

## 馬祖綜論

### ——關於馬祖的經歷、遺迹、禪學、時代及語錄

邢東風

日本愛媛大學法文學部教授

#### 提要

本文是關於馬祖道一研究的綜合性論考。馬祖對於禪宗教團的發展以及禪法風格的形成產生過極大影響，關於他的研究，近年來顯得頗為熱鬧，但是一向缺乏實證性的研究，特別是由於史料記載的限制，使得馬祖生平經歷的研究成為難題。本文根據作者對馬祖遺迹的實地調查，參照史料記載和既有研究成果，著重就相關史實和遺迹加以考辨，澄清了馬祖經歷的一些問題。此外，文中還結合中唐時代的歷史背景揭示馬祖禪的特徵，然後考察馬祖語錄的編纂和流傳情況，最後就馬祖研究加以評論和展望。

**關鍵詞：**馬祖 馬祖遺迹 四川 南嶽 建陽 江西 馬祖語錄 馬祖研究

馬祖綜論——關於馬祖的  
經歷、遺迹、禪學、時代及語錄

中國禪宗有兩個最顯著的特徵：一是禪的實踐融於日常生活當中，二是教團組織分布廣泛、法脈持久。但在歷史上，禪宗也有形成、發展和變化的過程，上述特徵並不是從禪宗一開始就有的，而是從唐代馬祖道一禪師開始的。馬祖對於禪的生活化和教團組織的發展壯大都作出過巨大貢獻，因此他是中國禪宗史上極為重要的人物。但是關於馬祖的生平經歷，歷史上只有簡單的記載，而且有不少分歧異說，於是使後人難以瞭解馬祖的全貌。筆者自2005年8月至2007年3月，先後走訪了四川的什邡，江西的撫州、南昌、贛州，湖南的南嶽衡山，福建的建陽，對馬祖遺迹進行調查。通過實地調查，不僅發現了一些新的資料，而且對上述各地與馬祖相關的歷史文化也獲得一定的瞭解。本文首先根據實地調查的資料，結合有關的史料記載及研究成果，對馬祖的生平經歷及相關遺迹加以辨析和說明，然後分析馬祖禪的特徵及其時代背景，最後綜述馬祖語錄的編纂和流傳情況，並就馬祖的研究作一展望。

## 一、馬祖的生平經歷和相關遺迹

馬祖道一禪師，生於唐中宗景龍3年（709），卒於唐德宗貞元4年（788），生前曾被稱為「馬師」、「馬大師」等，後人習慣上稱他為「馬祖」或「大寂」。馬祖的一生到過很多地方，根據唐宋時代的史料記載，可知他的足迹所至除了故鄉四川以外，還有湖北、湖南、福建、江西，遍及當時南中國的大部分地區。與此相應，馬祖的生平經歷也可以大致分為幾個階段，如四川時期、湖南時期、江西時期等等，其中他在江西生活的時間最長。

## (一)馬祖和四川

馬祖道一俗姓馬，漢州什邡縣人。唐代什邡縣位於今四川什邡市。今什邡市區西北方向約15公里處有兩路口鄉，那裡有一座村莊名叫「馬祖村」，當地自古傳說為馬祖出生之地，在村莊的入口處還有一座佛寺名為「馬祖廟」。現在的廟宇雖係重建，但寺址古已有之。為紀念馬祖道一禪師，什邡市政府於2005年8月將兩路口鄉改名為馬祖鎮，並同時舉辦了隆重的「馬祖文化節」。

馬祖少年時代出家，出家的地點在羅漢寺<sup>①</sup>。羅漢寺位於今什邡市區北側，該寺歷史悠久，至今尚有諸多古迹保存，其中有一口「馬祖古井」，傳為馬祖當年的遺迹。馬祖當年雖在羅漢寺出家，但是尚未削髮剃度，應屬寄居在寺內的少年行者。以後到了青年時期，來到資州（治所在今四川資中），在那裡剃度為僧。在他21歲時，即開元17年（729），在巴西受具足戒，從此成為比丘<sup>②</sup>。

有的史料說馬祖「幼歲依資州唐和尚落髮，受具於渝州圓律師」<sup>③</sup>，但是這種說法不見於唐代的記載，而是宋代以後才出現的，未必十分可信。唐和尚是指處寂禪師（669~736），他是四川本地出身，長期跟隨弘忍十大弟子之一的資州智詵禪師，可以說是輔助智詵禪師開創四川禪宗的人物。處寂在資州傳法20餘年，馬祖到資州時，處寂已在那裡，因此可能有機會跟隨處寂受學。不過，根據唐代僧人宗密的記載，馬祖是金和尚的弟子<sup>④</sup>。金和尚是指無相禪師（684~762），本為新羅人，開元16年（728）至中國，大約於開元18年（730）到四川，在資中成為處寂禪師的弟子。金和尚在資中住了兩年，而馬祖當時才受大戒不久，還不大可能離開資州遠走高飛，因此也不排除他在資州師從金和尚的可能。總之，當馬祖受戒

馬祖綜論——關於馬祖的  
經歷、遺迹、禪學、時代及語錄

的前後，唐、金二人都在資州，他們都有足夠的資格作馬祖的老師，馬祖與二人也都有接觸的可能，但由於金和尚是唐和尚的弟子，馬祖不大可能同時兼為二人的弟子，於是他在資州期間的老師究竟是誰便成了問題。鑑於宗密的時代僅比馬祖稍晚，如果一定要在唐、金二人當中決出一位馬祖的老師，那麼理所當然地只能依從宗密的記載。

但是，現在大多數學者都認為馬祖是唐和尚的弟子，柳田聖山還認為馬祖本人由於得法於南嶽懷讓而不願意被人知道自己與處寂的師承關係，權德輿的〈塔銘〉裡只說馬祖在資州落髮而不提處寂之名，也是因為馬祖作為懷讓唯一法嗣的地位確立之後而故意嫌棄與處寂的師承，而宗密也是故意把馬祖說成金和尚的弟子<sup>⑤</sup>，也就是說宗密為了壓低馬祖的輩分而故意抹殺馬祖與處寂的關係。這樣的看法是由於拘泥宋代以來的成說，以至於無視和否定唐代的記載。至於柳田聖山的看法，缺乏有力的證據，猜測性的成分很大。實際的情況或許和柳田的看法剛好相反，即馬祖早年的師承關係本來就比較複雜，所謂「聖人無常師」，於是在記載上就難免混亂不清；就算他真的曾經師從處寂，也不至於因為後來嗣法南嶽得到曹溪正傳而引處寂為恥；而宗密作為一代禪學大家，即使對洪州禪有所貶抑，也不至於卑劣到在馬祖的師承記述上去作手腳，再說宗密對洪州禪也不是全盤否定，洪州禪在他的心目中畢竟是僅次於荷澤神會而已，更何況馬祖乃當時禪林中著名的「大士」，隨意誤記馬祖的經歷，豈非自討見笑於天下？實際的情況很可能是後代的禪僧出於對馬祖的尊敬而故意將馬祖的輩分抬高，即使馬祖曾經師從過名不見經傳的人物，也要把他說成師出名門以拔高祖師的地位，於是馬祖在唐人的筆下或是「落髮於資中」而不記其師，或是其師本為金和尚，可是到了宋人筆下，他的師承便被歸屬到輩分

和知名度都比金和尚更高的唐和尚名下了。

至於馬祖受戒的地點，唐代的記載說是在「巴西」，宋代以後的記載說是「受具於渝州圓律師」。唐代叫作「巴西」的地方有兩郡一縣，兩郡即隆中巴西郡和綿州巴西郡，前者相當於今四川閬中一帶，後者相當於今四川綿陽一帶，一縣即綿州巴西郡的治所巴西縣（今四川綿陽市）。如果依據唐代的記載，馬祖受具的地點應當不超出這兩個巴西郡的範圍。唐代的渝州即今重慶一帶，雖然它的治所巴縣（今重慶）也帶一個「巴」字，然而巴縣也好，渝州也罷，與當時的「巴西」可謂風馬牛不相及。至於所謂「圓律師」，更是一個來歷不明的人物。有的現代學者試圖把唐代的記載和宋代的記載調和起來，於是曲費周折地將巴西和渝州解釋為同一個地方，但皆屬牽強附會，難以令人置信。唐代「巴西」是專有名詞，它的所指非常明確，記載馬祖「進具於巴西」的權德輿乃飽學之士，他雖沒有明言這個「巴西」究竟是指哪個巴西，但是也不至於混亂到用這個專有地名去指稱一個使人難以捉摸得到的渝州巴縣的「巴縣西」。權德輿和馬祖時代相同，又曾與馬祖及其弟子有過直接接觸，若以他的記載為準，則馬祖受戒或在閬中，或在綿陽，與今重慶無關。

在唐宋史料中提到一個被稱為「長松山馬」的人物<sup>⑥</sup>，柳田聖山最先提出此人就是馬祖<sup>⑦</sup>，繼有鈴木哲雄承襲此說，認為馬祖離開處寂後住在長松山，然後去到南嶽<sup>⑧</sup>。長松山位於今成都市龍泉驛區長松鄉境內，山上多高大古松，且有古剎長松寺<sup>⑨</sup>。其實早在明人的記載中就已提到長松寺，並說該寺為馬祖在開元年間創建<sup>⑩</sup>。假如史實果真如此，則馬祖在四川的經歷就應包括曾住長松山的一節。但是也有學者不贊同柳田的看法，例如西口芳男就對此說提出質疑，認為「長松山馬」應指他人<sup>⑪</sup>。的確，

馬祖綜論——關於馬祖的  
經歷、遺迹、禪學、時代及語錄

「長松山馬」這一地名加俗姓的稱呼非常特別，馬祖一生住過很多地方，其中有的地方住了很長時間，但是都沒有得到類似的稱號，而且即使馬祖真的住過長松山，那麼他當時還是一位年輕僧人，一般來說也沒有理由被人稱呼俗姓而不稱其法名，因此「長松山馬」也有可能是金和尚門下另外一位與馬祖同姓的人物。總之，要弄清「長松山馬」究竟是不是馬祖，還需要進一步研究，只有把這個問題澄清以後才可以斷定馬祖是否曾住長松山。

現代學者在論及馬祖的早期經歷時，往往不大注意宗密的相關記載，於是或認為馬祖受戒以後不久便離開四川到了南嶽，或認為他在處寂去世以後便去湖南投奔懷讓。但是按照宗密的記載，馬祖到南嶽之前曾經有過「遊方頭陀，隨處坐禪」以及「久住荊南明月山」的經歷，後來因為「巡禮聖迹」，於是才到南嶽<sup>⑫</sup>。其中關於馬祖的「遊方頭陀，隨處坐禪」都到過哪些地方，今已無從知曉。關於「荊南明月山」，唐宋史地資料中記載的與荊南有關的明月山有三處：一在松滋縣（今湖北枝江、松滋之間）西70里；一在秭歸縣（今湖北秭歸），因秭歸西鄰巴東縣，因此也可以說在巴東；一處在沅陵縣（在今湖南）東200里。其中前兩處都屬於唐代荊南節度使的轄境，但是始見於宋代的記載；後一處雖然屬於湖南境內，但是緊靠荊州或荊南節度使的南界，而且見於唐代的記載。宗密所說的明月山究竟是指哪裡，目前很難斷言。不過歸州在當時被視為「四川之門戶」，在通常情況下，這裡應是馬祖走出四川的必經之地，所以他曾住秭歸（或巴東）明月山的可能性恐怕更大。無論如何，既然馬祖曾在荊南明月山「久住」，那麼他在這裡逗留的時間恐怕至少也有一兩年吧？考慮到馬祖應不至於在受戒之後馬上遠走高飛離開四川，加上他「遊方頭陀」和

「久住」明月山的經歷大致需要數年時間，那麼他離開四川和到達南嶽的時間恐怕比學者們通常估計的要晚若干年。如果尊重唐代的記載，而不拘泥於宋代以後的成說，大概把馬祖離開四川的年代設想為開元後期、也就是他 25 歲左右之後才更合乎情理。

馬祖離開四川以後，是否回到過家鄉，一直是一個謎。今四川什邡羅漢寺內有馬祖說法台遺址，傳說是馬祖當初返鄉時說法的地方。據有的史料記載，馬祖「得法南岳後歸蜀鄉，人喧迎之。……再返江西」<sup>⑬</sup>。如果這個記載屬實，那麼馬祖應當有過回鄉的經歷；從「再返江西」的記載來看，那麼他的回鄉應當是從江西出發，然後又返回江西，這就意味著馬祖回鄉的經歷發生在江西時期。

## (二)馬祖和南嶽

馬祖出四川，住荊南，然後到了今湖南境內的南嶽衡山，受法於懷讓禪師。懷讓（677~744），俗姓杜，金州安康（在今陝西）人，早年曾在荊州學律，後受學於嵩山慧安禪師，又往曹溪師從惠能，後住武當山，最後一直在南嶽。馬祖師從懷讓的經歷是史料中一致肯定的事實，但是關於馬祖與懷讓交涉的具體情況，史料中有不同的說法。權德輿的〈塔銘〉在提到馬祖在巴西受戒之後接著記述道：「後聞衡嶽有讓禪師者，……跋履造請，一言懸解，始類顏子如愚以知十，俄比淨名默然於不二。」按照這樣的記述，很容易給人造成馬祖受戒後不久便前往南嶽投奔懷讓的印象，另外就是使人覺得馬祖與懷讓的接觸似乎從一開始就很默契。但是按照宗密的記述，馬祖先是遊方頭陀，隨處坐禪，又曾久住明月山，後因巡禮聖迹才到南嶽，而且馬祖是經過與懷讓「論量宗教」、被折服以後才師從懷讓

馬祖綜論——關於馬祖的  
經歷、遺迹、禪學、時代及語錄

的<sup>⑭</sup>。如此說來，馬祖到南嶽之前應當經過了一段時期的輾轉過程，並非從四川直奔南嶽；馬祖投靠懷讓也不是一拍即合，而是經過了思想的較量。在這兩種不同的說法中，由於宗密和馬祖沒有直接的關係，不必為賢者諱，所以他的記述也許更為客觀。在後來出現的相關記載中，《宋高僧傳》比較接近權德輿的說法<sup>⑮</sup>，而禪宗燈史中關於馬祖在南嶽先是一味坐禪、後來在懷讓磨磚作鏡的啟發下才「心意超然」的禪門逸話<sup>⑯</sup>，多少帶有宗密所謂「論量宗教，理不及讓」的味道。無論如何，馬祖通過師從懷讓的經歷，獲得了曹溪法脈傳人的禪門合法身分，這對他日後的發展無疑有著重要的意義；另外，他在懷讓的啟發下，明白了禪非坐臥、佛非定相的道理，這為他日後建立起融禪的修行於日常生活之中的活潑禪法奠定了基礎。

馬祖在南嶽期間住在傳法院。傳法院位於南嶽衡山擲鉢峰下，宋代以後又名馬祖庵，至今遺迹猶存，數年以前經過重建。傳法院的附近還有磨鏡台遺迹，傳說就是當年懷讓磨磚作鏡啟發馬祖的地方。

關於馬祖在南嶽的年代，唐代史料中沒有記載，宋代以後才有相關的提及，其中一種說法是馬祖於「唐開元中，習禪定於衡嶽傳法院，遇讓和尚」<sup>⑰</sup>，另一種是馬祖在懷讓門下「侍奉十秋」<sup>⑱</sup>。按照前一種說法，馬祖的南嶽經歷應在開元年間（713~741），但是開元年間長達29年，這個記載沒有說明馬祖的南嶽經歷到底是在開元年間的什麼年代。後一種說法意味著馬祖在南嶽住了10年，但是沒有說明這10年的上下限各是什麼年代。把這兩種說法綜合起來，就會使人得到這樣的印象：馬祖開元年間在南嶽住了10年，但是不清楚他到達和離開南嶽的時間。

不過，根據史料記載，馬祖在離開南嶽以後到了建陽佛迹嶺。史料中

雖然沒有說明他到達建陽的年代，但是《宋高僧傳》中提到志賢和道通都是在天寶元年（742）前往佛迹嶺投奔馬祖的<sup>①⑨</sup>。既然天寶元年馬祖已在建陽，那麼他離開南嶽的時間只能更早。正如王榮國教授指出的那樣，由於馬祖從初到建陽到傳法授徒應需經過3年左右時間聚集其在當地的影響力，所以馬祖到達建陽的時間很可能在開元末年<sup>②⑩</sup>。如果馬祖開元末年已經到達建陽的話，那麼很顯然，他離開南嶽的時間還要更早一些。儘管目前無法確定馬祖離開南嶽的具體年代，但是根據以上理由，把這個時間設想為開元27、28年（739、740）前後，應當不會有太大的出入。

假如馬祖在南嶽的時間下限是開元27、28年前後，那麼他是否還有可能在南嶽住上10年之久呢？換句話說，他到達南嶽實際上可能是在什麼時候呢？如果按照「侍奉十秋」的說法，那麼從開元27、28年上推10年，則當開元18年（730）前後，此時馬祖剛剛20歲出頭，才受大戒不久，一般來說還不具備遠走高飛的條件，加上宗密所述馬祖在到南嶽之前的種種經歷也需要數年時間，因此馬祖實際上不可能那麼早就來到南嶽。上文已經指出，馬祖離開四川應該在他25歲（733）左右以後，因而他到達南嶽的時間也相應地更晚一些。如此說來，史料中所謂「開元中」不一定就是指開元中期，而所謂「侍奉十秋」之說則顯係誇張，實際上馬祖在南嶽住留的時間很可能只有6年左右，即開元21至27年（733~739）前後，而不可能有10年之久。有的現代學者由於把「開元中」理解得過於狹窄，並拘泥於「侍奉十秋」的說法，於是把馬祖到達南嶽的時間設想得過早，從而忽視了馬祖到南嶽之前的種種經歷。

### （三）馬祖和建陽

馬祖綜論——關於馬祖的  
經歷、遺迹、禪學、時代及語錄

馬祖離開南嶽以後，來到建陽佛迹嶺。有一種說法認為馬祖離開南嶽後到過嶺南的韶州（今廣東韶關）參禮惠能遺迹，然後翻越大庾嶺抵達虔州（今江西贛州），再由虔州向東進入汀州（今福建長汀），最後由汀州北上抵達建陽<sup>⑳</sup>。但是此說沒有證據，不足以為信史。關於馬祖的建陽經歷，在唐人的著作中沒有提及，而始見於宋代的記載。如上文已經提到的那樣，在《宋高僧傳》裡記載志賢、道通、明覺等人都是馬祖在佛迹嶺期間歸依馬祖的<sup>㉑</sup>，繼而有《景德傳燈錄》說馬祖「始自建陽佛迹嶺，遷至臨川，次至南康龔公山」<sup>㉒</sup>，最早將建陽經歷列入馬祖的傳記，以後的禪宗燈史幾乎一字不差地沿襲了這一記載。

唐代建陽為建州屬下縣置，位於今閩北建陽市。佛迹嶺又名佛迹岩，位於建陽的莒口鎮境內，距建陽市區約 20 公里，山上有聖迹寺，當地傳說為馬祖住過的地方。聖迹寺附近有一「聖迹石」，上有一尺餘長的足迹，當地古來或說為馬祖行迹，或說馬祖因為「欽慕佛迹」而到此地<sup>㉓</sup>。不難推想，實際上是先有聖迹石的存在，然後其附近的山岡和寺院才可能以「佛迹」或「聖迹」命名。再考慮到宗密所述馬祖在到南嶽之前就曾有「巡禮聖迹」的經歷，那麼馬祖千里迢迢來到建陽，或許就是為了尋訪這裡的「聖迹」。根據當地的地方志以及聖迹寺的碑文記載，聖迹寺由晚唐五代時期的翁部建立，由此可見馬祖當時這裡還沒有正規的寺院。自從聖迹寺建立以後，翁氏後人一直是維護這處馬祖遺迹的有力外護。

關於馬祖在建陽的年代，史料中沒有直接的記載。上文已經指出，通過《宋高僧傳》中關於志賢和道通歸依馬祖經歷的記載，可以判斷馬祖天寶元年已在建陽，又根據王榮國教授的推斷，馬祖到達建陽的時間可能還要早於天寶元年。那麼馬祖是什麼時候離開建陽的呢？關於這個問題，史

料中同樣沒有記載。不過，史料記載馬祖離開建陽以後到了江西，因此可以根據他在江西的時間推測其離開建陽的大致年代。據《宋高僧傳》記載，「釋超岸……天寶二載至撫州蘭若，得大寂開發」<sup>②5</sup>。由此可知馬祖天寶2年（743）已在江西撫州。另外，禪宗燈史中有一段懷讓派人到江西勘問馬祖、馬祖答以「自從胡亂後，三十年不曾闕鹽醬」的著名禪話<sup>②6</sup>，這段故事發生的時間，既不會早於馬祖在建陽的天寶元年，也不會晚於懷讓去世的天寶3年（744）8月，於是只能在天寶2年或天寶3年8月之前。這就意味著馬祖在天寶2、3年時已經到了江西，而他離開建陽的時間自然還要更早一些。

總的來說，馬祖的建陽經歷大致始於開元28年（740）前後，終於天寶2年（743），他在建陽度過了3年左右時光。3年時間在馬祖的經歷中並不算長，但是馬祖的獨立傳法就是在這一期間開始的，《景德傳燈錄》所說的「始自建陽佛迹嶺」，就是指馬祖獨立傳法的開始。建陽是馬祖禪的發祥地，而且禪宗在福建地區的傳播也是從馬祖來到建陽開始的。

#### （四）馬祖和江西

馬祖離開建陽，來到江西，在這裡度過了他的大半生時光，因此歷史上把他本人稱為「江西馬祖道一禪師」，把他的教團稱為「洪州宗」。在江西期間，馬祖先後住在臨川、南康、洪州等地，與此相應，他在江西的經歷也可以大致分為三個階段，即臨川時期、南康時期、洪州時期。

大約在天寶2年，馬祖來到臨川，這裡成為他在江西期間的第一個傳法根據地。臨川是唐代郡名，作為州置名為撫州，位於今江西撫州市。史料記載說馬祖住在臨川的西里山<sup>②7</sup>，但是關於西里山的具體情況，歷史上

馬祖綜論——關於馬祖的  
經歷、遺迹、禪學、時代及語錄

沒有記載。已故的原江西省地方志辦公室何明棟先生首次披露了西里山就是後來的犀牛山的消息，並介紹了此山的一些具體情況<sup>⑳</sup>。經筆者實地調查，得知這座山在清代咸豐年間被鏟平，如今早已不在。西里山原來的地方，就在今撫州市臨川區界內正覺寺和撫州市第六小學一帶，在唐代應屬臨川城外的近郊。正覺寺或說建於唐初<sup>㉑</sup>，或說建於唐開元年間<sup>㉒</sup>，該寺大殿原來坐落在撫州市第六小學院內，如今整個寺院已被移置到第六小學的旁邊，寺內還保存有古井圈一口，石雕建築部件一個，據說還有一塊石碑，可惜下落不明。總之，正覺寺的歷史相當悠久，馬祖當年曾經住在這裡，如今是撫州市佛教協會的所在地。

另外，史料中還提到慧藏禪師在出家以前靠打獵為生，有一次追逐獵物而到馬祖庵前，因受馬祖的啟發，於是皈依馬祖出家為僧，後來住在石鞏寺<sup>㉓</sup>。石鞏寺位於今江西省宜黃縣二都鎮，距撫州市區約 70 公里，因該寺依山岩而建，山岩形狀如拱，故名石鞏寺。據清代同治年間的《宜黃縣志》記載，馬祖於唐肅宗（756~761 年在位）時「自建陽佛迹嶺遷至宜黃石鞏，結庵鞏下」<sup>㉔</sup>，可見當地自古相信馬祖曾經住過此地。無論清代縣志的記載是否符合史實，慧藏當年與馬祖相遇的地方大概不會距石鞏一帶太遠。當地還有「馬祖射山」的傳說，將石鞏的形成與一位叫作「馬祖」的人物結合起來，內容是東漢末年一位叫作馬祖的神仙，因為痛恨富人將石鞏山當作帝王「靠背」，一箭射開山岩，於是形成石鞏<sup>㉕</sup>。這個傳說雖然把馬祖當作東漢時代的神仙，但是它的素材顯然與馬祖有關，曲折地透露出馬祖與石鞏的關係。假如馬祖和石鞏無緣，則很難想像當地會出現這樣的傳說。根據這些記載和傳說，馬祖在臨川期間，很有可能到過宜黃一帶，而且給當地人留下同情平民的「神仙」印象。

由於馬祖離開臨川以後到了龔公山，因此他在臨川的時間下限和在龔公山的時間上限應該大致在同一期間。但是，關於他何時離開臨川、何時到達龔公山，史料中也沒有記載。對於這個問題，學者們作過種種推測，例如鈴木哲雄認為馬祖於西元765年住龔公山<sup>③④</sup>，西口芳男認為馬祖於至德2年（757）年左右在龔公山<sup>③⑤</sup>，王榮國認為馬祖於大曆初年（766）已在龔公山<sup>③⑥</sup>。其中西口芳男提出的時間最早，他根據《祖堂集》關於招提慧朗的生平記載<sup>③⑦</sup>，推測慧朗受戒和投奔馬祖的年代為至德2年。其實《祖堂集》的記載只說明慧朗是受戒以後才去虔州投奔馬祖，而不一定是說他受戒以後馬上就去了龔公山。一般來說僧人受戒之後繼續在原地修持磨練的情況更為常見，在這一點上慧朗和馬祖的經歷一樣，未必會在受戒以後馬上就遠走高飛。如果是這樣，則慧朗去虔州投奔馬祖就可能是在他受戒若干年之後，與此相應，馬祖在虔州龔公山的時間也應晚於至德2年。另外，根據唐技的〈虔州龔公山西堂敕謚大覺禪師重建大寶光塔碑銘并序〉，馬祖的弟子西堂智藏「年二十三，首事大寂於臨川西里山」<sup>③⑧</sup>。智藏23歲時正當乾元3年（760），其時馬祖尚在臨川，與此相應，馬祖離開臨川和來到龔公山的時間也就不會早於這一年，至於具體的年代，如果參考鈴木哲雄和王榮國的意見，很可能就在西元760~765年之間。而《祖堂集》中關於慧朗投奔馬祖的記載，如果不作狹隘的理解，剛好也與唐技〈碑銘〉的說法相呼應。這樣，從天寶2年開始，馬祖在臨川住留了大約20年時間。

在此期間，先後有超岸、慧藏、智藏等人前來投奔，馬祖教團得到進一步的發展。其中智藏禪師後來成為馬祖門下資歷最老、地位最高的弟子之一。智藏出身贛南，馬祖離開臨川轉移到贛南，很可能與智藏有關。

馬祖綜論——關於馬祖的  
經歷、遺迹、禪學、時代及語錄

虔州或南康是馬祖在江西期間的第二個傳法基地，他當時住留的地點就在龔公山。龔公山至今猶在，今人多稱「寶華山」，位於江西贛縣田村鎮境內，距贛州市區約70公里，唐代屬虔州或南康郡，因而史料中稱為「虔之龔公山」或「南康龔公山」。山下有一古剎，名曰「寶華寺」，當地傳說為馬祖創建。在馬祖之後，西堂智藏繼續在這裡領眾傳法。

據說寶華寺建於西元746年，寺內四方竹原產四川，由馬祖當年從四川帶來，馬祖同時還帶了139個徒弟來到這裡；馬祖於天寶5年（746）到佛日峰（後名馬祖岩），後至龔公山，與弟子結茅開山，修築禪院，住留長達28年，於大曆8年（773）轉至洪州鍾陵開元寺；貞元7年（791），西堂智藏由洪州來到這裡，繼馬祖之後主持法席<sup>39</sup>。近代以來，該寺自抗日戰爭期間始香火中斷，贛州私立幼幼中學遷入寺內辦學，蔣經國兼任該校名譽校長，曾多次到過這裡；1960~70年代，寺內先後被用作敬老院、農業中學、知青林場等，「文革」期間遭到破壞；自1988年始得恢復<sup>40</sup>。

寶華寺內如今保存有唐至明清時期的古迹多處，其中最古的是「大寶光塔」和刻有唐技〈碑銘〉的石碑。「大寶光塔」是西堂智藏舍利塔，因由玉石雕刻而成，當地俗稱「玉石塔」，上有銘文。此塔最初建於元和14年（819），長慶4年（824）由皇帝賜名「大寶光」，會昌5年（845）因唐武宗廢佛而被毀，後於大中7年（853）重立。玉石塔為唐代遺物，「文革」期間遭局部破壞，但大體完好。

刻有唐技〈碑銘〉的石碑今存寶華寺內，碑題全文為〈虔州龔公山西堂敕謚大覺禪師重建大寶光塔碑銘并序〉，刻立於北宋元豐2年（1079），比迄今學者們通常引用的清刻本《贛州府志》卷16所載同一文獻早出800年左右，而且文字亦有若干差別，例如上文所引西堂智藏「年二十三，首

事大寂於臨川西里山」，在清刻本中作「年十三，首事大寂於臨川西里山」，一字之差，便可導致對智藏投奔馬祖及馬祖住留臨川的年代判斷相差10年之久。

另外，根據宋代的輿地資料以及贛南當地「先有馬祖岩，後有寶華山」的傳說，可知馬祖入龔公山之前曾到過馬祖岩。馬祖岩位於今贛州市章貢區水東鎮境內，山上岩洞據說為馬祖修煉處。此外，在今興國縣埠頭鎮至贛縣吉埠鎮之間有一河流名「平江」，距寶華山僅10華里左右，自古以來俗稱「西江」，現在都是泥沙。西江之名古已有之，沿用至今，很可能就是馬祖對龐居士所說的「西江」。西江水的泥沙渾濁恐怕亦非始於今日，設若如此，那麼「一口吸盡西江水」的涵義就不僅僅是「一口吞不下一條江水」那麼簡單意思了，而是或許還含有要人容得下世上無盡的渾濁的意思。

在南康期間，先後有懷海、自在、齊安、無等等人投奔馬祖，其中懷海禪師後來成為馬祖門下的重要弟子之一。可以想見，馬祖教團在這一時期成熟壯大起來。

龔公山所在的虔州或南康一帶是一個比較特殊的地方，這裡遠離當時政治文化中心的中原地區，屬於比較貧瘠的偏遠之地，但是由於靠近大庾嶺，這裡又是連接嶺南和內地的交通要道。山高皇帝遠，為馬祖教團的發展提供了相對自由的空間；重要的戰略地位，使得由朝廷派往這裡的地方官員往往具有複雜的社會背景。根據史料記載，馬祖在南康期間受到了當地官員的支持。例如權德輿在馬祖的〈塔銘〉裡說：「刺史今河南尹裴公，久於稟奉，多所信嚮。」<sup>④①</sup>《宋高僧傳》說：「郡守河東裴公，家奉正信，躬勤諮稟。」<sup>④②</sup>這裡提到的刺史或郡守裴公，是指曾任虔州刺史的

馬祖綜論——關於馬祖的  
經歷、遺迹、禪學、時代及語錄

裴諝。裴諝（719~793）於代宗、德宗時先後歷任河東道租庸鹽鐵使、虔、饒、廬、亳諸州刺史、兵部侍郎、河南尹、東都副留守等職<sup>④③</sup>。安史之亂時營救皇室數百人，後受代宗器重，因遭宰相元載排擠，於大曆2年至大曆5年（767~770）出任虔州刺史。裴諝在虔州任職期間，對於馬祖多有親近，顯然對馬祖在當地的傳法事業提供了便利和支持。裴諝家族一方面是當時東都洛陽城裡的顯貴大戶，父親裴寬（681~755）曾任河南尹、戶部尚書、禮部尚書，而且「弟兄多宦達，子姪亦有名稱」<sup>④④</sup>；一方面裴家世代在江西有著深厚的根基，除了裴諝曾任虔州刺史外，裴寬的父親曾任袁州刺史，裴寬的侄子、裴諝的堂兄弟裴胄（729~803）也曾擔任過江西觀察使，而且裴胄與馬祖〈塔銘〉的作者權德輿也是好友<sup>④⑤</sup>；此外，裴氏家族還有信佛的傳統，裴寬「崇信釋典，常與僧徒往來，焚香禮懺，老而彌篤」<sup>④⑥</sup>，而裴諝除了親近馬祖之外，後來還因庇護犯法的僧人而被貶官，可見其信佛之深。由於具有如此背景的地方官的熱情支持，便可為馬祖在當地的傳法提供有力的外護。

關於馬祖在南康的年代，根據上文提到的乾元3年（760）馬祖尚在臨川的情況，可知他在南康的時間上限應在乾元3年以後，只是目前無從確定其具體年代；又根據史料中關於馬祖後來被路嗣恭請到洪州，以及路嗣恭於大曆7年（772）前後出任江西觀察使的情況，可知馬祖在南康的時間下限大致在大曆7年。總之，馬祖在南康度過了大約10年時光。這一期間，馬祖的傳法事業獲得巨大的發展，並開始得到地方官員的崇信與支持。

洪州是馬祖在江西期間的第三個傳法基地。據史料記載，馬祖被路嗣恭以隆重的禮節請到洪州，住在開元寺<sup>④⑦</sup>。洪州相當於今江西南昌及其周

邊一帶，洪州城就在今日的南昌。南昌古名豫章，唐代先後名為豫章、鍾陵、南昌，這裡是唐代江西觀察使的治所，也是江西地區的政治文化中心。開元寺位於今南昌市內，亦即當年的洪州城裡，今名佑民寺，據說始建於南朝梁代，歷史上先後名為大佛寺、開元寺、上藍院、承天寺、能仁禪寺、永寧禪寺、佑清寺等，1930年重建時改為今名，「文革」期間被完全廢毀，1980年代始得恢復<sup>④⑧</sup>。開元寺與唐代各州設立的開元寺一樣，乃是當地的官寺，馬祖被請到這裡，意味著他的禪法和教團得到了江西地區最高官府的認可與支持。不過，馬祖在洪州期間並非一帆風順，史料中關於他與洪州城大安寺主等講僧交鋒的記載<sup>④⑨</sup>，表明當時洪州一帶講經之風盛行，馬祖在洪州遇到講僧的抵制，但是最終佔了上風。這一期間又有更多弟子投奔馬祖門下，如普願、懷暉、智藏（京兆）、靈默、太毓等，馬祖教團的發展臻於巔峰。

另外，史料中提到馬祖去世前不久到過石門山，去世以後，他的塔廟就安置在那裡<sup>⑤⑩</sup>。石門山又名寶峰山，位於今南昌附近靖安縣寶峰鎮境內，距南昌市區約70公里，當地有寶峰寺，馬祖舍利塔就在寺內。該塔於「文革」期間被毀，埋藏地下的馬祖舍利石函亦被挖出。石函銘文記錄了馬祖去世的年代<sup>⑤⑪</sup>，是為權德輿〈塔銘〉之外確定馬祖卒年的又一重要依據。現在的馬祖塔為1993年重建，石函原物大概收藏在靖安縣博物館內。據說寶峰寺始建於天寶年間，原名泐潭寺、法林寺，大中4年（850）更名寶峰寺；馬祖生前曾到這裡，馬祖去世以後，百丈懷海守塔而居，繼續領眾；以後寶峰寺一直香火不斷，至宋代更有空前發展，名僧輩出，成為當時著名的禪宗據點；抗日戰爭時期曾遭洗劫破壞，至「文革」期間徹底被毀，1990年代得到重新恢復<sup>⑤⑫</sup>。除了石門山寶峰寺以外，在南昌周圍

馬祖綜論——關於馬祖的  
經歷、遺迹、禪學、時代及語錄

地區還有其他傳說馬祖到過的地方，由此可以想見馬祖在洪州期間的活動範圍很可能涉及洪州周邊的諸多地方。

馬祖在洪州期間與當地的地方官有過較多的接觸，繼路嗣恭之後，先後有鮑防、李兼（或作李謙）、權德輿等地方官員，都是親近馬祖的信奉者和支持者。其中路嗣恭（711~781）是一位敢作敢為的官員，例如他曾任關內副元帥郭子儀副使，知朔方節度營田押諸蕃部落等使，在任上殺掉了擁兵自重不服調遣的大將孫守亮，威震全軍；到江西上任伊始，便殺掉了先為魚朝恩手下的酷吏、後來又受到宰相元載庇護而為百姓痛恨的賈明觀；後來兼任嶺南節度使期間，率兵平定嶺南將領哥舒晃的叛亂，斬叛軍萬餘人，並誅宿奸者及商舶之人，私吞被殺商人財百萬貫<sup>53</sup>。路嗣恭自大曆7年（772）前後至大曆8年（773）10月期間任江西觀察使，延請馬祖到洪州就在這一期間。他大張旗鼓地把馬祖請到洪州，恐怕與其果敢獨斷的作風不無關係。又路嗣恭的次子路恕以參與平定嶺南叛亂之功，30歲即任懷州刺史，以後歷任京兆少尹、監門衛大將軍、吉州刺史等，死後追贈洪州都督<sup>54</sup>，由此可見路氏父子在江西有著深厚的根基。另外，《宋高僧傳》中提到的那位撰寫馬祖碑文的包佶也是路恕的朋友<sup>55</sup>，在代宗、德宗時期歷任汴東、江淮等地水運、兩稅、鹽鐵使，負責財務之職。包佶雖然不在江西，但是與路恕關係密切，史書上說「恕私第有佳林園，自貞元初（785）李紆、包佶輩迄于元和末（820），僅四十年，朝之名卿，咸從之遊，高歌縱飲，不屑外慮」<sup>56</sup>。大概由於路氏家族的影響，於是包佶也和馬祖也有過某種關係。

據史料記載：「建中中有詔僧如所隸，將歸舊壤，元戎鮑公密留不遣。」<sup>57</sup>這位拒不執行詔諭而將馬祖秘密留在洪州的「元戎鮑公」就是鮑

防。鮑防（722~790）出身貧寒，通過科舉步入仕途，先後擔任過太原節度使、御史大夫、福建觀察使、江西觀察使、禮部侍郎等職。大概由於他在太原期間曾主持軍事，所以被稱為「元戎」。建中元年（780）4月由福建觀察使轉為洪州刺史、江西團練觀察使<sup>58</sup>，建中3年（782）歷任還京<sup>59</sup>，可見他在江西任職大約3年（780~782），與馬祖的接觸就在這一期間。鮑防與佛教的關係，史書沒有記載，關於「建中中有詔，僧如所隸」的背景和經過，今也不得其詳，但是鮑防秘密保護馬祖的舉動，恐怕既與他敢於自作主張的一貫作風<sup>60</sup>有關，同時也體現了這位出身寒門的官員對於平民化的馬祖禪的本能認同。

又據權德輿的〈塔銘〉，還有一位江西的地方官「成紀李公」「勤護法之誠，承最後之說」；《宋高僧傳》也提到有「隴西李公」對馬祖「素所欽承」。這位李公，史書中作李兼或李謙，於貞元元年四月出任洪州刺史兼江西觀察使<sup>61</sup>，其時已是馬祖的晚年，但從《宋高僧傳》的記載來看，他與馬祖的交往或許更早。又據他和當時的建昌縣令李啟等人所作的〈馬祖舍利石函銘文〉，可知他於貞元7年（791）還在洪州刺史任上，當時參與或主持了馬祖塔的建設。無論如何，李兼是馬祖晚年最後一位護持馬祖的江西地方官員。

另外，在李兼任職洪州期間，馬祖〈塔銘〉的作者權德輿剛好也在李兼府內供職，擔任判官。權德輿（759~818）的父親於安史之亂時舉家遷移洪州<sup>62</sup>，權德輿的青少年時期就是在洪州度過的。他在馬祖〈碑銘〉裡自謂：「嘗遊大師之藩」，「往因稽首，粗獲擊蒙。雖飛鳥在空，莫知近遠，而法雲覆物，已被清涼」。根據這個記述，他可能很早就曾親近馬祖學佛問道。後來他又在為馬祖弟子懷暉禪師所作的〈碑銘〉裡自述「三十

馬祖綜論——關於馬祖的  
經歷、遺迹、禪學、時代及語錄

年前嘗聞道於大寂」。懷暉卒於元和 10 年（815），權德輿的〈碑銘〉作於是年，則 30 年前剛好是貞元 2 年（786），其時已為馬祖晚年，而權德輿也在洪州任職。

自路嗣恭出任江西至馬祖去世前後，先後擔任洪州刺史（包括兼任江西觀察使者）的江西地方官員共有 8 人，而僅見於史料記載的即有近半數者與馬祖有過親近關係。地方官員的熱情支持，顯然是馬祖及其教團得以在洪州發展的一項重要原因。

馬祖自大曆 7 年（772）來到南昌，至貞元 4 年（788）去世，在洪州度過了他生涯中最後的大約 16 年時光。

## 二、馬祖禪及其時代

馬祖在中國禪宗史上是繼六祖惠能之後最卓越的宗教領袖人物，對禪宗的發展作出了多方面的重大貢獻。在禪學思想方面，他提倡「即心即佛」、「非心非佛」、「平常心是道」等幾大主張，將佛教的唯心論和徹底的空觀圓滿地結合起來，更加清楚地指明了覺悟解脫的依據就在現實的人心，而心本身又是空，不可執著；與此相應，修行實踐也不需要抱定某種異常的心態和脫離正常的生活，而應當保持平常的心態或者在平常日用中進行。這些教義主張雖然並不都是馬祖的發明<sup>⑥③</sup>，其中大部分可以在以往的佛教中找到張本，但它確實是在馬祖那裡才被明確化而成為鮮明的旗幟，並且給後來的禪宗以深遠的影響。在禪的實踐方面，馬祖一方面強調實踐體驗，明確反對當時佛教中流行的講經論、重義解的空談風氣，《祖堂集》的馬祖傳裡用了大部分篇幅記述馬祖及其弟子反對講經講論的事例，就是此類明證；另一方面，馬祖也反對凝心入定式的禪修方法，而將

禪的實踐融會到日常生活當中，利用日常生活中的各種場合作為禪悟的契機，從而使禪的修行實踐變得靈活多樣，不拘一格。禪宗雖然歷來是佛教中的實踐派，但是明確地反對講經論、求義解，強調佛法的實踐性，以及在實踐上切切實實地把禪的修行融入日常生活，都是從馬祖開始的。在教團建設方面，馬祖以遠離當時政治文化中心的江西地方為根據地，依託於當地的官民支持，建立起龐大的教團組織。在馬祖的影響下，江西一帶自中唐時代起便成為整個中國佛教的一大重鎮。馬祖教團的形成，不僅使惠能以來的南宗勢力獲得了空前的發展壯大，而且為馬祖以後南宗勢力向全國的擴展提供了切實的組織保障。可以說，如果沒有馬祖教團，便根本無法想像中晚唐時代會形成南宗的勢力覆蓋全國的局面。由於馬祖從諸多方面給禪宗的發展以巨大的影響，以至於有的學者認為中國禪宗的真正形成是從馬祖開始的<sup>④</sup>。

馬祖生當由盛唐向中唐過渡的時代，無論是作為思想學說、實踐方式還是作為教團組織的馬祖禪，它的出現並非獨立孤起的現象，而是與當時社會文化發展變遷的大趨勢相呼應的。經過安史之亂以後，唐王朝中央政權的勢力大為削弱，而地方勢力相應地增強。馬祖所在的江西地方，雖然不像北方由強悍的節度使控制的地區那樣可以無視朝廷的號令，但是畢竟地處偏遠，加上朝廷的相對軟弱和地方大員的自主專斷，於是才為馬祖門下形成龐大的教團組織提供了有利條件。可以說，若沒有朝廷的軟弱，便不會有地方大員的專斷；若沒有地方大員的專斷，馬祖教團便不會得到本地官府的保護和支持。因此，馬祖及其教團在江西的發展，雖然具有個人際遇的偶然性，但是這種個人際遇卻是在當時整個社會政治格局變化的大背景下發生的具體一幕。

馬祖綜論——關於馬祖的  
經歷、遺迹、禪學、時代及語錄

馬祖禪雖然得到地方官員的保護和支持，但是馬祖本人既不曾到過當時政治文化中心的中原地區，也沒有和當時的朝廷及中心佛教勢力發生瓜葛，而是以偏遠的江西作為傳法根據地，依靠包括地方官府在內的各種地緣關係，最終形成具有全國影響的一大宗派。馬祖禪曾經受到南陽慧忠國師的抨擊<sup>⑥5</sup>，他們的禪學分歧，從某種意義上也可以說體現了貼近朝廷的中心佛教勢力與遠離朝廷的地方佛教之間的分歧。馬祖門下的弟子中雖然也有個別人受到朝廷的尊重，但是大多數則分散在南方各地傳法，保持了馬祖的作風。還有一些弟子為了「選佛」而放棄仕途投奔到馬祖門下，如丹霞和尚和龐居士就是此類典型<sup>⑥6</sup>；至於汾陽無業禪師更是到處躲避官府的糾纏，並且明言「親近國王大臣，非予志也」<sup>⑥7</sup>。很明顯，馬祖禪反對那種注重經論義解的貴族化佛教，與朝廷和中心佛教勢力保持距離，以遠離當時政治文化中心的南方地區作為傳法根據地，它在總體上保持了惠能以來南宗禪的地方性佛教特徵<sup>⑥8</sup>。

另外，唐代的科舉制度為庶族出身的士人進入上流社會提供了更多的機會，到了中唐時期，庶族出身的士人已經成為對當時的文化有著廣泛影響的社會階層。與此相應，中唐時期的文化也出現顯著的變化，貴族文化衰落，世俗文化興起<sup>⑥9</sup>。佛教亦不例外，以往那種繁瑣複雜的教義學說和實踐方法越來越沒有市場，而簡明扼要的教義體系和簡便易行的實踐方式則受到雅俗各階層人士的歡迎。馬祖禪的教義和實踐方式正是這樣一種更平民化的宗教體系，與貴族化的佛教相反，其中凝聚著容易引起那些不靠門閥出身而靠自己的努力、通過科舉的途徑開闢自己的政治前途的新興士大夫們共鳴的因素<sup>⑦0</sup>。當時的江西雖然屬於偏遠落後的地區，但是「是時中原多故，賢士大夫以三江五湖為家」<sup>⑦1</sup>，由安史之亂所導致的士人南

遷，同時也伴隨著文化上的地域轉移，因而世俗文化的風潮也不可避免地滲透到江西地區。正是在這樣的背景下，那些庶族出身的士大夫遇到了世俗化的馬祖禪，雙方一拍即合，馬祖禪成了用佛家語說寒門事的宗教，再加上它貼近平民的特性，於是便獲得了廣泛的社會認同。

### 三、馬祖語錄的編纂及馬祖研究

馬祖語錄何時開始編纂，今已無從詳考。《祖堂集》中載有馬祖弟子東寺如會所說的下面一段話，其中透露出一些關於馬祖語錄編纂的最初消息：

每曰：「自大寂禪師去世，常病好事者錄其語本，不能遺筌領意，認即心即佛，外無別說，曾不師於先匠，只徇影跡。且佛於何住，而曰即心，心如畫師，貶佛甚矣。」<sup>⑦②</sup>

從東寺如會的議論可知，在馬祖去世之後，即有「好事者」將馬祖的言論記錄下來，而其內容主要是關於「即心即佛」的說法。在東寺如會看來，那些關於「即心即佛」說的語錄，只不過是馬祖留下的「影跡」，而非馬祖禪的精神實質；而且佛是無限的，並不只限於心，「心如畫師」，它是能動不拘的，因此如果只說「即心即佛」的話，那就是對佛的貶低。如會雖然沒有明言「好事者」是誰，但是一般來說，只有那些可以經常接觸馬祖、對馬祖的教誨耳熟能詳的弟子，才有條件將馬祖生前的言論記錄下來，因此如會所說的「好事者」，很可能就是指馬祖的一部分弟子。至於這些弟子是誰，今已無從知曉。

馬祖綜論——關於馬祖的  
經歷、遺迹、禪學、時代及語錄

與如會所說的情況相應，在現存馬祖弟子的語錄中，可以看到他們對馬祖言論的引用或評論，例如南泉普願的語錄裡就反復引用馬祖「不是心，不是佛，不是物」的說法，在百丈懷海的語錄裡則有對馬祖「即心即佛」說和「非心非佛」說的評語。另外，在馬祖禪系以外的禪師語錄或著作中，也可以看到他們對馬祖觀點的評述，例如南陽慧忠的語錄裡有對「即心是佛」說的批評，宗密的著作裡有對洪州宗觀點的綜述和評論，等等。這種情況表明，在馬祖去世以後，其生前的言論不僅在弟子當中廣為傳誦，而且受到當時禪門的高度關注。在這樣的條件下，如會所謂有「好事者」編纂馬祖的語錄，應當並非虛言。除此之外，在唐人撰寫的碑銘文字中也有一些關於馬祖言行的記載。

就目前所能見到的範圍而言，關於馬祖言論的最早記載都比較零散，如上面提到的南泉普願和百丈懷海的語錄中引用的馬祖言論，均為隻言片語。除此之外，還有將馬祖思想的要點加以概括綜述的記載，其中最早的見於權德輿的〈洪州開元寺石門道一禪師塔碑銘并序〉和〈唐故章敬寺百巖大師碑銘并序〉。二文中的相關記載分別如下：

大抵去三以就一，捨權以趣實，示不遷不染之性，無差別次第之門。嘗曰：佛不遠人，即心而證，法無所攝，觸境皆如，豈在多岐以泥學者？故夸父吃話，求之愈疏，而金剛醍醐，正在方寸。

禪宗長老百巖大師之師曰大寂禪師，傳佛語心法，始自達摩，至於惠能之化行于南服，流于天下，大抵以五蘊、九識、十八界皆空，猶鏡之明也，雖萬象畢呈，而光性無累，心之虛也，雖三際

不住，而覺觀湛然。得於此者，即凡成聖，不然一塵瞥起，六入膠固，循環回復於生死之中，風濤火輪，迷妄不息。

不難看出，權德輿記述的馬祖思想要點在於「即心即佛」的說法。繼權德輿之後，在宗密的《禪源諸詮集都序》、《中華傳心地禪門師資承襲圖》、《圓覺經大疏鈔》等著作裡，對以馬祖為代表的「洪州宗」的主張也作了概括性綜述，其要點還是側重於「觸類是道而任心」的說法。

總之，在馬祖去世後的幾十年內，已經有馬祖語錄的編纂，但是這些語錄沒有保存下來，所以現在已經無法瞭解當時編纂的馬祖語錄是什麼樣子。除此之外，至今保存下來的當時關於馬祖言論及觀點的記載，分別見於馬祖弟子以及其他禪師的語錄和著作當中，這些記載大多只是零散的片段，而稍有系統的記載並非馬祖語句的實錄，而是綜合要點的轉述。

現存最早而又成系統的馬祖語錄是《祖堂集》卷14的「江西馬祖」章。此書由五代時期的靜、筠二僧編著，完成於南唐保大10年（952），是現存最早的禪宗燈史。其中的「江西馬祖」章共約3000字，內容主要是馬祖的對話記錄，比起以往的馬祖言論記載有了大量增加，如果再加上散見於其他章節裡的馬祖對話，則書中所記馬祖語錄更為詳備。

大約與《祖堂集》同時，永明延壽（904~975）的《宗鏡錄》裡也有馬祖的言論記載。據說《宗鏡錄》的初稿完成於延壽住持雪竇寺期間（952~960），最後定稿於他住持永明寺（即今杭州淨慈寺）期間（961~975）<sup>⑬</sup>，可見此書的編纂與《祖堂集》差不多同時，而完成的時間比《祖堂集》略晚。《宗鏡錄》本著「舉一心為宗，照萬法為鑑」的宗旨，旁徵博引佛教經典和祖師法語，融會佛教的各種學說。書中卷1、14、49、92、97、

馬祖綜論——關於馬祖的  
經歷、遺迹、禪學、時代及語錄

98 中分別有馬祖語句的引用，此類內容約合 1500 字，雖然零散而無系統，但也是迄當時為止除《祖堂集》以外記錄馬祖語句最多的文獻，而且其中有些馬祖言論不見於其他燈史資料。

《祖堂集》和《宗鏡錄》都是在馬祖去世一個半世紀以後才編輯成書的，二書內容雖然不同，但是都收錄有馬祖的語句。這種情況表明，當時很可能有某種形式的馬祖語錄流傳於世，於是二書的編者才得以或引用馬祖的語句，或將其納入新編的禪宗燈史。不過，現在已經無從知曉他們當時依據的究竟是怎樣的馬祖語錄資料了。

繼《祖堂集》之後，宋代陸續有多部禪宗燈史出現，其中大部分也有馬祖語錄的記載，如道原的《景德傳燈錄》，李遵勳的《天聖廣燈錄》，悟明的《聯燈會要》，以及普濟的《五燈會元》，等等。就這幾部燈錄的成書年代來說，《景德傳燈錄》成書於景德元年（1004），《天聖廣燈錄》成書於天聖年間（1023~1032），《聯燈會要》約成書於淳熙 10 年（1183），《五燈會元》成書於淳祐 12 年（1252），前兩部是北宋時代的作品，後兩部完成於南宋。就這幾部燈錄中記載的馬祖語錄來說，《景德傳燈錄》最詳，《天聖廣燈錄》和《聯燈會要》稍簡，但是其中有一些不見於其他文獻的記載，《五燈會元》與《景德傳燈錄》大致相同。相對而言，由於《景德傳燈錄》的成書時間較早，而所收馬祖語錄又比較詳備，所以其中的馬祖語錄在宋代編著的禪宗燈史中價值最高；《天聖廣燈錄》和《聯燈會要》由於收錄了一些不見於其他文獻的馬祖語句，因而也有一定的參考價值。

在宋代編輯的馬祖語錄中，除了見於禪宗燈史者外，還有一部《江西馬祖道一禪師語錄》。這部馬祖語錄約有 5000 字，它在歷史上的各種馬祖語錄當中是收集馬祖言論最全的一部。目前常見的這部馬祖語錄的版本有

兩種：一個收錄在《卍續藏經》第119冊，又名《馬祖道一禪師廣錄》；另一個收錄在《四家語錄》當中。根據《卍續藏經》將這部語錄作為一個獨立成篇的文獻加以收錄的情況來看，可以推測此書或許曾有單行本傳世。不過《卍續藏經》中沒有記載這個語錄的編輯者，也沒有說明這個語錄原來是什麼樣的本子。《四家語錄》共有6卷，彙集了馬祖道一、百丈懷海、黃檗希運、臨濟義玄等4位唐代禪師的語錄，其中的第1卷即為《江西馬祖道一禪師語錄》。根據明代復刻本《四家語錄》的序文，可以得知有關此書成立經過的一些情況。

明代復刻本的《四家語錄》附有北宋·楊傑的序文，題名〈馬祖百丈黃檗臨濟四家語錄序〉，文中提到「積翠老南，從頭點檢，字字審的，句句不差」<sup>⑦④</sup>。從楊傑序文的題名可知此書原名《馬祖百丈黃檗臨濟四家語錄》；又根據楊序中「積翠老南，從頭點檢」的說法，可知此書的編者係「積翠老南」。這位「積翠老南」就是黃龍慧南禪師（1002~1069）。「積翠」是指積翠庵，乃慧南禪師入黃龍山之前的住處。「老南」是相對於廬山小漢曉南禪師而言，因慧南輩分為高，故在當時叢林中被稱為「老南」。楊傑的序文作於北宋元豐8年（1085），可知此書應完成於元豐年間（1078~1085）。這樣，我們現在可以知道《四家語錄》中的馬祖語錄經過了黃龍慧南的編輯，而編輯完成的時間是在北宋元豐年間，比上述《景德傳燈錄》和《天聖廣燈錄》的成書時間稍晚。

不過，宋代原版的《四家語錄》今已無存，目前所能見到的是日本江戶時代復刻的明代復刻宋本。根據這個刻本中的唐鶴徵所作〈四家語錄序〉，可知當初的明本《四家語錄》係由「東安解君靜山寧」捐資復刻宋本而成。這個復刻本中除了有唐鶴徵的序之外，還有釋傳正所作的《讀四

馬祖綜論——關於馬祖的  
經歷、遺迹、禪學、時代及語錄

家語錄引》，並保存了楊傑的序文。唐鶴徵乃唐順之（1507~1560）之子，明隆慶5年（1571）年進士，歷任太常卿，繼承家學，以博學聞名<sup>⑦</sup>。正傳的引文作於明萬曆35年（1607），由此可知明代復刻本大約刊刻於萬曆年間。明代復刻本後來流傳到日本，慶安戊子（1648）年，由長崎的一位佛教信徒隱峰將此書奉獻出來加以復刻，於是始有此書的和刻本。1973年，柳田聖山將這個和刻本編入《禪學叢書之三》，題名《四家語錄·五家語錄》，由中文出版社影印出版。由於這個和刻本的保存，現在得以瞭解宋代《四家語錄》的面貌，並得以判明其中的馬祖語錄經過了黃龍慧南的編訂。

這部和刻本《四家語錄》的卷4收錄了《筠州黃檗山斷際禪師傳心法要》，其中保留了黃檗語錄原編者裴休的序和署名。根據這個情況可知，在《四家語錄》成書之前，馬祖、百丈、黃檗、臨濟等人的語錄已經有人分別編輯，經過黃龍慧南之手，這些原來分散的四家語錄被合為1冊。如果是這樣，那就意味著在黃龍慧南之前已經有人編輯了一部比較完備的馬祖語錄，但是現在既無法得知這部馬祖語錄最初的編輯者究竟是誰，也不清楚黃龍慧南在編輯時是否作過改動。

繼《四家語錄》之後，在《古尊宿語錄》一書裡也有馬祖語錄的記載。《古尊宿語錄》也是一部禪宗祖師的語錄集，最初由南宋紹興初年（1131）福州鼓山隕臧主彙集唐宋時代20位禪師的語錄而成，共4卷，題名《古尊宿語要》。淳熙5年（1178），鼓山德最在其卷首加寫略序，不久後鼓山晦室又出版了《續開古尊宿語要》6卷。至咸淳3年（1267），覺心居士捐資重刻，又在原20家語錄的基礎上增補了8家。到此時為止，馬祖的語錄並不在《古尊宿語錄》之內。最後到了明永樂11年（1413）《古尊宿語

錄》入藏之時又增補了懷讓、馬祖等9家語錄，合計48卷。《古尊宿語錄》從最初的4卷本擴充到最後的48卷本，其間經過了多次增補，馬祖語錄究竟是在什麼時候被增補進去的，現在已經難以詳知，目前僅知道明代永樂南藏本和萬曆徑山藏本的《古尊宿語錄》均為48卷，其中的第1卷都收錄了馬祖的語錄。目前讀者比較容易見到的是由上海古籍出版社1991年影印出版的明萬曆45年刊刻的徑山藏本《古尊宿語錄》。

除了上面介紹的資料以外，自宋代至明清時期編纂的各種禪宗資料中還有很多記載馬祖言論的文獻，但是其中記載的內容基本上沒有超出上述資料的範圍，因此不必一一列舉。

從以上介紹可知，馬祖的言論在歷史上被分別記錄在各種不同的文獻當中，其中那些隻言片語的記錄顯得非常零散，而比較系統的記錄又大多內容重覆，於是有的現代學者便試圖將這些分散的馬祖語錄彙集起來，同時去除其重覆的部分。最早從事這項工作的是日本學者，例如宇井伯壽在1940年新編了一篇《馬祖語錄》<sup>⑦⑥</sup>，內容係從《祖堂集》、《景德傳燈錄》、《古尊宿語錄》等文獻抽選而成，合計約2400字。1985年，禪文化研究所出版了入矢義高主編的《馬祖的語錄》（日文書名為《馬祖の語錄》）。該書以和刻本《四家語錄》中的馬祖語錄為底本，另外又從《祖堂集》、《景德傳燈錄》、《宗鏡錄》、《天聖廣燈錄》、《聯燈會要》等資料中抽選出有別於《四家語錄》的相關內容，以《補遺》的形式補充在《四家語錄》的馬祖語錄之後，於是構成迄今為止收集馬祖言論最為完備的馬祖語錄單行本。在當時還沒有電子檢索的條件下，入矢本將以往各種文獻中的馬祖語錄資料搜羅殆盡，就是在今天看來，也不能不令人由衷地佩服。入矢本被稱為「昭和馬祖廣錄」，的確並非過譽。此外，入矢本還附有馬祖語錄

馬祖綜論——關於馬祖的  
經歷、遺迹、禪學、時代及語錄

的註釋及現代語譯（日文），它是迄今為止唯一一部馬祖語錄的譯註本。當然，入矢本也不是完美無缺，其不足之處主要有三：一是在輯錄的內容方面，沒有收錄宗密以及唐人碑銘文字中關於馬祖言論的記載，這不能不說是一個缺憾；二是在註釋方面，由於該書由多人分擔完成，因此註釋的水準參差不一，有些應當加以解釋的地方未作註釋，有的註釋不夠詳盡；三是書中有較多的錯字誤字。不過瑕不掩瑜，儘管有一些缺點，入矢本依然是到目前為止最有價值的馬祖語錄版本。

在借鑑既有研究成果的基礎上，筆者最近完成了一部新的馬祖語錄註釋，希望把馬祖的資料收集得更為完備，註釋解說也更為周到和準確，但是一定還有遺漏和缺點。

最後，關於馬祖的研究，是中日學者都很關心的課題。最近幾年，中國學術界對馬祖的研究給予相當高度的重視，僅以馬祖為議題的專門性學術會議就召開過不下兩三次，但是中國學者基本上還是偏重於馬祖思想的闡釋，而很少關注相關史實的探討，總的來說議論多而實證少，在有關史實的把握上或是囫圇吞棗，或是錯誤百出，扎實而有新見的研究成果如鳳毛麟角。日本關於馬祖的研究成果大多出現在 1980 年代以前，最近若干年來似乎不見新的進展。日本學者的研究相對來說不大重視思想性的闡釋，而是更注重原典的讀解和對史實的細密檢討，因此他們的馬祖研究也更為扎實而有功力，但是他們的研究基本上只限於文獻史料的考證，於遺迹調查和實地資料的運用則不夠充分，從而限制了研究的視野。說到遺迹調查和實地資料的運用，在中日兩國迄今為止的馬祖研究領域都還沒有受到應有的重視。在這一研究領域，馬祖禪的文本解釋、文獻考證和遺迹調查，三者不可或缺。文本解釋是把握馬祖禪思想的基礎功夫，文獻考證是把握

馬祖經歷的重要途徑，遺迹調查是瞭解馬祖經歷及其實際影響的重要手段。在目前的馬祖研究中，討論馬祖禪思想的論著可謂多如牛毛，其中很多在內容上大同小異，還有一些過於玄學化的闡釋，真正立足於可靠的文本讀解的成果並不多見。關於馬祖經歷的研究是最薄弱的環節，許多關於馬祖的論著對馬祖的經歷只是一帶而過，其中還有不少以訛傳訛的成分，由於馬祖的經歷不詳，因而對於馬祖禪思想的闡釋也就嚴重地失去歷史感，於是只能作從概念到概念的推演，顯得空疏無據，甚至流於任意的發揮和空論。關於馬祖經歷的研究，在受到文獻史料限制的情況下，就更需要輔以實地調查。將實地調查的資料與歷史文獻的記載結合起來，不僅可以更完整準確地把握馬祖的生平經歷，而且可以具體地瞭解馬祖在各個地方造成的具體影響，其中後者並非只是馬祖當時一時一事的歷史陳迹，而是在相關各地的歷史上長期帶著馬祖烙印的「馬祖文化」現象，有的直到今天還對當地的人們發生影響。如此說來，關於馬祖的研究不能僅限於馬祖的思想學說，而是應當涉及馬祖的生前身後、左右周圍。思想學說僅僅是宗教的一個方面而已，它在宗教中的實際作用，未必如喜好玄思的學者們所想像的那麼重要，何況馬祖本人偏偏就是一位厭惡玄思和議論、激烈反對學究式佛法的宗教實踐家？因此在馬祖研究的場合，舉凡歷史上與他有關的方方面面都應當列入考察的範圍之內。從這樣的觀點來看，目前已有的馬祖研究涉及的層面還很狹窄，在這一研究領域還有許多有待開墾的地帶，例如關於馬祖教團的詳細情況，以及散在各地的與馬祖相關的歷史文化遺迹，都是今後需要著力探討的課題。

馬祖綜論——關於馬祖的  
經歷、遺迹、禪學、時代及語錄

【註釋】

- ①《祖堂集》卷14 謂馬祖「於羅漢寺出家」。
- ②權德輿的〈塔銘〉說馬祖「初落髮於資中，進具於巴西」。
- ③《景德傳燈錄》卷6、《江西馬祖道一禪師語錄》等，《宋高僧傳》卷10 作「削髮於資州唐和尚，受具於渝州圓律師」。
- ④參見宗密，《中華傳心地禪門師資承襲圖》、《圓覺經大疏鈔》卷3之下。
- ⑤參見柳田聖山，《初期禪宗史書の研究》（法藏館，2000年）第337~339頁。
- ⑥宗密的《圓覺經大疏鈔》卷3之下最早提到「長松山馬」，將此人列為「成都府淨眾寺金和尚」的弟子之一；繼有《景德傳燈錄》卷4的目錄裡提到「益州長松山馬禪師」，將其列為處寂的弟子。
- ⑦參見柳田聖山，《初期禪宗史書の研究》，第283、338頁。
- ⑧參見鈴木哲雄，《唐五代之禪宗》（大東出版社，1984年）第115頁、《唐五代禪宗史》（山喜房佛書林，1997年）第369頁。
- ⑨參見「成都方志網」（<http://www.cdhistory.chengdu.gov.cn/>）。
- ⑩曹學佺《蜀中廣記》卷8：「志云：西北七十里長松山為州斧宸，界內諸山皆發脈於此。長松寺本蠶叢廟址，開元中馬祖、行空和尚乃建寺。明皇召對，賜額『長松衍慶寺』，又賜名香，為亭以貯之，曰『御香亭』。宋賜名『嘉福寺』，今名『靈峰』。」
- ⑪參見西口芳男，〈馬祖の伝記〉，《禪学研究》63（1984年）第118~120頁。
- ⑫參見宗密，《中華傳心地禪門師資承襲圖》、《圓覺經大疏鈔》卷3之下。
- ⑬《五家正宗贊》卷1。
- ⑭參見宗密，《中華傳心地禪門師資承襲圖》、《圓覺經大疏鈔》卷3之下。
- ⑮《宋高僧傳》卷10：「聞衡嶽有讓禪師，即曹溪六祖之前後也，於是出岷峨玉壘之深阻，詣靈桂貞篁之幽寂。一見讓公，泯然無際，頓門不俟於三請，作者是齊於七人。」
- ⑯參見《祖堂集》卷3、《景德傳燈錄》卷5。
- ⑰《景德傳燈錄》卷6。

- ⑱ 《景德傳燈錄》卷5、《古尊宿語錄》卷1。又宋代的五祖法演禪師也曾說：「馬祖見讓之時，亦相從十餘載。」（淨善，《禪林寶訓》卷1）
- ⑲ 參見《宋高僧傳》卷9、卷10。
- ⑳ 參見王榮國，〈馬祖道一禪師的傳法活動考論〉，《馬祖與中國禪宗文化學術研討會論文集》（2005年8月，什邡市編印）第41~42頁。
- ㉑ 參見李浩，《馬祖道一大師傳》（佛光文化事業有限公司，1999年）第55~57、69頁；又參見郭輝圖，〈馬祖道一生平年譜〉（四川省什邡市政協學習文史委員會編，《馬祖道一研究資料集》〔2005年8月，什邡市編印〕第408頁）、〈馬祖道一返蜀的時間、動機及其影響〉（《馬祖與中國禪宗文化學術研討會論文集》〔2005年8月，什邡市編印〕第101頁）。
- ㉒ 關於明覺在建陽歸依馬祖的記載，參見《宋高僧傳》卷11。
- ㉓ 《景德傳燈錄》卷6。
- ㉔ 清·鄭昱撰，〈重興古佛迹寺碑記〉謂：「祖欽慕佛迹，初辟宗風。」該碑記現存聖迹寺。關於這篇碑文的內容以及聖迹寺的古迹遺存情況，筆者在另文〈馬祖和建陽〉中有詳細介紹。
- ㉕ 《宋高僧傳》卷11。
- ㉖ 《景德傳燈錄》卷5。又《古尊宿語錄》卷1也有大致相同的記載。
- ㉗ 參見權德輿的〈塔銘〉、《宋高僧傳》卷11、《景德傳燈錄》卷6、《江西馬祖道一禪師語錄》等。
- ㉘ 參見何明棟，〈馬祖道一大師在贛弘法聖迹述略〉，《禪》1996年第3期。
- ㉙ 參見《贛東史迹》（撫州地區群眾藝術館、文物博物管理所編印，1981年）第112頁。
- ㉚ 參見《正覺寺簡介》。
- ㉛ 參見《祖堂集》卷14、《景德傳燈錄》卷6、《江西馬祖道一禪師語錄》等。
- ㉜ 轉引自《贛東寺廟》（中共撫州地委統戰部《贛東寺廟》編委會編印，1997年）第30頁。

馬祖綜論——關於馬祖的  
經歷、遺迹、禪學、時代及語錄

- ③③參見《贛東史迹》第114頁，《贛東寺廟》第31頁。
- ③④參見鈴木哲雄，《唐五代禪宗史》（山喜房佛書林，1997年）第378頁。
- ③⑤參見西口芳男，《馬祖の伝記》，《禪学研究》63（1984年）第128~129頁。
- ③⑥參見王榮國，〈馬祖道一禪師的傳法活動考論〉，《馬祖與中國禪宗文化學術研討會論文集》（2005年8月，什邡市編印）第45頁。
- ③⑦《祖堂集》卷4，招提和尚章：「師諱惠朗，……年十三于鄧林寺模禪師處出家，十七遊衡嶽，二十受戒，乃往虔州龔公山謁大寂。……至元和十五年庚子歲正月二十二日遷化，春秋八十三。」
- ③⑧李景雲手稿本《贛縣龔公山寶華古寺志》歷代碑銘錄部分。
- ③⑨參見《贛縣龔公山寶華古寺簡介》。
- ④⑩參見《贛縣龔公山寶華古寺簡介》，以及李景雲手稿本《贛縣龔公山寶華古寺志》概述部分第8~9頁、歷史沿革部分第18~20頁。
- ④⑪《全唐文》卷501。
- ④⑫《宋高僧傳》卷10。
- ④⑬參見《舊唐書》卷126、《新唐書》卷130。
- ④⑭《舊唐書》卷100。
- ④⑮參見《舊唐書》卷148、《新唐書》卷165〈權德輿本傳〉。
- ④⑯《舊唐書》卷100。
- ④⑰參見權德輿〈塔銘〉、《宋高僧傳》卷10、《景德傳燈錄》卷6、《江西馬祖道一禪師語錄》等。
- ④⑱參見何明棟的〈述略〉一文。
- ④⑲參見《祖堂集》卷14。
- ④⑳參見權德輿〈塔銘〉、《祖堂集》卷14、《宋高僧傳》卷10、《景德傳燈錄》卷6、《江西馬祖道一禪師語錄》等。
- ⑤①原文參見陳柏泉，《江西出土墓志選編》（江西教育出版社，1991年）第3頁。本資料由王榮國教授提供，特此申謝。
- ⑤②參見《寶峰山志》（香港：中華佛教出版社，2004年）第6~10頁。

- ⑤③參見《舊唐書》卷122、《新唐書》卷138。
- ⑤④同註⑤③。
- ⑤⑤關於包佶的傳記，見《新唐書》卷149。有的禪宗史著作將包佶與賀知章等一併被稱為「吳中四士」（參見杜繼文、魏道儒，《中國禪宗通史》〔江蘇古籍出版社，1993年〕第320頁）。據《新唐書》卷149：「佶字幼正，潤州延陵人。父融，集賢院學士，與賀知章、張旭、張若虛有名當時，號吳中四士。」賀知章生於659年，卒於744年，包佶乃活躍於代宗、德宗朝，當西元762~805之間，然則與賀知章齊名者應為包佶之父包融，而非包佶。
- ⑤⑥《舊唐書》卷122、《新唐書》卷138。
- ⑤⑦《宋高僧傳》卷10。
- ⑤⑧參見《舊唐書》，〈德宗本紀上〉。
- ⑤⑨參見傅璿琮主編，《唐才子傳》（中華書局，1987年）第1冊，第498頁。
- ⑥⑩例如他曾在任職太原期間對進犯的回紇軍盲目出擊，後來貞元元年策試時又對穆質加以提拔（參見新、舊兩《唐書》本傳）。
- ⑥⑪權德輿的〈塔銘〉說：「貞元元年，成紀李公以侍極司憲，臨長是邦。」《舊唐書》卷12〈德宗本紀〉說：「貞元元年……夏四月……鄂岳觀察使李謙為洪州刺史、江西都團練觀察使。」
- ⑥⑫參見《舊唐書》卷148、《新唐書》卷165。
- ⑥⑬例如關於即心即佛與非心非佛的觀點，鈴木哲雄列舉了馬祖以前和馬祖以後諸多禪師的約40條用例（參見鈴木哲雄，《唐五代禪宗史》〔山喜房佛書林，1997年〕第383~389頁），可見這種觀點是當時禪門中廣泛流行的思潮。
- ⑥⑭參見柳田聖山，《馬祖禪の諸問題》、入矢義高，《馬祖の語錄・序》。
- ⑥⑮參見《景德傳燈錄》卷28，〈南陽慧忠國師語〉。
- ⑥⑯參見《祖堂集》卷4。
- ⑥⑰《宋高僧傳》卷11。

馬祖綜論——關於馬祖的  
經歷、遺迹、禪學、時代及語錄

- ⑥⑧關於惠能南宗的地方性，可參見拙文〈南宗禪的地方性〉，載《世界宗教研究》2005年第1期。
- ⑥⑨關於中唐時期門閥世族與庶民階層的地位變遷以及相應的文化轉變，可參見那波利貞，〈唐代に於ける士大夫階級と庶民階級とに就きて〉一文（那波利貞，《唐代社會文化史研究》〔創文社，1974年〕）。
- ⑦⑩參見西肋常記，〈權徳興とその周辺〉，《唐代の思想と文化》（創文社，2000年）第101~102頁、第107頁。
- ⑦①穆員，〈鮑防碑〉，《全唐文》卷783。
- ⑦②《祖堂集》卷15，「東寺章」。
- ⑦③參見門淨法師，〈淨宗六祖延壽大師〉一文。
- ⑦④柳田聖山主編《禪學叢書》之三《四家語錄・五家語錄》（中文出版社，1983年）第1頁。「點檢」，原作「點檢」，今校改。
- ⑦⑤參見《明史》卷205。
- ⑦⑥見《第二禪宗史研究》（岩波書店，1990年）第523~531頁。