泯」也即境識「俱空」之義；以此不妄想分別之心識觀照外境，便不會執着外境之有、無、之常、暫、之高、下等種種分別，從而擺脫外境左右於心意識之後而發生的纏縛粘滯作用，故「唯識無境」是空外境所應有的態度，如此方能「境識俱泯」。

同理，佛教天台宗強調以「境智俱融」之觀想為其解脫煩惱之途徑，智與心、意、識之覺悟相關，即悟者之心意識所觀照之境皆是智境，故應持戒、禪定和修慧以保持覺悟之心意識不退轉返俗，智者之境界常在，故覺悟佛弟子應是智與境圓融無礙。佛家還沿用「境界」一詞來解釋十地或十七地菩薩修習成佛時所覺悟之次第，又可用來表述人內在修養之高下。

禪宗吸取唯識宗「識」與「境」關係論述的思維模式，發展了自己的境觀。中唐馬祖道一在《祖堂集》卷十四中曾說「凡所見色，皆是見心」、「心不自心，因色故有心」，圭峰宗密禪師又在《禪源諸詮集都序》中說「心不孤起，托境方生，境不自生，由心故現，心空即境謝，境滅即心空，未有無境之心，曾無無心之境，如夢見物似能見，所見之殊，其實同一虛妄，都無所有，諸識諸境，亦複如是，以皆假託，眾緣無自性故。」說明外境與起心動念之間的作用關係，故強調心空與境滅；由此而知，佛家淨心息慮的修行原則中，人的心造之境不會是再創造之意，而是指心到訪、遊履之境，和「造境」語義較近的還有「取境」和「緣境」等說法，這都和人之心、意、識有關，在佛教名相心、意、識三者之間，不同宗派對其解釋有所區別，如禪宗早期經典《楞伽經》認為：心為第八識，而意為第七識；唯識法相與天臺、真言之間，又有頗具染淨爭議的第八阿賴耶識與無染污之第九阿摩羅識之分；由於心意識所覺悟之境關係到人的迷與悟、智與妄，故由此區分。也即是說，在覺悟智者之心意識間，此心所「造」之境非凡俗所能知，唯佛菩薩所能知，故甚深微妙難測，需造極造微方能覺知，而且覺悟聖智所至如如之境也非人之常言俗語所能道，故只可意會而不可言傳，只在徹悟者之間唯心能印。未覺悟凡夫世俗之心意識在前六識已經發生分別妄想；而此凡俗虛妄之心所到之境，便是有染污之心意識遊履攀緣之俗境，由此心意識產生分別執着妄念，便隨境相而攀緣不斷，故「離相」是覺悟證空的途徑之一，《壇經》曰：「外於相離相，內於空離空；若全着相，即長邪見，若全執空，即長無明。」因此，破除妄念對外境的執着攀緣便無邪見，空出內我對性「空」的執着即滅無明；「離相」、「空我」是修證者的基礎境界，在剔除外相內我之分別邪見、無明執着妄念之後，所觀照之外境和內心都是一片「澄澈」，此清淨之心對外境的所感所知就能一塵不染，故心造之「境」因心之染淨而有差別，心之迷悟與外境之對應關係也不一而同，若把了悟清淨之心所觀照之悟境再現於詩、詞、書、畫等藝術作品之中，此藝術之境也須是離垢去執而澄澈無礙之藝境，由覺悟意境到藝術作品之藝境，是藝術再創作之過程，須直觀明瞭，故詩詞再現之景即是詩人心造之境，由此景亦可觀作者心悟境界之次第，因詩中之境即詩人心境之外現，迷悟真妄便可觀詩境而一目了然，因詩人之心已宛然於詩，同理，藝術作品之藝境便是藝術家心造境界之外現。至於「意境」一詞佛典中使用不多，但很多典籍是在討論「意」與「境」的作用關係，比如《楞伽經》、《解深密經》等，用以討論徹悟佛法時其意念在不同階段所達至的種種境界，以及證悟者不同次第所能觀照的真如之境，然而，「意」和「境」在佛典中多不連用。但是，唯識和禪宗等對「意」與「境」相關義理的弘揚，勢必對唐代文人們的認識思維產生深遠影響，唐代開始出現詩僧，這些身兼僧徒和文人雙重身份的詩人們，對唐代詩學理論的發展，起着重要作用，他們撰寫詩論時大多沿用「意」與「境」在佛學中的語義關係，並以此來表述詩歌構思和詩歌風格形成的作用及關聯，又常常把寫詩構思和參禪悟道的經驗共同觀照，兩者之間形成較為相近的經驗感受，因此唐代詩論沿用佛學術語討論作詩方法和審美作用相當普遍，並由此拓展到書論與畫論中，這種現象近代意境理論研究者對此已有廣泛深入之討論。

現代學者普遍認同古典文論中所使用的「境」概念多與佛典中的語義相關^[5]，特別是自唐代以來，延用「境」、「境界」、「意境」等概念評論詩歌及文藝作品的理論漸次增多。盛唐詩人王昌齡、殷璠等人在詩論中借用此類概念評論詩人風格及其作品特色，可見此類佛學術語在唐代文人中已相當熟悉，這與魏晉以來文人士子所素有的哲學修養相關，其哲學境界在文藝作品中再現成個人修養，故讀其詩知其人，看其畫如觀其人。因此「境」正式進入文藝學、美學領域，應是唐代的事。自盛唐以來的詩論多以「境」論詩，如殷璠《河岳英靈集》中評王維詩「一字一句，皆出常境」等。唐代詩論中也開始出現「意」與「境」的連用形式，如舊題王昌齡《詩格》中的「三境」：物境、情境和意境^[6]，然而此「三境」理論未必是盛唐人的觀點，由於未見日僧空海《文鏡秘府論》轉錄，不排除是晚唐五代人委託王昌齡之作。

中唐皎然在其詩歌理論中提到作詩之「緣境」、「取境」、「造境」、「境象有虛實」諸概念，隨後劉禹錫論詩又提出「境生於象外」之說，晚唐司空圖對「詩境」特色進行了總結歸納，提出「思與境偕」等主張，可見討論詩與「境」之關係，是唐代詩學理論的一大主題。

皎然論詩使用「境」字較多，做為唐代著名詩僧，他對詩與境的關係進行相當深入的闡述：對於心與境、境與象之關係，以及識緣之境、意取之境、心造之境等，都做了分析論述。然而「造境」一詞一經用來論詩、書、畫，「造」之本義即發生轉移，作者雖用本義，讀者卻理解成衍義，故從造訪之義轉到創造、構造之義，隨之其衍義層出不窮，離佛家語義漸遠。

皎然《杼山集》卷七〈奉應顏尚書真卿觀玄真子置酒張樂破陣畫洞庭三山歌〉題畫詩曰：

道流迹異人共驚，寄向畫中觀道情。如何萬象自心出，而心澹然無所營。手援毫，足蹈節，披縑灑墨稱麗絕。石文亂點急管催，雲態徐揮慢歌發。樂縱酒酣狂更好，攢峰若雨縱橫掃。尺波澶漫意無涯，片嶺峻增勢將倒。盼睇方知造境難，象忘神遇非筆端。昨日幽奇湖上見，今朝舒卷手中看。興餘輕拂遠天色，曾向峰東海邊觀。

秋空暮景瀟灑容，翻疑是真畫不得。顏公素高山水意，常恨三山不可至。賞君狂畫忘遠遊，不出軒墀坐蒼翠。

（《畫上人集》卷七）

此處「造境」一詞，和通過藝術構思再創造之藝境似有語意重合之處，或許便是歧意發生之開始，因悟者之心所「造」訪、遊履之「真境」，與畫中再現之「藝境」合二為一，故此畫「境」和現實之境便不相違逆，因此，若單是畫者創造之藝境，便不求與現實之境相一致，若再現的是悟者之心造之境，此境則必須與真實之境不違逆，且寓有覺悟之意蘊含其間，故此「造境難」一語非妄語，實是作者由衷而歎，此境能否傳達出覺悟之心、意、識所覺知之智境很是關鍵，詩、書、畫之中所現之藝境有兩種：或是覺悟智者真心所造訪、遊履之如如真境，或是未悟有情眾生心識攀緣、意念攝取之俗境；心識意念一旦被虛妄纏縛或癡迷粘滯，其心意識所攀緣攝取之境便是被迷情妄執染污之境，故作者的迷與悟都由詩中或書畫之中所現之境顯現，而觀者對此境之理解也很重要，因此境關係到作者、讀者之覺悟境界次第，兩者之差異是導致解讀藝術作品之境發生歧義的原因所在，因在佛家語境中，識緣、意取、心造都和心意識緊密相關，此心造之境，屬於凡、聖與迷、悟之間的何一種，頗有值得分析之處，這導致種種藝境蘊含層層言有盡而意無窮之藝術效果，意味無窮。若所觀之人未與作者覺悟境界相符，觀者未必知作者之真意，作者此意悟之境在讀者一方就頗具爭議性，故「造境難」實乃作者由衷而發。皎然在此引用「造境」一詞自然與其佛學思想密切相關，因此在理解他所說的論詩之語時，要兼及其佛學思維特質，兼及他心性之證悟途徑，也即是皎然之佛教宗派背景。皎然《詩式》卷一第十九條有「取境」一語，並立專則表述，其「取境」云：

評曰：或云詩不假修飾，任其醜樸，但風韻正，天真全，即名上等。予曰：不然。無鹽闕容而有德，曷若文王太姒有容而有德乎？又云：詩不要苦思，苦思則喪自然之質。此亦不然。夫不入虎穴，焉得虎子？取境之時，須至難至險，始見奇句；成篇之後，觀其氣貌，有似等閒，不思而得，此高手也。有時意靜神王，佳句縱橫，若不可遏，宛如神助，不然，蓋由先積精思，因神王而得乎！（見《詩式》卷一〈取境〉）

另外他還在另一條也提到「取境」一詞，再看其《詩式》卷一「辨體有一十九字」條云：

夫詩人之思初發，取境偏高，則一首舉體便高；取境偏逸，則一首舉體便逸。才性等字亦然。體有所長，故各功歸一字。偏高偏逸之例，直於詩體、篇目、風貌不妨。一字之下，風律外彰，體德內蘊，如車之有轂，眾美歸焉。（見《詩式》卷一〈辨體有一十九字〉）

皎然用「高」、「逸」、「貞」、「忠」、「節」、「志」、「氣」、「情」、「思」、「德」、「誠」、「閑」、「達」、「悲」、「怨」、「意」、「力」、「靜」、「遠」共一十九字概括詩所取之境的不同特色。

「緣境」一詞則用於對情境的表述，由於識之攀緣不斷便有迷情妄執層出不窮，故曰：

情：緣境（景）不盡曰情。（見《詩式》卷一〈辨體有一十九字〉）

而「緣境」與「緣景」似乎也能夠通用，或者在皎然這裏境與景已經是不必再刻意區分，因此，「緣景」與「緣境」就同時出現在他的詩論與詩歌中，而且都與詩情連用，兩者意義也就較為接近，再看其詩《五言秋日遙和盧使君遊何山寺宿敷上人房論涅槃經義》，其曰：

詩情緣境發，法性寄筌空。（見《畫上人集》卷一）

從唐人提出這些作詩與「境」之關係的討論來看，盛唐到晚唐，「境」的語義內涵似乎並不統一，有時並不專指詩人內在境界修養在詩中的再現，「境」之內涵也在不斷發生變化，這些變化使「詩境」的特色逐漸發生轉移，從而使得詩之「境」不斷獲得拓展，這種在語義上的豐富性發展，致使文學理論中的「境」逐漸脫離佛學典籍中的語義，走向文學語義範圍；因此在文藝理論中大量連用「意」與「境」，宋以後漸漸增多，由於宋人與唐人思想境界不同，此時「意境」的語義與佛教語義也略有不同，其中對「意」的界定，也就是心識意念所證悟的內涵，也有新的界定標準，聖者覺悟之意境，既有佛的淨觀之空境，也有道的超脫之逸境，當然儒者仁義豁達也是一種覺悟者的境界，由此覺悟聖者之境界就和人倫道德美善等密切相關，儒家聖人之境界就離不開人之道德倫理；宋時儒、釋、道三教之境界都可構成「意」悟之內容和層次，簡而言之這種悟就是對功利物欲的超脫，以及對人格氣節之持守，超脫塵累物欲的途徑是修習儒、釋、道三教聖哲之理，從而達到自我心靈之超越，也即是以內在境界的提升來超脫世俗功利的誘惑，並藉此獲得精神上的純美和心靈世界之真善，能自覺遠離世俗之種種欲望並解脫苦悶；這種對心性的改善是超脫的基礎，故佛家提倡性淨心安，道家提倡懷素抱樸，儒家提倡固窮守節，懷一顆清淨素樸之心面對大千世界，無不是自然而而且平等無異，故能夠常樂我淨而隨遇而安。因此意境理論到了宋人這裏就很自然地和三教義理相聯繫，與意境理論相關之「境」、「緣境」、「取境」、「造境」等概念之語義自然也 and 唐人有了差別；然而，游離於純佛學語義之後，「境」語義卻更加廣泛地和中國古典哲學基礎相聯繫，融會貫通於儒、釋、道三教義理，故宋代文人對意境理論的關注已超過唐代詩僧們的理論貢獻，逐漸使之成為文藝美學術語，詩論、書論及畫論都曾沿用意境理論進行品藻和評論。

南宋嚴羽著《滄浪詩話》倡導「以禪喻詩」，提出了代表盛唐詩人特色的「興趣」說，試圖以此促使與「境」相關概念向佛教語義回歸，然而中唐以來興盛的禪宗是中國化的佛教，在剔除印度佛教所倡導瑜伽修行的靜慮禪定過程之後，中國禪宗基本上走獨立發展的道路，且積極和本土之儒道兩家融合，故僧俗兩邊所追求的「理趣」都已經融合

了儒道兩家之義理，無論從修行方式到修行境界以及參悟義理，都不同于盛唐人在詩歌及詩論中所使用的佛家本義之「境」與「境界」，也就是說禪宗義理到宋人這裏已經無法和唐人各佛學宗派間之義理相提並論，因而對這一語義的回歸作用就差強人意；何況嚴羽主張情性的抒發，而不同于盛唐人心性之完善，雖然嚴羽詩論下啟明代人復古盛唐詩的主張和崇尚風氣，其結果卻是本末倒置，唯徒具外在形式之格律模仿而無思想內容之揣摩；同樣，清人王士禛評論唐詩時所提倡的「神韻」說，雖然還擺脫不了明代以來儒僧之習氣，不過他對盛唐人詩歌中佛家旨義的總結歸納遠比嚴羽要純粹，雖然不能全部等同于盛唐文人詩論中所引用「境」之佛家本義，但可看作試圖使這種詩論向佛教語義的再次回歸；然而唐人精神境界不同于宋人心靈懷抱，更不同於清人的思想追求，雖然在這種詩論理路上有一脈相承之迹，但在義理本質內涵上卻已差之千里，雖然佛家義理在佛所說法之修證迷悟間，藏有種種善巧和方便施設，因三代文人思想哲理在本質上已不同，審美價值與精神境界和內在修養也就較難取得一致。佛教傳入中國以來，就必然面臨本土化的改造過程，中國佛教的世俗化，以及禪宗義理的儒道特色，自宋明以來尤為明顯，唐人之佛學造詣和唐以後之人也就不能同日而語。佛教義理在中國本土化過程中的漫長變遷，不是本文的論述重點，故僅能點到而止，其中蘊含差別之巨非本文所能簡單話之，這種差別帶給歷代文人思想上的差距是顯而易見的，故一代有一代之思想。

晚近哲人王國維，在其《人間詞話》中提倡「境界」說，他是基於嚴羽「興趣」說和王士禛「神韻」說而提出自己的「境界」理論，似乎在理路上有一脈相承之迹，然而王國維其主觀願望應該是想超越前兩家而獨樹一幟，因他在詞論中是承繼以上兩家詩論而來，故帶有較明顯的泯除詩詞界限之傾向，簡單話之應是他想使詞之俗回歸詩之雅，或者是想使詩之古雅返向詞之通俗；然通觀王氏理論，再細究王氏自作詩與詞，這種雅俗界限也未能完全泯除，顯然，王氏詞之雅更勝於其詩之雅。王氏小詞比其詩更加含蓄蘊藉和可堪玩味，藝術審美價值反而高於詩作。王氏小詞，包含了極深的人生感慨和世情冷暖之體驗，細味大有作者人生寫實之照，然而詞中言情則未見婉約反見晦澀，使詞之雅未見通達之意，反趨悲涼頹黯一格，其詞作雖有意趨於言志抒懷，但未能擺脫言情的老路，僅是哲理意味較其詩更為濃厚而已。因此，若說其詞是在古雅化，但並不是向傳統詩道之溫柔敦厚儒雅之轉化，最多算是一種尚古之醇雅而已，所謂尚古之雅，仍然是基於對抗文學的功利性而倡導，因而，帶有鮮明的超功利色彩，未必是基於儒家理念而提出，此古雅為新學開路的意味遠超出復古傳統的主張；因此，他在理論上對傳統的繼承或獨創，都帶有明顯的主觀願望，既想創新又不願真正脫離傳統，既想尊古又不能脫離新學的影響，提倡新理念又摻雜着傳統思維模式，這使他在使用傳統術語進行傳統文學評論時帶有更多的語義指向，因他身處民國新舊矛盾文化思潮之中，便不能不深受其影響，因此他對「境界」一詞的使用，也帶有明顯的主觀隨意性，既可看作是有意識再次向佛教語義回歸，也可理解為學習西方哲學的新產物。除了文學之超功利目的相通外，似又很難把它看成是純佛教語義的「境界」理論，因此只在審美作用上較為一致。王國維《人間詞話》曾論及「造境」一詞，但他的表述已離佛家語義相去甚遠，如：

有造境，有寫境，此「理想」與「寫實」二派之所由分。然二者頗難分別，因大詩人所造之境必合乎自然，所寫之境亦必鄰於理想故也。（《人間詞話》第二則）

顯然，此處「造境」一詞已不同于皎然詩論中的語義範圍，除第二則詞話提及「造境」和「寫境」，第五則詞話又對此作了補充，顯然，他對「造」字的理解不同於皎然，他明確提及「構造」一詞，「造」字已經不再是「造訪」之本義，而是其延申義：構造和創造之義。

自然中之物，互相關係，互相限制。然其寫之于文學及美術中也，必遺其關係限制之處。故寫實家亦理想家也。又雖如何虛構之境，其材料必求之于自然，而其構造亦必從自然之法律。故理想家亦寫實家也。（《人間詞話》第五則）

結合兩則詞話一起讀，便可知他所說：「因大詩人所造之境必合乎自然，所寫之境亦必鄰於理想故也」，此大詩人所造之境乃是其構思創作中之虛構的藝術環境，而非皎然所說悟者之心識造訪之真境，這裏「造」字不是「到，前往」之本義，而是現代漢語中較常用的「創造、構造」之義項；不過，若通觀王國維這幾則詞話中的邏輯聯繫，似乎兩者又有能溝通之處，「寫實」、「虛構」兩境之重合不分，其關鍵在於「必遺其關係限制之處」，也就是藝術家心目中之藝境與自然界之現實環境也必須是不相違逆，如此方能於作品中共同形成一「真」境，雖然這真境未必是覺悟聖智者之真如境，因它已經泯除真、假與物、我之限制，以及兩兩相互對立之關係，離悟者心造之境似也相差不遠，不過王國維在表述方式上使用了西學術語，而思維模式仍然和傳統文論發生聯繫，故其表述與皎然所說就略有差異。王國維因受叔本華哲學影響做如此表述，而叔本華對意志的表述又深受佛陀思想影響，故兩者在深層思維模式上可謂不謀而合；緊接上文王國維又提到「有我之境」與「無我之境」的區分，以及「動」、「靜」等頗具玄學意味的概念，可見王氏哲學思想仍然根植於中國傳統哲學，同時又借用西方術語的「優美」、「宏壯」、「理想」、「寫實」等新詞語來表達其理論主張，然而若細究之，此類術語的運用仍然離不開傳統文論的語境而獨立存在，內涵也並非西方術語之本義：

有「有我之境」，有「無我之境」。「淚眼問花花不語，亂紅飛過秋千去」，「可堪孤館閉春寒，杜鵑聲裏斜陽暮」，有我之境也。「采菊東籬下，悠然見南山」，「寒波澹澹起，白鳥悠悠下」，無我之境也。有我之境，以我觀物，故物皆着我之色彩。無我之境，以物觀物，故不知何者為我，何者為物。古人為詞，寫有我之境者

為多。然未始不能寫無我之境，此在豪傑之士能自樹立耳。（《人間詞話》第三則）

無我之境，人惟於靜中得之。有我之境，於由動之靜時得之。故一優美，一宏壯也。（《人間詞話》第四則）

如果把王國維所說的豪傑之士看作是覺悟聖智者，其所寫悠美之「無我之境」，便離佛學之「離相空我之境界」相去不遠，也就是皎然筆下悟者的離相（外物）空（內）我之心識「造境」，因此王國維用「觀物」、「觀我」和「動」、「靜」等概念來描述「有我之境」與「無我之境」時，這和佛家所說：「境由心造」、「心隨境轉」等語義已頗為接近，禪宗離相空我之心意識是覺悟智者之境界，若詩人能離相空我觀照外境，便可得無染污之心意識所察知之境界，即是智心遊履之處所現之真境，此境便是悟者的心造之「真境」，由於悟者不分別、無虛妄之心意識所對之真境，也是：「不知何者為我，何者為物」無分別之境界，這種平等無二的觀己觀人、觀物觀心，已是泯除物我分別的智慧之心，若廣而言之，此種境界，既是儒家所追求的天人合一境界，也是道家所倡導的萬物一體之境界，同時也符合了禪家所謂：「青青翠竹，儘是法身，鬱鬱黃花，無非般若」之意，由此可見，此處的「無我之境」頗為適合中國傳統哲學思想。再者，王國維此處所說的「有我之境」，又可看作是未悟有情眾生的「情境」或「物境」，由「有我之境」上升為「無我之境」，便是由「物境」、「情境」上升為「意境」的途徑，然而王國維對此二境並無褒貶去取之意，故「有我」與「無我」兩境也無優劣可言；故王國維提到此種「由動之靜」的過程，既是讀者思索解悟的過程，也是詞人創作構思的過程，至於讀者和作者之間，孰悟孰迷、孰智孰愚，則無意再去區分，真正是做到了「平等無二」。

註釋：

- [1] 《王力古漢語字典》【辨】造，適兩字曰：兩字都有前往某處的意思。『適』只表示行走的方向和去處，所帶處所賓語比較廣泛；『造』所帶處所賓語往往是指尊貴者或敬畏者，去某處並非目的，去某處要見所見的人才是目的。這是『造』與『適』的不同之處。（頁1436，中華書局，2000年6月1版）。
- [2] 【境】（梵語 visaya），意為感覺作用之區域；或 artha，意為對象；或 gocara，意為心之活動範圍。又譯作境界、塵。（一）即根與識之物件。亦即心與感官所感覺或思惟之物件。引起眼、耳、鼻、舌、身、意六根之感覺思惟作用之物件，即色、聲、香、味、觸、法六境，以其能污染人心，故又稱為六塵。唯識大乘自本質之有無將境分為性境、獨影境、帶質境三種，以論見相二分種子之異同。此外，境又有內境外境、真境妄境、順境違境等分別。又境或指勝妙智慧之物件，即是佛理（真如、實相）。如天台宗教義之中，有「觀不思議境」，為一種觀實相之理的觀法。（二）分限之義。如佛與眾生，凡與聖，各因其所知所覺之程度不同，而有分限差別。《無量壽經》卷上謂：「斯義弘深，非我境界」。（《佛光大辭典》：慈怡等主編／星雲大師監修，頁5765，佛光出版社，1989年2月第3版）
- [3] 【六境】（梵語 sad visayāḥ）：指六根所取之六種對境，亦為六識所感覺認識之六種境界。即色、聲、香、味、觸、法。參見慈怡主編／星雲大師監修《佛光大辭典》頁1312，佛光出版社，1989年2月。
- [4] 【六識】（梵語 sadvijñāna）：十八界中之六識界。指眼、耳、鼻、舌、身、意等六種認識作用。同上書，頁1298。
- [5] 參見朱志榮主編《中國美學研究》第二輯，上海三聯書店，2007年3月版，頁109～117。
- [6] 見張伯偉撰《全唐五代詩格彙考》頁172～173，江蘇古籍出版社，2002年4月1版。