



# 中國禪之成立

柳田聖山著  
一 默 譯

(續上期)

此中宗密本着荷澤的自性用的本知，指出洪州的言語動作，欠缺主體性。即是說，洪州只是通過現實的言語動作，而標顯其主體而已；但這主體到底是推論而得，而不是現前的實證。荷澤則能實證自性的本用，而以之爲本知。宗密以爲在這點上，荷澤遠較洪州爲優越。

平心而論，倘若以言語動作等日常生活的一切，即此即是佛性的作用的話，則日常的喜怒哀樂，種種煩惱與錯誤，都變成佛性的作用了；這種想法，不免有一種過失：不能確立人文的精神價值。

## 八、執刀在手，也是佛性作用麼

實際也有這樣的情況出現：部份的禪宗人士，表現一種危險性，傾向惡劣的自然主義與行動主義，後來宋代的朱子也表示過，這是捨棄道心，而趨附人心的危險；不以仁義禮智爲人的本性，而以盲目的現實作用爲人的本性。譬如說，倘若以手執物，即

此即是人的本質的話，則執刀在手，胡亂殺人，也即此即是佛性的作用了。我們必須肯認，在現實行動的底子裏，有一個具有批判統一能力的主體存在，它能作出價值判斷；若不這樣肯認，一切便會變成偶然與放任了，也會完全漠視那異於禽獸的人文的倫理性了。宋儒堅持性即理的立場，拒斥佛教的行動主義，是可理解的。

不過，唐代的禪宗，特別是代表着它的興盛期的洪州馬祖一系，其主張果真如宗密與朱子的批評那樣麼？這自是另一問題。事實却是這樣，雖然宗密以荷澤爲正統，而有這樣的批評，但中國禪宗的主流，仍是沿着他所視爲傍支的洪州的系統而發展；其本質不在荷澤的本知，而在那徹底的現實的作用哩。一般地言，禪的特色，表現於嚴格的修行與深邃的冥想中，但代表着唐代興盛期的洪州禪，却最能貫徹具體的日常生活，而發揮其特色。我們可以說，初期的中國禪思想，由北宗經荷澤，至宗密而完成，其限制亦盡表現無遺。它的完整體系，作爲一種形而上的絕對精神的運動，已難有再進一步的發展了。從某一意義言，這不過是豐腴的獨存者的一種自我欣賞而已。要突破這樣的倦怠，實在需要一種強有力的衝擊，把禪重新帶回現實上去。

## 第三章 平常心是道

### 一、牛馬相並

馬祖以後的禪的特色，最具有強烈的生活味道。可以說，這是廣漠的中國大地所產生出的人文主義的宗教。它的教義與教團，正大而開放，並無絕對性的統制，這純是中國式的產物。來自印度的神秘冥想與山居修道的遁隱性，到了這個時期，完全被昇華起來了。在這期間的禪語錄中，可以聽到牛馬的叫聲，也嗅到豆腐、醬油的氣味。「狗子有無佛性」，只有在這樣的環境，才可能成爲問題哩。

從社會史來說，唐朝的歷史，適值八世紀中葉玄宗末期，正當社會像鮮花盛開地處於繁榮狀態時，突如其來安史之亂（七五五——六三），使向來以門閥貴族爲中心的傳統文化漸被淘汰被取代，社會上充塞着強烈的革新空氣：由上層推廣到中下層，由首都推廣到地方。特別是，在與外國勢力有密切聯繫的地方，更有傳統被破壞的傾向哩。這意味着一種新時代的來臨；在這時代中，人的野性的赤裸裸的力量，最能發揮其作用了。

佛教亦不能免於這樣一種傾向。自來以首都爲中心的古典佛教，開始衰落了，而一種扣緊人的生活現實的新宗教，則漸興起。例如，倘若我們考察新近從印度傳來的密教是否強烈地染有佛教傳統的色彩的話，我們便會想見，以集團的引聲念佛爲中心，而以一般民衆爲其傳播地盤的淨土信仰，實已向各地展開其土著的運動了。

在這種革新時代的氣氛中，以曹溪慧能爲祖師的南宗禪，大地吸引到人們的注意；這運動的主力，是四川出身的馬祖的弟子們。在他門下的，有八百人，而至今能知其名字的，亦有一百三十餘人之多。他們以江西的洪州爲中心，以其豐腴的谷倉地帶爲背景，不久即在全國各地活動起來，吸引到那些新興的地方勢力的注意。這些地方勢力，是起而代替以前的門閥的。這種規模

，是神會與以他爲正系的宗密他們所不能比較的。實際上，慧能的南宗，其面目與內容，已完全煥然一新了。

他們的主張，與具體的現實生活有最密切的關係。慧能並無古典語文的修養，他賣柴爲生，在祖師下面從事着下賤的勞動；這徹底顯示出禪宗在這個時代的理想。當時的在家居士龐蘊（？——八一五），曾接受過馬祖的教誨；他這樣歌詠着：

神通並妙用，  
運水與搬柴。

這即是從平凡的日常生活中，表現宇宙的神秘。神足通與天眼通的奇蹟，不再出現於山居的冥想中，而却出現於巷塵的生活。自郭象王弼以來，中國的思想，能進一步具體地實證其真理性的，恐怕還是這個時期的禪宗人士哩。當時，大批民衆在禪宗的新旗幟下聚攏起來，也有無數的語錄出現，來記載這些盛會；這都可以確切地顯示這一事實。現在我們且依據馬祖的語錄，看看他的說法的一端吧。

### 二、平常心

道不用修，但莫污染。何爲污染？但有生死心，造作趨向，皆是污染。若欲直會其道，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。經云：「非凡夫行，非聖賢行，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。」（中畧）譬如月影有若干，眞月無若干。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，盡是自家。非離眞而有立處；立處即眞。盡是自

家體。若不然者，更是何人？一切法皆是佛法，諸法即是解脫；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，則為有佛。」（中畧）「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，像喻於法。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。性無有二，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，不合於暗，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，一衣一衲，坐起相隨，戒行增熏，積於淨業，但能如是，何慮不通？

### 三、日常生活中的禪

這裏實含有多種主張。另外又隱約地引述「維摩經」、「金剛般若經」、「楞伽經」、「涅槃經」、「起信論」等等的話語。又當時的思想背景，是稍前的北宗與南宗。這些思想，與傳統都大異其趣，貫徹著一種最為平和的新的生活實踐。可以說，這是與以前任何宗派與思想都不同的一種生活的佛教。

真理並不是要待學習、要待修行的，它是在人的生命自明的；我們並不需要特別的意識，而是要真正地踏實地發揮它的作用。顯而易見，這裏雖引用了鏡與水月的相同的譬喻，但却與「起信論」、神會的情況完全不同。它並不說心靈是包藏着迷妄與覺悟的本知，而以為之為最為具體而平俗的心，是主體的日常化。我們可以說，這是把傳統的想法，所謂本來的或絕對的覺悟，徹底地加以主體化，行動化。

特別要注意的是，如我們所研究過的，在僧肇的「不真空論

」中，如來並不離棄真理的世界，而却承受一切現實的存在。它有這種說法，「非離真而立處，立處即真也」。這實在是僧肇以來最具有中國性的思想。倘若中國禪的思想有所謂邏輯的話，恐怕便是這樣的思考方式了。這並不是體系的邏輯，而是貫徹着最為通俗的行動實踐；在這種作用之外，恐怕再無其他的思想形式了。即是說，作用是日常生活的的作用；它不是有目的的修行，也不是本來的覺悟，它自身即最為充實飽滿。真理不是可以往外求的，亦不是可以在內面被理想化的；而却是在日常生活中，洋溢着活潑潑地的作用。後來的臨濟，即依同樣的「不真空論」的說法，而有以下的表示，這亦可供參考哩。

道流，佛法無用功處。只是平常無事，疴屎送尿，著衣喫飯，困來即臥。愚人笑我，智乃知焉。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。

### 四、一切盡是佛事

不過，所謂隨處作主，是就面對着煩惱與無間地獄的罪苦而言，並非只是在日常生活中舒舒服服地盤膝而坐。或者應該這樣說，這是在平常的生活中，要表現一種極為嚴格的道徳性。所謂道徳，如通常所說的，是在我們的生命中體會真理；出之努力，而又忘却努力。可以說，在這種日常生活中，有真正的樂道思想在；臨濟曾引述過南岳明瓚（懶讚，參考第二章）的樂道歌，視為古人之句；但這並不表示對那種純然的山居修道的遁隱生活，有甚麼憧憬。可以說，這裏面實有一種不同於從前的山林瞑想的新的人文性。關於這些問題，我們在下一章會加以研究，現在且讓我們再看看「二入四行論」的一段文字；這是依據「維摩經」中的「非聖者的生活，亦非凡人的生活，而是菩薩的生活」的意思而主張菩薩行不離現實具體的非道的。這可以顯示出，馬祖的說法，與這些傳統的思想比較起來，它是如何在猛酷的歷史現實

下，深刻地發掘人間的主體性！

若學菩薩時，不取世法，不捨世法。若能即心識入道者，凡夫聲聞無能測量。所謂一切事處，一切色處，一切惡業處，菩薩用之，皆作佛事，皆作涅槃，皆是大道。即一切處無處，即是法處，即是道處。菩薩觀一切處，即是法處。菩薩不捨一切處，不取一切處，不簡擇一切處，皆作佛事。即生死作佛事，即惑作佛事。

## 五、甚麼是平常心

這裏再就馬祖的平常心一點考究一下。平常心，所謂閒常的心，到底是怎麼樣的心呢？

這是無造作，無是非，無取捨，無斷常，無凡聖的心。換言之，心自身即此即是佛心（即心即佛）；不假修行，不待坐禪。我們試舉實例看看。

汾州的無業，曾致力研究佛教的全部學問；却不明白即心是佛的道理。他就這點請教馬祖，馬祖答覆如下：「即汝不了底心即是，更無別物」。頭一個即，指汝不了底心本身；後一個即，是只此便是之意。那個不了解這點而陷於迷惑的心體自身，實是覺悟的源頭；此外更無別物。所謂平常心，即是這樣的心體全體；它包含着迷與悟的全部，而不偏頗於任何一方。這較諸神會所主張的本知，實又進一步擴充其具體的人文性。我們可以說，如先前所探究過的，當慧可向達摩祈求安心時，達摩的「將心來爲汝安」的答話，便近於馬祖的平常心了。這種直接指點對方的心的全體（直指人心）的方法的確立，正是這個時期的禪的特色。我們可以這樣想，慧可與達摩的這種問答，作爲典型的禪的問答，而吸引到一般人的興趣，正是馬祖以後的事。例如，黃檗（？——八五零？）的「宛陵錄」有如下的記載。

達磨從西天來，唯傳一心法，直指一切衆生本來是佛，

不假修行。但如今識取自心，見自本性，更莫別求。云何識自心？即如今言語者，正是汝心。

總之，所謂平常心或即心即佛這種思考方式，在馬祖以後，最能發揮它的特色。這些說法，即使在馬祖以前的文獻中可以見到，但在內容方面，却是完全不同了。這點是需要注意的。現在，我們即以這種內容上的差異爲線索，來看看有關「直指人心見性成佛」的說法。這一說法，如衆所周知，與「不立文字教外別傳」句，顯示出這個時期以後禪宗的基本立場。

## 六、直指人心見性成佛

「直指人心見性成佛」這種說法，透過清楚而確定的形式，而表現於禪文獻中的，大抵以上面所引黃檗的「宛陵錄」爲最早了。不過，據「傳燈錄」及其他的資料，這在馬祖及其弟子們的問答中已見到；我們可以確定，這是馬祖門下的主張。不過，馬祖自己並未有說到「見性成佛」一語，他的中心意思，却集中在「直指人心」一點上。

「見性成佛」四字，在梁代編集的「涅槃經」的注釋中已可見到。不用說，這四字自與這經典中的「一切衆生悉有佛性」一名句有關了。即是，覺悟到一切衆生平等具有的本質的佛性，便是成佛了。不過，有關佛性的這種思考方式，是有相當問題的。

可以說，在處理這樣的「見性成佛」的佛教學傳統的課題中，爲了批判自來的思考方式，使其意義更進一步具體化，而特別提煉出來的，便是「直指人心」這四字。先前提到的「不立文字教外別傳」一句，也完全是同樣的意思。倘若我們考慮到三論宗的吉藏已應用「不立文字」這一說法時，則可以說，唐代中期以後的禪宗的特色，實是「教外別傳」；這較「不立文字」的想法更爲具體化，那是顯而易見的。

## 七、「成佛」與「是佛」

這樣，我們即可明白，「直指人心」與馬祖弟子的活動盛況連結起來，被用來表示這一系統的主張。不過，倘若就人心的本質這點來看時，問題便不是這樣自明了。這自然與先前所說的平常心、即心即佛的主張有關；也相當嚴格地修正了自來佛教中有關見性與佛性的想法。我們可以說，「涅槃經」所說的佛性，雖是一切衆生的本質，但這到底是止於本質而已。只是成佛的可能性而已。它並沒有說，一切衆生，即此即現實地是佛。所謂「成佛」，即使以本來是佛為前提，但却不是無條件地「是佛」。這正如先前所見到的，本來的覺悟，是要經過具體的修行，才能獲致。我們不能直接地便混同了這兩個立場。「涅槃經」及其注釋者特別注意到這點，以「性即是佛」，強調佛性是常，而與心是無常區別開，那是極可理解的事。

## 八、心的活動全是佛性

馬祖的「平常心是道」、「心即是佛」的主張，並不是如「涅槃經」所說的那樣。他是以現實的心的全體即此即是佛性的作用的。這樣，問題便由佛性移到現實的人心方面去了。宗密在他的「中華傳心地禪門師資承襲圖」中所記的一段話語，即極能顯示出洪州宗的特色。

洪州意者，起心動念，彈指動目，所作所為，皆是佛性全體之用，更無別用。全體貪瞋癡，造善造惡，受樂受苦，此皆是佛性。

宗密的話，相當的確地描繪出洪州的主張。這當然亦有他的偏見在；他瞧不起洪州之說，以之欠缺自性之用，而只是純然的他動的作用。但無論如何，洪州的特色，是以現實的心靈的全體即此即是真實，這則無可爭疑。

故以馬祖為始的新的禪宗的特色，是以現實的心靈的運作，全是佛性的顯現。「傳燈錄」卷三的波羅提的偈語，最能明確地顯示這點。波羅提是在達摩未來中國前，在印度第二十七祖般若

多羅之下修行的一個弟子。他與達摩的叔父異見王談及有關見性的事，主張見性即表現於人日常的作用中。當然，含有這波羅提偈的那一段話語，是要說明馬祖禪的歷史由來的；這恐怕是根據「寶林傳」而製造出來的吧。但現存的「寶林傳」，並不含有這一部份；無論如何，可以肯定的是，這些話語，不管就文獻上言，抑或思想內容各點言，都明顯地與馬祖的主張有關。

對於異見王的「性在何處」的問話，波羅提答謂：

在胎為身，處世名人，在眼曰見，在耳曰聞，在鼻辨香，在口談論，在手執捉，在足運奔，徧現俱談沙界，收攝在一微塵，識者知是佛性，不識者喚作精魂。

## 九、見聞之事

在這答話中，說佛性是肉體，是人間，是見聞，作為往來行動等作用顯現出來，正是馬祖的主張。見性已不再定止於生命內面的本知本覺中，而却成為日常的具體的行爲了。這並不以自性與本性為前提了；這兩者一向被認為是在日常的行動的根底中，扮演主體的角色。承認這樣的形而上的主體與神秘能力，只是承認一種精魂而已，這是轉回頭到那強調實體的神秘主義一面去哩。臨濟最能繼承馬祖禪，他以為見聞一類的現實行動，全是解脫的契機哩。他吸收了上述偈語的意思，而有如下的表示：

道流，心法無形，通貫十方。在眼曰見，在耳曰聞，在鼻嗅香，在口談論，在手執捉，在足運奔。本是一精明，分為六和合。一心既無，隨處解脫。山僧與麼說，意在什麼處。祇為道流一切馳求心不能歇，上他古人閑機境。道流，取山僧見處，坐斷報化佛頭，十地滿心猶如客作兒，等妙二覺担枷鎖漢，羅漢辟支猶如廁穢。菩提涅槃如繫驢橛。何以如此？只為道流不達三祇劫空，所以有此障礙。若是真正道人，終不如是。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，緣何如此？古人云：若欲作業求佛，佛是生死大兆。

（未完待續）