

《泉州千佛新著諸祖師頌》與《祖堂集》^{*}

衣川賢次^{**}
朗潔 譯^{***}

摘 要

敦煌寫卷 S · 1635 號《泉州千佛新著諸祖師頌》是一份與《祖堂集》有關唯一的同時代資料，也是《祖堂集》的資料來源之一。怎樣理解兩者的關聯是個重要的課題。筆者經過研究認識到兩份資料都有增補發展的過程，從作者文儼（省儼）禪師的傳記和唐末五代泉州的史的角度解決了這個課題。

關鍵詞：泉州千佛新著諸祖師頌、祖堂集、文儼、省儼、讚頌

^{*} 2009.07.04 稿，2009.10.13 補訂。本文原刊於《禪學研究》第八十八號（2010）拔粹，頁 75-113。

^{**} 日本花園大學文學部教授。

^{***} 日本東京大學大学院人文社會系研究科博士候選人。

一、慧觀〈泉州千佛新著諸祖師頌序〉校訂及譯注

泉州千佛新著諸祖師頌 終南山僧慧觀撰序

南岳泰公著五讚十頌，當時稱之以美談。及樂浦、香嚴尤長厥頌。斯則助道之端耳。自祖燈相囑，始迦葉終漕溪，凡三十三祖，信衣之後迨數人，先賢之所未讚者，愚且病焉。雖《寶林》祖述其事，閱而可委，奈何¹忘²機尚懶者，或陋其繁³遠。殘秋之夕⁴，愚得以前意請於千⁵佛燈禪師。雖牢⁶讓而弗獲免，未信宿而成。蓋辭理生千佛之筆，當時問答奇句，或糅其閒⁷約。字雖則未多，然⁸識者曆⁹觀，諸聖之作，於是乎在矣。亦猶納須彌於芥子，其揆¹⁰一也。是以命牋染翰，為之序云。

【校記】底本 S·1635 號（《鳴沙餘韻》、《英藏敦煌文獻》）

校錄本 《大正藏》第八十五冊（1932）

矢吹慶輝《鳴沙餘韻解說》（1933）

穴山孝道〈高麗版祖堂集と禪宗古典籍〉（《東洋學苑》第二輯，1933）

柳田聖山〈祖堂集の資料價值（一）〉（《禪學研究》第四十四號，1953）

巴宙輯《敦煌韻文集》（佛教文化流通處，台灣高雄，1965）

李玉昆〈敦煌遺書《泉州千佛新著諸祖師頌》研究〉（《敦煌學輯刊》，1995 年第一期）

向德珍〈《泉州千佛新著諸祖師頌》與《祖堂集》淨修禪師讚校錄〉（《九州學林》2005 冬季，3 卷 4 期）

【注釋】

¹ 何 原作「河」，據矢吹校改。

² 忘 通「望」。

³ 繁 原寫卷作「繫」。「繫遠」似不詞。此謂《寶林傳》述事繁雜迂遠，故暫校作「繫」。

⁴ 夕 原寫卷似「歹」，諸校錄本並作「可」。巴宙、向校作「夕」，甚是。

⁵ 千佛上原空一格，下同。

⁶ 牢 諸校錄本並作「罕」，向校作「牢」，甚是。俗寫「牢」字與「罕」易混，見張涌泉：〈《敦煌文獻語言詞典》補正〉，《原學》第 4 輯（1996）。

⁷ 閒 通「簡」。

⁸ 然 原寫卷無四點火，省文。諸校錄本並作「此」。本書第二十祖闇夜多尊者頌末句有「此」字，而字形有異。巴宙、向校作「然」，甚是。

⁹ 曆 矢吹云通「歷」。

¹⁰ 揆 原作「橙」，向校作「證」。「其揆一也」謂二者同一道理也。

泉州千佛：據明崇禎十六年（1643）序、鼓山元賢所纂《溫陵開元寺志》〈建置志〉中關於開元寺的沿革之記載，唐垂拱二年（688），泉州民黃守恭為紀念桑開白蓮這一瑞祥而建了道場，賜名為蓮花寺，迎僧匡護為住持，此即千佛寺的起源。後長壽元年（692）升格為興教寺，神龍元年（705）改名為龍興寺，開元二十六年（738）玄宗命天下各州置開元寺，因此改名開元寺。五代宋時創建支院，其數達一百二十所，千佛院即其中之一。元至正八年（1348）序、釋大圭撰《紫雲開士傳》卷2〈釋省澄傳〉曰：「梁天成時（926-930），刺史王延彬創千佛院，致澄住持之。」

諸祖師頌：本篇中所收三十八首偈頌，其中的三十三首是智炬所撰《寶林傳》（原十卷）中所收為初祖迦葉尊者至六祖惠能的傳而作的。增補的五首則是到江西馬祖和尚為止。在此之前沒有過這樣的嘗試，故名〈新著諸祖師頌〉（參照十一頁）。

慧觀：未詳。柳田聖山先生推測其為光睦和尚（南源行修）（中央公論社大乘佛典《祖堂集》解說，1990）。《祖堂集》卷12〈光睦和尚章〉中記載：行修在吉州南源山中住逾二紀。辛亥年（保大9年，951）奉南唐皇帝詔，住首都金陵之光睦寺。賜號慧觀禪師。但正如柳田先生本人所述，行修沒有在終南山住過的紀錄，估計終生住在江南。另外，以慧觀禪師為號的僧人自己應當不會署「終南山僧慧觀」之名。「慧觀」當為僧諱。

南岳泰公：南岳玄泰（生卒年未詳，年壽六十五）。見德山宣鑒（782-865）豁如自適，誓不立門徒，逍遙求志。嗣法於石霜慶諸（807-888），後住南岳衡山東七寶臺。好詩文，因與詩僧交遊而有名。如齊己〈送泰禪師跪南岳〉詩中有「有興寄題紅葉上，不妨收拾別為編。」（《全唐詩》卷844）之句。《宋高僧傳》卷17〈唐南嶽七寶臺寺玄泰傳〉中提到他有「象骨偈、諸禪祖塔銘、歌、頌」等作品。但現存的只有〈畚山謠〉一首和遺偈一首了。〈五讚十頌〉未詳。見《祖堂集》卷9、《宋高僧傳》卷12、《景德傳燈錄》卷16、《全唐詩續拾》卷35。

樂浦：樂浦（樂普、洛浦、落浦）元安（834-898），亦稱蘇溪元安。嗣法於夾山善會（806-881），現存作品有〈神劍歌〉、〈浮漚歌〉等六首。見《祖堂集》卷9、《宋高僧傳》卷12、《景德傳燈錄》卷16、《全唐詩續拾》卷34。

香嚴：香嚴智閑（？-898）。嗣法於鴻山靈祐（771-853）。《新唐書》藝文志中有「智閑偈頌一卷二百餘篇」之記載（參考會谷佳光《宋代書籍聚散考》，汲古書院，2004年）。現存118首。金澤文庫藏《香嚴頌》寫本（75首）尚傳存。見《祖堂集》卷19、《宋高僧傳》卷13、《景德傳燈錄》卷11、《全唐詩續拾》卷41。

祖燈相囑：以傳承了佛陀的正法眼藏、法燈的迦葉尊者為第一祖，以達摩大師為二十八祖的「西天二十八祖說」，加上作為中國初祖的達摩至六祖慧能的「東土六祖」而

構成祖燈說。祖燈說以中國的禪宗為佛教的正統，至《寶林傳》（801年成立）正式形成（柳田聖山《初期禪宗史書の研究》第五章《〈寶林傳〉の成立と祖師禪の完成》，1967年）。

信衣之後追數人：信衣指佛陀以後作為正眼法藏、法燈傳承的信物而代代相傳的袈裟。據開元20年（732）獨孤沛撰《菩提達摩南宗定是非論》中所載，荷澤神會（684-758）主張五祖弘忍傳衣得法的弟子是慧能，而非神秀。又《六祖壇經》中記載，慧能宣布以後不傳信衣。此處所說的「信衣之後」當指慧能之後。現存的《寶林傳》缺卷9、卷10，然從此逸文可知，所缺卷中當有慧能的徒弟、徒孫南嶽懷讓、永嘉玄覺、司空本淨、曹溪令韜、南陽慧忠、荷澤神會、石頭希遷、馬祖道一的傳記（椎名宏雄〈《寶林傳》逸文の研究〉，《駒澤大學佛教學部論集》第十一號，1980）。

忘（望）機尚懶者或陋其繁遠：當指《寶林傳》的記述有繁雜迂遠之處，祖師開悟、師資契合的機緣讓人很難領會（「繁遠」的用例不知出處）。通過讚把重點和要領簡潔地指出來，這是慧觀委託文燈撰述讚的用意。

千佛燈禪師：當時開元寺千佛院的住持文燈（892-972，後稱省燈）。《紫雲開士傳》卷2〈釋省燈傳〉的傳記內容較為詳細。《祖堂集》序的作者，《祖堂集》卷13中為名為福先招慶和尚（諱省燈）立傳，收錄31則問答。泉州人。嗣法於保福從展（？-928），後遍歷吳楚之地，歸泉州，住開元寺千佛院，後成為招慶寺住持。

牢讓：固辭，不接受請求。楊憶〈景德傳燈錄序〉中亦有「恭承嚴命，不敢牢讓」之句。

芥子納須彌：《維摩經》〈不思議品〉中出現的比喻。《注維摩詰經》卷6〈不思議品注〉：「什曰：巨細相容，物無定體，明不常也。此皆反其所封，拔其幽滯，以其常習，令歸宗有塗焉。」此處當指千佛禪師的讚雖短，其中包含的內容卻極為豐富。

二、〈泉州千佛新著諸祖師頌序〉之探討

慧觀的序雖短，但歷來有數處難解之處。本文雖試為校訂，然仍有幾個問題必須在此加以探討。¹¹

¹¹ 本人長時期揣摩《泉州千佛新著諸祖師頌》慧觀序的兩個字（「夕」、「然」），最近終於完成了校訂。偶然想起，以前松尾良樹先生贈我的巴宙編《敦煌韻文集》中也許有校錄，故取出對照，結果發現與我最近好不容易纔得出的解答居然完全一致，喜悅的同時，也認識到了這本1965年的校錄本之卓越。

慧觀自署「終南山僧」，而他作此序時當在泉州。從題目上看，當是文登禪師住在千佛院這段時期。這段時期從《紫雲開士傳》卷2釋省登傳可了解：

省登禪師，姓阮氏，清源仙游人。父倅賢高尚不任。母蔣娠登，不喜葷血，人謂腹子必賢，果生登。七年歸可遵釋氏，十五服田衣，二十稟大比丘戒，從清澗受《四分》。去遊江左，歷衡陽。凡宿衲碩師，必北面咨叩之。已而見保福從展，……登後出世爲其嗣。

梁天成時，刺史王延彬創千佛院，致登住持之，十餘年足不越臬。晉開運初，黃紹頗守郡，遷主北山招慶。閩侯文進畀明覺師號。前此號淨修，淮南吳王稱蹕錫之也。未幾，州亂，招慶火于兵。留從効以建義節清源軍，寺其別墅，名南禪，歸招慶業，復登第一世祖。開堂陞座，良久曰……由是法徒景附，遂成大法席。

宋興一天下，徐相爲藩表聞，太祖嘉之，賜真覺師名。開寶五年閏月示疾，七日，以此月晦，別其徒而化。壽八十一，臘六十一。塔郡東北十五里萬安院，曰瑞光塔，蓋紀白光異也。弟子神運、惠雲、曉然，皆禪者。

省登禪師，姓阮氏，清源仙游縣人。父倅賢（？），自潔其身，家居不仕。母蔣氏懷有省登時，不喜食腥物，人人皆傳必生賢子，果然誕生省登。七歲入可遵之寺，十五歲時成爲僧人，二十歲受具足戒，從清澗習《四分律》。後出閩，遍歷江南，雲遊南嶽衡山。凡宿衲名師，必盡禮參問。歸閩，拜謁保福從展禪師……後成爲住持，明確了其法嗣的地位。

梁（其實應爲後唐）天成年間（926-930），泉州刺史王延彬於開元寺內創建千佛院，延請省登爲住持。省登就任以來十數年，足不出戶。後晉開運初年（944）黃紹頗爲泉州刺史，招請省登住持北山的招慶院。閩侯朱文進贈以明覺禪師號。在此之前，省登號淨修禪師，此號爲淮南的吳王爲嘉其修行所贈。

後不久泉州成爲戰亂之地，招慶院亦罹受戰火。留從効成爲清源節度使時，把自己的別墅捐贈建寺院，命名爲南禪寺，移招慶院的寺產於此，並以省登爲初代住持。開堂出世時，省登登上法座，沉默片刻，然後面向眾人說道……此事傳揚開來，修行者紛紛集於門下，南禪寺成爲當時屈指可數的寺院。

宋朝一統天下（960）後，徐鉉爲舊南唐國，將省登的事蹟上奏。省登得到太祖嘉賞，並受賜真覺禪師之號。開寶5年（972）閏月（二月的翌月）患病，七日，預言自己的死期爲當月的晦日（月末二十九日），並向眾人告別，不久圓寂。年壽八十一，法臘六十一。

郡東北十五里萬安院中建了瑞光塔，大概是紀念他圓寂時出現了白光這一靈異之事。弟子神運、東雲、曉然等皆為著名禪者。

開元寺支院的千佛院是五代後唐天成年間（926-930）由泉州刺史王延彬創建。王延彬（885-930）是閩王王潮的仲兄審邦的長子。天成元年（926）十二月再次擔任泉州刺史，長興元年（天成5年二月改元，930）四月卒，年四十六歲。《王氏立姓開族百世譜》之〈泉州刺史王延彬傳〉中有如下記載：

延彬性多藝而奢縱，博覽經史，能為詩，也好談佛理。詞人禪客謁見，多為所沮。……然詩喜通禪，曾捨財建置福先（原作光）招慶、靈巖、棲隱、福清、普利、淨居、開元金身、慈恩、清岑（《溫陵開元寺志》作清吟）、千佛、建法、明恩、報効、法興、布金、薦福、報恩、淮南定空、義安真寂等二十多寺院。¹²

「開元金身」以下的十一個寺名，由《溫陵開元寺志》建置志中之「東金身院，唐天成3年（928）王延彬置院于寺之東，延禪師挺贊居之。」可知為開元寺之支院。由寺志之記載亦可知，清吟院創建於天祐中（904-907），建法院創建於天祐2年（905），報効院創建於貞明間（915-921）（關於千佛院，寺志中僅記「興創未詳」）。

文僊（即省僊）住在千佛院的時期，由上文所述的《紫雲開士傳》可知為天成至開運之間（926-944）。S·1635號寫本中在慧觀的序後，寫有《泉州千佛新著諸祖師頌》的內題和作者：

西國二十八代祖師及唐土六〔代〕祖師 後招慶明覺大師述

這就產生了問題。首先，這個作者名與序文中的不一致。按上文引用的《紫雲開士傳》的記述，所謂「後招慶明覺大師」是文僊於開運初（944）移居北山的招慶院為住持時，由朱文進贈以明覺禪師號之後的稱號。朱文進於天福9年（944）三月弑閩王王延羲，十二月（七月改元開運）被冊封為閩王，閏十二月被殺。請文僊住持招慶寺的泉州刺史黃紹頗為朱文進同黨，十一月被留從效所殺。也就是說這一年正是閩國內亂最激烈的時期，禮遇文僊的兩位武將皆於內亂中殞命。清源山（北山）下的招慶院毀於戰火正是在留從效與朱文進、黃紹頗之戰爆發的開運元年（944）的年末。留從效成為泉州刺史是在開運三年（946），此時泉州已在南唐的影響下。前一年王氏閩國滅亡，福州受到了南唐與吳越的聯軍的進攻。

¹² 諸葛計、銀玉針編著：《閩國史事編年》卷5（福建人民出版社，1997）。

翌年（後漢天福 12 年，947）福州降，接受吳越的統治，舊閩國的北部為吳越所占據，南部為南唐所占據，且兩國之間連年爭戰。只有泉州與漳州在留從效的治下得保十數年的安定。後漢乾祐 2 年（南唐保大 7 年，949）南唐於泉州置清源軍，任命留從效為節度使（據上揭《閩國史事編年》）。上引《紫雲開士傳》所述，留從效將別墅捐贈建寺，將因燒毀的招慶寺的寺產劃歸該寺，並名之為南禪之事，當在此之後。因此，「後招慶明覺大師」時期，當在開運元年（944）至乾祐 2 年（949）之間。文僊已不在開元寺千佛院，這個「後招慶明覺大師」的稱號，是後來抄寫千佛院時期所著《諸祖師頌》時加上去的，也就是說，是抄寫敦煌遺書 S·1635 號的底本的時候加上去的。¹³另外，所謂「後招慶」，據石井修道先生考證，招慶院原為王延彬為迎長慶慧稜而建，慧稜稱為先招慶，繼其法席的道匡被稱為中招慶，後文僊繼任住持，故被稱為後招慶。¹⁴

與此相應，《泉州千佛新著諸祖師頌》的內題〈西國二十八代祖師及唐土六祖師〉亦與慧觀序中的內容不一致。序中云：

自祖燈相囑，始迦葉終漕溪，凡三十三祖，信衣之後迨數人，先賢之所未讚者，愚且病焉。

也就是說，祖師頌所收為「三十三祖」外加「數人」，實際上 S·1635 號中第六祖惠能大師之後，連抄了南嶽讓和尚、吉州行司和尚、國師惠忠和尚、石頭和尚、江西馬和尚的五首，總共應為三十八首。但內題〈西國二十八代祖師及唐土六祖師〉卻只提到三十三祖。原因何在呢？

我讀慧觀序，感覺上揭的文意難解，因為「先賢之所為讚者」所指不明確，而「信衣之後迨數人」這七個字很不自然。那麼，把這七個字去掉以後再來看這句話：

自祖燈相囑，始迦葉終漕溪，凡三十三祖，先賢之所未讚者，愚且病焉。

¹³ S·1635 號寫本的紙背上有「釋門僧正京城內外臨壇供奉大德闡揚三教大法師賜沙門道真」之朱筆署名，也就是說寫本為三界寺道真收藏。正文與署名的文字比較相似，都是以劣質之筆書寫的拙劣之字（「賜」字下似有脫字）。《敦煌遺書總目索引新編》（敦煌研究院編，北京：中華書局，2000）認為兩者筆跡不是同一個人的。道真於乾祐元年（948）任三界寺觀音院主，擔任沙州僧政三十年，為大藏經的整理做了很多工作。生卒年約 915-987（《敦煌學大辭典》道真條，李正宇執筆）。關於 S·1635 號寫本的抄寫年代，李玉昆先生從有道真署名的敦煌遺書的紀年的分佈，推測大約在顯德六年（959）前後，但還缺少有力的證據。

¹⁴ 〈泉州福先招慶院的淨修禪師省僊と《祖堂集》〉，《駒澤大學佛教學部研究紀要》第四十四號（1986）。

如此文意就明確了。但如果這中間加入那七個字的話，「先賢之所未讚者」指的是「三十三祖」與「數人」，還是只指「數人」？意思就變得很不明確。如果我們知道當時祖師頌的作品已經創作與否，對了解「先賢之所未讚者」所指的範圍是一個線索。然從慧觀序中提到南岳玄泰、樂浦元安、香嚴智閑的偈頌時的口氣來看，三十三祖或三十三祖加數人的系統的祖師頌似並未形成。而這段話中去除了「信衣之後迨數人」這七個字的話，則與內題所述正一致。也就是說，妄增了羨餘之句，結果使文意變得不夠明確了。這是因為在抄寫《泉州千佛新著諸祖師頌》時，在內題所述的三十三祖以外，內容已增補了慧能以後的五首（或者是因為抄寫的時候欲增補這五首），而為了配合祖師頌的內容，就在慧觀序中加了這七個字。但是因為內題是無法改變的，這就暴露了原文已經被加工改造過了這個事實。

也就是說，《泉州千佛新著諸祖師頌》是慧觀委託千佛院時期（大致為 926-943）的文僊所作的，作成時正如內題所說共三十三首（即至六祖為止）。這是原型。文僊出千佛院移居招慶院，受賜明覺大師號後（944-949），另五首被增補了進去。抄寫的時候，為配合祖師頌的內容，在原慧觀序中加了「信衣之後迨數人」這七個字，署名的時候則署上了當時文僊的稱號「後招慶明覺大師」。這就是現在我們能看到的 S·1635 的形態。以上是我的推測。

受慧觀的委囑，文僊創作了諸祖師的讚頌，此前尚無先例，這一嘗試本身是新的，「新著」指的無非就是這個意思。

三、《祖堂集》之淨修禪師頌

《祖堂集》之序為文僊所寫。

祖堂集序 泉州招慶寺主淨修禪師文僊述

夫諸聖興來，曲收迷子。最上根器，悟密旨於鋒銳未兆之前；中下品流，省玄樞於機句已施之後。根有利鈍，法無淺深。矧乎聖人雖利生而匪生，聖人雖興化而寧化？苟或能所斯在，焉為利濟之方？然遺半偈一言，蓋不得已而已。言教甚布於寰海，條貫未位於師承。常慮水涸易生，烏馬難辯。今則招慶有靜、筠二禪德，袖出近編古今諸方法要，集為一卷，目之《祖堂集》。可謂珠玉聯環，卷舒

浩瀚，既得奉味，但覺神清。仍命余爲序，堅讓不獲，遂援毫直書。庶同道高仁，勿以譏誚，乃錄云尔。

諸佛祖師的出現，是爲了向所有迷途的人伸出援手。機根最優者，在教義被闡明之前，即能領悟其關鍵；機根中下之人，聽教義之指示然後才領會樞要。眾生的機根有優劣之分，理法本身卻無所謂深淺。沉佛陀雖濟度眾生，其實並沒有要濟度之眾生；雖欲行教化，但其實也沒有什麼是應該教化的。一旦分清了救濟者與被救者，救濟的手段也就消失了。諸佛祖師留下的教義箴言今日尚在，其實這些皆非出自本意。但如今教說盛行天下，而系譜的楷定卻尙懸而未決，傳承是否有訛誤，這是眾所擔憂的。幸而招慶寺中有靜、筠兩位禪德，示我以古今諸方的法要集《祖堂集》一卷。其如珠玉聯環般的精彩敘述，展示了一個豐富多彩的禪的世界。我拜讀後，只覺神清氣爽。二人囑我作序，雖固辭而即不得，不得已，執筆聊綴蕪詞。願有志於禪之道的諸賢，勿以我之拙序而指責此書。以此爲序。

此序作於靜、筠二禪德的「近編古今諸方法要」《祖堂集》一卷成立之年，從《祖堂集》卷1及卷2的共六章中所記紀年「今唐保大十年壬子歲」、「今壬子歲」來看，時間當在南唐保大10年，即公曆952年。署名「泉州招慶寺主淨修禪師文澄」，正如上文所述，文澄擔任招慶寺的住持，是從開運元年（944）開始的。但關於淨修禪師號，《祖堂集》卷13〈福先招慶和尚章〉中所記由來與上文所引的《紫雲開士傳》卷2〈省澄傳〉不同。《祖堂集》中的記載如下：

福先招慶和尚，嗣保福，在泉州。師諱省澄，泉州仙遊縣人也。俗姓阮氏。於彼龍花寺菩提院出家，依年具戒。先窮律部，精講《上生》。酬因雖超於淨方，達理寧固於廣岸？因而謂云：「我聞禪宗最上，何必烏然而失大理？」遂乃擁毳參尋。初見鼓山、長慶、安國，未湊機緣。以登保福之門，頓息他遊之路。……尋遊吳楚，遍歷水雲，卻旋招慶之筵，堅祕龍溪之旨。後以郡使欽仰，請轉法輪，敬奏紫衣，師號淨修禪師矣。

福先招慶和尚嗣法於保福從展禪師，在泉州。師之僧諱爲省澄，泉州仙遊縣人。俗姓阮氏。在當地龍華寺菩提院出家，二十歲受具足戒。其佛學先窮律藏，善講《彌勒上生經》。經典中云：修行能生淨土。然而禪師認爲，人生悟道之目的，並不只是爲了到達彼岸。因而謂云：「我聞禪宗最上，何必受外形之拘束而失去真理？」於是穿上禪師的毛皮的僧衣，去尋訪善知識。先去謁見了鼓山神晏禪師、長慶慧稜禪師、安國（玄沙）師備禪師，然而機緣不契。後登保福從展禪師之門，頓覺安心，決定停留當地。……接著遊吳越，如行雲

流水般隨緣雲遊之後，歸招慶寺，擔任住持，然而祕而不宣保福之嗣法。其後郡使皈依，請爲人說法，並上奏南唐皇帝，被賜予紫衣與淨修禪師號。

根據《祖堂集》的這一記載，淨修禪師號是「郡使」上奏以後受賜的。「郡使」即《紫雲開士傳》中提到的清源軍節度使留從效。時間爲保大 7 年（949）。據《紫雲開士傳》，淨修禪師號是文僊在吳楚之地遊方時，「淮南吳王」即十國之一的吳國（902-937）之睿帝楊溥（在位 921-937）所賜的。兩書所依據的資料在記錄上有差異，然《祖堂集》序署名「泉州招慶寺主淨修禪師」的由來，還是應當以《祖堂集》本身所收的傳記爲依據。那麼文僊（省僊）得到淨修禪師之稱號當在南唐保大 7 年（949）之後。作爲一卷本《祖堂集》成立時（952）的署名並沒有不妥之處。

附帶而言，招慶院（招慶寺）又稱北山招慶、福先招慶。焚毀後成爲南禪寺，入宋後至景德 4 年（1007）爲承天寺。¹⁵文僊最初被稱爲千佛僊禪師，天福 9 年（944）閩侯朱文進贈明覺禪師號，保大 7 年（949）左右清源軍節度使留從效贈淨修禪師號，入宋以後太祖趙匡胤賜眞覺禪師號。寺名與禪師號的錯綜複雜的情況，却在整理諸祖師頌與《祖堂集》的關係時有所幫助。所謂禪師號，是當時的掌權者爲了收攬人心而贈，故每有戰亂與掌權者的交替，新的禪師號就代替了舊的號。從此亦能看出禪師在當時的社會中所處的地位。

現行二十卷本《祖堂集》的成立過程，可以作如下的推測。¹⁶

第一階段：一卷本。成立於卷 1、2 的紀年中提到的南唐保大 10 年（952）。從此一紀年只見於卷 1、2 可以推測，一卷本相當於現行二十卷本的開頭二卷。淨修禪師文僊爲此一卷本作序。著錄於《新唐書》〈藝文志〉、《崇文總目》、《通志略》。

第二階段：十卷本。高麗匡僞《海東開版序》云：「已上序文並《祖堂集》一卷，先行此土，爾後十卷齊到。」增廣現行二十卷本的大部分內容，很可能是在泉州進行的。其實際情況不詳。

第三階段：二十卷本。匡僞《海東開版序》緊接上面引用的部分，又云：「謹依具本，爰欲新開印版，廣施流傳，分爲二十卷。」刊記爲「乙巳歲分司大藏都監彫造」，也就是高麗高宗 32 年（1245）。匡僞在開版時，分十卷本爲二十卷本，同時增補了新羅、高麗禪師之章。

¹⁵ 《留鄂公捨建泉郡承天寺院記》中有如下記載：「按《清源誌》載，承天寺以招慶寺在毀於兵，留鄂公以別墅南禪，而以王氏招慶之業歸焉。鄂公〈題南禪詩〉云：『入樓曉帶遙山色，遠徑城連碧水濱。』宋景德四年，賜名承天；嘉祐中，改能忍；政和七年，復今額，永爲聖節道場。」見鄭振滿、丁荷生編撰：《福建宗教碑銘彙編》泉州府分冊上冊（福州市：福建人民出版社，2003）。

¹⁶ 拙稿〈關於《祖堂集》的校理〉，中國佛教典籍選刊《祖堂集》附錄（北京：中華書局，2007）。

《祖堂集》中收錄的二百四十六章之中，四十二章的章末收有「淨修禪師讚」。四十二章是指：從第一祖大迦葉章至第三十三祖惠能章（卷 1、2），以及靖居章、慧忠章（卷 3）；道吾章、德山章（卷 5）；洞山章（卷 6）；玄沙章、長慶章（卷 10）；江西馬祖章（卷 14）；南泉章（卷 16）等各章。一望可知：第一祖大迦葉章至第三十三祖惠能章（卷 1、2）連貫（此處收錄的是相當於《泉州千佛新著諸祖師頌》的原型的部分）。其後以明覺禪師為號的時期，《泉州千佛新著諸祖師頌》中新增補了五首頌（南嶽讓和尚、吉州行司和尚、國師惠忠和尚、石頭和尚、江西馬和尚）（這一形態即 S·1635 號寫本）。而以淨修禪師為號的時期，《泉州千佛新著諸祖師頌》被附於《祖堂集》的各章末，而且道吾章、德山章（卷 5）、洞山章（卷 6）、玄沙章、長慶章（卷 10）、南泉章（卷 16）等六首讚也已完成並被添加進去。與其他的淨修禪師讚皆為四言八句不同，長慶章所加淨修禪師讚獨為五言四句。由此可推測，六首讚並非同時所作。《泉州千佛新著諸祖師頌》中有南嶽讓和尚與石頭和尚之頌，不知何故《祖堂集》中這兩首頌未被採錄。或許《祖堂集》編者所據之《泉州千佛新著諸祖師頌》的版本這兩首已缺？那麼三十三首之後當是分階段增補進去的。從《寶林傳》逸文來看，卷 10 惠能以後至少還有八人（南嶽懷讓、永嘉玄覺、司空本淨、曹溪令韜、南陽慧忠、荷澤神會、石頭希遷、馬祖道一）之傳，而《泉州千佛新著諸祖師頌》中則只有五人之頌。

《祖堂集》的編者將《泉州千佛新著諸祖師集》編入了《祖堂集》，而非相反。編入的時期當為《祖堂集》從一卷本增廣為十卷本的第二階段。因為文僊的《祖堂集》〈序〉是為了一卷本而作的，其中沒有隻言片語提及自己的祖師頌被編入這件事。由此我推測，《祖堂集》被增廣為十卷本的時候，淨修禪師文僊的《泉州千佛新著諸祖師頌》以及其後為祖師所作的讚頌全都被附加在《祖堂集》的章末。現將以上考證結果整理為表：

文（省）僊（892-972）事蹟	《泉州千佛新著諸祖師頌》	《祖堂集》
梁天成年間（926-930）王延彬於開元寺創建千佛院。		
應王延彬延聘任千佛院住持（住持的期間為至開運初年〔944〕的十餘年間）。	千佛僊禪師受慧觀的囑託作祖師頌三十三首（凡三十三祖）（926-944 之間）。	
應黃紹頗延聘任招慶寺住持（開運初至宋初）。 朱文進贈明覺禪師號（天福 9 年〔944〕三月至閏十二月之間）。	三十三首 + 五首（凡三十三祖，信衣之後迨數人）的祖師頌（後招慶明覺大師述，S·1635 號寫本的底本）	

招慶寺焚毀（開運元年〔944〕年末）。留從效將別墅捐贈創建南禪寺，並將招慶寺的寺產遷入。 留從效贈淨修禪師號（保大7年[949]後的十年（952）間）。		南唐保大10年（952）招慶寺的靜、筠二禪師編纂一卷本《祖堂集》，寺主淨修禪師文澄為此一卷本寫序。
	三十三首+五首+四首的祖師頌編入《祖堂集》。 三十三首+五首+六首的祖師頌（？）	由一卷本增廣而成的十卷本《祖堂集》（後附42首淨修禪師讚，卷13收錄了福先招慶和尚〔省澄〕章）成書（從952年至十一世紀初約60年間）。
徐鉉贈真覺禪師號（宋朝建立[960]以後）。 開寶5年（972）省澄逝去。	敦煌三界寺主道真（約915-987）收藏S·1635號寫本（三十三首+五首）（948年以後）。	
景德4年（1007）南禪寺（北山招慶寺）改名承天寺。		景德3年（1006）道原上進《佛祖同參集》。大中祥符2年（1009）楊億等加以刊定，並改稱《景德傳燈錄》上進，4年（1011）編入大藏
		高麗高宗32年（1245），匡僞將二十卷本《祖堂集》開版。

四、文澄的讚頌

文澄撰述讚頌的目的，從《泉州千佛新著諸祖師頌》慧觀序所述委託的經過與評價可知，他是以《寶林傳》為基礎，將諸佛祖師的出世因緣（師資相承的機緣）之要點簡潔明瞭地指明，以此作為辦道修行的指南。慧觀序中比較溫和地指出，《寶林傳》的記述不勝繁雜。而其所依的《付法藏因緣傳》為翻譯（形態上如此，其實是中國人撰述的），看上去更是極為錯綜煩亂。《寶林傳》已努力將之簡約化，但追求更直截了當的中國人希望用短詩形式的讚把要點提示出來。

《祖堂集》的前二卷以《寶林傳》的記述為基礎，努力將之簡約化。〈釋迦牟尼佛章〉、〈迦葉章〉中耐心地堅持了這一做法（時而補充一些資料），但後來厭倦了以後開始省略，用「具如寶林傳所說也」、「具如本傳」等來敷衍了事。各章的敘述也是長短極不統一。恐怕也是因為這個原因，增廣《祖堂集》之人，於增廣之際，將淨修禪師文澄的《泉州千佛新著諸祖師頌》以及其後的讚頌加在了傳章末。這樣算是彌補了不齊全這個缺陷，但如此一來，出現了一些章缺少與淨修禪師讚的內容相對應的正文這個問題。比如第二十二祖摩訶羅尊者章的淨修禪師讚曰：

辯塔降象，自在王子。
雷震蟄門，邪師失齒。
神運六通，道風千里。
聲色恒真，何須聒耳？

第一句的「辯塔」說的是西印度的得度王國內出現了一座塔，摩訶羅尊者辨明其為阿育王八萬四千塔中的一座的故事。《寶林傳》卷4至卷5以大量篇幅來加以敘述，而《祖堂集》中沒有採錄。「降象」說的是尊者一喝之下鎮壓了進攻那提國的百萬象兵的故事。《寶林傳》卷4中有詳細的描述，《祖堂集》卷2〈第二十一祖婆須盤頭尊者章〉中的敘述則較為簡潔。第三、四句可以讀作「春雷震動冬眠之穴，假冒的術師牙掉了下來」。而《寶林傳》卷5中所說之辯塔的故事裏說的是，術師欲搖動阿育王塔，結果一喝牙落，二喝鼻潰。並非將尊者的神通比喻作雷鳴。第七、八句將佛教教學的「以感覺捕捉的對象是無常的」此一教條反轉，指出其實離開了感覺的真實是不存在的，故不可蔽目，不可塞耳。這一思想在據說是婆須盤頭傳給摩訶羅的傳法偈中亦有表示：

泡幻同無礙，如何不了悟？
達法在其中，非今亦非古。

另外據說是摩拏羅傳給鶴勒的有名的傳法偈曰：

心隨萬鏡轉，轉處實能幽。
隨流認得性，無喜復無憂。

這也是出於同一個思想。文偃這首讚頌以更直截的表達方式來加以概括，可以說是禪宗的上乘之句。此讚頌的整首的構成說不上十分緊密，然正如慧觀所要求的，可成為《寶林傳》摩拏羅尊者章的指要。但是《祖堂集》正文中卻缺少與之對應的部份。

第五祖提多迦尊者之頌，S·1635 號寫本《泉州千佛新著諸祖師頌》與《祖堂集》淨修禪師讚之間有數處文字上的不同。S·1635 號寫本中附有音義註釋：

多迦大士，無我出家。
了根達鏡，兔月、空花。
躰非刑相，理出齒牙。
隨方利物，豈有虀瓜？
蒲交反，似瓠，可為飲器。又音雹，瓜雹也。

《祖堂集》卷1提多迦尊者章的淨修禪師讚中，「大士」作「大師」；「兔月」作「兔卻」；「刑相」作「形相」；「虀瓜」作「瓠瓜」。第三、四句中「了達根境之無我，遠離空花之妄想」的意思已經很明顯了，此處當從《祖堂集》。只是「兔月」可能為「兔角」之誤（《楞伽經》卷1所出的譬喻。據常盤義伸先生指教）。第五句，「刑」、「形」是同音字。二句謂「本體無相，真理超然於語言之上」。第七、八句謂「尊者漫遊各地，濟度多人出家，並非孔子所嗟歎之無用匏瓜」（據《論語》陽貨篇）。所附音義是針對「虀」字的。《廣韻》下平肴韻：「虀，似匏，可為飲器。薄交切。」「薄」、「蒲」聲母相同（並母）。「又音雹」以下是「虀」的又音。《廣韻》入聲覺韻：「雹，《說文》曰：雨冰也。蒲角切」下之小韻中有「虀」字：「虀，瓜虀也。虀，同上。」總之，「虀」是瓜的一種，而肴韻之外還有入聲音，是瓜的較小的種類。「瓜雹也」不通，當為「瓜虀也」

之誤。「匏」「瓠」同屬瓜類，形狀上有大小的區別。《論語》中的葫蘆是前者。《祖堂集》在將《泉州千佛新著諸祖師頌》編入之際將文字的訛誤訂正了。

第二十祖闍夜多尊者頌中的形象不夠具體。這是因為《寶林傳》的內容原來就是如此。《寶林傳》以迦葉到達摩的系譜化為目的而建立祖統說，很難做到賦予祖師每個人以獨自的個性。文登根據《寶林傳》卷 4 中的「遊歷國土，靡不周徧」這兩句出發，將頭陀行者的形象形象化了：

闍夜多祖，格高兒古。
錫有六環，田無半畝。
言下不生，何處不普？
垂手入廬，他方此土。

《祖堂集》卷 2〈第二十祖闍夜多尊者章〉的淨修禪師讚中「六環」作「六環」。《翻譯名義集》卷 7《隙棄羅》條云：二股六環的錫杖為迦葉佛所製，即此。

此頌之押韻反映了唐末五代的時代特徵。韻字為「祖古姥畝厚普土姥」，是遇攝姥韻與流攝厚韻的混用。「畝」是流攝唇音字（《廣韻》莫厚切，厚韻明母），與遇攝通押的例子在晚唐詩和敦煌變文中亦可見。「尤韻（流攝）唇音字的韻母，在晚唐已和虞韻（遇攝）的讀音相同或相近了。」¹⁷這一音韻變化由北方開始。文登為閩南泉州人，只在年輕時遊歷過江南。所以此例可資證明流攝唇音字轉入遇韻這個現象在十世紀中葉淨修禪師所處的泉州也已發生。

如上所述，《泉州千佛新著諸祖師頌》第三十四首至第三十八首這五首（南嶽讓和尚、吉州行司和尚、國師惠忠和尚、石頭和尚、江西馬和尚）屬於第二組。雖也同是基於《寶林傳》所作，但由於《寶林傳》卷 10 已缺失，故頌中所述的由來無法在《寶林傳》中求證。一般認為，《祖堂集》中這些章的內容基本上是承襲《寶林傳》，但即便如此，如吉州行司和尚頌就無法找到其對應的部份，故意思難以索解。

吉州行司和尚¹⁸ 法嗣六祖

吉水真人，¹⁹出世廬陵。

¹⁷ 唐作藩：〈晚唐尤韻唇音字轉入虞韻補正〉，《漢語史學習與研究》（北京：商務印書館，2001）。

¹⁸ 司 《寶林傳》本作「司」，見《景德傳燈抄錄》所引逸文（椎名宏雄〈《寶林傳》逸文の研究〉）。

¹⁹ 吉水真人 《祖堂集》卷 3 靖居和尚章淨修禪師讚作「曹溪門人」。

唯提一脈，迥出三乘。
 潭中月燭、²⁰火裏片冰。
 許君妙會，說底相應？

本來有關青原行思的傳記和思想資料極少，甚至有人認為他是個烏有先生。第三、四句說的是曹溪的水脈，此處指行思繼承了六祖惠能之禪。第五、六句「水中月」、「火裏冰」兩個比喻的都是無常，但現存資料中無法找到與此對應的行思禪師說法的記載。石頭和尚頌《祖堂集》卷4中沒有採錄，故試對S·1635號寫本的正文進行校訂：

石頭和尚 法嗣司和尚²¹

南岳石頭，吉水分流。
 庵栖碧洞，車駕白牛。
 學成麟角，譽滿²²神州²³。
 僧問淨土，不垢何求？

石頭希遷禪師住南岳南臺禪寺，第三句所說的「碧洞」不知是否為具體的名字。第四句的「白牛」，據《法華經》〈譬喻品〉指一乘思想，此指最上乘之禪宗。第五句出自行思讚希遷禪師之言：「當時思公之門，學者麇至。及遷之來，乃曰：『角雖多，一麟足矣。』」（《宋高僧傳》卷9 唐南嶽石頭山希遷傳）這可能出自劉珂所撰碑文（已佚）。第七、八句出自《祖堂集》本章中記載的一段對話：「侍者去彼問：『如何是解脫？』師曰：『阿誰縛汝？』『如何是淨土？』師曰：『阿誰垢汝？』『如何是涅槃？』師曰：『誰將生死與汝？』」舉了這一連串的對話後，《景德傳燈錄》總結道：「其接機大約如此。」可見這段問答正展示了禪師的接化本領。

下面是江西馬和尚頌：

江西馬和尚 法嗣讓和尚

馬師道一，行全金石。
 悟本超然，尋枝勞役。

²⁰ 潭中月燭 《祖堂集》卷3 靖居和尚章淨修禪師讚作「澤中孤燭」。

²¹ 司 原脫，今據《諸祖師頌》體例補。

²² 滿 諸校本作「漏」，巴宙、向作「滿」，甚是。

²³ 州 原作「舟」，因音同致誤。

久定身心，一時拋擲。

大化南昌，寒松千尺。

第三至六句即對所謂「作用即性說」的提倡：「尋枝只是徒勞，要悟根本之心。他長年坐禪修行，但遇到南嶽懷讓禪師後，這種有修有悟的想法都拋掉了。」第七句讓人想到，馬祖的影響當時還只是局限在小範圍內，擴大到北方要到其弟子的時代。第八句「寒松千尺」是文偃為馬祖塑造的一個詩意的形象。而現在我們閱讀《馬祖語錄》感受到的印象卻是相當有力的。

接著是第三組。只見於《祖堂集》的六首淨修禪師讚，我們探討一下。南泉普願（748-834）、道吾圓智（769-835）、德山宣鑒（780-865）、洞山良价（807-869）、玄沙師備（835-908）、長慶慧稜（864-932）等禪師，從文偃（892-972）看來差不多是同時代的人，尤其是玄沙、長慶在法系上相當於文偃的法伯，而長慶是招慶院的上一代住持。《祖堂集》有意楷定法系，排列傳記。若以此來看，淨修禪師讚缺少雪峰義存（822-908）與保福從展（？-928）讚，可說是一個重大的缺陷。更進一步說，藥山惟儼（751-834）、雲岫曇晟（782-841）也應該有讚。但這正說明文偃作讚並非基於法系意識，而其讚亦並非對應《祖堂集》各章而作。其讚很可能是隨時所作的。

卷十六 南泉和尚章淨修禪師讚

出世南泉，為大因緣。

貓牛委有，佛祖寧傳？

高提線道，異卻言詮。

趙州入室，其誰踵焉？

第三、四句說南泉禪師有名的上堂句「祖佛不知有，狸奴白牯卻知有」。他由此展開的「異類」、「水牯牛」等獨特的言論很受人注目，在禪林中獨放異彩。第五句說的是他以「與王老師較一線道」這樣的說法與來參者問答之事。第六句的「異卻言詮」不常見，意思大概是說他不排除言詮而以獨特的方法來遣詞用句。繼承了這一風格的是趙州從諗（778-892），亦很孤高，故無傳人。這是第七、八句的內容。這是一段小小的禪宗史的素描。

卷五 道吾和尚章淨修禪師讚

長沙道吾，多不聚徒。
 出世不出，樹倒藤枯。
 寒岳古檜、碧漢金烏。
 垂機嶮峭，石霜是乎！

第二句的「多」爲副詞，用於加強否定。但意思不如「絕」、「更」極端。《證道歌》的「上士一決一切了，中下多聞多不信」也是「中下之人什麼都知道，其實幾乎什麼都不信」的意思。《宋高僧傳》卷 11 有「後居長沙道吾山，海眾相從，猶蜂蟻之附王焉」之句，好像帶有某種諷刺的口氣。如果其中包含著有違道吾的意志這個意思的話，文澄的句子也不見得算是說錯。或者如文中所說的傳說也許流傳？第三、四句說的是道吾對潯山的「有句無句，如藤倚樹」的反問：「且如樹倒藤枯時如何？」（《聯燈會要》卷 23〈羅山道閑章〉）以「出世不出」代替「有句無句」，是因爲佛出世說法叫做「有句」，此前則是「無句」。這句話的意思是，討論「有句」是葛藤，又如南泉說到的「佛未出世前的消息」也是葛藤。要斬斷這些閑葛藤，就要將樹（佛）砍倒。如此言論的道吾，其禪的形象，在第五、第六句有如下的描寫：「在地如寒巖上亭亭站立的古檜，在天如碧空中金光閃耀的太陽」。繼承了這一禪風的是被稱爲「枯木眾」的石霜慶諸（809-888）。

卷五 德山和尚章淨修禪師讚

德山朗州，剛骨無儔。
 尚祛祖佛，豈立證修？
 釋天杲日、苦海慈舟。
 誰攀真躅？雪峯、巖頭。

第三、四句爲了跟下句對稱，將散文句式「祖佛尚祛」倒裝了。這兩句概括了德山和尚示眾說的無事禪（大慧《正眼法藏》卷上）。這在《祖堂集》却没有採錄。第五、六句是文澄贈給德山和尚的讚歌：「在上如閃耀之白日，在下如渡過苦海的救命之舟」。第七、八句對稱地舉了兩位嗣法繼承的人，而這可能是爲了與前兩句中出現的兩個形象相配合（但爲倒序）。

卷六 洞山和尚章淨修禪師讚

師居洞山，聚五百眾。

眼處聞聲，境緣若夢。

磬畔貞筠、天邊瑞鳳。

不墮三身，吾於此痛。

第一、二句傳記式的內容，宋代餘靖的〈筠州洞山普利禪院傳法記〉亦能看到洞山法席的盛況：「南至高安之新豐洞，……留居十八年，名聲四傳，來學者五百餘眾，坐談立悟，虛來實去者，不可勝數。」²⁴

第三、四句說的是洞山〈無情說法偈〉。《祖堂集》卷 5 雲岳章云：「可笑奇，可笑奇！無情解說不思議！若將耳聽聲不現，眼處聞聲方得知。」（精彩，精彩！無情物說法真精彩！這個用耳朵聽也聽不見，眼睛能夠聽到聲音，若如此方可領悟。）傾聽「無情說法」意即山水之中得道，如香嚴禪師在將垃圾撲通一聲扔掉，聽到聲音的瞬間，他便頓悟了；靈雲禪師看到盛開的桃花，立刻領悟了。「以眼聽聲」指的是所謂的通感，即各種感覺之間的界限消失，或者說是各種感覺融合後，通過感官的總動員來體會。即人的有意識的感覺和思慮都消失，忘我中與對境渾然一體化之時，自然而然就與世界冥合。這一神秘體驗，此即「聞無情說法」之意。淨修禪師將此作了展開：「無情說法，即以眼聞聲，從對境感覺得到的形像與聲音并不真實，而由此體會到本體纔對了。」

第七、八句的內容見洞山章：「問：『三身中阿那個身不墮眾數？』師云：『吾常於此切。』」此問出自《維摩經》弟子品：「佛身無爲，不墮諸數。」「不墮諸數」意思是真如不受任何的限制，真如本身即爲「佛身（法身）」。答案在開始就出現了，這一問初看似似乎毫無意義。但提問之人並非尋問佛教學說所說的三身（法身、報身、應身）中的法身的回答，他問的是「洞山和尚你自己如何看『法身』？」洞山的回答是「吾常於此切。」（我總在深切地思考這個問題。）其欲言之意，淨修禪師一語說破：「不墮三身。」所有信佛教的人都希求獲得「法身」，洞山的問題意識不在於如何追求三身之一的超然的「法身」，而在於如何讓現有的肉身作爲法身生活下去。語出易，行則難。因此「吾常於此切。」（第八句爲了押韻，以「痛」代替「切」。）淨修禪師毫無疑問將這兩條當做洞山最重要的言論。第五、第六句將洞山這一禪匠用文學方式來形象化：「在地如清流畔的貞潔之竹，在天如飛翔的鳳凰。」

卷十 玄沙和尚淨修禪師讚

玄沙道孤，禪門楷模。

²⁴ 〔宋〕余靖：《武溪集》卷 9，石井修道：《宋代禪宗史の研究》〈資料篇〉，東京：大東出版社，1987 年

一言半偈，四海五湖。

巨鼇海面、金翅雲衢。

崑崖嶮峻，佛法有無。

第三、四句指玄沙的言論在當時廣為人知。²⁵第五、六句「騰出海面的巨大的海龜，在雲間飛翔的金翅瑞鳥」是玄沙的形象化。巨鼇、金翅鳥均有典故。²⁶此處出現大海還是很適合海濱之邦閩國的印象。第七、八句取自玄沙之設問：「深山巖崖，千年萬年，人跡不到處，還有佛法也無？若道有，喚甚麼作佛法？若道無，佛法卻有不到處。」²⁷對此問的標準答案，南泉已經給出了：「大道非明暗，法離有無，數不能及。如空劫時，無佛名，無眾生名，與麼時正是道。」這當然說得極是。但《正法眼藏》緊接其後的是關於「盲聾瘡癰三種病人」的設問，上述的標準答案是無法解決這一系列深刻問題。設問須當連續不斷地問下去。²⁸

卷十 長慶和尚淨修禪師讚

緇黃深鄭重，格峻實難當。

盡機相見處，立下閉僧堂。

只有此讚為五言四句。「長慶和尚在佛教徒、道教徒中都深受尊崇。格調極高，機鋒敏銳，以全力應接參問者。他總是站在本來第一義之立場，若機緣不契合，立即逐客。」以上當基於長慶的示眾語：「我若純舉唱宗乘，須閉卻法堂門，所以盡法無民。」²⁹《宋高僧傳》卷13云：「及於長樂府居長慶院，二十餘年出世，不減一千五百眾。稜性地慈忍，不妄許人。能反三隅，方加印可。」長慶禪師正因其慈忍，故不妄許，此處贊其接化之嚴。但我們看《祖堂集》卷10長慶慧稜章，開頭即寫了他的一件不妥之事：「初參見雪峯。學業辛苦，不多得靈利。雪峯見如是次第，斷他云：『我與你死馬醫法，你還甘也無？』師對云：『依師處分。』峯云：『不用一日三度、五度上來。但如山燎火底樹種子相似，息卻身心，遠則十年，中則七年，近則三年，必有來由。』師依雪峯處分，過得兩年半，有一日，……」如此開悟的時刻到來了。但長慶那時作的投機偈被懷疑是「預造鬪合禪」（合

²⁵ 原作「言一半偈」。《祖堂集》淨修禪師序有「半偈一言」句。

²⁶ 《列子》湯問篇、《大智度論》卷27。

²⁷ 大慧《正法眼藏》卷上、《聯燈會要》卷23。

²⁸ 參照《玄沙廣錄》下冊，禪文化研究所，1999。

²⁹ 《景德傳燈錄》卷十八。

謀假禪），而不得不再作一首。《祖堂集》的敘述到此為止，而大慧《正法眼藏》卷中記載，第二首更被玄沙指責：「不可！更是意識著述。」另外，上文記載長慶開悟用了兩年半的時間，而《正法眼藏》的記錄中，長慶參悟靈雲對「如何是祖師西來意」的回答「驢事未去，馬事到來」用了二十年。哎呀……。但是雖則如此，其實到開悟所走的迂路越長，經驗也越深刻。這些經驗也形成了慧稜的禪的個性（稜性地慈忍）。淨修禪師讚想說的可能正是這個意思。

上面讀了文儋之讚，可知他的讚有他自己的一套寫法：開頭的兩句是僧諱法號、住山之地等傳記類事項；中間二聯（第三、四句與第五、六句）為對句形式，介紹有名的事蹟或問答，或者將禪師的形象用譬喻的方式形象化；末二句提及其法系的繼承者。讀了文儋的讚頌，可以通過祖師的文學形象對其在禪宗史上的地位有一個粗線條的瞭解。

本來中國的文體，不止是讚，都有其規範。《文心雕龍》〈頌讚篇〉對讚的定義如下：

然本其為義，事生獎歎。所以古來篇體，促而不廣，必結言於四字之句，盤桓乎數韻之辭，約舉以盡情，昭灼以送文，此其體也。³⁰

然讚的本義，是對已發生的事情的稱讚。所以古來讚這一文體，簡短概括，最後必有數韻的四字句，於盤桓往復中結束。要點要寫得周全而簡潔，最後結尾要給人以強烈的印象。這就是讚的體裁。

換言之，四字句短韻形式與簡潔明瞭的形象化是讚的（韻文部份的）本色。文儋之讚可以說是遵守了傳統的讚的宗旨。那麼在唐末五代的狀況如何？

法眼文益《宗門十規論》是批評同時代（文益：885-958）的禪家的通病的評論集。第九「不關聲律，不達理道，好作歌頌」論及了禪家的文學創作：

稍觀諸方宗匠、參學上流，以歌頌為等閒，將製作為末事，任情直吐，多類於埜談。率意便成，絕肖於俗語，自謂不拘羈[米+廣]，匪擇穢孱，擬他出俗之辭，標歸第一之義。識者覽之嗤笑，愚者信之流傳；使名理而寢消，累教門之愈薄。³¹

以我所見，各方之人，不管是有才的老師，還是有名的行腳僧，都將文學看作小事而不加以重視，將自己的想法不加修飾地以笨拙之筆表達出來，故多陷於通俗野鄙之弊。如此卻

³⁰ 范文瀾：《文心雕龍註》（香港：商務印書館香港分館，1972）。

³¹ 《續藏經》第110冊。

不厭粗野，不講細節，自以為以脫俗的表達展示了第一義。這讓識者蔑視，而愚者卻來捧揚。其結果佛教的教義漸漸被淹沒，而佛教的評價亦會因之下降。

文益認為，有些地位高的禪僧把缺少文學修養的粗野表達錯當成是「禪宗式」，這樣會遭到知識份子嘲笑，完全暴露了自己的愚蠢。這的確符合士大夫階層中頗受歡迎的法眼文益的看法。但唐五代時，這類飽受批評的作品被當成了禪僧的作品的典範。齊己〈龍牙和尚偈頌序〉曰：

禪門所傳偈頌，自二十八祖止於六祖，已降則亡。厥後諸方老宿亦多爲之，蓋以吟暢玄旨也。非格外之學，莫將以名句擬議矣。洎咸通初，有新豐、白崖二大師，所作多流散於禪林。雖體同於詩，厥旨非詩也。迷者見之而爲撫掌乎！³²

禪門所傳祖師傳法偈，自西天二十八祖始，到東土六祖爲止，之後就沒有了。後來各地的老師們作了很多偈頌，皆爲對真理之歌詠。其詩學爲格外之學，故不得以傳統的標準來推量。到咸通初年（860）出現了洞山良价與香嚴智閑二位大師，他們的偈頌在禪林中非常流行。其形式雖與詩相同，但其宗旨卻不同。愚者見之，必會撫掌大笑！

最後一句「迷者見之而爲撫掌乎」典出《老子》（第四十一章）。齊己的這篇〈龍牙和尚偈頌序〉似作於龍牙居遁（835-923）去世之後不久。文澄的讚頌恰好作於齊己與文益之間，正處於禪家的文學評價發生變化的時期。禪宗內部也有人提出禪文學如何平衡「說理與抒情」這一課題。我們從文澄的讚頌中也能看到對此課題的關心。

³² 《禪門諸祖師偈頌》卷一，《續藏經》第116冊。

附錄一、與省澄（文澄）禪師有關的泉州的地理****

我根據於 2009 年 10 月，日人緒方香州先生在泉州所做實地考察及收集文獻資料，與省澄禪師有關的泉州的地理頗為清楚了。

與省澄禪師有關的泉州的史跡為下列的五個地點：

開元寺 鯉城區開元街道西街

承天寺 鯉城區鯉中街道南俊南路（招慶院的後身）

崇福寺 鯉城區開元街道崇福路（開元寺支院千佛院的後身？）

靈山 豐澤區東湖街道伊斯蘭教聖墓（省澄瑞光塔的所在地）

梅巖 豐澤區清源街道（原北山招慶院的所在地）

（據《泉州市地圖冊》福建省地圖出版社，2009）

釋大圭撰《紫雲開士傳》卷 2〈省澄傳〉云：「梁天成時（926-930），刺史王延彬創千佛院，致澄住持之。」開元寺支院千佛院的所在地尚不確定。現在的崇福寺的說明中有這樣的介紹：「崇福寺始建于宋，初名千佛庵，宋元祐 6 年（1091）改為今名。歷代均有重修。」同時代（正確地說是五代）的泉州不可能有同一寺名的兩個寺院，千佛院大概就在此處。雖說是支院，但好像並不在開元寺的境內。

承天寺在開元寺的附近，是焚毀的招慶院的後身。

晉開運初（944），黃紹頗守郡，遷主北山招慶。……未幾，州亂，招慶火於兵。留從效以建義節清源軍，寺其別墅，歸招慶業，復以澄第一世祖。³³

按《清源誌》載，承天寺以招慶寺在毀於兵，留鄂公以別墅南禪，而以王氏招慶之業歸焉。……宋景德四年（1007）賜名承天；嘉祐中（1056-1063）改能忍；政和七年（1117）復今額，永為聖節道場。³⁴

**** 2009.11.11 記。

³³ 《紫雲開士傳》卷二〈省澄傳〉。

³⁴ 虞集（1191-1255）撰：〈留鄂公捨建泉郡承天寺院記〉，《福建宗教碑銘彙編》泉州府分冊上冊（福州市：福建人民出版社，2003）。

泉郡三大叢林，承天其一。寺肇建於周顯德間（954-960），爲五代節度使留從效南園故地。初曰月臺，宋景德4年（1007）敕賜今名。（1990年立〈修建承天禪寺碑記〉））

據這些記載，留從效爲了復興毀於戰火的招慶寺，捐贈了自己的別墅南園（南禪），移來招慶院的寺產，重建寺院，景德4年改名承天寺。受賜「承天」寺額之前，該寺院仍舊稱爲招慶院。據記載乾德中（963-968）留從效在招慶院建了經藏（端拱2年〔989〕曾會撰〈重修清源郡武榮州九日山寺碑〉，《福建宗教碑銘彙編》，泉州府分冊中冊）、宋淳化元年（990）招慶院中建了《佛頂尊勝陀羅尼經》幢（元恪撰〈招慶禪院大佛頂陀羅尼幢記〉，《福建宗教碑銘彙編》泉州府分冊上冊）等碑刻資料可知。

那麼原來的招慶院在哪兒？根據新修《清源山志》所述，在梅巖。

梅巖位於木龍巖下方，因相傳其地曾有數百年的梅樹而得名。唐開成3年（838）進士陳畷少時曾在此讀書。原有福先招慶院。天祐中（904-907），泉州刺史王延彬重建。高僧省澄于此撰寫《泉州千佛新著諸祖頌》。南唐保大間（943-957），清源郡節度使留從效擇其地營建別墅，重建招慶院。10年（952），寺僧釋靜、釋筠二禪師編纂《祖堂集》。宋丞相留正構堂其中，即以「梅巖」爲匾。今存巖刻「梅關」及留正和泉州知州倪思于嘉泰元年（1201）游梅巖的詩刻二方。³⁵

梅巖在清源山左峰，而《紫雲開士傳》中所說的北山招慶院的北山是位於泉州府城北部的清源山。與古文獻中所載地點一致，故這次確認了具體的所在地。根據緒方先生的實地考查，有「梅關」刻石的地方附近一帶皆爲散亂的岩石，沒有建寺院的條件。如此看來，原招慶院當位於刻石下方的山麓。「梅關」刻石附近有宋嘉泰元年（1201）的泉州刺史倪思的「題梅巖」詩與留正（1129-1206）的和詩的刻石。留正是留從效的六世孫³⁶。據上揭《清源山志》所述，招慶院原稱福先招慶院，爲天祐中王延彬重建。「福先」是寺名還是地名未詳，這是王延彬建立的二十多所寺院中最早的一個。（〈泉州刺史王延彬傳〉，《王氏立姓開族百世譜》）

上揭的《清源山志》提供了北山招慶院在梅巖這一新信息。但說招慶院是王延彬重修的，說省澄在那裏撰寫了《泉州千佛新著諸祖師頌》，這是錯的。王延彬是創建了招慶院并從福州迎來長慶慧稜擔任第一代住持的。而《泉州千佛新著諸祖師頌》，正如其題目所

³⁵ 清源山風景名勝區管理委員會編：《清源山志》卷二（北京：中華書局，2003）。

³⁶ 清源山風景名勝區管理委員會編：《清源山摩崖選萃》（北京：中華書局，2004）。

示，是省僊住在開元寺支院千佛院時撰寫的。由此看來，編撰地方志的人有時候不知道古文獻的存在，而將手頭的資料隨便拼湊在一起記述。我們閱讀地方志時應該注意，同時我們也要自我警惕。

省僊去世是在北宋開寶 5 年（972）閏月（二月的下一個月）二十九日。關於瑞光塔的地點，《紫雲開士傳》〈省僊傳〉中記載如下：

開寶五年閏月示疾，七日，以此月晦，別其徒而化。壽八十一，臘六十一。塔郡東北十五里萬安院，曰瑞光，蓋紀白光異也。³⁷

萬安院已經不存在，但洛江區南端有萬安街道，是連接洛陽古橋的一條古老的街道，其地名大概是來源于萬安院。據新修《清源山志》記載，省僊禪師靈骨塔墓現在在靈山。

省僊禪師靈骨塔墓 俗稱承天寺墓塔，位于靈川聖墓右側。塔墓前豎一石碑，上橫排隸書「敕賜承天禪寺祖師塔」九字。³⁸

寺建于後周顯德間（954-960），稍後建塔墓于靈山之陰。開山省僊禪師靈骨即塔于是，自後歷為佛子安骸之域。³⁹

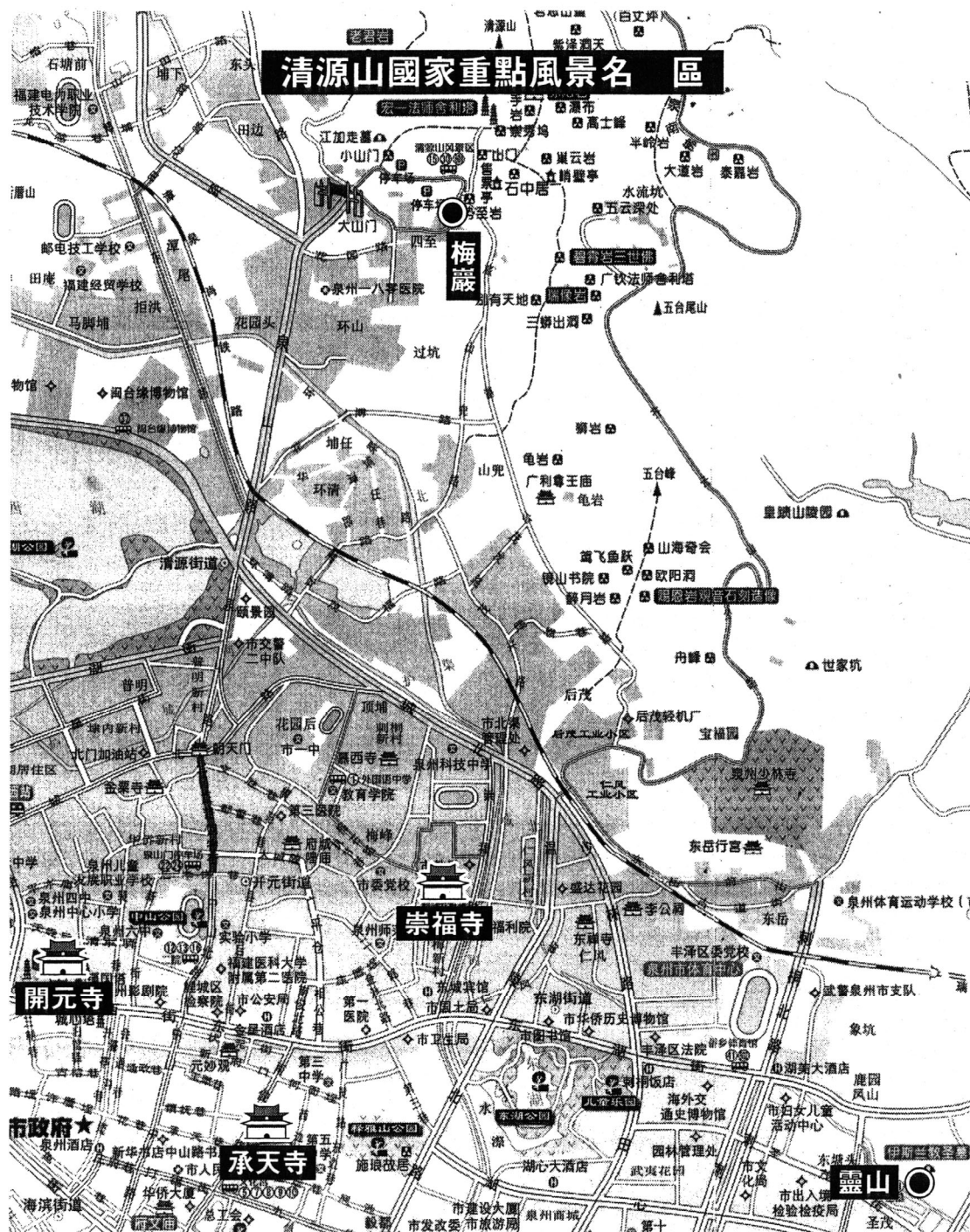
也就是說，塔墓雖說現存于泉州城的東北方，離市區也是很近的，現在被稱為靈山聖墓（伊斯蘭教徒的墓地）的地區。瑞光塔遷來以後，成為承天寺的歷代住持的遺骨安置之塔。

這次的考查的成果，有讓人驚歎的發現。由於中國近幾年地方史的研究非常興盛、進行了很多考查和發掘，重新編纂並出版了很多地方志，因此也能如此詳細瞭解一千年前的一些歷史事實。我們十年、二十年前去旅行，就算到了當地，也只能徒然遙想一千年前的事。

³⁷ 《紫雲開士傳》卷二〈省僊傳〉。

³⁸ 《清源山志》卷三〈景區開發〉。

³⁹ 1994 年立〈重修承天寺墓塔碑〉、《清源山志》卷五〈碑碣匾聯〉。



(「泉州市商貿易交通旅游圖」福建省地圖出版社、2008年10月第6版に據った)

附錄二、與省儉（文儉）有關的泉州的地理補正*****

基於我在 2010 年 3 月 23、24 日的泉州考查，對前文作若干補正。

（一）千佛院的所在 因為崇福寺的前身是千佛庵而斷定其與千佛院為同一寺院，這是錯的。千佛庵是留從效死後掌握泉州實權的陳洪進為自己的女兒出家而建的尼姑庵。原在城外松灣，後來陳洪進擴建羅城，將松灣的千佛庵亦圈進城內。地點在今之崇福寺。陳洪進自宋初建隆 4 年（962）起治理泉州 16 年。千佛庵正是在這一時期建立的。千佛院則是五代後梁天成年間（926-930）泉州刺史王延彬創建的開元寺的支院。開元寺的支院共百餘所，後合併。《開元寺志》〈建置志〉有如下記載：

歷五代十國而至宋，旁創支院一百二十區，支離而不相屬。

支院舊有一百一十七區，自合一之後，諸院具廢。但有其名，略存影跡者，則尊勝、東塔、極樂三院也。

據此，千佛院很早就荒廢了，所在亦未詳。以上根據崇福寺振嵩法師之指教。

（二）招慶院的所在 在北山清源山的梅巖。現在有「梅關」刻石的地方附近一帶是遍佈巨大岩石的傾斜地，一見似乎沒有建立寺院的條件。但據同行考查的崇福寺振嵩法師說，泉州過去曾遭到過幾次大地震，岩石散亂應該是地震造成的。我們試著挖了一下地面，找到了幾片紅褐色的瓦片的碎片。表面已經磨滅，形狀彎曲，可以看出這些瓦片的年代相當古老。也即是說，這個地方以前有過建築，現在那裏的東側有重建勢至巖的佛殿，上方還有民國時期弘一法師的塔廟。這一帶背靠北山，前（南）面有流水，是所謂的風水寶地。如新修《清源山志》所記，這裏曾經有過招慶寺，我覺得這是很有可能的。

另外，開平元年（907）九月，玄沙師備禪師率領雪峯門下的僧人去參加泉州招慶院的法要。當時的比較詳細的情況見於《玄沙廣錄》卷中。

開平元年丁卯九月，大師遊清源招慶法要。師纔到，便云：「也什麼好招慶院！」

又語話次，師問云：「者箇法堂有幾間？」慶云：「三二即不是。只椽木作。」⁴¹

問麟上座：「什麼生〔好〕一院！有幾寮舍？」麟云：「前六後六。」⁴²

師云：「招慶，你者裏豈不是一千徒眾？」⁴³

這樣看來，泉州招慶院的規模相當大，有徒眾一千、寮舍十二。寮舍指的當是僧坊。清源山下曾經有這麼大規模的招慶院。順便說一下，據說雪峯的徒眾有一千七百，玄沙的有八百。這樣的數字讓人有點懷疑。宮崎市定先生認為，凡是古書中所舉的數字，只信十分之一即可（《史記》記錄的戰死者、俘虜的人數）。陸游的《老學庵筆記》中，記載了這樣一段有關宋代寺院的話：

僧行持，明州人，有高行，而喜滑稽。…後住雪竇，雪竇在四明，與天童、育王俱號名剎。一日，同見新守，守問天童覺老：「山中幾僧？」對曰：「千五百。」又以問育王謙老，對曰：「千僧。」末以問持，持拱手曰：「百二十。」守曰：「三剎名相亞，僧乃如此不同耶？」持復拱手曰：「敝院是實數。」守為撫掌。⁴⁴

向這次考查中提供方便并不吝賜教的崇福寺振嵩法師表示感謝。

⁴⁰ 《玄沙廣錄》中冊（京都：禪文化研究所，1988），頁138。

⁴¹ 同前註。

⁴² 同前註，頁150。

⁴³ 同前註，頁211。

⁴⁴ 〔宋〕陸游撰，李劍雄、劉德權點校：《老學庵筆記》（北京：中華書局，1979），卷3。

引用書目

一、傳統文獻

- 〔五代〕法眼文益：《宗門十規論》，《續藏經》第 110 冊。
- 〔唐〕玄沙師備撰，智嚴編：《玄沙廣錄》，京都：禪文化研究所，1999 年。
- 〔宋〕子昇、如祐編：《禪門諸祖師偈頌》卷 1，《續藏經》第 116 冊。
- 〔宋〕余靖：《武溪集》卷 9，石井修道：《宋代禪宗史の研究》資料篇，東京：大東出版社，1987 年。
- 〔宋〕陸游撰，李劍雄、劉德權點校：《老學庵筆記》，北京：中華書局，1979 年。
- 〔宋〕晦翁悟明：《聯燈會要》卷 23，《續藏經》第 136 冊。
- 〔宋〕道原：《景德傳燈錄》卷 18，《大正藏》第 51 冊。
- 〔元〕虞集：〈留鄂公捨建泉郡承天寺院記〉，《福建宗教碑銘彙編》泉州府分冊上冊，福州市：福建人民出版社，2003 年。
- 〔元〕釋大圭：《紫雲開士傳》卷 2 省燈傳，民國 18 年刊本。
- 大慧《正法眼藏》卷上，《續藏經》第 118 冊。

二、近人論著

- 清源山風景名勝區管理委員會編：《清源山志》，北京：中華書局，2003 年。
- ：《清源山摩崖選萃》，北京：中華書局，2004 年。
- 范文瀾：《文心雕龍註》，香港：商務印書館香港分館，1972 年。
- 唐作藩：〈晚唐尤韻唇音字轉入虞韻補正〉，《漢語史學習與研究》，北京：商務印書館，2001 年。
- 衣川賢次：〈關於《祖堂集》的校理〉，《祖堂集》附錄，北京：中華書局，2007 年。
- 鄭振滿、丁荷生編撰：《福建宗教碑銘彙編》泉州府分冊上冊，福州市：福建人民出版社，2003 年。
- 諸葛計、銀玉針編著：《閩國史事編年》卷 5，福州市：福建人民出版社，1997 年。
- 石井修道：〈泉州福先招慶院の淨修禪師省燈と《祖堂集》〉，《駒澤大學佛教學部研究紀要》第 44 號，1986 年。

椎名宏雄，〈《宝林伝》逸文の研究〉，《駒沢大学仏教学部論集》11，1980年。

“New Eulogies of the Patriarchs, written by the Chan master of Qianfo temple in Quanzhou” and “Patriarch's Hall Collection”, An Appendix of Quanzhou's Geography Concerning Wenteng

Kenji Kinugawa^{*}

Abstract

The Dunhuang manuscript entitled “*New Eulogies of the Patriarchs, written by the Chan master of Qianfo temple in Quanzhou*”(泉州千佛新著諸祖師頌, Stein 1635) was one of the sources used for the composition of the “*Patriarch's Hall Collection*”(Zutang ji 祖堂集). This manuscript is in fact the only contemporaneous text which is related to the Zutang ji. It is thus important for us to understand the connection between these two texts. In the present article the author attempts to untangle this problem by considering the biography of the author of the text, Chan master Wenteng(文.), and the history of the Quanzhou region during the late Tang and Five Dynasties period. The author's research will show that a process of expansion and development can be observed in both texts.

Keywords: *Quanzhou Qianfo xinzhuzhushi song*, *Zutang ji*, Wenteng, Xingteng, ode.

^{*} Professor, Faculty of Literature, Hanazono University, Japan.