

杜甫與禪門關係及對於禪學的體會

劉衛林

一 緒言

大抵從蘇軾提出杜甫為古今詩人之首，在於一飯未嘗忘君的說法後，¹ 歷來從儒學觀念角度去解說杜詩者更是大不乏人。杜甫深受儒家思想影響，固然是毋庸置疑的事，就作品所見杜甫便屢以儒者自居。然而當日流行一時的佛教思想，尤其開元、天寶間抵於盛極的禪學觀念，對於杜甫本人的思想、作品，以至詩學觀念等各方面，事實上也有不容忽視的影響。但正如前輩學者所指出的，在研究杜甫其人其詩時，對於杜甫與佛教的關係，及有關杜甫禪學信仰等問題，其先並未有廣泛而深入的討論。² 雖然近日經有學者注意到上述問題，並且對杜甫的思想及創作與禪門關係的問題提出考訂，³ 不過就杜甫與禪學關係的問題上，相信仍然不乏可探討之處，本文即對此提出一己管見，希望得以藉此闡明杜甫與佛教禪學彼此間的密切關係。

二 本自依迦葉——杜甫與佛教因緣

在闡明杜甫思想的問題上，杜甫與佛教思想的關係如何，一直以來都是個頗

¹ 蘇軾：〈王定國詩集敘〉云：「古今詩人眾矣，而杜子美為首，豈非以其流落飢寒，終身不用，而一飯未嘗忘君也歟！」蘇軾著，孔凡禮點校：《蘇軾文集》（北京：中華書局，1986年），卷10，頁318。

² 陳允吉在〈略辨杜甫的禪學信仰〉一文中就指出：「關於杜甫的禪學信仰，清代錢謙益、仇兆鰲、楊倫等人，都曾作過一些探討，但成績並不可觀。晚近諸家評論杜甫，則很少去研究詩人與佛教的關係，有的甚至根本不承認他受過佛教的薰染，這種認識顯然不大符合杜甫的實際情況。」文載《唐音佛教辨思錄》（上海：上海古籍出版社，1988年），頁85。

³ 個人所知在這方面提出較具系統論證的學術專著有：郭沫若《李白與杜甫》（北京：人民文學出版社，1971年）；呂澂〈杜甫的佛教信仰〉，載《哲學研究》1978年第6期；陳允吉於1983年發表的〈略辨杜甫的禪學信仰〉，載《唐音佛教辨思錄》（上海：上海古籍出版社，1988年）；及謝思煒〈淨眾、保唐禪與杜甫晚年的禪宗信仰〉，載《首都師範大學學報》，1995年第5期。以上諸作均側重在杜甫與禪門關係的考證，多從禪學史的角度論證杜甫與禪宗以至淨土宗的關係。既考訂杜甫與禪門關係，又針對作品思想及藝術特色而論證杜甫與禪學關係者，有孫昌武的〈王維、杜甫與禪〉，收於《禪思與詩情》（北京：中華書局，1997年）。日本方面則有朝倉尙發表於1983年，主要描述唐宋以來及日本方面對於杜詩與禪關係各種理解的〈杜甫と禪〉，收於柳田聖山編《禪と文學》（東京：ぺりんか社，1997年）。

具爭議的課題。不少學者對杜甫與佛教思想的問題，一開始即持否定的態度，或謂杜甫根本無緣於佛教；⁴ 或謂杜甫雖懂佛學，但在其思想領域中並無地位，對其生活亦無影響，是故可以置而不論。⁵ 然而事實上杜甫與佛教思想尤其禪學方面，可說是自始即結下不解之緣。杜甫所處身的時代，正值佛教禪學大行其道之際，禪宗思想流佈遍天下，若謂杜甫生當其時而竟無涉於佛教的話，恐怕亦未易令人信服。在作品中杜甫就宣稱自己在宗教信仰上「本自依迦葉」⁶，又謂「余亦師粲、可」⁷，並有「身許雙峰寺，門求七祖禪」⁸之說，一再表明本身對於佛教禪門的皈依，正可明確見出杜甫本人對於佛教的嚮往。就以出處而論，杜甫一生經常涉足佛寺，除登臨遊覽外，更往往問道於僧侶大德。如〈大雲寺贊公房四首〉其二，即謂與贊公「晤語契深心」，至有「近公如白雪，執熱煩何有」之嘆⁹；其與旻上人交往，寄詩謂「不見旻公三十年，封書寄與淚潺湲」¹⁰，與方外交情數十年不渝，俱可證其與佛教因緣匪淺。至於杜甫長期與佛門中人交往，以至友儕中如房琯、嚴挺之及李邕等，亦多有篤信佛教以至歸心禪宗者，此節經有專家學者考訂在前，¹¹ 是以於此亦不必贅述。

在杜甫與佛教關係的問題上，值得特別提出的，是在杜甫家世之中，本有與佛教尤其禪門之間極其密切的關係。以往學者多謂杜甫成長於儒學世家之中，是以自然深受儒學薰陶，殊不知在這段成長歲月當中，伴隨杜甫成長的除了儒學之外，同時尚有佛教思想在內。天寶元年(742)杜甫姑母萬年縣君卒於東都洛陽，杜甫特為撰墓誌。在〈唐故萬年縣君京兆杜氏墓誌〉內，杜甫提到：

⁴ 馮至在《杜甫傳》中，即宣稱杜甫「他和佛教沒有發生過因緣」。馮至：《杜甫傳》（北京：人民文學出版社，1952年），〈長安十年〉，頁41。

⁵ 蕭滌非在說明杜甫思想時提出：「至於道家和佛家思想，在杜甫思想領域中並不佔什麼地位，對於他的生活並不起什麼作用，我們可以不多說。在他的頭腦中，佛、道思想只如『曇花一現』似的瞬息即逝，特別是佛家的思想。」又謂「這都充分說明佛家思想對杜甫實無若何影響，雖然他並非不懂得佛學。」蕭滌非：《杜甫研究》（山東：山東人民出版社，1956年），上卷，〈杜甫的思想〉，頁41及42。

⁶ 杜甫：〈秋日夔府詠懷奉寄鄭監李賓客一百韻〉，《分門集注杜工部詩》（《四部叢刊初編》縮印本影印宋刊本），卷18，頁320。

⁷ 杜甫：〈夜聽許十誦詩愛而有作〉，《分門集注杜工部詩》，卷16，頁280。

⁸ 同注6，頁319。

⁹ 杜甫：〈大雲寺贊公房四首〉其二，《分門集注杜工部詩》，卷8，頁153。

¹⁰ 杜甫：〈因許奉寄江寧旻上人〉，《分門集注杜工部詩》，卷8，頁155。

¹¹ 杜甫平生多與僧侶遊，其所交往者亦多奉佛之輩，孫昌武在〈王維、杜甫與禪〉一文中對此經有詳細考證。

甫昔臥病於我諸姑，姑之子又病，問女巫，巫曰：「處楹之東南隅者吉。」姑遂易子之地以安我，我用是存，而姑之子卒。¹²

故知杜甫往日嘗臥病於姑母家中，全賴得姑母照顧而得以存活。從墓誌所記杜甫病重瀕死至於存活，期間既一直居於姑母家中；又從墓誌內其病悉賴姑母照顧，而竟一字未及父母家人照料的記載來看，極可能就如黃鶴所推測的「意公之母早亡而育於姑也」¹³，杜甫實由姑母一手撫育成人。即使退一步而言，縱然實際情況未必如黃氏推論，然而杜甫應有一段頗長時期居於姑母家中，其成長又多賴姑母照顧，卻是可以由此肯定的事。依墓誌所載，這位杜甫早年日夕親炙，長期在身邊照顧杜甫成長的姑母，即頗親近於佛教。杜甫在〈唐故萬年縣君京兆杜氏墓誌〉中記其姑母奉佛之事云：

爰自十載已還，默契一乘之理，絕葷血於禪味，混出處於度門。喻筏之文字不遺，開卷而音義皆達。母儀用事，家相遵行矣。¹⁴

以此知因其姑母信佛，而致一家上下奉行。墓誌又載其姑母臨終遺命要求「起塔而葬」¹⁵，望身後事一依佛教儀式而行，亦可見其篤信於佛教。杜甫少時既寄住姑母家中一段時日，長期生活在一個如此篤信佛教的家庭之內，經常親炙於這位「默契一乘之理」的姑母，又豈會對佛學無所薰染？觀乎杜甫在有意勒石紀德的墓誌中，竟完全運用了佛教概念，以「示諸生滅相」¹⁶稱其姑母之死，一效僧傳筆法，亦足證杜甫對於佛教觀念本有深刻的體會。倘由此對杜甫佛教信仰重新審視的話，則杜甫自稱「本自依迦葉」的說法，是否當聯繫到杜甫本人在姑母虔誠奉佛的影響下，以致早年即對佛教有深刻認識，甚至對於佛教信仰深為嚮往，便是個在研究杜甫與佛教關係時相當值得考慮的問題。

杜甫在作品中又往往提到自己對於佛教活動的投入或參與，杜詩中經常出現杜甫聽法、問法於僧侶大德的記述。如〈酬高使君相贈〉的「雙樹容聽法」¹⁷；

¹² 仇兆鰲：《杜詩詳註》（北京：中華書局，1979年），卷25，〈杜文集註〉，〈唐故萬年縣君京兆杜氏墓誌〉，頁2231。

¹³ 黃鶴注轉引自仇兆鰲《杜文集註》。出處同上，頁同。

¹⁴ 同注12，頁2230。

¹⁵ 同上。

¹⁶ 同上。

¹⁷ 杜甫：〈酬高使君相贈〉，《分門集注杜工部詩》，卷20，頁349。

〈謁真諦寺禪師〉中的「問法看詩妄」¹⁸，及〈別李秘書始興寺所居〉的「重聞西方止觀經」¹⁹，都可證杜甫輒往佛寺中聽經問法。在〈西枝村尋置草堂地夜宿贊公土室二首〉其二中，杜甫謂「從來支、許遊，興趣江湖迴」²⁰；在〈已上人茅齋〉中又謂「空忝許詢輩，難酬支遁詞。」²¹屢以好與方外遊，又善於聽經問法的許詢自居；²²而高適在〈贈杜二拾遺〉中，也稱讚杜甫詣佛寺聽經，能夠「聽法還應難」²³，可見杜甫在問法聽經之餘，更能進一步與禪師上人等深入辯論佛法，由此亦足以證明杜甫深詣於佛理，其佛學修為事實上已達到一定的水平。

三 余亦師粲可——杜甫與禪門關係

至於杜甫與禪門的關係，除了在〈夜聽許十誦詩愛而有作〉²⁴中謂「余亦師粲、可」，杜甫自稱師法於禪宗的慧可、僧粲；及在〈秋日夔府詠懷奉寄鄭監李賓客一百韻〉中明確謂「身許雙峰寺，門求七祖禪」，直接指出其本人與禪門之間的密切關係之外，更可以從上文所提到的杜甫為姑母所撰墓誌中，考見其與禪門間的關係。在〈唐故萬年縣君京兆杜氏墓誌〉中，杜甫提到這位篤信佛教的姑母「絕葷血於禪味」²⁵，故知其姑母所奉佛教必然與禪相關。此外墓誌又稱其姑母修行一向「著心定慧」²⁶，講求一心定慧，本為當日禪門所致力宣揚的禪法，宗密在〈禪源諸詮集都序〉中解釋何謂「禪」時，便指出「悟之名慧，修之名定，定慧通稱為禪那。」²⁷說明禪門諸宗修禪之法，亦即修定慧於一心。杜甫姑母既追求禪味，復著心於定慧，可見其所信奉者不但與禪門關係密切，而且可信其本人更通於禪法。杜甫於天寶年間所作〈夜聽許十誦詩愛而有作〉，²⁸自言「余亦師粲、可」，明確指出本身以禪宗諸祖為師；其後晚年在夔州所作〈秋日夔府詠

¹⁸ 杜甫：〈謁真諦寺禪師〉，《分門集注杜工部詩》，卷8，頁154。

¹⁹ 杜甫：〈別李秘書始興寺所居〉，《分門集注杜工部詩》，卷7，頁144。

²⁰ 杜甫：〈西枝村尋置草堂地夜宿贊公土室二首〉其二，《分門集注杜工部詩》，卷8，頁151。

²¹ 杜甫：〈已上人茅齋〉，《分門集注杜工部詩》，卷8，頁154。

²² 《世說新語》載支道林與許詢之遊謂：「支為法師，許為都講。支通一義，四坐莫不厭心；許送一難，眾人莫不拊舞。」余嘉錫箋疏：《世說新語箋疏》（北京：中華書局，1983年），上卷上，文學，頁227。

²³ 高適著，孫欽善校注：《高適集校注》（上海：上海古籍出版社，1984年），頁263。

²⁴ 「許十」，諸本多作「許十一」，亦有作「許十損」者，現據宋本《分門集注杜工部詩》作「許十」。

²⁵ 同注14。

²⁶ 同上。

²⁷ 宗密：〈禪源諸詮集都序〉，石峻等編：《中國佛教思想資料選編》（北京：中華書局，1983年），第2卷，第2冊，頁422。

²⁸ 本詩題下黃鶴注：「當是天寶十四載長安作。」黃鶴注轉引自仇兆鰲《杜詩詳註》，卷3，頁246。

懷奉寄鄭監李賓客一百韻》中²⁹，又自稱「身許雙峰寺，門求七祖禪」，以許身禪門與追求禪法自命，這與杜甫早年即長期親近於這位著心定慧而通於禪法的姑母，因而得以對禪學有所薰染，兩者之間恐怕便不無關係。

另一值得注意的問題是，杜甫所處身時代正值禪門巨變之際，對於杜甫的禪學認識，亦當有一定的影響。杜甫與禪學南北宗的關係，向來都是在研究杜甫與禪學關係上極具爭議的問題。歷來論者或謂杜甫傾心於南宗禪，³⁰或謂杜甫傾心於北宗禪，³¹亦有謂杜甫於禪學之分南北二宗本未有研究。³²然而事實上正如上文所提到的，杜甫所處世代適值禪門巨變之際，南北二宗爭衡於一時，杜甫與其時盛行的禪門南北二宗俱有接觸。即以時空而論，杜甫少時與姑母一起生活的所在地東都洛陽，在開元年間一直以來均為禪學北宗傳法的一大中心。³³至天寶四載(745)神會應侍郎宋鼎之邀入東都，³⁴亦於洛陽同時弘揚南宗禪法。宗密《中華傳心地禪門師資承襲圖》便載「天寶初，荷澤入洛，大播斯門。」³⁵神會入洛令南宗禪聲勢大振之說，容或有誇張成份在內，但天寶初禪學南北宗同時在洛陽弘法，爭一日之長短，則確為其時禪門大事。宗密在《神會七祖傳》中，即盛稱神會「因洛陽詰北宗傳衣之由」，及「直入東都，面抗北祖，詰普寂也。」³⁶證明其時東都洛陽，正為禪學南北宗爭奪法統所在地。杜甫自開元末至天寶初，數年間或居洛陽，或往來京洛之間，³⁷即長期處於禪風大暢的東都。此後杜甫在長安十載，亦正值禪門南北二宗極力弘揚禪法之際。玄宗時北宗禪大盛於兩京之間；³⁸神會弘揚的南宗禪亦於京洛士大夫之間聳動一時。³⁹開元、天寶之際，杜甫先

²⁹ 本詩黃鶴注編在大曆二年瀟西詩內，故於此定為晚年之作。

³⁰ 如錢謙益、楊倫、仇兆鰲及郭沫若等，均主此說。錢謙益、楊倫及仇兆鰲之說，分別見《秋日夔府詠懷奉寄鄭監李賓客一百韻》「身許雙峰寺，門求七祖禪」兩句下各家所注，郭沫若之說，見《李白與杜甫》中《杜甫的宗教信仰》所論。

³¹ 主此說者，分別有呂澂及陳允吉等人。呂澂之說見於《杜甫的佛教信仰》一文中，陳允吉之說則見於《略辨杜甫的禪學信仰》一文內。

³² 如潘耒論杜甫禪學思想，即謂「少陵於禪學，原未研究南北、頓漸宗旨，何嘗有意軒輊？」。潘耒之說見《遂初堂集》，卷11，《書杜詩錢箋後》。此處轉引自孫昌武《王維、杜甫與禪》，頁81。

³³ 開元年間洛陽為北宗禪一大傳法中心，詳陳允吉《略辨杜甫的禪學信仰》一文頁97內有關考訂。

³⁴ 宗密《神會七祖傳》載神會於「天寶四載，兵部侍郎宋鼎請入東都」。宗密：《神會七祖傳》，載楊曾文編校：《神會和尚禪話錄》（北京：中華書局，1996年），附編，頁135。

³⁵ 宗密：《中華傳心地禪門師資承襲圖》，石峻等編：《中國佛教思想資料選編》（北京：中華書局，1983年），第2卷，第2冊，頁460。

³⁶ 同注34。

³⁷ 自開元廿九年到天寶三載，杜甫皆在洛陽，參見仇兆鰲《杜詩詳註》及楊倫《杜詩鏡銓》年譜。至天寶八載杜甫雖入長安，仍間至東都，詳《杜詩鏡銓》杜工部年譜天寶八年條下考訂。

³⁸ 宗密《禪源諸詮集都序》記其時禪門發展情況云：「當高宗大帝，乃至玄宗朝時，圓頓本宗未行北地，

後處身東都與長安兩地，可謂正置身於禪學南北宗爭鳴於一代的夾縫當中，若謂早年經接觸禪學的杜甫，在禪門南北宗於兩京積極弘揚禪法的數年當中，而竟未與聞兩宗之說的話，相信亦於理未合。論者每以南北宗界分杜甫與禪門關係，或以為杜甫僅專主一宗；或以為杜甫根本未辨兩宗之旨，恐怕就未必完全切合於當日社會上甚至禪學史上的實際情況。

以往在論杜甫與禪學南北宗關係的問題上，主杜甫皈依南宗禪者，多據中唐以後文獻立論。因中唐時南宗禪已大行於世，神會亦經由唐室正式冊立為禪門七祖，而論者每以此後出之說，由杜詩「身許雙峰寺，門求七祖禪」兩句，指杜甫實歸心曹溪。⁴⁰ 其立論之欠妥，前輩學者經指出並予駁正，⁴¹ 是以所謂歸命南宗禪之說，於茲不復再辯。至於主張杜甫皈依北宗禪者，則多從禪學發展史上論證，每從中唐以前禪門兩宗勢力消長經過上考證，說明盛唐時北宗禪勢力及流播遠在南宗禪之上，中唐以前禪門「七祖」之稱，當指北宗禪普寂；兼且自行跡考之，神會與杜甫一生始終並未相遇，故有杜甫所信禪當為北宗，而與南宗實無涉的結論。⁴²

雖然從作品當中，可以考見杜甫對於北宗禪之說確實頗有體會，然而上述論證，事實上並未能完全解決杜甫與禪學南北二宗關係的問題。這其中首先可以商榷的是，論者每舉盛唐至中唐間文獻，證明在貞元十二年(796)德宗下令以神會為禪門七祖之前，當時稱「七祖」者皆指普寂，故由杜甫「門求七祖禪」之說，可證其所追求者實為北宗禪。然而若考諸新近出土文獻的話，則知以神會為禪門七祖之說，並不遲至貞元十二年始出現。一九八三年在洛陽龍門西北側唐代寶應寺遺址中，發掘出神會墓穴的同時，並發現由神會門人慧空所撰，題為「大唐東都荷澤寺歿第七祖國師大德於龍門寶應寺龍首腹建身塔銘并序」的塔銘，除了題目中稱神會為第七祖外，在塔銘序內敘禪門法統時亦明確謂：

唯神秀禪大揚漸教，為二京法主，三帝門師。」《中國佛教思想資料選編》，第2卷，第2冊，頁434。

³⁹ 在記錄神會禪語的《南陽和尚問答雜徵義》中，即載其時士大夫如王維、蘇晉、張說及房琯等，都先後向神會問法，可見宗密所稱其先「未行北地」的這種禪學新說，對於當日士大夫的吸引。

⁴⁰ 以往注杜詩諸家，如錢謙益、楊倫、仇兆鰲等俱以神會為禪宗七祖，而論定杜甫歸心曹溪。郭沫若則更加上《寶林傳》之說，以「雙峰寺」指曹溪寶林寺，而謂杜甫為南宗信徒。

⁴¹ 神會為禪宗七祖與曹溪寶林寺有「雙峰寺」之稱，其為後出之說故不可信，此節在呂澂的《杜甫的佛教信仰》及陳允吉的《略辨杜甫的禪學信仰》兩篇文章中，先後都指出其中問題所在，並予駁正其說。

⁴² 呂澂《杜甫的佛教信仰》，及陳允吉《略辨杜甫的禪學信仰》，在論證杜甫所信之禪屬北宗而非南宗時，俱持以上說法。

粵自佛法東流，傳乎達摩，達摩傳可，可傳璨，璨傳道信，信傳弘忍，忍傳惠能，能傳神會。宗承七葉，永播千秋。⁴³

其中七葉相承之說，正以神會為七祖，故塔銘題目中逕以「第七祖」稱神會。在塔銘最後又記云：「永泰元年歲次乙巳十一月戊子十五日壬申入塔」⁴⁴，故知塔銘成於代宗永泰元年（765），而其時神會已有禪門「七祖」之稱。由此足以證明以神會為禪門七祖，並非遲至德宗貞元十二年（796）時始如此。又宗密〈神會七祖傳〉記神會終後「遷厝於東京龍門，置塔。寶應二年，敕於塔所置寶應寺。」⁴⁵因寺塔既為敕建，則塔銘題為「第七祖」者，想亦未必完全出於門人一己之私。以此知至少在代宗永泰初年，所謂禪門七祖者，已不一定為北宗普寂所獨專。杜甫〈秋日夔府詠懷奉寄鄭監李賓客一百韻〉詩既作於大曆元年（766）以後，則「門求七祖禪」之說，「七祖」究竟何所指，在其時南北宗各立七祖的情況下，似亦未宜遽下定論。

其次是論者又自行跡上考察，指杜甫與神會未嘗相遇，而有杜甫所信當與南宗禪完全無涉的說法。⁴⁶上述這一推論，容有值得商榷之處。雖然現存資料所見，未有直接證據證明杜甫與神會曾相見，然而是否即可以此判斷杜甫禪學思想完全與南宗無涉，相信亦大有可斟酌餘地。論者或以為並無任何跡象可見杜甫與神會有關，不過事實上正如上文所指出的，杜甫在開元末至天寶初一直居於東都洛陽，至天寶八載（749）仍經常往返於東都洛陽與長安之間，⁴⁷而神會既於天寶四載（745）由宋鼎迎入洛陽，於東都荷澤寺傳曹溪頓悟宗旨，至天寶十二載（753）始見黜外斥。⁴⁸神會在洛陽期間，即使未至於如寶應寺神會塔銘序所稱，神會入洛「廣開法眼，樹碑立影，道俗歸心，宇宙蒼生，無不迴向。」⁴⁹甚至如宗密所稱，神會入東都後自此「曹溪了義，大播於洛陽；荷澤頓門，派流於天上。」⁵⁰然而神會

⁴³ 慧空：〈大唐東都荷澤寺旻第七祖國師大德於龍門寶應寺龍首腹建身塔銘并序〉，載楊曾文編校：《神會和尚禪話錄》（北京：中華書局，1996年），附編，頁137。

⁴⁴ 同上。

⁴⁵ 同注34，頁136。

⁴⁶ 呂澂在〈杜甫的佛教信仰〉一文中，便由神會與杜甫行跡不同，而有杜甫「在禪法上可以說未曾受到神會宣傳的影響，因此，杜甫所信之禪完全與南宗無涉」的結論。呂澂：〈杜甫的佛教信仰〉載《哲學研究》1978年，第6期，頁40。

⁴⁷ 杜集內有〈冬日洛城北謁玄元皇帝廟〉詩，其中謂「五聖聯龍袞」者，據《通鑑》所載唐五帝加大聖之稱，當為天寶八載時事，是以黃鶴於年譜天寶八載條下，即有「公在長安，間至東都」之注。

⁴⁸ 神會入東都及斥出事，見宗密〈神會七祖傳〉所載。同注34，頁135。

⁴⁹ 同注43。

⁵⁰ 同注34。

以東都荷澤寺為根據地，令南宗禪法在兩京之間廣為流佈，卻是不爭的事實。在神會入洛廣開法席的一段期間，杜甫自可於東都直接接觸南宗禪法。

除此之外，與杜甫為布衣交的房瑄，亦曾於天寶年間問法於南宗禪的神會。在《荷澤神會禪師語錄》內便載有「給事中房瑄⁵¹問『煩惱即菩提義』」一段，⁵² 記錄房瑄問法於神會的詳細內容。因其中以「給事中」稱房瑄，依《舊唐書》本傳所載，房瑄於天寶五載（746）正月擢試給事中；⁵³ 又據《通鑑》所載，天寶六載（747）正月給事中房瑄出貶為宜春太守，⁵⁴ 則房瑄問法於神會，當為天寶五載正月至六載正月間事，其時杜甫正在長安，杜甫既與房瑄交厚，其時二人俱在長安，自可時相過從，則房瑄問法於神會之事，按道理來說，同樣對禪學早有認識又相得於官瑄的杜甫，不論或多或少亦應有所聽聞，則杜甫亦大可藉此與聞南宗禪之說。僅就以上所舉兩項觀之，事實上在處身於兩京之間的一段時日之內，杜甫便頗不乏直接或間接接觸南宗禪法的機會，故此是否可以遽下定論，斷然謂杜甫與神會一無關係，或於南宗禪之說完全無涉，而推論杜甫所信者為北宗禪，似乎便是個仍有待進一步商榷的問題。

四 心猶縛禪寂——杜甫對禪學體會

雖然以往對於杜甫與禪門關係的論述，尚不乏可以商榷之處，但杜甫對於禪學有深刻的體會，卻大抵是無需置疑的事。在杜甫的作品之中，便往往有禪學南北兩宗思想同時見於筆下的情況出現，從中既可考見杜甫對於當日盛行一時的禪門兩宗思想都有一定的認識，又足以證明杜甫對於禪學本身具有深切的體會。杜詩之中具見禪意而又廣為人所稱道者，當推杜集開篇的〈遊龍門奉先寺〉。原詩云：

已從招提遊，更宿招提境。陰壑生靈籟，月林散清影。天闕象緯逼，雲臥衣裳冷。欲覺聞晨鍾，令人發深省。⁵⁵

詩寫遊龍門奉先寺，並宿於寺中一夜至曉的種種所聞所見，其中意趣就頗能透出

⁵¹ 「瑄」字原文作「瑄」，因有「給事中」之稱在前，故知當為抄寫之誤。

⁵² 此處所據為石井本，原題為《敦煌出土荷澤神會禪師語錄》，載楊曾文編校：《神會和尚禪話錄》，頁94。

⁵³ 劉昫等撰：《舊唐書》（北京：中華書局，1987年），卷111，〈房瑄傳〉，頁3320。

⁵⁴ 司馬光等編撰：《資治通鑑》（北京：中華書局，1976年），卷215，頁6875。

⁵⁵ 杜甫：〈遊龍門奉先寺〉，《分門集注杜工部詩》，卷8，頁155。

禪理。王嗣爽《杜臆》評本篇即云：「此詩景趣冷然，不用禪語而得禪理，故妙。」⁵⁶ 王氏所稱本篇之所以「不用禪語而得禪理」的原因，其實關鍵正在於全詩「景趣冷然」，以清曠之境洗淨塵俗胸襟，最終發人深省，頗有禪悟之趣。故仇兆鰲注本篇亦謂：「聞鐘發省，乃境曠心清，倏然而有所警悟歟。」⁵⁷ 篇中刻意描寫靜夜之中，獨對「陰壑生靈籟，月林散清影。天闕象緯逼，雲臥衣裳冷」的清絕外境，而在聞鐘之際倏然而悟，事實上全詩正是表現整段禪悟的過程。這種在寂靜境界中對外間清境觀照，然後證悟於一心的做法，原屬禪門禪定之法，尤其與講求清淨境中攝心內證的北宗禪禪法相近。李邕在為普寂所撰〈大照禪師塔銘〉中，述北宗禪禪法便謂：「其始也，攝心一處，息慮萬緣，或刹那便通，或歲用漸證。」⁵⁸ 這種息緣慮於一心，藉觀照外間清靜空寂境界以悟道的禪法，在專述北宗禪宗旨的〈楞伽師資記〉中，便有詳細的描述：

常念六根空寂，恒如中夜時，晝日所見聞，皆是身外事。身中常空淨，守一不移者，以此空淨眼，注意看一物。無問晝夜時，專精常不動。⁵⁹

此即神會所極力攻擊的「住心看淨，起心外照，攝心內證」的北宗禪禪法，⁶⁰ 杜甫詩中寫夜靜中放下思慮，在一片空寂中觀照身外清境，而最終有所悟於一心，事實上正以詩境深刻地表現出北宗禪這種藉觀照清淨外境而悟道的禪法。上述的這種禪法正是南宗禪所大力反對的，宗密在〈中華傳心地禪門師資承襲圖〉內述荷澤宗禪法特色，便指出其修行方式「不藉緣生，不因境起。」⁶¹ 本來就反對藉觀照外境而悟道。據嚴挺之〈大智禪師碑銘序〉所記，神秀弟子義福終於開元廿四年（736），葬於龍門奉先寺，其時縉紳士庶喪服而送者萬人，⁶² 嚴挺之不但為作碑銘，而且更為義福「躬行喪服」⁶³。嚴挺之為杜甫故交，兼且杜甫開元、天寶間多在東都，對北宗禪一代宗師隕落以至士庶奔走之事當親歷，而〈遊龍門奉先寺〉本篇即作於開元廿四年義福葬於龍門奉先寺之後，⁶⁴ 若以時地觀之，杜甫

⁵⁶ 王嗣爽：《杜臆》（上海：上海古籍出版社，1983年），卷1，頁1。

⁵⁷ 同注12，頁1。

⁵⁸ 李邕：〈大照禪師塔銘〉，《全唐文》（北京：中華書局，1983年），卷262，頁2659。

⁵⁹ 淨覺：《楞伽師資記》，石峻等編：《中國佛教思想資料選編》，第2卷，第4冊，頁165。

⁶⁰ 神會：《南陽和上頓教解脫禪門直了性壇語》，載楊曾文編校：《神會和尚禪話錄》，頁9-10。

⁶¹ 同注35，頁466。

⁶² 嚴挺之：〈大智禪師碑銘序〉，《全唐文》（北京：中華書局，1983年），卷280，頁2843。

⁶³ 贊寧：《宋高僧傳》（北京：中華書局，1987年），卷9，〈唐京兆慈恩寺義福〉，頁197。

⁶⁴ 黃鶴注即將〈遊龍門奉先寺〉一詩繫年於開元廿四年後遊東都時作。黃鶴注轉引自仇兆鰲《杜詩詳註》，

此番遊寺可能不乏瞻仰一代禪門大德之意在內，是以篇中刻意表現北宗禪禪意，亦可謂理所當然事。

然而杜甫除了對北宗禪禪法有深刻體會之外，對於南宗禪禪法亦非一無認識。在〈夜聽許十誦詩愛而有作〉中，杜甫就提到：

許生五臺賓，業白出石壁。余亦師粲、可，心猶縛禪寂。何階子方便，謬引為匹敵。⁶⁵

本篇黃鶴注以為當作於天寶十四載(755)。從杜甫「余亦師粲、可」說法中，可知許生亦皈依於禪門，然而杜甫清楚指出雖然同屬禪門一脈，但許生業白已出，而自己則「心猶縛禪寂」。於此杜甫指出兩者分別的同時，亦正好帶出了其時禪門南北兩宗在禪法觀念上的重大差異所在。杜甫在詩自稱「心猶縛禪寂」，固然不乏自謙之意，然而杜甫所稱修心至於禪寂的做法，事實上正屬北宗禪禪法所追求的目標所在。在〈楞伽師資記〉中述北宗禪禪法，即教人：

徐徐斂心，神道清利，心地明淨，照察分明。內外空淨，即心性寂滅，如其寂滅，則聖心顯矣。⁶⁶

又郭湜在〈唐少林寺同光禪師塔銘〉中，記普寂弟子同光之言，亦指出「修行之本，莫大於律儀；究竟之心，須終於禪寂。」⁶⁷ 俱可證北宗禪本以禪寂為修行究竟，以此為修證一心的最終目標。然而南宗禪所極力反對者，卻正是這種究竟之心終於禪寂之說。在《荷澤神會禪師語錄》內，便記錄神會教諸學道者修禪法不當縛於空寂之說：

今言用心者，為是作意不作意？若不作意，即是聾俗無別；若言作意，即是有所得。以有所得者，即是繫縛故，何由可得解脫？聲聞修空住空，即被空縛。若修定住定，即被定縛。若修靜住靜，被靜縛。若修寂住寂，被寂縛。⁶⁸

杜甫詩中所稱「心猶縛禪寂」，亦即神會以上所述之意，由此可見杜甫對於南宗

卷1，頁1。

⁶⁵ 同注7。

⁶⁶ 同注59，頁167。

⁶⁷ 郭湜：〈唐少林寺同光禪師塔銘〉，《全唐文》，卷441，頁4495。

⁶⁸ 同注52，頁72。

禪之說，其實頗通其理；然而杜甫又以學禪法而縛於禪寂自居，則可見其本人雖明南宗禪之說，而一向所學者實為北宗禪禪法。於此既足以說明杜甫對禪門南北二宗禪法俱有深刻體會；亦足證所謂少陵於禪學原未研究南北、頓漸宗旨之說實未必有據。

五 總結

論者或以為杜甫既親近於儒學，則與主張出世的佛教思想必扞格不入，然而事實上唐時三教合流觀念極盛，此風至玄宗朝益甚，玄宗本人即遍注儒、釋、道三教經典，對於開元、天寶間三教合流思想所起的示範作用，可說是不可輕視的。杜甫生當其時，思想中亦有兼容儒佛的一面。杜甫向以知交見許的高適，在贈詩杜甫時便謂：「傳道招提客，詩書自討論」，又稱其「聽法還應難」的同時，「草《玄》今已畢，此外復何言？」⁶⁹ 在在可見當日高適經以為杜甫能同時兼儒佛思想於一身。故知實不必因杜甫深於儒學，而以為少陵必無預於佛學。與此同時後世每爭論杜甫所歸心者，於禪門究竟為南為北，抑或根本未辨南北、頓漸之旨。論者又每自禪學發展經過上考論，未知自杜甫家世、出處，甚至作品中，本不充足以說明杜甫與禪門關係，並證明杜甫對禪學有深刻體會之處材料，本文即自上述各端，嘗試闡明杜甫與禪門關係，及對於禪學的深入體會。

後記：本文最初以〈杜甫與禪學〉之名發表於二千年八月初，於呼和浩特市舉行之杜甫學會第十一屆年會上，其後刊於《杜甫研究學刊》2001年第1期（總第67期）內。然而其間紕繆比比皆是，除注釋部份往往張冠李戴外，內文部份亦多錯漏，如頁28第2欄第6行「則可見其本人」以後，闕去「雖明南宗禪之說，而一向所學者實為北宗禪禪法。於此既足以說明杜甫對禪門」一段，以至原來論證杜甫一向所學實為北宗禪禪法的結論，變成「則可見其本人對南北二宗禪法俱有深刻體會」。為免引起讀者誤會，並使論文得見原貌，故不得已重新發表，個別地方為使行文通暢，亦略作修訂。

⁶⁹ 同注23。