

從大曆、貞元年間的文化背景 看梁肅的維摩詰信仰

何 劍 平

四川大學中國俗文化研究所副教授

摘 要

梁肅是大曆、貞元年間儒林推重的人物，本文考察了他在
此期間的佛教信仰的特點，認為「反經非聖不可以訓」的主張
代表了梁肅在儒釋兩家中反對邪說、回歸教源時所堅守的原則
立場。這一主張是在大曆、貞元年間佛法和國家都到了思革其
弊的危機時刻中產生的。梁肅對佛教義理的重視表現在他對天
台宗所注《維摩詰經》的研習和使用。這些經過智顛、湛然重
新詮解的「無住為本」和「三觀」法門不僅滲透到了梁肅的
文章製作的思路，還影響了他的應世策略，使他的宣揚儒術和為
文創作具有倡導風氣和超邁流俗的精神品質，為當時知識界樹
立了「處俗持真軌、居家不染塵」的士大夫居士的典範。

關鍵詞：梁肅、維摩詰信仰、大曆、貞元年

A Study on LiangSu's Belief in Vimalakirti Based on Cultural Background during the Dali and Zhenyuan Periods

Jian-ping He

Associate Professor,
Institute for Non-orthodox Chinese Culture &
Department of Chinese, Sichuan University in Chengdu, China

Abstract:

LiangSu was a brilliant personage respected and admired by Confucian scholars in the Dali and Zhenyuan periods, during the reign of the Tang emperor Daizong and Dezong. The purpose of this paper is to discuss the characteristics of LiangSu's belief of Buddhism in this time. The author holds, that LiangSu's principle of respecting scriptural learning is his consistent stand of the perspectives about Confucianism and Buddhism, which is actually the product of the nations and Buddhism in peril during the Dali and Zhenyuan periods. A manifestation of LiangSu laying stress on Buddhist argumentation is researching and applying the Metaphysical

Meanings of *Vimalakirtinirdesa sutra* which is the Tiantai Sect's detailed re-explanation of *Vimalakirtinirdesa sutra* by Masters such as ZhYi and Zhan Ran. All the Tiantai theories concerning "three aspects of contemplation contained in one single mind" and "taking non-dwelling as the origin", had an important influence on LiangSu's thinking about his writing or the way that he complied with the mundane world. As the result, it made LiangSu an advocater and a refined man beyond worldly life in propagating Confucianism and creating work, and set a shining example of lay Buddhist in all the other intellectuals.

Key words:

LiangSu, belief in Vimalakirti, Dali and Zhenyuan periods

從大曆、貞元年間的文化背景 看梁肅的維摩詰信仰

何 劍 平

四川大學中國俗文化研究所副教授

一

大曆、貞元年間的唐代文壇是一個引人注目的時期。在此期間，文字崇尚古學：文體復古，有先秦兩漢之風，梁肅成爲文體創作中「儒林推重」的人物¹。據當世文人的記載，士林對梁肅的讚述主要集中在兩方面：一是儒者習尚，二是文章制作。如崔恭認爲梁肅之習尚是「敦古風」，並常以此導引於人，所作文章爲「儒林之綱紀」；²崔元翰稱肅「立德玩詞以爲文」，文集「爲學者之師式」；³權德輿則謂梁肅爲人「篤厚誠明」，是「君子之儒」。在「文章運衰、風流不還、作者蓋希」之際，

¹ 後晉劉昫等撰《舊唐書》卷一百六十《韓愈傳》，北京：中華書局 1975 年版。

² 《唐右補闕梁肅文集序》，《全唐文》卷四八〇，[清]董誥等編，北京：中華書局 1983 年版，下同。

³ 崔元翰《右補闕翰林學士梁君墓誌》，《全唐文》卷五二三。

梁肅的文章具有「遐蹈古始，六經為師」的鮮明特徵⁴。梁肅這種文與行相協或者說文章與道德相資的品質，自然與他的恩師——獨孤及的教誨密切相關。早在大曆九年，梁肅居常州時，即師事獨孤及。獨孤及當時「方執文柄，為當時律度」。⁵在常州為政一年，使當地儒術大行⁶。梁肅在數篇回憶文章裡提到了自己親承音旨的內容，如：

嘗謂肅曰：「為學在勤，為文在經。勤則能深，經則可行。吾斯願言，勉子有成。」又曰：「文章可以假道，道德可以長保。華而不實，君子所醜。」敬服斯言，敢忘永久。（《祭獨孤常州文》（《全唐文》卷五二二）

初公視肅以友，肅仰公猶師。每申之話言，必先道德（一作德禮）而後文章。且曰：「後世雖有作者，六籍其不及已，荀孟樸而少文，屈宋華而無根。有以取正，其賈生、史遷、班孟堅云爾。唯子可與共學，當視斯文，庶乎成名。」肅承其言，大發蒙惑。（《常州刺史獨孤及集後序》（《全唐文》卷五一八）

很顯然：作為獨孤及的門生，梁肅在儒學修養及為文主張上都深受獨孤及教導的訓示。此後，本道宗經，或者說「述聖道以揚儒風」成為其評品人物的重要標準。關於此，我們可以從後來梁肅為同道者所作的序及銘中得到證實。如作於大曆十三年（778）的《送張三十昆季西上序》（《全唐文》卷五一八）說：「季屬文以氣為主，以經為師。慕宗伯之賢，從州黨之賦，則其志可知也。」作於大曆末年的《送鄭子華之東陽序》（《全唐文》卷五一八）說：「鄭侯身甚否而意甚泰，家愈貧而學愈富。言政必及王，言性必及道，言文必及經。」作於興元元年（784）

⁴ 權德輿《祭梁補闕文》，《全唐文》卷五〇八；並見《權載之文集》卷四八。

⁵ 梁肅《送鄭子華之東陽序》，《全唐文》卷五一八。

⁶ 梁肅《陪獨孤常州觀講論語序》，《全唐文》卷五一八。

的《房正字墓誌銘》（《全唐文》卷五二〇）說房敬叔「每言五經之旨，其道大備。……儒爲德本，德實教源」。此外，呂渭之子溫引梁肅語曰：「吾舅之□作，必根於六經，必顧於百行，不以文害意，不以華喪實，需乎王公大人之言。」⁷從這些對以經爲師者的稱讚中，我們不難看出梁肅對儒家倫理道德的極力推崇，其中自然暗含了對那些言行不符合於儒家經典者的否決，這在《西伯受命稱王議》（《全唐文》卷五一七）一文中則被明確表述爲：「予以爲反經非聖，不可以訓。」

下面我們將可看到，梁肅表現在儒術上的「反經非聖，不可以訓」的觀點亦反映在他的佛教觀裡。

二

據梁肅爲湛然《維摩詰經略疏》（《全唐文》卷五一八）所作序可知，梁肅早在代宗廣德二年（764）定居常州時即師事湛然法師，受天台佛學。湛然成爲梁肅生命中最早的一位精神導師。梁肅信奉天台宗，已爲不爭的事實。梁肅留下了幾篇著名的護法文章，它們都作於唐德宗建中年間或之後。在這些文章中我們發現有一個引人注目的特徵：梁肅極力推崇天台止觀法門，而對當世其他佛教宗派頗有批判。梁肅的這種態度，在以下論文中特別明確的表述：

（一）《天台法門議》（《全唐文》卷五一七）：

今之人正信者鮮。啟禪關者或以無佛無法何罪何善之化化之。中人以下，馳騁愛欲之徒，出入衣冠之類，以爲斯言至矣，且不逆耳，私欲不廢，故從其門者，

⁷ 周紹良 趙超主編《唐代墓誌彙編續集》貞元〇六〇誌文《唐故通議大夫使持節都督潭州諸軍事守潭州刺史兼御史中丞充湖南都團練觀察處置等使賜紫金魚袋贈陝州大都督東平呂府君墓誌銘并序》，778頁，錄自《洛陽出土歷代墓誌輯繩》。上海：上海古籍出版社2001年版。

若飛蛾之赴明燭，破塊之落空谷。殊不知坐致焦爛，而莫能自出。雖欲益之，而實損之，與夫眾魔外道，為害一揆。

此文作於德宗建中元年(780)。梁肅的意思是：今之「啓禪關者」輕蔑佛法，實屬外道，對根性中下的佛法受持者不僅極具誘惑，且為害甚大。宗密《中華傳心地禪門師資承襲圖》在介紹洪州禪之特徵時說：「種種者，謂此佛性，非聖非凡，非因非果，非善非惡，無色無相，無根無住，乃至無佛無眾生也。」由「無佛無法」之教法可斷定肅所譏對象即為南禪宗。

(二)《止觀統例議》(《全唐文》卷五一七)：

噫！去聖久遠，賢人不出。庸昏之徒，含識而已。至使魔邪詭惑，諸黨並熾。空有云云，為坑為窞。有膠於文句不敢動者，有流於滌浪不能住者，有太遠而甘心不至者，有太近而我身即是者，有枯木而稱定者，有竅號而稱慧者，有奔走非道而言權者，有假於鬼而言通者，有放心而言廣者，有罕言而為密者，有齒舌潛傳為口訣者，凡此之類，自立為祖，繼祖為家，反經非聖，昧者不覺。

此文作於貞元二年(786)。在此，梁肅站在天台教義學之立場，對當世佛界邪法流行、諸宗競起的現狀進行了總結和揭示，認為皆背佛忘祖，去聖久遠。其中諸黨之一所謂「太近而我身即是者」，「空有云云」，與洪州道一禪法主張「佛不遠人，即心而證」⁸正相一致。

⁸ 權德輿《唐故洪州開元寺石門道一禪師塔銘并序》，見《全唐文》卷五〇一。

(三)《祇園寺淨土院志》(《全唐文》卷五二〇)：

或者以為法有相空，不可得生彼界者，與斯土何以異，是不知佛意遠矣。

此文應沙門常輝之命而作。盛稱修西方淨土法門乃「出世之康衢，三乘之舟楫」，認為真俗同體，聖凡一貫，眾生隨心升降，見境自有差別。如來因眾生所習，隨所感化，示所依處。然無論凡聖真俗，值佛聞法，最終同歸一地。故而對異於此法的當世習禪者則頗有微詞，認為他們偏執於「法有相空」，不解佛意。由此看來，梁肅對佛界出現的「自立為祖」、「繼祖為家」、「諸黨並熾」等現象頗為不滿。我們注意到：梁肅在評價這些佛教宗派學說時所使用的一個頗具概括性的詞語——「反經非聖」。此詞在前面曾被梁肅用以指稱那些背於儒家經典的言行，而在此則用以指稱其學說非佛所說的宗派。這些非佛所說的宗派可以明確的有當時的南禪宗⁹。與此同時，我們看到：梁肅大力推崇天台教法，在《天台法門議》(《全唐文》卷五一七)說：「修釋氏之訓者，務三而已，曰戒定慧。」在《台州隋故智者大師修禪道場碑銘并序》(《全唐文》卷五二〇)即說：「繇是佛法者，以天台為司南。殊塗異論，往往退息。……**天台教源，與佛同意。**」這種將天台教觀視為最接近佛陀本意的說法，與梁肅在《房正字墓誌銘》裡所言「儒為德本，德實教源」的崇儒之說足相發明印證。《天台法門議》(《全唐文》卷五一七)亦盛稱天台教門，謂「習之者猶足以抗折百家，昭示三藏」。問題是：梁肅何以如是推崇天台，而對當世其他宗派如南禪宗等持批判態度？儒釋這兩種相映成趣的等值觀念是否有關聯？為此，我們不能不聯繫當時的文化背景來討論其成因。

⁹ 據《宋高僧傳》卷十《唐洪州開元寺道一傳》，道一弘法的盛期為大曆至建中年間。

三

開元天寶之後，唐王朝政局和中國佛教均進入了重要發展階段。梁肅所生活的代宗、德宗二朝，國家正處於事機危迫之秋，一切都急待變更：在軍事上，數十年間，西北數十州相繼淪沒，吐蕃、回紇頻年寇邊，大唐軍威不振；在中央與地方政府的關繫上，藩臣相與根據蟠結，雖奉事朝廷而不用其法令，甚者不修臣禮，反忠爲逆，兵連禍結，成爲德宗朝的一大憂患。在這樣一個法度墮弛的時代，一些有識之士，欲釐革弊政，使國家中興，振儒學以治亂世。這種拯救危急的意識在文藝界的表現是：文體文風改革的理論探討蔚成風氣，復古宗經成爲一種共同傾向。而在當時的佛教界，也出現與正在衰敗的唐政權相類的徵象：天寶以還，宗派競起，慧能之後裔南禪宗尤爲活躍，然其思想及修行所出現的一些弊端，引起佛教各宗派的詬病與不滿。慈愍三藏是開元、天寶年間著名的淨土大師，其《略諸經論念佛法門往生淨土集》卷上即對南禪宗「但住空門」、「繫念觀空」、「不閑聖教」之流弊有所揭露，這些流弊有六¹⁰：

- (一) 坐禪者不持齋戒；
- (二) 勸諸道俗，自內心佛，不假外佛；
- (三) 一切虛妄，空無一物；
- (四) 學無生觀者，盡此一生，更不受生；
- (五) 一切諸法真如體一，湛然常住，不生不滅，無有初念後念可得；
- (六) 厭佛嫌經，不念不誦。

蓋慈愍三藏所處之時代，確有僞禪之徒妄解大乘教理，更有甚者，在有司主持的天下僧尼三年一次的誦經試中，出現「以坐

¹⁰ 《大正藏》冊 85，頁 1237 上至頁 1238 下。

禪對策義試」¹¹的禪僧。慈愍三藏根據淨土教之立場進行評判，認為「禪師所見，錯謬彌甚。違經反理，乖背佛意」。天台學者對禪宗的批評尤為激烈。普門子於代宗永泰元年（765）為湛然作《止觀輔行傳弘決序》，談到當世佛界狀況時說：

宗虛無者，名教之道廢。遺文字者，述作之義乖。古先梵皇，乘時利見。聖賢道契，德音莫違。尚假言詮，寄諸結集。況時淹像季，學鮮知幾。領會之賓，十無一二。至有窮年默坐，甘節於懵懵。白首論心，遲回於半滿。人之多僻，其若是乎？未階捫象，各陳乳色。或謂即心是佛，悟入之門。色不異空，本末誰跡？將冥絕待，章句何施？嗚呼，大教陵夷若是。¹²

湛然批判禪宗，有謂「至於別傳，但任胸臆而已」，於《維摩經略疏》卷一亦告誡：「今時僧眾不以戒律在心者，恐滅佛法。」¹³相同的議論見於柳宗元《送琛上人南遊序》（《柳宗元集》卷二十五）：「而今之言禪者，有流盪舛誤，迭相師用，妄取空語，而脫略方便，顛倒真實，以陷乎己，而又陷乎人。又有能言體而不及用者，不知二者之不可斯須離也。離之外矣，是世之所大患也。」活動於代宗、德宗、憲宗三朝的神清在《北山錄》卷六《譏異說第十》談到禪宗南北分裂、輕視餘宗、不守經典等現象時說：「自可至六祖，分為南北，各引強推弱，競其功德，……然今諸門皆禪，而惡乎知佛。……由是除像設、去經法，方稱曰頓門，如有所說自我襟臆，臨文裁斷，何俟章句疏論耶？」¹⁴神清為義學沙門，根本反對禪宗，故對禪宗之批評自然嚴峻。以上這些意見多從自己宗派之立場出發，揭示了他們對南禪宗之作法的一種認知：南禪宗的某些表現和言論——

¹¹ [宋]王溥撰《唐會要》卷四十九《雜錄》。北京：中華書局 1955 年版。

¹² 《止觀輔行傳弘決》卷第一之一，《大正藏》冊 46，頁 141 上至下。

¹³ 《大正藏》冊 38，頁 568 上。

¹⁴ 《大正藏》冊 52，頁 612 上。

不重學理、禪行、競以頓悟相誇等——違背、遠離了佛教之本意。這反映出當時佛教天台、淨土等學者及部分士大夫對於禪宗崛起及禪宗教法演變之隱憂及反省。更有甚者，當時的華嚴宗還推波助瀾，在學說上迎順禪宗，將其頓悟法門「別為一類」，納入到自己的五時判教說之中¹⁵。佛界的上述弊端早在道宣、義淨時代已然引起教界有識者的不滿和警覺¹⁶，到了天寶之後，反對者更斥南禪宗與佛法背道而馳、流於偽妄。佛法不振，前景如何？也日益成為道俗關注的問題。總之，開元天寶以後，佛法也到了急待拯救的時候。天寶初年，天台宗湛然法師鑒於「今之人或蕩於空，或膠於有，自病病他，道用不振」之現狀，擔負起重振佛法的大任，《宋高僧傳》卷六《唐台州國清寺湛然傳》如是寫到：

將欲取正，捨予誰歸？於是大啟上法，旁羅萬行，盡攝諸相，入於無間。即文字以達觀，導語默以還源。乃祖述所傳章句凡十數萬言。心度諸禪，身不踰矩，三學俱熾，群疑日潰。求珠問影之類，稍見罔象之功行。止觀之盛，始然之力也。

可見：湛然成為天寶初至建中年間振興佛法，撥邪反正的關鍵人物¹⁷。他在當時其他宗派（禪宗、華嚴宗、法相宗等）

¹⁵ 《大方廣佛華嚴經疏》卷二，《大正藏》冊 35，頁 512 中至頁 513 上。

¹⁶ 道宣《續高僧傳》卷二十《習禪論》：「相命禪宗，未閑禪字。如斯般輩，其量甚多。致使講徒例輕此類。故世諺曰：無知之叟，義指禪師。」《大正藏》冊 50，頁 597 上至中。義淨《南海寄歸內法傳》卷一「受齋軌則」章言及中土輕視戒律之僧侶，說：「直指空門，將為佛意，寧知諸戒非佛意焉？一貴一輕，出乎臆斷。門徒遂相踵習，判不窺看戒經，寫得兩卷空門，便謂理包三藏。……理合大小雙修，方順慈尊之訓。……空法信是非虛，律典何因見慢？」《南海寄歸內法傳》，[唐]義淨原著 王邦維校注，中華書局 1995 年 4 月版，頁 71。

¹⁷ 梁肅所撰題目即如是評價湛然在天台宗佛法承傳中的重要作用，他說：「自智者以法傳灌頂，頂再世至于左溪，明道若昧，待公而發，乘此寶乘，煥然中興。」見《宋高僧傳》卷六《唐台州國清寺湛然傳》。在《天台法門議》（《全唐文》卷五一七）亦說：「自智者傳法，五世至今，天台湛然大師中興其道。」

「宗經弘論、判釋無歸」¹⁸的情況下，大倡戒定慧三學，給僧俗指明了一條回歸佛教本源的傳統。梁肅所謂「繇是佛法者，以天台為司南」，因為「天台教源，與佛同意」，此之謂也。天台教法在當世社會的重要性為有識者所深知。梁肅即認為天台宗智者大師與儒家代表人物具有等值的作用。以下言論，即反映了梁肅上述思想：

大師像身子善現之超悟，備帝堯大舜之體相。¹⁹

夫治世之經，非仲尼則三王四代之訓寢而不章；出世之道，非大師則三乘四教之旨晦而不明。²⁰

可見梁肅認為天台智顛在出世之道上所表現的作用與孔子在治世之經上的所作的貢獻具有同等重要的價值。值得注意的是，這種充分認識到天台教旨益處的看法並非梁肅所獨有，其他前期古文運動倡導者也有所表現。如梁肅的老師李華，亦天台宗弟子。嘗往湛然處諮問止觀大意，湛然因為之作《止觀大意》，「略報綱要」。²¹李華修君子之儒，服勤西方之教。禪律結合為其所崇尚，如《杭州餘姚縣龍泉寺故大律師碑》（《全唐文》卷三一九）說：「啓禪那證入之門，立毗尼攝護之藏，土因水而成器，火得薪而待燃。惟此二宗，更相為用。」《衢州龍興寺故律師體公碑》（《全唐文》卷三一九）說：「律為知見根本。」

¹⁸ 志磐於《佛祖統紀》卷八云：「乃祖述所傳著為記文，凡數十萬言，使一家圓頓之教悉歸於正。每以智者破斥南北之後，百餘年間，學佛之士，莫不自謂雙弘定慧，圓照一乘，初無單輪隻翼之弊。而自唐以來，傳衣鉢者起於庾嶺（指禪宗），談法界（指華嚴宗）、闡名相（指法相宗）者盛於長安。是三者皆以道行卓犖，名播九重，為帝王師範，故得侈大其學，自名一家。然而宗經弘論，判釋無歸。講華嚴者唯尊我佛，讀唯識者不許他經，至於教外別傳，但任胸臆而已。師追援其說，辯而論之，曰《金錘》、曰《義例》，皆孟子尊孔道、闢楊墨之辭。」《大正藏》冊49，頁189上。

¹⁹ 《天台法門議》（《全唐文》卷五一七）

²⁰ 《台州隋故智者大師修禪道場碑銘并序》（《全唐文》卷五二〇）

²¹ 湛然《止觀大意》，《大正藏》冊46，頁459上。

《揚州龍興寺經律院和尚碑》(《全唐文》卷三二〇)說：「菩薩調伏身心，具一切智。調伏心者為定慧，調伏身者為律儀。……夫沙門奉律，猶世間行禮。」可見，在李華心目中，佛教律儀與儒家禮制對維護社會具同等作用。蕭穎士雖無直接信奉釋教的例證，然於釋教當有浸染，晚唐人李冗《獨異志》卷下謂蕭穎士「儒、釋、道三教，無不該博」²²，其生活環境自也充斥了這樣的習尚。如《贈韋司業書》(《全唐文》卷三二三)云：「有碧天秋霽，風琴夜彈，良朋合坐，茶茗間進，評古賢，論釋典。」獨孤及也崇信佛教。據《舒州山谷寺覺寂塔隋故鏡智禪師碑銘并序》(《全唐文》卷三九〇)及作於大曆七年的《舒州山谷寺上方禪門第三祖璨大師塔銘》(《全唐文》卷三九二)，可知獨孤及熟知《維摩詰經》²³，稱賞神秀、普寂、宏正一係北宗禪法之教傳世系為「與六籍侔盛」。他認為禪師現比丘身以救濁劫，「亦猶堯舜既往，周公制禮，仲尼述之，游夏宏之，使高堂、后蒼、徐孟、戴慶之徒，可得而祖焉。天以聖賢所振為木鐸，其揆一也」。故而他對靈一律師「聞思修慧」、「嚴持律藏」之行止大加讚述²⁴。梁肅《越州開元寺律和尚碑銘并序》(《全唐文》卷五二〇)引曇允律師語：「三世佛法，戒為根本。本之不修，道遠乎哉！」總之，如梁肅等古文運動的先驅者在大曆、貞元之際，推崇儒術以救世的同時，大都信奉天台止觀法門不是沒有緣由的——他們都看到了佛教律儀對維繫社會的重要功用，此可與儒術並行不悖。天台教義在回歸佛教傳統上與當世振興儒術有著同等重要的社會意義。蓋在梁肅之時代，儒、釋都處於待拯救之時，故梁肅對天台止觀法門極讚述，其《止觀統例議》(《全唐文》卷五一七)一語道破玄機：「止觀其救世明道之書乎！」崔恭《唐右補闕

²² 《獨異志》，[唐]李冗撰，張永欽、侯志明點校，北京：中華書局1983年版。

²³ 獨孤及《舒州山谷寺覺寂塔隋故鏡智禪師碑銘并序》(《全唐文》卷三九〇)言禪師僧璨對佛法之看法謂「身相非真，故示有瘡病，……以眾生病為病，故至必說法度人。以一相不在內外，不在其中間，故足言不以文字」云云，皆化用維摩詰教理語之明證。

²⁴ 獨孤及《唐故揚州慶雲寺律師一公塔銘并序》，《全唐文》卷三九〇。

梁肅文集序》(《全唐文》卷四八〇)說：「大法將滅，人鮮知之。唱和之者或寡矣。」所謂“大法將滅”，乃佛教義學教徒眼中所見之世界，自有求全責備之意，然亦點出在安史亂後之時空下，儒、佛二家學者對其學術、教法發展之警覺性與責任感：中興佛法和倡導儒術成爲那個特殊時代同時並舉的兩項重任。正緣於此，梁肅對於如南宗慧能之後裔非經反道者，極甚鄙之。而此恰與其在儒術上堅持宗經明道的看法相發明。

四

前論可見，佛教對梁肅深有影響，事實上，梁肅的一生，與佛教的因緣貫穿其終生。茲就其與僧人交往情況，略考如下：

1·湛然。《宋高僧傳》卷六《唐台州國清寺湛然傳》：「其朝達得其道者唯梁肅學士。」據梁肅《維摩經略疏序》(《全唐文》卷五一八)，梁肅早在廣德二年(764)定居常州時即師從湛然修習天台佛學。

2·皎然。《宋高僧傳》卷二十九《唐湖州杼山皎然傳》：「晝生常與韋應物、盧幼平、吳季德、李萼、皇甫曾、梁肅、崔子向、薛逢……與之交結，必高吟樂道。道其同者，則然始定交哉。」《全唐詩》卷八百十八、八百十九載皎然《送梁拾遺肅歸朝》、《答裴評事澄荻花間送梁肅拾遺》。據崔元翰《右補闕翰林學士梁君墓誌》，梁肅擢受右拾遺，在建中初年(二年)。梁肅何時與皎然交往，不可確知。

3·元浩。《宋高僧傳》卷六《唐蘇州開元寺元浩傳》：「釋元浩，姓秦氏，字廣成，吳門人也。……尋爲荆溪湛然禪師囑累弟子。……注解《大涅槃經》，爲文首序。……以元和十二年十一月一日示疾。……浩耽學味道，不涉餘學，常隨然師聽其言說，曾無倦色。分析義理，派流川注，必默記而暗誦，一

言不失。……罕爲人說，多辭以不能，及被梁、田二君苦勸請之，始著《涅槃經解述》。……其儒流受業，翰林學士梁公肅、蘇州刺史田公敦。」梁肅《送沙門鑒虛上人歸越序》(《全唐文》卷五一八):「東南高僧有普門、元浩，予甚深之友也。」唐德宗時人陳諫(爲劉晏屬吏)《心印銘序》(《全唐文》卷六八四):「安定梁肅字敬之，學止觀法門於沙門元浩。」《智證大師請來目錄》載元浩著述有兩種:《天台注涅槃經》九卷(覓本未足元浩)、《大般涅槃經注科文》一卷(上元浩)²⁵

4·靈沼。梁肅《送靈沼上人遊壽陽序》(《全唐文》卷五一八):「上人形就而心和，行獨而志潔，辱與僕游，殆三十年矣。初用文合，晚以道交。……今年春，予有幽憂之疾，謁長桑氏於東南，上人以無住爲樂，將邁乎壽陽。相待形骸之外，相忘江湖之上。比夫世間重事者，不同日矣。」據胡大浚、張春雯《梁肅年譜稿》(下)²⁶，此事繫於貞元四年。

5·釋去誼。梁肅《游雲門寺詩序》(《全唐文》卷五一八):「……先會一日，沙門釋去誼命我友，相與探玉筍，上會稽，然後泝若耶，過鳳林而南，意欲脫人世之羈鞅，窮林泉之遐奧。……遂至於雲門。」此明言梁肅嘗與沙門去誼遊雲門寺，爲誌斯會，「廣夫游衍之致」，故賦此序。

6·釋法禺。《常州建安寺止觀院記》(《全唐文》卷五一九):「沙門釋法禺，啓精舍於建安寺西北隅。與比丘眾勸請天台湛然大師轉法輪於其間，尊天台之道，以導後學，故署其堂曰止觀。……大師當像法之中，誕敷其教。……升其堂者甚眾，其後進入室，不十數人，法禺與居一焉。……時大曆九年冬十一月日記。」法禺乃湛然入室弟子。

通過上面的簡短考述，我們看到與梁肅交往的僧人主要爲

²⁵ 《大正藏》冊 55，頁 1104 下。

²⁶ 《甘肅社會科學》1997 年第 1 期。

天台宗及其門下。天台佛教義學對梁肅影響極大，此在梁肅與湛然、元浩的交往中表現尤為突出。在梁肅的文章制作及其行為方式上，都習慣性地打上了天台佛教的印跡。我們的目光不禁注意到梁肅文章中常提及的一部經典——《維摩詰經》。此經早在隋煬帝時即受到天台宗的重視。當時煬帝請天台大師智顛出《維摩經文疏》三十一卷²⁷。但因此書率賴門人結集得以傳於後世，故疏文存在繁廣的缺憾²⁸。逮至唐代，被尊為天台宗第九祖的荆溪大師湛然因緇素要求，以智顛《維摩經文疏》為藍本，在「不失舊則」的基礎上，進行了「刪而裁之，以存其要」的整理，於代宗廣德二年（764）製成《維摩經略疏》十卷，梁肅為之撰序，荆溪又自序（《全唐文》卷五一八）。據梁肅所撰《維摩經略疏序》，湛然常弘宣祖師智顛所述《維摩經文疏》（「常外闡其訓，內澄其照，凡百學者，望崖而歸」），梁肅本人嘗在湛然法師門下受持《維摩詰經》，並深受天台《維摩疏》四教義理的浸染濡沫（「肅嘗受經於公門，遊道於義學，雖鑽仰莫能，而嗟歎不足」），他的文章即留下了明顯的痕跡；維摩詰這位「以在家成化」的菩薩，無形中也成為梁肅心目中追求的聖軌，成為其信仰的對象。他對維摩詰教理之解釋有如下特點：

(1)認為維摩詰教理有多方面的含義。梁肅所述《維摩經略疏序》（《全唐文》卷五一八）即言「昔智者大師演是經也，備

²⁷ 現存《維摩經文疏》二十八卷。據沙門灌頂纂《國清百錄》卷三載智者致晉王遺書及晉王答遺旨文，《維摩經文疏》實為三十一卷，入文解釋至《佛道品》。又據現存智顛《維摩經文疏》卷二十八末尾附大周如意元年（692）天宮寺僧義威傳寫智顛《維摩經文疏》題記，云：「此經一部疏，合三十四卷。上玄文三十一卷，是天台智大師為楊主出，至《佛道品》。《不二法門品》下有三卷疏是補處，頂法師往前私記，接成一部，流傳後代，故以記之耳。」見前田慧雲原編、中野達慧增訂輯梓《續藏經》第壹輯第二十八套第二冊頁192至頁193。此則明言《維摩經文疏》共三十四卷，其中，智者所撰《文疏》至《佛道品》，為三十一卷，門人灌頂續成《不二法門品》以下為三卷。又據灌頂撰《隋天台智者大師別傳》，智者「奉勅撰《淨名經疏》，至《佛道品》為二十八卷」，可見原書卷數與現存略有差異。

²⁸ 湛然《維摩經略疏序》，《大正藏》冊38，頁562。

偏圓頓漸之義」。梁肅又嘗以智顛所著《摩訶止觀》文義弘博，覽者費日，乃於興元元年（784）甲子²⁹始述《刪定止觀》，歷三年功畢，為三卷，又撰《天台止觀統例》以繫其後，猶王弼注易之有略例³⁰。在《刪定止觀》卷上《敘緣起》中，梁肅引《維摩詰所說經》經文證曰：

或問圓頓所引則爾，漸次不定文證云何？答：淨名云，三轉法輪於大千，其輪本來常清靜，天人得道此為證，三寶於是現世間，此漸教之始也。又云佛以一音演說法，眾生隨類各得解。或有恐懼或歡喜，或生厭離或斷疑，此不定義也。又云說法不有亦不無，以因緣故諸法生，無我無造無受者，善惡之業亦不亡，此頓教義也。

所引經文均為《維摩詰所說經》卷上《佛國品第一》長者子寶積於佛前所頌偈。梁肅之意蓋謂：維摩詰之教理內容有頓、漸、不定等義。顯然，梁肅對經文的信解，源於天台智顛的判教說。智顛《妙法蓮華經玄義》卷十上即明確判教之大綱是頓教、漸教、不定教三種教相³¹。

(2)強調無住境界。我們注意到「無住」這一概念是梁肅文章裡最常見且最重要的主題：

……先會一日，沙門釋去誼命我友，相與探玉筍，上會稽，然後泝若耶，過鳳林而南，意欲脫人世之羈鞅，窮林泉之遐奧。……遂至於雲門。……既而動步真境，靜聆法音。合漆園一指之喻（一作論），詣淨名無住之本。萬累（一作慮）如洗，百骸坐空。視松喬為弱喪，輕世

²⁹ 參神田喜一郎氏《梁肅年譜》，載《東方學創立二十五周年紀念·東方學論集》，1972年12月；蔣寅《梁肅年譜》，收於《大歷詩人研究·下編》，中華書局1995年版。

³⁰ 梁肅《天台止觀統例》，載《刪定止觀》，《卍續藏經》冊99，臺北：新文豐出版有限股份公司印行，中華民國八十三年九月版，頁118-120。

³¹ 《大正藏》冊33，頁801上。

界於棗葉。蓋道由境深，理自外獎故也。³²

上人形就而心和，行獨而志潔，辱與僕游，殆三十年矣。初用文合，晚以道交。……今年春，予有幽憂之疾，謁長桑氏於東南，上人以無住為樂，將邁乎壽陽。相待形骸之外，相忘江湖之上。比夫世間重事者，不同日矣。³³

至人不在方，實相無所住。³⁴

然離一切相，得無住心。³⁵

「無住為本」出《維摩詰所說經》卷中《觀眾生品第七》，文殊師利問，維摩詰答。「又問：善不善孰為本？答曰：身為本。又問：身孰為本？答曰：欲貪為本。又問：欲貪孰為本？答曰：虛妄分別為本。又問：虛妄分別孰為本？答曰：顛倒想為本。又問：顛倒想孰為本？答曰：無住為本。又問：無住孰為本？答曰：無住則無本。文殊師利，從無住本，立一切法。」智顓《維摩經文疏》卷二十三對「無住為本」義作了解釋：

次淨名答無住則無本者，正言無明依法性，法性即是無明。無明、法性無二無別，豈得性還依性，當知無明無本。……又淨名云：從無住本立一切法者，即是若世間一切法、出世間一切法、有為一切法、無為一切法，皆從無住本而立。所以然者，若迷無住，是則三界六道紛然而有，是為立世間一切法。若解此無住，即是無始無明，則返本還源，發真成聖，故有四種出世間聖法也。故知因無住本立一切法也。……問：無住即是無始無明

³² 《游雲門寺詩序》（《全唐文》卷五一八）

³³ 《送靈沼上人遊壽陽序》（《全唐文》卷五一八）

³⁴ 《送沙門鑿虛上人歸越序》（《全唐文》卷五一八）

³⁵ 《金剛般若波羅密經石幢讚并序》（《全唐文》卷五一九）

者，何故名無始？答曰：前身見欲貪等皆有所依而起，起則有始，此無所依，既無依起，亦名無始處，故言無始無明即是無住也。³⁶

湛然《維摩經略疏》卷八所釋「無住爲本」亦全承襲智顛之說³⁷。此段經文用六番問答，窮覈本源。其意蓋謂：所有人類萬法的起源，善惡的並陳，有身，貪欲，虛妄分別，顛倒想等皆執著於一定之對象，受外在條件或外在事物的左右繫縛，故不能達致自由無礙之狀態。天台大師要我們回到雖處萬境而一無所依的狀態，此即回到人的身見欲貪等發生前的狀態（世界），此即無住，乃世界之本狀（真實相狀）。此無住乃一切現象之本源，成爲真如、法性之另一稱謂。求其本原，去妄歸真。此即智顛《維摩經玄疏》卷三所云：「無住本者，即是無始無明，更無別惑所依住也。」³⁸梁肅《止觀統例議》（《全唐文》卷五一七）說：「本也者，聖人所至之地也。末也者，聖人所示之教也。……循跡以返本，則爲一爲大，爲圓爲實，爲無住爲中。」可見，梁肅所謂「無住」概念，與天台宗釋義顯然是密切相關的。

(3)用天台宗三諦（三觀）學說信解《維摩詰經》。所謂三觀者乃天台宗之重要法門。係對於一切存在現象作三種觀法，即空觀、假觀、中觀，稱爲「空假中三觀」。據智顛《維摩經玄疏》卷二，三觀之名出《瓔珞經》，云從假入空名二諦觀，從空入假名平等觀，是二觀爲方便道，因是二空觀得入中道第一義諦觀。所言從假入空觀者，無而虛設謂之爲假，假是虛妄俗諦，觀假而悟知現象世界之虛無如幻如化，但有名字，即自世俗常識之立場（假），進入了宗教立場之真理（空）。所謂知假虛妄而得會真，故言二諦觀。從空入假觀者，若住於空，與二乘何異？不成佛法，不益眾生，是故觀空不住於空，而入於假，

³⁶ 《卍續藏經》第壹輯第二十八套第二冊頁 140。

³⁷ 《大正藏》冊 38，頁 676 下至頁 677 上。

³⁸ 《大正藏》冊 38，頁 528 中。

假名世諦，知病識藥，應病授藥，分別無滯，令得服行，即是從空入假觀。而言平等者，與前二諦觀相較而言，前破假用空，今破空用假，破用既均，故言平等觀。中道觀者，中以不二為義，道是能通為名，照一實諦，虛通無滯，名中道觀也。所謂非空非假之謂中，也即不執空觀，不執假觀，空假圓融之大悲菩薩行是中道觀。³⁹梁肅與維摩詰有關的文章製作，明顯受到天台宗空假中三觀義理的薰習。如以下二例：

(一)《常州建安寺止觀院記》(《全唐文》卷五一九)：

沙門釋法禹，啟精舍於建安寺西北隅。與比丘眾勸請天台湛然大師轉法輪於其間，尊天台之道，以導後學，故署其堂曰止觀。……予以為法門有三觀，遂徵之此堂。蓋非緣不成，空也。有之以為利，假也。不廣不狹，不奢不陋，中也。又以淨名之喻宮室，謂於虛空然後不能成，隨其心淨，則一切境淨。作一物而觀者獲數善焉。

此文作於大曆九年冬十一月。可以看出梁肅以天台三觀理論觀照釋法禹所建止觀院，其中「又以淨名之喻宮室，謂於虛空然後不能成」等句實乃化用《維摩詰所說經》卷上《佛國品第一》：「譬如有人欲於空地造立宮室，隨意無礙，若於虛空終不能成。菩薩如是，為成就眾生故，願取佛國。願取佛國者，非於空也。」智顛《維摩經文疏》卷七（從「爾時長者子」訖「來生其國」）釋曰：

欲淨佛國，亦須兩法合成。若純用有者，凡夫三藏菩薩滯有，何能淨土；若純用空者，二乘通教菩薩滯空，亦何能淨土。若空地具足而立宮室，乃得成就。……論有不失空，論空不失有。空有不相妨。……此若但於空，畢竟不可得，則淨佛土不成也。此經斥二乘人通教菩薩

³⁹ 《大正藏》冊 38，頁 525 中至下。

修因但見空，不成淨佛國也。⁴⁰

此言空有二法合成佛國之義，二法不可偏執。在梁肅《常州建安寺止觀院記》中，宮室之喻被用來說明建止觀院的重要作用：唯依空修慧終不能成，尚須依有（止觀院）以為修證之用，捨有純空的觀念終不能達致隨意無礙的境地。上述對比可以說明：梁肅的典據來自維摩詰教理，其義解大體沿襲天台三觀理論。

（二）《三如來畫像讚并序》（《全唐文》卷五一九）：

經云：觀身實相，觀佛亦然。……大哉法體，體如虛空，不始不終，不垢不淨。不邊不中，是謂涅槃，是謂法身。

此全用《維摩詰所說經》卷下《見阿閼佛品第十二》中之義，也充滿了天台宗三觀理論。智顛《維摩經文疏》卷二十八《阿閼佛品》對這幾句的解釋是：「此總明法身應用不此不彼，即是不生不死不涅槃二境，不以此不以彼，即觀二諦之智境。」⁴¹除此之外，在現實欲望與佛法世界的關繫上，梁肅亦頗推崇維摩詰教理中體現天台宗「一心三觀圓照三諦之理」⁴²的成份。如他在《刪定止觀》卷下《正觀之二》即認為維摩詰教理所云「不滅癡愛起於明脫」乃名為菩薩之道。它不同於聲聞和愚人之法，其原則是「不斷煩惱而入涅槃，不離五欲而淨諸根，無生而生，不為生法所汙；知空不空，不為空法所證」⁴³，這一解說乃是對維摩詰不思議教理的活用，實際上也是天台智顛圓

⁴⁰ 《卍續藏經》第壹輯第二十七套第五冊頁 475；並見湛然《維摩經略疏》卷二，《大正藏》冊 38，頁 590 下至頁 591 上。

⁴¹ 《卍續藏經》第壹輯第二十八套第二冊頁 183。

⁴² 智顛《維摩經玄疏》卷二：「二明能觀者。若觀此一念無明之心，非空非假，一切諸法亦非空假，而能知心空假，即照一切法空假，是則一心三觀圓照三諦之理，不斷癡愛起諸明脫，若水澄清珠相自現，此即觀行即也。」《大正藏》冊 38，頁 529 上。

⁴³ 《卍續藏經》冊 99，新文豐出版公司印行，頁 183。

教所明中道佛性觀的翻版。

由此看來，天台大師三觀理論無疑是梁肅理解和詮釋維摩教義的重要途徑。換言之，梁肅對維摩教義的信解正是天台宗三觀（諦）學說的體現。崔恭《唐右補闕梁肅文集序》（《全唐文》卷四八〇）稱梁肅「早從釋氏，義理生知，結意爲文，志在於此」，此對梁肅佛教義學修養的評價及爲文目的之揭示可謂知言。

梁肅對維摩詰的愛好還在與其他文人的交往中得以顯現。孟郊嘗作《讚維摩詰》，文云：「貌是古印，言是空音。在酒不飲，在色不淫。非獨僧禮，亦使儒欽。感此補亡，書謝懸金。」⁴⁴華忱之先生題解說：「此讚疑爲東野晚年所作。」此亦不知何據。按孟郊還有《古意贈梁肅補闕》詩，題解認爲當作於貞元八年（792）。據《舊唐書》卷一百三十九《陸贄傳》、韓愈《與祠部陸員外書》（《韓昌黎文集校注》卷三）、《唐摭言》卷八《通榜》條，是年梁肅方佐陸贄主持禮部貢舉事。韓愈、李觀俱在此年陸贄榜登第。同年東野也在長安應試，疑東野當是藉李觀之薦而以詩自陳。詩稱：「不有百鍊火，孰知寸金精？金鉛正同鑪，願分精與羸。」正比喻「俱在舉場」，「精羸」之論，則實東野自薦之言。然更引人注意的是，李觀有《上梁補闕薦孟郊、崔宏禮書》（《全唐文》卷五三四），其中言及孟郊所作《維摩詰讚》，文云：「然觀嘗以未成名前，高見揄揚。遠邇之人，以觀爲執事門生。……然每思念士有勝己者，而上薦之執事，以恃知德之深也。常用爲心。今有孟郊者，有崔宏禮者，俱在舉場，靜而無徒，各以累舉，可嗟甚焉。……其孟子之文奇，其行貞。……嘗望處分《維摩詰讚》，初若不安，應命乃遲。方今勵精，上或可觀。」⁴⁵由此可知：一、《上梁補闕薦孟郊、崔宏禮書》爲李觀登第後所作。二、孟郊《維摩詰讚》乃孟郊因李觀薦己時（即貞元八年）所爲，非晚年之作。三、李觀所說「嘗望處分《維摩詰讚》，初若不安，應命乃遲」

⁴⁴ 《孟郊詩集校注》卷十，華忱之 喻學才校注，北京：人民文學出版社 1995 年版，頁 512。

⁴⁵ 《全唐文》卷五三四。

一語，乃指孟郊在此之前已請李觀代獻《維摩詰讚》予梁肅，而李觀因當時尚未及第而有遷延。作為名公大卿，梁肅對《維摩詰經》的重視已昭然在目，孟郊獻讚，實有投其所好之嫌。此外，和其他文人一樣，梁肅亦好以維摩詰居士擬比在塵世中設教行化的大德。據高麗僧義天《釋苑詞林》卷一九三所載梁肅《唐常州天興寺二大德比丘尼碑》，梁肅嘗應比丘尼本淨之命，「斲石紀事」，祇頌天興寺二大德比丘尼（慧持、慧忍）激揚大教之功德，辭曰：「淨名室中，協德殊號。」⁴⁶

五

綜上所述，在梁肅的一生中，佛教和他結下勝緣。佛教對他的生存方式無疑產生了重要影響。湛然成為梁肅的第一個導師，隨後他又師從倡導儒術的獨孤及。梁肅通達釋教，又深諳儒術，這使他對二者的社會功用有深刻的認知。「反經非聖不可以訓」的主張代表了梁肅在儒釋二教中反對邪說、回歸教源時所堅守的原則立場。這種主張的產生都是在大曆、貞元年間的社會背景上發生的。這正是佛法和國家都到了思革其弊的危機時刻。述聖道以揚儒風，稱天台以崇止觀成為匡時救弊的藥方之一。梁肅深受天台宗義理的染習，崔恭《唐右補闕梁肅文集序》（《全唐文》卷四八〇）言其「早從釋氏，義理生知」、「心在一乘，故敘釋氏最為精博」、「釋氏制作，無以抗敵」，《宋高僧傳》卷六《唐台州國清寺湛然傳》言其「深入佛之理窟」，均非虛語。梁肅對佛教義理的重視表現在他對天台宗所注《維摩詰經》的研習和使用。這些經過智顛、湛然重新詮解的「無住為本」和「三觀」法門不僅滲透到了梁肅的文章制作的思路，還影響了梁肅的行為方式，使他的宣揚儒術和為文創作具有倡導風氣和超邁流俗的精神品質，為當時知識界樹立了「處俗持真軌、居家不染塵」的士大夫居士的典範。崔恭《唐右補闕梁

⁴⁶ 此據陳尚君《全唐文補編》下冊校文錄，北京：中華書局 2005 年 9 月版，頁 2295。

肅文集序》(《全唐文》卷四八〇)在談到梁肅的文章時說：「故公之文章，粹美深遠，無人能到。此事可以俟於知音，不可與薄俗者同世而論也。」在談到梁肅的行爲舉止時說：「大約公之習尚，敦古風，閱傳記，硜硜然以此導引於人，以爲常。米鹽細碎，未常挂口。故鮮通人事，亦賢者之一病也。夫子所謂君子多乎哉，不多也。故無適時之用，任使之勤。余故以皇甫士安比之。若管夷吾、諸葛亮，留心濟世，自謂棟梁，則非公之所尚也。所謂善古而不善今，知賢而不知俗，故論贊碑頌，能言賢者之事，不能言小人之稱。」

然而梁肅並非如隱士皇甫謐一樣身心都遠離人事，他景仰於郭林宗「德不違親、貞不絕俗」⁴⁷的前蹤，跡接人事，關注現實，倡導一種風氣，心神卻又能超越現實韁鎖，不爲現實細務所拘牽，在處理世俗世界和佛法世界的關繫時做到了「處俗不同」、「即俗以通道」的境地，所謂「論有不失空，論空不失有，空有不相妨」，這不正是天台大師教旨的具體踐行嗎？

⁴⁷ 梁肅《過舊園賦》，《全唐文》卷五十七。

