

永明延壽著作綜論

成功大學中文系 釋智學

摘要

永明延壽（904~975）在中國佛教史上可說是著述頗豐的祖師大德之一。但是，對於他的現存著作群的研究、關心，從早期的《萬善同歸集》、《宗鏡錄》到近年的《觀心玄樞》等，研究的主題也涵蓋了教禪融和、禪淨雙修、《宗鏡錄》中的經典引用狀況，以及泛泛概述其中的某類思想等等。目前所見的諸多成果當然各有其貢獻，然而不免令人覺得奇怪的是，據管見所及，至今為止從事於檢討、論議署名延壽編撰的著作的唯獨僅有冉雲華氏一人而已。另外，日本森江俊孝氏、池田魯參氏、韓國李智冠氏雖然也各自在論文中提出延壽的著作一覽表，但是，其中甚至缺少存佚的檢討，遑論其他。的確，延壽的著作散逸不存者頗多，卷數也頗有份量，所以有其困難度。儘管如此，在延壽的諸多作品重新問世的現今，即使無法面面俱到地進行研究，至少需要重新列舉書目並簡要地檢討。所以筆者將一方面儘可能地過目各著作的原文，另一方面也參考相關研究成果，並兼顧版本、文獻，以提出見解。

【關鍵字】永明延壽、心性罪福因緣集、觀音證驗賦、金剛證驗賦

一、序 論

永明延壽（904~975）在中國佛教史上可說是著述頗豐的祖師大德之一。但是，對於他的現存著作群的研究、關心，幾乎可以說是主要集中在《宗鏡錄》百卷與《萬善同歸集》三卷（以下簡稱《萬善》），而二書俱收錄於《大正藏》第48卷。特別是後者的《萬善同歸集》，由於被視為提倡教禪融和與禪淨雙修，所以較早受到矚目，可以見到一些相關主題的研究成果¹。至於《宗鏡錄》，它的重要性雖然屢見提及，但是現今觸目可及的研究成果多半討論的是《宗鏡錄》中的經典引用狀況以及泛泛概述其中的某類思想²。除了上述這兩部書之外，關於《觀心玄樞》三卷³的研究也或多或少可以見到⁴，但是

¹ 例如日本·柴田泰〔1965〕〈宋代淨土教的一個剖面——關於永明延壽〉（《印佛研》13~2）、光地英學〔1972〕〈永明延壽的禪淨觀〉（《宗教研究》210號）、韓國·韓京洙〔1988〕〈永明延壽的禪淨融合思想〉（《印佛研》37~1）、Shih, Heng-ching〔1992〕“The Syncretism of Ch’an and Pure Land Buddhism”（New York: Peter Lang）、美國 Welter, Albert〔1993〕“The Meanings of Myriad Good Deeds: A Study of Yung-ming Yen-shou and the Wan-shan T’ung-kuei chi”（New York: Peter Lang）等等。

² 例如池田魯參〔1985〕〈永明延壽的起信論研究〉（《駒澤大學佛教學部研究紀要》43）、同氏〔1985〕〈永明延壽的教學與起信論〉（《印佛研》33~2）、仙石景章〔1988〕〈《宗鏡錄》引用的諸文獻——關於《肇論》與其注釋書類〉（《印佛研》37~1）、千葉正〔1994〕〈《宗鏡錄》與《釋摩訶衍論》〉（《駒澤大學大學院佛教學年報》27）等論文。

³ 此處將《觀心玄樞》的卷數採三卷之說乃採用《智覺禪師自行錄》之說，參見《卍續藏》111，頁165下。

⁴ 例如森江俊孝〔1977〕〈新出資料·逸文《觀心玄樞》の研究〉（《曹洞宗研究員研究生研究紀要》9）、森江俊孝〔1979〕〈關於《宗鏡錄》與《觀心玄樞》〉（《印

距離解明它的內容，還有待努力。

既然對於有法眼宗第三祖⁵以及淨土宗第六祖⁶之稱的延壽的研究，不免有偏重他在淨土教學的影響，那麼就這一方面而言，筆者認為是一種偏差的取向⁷，改善這一偏差取向的具體方法，首先應是仔細地調查他現存的全部著作，區分而判斷出其中的真作、偽作，當然最後終究是需要一冊一冊地逐一研讀。但是根據筆者管見所及，至今為止從事於檢討、論議署名作者為延壽的諸多著作的唯獨僅有冉雲華氏一人而已⁸。另外，日本森江俊孝氏、池田魯參氏、韓國李智冠氏也各自在他們的論文中，提出延壽的著作一覽表，但是，

佛研》27~2）、森江俊孝〔1981〕〈《觀心玄樞》的研究〉（《曹洞宗研究員研究生研究紀要》13）等文。

⁵ 此處稱延壽為法眼宗第三祖，正是由法眼文益（885~958）首傳天臺德韶（891~972），再傳永明延壽（904~975）的法脈而言。

⁶ 持淨土宗第六祖之說的，例如宋·宗曉《樂邦文類》卷3（《大正藏》47，頁192下~193下）、宋·志磐《佛祖統紀》卷26（《大正藏》49，頁260下）。

⁷ 幸而近年來偏差情況已略有改變，如冉雲華氏《永明延壽》一書，既綜觀延壽生存時代的中國思想界變化，也由《心賦》、《唯心訣》論述延壽的心學理論，又由《觀心玄樞》探討他的宗教實踐，最後則將《宗鏡錄》定位為「佛教哲學百科全書思想體系的完成」。（台北：東大，1999年）

⁸ 冉雲華〔1995〕〈延壽佛學思想的形成——文獻學上的研究〉（《從印度佛教到中國佛教》頁203~243，台北：東大）。又，森江俊孝〔1975〕〈延壽教學的基礎性研究序說（下）——關於永明延壽的著作——〉一文中，檢討《唯心訣》、《宗鏡錄》、《萬善同歸集》等三部延壽的著作，進而列舉延壽的諸著作名稱（主要是依據《智覺禪師自行錄》所列的書目），然而他的作法僅止於列舉書名，完全未予考證（《駒澤大學大學院佛教學研究會年報》9）。

其中缺少完整的檢討和議論⁹。的確，延壽的著作散逸不存者頗多，卷數也頗有份量，所以有其困難度，因此目前尚未見到全面列舉並考察列名延壽著作的研究成果。儘管如此，在延壽的諸多作品重新問世的現今，即使無法面面俱到地進行研究，至少需要重新列舉書目並簡要地檢討。所以筆者將一方面儘可能地過目各著作的原文，另一方面也參考相關研究成果，並兼顧版本、文獻，以提出見解。

二、永明延壽的著作概觀

現今仍存在一些記載延壽所撰著作名稱的資料，將這些大略分類的話，約可分為三類，那就是（1）正史的藝文志、（2）私人的藏書目錄或書目，以及（3）大藏經目錄的三類。此外，特別是《智覺禪師自行錄》（以下簡稱為《自行錄》）的記載，由於該書與延壽淵源非淺，所以它理應被視為最基本的目錄，因此，以下將把《自行錄》的記載配合上述三類資料而合併考察。另外，筆者將使用下述的簡稱。

宋：《宋史·藝文志》

文：《文淵閣書目》（這是擁有楊士奇撰於1441年題記的明室國家藏書目錄）

焦：焦竑（1469~1548）的《國史經籍志》（被高度評價為復興目錄學的名著）¹⁰

⁹ 參見：森江俊孝〔1975〕〈延壽教學的基礎研究序說（下）——有關永明延壽的著作——〉《駒澤大學大學院佛教學研究年報》9，頁61~71。池田魯參〔1983〕〈趙宋天台學的背景〉《駒澤大學佛教學部論集》14，頁64~65。李智冠〔1985〕〈延壽的禪淨兼修觀〉《佛教學報》22，頁113~114（韓國東國大學佛教研究院）。

¹⁰ 持此說者，如日本知名學者內藤湖南的《支那史學史》（《全集》第11卷）頁

宇：趙用賢（1539~1596）《趙定宇書目》（這是趙氏自己的藏書目錄）

祁：祁承鄴（1562~1628）《澹生堂藏書目》（本書目的分類頗為詳細，但可惜的是並未注意書籍的刊印年代問題）¹¹

脈：趙綺美（1563~1624）《脈望館書目》（其中特別注意明確記載宋元版的差別）

徐：徐燭（1565~1646）的《紅雨樓家藏書目》

錢：錢曾（1609~1701）《述古堂藏書目》

黃：黃虞稷（1629~1691）《千頃堂書目》

丕：黃丕烈（1763~1825）《求古居宋本書目》

朱：朱睦㮮的《萬卷堂書目》

近：《近古堂書目》

《智覺禪師自行錄》 備 考

- ☆1 宗鏡錄 一部百卷 參照：《大正藏》48。又，也見載於宋、文、焦、宇、祁、脈、徐等書目。

288 以下。

¹¹ 參考：寺田隆信〔1987〕〈關於紹興祁氏的「澹生堂」〉，《東方學會創立四十周年記念·東方學論集》。

- ☆2 萬善同歸集 三卷 《大正藏》48，而《卍續藏》110則作六卷¹²。另見載於文、焦、祁、徐、黃。

3 明宗論 一卷

4 華嚴寶印頌 三卷

5 論真心體訣 一卷

6 唯明訣 一卷

7 正因果論 一卷

8 坐禪六妙門 一卷 疑與隋·智顛述《修禪六妙門》（收在《大正藏》46）等論述六妙門的系列或六種禪觀法門有關。

9 靈珠讚 一卷

10 坐禪儀軌 一卷

11 華嚴論要略 一卷 頗懷疑是否為簡明扼要地整理唐·華嚴學者李通玄《新華嚴經論》之作。

12 布金歌 一卷 不知是否為歌詠須達長者為釋尊

¹² 關於《萬善同歸集》的入藏問題，依蔡念生氏之說，乃自《金藏》「幾」字函為始（《二十五種藏經目錄對照考釋》頁231，台北：新文豐，1983年12月）。而依中村菊之進之說，之所以收入《金藏》最後的「幾」字函，一如《金藏》編者所指陳的，乃是寓有功德圓滿之意，因此中村氏認為難以想像《萬善同歸集》已編入開寶版續藏（參考：〈宋開寶大藏經的組成考察〉，《密教文化》145，頁43，1983年）。

- 買地建精舍之作品。
- 13 警睡眠法 一卷 漢譯佛典中有西晉·竺法護譯的《佛說離睡經》(No. 47)，敘述釋尊為目乾連尊者解析睡眠的缺失、應該遠離昏睡，以及如何消除睡意的各種方法。除了印度佛教以來斥責睡眠的傳統之外，是否本文呈現了注重禪修的延壽法師的寶貴經驗談？
- 14 住心要箋 一卷
- 15 唯心頌 一卷
- 16 華嚴十玄門 一卷
- 17 華嚴六相義 一卷 疑與法眼文益所撰〈華嚴六相義頌〉之內容有關¹³。
- 18 無常偈 一卷 漢譯佛典中《佛所行讚》、《涅槃經》等均有無常偈，而在敦煌文獻的《禮懺文》、中國祖師的著作中也可看到各式無常偈，所以延壽此作想必也有所本、有所感。

¹³ 法眼宗初祖清涼文益(885~958)撰有〈華嚴六相義頌〉，敘述他所理解的總、別、同、異、成、壞等六相之義涵。其頌文如下：「華嚴六相義，同中還有異。異若異於同，全非諸佛意。諸佛意總別，何曾有同異。男子身中入定時，女子身中不留意。不留意，絕名字，萬象明明無理事。」(《景德傳燈錄》卷29,《T51》頁454上~中)

- 19 出家功德偈 一卷
- ☆20 定慧相資歌 一卷 《卍續藏》110,頁964。《大正藏》48,頁996下以下。
- 22 施食文 一卷 疑與《自行錄》所載第85件佛事有關¹⁴,或即為施食時所誦念的疏文。
- 22 文殊靈異記 一卷
- 23 大悲智願文 一卷 曇秀在《人天寶鑑》中,記載其篇名為《大乘悲智願文》。
- 24 放生文 一卷
- 25 文殊禮讚文 一卷
- 26 羅漢禮讚文 一卷 在延壽住持過的靈隱寺、永明寺均有五百羅漢的塑像¹⁵,所以延壽之撰述此文,當非毫無緣由。
- 27 華嚴禮讚文 一卷
- ☆28 警世文 一卷 《卍續藏》110,頁965。《大正藏》48,頁997下以下。
- 29 發二百善心斷二百

¹⁴ 筆者案：《自行錄》所載第85件佛事之內容如下：「每夜普為一切法界眾生，常施一切曠野鬼神及水陸空行一切饑餓眾生等食及水。」(《卍續藏》111,頁162下)

¹⁵ 關於靈隱寺、永明寺(後名淨慈寺)以及近鄰菩提禪院的五百羅漢塑像之記事,參見民國·徐映璞《西湖山水寺院名勝志》卷3(杭州:杭州出版社,頁136~139,2006年4月)。

- 惡心文 一卷
- 30 觀音禮讚文 一卷
- 31 法華禮讚文 一卷
- 32 大悲禮讚文 一卷
- 33 佛頂禮讚文 一卷
- 34 般若禮讚文 一卷
- 35 西方禮讚文 一卷
- 36 普賢禮讚文 一卷
- 37 十大願文 一卷
- 38 高僧讚 三卷一千首
- 39 上堂語錄 五卷
- 40 加持文 一卷
- 41 雜頌 一卷
- 42 詩讚 一卷
- ☆43 山居詩 一卷
- 44 愁賦 一卷
- 際祥主雲《淨慈寺志》卷19除了記載書目之外，甚至也載錄其他人的唱和詩。另外，也零星散見於釋正勉等輯《古今禪藻集》卷11，又收錄69首在倪其心等人編纂的《全宋詩》第一冊卷2中¹⁶。

¹⁶ 倪其心等人編纂的《全宋詩》第一冊卷2（北京大學，1991年，頁18~32）。

- 45 物外集 十卷五百首 也見載於楊士奇《文淵閣書目》。宋·北磻居簡（1164~1246）撰有重刊序。
- 46 吳越唱和詩 一卷
- 47 雜牋表 一卷
- 48 光明會應瑞詩 一卷
- ☆49 華嚴感通賦 一道 篇名也見載於《釋門正統》卷8，今則收錄於《全宋文》卷12¹⁷。
- 50 供養石橋羅漢一十會祥瑞詩 一卷
- ☆51 觀音靈驗賦 一道 《釋門正統》所載篇名為《觀音應現賦》。其殘卷現藏於上海圖書館（館藏812555號）¹⁸、《全宋文》卷12。
- 52 示衆警策 一卷
- ☆53 神棲安養賦 一卷 其全文收錄於宋·宗曉《樂邦文類》卷5、《全宋文》卷12。

¹⁷ 〈華嚴感通賦〉與〈神棲安養賦〉、〈法華靈瑞賦〉、〈金剛證驗賦〉、〈觀音應現賦〉等，俱收錄於曾棗莊、劉琳等編《全宋文》卷12（第1冊，成都：巴蜀書社，1988年6月）。

¹⁸ 上海圖書館編《上海圖書館藏敦煌吐魯番文獻》第3冊，頁9，上海古籍出版社，1999年6月一版一刷。

- ☆54 心賦 一道七千五百字 收錄於《卍續藏》111。另也見錄於《通志·藝文略》、《宋紹興秘書省續編四庫闕書目》、文、焦、祁、脈、錢、近等書目中。
- ☆55 觀心玄樞 三卷或一卷 《卍續藏》114。另外，現存三種寫本——池田本·京大本·天理大學本¹⁹。
- ☆56 金剛證驗賦 一道 全文收錄於《全唐文》卷922²⁰、《全宋文》卷12。又其篇名及簡介見載於《永樂大典》卷7543²¹。
- ☆57 法華靈瑞賦 一道 其篇名也見載於《釋門正統》卷8。全文原收錄於《全唐文》卷922，但其篇名則為〈法華瑞應賦〉。今亦收錄於《全宋文》卷12。
- 58 雜歌 一卷

¹⁹ 《卍續藏》114冊的《觀心玄樞》的三種寫本是首缺本，關於其中詳情以及全文，請參見日本·森江俊孝〈新出資料·逸文《觀心玄樞》的研究〉，收錄於《曹洞宗研究員研究生研究紀要》9，頁74~88，1977年。

²⁰ 《全唐文》卷922，頁12122下~12123上，台南：經緯書局，1965年。

²¹ 《永樂大典》卷7543〈金剛般若波羅蜜經〉項目之行間小註僅簡單介紹如下：「金剛證驗賦一篇，永明沙門延壽撰。延壽號智覺，餘杭人，姓王氏。」又郝慶柏〈永樂大典書目考〉中記載云：「子 釋家 金剛證驗賦一篇 宋釋延壽撰。吳興周子美影印本。」（參見《重編影印永樂大典》第一冊，頁61下，大化書局，1985年）

- 59 勸受菩薩戒文 一卷
- ☆60 受菩薩戒儀 一卷 《卍續藏》105 所收錄的為《受菩薩戒法》。
- ☆61 自行錄 一卷 《卍續藏》111，頁153~168。
- ☆62 三時繫念佛事 一卷 《卍續藏》128，頁111~121。
- ☆63 三時繫念儀範 一卷 《卍續藏》128，頁122~142。
- ☆64 三支比量義鈔 一卷 《卍續藏》87，頁171~184。
- ☆65 唯心訣 一卷 《大正藏》48、《卍續藏》110、《北藏》素字號、《黃檗藏》1646黃字號、《縮藏》騰4字號。

以上所列書名是根據《自行錄》第一百八事的記載。另外，如果依照《卍續藏》的收錄，那麼連以下的書目也應視為延壽的著作。

另外，文、焦、宇、祁等諸書也有所記載，而民國·孫殿起《販書偶記》中也出現明代萬曆37年徑山寂照庵刊本的記載²²。

²² 孫殿起〔1982〕《販書偶記》頁301（上海：上海古籍出版社。原版為1936年刊印本）。

- ☆66 心賦注 四卷 《卍續藏》111。另外，文、祁、脈、朱諸書也有所記載。
- ☆67 心性罪福因緣集 三卷 《卍續藏》149，頁 435~477。
- 68 勸人念佛 一卷
- 69 念佛正因說 一卷
- ☆70 智覺禪師垂誠文 一卷 《大正藏》48，頁 993 中~下。
- ☆71 永明禪師念佛訣 一卷 據云光緒十年的刊本現在保存於大谷大學，但是筆者並未實地驗證²³。

除了上述之外，另外被視為延壽著作的典籍如下：

- 72 日用小清規 見載於元·念常《釋氏稽古略》(新文豐版《卍續藏》第 133 冊，頁 43 上)。
- 73 抱一子 民國·諸葛計等編《吳越史事編年》，頁 370。
- 74 抱一子註 清·顧懷三《補五代史藝文志》²⁴。

²³ 參照：小野玄妙編《佛書解說大辭典》第十一卷，頁 153。

²⁴ 《抱一子註》，見載於清·顧懷三《補五代史藝文志》(《藝文志二十種綜合引得》第 2 冊，頁 17~18，北平：燕京大學，1933 年)。

此外，一如以下所列的情況：或是未以延壽個人單獨撰述型態呈現的著作，或是以許多作者之一而被收羅於詩集等之中的篇章。此類作品如：

- 75 感通賦 一卷 見載於錢東垣輯釋《崇文總目》卷 4 (《粵雅堂叢書》本)、《通志·藝文略》、《宋史·藝文志》，而焦、朱二書中也有所記載。另外，據傳北大圖書館藏有明·嘉靖 18 年(1539)重刻正統本²⁵。
- ☆76 閑居詩 收錄於清·厲鶚(1692~1752)輯《宋詩紀事》下²⁶、倪其心等編纂《全宋詩》第一冊卷 2²⁷。
- ☆77 偈文(開悟偈等) 開悟偈見錄於宋·慧洪(1071~1128)《林間錄》卷上。而讚「女子坐亡骨生蓮華」之偈則見載於宗曉《樂邦遺稿》卷下。
- ☆78 武肅王有旨石橋 設齋會進一詩 共六首，收錄於宋·林師葺修、林表民增修《天台集別編》(《景印文淵閣四庫全書·541》頁 398，台北：臺灣商務，1986 年初版)，另外，

²⁵ 參見：陳萬成〈滬藏觀音證驗賦殘卷考辨〉，《漢學研究》第 20 卷第 1 期，頁 86，2002 年 6 月。

²⁶ 厲鶚輯《宋詩紀事》下，收錄於王雲五編《國學基本叢書四百種》頁 2200，台北：商務，1968 年。

²⁷ 倪其心等編纂《全宋詩》第一冊卷 2，頁 28，北京大學，1991 年。

在《全唐詩》卷 851 中則以「吳越僧」之名收錄（台北：明倫，1971 年）。

最後的類別為據說是與延壽有關的著作，共有二部，那就是：

- 79 真唯識量 一卷²⁸ 智旭《閱藏知津》卷 42 予以簡介。而在《卍續藏》87 中則收錄有智旭《真唯識量略解》一卷。
- 80 永明智覺禪師方丈實錄 一卷 宋·靈芝元照（1046~1116）重編²⁹。王文進《文祿堂訪書記》、北京圖書館編《北京圖書館古籍善本書目·子部》皆有所記載³⁰。

²⁸ 明·智旭《閱藏知津》卷 42 簡介《真唯識量》之內容，見《嘉興藏》32 冊，頁 171，或《法寶總目錄》第三冊，頁 1242 下。

²⁹ 在椎名宏雄〔1993〕《宋元版禪籍研究》（頁 100、528 及 597，東京：大東），以及羅偉國、胡平編〔1991〕《古籍版本題記索引》中（頁 278，上海：上海書店），皆認為元照是「重編」之人，但是在劉琳、沈治宏編著〔1995〕《現存宋人著述總錄》（頁 218，成都：巴蜀書社）、北京圖書館編《北京圖書館古籍善本書目·子部》（頁 1612，北京：書目文獻出版社）中則稱「釋元照撰」。筆者案：此處所謂「實錄」的文體，若意即史籍之「實錄」體，則與延壽之生存年代（904~975）相隔已遠的釋元照（1048~1116）理應不是原始撰述者。

³⁰ 其餘書目、版本的相關記載，可另參見上述椎名宏雄、羅偉國等、劉琳等之編著。例如《北京圖書館古籍善本書目·子部》中詳載該書之情況如下：「宋釋元照撰。宋刻本。與《註心賦》合一冊。九行十七字，白口，左右雙邊。8310。」（頁 1612，北京：書目文獻出版社）。

三、檢討現存著作

在上述著作中，今仍流傳者則在書籍編號前加上☆印。上文所列多達八十種作品的全部，要確定它們是否是延壽的著作幾近不可能，但是在開始進行探究、確認延壽的思想時，避開討論作品的真偽問題而直接考察作品的內容是於理不合的。因此，以下將依照編號順序而檢討各部作品是否為延壽的真撰，至於那些已經散逸的著作，由於缺乏檢證的線索，所以權宜省略，以俟將來。

☆1 宗鏡錄 一部百卷：收錄於《大正藏》第 48 卷。

關於這部作品的相關情況，筆者已另撰專文詳細考察，此處不復贅述³¹。另外，尚有一說視之為百二十卷，但是此說有誤³²。

☆2 萬善同歸集（以下略稱《萬善》） 三卷：

收錄於《大正藏》（T48，No. 2017）。然而，在《卍續藏》110 冊中列為六卷³³。收錄《萬善同歸集》的經藏及其字號有：《金藏》的幾字號、《北藏》的史字號、《嘉興藏》的史字號、《龍藏》的郡字號、《縮

³¹ 有關《宗鏡錄》的書目、入藏、流傳等情況，請參考拙著〈關於宗鏡錄〉，《永明延壽研究》第二篇第二章，東京大學博士學位論文，2000 年 3 月。

³² 在《淨慈寺志》卷 19 中記載為「《咸淳志》作一百二十卷，誤。」（《中國佛寺史志彙刊》第 1 輯第 19 冊，頁 1313 上，台北：明文，1980 年）。

³³ 認為《萬善同歸集》的卷數為六卷的有清雍正 11 年內府刻本（《清代內府刻書目錄解題》頁 375、北京：紫禁城出版社，1995 年一版一刷），以及明代的官版北藏（《佛書解說大辭典》別卷〈佛典總錄〉頁 913）、《袁宏道集箋校》卷 22〈答錢伯城〉（上海古籍出版社，頁 790）、《閱藏知津》卷 42〈此方撰述〉（《嘉興藏》32，頁 170）等書。

藏》的騰4字號、《頻伽藏》的騰字號、《卍續藏》的第110冊、《至元法寶總目錄》的茲字號等³⁴。因此，關於本書之入藏，若《金藏》除外的話³⁵，可以說是以《北藏》為其先河。至於入藏的意義，椎名宏雄氏說：

「《北藏》也在一進入續藏的時代，它的時代性、國家式的色彩就愈益增強，入藏的書籍也變得更多彩多姿而顯得極為融合。……《萬善同歸集》的入藏，或許正是反映出當代三教思想以及禪淨思想的融合佛教式的傾向吧！」³⁶

《萬善》的內容立基於教禪一致的立場，廣泛引用經論、祖師之說，而主張萬行不離一心、衆善歸於實相，並且由於它對後世禪淨合一思想給予絕大的影響，所以極受重視³⁷。還有，在本書中，延

³⁴ 關於諸藏經的收錄字號，乃依據蔡運辰〔1983〕《二十五種藏經目錄對照考釋》之說（頁231，台北：新文豐）。

³⁵ 關於箇中緣由，請參照椎名宏雄〔1993〕《宋元版禪籍研究》頁170。椎名氏之說如下：「在金刻大藏經中，《幾》字函中包含有《萬善同歸集》三卷。但是，目前由於尚未能獲得確切的證據，無法知曉《萬善同歸集》是否為勅版藏經的補續，所以這裡存而不論。」

³⁶ 椎名宏雄〔1993〕頁323。

³⁷ 持此說的代表，例如 Shih, Heng-ching〔1992〕。另外，在冉雲華氏的〈延壽佛學思想的形成〉一文中，對於這部《萬善》能廣泛為人接受的原因，顯示出深刻的理解。「本書【筆者案：指《萬善》】的編成對禪宗與淨土修習兩者都有利——為禪宗提供了更廣大的信眾基礎與簡易入定方法；為淨土教去掉了一個人數眾多、影響甚大的反對者。……使禪淨兩家的矛盾，得到了調和，甚至達到某種程度的統一。也正是因此，這本書在中國佛教宗派中，得到普遍性的接受，成為重要經籍；國外的學者也因之而將此書作為專門研究的對象。」（《1991

壽也引用了慈愍三藏慧日（680~748）之說，這一點也是吸引研究者們注意本書的特點之一，例如光地英學氏在他的論文〈中國的禪淨關係〉中就呼籲應注意這一問題³⁸。除此之外，道端良秀氏在《佛教與儒家倫理》一書中，也指出這部《萬善》中曾引用《賢愚經》以論述孝順的功德³⁹。

另外，這部著作從以前就屢見引用，特別是在屬於淨土教系統的諸多著作中，例如明·道衍編《淨土簡要錄》以及明·李贄集《淨土決》等即可見到。而且甚至流傳到日本，連採用日本古來依照日文語序解讀漢文文章的版本也被出版，如《國譯一切經》即為箇中佳例⁴⁰。但是，在這部《萬善》中所呈現出來的是延壽思想的某些側面，特別是他多樣化而且圓融的那一面，而為了正確理解這部著作所應有的意義及價值，因此解明這部著作在延壽的著作群中的地位和它在延壽思想上的脈絡、地位，應當是首要之務吧！

順帶一提，在本書的結尾只用「頌曰」表達，而未使用「萬善同歸頌」的用語，反而是在《觀心玄樞》的最後段落明確提出「萬善同歸頌曰」（《卍續藏》114，頁869上~870上）。假如這一表達可以視為延壽撰述這兩部書的年代先後之暗示，那麼或許就能藉以推測《萬善》的成立時期要比《觀心玄樞》來得早了！

年佛學論文集》頁34，高雄：佛光，1992年）。

³⁸ 光地英學〔1984〕〈中國的禪淨關係〉（《親鸞教學與道元禪》頁2~66，及頁43的註5，東京：山喜房）。

³⁹ 道端良秀〔1968〕《佛教與儒家倫理》頁234（京都：平樂寺書店）。

⁴⁰ 例如明·道衍編《淨土簡要錄》（《卍續藏》108，頁205）。明·李贄集《淨土決》（《卍續藏》108，頁358）。至於《萬善同歸集》的日文譯本，例如收錄於《國譯一切經》諸宗部第9冊者（東京：大東，1978年改訂版，1938年初版）。

至於從上列編號 3 至編號 19 的著作，由於目前完全沒有任何資料，所以現今仍無法解明。但是，關於編號 14《住心要箋》一卷，森江俊孝氏在他的論文〈觀心玄樞の研究(2)〉之中，指出這部著作與清涼澄觀述、宗密註的《心要箋》⁴¹之間的關連，並敘述當我們考察延壽的著作中如何繼承澄觀與宗密的宗教生命時，不能忽略這部《住心要箋》的著作⁴²。誠如其言，筆者也認為在《住心要箋》和《心要箋》之間有或多或少關連的可能性確實非常高，但是由於《住心要箋》已散逸不存，所以對此現狀不論說些什麼，都只是推測之詞罷了。

至於編號 20《定慧相資歌》一卷：冉雲華氏在〈延壽佛學思想的形成〉一文中有所考察。冉氏指出，在這部作品中的「定慧相資」之語令人聯想到它與天台大師智顛的思想關連，而「定慧一體」之語在《六祖壇經》中也有所論議。除了指出這些情況之外，冉氏還說，將定慧二分化為「純陰」與「純陽」，是在其他禪宗諸師著作中見不到的延壽個人思想特色之一，這些都是極具啟發性的見解⁴³。此

⁴¹ 《曹洞宗研究員研究生研究紀要》13，頁 47。在森江俊孝氏的論述中有些小錯誤。例如《心要箋》的引用次數，在《宗鏡錄》中是三次而非二次、在《心賦注》中是二次而非一次等。至於《心要箋》在《宗鏡錄》中引用三次的詳細出處如下：《大正藏》48，頁 522 下、587 上、657 下，在《心賦注》中引用二次的出處如下：《卍續藏》111，頁 3 上、27 下，另外在《觀心玄樞》中引用過一次（見於上述森江俊孝氏的論文、〈華嚴疏主答順宗所問心要〉頁 80）。

⁴² 森江俊孝〔1981〕〈觀心玄樞研究(2)〉，《曹洞宗研究員研究生研究紀要》13，頁 47。

⁴³ 冉雲華〔1992〕〈延壽佛學思想的形成〉，《1991 年佛學論文集》頁 34，高雄：

外，尚應注意的是這部著作中引用了清涼澄觀《華嚴經疏》卷 16 的「事定、理定」、「事觀、理觀」的見解⁴⁴。

關於「定慧」，在佛教中，它與戒律共同形成三學，自印度佛教以來備受重視⁴⁵，即使東傳中國，也歷受東晉·道安（312~385）⁴⁶、隋·智顛（538~597）⁴⁷等人崇重，而特別受到慧能（638~713，《六祖

佛光。之後該文收錄於氏著《從印度佛教到中國佛教》頁 203~243，台北：東大，1995 年。

⁴⁴ 筆者案：延壽《唯心訣》的相關原文如下：「或事定，制之一處無不竟；或理定，唯當直下觀心性。或事觀，明諸法相生籌算；或理觀，頓了無一無那畔。定即慧，非一非二非心計。慧即定，不同不別絕觀聽。」（No. 2018 《永明智覺禪師唯心訣》，《T48》頁 997 上~中）至於清涼澄觀之說則為「定慧雖多，不出二種：一事、二理。制之一處，無事不辦，事定門也。能觀心性契理不動，理定門也。明達法相，事觀也。善了無生，理觀也。諸經論中或單說事定，或但明理定，二觀亦然。」（唐·清涼澄觀撰《大方廣佛華嚴經疏》卷 16，《T35》頁 624 中。下線乃筆者所加。）

⁴⁵ 在各式各樣的經典中，「定慧」經常被視為一個組合而被提起。例如在《法華經》〈序品〉中說：「又見佛子，定慧具足，以無量喻，為眾說法。」（參考：《大正藏》9，頁 3 上 25~26）。

⁴⁶ 道安說：「世尊立教法有三焉：一者戒律，二者禪定，三者智慧。斯之三者，至道之由戶、泥洹之關要。」（《翻譯名義集》〈示三學法篇〉，《大正藏》54，頁 1114 上）。

⁴⁷ 冉雲華〔1990〕在〈從智顛的《摩訶止觀》看中華佛教對印度禪學的吸收與改造模式〉一文中，敘說：「《六祖壇經》所載，“定慧體一不二、即是慧體、即慧是定用”。……其實此種說法，早見於《摩訶止觀》。所不同的是《止觀》的理論根據是《大品》，方法是析辯；《壇經》則用中國傳統哲學的體用概念範疇。」述（《中國禪學研究論集》頁 127，台北：東初）。

壇經》)及神會(684~758,撰《神會錄》、《神會壇語》等)⁴⁸這一法系的重視。我們可以說,當中特別是由慧能提倡「定慧齊等」而開展出新發展⁴⁹。之後,直到永明延壽為止,中間的永嘉玄覺(665或675~713)、圭峰宗密(780~841)等祖師大德也觸及「定慧」的問題⁵⁰。而且,永明延壽還主張定與慧雖然一方面同時並存,另一方面卻也有相互配合的關係。因此他說「偏修定純陰……偏修慧純陽……勸等學,莫偏修」,並且進一步下結論說,根據實踐禪定、聽聞智慧⁵¹,使得靈臺之心一無昏矇,方能圓滿趨向自利利他的理想。

編號 28 的《警世文》一卷:雖然僅是一篇短文,但是自《龍藏》以後即獲入藏,被視為一部著作看待⁵²。關於這篇短文,日本·妻木直良氏撰有二篇文章⁵³。

⁴⁸ 此據吳其昱氏〈荷澤神會傳研究〉之說,《中央研究院歷史語言研究所集刊》59:4,頁900。

⁴⁹ 參照《鈴木大拙全集第二卷》頁83~85,東京:岩波,1968年。

⁵⁰ 例如與天台教學交涉頗深的永嘉玄覺(675~713),他曾說「修道漸次,不出定慧」(《禪宗永嘉集》,《大正藏》48,頁387下29),又說「宗亦通,說亦通,定慧圓明不滯空」(《永嘉證道歌》,《大正藏》48,頁396上5~6)。圭峰宗密(780~841)則說:「禪是天竺之語,具云禪那,中華翻為思惟修,亦名靜慮,皆定慧之通稱也。……定慧通稱為禪那也。」(《禪源諸詮集都序》卷上之一,《大正藏》48,頁399上18~21)由上述例子來看,可知「定慧」已經作為一個概念而開展出其內涵。

⁵¹ 原文為「定須習、慧須聞,勿使靈臺一點昏。」(《永明智覺禪師唯心訣》,《大正藏》48,頁997中)

⁵² 蔡運辰〔1983〕《二十五種大藏經目錄對照考釋》卷中(頁341)。

⁵³ 妻木直良〔1912〕〈永明延壽禪師の警世一則〉(《禪宗》202)、同氏〔1912〕

本篇短文的主旨,一如題名所示,意在警醒世人珍惜難得的人身,即使只是「剎那在世,須蘊仁慈,行善修心,除非去惡」⁵⁴。除此之外,尚需了解一心之旨,「既了境唯心,便捨外塵相,從此惜分別,悟平等真空。」⁵⁵最後則能「不動塵勞,便成正覺」,也就是在日常的當下明白逆順諸多因緣,而不為外境所轉,時時與定慧相應。並自信十足地期待後賢將本篇短文「可書紳耳」⁵⁶,常常佩戴在身而不敢輕忽忘失。

編號 43 的《山居詩》:此書曾於清光緒乙酉年(1885)時,由江北刻經處將海天精舍弟子同校梓的成果以《慧日永明智覺壽禪師山居詩》之名出版,該書中載錄了69首延壽的詩作。時至現今,也見錄於倪其心等人所編的〔1991〕《全宋詩》第一冊卷2(北京大學出版社)。在這部《全宋詩》中收錄的內容總共包含了山居詩六十九首、偈一首、金雞峰、蛾眉峰、積翠峰、凌雲峰、閑居等作品。這些作品摘錄自宋·陳起《增廣聖宋高僧詩選》後集卷中、宋·林表民《天台前集別編》、《慧日永明智覺壽禪師山居詩》等書中的作品,但是並未附加解題及注釋。然而即便如此,這部《全宋詩》所收錄的內容,依然可以說是網羅了延壽現存的詩作。這部詩集原本被認為在宋朝初年即已散逸,但是到了明代,卻被大壑元津(即《永明

〈永明延壽禪師の《警世》講話〉(《警世》10卷1期)。但遺憾的是筆者無緣目睹上述二篇文章。

⁵⁴ 原文參見《警世》,《大正藏》48,頁997下。

⁵⁵ 《警世》,《大正藏》48,頁998上。

⁵⁶ 書紳,語出《論語·衛靈公篇》:「子張書諸紳。」意為孔子高徒的子張將孔子之教示,書寫在衣服的大帶上,以表示時時佩戴服用而無所忽視輕忘。

道蹟》的作者)重新發現。其間詳情,吳之樵在〈慧日永明壽禪師山居詩序〉中記述如下:

「智覺禪師永明山居詩六十九首,其本山雲孫大壑得之遊衲擔頭,重刻於萬曆丙午(1606),板藏圓照樓。自宋初迄明末七百餘載,初得表章。後復與樓俱燬,今又百年矣。佛國山人黃松石家有藏本,予又為之校刻以行,原本訛字悉更定。時雍正12年(1734)重九日。」⁵⁷

另外,後世與延壽的《山居詩》相唱和者也頗可見,特別是元代的諸禪師,例如布衲祖雍禪師(13、14世紀)撰有天目山居詩七十首(次壽禪師韻)⁵⁸、無見先覩撰有〈和永明禪師韻〉六十九首⁵⁹、楚石梵琦(1296~1370)則撰《和永明山居詩》,另於明代時,錢塘僧梅雪也有和永明詩(收入《幻寄集》20卷)等等⁶⁰。上述諸詩也有待

⁵⁷ 際祥主雲《淨慈寺志》第三冊,頁1153~1154(《中國佛寺史志彙刊》第一輯第19冊,台北:明文,1980年)。另外,在該書的頁1154~1156所載錄的李日華〈山居詩序〉中也可見相同的記載。而在蔣恭棗所撰〈《智覺禪師自行錄》序〉文中,曾提及在清代時,這部詩集由黃松石(即黃樹穀,1701~1751)刊行出版之事(《卍續藏》111,頁153上)。

⁵⁸ 此事於釋際界《西天目祖山志》中有所言及,參見《中國佛寺史志彙刊》第一輯33冊,頁240,台北:明文,1980年。而且,布衲祖雍撰述的《天目布衲和韻集》一卷,正是唱和永明延壽《山居詩》之韻而成的詩集。

⁵⁹ 見錄於《無見先覩禪師語錄》卷下,《卍續藏》122,頁477下13~483下4。

⁶⁰ 此事見載於際祥主雲《淨慈寺志》第三冊(《中國佛寺史志彙刊》第一輯第19冊,頁1158,頁1314~1315,台北:明文,1980年)。關於錢塘僧梅雪(1456~?)的簡要事蹟,見載於明·祿宏撰《續武林西湖高僧事略》(魏得良標點,杭州:杭州出版社,2006年4月一版一刷)。依其中所載,師號雪庭,一號梅雪隱人,

詳細檢討、研究⁶¹,以便增進對延壽文學才華的理解。

編號45的《物外集》十卷五百首:本書在重刻時曾由宋代臨濟宗大慧派僧侶北磻居簡(1164~1246)為撰序文〈重刻永明智覺禪師物外集序〉,此序文收錄於《北磻集》中⁶²。此外,居簡另撰有〈永明壽禪師畫像贊〉,這篇贊文除了收錄在《北磻集》卷6⁶³之外,也另被收錄於《雲林寺志》卷5中⁶⁴。

這部著作在明代初期,也就是在楊士奇編纂《文淵閣書目》時,似乎依然保存著(卷17,佛書·寒字號第二厨書目:「永明物外集、一部一冊。」)⁶⁵

籍貫為浙江杭州。曾師事休休翁於淨慈寺,得蒙印可。故可知他之所以和延壽詩偈,與住錫寺院的地利之便大有關係。

⁶¹ 在倪其心等編《全宋詩》中收錄〈武肅王有旨石橋設齋會進一詩〉(共計六首,取材自宋·林表民《天台集別編》及《全唐詩》卷951),但是吳越武肅王錢鏐的在位年代是至932年3月28日為止,而這一期限與延壽的生存時期、活躍時期一相對照,不無疑慮,所以這六首詩的可信度尚待慎重檢討。

⁶² 《北磻集》今收錄於《禪門逸書》初編第五冊,頁60上,台北:明文,1980年。

⁶³ 《禪門逸書》初編第五冊,頁79上。

⁶⁴ 《雲林寺志》卷5,收錄於《中國佛寺史志彙刊》第一輯22冊,頁145(台北:明文,1980年)。另外,北磻居簡其人主張三教一致論,以反駁宋儒的排佛思想。他的文集以及外集,在日本以五山版出版而普及於日本禪林(參見:芳賀幸四郎[1981]《有關中世禪林的學問及文學之研究》頁225~226,東京:思文閣)。

⁶⁵ 參見:椎名宏雄[1986]〈明代一般書目所見古禪籍〉(《駒澤大學佛教學部論集》17,頁283)。又見載於馮惠民、李萬健等選編[1994]《明代書目題跋叢刊》下冊(頁173,北京:書目文獻出版社)。

編號 49 的《華嚴感通賦》一道：篇名也見載於宗鑑《釋門正統》卷 8、宗曉《法華經顯應錄》卷上。今則與其餘四篇賦文——即《金剛證驗》、《法華靈瑞》、《觀音應現》、《神棲安養》等，一起收錄於曾棗莊等編《全宋文》卷 12。雖然《全宋文》中未標示其八韻腳，但這五篇賦文據云皆屬律賦⁶⁶。關於其詳細內容以及文學手法，宜另行專文探討。

編號 53 的《神棲安養賦》一卷：本篇賦文在宋·宗曉《樂邦文類》卷 5 中，是與吳越國忠懿王錢俶的〈進安養賦奉制文〉一起被收錄的（參見《大正藏》47，《卍續藏》107）。這是一篇旨在禮讚阿彌陀佛極樂淨土的短篇賦文。賦文中對彌陀本願及往生淨土的確切信仰溢於言表，而且也表現出極樂淨土中的七寶池景觀等一切境界都是由心所變現，可以窺知延壽對「心」的見解。

另外，賦文之後附有宗曉的案語。根據該案語所述，延壽自己曾為《神棲安養賦》作注釋，但是由於他的注釋過度詳細，而且分量也頗可觀，所以宗曉在收錄時不得不割愛而僅留下本文；然而若見延壽的注釋，不僅可以明確地理解淨土經典的旨趣，甚至也可以詳知各式各樣往生傳記載的靈驗事蹟⁶⁷。如上所述，宗曉雖然並未完整地收錄延壽的注釋，但是後世的明·道衍《淨土簡要錄》等書在

⁶⁶ 參考：顧柔利〈論北宋賦作之體裁分類〉，《黃埔學報》49 期，頁 91~92，2005 年。

⁶⁷ 所謂宗曉的案語，原文如下：「禪師一志西方，極言洪贊也。……是賦，師自有注本，事廣文長，此不暇錄。眇觀所屬，皆經文妙語及往生傳中靈跡。惟博古尚道者，睹茲綱要，自悉綱目矣。」（《樂邦文類》卷 5，《大正藏》47，頁 214 下~215 上。《卍續藏》107，頁 952 上~下）

說明十六觀門⁶⁸時，仍是依據〈神棲安養賦注〉⁶⁹。

另外，在宗曉的案語之後接續有錢弘俶撰〈進安養賦奉制文〉，但是這件事若與《釋門正統》中記載的「年十六，獻講德詩、齊天賦於錢武肅」之內容配合考量的話（《卍續藏》130，頁 898 下 5~6），可以證知延壽他和吳越國當局的關係並非對立的。又，若由忠懿王錢弘俶的在位期間（947 年 12 月~978 年 5 月）考慮的話，那麼這篇賦文的撰製年代必得在 947 年 12 月以後不可。

又，本賦文相當受後世淨土宗徒的重視，如清·觀如輯《蓮修必讀》中也收錄此賦（《卍續藏》110，頁 745 上~下）。而將來對於此賦的研究，若由淨土教理、相關靈驗故事以及文學手法方面進行，應對進一步解析延壽的淨土思想有所助益。另外，本篇賦文也曾流傳到日本，所以日本淨土宗九品寺派僧侶長西（1184~1266）所錄《淨土依憑經論章疏目錄》中也予以列出，參見《大日本佛教全書》目

⁶⁸ 永明延壽的著作中提及十六觀門的地方共有二處，即為《宗鏡錄》卷 36（《大正藏》48，頁 623 中 27~下 2）和《萬善同歸集》卷上（同上書，頁 968 下 10 以下）。延壽在這二處，將所謂「十六觀門」明確規定為《觀無量壽經》所說的日想觀等十六觀門，而且進而在《宗鏡錄》的該當內容明白指出十六觀門是與觀心（無觀之觀）相對比的假想觀。

⁶⁹ 明·道衍《淨土簡要錄》（《卍續藏》108，頁 206 上~下）。道衍所引用的「問：《觀經》十六觀門皆是攝心修定……勢數如是，何足疑焉」之部分，相當於《萬善》卷上的部分（《大正藏》48，頁 968 下 10 以下），另外「又曰：但發心者，決定得生。祇慮信不堅牢，前後間斷耳」的部分，乃出自延壽自己為〈神棲安養賦〉所撰的注文（請參見：石芝宗曉編《樂邦遺稿》卷上〈發心決定必得生〉，《大正藏》47，頁 236 中）。又道衍在行間小注中云：「神棲安養“賊住”。」而《卍續藏》版本的眉批則云：「“賊住”疑“賦注”」（《卍續藏》108，頁 206 下）。

錄（一）⁷⁰。

編號 54 的《心賦》一道七千五百字：對於這篇賦文，吳越忠懿王錢俶的養子錢惟治（949~1014）⁷¹曾為撰序文，此序文收載於明·際祥主雲編《淨慈寺志》卷 28。錢氏在序文中，有如下之說：

「粵戒定慧，強名務三之學；釋道儒，總攝歸一之理。……生民以來，非無達士，能恢宏道鍵、領袖法門者，非師而誰！新著心賦，撮盡元樞」⁷²

此序文表達出他對《心賦》的高度評價，以及對延壽領導佛門、弘揚佛法能力的推崇、敬重。我們若將錢惟治的年齡（由內容來判斷，

⁷⁰ 參見：《大日本佛教全書》目錄（一），頁 352 下，東京：佛書刊行會，1913 年。

⁷¹ 錢惟治的傳記見諸《宋史》卷 480，但是關於他在吳越國時代的活動情形，尚殘留有不明瞭之處。在此僅止於簡略介紹他在吳越國時代的活動。首先，他在任職鎮國軍節度使期間，曾於湖州法華寺撰述十九首詩作（參見《吳興金石志》卷 6）。其次，就職明州刺史時，曾經強烈地挽留亟欲歸國的高麗國僧侶義通（927~988），使之長留中國弘法（參見《佛祖統紀》卷 8）。但是，關於這件記載尚有檢討的必要。這是為什麼呢？其實是因為在宗曉《四明尊者教行錄》卷 1 中提到被招請的僧侶名為螺溪義寂之故（《卍續藏》100，頁 879 上）。所以，錢惟治實際上招請的人物到底是誰呢？依然尚未明確。最後一點，錢惟治在擔任越州刺史的開寶五年（972）時，曾為大乘永興禪院書寫寺額（參見《嘉泰會稽志》卷 7）。由上述記載來看，錢惟治似乎遵循自武肅王錢鏐以來吳越國統治階層的傳統及成規，但是關於他的信仰方面的真實情況，則尚需探究。

⁷² 際祥主雲《淨慈寺志（三）》、頁 1755~76（《中國佛寺史志彙刊》第一輯第 19 冊）。

無法認為是年幼期的作品）與延壽（904~975）的生存年代合併考慮的話，延壽撰述《心賦》的時間應在 965 年前後或是較此稍晚的年代。因此，《心賦》之作應可推定為屬於延壽住持永明寺時期的晚年作品⁷³。

又，當我們檢視正史的藝文志、私人的藏書目錄、書目以及大藏經目錄這三種記載時，可以理解《心賦》這部書籍從成立當初就屢屢受到重視⁷⁴，而與《宗鏡錄》、《萬善》等一起被視為延壽的主要作品，而且時至明代，尚有著名文學家王世貞（1526~1590）為之撰序⁷⁵。正是因為《心賦》這部作品雖然重要，所以它的研究成果在相形之下就略顯不足了。然而，筆者認為這部《心賦》對於理解延壽的「心學」，有其無法輕易忽略的價值，再說它在解明《宗鏡錄》百卷的思想內容上也是極為重要的線索。如果從這個意義來看，我們也可說研究《心賦》也有相當重大的意義吧⁷⁶！

⁷³ 延壽於建隆 2 年（961 年）奉命住持杭州永明寺，參見志磐《佛祖統紀》卷 26（《大正藏》49，頁 264 下）。

⁷⁴ 例如《佛祖統紀》卷 13 敘述隸屬天台宗神照本如系的爐庵有嚴（1021~1101）在十四歲時，閱讀延壽禪師《心賦》，「若有所悟，即往東山，學於本如（982~1050）。」（《大正藏》49，頁 218 上~中）。這件事實傳達出宋代時期《心賦》的流傳情形。

⁷⁵ 際祥主雲《淨慈寺志（三）》，頁 1805~1807。

⁷⁶ 至今為止的研究成果，有森江俊孝氏的二篇論文，那就是 1979 年的〈心賦與註心賦〉（刊登在《曹洞宗研究員研究生研究紀要》11），以及 1980 年的〈宗鏡錄與註心賦〉（刊載於《曹洞宗研究員研究生研究紀要》12）。此外，尚有椎名宏雄氏完成於 1997 年的〈心賦與註心賦的各種版本及其體系〉（刊登在《駒澤大學佛教學部論集》28）。

編號 55 的《觀心玄樞》三卷：收錄於《卍續藏》114，頁 847~870。

關於這部著作，日本學者森江俊孝氏發表過三篇論文⁷⁷，內容的概況也大體明朗化。本稿一方面參考森江氏的研究成果，另一方面也提出己見。這部著作在延壽示寂後不到百年之間就東傳日本，這件事情依據現存《觀心玄樞》的三件寫本——池田本、京大本、天理大學本中的前二件寫本的後跋之書寫年代（1069）即可得知。而且，對比前二件寫本與天理大學本的時候，便能推察得知《觀心玄樞》有首缺本與完整本的二大系統傳承。由於《卍續藏》本是首缺本，因此天理大學的完整本能被發現是非常有意義的。此話從何說起呢？在天理大學的完整本當中，接續在《觀心玄樞》一卷的題名之下，記載有「宗鏡錄中略出大意」的文句，這表達了《觀心玄樞》是撮略纂集《宗鏡錄》中解說「觀心」說的重要內容。關於這部《觀心玄樞》的內容、要旨，森江氏敘述如下：

「《觀心玄樞》這本書，一面接受天台宗的觀心思想，一面主要立足於禪門的立場而援引諸經論中有關觀心的文句，特別是將教門和禪門的觀心諸說，取決於延壽獨特的教禪一致、禪淨融和的思想。所以根據“哀哉末法中，無復行人”的認識，而把觀心法門的要旨由《宗鏡錄》當中獨立出來並使之體系化的，不外乎是《觀心玄樞》這本著作啊！」⁷⁸

⁷⁷ 那就是下列論文：森江俊孝〔1977〕〈新出資料·逸文《觀心玄樞》之研究〉（《曹洞宗研究員研究生研究紀要》9，頁 74~78）、同氏〔1979〕〈關於宗鏡錄與觀心玄樞〉（《印佛研》27~2，頁 807~809）、同氏〔1981〕〈觀心玄樞之研究（2）〉（《曹洞宗研究員研究生研究紀要》13，頁 41~72）。

⁷⁸ 森江俊孝〔1979〕〈關於宗鏡錄與觀心玄樞〉，《印佛研》27~2，頁 809 下。

所謂「宗鏡錄中略出大意」的表現方式，依據森江氏的見解，可以視之為《觀心玄樞》的撰述完成晚於《宗鏡錄》的一種表現。但是，所謂「宗鏡錄中略出大意」的表現方式，假如是根據延壽自己所說或是某位可以直接得知本書成立經過的人物的話，那麼森江氏所下的結論當然可說是妥當的，但是，筆者卻認為那些字句也有可能是由後世的某位人物增刪篡改的。因此，在現階段，《觀心玄樞》與《宗鏡錄》之間的成立順序問題很難說是已經獲得圓滿解決了。

另外，由於森江氏雖然提及，但並未特別論證的是「無量光院」的署名⁷⁹。這一署名是在這句「宗鏡錄中略出大意」的標題及短文之後，依正常情況而言，所謂「宗鏡錄中略出大意」云云的內容應是「無量光院」所言，但由於目前尚未查明「無量光院」究係何許人，所以「宗鏡錄中略出大意」云云的內容與《觀心玄樞》全文之間在意義上的關係尚未明確。但我們可以確定的是日本僧侶曾抄寫、流傳《觀心玄樞》，並認為該書的性質是由「宗鏡錄中略出大意」。

順帶一提，在《觀心玄樞》的最後，也就是第七十問的結論部分提出「如《萬善同歸》頌云」，而引用《萬善同歸集》的偈文：

「菩提無發而發，佛道無求故成。……廣度如化含識，同證寂滅菩提。」

這段偈文正與《智覺禪師自行錄》的末尾完全相同⁸⁰。由此看來，這

⁷⁹ 筆者案：森江氏在介紹天理本《觀心玄樞》的書寫者時曾說：「在封面的右下角有“傳得良尊”（不明），在封面的左下角則有“無量光院雄胤，傳與玄昌”的識語。」（《新出資料·逸文《觀心玄樞》之研究》，《曹洞宗研究員研究生研究紀要》9，頁 76。筆者中譯）。

⁸⁰ 參照：森江俊孝〔1981〕〈觀心玄樞研究（2）〉（頁 71~72）以及《萬善同歸集》

段偈文的解明對於理解延壽的思想具有極為重要的意義，所以才會屢屢出現在延壽的著作中。只是，在目前這一階段，我們僅僅只能確定《觀心玄樞》與天台宗的觀心思想以及《宗鏡錄》有深厚的關係。冉雲華氏曾經提及，在天台大師智顛的《觀心論》中提出三十六大「問題」，而繼承其說的延壽《觀心玄樞》則提出七十大「問題」，彷彿是智顛之說的容受與發展，正如這般，《觀心玄樞》它所顯示的正是延壽如何地吸收、轉化天台學，而使天台學與禪宗的心學融和的軌跡。筆者個人也認為《觀心玄樞》的確是解明延壽由天台學轉向禪宗過程中的「關鍵」⁸¹。因此，對於這部《觀心玄樞》的成立年代以及內容的檢討非進一步慎重其事不可。

編號 56 的《金剛證驗賦》一道：在《中國學術名著》第四輯《類書叢編》第一集第一百冊中記載著「子 釋家 金剛證驗賦一篇 宋釋延壽撰述、吳興周子美影印本」⁸²。這部作品與南朝以來（尤其是六祖慧能以後）的信仰《金剛經》的風潮不無關聯。其中尤以延命

卷下（《大正藏》48，頁 992 下~993 上）。另外，《智覺禪師自行錄》（《卍續藏》111，頁 153~168）。

⁸¹ 筆者之所以說「延壽由天台學轉向禪宗」，其實是因為不論是由延壽的修行內容、地緣情況，或《宗鏡錄》等著作中，我們都可以看到天台學的強烈影響，然而他卻又明白表示「若依宗，即達磨，直顯眾生心性之旨。」（《宗鏡錄》卷 34，《大正藏》48，頁 614 上），可見得他對佛法的理解是有所轉變的。

⁸² 椎名宏雄〔1986〕〈明代一般書目中所可見到的古禪籍〉（《駒澤大學佛教學部論集》17，頁 282）。又，池田魯參在括弧中記載「民國十八年（1928）吳興氏《永樂大典》七千五百四十三景印。」（《駒澤大學佛教學部論集》14，1983 年，頁 65）。

的利益在延壽的這部賦作中受到重視，引用了〈云何唄〉⁸³，然而本賦文之主要內容可分兩大類，一為談論《金剛經》之旨趣所在，如文云：「斯經也，降心為要，無我是宗」，另一則為鋪陳持誦該經之靈異事蹟，所以在賦文之首立即開宗明義地宣稱：「無住般若，教海威光，諷誦而感通靈異，受持而果報昭彰。」並具體舉例云：「寫在空中，點點而雨露不溼」⁸⁴等。凡此種種皆顯示出持誦《金剛經》唐

⁸³ 高橋佳典〔1998〕說：「延壽在《金剛證驗賦》文中，列舉〈云何唄〉作為受持《金剛經》的延命利益之根據。」（〈唐代的《金剛經》信仰與延命祈願〉，《宗教研究》315，頁 240）。而由賦文來看，確實延壽提及「能令促命現世，而壽緒金剛」，並接續云：「洪範五福，其一曰壽，堅持之者，偏承靈佑。」（《全唐文》卷 922）

另外，所謂〈云何唄〉，是在講經儀式中所唱誦的八句梵唄，原文為「云何得長壽，金剛不壞身。復以何因緣，得大堅固力。云何於此經，究竟到彼岸。願佛開微密，廣為眾生說。」而唐·釋道世撰述《法苑珠林》卷 36（《大正藏》53，頁 575 下）、同氏《諸經要集》卷 4（《大正藏》54，頁 28 上）均指出這一唄文的典據為《涅槃經》。附帶說明：關於〈云何唄〉的原文，請參考北本與南本《涅槃經》卷 3（《大正藏》12，頁 379 下、619 中）。

⁸⁴ 筆者案：此二句所指乃是荀氏書生之事，文見釋道世撰《法苑珠林》卷 18：「唐益州西北新繁縣西四十里許有王李村。隋時有書生，姓荀氏，在此教學。大王書而不顯跡，人欲其書，終不肯出。乃驅之，亦不出，遂以筆於前村東空中四面書金剛般若經，數日便了，云比經擬諸天讀之。人初不覺其神也。後忽雷雨大注，牧牛小兒於書經處住，而不澆溉。其地乾燥可有丈許，自外流潦。及晴，村人怪之。爾後每雨，小兒常集其中，衣服不濕。至武德年，有非常僧語村人曰：此地空中有金剛般若經，村人莫污。諸天於上設蓋覆之，不可輕賤。因此四周欄楯，不許人畜往。至今雨時，其地仍乾。每至齋日，村人四遠就處設供，常聞天樂，聲振哀宛，繁會盈耳（右五驗出三寶感通記）。」（釋道世撰《法苑珠林》卷 18，《大正藏》53，頁 421 中~下）但其實唐·道宣的原文只說《般若

代以來已然蔚成風潮，並有諸多靈驗故事集的編輯⁸⁵，由中國佛教史來看，有與持誦〈普門品〉（或稱《觀音經》）、《法華經》、《華嚴經》等相抗衡的氣勢。

編號 57 的《法華靈瑞賦》一道：或名為〈法華瑞應賦〉。一如上文所述，原本全文收錄於《全唐文》卷 922。另外，近年來《全宋文》問世後，這篇賦文與延壽的其餘四篇賦文：《華嚴感通賦》、《金剛證驗》、《法華靈瑞賦》、《觀音應現賦》、《神棲安養賦》等也一起收錄於《全宋文》卷 12。事實上以延壽的生卒年代而言，的確不宜收錄於《全唐文》中。又，上文也已言及，雖然《全宋文》中未標示其韻腳，但本賦文乃屬律賦。

簡要而言，本賦文的重點在於彰顯持誦《法華經》的諸多靈異奇瑞事跡，所以並未多著墨於《法華經》的教義，而僅僅只以「一心妙法，巧喻蓮華」作畫龍點睛式的表達而已，然而其實由《宋高僧傳》⁸⁶的記載可知，延壽一生持誦《法華經》多達一萬二千餘部。也因此，全篇賦文洋溢的是延壽對《法華經》的深厚理解、信仰，

經》，而非《金剛般若經》（參見：《集神州三寶感通錄》卷下，《大正藏》52，頁 429 下~ 430 上）

⁸⁵ 唐代持誦《金剛經》的靈驗故事集，數量不少，如：蕭瑀《金剛般若經靈驗記》、孟獻忠《金剛般若經集驗記》、段成式《金剛經鳩異》（收錄於《西陽雜俎》續集卷 6）、盧求《金剛經報應記》，以及敦煌文獻《持誦金剛經靈驗功德記》（參見：伯 2094、散 1371、1769）等書。

⁸⁶ 《宋高僧傳》，一則其撰著年代（988 年）距延壽最近，再則由於其作者贊寧（919~1001）既與延壽的年壽（904~975）相近，又俱為吳越國人，所以他的資料可信度極高。

以及他對該經靈瑞事跡的隨手捻來。至於本賦文的詳細內容以及文學手法，擬另行撰文深入探討。因為正如石芝宗曉所言：「然賦所由作，特以歌詠讚揚為事。至於事蹟始末，非傳記不能周知。」⁸⁷

編號 60 的《受菩薩戒儀》一卷：在《卍續藏》105 冊刊錄為《受菩薩戒法》。冉雲華氏曾下判斷，認為由這部作品的序文內容及其使用語彙來看，它與延壽的思想相互一致。進而冉氏又予以高度評價，說若依據這部著作則可以澄清延壽的戒律思想的根源和其特色。詳細而言，冉氏認為以延壽為著者的這部作品的戒律思想，若由教義的立場來看待的話，它屬於禪宗的唯心思想，然而若由戒律的系統加以考慮的話，則應列屬《梵網經》之流，這些情況正如延壽的「禪律和會」⁸⁸思想特色的展現。最後，冉氏又將本書與《宋高僧傳》所流傳的延壽「授菩薩戒」的事蹟相結合，而推測說這部著作恐怕是為授菩薩戒而撰作的⁸⁹。

大致說來，筆者也同意冉氏的見解，認為此文有助於澄清延壽的戒律思想的根源等，但是在此也想提出二項疑問，以就教於方家。首先，我們若參考諸多記載延壽生平傳記之典籍⁹⁰，就可以明瞭這件

⁸⁷ 宗曉之說，見於《法華經顯應錄》卷上，《卍新纂續藏經》78，頁 23 下。

⁸⁸ 就延壽的戒律思想，冉雲華氏檢討了《宗鏡錄》、《萬善同歸集》以及《受菩薩戒法》的內容，而大略整理出四項觀點，並認為「延壽……以大乘菩薩戒宗旨，作為禪律俱運的規範」（《延壽的戒律思想初探》，《從印度佛教到中國佛教》頁 246~261，1995 年）。

⁸⁹ 冉雲華〈延壽佛學思想的形成〉，《1991 年佛學論文集》頁 35~36。

⁹⁰ 請參見拙著〈永明延壽傳記研究的〉〔表二〕〈授菩薩戒〉欄的記載，《法光學壇》5，頁 81，2001 年。

事蹟並非記載於贊寧《宋高僧傳》，而是載錄於道原《景德傳燈錄》。其次，在《卍續藏》所收的延壽《受菩薩戒法》中，完全見不到受菩薩戒的戒儀，所以不免令人產生這部《受菩薩戒法》是否與《自行錄》所載的《受菩薩戒儀》為同一部著作的疑問。的確在《受菩薩戒法》本文的最後可以見到「梵網菩薩戒儀終」的文字，所以也沒有理由可以完全否定把這部《受菩薩戒法》視為《受菩薩戒儀》，但是在該書的結尾有下列一段敘述值得深思：

「今遵佛旨，右聖圓文，纂集施行，度有緣者。溥願法界含識，凡有見聞，受菩薩戒而行菩薩心，發菩提願而圓菩提果耳！」

91

由此可見勸導那些有機會見聞本書的讀者實際受持菩薩戒才是它的重點。進而再看一下敘述形式的話，這部著作引用經論、戒本等，而以問答體說明受菩薩戒的必要性，所以筆者認為不宜稱為戒儀⁹²。也因此，筆者以為《卍續藏》所收的《受菩薩戒法》與其說是《受菩薩戒儀》，還不如說它是編號 59 的《勸受菩薩戒文》的可能性要更為高一些。

⁹¹ 《卍續藏》105，頁 21 下。

⁹² 與筆者的主張相近的是平川彰氏之說。平川氏的意見如下：「雖然題為這一書名（筆者按：指《受菩薩戒法序》），但是檢視內容時，卻可以發現它是以《梵網》的“十重四十八輕垢戒”為其中心，以說明菩薩戒的意義，但是卻絲毫沒有說明菩薩戒的受法。……在書尾的標題部分，所標示的是“梵網菩薩戒儀終”，似乎表示本書為梵網菩薩戒的“受戒儀”，但是其中內容實在難以視為受戒儀。不論如何，總而言之，本書並未說出菩薩戒的受戒儀節，所以無可多言。」（《平川彰著作集八·日本佛教與中國佛教》，東京：春秋社，1991 年。筆者中譯）。

而且即使連《受菩薩戒法》的〈後跋〉也讓人不得不心存疑問。該篇後跋既未標示作者之名，也毫無年代、日期，甚至連《受菩薩戒法》的內容或刊行的情況也一概不提。所以筆者認為這篇〈後跋〉的作者是延壽的可能性相當低，而應是後世某位出資刊行者所記述的刊行緣由。

編號 61 的《自行錄》：收錄於《卍續藏》111 冊。首先，不得不先討論這部著作的作者。一般認為作者是延壽⁹³，這就某種意義而言並沒有錯，然而實際的編纂者應該是一度師事延壽的開化行明（932~1001）。《卍續藏》在《慧日永明寺智覺禪師自行錄》的書名之後，緊接著記載了「永平道者山大雲峰禪寺嗣祖居幻沙門釋文沖重校編集」（《卍續藏》111 冊，頁 153 下）。也就是說，《卍續藏》的編纂者認為「重校編集」的負責人是「文沖」。接受這一說法的《佛書解說大辭典》在第八冊將《自行錄》解說為「宋·文沖編」。另外，冉雲華氏則主張編纂者有三位，他說：

「“永平道者山大、雲峰禪寺嗣祖、居幻沙門釋文沖重校編集。”這三位編輯人的生平歷史，現在已經知之不詳。」⁹⁴

在現階段，尚未能發現與「文沖」這位人物有關連的資料，所以無法明確地說明，但是筆者認為《卍續藏》的記載應該解讀為「永平道者山、大雲峰禪寺、嗣祖居幻沙門釋文沖重校編集」才是。換句話說，筆者認為最初的五字表達的是編纂者「文沖」所在地點的山

⁹³ 例如普度《廬山蓮宗寶鑑》卷 6 的〈以事檢心〉，就在引用《自行錄》時標名為《永明壽禪師自行錄》，參見《大正藏》47，頁 334 下。

⁹⁴ 參見：冉雲華〈延壽佛學思想的形成〉頁 12~13。

名，其次則表達所住寺院的名稱，最後則表現出文沖與延壽（祖）在法脈上的關係。為何如此解讀呢？尚有其他類似例子可供參考，例如元代祥邁（生卒年不詳）《辯偽錄》⁹⁵的署名是「道者山、雲峰禪寺、沙門祥邁奉勅實錄撰」⁹⁶，而且該寺住持的貴吉祥在撰寫的序文後署名為「大雲峰禪寺、襲祖沙門雪谿野老貴吉祥述」⁹⁷，將這兩件事合併考慮時，我們可以確認「大雲峰禪寺」所指即為「雲峰禪寺」。關於「嗣祖」一詞，元代的雪庭福裕（1203~1275）曾經自己署名為「少林寺嗣祖雪庭野人」⁹⁸。另外也尚可見到其他的「嗣祖」之表現。例如宋代守遂於《滄山警策註》下署名為「大洪嗣祖沙門守遂」⁹⁹，所以「嗣祖」是以法脈的意義而使用。因此，冉氏之說難以令人接受。

此外，不論「重校編集」者是一個人也罷或是三個人也罷，總而言之，《自行錄》的原始編者絕非一如《佛書解說大辭典》所說的是「文沖」其人。這件事實其實只由「重校編集」的字面所示也已相當明確。也就是說，筆者認為「文沖」至多只是重新校正、編集《自行錄》的人物，而不是原始的編集者。這一主張有明確的證據

⁹⁵ 「關於祥邁的傳記，除了本書（筆者案：指《辯偽錄》）卷首所揭示的貴吉祥的序文之外，其餘不詳。」（窪德忠〔1964〕〈元代佛道論爭研究序說〉，結城教授頌壽記念論文集《佛教思想史論集》頁549之註15）。

⁹⁶ 參照《大正藏》52，頁752中、757上、764中、765下。

⁹⁷ 參照同上，頁752上。

⁹⁸ 這是雪庭福裕在上表文的開頭部分的署名。參見元·祥邁撰《辯偽錄》卷3（《大正藏》52，頁768中）。

⁹⁹ 宋代守遂署名為「大洪嗣祖沙門守遂」一事，參見《滄山警策註》（《卍續藏》111，頁284下）。

支持，因為在《自行錄》的本文中就已經直截了當地表明著者（編集者）的大名了。文中有云：

「師常示徒云……，是以行明因示誨次，遂請問所行。或因師自說，編紀二三。既自治之行可觀，則攝化之門弗墜。有斯益故，乃敢敘焉。今具錄每日晝夜中間總行一百八件佛事，具列於後。」¹⁰⁰

上述引文中所云之「師」，即指永明延壽（904~976），而所謂「行明」，乃開化行明（932~1001，亦即傳法行明）¹⁰¹的自稱，這件事情在閱讀開化行明的傳記之後將更加明瞭。

開化行明，據《景德傳燈錄》卷26所載，他是延壽住錫雪竇山時期的弟子，之後他轉赴天台山，師事於天臺德韶（891~972），並獲受記。其後，約略在相當於延壽住持永明寺的時期¹⁰²，他返回永明寺，以輔佐翼助延壽的教化、弘法活動。而後於開寶八年延壽示寂之後，他遷居能仁寺。又，忠懿王錢俶曾經為他建立大和寺（迅即更名為「六和寺」，後又蒙宋太宗下賜「開化寺」號），並委囑他擔任住持之責。他的傳記除了《景德傳燈錄》之外，另於《天聖廣燈錄》卷27也可見到¹⁰³。此外，依據鈴木哲雄氏的研究，開化行明曾

¹⁰⁰ 《卍續藏》111、頁154下。

¹⁰¹ 參照：陳援庵《釋氏疑年錄》卷6，頁198。

¹⁰² 關於延壽住持永明寺的時期，依志磐《佛祖統紀》卷26之說，乃始自建隆二年（961）：「建隆元年（本朝大祖受禪之年）忠懿王請住靈隱。二年遷永明（今淨慈）。」（《大正藏》49，頁264下）。

¹⁰³ 參照：《大正藏》51卷、《卍續藏》135冊、潛說友《咸淳臨安志》卷70、《武林梵剎志》第2冊頁970~971、《淨慈寺志》卷10頁657。特別值得注意的是《淨慈寺志》卷10稱開化行明為「嗣智覺壽（筆者案：即指智覺延壽、永明延壽）」

經獲得宋太宗賜予傳法大師之稱號¹⁰⁴。而且若依《咸淳臨安志》之說，宋太宗所賜贈的除了師號之外尚有紫衣¹⁰⁵。由以上諸項資料來看，我們可以充分確認開化行明與延壽的師徒關係以及他在吳越時期、北宋初年的活躍情況。因此，回到主題，《自行錄》中所見的「行明」無疑應是開化行明的自稱。如此一來，957年以後，常在延壽座下的這位行明將他「因示誨次，遂請問所行，或因師自說」的結果撰成《自行錄》的價值，非更加注意不可。也就是說，這部《自行錄》的記載即使不是延壽親筆所撰，但是它的內容源自撰述者行明的請益或延壽的口述，所以理應視為直接反映延壽思想、修行活動的實錄型著作，而應予重視。因此，《自行錄》的「一百八件佛事」應該可以視為延壽力行實踐萬善同歸思想的記錄吧！另外，筆者認為如此一來，《自行錄》中所載列的延壽的著作目錄也足資信賴。

編號 62 的《三時繫念佛事》一卷（收錄於《卍續藏》128，頁 111~121）以及編號 63 的《三時繫念儀範》一卷（收錄於《卍續藏》

的記載。這與《天聖廣燈錄》卷 27 之視開化行明為天臺德韶法嗣之說大相逕庭，也可以說是呈現出史實的另一面吧！附帶一提，據《天聖廣燈錄》之說，開化行明（932~1001）的年壽為 70、法臘為 45，依此計算的話，他出家年代則應是 957 年。而這一年代是延壽於 960 年住持靈隱寺之前的事，當時延壽的確住錫雪竇山。

¹⁰⁴ 參見：鈴木哲雄〔1985〕《唐五代禪宗史》頁 188，東京：山喜房。另外也可參考傅玉露等編《浙江通志》卷 226（但是這一版本全然未記載出版年代、出版者）。

¹⁰⁵ 見宋·潛說友《咸淳臨安志》卷 70，頁 4529 上（收錄於《中國方志叢書·華中地方 49》，台北：成文。這是清代道光十年（1830）重刊本的影印版）。另外，談到賜紫衣、賜號的尚有宋·吳自牧《夢梁錄》卷 17〈歷代方外僧〉。

128，頁 122~142）：依照《卍續藏》的記載，這兩部書被列屬延壽的著作，而現代的研究者們也多遵循其說而未予考證，於是全盤接受而視為延壽的著作¹⁰⁶，但是實際上這是錯誤的，這兩部書真正的作者應該是元代的中峰國師，也就是著名的中峰明本（1263~1323）。中峰明本在 1329 年受賜「智覺禪師」之諡號，正是由於這一諡號與延壽的賜號恰恰相同，所以才會發生這種混淆現象。詳細的論證請參見冉雲華氏的大作〈延壽佛學思想的形成〉以及福井文雅氏〈關於首度出現的香讚資料〉¹⁰⁷。總之，編號 62 與編號 63 的這兩部書已經可以確認絕非延壽的著作。

編號 64 的《三支比量義鈔》一卷：收錄於《卍續藏》87，頁 171~184。這本書籍是由《宗鏡錄》卷 51（《大正藏》48，頁 717 下~720 中 13）中單獨成立，武邑尙邦氏說它：「這本書籍不是專業性書籍，而是上課講義錄式的東西」¹⁰⁸。冉雲華氏則根據《卍續藏》認為本書的著者是蕩益智旭（1599~1655）的記載¹⁰⁹，而作出如下的結論：

¹⁰⁶ 例如千葉照觀〔1994〕〈瑜伽焰口與水陸法會〉，收錄於大久保良順先生傘壽記念論文集《佛教文化的開展》頁 353，東京：山喜房。

¹⁰⁷ 冉雲華〈延壽佛學思想的形成〉，《1991 年佛學論文集》頁 15~16。另外福井文雅〔1993〕提出十一種理由，以說明他之所以認為應該將《三時繫念佛事》的現行本視為成立於明代的見解，參見氏著〈關於首度出現的香讚資料〉，《印佛研》42~1。

¹⁰⁸ 武邑尙邦〔1986〕《因明學》，頁 57，京都：法藏館。

¹⁰⁹ 明·智旭《唐奘師真唯識量略解》，《卍續藏》87，頁 193 上。該文中可以見到「從宋永明壽禪師《宗鏡錄》中節出」的具體說明。

「按蕩益的判斷無誤，此書的文字實與《宗鏡錄》第五十一卷的內容及文字相同。……但此書雖然不是延壽編輯，文字却是由延壽從《因明入正理論疏》卷中轉鈔出的。《疏》的作者窺基(632~682)在書中注明，〈三支比量義〉為乃師玄奘(602~664)所立。」¹¹⁰

另外，再加上這本書籍的原文是節錄自《宗鏡錄》卷 51（《大正藏》48，頁 717 下~720 中），所以相當於它的註疏的「鈔」文的部分是「西蜀沙門明昱」的撰述，此事若對照其中言及「鈔」的段落，也就是「永明大師深窮性相，精覈禪宗，……比量之文，乃《宗鏡錄》中所引餘量云々。」（《卍續藏》87，頁 183 上）的文句，事情的原委就變得很明朗。而且，這本書籍與下述編號 78《真唯識量》的節錄幾乎完全相同，兩者的相違之處僅僅只是並未引用「如上廣引藏識之文，……而本頭自現」（同上，頁 193 上以下。《宗鏡錄》卷 51，頁 720 中）的部分而已。

編號 65《唯心訣》一卷：收錄於《大正藏》48，頁 993 下~998 上；《卍續藏》110，頁 957~963。

依照日本東福寺僧天瑞守選（1756~1823）撰於 1814 年的序文所述，他給予這部《唯心訣》的評價是「始明自心常分，未示觀心異見，以解塵劫之惑，能照千年之暗」，所以認為它是與《宗鏡錄》擁有同樣功效的著作¹¹¹。

接著將檢討著者的問題，對此，冉雲華氏與森江俊孝氏都認定

¹¹⁰ 冉雲華〈延壽佛學思想的形成〉，頁 16~17。

¹¹¹ 《卍續藏》110，頁 957 上。

是永明延壽，而這個判斷是可接受的。至於它的理由，這篇文章中所能見到的「或和神養氣而保自然，或苦質摧形而為至道，……一旨和會，盡迷方便」之文字敘述，與《宗鏡錄》卷 46 的文字相類似¹¹²，再說到它的「靈知寂照」以及「春池」等用字遣辭也是出現在《宗鏡錄》中的表現¹¹³，然後「豈動神情，春池而穩探真寶。匪勞心力，赤水而自獲玄珠」¹¹⁴等對句式的文體，也是永明延壽在文辭上屢屢展現的特色。

在這篇文章中，延壽論述了「心」的重要性，例如他說「心者，非真妄有無之所辯，豈文言句義之能述乎！……是以千途異說，隨順機宜，無不指歸一法而已。」（《大正藏》48，頁 993 下），表示「心」的真相絕非各式教說、文字語言所能充分表達的。接著他又論及「觀心」的必要性，而說：

「欲知妙理，唯在觀心。恒沙之業，一念而能消。千年之暗，一燈而能破」（同上，頁 996 下）。

亦即藉由觀心法門而了解心的真相之後，亙古以來的業力束縛得以消融於當下一念之間，累劫以來之昏昧無明得以豁然破除於現前心燈之現，於是生命的實相瞭然於胸。此外，又有所謂一多、主伴、體用、理事等等的表現也可見於該文中，所以也可以說它是與華嚴

¹¹² 當我們對比《卍續藏》110（頁 961 上~962 下）和《大正藏》48（頁 688 中~689 中）這二種版本時，可以發現其中主要指陳的內容是所謂「一百二十種邪宗見解」。另外，由於在《宗鏡錄》中已經舉出《唯心訣》之書名，所以足資推定《唯心訣》是早於《宗鏡錄》的著作。

¹¹³ 對比《卍續藏》110（頁 960 上、961 上）和《大正藏》48（頁 416 下）。

¹¹⁴ 《卍續藏》110，頁 960 上。

教學有所關聯的文章吧！但是，這篇文章在延壽的眾多談論心學之著作中，到底是何時的撰述？應該賦予怎樣的地位呢？雖然這些都尚未能確定，但是恐怕它是延壽早期或中期的著作吧。何以如此認為呢？這是由於這篇文章所呈現出來的依然是理論性書籍的性格較為強烈，尚未進展到實踐論的層次之故。所以森江俊孝氏認為這篇文章「應該可以說是延壽最早的著作」，但是更詳細的論證仍有待將來¹¹⁵。

另外，關於這篇文章的入藏，在時期上屬於較遲者，因為它是在《北藏》之後才入藏的，而且在《龍藏》時又再度被刪削¹¹⁶。目前則被收錄於《大正藏》48卷及《卍續藏》110冊。附帶一言，據傳這篇文章有由名為「何山」的人物為撰注疏，惜已失傳，並未現存¹¹⁷。

¹¹⁵ 森江俊孝〔1981〕〈觀心玄樞的研究（2）〉，《曹洞宗研究員研究生研究紀要》13，頁43。

¹¹⁶ 在蔡運辰〔1993〕《二十五種藏經目錄對照考釋》一書中詳細敘述云：「永明智覺禪師《唯心訣》附《定慧相資歌》及《警世》，《北藏》編入，《北（藏）》、《嘉（興藏）》一目，《頻（伽藏）》分題：附《定慧相資歌》並《警世》。《大明釋教彙目》義門只題：《定慧相資歌》，……《龍藏》刪《唯心訣》，以兩附錄次《萬善同歸集》立二目。按依《北藏》一目近是。」（頁602）。

¹¹⁷ 宋代臨濟宗楊岐派破菴派僧希叟紹曇（13世紀）的《廣錄》卷六中有〈跋永明惟心訣何山注〉。其內容云：「心已強名，訣從何來？永明剗目作瘡，何山隔壁猜謎。急急將來付丙丁，大丈夫兒休擬議。」（參見《卍續藏》122，頁290上）。這位「何山」到底是太平慧懃（1059~1117）法嗣的何山守珣（生卒年不詳）呢？又或者是應菴曇華（1103~1163）法嗣的何山□煥呢？甚至是何山日儉或其他人士呢？目前由於資料不足，尚無法斷定。

編號66的《註心賦》：又稱為《心賦注》¹¹⁸，收錄於《卍續藏》111，頁1~152。

本書書名未見載於《自行錄》，所以雖然可以推定它與上述編號54的《心賦》一道七千五百字有密切的關係，至於它的作者是否就是延壽本人，則尚未能斷定。即使如此，由於賦文中出現有「余曾集《心鏡錄》一百卷，以心為鏡，洞徹十方」的記載¹¹⁹，而且此處所云《心鏡錄》就是《宗鏡錄》的別名，所以只要上述文句並不是某位有心人士刻意加筆作偽的話，我們應該可以視《註心賦》為延壽自己的著作吧！此外，由於注解《心賦》的注文中見得到引用自《唯心訣》以及《宗鏡錄》（或以《心鏡錄》名引用）等書的文句¹²⁰，所以從著作時間上而言，理所當然地《註心賦》比起上述二書是較晚

¹¹⁸ 幾乎所有的資料都記載為《註心賦》。僅有明·智旭《閱藏知津》卷44記載為《心賦注》，但是他並沒有談起作者名號及卷數（參見《嘉興藏》32冊，頁179上）。

¹¹⁹ 《註心賦》卷3，《卍續藏》111，頁84上~下。

¹²⁰ 《註心賦》中引用《宗鏡錄》文句的段落，見載於《卍續藏》111，頁63上與頁76下~77下。而引用《心鏡錄》文句的部分則見於該書的頁84上~下和頁116下~117上。此外，雖未明言取材自《宗鏡錄》及《心鏡錄》，但是卻能夠確認是出自《宗鏡錄》的引用文，至少有該書的頁24下（亦即原始典據為《前定錄》的引用文）以及頁37下（原始典據為傅大士〈行路易〉）。上述之外，註文中引用的龐居士偈文以及《禪源集》、〈高城和尚歌〉、《心要箋》、〈般若吟〉等等都與《宗鏡錄》共通。如此說來，我們可以說這些著作都是延壽所愛讀、愛用者，這件事實應該也可以成為視《註心賦》為延壽著作的一項傍證吧。但是不論如何，《自行錄》中未見記載之事，終究不免令人在意，然而筆者還是將重點放置於《註心賦》卷三的敘述：「余（筆者按：應當指的是延壽吧）曾集《心鏡錄》一百卷，以心為鏡，洞徹十方」，而將《註心賦》推測為延壽的著作。

完成的。

編號 67 的《心性罪福因緣集》三卷：收錄於《卍續藏》149，頁 435~77。

這部著作的解題中記載著「宋·智覺注」，但是這一見解應該是根據《卍續藏》之說。這部著作是由歸敬偈以及上卷八則故事、中卷十三則故事、下卷四則故事的總計二十五則故事所構成，故事的內容始自觀三身功德，另外也有打圍碁二老僧以及呵懈怠比丘等，最後則是法志和尚問比丘。這部著作的內容特徵據說是在文中宣稱：

「佛道修業不拘泥形式，即使連破戒無戒無智妄昧的遊戲三昧僧，或者是耽溺於漁獵等殺生活動的僧侶，其中也有體悟真實佛法的人。……」¹²¹

再者，文章開頭的偈文「牟尼入涅槃，正法盡已後」（同上，頁 435）等文辭表現強烈地表達出正法滅盡的末法意識，所以很明顯地它的主題之一是在於勸誡與救濟末法時代的眾生，尤其是那些破戒者¹²²。但是，筆者認為它的著者不可能是延壽，主要理由有三點，一如下述：

①、這部著作中所可見到的文體及遣詞用字，與延壽的其他著作迥然有別。這部《心性罪福因緣集》是以散文體書寫，其中既有文意不通順的地方，也有予人猥雜印象的文字表現，然而延壽卻擁

¹²¹ 《佛書解說大辭典》第 6 卷，頁 160 上，東京：大東，1987 年 12 月改訂 4 刷（1933 年 11 月初版）。

¹²² 吉原浩人〔1996〕〈有關院政期時代的容受《本覺讚》〉，刊錄於菅原信海編《神佛習合思想的開展》頁 336，東京：汲古書院。

有自由自在撰詩作賦的文才，因此終歸無法將它的作者與延壽相聯結。

②、一如延壽傳記中所解明的，延壽由出家之始就戮力實修苦行與禪定，甚至也傳「授菩薩戒」。並著重學解和實踐的兩方面，而提唱修行萬善，這麼一位高潔宗教徒的延壽，他如何能夠理解而容忍破戒無戒無智的遊戲三昧僧呢？這項疑問難以解消。針對這項疑問，大谷旭雄氏解說如下：

「其中所記載的內容，乍看之下可以被視為破戒的與眾不同的僧侶行徑，這些是針對我們往往容易執著的佛教的外在形式以及人世的善惡、罪福等表面性的差別現象而言，所以此等記載將使我們得以知曉心、佛、眾生這三者原本即無差別之理等等。」¹²³

③、一讀《受菩薩戒法》，即可明瞭「禪律和會」的思想對延壽來說，占有重要地位，但是這部《心性罪福因緣集》中所呈現出來的思想，與之全然互相矛盾。再說到當我們仔細體會編號 70 的《垂誠文》的內容時，也能清楚了知延壽遵守戒律的態度非常強烈，而且重視懺悔、修行。不僅如此，還有本書的書名並未見諸《自行錄》所列舉的作 61 部著作中，並且在各大藏經中也僅僅只收錄在《卍續藏》，其餘的中國所見的任何經藏、經錄中絲毫未見提及。但是，在日本的法相宗僧侶永超撰述的《東域傳燈目錄》（1094 年）中卻可見該書書名¹²⁴，而且日本的三論宗僧侶永觀（1033~1111）也在《往

¹²³ 大谷旭雄〔1970〕〈心性罪福因緣集及其影響——特別針對《往生拾因》與《今昔物語》——〉，《印佛研》18~2，頁 284 上）。

¹²⁴ 在永超《東域傳燈目錄》中記載云：「心性罪福因緣集三卷 △私現行本三

生拾因》(1103年)中予以引用。除此之外，書中內容也包括了可以視為《今昔物語集》卷四的第九則、第十則的原始典據的故事¹²⁵。再者，日本大久保良峻氏在論述本覺思想時，也旁及《心性罪福因緣集》的真偽問題，他判斷這部著作無法被認可為中國的撰述¹²⁶。因此，吉原浩人氏論證云，我們或可考量這部著作可以認為是在「寬治八年(1094)以前，或者恐怕是在回遡不到數十年的時期內，當日本國內開展本覺思想的時期，假借延壽的名義而撰述的。」¹²⁷正是由於綜合考慮上述諸項理由，所以筆者認為這部書籍不應列屬延壽的著作。

70《智覺禪師垂誠文》一卷：收錄於《大正藏》48，頁993中~下。

這篇文章在《大正藏》版本中是與《萬善》合刊，而被安置在《萬善》的結尾，書名之下並有行間小注云：

卷 永明智覺禪師……。」由這一記載來看，它足以證明本書自院政期的寬治八年(1094)之前就已經存在於日本了。再者，這一引用是根據《大日本佛教全書》第一冊(頁82)的版本，然而《大正藏》55卷所收錄的《東域傳燈目錄》之原文中卻沒有這一行。不過，在《大正藏》版的腳注30則注記著「甲本(筆者案：指日本大谷大學所藏寫本)前行有心性罪福因緣集三卷永明智覺禪師十五」之文字(頁1164下)。

¹²⁵ 詳細的內容請參照大谷旭雄〔1970〕、今野達〔1970〕〈心性罪福因緣集與傳說文學——今昔卷四的第九則、第十則故事的原始典據等——〉(刊載於《文學》55~1)等論文。

¹²⁶ 大久保良峻〔1994〕〈現實肯定思想——本覺思想與台密教學——〉，刊載於《日本佛教》1，頁63上。

¹²⁷ 吉原浩人〔1996〕〈有關院政期時代的容受《本覺讚》〉頁337。

「按舊本不載此誠。今從《佛祖綱目》考訂，以其針筭宗門人最為痛切，故附錄于后。」(頁993中)

所以我們可以得知這篇短文原本也應該不是單獨成立的文章，而是由於重視它的內容因此予以節錄而單獨成書的結果¹²⁸。但是不能明確的是它到底原來被包含在延壽的哪一部著作中呢？這連遍尋《佛祖綱目》也未獲解答。另外，這篇文章在後世的作品中屢被引用，例如宋代慧洪《楞嚴經合論》(《卍續藏》18，頁167上)、明代如喬續集《緇門警訓》卷2(《大正藏》48，頁1052下)、明代株宏(1532~1612)所撰《雲棲法彙》中收錄的《禪關策進》及〈僧訓日記〉、清代紀蔭編纂《宗統編年》卷9等書中都能見到其蹤影¹²⁹。除此之外，它也被作為懺悔儀禮的一部分而予活用，例如宋代普瑞補註《華嚴經懺儀》卷14(《卍續藏》128，頁438下以下)。

再者，若由它的用語以及內容來看的話，這篇文章也應該可以列名延壽之作吧！例如「一聞千悟」的措辭在《宗鏡錄》中頻繁可見，而且其中所說：

「深嗟末世誑說一禪，只學虛頭，全無實解。步步行有，口口談空。自不責業力所牽，更教人撥無因果。便說飲酒食肉，不

¹²⁸ 這件事情透過在經錄及書目中全然未予記載的情形應可明白知曉。《佛祖綱目》是明代朱時恩的著作，然而在現今流傳的《佛祖綱目》版本中，並未收錄《垂誠文》(參照：《卍續藏》146)。

¹²⁹ 《大正藏》48，頁1052下，及頁1098中(或另外參考：《嘉興藏》32冊，頁600下、612上~中)。
《卍續藏》128，頁438下12以下。
《卍續藏》147，頁142上13以下。

碍菩提。行盜行淫，無妨般若。生遭王法，死陷阿鼻……」¹³⁰的內容，也就是上述行間小注所說的「針筭宗門人」的內容吧！此外，如果根據這一段落，那麼延壽遵守戒律的態度就越發具體地呈現出來了。所以，也可以將之視為編號 67 的《心性罪福因緣集》不應列屬延壽著作的一項傍證吧！

附帶一提，關於這篇《垂誠文》，有日本·定慧明光佛頂國師一絲文守（1608~46）為撰《註解》¹³¹、日本僧侶道雲復為撰《註解鈔》¹³²。

編號的 71《永明禪師念佛訣》一卷：清·光緒十年（1884）刊。本文所云「光緒十年刊」乃係採自《佛書解說大辭典》第 11 卷（頁 153）的記載。這部著作今仍現存，珍藏於日本大谷大學，筆者目前尚無緣目睹。

關於本書的首次出版時期，由於經錄、《自行錄》等並無相關記載，所以筆者認為這種情況正可藉以推察這部著作或許乃抄錄自延壽的某一部作品也說不定。

編號的 72《日用小清規》：認為這部著作是延壽作品的元·念常《釋氏稽古略》，他在卷三中敘述云：「清規，……又有日用小清規，

¹³⁰ 《大正藏》48，頁 1052 下。

¹³¹ 筆者手中的版本是近代日本無佛居士阿部氏於 70 歲的古稀之年重刊的線裝本，刊行年代及書店名不詳，其中包括一絲文守自撰的跋文（1645 年）、大狂居士盤談以及大愚庵主所撰的重刊跋（1931 年）。

¹³² 參見《佛書解說大辭典》第 11 卷，頁 153，東京：大東，1991 年 3 月改訂 5 刷（1935 年 10 月初版）。

永明壽禪師所作也」¹³³。但是，關於這部著作，在經錄以及《自行錄》中卻未見記載，而且最主要的是這部著作現今已佚失不存，毫無議論的餘地。

編號的 73《抱一子》：將這部著作列屬延壽作品的僅僅只有中國現代諸葛計等人編纂的《吳越史事編年》（1991 年出版）¹³⁴，不僅如此，它也絲毫未出示典據，除此之外，由於其餘資料中也完全未見，所以可以說《吳越史事編年》的記述相當可疑。

編號 74 的《抱一子註》：視這部著作為延壽作品的是清·顧樸三《補五代史藝文志》（1933 年出版），但是詳細情況並不明瞭¹³⁵。

編號 75 的《感通賦》一卷：這部著作的書名見載於諸多公私書目中，例如：《崇文總目輯釋》卷 4、《通志·藝文略》、《宋史·藝文志》。此外，焦、朱等也有所記載。另外，據傳北大圖書館藏有明·嘉靖 18 年（1539）重刻正統本，係與《觀音證驗賦》合刊¹³⁶。相信這部賦作與上述《金剛證驗賦》等都有助於以文學的角度剖析延壽思想的又一面。

¹³³ 《卮續藏》133，頁 43 上。

¹³⁴ 諸葛計他編〔1989〕《吳越史事編年》，頁 370。

¹³⁵ 顧樸三〔1933〕《補五代史藝文志》頁 17~18（北平：燕京大學），收錄於《藝文志二十種綜合引得》第二冊。

¹³⁶ 參見陳萬成〔2002〕〈滬藏觀音證驗賦殘卷考辨〉，《漢學研究》第 20 卷第 1 期，頁 90。

編號 76 的《閑居詩》一首：這首詩收錄在《宋詩紀事》下冊（王雲五編《國學基本叢書四百種》）以及倪其心等編纂《全宋詩》第一冊卷 2。這五言律詩相當於上述編號 43 的《慧日永明智覺壽禪師山居詩》中的一首。詩中敘述云：

「閑居誰似我，退迹理難過。要勢危身早，浮榮敗德多。兩催蟲出穴，寒逼鳥移巢。野徑無人翦，疏窗入薜蘿。」

其中內容宛如在訴說延壽之所以由政治場合引退的原因。假如我們認為這首詩它所表達的不僅只是延壽的某種心境變化，而是反映出他所實際遭遇的變故的話，並進一步具體斷言「變故」所指的是延壽曾經因為「盜官錢放生」而遭吳越文穆王錢元瓘（932~940 在位）革職放逐後終得奉命出家之事，如果這首詩表達的是他的這一心境變化¹³⁷，則這種解釋似乎不免太過牽強。因為在這首詩的寫作時期尚未明確的情況下，我們所應採取的以較寬泛之說為宜，也就是說在他的選擇中除了有保持個人宗教情操的意圖之外，似乎也有使之受到苦難的現實因素的影響。

編號 77 的偈文（〈開悟偈〉等）：〈開悟偈〉的偈文載錄於宋·李遵勗《天聖廣燈錄》卷 27 以及慧洪覺範《林間錄》卷 1¹³⁸。但是，其實這並不應列入延壽撰述的偈文，而應該是興教洪壽（944~1022）之偈。為何如此斷定呢？這是因為宋·潛說友《咸淳臨安志》卷 70

¹³⁷ 畑中淨園〔1977〕〈吳越佛教〉（《大谷大學研究年報》7，頁 306~365）。

¹³⁸ 在《林間錄》中記載云：「杭州興教小壽禪師，初隨天臺德韶國師普請，聞墮薪而悟。作偈曰：撲落非他物，縱橫不是塵，山河及大地，全露法王身。」（參考：《卍續藏》148，頁 585）。另外也請參考《卍續藏》135，頁 872 上。

在介紹「延壽」其人時，說明他是「杭州興教小壽禪師」，並注明典據為《林間錄》，因此即使最終所顯示的人名有誤，但它所說明的內容卻是正確無誤的¹³⁹。另外尚有一項證據，那就是在記載延壽生平的全部傳記中絲毫沒有提及這首偈文。因此，我們難以認定這首偈文是延壽之作。同樣地，將這首偈文視為天臺德韶之偈也是錯誤而不當的¹⁴⁰。

另有一首傳為延壽讚「女子坐亡骨生蓮華」之偈，目前僅見載於宗曉《樂邦遺稿》卷下，其原文如下：

「〈女子坐亡骨生蓮華〉 雜說云：溫州民間有一女子，忽坐亡。後於灰骨器中乃生青蓮華一朵，眾人奇之。時智覺壽禪師聞見，說偈讚之曰：性心之門，千聖同倫。神歸淨土，蓮出灰盆。」（《大正藏》47，頁 241 中）

編號 78 的〈武肅王有旨石橋設齋會進一詩〉：共六首，收錄於宋·林師葳修、林表民增修《天台集別編》（《景印文淵閣四庫全書·541》頁 398，台北：臺灣商務，1986 年初版），另外，在清·彭定求等編《全唐詩》卷 851 中則以「吳越僧」之名收錄（台北：明倫，1971 年）。

關於這六首詩的作者是否確實為延壽，仍然有待討論。否則，《全

¹³⁹ 在《咸淳臨安志》中記載如下：「延壽：杭州興教小壽禪師，初隨天臺德韶國師普請，聞墮薪而悟。行間小注：以《林間錄》修。」（《中國方志叢書·華中地方 49》，台北：成文，頁 4528 上）。

¹⁴⁰ 柳田聖山在《語錄的歷史》頁 593 上之注 108 中說這首偈是天臺德韶的投機偈（《東方學報》57 冊，京都大學，1985 年）。

唐詩》的編者不會不採納宋代林氏父子編修的《天台集別編》之說。但是，詩中所提及的天台山石橋羅漢信仰，的確也是吳越佛教中已有的特色之一。另外，由延壽的生存年代（904~976）與吳越武肅王錢鏐（852~932）的在位時期（907~932 在位）¹⁴¹來推敲，二者是有可能相接觸的，而且在宋·宗鑑集《釋門正統》卷 8 中獨家記載延壽曾經於「年十六，獻講德詩、齊天賦於錢武肅。」（《卍續 130》頁 898 下），除此之外，依筆者所見，至今仍然尚未發現任何記載延壽撰述〈武肅王有旨石橋設齋會進一詩〉的相關傳記或記事，因此，除非是與編號 50 的〈供養石橋羅漢一十會祥瑞詩〉一卷有關，否則，恐怕仍宜以「多聞闕疑，慎言其餘」的方式處理，較為穩妥。

編號 79 的《真唯識量》一卷：這部著作節錄自《宗鏡錄》的事實，已見載於明·智旭《閱藏知津》卷 42 的說明。因此它不是個別成立的著作¹⁴²。針對這部著作的智旭之《真唯識量略解》則收錄在《卍續藏》87（頁 185~193），其中的原文，也就是說節錄自《宗鏡錄》的部分與上述編號 64 的《三支比量義鈔》幾乎完全相同（相違的部分則請參照上文），因此筆者認為若對照、解讀這兩部著作的話，或許可以看出中國宋代以後因明學變遷的一面。

¹⁴¹ 筆者此處所用錢鏐的年代，乃依《舊五代史》卷 133〈世襲列傳〉、《新五代史》卷 67〈吳越世家〉、《吳越備史》卷 1 等之說，至於諸葛計、銀玉珍編著《吳越史事編年》卷 1 則記載為「872~931」（頁 1，杭州：浙江古籍出版社，1989 年 11 月一版一刷）。

¹⁴² 智旭在《閱藏知津》卷 42 中記載云「《真唯識量》，出《宗鏡錄》。」（《嘉興藏》32 冊，頁 171 上）

編號 80 的《方丈實錄》（宋·靈芝元照重編）：有關這部著作的相關記載，請參考日本·椎名宏雄《宋元版禪籍研究》一書¹⁴³。然而由於署名為「靈芝蘭若元照重編」，所以它與延壽的關係無法完全否定，但是無論如何，它終究不能說是延壽自己的著作吧！

四、結語

森江俊孝氏曾經在〈觀心玄樞研究（2）〉一文中，將延壽的著作群大致分類為二，並各自賦予下述的特性，亦即：

①、基於教禪一致思想的著作：這類是論究唯心思想的著作，具體而言，《宗鏡錄》、《唯心訣》、《唯心頌》、《論真心體訣》等可以列入。

②、相對於上述①的重點，第②類的是屬於重視實踐而由觀心的立場論究的著作：例如《智覺禪師自行錄》、《觀心玄樞》、《坐禪六妙門》、《坐禪儀軌》等都是¹⁴⁴。

森江氏的上述之分類主張予人考慮不周詳、不完整的印象，因為細心的讀者只需對比《自行錄》或筆者所提出的書目，即不難發現有太多「漏網之魚」。

此外，Shih, Heng-ching 氏於 "The Syncretism of Ch'an and Pure Land Buddhism" 一書中，將延壽的著作區分為以下五大種類。也就是：

①、the teachings of the Mind，

¹⁴³ 椎名宏雄〔1993〕在《宋元版禪籍研究》中敘述云「宋刻本。附壽禪師寶錄。次題靈芝蘭若元照重編」（頁 528）。椎名氏書中數度出現，但卻一作「寶錄」另一作「實錄」，而參酌諸書的結果，應以「實錄」為是。

¹⁴⁴ 森江俊孝〔1981〕〈觀心玄樞研究（2）〉，《曹洞宗研究員研究生研究紀要》13，頁 48。

- ②、the teachings of Hua-yen,
- ③、the teachings of Tien-tai and Pure Land,
- ④、moral practices,
- ⑤、miscellaneous。

這五類之分包括談論心性、華嚴宗、天台與淨土、道德教化，以及難以歸類的其他一項。但是筆者認為這五類之分也依然並不適當。

當然，由於延壽的著作散逸者不在少數，實際上也的確難以嚴密分類。然而上述二者的分類即使各有其妥當的一面，但是他們二位所犯的共通錯誤在於忽略了延壽所擁有的另一項才華——文學才能，這件事實透過上述著作表即可理解。

延壽的文學作品的數量不少，所運用的文體也是多采多姿，所以在讀解之際需要細心注意。雖然我們無法斷定延壽的文學作品全部可以列屬純文學類，但是若要將它們的內容全部都與佛教教義或修行相聯結，也相當不合理。就這個觀點來說，能夠視為擁有強烈文學色彩的著作至少有：編號 43 的《慧日永明智覺壽禪師山居詩》、編號 45 的《物外集》十卷五百首、編號 46 的《吳越唱和詩》一卷、編號 48 的《光明會應瑞詩》一卷、編號 50 的《供養石橋羅漢一十會祥瑞詩》一卷、編號 58 的雜歌等等，而這些著作應該自成一類另行處理才是。在上述諸文中，編號 43 的《山居詩》仍現存，它對於理解延壽的另一側面應該有所助益。

話又說回來，孔維勤氏則主張四種分類，他的四類說如下：①心宗義、②天台淨土義、③華嚴義、④雜篇¹⁴⁵。就其分類來看，其中

的①心宗義之表達不免曖昧，所指述的到底是「禪宗」的相關作品呢，或者是指論述「心」之意義的作品呢？其意味並不明確。再說到②天台淨土義，這究竟意謂論述天台宗義及淨土思想的作品呢？或者是指表達天台系淨土思想的作品呢？這一分類的意義也有待確定。另外，關於④雜篇，與其採用這一語詞表現，還不如稱之為「文學類」（詩、賦、歌、禮贊文等），反而更能確實地表達。

以上所述是針對延壽的著作進行的初步檢討，透過這一總檢討，雖然已經足以凸顯出現延壽思想的多面性，卻也使得筆者深切認識到在進行延壽及其思想的研究時，必須透過綜觀全局式的觀點注意不可，否則恐怕難免以偏概全。正是因此，筆者認為今後在進行延壽的相關研究時，一方面必須考慮延壽思想的多樣性、而盡力確定各著作的撰述時期，另一方面也非得注意他現存的文學作品，然後才能夠綜觀全體，予以正確的解讀與評價。

¹⁴⁵ 孔維勤〔1983〕《永明延壽宗教論》頁39，台北：新文豐。