

# 王维与南北宗禅僧关系考略

陈 允 吉

王维(701—761)生活的盛唐时代，正是处在中国佛教发展的鼎盛阶段。这一时期禅宗的迅速传播，以及“南能北秀”两家争夺宗教正统地位的斗争，成为有唐中叶思想领域中的一件大事，它对当时的社会生活和知识分子的精神面貌，产生过深远的影响。王维是一个声名卓著的诗人和艺术家，又是一个禅门的信徒。他热心崇奉佛教，广泛结交缙属僧侣，同禅学南北两宗的势力，都曾有过极其密切的关系。为了弄清这个问题，因作《王维与南北宗禅僧关系考略》。

—

从王维出生到唐玄宗开元末际，约有四十年左右的时间，是以禅学北宗为代表的楞伽禅法，在中原京洛一带炽盛畅行的阶段。近世在敦煌文献中，发现当时僧人净觉所著的《楞伽师资记》，记述了这一时期北宗弘传的盛况。北宗早先的领袖神秀(606—706)，是菩提达磨以下五代弘忍的首座弟子，自称继承达磨的传统，倡行四卷本《楞伽》作为印心的禅法。他在生前享有极高的声望，被唐代统治阶级尊为“两京法主，三帝门师”，武后亲自向他作过礼拜。神秀死后，弟子普寂嗣其法统，聚徒开讲，在社会上赢得了更多的信众，造成了楞伽禅法至于极盛的局面。普寂与神秀的另

一弟子义福，是盛唐禅学北宗的两大代表，他们继续得到统治者的青睐，王公贵族竞相执礼于门下，所遇的尊荣并不亚于神秀。

盛唐的地主阶级知识分子，多数对于禅学理论具有一定的爱好，至于同佛教僧徒的游处往还，更其蔚为一时的风尚。王维出身于一个悉心奉佛的家庭，自幼受到佛教思想的熏陶，《旧唐书》本传称其“居常蔬食，不茹荤血”，“在京师日饭十数名僧，以玄谈为乐”，处在当时上层社会普遍佞佛的环境之中，他尤以精熟禅理而著称于世。我们寻检王维的诗文和其它有关史料，可以考知他在开元年间，与禅学北宗的僧侣有着很深的交谊。特别需要注意的是，他与普寂和义福，以及《楞伽师资记》的作者净觉，都曾发生过程度不同的关系。

### (一) 普 寂

普寂(651—739)是开元年间北宗最有影响的领袖，也是神秀一系公认的正统法嗣。唐人李邕的《大照禅师塔铭》，王缙的《大证禅师碑》，独孤及的《三祖璨大师塔铭》，都把普寂视为达磨以来的七叶正传。《宋高僧传》记载，普寂在神秀死后，成为禅学北宗教主，这时“天下好释氏者咸师事之”，“王公大人竞来礼谒”，相传其门徒有万人之多。普寂卒于开元二十七年，谥为大照禅师。在他出丧之日，“河南尹裴宽及其妻子，并衰麻列于门徒之次，士庶倾城哭送，里闾为之空焉”。说明他在士大夫和一般庶民中间影响之大。

根据现有的史料，似乎还看不出王维与普寂有过什么直接的交往，但是细加稽考，仍有若干线索，能够帮助我们了解他们之间的关系。这里最主要的材料有二。其一是王维自作的《请施庄为寺表》，表中诗人自谓：“臣亡母故博陵县君崔氏，师事大照禅师三十余岁，褐衣蔬食，持戒安禅，乐住山林，志求寂静。”其二是他兄弟王缙所撰的《大证禅师碑》，这篇碑文主要为昙真禅师

而作，文中涉及到普寂及其弟子广德，其云：“缙尝官于登封，因学于大照，又与广德素为知友。”这两条材料，清楚地告诉我们，王维的这个家庭与普寂的关系，包括他的母亲和兄弟，都是这位大照禅师的世俗弟子。史称王维奉母至孝，“闺门友悌”，与王缙尤其情趣相投，他在早年也同王缙一样，在普寂的住地嵩山一带隐居学佛，在这种情况下，他自己不会不受到普寂的某些影响。

在王维的作品中，还有两篇文章也可参考。《王右丞集注》卷二六《赠太原郡夫人京兆王氏墓志铭》，记述王氏兄妹“同德 大师大照和尚，睹如来之奥，昭群有之源”，说明在王维相识的显贵达宦之间，宗师普寂是当时一种很时髦的风气，而象他这样一个栖心禅学的佛门信徒，按理不大可能与这种社会习尚绝然无关。另外一篇，是《集注》卷一七《为舜阁黎谢御题大通大照和尚塔额表》。此文的制作年代，应为安史乱后肃宗乾元元年(758)，文中所云的舜阁黎等，自然是属于北宗神秀(大通)、普寂(大照)的后辈，他们之所以委托王维捉笔代写这篇谢表，除了因为作者文辞华赡之外，更主要原因，恐怕还是出于他们认为，王维之于神秀、普寂相承的禅门宗风，算得上是一位深有所得的人物。

## (二) 义 福

义福(658—736)在北宗的地位，名义上仅次于普寂，吕澂同志的《中国佛学源流略讲》，则认为他更能得到神秀的嫡传。义福卒于开元二十四年，时间略早于普寂，身后谥为大智禅师。《宋高僧传》称其“葬于伊阙之北，送葬者数万人，中书侍郎严挺之躬行丧服，若弟子焉”。严挺之所撰的《大智禅师碑铭》，是研究义福生平的一篇较为可靠的材料。

义福在当时，号称“道望高峙，倾动物心”，其声誉学问对于世俗官僚乃至文人学士，都有很大的吸引力。譬如王维的好朋友韦陟、房琯两人，就深受义福的信重，而且成为他的登堂弟子。

至于王维本人同义福的关系，《王右丞集注》卷七有《过福禅师兰若》一诗，可供研究推考。

严挺之《大智禅师碑铭》述及义福生平，其云：“神龙岁，自嵩山岳寺为群公所请，邀至京师，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。”《宋高僧传》也说他：“初止兰田化感寺，处方丈之室，凡二十余年，未尝出房宇之外。”自神龙下推二十年，时当开元中叶，这就表明义福在这一长段时间内，一直是在兰田化感寺宴居安禅。王维归隐兰田辋川别业，当然是较晚的事情，但是他在《请施庄为寺表》中提到为母亲在兰田购买山居一处，作为崔氏“宴坐之余，经行之所”，时间可能更早一些。而且兰田邻接长安，风物佳丽，又当商山大道冲要，为一般官僚士子经常行涉游憩之地。因此王维极有可能在这段时间之内，在兰田同义福有过某种接触。

王维《过福禅师兰若》一诗，自述经过“福禅师”的住寺，其中描摹颇为具体细致，诗谓：

岩壑转微径，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。

细察这首诗的意境，我们就很容易发现，它同《大智禅师碑铭》所说的义福在化感寺宴居的情形很相彷彿，甚至在细节上也有着异乎寻常的相合之处。首先，这首诗中所描写的寺庙周围的自然环境，山水树木，景物气氛，与碑文所说的情况十分相象。其次，诗中还有“云林隐法堂”一句，也和《碑铭》“栖置法堂，滨际林水”彼此互相照应。第三，这首诗的结句，明云“欲知禅坐久，行路长春芳”，极力形容这位禅师因为长期宴坐不出门户，乃至行路为之芳草丛生，这样恰恰就把义福“宴居寥廓二十年所”，“未尝出房宇之外”的实状，很形象地表现了出来。《王右丞集注》中间，还有《游化感寺》、《过化感寺昙兴上人山院》等诗两首，记述

诗人的游踪，由此足见义福长期安居过的化感寺，是王维经常往来的地方。关于义福的称谓，刘长卿集中有《龙门八咏》一组诗，其中《福公塔》一首，确定是指龙门伊阙义福的葬身之塔，可知在盛唐和中唐间，人们通常都把义福称为“福公”或者“福禅师”，参据以上数点，我们可以断定，王维这首诗中所谓的“福禅师”，就是大智禅师义福。

### （三）净觉

与王维有关的禅僧中间，净觉也是一个不可忽略的人物。净觉出于玄奘之门，是弘忍的再传弟子，不属于神秀这个系统。但是玄奘、净觉同样标榜楞伽禅法，承认神秀是弘忍门下的首座，其禅学理论宗旨也大致相仿，因此不妨把他同普寂、义福放在一起讨论。

净觉出身显贵，是唐中宗韦皇后的兄弟，中宗在位时出家，曾在东都传法，后居西京大安国寺。他根据玄奘的《楞伽人物志》写成《楞伽师资记》一书，是研究唐代中叶北方禅学比较完整的史料。关于他的事迹，现存的僧传谱录均无记载，只有王维写过一篇《净觉师碑铭》，可使我们略知梗概。王维这篇碑文，见《王右丞集注》卷二十四，其中于佛理上面多有发挥，例如它在称赞净觉矢志修行佛道时说，“九次第定，乘风云而不留；三解脱门，揭日月而常照”，就明显地反映出楞伽禅法在理论上的特征。

在涉及净觉的具体事状时，《碑铭》写得比较简单，但有两点颇可参考。第一，碑文讲到净觉死后出葬，僧俗送丧，“城门至于谷口，幡盖相连”，“故惠庄某氏、某郡主，贤者某乙等，各在众中，共为上首”。这里所谓的“故惠庄”其人，即指唐玄宗已故之兄惠庄太子李枬，《旧唐书·睿宗诸子传》载其薨于开元十二年（724），以此净觉之卒，肯定应在是年之后。第二，碑文论述净觉生前的情况，乃谓“外家公主，长跽献衣；蘧绅先生，却行拥篲”，

“不窥世典，门人与宣父中分；不受人爵，廩食与封君相比”。这就说明净觉兼有贵戚和高僧双重身分，门下有很多信徒，在当时享极荣贵，外戚士流无不为之倾倒。王维之于净觉，论年齿固为晚辈，但基本上是同时代人，他以才华炳焕，在开元年间已经极负盛名，《佛祖通载》称其“豪英贵人虚左以迎之，宁、薛诸王待以师友”，时常出入势要之家和佛教寺院。象净觉这样一位出身贵族，地位又很隆崇的名僧，正是他所攀缘接近的对象。按照当时通行的习惯，某一个高僧即世，邀请当代名士制作碑文，一般都是请对于死者比较了解的知友或者世俗弟子执笔，例如张说为神秀撰《大通禅师碑铭》，李邕为普寂撰《大照禅师塔铭》，严挺之为义福撰《大智禅师碑铭》，王缙为昙真撰《大证师禅碑》，均属这种情况。所以净觉死后，由王维来撰写这篇碑文，就很清楚地说明，他与净觉有过很深切的关系。

#### （四） 惠 澄

《神会语录》记载，神会到南阳，在临湍驿与王维相遇。王维邀请神会以及另一位惠澄禅师，一起“语言数日”，当地的官吏和佛教信众也都赶来参加，这实际上是一场探讨佛理的辩论。神会其人，是当时大名鼎鼎的南宗高僧；惠澄禅师则是北宗一方大德，在南阳一带也有相当的声望。惠澄和神会这次争论的话头，主要是定慧止观这一佛教禅行经常碰到的问题。惠澄根据北宗通行的说法，认为禅行应该首先修定，“得定以后发慧”，即强调通过坐禅入定然后再在内心发慧；神会则力辟其说，主张即定是慧，“定慧俱等”，认为定慧没有什么先后次第之分，反映出两家在对待“定”与“慧”的关系上不同的见解。而王维自己的态度，他开始似同惠澄的看法比较一致，在辩论中又受到神会的影响，转而接受了神会的主张。关于这场争论，我们认为时间应在开元末年，这在后文涉及王维与神会的关系时再作说明。

胡适早年研究敦煌写本中的禅宗史料，写过一篇《楞伽师资记序》，文中说道，八世纪的前四十年，真是楞伽禅法“势焰熏天”的时代。侯外庐等同志的《中国思想通史》也指出，神秀的北宗被武则天选为新的国教，在很长的时间内持续不衰。实际情况也确实如此。开元年间，普寂和义福的势力笼盖京洛，楞伽禅僧遍及北方胜地名刹，王维早年隐居过的嵩山，更是北宗传法的一大中心。可以想见，同王维有过交往的北宗僧侣，一定还有很多。譬如，《王右丞集注》卷四《留别山中温古上人兄》一诗，提到王维早先曾同温古一起在嵩山一带学佛，以此参考储光羲的《至岳寺即大通大照塔上温上人》诗，这位温古很可能就是储诗中所说的普寂的弟子温上人。再如《青龙寺昙壁上人兄院集》、《过化感寺昙兴上人山院》等诗中提到的昙壁、昙兴，我以为也极有可能是北宗僧侣，只是由于材料短缺，无法进行确考。但是仅从上面所列举的四人而言，就比较清楚地显示出王维在开元年间同禅学北宗之间的关系。在王维交往或崇拜的北宗僧侣中，有普寂和义福这样的宗教领袖，也有净觉这样的高僧和佛教史学家，作为体现一个时代宗教精神的代表人物，他们对于王维所能发生的影响，显然是不应加以低估的。

## 二

正当楞伽禅法畅行北方之际，以惠能(638—713)为代表的南宗，开始只在岭南曹溪一带阐化。惠能也是出于弘忍门下，《楞伽师资记》中说，弘忍在临死时，列数神秀为首的传法弟子十人，惠能名列第八。根据《坛经》的说法，惠能曾得到弘忍的特殊传授，在理论上改用《金刚般若经》作为主要依据，主张与神秀有明显的不同。中国历史上的禅宗，严格地说要到惠能才正式形成。

惠能死后，南宗的势力逐渐扩展到江湘流域，在南岳、洪州两地尤为盛行。开元年间，惠能的弟子神会北上，鼓吹惠能的顿

门学说，挑起南北两宗是非之争，同北宗争夺地盘。由于神会的努力显扬，多次迫使北宗僧侣在辩论中处于被动的地位，加上南宗其它派系不断向北渗透，这样就逐渐打破了北宗独占京洛的局面。安史乱中，原来北宗所据的名刹大寺，很多毁于兵燹，寺院经济遭到严重的破坏，北宗赖以生存的基础大为削弱，由是就给南宗造成可乘之机，使它终于取代北宗的地位，发展成为中国最有影响的佛教宗派。

王维与南宗的关系，我们首先要注意一下神会。

### (一) 神 会

神会(668—760)虽属惠能的末后弟子，但一般的佛学研究者都认为他最能得到惠能的嫡传，在南北两宗的斗争中，他是风云一时的关键人物，也是在北方的南宗领袖。王维为惠能写的《能禅师碑》中说，神会“遇师于晚景，闻道于中年；广量出于凡心，利智逾于宿学。虽末后供，乐最上乘”，推扬他在惠能的许多弟子中间后来居上，作了极高的评价。神会从南方北上河洛，开元八年(720)敕配南阳龙兴寺，此后又到洛阳活动。开元二十二年(734)，他在滑台大云寺设无遮大会，同北宗崇远禅师展开南北邪正是非的辩论，他攻击神秀、普寂属于傍门，宣称只有惠能才算得到达磨以来的正传。由于神会特别富有诡辩的才能，善于虚张声势，先声夺人，运用各种纵横捭阖的手段，来达到排挤削弱北宗的目的，所以他的一些言论行动，在当时很能起到耸动人心的作用。

在敦煌卷子中辑成的《神会语录》，有一则非常具体的记载，谈到神会“于南阳郡见侍御史王维，在临湍驿中，屈神会和尚及惠澄禅师语言数日”。在这场辩论中，王维曾问神会：“若为修道得解脱？”神会告诉王维说：“众生本自心净，若更欲起心有修，即是妄心，不可得解脱。”王维听了神会这一回答，大为惊愕地说：

“大奇。曾闻诸大德言说，诸大德皆未有作此说法者。”以为这同原来他所接受理解的北宗修习主张大不相同。继而又觉得神会的话又有道理，于是对南阳的地方官吏说：“此南阳郡有好大德，有佛法甚不可思议。”而后神会又为王维等人说法，具体阐述南宗“定慧等学”的主张，批驳了惠澄“先定后慧”的观点。他对王维说：“言定者，体不可得，所言慧者，能见不可得体。湛然常寂，有恒沙妙用，即是定慧等学。”又说：“澄禅师先修定，得定以后发慧。会即不然，正共侍御语时，即是定慧俱等。”他在定慧问题上的这些见解，同前面所说的不主张“起心有修”，是有着密切联系的，无疑也会给王维留下深刻的印象。

王维与神会这次会面的具体时间，前文谈及惠澄时，我们把它定在开元末年。这一判断的主要依据是，《神会语录》说得非常明确，王维这时所担任的官职是侍御史。考察王维生平事迹，他于开元二十八年（740），为侍御史知南选去襄阳，至天宝元年（742），即转官左补阙，又迁库部郎中。可见王维以侍御史的身分在南阳遇见神会，时间只能在开元二十八、二十九两年之内。王维这次远行襄阳，适值孟浩然去世，他曾往郢州画孟浩然象于刺史亭，途中行止经过很多地方，往返历时甚久，他诗集中《汉江临汎》、《登辨觉寺》、《哭孟浩然》诸作，都是写在这段时间。从地理位置看，南阳距离襄阳不远，王维不可能在南选事毕覆命之后，随后即有专程再去南阳之行，因此王维与神会的相遇，肯定与他知南选一事有关。根据唐代驿道交通情况，由长安去襄阳一般都走商山大道，从兰田逾熊耳山，经商洛、内乡、新城、邓州直至襄阳，中间不须经过南阳，而且这时王维有知选公事在身，不容绕道逗留迁延。而在南选结束之后，则可由邓州经南阳，再过襄城、方城、郟城，取道洛阳再回长安，南阳是这条驿路的必经之地，可以在此稍事歇息。从神会这一方来说，虽然开元末年他的活动中心已经移至洛阳，但南阳是他过去长期经营的地方，当地的门徒信众，仍然同他保持密切的联系。他这时重来南阳，正好

王维由襄阳北上路过南阳，两人于是相遇论道。这从他们各自的行踪来考虑，都是显得非常合理的。

王维这次见到神会，是他一生中具有特殊意义的事件，在思想上受到神会很大的影响。神会以显扬南宗自命，这一段时间活动相当频繁，他自然要利用这个机会，兜售自己的主张，尽力向王维做争取说服工作。结果王维答应神会的要求，亲自执笔为惠能撰写一篇碑文。他在碑文中说，神会因为“先师所明，有类献珠之愿；世人未识，犹多抱玉之悲。谓余知道，以颂见托”。意谓惠能那一套学说，当时相信的人还不很多，所以要请王维出来作一番弘扬。这篇《能禅师碑》，是研究惠能生平思想最原始的资料，其材料来源当然是出于神会口授，但从中也表现出作者自己的态度，碑文在禅学理论方面，着重阐述了惠能“定慧等学”和“见性顿悟”两大主张，同时又说：“世之至人，有证于此，得无尽不尽漏，度有为非无为者，其惟我曹溪禅师（即指惠能）乎！”作者用了许多推崇褒美的词句，把惠能吹得神乎其神。这就表明，神会在王维身上所灌输的那些东西，已经产生了显著的效果，在唐代的著名诗人中，王维是第一个出来吹捧南宗学说的人。

## （二）燕子龕禅师

《王右丞集注》卷五，有《燕子龕禅师》一诗，记述王维与这位禅僧的交游。据赵殿成注，可知燕子龕即在长安骊山附近，关于这个和尚的具体行迹，则无从实考。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的特点。至于“无行作”一语，原出《维摩诘经》“无取无捨，无作无行，是为人不二法门”，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”，“所作意住心，取空取净，乃至起心求证菩提涅槃，并属虚妄”，“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”。《景德传灯录》也记载神会说过：“自净则境虑不生，无作乃攀缘自息”。又说：“告诸学众，无外驰求，若最上乘，应当无作。”由此可知，燕子龕禅师应该属于南宗。前面说过，王维在开元末年遇到神会，神会告诉他不要“起心有修”，其意思就是“无作无念”，当时王维竟然大为惊奇地说“诸大德皆未有作此说法者”，足见他在此前从未听说过这种主张。因此我们可以推定，王维与燕子龕禅师的交往，是在开元末年以后。

### （三） 瑗 公

同王维交游的南宗僧侣，瑗公也是其中之一。《王右丞集注》卷一九《送衡岳瑗公南归诗序》，谈到瑗公原在衡岳学道，天宝十二载(753)，“始游于长安，手提瓶笠，至自万里，宴居吐论，缙属高之”，与王维等人过从甚密。是年秋天，瑗公“杖锡南归，扣门来别”，王维与崔兴宗为他送行，各有题咏。《集注》卷八《同崔兴宗送瑗公》一诗，即是当时所作，其后又附录崔兴宗同咏一首，亦可一并参考。

瑗公学道于衡岳，那里正是惠能的后辈聚集的地方，南宗的名僧南岳怀让(惠能的弟子)和石头希迁(出青原行思门下，惠能的再传弟子)，先后都在这一带传授。王维《同崔兴宗送瑗公》诗，称道瑗公“一施传心法，惟将戒定还”，赵殿成于“传心”下注云：“神会禅师《显宗记》：自世尊灭后，西天二十八祖，共传无住之心，同说如来知见”。惠能的宗教学说，主张以“无住为本”，其所说的“无住之心”，来源还是出于《金刚般若经》“应无所住而生其心”这一句话。传说惠能早年听人诵《金刚经》，听到这句话时旋即有所领悟。据此则知，瑗公所施的“传心之法”，就是惠能提倡的那套东西。

瑗公虽属南宗，但显然不是出于神会，他在南方自当别有师

受。很有意思的是，王维在《送衡岳瑗公南归诗序》中，还特别附带提了一笔：“溟阳有曹溪学者，为我谢之。”所谓的曹溪学者，当然是指南宗和尚。王维送别瑗公，专门请瑗公向南方的惠能法裔们表示致意，他这时与南宗关系之密切即可想见。崔兴宗的诗中，感情尤加恳切，有云“南归见长老，且为说心胸”，极意抒写自己的向慕之情。崔氏诗中所称的“长老”究竟是谁？一时恐怕难以考求，但从他们两人的诗文中间，至少可以证明，王维与南宗僧侣的接触，并不单单限于神会一系。

#### （四） 璿 禅 师

关于璿禅师的情况，《宋高僧传》只在《元崇传》中略予涉及，其生卒年月，师承源流均不可详考。《王右丞集注》卷三《谒璿上人》诗一首，为诗人谒见璿禅师时所作，清楚地说明王维曾经与他有过交往。在这首诗的前面，诗人写了一段序文，其云：

上人外人内天，不定不乱；捨法而渊泊，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。

这些奉承对方的话，看来全是抽象的说教，但是它却从理论上提挈了璿禅师的宗风特点，有助于我们增进对他的了解。

仔细寻绎这一序文的含义，有三个地方值得注意。第一，我们知道，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。譬如王维所撰的《能禅师碑》，揭示惠能的思想宗旨，即称其“离寂非动，乘化用常”，从中透露出一种“随缘乘化”的人生态度，这在禅理当中又夹杂着浓厚的庄子思想色彩。王维此诗的序，开明宗义即云“上人外人内天”，而后再说什么“捨法而渊泊，无心而云动”，同样也是概括着这种处世哲学，同当时有些南宗僧侣所说的“任运自在”的说法是很类似

的，显示出道家思想对于佛理的影响，尤其是“外人内天”的概念，其语源意义便可直溯《庄子》。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”，强调人们参禅学佛，首先必须确立般若空观。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，在这段序文中间，还有所谓“不定不乱”的说法，赵殿成注认为其出典源于《维摩诘经》“我说如来，不定不乱”，这恰恰又是反映惠能南宗禅的一个明显的特点。五代南唐招庆寺静、筠两僧合编的《祖堂集》是一部谱录体的禅宗史料，它的成书时间，要比《景德传灯录》早五十年，在中土久已失传，现今日本已据花园大学图书馆藏高丽复刻本影印成册。此书卷三记载，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：“妙湛园寂，体用如如，五蕴本空，六尘非有，不出不入，不定不乱。”同书卷二，又记载惠能自称：“住烦恼而不乱，居禅定而不寂。”足见璿禅师所行的禅法，同惠能有着一脉相承的联系。要而论之，王维在这一序文中，对璿禅师作了许多称颂，中间所涉及的有关禅理，其渊源都是出于惠能，因此完全可以肯定，璿禅师乃是一个南宗僧侣。

据《宋高僧传》，璿禅师于开元末年，原在金陵瓦官寺住持，王维生平足迹未履江东，当然不可能于开元年间同他在金陵见面。他与王维之徒神交云云，大概是他此后曾经北上游历或者移居京洛，籍此能同王维等一班名流搭上关系。王维《谒璿上人》诗云：“少年不足言，识道年已长。事往安可悔，余生幸能养。誓从断荤血，不复婴世网。浮名寄纓珮，性空无羈鞅。”诗人自言年事已长，乃不复以世情为意，希望在佛道中间寄托余生，充斥着消极厌世情绪，反映出他中年以后的精神面貌。特别是其中“浮名寄纓珮”一句，更是他后期半官半隐生活的绝妙写照。由此推测，王维之遇璿公，大概是在天宝年间。

## (五) 元 崇

元崇(713—777)是璿禅师的高足，有关他的事状详见《宋高僧传》。开元末年，他于金陵瓦官寺从璿公“谘受心要”，“日夜匪懈，无忘请益”，璿禅师“因授深法”，而后配居金陵栖霞寺，号为“彝伦有叙，时众是瞻”，在当时的南宗僧侣中间，负有一定的声誉。

王维与元崇的结交，《宋高僧传》有明确的记载。元崇在至德之初，“杖锡去郡，历于上京”，游历长安一带，“遍奉明师，栖心闲境，罕交俗流”，并且在兰田辋川遇到王维，其云：

(元崇)遂入终南，经卫藏，至白鹿，下兰田。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。

推考元崇游历行踪，他于至德初年北上，适值安史乱军横行河洛，至德二载(757)唐军方才收复西京，而王维因署安禄山伪官事，明年责授太子中允。直至乾元二年(759)始转尚书右丞。以此断定，他们这一次“辋川之会”，至少不会早于乾元二年，此时诗人已及桑榆之年，对于南宗佛理益发深信不疑。王维与元崇相见之后，邀集起居舍人萧昕，一起“抗论弥日”，“钩深索隐，襟期许与”，彼此相得甚欢。然而这时安史之乱尚未平息，山东、河北一带满目疮痍，整个社会处于动荡之中，王维却心安理得，与和尚泰然高谈佛理，诗人晚年精神状态，由兹可见一斑。

与王维有关的南宗禅僧，我们目前能够考实者属此五人，他们中间，除了神会在开元末际已和王维发生关系外，其余四人大致都要到天宝以后才与王维有所交往，这同诗人与北宗高僧的接触主要在开元年间相比，其交游的对象前后有着明显的变化。王维集中另有《投道一师兰若宿》一诗，赵殿成注认为诗中“道一”其

人，即指南宗马祖道一。马祖是惠能的再传弟子，密授心印于南岳怀让，为南方洪州宗一代大师，如果赵注的说法确凿，那末王维之于南宗的关系，又增加了一条很重要的线索。问题在于，马祖道一在禅宗史上有很高的地位，涉及他的生平行迹，权德舆的《唐故洪州开元寺石门道一禅师塔铭》，以及有关的禅宗史料记载十分详细。他初“落发于资中”，“进具于巴西”，后至衡岳从怀让学道，继而阐化闽中、江西，论其活动范围，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。又按顾可久本《王右丞集》，此诗题作“投福禅师兰若宿”，与所见通行本文字互有不同。因此赵注的说法是否能够成立，还有很大的疑问。

### 三

王维一生所交往的僧侣人数甚多，本文仅就他与南北宗禅僧的关系作一初步的考察，还有不少问题尚待今后深入研究。综合以上两个部分所述的情况，我们对于王维同当时南北两宗僧侣之间的关系，就有了一个粗具轮廓的了解，从文章已经触及到的材料来看，我们可以得出几点初步的认识。

第一，王维生活在佛教高度发展的盛唐时期，受到佛教意识形态极大的影响，同当时的禅学有着密切的关系。他与南北两宗禅僧频繁的交游往还，在其生平经历中间占据极其重要的地位。

第二，王维所接触的禅僧，有一部分人是北宗和南宗最著名的代表人物，各自都有一大批世俗信徒，他们必然会对王维产生深刻的影响。王维早年受到普寂、义福宗风的熏染，开元末年在南阳参加了神会和惠澄的辩论，接受神会之托撰写《能禅师碑》，宣扬惠能的南宗学说，表明他在事实上已经卷入当时禅学内部两派的斗争。

第三，从时间上来看，王维与北宗僧侣的交往，主要是在开

元年间。开元末际以后，他同北宗禅僧虽然还有一定的联系，但是这时他的主要交游对象，已经转向南宗僧侣。开元末年，他与神会的“南阳之会”，就是他与南北两宗关系中的一大转折。这种交游对象前后的变化，一方面反映出唐代禅学两家势力消长更替的真实情况，另一方面也显示出王维对禅理的信仰爱好，有一个由北宗向南宗的转变过程。

第四，研究王维与南北宗禅僧的关系，涉及到许多问题，这不仅可以弄清王维的生平事迹，补缀若干很有价值的材料，而且对于探讨诗人的世界观及其作品的思想本质，也有十分重要的意义。

一九八〇年十二月

## 常见的几种古旧书专科学目目录

专科学目目录，清代以后出现较多，以文史哲方面而言，清代有：朱彝尊的《经义考》、谢启昆的《小学考》、胡元玉的《雅学考》、黎经浩的《许学考》等，都很实用。到了近代，学术研究日趋专精，专科学目目录也为增多，如：王重民的《老子考》、《敦煌古藉叙录》、严灵峰的《老列庄三子知见书目》、《墨子知见书目》、马森的《庄子书录》、阮庭焯的《荀子书录》、《大戴礼记书录》、邱燮友的《选学考》、饶宗颐的《楚辞书录》、《词藉考》、姜亮夫的《楚辞书目五种》、王熙元的《历代词话叙录》、贺次君的《史记书录》、林明波的《清代许学考》、《清代雅学考》、邵子风的《甲骨书录解题》、胡厚宣的《五十年甲骨论著目》、丁介民的《方言考》、梁容若的《中国文学史书目》、余秉权的《中国史学论文引得》、邝利安的《魏晋南北朝史研究论文书目引得》、罗联添的《唐代文学论著集目》、宋晞的《宋史研究论文索引》、陈璧如的《文学论文索引》等等，均是较常见的几种专科学目目录。

（摘自台湾出版的《书评书目》第94期“专科学目目录的利用与编纂”文中一节）

· 喻言 ·