

於馬祖處小窺禪宗思想、禪風發展

喻娟

武漢大學哲學系基地班

提要：西元初佛教傳入中國後，印度佛法在與中國傳統本土文化歷經持久的碰撞中，逐漸完成了佛學中國化的進程。其中，中國禪宗的產生、發展、興盛尤其具有代表性。唐朝馬祖道一禪師在中國禪的轉化過程中起了不可磨滅的作用。其「平常心是道」、「即心即佛」、「非心非佛」的禪法和瀟灑峻烈的禪風不僅促進了禪宗的鼎盛發展和傳播，而且為禪宗的世俗化提供了思想基礎和「方法論」基礎。

關鍵詞：馬祖道一 道 平常心 即心即佛 非心非佛

道一禪師（七〇九—七八八），是我國唐代著名的禪宗大師，是中國禪宗史上最具有聲望的人物之一，同時也可以說是「中國禪」的真正代表之一。

道一是漢州什邡（今四川省什邡縣）人，俗姓馬，被尊稱之為「馬大師」，後世一般稱他為「馬祖」，印順法師在《中國禪宗史》中提出異議，「其實『馬祖』是牛頭下鶴林玄素——『馬素』的俗稱」[註 1]。因其法承南嶽懷讓，又有禮之為「南天八祖」[註 2]。道一自幼投入佛門，為得佛法，輾轉各地。「唐開元中，習禪定於衡嶽山中，遇讓和尚」[註 3]。《五燈會元》載：（道一）「容貌奇異，牛行虎視，引舌過鼻，足下有二輪文。」[註 4]是否正是此種異象讓懷讓以「磨磚既不能成鏡，坐禪豈能成佛」[註 5]開悟道一，並最終傳其「心印」呢？作為後人，我們只能在遐想中猜測。道一於懷讓處開悟，「一蒙開悟，心地超然，侍奉十秋，日益深奧」[註 6]。

天寶初年（七四二），道一在建陽（今福建省建陽縣）佛跡嶺聚徒教化。不久，遷往臨州（今江西省臨川縣）的西山，旋又至南康（今江西省南康縣）的龔公山說法，大曆年間（七六六—七六九）移往洪州開元寺（今江西省南昌縣佑民寺），直至入滅。中國禪宗史上著名的洪州禪即形成於此時。宗密《圓覺經大疏鈔》卷三之下將馬祖洪州宗歸為禪門七宗之一，以「觸類是道而任心」予以概括。馬祖向僧俗信徒傳授南宗禪法：「即心即佛」；「平常心是道」，「道不用修」；「一切施為，是法身用」[註 7]。它漸次拉開了禪宗「神秘」的面紗，開始體現最終被選為中國傳統思想代表的儒、道、釋三學間的合和性、會通性，迎合了唐朝

特殊的士大夫階層和戰亂不定的政局，從而逐漸走向了人間化。馬祖在鍾陵開元寺傳法期間，「四方學者雲集坐下」，[註 8]《宋高僧傳》說：「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。」[註 9]與此同時，道一也深得朝廷重視和嘉許。唐憲宗於元和（八〇六一八二〇）中，追諡其為「大寂禪師」，敕其塔曰「大莊嚴塔」。清雍正十三年（一七三五），馬祖道一再次被嘉封為「普照大寂禪師」。

胡適先生說：「達摩一宗亦是一種過渡時期的禪。此項半中半印的禪，盛行於陳、隋之間，隋時尤其盛行。至唐之惠能、道一才可說是中國禪。中國禪之中，道家自然主義的成份最多，道一門下不久成為正統。『中國禪』至此始完全成立。」[註 10]綜觀道一的一生，「馬祖建叢林」，展現了有中國特色的小農經濟體制，生產方式和生活方式的中國化不僅是「中國禪」的重要特徵之一，而且經濟的獨立自主為以後南宗的存在、發展、壯大奠定了堅實的基礎；道一思想的承前啓後既淵源於南宗「即心是佛」、「識心見性，自成佛道」的宗旨，且「師入室弟子一百三十九人，各為一方宗主，轉化無窮」，中國禪宗五家之二潯仰宗、臨濟宗均為其源流；道一個性十足、明快峻烈的禪風更是影響古今。馬祖道一的確是中國禪宗史上不可或缺的重要人物之一。如下試從馬祖道一思想、禪風處稍做具體分析。

一、道一禪法

道一喜講「心」、「道」。《觀無量壽經》中已有云：「是心作佛，是心是佛。」自惠能以來，「即心是佛」也已被禪者特別是南宗禪師根據自身體悟靈活發揮。日本鈴木哲雄先生在《唐五代禪宗史》中摘錄了歷代禪師有關「即心是佛」的語錄，其中就包括惠能弟子神會、本淨、南陽慧忠、懷讓等人的言論。[註 11]然而，道一對此的見悟更聰慧，更透徹。他一方面為禪法的民族化找到印度經典根據，為禪法弘揚的「大開法門」墊下理論基點；另一方面大徹大悟地領會了般若學中道空觀。

《景德傳燈錄·馬祖傳》載，道一有一天對眾僧說：

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。……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。[註 12]

道一援引《楞伽經》、《維摩經·不思議品》來論證自己的觀點，「此心即是佛心」、「心外無別佛」、「佛外無別心」。佛在自心，不必外求。世人應在自家「心地」用功，從自心去參悟。道一再傳弟子黃檗希運說：「但是眾生著相外求，求之轉失。使佛覓佛，將心捉心，窮劫盡形，終不能得。……今學道人，不向自心中悟，乃於心外著相取境，皆與道背。」[註 13]此處的「道」是道一禪學思想的重要範疇，也是中國古典哲學重要範疇之一，老莊等道家代表人物用以標誌宇宙萬物發生的總根源和發展的總規律，它是老莊道家哲學「與天地萬物同流」、「逍遙無待」的本體論，打上了中華傳統文化的烙印。

老子說：「道之爲物，惟恍惟惚。惚兮恍兮，其中有象；恍兮惚兮，其中有物；窈兮冥兮，其中有精；其精甚真，其中有信。自古及今，其名不去，以閱眾甫。」[註 14]「道沖，而用之或不盈。淵兮，似萬物之宗。」[註 15]「有物混成，先天地生。寂兮寥兮，獨立而不改，周行而不殆。可以爲天地母。吾不知其名，強字之曰道。」[註 16]「道生一，一生二，二生三，三生萬物，萬物負陰而抱陽，沖氣以爲和。」[註 17]「天下萬物生於有，有生於無。」[註 18]「道」「致虛極，守靜篤」[註 19]。

「道」氤氳、混淪，混而爲一，不可言詮、名狀；它空靈拙樸，是創造性的本根、源頭，化成萬物，即是萬物生成的總原理，即是宇宙本原。縱然如此，此「道」非彼「道」也。道一的「道」還是佛家真諦，是佛家覺悟解脫之道。楊曾文先生在《唐五代禪宗史》中界定了馬祖道一的「道」，「這裡的道是佛道、覺悟解脫之道，是指大乘佛教所奉的最高真理，而它的最高意義（第一義諦）來說，是超言絕象的真如、法性、佛性，也就是禪宗所說的『自性』、『心』。」[註 20]

道一強調返求本心，要求眾生「自性自度」。道一接引大珠慧海時，曾說自性「一切具足」：

祖曰：來此擬須何事？師曰：來求佛法。祖曰：自家寶藏不顧，拋家散走作什麼？我這裡一物也無，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。[註 21]

道一教導大珠慧海用自心去體悟，「如來藏佛性」就在「一切具足」的「自家寶藏」裡。王國維曾對求學問之人三種境界做過經典描述和總結，第三種境界也是最高境界即「眾裡尋他千百度，驀然回首，那人卻在燈火闌珊處」。這種境界暗含禪機，是禪者「昨夜西風凋碧樹，獨上高樓，望斷天涯路」，「為伊消得人憔悴，衣帶漸寬終不悔」，於心外求法不得後的豁然開悟。

先秦儒家代表人物之一孟子說：「盡其心者，知其性也，知其性，則知天矣。存其心，養其性，所以事天也。」[註 22]「學問之道無他，求其放心而已矣。」[註 23]在孟子看來，只要將心之端儘量擴充，就能認識人的本性，認識了人的本性，也就認識了天道。「乃若其情，則可以為善矣，乃所謂善也。若夫為不善，非才之罪也。惻隱之心，人皆有之；羞惡之心，人皆有之；恭敬之心，人皆有之；是非之心，人皆有之。惻隱之心，仁也；羞惡之心，義也；恭敬之心，禮也；是非之心，智也。仁、義、禮、智，非由外鑠我也，我固有之也，弗思耳矣[註 24]。」良心、本心人人固有，不學而能，不慮而知，孟子又稱之為「赤子之心」，「人之所不學而能者，其良能也；所不慮而知者，其良知也。孩提之童，無不知愛其親者，及其長也，無不知敬其兄也」[註 25]。孟子所謂的「良心」、「本心」、「良知」「良能」本義上都是在強調人有一種向善的潛能，但孟子並不主張人生來就有一個完整的善之德性。四心說是成就道德的內在根本，先天具備可以發展的基礎，並不意味著後天的必然成功。「四端」並不同於「四德」。「凡有四端於我者，知皆擴而充之矣，若火之始然，泉之始達。苟能充之，足以保四海，苟不充之，不足以事父母」[註 26]。所有自身具備這四種開端的人，如果知道將他們擴充光大，就會像剛剛點燃的火，終成燎原之勢；像剛剛噴湧的泉，匯成滔滔江河。如果能充分發揮這四端，便足以安定四海，平治天下；如果不能，那麼連父母也贍養不起。

道一的思想顯然與孟子「反求諸己」的心性論思想有莫大相似之處，在某種意義上，可以說是印度禪向中國禪的轉化決定了道一思想的取向，這種調和與隋唐佛教大盛難脫干係。

潘桂明先生對馬祖道一提出「即心即佛」、「非心非佛」說給予了高度評價：「馬祖道一畢竟不是等閒之輩，他不願作安穩守成的禪者。他的思想和舉止表明他有很強的進取之心，總在力圖創新，將禪予以發展，使之不落俗套。」[註 27]

的確，禪提倡否定性的思惟方式。斯賓洛莎說：所有肯定的都是否定的。尚不談語言的不確定性、不規範性、不全面性，只談世事，本不能用肯定、否定予以粗糙斷定。般若學中道空觀更是講「空」，空有，空無，空空。「即心是佛」、「即心即佛」肯定了「佛」、「心」的實有，佛在心中。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。……一切法皆是佛法，諸法即解脫，解脫者即真如。」[註 28]無疑，這樣的肯定雖然符合儒家「眾人皆能成堯舜」的思想，適應道信、弘忍「法門大開，根基不擇」，禪學於惠能處所以大盛的淵源，為唐朝士大夫階層能談禪、喜談禪，以及痛苦的排遣尋找到世俗化

的理論依據。然而它有悖於「中道」實相原理。「一念迷，即眾生」。「心」、「佛」的實有性為眾生的執著埋下隱患，修身養性尚可，成佛得「道」卻嫌欠缺。

鑑於此，馬祖道一又提出「非心非佛」說，高揚了中道空觀、般若智慧。《景德傳燈錄·馬祖傳》有載：

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。[註 29]

禪僧常把應機說法比喻為「止小兒啼」。「即心即佛」、「非心非佛」在道一看來屬於兩種境界，「啼時」如何？「啼止時」又如何？「非心非佛」雖否定了「即心即佛」，但兩者卻能並行不悖，原因在於兩者出發點相同，「於相離相，於念離念」。「即心即佛」超越了於心外求法，「非心非佛」超越了執著於「心」、「佛」的實有。可以道一試探明州大梅山法常禪師為例。法常禪師初參道一，道一授其「即心是佛」。法常於是「大悟」。根據《景德傳燈錄》記載：

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」，我便這裡住。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：這老漢惑亂人未有了日。任汝非心非佛，我只管即心即佛。[註 30]

道一聞說此事，讚許道：「梅子熟也。」[註 31]法常深諳當行則行，當止則止，隨緣任運的禪者風範。王維有詩云「行到水窮處，坐看雲起時」亦是此理。「無心為道」正是「大道」。經云：「在在處處則為有佛。」不求佛，佛已在你面前。任它是「即心即佛」，還是「非心非佛」，能夠覺悟解脫則能成佛。好個佛家說理，八面玲瓏！「上求佛道」，「下化眾生」，

道一之理論試圖在此岸和彼岸、俗界和僧界、現實性和超越性之間架起一座飛躍的橋樑，既求理無礙，事無礙，圓融無礙，稱之為「圓教」實不為過。

既然「即心即佛」，如何見心得道呢？道一說「平常心是道」，「道即是法界」，[註 32]「道不屬修。若言修得，修成還壞」。[註 33]宗密對洪州禪妙筆概述，「觸類是道而任心」：

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，全體貪瞋癡、造善惡、受苦樂故，一一皆性。……貪瞋、煩惱並是佛性。佛性非一切差別種種，而能作一切差別種種。……故云觸類是道也。言任心者，彼息業養神之行門也。……道即是心，不可將心還修於心。[註 34]

「即心即佛」與「觸類是道而任心」、「平常心是道」本是相通，馬祖對「平常心是道」也有過具體解釋：

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。[註 35]

「平常心是道」，「平常心」看似「平常」，實則「不平常」。《楞伽經》指出，如來藏是善不善因，「平常心」與「即心即佛」都以《楞伽經》為背景。但眾生喜貪求世俗浮華、享受，難棄是非、取捨、斷常、凡聖之念。所謂「道不用修」、「平常心是道」實有特定含義。「不用修」指不用向外求法，不用以「壁觀」、「坐禪」等固定的修練方法收心斂性，不用執著於得「道」。然而，不用修，亦非絕對不修，行亦禪，坐亦禪，要在日常生活中自然而然地修，在超然心境下不知不覺地修，時時修，事事修，將禪與生活融為一體。「青青翠竹總是法身，鬱鬱黃花無非般若」。虎禪師楊度之菩提偈道出此中真味：「身是菩提樹，心如明鏡台。塵埃即無物，無物即塵埃。」

馬祖「平常心」的內涵依然是般若空觀的基本內容，「但無一念」，超然灑脫地面對世間萬相。「饑來吃飯，睏來即眠。」馬祖說：「若了此心，乃可隨時著衣喫飯，長養聖胎，任運過時，更有何事！」[註 36]取其字義，「平常」即無上無下，無高無低，無內無外，無始無終。唐朝青原惟信禪師也曾講：「老僧三十年前未參禪時，見山是山，見水是水。及至後來，親見知識，有箇入處，見山不是山，見水不是水。而今得箇休歇處，依前見山祇是山，見水祇是水。」[註 37]惟信禪師三十年前見山是山，見水是水是未被塵世「污染」之心。當「心」被現實生活的規範、知識教化浸透，對世間萬物形成了自己的看法，有了肯定或是否定之見後，執於一念的心不再是「真如之心」。三十年後，滄桑之心閱盡萬物，大徹大悟，不再偏執，超然物外，修得平常心。值得注意的是，兩處「見山是山，見水是水」並不完全一致，前者雖赤誠而蒙昧，滯於眼前事物，物物而物於物。人是客體，山水是主體。後者超然其上，物物而不物於物，所謂「轉法華而不被法華轉」。不期然間，人居於主體之位。老子說：「知者不博，博者不知。」我國傳統儒道思想皆認為「為學日益，為道日損」，要求「返身而誠」，回復自然心、平常心。儒、道、釋於此契合處，毋庸贅述。

二、瀟灑峻烈的禪風

道一以「即心即佛」、「平常心是道」、「道不屬修」的禪學思想為背景，形成了一種無拘無束，瀟灑自如的傳法風格。他破除了自道信、弘忍、惠能以來的正面說法和接引，摒棄了「無相戒」、「無相懺」、「三歸戒」、「四弘願」等基本的傳統佛教形式，否定了日常語言的基本作用，以沒有固定規則形式的語言和動作對弟子因材施教。暗示、隱語、反詰，打、畫地、豎拂、棒喝、擰鼻子、踏胸等諸多「機鋒」的靈活運用為佛門留下不少著名的「公案」，至今仍然有助於參禪者開悟。

道一以「一切施為，盡是法性」[註 38]為信條，強調「不修不坐，即是如來清淨禪」[註 39]。《古尊宿語錄》載：

一夕，西堂、百丈、南泉隨侍玩月次，師問：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：經歸藏，禪歸海，唯有普願獨超物外。[註 40]

「獨超物外」正是道一禪法所謂的「平常心是道」，也是道一宣揚的理想境界。除卻道一上堂「開法」、「普說」之外，以下僅從語言和動作兩方面來簡要介紹道一瀟灑峻烈的禪風。

（龐蘊居士）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。居士言下頓領玄要。[註 41]

道一啓迪僧人，佛法必須自悟，言不盡意，道斷語言。邢東風先生在《禪悟之道》一書中引維特根斯坦語言遊戲（Language-game）說來論證南宗禪師「自覺不自覺地注意並利用語言文字本身所具有的一些特點」。「一方面，……，語言的使用規則是可以隨意確定的。」「另一方面，語言文字的形式與內容、符號和意義之間是有區別的。語言文字何為一種符號形式，它所批示的意義和它所蘊含的內容究竟如何，並不取決於語言文字的符號形式本身，而是取決於這種符號形式的使用者」。[註 42]

中華文化與英美文化相比，強調語言的模糊性而非詮釋性，老子說：「道可道，非常道；名可名，非常名。」本體的不可詮釋性、難以詮釋性，早已被歷代哲學家們的無盡探索所證明。魏晉玄學家更是旗幟鮮明地闡述了言意之間的關係，「意在言外」，「言不盡意」，「得意忘言」。正所謂，「墨痕斷處是江流」。佛家虛實之間，以「空」立說，超二元對立，更以「不可說」而著稱於世。然禪終須以文為媒，「不可說」，還得「說不可」。[註 43]於是，慧點的大師們極盡語言誇張、詼諧甚而近乎荒唐之舉止，看似不著邊際，實則明心見性、直指當下。

馬祖喜以「機鋒」示人。「機鋒」一語「就是形容機會恰當，應該要像鋒利的刀一樣，刺下去，還沒有等出血，而刀已經過去了，刀鋒上卻沾不到一點血跡」。[註 44]

（百丈懷海）謂眾曰：佛法不是小事，老僧昔再蒙馬大師一喝，直得三日耳聾眼黑。

洪州水老和尚，初問馬祖：如何是西來的的意？祖乃當胸蹋倒。師大悟。[註 45]

這種身態語言的運用看似極端荒謬，其實這是洪州禪師無意識運用生理、心理因素彼此影響，互通有無的結果。「『參』的過程中，迷惑困擾，尋覓計慮，不斷增加心理緊張。當這種被禪師引導的特殊緊張精神狀態達到最後階段時，當胸一腳，當頭一棒，或者大喝一聲，連獨頭意識也被粉碎了，生理的刺激就會導致心路的轉變。學人的念想之流突然打斷，一切心理功能暫時中止，即不會有妄念，也不會有煩惱，剎那間居為有心無意識，此時心的原態就會出現，本心就出來了。一楞之下直起觀照，當下見性，產生一種透徹的靈悟，也就實現了禪宗的教育目標。」[註 46]鈴木大拙對此心路的突破也有過精彩論述，他在《禪學入門》一書中的〈公案〉篇中寫道：「我們就好像感到自己思想的進程突然被打斷，不知道有什麼辦法可以打破這看起來無法逾越的鐵壁，面對此困境而焦慮萬分。一旦到達這一極點，我們的全部人格，也就是要突破問題的內在意志，也就是深藏於胸中的性格的根本力量，就會決然而起，與停頓的現狀決裂。心中不再有『彼』『此』的區別，也不再有自愛之心或自我犧牲的思想，短兵相接，全力以向這公案的鐵壁突進。這樣對公案捨身相撞，意外地打開了我們從未意識到的內心領域。這是對知的範圍中邏輯二元主義界限的超越，同時又意味著更新，應該說是使人能夠洞察物的真相的內在意識的覺醒。」[註 47]

道一用「機鋒」促動「鈍根」之人悟道成「利根」，為禪宗帶來了鮮活粗獷的朝氣，對在世俗之人看來枯燥無趣的禪者生活有所改觀，但也為後世動輒棒喝「侍候」的形式主義種下禍根。這種蘊含科學道理的極端化的教導方式要因師因人因時而異。

大智的道一自不會讓我一介凡夫擔擾，他說：「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。」[註 48]「利根」之人自有「利根」之人的教導方法，「鈍根」之人自有「鈍根」之人的教導方法。

道一門庭廣大，弟子眾多，龍象輩出，進一步發展了道一權變自在，應化無方的禪風。如「百丈捲席」、「麻谷掀床」、「寶徹翹足」、「智常彈指」、「普願斬貓」等。

馬祖道一思想、禪風的發展，體現了洪州禪調和矛盾的特點，使達磨以來的印度禪更加適應以儒道為主流的中國本土傳統文化。儒家「心性論」講「萬物皆備於我矣，反身而誠，樂莫大焉。強恕而行，求仁莫近焉」[註 49]。儒家「為天地立心，為生民立命，為萬聖繼絕學，為萬世開太平」[註 50]，它要求世人存心養性，「簞瓢陋巷」、「孔顏樂處」以出世的精神做入世的事業的心志影響了一代又一代的志士仁人。

唐朝特殊的士大夫階層對「安史之亂（七五五—七六三）後混亂的社會政局，「感時花濺淚，恨別鳥驚心」，積極入世無望，出世心有不甘，道一的「平常心是道」、「即心即佛」以宗教的形式發展了儒家「心性論」，被儒家思想浸透的國人自然容易接受，洪州禪融入了

世俗生活，在一定程度上排遣和解脫了士大夫們的精神痛苦。黑格爾講，存在即是合理的，道一拋棄了繁瑣固定的習禪之法，充分發展了禪宗的「用」即現實的作用。柳田聖山先生說，「從思想史來看，……洪州則為『用』。中國的禪思想發展的方向，是從體到用。」[註 51] 嚴格的修行與深邃的冥想只能作為形而上的絕對精神運動，「豐富的獨存者」可以「恃才傲物」，可以「藐視眾人」，但很難有進一步推及弘揚的可能。有群眾性才有生命力，宗密把洪州斥之為旁支，但歷史表明中國禪宗的主流終究沿著洪州禪系前進。

道一的理論與道家思想也自有契合處。較之儒家，中國禪更多地吸收了道家「道法自然」、「無為而無不為」、「逍遙無待」的本體論思想和「有之以為利，無之以為用」諸如此等的思辯思想。莊子哲學被稱為「莊禪」，他的「心齋」、「坐忘」、「虛室生白」、「物化」、「不知莊周夢為蝴蝶，還是蝴蝶夢為莊周」的空靈樸拙均為中國禪的最終形成提供了深厚的文化底蘊。道一的「即心即佛」、「非心非佛」思想烙上了中國「天人合一」、「萬物一體」的文化特色，晚唐五代，儒、道、禪三家合流趨勢開始有所顯現。

【註釋】

[註 1] 印順，《中國禪宗史》（江西人民出版社，一九九九年）第二五九頁。

[註 2] 項金長，《寶峰方志》（一九八九年內部版）。

[註 3] 宋·普濟，《五燈會元》卷三（中華書局，一九八四年）第一二八頁。

[註 4] 同 [註 3]。

[註 5] 《古尊宿語錄》卷一，《卍續藏》第一一八冊，第一五九頁。

[註 6] 同 [註 5]。

[註 7] 《景德傳燈錄》卷九，《大正藏》第五十一冊，第二六七頁下。

[註 8] 同 [註 7]，卷六，第二四六頁下。

[註 9] 《大正藏》第五十冊，第七七三頁下。

[註 10] 《論禪宗史的綱領》，見《胡適文存》第三集，卷四。

[註 11] 日·鈴木哲雄，《唐五代禪宗史》（山喜房佛書林，一九八五年）後編第一章第二節。

[註 12] 同 [註 8]。

[註 13] 《筠州黃檗山斷際禪師傳心法要》卷一，《大正藏》第四十八冊，第三七九頁下—三八〇頁上。

[註 14] 陳鼓應，《老子注釋及評價》（中華書局出版社，一九八四年）第二十一章，第一四八頁。

[註 15] 同 [註 14]，第四章，第七十五頁。

[註 16] 同 [註 14]，第二十五章，第一六三頁。

[註 17] 同 [註 14]，第四十二章，第二三二頁。

[註 18] 同 [註 14]，第四十章，第二二三頁。

[註 19] 同 [註 14]，第十六章，第一二四頁。

[註 20] 楊曾文，《唐五代禪宗史》（中國社會科學出版社，一九九九年）第三一四頁。

[註 21] 同 [註 7]，卷八。

[註 22] 宋·朱熹著，徐德明校點，《四書章句集注·盡心章句上》（上海古籍出版社，安徽教育出版社，二〇〇二年）第四一三頁。

[註 23] 同 [註 22]，〈告子章句上〉，第三九三頁。

[註 24] 同 [註 23]，第三八七頁。

[註 25] 同 [註 22]，第四一八頁。

[註 26] 同 [註 22]，〈公孫丑章句上〉，第二七八頁。

[註 27] 潘桂明著，《中國禪宗思想歷程》（今日中國出版社，一九九二年）第二三二頁。

[註 28] 同 [註 7]，卷二十八，第四四〇頁上。

[註 29] 同 [註 8]。

[註 30] 同 [註 7]，卷七，第二五四頁下。

[註 31] 同 [註 30]。

[註 32] 《馬祖道一禪師語錄》，《大正藏》第五十一冊，第四四〇頁上。

[註 33] 同 [註 5]，第一五九頁下。

[註 34] 《圓覺經大疏鈔》卷三之下，《卍續藏》第十四冊，第五五七上一下。

[註 35] 同 [註 28]。

[註 36] 同 [註 8]。

[註 37] 同 [註 3]，卷十七，《卍續藏》第一三八冊，第六七〇頁上。

[註 38] 同 [註 5]，第一六〇頁上。

[註 39] 同 [註 28]，第四四〇頁中。

[註 40] 同 [註 5]，第一六二頁上。

[註 41] 同 [註 7]，卷八，第二六三頁中。

[註 42] 邢東風，《禪悟之道》（中國人民大學出版社，一九九二年）第一二八頁下。

[註 43] 麻天祥，〈中國佛學非本體的本體詮釋〉，《中國社會科學》二〇〇一年第六期。

[註 44] 釋願成，《中國禪宗史上的里程碑》。

[註 45] 同 [註 7]，卷六，第二四九頁下；卷八，第二六二頁下。

[註 46] 魏承思，《中國佛教文化論稿》（上海人民出版社，一九九一年）第一二七—一二八頁。

[註 47] 鈴木大拙著，謝思煒譯，《禪學入門》（三聯書店，一九八八年）第一二〇頁。

[註 48] 同 [註 3]，卷五，第二五七頁。

[註 49] 同 [註 22]，第四一四頁。

[註 50] 北宋·張載，《語錄》。

[註 51] 柳田聖山，《禪與中國》（三聯書店，一九八九年）第一三二頁。