

王维与僧人的交往

陈 铁 民

王维生活在佛教高度发展的盛唐时代，受到过佛教思想很深的影响。他一生结交的僧人甚多，仅其诗文中述及者，就有近二十人。研究王维同这些僧人的交往，不仅有助于弄清诗人的生平事迹，而且对于探索王维的思想和创作，也具有一定的意义。

一

唐代佛教进一步中国化，出现了多种不同的宗派。王维当时所交往的僧人，就是都从属于一定的宗派的。其中他与禅宗南宗僧人的交往，特别受到王维研究者们的注意。不少同志强调，王维与南宗禅僧过往甚多，思想上深受其影响。这种看法不无道理，但是，也有一些同志，把王维结交的南宗僧人给“扩大化”了。根据笔者的不完全统计，与王维有过交往、曾被研究者说成是属于南宗的僧侣，共有以下七人：神会、瑗公、道光、道一、璿禅师、元崇、燕子龕禅师。下面，拟就这七人所属的宗派，以及他们同王维的交往情况，作一些考述。

首先谈一下道光。王维《大荐福寺大德道光禅师塔铭》说：

禅师讳道光，本姓李，绵州巴西人。……誓苦行求佛道，入山林，割肉施鸟兽，炼指烧臂，入般舟道场百日，

昼夜经行。遇五台宝鉴禅师，曰：“吾周行天下，未有如尔可教。”遂密授顿教，得解脱知见。……得其门者寡，故道俗之烦而息化城，指尽谓穷性海而已，焉足知恒沙德用，法界真有哉！春秋五十二，凡三十二夏，以大唐开元二十七年五月二十三日，入般涅槃于荐福僧坊。……维十年座下，俯伏受教，欲以毫末，度量虚空，无有是处，志其舍利所在而已。

有同志根据这篇《塔铭》，断定道光是南宗禅僧^①。果真如此，则王维与禅宗南宗的关系便十分密切了，因为王维曾师事这位和尚达十年之久。陈允吉《王维与华严宗诗僧道光》一文（载《复旦学报》1981年第3期）则认为，《塔铭》特地标出的“顿教”，与南宗所说的“顿悟”意义并不完全一样。东晋时代的僧人慧观，最先从事判教，他将释迦所说的经教，判别为顿、渐两大类，以《华严经》为顿教，以从鹿苑到鹄林所说诸经为渐教。南齐隐士刘虬亦赞同其说，北周高僧慧远《大乘义章》首卷开头，引刘虬等人的判教主张云：“如来一化所说，无出顿、渐。《华严》等经，是其顿教，余名为渐。”“渐”谓“先习小乘，后趣大乘，大由小起”；“顿”指不习小乘，而直说大乘之无上法门《华严经》。这种判教主张，一直影响到唐代。因此，《塔铭》所说的“密授顿教”，是指宝鉴禅师向道光密授《华严》教义。陈允吉同志在文章中又说，《塔铭》中的“焉足知恒沙德用，法界真有哉”二句，反映了华严宗的“法界缘起”思想；另外，宝鉴所居的五台山与道光所居的长安大荐福寺，都同华严宗有密切的关系，因此断定，道光应该是一个华严宗僧人。

笔者认为，陈允吉的这一说法，是颇有道理的。我们知道，东晋、南朝宋的竺道生，首倡“顿悟成佛”说，成为南宗顿门的渊源，华严宗的实际创始人法藏，也注意吸取竺道生的这种观点，力图缩短佛境与现世、佛与众生的距离，鼓吹“即身成佛”，因

此，华严宗颇有一点顿悟教门的味道^②。即便道光不是华严宗僧人，《塔铭》所说的“顿教”，也不大可能是指慧能的顿门。敦煌写本《荷泽神会禅师语录》云：“门人刘相倩云，于南阳郡，见侍御史王维，在临湍驿中，屈神会和上及同寺僧惠澄禅师，语经数日。于时王侍御问和上言：‘若为修道得解脱？’答曰：‘众生本自心净，若更欲起心有修，即是妄心，不可得解脱。’王侍御惊愕云：

‘大奇！曾闻大德，皆未有作如此说。’乃为寇太守、张别驾、袁司马等曰：‘此南阳郡有好大德，有佛法甚不可思议。’”（见

《中国佛教思想资料选编》第二卷第四册）神会是南宗创始人慧能的嫡传弟子，他所谓“众生本自心净”云云，乃慧能的顿门之教，大意是说，众生自心本自清静（人人心中本来都具有真如佛性），只要自识本心，自见本性，刹那间即可得到解脱，何需修习；若不能自悟，则虽累劫修行，亦不得解脱。上面引述的记载说，王维听到神会的这一番高论后，甚觉惊奇，以为是前所未闻的；假如曾被王维师事过十年的道光是南宗禅僧，那么王维对神会的这一番话，肯定是不感到惊奇的（王维与神会这次相遇的时间，在道光卒后，说见下文），所以，《塔铭》中所说的“顿教”，不可能是指慧能的顿门。又，《塔铭》中说，道光得法于五台宝鉴禅师，如果道光是南宗禅僧，那么宝鉴自然应该是慧能的弟子，然有关的资料，如《宋高僧传》、《景德传灯录》、

《传法正宗记》、《五灯会元》等，都无关于宝鉴为慧能之弟子的记载；而且，佛教史学者大都认为，南宗的北传，主要得力于神会，他直到开元十八年左右，才离开岭南，到北方弘扬慧能的顿门^③，有关的记载从未说过，在神会之前，有叫宝鉴的禅师曾到北方宣传过南宗顿教。所以，道光不应该是一个南宗禅僧。

关于道一，《投道一师兰若宿》云：

一公栖太白，高顶出云烟。……昼涉松路尽，暮投兰若边。洞房隐深竹，清夜闻遥泉。向是云霞里，今成枕席前。

岂惟留暂宿，服事将穷年。

诗中表现了作者对道一的崇仰之情。赵殿成注谓道一即慧能的再传弟子江西马祖道一，孙昌武同志也说：“他（王维）到太白山访问的马祖道一，是慧能的再传弟子，与青原行思并称为‘禅宗双璧’。”（《唐代文学与佛教》第83页）陈允吉《王维与南北宗禅僧关系考略》一文（载《文献》第八辑，以下简称“考略”）对这种说法提出怀疑，指出马祖道一“始终没有到过北方”，“但是王维的这首诗，明明是讲长安终南山一带的事迹，两者地域迥不相及”。按，据权德舆《唐故洪州开元寺石门道一禅师塔铭》（《全唐文》卷501）、《宋高僧传》卷一〇、《景德传灯录》卷五及卷六载，马祖道一（709—788）比王维小八岁，汉州什邡（今四川什邡）人。初从资州（今四川资中北）唐和尚落发，在渝州（今四川重庆）圆律师处受具足戒。开元中至南岳衡山，随怀让禅师（慧能弟子）学禅十年。后到建阳（今福建建阳）佛迹岭、临川（今江西抚州西）西里山、南康（今江西南康西南）龚公山弘传禅法。大历中居于洪州钟陵县（今江西南昌）开元寺。可见，马祖道一确乎不曾居于太白山；释氏同名者多，王维诗中的“道一”，当别有所指。又，王维这首诗题目中的“道一”二字，钱氏述古堂影宋抄本、元刊刘须溪校本俱空缺，他本作“道一”，有可能是根据此诗首句的“一公”而增改的。

王维集中有《谒璿上人》一诗，其序云：

上人外人内天，不定不乱。舍法而渊泊，无心而云动。

色空无得，不物物也；默语无际，不言言也，故吾徒得神交焉。

璿上人即润州江宁县（今南京市）瓦官寺的璿禅师，《宋高僧传》卷一七：“释元崇，俗姓王氏……以开元末年，因从瓦官寺璿禅师咨受心要，日夜匪懈，无忘请益。璿公……因授深法。”关于璿禅师的情况，“考略”说，“其生卒年月，师承源流均不可

详考”，但据上面征引的这一段序文，“完全可以肯定”他是一个南宗僧侣。其具体理由为：第一、序文中，反映了浓厚的庄子思想色彩，而“在中国历史上流行的各个佛教宗派，要以惠能的南宗，最接近中国本土固有的道家思想”。第二、“惠能创立南宗，不主《楞伽》而重《般若》，其对待客观事物的态度是主张‘无住无相’……王维此诗序文中说，璿禅师对于世界事物的态度，能够做到‘色空无得，不物物也’，这种色空观念，主要来自《般若》经典，实际上也就是惠能‘无住无相’的另一翻版”。第三、《祖堂集》卷三载，弘忍的弟子智皇问智策和尚：“六祖（惠能）以何法禅定？”智策回答说：“妙湛圆寂，体用如如，五蕴本空，六尘非有，不出不入，不定不乱。”此诗序文中正有“不定不乱”的说法，“足见璿禅师所行的禅法，同惠能有着一脉相承的联系”。

我觉得，上述这些理由，都不能成为判定璿禅师是一个南宗禅僧的确凿证据。这里有一个问题，即慧能的思想中，既有一些为别的宗派所无的属于他自己特有的东西，又有一些来源于各种大乘经典及前人的佛学思想的不属于他自己独有的东西，所以，不能因为璿禅师有某种思想与慧能相同或接近，就简单地判定他是一个南宗僧侣。比如色空观念，是说一切有形的万物，都是虚幻不实的，这种思想并不是慧能所特有的，而是佛教各宗派所共有的。因此，由璿禅师的具有这种思想，一点也不能证明他是一个南宗僧侣。又，《般若》系经典，宣扬“一切皆空”，不仅“空”现实世界，也“空”彼岸世界，而慧能是一位“真如缘起”论者，只认为世俗世界虚幻不实，并不以为“真如”、“佛性”是“空”的，所以这两者的思想并不一致^④。又，关于“不定不乱”，其语本出《维摩经·见阿閼佛品》：“维摩诘言：‘……我观如来……不进不怠，不定不乱，不智不愚，不诚不欺，不来不去，不出不入。’”谓如来的精神状态“同于虚空”。王维此处即用

其义，指璿禅师也具有如来的这种精神状态。从王维这段话的上下文来看，“舍法而渊泊”，意谓禅师舍弃虚幻不实的现实世界，内心恬静淡泊；“色空无得”，是说禅师认为万物皆空，故心无所执著，其文义都同上文的“不定不乱”有密切的联系。因此，这里的“不定不乱”，应该不是谈的“以何法禅定”的问题。关于禅定，慧能有自己的看法：“此法门中，何名坐禅？……外于一切境界上念不起为坐，见本性不乱为禅。何名为禅定？外离相曰禅，内不乱曰定。外若著相，内心即乱，外若离相，内性不乱。”（《坛经》第十九节）认为心不执著于外境，不起妄念，能自见自身固有的佛性，就是坐禅，就是禅定，这实际上取消了禅定的修行方法。《谒璿上人》诗云：“夙从大导师，焚香此瞻仰。颓然居一室，覆载纷万象。”“颓然”句即写璿禅师入定的情状，看来，他仍在使用禅定的修行方法，与慧能的南宗并不一样。

其实，璿禅师非但不属南宗，而且还是一个与南宗“相敌如楚汉”的北宗的僧侣。《景德传灯录》卷四载，嵩山普寂（北宗神秀四大弟子之一）的法嗣四十六人，其中有“瓦棺寺璿禅师”。据上引王维此诗“夙从”二句，可知王维在开元二十九年春至瓦官寺“瞻仰”璿禅师之前^⑤，已同他有过往来。盖璿禅师曾在京洛一带师事普寂，所以王维有机会同他相交。

“考略”又称元崇也是南宗僧侣，其根据是，元崇曾师事璿禅师，为其高足。现在既知璿禅师为北宗僧人，那么元崇自然也就不是南宗僧侣了。关于王维与元崇的交往，《宋高僧传》卷一七有明确的记载：“释元崇……至德初，并谢绝人事，杖锡去郡，历于上京。……遂入终南，经卫藏，至白鹿，上蓝田，于辋川得右丞王公维之别业。松生石上，水流松下，王公焚香静室，与崇相遇，神交中断。于时天地未泰，豺狼构患，朝贤国宝，或在遘轴。起居萧舍人昕与右丞诸公，并硕学雄才，尊儒重道，偶兹一

会，抗论弥日，钩深索隐，襟期许与，王、萧叹曰：‘佛法有人，不宜轻议也矣！’”

关于燕子龕禅师，王维《燕子龕禅师咏》云：

山中燕子龕，路剧羊肠恶。裂地竞盘屈，插天多峭崿。……
伯禹访未知，五丁愁不凿。上人无生缘，生长居紫阁。六
时自槌磬，一饮常带索。种田烧白云，斫漆响丹壑。……救
世多慈悲，即心无行作。周商倦积阻，蜀物多淹泊。岩腹乍
旁穿，涧唇时外拓。桥因倒树架，栅值垂藤缚。鸟道悉已
平，龙宫为之涸。……

赵殿成注谓燕子龕在唐驷山宫。按，据诗中所写燕子龕道路险恶的情状及“周商”二句（谓周地商人倦于道路多险阻，故蜀地之物多滞留于蜀），燕子龕应当在自关中赴蜀的道上。这位燕子龕禅师的名字及事迹，本无从考知，然“考略”却认为：“唯一可供推究的，是诗中有两句云：‘救世多慈悲，即心无行作。’所谓

‘即心’，就是‘即心成佛’之旨，这在禅学理论上反映出明显的南宗特点。至于‘无行作’一语……正是神会反复强调的主张，胡适辑校《神会和尚遗集》第一残卷《与拓跋开府书》云，

‘不作意即是无念’，……‘但莫作意，自当悟入’。《顿悟无生般若颂》又云，‘无念为宗，无作为本’，‘心本无作，道常无念’。……由此可知，燕子龕禅师应该属于南宗。”

“考略”仅据“即心无行作”一句话，即断燕子龕禅师为南宗僧人，理由恐怕不大充分。首先，谓“即心”就是“即心成佛”，似有添字作解之嫌。又“无行作”之语，本出《维摩经·入不二法门品》：“受不受为二。若法不受，则不可得，以不可得，故无取无舍，无作无行，是为入不二法门。”僧肇《注维摩经》卷八云：“无作，（鸠摩罗）什曰：言不复作受生业（泛指众生的身心活动）也。”“无行，什曰：“心行（思想活动）灭也。”又云：“（僧）肇曰：有心必有所受（领纳所触之境引生

的感受)，有所受必有所不受，此为二也。若悟法（一切事物和现象）本空，二俱不受，则无得无行，为不二也”。“即心无行作”大意是说，禅师悟法本空，其心无所执著，达于寂灭之境。所以，把这句话同南宗的思想联系到一块，不见得符合作者的原意。又，神会所谓“无作”、“不作意”，说的就是慧能的“无念为宗”之旨。《坛经》第十七节：“我此法门，从上已来，顿渐皆立无念为宗，无相为体，无住为本。”所谓“无念”，是指无妄念，不是一切念都无。《坛经》十七节：“于一切境上不染，名为无念；于自念上离境，不于法上生念。若百物不思，念尽除却，一念断即死，别处受生。”这种“无念”之说，来源于《大乘起信论》，并不是慧能自己独有的东西。《起信论》说：“若能观察知心无念，即能随顺入真如门。”因此，即便“无行作”反映的是“无念”的思想，也不好由此推出燕子龕禅师就是南宗僧人。

与王维有往来的僧侣，目前可确考为南宗者，仅只神会、瑗公二人。神会的情况，“考略”及其他一些论文都已谈过，这里只准备补充一点，即王维在南阳郡临湍驿中向神会问道的时间，大抵应在天宝四载（745）^⑥，神会请求王维为慧能撰写碑文，估计也即在这个时候。又，天宝十二载（753），南宗僧侣衡岳瑗公北游长安，曾与王维往还，这一情况“考略”已作了论述，本文就不重复了。

二

下面，谈谈王维同禅宗北宗僧人的交往。首先应该说明一点，佛教史上的所谓“禅宗北宗”，严格地讲，不能算是禅宗，真正的禅宗，是从慧能开始的，因为以神秀（约606—706）为创始者的北宗，其思想及实践，都没有越出传统禅学的范围。神秀与慧能同是弘忍的弟子，弘忍卒后，慧能到岭南弘扬其自创的

“顿悟”法门，神秀则在北方传播传统的“渐修”禅学，因而被称为“南宗”、“北宗”。

神秀于“大足元年（701），（被武后）召入东都，随驾往来二京教授，躬为帝师”（《楞伽师资记》）。神秀卒后，其弟子普寂（651—739）、义福（658—736），也都受到唐室的尊崇，被时人目为“两京法主，三帝门师”。所以，神秀的北宗，在当时的北方，尤其是京洛一带，非常盛行。到了天宝时期，虽有神会的大力弘扬顿门、与北宗争夺地盘，其势力也仍然持续不衰。由于这种缘故，长期生活在北方的王维，自然与北宗禅师有更多的往来。

王维在其诗文中，不曾说过他与普寂有过什么接触，但他的家庭，同普寂的关系却是很密切的。他的母亲崔氏曾“师事大照禅师（即普寂）三十余岁”（《请施庄为寺表》），他的弟弟王缙“尝官登封，因学于大照，又与广德（普寂弟子）素为知友”（王缙《东京大敬爱寺大证禅师碑》）。又，前面说过，王维与普寂的法嗣之一瓦官寺璿禅师以及璿禅师的弟子元崇有来往。另王维《为舜闾黎谢御题大通大照和尚塔额表》云：“御札赐书，足报本师之德。”此文作于乾元元年（758）^⑦，大通即神秀，舜闾黎无疑应是普寂的弟子。

王维集中，有《过福禅师兰若》一诗：

岩壑转微迳，云林隐法堂。羽人飞奏乐，天女跪焚香。

竹外峰偏曙，藤阴水更凉。欲知禅坐久，行路长春芳。

“考略”谓福禅师即神秀的弟子大智禅师义福，理由是，据严挺之《大智禅师碑铭》载，义福曾“游于终南化感寺，栖置法堂，滨际林水，外示离俗，内得安神，宴居寥廓二十年所”，而王维这首诗所描写的寺庙的环境和禅师禅坐的景象，与《碑铭》所述义福在化感寺宴居的情形十分相象。此说有一定的道理。但是，除义福外，神秀又有名惠福的弟子，《楞伽师资记》说：“唐朝洛

州嵩高山普寂禅师，嵩山敬贤禅师，长安兰（南）山义福禅师，蓝田玉山惠福禅师，并同一师学法侣应行，俱承大通和上后。少小出家……遇大通和上讳秀，蒙受禅法，诸师等奉事大师十有余年，豁然自证，禅珠烛照。……天下坐禅人，叹四个禅师曰：法山净，法海清，法镜朗，法灯明；宴坐名山，澄神邃谷，德冥性海，行茂禅枝。”惠福居蓝田玉山，是神秀的四大弟子之一，这首诗中的“福禅师”，显然也有可能指他。又《景德传灯录》卷四载，神秀弟子有“京兆小福禅师”。“福禅师”是指以上三人中的哪一个，已难考实，但这是一个北宗僧侣，则大抵可以肯定。

王维集中有一篇《大唐大安国寺故大德净觉禅师碑铭》，净觉是唐中宗韦皇后之弟，《楞伽师资记》的作者。另外，敦煌写本中，还有他作的《般若波罗蜜多心经注》一卷（斯4556号）。王维的《碑铭》描述净觉生前的情况说：“外家公主，长跽献衣；荐绅先生，却行拥簪。……不窥世典，门人与宣父中分；不入爵，廩食与封君相比。”净觉《般若心经注》卷前的荆州长中李知非序也称他“比在两京，广开禅法，王公道俗，归依者无数”。可见净觉以贵戚的身分而出家，很快成为一个在当时很有地位和影响的名僧。王维特为净觉撰写碑文，说明他们之间曾有过较密切的关系。

关于净觉的事迹，《碑铭》写得比较简略，而今存的僧传谱录，也绝少有关于他的记载；现据李知非序文、《楞伽师资记》及其他一些零星资料，对《碑铭》所叙之事，作一些补充。《碑铭》说：“闻东京有颐大师，乃脱履户前，捋衣座下。”“颐”当作“贖”，“贖大师”即禅宗五祖弘忍的大弟子玄贖（《楞伽师资记》、《历代法宝记》皆谓玄贖为弘忍十一大弟子之一，《景德传灯录》卷四载弘忍第一世弟子十三人，其中亦有玄贖），净觉在《师资记》原序中，称自己出于玄贖之门：“大唐中宗孝和

皇帝景龙二年，敕召入西京，便于东都广开禅法，净觉当众归依，一心承事。……祖忍大师授记之安州有一个（指安州寿山寺玄曠），即我大和上是也。乃形类凡僧，证同佛地，帝师国宝，宇内归依。净觉宿世有缘，亲蒙指授，始知方寸之内，具足真如，昔所未闻，今乃知耳。”知净觉师事玄曠，在中宗景龙二年（708）。玄曠曾同神秀一起，被武后召入东都，在内道场供养（据《历代法宝记》），后又被中宗、睿宗尊为“国师”（据《师资记》）。关于净觉出家的时间，《碑铭》谓，“中宗（705—710）之时，后宫用事”，净觉由于是韦皇后之弟，“将议封拜”，他即于是时，“裂裳裹足以宵遁，乞食糊口以兼行，入太行山，削发受具”。李知非序云：“其禅师年二十三，起（原误作“去”）神龙元年，在怀州太行山稠禅师以锡杖解虎斗处修道，居此山注《金刚般若理镜》一卷。其灵泉号名般若泉也，古今相传高欢之时，稠禅师于太行灵泉见两虎斗，争一鹿，以锡杖分之，两虎伏地，不敢争也。稠禅师涅槃已后，数百年无人住持，灵泉涸竭，柏树枯朽。自从大唐净觉禅师寻古贤之迹，再修□禅宇，扫洒未经三日，涸泉谓之涌出，朽柏谓之再茂也。”可见禅师出家的时间在中宗神龙元年（705），其在太行山的居处为灵泉谷。又，据禅师神龙元年年二十三，可推知他当生于高宗弘道元年（683）。

《历代法宝记》说：“有东都沙门净觉师，是玉泉神秀禅师弟子，造《楞伽师资血脉记》一卷。”谓净觉又曾师事神秀。按，神秀神龙二年（706）二月二十八日卒于东都天官寺（据《师资记》引玄曠《楞伽人法志》），而净觉于神龙元年出家，居于太行山，直至景龙二年，方到东都投于玄曠门下，所以他不大可能得到神秀的亲自传授。如果说他后来又师事过普寂、义福等，是神秀的再传弟子，那倒很有可能。净觉在《师资记》中，叙禅宗的传承系统，以南朝宋求那跋陀罗为第一世，达摩为第二世，弘忍

为第六世，神秀、玄奘、老安（亦弘忍十一大弟子之一）为第七世，神秀弟子普寂、敬贤、义福、惠福为第八世。净觉根本不提弘忍的另一大弟子慧能，又极力抬高神秀及其弟子的地位，说明他应该是一个北宗僧侣。

《师资记》是研究禅宗史的重要资料，关于它的写作时间，古书中没有任何记载，但从《师资记》本身，似可寻到一点推求其写作年代的线索。其原序云：“大唐中宗孝和皇帝景龙二年……。”中宗卒于景龙四年（710），谥曰孝和皇帝，庙号中宗，由此可见《师资记》当作于七一〇年之后。《师资记》又云：

“唐朝荆州玉泉寺大师讳秀，安州寿山寺大师讳奘，洛州嵩山会善寺大师讳安，此三大师，是则天大圣皇后，应天神龙皇帝，太上皇，前后为三主国师也。”按，武后神龙元年十一月卒，谥曰则天大圣皇后；中宗于景龙元年（707）八月，加尊号曰应天神龙皇帝；又先天元年（712）八月，玄宗即位，尊睿宗为太上皇，开元四年（716）六月，太上皇卒，谥曰大圣贞皇帝，庙号睿宗。

《师资记》于武后、中宗，俱称谥号及尊号，独谓睿宗为“太上皇”，估计当作于先天元年八月之后、开元四年六月以前。又，今存的《师资记》写本，书名下署“东都沙门释净觉居太行山灵泉谷集”，则净觉作此书时，又回到了他原先“削发受具”的太行山灵泉谷居住。后来，他又到两京弘扬禅法，卒前居于西京大安国寺。另，净觉的《般若波罗蜜多心经注》，作于开元十五年（727），李知非序云：“后开元十年，有荆（原误作“全”）州司户尹玄度、录事参军郑暹等于汉水明珠之郡，请注《多心般若经》一卷，流通法界，有读诵者，愿依般若而得道也。”关于净觉的卒年，《碑铭》中没有记载，今亦难以确考，估计约在开元末或天宝初^⑧。

天宝四载，王维曾在南阳郡临湍驿中，与神会及惠澄禅师“语经数日”，这个惠澄禅师也是北宗僧侣，这一点“考略”已

经谈到，此处就不多说了。

此外，王维还同其他宗派的一些僧人有过交往。《留别山中温古上人兄并示舍弟缙》云：

解薛登天朝，去师偶时哲。岂惟山中人，兼负松上月。
宿昔同游止，致身云霞末。开轩临颍阳（颍水之北），卧视
飞鸟没。……舍弟官崇高（汉县名，唐时曰登封），宗兄此
削发。荆扉但洒扫，乘闲当过拂。

这首诗作于开元二十三年（735）王维拜右拾遗后即将离嵩山至东都（时玄宗居东都）赴任的时候（说详拙作《王维年谱》），诗中称当时温古上人在嵩山为僧，与己曾“同游止”。关于温古的事迹，唐智升《续古今译经图纪》云：“（金刚智）闻大支那佛法崇盛，遂泛舶东逝达于海隅，开元八年中方届京邑，于是广弘秘教，建曼荼罗。……沙门一行钦斯秘法，数就咨询。……一行敬受斯法，请译流通，以（开元）十一年癸亥于资圣寺，为译《金刚顶瑜伽中略出念诵法》一部四卷，《七俱胝佛母准泥大明陀罗尼经》一卷，东印度婆罗门大首领直中书伊舍罗译语，嵩岳沙门温古笔受。”此事又载于《开元释教录》卷九、《贞元新定释教目录》卷一四、《宋高僧传》卷一《金刚智传》。温古参加过金刚智主持的翻译密教经典的工作，应该是一个密宗僧人。密宗是开元时期建立的一个佛教宗派。开元四年（716），中印度僧人善无畏（637—735）来到长安，深受玄宗礼遇，被尊为“教主”。善无畏在长安、洛阳一带弘传密教，先后译出密教经典多部。开元八年（720），南印度僧人金刚智（669—741）抵长安，也在长安和洛阳大弘密法，广招门徒。所住之刹，必建曼荼罗灌顶道场。他先后译出《金刚顶瑜伽中略出念诵法》等密教经典多种。由于善无畏、金刚智的大力弘传，当时两京知名的缁素相从灌顶问学者甚众，于是形成了中国佛教中的又一个宗派——密宗。又，温古著有《大日经义释序》，《大日经》是密宗所依主

要经典之一，由善无畏与其弟子一行（673—727）合译。一行又作《大日经》注，阐释密宗教理。一行的注释，今存有两种本子，一名《大日经疏》，二十卷；一称《大日经义释》，十四卷，两种本子大同小异。由温古的著述，也可看出他是一个密宗僧人。

王维集中有《过乘如禅师萧居士嵩丘兰若》一诗，大抵作于开元二十二年（734）秋至二十三年春王维隐于嵩山期间（参见《王维年谱》）。关于乘如禅师，《宋高僧传》卷一五云：“释乘如，未详氏族，精研律部，颇善讲宣。……代宗朝翻经，如预其任。……终西明、安国二寺上座，有文集三卷，圆照鸠聚流布焉。”从乘如的“精研律部”看来，他可能本是一个律宗僧人。所谓“代宗朝翻经，如预其任”，是说在唐代宗时，乘如曾参与不空的译场。不空（705—774）是密宗创始人之一，与善无畏、金刚智并称“开元三大士”。他十五岁师事金刚智，开元二十九年（741）奉金刚智遗命，赴师子国和天竺广搜密藏梵本，于天宝五年（746）携归长安。此后，他即在各地盛弘密法和译经。不空历玄宗、肃宗、代宗三朝，备受皇帝的礼遇，生前曾被代宗封为特进试鸿胪卿、开府仪同三司、肃国公，卒后赠司空，谥“大辨正广智不空三藏和尚”。据《贞元释教录》卷一一载，不空前后译有密教及其他经典凡一百一十一部，一百四十三卷。其中不少是在代宗朝译出的。如永泰元年（765）译《仁王护国般若波罗蜜多经》及《大乘密严经》；大历六年（771）代宗誕生日，不空进所译经七十七部，一百二十余卷；大历八年，又译出《萨路荼王经》。乘如既然参加过不空主持的译事，思想上当然不会不受到密宗的影响。又，在《代宗朝赠司空大辨正广智三藏和上表制集》卷一《请置大兴善寺大德四十九员》的奏表中，不空举荐“东都敬爱寺僧乘如”为大兴善寺（即不空所居之寺）四十九名大德中的一员，看来，这时的乘如^⑨，十有八九已成为一个密宗僧侣了。

王维《为干和尚进注仁王经表》云：“沙门惠干言……。”此表作于乾元二年（说见《王维年谱》），表中的“惠干”属何宗派？《景德传灯录》卷四载，普寂法嗣四十六人中，有“洛京同德寺干和尚”，显然这是一个北宗僧侣。又《代宗朝赠司空大辨正广智三藏和上表制集》卷四《请于兴善当院两道场各置持诵僧制》云：“僧慧干、慧果……请于大圣文殊阁下，常为国转读敕赐一切经。”制书末署“大历九年六月六日”。《表制集》所收，皆不空及其弟子与朝廷的往来文书，因此这里的“僧慧干”（慧、惠通），无疑应是不空的弟子。王维表文中的“惠干”，估计当为上述两人中的一人。

综上所述，王维与当时的各派僧侣，有广泛的交往。开元时期，他与北宗禅僧往来颇多，但同时又与华严宗、密宗、律宗等僧侣有交往。特别是曾师事道光禅师十年，思想上受到过他较多的影响。天宝年间，随着南宗顿教的北传，王维又同南宗僧人有所接触，但他也并没有因此而疏远北宗僧人。终王维一生，一直与北宗禅僧有来往（如与元崇、舜闍黎的交往，即在晚年）。总的说来，王维同各种僧侣，是广泛结交，不主一派的。“考略”认为，王维与北宗僧侣的交往，“主要是在开元年间”，而天宝以后，“他的主要交游对象，已经转向南宗僧侣”，这种说法，恐怕不大符合事实。

注：

①如孙昌武《王维的佛教信仰与诗歌创作》一文说：“与他（王维）有长期交谊的荐福寺道光禅师，也是传南宗顿教的。”（见《唐代文学与佛教》）

②关于这一点，方立天《华严金狮子章评述》（见《华严金狮子章校释》）、郭朋《隋唐佛教》第四章第三节均有论述，可参阅。

③参见吕澂《中国佛学源流略讲》第225至227页。

④对于这一点，郭朋《坛经校释》序言有比较详细的论析，可参阅。

⑤《谒谿上人》诗作于开元二十九年春，说见拙作《王维年谱》。

⑥《神会禅师语录》称王维此时之官衔为“侍御史”，而维任侍御史正在天宝四载，说见《王维年谱》。

⑦此文称天子的尊号为“光天文武大圣孝感皇帝”，故当作于乾元元年，说见《王维年谱》。

⑧关于净觉的事迹，承蒙北京大学哲学系楼宇烈同志提供了一些资料，在此谨向他表示衷心的感谢。

⑨奏表后有代宗敕旨，署“广德二年（764）正月二十三日”。

作者工作单位：中国社会科学院文学研究所

对《史讳举例》的一条补充

新会陈援庵先生所著《史讳举例》卷八云：“万历以后，避讳之法稍密，故明季刻本书籍，……‘校’多作‘较’。”陈先生谓明季刻书避熹宗讳，多改“校”作“较”，良是也。然前时吾阅明季天启年间所梓医籍《婴童百问》，见卷内将“校”均改作“较”，心中遂疑此为避熹宗讳之别法。

又读清人王玉树著《说文拈字》，书内《正俗第六》曰：“明末改‘校’为‘较’，避熹宗讳也。”至此，前疑涣然冰释，因以知明季刻书避熹宗讳，既改校为“较”，且改“校”作“较”。今特识于上，以求方家正之。

• 王旭光 •