



論平常心是道

呂沛銘

禪宗，與天台及華嚴並稱為有中國特色的佛教，所云中國特色，即中國人思哲融合於佛教，並使兩者同發揚光大。禪宗直指人心，天台言三諦圓融，華嚴說一真法界，皆中國智慧所開發之佛學。而禪宗倡教外別傳，以心傳心，不僅是其他宗派所無，且是古今宗教及哲學所獨有。禪宗汲取龍樹的中觀論，華嚴的法界觀，《起信論》的真如說，乃至儒家的倫理學，道家的無為論，匯集諸學說之精華而冶於一爐，成為中國文化的巨流，突破了印度佛教的固有思想。

在印度部派佛教後期，出現了保守派及進步派兩大系，前者固守外形及教團規限，後者則突破舊有制度而發揮教義，於是產生菩薩思想的大乘佛教。中國禪宗的興起，亦與此種情況彷彿。中國佛教自東漢以來，側重於教理研究及經典翻譯與疏解，此種工作在唐代達到前所未有的成就，有等宗派且在特殊佛學問題上辯論不休，尤其是空與有問題及佛性問題，後者自晉以來二百餘

年間辯論未嘗中斷。過度集中理論發展，往往忽視內在精神及教義的實踐，因而知理者多而行道者少。禪宗突破以往作風，不事文章及辯論而直指人心，見性成佛。在禪宗而言，禪的意義即心，禪宗即心宗，禪法即心法，故禪宗的心說，即是其思想的核心。

（一）禪與心的意義

禪是「禪那」的簡稱，乃梵語Dhyana音譯，玄奘譯為「靜慮」。《俱舍論》卷廿八：「依何義故立靜慮名？由此寂靜能審慮故，審慮即是實了義。」又云：「諸等持內，唯此攝支，止觀均行，最能審慮。」據此，禪的意義是將心思集中於一冥想對象，並摒除一切雜念，使精神進入寂靜狀態。禪原是古印度宗教

修行派的一種修心方法，後來隨佛教傳至中國。宗密《禪源諸詮集都序》卷上分禪為外道禪、凡夫禪、小乘禪、大乘禪、與最上上禪共五種，蓋略依佛教的發展而分類。宗密且以菩提達磨所傳之禪法為最上上禪，亦稱達磨禪或直顯心性宗。

中國禪宗後期雖有五家之分，然皆主禪即是心。中峰禪師《天目中峰和尚廣錄》云：「禪何物也？乃吾心之名也；心何物也？即吾禪之體也。……然禪非學問而能也，亦非偶爾而會也，乃於自心悟處。……禪不離心，心不離禪，惟禪與心，異名同體。」（卷五）又曰：「禪之一字，不可見不可聞，不可覺不可知，蓋見聞覺知皆屬情妄，非心法也。當知心法本來是見是聞，是覺是知，不應於見聞覺知上別有所謂見聞覺知者。」（卷四）所言禪種種特性，亦是心之面面觀。禪宗詞語含心字者頗多，例如：

「心法」 見上引，另如《祖堂集》卷二：「（僧璨）遇二祖慧可大師，得付『心法』。」

「心印」 《宋高僧傳》卷九神會傳：「（神會）入蜀謁無相大師，利根頓悟，冥契『心印』。」

「心燈」 《祖堂集》卷四：「（石頭和尚）佛佛徑燭『心燈』，祖祖玄傳法印。」

「心要」 《祖堂集》卷五：「（龍潭和尚）問天皇禪師：未蒙指示個『心要』，伏乞指示。」

其餘名詞不贅舉，此等名詞，皆心義之演繹也。

（二）心的體——「無心是道」

「道」是佛學上廣見字之一，常與其他字組合成復名詞如正

內明

第二期目錄

專論

論平常心是道……呂沛銘……3

特稿

天台宗教典論……陳士強……14

專論

唯識學的緣起（下）……唐思鵬……23

佛教與西夏文明……劉元春……30

筆譚

優婆塞戒經研習之四十二……呂亦鈞……37

談如何辨別真正的施主……智銘……37

畫頁

封面：西藏江孜白居寺菩提塔

面裡：六祖慧能大師法相

底裡：西藏唐卡——羅漢

封底：達摩祖師

道、菩提道、六道等。道者，路徑也，至目標之通路也；亦喻修行成佛所循法則。道是一抽象名詞，蓋「道之性空惘而無際，大千以寂寥，通古今而性淨，……是知一毫之內，具足大千；一塵之中，容受無邊世界。……高而無上，細而無間，故謂之道也。」（淨覺《楞伽師資記》①）

禪公案以「如何是道」為題旨者有七十餘②，如：

「（弟子）問：『如何是道？』師（齊聳）曰：『往來無障礙。』」（《五燈會元》卷十一）

「問：『如何是道？』師（黃龍法忠）曰：『莫向外邊討。』」（同上卷二十）

「問：『如何是道？』師（興福可興）曰：『勤而行之。』」（《景德傳燈錄》卷廿六）

「（馬祖道一曰：）『道不用修，但莫污染。……若欲直會其道，平常心是道。』」（同上卷廿八）

「（司空本淨曰：）『若求作佛，即心是佛；若欲問道，無心是道。』」（《祖堂集》卷三）

在七十餘言道公案之中，最能顯示道的體與用者，乃上引「無心是道」與「平常心是道」，前者喻體，後者喻用。大寧禪師曰：「真空為體，妙有為用，所以道盡大地是真空，周徧法界是妙用，且道是甚麼人用得。四時運轉，日月長明，法本不遷，道無方所，隨緣自在。」（《聯燈會要》卷廿七）智顓亦曰：「體即實相，無有分別；用即立一切法。」（《法華文句》卷三）「真心體用，約相則非一，約性則非異，何以知然？試為論之：妙體不動，絕諸對待，離一切相，非達性契證者，莫測其理也。妙用隨緣應諸萬類，立虛相似有形狀，約此有相無相故非一也。又用從體發，用不離體；體能發用，體不離用，約此不相離

理，故非異也③。「是故「無心」與「平常心」，乃不一不二，不可相離之體與用也。」

「無心是道」一語，為唐天寶年間司空本淨禪師所創，始見《祖堂集》卷三：「師（本淨）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。』」又曰：『若欲求佛，即心是佛，若悟無心，佛亦無佛，若欲會道，無心是道。』」（《景德傳燈錄》卷五所載略同，其後黃檗希運與滄山靈祐亦引用此語：《指月錄》卷十：「僧問：『若無心，行此道得否？』師（黃檗）云：『無心便是行此道。』」（《五燈會元》卷九：「僧問：『如何是道？』師（滄山）曰：『無心是道。』」。

「無心是道」之「無」字，不作「沒有」、「虛無」、或「消失」解。六祖曰：「自識本心，自見本性，悟即元無差別。」（《壇經·般若品》）又曰：「吾今教汝識自心眾生，見自心佛性。」（同上付囑品）六祖既言「本心」與「自心」，則「無心」非果無其心也。「無者，無二相，無諸塵勞之心。」（同上經定慧品）二相即是非、得失、人我等對立之假相，故無心即不起分別計度之清淨心，亦曰真心。「此心即無心之心，離一切相，眾生諸佛更無差別，但能無心，便是究竟。學道人若不直下無心，累劫修行終不成道。」（黃檗斷際禪師《傳心法要》）心無其心，則無思無念，無作無為，無得無失，乃至無我無眾生，雖云成佛實無佛可成；是故煩惱不立，菩提不立，生死涅槃不立，亦即無一法可立。有僧問黃檗：「如何是出三界？」答曰：「若無一切心，三界亦非有。」（《古尊宿語錄》卷三）三界非有，即無法可立也。黃檗復曰：「但直下無心，本體自現。」（《傳心法要》）學道者，須先具無心之心，方生無念之念，無相之相，以至無法之法；心無其心則無所住，「應無所住

而生其心。」（《金剛經》）仰山禪師亦曰：「若要了心，無心可了；無了之心，是名真心。」（《指月錄》卷十三）無心之義亦本於此。

（三）心體的特性——廣大與超越

佛學上「心」的意義甚廣，查閱任何佛學辭典便可知。就心的本身而言，可分為真心與妄心兩大類，前者亦稱菩提心、佛心、正覺等；後者亦云垢心、雜染心、嗔心等。心雖有真妄之分，實則乃一心之兩面，在平等境界裏，並無真妄的對立，吾人之心是純一之絕對心。言真言妄，乃視心所緣而作權宜之說，非實有真心與妄心也。此純一絕對之心，永恆不變，貫通三世，周徧法界，洞澈十方，在聖不增，在凡不減，虛靈不昧，「自無始以來，不生不滅，無形無相，不屬有無，不計新舊，非長非短，非大非小，超過一切限量，絕名言縱跡對待，當體便是，動念即乖，猶如虛空，無有邊際，不可測度。」（《傳心法要》）「無法不從心造，無法不即心具；心造者，即理恆事也，心具者，即事恆理也。」（智旭《靈峰宗論》卷二）可見心是一抽象名詞，蓋「心無可喻，凡喻心者，不得已而權為彷彿。試舉喻心為鏡，謂鏡能照萬物，而物未來之時，鏡無將迎，物方對時，鏡無憎愛，物已去時，鏡無留滯。心常寂常照，三際空寂，故喻如鏡，然取略似而已。究極而論，鏡實無知，心果若是無知乎？無知則冥然不靈，何以云妙明真體？」（蓮池《竹窗隨筆》）

純一絕對之心是超越一切差別。「超越」不可作「隔離」、「分開」或「越過」解，否則著超越之相，且生「超」與「非超」對立之妄見。超越具有平等義，即不囿於「超越」與「非超越」，而是同時涵蓋兩者，雖云超越對立，同時亦綜合對立，處

於對立而不執對立之相，位於超越而不落超越之境，亦即超而不超、不超而超是也。禪宗云「以心傳心」，理亦與此同，真心人本具，何需傳授，若尋真心之究竟，則不可說不可得，故實無可傳。雪峰禪師問德山：「從上諸聖，以何法示人？」山云：「我宗無語句，亦無一法與人。」（《五燈會元》卷七）無一法與人即無可傳。但禪宗為修行者立方便法門，仍言以心傳心以開啓學道者悟性。黃檗曰：「傳，契也。」（同上卷四）師徒之間，心心相契，借名曰傳，是故傳而不傳，不傳而傳。大應禪師曰：「云傳者，無有一法相傳。佛見、法見、有相、無相盡截斷，胸中一物也無所存，孤明歷歷，赤灑灑，貫通於三世十方，大似鳥道虛懸。……唯傳此安心安樂處，更無一法授人④。」懸空飛鳥不留飛過痕跡，喻心無所傳，但飛行仍有方向可尋，喻不傳而傳，故此心仍是「明歷歷，赤灑灑，貫通三世十方。」佛家言空，亦具超越性，空非謂空洞虛無，而是顯妙有之真空，故是空而不空，不空而空，空無所有而無所不有，空無一法而萬法俱備。從另一角度觀，無所不有而空無所有，萬法皆備而空無一法。語云：「三界唯心，萬法唯識。」以唯心故，三界寂然，了無一物；以唯識故，萬象森羅，諸法儼然。六祖曰：「無一法可得，方能建立萬法」（《壇經·頓漸品》），亦是此理。黃檗亦云：「一切法本不有，今亦不無。緣起不有，緣滅不無。本亦不有，本非本故；心亦不心，心非心故；相亦非相，相非相故。所以道：『無法無本心，始解空心法。』法即非法，非法即法，無法無非法，故是空心法。」（《古尊宿語錄》卷三）《金剛經》亦曰：「所言一切法者，即非一切法，是故名一切法。」綜合以上以偈云：「法法本來法，無法無非法，何於一法中，有法有非法。」「非法亦非心，無心亦無法，說是心法時，是法非心法。」（《五燈會元》卷一）心體的超越性與非超越性，亦可循

法與非法之理而明白。

(四) 心的用——「平常心是道」

前已說心的體可用「無心是道」來喻，今說心的用可以「平常心是道」來表示。體與用相輔相成，體不離用，用不離體，體中顯用，用中見體。「平常心是道」一語是馬祖道一禪師（七〇九—七八八）所創，馬祖俗姓馬，四川人，自幼出家，為南岳懷讓（六祖弟子）門人，後到江西弘法，入室弟子一百三十餘人。其「平常心是道」之說，見《景德傳燈錄》卷二十八，文云：「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、無聖凡。經云：『非凡夫行，非聖賢行，是菩薩行。』祇如今，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。」（此段亦見《指月錄》卷五）馬祖門人南泉普願，亦以「平常心是道」訓示弟子。《景德傳燈錄》卷十記趙州從諗禪師（南泉普願弟子）「問：『如何是道？』南泉曰：『平常心是道。』師（趙州）曰：『還可趣向否？』南泉曰：『擬向即乖。』師曰：『不擬向時如何知是道？』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，廓然虛豁，豈可強是非耶？』」「平常心是道」公案，後來為甚多禪師所引用，見《無門關》、《古尊宿語錄》、《指月錄》等禪典。

「平常心是道」的思想，自馬祖提出後，即影響了以後整個禪宗思想，不過把「平常」當作中心旨趣，形成家風的，卻是南泉和趙州師徒。「平常心是道」這句話有兩層意義：第一層意義是當學僧問道時，答以平常心，這和六祖所謂「問聖以凡

對」是相同的格式。因為照一般的理解，道是最高的，平常心是較低的，所以這種回答的目的，乃打破對方的差別相。如果當南泉答以「平常心是道」時，趙州不再提出問題，那麼趙州的了解，顯然祇有這一層面的意義。不過趙州是位極有智慧的禪者，他不甘於如此默默的退下，所以便緊緊跟着問：『還可趣向否？』這一問便逼得南泉說出了第二層面的意義。這層面的意義是指這個「平常心」並不是一般禪師常用來遮斷對方思想的一個莫不相干的外境，如木石、磚瓦。平常心乃是現成的真心，是超越了知與不知的。所謂知，就是思慮，凡是把道形而上化，看得高深莫測的，都是屬於知。所謂不知，就是斷滅心思，凡是執空之人，把道真個看作木石、磚瓦，就是屬於不知。所以真正的平常心，乃是這個活活潑潑的現成真心⑤。」

所謂平常者，普及大眾也，人人皆具有或皆能做也，無標奇立異也，猶今言「大眾化」也。日常生活諸行如行住坐臥、穿衣吃飯，乃至一般勞務如搬運洗掃種植等，皆屬平常事，唯禪師視為修行法門，蓋由此等平常事可悟得真理也。禪公案中言日常諸行可作為修道方法者頗多，例如：

「行住坐臥，無非是道；悟法者，縱橫自在，無非是法。」（《五燈會元》卷三大珠慧海禪師）

「行住坐臥，觸目隨緣，總是佛之妙用。」（《景德傳燈錄》卷四牛頭法融禪師）

「但能隨緣消舊業，任運著衣裳，要行即行，要坐即坐，無一念心希求佛果。」（《臨濟慧照禪師語錄》，收入《大正藏》）

「於心所生，即名為色，知色空故，生即不生。若了此心，乃可隨時著衣吃飯，任運過時，更有何事？」（《景德傳燈錄》

卷六馬祖道一禪師

「佛法無用功處，祇是平常無事，著衣喫飯，困來即眠，愚人笑我，智者乃知焉。……無事是貴人，但莫造作，祇是平常。」（《古尊宿語錄》卷四臨濟義玄禪師）

「僧問：『如何是平常心？』師云：『要眠即眠，要坐即坐。』僧曰：『學人不會。』師云：『熱即取涼，寒即向火。』」（《五燈會元》卷四長沙景岑禪師）

「（弟子）問：『如何是平常心合道？』師曰：『喫茶喫飯隨時過，看山看水實暢情。』」（《景德傳燈錄》卷廿二報慈文欽禪師）

「僧問：『學人迷昧，乞師指示。』師云：『喫粥也未？』僧云：『喫粥了。』師云：『洗鉢去。』其僧忽然省悟。」（《景德傳燈錄》卷十趙州從諗禪師）

「（龐蘊居士曰：『日用事無別，唯吾自偶諧，頭頭非取舍，處處沒張乖。朱紫誰爲號？丘山絕點埃，神通並妙用，運水與搬柴。』」（《龐蘊居士語錄》，收入《卍續藏經》）

近代禪宗高僧虛雲和尚曰：「直下認得此清淨自性，隨順無染，二六時中，行住坐臥，心都無異，就是現成的佛⑥。」

餘例甚多，不能盡錄。從諸例可見禪師認爲平常活動如行住坐臥、穿衣喫飯、運水投柴、洗滌種植等勞務，皆是悟道法門。

（五）心用的特性——隨緣與自主

平常活動如行住坐臥等，吾人皆習慣成自然，既不感困難，亦無勉強造作，但遇不順利環境時，若能視作平常事而處之泰然，隨遇而安，意志不爲逆境所動，非有修養者不能做到。禪師

以「平常心是道」訓示學道者，目的之一是鍛鍊學道者無論在順境或逆境中，能如應付平常事般順其自然且不動心，此種毅力，佛家稱爲隨機應緣，亦稱隨順因緣，簡稱隨緣。禪祖師達磨以「隨緣行」列爲大乘入道四行之一⑦，可見對隨緣之重視。

吾人雖不能離開物質層面而生活，亦無法避免世事紛擾，但心若能隨緣，則事來便順應，事去不滯留，從容自在，「行少欲知足而不捨世法，不壞威儀而能隨俗。」（《維摩詰經·菩薩行品》）「有爲法雖幻，捨之則大業不成；無爲法雖實，住之則慧心不明；是以菩薩不盡有爲，故德無不就；不住無爲，故道無不行。至能出入生死，遇物斯乘。在淨而淨，不以爲欣；處穢而穢，不以爲戚；應彼而動，於我無爲。此諸佛平等不思議之道也。」（同上經僧肇註）這「不捨有爲法不住無爲法」的「不思議道」，即真心的隨緣。有僧問趙州禪師：「方圓不就時如何？」師云：「不方不圓。」再問：「怎麼時如何？」師云：「是方是圓。」（《古尊宿語錄》卷十四）心本是不方不圓，但遇方時則方，遇圓時則圓，亦喻隨緣。「（弟子）問：『如何得不落階級？』師（黃檗）云：『終日喫飯，未曾咬著一粒米；終日行，未曾踏著一片地；怎麼時，無人我等相；終日不離一切事，不被諸境所惑，方名自在人。』」（《傳心法要》）吾人吃飯，口中並不感覺咬著多少粒米，很自然地咽下去；平常走路，亦不留意雙足是否踏著地；其他日常活動如穿衣睡眠等，亦復如是自然。吾人穿衣，何嘗自覺有衣披在身上，蓋衣服與吾人渾然成一體而不感覺矣。佛家言隨緣任運，亦與此種自然心態彷彿。昔玄沙禪師與韋監尙書同喫果子，韋問：『如何是日用而不知？』師拿起一粒果子曰：「喫！」韋接果子喫之，復如是問。師曰：「此者是日用而不知。」韋即省悟（《五燈會元》卷七）隨便拿起果子吃，並無計較怎樣拿怎樣咬，有如「日用而不

知」，意思與上引僧肇註《維摩詰經》云「於我無爲」相似，蓋謂對我若無其事也。不知乃上策，若故意作知解計較，則心起分別，喫飯時強要計算口中咬多少粒米，穿衣時強要感覺衣服披身，於是喫飯難適口，穿衣不自在矣。有源律師嘗問大珠慧海禪師曰：「和尚修道，還用功否？」禪師曰：「用功。」又問：「如何用功？」禪師曰：「饑來喫飯，困來睡眠。」再問：「一切人總如同師用功否？」禪師曰：「不同。」續問：「何故不同？」禪師曰：「他喫飯時不肯喫飯，百種須索；睡時不肯睡，千般計較，所以不同也。」有源杜口。（《景德傳燈錄》卷六）喫飯時若有「百種須索」，睡眠時若有「千般計較」，則無事而自生事自作擾。若不作須索計較，則煩惱不起，猶「日用而不知」矣。「不知」非謂心如已死般全無反應，而是「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。」（《五燈會元》卷九瀉山禪師）言毋需逃避外境，祇要做到「情不附物」，意即前引黃檗云「終日不離一切事，不被諸境所惑。」。大慧宗杲禪師曰：「佛云：『是法住法位，世間相常住。』」又云：『是法非思量分別之所能解。』此亦是不許擬心之異名耳。苟於應緣處，不安排不造作，不擬心思量分別計較，自然蕩蕩無欲無依。」（《大慧宗杲禪師語錄》卷廿三）所言「不擬心思量分別計較」亦「情不附物」意思。心若「情不附物」，便能應境無礙，如河流之水，遇河曲則曲，遇河直則直，於是逢聖則聖，逢凡則凡，逢佛則佛，逢衆生則衆生，隨緣任運，心無罣礙。

六祖曰：「見性之人，立亦得，不立亦得，來去自由，無滯無礙，應用隨作，應語隨答，普見化生，不離自性。」（《壇經·般若品》）「不離自性」即真心不變。禪宗雲門宗始創者文偃禪師，嘗以「涵蓋乾坤，截斷衆流，隨波逐浪」三句作爲門訓，稱「雲門三句」，見《五燈會元》卷十五。首句示心量廣

大，中句喻不變，末句喻隨緣，可見此宗對隨緣與不變之重視，此二者是互爲先後，即隨緣不變，亦不變隨緣；前者喻入世而不執世法，後者喻出世而不棄世法。惟則禪師讚雲門三句曰：「雲門宗格外縱擒，言前定奪，稱提三句關鍵，拈掇一字機鋒。」（《五燈巖統》卷廿三）。《無門關》亦曰：「若能下得此三轉語，便可以隨處作主。」作主，禪家亦稱爲「主人公」。寒山詩：「世有一般人，不識主人公，隨客處處轉。」（《全唐詩》卷八〇六）《無門關》記「瑞巖彥和尚每日自喚主人公，復自應諾，乃云：『惺惺着，喏！』」他時異日莫受人瞞，喏！」瑞巖呼喚主人公，然後自己回答，意是提醒自己本來是主人公。佛家言作主，與儒家說「反求諸己」（《孟子·離婁》）同一精神。

能隨緣作主，則八風不能動，三際不能易，入世而不昧因果，出世而得自在。「作主」近似西方哲學所論的「意志自由」（Freedom of will）。意志是否自由的問題，始於古希臘哲學，迄今仍在辯論中，且無統一定論。佛家言隨緣作主，可將此問題迎刃而解。吾人意志，實非無限自由，在某些方面，特別是因果律支配下，卻不能自由，最顯著例子是吾人不欲死而無法免死，然佛家具有甚大隨緣性與調和力，雖不能免死，卻能洞悉生死本是平等，在平等境界裏，「不見一切相，莫認前後三際，前際無去，今際無住，後際無來，安然端坐，任運不拘，方名解脫。」（《傳心法要》）所言「安然端坐，任運不拘」即隨緣也。凡夫貪生怕死，執生命甚重，故有生死對立之相。佛家則從生死流轉中解脫出來而歸還到本來自己，這個自己，是不囿於時間空間的永恆靜寂，其境界不可說不可測，與禪家所謂「父母未生時本來面目」彷彿，了不可得，雖可云涅槃，唯「生死涅槃，猶如昨夢，如昨夢故，當知生死及涅槃，無起無滅，無來無去；

其所證者，無得無失，無取無捨；其能證者，無作無止，無任無滅；於此證中，無能無所，畢竟無證，亦無證者，一切法性，平等不壞。」（《圓覺經》）禪師常以警語「生死大事，迅速無常，修行及時，慎勿放逸」勉勵弟子。對於一個初入修行之門者，生死看來是大事，但道行甚深的禪師，卻能以平常心視生死為平常事，來既自然，去亦自然，既明白自己從何處來，亦悟得自己往何處去，所往不過是歸還於自己，心無罣礙，「無罣礙故，無有恐怖，遠離顛倒夢想。」（《心經》）具有這種大無畏精神的禪師，在臨終時仍從容自在，隨緣任運，對生命全無執著而安然示寂，此等事蹟，禪師傳記及燈錄記載甚多，可參閱。

（六）平常亦平等義

平等之意是「均平齊等，無高下、深淺之差別。指一切現象在共性或空性、唯識性、心真如性等上沒有差別，稱為平等，為『差別』之對稱⑧。」平等是佛教特色之一，為其他宗教及哲學所無。唯神宗教絕不容許神與人具平等地位，即使儒家亦有聖凡的比較觀念。昔梁武帝問達磨禪師：「如何是聖諦第一義？」師曰：「廓然無聖。」（《景德傳燈錄》卷三，其他禪籍亦引述）成聖是儒家修道的最高目標，禪宗更越一層而說「廓然無聖」。青原行思禪師嘗問六祖：「當何所務，即不落階級？」祖曰：「汝曾作甚麼來？」師曰：「聖諦亦不為。」祖曰：「落何階級？」師曰：「聖諦尚不為，何階級之有？」祖曰：「祖深器之。」（《五燈會元》卷五）既不為聖諦，故無聖者為尊凡者為卑的對立觀念。有僧問趙州禪師：「不在凡，不在聖，如何免得兩頭路？」師曰：「去卻兩頭來答你。」（《古尊宿語錄》卷十三）意亦謂

在佛家心目中，無聖與凡之觀念也。聖凡之別既泯除，則萬法平等，聖凡一如，故曰「不落階級」。這樣說並非刻意菲薄儒家所崇的聖賢品格，而是喻不可懷著求取成聖的欲念去修行，及存聖凡差別之心去揚聖抑凡。事實上，身為儒家之首的孔子也不敢以聖者自居，彼云：「若聖與仁，則吾豈敢。」（《論語·述而》）在平等境界裏，聖人心即平常心，聖人行即大眾所實踐的德行。六祖曰：「心平何勞持戒，行直何用修禪，恩則孝養父母，義則上下相憐，讓則尊卑和睦，忍則眾惡無喧。……」（《壇經·疑問品》）諸德行如孝養父母、上下相憐、尊卑和睦等，皆是人人平常應做的道義。僧肇曰：「道遠乎哉！觸事而真。聖遠乎哉！體之即神。疏曰：『道遠乎哉！言不遠也，觸事皆是道，更無別道耳。聖遠乎哉者，亦言不遠也，體悟即是聖，更無別有聖人。』」（《涅槃無名論》）雲峯文悅禪師亦曰：「道遠乎哉！觸事而真。聖遠乎哉！體之則神。所以婆婆世界裏，以聲音為佛事；香積世界，以香飯為佛事；翠岩這裏，祇於出入息內供養承事。」（《五燈會元》卷十二）喻在無差別的境界裏，娑婆亦是淨土，最高的真理亦是最平常的道理，最遙遠的大道就在目前，故曰「道遠乎哉，觸事而真。」若將最高與平常分立，便生差別之相，且有趨高避低的傾向，非禪家所取，蓋真理非捨平常事而外在也。質言之，即事中有理，理中有事。禪宗言平常，與世俗所謂「平淡無奇」截然不同，後者呈現貴賤好醜的不平等相。禪宗的平常，是般若直觀的平常，亦是泯除一切差別的平常，故平常亦具平等義。「至道無難，唯嫌揀擇。」（三祖僧璨《信心銘》）有高低聖凡的揀擇便不是道，亦不是平等。有僧問曹山本寂禪師：「如何是佛向上人？」師曰：「非佛。」（《五燈會元》卷十三）佛法本平等，無上下之分，若有則不是佛法，佛即眾生，眾生即佛，所謂「心佛眾生，三無差

別」是也。若謂衆生外別有佛，則是著佛相，實本無相，「凡所有相皆是虛妄。」（《金剛經》）禪公案喻平等者甚多，不勝枚舉。

（七）道場無所不在

禪宗，不像天台、華嚴、唯識等大宗派自立一廣大系統學說，由於沒有固定理論，又不立判教，故不受任何學說及儀式所拘束，亦無限定學道者採用何種修行法，所以禪門容許各宗不同修行方式，坐禪也可，唸佛也可，持咒也可，連日常諸行也列爲學道法門，所謂「歸元無二路，方便有多門」是也。在禪家心目中，最崇高的真理也是最普遍的真理，「平常心是道」的觀念，便是這樣產生。基於「佛法在世間，不離世間覺」（六祖語，見《壇經·般若品》），此平常心在世間處處顯現，且具甚大包容性，日常生活一舉一動，皆可悟得真理，如行住坐臥，穿衣吃飯等，均簡單平易，撲實無華。佛門無秘門，佛法非秘法，人人可學。孔子曰：「我欲仁，斯仁至矣。」（《論語·述而》）欲仁，則仁至，與禪宗所稱「要行即行」（臨濟語）意思相仿，要行道，隨時隨地均可行。昔光嚴童子在路上遇見維摩詰居士，問彼從何處來，維摩詰答從道場來，復問道場在何處，則不說道場所在而答：「直心是道場。」（《維摩詰經·菩薩品》）直心即真心。敦煌本《壇經》曰：「（六祖云：）於一切時中，行住坐臥，常行直心是。……不行直心，非佛弟子。……但行直心，於一切法無有執著，名一行三昧⑨。」祇要具備真心，處處皆可作道場。誌公禪師曰：「對境妄心不起，舉足即是道場。」（《景德傳燈錄》卷廿九）近代禪宗高僧虛雲和尚亦曰：「平常日用，

皆在道中行，那裏不是道場？本用不著甚麼禪堂，也不是坐才是禪的。所謂禪堂，所謂坐禪，都是爲我等障深慧淺的衆生而設。⑩。」有僧問玄沙禪師：「承古有言：『舉足下足，無非道場。』如何是道場？」師曰：「你卻沒！」再問：「爲甚麼得恁麼難見？」師曰：「祇爲太近。」（《五燈會元》卷七）此僧不見道場之原因，是誤以爲道場有遠近之別，而不知隨處都是道場。另公案記僧問趙州禪師：「如何是趙州？」師曰：「東門、西門、南門、北門。」（同上卷四）喻無論那一門都是道場通路，此路無限定那一方向，蓋「道不屬擬向，擬向即乖。」（亦趙州語，見《景德傳燈錄》卷十）華嚴禪師曰：「佛法在日用處，行住坐臥處，吃茶吃飯處，語言相問處，所作所爲處。」（《指月錄》卷七）亦表示道場無所不在。禪公案處處是道場者甚多，不能盡舉。

禪宗重視在日常生活中悟道，歷代禪師所留下一千七百則公案，均以日常事物爲題材，全無詭譎荒誕之說，亦不涉形而上學言論。「禪宗之擅長於日常生活中所面對之境物，皆能因機說法，以表達種種甚深微妙之理，並使此理於平日用事中，如如呈現，相即相入，而一無滯礙之宗風而論，則又與華嚴宗言事理無礙、事事無礙之意旨最爲相契⑪。」（《華嚴經》之全經，言佛之法界之相即相入，卻整個即事事之無礙，以顯事理之無礙。禪宗乃即吾人衆生於其所在之世界所見之事物，取以喻佛家之義理，而於此當前之世界，得見此事理無礙、事事無礙。此則無異使《華嚴經》中之佛世界，入於吾人當下所見之世界；而莊嚴佛土，即成本地風光，而相入相即，在此點上，禪宗固與《華嚴經》之意趣最近。禪宗大德之善觀此無礙，於吾人日常生活之事物所成之境中，高遠廣大雖不及華嚴，而親切平易則又大過之；以使人更能即其平日生活所行之境，以見佛境，即其平日之

心以見佛心，即其平日之事以見佛事。故永明《宗鏡錄》序謂「無邊義海，咸歸顧盼之中；萬像形容，盡入照臨之內，斯乃曹溪一味之旨。」則亦更能表現《華嚴》所謂「心佛眾生，三無差別」⑫。

禪宗既視日常事物為道場，又不設立一套煩瑣理論，故其修行方法簡單平易，學道者並不需先具甚麼條件如學歷、階級、年齡、資質等。以「平常心」修「平常道」，在古今一切學術思想中唯禪宗所獨有。晚唐武宗毀滅佛教後，禪宗不像其他宗那樣一蹶不振，蓋能普及大眾而一枝獨秀者也。

(八) 成道的要素——直觀智

人人皆有平常心，人人皆作平常行如行住坐臥、穿衣吃飯等，然非人人的平常心及平常行均成道。喻平常心的公案皆表示「馬祖系統的禪師所強調平常心是道的思想，即『饑來吃飯、困來即眠』，可是後代的學禪者往往在此產生誤解，以為這是非常簡單的事，祇要開口吃飯，閉眼睡覺便可以了。其實他們卻不知道，真正要達到平常心，卻必需經過無數不平常的修持。『饑來吃飯，困來即眠』乃是一種平常心的境界而已⑬。」古今學道者多矣，而成道者稀。黃檗禪師嘆曰：「此門中千人萬人，祇得三個五個（成道）。」（《古尊宿語錄》卷三）唐代文人白居易問道林禪師：「如何是佛法大意？」師曰：「諸惡莫作，眾善奉行。」白復問：「三歲孩兒也解恁麼道？」師曰：「三歲孩兒雖道得，八十老人行不得。」白遂作禮。（《景德傳燈錄》卷四）戒顯禪師曰：「余初入道，自恃甚易，退而自省，矛盾極多，遂力行三年，方得事事如理；乃至趙州四十年不雜用心，香林四十

年打成一片，涌泉四十年尚有走作，皆悟後事也。」（《禪門鍛鍊說》，收入《卍續藏經》）足見成道不易。禪宗重自悟自證，自明自見；先有悟，才可明心見性，悟與修相輔而行，缺一則修道不成。禪宗雖有頓悟與漸悟的議論，但悟義則一。鵝湖禪師嘗問諸碩德曰：「行住坐臥，畢竟以何為道？」有對曰：「知者是道。」師曰：「不可以智知，不可以識識，安得知者是道乎？」眾杜口。（《景德傳燈錄》卷七）可見禪宗說「悟」，並不是一般人所謂「明白」、「知道」、或「了解」，而是本於如實觀智慧的悟證，如實觀智慧亦稱為「直觀智」，也名「觀照般若」、「出世智」、「佛智」、「佛知見」（六祖語），與通常所言的智慧有別，後者是以一般知識及經驗為本，以世間事物為對象，並以六根為媒介，具計度分別，故亦稱「世間智」。直觀智是平等的絕對智，是超越世俗知識及經驗，廣廓無際，貫通世法與出世法，在現象界不著形相，在本體界不起依附。世間智並非無用處，科學技術的發展有賴世間智引導。直觀智非世間智所能測度，因前者是不囿於時間及空間，故深邃遠大，堅強銳利，能破無明、去煩惱、證菩提、顯佛性；唯不可執不可傳，祇有自己才能體驗，故「說與人不得，呈似人亦不得，……如人飲水，冷暖自知。」（《大慧宗杲禪師語錄》）

世間智的對象是世間法，所用方法是觀察、分析、綜合、推理等，所得知識不能超越感覺與想像範圍，且有主客對立，蓋以我為主，我所知所見為客。直觀智的作用是悟證，直指吾人的真心，「指」雖可釋為指向，實則指者與所指同屬一體，自心所體驗乃自己本性，即禪家所謂「明心見性」。黃檗禪師曰：「云何是見性？性即是見，見即是性，不可以性更見性。聞即是性，不可以性更聞性。……若見性人，何處不是我之本性。」（《古尊宿語錄》卷三黃檗《宛陵錄》）意謂見者與所見皆是同一，表示

無主客對立，或云主亦是客，客亦是主。有僧問惟寬禪師：「道在何處？」師曰：「祇在目前。」曰：「我何不見？」師曰：「汝有『我』故，所以不見。」曰：「我有『我』故即不見，和尙還見否？」師曰：「有『汝』有『我』，輾轉不見。」曰：「無『汝』無『我』還見否？」師曰：「無『汝』無『我』阿誰求見？」僧無語。（《五燈會元》卷三）因爲有「我」與「你」的主客對立，所以不能見道，若無我的差別，便沒有「阿誰」（見者）與被見的對立。此種同一性非具直觀智不能體驗。

一般人以爲直觀智祇是具天資的少數人所具有，其實不然，在「心佛衆生，三無差別」的平等境界裏，人人皆能啓發其直觀智。若謂「佛知見（直觀智）我輩無分，如是解乃是謗經毀佛。」（六祖語，見《壇經·機緣品》）禪宗言見性，即用直觀智來徹見自己的心性。直觀智的啓發，依各人稟賦而異，器根利者頓開茅塞，鈍者則需多用功夫。現代心理學常用「智力商數」來衡量一個人的智力，以商數高者爲智，低者爲愚，此是有級別之世間智，在人人皆有佛性及皆可成佛的平等法裏，直觀智是無級別的純一絕對智。六祖不識字，若以世間智觀之，則屬「文盲」，但在直觀智啓發下，能成祖成佛，且是中國佛教史上一偉人。《壇經》記有僧名法達，嘗讀《法華經》三千次亦未能悟道，求六祖給開示，六祖評彼曰：「心迷《法華》轉，心悟轉《法華》，讀經久不明，與義作讎家。」並諭法達「開佛知見」，即開啓自己的直觀智，蓋法達祇在經文義理上用功，而忽略了以直觀智明心見性。當今研究佛學者多矣，佛學著述亦汗牛充棟，議論橫溢，在經典析義研理上，成績輝煌，世間智於佛學上用功，可謂臻極點矣。且有自標門戶，競耀鴻博，並圖凌駕他人。在芸芸學者之中，能以直觀智返照自己及實踐佛陀教導者，試問復有幾人？

註釋：

①《楞伽師資記》爲敦煌出土唐代禪典。引文取自金九經點校本，全文載石峻等編《中國佛教思想資料選編》第二卷第四冊，北京中華書局，一九八三。引文見一五二頁。

②據陳光天編著《曹源一滴水——介紹禪宗》所分類集錄之禪公案，台灣商務印書館，一九八八。一四五至一五六頁。

③引自惠光禪師：《禪學法門》，台灣武陵出版社，一九八五。

④大應禪師爲十七世紀日本禪僧，引文見日種讓山著，芝峯法師譯：《禪學講話》，台灣中華佛教文化館，一九七四重印（原書爲一九四三年江蘇焦山佛學院出版）。一七頁

⑤引自吳怡：《公案禪語》，台灣東大圖書公司，一九七九。八〇至八一頁。

⑥原載《覺世旬刊》，轉引自聖嚴法師：《禪門修證指要》，台灣東初出版社，一九九五修訂版。二一五頁。

⑦大乘入道四行之說出自《楞伽師資記》，見註①。

⑧引自星雲法師監修《佛光大辭典》「平等」條，台灣佛光出版社，一九八八。

⑨引自郭朋：《壇經校釋》，北京中華書局，一九八三。二七至二八頁。

⑩同註⑥，二一九頁。

⑪引自何國銓：《中國禪學思想研究》，台灣文津出版社，一九八七。九頁。

⑫引自唐君毅：《中國哲學原論·原道篇》卷三（唐君毅全集卷十六），台灣學生書局，一九八六。一三三一至一三三二頁。

⑬同註⑤。五五頁。