

南 華 大 學

宗 教 學 研 究 所 碩 士 論 文

馬祖道一禪學思想之研究

The Study of Mazu Daoyi's Chan and thought

研 究 生：陳 阿 屏

指 導 教 授：釋 依 空 博 士

中 華 民 國 九 十 六 年 六 月 二 十 二 日

南 華 大 學

宗 教 學 研 究 所

碩 士 學 位 論 文

馬祖道一禪學思想之研究

研究生：陳阿屏

經考試合格特此證明

口試委員：林文欽

董連忠

指導教授：釋依空

系主任(所長)：何建興

口試日期：中華民國 96 年 6 月 22 日

誌 謝

國中教師退休後，重新背起書包上南華，雖然有著「時還讀我書」的喜悅，卻也有「書到今生讀已遲」的惕厲。

像一般學生一樣，朝迎晨曦而起，夜踏月色而歸。課堂上的薰修增上，猶如沐浴春風：何建興老師的「宗教哲學」，讓我初步認識世界各大宗教的起源與哲理；「梵文」則是對古印度文字的啓蒙；蔡源林老師的「宗教學暨佛學英文名著選讀」，有益於對世界宗教史的了解；竺家寧老師的「佛典漢語」則有溫故知新之功；呂凱文老師的「原始佛教專題研究」，有助於對佛陀根本思想的認識；「基督教通論」提供了對《聖經》緣起及內涵的了解；蔡昌雄老師的「宗教心理學」探討宗教神秘的領域；歐崇敬老師的「禪宗思想」是對禪宗法脈源流與各家思想的初探；尤惠貞老師的「佛學基本問題討論」、「法華思想專題討論」和「佛教的身心觀」，充實佛學基本知識及奠定經典研究的基礎；釋依空老師的「中國佛教史」、「禪宗美學」和「涅槃經與佛性思想」則是綜觀佛教在中國發展演進的歷程，同時透過優美雋永的詩偈與公案，賞析其所蘊涵的哲理，《涅槃經》彰顯的人人本具佛性的思想，為人人皆可成佛提供經典的依據。

整體來說，南華的師長們熱心教導，拓展了我的視野，並為未來的研究奠定基礎。

這本論文的完成分為兩個階段：初審時，感謝歐崇敬、黃國清、何建興和呂凱文等教授，提供寶貴的意見。複審時，感謝口試委員林文欽、黃連忠和釋依空等教授多方指正，不僅改進了缺失，也充實了內涵，使得本論文尚可一讀。

在整個寫作過程中，特別感謝指導教授釋依空博士的鼓勵和悉心指導，曾一再叮嚀：「要以『平常心』來寫，以身體健康為重」。語云：「良馬不待揚鞭自奮蹄」，我似「駑馬十駕，功在不捨」，總算沒有辜負師長、親友、同學、同事們的關懷與期許。

本論文的完成還要感謝很多人，何建興所長和宜蓉、淑惠、淑娟等提供行政上的協助；在資訊收集方面，感謝女兒彥君、彥融和妹妹秀香的幫忙；在電腦方面，感謝玉娟、承恩、怡君、沛宸、慧琳、秀碧、玉品、筱倩、有亮和舜元等的相助。在文獻探討與參考資料上，尤其感謝千百年來的古德時賢，他們智慧的結晶——名山之作，使得筆者行文之際，可以就近取譬、左右逢源。

「飲水思源」，感謝父母親生我育我之劬勞；感謝同修玉叟，陪我走過這辛苦的歲月。

最後，再次感謝上蒼的護持以及每一位曾經幫忙的人，由於您的協助，本論文得以完成。

摘 要

本論文係以唐代馬祖道一禪學思想之研究為主要論述。禪師幼年於故鄉四川什邡羅漢寺出家，後依資州唐和尚處寂落髮及渝州圓律師授以具足戒，是為啓蒙教育。禪師在此期間，紮下深厚的佛學基礎。

南嶽懷讓「磨磚既不成鏡，坐禪豈得成佛」的設機教化，因勢利導，是道一禪師一生重要的關鍵。歷經十年的薰修磨礪，卓然有成，此一踢殺天下人之良駒，於是奮足奔蹄，廣弘教化，歷經建陽佛跡嶺、撫州西裏山、南康龔公山，迨至鍾陵開元寺，而開創洪州宗。

馬祖道一的禪學思想，乃淵源於五大源流：包括曹溪、南嶽的一脈相傳，《維摩詰經》、《楞伽經》、《大乘起信論》、《肇論》等經論之薰修，江東牛頭宗之關涉，劍南禪派之啓蒙和老莊思想之影響等。由此五大源流之匯集，猶如海納百川，開展出源遠流長、波瀾壯闊的馬祖禪學思想。

透過對《馬祖語錄》的解讀、分析與歸納，道一禪師的禪學思想試建構為四個理論系統，其內容涵蓋：「體用觀」、「色心說」、「頓悟說」和「修行觀」等。經由此理論系統以探究禪師內心最深層的義蘊——「創造的詮釋學者應當為原思想家說出什麼？」

馬祖的廣建叢林，造就人才，奠定日後開展的基礎。其深厚的禪學義涵及靈活的接機風格，開創了禪機時代並為一代宗師，而其人間生活禪的實踐與弘傳，展現了禪師人間關懷的素心。馬祖禪學思想在滄仰禪與臨濟禪中的弘傳與開展，說明了他在禪宗史上的地位與影響——上承曹溪、南嶽之法脈，下啓滄仰、臨濟二宗之先河。

在本論文的結論中，提出本研究的八項發現與三點檢討，並為後續研究的展望，獻上千慮一得。再次，對禪師內心所要表達的義蘊作解語——「為了解決原思想家未能完成的思想課題，創造的詮釋學者現在必須踐行什麼？」

關鍵詞： 馬祖道一 即心即佛 非心非佛 平常心是道

馬祖道一禪學思想之研究

目 次

第一章 緒 論

第一節 研究動機與目的	1
第二節 研究方法與進程	4
第三節 研究範圍與本文架構	7
第四節 文獻探討與研究成果	8

第二章 馬祖道一之生平傳略

第一節 出家修學	18
第二節 悟道因緣	26
第三節 廣弘教化	33
第四節 奉安寶峰	42
第五節 小 結	49

第三章 馬祖道一之思想淵源

第一節 曹溪、南嶽之傳承	50
第二節 《維摩詰經》等經論之薰修	56
第三節 牛頭宗之關涉	65
第四節 劍南禪派之啟蒙	73
第五節 老莊思想之影響	79
第六節 小 結	89

第四章 馬祖道一之禪學思想

第一節 馬祖的體用觀：體用一如 體用不二 ...	91
第二節 馬祖的色心說：凡所見色 皆是見心 ...	101
第三節 馬祖的頓悟說：即心而證 立處即真 ...	108
第四節 馬祖的修行觀：即心即佛 非心非佛 平常心是道	119

第五節 小 結	134
第五章 馬祖道一禪學思想之開展	
第一節 廣建叢林 培育人才	135
第二節 禪機時代之開創	142
第三節 人間生活禪的實踐與弘傳	160
第四節 馬祖禪學思想在滄仰禪之傳承.....	165
第五節 馬祖禪學思想在臨濟禪之開展	172
第六節 小 結	183
第六章 結 論	
第一節 本研究的發現	185
第二節 本研究的檢討	188
第三節 後續研究的展望	189
參考書目	193
附 錄 一：禪宗法系傳承表	201
(一) 馬祖道一法系傳承表(初祖達摩到六祖惠能到 馬祖道一)。	
(二) 滄仰宗法系傳承表(從滄山靈祐到三角志謙)。	
(三) 臨濟宗法系傳承表(從臨濟義玄到黃龍慧南和 楊歧方會)。	
附 錄 二：《馬祖道一禪師語錄彙編》 ...	202~233

第一章 緒論

第一節 研究動機與目的

中國禪宗自菩提達摩（？～535 或 536）西來，歷經二祖慧可（487～593）、三祖僧璨（？～606），到四祖道信（580～651）、五祖弘忍（601～674），先後在湖北黃梅，建立雙峯及東山道場，在自給自足的農禪經濟基礎上，廣弘教化。

於是「諸州學道，無遠不至」¹，進而「四方請益，九眾師模，虛往實歸，月逾千計」²，標誌著中國禪宗的正式形成。³

弘忍之後，十大弟子「此并堪為人師！但一方人物」⁴，其中以「南能北秀」最為特出。

北宗神秀（605～706）被譽為「兩京法主，三帝國師」⁵，弟子普寂（651～739）、義福（658～736）等克紹箕裘，續予發揚，其法脈歷「安史之亂」（755～763）及「會昌法難」（845）而式微，最後「與唐室相始終」。⁶

南宗惠能（638～713）在廣東韶州等地行化四十多年，造就荷澤神會（684～758 或 668～760）⁷、南陽慧忠（？～776）、永嘉玄覺（665～713）、青原行思（？～740）、南嶽懷讓（677～744）等諸多法門龍象。

惠能之後，留守嶺南的弟子法海、至道等，整理《壇經》以問世。荷澤神會則北上中原，弘揚南宗頓教，以「壇經傳宗」。法海與神會等兩家法脈均數傳而後式微。⁸

¹ 唐·道宣，《續高僧傳·道信傳》，《大正藏》五十冊，頁 606 中。

² 唐·淨覺，《楞伽師資記·弘忍傳》，《大正藏》八十五冊，頁 1289 中~下。

³ 楊曾文，《唐五代禪宗史》，北京：中國社會科學，1995，頁 7。

⁴ 唐·淨覺，《楞伽師資記·弘忍傳》，《大正藏》八十五冊，同註二，頁 1289 下。

⁵ 唐·張說，《全唐文》卷二三一。

⁶ 吳立民，《禪宗宗脈源流》，北京：中國社會科學，1988，頁 128。

⁷ 洪修平，《中國禪學思想史》，台北：文津，1994 初版，1998 二刷，頁 211 作（684～758）；釋慈怡主編，《佛光大辭典》，高雄：佛光文化，1988 初版，1999 九刷，頁 4255，作（668～760）。

⁸ 釋印順，《中國禪宗史》，新竹：正聞，民 87（1998），頁 228。法海的傳承，（一）敦煌本為：法海——（同學）道滌——（門人）悟真。（二）惠昕本作：法海——志道——彼岸——悟真——圓會。

唐·宗密著，張春波新譯，《禪門師資承襲圖》高雄：佛光，1996〔民 85〕，頁 5。

系出南嶽懷讓的馬祖道一(709~788)與青原行思的石頭希遷(700~790)，則在江南一帶(江西、湖南等地)高樹法幢，兩家門下，人才輩出，蔚為南宗禪兩大主流。

所謂「江西主大寂(指馬祖)，湖南主石頭，往來憧憧，不見二大士為無知矣！」⁹ 雖說洪州宗與石頭宗並為南宗禪兩大家，但是諸多文記證明¹⁰，在唐武宗「會昌法難」(845)以前，石頭一系的興盛，是比不上荷澤與洪州的，石頭一系的思想，也沒有被認為曹溪的正宗¹¹。相對地，馬祖的洪州宗卻是傳播迅速，依據《宋高僧傳·太毓傳》所載：「于時天下佛法極盛無過洪府(指洪州宗)，座下賢聖比肩，得道者其數頗眾」¹²，可以想見當時洪州宗之盛況。

由上得知，馬祖的洪州宗對當時的禪宗已然有著相當廣泛的影響，而且也影響了後世禪宗各派，漚仰宗和臨濟宗就是出自馬祖的法系。直到二十一世紀的今天，「臨濟洪州禪」¹³ 更是「佛光普照三千界，法水長流五大洲」¹⁴。吾人因枝振葉，追本溯源，對於馬祖道一的學思歷程、禪學思想、禪機風格、禪學思想之開展，乃至在中國禪宗史上的地位與影響等，有著一窺堂奧的動機。

神會的法嗣：神會——磁州如——荆南張——

└── 遂州圓——宗密。
└── 東京照

⁹ 宋·贊寧，《宋高僧傳·希遷傳·引劉軻碑》，《大正藏》第五十冊，頁764上。

¹⁰ 釋印順，《中國禪宗史》，頁323~325，所列舉五則文記證明：

- 一、韋處厚(八二八卒)所作『興福寺內供奉大德大義禪師碑銘』(《全唐文》卷七一五)，敘述當時的禪分為四大支是北宗、荷澤宗、牛頭宗和洪州宗，沒有提到石頭宗。
- 二、賈鍊(八二五)所作『揚州華林寺大悲禪師碑銘並序』(《全唐文》卷七三一)，碑文只說曹溪門下有神會(荷澤宗)、懷讓(馬祖的洪州宗)，沒有提到石頭宗。
- 三、白居易(八四七卒)所作『西京興善寺傳法堂碑並序』(《全唐文》卷六七八)，碑中敘述洪州、牛頭、嵩山(北宗)、東京(荷澤)四宗，沒有提到石頭宗。
- 四、宗密《圓覺經大疏鈔》卷三，列舉洪州等七宗，沒有提到石頭宗。
- 五、宗密的又一著作，『禪源諸論集都序』卷上之二(《大正藏》四十八冊，頁400下)：列舉十家時，才提到石頭宗。

¹¹ 釋印順，《中國禪宗史》，頁322。

¹² 《宋高僧傳·太毓傳》，《大正藏》五十冊，頁773下。

¹³ 蘇樹華，《洪州禪》，北京：宗教文化，2005，頁335

蘇氏以馬祖創立洪州道場，其派下之禪法，均加上「洪州禪」三字。

¹⁴ 參見符芝瑛，《薪火——佛光山承先啓後的故事》，台北：天下文化，1997，卷首，釋星雲題字。

有鑑於馬祖禪師並無專書傳世，記錄馬祖禪法的資料，散見於歷代「燈錄」、「史傳」、「碑銘」之中，後世學者雖不乏創新，然其內容各有所執，需要進一步地加以考辨與釐清。

關於馬祖思想之論述，首見於《全唐文》五〇一卷的唐權德輿所撰《唐故洪州開元寺石門道一禪師塔銘並序》(791)：「大抵去三就一，捨權以趨實，示不遷不染之性，無差別次第之門。常曰：佛不遠人，即心而證，法無所著，觸境皆如，豈在多歧以泥學者？故夸父吃話，求之愈疏，而金剛醍醐正在方寸。」言簡意賅，仍有進一步深入探討的空間。其次是唐圭峯宗密的：《圓覺經大疏鈔》、《禪門師資承襲圖》、《禪源諸詮集都序》(780~841)中，對馬祖禪法與洪州宗的評論，雖多卓見，但「已滲入自己『馬祖學』之主觀詮解和批判」¹⁵，有重新檢討之必要。

近年來，海峽兩岸乃至日本及歐美等地區，以「禪學，禪宗」或以「馬祖禪學思想」為主的論文專書及學術研討會日益盛行¹⁶，各從不同的領域來論述並提供許多寶貴的見地。

綜合上述，於是釐定本論文之研究目的如下：

- 一、試將分散於各「燈錄」、「史傳」、「塔銘」的馬祖語錄，彙編成冊，方便世人對馬祖禪學思想之研究與了解。
- 二、試圖透過《馬祖語錄》的研究，以建構馬祖禪學思想的理論系統。
- 三、試從馬祖的學思歷程、弘法步履、禪學思想與禪機風格等方向，探討其意義與價值。

¹⁵ 張國一，《唐代禪宗心性思想》，台北：法鼓文化，2004，頁147。

¹⁶ (一)以馬祖禪師及洪州禪為主要研究之專書：1. 蔡日新，《千巖百崎洪州禪》台北：慧炬，2001。2. 蘇樹華《洪州禪》，北京：宗教文化，2005。

(二)以禪宗、禪學及馬祖洪州禪為主之學術研討會：

1. 四川省什邡市馬祖禪學文化研究會主辦：「首屆馬祖與中國禪宗文化學術研討會」2005年8月25日~29日。網路上刊載，三十篇論文。

2. 財團法人佛光山文教基金會主辦：「禪宗與人間佛教學術研討會」，2005年12月31日~2006年1月2日，共發表二十八篇論文。

第二節 研究方法與進程

本論文主要是對馬祖道一的禪學思想，做一個有系統的了解與研究，透過相關文獻和書籍，去做分析與詮釋，期能對馬祖的禪學思想，作一明確地呈現。

關於佛學的研究方法，當代學者提供許多寶貴論述。

吳汝鈞在《佛學研究方法論》一書中，提出「**文獻研究與哲學反思**」雙軌並進的方法¹。賴賢宗則認為「**任何的當代人文科學和社會科學的藝術研究都不能脫離：a. 文獻研究方法 b. 歷史研究法 c. 人文社會科技整合的研究法 d. 哲學詮釋研究法等四種國際學界所用的方法**」²。傅偉勳倡導「**創造的詮釋學**」，提出「**實謂**」、「**意謂**」、「**蘊謂**」、「**當謂**」和「**必謂**」等五個不得隨意越等跳級的辯證層次，探究原思想家的思想整體結構與深層意義³。歐崇敬緣此提出「**創造轉化方法論**」的「**六步驟**」，所謂「**創造轉化工作顯然是在轉化中國人與中國文字意象可能涵度的總編制所在與總編張力所在，並且使這個編制與張力映射入現代敘述環境，以及射入現代的學術體系環境。(包括自然科學、社會科學、人文科學)之中。**」「**六步驟**」指「**尋找傳統佛教哲學家的原創文本之用意，使這個編制儘可能地擴大、主要概念與關鍵命題編制，……。**」等等⁴。葛兆光在連續四期的《佛教研究方法談》⁵中，將佛教研究分為四個進路，包括：「**佛教文獻、佛教史、佛教思想和佛教儀式及其他活動**」等。其中與本論文最相關的「**佛教思想**」研究的主要研究方法是，語言學加上哲學加上心理學。意謂著，語言學是一切研究的基礎，文獻的詮釋需要語言學的素養，思想的研究需要哲學的思辨與詮釋，了解研究對象的心理特質，有助於其思想之深度探究與深層意義之解明。

上述各種研究方法的精神與內涵，均將配合本論文之研究旨趣，而融入其中，並歸納為下列三種方法：

¹ 吳汝鈞，《佛學研究方法論》台北：學生書局，1996 增訂版。

² 賴賢宗，《佛教詮釋學》台北：新文豐，2003，頁 75。

³ 傅偉勳，《從創造的詮釋學到大乘佛學》台北：東大，1999，頁 10。

⁴ 歐崇敬，《中國哲學史——大乘禪佛教哲學卷》台北：洪葉文化，2002，頁 30~31。

⁵ 葛兆光，《佛教研究方法談（一）~（四）》北京：中國社會科學院，世界宗教文化，2004，2-4 期；2005，1 期。

一、歷史研究法：

指對歷史脈絡、源流的探究與對史實的考辨等。就本論文而言，即對馬祖禪師生平傳略、法脈源流、弘法步履之探究與考辨。

二、文獻分析法：

指對文獻資料的蒐集、整理、分析與解讀。就本論文來說，把凡與馬祖禪師及洪州禪有關之「燈錄」、「史傳」、「碑銘」、「論著」等等，予以蒐集、整理、分析與解讀。

三、哲學詮釋法：

指對研究主題，進行縝密、深刻、系統性的思辨與客觀的論證與詮釋。就本論文來說，擬從馬祖的語錄公案中，從事系統性的思辨與客觀的論證與詮釋，以期解明馬祖禪法的深層義涵。

上述三種研究方法，雖各有其所屬的研究領域。但是運用上彼此間卻相互融通的，運用系統性的思辨與客觀的論證，有利於史實的考辨；歷史脈絡的探究，則能提供論證的客觀性；然而「歷史研究法」與「哲學詮釋法」，要能發揮效用，必然是建立在賅備的文獻上。

本論文的研究步驟，大致依照下述次第逐步進行：

一、蒐集文獻：凡是中外古今有關「馬祖道一禪師」的專書論著、禪宗史、期刊論文等都是蒐集的範圍。

二、閱讀文獻：閱讀所蒐集的文獻，並留意與本論文有關的資料。

三、整理文獻：依照本論文各個章節的內容需求，例如生平傳略、弘法活動、思想淵源、禪學思想、禪風特色等等，予以分類。

四、分析文獻：透過反覆精讀、思維、理解及分析的工夫，以探討文獻所蘊涵的最深層的意義。

至於本論文的進程則統合為下列五項來論述：

第一項進程，本論文在第二章，探討「馬祖道一的生平傳略」，首先運用歷史研究與文獻分析法有關「馬祖道一的生平傳略」的文獻，予以閱讀、整理、分析，再進一步地從出家修學、悟道因緣、廣弘教化和奉安寶峰等四方面去探究與考辨。

第二項進程，本論文在第三章，論述「馬祖道一的思想淵源」，則是以文獻

分析與歷史研究方法，依照《馬祖語錄》的內容，從曹溪、南嶽的一脈相傳，《維摩詰經》、《楞伽經》、《大乘起信論》、《肇論》等經論的薰修，江東牛頭宗同道的關涉，劍南禪派的啓蒙和老莊思想的影響等五個向度去考察與論證。

第三項進程，本論文在第四章，闡釋「馬祖道一的禪學思想」，先由《馬祖語錄》作文獻的解讀、分析與歸納的工夫，試著詮釋與建構馬祖道一的禪學思想為「體用觀」、「色心說」、「頓悟說」和「修行觀」等四個理論系統。然後從事系統性的思辨與客觀的論證與詮釋。

第四項進程，本論文在第五章，研究「馬祖道一禪學思想之開展」，乃參照《馬祖語錄》之記載，首先闡述馬祖的廣建叢林，培育人才，奠定日後開展的基礎。次就禪機風格的演變以及馬祖禪機的方式與特色，以闡明禪師是「禪機時代的開創者」，而其人間生活禪的實踐與弘傳，展現了馬祖人間關懷的素心。最後論述馬祖禪法對滄仰禪與臨濟禪弘傳與開展的影響。

第五項進程，本論文在第六章為「結論」，係本論文的總回顧，提出本研究的發現與檢討及對後續研究的展望。同時，並以馬祖禪學思想所蘊涵的時代意義與價值，作為本論文的結語。

綜合言之，本論文乃是融合「歷史研究法」、「文獻分析法」、「哲學詮釋法」等三種研究方法以及依照文獻之蒐集、閱讀、整理與分析等四個研究步驟之下，依循上述五個進程，逐步完成之。

第三節 研究範圍與本文架構

關於一代宗師「馬祖道一禪師」之研究，千百年來的古德時賢，各以其對馬祖道一禪師的理解，各從不同的角度來作論述與詮釋，或從馬祖道一禪師生平作考證，或從馬祖的禪學理論作研究，或由禪師的傳法活動作考論，或由馬祖的禪機風格來闡述，或從禪師的法脈源流來探討，或從馬祖對中國佛教之建樹而論述；或從他在中國禪宗史上的地位與影響來著墨。這些均有助於對禪師的了解與認識，所謂「仁者見其仁，智者見其智」，各人或從其中獲得不同體會與領悟。

在研究取材上則從「燈錄」、「史傳」、碑銘」等多方面去搜集、整理與論述，擬於本章第四節「文獻探討與研究成果」中，詳述之。

本論文的研究，一則囿於筆者的有限學力，一則受制於論文的完成時間，因此，僅以「馬祖道一禪學思想之研究」為主要研究範圍。關於禪師門下弟子，如西堂智藏、百丈懷海、南泉普願、大珠慧海、章敬懷暉、興善惟寬、大梅法常及龐蘊居士，及再傳弟子潯山靈祐、黃檗希運及其門下仰山慧寂、臨濟義玄等，亦屬於馬祖禪學思想的弘傳與開展的領域，因此，列為次要研究的範圍之內。

至於本論文研究的架構，乃是以《馬祖語錄》為主要參照文本，並依循「馬祖道一的生平傳略」、「馬祖道一的思想淵源」、「馬祖道一的禪學思想」及「馬祖道一禪學思想之開展」等章節而建構，首從道一禪師早期在劍南故鄉出家修學，到南嶽的因緣悟道；後然廣弘教化，進而開宗立派；再論述馬祖道一的五大思想淵源，並從《馬祖語錄》解讀與詮釋之中，歸納馬祖道一禪學思想的四個理論系統，再論述馬祖道一禪學思想之開展，最後以本論文的研究發現與檢討及後續研究的展望作結語，以上即為本論文研究的主體架構與模式。

此種「研究架構」，普遍用來作為作為人物的研究模式。例如，鄭真熙的《馬祖道一及其禪學思想》⁶、釋見正的《印光大師的生平與思想》⁷ 以及范佳玲的《紫柏大師的生平思想》等⁸，都是採取與運用這種「研究架構」。其優點在於能夠有條理、有系統、循序漸進地介紹其生平傳略並論述其思想。

⁶ 鄭真熙，《馬祖道一及其禪學思想研究》，台灣師範大學國文研究所碩士論文，1997年5月。

⁷ 釋見正，《印光大師的生平與思想》，台北：法鼓文化，1998年1月。

⁸ 范佳玲，《紫柏大師的生平思想》，台北：法鼓文化，2001年3月。

第四節 文獻探討與研究成果

文獻是學術研究特別是人文科學研究的基礎。文獻之蒐集是否詳實，關係該論文之信度與價值。關於本論文「馬祖道一禪學思想之研究」之相關文獻，分為「早期文獻」和「近現代的研究成果」兩大部分。

一、早期文獻

有關馬祖的文獻，最早可以追溯到唐德宗貞元年間（785～804），權德輿撰《唐故洪州開元寺石門道一禪師塔銘並序》（791），到清世宗雍正十一年（1733）所編的《御選語錄》止，依張國一之統計「馬祖文獻總數及發展概況表」，從《寶林傳》（801）到《御選語錄》（1733）共二十九種，筆者彙編為六十三則《馬祖語錄》。¹

其中較具代表性的是：

- （一）唐·權德輿撰《唐故洪州開元寺石門道一禪師塔銘並序》（791）
- （二）唐·智炬撰《寶林傳》（801）
- （三）唐·圭峯宗密三書《圓覺經大疏鈔》、《禪門師資承襲圖》、《禪源諸詮集都序》（780～841）
- （四）五代·泉州招慶寺靜、筠二僧編《祖堂集》卷十四（952）
- （五）北宋·贊寧編《宋高僧傳》卷十（988）
- （六）北宋·道原編《景德傳燈錄》卷六和卷二八（1004）
- （七）北宋·李遵勗編《天聖廣登錄》卷八（1029）
- （八）北宋·神宗時編《四家語錄》卷一（1058）
- （九）南宋·寺頤編《古尊宿語錄》卷一（1131～1162）
- （十）南宋·善濟編《五燈會元》卷三（1252）

至於真正完整的「馬祖語錄」，其內涵應包括：1.《祖堂集》2.《景德傳燈錄》

¹ 張國一，《唐代禪宗心性思想》，頁147～148。按：筆者共蒐集六十三則《馬祖語錄》，參見本論文附錄二：《馬祖道一禪師語錄彙編》頁201。

3.《天聖廣登錄》4.《廣錄》中的 12 條新增資料。²

二、近現代的研究成果

自二十世紀以來，國內外對禪宗的研究日益興盛，無論是禪宗源流，禪宗典籍、禪學思想、禪學研究方法、文獻研究等方面，都有斐然的成績，提供彌足珍貴的資料。茲分為「禪宗史」、「學術專書」及「期刊論文」等三方面來作探討，並依其出版先後敘述之。

(一) 禪宗史方面：

1、日本·忽滑谷快天著，朱謙之譯，《中國禪學思想史》。(1923~1925)³

本書之特色：

一是：依據禪學在中國的傳播和演進歷程，以及在不同歷史階段的流傳情況和禪法特點，將中國禪學思想分為六個時代：準備時代、純禪時代、禪機時代、禪道爛熟時代（前期）、禪道爛熟時代（後期）和禪道衰落時代，馬祖禪法正處於「禪機時代」之開端。二是：有關馬祖及其門下之禪機——接機方式，列舉馬祖六種，門下二十五種，至為詳備。

惟文中論及「馬祖下之流弊」時，認為「道一說心體不審，有以心猿意馬誤認為佛之弊。其談道或說修為工夫不細，不免有使人陷於自然外道之病。」⁴

似有商榷之處，擬於「第四章：馬祖道一之禪學思想」時，討論之。

2、釋印順著《中國禪宗史》(1998)

本書之特色：

一是：本書著眼於，從印度禪到中國禪的演化歷程的論述。從達摩到惠能，雖不斷演化，而實質為一貫的如來（藏）禪。惠能門下，發展在江南，逐漸的面

² 張國一，《唐代禪宗心性思想》，頁 150。

³ 日本·忽滑谷快天《中國禪學思想史》，上海古籍出版社，2002 年 4 月新 1 版。日文本稱《禪學思想史》上下兩卷 1923、1925 年出版，全書分為「印度部」和「中國部」。朱謙之僅譯「中國部」，改題為「中國禪學思想史」。參見楊曾文《中國禪學思想史》導讀，頁 1~2。

⁴ 日本·忽滑谷快天《中國禪學思想史》，頁 151~156

目一新，成為中國禪，那是受到牛頭禪（也就是老莊化）的影響。⁵

二是：關於江南洪州宗和石頭宗之傳播，本書認為在唐武宗「會昌法難」(845)以前，石頭一系比不上洪州興盛，且未被認為是曹溪的正宗，並列舉韋處厚(828)所作「興福寺內供奉大德大義禪師碑銘」等五項文證。⁶

惟書中認為「道一本為成都淨眾寺金和尚無相的弟子」⁷，則有待討論。

3、楊曾文著《唐五代禪宗史》(1999)

本書之特色：

其一：揭示了與禪宗發展相關的歷史環境和社會背景。

其二：概述了唐五代時期最重要的禪家人物和思想源流。

關於馬祖的介紹是：

馬祖是中國禪宗史上非常有聲望的人物。馬祖充滿明快而峻烈的禪風，不僅在當時影響相當廣泛，而且一直影響到後世禪宗各派。⁸

惟書中「馬祖大概在開元十年(722)以後離開南嶽」⁹之語，似係筆誤，因為是時馬祖年僅十三歲，應是在開元末、天寶初(741~742)之間。

限於篇幅，僅以上述三本禪宗史代表日本及海峽兩岸之學界，對中國禪宗史之研究。此外尚有(1)杜繼文、魏道儒合著《中國禪宗通史》。(2)阿部肇一著，關世謙譯《中國禪宗史》。(3)柳田聖山著，吳汝鈞譯《中國禪思想史》。(4)葛兆光著《中國禪學思想史》。(5)潘桂明著《中國禪宗思想歷程》。(6)吳立民主編《禪宗宗派源流》。(7)洪修平著《中國禪學思想史》。(8)歐崇敬著《中國哲學史——大乘禪佛教哲學卷》等等，均對禪宗的法脈源流、思想義蘊有著不同的研究成果。

(二)學術專著：

關於馬祖與洪州禪之研究專著，至今仍是一塊可待耕耘的園地，茲列述以下四本學術專著。

⁵ 釋印順，《中國禪宗史》序，頁10。

⁶ 釋印順，《中國禪宗史》，頁322~324。

⁷ 同上註，頁321。

⁸ 楊曾文，《唐五代禪宗史》，頁304。

⁹ 楊曾文，《唐五代禪宗史》，頁305。

1、鄭真熙著《馬祖道一及其禪學思想研究》¹⁰（1997）

這是國內第一本專題研究馬祖及其禪學思想的碩士論文。

本書對於馬祖生平、師承、思想、門下禪僧及洪州禪之開展等資料旁徵博引、言之有據。例如書中論及「南嶽懷讓與馬祖道一之間師資關係」時，所引用的文記，包括：唐權德輿《唐故洪州開元寺石門道一禪師塔銘并序》等十種文本。¹¹

另外關於祖師禪之形成到馬祖系祖師禪與禪宗語錄之成立等，均有詳實的引證與論述。例如，書中談到「馬祖系祖師禪與禪宗語錄之成立」時，有著如下的闡明：

（一）祖師禪留下許多「語錄」，能夠把握唐代馬祖系禪僧動態之證據資料的，正是在他們時代才出現的「語錄」。

（二）「語錄」是以前佛教歷史上查不到前例之祖師禪佛教獨特的動態，需要注目的是，中國佛教史上完成了新體裁——「語錄」。¹²

（三）當時祖師禪禪僧所展開的禪佛教，創造獨特教學方法「禪問答」，有助於禪語錄之誕生。¹³

惟本書既以「馬祖道一及其禪學思想研究」為題，似應著重「馬祖禪學思想」之論述，本書則在強調「馬祖禪學思想」之淵源與考據。

2、何雲著《馬祖道一與洪州宗評傳》¹⁴（2001）

本書將馬祖的思想作系統化介紹，例如佛性思想體系：「即心即佛——非心非佛——平常心是道。」在修行論上強調：「道不用修，道不屬修」的論述。

又認為馬祖是「民禪」的代表人物，信徒大都來基層的民眾，接近社會實際生活；經濟源自「勞動自養」，與依靠政治勢力而發展壯大的「官禪」——北宗、荷澤宗，大異其趣。

惟書中載：「（馬祖）幼年在本邑羅漢寺依唐和尚（即處寂六六五——七三六）

¹⁰ 鄭真熙，《馬祖道一及其禪學思想研究》台灣師範大學國文研究所碩士論文民國 86 年 5 月。

¹¹ 鄭真熙，《馬祖道一及其禪學思想研究》頁 35~37。

¹² 鄭真熙意指「語錄」型態的出現，就中國佛教史而言，似是一種新體裁的呈現。若就中國思想史來說，春秋時代記錄孔子與弟子問答的《論語》，即是一種「語錄」型態。

¹³ 同上註，頁 166。

¹⁴ 何雲，《馬祖道一與洪州宗評傳》高雄：佛光，《法藏文庫，中國佛教學術論典》第二十五冊，2001，[民 90]，頁 476~495。

削髮出家」¹⁵一語，今據《景德傳燈錄》卷六及《天聖廣登錄》卷八之記載，應是「本邑羅漢寺出家，幼歲依資州唐和尚落髮。」此處的「本邑」係指今之四川省什邡市，馬祖先在故鄉什邡市出家，然後再到資州依唐和尚落髮。

3、蔡日新著《千巘百崎洪州禪》¹⁶（2001）

「千巘百崎」四字，應是形容馬祖及洪州禪禪風之特色。

本書以「洪州禪」為核心，以「洪州禪的形成」、「洪州禪的勃興」和「洪州禪的成熟」為論述主軸，作「從懷讓至道一」、「各為一方宗主的洪州弟子」、「滙仰與臨濟二宗的形成」的縱向橫面論述。

本書認為馬祖「平常心是道」的「平常心」就是平等心、無差別心，也表現禪法一如平等、無有高下的特質。¹⁷

惟書中稱：「馬祖道一於開元中（公元七一三～七一四）出蜀」¹⁸一語，或係筆誤。應是公元七三〇～七三一間，當時馬祖約二十一、二歲。

4、蘇樹華著《洪州禪》¹⁹（2005）

本書係蘇樹華的博士論文多次修改而成的。是第一本以「洪州禪」為專題研究的博士論文。

本書在研究的方法上，採用了「境界哲學的研究方法」。從「境界哲學」的角度，用「境界哲學」的方法，如實地考察與陳述洪州禪的哲學境界。

在研究的內容上，作者選取了大量的禪機公案與禪機問答²⁰，並且對此作出具體而平實的透視與解讀。

惟本書著眼於馬祖禪法及洪州禪傳承之論述，惜未能對「馬祖禪學思想」作一思想體系之建構。

（三）期刊論文

關於馬祖禪學思想研究之期刊論文，茲列舉五篇以論述之。

¹⁵ 何雲，《馬祖道一與洪州宗評傳》，頁 477。

¹⁶ 蔡日新，《千巘百崎洪州禪》，台北：慧炬，民 90。（2001）

¹⁷ 蔡日新，《千巘百崎洪州禪》，頁 27。

¹⁸ 同上註，頁 15。（按：馬祖出生於 709 年，此時僅四、五歲，他出蜀的時間應在受具足戒之後，再對照他在南嶽習禪十年，並在天寶元年（742）開法於佛跡嶺來推算，應是西元 730～731。）

¹⁹ 蘇樹華，《洪州禪》北京：宗教文化，2005。

²⁰ 同上註，〈我的佛學術研究之路〉，頁 2。

1、釋純一，《試論馬祖道一禪師對中國佛教的建樹》²¹（2002）

作者現任江西省南昌市佑民寺方丈，佑民寺即古之洪州開元寺，為馬祖開創洪州宗之所在。

作者認為馬祖對中國佛教之建樹是：

首先，廣建叢林，安住禪僧，在江西建有四十八座道場，文獻資料印證就有四十處。弟子百丈懷海進而制定「叢林清規」，確立了禪門修行，均力出坡的規約。禪寺的別立與清規的制定，有力地推進了禪宗的開展。

其次，馬祖遠承四祖道信以來「即心即佛」的主張。近續南嶽懷讓的「汝今此心即是佛」之思想，進而提出「非心非佛」與「平常心是道」的理論，並建立了洪州宗，從而推進了禪的中國化。

另外，馬祖禪師、百丈懷讓、馮山靈祐、黃檗希運，祖孫一系開展了「滄仰宗」和「臨濟宗」，宗風代代相傳，直至今天，「臨濟宗」仍然延綿不斷。²²

惟本文涵蓋上述三個層面來論述，並力求面面俱到，若非篇幅所限，以馬祖禪師廣弘教化之熱忱，門下英才之輩出，禪學思想之精深及禪機風格之特色等觀之，仍然有許多可以發揮的空間。

2、郭樹森、賴功歐合著〈馬祖道一的禪學地位與思想特色〉²³（2002）

此文論點有二：一是馬祖的禪學地位，二是馬祖的思想特色。

馬祖在中國禪宗史上的地位來自兩分面：一是他創立洪州禪系，二是他建立了順乎自然的生活禪理論。

關於馬祖的思想特色，作者以為「觸類是道」是馬祖生活禪的基本特色，而構成這一特色的核心命題是「平常心是道」。馬祖正是在惠能「明心見性、性淨自悟」的基礎上，提出了「平常心是道」的理念，更加突出了禪宗鮮明而強烈的生活意味，顯示了極其自由活潑的獨特宗風。²⁴

惟此文引經據典之處頗多，然其「注釋」僅列七則，宜予補強。

²¹ 釋純一，〈試論馬祖道一禪師對中國佛教的建樹〉南昌：《佛光研究》，2002。

²² 同上註，頁 156～160。

²³ 郭樹森、賴功歐合著〈馬祖道一的禪學地位與思想特色〉，南昌：《宜春學院學報》第 24 卷，春第 3 期，2002.06。

²⁴ 同上註，頁 42～46。

3、徐文明，《馬祖道一生平的幾個問題》²⁵（2005）

作者認為有關馬祖的早期史料，如權德輿的《塔銘》、宗密的《圓覺經大疏鈔》、《祖堂集》本傳、《宋高僧傳》本傳、《景德傳燈錄》等，有相互牴觸之處，需要加以考察。

其一，關於道一的僧臘

《塔銘》和《傳燈錄》載，馬祖的「夏臘六十」是正確的，而《宋高僧傳》之「僧臘五十」為非。理由是：道一卒於唐德宗貞元四年（788），若五十僧臘，則應受具於唐玄宗開元二十六（738），如此其從學懷讓之時不過三四年，與《傳燈錄》「侍奉十秋」之說相違。

其二，關於道一的早期師承

（一）作者認為馬祖最早出家於本鄉羅漢寺，引《寶林傳》及《祖堂集》為證。

（二）作者認為馬祖並未師事淨眾寺無相禪師，俗稱「金和尚」。馬祖師事淨眾寺無相禪師的說法，來自宗密《中華傳心地禪門師資承襲圖》一書：「洪州宗者……。謂有禪師姓馬，名道一，先是劍南金和尚弟子也」。作者反駁的理由是：無相是新羅人，其來華時間，《宋高僧傳》和神清《北山錄》均稱是開元十六年（728），他先到長安，隸禪定寺，後來到達資州，求學於處寂，應該是開元十七年（729）後，此時馬祖已於開元十六年（728）離開處寂，在渝州從圓律師受具。

其三，道一從學懷讓的時間

作者引《祖堂集》本傳、《景德傳燈錄》本傳及《宋高僧傳·志賢傳》，互相比對，認為馬祖從懷讓，當在開元十九年（731）。

其四，馬祖弘法的四個階段

第一、佛跡嶺時期：約在開元二十八年至天寶二年（740~743）間。

第二、撫州西裏山時期：始於天寶二年，何時結束不易判定，至少是在天寶九年之後，即西元 743 到 750 之後。

第三、南康龔公山時期：最遲始於唐代宗大歷二年（767），結束於（773）。

²⁵ 四川省什邡市「馬祖與中國禪宗文化學術研討會」2005年8月25至29日，會中發表之論文。

第四、洪州時期：道一於唐代宗大曆八年（773）度僧時隸名虔州開元寺，結束了長期為私度僧的日子，並於是年末移居洪州，直到示寂於唐德宗貞元四年（788），共十五年，這是馬祖弘法最為興盛且是洪州宗得以成立階段。²⁶

惟此文中認為馬祖於「撫州西裏山」弘法，其結束時間應在天寶九年（750）之後。今據郭輝圖〈馬祖道一返蜀的時間、動機及其影想〉一文之考證，馬祖於唐代宗大曆三年（768）應虔州刺史裴諝之邀到江西龔公山駐錫²⁷。如此，馬祖在「撫州西裏山時期」宜是西元 743 到 767。

4、邱環，〈馬祖時期教導方式的轉變〉²⁸（2006）

本文主要在討論馬祖時期傳法方式的轉變：一、從開堂說法到機緣問答的轉變；二、從書寫形式到語錄形式的轉變；三、從口頭傳法方式擴展到動作傳法的轉變。

文中並指出馬祖的機緣問答具有「對機性」、「隨機性」、「隱喻性」和「逼詰性」等特徵；而口語化的傳法方式，在指導心行方面更具有優越性，它更接近於原始、生動的禪的體驗，它直接面對具體時空情景下的世界，其重要價值在於它的「在場性」。至於以動作傳法，則更適合於無執著之禪的教學，更相應於「以心傳心、教外別傳」的禪之宗旨。

惟作者對於末流禪僧不了心行，動輒棒喝交馳，拳腳相加，過份濫用的結果所導致的禪風日漸庸俗和敗落，認為這是馬祖始料不及的。

筆者以為道一禪師的接引學人除上堂示眾語外，他的「機緣問答」，特重「一人一機一境」地觀機逗教與隨機點化。張冠不可李戴，東施不可效顰；末流禪僧「不了心行」，「過份濫用」，「導致禪風庸俗和敗落」，誠非祖師之責，宜是後世子孫之因循。

5、陳金鳳，〈試論馬祖弟子對馬祖禪法的修正〉²⁹（2007）

²⁶ 同上註（按：本文係由網路摘錄，因此不記其頁數，下同。）

²⁷ 四川省什邡市「馬祖與中國禪宗文化學術研討會」2005年8月25~29日，會中發表之論文。

²⁸ 邱環，〈馬祖時期教導方式的轉變〉，高雄：《普門學報》第三十三期，2006年5月，頁69~88。

²⁹ 陳金鳳，〈試論馬祖弟子對馬祖禪法的修正〉，《四川大學學報》（哲學社會科學版）第一期，總第一四八期，2007年。

作者以「即心即佛、非心非佛、平常心是道」為佛性思想體系³⁰的馬祖禪法，成為南宗禪的主流。然而它也存在著不少的問題，在一定程度上造成禪宗的危機。馬祖弟子對乃師禪法問題的認識與弘法實際的要求，圍繞著乃師禪法中的佛性思想、修禪方式與方法等問題進行了適當的修正。

文中並列舉馬祖弟子：東寺如會、南泉普願、盤山寶積、伊闕自在、百丈懷海、大珠慧海，及再傳弟子：黃檗希運、馮山靈祐及其弟子仰山慧寂等的主張來作說明。

文中對馬祖「佛性思想」的論述，主要是依據宗密禪師在《圓覺經大疏鈔》卷三之下，對馬祖洪州宗的評論：「觸類是道而任心」、「全體貪嗔癡、造善惡、受苦樂故、一一皆性」；以及宗密禪師另一著作《中華傳心地禪門師資承襲圖》中，認為馬祖洪州宗在「真心本體有二種用」中「但是隨緣用，闕自性用也」。作者據此而認為「(馬祖)把語言動作等一切日常行為，都說成是佛性全體作用，這就否定了迷與悟、邪與正的區別，具有暗證的傾向」。³¹

關於馬祖的「修禪方式與方法」，作者依據(馬祖)「曾多次毫不客氣地將那些未能言下頓悟的參學者斥為『個阿鈍根』」，而認為(馬祖)「把所謂『鈍根』者拒於禪門外，也顯然違背佛性人有、眾生平等的原則」。作者進而認為「馬祖禪法只持頓悟不及漸修，在很大程度上還助長了狂禪、假禪之風」。³²

對於「看經、坐禪」方面，作者依據《五燈會元·江西馬祖道一禪師》載：「一夕，西堂、百丈、南泉隨侍玩月次，師(馬祖)曰：『正恁麼時如何？』堂曰：『正好供養。』丈曰：『正好修行。』泉拂袖便行。師曰：『經入藏，禪歸海，唯有普願獨超物外。』」作者據此推論：「馬祖如此欣賞南泉，是因為南泉不看

³⁰ 筆者則將「即心即佛、非心非佛、平常心是道」等歸為「修行觀」，其理由，請參見本論文第四章第四節：「馬祖的修行觀」。

³¹ 文中引號的內容，均引自陳金鳳，〈試論馬祖弟子對馬祖禪法的修正〉，《四川大學學報》(哲學社會科學版)第一期，總第一四八期，2007年之所載，以下略同。

³² 按：道一禪師的「上堂示眾語」乃是三根普被，雨露均霑；如同《維摩詰經·佛國品第一》，《大正藏》十四冊，頁五三八上，所載：「佛以一音演說法，眾生隨類各得解」，深者見其深，淺者見其淺，並未拒絕「鈍根者」入門。而其「機緣問答」才是「個別教學」，注重「一人一機一境」，根器有別，接引方式亦殊。至於「這鈍根阿師」或「遮鈍漢」，乃是馬祖接引學人的「口頭語」。對「無對者」，道一禪師喚他作「這鈍根阿師」；對「領悟禮拜者」，馬祖也喚他作「遮鈍漢」。請參見本論文附錄二：《馬祖道一禪師語錄彙編》第八、十九、二十四等則。

經、不坐禪的修禪方式符合其禪法思想」，作者進而「總的來說（馬祖對看經、坐禪）否定的意味相當濃厚」

此外，作者以「本投馬祖門下的（招提）慧朗，經（石頭）希遷點撥而得法；……馬祖引以自豪的門下丹霞天然，晚年上堂為大眾說法，款款而談石頭希遷禪法」，認為「這些都表明，馬祖禪並非是接引習禪者的不二法門」。³³

作者最後總結地說：「其（馬祖）禪法問題引發的嚴重危機，到明代顯著爆發出來」。

從以上的引述中，吾人可以深切地體解到，本文作者對「馬祖禪法」的開展與弘傳所衍生的問題，所寄予最殷切的關懷與深沉的憂患。

然而，若能從《祖堂集》、《景德傳燈錄》、《天聖廣燈錄》、《聯燈會要》及《四家語錄》等內容，直接而深入地去相互比對、參照與探討、思維，諒必更能理解馬祖禪學思想最深層的義涵。

筆者擬從本論文第三章「馬祖道一的思想淵源」、第四章「馬祖道一的禪學思想」和第五章「馬祖道一禪學思想之開展」等章節中，予以解說與釐清。

綜合以上古德時賢之研究成果，不僅豐富了本論文的文獻探討，也拓展了筆者研究的視野。然而，最基本且重要的是，筆者將直接閱讀有關馬祖道一禪師之《燈錄》、《史傳》、《碑銘》等文本，期能更貼近地聆聽馬祖的原音，領解馬祖的原貌。

³³ 按：《禪藏：祖堂集》卷四，頁198~199，載：

（潭洲慧朗）招提和尚……乃往虔州龔公山謁大寂，大寂云：「你來何求？」對曰：「求佛知見。」大寂曰：「佛無知見，知見乃魔界耳，你從南嶽來，似未見石頭曹溪心要耳，汝應卻歸石頭。」師遂依言而返，果應大寂之言，契緣悟達，不出招提三十餘年，因號招提朗矣。

由上可見，馬祖對招提和尚有點撥之功。

又按：關於丹霞天然，《景德傳燈錄》將他列為石頭希遷門下，事見《大正藏》五十一冊，頁308下。同書，頁310中，記載：丹霞天然初以儒生參見馬祖時，禪師第一句話就是：「南嶽石頭是汝師也」，隨之引薦丹霞，逕投石頭門下。由此觀之，馬祖對丹霞和尚則有引薦之助。

再按：中唐時期著名的禪師如：牛頭宗的徑山道欽、石頭宗的希遷和洪州宗的馬祖道一，分別在蘇杭、湖南及江西等省區，廣弘教化，十方衲子自由地參學訪道於江、湖、蘇杭之間；誠如本文作者所言：「馬祖禪並非是接引習禪者的不二法門。」三位禪師經常相互引薦學人，使其適緣、適才、適性、適所地發展。

第二章 馬祖道一之生平傳略

第一節 出家修學

馬祖道一禪師（709～788），俗姓馬，法諱道一，世人尊稱為「馬祖」。漢州什邡人，今之四川省什邡市兩路口鎮馬祖村人。¹

出生於唐中宗景龍三年（709），卒於唐德宗貞元四年（788），世壽八十。僧臘六十。²

父親以編製農家用具簸箕為業³，溪邊洗衣的老婆子因此戲稱馬祖為「馬家簸箕小子」⁴。「簸箕」或「馬簸箕」，這質樸且充滿鄉土情味的稱呼，後來成了馬祖的另一個代名。⁵

古代文獻中，馬祖禪師的相貌、氣質及個性有與眾不同的敘述。

依據權德輿〈唐故洪州開元寺石門道一禪師塔銘並序〉（以下簡稱〈道一禪師塔銘〉）載：

生有異表，幼無兒戲，嶷如山立，湛如川渟。舌廣長以覆準，足文理而成字。⁶

《宋高僧傳·馬祖傳》載：

生而凝重，虎視牛行。舌過鼻準，足文大字。⁷

¹ 郭輝圖，〈馬祖返蜀〉，四川省什邡市「馬祖與中國禪宗文化學術研討會」發表之論文。

² 唐·權德輿，《道一禪師塔銘》，《全唐文》，五零一卷。

³ 程剛，〈馬祖道一生平事蹟略述〉。

⁴ 宋·希叟紹曇撰《五家正宗贊》卷一〈江西馬祖道一傳〉，《卍續藏經》一三五冊，頁577中。

⁵（一）《宋·雪巖祖欽禪師語錄》卷三，示眾語：「馬簸箕與麼說話，可謂傾盡自己心，笑破他口，說個心已是強立名字，更說此心即是佛心。」《卍續藏》七十冊，頁618下。

（二）《景德傳燈錄·益州大隋法真禪師傳》卷十一「問：『如何是和尚家風？師云，赤土畫簸箕。僧云，如何是赤土畫簸箕？』師云：『簸箕有脣米不跳去。』」《大正藏》五十一冊，頁286中。

⁶ 唐·權德輿〈道一禪師塔銘〉，全唐文五零一卷。

⁷ 《宋高僧傳·卷十·馬祖傳》，《大正藏》五十冊，頁766上。

《景德傳燈錄·馬祖傳》載：

容貌奇異，牛行虎視，引舌過鼻，足下有二輪文。⁸

綜合上述所示，「幼無兒戲」、「生而凝重」，顯見馬祖少年持重的個性。「巖如山立，湛如川渟」形容馬祖的相貌、氣質如高山般的挺拔，似明潭般的澄澈。「引舌過鼻」等，顯示他的舌燦蓮花，辯才無礙。「虎視牛行」描述他的勇猛精進，吃苦耐勞。「足文理而成字」等，顯示其未來弘法步履與卓越成就。

關於馬祖禪師的出家修學，早期文獻中多有記載。

(一) 權德輿，〈道一禪師塔銘〉載：

初落髮於資中，進具於巴西，後聞衡岳有讓禪師者，傳教於曹溪，……跋履造請，一言懸解。⁹

(二) 宗密，《禪門師資承襲圖》載：

謂有禪師姓馬，名道一，先是劍南金和尚弟子也，……乃至南嶽，遇讓禪師，……方知傳衣付法曹溪為嫡，乃迴心遵稟。¹⁰

又宗密，《圓覺經大疏鈔》卷三之下，載：

因有劍南沙門道一，俗姓馬，是金和尚弟子，……久住荊南明月山，後因巡禮聖跡至讓和尚處，……便依之修行。¹¹

⁸ 《景德傳燈錄·卷六·馬祖傳》，《大正藏》五十一冊，頁 245 下。文中的「足下有二輪文」又作「千輻輪相」，即足心現一千輻輪寶之肉紋相。此相能摧伏怨敵、惡魔，表照破愚癡與無明之德。是為佛陀「三十二相」之第二相。語出《中阿含經》卷十一之《三十二相經》。另參見《佛光大辭典》，頁 507 中~下，「三十二相」條。

⁹ 《全唐文》五零一卷。

¹⁰ 宗密，《禪門師資承襲圖》，《卍續藏》卷六十三，頁 31 下~32 上。

¹¹ 《圓覺經大疏鈔·卷三之下》，《卍續藏》十四冊，頁 533 上。

(三)《祖堂集》載：

於羅漢寺出家，自讓開心眼。¹²

(四)《宋高僧傳》載：

削髮於資州唐和尚，受具於渝州圓律師，示威儀之旨，曉開制之端。……聞衡嶽有讓禪師，……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。¹³

(五)《景德傳燈錄》載：

幼歲依資州唐和尚落髮，受具於渝州圓律師，唐開元中習禪定於衡嶽傳法院，遇讓和尚。¹⁴

(六)《天聖廣燈錄》載：

本邑羅漢寺出家，……幼歲依資州唐和尚落髮，受具於渝州圓律師。開元中，習禪定于衡嶽傳法院，密受大惠心印。¹⁵

(七)《四家語錄》載：

本邑羅漢寺出家，……幼歲依資州唐和尚落髮，受具於渝州圓律師。唐開元中，習定於衡嶽傳法院，遇讓和尚。¹⁶

¹²《禪藏·祖堂集·卷十四》，高雄：佛光山，1994年，頁695。

¹³《宋高僧傳·卷十·馬祖傳》，《大正藏》五十冊，頁766上。

¹⁴《景德傳燈錄·卷六·馬祖傳》，《大正藏》五十一冊，頁245下。

¹⁵《禪藏·天聖廣燈錄·卷八·馬祖傳》，高雄：佛光山，1994年，頁126。

¹⁶《四家語錄·卷一·馬祖傳》，《卍續藏》一一九冊，頁810上。

綜合上述文本得知：

(一) 主張馬祖禪師「於羅漢寺出家」者，有《祖堂集》、《天聖廣燈錄》和《四家語錄》等三種，後二者加上「本邑」二字。

(二) 記載馬祖禪師「依資州唐和尚落髮，受具於渝州圓律師」者，有《宋高僧傳》、《景德傳燈錄》、《天聖廣燈錄》和《四家語錄》等四種，而〈道一禪師塔銘〉只稱「初落髮於資中，進具於巴西。」

(三) 記載馬祖禪師「先是劍南金和尚弟子」者，惟見宗密的《禪門師資承襲圖》與《圖覺經大疏鈔》。

(四) 至於馬祖師事南嶽懷讓一事，則是上述各文獻均有明載，殆無疑義。關於宗密所言「馬祖，……是金和尚弟子」一事，現代學者，則有多種不同論述，

一、贊成者：

(一) 杜繼文、魏道儒合著，《中國禪宗通史》載：「師事過金和尚無相」。¹⁷

(二) 楊曾文，《唐五代禪宗史》載：「馬祖還曾受法于成都淨眾寺『金和尚』無相禪師。」¹⁸

二、反對者：

(一) 宇井伯壽在《禪宗史研究》一書中，認為馬祖並非金和尚無相門下，而曾在唐和尚處寂處落髮，不知宗密將馬祖派在金和尚門下，是記憶有誤，還是有意貶抑？¹⁹

(二) 徐文明的〈馬祖生平問題〉，則以為無相是新羅人，其來華時間，僧傳和神清《北山錄》均稱在開元十六年（728），他先到長安，隸禪定寺，後來到達資州，求學於處寂。如此無相見到處寂的時間，應該是開元十七年（729）後，此時馬祖已經離開了，兩人未能相遇。從輩份來講，馬祖也是無相的師兄，其時無相尚在求學時，根本不可能開法度人，直到開元末年章仇兼瓊作鎮益州時，才請他出山開法度人，化眾二十餘年，與馬祖開始度人的時間基本一致，二人比肩而立，並未有師徒關係。因此，宗密稱馬祖是劍南「金」和尚弟子，一則可能是「唐」和尚之誤，此書誤字不少。二則宗密有意降低馬祖的輩份。除了上引一句

¹⁷ 杜繼文、魏道儒合著，《中國禪宗通史》，上海：江蘇古籍出版社，1995，頁 229。

¹⁸ 楊曾文，《唐五代禪宗史》，頁 305。

¹⁹ 引自葛兆光，《中國禪思想史》，頁 355，「注釋 44」。

外，無更多的資料證明馬祖曾師學於無相，因而此說難以成立。²⁰

三、折衷者：

鄭真熙，《馬祖道一及其禪學思想研究》，作者以為對於宗密所說，馬祖是金和尚的弟子。不必要把金和尚看作是馬祖的出家之師，而不妨看做是在多方面給予馬祖教示的一位師長。理由是：馬祖在唐和尚門下落髮修行之際，當時金和尚參問處寂。當時馬祖約二十歲前後，無相已經四十五歲，而處寂認為無相是傑出的人物。由此觀之，無相已經具有一個先知識資格。²¹

四、並存者：

邢東風，〈馬祖四川行迹考—關於馬祖早期經歷若干問題的檢討〉，認為權德輿的〈碑銘〉的說法最籠統，其中完全不提馬祖的老師是誰，但它可以給後人一種提示，即馬祖最初的老師應該是在資州；由於〈碑銘〉的說法最早，所以它可以作為探討馬祖早期師承關係問題時的基本框架。

宗密的說法僅僅稍晚於《碑銘》，如果沒有充分的證據，也不應輕易受到懷疑；但是宗密完全沒有提及馬祖的資州落髮之事，因而顯得偏離了《碑銘》提供的框架。《宋高僧傳》及燈史系統的說法，雖然在信度上不如前兩種說法，但是如果沒有充分的證據，也不能將其視為後代的捏造；而且此說在內容上與《碑銘》的說法銜接得天衣無縫、順理成章，更何況唐和尚長期在資州，馬祖當時確實有師從唐和尚的可能。

馬祖師從唐和尚說和師從金和尚說各有各的理由，也各有成為事實的條件，因此難以斷言馬祖究竟是誰的弟子。在沒有其他有力證據的情況下，與其簡單地捨此取彼，不如慎重地存疑，或者尊重歷史記載的原貌而將不同的說法並存。²²

筆者以為關於「馬祖是金和尚弟子」一說，在早期文獻中僅見於宗密的著作（780—841）。而權德輿〈道一禪師塔銘〉（791）及《祖堂集》（952）、《景德傳燈錄》（1004）等均未記載。除了上述徐文明之舉證外，今試舉《歷代法寶記·無相傳·無住傳》和《宋高僧傳·無相傳》等為證，進一步論證之。

（一）《歷代法寶記·無相傳》載：

²⁰ 徐文明，〈馬祖生平問題〉收錄於2005年8月四川什邡《馬祖與中國禪宗文化學術研論文集》。

²¹ 鄭真熙，《馬祖道一及其禪學思想研究》，頁14。

²² 邢東風，〈馬祖四川行迹考—關於馬祖早期經歷若干問題的檢討〉。以下簡稱〈馬祖四川行迹考〉。2005年8月四川什邡「馬祖與中國禪宗文化學術研討會」發表之論文。

金和尚得付法及信衣。遂居谷山石巖下，草衣節食，食盡糞土，……後章仇大夫請開禪法。²³

(二)《宋高僧傳·無相傳》載：

既而山居稍久衣破髮長，獵者疑是異獸將射之復止，後來入城市，晝在冢間，夜坐樹下，真行杜多之行也。……時成都縣令楊翌，疑其妖惑，乃帖追至，命徒二十餘人曳之，徒近相身一皆戰慄，心神俱失。……楊翌叩頭拜伏，……由是遂勸檀越造淨眾、大慈、菩提、寧國等寺，……先居淨眾本院。²⁴

(三)《歷代法寶記·無住傳》載：

吾(無相)當天谷山日，亦不禮念；諸同學嗔吾並不出山去，無人送糧，惟練土為食，亦無功夫，出山一向閑坐。孟寺主聞諸同學說吾閑坐，便向唐和尚讒吾，……聞唐和尚四大違和，吾從天谷山來至資州德純寺，孟寺主見吾來，不放入寺，唐和尚聞吾來，使人喚吾，至堂前吾禮拜未訖。²⁵

從以上三則記載得知：無相雖獲唐和尚傳衣付法，但未接掌德純寺，且在處寂在世時，與「孟寺主」及諸同學即有所隔閡；因此在處寂在世時，無相不可能私收馬祖為徒。處寂示滅後，無相仍舊在天谷山修頭陀苦行，曾一度因「衣破髮長」，「獵者疑是異獸將射之」，又曾被「成都縣令楊翌疑其妖惑，乃帖追至」，修苦行至此的無相，怎可能收馬祖為徒？

迨至開元二十七年(739)章仇兼瓊鎮守益州，禮請無相開法²⁶，以及成都

²³ 《歷代法寶記·無相傳》，《大正藏》五十一冊，頁184下~185上。

²⁴ 《宋高僧傳·無相傳》，《大正藏》五十冊，頁832中~下。

²⁵ 《歷代法寶記·無相傳》，《大正藏》五十一冊，頁187上。

²⁶ 楊曾文，《唐五代禪宗史》，頁260。

縣令楊翌領眾建「淨眾寺」，應是開元末，天寶初了。若對照上引《景德傳燈錄》、《天聖廣燈錄》及《四家語錄》所載：「唐開元中（馬祖）習定於衡嶽傳法院遇讓和尚」云云，則馬祖早在衡嶽師事懷讓，甚或已在建陽佛跡嶺初轉法輪了。²⁷

關於「長松山馬其人其事」的問題，在宗密《圓覺經大疏鈔》卷三的夾注載：「金弟子，當寺召、長松山馬、逐州季、通泉縣季，皆嗣之。」²⁸

楊曾文〈馬祖和洪州宗〉一文表示，「另據唐代宗密《圓覺經大疏鈔》卷三之下所載，無相門下有四位弟子，其中一位是長松山馬。如果此人是馬祖，那麼馬祖也在無相門下受過法，並且在到南嶽投懷讓門下之前，曾在長松山傳法。」²⁹ 楊氏以「如果」的語氣，呼應宗密的看法。

耐人尋味的是，在《景德傳燈錄》卷四目錄中，卻載：

（一）「資州處寂禪師出四人：益州無相禪師、益州長松山馬禪師、超禪師、梓州曉了禪師。」³⁰

（二）「無相禪師出四人，一人見錄：益州保唐寺無住禪師、荊州明月山融禪師、漢州雲頂山王頭陀、益州淨眾寺神會禪師。」³¹

比對上述文獻，有三點質疑：

（一）保唐無住禪師是無相禪師的衣鉢傳人，明見於由淨眾、保唐禪系弟子所編之《歷代法寶紀》中³²，而上述宗密著作的夾注裡，卻無此記載。

（二）《圖覺經大疏鈔》將「長松山馬」列為無相禪師四弟子之一，《景德傳燈錄》卻列入（唐和尚）處寂的弟子，何者為是？

（三）假如「長松山馬」是馬祖道一禪師，以馬祖禪師廣弘教化，開創洪州

²⁷ 《宋高僧傳·甘泉志賢傳》載：「天寶元年於本州佛跡巖承事道一禪」，《大正藏》五十冊，頁763。《宋高僧傳·西園曇藏·附超岸傳》載：「釋超岸，丹湯人，……天寶二載至撫州蘭若得大寂開發。」，《大正藏》五十冊，頁774。

²⁸ 《圓覺經大疏鈔》卷三，《卍續藏》十四冊，頁556上。據楊曾文考證「當寺召」乃「當寺石」之誤。「石」即淨眾神會，他俗姓石。「逐州季」、「通泉縣季」中的「季」字，皆「李」字之誤。參見楊曾文，《唐五代禪宗史》，頁262。

²⁹ 楊曾文，〈馬祖和洪州宗〉一文。發表於四川省什邡市馬祖禪學文化研究會主辦：「首屆馬祖與中國禪宗文化學術研討會」2005年8月25日～29日。

³⁰ 《景德傳燈錄》卷四，《大正藏》五十一冊，頁224下。

³¹ 《景德傳燈錄》卷四，《大正藏》五十一冊，頁225上。又據《北山錄》作者神清稱：「余昔觀淨眾禪門崇而不僭，博而不佞，……遂禮是為師。」又據《北山錄》作者神清稱：「余（神清）昔觀淨眾禪門（指無相）崇而不僭，博而不佞，……遂禮是為師。」參見《北山錄》卷六、〈譏異說〉，《大正藏》五十二冊，頁611中。

³² 《歷代法寶紀》，《大正藏》五十一冊，頁185上。

宗之盛況與德望而言，為何有關馬祖禪師的各種文獻，均未記載此事。顯然是「長松山馬」另有其人，其有關事跡，則有待考察。

因此，「宗密稱馬祖是『金』和尚弟子」一事，有可能如同宇井伯壽及徐文明所說的「可能是『唐』和尚之誤」，那麼以上的爭議將都平息。當然，它需要更多的原始資料來佐證。至於他們認為「或是宗密有意降低馬祖的輩份」等語，應視為臆測之詞。

又邢東風稱〈道一禪師塔銘〉雖只稱「初落髮於資中，進具於巴西」語意未明；然而資中即資州，當時最具盛名之禪師是為唐和尚，以地名代表人名，常見史傳之中，如世稱五祖弘忍為「東山法門」，以「曹溪」代表六祖惠能。同時〈碑銘〉此種文體，講求文句簡潔，對仗工整及音韻之美。因此，未標明「資州唐和尚」和「巴西圓律師」，以權德輿之博學，且為馬祖之弟子³³，其文之信度應為最高，後之燈史，進而探索、考證，標示「唐和尚」和「圓律師」，良有以也。

又鄭真熙謂：「不妨看作是在多方面給予馬祖教示的一位師長。」則必須建立在無相與馬祖曾同時在德純寺師事唐和尚的佐證上。此項佐證，一則要能證明馬祖在依唐和尚落髮時期，無相也同時在德純寺；二則要能證明馬祖在依渝州圓律師受具足戒後，仍回到德純寺，而此時唐和尚依然健在，因為在唐和尚示滅前後，無相已在天谷山修頭陀行了。

綜合上述，吾人可得如是的結論：馬祖禪師早歲在故鄉，今之四川什邡市的羅漢寺出家，然後到資州依唐和尚處寂落髮，再到渝州接受圓律師的具足戒，唐玄宗開元年間，到南嶽傳道院禪修，與懷讓禪師締結一段殊勝的師徒因緣。

³³ 參見《舊唐書》卷一四八，〈權德輿傳〉。權德輿撰〈道一禪師塔銘〉時，自稱「門弟子以德輿嘗遊大師之藩」云云；其時，權德輿擔任李兼刺史之幕僚，後累官至太常卿、刑部尚書等。

第二節 悟道因緣

關於馬祖道一禪師的悟道因緣，早期的文獻中，如《祖堂集》（952）、《景德傳燈錄》（1004）、《天聖廣燈錄》（1029）、《古尊宿語錄》（1131~1162）、《五燈會元》（1252）等，均有詳載。《祖堂集》年代最早，《景德傳燈錄》最貼近「磨磚既不成鏡，坐禪豈得成佛」之旨；後列三種文獻所載幾近相同。今取其中年代較早之《天聖廣燈錄》為代表。

今試從《祖堂集》、《景德傳燈錄》、《天聖廣燈錄》等三種燈錄的對照之下，用以闡明馬祖道一悟道因緣，並藉以顯現南嶽懷讓設機教化、善巧高明之處。

一、引起注意，提起疑情

《祖堂集》卷三：

馬和尚在一處坐，讓和尚將磚去面前石上磨，馬師問：「作什麼？」師曰：「磨磚作鏡。」馬師曰：「磨磚豈得成鏡耶？」師曰：「磨磚既不成鏡，坐禪豈得成佛？」¹

《景德傳燈錄》卷五：

開元中有沙門道一住傳法院，常日坐禪，師知是法器，往問曰：「大德坐禪圖什麼？」一曰：「圖作佛。」師乃取一磚，於彼庵前石上磨。一曰：「師作什麼？」師曰：「磨作鏡。」一曰：「磨磚豈得成鏡耶？」師曰：「磨磚既不成鏡，坐禪豈得成佛？」²

《天聖廣燈錄》卷八：

馬祖於南嶽傳法院後，獨處一庵，唯習坐禪，凡有來訪者都不顧，師往亦不顧。……一日，將磚於庵前磨，祖亦不顧，時既久，乃問曰：「作什

¹ 《佛光大藏經·禪藏·祖堂集》卷三，頁172。

² 《景德傳燈錄》卷五，《大正藏》五十一冊，頁240下。

磨？」師云：「磨甗作鏡。」祖云：「磨甗豈得成鏡？」師云：「磨甗既不成鏡，坐禪豈得成佛？」³

《祖堂集》但言「馬和尚在一處坐」，《天聖廣燈錄》則詳載「馬祖於南嶽傳法院後，獨處一庵，唯習坐禪」，並且「凡有來訪者都不顧，師往亦不顧。」將馬祖坐禪的地點及專注的情形詳細敘述。此外，二者均載，懷讓先「將甗於庵前磨」，旨在引起道一的注意，「以磨甗之聲，破有爲之靜」⁴，於是引發道一主動詢問「作什麼」之疑情；懷讓再以「磨作鏡」點化之，引發道一困惑而不得其解地問：「磨甗豈得成鏡？」懷讓再答以「磨甗既不成鏡，坐禪豈得成佛？」這一反詰語幾乎動搖了道一「坐禪成佛」的信念，由於道一根基深、禪修功夫好，既不憤然離席而去，亦未置之不理。而是肅然起座，恭敬地問道：「如何即是？」

《景德傳燈錄》所載，則是懷讓先主動詢問道一：「大德坐禪圖什麼？」，一則在勘驗道一坐禪之目的；二則爲「磨塼作鏡」作伏筆，並藉以引發道一「磨塼既不成鏡，坐禪豈得成佛」之大疑情。

二、因勢利導，適機點撥

此節中，《祖堂集》與《景德傳燈錄》的記載，略有不同，所以二者並列，互爲參照。而《天聖廣燈錄》幾乎與《景德傳燈錄》記載相同，故捨之。

《祖堂集》：

馬師曰：「如何即是？」師曰：「如人駕車，車若不行，打車即是？打牛即是？」⁵

《景德傳燈錄》：

一曰：「如何即是？」師曰：「如駕車，車不行，打車即是？打牛即是？」

³ 《佛光大藏經·禪藏·天聖廣燈錄》卷八，頁123~124。

⁴ 蘇樹華，《洪州禪》，頁19。

⁵ 《佛光大藏經·禪藏·祖堂集》卷三，頁173。

一無對。⁶

此段中《祖堂集》特別標明「如人駕車」，《景德傳燈錄》則將馬祖的反應清楚描述：「一無對。」

懷讓藉著道一「如何即是」之問，並未直接曉以大道，卻拿「打牛打車」之喻，適機點撥之。「身如車，是客體；心如牛，是主體。牛駕車前行，停滯不動，自然打牛才能邁進。」⁷ 然而當下的道一，一時之間，卻無以對，疑情似更深且濃。懷讓把握此機緣，進而以道一平日「坐禪成佛」為例，再點撥之。

《祖堂集》載：

（讓）師又曰：「汝為學坐禪？為學坐佛？若學坐禪，禪非坐臥；若學坐佛，佛非定相。於無住相，不可取捨，何為之乎？汝若坐佛，即是殺佛；若執坐相，非解脫理也。」⁸

《景德傳燈錄》載：

師又曰：「汝為學坐禪？為學坐佛？若學坐禪，禪非坐臥；若學坐佛，佛非定相。於無住相，不應取舍。汝若坐佛，則是殺佛；若執坐相，非達其理。」一聞示誨，如飲醍醐⁹。

此段中《祖堂集》特別標明「若執坐相，非解脫理也」，把「解脫理」三字標出；《景德傳燈錄》則稱「若執坐相，非達其理。」，未明言「理」何所指？但將馬祖反應清楚地描述：「一聞示誨，如飲醍醐。」

誠然，「禪非坐臥」，「行亦禪，坐亦禪，語默動靜體安然。」¹⁰ 吾人之起心

⁶ 《景德傳燈錄》卷五，《大正藏》五十一冊，頁 240 下。

⁷ 釋依空，〈從十牛圖頌看禪宗的人間關懷〉，高雄佛光山「禪宗與人間佛教學術研討會」所發表之論文。

⁸ 《佛光大藏經·禪藏·祖堂集》卷三，頁 173。

⁹ 《景德傳燈錄》卷五，《大正藏》五十一冊，頁 240 下。

¹⁰ 《景德傳燈錄》卷三十〈永嘉真覺證道歌〉，《大正藏》五十一冊，頁 460 中。

動念，一言一行乃至行住坐臥，都在禪修，都是禪境。「佛非定相」，諸佛菩薩隨緣示現，無有定相，「若以色見我，以音聲求我，是人行邪道，不能見如來。」¹¹，「於無住相，不應取舍」，相無定相，於相無住，法無定法，於法無住，應無所住；一有取舍，即落兩邊，擬向即乖。

道一聞此示誨，法緣當機，如飲醍醐，香醇無比。

三、引水入渠，豁然開悟

《祖堂集》載：

馬師聞師所說，從座而起，禮拜問曰：「如何用心，即合禪定無相三昧？」
曰：「汝學心地法門，如下種子；我說法要，譬比天澤。汝緣合故，當見于道。」又問：「和尚見道，當見何道？道非色故，云何能觀？」師曰：「心地法眼能見乎道，無相三昧亦復然乎？」馬師曰：「可有成壞不？」師曰：「若契於道，無始無終，不成不壞，不聚不散，不靜不亂，不急不緩，若如是解，當名為道，汝受吾教，聽吾偈曰：『心地含諸種，遇澤悉皆萌。三昧花無相，何壞復何成？』」¹²

《景德傳燈錄》載：

禮拜問曰：「如何用心，即合無相三昧？」師曰：「汝學心地法門，如下種子；我說法要，譬比天澤。汝緣合故，當見其道。」又問曰：「道非色相，云何能見？」師曰：「心地法眼能見乎道，無相三昧亦復然矣。」一曰：「有成壞否？」師曰：「若以成壞聚散而見道者，非見道也。聽吾偈曰：『心地含諸種，遇澤悉皆萌。三昧花無相，何壞復何成？』」一蒙開悟，心意超然。¹³

此段中，關於「馬師之問」，《祖堂集》稱：「如何用心，即合禪定無相三昧」，

¹¹ 姚秦·鳩摩羅什譯，《金剛經》，《大正藏》八冊，頁 752 上。

¹² 《佛光大藏經·禪藏·祖堂集》卷三，頁 173。

¹³ 《景德傳燈錄》，《大正藏》五十一冊，頁 240 下～241 上。

《景德傳燈錄》則稱：「如何用心，即合無相三昧」。相異處在《祖堂集》提出「禪定」一詞；在問及「(道)可有成壞不」時，《祖堂集》稱：「若契於道，無始無終，不成不壞，不聚不散，不靜不亂，不急不緩，若如是解，當名為道。」《景德傳燈錄》則稱：「若以成壞聚散而見道者，非見道也。」顯然地，《祖堂集》之論述較詳盡。

二者均強調「禪定無相三昧」或「無相三昧」，自非一般見聞覺知所能表示，應是「諸聖內自所證，……無相所行」的境界¹⁴，須從自身的心地法門下功夫。「道非色相」自是一般凡夫肉眼所不能見，惟有「心地法眼能見乎道」。一切有為法，有成有壞、有聚有散，乃至有生有滅；「有相皆生滅，無相復何壞」¹⁵，道一如是三問，懷讓如是三答，層層去纏解縛，終至身心脫落見真淳。

諦觀馬祖道一禪師整個悟道因緣，可歸納為三：

(一) 從「磨磚豈得成鏡」之疑，到「如何即是」之問。

「坐禪成佛」，明載史傳，佛陀於金剛座上，夜睹明星而開悟成佛。「磨磚成鏡」，曠古未聞，於是起大疑情，而有「如何即是」之問。

(二) 從「一無對」之默，到「如飲醞醕」之喜。

「如人駕車，車若不行」，自然是打牛才能前進，道理至為簡單。道一可能把它複雜化了，因此一時之間，默然無對。同樣地，經由懷讓「若學坐禪，禪非坐臥；若學坐佛，佛非定相，……若執坐相，非達其理」之開導，則「坐禪豈得成佛」之惑，亦如雪霽天晴，於是而有「如飲醞醕」之喜。

(三) 從「如何用心，即合無相三昧」之請，到「心意超然」之悟。

談「用心」即屬造作，所以應是方便之語。欲合「無相三昧，須從自身的心地法門下功夫」。「道非色相」，惟有「心地法眼能見乎道」；進而言之「若契於道，無始無終，不成不壞，不聚不散，不靜不亂，不急不緩。」道一禪師由此洞見，道是超越始終、成壞、聚散、靜亂、急緩之二元對待及不落兩邊的「心意超然」之悟。

南嶽懷讓禪師之春風解凍、引水入渠之化導，亦可歸納為三：

¹⁴ 唐·玄奘譯，《解深密經》，《大正藏》十六冊，頁 689 下。

¹⁵ 蘇樹華，《洪州禪》，頁 21。

(一) 由執持外在坐禪之相，轉向對內性自心的省察。¹⁶

日常生活中的行、住、坐、臥都是修行的方法，執持外在坐禪之相，不一定是見性之理，最重要的是對自己內心的省察與體悟。懷讓的「磨甑既不成鏡，坐禪豈得成佛」一語，其用意即在促使道一反躬自省，回歸到對自性的體悟上。

(二) 欲合「無相三昧」，須從自身心地法門下功夫。

想要瞭解「無相三昧」的道理，必須從自身心地法門下功夫。於一切事相上不執著成壞、聚散、美醜，以及事情的得失、成敗乃至個人的榮辱、毀譽等。

(三) 心地含諸種，遇澤悉皆萌；三昧花無相，合壞復何成？

吾人本具清淨佛性，遇著殊勝因緣，自然應機而生；「無相三昧」是超越始終、成壞的，不受時空限制的。瞭解箇中道理，精進不懈，自然能「見於道、契於道」。

黃連忠在《禪宗公案體相用思想之研究》一書中指出，南嶽懷讓與馬祖道一的付法因緣中，在表達形式上具有四項重大的意義：

其一，懷讓運用了生活的事物為說法的工具；其二，懷讓以生活事物引發道一的問題意識以等待詢問代替直接的宣告，這對引發禪意識具有重大的意義；其三，懷讓運用了現象語言的矛盾，質問道一本體超越的成立可能性；其四，用生活圖像開啓禪意識思維之後，接著用修證體驗與佛學理論進一步的說明。¹⁷

黃氏從「現實生活的事物」、「行為圖像」、「現象語言的矛盾」與「佛學理論」等四個向度，來闡述懷讓的教學方法，提供吾人對這段付法因緣，有著更寬廣的視野。體認到禪師們的設機教化、因勢利導，往往是就近取譬，寓深奧的禪機於生活日用與平凡的事物當中。

當年，曹溪惠能禪師傳法南嶽懷讓時，曾予以叮嚀：「西天般若多羅識：汝足下出一馬駒，踢殺天下人。」¹⁸ 此一良駒經懷讓禪師如是開示而悟入，在「侍奉十秋」後¹⁹，即將奮蹄千里，廣弘教化。「但自率身修行，本不開法」的懷讓

¹⁶ 蔡日新，《千嶺百崎洪州禪》，頁 12。

¹⁷ 黃連忠，《禪宗公案體相用思想之研究》臺北市：臺灣學生書局，2002 年 9 月初版，頁 63～64。按：黃氏的四個向度，分別指「磚鏡」之事物、「磨磚成鏡、如人駕車」之喻、「磨甑既不成鏡，坐禪豈得成佛」之反詰，及「三昧花無相，何壞復何成」與「法無定法，佛非定相」之學理等。

¹⁸ 《景德傳燈錄》，《大正藏》五十一冊，頁 240 下。

¹⁹ 同上註，頁 241 上。

禪師「因馬和尚大揚其教，故成一宗之源。」²⁰

《景德傳燈錄》與《天聖廣燈錄》等，均稱南嶽懷讓為南嶽禪系之創始人。事實上，南嶽禪系之蓬勃發展與弘傳天下，始自馬祖道一。「藉師以悟」、「師以徒顯」成為懷讓與道一師徒間的一段佳話。

同時，也因為馬祖的廣弘教化而使「曹溪門下傍出之派徒」²¹的懷讓，成為上承曹溪惠能禪學，下啓江西馬祖洪州宗，一脈相承的法脈源流。

²⁰ 宗密，《禪門師資承襲圖》，《卍續藏》卷六十三，頁 32 上。

²¹ 宗密，《禪門師資承襲圖》，《卍續藏》卷六十三，頁 32 上。

第三節 廣弘教化

馬祖道一禪師約於唐玄宗開元二十八、九年之間(740~741)，時年三十一、二歲，辭別南嶽，踏上雲水生涯與弘法之旅。

早期文獻中，有如此記載：

(一) 權德輿的〈道一禪師塔碑銘〉載：

嘗禪誦於撫之西襄山，又南至於虔之龔公山。……大曆中，尚書路冀公之為連帥也，舟車旁午，請居理所。¹

(二) 宗密的《中華傳心地禪門師資承襲圖》載：

謂有禪師，姓馬，名道一，……便往處(虔)州、洪州，或山或郭，廣開供養，接引道流，後於洪州開元寺，弘傳讓之言旨。²

(三) 《祖堂集》卷十四〈馬祖傳〉載：

自讓開心眼，來化南昌。³

(四) 《宋高僧傳》卷十〈馬祖傳〉載：

遂於臨川棲南康龔公二山，所遊無滯，隨攝而化。……大曆中，聖恩博洽，隸名於開元精舍。⁴

(五) 《景德傳燈錄》卷六〈馬祖傳〉載：

¹ 《全唐文》五零一卷。

² 宗密，《禪門師資承襲圖》，《卍續藏經》卷六十三，頁31下。

³ 《禪藏·祖堂集》卷十四〈馬祖傳〉，頁695。

⁴ 《宋高僧傳》，《大正藏》五十冊，頁766上。

始自建陽佛跡嶺，遷至臨川，次至南康龔公山。大曆中，隸名於開元精舍。⁵

(六)《四家語錄》卷一〈馬祖廣錄〉載：

始自建陽佛跡嶺，遷至臨川，次至南康龔公山。大曆中，隸名於鍾陵開元寺。⁶

(七)《五家正宗贊》卷一〈馬祖傳〉載：

得法南嶽，後歸蜀鄉，……再返江西。⁷

由上述文獻歸納比較得知：《景德傳燈錄》和〈馬祖廣錄〉較明確地指出馬祖弘法的四個時段：建陽佛跡嶺——臨川（西裏山）——南康龔公山——鍾陵（洪州）開元寺。《五家正宗贊》則載明，上述時段內，馬祖曾返回故鄉四川什邡弘法，後再返回江西。

在現代的研究成果中，更有馬祖弘法行跡調查、訪錄和考論：

(一)鈴木哲雄，《浙江江西地方禪宗事跡訪錄》（1987年7~9月），鈴木哲雄的團隊以三個月的時間，走訪浙江、江西、湖北等地的唐代禪宗之遺跡，他本人是研究唐代禪宗史的專家，以學者的見地去作訪錄，自有其嚴謹性，其調查報告依據耳聞目見，並附有豐富的照片，可信度較高。⁸

(二)何明棟，〈馬祖道一大師在贛弘法聖跡述略〉（1996年），何明棟任職江西省政府地方誌辦公室，曾對江西境內的二十八處馬祖遺跡進行調查。⁹

(三)郭輝圖，〈馬祖道一返蜀的時間、動機及其影響〉（2005年8月），郭氏則考察歷代的文獻，如宋·紹曇《五家正宗贊》，明·曹楷，《什邡紹宗》，以

⁵《景德傳燈錄》卷六〈馬祖傳〉，《大正藏》五十一冊，頁245下。

⁶《四家語錄》卷一〈馬祖廣錄〉，頁0810上。

⁷《禪藏·宗門武庫·五家正宗贊》卷一〈馬祖傳〉，頁142。

⁸鈴木哲雄，《浙江江西地方禪宗事跡訪錄》，東京：山喜房佛書林出版，1997。以下簡稱《訪錄》。

⁹何明棟，〈馬祖道一大師在贛弘法聖跡述略〉，河北柏林寺主辦《禪》雜誌，1996第三期上。以下簡稱〈述略〉。

及明朝世宗嘉靖以降至 1988 年各版的《什邡縣誌》，以證明馬祖道一曾返回故鄉四川什邡弘法。並稱得懷讓禪師點化開悟。此後，道一從郴州到韶州六祖惠能寶林禪寺後，經大庾嶺北入虔州，東向汀州，北上建州，在今之福建建陽崇泰里佛跡嶺開始聚徒說法。¹⁰

(四) 王榮國，〈馬祖道一禪師的傳法活動考論〉(2005 年 8 月)，王榮國參考早期文獻，唐·唐技，〈龔公山西堂敕諡大覺禪師重建大寶光塔碑銘〉，和江西地方誌如《贛州府誌》等，作交互比對，提出他的考論。¹¹

(五) 邢東風，〈馬祖道一江西形跡調查記〉(2006 年 3 月)，邢東風的調查也是先參考早期唐宋史料及地方誌，並集中在江西的撫州、贛州、南昌等三個地區作實地走訪。¹²

由上述研究成果，歸納得知：馬祖於南嶽得法後，首先南下韶州，禮謁曹溪祖庭。後又北上福建建陽佛跡嶺，正式開法度眾。

綜合早期文獻及現代的研究成果，大抵馬祖禪師之廣弘教化約可分為四個時期，期間並曾返回四川什邡家鄉作短暫弘法。

一、建陽佛跡嶺時期：

依據《閩書·方域志》建陽縣「仁義鄉」條載：「崇泰里，……嶺曰佛跡。」又建陽縣「佛跡嶺」條載：「佛跡嶺，唐馬祖禪師出家始此。」¹³ 上引《閩書》明確地記載佛跡嶺的地理位置，也指出馬祖弘法之行肇始於此。

此時期前來皈依的弟子，有甘泉志賢、天目明覺和紫玉道通等三人，事見《宋高僧傳》卷九、卷十一。¹⁴

馬祖的另一位弟子西堂智藏，若依據《景德傳燈錄》卷七，〈智藏傳〉載：「八

¹⁰ 郭輝圖，〈馬祖返蜀〉一文，參見 2005 年 8 月四川什邡《馬祖與中國禪宗文化學術研討會論文集》。

¹¹ 王榮國，〈馬祖道一禪師的傳法活動考論〉，參見 2005 年 8 月四川什邡《馬祖與中國禪宗文化學術研討會論文集》。

¹² 邢東風，〈馬祖道一江西行跡調查記〉，高雄：佛光，《普門學報》第 33 期，2006 年 3 月。

¹³ 王榮國，〈道一禪師與中晚唐福建禪宗南無禪系〉廈門大學學報〈哲學板〉，1997 年，第 2 期，頁 39。

¹⁴ (一)《宋高僧傳》卷九〈志賢傳〉，《大正藏》五十冊，頁 763 中。

(二)《宋高僧傳》卷十一〈明覺傳〉，「聞道一禪師於佛跡嶺行禪法，往造焉遂依投剃染。」《大正藏》五十冊，頁 744 中。

(三)《宋高僧傳》卷十一〈道通傳〉，「合格敕度之，當天寶初載也。時道一禪師肇化建陽佛跡嶺聚徒，通往焉。」(《大正藏》五十冊，頁 767 下。)

歲從師，……師遂往佛跡巖參禮大寂」¹⁵，則應歸在此時期；但是《宋高僧傳》卷十，〈智藏傳〉載：「八歲從師，道趣高邈，隨大寂移居龔公山」¹⁶，而馬祖「移居龔公山」之前，是在撫州（臨川）之西里山弘法。

又徐文明依據唐·唐技，〈虔州龔公山西堂勅謚大覺禪師重建大寶光塔碑銘〉¹⁷ 所載，認為智藏實於元和十二年（817）入滅，故應生於開元二十六年（738），其八歲時為天寶四年（745），馬祖已經離開了佛迹岩，故不將智藏列入。¹⁸

葛兆光、王榮國等人也認同唐·唐技，〈西堂碑銘〉載智藏：「年十三首事大寂於臨川（按：即指撫州）西裏山」之說¹⁹，則西堂智藏之皈依馬祖，應在西裏山時期，若是如此則《景德傳燈錄》卷七之記載，則有待商榷。

關於馬祖在佛跡嶺弘法的起迄時間，依據《宋高僧傳》卷九〈甘泉志賢傳〉載：「天寶元年於本州佛跡巖承事道一禪師。」²⁰ 及《宋高僧傳》卷十一〈西園蘭若曇晟傳·附「超岸」傳〉載：「釋超岸，丹陽人也。先遇鶴林素禪師，處眾拱默而已。天寶二載，至撫州蘭若，得大寂開發，四方羸侶依之。」²¹ 如此馬祖在天寶二年（743）就已經離開了佛跡嶺，到達撫州西裏山。

又《景德傳燈錄》卷五〈南嶽懷讓傳〉載：「後聞馬大師闡化於江西，……因遣一僧去云，待伊上堂時，但問作麼生？伊道底言語記將來。……馬師云：『自從胡亂後三十年不曾闕鹽喫。』師然之，天寶三年八月十一日圓寂於衡嶽。」²² 如此馬祖在天寶三年時（744）已在江西弘法一段時間了。

至於王榮國引用唐技〈西堂碑銘〉所載：「（智藏）年十三，首事大寂於臨川西裏山」，認為馬祖到達臨川的年代是天寶五年至八年之間²³。邢東風則是折衷地認為，「若將馬祖到達臨川的年代假設為天寶五年（746）前後，應當大致不誤。」

¹⁵ 《景德傳燈錄·卷六·馬祖傳》，《大正藏》五十一冊，頁 252 上。

¹⁶ 邢東風，〈馬祖道一江西行跡調查記〉，頁 766 下。

¹⁷ 引自葛兆光，《中國禪思想史——從六世紀到九世紀》北京：北京大學出版社，1995 年 12 月，頁 304、355。此碑收于《清同治贛州誌》卷五十。以下簡稱〈西堂碑銘〉。

¹⁸ 徐文明，〈馬祖生平問題〉。

¹⁹ 葛兆光和王榮國所引用之唐·唐技，〈西堂碑銘〉係源自清代編修刊刻的《贛州府誌》卷十六所載：「年十三，首事大寂於臨川西裏山」。邢東風所引用之唐·唐技，〈西堂碑銘〉係源自「寶峰寺」內的唐·唐技，〈西堂碑銘〉所載：「年二十三，首事大寂於臨川西裏山」。兩個不同的記載。參見邢東風，〈馬祖江西行跡記〉，頁 310。

²⁰ 《宋高僧傳》，《大正藏》五十冊，頁 763 中。

²¹ 《宋高僧傳》，《大正藏》五十冊，頁 774 上～中。

²² 《景德傳燈錄》，《大正藏》五十一冊，頁 241 上。

²³ 王榮國，〈馬祖道一禪師的傳法活動考論〉。

若依照王榮國及邢東風等之說，則馬祖在佛跡嶺弘法時間，將長達九年或五年以上，對於上揭《景德傳燈錄》卷五〈南嶽懷讓傳〉及《宋高僧傳》卷十一〈西園蘭若曇晟傳·附「超岸」傳〉之所載，王氏雖提出反證，但仍有待察考。因此，綜合有關馬祖在建陽佛跡嶺弘法之起迄時間，仍以唐玄宗開元二十九年，或天寶元年初（741~742）至天寶二年（743）間較為合理。

二、撫州西裏山時期：

「撫州」即「臨川」，「西裏山」又寫作「西里山」，又名「犀牛山。」邢東風〈馬祖江西行跡記〉中，引用何明棟的〈述略〉說：「西裏山，係馬祖大師入贛弘法第一座道場。此山又名「犀牛山」，坐落於臨川所在地郊外。形似犀牛，前方有兩口池塘分列兩側，人們喻之為犀牛之雙目，故名。……馬祖來此誅茅蓋篷修行數載。……此後，有僧在馬祖西裏山修行處肇建妙覺寺，後改名「正覺寺」。……解放後，正覺寺遷建他處。」²⁵ 邢東風又依據〈正覺寺簡介〉，犀牛山於清代咸豐六年（1856）被「移土築堤」。由此可知，西裏山也好，犀牛山也好，早在一百五十年前即已消失。馬祖在西裏山修行處，雖以被「移土築堤」杳眇難尋，然而卻流傳著馬祖的弟子撫州石鞏慧藏，出家前曾為獵人，因追逐群鹿經過馬祖庵前，受馬祖啓發而「毀棄弓箭」、「以刀截髮，投祖出家」²⁶ 的故事。而位於撫州以南宜黃縣的二都鎮界內的「石鞏寺」，則是印證著道一禪師與石鞏慧藏的這一段因緣。

此時期皈依馬祖門下的弟子，應有丹陽超岸、西堂智藏和石鞏慧藏等三人，此外，徐文明認為，馬祖的另一位弟子大珠慧海可能也在此時入門，理由是大珠慧海在馬祖門下地位很高，權德輿的馬祖〈塔銘〉首列其名，而《景德傳燈錄》稱其「初至江西參馬祖」，此中江西，……包括撫州，……故他也有可能是此時入門²⁷。如此則共有四位弟子，在此時期皈依馬祖。至於馬祖弘法撫州西裏山的時間，依據上揭，「超岸，……天寶二年至撫州蘭若得大寂開發」之記載，則應始於天寶二年（743），又依據郭輝圖之考證，馬祖於唐代宗大曆三年（768）

²⁴ 同上註。

²⁵ 邢東風，〈馬祖道一江西行跡調查記〉，頁 306~307。

²⁶ 《景德傳燈錄》，《大正藏》五一冊，頁 248 中。

²⁷ 徐文明，〈馬祖生平問題〉。

應虔州（今贛州）刺史裴諝之邀，到虔州南康龔公山駐錫²⁸；《馬祖道一大師傳》的作者李浩，則以為裴諝於大曆二年出任虔州刺史，推算大曆三年邀請馬祖到虔州南康弘法。²⁹

鈴木哲雄則提出於西元七六五年住龔公山的假設，王榮國則認為道一禪師大致大曆初年即已在虔州龔公山弘法，邢東風認為馬祖離開臨川（撫州）的時間當在西元七六零年之後。³⁰

但若依據《舊唐書》卷一二六〈裴諝傳〉之所載，「代宗時出任虔州及饒、廬、亳州刺史，……家世奉佛法，敬信馬祖，躬勤咨稟。」那麼，在唐代宗大曆年間，裴諝刺史邀請馬祖由撫州到虔州（南康）弘法，應較為可信。此亦與郭輝圖及李浩、王榮國等之考證較貼近。因此筆者的結論是，馬祖在撫州西裏山弘法時期，宜以起於天寶二年（743），訖於大曆三年（768）較為貼近史實。

三、南康龔公山時期：

「南康」即「贛州」，今之「贛縣」，「龔公山」又名「寶華山」位於贛縣的田村鎮東山村。山上有寺名寶華，寺內保存著馬祖弟子西堂智藏的舍利塔，名大寶光塔，一名玉石塔。³¹ 在贛州市贛區水東鎮，群山中有一座小山名叫「馬祖岩」，據宋代·穆祝的《方輿覽勝》卷二十說：「馬祖岩，在贛縣東，道一禪師駐錫之地。……馬祖嘗欲棲於此岩，一夕，山鬼忽為築垣，馬祖見之曰：『學道不至，為邪祟所測，此非吾所居也。因棄去，營龔公山居焉。』」又據〈贛縣龔公山寶華古寺簡介〉，馬祖於天寶五年（746）到佛日峰，後至龔公山，與弟子結茅開山，修築禪院，於大曆八年（773）轉至洪州鍾陵開元寺。唐德宗貞元七年（791），馬祖弟子西堂智藏由洪州來到龔公山，繼馬祖之後在此主持法席。³²

此時期參訪的學僧及皈依弟子有：招提慧朗（738～820）³³、伏牛山自在（741～821）³⁴、鄂州無等（749～830）³⁵、鹽官齊安（約750～842）³⁶、百丈懷海（749

²⁸ 郭輝圖，〈馬祖返蜀〉。

²⁹ 李浩，《馬祖道一大師傳》高雄：佛光，民88，（1997），頁81～82。

³⁰ 邢東風，〈馬祖道一江西行跡調查記〉，頁310。

³¹ 邢東風，〈馬祖道一江西行跡調查記〉，頁322～323。

³² 同上註，頁328～329。

³³ 《祖堂集》卷四〈招提和尚傳〉，「招提和尚嗣石頭……年十三於鄧林寺模禪師出家，十七遊衡嶽，二十受戒，乃往虔州龔公山，謁大寂。」《佛光禪藏》，頁198。

³⁴ 《宋高僧傳》卷十一〈自在傳〉，「從南康道一禪師法席，懸解真宗。」《大正藏》五十冊，頁771下。

³⁵ 《宋高僧傳》卷十一〈無等傳〉，「少隨父官于南康。」《大正藏》五十冊，頁774中。

~814)³⁷、藥山惟儼(745~828)³⁸等六人。

根據上文所述，此時期始自唐代宗大曆三年(768)，至於何時結束亦有多種說法：

(一) 權德輿的〈道一禪師塔銘〉載：「大曆中，尚書路冀公之爲連帥也，舟車旁午，請居理所。」³⁹

(二) 《宋高僧傳·卷十·馬祖傳》載：「大曆中，聖恩溥洽，隸名於開元精舍。其時連率路公，聆風景慕。」⁴⁰

(三) 《唐刺史考全編》載：「路嗣恭於大曆七年至八年爲洪州刺史，江西觀察史。」

(四) 《舊唐書》卷一二二，《新唐書》卷一三三，〈路嗣恭傳〉載：「大曆七年(772)七月赴任江西觀察史。」

由以上五種文獻顯示，馬祖於南康龔公山弘法當結束於大曆八年(773)；馬祖並於是年，因路嗣恭之邀，而由南康移居洪州(南昌)開元寺。

四、洪州開元寺時期：

「洪州」又稱「豫章」、「鍾陵」，今名「南昌」，是江西省省會。洪州開元寺，今名「佑民寺」，位於南昌市民德路，與八一公園僅一路之隔。「佑民寺」始建於南朝梁代，歷史上先後名爲大佛寺、開元寺、上藍寺、承天寺、能仁禪寺、永寧禪寺、佑清寺等。一九三零年重建時改爲今名，一九六六年「文革」期間完全被毀，八零年代開始恢復⁴¹。此時期是馬祖弘法最鼎盛的階段，幾多殊勝因緣和合而成。

唐玄宗開元二十一年(733)，在全國設立十五道，江南西道是其中之一，簡稱「江西」，設督都府於洪州，治所在鍾陵(今南昌)。初唐的王勃(649~676)在其〈滕王閣序〉一文中，描述洪州的形勢是：「**南昌故郡，洪州新府。星分翼**

³⁶ 《宋高僧傳》卷十一〈齊安傳〉，「後聞南康龔公山大寂禪師隨化度人。」《大正藏》五十冊，頁776下。

³⁷ 《宋高僧傳》卷十〈懷海傳〉，「聞大寂始化南康，操心依附。」《大正藏》五十冊，頁770下。

³⁸ 唐·唐仲，〈惟儼大師碑銘〉，《全唐文》卷五三六，「居寂(馬祖)之室垂二十年」，徐文明據此認爲此時段他(惟儼是在龔公山從馬祖問道的)，按：唐仲將惟儼歸諸馬祖門下，而《祖堂集》卷四、《景德傳燈錄》卷十四，則將之歸諸石頭門下。

³⁹ 唐·權德輿，《道一禪師塔銘》，《全唐文》，五零一卷。

⁴⁰ 《宋高僧傳》，《大正藏》五十冊，頁766中。

⁴¹ 邢東風，〈馬祖道一江西行跡調查記〉，頁316~317。

軫，地接橫廬，襟三江而帶五湖，控蠻荆而引馭越。物華天寶，龍光射牛斗之墟；人傑地靈，徐孺下陳蕃之榻。」⁴²

《宋高僧傳》卷十，〈馬祖傳〉記載：「以鍾陵之壤，巨鎮奧區，……人同湊轂。」⁴³ 可見在唐朝初年，洪州已是一個政治、文化和經濟的中心。

唐玄宗天寶十四年，安史之亂（755～763），中國北方遍地烽煙，僧俗二眾，顛沛流離於兵荒馬亂之中，「物華天寶」、「魚米之鄉」的江西成爲流浪僧民的收容所和補給站。馬祖禪師及弟子們攜手廣建叢林，以安住流浪的僧民，相對地也擴大了僧團的組織。

歷任江西觀察使，洪州刺史的官長，均對馬祖禮遇有加，例如：

（一）路嗣恭（712～782）大曆六年（771）～大曆十三年（778），任職江西觀察使兼洪州刺史。在任期間，特迎請馬祖從虔州到洪州開元寺。《宋高僧傳·道一傳》載：「連率路公，聆風景慕。」可見路嗣恭對馬祖的仰慕和尊敬。

（二）鮑防（722～790），於唐德宗建中元年（780）至建中四年（784）擔任斯職，唐德宗建中（780～784）年間，有詔「僧如所隸，將歸舊壤」，按規定馬祖應被遣返原所隸屬的地方寺院。但元戎鮑公「密留不遣」⁴⁴，從而使馬祖與其弟子能繼續留在開元寺傳法。可見鮑防對馬祖在洪州弘法的護持。

（三）李兼，於唐德宗貞元元年（785）至七年（791）擔任斯職。《宋高僧傳》說他對馬祖「素所欽承」；權德輿的《道一禪師塔銘》說：「成紀李公以侍極司憲，臨長是邦，勒護法之誠，承最後之說」，顯示他對馬祖十分欽敬，對馬祖及其弟子的支持。⁴⁵

除了以上殊勝因緣外，加上馬祖那「大機大用，大開大闢，機鋒峻烈，殺活自在」⁴⁶ 和「充滿個性的明快和峻烈」⁴⁷ 的禪風，深深地贏得十方信眾的「聆風景慕」而千里投訪。如《宋高僧傳》卷十一〈太毓傳〉所說：「於時天下佛法，極盛無過洪府，座下賢聖必肩，得道者其數頗眾。」⁴⁸

⁴² 唐·王勃，〈滕王閣序〉，《古文觀止》臺北市：三民書局，民國78年8月（1989）三版，頁386。

⁴³ 《宋高僧傳》，《大正藏》五十冊，頁766中。

⁴⁴ 《宋高僧傳》，《大正藏》五十冊，頁766中。

⁴⁵ 楊曾文，《唐五代禪宗史》，頁307。

⁴⁶ 李浩，《馬祖道一大師傳》，「卷首語」，頁13。

⁴⁷ 楊曾文，《唐五代禪宗史》，頁304。

⁴⁸ 《宋高僧傳》，《大正藏》五十冊，頁773下。

洪州開元寺成了「選佛之場」⁴⁹，時人稱呼馬祖在洪州所創立的宗風為「洪州宗」⁵⁰，此宗的禪法為「洪州禪」，馬祖為洪州宗的創始者。

馬祖在洪州弘法時期前來參訪及皈依的禪僧，著名的有章敬懷暉（756～815）、興善惟寬（755～817）、汾州無業（760～821）、芙蓉太毓（747～826）、五洩靈默（747～818）、南泉普願（748～834）、廬山歸宗、東寺如會（744～823）、茗溪道行（752～820）、天皇道悟（748～807）⁵¹、大梅法常（752～839）、雲秀神鑒（？～844）、南嶽永泰（761～829）、華嚴智藏（？～835）、九井玄策（？～854）等。⁵²

此時期始自唐代宗大曆三年（773），終於唐德宗貞元四年（788）馬祖示寂之年。

關於馬祖返回蜀鄉弘法一事，早期文獻中，如權德輿的《馬祖道一塔銘》、《祖堂集》、《景德傳燈錄》等均未記載。其事見於《五家正宗贊》卷一〈馬祖傳〉的記載：

得法南嶽，後歸蜀鄉，人喧迎之，溪邊婆子云：「將謂有何奇特，元是馬簸箕家小子。」師遂曰：「勸君莫還鄉，還鄉道不成，溪邊老婆子，喚我舊時名。」再返江西。⁵³

同時，王小明的〈四川什邡羅漢寺碑記考〉一文，云：

遂以心印付祖，復歸什邡羅漢寺，築說法台，台角穿一井，為眾說法，……
邑人稱為活佛。中有老媪來觀云：『此吾並舍馬簸箕子也，何云活佛？』
祖聞之，作偈云：『學道不還鄉，還鄉道不香。』遂往江西開元寺演教。

⁴⁹ 《景德傳燈錄》，《大正藏》五十一冊，頁310中。

⁵⁰ 參照宗密，《禪門師資承襲圖》，頁32上。

⁵¹ 又按：「天皇道悟」禪師是婺州東陽人，姓張氏，……於大曆中，抵鍾陵謁馬大師，經二夏，乃造石頭。（按：歸為石頭之門下）。另有一「天王道悟」禪師，渚宮人，姓崔氏，……，謁石頭，扣寂二年無所契悟，乃入長安親忠國師，三十四與侍者應真南還，謁馬大師，大悟於言下。（馬祖）祝曰：「他日莫離舊處。」故復還渚宮。觀達觀穎禪師所集《五家宗派》，則曰：「道悟嗣馬祖。」引唐·丘玄素〈天王道悟禪師碑〉為證。事見《景德傳燈錄》卷十四，《大正藏》五十一冊，頁310上夾注。

⁵² 徐文明，〈馬祖生平問題〉。

⁵³ 《佛光大藏經·禪藏·宗門武庫·五家正宗贊》卷一，頁142。

郭輝圖的〈馬祖返蜀〉一文，引明代曹楷在《什邡紹宗》記載：

馬祖既得心印，復歸什邡羅漢寺，右築說法台，台角穿一井，為眾說法。

旨在證明馬祖確實返鄉弘法，同時郭文認為「**馬祖返蜀是一個確鑿的禪史事件，其時間是發生在唐大曆七年（西元 772），馬祖六十三歲前後。**」⁵⁶

從以上文獻及研究顯示，馬祖還蜀弘法的可信度。且在還蜀弘法之前，馬祖已在江西弘法，並頗具名聲，因此返鄉時「人喧迎之」，稱之為「活佛」。抑有進者，馬祖之德馨遠播，應始於唐代宗大曆三年（768）虔州刺史裴諝，邀請馬祖駐錫南康龔公山之時，鼎盛於大曆八年（773）江西觀察史兼洪州刺史路嗣恭，邀請馬祖駐錫洪州開元寺之後。如此以觀，則郭輝圖謂馬祖返蜀弘法，在六十三（772）歲前後，確是言之有據。

第四節 奉安寶峰

洪州時期是馬祖禪師弘法事業鼎盛圓滿的階段，關於馬祖禪師圓寂前後之記載，分三個小節來論述。

一、預告：

馬祖禪師在圓寂前一個月即已預告弟子們「終焉之地。」

（一）《景德傳燈錄》卷六，載：

師於貞元四年正月中，登建昌石門山，於林中經行，見洞壑平坦處，謂侍者曰：「吾之朽質，當於來月歸茲地矣。」言訖而迴。⁵⁷

⁵⁴ 王小明，〈四川什邡羅漢寺碑記考〉。

⁵⁵ 郭輝圖的〈馬祖返蜀〉。

⁵⁶ 同上註。

⁵⁷ 《景德傳燈錄》卷六，《大正藏》五十一冊，頁 246 中～下。

(二)《天聖廣燈錄》卷八，載：

師於貞元四年正月登建昌石門山，於林中經行見洞壑平坦，峰巒秀拔，謂侍者曰：「茲吉祥所，乃吾終焉之地矣。」既而示疾，寺主問：「和尚近日尊候如何？」師云：「日面佛、月面佛。」⁵⁸

馬祖於貞元四年正月，已預告弟子，建昌石門山是他「終焉之地」。院主問疾，馬祖答以「日面佛、月面佛。」，意謂著壽長如「日面佛」之千歲，或短似「月面佛」之一晝夜，均毋須在意，蘊涵著生死自在、去住自由之深義，及「一朝風月，萬古長空」之灑脫。

二、圓寂：

(一) 權德輿〈道一禪師塔銘〉，載：

化緣既周，趺坐報盡，時貞元四年二月庚辰，春秋八十，夏臘六十。前此以石門清曠之境，為宴默終焉之地。⁵⁹

(二)《祖堂集》卷十四，載：

師於貞元四年戊辰歲二月一日遷化。⁶⁰

(三)《景德傳燈錄》卷六，載：

至二月四日，果有微疾，沐浴訖，跏趺入滅。⁶¹

⁵⁸ (一)《禪藏：天聖廣燈錄》卷八，頁134。

(二)「日面佛、月面佛。」出自《三千佛名經》載：「『日面佛』有壽一千八百歲，而『月面佛』壽只一晝夜。」

⁵⁹ 北宋·彭叔夏撰，《文苑英華》七八六卷，第十冊，台北：華聯出版社，民56年5月(1967)，頁4960。

⁶⁰《禪藏·祖堂集》卷十四，頁707。

⁶¹《景德傳燈錄》卷六，《大正藏》五十一冊，頁246下。

(四)《宋高僧傳》卷十，載：

至戊辰歲，舉措如常，而請沐浴訖，儼然加趺歸寂。享年八十，僧臘五十。⁶²

(五)《天聖廣燈錄》卷八，載：

至二月一日，沐浴加（跏）趺而化，享年八十，僧臘六十。⁶³

(六)《馬祖舍利石函蓋銘文》，載：

錄大師貞元四年二月一日示歸寂滅。⁶⁴

(七)李浩的《馬祖道一大師傳》略謂，

貞元四年二月一日，馬祖於洪州開元寺結跏趺坐而圓寂，弟子智藏主持治喪事務，與慧海、智通、懷暉、惟寬等商議，在寺內堆集柴薪，採天竺茶毘之法，將道一遺體焚化。⁶⁵

(八)《景德傳燈錄》卷六〈馬祖傳〉的夾注載：

高僧傳云，大覺禪師按權德輿塔銘言，馬祖終於開元寺。茶毘於石門而建塔也。⁶⁶

⁶² 《宋高僧傳》卷十，《大正藏》五十冊，頁 766 中。

⁶³ 《禪藏·天聖廣燈錄》卷八，頁 135。

⁶⁴ 參見陳柏泉〈馬祖禪師石函題記與張宗演天壇記〉（《文史》第 14 集，1982 年 7 月）「馬祖禪師舍利石函」是，高 32cm，廣 43cm，貞元 7 年(791)所作的。本資料轉載自：鄭真熙，《馬祖道一及其禪學思想研究》頁 23。

⁶⁵ 摘錄自李浩，《馬祖道一大師傳》，頁 218~232。

⁶⁶ 《景德傳燈錄》卷六，《大正藏》五十一冊，頁 246 下。

上述引文中，權德輿的〈道一禪師塔銘〉，共有四個版本，分別記載於《全唐文·五零一卷》、《唐文粹》卷六十四、《文苑英華》卷七八六及《權載之文集》卷二十八等。除《全唐文·五零一卷》載為：「貞元二年四月。」外，其餘均載：「貞元四年二月。」故應以《文苑英華》等為是。又《景德傳燈錄》載，「馬祖圓寂於二月四日」，但上述文本均作「二月一日」，故應以〈馬祖舍利石函銘文〉等為準。綜合言之，馬祖圓寂於唐德宗貞元四年二月一日。

至於《宋高僧傳》載，馬祖「僧臘五十」，如此馬祖三十歲（738）才在「渝州圓律師受戒」，那麼「唐開元中習禪定於衡嶽傳法院，遇讓和尚」⁶⁷，及「侍奉十秋」⁶⁸與「天寶元年於本州佛跡巖承事道一禪師」⁶⁹等等，均將時空混亂。顯然應依權德輿〈道一禪師塔銘〉及《天聖廣燈錄》等之所載，「**春秋八十，夏臘六十**」或「**享年八十，僧臘六十**」為準。

又依照李浩的《馬祖道一大師傳》與大覺禪師二人，均主張馬祖禪師圓寂於洪州開元寺，惟李浩認為於寺內荼毘，而大覺禪師則依照權德輿的〈道一禪師塔銘〉的說法，認為荼毘於石門。」兩人所見紛歧。

權德輿的〈道一禪師塔銘〉載：

當夾鍾發生之候，協拘屍薪火之期，緇素幼艾失聲，望路渡涸流，而法雨滂灑，及山門而天香紛靄。⁷⁰

大覺禪師認為文中的「協拘屍薪火之期」是護送馬祖靈柩前往石門荼毘之時，僧俗二眾不分老少，跋山渡水送行之感人場面；而李浩則引之為馬祖舍利奉安石門寶峰寺之盛況。

邢東風〈馬祖江西行跡調查記〉載：

寶峰山位於縣縣東北方的寶峰鎮，距南昌市區約七十公里，出了寶峰

⁶⁷ 《景德傳燈錄》卷六，《大正藏》五十一冊，頁245下。

⁶⁸ 《景德傳燈錄》卷六，《大正藏》五十一冊，頁241上。

⁶⁹ 《宋高僧傳》卷九，《大正藏》五十冊，頁763中。

⁷⁰ 《文苑英華》七八六卷。

鎮，再走數華里便是寶峰寺。⁷¹

依據鄭曉江、鄧安、楊雪驄等三人合寫的〈石門古刹、九龍薈萃—馬祖歸骨之地靖安寶峰禪寺〉一文：

由南昌而安義而靖安，出城西行，車沿溪澗疾馳，越過謔母嶺，穿過大梓河，……拐過一個彎，……迎西有座大牌樓，……額坊正中有趙樸初居士親題「馬祖道場」四個行楷大字。⁷²

文中又載：

二月初一日，馬祖沐浴更衣，跏趺入滅，世壽八十，荼毘得舍利無數，弟子們遵師祖生前的遺囑，靈骨歸葬寶峰。⁷³

由上引可知，由洪州開元寺到靖安寶峰寺，約有七、八十公里之遙，且須跋山渡水。若依大覺禪師之見，荼毘於石門，則弟子們必須護送馬祖之靈柩，翻越謔母嶺，渡過大梓河，一路坎坷顛簸，如此實有違常理；且權德輿的「拘屍薪火之期」亦可解釋為荼毘後，舍利、靈骨奉安之日。

綜合言之，馬祖禪師圓寂於洪州開元寺，並於寺內荼毘。

三、奉安

馬祖禪師的舍利奉安於建昌縣（今之靖安縣）石門山寶峰寺。寶峰寺原名泐潭寺，為馬祖的弟子水潦禪師所建，後改名法林寺，唐宣宗大中四年敕詔重建，名寶峰寺，因在石門山內，又稱「石門古刹」。⁷⁴

馬祖禪師舍利奉安寶峰寺之日，依《宋高僧傳》所載：

⁷¹ 邢東風的〈馬祖江西行跡調查記〉，頁 317。

⁷² 參見《世界宗教文化》雜誌 2004 第 4 期，2004.12.15 出版，頁 48。

⁷³ 同上註，頁 50。

⁷⁴ 邢東風，〈馬祖江西行跡調查記〉，頁 319。

輟諸侯之旌旗，資釋子之幢蓋，……楫覆水而為陸，炬通宵而成晝，山門子來，則施如積；邑里齋供，飯香普熏。自昔華嚴歸真於嵩陽，善導瘞塔於秦嶺，禮視齊斬，人傾國城，哀送之盛，今則三之。⁷⁵

可見場面之隆重與莊嚴，這是繼華嚴宗法藏大師歸骨嵩山，淨土宗善導大師瘞塔秦嶺之後，佛門第三次盛大奉安之禮。

唐德宗貞元七年（791）「唐故洪州開元寺石門道一禪師塔」落成，丹陽公包佶為碑紀述，權德輿為塔銘并序⁷⁶，依據馬祖舍利石函左側銘文之所載，可以了解當時安奉之情形：

維唐貞元七年，歲次辛未，七月庚申，朔十七日景子，故大師道一和尚黃金舍利，建塔於此地。大師貞元四年二月一日入滅，洪州刺史李兼、建昌令李啟、石門法林寺門人等記。⁷⁷

唐憲宗元和（806～820）年間，追諡馬祖為「大寂禪師」，塔名「大莊嚴。」又根據《寶峰山志》的記載，得知馬祖舍利石函的銘文除了〈題記〉之外，尚有其他銘文約六百字。根據這些銘文，可知馬祖塔曾於唐武宗會昌六年（846）被毀，唐宣宗大中四年（850），江西觀察史裴休奉旨重修「馬祖塔」並賜額「寶峰」，由釋竇防略記（馬祖舍利石函函蓋銘文），鄉貢進士殷翺書⁷⁸。北宋神宗元豐年間遷移山頂，元英宗至治元年（1321）遷回原址，即現在的位置，……即靖安縣寶峰寺內。清世宗雍正十三年（1735），又加封馬祖為「普照大寂禪師」。馬祖塔於一九六六年「文革」期間遭徹底破壞，至一九九三年方得重建。現在的馬祖塔為漢白玉製作，正面鑄刻「馬祖道一大寂禪師舍利之塔」，背面鑄刻「即心即佛，非心非佛」，左面鑄刻權德輿的〈塔銘〉，右面新鑄刻一誠法師所撰塔銘。從一誠法師的銘文得知，現在的寶峰寺為一九九二年至一九九九年間重建。⁷⁹

⁷⁵ 《宋高僧傳》卷十，《大正藏》五十冊，頁 766 中。

⁷⁶ 《宋高僧傳》卷十，《大正藏》五十冊，頁 766 下。

⁷⁷ 轉載自邢東風，〈馬祖江西行跡調查記〉，頁 335。

⁷⁸ 同上註，頁 334～335。

⁷⁹ 邢東風，〈馬祖江西行跡調查記〉，頁 319。

當年馬祖禪師選擇石門山為「終焉之地」，「是謀薪火塵劫之會，非議岡阜地靈之吉」⁸⁰，以其「幽偏自久」正是學佛習禪佳處。如今，一代宗師歸骨於斯，十方衲子聞風而至。先是百丈懷海結廬墓旁，後則耽源應真與百丈懷海論道於此，瀉山靈祐參禪于懷海，後居湖南瀉山，成為瀉仰宗之開創者。耽源應真與仰山慧寂禪師說法，傳「圓相」給慧寂，後慧寂居袁州（今宜春），以畫圓相法開「仰山門風」，成為瀉仰宗另一開創者。雲巖曇晟禪師，幼年時在寶峰出家，後至修文雲岩寺傳法，收良價和尚為徒，良價又回寶峰習禪，後至宜豐洞山建寺，成為禪宗曹洞宗祖師之一。黃龍慧南禪師，曾在寶峰參禪悟道，後遷修水黃龍寺，成為黃龍宗之祖。另外如九峰道虔、東林常總、寶峰克文、覺範慧洪、大慧宗杲等等，中國禪宗史上諸多法門龍象，都曾在寶峰習禪修道，爾後才開宗立派，寶峰于斯，名揚天下。⁸¹

所謂：「**寶峰淨域，法兩源流，天下叢林從此啟；馬祖道場，宗風廣被，西來大意箇中求。**」⁸² 馬祖道一歸骨之地的石門寶峰，成了繼嵩山少林、曹溪祖庭之後，蔚為中國禪宗之源。

⁸⁰ 《宋高僧傳》卷十，《大正藏》五十冊，頁 766 中。

⁸¹ 參見《世界宗教文化》雜誌 2004 第 4 期，2004.12.15 出版，頁 50。

⁸² 《世界宗教文化》雜誌 2004 第 4 期，2004.12.15 出版，頁 48。此楹聯為現任中國佛教協會會長、寶峰寺方丈一誠法師親撰。

第五節 小 結

西天般若多羅記達磨云：「震旦雖闊無別路，要假姪孫腳下行。金雞解銜一顆米，供養十方羅漢僧。」⁸³「十方」、「羅漢」一語雙關，暗指馬祖禪師的故鄉什邡市及最初出家的羅漢寺。意謂著將來中國禪宗的承先啓後、發揚光大，需要他的力行與實踐。

唐和尚和圓律師的調教與授戒，深具啓蒙、紮根之功；南嶽懷讓的觀機逗教、循循善誘是道一禪師一生的轉捩。

此一踢殺天下人之良駒，歷經十年的薰修陶冶、磨礪以須，業已卓然有成。於是展足奮蹄，歷經建陽佛跡嶺、撫州西裏山、南康龔公山，迨至鍾陵開元寺，而開創洪州宗。上承曹溪、南嶽之法脈，下啓潯仰、臨濟二宗之先河，無盡禪燈，萬古長明。

⁸³ 《景德傳燈錄》卷八，《大正藏》五十一冊，頁 245 下~246 上（夾注）。

第三章 馬祖道一之思想淵源

關於馬祖禪師之思想淵源，吾人可經由馬祖的學思歷程、弘法步履與《馬祖語錄》等三方面追本溯源。本章擬分為曹溪、南嶽之傳承、《維摩詰經》等經論之薰修、牛頭宗之關涉、劍南禪派之啓蒙及老莊思想之影響等五大方面來論述。

第一節 曹溪、南嶽之傳承

曹溪係指曹溪惠能禪師，一作「慧能」（638～713），有關惠能之生平傳略與禪學思想，早期文獻甚為豐富，例如：敦煌本《壇經》（？）、《曹溪大師別傳》（781）、唐·王維（700～761）〈六祖能禪師碑銘〉（《全唐文》卷三二七）、《祖堂集》卷二（952）、《宋高僧傳》卷八（988）、《景德傳燈錄》卷五（1004）等均有記載。

惠能禪師（638～713），出生於唐太宗貞觀十二年（638），唐高宗龍朔元年（661）年二十四，參禮蘄州黃梅弘忍禪師，並得弘忍付法傳衣。唐高宗乾封二年（667）在廣州法性寺落髮、受戒。

乾封三年（668）惠能駐錫韶州曹溪寶林寺，此後往返於廣州、韶州之間，廣開法筵，行化四十多年。

唐玄宗先天二年（713），在新州國恩寺入滅，春秋七十六，唐憲宗元和十年（815），勅諡「大鑒禪師」。¹

南嶽懷讓（677～744）其生平事蹟與禪法，主要記載於唐·張正甫撰〈衡州般若寺觀音大師碑銘並序〉（791）、《祖堂集》卷三（952）、《宋高僧傳》卷九（988）、《景德傳燈錄》卷五（1004）等文獻。

懷讓禪師出生於唐高宗儀鳳二年（677），年十五，往荊州玉泉寺，依弘景律師出家、受具。後與同學坦然同謁嵩山慧安，安啓發之，後乃直詣曹溪禮六祖，受頓悟法門。²

¹ 關於上文惠能一生的年代，係參照於釋印順，《中國禪宗史》，頁 185～187。

² 參見《禪藏·祖堂集》卷三，頁 171，載：懷讓「在于（惠能）左右一十二載」；《禪藏·景德

先天二年(713)往南嶽，住般若寺觀音臺弘傳南宗禪法，世稱「南嶽懷讓」。唐玄宗天寶三年(744)圓寂，春秋六十八歲。

唐敬宗寶曆中，勅諡「大慧禪師」。門下法嗣者九人，其中以馬祖道一最爲著名。³

懷讓的禪法思想，記錄於上述三種文獻中，表現於與六祖的問答、上堂示眾語、與馬祖的付法因緣及馬祖對乃師禪法之體悟上。馬祖的禪法直接師承於南嶽懷讓，我們從本論文第二章「馬祖的悟道因緣」一節中，可以清楚了解。而懷讓的禪法則是得之於惠能的傳授，事見《祖堂集》卷三、《景德傳燈錄》卷五。馬祖之與惠能乃是間接傳承；雖然如此，對道一禪師的影響仍然有跡可尋。

其一，馬祖得法南嶽之後，曾遠至韶州曹溪禮謁祖庭⁴，雖無文獻記載馬祖與寺中執事的訪談內容，但祖庭的勝境，曹溪的門風，道一禪師自然會有一番體會與覺受。

其二，在馬祖弘法四十餘年之間，始自天寶元年(742)，終於貞元四年(788)。依據日本學者矢吹慶輝的《鳴沙餘韻解說》一書，對敦煌本《六祖壇經》的介紹說：

從其內容可認為是現存《壇經》的最古本，……敦煌本不分篇章，亦不分卷，……其原本可推定為六祖滅後二十餘年後的某年形成。⁵

六祖惠能示滅於唐玄宗先天二年(713)，六祖滅後二十餘年後，正值馬祖在南嶽習禪或在福建建陽佛跡嶺或在江西撫州、南康等地廣弘教化，對於來自曹溪祖庭的《壇經》必然有一分期盼與了解。我們試從禪師接引學人的應對中，可以知悉《壇經》對馬祖禪學思想的影響。

今透過《馬祖語錄》，以追本溯源的方法，探究馬祖禪學思想的師承。

(一) 從「頓悟法門」看傳承

傳燈錄》卷五，頁 209，載：「執侍左右一十五載。」；《天聖廣燈錄》卷八，《五燈會元》卷三，均參照《景德傳燈錄》，今並列之。

³ 《景德傳燈錄》卷五，《大正藏》五十一冊，頁 245 頁中，(懷讓禪師法嗣九人，唯馬祖一人見錄)

⁴ 郭輝圖，〈馬祖返蜀鄉〉一文。

⁵ 矢吹慶輝，《鳴沙餘韻解說》，日本：岩波書店，1933 年版。

惠能的頓悟法門可見之於《壇經》，敦煌本《壇經》上說：

法無頓漸，人有利鈍。迷即漸勸，悟人頓修。⁶

這段話是說，佛法本身沒有頓漸之分，而世人的資質則有利鈍之別，不能自悟的鈍根之人「須覓大善知識示道見性」⁷；利根的人則是「各自觀心，令自本性頓悟」。⁸

關於懷讓的「頓悟」主張，可從馬祖對門下弟子興善惟寬等，訴說他對乃師懷讓禪法的體悟：

吾師之道，存乎妙者也。無待而常，不住而至，能事集矣。金口所生，從法而生。⁹

馬祖讚嘆乃師禪法之精妙，「無待而常，不住而至」，是頓悟之顯現；「金口所生，從法而生」，則是對懷讓化導眾生之詮釋。在《馬祖語錄》中，可以看出他受到曹溪、南嶽之影響。馬祖說：

若是上根眾生，忽遇善知識指示，言下領會，更不歷於階級、地位，頓悟本性。¹⁰

這段話是指上根之人，藉師以悟，證悟之後頓超一切。在權德輿的〈道一禪師塔銘〉中，也可看到馬祖對頓悟之主張：

佛不遠人，即心而證；法無所著，觸境皆如。……金剛醍醐，正在方

⁶ 敦煌本《壇經》，《大正藏》四十八冊，頁 338 中~338 下；文中「迷」，原作「明」，今依黃連忠，《敦煌本六祖壇經校釋》，台北市：萬卷樓，2006.05 初版（民 95），頁 51，改之。

⁷ 楊曾文，《新版·敦煌新本六祖壇經》，北京：宗教文化，2001.05 第一版，2005.08 第三次印刷，頁 36。

⁸ 同上註，頁 36。

⁹ 《宋高僧傳》卷九，〈南嶽懷讓傳〉、《大正藏》五十冊，頁 761 中。

¹⁰ 《禪藏·天聖廣燈錄》卷八，〈馬祖傳〉，頁 128。

寸。¹¹

意指佛離吾人不遠，若能各信自心是佛，則「即心是佛」。即心而證，當下所緣之境皆是真如。

(二) 從「坐禪修道」看傳承

早年馬祖在南嶽傳法院唯事坐禪以圖作佛，懷讓以「磨磚」為喻來點撥他，用「禪非坐臥」、「佛非定相」開導他：

磨磚不能成鏡，坐禪豈能成佛？

汝為學坐禪？為學坐佛？若學坐禪，禪非坐臥；若學坐佛，佛非定相。於無住相，不應取舍。汝若坐佛，則是殺佛；若執坐相，非達其理。¹²

對於「如何見道」和「道的成壞」等問題，懷讓又以「唯有心地法門能見乎道」和「三昧花無相，何壞復何成」的「無相三昧」來教化他。

懷讓坐禪修道觀，也可以從《壇經》中，找到它的淵源：

何名坐禪？此法門中，一切無礙，外於一切境界上念不起為坐，見本性不亂為禪。何名為禪定？外離相曰禪，內不亂曰定。¹³

這是從名相上，將「坐」、「禪」及「禪定」的義涵作一明確的詮釋與釐清。對頓教法門的坐禪修道，惠能如是開示：

此法門中，坐禪原不著心，亦不著淨，亦不言不動。若言看心，心原是妄，妄如幻故，無所看也。若言看淨，人性本淨，若妄念故，蓋覆真如。離妄念，本性淨。¹⁴

¹¹ 權德輿，〈道一禪師塔銘〉，《全唐文》五零一卷。

¹² 《景德傳燈錄》卷五，《大正藏》五十一冊，頁 240。

¹³ 敦煌本《壇經》，《大正藏》四十八冊，頁 339 上，黃連忠，《敦博本六祖壇經校釋》，頁 62。

¹⁴ 敦煌本《壇經》，《大正藏》四十八冊，頁 338 下。黃連忠，《敦博本六祖壇經校釋》，頁 58。

上文除了對當時北宗大德「看心看淨」的反思外。同時，也提出但「離妄念」，即顯「本性淨」的主張。

馬祖不僅承繼了懷讓與惠能的思想，並作進一層的發揮，馬祖說：

本有今有，不假修道坐禪。¹⁵

道不用修，但莫污染。何為污染？但有生死心，造作趨向，皆是污染。

16

全句的意思是自性本自具足與清淨，無須假借外在的修道坐禪的形式，「但莫污染」即可。

馬祖這裡的「道」，即是懷讓的「道」，亦是惠能的「自性」。惠能的「離妄念，本性淨」，懷讓的「說似一物即不中」、「修證即不無，污染即不得」與馬祖的「道不用修，但莫污染」。此三者，均在論述自性本自具足與清淨，無須刻意去修證，但「離妄念」、「莫污染」。經此對照，就會瞭解彼此異曲同功之妙，頓見曹溪法要一脈相傳之風。

（三）從「無念、無相、無住」看傳承

一般認為「無念、無相、無住」是惠能南宗的認識論或修行法，但實際上這「三無」也是對惠能整個禪學理論的一種概括。《壇經》上說：

我此法門，從上以來，頓漸皆立無念為宗，無相為體，無住為本。¹⁷

這些「宗」、「體」、「本」都含有根源、根本的意思¹⁸。惠能自己對於「無念、無相、無住」的詮釋是：

無相者，於相而離相。無念者，於念而不念。無住者，為人本性，念念不住，前念、今念、後念，念念相續，無有斷絕。¹⁹

¹⁵ 《景德傳燈錄》卷二十八，《大正藏》五十一冊，頁440中。

¹⁶ 同上註，頁440上。

¹⁷ 敦煌本《壇經》、《大正藏》四十八冊，頁338下。黃連忠，《敦博本六祖壇經校釋》，頁52。

¹⁸ 吳汝均著《中國佛學的現代詮釋》，台北：文津出版社，民國87年5月（1998）二刷，頁165。

¹⁹ 敦煌本《壇經》，頁338下。黃連忠，《敦博本六祖壇經校釋》，頁52。

這「三無」的思想，在懷讓的示眾語中，清楚可見：

一切法皆從心生，心無所生，法無能住，若達心地，所作無礙，非遇上根，宜慎辭哉。²⁰

這「心無所生」近似「無相爲相」；「法無能住」又與「念念不住」同功。那麼，它在《馬祖語錄》中又是如何？馬祖說：

自性本來具足，但於善惡事上不滯，……取善捨惡，觀空入定，即屬造作，……一念妄想，即是三界生死根本；但無一念，即除生死根本，……前念、後念、中念，念念不相待，念念寂滅，喚作海印三昧。²¹

這一段話中的「於善惡事上不滯」即是「無住」之意；而「取善捨惡，觀空入定，即屬造作」係就「無相」的發揮；至於「一念妄想」到「念念寂滅」是對「無念」的闡述，其中包含兩層意思：第一，妄想是吾人生死流傳的根本原因；第二，當吾人能「念念不相待、念念寂滅」時，即達到「海印三昧」之境界。²²

由上觀之，馬祖的禪學思想，不僅傳承自曹溪、南嶽的法要，更將之發揮與開展。

²⁰ 《景德傳燈錄》卷五，《大正藏》五十一冊，頁 241 上。

²¹ 《禪藏·天聖廣燈錄》卷八，頁 128。

²² 「海印三昧」又作海印定、海印三摩地，大海印三昧。華嚴家以此三昧爲華嚴大經所依之總定。引自《佛光大辭典》，頁 4165 中，略謂：「佛陀心中，識浪不生，湛然澄清，森羅萬象，一時印現。」

第二節 《維摩詰經》等經論之薰修

禪宗對大乘佛學精華廣為汲取，於上堂說法，機鋒應對之際，時時揭舉大乘經典的話頭¹，如《楞伽經》、《楞嚴經》、《金剛經》、《華嚴經》、《法華經》、《涅槃經》、《維摩詰經》、《心經》、《圓覺經》等，常是禪宗所推崇的經典，在「論」方面，《大乘起信論》則是常被引用的論著。

禪宗藉經典以弘傳教法，自是有其淵源，從禪宗初祖菩提達摩，以四卷《楞伽經》授予二祖慧可，五祖弘忍以《金剛經》傳授六祖惠能；代表惠能主要思想的《壇經》中，亦多處引用大乘經典，例如：《維摩詰經》、《梵網菩薩戒經》、《金剛經》、《法華經》等²。由上可見，禪宗雖然標示「不立文字，教外別傳」，但從達摩至惠能，均藉經典以弘法。

以下從《馬祖語錄》中，列舉七則，「按圖索驥」追其本、探其源。用以闡明馬祖引經據典，以弘教化之跡。

(一) 一日，謂眾曰：「汝等諸人，各信自心是佛，此心即是佛心。達磨大師從南天竺國來，躬至中華，傳上乘一心之法，令汝等開悟。又引《楞伽經》文以印眾生心地，恐汝顛倒不自信，此心之法各各有之，故《楞伽經》云：『佛語心為宗，無門為法門。』又云：『夫求法者應無所求，心外無別佛，佛外無別心。』不取善，不捨惡，淨穢兩邊俱不依怙，達罪性空，念念不可得，無自性故。故三界唯心，森羅萬象，一法之所印，凡所見色，皆是見心，心不自心，因色故有。』³

上文中，其一，「各信自心是佛，此心即是佛心」，此段經文出自《觀無量壽經》，馬祖所引經文取其大義，而非原文，原經文是：「佛告阿難及韋提希：『見此事已，次當想佛。所以者何？諸佛如來是法界身，入一切眾生心想中。是故

¹ 吳言生，《禪宗思想淵源》，北京：中華書局，2002年10月，北京第三次印刷，〈導言〉，頁1。

² 參見黃連忠，《敦博本六祖壇經校釋》，頁65載：《維摩詰經》云：「即時豁然，還得本心。」《梵網菩薩戒經》云：「本源自性清靜。」；頁104載：「若大乘者，聞說《金剛經》，心開悟解。」；頁168載：「法達！《法華經》無多語，七卷盡是譬喻因緣。」

³ 《景德傳燈錄》卷六，《大正藏》五十一卷，頁246上。

汝等心想佛時，是心即是三十二相，八十隨形好。是心作佛，是心是佛。』⁴

其二，「佛語心為宗」此句經文出自《楞伽經》，原經以〈一切語佛心〉為品名，經偈中有：「大乘諸度門，諸佛心第一」。所引經偈，亦取其大義⁵。

其三，「夫求法者，應無所求」，此段經文出自《維摩詰經·不思議品第六》，原經文是：「若求法者，于一切法，應無所求。」⁶

其四，「三界唯心」出自《華嚴經八十卷本》，卷五十四，原經文為：「菩薩摩訶薩，知三界唯心，三世唯心，而了知其心，無量無邊。」⁷ 所引經文，亦取其大義。

(二) 江西大寂道一禪師示眾云：「道不用修，但莫污染，何為污染？但有生死心，造作趣向，皆是污染。若欲直會其道，平常心是道。謂平常心，無造作、無是非、無取捨、無斷常、無凡無聖。經云：『非凡夫行，非賢聖行，是菩薩行。』只如今行住坐臥，應機接物盡是道，道即是法界，乃至河沙妙用，不出法界，若不然者，云何言心地法門？云何言無盡燈？一切法皆是心法，一切名皆是心名，萬法皆從心生，心為萬法之根本。經云：『識心達本，故號沙門。』名等、義等，一切諸法皆等，純一無雜。若於教門中得隨時自在，建立法界，盡是法界；若立真如，盡是真如；若立理，一切法盡是理；若立事，一切法盡是事。舉一千從，理事無別，盡是妙用，更無別理，皆由心之迴轉。譬如月影有若干，真月無若干；諸源水有若干，水性無若干；森羅萬象有若干，虛空無若干；說道理有若干，無礙慧無若干。種種成立，皆由一心也。建立亦得，掃蕩亦得，盡是妙用。妙用盡是自家，非離真而有立處，立處即真，盡是自家體，若不然者，更是何人？一切法皆是佛法，諸法即解脫，解脫者即是真如，諸法不出於真如，行住坐臥，悉是不思議用，不待時節。經云：『在在處處

⁴ 劉宋·曇良耶舍譯，《佛說觀無量壽經》，《大正藏》十二冊，頁 343 上。

⁵ 劉宋·求那跋陀羅譯，《楞伽經》，全稱《楞伽阿跋多羅寶經》，四卷，《大正藏》十六冊，頁 481 下。

⁶ 姚秦·鳩摩羅什譯，《維摩詰經》，又稱《維摩詰所說經》、《維摩經》、《淨名經》等，凡三卷十四品，《大正藏》十四冊，頁 546 上。

⁷ 唐·實叉難陀羅譯，《華嚴經八十卷本》第五十四卷，《大正藏》十冊，頁 288 下。

處則為有佛。』佛是能仁，有智慧，善機情，能破一切眾生疑網，出離有無等縛，凡聖情盡，人法俱空，轉無等輪，超於數量，所作無礙，事理雙通，如天起雲，忽有還無，不留礙迹，猶如畫水成文，不生不滅，是大寂滅。在纏名如來藏，出纏名大法身，法身無窮，體無增減，能大能小，能方能圓，應物現形，如水中月，滔滔運用，不立根栽，不盡有為，不住無為，有為是無為家用，無為是有為家依，不住於依。故云：『如空無所依』心生滅義，心真如義。心真如者，譬如明鏡照像，鏡喻於心，像喻諸法。若心取法，即涉外因緣，即是生滅義；不取諸法，即是真如義。聲聞聞見佛性，菩薩眼見佛性。了達無二，名平等性。性無有異，用則不同，在迷為識，在悟為智，順理為悟，順事為迷。迷即迷自家本心，悟即悟自家本性，一悟永悟，不復更迷。如日出時，不合於冥；智慧日出，不與煩惱暗俱。了心及境界，妄想即不生，妄想既不生，即是無生法忍。本有今有，不假修道坐禪，不修不坐，即是如來清淨禪。如今若見此理真正，不造諸業，隨分過生，一衣一鉢，坐起相隨，戒行增熏，積於淨業，但能如是，何慮不通？久立諸人，珍重！」。⁸

上文中，其一，「經云：『非凡夫行，非聖賢行，是菩薩行。』」此段經文出自《維摩詰經·文殊師利問疾品第五》。原經文是：「在於生死，不為污行；住於涅槃，不永滅度，是菩薩行。非凡夫行，非聖賢行，是菩薩行。非垢行，非淨行，是菩薩行。」馬祖引用此經文來闡述「平常心是道」是菩薩行。⁹

其二，「識心達本，故號沙門」，此句出自《四十二章經》，原經文是：「辭親出家，識心達本，解無為法，名曰沙門。」¹⁰ 引文與原經文幾近相同。

其三，「譬如月影有若干，真月無若干；諸源水有若干，水性無若干；森羅萬象有若干，虛空無若干；說道理有若干，無礙慧無若干。」，此段經文出自《維摩詰經·菩薩行品第十一》，原文是：「諸佛如來，功德平等，為化眾生故，而

⁸ 《景德傳燈錄》卷二十八，《大正藏》五十一冊，頁440上～中。

⁹ 《維摩詰經》，《大正藏》十四冊，頁554中～下。

¹⁰ 後漢·迦葉摩騰共法蘭譯，《四十二章經》，《大正藏》十七冊，頁517。

現佛土不同。阿難！汝見諸佛國土，地有若干，而虛空無若干也；如是見諸佛色身有若干耳，其無礙慧無若干也。」¹¹ 此處馬祖合取其大義，並加以引申。

其四，「非離真而有立處；立處即真」，此句引自僧肇的《不真空論》，原文是：「經云：『甚奇，世尊，不動實際而為諸法立處。非離真而有立處，立處即真也。』」¹² 引文與原文相同。

其五，「一切法皆是佛法」及「在在處處則為有佛」此二句均出自《金剛經》。前者，原文為「如來所得阿耨多羅三藐三菩提，於是中無實無虛，是故如來說一切法皆是佛法。」後者，出處有二：一是「若是經典所在之處，則為有佛。」，二是「須菩提，在在處處若有此經，一切世間天人阿修羅所應供養。」¹³ 此處馬祖合取其大義。

其六，「諸法不出於真如」，此句經文出自《維摩詰經·弟子品第三》。原文是：「諸法亦然，不出於如」¹⁴，引文與原文相近。

其七，文中「不盡有為，不住無為」，此句出自《維摩詰經·菩薩行品第十一》，原經文是：「如菩薩者，不盡有為，不住無為。何謂不盡有為？為菩薩不離大慈、不捨大悲。深發一切智心，而不乎忘；教化眾生，終不厭倦……；何謂菩薩不住無為？為修學空，不以空為證，修學無相、無作，不以無相、無作為證，修學無起，不以無起為證。」¹⁵ 馬祖將此二句，融入自己的話語中，旨在說明「有為」、「無為」二者之關涉，並以「不住於依」為歸結。

其八，「故云：『如空無所依』」此句出自《大方廣佛華嚴經·如來出現品第三十七之二》，原經偈為：「欲知諸佛心，當觀佛智慧；佛智無依處，如空無所依」¹⁶。馬祖藉此句，以為「不住於依」做註腳。

其九，「若心取法，及涉外因緣，即是生滅義；不取諸法，即是真如義。」句中的「生滅義，真如義」即出自《大乘起信論》，原文為「依一心法，有二種

¹¹ 姚秦·鳩摩羅什譯，《維摩詰所說經·菩薩行品第十一》，《大正藏》十四冊，頁 554 上。

¹² 後秦·僧肇（384~414），《不真空論》、《大正藏》四十五冊，頁 152。僧肇之事略參見《高僧傳》卷六，《大正藏》五十冊，頁 365 上~366 上。

¹³ 後秦·鳩摩羅什譯，《金剛經》，《大正藏》八冊，頁 751 上~751 中、750 上、750 中。

¹⁴ 姚秦·鳩摩羅什譯，《維摩詰所說經·弟子品第三》，《大正藏》十四冊，頁 541 中。

¹⁵ 姚秦·鳩摩羅什譯，《維摩詰所說經·菩薩行品第十一》，《大正藏》十四冊，頁 554 中~下。

¹⁶ 唐·實叉難陀譯，《大方廣佛華嚴經·如來出現品第三十七之二》（八十卷本），《大正藏》十冊，頁 273 上。

門，云何為二，一者心真如門，二者心生滅門，是二門皆各總攝一切法。」¹⁷ 馬祖取《起信論》「真如」、「生滅」二名相，並詮釋其意義。

其十，「如日出時，不合於冥；智慧日出，不與煩惱暗俱。」出自《維摩詰經·見阿閼佛品第十二》，原文是「維摩詰語舍利弗：『於意云何？日光出時與冥合乎？』答曰：『不也。日光出時，即無眾冥。』維摩詰言：『夫日何故行闇浮提？』答曰：『欲以明照為之除冥。』維摩詰言：『菩薩如是，雖生不淨佛土，為化眾生，故不與愚闇而共合也，但滅眾生煩惱闇耳。』」¹⁸ 馬祖此處的引文，亦只取其大義。

其十一，「了心及境界，妄想即不生」出自《楞伽經》卷三之偈頌「譬如鏡中像，雖現而非有，於妄想心鏡，愚夫見有二，不識心及緣，則起二妄想，了心及境界，妄想即不生。」¹⁹ 此處禪師引用其原文。

其十二，「本有今有」一語，出自《大般涅槃經·師子吼菩薩品》卷二十六。原經文是「本無今有，本有今無，三世有法，無有是處。」²⁰ 此處合取其大義。

其十三，「如來清淨禪」，出自《楞伽經·一切佛語心品第二》，原經文是「復次，大慧！有四種禪，云何為四，謂愚夫所行禪、觀察義禪、攀緣如禪、如來禪……云何如來禪？謂入如來地，行自覺聖智相三種樂住，成辦眾生不思議事，是名如來禪。……爾時，世尊欲重宣此義而說，偈言：『凡夫所行禪，觀察相義禪，攀緣如實禪，如來清淨禪。』」²¹ 偈中的「如來清淨禪」係經文「如來禪」意義之衍生，合詩偈五言一句之體型，其義涵如佛之闡述，係指入如來地，所成就之境界。而馬祖的「如來清淨禪」，則指佛性、真如，它是人人本自具足的。禪師在此，但借其名相，以闡釋自己的法要。

（三）無量劫來，凡夫妄想，諂曲邪偽，我慢貢高，合為一體，故經云：

「但以眾法合成此身，起時唯法起，滅時唯法滅，此法起時，不言我起；滅時，不言我滅。」前念、後念、中念，念念不相待，

¹⁷ 馬鳴菩薩造，真諦譯，《大乘起信論》，《大正藏》三十二冊，頁 576 上。

¹⁸ 《維摩詰經》，《大正藏》十四冊，頁 555 中。

¹⁹ 《楞伽經·四卷本》卷三，《大正藏》十六冊，頁 505 上～中。

²⁰ 《大般涅槃經·師子吼菩薩品》卷二十六，《大正藏》十二冊，頁 776 上。

²¹ 《楞伽經·四卷本》卷二，《大正藏》十六冊，頁 492 上。

念念寂滅，喚作海印三昧。攝一切法，如百千異流，同歸大海，都名海水。住於一味，及攝眾味；住於大海，即混諸流，如人在大海中浴，即用一切水。所以聲聞悟迷，凡夫迷悟。聲聞不知聖心，本無地位、因果、階級，心量妄想，修因證果，住於空定，八萬劫二萬劫，雖即已悟，悟已卻迷。諸菩薩，觀如地獄苦，沉空滯寂，不見佛性。若是上根眾生，忽遇善知識指示，言下領會，更不歷於階級、地位，頓悟本性。故經云：「凡夫有反覆心，而聲聞無也。」對迷說悟，本既無迷，悟亦不立。²²

上文中，其一，「經云：『但以眾法合成此身，起時唯法起，滅時唯法滅，此法起時，不言我起；滅時，不言我滅。』」出自《維摩詰經·文殊師利問疾品第五》，原經文是「但以眾法合成此身，起唯法起，滅唯法滅。又此法者，各不相知，起時不言我起，滅時不言我滅。」²³ 馬祖依照原文，略改爲口語化的表述。

其二，「海印三昧」一詞，出自《華嚴經六十卷本》〈賢首第八之一〉原文爲「一切示現無有餘，海印三昧勢力故；不可思議莊嚴剎，恭敬供養一切佛。」²⁴ 馬祖藉佛陀於海印三昧中，印現森羅萬象之義，開展出「攝一切法，如百千異流，同歸大海，都名海水。住於一味，即攝眾味；住於大海，即混諸流，如人在大海中浴，即用一切水。」的主張。

其三，「故經云『凡夫有反覆心，而聲聞無也』」出自《維摩結經·佛道品第八》，原經文爲：「凡夫於佛法有返覆，而聲聞無也，所以者何？凡夫聞佛法能起無上道心，不斷三寶；正使聲聞終身聞佛法力無畏等，永不能發無上道意。」²⁵ 馬祖的「反覆心」，意指對佛法能起無上道心；他對經文，但取其大義，不拘其文句。

（四）座主來參馬大師，大師問：「見說座主講得六十本經論，是不？」

²² 《四家語錄》卷一〈馬祖廣錄〉，《卍續藏》一一九冊，頁 811 下。

²³ 《維摩詰經·文殊師利問疾品第五》、《大正藏》十四冊，頁 545 上。

²⁴ 東晉·佛馱跋陀羅譯，《華嚴經六十卷本·賢首品第八之一》，《大正藏》九冊，頁 434 下。

²⁵ 《維摩詰經·佛道品第八》，《大正藏》十四冊，頁 549 中。

對云：「不敢。」師云：「做摩生講？」對云：「以心講。」師云：「未解講得經論在。」座主云：「作摩生？」云：「心如工技兒，意如和技者，爭解講得經論在？」²⁶

文中的「心如工技兒，意如和技者」，出自《楞伽經·一切佛語心品之四》，原偈是「心為工技兒，意如和伎者，五識為伴侶，妄想觀伎眾」²⁷，馬祖引用原偈中的兩句。

(五) 僧問：「和尚為什麼說即心即佛？」師云：「為止小兒啼。」僧云：「啼止時如何？」師云：「非心非佛。」僧云：「除此二種人來，如何指示？」師云：「向伊道不是物。」僧云：「忽遇其中人來時如何？」師云：「且教伊體會大道。」²⁸

文中的「為止小兒啼」一語，出自《大寶積經》卷九十，原經文是「如以空拳誘小兒，示言有物令歡喜，開手拳空無所見，小兒於此復號啼。如是諸佛難思議，善巧調伏眾生類，了知法性無所有，假名安立示世間。」²⁹ 又出自《大般涅槃經》卷二十，原經文為「又嬰兒行者，如彼嬰兒啼哭之時，父母即以楊樹黃葉而語之言，『莫啼！莫啼！我與汝金。』嬰兒見已，生真金想，便止不啼，然此楊葉實非金也。」³⁰ 馬祖引用上述二則經文，濃縮成「止兒啼」四字，亦在引導學人各信此心是佛，是心即佛，此亦方便善巧，應機宣說之語。

(六) 師言下豁然大悟，涕淚悲泣白馬大師言：「本將謂佛道長遠，懃苦曠劫方始得成。今日始知法身實相本自具足，一切萬法從心化生，但有名字，無有實者。」馬大師云：「如是！如是！一切心性，不生不滅；一切諸法，本自空寂。是故經云：『諸法從本來，常自寂

²⁶ 《禪藏：祖堂集》卷十四，頁 701～702。

²⁷ 《楞伽經》卷四本，《大正藏》十六冊，頁 510 下。

²⁸ 《景德傳燈錄》卷六，《大正藏》五一冊，頁 246 上。

²⁹ 唐·菩提流志譯，《大寶積經·優婆離會第二十四》卷九十，《大正藏》十一冊，頁 519 上。

³⁰ 北涼·曇無讖譯，《大般涅槃經·四十卷本·嬰兒行品第九》卷二十，《大正藏》十二冊，頁 485 下。

滅相』。」³¹

文中的「諸法從本來，常自寂滅相」，出自《法華經·方便品二》。原偈文是「是故舍利弗，我為設方便，說諸盡苦道，示之以涅槃，我雖說涅槃，是亦非真滅，諸法從本來，常自寂滅相。」³² 馬祖引用原偈文以說明「一切諸法，本自空寂」的義蘊。

(七) 山稟命，乃伸前問，祖曰：「我有時教伊揚眉瞬目，有時不教伊揚眉瞬目；有時揚眉瞬目者是，有時揚眉瞬目者不是，子作麼生？」山於言下契悟，便禮拜。³³

上文中的「揚眉瞬目」一詞，出自《楞伽經·一切語佛心卷二》，原文是：「大慧！非一切剎土有言說，言說者，是作相者，或有佛剎，瞻視顯法，或有作相，或有揚眉，或有動睛，或笑或欠，或瞽咳，或念剎土，或動搖。」³⁴ 馬祖吸收《楞伽經》的義涵，轉化成自己的話語，依學人的特質，作不同的開導。

綜合上引七則《馬祖語錄》與原經文之對照，吾人得知：

其一，馬祖引用《維摩詰經》八次、《楞伽經》五次、《金剛經》與《華嚴經》各三次、《大般涅槃經》二次、《觀無量壽經》、《法華經》、《四十二章經》、《大寶積經》、各一次；《大乘起信論》、僧肇《不真空論》各一次。合計九經二論，共二十七次，顯見馬祖禪師的博通大乘經論。

其二，馬祖接引學人每每引經據典，除了經偈依原文照宣外，對於經文大都取其大義，不執著其文句，其目的在藉經文，闡述禪法；並非刻意地講解經文。《六祖壇經》說：「一切經書及文字，大小二乘、十二部經，皆因（人）置」³⁵。對馬祖而言，三藏十二部經典，皆是他敷宗演教，自由揮灑的筌蹄。

其三，對於經論名稱，只一處點出經名，其餘但說「經云」、「又云」或將經文內容，融入自己的示眾語中，如「故《楞伽經》云：『佛語心為宗，無門為

³¹ 《禪藏·祖堂集》卷十五，頁 774。

³² 姚秦·鳩摩羅什譯，《法華經·方便品二》，《大正藏》九冊，頁 8 中。

³³ 《四家語錄》卷一，〈馬祖廣錄〉，《卍續藏》一一九冊，頁 816 上～下。

³⁴ 《楞伽經》卷二，《大正藏》十六冊，頁 493 上～中。

³⁵ 敦煌本《六祖壇經》，《大正藏》四十八冊，頁 340 中。黃連忠撰《敦煌本六祖壇經校釋》，頁 112。

法門。』又云：「『夫求法者，應無所求』，……三界唯心，森羅萬象。」引文中，第一句直稱引自《楞伽經》。第二句「又云」之內容，則出自《維摩詰經·不思議品第六》。第三句「三界唯心」，則雖引自《華嚴經》，但並不刻意指出，而將之融入自己的話語中。

其四，在所引用的經典中以《維摩詰經》與《楞伽經》次數最多。《金剛經》與《華嚴經》居次、馬祖受上述經典之影響亦較顯著。

《維摩詰經》中，影響禪宗及馬祖禪法最深的，是「不二法門」的思想。主要有：「垢淨不二」、「善不善不二」、「罪福不二」、「有漏無漏不二」、「世間出世間不二」、「生死涅槃不二」、「明不明不二」、「色空不二」等³⁶。道一禪師的「謂平常心：無造作、無是非、無取捨、無斷常、無凡無聖。」及「知色空故，生即不生」的思想，深受此影響。

《楞伽經》是結合如來藏思想與阿賴耶識思想的經典³⁷。其主要哲學命題為「五法、自性、識、二種無我，究竟通達。」³⁸本經影響馬祖禪師最大的是「如來藏思想」。禪師上堂示眾語說：「故《楞伽經》云：『佛語心為宗，無門為法門』」及「即心即佛」的主張，均與《楞伽經》有重要的關涉。

其五，在弘忍以前的禪宗諸師，常奉持四卷本《楞伽經》。弘忍和神秀曾一度提倡《文殊般若經》³⁹，弘忍並以《金剛經》傳授惠能。惠能與神會均重視之。《壇經》上也說：「但持《金剛經》一卷，即得見性，入般若三昧。」⁴⁰神會高舉「南宗」旗號，以《金剛般若經》替代《楞伽經》傳承，但從上引《馬祖語錄》觀之，馬祖引自《楞伽經》者多達五次，並強調《楞伽經》的根本大義「一切佛語心為宗」；引自《金剛經》僅有「一切法皆是佛法」及「在在處處即為有佛」兩句，且是但取其大義。由此可見，馬祖意在祖述「達摩大師從南天竺國來，傳上乘一心之法」⁴¹，並對《楞伽經》「一切佛語心為宗」及「聖凡一體、善不善因、染迷淨悟」等思想的表同與重視。

³⁶ 《維摩經》，《大正藏》十四冊，頁 550 中～551 下。

³⁷ 吳言生，《禪宗思想淵源》北京：中華書局，2002 年 10 月北京第三次印刷，頁 1。

³⁸ 歐崇敬，《中國哲學史—大乘禪佛教哲學卷》，台北：洪業文化，2002，頁 133。

³⁹ 杜繼文，魏道儒合著《中國禪宗通史》江蘇古籍出版社，1995 年 2 月第一版第二次印刷，〈導言〉頁 7。

⁴⁰ 敦煌本《六祖壇經》，《大正藏》四十八冊，頁 340 上。黃連忠，《敦博本六祖壇經校釋》，頁 104。

⁴¹ 《禪藏：祖堂集》卷十四，頁 695。

第三節 牛頭宗之關涉

魏晉時期，老莊思想與般若三論學說盛行於江南。牛頭宗適逢其時，融莊玄般若與禪為一體，深刻地影響南宗禪。

牛頭宗的創始人為法融（或作慧融）（594～657年）。關於法融的生平事蹟，唐朝道宣（596～667）在其《續高僧傳》卷二六的〈與禪六之餘〉撰有〈法融傳〉。唐惠祥《弘贊法華傳》卷三〈法融傳〉，也有詳述。

唐代李華（715～766）《潤州鶴林寺故徑山大師碑銘》（《全唐文》卷三二零）、劉禹錫（772～842）《牛頭山第一祖融大師新塔記》（《全唐文》卷六零六），以及五代時期南唐靜、筠二禪僧所編《祖堂集》卷三〈法融傳〉、宋道原《景德傳燈錄》卷四〈法融傳〉等之中，對法融的生平事蹟都有不同的記載。

在近人所著作的「禪宗史」中，亦列有專章。例如：釋印順《中國禪宗史》第三章「牛頭宗之興起」（頁85～128）。楊曾文《唐五代禪宗史》第六章「淨眾、保唐禪派和牛頭宗」（牛頭宗部分，頁278～303）。

一、法融的傳略

法融（594～857）俗姓韋，潤州延陵（今江蘇鎮江市）人。年十九歲，「翰林墳典，探討將盡」感嘆「儒道俗文，信同糠粃；般若止觀，實可舟航，」¹便入茅山，初依三論師輔法師出家，後移住牛頭山幽棲寺，曾多次在幽棲、建初等寺講論《法華經》，弘傳《大品經》。是一位由般若三論而入禪門的大師，《宋高僧傳·卷八·曇璀傳》中稱他為「東夏之達摩」。²

二、牛頭禪的概要

法融既為牛頭宗初祖，自然代表了牛頭禪的早期型態。法融的主要著作有《絕觀論》、《信心銘》、《淨名經私記》、《華嚴經私記》及《法華名相》等五種。

¹ 《續高僧傳》卷二十六〈法融傳〉，《大正藏》五十冊，頁603下。

² 《宋高僧傳》卷八〈曇璀傳〉，《大正藏》五十冊，頁757中。

依據上述資料，可瞭解法融禪學的概貌。其中尤以前二者，最能顯現法融的禪學思想。

(一) 從《絕觀論》、《信心銘》論牛頭禪法：

《絕觀論》是篇名。假立師資二人——弟子為「緣門」，老師是「入理」，假設師徒二人——緣門與入理的問答，所以也有題作「入理緣門」或「緣門論」，全書共一百零七番問答³。《信心銘》，則是每句四個字的四言體。

《絕觀論》旨在論述「虛空為道本」、「法界性自然」、「無心即真道」的義蘊。試看《絕觀論》之內文：

(1) 問曰：云何為道本？云何為道用？答曰：虛空為道本，森羅為法用也。

(2) 問曰：於中誰為造作？答曰：於中實無作者，法界性自然。

(3) 問曰：若非心念，當何以念？答曰：有念既有心，有心即乖道；無念即無心，無心即真道。⁴

《信心銘》的主要義涵則是「本無一法，誰論熏鍊」、「欲得淨心，無心用功」、「無歸無受，絕觀忘守」，今舉《信心銘》原文如下：

(1) 心性不生，何須知見。本無一法，誰論熏鍊？」

(2) 「菩提本有，不須用求。煩惱本無，不須用除，靈知自照，萬法歸如。無歸無受，絕觀忘守。」

(3) 「欲得淨心，無心用功。縱橫無照，最後微妙！」⁵

(二) 宗密論牛頭禪法

關於牛頭宗學說，宗密在其著名的三書中，將當時流行的禪學流派做一番剖析與分門別類。《圓覺經大疏鈔》卷三之下，列出有代表性的禪門有七家：神秀的北宗，劍南智詵至淨眾無相的禪系、劍南保唐無住的禪系、江西馬祖禪系、

³ 釋印順，《中國禪宗史》，頁 112~113。

⁴ 轉載自楊曾文，《唐五代禪宗史》，頁 298、300。

⁵ 轉載自釋印順，《中國禪宗史》，頁 126。

牛頭法融禪系、宣什念佛禪系，以及荷澤神會的禪系等。

在《禪源諸詮集都序》中，把當時流行的禪學流派分爲「十室」，又把這十室的禪法要旨歸納爲「三宗」，將三宗所依據的教法和常用的說法方式分爲「三教」。宗密把牛頭法融的禪系屬於「泯絕無寄宗」與「密意破相顯性教」相一致。

在《中華傳心地禪門師資承襲圖》中評述牛頭宗的特色爲：

**體諸法如夢，本來無事，心境本寂，非今始空，……情忘即絕苦因，
方度一切苦厄，此以忘情為修。⁶**

綜合上述，我們可歸納牛頭禪之禪法特色爲：以虛空爲道本、以本來無事爲悟、以喪已忘情爲修，絕觀忘守，泯絕無寄，無心合道。

三、牛頭禪對馬祖禪法之影響

(一) 就禪法的意趣而言

馬祖禪法與法融禪法有其關涉之處，亦有各自獨到的見地。

1、「道」的第一義

法融的《絕觀論》載：

問曰：云何為道本？云何為道用？答曰：虛空為道本，森羅為法用也。

7

《信心銘》說：

菩提本有，不須用求。煩惱本無，不須用除。⁸

《馬祖語錄》載：

⁶ 宗密，《中華傳心地禪門師資承襲圖》，《卍續藏經》一一零冊，頁 436。

⁷ 轉載自釋印順，《中國禪宗史》，頁 117。

⁸ 轉載自釋印順，《中國禪宗史》，頁 126。

道不用修，但莫污染？但有生死心，造作趣向，皆是污染。若欲直會其道，平常心是道。謂平常心無造作、無是非、無取捨、無斷常、無凡無聖。⁹

《絕觀論》中的「道」指法界的本體。道本虛空，不可以言詮，森羅萬象是它的作用或表現。而《信心銘》中的「道」則是「菩提道心」，此「道心」本自具足。

馬祖的「道不用修」的「道」，意指本自具足的「自性」、「佛性」，如同法融的「菩提道心」。此是二人關涉之處。而馬祖的「平常心是道」的「道」，非指法界的本體，而是覺悟解脫之道。此是二人各自獨到之見地。

2、關於「修」的看法

法融的《信心銘》說：

本無一法，誰論熏鍊？……一切莫作，明寂自見。

靈知自照，萬法歸如。無歸無受，絕觀忘守。

欲得淨心，無心用功。縱橫無照，最為微妙！¹⁰

宋·永明延壽的《宗鏡錄》引法融云：

融大師云：「鏡像本無心，說鏡像無心，從無心中說無心，……有心中說無心，是末觀，無心中說無心，是本觀，……佛道亦本無，一切法亦本無，……直（一作「但」）是空心性，照世間如日。」¹¹

馬祖對「修」的看法：

道不用修，但莫污染，……本有今有，不假修道坐禪，不修不坐，即是

⁹ 《景德傳燈錄》卷二十八，〈馬祖語錄〉，《大正藏》五十一冊，頁440上。

¹⁰ 轉載自釋印順，《中國禪宗史》，頁110。

¹¹ 宋·永明延壽，《宗鏡錄》，《大正藏》四十八冊，頁681中。

如來清淨禪。¹²

問：「如何是修道？」師云：「道不屬修，即言修得，修成還壞，即同聲聞；若言不修，即同凡夫。」云：「作何見解，即得達道？」師云：「自性本來具足，但於善惡事上不滯，喚作修道人，取善捨惡，觀空入定，即屬造作。」¹³

由上得知，法融與馬祖在「修」的方面，前者立足於「心的空寂」的立場，談無心無修，只要「但是空心性」，自可「照世間如日」。後者則立足於「心性本自具足」的觀點，談「道不用修」、「道不屬修」、「不修不坐」，強調「但莫污染。」要言之，法融以「泯然無寄」即修，馬祖以「不修不坐」即修。二者之間，各有持守。宗密稱法融禪法是「忘情爲修」，今觀上述「無心用功」、「無心合道」、「從無心中說無心」等引文，法融禪特別著重「無心」二字。如此看來，以「無心爲修」來評論法融禪，似較爲貼切。

四、馬祖與牛頭宗的交往

馬祖道一（709～788）與牛頭宗的牛頭慧忠（683～769）、徑山道欽（714～792）同是活躍於中唐時代的著名禪師。馬祖在江西一地廣弘教化，牛頭慧忠於江東一代敷宗演教，徑山道欽除在蘇、杭地區盛開法筵外，並曾於「大曆三年，代宗詔至闕下親加瞻禮」，「賜號國一」。¹⁴

燈錄、史傳載馬祖曾與道欽切磋禪法¹⁵，門下弟子智藏亦參訪道欽蒙受法益¹⁶，而馬祖門下如毘陵芙蓉山太毓，曾師事牛頭慧忠¹⁷；伏牛山自在、長沙東寺如會二人，均曾參禮道欽，後歸諸馬祖門下¹⁸；乃至被《景德傳燈錄》歸爲

¹² 《景德傳燈錄》卷二十八，〈馬祖語錄〉，《大正藏》五十一冊，頁440中。

¹³ 《四家語錄》卷一，〈馬祖廣錄〉，《卍續藏》一一九冊，頁811上。

¹⁴ 《景德傳燈錄》卷四〈徑山傳〉，《大正藏》，五一冊，頁230上。

¹⁵ 同上註，頁230上。載：「馬祖令人送書到，書中作一圓相，師發緘，於圓中作一畫，卻封迴。」

¹⁶ 同上註，頁230上。載：「馬祖令門下智藏來問，十二時中以何爲境。師曰：『待汝迴去時有信。』藏曰『如今便迴去。』師曰『傳語卻須問取曹溪。』」

¹⁷ 《景德傳燈錄》卷七〈太毓傳〉，《大正藏》五一冊，頁253下。

¹⁸ 《宋高僧傳》卷十一〈伏牛自在傳〉、〈東寺如會傳〉，《大正藏》五十冊，頁771下、773中。。

石頭希遷門下的荊州天皇道悟和丹霞天然，都曾先後問法於道欽、馬祖¹⁹。
可見馬祖及其門下與牛頭宗關係之密切，在禪法方面亦互有關涉與會通之處。

牛頭慧忠原著有《見性序》、《行路難》，現已不存²⁰。其禪法在永明延壽的《宗鏡錄》九十八卷有部分記載：

(一) 學人問：「夫入道者如何用心？」答曰：「一切諸法，本不自生，汝但任心自在，不須制止，直見直聞，直來直去，須行即行，須往即往，此即是真道。」

(二) 又問：「令欲修道作，何方便而得解脫？」答曰：「求佛之人，不作方便，頓了心源，明見佛性，即心是佛，非妄非真故。」²¹

《景德傳燈錄》卷四〈慧忠傳〉中，記載他的一則偈頌：

人性雙淨，善惡兩忘，真心真實，菩提道場。²²

徑山道欽的禪法在唐李吉甫〈杭州徑山寺大覺禪師碑銘〉中亦有介紹：

法不外來，本同一性，惟佛與佛，轉相證知。其傳也，無文字語言以為說；其入也，無門階經術以為漸。語如夢境，得自本心。²³

《景德傳燈錄》卷四〈道欽傳〉載：

(一) 有僧問：「如何是道？」師云：「山上有鯉魚，水底有蓬塵。」

(二) 僧問：「如何是祖師西來意？」師曰：「汝問不當」。曰：「何如得當？」師曰：「待吾滅後即向汝說。」

¹⁹ 《景德傳燈錄》卷十四，《大正藏》，五一冊，頁309下、310下。

²⁰ 楊曾文，《唐五代禪宗史》，頁287。

²¹ 以上二則，參見宋·永明延壽，《宗鏡錄》，《大正藏》四十八冊，頁945中。

²² 《景德傳燈錄》卷四〈慧忠傳〉，《大正藏》五一冊，頁229中。

²³ 唐·李吉甫，〈杭州徑山寺大覺禪師碑銘〉（《全唐文》卷五一二）。

(三) 馬祖令門人智藏來問：「十二時中以何為境？」師曰：「待汝迴去時有信。」藏曰：「如今便迴去。」師曰：「傳語卻須問取曹谿。」²⁴

關於馬祖的禪學思想，試從《馬祖語錄》中，擷取數則與前二位禪師的禪法作對照。

(一) 一日，謂眾曰：「汝等諸人，各信自心是佛，此心即是佛心。……若了此心，乃可隨時著衣喫飯，長養聖胎，任運過時。」²⁵

(二) 汝等諸人，各達自心，莫記吾語。縱饒說得河沙道理，其心亦不增；總說不得，其心亦不減。說得亦是汝心，說不得亦是汝心。²⁶

(三) 僧問：「如何是西來意？」師云：「即今是什麼意？」²⁷

(四) 又問「作何見解，即得達道？」祖云：「自性本來具足，但於善惡事上不滯，喚作修道人，取善捨惡，觀空入定，即屬造作。」

²⁸

(五) 僧問：「如何得合道？」師云：「我早不合道。」²⁹

馬祖的「若了此心」的「了心」，即是體悟「即心是佛」，與慧忠的「頓了心源，……即心是佛」意義相同，同在強調心地法門下功夫；而馬祖的「任運過時」與慧忠的「任心自在」意近，旨在說明既已了悟「即心是佛」的道理，則日常生活中的一切施為，都是「此心」的顯現，可以隨時隨地任心自在，任運過時。而慧忠的偈頌「人法雙淨，善惡兩忘」以「淨」與「忘」來撥遣，依稀有著法融以來「絕觀忘守」的思想在。

馬祖的「但於善惡事中不滯，……取善捨惡，觀空入定，即屬造作」則是

²⁴ 以上三則，同見《景德傳燈錄》卷四〈徑山道欽傳〉，《大正藏》五一冊，頁 230 上。

²⁵ 《景德傳燈錄》卷六〈馬祖傳〉，《大正藏》五十一冊，頁 246 上。

²⁶ 《四家語錄》卷一〈馬祖廣錄〉，《卍續藏》一一九冊，頁 0811 下。

²⁷ 《景德傳燈錄》卷六〈馬祖傳〉，《大正藏》五十一冊，頁 246 上。

²⁸ 《四家語錄》卷一〈馬祖廣錄〉，《卍續藏》一一九冊，頁 0811 上。

²⁹ 《景德傳燈錄》卷六〈馬祖傳〉，《大正藏》五十一冊，頁 246 中。

即善惡而超越，不落兩邊。關於「如何是（祖師）西來意？」徑山和馬祖都不正面回答，徑山直接責以「汝問不當」，繼之以「待吾滅後即向汝說」來撥遣之，馬祖則反詰之：「即今是什麼意？」要問者體悟當下。又關於僧問「如何是道」、「如何得合道？」徑山和馬祖同樣不予答案，因為道在心悟，不是語言文字所能表達，前者以兩句「無理路話」來截斷其思維，讓他體證當下。後者以「直截了當」語句，開導行者莫要執著。

至於徑山回答智藏「問取曹溪」，則在暗示，自家本具足，不必他求。而其「無文字語言以為說」與馬祖的「各達自心，莫記吾語」同在說明道由心悟，難以言傳。

綜合言之，慧忠、徑山、馬祖等三位禪師，彼此互有發明，互為影響。

第四節 劍南禪派的啟蒙

唐代初年分天下爲十道，劍南道以在劍閣之南而得名，治所在益州（後改蜀郡，治今成都）轄境包括現在的四川省地區、雲南省的大部和貴州省、甘肅省的部分。¹

一、劍南禪派的傳承及代表人物

劍南禪派，係指由弘忍大師的弟子智詵（一作「智侁」）（609~702）所創立的禪派。此派遠紹初祖達摩到五祖弘忍，傳承法系是：智詵 — 處寂 — 無相 — 無住。

所謂「劍南禪派」係包括：智詵和處寂在資州德純寺，無相在成都淨眾寺，無住在成都保唐寺等三地所弘傳的禪法。

劍南禪派最珍貴的史料是《歷代法寶記》一卷。不著撰人，此書當在保唐寺無住于大歷九年（774）去世後不久，由其弟子編撰²，是研究劍南禪派最重要的文獻。

（一）智詵的傳略

關於智詵的生平傳略，僅在《歷代法寶記》中有傳。據《歷代法寶記》，載：智詵，俗姓周，汝南人（今之河南省）。「年十三，辭親入道場，初事玄奘法師學經論。」後聞雙峰山忍大師，遂投五祖弘忍門下。弘忍稱讚他：「汝兼有文字性。」後歸資州德純寺，化導眾生，有《虛融觀》三卷、《緣起》一卷、《般若心疏》一卷。唐武則天萬歲通天二年（697）七月，智詵應邀入京，「後因疾進奏表，卻歸德純寺，首尾三十年，化導眾生。」武則天長安二年（702），將受之於武則天的達摩所傳袈裟，授予弟子處寂。³

（二）處寂的傳略

處寂（669~736 或 648~734），其生平傳略記載於《宋高僧傳》卷二十〈處

¹ 《舊唐書》卷四〈地理志四〉。另參見楊曾文，《唐五代禪宗史》，頁 251。

² 《歷代法寶記》、《大正藏》五十冊，頁 179 上及 196 上~中。楊曾文《唐五代禪宗史》，頁 252~278。

³ 《歷代法寶記》、《大正藏》五十冊，頁 184 中~下。

寂傳》，卷十九〈無相傳〉及《歷代法寶記》〈處寂傳〉等。

《宋高僧傳》中的處寂禪師：「俗姓周，蜀人也，師事寶修禪師，居山北，行杜多行，……天后聞焉，詔入內賜摩納僧伽梨。辭乞歸山，涉四十年，足不到聚落，……開元二十二年（734）正月示滅，享年八十七。」⁴

〈無相傳〉也記載：「有處寂者，異人也，則天曾召入宮賜摩納九條衣，勢必懸之且無差跌。」⁵

而《歷代法寶記》中的處寂禪師是「綿州瀉城縣人也，俗姓唐，家代好儒，常習詩禮，有分義孝行。年十歲，父亡，乃投說和尚」後曾「擔大師至京，一肩不移，……後歸居資州德純寺，……開元二十四年（736），……奄然坐化，……時年六十八。」⁶

由於《宋高僧傳》與《歷代法寶記》處寂事蹟的記載有差異，徐文明在《中土前期禪學思想史》書中，主張周處寂和唐處寂應為兩個人，認為無相先師事資州的唐處寂，後來在天谷山學苦行，「退從谷隱，草衣荑履」、「橡栗以盡，練土為食」，「這也許是他從周處寂那裡學來的」⁷。而楊曾文的《唐五代禪宗史》則認為二者「真實性如何，現在難以確證」⁸；釋印順的《中國禪宗史》對「處寂」生平事略，係依《歷代法寶記》所載：「弟子處寂，俗姓唐，人稱唐和尚，在德純寺，繼承智說的法脈。」若再依據《景德傳燈錄》卷六〈馬祖傳〉所載：「幼歲依資州唐和尚落髮。」那麼「智說禪系」，宜乎是：智說——唐和尚處寂——淨眾無相——保唐無住。

（三）無相的傳略

無相禪師（684~762 或 680~756）⁹，其生平事略見於《宋高僧傳》卷十九，《歷代法寶記》〈無相傳〉。釋無相本新羅國人也，是彼土王第三子。

⁴ 《宋高僧傳》卷二十，《大正藏》五十冊，頁 836。

⁵ 同上註，頁 832 中。

⁶ 《歷代法寶記》、《大正藏》五十冊，頁 184 下。

⁷ 徐文明《中土前期禪學思想》北京：北京師範大學出版社，2004 年 1 月第 1 次印刷，頁 242、248。

⁸ 楊曾文《唐五代禪宗史》，頁 257。

⁹ 依《宋高僧傳》、《無相傳》載，無相示滅於唐肅宗至德元年（756），壽 77 歲。據此推算其生卒年為（680~756）。參見《大正藏》五十冊，頁 832 中~下。依《歷代法寶記》、《無相傳》載，無相圓寂於唐肅宗寶應元年（762），壽 79 歲。據此推算其生卒年為（684~762）。參見《大正藏》五十一冊，頁 185 上，今因年湮代遠，難以確考，故並存之。

以開元十六年，汜東溟，至於中國。到京，玄宗召見，隸於禪定寺¹⁰。後來前往各地「尋師訪道，周遊涉歷，乃到資州德純寺，禮唐和尚（處寂），……得付法及信衣，……後因章仇大夫請開禪法，居淨眾寺，化導眾生，經二十餘年，嗣法弟子無住禪師。¹¹

（四）無住的傳略

無住禪師（714~774），其生平事蹟，載於《歷代法寶記》、《景德傳燈錄》卷四及宗密《圖覺經大疏鈔》卷三之下等文獻中。今依無住禪師本門弟子所撰之《歷代法寶記》，謂無住禪師「鳳翔郿縣人，俗姓李，法號無住。」「時年二十，膂力過人，武藝絕倫」，曾擔任遊弈先鋒（鋒）官。後來捨官尋師問道，遇白衣居士陳楚璋（指慧安國師門下陳七哥）說頓教法，「密契相知，默傳心法」從此白衣修行。天寶元年，往太原禮拜惠能門下自在和尚。和尚爲之說：「淨中無淨相，即是真淨佛性」、「心意快然」，於是依止自在和尚削髮披衣。並於乾元二年（759）到成都淨眾寺，因安乾師引見金和尚，當夜隨眾受緣，經三日三夜。金和尚每日於大眾高聲唱言，「緣何不入山去，久住何益？」無住契悟於心，於是默然上白崖山。永泰二年（766）因副元帥黃門侍郎杜鴻漸等之請，而出白崖山，先居慧空寺，後駐錫成都保唐寺，廣演言教而唯以無念爲宗。¹²

二、劍南禪法的特色

宗密在《禪源諸詮集都序》一書中，將當時的禪派分爲「江西、荷澤、北秀、南僞、牛頭、石頭、保唐、宣什，及稠、那、天台」等十室¹³。其中的「南僞」、「保唐」就是劍南禪派智詵禪系，並包含淨眾無相禪法在內。

宗密又將這十室的禪法要旨歸納爲「息妄修心宗，泯絕無寄宗，直顯心性宗」等三宗。並與「密意依性說相教，密意破相顯性教，顯示真心即性教」三教相比配。「南僞」、「保唐」和「北秀」、「宣什」被歸屬爲「息妄修心宗」和「密

¹⁰ 《宋高僧傳》卷十九，《大正藏》五十冊，頁 832 中。

¹¹ 《歷代法寶記》、《無相傳》，《大正藏》五一冊，頁 184 下~185 上。

¹² 《歷代法寶記》，《大正藏》五一冊，頁 186~196。

¹³ 宗密《禪源諸詮集都序》，《大正藏》四十八冊，頁 400 中~400 下。

意依性說相教」，此「宗」「教」的特色是：

眾生雖本有佛性，而無始無明覆之不見，故輪迴生死。……故須依師言教，背境觀心，息滅妄念。念盡即覺悟，無所不知。如鏡昏塵，須勤勤拂拭，塵盡即明，即無所不照。又須明解趣入禪境方便，遠離憤鬧，住閑靜處，調身調息，跏趺宴默，舌拄上顎，心注一境云云。¹⁴

宗密另一著作《圓覺經大疏鈔》卷三之下，論述禪門七家時，指出源自智詵系的無相禪法列入第二家，其特色是：

疏有三句用心，為戒定慧第二家也。根元是五祖（弘忍）下分出，名為智詵。……言三句者，無憶、無念、莫忘也。意念勿追憶已過之境，勿須念慮未來榮枯等事，常與此智相應，不昏不錯，名莫忘也。或不憶外境，不念內心，儵然無寄，莫忘如上，戒定慧者，次配三句也。¹⁵

無相的禪法內容包括「禮懺」、「授法」和「坐禪」，基本宗旨則為「無憶、無念、莫忘」。¹⁶

宗密將無住的保唐禪系列入第三家：

疏有教行不拘而滅識者第三家也。……所住之院，不置佛事，故云教行不拘。言滅識者，即所修之道也。意謂生死輪轉，都為起心。起心即妄，不論善惡不起即真。……良由宗旨說無分別，是以行門無是無非，但貴無心而妙極故滅識也。¹⁷

無住認為讀經、畫佛像、寫經等都是妄想。雖然弘傳無相的「無憶、無念、莫忘」三句，但將「莫忘」的「忘」改為「妄」字。並引用《法句經》的「若

¹⁴ 宗密《禪源諸詮集都序》，《大正藏》四十八冊，頁 402 中～下。

¹⁵ 宗密《圓覺經大疏鈔》卷三之下，《卍續藏》十四冊，頁 0555 下～0556 上。。

¹⁶ 同上註，頁 0556 上。

¹⁷ 宗密《圓覺經大疏鈔》卷三之下，《卍續藏》十四冊，頁 0556 上～0556 下。

起精進心，是妄非精進；若能心不妄，精進無有涯」來作為說明。無住認為：

無憶是戒，無念是定，莫妄是慧，三者是一不三，念不起戒門、念不起定門、念不起慧門，無念即戒定慧具足。¹⁸

由上揭顯示：無住禪法以三句言教——無憶、無念、莫妄為法門，而以「無念」為宗。

三、劍南禪法對馬祖禪法的影響

馬祖「幼歲依資州唐和尚（處寂）落髮」¹⁹，處寂上承智詵禪系，下啓無相一脈。《歷代法寶記》等文獻，雖未記載處寂之禪法，但從無相的三句言教「無憶、無念、莫忘」及以「息心坐禪」的主張，可以略知處寂禪法之概要，若再對照馬祖初到「南嶽傳法院後，獨處一庵，唯習坐禪」²⁰以觀，則馬祖的「坐禪」應源自處寂的法要；又從《馬祖語錄》中的引經據典，亦可了知馬祖在德純寺的歲月中，奠定了深廣的佛學基礎。

馬祖（709～788）與無相（684～762）、無住（714～774）等三人幾乎是同一時代的禪師，且各為一方之主，無相與無住二禪師駐錫的成都，從古以來，西蜀就有「天府之國」的美譽，成都平原沃野千里，是人文薈萃之地。而馬祖禪師所弘化的江西洪州（今之南昌市），則是「襟三江而帶五湖，控蠻荒而引甌越」，是南來北往，東西交通的孔道，「物華天寶」、「人傑地靈」²¹之所。

雖未見史料記載，有關三位禪師及其門下互訪之訊息，但在馬祖的弟子中，卻有來自西川的黃三郎，除自己皈依馬祖外，並教兩個兒子投馬祖出家。²²

就法脈源流而言，三位禪師之法脈均可遠紹菩提達摩，近承五祖弘忍。依

¹⁸ 《歷代法寶記》〈無住傳〉，《大正藏》五十一冊，頁189上。

¹⁹ 《天聖廣燈錄》卷八，《卍續藏經》一三五冊，頁326下。

²⁰ 同上註，頁326下。

²¹ 王勃〈滕王閣序〉謝冰瑩等譯，《古文觀止》。台北：三民書局，民國78年8月三版，頁386。

²² 《禪藏·祖堂集》卷十四，頁700～701。本則公案如下：「有西川黃三郎，教兩個兒子投馬祖家。曰：黃三郎到法堂前，師（馬祖）曰：『咄！西川黃三郎豈不是？』對曰：『不敢。』師曰：『從西川到這裡，黃三郎如今在西川？在洪州？』云：『若不遇和尚，虛過一生；見師後，如刀劃空』師曰：『若實如此，隨處任真。』」

宗密《圓覺經大疏鈔》及《歷代法寶記》可以了知其大意：

就無相禪師而言，其法脈源流是：

弘忍→智詵→處寂→無相→無住。

就無住禪師而言，其法脈源流是：

(一) 弘忍→智詵→處寂→無相→無住。

(二) 弘忍→慧安 →陳楚璋……→無住。

(三) 弘忍→惠能 →自在……→無住。

就馬祖禪師而言，其法脈源流是：

(一) 弘忍→惠能→懷讓→馬祖。

(二) 弘忍→智詵→處寂……→馬祖。

綜合上述得知：馬祖、無相、無住等三位禪師的法系均近承五祖弘忍，其中無相得之於智詵一系，無住則得之慧安、智詵、惠能三系，而終以智詵系為直承。馬祖始源自智詵系，至南嶽後，則直承惠能法系。智詵系的弟子們以「達摩祖師宗徒禪法，不將一字教來，默傳心印」²³，而自惕自得；惠能系的弟子們亦以「我此法門從上已來頓漸皆立，無念為宗，無相為體，無住為本」，而自勉自勵。²⁴

師承上既有如是因緣，三位禪師的禪法方面亦有其關涉之處：無相談「無憶、無念、莫忘」；無住談「無憶、無念、莫妄」等三句言教；馬祖說「自性本來具足，但於善惡事上不滯，喚作修道人」，此即「無憶」之意；又說「取善捨惡，觀空入定，即屬造作」，此即「無念」之意；又說「一念妄想，即是三界生死根本；但無一念，即除生死根本」，此即「莫妄」之意。

由上觀之，達摩的「默傳心印，直指人心」與惠能的「無相、無住、無念」的法門，分別深繫著劍南禪派的智詵、淨眾、保唐一系，以及惠能、南嶽、馬祖一脈。前者，主張「三句言教，無念為宗」；後者，開展出「即心即佛」、「非心非佛」、「不是心，不是佛，不是物」，乃至「平常心是道」的思想體系。

²³ 《歷代法寶記》，《大正藏》五十一冊，頁 180 下。

²⁴ 敦煌本《六祖壇經》，《大正藏》四十八冊，頁 338 下。

第五節 老莊思想的影響

老莊思想是中國思想的主流之一，歷代名僧如支道林、慧遠、僧肇等均精通老莊之學¹。老莊「自然無爲」的玄旨與「般若性空，空無自性」的思想相結合，是佛教中國化的濫觴。初唐時，「牛頭禪」的標幟是「道本虛空」、「無心爲道」²。顯見受到老莊思想薰習至深；中唐時，「曹溪門下的（青原）石頭一系，與牛頭的關係最深」，宗密禪師將二者同歸『泯絕無寄宗』³。而（南嶽）馬祖一系，雖屬「直顯心性宗」⁴，但仍可看到受老莊思想影響的痕跡。

一、老子的生平事略與思想

老子的事蹟，最早見於漢·司馬遷《史記·老莊申韓列傳》：

老子者，楚苦縣厲鄉曲仁里人也。名耳，字聃，姓李氏。周守藏室之史也。居周久之，見周之衰，迺遂去。至關，關令尹喜曰：「子將隱矣，強為我著書。」於是老子迺著書上下篇，言道德之意，五千餘言而去。莫知其所終。……李耳無為自化，清淨自正。⁵

歷代以來，對五千言《道德經》的注解與詮釋，可說是汗牛充棟，吾人從中擷取其真知灼見，裨益於老子思想精髓之探求。約可歸納爲三點：

（一）崇尚自然

在《道德經》書中，常提到「自然」二字，例如：

太上，不知有之；……悠兮其貴言，功成，事遂，百姓皆謂：『我自然』。

¹《高僧傳·支道林傳》載：王（指王羲之）爲遁（支道林）曰：「逍遙篇可得聞呼？遁乃作千言，標揭新理，才藻驚覺。」《大正藏》五十冊，頁348下。《高僧傳·慧遠傳》載：「慧遠……少爲諸生，博綜六經，尤善莊老。」《大正藏》五十冊。《高僧傳·僧肇傳》載：「僧肇……歷觀經史，備盡墳籍，愛好玄微，每以莊老爲心要。」《大正藏》五十冊，頁365上。

²釋印順，《中國禪宗史》，頁9。

³宗密，《禪源諸詮集都序》，《大正藏》四八冊，頁402下，原文爲：「二、泯絕無寄宗者，說凡聖等法，皆如夢幻，都無所有，本來空寂非今始無，……石頭、牛頭下至徑山，皆示此理。」

⁴同上註，頁402下。

⁵瀧川龜太郎，《史記會注考證》台北：宏業，民62年6月1日再版，頁832~834。

(第十七章)

人法地，地法天，天法道，道法自然。(第二十五章)

道生之，德畜之，物形之，勢成之，是以萬物莫不尊道而貴德。道之尊，德之貴，夫莫之命而常自然。(第五十一章)

上文錄自〈第十七章〉的部分，本意在說明：為政之道，貴乎自然，最上等的國君治理天下，使人民各順其性，各安其生，人民不感覺有國君的存在，等到大功告成，事情順遂，人民仍不曉得這是國君的功勞，反而都說：「我們原來就是這樣的。」⁶ 文中的「自然」有二義：其一，針對「人爲的造作」而言，有「順其自然」之義。意謂著在上者要減少人爲的造作干預，要能順適人民的適才適性發展，自然能夠安居樂業。其二，「原來就是這樣」、「本來如此」之意，意謂著宇宙間的道理「本來就是這樣」。

錄自〈第二十五章〉的部分旨在說明：人效法地的「博厚安淳」、「厚實樸實」；地效法天的「高明虛靜」、「無妄無滯」；天效法道的「至能至善」、「兼備萬德」；道效法「自然而然」、「純任無爲」⁷。從句型上來說，「人法地，地法天，天法道，道法自然」有其層次性；但「道法自然」的「法」字，若解爲「效法」之意，容易使人有「在道之上，別有一個叫做『自然』的東西，爲『道』所遵從效法。」⁸ 因爲老子的「道」是宇宙萬物的本源，是「天地之始」。因此，「道法自然」，宜乎是「道則完全出乎本性的自然」⁹，也就是「自然而然，純任無爲」，順應自然，聽任自化的意思。

錄自〈第五十一章〉的部分，意在說明：「道創造萬物，德含有萬物，……道之所以受尊崇，德之所以受珍貴，是因爲它們創生萬物，……因任自然。」¹⁰ 此處的「自然」，不是物理的自然世界，而是指自然的法則，本來就是這樣的意思。

歸結上述三章，老子對「自然」一詞的深層義蘊，乃是指萬物的本然，如

⁶ 余培林，《新譯老子讀本》，台北：三民書局，2002年8月，初版16刷，頁38。

⁷ 吳靜宇，《老子義疏註全集》高雄：大眾書局，民63年11月初版，頁239。

⁸ 上引文句，乃張起鈞之所言，轉載自余培林《新譯老子讀本》，頁55。

⁹ 同上註，頁55。

¹⁰ 同上註，頁104。

同佛家「法爾如是」的義涵。¹¹

(二) 清靜無為：

「清靜無為」一詞，脫胎於漢·司馬遷在《史記·老莊申韓列傳》中，對老子思想的總評述：「無為自化，清靜自正。」

在《道德經》書中，提到「清靜無為」一詞，或蘊含「清靜無為」之意者甚多，僅列舉下列三章，以論述之：

**不尚賢，使民不爭；不貴難得之貨，使民不為盜；不見可欲，使民心不亂。
是以聖人之治，……為無為，則無不治。(第三章)**

大成若缺，其用不弊；大盈若沖，其用不窮。大直若屈，大巧若拙，大辯若訥。靜勝躁，寒勝熱，清靜為天下正。(第四十五章)

為學日益，為道日損。損之又損，以至於無為，無為而無不為。取天下常以無事，及其有事，不足以取天下。(第四十八章)

上文中〈第三章〉意在說明：名位、財貨、可欲是國家、社會、人心禍亂之源，在上位者應以「無為」的態度來治理國家。

上文中〈第四章〉則在強調：人世間具有「大成」、「大盈」、「大直」、「大巧」、「大辯」者，他們的表面上看來「若缺」、「若沖」、「若屈」、「若拙」、「若訥」。因為如此，所以才能「其用不弊」、「其用不窮」，這種情形猶如「靜勝躁」、「寒勝熱」。因此，老子告訴世人「清靜」自守是天下的行為準則。

上文中的〈第四十八章〉則在論述：就「為學」的觀點，應是「日知其所無，月無忘其所能」(明·顧炎武《日知錄》)，則學問自然日益增廣。就「為道」而言，應是將人世間的一切「知欲」、「可欲」層層剝除，減少再減少，到達「無為」之境地，因其「無為」所以自然地能夠「無不為」，因此能夠「常以無事」「取天下」。

歸結上述三章之所論述，老子以為「清靜無為」是聖人治國安邦之正道，所謂「法令滋彰，盜賊多有」、「我無為而民自化，我好靜而民自正」(上見第五

¹¹ 參見老子《道德經》〈第十八章〉載：「大道發，有仁義；智慧出，有大偽。」

十七章) 都是在說明這個道理。

(三) 見素抱樸

「見素抱樸」一詞，源自老子《道德經》第十九章中的「見素抱樸，少私寡欲。」而《道德經》書中，有關此思想之篇章，亦有多處，茲列舉三章，以論述之：

絕聖棄智，民利百倍；絕仁棄義，民復孝慈；絕巧棄利，盜賊無有。此三者以為文不足，故令有所屬。見素抱樸，少私寡欲。(第十九章)

知其雄，守其雌，為天下谿。為天下谿，常德不離，復歸於嬰兒。知其白，守其黑，為天下式。為天下式，常德不忒，後歸於無極，知其榮，守其辱為天下谷。為天下谷，常德乃足，後歸於樸。(第二十八章)

含德之厚，此於赤子。毒蟲不螫，……未知牝牡之合而腹作，精之至也。終日號而不嗆，和之至也。……益生曰祥(或作「歹羊」)，心使氣曰強。物壯則老，是謂不道，不道則已。(第五十五章)

上文中的〈第十九章〉旨在論述：人世間所追求、欣羨的「聖智」、「仁義」、「巧利」，這些都是大道廢棄之後才產生的。人們利用其世智辯聰，假借仁義之名，和投機取巧之手段而為非作歹。因此，唯有予以「絕棄」，世道人心才能返回樸實之境地。

〈第二十八章〉旨在說明兩個層面：其一，聖人處世治國唯有「知雄守雌」、「知白守黑」、「知榮守辱」，才能「為天下谿」、「為天下式」和「為天下谷」；其二，唯有「常德不離」、「常德不忒」、「常德乃足」，才能「復歸於嬰兒」、「復歸於無極」和「復歸於樸」。復歸於「嬰兒」之純真無邪，「無極」之最初原態和「樸」之單純質樸¹²，此三者是治國綏民之方，安身立命之法。

而〈第五十五章〉旨在論述，天德涵養最深厚者可以媲美於天真無邪的赤子，赤子之心是本然之心，他是「精之至也」、「和之至也」，只因人之「心使氣

¹² 吳靜宇《老子義疏證全集》，對於「嬰兒」、「無極」與「樸」的詮釋有其洞見，足資參考，其原文為：「沒有後天息染的稱作『嬰兒』，未變未動之原態叫做『無極』，道之渾圓原象名叫『樸』，這三者都是形容道體之借用詞，也是指人類之本來面目，字雖殊其義並沒有什麼分別。」參見上書，頁 255。

曰強」、「物壯則老」，導致「謂之不道」，「不道則已」。因此，吾人應當返樸於赤子之心。

歸結上述三章之所論述，老子旨在說明：聖人治國，庶民安身，要能見素抱樸，如嬰兒之純潔，無極之原初與樸之本然。

二、莊子的生平事略與思想

莊子的事蹟依據漢·司馬遷《史記·老莊申韓列傳》記載：

莊子者，蒙人也，名周。周嘗為蒙漆園吏，與梁惠王、齊宣王同時。其學無所不闕，然其本歸於老子之言。故其著書十餘萬言，大抵率寓言也。¹³

歷代關於莊子思想的研究，可以媲美於《老子》。老子思想因莊子的弘揚而更加彰顯，莊子更有其獨立的創見，今歸納莊子思想約有下列幾點：

（一）萬物一體

「萬物一體」一詞，脫胎於《莊子·齊物論》的「天地與我並生，而萬物與我為一」之句。「莊子認為天地萬物渾然一體，沒有差別相」¹⁴，世間的人我之分，物我之別，源於人們的追逐、爭論與分別執著，於是一成了二，二成了三、從無到有；如果從有到有，豈不是更加紛雜¹⁵？若能了解「道通為一」的真諦，那麼「朝三暮四」、「朝四暮三」有何不同呢？又何必勞神費力呢？¹⁶

（二）死生一如：

「死生一如」一詞，有兩個來源，其一，源自《莊子·大宗師篇》：「死生命也，其有夜旦之常，天也。人之有所不得與皆物之情也。」莊子認為人的生

¹³ 瀧川龜太郎，《史記會注考證》，頁 834。

¹⁴ 黃錦鉉，《新譯莊子讀本》台北：三民書局，民 63 年 1 月初版，頁 38。

¹⁵ 參見《莊子·齊物論》，原文為：「既以為一矣，且得有言乎？既以謂之一矣，且得無言乎？一語言為二，二與一為三，自此以往，巧歷不能得，而況其凡乎？故自無適有，以致於三，而況自有適有乎？無適焉，因是已。」

¹⁶ 「朝三而暮四」等句，語出《莊子·齊物論》，原文為：勞神明為一，不知其同也，謂之朝三。何謂朝三？狙公賦芋，曰：「朝三而暮四。」眾狙皆怒。曰：「然則朝四而暮三。」眾狙皆悅。名實未虧，而喜怒為用，亦因是也。

命猶如日夜的變化，是現實的問題，也是客觀的事實，更是一切事物的自然現象。其二，源自《莊子·至樂篇》：「莊子妻死，惠子弔之，莊子箕踞鼓盆歌。……察其始而無生，非徒無生也，而本無形；非徒無形也，而本無氣雜乎芒芴之間。變而有氣，氣變而有形，形變而有生，今又變而之死，是相與爲春、夏、秋、冬四時行也。」莊子從「本無生」、「本無形」、「本無氣」到「雜乎芒芴之間」而「有氣」、「有形」、「有生」，而又「變而之死」，以說明死生一如的道理，這是莊子對生死的超越。

（三）心齋坐忘：

「心齋坐忘」一詞，亦有兩個來源，「心齋」源自《莊子·人間世篇》：「若一志，無聽之以耳，而聽之以心；無聽之以心，而聽之以氣。聽止於耳，心止於符。氣也者，虛而待物者也。唯道集虛，虛者，心齋也。」聽之以耳以心，未若聽之以氣，因爲氣指廣大虛空，能包容一切萬物。「心齋就是無己」¹⁷，猶如佛家的「無我」，因爲「無我無己」才能虛懷以待，包容萬物。

其次是「坐忘」，源自「《莊子·大宗師篇》：「顏回曰：『墮肢體，黜聰明，離形去知，同於大通，此謂坐忘。』」

「墮肢體，黜聰明」就是「離形去知（同「智」）」，「形」指形體，指吾人之身體，老子的憂患在「爲吾有身」¹⁸。莊子的憂患亦在此肢體，因此要「墮離」之。

「智」指「世智辯聰」，「黜聰明」即在去除此「世智辯聰」，一個人若能離形去智，則能與大道相通相同。

總合「心齋坐忘」一語，意謂吾人唯有通過「虛而待物」、「離形去智」才能達到無己、無我的境界，才能與大道相通。

三、老莊思想對馬祖禪法之影響

老莊思想對馬祖禪法之影響，約可分爲下列三點來論述：

¹⁷ 黃錦鉉，《新譯莊子讀本》，頁 47。

¹⁸ 出自老子《道德經》（第十三章），原文爲：「吾所以有大患者，爲吾有身，及吾無身，吾有何患？」

(一) 就「道」而言：

老子的「道」是指宇宙的本源，創生天地萬物的原動力。所謂「道可道，非常道；名可名，非常名，無、名天地之始；有、萬物之母」(第一章)。

莊子的「道」，從〈大宗師篇〉可以知曉：「夫道，有情有信，無爲無形；可傳而不可受，可得而不可見；自本自根，未有天地，自古以固存；神鬼神帝，生天生地；在太極之先而不爲高，在六極之下而不爲深，先天地生而不爲久，長於上古而不爲老。」¹⁹

文中顯示，莊子的「道」與老子的「道」同指宇宙的本源，而作進一步地推演，二者均屬於形而上的命題。另外，他認爲「道」是「無所不在」，道「在螻蟻」、「在稊稗」、「在瓦甓」、「在尿溺」之中，普天之下「無乎逃物」²⁰

馬祖亦言道，馬祖的「道」有二義：

其一，是指真如法界、法性、實相、佛性和如來清淨心等。所謂：「道不用修」、「道不屬修」、「不假修道坐禪」、「道即是法界」、「教伊體會大道」等，此中的「道」均指本自具足的真如、佛性等。這是馬祖遠紹達摩禪的「深信含生同一真性」，近承曹溪的「明心見性」的「真性」和「自性」。

其二，是指「平常心是道」，何謂平常心？「無造作、無是非、無取捨、無斷常、無凡無聖」即是，這是馬祖所創見的「平常心是道」。

此「道」是「一切眾生，從無量劫來，……長在法性三昧中，著衣喫飯，言談祇對，六根運用，一切施爲，盡在法性。」²¹

莊子說：「道無所不在」，馬祖說：「一切施爲，盡在法性。」，二者都在說明「道」是普遍性的存在。

馬祖以「道」來代表「真如法界、法性、實相、佛性和如來清淨心」，《馬祖語錄》中的「長養聖胎」，稱「但於善惡事上不滯」者，爲「修道人」。這些用語均屬於道家的名相，顯然是受到老莊思想的影響。

(二) 就「自然無爲」而言：

老莊思想同是主張崇尚自然和清靜無爲。其中老子有所謂「道法自然」、「爲

¹⁹ 黃錦鉉，《新譯莊子讀本》〈大宗師篇〉，頁 107。

²⁰ 黃錦鉉，《新譯莊子讀本》〈知北遊篇〉，頁 256。

²¹ 《四家語錄》卷一〈馬祖廣錄〉，《卍續藏》一一九冊，頁 811 下。

無為則無不治」和「清靜為天下正」等。莊子則強調「墮肢體，黜聰明，離形去智」以說明之。

馬祖通過「平常心」的「無造作、無是非、無取捨、無斷常、無凡無聖」及「不盡有為，不住無為；有為是無為家用，無為是有為家依，不住於依」，²²來說明自然無為的主張。

馬祖的「無為」有源自《維摩詰經》的薰修，亦有受到老莊「自然無為」的影響。

(三) 就「生命的解脫」而言：

老子對生命的終極看法是「復歸於嬰兒」、「復歸於無極」和「復歸於樸」，然而「《道德經》中，自然之道雖為人道的根本，人道的討論次數遠遠超過自然之道。老子真正的關注，並不是在抽象的形而上學，而是在乎具體實踐意義的生活藝術與政治社會思想。」²³ 因此，老子對生命的究竟解脫，顯然地，不是他所著重的。

莊子對此則有更深層的主張：

(一) 《莊子·天運篇》載：

夫至樂者，先應之以人事，順之以天理，行之以五德，應之以自然，然後調理四時，太和萬物。²⁴

(二) 《莊子·養生主篇》載：

老聃死，秦失弔之，三號而出。弟子曰：「非夫子之友邪？」曰「然。」「然而弔焉若此，可乎？」曰：「然。……適來，夫子時也；適去，夫子順也。安時而處順，哀樂不能入也，古者謂是帝之懸解。」²⁵

²² 《景德傳燈錄》卷二十八，《大正藏》五十一冊，頁 440 中。

²³ 傅偉勳，《從創造的詮釋學到大乘佛學》台北：東大，民國 85 年 5 月再版，頁 25。

²⁴ 黃錦鉉，《新譯莊子讀本》〈天運篇〉，頁 180~181。

²⁵ 黃錦鉉，《新譯莊子讀本》〈養生主篇篇〉，頁 78。

前者，林文欽在《周易時義研究》一書中，對此有獨到的見解：

「順之以天理」，即遵循客觀規律，按照客觀規律行事。能循客觀行事，則能於人生大化流行中「獨立不懼，遯世無悶」。²⁶

春夏秋冬四時的運行，猶如人的生老病死。人們順應天理自然與人事的客觀規律行事，是遷流變化的世界裡，獲得安身立命的良方。這是莊子對生命解脫關懷的展現，也是林氏對莊子的慧解。

後者，歐崇敬的《從結構、解構到超解構》，對此有創新的詮釋：

（莊子）用「安時而處順」做根本性解構「小知」，解構時空、外物現象、心理限制、感官感受而回覆到存有自身；這是「真知」的生活實踐，也是作為一個非人類的存有學真知展現。²⁷

引文中「真知展現」乃是對生命真實意義的體現，自古以來，人之生老病死之痛苦，猶如含靈眾生之倒懸，若能「安時而處順」即是超越死生哀樂，則倒懸自解，謂之「懸解」。

《莊子·至樂篇》中載有：「莊子妻死，惠子弔之，莊子箕踞鼓盆歌」，是莊子對死生一如的超越。至於《莊子·逍遙遊篇》中所謂「至人無己，神人無功，聖人無名」，應是莊子心目中，超然物外，逍遙於天地之間，最終極真實的表徵了。

馬祖對此命題，則是「直下承當，當下即是」。禪師說：「一念妄心，即是三界生死根本；但無一念，即除生死根本，即得法王無上珍寶。」²⁸ 文中的「但無一念」係指但無妄念，無一妄心之意，只因一念無明妄念，於是生死流轉，無有出期。

²⁶ 林文欽，《周易時義研究》台北：國立編譯館，民91年10月初版（2002年），頁262。

²⁷ 歐崇敬，《從結構、解構到超解構》台北：紅葉文化，2003年1月，初版一刷，頁253～254。

²⁸ 《四家語錄》卷一，《卍續藏》一一九冊，頁811上。

綜合上述，馬祖與老子、莊子二人，時空相隔一千多年，但思想文化的影響，卻是超越時空的²⁹。馬祖的思想有受到老莊思想影響之處，亦有彼此會通及各有獨立見解之境地。

潘桂明在〈洪州禪的老莊化問題〉一節中，談到「佛教的中國化，禪宗最明顯；禪宗的中國化，洪州最突出。洪州禪不僅從組織上、體制上展開了佛家化，而且從思想上、風格上完善了老莊化。」³⁰

上文中蘊涵著兩層意義：其一，馬祖所開創的洪州禪在「佛教中國化」、「禪宗中國化」的歷程中的重要地位。其二，說明了馬祖禪法在思想上、風格上受到老莊思想的影響。

²⁹ 關於老子之生卒年，古無定論，但知早於孔子，而孔子之生卒年為（西元前 551 至西元前 479）；由此推估，莊子之生卒年，依錢穆《先秦諸子繫年》載：「莊子約生於西元前 359 年間，卒於西元前 289 至 279 年間」；依梁啟超《先秦學術表》載：「莊子約生於西元前 370 年左右，卒於西元前 310 至 300 年間。」馬祖則生於西元 709 年，卒於西元 788 年。

³⁰ 潘桂明，《中國禪宗思想歷程》，今日中國出版，頁 256。

第六節 小 結

開創洪州宗的馬祖禪師的思想，淵源於上述五大源流。

曹溪、南嶽是馬祖悟道得法之來處，一生之轉捩。南宗禪「頓悟」法門，曹溪、南嶽一脈，從此承先啓後，繼往開來。

《維摩詰經》、《楞伽經》、《大乘起信論》等經論，乃是馬祖禪學思想之源頭活水，裨益馬祖禪之能就近取譬、左右逢源。

江東的牛頭宗之於馬祖，宛若同道參訪，益友切磋。彼此間互有會通，互為增進，互為影響。

劍南禪派是馬祖學佛行誼、薰修大乘經典的啓蒙與紮根之所，奠定往後廣弘教化之基礎。

道家的名相及自然無為的思想，顯現於馬祖的應機接物之中，「洪州人是運出道家的哲學範疇『道』，來構築其禪學思想體系的；也就是吸收道家『道』的抽象意義和思維方式，來全面闡明其禪學解脫理論的」³¹。而「禪宗的中國化，洪州最突出」，亦得力於吸收了老莊的思想。

由此五大源流之匯集，猶如海納百川，開展出源流長遠、波瀾壯闊的馬祖禪學思想。

³¹ 方立天，《中國佛教哲學要義》上下冊，北京：中國人民大學，2005年3月，頁562。

第四章 馬祖道一的禪學思想

關於馬祖道一禪學思想的評述，早期文獻中以宗密大師的《禪源諸詮集都序》、《禪門師資承襲圖》及《圓覺經大疏鈔》（卷三之下）等三書最為詳盡。第以《禪源諸詮集都序》為例，宗密將當時天下佛學分為「禪三宗」、「教三種」。將馬祖之洪州宗，歸為「直顯心性宗」、「顯示真心即性教」¹。宗密從各宗派之「禪門」、「教證」兩方面來論述。

當今學者對於馬祖道一禪學思想亦多有論述：

一、鄭真熙的《馬祖道一及其禪學思想研究》一書中，主張「代表祖師禪思想的是馬祖道一禪師的『平常心是道』和『即心是佛』這兩句。」²

鄭氏從「祖師禪思想」的角度來介紹馬祖的禪學思想。

二、何雲的《馬祖道一與洪州宗評傳》，認為馬祖的佛性思想可以概括為「即心是佛→非心非佛→平常心是道」，「是一個完整的邏輯程式，頗有『正→反→合』的嚴密性質。」同時，他認為馬祖的修行論，即是「堅持南宗『頓悟』本色」，「強調『道不用修』、『道不屬修』，也就是宗密概括的所謂『任心為修』、『任用自在』」。

³

何氏從馬祖的「佛性思想」和「修行論」來論述。

三、張國一在《唐代禪宗心性思想》一書中的第三章：「洪州宗諸師之『心性』」思想中，指出馬祖禪師的「心性」思想是：

(一) 直指「般若作用實踐法性」的如來藏學

(二) 再偏重「即心」說法性

(三) 悟入方便：即「現象作用」直入法性⁴

張氏從「心性」觀點契入，認為馬祖禪學是般若空性與如來藏心之契合，著重於日常生活中的實踐。

¹ 宗密《禪源諸法詮集都序》、《大正藏》四十八冊，頁 402 中~下及 404 中~下。

² 鄭真熙《馬祖道一及其禪學思想研究》，頁 63。

³ 何雲《馬祖道一與洪州宗評傳》，《法藏文庫·中國佛教學術論典》二十五冊，高雄：佛光山，民 90（2001）年，頁 482~489。

⁴ 張國一《唐代禪宗心性思想》，頁 150~161。

從以上學者對馬祖禪學之論述，各有其洞見。筆者立足於此良好基礎上，透過對馬祖道一禪師語錄之理解，試為馬祖的禪學思想作一建構，分為四個理論系統。

第一節 馬祖的體用觀

在哲學的研究領域中，常會涉及「體用」或「體相用」等名相的解釋。黃連忠在《禪宗公案體相用思想之研究》一書中，對此有非常明確地說明：

一般的哲學名相的解釋，「體」是指本質，「用」是指現象，這是傳統對體用範疇的定義。其中，所謂的本質，是指事物的根本性質，或是特殊的本質，這是「一般的」、「共同的」、「共性」、「內在的」、「穩定不變的」與「根據」；至於所謂的現象，是指本質的具體表現，是「個別的」、「片面的」、「特殊的」、「容易變化的」與「表面的」。換句話說，「體」是「用」的內在根據，「用」是「體」的外在表現。至於「相」的範疇，除了本質與現象之外，應該還有「功能」的特性，因為本質是內在的性質，現象是外在的表現，其中缺漏或可以更詳細的說明還有「功能」的屬性，這項功能的屬性，可以解釋本質的作用目標，也可以說明現象發生的意義，因此補上「相」的範疇，可以增加詮釋的多面性及周延性。¹

文中對體相用範疇的內涵與關係，做了明確的解析，有助於吾人對公案的詮釋，更具多面性及周延性的思維。

至於，何謂體用觀？依據吳汝鈞的詮釋是：

所謂體用觀，即哲學上所講的主體或本體與現象或表現間的關係。²

吳氏進而指出：一般的學派，特別是西方哲學，會認為體用是分割開來的。

¹ 黃連忠，《禪宗公案體相用思想之研究》，頁 150。

² 吳汝鈞，《中國佛學的現代詮釋》，台北市：文津出版社，民 87 年，5 月二刷，頁 204。

一個是本體世界、理型世界，一個是現象的世界。縱使兩者有一定連繫，也不會是結合而成爲一體的狀態。東方的體用思想，往往認爲體用兩者間有非常密切的關係，以爲兩者是打成一片的，不論「老子的」、「儒家的」、「佛教的」形上學，都是與體用有一密切的關係。³

吳氏對東西方哲學「體用關係」的界定與區別，至爲清楚。大抵說來，西方哲學的「體用關係」有明確的劃分，而東方哲學的「體用關係」則常是「體用一如」的。

關於「馬祖的體用觀」，宗密的《圓覺經大疏鈔》對洪州宗馬祖的體用觀有如下的評論：

起心動念、彈指、磬咳、揚扇，因所作所為，皆是佛性全體之用，更無第二主宰。如麵作多般飲食，一一皆麵。佛性亦爾。全體貪嗔癡，造善惡，受苦樂故，一一皆性。意以推求，而四大骨肉舌齒眼耳手足，並不能自語言見聞動作。如一念今終，全身都未變壞，即便口不能語，眼不能見，耳不能聞，腳不能行，手不能作，故知能語言動作者，必是佛性。」四大骨肉，一一細推，都不解貪嗔故。貪嗔、煩惱並是佛性。佛性非一切差別種種，而能作一切差別種種。意准《楞伽經》云：如來藏是善、不善因，能遍興造一切，起生受苦受樂與因俱。又云：佛語心。又云或有佛剎，揚眉動睛，笑欠磬咳，或動搖等，皆是佛事。故云觸類是道也。

4

宗密的評論，成了歷代中外學者對馬祖禪學思想論述的引據。例如，日本學者忽滑谷快天認爲：

宗密評（馬祖）道一不中法門之全象，雖有依文解義之弊，不亦如密所云乎？⁵

³ 吳汝鈞，《中國佛學的現代詮釋》，台北市：文津出版社，民 87 年，5 月二刷，頁 204~205。

⁴ 宗密，《圓覺經大疏鈔》、《卍續藏》第十四冊，頁 557。

⁵ 忽滑谷快天《中國禪學思想史》頁 157。

因此，他在〈馬祖下之流弊〉一節中，認為：

道一說心體不審，有以心猿意馬誤認為佛之弊。其談道或說修為，功夫不細，不免使人陷於自然外道之病。⁶

吳汝鈞亦引用宗密《圓覺經大疏鈔》之文，提出對馬祖體用觀的看法：

我們說馬祖的體用觀時，體是指佛性、主體性，用是指佛性的表現，包括人所有的行為。馬祖對這兩者的關係，採取一極端的觀點來看。他認為我們日常生活中所有行為表現都是由佛性所表現出來，並且是佛性全體的表現。若以圖來表示這種關係，以圓圈A為體（佛性）、圓圈B為用（行為），則這兩個圓圈是完全重疊，這是「全體是用」和「全用是體」的極端關係。所謂「全體是用」及全部的佛性都表現為作用、行為。「全用是體」即全部生活的節目、行為動作都是由佛性所表現出來。……我們可進一步說，「全體是用」即「體外無用」，而「全用是體」即「用外無體」。……所謂「體外無用」，即離開佛性，再沒有其他的作用、行為可言。一切現象、行為都是由佛性處表現出來。⁷

以上二者，都是依據宗密的著作，對馬祖及洪州宗所作的評述；綜合觀之，他們對宗密的論點大都採取較為認同的立場。

事實上，「宗密對洪州宗的禪法敘之最詳，批評也最苛。可能兩宗禪法相近，因此宗密亟欲釐清。」⁸ 宗密身為荷澤宗的後世傳人，「千方百計要把荷澤宗樹為正宗」⁹，也是可以理解的，但就學術思想的探討上，則必須採取較為客觀的立場。因此，針對宗密對各家宗派之論點，學者亦有不同意見之提出，茲以馬祖洪州宗為論述主題，舉例如下：

其一，冉雲華在《宗密》一書中，對於宗密將馬祖洪州禪看做「貪嗔、煩惱

⁶ 同上註，頁 156。

⁷ 吳汝鈞，《中國佛學的現代詮釋》，頁 205～210。

⁸ 黃連忠，《宗密的禪學思想》，台北市：新文豐，民 84 年 4 月台一版，頁 123。

⁹ 宗密著，張春波釋譯，《禪門師資承襲圖》，高雄：佛光，1996，頁 80。

並是佛性」等論述，提出他觀點：

這是一種廣泛而極端的佛教哲學，再沒有其他佛學對世間的種種現象，做過這麼大膽而廣泛的肯定。把貪、嗔、癡和造惡受苦等等，全都看作佛性，實在是一種大膽的說法。¹⁰

其二，黃繹勳在〈宗密所述北宗及洪州宗教說的探討〉一文中，有著不同的看法；他說：

宗密所說洪州宗認為「起心動念，彈指動目，所作所為，皆是佛性」而言，在《馬祖語錄》中，我們是可以見到這樣的思想，但是又不全然如宗密所言。……說：「汝等諸人，各信自心是佛，此心是佛。」其所論證的基礎是因為三界唯心，念念不可得，法法無自性，……在這樣了解這個意思之後，便可隨時在「著衣喫飯，長養聖胎，任運過時。」¹¹

黃氏又引《馬祖語錄》來加強他的論點，馬祖說：

若是上根眾生，忽遇善知識指示，言下領會，更不歷於階級、地位，頓悟本性。故經云：凡夫有返覆心，而聲聞無也。對迷說悟，本既無迷，悟亦不立。一切眾生，從無量劫來，不出法性三昧，長在法性三昧中，著衣喫飯，言談祇對，六根運用，一切施為，盡是法性。¹²

黃繹勳的結論是：

因此，雖說眾生都本具佛性，但是也必須是上根人懂得這三界唯心，諸法虛妄的道理的，以此體悟為先，為基礎，才可能是「著衣喫飯，言談

¹⁰ 冉雲華，《宗密》，台北市：東大圖書公司；民 87 年 7 月再版，頁 130~133。

¹¹ 黃繹勳，〈宗密所述北宗及洪州宗教說的探討〉《法光學壇第二期》，1998，頁 86。

¹² 《禪藏：天聖廣燈錄》卷八，頁 128~129。

祇對，六根運用，一切施為，盡是法性。」並非泛指一切人等都能有這般表現的。……這是宗密對馬祖的思想最根本的誤解。¹³

關於忽滑谷快天對馬祖禪法的批評，吾人的回應是，馬祖所談的「心」有二義：其一，指「即心即佛」、「此心是佛」的「心」，此心就是本自具足的「佛性」、「真如」、「自性」。其二，係指「平常心是道」的「平常心」。「平常心是道」的「平常心」，就是馬祖自己所說的「無造作、無取捨、無是非、無斷常、無凡無聖」的意思。

在修為方面，馬祖主張「道不用修」、「道不屬修」、「但莫汙染」。「道」指「真如」和「自性」。它是本自具足，恆常清淨，因此，不用修。至於，「何為汙染？但有生死心，造作趨向，皆是汙染。」

可見馬祖對於「心體」的闡釋和對「談道修為」之論述，至為清楚明白，忽滑谷快天之評論，實有釐清之必要。

關於吳汝鈞歸結「馬祖體用觀」，係「採一極端的觀點」之論點，對此黃連忠提出不同的見解：

馬祖道一只是強調佛性在日常生活的實際運用而已，所以筆者以為不宜說是「極端的觀點」，而是具備「體用一如」觀點解釋較為周延。¹⁴

黃氏認為以「體用一如」來解釋，應該比用「極端的觀點」較為周延。

關於冉雲華以「廣泛而極端」及「大膽的說法」來評論宗密對馬祖的概括性論述，似意謂著宗密「已滲入自己『馬祖學』之主觀詮釋和批判」。¹⁵

至於黃繹勳的論述，意在說明：一個人之所以能夠「起心動念，彈指動目，所作所為，皆是佛性」，因為「各信自心是佛，此心是佛」。而「著衣喫飯，言談祇對，六根運用，一切施為，盡是法性」，乃是基於「上根人懂得這三界唯心，諸法虛妄的道理」，並非泛指一切人等都能有這般表現的。

¹³ 黃繹勳，〈宗密所述北宗及洪州宗教說的探討〉《法光學壇第二期》，1998，頁 86。

¹⁴ 黃連忠，《禪宗公案體相用思想之研究》，頁 162。

¹⁵ 張國一，《唐代禪宗心性思想》頁 147。

以上的論點，各有它的道理在。我們試從《馬祖語錄》中的「體用觀」觀點，再次探究此一命題。

(一) 一日，謂眾曰：「汝等諸人，各信自心是佛，此心即是佛心。達磨大師從南天竺國來，躬至中華，傳上乘一心之法，令吾等開悟。……故三界唯心。森羅萬象，一法之所印，凡所見色，皆是見心，……若了此心，乃可隨時著衣喫飯，長養聖胎，任運過時，更有何事？」

16

(二) 一切法皆是心法，一切名皆是心名，萬法皆從心生，心為萬法之根本，經云：「識心達本，故號沙門。」名等、義等，一切諸法皆等，純一無雜，若於教門中得隨時自在，建立法界，盡是法界；若立真如，盡是真如；若立理，一切法盡是理；若立事，一切法盡是事。舉一千從，理事無別，盡是妙用，更無別理，皆由心之迴轉。譬如月影有若干，真月無若干；諸源水有若干，水性無若干；森羅萬象有若干，虛空無若干；說道理有若干，無礙慧無若干。種種成立皆由一心也。建立亦得，掃蕩亦得，盡是妙用。¹⁷

(三) 攝一切法，如百千異流，同歸大海，都名海水。住於一味，即攝眾味；住於大海，即混諸流，如人在大海中浴，即用一切水。所以聲聞悟迷，凡夫迷悟。……若是上根眾生，忽遇善知識指示，言下領會，更不歷於階級地位，頓悟本性。……著衣喫飯，言談祇對，六根運用，一切施為，盡是法性。¹⁸

《馬祖語錄》顯示：

(一)「自心是佛」是「體」，「若了此心，乃可隨時著衣喫飯，長養聖胎，任運過時，」是「用」，其關鍵在於「若了此心」。

¹⁶ 《景德傳燈錄》卷六，《大正藏》，五一冊，頁 246 上。

¹⁷ 《景德傳燈錄》卷二十八，《大正藏》，五一冊，頁 440 上。

¹⁸ 《四家語錄》卷一，《卍續藏》，一一九冊，頁 811 上~812 上。

(二)「心爲萬法之根本」是「體」，「萬法皆從心生」是「用」；「真月」、「水性」、「虛空」、「無礙慧」等是「體」；「月影」、「諸源水」、「森羅萬象」、「說道理」等是「用」。

(三)「上根人頓悟本性」是「體」，「著衣喫飯，言談祇對，六根運用，一切施爲，盡是法性」是「用」。

「心是萬法之本源，見聞覺知、起心動念，所成一切法相，皆屬一真心體的現象。」¹⁹ 引文中的「本源」是「體」，「法相」是「用」。

綜合言之，馬祖禪師的「體用觀」具有下列五層深意：

其一，有體有用，體用分明，如：「自心是佛」是「體」，「若了此心，乃可隨時著衣喫飯，長養聖胎，任運過時」是「用」。

其二，先體後用，有體才有用，如：「上根人頓悟本性」是「體」，「著衣喫飯，言談祇對，六根運用，一切施爲，盡是法性」是「用」。先有「頓悟本性」之「體」，才有「一切施爲，盡是法性」之「用」。

其三，全體是用，用是全體，如：「萬法皆從心生，心爲萬法之根本，……若於教門中得隨時自在，建立法界，盡是法界；若立真如，盡是真如；若立理，一切法盡是理；若立事，一切法盡是事。」

其四，體用一如，體用不二，如：「攝一切法，如百千異流，同歸大海，都名海水。住於一味，即攝眾味；住於大海，即混諸流，如人在大海中浴，即用一切水。」

其五，「體用觀」仍是善巧方便之說，最終歸諸「無體用」，超越「體用」的二元分別對待。

析言之，馬祖禪師苦心孤詣地想表達兩個重要的義涵：一是，必先「若了此心」、「頓悟本性」，然後方能「隨時著衣喫飯，長養聖胎，任運過時」、「一切施爲，盡是法性」。若不然者，「聲聞悟迷，凡夫迷悟，……不解返源，隨名逐相，迷情妄起，造種種業。」²⁰ 一是，所謂「體用觀」，既具有「體用一如，體用不二」等之義涵，更契合禪師「平常心是道，謂平常心，無造作、無是非、無取捨、無斷常、無凡無聖」，乃至「無體用」，超越一切分別對待的一貫主張。

¹⁹ 蘇樹華，《洪州禪》，頁 47。

²⁰ 《四家語錄》卷一，《卍續藏》，一一九冊，頁 811 上~812 上。

因此，對於宗密禪師將「全體貪嗔癡，造善惡，受苦樂故，一一皆性。……貪嗔、煩惱並是佛性」的說法，我們認為他似乎是把「佛性」過度地解釋了。它們應該是人的「情識」作用，指人的「七情六欲」等情感或心理的表現。試問「執刀之手」與「作奸犯科之行」，豈是佛性的展現？唯有「一念返照，全體聖心」²¹，「放下屠刀」才能「立地成佛」。

此外，宗密在《禪門師資承襲圖》中，另有二則也談到「馬祖體用觀」。

一是以「摩尼珠為喻」，原文是：

後有一類人，指示云：「即此黑暗，便是明珠，明珠之體，永不可見。欲得識者，即黑便是明珠，乃至即青黃種種皆是。」²²

二是以「真心本體有二種用」為說明：

問：洪州以能語言動作等，顯於心性，即當顯教，即是其用，何所闕耶？

答：真心本體有二種用：一者自性本用，二者隨緣應用。猶如銅鏡，銅之質是自性體，銅之明是自性用。明所現影，是隨緣用。影即對緣方現，現有千差，明即自性常明。明唯一味，以喻心常寂是自性體，心常知是自性用，此能語言能分別動作等，是隨緣應用。今洪州指示能語言等，但是隨緣用，闕自性用也。²³

前者，宗密認為馬祖之洪州宗「即此黑暗，便是明珠」；後者，以為馬祖禪「但是隨緣用，闕自性用」，我們試對照《馬祖語錄》，首先對「前者」的說法，提出評論，馬祖說：

心真如者，譬如明鏡照像，鏡喻於心，像喻諸法，若心取法，即涉外因緣，即是生滅義；不取諸法，即是真如義。²⁴

²¹ 同上註，頁 811 中～812 上。

²² 宗密著，張春波釋譯《禪門師資承襲圖》，高雄：佛光，1996，頁 80。

²³ 同上註，頁 93。

²⁴ (1)《景德傳燈錄》、《大正藏》五十一冊，頁 440 中。

「明鏡」如同「摩尼珠」，以喻心體（體），「鏡像」喻萬法，如同青黃黑種種諸色，以喻法相（用）。「鏡體與鏡相，一體本無二，心體與法相，如如一體性」²⁵。明鏡與摩尼珠隨來就應，隨去隨了，明鑑萬相而不染萬相，心體顯現萬法而不染萬法。換言之，「明鏡之清靜，不離萬象，心性之清靜，不離萬法。」²⁶ 一切鏡光塵影儘是明鏡與心體的對緣顯現而已。

馬祖禪學「如隨色摩尼珠，觸青即青，觸黃即黃，體非一切色，如指不自觸，如刀不自割，如鏡不自照。」²⁷ 馬祖的摩尼珠，體常清淨，隨緣應用，青來青現，黃來黃現，乃至顯現萬相，無有差別，其體則恆常清淨。宗密所言「即此黑暗，便是明珠。」實有待商榷。

次就「自性本用與隨緣應用」而言，馬祖說：

一切法皆是心法，一切名皆是心名，萬法皆從心生，心為萬法之根本，……若於教門中得隨時自在，建立法界，盡是法界；若立真如，盡是真如；若立理，一切法盡是理；若立事，一切法盡是事。舉一千從，理事無別，盡是妙用，更無別理，皆由心之迴轉。譬如月影有若干，真月無若干；諸源水有若干，水性無若干；森羅萬象有若干；虛空無若干；說道理有若干；無礙慧無若干。種種成立，皆由一心也。建立亦得，掃蕩亦得，盡是妙用。

文中的，「萬法皆從心生，心為萬法之根本」，此明「心體」如「鏡體」。自身具有生現萬法、明鑑萬物之功用，此用是「自性本用」。以其本身具有此種功用，因此有物悉照。文中從「建立法界，盡是法界」到「建立亦得，掃蕩亦得，盡是妙用」，意在說明，「心體」的隨緣映現，「隨緣應用」。

(2) 明·蓮池大師《竹窗隨筆》〈心喻篇〉對於「以鏡喻心」有一精闢之論：「心無可喻，凡喻心者，不得已而權彷彿，非真也。試舉一二：如喻心以鏡。蓋鏡能照物，而物未來時，鏡無將迎，物方對時，鏡無憎愛；物既去時，鏡無留滯，聖人之心，常寂常照，三際空寂，故喻如鏡。」參見：明·蓮池大師《竹窗隨筆》〈心喻篇〉台北市：佛陀教育基金會出版，民國八十三年十二月（1994），頁6。

²⁵ 蘇樹華，《洪州禪》頁26。

²⁶ 同上註，頁27。

²⁷ 宋·永明延壽，《宗鏡錄》，《大正藏》四十八冊，頁492上。

進言之，明鏡之本質，是清淨自性體；具有明鑑萬法、萬物之用，此用是「明鏡本質之明」之用，是為「自性本用」。

明鏡以其本質之明，顯現萬法、萬物；有物悉照，青來青現，黃來黃現，隨緣映現一切，是「隨緣應用」。

如同宗密的比喻「猶如銅鏡，銅之質是自性體，銅之明，是自性用。明所現影，是隨緣用。」²⁸

換言之，設若「心體」與「鏡體」本身，不具「生現萬法與明鑑萬物」之「自性用」，又如何能有「見聞覺知與映現萬相」之「隨緣用」呢？

準此以觀，就「真心本體有二種用」而言，馬祖禪學思想兼具「自性本用」與「隨緣應用」。

²⁸ 宗密著，張春波釋譯，《禪門師資承襲圖》，高雄：佛光，1996，頁93。

第二節 馬祖的色心說

關於馬祖的色心說，吾人可追溯當年馬祖在南嶽習禪時，曾問懷讓：「道非色相，云何能見？」懷讓答以：「心地法眼能見乎道，無相三昧亦復然矣。」

馬祖在未悟道以前，認為「道」不是有形有色的東西，怎麼可以用眼睛見到呢？他把「見」當成「眼見」，如同有人讀《金剛經》對「經典所在之處，則為有佛」而感到迷惘，既云有佛，為何無法得見一樣。

懷讓所云：「心地法眼能『見』乎道」的『見』是「體會」、「體悟」、「體證」和「心領神會」的意思。一如釋迦牟尼佛對執著「我相、人相、眾生相、壽者相」的佛子們所開示的「若以色見我，以音聲求我，是人行邪道，不能見如來。

¹一樣。因為「法無定法、佛無定相」，執相以求，咫尺天涯。

換言之，道由心悟，正確的體悟是：「凡所有相，皆是虛妄。若見諸相非相，則見如來。」²

南嶽「能見乎道」的「見」即釋迦牟尼佛「則見如來」的「見」，不是世俗的見聞覺知的「見」。它須從「心地法門」下工夫，方始「得見」、「得證」的「見」。此見是「實相之見」，並非「色相之見」。

當馬祖廣弘教化以來，已由「色相」進到「色心」的境地。談論到「色心」，又可追溯到當年靈山會上「釋迦拈花，迦葉微笑」的一段禪門掌故：

世尊在靈山會上拈花示眾，眾皆默然，唯迦葉破顏微笑。世尊云：「吾有正法眼藏，涅槃妙心，實相無相，微妙法門，不立文字，教外別傳，付囑摩訶迦葉。」³

¹ 姚秦。鳩摩羅什經《金剛般若波羅蜜經》，《大正藏》八冊，頁 752 上。

² 同上註，頁 749 上。

³ 此則禪門掌故有三種記載：（一）北涼·曇無讖譯，《大般涅槃經》四十卷本（世稱「北本」）卷二：「佛告諸比丘，我今所有無上正法，悉以付囑摩訶迦葉是迦葉者，當為汝等作大依止，猶如如來為諸眾生作依止處。」參見《大正藏》十二冊，頁 377 下。一般推斷，後世「拈花微笑」之說，或係依此敷衍而出，另參見《佛光大辭典》「拈華微笑」條，頁 3266。文中所引，乃出自：（二）《大梵天王問佛決疑經·拈花品》，《卍續藏》八十七冊，頁 326。及（三）《天聖廣燈錄》，《卍續藏》一三六冊，頁 221 上。《禪藏：天聖廣燈錄》卷一，頁 13。

花是色相，佛陀借「拈花」來傳達與呈現他的心法，所謂「以色傳心」、「以色呈心」，「意在使人『緣所見之色，悟能見之心』，禪宗謂之，見色明心」⁴。從此「釋迦拈花，迦葉微笑」被視為「釋迦心印之初傳」。⁵

馬祖的「色心說」，則從另一個向度，來顯現他對「色與心」的看法。緣此，我們必須直接由《馬祖語錄》去了解與體悟。關於「馬祖的色心說」，在《祖堂集》卷十四與《景德傳燈錄》卷六中，均有記載，兩者所載，僅有極微的差異。

《祖堂集》卷十四：

三界唯心，森羅萬象，一法之所印，凡所見色，皆是見心，心不自心，因色故有心。汝可隨時言說，即事即理，都無所礙，菩提道果，亦復如是。於心所生，即名為色，知色空故，生即不生。若體此意，但可隨時著衣喫餅，長養聖胎，任運過時，更有何事？汝受吾教，聽吾偈曰：「心地隨時說，菩提亦只寧。事理俱無礙，當生則不生。」⁶

《景德傳燈錄》卷六：

故三界唯心，森羅萬象，一法之所印，凡所見色，皆是見心，心不自心，因色故有。汝但隨時言說，即事即理，都無所礙，菩提道果，亦復如是。於心所生，即名為色，知色空故，生即不生。若了此心，乃可隨時著衣喫餅，長養聖胎，任運過時，更有何事？汝受吾教，聽吾偈曰：「心地隨時說，菩提亦只寧。事理俱無礙，當生即不生。」⁷

試比較兩者不同之處：

一、《祖堂集》稱：「心不自心，因色故有心」；《景德傳燈錄》稱：「心不自心，因色故有」前者多一「心」字，後者予以省略，但無損其意，且後者回應本段「四個字」一句的句型。

⁴ 蘇樹華，《洪州禪》，頁 16。

⁵ 同上註，頁 16。

⁶ 《禪藏：祖堂集》卷十四，頁 695~696。

⁷ 《景德傳燈錄》卷六，《大正藏》五十一冊，頁 246 上。

二、《祖堂集》稱：「汝可隨時言說」。《景德傳燈錄》稱：「汝但隨時言說」。前者言「可」，後者言「但」；「可」、「但」二字在此意思相近，其旨在說明當吾人了解「三界唯心，森羅萬象，一法之所印，凡所見色，皆是見心，心不自心，因色故有心」之道理時，「汝但可隨時言說」。

三、《祖堂集》稱：「若體此意」。《景德傳燈錄》稱：「若了此心」。

前者的「體」字，含有「體察、體悟、體證」等義。

而「意」字，則指要旨、法意，指「知色空故，生即不生」的要旨。

後者的「了」字，含有「了解、了悟、了然」等義。

此「心」字，其義涵指「知色空故，生即不生」的要旨；唯禪宗語彙常用「心」字，如「心地法門」、「直指人心」、「明心見性」、「識心見性」等，因此「心」字較為貼切。

四、《祖堂集》稱：「但可隨時著衣喫飯」。《景德傳燈錄》稱：「乃可隨時著衣喫飯」。前者用「但可」，後者用「乃可」，意思相近。經過上文之比較，乃採取《景德傳燈錄》之所載，為本節論述之所依據。

一、色與心的涵義

上文中馬祖所說的「凡所見色」的「色」，含有兩種解釋。

一是：就「五蘊」來說，此「色」指「色蘊」，指人的色身，此色身由地、水、火、風等四大所組成。⁸

二是：就「六塵」來說，此「色」指「色塵」，指器世間的一切，包含山河大地、日月星辰、飛禽走獸、花草樹木等。十方法界中，一切含靈的眾生及一切有形有相的物質與事相。⁹

⁸ 「五蘊」一詞，出自《般若波羅蜜多心經》，《大正藏》第八冊，頁 848。經文云：「觀自在菩薩，行深般若波羅蜜多時，照見五蘊皆空，度一切苦厄。」其「五蘊」又作「五陰」、「五眾」、「五聚」。「蘊」音譯作「塞健陀」，乃積聚、類別之意。即類聚一切有為法之五種類別；其中「色蘊」，即一切色法之類聚。參見《佛光大辭典》第二冊，頁 1212 中，「五蘊」條目。

⁹ 「六塵」一詞，同見於上註：經文云：「是故空中無色無受想行識，無眼耳鼻舌身意，無色聲香味觸法。」「六塵」即「色聲香味觸法」等六境。此六境猶如塵埃能污染人之情識，故稱「六塵」。參見《佛光大辭典》第二冊，頁 1298，「六塵」、「六境」二條目。

道一禪師此處所說的「心」，即是《華嚴經》「三界唯心」的「心」，與「應觀法界性，一切唯心造」的「心」¹⁰，相同於《解深密經》：「我說識所緣，唯識所現故」¹¹的「識」。此「心」、「識」義涵相同，同為萬法之根源，萬法因之而顯現。

二、色與心的關係

馬祖所揭示的色心關係，可從三個層次來理解。

(一) 凡所見色，皆是見心

這句話是說：我們所看到的十方世界中的森羅萬象，林林總總，都是此心的映現。換言之，人因見「色」而有受、想、行、識等作用，這些作用都是心的對緣顯現。

(二) 心不自心，因色故有

心體猶如明鏡，恆常清淨，「心所生法乃是依緣色法而起的」、「世間的色法是剎那剎那隨緣生滅」¹²，心體與明鏡，既是對緣映現萬法，亦因萬法而彰顯其存有。

因此，「有些學者認為：道一的色心觀脫胎於『帶相唯識』說，是法相宗的主張。」¹³

這種說法似從馬祖的「凡所見色，皆是見心，心不自心，因色故有」而立論，自然有其道理在。從「知色空故，生即不生」，則可了知上文所說的「凡所見色，皆是見心；心不自心，因色故有」等，盡是馬祖敷宗演教的導言與舟筏，最終歸

¹⁰ 「三界唯心」謂三界(欲界、色界、無色界)所有現象皆由一心之所變現。參見《佛光大辭典》第一冊，頁 586 中。東晉·佛陀跋陀羅譯，《大方廣佛六十華嚴·卷十》，《大正藏》九冊，頁 465 下。經文云：「心如工畫師，畫種種五陰，一切世界中，無法而不造。如心佛亦爾，如佛眾生然。心佛及眾生，是三無差別。諸佛悉了知，一切從心轉，……心造諸如來。」唐·實叉難陀譯，《大方廣佛華嚴經八十卷本》，《大正藏》十冊，頁 102 上~中。經文云：「若人欲了知，三世一切佛，應觀法界性，一切唯心造。」

¹¹ 唐·玄奘譯《解深密經》，《大正藏》十六冊，頁 698 上~中。經文云「慈氏菩薩復白佛言：『世尊，諸毘鉢舍那三摩地所行影像，彼與此心當言有異？當言無異？』佛告慈氏菩薩曰：『善男子！當言無異，由彼影像，唯是識故。善男子！我說識所緣，唯識所現故。』」按：「影像」是指「色」，是「色法」。一切色法，唯識所現。因此，法相宗主張「萬法唯識」，猶如華嚴宗之「三界唯心」。

¹² 蔡日新，《千巖百崎洪州禪》，頁 23。

¹³ 同上註，頁 23。

諸「般若空性」。

(三) 知色空故，生即不生

世間一切色法既是依緣而起，自是不離「成、住、壞、空」與「緣生緣滅」的法則，猶如《金剛經》所說的：

**一切有為法，如夢幻泡影，
如露亦如電，應作如是觀。¹⁴**

此「夢、幻、泡、影、露、電」六者，乃因緣所生法，如夢似幻，剎那生滅，隨緣聚散，於此可以了知，色法乃至一切有為法的虛妄性。

蔡日新在《千崛百崎洪州禪》書中，對此有其獨到見解：

馬祖的「色心觀」，完全是從色法的虛妄性來觀照心法的虛妄性，眾人見色法的虛妄後，便要立即反觀心法的虛妄不實，這種禪觀喚醒眾人對外色法的分別執著，尤其是令使他們因色法而反觀自性，將他們對外物的馳求與對內心執持的觀念一起破斥乾淨，使之頓見那未被染污的自性。讓眾人一見色法便反觀心法，從而使他們人法兩亡，冥合至理。¹⁵

蔡氏的詮釋是從色法的虛妄性來觀照心法的虛妄性，進而反觀自性，最後達到人法兩亡，冥合至理的境界。

至於馬祖的「知色空故，生即不生」，其下手處，則另有一番本地風光。

「知色空故」，即在說明一切色法既是因緣和合而生，假名而安立，那麼它是本無自性，其性本空。

如《般若波羅蜜多心經》所說：

舍利子色不異空，空不異色，色即是空，空即是色，受想行識，亦復如

¹⁴ 姚秦·鳩摩羅什譯，《金剛般若波羅蜜經》，《大正藏》八冊，頁 752 中。亦稱「六如偈」。

¹⁵ 蔡日新，《千崛百崎洪州禪》，頁 24。

是。¹⁶

色相與空性同一體性，真空與幻色不二，因有真空，方有幻色；若真空不動，幻色不生。有如水動方生波，水不動則無波。故真空與幻色同一體性，如水與波之濕性不二。¹⁷

禪師的「凡所見色，皆是見心；心不自心，因色故有」，亦復如是。色塵(色蘊)與心體不異，「一切法皆是心法，一切名皆是心名」¹⁸，色法即是心法，色心同一體性，色心不二。

「生即不生」這句話是接續「知色空故」一語，是邏輯上的必然。既已了知色相與空性同一體性，則心不著色；心不著色則不愛色身，不愛色身則不存生死，不存生死故了生死。生死即涅槃，涅槃即生死，當生即不生。

又如《般若波羅蜜多心經》所說：

舍利子是諸法空相，不生不滅，不垢不淨，不增不減。是故空中無色、無受想行識，無眼耳鼻舌身意，無色聲香味觸法，無眼界，乃至無意識界。¹⁹

「諸法空相」乃是超越「生滅」、「垢淨」和「增減」的對待，乃至六根、六塵、六識等，「這些蘊入處界的虛妄之法，皆是迷真幻現的一種緣起做相。」²⁰ 因此，道一禪師的「知色空故，生即不生」，即依此緣起性空、般若空性而立論。

總而言之，馬祖的「色心說」，有其邏輯的嚴謹性、層次性。

首從「凡所見色，皆是見心」及「心不自心，因色故有」，論述「心」與「色」的關係。

次由「知色空故」一語，點出色法、心法的虛妄性，最後再指出「生即不生」

¹⁶ 唐·玄奘譯《般若波羅蜜多心經》，《大正藏》八冊，頁 848 下。

¹⁷ 參見釋傳布《心經要解》，台北市，正覺精舍，2004 年，頁 222~223。

¹⁸ 《景德傳燈錄》卷二十八，《大正藏》五十一冊，頁 440 上。

¹⁹ 唐·玄奘譯《般若波羅蜜多心經》，《大正藏》八冊，頁 848 下。

²⁰ 釋斌宗講述《般若波羅蜜多心經》，萬里靈泉寺印，民國 84 年八月（1995），頁 101。

的義涵，歸宗於般若空性。

最後禪師再剴切地告訴眾人：「若了此心，乃可隨時著衣喫餅，長養聖胎，任運過時」，並以「心地隨時說，菩提亦只寧。事理俱無礙，當生即不生」的偈語為總結。

至於馬祖如何發揮他的「色心說」來接引眾人呢？我們試舉下列三則公案以論述之。

(一) 百丈懷海為侍者，檀越每送齋飯來，師纔揭用盤蓋，馬大師拈起片胡餅示眾云：「是甚麼？」每日如此，師經三年方有省。²¹

(二) 馬祖一日上堂，眾集，以手點拂柄三下，便下座，師默有省。三日後，舉似祖，祖上堂，告眾曰：「吾何憂矣？自有大默在，是汝諸人之師也。」²²

(三) 師再參馬祖，祖豎起拂子，師云：「即此用？離此用？」祖掛拂子於舊處。良久，祖云：「你已後開兩片皮，將何示人？」師遂取拂子豎起。祖云：「即此用？離此用？」師亦掛拂子於舊處，祖便喝，師直得三日方聾，方乃大悟。²³

上文中的「胡餅」、「拂柄」及「拂子」皆是「色相」，皆屬因緣所生法。

馬祖的「拈胡餅」、「點拂柄」及「豎拂子」之與釋迦「拈花」，無有差別，皆是禪宗「以色呈心」的法門，旨在點撥眾人。「緣所見之色，悟能見之心」，進而「即色見心」、「見色明心」。迦葉見拈花而微笑，百丈睹胡餅而有省。釋迦之心印由迦葉而初傳，馬祖之洪州禪因百丈及其門下而弘揚，良有以也。

「方便多有門，歸元無二路」，馬祖最後以一首偈語作總結：

²¹ 《禪藏：聯燈會要》卷四，頁 179。蔣九愚，〈洪州禪與韓國佛教〉，南京：南京大學，2002 年。

²² 《天聖廣燈錄》卷八，《卍續藏》一三五冊，頁 328 上~下。另見《禪藏：天聖廣燈錄》卷八，頁 136。

²³ 《天聖廣燈錄》卷八，《卍續藏》一三五冊，頁 328 下。另見《禪藏：天聖廣燈錄》卷八，頁 137。

心地隨時說，菩提亦只寧。

事理俱無礙，當生即不生。

心地法門隨順因緣而應機說法，菩提覺智本自清淨，若能了悟「色心不二，諸法空相」的道理，則能事理圓融無礙，生與不生，無二差別。

第三節 馬祖的頓悟說

唐代禪門有「南頓北漸」之說。南宗以曹溪惠能為首，主張頓悟，北宗以度門神秀為主，倡導漸修。北宗禪的特色在漸修，可以遠紹菩提達摩的「捨妄歸真，凝住壁觀」²⁴，近承神秀的「拂塵看淨，方便通經」²⁵。南宗禪的特色在頓悟。《壇經》說：「善知識！我此法門從上以來，頓漸皆立，無念為宗，無相為體，無住為本。」²⁶ 又說：「善知識！法無頓漸，人有利鈍。迷即漸勸，悟人頓修。自識本心，是見本性。」²⁷

馬祖禪學源自曹溪、南嶽之傳承，其頓悟之主張另有一番見地，可從三方面來論述。

一、頓悟本性，不修不坐

我們試從《馬祖語錄》中，去領悟禪師「頓悟」的立論，首先揭示他對「修道坐禪」的看法：

（一）道不用修，但莫污染。²⁸

²⁴ 唐·淨覺《楞伽師資記》，《大正藏》八十五冊，頁 1285 上。

²⁵ 唐·宗密《圓覺經大疏抄》卷三之下；《卍續藏》十四冊，頁 0554 上。

²⁶ 《敦煌本·六祖壇經》，《大正藏》四十八冊，頁 338 下。

²⁷ 同上註，頁 338 上~下。

經文中：「從上已來」，敦煌本及楊曾文《敦煌新本·壇經校釋》均作「已」，而黃連忠·《敦博本六祖壇經校釋》作「以」。按：唐時用「已」，今時用「以」。

²⁸ 《景德傳燈錄》卷二十八，《大正藏》，頁 440 上。

(二) 本有今有，不假修道坐禪，不修不坐，即是如來清淨禪。²⁹

(三) 問：「如何是修道？」師云：「道不屬修，即言修得，修成還壞。」

³⁰

(四) 云：「作何見解，即得達道？」師云：「自性本來具足，但於善惡事上不滯，喚作修道人，取善捨惡，觀空入定，即屬造作。」³¹

上述引文中，禪師旨在論述道是本自具足，因此無須執持「修道坐禪」的固定形式。如果說道是可以修的，它將被具體化和形相化。既然道可以修成，那麼修成之後，是否意謂著將會變壞呢？禪師先用反詰語來引導眾人反躬自問，開啓其內在明光。再進而指出，自性本具足，無須假借修道坐禪而得。他認為取善捨惡是分別揀擇，落入兩邊；觀空入定，仍是執著有空可觀、有定可入，均屬造作，心有罣礙。禪師主張真正的「修道人」是「但於善惡事上不滯」，無取捨、無造作的人。此「修道人」是「無修之修」的人。

馬祖禪師的敷宗演教，可謂有破有立，有問有答，掃蕩亦得，建立亦得。同時，馬祖對於「道」，不言「修坐」，是因為「道不屬修」，「成佛不由坐」。他常用「了、體、見、悟、會、達」等字，例如「若了此心」、「若體此意」、「若見此理」、「若悟聖心」、「直會其道」、「各達自心」等，字裡行間似在隱喻：道由心悟，貴在體證和洞見原初。禪師又說：

若是上根眾生，忽遇善知識指示，言下領會，更不歷階級、地位，頓悟本性。³²

此番立論，有兩層義涵：其一，上根眾生遇善知識，藉師以自悟，如當年「**五祖夜至三更，喚惠能堂內說《金剛經》，惠能一聞，言下便悟**」³³，以及道一自己經南嶽懷讓之適機點撥而「心意超然」。³⁴

²⁹ 同上註，頁 440 中。

³⁰ 《天聖廣燈錄》卷八，《卍續藏》一三五冊，頁 327 上
《禪藏：天聖廣燈錄》卷八，頁 127。

³¹ 《天聖廣燈錄》卷八，《卍續藏》一三五冊，頁 327 上

³² 同上註，頁 327 下。

³³ 敦煌本《六祖壇經》，《大正藏》四十八冊，頁 338 上，文中的「至」原作「知」；「悟」原作「伍」，今依黃連忠，《敦博本六祖壇經校釋》頁 34 改之。

³⁴ 《景德傳燈錄》卷五，《大正藏》五十一冊，頁 241 上。

其二，所謂「頓悟」，乃是「言下領會」，當下體證之意，是指不歷階位，當下契入法性，直入覺悟的境界³⁵，此種境界似可意會，難以言傳。釋依空對此則有一段精妙之譬喻：

禪悟的世界，是一種前不見古人，後不見來者，高高山頂立，天地我獨尊的絕對。這種卓然獨立的經驗世界，是老師所不能傳授，言語文字所不能詮釋的。³⁶

誠然，這種禪悟的世界，具有「非理性」、「直覺性」與「超然感」等³⁷，「如人飲水，冷暖自知」，禪門修行以「開悟第一」，凡聖之別，在迷悟之間。

然則，「頓悟」者何？乃是「頓悟本性」。此本性是《涅槃經》所說的「人人皆有佛性」的「佛性」，是菩提達摩的「二入四行論」中的「深信凡聖含生同一真性」的「真性」，《六祖壇經》的「般若常在，不離自性」的「自性」，即是馬祖道一的「道不屬修」、「道不用修」和「教伊體解大道」的「道」。換言之，道一的「頓悟本性」，即是惠能的「明心見性」。

二、一念返照，全體聖心

「一念返照，全體聖心」一語，源自道一禪師的上堂示眾語：

一切眾生從無量劫來，不出法性三昧，長在法性三昧中，著衣喫飯，言談祇對，六根運用，一切施為，盡是法性，不解返源，隨名逐相，迷情

³⁵ 釋聖嚴認為：「禪宗的開悟，又可以分成信悟、解悟與證悟」。「所謂的『信悟』，是由虔誠的信仰產生信仰與領會，這不是禪宗的開悟，而是某種信心的來源與覺受的層次；所謂的『解悟』，是指由理解宇宙真理或法性本質而得的通達觀念，這也不是佛教所謂的開悟，而是建立正確的知見；最後所謂的『證悟』，則是由實踐而真實的體驗到不生不滅的法性，是一種觸證，是離心意識，是心意識流截斷之後頓現的宇宙實相，所以說是『證悟』。」參見釋聖嚴，《禪與悟》，台北：東初出版社，1992年8月，初版五刷，頁42。

關於「漸悟與頓悟」的命題，黃連忠的理解是：「所謂的『漸悟』是指必須經由順序與次第的修行，而後才能逐漸的進入悟境，也就是說依順序漸進的一種覺悟情形；所謂的『頓悟』，則是指快速而直入覺悟境界的情形。」參見黃連忠，《禪宗公案體相用思想之研究》，頁260。黃氏有關「漸悟與頓悟」的觀念，來自鈴木大拙著，徐進夫譯，《歷史發展》，台北：志文出版社，1989年10月再版，頁198。

³⁶ 釋依空，《頓悟的人生》，高雄，佛光出版社，民82年初版，封面語。

³⁷ 鈴木大拙列舉禪悟的八項特性：非理性、直覺性、權威性、肯定性、超然性、無我調、高舉感和剎那性。參見鈴木大拙著，徐進夫譯，《開悟第一》，台北：志文出版社，1988年4月初版，頁25~31。

妄起，造種種業，若能一念返照，全體聖心。汝等諸人，各達自心，莫記吾語。縱饒說得河沙道理，其心亦不增；總說不得，其心亦不減。說得亦是汝心，說不得亦是汝心，乃至今身放光，現十八變，不如還我死灰來。淋過死灰無力，喻聲聞妄修因證果；未淋過死灰有力，喻菩薩道業純熟，諸惡不染。若說如來權教三藏，河沙劫說不盡，猶如鉤鑠，亦不斷絕。若悟聖心，總無餘事。久立，珍重。³⁸

上文中，道一禪師首先點出一切眾生，久遠以來長在法性三昧中，一切施爲，盡是法性。但由於不知返本探源，任它「色受想行識」的五陰熾盛，「利衰毀譽稱譏苦樂」的八風相隨。世人之「隨名逐相」，猶如浩浩江上，過盡千帆，惟見「名」、「利」二舟。於是一念無明——起惑——造業——感果，生死流轉不已，所謂「一念妄想，即是三界生死根本」。

因此，禪師再次點撥眾人，若能返觀內照，全體聖心，了知自性本具足，無須向外攀求；如玉泉神秀所謂「一切佛性，自心本有，將心外求，捨父逃走。」³⁹亦如曹溪惠能之「菩提般若之智，世人本自有之，即緣心迷，不能自悟。」⁴⁰

如此返照自悟，猶如生命義涵獲得嶄新的詮釋。鈴木大拙稱之爲：「獲得洞悉事物本質的新觀點。」⁴¹，李澤原稱之爲「瞬刻永恆的最高境界」⁴²，馬祖稱之爲：「一悟永悟，不復更迷」。⁴³

最後禪師剴切地指出，「一念返照，全體聖心」的妙理，乃是行者內心所自證，非關語言文字，它是離言絕相，言語道斷，心行處滅的。再者，語言文字僅是禪師用以點撥、勘驗和化導眾生之筌蹄⁴⁴，以手指月，意在月輪清輝，若僅觀指，而亡失月輪，豈非捨本逐末？⁴⁵

³⁸ 《天聖廣燈錄》卷八，《卍續藏》一三五冊，頁 327 下。

《禪藏：天聖廣燈錄》卷八，頁 128~129。

³⁹ 《景德傳燈錄》卷四，《大正藏》五十一冊，頁 231 中。

⁴⁰ 《敦煌本·六祖壇經》，《大正藏》四十八冊，頁 338 中。

⁴¹ 鈴木大拙，〈悟：禪宗的存在價值〉，收錄於吳平編，《名家說禪》，上海：上海社會科學院出版社，2003 年 5 月新 1 版，頁 163。

⁴² 李澤原，〈瞬刻永恆的最高境界〉，收錄於吳平編，《名家說禪》，頁 84。

⁴³ 《景德傳燈錄》卷二十八，《大正藏》五十一冊，頁 440 中。

⁴⁴ 黃錦鉉新譯，《莊子讀本》，台北市：三民書局，民 63 年一月（1974 年）初版，頁 313。原文爲：「筌(筌)者所以在魚，得魚而忘筌(筌)；蹄者所以在兔，得兔而忘蹄；言者所以在意，得意而忘言。吾安得夫忘言之人而與之言哉！」

⁴⁵ 唐·般刺蜜帝譯，《楞嚴經》，《大正藏》十九冊，頁 111 上。經文爲：「如人以手指月示人，彼人因指，當應看月。若後觀指，以爲月體，此人豈唯亡失月輪，亦亡其指。」

同理，若僅將「示眾語」，當作教本來讀誦，淪為口頭禪，有何益處？「迷者口念，智者心行」⁴⁶，徒託空言，未若起而行。因此，禪師叮嚀道：「汝等諸人，各自達心，莫記吾語，縱饒說得河沙道理，其心亦不增；總說不得，其心亦不減。說得亦是汝心，說不得亦是汝心。」

就「自性本自具足」而言，「心、佛及眾生，是三無差別」⁴⁷，在聖不增，在凡不減。

就「諸法空相」來說，它是「不生不滅，不垢不淨，不增不減」，乃至修得「分身放光，現十八變」，證得各種果位、階第，就「般若空性」而言，仍是「迷情妄起」有漏之法。

「若悟聖心，總無餘事」，禪師歸結一「悟」字，悟是生命之覺醒，智慧之開啓，若能「一念返照，全體聖心」則可以照見五蘊皆空，八風非有。

三、即心而證，立處即真

「即心而證」一語，出自唐·權德輿〈道一禪師塔銘〉：

常曰：佛不遠人，即心而證，法無所著，觸境皆如，……而金剛醍醐，正在方寸。⁴⁸

意思是說，佛離吾人不遠，佛就在我們的心中，所謂「佛在靈山莫遠求，靈山就在汝心頭」⁴⁹。一個人若能了悟聖心，各信自心是佛，則此心即是佛心，「心外無別佛，佛外無別心」，即此心而證菩提之智，事理無礙，於是「著衣喫飯，言語祇對，六根運用，一切施為，盡是法性。」於是「行住坐臥，應機接物盡是道。」，因為「即心而證」，方見「觸境皆如」，而此「金剛醍醐」關鍵在此方寸之間。

⁴⁶ 《敦煌本·六祖壇經》原文為「迷人口念，智者心。」缺一「行」字，今據黃連忠，《敦博本六祖壇經校釋》頁94，補之。

⁴⁷ 東晉·佛跋陀羅譯，《大方廣佛華嚴經·六十卷本》卷十，〈夜摩天宮菩薩說偈品〉，《大正藏》九冊，頁465下。

⁴⁸ 唐·權德輿，〈道一禪師塔銘〉，《全唐文》五〇一卷。

⁴⁹ 釋星雲，《星雲說偈（二）》，高雄：佛光出版社，1992年8月初版，頁90。

以上是權德輿對道一禪師往日開示的記憶語。禪師在這段話中，旨在開導眾人自性本是具足，莫要心外求法，捨本逐末，要在自己的心地下工夫，若能「即心而證」於法無所著，則能「觸境皆如」，這是「馬祖頓悟說」的主張與發揮。

「立處即真」一語，乃馬祖引用自僧肇的《不真空論》，原文為：

經云：「甚奇！世尊！不動實際而為諸法立處，非離真而有立處，立處即真。」⁵⁰

馬祖禪師的示眾語是：

種種成立，皆由一心也。建立亦得，掃蕩亦得，盡是妙用。妙用盡是自家，非離真而有立處，立處即真，盡是自家體，若不然者，更是何人？

⁵¹

「立處即真」的「真」是「真如」，是說世界萬有不離真如。⁵²

引文的意思是說：心為一切行為之主，種種成立，皆是此心之作用，一切事物的現象，都是自心真如的妙用⁵³，並不是離開自心真如之外，另有立處。行者若能了悟此心即是佛心，即心而證，則當下所立之處盡是真如，不論是身處紅塵浪裡，抑或是鐘鼎山林；無論是建立也好，掃蕩也好，盡是自家妙用。

推而言之，「在我們日常生活行為當中，去到哪裡，那裡便有真理。真理是涵容於整個生活之中，人在哪裡，那裡都有真理。」⁵⁴ 而此關鍵即在「即心而證」，方得「立處即真」。

關於馬祖的頓悟論，在他觀機逗教、接引眾人之當下，如何直指人心，頓悟本性呢？試看下列四則代表性的公案：

⁵⁰ 後秦·僧肇（384~414），《不真空論》、《大正藏》四十五冊，頁 152。

⁵¹ 《景德傳燈錄》卷二十八，《大正藏》五十一冊，頁 440 上。

⁵² 楊曾文，《唐五代禪宗史》，頁 311。

⁵³ 蘇樹華，《洪州禪》，頁 36-37 載：

「禪宗所說的『自心』，不是指我們的思想念頭與心理狀態，而是指能夠緣起思想念頭與心理狀態的『本源真心』。禪宗正是從『本源真心』這個意義上來使用『心』這個概念的。」馬祖的「立處即真」的「真」，即是此「本源真心」。

⁵⁴ 吳汝鈞，《中國佛教的現代詮釋》，頁 212。

(一) 洪州水老和尚，初問馬祖：「如何是西來的意？」祖乃當胸踢倒。師大悟，起來撫掌呵呵大笑云：「大奇！百千三昧。無量妙義，只向一毛頭上，便識得根源去。」便禮拜而退，師住後，告眾云：「自從一喫馬師踢，直至如今笑不休。」⁵⁵

馬祖趁著水潦和尚問話之際，冷不防地當胸一踢，這一踢不落言詮，直指人心。踏得他曠劫無明，頓然一空，豁然大悟，原來「百千三昧無量妙義，只向一毫頭上，識得根源去。」識得本自具足的真心，不假外求。於是「自從一喫馬師踢，直至如今笑不休」，心開意解，法喜充滿。

(二) 洪州泐潭法會禪師，問馬祖：「如何是西來祖師意？」祖曰：「低聲，近前來。」，師便近前，祖打一擱，云：「六耳不同謀，來日來。」師至來日，猶入法堂云：「請和尚道。」祖云：「且去！待老漢上堂時出來，與汝證明。」師乃悟云：「謝大眾證明。」乃繞法堂一匝便去。⁵⁶

「西來祖師意」只可意會，難以言傳。法會這一問，已不合道。馬祖適機點撥，喚他低聲近前來，似要密傳西來意，法會不疑，卻挨個大巴掌，這一掌要斷其妄想，且丟下一句「六耳不同謀」來勸驗他，喚他明天再來。至來日，法會獨入法堂，請和尚道，此時猶未契入，待馬祖喚他「且去！待老漢上堂時出來，與汝證明。」才恍然大悟。原來六耳即指三個人，三人為眾，豈可進行密謀？祖師西來意豈是「口耳相傳，近前商量」可得！至此陰霾盡去，欣然繞法堂一匝，謝大眾證明而去。

⁵⁵ 《景德傳燈錄》卷八，《大正藏》五十一冊，頁 377。

此則公案在《天聖廣燈錄》卷八載：「師探藤次，見水老便做放勢，水老近前接，師便踏倒。水老起來呵呵大笑云：『無量妙義，百千三昧，盡在一毛頭上，識得根源去。』」

而在《四家語錄》卷一〈馬祖廣錄〉載：

洪州水老(水潦)和尚初參祖，問：「如何是西來的意？」祖云：「禮拜著。」老纔禮拜，祖便一踢，老大悟，起來撫掌呵呵大笑云：「也大奇！也大奇！百千三昧。無量妙義，只向一毛頭上，便識得根源去。」便禮拜而退，後告眾云：「自從一喫馬師踢，直至如今笑不休。」三則燈錄記載水老和尚被「踢」時略有不同。依序為「水老參問時」、「近前接藤時」與「禮拜時」；三則中，筆者以為《天聖燈廣錄》的「近前接藤時」，最見馬祖峻烈明快的禪風。有迅雷不及掩耳之快速，水老則有電光石火般的智慧閃現。二者同在當下一剎那完成。

⁵⁶ 《景德傳燈錄》卷六，《大正藏》五十一冊，頁 248 上。

(三) 師為馬祖侍者，一日，隨侍馬祖路行次，聞野鴨聲，祖云：「什麼聲？」師云：「野鴨聲。」良久，祖云：「適來聲向什麼處去？」師云：「飛過去。」祖迴頭，將師鼻使扭，師作痛聲。祖云：「又道飛過去？」師於言下有省。⁵⁷

馬祖明知是野鴨聲，為何要無風起浪如是問？百丈照著現實本相回答，為何反遭禪師扭鼻？百丈在「作痛聲」時，一句「又道飛過去」竟然言下有省，其所省悟為何？茲論述如下：

其一，百丈的據實回答，顯示他的心隨野鴨子而轉動，這是心隨物去，心逐境轉，迷失了本性。

其二，馬祖扭痛了他的鼻子，也扭轉了他心逐境轉的錯誤方向。

其三，野鴨子的聲音和飛去，均是動相，是生滅法，馬祖希望百丈體悟無來無去、不生不滅的自性。

其四：「所見之相皆生滅，能見之心無去來」⁵⁸，自性本來具足，恆常清淨，應是百丈言下所省悟的。

(四) 師一日謁馬祖法塔，祖於禪床角取拂子示之，師云：「只遮箇，更別有？」祖乃放舊處，云：「爾已後，將什麼何為人？」師卻取拂子示之，祖云：「只遮箇，更別有？」師以拂子掛安篤處，方侍之，祖吒之。…一日，師謂眾曰：「佛法不是小事，老僧昔再蒙馬大師一喝，直得三日耳聾眼黑。」⁵⁹

⁵⁷ 《天聖廣燈錄》卷八，《卍續藏》一三五冊，頁 328 上。

本公案最初見於《禪藏·祖堂集》卷十五的〈五洩靈默傳〉中，主人翁是百丈惟政禪師。內容如下：

有一日，大師領大眾出西墻下遊行次，忽然野鴨子飛過去，大師問：「身邊什麼物？」政上座云：「野鴨子。」大師云：「什麼處去？」對云：「飛過去。」大師把政上座耳拽，上座作忍痛聲。大師云：「猶在這裡，何曾飛過？」政上座豁然大悟。

又此公案《景德傳燈錄》沒有記載，而稍晚的《五燈會元》卷三《碧岩錄》第五十三則，均有登錄，主人翁是百丈懷海。

⁵⁸ 蘇樹華，《洪州禪》，頁 106。

⁵⁹ 《景德傳燈錄》卷六，《大正藏》五十一冊，頁 249 下。

本公案另見《天聖廣燈錄》卷八，《卍續藏》一三五冊，頁 328 下。全文如次：

師(百丈)再參馬祖，祖豎起拂子，師云：「即此用？離此用？」祖掛拂子於舊處。良久，祖云：「你已後開兩片皮，將何示人？」師遂取拂子豎起。祖云：「即此用？離此用？」師亦掛拂子於舊處，祖便喝，師直得三日耳聾，方乃大悟。

馬祖以拂子示百丈，百丈依樣畫葫蘆，恰似「鸚鵡學語」，了無創意，「見與師齊，減師半德」⁶⁰，禪師豈容百丈如此因循，於是驀然一喝，如同晴天霹靂，喝得百丈懷海萬緣放下，妄念頓空，三日耳聾心卻常明，餘音繞樑，盡聞無住。

上述四則公案中，無論是「腳踢」、「掌摑」、「扭鼻」或「喝叱」，顯現馬祖嚴峻多變的禪風外，也彰顯禪師的大機大用。其中尤以水老和尚的被當胸一踢，最為峻烈震撼。不僅踢破他無始劫的迷惘，其所散發的光芒，更是「照破山河萬朵」無怪乎「直至如今笑不休」。

綜合本節之所論述，獲致如下的結語：

一、禪宗以「開悟第一」、「頓悟本性」為要，且「諸佛妙理，非關文字」。因此，馬祖殷勤地告誡學子：「汝等諸人，各達自心，莫記吾語」。

二、馬祖的頓悟法門雖說不假修道坐禪，不修不坐，實際上包含著兩層意義：一是，反對枯坐冥想或執著外在坐禪之相，強調內在自心的了悟、體會與通達。所謂「但無一念，即除生死之本，即得法王無上珍寶。」無妄念則無煩惱，無煩惱則無生死輪迴之因。一是，指「上根眾生」，「遇善知識指示，言下領會，更不歷階級、地位，頓悟本性」，方可「不假修道坐禪」；至於「中下根器的行者」，可要善解禪師之意，二六時中，行住坐臥，可都是修行之時、修行之境。

三、馬祖以其博大精深的禪學內涵，加上大機大用的接機風格，成就了弘法利生的如來家業。上根眾生遇善知識相得益彰，前者藉師以悟，後者因得高徒而弘傳。公案中的水老、法會與百丈均屬上根器者，方禁得起禪師「踢、摑、扭、喝」的勘驗。一般行者與其欣羨他們的心開意解，無寧反躬自量器識之深淺。若是下根末流者輩，或要控告老師體罰、傷害否？

緣此，益見道一禪師觀機逗教、因材施教之苦心孤詣與高明之處。

四、馬祖倡導頓悟，不廢經教與漸修，我們從禪師敷宗演教時的引經據典及接引眾人的公案中，可以知曉。

⁶⁰ 參見《禪藏·聯燈會要一》〈筠州黃檗希運傳〉，頁 359。全文為：

丈云：「子已後莫承嗣馬大師去否？」師云：「不然，今日因師舉，得見馬祖大機之用，且不識馬祖；若嗣馬祖，已後喪我兒孫。」丈云：「見與師齊，減師半德，子甚有超師之作。」文中「見與師齊，減師半德」是開悟後的百丈稱讚門下黃檗具有大器識。對照百丈未悟前，依樣學其師馬祖「豎拂子」一事，可見得百丈悟後的保任功夫，今非昔比。

首先「就不廢經教」而言，有兩則公案可以證明：

- (一) 師再參馬祖，祖豎起拂子。師云：「即此用？離此用？」祖掛拂子於舊處。良久，祖云：「你已後開兩片皮，將何示人？」⁶¹
- (二) 馬祖一日問師云：「子何不看經？」師云：「經豈異邪？」祖云：「然雖如此，汝向後為人也須得。」⁶²

第一則公案中的「兩片皮」指嘴唇，指禪師「上堂普說」⁶³或「機緣問答」時，必須講經說法、敷宗演教。因此，馬祖暗示百丈懷海要多讀經書，以便將來接引學人之用。

第二則公案中，馬祖禪師直接提醒西堂智藏要看經書，將來主持法務，廣開法筵時用得著。

禪宗雖然主張「不立文字，教外別傳」，但是禪師在接引學人之前，自己必須先要飽讀經書，所謂「法門無量誓願學」⁶⁴、「深入經藏，智慧如海」⁶⁵，三藏十二部經典都是指月的工具。可以引經據典、就近取譬、左右逢源，於是乎讓三根普被、自他兩利。

其次，「就不廢漸修」而言，有一則公案可以證明：

- (三) 師後因一日在厨中做務次，馬師問：「作什麼？」對云：「放牛。」

⁶¹ 《天聖廣燈錄》卷八，《卍續藏》一三五冊，頁328下。

⁶² 《景德傳燈錄》卷七〈西堂智藏傳〉，《大正藏》五十一冊，頁252上~中。

⁶³ 元·釋德輝重編，《敕修百丈清規》卷二〈住持章〉「普說條」，《大正藏》四十八冊，頁1120下，載：「有大眾告香而請者，就據所設位坐。有檀越特請者，有住持為眾開示者，則登法座。凡普說時，侍者坐令客頭行者掛普說牌報眾，鋪設寢堂或法堂，粥罷，行者覆住持，緩擊鼓五下，侍者出候眾集，請住持出，據坐普說。」

⁶⁴ 參見黃連忠，《敦博本六祖壇經校釋》，頁78~79，載：

惠能道：「眾生無邊誓願度、煩惱無邊誓願斷、法門無量誓願學、無上佛道誓願成。」另據《佛光大辭典》頁1677，「四弘誓願」條，載：

「眾生無邊誓願度、煩惱無盡誓願斷、法門無量誓願學、佛道無上誓願成。」稱為「四弘誓願」或「四弘願」、「四弘行願」等，乃是一切菩薩的根本總願。《佛門日誦課本》採用後者。

⁶⁵ 東晉·佛跋跋陀譯，《大方廣佛華嚴經》六十卷本，卷六〈淨行品〉，《大正藏》九冊，頁430下，載：「自歸依佛，當願眾生體解大道，發無上意（《佛門日誦課本》作「發無上心」）。自歸依法，當願眾生深入經藏，智慧如海。自歸依佛，當願眾生統理大眾，一切無礙。」，稱為「三寶禮」、「三歸依禮」。

馬師云：「作摩生牧？」對曰：「一迴入草去，便把鼻孔拽來。」
馬師云：「子真牧牛。」⁶⁶

佛教常以「牧牛」比喻修行⁶⁷。牧牛即是牧心，石鞏的心牛入草放逸，一經覺察便把鼻拽來，贏得馬祖讚歎他：「子真牧牛。」這是觀心漸修的例子。

《楞嚴經》云：「理則頓悟，乘悟並銷。事非頓除，因次第盡。」⁶⁸ 道本天然，不假修行，理之通達，在於頓悟；曠劫習氣的層層剔除，則屬漸修。道一禪師倡導頓悟，不廢漸修；禪宗標榜「不立文字」，不廢經教。這一理念，最少在《馬祖語錄》裡可以得到清楚的證明。

⁶⁶ 《禪藏·祖堂集》卷十四，頁 718。

⁶⁷ 釋依空，〈從十牛圖頌看禪宗的人間關懷〉載：

(一) 有關牧牛的譬喻，《雜阿含經》、《增壹阿含經》及鳩摩羅什譯，《佛說放牛經》各有「牧牛十一法」的記載。

(二) 各種牧牛圖頌中，當屬宋代的梁山廓庵的《十牛圖頌》最為上乘，循序揭櫫了修行的實踐次第，更展現饒益眾生的積極入世關懷。本文是作者於 2005 年 12 月 30 日至 2006 年 1 月 2 日佛光山「禪與人間佛教學術研討會」時所發表之論文。

⁶⁸ 唐·般刺蜜帝譯，《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》卷十，《大正藏》十九冊，頁 155 上。

第四節 馬祖的修行觀

馬祖禪師的修行觀¹主要表現於：「即心即佛」、「非心非佛」、「不是物、不是心、不是佛」、「道不屬修」、「道不用修」、「但莫汙染」與「平常心是道」等命題。

學者方立天在〈洪州宗平常心是道說〉一文中，將馬祖的「即心即佛」、「非心非佛」、「平常心是道」等歸諸「心性論」。他認為：

在中國佛教心性論體系網絡中，心、性、真心、妄心、阿賴耶識、平常心、佛性、善、惡、染、淨、覺、情、理都是重要的範疇。²

「即心即佛」等確實關涉「心性」、「佛性」等命題，方氏之說，有其道理在。

本章開頭引言：宗密將洪州宗歸為「直顯心性宗」和「顯示真心即性教」，張國一談「洪州宗諸師之心性」亦從「心性」的觀點來論述。

就「即心即佛」等命題，做個別論述時，學者們由「心性」的向度來論述，幾乎是共同的想法。若是從「即心即佛」等命題產生的場景來說，則似是「修行觀」的著眼處，它的理論依據可以從《馬祖語錄》追本返源，得以分曉：

其一，有關「即心是佛」或「即心即佛」此一命題，出自明州大梅法常初參大寂時：

問：「如何是佛？」大寂云：「即心是佛」，師即大悟。³

其二，關於「即心即佛、非心非佛、不是物、教伊體會大道」等命題，產生的背景是：

¹ 馬祖本是主張「不假修道坐禪」、「不修不坐」、「道不用修」和「道不屬修」，本節用「修行觀」作命題，屬於「假借言說，以顯真實」之方便用語。

² 方立天，《中國佛教哲學要義》上下冊，北京：中國人民大學出版社，2005年3月第3次印刷，頁280。

³ 《景德傳燈錄》卷七，《大正藏》五十一冊，頁254下。

僧問：「和尚為甚麼說即心即佛？」師云：「為止小兒啼。」僧云：「啼止時如何？」師云：「非心非佛。」僧云：「除此二種人來，如何指示？」師云：「向伊道不是物。」僧云：「忽遇其中人來時如何？」師云：「且教伊體會大道。」⁴

其三，關於「道不屬修」、「但莫汙染」與「平常心是道」等命題，產生的場景是：

江西大寂道一禪師示眾云：「道不用修，但莫汙染，何為汙染？但有生死心，造作趣向，皆是汙染。若欲直會其道，平常心是道。謂平常心無造作、無是非、無取捨、無斷常、無凡無聖。」⁵

綜合上述三則《馬祖語錄》，第一則大梅的提問，是修行的命題；禪師的回答亦從修行來作答。第二則中，禪僧的問和禪師的答，都屬於修行的進境。第三則中，馬祖的上堂示眾語，則是揭示修行的方法與內涵都是修行的領域。因此，我們將上述命題歸諸「修行觀」的範疇來論述，是言之有據的。

「即心即佛」、「非心非佛」及「平常心是道」等命題，源自三個不同的場域，但都是指導眾人一條回鄉的方法與途徑。因此歸諸於「修行觀」的範疇來討論。

一、即心是佛或即心即佛

(一)「即心即佛」的思想淵源

關於「即心即佛」的思想淵源，可以歸納為大乘經典和南北朝至唐朝馬祖時代之禪者等兩方面來介紹：

1、大乘經典

(1)《觀無量壽經》：

⁴《景德傳燈錄》卷六，《大正藏》五十一冊，頁246上。

⁵《景德傳燈錄》卷二十八，《大正藏》五十一冊，頁440上。

諸佛如來是法界身，入一切眾生心想中。是故汝等心想佛時，是心即是三十二相，八十隨形好。是心作佛，是心是佛。⁶

(2) 《般若三昧經》：

意所作耳，我所念即是。心作佛，心自見，心是佛心，佛心是我身。心見佛，心不自知心，心不自見知。心有想是癡心，心無想是涅槃。⁷

(3) 《華嚴經六十卷本》：心、佛及眾生，是三無差別。⁸

(4) 《楞伽經》：一切佛語心，……大乘諸度門，諸佛心第一。⁹

2、南北朝至馬祖的唐代禪者

(1) 傅翕 (傅大士又稱善慧) 《心王銘》：(~514)

慕道真士，自觀自心。知佛在內，不向外尋。即心即佛，即佛即心。心明識佛，曉了識心。離心非佛，離佛非心。¹⁰

(2) 寶誌 (誌公和尚) 《大乘贊》：(~569)

不解即心即佛，真似騎驢覓驢。一切不憎不愛，遮個煩惱須除。¹¹

(3) 二祖慧可：(487~593)

⁶ 《觀無量壽經》，《大正藏》十二冊，頁 343 上。

⁷ 後漢·支婁迦讖譯，《般若三昧經》，《大正藏》十三冊，頁 899 中~下。

⁸ 《華嚴經六十卷本》卷十〈夜摩天宮菩薩說偈品〉，《大正藏》，九冊，頁 465 下。

⁹ 《楞伽經四十卷本》，《大正藏》十六冊，頁 480 上及 481 下。

¹⁰ 《景德傳燈錄》卷三十，《傅大士·心王銘》，《大正藏》五十一冊，頁 457 上。

¹¹ 《景德傳燈錄》卷二十九，《誌公和尚·大乘贊》，《大正藏》五十一冊，頁 449 中~下。

居士問：「但見和尚，則知是僧，未審世間何者是佛？云何為法？」師云：「是心是佛，是心是法，法佛無二，汝知之乎？」¹²

(4) 四祖道信：(580~651)

即念佛心是佛，妄念是凡夫。¹³

(5) 五祖弘忍：(601~674)

吾今望，得汝自識本心是佛，是故慇懃勸汝，千經萬論莫過守本真心。¹⁴

(6) 六祖惠能：(638~713)

僧法海，韶州曲江人也。初參祖師，問曰：「即心即佛，願重指諭。」師曰：「前念不生即心，後念不滅即佛。成一切相即心，離一切相即佛。吾若具說，窮劫不盡。聽吾偈曰：『即心名慧，即佛乃定。定慧等持，意中清淨。悟此法門，由汝習性。用本無生，雙修是正。』法海言下大悟。以偈贊曰：『即心元是佛，不悟而自屈。我知定慧因，雙修離諸物。』」

15

(7) 荷澤神會：(684~758)

唯指佛心，即心是佛。¹⁶

(8) 司空本淨：(667~762)

¹²《禪藏·祖堂集》卷二，〈慧可傳〉，頁 99。慧可之生卒，參見徐文明，《中土前期禪學思想史》，頁 125。

¹³《楞伽師資記》，《大正藏》八十五冊，頁 1286 下。

¹⁴唐·弘忍，《最上乘論》，《大正藏》四十八冊，頁 378 上。

¹⁵宗寶本《壇經》，〈機緣第七〉，《大正藏》四十八冊，頁 355 上~中。

¹⁶轉載自楊曾文，《唐五代禪宗史》，頁 220。

楊光庭中使設禮再請，師曰：「為當求佛，為復問道？若求作佛，即心是佛；若欲問道，無心是道。」中使不會，再請說之。師又曰：「若欲求佛，即心是佛，佛因心得。若悟無心，佛亦無佛。若欲會道，無心是道。」¹⁷

(9) 南陽慧忠：(?~776)

(王詠門徒志心)又問：「阿那個是佛？」師曰：「即心即佛。」進曰：「心有煩惱，如何是佛？」師曰：「煩惱性自離。」進曰：「豈不斷煩惱耶？」師曰：「斷煩惱是聲聞緣覺，若見煩惱不生，名大涅槃。」¹⁸

(10) 南嶽懷讓：(677~744)

一切萬法皆從心生，若達心地所作無礙，汝今此心即是佛心。¹⁹

(11) 石頭希遷：(700~790)

師一日上堂曰：「吾之法門，先佛傳授，不論禪定精進，惟達佛之知見，即心即佛。心佛眾生，菩提煩惱，名異體一。」²⁰

由此可知，「即心即佛」的概念不僅記載於大乘經典，亦為傅大士與寶誌和尚所倡導，禪宗歷代祖師中，達摩初祖雖然沒有明確地指出「即心即佛」的命題，但從傳世的「二入四行觀」中，可以看出含有此義涵。

理入者，謂藉教悟宗。深信含生同一真性，但為客塵所覆，不能顯了。若也捨妄歸真，凝住壁觀，無自無他，凡聖等一，堅住不移，更不隨於

¹⁷ 《禪藏·祖堂集》卷三，頁160。

¹⁸ 《禪藏·祖堂集》卷三，頁144~145。

¹⁹ 《宗鏡錄》第九十七卷，《大正藏》四十八冊，頁940上~下。

²⁰ 《景德傳燈錄》卷十四，《大正藏》五十一冊，頁309中。

言教，此即與理冥符，無有分別，寂然無為，名之理入。²¹

文中的「含生同真性」和「凡聖等一」是說人人具有真性、佛性，眾生與聖者同具無二差別的真心，此與「即心即佛」具有同樣的意義。因此，我們可以說「即心即佛」乃是禪宗的根本思想。

(二) 「即心即佛」的思想內涵

綜合大乘經典及高僧大德對「即心即佛」之倡導，吾人進一步來探討其內涵。

依據吳言生的研究，認為「即心即佛」具有四個思想層面：

- 1、見性成佛，禪門要旨
- 2、本來現成，莫更他尋
- 3、心性本淨，離垢即佛
- 4、超越凡聖，剿絕思量²²

吳氏引《涅槃經》的「一切眾生皆有佛性」為基本論據，進而指出人人既然本具清淨佛性，因此不可向外求佛，只要遠離塵垢即是佛。

吳氏的引論甚為肯綮，惟「離垢是佛」一語，較接近北宗神秀「時時勤拂拭，莫使有塵埃」的漸修。不似南宗惠能「佛性常清淨，何處有塵埃」的頓悟。顯然亦有別於《般若波羅蜜多心經》所說的「是諸法空相，不生不滅、不垢不淨、不增不減。」的義涵。

先就諸法空相來說，萬法是不垢不淨的，是無垢可離的。次就馬祖修行觀來說，他主張「但莫汙染，何為汙染？但有生死心，造作趣向，皆是汙染。」馬祖從常保「心性清淨」來下工夫。

(三) 馬祖的家風：即心即佛

如上文所述，馬祖以前諸多高僧大德倡導「即心即佛」，但今日論及「即心即佛」卻都以馬祖禪師為宗仰。「即心即佛」成了馬祖禪學獨有的命題，成了馬祖代代相傳的家風。紀華傳以為造成這一個印象的原因有三：

²¹ 《楞伽師資記》，《大正藏》八十五冊，頁1285上。另參見釋印順，《中國禪宗史》，頁9。

²² 吳言生，〈馬祖道一『即心即佛』的禪思想〉。本論文發表於2005年8月「四川什邡市首屆馬祖與中國禪宗文化學術研究會」。

- 一是，馬祖更多運用此命題來接引和啟發弟子，如大梅法常聽馬祖道一說「即心是佛」，而得徹悟。
- 二是，馬祖的弟子和後來禪者就持此說。馬祖圓寂後，大多數弟子據說以「認即心即佛，外無別說」。
- 三是，馬祖賦予「即心即佛」說不少新意。²³

紀氏的三個論點，顯示他對馬祖禪學的了然於胸與體認深刻。準此，我們再進一步地理解：

其一，馬祖一句「即心即佛」即令大梅法常大徹大悟，且一悟永悟，不復更迷。即使馬祖日後又道「非心非佛」，大梅仍然堅持他的「即心即佛」。²⁴

楚石梵琦禪師爲此而讚嘆：「即心即佛，亙古至今，虛空撲落，大地平沉。」

²⁵

其二，馬祖開示大珠慧海：「自家寶藏不顧，拋家散走作什麼？……即今問我者是汝寶藏。」²⁶ 使得大珠慧海頓於言下自識本心。

其三，馬祖倡導「即心即佛」在先，門下弟子隨類各得解在後，著名的有：

(1) 伏牛自在：

即心即佛，是無病求病句；非心非佛，是藥病對治句。²⁷

(2) 盤山寶積：

道本無體，因道而立名；道本無名，因名而得號。若言即心即佛，今時

²³ 紀華傳，〈馬祖『即心即佛』說探源〉，本論文發表於 2005 年 8 月在四川什邡市舉辦「首屆馬祖與中國禪宗文化學術研討會」。按：

²⁴ 《景德傳燈錄》卷七，《大正藏》五十一冊，頁 254 下。

²⁵ 《元末·楚石梵琦禪師語錄》卷十二，《卍續藏》，一二四冊。

²⁶ 《景德傳燈錄》卷六，《大珠慧海傳》，《大正藏》五十一冊，頁 246 下。原文爲：

「(越州大珠慧海禪師)初至將西參馬祖，祖問曰：『從何處來？』曰：『越州大雲寺來。』祖曰：『來此擬須何事？』曰：『來求佛法。』」祖曰：『自家寶藏不顧，拋家散走作什麼？我遮裏一物也無，求什麼佛法？』師遂禮拜，問曰：『阿那箇是慧海自家寶藏？』祖曰：『即今問我者，是汝寶藏，一切具足，更無欠少，使用自在，何假向外求覓？』師於言下，自識本心，不由知覺，踊躍禮謝。

²⁷ 《景德傳燈錄》卷六，《伏牛山自在傳》，《大正藏》五十一冊，頁 253 中。

未入玄微；若言非心非佛，猶是指蹤之極則，向上一路，千聖不傳，眾生勞形，如猿捉影。²⁸

(3) 南泉普願：

師曰：「是心是佛，是心作佛，情計所有，斯皆想成。佛是智人心，是采集主，皆對物時，他便妙用。」²⁹

(4) 東寺如會：

自大寂去世，師常惠門徒以即心即佛之譚誦憶不已。且謂佛於何往而曰即心，心如畫師而云即佛。遂示眾曰：「心不是佛，智不是道，劍去遠矣，爾方刻舟。」³⁰

以上四則語錄，乃是馬祖門下對其師禪學思想在廣為弘傳之後，流為「譚誦」的「口頭禪」，或者成了「無病求病」、「情計所有，斯皆想成」、「眾生勞形，如猿捉影」的「我執和法執」時，所作的覺照與導正。其所顯示的意義有三：一是，「即心即佛」說，已儼然成了馬祖洪州禪之家風。一是，眾生根器有別，對禪學思想之體解亦殊。如同《維摩詰經·佛國品第一》所說：「佛以一音演說法，眾生隨類各得解」³¹，自是深者見其深，淺者見其淺。一是，馬祖禪師生前在「機緣問答」時，已然洞見原初。他的修行理論有著完整的建構：「即心即佛——非心非佛——不是心、不是佛、不是物——教伊體解大道」。教示學人們要「各自達心，莫記吾語」，從心地法門用功，在日常生活中體悟和實踐。

²⁸ 同上註，頁 253 中。

²⁹ 《景德傳燈錄》卷二十八，《大正藏》五十一冊，頁 445 中。

³⁰ 《景德傳燈錄》卷六，《大正藏》五十一冊，頁 255 中。

³¹ 《維摩詰經·佛國品第一》，《大正藏》十四冊，頁 538 上。

二、即心即佛—非心非佛—不是心、不是佛、不是物³² —教伊體會大道

這是馬祖「修行觀」的理論建構，此一命題出自禪師接引學僧的一則公案：

僧問：「和尚為什麼說即心即佛？」師云：「為止小兒啼。」僧云：「啼止時如何？」師云：「非心非佛。」僧云：「除此二種人來如何指示？」師云：「向伊道不是物。」僧云：「忽遇其中人來時如何？」師云：「且教伊體會大道。」³³

「即心即佛」命題的提出，是以眾生心性本淨，皆具佛性為主要理論依據。它是禪宗共同的理念，旨在告示眾人，佛在自心，不必外求。有著此心即是佛心，即此清淨心即可成佛等義涵。一句「即心即佛」當下承當，即可頓超三界，直入佛地。這是禪師從正面作肯定的表述。

在公案中，「即心即佛」作為「止小兒啼」的權宜施設，其用意有二：一則在制止眾人向外求佛的心，一則正面建立眾人「即心即佛」的信念。當「即心即佛」的信念已經建立，卻又對它起執著時，禪師又提出「非心非佛」來破除。這是禪師從反面作否定的表述。也是一時權宜作法。接著禪師又為了破除對「非心非佛」的執著，又施設「不是心、不是佛、不是物」的方便法門，再次強調所謂「即心即佛」、「非心非佛」都是假名施設，不可執相以求。至於「不是心、不是佛、不是物」的提出則是禪師再次由反面作否定的表述。對於能夠通達箇中旨趣的人，馬祖最後指出一條回鄉的路——教伊體會大道。

此道可以是「佛陀之道」、「祖師西來意」或馬祖的「平常心是道」。至於其中三昧則須要眾人親自去體會和驗證。

³² 蔡日新在《千嶠百崎洪州禪》書中，指出：「疑馬祖本傳中的『向伊道不是物』一語有奪文，似當為：『向伊道不是心、不是佛、不是物』」。

蔡氏引《景德傳燈錄》卷七《伏牛山自在禪師傳》中，自在與南陽慧國師對答馬祖禪法時，就分別提到「即心即佛」、「非心非佛」、「不是心、不是佛、不是物」為證。參見該書頁 25。筆者以為蔡氏之說有其道理。茲再舉一例，以為佐證，馬祖門下南泉普願接引眾人之際曾說：「故江西大師云：『不是心、不是佛、不是物。』且教爾後人恁麼行履。今時學人披箇衣服，傍家疑恁麼閑事還得否？」參見《景德傳燈錄》卷二十八，《大正藏》五十一冊，頁 445 中。

³³ 《景德傳燈錄》卷六，《大正藏》五十一冊，頁 440 上。

本則公案有兩個義涵，其一，從「即心即佛」、「非心非佛」、「不是心、不是佛、不是物」到「教伊體會大道」，禪師一直是隨順因緣、觀機逗教、層層推演，步步高升，終是「方便有多門，歸元無二路」——教他親自體悟大道。因為「大道」是超言絕象，非見聞覺知所能得，是行者內自所證悟。所謂「達摩西來一字無，全憑心地用功夫，若要紙上談你我，筆影蘸乾洞庭湖。」³⁴

其二，在禪問答中，關於馬祖禪師「即心即佛——非心非佛——平常心是道」的論述，何雲稱之為馬祖的「佛性思想體系，是一個完整的邏輯程式，頗有『正、反、合』的嚴密性質。」³⁵ 何氏從邏輯辯證的觀點而立論，自有其獨到之處。若就馬祖的「**謂平常心無造作、無是非、無取捨、無斷常、無凡無聖。**」以觀之，道一禪師意在超越「是非、取捨、斷常、凡聖」乃至「正反、善惡、黑白、有無、人我」的執著、對待與分別。

上文中我們歸納「即心即佛、非心非佛、(不是心、不是佛)不是物、體會大道(平常心是道)」是馬祖的修行理論系統。那麼「道不屬修、道不用修、但莫汙染、平常心是道」，可以說是他的修行原則、方法與內涵了。

三、道不屬修、道不用修

馬祖的「道不屬修」、「道不用修」是指修行的原則而言，它出自下列兩則《馬祖語錄》：

(一) 江西大寂道一禪師示眾云：「道不用修，但莫汙染，何為汙染？但有生死心，造作趣向，皆是汙染。若欲直會其道，平常心是道。謂平常心，無造作，無是非、無取捨、無斷常、無凡無聖」。³⁶

(二) 問：「如何修是道？」師云：「道不用修，即言修得，修成還壞，即同聲聞；若言不修，即同凡夫。」云：「作何見解，即得達道？」

³⁴ 釋星雲，《星雲說偈》高雄：佛光出版社，民國 81 年，頁 72~73。

³⁵ 何雲，《馬祖道一與洪州宗評傳》，頁 487。

³⁶ 《景德傳燈錄》卷二十八，《大正藏》五十一冊，頁 440 上。

師云：「自性本來具足，但與善惡事上不滯，喚作修道人，取善捨惡，觀空入定，即屬造作。更若向外馳求，轉疏轉遠。但盡三界心量，一念妄想，即是三界生死根本；但無一念，即除生死根本，即得法王無上珍寶。」³⁷

「道不屬修」、「道不用修」的思想淵源，似脫胎於《佛說四十二章經》，經文云：

佛言出家沙門者，斷欲去愛，識自心源，達佛深理，悟佛無為，內無所得，外無所求，心不繫道，亦不結業，無念無作，無修無證，不歷諸位，而自崇最，名之為道。³⁸

經文內容對「道」的詮釋中，提出：「無念無作」、「無修無證」的命題，似為馬祖的「道不屬修」、「道不用修」提供了經典思想的根源。

文中「道不屬修」、「道不用修」的「道」是指真如佛性³⁹。「道不屬修」、「道不用修」是建立在此心即是真如佛性的基礎上而立論的。只因它是本自具足，所以無須再假修行。「道不屬修，若言修得，修成還壞，即同聲聞」意思是：此「道」（指真如佛性）本來就不是依靠修行而得到的，如果說依靠修行可以得道，那麼它就是生滅法，既是生滅法，就離不開「成、住、壞、空」的生滅原則。此種情形

³⁷《禪藏·天聖廣燈錄》卷八，頁127~128。

³⁸《佛說四十二章經》，《大正藏》十七冊，頁518上。

另見(1)《寶林傳》本引《四十二章經》經文，略有改異為：

·「爾時，釋迦如來成道竟，示眾曰：」

·改「佛言出家沙門者」為「夫出家沙門者」。參見《寶林傳》，《佛說四十二章經》，《大正藏》十七冊，頁772之註16。

·改「達佛深理，悟佛無為」為「達佛本理，悟無為法」。

·改「而自業最」為「而自崇敬」。

(2)《祖堂集》卷一《釋迦牟尼傳》有記載，但與《寶林傳》本完全相同。參見《禪藏·祖堂集》卷一，頁28。

(3)《宗鏡錄》卷九十四之記載，除了開頭少了「佛言」二字外，全文與《佛說四十二章經》相同。參見《宗鏡錄》卷九十四，《大正藏》四十八冊，頁925中。

(4)《景德傳燈錄》沒有記載此段引文。

³⁹楊曾文，《唐五代禪宗史》，頁314載：

「這裡的『道』是指佛道、覺悟解脫的道，是指大乘佛教所奉的最高真理。」

筆者以為此「道」是指平常心是道的「道」。至於「道不屬修」、「道不用修」的「道」是指真如佛性而言。

如同有類聲聞乘的行者，「未得謂得，未證謂證」⁴⁰，將不免於輪迴之苦。

四、但莫汙染

馬祖的修行方法是「但莫汙染」⁴¹，關於「汙染」，禪師有兩段說明：

一是，「但有生死心，造作趨向，皆是汙染。」

二是，「取善捨惡，觀空入定，即屬造作。」

意思是：只要是打妄想就是汙染。即使是世俗中的「取善捨惡」的良好行爲；乃至聲聞緣覺二乘行者「觀空入定」的境界，在馬祖的眼中，都是分別、造作和趨向，都是汙染。但於善惡事上不滯者，才稱得上是「修道人」。禪師心目中理想的境界是：「但無一念，即除生死根本，即得法王無上珍寶。」

「但莫汙染」既是修行的方法，那麼它的具體內涵則是「無造作，無是非、無取捨、無斷常、無凡無聖」的平常心是道。

五、平常心是道

「平常心是道」作為馬祖道一禪師的思想綱領和洪州禪的理論標幟，是馬祖人生歷程的積澱，也是馬祖對禪道思想所作的返本開新式的創造性概括。⁴²

歷年來對於「平常心是道」的詮釋，有如萬壑爭流，群芳競秀般的雄奇奔放與瑰麗芬芳。例如：

(1) 方立天，《中國佛教哲學要義》載：「所謂平常心是指無造作，無是非、

⁴⁰ 《瑜珈師地論》卷八十等將聲聞分爲四種，即：(1)決定聲聞，指聞小乘佛教而證果，不再進求大乘者。(2)退菩薩聲聞，指本是菩薩，卻因疲厭生死，退失菩提心而證小果者。(3)應化聲聞，指本是諸佛菩薩，外觀聲聞之身，廣化眾生令入佛道者。(4)增上慢聲聞，指雖修戒定慧之道，但未得謂得，未證謂證者。另參考《佛光大辭典》頁1823上~中。

馬祖文中所稱的「聲聞」似指「增上慢聲聞」而言，此類聲聞，「未得謂得，未證謂證」因此尚未出離三界，了脫生死，仍不免輪迴之苦。

筆者按：聲聞，本指聞諸佛之聲教而得悟道者，以證得阿羅漢果位，此生已辦，不受後有。

⁴¹ 馬祖的「但莫汙染」淵源於其師南嶽回答六祖的問話，祖曰：「還可修證否？」曰：「修證即不無，汙染即不得。」祖曰：「只此不汙染，諸佛所護念，汝既如是，吾亦如是。」

按：如今道一禪師示眾語：「但莫汙染」，可見馬祖亦是如是。曹溪南嶽一脈相傳由此可證。參見《景德傳燈錄》卷五，《大正藏》五十一冊，頁240下。

⁴² 劉澤亮，〈「平常心是道」三題〉一文，發表於2005年8月25至29日在四川什邡市舉辦《首屆馬祖與中國禪宗文化學術研究會》。

無取捨、無斷常、無凡無聖的心，是『無閑事掛心頭』的心。就是眾生具有的不要有意造作，不作分別的本心、聖心；就是包括迷與悟，而不偏頗任何一方的整體的心；也就是眾生日常現實的心。」⁴³

(2) 吳言生，《禪宗哲學象徵》說：「平常心，即本來的心，自然的心，也就是不受任何私欲障蔽的心。」⁴⁴

(3) 楊曾文，《唐五代禪宗史》云：「所謂『平常心』，是在心中取消一切造作、是非、取捨、斷常、凡聖等等觀念，取消『妄想』，做到『無念』，也就是般若學說的『無所得』的心境。」⁴⁵

(4) 楊惠南，〈茶道與禪道〉稱：「所謂平常心是道，是指一種在日常生活的行、住、坐、臥當中，內心保持平靜（無造作、無取捨）、平等（無斷常、無凡聖），而不刻意修行的禪法。」⁴⁶

(5) 鄭真熙，《馬祖道一及其禪學思想研究》載：「平常心是普通平常事的心，人間沒有拘束的、平常所作的、樸素的日常生活之心。」⁴⁷

(6) 劉澤亮，〈「平常心是道」三題說〉稱：「平常心是道，平者不動，常者不變。道在平常中，一切無不被道所涵蓋。平常心是道，調轉過來就是『道是心常平』。順境時不得意忘形，逆境中也不失意忘形，無掛亦無礙。」⁴⁸

(7) 蘇樹華，《洪州禪》云：「馬祖道一的平常心，是指平常心體，而不是平常心態。平常心體，無生無滅，乃種種心態之本源；平常心態，有生有滅，乃平常心體之現象。」⁴⁹

(8) 陳德和，〈馬祖道一禪師與平常心是道〉說：「平是平凡，常是一般，平

⁴³ 方立天，《中國佛教哲學要義》，頁 469。

⁴⁴ 吳言生，《禪宗哲學象徵》北京：中華書局，2002 年 10 月北京第 3 次印刷，頁 376。

⁴⁵ 楊曾文，《唐五代禪宗史》，頁 315。

⁴⁶ 楊惠南，〈茶道與禪道〉，載於《中國禪學》，中華書局，2002 年第一卷，頁 249。

⁴⁷ 鄭真熙，《馬祖道一及其禪學思想研究》，頁 65。

⁴⁸ 劉澤亮，〈「平常心是道」三題〉。

⁴⁹ 蘇樹華，《洪州禪》，頁 45。

蘇氏認為，後世禪者，說及平常心時，從平常心態的意義上立意，給人們造成一種錯覺，好像「饑來吃飯，困來即眠」便是平常心。其實，這只是平常心之用，而不是本體論意義上的平常心。按：蘇氏的看法乃是一種創見。準此以觀，則黃龍慧開〈無門關〉第十九則的「春有百花秋有月，夏有涼風冬有雪，若無閑事掛心頭，便是人間好時節」的名偈，亦是此平常心之作用。按：此詩偈出自《卍續藏》一一七冊，頁 325，另參見釋依空，《頓悟的人生》頁 112~120。

而如其平、常而如其常，就是護持本真之自然，也是應現如來的莊嚴妙相。」⁵⁰

(9) 釋海明，〈入佛三知〉云：「平常心是在任何境遇都如是，一直如是。好如是，壞也是；成功也是，失敗如是；禍如是，福也如是、生如是，死亦如是。這就是平常心。」⁵¹

(10) 釋依空，《頓悟的人生》稱：「平常心即是自自然然，一無造作，了無是非取捨，只管行住坐臥，應機接物。」⁵²

綜觀以上十位學者之論述，除蘇樹華係從體用觀的角度去闡釋外，其餘大抵依照馬祖禪師的原創論點去作發揮，亦均能把握其旨趣。

此外，我們也可以從另一個視野，去一探禪師內心所想表達的義涵。

其一，隨順禪師對「平常心」詮釋的語型：「無造作、無是非、無取捨、無斷常、無凡無聖」，我們可以舉一反三地說：「無真妄、無成敗、無得失、無善惡、無左無右」等，都是平常心的體現。

其二，馬祖用「六無」來詮釋「平常心」，此與龍樹菩薩的「八不中道」略異其趣。龍樹《中論》的卷首語：「不生亦不滅，不常亦不斷，不一亦不異，不來亦不出。能說是因緣，善滅諸戲論；我稽首禮佛，諸說中第一。」偈中的「不生、不滅、不常、不斷、不一、不異、不來、不出」，稱為「八不」。意在否定、遮遣八種偏執，以彰顯中道之意義。⁵³

馬祖的「六無」是要超越世俗的對待，意不在顯中道，而是直指人心，見性成佛。所謂「造作、是非、取捨、斷常、凡聖」乃至「真妄、得失、成敗、善惡、左右」等，本是一如不二。

其三，道一禪師巧妙地用遮詮的方法，從反面否定的方式，來彰顯其正面、肯定的義蘊。因為從正面肯定地論「平常」、「平等」就會有反面否定的「不平常」、「不平等」與之相對，容易陷入名相的執著，反而隱沒它的真實義涵。南泉普願對此有深入的體悟，在他回答趙州從諗所說的平常心不可趨向時說：「擬向即乖」⁵⁴，就是深得其師道一禪師的箇中三昧。

⁵⁰ 陳德和，〈馬祖道一禪師與平常心是道〉台北：《鵝湖月刊》，第 226 期，1994 年。

⁵¹ 鄭曉江主編，《禪宗大師馬祖道一》，北京：宗教文化出版社，2006 年 3 月第 1 次印刷，頁 450。
另參見釋明海〈入佛三知〉，載《正覺》2004 年第 2 期第 35、36、38 頁。

⁵² 釋依空，《頓悟的人生》，頁 112~120。

⁵³ 龍樹菩薩，《中論》，《大正藏》三十冊，頁 1 中。

⁵⁴ 《景德傳燈錄》卷十，《大正藏》五十一冊，頁 276 下。原文：

古今以來，對平常心的詮釋仍以馬祖禪師所下的定義：「謂平常心，無造作、無是非、無取捨、無斷常、無凡無聖」為最佳的典範。

若是以般若空慧的精神進一步來詮釋，則「無『無造作』、無『無是非』、無『無取捨』、無『無斷常』、無『無凡無聖』」的說法，應是可以參考的。意指最後連馬祖所提出的「六無」都要放下，庶幾才不會讓「平常心是道」淪為口頭禪，或執持此一名相，而忘了真知力行的真義了。

綜合言之，馬祖的修行觀，其「即心即佛」的主張，乃是融合《觀無量壽經》的「是心作佛」、「是心是佛」與《楞伽經》的「一切語佛心，諸佛心第一」及「如來藏清淨心」思想的發揮。其「非心非佛、不是心、不是佛、不是物」的理念，則是融入《金剛經》的「應無所住」及「凡所有相皆是虛妄」的般若空慧。其「平常心是道」的創見，又是融入《維摩詰經》的「世間出世間的不二法門」與「超越對待與差別」的理念。此三者蔚為馬祖禪學思想及洪州宗的宗風與標幟，儼然是曹溪以來，南宗禪的主要思潮。

「異日，問南泉：『如何是道？』南泉曰：『平常心是道』，師（趙州從諗）曰：『還可趣向否？』」南泉曰：『擬向即乖。』」

第五節 小 結

一般說來，代表馬祖道一禪師的禪學思想和洪州宗宗風的是：「即心即佛」、「非心非佛」和「平常心是道」。這是馬祖一生思想的精華。

本章透過《馬祖語錄》的解讀、分析與詮釋，試將道一禪師的禪學思想歸納為四個理論體系——「體用觀、色心說、頓悟說、修行觀」，旨在方便學人更有系統、更有條理地去體會禪師的法要。

吳言生說得好：「禪宗哲學，以解構為主，用的是『減法』通過思維定勢的消解，對情塵意垢的遣除，徹見真如本心，它無意於用『加法』去建構什麼『體系』」。⁵⁵

禪師應機接物，觀機逗教，有如「羚羊掛角，無跡可求」⁵⁶，又如電光石火般地快速，不假思索。何況禪門獨標「教外別傳，不立文字」，更無意建構什麼「理論」或「體系」。

今試將禪師的禪學思想如是歸納與建構，仍然各有見仁見智之處，此亦反映作者們對馬祖禪學思想之理解與詮釋，各有不同的體會與心得。

要言之，道一禪師以其豐富而多元的禪學義涵及靈活多變的接機風格，隨著其門下及再傳弟子之廣弘教化而普遍流傳與開展，也反映出道一禪師在中國禪宗史上必然有其重要的地位與影響。

⁵⁵ 吳言生，《禪宗哲學象徵》，〈導言〉，頁 1。

⁵⁶ 嚴羽，《滄浪詩話》，台北：金楓，1986 年，頁 34。

第五章 馬祖道一禪學思想之開展

在中國禪宗史上，自惠能以後，最重要的人物就是馬祖道一了¹。六祖以後高僧輩出，但被尊奉為「祖」的，亦唯有「馬祖」一人。為何道一禪師如此享譽於禪林，應是緣於馬祖禪學思想的開展與禪機時代的開創，對中國禪宗的發展具有重要的建樹與影響。

第一節 廣建叢林 培育人才

自中國禪宗史來看，從初祖達摩到三祖僧璨，幾乎是過著居無定所「遊化行禪」的生活。

迨至四祖道信在湖北黃梅建立雙峰山道場，聚眾五百，成立了叢林僧團²，五祖弘忍的東山道場則是一個「四方請益」，「月逾千計」的大叢林³。六祖惠能弘化於廣東韶州等地，所居之國恩寺、法泉寺(寶林寺)均屬官修詔敕。而南嶽懷讓則建道場於湖南衡嶽觀音院一處，馬祖道一除了初建道場於福建建陽佛跡嶺外，更在江西地區廣建叢林，依據釋純一「試論馬祖道一禪師對中國佛教的建樹」一文之所述，至今在江西省仍留有「馬祖在江西建有四十八座道場之說。」據江西省地方誌工作者考證，今天有遺跡可尋，且得文獻資料印證的馬祖道一禪師弘法道場就有四十處⁴。自佛教東傳漢土，以一家之力率領徒眾廣建叢林數量最多者，首推馬祖道一。因此，禪門流行著「馬祖建叢林」之歌頌。

道一禪師的廣建叢林，對於當時社會及禪宗的發展具有兩項的意義與貢獻。

一、 收容流僧，安定社會

¹ 吳經熊著，吳怡譯，《禪學的黃金時代》台北市：台灣商務印書館，民 58 年 11 月初版，頁 58。

² 唐·道宣，《續高僧傳》〈道信傳〉，《大正藏》五十冊，頁 606 中。

³ 唐·淨覺《楞伽師資記》，《大正藏》八十五冊，頁 1289 中~下。

⁴ 釋純一，〈試論馬祖道一禪師對中國佛教的建樹〉，南昌：《佛學研究》期刊，2002 年，頁 157。

唐朝建國以來，雖歷經唐太宗的「貞觀之治」，高宗的「永徽之治」和玄宗的「開元之治」，是時「四夷降伏，海內乂安」⁵，乃至「萬國衣冠拜冕旒」的大唐盛世。然而「天寶十四年」的「漁陽鼙鼓動地來，驚破霓裳羽衣曲」⁶，的「安史之亂」長達九年(755~763)。當時兩京(長安、洛陽)淪陷，哀鴻遍野，人民顛沛流離，廣大的難民潮，由北方蜂湧而下，「安史之亂」稍戢，回紇繼續為禍中原，東京洛陽幾度「慘遭焚掠」。歷經唐肅宗、代宗二朝至德宗時始稍衰，回紇以外，尚有吐蕃多次入寇⁷，難以算計的流民，依舊輾轉於三途之苦。⁸

亂世難民，命賤如蟻，有些官吏對於行腳僧「捉送」、「便殺」⁹。馬祖禪師在江西弘法期間，正當國家板蕩之際，因其德馨遠播，駐錫之處，深獲地方長官之欽崇，如路嗣恭、鮑防和李兼等歷任洪州刺史、江西觀察使，均對禪師禮遇有加。於是道通人和，加以洪州地區毗鄰鄱陽湖是魚米之鄉，地當南北交通要道，自然成了北方流民南遷的安身之地。馬祖的廣建叢林，接引十方，對安定社會、淨化人心，有著莫大的裨益。

二、選佛道場，造就法門龍象

⁵ 錢穆，《國史大綱》上冊，台北市：台灣商務印書館，民79年3月修訂第17版，頁294。介紹「[貞觀之治]之盛世，略謂：「四夷降伏，海內乂安。」

⁶ 唐·白居易《長恨歌》之詩句，參見沙靈娜、陳振寰譯注《唐詩三百首》台南市：金安出版社，民83年11月初版，頁231。

⁷ 錢穆，《國史大綱》頁343~345。

略謂：「安史之亂，蔓延大河南北，破兩京，延及九年。」又「安祿山反，肅宗乞兵於回紇，東京(指洛陽)慘遭(回紇)焚掠。」又「回紇再入東京，又肆行殺掠。」

⁸ 參見《佛光大辭典》頁636上，「三塗」條：「又作三途，即火塗、刀塗、血塗，義同三惡道之地獄、餓鬼、畜生道，乃因身口意諸惡業所引生之處。」此為引申義，用以說明百姓深受戰爭兵燹之苦。

⁹ 《禪藏·祖堂集》卷十五〈紫玉和尚傳〉，頁721~722載：紫玉和尚，嗣馬大師，在襄陽……，襄陽廉師于迪相公處分界內，凡有行腳僧捉送，無有一僧得命便殺，如是得無數。……師(紫玉)領十人，恰到界首，十人怕，不敢進，師猶自入界內，軍人見師來便捉，著枷送上，……相公按劍大坐，便云：「咄！這阿師還知道襄陽節度斬斫白(自)由摩？」師云：「還知道法王不懼生死摩？」相公云：「和尚頭邊還有耳摩？」師云：「眉目無障礙，貧道與相公相見有何障礙？」相公便拋卻劍，著公衣服便禮拜。問：「承教中有言：『黑風吹其船舫，漂墮羅利鬼國。』此意如何？」師便喚于迪，相公顏色變異。師曰：「羅利鬼國不遠在。」又問：「如何是佛？」師喚于迪，相公應喏(諾)。師云：「更莫別求。」相公言下大悟，便禮為師。

此則公案，可見當時朝廷對地方流僧的處理的高壓政策，亦顯示紫玉道通和尚的大辯才、大無畏、大雄力化引凶頑。文中的「黑風與飄墜」二句，出自姚秦·鳩摩羅什譯，《法華經·觀世音菩薩普門品》卷二十五，《大正藏》九冊，頁56下。

叢林的建立其主要功能在於「自利與利他」。「自利」指上求佛道、明心見性，見性成佛。「利他」一指下化眾生、教人「示教利善」、「見教利善」¹⁰，進而淨化人心，乃至達到解脫的境地。一指培育人才，克紹箕裘，續佛慧命，發揚光大。馬祖禪法之能源遠流長地發展，得力於人才培育之成功。

馬祖法幢高樹，北方流民和慕名而來的學僧、士子絡繹於途。「于時天下佛法極盛無過洪府，座下聖賢比肩，得道者其數頗眾。」¹¹ 依據《祖堂集》卷十四〈馬祖道一傳〉所載：「大師下親承弟子，總八十八人出現於世，及隱道者，莫知其數，……說法住世四十餘年，玄徒孫千有餘眾。」¹² 又根據《景德傳燈錄》卷六〈馬祖道一傳〉說：「師入室弟子一百三十九人，各為一方之主，轉化無窮。」¹³

馬祖門下弟子確實英才輩出，各為一方宗主。這些門下弟子分佈的情形可以分為兩方面來論述：

其一，就省區而言：

馬祖禪法主要以江西的洪州(南昌)為中心，廣及京兆地區(長安、洛陽)，輔以河南、河北、湖南、湖北、江蘇、浙江、福建、廣東等省區，涵蓋華北、華中、華南三大地區。

其二，就弘法地點而言：

(一)洪州地區：有百丈懷海、泐潭法會、泐潭惟建、泐潭常興、水老和尚及西山亮座主等六位禪師。

(二)京兆地區：有鵝湖大義、佛光如滿、章敬懷暉、興善惟寬等四位禪師。

(三)其他州縣弘法者主要的有：越州大珠慧海、虔州西堂智藏、池州南泉普願、汾州無業、杭州鹽官齊安、明州大梅法常、河南伏牛山自在、幽州盤山寶積、毘陵太毓、蒲州寶徹、湖南如會、鄂州無等、廬山歸宗、潭州總印、定州明哲、澧州廣澄、溫州佛鑿、泉州龜洋無了、韶州乳源、鎮州金牛、忻州打地、汀州水塘、磁州神藏、五台山鄧隱峰、袁州道明、唐州紫玉道通、撫州石鞏慧藏、朗州

¹⁰ 黃夏年，〈古代的傳統佛教教育〉，《普門學報》第三十七期，佛光山文教基金會，2007年元月出版，頁69。

¹¹ 《宋高僧傳》卷十一〈太毓傳〉，《大正藏》五十冊，頁773下。

¹² 《禪藏·祖堂集》卷十四〈馬祖道一傳〉，頁707。

¹³ 《景德傳燈錄》卷六〈馬祖道一傳〉，《大正藏》五十一冊，頁246中。

洪恩和襄州居士龐蘊等。¹⁴

以上係依據《景德傳燈錄》馬祖門下有「機緣語句」見錄共七十四人之中，選取各州縣之代表，以資了解馬祖門下的分佈及馬祖禪法弘傳之廣。他們所傳播的種子，各依時節因緣而萌芽、成長、茁壯。

如果依據馬祖門下傳法的對象與特點來看，杜繼文和魏道儒合著的《中國禪宗通史》將之分爲「京禪、理禪、農禪」三大類及「類別不明者」一類¹⁵。另一學者蔡日新的《千嶺百崎洪州禪》則分爲「開農禪道場，興大眾佛教」、「明頓教要者，行文字禪教」、「住山清修，行住任運」和「辦道京畿，弘法御院」等四大類¹⁶。其中的「住山清修，行住任運」一類，杜、魏二氏歸爲「類別不明者」，其他三類則大抵相同。

今綜合論述如下：

(一) 京禪類：

馬祖門下「弘教京畿，說禪御院」¹⁷，依在京城弘法時間之先後順序爲鵝湖大義、佛光如滿、章敬懷暉和興善惟寬等四位禪師，他們先後於唐德宗、順宗、憲宗時奉詔入宮請益或於麟德殿論道¹⁸，深獲皇帝肯定與推崇。對於「淨化朝政」及馬祖禪法(南宗禪)的順利推展，具有正面的意義與幫助。

(二) 理禪類：

馬祖弟子中在禪學理論上有卓越成就的首推大珠慧海，馬祖曾以「越州有大珠，圓明光透，自在無遮障處也。」來讚賞他自撰的《頓悟入道要門論》，它是

¹⁴ 《景德傳燈錄》卷六、七、八，《大正藏》五十一冊，頁 245 中~263 下。

¹⁵ 杜繼文、魏道儒合著《中國禪道通史》江蘇古籍出版社，1995 年 2 月第一版第二次印刷，頁 234~273。

¹⁶ 蔡日新，《千山屈百崎洪州禪》，頁 45~116。

¹⁷ 同上註，頁 106。

¹⁸ 關於「鵝湖大義」據《禪藏·祖堂集》卷十五〈鵝湖大義傳〉略謂「上都孝文皇帝詔入內，諮請問道。德宗朝麟德殿，大筵論義。」文中的意思是，鵝湖大義於德宗貞元年間奉詔入宮，並曾參與麟德殿論道。

《景德傳燈錄》卷七，則載爲：「唐憲宗嘗詔入內，於麟德殿論議。」

《祖堂集》與《景德傳燈錄》之記載略有出入。

關於「佛光如滿」則是曾與唐順宗展開一場「禪鋒機辯」。結論是「帝聞大悅，益重禪宗。」事見《景德傳燈錄》卷六，《大正藏》五十一冊，頁 249 上。

關於「章敬懷暉」則於元和三年，唐憲宗詔入章敬寺，復詔入麟德殿賜齋，推居上座。參見《宋高僧傳》卷十，《大正藏》五十冊，頁 768 上。

關於「興善惟寬」是於元和四年，憲宗詔於安國寺，五年問道於麟德殿。四位禪師中最早到京城弘法的是鵝湖大義。

馬祖洪州禪第一部學術性的論著。

至於主持法務，領眾修持者，當以西堂智藏為上座，當年「連帥路嗣恭延請大寂居府應期盛化。師迴郡得大寂付授納袈裟，令學者親近。」¹⁹ 又當「馬祖滅後，師唐貞元七年眾請開堂。」²⁰

由上可見西堂智藏實際上承事馬祖之法務，開堂示眾。與百丈懷海、南泉普願，號稱馬祖門下三大士。²¹

又道一門下有「北有汾州，南有鹽官」之譽²²，二人均為飽覽經綸，長於敷宗演教之禪者，汾州無業「長講《華嚴》、《涅槃》等經，時謂生肇不泯，琳遠再興。」²³ 杭州鹽官齊安，與「講僧論《華嚴經》幾種法界」²⁴，又「遊越之蕭山法樂寺，……時海昌有法昕者，緇林翹楚……延請安(齊安)主之，四海參學者麁至焉，道化之盛翕然推伏。」²⁵ 由上可見汾州、鹽官，既精禪理，又擅於接引學人。

總而言之，慧海的《頓悟論》在禪教理論的研究與建立上，卓有貢獻；西堂等三位禪師則在闡述教理，弘法利生上，成就非凡。

(三) 農禪類：

馬祖門下從事「農禪」者，以百丈懷海與南泉普願為代表。百丈懷海在馬祖道一所建立的禪門叢林制度的基礎上，制定了「禪門規式」，世稱「百丈清規」，全體僧眾依規式作息。倡導「行普請法」、「上下均力」，確立「農作入乎禪教、農禪並重」的精神²⁶，使得禪門經濟得以自給自足。

百丈懷海「禪門規式」的制定與實踐，引領整個禪林走上制度化，在中國禪宗史上具有劃時代的意義。

迨至元朝僧德輝重編〈敕修百丈清規〉遍行天下叢林，僧徒循規遵守²⁷。甚至直到今日，台灣佛光山道場所編印之「佛光山徒眾手冊」中的「宗門清規」，

¹⁹ 《景德傳燈錄》卷七，《大正藏》五十一冊，頁 252 上。

²⁰ 同上註，頁 252 中。

²¹ 《景德傳燈錄》卷六，《大正藏》五十一冊，頁 249 中～下。

²² 《禪藏·祖堂集》卷十五，頁 752。

²³ 同上註，頁 774。

²⁴ 《景德傳燈錄》卷七，《大正藏》五十一冊，頁 254 上。

²⁵ 《宋高僧傳》卷十一，《大正藏》五十冊，頁 776 下。

²⁶ 蔡日新，《千巖百崎洪州禪》，頁 72。

²⁷ 元·德輝重編《敕修百丈清規》，《大正藏》四十八冊，頁 1109 下。

仍舊在此基礎上，因時、因地，而制宜、而創新。²⁸

「百丈立清規」與其師「馬祖建叢林」前呼後應，引為禪林一佳話。

關於南泉普願則是「挂錫池陽南泉山，堙谷刊木，以構禪宇，簞笠飯牛，溷于牧童，斫山畚田，種食以饒，足不下南泉三十年。」²⁹ 而安貧樂道，對馬祖「即心即佛」、「非心非佛」及「平常心是道」的義涵，時有發明，並導正時人之疑惑³⁰。對馬祖禪法之弘傳具有莫大的貢獻。

農禪並重的實踐與禪門規式的建立，對於叢林經濟、法務運作及人才培育具有莫大助益，「農禪」最能體現馬祖當年葦路藍縷，以啓山林，剪茅構舍，「晴耕雨讀」的精神。百丈懷海一系下開潯仰、臨濟二宗，乃至所以能夠源遠流長地發展，與農禪制度的建立與實踐有著莫大的關係。

(四) 山居禪修類：

馬祖弟子有情寄山水，「長養聖胎」者，例如：

1、大梅法常，因馬祖一句「即心即佛」而開悟，此後志樂山林，一首名偈傳世：

摧殘枯木倚寒林，幾度逢春不變心。
樵客遇之猶不顧，野人那得苦追尋？
一池荷葉衣無盡，數樹松花食有餘。
剛被世人知住處，又移茅舍入深屋。

31

2、紫玉道通：

前文述及紫玉禪師以大雄辯才，折服于迪相公一事，而其本懷乃志在青山，³² 不忘馬師囑咐：「夫玉石潤山秀麗，益汝道業，遇而居之。」之語，因見唐州有山「四面懸絕，峰巒秀異」、「有石方正，瑩然紫色」遂而「剪茅構舍而居

²⁸ 釋星雲，〈人間佛教戒定慧〉(上)，《普門學報》第三十七期，佛光山文教基金會，2007年元月出版，頁9。

²⁹ 《宋高僧傳》卷十一，《大正藏》五十冊，頁775上。

³⁰ 《景德傳燈錄》卷八，《大正藏》五十一冊，頁258下，載：

「一日，有大德問師(南泉)曰：『即心是佛又不得，非心非佛又不得，師意如何？』師云：『大德！且信即心是佛便了，更說什麼得與不得。只如大德喫飯了，從東廊上西廊下，不可總問人得與不得也。』」

³¹ 《景德傳燈錄》卷七，《大正藏》五十一冊，頁254下。記載前四句。

又蔡日新，《千巖百崎洪州禪》，頁88。引自《五元燈會》卷三，另加後四句。

³² 《禪藏·祖堂集》卷十四，頁723~724載：

「僧云：『如何出三界？』師(紫玉)云：『你在裏許多少時？』僧云：『如何得出離去？』師云：『青山不礙白雲飛。』」

焉。」³³

「山居禪修」最能反映魏晉以來山林隱逸之風，卻又不捨十里紅塵之大眾；既得山林之趣，亦不礙隨緣接引之功。

(五) 遊化行禪類：

馬祖弟子有率性放曠，隨處遊化行禪者，例如：

1、五台隱峰：

隱峰禪師雖曾兩次「路滑於石頭」³⁴，終究契悟於馬祖。其「推車輾馬祖足」表現「臨機不讓師」之率性疏狂；其「引頸就戮」又顯示他的直下承當³⁵。「飛錫止兵」是他遊化行禪的最佳寫照。³⁶

2、襄州龐蘊居士

龐蘊居士，雖有家室，卻志求真常，往返於「江湖」之間，參禪訪道³⁷。

在石頭希遷處體悟到「神通并妙用」，實蘊含於日常的「運水及搬柴」的活動之中³⁸；馬祖道一的一句：「待汝一口吸盡西江水，即向汝道。」³⁹讓他頓了心源，徹見本地風光。

而「州牧于公問疾次，居士謂曰：『但願空諸所有，慎勿實諸所無，好住世間皆如影響。』言訖，枕公膝而化，遺命焚棄江湖。」⁴⁰可見龐蘊居士率性放曠，死生一如的風範。

³³ 《景德傳燈錄》卷十四，《大正藏》頁 248 下。

³⁴ 《景德傳燈錄》卷六，《大正藏》五十一冊，頁 246 中，載：

鄧隱峰辭師，師云：「什麼處去？」對云：「石頭去。」師云：「石頭路滑。」對云：「竿木隨身，逢場作戲。」便去。纔到石頭，即繞禪床一匝，振錫一聲，問：「是何宗旨？」石頭云：「蒼天！蒼天！」隱峰無語，卻迴，舉似於師，師云：「汝更去，見他道蒼天，汝便噓噓。」隱峰又去石頭，一依前問：「是何宗旨？」石頭乃噓噓。隱峰又無語歸來，師云：「向汝道石頭路滑。」

³⁵ 同上註，頁 259 中，載：

師(五臺山隱峰禪師)一日，推土車次，馬大師展腳在路上坐，師云：「請師收足。」大師云：「已展不收。」師云：「已進不退。」乃推車碾過。大師腳損，歸法堂，執斧子云：「適來碾損老僧腳底出來！」師便出，於大師前，引頸，大師乃置斧。

³⁶ 《景德傳燈錄》卷八，《大正藏》五十一冊，頁 259 中~下，載：

唐元和中荐登五台，路出淮西，屬吳元濟阻兵違抗王命。官軍與賊交鋒未決勝負。師(隱峰)曰：「吾當去解其患，乃擲錫空中飛身而過。兩軍將士仰觀，事符預夢，闔心頓息。」

³⁷ 唐代中葉，馬祖道一大樹法幢於江西，石頭希遷廣弘教化於湖南，十方衲子往返於江西、湖南之間，俗稱「走江湖」、「跑江湖」。參見《佛光大辭》頁 2473 下~2474 中。

³⁸ 《景德傳燈錄》卷九，《大正藏》五十一冊，頁 263 中，全偈為「日用事無別，唯吾自偶諧，頭頭非取捨，處處勿乖張，朱紫為誰號，丘山絕點埃，神通并妙用，運水及般(搬)柴。」

³⁹ 同上註，頁 263 中，載：

(龐蘊)後之江西參問馬祖云：「不與萬法為侶者是什麼人？」祖云：「待汝一口吸盡西江水，即向汝道。」

⁴⁰ 同上註，頁 263 下。

遊化行禪，則較能顯現禪者那種「行到水窮處，坐看雲起時」的雲水風格，以及隨緣自在、豪放曠達的襟懷。

第二節 禪機時代之開創

忽滑谷快天將中國禪學思想劃分為：準備時代、純禪時代、禪機時代、禪道爛熟時代(前期)、禪道爛熟時代(後期)和禪道衰落時代等六個時代。

他的論點係以各時代的禪學特色和接機風格的差異為主要考量⁴¹，有別於一般的禪宗史和禪學思想史的論述，他們大都依照禪學思想的演進、宗派的傳承上去表述：

如釋印順的《中國禪宗史》始於「菩提達摩之禪」(約當於 478 年以前)，止於「諸宗抗互與南宗統一」，「凡言禪，皆本曹溪。」(約當於 815 年)⁴²。其根本論述如同該書之副題顯示，在於「印度禪到中華禪」之歷程。

又如阿部肇一的《中國禪宗史》，在時空上，以唐、五代、兩宋至金朝治下的曹洞宗，為論述的範疇。敘述禪僧個人以及禪宗教團與時代變革的相互關係，研析歷史、地理、系譜而草撰而成。⁴³

再如洪修平的《中國禪學思想史》始於中國禪學思想之源，即佛教於漢朝傳入中國之時，止於中國禪學思想的衰微，即清朝世宗(雍正)以後。⁴⁴

最後如吳立民主編的《禪宗法脈源流》顧名思義，係以中國禪宗之源菩提達摩為濫觴，論述各宗門法脈之遞嬗與特色，初止於清朝雍正時編輯的《御選語錄》及《御製揀魔辨異錄》；後又增論「近代傳承」，歷述清末民初以來高僧：如敬安、圓瑛、太虛、虛雲、來果、正果、明真、印順等之建樹。⁴⁵

以上作家，在此「中國禪學思想」園地，各盡其力，各抒所長，耕之、耘之，使之呈現百花齊放、萬紫千紅之繁榮景象。

⁴¹ 忽滑谷快天著，朱謙之譯，楊曾文導讀，《中國禪學思想史》，江蘇：上海古籍出版社，2002·4。日文版於 1923~1925 出版。

⁴² 釋印順《中國禪宗史》。

⁴³ 阿部肇一著，關世謙譯，《中國禪宗史》，台北：東大，民 88 年(1999 年)2 月四版，原著初版於 1986 年 2 月 1 日。

⁴⁴ 洪修平，《中國禪學思想史》台北：文津，民 83 年(1994)，4 月 12 刷，民 87 年(1998)4 月 2 刷。

⁴⁵ 吳立民主編，《禪宗宗脈源流》，北京：中國社會科學出版社，1998 年 8 月，第一次印刷。

本節既稱「馬祖道一為禪機時代之開創者」，當以忽滑谷快天的論點為基礎，再博採眾家之見地。

禪機是指禪師接引眾人時的手段、方法及風格。禪師接引眾人時，常是觀機逗教，隨機點化；依照行者的接機方法迥然有別，張冠不可李戴，東施無以效顰。

依照忽滑谷快天的說法，從達摩西來(520年)⁴⁶，至六祖惠能入寂(713年)，大約一百九十年為純粹達摩禪之實行時代，當時禪風與後世相比有天淵之別。前者恰如大道坦坦，後者如橫歧之參差。前者如四通八達之都會，後者如山岳險峻之僻邑。前者直截簡明，容易領其大旨，後者幽險晦澀，使學者苦於鑽研。⁴⁷

從六祖惠能示寂(713年)以至五代末年(959年)⁴⁸，大約二百五十年，稱之為「禪機時代」。⁴⁹

忽滑谷快天雖說「禪機時代」始自六祖惠能示寂後，其實，他也認為在惠能生前已曾對門下弟子神會「以拄杖打三下」，此是行棒之權輿⁵⁰。而惠能的師兄慧安⁵¹，也曾以「目開合」來說禪觀密⁵²。惠能門下青原行思亦曾以「舉拂子」來接引石頭希遷⁵³；另一門下慧忠國師則是「以手作圓相，相中書日字」來勘驗學僧。⁵⁴

此外，關於慧忠隨機啓發的方式尚有：(一) 以垂一足來勘驗門下耽源應真；

⁴⁶ 菩提達摩於梁武帝普通元年(520)，泛海至廣州番禺。參見《佛光大辭典》頁5207上。

⁴⁷ 忽滑谷快天著，朱謙之譯，楊曾文導讀，《中國禪學思想史》，頁55。

⁴⁸ 西元960年，趙匡胤廢後周恭帝自立，後周亡。五代結束，趙宋建國。

⁴⁹ 忽滑谷快天著，朱謙之譯，楊曾文導讀，《中國禪學思想史》，頁138。

⁵⁰ 《六祖法寶壇經》，《大正藏》四十八冊，頁359中，載：

有一童子名神會，……年十三(按忽滑谷快天寫作年十二)，自玉泉來參禮。……會乃問曰：「和尚(指惠能)坐禪還見不見？」師(惠能)以拄杖打三下云：「吾打汝痛不痛？」

⁵¹ 按：慧安乃惠能之師兄，同為五祖弘忍之弟子，忽滑谷快天寫成「惠能之高弟」參見忽氏《中國禪宗思想史》，頁140。

⁵² 《景德傳燈錄》卷四，《大正藏》五十一冊，頁231下。載：

坦然、懷讓二人來參問曰：「如何是祖師西來意？」師(慧安)曰：「何不問自己意？」曰：「如何是自己意？」師曰：「當觀密作用。」曰：「如何是密作用？」師以目開合示之。

⁵³ 《景德傳燈錄》卷七，《大正藏》五十一冊，頁240中載：

(石頭希遷)禮辭祖龕，直詣靜居。師(青原行思)問曰：「子何方而來？」遷曰：「曹溪來。」……他日師復問遷：「汝什麼處來？」曰：「曹溪來。」師乃舉拂子曰：「曹溪還有這個麼？」曰：「非曹溪，西天亦無。」

⁵⁴ 《景德傳燈錄》卷五，《大正藏》五十一冊，頁244下載：

師(慧忠)見僧來，以手作圓相。相中書日字。僧無對。

同書卷四，〈杭州徑山道欽傳〉，頁230上載：

馬祖令人送書到，書中作一圓相，師發絨於圓相中作一畫，卻封迴。

又《禪藏·聯燈會要》卷四，頁163亦載：

師(馬祖)見僧來劃一圓相，云：「入也打，不入也打。」僧纔入，師便打。僧云：「和尚打某甲不得。」師卻靠拄杖，休去。

(二) 以向地上劃作一字以接引唐代宗及大白山人。(三) 以容器盛水，放螞蟻入水，見其生死掙扎，再放入一草，讓螞蟻得以依草而爬上容器外，得以活命之禪機，以開示唐肅宗。⁵⁵

以上「行棒、舉拂子、目開合、圓相、垂足、劃字」等，均為禪機時代之特色。其中除慧忠之圓相與馬祖的圓相不知何者為先外，其餘均在馬祖之前。因此說馬祖道一(709~788)正處於「禪機時代」開始之時，他的禪法「既保持了純禪時代的質樸簡捷，同時亦具備了禪機時代的畸言異行。」⁵⁶換言之，道一禪師所處的時代正是上承菩提達摩至曹溪惠能以來「純禪時代」之特色，下啓「禪道爛熟時代」之先河。

關於道一禪師的禪風，各學者們有不同的詮釋和理解：

(1) 忽滑谷快天稱：道一禪機峻峭，權威不可測⁵⁷；極應機接物，縱橫自在之妙者，無若馬祖道一。⁵⁸

(2) 潘桂明認為：道一主張一種無拘無束、自由瀟灑的禪風，……道一的禪，就是要培養禪僧的大機大用，啓發他們的主體自覺，使「鈍根」之人轉化為「利根上智」之人。⁵⁹

(3) 洪修平的觀點是：馬祖禪法的主要特點是將惠能的當下即是，從自心自性的全體大用上來加以發揮，並用喝、打、豎拂、畫地等靈活多變的方式隨機啓發學人自悟。⁶⁰

(4) 蘇樹華的看法是：馬祖禪法多用直指，而少用折妄；多用直顯而少用葛藤。馬祖說禪多用直截了當，少用隱晦暗示；多用有理路話，少用無理路話。馬祖在上堂普說時，更多地使用純禪語言；在機緣問答時，則更多地使用禪機語言。⁶¹

(5) 歐崇敬的理解是：馬祖如天縱之大才，其機鋒靈利、高拔恢宏；馬祖更運用「打、喝、罵、反詰、暗喻、手勢、手邊工具、肢體動作」，完成一種「解

⁵⁵ 參見《禪藏·祖堂集》卷二，頁141、146、155、156。

⁵⁶ 蘇樹華，《洪州禪》，頁16。

⁵⁷ 忽滑谷快天，《中國禪學思想史》，頁151。

⁵⁸ 同上註，頁141。

⁵⁹ 潘桂明，《中國禪宗思想歷程》，今日中國出版社，1992·11，第一版一刷，頁235

⁶⁰ 洪修平，《中國禪學思想史》，頁221。

⁶¹ 蘇樹華，《洪州禪》，頁55·57·61。

構式的存有本真追尋」方案。⁶²

上述學者或從道一禪師應機接物的方式，或從觀機逗教的手段，或從隨機啓發的內涵等，各抒所見，各有所長。

大抵說來，馬祖禪風以簡捷明快、雄奇奔放見稱，但有時亦如鄰居老者般的平易親切，又如平湖秋月似的寧謐安詳。又似小橋流水般的自然流暢，在在均彰顯他的靈活多變性與多元性。

如今，我們試著直接從《馬祖語錄》來見其真章。

一、馬祖道一的禪機風格

道一禪師的禪風有著達摩以來「純禪時代」的質樸簡捷，有著源於慧安、惠能、青原的耳濡目染，乃至慧忠的觀摩砥礪⁶³；當然，更多的是馬祖禪師自己所開創的獨特傳法方式。

忽滑谷快天歸納「馬祖禪機」，有「打著、畫地、打擱、吹耳、豎拂及喝、踢著」等六項。⁶⁴

⁶² 歐崇敬，《中國哲學史·大乘禪佛教哲學卷》，頁 307~310。

⁶³ 如本節文中所述，慧安之以目開合、惠能之行棒、青原之豎拂、乃至慧忠之圓相、垂足、劃字等。按：關於慧忠之圓相，係「以手作圓相，相中書日子」，馬祖之畫圓相有二，其一，給徑山道欽之圓相，係畫在紙上。其二，見僧來劃一圓相，係劃在地上。慧忠與馬祖之圓相有別。因此，忽滑谷快天對此語帶保留地說：「不知何者為先」。參見忽氏《中國禪學思想史》頁 141。而學者蔡日新則說馬祖的「圓相施教的禪門教法，……它是從南陽那裡移植過來的。」參見蔡著《千嶺百崎洪州禪》，頁 36。

筆者以為，慧忠國師是馬祖之師叔，長於馬祖。馬祖致書給徑山道欽一圓相時，徑山取筆於圓相中劃一畫(或作一點)，慧忠聞此「乃云，欽師猶被馬師惑」參見本節(註五十四)。又馬祖曾派門下西堂智藏和伏牛自在分別送書於慧忠國師請益，事見《景德傳燈錄》卷七，《大正藏》五十一冊，頁 252 上~253 上~中。又馬祖門下南泉普願與麻谷寶徹曾分別拜訪慧忠，慧忠並予勘驗所學。參見《景德傳燈錄》卷五，頁 244 中。又慧忠曾聞南方禪客對馬祖禪之轉述，而有：「若然者，與彼先尼外道無有差別。」之評論，另見《景德傳燈錄》卷二十八，《大正藏》五十一冊，頁 437 下。以上引文旨在說明慧忠與馬祖及其門下互動之頻仍，具有觀摩、砥礪之義涵存焉。

⁶⁴ 筆者以為，忽氏的六項分類中，「豎拂及喝」是兩種不同的風格，應予分開，單獨成一項，合計為七項。

楊曾文，《唐五代禪宗史》認為馬祖除有上堂示眾的普說之外，對眾多弟子採取靈活多樣的教誨引導方法。可分成下列六種：(一)暗示；(二)隱喻；(三)反詰語；(四)動作；(五)喝；(六)打。⁶⁵

何雲，《馬祖道一與洪州宗評傳》則亦歸納為六類：(一)語言(反問、比喻、暗示)；(二)打和喝；(三)身體動作；(四)符號；(五)用常隨身攜帶的用品，如所謂的「豎拂」；(六)在具體的日常生活場景隨時隨地發揮。⁶⁶

一般說來，禪師的傳法，就對象來說，有上堂的「開示、普說」，有個別進行的「機緣問答」等兩種。就方式來說，有正面說法，有反面的詰問，或暗示或明喻，或娓娓道來，或打罵棒喝等靈活多變，不一而足。

我們參照上引三位學者之高見，歸納為語言與動作及其他等三大類。語言是傳法的主體，動作是語言的輔佐，有肢體語言之稱。有時語言配合動，可以增強表達的效果，所謂唱作俱佳。有時僅是揚眉瞬目，禪法大意，隱含其中。有時語言與動作俱歸沉寂，無聲勝卻有聲。禪師因人、因事、因時、因地而觀機逗教，如「羚羊掛角，無跡可求」。

(一)語言方面

道一禪師在語言方面充分發揮他的語言天才，無論是正喻、反說、明喻、暗喻、辯證、暗示、反詰、印可、正面說法、繞路說禪、有理路話、無理路話等，均能隨機啓發、揮灑自如。

1、正喻

院主問：「和尚四體違和，近日如何？」師曰：「日面佛、月面佛。」⁶⁷

禪師以「日面佛」譬喻壽長千歲，以「月面佛」譬喻壽短一晝夜。無論是長壽千歲或短如晝夜，均無須掛意。隱含死生自在，去住自如之襟懷與灑脫。

2、反說

⁶⁵ 楊曾文，《唐五代禪宗史》，頁 319~320。

⁶⁶ 何雲，《馬祖道一與洪州宗評傳》，佛光山：《法藏文庫》第二十五冊，頁 491。

⁶⁷ 《禪藏·祖堂集》卷十四，頁 706。

僧問：「如何得合道？」師云：「我早不合道。」⁶⁸

道由心悟，不在言說。合道與否，需要勘驗印記。但起「合道」之念，即是造作、汙染。因此，禪師反面答之。

3、明喻

汝等諸人，各達自心，莫記吾語。縱饒說得河沙道理，其心亦不增；總說不得，其心亦不減。說得亦是汝心，說不得亦是汝心，乃至今身放光，現十八變，不如還我死灰來。淋過死灰無力，喻聲聞妄修因證果；未淋過死灰有力，喻菩薩道業純熟，諸惡不染。若說如來權教三藏，河沙劫說不盡，猶如鉤鑠，亦不斷絕。若悟聖心，總無餘事。久立，珍重。⁶⁹

文中以「淋過死灰無力」和「未淋過死灰有力」來明喻聲聞與菩薩修為之別。

4、隱喻

百丈問：「如何是佛法旨趣？」師云：「正是汝放身命處。」⁷⁰

文中隱喻「汝放身命處」即是佛法旨趣所在之處，當向內證，不必外求。

5、暗示

(襄州居士龐蘊)後之江西參問馬祖云：「不與萬法為侶者是什麼人？」

祖云：「待汝一口吸盡西江水，即向汝道。」居士言下頓悟領玄要。⁷¹

文中龐蘊提問：「不與萬法為侶者是什麼人？」已暗示指此人是否是「佛」。馬祖亦以暗示答之：「待汝一口吸盡西江水，即向汝道。」來暗示：「佛」是不可語言表達、以意聲求、以色身見的。

⁶⁸ 《景德傳燈錄》卷六，《大正藏》五十一冊，頁 246 中。

⁶⁹ 《禪藏·天聖廣燈錄》卷八，頁 129。

⁷⁰ 《景德傳燈錄》卷六，《大正藏》五十一冊，頁 246 上~中。

⁷¹ 同上註，頁 263 中。

6、反詰

僧問：「如何是西來意？」師云：「即今是什麼意？」⁷²

文中的「西來意」，即是「祖師西來意」，即指菩提達摩祖師來東土的用意與目的。禪師不正面回答，卻反問他，現在是什麼意？旨在說明「西來意」是要自己去體悟的，它無法用語言來表達。

7、辯證

亮主，本蜀人也，頗講經論，因參馬祖，祖問曰：「見說座主大講得經論，是否？」亮云：「不敢！」祖云：「將什麼講？」亮云：「將心講。」祖云：「心如工伎兒，意如和伎者，爭解講得經？」亮抗聲云：「心既講不得，虛空莫講得麼？」祖云：「卻是虛空講得。」亮不肯，便出。將下階，祖召云：「座主！」亮迴首，豁然大悟，禮拜。⁷³

文中，反方的馬祖以「卻是虛空講得」來勘破正方座主的「將心講」，弄得動了肝火的亮座主，下階將去。然後馬祖一聲召喚，喚回座主回歸當下，豁然大悟。此則公案展現了禪師辯才無礙與觀機逗教之精確。

8、印可

大寂闍師住山，乃令一僧到，問云：「和尚見馬師得箇什麼便住此山？」師云：「馬師向我道即心是佛，我便向遮裏住。」僧云：「馬師近日佛法又有別。」師云：「作麼生別？」僧云：「近日又道非心非佛。」師云：「遮老漢！惑亂人未有了日，任汝非心非佛，我只管即心即佛。」其僧迴，舉似馬祖，祖云：「大眾，梅子熟也。」⁷⁴

⁷² 《景德傳燈錄》卷六，《大正藏》五十一冊，頁 246 上。

⁷³ 同上註，頁 260 上。

⁷⁴ 《景德傳燈錄》卷七，《大正藏》五十一冊，頁 254 下。

此則公案是馬祖印可弟子大梅法常已經體悟大道，一語雙關地稱許和肯定：「梅子熟也。」

9、正面說法

一日，謂眾曰：「汝等諸人，各信自心是佛，此心即是佛心。達摩大師從南天竺國來，躬至中華，傳上乘一心之法，令吾等開悟。又引《楞伽經》文，以印眾生心地，恐汝顛倒，不自信此心之法，各各(個個)有之，故《楞伽經》云：『佛語心為宗，無門為法門。』」又云：「夫求法者應無所求，心外無別佛，佛外無別心。不取善，不捨惡，淨穢兩邊俱不依怙。達罪性空，念念不可得，無自性故。三界唯心，森羅萬象，一法之所印，凡所見色，皆是見心，心不自心，因色故有。汝可隨時言說，即事即理，都無所礙，菩提道果，亦復如是。於心所生，即名為色，知色空故，生即不生。若體此意，但可隨時著衣喫飩，長養聖胎，任運過時，更有何事？汝受吾教，聽吾偈曰：『心地隨時說，菩提亦只寧。事理俱無碍，當生則不生。』」⁷⁵

文中，引用了《楞伽經》、《維摩詰經》、《華嚴經》和《般若心經》，來訴說「即心即佛」的法要，叮嚀學人要了此心。句中顯現了禪師的語重心長，對學人的關懷與期許。

10、繞路說禪

師（希遷）問新到僧：「從什麼處來？」僧曰：「江西來。」師曰：「見馬大師否？」僧曰：「見。」師乃指一橛柴曰：「馬師何似遮箇？」僧無對。卻迴，舉似馬大師，馬師曰：「汝見橛柴大小？」僧曰：「勿量大。」馬曰：「汝甚有力。」僧曰：「何也？」馬師曰：「汝從南嶽負一橛柴來，豈不是有力？」⁷⁶

⁷⁵ 《景德傳燈錄》卷六，《大正藏》五十一冊，頁 246 上。

⁷⁶ 同上註，頁 246 上。

文中，馬大師說這位新到僧力氣很大，竟然把一橛柴從湖南石頭處，挑回江西來。此是繞路說禪，意在破除他的著相受縛。

11、有理路話

撫州石鞏慧藏禪師，本以弋獵為務，惡見沙門，因逐群鹿從馬祖庵前過，祖乃逆之。藏問：「和尚見鹿過否？」祖曰：「汝是何人？」曰：「獵者。」祖曰：「汝解射否？」曰：「射(解)射。」祖曰：「汝一箭射幾箇？」曰：「一箭射一箇。」祖曰：「汝不解射。」曰：「和尚解射否？」祖曰：「解射。」曰：「和尚一箭射幾箇？」祖曰：「一箭射一群。」曰：「彼此是命，何用射他一群？」祖曰：「汝既知如是，何不自射？」曰：「若教某甲自射，即無下手處。」祖曰：「遮漢曠劫無明煩惱，今日頓息。」藏當時毀棄弓箭，自以刀截髮，投祖出家。⁷⁷

文中，馬祖借著射箭為說項，佈下一道「理路」，逐步引導石鞏亦步亦趨，終究反躬自省，當下棄毀弓箭，截髮出家。

12、無理路話

蒲州麻谷山寶徹禪師，一日，隨馬祖行次，問：「如何是大涅槃？」祖云：「急。」師云：「急箇什麼？」祖云：「看水。」⁷⁸

文中，寶徹問：「大涅槃」，馬祖答：「急」答非所問，無甚道理。再問：「急箇什麼？」再答：「看水。」又是答非所問，是無理路話，禪師意在截斷行者的妄想雜念，只因「涅槃」是證得，並非「說得」。

(二)動作方面

1、打

⁷⁷ 《景德傳燈錄》卷六，《大正藏》五十一冊，頁248中。

⁷⁸ 《景德傳燈錄》卷七，《大正藏》五十一冊，頁253下。

僧問：「如何是西來意？」師便打，乃云：「我若不打汝，諸方笑我也。」

79

「西來意」豈是問得？豈是說得？若不打你，你不知清醒。若不打你，諸方笑我，以爲「西來意」可以說得。用行棒來阻斷妄想，禪師點撥之間，弦外有音。

2、擗

洪州泐潭法會禪師，問馬祖：「如何是西來祖師意？」祖曰：「低聲，近前來。」，師便近前，祖打一擗，云：「六耳不同謀，來日來。」云云。

80

道一禪師這一擗，旨在阻斷他的妄想，要他好好實證實修。

3、踢(踏)

洪州水老和尚初參祖，問：「如何是西來的意？」祖云：「禮拜著。」老纔禮拜，祖便一蹋，老大悟，起來撫掌呵呵大笑云：「也大奇！也大奇！百千三昧。無量妙義，只向一毛頭上，便識得根源去。」便禮拜而退，後告眾云：「自從一喫馬師蹋，直至如今笑不休。」⁸¹

祖師西來意，貴在體悟，馬祖此踢，讓他回歸當下，識得真心。

4、喝

師再參馬祖，祖豎起拂子，師云：「即此用？離此用？」祖掛拂子於舊處。良久，祖云：「你已後開兩片皮，將何示人？」師遂取拂子豎起。祖云：「即此用？離此用？」師亦掛拂子於舊處，祖便喝，師直得三日方聾，方乃大悟。⁸²

⁷⁹ 《景德傳燈錄》卷六，《大正藏》五十一冊，頁 246 中。

⁸⁰ 《景德傳燈錄》卷六，《大正藏》五十一冊，頁 248 上。

⁸¹ 《四家語錄》卷一〈馬祖語錄〉，《卍續藏》一一九冊，頁 815 上。

⁸² 《禪藏·天聖廣燈錄》卷八，頁 137。

道一禪師這一喝，在喝醒百丈，學要實參實證，不可依樣畫葫蘆。否則以後如何點撥後學。

5、覷

又問：「不昧本來身，請師高著眼。」師直下覷。士云：「一等沒弦琴，唯師彈得妙。」師直上覷，士禮拜，師歸方丈。居士隨後云：「適來弄巧成拙。」⁸³

既是「沒弦琴」，則「但識琴中趣，何勞弦上音」（晉·陶淵明詩），龐居士多此一問。禪師默然，但以下覷上覷回應。居士後來有省，自言「適來弄巧成拙」，著著禪機。

6、吹耳

洪州泐潭惟建禪師，一日，在馬祖法堂後坐禪。祖見，乃吹師耳兩吹，師起定，見是和尚，卻復入定。祖歸方丈，令侍者持一碗茶與師，師不顧，便自歸堂。⁸⁴

道一禪師的「吹耳」，意在勘驗；惟建禪師起定後入定，自見其本地風光。

7、拽耳

有一日，大師領大眾出西牆下遊行次，忽然野鴨子飛過去，大師問：「身邊什摩物？」政上座云：「野鴨子。」大師云：「什摩處去？」對云：「飛過去。」大師把政上座耳拽，上座作忍痛聲。大師云：「猶在這裡，何曾飛過？」政上座豁然大悟。⁸⁵

馬師「拽耳」，意在阻斷政上座的心逐物轉，回歸當下。

⁸³ 《禪藏·古尊宿語錄》卷一，頁9~10。

⁸⁴ 《景德傳燈錄》卷六，《大正藏》五十一冊，頁248上。

⁸⁵ 《禪藏·祖堂集》卷十，頁753~754。

8、扭鼻

師為馬祖侍者，一日，隨侍馬祖路行次，聞野鴨聲，祖云：「什麼聲？」師云：「野鴨聲。」良久，祖云：「適來聲向什麼處去？」師云：「飛過去。」祖迴頭，將師鼻使扭，師作痛聲。祖云：「又道飛過去？」師於言下有省。⁸⁶

外界之境，有來有去；此心恆常，豈有去來？馬祖扭百丈之鼻，用意在此。

9、豎拂

師再參馬祖，祖豎起拂子，師云：「即此用？離此用？」祖掛拂子於舊處。⁸⁷

馬祖豎拂子，意不在拂子本身，而是借此勘驗百丈如何面對。如果執相以求，就是繫縛。

10、拈餅

百丈懷海為侍者，檀越每送齋飯來，師纔揭用盤蓋，馬大師拈起片胡餅示眾云：「是甚麼？」每日如此，師經三年方有省。⁸⁸

此則與「豎拂」公案，異曲同工。「以色呈心」意在勘驗學人之禪機。

11、圓相

師見僧來劃一圓相，云：「入也打，不入也打。」僧纔入，師便打。僧云：「和尚打某甲不得。」師卻靠拄杖，休去。⁸⁹

《馬祖語錄》中有兩則「圓相」公案，一則是送書給徑山道欽。另一則，即

⁸⁶ 《禪藏·天聖廣燈錄》卷八，頁 135~136。

⁸⁷ 同上註，頁 137。

⁸⁸ 《禪藏·聯燈會要》卷四，頁 179。

⁸⁹ 同上註，頁 163。

本公案，亦是勘驗之禪機。打即真打，亦非真打，端看學人如何臨機以對。

12、召喚

汾州和尚為座主時，講四十二本經論，來問師：「三乘十二分教某甲粗知，未審宗門中意旨如何？」師乃顧示云：「左右人多，且去。」汾州出門，腳纔跨門閤，師召：「座主！」汾州迴頭應諾。師云：「是什麼？」汾州當時便省，遂禮拜起來云：「某甲講四十二本經論，將謂無人過得，今日若不遇和尚，泊合空過一生。」⁹⁰

《馬祖語錄》中有三則「召喚」的公案。一則是亮座主，一則是講僧，一則是汾州和尚。亮座主和汾州均被馬師喚回當下，豁然大悟；惟有講僧無以對，禪師呵他為「這鈍根阿師」。

13、展腳

師一日，推土車次，馬大師展腳在路上坐，師云：「請師收足。」大師云：「已展不收。」師云：「已進不退。」乃推車碾過。大師腳損，歸法堂，執斧子云：「適來碾損老僧腳底出來！」師便出，於大師前，引頸，大師乃置斧。⁹¹

馬大師的「已展不收」，意在勘驗隱峰如何應機接物；隱峰的「已進不退」，展現他的「臨機不讓師」的大用。馬師的執斧，又是勘驗門下之擔當。師徒直是機鋒相對，旗鼓相當。

14、畫地

有人於師前作四劃(畫)，上一劃(畫)長，下三劃(畫)短，云：「不得道一長，不得道三短，離此四句外，請師答某甲。」師乃作一劃(畫)云：

⁹⁰ 《禪藏·祖堂集》，卷十四，頁 706。

⁹¹ 《景德傳燈錄》卷八，《大正藏》五十一冊，頁 257 中。

「不得道長，不得道短，答汝了也。」⁹²

此則公案展現馬師的隨機啓發與才思敏捷。文中的「一」象徵平等，眾生皆具佛性。「一長三短」象徵分別造作、長短對待。

(三)其他方面

1、懸記

馬祖一日問師云：「子何不看經？」師云：「經豈異邪？」祖云：「然雖如此，汝向後為人也須得。」曰：「智藏病，思自養，敢言為人？」祖云：「子末年必興於世也。」馬祖滅後，師唐貞元七年，眾請開堂。⁹³

《馬祖語錄》中有兩則「懸記」。一則是預言門下紫玉道通將駐錫「紫玉山」，廣弘教化⁹⁴。一則是本則公案，預言西堂智藏將於「末年」，即唐德宗貞元七年，馬師示滅後第三年(馬祖示滅於貞元四年)，「眾請開堂」，兩則懸記均應驗。

2、轉介

大師云：「若是出家師，則老僧；若是發明師，則別人。是你驢年在我這裡也不得。」師云：「若與摩，則是和尚指示個宗師。」大師云：「此去七百里有一禪師，呼為南嶽石頭，汝與彼中，必有來由。」⁹⁵

師徒必有緣份，馬大師隨順因緣而接引。五洩和尚緣在南嶽，當予以轉介。另有石頭弟子慧朗招提求佛知見，馬師以其緣在石頭當即勸他回歸南嶽，細參曹溪心要，招提依言而返，果應馬師之言。契緣悟達，於招提寺弘法。⁹⁶

又有藥山惟儼初參石頭，「如蚊子上銜牛」不得契入，因馬師之點撥而悟入。馬師愛憐其才，開導藥山「宜作舟航，無久住此。」山乃辭祖。⁹⁷

⁹² 《禪藏·祖堂集》卷十四，頁 704。

⁹³ 《景德傳燈錄》卷七，《大正藏》五十一冊，頁 252 上~中。

⁹⁴ 《景德傳燈錄》卷六，《大正藏》五十一冊，頁 248 下

⁹⁵ 《禪藏·祖堂集》卷十五，頁 754。

⁹⁶ 《禪藏·祖堂集》卷四，頁 198~199。

⁹⁷ 《四家語錄》卷一〈馬祖語錄〉，《卍續藏》一一九冊，頁 816 下。

3、超言絕待，離是絕非

洪州廉使問云：「弟子喫酒肉即是？不喫即是？」師云：「若喫，是中丞祿；不喫，是中丞福。」⁹⁸

馬師是出家人，不殺生、戒飲酒，酒肉具捨。洪州廉使宦海中人，喝酒吃肉，習以為常。一般說來，出家人站在持戒立場(不殺生、戒飲酒)，當勸人不飲酒、不吃肉，多吃素食。馬祖不作世俗回答，而以「若喫，是中丞祿；不喫，是中丞福」善巧妙答，讓廉使自己作主。禪機隱含其中：祿由福來，福由慈悲喜捨來，讓廉使去參。

4、翫月行禪

洪州百丈山大智禪師，師諱懷海，福州長樂人也。卅歲離塵，三學該練。屬大寂闡化南康，乃傾心依附，與西堂智藏、南泉普願同號入室三大士焉。一夕，三大士隨侍馬祖翫月次，祖問：「正當與麼時如何？」西堂云：「正好供養。」師(百丈)云：「正好脩行。」南泉拂袖便去。祖云：「經入藏，禪歸海，唯有普願，獨超物外。」⁹⁹

馬祖師徒四人一起於月下小聚，禪師隨機問弟子們覺受如何？然後馬祖再依據三人的回答而予以印記。既有詩情又有禪意。

二、馬祖道一的禪機特色

我們從馬祖接引學人的禪機中，發現它具有三個特色：

其一，一機一境、當緣點撥：除了上堂普說之外，禪師常是觀機逗教，或直心直說、或繞路行禪、或機鋒棒喝、或娓娓道來。「注重對一機一境的體認，從

⁹⁸ 《景德傳燈錄》卷六，《大正藏》五十一冊，頁 246 中。

⁹⁹ 《禪藏·天聖廣燈錄》卷八，頁 135。

一葉一花上悟道。」¹⁰⁰

其二，運用圖像、就近取譬：禪師用以接引學人的，大都取自日常生活中的用品，如拂子、餅、野鴨子等，乃至打、擗、喝、踏、扭鼻、拽耳、展腳、召喚等等，也大多是日常生活中常見的動作，這些都成了表達信息、交流心得、傳授禪法的筌蹄和指月的手指。

其三，引經據典、援教入禪：道一禪師上堂普說時，常會引用經論，如《維摩詰經》、《楞伽經》、《金剛經》及《大乘起信論》等；或引用經偈原文，或但取其大義，不拘其文句，援假經教，以闡述禪法。

其四，靈活多變、內容豐富：馬祖禪師用以接引學人的方式或手段，如上文之所載。在語文方面，有十二種；在動作方面，有十四種；其他方面，亦有四種；合計三十種。在在顯示馬師禪機的多樣、多元和多變。

由於道一禪師的禪機風格，具有如是特色，對他的廣弘教化，助益良多。於是十方衲子慕名而來，自然而然地人才輩出。法門龍象於焉孕育而生。

三、馬祖禪機的門下傳承

馬祖禪師的傳法方式引起廣大的迴響，門下弟子有的依樣仿倣，有的式樣翻新，有的甚至驚世駭俗，不一而足。今試舉有代表性者：

(一) 式樣翻新者

1、拍手

仰山初領新戒，到謝戒，師(朗州洪恩)見來，於禪牀上拍手云：「和和。」

¹⁰¹

2、吐吞(舌)

有僧問：「一言作麼生？」師(袁州南源道明)乃吐舌云：「待我有廣長舌

¹⁰⁰ 蔡日新，《千嶠百崎洪州禪》，頁 29。

¹⁰¹ 《景德傳燈錄》卷六，《大正藏》五十一冊，頁 249 中。

相，即向汝道。」¹⁰²

3、翹足

僧問：「十二分教，某甲不疑。如何是祖師西來意？」師（蒲州麻谷寶徹）乃起立，以杖繞身一轉，翹一足云：「會麼？」僧無對，師打之。¹⁰³

4、彈指

僧問：「如何是觀音行？」師（歸宗智常）乃彈指云：「諸人還聞否？」僧曰：「聞。」師云：「一隊漢向遮裏覓什麼？」以棒趁出，大笑歸方丈。

¹⁰⁴

5、舉拳

江州刺史李渤問師（歸宗智常）曰：「大藏教明得箇什麼邊事。」師舉拳示之云：「還會麼？」李云：「不會。」師云：「遮箇措大，拳頭也不識。」

¹⁰⁵

6、打地

忻州打地和尚，自江西領旨，自晦其名，凡學者致問，惟以棒打地而示之。¹⁰⁶

7、掀床

麻谷便問：「眨上眉毛即不問，如何是此事？」師（潭州總印）曰：「蹉過

¹⁰² 《景德傳燈錄》卷六，《大正藏》五十一冊，頁 249 上。

¹⁰³ 同上註，頁 253 下。

¹⁰⁴ 《景德傳燈錄》卷六，《大正藏》五十一冊，頁 256 中。

¹⁰⁵ 同上註，頁 256 中。

¹⁰⁶ 《景德傳燈錄》卷六，《大正藏》五十一冊，頁 261 下。

也。」麻谷乃掀其禪床。師打之，麻谷無語。¹⁰⁷

8、挽弓

雲巖來參。師(歸宗智常)作挽弓勢。巖良久作拔劍勢。師云：「來太遲生。」¹⁰⁸

(二) 驚世駭俗者

1、斬貓

師(南泉普願)因東西兩堂各爭貓兒。師遇之，白眾曰：「道得即救取貓兒，道不得即斬卻也。」眾無對，師便斬之。¹⁰⁹

2、斬蛇

師剗草次，有講僧來參。忽有一蛇過師以鋤斷之。僧云：「久響(嚮)歸宗，元來是箇羸行沙門。」師云：「坐(座)主歸茶堂內喫茶去。」¹¹⁰

從上述公案得以知曉，馬祖門下的禪機¹¹¹，除了南泉斬貓、歸宗斬蛇的驚世駭俗之舉外，大抵沒有逾越馬祖的範疇。但也由於他們的推波助瀾，使得「禪機時代」更趨成熟、爛熟，蔚為「五家分燈」¹¹²的繁榮景象。

¹⁰⁷ 《景德傳燈錄》卷七，《大正藏》五十一冊，頁 251 下。

¹⁰⁸ 《景德傳燈錄》卷八，《大正藏》五十一冊，頁 256 上。

¹⁰⁹ 同上註，頁 258 上。

¹¹⁰ 《景德傳燈錄》卷八，《大正藏》五十一冊，頁 256 上。

¹¹¹ 文中所謂「馬祖門下」，係依《景德傳燈錄》之系譜而言；因此，未將丹霞天然的燒木佛取暖列入其中。因為《景德傳燈錄》將他列為石頭希遷門下。而忽滑谷快天的「馬祖門下之禪機」第十四則「作臥勢」卻是丹霞的故事。忽氏的第十二則「振錫」、第十六則「敲柱」、第十七則「豎指」，均非馬祖門下的禪法。茲以第十二則振錫為例：「有一僧來，繞師三匝，振錫而立，師(懷暉)曰：「是！是！」按：振錫者，是來僧，並非是馬祖門下章敬懷暉。又忽氏之第二十五則「拔劍」，寫的是「雲巖」，而此雲巖是指「雲巖曇晟」乃是「藥山惟儼」之法嗣，並非馬祖之門下。參見《景德傳燈錄》卷十四，《大正藏》五十一冊，頁 309 上。

¹¹² 「五家分燈」指滄仰、臨濟、曹洞、雲門和法眼等五家。前兩家出自南嶽、馬祖一系。後三家源於青原、石頭一系。滄仰宗的開創者為滄山靈祐(771~853)及其弟子仰山慧寂(815~891)。臨濟宗的開創者為臨濟義玄(約於 787~867)。曹洞宗的開創者為洞山良價(807~869)及其弟子曹山本寂(840~901)。法眼宗的創始人為清涼文益(885~958)。前三家創立於晚唐，後兩家形成於

總而言之，馬祖道一上承純禪時代樸實醇厚的禪風，下啓靈活多變的禪機時代，影響至爲深遠，允爲禪機時代的開創者

五代。後來「臨濟宗」又於北宋時期，開出楊歧和黃龍兩派，形成「五家七宗」。創始者分別爲楊歧方會(996~1049)和黃龍慧南(1002~1069)。

第三節 人間生活禪之實踐與弘傳

佛教人間生活禪之理念與實踐，可以遠溯世尊「八相示現」，或稱「八相成道」。此「八相示現」乃佛陀一生之化儀¹。總括說明佛陀降生在人間，成道在人間，弘化在人間，最後涅槃在人間之歷程。

「諸佛世尊，唯以一大事因緣故，出現於世」²，說明諸佛世尊欲令眾生開、示、悟、入佛之知見故，出現於世之緣由。

阿彌陀佛因此讚嘆世尊說：

釋迦牟尼佛，能為甚難希有之事！能於娑婆國土，五濁惡世——劫濁、見濁、煩惱濁、眾生濁、命濁中，得阿耨多羅三藐三菩提，為諸眾生說是一切世間難信之法。³

由上可見，佛教人間生活禪理念之淵源與其實踐的性格。

一、人間生活禪的思想傳承

馬祖道一人間生活禪的理念，可以遠承佛陀的教示，亦是近法中土初祖菩提達摩以來的思想淵源，可分為三方面來論述：

(一)「祖師西來意」之契悟：

《楞伽師資記》引自〈略辨大乘入道四行〉弟子曇林序：

法師者，西域南天竺國，是大婆羅門國王第三之子也。……悲悔邊國正教陵替，遂能遠涉山海，遊化漢魏。⁴

¹ 參見《佛光大辭典》第一冊，頁 289 中，「八相條」載：
即八種儀相，又作釋迦八相，八相成道。通常是指：(1) 降兜率相。(2) 託胎相。(3) 降生相。
(4) 出家相。(5) 降魔相。(6) 成道相。(7) 說法相。(8) 涅槃相。乃佛陀一生之化儀。
另見梁·僧祐撰《釋迦譜》五卷，《大正藏》五十冊，頁 1~84。

² 姚秦·鳩摩羅什譯，《妙法蓮華經》卷二〈方便品〉，《大正藏》九冊，頁 07。

³ 姚秦·鳩摩羅什譯，《佛說阿彌陀經》，《大正藏》十二冊，頁 348 上。

⁴ 唐·淨覺，《楞伽師資記》，《大正藏》八十五冊，頁 1284 下~1285 上。

馬祖道一對於初祖達摩不辭辛苦，遠渡重洋，來茲東土廣弘大乘教法之修行，顯然心有戚戚焉。因此，在上堂示眾語中，即表達此一覺受：

達摩大師從南天竺國來，躬至中華，傳一乘心之法，令吾等開悟。⁵

意謂著，祖師西來意，即是傳一乘心法，令大家開示悟入佛之知見。

(二) 惠能「人間偈頌」之啓迪：

佛法在世間，不離世間覺，離世覓菩提，恰如求兔角。⁶

曹溪的法偈，反映了南宗禪的人間佛教實踐的性格。

(三) 懷讓「成佛不由坐」的點撥：

當年道一在南嶽傳法院唯習坐禪，因懷讓「磨磚不能成鏡，坐禪豈能成佛」的點撥而悟入。隱含著修行必須在人世間的日常生活中去體驗與磨練。

緣於上述思想之啓發、接引與積深存厚，馬祖提出他的人間生活禪的理念與實踐方法。

二、人間生活禪的實踐

(一)「即心即佛」的實踐

道一禪師人間生活禪是「即心即佛」，此一理念的實踐，以「**各信自心是佛，此心即是佛心**」為思想基礎，如同本論文第四章所述。此一思想源於《觀無量壽經》等經典及南北朝以來，寶誌和尚等之提倡。⁷

馬祖在接引學人之時，經常引之入禪：

1、上堂示眾云：「汝等諸人，各信自心是佛，此心即是佛心。是故達摩大師從南天竺國來，躬至中華，傳上乘一心之法，令吾等開悟。又引《楞伽經》文，以印眾生心地，恐汝顛倒，不自信此心之法，各

⁵ 《景德傳燈錄》卷六，《大正藏》五十一冊，頁246上。

⁶ 敦煌本《壇經》，《大正藏》四十八冊，頁351下。

⁷ 參見本論文第四章第四節「馬祖修行觀」。

各有之。故《楞伽經》云：『佛語心為宗，無門為法門。』又云：『夫求法者，應無所求』心外無別佛，佛外無別心。』⁸

2、「自家寶藏不顧，拋家散走作什麼？」

又說：「即今問我者，是汝寶藏，一切具足，更無欠少。」⁹

3、若了此心，乃可隨時著衣喫飯，長養聖胎，任運過時，更有何事？¹⁰

上述三則語錄均在說明，即心即佛，本自具足，不假外求，若能了悟此心即是佛心，悟後保任，但莫汙染。如此，可以在日常生活中行住坐臥，著衣喫飯，可以任運過時，無所掛礙。

(二)「平常心是道」的實踐

本論文第四章第四節中，「即心即佛」與「平常心是道」的詮釋，謂「平常心、無造作、無是非、無取捨、無斷常、無凡無聖」之觀點而言，它是超越一切對待，於「是非、取捨、斷常、凡聖」，乃至「真妄、善惡、美醜、毀譽、左右」，等一切事上不停滯——無所住心。

若能體悟此「平常心是道」之真諦，則只如今行住坐臥，應機接物，盡是道。道即是法界，乃至河沙妙用，不出法界，……若於教門中得隨時自在，建立法界，盡是法界；若立理，一切法盡是理；若立事，一切法盡是事。舉一千從，理事無別，盡是妙用，更無別理，皆由心之迴轉。……種種成立，皆由一心也。建立亦得，掃蕩亦得，盡是妙用。妙用盡是自家，非離真而有立處。立處即真，盡是自家體。¹¹

意思是說，吾人若能了悟平常心的旨趣，運用於日常生活之中，則「盡是妙用」，「盡是自家體」，一切了無掛礙。

三、人間生活禪的弘傳

⁸ 《景德傳燈錄》卷六，《大正藏》五十一冊，頁 246 上。

⁹ 《景德傳燈錄》卷六，《大正藏》五十一冊，頁 246 下。

¹⁰ 《景德傳燈錄》卷六，《大正藏》五十一冊，頁 246 上。

¹¹ 《景德傳燈錄》卷二十八，《大正藏》五十一冊，頁 440 上。

(一)、「即心即佛」的弘傳

「即心即佛」的弘傳，最著名的是大梅法常和大珠慧海的兩則公案。

前者，因之而頓徹心源，且一句「任汝非心非佛，我只管即心即佛。」¹²千古傳唱。此後，大梅將其所悟，開展於上堂示眾中：

汝等諸人，各自迴心達本，莫逐其末，但得其本，其末自至。若欲識本，唯了自心，此心元是一切世間、出世間法根本，故心生種種法生，心滅種種法滅。心且不附一切善惡而生，萬法本自如如。¹³

後者，因馬祖的點撥，「即今問我者，是汝寶藏，一切具足，更無欠少，使用自在，何假向外求覓？」使他頓見本來面目¹⁴，慧海禪師後來主持道場，將之發揚：

有行者問：「即心即佛，那箇是佛？」師云：「汝疑那箇不是佛？指出看。」無對。師云：「達即遍境是，不悟永乖疏。」¹⁵

(二)、「平常心是道」的弘傳

「平常心是道」的弘傳，旨在論述道一禪師門下與再傳弟子的弘揚。

1、(趙州從諗)異日，問南泉：「如何是道？」南泉曰：「平常心是道。」師曰：「還可趣向否？」南泉曰：「擬向即乖。」師曰：「不擬時，如何知是道？」南泉曰：「道不屬知不知，知是妄覺，不知是無記。若是真達不疑之道，猶如太虛廓然虛豁，豈可強是非邪？」師言下悟理。¹⁶

2、梵日問曰：「如何即成佛？」大師(鹽官齊安)答曰：「道不用修，但莫汙染，莫作佛見、菩薩見，平常心是道。」梵日言下大悟。¹⁷

¹² 《景德傳燈錄》卷七，《大正藏》五十一冊，頁254下。

¹³ 同上註，頁254下。

¹⁴ 《景德傳燈錄》卷六，《大正藏》五十一冊，頁246下。

¹⁵ 同上註，頁247上。

¹⁶ 《景德傳燈錄》卷十，《大正藏》五十一冊，頁276下。

¹⁷ 《禪藏·祖堂集》卷十七，〈溟州嶺山梵日傳〉，頁840。

3、僧問：「如何是平常心？」師(趙州從諗)云：「虎、狼、野干是。」
僧云：「與摩莫平沉，那個人也無？」師云：「大好平常心。」¹⁸

4、問曰：「如何是平常心？」師(岑和尚)云：「要眠則眠，要坐則坐。」
僧云：「眾人不會。」師云：「熱則去涼，寒則取火。」¹⁹

5、師(臨濟義玄)示眾云：「無事是貴人，但莫造作，祇是平常。」
所以古人云：「平常心是道。」²⁰

6、千頃和尚云：「汝今但能絕得見聞覺知，於物境上莫作分別，隨時著
衣喫飯，平常心是道。」²¹

上文中，南泉普願、鹽官齊安、百丈懷海均為馬祖道一之門下。南泉的弟子有趙州從諗及岑和尚。鹽官的弟子溟州嶺山梵日；懷海的弟子黃檗，黃檗的門下有臨濟義玄及千頃楚南和尚。他們均為馬祖之門下或再傳弟子，將馬祖「平常心是道」之思想予以弘傳與開展。

馬祖「平常心是道」的主張，把禪引向了生活化、行為化。²²

千百年來，它已然深深地烙印在國人的心板上。無論是學生的升學考試，職場上的應試，田徑場上競賽，乃至一切競技場中的比賽，一句耳熟能詳的話：「平常心」。以「平常心」的態度來面對生活中任何的考驗與挑戰，將馬祖的「無造作、無是非、無取捨、無斷常、無凡無聖」的理念，開展為「無成敗、無得失、無毀譽、無榮辱、無左無右」，似乎十分貼近吾人的日常生活之中，進而內化為一種優質的素養。

¹⁸ 《禪藏·祖堂集》，〈趙州從諗傳〉，頁 874~875。

¹⁹ 《禪藏·祖堂集》卷十七，〈岑和尚傳〉，頁 853。

²⁰ 參見唐·慧然集，明·郭擬之重訂的《五家語錄》。《禪藏·語錄部》《五家語錄》卷一，〈鎮州臨濟義玄禪師〉，頁 59 及 66。

²¹ 參見《宗鏡錄》卷九十八《大正藏》四十八冊，頁 945 上~中。

²² 方立天，《中國佛教哲學要義》，頁 475。

第四節 馬祖禪學思想在滙仰禪的傳承

馬大師門下親承弟子，總有八十八人出現於世¹，其中以百丈懷海法系一枝獨秀。他的門下及再傳弟子，滙山靈祐、仰山慧寂與黃檗希運、臨濟義玄等分別開創「滙仰」、「臨濟」二宗，首先試論馬祖禪法在滙仰宗的開展。

一、滙山靈祐與仰山慧寂

滙山靈祐及其弟子仰山慧寂共同建立的滙仰宗，是五家禪中最早創立的一個宗派。

滙山靈祐(771~853)，俗姓趙，福州長溪人(今福建霞浦縣)。嗣法於百丈懷海²，駐錫於湖南潭州大滙山(今湖南寧鄉縣)，世稱「滙山靈祐」。敷宗演教凡四十年餘，唐宣宗大中七年(853)示滅，春秋八十三，敕諡「大圓禪師」。得法弟子有仰山慧寂、香巖智閑和徑山洪諲等四十一人。³

仰山慧寂(815~891)俗姓葉，韶州懷化人(今廣東境內)。初受法於應真耽源之圓相法門，後參學於滙山靈祐而得以見道⁴。駐錫袁州仰山(今江西宜春縣)，世稱「仰山慧寂」。唐昭宗大順二年(891)圓寂，世壽七十七，詔諡「智通大師」。得法弟子有仰山西塔光穆、晉州霍山景通和杭州無著文喜等十一人。⁵

二、滙仰宗的禪學與開展

滙山和仰山師徒二人共同創立「滙仰宗」，開展了馬祖道一與百丈懷海以來

¹《禪藏·祖堂集》卷十四，頁 707。

²《禪藏·景德傳燈錄》卷九，頁 387~388，載：

「一日，侍立，百丈問：『誰？』師曰：『靈祐。』百丈云：『汝撥爐中有火否？』師撥云：『無火。』百丈躬起，深撥，得少火，舉以示之云：『此不是火？』師發悟，禮謝。」

³《景德傳燈錄》卷九，《大正藏》五十一冊，頁 264~266 上。

另參見洪修平，《中國禪學思想史》，頁 250~251。

⁴《禪藏·祖堂集》卷十五，頁 894 載：「師(仰山)問：『如何是佛？』滙山云：『以思無思之妙，返靈燄之無窮。思盡還源，性相常住，理事不二，真佛如如。』師於語下頓悟，禮謝指要。」

⁵《景德傳燈錄》卷九，《大正藏》五十一冊，頁 282 上~283 下。

另參見洪修平，《中國禪學思想史》，頁 251。

的禪風。我們試從「禪學思想」與「接機方式」兩方面來作論述。

(一) 滙山的禪學思想

1、「三種生」的理論：

滙山謂仰山曰：「吾以鏡智為宗要，出三種生，所謂想生、相生、流注生。《楞嚴經》云：想相為塵，識情為垢。二俱遠離，則汝法眼應時清明，云何不成無上知覺。想生即能思之心雜亂，相生即所思之境歷然。微細流注聚為塵垢。若能淨盡，方得自在」。⁶

滙山引用《楞嚴經》經文提出「想生」、「相生」、「流注生」的理論，意在說明吾人主觀的心機(想生)與客觀的塵境(相生)以及無間斷相續交流的流注生，都是必須遠離的塵垢。莫讓此塵垢污染了清淨的自性。滙山的論述隱含著馬祖「但莫污染」的理念。

2、理事不二，無事之人：

(1) 滙山示眾云：「以要言之，則實際理地，不受一塵，萬行門中，不捨一法。若也單刀趣入，則凡聖情盡，體露真常，理事不二，即如如佛。」⁷

(2) 夫道人心，質直無偽，無背無面，無詐妄心行。一切時中，視聽尋常，更無委曲，亦不閉眼塞耳，但情不附物即得。從上諸聖，祇說濁邊無患，若無如許多惡覺、情見、想習之事，譬如秋水澄淨，清淨無為，澹淨無礙。喚他作道人，亦名無事之人。⁸

滙山的上述第一則上堂普說，充分地發揮了馬祖「理事俱無礙」、「舉一千從，理事無別，盡是妙用，更無別理，皆由心之迴轉」的理念。開展為「理事不二」

⁶ 《人天眼目》卷四，《大正藏》四十八冊，頁321中。

⁷ 《景德傳燈錄》卷九，《大正藏》五十一冊，頁265上。

⁸ 同上註，頁264下。

9。第二則示眾語，則將馬祖的「無造作」、「無取捨」和百丈的「心如木石，無所辨別」、「不守無求、不住盡處，……一切法不拘，解脫無礙。」¹⁰ 的思想，更進一步地開展為「無事之人」。

(二) 仰山的禪學思想

1、迴光返照，識心達本：

(1) 仰山上堂示眾云：「汝等諸人，各自回光返照，莫記吾言。汝無始劫來，背明投暗，妄想根身，卒難頓拔。所以假設方便，奪汝羸識。」

(2) 又說：「且要識心達本。但得其本，不愁其末。他時後日，自具去在。若未得本，縱饒將情學他亦不得。」¹¹

上述的示眾語中，仰山將馬祖的「一念返照，全體聖心」和「各達自心，莫記吾語」¹²，開展為「迴光返照」。又將馬祖引自《四十二章經》的「識心達本」的理念，更作一番論述。意在點撥學人多在心地法門下功夫，體悟真如本性的重要。

2、無心可了，是名真了：

劉侍御問：「了心之旨，可得聞乎？」師云：「若要了心，無心可了。無了之心，是名真了。」¹³

仰山將馬祖的「平常心是道」的「平常心」，百丈的「心如木石」和潯山的「無事之人」，發揮為「無心可了，是名真了。」他從般若空性的觀點來作論述。

⁹ 《景德傳燈錄》卷六，《大正藏》五十一冊，頁 440 上。

¹⁰ 同上註，頁 278 及 280。分別記載百丈示眾語如下：

(1) 僧問：「如何是大乘頓悟法門？」師曰：「汝等先歇諸緣，休息萬事，善與不善、世出世間一切諸法，莫記憶、莫緣念，放捨身心，令其自在。心如木石，無所辨別；心無所行，心地若空，慧日自現，如雲開日出相似，俱歇一切攀緣、貪瞋愛取，垢淨情盡。」

(2) 問：「云何是解脫？」答：「不求佛，不求知解，垢淨情淨，亦不守此無求為是，亦不住盡處，亦不畏地獄縛，不愛天堂樂，一切法不拘，始名為解脫無礙，即身心及一切皆名解脫。」

¹¹ 《景德傳燈錄》卷十一，《大正藏》五十一冊，頁 282 下~283 上。

¹² 《禪藏·天聖廣燈錄》卷八，頁 129。

¹³ 《禪藏·五家語錄》卷二，頁 136。

三、滄仰宗的禪機與開展

滄仰宗接引學人時，共同的特色是常以「繞路說禪」和「無理路話」來勘驗。並輔以不同的手勢來應機接物。有時，滄山和仰山也表現各自特殊風格，茲分述如下：

(一)共同的接機方式

1、繞路說禪

(1) 普請摘茶，師謂仰山曰：「終日摘茶，只聞子聲，不見子形，請現本形相見。」仰山撼茶樹。師云：「子只得其用，不得其體。」仰山云：「未審和尚如何？」師良久。仰山云：「和尚只得其體，不得其用。」師云：「放子十二棒。」¹⁴

(2) 師謂仰山曰：「寂子速道！莫入陰界。」仰山云：「慧寂信亦不立。」師云：「子信了不立？不信不立？」仰山云：「只是慧寂，更信阿誰？」師云：「若怎麼，即是定性聲聞。」仰山云：「慧寂佛亦不見。」¹⁵

第一則公案，師徒二人，圍繞的「摘茶、撼茶樹」與「聞聲、見形」等語言動作來體現與勘驗彼此的體用觀。

第二則公案，滄山意在勘驗仰山「在自信此心即是佛心」上的體悟情形，卻繞道「莫入陰界」；仰山的答，倒是「當下承擔」滿懷自信，甚至連佛都不見了。

2、無理路話

(1) 仰山問：「如何是西來意？」師云：「大好燈籠。」仰山云：「莫只是遮箇便是麼？」師云：「遮箇是什麼？」仰山云：「大好燈籠。」師云：「果然不識。」¹⁶

¹⁴ 《景德傳燈錄》卷九，《大正藏》五十一冊，頁 265 上。

¹⁵ 同上註，頁 265 上。

¹⁶ 《禪藏·景德傳燈錄》卷九，頁 390~391。

(2) 師(滄山)一日喚院主來，師云：「我喚院主，汝來作什麼？」院主無對。又令侍者喚第一座，第一座來，師云：「我喚第一座，汝來作什麼？」亦無對。¹⁷

第一則公案，仰山問：「如何是西來意？」滄山卻答非所問地說：「大好燈籠」。意在堵斷仰山之妄想。

第二則公案，意在破除門下對「名相」的執著。「繞路說禪」與「無理路話」的方式在滄仰宗的禪機中常被運用，突顯此宗隱晦、深邃與「不說破」的家風。亦在馬祖眾多接機手段之中，滄仰宗獨領此風格。

(二)特殊的禪機風格

1、以手勢來啓悟

見師來，即以兩手相交過，各撥三下，卻豎一指。師(仰山)亦以兩手相交過，各撥三下，卻向胸前，仰一手覆一手，以目瞻視滄山，休去。¹⁸

師徒二人各以雙手作手勢或相交或豎或覆或撥，來勘辨、印證。

2、破鏡斷妄

滄山封一面鏡寄，師上堂，提起云：「且道是滄山鏡？仰山鏡？有人道即不撲破。」眾無對，師乃撲破。¹⁹

仰山以其師滄山饋贈的鏡子為設教勘辨的道具，以堵斷學人理路，當下自鑒。此種接機手段源自祖師百丈懷海。百丈亦曾以馬祖所贈之醬瓮來勘驗學人：

馬祖令人持書，並醬三瓮與師，師令排向法堂前，乃上堂。眾才集，師

¹⁷ 《景德傳燈錄》卷九，《大正藏》五十一冊，頁 265 上。

¹⁸ 《袁州仰山慧寂禪師語錄》，《大正藏》四十七冊，頁 583 下。(以下簡稱《仰山語錄》。)

¹⁹ 《景德傳燈錄》卷十一，《大正藏》五十一冊，頁 283 中。

一拄杖指醬瓮云：「道得即不打破，道不得即打破。」眾無語，師便打破，歸方丈。²⁰

仰山的破鏡同於百丈的破瓮，明著指鏡、指瓮，意不在鏡瓮，若作鏡瓮想，即是妄想，必也破相斷妄，才能悟入真常。然而，此種勘驗手段，非大機者，難以行之；換言之，非對上根者，亦應慎而為之，此由「眾無語」、「眾無對」可以窺知。

3、畫圓相

(1) 問：「如何是祖師意？」師以手於空作圓相，相中書佛字，僧無語。

21

(2) 師閉目坐次，有僧潛來身邊立。師開目，於地上作一圓相，相中書水字，顧其僧，僧無語。²²

上舉兩則公案為仰山接引學人之畫圓相，依據《仰山語錄》載，仰山初謁耽源應真，學得九十七個圓相。或純一圓相、或於圓相中書佛、書水、書卍、書牛、書人等等，對於奇特的圓相，仰山說：「但用得，不可執本也。」²³「畫圓相」成了仰山的家風。

綜合來說，潯山與仰山「父子一家，師資唱和」，共同創立潯仰宗於晚唐之際，為五家禪中創立最早。提出「理事不二，無事之人」與「回光返照、識心達本」的禪學論述，顯現馬祖禪學思想在潯仰禪的傳承。

同時，掬取馬祖禪機中隱晦深邃幽密的一方，予以發揚光大，禪燈明照於晚唐五代之時。潯山靈祐法嗣四十三人，見錄者有袁州仰山、鄧州香巖及杭州洪諱等一十人。

²⁰ 轉載自蘇樹華《洪州禪》頁 287。蘇氏引自《續藏經》第一輯第二編第二十四套第五冊，第 410 頁。

²¹ 《禪藏·景德傳燈錄》卷十一，頁 581。

²² 《人天眼目》卷四，《大正藏》四十八冊，頁 322 上

²³ (1) 《人天眼目》卷四，《大正藏》四十八冊，頁 322 上~中。

(2) 另參見蔡日新，《千嶺百崎洪州禪》，頁 160~161。

仰山慧寂嗣法一十人，有西塔光穆、霍山景道、杭州文喜、新羅五觀山順支禪師、南塔光涌等六人見錄²⁴。其中的新羅五觀山順支來自新羅(今之韓國)在學成仰山畫圓相之法門後，返國弘法，「弟子有今光、會玄、朗盧等」²⁵，續予發揚。可以視為馬祖禪學思想在滬仰禪的海外開展。

²⁴ 《景德傳燈錄》卷十一至卷十二。頁 281 中~294 中。

²⁵ (1) 按：新羅五觀山順支禪師依《祖堂集》載，作五冠山端雲寺順之和尚，參見《禪藏·祖堂集》卷二十，頁 963~964。

(2) 鄭真熙，《馬祖道一及其禪學思想研究》，頁 224~225。

第五節 馬祖禪學思想在臨濟禪的開展

臨濟宗是繼滄仰宗之後，在晚唐時代形成的宗派，創始人臨濟義玄；系出南嶽、馬祖一脈。從馬祖洪州禪到臨濟禪之間，有個重要的關鍵，那就是黃檗禪，劉澤亮對此有一番論見：

黃檗學是洪州禪理論的總結者，臨濟宗理論的開創者，是洪州禪向臨濟禪過渡的重要中介環節。黃檗禪學的主旨及基本命題、傳釋智慧，都是本洪州禪而來，且卓錫之地域也屬洪州，從這個意義上而言，他歸屬於洪州宗。¹

劉澤亮的這番論述，是有其依據的。就法系而言，馬祖道一而後百丈懷海，懷海而后黃檗希運，希運而后臨濟義玄，義玄開創「臨濟宗」，如此一脈相承。就禪學思想和接機方式來說，黃檗禪是馬祖禪到臨濟禪的重要橋樑。臨濟的禪學思想與接機方式，直承黃檗希運。因此，論述馬祖禪學思想在臨濟禪中的開展，必先介紹其師黃檗希運。

一、黃檗希運

黃檗希運(?~855)閩人(今福建省)，幼年在本州黃檗山出家(在今福清縣內)，後嗣法於百丈懷海。裴相國休先後於江西洪州及安徽宛陵請師說法，整理其禪法題為《筠州黃檗山斷際禪師宛陵錄》和《傳法心要》以傳世。黃檗於唐宣宗大中九年(855)示滅²。敕諡「斷際禪師」，法嗣一十二人，鎮州臨濟義玄、睦州龍興寺陳尊宿及相國裴休等六人見錄。³

大抵說來，黃檗的禪學體現於《傳法心要》和《宛陵錄》及《宋高僧傳》卷

¹ 劉澤亮，《黃檗禪學思想研究》，《佛光法藏文庫》二十五冊，2001年，頁30。

² (1)楊曾文，《唐五代禪宗史》，頁374~375。

(2)黃檗之卒年此據《佛祖通載》卷四十二。

³ 《景德傳燈錄》卷十二，《大正藏》五十一冊，頁289上。

二十、《景德傳燈錄》卷九的〈黃檗傳〉和卷十二〈臨濟傳〉之中。茲從禪學思想與接機方式兩方面，來論述馬祖禪學思想從黃檗禪到臨濟禪之開展。

(一)黃檗禪學與開展

1、道由心悟，豈在言說：

裴相公問師曰：「山中四五百人，幾人得和尚法？」師(黃檗)曰：「得者莫測其數。何故？道在心悟，豈在言說？言語只是化童蒙耳。」⁴

此一公案淵源於惠能的「道由心悟，豈在坐也。」，懷讓的「說似一物即不中」和「心地法眼能見乎道」和馬祖的「若能一念返照，全體聖心。汝等諸人，各達自心，莫記吾語。」等禪問答中。

2、即心即佛，無心是道：

問：「如何是佛？」師(黃檗)云：「即心即佛，無心是道。但無生心動念，有無長短，彼我能所等心。心本是佛，佛本是心，心如虛空。」⁵

文中的「即心即佛」乃是洪州宗的宗風，黃檗將惠能的「無念心，常行直心」、馬祖的「平常心是道」和百丈的「心如木石」，開展為他的「無心是道」。

3、無修無證，無心道人

師謂休曰：「供養十方諸佛，不如供養一個無心道人。何故？無心者，無一切心也。」⁶

又說：「有聞法一念便得無心者，……有至十地乃得無心者。長短得無心乃住，更無可修可證，實無所得，真實不虛。」⁷

⁴ 《黃檗斷際禪師宛陵錄》，《大正藏》四十八冊，頁 384 上。

⁵ 同上註，頁 384 中。

⁶ 《黃檗斷際禪師傳法心要》，《大正藏》四十八冊，頁 380 上。

⁷ 同上註，頁 380 中。

從惠能的「自識本心，是見本性」、「識心見性，自成佛道」到馬祖的「但於善惡事上不滯，喚做修道人」、「不修不坐，即是如來清淨禪」，再開展到黃檗的「無心道人、無修無證」，可以確見曹溪、洪州法脈之承傳，以及馬祖禪法在黃檗禪的開展情形。

(二)黃檗禪機與開展

黃檗親承百丈懷海，有兩則公案足以顯現師徒間的會心與機鋒棒喝之際的激情與感動。

1、超師之作

一日，師請眾曰「佛法不是小事，老僧昔再蒙參馬祖，被大師一喝，直得三日耳聾眼黑。」黃檗聞畢，不覺吐舌，曰：「某甲不識馬祖，要且不見馬祖。」師云：「汝已後莫承嗣馬祖去？」檗云：「不然。今日因師舉，得見馬祖大機之用，然且不識馬祖；若嗣馬祖，已後喪我兒孫。」師云：「如是！如是！見與師齊，減師半德；見過於師，方堪傳授，子甚有超師之作。」⁸

2、當機不讓

百丈一日問師：「什麼處去來？」曰：「大雄山下采菌子來。」百丈曰：「還見大蟲麼？」師便作虎聲，百丈拈斧作斫勢；師即打百丈一擱，百丈吟吟大笑便歸。上堂，謂眾曰：「大雄山下有一大蟲，汝等諸人也須好看，百丈老漢今日親遭一口。」⁹

第一則禪問答，百丈普說當年被馬師一喝，頓徹心源之事，期望門下克紹祖業。黃檗獨標偉傲，意要另創新局，贏得百丈讚許他：「子甚有超師之作。」亦

⁸ 《景德傳燈錄》卷六，《大正藏》五十一冊，頁 249 下，及其小註。

⁹ 同上註，卷九，頁 266 上。

留下：「見與師齊，減師半德；見過於師，方堪傳授」的百丈名言。¹⁰

第二則公案，顯示師徒間的機鋒棒喝。百丈被擱，反而大笑，勝過當年鄧隱峰推車輾傷馬師足的「臨機不讓師」。亦開創了馬祖一系，徒弟擱打老師之先例。亦顯現出師徒間之大機大用。

3、以棒啓發

初在黃檗隨眾參侍，時堂中第一座勉令開話，師乃問：「如何是祖師西來的的意？」黃檗便打。如是三問三遭打。¹¹

總結，黃檗的接機方式，大抵以拳打、掌擱爲其特色。上則公案中，以掌擱乃師百丈是一例，其接引學人亦常施之，比較著名的此則臨濟的三問三被打的公案，臨濟被打得「不知過在什麼處？」¹² 在靈活多元、多變的馬祖禪機中，黃檗領取「以棒啓發」之手段，並建立其風格。門下臨濟義玄沿襲此風且有超師之作，棒喝交馳與門庭施設。

二、臨濟義玄

義玄(?~867)，俗姓邢，曹州南華(今山東荷澤縣西北)人。(一說在今山東定陶之南)，初參黃檗因問：「如何祖師西來的的意？」(一說是，因問：「如何是佛法大義。」)而三問三被打。經黃檗指往參見大愚禪師，因大愚一番話：「黃檗恁麼老婆，爲汝得徹困，猶覓過在？」於言下大悟云：「佛法也無多子。」¹³，後於河北鎮州廣弘教化，創立「臨濟宗」，於唐懿宗咸通八年(867)圓寂，敕諡「慧照大師」。法嗣二十二人，有灌溪志閑、三聖慧然、魏府大覺，興化存獎等一十六人見錄。¹⁴

¹⁰ 蘇樹華《洪州禪》，頁 345，略謂：

黃檗超師之見，不是俗稱所說的「見解超過了老師」，而是獲得了「即相而超然」的精神境界。依照禪宗的立場，超師之見，乃無縛無脫之本然。……正是佛教所說的「踏毗盧遮那頂上行。」按：蘇氏之解，亦是超然之見。

¹¹ 《景德傳燈錄》卷六，《大正藏》五十一冊，卷十二，頁 290 上。

¹² 同上註，頁 290 上。

¹³ 《景德傳燈錄》卷六，《大正藏》五十一冊，卷十二，頁 290 上~290 中。

¹⁴ (1)《景德傳燈錄》卷十二，《大正藏》五十一冊，頁 289 中。

(一) 臨濟禪學思想

臨濟禪主要體現於嗣法弟子三聖慧然所編集的《鎮州臨濟慧照禪師語錄》之中。¹⁵

1、人人具足三身佛

師示眾曰：「你要與佛祖不別，但莫外求。你一念心上清淨光，是你屋裏法身佛；你一念心上無分別光，是你屋裏報身佛；你一念心上無差別光，是你屋裏化身佛。此三種身，是你即今目前聽法底人，祇為不向外馳求，有此功用。」¹⁶

上言，人人自身具足法、報、化三身佛。此種理念在《壇經》中有類似的看法。《壇經》說：「今善知識見自三身佛：於自色身，歸依清淨法身佛；於自色身，歸依千萬億化身佛；於自色身，歸依當身圓滿報身佛。」¹⁷ 而在南嶽、馬祖、百丈及黃檗的燈錄中，則未被提及，可以視作對馬祖禪的開展特色之一。至於臨濟所強調的「你一念心上」，則在唐·權德輿的〈道一禪師塔銘〉中，指出馬祖有此理念。〈塔銘〉載：「金剛醍醐，正在方寸」，正是說明「當下一念心」之重要。

2、無位真人，無依道人

在《臨濟錄》中經常看到「無位真人」、「無依道人」、「聽法底人」、「弄光影底人」等的提出。臨濟上堂云：

(1) 赤肉團上有一無位真人，常從汝等諸人面門出入，未證據者看看。

(2) 你若能歇得念念馳求心，便與佛祖不別。你欲得識祖佛麼？祇在你面前聽法底是。

(2) 楊曾文，《唐五代禪宗史》，頁 429~430。

¹⁵ 《鎮州臨濟慧照禪師語錄》，《大正藏》四十七冊，頁 496 中~506 下。(以下簡稱《臨濟錄》) 及《佛光大藏經·禪藏·五家語錄》卷一，《臨濟宗》，頁 23~80。

¹⁶ 《臨濟錄》，《大正藏》四十七冊，頁 497 中。
《佛光大藏經·禪藏·五家語錄》，頁 57~58。

¹⁷ 敦煌本《壇經》，《大正藏》四十八冊，頁 339 上。

(3) 大德！你且識取弄光影底人是諸佛之本源，一切處是道流歸舍處。

(4) 你但一切入凡入聖，入染入淨，……入華藏世界，盡見諸法皆空，皆無實法，唯有聽法無依道人是諸佛之母。¹⁸

上述四則語錄有二義：一以代表人人本自具足的「佛性、真如」；一以顯見臨濟禪對「人的主體性」的強調與重視。

另據鈴木大拙之統計，《臨濟錄》中，言及「人」者，共一百九十六次。因此，鈴木氏將臨濟的基本思想定為「人之思想。」¹⁹

顯然地，臨濟禪將馬祖禪中對「人的主體性」，更直接且更寬濶地開展。²⁰

3、真正見解，隨處作主，立處皆真

師示眾云：「古人云：『向外作工夫，總是癡頑漢。』你且隨處作主，立處皆真，境來回換不得。縱有從來習氣，五無間業，自為解脫大海。今時學者總不識法，猶如觸鼻羊，逢著物安在口裏，奴郎不辨，賓主不分。如是之流，邪心入道，鬧處即入，不得名為真出家人，正是真俗家人。夫出家者，須辨得平常真正見解，辨佛辨魔，辨真辨偽，辨凡辨聖。若如是辨得，名真出家；若魔佛不辨，正是出一家入一家，喚作造業眾生，未得名為真出家。祇如今有一箇佛魔，同體不分，如水乳合，鵝王喫乳，如明眼道流，魔佛俱打。你若愛聖憎凡，生死海裏浮沉。」²¹

文中義玄禪師特別指出，真出家人，必須辨得真正見解²²。能夠明辨「佛

¹⁸ 以上分別出自《臨濟錄》，《大正藏》四十七冊，頁496下及498中~下。

另見《佛光大藏經·禪藏·五家語錄》卷一，頁50、57、58及62。

¹⁹ 參照鄭真熙，《馬祖道一及其禪學思想研究》，頁217。

²⁰ 馬祖禪以「人爲本位」，重視「人的思想」例如馬祖說：

(1) 若了此心，方可隨時著衣喫飯(《大正藏》五十一冊，頁246上。)

(2) 若能一念返照，全體聖心。汝等諸人，各自達心。(《佛光大藏經·禪藏·天聖廣燈錄》卷八，頁129。)

²¹ 《臨濟語錄》，《大正藏》四十七冊，頁498上。

²² 臨濟禪師在回答學人問：「如何是真正見解？」時，禪師的說明是：

你但一切入凡入聖，入染入淨，入諸佛國土，入彌勒樓閣，入毘盧遮那法界，處處皆現國土成住壞空。佛出于世，轉大法輪，卻入涅槃，不見有去來相帽，求其生死了不可得，便入無生法界，處處遊履國土，入華藏世界，盡見諸法空相，皆無實法，唯有聽法無依道人是諸佛

魔」、「真偽」和「凡聖」。隨處可以作主，立處皆是真如。這「真正見解」如同「八正道」中的「正見」²³。「立處即真」一語，可以是遠紹僧肇的「非離真而有立處，立處即真也。」也可以說是近承本宗馬祖引自僧肇的用語。至於「隨處作主」應是臨濟禪的特色。整體來說，可以視為臨濟禪對馬祖禪的開展。

4、但莫造作，只是平常

- (1) 師示眾云：「道流！切要求取真正見解，向天下橫行，免被這一般精魅惑亂。無事是貴人，但莫造作，祇是平常。你擬向外傍家求過，覓手腳，錯了也。祇擬求佛，佛是名句，你還識馳求底麼？」
- (2) 師示眾云：「道流！佛法無用功處，祇是平常無事，屙屎送尿，著衣喫飯，困來即臥，愚人笑我，智乃知焉。」
- (3) 「道流！諸方說有道可修，有法可證，你且說證何法？修何道？你今用處欠少什麼物？修補何處？……所以古人云：『平常心是道。』大德！覓什麼物？現今目前聽法無依道人，歷歷地分明，未曾欠少。」

24

上述三則示眾語中的「但莫造作，祇是平常」、「祇是無事」和「平常心是道」等語，全皆淵源於馬祖禪的「平常心無造作」的思想。而「諸方說有道可修，……修補何處？」亦取自馬祖的「不假修道坐禪，不修不坐」和「自家寶藏不顧，拋家散走作什麼？」以及「即今問我者，是汝寶藏，一切具足，更無欠少」²⁵的禪問答與示眾語之中。

由上揭得知，臨濟禪師將馬祖禪學思想用更淺白通俗的語句來作闡述，亦可說是馬祖禪在臨濟禪中開展的另一特色。

之母。所以佛從無依生，若悟無依，佛亦無得，若如是見得者，是真正見解。出自《臨濟錄》，《大正藏》四十七冊，頁498中~下。

²³ 《雜阿含經》卷二十六。「正見」指能見真理。

²⁴ 《禪藏·五家語錄》卷一，頁59、60及66。

²⁵ 《景德傳燈錄》卷六，《大正藏》五十一冊，頁246下。

(二) 臨濟禪機與開展

1、非棒即喝；棒喝交馳

- (1) 師卻返黃檗，黃檗問云：「汝迴太速生！」師云：「只為老婆心切。」黃檗云：「遮大愚老漢！待見，與打一頓。」師云：「說什麼待見，即今便打。」遂鼓黃檗一掌，黃檗哈哈大笑。²⁶
- (2) 師陞堂，有僧出，師便喝，僧亦喝，便禮拜，師便打。²⁷
- (3) 問：「師唱誰家曲？宗風嗣阿誰？」師云：「我在黃檗處，三度發問，三度被打。」僧擬議，師便喝，隨後打云：「不可向虛空裏釘橛去也。」²⁸

第一則公案猶似當年黃檗在大雄山下，擗打乃師百丈之翻版，嚴峻之禪機於焉顯露，非大機大用者，莫能堪之、爲之！第二、三則公案，則是棒喝交馳，棒斷一切妄想，喝阻一切顛倒，要在回歸當下，徹悟心源。

2、禪門偈頌

到鳳林，鳳林問：「有事相借問，得麼？」師云：「何得剜肉作瘡？」鳳林云：「海月澄無影，遊魚獨自迷。」師云：「海月既無影，遊魚何得迷」鳳林云：「觀風知浪起，翫水野帆飄。」師云：「孤輪獨照江山靜，長嘯一聲天地驚。」鳳林云：「任將三寸輝天地，一句臨機試道看。」師云：「路逢劍客須呈劍，不是詩人莫獻詩。」鳳林便休。²⁹

這是一則臨濟與鳳林禪師間的一段禪門偈頌，透過優美雋永的詩偈，表達禪

²⁶ 《景德傳燈錄》卷十二，《大正藏》五十一冊，頁 290 下。

²⁷ 《禪藏·五家語錄》卷一，頁 54。

²⁸ 同上註，頁 49~50。

²⁹ 《禪藏·五家語錄》卷一，頁 36。

師處處禪機。「路逢劍客須呈劍，不是詩人莫獻詩」³⁰ 的名句，至今修改成了台灣「漢學仔冊」《增廣昔時賢文》教材之一。

3、門庭施設

臨濟的門庭施設旨在方便接引學人，其內容互見於《人天眼目》卷一、卷二及《五家語錄》卷一等之中。依其筆劃順序介紹如後：

(1) 三句

上堂，僧便問：「如何是第一句？」師云：「三要印開朱點窄，未容擬議主賓分。」云：「如何是第二句？」師云：「妙解豈容無著問，漚和爭負截流機？」云：「如何是第三句？」師云：「但看棚頭弄傀儡，抽牽全藉裏頭人。」³¹

(2) 三玄三要

云：「大凡演唱宗乘，一句中須具三玄門，一玄門須具三要，有權有實，有照有用，汝等諸人作麼生會？」下座。³²

(3) 四喝 (臨濟四喝)

師問僧：「有時一喝如踞地師子，有時一喝如探竿影草，有時一喝不作一喝用。汝作麼生會？」僧擬議，師便喝。³³

(4) 四料簡 (又作四料揀)

³⁰ 原句改為「路逢險處須當避，不是才人莫獻詩。」參見《增廣昔時賢文》，臺中：瑞成書局，民國九十三年十一月（2004年）再版二刷，頁13。

³¹ 《禪藏·五家語錄》卷一，頁55。

³² 同上註，頁55。按：《人天眼目》載：「三玄者，玄中玄，體中玄，句中玄。三要者：一玄中具三要，自是一喝中，體攝三玄三要也。參見《人天眼目》卷一、卷二，《大正藏》四十八冊，頁311中。另見同書，頁302上，載有汾陽善昭「三玄三要」之詮釋。

³³ 《禪藏·五家語錄》卷一，頁54。

晚參示眾云：「有時奪人不奪境，有時奪境不奪人，有時人境俱奪，有時人境俱不奪。」時有僧問：「如何是奪人不奪境？」師云：「煦日發生鋪地錦，嬰孩垂白髮如絲。」云：「如何是奪境不奪人？」師云：「王令已行天下徧，將軍塞外絕烟塵。」云：「如何是人境俱奪？」師云：「并汾絕信，獨處一方。」云：「如何是人境俱不奪？」師云：「王登寶殿，野老謳歌。」³⁴

(5) 四照用：

師示眾云：「我有時先照後用，有時先用後照，有時照用同時，有時照用不同時。先照後用有人在；先用後照有法在；照用同時，驅耕夫之牛，奪饑人之食，敲骨取髓，痛下鍼錐；照用不同時，有問有答，立賓立主，合水和泥，應機接物。若是過量人，向未舉已前撩起便行，猶較些子。」

³⁵

(6) 四賓主

「四賓主」係指：(1) 賓看主；(2) 主看賓；(3) 主看主；(4) 賓看賓。通過師生(或賓主)之間的問答而考察雙方學識的真偽或深淺，看誰真掌握了禪理。³⁶

《人天眼目》卷一，載：

師一日示眾云：「參學之人，大須仔細。如賓主相見，便有言說往來。或應物現形，或全體作用，或把機權喜怒，或現半身，或乘獅子，或乘象王。如有真正學人，便喝先拈出一個膠盆子。善知識不辨是境，便上他境上，做模做樣，學人便又喝，前人不肯放下，此是膏肓之病，不堪醫治，喚作賓看主。或是善知識，不拈出物，祇隨學人問處即奪，學人被奪，抵死不放，此是主看賓。或有學人應一箇清淨境界，出善知識前，

³⁴ 《禪藏·五家語錄》卷一，頁 56。

³⁵ 同上註，頁 56。

³⁶ 洪修平，《中國禪學思想史》，頁 257。

知識辨得是境，把得住拋向坑裡。學人言：『大好！』善知識即云：『咄哉！不識好惡』，學人便禮拜，此喚作主看主。或有學人，披枷帶鎖，出善知識前，知識更與安一重枷鎖。學人歡喜，彼此不辨，喚作賓看賓。大德！山僧所舉，皆是辨魔揀異，知其邪正。」³⁷

綜合義玄禪師的「三句」、「三玄三要」、「四喝」、「四料簡」、「四照用」和「四賓主」等門庭施設，可以看得出，禪師已然為其「觀機逗教」之間，建立了「臨濟模式」，一種經過精心設計的對根應機的模式，這是臨濟獨創的法門。

總括來說，臨濟的「棒」、「喝」，仍然淵源於馬祖的禪機，以其「術業有專攻」，遂因「臨濟喝」而獨步禪林。而其「四料簡」等門庭施設，可是開風氣之先，視為馬祖禪在臨濟禪中綻放之奇葩。

臨濟一門，代有法門龍象，例如興化存獎（840～925）——南院慧顓（870～950）——風穴延昭（896～973）——首山省念（926～993）——汾陽善昭（946～1024）——石霜楚圓（987～1040）。石霜楚圓門下出黃龍慧南（1002～1069）和楊歧方會（992～1049），分別創立黃龍派和楊歧派。禪宗「五家七宗」之名於焉誕生。其中「楊歧派」的法脈一直延續至今³⁸，法水長流五大州。³⁹

³⁷ 南宋·晦巖智昭，《人天眼目》卷一、卷二，《大正藏》四十八冊，頁303上。

³⁸ 吳立民主編，《禪宗法脈源流》，頁299。

³⁹ 釋星雲於台灣創立佛光山寺開山四十一年，發揚「臨濟宗風」，道場遍及全世界三大洋、五大洲。

第五節 小 結

馬祖禪學思想之開展，首先得力於廣建叢林，營造一個「上求佛道，下化眾生」，「人成佛成」的道場¹，造就諸多法門龍象，各為一方之主。或在京畿御院，或是農禪並作，或在山居禪修，或遊化行禪，各自隨緣演化，行所當行，止所當止，他們所散佈的種子，各待時節因緣而萌芽、成長、茁壯。

門下百丈懷海的「禪門規式」，不僅奠定馬祖洪州宗千百年開展的礎石。也為後世叢林訂立可長可久的典章和制度。懷海一系，下開滄仰、臨濟二宗，此與「禪門規式」的建立及實踐有著密切的關係。

道一禪師簡捷明快、雄奇奔放且又靈活多元多變的禪機風格，除了贏得十方衲子的聆風景慕，千里投訪之外；更重要的是，他開啓了許多學人內在的明光，徹見本來面目。所謂：「一燈能除千年闇，一智能滅萬年愚」²、「百千三昧，無量妙義，只向一毫頭上，識得根源去。」³ 這種生命覺醒與智慧開啓的喜悅，千金難買，千載難逢。

至於人間生活禪之開展，一則回歸佛陀本懷，契入祖師西來意。一則將「即心即佛」與「平常心是道」的理念，展向與融入平民百姓日常生活之中，內化為一種優質的素養。

滄仰宗的成立是馬祖禪學思想開展的先聲，禪燈曾經朗照於晚唐五代之際；臨濟宗的開宗，臨濟禪師所特有的「門庭施設」及所建立的「臨濟模式」，更是馬祖禪學思想開展中的奇葩。

黃龍、楊歧二派的分燈，表徵著臨濟禪的開展，尤其是臨濟楊歧一脈，燈燈續燄，源遠流長，到如今「佛光普照三千界，法水長流五大洲」。長江大河，滔滔千里奔流，始於「曹源一滴」、「馬祖一脈」之弘傳與開展。

¹ 《即人成佛的真現實論》，《太虛大師全書》第四十七冊，頁 457，原偈為：「仰止唯佛陀，完成在人格；人成即佛成，是真現實。」

² 黃連忠·《敦博本六祖壇經校釋》，頁 76。

³ 水老（水潦）禪師因馬祖一踢而識得根源。另外，大梅法常、大珠慧海、百丈懷海、泐潭法會西山亮座主、石鞏慧藏、汾州無業及襄州龐蘊等，乃至石頭希遷一系的藥山惟嚴，都是因馬祖的點化而開悟。請參見本論文「附錄二」：《馬祖道一禪師語錄彙編》。

第六章 結 論

第一節 本研究的發現

本論文經由首章確立了研究的目的、方法、範圍及文獻探討等論述前導，然後循序漸近地從馬祖之生平傳略、思想淵源、禪學思想與馬祖禪學思想的開展等歷程，獲致如下的研究發現。

其一，《馬祖道一禪師語錄彙編》的緣起與完成：

在本論文寫作之際，發現馬祖禪師的語錄，分散於各種燈錄、史傳、碑銘當中，不似六祖惠能有《壇經》傳世，亦不同於黃檗希運有《傳法心要》及《宛陵錄》的完整記載，因此，而有《馬祖道一禪師語錄彙編》的編輯緣起與完成¹。並作為本論文寫作的主要依據之一。俾能貼近馬祖的原貌與傾聽他的原音，有助於日後對《馬祖語錄》的查考。

其二，關於馬祖曾師事無相禪師(金和尚)一事的探隱發微：

在圭峰宗密禪師的《禪門師資承襲圖》與《圓覺經大疏鈔》二書中，認為馬祖道一是劍南金和尚(無相)的弟子。²

筆者參照宇井伯壽及徐文明的說法，再從《歷代法寶紀·無相傳》，《無住傳》《宋高僧傳·無相傳》及《景德傳燈錄》卷四目錄和宗密《圓覺經大疏鈔》卷三的夾注等方面去舉證，道一禪師並未師事過無相禪師(金和尚)。³

其三，南嶽懷讓之應機啓發馬祖道一所蘊涵的教育意義：

在南嶽的歲月是道一禪師一生的轉捩，得力於其師懷讓觀機逗教，善巧方便。從「磨磚既不成鏡，坐禪豈得成佛」，以「提起疑情」到「如人駕車，車若不行，打車即是？打牛即是？」的「因勢利導」，最後以「心地含諸種，遇澤悉

¹ 參見本論文「附錄二」：《馬祖道一禪師語錄彙編》。

² 參見宗密，《禪門師資承襲圖》《卍續藏》六十三冊，頁31下~32上。
《圓覺經大疏鈔》卷三之下，《卍續藏》十四冊，頁533上。

³ 參見本論文第二章「馬祖道一的生平傳略」第一節「出家修學」。

皆萌，三昧花無相，何壞復何成」¹ 的「引水入渠」，而徹見本地風光。懷讓的設機教化，適機點撥，非常符合今日的啓發式教育，具歷久彌新的時代意義。

其四，馬祖禪門「經教問題」的再認識：

一般人以為禪宗主張「不立文字，教外別傳，直指人心，見性成佛」，遂誤解禪門排斥語言文字。事實上，禪師們的上堂普說需要語言，日常的進修需要經教。禪家的本意，只要是不拘泥於語言文字，成了法執，並非反對經教。

《金剛經》說：

如來常說，汝等比丘，知我說法，如筏喻者，法尚應捨，何況非法。²

語言文字猶如渡河的船筏，「渡河需用筏，過河不須船」。馬祖禪師雖然倡導頓悟，鼓勵學子們在心地上用功夫，但他的上堂示眾語中，經常引經據典以為筌蹄，對門下弟子如百丈懷海、西堂智藏則鼓勵他們要看經典，以備將來廣弘教化之需³，意謂著頓悟的倡導與經教的增薰可以相輔相成。這是我們對道一禪師「經教問題」的再認識。

其五，馬祖「坐禪修道」理念的重新釐清：

自六祖惠能的「道由心悟，豈在坐也？」⁴ 經南嶽懷讓的「坐禪豈得成佛」⁵，到馬祖道一的「不假修道坐禪，不修不坐」⁶。一般人誤以為南宗禪反對修道坐禪；試想今日台灣各大道場之「一日禪、二日禪、三日禪、打佛七、打禪七」乃至「短期出家」等的課務中，「修道坐禪」均為首要課程，豈不是與馬祖所承傳的宗風大相逕庭？更何況處在今日繁忙的社會中，人們鎮日常像陀螺般地轉個不停，若有片刻的「反觀內照」、「靜慮澄心」，對情緒的穩定，對下一步工作

¹ 《景德傳燈錄》卷五，《大正藏》五十一冊，頁 240 下~241 上。

² 姚秦·鳩摩羅什譯，《金剛經》，《大正藏》八冊，頁 749 中。

³ 參見本論文第三章第二節「《楞伽經》等經論之薰修」中，在所引七則示眾語及公案中，道一禪師引用「九經二論」凡二十五次。

「百丈」公案，參見《禪藏·天聖廣燈錄》卷八，頁 137。

「西堂」公案，參見《景德傳燈錄》卷七，《大正藏》五十一冊，頁 252 上~中。

⁴ 《景德傳燈錄》卷五，《大正藏》五十一冊，頁 236 上。

⁵ 同上註，頁 240 下。

⁶ 《景德傳燈錄》卷五，《大正藏》五十一冊，卷二十八，頁 440 中。

的思維，都有很大的助益，所謂「若人靜坐須與頃，勝造恆沙七寶塔。」⁷

如是的疑問與誤解，正反映出馬祖出「修道坐禪」理念，重新釐清的必要性。

從消極面而言，道一禪師的「不假修道坐禪，不修不坐」，乃是在表達修道坐禪要能「不拘形式，不著外相」的義蘊。

從積極面來說：馬祖強調的層次有二，一是，此心即是佛心，自性本自具足，無須將心修心。一是，若言修行，則二六時中的一舉一動、一言一行，一個起心動念，乃至寤寐之間，亦不顛倒夢想。將禪修生活化、行爲化，日常生活中的行、住、坐、臥皆在修行中。所謂：「繫緣修心、藉事練心、處處養心」。⁸

其六，開創禪機時代並爲一代宗師：

馬祖禪師承接了從達摩到惠能以來，樸實純厚，直指人心的禪風。並開創禪機時代靈活多變、多元的接機方式。在語言方面，計有正喻、反說等十二種；在動作上，有棒、喝、擯、踢等十四項之多。其他方面如懸記、轉介等亦有四類⁹。馬祖禪機風格及應機接物的方法，深深地影響到後世的禪風。

其七，馬祖禪學理論的建構與洪州宗宗風的確立：

本論文發現可以將馬祖禪學思想歸納爲「體用觀、色心說、頓悟說與修行觀」等四個理論架構，有益於清楚地呈現道一禪師的禪學思想，及方便學人有條不紊地了解禪師的法要。其中「即心即佛、非心非佛、平常心是道」的修行理論，雖說契合哲學辯證「正、反、合」的理則，更蘊涵著超越「是非、取捨、斷常、凡聖」的執著分別與對待的深意，儼然成了洪州宗宗風的象徵。「平常心是道」爲人間生活禪提供了理論的依據，尤其以「平常心」三字，千百年來已深烙在吾人的心坎中，成爲面對一切考驗與挑戰時的處世箴言。

最後，摒除門戶之見，開創自由學風：

馬祖道一敷宗演教於江西，石頭希遷廣弘教化於湖南，牛頭宗徑山道欽盛開法筵於蘇杭，十方衲子自由自在地參學訪道於江、湖、蘇杭之間¹⁰。彼此間了無門戶之見，甚且相互推介、引薦與切磋，禪師們所開創的自由學風及其光風霽月的襟懷與風範，贏得千古傳頌。

⁷ 釋星雲，《星雲說偈》高雄：佛光出版社，民國 81 年 8 月（1992 年）初版，頁 166。

⁸ 陳冠銘，〈練習氣功的目的〉高雄：高雄市氣功學會，《灶蘭氣功》第 53 期，2006.01，頁 5。

⁹ 參見本論文，第五章第二節「禪機時代之開創」，頁 142~159。

¹⁰ 參見本論文，第三章第三節「牛頭宗之關涉」，頁 65~72。

第二節 本研究的檢討

人文科學的研究以文獻為基礎。論文之信度、效度與價值常繫於文獻的蒐集、閱讀、整理與分析之賅備與否。關於本研究的檢討，約可由三個面向來論述：

首先，前文論及馬祖道一禪師的生平傳略與言行紀錄，散見於各種「燈錄」、「史傳」與「塔銘」之中，蒐集上有其困難之處。

就《馬祖語錄》的彙編而言，各種「燈錄」的記載出現兩種情形：

一是，同一則語錄有兩種截然不同的記載，例如：關於馬祖弟子大梅法常被稱讚「梅子熟也」這句話。依據《祖堂集》的記載是，馬祖的弟子鹽官齊安稱讚「西山梅子熟也！汝曹可往彼隨意採摘去。」¹¹ 而《景德傳燈錄》則是馬祖禪師稱讚大梅法常：「大眾！梅子熟也」。¹²

一是，《語錄》本身似有「奪文」，例如：

僧問：「和尚為什麼說即心即佛？」師云：「為止小兒啼。」僧云：「啼止時如何？」師云：「非心非佛。」僧云：「除此二種人來，如何指示？」師云：「向伊道不是物。」僧云：「忽遇其中人來時如何？」師云：「且教伊體會大道。」¹³

文中的「向伊道不是物。」似有「奪文」¹⁴；完整的義涵似乎是「向伊道不是心、不是佛、不是物。」似以此呼應「非心非佛。」此其一；同時，南泉普願曾引述這句話來告示門下弟子，南泉普願示眾云：「然燃燈佛道了也。若心所思，出生諸法，虛假皆不實。何故？心尚無有，云何出生諸法？……故老宿（馬祖）

¹¹ 參見本論文「附錄二」：《馬祖道一禪師語錄彙編》，第三十則。

¹² 同見本論文「附錄二」：《馬祖道一禪師語錄彙編》，第三十則。

¹³ 同見本論文「附錄二」：《馬祖道一禪師語錄彙編》，第三十一則。

¹⁴ 參見蔡日新，《千巖百崎洪州禪》，頁 25～26。

云：『不是心、不是佛、不是物。』且教備兄弟行履。」¹⁵

同樣地，在伏牛自在回答慧忠國師的問話時說，其師馬祖的言教是：「非心非佛或云不是心、不是佛、不是物。」¹⁶ 此其二。以上顯示，資料蒐集及判讀上必須多方去參照和比對。

其次，禪宗的典籍浩若煙雲，有關禪學思想的論述亦多如汗牛充棟，但對馬祖禪法之專題論著，則尙感不足。前者需要更多的時間去閱讀與整理；後者，卻有蒐集不易之感。加以個人才學所限，對於歐美及日本學者之著作¹⁷，則有賴透過譯本來獲得資料。

最後，道一禪師上堂示眾時，常喜歡引經據典，援教以入禪，僅有一處直指「《楞伽經》云：『佛語心爲宗，無門爲法門。』」，其餘只說「經云」、「又云」，或不言明出處，因此，在論述禪師禪學思想的淵源時，在「《維摩詰經》等經論之薰修」¹⁸一節上，囿於個人的識見與時間的短促，只能列舉僅存的兩篇示眾語及五則公案爲代表，來追本溯源，顯然地有著滄海遺珠之憾。

第三節 後續研究的展望

論文的研究除了正面顯現主題與反映檢討之外，亦應對未來的研究作一展望。換言之，論文的研究應以包括過去、現在與未來等三個層次，來體現它的整體性思維。

關於本研究的展望亦可從四個向度來探索：

本論文之撰述除了從古代文獻與近現代的研究成果中，汲取豐富的養份之外，更試圖透過《馬祖語錄》來聆聽他的原音。順應此需求，因而有《馬祖道一

¹⁵ 參見本論文「附錄二」：《馬祖道一禪師語錄彙編》，第三十一則。

¹⁶ 參見本論文「附錄二」：《馬祖道一禪師語錄彙編》，第三十一則。

¹⁷ 近百年來，日本學者在禪宗典籍的考證，禪學思想的研究，迭有佳構，如忽滑谷快天、鈴木大拙、柳田聖山、宇井伯壽、矢吹慶輝、鈴木哲雄、石井修道等等。筆者透過譯本，擷取其研究成果。

¹⁸ 參見本論文第三章第二節「《維摩詰經》等經論之薰修」，頁 56~64。

禪師語錄彙編》的完成。只是囿於時間的倉促，遺漏之處必然甚多。期望更完備的《馬祖語錄》之編纂，乃至於《新譯本》、《校釋本》的付梓問世，以嘉惠學子，此其一。

本研究以馬祖道一禪學思想及其開展為主要論述。在禪法的開展方面，僅著墨於馬祖門下百丈懷海一系所開創的滄仰宗、臨濟宗。今以禪師「入室弟子一百三十九人，各為一方宗主，轉化無窮」觀之¹⁹。顯然地，可以發揮的地方甚多，例如同屬「農禪」特色的南泉普願，對「平常心是道」義理的發揮，及其門下趙州從諗所建立的「趙州禪」，亦是享譽禪林。又如弘教京畿的鵝湖大義、佛光如滿、章敬懷暉與善惟寬等與唐朝皇室的互動及對士大夫禪的影響等²⁰，也都是值得研究的主題，此其二。

再如菩提達摩的「藉教悟宗」到曹溪惠能的「藉教論禪」到馬祖道一的「援教入禪」到臨濟義玄的「毀經廢教」。其中所蘊涵的意義若何？都具有研究的價值，此其三。

又如中國禪宗史上由印度禪到中華禪的歷程與成立，釋印順主張：「會昌以下的中國禪宗，是達摩禪的中國化，主要是老莊化、玄學化。惠能的簡易，直指當前一念本來解脫自在，為達摩禪的中國化開闢了通路。完成這一傾向的，是洪州，特別是石頭門下。」²¹而潘桂明則認為真正全面擔負起禪的中國化，使之最終成為禪的主流，乃是洪州宗。並引述胡適的論點：達摩一宗亦是一種過渡時期的禪，……至唐之惠能、道一，才可說是中國禪。中國禪之中，道家自然主義的成分最多，道一門下不久成為正統，中國禪至此始完全成立²²。二者各有所據，各有所見。那麼，禪的中國化的歷程與成立，到底若何？此其四。

綜合來說，以馬祖道一的禪法為論述主軸及其所衍生、開展的研究題材與領域，仍是一塊有待耕耘的園地，正期待有志者的開發。

¹⁹ 《景德傳燈錄》卷六，《大正藏》五十一冊，頁246中。

²⁰ 鵝湖大義於唐德宗時入京，曾應麟德殿論議，與大臣李翱等交往，佛光如滿與唐順宗有過問答，章敬懷暉於唐憲宗時入宮，詩人賈島為他做碑銘。興善惟寬於唐憲宗時參與麟德殿齋會，與詩人白居易過從甚密。其事略分見於《景德傳燈錄》卷七、卷六、卷七、卷七，《大正藏》五十一冊，頁253上、249上、252中及255上。又參見杜繼文、魏道儒編著《中國禪宗通史》，頁234~241。

²¹ 釋印順，《中國禪宗史》，頁8~9。

²² 潘桂明，《中國禪宗思想歷程》，頁214~222。另見《胡適文存》第三集，卷四。

綜合而言，本論文以「馬祖道一禪學思想之研究」為主要論述，一直努力地透過《馬祖語錄》的閱讀分析，以探究禪師內心最深層的義蘊——「原思想家(未來)應當說什麼？」或「創造的詮釋學者應當為原思想家說出什麼？」以及「原思想家現在必須說出什麼？」或「為了解決原思想家未能完成的思想課題，創造的詮釋學者現在必須踐行什麼？」²³

雖然由於主、客觀條件的限制，但是我們仍然嘗試著對馬祖禪師內心所要表達的義蘊作如是解語：

首先，禪師解開數百年來「祖師西來意」的奧秘，它反映在上堂示眾語中：

一日，謂眾曰：「汝等諸人，各信自心是佛，此心即是佛心。達摩大師從南天竺國來，躬至中華，傳上乘一心之法，令吾等開悟。引《楞伽經》文，以印眾生心地，恐汝顛倒，不自信此心之法，各各(個個)有之，故《楞伽經》云『佛語心為宗，無門為法門。』」又云：「夫求法者應無所求，心外無別佛，佛外無別心。」²⁴

禪師開宗明義地指出：祖師西來意，即在教示吾人要相信各個具足此真如、佛性，莫再心外求法，拋家散走，空作鏡花水月一場。

緣此，禪師進而一再「老婆心切」地告示大眾，「若了此心，乃可隨時著衣喫飯，長養聖胎，任運過時，更有何事」²⁵，這也是菩提達摩以來一脈相承的心地法門的實踐與弘傳。

再者，提出人間關懷的警策：馬祖禪師一生，經歷大唐「開元之治」（713～741）的繁榮盛世，也目睹「安史之亂」（756～763）生靈塗炭的悲涼景象。油然而生起憂患意識²⁶與慈悲喜捨²⁷的情懷，因此而有人間關懷的警策的提出，表

²³ 傅偉勳，《從創造的詮釋學到大乘佛學》，頁 10。

²⁴ 《景德傳燈錄》卷六，《大正藏》五十一冊，頁 246 上。

²⁵ 同上註，頁 246 上。

²⁶ 林文欽認為「憂患意識」，是生於「當事者對吉凶成敗的深思熟慮而來的遠見」，是對對立衝突混亂失序現象，所激發的對和諧秩序規律的嚮往。參見林氏所著《周易時義研究》，頁 598。準此以觀，古今中外的思想家們，面對「苦、空、無常」的「五濁惡世」的一切有情含靈，乃至無情草木，各以其所覺受的憂患意識與慈悲喜捨的情懷，從不同的領域，提出不同的主張，或是安邦定國之策，或是富國裕民之方，或是安身立命之法，或是生死解脫之道。

²⁷ 關於「慈悲喜捨」，佛家稱為「四無量心」。依據《中阿含經卷二十一說處經》、《大智度論》卷二十所列舉〈阿毗曇說〉之解釋：「(1) 緣無量眾生，思惟令彼得樂之法，而入『慈等至』，

現在「但莫汙染」與「平常心是道」的主張上。

在這個紛紛擾擾的世界裏，我們的「六根」對「六塵」生「六識」，這「根、塵、識」三界所相衍而生的「造作、是非、取捨、斷常、凡聖」等分別對待，何其糾纏困擾。禪師說：「一念妄想，即是三界生死根本。」可不慎哉！因此，善護六根門頭，「但莫汙染」這是禪師所提的首一警策。

至於積極而樂觀的行動警策，則是「無造作、無是非、無取捨、無斷常、無凡無聖」，乃至「無成敗、無得失、無善惡、無人我、無生死、無涅槃、無左無右、無正無反、無國別無種族、無省籍無族群」的超越與真知力行。這是禪師所提的人生警策，是吾人安身立命之方，修行解脫之道，亦是治國綏民的南針，值得吾人深思而行。

最後，馬祖禪師以「但無一念，即除生死根本，即得法王無上珍寶」，來表達他對人生的終極關懷的指引。

人的生死流轉，肇因於一念無明、起惑、造業、感果。禪師語重心長地叮嚀：「但無一念」。

「善歌者，使人繼其聲；善教者，使人繼其志。」²⁸ 道一禪師一生僕僕風塵，廣弘教化，代出法門龍象，法脈源遠流長，自不待言；他的禪學思想，歷久彌新，直至廿一世紀的今日，仍然具有時代意義與價值，千古禪燈，朗照十方，指引行人一條回鄉之路。

稱為慈無量。(2) 緣無量眾生，思惟令離苦之法，而入『悲等至』，稱為悲無量。(3) 思惟無量眾生，能離苦得樂，於內心深感令喜悅，而入『喜等至』，稱為喜無量。(4) 思惟無量眾生，一切平等，無有怨親之別，而入『捨等至』，稱為捨無量。」參見《佛光大辭典》「四無量」條，頁 1777。

簡言之，慈指與樂；悲指拔苦；喜指欣喜；捨指平等。

²⁸ 清·阮元，《禮記·學記篇》卷三十六，《十三經注疏·附校刊記》北京：中華書局，1991年6月，頁 295。

參考書目

一、經·論·疏

- 1、吳·支謙譯，《佛說維摩詰經》，《大正藏》十四冊。
- 2、姚秦·鳩摩羅什譯，《妙法蓮華經》卷二〈方便品〉，《大正藏》九冊。
- 3、姚秦·鳩摩羅什譯，《佛說阿彌陀經》，《大正藏》十二冊。
- 4、姚秦·鳩摩羅什譯，《維摩詰所說經》，《大正藏》十四冊。
- 5、姚秦·鳩摩羅什譯，《金剛般若波羅密經》，《大正藏》八冊。
- 6、唐·實叉難陀譯，《華嚴經八十卷本》第五十四卷，《大正藏》十冊
- 7、唐·實叉難陀譯，《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》十冊。
- 8、劉宋·曇良耶舍譯，《佛說觀無量壽經》，《大正藏》十二冊。
- 9、北涼·曇無讖譯，《大般涅槃經》，《大正藏》十二冊。
- 10、劉宋·求那跋陀羅譯，《楞伽經》，《大正藏》十六冊。
- 11、後漢·迦葉摩騰共法蘭譯，《四十二章經》，《大正藏》十七冊。
- 12、唐·玄奘譯《般若波羅蜜多心經》，《大正藏》八冊。
- 13、馬鳴菩薩造 梁·真諦譯，《大乘起信論》一卷，《大正藏》三十二冊。
- 14、馬鳴菩薩造 唐·實叉難陀譯，《大乘起信論》二卷，《大正藏》三十二冊。
- 15、後秦·僧肇，《肇論》一卷，《大正藏》四十五冊。

二、史傳、語錄：

- 1、梁·慧皎，《高僧傳》，《大正藏》卷五十，519年
- 2、唐·慧然集，明·郭擬之重訂的《五家語錄》。《禪藏·語錄部》《五家語錄》。
- 3、唐·道宣，《續高僧傳》，《大正藏》卷五十，645年
- 4、唐·法海集，《六祖壇經》，《大正藏》，卷四十八。
- 5、唐·權德輿，《唐故洪州開元寺石門道一塔銘並序》，《全唐文》，卷五〇一。
- 6、唐·黃檗，《黃檗斷際禪師傳法心要》，《大正藏》四十八冊。
- 7、唐·黃檗，《黃檗斷際禪師宛陵錄》，《大正藏》四十八冊。
- 8、唐·宗密，《圓覺經大疏鈔》，《卍續藏經》，十四冊。
- 9、唐·宗密：《禪源諸詮集都序》，《大正藏》四十八冊。
- 10、唐·宗密，《中華傳心地禪門師資承襲圖》，《卍續藏經》，卷一一〇。
- 11、唐·淨覺：《楞伽師資記》，《大正藏》卷八十五，708年（或720年頃）。
- 12、唐·無住弟子：《歷代法寶記》，《大正藏》卷五十一，774年。

- 13、唐·智炬，《寶林傳》，《宋藏遺珍》卷二，801年。
- 14、五代·南唐·招慶寺靜、筠禪師，《祖堂集》，《高麗藏》卷四十五，952年。
- 15、五代·南唐·招慶寺靜、筠禪師，《祖堂集》，《佛光大藏經一禪藏》，高雄：佛光，1994年。
- 16、北宋·永明延壽，《宗鏡錄》，《大正藏》，卷四十八，961年。
- 17、北宋·贊寧等，《宋高僧傳》，《大正藏》卷五十，988年。
- 18、北宋·道原，《景德傳燈錄》，《大正藏》，卷五十一，1004年。
- 19、李遵勗，《天聖廣燈錄》，《卍續藏經》，卷一三五，1029年。
- 20、北宋·《四家語錄》，《卍續藏經》卷一一九。1058年。
- 20、北宋·契嵩：《傳法正宗記》，《大正藏》卷五十一，1061年。
- 21、南宋·守頤，《古尊宿語錄》，《卍續藏經》，卷一一八，1131~1162年。
- 22、南宋·晦翁悟明，《聯燈會要》，《卍續藏經》，卷一三六，1183年。
- 23、南宋·普濟，《五燈會元》，《卍續藏經》，卷一三七~一三八，1252年。
- 24、南宋·晦巖智昭，《人天眼目》，《大正藏》四十八冊。
- 25、南宋·晦巖智昭，《人天眼目》，《大正藏》四十八冊。
- 26、宋《大梵天王問佛決疑經》，《卍續藏經》八十七卷。
- 27、元·德輝，《敕修百丈清規》，《大正藏》，四十八冊。
- 28、明·蓮池大師，《竹窗隨筆》〈心喻篇〉台北市：佛陀教育基金會出版，民國八十三年十二月，（1994年）。

三、一般專書：

- 1、方立天，《佛教哲學》，台北：洪葉文化，1994年。
- 2、方立天，《中國佛教哲學要義》上下冊，北京：中國人民大學，2005年3月。
- 3、尤惠貞，《天台宗性具圓教思想之研究》，高雄：佛光，《法藏文庫，中國佛教學術論典》第十輯，2006年。
- 4、冉雲華，《宗密》，台北市：東大圖書公司；民87年7月（1998）再版，頁130~133。
- 5、杜繼文、魏道儒編著，《中國禪宗通史》，江蘇：江蘇古籍，1993年。
- 6、李浩，《馬祖道一禪師傳》台北：佛光，1999年。
- 7、李淼，《中國禪宗大全》，高雄：麗文，1995年。
- 8、忽滑谷快天著，朱謙之譯：《中國禪學思想史》，上海：上海古籍，1994年中譯初版。
- 9、吳汝鈞，《中國佛學的現代詮釋》，台北：文津，1998年。
- 10、吳汝鈞，《佛學研究方法論》，台北：學生，1996年增訂版。

- 11、吳靜宇，《老子義疏註全集》高雄：大眾書局，民 63 年 11 月（1974）初版
- 12、吳立民，《禪宗宗派源流》，北京：中國社會科學，1988 年。
- 13、吳言生，《禪宗哲學象徵》，北京：中華，2002 年。
- 14、吳言生，《禪宗詩歌境界》，北京：中華，2002 年。
- 15、吳言生，《禪宗思想淵源》，北京：中華，2002 年。
- 16、余培林，《新譯老子讀本》台北：三民，（民 77），1989 年。
- 17、何雲，《馬祖道一與洪州宗評傳》高雄：佛光，《法藏文庫，中國佛教學術論典》，2001 年。
- 18、呂澂，《呂澂佛學論著選集》，山東：山東齊魯，1996 年。
- 19、林文欽，《易傳之變易思想研究》高雄：高雄師範大學，民 74 年 5 月（1985）。
- 20、林文欽，《周易時義研究》台北：國立編譯館，民 91 年 10 月（2002）初版。
- 21、周裕鍇，《中國禪宗詩歌》，上海：人民，2000 年。
- 22、阿部肇一著，關世謙譯，《中國禪宗史》，台北：東大，1991 年。
- 23、洪修平，《禪宗思想的形成與發展》，高雄：佛光，1991 年。
- 24、洪修平，《中國禪學思想史綱》，南京：南京大學，1994 年。
- 25、洪修平，《中國禪學思想史》台北：文津，民 83 年(1994)，4 月 1 刷，民 87 年(1998)4 月 2 刷。
- 26、南懷瑾，《禪宗叢林制度與中國社會》，考古，1982 年。
- 27、范佳玲，《紫柏大師的生平思想》，台北：法鼓文化，2001 年 3 月。
- 28、徐文明，《中土前期禪學思想史》，北京：北京師範大學，2004 年。
- 29、柳田聖山著、吳汝鈞譯，《中國禪思想史》，台灣：商務印書館，1992 年中譯二版。
- 30、符芝瑛，《薪火——佛光山承先啓後的故事》，台北：天下文化，1997 年。
- 31、張國一，《唐代禪宗心性思想》，台北：法鼓文化，2004 年。
- 32、張曼濤主編，《禪宗史實考辨》，《現代佛教學術叢刊》第四冊，台北：大乘文化，1979 年。
- 33、張曼濤主編，《禪宗典籍研究》，《現代佛教學術叢刊》第十二冊，台北：大乘文化，1979 年。
- 34、張曼濤主編，《禪宗思想與歷史》，《現代佛教學術叢刊》第五十二冊，台北：大乘文化，1979 年。
- 35、葛兆光，《中國禪思想史——從 6 世紀到 9 世紀》，北京：北京大學，1995 年。
- 36、潘桂明，《中國禪宗思想歷程》，北京：今日中國，1992 年。
- 37、歐崇敬，《中國哲學史——大乘禪佛教哲學卷》台北：洪葉文化，2002 年。
- 38、歐崇敬，《從結·構解構·超解構》台北：洪葉文化，2003 年。
- 39、湯用彤，《漢魏兩晉南北朝佛教史》上下冊，高雄：佛光，2001 年。
- 40、黃錦鉉，《新譯莊子讀本》台北：三民書局，（民 63），1974 年。
- 41、黃連忠，《宗密的禪學思想》台北：新文豐，民國 84 年 4 月（1995）台一版。
- 42、黃連忠，《禪宗公案體相用思想之研究》台北：台灣學生書局，2002 年 9 月初版。

- 43、黃連忠，《敦博本六祖壇經校釋》台北：萬卷樓，2006年5月初版。
- 44、傅偉勳，《從創造的詮釋學到大乘佛學》，台北：東大，1990年。
- 45、楊惠南，《禪史與禪思》，台北：東大，1995年。
- 46、楊曾文，《唐五代禪宗史》，北京：中國社會科學，1995年。
- 47、楊曾文，《新版·敦煌新本六祖壇經校釋》，北京：宗教文化，2005年8月
- 48、錢穆，《國史大綱》上冊，台北市：台灣商務印書館，民79年3月（1990）
修訂第七版。
- 49、劉澤亮，《黃檗禪學思想研究》，《佛光法藏文庫》二十五冊，2001年。
- 50、蔡日新，《千嶺百崎洪州禪》，臺北：慧炬，2001年。
- 51、賴永海，《中國佛性論》，高雄：佛光，1990年。
- 52、賴賢宗，《佛教詮釋學》，台北：新文豐，2003年。
- 53、韓廷傑，《新譯大乘起信論》台北：三民，2003年。
- 54、藍吉富，《禪宗全書》，文殊，1988年。
- 55、釋印順，《中國禪宗史》，新竹：正聞，1998年。
- 56、釋印順，《大乘起信論講記》，台北：正聞，1987年。
- 57、釋斌宗講述，《般若波羅蜜多心經》，萬里靈泉寺印。
- 58、釋星雲，《星雲說偈》高雄：佛光出版社，民國81年（1992）8月初版。
- 59、釋星雲，《星雲禪話》，高雄：佛光，1987年。
- 60、釋聖嚴，《禪的生活》，台北：法鼓，1998年。
- 61、釋聖嚴，《禪與悟》，台北：東初出版社，1992年8月，初版五刷。
- 62、釋依空，《頓悟的人生》高雄：佛光文化，1997年，民國86年12月初版五
刷。
- 63、釋依空，《一字禪》，台北：圓神，2004年。
- 64、釋傳布，《心經要解》，台北市，正覺精舍，2004年。
- 65、釋正見，《印光大師的生平與思想》，台北：法鼓文化，1998年1月。
- 66、嚴羽，《滄浪詩話》，台北：金楓，1986年。
- 67、蘇樹華，《中國宗教與人生修養》，山東：山東齊魯，2004年。
- 68、蘇樹華，《洪州禪》，北京：宗教文化，2005年。
- 69、唐·宗密著，張春波新譯，《中華傳心地禪門師資承襲圖》，高雄：佛光，1996
年。
- 70、瀧川龜太郎，《史記會注考證》台北：宏業，民62年6月1日（1973）再版。
- 71、鈴木大拙著，徐進夫譯，《開悟第一》，台北：志文，1988年4月初版。
- 72、鈴木大拙著，徐進夫譯，《歷史發展》，台北：志文，1989年10月再版。
- 73、鈴木哲雄，《浙江江西地方禪宗事跡訪錄》，東京：山喜房佛書林出版，1997。
- 74、矢吹慶輝，《鳴沙餘韻解說》，日本：岩波書店，1933年版。
- 75、鄭曉江主編，《禪宗大師馬祖道一》，北京：宗教文化，2006年3月1版。
- 76、郭朝順、林朝成合著，《佛學概論》，台北：三民，2000年。

四、學位論文：

- 1、鄭真熙，《馬祖道一及其禪學思想研究》台北：國立臺灣師範大學國文研究所碩士論文，「民 86」，1997 年。
- 2、楊馨綺，(釋大愚)，《禪宗教育思想及其實踐之哲學研究》嘉義：南華大學哲學研究所碩士論文，「民 92」，2003 年。
- 3、李英德，(釋慧心)，《楞嚴經解脫道之研究》嘉義：南華大學宗教學研究所碩士論文，「民 94」，2005 年。
- 4、吳明興，《天臺圓教十乘觀法之研究》嘉義：南華大學宗教學研究所碩士論文，「民 94」，2005 年。

五、期刊論文：

- 1、王榮國，〈道一禪師與晚唐福建禪宗南嶽禪系〉，廈門：〈廈門大學學報〉第 2 期，1997 年。
- 2、文豪，〈馬祖道一禪語分析〉，《五台山研究》，2005 年 4 月。
- 3、毛忠賢，〈江湖禪宗馬祖系的禪學思想〉，《宜春學院學報》，2006 年 1 月。
- 4、古天英，〈壇經 宗教精神之探索—重申禪宗「頓悟法門」的根本精神〉，台北：中華佛學研究論叢（一）1990 年。
- 5、伍先林，〈慧能與馬祖禪教學精神之比教研究〉，《中國哲學史》，2006 年 3 月。
- 6、伍先林，劉藝合著，〈試論馬祖禪的教學精神〉，《哲學研究》，2006 年第四期。
- 7、胡遂，〈權德輿詩歌創作馬祖洪州禪〉，《湖南大學學報》，（社會科學版），2006 年 4 月。
- 8、邱環，〈馬祖時期教導方式的轉變〉，高雄：《普門學報》第三十三期，2006 年 5 月。
- 9、何明棟，〈馬祖道一大師在贛弘法聖跡述略〉，河北柏林寺主辦《禪》雜誌，1996 年第三期上。
- 10、邢東風，〈馬祖道一江西行跡調查記〉，高雄：佛光，《普門學報》第 33 期，2006 年 3 月。
- 11、鈴木大拙，〈悟：禪宗的存在價值〉，收錄於吳平編，《名家說禪》，上海：上海社會科學院出版社，2003 年 5 月新 1 版。
- 12、李澤原，〈瞬刻永恆的最高境界〉，收錄於吳平編，《名家說禪》。上海：上海社會科學院出版社，2003 年 5 月新 1 版。
- 14、黃夏年，〈古代傳統佛教教育〉，《普門學報》第三十七期，佛光山文教基金會，2007 年 1 月。
- 15、黃繹勳，〈宗密所述北宗及洪州宗教說的探討〉《法光學壇第二期》，1998。
- 16、郭樹森、賴功歐合著〈馬祖道一的禪學地位與思想特色〉，江西、南昌〈宜春學院學報〉第 24 春第 3 期 2002 年。

- 17、葛兆光，〈佛教研究方法談（一）－（四）〉北京：中國社會科學院，世界宗教文化，2004年，2-4期 2005，1期。
- 18、陳德和，〈馬祖道一禪師和平常心是道〉鵝湖月刊，226期，1994年。
- 19、陳柏泉，〈馬祖禪師石函題記與張宗演天墮記〉，《文史》第14集，1982年7月）。
- 20、陳金鳳，〈試論馬祖弟子對馬祖禪法的修正〉，《四川大學學報》（哲學社會科學版）第一期總第一四八期，2007年。
- 21、劉元春，〈馬祖道一禪法評析〉，北京：吳言生主編〈中華禪學〉第一卷，中華，2002年。
- 22、鄧克銘，〈百丈懷海禪師之禪法與清規之僧團規範意義的探討〉，台北：中華佛學研究論叢（一）1990年。
- 23、楊惠南，〈茶道與禪道〉，載於《中國禪學》，中華書局，2002年第一卷。
- 24、王勃，〈滕王閣序〉謝冰瑩等譯，《古文觀止》。台北：三民書局，民國78年8月三版，（1989年）
- 25、楊俊，〈還馬祖禪本來面目——由宗密對洪州宗的批判說起〉，《西南民族大學學報》，（人文社科版），2005年11月。
- 26、張子開，〈唐五代馬祖禪系的彌勒信仰〉，《西華大學學報》（哲學社會科學版），2006年4月。
- 27、吳加進，〈禪宗的「邏輯問題」——以馬祖道一禪學為核心〉，《文教資料》，2006年12月。
- 28、吳加進，〈試論「平常心是道」的歸屬權〉成都：四川社科院哲學所，《沿海企業與科技》2006年第4期。
- 29、周裕鍇，〈普請與參禪——論馬祖洪州禪「作用即性」的生活實踐〉，《四川大學學報》（哲學社會科學版），2006年4月。
- 30、賴永海，〈馬祖道一與後期禪宗〉，《佛學研究》，2005年。
- 31、釋星雲，〈人間佛教戒定慧〉（上），《普門學報》第三十七期，佛光山文教基金會，2007年元月出版。
- 32、釋厚觀，〈六祖慧能禪法的特色〉，台北：中華佛學研究論叢（一）1990年。
- 33、釋純一，〈試論馬祖道一禪師對中國佛教的建樹〉，江西，〈佛光研究〉2002年。
- 34、蔣九愚，〈洪州禪與韓國佛教〉，南京：南京大學，2002年。

六、以禪宗、禪學及馬祖洪州禪為主之學術研討會論文

（一）「首屆馬祖與中國禪宗」學術研討會論：2005年8月25~29日，四川·

什邡，馬祖禪學文化研究會主辦。所發表之論文：

- 1、楊曾文，〈唐代馬祖與中國禪宗〉。
- 2、王小明，〈四川什邡羅漢寺碑記考〉。
- 3、王宏濤，〈馬祖禪法宗旨中的道家風骨〉。
- 4、王榮國，〈馬祖道一禪師的傳法活動考論〉。
- 5、方滿錦，〈馬祖禪法三部曲〉。
- 6、石井修道，〈關於馬祖的「磨磚作鏡」〉。
- 7、伊吹敦，〈馬祖的思想與時代精神〉。
- 8、向學，〈馬祖道一禪法之探討〉。
- 9、吳加進，〈馬祖道一禪學的「邏輯問題」〉。
- 10、吳加進，〈有關馬祖道一文獻綜述〉。
- 11、吳言生，〈馬祖道一「即心即佛」的禪思想〉。
- 12、邢東風，〈馬祖四川行迹考——關於馬祖早期經歷若干問題的檢討〉。
- 13、邱環，〈唐代馬祖與中國禪宗〉。
- 14、林有能、戚衛黨，〈馬祖道一對六祖禪的承傳和弘揚〉。
- 15、法緣，〈馬祖道一的禪法及其特色〉。
- 16、段玉明，〈若即若離：馬祖道一禪法別說〉。
- 17、紀華傳，〈馬祖「即心即佛」說探源〉。
- 18、徐文明，〈馬祖道一生平的幾個問題〉。
- 19、徐嘉，〈馬祖道一禪學思想研究〉。
- 20、郭輝圖，〈馬祖道一返蜀的時間、動機及其影響〉。
- 21、郭麗娟，〈「鴨子」公案解讀〉。
- 23、麻天祥、吳昕煒，〈超越與回歸的「平常心」——論道一對禪超二元對立思維的實踐〉。
- 24、馮煥珍，〈馬祖「大機大用」蠡測〉。
- 25、程剛，〈馬祖道一生平事迹略述〉。
- 26、道堅，〈馬祖道一禪師公案略析〉。
- 27、沖本克木，〈馬祖道一禪師之弟子〉。
- 28、劉澤亮，〈「平常心是道」三題〉。
- 29、樸永煥，〈馬祖「無心說」對唐代詩壇的影響〉。
- 30、小川隆，〈野鴨子飛到哪裡去了？——馬祖禪與石頭〉。

(二)「禪宗與人間佛教」學術研討會：2005年12月31日~2006年1月2日，
高雄·佛光山，財團法人佛光山文教基金會主辦。所發表之論文：

- 1、洪修平，〈《壇經》的「人間佛教」思想特色及其影響〉。
- 2、孫亦平，〈論禪宗的人間性特色及其現代意義〉。

- 3、楊曾文，〈臨濟義玄禪法的現實主義性格〉。
- 4、賴永海，〈人間佛教與慧能禪宗〉。
- 5、歐崇敬，〈解構的默照禪知識型理論分析—宏智禪學與解構主義對話芻議〉。
- 6、釋依空，〈從十牛圖頌看禪宗的人間關懷〉。

(三)「禪宗與人間佛教」學術研討會：2007年2月3~4日，

高雄·佛光山，財團法人佛光山文教基金會主辦。所發表之論文：

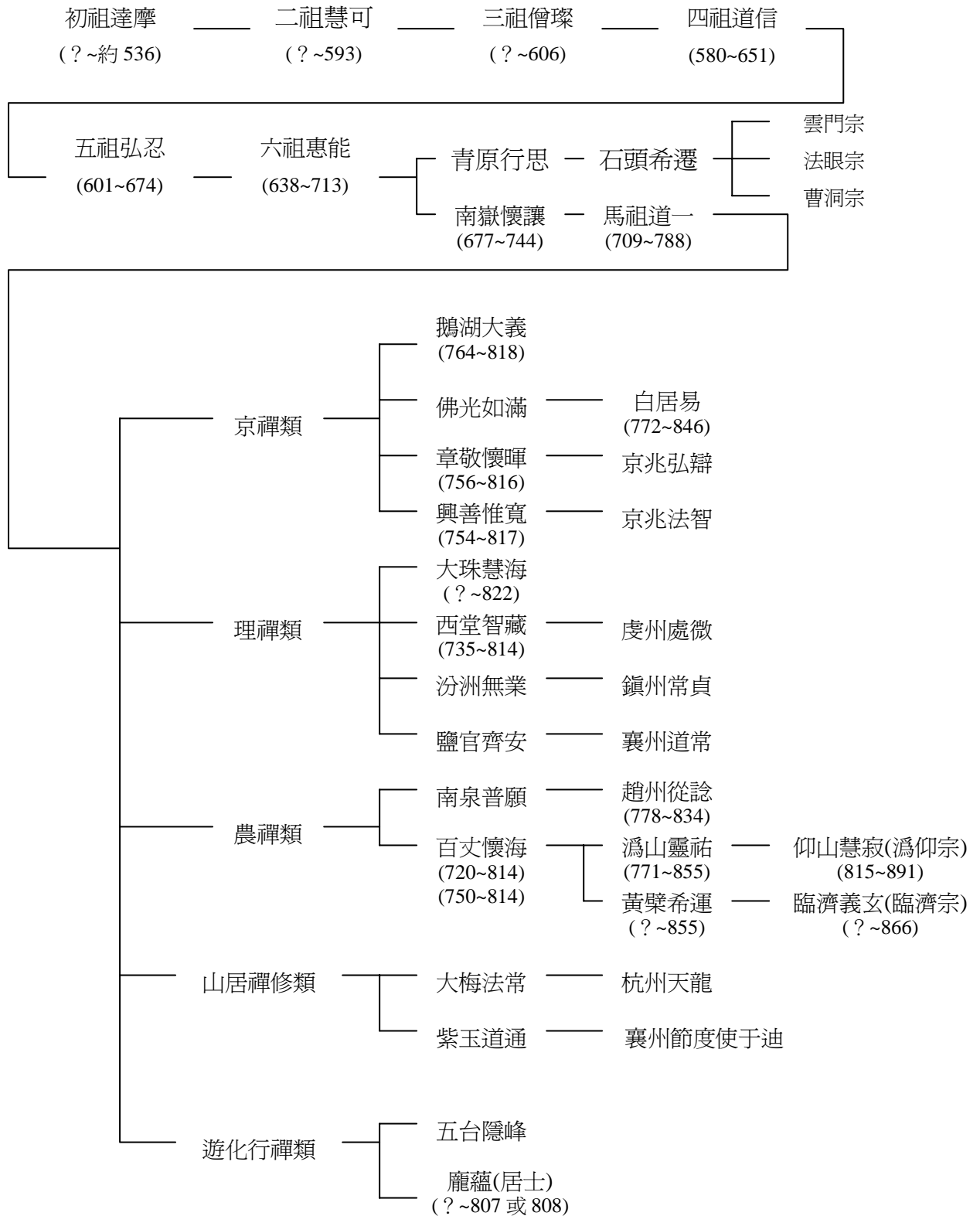
- 1、麻天祥，〈星雲對臨濟禪的詮釋〉。
- 2、賴永海，〈《壇經》的人間佛教思想研究〉。
- 3、釋慧昭，〈《金剛經》人間佛教思想對洪州禪的影響與發展〉。
- 4、徐小躍，〈慧能禪人間佛教〉。
- 5、方廣錫，〈敦煌本《壇經》錄校三題〉。
- 6、釋妙中，〈菩提達摩《二入四行》與人間淨土的建立〉。

七、工具書：

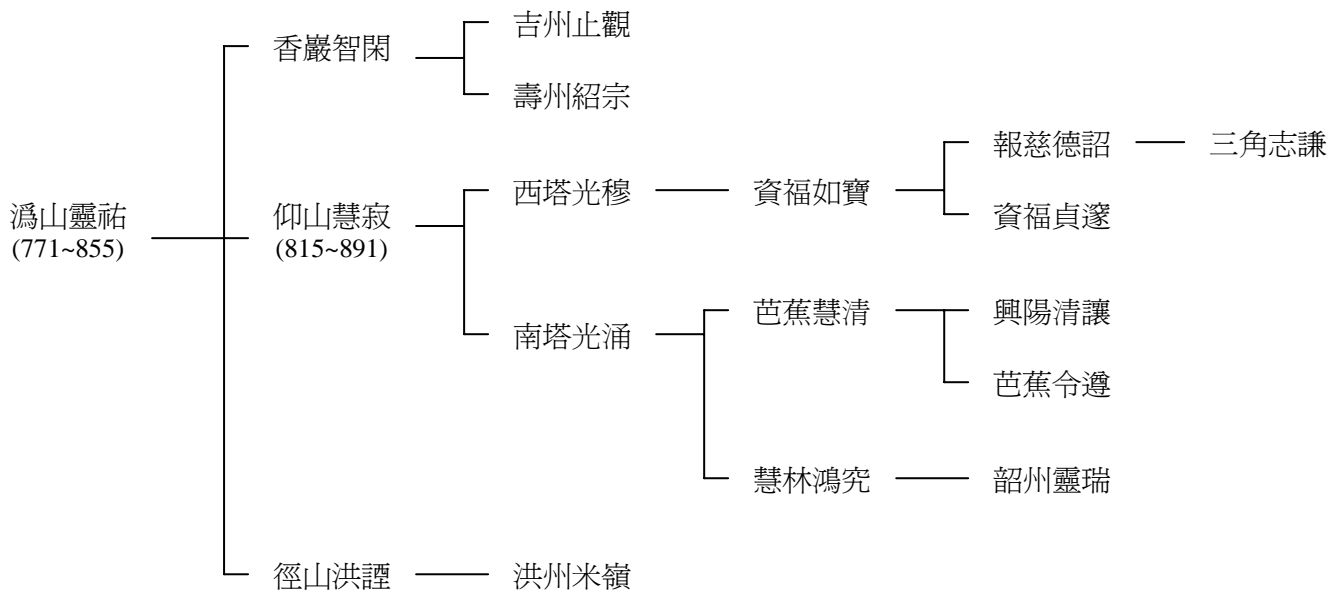
- 1、中華佛教百科全書編修委員會編，《中華佛教百科全書》，臺南，中華佛教文化百科文獻基金會，1994。
- 2、中國大百科全書編輯委員會「宗教」編輯委員會編，《中國大百科全書·宗教》，臺北，錦繡，1992。
- 3、佛光大辭典編修委員會，《佛光大辭典》，高雄，佛光，1995，初版六刷。

附錄一：禪宗法系傳承表

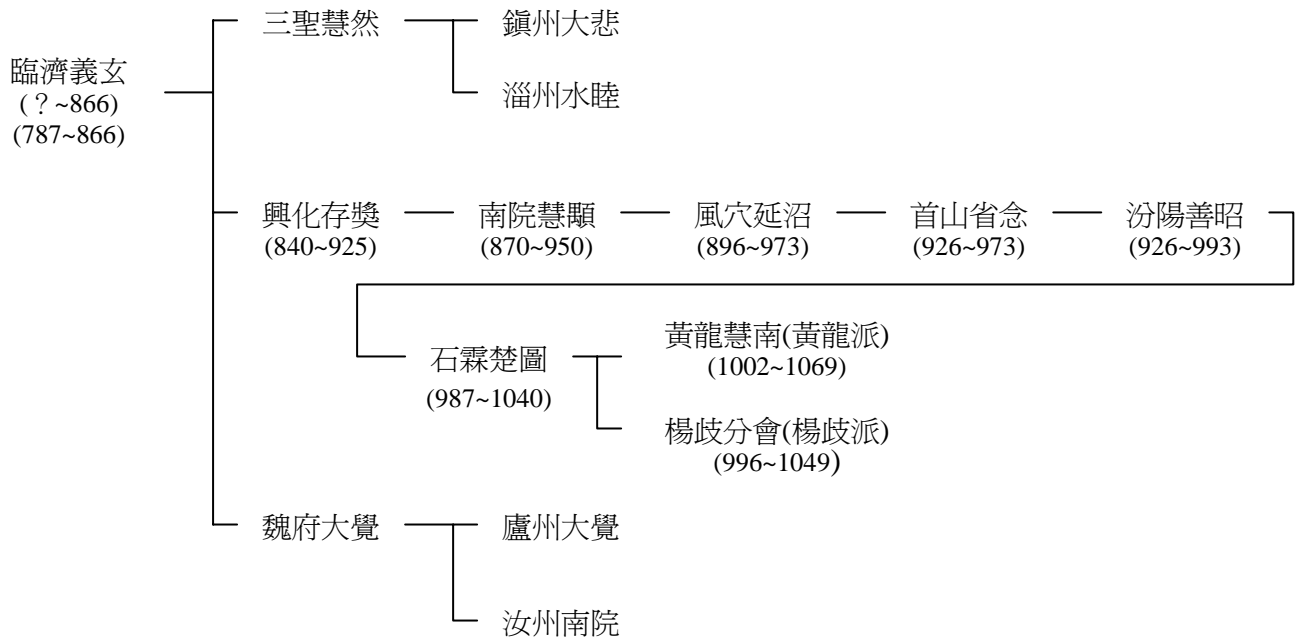
(一) 馬祖道一法系傳承表：(從初祖達摩、六祖惠能到馬祖道一)



(二) 滌仰宗法系傳承表：(從滌山靈祐到三角志謙)



(三) 臨濟宗法系傳承表：(從臨濟義玄到黃龍慧南和楊歧方會)



附錄二：馬祖道一禪師語錄彙編

凡 例

- 一、《馬祖道一禪師語錄彙編》（以下簡稱《馬祖語錄彙編》）係以《大正藏》、《卍續藏經》、《佛光大藏經·禪藏》（以下簡稱《禪藏》）及《全唐文》為主要版本。
- 二、（一）、依據《大正藏》為主要版本者有《景德傳燈錄》（1004）、《宋高僧傳》（988）、《宗鏡錄》（961 成書，1078 刊行）；（二）、依據《卍續藏經》為主要版本者有《天聖廣燈錄》（1029）、《聯燈會要》（1183）、《古尊宿語錄》（1131～1162）、《四家語錄》（1058）、《五家正宗贊》（1254）；（三）、依據《禪藏》為主要版本者有《祖堂集》（952），而同時參照《禪藏》者有《景德傳燈錄》、《天聖廣燈錄》、《聯燈會要》、《古尊宿語錄》、《五家正宗贊》等；（四）、依據《全唐文》為主要版本者有唐·權德輿〈馬祖道一禪師塔銘〉、唐·丘玄素〈天王道悟禪師碑〉、唐·唐仲〈澧州藥山惟儼大師碑〉（五）、依據宋代·穆祝《方輿覽勝》者有〈馬祖岩〉。
- 三、《馬祖語錄彙編》的內容包括，馬祖的上堂示眾語、馬祖與同道間的切磋、馬祖與弟子及學僧的問答、印證，及弟子們對馬祖禪話之轉述等。
- 四、《馬祖語錄彙編》共收錄六十三則語錄，包括：《祖堂集》二十七則、《景德傳燈錄》三十九則、《四家語錄》十則（註：原載三十二則，因與前二者重複）、《天聖廣燈錄》十則、《聯燈會要》五則、其餘各選一則。有些是一則中，選錄二條或三條，因為它們各有特色。「則」與「則」間的編號，係編者所加，目的在使每一則語錄，清楚呈現、易於閱覽。
- 五、每一則語錄之後，並註明出處；若同一則語錄有不同記載且差異較大者，則按文本之年代先後，予以臚列。
- 六、為保持文本的原貌，對於文本的錯別字，均予保留，並在該字下加上括弧寫上正確的字或現今所使用的文字。

- 七、爲了清楚呈現此則語錄之問答對象，編者在文中適當位置加上括弧，予以註明。
- 八、《馬祖語錄彙編》中的校勘，以本「凡例」第一條所收之版本互爲參照，而新式標點符號則是參照《禪藏》。

馬祖道一禪師語錄彙編

第一則：自心是佛

(一)江西馬祖，嗣讓禪師，在江西。師諱道一，漢州十方(什邡)縣人也，姓馬。於羅漢寺出家，自讓開心眼，來化南昌。每謂眾曰：「汝今各信自心是佛，此心即是佛心。是故達摩大師從南天竺國來，傳上乘一心之法，令汝開悟。又數引《楞伽經》文，以印眾生心地，恐汝顛倒，不自信此一心之法，各各有之。故《楞伽經》云：『佛語心爲宗，無門爲法門。』」又云：「夫求法者，應無所求」，心外無別佛，佛外無別心。不取善，不取惡，淨穢兩邊俱不依怙。達罪性空，念念不可得，無自性故，三界唯心。森羅萬像(森羅萬象)，一法之所印，凡所見色，皆是見心，心不自心，因色故有心。汝可隨時言說，即事即理，都無所礙，菩提道果，亦復如是。於心所生，即名爲色，知色空故，生即不生。若體此意，但可隨時著衣喫飯，長養聖胎，任運過時，更有何事？汝受吾教，聽吾偈曰：『心地隨時說，菩提亦只寧。事理俱無碍，當生則不生。』」

(《禪藏：祖堂集》卷十四，頁六九五～六九七。)

(二)一日，謂眾曰：「汝等諸人，各信自心是佛，此心即是佛心。達磨大師從南天竺國來，躬至中華，傳上乘一心之法，令吾等開悟。又引《楞伽經》文，以印眾生心地，恐汝顛倒，不自信此心之法，各各有之，故《楞伽經》云：『佛語心爲宗，無門爲法門。』」又云：「夫求法者，應無所求」，心外無別佛，佛外無別心。不取善，不捨惡，淨穢兩邊俱不依怙。達罪性空，念念不可得，無自性故，故三界唯心。森羅萬象，一法之所印，凡所見色，皆是見心，心不自心，因色故有。汝但隨時言說，即事即理，都無所礙，菩提道果，亦復如是。於心所生，即名爲色，知色空故，生即不生。若了此心，乃可隨時著衣喫飯，長養聖胎，任運過時，更有何事？汝受吾教，聽吾偈曰：『心地隨時說，菩提亦只寧。事理俱無礙，當生即不生。』」

(《景德傳燈錄》，《大正藏》五一冊，頁二四六上。)，(《禪藏：景德傳燈錄》

第二則：平常心是道

江西大寂道一禪師示眾云：「道不用修，但莫污染，何爲污染？但有生死心，造作趣向，皆是污染。若欲直會其道，平常心是道。謂平常心，無造作、無是非、無取捨、無斷常、無凡無聖。經云：『非凡夫行，非賢聖行，是菩薩行。』只如今行住坐臥，應機接物盡是道，道即是法界，乃至河沙妙用，不出法界，若不然者，云何言心地法門？云何言無盡燈？一切法皆是心法，一切名皆是心名，萬法皆從心生，心爲萬法之根本，經云：『識心達本，故號沙門。』名等、義等，一切諸法皆等，純一無雜。若於教門中得隨時自在，建立法界，盡是法界；若立真如，盡是真如；若立理，一切法盡是理；若立事，一切法盡是事。舉一千從，理事無別，盡是妙用，更無別理，皆由心之迴轉。譬如月影有若干，真月無若干；諸源水有若干，水性無若干；森羅萬象有若干，虛空無若干；說道理有若干，無礙慧無若干。種種成立，皆由一心也。建立亦得，掃蕩亦得，盡是妙用。妙用盡是自家，非離真而有立處，立處即真，盡是自家體，若不然者，更是何人？一切法皆是佛法，諸法即解脫，解脫者即是真如，諸法不出於真如，行住坐臥，悉是不思議用，不待時節。經云：『在在處處，則爲有佛。』佛是能仁，有智慧，善機情，能破一切眾生疑網，出離有無等縛，凡聖情盡，人法俱空，轉無等輪，超於數量，所作無礙，事理雙通，如天起雲，忽有還無，不留礙迹，猶如畫水成文，不生不滅，是大寂滅。在纏名如來藏，出纏名大法身，法身無窮，體無增減，能大能小，能方能圓，應物現形，如水中月，滔滔運用，不立根栽，不盡有爲，不住無爲，有爲是無爲家用，無爲是有爲家依，不住於依。故云：『如空無所依。』心生滅義，心真如義。心真如者，譬如明鏡照像，鏡喻於心，像喻諸法。若心取法，即涉外因緣，即是生滅義；不取諸法，即是真如義。聲聞聞見佛性，菩薩眼見佛性。了達無二，名平等性。性無有異，用則不同，在迷爲識，在悟爲智，順理爲悟，順事爲迷。迷即迷自家本心，悟即悟自家本性，一悟永悟，不復更迷。如日出時，不含於冥；智慧日出，不與煩惱暗俱。了心及境界，妄想即不生，妄想既不生，即是無生法忍。本有今有，不假修道坐禪，不修不坐，即是如來清淨禪。如今若見此理真正，不造諸業，隨分過生，一衣一鉢，坐起相隨，戒行增熏，

積於淨業，但能如是，何慮不通？久立諸人，珍重！」

（《景德傳燈錄》，《大正藏》五一冊，頁四四零上~中。），《禪藏：景德傳燈錄》卷二十八，頁一八零四~一八零六。）

第三則：道不屬修

（一）問：「如何是修道？」師云：「道不屬修，即言修得，修成還壞，即同聲聞；若言不修，即同凡夫。」云：「作何見解，即得達道？」師云：「自性本來具足，但於善惡事上不滯，喚作修道人，取善捨惡，觀空入定，即屬造作。更若向外馳求，轉疏轉遠。但盡三界心量，一念妄想，即是三界生死根本；但無一念，即除生死根本，即得法王無上珍寶。無量劫來，凡夫妄想，諂曲邪偽，我慢貢高，合昧一體，故經云：但以眾法合成此身，起時唯法起，滅時唯法滅，此法起時不言我起，滅時不言我滅。前念、後念、中念，念念不相待，念念寂滅，喚作海印三昧。接一切法，如百千異流同歸大海，都名海水。住於一味，即接眾味；住於大海，即混諸流。如人在大海中浴，即用一切水。所以聲聞悟迷，凡夫迷悟。聲聞不知聖心本無地位、因果、階級，心量妄想修因證果，住其空定八萬劫、二萬劫，雖即已悟，卻迷。諸菩薩觀如地獄苦，沉空滯寂，又（不）見佛性。若是上根眾生，忽遇善知識指示，言下領會，更不歷於階級、地位，頓悟本性。故經云：「凡夫有返覆心，而聲聞無也」。對迷說悟，本既無迷，悟亦不立。一切眾生，從無量劫來，不出法性三昧，長在法性三昧中，著衣喫飯，言談祇對，六根運用，一切施為，盡是法性，不解返源，隨名逐相，迷情妄起，造種種業。若能一念返照，全體聖心。汝等諸人，各達自心，莫記吾語。縱饒說得河沙道理，其心亦不增；總說不得，其心亦不減。說得亦是汝心，說不得亦是汝心，乃至今身放光，現十八變，不如還我死灰來。淋過死灰無力，喻聲聞妄修因證果；未淋過死灰有力，喻菩薩道業純熟，諸惡不染。若說如來權教三藏，河沙劫說不盡，猶如鉤鏢，亦不斷絕。若悟聖心，總無餘事。久立，珍重！」

（《禪藏：天聖廣燈錄》卷八，頁一二七~一二九。）

（二）僧問：「如何是修道？」曰：「道不屬脩，若言脩得，脩成還壞，即同聲聞；若言不脩，即同凡夫。」又問：「作何見解，即得達道？」祖曰：「自性本

來具足，但於善惡事中不滯，喚作脩道人，取善捨惡，觀空入定，即屬造作，更若向外馳求，轉疎轉遠，但盡三界心量，一念妄心，即是三界生死根本；但無一念，即除生死根本，即得法王無上珍寶。無量劫來，凡夫妄想，諂曲邪偽，我慢貢高，合爲一體，故經云：但以眾法合成此身，起時唯法起，滅時唯法滅，此法起時，不言我起；滅時，不言我滅。前念、後念、中念，念念不相待，念念寂滅，喚作海印三昧。攝一切法，如百千異流，同歸大海，都名海水。住於一味，即攝眾味；住於大海，即混諸流，如人在大海中浴，即用一切水。所以聲聞悟迷，凡夫迷悟。聲聞不知聖心，本無地位因果階級，心量妄想，修因證果，住其空定，八萬劫二萬劫，雖即已悟，卻迷。諸菩薩，觀如地獄苦，沉空滯寂，不見佛性。若是上根眾生，忽遇善知識指示，言下領會，更不歷於階級地位，頓悟本性。故經云：「凡夫有返覆心，而聲聞無也」。對迷說悟，本既無迷，悟亦不立。一切眾生，從無量劫來，不出法性三昧，長在法性三昧中，著衣喫飯，言談祇對，六根運用，一切施爲，盡是法性，不解返源，隨名逐相，迷情妄起，造種種業。若能一念返照，全體聖心。汝等諸人，各達自心，莫記吾語。縱饒說得河沙道理，其心亦不增；縱說不得，其心亦不減。說得亦是汝心，說不得亦是汝心，乃至分身放光，現十八變，不如還我死灰來。淋過死灰無力，喻聲聞妄脩因證果；未淋過死灰有力，喻菩薩道業純熟，諸惡不染。若說如來權教三藏，河沙劫說不盡，猶如鉤鎖，亦不斷絕。若悟聖心，總無餘事。久立，珍重！」

（《四家語錄》卷一，〈馬祖廣錄〉，《卍續藏》一一九冊，頁八一—上～八一二上。）

第四則：貪講經論，不得修行

有洪州城大安寺主講經講論座主，只觀誹謗馬祖。有一日，夜三更時，鬼使來搥門，寺主云：「是什麼人？」對云：「鬼使！來取寺主。」寺主云：「啓鬼使：某甲今年得六十七歲，四十年講經講論，爲眾成持，只觀貪諍論，未得修行，且乞一日一夜，還得也無？」鬼使云：「四十年來貪講經論，不得修行，如今更修行作什麼？臨渴掘井有什麼交涉？寺主適來道：『只觀貪講經論，爲眾成持。』無有是處。何以故？教有明文：『自得度，令他得度；自解脫，令他解脫；自調伏，令他調伏；自寂靜，令他寂靜；自安隱，令他安隱；自離垢，令他離垢；自

清淨，令他清淨；自涅槃，令他涅槃；自快樂，令他快樂。」是汝自身尚乃未得恬靜，何能令他道業成持？汝不見金剛藏菩薩告解脫月菩薩言：『我當自修正行，亦勸於他令修正行。何以故？若自不能修行正行，令他修者，無有是處。』汝將生死不淨之心，口頭取辦，錯傳佛教，誑凡情。因此彼王嗔汝，教我取去彼中，便入刀樹地獄，斷汝舌根，終不得免。汝不見佛語：『言詞所說法，小智妄分別，是故生障礙，不了於自心。不能了自心，云何知正道？彼由顛倒慧，增長一切惡。』汝四十年來作口業，不入地獄作什麼？古教自有明文：『言語說諸法，不能現實相。』汝將妄心以口亂說，所以必受罪報，但嘖（責）自嫌，莫怨別人。如今速行，若也遲晚，彼王嗔吾。」其第二鬼使云：「彼王早知如是次第，何妨與他修行？」其第一鬼使云：「若與摩，則放一日修行，某等去彼諮白彼王。王若許，明日便來；王若不許，一餉時來。」其鬼使去後，寺主商量這個事：「鬼使則許了也，某甲一日作摩生修行？」無可計，不待天明，便去開元寺搥門。門士云：「是什麼人？」對云：「太（大）安寺主，來起居大師。」門士便開門。寺主便去和尚（馬祖）處，具陳前事後，五體投地禮拜，起云：「生死到來，作摩生即是？乞和尚慈悲，救某甲殘命。」師教他身邊立地。天明了，其鬼使來太（大）安寺裏，討主不見。又來開元寺覓不得，轉去也。師與寺主即見鬼使，鬼使即不見師與寺主也。僧拈問龍華：「只如寺主當時向什麼處去，鬼使覓不得？」花（龍華）云：「牛頭和尚。」僧云：「與摩則國師當時也太奇。」龍花（華）曰：「南泉和尚。」

（《禪藏：祖堂集》卷十四，頁六九六～六九八。）

第五則：辟支佛僧

有一日齋後，忽然有一个僧來，具威儀，便上法堂參師。師問：「昨夜在什麼處？」對曰：「在山下。」師曰：「喫鉢也未？」對曰：「未喫飯。」師曰：「去庫頭覓喫飯。」其僧應喏（諾），便去庫頭。當時百丈造典座，卻自個分鉢與他供養，其僧喫飯了便去。百丈上法堂，師問：「適來有一个僧未得喫飯，汝供養得摩？」對曰：「供養了。」師曰：「汝向後無量大福德人。」對曰：「和尚作摩生與摩說？」師曰：「此是辟支弗（佛）僧，所以與摩說。」進問：「和尚是凡人，作摩生受他辟支弗（佛）禮？」師云：「神通變化則得，若是說一句佛法，他不

如老僧。」

（《禪藏：祖堂集》卷十四，頁六九八～六九九。）

第六則：馬祖洩唾

師有一日上禪床，纔與摩坐，便洩唾，侍者便問：「和尚適來因什摩洩唾？」師云：「老僧在這裏坐，山河大地、森羅萬像（森羅萬象）總在這裏，所以嫌他與摩唾。」侍者云：「此是好事，和尚爲什摩卻嫌？」師云：「於汝則好，於我則嫌。」侍者云：「此是什摩人境界？」師云：「此是菩薩人境界。」後鼓山舉此因緣云：「古人則與摩。是你諸人菩薩境界尚未得，又故則嫌他菩薩。雖則是嫌，但以先證得菩薩之位，後嫌也嫌。老僧未解得菩薩之位，作摩生嫌他這個事？」

（《禪藏：祖堂集》卷十四，頁六九九～七零零。）

第七則：隨處任真

有西川黃三郎，教兩個兒子投馬祖出家。有一年，卻歸屋裏，大人纔見兩僧，生佛一般禮拜云：「古人道：『生我者父母，成我者朋友。』是你兩個僧，便是某甲朋友，成持老人。」曰：「大人雖則年老，若有此心，有什摩難？」大人歡喜，從此便居士相共男僧便到馬祖處，其僧具陳來旨，大師便上法堂。黃三郎到法堂前，師曰：「咄！西川黃三郎豈不是？」對曰：「不敢。」師曰：「從西川到這裏，黃三郎如今在西川？在洪州？」云：「家無二主，國無二王。」師曰：「年幾？」云：「八十五。」（師曰）：「雖則與摩，算什麼年歲？」云：「若不遇和尚，虛過一生；見師後，如刀劃空。」師曰：「若實如此，隨處任真。」

（《禪藏：祖堂集》卷十四，頁七零零～七零一。）

第八則：虛空講得

黃三郎有一日到大安寺廊下，便啼哭，亮座主問：「有什摩事啼哭？」

三郎曰：「啼哭座主。」座主云：「哭某等作摩？」三郎曰：「還聞道：黃三郎投馬祖出家，纔蒙指示便契合。汝等座主說葛藤作什摩？」座主從此發心，便到開元寺，門士報（馬）大師曰：「大安寺亮座主來，欲得參大師，兼問佛法。」大師便昇座，座主來參大師，大師問：「見說座主講得六十本經論，是不？」對

云：「不敢。」師云：「作摩生講？」對云：「以心講。」師云：「未解講得經論在。」座主云：「作摩生？」（師）云：「心如工伎兒，意如和伎者，爭解講得經論在？」座主云：「心既講不得，將虛空還講得摩？」師云：「虛空卻講得。」座主不在意便出，纔下塔，大悟，迴來禮謝。師云：「鈍根阿師，禮拜作什摩？」亮座主起來，霰霏汗流。晝夜六日在大師身邊侍立。後諮白云：「某甲離和尚左右，自看省路修行。唯願和尚久住世間，廣度群生，伏惟珍重！」座主歸寺，告眾云：「某甲一生功夫將謂無人過得，今日之下，被馬大師呵嘖（責），直得情盡。」便散卻學徒，一入西山，更無消息。座主偈曰：「三十年來作餓鬼，如今始得復人身。青山自有孤雲伴，童子從他事別人。」漳南拈問僧：「虛空講經，什摩人為聽眾？」對云：「適來暫隨喜去來。」漳南云：「是什摩義？」云：「若是別人，便教收取。」彰南曰：「汝也是把火之意。」

（《禪藏：祖堂集》卷十四，頁七零一～七零三。）

第九則：心如工伎兒

亮主，本蜀人也，頗講經論，因參馬祖，祖問曰：「見說座主大講得經論，是否？」亮云：「不敢！」祖云：「將什麼講？」亮云：「將心講。」祖云：「心如工伎兒，意如和伎者，爭解講得經？」亮抗聲云：「心既講不得，虛空莫講得麼？」祖云：「卻是虛空講得。」亮不肯，便出。將下階，祖召云：「座主！」亮迴首，（祖云：「是什麼？」亮）豁然大悟，禮拜。祖云：「遮鈍根阿師！禮拜作麼！」亮歸寺，告聽眾云：「某甲所講經論，謂無人及得，今日被馬大師一問，平生功夫冰釋而已。」乃隱西山，更無消息。

（《景德傳燈錄》，《大正藏》五一冊，頁二六零上。），（《禪藏：景德傳燈錄》卷八，頁三五三～三五四。）

第十則：點拂柄

馬祖一日上堂，眾集，以手點拂柄三下，便下座，師（百丈懷海）默有省。三日後，舉似祖，祖上堂，告眾曰：「吾何憂矣？自有大默在，是汝諸人之師也。」

（《禪藏：天聖廣燈錄》卷八，頁一三六。）

第十一則：老僧罪過

馬祖一日問師（百丈懷海）：「什麼處來？」師云：「山後來。」祖云：「還逢著一人麼？」師云：「不逢著。」祖云：「爲什麼不逢著？」師云：「若逢著，即舉似和尚。」祖云：「什麼處得者個消息來？」師云：「某甲罪過。」祖云：「卻是老僧罪過。」

（《禪藏：天聖廣燈錄》卷八，頁一三六～一三七。）

第十二則：即此用？離此用？

師（百丈懷海）再參馬祖，祖豎起拂子，師云：「即此用？離此用？」祖掛拂子於舊處。良久，祖云：「你已後開兩片皮，將何示人？」師遂取拂子豎起。祖云：「即此用？離此用？」師亦掛拂子於舊處，祖便喝，師直得三日耳聾，方乃大悟。

（《禪藏：天聖廣燈錄》卷八，頁一三七。）

第十三則：佛法旨趣

（一）師上堂，良久，百丈收卻面前席；師便下堂，問：「如何是佛法旨趣？」師云：「正是你放身命處。」

（《禪藏：祖堂集》卷十四，頁七零三。）

（二）馬祖上堂，大眾雲集。方陞坐（座），良久，師（百丈）乃卷卻面前禮拜席，祖便下堂。

（《景德傳燈錄》卷六，《大正藏》五一冊，頁二四九下。），（《禪藏：景德傳燈錄》卷六，頁二七二。）

第十四則：何法示人

（一）師問百丈：「汝以何法示人？」百丈豎起拂了（子）對。師云：「只這个，爲當別更有？」百丈拋下拂子。僧拈問石門：「一語之中，便占馬大師兩意，請和尚道。」石門拈起佛子云：「尋常？抑不得已？」

（《禪藏：祖堂集》卷十四，頁七零七。）

(二)一日，師上堂，良久，百丈收卻面前席；師便下堂，百丈問：「如何是佛法旨趣？」師云：「正是汝放身命處。」師問百丈：「汝以何法示人？」百丈豎起拂子。師云：「只遮箇，爲當別有？」百丈拋下拂子。

(《景德傳燈錄》卷六，《大正藏》五一冊，頁二四六上～中。)，(《禪藏：景德傳燈錄》卷六，頁二四三～二四四。)

(三)師(百丈)一日，詣馬祖上法塔(法堂)，祖於禪床角取拂子示之。師(百丈)云：「只遮箇，更別有？」；祖乃放舊處，云：「爾已後，將什麼何爲人？」師(百丈)卻取拂子示之。祖云：「只遮箇，更別有？」；師(百丈)以拂子挂(掛)安舊處。方侍立，祖叱之。(祖便喝，師直得三日耳聾。)

(《景德傳燈錄》卷六，《大正藏》五一冊，頁二四九下。)，(《禪藏：景德傳燈錄》卷六，頁二七二～二七三。)

第十五則：藏頭白，海頭黑

(一)問：「請和尚離四句，絕百非，直指西來意，不煩多說。」師云：「我今日無心情，不能爲汝說，汝去西堂問取智藏。」其僧去西堂，具陳前問，西堂云：「汝何不問和尚？」僧云：「和尚教某甲來問上座。」西堂便以手點頭云：「我今日可殺頭痛，不能爲汝說，汝去問取海師兄。」其僧又去百丈，乃陳前問，百丈云：「某甲到這裏卻不會。」其僧卻舉似師，師云：「藏頭白，海頭黑。」

(《禪藏：祖堂集》卷十四，頁七零三～七零四。)

(二)僧問馬祖：「請和尚離四句，絕百非，直指某甲西來意。」祖云：「我今日無心情，汝去問取智藏。」其僧乃來問師(西堂智藏)，師云：「汝何不問和尚？」僧云：「和尚令某甲來問上座。」師以手摩頭云：「今日頭疼，汝去問海師兄。」其僧又去問海(百丈懷海)，海云：「我到遮裏卻不會。」僧乃舉似馬祖，祖云：「藏頭白，海頭黑。」

(《景德傳燈錄》卷七，《大正藏》五一冊，頁二五二上。)，(《禪藏：景德傳燈錄》卷七，頁二八九～二九零。)

第十六則：門下三士

(一) 洪州百丈山懷海禪師者，福州長樂長樂人也。卅歲離塵，三學該練。屬大寂闡化南康，乃傾心依附，與西堂智藏、禪師（南泉普願）同號入室，時三大士為角立焉。一夕，三士隨侍馬祖翫月次，祖曰：「正恁麼時如何？」西堂云：「正好供養。」師云：「正好修行。」南泉拂袖便去。祖云：「經入藏，禪歸海，唯有普願，獨超物外。」

(《景德傳燈錄》卷六，《大正藏》五一冊，頁二五二上。)，(《禪藏：景德傳燈錄》卷六，頁二七二。)

(二) 洪州百丈山大智禪師，師諱懷海，福州長樂人也。卅歲離塵，三學該練。屬大寂闡化南康，乃傾心依附，與西堂智藏、南泉普願同號入室三大士焉。一夕，三大士隨侍馬祖翫月次，祖問：「正當與麼時如何？」西堂云：「正好供養。」師（百丈）云：「正好修行。」南泉拂袖便去。祖云：「經入藏，禪歸海，唯有普願，獨超物外。」

(《禪藏：天聖廣燈錄》卷八，頁一三五。)

(三) 西堂、百丈、南泉，侍祖翫月次，祖曰：「正恁麼時如何？」西堂云：「正好供養。」百丈云：「正好修行。」南泉拂袖便去。祖云：「經入藏，禪歸海，唯有普願，獨超物外。」西堂藏、百丈海、南泉願。

(《四家語錄》卷一〈馬祖廣錄〉，《卍續藏》一一九冊，頁八一三上。)

第十七則：畫圓相

(一) 師遣人送書到先徑山欽和尚處，書中只畫圓相，徑此纔見，以筆於圓相中與一劃。有人舉似忠國師，忠國師云：「欽師，又被馬師惑。」

(《禪藏：祖堂集》卷十四，頁七零四。)

(二) 祖，令僧馳書，與徑山道欽和尚，書中畫一圓相。徑山纔開見，索筆，於中著一點。後有僧，舉似忠國師，國師云：「欽師，猶被馬師惑。」

(《四家語錄》卷一〈馬祖廣錄〉，《卍續藏》一一九，頁八一六上。)

第十八則：不得道長短

(一) 有人於師前作四劃，上一劃長，下三劃短，云：「不得道一長，不得道三短，離此四句外，請師答某甲。」師乃作一劃，云：「不得道長，不得道短，答汝了也。」忠國師聞舉，別答云：「何不問某甲？」

(《禪藏：祖堂集》卷十四，頁七零四。)

(二) 有僧於祖前作四畫，上一長，下三短，問云：「不得道一長三短，離此四字外，請和尚答。」師乃畫地一畫，云：「不得道長短，答汝了也。」忠國師聞，別云：「何不問老僧？」

(《景德傳燈錄》卷六，《大正藏》五一冊，頁二四六中。)，(《禪藏：景德傳燈錄》卷六，頁二四五。)

(三) 有僧，於祖前，作四畫，上一畫長，下三畫短，曰：「不得道一畫長，三畫短，離四句，絕百非，請和尚答某甲。」祖乃畫地一畫，曰：「不得道長短，答汝了也。」

(《卍續藏》一一九：《四家語錄》卷一〈馬祖廣錄〉，頁八一五下～八一六上。)

第十九則：禪宗傳持何法

(一) 有座主問師：「禪宗傳持何法？」師卻問：「座主傳持何法？」對曰：「講得四十本經論。」師云：「莫是師子兒不？」座主云：「不敢。」師作噓噓聲。座主云：「此亦是法。」師云：「是什麼法？」對云：「師子出窟法。」師乃嘿然。座主云：「此亦是法。」師云：「是什麼法？」對云：「師子在窟法。」師云：「不出不入是什麼法？」座主無對，遂辭出門。師召云：「座主！」座主應喏(諾)。師云：「是什麼？」座主無對。師呵云：「這鈍根阿師！」後百丈代云：「見摩？」

(《禪藏：祖堂集》卷十四，頁七零四～七零五。)

(二) 有一講僧來，問云：「未審禪宗傳持何法？」師卻問云：「坐(座)主傳持何法？」彼云：「忝講得經論二十餘本。」師云：「莫是師子兒否？」云：「不敢。」師作噓噓聲。彼云：「此是法。」師云：「是什麼法？」云：「師子出窟法。」師乃默然。彼云：「此亦是法。」師云：「是什麼法？」云：「師子在窟

法。」師云：「不出不入是什麼法？」無對。百丈代云：「見麼？」遂辭出門，師召云：「坐（座）主！」彼即迴首。師云：「是什麼？」亦無對。師云：「遮鈍根阿師。」

（《禪藏：景德傳燈錄》卷六，《大正藏》五一，頁二四六中。），（《禪藏：景德傳燈錄》卷六，頁二四五～二四六。）

第二十則：東湖水滿也未

（一）師問僧：「從什麼處來？」對云：「從淮南來。」師云：「東湖水滿也未？」對云：「未。」師云：「如許多時雨水尙未滿。」道吾云：「滿也。」雲岳云：「湛湛底。」洞山云：「什麼劫中曾久小來？」

（《禪藏：祖堂集》卷十四，頁七零五～七零六。）

（二）師（馬祖）問僧：「什麼處來？」云：「湖南來。」師云：「東湖水滿也未？」云：「未。」師云：「許多時雨水尙未滿。」道吾云：「滿也。」雲岩云：「湛湛地。」洞山云：「甚麼劫中曾欠少？」

（《禪藏：天聖廣燈錄》卷八，頁一三五～一三六。）

第二十一則：日面佛、月面佛

（一）師明晨遷化，今日晚際，院主問：「和尚四體違和，近日如何？」師曰：「日面佛、月面佛。」

（《禪藏：祖堂集》卷十四，頁七零六。）

（二）師於貞元四年正月登建昌石門山，於林中經行，見洞壑平坦，峰巒秀拔，謂侍者曰：「茲吉祥所，乃吾終焉之地矣。」既而示疾，院主問：「和尚近日尊候如何？」師云：「日面佛、月面佛。」

（《禪藏：天聖廣燈錄》卷八，頁一三四。）

（三）師於貞元四年正月，登建昌石門山，於林中經行，見洞壑平坦處，謂侍者曰：「吾之朽質，當於來月歸茲地矣。」言訖而迴。至二月四日，果有微疾，

沐浴訖，跏趺入滅。

(《景德傳燈錄》卷六，《大正藏》五一冊，二四六中～下。)，(《禪藏：景德傳燈錄》卷六，頁二四七。)

第二十二則：宗門意旨

汾州和尚爲座主時，講四十二本經論，來問師：「三乘十二分教某甲粗知，未審宗門中意旨如何？」師乃顧示云：「左右人多，且去。」汾州出門，腳纔跨門闥，師召：「座主！」汾州迴頭應喏(諾)。師云：「是什摩？」汾州當時便省，遂禮拜起來云：「某甲講四十二本經論，將謂無人過得，今日若不遇和尚，泊(泊)合空過一生。」

(《禪藏：祖堂集》卷十四，頁七零六。)

第二十三則：不動足而登涅槃山

(一)(汾州無業)後聞洪州馬大師禪門上首，特往瞻禮，師身逾六尺，屹若立山。馬大師一見，異之曰：「巍巍佛堂，其中無佛。」師禮而問曰：「三乘至教，粗亦研窮，常聞禪門即心即佛，實未能了，伏願指示。」馬大師曰：「即汝所不了心即是，更無別物。不了時是迷，了時即是悟；迷即是眾生，悟即是佛。道不離眾生，別更有佛也？亦如手作拳，拳作手也。」師言下豁然大悟，涕淚悲泣白馬大師言：「本將謂佛道長遠，懃苦曠劫方始得成。今日始知法身實相本自具足，一切万(萬)法從心化生，但有名字，無有實者。」馬大師云：「如是！如是！一切心性，不生不滅；一切諸法，本自空寂。是故經云：『諸法從本來，常自寂滅相。』又云：『畢竟空寂者。』又云：『諸法空爲坐。』此則諸佛如來住無所住處。若如是知，即是住空寂舍，坐法空座，舉足下足不離道場，言下便了，更無漸次，所謂不動足而登涅槃山。」

(《禪藏：祖堂集》卷十五，頁七七四。)

(二)(汾州無業禪師)聞馬大師鼎盛，特往瞻禮。馬祖覩其狀貌瓌偉，語音如鐘，乃曰：「巍巍佛堂，其中無佛。」師禮跪而問曰：「三乘文學，羸窮其旨，常聞禪門即心是佛，實未能了。」馬祖曰：「只未了底心即是，更無別物。」

(《景德傳燈錄》卷八，《大正藏》五一冊，頁二五七上。)，(《禪藏：景德傳燈錄》卷八，頁三二七。)

(三)(汾州無業)問：「三乘教理，羸亦研窮，嘗聞禪宗即心是佛，實未明了，乞和尚慈悲指示。」大師云：「只爾未了底心即是，更無別物。迷即眾生，悟即是佛，如拳作掌，如掌作拳。」師言下領旨。

(《禪藏：聯燈會要》卷五，頁 213。)

第二十四則：祖師西來心印

師(汾州無業禪師)又問：「如何是祖師西來密傳心印？」祖曰：「大德正鬧在，且去別時來。」師才出，祖召曰：「大德！」師迴首。祖云：「是什麼？」師便領悟禮拜。祖云：「遮鈍漢！禮拜作麼！」

雲居錫拈云：「什麼是汾州正鬧處。」

(《景德傳燈錄》卷八，《大正藏》五一冊，頁二五七上。)，(《禪藏：景德傳燈錄》卷八，頁三二七～三二八。)

第二十五則：何不自射

(一)石鞏和尚，嗣馬大師，在撫州。師諱慧藏，未出家時，趁(趕)鹿從馬大師庵前過，問：「和尚還見我鹿過摩？」馬大師云：「汝是什麼人？」對云：「我是獵人。」馬師云：「汝解射不？」對云：「解射」馬師云：「一箭射幾個？」對曰：「一箭射一個。」馬師云：「汝渾不解射。」進曰：「和尚莫是解射不？」馬師云：「我解射。」進曰：「一箭射幾個？」(馬)師云：「一箭射一群。」師(石鞏)云：「彼此生命，何得射他？」馬師云：「汝既知如此，何不自射？」師(石鞏)云：「若教某甲自射，無下手處。」馬師云：「者(遮)漢無名煩惱一時頓消。」師當時拗折弓箭，將刀截髮，投師出家。

(《禪藏：祖堂集》卷十四，頁七一七～七一八。)

(二)撫州石鞏慧藏禪師，本以弋獵爲務，惡見沙門，因逐群鹿從馬祖庵前過，祖乃逆之。藏問：「和尚見鹿過否？」祖曰：「汝是何人？」曰：「獵者。」

祖曰：「汝解射否？」曰：「射（解）射。」祖曰：「汝一箭射幾箇？」曰：「一箭射一箇。」祖曰：「汝不解射。」曰：「和尚解射否？」祖曰：「解射。」曰：「和尚一箭射幾箇？」祖曰：「一箭射一群。」曰：「彼此是命，何用射他一群？」祖曰：「汝既知如是，何不自射？」曰：「若教某甲自射，即無下手處。」祖曰：「遮漢曠劫無明煩惱，今日頓息。」藏（石鞏慧藏）當時毀棄弓箭，自以刀截髮，投祖出家。

（《景德傳燈錄》卷六，《大正藏》五一冊，頁二四八中），（《禪藏：景德傳燈錄》卷六，頁二六二～二六三。）

第二十六則：子真牧牛

（一）師（石鞏）後因一日，在厨中作務次，馬師問：「作什麼？」對云：「放牛。」馬師云：「作麼生牧？」對曰：「一迴入草去，便把鼻孔拽來。」馬師云：「子真牧牛。」

（《禪藏：祖堂集》卷十四，頁七一八。）

（二）（撫州石鞏）一日，在厨中作務次，祖問曰：「作什麼？」曰：「放牛。」祖曰：「作麼生牧？」曰：「一迴入草去，便把鼻孔拽來。」祖曰：「子真放牧。」師便休。

（《景德傳燈錄》卷六，《大正藏》五一冊，頁二四八中。），（《禪藏：景德傳燈錄》卷六，頁二六三。）

第二十七則：選佛場

五洩和尚，嗣馬祖，在越州。師諱靈嘿（默），姓宣，常州人也。師未出家時，入京選官，去到洪州開元寺，禮拜大師，大師問：「秀才什麼處去？」云：「入京選官去。」大師云：「秀才太遠在。」對云：「和尚此間還有選場也無？」大師云：「目前嫌什麼？」秀才云：「還許選官也無？」大師云：「非但秀才，佛亦不著。」因此欲得投大師出家。大師云：「與你剃頭即得，若是大事因緣即不得。」從此攝受，後具戒。

（《禪藏：祖堂集》卷十五，頁七五三。）

第二十八則：野鴨子

(一) 有一日，大師領大眾出西墻下遊行次，忽然野鴨子飛過去，大師問：「身邊什麼物？」政上座云：「野鴨子。」大師云：「什麼處去？」對云：「飛過去。」大師把政上座耳拽，上座作忍痛聲。大師云：「猶在這裏，何曾飛過？」政上座豁然大悟。

(《禪藏：祖堂集》卷十五，頁七五三～七五四。)

(二) 師(百丈懷海)為馬祖侍者，一日，隨侍馬祖路行次，聞野鴨聲，祖云：「什麼聲？」師云：「野鴨聲。」良久，祖云：「適來聲向什麼處去？」師云：「飛過去。」祖迴頭，將師鼻使扭，師作痛聲。祖云：「又道飛過去？」師於言下有省。明日，祖昇堂纔坐，師出來卷卻簾，祖便下座，師隨至方丈，祖云：「適來要舉轉因緣，你為什麼卷卻簾？」師云：「為某甲鼻頭痛。」祖云：「你什麼處去來？」師云：「昨日偶有出入不及參隨。」祖喝一喝，師便出去。

(《禪藏：天聖廣燈錄》卷八，頁一三五～一三六。)

(三) 師(百丈懷海)，侍馬祖行次，見一群野鴨飛過，祖曰：「是甚麼？」師曰：「野鴨子。」祖曰：「甚處去也？」師曰：「飛過去也。」祖遂回頭，將師鼻一擡，負痛失聲。祖曰：「又道飛過去也？」師於言下有省。卻歸侍者寮，哀哀大哭，同事問曰：「汝憶父母邪？」師曰：「無。」曰：「被人罵邪？」師曰：「無。」曰：「哭作甚麼？」師曰：「我鼻孔被大師擡得痛不徹。」同事曰：「有甚因緣不契？」師曰：「汝問取和尚去。」同事問大師曰：「海侍者，有何因緣不契，在寮中哭？告和尚為某甲說。」大師曰：「是伊會也，汝自問取他。」同事歸寮，曰：「和尚道汝會也，令我自問汝。」師乃呵呵大笑。同事曰：「適來哭，如今為甚卻笑？」師曰：「適來哭，如今笑。」同事罔然。次日，馬祖陞堂，眾纔集，師出，卷卻席，祖便下座。師隨至方丈，祖曰：「我適來說話，汝為甚便卷卻席？」師曰：「昨日被和尚擡得鼻頭痛。」祖曰：「汝昨日向甚麼處留心？」師曰：「鼻頭今日又不痛也。」祖曰：「汝深得明日事。」師作禮而退。

(《四家語錄》卷一〈馬祖廣錄〉，《卍續藏》一一九冊，頁八一七～八一八。)

第二十九則：出家師、發明師

因此師（五洩和尚）無好氣，便向大師說：「某甲拋卻這個業次，投大師出家，今日並無個動情，適來政上座有如是次第，乞大師慈悲指示。」大師云：「若是出家師，則老僧；若是發明師，則別人。是你驢年在我這裏也不得。」師云：「若與摩，則乞和尚指示個宗師。」大師云：「此去七百里有一禪師，呼爲南嶽石頭，汝若到彼中，必有來由。」師便辭，到石頭，云：「若一言相契則住，若不相契則發去。」著鞋履，執座具，上法堂禮拜，一切了，待立，石頭云：「什摩處來？」師不在意，對云：「江西來。」石頭云：「受業在什摩處？」師不祇對，便拂袖而出，纔過門時，石頭便咄，師一腳在外，一腳在內，轉頭看，石頭便側掌云：「從生至死，只這個漢，更轉頭惱（腦）作什摩？」師豁然大悟，在和尙面前給侍數載，呼爲五洩和尚也。

（《禪藏：祖堂集》卷十五，頁七五四。）

第三十則：即心即佛、梅子熟也

（一）大梅和尚，嗣馬大師，在明州。師諱法常，襄陽人也。荊州玉泉寺受業，纔具尸羅，學通眾典，講大小經論，多聞雖益，辯注虛張，覺爽情神，遊方訪道。聞江西馬大師誨學，師乃直造法筵，因一日問：「如何是佛？」馬師云：「即汝心是。」師進云：「如何保任？」（馬）師云：「汝善護持。」又問：「如何是法？」（馬）師云：「亦汝心是。」又問：「如何是祖意？」馬師云：「即汝心是。」師進云：「祖無意耶？」馬師云：「汝但識取汝心，無法不備。」師於言下頓領玄旨，遂杖錫而望雲山。因至大梅山下，便有棲心之意，乃求小許種糧，一入深幽，更不再出。後因鹽官和尚出世，有僧尋柱杖迷山，見其一人草衣結髮，居小皮舍。見僧先言不審，而言語謇澀，僧窮其由，師云：「見馬大師。」僧問：「居此多少年也？」師云：「亦不如（知）多少年，只見西山青了又黃，青了又黃，如是可計三十餘度。」僧問：「師於馬祖處得何意旨？」師云：「即心即佛。」其僧問出山路，師指隨流而去。其僧歸到鹽官處，具陳上事，鹽官云：「吾憶在江西時，曾見一僧問馬大師佛法祖意，馬大師皆言即汝心是，自三十餘年不更知其僧所在，莫是此人不？」遂令數人教依舊路，斫山尋覓，如見，云：「馬師近日道非

心非佛。」其數人依鹽官教問，師云：「任你非心非佛，我只管即心即佛。」鹽官聞而嘆曰：「西山梅子熟也，汝曹可往彼隨意採摘去。」如是不足二三年間，眾上數百，凡應機接物，答對如流。

（《禪藏：祖堂集》卷十五，頁七五八～七六零。）

（二）（明州大梅山法常）初參大寂，問：「如何是佛？」大寂云：「即心是佛」師即大悟。

（《景德傳燈錄》卷七，《大正藏》五一冊，頁二五四下。），（《禪藏：景德傳燈錄》卷七，頁三零九。）

（三）大寂聞師（大梅法常）住山，乃令一僧到，問云：「和尚見馬師得箇什麼便住此山？」師云：「馬師向我道即心是佛，我便向遮裏住。」僧云：「馬師近日佛法又別。」師云：「作麼生別？」僧云：「近日又道非心非佛。」師云：「遮老漢！惑亂人未有了日，任汝非心非佛，我只管即心即佛。」其僧迴，舉似馬祖，祖云：「大眾！梅子熟也。」僧問禾山云：「大梅怎麼道？意作麼生？」禾：「真師子兒。」

（《景德傳燈錄》卷七，《大正藏》五一冊，頁二五四下。），（《禪藏：景德傳燈錄》卷七，頁三一零～三一—。）

第三十一則：即心即佛、非心非佛

（一）僧問：「和尚爲什麼說即心即佛？」師云：「爲止小兒啼。」僧云：「啼止時如何？」師云：「非心非佛。」僧云：「除此二種人來，如何指示？」師云：「向伊道不是物。」僧云：「忽遇其中人來時如何？」師云：「且教伊體會大道。」

（《景德傳燈錄》卷七，《大正藏》五一，頁二五三上～中。），（《禪藏：景德傳燈錄》卷七，頁二九八。）

（二）伊闕伏牛山自在禪師者，吳興人也，姓李氏。初依徑山國一禪師受具，後於南康見大寂，發明心地，因爲大寂送書於忠國師，國師問曰：「馬大師以何示徒？」對曰：「即心即佛。」國師曰：「是甚麼語話？」良久，又問曰：「此外

更有什麼言教？」師曰：「非心非佛，或云不是心，不是佛，不是物。」國師曰：「猶較些子。」師曰：「馬大師即恁麼，未審和尚此間如何？」國師曰：「三點如流水，曲似刈禾鎌。」師後居伏牛山上堂曰：「即心即佛，是無病求藥句。非心非佛，是藥病對治句。」

(《景德傳燈錄》卷六，《大正藏》五一冊，頁二四六上。)，(《禪藏：景德傳燈錄》卷六，頁二四二～二四三。)

(三) 池州南泉普願禪師，鄭州王氏子也。示眾云：「然燃燈佛道了也。若心所思，出生諸法，虛假皆不實。何故？心尙無有，云何出生諸法？……故老宿(馬祖)云：『不是心、不是佛、不是物。』且教爾兄弟行履。」

(《禪藏：聯燈會要》卷四，頁164～165。)

第三十二則：如何是西來意

僧問：「如何是西來意？」師云：「即今是什麼意？」

(《景德傳燈錄》卷六，《大正藏》五一冊，二四六上。)，(《禪藏：景德傳燈錄》卷六，頁二四三。)

第三十三則：如何得合道

僧問：「如何得合道？」師云：「我早不合道。」

(《景德傳燈錄》卷六，《大正藏》五一冊，二四六中。)，(《禪藏：景德傳燈錄》卷六，頁二四四。)

第三十四則：如何是西來意

僧問：「如何是西來意？」師便打，乃云：「我若不打汝，諸方笑我也。」

(《景德傳燈錄》卷六，《大正藏》五一冊，頁二四六中。)，(《禪藏：景德傳燈錄》卷六，頁二四四。)

第三十五則：吾不如汝

(一) 耽源和尚，嗣忠國師，先是馬大師門人也。師入京爲國師侍者，後再

見馬大師。於大師前旋行一匝，作圓相，然後於中心禮拜，大師曰：「你欲作佛也？」對曰：「某甲不解捏目。」大師曰：「吾不如汝。」

（《禪藏：祖堂集》卷四，頁一八五。）

（二）有小師（耽源）迴，於師前畫箇圓相，就上禮拜了立，師云：「汝莫欲作佛否？」云：「某甲不解捏目。」師云：「吾不如汝。」小師不對。

（《景德傳燈錄》卷六，《大正藏》五一冊，頁二四六中。），（《禪藏：景德傳燈錄》卷六，頁二四四。）

第三十六則：石頭路滑

鄧隱峯辭師，師云：「什麼處去？」對云：「石頭去。」師云：「石頭路滑。」對云：「竿木隨身，逢場作戲。」便去。纔到石頭，即繞禪床一匝，振錫一聲，問：「是何宗旨？」石頭云：「蒼天！蒼天！」隱峯無語，卻迴，舉似於師，師云：「汝更去，見他道蒼天，汝便噓噓。」隱峯又去石頭，一依前問：「是何宗旨？」石頭乃噓噓。隱峯又無語歸來，師云：「向汝道石頭路滑。」

（《景德傳燈錄》卷六，《大正藏》五一冊，頁二四六中。），（《禪藏：景德傳燈錄》卷六，頁二四四～二四五。）

第三十七則：已展不收，已進不退

師（五臺山隱峰禪師）一日，推土車次，馬大師展腳在路上坐，師云：「請師收足。」大師云：「已展不收。」師云：「已進不退。」乃推車碾過。大師腳損，歸法堂，執斧子云：「適來碾損老僧腳底出來！」師便出，於大師前，引頸，大師乃置斧。

（《景德傳燈錄》卷八，《大正藏》五一冊，頁二五七中。），（《禪藏：景德傳燈錄》卷八，頁三四七。）

第三十八則：祿與福

洪州廉使問云：「弟子喫酒肉即是？不喫即是？」師云「若喫，是中丞祿；不喫，是中丞福。」

(《景德傳燈錄》卷六，《大正藏》五一冊，頁二四六中。)，(《禪藏：景德傳燈錄》卷六，頁二四六。)

第三十九則：自家寶藏一切具足

(越州大珠慧海禪師)初至江西參馬祖，祖問曰：「從何處來？」曰：「越州大雲寺來。」祖曰：「來此擬須何事？」曰：「來求佛法。」祖曰：「自家寶藏不顧，拋家散走作什麼？我遮裏一物也無，求什麼佛法？」師遂禮拜，問曰：「阿那箇是慧海自家寶藏？」祖曰：「即今問我者，是汝寶藏，一切具足，更無欠少，使用自在，何假向外求覓？」師於言下自識本心不由知覺，踊躍禮謝。師事六載。後以受業師年老，遽歸奉養，乃晦迹藏用，外示癡訥。自撰《頓悟入道要門論》一卷，被法門師姪玄晏竊出江外呈馬祖，祖覽訖，告眾云：「越州有大珠，圓明光透，自在無遮障處也。」

(《景德傳燈錄》卷六，《大正藏》五一冊，頁二四六下。)，(《禪藏：景德傳燈錄》卷六，頁二四七～二四八。)

第四十則：六耳不同謀

洪州泐潭法會禪師，問馬祖：「如何是西來祖師意？」祖曰：「低聲，近前來。」師便近前，祖打一擲，云：「六耳不同謀，來日來。」師至來日，猶(獨)入法堂云：「請和尚道。」祖云：「且去！待老漢上堂時出來，與汝證明。」師乃悟云：「謝大眾證明。」乃繞法堂一匝便去。

(《景德傳燈錄》卷六，《大正藏》五一，頁二四八上。)，(《禪藏：景德傳燈錄》卷六，頁二五八。)

第四十一則：吹耳

洪州泐潭惟建禪師，一日，在馬祖法堂後坐禪。祖見，乃吹師耳兩吹，師起定，見是和尚，卻復入定。祖歸方丈，令侍者持一碗茶與師，師不顧，便自歸堂。

(《景德傳燈錄》卷六，《大正藏》五一冊，頁二四八上。)，(《禪藏：景德傳燈錄》卷六，頁二六零。)

第四十二則：此其紫玉

貞元四年二月初，馬祖將歸寂，謂師（唐州紫玉山道通禪師）曰：「夫玉石潤山秀麗，益汝道業，遇可居之。」師不曉其言。是秋，與伏牛山自在禪師同遊洛陽，迴至唐州，西見一山，四面懸絕，峰巒秀異，因詢鄉人，云是紫玉山。師乃陟山頂，見有石方正，瑩然紫色，歎曰：「此其紫玉也！」始念先師之言，乃懸記耳，遂剪茆構舍而居焉，後學徒四集。

（《景德傳燈錄》卷六，《大正藏》五一，頁二四八。），（《禪藏：景德傳燈錄》卷六，頁二六五。）

第四十三則：何不看經

馬祖一日問師（西堂智藏）云：「子何不看經？」師云：「經豈異邪？」祖云：「然雖如此，汝向後爲人也須得。」曰：「智藏病，思自養，敢言爲人？」祖云：「子未年必興於世也。」馬祖滅後，師唐貞元七年，眾請開堂。

（《景德傳燈錄》卷七，《大正藏》五一冊，頁二五二上～中。），（《禪藏：景德傳燈錄》卷七，頁二九零。）

第四十四則：如何是大涅槃

麻谷山寶徹禪師，一日，隨馬祖行次，問：「如何是大涅槃？」祖云：「急。」師云：「急箇什麼？」祖云：「看水。」

（《景德傳燈錄》卷七，《大正藏》五一冊，頁二五三下。），（《禪藏：景德傳燈錄》卷七，頁三零二。）

第四十五則：桶裏是什麼

（一）（池州南泉普願禪師），一日，爲僧行粥次，馬大師問：「桶裏是什麼？」師云：「遮老漢合取口，作恁麼語話？」自餘同參之流，無敢徵詰。

（《景德傳燈錄》卷八，《大正藏》五一冊，頁二五七中。），（《禪藏：景德傳燈錄》卷八，頁三三零～三三一。）

（二）南泉，爲眾僧行粥次，祖問：「桶裡是甚麼？」泉曰：「這老漢合取口，作恁麼語話？」祖便休。

（《四家語錄》卷一〈馬祖廣錄〉，《卍續藏》一一九冊，頁八一三上。）

第四十六則：什麼處來

石臼和尚，初參馬祖，（祖）問：「什麼處來？」師云：「烏臼來。」祖云：「烏臼近日有何言句？」師云：「幾人於此茫然在。」祖云：「茫然且置，悄然一句作麼生？」師乃進前三步，祖云：「我有七棒寄打烏臼，爾還甘否？」師云：「和尚先喫，某甲後甘。」卻迴烏臼。

（《景德傳燈錄》卷八，《大正藏》五一冊，頁二五九下～二六零上。），（《禪藏：景德傳燈錄》卷八，頁三五—。）

第四十七則：自從一喫馬師蹋

（一）洪州水老（水潦）和尚，初問馬祖：「如何是西來的的意？」祖乃當胸蹋倒。師大悟，起來撫掌呵呵大笑云：「大奇！百千三昧。無量妙義，只向一毛頭上，便識得根原（源）去。」便禮拜而退，師住後，告眾云：「自從一喫馬師蹋，直至如今笑不休。」

（《景德傳燈錄》卷八，《大正藏》五一冊，頁二六二下。），（《禪藏：景德傳燈錄》卷八，頁三七七。）

（二）洪州水老（水潦）和尚初參祖，問：「如何是西來的的意？」祖云：「禮拜著。老纔禮拜，祖便與一蹋，老大悟，起來撫掌呵呵大笑云：「也大奇！也大奇！百千三昧。無量妙義，只向一毛頭上，便識得根源去。」便禮拜而退，後告眾云：「自從一喫馬師蹋，直至如今笑不休。」

（《四家語錄》卷一〈馬祖廣錄〉，《卍續藏》一一九冊，頁八一五上。）

（三）師採藤次，見水老便作放勢；水老近前接，師便踏倒；水老起來，呵呵大笑云：「無量妙義，百千三昧。盡在一毛頭上，識得根源去。」

（《禪藏：天聖廣燈錄》卷八，頁一三零。）

第四十八則：揚眉瞬目

藥山惟儼禪師，初參石頭，便問：「三乘十二分教，某甲粗知，常聞南方直

指人心，見性成佛，實未明了，伏望和尚慈悲指示。」頭曰：「恁麼也不得，不恁麼也不得，恁麼不恁麼總不得，子作麼生？」山罔措。頭曰：「子因緣不在此，且往馬大師處去。」山稟命，恭禮祖，乃伸前問。祖曰：「我有時教伊揚眉瞬目，有時不教伊揚眉瞬目，有時揚眉瞬目者是，有時揚眉瞬目者不是，子作麼生？」山於言下契悟，便禮拜。祖曰：「你見甚麼道理便禮拜？」山曰：「某甲在石頭處，如蚊子上銕牛。」祖曰：「汝既如是，善自護持。」，侍奉三年。一日，祖問之曰：「子近日見處作麼生？」山曰：「皮膚脫落盡，唯有一真實。」祖曰：「子之所得，可謂協於心體，布於四肢，既然如是，將三條篋來，束取肚皮，隨處住山去。」山曰：「某甲又是何人，敢言住山？」祖曰：「不然！，未有常行而不住，未有常住而不行，欲益無所益，欲爲無所爲，宜作舟航，無久住此。」山乃辭祖。

（《四家語錄》卷一〈馬祖廣錄〉，《卍續藏》一一九冊，頁八一六上～下。）

第四十九則：我子天然

（一）丹霞和尚，嗣石頭。師諱天然，少親儒墨，業洞九經。初與龐居士同侶入京求選，因在漢南道寄宿次，忽夜夢白光滿室，有鑒者云：「此是解空之祥也。」又逢行腳僧，與喫茶次，僧云：「秀才去何處？」對曰：「求選官去。」僧云：「可惜許功夫，何不選佛去？」秀才曰：「佛當何處選？」其僧提起茶垞曰：「會摩？」秀才曰：「未測高旨。」僧曰：「若然者，江西馬祖今現住世說法，悟道者不可勝記，彼是真選佛之處。」二人宿根猛利，遂返秦遊而造大寂。禮拜已，馬大師曰：「這漢來作什麼？」秀才汰上幘頭，馬祖便察機，笑而曰：「汝師石頭摩？」秀才曰：「若與摩，則與某甲指示石頭。」馬祖曰：「從這裏去南嶽七百里，遷長老在石頭，你去那裏出家。」秀才當日便發，去到石頭參和尚，和尚問：「從什麼處來？」對曰：「某處來。」石頭曰：「來作什麼？」秀才如前對，石頭便點頭曰：「著槽廠去。」乃執爨役，經一二載餘。石頭大師明晨欲與落髮，今夜童行參時，大師曰：「佛殿前一搭草，明晨粥後剗卻來。」晨，諸童行競持鋤鑿，唯有師（丹霞和尚）獨持刀水於大師前跪拜揩洗，大師笑而剃髮，師有頂峰，突然而起，大師按之曰：「天然矣！」落髮既畢，師禮謝度，兼謝名，大師曰：「吾賜汝何名？」師曰：「和尚豈不曰天然耶？」石頭甚奇之，乃爲略說法要，師便掩耳云：「太多也。」和尚云：「汝試作用看。」師遂騎聖僧頭。大師云：「這阿

師，他後打破泥龕塑像去。」師受戒已，而大寂耀摩尼於江西，師乃下嶽，再詣彼，禮謁大寂，大寂問：「從什摩處來？」對曰：「從石頭來。」大寂曰：「石頭路滑，還澆倒也無？」對曰：「若澆倒，即不來此也。」大寂甚奇之。

（《禪藏：祖堂集》卷四，頁一八七～一九零。）

（二）（丹霞天然禪師）再謁馬師，未參禮，便入僧堂內，騎聖僧頸而坐，時大眾驚愕。遽報馬師，馬（馬師）躬入堂，視之曰：「我子天然！」師即下地禮拜，曰：「謝師賜法號。」因名天然。馬師問：「從什麼處來？」師云：「石頭。」馬云：「石頭路滑，還躑倒汝麼？」師曰：「若躑倒，即不來。」

（《景德傳燈錄》卷十四，《大正藏》五一冊，頁二六二下。），（《禪藏：景德傳燈錄》卷十四，頁七三二。）

（三）丹霞天然禪師再參（馬）祖，未參禮，便入僧堂內，騎聖僧頸而坐，時大眾驚愕。遽報祖，祖躬入堂視之，曰：「我子天然！」霞即下地，禮拜曰：「謝師賜法號。」因名天然。

（《四家語錄》卷一〈馬祖廣錄〉，《卍續藏》一一九冊，頁八一六下。）

第五十則：佛無知見

（一）（潭洲慧朗）招提和尚……乃往虔州龔公山謁大寂，大寂云：「你來何求？」對曰：「求佛知見。」大寂曰：「佛無知見，知見乃魔界耳，你從南嶽來，似未見石頭曹溪心要耳，汝應卻歸石頭。」師遂依言而返，果應大寂之言，契緣悟達，不出招提三十餘年，因號招提朗矣。

（《禪藏：祖堂集》卷四，頁一九八～一九九。）

（二）潭洲慧朗（招提）禪師初參祖，祖問：「汝來何求？」曰：「求佛知見。」祖曰：「佛無知見，知見乃魔耳，汝自何來？」曰：「南嶽來。」曰：「汝從南嶽來，未識曹溪心要，汝速歸彼，不宜他往。」

（《四家語錄》卷一〈馬祖廣錄〉，《卍續藏》一一九冊，頁八一六下。）

(三)潭洲招提慧朗禪師往虔州龔公山謁大寂大寂問曰：「汝來何求？」師曰：「求佛知見。」曰：「佛無知見，知見乃魔界，汝從南嶽來，似未見石頭曹溪心要爾，汝應卻歸。」師承命迴嶽造于石頭問：「如何是佛？」石頭曰：「汝無佛性。」曰：「蠢動含靈又作麼生？」石頭曰：「蠢動含靈卻有佛性。」曰：「慧朗爲什麼卻無？」石頭曰：「爲汝不肯承當。」師於言下信入。

(《景德傳燈錄》卷十四，《大正藏》五一冊，頁三一—上～中。)，(《禪藏：景德傳燈錄》卷十四，頁七三六～七三七。)

第五十一則：劃一圓相

師(馬祖)見僧來劃一圓相，云：「入也打，不入也打。」僧纔入，師便打。僧云：「和尚打某甲不得。」師卻靠拄杖，休去。

(《禪藏：聯燈會要》卷四，頁一六三。)

第五十二則：拈胡餅

百丈懷海爲侍者，檀越每送齋飯來，師(百丈)纔揭用盤蓋，馬大師拈起一片胡餅示眾云：「是甚麼？」每日如此，師經三年方有省。

(《禪藏：聯燈會要》卷四，頁179。)

第五十三則：勸君莫還鄉

江西馬祖禪師，得法南嶽，後歸蜀鄉，人喧迎之，溪邊婆子云：「將謂有何奇特，元是馬簸箕家小子。」師遂曰：「勸君莫還鄉，還鄉道不成，溪邊老婆子，喚我舊時名。」再返江西。

(《禪藏：宗門武庫：五家正宗贊》卷一，頁一四二。)

(編者按：另有諺語：「勸君莫還鄉，還鄉道不香。」)

第五十四則：汝甚有力

(一)師(石頭希遷禪師)問僧：「從什麼處來？」對曰：「江西來。」師曰：「江西還見馬師不？」對曰：「見。」師乃指一橛柴曰：「馬師何似這個？」僧無

對。卻迴，舉似師，請師爲決，馬師曰：「汝見橛柴大小？」對曰：「勿量大。」馬師曰：「汝甚有壯大之力。」僧曰：「何故此說？」馬師曰：「汝從南嶽負一橛柴來，豈不是壯大有力？」

（《禪藏：祖堂集》卷四，頁一八三。）

（二）師（石頭希遷禪師）問新到僧：「從什麼處來？」僧曰：「江西來。」師曰：「見馬大師否？」僧曰：「見。」師乃指一橛柴曰：「馬師何似遮箇？」僧無對。卻迴，舉似馬大師，馬曰：「汝見橛柴大小？」僧曰：「勿量大。」馬曰：「汝甚有力。」僧曰：「何也？」馬曰：「汝從南嶽負一橛柴來，豈不是有力？」（《景德傳燈錄》卷十四，《大正藏》五一，頁二四六上。），（《禪藏：景德傳燈錄》卷十四，頁七二四。）

第五十五則：吾師之道

（馬祖）道一大緣將訖，謂寬等（指弟子興善惟寬、章敬懷暉等）曰：「吾師（指南嶽懷讓）之道，存乎妙者也。無待而常，不住而至，能事集矣。金口所生，從法而化，於我爲子，及汝爲孫，一燈所傳，何有盡者？」

（《一宋高僧傳》卷九·〈南嶽懷讓傳〉，《大正藏》五十冊，頁七六一中。）

第五十六則：馬祖印證

幽州盤山寶積禪師，在馬大師會下，一日，出街持鉢，忽見一客人買肉，謂屠者曰：「精底割一斤來！」屠者放下刀，叉手云：「長史！那箇不是精底？」師於此有省。後一日，見人舁喪，哥郎振哥鈴云：「紅輪決定沉西去，未委魂靈往那方？」幕下孝子哭云：「哀！哀！」師即大悟，踴躍而歸，馬祖印其所證。

（《禪藏：聯燈會要》卷四，頁二零六。）

第五十七則：識取本心

馬祖曰：「識取本心，本來是佛，不屬漸次，不假修持，體自如如，萬德圓滿。師（天王道悟）于言下大悟。（馬）祖囑曰：「汝若住持，莫離舊處。」師（天王道悟）蒙旨已，便反（返）荊州。

(唐·丘玄素，〈天王道悟禪師碑〉，《全唐文》七一三卷。)

第五十八則：一口吸盡西江水

(一) 龐居士，嗣馬大師。居士生自衡陽，因問馬大師：「不與万(萬)法爲侶者是什麼人？」馬師云：「待居士一口吸盡西江水，我則爲你說。」居士便悟，便去庫頭借筆硯，造偈曰：「十方同一會，各各(個個)學無爲。此是選佛處，心空及第歸。」

(《禪藏：祖堂集》卷十五，頁七七九。)

(二) (襄州居士龐蘊)後之江西參問馬祖云：「不與萬法爲侶者是什麼人？」祖云：「待汝一口吸盡西江水，即向汝道。」居士言下頓悟領玄要。乃留駐參承，經涉二載，有偈曰：「有男不婚，有女不嫁，大家團欒頭，共說無生話。」

(《景德傳燈錄》卷八，《大正藏》五一冊，頁二六三中。)，(《禪藏：景德傳燈錄》卷八，頁三八三。)

第五十九則：無水亦無舟

龐居士問：「如水無筋骨，能勝萬斛舟，此理如何？」師云：「遮裏無水亦無舟，說什麼筋骨！」

(《景德傳燈錄》卷六，《大正藏》五一，頁二四六上。)，(《禪藏：景德傳燈錄》卷六，頁二四三。)

第六十則：不昧本來人

(一) (龐居士)又問：「不昧本來人，請師高著眼。」師直下覷。云：「一等勿絃琴，唯師彈得妙。」師直上覷，士禮拜，師歸方丈。士隨後云：「適來弄巧成拙。」

(《禪藏：天聖廣燈錄》卷八，頁一二九。)

(二) (龐居士)又問：「不昧本來身，請師高著眼。」師直下覷。士云：「一等沒弦琴，唯師彈得妙。」師直上覷，士禮拜，師歸方丈。居士隨後云：「適來

弄巧成拙。」

（《禪藏：古尊宿語錄》卷一，頁九～十。）

第六十一則：金剛醍醐，正在方寸

（馬祖）最後之說：「大抵去三就一，捨權以趨實，示不遷不染之性，無差別次第之門。常曰：佛不遠人，即心而證，法無所著，觸境皆如，豈在多歧以泥學者？故夸父吃話，求之愈疏，而金剛醍醐，正在方寸。」

（唐·權德輿撰，〈唐故洪州開元寺石門道一禪師塔銘並序〉（791），《全唐文》五〇一卷。）

第六十二則：喚此心作佛

馬祖大師云：「汝若欲識心，祇今語言，即是汝心。喚此心作佛，亦是實相法身佛，亦名為道。」

（宋·永明延壽禪師《宗鏡錄》卷十四，《大正藏》四十八冊，頁四九二上。）

第六十三則：學道不至

馬祖岩，在贛東縣，道一禪師駐錫之地。……馬祖嘗欲棲於此岩，一夕，山鬼忽為築垣，馬祖見之曰：「學道不至，為邪祟所測，此非吾所居也。」因棄去，營龔公山住居焉。

（宋代·穆祝《方輿覽勝》卷二十）