

馬祖時期教導方式的轉變

邱環

浙江工商大學公共管理學院講師

提要：在馬祖時期，其傳法方式與佛教其他宗派及禪宗初期的相較，發生了轉折性的變化，有著獨特的方式，本文主要從以下三個方面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方式。並從中梳理出其傳法方式的特點與作用。本文還簡略論述了此傳法方式發生的原因與源流，並指出在禪宗後期因被誤用與濫用而造成的弊端。

關鍵詞：馬祖 傳法方式 機緣問答 語錄 動作教導

作為佛教的一個派別，禪宗也必然把教化徒眾作為禪師的主要活動之一。教化活動包括教化的內容和教化的方式二個方面。本章則主要從教化方式即教導（傳法）方式的角度來研究馬祖的獨特的教導方式。

傳統的佛教教導方式，一般是以口頭講解或文字註釋經典的形式進行，內容主要是佛陀和聖者所傳的經律論三藏。而隨著禪宗的興起與發展，逐漸形成了一套不同於傳統佛教的獨特的教導方式。但自馬祖起，禪宗的教導方式與前期相比，又發生了轉折性的變化，本文主要從以下三方面來論述馬祖在教導方式上的革新。

一、從開堂說法到機緣問答

隨著禪宗的發展，逐漸形成了一套獨特的傳法方式。從道信、弘忍至惠能，一般的傳法方式都是在聚集僧眾或僧俗大眾的法會上公開說法，如《六祖壇經》、《壇語》、《歷代法寶記》等所記載的那樣：禪師登上法台，教眾在法台下坐，然後禪師帶領眾人發心、懺悔、傳授佛法等，這是一種較常見的傳法方式。這種傳法方式後逐步形成固定的儀式，稱為「普說」。普說是禪師為一般學人開示宗乘，內容主要是闡述佛教義理與禪者見地。一般在寢堂（大方丈）或法堂舉行。在特別說法時，則學人燒香請求普說，此稱為告香普說。有關普說，《敕修百丈清規》卷二〈住持章〉「普說條」記載了普說的具體儀式：

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。[註 1]

但這裡所記載的只是後期的固定形式了，它與達摩至惠能時期的普說，在形式上已有一些不同。

除此之外，禪師對弟子分別進行教導，根據每个人的不同情況予以啓發開導，如同《六祖壇經》後面所載惠能對志城、智常、神會、懷讓等人分別教誨那樣，而到馬祖、石頭門下，這種形式就更為普遍，這就是通常禪書中所說的「機緣問答」(encounter dialogue)。與普說相對，它通常發生在二、三者之間，沒有固定的場所，也沒有固定的儀式，乃是祖師隨時隨處地隨緣說法或賓主間的酬答。其內容大多就事而論，因事指義。通常所說燈史即由此兩部分組成，但在禪宗發展的前後期，兩種傳法方式所據地位不同：在前期，普說較為常見。在後期，特別是從馬祖開始，機緣問答成為主要的傳法方式。當然這裡所說的轉變，並不是說只存在此單一的傳法形式，而是指在主流方面，存在著這樣的變化。實際上，從達摩起到後期禪宗，這兩種傳法形式都並行存在著，但在不同時期，所不同的是在傳法中所佔的比重以及各自的某些具體形式發生了變化。

與普說相較，機緣問答有以下幾個特徵：

第一、對機性[註 2]。這主要針對於教導、開示的對象來說的。與普說相比較而言，普說是根機普被，針對一般根性，所講之法大多是佛教義理和有關講者的禪之見解。其目的也是引導學徒開悟，但不是針對學徒自身的素質、學養、修行能力、修行進度及此時所悟達的境地之見地，這些即通常所說的學徒的根機。

總的來說，普說依法的部分較多，重要是解釋所說之法，而依人的成分較少。在傳為曇林所記的有關達摩言行的《略辨大乘入道四行》、道信的《入道安心要方便法門》、弘忍的《修心要論》、神秀的《大乘無生方便門》、惠能的《壇經》的主體部分中，所講述的內容篇幅一般都較長，闡述的是禪師自己的較為一致的禪法思想。它所體現的是對大眾的一般開示。雖然這些禪典裡也有問答的形式，《入道安心要方便法門》第二部分的雜錄部分、《修心要論》、《大乘無生方便門》等都有問答的形式，如《入道安心要方便法門》中「假為一問曰：如來法身若此者，何故復有相好之身？」此一問就文中道信所說「一切諸事，皆是如來一法身故」而問，而道信之答：「正如來法性之身清淨圓滿，一切類悉於中現。」[註 3]只就問者所問而答，目的是解釋前面所說之意，沒有涉及問者自身之修行。《修心要論》中問

曰：「何知自心本來清淨？」是針對弘忍所說「夫修道之本體，須識當身心本來清淨」[註 4]所問，而弘忍之答，也同樣是再次詳細解釋。但這些問答還不屬於機緣問答，因為這些問答都是問者根據禪師所說的旨意來進行發問的，而不是根據自身當時的修行需要或修行時遇到的疑問而發問，其目的主要是想瞭解禪師所講之語的含義，而發問時還沒有把禪師的開示語用於心行[註 5]。《壇經》後面的部分雖然記載有機緣問答，但《壇經》的主體部分（以大梵寺開法為主）主要還是普說的形式。而附錄部分是否全為惠能所說則存在著較多的疑問。[註 6]但恰恰此部分多為機緣問答。從實際的情況看來，在惠能時期可能開始了機緣問答的形式，但可能不很普遍，並且多數的機緣問答還是重在解釋說明，印順法師稱之為「直說」[註 7]，從嚴格意義上說，還不具備機緣問答的完備形式。機緣問答的完全產生要到馬祖系、石頭系時。機緣問答與普說不同的是：它主要發生在二、三個禪師之間，它或是老師與弟子之間，主要是老師對弟子的開示與勘辨，或是同參道友之間的見地勘辨。不再是禪師對大眾的開示，也不是對佛教義理和禪師見地的解釋與說明，而是根據對話者之間現有的根機與心行所進行開示或勘辨，屬於個別的攝受和個人表現禪心的深入程度。其目的是要弟子在當下開悟或勘辨禪師之間所悟的境地，所以其對機性很強。因此師徒之間很講究根機是否相契，老師所開示之禪法是否適於學者之根機是很重要的。由此在中唐以來，遊方參學（也稱行腳、雲水等）之風漸盛，遊方之目的就在於尋找相契之師，一個人可以參學好幾個禪師。當然名師不一定就與學人相契，如著名禪師丹霞天然投師經歷就證明了這一點：天然先到江西馬祖處，「才見馬大師（馬祖），以手托幞頭額，馬顧視良久曰：『南嶽石頭是汝師也。』」遽抵南嶽，還以前意投之。石頭曰：『著槽廠去。』」後由石頭予以剃度。後來天然又參詣牛頭宗的國一（道欽）禪師。[註 8]從天然的這則公案看，馬祖從天然的作略中，認為天然的根機適於石頭，所以說他的老師是石頭，而不是自己。

第二、隨機性。針對傳法時發生的場景和所涉及的内容、事例來說。普說發生的地點比較固定，一般是在壇台（說法台，可以是露天的）、寢堂（大方丈）或法堂中舉行，而且有固定的儀式。其中所說内容和所舉事例，都是眾人可以理解和接受的用語、事例和義理，其用語多屬文雅、正式之語言，所說的主要宗旨比較一致的。一般來說很少有動作，也就是說，具有較強的普眾性。而機緣問答不同，它所發生的地點不確定，可以是任意的場合，也沒有固定的儀式。其内容和事例也是很隨意的，對話者可以從周圍所觸及的任何一境一事中隨意拈來，還可以是隨意作出的某種動作，具有較強的在場性。而這些話語、動作，只能是即將開悟的和具見的禪師能領會，而一般人較難領會。因是對機性，對不同之機，同一禪師在接引和對堪時所設的語句可以是矛盾的，甚至是隨立隨遣。因而具有較強的隨機性。所用之語也多為隨口拈來的口頭語、方言、俗諺甚或是粗俗之語。如馬祖、石頭起，傳錄下來的禪語中，其機緣問答發生的場所可以是行住坐臥的任何一處：禪堂、寮房、廚房、田地、菜地等；動作可以是豎拂、搗鼻、扭耳、打地、禮拜、棒打、閉門、吃茶等等，所舉事例可以是：野鴨聲、狗子、庭前柏子樹、西江水、淨瓶、木佛、露柱、碌磚等。所設語句，可以是即心即佛，也可以是非心非佛。一時肯即心即佛，一時肯非即心即佛。所用之語，有「著些子精彩」、

「作麼生」、「消得」、「太高生」為口語，方言。「宮不容針，私通車馬」、「寸絲不掛」、「騎驢覓驢」為俗諺。「乾屎橛」、「繫驢厥」、「糞中」等為粗語。

第三、隱喻性。針對傳法內容來說。佛教的經典裡通常用譬喻來明瞭經中義理。普說也承其譬喻方式來解說禪語，並且所引譬喻多為經論中現有的譬喻。但其目的都是讓眾人理解為主，其中所用的譬喻也多為明喻，所以多是直說的方式。如《入道安心要方便法門》中所用譬喻：「如頗梨鏡懸在高堂，一切像悉於中現，鏡亦無心，能現種種。」[註 9]頗梨，梵語是 *sphaṭika*，巴利語 *phalika*，為七寶之一。意譯水玉、白珠、水精，其質瑩淨透明，可作種種器具，可現種種形相。《大智度論》卷十〈釋行相品〉就有頗梨珠現相的譬喻：「如頗梨珠隨前色變自無定色，諸法亦如是，無有定相隨心為異。」[註 10]此中的喻義與喻體之間較為一致，頗梨鏡之喻重在說明眾生之心性能現種種，無心而作，經此一喻，也其義明了。而機緣問答所傳達的內容為個人心行。它通常也假借世事的譬喻來說明真義，此真義是結合了禪者的心行，以此心行為出發點與主要目的。在心行不可以言傳的前提下，由以心傳心的方式而使這些譬喻在字義的表達上和實際所要傳達的行事真義之間存在著較大的差別，甚至兩者之間可能無絲毫關聯。絕非能按字面之意理解禪師之隱意。如在這樣一則公案：

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（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：「今日頭痛，汝去問海師兄。」其僧又去問海（百丈和尚），海云：「我到遮裡卻不會。」僧乃舉似馬祖，祖云：「藏頭白，海頭黑。」[註 11]

禪僧問西來意，而西來意即指第一義諦，是不可以用言語來表述的，所以馬祖、西堂、百丈都百般推託，在這種種推託中試圖讓僧人悟解。但其僧不悟，所以馬祖無奈而說：「藏頭白、海頭黑。」這是馬祖隨手拈來的當前一事（西堂頭白，百丈頭黑）來譬喻說明西來意。但此譬喻的喻義所指與真義之間是不能直接對等的，它的目的是要使僧人在自己的心行中通過這句突兀其來的、與西來意兩不相干的言語而摒棄思索去悟入。這種禪語類型在燈錄中隨處可見。百丈對於佛語的分析可以作為禪對語這種隱喻性質的較為明確的解說：他依三語句，把佛語分為「遮語不遮語」，「藥病語」、「生死語」和「逆順喻語」[註 12]等，這主要是從「是」的肯定與「不是」的否定的角度來畫分的，「割斷兩頭句」為第三句。任何有所說的都不超過此三句。必須透脫此三句語，否則便是死語，或死在句下。透過了三句語，才能得活句，才能有所得。所以對任何語句，都不可作實法會，不作定說，否則反增執著。這就是沒有一法與人，就是「不著文字」.[註 13]正因為如此，所以後期禪宗所說的禪語有許多是令人不知所云的語句，其本義也是從這個角度上來立的。

第四、逼詰性。針對傳法方式來說。普說對於僧人提出的疑問，一般以直接回答、詳細解釋的方式來解答。其目的在於說明和解釋。而機緣問答著重的是學人當下的心行，由此禪師所說一般不採取直說，而常常用暗示、呵斥、詰問、否定、警喝、棒打、踏倒等方法來開示學者，所說之語、所做動作，往往有不著邊際、不知所云之感，目的在於逼迫學人在不容擬礙的一剎那間，超越妄念的局限而頓然自悟。有關這一點的論述在本文的其他地方已分散地涉及，此處不再贅述。

機緣問答傳法方式的雛形，與達摩時期已經存在著的「指事問義」的傳法方式有關。[註 14]據《楞伽師資記》所載，求那跋陀羅就有過指事問義的禪風。

（求那跋陀羅三藏）又云：「從師而學，悟不由師，凡教人智慧，未嘗說此，就事而徵。」
[註 15]

就事而徵即指事問義，拿當前隨機而取的事例來說明禪法，已不再是注入式的開示，而是啓發式的使人契悟；不是專向內心去觀察體會，而是從一切事上去領會；不是深玄的理論，而是當前的事物。印順認為此這一禪風，應與僧肇的思想有關。[註 16]菩提達摩也使用了這一方法：「大師（菩提達摩）又指事問義：但指一物喚作何物？眾物皆問之。迴換物名，變易問之。」[註 17]對於學者，不再只單純講法，而是指物提問，讓學者生起疑慮，在反省中悟入。這已經有點相似於機緣問答的隨機性特徵。杜朏《傳法寶紀》自序中指出達摩以來傳法的不同之處：

自達摩之後，師資開道，皆善以方便，取證於心，隨所發言，略無繁說。……密以方便開發，頓令其心直入法界。[註 18]

《傳法寶紀》的〈僧可傳〉中：「隨機化導，如響應聲。觸物指明，動爲至會。故門人竊有存錄。」[註 19]道信、弘忍的東山法門，機緣問答方式已開始漸具雛形，《楞伽師資記》記載：弘忍在圓寂前，問曰：「汝今知我心不？」玄蹟奉答：「不知。」大師乃將手搗十方，一一述所證心已。[註 20]

師徒之間的問題，目的在於心行，以當下隨機所作手搗十方的動作來譬喻所證之心，而不以言說來解釋，已基本上具備機緣問答的基本形式了。《傳法寶紀》的〈道信傳〉中還記

載了弘忍通過觀機宜而以自由自在的言語來接引學人的事跡：「（弘忍）發言不意，以察機宜，響對無端，皆冥寂用。」[註 21]根據學人的根機來授予不同之法，並且所用之語應對無端，已有著機緣問答的對機性和逼詰性的特徵。機緣問答的形式在弘忍門下有了初步的發展。弘忍的弟子老安，已有「以目開合」指示密作用[註 22]，並對於來問法者，不直接予以說明，而以呵斥、打等舉動來應對：「舉地依歸，傾都師仰。若然者隨至隨冒，擊之逐之。」[註 23]凡有來參禪問法者，老安都以呵斥、杖打、追逐等動作來接引。這已類似於馬祖所用之喝、打、踏等接引方式了。

神秀那裡，常常提出這樣的問題：

又云：「汝聞打鐘聲，打時有，未打時有，聲是何聲？」

又云：「打鐘聲，只在寺內有，十方世界亦有鐘聲不？」

又云：「身滅影不滅，橋流水不流。我之道法，總會歸體用兩字。」

又見飛鳥過，問云：「是何物？」

又云：「汝直入壁中過，得不？」[註 24]

這樣的語句和機緣問答的相似之處在於：都是隨講法時所遇到的當前的情景或事物作為說法的機緣，以此來作為所講之法的形象的比喻，使所講之法更為生動。但是，這時的機緣問答還不具備完全的形式，他們大都還是以直接的說明為主，正面解釋的成分比較多，這不同於成熟的機緣問答的方便巧說和反詰的特性。機緣問答的真正開展要到六祖門下時期，印順法師在《中國禪宗史》的「直說與巧說」一節中涉及了機緣問答（直說相當於普說，巧說相當於機緣問答）在惠能門下的發展情況：

有關神會、玄覺的機緣中，已有反詰的、啟發的，甚或用棒打的形式，讓學人自己去領悟的特色。神會說法方式中，也是一般的開法，他在《壇語》中明確指出：「我於此門，都不如是。多人少任，並皆普說。……過去諸佛說法，皆對八部中說，不私說，不偷說。……上中下眾，各自領解。」神會是重於普說，反對針對個人的機緣問答，他批評的「偷說」、「私說」即指個人之間進行的機緣問答。保唐無住與神會的態度相近，《曆代法寶記》說：「保唐寺無住和上，每為學道四眾百千萬人及一人，無有時節，有疑任問，處座說法，直至見性。」無住的說法，是不定期的，其普說或應機說法，也主要是直說的。青原行思與南嶽懷讓，當時都沒有開法。道一、石頭以下，

著重於僧眾的陶冶，也就更重視個別的啟發。傳錄下來的，以機緣問答為多。「多是隨問反質，旋立旋破」，並以行動來表示。師弟子間，同參道友間的問答，多數是悟入的機緣，與禪心深入的表示。洪州、石頭門下，顯然是在固有的普說形式上，傾向於個別攝受，方便巧說。[註 25]

這種個別攝受、方便巧說即是機緣問答的形式，到馬祖、石頭門下，終於成為禪師傳法的主要形式。

機緣問答之所以到馬祖時期才得以發展，與馬祖禪師的禪法思想很有關聯。自馬祖大倡「平常心是道」思想後，其禪法轉向了從作用中見體的修行路線，由此一花一葉、一機一境皆可為悟道因緣，而「無執著」的無住行更使修行不再局囿於固定的場所與形式，從而強調在平常日用中的一切時、一切處都可以行禪，任意一境一事、一舉一動都可以作為悟道機緣。為適應這種禪學思想，作為傳法方式的機緣問答形式由此應運而興盛起來。機緣問答形式，體現了師徒之間自然而無人為造作的機鋒巧辯，正因為如此，馬祖禪法才被後人讚為「活作略」、「大機大用」。

二、書寫形式到語錄形式的轉變

禪宗以外的佛教派別在宣揚和闡發佛教時，一般以文疏的形式對佛教的典籍進行註釋，其文字的載體主要是書面語言。到禪宗時期，傳法的方式發生了改變，從書面語的形式發展到口語體的形式，其端倪始於自慧可—法沖—系的楞伽宗，它提倡的「口說玄理、不出文記」的傳法方式。到道信、弘忍時期，這種傳法方式成為一種禪宗的固有模式，傳法的禪師們自身不作著述，而傳承下來的禪宗文本多是聽法者在聽法時所作的記錄，它保持了傳法時的口頭語的特徵。與書面語相比，口語化的傳法方式在指導心行方面更具有優越性，它更切近於原始、生動的禪的體驗，它直接面對具體時空和情景下的世界，其重要價值在於它的「在場性」(present)，它本身代表了生動的流動事件，更有行事化的意義，由此更符合禪本身的行事特徵，進一步消融了因為書寫的形式而產生的經典的權威性，而突顯了禪師在當下情景中所顯示的「道自身」[註 26]。口語化傳法方式的出現可以說是禪宗與傳統佛教相區別的一個重要標誌。

另一方面，在禪宗傳法方式的發展過程中，又體現出禪宗前後期（以八世紀馬祖禪的出現為分界線）口語化傳法方式的不同特徵：前期的禪宗，雖然其傳法方式是以口語化的形式出現，但所用詞語多用佛教的慣用語（與傳統佛教不同者，在於禪者結合了自己的心行，並以口語化的形式表達，在一定程度上還存有自由發揮經典的傾向），所用言語也較為正規而文雅，很少出現諸如方言、俗語、諺語、歇後語、俚語甚或粗鄙語等語言形式。前期禪宗的

佛教慣用語的運用，在一定程度上又體現了心法對於經典的依賴，在某種程度上還保持了經典的權威性，體現的是「藉教悟宗」的傾向，而不同於後期禪宗所出現的「教外別傳」的禪特色。後期的禪宗的傳法方式則完全口語化了，在語句中多用方言、俗語、諺語、歇後語、俚語或粗鄙語等，而佛教的慣用語相對來說則少些，多以中國人熟悉的一些用語來指代或替換。這類語言的出現，使得傳法方式更具有口頭語的特色。因此，後期禪宗，把口傳所具有的優越性，即生動性和在場性發揮到極致。

伴隨著這種口頭語的傳法方式，出現了語錄體[註 27]的文本形式。語錄是一種記錄某個禪師言行的文集，它的內容多是記載禪師與弟子之間的機緣問答、禪師的日常言行，也還包括上堂開法的法語（普說）、唱頌詩句等。與前期禪宗相似，語錄不是禪師自己的著述，而是由弟子對禪師言行的記集。但不同之處在於：前期禪宗所記錄的內容主要是上堂開法的普說部分，不包括禪師在講堂普說以外的私下裡的言行。而語錄則相反，雖然也包括開法的部分，但大多數記錄的是在法堂以外的日常會話和日常行爲，這些日常會話語言不再是較爲規範化的口語，而是包括方言、俚語甚或粗鄙語在內的完全的口頭語形式，同時還記錄了禪師的諸如刈草、鋤地、舂米等日常行爲，這些日常的言行所代表的即是禪師個體化的事件，這種事件的全部過程所展示的是禪師的所悟之境界或道之體現。語錄記錄的目的，就在於通過這種沒有加工過的口語化的文本形式，生動、形象地再現出當時開悟禪師的言行中所展示的道的內容，用以指導後來閱讀者的心行。

「語錄」一詞最早出現於《宋高僧傳》卷十一[註 28]〈唐趙州東院從諗傳〉末尾記云：「語錄大行，爲世所貴也。」是說趙州從諗（七七八～八九七）的語錄，在世上非常流行，世人以之爲貴。同樣的用語在卷二十一的〈唐洪州黃蘗山希運傳〉也有：「敕諡斷際禪師，塔名廣業，語錄而行於世。」[註 29]這兩部語錄可能是指現存的《趙州錄》和《傳心法要》，語錄的名稱有可能是始於宋初的《宋高僧傳》，而《寶林傳》、《祖堂集》和《景德傳燈錄》等禪籍中則不見「語錄」這一詞語。但實際上，《祖堂集》和《景德傳燈錄》都是典型的語錄集。從現有資料記載的內容看來，語錄形式最早出現的時期，當是在八世紀馬祖的時代。《祖堂集》卷十五〈東寺和尚傳〉中有這樣的記載：

每日：自大寂禪師去世，常病好事者錄其語本，不能遺筌領意，認即心即佛外無別說，曾不師於先匠，只徇影跡。[註 30]

說明馬祖傳法時期就有弟子記錄了其語錄的事實，並在馬祖圓寂後，在其門下弟子中流傳，但由於傳閱者執著所錄之語，不知禪師所說言語的真正含義，而招致東寺如會的嚴厲批評。《祖堂集》卷十八〈仰山和尚傳〉也記錄存在有「馬大師語本」之文[註 31]，這些記載都明確

指出在馬祖圓寂後，馬祖門下傳抄馬祖語本的事實，但從上記載的文字來看，在馬祖時期，並不是用「語錄」這個名稱，而是以「語本」、「廣語」[註 32]、「行錄」、「別錄」[註 33]、「語要」等名詞來稱呼，名稱雖然各異，但從其內容和形式看，都同於語錄體。語錄一詞即由上述詞語演變而來。

語錄的形式在馬祖門下較為興盛。陳詡所作的〈唐洪州百丈山故懷海禪師塔銘并序〉中就有「語本」的詞語[註 34]，其後所提到的語本收錄於《四家語錄》中，而《四家語錄》所收錄的語錄都是馬祖禪系的著名祖師：馬祖道一、百丈懷海、黃檗希運和臨濟義玄。日本僧人圓仁所撰《入唐新求聖教目錄》中列有《甘泉和尚語本》之書名[註 35]，陳詡是中唐文人，他撰寫碑文的時間是元和十三年（即西元八一八），而圓仁在唐朝居住的時間為西元八三八—八四七年，所以在九世紀時，馬祖門下的第一代弟子中，語錄形式就成為通例，已經非常流行了。此外，可能在當時流行的馬祖弟子的語錄還有百丈懷海的《廣語》、《要訣》、南泉普願的《語要》、龐居士的《倡頌集》及收錄於金澤文庫中的《明州大梅法常禪師語錄》等。而在後期的禪籍中，所記載的馬祖門下弟子的語錄更多。可見，語錄本的流行，是馬祖門下的一大特色。

語錄的文本形式之所以在馬祖道一以後才出現，主要以下有幾個原因：

第一、從禪法思想來看。馬祖提出的「平常心是道」思想，高唱眾生的語默動靜都是佛性的妙用、道的體現。且機緣問答接引方式的流行，在實際的禪修實踐上落實了悟道禪師在日常言語體現的即為悟道的境界，是道自身的這種禪學思想。所以，禪師的日常言語就有著非比尋常的意義，它可以作為引導學人心行的最為直接和生動的典型事例。同時，悟道禪僧的日常言語被不加修飾地記載彙集成語錄之後，雖然離開了當時的場景，但這些不加修飾的言語在另一個時空的場合中可以生動地再現出來，讓傳閱者獲得資訊與在場時相差不遠，其指導的有效性大致相同。

第二、從馬祖教團的規模來看。隨著馬祖教團的日益擴大，徒眾的不斷增多，使得每個人得到單獨教授的機會很少，所以曾經發生過的開悟祖師的接引言語就顯得彌足珍貴。而第三者隨機將之記錄下來，在弟子中廣為傳閱，以擴大其教導範圍，這是當時的形勢使然。

第三、從教化的對象來看。馬祖教團內部，收有大量從北方因戰亂而南遷的流民，流民中大部分是下層的普通民眾，這樣馬祖教團的禪僧有很大一部分是沒有受過文化教育。對於這類教化對象，顯然使用太過文飾的書寫語言不大適用。因此，應機而設，使用俗語、方言等日常用語，對攝受這些禪僧是十分有利的。

語錄的出現，相較於早期禪宗而言，完全脫離了對佛教經典的依賴，而直接取代了經典的權威，原來以書寫的經典作為指示修行路線的文本形式，自此轉向了以口語化的語錄作為指導修行的文本形式。隨著語錄本權威的確立，相應地作為語錄主體的開悟禪師，其地位等

同於佛陀，都是作為道的化身。相對地，開悟禪師的印可，也相同於佛陀的授記，開悟禪師的印可對於中國禪師來說，是至關重要的，它不僅是對於所得之法的肯定，而且還是被印可禪師在禪宗地位的確立，特別是涉及到嗣法關係時更是如此，在中國禪宗中，這樣的悟道禪師被稱為祖師。馬祖之「祖」也即是祖師之意。在這個意義上，語錄文本形式的出現，標誌著禪宗從傳統佛教中脫離出來，從而使禪宗獲得了「教外別傳」的獨立地位。但是，另一方面，馬祖禪系語錄的出現，原本是要消除對佛教經典的執著，試圖通過原生的語言將祖師所悟之道生動地再現出來，使學人透過言語立於心行。然而與此初衷相違，語錄的出現，又重新樹立了一個新的「經典」權威——語錄被視為「聖典」，其祖師語句反被後輩徒眾所執持，成為障道因緣。如前面所引《祖堂集》卷十五〈東寺和尚傳〉中，所斥責的馬祖弟子競相傳抄馬祖語本並執著馬祖語句的現象，表明在馬祖弟子的這一代就有將語錄「聖典」化的傾向。而到臨濟義玄的時代，當時禪門競相傳抄和迷信語錄的風氣已十分盛行。臨濟義玄的一段說法中描繪了這一現象並對此進行了嚴厲的批評：

今時學人不得，蓋為認名字為解。大策子上抄死老漢語，三重五重複子裡裏，不教人見，道是玄旨，以為保重。大錯！瞎屢生！爾向枯骨上覓什麼汁！[註 36]

這裡我們可以瞭解到當時的一些學人將祖師之語視為「聖典」的生動形象：在大策子上工整地抄寫語錄，然後用乾淨之布巾將之三重五重層層包好，把它當作秘密之語，不輕易將之示人等，完全將語錄視為聖物，忘記了語錄本有的功用。所以義玄以較為激烈的俗語予以呵責，警戒他們要從只執著於祖師之語和名相回歸到從語錄中領悟和得到真正見解。

三、從口頭教導擴展到動作教導

原有佛教的教導方式，一般都是憑藉言語來進行的，包括書寫語言和口頭語言，在禪宗中，主要以口頭語的教導方式居多。但自馬祖時候起，動作乃至棒喝的方式傳授禪法和接引弟子的現象逐步增多，與口頭語教導並行，這使得教導方式更為靈活多樣，正是如此馬祖被後人稱為具顯大機大用的祖師，顯現其機鋒峻峭快捷，微妙難測。對於馬祖的動作教導方式，日本學者忽滑谷快天在其《中國禪學思想史》中概括得比較全面[註 37]，主要有以下幾種：

畫地：有僧於師前作四畫，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。」（《景德傳燈錄》卷六〈道一禪師傳〉）

圓相：馬祖令人送書到，書中作一圓相。師（道欽）發緘，於圓相中作一畫，卻封迴。忠國師聞，乃云：欽師猶被馬祖惑。（《景德傳燈錄》卷四〈道欽禪師傳〉）

大喝：百丈懷海謂眾曰：「佛法不是小事，老僧昔再蒙馬大師一喝，直得三日耳聾。」（《景德傳燈錄》卷六〈懷海禪師傳〉）

打：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〈道一禪師傳〉）

打擗：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。」（《景德傳燈錄》卷六〈法會禪師傳〉）

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。（《景德傳燈錄》卷六〈惟建禪師傳〉）

搗鼻：師經三年，一日隨侍馬祖路行次，聞野鴨聲，馬祖云：「什麼聲？」師云：「野鴨聲。」祖曰：「什麼處去也？」師曰：「飛過去也。」師便搗其鼻，師作痛聲。馬祖云：「又道飛過去！」師於言下有省。（《古尊宿語錄》卷一〈百丈懷海大智禪師傳〉）

豎拂及喝：師〈百丈〉再參馬祖，祖見師來，取禪床角頭拂子豎起。師云：「即此用，離此用。」祖掛拂子於舊處。師良久。祖曰：「你已後開兩片皮，將何爲人師？」遂以拂子豎起。祖云：「即此用，離此用。」師掛拂子於舊處，祖便喝。（《古尊宿語錄》卷一〈百丈懷海大智禪師傳〉）

禮拜及踏：洪州水老和尚初參馬祖：「如何是西來的的意？」祖云：「禮拜著。」師才禮拜，祖便與一踏。（《景德傳燈錄》卷八〈水老和尚傳〉）

馬祖的弟子亦模仿其師，並在此動作的基本形式上增添了更多的形式，忽滑氏在此著中列舉了很多，此不再舉。這些形式多是取自於日常生活的動作：如以手指撥虛空、以手捏目、從東走向西邊立、身體繞圈、放腳、脫鞋、丟斗笠、種菜、除草、吃飯、泡茶等，還有一些動作較爲粗暴和激烈的，如：歸宗殺蛇、南泉斬貓、趙州放火、鄧峰推車碾師腳、丹霞騎聖僧頭等。這些動作教導方式至滄仰宗和臨濟宗時，運用得極爲圓熟。傳說仰山的九十七圓相，不同的圓相具有不同的表法功用，以傳達不可言說之禪的玄奧意旨。臨濟義玄，則用棒用喝，特別是他的「喝」之動作，成爲富有特色的臨濟「門庭施設」[註 38]。而這些動作教導方式都是隨手拈來的日常生活，用於當前師徒或禪師之間傳授禪法、交流參禪心得和所悟之境的方法，補充了以正面言教爲主的傳統教授模式和交流方式，給禪林生活增添了生動色彩和粗曠氣息。

對於馬祖在傳導方式上是否開後世機鋒棒喝之先河的問題，禪學研究者見仁見智，意見不一，比較典型的說法有：洪修平先生在其著《中國禪學思想史綱》中認為，機鋒棒喝的禪法是由馬祖所開創；顧偉康先生在《禪宗·文化交融與歷史選擇》則認為，此接機方式的革新乃是整個洪州宗之特色。[註 39]筆者認為，就馬祖禪系而言，實際情況是：動作教導方式的產生、無疑是影響深遠的一次禪法革命，馬祖道一本人首開其端，到其弟子與再傳、三傳弟子越來越彰顯，越來越興盛，而至於臨濟宗時發展至頂峰，甚至成爲一套固定的模式。

動作教導方式發生的原因。從它自身的特點來看。可以從兩個方面來說明：一是馬祖的禪法修行路線主張從用中見性，禪僧的言語動作都是日用的主要部分，也都是佛性的妙用。言語可以成爲傳達道的工具和作爲道本身的體現，動作相應地可以發揮這樣的功能。由此，在馬祖門下，言語傳導方式與動作傳導方式並行不悖。發揮著相同的功用。二是禪宗所要指示的是心法，是第一義諦，是自家佛性，其悟入的內容是不可說的，不可以言語來表達的。以動作作爲教導方式，在功用上有著言語教導方式所沒有的優越性：一方面作爲在無可以言語表達的情況下所能運用的一種補足的方便，動作比言說更直接、更快捷地表達第一義諦之境；另一方面，通過這些看似粗暴的形式，在一瞬間的出其不意中截斷學人的意識卜度，比言語教導更爲有效地引發學人的悟入。這些特點，使得動作教導方式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。於是，在馬祖門下，此教導方式便普遍地運用起來。另外，印順法師通過對馬祖和石頭門下主要禪師的地域分布的分析中，認爲馬祖門下弟子多數是北方人，所以多使用這些較爲粗暴的作風，[註 40]這也可以作爲馬祖門下盛行的一個補充原因。

動作教導方式的來源，從佛教經典來說，《楞伽經》可能是馬祖在使用這種教導方式的主要經典依據，馬祖注意並比較重視此經是確定的事實，《楞伽經》中記載的有佛刹以瞻視、揚眉、動睛、笑欠等動作中顯現佛法的說法，對馬祖運用動作教導方式應該是有直接的啓發。宗密在評價洪州禪時也充分肯定了《楞伽經》的這段經文對於洪州禪的影響。[註 41]從禪宗發展史的角度來看：在黃梅門下有的以「密作用」接引學人的方法應是其萌芽，如弘忍將手撫十方的動作引導玄蹟入道，老安「以目開合」爲密作用的方便指示學人，並以呵斥、杖打、追逐等動作接引參學者，這種教導方式雖然在黃梅門下還不是標幟性的，沒有得到充分的展開，但很可能經過懷讓禪師而影響到馬祖，由此，自馬祖後，結合他的禪法思想而開始在禪門中大興。

但同口頭語教導方式一樣日久成蔽，後來由於一些禪僧離開禪宗的本來宗旨，片面強調不用語言文字，濫用動作教導方式，且隨著這些動作越來越固定化，模式化，致使動作傳法方式徒具形式而失去了原有的教導功用。末流禪僧不了心行，動輒棒喝交施，拳腳相加，已成爲一種禪門遊戲，過分濫用的結果所導致的禪風日漸庸俗和敗落，這是馬祖起初啓用這些教導方式時始料不及的。

【註釋】

[註 1] 《大正藏》第四十八冊，第一一二〇頁下。

[註 2] 需要說明的是：在佛教傳統中，佛陀之教的出現也傳為佛陀應機而說，如三時教之說，《解深密經》卷二〈無自性相品〉中說：在第一時有教中，為小根者說四諦法，代表性經典即《阿含經》。第二時空教中，為二乘根機轉向大乘者所說，其主要經典為《般若》類。第三時中道教，為大根者而說，所說者為《解深密》、《華嚴》等經。但這種因機說法，主要還是就某一類根性而言，不是根據與個人的獨特根機而說。本文中所說的機緣問答的對機性，是指針對於個體而言的。

[註 3] 淨覺，《楞伽師資記》，《大正藏》第八十五冊，第一二八七頁上～中。

[註 4] 鈴木大拙，《校刊少室逸》第二篇，第十四頁。John R. McRae, *The Northern School and the Formation of Early Ch'an Buddhism*，附錄部分第一頁（D）部分。

[註 5] 整體上禪宗雖然都要把佛教祖語用於心行，但普說中的問答內容一般來說在當時只是說者（老師）的心行，不是問者（學人）的心行，因為它面對的學人根機不一，只能是不擇根機的普通開示。而機緣問答則針對的是特定根機的學人當下的心行。

[註 6] 有關《壇經》是否確為惠能所說的問題，學界主要有以下幾種觀點：

- 一、胡適於一九三〇年在《神會和尚遺集》中指出《壇經》的主要部分為神會（少部分為門下）所作。日本學者久野芳隆也主張此說。
- 二、日本學者矢吹慶輝、關口真大認為是神會或神會一派所作。
- 三、鈴木大拙認為《壇經》是惠能的說法集，後人又附加部分內容；宇井伯壽於一九三五年《第二禪宗史研究》中認為是神會派作了這種附加。
- 四、柳田聖山在一九六七年《初期禪宗史書之研究》中認為《壇經》古本原為牛頭禪系所編（牛頭六祖慧忠所說，鶴林法海所記），後來神會在晚年時期或神會門下為批判牛頭禪系而把牛頭禪系之《壇經》改為南宗惠能的《壇經》。
- 五、日本學者中川孝在《禪的語錄四・六祖壇經》解說中認為，敦煌本是神會在法海所抄錄的惠能受戒、說法而形成的祖本的基礎上，又加上祖統說等內容而編成的，後來曹溪山的徒眾進行了一些改動，受到慧忠的批評。
- 六、印順法師在《中國禪宗史》上認為《壇經》中的大梵寺說法的主體部分為原始部分。楊曾文先生基本同於此說。

以上各觀點的共同點是：認為《壇經》的附錄部分存在著修改與添加的內容。以上資料見於印順，《中國禪宗史》第一九一～一九九頁。楊曾文，《敦煌新本・六祖壇經》（附編二）第二一二頁。

[註 7] 印順，《中國禪宗史》，第三二七頁。

[註 8] 《景德傳燈錄》卷十四，《大正藏》第五十一冊，第三一〇頁中～下。

[註 9] 同 [註 3]，第一二八七頁中。

[註 10] 《大正藏》第二十五冊，第三七二頁中。

[註 11] 《景德傳燈錄》卷七〈西堂智藏傳〉，《大正藏》第五十一冊，第二五二頁上。

[註 12] 《古尊宿語錄》卷一〈廣錄〉，第十三~十四頁。

[註 13] 同 [註 7]，第二七五~二七六頁。

[註 14] 有關指事問義與機緣問答之間的相似性，日本學者關口真大在其《達摩の研究》中已經指出（見此書第三三五~三四三頁），但因其分析過於粗糙，不能令人信服而招致柳田聖山在《破るもの》一書中的批評（見本書第二三六頁）。以上資料見於 John R. McRae, *The Northern School and the Formation of Early Ch'an Buddhism*, p.93. McRae 則認為在北宗的禪籍中已經有著八世紀晚期之前出現的這種機緣問答的原型（見此書第九十一~九十七頁）。

[註 15] 同 [註 3]，第一二八四頁下。

[註 16] 同 [註 7]，第一三七頁。

[註 17] 同 [註 3]，第一二八五頁中。

[註 18] 《傳法寶紀》，見柳田聖山，《初期禪宗史書の研究》資料六，第五六二頁。

[註 19] 同 [註 18]，第五六五頁。

[註 20] 同 [註 15]，第一二八九頁下。

[註 21] 同 [註 18]，第五六七頁。

[註 22] 《景德傳燈錄》卷四十八〈慧安傳〉，《大正藏》第五十一冊，第二三一頁下。

[註 23] 轉引自冲本克己《祖師禪の源流》，《禪學研究》第八十號，第二三〇頁。

[註 24] 《楞伽師資記·神秀傳》，《大正藏》第八十五冊，第一二九〇頁。

[註 25] 同 [註 7]，第二六四~二六五頁。

[註 26] 龔雋，〈中國禪宗歷史上的「方便通經」——從六世紀到九世紀〉。《禪學探微》（台北：大乘文化出版公司，二〇〇〇年）。

[註 27] 對於「語錄」一詞的定義，宋代雲門宗法昌奇遇禪師（一〇〇五~一〇八一）的語錄序的一段話可以作為很好的界定：「其平居舉揚問答之語，門人弟子必錄之。」見《卍續藏經》第七十三冊，第五十五頁下。從內容來看，記錄的是禪師們在日常中的言行和酬唱問答；從形式上看，是門人弟子的隨其見聞而記錄下來的資料，這必須依靠第三者之手而成。

[註 28] 《宋高僧傳》卷六〈梓州慧義寺神清傳〉也記有「本寺講律臨壇，光肇別附語錄，略記清言行矣」。而在敘述神清著述之處，有如下一段文：「識心論、澄觀論、俱舍義鈔數卷，北山參玄語錄十卷，都計百餘軸，並行於代。」這裡所指的神清（？~八一四）語錄即指《北山參玄語錄》十卷，現稱為《北山錄》，雖然此錄冠以語錄的名詞，但從其結構、內容和形式來看，不同於機緣語錄的形式。另此錄也是神清自

己的著述，而不是第三者所記錄的語錄。當不能算爲此處所說的語錄體。見柳田聖山："The Recorded Sayings", *Texts of Chinese Ch'an Buddhism*, P185.

[註 29] 分別見《大正藏》第五十冊，第七七五頁下、第八四二頁下。

[註 30] 《祖堂集》卷十五，第五一三頁。

[註 31] 道存問曰：「達摩和尚既不將《楞伽經》來，馬大師語本及諸方老宿，數引《楞伽經》，復有何意？」見《祖堂集》第六一一頁。

[註 32] 《景德傳燈錄》卷二十八所載〈諸方廣語一十二人見錄〉中有六人爲馬祖禪系的禪僧。《大正藏》第五十五冊，第四三七頁。

[註 33] 《祖堂集》卷十五〈鹽官和尚傳〉中記載：大中皇帝潛龍之日，曾禮爲師，甚有對答言論，見彰別錄。見《祖堂集》第五〇六頁。《祖堂集》卷十七〈岑和尚章〉：「自外具載別錄，諡號招賢大師。」見《祖堂集》第五八三頁。

[註 34] 「門人神行楚雲結集微言，纂成語本，凡今學者不踐門閥，奉以爲師法焉。初聞越靈藹律師，一川教宗，三學歸仰，嘗以佛性有無響風發問，大師寓書以釋之，今與語本並流行於後學。」見《全唐文》卷四四六。

[註 35] 《大正藏》第五十五冊，第一〇八四頁中。

[註 36] 《大正藏》第四十七冊，第五〇一頁下。

[註 37] 〔日〕忽滑谷快天著，朱謙之譯，《中國禪學思想史》（上海：上海古籍出版社，一九九四年五月）第一五一～一五二頁。

[註 38] 臨濟宗楊岐派禪僧智昭所著六卷《人天眼目》中題爲《臨濟門庭》的部分概括了臨濟宗的禪風：「臨濟宗者，大機大用，……殺活自在。是故示三玄、三要、四賓主、四料揀……踞地師子、探竿影草：一喝不作一喝用，一喝分賓主，照用一時行。……大約臨濟宗風，不過如此。」見《大正藏》第四十八冊，第三一一頁中。《鎮州臨濟慧照禪師語錄》中分列了「臨濟喝」的不同功用：「有時一喝如金剛王寶劍，有時一喝如踞地金毛師子，有時一喝如探竿影草，有時一喝不作一喝用。」見《大正藏》第四十七冊，第五〇四頁上。

[註 39] 分別見洪修平，《中國禪學思想史綱》（南京：南京大學出版社，一九九四年九月）第一七九頁；顧偉康，《禪宗·文化交融與歷史選擇》（上海：上海知識出版社，一九九〇年六月）第六十～六十一頁。

[註 40] 參見同 [註 7]，第三三四～三三五頁。

[註 41] 宗密，《圓覺經大疏鈔》卷三之下，《續藏經》第一編第十四套第三冊，第二七九頁。