

# 地域视野下的文学创新与传承： 《祖堂集》泉州僧禅文学研究

吴竟

WU Jing

吴竟（1993-），女，江西上饶人，毕业于华侨大学文学院，获文学硕士学位。目前为仰恩大学人文学院专任教师，助教，从事中国古代文学研究，主要研究方向为唐宋文学，研究领域集中在诗歌方面。近年来共发表了2篇学术论文，一篇为2023年8月发表于《大众文艺》上的《兴趣与崇高——〈沧浪诗话〉与〈论崇高〉之比较》；另一篇为2023年7月发表于《雨露风》上的《王维绝句与松尾芭蕉俳句寂静美之比较》。2023-2024年参加了第四届与第五届东亚宗教文化线上国际学术会议。

OPEN  ACCESS

JEARC 2025,2(2): 15–36

---

## Original Articles

Correspondence to

**WU Jing**

Yang-En University

598617548@qq.com

ORCID

<https://orcid.org/0009-0007-7555-8921>



*Journal of East Asian Religions and Cultures* Vol. 2, Issue 2 (June 2025): 15–36

© 2025 by the Daesoon Academy of Sciences, Daejin University, South Korea

<https://doi.org/10.23239/JEARC.2025.2.2.15>

Day of submission: 2025.05.10.

Completion of review: 2025.05.30.

Final decision for acceptance: 2025.06.20.

P-ISSN: 3022-0335

E-ISSN: 3058-2105

## Abstract

### **Literary Innovation and Heritage from a Regional Perspective: A Study of Chan Buddhist Literature by Quanzhou Monks in the *Zutang Ji***

During the Late Tang and Five Dynasties periods, Chan Buddhism flourished in Quanzhou, and this was marked by a surge in monastic communities. The earliest extant Chan “lamp record,” *Zutang Ji* (The Patriarchs’ Hall Anthology), originated at that time, documenting 22 Chan monks associated with Quanzhou categorized into three groups: locally born monks who trained elsewhere, foreign monks who settled in Quanzhou, and those both born and trained locally. This Chan revival spurred the growth of Chan literature, with Quanzhou monks producing numerous gāthās (verse teachings) and recorded sayings. Their gāthās fell into three types—doctrinal verses expounding Chan philosophy, metaphorical verses using imagery, and verses reflecting daily life—characterized by direct exposition, vivid imagery, and secular themes. The recorded sayings exhibited three features: syncretism that blended Confucian and Daoist ideas, literary adaptation of poetic forms and rhythmic language, and vivid portrayal of monks through dialogues and deeds. These works exemplify Quanzhou Chan’s distinctive integration of intellectual synthesis, literary innovation, and religious praxis.

**Keywords:** *Zutang Ji*; Quanzhou Chan Monks; Zen literature; Gāthā; Recorded Sayings; Syncretism of the Three Teachings

晚唐五代时期，泉州禅宗兴盛，僧众激增，现存最早的禅宗灯录《祖堂集》即诞生于此。该书记录了22位泉州相关禅僧，分三类：本地出生外修者、域外来泉修行者及本土籍修者。禅宗发展推动了禅文学繁荣，泉州僧创作了大量偈颂和语录。其偈颂分为禅理偈、喻禅偈与生活偈，呈现直观化、形象化、世俗化特征。语录则具三大特色，一为融合儒道，兼收并蓄；二为化用诗句、善作韵语；三为记述言行、刻画形象。这些作品反映了泉州禅宗在思想融通、文学表达与宗教实践上的独特成就。

**關鍵詞：**《祖堂集》、泉州僧、禅文学、偈颂、语录、三教融合

## 一、宗教庇护与世俗滋养：泉州禅宗兴盛的双重动因

晚唐五代泉州禅宗兴盛催生《祖堂集》，然学界研究多聚焦文献考据，(Chao 2016; Jia 1993; Li 2005; Sun 1992; Wang 2003; Wang 2010)其文学史价值长期被遮蔽。本研究旨在突破此局限。核心追问：第一，形式转化机制——泉州禅文学如何完成宗教话语向文学表达的创造性转化？第二，地域变革特质——该转化过程如何折射晚唐五代文学变革的地域性突破？第三，范式奠基作用——其文学实践对宋代禅诗“世俗化-哲理化”范式有何作用？

唐末五代时期闽南地区佛教盛行，禅风尤炽。五代南唐保大十年（952年），泉州地区出现了现存最早的禅宗灯录《祖堂集》。该书收集了从过去七佛、西土二十八祖、唐土六祖到南唐五代的257位禅师<sup>1</sup>的列名遗事、问答语录与公案偈颂。为其作序者为青原系雪峰义存的二传弟子、泉州招庆寺主净修禅师省澄，编撰者为雪峰义存的三传弟子、泉州招庆寺静、筠二僧。《祖堂集》中用约四卷的篇幅记录了青原系僧众中96人的传记，内容占全书的五分之一左右。

为何禅宗现存最早的灯录《祖堂集》会产生于闽南泉州呢？这需要结合当时的时代背景，官方态度与区位特征等因素综合来分析。五代时期，政局纷乱，福建属南唐管辖，泉州作为偏居东南的海港地区，暂未受到华北、中原地区战火的牵连，生活安稳，经济繁荣，天下的禅僧为避难而云集此地。出生于泉州南安的雪峰义存为禅宗巨擘，门徒遍及八闽，宗风远播，甚有外国僧慕名而来，入闽学法，有学者推测《祖堂集》的编纂者泉州招庆寺的静、筠二僧就为新罗僧。此外，南唐五代泉州禅宗的兴盛，还与官方力量的扶持有关。王氏统治闽国之际，泉州居为上郡，王审邽、王延彬、王延筠、王继崇等先后出任泉州刺史，王氏家族十分推崇佛教，执政期间大量建造寺院佛塔，剃度僧尼，印制佛经。尤其是在王审知的侄儿王延彬任泉州刺史的26年间，他在泉州地区实行崇佛政策，广造佛寺，延僧住持，优礼僧众，有力地促进了泉州地区禅宗的发展。此外，日本佛教学者柳田圣山教授推测说，《祖堂集》之所以会在

泉州编撰而成与达摩西来东土时途径泉州这一事件密切相关。公元 520 年，达摩自印度航海来到广州，后路过泉州，再抵达南京，一路上以禅法传人，开创了东土第一代禅宗传佛心印，被尊为禅宗初祖。如此来看，泉州与禅宗结缘颇早，《祖堂集》中存有不少泉州僧的记载。

## 二、“泉州僧”概念的内涵与重要人物的介绍

《祖堂集》中记录了 22 位泉州僧的传记，此处的“泉州”指《祖堂集》编撰者所处年代的泉州，范围包括晋江、南安、莆田、仙游、同安等县。“泉州僧”主要包含三类禅僧：第一类是出生在泉州而修行于外地的僧人，如雪峰义存，南安人，主持福州雪峰寺；第二类是域外入泉长期修行的僧人，如玄讷，高丽人，主持泉州福清寺；第三类是籍贯和修行之地皆为泉州的僧人，如省澄，仙游人，主持泉州招庆寺。这其中还不包括那些短期来泉修法的外籍僧人。此几种泉州僧的情况列表如下：

表 1，《祖堂集》中的泉州僧  
(Table 1. Quanzhou Monks in the Zutangji )

法号	师讳	俗姓	籍贯	师承	宗派	修身之所
章敬和尚	怀晖	谢	同安	马祖	南岳洪州宗	长安章敬寺
雪峰和尚	义存	曾	南安	德山	青原系	福州雪峰山
岩头和尚	全龕	柯	南安	德山	青原系	鄂州唐宁寺
曹山和尚	本寂	黃	莆田	洞山	青原曹洞宗	宜丰荷玉寺
化度和尚	师郁	-	莆田	雪峰	青原系	杭州西兴化度院
隆寿和尚	绍卿	郑	莆田	雪峰	青原系	漳州
安国和尚	弘韬	陈	仙游	雪峰	青原系	福州
潮山和尚	延宗	-	莆田	雪峰	青原系	吉州
中曹山和尚	慧遐	黃	莆田	曹山	青原曹洞宗	抚州
宝峰和尚	延茂	郭	仙游	石霜-九峰	南岳临济宗	洪州

沩潭和尚	匡悟	-	仙游	石霜-九峰	南岳临济宗	洪州
后云盖和尚	景禅	田	仙游	石霜-云盖	南岳临济宗	潭州
中塔和尚	慧救	-	莆田	雪峰-玄沙	青原系	福州
报慈和尚	光云	-	莆田	雪峰-长庆	青原系	福州报慈院
长庆和尚	慧稜	孙	杭州盐官	雪峰	青原系	泉州招庆寺
睡龙和尚	道溥	郑	福州福唐	雪峰	青原系	泉州
后招庆和尚	道匡	李	潮州	雪峰-长庆	青原系	泉州招庆寺
福清和尚	玄讷	-	高丽	雪峰	青原系	南安福清寺
报恩和尚	怀岳	-	仙游	雪峰	青原系	莆田圣寿院
福先招庆和尚	省澄	阮	仙游	雪峰-保福	青原系	泉州招庆院
龟洋和尚	无了	沈	莆田	马祖-西堂	南岳洪州宗	泉州龟洋院
陈禅师	慧忠	陈	仙游	马祖-西堂	南岳洪州宗	泉州龟洋院

结合上表来看，泉州僧中除 6 位属南岳怀让系外，其余皆属青原行思系。现按表 1 顺序分类介绍几位重要的禅师<sup>2</sup>：

### （一）出生于泉州，于外地修行的僧人

章敬和尚(756-816 年)，师讳怀晖，嗣马祖。俗姓谢，泉州同安县人。唐贞元元年(785 年)参谒洪州马祖道一禅师。曾游历多地，后到太行山百家岩及山西中条山修行传法，慕名而来者甚多。于唐元和十三年戊戌岁迁化，年 62 岁。次年二月，门人智朗、志操等奉全身葬于灞桥北原，敕谥大宣教禅师。著名诗人贾岛撰铭云：“实姓谢，称释子，名怀晖，未详字，家泉州，安集里。无官品，有佛位。始丙申，终乙未。”

雪峰和尚(822-908 年)，师讳义存，嗣德山。俗姓曾，泉州南安县人。出生于礼佛之家，12 岁拜莆田玉润寺僧庆元为师，留寺为童，17 岁出家。唐会昌五年(845 年)，唐武宗灭佛，他前往福州芙蓉山参谒灵训。宣宗恢复佛教后，雪礼灵训为师。此后，北游吴、楚、梁、宋、燕、秦等地，于幽州宝刹寺受具足戒。之后，“巡名山，扣诸禅宗”。曾在洞山良价

处当饭头，因机缘不契，离开洞山。唐咸通二年(861年)到湖南武陵德山参谒宣鉴，“盘泊数载”。唐咸通六年(865年)与同乡同学全巖一起离开德山。唐咸通九年(868年)一度回芙蓉山。不久应福州刺史李景之请，到福州西怡山建寺，即后来的西禅寺。后于福州象骨峰建造雪峰寺。唐中和四年(884年)，陈岩为福州观察使，对义存很敬重，上奏朝廷，僖宗赐义存为“真觉大师”，并赐紫袈裟。唐大顺二年至唐乾宁元年(891-894年)，义存再次游历吴越诸寺，后回雪峰山。后梁开平二年(908年)义存去世，年87岁。此外，雪峰有诗才，作有诗偈43首。

岩头和尚，师讳全巖，嗣德山。俗姓柯，泉州南安县人。受业于灵泉寺义公下，具戒于长安西明寺，造临济谒仰山，后参德山。会昌年间汰僧，全巖于洞庭湖边作渡子。宣宗复法后，初结庵洞庭卧龙山，后居岩头，立院号岩头。中和五年乙巳岁，天下罹乱，凶徒炽盛。全巖于四月四日为农民军所杀，偿债而终。

曹山和尚(840年-901年)，师讳本寂，嗣洞山。俗姓黄，泉州莆田县人，长期定居并终老抚州，为佛教“曹洞宗”始创人之一。唐天复元年圆寂，年62岁，敕谥“元证大师”。著有诗偈12首，文辞清丽，富有才气，今有语录2种存世。

化度和尚，师讳师郁，嗣雪峰，泉州人莆田县人。自得雪峰心印，化缘于杭越之间，后居杭州西兴镇化度院，法度大兴。

中塔和尚，师讳慧救，嗣玄沙，泉州莆田县人。出家于龟洋山，依年具戒，便遇玄沙，密契心源，更无他往。后以闽王钦敬，请转法轮，奏赐紫衣。

报慈和尚，师讳光云，嗣长庆，泉州莆田县人。于玄沙出家。才具尸罗，便参祖道，而造怡山，顿晓真心。后闽主请住报慈，赐紫，号慧觉大师矣。

## (二) 外籍入泉弘法，驻锡泉州的僧人

长庆和尚，师讳慧稜，嗣雪峰，杭州海盐县人。13岁于苏州通玄寺

出家，唐乾符五年(878年)入闽，住雪峰寺二十余载。唐天佑三年(906年)受泉州刺史王延彬之请，住持泉州招庆寺。慧棱在招庆寺时“禅子委输，惟虞后至”。出世二十八年，众上一千五百人，于长兴三年壬辰岁五月十七日迁化。师号超觉大师。

睡龙和尚，师号道溥，嗣雪峰，在泉州。俗姓郑，福唐县人。出家于宝林院，依年具戒，便参见雪峰，密契玄关，更无他住。后清源王太尉钦仰德高，请住五峰，旋奏紫衣，赐号弘教大师。住五峰，后迁泉州睡龙山，因住睡龙山而得名。

招庆和尚，师讳道匡，嗣长庆。俗姓李，潮州人。慧棱禅师居泉州招庆寺时，道匡入室参侍。慧棱到福州长庆院后，道匡继为招庆寺住持，因此也被称为后招庆（省僧），学众如故。

福清和尚，师讳玄讷，嗣雪峰，东国（高丽）人。入闽求法，拜义存为师。接雪峰象骨后，驻锡于泉州刺史王延彬所建的福清寺二十余年，大阐禅风，“学者归慕”，并终老该寺，弟子们从四面八方纷涌而来，达到了空前的盛况。

另外，《祖堂集》的编撰者静、筠二禅师也为域外入泉禅师，据推测，二人为新罗僧，师从雪峰义存的弟子保福从展，为泉州招庆寺僧。

### （三）出生于泉州，在泉州修行的僧人

报恩和尚，师讳怀岳，嗣雪峰，泉州仙游县人。出家于莆田圣寿院，依年具戒，后参见雪峰，密契玄关，后传法漳州报恩寺，化于漳浦。

福先招庆和尚，师讳省僧，嗣保福，俗姓阮，泉州仙游县人。7岁于龙华寺菩提院出家，从泉州开元寺僧可遵，依年具戒。后云游吴楚，遍叩宗匠。归闽后从漳州保福院从展禅师，主持泉州千佛寺十余年，足不逾户，被称为“泉州千佛”。后主持招庆院、承天寺，从学者千许。开宝五年(967年)五月卒，寿八十，法腊六十一。撰有《泉州千佛新著诸祖师颂》，并为《祖堂集》作序。

龟洋和尚，师讳无了，嗣马大师。俗姓沈，泉州莆田县人。7岁出家，父携入白重院，视之如家，18岁落发，于清源灵泉寺受具。后参马祖道一，学成后回归到白重院。院子的北面杂草丛生鲜少有人经过，有一天无了持杖开道，遇见了一只六眼巨龟，顷刻间消失了，无了便在此地结庵，因号龟洋。

陈禅师，师讳慧忠，嗣西堂，俗姓陈，泉州仙游县人也。9岁时在龟洋庵出家剃度后，游方外地。遇会昌沙汰，避而几乎五六年。终后，门人葬于沈禅师（龟洋和尚）塔之东隅二百步。士庶皆云：“龟洋二真。”

上文所述三类泉州僧的多元背景促成了禅文学的创新：游方僧传播各地禅风、域外僧带来异质文化视角、本土儒士转型僧侣融合儒释——共同催生出下文泉州禅文学的两种表现形式与三类文学特征。

### 三、破执与立新：泉州僧禅诗偈颂的世俗化突破

唐末五代时期，泉州禅宗的发展促进了泉州禅文学的创作。神宗自创立初期即主张“以心传心”“不立文字”，主要侧重强调不同于《坛经》《坛语》等传统经论文字的“心法”。慧能之法传至二代时，禅门兴起了云游请益、行脚游方的风气，同时还鼓励学人创新，超越师父，因此师门间相互问答辩难，互斗机锋，呈现出较为平等的关系，有所谓“智慧过师，方传师教；智慧若与师齐，他后恐减师德”(Zhang 2009, 201)的说法。禅师们为传播新教义，越来越重视文字的表达，如此一来，标榜“不立文字”的禅宗却创造出了新的文学成就，其主要形式是偈颂和语录。

#### （一）诗歌偈颂

《祖堂集》中记载的泉州僧的偈颂相比禅宗早期单纯说理的偈颂来说更富文学性。从表达手法上来看，泉州僧们善于运用象征、比喻、用典等手法写偈，使其更具诗意图；从内容上看，除了以示禅理的说理偈外，泉州僧们还创作了不少描写禅修生活与抒发个人情感的诗偈。从艺术特

色上来看，《祖堂集》中泉州僧创作的偈颂大致可以分为三类，一是直观化的禅理偈；二是形象化的喻禅偈；三世俗化的生活偈。

### 1. 禅理偈

禅理偈指那些直阐禅义、明道禅解的说理偈，大多采用五绝或七绝的形式传法示法。兹选录几首如下：

学道修行力未充，须将此身险中行。  
自从过得石桥后，即此浮生不再生。

——义存《偈》（《祖堂集》卷七）

见物明明绝见尘，闻声浩浩亦非因。  
宗师直示无闻见，未晓徒劳见月新。

——慧救《颂》（《祖堂集》卷十二）

佛日冲天闲雾开，觉城东际象王回。  
善财五众承当得，鹙子虽逢似不来。

大士梁天请讲开，始登莲座蹑梯回。  
皇情未晓志公说，大士《金刚》已讲来。

吴坂当年塔未开，宋云葱岭见师回。  
手携只履分明个，后代如何密荐来。

——省澄《颂》三首（《祖堂集》卷十三）

八十年来辩（辨）东西，如今不要白头公。  
非长非短非大小，还与诸人性相同。  
无来无去兼无住，了却本来自性空。

——无了《临化示偈》（《祖堂集》卷十五）

摘录的第一首是雪峰对双峰偈的翻案偈。晚唐五代，行脚游方成了禅僧主要的修行方式。禅师出于寻访名师、自我修持或教化他人的目的而广游四方。双峰与雪峰行脚时，到天台石桥。双峰造偈：“学得修行力未充，莫将此身险中行。自从过得石桥后，即此浮生是再生。”雪峰和了一首偈，从表达手法上来看，这首偈是一首翻案偈，仅对他人的作品作几字改动，反而能生出新意，达到超越前作的效果。慧能便是禅宗“翻案法”的创始人，他所作的那首著名的“菩提偈”，便是对神秀偈的

翻案，慧能还凭此偈获得了弘忍的衣钵，之后的禅师们也屡屡效仿此翻案法。雪峰偈中的“自从过得石桥后”，此中的“过石桥”与“渡苦海”颇为相似。《坛经》中六祖说：“何名波罗蜜？此是西国语，唐言到彼岸。解义离生灭。著境生灭起，如水有波浪，即名于此岸。离境无生灭，如水常通流，即名为彼岸，故号波罗蜜。”“波罗蜜”意为从生灭的此岸，脱离生死、到达彼岸，从而不生不灭。“著境生灭起”，人若执著在境上，定会哀叹人生的无常。“离境无生灭”，人若能放下执念，不执著是非利害得失，就能“如水常流通，即名为彼岸。”六祖的意思不是要你去寻找彼岸，而是要修行者知道此岸就是彼岸，不是离开了此岸而别有什么彼岸。由此可见，双峰的“莫将此身险中行”有如“自渡”，雪峰的“须将此身险中行”有如“渡他”，两人的境界高下立见，类似于大小乘佛教的不同，而雪峰的“即此浮生不再生”正是悟得了六祖所说的“离境无生灭”之意。这也是为什么最终雪峰能够成为禅宗巨擘、弟子多达 1700 人之多的原因之一。第二首慧救的《颂》是对其前述禅理的敷演，在造颂之前，慧救曾云：“满眼觑不见眼根昧，满耳听不闻耳根背。二途不晓，只是瞌睡汉。”省澄的三首阐释佛理的《颂》使用的都是一些口语化的事物以及熟知的佛学典故，应该是为了便于颂唱的缘故，语言通俗易懂，明白晓畅。无了的《临化示偈》是他在临化时作的一首垂训之偈，语言十分质朴，道出自己近乎终生学禅的经历，其师讳“无了”盖是出自此偈中的末句“无来无去兼无住，了却本来自性空。”

## 2. 喻禅偈

喻禅偈是指那些运用比喻、象征手法来借助外事外物喻示禅理的诗偈，与禅理偈相比，喻禅偈的文学性色彩更浓，营造出的诗境大多十分空灵、唯美，包蕴其间的禅理含义隽永、深刻。兹录几首喻禅偈如下：

适来和声送，低头不会事。欲知此中意，云里有光彩。

——全龜《颂》（《祖堂集》卷七）

万里无寸草，迥迥绝烟霞。历劫常如是，何烦更出家？

——义存《偈》（《祖堂集》卷七）

今年田不熟，来年种有期。爱他年少父，须得白头儿。

——本寂《颂》（《祖堂集》卷二十）

万象之中独露身，唯人自肯乃能亲。昔日谬向途中学，今日看来火里冰。

——慧稜《开悟偈》（《祖堂集》卷十）

第一首《颂》载于岩头和尚一则中，有僧问全巖“如何是切急处？”，全巖反问“道什麼？”僧无对。全巖便造了这首偈。适来，意为刚才。和声，连续发出声音。会事，意为懂事。前两句是全巖对僧提问情状的描写。“欲知此中意”，想要知道什么是切急处，“云里有光彩”，如同有光束穿透云层那样。全巖没有直接告诉僧人答案是什么，而是用了一个比喻，用具象的事物喻示抽象的禅理。

第二首《偈》载于雪峰和尚一则中，因有俗士投师出家，雪峰以偈往之。这首偈的前两句意为：法性本空，如同放眼望去，万里大地不见寸草，辽阔天空不染烟霞。“空”正是佛法的真谛，人在俗世红尘中历劫，若能悟得此禅理，便可破除执念，何必非要出家不可呢？这种境界就如《般若心经》中所说的：“是诸法空相，不生不灭，不垢不净，不增不减，是故空中无色，无受想行识，无眼耳鼻舌身意，无色声香味触法。”雪峰用一种含蓄、疏淡的笔致，从修禅的态度入手，指出参禅者若能以超然世外的心态来面对人生的劫难，在“法性本空”的禅理的指引下，一旦悟道了，便可直达佛心，而不用再纠结于出家与否的形式，成为俗世红尘中的“弃绝烟霞”人。

第三首本寂的《颂》是对隐山和尚所作偈的回应。隐山和尚曾作一偈回答“宾主相见，有何言说”的问题。偈云：“青山白云父，白云青山儿。白云终日依，青山都不知。欲知此中意，寸步不相离。”洞山回复道：“道无心合人，人无心合道。欲知此中意，一老一不老。”（Zhang 2009, 509）结合上面两首偈可知，本寂《颂》中的“年少父”“白头儿”分别指的是隐山偈中提到的青山与白云，一为主，一为宾。本寂以自然界的事物设喻，将生活中的尘事与禅宗中的禅心关联在了一起，以此揭示禅学中因果相连的关系，使得颂充满机趣。

第四首慧稜的《开悟偈》记录了他开悟时的想法。慧稜在雪峰处学禅，初时学业辛苦，不多得灵利，雪峰只好死马当作活马医，让慧稜在山中树下息却身心，慧稜坐了两年半，有一天心燥得坐不住了，入僧堂吃了两次粥，第二次未报，雪峰赶来槌打他，终于让他开悟了。南禅宗讲求顿悟，即在一瞬间激发灵感、大彻大悟，而顿悟不是件容易的事情，往往要在合适的因缘际会之下才会产生。慧稜早年修禅，因没有采取正确的方式，一直没有开悟，今日回头来看，早年那种只注重向外求索，而不注重内省自悟的方式就如同“火里取冰”那样虚妄，终不得法。而开悟瞬间的感受如同诗歌创作中的灵光一现是类似的，所以开悟偈也常常写的十分富有诗意。

### 3. 生活偈

生活偈指那些描写修禅活动之外的凡俗生活的诗偈，例如状头偈、送别偈与辞召偈。不同于上述两类，生活偈中常常会出现红尘俗世中的声音与物象，这些沾染了烟火味的点滴事物的入偈，使得原本枯燥的禅偈多了些许人情味。兹录取几首如下：

苦屈世间错用心，低头曲躬寻文章。  
妄情牵引何年了？辜负灵台一点光。  
——义存《状头偈》（《祖堂集》卷七）  
非但抛僧去，云岭不相关。虚空无隔碍，放旷任纵横。  
神光迥物外，岂非秋月明。禅子出身处，雷罢不停声。  
——义存《辞别偈》（《祖堂集》卷七）  
摧残枯木倚寒林，几度逢春不变心。  
樵客见之犹不采，郢人何事苦搜寻？  
——本寂《辞南平钟王召》（《祖堂集》卷八）

第一首偈是雪峰义存为书状头而造之偈。所谓状头，为唐代进士考试的头一名之称。雪峰此偈的前两句描写的是学子们为了通过科举考试获得功名利禄而埋头苦读、曲躬记诵的行为，在雪峰看来，为了追求功名而读书，实在是把心用错了地方。而“蟾宫折桂”“一举夺魁”的念头

会牢牢捆束一个人，这样的“妄情”会将人方寸灵台间原本纯粹但有限的心力耗尽。除去末句“灵台”的禅语外，其他三句用的全是俗语，反映出了雪峰对执迷于功名之人的批判与惋惜。

第二首为义存写给双峰的辞别偈。双峰告辞时，造偈与雪峰：“暂辞雪岭伴云行，谷口无关路坦平。禅师莫愁怀别恨，犹如秋月月常明。”雪峰和偈。神光，本谓佛之光明也；因其离一切分别虚妄之相，神变不测，灵妙不可思议，故有是称。禅宗则以之指自己本来之光明。迥，远。物外，谓超越世间万象而达到绝对境界。禅子，指参禅者。出身，指出于生死之身。出身处，即悟道时脱离生死束缚、任运自由的境界。这是一首雪峰辞别禅友双峰的和偈，双峰告诉雪峰自己要暂别此地云游它处了，前路一切顺利，不要为我的离去感到忧愁或遗憾，我会像秋月一样，虽身居远处，但未曾离开。雪峰回复道，你走吧，前路无阻碍，可以任你放旷自如。佛之光明在秋月之上，等你参禅悟道后，便能真正够脱离形身的束缚，而任运自由了。该偈营造出的境界宁静又空灵，最后一句“雷罢不停声”使得整首偈显得含蓄隽永又意蕴无穷，同时也难掩义存对友人离去的不舍之情。

第三首为本寂辞谢南平王钟传的招聘而作的一首偈。本寂将自己比作老去的枯木，自甘独立于寒林间，纵使多次经春也未曾改变本心。后两旬意为，樵夫对老朽都不屑一顾，钟王您就不必费心再派人来延请我了。这首诗中借助比喻、用典，委婉地表达了本寂对钟传延请的拒绝。

相较北地禅偈如神秀偈的玄奥，泉州僧偈颂的世俗化倾向更贴近民众，如义存《状头偈》批判科举，预示宋代禅诗日用化趋势；雪峰改双峰偈所用的“翻案法”上承慧能而下启严羽“妙悟”说。

## （二）对答语录

文学史上，先秦诸子时期已有语录体散文出现，禅宗语录在著述形式上对诸子语录有所继承，但在思想内容与语言表达上则有别于它们，有其作为宗教文献的独特性。禅宗语录是对丛林间禅师们的机锋妙语、开

悟故事以及公案譬喻的记录。《祖堂集》是目前所见最早的禅宗完整语录总集，其中有关泉州僧的语录的记载具有以下三个特点：首先，泉州僧的语录中有化用《庄子》《论语》中的事典、语典传法示法的记载。这体现了禅宗对儒、道思想的兼收并蓄。其次，泉州僧常常在勘问对答中使用诗句、韵语喻禅示禅，极富文学性色彩。最后，泉州僧语录中虽然以记言为主，但也会记载言语产生时的相关历史事件，这些言语与事件，丰满了禅师的形象。下面分别举例说明：

### 1. 融合儒道，兼收并蓄

从思想层面上来看，禅宗语录具有融合儒道，兼收并蓄的特点。禅宗是中国本土孕育出来的最具特色的佛教宗派，堪称儒道释“三教合一”融合的思想结晶。因此在禅宗中，儒释道的思想是可以相互生发，相融互通的，三家间不存在泾渭分明的界限。《祖堂集》泉州僧的语录中就常出现儒家、道家典籍的记载，可见他们会在佛教教义中融入本土的庄老、孔门思想。

《祖堂集》卷十四中章敬和尚一则中有记载这样一段对话，有僧问怀晖“心法灭时如何？”怀晖回答道：“郢人无污，徒劳运斤。”(Zhang 2009, 378) 这里是对《庄子》“运斤成风”典故的反用，原典出自《庄子·徐无鬼》：“郢人垩漫其鼻端，若蝇翼，使匠石斲之。匠石运斤成风，听而斲之，尽垩而鼻不伤，郢人立不失容。”现多用来比喻匠人技术的熟练高超，或是说明人与人之间的信任程度。上述所举的本寂《辞南平钟王召》中也使用了“郢人”的典故，不过取用的是知己之意。此处怀晖的关注点却放在了“垩”上，认为郢人鼻子上的白灰本就不是污点，又何需匠人用斧头砍掉污点呢。这里类似于上述提到的慧能对神秀的翻案，神秀认为人的心灵需不断地擦拭，这样才不会被尘埃沾染。而慧能认为世间万物本来就是空的，哪里会染上什么尘埃呢。怀晖的“垩本非污”呼应慧能的“本来无一物”，对《庄子》“运斤成风”的反用，

非简单用典，实为解构文字执念，体现了禅宗对道家“言意之辨”的创造性转化。

又如，《祖堂集》第十卷中长庆和尚一则中有提到孔子的故事：

孔子问诸弟子：“汝诸人以何为道？”一人云：“无心为道。”一人云：“触目为道。”有一人两手扶膝雀跃而行。孔子判云：“无心为道是向去道，触目为道是明道，雀跃而行是现道。”师闻此语，拈问众：“孔子与摩判断，还称得三人意也无？”无人对。自云：“两个则得，一个则不得。”(Zhang 2009, 288)

此段语录中“孔子问道”的故事不知记载于何处，其中提到的“向去道”、“明道”与“现道”也未见于《论语》中，或许此事是后人的附会，只是借孔子之口阐道。从慧稜的自问自答中，可以看出他并不完全认可故事中孔子对“道”的阐释。另外，《祖堂集》第十三卷福先招庆和尚一则中，曾于上堂示法时间有无人问话，无人作答，良久之后，省澄云“霜重方知松柏操，事难始见丈夫心。珍重！”“松柏操”盖出自《论语·子罕》中的“岁寒，然后知松柏之后凋也”，后句的“丈夫心”与孟子主张的“大丈夫”人格也很接近。通过这则语录，可看出禅宗对于产生于本土的儒学的态度，并不完全认可但也不完全反对，而是吸取其中有利于佛教中国化的部分，为己所用。

## 2. 化用诗句，善作韵语

从艺术手法层面上来看，禅宗语录具有化用诗句，善作韵语的特点。由于禅宗是鼓励禅人自己顿悟的，因此很多时候禅师们为了给弟子独立思考的过程，常常不会直接道出禅理，而是使用富有禅理的话语来给出一些暗示。《祖堂集》中的泉州僧们在升堂说法或堪问对答中，就常常使用韵语、诗句，或类似于诗的话语。例如泉州太傅王延彬与慧稜利用诗偈对答的这段语录：

师患耳重，王太傅有书来问疾，兼有偈上师：“世人悟道非从耳，耳患虽加道亦分。灵鹫一机迦叶会，吾师传得岂关闻？”师迥问云：

“不及奉和，辄置问词。太傅若也不客，则显截流之作也。蒙示非从耳，云得岂关闻。不从闻得者，请露后来珍。”太傅答：“好晴好雨，宜花宜麦。得不得，请大师亲批。”师云：“与摩则大众有望，北院何忧？虽然如此，犹虑恐人笑在。”(Zhang 2009, 287)

慧稜患有耳疾，听觉不灵敏。王延彬寄信问候，并造了一首诗偈上师。偈的大意为世人悟道都不是从耳朵悟的，您虽患有耳疾但这并不会影响您悟道。灵鹫山世尊拈花，迦叶微笑就是如此，可见传法是以心传心，而非口耳相传的。对于王延彬的诗偈，慧稜禅师还是较为认可，认为再稍加修改一下，就能称为“截流之作”了。“截流之作”意为截断众流，比喻识见玄远、超情越识，不同于随波逐浪的作品。慧稜随后也用韵语回复王延彬，两人运用诗偈韵语谈佛说理，对答如流。慧稜与王延彬诗偈往来，建立了泉州士僧互动新模式，为禅宗争取地方精英支持提供了范本。

再比如卷第十一中福清和尚一则中：

(有僧)问：“如何是人王？”师云：“一手指天，一手指地。”“如何是法王？”师云：“无手指天，无手指地。”学曰：“人王与法王相去几何？”师云：“汝自断看。”进云：“学人断不得，却请和尚断。”师云：“来年更有新条在，恼乱春光卒未休。”(Zhang 2009, 308)

在回答人王与法王的不同时，玄讷用了一句诗来作答：“来年更有新条在，恼乱春光卒未休。”此诗或引自罗隐《柳》中的“一簇青烟锁玉楼，半垂栏畔半垂沟。明年更有新条在，扰乱春风卒未休。”人王指人间的统治者，法王指佛教的领导者，在玄讷看来，前者手握大权、掌控天下，后者不管不控、却也能达到“天上地下、唯吾独尊”的境界。可学人依旧不明白二者间的差距到底有多大，一再追问。玄讷无可奈何，便用了诗句作答，此对答看似毫无逻辑可言，但细细品味，还是能体悟到诗句里的机心的。

还有很多这样的例子，比如化度和尚师郁在被问及“和尚如何祇遣”时，用贺知章《回乡偶书》（之二）中的诗句“唯有门前镜湖水，清风不改旧时波”作答。宝峰和尚延茂在回答“如何是佛”的问题时，说道：“头戴中霄月，足步一莲花。看他圆成处，不如自归家。”隆寿绍卿在被问到“良禾不立米，如何济得万人饥？”时，回答道：“侠客面前如夺刃，看君不是黠儿郎。”汀潭和尚匡悟在被问到“六叶芬芳，师传何叶？”时，回答道：“六叶不相续，花开果不成。”僧继续问到“今日事如何？”回答说“叶叶连枝秀，花开处处荣。”用花、种、果的比喻解释佛法因缘。再比如后云盖和尚景禅在阐释佛法时使用的“四海不曾通”“通身躯不圆”“繁兴不布彩”“万里胡僧，不入波澜”等。究其原因，盖是晚唐五代时期闽地的禅僧与文人交流往来密切，受此风影响，故多能出口成诗，韵句叠出。

### 3. 记录言行，刻画形象

从记述内容层面上来看，语录虽是记言为主，但也会将对话产生的背景事件记录下来。虽然这些言语、行为大多只是寥寥几笔的简略记述，但也为当时的禅师留下了珍贵的人物画像。而且由于《祖堂集》是最早的语录集，这些事件的丰富程度虽不及后来的《景德传灯录》，但却更加质朴、真实。

《祖堂集》十二卷中塔和尚一则中记录了一个有趣的公案：

因玄沙封白纸送雪峰，雪峰见云：“君子千里同风。”其僧却来，举似玄沙。玄沙云：“与摩则何异于孟春犹寒。”有人举似长庆，长庆云：“送书底人，还识好恶摩？”有人举似师，师云：“送书呈书了，退身。”

(Zhang 2009, 336)

玄沙有一天遣僧将白纸装进信封送到了雪峰处，雪峰收到后说道：“君子千里同风。”玄沙对于雪峰的回答不甚满意，说道“与摩则何异于孟春犹寒。”有人将这件事告诉了慧稜，慧稜说到送书的人不识好坏，慧救听闻了这件事，却只说到送书的人送完书了，可以退身了。从同一

件事不同人的回答中，可以看出每个人性格与悟性的不同。雪峰收到徒弟寄来的白纸，只道君子千里同风，意为纵使悟道者远隔千里，但机心却是一致的。而一向好批判人的玄沙面对师父也不客气，直接用“孟春犹寒”反驳雪峰的话，大意为连你也没有悟道哇。慧稜批评送书者不识好恶，显然是认为这封白纸并无“道”在其中，而慧救既不关心雪峰与玄沙的回答，也不关注送书人。由于禅宗讲“明心见性”，认为每个人通过“默契”，都可“悟入”清净自性，因而人人都是平等的，师徒间的尊卑关系不似儒家中那般鲜明，弟子甚至可以对师父提出质疑。这里也可看出，雪峰与其师德山迥然不同的形象，德山门风峻烈，性子急，若门人有不懂处，德山往往会一棒子喝去，义存则不同，他的性子十分温和，采取的是循循善诱的方式，用一种言传身教的方式，让众僧不要虚度时光，要大须努力为好。这或许也和每个地方人的性格不同有关，德山是四川人，四川人大多较为豪爽粗犷，雪峰是泉州人，相比之下，泉州人要更为细腻、温和些。

又如，《祖堂集》第十卷报恩和尚一则记录了怀岳临化之际的事：

师临迁化时，上堂云“十二年来举扬名宗教，诸人怪（怪）我什摩处？若要听三经五论，开元咫尺。”便告寂。(Zhang 2009, 279)

大意为怀岳禅师预感到了自己将要坐化，便召集众僧于堂前，用一种看似解脱的语气说道：“我已经弘法十二年了，现在要走了，你们有什么好责怪（留恋）我的呢？日后若想要听三经五论，开元寺就在不远处呀。”这首临化偈中的“开元咫尺”与现在熟知的“咫尺西天”或为同一个意思，只要心向往佛法，佛教中的极乐世界其实就在咫尺之处。此偈除了给弟子留下最后的禅示外，或许还含有怀岳对弟子的安慰，不要因为师父的逝去而痛哭悲伤。这里大概是由于怀岳禅师想到了洞山良价禅师圆寂后发生的事，才会做此临化语。《祖堂集》洞山和尚一则末尾记录到：

师自咸通十年己丑岁三月一日剃发披衣，令击钟，俨然而往。大众号

恸，师复觉曰：“夫出家儿，心不依物，是真修行，何有悲恋？”则呼主事僧，令辨愚痴斋，主者仰恋，渐办斋筵。至七日备，师亦少食竟日。师云：“僧家何太麤率！临行之际，喧恸如斯。”至八日，使开浴，浴讫，端坐长住。(Zhang 2009, 186)

大意为洞山良价禅师圆寂后，众弟子失声痛哭，良价忽然睁眼大骂，“出家人抛却心中执念才是真修行，哪里有什么值得悲哀留恋的呢？”随后一连七天给弟子宣讲佛法，告诫弟子“禅修者生死无大事，我马上就要入灭了，不准再像上次那样大声痛哭了。”说罢第二天便坐化了。通过这些历史事件的记载，也可看到僧众们偏向世俗化的一面，原来弟子们在师父去世时也会“号恸”如常人，而师父也会由于不放心弟子，或故作厉色，或死而复生，告诫弟子不要为他感伤。

要之，泉州僧禅文学通过双重创新重构表达范式：其一为偈颂体系的世俗化突破——禅理偈的直指本心、喻禅偈的意象熔铸、生活偈的尘世观照，共同消解了宗教文学与世俗生活的边界；其二为语录文体的文学性升维——三教思想的互释性融合、诗化语言的隐喻性表达、言行互证的叙事性强化，使禅宗话语转化为审美实践载体。

#### 四、结论

泉州禅文学的文学史意义呈现双向辐射格局：纵向维度上，其创新实践重构了禅文学传统——生活偈对世俗题材的吸纳，拓展了禅诗的表现疆域，直接启导北宋惠洪《林间录》的士僧唱和范式；诗性语录开创的隐喻表达，更成为严羽《沧浪诗话》“以禅喻诗”理论体系的先导。

横向渗透中，禅文学基因深度融入世俗文学肌理：口语化倾向推动宋诗“以俗为雅”的议论化转型；意象组合奠定了宋词空灵意境的美学范式；语录体例则直接催化朱熹《朱子语类》的编纂体例。

这种双向影响昭示：泉州僧通过三教融合的思想整合、世俗化的题材突破、诗性语言的创造，不仅在地域层面推进禅宗本土化进程，更在宏

观文学史上成为唐宋变革的关键枢纽——其文学实践本质上构建了宗教经验向审美经验转化的历史通道。

### **Conflict of Interest**

本论文不存在任何利益冲突。

### **Notes**

<sup>1</sup> 目录为 257 位，实际立传为 246 位。

<sup>2</sup> 禅师的生平介绍参考了李玉昆的《唐五代禅宗在闽南的传播》。

<sup>3</sup> 耳重，义同耳背，听觉不灵敏。今泉州等地仍用。

## References

- Chao, Chenglin. 2016. “Buddhist Monk Poets and Monk Poetry in Fujian Region during the Tang Dynasty”. *Chinese Rhyme and Literature Journal* 30(1): 22–27. [Chinese Language Text] 晁成林, 《唐代福建地区的诗僧与僧诗》, 《中国韵文学刊》。
- Jia, Jinhua. 1993. “The Poetry Circle of Quanzhou during the Five Dynasties Period”. *Journal of Xiamen University (Philosophy and Social Sciences Edition)* 3: 66–70, 88. [Chinese Language Text] 贾晋华, 《五代泉州诗坛》, 《厦门大学学报(哲学社会科学版)》。
- Jing & Yun, Two Chan Masters. 2011. *Records of the Patriarchal Hall*. Shanghai: Shanghai Ancient Books Publishing House. [Chinese Language Text] (南唐) 静、筠二禅师, 《祖堂集》, 上海: 上海古籍出版社。
- Li, Yukun. 2005. “The Spread of Chan Buddhism in Southern Fujian during the Tang and Five Dynasties”. In *On Southern Fujian Culture: Proceedings of the Third Academic Symposium on Southern Fujian Culture* 2: 213–224. [Chinese Language Text] 李玉昆, 《唐五代禅宗在闽南的传播》, 《论闽南文化: 第三届闽南文化学术研讨会论文集(下)》。
- Sun, Changwu. 1992. “Chan Literature in the Middle and Late Tang Dynasty”. *Tang Dynasty Literature Studies*: 268–286. [Chinese Language Text] 孙昌武, 《中晚唐的禅文学》, 《唐代文学研究》。
- Wang, Rongguo. 2000. “The Transmission and Schools of Chan Buddhism in Fujian”. *Voice of Dharma* 1: 30–33. [Chinese Language Text] 王荣国, 《禅宗在福建的传衍及其法派》, 《法音》。
- Wang, Xiulin. 2003. *A Study on the Group of Poet Monks in the Late Tang and Five Dynasties*. Doctoral dissertation, Fudan

University. [Chinese Language Text] 王秀林, 《晚唐五代诗僧群体研究》, 复旦大学。

Zhang, Meilan  
2009 Annotated Edition of Records of the Patriarchal Hall.  
Beijing: Commercial Press. [Chinese Language Text] 张  
美兰, 《祖堂集校注》, 北京:商务印书馆。