

南 華 大 學

哲學系

碩士論文

禪宗「不二觀」的深層意蘊及
宗教實踐意含的詮釋

Chan's Perspectives of Non-duality :

It's In-depth Meanings & Practical Implications

研 究 生：劉宏斌 撰

指 導 教 授：蔡昌雄 老師

中 華 民 國 九 十 八 年 六 月

南 華 大 學
哲 學 系

碩 士 學 位 論 文

禪宗「不二觀」的深層意蘊及宗教實踐意含的詮釋

研究生： 劉 宏 斌

經考試合格特此證明

口試委員：

林 朝 成

尤 惠 貞

蔡 品 旭

指導教授： 蔡 品 旭

系主任(所長)： 蔡 品 旭

口試日期：中華民國 98 年 6 月 18 日

學年度	97
校院系所	南華大學哲學學系研究所
論文名稱(中)	禪宗「不二觀」的深層意蘊及宗教實踐意含的詮釋 Chan`s Perspectives of Non-duality : It`s In-depth Meanings & Practical Implications
學位類別	碩士
指導教授	蔡昌雄 博士
研究生	劉宏斌
關鍵字(中)	不二、詮釋、宗教實踐、禪
關鍵字(英)	Non-Duality、Interpretation、Religious Practice、Chan

論文摘要 本文以彰顯禪宗回歸人類存在的終極關懷為旨趣，針對禪宗經典《六祖壇經》之佛教「不二」觀點，進行深層意涵的探索，企圖發掘其宗教實踐的意含，並將其延伸至現代生活層面加以詮釋。

首先、以西方學派由 David Loy 在其所著一書《Non-Duality》之學說觀點為基礎，佐證佛教禪宗「不二」觀點與行動實踐之意義；在此將探討西方一貫所強調的特殊個體，如何能在全體觀的體認下，重新回歸既重視個體生命的存在，同時又能與全體生命世界融合共存而不悖，此無意中卻契合了佛教「自利利他」的基本教義，達到東西方人類精神文明的會通境地。

其次、探討人類現前存在的「苦」受，是從何而來？從哲學的思維中反省「物我對立」的源頭，並以佛教的義理為基礎，旁及西方相似的哲學觀點以佐證；並從《六祖壇經》的觀點看「物我對立」的源頭，往前追溯至源於印度的佛教與東傳中土的佛教之觀點的演變。

復次、深入《六祖壇經》之各層面所呈顯的意含，以創造的詮釋學方法進行開挖其所欲彰顯的意義之可能性，吾人企圖依文獻分析、內容分析、邏輯分析、義理分析、深層分析等各層次，由表象呈顯層面深入潛在可能性層面為方向，企求開顯其隱蔽於存在的義理，並從個體生命的存在之理解，融入全體生命世界的統一性。

最後、以人類生命存在的終極關懷為終結，由禪佛教的教義如何看待生命存在意義為進路，並以宗教的行動實踐作為體驗每一當下的生命遭逢為力行，詮釋如何「從陷落裏再爬起」、「出污泥而不染」，從此彰顯「不二」的真實義，回歸「千江有水千江月」的開悟面目。

目 錄

第一章、導論	1
第一節、研究動機	1
前言	1
一、「不二」思想的重要與特殊之處	2
二、西方學者 David Loy 對「不二」的觀點	4
三、《六組壇經》對「不二」的詮釋	7
四、印順導師《中國禪宗史》對禪宗「不二」的論點	7
第二節、研究目的	7
一、發掘佛教禪宗「不二觀」詮釋活動的層次	7
二、提出禪宗「不二觀」對宗教實踐層次的解讀	8
第三節、詮釋方法的運用	8
一、創造性詮釋學方法的運用	8
二、文本詮釋的進路	8
第四節、研究範圍與研究步驟	10
一、研究範圍、步驟	10
二、論文綱要	11
第二章、禪宗六祖及前之「不二觀」義涵與演進	15
第一節、首從《維摩詰所說經》與《禪源諸詮集都序》探禪宗 「不二觀」之問題	15
一、以《維摩詰所說經》作為進入不二門的指南	15
二、依《禪源諸詮集都序》中「不二」的問題意識	16
三、從《禪源諸詮集都序》中「不二」的思想檢討	20
第二節、大乘佛教「不二觀」的意涵	22
一、聖俗不二真諦與菩薩入世之修行	22
二、十地菩薩道之修行次第	23
三、十地菩薩道「不二」之關聯	27
四、大乘菩薩道對《壇經》與禪宗七家五宗的影響	28
第三節、禪宗初祖至五祖「不二觀」的觀點	31
一、初祖菩提達摩之「理入」與「行入」與「不二」之關聯	31
二、二祖慧可之「依義不依語」與「不二」之關聯	33
三、三祖僧燦之「言亡慮絕」與「不二」的關連	34
四、四祖道信之「心心念佛」對「不二」之關連	36
五、五祖弘忍「念佛淨心」與「不二」之關連	38
第四節、禪宗六祖慧能「不二觀」的觀點	39

一、從發掘禪宗六祖慧能「應無所住而生其心」的意涵探討起	39
二、對禪宗六祖慧能之「摩訶般若波羅蜜」的詮釋	40
三、對禪宗六祖慧能之「無念、無相、無住」等「無相戒」	44
四、禪宗六祖慧能之「自性」觀對五宗的影響	45
第三章、禪宗六祖後七家五宗之「不二觀」意蘊與發展	48
第一節、中原「荷澤宗」神會的「寂知指體，無念為宗」、 「無住為本，見即是主」、「大乘禪定」之意蘊	48
第二節、江東「牛頭宗」法融的「本無事而忘情」、「道本虛空、 無心合道」、「不須立心，亦不須強安」之意蘊	50
第三節、江南「洪洲宗」的「觸類是道而任心」、「即心是佛、 平常心是道」之意蘊	56
一、道一的「即心即佛」	56
二、南泉普愿、長沙招賢的「平常心是道」	58
三、黃檗希運的「當下無心，便是本法」	58
四、南岳懷讓的「修證即不無、污染即不得」	59
五、百丈懷海的「絕觀棄守」	60
六、大珠慧海的「即心即道」	60
七、臨濟義玄的「用棒用喝、呵佛罵祖」	62
第四節、江南「石頭宗」的「即心即佛」、「心佛眾生、菩提煩惱， 名異體一」、「道本虛空」之意蘊	63
一、石頭希遷的「先佛傳授，不論禪定精進」主張	64
二、夾山善會的「無法本是道」	65
三、石室善道的「若不與他作對，一事也無」	66
四、洞山良介的「無心合道」	67
第五節、四川劍南「保唐宗」的「教行不拘而滅識」、「淨眾宗」 的「三句用心為戒定慧」、「宣什宗」的「藉傳香而存佛」 之意蘊	69
一、無住的「行坐總是禪、無憶無念」	69
二、淨眾神會的「無憶無念莫妄」	71
三、「宣什宗」之「藉傳香而存佛」	75
第六節、北宗神秀的「五方便」之意蘊	76
第七節、禪宗七家五宗對「不二觀」的發展層面之探討	78
一、直說與巧說	78
二、隨相與破相	79
三、尊教與慢教	79
四、重定與輕定	80

第四章、禪宗「不二觀」與宗教行動之實踐	82
第一節、知覺的不二	82
一、維摩詰所說經、壇經、David Loy 與印順導師 對不二知覺的意義對話	82
二、筆者符應前述觀點對於不二知覺之行動實踐的體認	84
第二節、行動的不二	89
一、維摩詰所說經、壇經、David Loy 與印順導師 對不二行動的意義對話	89
二、筆者符應前述觀點對於不二行動之實踐的體認	94
第三節、思維的不二	98
一、維摩詰所說經、壇經、David Loy 與印順導師 對不二思維的意義對話	98
二、筆者符應前述觀點對於不二思維之行動實踐的體認	104
第四節、主客的不二	108
一、維摩詰所說經、壇經、David Loy 與印順導師 對主客不二的意義對話	108
二、筆者符應前述觀點對於主客不二之行動實踐的體認	113
第五章、結論	119
一、發掘禪宗「不二觀」的詮釋層次係對生命存在的一種尊重	119
二、落實如法的生活實係對禪宗「不二觀」行動實踐的一種體現	123
文獻參考	127

第一章、導論

第一節、研究動機

前言

追求人生的真善美，是余生命中既定的藍圖，並與生命的熱度共存，源源不斷無以歇止；惟事與願違，長期面對生命遭逢的起伏不定，肉體與心靈同遭無數的橫逆，理想與失落同在，生命時刻之間不斷地沉淪於陷落之中，心靈創傷更是無以出離。余基於對佛教的信仰實踐，希望能與佛學理論的結合，而於冥冥之中機緣的安排下，踏上哲學研究的領域；惟初期對於哲學的領域的陌生，且因工作與家庭生計的壓力下，咸由深夜空餘時刻中刻苦勤學，日久逐一體會其深奧意涵。原規劃以西方哲學為研究領域，並以佛教為基本信仰，並期有朝一日能出國深造，融合二者之精華，惟現實不易；承蒙因緣造化的安排，適逢母校恩師們的熱心引領下，使原本怯步的知性領域，逐漸展開心靈而擁抱真實。

在南華大學受教期間，初期浸淫在西方哲學的思潮裡，並以原文版為深入的泉源；後期以佛學為論文方向的開展，從佛經與相關心靈理論中探索原義。由於在深入西方哲學的過程中，未能找到生命困頓的掙脫，並於論說報告疲憊之際，於偶然間接觸到嘉義竹崎清華山禪寺常傳法師「六祖壇經」的演講帶與文本，頓時如獲清涼一般，當下生命忽得剎那的安息，也因此種下本論文的緣起。加上母校指導教授「京都學派的禪學」的課程，總令余深思不已，亦不斷地在內心造成衝擊。追求心靈的自在與了解「我是誰」，自然成為解決身處職場競爭與家庭紛擾的一把智慧的鑰匙；如何立亂世而不頹萎，並積極向上與應機對治，以尋求心靈上的自我解脫，便是當時的學習方向，卻意想不到竟然成為往後生活的態度。

惟佛學深奧似海，如何找到適性契機的研究主題，便是一直讓余深思不已而徘徊無以決定；然於指導教授「禪宗典籍的研究」的課程中，無意中加深了對禪宗義理的理解，余再次若有所悟地體會到生命裡某些層面的抉擇。最後，反思自我生命的當前困頓，企圖透過論文研究的主題，希能對生命的精神層面的提升有所助益。余是以「禪宗不二觀」為題，企圖以行動實踐的面向，詮釋生命存在之自由的展開與真實的呈顯；並以生命整體不二的存在面向，面對現象界的智性諸多分別與揀擇，處現象對立而能融入矛盾，應機對治而游刃有餘，彰顯生命重獲自如的張力。本論文的主軸便是在於論述生命是如何面對自我存在呈顯，吾人又如何體認生命存在的真諦，以及如何付出行動，轉化當下的生命困頓，自然成就一切因緣造化，當下重獲心靈的自在與安息。依上因緣、

本論文的研究動機便分述如下：

一、「不二」思想的重要與特殊之處

禪宗的修行實踐最吸引人之處，就在於它不脫生活世界，處處表現生命的靈動活潑，但因禪宗哲學屬於佛教哲學的一支，故要了解其思想哲理，便不能不對其核心的不二觀進行探究。根據西方學者 David Loy 所言，不二思想與西方的二元思維存在著根本的不同，非常值得探究。Loy 說：

「不二」進路與當代西方進路的差異，在於西方進路僅基於二元化的經驗用以建構其形而上學；反觀、「不二」進路係體驗非二元化的經驗之深層意涵，並依其經驗所呈顯的，用以建構其形而上學的範疇¹。

這裡談到不二思想背後有其對應的非二元經驗，正是研究者長期感到興趣之處，也非常想要進一步了解這不二經驗與禪宗文本之間的義蘊關聯，而Loy對東方不二觀的闡述僅止於印度教吠檀多哲學、道家哲學、原始佛教哲學，並未對禪宗哲學有所論說，²因此本文的企圖便是，以禪宗文本的整理及延伸Loy對不二觀的闡述為基礎，對禪宗「不二觀」的深層意含進行詮釋。期待此一研究能夠幫助釐清禪宗哲學不二思想在禪宗文本展現的線索，而有利於吾人日後對禪宗思想的進一步探討。

為何不二思想如此重要？因為它能夠深入二元觀點的背景，觸及更深刻的人生經驗。吾人以素樸觀看宇宙萬象，它是處於一種未經慎慮的自然呈顯，便容易流於世俗而昧於無知的狀態；當吾人懷疑於周遭實際環境的真實性並一反素樸認知時，便容易出現脫離世俗的態度，而內心常生起不確定感，則易於陷入虛幻的認知，凡事搖擺不定；面對未察而肯定世物的無知之見，與懷疑現象而起否定世物所生虛幻之見，都是偏離真實存在的認知，無法真正理解事物存在的真實層面。

觀看者以自己對宇宙萬象的理解，而認知被觀看者的存在狀態，因為主客體的變易性，屢會造成諸多認知的差異，吾人說它是一種認知真實存在的距離。在此所產生的認知的距離，需從觀看者的角色立場，轉換為被觀看者的存在立場之後，吾人便易於體驗到真實的存在層面。此不僅因角色立場的轉移，深入扮演被觀看者的存在立場，而對被觀看者的存在狀態有了真實的理解；同時、更因此深入體驗到原先從觀看者的角色立場，觀看被觀看者的存在狀態裡，所無法自我呈顯的另一層面。前述即是對於觀看者的自身，有著較它之前更深入的體認，即如「生來未曾借鏡照己」與「借鏡照己後更認清自己」的說法一般對映。

1 David Loy, "Non-Duality: A study in Comparative Philosophy", Yale University Press, New Haven & London, 1988, p3

2 同上, p42~68, p112~123, p189~201, p277~285

如何超脫對世物無知之見與虛幻之見，但從拉進兩方的認知層面著手，或從龍樹的「中觀論證」³，或從黑格爾的「歷史發展辯證」⁴，或從老子的「無為自然」論證⁵，或從高達美的「視域融合」論證⁶，吾人終究需要從主體與客體、現

³ 《中觀思想論集(龍樹與中觀)》張曼濤主編，初版，台北市：大乘文化，民 67，P205~211
其中一篇〈略述龍樹菩薩的中觀空義之特勝〉如悟撰，(依如悟之見解)綜觀中觀空義特勝處分為六項：1.以空離執導行，係須正確觀察緣起、空、中道；2.以空表示無性，係以空義方法証悟真理；3.惟空能成立一切，係每一法之生起，必是緣起、必是性空、始有改變之可能；4.空與緣不離，係緣起即空、空即緣起，二者不過是同一內容的二種看法；5.空不預立法，係龍樹的特點，全依賴因緣所生的事物上去求論證，預立式的或說服式的方法，徒增諍論，求不到結旨；6.惟空能問能答，係中觀所說之空理非假設，亦非推測，更非獨斷和偏見，乃以現象事務之變化上，仔細觀察、考究、實際體驗，至証悟「因緣所生法，我所即是空」之般若真法，如離空理而答覆問難者，是則違悖緣起性空之法則。

⁴ Stephen Houlgate ，“FREEDOM, TRUTH, AND HISTORY-An Introduction to Hegel
Philosophy” First published 1991, by Routledge , London , p5~38

Stephen Houlgat 詮釋黑格爾思想提及 1.思維的歷史及人類文明 2.自我意識與歷史過程 3.歷史、真理、與相對論 4.歷史與絕對等論點；同時強調吾人若在無先立的條件或預先假設下，是無法察覺當下事物的，係因為一切人類意識，是透過思維範疇去冥想其所經驗到的世界；而歷史是人類進入認知其自身的自由、產出、自主性擁有的自然狀態、而產生新的社會與政治新形式的一種過程。因此，人類自我生產的活動，即是處在自我發現與自我呈顯的一種過程中；亦可說是，做自己、找到自己、主導自己，以達到認識自己，以英文來敘述此，係為一種
“Self-Realisation” (自我實現)的境界。(筆者自譯)

Charles Taylor ，“Hegel” ‘Reason and History’ ， First published 1975, by Cambridge
University Press , Australia , p389~427

Charles Taylor 詮釋黑格爾思想說道：精神的充實圓滿，乃在於透過完全的表達與理性的擁抱之結合下，而能生成發展；正因為精神駐足於時空的世界裏，乃是為了自我理解，故人類與理性的結合，即能被當成一種歷史的標的。歷史在與理性結合之中，即達到它生命的巔峰，或說他是真正擁抱自由的人，因為世界最終的目的，即是在於達到人類自由的精神意識，也因此達到了對這般自由的充分理解。(筆者自譯)

⁵ 《老子哲學》張起鈞著，初版，台北市：正中，民 53，P12~13

張起鈞於文中表達：道之所以發生一切主宰的作用，完全是順應自然，聽任萬物之自化而已。老子說「道法自然」，道之所比發生一切平衡主宰的作用，不過是順乎自然毫無著力現象而已。唯其一切都順乎自然毫無著力，所以才是「道常無為」；惟有一切在秉照者自然來進行，然後才能「道常無為，而無不為」。

《老子學術思想》張揚明著，三版，台北市：黎明，民 83，P72~90

張揚明於文中論證「無為」：1.有為之害，故說「不知常，妄作凶」；2.無為之益，故說「是以聖人處無為之事，行不言之教」；3.為無為，則「無不治」。行所無事，順其自然而為，便是「為無為」，故說「多言數窮，不如守中」；少說多做，不說祇做；掌握自然中的精華，不聲不響埋頭苦幹。

⁶ Robert Dostal ，“The Cambridge Companion to Gadamer” ， Cambridge University Press ， 2002 ，
p36~51

其中 ‘Gadamer’s Basic Understanding of Understanding’ by Tean Grondin 一篇文述：高達美追隨

象與真實之間獲得一種平衡；這種平衡的狀態，既不偏於世俗實有，也不偏於虛幻假有，而是趨向借假修真的生活態度，以當下短暫有限的個體生命存在，融入綿延無窮的全體真實存在。如以龍樹所云「不生亦不滅、不常亦不斷、不一亦不異、不來亦不出」⁷的八不說法，理解宇宙萬象；並以地藏王菩薩之「地獄不空誓不成佛、眾生度盡方證菩提」⁸的悲願道行之履踐，兼顧理入與行人同時並行不悖。而這種理事兼具的圓融思想在禪宗哲學的不二觀中，表現得最為淋漓盡致。

二、西方學者 David Loy 對「不二」的觀點

根據Loy的論說，筆者譯述並彙集其不二思想，具有下列五個層面的意義⁹：

在「不二的知覺」的層面探討裡，文本從表象的真實意義切入，言及「真理不離世物表象、而表象中隱藏著真理」的詮釋；其次、由初期佛教的「知覺」研究入手，進入大乘佛教之般若派、中觀派、瑜伽派、禪宗的「知覺」研究，並終於吠檀多之「無知的面紗」(The veil of ignorance)、「自我體悟」(Self-luminosity)、「幻象」(Maya)的「知覺」研究；復次、由「不二的聽聞與眼觀」的層面探討，起因於知覺的誤導，而強調反對受到物質污染的心靈、反對堅持自我存在的固執、反對永恆不變性的認知，以回歸世物自然呈顯，體悟變易流動而不固滯的世物存在的真實義；並對現代現象主義理論之問題，提出「非二元的現象學」理論。

海德格的論點，強調「吾人應以人類所能理解之最原始的形式，作為出發點，來對人類的存在進行探討」。首先發現的是，人類的理解是被當作一種知識性的差距(Gap)；其次是，理解是被當作一種行動實踐的知識性工具(Mean)；最後是，理解是被當作一種對事物的認同與肯定(Agreement) (筆者自譯)

Gunnar Skirbekk and Nill Gilje, "A History of Western Thought", English translation first published 2001, London, P460-463

高達美的詮釋學傳統，強調「理解」上的「視域的融合」：1.語言不僅是為文本所決定，它同時是為人類共通性的理解，也因此為吾人的生活世界所決定。2.文本的意義並非存在於文本而作為一箇對象被發現，文本的意義僅僅是存在於它被置放處的意義視域之自然呈現；人類一直以自己的視域去理解文本，卻無法探究文本深層的意涵，因此吾人應該尋求文本可能存在的答案，進行理解。3.惟人類對文本各有其偏見，文本亦有其自身意義的視域，吾人如何進行意義之視域的轉化，以達到兩者間「視域的融合」，則有賴於「教養」(英 Formation)(德 Bildung)。故吾人絕無法置身於歷史之外，而是應該一直處於這一「視域的融合」的過程之中去探尋答案；也因長期處於這一過程對事物的融入，因此能增進我們深層的洞見，故能隨著年歲的增長而學到了智慧。(筆者自譯)

⁷ 參見《中論》〈觀因緣品第一〉首句

⁸ 參見《地藏菩薩本願經·卷上》〈閻浮眾生業感品第四〉：「二王議計廣設方便……一王發願，若不先度罪苦，令是安樂，得至菩提，我終未願成佛。佛告定自在王菩薩……一王發願永度罪苦眾生，未願成佛者，即地藏菩薩是。」

⁹ David Loy, "Non-Duality: A study in Comparative Philosophy", Yale University Press, New Haven & London, 1988, p9

「不二」有五大意義的主題：「不二的知覺」、「不二的行動」、「不二的思考」、「現象與絕對之間的不二關係」、「主客二元論的解構」(筆者自譯)

在「不二的行動」的層面探討裡，文本從道家「為無為」的不造作之自然真實義切入；續以《道德經》的首章「道可道，非常道；名可名，非常名...」之內容進行「不二」的詮釋，強調著全體的存在，本非以固定形象所能名定與拘限，萬物自然流行，人內在於宇宙整體裡，豈能二元對待固滯不化？最後、導入西方意向性行動流派的理論與心靈自由的探討，反對以「我」的記憶來維持意識的連續性，它反而是來自行動者自身所擁有之全體宇宙的自然呈顯。

在「不二的思考」的層面探討裡，文本從佛教「般若」的觀點開啟人類的智慧，藉由鈴木大佐的詮釋，區分理性與開悟的關係¹⁰；反觀、西方哲學自笛卡爾起，對於不自主的「我思的意識」與「經驗的自我」的存在區分¹¹，並旁及尼采以「因果性與意向性」詮釋每一思考具有自發性，它並非來自主客二元對立的感覺¹²；正如「無般若的識是無法帶來豐碩的思考成果」，而「無識的不二般若往

¹⁰ 《禪佛教入門》鈴木大拙著，李世傑譯，初版，台北市：協志，民 59，P103~121

禪修行的目的，在於獲得看透或看穿事物本質的新眼光，今如以根據二元論法則之理論思惟為習慣的話，若捨斷二元論性的思維習慣，就已有幾分靠近「禪」的目標所在。禪理所謂「悟」，係指新見地的打開，而所謂「開悟」卻是與理性(知性)或論理的理解互相對立，而可以定義為「直覺的洞察」，亦表示「從來被二元的心性所矇蔽愚昧而不自覺得我們，由此開顯了新的世界出來之意」。(李世傑譯)

《禪天禪地》鈴木大拙著，徐進夫譯，再版，台北市：志文，民 75，P39~48

「悟」的意義，梵文「菩提(Budhi)」與「佛陀(Buddha)」二語同出一字根 Bud，含有「悟」和「覺」的意思，故佛陀是覺者，而菩提是覺悟；佛教(Buddhim)意指覺者之教，佛陀所說所教皆是菩提的體現，亦即是「悟」。(徐進夫譯)

《禪》鈴木大拙著，台南市：大孚，民 76，P39~40

禪的意義：從本質上、禪是見性的方法，指示吾人掙脫桎梏走向自由之路；它讓人釋放出那適當而自然藏在人們內心中的一切活力。平時這些活力被阻擋與歪曲，因而找不到適當活動的機會。禪的目的是，避免吾人發狂或心靈受到損傷，即是我所謂的自由，使吾人內心固有的一切創造與善良本能自然地展開。禪希望張開「第三隻眼睛」去看，由於自己的無知而從未想像到的境界。生命非盲目奮進，亦非原始衝動力量的展開，而是於吾人不解生命意義究竟何在時，生命存在某些東西，能使吾人在生活過程中，感到無限幸福與過程中的滿足，而無任何問題與悲觀的疑雲。(本書作者轉譯鈴木大拙原著)

¹¹ Antony Flew "A Dictionary of Philoophy"， First published 1979， London， p89~92

笛卡爾在其《冥想錄》展現出二個特性：一者、以讀者心靈過程的經驗展露自身的觀點(做自己的存在)，二者、去除往昔已累積的預設觀念，並以系統檢驗一切存在的懷疑。於第一次冥想裡，他以明顯而普遍性的懷疑作終結；於第二次冥想裡，他以「我思故我在是必然的，正如平常我在心裡所正面提出的或隱瞞欺騙的情況一樣」做終結。笛卡爾最具挑戰性與影響力的觀點，係在於他對心靈與肉體之間存在的辨證；1.在思考上、笛卡爾不僅意指智性的活動，亦包含意志的活動，尤其是心靈對想像與察覺運作上的清楚明白，而思維則是吾人所意識到當下一切事物存在的一個字義。2.此一世界係由二種不可替代的物質所共構，即是心靈或意識（不具延展性與不可分性）與物質（具延展性與可分性），人因此不再是亞理士多德傳統下的理性動物，而是一個非肉體的心靈神秘地駐守了一個機械式而具延展性的肉體上，吾人很難理解這二者如此差異懸殊的存在是如何相互進行運作的。(筆者自譯)

Richard Schacht "CLASSIC MODERN PHILOSOPHY" -DESCARTES TO KANT， First published 1984， LONDON， p5~39

本書作者針對笛卡爾在 1.心靈與肉體之關係 2.上帝的存在與本質 3.世界與事務之關係'等三大論點進行質疑批判與舉證檢驗。(筆者自譯)

¹² Antony Flew "A Dictionary of Philoophy"， First published 1979， London， p246~248

尼采自己建立一套知識的工具性理論與對真理的觀念性分析：1.反對實證主義(Positivism)主張

往也是盲目不明的」，在這裡所要詮釋的是「創造性的鼓舞常常需要透過一種批判的眼光，使之自然呈顯」的真實意義。最後、探討思考的方法，以「吾人從未進入思考，它們卻向我們走入」的海德格名言，翻轉過往以「主體認識客體」的思考，改由「全體存在機緣地碰撞到特殊的個體生命」，主張主客互相融入，呈顯非二元對立的思考方式。

「現象與絕對之間的不二關係」的層面探討裡，文本從（Sankhya-Yoga）、（Buddhism）、（Advaita Vedanta）不同主客體之相互關係之進路，進行探討三個進路差異；（Sankhya-Yoga）¹³是主張極端的二元論，以purusa作為不變的意識，以prakrti作為含蓋一切事物的自然世界，二者是大到如此無法合作，也正因為二者無法從事溝通互助，這一主張終究宣告失敗的命運；（Buddhism）¹⁴是以主體結合了客體，主張意識是因緣條件下的事物，當因緣條件成熟時，它便會生起，自我僅是五蘊交互作用下的幻覺，它祇是一種虛無，呈顯出空無的狀態，空無一物；（Advaita Vedanta）¹⁵是以客體進行與主體的結合，主張外在於梵天是空無一物，它是獨一無二，因為梵天是不二的意識，它可能會被延伸並含蓋為作為梵天表徵的宇宙全體，如此重要的結果是世人擁有同一個大我（梵天）。

「主客二元論的解構」的層面探討裡，文本從自我、存在、時間、因果性、道五大方向探討人的意識層次，強調「無著、不沾」：1.在自我的層面從佛教的「無觀」、維根史坦的觀點、Sankhya-Yoga強調保留一個唯一的世界、Buddhism主張「無」；2.以存在的層面從Buddhism主張「空無自性」、Advaita Vedanta主張「梵」；3.在時間的層面以龍樹的觀點、道元「永恆的當下」¹⁶、及西方哲學家的觀點進行論證；4.在因果性的層面從Samkara、龍樹、及西方的哲學家的觀點進行論證；5.「道」的層面以Sankara與道元的論證為主。最後、以西方哲學家Hiddeger、Derrida的觀點進行「主客二元論的解構」論證。

「世間祇有事實的存在」，因為它僅停滯在現象裡，精確地說事實是不存在的，而它僅僅是一些詮釋。2.對叔本華(Schopenhauer)所謂的「人類的形上學之需求」提出心理學上的批判，而基於這樣的需求，他猜想並提出人類是以權力的意志力作為隱藏在人類貢獻背後的一個驅使力量。3.相信思考是離不開語言的，而語言必然是將真實虛假化了，因為人類為了生物學上的環境生存，而透過語言的過程中，已人為造作地將原始的經驗加以排序與簡化；但是、他仍堅稱若離開言語，無不論是個人的觀念與語言的結構，都無法提供人類真正的知識，並將真實想像為一種神聖而不可言喻的流動與變異，吾人往往被人為嚴重扭曲的代價下，因而容易身陷語言的範疇網域之中。他寫作時與心靈同在並說道：「無論吾人會是如何的小心翼翼，哲學性的神話卻一直深藏在貫穿時間每一片刻的語言之中。」(筆者自譯)

¹³ Sarvepalli Radhakrishnan And Charle A. Moore, "A Source Book In Indian Philosophy" . Hawaii, p424~486

¹⁴ 同上, p272~346

¹⁵同上, p506~571

¹⁶ Masao Abe, "A Study of Dogen—Hi Philosophy and Religion", Edited by Steven Heine, Sutata University of New York Press, 1992, p77~105

三、《六組壇經》對「不二」的詮釋

筆者又引《六組壇經》經文，由「不二」之理入，透過「般若」行動以對治「偏頗」之狀態，以真正體悟「不二法門」之真實：

《六組壇經》（行由第一）提道：「……禪定解脫是二法，不是佛法，佛法是不二之法。佛言善根有二，一者常，二者無常；佛性非常，非無常，是故不斷，名為不二。一者善，二者不善，佛性非善，非不善，是名不二。蘊之與界，凡夫見二，智者了達，其性無二，無二之性，即是佛性。……」

又（懺悔第六）提道：「……善惡本殊，本性無二，無二之性，明為實性。……」

又（宣詔第九）提道：「……明與無明，凡夫見二，智者了達，其性無二，無二之性，即是實性。實性者，處凡愚而不滅，在聖賢而不增；住煩惱而不亂，居禪定而不寂；不斷不常，不來不去，不在中間，及其內外。不生不滅，性相如如，常住不遷，名之曰道。……」

四、印順導師《中國禪宗史》對禪宗「不二」的論點

筆者最後引印順導師《中國禪宗史》之文內，對於《六組壇經》中的「心」「性」之詮釋，以證成禪宗「不二」的深層意含：

印順導師於《中國禪宗史》曾提道：「……《壇經》所說的『性』，是一切法所化現（變化）的；而『性含萬法』、『一切法在自性』，不離自性而又不就是性的。所以性是超越的（離一切相，性體清境），又是內在的（一切法不異於此）。從當前一切而悟入超越的，還要不異一切，圓悟一切無非性之妙用的。這才能入能出，有體有用，理事一如，腳根落地。在現實世界，性是生命的主體，宇宙的本源。性顯現為一切，而以心為主的。心，不只是認識的，也是行為（運動）的。知覺與運動，直接地表徵著性（自性、真性、佛性的作用）。『見性成佛』，要向自己身心去體認，決非向色身去體悟。如從色身，那為什麼不向山河大地？這雖可說『即事而真』，而到底是心外覓佛。所以在說明上，不免有二元的傾向（其實，如不是二，就無可說明）。」（見台灣正聞出版社 1987 年版 p374-575）

第二節、研究目的

一、發掘佛教禪宗「不二觀」詮釋活動的層次

本文段落以《六祖壇經》、與印順導師之《中國禪宗史》為主幹，深入探討與詮釋佛教禪宗「不二觀」所呈顯之意涵：

(一)、禪宗六祖及前之「不二觀」的義涵與演進之探索：

- 1.首從《維摩詰所說經》與《禪源諸詮集都序》探禪宗「不二觀」之問題進路，以《維摩詰所說經》作為進入不二門的指南，依《禪源諸詮集都序》中「不二」的問題意識為輔佐，從《禪源諸詮集都序》中「不二」的各宗門思想，進行探討。
- 2.開啟大乘佛教依「聖俗不二」所實踐之「十地菩薩道」入世修行觀對「不二觀」的關連。
- 3.續由初祖菩提達摩之「理入」與「行入」、二祖慧可之「依義不依語」、三祖僧燦之「言亡慮絕」、四祖道信之「心心念佛」、五祖弘忍「念佛淨心」等修行主張，追溯對「不二觀」的關連。
- 4.從發掘禪宗六祖慧能「應無所住而生其心」、「摩訶般若波羅蜜」、「無念、無相、無住」等「無相戒」等意涵探討起，及「自性」觀對五宗的影響。

(二)、禪宗六祖後七家五宗之「不二觀」之意含與發展：

1. 中原「荷澤宗」神會的「寂知指體，無念為宗」、「無住為本，見即是主」、「大乘禪定」
2. 江東「牛頭宗」法融的「本無事而忘情」、「道本虛空、無心合道」、「不須立心，亦不須強安」
3. 江南「洪洲宗」的「觸類是道而任心」、「即心是佛、平常心是道」
4. 江南「石頭宗」的「即心即佛」、「心佛眾生、菩提煩惱，名異體一」、「道本虛空」
5. 四川劍南「保唐宗」之「教行不拘而滅識」、淨眾宗之「三句用心為戒定慧」、「宣什宗」之「藉傳香而存佛」

以上在於探討禪宗七家五宗對「不二觀」的發展層面、詮釋禪宗七家五宗對「不二觀」主張。

二、提出禪宗「不二觀」對行動之宗教實踐的詮釋

本文段落以維摩詰所說經、壇經、David Loy 與印順導師，對不二之知覺、行動、思維、主客等的意義，進行可能的意義對話，並由筆者符應前述觀點對於諸不二層面之行動實踐，試圖對禪宗「不二觀」的實踐層次提出個人對現代生活的詮釋：

(一) 知覺的不二

以空有不二、真妄不二、迷悟不二、語默不二等四觀為議題，進行知覺行動的實踐意義之解讀。

(二) 行動的不二

以理事不二、體用不二、止觀不二，世出世不二等四觀為議題，進行身體行

動的實踐意義之解讀。

(三) 思維的不二

以正念妄念不二、信心不二、頓漸不二、定慧不二等四觀為議題，進行思維行動的實踐意義之解讀。

(四) 主客的不二

以心物不二、自他不二、心境因果一如不二、淨土與現實不二等四觀為議題，進行主客一體之行動實踐的意義解讀。

第三節、詮釋方法的運用

一、創造性的詮釋學方法的運用

根據傅偉動先生解釋：

「創造性的詮釋學」的建構來自現象學、辯證法、實證分析、日常語言分析、新派詮釋學理路等現代西方哲學較重要的特殊方法之一般化過濾，以及中國傳統考證與義理之學，乃至大乘佛學涉及方法論的種種教理之間的「融會貫通」¹⁷。

其中內含的五大詮釋層次為：

- (一) 實調層次 — 探尋文本源頭的客觀正確性
- (二) 意調層次 — 進行脈絡、邏輯、層面等分析
- (三) 蘊調層次 — 探索潛在思想史哲理之詮釋進路的義蘊
- (四) 當調層次 — 透過批判的考察、澄清矛盾、挖掘原思想的表面與深層結構
- (五) 必調層次 — 思維過程中人格自我轉化：由消解原有思維困境、進而創造原思維未完成的志業

但因本文研究目的所限，將不涉及第五個詮釋層次的活動，第四個層次的活動雖為理想上的目標，但亦可能力有未逮，本研究的主要努力與成果將擺在前三個層次的詮釋活動上，也就是透過文本整理及可能義蘊的闡釋來進行研究。

二、文本詮釋的進路

本文藉由 Donald S. Lopez, JR. 所著《Textual Interpretation in Buddhism》一書，參考其論點如下，以為詮釋佛教經典意涵的遵行與依歸：

「佛典文本的詮釋，並非被判定為一種文本詮釋的方法，而應是（一）依法

¹⁷ 參考傅偉動《從創造的詮釋學到大乘佛教》，台北市：東大，1997. p.9

(Dharma) 不依人 (Purusa)：人的威權性需臣服於法的精神下，因為人的體驗時常是衝突的，多變的；如能基於理性（法）下，人因能自主而獨立於他人來檢視真理，即不會偏離真實的意義。倘若人不能在其自身理解真理，則應具有信心去接近法，自然即不受毀損。(二) 依意 (Artha) 不依語 (Vyanjana)：意義是單一而不變化，惟文字語言是多樣的、無限變化的，如集、苦、道、滅四真理的文字表達則屬多樣描述，但意義是同一的。語言文字有時在精神下是被犧牲的，其功能乃在於載道顯義，而真理是從來無法用文字語言所能盡釋。(三) 依了義 (Nitartha) 不依不了義 (Neyartha)：舉凡不能掌握完美的真智，則屢易遭遇到在佛法詮釋上的諸多衝突與矛盾，容易偏於虛弱或實有（偏落兩邊）。(四) 依智 (Jnana) 不依識 (Vijnana)：文本的詮釋非基於對真理的文字理論之理解，佛典的真理係來自聞 (Shrutamayi)、思 (Cintamayi)、修 (Bhavanamayi) 三層面的般若智之修為。般若智是依賴於現象根源的永恆法則來作為它的對象，平時以集、苦、道、滅作為修持，終至了義的肯定；透過忠實的信仰與反思的鋪路下，以無邊無量的般若隨其自身的敏銳度，直入其境界，同時建構了純一而不可替代的真理解譯之功夫。」

這部份主要是反應西方佛教學者近二十年來對詮釋學方法應用於佛學研究的反省成果，以便讓本文的研究能與當代佛教詮釋學的趨勢合流。¹⁸

第四節、研究範圍與研究步驟

一、研究範圍與步驟

本文首先係以佛教宗派之禪宗「不二觀」思想為研究的標的，所探索的文史資料來自佛教禪宗初祖之前的背景與演進，參考《維摩詰所說經》、《禪源諸詮集都序》、水野弘元所著《佛教教理研究·水野弘元著作選集·第二卷》之大乘佛教等論點。

其次、深入禪宗初祖之後的「不二觀」演進，以《六祖壇經》與印順導師之《中國禪宗史》為研究主幹，探索中國佛教禪宗初祖至五祖、六祖及其後五宗七派弟子的修行語錄與法要。

復次、引《維摩詰所說經》、《壇經》、壇經、David Loy 與印順導師，對不二之知覺、行動、思維、主客等的意義，進行可能的意義對話，筆者符應前述觀點對於諸不二層面之行動實踐，試圖參考《佛祖心要》之十六個「不二」的論點為

¹⁸參考 Donald S. Lopez, JR. "Textual Interpretation in Buddhism" p.12-25

結構，索引相關語源與原意，抒發論者以「不二觀」論點，對現代生活意義進行詮釋。

終結、以禪宗「不二觀」之真諦，為個體生命之行動實踐做出指引的方向，驗證本論文研究目的之發現。

二、論文大綱

第一章〈導論〉，在於簡述本論文研究之動機與目的、擬構研究之次序與論文層次之安排、研究範圍與研究步驟：

- (一) 研究動機：以前言緣起、「不二」思想的重要與特殊之處、西方學者 David Loy 對「不二」的觀點、《六祖壇經》對「不二」的詮釋、印順導師《中國禪宗史》對禪宗「不二」的論點，進行說明論文研究的動機。
- (二) 研究目的：在於發掘佛教禪宗「不二觀」詮釋活動的層次、提出禪宗「不二觀」對行動之宗教實踐的詮釋。
- (三) 方法的運用：論者試圖以創造性的詮釋學方法的運用，以及透過文本詮釋的進路，進行文本之詮釋。
- (四) 研究範圍與研究步驟：首先係以佛教宗派之禪宗「不二觀」思想為研究的標的，次探佛教禪宗初祖前之溯源，深入禪宗初祖之後的「不二觀」演進，接以中國佛教禪宗初祖至五祖、六祖及其後五宗七派弟子的修行語錄與法要，並引知覺、行動、思維、主客的不二觀點，詮釋禪宗「不二觀」與宗教行動之實踐。其間參酌西方不二論之學者論點、中國禪宗的論點、並依各佛經之行動實踐，開展論文之鋪陳為步驟；最後簡述論文大綱，以利整篇論文脈絡之洞燭。

第二章〈禪宗六祖及前之「不二觀」的義涵與演進〉，依《維摩詰所說經》、《禪源諸詮集都序》、《六祖壇經》、水野弘元所著《佛教教理研究·水野弘元著作選集·第二卷》與印順導師之《中國禪宗史》為文本，在於發掘佛教禪宗六祖慧能「不二觀」之前詮釋活動的層次：

- (一) 首從《維摩詰所說經》與《禪源諸詮集都序》探禪宗「不二觀」之問題進路，以《維摩詰所說經》作為進入不二門的指南，依《禪源諸詮集都序》中「不二」的問題意識為輔佐，從《禪源諸詮集都序》中「不二」的思想，進行探討。
- (二) 開啟大乘佛教依「聖俗不二」所實踐之「十地菩薩道」入世修行觀對「不二觀」的關連，探討乘佛教之菩薩行所代表的「聖俗不二」真諦，首行「五品位」、次行「十信」、「十住」、「十行」、「十迴向」、深行「十地」，至「等覺」、「妙覺」之修練。
- (三) 禪宗初祖至五祖「不二觀」對生命詮釋的開展，即從達摩祖師的「理入」

與「行入」的不二，以「理入」而悟「無自他」，以「四行」為「行入」之行動實踐；慧可大師主張「專唯念慧，不在言語」，「專附玄理，重於禪悟」，係不重建立，而以實質教行，深入身心行動之實踐；僧燦大師主張「禪道不在多言，而在體悟與實踐」、「悟道之方在於息相、不住相」。道信大師引用「一行三昧」「心心念佛」，以行動實踐「摒息雜念」，專注修行，並依「摩訶般若波羅蜜」為理入法門，體悟到「萬法無自性空」之奧義；弘忍大師主張「念佛淨心」修行法門，一本《文殊說般若經》著重「看淨」（空無一物）的修行工夫。

(四)六祖慧能的「不二觀」，緣起於《金剛經》「應無所住而生其心」之經文啟蒙，大師提「摩訶般若波羅蜜」為習智入手、倡「無念」「無住」「無相」之「無相戒」行、主張「念佛是心行」、「非口念心不行」之行動實踐，以「三科法門」「三十六對法」反向思考對治世間二元對立的陷落。

第三章〈禪宗六祖後七家五宗之「不二觀」的意含與發展〉，以印順導師之《中國禪宗史》與《六祖壇經》為文本，在於深入禪宗六祖慧能之後「不二觀」，在禪宗思考上的呈現：

(一) 六祖慧能傳至五宗之「不二觀」的因緣背景，從中原「荷澤宗」神會大師傳六祖慧能「無念」禪法開啟此段因緣；續由江南「洪洲宗」懷讓禪師提「修證即不無、污染即不得」獲六祖慧能之肯認，門後弟子衍生為仰、臨濟二宗門；江南「石頭宗」行思禪師提「聖諦尚不為、何階級之有」「做任何事皆宜」的當下作為，脈傳六祖的「無一物」禪法，後弟子衍生雲門、法眼、曹洞等三宗門；西蜀方辯法師來頂禮六祖，慧能大師以「永為人天福田」授於灌頂禮，四川衍派劍南「保唐宗」之「不將一字教來，默傳心法」、「淨眾宗」之「無憶無念莫妄、莫起狂妄」、「宣什宗」之「無憶是戒、無念是定、莫妄是慧，此三句是總持門」等禪修，皆近於六祖之「無相戒」修行；江南「牛頭宗」禪師，以法融大師「本無事而忘情」，而主張自然無我，反對二元對立的思維與爭鋒，任運而行，當下自如。

(二) 禪宗七家五宗對「不二觀」主張與詮釋：荷澤宗主張「寂知指體，無念為宗」、「無住為本，見即是主」，係依行者當下知解為修行的方便門，強調「不破言說」、但亦「不立言說」之修行路數。江南「牛頭宗」主張「本無事而忘情」，強調生命是本來如實呈顯而不用分別。江南「洪洲宗」主張「觸類是道而任心」，強調自然即是大道之流行變化，故勿我執。江南「石頭宗」主張「即心即佛」、「心佛眾生、菩提煩惱，名異體一」，強調「十二時中、不倚一物」，當下雖是「名相」殊異而「體一」同源。四川衍派「保唐宗」以「教行不拘而滅識」為主張，強調行者達到對「心」的專一無雜念；「淨眾宗」以「三句用心為戒定慧」為主張，強調「無憶為戒、無念為定、莫妄為慧」；「宣什宗」以「藉傳香而存佛」為修行的宗旨，強調以「傳香」、「一念佛號」之儀式修練定功。

(三) 在於彰顯中國禪宗「不二觀」在禪宗思考上的呈現：

- 1.以中原「荷澤宗」神會的主張之「大乘禪定」修行論點，詮釋佛教禪宗「不二觀」的文本意義，即是「念不起為坐、見本性為禪」。
- 2.以江東「牛頭宗」法融的主張「不須立心，亦不須強安」修行論點，詮釋佛教禪宗「不二觀」的文本意義，展現「道本虛空、無心合道」之宏觀。
- 3.以江南「洪洲宗」諸位宗師之修行論點，如道一的「即心即佛」、黃檗希運的「當下無心，便是本法」、南岳懷讓的「修證即不無、污染即不得」、百丈懷海的「絕觀棄守」、大珠慧海的「即心即道」、臨濟義玄的「用棒用喝、呵佛罵祖」，作為論述佛教禪宗「不二觀」的文本意義，即是「即心是佛、平常心是道」。
- 4.以江南「石頭宗」諸位宗師之修行論點，如石頭希遷的「聖人無己、法身無相」、夾山善會的「無法本是道」、石室善道的「若不與他作對，一事也無」、洞山良介的「無心合道」等主張，作為論述佛教禪宗「不二觀」的文本意義，即是「道本虛空」之義理。
- 5.以劍南「保唐宗」無住「于一切時中自在，勿逐勿轉，行坐總是禪。」、淨眾神會「無憶無念莫妄」的主張，作為論述佛教禪宗「不二觀」的文本意義，即是「無憶無念莫妄」「當下即是」之義理。

(四)禪宗七家五宗對「不二觀」的發展層面之探討，從直說與巧說、隨相與破相、尊教與慢教、重定與輕定等層面，禪宗掙脫對二元思維的束縛，開展生命自由呈顯的演進。

第四章〈禪宗「不二觀」與宗教行動之實踐〉，以維摩詰所說經、壇經、David Loy 與印順導師對不二行動的意義對話，筆者並依《佛祖心要》之十六個「不二」的論點為結構，試圖對佛教禪宗的實踐層次，提出詮釋，以符應前述觀點對於不二觀之行動實踐的體認：

- (一) 《維摩詰所說經》三十三個菩薩宣稱「聖俗不二」以入「不二門」之道。
- (二) 《六祖壇經》之「無念為宗、無相為體、無住為本」作為「不二」之實踐基礎，證成佛教禪宗「不二觀」之行動實踐意涵。
- (三) 印順導師初以「六祖壇經」中的「見性成佛」為主幹，深入「心」與「性」、「心」與「念」、「思量」與「性」、「覺」與「性」等「不二觀」探索相互關聯，彰顯「即心是佛、見性成佛」之實踐義理。
- (四) David Loy 依《Non-Duality》之佛教學說觀點為基礎，佐證禪宗「不二」觀點與行動實踐之意義。
- (五) 筆者並依《佛祖心要》之十六個「不二」的論點為結構，試圖對佛教禪宗的實踐層次，提出行動實踐詮釋，以符應前述觀點對於不二行動之實踐的體認：
 - 1.以空有不二、真妄不二、迷悟不二、語默不二等四觀，對知覺行動實踐層次進行詮釋。
 - 2.以理事不二、体用不二、止觀不二，世出世不二等四觀為議題，進行身體行動實踐的意義之解讀。

- 3.以正念妄念不二、信心不二、頓漸不二、定慧不二等四觀為議題，進行思維行動的實踐意義之解讀。
- 4.以心物不二、自他不二、心境因果一如不二、淨土與現實不二等四觀為議題，進行主客一體之行動實踐的意義解讀。

第五章、〈結論〉，首先、論者發掘禪宗「不二觀」的詮釋層次係對生命存在的一種尊重：

- (一)從禪宗六祖之前，論者發現禪宗源於佛教「聖言量」真誠的修行歷程中，而它對生命的尊重之思維，緣於「苦」，並對治「苦」，令使心靈遠離束縛。
 - (二)從禪宗六祖慧能傳至五宗的演進中，論者發現禪宗對生命的重視，從佛教「聖言量」轉落實於日常修行歷程中，其思維重在於「平常心是道」。
 - (三)從「不二觀」在禪宗文本上的呈現，論者發現禪宗對生命意義的開顯，並於禪宗各家衍派的修行主張裡，此不二思維卻展現於「當下即是」。
- 最後、論者發掘落實如法的生活實係對禪宗「不二觀」行動實踐的一種體現：
- (一)從「知覺的不二」層面裡，以空有不二、真妄不二、迷悟不二、語默不二等議題，論者發現禪宗透過日常知覺之修行，達到生命對「知覺」無執的深層理解。
 - (二)從「行動的不二」層面裡，以理事不二、體用不二、止觀不二而二、二而不二、世與出世不二等議題，論者發現禪宗透過真實生活的修行，達到生命對「行動」無妄的深層理解。
 - (三)從「思維的不二」層面裡，以正念妄念不二、信心不二、頓漸不二、定慧不二等議題，論者發現禪宗透過真實思維的修行，達到生命對「思維」不分別的深層理解。
 - (四)從「主客的不二」層面裡，以心物不二、自他不二、心境因果一如不二、淨土與現實不二等議題，論者發現禪宗透過真實主客圓融相待的修行，達到生命對「主客」不對立的深層理解。

第二章、禪宗六祖及前之「不二觀」義涵與演進

第一節、從《維摩詰所說經》與《禪源諸詮集都序》探索「不二」之問題

一、佛教《維摩詰所說經》對行者進入不二門的指南：

以下筆者引《維摩詰所說經》經文，由問題方式提問「不二」之理入，透過「般若」行動以對治「無明」之狀態，以真正發掘入「不二法門」之真實意義。依《維摩詰所說經》〈入不二法門品第九〉中，維摩詰居士問眾菩薩：「云何菩薩入不二法門？各誰所樂說之。」眾菩薩於對立諸名相中，逐一各舒己見，以頓入「不二門」：

- 1.如何「生滅不二」？行者如悟「法本不生，今則無滅，得此無生法忍」，即是。
- 2.如何「我我所不二」？行者如悟「因有我故，便有所，若無有我，則無我所」，即是。
- 3.如何「受、不受不二」？行者如悟「若法不受，則不可得，以不得，故無取無捨，無作無行」，即是。
- 4.如何「垢、淨不二」？行者如悟「見垢實性，則無淨相，順於滅相」，即是。
- 5.如何「動、念不二」？行者如悟「不動即無念，無念即無分別，通達此者」，即是。
- 6.如何「一相、無相不二」？行者如悟「一相即無相，亦不取無相，入於平等」，即是。
- 7.如何「菩薩心、聲聞心不二」？行者如悟「觀心相空如幻化者，無菩薩心、無聲聞心」，即是。
- 8.如何「善、不善不二」？行者如悟「如不起善不善，入無相際而通達者」，即是。
- 9.如何「罪、福不二」？行者如悟「若達罪性，則與福無異，以今剛慧決了此相，無縛無解者」，即是。
- 10.如何「有漏、無漏不二」？行者如悟「若得諸法者，則不起漏不漏想，不著於相，亦不住無相」，即是。
- 11.如何「有為、無為不二」？行者如悟「若離一切數，則心如虛空，以清淨慧無所礙者」，即是。
- 12.如何「世間、出世間不二」？行者如悟「世間性空，即是出世間。於其中不入、不出、不溢、不散」，即是。
- 13.如何「生死、涅槃不二」？行者如悟「若見生死性，則無生死，無縛無解，不然不滅」，即是。
- 14.如何「盡、不盡不二」？行者如悟「法若究竟，盡若不盡，皆是無盡相；無盡相即是空，空則無有盡不盡相」，即是。

- 15.如何「我、無我不二」？行者如悟「我尚不可得，非我何可得。見我實性者？不復起二」，即是。
- 16.如何「明、無明不二」？行者如悟「無明實性即是明，明亦不可取，離一切數，於其中平等無二者」，即是。
- 17.如何「色、色空不二」？行者如悟「色即是空，非色滅空，色性自空」，即是。
- 18.如何「受想行識、識空不二」？行者如悟「識即是空，非識滅空，識性自空。」，即是。
- 19.如何「眼、色不二」？行者如悟「眼性於色，不貪不恚不癡，是名寂滅，安住其中」，即是。
- 20.如何「耳聞、鼻香、舌味、身觸、意法不二」？行者如悟「意性於法，不貪不恚不癡，是名寂滅，安住其中」，即是。
- 21.如何「布施、迴向一切智不二」？行者如悟「布施性是迴向一切智性，如是持戒、忍辱、精進、禪定、智慧、迴向一切智為二。智慧性即是迴向一切智，於其中入一相者」，即是。
- 22.如何「是空、是無相、是無作不二」？行者如悟「空即無相，無相即無；若空、無相、無作，則無心意識，於一解脫門即是三解脫門者」，即是。
- 23.如何「佛、法、眾不二」？行者如悟「佛即是法，法即是眾，是三寶皆無為相，與虛空等，一切法亦爾，能隨此行者」，即是。
- 24.如何「身、身滅不二」？行者如悟「身即是身滅，所以者何？見身實相者，起不見身及見滅相，身與滅身，無二無分別，於其中不驚不懼者」，即是。
- 25.如何「身口意善不二」？行者如悟「是三業皆無作相，身無作相，即口無作相，口無作相，即意無作相；三業無作相，即一切法無作相，能隨如是隨無作慧者」，即是。
- 26.如何「福行、罪行、不動行不二」？行者如悟「三行實性即是空，空則無福行、罪行、不動行，於此三行而不起者」，即是。
- 27.如何「從我起二不二」？行者如悟「見我實相者，不起二法；若不住二法，則無有識，無所識者」，即是。
- 28.如何「有所得相不二」？行者如悟「若無所得，則無取捨者，無取捨者」，即是。
- 29.如何「闇與明不二」？行者如悟「無闇無明，則無有二，所以者何？如入滅受想定，無闇無明。一切法相亦復如是，於其中平等入者」，即是。
- 30.如何「樂涅槃、不樂世間不二」？行者如悟「若不樂涅槃、不厭世間，則無有二，所以者何？若有縛，則有解，若本無縛，其誰求解？無縛無解，則無樂厭」，即是。
- 31.如何「正道、邪道不二」？行者如悟「住正道者，則不分別是邪是正，離此二者」，即是。
- 32.如何「實、不實不二」？行者如悟「實見者尚不見實，何況非實！所以者何？非肉眼所見，慧眼乃能見，而此慧眼，無見無不見」，即是。

眾菩薩問文殊師利「何等是菩薩入不二法門？」答曰「如我意者，於一切法，無言無說，無示無識，離諸問答是為入不二法門。」文殊師利問維摩詰居士「何等是菩薩入不二法門？」時維摩詰居士默然無言。文殊師利嘆曰「善哉！善哉！乃至無有文字語言，是真入不二法門。」

二、依《禪源諸詮集都序》中「不二」的問題意識
依《禪源諸詮集都序》宗密指出：

(一) 禪源與本性(佛性或如來藏識或心地)

1. 「禪」為「靜慮」，乃「定慧」之通稱。「源」是「一切眾生本覺真性」，亦名「佛性、心地」，悟之名「慧」，修之名「定」。又說「此性是禪之本源，故云禪源。」「此之本源是禪理，忘情契之是禪行。故云理行」

(二) 修禪何以殊勝

1. 當時行者多談禪理少談禪行，「目真性為禪者，是不達理行之旨，然亦非離真性別有禪體」，但「眾生迷真合塵，即名散亂；被塵合真，方名禪定」，若直論「本性」即非真非妄，無背無合，無定無亂，誰言禪乎？
2. 「真性」非唯是禪門之源，亦是萬法之源，故名「法性」；亦是眾生迷悟之源，故名「如來藏藏識」；亦是諸佛萬德之源，故名「佛性」；亦是菩薩萬行之源，故名「心地」。惟「萬行不出六波羅蜜，禪門但是六中之一，當其第五，豈可都目真性為一禪行哉？」
3. 然禪定一行最為神妙，能發起性上無漏智慧，一切妙用萬德萬行，乃至神通光明，皆從定發。故三乘學人欲求聖道必須修禪，離此無門，離此無路。至於念佛求生淨土，亦須修十六觀禪，及念佛三昧，般舟三昧。

(三) 禪修之次第

「真性則不垢不淨，凡聖無差，禪則有深有淺」：

1. 外道禪：謂帶異計欣上厭下而修者
2. 凡夫禪：正信因果亦以欣厭而修者
3. 小乘禪：悟我空偏真之理而修者
4. 大乘禪：悟我法二空所顯真理而修者

「達摩未到，古來諸家所解，皆是前四禪八定，諸高僧修之皆得功用。南岳天台，令依三諦之理修三止觀，教義雖最圓妙，然其趣入門戶次第，亦只是前之諸禪行相。」

5. 最上乘禪：若頓悟自心本來清淨，元無煩惱，無漏智性本自具足，此心即佛，畢竟無異，依此而修者。亦名如來清淨禪、一行三昧、真如三昧，此即是一切三昧之本。若能念念修習，自然漸得百千三昧，達摩門下展轉相傳者，是此禪也。

「唯達摩所傳者，頓同佛體，迥異諸門。故宗習者難得其旨，得即成聖，疾

證菩提，失即成邪，速入塗炭。先祖革昧防失，故且人傳一人，後代已有所憑，故任千燈千照。」

(四) 教禪之殊異

1. 教者：諸佛菩薩所留經論也，是「佛語」。「諸佛說經皆具法義因果信解修證，雖世界各異化儀不同，其所立教無不備此。」
2. 禪者：諸善知識所述句偈也，是「佛意」。「羅眾則湊蕩難依，就機即指的易用」，「隨問反質旋立旋破，無斯綸序，不見始終。」「師訓在即時度脫，意使玄通，玄通必在忘言。故言下不留其迹，迹絕於意地，理現於心源。即信解修證，不為而自然成就；經律疏論，不習而自然冥通。」
故 (1)有問修道，即答以無修。
(2)有求解脫，即反質誰縛。
(3)有問成佛之路，即云本凡夫。
(4)有問臨終安心，即云本來無事，或亦云此是妄此是真，如是用心，如是息業。

舉要而言，但是隨當時事應當時機。何有定法明阿耨菩提，豈有定行名摩訶般若，但得情無所念、意無所為、心無所生、慧無所住，即真信真解真修真證也。若不了自心但執名教欲求佛道者，豈不現見識字看經元不證悟，銷文釋義唯熾貪嗔耶。

(五) 習禪何關經論

「答有十所以，須知經論權實方辨諸禪是非，又須識禪心性相方解經論理事」

1. 師有本末馮本印末故
「達摩受法天竺躬至中華，見此方學人多未得法，唯以名數為解事相為行，欲令知月不在指法是我心。故但以心傳心不立文字，顯宗破執，故有斯言，非離文字說解脫也。故教授得意之者，即頻讚金剛楞伽云，此二經是我心要。」「修證正是禪門之本事，心佛正是經論之本意。」今若不以權實之經論對配深淺禪宗，焉得以教照心以心解教？
2. 禪有諸宗互相違阻故
「宗義別者猶有十室，謂江西荷澤北秀南旻牛頭石頭保唐宣什及稠那天台等，立宗傳法互相乖阻」，「但緣各皆黨己為是，斥彼為非，彼此確定，故須和會」，「了義不偏，令皆圓妙」，「局之則皆非，會之則皆是。」
3. 經如繩墨楷定邪正故
「繩墨非巧，工巧者必以繩墨為憑；經論非禪，傳禪者必以經論為準。」「問所在皆有佛經，任學者轉讀勘會。」
4. 經有權實須依了義故
「謂佛說諸經，文或敵體相違義必圓通無礙，龍藏浩汗何見旨歸？故今但以十餘紙都決擇之，令一時圓見佛意。見佛意後即備尋一藏，即句句知宗。」
5. 量有三種勘契須同故
「比量以因由譬喻比度，雖不見亦非虛妄」，無聖教及自所見，約何比度，

比度何法？「現量親自現見，自然定也」，不勘佛語，焉知邪正？外道六師修行用功，豈知是邪？「佛言量以諸經為定」，不自比度証悟自心者，只是泛信，於己未益。禪宗以多有現比二量，今更以經論印之則三量備矣。

6. 疑有多般須具通決故

「然疑者千萬，愍其未聞，況所難之者情皆遍執，所執各異，彼此互違，故須開三門義，評一藏經，總答前疑無所不通徹。」

7. 法義不同善須辨識故

「凡欲明解諸法性相，先須辨得法義，依法解義，義即分明，以義詮法，法即顯著。」如金即是法，不變隨緣是義；「心即是法，一切是義，無量義者從一法生；唯無量義統唯二種，一不變是性，二隨緣是相，當知性相皆是一心上義，八識但是真心上隨緣之義。」「馬鳴菩薩以一心為法，以真如生滅為義，依於此心顯示摩訶衍義，心真如是體，心生滅是相用。只說此心不虛妄故云真，不變易故云如。」「今禪者不識義呼心為禪，講者不識法約名說義，隨名生執，難可會通，聞心為淺聞性謂深，或卻以性為法以心為義。」故須三宗經論相對照之法義既顯，但歸一心自然無諍。

8. 心通性相名同義別故

「諸經或毀心是賊，制令斷除，或讚心是佛，勸令修習，乃至種種相違，若不以諸宗相對顯示，則看經者何以辨之？」為當有多種心，為復只是一般心耶。汎言心者有四，「訖利陀耶(肉團心)此身中五藏心；緣慮心(八識)能緣慮自分境；質多耶(集起心)此唯第八識積集種子生起現行；乾栗陀耶(堅實心或貞實心)此是真心。」然第八識無別自體，但是真心以不覺故，與諸妄想有和合不合義；和合義者，能含染淨目為藏識，不和合義者，體常不變目為真如。都是如來藏，故楞伽云：「寂滅者名為一心，一心者如來藏；如來藏亦是在纏法身，如勝鬘經說。」故之四種心本同一體，然雖同體，真妄義別本末亦殊，前三是相後一是性。依性起相蓋有由因，會相歸性非無所以，性相無礙都是一心。迷之即觸面向牆，悟之即萬法臨境，若空尋文句，於此一心性如何了會？

9. 悟修頓漸言似違反故

「謂諸經論與諸禪門，各有意義，言以反者，謂既悟即成佛本無煩惱名為為頓者，即不應修斷，何得云漸修；漸修即是煩惱未盡，因行未圓，果德未滿，何名為頓。頓即非漸，漸即非頓，故云相反，如下對會，即頓漸非唯不相乖，反而乃互相資也。」

10. 師授方便須識藥病故

「謂承上傳授方便皆先開示本性，方令依性修禪，性不易悟多由執相，故欲顯性先須破執。意使心無所著，方可修禪。又修習之門人多放逸，故復廣說欣厭毀責貪恚讚嘆勤儉調身調息麁細次第，後人聞此又迷本覺之用，便一向執相。唯根利志堅者，始終事師方得悟修之旨。其有性浮淺者，纔聞一意即謂已足，仍侍小慧便為人師，未窮本末多成偏執。故頓漸門下相

見如仇讎，南北宗中相敵如楚漢，洗足之誨，摸象之喻，驗於此矣。」故知欲識傳授藥病，須見三宗不乖，須解三種佛教。

三、從《禪源諸詮集都序》中「不二」的思想檢討
依《禪源諸詮集都序》宗密指出：

(一)禪之三宗

1.息妄修心宗

「說眾生雖本有佛性，而無始無明覆之不見，故輪迴生死。故依師言教背境觀心息滅妄念，念盡即覺悟無所不知。」「須明解趣入禪境方便，離遠憤鬧閑靜處，調身調息跏趺宴默，舌拄上腭心注一境。」南侏北秀保唐宣什等皆此類也，牛頭天台惠稠求那等進趣方便，跡即大同見解即別。

2.泯滅無寄宗

「說凡聖等法，皆如夢幻都無所有，本來空寂非今始無，即達無知智亦不可得。無法可拘無佛可作，凡有所作皆是迷妄。如此了達本來無事，心無所寄方免顛倒，始名解脫。」石頭牛頭下至徑山，皆是此理。荷澤江西天台等門下亦說此理，然非所宗。

3.直顯心性宗

「說一切諸法若有若空皆為真性，真性無相無為，體非一切。謂非凡非聖非因非果非善非惡等，然即體之用而能造作種種；謂能凡能聖現色現相等，於中指示心性。」復有二類：

(1)即今能語言動作貪痴慈忍造善惡受苦樂等，即汝佛性，即此本來是佛，除此無別佛也。了此天真自然，故不可起心修道。道即是心，不可將心還修於心；惡亦是心，不可將心還斷於心。不斷不修任運自在，方名解脫，是真悟真修真証。

(2)諸法如夢，諸聖同說，故妄念本寂塵境本空。空寂之心靈知不昧，即此空寂之知，是汝真性。任迷任悟心本自知，不藉緣生不因境起。「覺諸相空心自無念，念起即覺；覺之即無修行，妙門唯在此也，故雖備修萬行，為以無念為宗。」

此二類者皆會相歸性，故同一宗。

(二)教之三宗

1.密意依性說相教

(1)人天因果教

「說善惡業報令知因果不差，懼三途苦求人天樂，修施戒禪定等一切善行，得生人道天道乃至色界無色界」。

(2)斷惑滅苦樂教

「說三界不安皆如火宅之苦，令斷業惑之集，修道證滅以隨機故；所說法

數一向差別，以揀邪正，以辨凡聖，以分析厭，以明因果。說眾生五蘊都無我主，俱是行骸之色，思慮之心，從無始來因緣力故，念念生滅相續無窮。身心假合似一似常，凡愚不覺執之為我，寶此我故即起貪嗔癡等三毒。三毒擊於意識，發動身口造一切業，業成難逃故受五道苦樂等身，三界勝劣等處，於所受身還執為我，還起貪等造業受報。身則生老病死，死而還生；界則成住壞空，空而復成。劫劫生生輪迴不絕，無始無終如級井輪，都由不了此身本不是我。不是我者，此身本因色心和合為相。」「翻覆推我皆不可得，便悟身心等俱是眾緣和合元非一體，似我人相元非我人，為誰貪嗔，為誰殺盜，誰修戒施，誰生人天，遂不滯心於三界有善惡，但修無我觀智，以斷貪等止息諸業。證得我空真如，得須陀洹果，乃至滅盡患累得阿羅漢果，灰身滅智永離諸苦。」

(3)將識破境教

「說上生滅法不關真如，但是眾生無始已來法爾有八種識，於其中第八識，是其根本，頓變根身器界種子，轉生七識，各能變現自分所緣，此八識外都無實法。」「我法分別薰習力故，諸識生時變似我法，六七二識無明覆故，緣此執為實我實法，如患者。患夢力故，心似種種外境相現，夢時執為實有外物，寤來方知唯夢所變。我此身相及於外境，亦復如是，唯識所變，迷故執有我及諸境。既悟本無我法唯有心識，遂依此二空之智，修唯識觀及六度四攝等行，漸漸伏斷煩惱所知二障，證二空所顯真如，十地圓滿，轉八識成四智菩提也。真如障盡，成法性身大涅槃也，解深密等數十本經，瑜伽唯識數百卷論，所說之理，不出此也。」此與禪門息妄修心宗而相扶會。

2.密意破相顯性教

「說前教中所變之境既皆虛妄，能變之識豈獨真實，心境互依空而似有故也。且心不孤起，託境方生，境不自生，由心起現，心空即境謝，境滅即心空。未有無境之心，曾無無心之境，如夢見物似能見所見之殊，其實同一虛妄都無所有。諸識諸境亦復如是，以皆假託眾緣無自性故，未曾有一法不從因緣生，是故一切法無不是空者。凡所有相皆是虛妄，是故空中無色，無眼耳鼻舌身意，無十八界，無十二因緣，無四諦，無智，亦無得，無業，無報，無修，無證，生死涅槃等如幻。但以不住一切無執無著而道行，諸部般若千餘卷經，及中百門等，三論廣百論等，皆說此也」此教與禪門泯絕無寄宗全同

3. 顯示真心即性教

「此教說一切眾生皆有空寂真心，無始本來性自清淨，明明不昧，了了常知，盡為來際常住不滅，名曰佛性，亦名如來藏，亦名心地。從無始際妄想翳之，不自證得耽著生死，大覺愍之出現於世，為說生死等法一切法皆空，開示此心全同諸佛。」「自性了了常知，何須諸佛開示，答此言知者，不是證知，意說真性不同虛空木石，故云知也。非如緣境分別之識，非如

照體了達之智，真是一真如之性，自然常知。」馬鳴之「真如者自體真實識知」、華嚴迴向品之「真如照明為性」、問明品之「知與智異，智局於聖不通於凡，知即凡聖皆有，通於理智」、文殊師利答智云「諸佛智在三世無所礙」答知云「非識所能識，亦非心境界」、寶藏論之「知有有壞，知無無敗」，故「真知之知，有無不計，如是開示靈知之心，即是真性與佛無異，此顯示真心即性教也。華嚴密嚴圓覺佛頂勝鬘如來藏法華涅槃等四十餘部經，寶性佛性起信十地法界涅槃等十五部論，雖或頓或漸不同，據所顯法體皆屬此教。」全同禪門第三直顯心性之宗。

(三)以上三教，攝盡一代所說經，及諸菩薩所造之論，細尋法義，便見三義全殊，一法無別。

第二節、大乘佛教「不二觀」的意涵

一、聖俗不二真諦與菩薩入世之修行

大乘佛教的不二觀點主要表現在菩薩行所代表的聖俗不二真諦上，對此水野弘元的說明如下：

最初大乘佛教諸經之菩薩修行階段的十地說¹⁹、般若經中三乘（聲聞、緣覺、菩薩）修行階段的十地說²⁰、華嚴的十地說²¹、唯識法相宗的菩薩四

¹⁹ 《仏教教理研究・水野弘元著作選集・第二卷》水野弘元著，第一刷發行，東京都千代田區外神田 2-18-16：株式會社春秋社，1997，p123~130

菩薩行十地說：一、初發心（prathama-cittopadika）意指發意，「初發心時便成正覺」。二、治地（adikarmika），淨地。三、應行（yogacara），意指修行、久習、相應。四、生貴（ianmaja），意指。五、修成（purvayoga-sampanna），意指方便具足。六、正心（suddhadhyasaya），意指成就正心、上位。七、不退轉（avaivartya），意指阿毘婆帝、阿惟越致、不退。八、童真（kumarabhuta），意指童子。九、法王子（yauvarajyata），意指王子、常淨。十、灌頂（abhisekaprapta），意指阿惟顏、補處、一生補處。

²⁰ 同上，般若經十地說：（聲聞乘方面）一、乾慧地（suska vipasyana-bhumi），意指淨觀地，尚未有禪定的潤澤，祇有純粹智慧的作用，具備精進持戒、修禪定與觀佛三昧、不淨觀、慈悲觀、無常觀等修持，到達根本定、欲界心的階段，在「俱舍論」指向三賢位。二、種性地（gotra-bhumi），意指性地，直前的果位在「俱舍論」指向煖、頂、忍、世第一法的四善根。三、八人地（astamaka-bhumi），意指第八地，見惑斷除中，正朝向須陀洹的果位前進，即是見道第十五心。四、見地（darsana），意指具見地，見惑已斷盡之須陀洹果的聖位，即是見道第十六心。五、薄地（tanu-bhumi），意指對欲界所屬諸煩惱（欲貪、瞋恚等）已漸稀薄，正朝向斯陀含的聖位。六、離欲地（vitaraga-bhumi），意指到達欲界所屬諸煩惱（五下分結）已全斷之阿那含果的聖位。七、已辨地（krtavi-bhumi），意指已作地，指向所作已完、諸漏已盡、梵行已成之無學阿羅漢的聖位，是聲聞的最高境地（緣覺乘方面）。八、辟支仏地（pratyekabuddha-bhumi）意指獨覺地，（菩薩乘方面）。九、菩薩地（bodhisattva-bhumi）。十、仏地（buddha-bhumi）。

²¹ 同上，華嚴十地說：一、歡喜地（pramudita bhumi），意指極喜地，十住的初發心。二、離垢地（vimala dhumi），意指。三、發光地（prabhakari bhumi），意指明地。四、焰慧地（arcismati bhumi），

十一位說²²、天台圓教的菩薩五十二位說²³。

二、十地菩薩道之修行次第

大乘佛教時期，行者對菩薩修行將進入更細微的觀察與定位，無論是大乘初期的十地說，或是般若經的三乘（聲聞、緣覺、菩薩）十地說，或是華嚴經的十地，或是唯識法相宗之四十一說中的十地，或是天台圓教的五十二位說中的十地，都說十地，名相分殊，意義如何？代表的意義與「不二」的關係如何？十地分殊說與佛性「不二」說，如何分別又圓融？對於十地修行與壇經的「見性頓悟」又有何意義？

行者發菩提心，作度他事業，「經十住、十行、十迴向，歷時一阿僧祇劫，始為三賢位上，或地前的凡夫菩薩，依修行地位，僅止於見道」²⁴；行者因體悟世事如幻化，而懺悔昔日所為之執非，因此內心生發宏願，以度己利他為修行的目標。

行者在修行的次第裡，首行「五品位」²⁵，以行動開啟了佛理實踐的步伐，

意指焰地。五、極難勝地（sudurjaya bhumi），意指難勝地。六、現前地（abhimukhi bhumi），意指真如本性顯現之位。七、遠行地（durangama bhumi），意指斷諸業果、起殊勝行、廣化眾生、成方便波羅蜜、備遠行糧。八、不動地（acala bhumi），意指不退轉。九、善慧地（sadhupati bhumi），意指滅心相、證智自在、具大神通、善護諸佛法藏、成力波羅蜜、善運慧解。十、法雲地（dharmamegha bhumi），意指廣集無量道法、增長無邊福智、悉知眾生心行、依根性說三乘、成就智波羅蜜、如大雲雨大法雨。

²² 《仏教教理研究・水野弘元著作選集・第二卷》水野弘元著，第一刷發行，東京都千代田區外神田 2-18-16：株式會社春秋社，1997，p123~13

唯識法相宗的菩薩四十一位：十住、十行（三賢為資糧位）、十迴向（四善根為加行位）、十地（初地見道為通達位、後九地修道為修習位）、佛地（究竟位）。

²³ 同上，天台圓教的菩薩五十二位：（八位）五品位、十信、十住、十行、十迴向、十地、等覺、妙覺；（六即）理即、名字即、觀行即、相似即、分真即、究竟即。

²⁴ 《初級佛教教學本》方倫著，八版，台中市：菩提樹雜誌社，民 69，p48

筆者以為「發菩提心」：此於菩薩十地修行次第中，在大乘初期稱為「初發心（發意）」，般若經為「乾慧地（淨觀地）」，華嚴經為「歡喜地（極喜地）」，唯識法相宗為「十住、十行、十迴向」，天台圓教的菩薩五十二位說為「五品位、十信、十住、十迴向。」

²⁵ 參考《佛學常見詞彙》竺摩法師鑑定，陳孝義居士編，高雄市：淨心文教基金會印經組，民 83，p.100

「五品位」意指：「能隨喜聞實相法，而信解；能誦讀法華等大乘經典，而助觀解；能講說以所見解的佛說，而利益他人；能兼修六度品而助觀心；能正行六度品，而自度度他，事理具足，觀

能依佛的精神為自我生命的最高依止，以其所說之經典為其行事之歸依，而佛說精神意義即以行動實踐破除一切幻化空說。

行者「因入佛海，修無量法門，要以信為先」，故次行「十信」²⁶：吾人自當先自問內心，即是(一)為何要信心？(二)何以需念？(三)如何精進？(四)因何能生慧心？(五)如何持定心？(六)何以能不退心？(七)如何護法？(八)何以能觀迴向心？(九)為何而戒？(十)已發願何以復發願？對此疑問不斷探求內心，以堅定向道的義理。

行者「因信心既立，能住佛地；因發起大心，趣入妙道」，即將邁入「十住」²⁷的次第修行：(一)何以要發心？如何發心？(二)如何對治此心？(三)何以要暫住於修行？(四)何以能生貴？(五)何以要方便？(六)如何住於正心？(七)何能住而不退？(八)何以能住於童真之地？(九)如何可住於法王子的修行成果？(十)如何能獲如來灌頂？綜觀之、行者如能經歷如此常住不退的修鍊行果，遭遇層層外境並習得與之對治後，因功夫日深，而對治自身內心深層的貪慾、瞋念、癡迷三毒的定力，隨之增長，心靈更能自然開展，與外物觸，即能知其二分假名而運用於不二之真實，心無羈絆，自在自如。

行轉勝。」

²⁶同上，p.43

筆者參考佛典後以為「十信」意指：(一)修信心，為何要信心？因心與理合，能確切不移，自能減少一切妄想。(二)要念心，何以需念？因人在無數劫中，雖捨身受身，如能常持念心，而此現前一念，即能決定不忘。(三)需精進心，如何精進？心中不雜不退，而能進趣真淨。(四)生慧心，因何能生慧心？需以行動實踐，則心純，智慧油然而生。(五)持定心，如何持定心？自萬象中將心靈的諸雜礙，粉碎捐棄，突破心中諸黯，心常平靜而自生泰定，心體恢復湛然而不生波瀾。(六)維不退心，何以能不退心？因心既已泰定，智慧即能發光明照，持續不懈之修持，自然能深入自性，而逐漸恢復本然的狀態而不退。(七)秉護法心，如何護法？惟有進取修持，直至功夫純熟，常持以往而不退失，屆時能與十方如來之氣分相接軌。(八)觀迴向心，何以能觀迴向心？行者因常持道心以修鍊自心，此力行故，而能與佛光相交格。(九)守戒心，為何而戒？為使心地更加光明，守戒以凝聚淨地，並安住於此，自然不染。(十)發願心，已發願何以復發願？行者已修足信心，為度十方眾生，應發宏願以智慧方便度化有情，以行動隨其所願，使一切有緣眾生率得滿足。

²⁷《佛學常見詞彙》竺摩法師鑑定，陳孝義居士編，高雄市：淨心文教基金會印經組，民83，p.44

筆者參考佛典後以為「十住」意指：(一)發心住，何以要發心？因要圓滿成就自心；如何發心？以真正的實質方便，假借十信之日常運用，以圓成一心。(二)治地住，如何對治此心？行者以發心之微妙，由行動踐履來修鍊，使面對一切皆能對治。(三)修行住，何以要暫住於修行？為使心所涉知，俱得明了，而行者因遍修諸行，凡事自能無礙。(四)生貴住，何以能生貴？行者透過精進修行，冥契妙理，行為與自覺同在；因何能生貴？修行日久氣分感通，自能成就如來種性。(五)方便具足住，何以要方便？心所變異萬端，無有常性之執，行者唯有借假修真，並需具足諸方辨，始能自度利他。(六)正心住，如何住於正心？心之前念後念，始終與自覺同在。(七)不退住，何能住而不退？因一路修行下來，身心因覺，智慧已自然增長；其實因深化覺悟，無有退缺而進駐於不退之狀態。(八)童真住，何以能住於童真之地？行者修鍊至佛之十身靈相，其一時之因緣具足，自能感如同童之可貴。(九)法王子住，如何可住於法王子的修行成果？因長期養護自心如同聖胎這般珍重；行者如此紹隆佛種而自度利他，堪稱作為如法王之主。(十)灌頂住，行為既已如菩薩修行次第，佛便以智水灌頂，藉以表示成就自我人格，以臻智行圓滿之境地。

行者雖經十信十住次第修練後已成佛弟子，惟如欲達「滿足自利」之不退，則「復須長養利他功行」，此謂「十行」²⁸或「十長養」：(一)何以歡喜？如何令自他歡喜？(二)何以要廣利眾生？(三)如何無瞋恨？(四)行何以無盡？(五)何須以離痴亂？如何能離癡亂？(六)既離癡亂，心靈境地又如何？(七)何以能無著？(八)行尊重為何？(九)何以行得善法？(十)何以獲得真實之道？

行者雖已長養十行，已習得利他之道，惟為「固以大悲心，以救護一切眾生」故，乃發願力行「十迴向」²⁹：(一)何以發心修持此離眾生相迴向？如何為之？(二)

²⁸同上，p.44

筆者參考佛典後以為「十行」意指：(一)歡喜行，何以歡喜？因我不離他，我豈可索居？我與他而互存，故應歡喜；如何令自他歡喜？要習得「隨順眾生」與「隨喜功德」之寬宏量度。(二)饒益行，何以要廣利眾生？為使善法推行，眾生蒙潤，故行者須「饒益眾生」，以便「使得法利」。(三)無瞋恨行，眾生芸芸，其習性良莠不齊，甚者有剛強難以教化，如何無瞋恨？為圓自他之對待，不可二分，惟獨仰仗「等視眾生，不視其過」之自覺與修為。今如高高在上，如何能服眾？未能平等對己待眾生，則無以自利利他之可能。(四)無盡行，行何以無盡？因已發四弘願力，行者為「無盡煩惱、無邊眾生、無量法門、無上佛道」之「修斷、救度、學持、證成」，若無堅心與毅力，如何能成就之？如此漫長寬廣而無法見岸的修行之路，非有堅信與力持之不退轉的功夫，豈能到達心靈的自在淨地，故說「三際十方，化身無盡」的身心付出。(五)離痴亂行，何須以離痴亂？因心靈陷落而偏執，即入迷而無以自持，為心識所擄獲，無法超脫駕馭，頓失自在之狀態，無法自主不二。如何能離癡亂？「無量法門誓願學」，行者惟有勤學諸法門與修持不懈，始有「了達法門」之可能；今若習得對治痴亂之道，能當下面對境緣之現前時，應機對治自如，自然得以「悉無錯誤」。(六)善現行，行者既離癡亂後，心靈境地又如何？因心識超越偏執之迷亂，當下所「現前之諸相」，即如真實呈顯。此時心識中所二分之假名，歷歷自如的呈顯，乃因心識之超越，無執不偏故不二分，「同異圓融」自然彰顯。(七)無著行，何以能無著？行者起心動念下，因長養無執而能體證「十方虛空，滿足微塵」、而「於一塵中現十方界」；因對境之不作二分別而遠離偏執滯礙，故能證得「塵界交現，不相留礙」之自在境地。(八)尊重行，行尊重為何？行者以「般若」智慧超越二分偏執，洞察陷落二邊之困頓無助的窘境，故能習得「無著」而不二；而行者在修行「六度」中，又以「般若」為尊特、為首重，此乃在於「般若」是行動的指導原則，它的真實確立後續的修練的正確方向，亦如航海中的羅盤。(九)善法行，何以行得善法？行者因不二之般若，能於微妙的觀照自身心中，因悟大道之智慧流行其中，萬相呈顯圓滿而融注於德善之中，一切眾生如蒙熏習修持，自能融入自覺覺他的諸佛法軌之中，善行自然橫溢四流。(十)真實行，何以獲得真實之道？法界中善法四溢，行者自覺覺他，不偏不倚，「圓融德相，清淨無漏」；萬相自如，呈顯真無為性，與大道冥合，微妙與山河大地相契合，自然抵達「不二」的真實境地。此歸因於行者長養十行而與境物融合一體，當下與真實並存，無對立二分之看待矣。

²⁹參考《佛學常見詞彙》竺摩法師鑑定，陳孝義居士編，高雄市：淨心文教基金會印經組，民國83，p.45

筆者參考佛典後以為「十迴向」意指：(一)「救護一切眾生，離眾生相迴向」，何以發心修持此離眾生相迴向？行者達到心靈真正的自由，故「向涅槃道」。如何為之？行者以身力行勸化救度執著離者，使其遠離迷執的萬象，返回無造作的心識，以斷絕一切妄行之造作，恢復原本自如的境地，不再淪落生滅因果輪迴之漩渦，而永無出離之日。(二)「不壞迴向」，為何迴向不壞？壞者滅也，滅後因緣成熟又生，然生者既無法不死，故陷入生滅輪轉之道，生命在此間二分下，即無法自如自在，故修不壞「金剛」之境地。如何不壞？行者處二分相待之對立，心行無著遠離偏執，心勿起善惡之分別，故不陷落於愛恨情慾之漩渦裡，心靈超然而清楚，不為心識所支配左右；此不二之無相待，「正顯中道」，而能回返心靈本原自如的狀態，故能「歸趣本覺」，真實地「迴入法身」清淨境界，而一切妄念不復再起，故「無能壞者」。(三)「等一切佛迴向」，何以要與佛齊觀？佛者，覺者也，生命之自在自如者；迷愚者之所嚮往者，因佛能自覺覺他，解脫自身心靈三毒之枷鎖，故能恢復與生命本然相融入之境地。如何與佛齊觀？萬象本如呈顯，惟因凡愚之智

為何迴向不壞？(三)何以要與佛齊觀？如何與佛齊觀？(四)行者何以救度能至一切處？(五)行者何以能回歸無盡功德？(六)何以隨順平等善根而能迴反涅槃境地？(七)何以隨順等觀一切眾生乎？(八)如何返回真如境地？(九)何以能返回無縛無著解脫之心靈開朗境地？(十)何以心「如猿似馬」卻能等法界齊虛空，返回其本如的浩瀚寬廣？

行者於發悲願心以行動救渡一切眾生，並以此心量性海迴向一切眾生，以趨往自覺覺他之境地，惟此修行必當強化深入，故需再深行「十地」³⁰：此一階段、行者之智慧功德將等似妙覺，其心靈開闊之境地，已歸列於佛果之補位，經云「一生補處」或云「金剛心菩薩」，此一境界亦非筆者筆墨所能描述。而行者「証得妙覺」³¹後，真正圓滿地「自覺覺他」：此又祇能以釋迦牟尼佛以凡眾身，透過

生起分別，陷溺二分起執著，分判自他利害對立，行者今如有「能覺之智」，體悟「本覺之理」，身體力行，迴返此道「湛然常住」與萬物相融，自他不二，而此一修為即能「齊於諸佛」也。(四)「至一切處迴向」，行者何以救度能至一切處？生命之自覺者，觸物所至之處，無不法喜，無不自在，智慧所及之地，豈有對立相待者？「覺智周圓」而萬般互融，無有二分之抗衡，故救度能返回「無所不遍」。(五)「無盡功德藏迴向」，行者何以能回歸無盡功德？行者已達自覺覺他，所見一切世界無礙，因無分別而修得不二之對待，平等之性恆貫諸區沙佛境地，此一「自性」無染的呈顯，德澤一切法界，其無分別如「萬里天」之開闊，其不二似「千江月」之朗朗，所能迴向之功德自然會是「重重無盡」。(六)「隨順平等善根迴向」，何以隨順平等善根而能迴反涅槃境地？行者於「諸佛地」，因自覺覺他而生起萬行救度之善因，然因果循環之道，平等不二之對待萬象，生命能因無羈無縛而趣向自在自如的境地。(七)「隨順等觀一切眾生迴向」，何以隨順等觀一切眾生乎？「十方眾生」因執我之生命存在，一切以己之存在利益自居，故說「皆我性具」，然此對自我之執著，亦導致生命對萬象的二分之較量，直接產生善惡優劣之分判；利己則喜，損己者憂，眾生面對萬象揀擇而落入二分，顧此失彼，難能自在。今如假二分之萬象，體心識之攀緣所致，終當作超越對立之態勢，以泰然自處面對生命的本如；行者如此「隨順等觀」一切萬象之不二修持，自能返回「本際平等，無自高下」之超然生命的自在自如矣。(八)「真如相迴向」，如何返回真如境地？行者處世間而觸「即一切相」，心識攀緣起念，易執固不化，當下陷入二分對立之揀擇，心靈易陷溺於得失的煩惱裡，無法出離；為迴返心識本如之自在自如的境地，行者處世間自當用之而不執有，故應超然看待世間有，心勿執滯而能「離一切相」。體認到世間萬相緣生緣滅之無常幻化，即是「緣生無性」勿用執著於此，一切隨順眾緣生起幻滅，當下自能體悟返回「真如」之實際。(九)「無縛無著解脫迴向」，何以能返回無縛無著解脫之心靈開朗境地？一切法相因緣生滅，乃無常之幻化暫有，隨因緣條件之「成、住、壞、空」而變化，豈能永存？行者今體悟到「諸法本空」，而能面對外境一切萬象，將心觀看勿使如「脫韁之野馬」，勿任心之根性攀緣狂竄，則心識定而明；心定者葛藤即無以形構，「心無縛著」，於對治「外塵根性」中，自然無染無攀；心明處萬境，自無絆累，當下得以返回心識本如的狀態，而比較於修前我執所磐固之心靈束縛而言，自然是重新獲「得大解脫」而能輕鬆自在。(十)「等法界無量迴向」，何以心「如猿似馬」卻能等法界齊虛空，返回其本如的浩瀚寬廣？性量如海浩瀚，卻能圓融相成，乃因心識含攝一切外境之認知，而成就所見者的一切世界，行者於此紛擾萬象中，習得秉持諸相無分別，力行不二之超越，當下融入萬象而自如；世界之大或小，是善抑是惡，皆緣於行者的心所攀緣後的二分偏執，如此行構的當下世界，自然是法相千變萬化，流轉瞬息萬變的花花世界；心之無常善變是其本質，世界的呈現緣於心之所感，故如經云「一切唯識」之道理。行者持心之正而不偏執，自能不落二邊，亦不執中，面對自覺覺他之救渡，借假修真；今常以無我之心量慈悲救度，「心」自能平等不二，當能遠離局限而「等法界」，所觸及之諸緣，自能「周遍」而心「量」亦齊「等虛空」，心能回返本來面目，不再造作，自然呈顯。

³⁰如前段所述，行者依次第修行，歷經歡喜地、離垢地、發光地、燄慧地、極難勝地、現前地、遠行地、不動地、善慧地，而終於法雲地，至此「漸開佛眼」，遂成「一切智」，進入「聖位」。而當「十地」修行位滿，心靈之開闊程度，將証入佛果之中間階段，行者即成「行等覺」。

³¹參考《佛學常見詞彙》竺摩法師鑑定，陳孝義居士編，高雄市：淨心文教基金會印經組，民

次第修行所呈顯於世人的功德，加以闡述說明佛的「覺行圓滿」，其修行證成的智慧不可思議，為佛果的「無上正覺」。

三、十地菩薩道對「不二」之關聯

綜觀佛教各期「十地」的說法，對於菩薩修行次第，存有不同名相之形容與詮釋，各學派之間似乎類似，而實際定義之校量亦繁複；然行者當下確切的行果，亦無一世間的標準可真實界定，今如以其修行之當下成果的名相加以暫定，這會是固執於對境生起的觀看，故應勿執著其空名。「十地」的說法是一種假名之方便的觀看，亦是一種以文字之方便的劃分；每一部經典皆是啟發心靈開悟之鑰匙或修行的途徑，如透過行動工夫的落實，而習得自覺覺他之不二精神，則往昔所藉以文字名相之修行工具，即可不復使用；對於經典之文字名相的論說，此亦為佛陀在世時，方便教化眾生的工具罷了。這裡強調個體生命須借由文字工具運用之行動修練，以使心靈轉化當下因緣所生起之困境的意義，不可落入讀經不化，更或勿用概念推置與後設。「十地」乃是重於力行實踐的工夫，不二之證成絕無僥倖，更難無中生有之，行者必須勤於春耕終有秋收之喜。

行者惟有透過修行「十地」的實踐行動，真實地體驗到真理的「不二」，才能保證「抵彼岸」的可能性；反觀、對外境生起過多的反思，往往是通過理性思維的模式，衍生許多二分的價值判斷，面對當下的處置，其實是理性思維下的造作，無法呈顯心對境的無分別，自然無法拋去執著與揀擇，而無法物我相融，進入不二的世界。然而、有許多真實的存在，是非經由理性思維下的產物，是具無可替代性的存在，這些絕非經由推論性的反思所能獲得的。行者惟有透過當下不斷地行動實踐，並因經由行動參與之中，體驗到物我相融之「無二分」的真實存在；這種「當下即是」的體驗，恐難能以理性或智性刻意去二分看待或加以檢視，透過「十地」不二的修練，自然會將行者的理性思維，層層剝離，以對治一切見聞覺知，心識自能遠離攀緣，而抵達真實的自如境地。

吾人藉由前述的佛教的修行方法，亦或藉由經典內文字名相的步調，逐步引導前進，由一個未知的生命狀態，漸進地被導入認識自我存在的方向；首先是透過理性去觀看自我的存在狀態，這是以智性將人的心靈狀態導入現實的存在，絕非是空幻不實，是活生生的存在，並非不著邊際或天馬行空之戲論。其次，探討自「心」的存在狀態，依佛教因緣觀看待，心雖是隨因緣而造化，對外境生起諸意，可說是千變萬化，其現實存在更是無法盡述；但是「心」的本質，是自然的呈顯，本無分別之狀態，一切見聞覺知乃是「心」依境染塵，攀緣而生起之萬象；這是「心」的造作，使「心」的本如狀態生起變異，亦被認為是一種流變，如人

之著衣，身體不變而外表裝飾隨「外著」產生不同觀感。「心」的有為造作，透過理性的思維運作，所表現於外者，即隨價值上起二分之分判與揀擇，如優劣、善惡、美醜或利害等，心識隨外境之攀緣，於二邊游走不定；「心」常對境起意的人，時常陷落有為的造作，而「無心」或心定對境不起意的人，卻能超越有為的造作，如如自在。「十地」的修練，即在訓練行者「心」地，逐漸無攀無染的修行工夫次第，「不二」的境界豈能一步登天，此惟靠行動實踐，對治外境而無分別，見其現實存在又不執著虛實，應機對治，使心不起意，本如自在。

行者從「發心」修行開始，但他立何心願？自是菩提心；為何「發心」？因體悟世事無常而發自利度他之誓願。行者利他何以需先自度？惟因先透過真正認識自己，才能以同理心真實去救度他人。如何認識自己？行者須先行五品，經由「隨喜、讀誦、講說、兼行六度、正行六度」，以力行實踐改變；但如何能持續以恆？行者接著心要行十善，透過「信心、念心、精進心、慧心、定心、不退心、護法心、迴向心、戒心、願心」之時時修持。但如何使十信心間堅定？行者復行十住念，經由「發心住、治地住、修行住、生貴住、方便具足住、正心住、不退住、童真住、法王子住、灌頂住」之修練。但如何使住心不退？行者續持十行力，長養「歡喜行、饒益行、無嗔恨行、無盡行、離癡亂行、善現行、無著行、尊重行、善法行、真實行」。但如何使所作的十行而利他不息？行者要靠十迴向，修持「救度一切眾生，離眾生相迴向、不壞迴向、等一切佛迴向、至一切處迴向、無盡功德藏迴向、隨順平等善根迴向、隨順等觀一切眾生迴向、真如相迴向、無縛無著解脫迴向、等法界無量迴向」之無我捨行，以利養自覺覺他的誓願。行者修行到此，依經論所說，將進入初地菩薩之準備。諸菩薩深入修行，逐地而進，歷經「歡喜地、離垢地、發光地、燄慧地、極難勝地、現前地、遠行地、不動地、善慧地、法雲地」等次第修為，覺性漸明，智慧充滿，在此十地菩薩果位修証下，即抵「一生補處」或「金剛心菩薩」，最後自覺覺他功德圓滿，証得「無上正覺」。這般的修行次第雖仍具假名相，用以分別其自覺修証與利他度化的功能，但終不可以執其名相而生自滿；行者應稟承「天行健君子以自強不息」的精神為己任，朝向生命存在的最神聖的意義前進，惟有透過一路上的歷鍊與生命存在的體驗，宇宙萬象即在行者的修為中當下超然自如地呈顯；行者即能體悟到人中有萬象，萬象中有人，即物我同在的一體無分狀態，世界依其原有存在而運作，毫無人為造作，亦無環境存在之違逆的對立壓迫；物與我順理而行，自然不二而功德圓滿，一切自然隨緣造化，萬象眾生在自覺覺他的體驗中運作自如，一切見聞覺知是這般的泰然自得。

四、大乘菩薩道對《壇經》與禪宗七家五宗的影響

大乘時期有關行者發「菩提心」，經「五品位」、「十信」、「十住」、「十行」、「十迴向」、「十地」，至「等覺」、「妙覺」之修練，對於《壇經》的主張與批判

有何影響？《壇經》的觀點又有何分別？下列將引《壇經》之經文，以詮釋前述之修行觀：

首先、對於行者發「菩提心」追溯起，《壇經·行由第一》³²中，六祖在大梵寺開示提到「菩薩自性本來清淨，但用此心，直了成佛」³³；在這裡惠能大師，詮釋了「心」的「本質」與「外用」，強調成佛來自平凡眾生的「心」用工夫。其次、五祖弘忍大師開示其門徒神秀：「無上菩提，須得言下，識自本心，不生不滅，於一切時中，念念自見，萬法無滯；一真一切真，萬境自如如，如如之心，即是真實，若如是見，即是無上菩提之自性。」³⁴言及行者觀看心的本質，如體悟到心是「因不生起故無滅」的本質，當其運用分判萬境塵緣時，心所對應於外的當下呈顯，即是流變無滯的狀態；心超越二元對立的觀看，這般不二的真實，則來自觀看萬象的無執無滯，一切如實，一切為真，如如自在，亦無虛幻；行者如此觀看自己與世界，即將是抵達眾生本來的覺性，如證此見聞覺知，即恢復長久以來的自有本性。接著、「五祖為惠能夜說金剛般若波羅蜜經，至『應無所住而生其其心』，惠能言下大悟，一切萬法，不離自性；惠能遂啟五祖言『何期自性本清淨、何期自性不生滅、何期自性自具足、何期自性無動搖、何期自性生萬法』；五祖知悟本性，謂惠能曰：『不識本心，學法無益，若識自本心，見自本性，即名丈夫、天人師、佛。』」³⁵此言觀看自心的重要性，是眾生成佛的關門，臨世間事無所住亦是無執著之工夫，任其緣生緣滅，心持本質而不滯留；亦如「船過水無痕」，雖歷經人間歲月與命運的摧殘，然心不為左右，仍能應機對治，則此不二觀之修行亦深矣，生命自在自然彰顯，心靈豈有受限於無形牢籠之存在的束縛乎？而自覺覺他是超越眾生證成佛道的關鍵，故《壇經·行由第一》又說：「不悟即佛是眾生，一念悟時，眾生是佛，故知萬法盡在自心，何不從自心中，頓見真如本性」³⁶；而成佛是心的當下頓悟，是生命自由的當下體驗，故說：「佛法在世間，不離世間覺；離世覓菩提，恰如求兔角」³⁷但如何成佛？在《壇經·疑問第三》說道：「心平...行直...恩則親養父母，義則上下相憐，讓則尊卑和睦，忍則眾惡無喧...苦口...逆耳...改過...日用常行饒益，成道非由施錢，菩提只向心覓，何勞向外求玄，聽說依此修行，西方只在眼前。」³⁸這般「心」不生起的自覺與不二分的相待行動，自是從心的根源出發，故說發「菩提心」。

行者有關修五品位之次第，《壇經》對於「隨喜」的次第而信解，認為因體悟「色身無常，有生有滅；法身有常，無知無覺」³⁹，故能聞實法而信解；對於

³² 《六祖壇經》敦煌本·流行本合刊，初版十二刷，台北市：慧炬，民 90，p7.

³³ 同上，p10

³⁴ 同上，p20

³⁵ 同上，p20

³⁶ 同上，p20

³⁷ 同上，p23

³⁸ 同上，p26

³⁹ 《六祖壇經》敦煌本·流行本合刊，初版十二刷，台北市：慧炬，民 90，，p43

「讀誦」的次第能助觀解，認為「但諸妙理，非關文字」⁴⁰，顯示修行證悟須靠行動實踐，不應被經文名相所縛。但對於「講解」的次第而利益他人，認為「汝今當信佛知見者，只汝自心，更無別佛，...莫向外求，與佛無二」⁴¹，自心是一切世界，一切世界唯心，觀自在即與佛無差別，勿攀外緣，守觀自心，才能物我合一，出入自如，這是不二分的境地，勸人多自觀心。對於「兼修六度」而助觀心，認為「先舉三科法門」⁴²，對「五陰」之色受想行識、「十二入」之外六塵（色聲香味觸法）與內六塵（眼耳鼻舌身意）、「十八界」之六塵六門六識，皆為自性之含藏，自性正邪起用，而有善惡之判。對於「正行六度」而觀行轉勝，認為「動用三十六對」⁴³，因自性起用，而有對法以制之；「外境無情五對」、「法相言語十二對」、「自性起用十九對」，行者應機對治，「外於相離相，內於空離空」，出入即離兩邊，不落二邊即入不二之境。

縱有「十信」之假名，《壇經》卻以無念為宗，以行動無掉分別執著、離掉外境而心不起的功夫，常以智慧觀照自性、以行動不作諸惡的功夫，自心無攀即不落二邊，因不二而自在；知心空幻，力行無念無執無著，卻不可沉淪空寂，仍應入世待人接物，直至菩提。縱有「十住」之借假修真，《壇經》卻以無住為本，「於諸法上，念念不住，即無縛也」⁴⁴，心不住隨緣流變而不執，當下生活無不應機對治，不隨境轉，心豈有束縛哉？縱有「十行」之為支柱，《壇經》以「懺悔相」為開起，對往昔所作之不正當的行為，願一時即消滅，於心中永不再起，但須「先除十惡」、後「常行十善」；勸世人除內心諸惡，以行動修善度眾，莫有懈怠之生起；縱有「十迴向」之無著相而返回本如，《壇經》但以無相為體，發「四弘願」、行「三歸依」，主要在於放空自己的心執，回歸自性真如的實在。

縱有「十地」之假分別，《壇經》但以無相無著，勸行者修行中勿起分別；心為主體，心淨自如，離妄勿染著，即是本來面目，不用著相而造作。故說「元不著心，亦不著淨；若言心，心元是妄，知心如幻，故無著；若言著淨，人性本淨，由妄念故，蓋覆真如，但無妄想，性自清淨。...本性自淨自定，只為見境思境即亂，...外離相即得，內不亂即定。」⁴⁵縱有「等覺」之行果而無獲，《壇經》以為身心本如三昧，即是心不起即無非(分別)，對境便無善惡之執著；而無執著故心無徬徨自無障礙，智慧自然顯現；因有智慧故能應機對治萬象，心即無亂，身心則自定。故說「心地無非自性戒，心地無礙自性慧，心地無亂自性定，不增不減自金剛，身去身來本三昧。」⁴⁶縱有「妙覺」之名相而不執，《壇經》不以定相而攀緣，因無分別而不二，故說「若悟自性，亦不立菩提涅槃，亦不立解脫知

⁴⁰同上，p14

⁴¹同上，p28

⁴²同上，p58

⁴³同上，p58

⁴⁴同上，p28

⁴⁵同上，p29

⁴⁶《六祖壇經》敦煌本·流行本合刊，初版十二刷，台北市：慧炬，民90，P29

見，無一法可得，方能建萬法...見性之人立亦得，不立亦得，去來自由。」⁴⁷又體悟到「無常」之道理，是行者親躬力行之至上依歸，故說「無常者，即佛性也，有常者，即一切善惡諸法分別心。」⁴⁸同時亦針對佛性進行論證，證實佛性無常而行者應乘世間無常幻化，卻應隨緣生滅，而當下應機對治萬象，無恐無怖，自在自如；因為一切自如如，一真一切真，今若有執滯，即心無法流變，身心便生定執而著住，陷入無形的牢籠之中，煩惱加身如影隨行，不得清淨，行者如何能有恢復「未生前之本來面目」之期盼？故說「佛性若常，更說什麼善惡諸法，乃至窮劫無有一人發菩提心者，故吾說無常，正是佛說真常之道也」⁴⁹；又說「一切諸法若無常，即物物皆有自性容受生死，而真常性有不偏之處，故說常者，正是佛說真無常義也。」⁵⁰

第三節、禪宗初祖至五祖⁵¹「不二觀」的觀點⁵²

一、初祖菩提達摩之「理入」與「行入」與「不二」之關聯

根據印順的觀點，禪宗初祖菩提達摩之不二觀的緣起有以下的說明：

雲水傳法：首依《楞伽師資記》所引，菩提達摩⁵³的「理入」與「行入」⁵⁴；

⁴⁷同上，p52

⁴⁸同上，p52

⁴⁹同上，p52

⁵⁰同上，p52

⁵¹《禪學論文集—禪學專集之三》張曼濤主編，初版，台北市：大乘文化，民67

船庵撰〈中土禪宗五祖述略〉初祖菩提達摩、二祖慧可、三祖僧燦、四祖道信、五祖弘忍等禪師 P3~24

⁵²《禪學論文集—禪學專集之二》張曼濤主編，初版，台北市：大乘文化，民67

白聖法師撰〈中國的禪宗〉論及：祖師禪在中國、參禪與話頭、疑情的生起和運用、三關與証悟境界、境界的發生與處置。P125~136

巴壺天撰〈禪宗的思想〉以為 1.根本思想為，貴自求己不貴它求、貴行解不貴知解、貴超聖不貴住聖；2.接引方法的原則為，用活句不用死句、用瀉藥不用補藥。P137~148

李世傑撰〈禪的世界觀〉認為是禪主張心物的一元性、現實絕對的統一、妙機的統一。P149~156

⁵³《禪宗史實考辨—禪學專集之四》張曼濤主編，初版，台北市：大乘文化，民67

黃懺華撰〈禪宗初祖菩提達摩考〉P125~139

湯用彤撰〈菩提達磨〉P141~151

胡適撰〈菩提達磨考〉P153~165

⁵⁴《中國禪宗史》，印順著，2版，中國南昌：人民出版社，1999，p1~67

「理入」者、謂藉教悟宗，深信凡聖含生同一真性，但為客塵妄覆，不能顯了。若也舍忘歸真，凝住壁觀：無自他，凡聖第一，堅住不移，更不隨于言作他教。此即與真理冥符，無有分別，寂然無，名之理入。「行入」者、謂四行，報怨行（若受苦時，是我宿殃惡業果熟，故逢苦不憂；何以故？識達本故）、隨緣行（緣盡還無，何喜之有？得失從緣，心無增減，喜風不動，冥順于道）、無所求行（三界久居，猶如火宅，有身皆苦，誰得而安？了達此處，故于諸有息想無求。）、稱法行（性淨之理，眾相斯空，無染無著，無此無彼；法體無慳，于身命財，行檀舍施，心無吝惜，達解三空，不倚不著，但為去垢；為除妄想，修行六度而無所行。）

達摩祖師的「理入」與「行入」，對於「不二觀」的意義何在？「理入」與「行入」，二入殊相分別，如何又能分殊而獲歸源，又如何能借假名行修真而獲不二？行者觀眾生同一「真性」，因攀緣蒙塵，「真性」未能顯現，故有凡聖之分別；但因深信此無常之「道理」，能當下身心自省，因自覺而能覺他，致超越自他無分別，而能寂然無住。此一內省功夫，在於「歸真」，需以奠固修行的基礎，始能用於對治外緣諸煩惱。行者如遇苦境而身心起障礙時，需自觀因緣造作，而致宿世業果成熟；如今「真性」蒙塵，行者當下持「忍」以回報宿怨，以了因果輪迴報應，除去心中之塵垢，以回歸本來淨地。惟有勇敢面對宿怨，堅忍以待；如存有逃避之心，則永難有結清宿怨之因果輪迴的報應；縱能短暫之脫逃，覓得一處暫歇息地，但無明便如影隨行，未能根除，豈有回歸本來面目的可能？行者如沉溺於世俗名利而不自覺，未知事物因緣生因緣滅；一旦名利因緣構成條件不再，而平時又未習得出離之道，屆時淪落空虛失望之際，追悔而惱生；心湖原本平靜，頓時起風生波，擾亂當下之正常生活。行者如平時獲得世俗名利，而能識得因緣條件造作所然，因其為造作所生，終必有滅失之日，故心存非喜，祇能「順道以行」，了因緣盡本分罷了。行者如識世物因緣造作之理，則三界之內，皆具生滅之法則，豈有長久之存在；滅時屆臨，如同火宅，吾人豈能持常久之計乎？生命之暫存，伴隨一切之擁有，亦是暫有，故行者一切隨緣；緣來勿喜，緣滅勿憂，本然如如；一切惱苦皆因人之執常不化，行者若能超越一切慾求，則因遠離造作，而使心便不生起，苦惱何來？故行者當修「無所求」。行者今能洞澈眾相本因我執，而為生滅幻化，世物外境因緣生因緣滅，此為無常之真諦；吾人心識幻化所變之存在，係在其流變狀態下而生有。故行者對治此現象，當下無受染無執著，應保持原有如如之狀態，超越對立而真實；心既無執固亦無企盼，則自然不二分當下彼此之對待，心既無生分別差異之定執，故能視一切眾生皆平等。同時、對於自他關係，行者因已知「無常」與「性淨」之理，進而如能「行檀舍施」、「心無吝惜」，修行六度波羅蜜，當能斷絕身心之貪嗔癡「三毒」而自度，能自覺進而度他眾生，而完成覺他之誓願，屆時自他同登「毘盧性海」⁵⁵之境地，心靈開闊如無涯之大海，能遍一切處而自在自如。

達摩祖師以「理入」而悟「無自他」，以「四行」為「行入」之行動實踐。這種以理性透過文字諸殊相，而徹底覺悟自然萬象之理；獲知人在宇宙萬象之中，人是主體，主體之運行，由身心所共創；要先了解「心」是何物，即能知自我是誰；若能反省自我生命一路走來的行過，即能知其未來之行軌，這是自覺的功夫。接著、由自我個人，推及至他眾，擴張至一切含靈生命，這般自覺覺他、自利利人的功夫，當下即會體悟一切生命「同是天涯淪落人」、同是因未覺悟而淪落生死輪迴的受苦眾生，行者因悟而能「同體大悲」，當下發慈悲心，以平等

⁵⁵ 《佛學常見詞彙》竺摩法師鑑定，陳孝義居士編，高雄市：淨心文教基金會印經組，民 83，p.216

心對待一切生命的存在；行者於覺悟生命存在的意義之同時，當下發願度己度他。達摩祖師以「四行」為身體履踐「無自他」的不二行動，透過一者、「報怨行」，持能「忍」的工夫；其背後支持能「忍」而力行的力量，是發於行者未自覺前的無知而所曾犯下的過失，導致他眾受到辱害，今因果轉化而反照己身之痛苦，惟此這般自作自受，行者當以責任承擔，是為大丈夫之風骨，故能「忍」。二者、「隨緣行」，持能「順」的工夫，行者因當下自身的遭逢之得失，常令自我的心生起獵喜而驕狂、志喪而怨憎，此起彼落的心境，易使自性迷失；心隨波逐流，如猿猴般燥急不安，無法自如自在。行者若能持「隨順」因緣造化，知宇宙萬象因緣幻化，乃緣生緣滅，豈有恆久之理？在人生各階段，或得到名利時勿喜，或滿腹經綸而未被重用時勿憂怨，或生命遭逢悲慘不幸時勿悲喪，在此生命的當下，行者最需隨順對治，平靜以待，因為這是生命存在於因緣造化的萬象；能體悟自我的心表象是隨緣幻化，然自性本質仍不變，行者當下慎戒勿攀緣、勿背離，應以借假行真，勿棄勿餒；同時、以「悲願力」自覺自度，始能應機對治一切境地，讓生命當下與物境合一；經云：「煩惱即菩提」，即說明智慧是緣於煩惱，須經身體力行於實踐下始能開獲的，故應隨緣逆境而對治，才能轉識為智。三者、以「無所求行」，持「無住」的工夫，行者當下體悟「萬物因緣生滅」，悉無永恆存在之實，我身亦如是，一切造作即為暫有，如處火宅剎那即一燒殆燼，無人可長久持有與安住。又苦乃源於自身之感受，但感官知覺豈有永恆存在之理？任一眾生終難逃苦逼之到來，行者如能提早習得「無住」之工夫，得以承擔諸苦的逼迫，當下應「無所求」；故在有生之時，切勿造作，應本悟無常之道，行度眾生，以達生命存在的偉大意義之開展。四者、以「稱法行」，能持「六度」之工夫，行者能體悟到「空」理，因自覺而懺悔造作；並因覺他而願修六度，以布施、持戒、忍辱、精進、禪定、般若等六大身體力行。行者將佛道弘揚於世，使未覺悟之眾生，能習獲自覺，而認識自我，解脫自我之心靈；因自覺後發願覺他，平等對待他人，幫助他人脫離煩惱業海，這是生命存在的重大願力與意義。

二、二祖慧可之「依義不依語」與「不二」之關聯

根據印順的觀點，禪宗二祖慧可之不二觀的緣起有以下的說明：

慧可以「楞伽」為心要的，“藉教悟宗”，依《續僧傳》之“法沖傳”所云⁵⁶，繼承達摩的《楞伽》法門，“專附玄理”，重于禪悟，故不重章句而超越章句；展開楞伽禪的化導，“依義不依語”之達摩禪靈活應了教法，「不著文字、不在話言」，誘導學者“領宗得意”，有重宗略教之傾向。

慧可大師承達摩祖師之悟道精神，不重建立，而以實質教行，深入身心行動

⁵⁶ 同上，依《續僧傳》：「其文理克諧，行質相貫，專唯念慧，不在言語。于后達摩禪師傳之南北，忘言忘念得正觀為宗」，對於經教有超脫的手眼。傳又云：「(慧)可乃奪其奇辯，呈其心要；故得言滿天下，意非建立。玄籍遐覽，未始經心…滯文之徒，是非紛起」；

之實踐；此重心靈之開啟，不尚經傳中之文字名相，何以如此？然經典為修行之指南，是抵彼岸之明道，豈可輕忽之？慧可在此所指的是，修行重在於行動實踐與心的淬鍊，徒有經文名相，僅是透過思維推理的理性運作，難能堅定持恆；一旦生命的考驗現前，若無平時紮實對治之行動功夫，恐易失足而沉淪慾海，無法對抗身心之貪嗔癡「三毒」的誘逼而變志者。故修行乃在自覺覺他，是解脫心靈生死的大事；如能稟承「無緣大慈、同體大悲」的胸懷，以真實行動平等對待眾生，使一切因緣同蒙德霑，是為大發心，大慈悲也。然慧可並未輕視經文，且玄籍遐覽，僅以行動提示；佛道在於行動踐履，理解經論之後，必須起而行，才能真正認識自己，並因自覺而後覺他，達到心靈開明無縛的體悟境地。

慧可「專唯念慧，不在言語」，「專附玄理，重於禪悟」；其修行主張重於「依義不依語」，領導行者「領宗得意」，其風範在於「藉教悟宗」。人類一切智慧並非完全來自文字、語言、思維，而能直接悟獲；智慧可以文字、語言、思維切入，然若無當下身體力行，並經由生命的感動而放下，則人生的道理如何能深入其文字背後最殊勝的意義？一般人透過文字、語言、思維的理解，所能領悟到的，常是表面推理的認識層面而已。因此、行者若能時時自覺自心的存在動向，並經由理解他眾的覺他過程中，從個體在羣體中的角色體認，認識到自己存在的真正意義，知道了「我是誰」；因體悟到人的本質，觸發同情因迷妄而身心受苦的淪落他眾，進而發心救度，使有緣人能如己認識「我是誰」而獲自度，這便是佛教自覺覺他的道理。但這樣的過程是如何完成？行者需要透過當下「專一」的行動，勿執物我「二分」的對立分別；同時、在修行的行動中，行者面對當下對立二分之執著，應稟持知其存在的必然，而能跳脫當下的對立紛爭，處於超越的目光等視眾倫，這是不二的應然，此即實踐了「不重文字而超越文字」的超然應世之理。

三、三祖僧燦之「言亡慮絕」與「不二」的關連

根據《信心銘》的觀點，禪宗三祖僧燦之不二觀的緣起有以下的說明：

信心禪法：僧燦著《信心銘》⁵⁷以申己志，主張「道體是言亡慮絕，心行處滅」、「動靜之間關係是不二」、「心靈須順乎自然」、「空(本體)不可離開有(現象)」、「禪道不在多言，而在體悟與實踐」、「悟道之方在於息相、不住相」。

吾等如能放下所有事物的執著與掌控，則生命所經驗到的，即是物自身的根源，它是一個不二的概念；這其實是對感官知覺的不信賴，如同禪宗三祖僧燦大師所說的，大意是「個體生命的存在能不對六觸覺知生起偏執成見，卻又不能排拒感官的知覺如實的存在。」亦如龍樹菩薩所說的「不即不離」，生命知其當下情境

⁵⁷ 《禪海之筏(原名禪學闡微)》陳榮波著，再版，台北市：志文，民 75，P62~69

《信心銘》為三祖僧燦所著，文中強調如果昔日二祖慧可無堅定真誠的信心，他是無法獲致初祖達磨的傳心法門，故三祖鑑於此特撰此文申明之。信心是邁向成佛之道的關鍵，「信」乃真誠信念，「心」乃真如本心，即佛說「正法眼藏」，「銘」乃永遠不忘的座右銘。

的存在，卻不執著當下存在的呈顯而令使身心受到囿限，身心故能自由自在。反之、則如僧燦大師所說的大意⁵⁸所是；亦如同《般若波羅蜜多心經》經文所述⁵⁹。大衛·洛伊（David Loy）對此詮釋為：「生命個體的最原初的知覺，即如同一切法的盡頭，是痛苦的終結，所看到的祇是當下看到的自如存在，而不以思維結構的重現系統去干預當下所看到的存在。行者時時刻刻要訓練自己無執著於當下的認知，即是『無此亦無彼』的自如不二，粉碎二分對立的存在，此即超越了彼此而『中道』行之，此即是法的終極目的。」行者因為體悟到個體生命的「五蘊皆空」，五蘊係因緣生滅而非永恆存在，故面對一切因緣存在都抱持唯勤是岸的修行之道，精進面對當下覺知的存在，批判物我二分對立的感官認知，此即在協助非經組合的不二，回歸其自然的呈顯。

筆者舉David Loy引中國禪宗第三代祖師僧燦大師在《信心銘》所說不二的義涵：「……被喚醒的心靈即超越了靜止與非靜止之二元性的對立狀態……」⁶⁰並運用牛頭法融的不二觀，以使用「無心」的弔詭來回應，心是否應該被帶回寧靜之中。他在此強調：行者在心靈處在行動之中時，此刻即是無心的行動；反觀、凡一直在不斷的尋找「心」的名相與其呈顯的存在，這對於修行者而言將會是毫無助益的；然而、有一種方法是很容易達到的，即是「無心」，它即是當下處在行動中的心靈狀態，它也是具有令心不發揮攀執作用下的一種恆常行動。筆者以為David Loy此番含意，在於說明心具有變異無常之行動本質，行者祇要是不受客體的誘逼，即能使主體在心靈上不對外境的攀緣而生起任何執著；此即是不令使個體生命的心靈不過度操勞，應隨緣變化而不執住，如同《金剛經》所云：「應無所住而生其心」的道理。心雖是恆變不止，但唯有能夠讓生命隨緣無住，自然應化而行動不二；心在此所彰顯出來的便是一種不生起執著狀態的流變存在，並且在這般主客對立消融的全體生命狀態裡，更加呈顯出人在宇宙大道中，其原原本本之真實存在的深遠意義。筆者再舉David Loy引龍樹《中觀論》所提到的意涵⁶¹，以證明在行動中的無二分的存在，始能獲得心靈的自在無縛：這裡再一次

⁵⁸ David Loy, “Non-Duality: A study in Comparative Philosophy”, Yale University Press, New Haven & London, 1988 p44~50

筆者譯：「假如你一心去追尋表象的存在，則你會忽略了它存在的真實根源；假如你走上修行之道，千萬不要排拒感官知覺的如實存在；我們要接受感官所覺知的世界，並能相融於此一真正的開悟境地之中。」

⁵⁹ 《般若波羅蜜多心經》：「……色不異空，空不異色，色即是空，空即是色，受想行識亦乎如是……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，無無明，亦無無明盡，乃至無老死，亦無老死盡。」

⁶⁰ 同上，P104

⁶¹ David Loy, “Non-Duality: A study in Comparative Philosophy”, Yale University Press, New Haven & London, 1988 p104

（筆者自譯）龍樹《中觀論》提到：「動與靜是令人難以理解且不真實，因為二者皆屬空性。故說一切法，是不自生而有，亦是不被生而有。這般自如係非自動生成，亦不會停止生成。菩薩不來亦不去，因為他存在的過程，即是不具有過程性質的作用，菩薩祇是非造作而作。正如太陽、月亮、燦爛的寶石或是地水火風因緣的自如存在，他即主動的但又被動的，雖然成就一切，但他卻

提到，行動不二中的隨緣應法、應機對治、應作而作，行者祇有在此中才能摒棄動與靜的二元名相的對立，而能重獲自在自如的心靈境地；這正如藏傳佛教經文中所記載的「寧靜不二」⁶²的最終義理一樣。

四、四祖道信之「心心念佛」對「不二」之關連

根據印順的觀點，禪宗四祖道信之不二觀的緣起有以下的說明：

双峰禪法：達摩禪進入南方，道信的「擇地開居、營宇立象」，將之推向一新境界⁶³；道信受到“摩訶般若波羅蜜”法門的影響，著重“一切法無自性空、空故不生不滅，本來寂靜，自性涅槃”，又重聽聞、受持、讀誦、書寫、供養、為他演說，主張“心心念佛”，以聞思為方便而趣入修證的法門⁶⁴。

道信大師於修行法門中，引用「一行三昧」⁶⁵以行動實踐「摒息雜念」，專注修行，將念佛修行定住於一行，藉念佛而生定，生定即見自覺；因自覺後而發願覺他，然因能自覺覺他，當下心靈即與佛無分別，所謂我(心)、佛、眾生一體不二，生命自在自如，同證佛地之境界；故一行念佛當下，即證入佛地。一行專注與摒息雜妄念頭，是面對淨妄對立，而能等視其存在，並能超越二分而正行，這是不二的修行課題；亦由對「念」的不二，超越分別殊相而不執著，能隨緣變化而應機對治，當下心自如如而無絲毫造作，此便自然自在之心靈狀態。這般不二分之對心的觀照，是生命本來的面目，但因緣日積月累，已遭塵封積厚，世俗

未作過任何事。」

⁶²同上，p104

(筆者自譯)藏傳佛教經文：「生命雖然在此寧靜的狀態下，仍察覺到思維在心靈上不斷生滅移動著，而心靈卻從未曾達到它的止息與平靜的自我狀態，因此無法與前述的移動存在著毫無差異的狀態，這般的存在狀態即是所謂的『陷落在止息與移動二者間之二分對立的狀態裡』。」

⁶³ 《中國禪宗史》，印順著，2版，中國南昌：人民出版社，1999， p1~67

《傳法寶紀》云：「慧可、僧燦，(疑脫一字)理得真。行無軌跡，動無彰記。法匠潛運，學徒默修。志夫道信，雖擇地開居，營宇立象。存沒有跡，旌榜有聞」。

⁶⁴ 同上，p1~67

《楞伽師資記》云：「信禪師有菩薩戒法一本，及制入道安心要方便門，為有緣根熟者說；我此法要，依楞伽經諸佛心第一；又依文殊說般若經一行三昧，即念佛心是佛，妄念是凡夫。」道信禪法特色：1. (菩薩)戒與禪合一，使達磨禪與頭陀行相結合。2.《楞伽》與《般若》合一，將《楞伽經》的“諸佛心第一”與《文殊說般若經》的“一行三昧”融合起來，制為《入道安心要方便門》；《文殊說般若經》是從“如來界”性空與“眾生界”性空，進入法界平等不二，與《楞伽經》的如來藏說一致的。3.念佛與成佛合一，道信引用一行三昧，是念佛三昧之一；“念佛心是佛，妄念是凡夫”：息一切妄念而專于念佛，心心相續，念佛心就是佛。

⁶⁵ 《佛學常見詞彙》竺摩法師鑑定，陳孝義居士編，高雄市：淨心文教基金會印經組，民國83，p.2

「一行三昧」或稱真如三昧、或稱一相三昧，這是以念佛為修行地，息一切妄念；此法門即「將心定於一行而修正定，故云「息一切妄念而專念佛，心心相續，念佛心就是佛。」亦似在華嚴宗所稱之圓行，如「念一佛即是念一切佛」，即在一行之中同時具足一切之行的意思。「一行」即是很專心的做一件事，如「一行稱名」即是很專心的稱念佛的名字；又如「一行歸命」即是很專心的歸順於佛，把生命奉獻給佛教；復如、「一行一切行」即是很專心的做一種修行方式，並在此修行中具足一切修行，因而功德無量。

習性的侵染已使原有自在狀態，失去其最初的光澤。眾生的本性不再如初的光明潤澤，行者應時時反觀自心，雖慾望似如無窮的大海，惟有藉著「一行正念」，當下回頭是岸，而欲恢復本來自性始有可能。

道信大師依「摩訶般若波羅蜜」為理入法門，體悟到「萬法無自性空」之奧義，然而此一空義與不二有何關連？「空」義乃行者體悟宇宙萬象「無常」之理，因而放下偏執，甚至到達連放下偏執的念頭都要摒棄，當下心靈頓入如如自在的狀態，一切隨緣應化。行者因體悟空義而不偏執，因無執著而能當下專一，應機對治萬象而不停滯；因心不停滯而自然心境無染著與後設，因無後設，故無恐無怖，無憂無惱，心自如如，這是不二修行的「理入」境地。道信又依聞、思、修為進路，力行聽聞諸法、受持戒律、讀誦經典、書寫經文、供養佛、法、僧三寶、並為未解脫之眾生演說妙法等等佛法實踐的行動，將之作為行人的要徑；然而聞何法？乃聞諸佛法，並發願「法門無量誓願學」，雖諸佛法分殊眾相，實歸般若如一；學諸法門為何？為應機對治，為自覺而覺他、自利而利他。法門有如渡船、如搭橋，悟得此法門，即能進入「彼岸」；抵彼岸後，往昔所習之法門，自無執用之處，因已恢復本來面目，不再使用矣。法門乃修行中暫時方便之過渡工具，修行日久因經常出入戒律中，身心與戒律合為一體，在行住坐臥中，一舉一動皆如法，法如身，身如法，法身不二，自在自如渾然忘我；行者自法門中覺悟後，若執而不放，陷於法執之泥沼中，反成自在之障礙，身心反而無法自由。受戒如何？戒為何不偏二邊，能使行者觀看事物不落執著，是不二的行動實踐？戒德清淨，受者自如自在，是大正至中的精神顯現；戒非心靈的形式束縛，反而是使心恢復本如的不二法門。持戒修行時有形式規範住，而修行深入日久習慣於戒律，身心出入戒律而自然不犯；戒律即已化為日常生活中的規律，戒對熟鍊於修行者而言，當下即已相融於一身，身行如戒，戒律由身發，身心與戒律一體，自然無二分；不二的行動則自然正道，凡事正道而自然無違，戒律於此當下，自是形同虛設的名相，對於覺悟的行者而言已不存在，但事實上是因為戒律已相融於其行動之中，而自然無察其作用的存在矣。讀誦經典，乃是行者藉由有形的經文，透過行者的實際口誦行動，而有無形的心解，並以有形的書寫經文的行動，廣佈於世，無形地深植眾生的心，安心於大眾。同時，對佛、法、僧三寶作有形之供養，以映照此一無形的心，這是行者藉有相而修真如的歷程；雖有假藉名相之實際，然經由行動實踐，行者的內心歷鍊得以轉化，而超越有形二分假相之對立，使心靈能以突破偏執而歸真，當下如是。行者悟後已度而獲自利之修為，後發願為眾生演說佛法，以實際之行動傳佈善法，使迷妄的眾生受聞善法；此是接引新一羣的修行者，以利他為己任，演法是有形的名相工具，而能利度他眾，才是無形的影響；同時、此乃藉有相而修真如，為眾生覺知而與真理同在，是假二相而不二的修行。

五、五祖弘忍「念佛淨心」與「不二」之關連

根據印順的觀點，禪宗五祖弘忍之二觀的緣起有以下的說明：

東山法門：弘忍稟承道信“入道安心要方便門”，將禪與菩薩戒相結合，重視達摩禪的“領宗得意”；本於道信的「心心念佛」，主張「念佛淨心」，從“念佛名”以引入“淨心”，終于念佛成佛。同時、善巧化導，“法門大開，根機不擇”而普遍傳授，引起獨樹一宗、獨得如來正法的信念。並弘揚“不立文字”（“息其言語，離其經論”、“天竺相傳，本無文字”）、“頓入（頓悟）”（“直入法界”，“屈申臂頃，便是本心”）、“以心傳心”（“意傳妙道”，“唯意相傳”，“傳乎心地”）的禪宗特色⁶⁶。

「念佛淨心」為弘忍大師所注重的修行法門，然而佛為何是用念得來的？心為何需要淨？佛、心、淨等對眾生有何意義？行者終其一生的修行為何目的？由前述得知，乃為自覺覺他，不受煩惱局限，不為貪瞋癡之心靈所左右而牽累、深受影響，而使生命無束縛，自在自如；並將此修行經驗轉傳至他眾，使一切生命與之遭逢的因緣，皆能蒙受「覺悟」的德澤。這種所謂「佛」的境地，是一種超越自我現況心靈的轉化，使心靈自在自如的狀態，但如何致得？弘忍大師是以「念佛」為要徑，是經歷「念念自覺」、「念念覺他」而修練當下自己的身心；念念是前念後念，念念不斷，覺悟不斷，時時刻刻自覺足下之行思，不生善惡分別、人我之二分，以平等對待一切因緣之顯現。由於能持念於當下，等視眾緣，而心不起意，行者心地自如應對；因心無罣礙，心與物境相融於一體，生命當下自然顯現，恢復其如如自在。心淨如初，是因心覺悟而知心過往之迷失，心覺悟即不二犯，自然回歸正道，心無受縛即自在如如，如是假借「佛」以稱其心靈自在清涼的狀態。故經云：「一切唯心造」，心不生執則隨緣流暢，其淨如流動的水，不滯留一物，是其真面目也。但心的本來面目是隨因緣際會，受塵不斷而表象沾染，行者應無不時時刻刻觀看此心，覺察心的變化，並以身體行動履踐正念與修正負面行思；如無法使心常察覺、無法使自我反省、無法以行動對往昔過失徹底懺悔，則欲使心淨恐難奏效。所謂「冰凍三尺非一日之寒」，行者首先須學以「般若波羅蜜多」之義理，以體悟一切無常、空的道理，續而以身體之當下因緣力行「念佛」，由於「理入」與「行入」並行，將使心識轉化為智慧，恢復本來面目。

弘忍大師本著道信大師「心心念佛」，而主張「念佛淨心」，以「念」為當下行動，並引入「心」境，使心的狀態（精神）呈顯專一而無旁騖，在對外境不二分別，應機對治所自然開展出的自在。「念佛」在於「念覺」，行者欲「覺」須對

⁶⁶同上，p1~67

被傳說與弘忍有關的《修心要論》云：「夫修道之體，自識當身本來清淨，不生不滅，無有分別，自性圓滿清淨之心。此是本師，勝念十方諸佛」。係勸人“努力會是守本真心，妄念不生，我所心滅，自然與佛平等不二”，論中極力讚嘆“守本真心”；故論云：「此守心者，乃是涅槃之根本，入道之要門，十二部經之宗，三世諸佛之祖」。此論著重於《楞伽經》代表觀心方便之“看心”派的修法，但弘忍決不是僅以“守本真心”為法門，更應從《文殊說般若經》著重於“念佛”的、“看淨（空無一物）”的層面為進路，在舊說與新說的融合而各有所重。

心的本質有深入的認識；心的變化乃隨生命當下存在的狀態而轉變，心的作用與生命存在的光明面與灰暗面有相當的關連，故行者能根本了解「心」的運作，而能使生命起舞，這是一種觀照的智慧。行者先「覺」知己心之本質，才能覺他眾的心理變化，唯有自覺後覺他，然後才能應機對治萬緣呈顯；能與宇宙萬象相處而相融不離，但又不執著表相而能不被萬緣顯現所囿限，這是一種行動的般若。弘忍一本《文殊說般若經》著重「看淨」（空無一物）的修行工夫，乃是悟得宇宙萬象，皆是因緣而生、因緣而滅，條件完成即存在顯現、條件不足即破滅消失，實無一永恆存在之物，行者因而不可執有而不放。然透過「念佛」的專注行動，因無未來之後設與先前的積累，故精神得以集中；心在毫無束縛與負擔下，當下能應機對治萬緣之呈顯，身心存在呈顯自如自在。這般超越正是處於物我分殊對立下而能相融不二，不執名相對立，而兼看二分差異而等視之；物我不背離而又不沾著，行者祇是作當下應作之對治；毫無前昔之成見亦無未來之後設，完全是專心與當下生命存在狀態一體相融。行者雖處順境而不驕狂自滿，雖處逆境而不頹喪失志，任運而行。然而一生奉行佛教宗旨「自利利他」，需先得學習自覺，雖任運而行卻能本著「藉教悟宗」，並非「守住真心」罷了；而是戰戰兢兢如履薄冰，精進度眾、覺他、利他，並於救度他眾之中、於啟發他眾的覺悟行動中、於利益他眾之中，返照內心啟發自覺，身心於行動付出中反蒙其利；生命於此因緣轉化下，獲得無限的開展，心靈自由自在不在言下，心已逐步回歸原初本來面目。這是不二修行的行動實踐，非是文字、語言、思維的推想與後設之所能臻至，而是累世諸佛菩薩的親身歷鍊；並非以文字可描寫獲得的境界，而似「如人飲水，冷暖自知」的個體化體驗；但此行動卻是具有恢復行者心靈自由的普世價值，使人類的生命存在意義，更顯現其受人尊崇的永恆光輝。

第二節、禪宗六祖慧能「不二觀」的觀點

一、從發掘禪宗六祖慧能「應無所住而生其心」之意涵探討起⁶⁷

慧能生於嶺南新州，嚴父病亡後隨慈母遷移南海，平日至山中撿柴後，並至市集靠賣柴為生；一日在旅店賣柴時，無意間聽聞一住客正誦《金剛經》，當於經文出現「應無所住而生其心」之際，慧能當下心即開悟；探聽之下得知黃梅之處，有位弘忍大師正廣大弘法，座下有千餘弟子受法，遂於安頓老母之後，支身前往謁祖；這段內容是出自在《六祖壇經》中，慧能親口所自述的。大師的生命

⁶⁷ 《佛教教理研究·水野弘元著作選集·第二卷》水野弘元著，第一刷發行，東京都千代田區外神田 2-18-16：株式會社春秋社，1997，p133~137

六祖因悟『金剛經』的「應無所住而生其心」，進入佛教；但是、六祖慧能以下的南宗強調「一超直入如來地」，主張直下承當的頓悟說，卻受到主張漸悟說之神秀以下的北宗禪，批難攻擊。神秀雖提「身是菩提樹，心如妙鏡台，時時勤拂拭，勿使惹塵埃」一偈，彰顯漸悟漸悟，卻無法與五祖的意念相契合；然而、六祖慧能反提「菩提元無樹，妙鏡亦非台，本來無一物，何處惹塵埃」一偈，顯示修証不二的頓悟，卻為五祖認可而暗中授於衣法。

智慧來自「應無所住而生其心」⁶⁸的啟蒙，此經文一言說出，凡眾之心對待身外世俗事物的對立二分的認識，將自身的「我」與外境的「他」對立二分，而有「彼」與「此」的存在；眾生尚不知「心」的本質是何？扮演何種真實的功能？「心」的存在對生命的終極意義是如何？在這般理解之下，更難以分辨「心」是本質清淨？而不應受外境逼誘而影響其原本的存在狀態？抑或難以肯定「心」是淨污互陳，隨緣顯化，而應以倒懸歸正的修練工夫，為當下應機對治？

經文所言是「心」的本質是自由自在，然行者所面對外境時，係以二分對待而產生對立的幻覺與影象，而有我執與分別，如此心靈則由所有當下見聞覺知所擄獲，一味企盼與追求，而生煩惱與痛苦；豈不知一切山河大地皆因緣條件而有生住異滅之幻化，千萬不可執常？行者應對外境的當下是平是夷，清清楚楚，自應讓生命的存在的自然調適與面對，心靈坦然納受，無違自然與倫常之大道流行；凡事勿造作，隨緣而應化，宇宙萬象皆是因緣生滅，但以名相暫住，本質是流變、虛空而不實。然凡夫眾生未能探究因緣奧義，迷妄外境而生識執見，視幻化之事物而為真實之存在，得則喜、失則憂；追憶過去情景則心生悲意、揣測未來無明卻自生恐慌，起心動念皆不解因緣道理，生命存在當下淪落於生死煩惱的輪迴漩渦之中，若無善知識之提攜，恐世世代代難以出離。如今行者即因體悟因緣生滅之大道流行，而以無有生滅的自由自在看待自心，不為外境名相所蒙蔽，自能了明而清楚地當下對治宇宙萬象；心既不生意而無所執住，心靈自然放下而能承擔當下的一切呈顯，讓生命依其因緣造作而自然發展；並因對外境不二分，無存在過往之成見、未知之後設，心恆在無負擔之下，便能常處自由自在之本來面目，故經云：「應無所住而生其心」，其終極意義是透過對心的本質理解，進而於日常行思之中積極實踐，使心能回歸原本自由自在。

慧能大師之父生前為官後降為民，自嚴父病故即失依怙，幼時孤苦而卑微，生活勞苦，身擔家計；慧能奉母至孝，長年面對現實的環境，看盡人間冷暖，恐怕早已立志成大事。今以「人間冷暖情為貴，世態炎涼欲堅強」一對聯語⁶⁹，當可以描述慧能大師這一位身世多桀的當下覓師修道的心情與意志了！慧能長年勞苦生活，卻因此在心中存有慈悲的德性，而能習得平等看待世間存在的分別；正因為心存「不二」思維種性，故能等視凡聖，因此在聽聞旅客誦經之中，以「應無所住而生其心」觸動內心深處，而當下開悟。

二、對禪宗六祖慧能之「摩訶般若波羅蜜」與「無相戒」的詮釋⁷⁰

⁶⁸在《金剛經》（莊嚴淨土分第十）云：「須菩提！於意云何？菩薩莊嚴佛土不？」「不也！」須菩提問：「世尊！何以故？」世尊云：「莊嚴佛土者，即非莊嚴，是名莊嚴」是故須菩提！諸菩薩摩訶薩，應生清淨心，不應住色生心，不應住聲、香、味、觸、法生心，應無所住而生其心。」

⁶⁹ 台灣民間廣播名嘴吳樂天先生，在其「傳奇人物廖添丁傳」節目開場白之吟唱詞

⁷⁰中國禪宗史，印順著，2版，中國南昌：人民出版社，1999，p42，p104~109

慧能“說摩訶般若波羅蜜”、“兼授無相戒”，是戒禪合一；《壇經》主要部份為慧能在大梵寺

行者所獲之「大智慧」是何？是一種終極的智慧？是至高無上的智慧？是經由追求企盼而得以獲致？是否有客觀肯定的存在？或是純係透個體生命主觀思維而認定？「摩訶般若波羅蜜」所指為何？華譯為「抵達大智慧」，此智慧並非世俗之聰明才智，而是在個體生命中所展現的心靈自由；抑非我行我素、不負責任的個人主義，而是能透過自利利他的實際行動之實踐，返照個體生命當下的心靈境界；行者將這般修為，從自身內在發出，傳遞他人，因是利益的傳播者而同時是利益的納受者，推己及人而返照自身；這是一種如蜜蜂採蜜而同時在無意中將花粉傳遞的功能，世世代代而綿延不息的善正輪迴，除傳播者尋獲自身利益外，同時也帶給他者的利益；一切善意眾生皆在如此善正的因果循環下，蒙露法雨而對因緣造化心存感恩。

《壇經》中提到「總淨心」，即是須以行動經由「念摩訶般若波羅蜜多」⁷¹之修持，始能「抵彼岸」而獲得生命自在自如之大智慧；故心念如要「來去自由」，則須當下即是。行者以「心」面對宇宙萬象而生起我見，係是隨緣而化之，然對心體的存在狀態自是處於流動而無呆滯；山河大地依觀者所見而有不同之描述，然其存在卻自然如一。此係隨諸「心」的變動而有不同程度的偏執，或因時空、或因人種等種種殊異，則於認知層面上存在著知性與情緒的感性差異。行者面對紛擾的周遭，它是如何生出「般若」？行者以心對應外境，身臨宇宙萬象中，外境如影如幻般出入於心靈，亦隨因緣條件存在而有成就與破滅；如何分判是真或假，便須在「一切處所」、「一切時中」，當下對此一山河大地之非永恆的假相無所二分、無所偏執，並能使心隨緣流變而無滯礙不化，即便是要專心習得「念念不愚」、要當下「常行智慧」的修行。念頭因迷悟而生愚智行為之呈顯，心若「解義」則「離生滅」，心若「著境」便使「生滅起」，「前念著境即煩惱，後念離境即菩提」；從心的本質觀之，萬象自「心」湧出，「心念」是無往亦無來，本是無

不擇根基的傳授，所說的法，是“開法（開緣）的記錄”，是說摩訶般若波羅蜜法與授無相戒合一的。“無相戒”內容為“見自性佛”、“自性度眾生”、“自性懺”、“皈依自性三寶”，一一從眾生自性去開示；禪法是“定慧為本”——“無念為宗”、“無相為體”、“無住為戒”，更說“摩訶般若波羅蜜法”（“見本性不亂為禪”）。“淨心，念摩訶般若波羅蜜法”，“此法須行，不在口念”，“迷人口念，智者心（行）”，“莫口空說，不修自心行，非我弟子”；“但于自心，令自本性常起正見”，“即是見性，內外不住，來去自由”。慧能從自性開示“無相戒”，也從自性開示“無性智慧”，並批“定慧各別”的定慧說（“先定后慧，先慧后定”）、一行三昧說（“直言坐不動，除念不起心”）、坐禪說（“看心、看淨、不動、不起”）。

⁷¹ 《六祖壇經》敦煌本·流行本合刊，初版十二刷，台北市：慧炬，民 90.P17~19

「念摩訶般若波羅蜜多」：「此言大智慧『到彼岸』，須心行，不在口念；口念心不行，如幻如化，如露如電；口念心行，則心口相應；本性是佛，離性無別佛。」慧能大師詮釋「摩訶」，是「謂心量廣大，猶如虛空」、「諸佛剎土，盡同虛空，世人性本空，無一法可得」，故言「自性真空」、「世界虛空」、「世人性空」、「心如虛空」。又說惟諸「空」卻能含藏萬象，因人類之心念速超電光石火，「念」一起天堂或地獄即顯現，心量廣大無邊，而周遍法界。「般若」是在於心用的行動中顯現而出的，行者「用即了了分明」、「應知便知一切」；凡是『一切』念頭即「一心」所造作而出，而「一心」是顯現「一切」念頭的源頭，故說「一切即一，一即一切」，這裡所說的觀念與佛經所言「一切唯心造」有相當的接近。

住著於外境，這必須透過一切修證中始能悟得。從過去現在未來層面觀「心」，行者若能對往昔之經驗與遭逢，能不生「憶想」之偏見，自然不陷於心靈的負擔；同時對不可預測的未來處身之地，能不起「後設」之推想，自能當下自由自在地應機對治。心因此而不起誑妄，不偏執因緣於心所生起的萬相，亦不背離萬相呈現之心地的本原功能，物境與我相融而不沾著，故能當下應機對治、運用自如。這般對心與物之超越的運用，以其平等對待，一切二分對立即透過眾生平等觀，自能圓滿呈顯於當下；行者自此從不對物境起心動念，自然不二以待，此近於由行動而「見性」，即於行動中當下「頓悟」，心「覺」而即能成就「佛道」之超越境界。如何才能見性？六祖慧能大師言：「常誦金剛般若經」，便能心靈開悟；惟體悟到「本性自有般若之智」後，如能以行動於自心常起正見，煩惱塵勞常不能染著心體；行者對物我對立之狀態，若能「內外不住、去來自由」，對境能隨心任運，從不偏執二分我見，心不生起善或惡而不喜染著或厭棄，自然獨立於塵境之中而無礙，即獲如來自在，這便即是「見性」。如此觀心行動亦如「般若經本」之化身而無差異，這般見一切法而心不染著外境，是謂「無念」；心對萬境卻毫不生起執著意念，如運用得當即能遍一切處而清涼地流動，卻不染著住一切處而滯礙積染，這祇是恢復原有本如「淨心」罷了；雖無一法可得，卻能心處自在之境地。行者持「無念」之修為，在「六識」出入「六門」中，對外境「六塵」的誘惑，因自覺「心」之虛空不實，而能不落入對立二分之執固；心靈因流動而無滯礙，不起心的負擔，自能專注於當下的處境，而能應機對治萬象變化。心無執意、不起念頭而能隨緣流變，自能通暢無礙，故心靈來去即自由自在，此便是為「般若三昧」之妙用，是借假而修真的智慧。

慧能大師所言「摩訶般若波羅蜜」，乃是個體生命存在對其內在心靈的探求下，透過各種修行法門的身心行動實踐，以恢復原有個體生命存在的本來面目；此「大智慧」是個體生命的原初狀態，是自由自在的心靈，此非善亦非惡，無二分對立之分別，然卻不是個是非不清，而是當下了明情境，不為情境所左右，超越對於存在狀態的世俗判斷的價值觀，同時呈顯自我執著的自然放下，即順應當下而自能應機對治的呈顯；個體生命的心靈在此無負擔的情況下，自能一心專注地出入情境，所展現的整體作用，自能發揮出潛藏於個體生命深處的能耐，這是一種不同於個體生命平時存在狀態。但如何致之？個體生命自發生的剎那後，為適應多變的環境而能生存至今，早以習得對外境所需的調適之道；然個體生命為爭取對外境的生存與發展，使原本心靈的存在面目已蒙上一層外衣，或深或淺，並依生命所遭逢的當下積累而逐步形成。佛教觀點中常提起，「心」受外塵所染汙，而在十八界運作下，引導涉入互為因果，並形成生命當下的特殊性；然而心靈的變化依生命當下的特殊性，而各自呈顯諸心的千變萬化，隨即無法令人完全地捉摸住。個體生命的心靈已趨複雜化，早已遠離原來生命自由自在的狀態，在各種外界因緣條件誘逼下，已變形走樣；「心」原本自如無負擔的自在狀態，為對應外界的誘逼，已淪為七情六慾牽引下的戰利品，個體生命以為是自己作了東

家，而不自知原本的自己已成為階下囚，成為欲望的奴隸。佛教教義主張「四大皆空、五蘊非有」、「諸法無常」，終極目的在於喚醒個體生命對外界存在的過度執著，造成心靈上的滯留與束縛；個體生命的心靈在「五蘊」的主導下，心靈面對當下情境，即對自他二分有所執著，心並因有對象或目標的追求與期待下，自然牽動「貪、瞋、癡」三毒的作用，在此演變下個體生命當下的存在，即呈顯於迷妄之中，煩惱自然生起，心靈失所而日夜不安，生命當下如何自在自如？

慧能大師因此提倡「無相戒」，要每一存在的個體生命自觀內心，了解自性是何東西；對於過去的積累應以自性去懺悔，對於當下與未來的前程需以自性去修持，時時刻刻以自性為行動的依歸。大師首先強調「無念」，讓心念無滯留，使心無定執而流動不滯；吾人常觀滯水生臭，今若滯念生執，執而僵固，固而不化，身心頓失靈敏，如何當下應機對治否？「無念」，在於使心念流動，超越世俗看待生命當下處境的對立二分；「無念」，在於使心不為情境所束縛，得以令個體生命心無旁騖地專注於當下的念頭，持續以往應機對治，並於此身心與情境的相融投入下，頓入物我兩忘的境地，恢復原本心無分別的狀態，達到心物不二之行動呈顯。其次重視「無相」，佛教教義提及「一切含靈物皆有生老病死」、「一切非靈物皆有成住壞空」，故說「四大皆空、五蘊非有」，一切宇宙萬象或山河大地之存在，不論是有形或無形的存在，皆為因緣條件之成住異滅，一如殊相而呈顯於吾人之眼前；然此一因緣生滅之現實存在，並非一永恆之存在，以人類肉眼所見、人心所思之存在，皆是生滅而為有限性。行者如能體悟此理，個體生命當下即不可執「有相」而為「真如」，應當拋棄物我對立二分之我執對待，使凡事當下因緣所呈顯的如實；以超越自他的立場平等看待當下遭逢的情境，不以當下存在之「事相」為執著，心對物境莫生分別與差異較量，應是物我同處一時空，相互營造，「此有故彼有」，當下情境下缺一而不存在，互為因緣之善待；心如此觀照，行動如實實踐，自能應機對治，順自然而行，當下應須如何即應如何處置，自然煩惱不生，生命當下即自如自在。復次力倡「無住」、「無住」的戒律其實是生命當下所要修持的法門，行者以此為日夜提醒自己力行大道的準則，時時檢測足下行思是否落入二元對立的起意分別，而生常執不化，積非成是，左右生命內在本如的心靈，積累生命深層的煩惱與負擔。「無住」的工夫在於應機對治「盡力而為」、「認清如何「放下」、而能「順應當下」，一切發展依因緣而化，能對過去不追憶故當下盡力、能對未來負責故對當下無悔，令使生命坦然接受其本如的狀態運作。如此豁達的生命、瀟灑的心靈，自然是當下因緣所呈顯而出的本如狀態；一切破壞與橫逆此大道流行者，皆是個體生命的偏執與私心所造作的因緣顯露。經云：「一切唯心造」、「我心即佛心、我家即西天」，說明心的作用使得個體生命當下有淨土與地獄之心靈分別；心本自如存在，因物我對立二分之思維無法超越，而無法抵達物我相融之境地，故心一旦生我執，即不能達到「無住」之不二的心靈境界。

三、對禪宗六祖慧能之「無念、無相、無住」⁷²的詮釋

慧能大師不重視「心」的表象形式，亦不預設有一終極名相的事實存在，例如不先預設有一個清淨的存在時空，而企盼追求，反而是明白心的本如所呈顯的自在狀態；「心」所對外相應的情「境」，普遍具有千變萬化的表象，故常以山河大地或宇宙萬象，來說明對「心」所呈顯的繁雜性之認識；在如此生命之見聞覺知下，是心所認識到的一切表象，這般表象係隨因緣生滅而存在與否，實非能永恆不變的，佛教教義謂之「無常」。行者面對個體生命的「無常」之大道流行，認知了生命與因緣的「流變」，所謂「諸法無常」的奧義，即能當下行動而放下「我執」；例如慧能大師以行動實踐了佛教的大乘精神，主張「念佛」是「心行」，非「口念心不行」，故重視個體生命能對治當下「外境」的專注「心」，以不二行動對治思維的「二元對立」。行者以「無念」、「無相」、「無住」為修行的法要，成為對治「身、口、意」的行動實踐；此修心之道，絕非戲論而逞口舌之利辯，實乃自個體生命之根本上，企圖拯救失根已久的「心」，使其恢復本如存在之狀態；此修練法要，在於將已被層層蒙蔽的染污「心」，頓然斷絕，以「自性懺悔」、「不二過」的行動實踐，對治身心當下外境的威脅利誘，使心靈的光明層次提昇到原初自如的境地。

行者欲要捐棄積累的煩惱，首先要認清「心」的原初狀態與性質，由於心靈原初的狀態是自如呈顯，心靈的流動自如，毫無滯留而所向無阻；行者如能明其「心」，即能見其「性」，今若能看穿世俗諸緣，則一切外境即是隨因緣生滅而幻化呈顯，因非永恆真實，故心所對應之塵境，不可執有而擁抱不放；「無」與「有」係因緣條件下的呈顯，皆是「假相」而非「真實」，此祇是心分別的功能；行者如能悟此「心」對外境的分別作用道理，便能凡事「放下」當前對立二分的存在之認識，而能隨緣「放下」，使心靈超越對外境的諸多執著，恢復本如自在的存在狀態。行者心既無執著，自然不隨外境幻化起舞，心靈即無負擔；心靈因無負擔，故能輕安，身心即靈活自如，面對外境之遭逢，自能在全神貫注下，發揮人性中深層的潛力，而應機對治。換句話說、心不隨外境對立二分之判定，自能免於陷人物我對立較量之分別，而不生起偏執，心流動的阻礙便無；這般脫離物我二分對立而以反向思維，即能融入物我共處不悖，進而相融之情境；這是一種超越世俗看待對立二分的我執觀點，在此觀看一切存在的狀態中，如萬里天毫無雲

⁷²中國禪宗史，印順著，2版，中國南昌：人民出版社，1999， p42， p104~109

慧能不重宗教儀式、不重看心、看淨等禪法，卻重道德的清淨，如“淨是勝負之心，與道違背”，“自若無正心，暗行不見道”，“常見在己過，與道即相當”。法門之正義，“頓漸皆以無念為宗，無相為體，無住為本”；“為人本性念念不住…念念時中，于一切法上無住”（無住為本）；“真如是念之體，念是真如之用”，“于自念上離境，不于境上念生”，“性起念，雖即見聞覺知，不染萬境而常自在”（無念為宗）；“念念不住不染，予一切相而離相”，顯得“體性清淨”（無相為體）。從“頓悟見性”來說，無念為此宗宗要，故說：“若識本心，即是解脫，既是解脫，即是般若三昧，悟般若三昧，即是無念”。平常當前的一念（淨心），“于一切境上不染”，“即是見性，內外不住，來去自由”。

遮之朗朗，又如千江水裡明月返照之皓潔，能使事物與情境呈顯得更為清楚明朗，在此心靈情境下面對生命當下一切遭逢，自能迎刃而解，心豈有存在煩惱哉？

行者若識因緣生滅之造化，即能體悟「千江有水千江月、萬里無雲萬里天」的深層意義；將心的本來面目比喻為江水與藍天，而將外境比喻為月影與浮雲，外境兩者則是隨因緣生滅而有限存在；今以心的存在為自由自在，而將外境視為二分對立的染污與清淨，則是強調心對外境的偏執而所生起的幻化；外境因緣生起而有月影與浮雲的存在，如此心對月影與浮雲的主觀認定，即生起二分對立的染污與清淨之分別。然行者對此月影與浮雲的主觀執著之認定，祇是「緣起性空」之過眼雲煙，不可當真，切勿加以執著，而使心沉溺其中而不可自拔，故慧能大師告誡世人對當下遭逢要「無念、無相、無住」。世態炎涼、人情冷暖亦復如是，行者所要把持的是，如何讓自性恢復原有自由自在的存在狀態，非污非淨之分別，等視其存在而超越之；在生命面對一切遭逢的當下，勿造作、應運而作、放下一切，縱使來世一遭而一無所有，但使自性不受蒙蔽，即能脫離欲望名利的束縛，得以自無形心靈牢籠中解脫。如持續遵奉佛教的「大悲心」，以自利利他的行動實踐，化念頭為行動，這樣的遭逢才真不虛渡生命的存在奧義。

四、禪宗六祖慧能之「自性」觀對七家五宗的影響⁷³

慧能大師對於人類的原初心靈的狀態，視為「如來」，自由自在有如原來之狀態，毫無束縛而能寧靜致遠。然而、人因處於「思維」的作用下，而逐漸產生分別的機能，以差異性辨識當下的處境；適應日久變成的習性，同時亦被如此世俗之道的識見所逐漸執固著。由於、肉眼所見、心靈所思之侷限皆是因緣條件所構成，卻仍是宇宙萬象中的局部，非一整體觀；故眼光亦陷入當下所見識之山河大地之侷限，此印象中即映入腦海記憶中，見是為是、見非為非，落入偏執之迷妄。然而、這般皆是緣生緣滅之幻化，非永恆不變，眼所見知、心所思維，皆是有限有漏，不能見到真實究竟。世人常以所見為實，執所見為真實的存在，所思為真實的呈顯，如此執有而認定現實存在，卻未探究一切含靈有「生老病死」之轉化狀態，一切非含靈有「成住壞空」之流變過程；不知凡是因緣生滅之存在皆是不究竟，執此有漏的虛幻存在，一旦因緣了、虛幻滅，心靈所賴以寄托之「真實」轉成「幻滅」，則心靈頓失依怙，煩惱便生，即落入不安之狀態，生命當下隨之流浪生死。故經云：「世間如火宅」，個體生命若執著世間之現實，即無以出離而流浪於生死之間；個體生命若能超越世間為非有非空，則自然脫離束縛而清淨自安。

⁷³ 《中國禪宗史》，印順著，2版，中國南昌：人民出版社，1999， p169， p179

六祖慧能為慧明說法時，傳說是：「不思善、不思惡，正與麼時，那個是明上座的本來面目」，慧明言下大悟；又為「十弟子」說：「吾教汝說法，不失本宗。舉三科法門，動用三十六對，出沒即離兩邊。說一切法，莫離于性相，若有人問法，出語盡雙，皆取法對，來去相因，究竟二法盡除，更無去處。」

行者若深入了解萬物生成之因緣轉化之理，即可理解緣起性空之道，而當下體悟到，凡一切存在皆不可執有，因其非永恆而以流變為常道。故任何生命存在狀態源於「心」的流變，係因心靈對於外境所生起的一種分別的思維，心對境物若自如無執，則流動的思維似如行雲流水，個體生命即能發揮潛能而應機對治；心對境物若生起染執，為預設目的而企求，執著的思維即如滯礙難行，個體生命即煩惱不安而陷入困境。在心物二分的對立關係下，有執的心似如被一個目標物所吸引，朝著心的思維方向而被引導前進，原有本如的狀態將被破壞；有如一面寂靜的湖面，被一個頑皮的娃兒投下無明的石仔，原本自在的湖水頓起漣漪，改變了本來的存在狀態。心與外境的存在本自如自在，然因個體生命對外境的攀緣，而有是非好壞、善惡美醜之分別與執著，有了價值觀的揀擇後，在未能達到心所的企盼之際，整個「心」的狀態便因預設之情境未實現，而被約束在等待的、期待的侷限時空之中，有人說這是「生命的牢籠」。心一旦陷入境物的掌握，為外境所擄獲即生負擔，似如重石壓心不得輕鬆，生活任事即需耗損更多的精神，生存自是不易；煩惱一旦生起，痛苦如影隨形，心力分散負擔無以專注行動，隱藏生命深處的潛力便無法自如發揮，人的生命當下自然無法全能展現。「心」在這般左顧右盼地環伺周遭變化的負擔下，已然使得原本自如自在的個體生命狀態起了重大變化；心對物境之對立二分的我執下，個體生命便永難跳脫心靈牢籠的束縛。

慧能大師以「念般若波羅蜜」為習智入手，而獲大智慧之理，並教導世人以身體力行，依「無相戒」作為平日修持之要務，而能在內心的思維中實踐「轉化」的功能；以「三科法門」、「三十六對」作為當下面對情境的對治之反向思維，使行者當下勿陷入情境的迷局之中。心靈一旦為境物所擄獲，剎那間執著滯留而生迷妄，生命頓時失去原本自如自在的流動，生命的深層潛力自然受阻，面對當下情境便無法應機對治，而隨波逐流無以自主。行者體悟「般若波羅蜜」之大智慧，即當下以「無念」、「無相」、「無住」對心物關係進行超越，去我執邪見，遠離迷妄；對治往昔勿存有憶念，對治未來應無心存後設，祇是當下應機對治，專心生活，不思善、不思惡。若遇人說「有」為常，吾者以「空」破之；若有人言「空」虛無，吾者以「有」證之；但使偏執有或無之行者，觀看世物情境勿落二邊。凡說一切法之存在與否，不可離當下存在之情境而加以武斷認定，行者對因緣來去之究竟已然體悟世間「無一法可得」，雖然是緣起性空不可執常或執有，但亦不可否認其因緣成住的當下現實。《金剛經》云：「一切有為法，如夢幻泡影，如露亦如電，應作如是觀。」係教導世人體悟世物乃因緣生滅，以無常真實呈顯世人眼前，行者看待一切宇宙萬象，皆應勿有執著之心，以免落入執有執空之偏頗邪見之中；慧能大師在此亦以類似信念教導世人，如何處於物我對立二分之不究竟，而以超然的智慧觀看山河大地的自如存在，而不被當下的一草一木所左右內在心靈之自如自在的狀態。縱然如此體認此因緣法之大智慧的存在，行者更要以

「無緣大慈、同體大悲」的慈悲胸懷，救度尚在迷妄之中的眾生，使眾生習得當下對治，不可悲觀地苟且偷安而逃避情境，亦不可在激情萬般的刺激下不顧後果而為所欲為；如同聖嚴法師之教誨，教導世人當面對世間諸情境之陷落時，因在心靈造成重大衝擊而無法出離，應該勇敢「面對它」的現實存在、虛心地「接受它」以徹底瞭解問題存在的全面性意義、要盡全力去「處理它」、但不管結果如何仍要「放下它」。一切世間遭逢，任運而行，無怨無悔，所作所為，仰俯天地間而無愧疚，自是大丈夫。行者若能真實以「不二」之對待當下，在如此當下的專注行動中，對境便無有分別之執著；然而、心因無執，自是了了分明，心靈自然是離清明如來而不遠，個體生命便即是隨著潛能開展而自由自在矣。

第三章、禪宗六祖後七家五宗之「不二觀」意蘊與發展

第一節、中原「荷澤宗」⁷⁴神會禪師的「寂知指體，無念為宗」、「無住為本，見即是主」、「大乘禪定」之意蘊

《壇經·機緣第七》⁷⁵提及「荷澤禪師」神會與慧能大師之因緣，「神會襄陽高氏子，年十三，自玉泉來參禮」，六祖試探其修行根基，神會云：「以無住為本，見即是主」，並反問六祖，「和尚坐禪，還見不見」。六祖以拄杖打三下，曰：「吾打汝是痛不痛」，神會答曰：「亦痛亦不痛」，師曰「吾亦見亦不見」。在此六祖之「見」，係「常見自心過僭」，是平時常內省自心的過失，以改正當下修行之缺失；六祖之「不見」，則指「不見他人是非好惡」。這般超越外境世物二分對待之觀看，令心不落入好惡二邊，而逃離牢籠奴隸的心靈狀態。六祖後告予神會云：「汝若心迷不見，問善知識覓路；汝若心悟，即自見性，依法修行」；「汝若不痛，同其木石，若痛則同凡夫，即起恚恨；汝向前見不見是二邊，痛不痛是生滅，汝自性且不見，敢爾弄人」。神會禮拜悔謝，服侍左右。

有一日、六祖宣告眾徒說：「吾有一物無頭無尾，無名無字，無背無面，諸人還識否？」神會出來說道：「是諸佛本源，神會之佛性」。六祖告訓曰：「(你)只是箇知解宗徒(罷了)」，告誡神會要行動實踐，不可僅以文字思維知解生命的自在涵意。神會自十三歲參師至六祖圓寂，服侍給侍，不離左右，在日受慧能頓教修行薰陶；六祖滅後，神會更續努力修行，主倡慧能「無念」禪法，並入京大宏曹溪頓教，著顯宗記，盛行於世。

荷澤宗主張「寂知指體，無念為宗」、「無住為本，見即是主」，係依行者當下知解為修行的方便門，強調「不破言說」、但亦「不立言說」之修行路數。神會大師⁷⁶自十三歲追隨六祖慧能身側修行至終，體悟慧能大師所闡揚的「無念、無相、無住」之禪義甚為深刻；六祖圓寂入滅後，神會大師前往北宗大本營闡揚南宗慧能之「頓悟法門」，於滑台禪會大興南宗學說，力批神秀大師之「漸悟法門」為一非究竟法門。經過神會大師在滑台禪會，力爭南宗學說為一究竟且上乘

⁷⁴ 《中國禪宗史》，印順著，2版，中國南昌：人民出版社，1999, p257~263

中原「荷澤宗」，以神會為首，以“寂知指體，無念為宗”為主旨（見《圓覺經大疏鈔》卷三之下），努力於發揚南宗頓教，確立慧能為六祖的傳法地位，並留下“壇經傳宗”的口實。

⁷⁵ 《六祖壇經》敦煌本·流行本合刊，初版十二刷，台北市：慧炬，p47~48

⁷⁶ 《六祖壇經研究論集—禪學專集之一》張曼濤主編，初版，台北市：大乘文化，民67

胡適撰〈荷澤大師神會傳〉P29~74、彭楚沅〈關於神會和尚生卒年代的改定〉P75~80、錢穆撰〈神會與壇經〉P81~108、印順撰〈神會與壇經-評胡適禪宗史的一個重要問題〉P109~142

之禪觀，頓悟禪法從此於北方蔚成一股禪修的流行，即是為六祖慧能之「頓悟法門」，獲得肯定之「正名運動」；此一行動使天下人透徹了解六祖慧能所說的禪法，為正宗的「無相禪」，乃是真正歷代祖師衣鉢之傳承，其所修行的真理，確實為上上乘之法門。

神會大師繼承六祖慧能所主張之「無念、無相、無住」、「破言說且不立言說」，皆是因行者心對外境所顯現之山河大地，剎那間所生起物我之對立二分的看待，而衍生多層面的妄想與煩惱；由於行者所面對此當下之物我思維鴻溝無以超越，神會大師乃勸導世人勿過執念頭，免得念頭滯留於心靈無法離去；又進而教化行者超越物我之對立二分的看待，徹底打破思維對語言文字之有限性，使心靈免去文字語言的束縛而保持流動性。這般當下能對過去不存偏激的成見殘毒，而對未來不預設後有的立場，使生命免於定位在固著的執滯狀態；如此面對現實環境當下的流變時，若是因緣造化下的呈顯並非行者所預測的局勢，個體生命將可機動轉化，所謂能應機對治物我相待，故在心靈上因而自在不亂。這般的時時修練，心靈輕安自無負擔，即無煩惱現前，此乃是超越物我之對立二分的自他分別心，而以真實的「不二」相應當下，生命本如此何必執著之？故神會大師主張「見即是主」、「寂知指體」，以知解為方便之修行法門，直下生命的自然流動。

神會大師「大乘禪定」⁷⁷，主張行者若透過修定，而使個體生命當下的「心」呈顯在一個清「淨」的名「相」裡，如此將使「心」對外境反應而迴照生「相」，因攀取一個理想的情境而更進一步執「住」於後設之「寧靜」與美好的境界之中；這般對預設美好情境的追逐，其實是違背了「心」之本如自在本質的呈顯。「心」的本如自在的狀態，非是一個具有絕對性之「清淨」狀態的存在，而是對個體生命在於面對個殊情境下，能懂得如何面對它、如何去處理它、及如何去放下它。在這般的應機對治下，這個「心」對每一個生命而言，是能相對性地滿足或是符合了當下個體化之心靈存在的狀態；今如將「心」的存在給予絕對或相對的名「相」，皆是無法呈顯其本來的存在狀態。心「念」的本質是流動不拘，對於每一個當下的情境差異而有殊特之呈顯，有時「是」、有時「非」、有時「無是無非」，因此面對「是」與「非」應是善於分判並超越其現實之呈顯，行者因應機對治，無當下攀緣執取，故而能「不二」。於此條件環境下，應以「是」處理，即以「是」

⁷⁷ 《中國禪宗史》，印順著，2版，中國南昌：人民出版社，1999,p287~288

《神會集》說：神會主張“若教人凝心入定，住心看淨，起心外照，攝心內証者，此是障菩提。今言坐者，念不起為坐。今言禪者，見本性為禪。所以不教人坐身住心入定。若指彼教門為是者，維摩詰不應舍利佛宴坐。”

同上，p151

“大乘定者，不用心，不看心，不看淨，不觀空，不住心，不澄心，不遠看，不近看，無十方，無怖畏，無分別，不沉空，不住寂，一切妄想不生，是大乘禪定。”

同上，p133

“若有出定入定及一切境界，非論善惡，皆不離妄心，有所得，並是有為，全不相應。”

用之；反之、在彼條件環境下，應以「非」處理，即以「非」用之；這般不執著以過去積累的情境之成見與對未來後設之企盼，而當下應作而作，故令個體生命如實展現出其本如自在，從不造作。

所謂「大乘禪定」，是意指個體生命於自覺而妄想不生，並非是不起念頭，應是使念不「住」而任「念」自如自在的呈顯；但是這般的自制力之修練，亦非企望於有所得或有所為之人為造作，便能使當下立即可獲得修行之境地。此亦非透過所有人為造作而企求一個理想的境界，而是行者因自覺生命之束縛而長期無以自在，今因「理入」而獲知生命存在的真實意義，而以身心實踐之「行入」，逐漸減輕身心煩惱而恢復「心」的本如狀態；這是依生命之殊特展現而就事論事，是個體生命當下個體化真實的努力與現實的結果，「個自肚腹各自溫飽、個人罪業各自承擔」；生命是要讓其流動自在輕安或是沉淪煩惱痛苦，皆自揀擇，他人無以替代。生命是自然的存在，莫過度仰仗一切人為造作與企盼，莫執著於善惡二分對立的價值分判，令使「心」當下受限而執有世間價值名「相」，如此將無以使生命之全體發揮出深藏不露的潛能；行者順緣應勢而為，使萬緣流動運轉如實呈顯，能與大道流行相融而不二。行者因企盼萬緣成就，卻因緣斷絕而呈顯一切幻化，而當下「心」陷落於「虛無」不安之中；故須無掉這般「心」對情境的執著運作，無掉那般「心」對情境的攀緣看管，亦不執住於寂靜無生的狀態，對於「心」勿執用、勿執看、不執住、不執澄；對於理想境界不看其永恆存在而清淨無染、對現世存在不看其空無一物而自視清高、對世間事物不因遠看而迷濛、不因近看而受誘惑，對情境不即亦不離。行者能對生命周遭的一切看待給予關「心」，天涯若比鄰、無十方之分野，當下所面臨之世間，即一切、即世界，故無分別；在內心深層裡，不因外在情境之變異而心生陌生與怖畏，一切念起皆自如而不旁生執取，故「心」念流動自如無滯，如如自在、應機對治、應作而作。行者因一切自然而無妄想，因「心」流動無拘，而使深藏生命底層的潛力自然流動，當下個體生命之全體的「不二」即表露在「物我兩忘」之相融狀態中。這般「心」對於當下物我遭逢的超越而相融，即是「禪定」，此際破除虛形假相之執取而與當下身心同在；行者若能「念念相續」，不使生命流動受滯，自有覺悟時刻的到來。

第二節、江南「牛頭宗」法融禪師⁷⁸的「本無事而忘情」、「道本虛空、無心合道」、「不須立心，亦不須強安」之意蘊

江南「牛頭宗」，以“本無事而忘情”為主旨（見《圓覺經大疏鈔》卷三之下）⁷⁹

⁷⁸ 《六祖壇經研究論集—禪學專集之三》張曼濤主編，初版，台北市：大乘文化，民 67 慧風撰〈牛頭法融與牛頭禪〉p25~40

⁷⁹ 《中國禪宗史》，印順著，2 版，中國南昌：人民出版社，1999，p257~263

江南「牛頭宗」以「本無事而忘情」為修行的主旨，此宗派為何能在這般信念與行動中，臻至生命覺悟的真理境界？首先探討的是生命當下遭逢的物我共融的情境，它是本來如實呈顯而不用分別，但因心執情境而生起妄意。行者在這般如實面對當下情境，能從物我之對立二分的執著看待中跳脫，超越了「此有」與「彼有」的存在認定之囿限；物我本是因緣生滅造化，而在時空中有限地呈顯的存在狀態，原本無彼此二分之對立，是心對應宇宙萬象所生起的山河大地之呈顯，是心所執恆存而生起幻有之現實；如以平等觀而等視一切因緣存在，即能當下忘卻自我與情境的對立分判。行者修持至如此「物我兩忘」的生命境地，即在於能體悟「世間本無事、庸人自擾之」的自在自如之真實；而在「二六時中」，時時刻刻將生命融入當下的環境中，共處而不悖，相輔相成；這般「當下即是」，縱有個體生命與環境之對應存在，行者卻能明知其特殊存在之分別，而在心中任其流動而不起攀執，令生命真實流動而毫無滯礙。

生命來世一遭不為特定的目的地與預設的任務而賴以存在，行者不應對當下自我侷限或對未來存有後設，讓因緣造化自然流動而不生滯礙，使個體生命能隨因緣的當下呈顯，而隨緣應作而作、應機對治；切莫使有限之個體生命去負擔無限的使命，要讓一切因緣自然存在，心自然勿驚勿恐、勿貪勿染、勿憂勿怨，則一切發生即將如「船過水無痕」般的放下，時間將沖刷生命中曾經成就與毀敗的一切記憶與經驗之積累。生命存在本無事，行者能當下盡其生命存在的本份，做人生應當作的事，平等對待因緣的顯化，讓一切因緣相融於個體生命的旅途中，輕槳划過心湖，當下悠揚渡過；生命如渡鳥從不知未來的巢窩會落腳何處？因為因緣流變是一切生命存在所無法預測的，行者祇能把握當下情境而已，而真實地與生命的一切遭逢廣結善緣；然正視當下情境之造化而珍惜，隨環境流變而應化，這才是真實不二的呈顯了。

法融的「不須立心，亦不須強安」⁸⁰，這是法融大師對個體生命之存在狀態的終極關懷，行者以其實存之生命，用「心」去應對外境之宇宙萬象，而呈顯出

⁸⁰ 《中國禪宗史》，印順著，2版，中國南昌：人民出版社，1999, p77

牛頭宗的傳承，一向說是：四祖道信付法融，別出牛頭一派。

同上，p86

法融從茅山“三論之匠”明法師出家，有弘護佛教的熱誠；精通四經三論，又通世間學問，不以聞思的義學為滿足，而求禪心的自證；其以為“慧（文字的）發亂踪，定開心府”，所以凝心宴默，前後達二十年。生活恬淡，慈悲柔忍，能馴服毒蛇猛獸。為江東佛教樹立了新的典範，牛頭禪風，對江東佛教留下偉大的感召力。

同上，p97

《絕觀論》、《信心銘》、《無心論》、《心銘》代表牛頭宗的禪學，開宗明義主張為「不須立心，亦不須強安」；延壽《宗鏡錄》卷九七：「牛頭法融大師絕觀論：“何者為心？六根所見，並悉是心。心若為？心寂滅。”、“何者為體、為宗、為本？心為體、為宗、為本。”、“若為定慧双游？心性寂滅為定，常解寂滅為慧。”、“何者為智？境起解為智。何者是境？自身心性為境。何者是舒？照用為舒。何者是卷？寂滅無來去為卷。舒則彌游法界，卷則定迹難尋”、“何者為法界？邊表不可得，名為法界。”」；“空為道本”、“無心合道”可作為牛頭禪的標幟，代表法融的禪學，明顯地延續南方反唯心的傳統。

山河大地之殊相。心本是如如自存而映照出其所對之當下情境，然個體生命因「心」之攀緣執取，而有了揀擇而令使其原本之流動，呈顯某種程度的滯態差異。思維在此對情境進行反思的運作，對外引動塵境並牽動內「心」的本能作用，故生起本能的執著。生命的本能是自然地應作而作，然因反思而擴展其貪喜而過度執取、或因厭瞋而排斥與遠離，改變了「心」本如的自在流動。因為心的流動受到阻礙，「心」受阻而生命轉化成呆滯，我等以諸五蘊來說明對情境所衍生的煩惱，而導致之不安。這呈顯在心靈上是一種失衡，故行者當下即是遠離「自性」的清淨寂滅之本如存在。行者如何重返生命自然之呈顯，法融大師做了對「心」與「道」相互關係間的詮釋，企圖讓「心」的作用如如，而呈顯「大道」流行的自然。

「心」是何？絕觀論說：「六根所見，並悉是心」，個體生命透過六根（眼耳鼻舌身意）所觸及之「見聞覺知」，皆是「心」對當下情境的存在認識，而有種種的呈顯；心的抽象本質，卻因種種現實呈顯而表露其存在。進而言之、「心」的存在狀態為何？「心」的空寂如幻滅如虛空，不具有形象與範圍，亦非空間與時間能予以囿現，心靈原是廣博無垠而念頭亦能無遠弗屆。生命存在以何為體、以何為宗、以何為本？個體生命若無「心」的認識，即無法使世間之一切山河大地存在的現實呈顯，故以「心」為體；若無「心」的適當而自制於本能之運作，即無法使心靈流動自如，易使個體生命對情境之偏執而陷落激情與絕望之中，生命因之過熱而遭損或萎靡而沉淪，故以心為「宗」；若無「心」的自覺作用，即容易使「心」落入對情境的攀緣與執取，當下頓入「心」的本能作用，進行世間諸相差異的揀擇之中，故對「心」的自覺即以「心」為本。「定」是個體生命對於「心」能保持在空寂的狀態的一種名相的詮釋，今亦可以「專一」或「不二」的文字相予以理解之。然而、行者能對「心」的空寂之理解，則是透過運用肉體身心上的行動，而對生命存在的一種體認，即以智「慧」的文字相加以詮釋之。何謂「智」？個體生命能起動「心」的理解作用，對當下情境徹底地去體會「心」的存在狀態而應機對治，以身心行動力行「專一」的努力，即是明「智」之舉。何謂「境」？此為個體生命於「心」對外緣情境存在的呈顯，即「六根」（眼耳鼻舌身意）所對身外的一切存在，而返照入「心」的一切認識所呈顯出來的當下現實的存在。

行者能對生命現實存在的一切呈顯，當下開展對「心」的本能動向，而以智慧對治一切情境，不令使生命流動受困，故言「舒」發；而行者能面對當下空寂自存之「無事」狀態，亦不懷疑其本有的功能，能讓生命流動於虛空而不恐懼、任其自由自在，故言「卷」覆無來去；「心」本不動，動者是「識」之作用也。生命的流動因其心靈流動的開展，令生命瀰漫於一切情境中而暢然無阻；心靈的靜定與行思的收斂，並不為世間煩惱所能耗損，因為無法尋找到心靈隱藏深處的蹤跡，故法融大師主張以「空為道本」。行者若能放空對一切存在情境的執著，

令使生命流動自然呈顯，將恢復「道」的本然流行；行者若能無掉對當下情境分別的執著心，以迎合「大道」之流行，自能體悟「生命本自如，世人何惱之？」的真實。

「道」⁸¹是何？「道離一切限量與分別，故道本空寂，是不二。」今如有個體生命以有形而獲得其外境之存在，如此道即不遍及；如有眾人得之，則道的存在即便是有窮盡；又如每一個體生命皆有獲得，則所成數量可計；今如萬物共有之，則以「方便」稱之，然「方便」是一個空名假相，非一具體現實之存在物。這是行者於自然中修行的體悟，非造作外求的假象；如行者體悟為這般是本有而不刻意執著於修行，即能使一切眼前所呈現的山河大地，被看待為當下即是虛設暫有而非永恆存在，返璞歸真則一切自在；故說「道」如以無情言佛性之存在，則「無情有佛性」、「道即在無情中」，「一切法塵皆有佛性」。「道」的存在皆是自如自在，不隨觀看它的個體生命間的差異，而呈顯出特殊的展現，一切存在自如如其本來面目；「道」的存在本質是「不二」，故說「無情有性、無情成佛、大道不二」。

今行者若能體悟法融大師之「諸法如夢，本來無事，心境本寂，非今始空」⁸²的奧義，秉持「本來無事」而能與情境相融不悖，凡事處於「你泥中有我、我

⁸¹ 《中國禪宗史》，印順著，2版，中國南昌：人民出版社，1999，p278~284、p68~103
法融引玄學的“道”于佛法中，以道為佛法的根本，契悟覺證的內容；從道看一切，從眾生來說，道是離一切限量，離一切分別的，道本（本体、本原）只是空寂，是不二。如《宗鏡錄》卷九：「牛頭初祖云：“夫道者，若一人得之，道即不遍。若眾人得之，道即有窮。若各各得之，道即有數。若總共有之，方便即空。若修行得之，造作非真。若本自有之，萬行虛設。何以故？離一切限量分別故。”」從道來說無情，那就是“無情有佛性”，如《淨名經私記》：「體遍虛空，同于法界、畜生、蚊子、有情、無情，皆是佛子。」；如《絕觀論》三五：「若草木久來合道，經中何故不記草木成佛，偏記人也？非獨記人，草木亦記。經云：“于一微塵具合一切法。（一切法）皆如也，一切眾生皆如也。如，無二無差別也。”」牛頭禪的“無情有性”、“無情成佛”，是繼承三論與天台的成說，為“大道不二”的結論；所說的“道本”泛指從一切本源說，是宇宙論的。

⁸² 《中國禪宗史》，印順著，2版，中國南昌：人民出版社，1999，p278~284、p68~103
道本虛空，是不可言說，不可心思的，如何悟入？宗密稱之為“泯絕無寄”，體道之法要，是“本無事而忘情”；如《師資承襲圖》：「牛頭宗意者，體諸法如夢，本來無事，心境本寂，非今始空。夢作夢受，何損何益？有此能了之智亦如夢心；乃至設有一法過於涅槃，亦如夢如幻。既達本來無事，理宜喪已忘情。情忘即絕苦因，方度一切苦厄，此以忘情為修也。」；如《淨名經私記》說：「虛妄夢中言有萬法，若悟其性，畢竟無一物可得！」，這樣的本來無一物如何與道契合？宗密說：牛頭宗以“喪我忘情”為修；法融是以“無心用功”為方便，也就是“無心合道”的，如《宗鏡錄》卷四五：「鏡像本無心，說鏡像無心，從無心中說無心。人說有心，說人無心，從有心中說無心。有心中說無心，是末觀，無心中說無心，是本觀。眾生計有心，說鏡像破身心。眾生著鏡像，說畢竟空破鏡像。若知鏡像畢竟空，即身心畢竟空。假名畢竟空，亦無畢竟空。若身心本無，佛道亦本無，一切法本無，本無亦本無。若知本無亦假名，假名佛道。佛道非天生，亦不從地出，直是空心性，照世間如日。」是以“無心之妙慧，契無相之虛宗”、“般若無知，實相無相”、“定慧不二”、“般若方便不二”，在無二寂滅中，契入不可思議無礙境界；無心而達一切法本無，就是合道，如《信心銘》：「無在不在，十方目前。極小同大，忘絕境界，即大同小，不見邊表。有即是無，無即是有。若不如此，必不須守。一即一切，一切即一。但能如是，

泥中有你」的互有互融之中；能知這般彼此相對立的存在而又不能有彼此之喪失，忘情於當下的現實對立，而為一整體之相對待。「心」所對應之外境，自是一個整體，在此「無一物」之體認與對待，這般因「無己我」之存在而「不生有他」之對立，自他在「無分別」、「平等觀看」之共存共榮下，相安無事，此「無事」則是「無心」；「無心」是要行者無掉「心」對因緣造作下短暫非永恆的現實存在之執著不化；這般對當下情境令使「心」不起有執的作用，自然對外境存在能依其自如呈顯而應對之，故能使「心」恢復原本自如的呈顯。

行者在前述「無事」與「忘情」之中，彰顯出「無心」的妙慧，同時契合「無相」的虛實；今若以此觀看般若，則般若亦是一「無知」之名相，而一切終極真實所呈顯出來的，即是以「無相」來假以言詮。然而、行者於「無相」修行中可達到「定」的心靈境界，而在「定」的心靈境則能呈顯出「一心」不亂的「慧」覺，「定」與「慧」的關係差異何在？「定」在「慧」覺中成就，而「慧」覺亦脫離不出「念念相續」的「定」工夫之中；六祖慧能云：「定在慧中，慧在定中，定慧不二也」。行者能從「定」「慧」之中覺悟一切法本無，則能悟得「般若無知」與「般若方便不二」，一切法的呈顯無有「存在」與「不存在」之二分，十方上下虛空即在行者眼前足下之呈顯；卑微的與偉大的呈顯存在於同一的本質裡，皆是心的認識作用而以表象化展現出來，個體生命所當下面對即是。行者今若等視同觀一切存在，「大即是小、小即是大」係不見其邊緣與表象，而是深入其存在背後的本質。實有的存在，其實是個體生命短暫存在之心作用，因世間萬物生滅而終無一物之永存，故「有」即「無」，如眼前雲霧自有煙消雲散之到來；眼所見之一切呈顯，其本質是唯一不變，因心攀緣執取之作用，而有山河大地之殊相呈顯，故「一切即一」，一切呈顯即一心之作用。反觀、個體生命在「心」的本質作用下，對宇宙萬象之攀緣執取，而衍生山河大地之呈顯，故一「心」作用下而呈顯一切殊相存在，「一即一切」。行者今悟此「不二」之道理，則修得「無事」而令心靈恢復自安，修得「忘情」而任生命暢然優游，個體生命當下呈顯自由自在，心靈自如平靜豈有煩惱障礙，生命流動自在豈有牢籠困頓？

然因生命本自如，一切見聞覺知亦皆自如存在，故言世間一切法皆是修行入門之途徑；行者今如有妄想或理想，皆是個體生命之內「心」⁸³對當下外境之起執，而對應衍生於「生命」的當下變化；心性本如自在，因對情境攀緣與執取，

何處不畢。」

⁸³ 《中國禪宗史》，印順著，2版，中國南昌：人民出版社，1999，p68~103

《心銘》：「心性不生，何須知見？本無一法，誰論熏煉？」一切法差別相，只是心有所得？“存法作解，還是生死業”，故無智無得，無修無證。又說：「菩提（道）本無有，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。“絕觀忘守”，才能合道，所以入道的要門是：一切莫願，安心無處；無處安心，虛明自露。欲得淨心，無心用功。縱橫無照，最為微妙！」佛法方便，是“不依世俗諦，不得第一義”；第一義皆因言說：依言說得無言說，依分別入無分別，由觀慧而達境智並冥，由心境而達不能（心）不所（境）；如此才能體會聞思修在佛法中的必要意義。

而呈顯出「心」作用下的反思，產生對過去的追憶與對未來的後設，導致在思維下進行諸多利害上的較量，故有「自我」與「他者」永遠存在二分對立的狀態。個體生命為適應當下情境之差異，皆逐境而尋求生存，隨波逐流而困頓於企盼與不安之中；行者為現實困頓的生命而煩惱，身心在不安中尋找出離，故企盼有一解脫之道，冀望求得修練，以讓「心」安於理想境界。殊不知、「心」本是流動不住如實呈顯，企盼將「心」安住於「清淨」的境界，這無疑是一個奢望的追求，因「心」的流動運作下，心靈是無法處於那樣靜止不動的狀態。反觀為何佛教以「涅槃」、「清淨」、「淨土」等文詞來感召喚醒世人，認真修行出離煩惱而達成這般境界？豈非是一種欺瞞世人的作為？

事實不然、世間煩惱因「心」之對應情境而生起諸「見聞覺知」，所產生的差異認知，這是現實存在於每一個體生命的當下，是每一個個體生命之「心」所惱、所貪、所嗔、所迷的對象之殊特差異。彼人之困頓並非此人能以同理心而能徹底假以排解，而此人之極樂亦非彼能以親身切膚所能感受之，這般「煩惱」與「涅槃」皆是個體生命之當下個體化的經驗，無人能替代之。如欲知個體生命是如何致之今日田地，當追問「心」之本如自然，何以起了變化？行者今欲對治那般令「心」生起變化的緣由，當先知以何方法令「心」不陷落於被外境的擺佈，這便是要對當下思維與行為的偏差進行「矯正」，即是方便名為「修行」。因此、「修行」是一種對當下生命偏離其本來自如的存在，所因應而出的短暫措施，目的在於倒懸歸正，令「心」重返其本來面目罷了，如數學原則的歸零作用；一切修行法門祇是使「心」回復父母所生前的本來存在的面目。

行者當下的「心」如無「煩惱」，即無須修行一切「法」，亦無須求得一切「證」；當下如令「心性」不生起執著，何須追求「知見」，當下「見聞覺知」便是生命真實的呈顯，生命自然流動；「心」對一切存在無分別故無差別相、「心」對外境無攀緣故無執著，生命面對不執著於「有」與「無」的煩惱與痛苦，自然無需尋求諸「法」門之修行以獲出離心靈的困境，亦無須求得修行以獲得「真理」的證成，此即「當下即是」的證成意義。故《般若波羅蜜多心經》云：「色不異空，空不異色；色即是空，空即是色。……心無罣礙故無恐怖，遠離顛倒，究竟涅槃。」佛教以「聞、思、修」作為行者修行的法門，是因應遠離心靈本來面目的凡夫眾生，所提出的一個修行的方向與路徑；修行「法」門是針對迷失本性的殊特「矯正」，今行者如經歷「聞、思、修」之修行，已親身行動而至恢復心靈的自由自在，則應如實面對當下承受一切自然呈顯，亦不應再執著於「法」門的人為造作之形式所囿限；應如《金剛般若波羅蜜經》所云：「如筏喻者，法尚應捨」，因為一切法祇是如渡河之竹筏，過了河即陸行，如再持筏步行，豈不反成負擔？人生是一個生命的過程，維持此一心靈正面過程而不亂，自有生命安適之道；而當橫逆在前時，如不習得一法對治，令使煩惱不安的心靈得以疏導，生命恐面對轉折起變數，自然無法流動自如，這是為何祖師們一再強調「聞、思、修」重要性的

真諦了。

第三節、江南「洪洲宗」懷讓禪師⁸⁴等「觸類是道而任心」、「即心是佛、平常心是道」之意蘊

《壇經·機緣第七》⁸⁵提及「懷讓禪師」與六祖慧能之師徒因緣：「懷讓，金州杜氏子，初謁嵩山安國師，安發之曹溪叩，讓禮拜。」六祖試探懷讓修行目的問道：「什麼物，恁麼來？」懷讓答曰：「說一物即不中」；六祖又問：「還可修證否？」懷讓答曰：「修證即不無，污染即不得」；六祖勉勵懷讓：「只此不污染，諸佛之所護念，汝既知是，吾亦如是。西方般若多羅，懺汝足下出一馬駒，踏殺足下人，應在汝心，不須速說。」懷讓豁然契會，遂執侍左右，一十五載，日臻玄奧，後往南嶽，大闡禪案，敕謚「大慧禪師」。懷讓不為外境所惑而斷除對立二分，甚至連修證成佛之追求亦不落於執取，如此自如自在的當下超越，令六祖內心深深感動，並鼓勵懷讓持續修行，有朝一日當領眾濟世；懷讓之後弟子衍出為仰、臨濟二宗，果然不負六祖所望。

江南「洪洲宗」以「觸類是道而任心」為修行主旨，強調在個體生命存在中，自然會與外界的諸多接觸，然後在心靈上生起各種分別相；而行者如要在幻化下的分別相執取而不願放下，即將使個體生命之流動呈顯於停滯不前的困境中，例如在心靈所生起的憂傷、憤怒、失望、恐懼等諸般殊相的不安。然而、在原有生命之存在裡，因為前述心靈之陷落而徒增一層負擔，面對未來人生的旅途，無形中增加了一沉重的包袱。在行者的生命過程之中，如常執取意念而不放下，則屢增心靈的惶惶然，這般負面積累的影響將使心靈背離其原來輕安自如的存在狀態，終將拖垮生命自如的健康與瀟灑。這如同《地藏王本願經》曾譬喻說到，如一位久饑又病苦之人已身負百斤，而行走於荒漠人生的漫長旅途中，今遇一徒再增些微重量之包袱，將令其已難行進之路途，更形困頓。若以此反思人生旅途中當下所接觸的情境，對應而生的諸般思維，皆是心的流變，它是自然而現實；惟自然即是大道之流行變化，行者順應流行變化應作而作，或應捨、或應取，不應生起自心之固滯，造成心靈上負面的積累；而對於多變不測的未來，應專注面對當下而自處。如同一位劍客，用劍與敵人對決，能以專心無驚的注意力，使劍與身與心相融於一體，因思維對境的不二分而心無恐無懼，又在平等視敵對為自他共存之關係，而弔詭地展現生命中未曾發揮的深層潛能，發揮出上乘的真實功夫，破解了橫互在生命之前的橫逆，完全地當下對治。這般自是個體生命對於「觸

⁸⁴ 《中國禪宗史》，印順著，2版，中國南昌：人民出版社，1999，p257~263

江南「洪洲宗」，由慧能弟子懷讓，傳洪洲道一後，門下“八十八善知識”，其中懷海下出為山靈佑、黃檗希運，為為仰與臨濟二宗的根元；以“觸類是道而任心”為主旨（見《圓覺經大疏鈔》卷三之下）

⁸⁵ 《六祖壇經》敦煌本·流行本合刊，初版十二刷，台北市：慧炬，p45

類是道而任心」的最大的驗證，彰顯出心靈深層的潛能之鉅大發揮；生命的高貴潛力，有時是肉眼與思維所難以臻至的真實，它卻常在當下「不二」的專注行動中發揮至淋漓盡致的境界。

一、道一的「即心即佛」⁸⁶

道一大師主張「即心即佛」，行者若悟得「心」本來即有或今覺始有，皆不須造作而假借修道之途或打坐禪行，四處尋求所謂清淨如來，而以「平常心」看待一切存在，即當下「自然」。個體生命面對宇宙萬象，在「心」作用下由自身所遭逢的情境中，生起對山河大地的變幻，皆以如如現實之存在呈顯，不加以執著分別而起「心相」之實有，一切顯現是當下因緣造化而開展。行者看待一切存在，是因緣生而因緣滅，條件存在即是當下顯化而為生命所感受之，條件不在即如泡沫破滅而當下消逝。行者看待當下生命一切存在，皆應如《金剛般若波羅蜜經》所云：「一切有為法，如夢幻泡影，如露亦如電，應作如是觀」之看待；摒棄一切「心」對外境所因應而生起執著之不當思維與欲望，逐漸改善往昔對於外境因緣的染著，熄滅「心」因起執所生出的「貪愛」、或因執實有被奪而喪失的瞋恨、或因追求身外有形的物質（如金錢）與無形的理想（如名望）而陷落於癡迷之罅網。個體生命的自身存在亦屬因緣生滅的造化，非一永恆之存在，物與我皆是因緣流變而有存在狀態之變遷，故物有「成、住、壞、空」，人有「生、老、病、死」；個體生命的流變如宇宙萬象的幻化轉移，亦如山河大地之瞬息萬變，人「心」的思維與欲念，疾如電光石火，但生命存在卻在「呼吸間」，一切存在所呈顯出來的，皆可以「無常」的情境來囊括之。

生命既是以「無常」之存在呈顯，行者豈可迷妄地執著於追求永恆不變之實有？若有朝一日因緣散滅而變成「虛幻」，生命頓時即會因喪失本來擁有的存在，而陷落於「心」所難忍的煩惱痛苦中，不得輕安。在佛教「三皈依」偈語中，明示「自歸依佛，當願眾生，體解大道，發無上心」，即是聖者希望一切修行的弟子，以「覺」悟真理為首要，徹底領悟「無常」之大道流行，而啟發出至高無上的大「慈悲」心。行者不僅是須要對自身的慈悲對待之外，同時更要以「無緣大慈、同體大悲」的胸懷，慈悲對待他眾的因緣遭逢；因有此「同是天涯淪落人」之體認，而有共存共榮、自利利他之慈悲願力與身體行動之實踐；在此「自他不二」、「人飢己飢，人溺己溺」的體悟下，真誠啟發大悲心，闡揚與力行菩薩「千處祈求千現，苦海常作渡人舟」的寬廣胸襟。

⁸⁶ 《中國禪宗史》，印順著，2版，中國南昌：人民出版社，1999，p290

《傳燈錄》（大正卷51）大寂道一：“本有今有，不假修道坐禪，不修不坐，即是如來清淨禪。”同上，p328

又《傳燈錄》卷二十八（大正卷51.440上）說：“若欲直會其道，平常心是道。謂平常心無造作、無是非、無取舍，無斷常、無凡無聖。……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？”

一、南泉普愿、長沙招賢的「平常心是道」

行者在這般「自他不二」的對待下，一切存在皆是以「平常心」假以看待，毫無對自我與外境生起分別執著與人為造作，當下所呈顯的是自然與平衡的狀態；一切當下思維與行動，皆是應機對治，使一切皆回歸本如自然，令使自我與物境相融於彼此。此即是一切「法」界的呈顯，然皆不出「心」地之映照；「心地如處於一切而本如自然，則其所照映而出的，皆是自然，即是「心如鏡、心清淨而自然」。佛經中有一偈語「一切唯心造」，今行者因心之本如而以「平常心」看待，則當下的「心」即自由自在，這般心靈的狀態即是大「道」流行，無處不在；覺悟真實的「心」即有如「千江有水千江月」的澄澈無染、亦如「萬里無雲萬里天」的朗朗乾坤之呈顯，一切存在皆是自然而無分別與執著、是平常而自由自在。類似「平常心是道」之主張者，南泉普愿大師、長沙招賢大師亦如是⁸⁷；行者勿違背當下因緣造作，應以當下身心的存在而行動，勿妄加形式的限制而成身心困頓，衍生轉化成「心」的滯留狀態，這般人為造作對個體生命而言，是一種不順暢、流動受阻的、有志難伸的等等侷限的牢籠意義，故招賢大師唱言：「要眠即眠，要坐及坐。」他要弟子們面對一切當下情境應機對治、應作而作，令使個體生命自然伸展與歇息，「太過」與「不及」即將破壞「平常」之演化，有違大「道」流行的呈顯。

三、黃檗希運的「當下無心，便是本法」⁸⁸

行者因不執著於外境之呈顯，而令心靈陷落於煩惱不安之中，「心」能如木石般之如如，空去外境之千變萬化的因緣流變，讓「心」呈顯出空無一物而自能接納萬象；卻因生命不執取萬物而能空其本如狀態，故能當下歷歷清楚，知其因緣的呈顯。同時、又不因因緣之流變而使個體生命泥落在執滯的狀態裡，故「心」

⁸⁷ 《中國禪宗史》，印順著，2版，中國南昌：人民出版社，1999，p328

南泉弟子長沙招賢，也為人說“平常心是道”：“要眠即眠，要坐及坐。”（大正 51.275 上）

⁸⁸ 《中國禪宗史》，印順著，2版，中國南昌：人民出版社，1999，p283

黃檗希運主張“學禪道者，皆著一切聲色，何不與我心同虛空去，如枯木石頭去，如寒灰死火去，方有少分相應。”（大正 48.383 中）

同上，p283

“若無岐路心，一切取舍心，心如木石，始有學道分。”（大正 48.385 中）“但一切時中，行住坐臥，但學無心，亦無分別，亦無依倚，亦無住著。終日任運騰騰，如痴人相似。……心如頑石頭，都無縫隙，一切法透汝心不入，兀然兀著，如此始有少分相應。”（大正 48.386 下）

同上·p329

《傳燈錄》卷九：“世人聞道諸佛皆傳心法，將謂心上別有一法可証可取，遂將心覓心。不知心即是法，法即是心。不可將心更求于心，歷千萬劫終無得日。不如當下無心，便是本法。”“諸佛菩薩與一切蠢動眾生同大涅槃性。性即是心，心即是佛，佛即是法。一念離真，皆為妄想。不可以心更求于心，不可以佛更求於佛，不可以法更求於法。故修道人直下無心默契，擬心即差，以心傳心，此為正見。”（大正卷 51.271 中、272 上）

能應機對治、應作而作，不對往昔之追憶與未來之後設，而如實當下的應對。此即是說明「心」的存在能如木石般而自如，係因行者能捨分別之執著，而自無偏見之生起，能時時刻刻當下持續。行者於此因能念念不忘執取之對治，終將令「心」恢復其自如的狀態，這般的自覺省察被稱為是對於生命本如之「感應」。

黃檗希運大師認為「心」的本如自在與生俱來，既有如此境界存在，何用以此真「心」向外尋求人為虛設出來的理想狀態。一切「法」所呈顯在行者眼前足下者，皆因個體生命「心」所對應而呈顯出來的一切景象，故「心」的流變即是一切「法」的映應，而不分別與執取，故令「心」之本如流動，此即是大「道」流行。反觀、「心」若自起了分別後，即產生執著作用，衍生對個體生命的諸多煩惱與不安，對生命的安祥，造成無形的侷限與破壞。以「心」的思維與人為造作去營造周遭，將無法使原本自如自在的「心」如實呈顯，亦同時悖逆大道流行之自然。世間本無煩惱，而出世間亦無極樂，而「極樂」祇是個體生命對當下痛苦遭逢之困境企圖逃離，所虛設出來的一種安適之境界。世間係由一切因緣所成，雖無一完美亦無一缺憾，如有對此未來的理想之完美預設，或對過去存在的不滿足而生缺憾，皆是個體生命對外境之企求與攀緣，或逃離與厭倦。行者面對一切呈顯應如「天行健君子以自強不息」，當下應機對治自身的「心」才是。「當下無心」即在於言無去「心」之對情境分別後所產生的一切執著作用。

四、南岳懷讓的「修證即不無、污染即不得」⁸⁹

坐禪能成佛？似如行者駕牛車，牛車竟不動，是欲驅牛或驅車？牛與車祇是人在生活中欲前往目的地之一種工具，是運用其行動的作用；反觀、人的「心」才是真實的作用者。禪非有定相，行者豈可執一修行之要徑，而希冀獲得真實的證果？行者的「心」所對應的外境，是充滿著瞬息萬變，無有定式的存在。坐禪祇是在一有限的時間與空間之中進行，藉由此一因緣場域之攝心修持，而可使精神提昇至專一的情境，心靈能在剎那間頓入與情境相融的忘我境界。然當個體生命離坐禪之時空後，是否仍能念念相續不斷的專一自在乎？「心」的流動本如自在，是個體生命所對應的「當下如是」之呈顯。今若能體悟「心」的作用，覺悟了「心」的善分別、易攀緣、易執著的弱點，並能於日六時中，隨時察覺到思維與行為的運作，勿人為造作，借假修真自能倒懸歸正。行者知「心」之分別善用，立分別相而略過揀擇之執取。行者既已知「心」之本質能棄執滯而運行自如、善分別而能超越分別、與諸相中相融而不離分別，自能不陷落於分別對立之執著中。故南嶽懷讓大師即主張「修證即不無，污染即不得」時，行者能當機立斷、

⁸⁹ 《中國禪宗史》，印順著，2版，中國南昌：人民出版社，1999，p280

《傳燈錄》（大正卷51）南岳懷讓：“道一住傳法院。常日坐禪。師知是法器，往問曰：坐禪圖什麼？一曰：圖作佛。師乃取一塊磚，于彼庵前石上磨。一曰：師作什麼？師曰：磨作鏡。一曰：磨磚豈得成鏡耶？師曰：坐禪豈得成佛耶？師曰：如人駕車不行，打車即是，打牛即是？一無對。師又曰：如學坐禪，為學坐佛？如學坐禪，禪非坐臥。若學坐佛，佛非定相，非達其理。”

應機對治，令個體生命於面對宇宙萬象，而呈顯出山河大地的殊相裡，而不生起任何固執的成見，或對未來的後設存有非份的冀望。行者當能能讓生命真實地當下存活下來，讓當下的「見聞覺知」自如呈顯，這是真正遠離「心」之作用與執著，而能現實自如。行者遠離一切人為反思與推測，當下所要作的，即是勇敢地面對現實的存在，冷靜地處理這般的真實存在，不論內心價值之輸贏判準，而是真正地放下我執，令使這般因緣的自然呈顯。這般專一不二之看待一切情境，自是依大道之流行，而能自利利人矣；既已恢復本來「心」性的真實，何來修證，何來染汙？

五、百丈懷海的「絕觀棄守」⁹⁰

行者不即所觀，但觀而無所執，即是絕觀，同時又不離所用，卻用而不執，即是棄守。行者能面對一切因緣所呈顯之現實存在，雖早有遭逢之印象，然能遠離於諸念頭之攀緣，放下一切身外非恆實之有形財物的擁有、或無形之讚譽或毀謗。同時、行者因而能等視萬物因緣之共存，令使自身相融於當下情境而不離，雖深陷其中卻不受染污與困頓。這般自發性的心靈超越，如同木石般對外境的混沌而不察，是真糊塗而苟且偷安、抑或覺查一切真如而自在度眾？行者若能表面上似盲如聾地處世間之聲色犬馬而鎮定不惑、行動上卻機敏地應機對治當下情境而虎虎生風，時時刻刻莫能懈怠而即能精進持(正)念；所謂「靜如處子、動如脫兔」，若能一生如此，即能令使生命遠離生死之流浪與漂溺，而與當下情境相融並存。行者因看穿真實之存在，而知生命流動之奧義，而能有因地制宜的處世態度，將能遠離對當下情境的固執不化；故行者能隨順因緣的造化，令一切因緣呈顯自如自在，因能調適自身與情境之相輔相成，而與周遭相融無左，自無橫逆於前。這般情境即如入「我心即佛心、吾家即西天」的當下證成，何必遠離自心而追尋一個遠不可即的清淨之理想境界？心外所生起的一切假相，祇是一場場不斷上演的自欺欺人的把戲罷了，眾生不察而被矇蔽其中而終生不悟者眾矣。故百丈懷海大師告誡世人，行者生於世間應對一切因緣呈顯，須要「絕觀」諸念頭、「棄守」眾執著，令使念頭自然流動不生執取，更不讓諸念頭停滯而落地生根，日久形構偏執的成見，而錯誤地看待萬物的自然呈顯。行者平等看待一切因緣存在，而不生起執著，能相融於當下情境而不悖。這般不即亦不離，此即是祖師們對生命存在於自他「不二」的一種詮釋了。

六、大珠慧海的「即心即道」⁹¹

⁹⁰ 《中國禪宗史》，印順著，2版，中國南昌：人民出版社，1999，p73

百丈別立“禪門清規”自稱“非局大小乘，不離大小乘”，自成一套叢林制度。這表現于對制度的不受拘束，務求適宜的精神（印度的大眾部及大乘佛教，都有這樣的傾向）

同上，p283

又主張“一切諸法，早記憶，莫緣念，放舍身心，令其自在；心如木石，無所辨別。……兀兀如愚，如聾相似，稍有親分。……若能一生心如木石相似，不為陰界五欲八風之所漂溺。”（大正51.250 上一中）。0

大珠慧海大師說到，行者的真「心」不論是在靜默中或在言行裡，應對外境不攀緣執取而遠離世間煩惱的塵垢，卻能如實呈顯生命本來的自如狀態，此皆是因為「心」本如自在的運作，豈容以人為造作而反轉扭曲了生命的本來面目？如今世人往往自以為是而萬般造作，引來無明的煩惱與痛苦，何以致此？難道人對有形的物質與無形的感情之擁有或拋棄是有錯？今如停下紛亂的思維與激情，世人回頭反思將自己的「心」看住，即可洞察己「心」的走向是紛歧萬端而矛盾四起；然而、煩惱痛苦來自何處？此歸因於個體生命對己身之外的物境，存在著諸多的幻想與揣度，而在己「心」本有「貪瞋癡」的欲念下，相互結合共構為諸多理想與目標的企求；如同獵物一般，這是個體生命常引以為終生追尋與亟欲爭取的標的。對人類的進化論而言、這本來是一種進取的行為；然而、世人在排除一切橫逆在生命之前的阻礙，往往私「心」佔有，摒除他者的存在，漠視物我共存共榮的密切關係。世人以自我為尊貴，鄙視眼下一切因緣的存在，「為己」的這般競爭賽局的進化理論，深深地根植於世人的內心之中；以國家整體觀之、係形成大國傾壓小國的風氣，以個人而言、為出人頭地竟是不擇手段唯利是圖；不論國家或個人莫不以競爭取勝為導向，生命當下所呈顯的是一種壓力的存在。「競爭」本是提昇生命的一個方式，然而以個體生命而言，為己利擁有而忘他存在的勝利一方，因常持「自我為重」的心靈，即活在利與害二分對立的分別中，利己者喜而有害則憂，其心靈總在喜與憂之間徘徊不定。世人為追求外在理想之標的，日夜不得放下競爭的動力而令使生命稍減壓力，生命終日惶惶然，重重的心事與煩惱有如重石壓身，如此承受無形的精神負擔，豈能期待心靈安詳之時刻的到來？

行者如能反思「心」是因緣所致與本如呈顯的本質，對於一切外境的自如存在而應機對治，應作而作；盡己之力，赴湯蹈火而在所不辭，每一當下情境對於心靈將無負擔。何以致之？行者因從不以往昔積累之成見，看待物我當下之存在；亦不對未知的後續假以揣度，而能遠離於眼前存在之發展所衍生之後設。這般如實地接納眼前一切的呈顯，知其為因緣生滅所致，從無分別當下之造化；而今「心」已如實接受現實，知其因緣經過而不得挽留，是喜或怒或哀或悲，皆是此「心」所生起之意識，心靈自然放下而不再有負擔；反之、個體生命不解萬物幻化而心執著實有存在，然世間終無一物能永恆存在，一旦因緣散滅而化為空無，心靈又如何面對此一現實的轉化，這般的失落感又如何填補？「無一物終能永存」，物質如此、心靈亦如是，一切皆是因緣流變，行者豈能以流動狀態存在的「心」執取宇宙萬象而生滯留，衍生心靈諸多橫逆與障礙，自尋煩惱而不得安

⁹¹同上，p328

道一弟子慧海：“心真者語默總真，會道者行住坐臥是道”（大正 51.443 中）。

同上，p329

又極力闡揚“即心是佛”，本著“自家寶藏一切具足，使用自在，不假外求”的見地，而說“老僧無心可用，無道可修。”（大正 51.445 中）

寧？行者如能以平等心看待一切眾生因緣，眼前一切因緣呈顯即是自如，這般天地造化之萬物存在，卻是因緣生滅的大「道」流行之奧義；故大珠慧海大師道出「即心即道」，開示行者當下一切「見聞覺知」便是道，若「心」面對一切因緣存在而不生執滯，每一當下如此面對現實存在而應機對治，生命終能自如自在矣。

七、臨濟義玄的「用棒用喝、呵佛罵祖」⁹²

祖師以「棒打」或「斥喝」之身體行動刺激弟子當下不當的修行，以警策行者勿陷落於名相的束縛，尤其是具有神聖不可褻瀆的至高無上的形式；佛菩薩與祖師的修行境界之至上威德，常被後世弟子奉為圭臬而加以崇拜，然行者若不解一切眾生皆有佛性，而盲目外求於一個名相的「佛」或「祖師」的境界，終其一生將無法獲得真理的到來。行者如未深入探討究「佛」或「祖師」，是如何成為一個心靈解脫者的過程，而不努力學習於「佛」或「祖師」的修行理念與力行實踐，僅一味地外求「佛」或「祖師」的終極虛設的假象境界；因不知當下自己的「心」，本也是一尊「佛」或一位「祖師」，卻從不內求自性「佛」的顯相、不求自性「祖師」的開展；又從不念念不斷、專心一致注視眼下立足之地，亦從不歷歷如目感受當下之遭逢，亦從不與當下情境相融共處渡過。行者雖身歷其境，卻貪戀過去的溫適而沉淪，或因對未來的揣度與疑惑而陷落，或逃離當下現實而不知勇敢應機對治，青春年華與充沛體力卻在在沉溺貪欲或惶恐不安之中虛度。人生每一個當下的念起念落，如潮水漲退，個體生命從未與當下情境之真實相融共處；貪其再來、恨其離去、迷其擁有，「心」中時時刻刻不離對往昔的追憶與對未來的後設，當下而煩惱不斷；生命在煩惱中周旋的行動從未勝利過，屢敗屢戰常為手下敗將，個體生命當下成為煩惱與迷妄的奴隸，沉淪於牢籠中的階下囚。這般慘烈的遭逢要怪誰？這般要怪個體生命自己對「心」的無知與迷妄，本是一位覺悟的「佛」，因對眼前情境的一時迷妄，而呈顯出遠離覺悟的「眾生」，至此生命沉淪在煩惱慾海之中，頓失清淨自在之因緣。故臨濟派大師常以「棒喝」或「斥喝」之身體行動，喚醒行者當下的修行迷失，令使找回「自己」的真實存在，知道「我是誰？」；唯有透過徹底了解「自己」的真實存在的意義，才能以同理心去理解他者眾生的煩惱，因能「自利」而始能「利他」。行者能知己始能知彼，「知己知彼」相融化解於自他二分對立之中，面對當下遭逢自能應機對治「百戰百勝」；這般自他不二的修行，便是以平等心的看待自他關係，是一種超越至上與卑微的自他二分的對待，令使入門修行弟子恢復「心」的本如狀態。祖師的「棒喝」或「斥喝」在於喚醒行者對當下錯誤的人為造作之認知，恢復生命自性本如的狀態，既無對立分別而攀緣執取，同時能體悟到當下真實生活才是真「佛」與真「祖」。

⁹² 《中國禪宗史》，印順著，2版，中國南昌：人民出版社，1999，p333

《鎮州臨濟慧照禪師語錄》（大正 47.504 上）：“臨濟義玄：師問僧：「有時一喝如金剛王寶劍，有時一喝如踞地金毛獅子，有時一喝如探竿影草，有時一喝不作一喝用。汝作麼生會？」”喝、形成不同的作用，而臨機應用。

第四節、江南「石頭宗」行思禪師⁹³等「即心即佛」、「心佛眾生、菩提煩惱，名異體一」、「道本虛空」之意蘊

《壇經·機緣第七》⁹⁴提及「弘濟禪師」行思與六祖慧能之師徒因緣：「行思，生於吉州安城劉氏，聞曹溪法席盛化，徑來參禮。」六祖問其來緣由：「汝曾什麼來？」行思答道：「聖諦亦不為」；六祖又問：「落何階級？」行思答道：「聖諦尚不為，何階級之有？」六祖非常器重行思，「令思首眾」。有一日、六祖告予行思：「汝當分化一方，無令斷絕」，行思既得師法，遂回吉州青原，弘法紹化，諡「弘濟禪師」。行思參禮六祖，立即明白稟告六祖，「做任何職事皆適宜」，此番應對即是不落入階級比較分別之執有；甚至於、對「追求聖諦的成果」都要拋下這一名相的虛無，而只求當下自如自在的真實存在，這般對自性的徹底了悟，連六祖都深為受感動；行思對當下所遭逢之境，能不落有無二邊存在之執取，以超越的心靈對待足下的境地，真實地體悟到生命存在的終極意義。行思獲六祖之鼓舞，終日精進修行，之後自立門戶，弘揚禪法，其後弟子衍出「雲門」、「法眼」、「曹洞」三宗。

江南「石頭宗」以「即心即佛」、「心佛眾生、菩提煩惱，名異體一」為主旨，此宗所言乃主張山河大地係心所對應外境而生起之幻覺，此為個體生命因對於宇宙萬象之當下情境，不斷生起分別與妄想所致；心靈本是隨因緣造化而自如自在，心原本具有分別的功能，不用刻意去限制它，而硬將之說成幻化不實；反觀、在生命真實存在的感受下，行者不容否認其存在，此即是心的功能於當下所顯現，而感受到的一種存在。對生命存在而言，它是真實而「當下即是」的存在；故說在心的分別作用下，而有「成佛」（所謂覺悟的眾生）與「眾生」（所謂迷妄中的佛心）之分別存在，這般對當下分別的殊異功能，全依賴在「心」的作用之下；心的本質則是流變不定，忽偏正面思維、忽趨負面思維，忽起善念、忽起惡念，心本非善非惡。心於當下所對應外境而生起世間名相之殊異，然而心的本質為一真實存在，心的狀態本如自在，因執外相而妄生諸念意象，而使生命之流動滯礙，失去其流動的本質；心係非善非惡本是不二無分別，因為對外境而生起的善與惡，乃是心靈對當下經過反思所生之滯執，而衍生命之當下定著於分別的我執，日久未化即成自在流動中的一種反動威脅。

心既是非正非邪，乃因個體生命對外境變化，而有分別機能以對治當下，故有時為正、卻有時偏邪之流動轉換（流轉），那麼心的本如是何種存在狀態？心又是如何被察覺到它的流變不滯的狀態？心又如何被察覺到它的流變的狀態受到

⁹³ 《中國禪宗史》，印順著，2版，中國南昌：人民出版社，1999，p257~263

江南「石頭宗」，由慧能弟子青原行思，傳石頭希遷後傳說衍出雲門宗、法眼宗、曹洞宗等三宗

⁹⁴ 《六祖壇經》敦煌本·流行本合刊，初版十二刷，台北市：慧炬，p45

阻礙？為何這般的心靈狀態被稱為束縛？為何會使生命陷入牢籠？心靈與生命又存在何種相互關連？何以心的思維對生命的存在影響如此深刻？對生命而言，石頭宗所言「即心即佛」是何種意義之呈顯？若以人類為何能自稱是萬物之靈，探討其來由自則是因為人類比起其它生物而言，除善於思考外，也經由思維而發展出人類進步的文化，進一步使人類與其所處的環境相融，而能代代綿延不息的生活能力。人類善於思考，並指揮身體行動，以實踐其思維，而反思才是造成人類心靈變化的流動；思維來自人類本有的機能，佛教以心的變化，說明人類透過思維影響，而呈顯出當下生命的存在的狀態。有時生命處在快樂的情境中，心的當下所呈顯的存在狀態，被稱為是「喜」；有時生命處在哀傷的情境中，心的當下所呈顯的存在狀態，被稱為是「悲」。思維的當下是與生命並存，有時生命處在陷落的情境而苦無出口，人的思維卻朝向逆向自救的方向，替生命尋求解套，透過外援或自助，時時鼓勵個體生命要堅忍，並不斷以身體行動進行改善這般的低迷，吾人說它是對生命存在的正面積極的思考；有時生命處在安定中，卻遭逢外境的引誘或逼害，而令當下的思維被引導進入貪染沉淪或恐懼不安的存在之中，生命頓時失去平衡，對這般情境的沉迷而自怨自艾，卻不思考對現前誘逼之精進對治與生活改善，而隨波逐流，吾人說它是對生命存在之負面消極的思考。

對外境當下遭逢所衍生思維上的差異，即是來自心對外境的分別，而生起對治的企圖之殊異方向，而有是非好壞與善惡美醜的分判；故石頭宗主張「即心即佛」，便是在於勸導行者愈接近心靈所思、即能愈益貼近生命的存在狀態，而當下體會心靈所起的變化，觀察到自我生命的提昇或沉淪；這般的觀看「心」的起伏，即能當下對心的狀態了了分明，在起心動念之中，即能善於引導「心」的流動走向，使其勿被外境阻礙而內心起執，妄生意念而造成對生命自如存在的負擔。行者能在念頭修行下於「十二時中、不倚一物」，當下念念如此，即能達到「即心即佛」的境地；當下開悟，心靈自在自如，此即是真實生命的大道流行；故知「心佛與眾生」、「菩提與煩惱」，雖是「名相」殊異而「體一」同源。個體生命下祇有一心，然能否生起「佛心」（所謂已覺悟的眾生）或「眾生」（所謂未覺悟的佛心）、能否生起「菩提」（以智慧當下應機對治）或「煩惱」（沉溺妄想而無以出離），皆是心當下對外境攀緣而生起的演化之呈顯；今唯有掌握此「心」當下的存在狀態，始能「專此一心」而不生二有分別之執著；順應生命當下所呈現的存在，超越二分對立而衍生的我執，而以行動應作而作、應機對治當下情境；行者既已脫離對境的心靈束縛，個體生命自然流動不滯，這般的呈顯在心靈上，便是時時做個自在自如的主人翁。生命活在當下是呈顯天堂或地獄的狀態，便自是行者對心的修持境界，心的一念轉化，則賴於時時的專注與持續不懈的精進，絕非單純地一步登天之癡人奢望所能可獲致。

一、石頭希遷「先佛傳授，不論禪定精進」的主張⁹⁵

⁹⁵ 《中國禪宗史》，印順著，2版，中國南昌：人民出版社，1999, p280

「聖人無己」則忘己而能與當下情境相融，「法身無相」則一切情境自在自如能即隨因緣造化而呈顯，行者豈能執著於有永恆的自我與他者的存在？同是因緣流轉的造化而有生滅之存在，行者又豈能執著於一恆存的自我與他者之名相實有？「心」所對應之物境，也是一種暫時存在的因緣生滅之虛相，皆是一切當下如實地生滅的呈顯，行者與情境相融而不執著分別，即是一種生命的真實。故石頭希遷大師道出「觸目會道」，排斥以「心」反思與擬想而衍生之虛無假相，卻是與真實情境下的接觸而自然呈顯的現實；行者不離眼前的現實存在，而當下立足面對、不逃避、不猜疑、不後設，祇是平等看待此情此境的自然演變；非以「心」運用往昔的成見對待當下情境，亦非以「心」預用對未來的設想圖謀而假以理想化。行者應就當下說當下的真實存在，勿因往昔成敗之因緣積累而衍生成見，勿執著揣度後設之理想境地而誑言未來因緣的發展；行者祇是以當下接觸而為生命之真實，用身體與心靈去體會與感動，珍惜每一當下的機緣。不論是何因緣，勇敢地面對它、感激地接受它、真誠地處理它，不論因緣發展的結果如何，最後以超然的態度放下它。行者如能以這般的日常生活之修練，而於每一當下應機對治一切因緣的發展，即是真實地與情境不二分對立，當下生命自如自在之呈顯即是大「道」之流行；「道」本於因緣造化而任處虛空優遊，個體生命之心靈能面對如此虛空存在而自由自在，才是對大「道」流行的真實體悟。

二、夾山善會的「無法本是道」⁹⁶

萬「法」之存在是經由人類智慧逐步所開發衍出的認知，而「佛」之定義亦是人類給予文字描述的一種名相；「佛」、是人類給予一個心靈自在、無束縛、不受情境之橫逆所困囿，卻能當下應機對治，而讓生命朗朗自如存在的一種詮釋。人類以思維給予「覺者」一個文字的想像、給於人類追求「心靈自如自在」的境界、給予人類努力修正自己行為的方向；歷代聖者之修行之路，並非透過此文字思維中尋獲「道」的呈顯。行者能遠離心靈的諸多束縛，而獲得心靈的自由自在，則是透過智慧的「理入」為引導的方向，而以身體的「行入」而實踐之；在不斷的「理入」與「行入」之中，反覆地往來，不斷提昇心靈對於外在情境的相融與

《傳燈錄》（大正卷 51）石頭希遷：“吾之法門，先佛傳授，不論禪定精進”。

同上，p330

《祖堂集》說：石頭希遷“讀僧肇涅槃無名論，見中云會萬物以成己者，其唯聖人乎。乃嘆曰：聖人無己，靡所不已。法身無相，誰云自他？圓鑒虛照於其間，萬象體玄而自現。境智真一，孰為去來？至哉斯語也！”傳說希遷是因此啟發而著《參同契》。《參同契》（大正 51.459 中）說：“竺土大仙心，東西密相付。人根有利鈍，道無南北祖。……承言須會宗，勿自立規矩。觸目不會道，運足焉知路。……謹白參玄人，光陰莫虛度！”

同上，p331

《傳燈錄》卷十四（大正卷 51.309 下）說：“問：如何是禪？師曰碌磚。又問：如何是道？師曰：木頭。”道不只是從自家身心去體會，而“要觸事而真”，也就是“觸目會道”。

⁹⁶ 《中國禪宗史》，印順著，2 版，中國南昌：人民出版社，1999，p332

夾山善會說：“無法本是道，道無一法，無佛可成，無道可得，無法可舍。”（大正 51.324 上）

超越，逐漸走出物我二元對立的緊張關係，走出心靈思維的憂慮與肉體痛苦的桎梏裡，而過渡至物我相融為一整體不可分的對待狀態，能自我與他者不二的平等對待，即顯出自利利人之融合境地。這般的整體觀點，是由一「心」化出宇宙萬象；而眼前的宇宙萬象，係根源於此一「心」之認知作用。大「道」流行本來自如，然因個體生命之對外境的「見聞覺知」，而衍生一切存在之呈顯，故言「萬法是道」，係因「心」而生起萬法。

夾山善會大師言道「無法是道」，乃在於言「心」的自如自在，無一修行之法是真實唯一之正道；「道」是一種修行的方向之預設，然「心」若不執著外相便即不生妄想，而如其本然存在，此即是「道」的真實存在。行者如能遠離一切「法」，無掉一切名相、一切法存在的執著，即便是令「心」不被萬「法」所蒙蔽，不被外境因緣所利誘或威逼，而讓生命逃離出囿限的沉淪境界中，令使自然的整體當下呈顯，恢復「心」的本如面目。故任何一個名相的「法」祇是將整體的大「道」，給了一個局部化的存在範圍，一個部份化的詮釋空間，無法呈顯其無垠的氣度。真正的自「覺」，亦是無一法可假以證成、無一法可假以取捨，當下一境一物即是「心」的本如自然的呈顯。行者不執著於任何「法」，不設有任何一個名相為修行的終極目標，而是當下情境即是；如《般若波羅蜜多心經》云：「無智亦無得」，行者因無所得故能放下一切存在，而生命當下能以「心」應機對治，便能在自由無束縛的心靈空間中，得以接納一切外境的存在。行者能以平等心看待當下一切因緣的生滅，消弭自我內心對外境的二分對立的看待；以無我精神，能自利而利他，這般「心」胸寬廣有如虛空，故能與一切因緣之相融而無礙，「心」有如《金剛般若波羅蜜經》所言：「十方四維上下虛空」之無阻，在此一「當下即是」的生命裡，所呈顯出來的便即是「全體」存在的開展矣。

二、石室善道的「若不與他作對，一事也無」⁹⁷

個體生命在「心」的作用下，因以「自我」的立場觀點看待眼前一切事物之存在狀態，成為一種對於外在情境的「主觀」判斷之認定；同時、亦因存有對立的「他者」的立場而有相互對待的狀態，並生起「客觀」之相對性的判準存在。「自我」與「他者」是個體生命之「心」的分別本能，而對待眼前一切因緣和合的存在，同時認定以物我對立二分的現實存在狀態；然今若無「他者」之對立二分的存在關係，行者是如何理解己身之存在狀態？「自我」是在外境的呈顯狀態下，而察覺己身存在之關係；生命如不在「他者」的陪襯下，「心」如何自覺「自我」與「他者」的現實存在之關係？生命又如何認知己身的存在狀態？生命以「自我」觀看一切外境的呈顯，也同時因「心」的認知「自我」之作用，而得以分別一切外在情境現象的現實存在。「心」對外境的認知作用下，因欲望本能作用而

⁹⁷ 《中國禪宗史》，印順著，2版，中國南昌：人民出版社，1999，p332
石室善道說：“若不與他作對，一事也無，所以祖師云：本來無一物。”（大正 51.316 中）

生起對身外情境的攀緣與染著、生起「主體」與「客體」的對待關係、生起「尊貴」與「卑微」的價值認定、生起「奪取」與「排擠」的自我欲求、生起以「自我」對抗於外在狀態的對立存在，以爭取自我利益的存在價值。

一旦「心」將「自我」與「他者」的關係，進行二分狀態的對立看待後，個體生命即容易以「主觀」態度的認定，去看待「他者」的現實存在、先行利益「比較」、而後進行「奪取」或「排擠」，生命即陷入「自我」與「他者」的對立狀態。行者如果失去「客觀」的對待，將陷入執著自我的立場，而生怨、憎、仇、恨的負面心靈作用；「心」對外境一生起這般負面認知的作用，生命將會失去其原本自如自在的呈顯，心靈之平衡狀態既已流失，又如何令使已轉變的「心」態恢復本如自在？生命中「自我」與「他者」的對立狀態一旦生起，即如同進入立場敵對的戰備狀態，「心」又如何能平靜？在此物我對立的緊張狀態下，「心」又如何能安定？「不安」是心靈「平和」的反動，在生命的過程中減少它的次數，將是恢復「心」態自如的契機；「不安」是心靈「自如」的破壞者，生命如何面對？又如何認同對立存在而共處無事？或許這需要一種對立相融而超越二分的物我對待關係的存在？抑或應該說「生命是如何在物我對立中，恢復心的本如狀態？」

依上述問題的根源觀之，來自「心」處於當下情境，係因個體生命執著二分而物我對立。今行者若認為無他的存在則不能認識自己的存在，因對方之存在而始能察覺己身之立足；而世間萬物因緣生滅而互立存在，然皆脫離不了因緣法則，行者如能體悟此一大「道」流行之理，即能以「自我」與「他者」之共處而相融；凡事若能排除二分對立的關係而自如無分別，則世間一切因緣生滅之自然呈顯，當下即是如剎那之雲煙，凡事何須執著於計較與過度認真？行者知其應作而作，處一切因緣而應機對治，心即當下專注而一心不亂，便是所謂當下即是。此即是「不二」，是生命自在自如的呈顯，故石室善道大師言道：「若不與他作對，一事也無」。世人不解心靈的「放下」之意，故習與身外情境對抗成性，遺忘了先賢的待人接物之處事智慧，而衍生心靈的煩惱不安，直接造成生命的困頓不安；殊不知歷代諸位祖師亦云：「本來無一物」，煩惱與執著便是庸人自擾之。

三、洞山良介的「無心合道」⁹⁸

⁹⁸ 《中國禪宗史》，印順著，2版，中國南昌：人民出版社，1999, p283

洞山良介主張「直須心心不觸物，步步無處所，常無間斷，始得相應。」（大正 47.509 下）

同上，p332

「師有時垂語云：直道本來無一物，猶未消得他鉢袋子。」（大正 51.322 下）

同上，p332

「道無心合人，人無心合道，欲識個中意，一老一不老。」（大正 51.452 下）從道（全體的）立場看自己，道無所不在，道遍身心，並沒有要合人而自然合人的；而人要從自己的立場去悟入道，雖本來無事，而虛妄如幻，自己與道隔礙了，所以要「無心」，忘卻這一切，才能與道相契合。

同上，p327

《傳燈錄》洞山良介：“阿那個是闍黎主人公？僧曰：見只對次（現在應對的就是）。師曰：苦哉！苦哉！今時人例皆如此，只識得轡前馬后，將為自己。佛法平沉，此之是也。客中辦主尚未

行者面對「自我」與「他者」的二分對立，而由「心」生起「主體」與「客體」的分別對待，藉由在他者與外境之中，以尋求自我價值之存在與肯定，而時時不忘己身與他者所立足之處與所面對的周遭；行者時常以做為自己命運的主掌者、時常將自己定位在領導操弄的角色，而將周遭的人、事、物等等掌握在股肱之中，達到所謂的「拿捏自如」的境界。這般以「自我」為中心，對外境的分別而衍生對情境的貪戀與攀緣，永遠不能放手任運；「掌握」與「追求」對「自我」的生存利益，無論是有形的財富或無形的讚譽，都希望「自我」是這場追逐中的利益者。這般一切的「掌握」皆來自於個體生命中「心」對於當下情境所生起的執著作用，「心」的本質原是流動不拘，然因為「心」對於情境的貪戀、厭瞋、迷失，而深陷於生命本能的欲求之中；「心」本是中性的非善非惡，若能面對外境因緣的誘惑逼迫而能生自制，不生起執著與陷落，便能超越這般善惡之形上的執著不化。個體生命雖面臨當下所遭逢的貧、富、謗、譽與利、害、存、亡等諸情境之試煉，然皆能坦然面對，毫無留戀與憂懼；對一切情境應機對治，應作而作，盡人事應天命，所謂「謀事在人，成事在天」、凡事持有「鞠躬盡瘁，死而後已」之破斧沉舟的魄力；行者能自持這般憂國憂民的慈悲胸襟，正如菩薩精神雖是勞苦身驅，然內「心」之中，卻是坦蕩蕩毫無罣礙，「心」境自如自在似無事人，帷幄運籌而怡然自得。

宇宙萬象乃隨因緣造作而生起變異，行者應任其因緣生滅之呈顯，對當下情境勿生執著而牽強面對；惟行者對於危機雖試圖力挽狂瀾而以博愛之精神企圖救度，正是呈顯赴湯蹈火在所不惜的勇者精神。行者能有這般任務雖艱鉅，卻從不憚懼而勇於面對，何以致之？係因行者放下「己身」之存在，忘卻「情境」的險惡，勇往直前但為救度眾生脫離苦海；亦係因這般的「心」在於支持個體生命過度「自我」與「他者」之分別，脫離以「自我」為中心的為己思考。這般說明了行者放下「心」對於一切當下情境的執著不化，以致於超越了「自我」與「他者」之二分對立，當下與情境相融，故能出生入死而「心」毫不膽寒，面對危難而雙眉未曾皺摺。這是「無心」的高度發揮，無掉「心」對當下情境的利誘逼迫，能融入情境卻不二分，面對一切因緣遭逢應機對治、應作而作，凡事仰俯之間不愧天地，即是生命的真主人。洞山良介大師「無心」的境界，其實是在自然之下與「大道」流行相融存在，這般「心」的當下情境，則是大「道」的如實呈顯；個體生命的「心」德已與大自然的「道」流成為一個整體，不可二分亦無法二分，因為當下的「心」境即是「道」的呈顯，而「道」卻從未離開宇宙萬物之中。故洞山良介大師言道：「道無心合人」，而行者的當下「無心」，卻自然「合道」矣。

分，如何辦得主中主。”

同上，p328

（大正卷 51.323 上）《傳燈錄》卷十五說：“切忌從他覓，迢迢與我疏。我今獨自往，處處得逢渠。渠今正是我，我今不是渠。應須怎麼會，方得契如如。（大正卷 51.323 下）

第五節、四川劍南等禪師⁹⁹之「保唐宗」的「教行不拘而滅識」、「淨眾宗」的「三句用心為戒定慧」、「宣什宗」的「藉傳香而存佛」之意蘊

《壇經·機緣第七》¹⁰⁰提及方辯與六祖慧能之師徒因緣：有一日、六祖至寺後山林間，振錫出泉，濯五祖所授予之法衣，忽一僧來禮拜，僧告六祖曰：「方辯，是西蜀人，昨於南天竺國，見達摩大師，囑方辯速往唐土，吾傳大迦葉、正法眼藏、及僧伽梨，見傳六代，於紹州曹溪，汝去瞻禮。方辯遠來，願見我師，傳來衣鉢。」六祖乃出示衣鉢，次問上人：「攻何事業？」方辯答道：「善塑」；後於七日內為六祖塑一真相，六祖看後笑說道：「汝只善塑性，不解佛法。」六祖以手摩方辯頭頂祝禱：「永為人天福田」，並以衣酬之。方辯取衣分三，一披塑像、一自留、一用椽裏藏地，並發誓言：「後得此衣，乃吾出世，住持於此，並建殿宇」；宋嘉佑八年，有僧惟先，修殿掘地，得衣如新，像在高眾寺，祈禱輒應。

方辯善於塑像，惟不解佛性，因習於世間法不能出離，落於塑像技藝之執有，為現實假像所蒙蔽，故心靈上未能超越當下所見，無法離美醜好壞二邊名相之執有；六祖知其有師徒因緣，即以古佛摩頂授記之禮法，慈悲回應祖師德恩之傳承，此段因緣，說來神奇。惟方辯係西蜀人，而四川劍南「保唐宗」、「淨眾宗」、「宣什宗」等禪師，是否因之受到方辯的傳法有相關連？「保唐宗」無住禪師以「達摩祖師宗徒禪法，不將一字教來，默傳心法」之主張，與六祖為方辯摩頂授記是否類似？「淨眾宗」主張「無憶無念莫妄、莫起狂妄」，與六祖傳法之「無憶是戒、無念是定、莫妄是慧，此三句是總持門」相近，是否有某種法脈的關連？而「宣什宗」是否也與方辯法脈有接觸？此方一層面仍有待深入的研究。

一、無住的「行坐總是禪、無憶無念」¹⁰¹

「保唐宗」以「教行不拘而滅識」為修行主旨，強調行者為了達到對「心」的專一無雜念，以排除令心生起旁騖的反思，藉由識之不執而無妄；這般修行的路數朝向「了義」，不重視「語言文字」，修行重於「心」轉化為身體實踐，使心不生起執取而生妄識，而令「心」的自如流動而無滯礙；故在修行之次序上，將

⁹⁹ 《中國禪宗史》，印順著，2版，中國南昌：人民出版社，1999，p257~263

四川劍南「保唐宗」，以無住為首，以“教行不拘而滅識”為主旨（見《圓覺經大疏鈔》卷三之下）；四川「淨眾宗」以“三句用心為戒定慧”為主旨（見《圓覺經大疏鈔》卷三之下）；四川「宣什宗」以“藉傳香而存佛”為主旨（見《圓覺經大疏鈔》卷三之下）。

¹⁰⁰ 《六祖壇經》敦煌本·流行本合刊，初版十二刷，台北市：慧炬，p49

¹⁰¹ 《中國禪宗史》，印順著，2版，中國南昌：人民出版社，1999，p278~284

無住主張“于一切時中自在，勿逐勿轉，不浮不沉，不流不注，不動不搖，活潑，行坐總是禪。”宣稱：“達摩祖師宗徒禪法，不將一字教來，默傳心印。”“示無念之義，不動不寂；說頓悟之門，無憶無念。”（大正 51.180 下、195 下）

佛教教義中的戒律形式化排列於後，而以實際生命當下遭逢的情境，經由身體行動實踐之應機對治，作為真實修行的主要任務。這般能真正使心靈對應外境的二分而不生偏執的當下超越，即是一心專注於情境，朗朗分明，才是「保唐宗」以行動實踐佛教教義的目的地，這是一個相當務實的修行宗派。然而、忽視或不重視佛教戒律形式的修行，對心靈是否有著不究竟的影響存在，猶待深入的探討。惟針對破除戒律的形式化，讓心靈不為戒律形式化的文字語言所侷限，從而透過身體行動實踐，以體悟到心靈自如的真實存在；這對於依佛教教義之「了義」進行修持者而言，能以真實行動實踐佛教「真實義」，「保唐宗」的魄力與毅力，當成為真正地當下「不二」的實踐家。

一切文字所象徵的意涵，是一種透過人類思維所展現出來的產物，這是經由個體生命對於自身所處之宇宙萬象的對應；係從人的立場對自身以外的山河大地之認知，並加以符號化而用以分別對當下情境所覺察到的殊異，文字符號是經由人類反思作用後的產物；因個體生命所面臨的情境殊特不一，然以文字所能描述當下的情境，更是無法完全詳盡而符合這般的存在；如以個體生命當下與情境所共創的存在，轉化為語言文字的描繪，則祇能局部地展現在人類的溝通想像之中；故文字語言是對當下存在情境的一種有限性的描寫，是供參考、據有相對性、非絕對性的存在。

無住大師開示世人，告以想像、文字、語言皆是有窮盡的，係不能盡訴全體之存在。人類以想像過去的習性而存有成見，而深藏於記憶之中，並對未來的結果存有企冀的欲念而對外境產生攀緣；這般對過去的追憶而生成見與對未來欲求而生攀緣的念頭，卻一直主掌著人類每一個當下的思維，而活在被思惟與反思所驅駕的狀態中。行者由此以為自己在駕馭生命與環境，其實已陷落於自我與他者二分對立的敵對思維，而自發生起企冀與攀緣的念頭，便不斷追逐外境的目標。行者的生命當下有如走馬看花，而此不間斷的當下卻祇是生命追逐情境中的踏階、它祇是生命過程中的一種工具。世人從未能真正地把心思停留在每一個當下的存在與情境相融合，而看待每一個當下祇是人們利用過即被丟棄的時光過渡罷了；行者對情境的追逐而衍生的得失，直接對心靈造成諸多情緒的變異，嚴重影響生命的穩定性與不安性。生命的穩定性來自心靈的自由自在，心對外境的成見與企冀，將使「心」失去原來存在的面目而有生起變化。

行者莫生起對於身外情境之追逐，當下是美好或醜惡，皆是個體生命存在當下因緣造化之呈顯；生命主體的當下追逐，則係「心」執意染著情境而生佔有欲求，而當生命主體的被移轉而深陷於被擄獲之境地，則係「心」受到外境客體的利誘威脅而無以自主自制。生命主體的追逐不成或移轉陷落，則造成心靈的自在自如的失去與沉淪，當下易生起瞋恨；「心」在追逐時對未來充滿憧憬，漠視當下而目空一切，而「念」在移轉時對當下卻陷入迷戀，沉淪過去而捐棄現實；「當

下」已成為生命主體中的一個毫不起眼、毫無意義的存在，生命裡的每一個當下已然變為不具重要性、更無意義了。「當下」被迷失的生命踐踏而過，即被連成一串無意義的生命旅程；直到有日夢醒時分的到來，個體生命才覺察到自身存在的意義與價值，而當下才知覺於對過去的無知而充滿悔意。然而當個體生命當下察覺這般生命的糊塗寫照時，心靈卻已然遠離其本來面目；今行者如欲返回心靈本性，惟賴「無憶、無念、無住」的修行，以修正對於外在情境之現實存在的一種觀看與對待。文字、語言皆是無法道出真實的存在與整體的意義，大「道」流行之奧義，惟賴「心」的當下呈顯，故祖師即云：「不將一字傳入東土，但以心傳心悟真理」，便是告誡行者對當下一切因緣生滅自然呈顯，須以「不二」應機對治，才能令使「心」無執著於分別，而自如地呈顯出生命的真實意義了。

二、淨眾神會的「無憶無念莫妄」¹⁰²

弘忍門下經智讓、處寂、至無相大師在四川淨眾寺開法傳禪，成立「淨眾」一派，主張「無憶」、「無念」、「莫妄」，印順導師於《中國禪宗史》中提到「此一禪法方便與『齊念佛、令淨心』的方便有明顯一致的跡象」¹⁰³，這即與神秀方便法通。此三句用心與「不二觀」有何關連？「無」者在於「不二分」，並非故意逃避之，而是視其存在而不動心。行者對外境分明其存在狀態，而能正直對待、平等看待，摒棄因過去的成見與對未來的預想圖謀，而自心中不生起所有的執著；因應當下面對外境而能應作而作，平心氣和地處置之；並因了解生命存在的因緣流變，而體悟宇宙萬相是非永恆之存在，故如以人的有限之時空存在，無為己私之圖謀，無為生命苟存而貪生，即能當下專注於一切外境的變化，而應作而作。行者在自覺到因緣造作之幻化不實，而體悟一切存在的有限性，並因無法永恆故生憐憫一切有限之全體生命，而自覺每一存在之生命皆有負起個體的存在任務；同時因悟出一切含靈者具生老病死與非含靈生命者具有成住壞空之因果輪迴，故一切存在係無法脫離因緣生滅的存在，而懷有「同是天涯淪落者」之感慨，行者內心自然揚起「無緣大慈、同體大悲」之胸懷，而生度他、覺他、利他之慈悲願力。這是修行者的「人飢己飢人溺己溺」偉大胸懷之呈顯，是博愛的行為。但這是如何作到？佛教透過層層的修行次第，而勤習對境治心之手段，以現實的生存條件下，使生命與當下存在的人羣與環境作有效的相應對治，目標在與外境

¹⁰² 《中國禪宗史》，印順著，2版，中國南昌：人民出版社，1999，p342

《歷代法寶記》（大正 51185 上中）淨眾神會說：“無憶無念莫妄：無憶是戒、無念是定、莫妄是慧，此三句語即是總持門。”與《壇經》的“無憶無念莫妄，莫起狂妄”相同。

¹⁰³ 《中國禪宗史》，印順著，2版，中國南昌：人民出版社，1999，p123

「無憶是戒，無念是定，莫妄是慧」此三句話，即是總持門，這是從《歷代法寶記》中所記載的，又說「念不起是戒門、念不起是定門、念不起是慧門，無念即戒定慧具足」；印順導師又言《壇經》的法門是般若，是無念法，在方便法也安立三句，即是「我此法門，從上以來，漸頓皆立『無念為宗、無相為體、無住為本』。」從上觀之、淨眾派之「莫妄」是無相離一切相，即是「無相」；而「無憶」是不溯前昔之留戀、不惦記；「無念」即是對外境不生起執念。印順導師又言此是達磨、道信、弘忍以來禪門心要。

相融，而不因對立致使心靈生起任何正或負面的極端負擔；行者欲達心靈在任何當下，能處於明朗與積極的面向，則有賴修行的精進，故對境的二分對立所生之阻隔，皆要逐一鏟除。然而、物境是因緣生滅，而我心亦是因緣生滅，常因外境而心起變化，而要將心處於自在不受牽連而免生異化，則要使心安。但如何心安？如何使心不起異化？即「心不起意」，心頭如實存在不隨外境而起變化，此若非神聖便是無意識者？非也、行者不是把心處於心死狀態而停止自如的活動，而是以另一種與外境相處融合的對待，這有如基督教教義中的「愛我們的敵人」般的超然。這種視外境之紛沓錯亂的失序，而能不失方寸、視其存在而不動心、不生意，隨緣處之，有一種「置生死於度外」的胸襟；對行者而言是「為道而捨身、捨名利、捨一切所有」，祇為度己出離因緣「生死」，度他出離苦海「輪迴」。這種把生命存在的「生死大事」，視為終身自覺覺他的事業，是以看待事物相融，既不背離又不執固的方式，是一種超越世俗對立性的價值觀，是兼顧現實存在而能應機對治，當下採行應作而作的行動，此是對過去「無憶」、對未來「無住」、對現存當下「無念」的心行，即是當下不二的平等對待自他。如此、在心靈上才能不生煩惱，《心經》云「心無罣礙故，無有恐怖，遠離顛倒夢想，究竟涅槃」，達到恢復本來面目，抵達心靈自在自如的境界（彼岸）。其實、「彼岸」也是「此岸」，而因人在此岸受迷而願生在彼岸的光明，故說明借以「彼淨」對照此心現為「染」相，心的本質是自如，因對境生意而執有染淨之對立也。「此」與「彼」祇是具暫存性而非永恆的狀態，行者若能對境不生意，始有超越染淨的心靈束縛之可能，而應機對治、應作而作，才是恢復自在自如的狀態，當下該如何對治即如何處置，便是真不二也。

「淨眾宗」以「三句用心為戒定慧」為主旨，主張「無憶為戒、無念為定、莫妄為慧」，這般的修持與不二有何相干？「無憶」乃在於對過去之因緣往事不予於追憶，以防「心」在不經意中陷落於對外境之既有成見，以使生命能面對當下如實以對；因果雖輪迴但疏而不漏，故眾生怕惡果而修行者懼種因，「無念」則在於防止對當下情境生起之紛雜意念的偏執固著，而落入對情境因緣的攀緣與執取，以使「心」中無惡因之種生，以斷惡果之根源；「莫妄」再於透過修行的自制力以對治外境的誘逼，行者常持八正道而遠離八大妄，於正面積極的思維下，隨因緣造化之因果輪迴，以善的因緣影響而轉化為良善的呈顯，讓當下個體生命與存在之周遭環境相融不悖，相輔相成。行者若不能自覺因緣生滅之大道流行，卻徘徊在念頭的滋味而執取不化，縱然對於惡的念頭固然要予以斷除，然而另對善的念頭亦不可過於執固其形式的存在，反易成生命流動中的阻礙；生命便在這般過與不及之間應機對治下，完成對情境的不即不離而悠遊渡過。然而為何說得行者離妄而正行，才是恢復生命本如自在的狀態？是如何始能致之？如何對當下之對立二分的情境，能拿捏分寸得當，不在心靈生起衝擊而迷失？如以劍客與劍之「人劍一體」的境界，闡述如此的心路過程與當下身心靈一體的極致狀態，以說明在這般對情境「不二」的精神發揮作用下，精神能專注地對當下情勢的了

了分明，故能應機對治、應作而作，所謂當機立斷毫不拖泥帶水，發揮出深藏生命深處且為平時所難以獲見的可能性，吾人說它是生命「潛能」的力量。這般的超越有無實虛的情境，不落當下二邊之偏執，如何觀看並以行動對治生命真實存在的難題？有賴行者對過去與未來之成見與後設，予以「忽略」的形式看待、切勿著墨，全神專注於當下的情境，如履薄冰戰戰兢兢，將生命全部融入每一個當下，與情境互融不可分；對於這般時間轉化（過去與未來即融於當下）與空間轉化（個我生命與環境共融而無自他對立之分別）的存在下，身心自如無負擔；所謂身心「運用自如」，即是個體生命存在與環境融合不再對立，行者面對這般現實二分之存在，卻能以心靈的超越對立而以「不二觀」運轉生命的流動，令生命遠離反思而當下恢復自如自在的本來面目。有如劍客與劍在施展武功之際，其「人劍一體」如何致之，則全在於思維專一使精神在專注下，產生不二分的「自制力」，故說「三句用心」即是專注當下念頭，以「不二」行動達到修練的「三昧」境界。

在進入淨眾神會大師所提到的修行者總持門討論之前，今擬於此做一反思：「修行」為何因？蓋因其內省自察，有自覺現實情境源於「往昔所造諸惡業」上，而體悟生命迷失「皆由無始貪瞋癡」的存在；行者透過發心向佛，以「佛」為志業用以修行自身，將已深染的積習逐漸更除，終極在於恢復「心」的原本自如的狀態。「佛」為何？「佛」為「自覺覺他」的「覺者」，在心靈上是一個徹底開悟於當下之大道流行的行者；個體生命在此對應一切因緣的遭逢時，如能「自覺覺他」則自能應機對治，舉手投足自如自在，故心靈毫無負擔，生命呈顯便即怡然自得。行者之心「向佛」，為修正心靈的一切負面積累，令始生命面對當下一切情境，而能逐漸遠離無形的束縛；身心雖處於世間、出世間的情境，不執著於當下的因緣遭逢，而脫離陷落情境免生滯礙，故能處五濁惡世而能出污泥而不染；心靈既已清新自如即能恢復原來面目，生命自然瀟灑俐落任運而行，行者應因緣造化而能自利利他。行者不忘因緣生滅，而累世修行隨緣而作，凡事稟承「結緣、惜緣、隨緣」之大精進的行動與開放的胸襟，故能發揮「無緣大慈、同體大悲」的慈悲對待眾生的志業。這般心靈自覺，又是如何致之？

淨眾神會大師給予一個修行的總持法門，即是「無憶、無念、莫妄」，雖簡易六字卻意義深遠；行者應先以「理入」思考其含義，「無」者是以生命之行動去除有形或無形的執著，以逐漸減輕染著而終至根除殆盡，令使心靈遠離一切無形的牢籠與束縛。然而、生命對過去記憶卻永難遺忘，而行構為往後思考的成見，成為人類思維與行動判準之重要參考；「無憶」是在告誡世人，生命在觀看當下情境時，要脫離對往昔成見的執著，應作而作、心無旁騖、排除障礙，令使生命自如流動而自在無礙。「記憶」本性自然，然而「追憶」便是一種執著昔日經驗的心靈陷落，妨礙心靈的當下情境之應機對治；故「記憶」的本原功能過於執著昔日經驗，將無法讓生命完全放下，而自然應對當下情境而不亂，如中國古諺常云：「英雄不提當年勇。」在於提醒世局的變幻不定、外在環境的詭譎多變，行

者如執著而沉溺於昔日之英勇的成就經驗，將無法開發出生命深處的潛在能力，此因生命未能全力面對當下現實的存在所致；故行者一旦執著於「追憶」而不放下，即是形構一種令使心靈困頓的無形牢籠，今若要恢復心靈的本如自在，則需要這般的「無憶」修持了。

行者因念念不忘而執著於當下之境諸相，念頭卻因一直困撓著生命之本來流動與運轉，自然難以令使念念自轉，終令生命陷落於困頓之中；以時間性而言、念頭之快速如電光石火，剎那間即生起、變異、消失；以空間性而言、念頭之寬廣無際如宇宙之浩瀚存在。反觀、念頭之狹隘卻令心靈當下打了結，心執著當下如同俗語所云：「死心眼」，深溺念頭之束縛而無以出離，生命頓時喪失了轉圜的空間。念頭一起動則天堂地獄任我行，幻想於時空中奇速其偉，然本性卻剎那生滅；今行者「念念不忘」令使心靈給了執著、對生命給了束縛，生命原動力便即沉溺在當下的執念；然因心靈無法繼續自然地流動，令使深藏內在的潛能無法引發，生命對當下自是難以應機對治，如何應作而作？故生命受了困頓，當下難以逃離心靈牢籠的無形束縛。「念」本是人類生命存在之自然知覺的思維，故與「欲」並存，欲念的本如自存是與生俱來，它是「念念相續」而不脫離個體生命而存在，亦是維持生命運轉的自然存在而不可或缺。今行者以「無念」修行是要使正面性的「前念、現念、後念」相續不斷，令使生命專注當下而自如前往，並無掉那負面的「念」頭，令使生命免於當下沉淪而自如展現。眾生居此五濁惡世，處處熱惱，心靈又如何清涼？行者如以行動實踐不斷地轉念，要達到如《法華經》之〈觀世音菩薩普門品〉所云：「化火燄為蓮池」，化心靈之煩惱鬱躁為清涼輕安，則有賴「無念」的持續工夫，遠離「念」的執著不化；行者雖身陷落環境的不如意之煩惱中，卻能「無」掉此一牽掛，並當下與不如意相融處之，能化火池而自得清涼；個體生命既有窮盡，煩惱亦因生命而生起，故亦有窮盡。行者為了統一意志，以達當下專一面對，而能應機對治，則必須莫執念頭於不化的境地，始能重獲心靈流動之本如，這般即是「無念」的本意。

「莫妄」是指個體生命能現實地面對一切存在，莫追憶過去的存在，莫揣度未來而後設發展，對過去的成見與未來的後設，從不予於計較與猜疑，生命即能自在面對當下現實條件而存在；一切妄想因往昔成見的執著，間接地對未來的不確定而生猜疑，生命當下遠離其所立足於現實的存在，如同夢中情境而非是當下生命所遭逢的真實；若個體生命常處於妄想的虛無境地，又如何能正確地而判斷其真實的存在？對行者而言、外境因緣造化的現實，是一種生命對當下的感受；每一個當下的呈顯，即是生命積累的過程。個體生命要如何知曉人生為何？它存在於生命對於當下情境的察覺與覺醒；它是昏沈抑或清明？乃在於生命個體是如何應對與處置這般當下的現實呈顯。行者面對一個退無守、進無路的當下困頓，個體生命祇能在毫無往昔之成見與未來之後設的「莫妄」下，以全身投入於當下情境而不悔，面對利誘或威脅之存在，能融於情境而專注當下因緣發展而自處；

不逃離、不放棄，冷靜地應機對治，面臨是非應作而作，真實地相融於是非之中而又超越不陷落於情境而妥善對應之。生命存在的這一刻，豈是是非不分而糊塗度過？「莫妄」遠離於情境的是非對錯的假象執著，更重要的是對於生命存在的因緣體認與身體行動的奉獻與付出，對一個全體而言，個體生命的存在意義，便即是與全體相融而共榮；反觀、個體生命堅持其特殊性下，而無法找出與全體共有之普遍性，在此一個與當下情境二分的對立狀態下，個體生命背負了對立的心靈負擔，又豈能發揮出生命全體的效力？這般與當下情境相融其實並非妥協與偽裝，而是一種與情境之因緣無自他分別而遠離執滯，令使心靈流動自如，便即無任何阻礙，故生命力即全體開展而自然呈顯，人不離境自存，境因人而獲彰，人與境相得益彰。「莫妄」、對生命存在而言是，更是象徵著行者面對一切因緣的現實呈顯，不逃避、勇於面對、就事論事、應作而作，對生命的交待是一種負責的表現，這是真實的人生，此一「當下即是」便是生命意義所潛藏之處矣。

三、宣什的傳香念佛¹⁰⁴

宣什派以「傳香」儀式授菩薩戒律，在使修行弟子藉由師徒間相互傳香的過程中，獲得師傳的入門資格，行者當下在莊嚴的儀式中相互授受佛法的重任，也使內心起了莊嚴的神聖性；行者並在授法當時，由法師向門徒說明佛法的奧義與修行的目的；續以念佛行動授法：以「念一字佛」，僅以「佛」字，由行者內心發出虔誠歸依的聲音，藉由念佛發聲，由長昂、漸低、續微、輕至僅自己聽聞到，而終於無聲；轉由意想，再轉入心念。這裡所指的「意想」為何？乃行者心存想著佛，綿綿不斷，此於憶佛專注的過程中，即能全心一念佛；惟令人無法理解的是，此一「念佛」係在專注的行動裡，竟會成為想念不起，忘了當下念佛的自己與念佛的行動了，忘情於念佛的憶念中。這是我心相融於念佛的行動裡，心念的是佛，心與覺一體，當下無差別；即心即佛，達到心與佛（覺）不二分，心靈即現真如，去縛歸真，當下一本如如。這般初藉「念佛」的身體實踐之行動中，以口發聲念佛之注意力，用以觀其聲之轉化為意想，使聲沒而憶佛起；行者在專一念佛憶佛之中，係使原本未悟的眾生次第，藉由念佛的專注狀態，轉化為一佛者在念佛的層次，即是覺者在自覺覺他的過程中，恢復了原本的面目；行者所呈顯著是佛在念佛，念佛者當下即是佛。如此「藉假修真」的工夫，是透過身體行動的專注，以達到心靈上不可思議之轉化，類似這般開悟境界，諸佛經之中皆有詳細的描述；然而、卻常為理性思維者視為神話般看待，因為僅靠心思理解而無身體力行實踐，是不能真正體悟到此般經驗的。在到處充滿競賽文化的現代社會人羣中，吾人在面對工作的成敗與功利抉擇下，心靈無法脫離成功或失敗的看重；

¹⁰⁴ 《中國禪宗史》，印順著，2版，中國南昌：人民出版社，1999， p124

宣什派係東山門下的另一支派，流行於今四川嘉陵江上游，如麓溪、閬中、相如地區，而法師「欲授法時，以傳香為師資之信」，而「正授法時，先說法門道理修行意趣」，並「令一字念佛：初引聲由念，后漸漸沒聲、微聲、乃至無聲，送佛至意；意念猶粗，又送至心；念念存想，有佛恆在心中，乃至無想盡得道」

心靈的負擔自然加重了，心靈背負著二元的主客對立的戲碼，一齣又一齣地在生命的舞台上不斷的上演。生命時常環伺周遭處境而有攻防之機動，亟極避開傷害或不利，追求美好稱羨，故全身時時緊繃，心不易放下；在精神緊繃的情況下，人們時時刻刻在心物二元對立之中，心靈的負擔加重，當下的精神便無法專注。行者若將外境視為對象化的客體，則主體與客體的對立即現二分，而身主體若又把生命當下看待為主觀的存在，即永遠未能體會到「主體與客體是因緣條件的相依性」；《中論》說到「此有故彼有」，如能無此即無彼，即能「此即彼、彼即此」，這只是一名相的暫時分別罷了，「彼與此」皆是空相。然而、「彼與此」雖是空相，但以生命存在的現實下，「彼與此」即是當下不可忽視的存在；因為每一生命的存在是具個體性的現實存在，當其面對當下的山河大地時，行者既要視其存在而關照之，然心靈上亦不為現實環境所束縛。所謂「用之而不執、棄之而不離」，這是「心」超越心物現實的存在，能善用「山河大地」的存在事實與價值，又不為其存在而左右心靈的流動。這般自在的心靈狀態，即不偏二邊，也不居中，是與當下外境相融的當機立斷，應作而作；作了即圓滿，因緣成就，作了即「無憶」、也「無住」、更「不念」矣。此是當下個體化的殊緣，知其緣起緣滅，故行者即應機對治，不論成功或失敗；稟持「成不驕、敗不餒」，生命只是要學得當下的放下，心靈即無束縛，故仰俯天地間而心不生慚愧，是謂「大丈夫」。「念佛」的意義，終極便在於脫離「心物的對立」，而能透過身體力行的修行實踐，以恢復心靈的自在自如；這般修為即是「不二」而「自如」，此亦係經由專心「念佛」之行動，而能得以達到「三昧」境界的心靈詮釋了。

「宣什宗」以「藉傳香而存佛」為修行的宗旨，強調以「傳香」、「一念佛號」之儀式，並透過初入宗門之行者以口念佛號之行動實踐，使得行者在此「念佛」的行動中，在「口」念的身體行動與「心」念的專一互融的情境下，將祖師對治當下一「心」的法門，傳給初入宗門之弟子。行者當下體悟到「心」的變化無常，惟有以專注「念佛」之行動，始能讓心之原本自如狀態得以顯現；而此後生活於行、住、坐、臥之中，集中當下念頭，令不分心而修持，專心念「覺」而悟「佛」，將生命中的「佛心」予以顯現；行者透過念佛行動中的這般修練，日久習得專注當下的念頭，在念念不斷之中應對當下的情境，呈顯心對外境之不即不離的微妙關係；如此一來、縱處情境誘逼中而不迷失（不即），雖離情境誘逼中而獲超越（不離），此是不落有無虛實二邊之執取，而以「不二」之心靈的超越，成就了生命自由自在之境地，即恢復心靈自如的原本面目。

第六節、北宗神秀的「五方便」之意蘊

神秀大師遠承由道信大師《入道安心方便門》、經弘忍大師「念佛淨心」的教導下，曾在《大乘無生方便門》中，開示「離念門」¹⁰⁵。神秀體悟到心的變化

¹⁰⁵ 《中國禪宗史》，印順著，2版，中國南昌：人民出版社，1999，p128 神秀云道：「一切相

是生虛妄而不實，故主張以「五方便」弘法度眾，立「離念門」標幟「諸佛如來有入道大方便，一念淨心，頓超佛地」¹⁰⁶；文中又引《起信論》：「所言覺義者，謂心體離念...心常住故，名究竟覺」，此似其師弘忍所云：「但守一心，即心真如門」¹⁰⁷，神秀引用心生滅門的「本覺」（離念心體），印順導師指「神秀是依生滅門，從始覺而向究竟」。神秀門下所傳，以為「觀心一法，最為省要」，只要觀心就解脫成佛，不要修其他一切¹⁰⁸。今若行者以「五方便」，如攝心方便、觀察次第方便等，能以漸進悟入，所謂「專念以息想，極力以攝心...趣定之前，萬緣盡閉，發慧之后，一切皆如」¹⁰⁹。如此「淨心」、「看淨」的修為，是為摒棄雜念而專注於一，並不忘「方便」法門隨緣度化，實乃藉假相修真心，能與凡俗共處而超越凡俗之分。在物我二分對立紛紛雜中，能方便攝心，任運而行；以不二超越地觀看眾緣，而以行動相融於當下處境；以漸進方便之修持，不忘終極「淨心」的目標；雖以漸進次第而「守心、看淨」的作法，持心卻能與外境相處而不背離真理，縱然此一修心的境界，並非禪修中的最高境界；但因能以實際行動漸修入道，不捨現實環境而在對治中不引二分對立，對一般大眾之習禪覺悟不失為一帖良方。真理為一，然人的體悟有遲疾，才智不能同齊，故有頓漸不同法門，乃依眾生根器而擇所適而取用，在此不能因漸非頓，即捨棄北宗漸悟的法門對眾生的貢獻。

北宗神秀的漸悟理論，係建立在現實之有上，觀一切皆妄，勤拭妄念而見性，在宗密「禪源諸詮集都序」中，明白分類為有宗（息妄修心宗），雖是以如來藏為基礎，但背後則留意阿賴耶識¹¹⁰。神秀如此面對山河大地而能應機對治，則是以「有」心存在，心的本覺卻因外塵掩蓋其明性，故因不能自明而要漸修漸除去心的汙染，終極在於恢復心的本來面目，乃曰：「身為菩提樹，心如明鏡台，時時勤擦拭，勿使惹塵埃。」神秀雖不能為弘忍所肯定為衣鉢傳人，卻有其利益眾生修行的另一層面；或因漸進修悟的法門之分辨，吳汝鈞先生認為「神秀在這裡是把主體性或心靈比喻為一外在事物，同時以一漸進的方式去處理它」¹¹¹，而被認為是心物對立的存在看待，因不如慧能對待「心物為『無一物』」之心靈超越對立而不二的看待，故一般認定在修行的層次上即非最上乘。縱然如此，行者對心的本質理解後，若無以身作則，欠缺實際的行動，則頓漸二說對心得解脫，不過是流於口說，心不行解脫而徒具虛有空名罷了。對根器遲鈍者而言，漸悟之道不失為一良方，修練如續至另一階段後習頓法，可以入真如地，亦非無可能；

總不得取，所以金剛經云：『凡所有相，皆是虛妄』。」

¹⁰⁶ 《中國禪宗史》，印順著，2版，中國南昌：人民出版社，1999., p130

¹⁰⁷ 同上, p131

¹⁰⁸ 同上, p138

¹⁰⁹ 同上, p254

¹¹⁰ 《中印佛教思想史》常盤大定、宇井伯壽著，印海法師譯，新竹縣峨眉鄉：元光寺無量壽出版社，民76，P99，P108

¹¹¹ 《中國佛學的現代詮釋》吳汝鈞著，台北市：文津，民84，P171

心靈的解脫在於行動與意志的堅定毅力，有了修行法門，即要珍惜祖師們諸法門，認真修持，終有一朝頓使心靈恢復光明自在。俗諺說到「解鈴人仍在繫鈴者」，一切心靈束縛解脫，除自己認真修練外別無他人能協助，亦如西諺：「自身之外別無救贖」，心靈自由與否存乎一心。

第七節、禪宗七家五宗對「不二觀」的發展層面之探討

吾人自印順導師之《中國禪宗史》大體上理解各家的趨向與特色，擬探討七家五宗之「不二觀」的問題演進，並藉由「不二觀」的主題予以深入詮釋，希望能在思維與意志、身體行動與修行實踐中，能獲致生命相融於當下的情境；超越物與我、境與心假立而二分，剎那相融而平等看待：

一、直說與巧說：¹¹²

傳禪授法不論是直說或巧說的方式，都重在禪師依其個人所領悟之禪意境，進而符應當下之機緣，教導弟子如何歸正妄想與行為；因勢利導弟子之未解或偏離開悟之方向，使其弟子真實的心靈感受到衝擊，而透過精進修持、轉化現執、止息迷妄，企令頓入悟境。這般的教育啟發，一直是以行動教化，非純粹以知識性的書面教理來傳授的；禪的精神重在生命的解放，令使心靈自由自在，而生命重在於平日的生活，時時面對一思一情、一舉一動的紛雜反應而加以對治；要使個體生命之身心融入自然環境中，能處情境不慌亂而優游於虛空，這須要對物我之互融，心對境無生分別；因常持「應無所住而生其心」，自能平等對待山河大地，故心靈在此當下即恢復自在本如之存在。

行者體悟禪法之直說、普說、方便巧說，皆是藉外境顯化而點醒迷夢之人，企圖破除對一切存在之執有，令個體生命深切地自察自覺「我是誰」，而不隨外境變幻而生迷妄；生命是需要深層去關懷它，去察覺它的潛在未發，去了解生命存在所顯現出的缺陷與不足，去了解生命展現的激揚與過度。然而、行者亦不能純粹以理性的態度，用二元分立之方式，去觀看與對待自如存在的當下生命；如此觀看下，恐怕因心靈物化而呈顯無情，對當下生命的現實存在並不平等，故應在理性與情感中、不偏不離以中道行之。行者祇能在對應當下的物境中，時時訓練自己如何不為生活中一切人、事、物之境界所困惑，在心靈上生執固而致使生命狀態滯留不前；而如何轉化諸多或微細、或龐雜的煩惱，以拋棄生命原本所無附帶的包袱，這是禪者一生修行的根本大事，佛教中言之為「生死大事」。行者

¹¹² 《中國禪宗史》，印順著，2版，中國南昌：人民出版社，1999, p264~265

直說、慧能當時的問答機緣，也還是重在說明；巧說、傳說中的神會、玄覺等機緣，已有反詰的、啟發的、甚或用棒打讓學人自己去領悟的特色。（保唐）無住與（荷澤）神會重於普說，重在說明；（石頭）希遷與（洪州）道一雖取普說的形式，卻以僧眾為主，著重於僧眾的陶冶，也就更重視個別的啟發，“多是隨問反質，旋立旋破”，並以行動來表示，方便巧說。

心靈解脫與否在此關鍵，有賴禪師引導其座下弟子，使令弟子精進修持；而禪法之直說、普說、方便巧說，即是禪師以慈悲心渡一切有緣眾生的顯現。

二、隨相與破相：¹¹³

佛教以戒律為僧團共修的紀律，並為平常無師在側時，以戒律為共同遵守的規準；然「戒律」的精神在於調伏行動與思維的過激與不及，令使僧眾勿偏勿離而能中道正行。戒體並非物質實體，也非超然形上，戒的作用在於生活行動中的出污泥而不染、處絕境而逢生；形勢上、行者依戒修行、處處受到約束，似以忍受而行動；然弔詭的是，行者透過身體的行動實踐，久而久之，因習慣養成而自然不成束縛；這反而是、調伏了生命中原有野性狂蕩的狀態，自此之後，一舉一動與戒律相融而為一體；這般修行使得人性能歸於中道而行，生命當下自然不偏不離，心靈流動自如無拘。

禪師初期以戒律約束座下修行弟子，逐漸完成弟子修鍊成就，戒律已與修行弟子相融一體，在行者的舉手投足之際，自然展現出生命與環境間水乳交融的境地；此時、戒律在行者心靈上，已不再成為一種約束或負擔，戒律雖仍形式存在，然行者（主體）與戒律（客體）當下已無二元對立的相待立場。故說禪者修行初期為重在隨相，仍依戒律約束行動與思維為主；禪者修行後期為重在破相，因行者（主體）與戒律（客體）間主客相融而自成一體，彼此無分別，平等而超越自他之相待。行者能超越物我二元對立而應機對治，生命當下呈顯靈活自在，這般自他不二便是生命的真解脫。

三、尊教與慢教：¹¹⁴

¹¹³ 《中國禪宗史》，印順著，2版，中國南昌：人民出版社，1999，p265~267

道信以來，法門為戒禪合一、念佛與成佛合一，“齊念佛名，另淨心”（借用他力的念佛）；東山門下已有破相的傾向；慧能採“淨心、念摩訶般若波羅蜜”，其中“受無相戒”，說到見佛、懺悔、發願、歸戒，而這都銷歸自性，結歸于“戒本源自性清淨”與“還得本心”的不二。這是有“受無相戒”的名目，而無一般禪外授（菩薩）戒的特殊內容；雖依佛教常例，說戒、說定、說慧，但其實是：「得悟自性，亦不立戒定慧。……自性無非、無亂、無痴，念念般若觀照，當離法相，有何可立！」保唐、石頭、洪洲門下，直指人心，見性成佛，不再提戒法的傳授了。保唐無住在《歷代法寶記》說：“律是調伏之義，戒是非青黃赤白，非色非心是戒體。戒是眾生本（性），眾生本來圓滿，本來清淨。念不生時，即是決定毗尼、即是究竟毗尼、即是破壞一切心識；若見持戒，即大破戒。戒非戒二是一相，能知此者，即是大道師”無住的“教行不拘”，達到了否定一般（出家）戒律的邊緣。石頭門下，有的出家而不受戒，有的受戒而不要學戒；作為僧伽制度的出家律儀，在禪者（特別是石頭門下）是名存實亡矣！

¹¹⁴ 《中國禪宗史》，印順著，2版，中國南昌：人民出版社，1999，p267~278

荷澤宗神會是教禪一致的，屬“不破言說”但“不立言說”的傾向；裴休記荷澤宗神會為立“無念為宗”，“無住為本，見即是主”，依知解為方便。保唐宗無住，就是破斥言說，引歸無念的，在《歷代法寶記》說：“今願同學但依義修行，莫著言說；若著言說，即自失修行分。”“達摩祖師宗徒禪法，不將一字教來，默傳心印”，成為離教傳禪的一派。洪洲道一門下的黃檗，裴休

教義與修行實踐二者間的相關性，依佛教了義精神與不了義精神之分判，衍修行者在修行過程中所開悟的境界而有異同；如以文字言說傳道，在有修有證之要求過程下，即言為不了教義語；而若經破斥文字言說之束縛，在無修無證之證成下，則道之為了教義語。前述說明行者追求生命自由解脫之目的，並非需要一個「佛」的虛名而給與肯定，此種修行的體悟，對生命存在意義的實踐，純粹是「如人飲水冷暖自知」的個體生命之當下的解脫經驗。這豈是用一個世間文字名相所給定的一個代號、「佛」，而以理性思考所能體悟的心靈無縛、自在自如的境界？經過證悟的心靈自在境界，絕非運用文字語言，所能盡述與描繪的詮釋；說寫所能描述其如何自在、自如？如何無縛？如何圓滿？皆是有限，此非修行者所要追求的名相，而終極的是要使生命在行動中恢復其自如原來一般。吾人僅是以文字進行描述，針對眾生未悟的心靈，而被迫陷落身心憂苦的困境提出說明；進一步、以此彰顯歷代禪門祖師，盡其一生奉獻自己生命，所臻至的心靈自由的境界，使其更為明朗罷了。歷代禪師早已看出文字與言說對心靈開悟的極限性，因此常於對應弟子習禪之中的思維與行動，屢破文字相、語言義；而以行動直接衝撞行者的內心，使行者在生命衝突與挫敗中，深思原因，看清個體生命遭逢的當下情境中，主體所對應之行動的過激或不足，而自生愧疚，能自勉精進向前勿停步。生命的層面是非常複雜的，絕非能以一普遍性的文字或言說，所能含蓋一切生命的特殊性與差異性之存在面向，故禪師常亦不以佛教經律傳授，恐形成行者對思維與語義之執固不化，而使生命拘泥不前，無法直覺應作而作，而失去對當下情境應機對治之機敏，讓生命當下存在喪失其自如自在的本能。

四、重定與輕定：¹¹⁵

記為“不立宗主”，“不開戶牖”，即是“不將一法與人”；“從門入者非寶”，“從緣悟入”，才能“永無退失”。《古尊宿語錄》卷一引“廣錄”，道一弟子百丈懷海：「說道修行得佛，有修有證，是心是佛，是佛說，是不了教語，……是凡夫前悟。不許修行是佛，無修無證，非心非佛，亦是佛說，是了義教語，……是地位前人語。……但有語句，盡屬不了義教；……，了義不了義教，盡不許。」“如今鑒覺是自己佛，是初善；不守住如今鑒覺，是中善；亦不作不守住知解，是後善。”“……讀經看教，求一切知解，不是一向不許。解得三乘教，……覓佛即不得。……予生死中廣學知解，求福求智，予理無益。”石頭希遷：“吾之法門，先佛傳授，不論禪定精進，唯達佛之知見，即心即佛。心佛眾生，菩提煩惱，名異體一。汝等當知：自己心靈，體離斷常，性非垢淨，湛然圓滿，凡聖齊同，應用無方。……汝能知之，無所不備。”

¹¹⁵ 《中國禪宗史》，印順著，2版，中國南昌：人民出版社，1999，p 278~284

對於禪悟，《壇經》是主張“定慧等學”，慧能不偏于坐（“直坐不動”），不偏于靜（“除妄不起心”），只要“于一切法無有執著”，活潑潑的“一切無礙”，行住坐臥都是禪。洪州與石頭門下，對以坐為坐禪，都是同一意見的。曹溪門下所傳是般若相應的禪，定慧不二的禪，無所取著的禪；以此為“禪”的定義，所以對入定出定，內照外照，住心看淨等，採取否定的立場；曹溪門下所重“三學等”，也就是般若所攝的三無漏學，無作戒、無作定、無作慧。荷澤神會，批判北宗，普寂的“凝心入定，住心看淨，攝心內證”；神會承認有作戒是有助於無上菩提、有作慧（學解、讀大乘經）對無作慧是方便助成，故“立言說”、“立知見”；惟認為有為有漏的定無益於無上菩提之相應（因《涅槃經》勸人莫入甚深空定）。神會門下宗密，以“勸坐禪”與“禪庵羅列”，主張如不能注心于一，思慮紛紜，怎會能“一念相應”，“頓息攀緣”？可說是受北宗的影響。保唐無住未出山前，一切不為，只是“空閒坐”；出山領眾後，常夜晚率眾坐禪。禪

正定(Right-concentration)係外國學者對佛教修定的英文用語，以「正當的專注精神」說明行者當下心靈的狀態；然而、要使個體生命的意志，集中於此剎那間，且持續長久，則需要利用坐禪或念佛之身體的行動實踐，始能致之。思維是流變不定的，坐禪在於訓練思維能習慣安住當下而不紛沓，故佛教中以坐禪之身體實踐，以集中思維，讓意志專一於當下的方向，使心靈勿偏勿離，久修習定後，雜念逐減，終至不起。然而、寺院禪房之坐禪修行，以有作有為的行動，將思維定於一方，能於修鍊期間中得以致之；典禮完成離開道場，行者仍須面對世間諸方紛亂，心靈自然應境生意，念頭不定如初，這般的修行仍是不究竟；由於心靈在面對外境誘逼下，一旦定力不足而隨境幻化起執著，早已將禪房之坐禪修行定力拋在腦後，頓失道場上久修之禪定功力的發揮。故歷代禪門祖師說「勿坐禪」，改「坐十二時中的生活禪」，以當下環境的萬象為修行道場；生活即道場，行者時時察看當下情境的心靈位置，勿使偏離而陷落奸邪，才是正途。然而、這般使當下的心意識能識破心的流變狀態，及經過身體的感覺，而能體悟宇宙萬象之虛幻、山河大地係因緣生滅之造化，無一物能永恆存在的真實。如此、行者才能不將流變無定恆的見聞覺知，視為恆常的存在；並能以這般當下的體悟，而面對世間含靈與非含靈之存在，頓時在內在心靈深處所引發的觀感，皆能將之看透。此正所以個體生命視對立二分存在的流變，處於因緣生滅存在的超越狀態，能對當下情境不棄不離，而應機對治；個體生命面對當下所呈顯的，自然是不為外境所左右，而能恢復心靈的自然流動，重獲心靈自如自在，才是正定。

不只是坐的，一切時中總是禪，但不否定坐禪。洪州與石頭門下，重本性如此（本地風光，不重功勳），也就是重於“知見”的體會，對戒定慧學，也很少論列。有住有著，順于世俗的用心，是不能契會法性的；但“非禪不智”，思慮紛紜，又怎能契入呢？這非念念於無所住著，無所依倚不可；這雖還是有為的，有作的，卻是順于勝義的。這一“十二時中不依倚一物”（黃檗答南泉語），念念如此，正是（經論所說）禪定的特性，怎可說沒有禪定？雖然慧能門下，都承認上上根的一聞頓入；但遇根微智劣的，就不得不以安禪為方便，否則是不能契入的。

第四章、禪宗「不二觀」與宗教行動之實踐

第一節、知覺的不二

一、維摩詰所說經、壇經、David Loy 與印順導師對不二知覺意義之對話

(一)筆者依《維摩詰所說經》對不二知覺的可能行動意含彙集如下：

- 1.如何「明、無明不二」？行者如悟「無明實性即是明，明亦不可取，離一切數，於其中平等無二者」，即是。
- 2.如何「色、色空不二」？行者如悟「色即是空，非色滅空，色性自空」，即是。
- 3.如何「受想行識、識空不二」？行者如悟「識即是空，非識滅空，識性自空。」，即是。
- 4.如何「眼、色不二」？行者如悟「眼性於色，不貪不恚不癡，是名寂滅，安住其中」，即是。
- 5.如何「耳聞、鼻香、舌味、身觸、意法不二」？行者如悟「意性於法，不貪不恚不癡，是名寂滅，安住其中」，即是。
- 6.如何「從我起二不二」？行者如悟「見我實相者，不起二法；若不住二法，則無有識，無所識者」，即是。
- 7.如何「闇與明不二」？行者如悟「無闇無明，則無有二，所以者何？如入滅受想定，無闇無明。一切法相亦復如是，於其中平等入者」，即是。
- 8.如何「樂涅槃、不樂世間不二」？行者如悟「若不樂涅槃、不厭世間，則無有二，所以者何？若有縛，則有解，若本無縛，其誰求解？無縛無解，則無樂厭」，即是。

(二)《六祖壇經》中「無相為體」對不二知覺之行動意涵¹¹⁶

個體生命之「自性」本是如如自在而呈顯，宇宙萬象在「心」作用下是如實顯現，攀緣外境而成為山河大地之執著有相；心因與境之對立而生諸名相，在種種觀點的揀擇而生起諸分判，也因此呈顯殊異之對應。世間之是非善惡與美醜好

¹¹⁶ 《中國禪宗史》，印順著，2版，中國南昌：人民出版社，1999，p 278~284

《壇經》(大正 48.338 下)：“無相，于相而離相。外離一切相是無相。但能離相；性體清淨，是以無相為體。”眾生是于相而取著相的，如看心就著于心相、看淨就著于淨相；取相著相，就障自本性，如雲霧的障于明淨的虛空；如離相，就頓見性體的本來清淨，如雲散而虛空明淨一般！所以無相不只是離一切相，更是因離相而顯體性的清淨，「自性」是以無相為體的。

同上，p274

《壇經》(大正 48.339 上、340 中、下)：“善知識！見自性自淨，自修自作，自性法身，自行佛行，自作自成佛道”¹¹⁶“不能自悟，須得善知識示道見性；若自悟者，不假外善知識。…識自心內善知識，即得解(脫)；若自心邪迷，妄念顛倒，外善知識，即有教授(不得自悟)；汝若不得自悟，當起般若觀照，剎那間妄念自滅，即是真正善知識，一悟即如佛也。”

壞，皆因個體生命與外境存在著二分對立的看待，而衍生出種種殊異的觀點與立場；然而行者沉淪這般看待，心靈將受到無形的束縛、生命當下即有負擔，身心不自在所呈顯於環境牢籠下，則是一種現實存在的表徵，吾等說為負面的心靈存在狀態；這對生命而言，可能是由消極、失望、憂懼、煩惱、嗔怒、迷戀、幻覺、虛無等等心靈的困惑所呈顯，也因此阻礙了生命自如的流動；這些令心靈滯礙、的負面狀態，則是直接來自對情境之名「相」的執著所致。「自性」本不二，因個體生命之「心」的作用下，產生對外境種種的攀緣，而有殊異的看待，進而化為行動，生起迷妄的對待；有了歧異的思維，在身心主宰下而陷落於非善的情境，所為的行動卻遠離了正確應作之方向，所謂行為偏差、誤入歧途、不得善了，此即所謂「自我的迷失」。個體生命受到利誘與威逼而遭到扭曲，因「自我的迷失」而流離失所，一再地偏離生命自如自在的軌道，卻不知如何返回其原來自如自在的狀態？

個體生命又是如何返回其原來自如自在的狀態？其關鍵存在於「心」如何對待當下所遭逢的情境之顯「相」，行者如能對諸「相」不生起執有或無的偏頗看待，心靈自然不隨諸「相」應對而生變異；以這般每一當下的看待與自制，生命自能如初存在，心靈自如自在矣。但行者要如何對待諸「相」的存在？如今從「金剛般若波羅蜜經」全卷經文之恭閱，則可獲知整卷宗旨乃在於破除「心」所對世間名「相」之攀援與執取，莫令心靈長期為名「相」所蒙蔽，而無法彰顯「心」的本如自在存在狀態，生命無法重獲本如自在。經云：「無我相、無人相、無眾生相、無壽者相」、「一切有為法，如夢幻泡影，如露亦如電，應作如是觀」，強調以萬物因緣生滅而無一物能永恆存在之真諦；個體生命應對世間存在之人、事、物、境的當下呈顯而無所執常，自能超越當下現實的存在，而遠離當下實有或虛無之間的偏執看待；無分別地專注對待每一遭逢的情境，以此「不二」的方式應機對治一切因緣，應作而作，同時讓「自性」當下如實呈顯。「自性」一旦在生命當下恢復其本如自在的狀態之際，即是重返生命本來面目的境地，這般透過生命自覺的修為，經由「身心」對外部情境的超越，而「無分別」地對待一切因緣造作，這是生命「覺」醒透過身體「專注」行動的實踐，達到當下身心一體「不二」的如實呈顯。「心」一旦「覺」悟，將使心靈達成本如流動的狀態，這般如實展現的境地，皆歸功於行者破「相」之修為，而真正體悟了萬事萬物的真實存在的意義；「心」對情境不生起任何的執著，而以「無相」對一切因緣所生之宇宙萬象之看待，來作為身體力行的現實對待，是不離世間而能超世間之修為。此為六祖慧能以「無相為體」的「不二觀」之文本意涵，這也是「金剛般若波羅蜜經」之破「相」修行的宗旨。

(三) 印順導師於《中國禪宗史》曾對《壇經》中「見性成佛」之「心」與「性」有所論述，今對不二知覺的行動意義¹¹⁷如下：

¹¹⁷ 《中國禪宗史》，印順著，2版，中國南昌：人民出版社，1999，p 278~284

首先、以「身心」與「性」的假名暫且區分，為使行者了解個體生命當下存在的運作者與被操弄者的關係，同時以譬喻方式論述，借由人類的思維方式，直接認識與分判當下的真實。「性」是個體生命的真實層面，原是自由自在、流動不拘、毫無滯執的本來面目，它是隱藏在生命深層的真实，未曾受到外境影響的真如呈顯，以「王」來象徵著生命存在的主宰地位；而「身心」是生命真實的暫居所，人類如在無「性」的指揮與引導下，「身心」便如同行屍走肉般的軀殼之存在，故說「心即是地，性即是王。性在王在，性去王去。」如果以現代術語類比，則「性」是以身心的精神、或靈魂、或意志等層面之存在而彰顯，反觀「身心」則是人類生命存在所依靠的肉體與思維（包含反思作用）；進一步以「性」是人類生命中之根本而言，則「身心」便是人類生命存在的身驅運作之實體與功能；在「性」的作用下，使得一個空殼無主的身驅進行生命的運作，讓一個空白的思維充滿了機敏與靈巧。而經由一個未遭受偏頗污染的「性」之呈顯，所直接引導出來的思維便是「正見」，其所主導的「身心」之行動，會是一個「正行」的彰顯，生命自是光明面的存在；反之、一個已沉淪在偏執於情境的生命內在，使「性」之功能深藏不顯，則其所引導出來的思維便會是遠離「正見」，而其所主導的「身心」之行動，便會是一個脫離「正行」的結果，生命則是陰暗面的陷落。故「性」如彰顯其存在功能，則令身心光明存在；「性」如隱藏其存在功能，則令身心陷落於陰暗的角落。大自然的「人性」存在與喪失，即是彰顯出個體生命在身心的存在或喪亡；這般自由自在的「性」，人皆有之，祇是或彰顯而表露在生命的當下，或未顯而深藏在生命的陷落裡；進而言之、「性」與「身心」是一種「法」（可說似形上的存在）與「色」（可說似物質上的存在）的當下現實之譬喻。

(四)David Loy 認為禪宗在不二知覺的實踐意義如下：

禪宗各派一般認為「心」的當下真實之呈顯，個體生命如給于範疇並合理化，或轉譯為一個名相的世界後，生命當下即容易陷落於對情境的錯誤認知，同時遠離了眼前所見之情境的真實顯現，這是過度執著概念名相之思維所致；反之、生命如透過佛教所謂的十八界，即是運用六根（感官的器官）、六塵（感官的對象）、六識（感官的範疇）以認知他者的存在，因不具客觀性的實存，而又令使不對當下情境生起任何概念性的思維，亦不起動六根令使六識合理化，而令使生命自身覺察作用被剝奪其與生俱來的自如功能，這也是違反萬物自然如實的存在原理；因此、生命既不離知覺作用的原生本質功能，又不即入知覺作用令使生起概念化

《壇經》（大正 48.341 中-下）：「心即是地，性即是王。性在王在，性去王去。性在身心存，性去身心壞。」「自心地上，覺性如來。」「見性的『性』，是《壇經》最根本的。『性』是什麼？是『自性』。從眾生來說，『性』是每人的生命主體（王、主、主人翁），每人的真正自己（真我）。眾生位中，可說『性』與『身心』是對立的；身心的存在與滅壞，是以『性』的存在與離去而決定的。如約眾生『自有本覺性』說，『性』就名為『法身』，而與色身對立的。」

與合理化，這般不即又不離當下的知覺作用，自然遠離目的地性的行動，則四維上下虛空之生命所周遭的一切情境，皆是同時存在而無一處不是自由自在，此即恢復生命中佛性之境地，這樣的心靈世界的自然呈顯狀態，便是「不二」的情境。行者在攀緣外求的過程中，如同盲目又耳聾的個體生命，當他坐立於牢籠之中，更是無法攀越到外面的真實世界；然而、「河流依然能自我地蜿蜒而下、紅花自然地嫣紅開放」，外面的環境事物卻依然運作自如，毫不受到殊多個體生命當下的心靈遭逢而生變異。這般論點令人想起佛經常言「一切唯心造」的因緣幻滅流轉，當行者所覺察到的生命世界，雖然呈顯消滅與增長，但同時它的自覺力似乎被執縛在一種不可動搖的清淨裡。因此、這種消滅與增長並非是夢幻或是錯覺，反而是一種空的本源如何呈顯其自身罷了，如同《般若波羅蜜多心經》所提及的「色不異空、空不異色」的道理。雖然形式可能是一種空，但是空性也僅是一個形式。生命所呈顯的相互對待，如將生命以又聾又盲的看待，讓當下情境自然展演；其實是生命主體對於當下情境，在毫不生起思維的建構下，隨緣應生而如實存在。個體生命的對待呈顯於眼前當下真實存在，能稟持著應機對治、應作而作；此即是不二的眼觀耳聞，令行者真正從理性線性思維中掙脫而出，生命頓時恢復本來的清明；故個體生命當下能自覺體悟到「河流依然能自我地蜿蜒而下、紅花自然地嫣紅開放」，心靈重獲自由自在的禪悅，當然不在言語之中矣。

二、筆者符應前述觀點對於不二知覺之行動實踐的體認

行者處世間知覺之純粹，以何修行進路與實踐工夫，以臻全體生命之呈顯？下面將以四道層面針對當下的迷妄加以反省：

(一)、空有不二¹¹⁸

一切生命的外在境界皆因緣生滅而自如呈顯，行者如不悟此理卻自心靈中生起諸多色彩與意念的執著，自是陷溺在預設的主客對待之中，即背離了《般若波羅蜜多心經》所謂「色不異空，空不異色」的真理。生命存在的心靈本是一個如如不二的整體，卻因心靈意識對周遭情境生起自他差異之對待，而遠離「眾生平等」的如實看待；自此心對於一切情境存在，即生起好壞美醜等二元的對立，並依此判斷身邊周遭的價值輕重而有了偏執的分別；當下生命即陷落於樂苦之對待下，心中常預設有清淨極樂之地，行者如處欲求無法達到即生憎恨不滿，並妄想拋棄當下痛苦不安的心靈折騰，憑空企獲未來的清涼理想境界。行者不覺因緣生滅之存在的真實意義，而卻甘願放棄對於當下現實的因緣際會之正視，冒著踩空

¹¹⁸ 《佛祖心要》台北市：華藏精舍 民 63 p15~16

法性本無青黃，眾生謾造文章，吾我說他止觀，自意擾擾顛狂；不識圓通妙理，何時得會真常，自疾不能治療，卻教他人藥方；外看將為是善，心內猶若豺狼，愚人畏其地獄，智者不異天堂；對境心常不起，舉足皆是道場，佛與眾生不二，眾生自作主張；若欲除卻三毒，迢迢不離災殃，智者知心是佛，愚者樂往西方。

墜落的危險，憑空虛設一個完美的虛擬境界，竟全力以赴地日夜追逐，企盼有朝一日得以臻至。行者因處「五濁惡世」的厭離而生有「極樂世界」的盼想，人們因現實的苦受，而將未來的世界分為「地獄」與「天堂」，並企盼未來能蒙主恩召天堂或隨佛接引西天，不願淪落地獄深淵而流浪生死。惟行者若拋棄現實的條件或忽視實際的因緣之存在，而不與之融合共處，個體生命即無法深入當下真實情境、了解現實、同情實際，因而無法清澈地「知彼」，故亦無法自省地「知己」，自然無法如實地應機對治、應作而作，心靈總是受到情境的左右，豈能無縛輕安自在？豈可當生命的主人？吾人所說的主人是一種自在自如的心靈，雖處世俗染污煩惱不斷，卻能轉化當下情境直入清涼地；此絕非是逃離當下現實的處境，而是「不入虎山焉得虎子」的勇敢面對、具備破斧沉舟的決心、「視死如歸」地放下所有一切的心理負擔，當下一切自如的力道完全地發揮，效果自然彰顯出極致的境地。此正如祖師們當下訓誡弟子一般，破四句而絕百非以面對當下生命存在的現實，能除去心靈預設而生起的迷妄，正視當下的現實存在而不退縮，讓生命如實的呈顯；不論生命是呈現圓滿或殘缺的狀態，它都是個體生命的一個整體而無法分割，吾人唯有熱愛生命的不斷變異的存在，才能真實地擁抱當下生命的狀態，而真正與之共存共榮。行者如能效法佛祖「不捨眾生」的宏願，而當下真實地對待個體生命的每一個剎那之呈顯，那自當離「自度度他」、「自利利他」之覺者的心境不遠，自然能覺悟到「佛與眾生不二」的情境矣。地獄與天堂是文字思維出來的「空」名，然世間眾生卻因心靈之自如或束縛而生「有」天堂與地獄實存的狀態，「空」「有」本來不二，卻因個體生命的人為執著造作而二分對立看待；現實條件對立而有「色」的暫存與真實本來自如的永恆「空」性，同樣因個體生命對當下的差異對待而二分，故色空本不二，惟有執取分別相而生二。因此、覺林菩薩即說道「若人欲了知，三世一切佛，應觀法界性，一切唯心造」；行者祇有融入生命的當下現實世間，並依佛法之「四念處」、「六波羅蜜」、「八正道」等出世間法修持，當能體悟出真正的「空有不二」、人世間煩惱修而出世間涅槃證的真諦。

(二)、真妄不二¹¹⁹

「道」與「法」本是歷來行者遵循修行之途徑所悟到之真實，並用以指導後學未悟「道」者；它在行者的修行過程之中，常常被視為一個理想的境界，人們企及攀登的目標。然而、「道」與「法」一旦被冠以至高無上的理想標的後，行者常想捐棄現實的不滿而思慕未來的美好。茲因、個體生命的理想境界不一，係因其非普遍性的存在，是具有殊特性而參差不齊的呈顯；因為人們的行思已在漸漸地改變下，現實與理想自此逐漸存在著二分且對立。但是、現實存在的環境對

¹¹⁹ 《佛祖心要》台北市：華藏精舍 民 63 p17~18

法師說法極好，心中不離煩惱，口談文字化他，轉更增他生老；真妄本來不二，凡夫棄妄覓道，四眾雲集聽講，高座論義浩浩；南坐北坐相爭，四眾為言為好，雖然口談甘露，心裏尋常枯燥；自己元無一錢，日夜數他珍寶，恰似無智愚人，棄卻真金擔草；心中三毒不捨，未審何時得道？

任何個體生命而言，卻是一種普遍性的存在，山河大地對你我皆同一存在，不無差異；如有認知性的不同，則便是來自於個體生命，對它的知性體認與心靈感覺存在著當下的殊特性。因此、對當下環境存在的現實與個體生命的心靈理想預設之間，必然存在一個認知性的落差。那到底是由生命去默許環境現實的真實存在而隨波逐流，抑或捐棄現實環境而活在自我預設下的理想中？前者似乎是無力扭轉當下而放棄心中的鬥志，屈服於現實環境下而不思上進的突破者；後者卻是漠視現實嚴峻的環境已然存在，似如駝鳥遇敵來襲卻把頭埋在沙堆下，雖一味地逃避現實，卻企盼未來的前景得以奇蹟式的到來。

涅槃的呈顯係來自煩惱的出現，煩惱是顯現涅槃的根本，無煩惱即無涅槃，然修行者往往違背了它的意涵，且易於日常生活中忽略了這般的真實；「看住汝之足下！」，祖師的訓示裡不斷的告誡著，即在於訓練行者「當下！」又「當下！」，專注於現實的存在與變化，並隨時應機對治、應作而作。個體生命的存在應隨剎那變異而對治，主要目地在於作為生命個體之真正的主人，不應隨環境變異而六神無主、任由情境的擺佈，亦非自設崇高理想而離群索居、脫離現實即生妄想存在。現實的諸多條件下是生命珍寶的匯聚，行者是否能入寶山而有所獲，端視個體生命是否修鍊得與當下不背離，甚而能融入現實而心靈上卻能游刃有餘，出入如無人之地，才是真正是境與人合；人境無彼此存在的對立，自是人在境中、境在人中、人境依存不二；無人即無境、無境即無人，人與境自是因緣造作的自然存在，二者雖因緣際遇不一，然卻是屬於因緣生滅造化而暫有，個體生命豈能不悟真實而生起自它並執取分別？人與境原本無根，皆因緣和合，萬物豈能永恆存在？永恆的真實與因緣的虛妄並存，行者唯有深入因緣條件的暫時和合之道理，不落於虛實的偏執、更落實當下現實、並持八正道「法」以修行，不斷精進與超越提昇，才能與「道」相合一，此即是真妄不二(真俗不二)之意義矣。個體生命祇有在世俗(入世法)中深入以正道(出世法)，從自身內在不斷地進行反省，並對治一切當下情境，不違佛法(真實)純正的行動，心靈始有自世間俗事精進行動中，重獲心靈自在無縛的提昇之可能，此可謂真俗不二矣。

(三)、迷悟不二¹²⁰

世間現象界千變萬化，足令世人眼花撩亂，本來整體一如的存在，卻因是眾生一心對於情境生起了二元對立的分別，而衍生差異殊相的存在。行者對於外境的存在，今或以肉眼觀之、或以天眼觀之、或以慧眼觀之、或以法眼觀之、或以佛眼觀之，世間萬象似如一恆河沙，且一沙輝映一世界，則萬象即多如諸恆河沙

¹²⁰ 《佛祖心要》台北市：華藏精舍 民 63 p20

迷時以空為色，悟即以色為空，迷悟本無差別，色空究竟還同；愚人喚南作北，智者達無西東，欲覓如來妙理，常在一念之中；陽焰本非其水，渴鹿狂趁松松，自身虛假不實，將空更欲覓空；世人迷倒至甚，如犬吠雷汪汪。

數世界的呈顯；然亦是所有眾生所映照出來的對應相，今如悟知其心的本質，眾生諸心皆可一體同觀之，不因時空存在條件而有差異。正如《金剛般若波羅蜜經》〈一體同觀分第十八〉所云「……如來說諸心，皆為非心，是名為心。……過去心不可得，現在心不可得，未來心不可得。」虛幻與真實皆在心的一轉念間，即是「色即是空、空即是色」，心的流動是變異性，本是不可捉摸，豈能因主體之造作而有所執著？心靈一旦生起執著，即造成本質運作上的滯礙，今在心靈的本質上起了變化，這似如流動的水受到巨石阻塞其路徑，易形成一灘死水日久成臭，自然改變了原本流動的存在本質；個體生命面對外界存在著日新月異的改變下，如無法體會到心的體（本質）與用（運作）的道理，當下即容易錯置，甚至於為世間現象所誤導。這也是修行者畢其一生努力以赴的修證工夫，一直尋求「我是誰」的答案；當下真正悟到了「我是誰」，即知心的體（本質）與用（運作）的道理；在現實的環境下，即能知其因緣條件的變異，而能隨緣生滅而當下領受，不為因緣造作的暫有現象所迷惑。心體原本不二，行者如視因緣生滅的條件所呈顯的一切世間萬象為真，即陷落於錯把空性本質的存在，當成為永恆真實的存在，此即是「迷時以空為色」；然經真實生活的修證，凡事能當下面對與真心處理，從不逃避、不退縮、不執著地應機對治，行者如能因此體悟到一切世間萬象，是因緣條件的生滅轉變，生命即在現實中呈顯一切，此即是「悟即以色為空」。生命原本不二如是如真實的存在，不解因緣生滅之道者為迷，而理出因緣生滅之道者為悟；迷者心靈受到外境的誘逼而無法自主，煩惱現前難以輕安自在；悟者的心靈因為凡事盡力後而懂得放下，熱惱轉清涼而自然自在豁達。「迷」與「悟」原是生命因心靈對大道之體悟差別而分為二，然「迷與悟」亦是一整體而不二；「迷」與「悟」皆是心靈的一體二面，一轉念之間雖暫有二分，然卻是有煩惱與涅槃的當下境界，亦個體生命亦直接感受如天堂與地獄之樂與苦的懸殊。個體生命對於無明與執著，將無法超越「迷」與「悟」之分立，行者要提昇心靈的當下不二，自須去除「迷」與「悟」的對立，當下專注而後心靈自然放下，此際始有恢復心靈原本的流動狀態的可能性。然如離開生命實存的現象，而憑空高眺理想境界的到來，此一種生命便即為厚此薄彼、好高騖遠、流浪於生死之中的存在；佛教與禪的祖師在於教導弟子們的是，個體生命如何真實面對「當下」的生命存在的狀態，勿令生命淪為心靈因外境影響而轉入身心的束縛，並能實踐「無我」之放下與容忍的氣度及「利他」之慈悲與布施的胸懷，因此隨時隨處能有「無緣大慈」、「同體大悲」的生活行動，即是生命真實對「迷悟不二」的深層意義的徹底反悟。

(四)、語默不二¹²¹

¹²¹ 《佛祖心要》台北市：華藏精舍 民 63 p14

聲聞厭喧求靜，猶如棄麵求餅，餅即從來是麵，造作隨人百變；煩惱即是菩提，無心即是無境，生死即是涅槃，貪嗔如燄如影；智者無心求佛，愚人執邪執正，徒勞空過一生，不見如來妙頂，了達淫慾性空，鑊湯鑪炭自冷。

個體生命於存在過程中，為種種目的或有意或無心所追求的形形色色，逐一不同令人眼花撩亂，虛實不定而難以捉摸，心靈隨幻覺變異而從未認識到真實自己的面目；行者四處尋覓，企求一個超然的境界的呈顯，卻不知當下自身已落入厭惡現前的因緣而圖謀逃離，其實這並未將生命置於死地而後生地融入現前的因緣，而達成認識真實存在的自己，這祇是世人趨吉避凶的意圖並未真正的放下一切。但因生命初祇為棄死求生，進而為自身個體圖謀私我利益，後因過度重視自我存在而忽視他者的生存，生命至此所呈顯的是一個過與不及的過程。故個體生命便一直在此過程的兩端搖擺不定，從未定位於當下的真實中，不論在悲歡離合、或處於陰晴陽缺的情境裡，心識總是隨著山河大地的流變而起伏不定，生命的真實從此無法被體驗到。心靈在其目的地地追尋一個預設的境界下，終將難以使整體的真實面貌呈顯；心靈因此在於追尋與目標的架構下，已經形成一個預先的影像或範疇，人為的造作將是限制了自然的呈顯，因為有為的陰影已盤據了本來自如的存在了。

行者不為世間的二元的對立現象，所紛擾其心主宰認知的功能，即是清淨也好、煩惱也好，或議論喧嘩爭吵不休、或眾醉我醒沉默以對；惟能駕馭心靈不隨境起舞，應機對治及應作而作，個體生命的當下存在自是自如輕安的呈顯，豈用逃離現前困境而另尋清淨立身？心靈對情境的變異不生起自他的對待，則煩惱與清淨有何差別？好似麵粉與燒餅本質同一，何以區分彼此輕重，而厚此薄彼？行者對於生與死執著對待，即是心靈的偏執對待，自此衍生喜生厭死的煩惱；惟生命乃因緣和合，係屬緣聚緣滅，一旦因緣條件不在，即回歸分處，此為一切法性的自然呈顯，亦是山河大地所歸依的大道理，吾人豈能倖免？生即死、死即生，生死本來涅槃，生死不二為眾生所不察，愚昧眾生因以知性理解，故未見真實面目；正如世人以己之觀感，執著正面與負面的差異，企圖執正面而欲棄負面，惟世間忽正忽邪，皆因人心變異而自生差別，本來無一物，皆因心靈認知作用而生幻化，故有差別緣起。

第二節、行動的不二

一、維摩詰所說經、壇經、David Loy 與印順導師對不二行動意義之對話

(一)筆者依《維摩詰所說經》對不二行動的可能行動意含彙集如下：

- 1.如何「受、不受不二」？行者如悟「若法不受，則不可得，以不得，故無取無捨，無作無行」，即是。
- 2.如何「動、念不二」？行者如悟「不動即無念，無念即無分別，通達此者」，即是。
- 3.如何「菩薩心、聲聞心不二」？行者如悟「觀心相空如幻化者，無菩薩心、無

聲聞心」，即是。

- 4.如何「罪、福不二」？行者如悟「若達罪性，則與福無異，以今剛慧決了此相，無縛無解者」，即是。
- 5.如何「有漏、無漏不二」？行者如悟「若得諸法者，則不起漏不漏想，不著於相，亦不住無相」，即是。
- 6.如何「世間、出世間不二」？行者如悟「世間性空，即是出世間。於其中不入、不出、不溢、不散」，即是。
- 7.如何「布施、迴向一切智不二」？行者如悟「布施性是迴向一切智性，如是持戒、忍辱、精進、禪定、智慧、迴向一切智為二。智慧性即是迴向一切智，於其中入一相者」，即是。
- 8.如何「身口意善不二」？行者如悟「是三業皆無作相，身無作相，即口無作相，口無作相，即意無作相；三業無作相，即一切法無作相，能隨如是隨無作慧者」，即是。
- 9.如何「有所得相不二」？行者如悟「若無所得，則無取捨者，無取捨者」，即是。
- 10.如何「正道、邪道不二」？行者如悟「住正道者，則不分別是邪是正，離此二者」，即是。
- 11.時維摩詰居士默然無言。文殊師利嘆曰「善哉！善哉！乃至無有文字語言，是真入不二法門。」

(二)《六祖壇經》中「無住為本」對不二行動之實踐意涵¹²²

「心猿意馬」是古人描繪「心」的存在狀態，這般「心」如山林猿猴攀躍不定、又如脫繮野馬疾奔千里，心念之速無法掌控、心向之轉彎無以預測；「心」本是流動不拘，卻因個體生命對「心」的本質認識不清，造成種種攀緣內外情境之執取，直接返照心靈而陷落於「貪、嗔、癡」的狀態，衍生重重煩惱無法解困；個體生命當下因之無法輕安，生命頓失於平靜安祥而呈顯出無形牢籠中的束縛，有人說這是「心靈的污染」。西方文明東漸，人類文化強調以物種進化為原

¹²² 《中國禪宗史》，印順著，2版，中國南昌：人民出版社，1999，p 289

《壇經》(大正 48.338 下)：“為人性，念念不住。前念今念后念，念念相續，無有斷絕。若一念斷絕，法身即是離身色。念念時中，于一切法上無住。一念若住，念念即住，名繫縛。于一切法上念念不住，即無縛也，(是)以無住為本。”「性」本來不住，從本來不住的自性，起一切法，所以《維摩詰經》說：「依無住本，立一切法。」因為眾生不了解，“既知往物而不來，去而不留，而謂今物而可往”，所以就念念住著(不忘)了。經上說：「願戀過去、欣求未來、耽著現在」；于念念中繫縛，往來生死。如能體悟自性的本來不住，一切法在自性，也無所住。直了現前，“來而不住，去而不留”，如雁過長空，不留痕迹。那就是念念不住，頓得解脫自在。同上，p277

《壇經》(大正 48.338 中)：“若如是，此法同無情，却是障道因緣。道須通流，何以却滯？心不滯即通流；住即被縛。若坐不動是，維摩詰不合呵舍利佛宴坐林中。”“吾心正定，即是持經。…努力依法修行，即是轉經。…十二部經，皆在人性中本自具有。…一切經書及文字，大小二乘十二部經，皆因人置。…一切經書，因人說有。”

則，以「適者生存，劣者淘汰」之生命競爭對待世間萬物，現在的教育與人類的價值導向，皆朝向訓練人類走向為生存競爭的賽局之中；人類永遠處在一種具有價值性的目標下生存著，個體生命為面對當下的生存局勢，則必須使自己學會如何令「心」面對現實價值觀的環境變化。縱然、「心」對外境的適應與揀擇，本有其自如的功能存在，能善分別而超越以對待之；然而、人類種種紛紜之現實的價值取向，更令當下個體生命必須以更多的生存能力之學習，以達成現實價值存在的取得。「心」為面對這般的執取與佔有，個體生命必須前瞻後顧、戰戰兢兢地面對當下處境，並處心積慮進行思考與揀擇；「心」的本如狀態已成變化，因為「心」對環境的揀擇，而有了無形的負擔，在每一個念頭下，不再是本如自在的流動，心靈上的負擔已然成為無形流動中的存在障礙，這是一種「住」的呈顯，也是一種「滯」的展現。個體生命的當下左顧右盼的期待、環伺周遭的煩惱與憂慮，都一一地表露在思維的每一個念頭下，「念」的原本自如狀態因對情境攀緣與執著，如今陷落於過去的成見與對未來的後設的羅網之中；心對物境的二分對立之看待已日益行構，「念」的流動本質業已呈現滯固的變化，心靈的阻力已然形成無形的煩惱，生命本如自在卻不自覺地落入在無形束縛的牢籠裡；個體生命在當下的環境變異中，將不再是自己主人，生命容易成為隨波逐流的心靈淪落者，忘了「我是誰」。

六祖慧能企圖以「無住」來「見性」，強調行者於「日六時中」令使「念念相續」，去除「念」頭對內外情境因緣的攀取而生起的執著，面對過去的追憶與未來的後設，皆應予以從欲念中根本地抽離，真實面對當下情境的存在而應機對治，應作而作。這般於一「心」專注的投入，因將過去積累的成見與對未來無垠的後設皆予於超越，並以無分別看待當下，能將個體生命之存在與其外部情境，相融於同一時空而為一整體，生命與當下情境所呈顯的是一體而無分別的融入。此時、心所面對的見聞覺知是整體的、係不與情境對立的一種不二狀態，因無偏執或定著於情境的一切存在，故是「一即一切，一切即一」。物與我雖二立，但超越看待而相融為一整體，一「念」專注即當下世界之呈顯，而當下世界僅能在此一「念」下自然呈顯；舉手投足之間，即是生命整體的世界，當下之見聞覺知，亦即是自在自如的看待，心靈如同原初的自然本如，已不知束縛牢籠為何物？心靈的束縛與牢籠當下成為世間之名相，閒置而不用矣。

(三)印順導師於《中國禪宗史》曾對《壇經》中「見性成佛」之「思量」與「性」有所論述，今對不二行動的實踐意義¹²³如下：

¹²³ 《中國禪宗史》，印順著，2版，中國南昌：人民出版社，1999，p 278~284

《壇經》(大正 48.339 上-中):「不思量，性即空寂，思量即是變化。思量惡法，化為地獄，思量善法，化為天堂。……自性變化甚明，迷人自不知見。」「世人性本自淨，萬法在自性。思量一切(惡)事，即行于惡。思量一切善事，便修于善行。知如是一切法盡在自性，自性常清淨。」“一切法的現起，不能離卻自性，如萬物在虛空中一樣，故一切本來清淨，沒有甚麼可取可舍的；但眾生迷了，一切在自性，不離自性，而不能明見自性，故色身是舍宅，性(或法身)是主，自性

其次、探討「心」在反思作用下的「思量」與「性」(或法身)之變化的關係：「性」(或法身)本身原是自由自在，似如虛空本無束縛，因身體與心（思維）之接觸外境而生起對應，又經過思維的作用下，而呈顯種種當下的存在狀態；「性」(或法身)對外境的思量，如同著染料於白紗布，「心」若即赤則呈朱紅、若即墨則呈黑澤；故說「思量惡法，化為地獄，思量善法，化為天堂。」行者如能接受善知識教導而專注修行，如能精進以達「不思量」的心靈境地，則「性」即近於「空寂」，而能恢復個體生命的原本自性之呈顯，當下即不落善惡二分對立之執著。個體生命之當下所面對的情境，不論是善、或惡、抑或非善非惡之種種現實的呈顯，皆在生命的深層中如實地顯現，萬法呈顯不能離開生命的自性，故說「一切法的現起，不能離卻自性，如萬物在虛空中一樣，故一切本來清淨，沒有甚麼可取可舍的」。個體生命當下對外境的執著而生拘泥，或經心靈解縛而重獲自在，皆在此一特殊的生命個體之深層存在上浮現出影像；生命當下對影像的入迷而令心靈受束縛即轉成苦惱，或生命當下對影像的淡視而令心靈超越轉成喜樂，皆在於「心」在反思作用下之「思量」對外境當下（色身或萬法）的看待，這般的看待皆不脫離個體生命的存在，隨著生命存在而呈顯原本自性，今雖受染而呈顯出善或惡的流變，卻仍在個體生命的存在下而運轉不息。如今「身心」的主人因對外境而生熏染，令身「心」陷落於迷執，此際對當下的個體生命所呈顯出來的，是一種對心靈的束縛與牢籠的囿限；如欲轉化這般心靈陷落的痛苦，而能跳脫當下的染汙，則須得善知識的接引善導，習得一轉念法的行動實踐，漸令出離心靈的束縛與牢籠的囿限。在個體生命的行動實踐，令使已污染之心靈恢復原本的自在本如的狀態，自此以後出污泥而不染，終將恢復個體生命的「性」（法身）之原有空寂本如的狀態。個體生命攀緣受染而心靈受束縛，這是對生命存在的當下感受，它與生命共存，雖是形上與現實的對立，兩個卻又是無法分離的一個整體，一體而兩面共存共榮的真實；今若探索前述心靈受束縛源頭，將是因為個體生命當下對外境的執迷而妄生陷落，此皆是生命個體的自作自受。如欲解脫心靈的束縛，仍須向生命的內在深索，「解鈴人仍係繫鈴人」，如同西諺說道：「自身之外別無救贖」。迷者是自己、悟者也是自己，迷悟皆在生命存在於當下念頭之作用，認真反省過失、懺悔所作所為，行動即從自身內在心靈的深層處追索起；行者能以自身的「正見」與「正行」，恢復生命本來自如自在的真面目，而非一味地向外境攀緣企求解脫的修正，這將會是徒勞無功。故說「自性就是法身；自性具足三身佛，眾生迷而不見，向外求佛便是錯，故佛要向眾生身心去求」¹²⁴；佛（覺）要自個體生命內在去探尋回頭路，這才是體證了個體生命存在的真實義。

(四) David Loy 認為禪宗在不二行動的實踐意義如下：

成為生死中的自我（小我）；從返迷啟悟，求佛道而言：自性就是法身；自性具足三身佛，眾生迷而不見，向外求佛便是錯，故佛要向眾生身心去求。”

¹²⁴ 《中國禪宗史》，印順著，2版，中國南昌：人民出版社，1999，p 278~284

「無為」是存在於行動中但非行動之一種弔詭性的超越與融合中，它呈顯在道家對中國佛教的影響，例如僧肇大師曾說道：「……行動與非行動兩者並非具有排斥性的存在，行動中的事物同時間卻是一直處在不動裡頭，而不動中的事物又時常在進行著行動的狀態……」¹²⁵這段文字David Loy批判了「事物的不可改變性」(Immutability of things)，筆者以為宇宙萬象隨因緣生滅而不斷進行演變，不論是動或不動，它僅是一種表象，以肉眼是很難以透視其真實的存在狀態。但以佛教的因緣觀來說，有情者具有生老病死的存在過程，而無情者亦有成住異滅（成住壞空）的變異演化，祇是以人的生命存在即無法窺探其整體的因緣造化的生滅；例如、山河大地存在的生命之流變，絕非你我個人生命存在所能探究其最終的究竟。故若以人的觀點觀看一切因緣和合的狀態，常會如同以管窺天、以蠶測海的膚淺認識；不動者豈非永恆的存在，然而動者豈皆恆動不止，這祇會是一種因緣生滅的暫時過程，宇宙萬象之造化存在，自是非永恆。人以有限之生命看待宇宙萬象，豈能自畫方圓設地自限，而設想動與不動之呈顯，為一永恆存在的不變性？行動的不二係在於跳脫人們對世間萬事的固執成見，而令使每一個體生命的當下行動中，不受主客二分的對立存在狀態，脫離攀緣起執而免除落入二元對待的陷落裡頭，而影響了心靈對於真實存在的自然顯現，讓當下的生命回歸自然不二，身心得以恢復自如自在的本來狀態，真正跳脫所謂寂靜名相的框架，而以生命的不二行動當下體悟之。

David Loy曾引中國禪宗第三代祖師僧燦大師在《信心銘》所說不二的義涵：「……被喚醒的心靈即超越了靜止與非靜止之二元性的對立狀態……」¹²⁶並運用牛頭法融的不二觀，以使用「無心」的弔詭來回應，心是否應該被帶回寧靜之中。在此強調：行者在心靈處在行動之中時，此刻即是無心的行動；反觀、凡一直在不斷的尋找「心」的名相與其呈顯的存在，這對於修行者而言將會是毫無助益的；然而、有一種方法是很容易達到的，即是「無心」，它即是當下處在行動中的心靈狀態，它也是具有令心不發揮攀執作用下的一種恆常行動。吾人以為David Loy此番含意，在於說明心具有變異無常之行動本質，行者祇要是不受客體的誘逼，即能使主體在心靈上不對外境的攀緣而生起任何執著；此即是不令使個體生命的心靈不過度操勞，應隨緣變化而不執住，如同《金剛經》所云：「應無所住而生其心」的道理。心雖是恆變不止，但唯有能夠讓生命隨緣無住，自然應化而行動不二；心在此所彰顯出來的便是一種不生起執著狀態的流變存在，並且在這般主客對立消融的全體生命狀態裡，更加呈顯出人在宇宙大道中，其原原本本之真實存在的深遠意義。David Loy又引龍樹《中觀論》所提到的意涵¹²⁷，以證明在行

¹²⁵ David Loy, "Non-Duality: A study in Comparative Philosophy", Yale University Press, New Haven & London, 1988 p103~104

¹²⁶ 同上, P104

¹²⁷ David Loy, "Non-Duality: A study in Comparative Philosophy", Yale University Press, New

動中的無二分的存在，始能獲得心靈的自在無縛：這裡再一次提到，行動不二中的隨緣應法、應機對治、應作而作，行者祇有在此中才能摒棄動與靜的二元名相的對立，而能重獲自在自如的心靈境地；這正如藏傳佛教經文中所記載的「寧靜不二」¹²⁸的最終義理一樣。

David Loy為驗證行動的不二真理，在《動與靜之分析》提出他觀點¹²⁹；然就如此主觀地落於一方的看待事物，自然是無法體悟到全體的呈顯，而主體與客體融入在全體之中，才是主客互相輝映的共同存在；這般無主客之分別狀態，一切隨因緣生滅，真理落在生命真如呈顯的當下行動裏，行者豈能執著偏執於主客之間的任一方，而能說出生命的真實意義？今若從印度 Bhagavad-gita 裏隱含地描述此一「尚未行動的行動」的狀態如下¹³⁰：運用商羯羅行動語彙中之「業力」意義，即可宣稱此類行動為不帶來業力結果的行動；這是一個不執著於主客對立的情境下，任運而生、隨緣應化、來去自如；這「毫不沾鍋」的自如行動，便是真實達到不二的行動境界。

二、筆者符應前述觀點對於不二行動之實踐的體認

行者處世間行動之專注，以何修行進路與實踐工夫，以臻全體生命之呈顯？下面將以四道層面針對當下的迷妄加以反省：

(一)、事理不二¹³¹

Haven & London, 1988 p104

龍樹《中觀論》提到：「動與靜是令人難以理解且不真實，因為二者皆屬空性。故說一切法，是不自生而有，亦是不被生而有。這般自如如非自動生成，亦不會停止生成。菩薩不來亦不去，因為他存在的過程，即是不具有過程性質的作用，菩薩祇是非造作而作。正如太陽、月亮、燦爛的寶石或是地水火風因緣的自如存在，他即主動的但又被動的，雖然成就一切，但他卻未作過任何事。」

¹²⁸同上，p104

藏傳佛教經文：「生命雖然在此寧靜的狀態下，仍察覺到思維在心靈上不斷生滅移動著，而心靈卻從未曾達到它的止息與平靜的自我狀態，因此無法與前述的移動存在著毫無差異的狀態，這般的存在狀態即是所謂的『陷落在止息與移動二者間之二分對立的狀態裡』。」

¹²⁹同上，p105

《動與靜之分析》提道：「……當某人不知動而祇知不動的狀態，或祇知動而不知不動的狀態下，如果動與不動的真實本質，無法由這些分析發現，則某人將察覺到：那個被找到的智慧是否不再侷限於動與不動的理解上，或者它是否存在有這般動與不動的自我。運用自我認知的智慧，從事世間萬象的觀看，一經剖析後，觀看者卻見不到有任何事物之存在；而此一觀看行動者與被察覺到的事物二者之間，將被發現存在著一種不可獨立分離的關係。……」

¹³⁰同上，p105

印度 Bhagavad-gita 提道：「……行動者見到其行動中的動與不動，他即是人群中的智者，而他便已完成了一切的工作。他拋棄工作成果的貪戀與執著，甚至毫無依賴地認同當下；他雖然參與工作，卻不執著任何事物。」

實踐佛事一般透過唸經拜懺以自覺，並將所悟之經義加以身體力行，不論是以財施或法施布施於眾生，並以覺他的行動令他者未悟之個體生命脫離於生死輪迴之沉淪，於心靈痛苦深淵中獲得解脫。宗教的實踐行動於此扮演著一個自覺覺他的角色，因己之實踐佛事而獲得宗教體驗，使生命經獲開悟而重生；在此、除了個體生命獲得自度外，亦同時更發大慈悲心將多年修行之體驗分享於其他眾生，讓另一個體生命因此蒙露大道之德澤而獲大福利。度他之意義在此更加深遠了，所謂「人饑己饑、人溺己溺」的慈悲心，使人性本有良知發揮得淋漓盡致；行者自修自度而體悟到「同為天涯淪落人」的情境，開啟為報答佛恩之實踐，而以所悟之經驗分享他者，自然達成度他利他之宏願；在人性的光輝中，呈顯出如蠟燭般「燃燒自己照亮別人」的德性光芒，也同時免於成為一位「自了漢」。人的生命存在意義於此真正是恢復本來自如的狀態了，面對一切事理呈顯之殊異變化的存在自然不二。

一切妄想來自有為造作的思維，對外在情境自然起了分別的執著，因而在是非判斷上生起染著，並藉以攀上世俗利益存在之緣起，你爭我得之紛爭自此不休，趨炎附勢無一片刻停歇，凡事都在為「自我」的存在諸多方面效勞。如果生命的存在是由許多美麗的錯誤所完成，那麼個體生命過程自此陷落於庸庸碌碌紛亂不斷的情境，自也不難想像矣。個體生命心靈本然而自在不二，係是無為造化而自然呈顯，《心經》描述心靈的本來面目，係「諸法空相，不生不滅，不垢不淨，不增不減」，行者應面對一切世間流變的顯現，應機對治並應作而作。於此借用聖嚴法師有一偈語：「凡事面對它、接受它、處理它、放下它」，以彰顯個體生命存在的意義；心靈原屬因緣造化，應是以「結緣、惜緣、隨緣」的高貴情操與環境共舞，讓生命得以保持本然自在。個體生命對外境的攀緣執著，徒增生命的「十纏」煩惱，令使原本行走的腳步因徬徨而放慢，在心靈上原為流動無阻的過程，卻因「貪染」、「分別」、「偏執」而障礙了生命之流量。更因為心靈對一切情境的「期望」，而背負了企圖「收獲」的無形包袱，在生命過程中易於瞻前顧後，面對當下自然無法「全心」專注，生命整體的潛能豈能全然展現？故《心經》又勸導世人說道：「心無罣礙，無罣礙故，遠離顛倒妄想，究竟涅槃，三世諸佛依般若波羅蜜多，得阿耨多羅三妙三菩提。」世人要回歸「真心」在於去除心靈的牽絆負擔，須直接於妄想煩惱下手；惟人生在世誰無憂惱？行者時時刻刻訓練自己如何自逆境中尋求轉圜的空間，自是為己之心靈尋求解套的捷徑；此須了解事物(包含自我)因緣和合流變不定的本質，而能對情境生起無執著的處理態度，然生命個體卻因體悟「無緣大慈」之「理」，故能行「同體大悲」之「事」，更發

¹³¹ 《佛祖心要》台北市：華藏精舍 民 63 p13~14

心王自在翕然，法性本無十纏，一切無非佛事，何須攝念坐禪，妄想本來空寂，不用斷除攀緣，智者無心可得，自然無淨無喧，不識無為大道，何時得證幽玄，佛與眾生一種，眾生即是世尊，凡夫妄生分別，無中執有迷奔，了達貪嗔空寂，何處不是真門。

慈悲心以度他利他，此為真正的「佛事」矣。「理」與「事」在此同一不二，從「理」中體悟「無我」，進而能去我執以從「事」大利眾生的「利他」的行動，於此有形的行「事」中自然彰顯出無形的真「理」，故說「事理不二」。

(二)、體用不二¹³²

佛教經典中「調御丈夫」之意，原為「佛」之別稱，指佛能調御一切可度因緣之大丈夫，使他們發心修道；心本變異流動，眾生如何調御，令使當下對外境緣起不生「分別」、跳脫「偏執」、無掉「爭強」？心的本能在於指揮肉體進行生活中的諸多工作，心與思維為應生命繼續存在，而有其應有的二元性的對立判斷功能；惟人性中「為己」的自我觀，屢以自我為重，即為重私我而小他者的存在觀，故對待外境凡事生起「彼此」、「利害」、「好壞」、「美醜」等二元對立之思維與行為對待。「諸法皆空」係從一切生命存在的流變本質與非永恆性說起，但當下個體生命的存在是真實非虛幻的有情世界，有血有肉有情有恨的真實世界，我們又如何能假裝察而不覺、視而不見而去奉行「諸法皆空」？佛教其實是一種重視現世的實在論，從其要求行者不斷的「戒、定、慧」的實踐力行來看，它是當下又現實的面對生命存在的諸多遭逢，教以弟子們如何應機對治，以調御心猿意馬的激揚，從此說來即顯示出佛教承認心的現實存在的功能。反觀、禪師們亦常於公案中提示弟子們「喫飯去！」、「砍柴去！」、「睡覺去！」，其實是以行動破除弟子們對於心靈的妄想與疑問。這般「無明」所造成當下生活上的過度憂慮與煩惱，直接妨礙了弟子們恢復生命本然面目的契機，阻隔了心靈本然自如自在的呈顯，行者即無法脫離欲望不斷的生死流轉與輪迴。行者如因此受到欲望的牽引，易由主人的狀態淪陷為奴隸的身份，由主導者轉而被支配者的情境，故禪師見弟子修行陷入心靈的困境而難以自拔之際，往往以行動(如棒喝)直接加諸於弟子身上，令其心靈回復當下的現實，這般去「妄想」面對當下的情境，即是應世間而不逃避的務實修行了。

如果說個體生命之心靈「體」是絕對性的不二，而對外境存在的判斷與認知之「用」則是相對性的對立，在此雖說「體」其實是方便假說、無形而暫存的名相。惟行者執著於對當下情境的攀緣染著而生偏執，即在心的運「用」上起了二元的彼此對待，因過度偏執不化而遠離了心靈流動之自如自在的本質「體」；生命不被欲望煩惱束縛的自在自如的情境無法呈顯，悠然自得的自由自在與寬闊宏觀自是難以彰顯，這是對流變不羈的心本質無法恆定的對待所致，而為左鄰右舍

¹³² 《佛祖心要》台北市：華藏精舍 民 63 p17

丈夫運用堂堂，逍遙自在無妨，一切不能為害，堅固猶如金剛；不著二邊中道，倏然非斷非常，五欲貪嗔是佛，地獄不異天堂；愚人妄生分別，流浪生死猖狂，智者達色無礙，聲聞無不恂惶；法性本無瑕翳，眾生妄執青黃，如來接引迷愚，或說地獄天堂；彌勒身中自有，何須別處思量，棄卻真如佛像，此人即是顛狂；聲聞心中不了，惟只趁逐言章，言章本非真道，轉加鬪爭剛強；心裏虻蛇蝮蝎，螫著便即遭傷，不解文中取義，何時得會真常；死入無間地獄，神識枉受災殃。

的不當干擾所影響，應聲附和卻波及主家的真實自如存在，生命因此失去本來的安寧。行者面對五濁惡世之環境，不堪心靈苦惱的摧殘，而企圖追尋個體生命之原本清淨心靈的再現；其實是心於處世之中，已因生命為適應環境而顧全自我，而汲汲營營思慮過度，擾亂了正規的存在道義，使得生命無法放下。在這般心靈的處世「用」法上，自是遮蔽了心靈存在「體」的本來自如輕安狀態，而另以一種非自在的存在方式呈顯出來，這對個體生命的感覺當下自是不愉悅或充滿痛苦的。心靈存在「體」的本來自如，非激昂過度亦非積鬱沉悶，行者應世自度須在處世「用」法上，作不偏二端的中道行，始能讓心靈自然呈顯輕安的狀態。故言體用不二，則在告誡行者處世間藉心靈自如「體」，行處世妙「用」；以中道「用」於行動，彰顯心靈無憂喜之自如「體」；無掉煩惱與涅槃分別，處當下應機對治，自然困境非煩惱，能面對與處置即得輕安，何用另尋一涅槃地？故能處煩惱當下「即體即用」一如自在，何需另處再尋涅槃佛地？

(三)、止觀不二¹³³

止觀內省與戒律外縛，同為個體生命企求脫離煩惱不安的途徑，行者若執著成規依軌行事，未能應機對治及應作而作，恐陷溺於偏執形式而不化，生命面對當下真實的存在恐難以機敏解縛，而無以恢復心靈本來的自由自在狀態，卻僅是徒增一具心靈的枷鎖罷了。戒律空性自如，雖是行者處世間奉行而不悖，用以引導個體生命的行動與思惟於正軌；然行者奉行戒律如養成習慣與生命成一體不分之際，當下人格的呈顯與戒律的法性自然互動融合為一。如依前述觀來，行者的舉止行為當下即是戒律的化身；戒律如為佛法的真理化身，則個體生命今與戒律相融為一體者，當下的生命自然是自覺覺他、自由自在的顯現。原為一般眾生的世間存在卻因為經過戒律的修持，如今因轉化了世間的染污習性，頓成出世間的純潔心靈；此際、戒律對個體生命而言，並不是個自身外之存在的東西，而是個體生命本來存在的東西。行者透過戒律的修行，初為工具的規準，然當行者與使用的工具融為一體時，人與工具成為一體不可分時，整體的效果即當下呈顯彰明；從第三者的眼光下，這是一個整體的發揮，難以分辨出人與工具之殊特的獨立存在，亦自然無法從單一的存在而能獲得對整體的全貌認知。然當外在的羣體生命對於此一殊特的生命之自在自如的呈顯，投以熱烈的稱揚與讚嘆之際，切忌勿忘了這般的生命存在原是在沉淪愛欲的世間中，惟係透過戒律的規範下進行過世間一番愛欲的掙扎過程，並於技熟融入生命的真實而不再為愛欲所駕馭之際，頓然與真實合一不退轉，而能再度免於沉淪在愛欲的迷失之中。戒律不再是一種形式修行的束縛工具，而是心靈無形的超越與提昇，也是生命恢復原來面目的途

¹³³ 《佛祖心要》台北市：華藏精舍 民 63 p18~19

律師持律自縛，自縛亦能縛他，外作威儀恬靜，心內恰似洪波；不架生死船筏，如何渡得愛河，不解真宗正理，邪見言辭繁多；有二比丘犯律，便卻往問優波，優波依律說罪，轉增比丘網羅；方丈室中居士，維摩便即來訶，優波默然無對，淨名說法無過；而彼戒性如空，不在內外娑婆，勸除生滅不肯，忽悟還同釋迦。

徑；當戒律或止觀作為修行的路徑時，對於世間而言是「不二而二」的借假修真；然當個體生命與戒律或止觀互相融入不分之際，真理便在行者的人格裡無不造作地自然展現出來，對出世間而言是「二而不二」的自在真實。此亦是由世間之煩惱束「縛」轉化為出世間之自在「解」脫，自是「解縛不二」的終極實在的呈顯了。

(四)、世出世不二¹³⁴

行者實踐「八正道」¹³⁵修到出世間的境界，然個體生命仍處在世間，未曾跨越世間所存在之外，惟其真正意義乃在心靈超越於世俗的習氣，讓精神達到「出世間」的情境，不為世情所迷惑而亂了自性，自能應機對治於世間的流變。此如何達到？個體生命須以正確的知見，由「苦、集、滅、道」之真諦，體認到世間無一法獨立存在，也無一法是永恆不變的；在行動上便是保持純潔善良、不縱我役物、隨流惡染、改正偏執，即是「正見」。次以正欲或正志，離六根本煩惱的欲望，以大公無私的理想，從事分別、自決、意解、數計、立意等行動，即是實踐「正思惟」。復次行以言語端正，戒慎妄語、兩舌、惡口、綺語等四惡業，真誠純潔、有禮合理，即是「正語」。復次行以正當行業，遠離殺、盜、淫、妄等諸惡業，能自利利他、服務人羣者，即是「正業」。復次須保持聖潔的生命，以正業維持合理的經濟生活，遠離受人非法的賄賂，免讓生命受到污染不淨，即是「正命」。復次須勇猛精進離惡向善，世間流變不已，須逆水行舟，效法「天行健君子以自強不息」的毅力，即是「正精進」。復次須不生邪念，以抵抗外境物欲的誘惑，雖處五濁惡世而不為污染，即是「正念」。復次須一心專注、不向外馳散，入無漏定獲得解脫而自在；故攝心為戒，由戒生定，從定發慧，即是用功於「正定」的工夫上所彰顯出來的證果。這是由善德的循環，而有清淨的彰顯，此緣於世間而出世間，雖出世間卻不離世間的不二境界；正邪、淨染、智愚、迷悟、凡聖、生死的煩惱與涅槃的空寂等源頭是同一的，雖有世間名相之分別，卻是心靈之作用而有差異之顯化。行者處世間若能持以「八正道」之履踐，生命當下能出世間而自覺自利、覺他利他；以此說明個體生命借假修真，乃能達到世與出世不二(佛與眾生不二)的境界，超越彼此分別相而運作不二。

第三節、思維的不二

一、維摩詰所說經、壇經、David Loy 與印順導師對不二思維意義之對話

¹³⁴ 《佛祖心要》台北市：華藏精舍 民 63 p13

眾生與佛無殊，大智不異於愚，何須向外求寶，身田自有明珠，正道邪道不二，了知凡聖同途，迷悟本無差別，涅槃生死一如，究竟攀緣空寂，惟求意想清虛，無有一法可得，翕然自入無餘。

¹³⁵ 《佛法入門手冊》馬來西亞佛教總會弘法組合編，台北市：佛教出版社，民 69，p67~72

(一)筆者依《維摩詰所說經》對不二思維的可能行動意含彙集如下：

- 1.如何「生滅不二」？行者如悟「法本不生，今則無滅，得此無生法忍」，即是。
- 2.如何「垢、淨不二」？行者如悟「見垢實性，則無淨相，順於滅相」，即是。
- 3.如何「一相、無相不二」？行者如悟「一相即無相，亦不取無相，入於平等」，即是。
- 4.如何「善、不善不二」？行者如悟「如不起善不善，入無相際而通達者」，即是。
- 5.如何「有為、無為不二」？行者如悟「若離一切數，則心如虛空，以清淨慧無所礙者」，即是。
- 6.如何「盡、不盡不二」？行者如悟「法若究竟，盡若不盡，皆是無盡相；無盡相即是空，空則無有盡不盡相」，即是。
- 7.如何「是空、是無相、是無作不二」？行者如悟「空即無相，無相即無；若空、無相、無作，則無心意識，於一解脫門即是三解脫門者」，即是。
- 8.如何「福行、罪行、不動行不二」？行者如悟「三行實性即是空，空則無福行、罪行、不動行，於此三行而不起者」，即是。

(二)《六祖壇經》中「無念為宗」對不二思維之行動意涵¹³⁶

六祖慧能以「無念、無住、無相」為生命應機對治外境之道，為何以「無念」為修行的宗旨？「無念」對心靈智慧的開悟之重要性何在？「無念」的修行意義所指為何？「無念」的力行實踐，可能臻至的心靈境界為何？佛教修行宗旨在於自利利他，而「利」除了物質上有形的實質利益外，尚有心靈上無形的自在利益；「佛」者，「覺」也，是心靈上的開朗自由，「利」是對心靈「覺悟」的裨益。人類是思維的動物，其思維的對象，除肉體本能欲望所引發之激情與衝動外，尚有對於外境的存在之適應，而衍生的諸多預測與防患的預期心理作用及其所呈顯的狀態。個體生命為了保住自身的安全與舒適，即運用生命所積累的心靈，認識到每一當下遭逢的經驗，並思考對周遭一切所作出的諸多對應。惟「心」的本質是

¹³⁶ 《中國禪宗史》，印順著，2版，中國南昌：人民出版社，1999，p 290~291

《壇經》(大正 48.338 下)：“于一切境上不染，名為無念。于自念上離境，不于法上念生。莫百物不思，念盡除却。一念斷即死，別處受生。” “無者無何事？念者何物？無者離二相諸塵勞，真如是念之體，念是真如之用。性起念，雖即見聞覺知，不染萬境而常自在。” “念”本來自在解脫，念是真如的用，真如（“性”）是念之體；從“性起念”，本來自在，只為了心境對立，心隨境轉，才被稱妄念。對念說境，對境說念，這樣的二相現前，念就不能不逐境而轉；所以在體見自性（見無念）時，沒有二相，不能不所，則不落言說，不落對待，只是正念——自性的妙用現前：“善能分別諸法相，于第一義而不動”。

同上，p273

“不悟即是佛是眾生；一念若悟，即是眾生是佛。故知一切萬法，盡在自身心中，何不從於自心，頓現真如本性！…識心見性，自成佛道。”

同上，p109

“若識本心，即是解脫，既是解脫，即是般若三昧，悟般若三昧，即是無念”。

流動不拘，然而受到外境的衝擊，而當下生起念頭；「念」是直覺而顯現，卻因見聞覺知、更因「心」對情境之有無的攀緣而生起執著，污染了原自本如的存在，如同萬里天空朗朗自在，卻無端生起雲群，而改變了本然存在的呈顯。受染的心之表象所呈顯出來的，即是諸多現實名相與衝突的心境，心靈與境物的一來一往，二相於對立二分下而有牽掛與負擔；心的流動性本質，在生命半途中，因對外境而生起無明的負擔，而降緩其流動的速度，即成為滯礙的因素；心的流動性不再似原來的機敏，在主宰身心對應外境上，已不再展現出靈活俐落，行動上的發揮不再是利導，而是執滯的表露。個體生命面對宇宙萬象的存在，不再是順應而是揀擇；原本生命是全部的呈顯，偏執後的生命變成局部，生命的光輝減銳了、變頓了，人性的呈顯不再是光明，而是為黑暗所漸蒙蔽。人性的真、善、美的本能，從此不再如初的呈顯，人被外境的影響而日漸成為無法完全自主的生命。

六祖慧能大師企圖以「無念」修行路數以求獲「見性」，個體生命的心靈本是流動不拘，本無對外境有所染污；行者如今了解「心」的攀緣弊病，及衍生對生命存在狀態蓋覆了一層無形的束縛。而以「無念」來作為修行的主要進路，主要是在於去除「心」在對應宇宙萬象中所衍生的山河大地之執有或無，以能「善分別諸法相、于第一義而不動」的超越看待一切存在的因緣，而不落入有無二分的偏執對待。萬物呈顯本是因緣所造作，包括個體生命的現實存在，舉凡宇宙萬相係緣起緣滅，無一法悉能永恆存在；故行者看待萬緣之存在，即應自由自在，順應眾生，善誘利導，以達成「大慈悲」的自利利他之道。

(三)印順導師於《中國禪宗史》曾對《壇經》中「見性成佛」之「心」與「念」有所論述，今對不二思維的行動意義¹³⁷如下：

復次、將討論「心」與「念」的相關性，念頭雖是思維的、是形上的、但卻是個體生命下真實感覺的存在；念頭隨時與個體生命之存在而出現，如影隨形，不論其源頭係來自個體生命對外境的相應而起，亦或來自生命自身中的五蘊所集結交構而呈顯，亦或出於生命所難以察覺的無明所左右，這些都是一再證明念頭與生命共存的跡象。今如以一個已毫無念頭存在的肉體所呈顯的身心狀態，我等可以因其無心靈思維作用與感官欲望的功能，而說「身心已死」？然以植物人的生命存在為例，雖已無正常生命的明顯感官機能，科學家仍能證明植物人腦部仍有些微的思維與感覺之運作。故說「色身」(身心)的生命存在是現實的呈顯，而「念」是形上的、是思維的作用機能、是生命之無形的運作功能；「念」必須透

¹³⁷ 《中國禪宗史》，印順著，2版，中國南昌：人民出版社，1999, p 278~284
《壇經》(大正 48.338 下-339 上)：「若一念斷絕，法身即是離色身。」「一念斷即死，別處受身。」
「色身是舍宅，不可言歸(依)。向者(法身等)三身，在自法性。」“法身是：「世人性本自淨，萬法在自性。……一切法自在性，名為清靜法身。」眾生的法身，就是自性。「性」與「身心」是對立的，「法身」與色身對立。死，就是「法身」離去。”

過身體動作與感官機能，始能呈顯出其存在的真實。「色身」是「念」頭所得以呈顯之現實存在的有形媒介物，而「念」頭是「色身」背後之無形的主宰作用者；若無「色身」的機能則無法呈顯出「念頭」的存在，反之、若無「念」頭之存在則無法讓「色身」行動，以展現生命的風采。「色身」與「念」頭同是對立二分，卻又於行動下互動難分彼此的運作；然而、兩者有時呈顯不和諧的存在，會出現對立互殘的現象，例如、「念」頭否定了「身心」的存在意義，而造成自殘、自殺的行為。現實肉體的死亡，在表面上則是個體生命的結束，而深藏於生命深處的「法身」或「性」，即隨現實生命的消逝而不存在，故說死即是「法身」或「性」對「身心」的離去；「念」頭在肉體與心靈的行動下，是「不二」而共融存在的，但是、「念」頭也在「身心」的毀亡而隨之消逝，「念」雖是無形的存在，卻與有形的「身心」同時存滅。故說世人中皆有「自性」，其性清淨本如，如同宇宙萬象亦是自如自在的呈顯，而一切現實所呈顯亦皆是自如清淨地存在，其存在也隨當下的因緣生滅而有生死的造化。

(四) David Loy 認為禪宗在不二思維的實踐意義如下：

在《六祖壇經》之〈般若第二〉內文提到「若識本心，即本解脫。若得解脫，即是般若三昧，即是無念。」¹³⁸。David Loy 提問六祖慧能（Hui Neng）在《壇經》（The Platform Sutra）是如何詮釋「般若」？他對前段經文的理解如下¹³⁹：無念（Thoughtlessness）似乎易為一般人稱其為一脫離思維的心靈狀態，但是慧能大師的觀點並非如此，反認為無念即是個體生命面對當下情境能擁有免於任何執著的心靈狀態之功能。這個隱含的意義是針對那些自由自在的心靈者而言，其思維仍是流動不已，但是當其進行思考時，並不對當下的情境攀緣執著不放。David Loy 繼續提問：「何以無念能呈顯出如此的自由自在的心靈特徵？」首先是、思維是不具有執著於停止流動狀態的力量，它如同火光瞬間爆發、隨即消失。在如何思考方面、David Loy 詮釋慧能大師的觀點說道如下¹⁴⁰：吾人藉由一連串

¹³⁸ 《六祖壇經·敦煌本·流行本合刊》，初版 12 刷，台北市：慧炬，民 90，p21

「……若識本心，即本解脫。若得解脫，即是般若三昧，即是無念。何名無念？若見一切法，心不染著，是為無念。用即遍一切處，亦不著一切處，但淨本心。使六識出六門於塵中，無污無雜、來去自由、通用無滯，即是般若三昧。自在解脫，名無念行。若百物不思，常令念絕，即是法縛，即名邊見。」

¹³⁹ David Loy, “Non-Duality: A study in Comparative Philosophy”, Yale University Press, New Haven & London, 1988 p143

David Loy 詮釋六祖慧能的「般若」：「……認知心靈之目的是為尋獲心靈的解脫與生命的自由，獲了解脫與自由，即是心靈達到般若的三摩地(定)的狀態，而它就是一種無念的狀態。無念為何？無念是用一個無執著的心靈，去觀看與認知世間一切事物(法)的存在；當它被運用時，即周遍一切處而卻仍不黏著於任何一切處。……當吾等的心靈自由運作而不存有任何障礙時，它即是行動自由自在地來去自如；當下、我們的心靈即達成般若的三摩地(定)的狀態，或是心靈自由的狀態，如此的生命狀態即被稱為具有無念的功能。但吾等若為了達成此一境界而故意不去思考任何事物，如此一來所有的思維即受到壓抑，此反而是被此一修行之方式所困擾，終將誤解了修行的真實意義。……」

¹⁴⁰ David Loy, “Non-Duality: A study in Comparative Philosophy”, Yale University Press, New

的諸多思維的連結而對外境的不斷攀緣，即違反每一個思維自發而獨立性地生起的本質，如此連結對心靈的影響即是每一個別的思維之不二的真實本質被模糊了、被遮蔽了。其次是、從另一方面來看，個體生命不主動去否定思維而當成是立於因果關係之中的一個存在，它的存在明顯的是不可被否認；今假設前一念頭如果不提供條件給於後一念頭的話，那麼心靈如何能明白思維是如何被引發出來的？思維的自然生起而不斷地流動變異之本質，正如當五祖弘忍大師半夜為六祖慧能大師開示《金剛經》經文，於唸到「應無所住而生其心」時，六祖慧能大師即悟知宇宙萬象的一切事物之存在即是它自身的性質。David Loy舉Edward Conze的見解，以詮釋不二思維的深度意涵¹⁴¹：當思維依靠他處生起而不被經驗到時，這一個思維是無住的，它不會因為心靈目標中之其他思維的生起而被擄獲；當然它不是一個由思維者從事思維過程中產生出來的，因為菩薩(覺者)能體悟到思維者的存在如同自我一般，並非永恆的真實存在，它是因緣條件下的因緣造作，係屬因緣生、因緣滅的流轉狀態；而如此一無住的思維即是般若，係依其自身不二地生起。

David Loy另舉六祖慧能大師之隔代弟子馬祖大師的見解，以佐證不二思維的深度意涵；馬祖大師認同慧能大師與《金剛經》的般若義¹⁴²：每一個無住的思維即是絕對而寧靜自存著，即使它或許是隱含在慧能大師的無念的名相之下，它即是一個新的起點與終點（緣起緣滅）。當有人失去自我的意義而完全成為一個無住的思維，即又如同存在於為與無為之間的弔詭時，此中生命的主動與被動同時融合為一整體而呈顯其自然不二的存在；正如Mahamudra對於動與不動之間所宣稱的一般，行者既體悟當下存在著不二思維的移動狀態，同時也明白著存在著思維不移動的狀態，這正是何以如此一個經驗能夠被描述無念的原因。後期為山靈佑大師亦提如此的「無念」¹⁴³，無念的思維並非是將任何思維視為空洞無物的一個心靈存在狀態，而是以行動實踐體悟到「無念的思維即是一個不二的思維」

Haven & London, 1988 p143

David Loy 詮釋六祖慧能的「思考」：「……行者在思考能力的運作下，就讓過去的情境消逝；如果吾等容許自己對過去或現在或未來的思維加以串連起來，那麼吾等便將自己的心靈投入在這一限制與阻礙之下；反之、如果吾等不曾讓自己執著於世間的任何事物，則當下即能重獲心靈的解脫與生命的自由。……」

¹⁴¹同上

Edward Conze 詮釋不二思維：「……心靈在三摩地的狀態下自會生起一個無住的思維，它是一個無處可供支撐的思維，不作為眼(形色)、耳(聲音)、鼻(香嗅)、舌(味嚙)、身(觸感)、或意(心靈)的目標對象。……何以能如此存在？因為那個被支援的東西已經不在具有支住的功能了。……」

¹⁴²同上

馬祖大師：「……正是如此之前思、後思於諸念之間，諸念不被串連起來，一個接續一個，每個思維的念頭即是絕對而寧靜地存在著。……」

¹⁴³ David Loy, "Non-Duality: A study in Comparative Philosophy", Yale University Press, New Haven & London, 1988 p144

靈佑大師說道：「……行者透過一心專注的作用，能獲至無念的思維，當下他忽然開悟，且悟出他本來的面目。……」

的真實意涵，正如不二之聲音即是無聲之聲、一個不二的行動即是不動之動那般的自然不造作。

佛教針對心靈能清楚明白於如如不變之存在的狀態，描述為一種思維即是空性的呈顯；佛教並宣稱：如如不變的意識像一串珍珠的線，貫穿了心靈修正的作用；這意識並非只意指著笛卡兒的二元性對立的感覺，而是那個如如不變的東西。David Loy引二十世紀的印度學者Ramana Maharshi說道「自我在其純粹中」¹⁴⁴：前述的自我印象被隱喻如蚯蚓般，而在六祖慧能大師與馬祖大師的見解，即是描述思維是被連串而成的狀態；二者的差異在於大乘佛教禪師係鼓舞「無住」思維的生起，而Ramana Maharshi則將如如不變的真實，理解為僅存在於思維與其客體對象失去聯繫所呈顯出來的一個狀態。這是符合大乘佛教與婆羅門教之間的關係：大乘佛教強調個體生命對一切現象，應持以空性的理解；而婆羅門教係著重於空性在真實與現象之間的區分，既是肉體也是心靈的存在，如此一來卻貶抑了現象存在的意義。真正思維的本質是每個思維並非依他而生起，而是來自其自身。思維不以連續串聯而進行，而是當下不二地自發生起，此論點即與鈴木大拙的般若概念一致了。David Loy續引鈴木大拙的般若概念作為不二思維的詮釋¹⁴⁵：在這裡吾等從許多禪語錄之記載中，亦可以洞察到弟子們常因對於明顯非感官性而需當下反應的情境產生了猶豫，便立即受到禪師的批判，或以棒喝敲醒被諸名相所迷惑的修行者。弟子們當下回答的東西，並不是情境下生命所充份呈顯之自身；然而、生命重要的意義，在於每一個反應應被經驗為一個整體不二的呈顯。反觀、猶豫所呈顯出來的是一種般若的缺乏，因為它象徵著一個通過邏輯性的思維，亦或是一個在思維中失去控制能力的自我意識。前述的般若之詮釋，讓修行者體悟到如何使心靈從思維中放下，而破除其他習慣於系列式的思維聯想；David Loy詮釋黃檗大師的話說道：「……未何弟子們不以我的方式將思維放下，好似思維是不存在的東西，或好似它是塊朽木、頑石、或冰冷的灰燼？……」¹⁴⁶正如Joshu Mu的公案一般，在答問過程結束立即精確地經驗到一個如如自存的無住之思維，它的重要意義即是因為它所引導出一切事物的無住之存在本質狀態。

¹⁴⁴同上，p145

Ramana Maharshi 說道：「……自我在其純粹中，它係處於二個思維間或二個狀態間的中隔被真實地遭逢到；自我就像一條前端伸展提取東西後端保留不動的蚯蚓一般，當自我與客體對象或自我與思維相互失去了聯繫後，它的本質才會被認知到。汝應體悟這一中隔做為一個無盡而不變的真實，即是汝之真實的存在。……」

¹⁴⁵同上

鈴木大拙的般若概念：「……此刻吾等知道般若是須要讓它的自身狀態為人們所理解到的，它不給予我們有反應或分析或詮釋的干預之時刻；般若因有此理由存在，故常被聯想為閃電的火光、或從二物相擊而衍生之火花；般若的速度並不能涉及到時間的進程，它所意指的是當下、欠缺審慎思慮、不容許一個干預性的(假設性)預設狀態，是個從不是自前提通過而抵達結論的存在狀態。……」

¹⁴⁶ David Loy, "Non-Duality: A study in Comparative Philosophy", Yale University Press, New Haven & London, 1988 p145

吾等今問：行者面對一個合理性、概念性之二元思維，其與六祖慧能大師深夜開悟後所生起的思維型態之間，生命整體將如何呈顯出什麼樣特徵的存在？行者在面對一個合理性、概念性之二元思維情境下，它所含蘊的是一個從前提引至結論的邏輯思考過程；換言之、它是一系列連串起來的思維。此一思維元素必為思維者所支住而且僅僅與前念相涉入，明顯地思維因前念而生起，倘若脫離前念即顯得毫無意義。反觀、般若的思維經驗似乎是完全地自生而且自然蹦出來，如同Minerva係從Zeus的前額出生一般，而不是以自己的努力由另一個思維中所抽離出的一個邏輯性的隱含思維。

二、筆者符應前述觀點對於不二思維之行動的體認

行者處世間思維之整體，以何修行進路與實踐工夫，以臻全體生命之呈顯？下面將以四道層面針對當下的迷妄加以反省：

(一)、正念妄念不二¹⁴⁷

生命中的念頭不斷地在人世間輪迴流轉，淨土與地獄亦隨生命運作，而進行無止息地乍現，然而它呈顯在個體生命的眼前，究竟是虛幻或是真覺？當下的愉悅與痛苦，對於生命的意義為何？是真樂或真苦，對於個體生命的切身感而言，是絕對的、唯一的、殊特的，如人飲水冷暖自知？生命的存在對此本來無二分，但有心人卻挑起這般的分判；身心的痛苦即是痛苦、快樂愉悅同樣是快樂愉悅，對生命的當下情境之心靈流變所呈顯的存在狀態，自是分明而勿用細思。然而經驗告訴吾人，感覺與思維常常是搖擺不定的，依當下的情境條件而各有殊異，沒有一個公準；由此深究之、佛教講因緣法下的生命，自是「四大皆空、五蘊非有」，沒有一個永恆存在的真實，而祇是因緣和合的剎那存在。身主體既是這般的當下的條件下的湊合，而附著其上的感覺與思維亦是流變而幻化，無一永恆的真實。生命既是如此，在其存在的過程中所遭逢的一切情境，亦是非恆常不變，故行者遭逢憂懼時莫擔心、面臨享樂時莫沉溺，因為它們將是「過眼雲煙」，從無法留住；然而、世間眾生沉淪於悲傷痛苦多於歡愉喜樂，這是何故？在於凡事並非如其意所致，這是生命在期望下卻為眾生求不得的失落感，故俗云：「世間順心者十之一二、不如意事十之八九」。而生命何以存在著「求不得」之苦？在於心靈對於當下情境的執著難以解脫，因不斷地積習成性成為日後生活的自然態度，直接對生命的當下，生起主客二元之看待後，所衍生的一種虛構假象；並對此一假象作為真實加以對待，如此長期「認賊為父」，並置以高度的期望關注，這是

¹⁴⁷ 《佛祖心要》台北市：華藏精舍 民 63 p15

我自身心快樂，翛然無善無惡，法身自在無方，觸目無非正覺；六塵本來空寂，凡夫妄生執著，涅槃生死本平，四海阿誰厚薄；無為大道自然，不用將心畫度，菩薩散誕靈通，所作常含妙覺；聲聞執法作禪，如蠶吐絲自縛，法性本來圓明，病癩何須執藥，了知諸法平等，歛然清虛快樂。

人性的錯誤與悲哀。

諸法乃平等對待萬物眾生而自然運作，卻因眾生造作違逆其大道的自然運行，而在生命的心靈上激發起酸甜苦辣諸味，使得原本寧靜的鏡湖生起陣陣的漣漪，也因此破壞了那份天成的圓滿。生命有其存在的軌跡，原本隨緣應化、應機對治、應作而作；因為人為造作而當下饑而不知食、嚼而不知味、睡而不得安，欲念滿腦藏腹，主客不斷地二元對待，為的是坦護己身而頻仍算計周遭一切，阻礙了眾生平等的深遠意涵與運作。人間疾苦在無限的個體生命的無明欲求下——呈顯，小而爭吵不斷，大至戰火四起；利益上你爭我奪、言語上唇槍舌劍、虛名上萬頭攢動；然面對苦難臨頭、肩負重責、布施奉獻、救人渡眾諸善時，卻心生退怯勇於讓度。個體生命雖能如此應機避「難」與趨「利」，善盡二元利害之分判與對待，獲取剎那之虛榮；卻仍難逃因緣法輪迴的平等對待，生命有其盡頭，過程中有其苦、衰、病、死，豈容因緣眾生所能選擇？行者無法看淡世間一切枯榮成敗，終其一生換得到的不也白骨一堆，誰能逃過？生命的旅程中，心靈所進行的不斷當下祇是一個過程，生命意義重在過程的真心付出、不在結果的豐收與否，「成敗不足以論英雄」，仰俯自然之間不愧天地是真英雄；行者即是把握當下心靈的平衡，不落入情境下的誘逼，起平等心、悟慈悲意、宏渡眾願、捨我其誰？盡其生命的本份，以平等的不二對待一切緣起，六塵與我何干？妄想執著不起，苦樂善惡對我有何作用？生命的體悟實踐在平常心的對待下，當下即是無分別亦無執著，這是以不二之行動實踐完成因緣存在所賦予個體生命的使命，行者當慎之、戒之、行之，才能自度而度他，自利而利他，自然呈顯出大道運行的不二。

(二)、信疑不二¹⁴⁸

對生命的放下並不同於屈服在情境的誘逼之淫威下，而是跳脫為情境之二元對立的抗衡態勢，另以一種融入當下情境與之共處的存在狀態，順應因緣之造化，應機為治、應作而作、隨處而安，這是一種不違逆個體生命之當下因緣之呈顯，而又能使生命與周遭因緣融入的最高生存藝術。如果以名相說它的存在呈顯，吾人暫且以「運用」套之；但此非人為造作，而是當下順應眾生；它是超越提升自我生命的存在狀態，同時亦是圓融周遭眾生的存在狀態，讓生命自利而利他，故以運用「無礙」稱之。這般的「運用無礙」是主客對立的融入，在因緣互利的良性循環運作下，生命是自然無縛而自在不二的，所呈顯的是生命當下的全體發揮。生命正如偈語中的「淘淘自在」、「猶如金剛」，面對一切苦樂，自當體認因非真實之永恆存在狀態，而能以超越世間二元對立之價值判準，不溺於情境

¹⁴⁸ 《佛祖心要》台北市：華藏精舍 民 63 p19~20

我今滔滔自在，不羨公王卿宰，四時猶若金剛，苦樂心常不改；法寶踰於須彌，智慧廣於江海，不為八風所遷，亦無精進懈怠；任性浮沉若顛，散誕縱橫自在，這莫刀劍臨頭，我日安然不采。

所縛，自然對於世間「八風」¹⁴⁹，坦然面對、接受、處理、放下，順應當下一切因緣造作，於心靈不起絲毫執著，猶如「船過水無痕」瀟灑的人間風光。

精進的積極作為與懈怠的消極造作，對於一個二元對立的生命觀而言，它是以二分中斷了原本整體的存在狀態，使得原本的能力無法全體呈顯，吾人暫以「潛能」名相借述之。然而、生命存在係各種因緣和合而暫有，唯其本來面目的「潛能」卻無法以肉眼或以理性所能睽探其隱藏；然若從諸多生命存在的事實顯示，生命的「潛能」是無窮的。例如、久病臥榻之老人卻能於醫院高樓火災中自身緊急逃離現場、產婦在荒野中自行產下嬰兒、長年不醒人事的植物人突然甦醒、窮兇惡極的壞人臨終前其言也善等等，皆是顯示生命隱藏著的無限的生機與光明，而且動力源源不絕。個體生命的本原是何面貌，難以得知，唯依佛教因緣法知係諸多因緣與條件下所共構的存在；生命雖有其存在的唯一殊特性，亦因其普遍存在的弱點，及其應面對生存環境的挑戰。就本偈語所示，個體生命面對當下的「八風」（即是利、衰、毀、譽、稱、譏、苦、樂等八法），所彰顯出的普遍性是必然的遭逢，唯其程度輕重不一；但因生命所面對前述情境所因應的態度與處理方式之殊異，而在其心靈所彰顯的存在狀態即各有諸多差異。生命的自在與否，皆依此成為關鍵，退縮逃避與勇於面對，究竟不同；生命於煩惱浮沉中，係因受到無明的束縛，內在心靈深處不再安定所致；今若個體生命不再設法以行動實踐於放下，對於幻化的存在仍當以為真實，將無法恢復生命真實存在面目，而一輩子成為欲求與無明的階下囚，當下情境即是生命的牢籠，生命自縛如何能任性浮沉？如何能縱橫自在而安然不采。「放下」¹⁵⁰無關乎積極或消極的作法，它祇是懂得如何在當下前進與轉進(退讓)，它是順應因緣造化而應機對治、應作而作；它是超越當下時空的囿限，讓生命對於情境更加游刃有餘，是做生命的真實主人，而非成為情境下的奴隸。但在人境之全體共融下，生命又超越主奴之對待，而因此無苦與樂、無精進與懈怠等二分執著，故自能面對生死而坦然以對，隨其因緣生滅，故有「刀劍臨頭、安然不采」的視死如歸之當下對生命的徹底覺悟。行者能以此信心不二地與個體生命共同融入，生命自當在其運用中呈顯出一切無礙；而此一不二的行動實踐，不再使生命流浪於生死對立之輪迴中，自能返回其自在自如狀態裡。

(三)、頓漸不二¹⁵¹

¹⁴⁹ 《佛學常見詞彙》竺摩法師鑑定，陳孝義居士編，高雄市：淨心文教基金會印經組，民 83，p.25

世間「八風」：(即是利、衰、毀、譽、稱、譏、苦、樂等八法，為世人所愛憎，又能煽動人心)

¹⁵⁰ 《存在禪》艾茲拉·貝達(ezra bayda)著，胡因夢譯，初版，台北市：心靈工坊，2002 p81~160 〈轉化情緒煩擾的方法〉中的行動：1.認清虛擬的替代式的人生，與情緒共處，擁抱生命的不圓滿 2. 以不將憤怒、恐懼、痛苦、煩惱等視為對立的敵人對待，對治轉化負面的存有、3.發現真正的我是誰，以破斧沉舟的毅力，如實地面對工作的情境。

¹⁵¹ 《六祖壇經·敦煌本·流行本合刊》，初版 12 刷，台北市：慧炬，民 90，p50

法性本如而空寂無有，世人借假體而修真常；今若以世間二元對立之有為法，而分別看待於頓漸之空名，則生起較量優劣高下者，即易落入偏頗我執之中，無法見到真實存在的全貌。個體生命因緣不一，而有自己殊特的存在層面，故面對修行的進程亦有差異，不可以統一制式的知性範疇加以局限之。行者應是隨因緣的流變而有差異的處置，所謂應機對治，同一法門因見聞者的根器深淺不一而有施教的方便，正如佛陀在世教導眾弟子一般。其十大弟子中周利槃特原生性頑頓、記性健忘，遭遇周遭同儕師兄弟的輕視與排斥，惟其一心向佛、慈悲護生，佛陀為使其修行悟道，遂令於林中舍區掃除落葉與塵土；經過日以繼夜，多年歲月的實地「掃塵除垢」與心靈的不斷反省，周利槃特終於悟出人身與其心靈的不淨，必須透過不斷的修行，以去除心靈的塵垢；正如佛陀當初教他以不斷的「掃塵除垢」一樣，不同是從實地外在環境的清理，而轉化進入心靈對待萬物存在的超越行動裡。同樣的修行指導，對摩訶迦舍而言，佛陀的「拈花」開示舉動，即令大迦舍當下開悟「微笑」以對，吾人可以周利槃特與摩訶迦舍來較量二者修行悟道的優劣或高下？二者對於大道的體悟相同，但方法卻不同，所謂「殊途同歸」的意義在此更彰顯其高貴的義涵。

個體生命修行為何事？是為自己於生命裡留下一個歷史記錄與名望？或是為自己真正對生命存在的自由自在尋找到什麼出路？修行的途徑縱有殊異，然真實的面對自己當下的存在狀態，才能夠找到自己是什麼；也惟有經過徹底的自我認識自己的存在本質，才能以同理心去行布施於他者而不悔。所謂體悟到「同是天涯淪落人」，而能以「無緣大慈、同體大悲」的胸懷，付出行動以完成覺者「自覺覺他」、「自利利他」的宏願。行者雖因先天根器「殊途」，祇要能當下務實行動，終至有朝一日而「同歸」開悟；由上觀之、真正的修行是「頓漸不二」，應機對治而不拘泥形式與方便，更應在於生命當下專注的行動裡。凡事豈有一步登天，修行在於落實基本工夫，「實實在在」，正如祖師們「挑水砍柴」平凡事的修行一般，這豈為好高騖遠之輩能理解者？修行不在頓漸之高下分別，而是對於個體生命在日常生活中的當下專注與不斷的觀照。

(四)、定慧不二¹⁵²

世間本依因緣流變而生有，行者身處其間自有適應之道，惟如《佛說阿彌陀

師謂眾曰。法本一宗。人有南北。法即一種。見有遲疾。何名頓漸。法無頓漸。人有利鈍。故名頓漸。…住心觀靜。是病非禪。長坐拘身。於理何益。聽吾偈曰。生來坐不臥。死去臥不坐。一具臭骨頭。何為立功課。

¹⁵² 《佛祖心要》台北市：華藏精舍 民 63 p12~13

丈夫運用無礙，不為戒律所制，持犯本自無生，愚人被他禁繫，智者造作皆空，聲聞觸途為滯，大士肉眼圓通，二乘天眼有翳，空中妄執有無，不達色心無礙，菩薩與俗同居，清淨曾無染世，愚人貪著涅槃，智者生死實際，法性空無言說，緣起畧無人會，百歲無智小兒，小兒有智百歲。

經》文中所稱之「五濁惡世」¹⁵³，到處充滿「劫濁、見濁、煩惱濁、眾生濁、命濁」的存在，行者若無戒律約束與慈悲願力自身如何到達「出污泥而不染」的自在境界？今者世間大小戰亂、饑饉、疾疫等相繼而起，民生塗炭，豈有安寧之日？前者是否源於當今世人知見不正，異說紛紜，莫衷一是，正道豈能流行，而無以德潤眾生？前者是否發於世人貪於愛欲、瞋怒諍鬥、虛誑不已，而無以自省行思，自亂方寸？前者是否因世人行多弊惡，心身不淨，而無以通達終極義理之智慧？前者是否因眾生諸多煩惱叢集，致心身交瘁，而性命難以延壽？經文讚嘆本師釋迦牟尼佛能以「甚難希有之事」，處「五濁惡世」而得「阿耨多羅三藐三菩提」，更發誓重願度化眾生，而為眾生說此「一切世間難信之法」。惟經文中亦稱眾生「不可以少善根福德因緣，得生彼國」，若無自我約束而行善利眾，豈能得見淨土世界；此一「淨土世界」其實是說生命當下的自如自在的境界，與所謂「我心即佛心、吾家即西天」意義相近無差異；《六祖壇經》慧能大師亦曾說到，「迷人念佛求生於彼，悟人自淨其心，所以佛言『隨其心淨即佛土淨』……凡愚不了自性，不識身中淨土，願東願西；悟人在處一般。故以佛言『隨所住處恒安樂』。」¹⁵⁴行者若能體認當下即是，或以無形之戒德，或以有為之規範，當依此圭臬約束自己的行為與思想以處世，自然摒棄外界諸染著而能從己身內觀入定，如此始能真正地達到生命當下的豁達自在。行者一心運用自如，更因此生定生慧，而能持犯不二，戒或是有形抑或是無形，業已不成約束已矣。

第四節、主客的不二

一、維摩詰所說經、壇經、David Loy 與印順導師對不二思維意義之對話

(一)筆者依《維摩詰所說經》對主客不二的可能行動意含彙集如下：

- 1.如何「我我所不二」？行者如悟「因有我故，便有所，若無有我，則無我所」，即是。
- 2.如何「生死、涅槃不二」？行者如悟「若見生死性，則無生死，無縛無解，不然不滅」，即是。
- 3.如何「我、無我不二」？行者如悟「我尚不可得，非我何可得。見我實性者？不復起二」，即是。
- 4.如何「佛、法、眾不二」？行者如悟「佛即是法，法即是眾，是三寶皆無為相，與虛空等，一切法亦爾，能隨此行者」，即是。
- 5.如何「身、身滅不二」？行者如悟「身即是身滅，所以者何？見身實相者，起

¹⁵³ 《佛學常見詞彙》竺摩法師鑑定，陳孝義居士編，高雄市：淨心文教基金會印經組，民國83，p.106

¹⁵⁴ 《六祖壇經》〈疑問品第三〉慈雲山莊·三慧學處 恭印 p123

不見身及見滅相，身與滅身，無二無分別，於其中不驚不懼者」，即是。

6.如何「實、不實不二」？行者如悟「實見者尚不見實，何況非實！所以者何？非肉眼所見，慧眼乃能見，而此慧眼，無見無不見」，即是。

7.文殊利云：「如我意者，於一切法，無言無說，無示無識，離諸問答是為人不二法門。」

(二)《六祖壇經》中「不二觀」對主客不二之行動實踐義涵之啟示¹⁵⁵

生命之存在本來自如不二，應其「色受想行識」而自然運作；但世間凡夫因「肉眼」而不識「泰山」之巍峨，對當下一切情境心生分別，而對立起意並執著不放。這般分別終使整體不二的呈顯，淪喪為二元對立的狀態，生命當下即是陷落於偏頗境地之中；個體生命今將如何以行動實踐，自受到欲求誘逼的牢籠裡走出來，而真正重返自然之道？首先、吾等應當先體悟到「般若智本自有之」的深層意義所在。但是、行者要如何開發它的潛能，自是需要一番修行，始能恢復其原來面目；在《壇經》文本之中即提及「定慧體一」、「一行三昧」的不二觀點，並以「定慧如燈光」為論證，展現出人類智慧原本處於自如不二的狀態。然而、生命中的「定」與「慧」之深層意義為何？對於實踐中道之不二行動又如何產生影響？蓋乎世人以為「法有二相」的對立存在，即是對於「先定發慧」或「先慧發定」作了分別，生命往往落入比較與分別的漩渦中，心靈無法於執著的束縛中出離；然而、《壇經》文本以「定慧為本」，即是主張「定慧體一不二」，強調「即定是慧體，即慧是定用；即慧之時定在慧，即定之時慧在定」。又說行者應力行「心口俱善，內外一種，定慧即等」；正稱「自悟修行，不在口誣」；反證「若誣先後，即是迷人，不斷勝負，却生法我，不離四相」。此明確論證因「法我分別」而衍生「四相」，即是與《金剛經》所云：「有我相、人相、眾生相、壽者相」，前後呼應。今行者欲恢復心靈不二之本來狀態，首先自當破除「一切法相之分別」；當下心靈專注於情境而展現「定奪」之「慧」用，並於「無我相、無人相、無眾生相、無壽者」下呈顯「定」體之狀態；如以燈光比喻定慧之境地，則「……有燈即有光，無燈即無光；燈是光之體，光是燈之用；名即有二，體無兩般……」¹⁵⁶定是慧之體，慧是定之用。二者不可分先後而是一體兩面的同時轉化之存在狀態，非有二相的獨立之存在個體，而是一整體的呈顯。

其次、若因「……法無頓漸，人有利鈍；迷即漸契，悟人頓修。自識本心，

¹⁵⁵ 《六祖壇經·敦煌本·流行本合刊》，初版 12 刷，台北市：慧炬，民 90，p15~16

(印)宗復問曰。黃梅付囑。如何指授。惠能曰。指授即無。惟論見性。不論禪定解脫。宗曰。何不論禪定解脫。謂曰。為是二法。不是佛法。佛法是不二之法。宗又問。如何是佛法不二之法。惠能曰。法師講涅槃經。明佛性。是佛法不二之法。如高貴德王菩薩白佛言。犯四重禁。作五逆罪。及一闍提等。當斷善根佛性否。佛言善根有二。一者常。二者無常。佛性非常。非無常。是故不斷。名為不二。一者善。二者不善。佛法非善。非不善。是名不二。蘊之與界。凡夫見二。智者了達。其性無二。無二之性。即是佛性。

¹⁵⁶ 《六祖壇經·敦煌本·流行本合刊》，初版 12 刷，台北市：慧炬，民 90，p81

自見本性；悟即元無差別，不悟即長劫輪迴。」¹⁵⁷行者於法自應無分別頓法與漸法，當精進修行從自心頓現真如本性。經云：「一切法盡在自身中」，故行者應以「無念為宗」，於念而不執著於念，即於一切情境上不染著；復以「無相為體」，於諸相之中而遠離於一切名相的束縛；終以「無住為本」，能於一切法上無住著，「念念不住，即無束縛」。如以身體實踐的觀點¹⁵⁸看，如何「無」掉諸妄念？經云：「無者離二相諸塵勞」，行者於行動中不陷落於二邊之偏執；又如何「念」才能令始心靈自在？經云：「念者念真如本性」，行者於自性中生起念頭，雖見山河大地之殊異，卻不為攀緣執著所染污，心靈常當下應機對治、應作而作，毫無滯留而自然呈顯。故行者應秉持《維摩經》所云：「外能善分別諸法相，內於第一義而不動。」¹⁵⁹實踐「一行三昧」的修行功夫，即是「於一切時中，行住坐臥，常行直心。」¹⁶⁰「但行直心，於一切法，無有執著。」¹⁶¹此非口說直心，而是意指行動上的無攀緣、不起意、勿執著，能讓心靈自由流動，卻能於一切行動中適切合宜，一切如法、一切無礙，直心即能呈顯原本心靈的不二狀態，自由自在。故《維摩經》云：「即時豁然，還得本心。」¹⁶¹

復次、行者應發「四弘大願」，以自利利他；但「眾生無邊」如何度盡？慧能大師教導吾等「邪來正度、迷來悟度、愚來智度、惡來善度、煩惱來菩提度」¹⁶²是謂「自性自度」；又「煩惱無邊」如何斷除？則行者應以「自心除虛妄」；又「法門無邊」如何學得？則行者應「學無上正法」；又「無上佛道」如何證成？則行者應以「常下心行，恭敬一切」。行者已立下大願，能於日常生活中以行動履踐「般若波羅密」，應機對治一切當下之遭逢，但如何行動？首先、行者應自身發「無相」「自性懺」，「念念不被愚癡染，除却從前諂誑心永斷」，令使心靈知前非惡業，永遠斷除不復作。生命既已行動懺悔，但如何持續成為習慣？慧能大師教導吾等持「無相三歸依戒」，以蓄積清淨資糧，供養自性慧命；但行者於修行中，如何能獲得「兩足尊」的寶貝？行者若能「歸依覺」即是依覺悟為尊師，自是遠離邪迷而不生起，自然少欲知足而遠離財色之誘惑，不再深陷世俗之慾海而沉淪生死。行者又如何能抵達「離欲尊」的境地？行者若能「歸依正」即是依「八正道」為法門，於過去現在未來三世之中「念念無邪」，自能在心靈上無愛著而遠離染污，令使慧命清淨自在。再者行者如何能完成「眾中尊」的呈顯？行

¹⁵⁷同上，p81~82

¹⁵⁸《內觀基礎—從身體中了悟解脫的真相》緬甸馬哈希大師著，編譯群，二版一刷，台北市：方廣，2004，p9~95

如何培育內觀？在於觀照五取蘊，所謂「色、受、想、行、識」，並看清其無常、苦、無我的真實相。何時關照？非未來、亦非過去、就在當下所遭逢的一切境界，不可拖延！《無礙解道》云：「省察當下的生滅即是生滅隨觀智」，行者不斷修習以累積修行的資糧，當下無執而一切無礙。內觀起於「名色分別智」、初達「緣攝受智」、續修至「審察遍知智」、終抵「生滅隨觀智」。

¹⁵⁹同上，p83

¹⁶⁰同上，p81

¹⁶¹同上，p92

¹⁶²同上，p86

者若能「歸依淨」即是依「自性清淨」為日常生活之指導，生命雖處一切塵勞妄念中，但因自性原本不染著故，行者當下若勿攀緣、勿造作、應作而作、依淨戒為師，自然能於世俗中彰顯其尊貴，如同青蓮「出污泥而不染」般的清淨。其次行者自身應以「無相滅罪」精進修行，以「六度」布施供養慧命，自然破除心中三惡「貪、瞋、痴」；行者今依「自性覺、自性正、自性淨」而度一切心中的眾生，生命當下自然呈顯於「戒、定、慧」之自在自如的不二境地。

最後、行者應持以「三科法門」，勇於面對「五蘊」〈色蘊、受蘊、想蘊、行蘊、識蘊〉之因緣條件的造化，而依「十八界」即有六塵、六門、六識之對治一切當下遭逢，而當下趣入「十二入」即是「外六塵」「中六門」，亦即是「色聲香味觸法」與「眼耳鼻舌身意」。生命但由法性生起六識，亦即是「眼識、耳識、鼻識、舌識、身意識」是經過六門而見到六塵，因其自性含有萬法，故「思量即轉識」；心靈由自性邪或正，而生起十八邪或正，蓋依賴行者的一念善惡抉擇之間，「若惡用即眾生，善用即佛」，這一切的善惡結局即是經由自性之走向如何來做主的。慧能大師更以「三十六對法」，以對治世俗眾生對一切有之執著，令使眾生免陷落於流浪生死之苦海裡；其中對外境無情者有五對(例如日與月對)、對語言法相有十二對(例如有為與無為對)、對自性起用有十九對(例如邪與正對)。行者如何運用此「三十六對法」，令使心靈無束縛？當吾等與他人言語對談之間，對於生命出入於外境一切名相時，自須遠離當下名相之執著，免使生命滯留於無形的牢籠之中無以掙脫；而於內省一切存在乃因緣造化，無一物永恆實有之際，亦不可落入空或虛無之執著狀態，陷生命於猶豫之中而裹足不前；行者將正視一切因緣造化，當是隨緣應化，更應當機立斷、應機對治、應作而作，令使生命的潛能發揮至極致，完全恢復心之本來自如的不二狀態。故經云：「……蘊之與界。凡夫見二。智者了達。其性無二。無二之性。即是佛性。……」¹⁶³行者處於世間當善用對治之道，因能對一切情境不執著，勇猛精進、忍辱負重、慈悲喜捨，以令使生命自由自在，自然能自利而利他，此即是本論文對於「不二」的整體性意涵之終極呈顯矣。

(三) 印順導師於《中國禪宗史》曾對《壇經》中「見性成佛」之「覺」與「性」有所論述，今對主客不二的行動意義¹⁶⁴如下

終之、探討「佛」(覺悟)及「眾生」(迷妄)與「性」(自性)之相關連：人性之中自有「覺悟」的本能，來自眾生對內心的自我覺醒，即是能恢復人性中

¹⁶³ 《六祖壇經·敦煌本·流行本合刊》，初版 12 刷，台北市：慧炬，民 90，p15~16

¹⁶⁴ 同上，p284~287

《壇經》(大正 48.344 下-345 上)：「我心自有佛，自佛是真佛。若無佛心，向何處求佛？若能身中自有真，有真即是成佛因。但識眾生，即能見佛。若不識眾生，覓佛萬劫不得見也。」“佛是自性作，即是法身，亦名真如本性，只在眾生中；迷是眾生，悟就是佛，故「性」(自性)是萬法的本源，是眾生的當體，亦是成佛的真因(佛性)，是佛的當體。”

的真實本來面目的潛能；今如眾生自內心中，一旦真正失去對自己行為之自省的覺察，那又要至何處找尋已失去的自我覺察的能力？眾生內心如能時時對自身所作所為進行覺察反省，便能在對生命當下的反省中，體悟到心在尚未對外境攀緣而生幻覺之原本自如的心靈狀態；內心一旦生起對我思我行之覺察反省的種因，便是當下具有令個體生命朝向恢復原本存在於尚未變異的心靈狀態，它是自如自在毫無束縛的境地。行者當下祇要了解眾生為何尚沉淪於令人迷妄的煩惱中，而不得出離身心的痛苦狀態，即能進一步體悟到人心對宇宙萬象所衍生出的山河大地之幻覺，理解到「世間無一物係能永恆存在」的意義，乃能更珍惜當下的生命存在；於是、將「心」專注於當下情境而應機對治，應作而作，故能見到生命當下本如自在的心靈呈顯。「佛」（覺悟）及「眾生」（迷妄）的不同存在，係為「性」（自性）的不同呈顯；「佛」（覺悟）及「眾生」（迷妄）處於一體兩面，如手心手背翻掌即轉化，心靈的流動不滯是「性」（自性）的本質，因個體生命因「心」所對應的因緣生起我執，落入有與無的偏執之中，對生命原本流動的本質起了變化，生命流動不再像原本自如的狀態；對物境之偏執生起思量，反思令生命有所顧忌，生命流動速度減弱了，因為無明與煩惱增加了生命的負擔，降低生命的行動力量。

「覺」來自個體生命的本如自性中，是一種看不到、摸不著的形上思維之意識形態，自然是個體生命中的意識源頭；「覺」若離開了生命的存在時空之後，它不具移轉性，即不能寄寓到另一個體生命之中。它是具有個殊性，對某一個獨立的生命個體存在而言，有其對外境「覺悟」的唯一性；雖然每一個個體生命對萬物的「覺」悟有其殊異性，具有「如人飲水冷暖自知」的特殊程度。然就當下的心靈存在於自如自在的狀態呈顯上，卻是具有普遍雷同的效果；每一個體生命對其生存的心靈自由之重獲，則是具絕對的存在性，無法脫離當下個體生命而以他者進行比較。就「覺」的個體化、特殊性而言，每一眾生皆依其生命存在之因緣不同，而有其自有的「覺」性之呈顯。在某甲與某乙的自「覺」的程度裡，會因為當下因緣及其個體生命的積累與作為之不同，而生差異；但是、生命的自如自在的心靈狀態，則是依不同個體生命的心靈呈顯，而有差異性的依歸。以同樣處於物質匱乏之生活環境下，有人能勤儉過活而心靈自在，而有人卻因靈性匱乏而煩惱渡日；二者差異在於，「心」在對外境攀緣程度不同而相左，當下的滿足感或委屈感，則是個體生命對自己存在的真實察覺。今若覺悟這般大道之流行，即令心靈自在自如，重獲生命的開朗；反之、如誤解生命存在的真實意義，則心靈因偏執而起煩惱，生命受到束縛而困頓於牢籠中。

心靈的自在與束縛，皆是生命對當下外境之應對，反射至個體生命的心靈自「性」，而自然呈顯。行者若破執而覺悟，則令生命恢復本來的狀態，而重獲自在的狀態；反之、行者若沉淪於迷執而煩惱，則令生命頓失自如的本性，而陷落於牢籠中狀態。故「性」（自性）是來自一切因緣存在的本源，是一切個體生命

的思維與行動之主宰；行者因覺悟而自如（成佛）或因沉淪而痛苦（眾生）之對立呈顯，皆是由「性」（自性）之對應於當下外境，而生起了殊異的現實變化；行者若能體悟到見「性」（自性）的存在意義，即能使生命呈顯成「佛」（覺悟、自如）的可能。「性」（自性）之呈顯本不二而無分別，是因個體生命對當下情境所衍生之二分對立的看待，而令自身的心靈陷落在有或無之偏執的殊異之中；心靈對當下情境所生起的殊異之呈顯是一種果（即是現實），而此一現實存在的果乃是「心」對外境二分執著的一種因（即是潛在），此係透過身心與環境之相互攀緣（轉化）的條件下，所導出的一種變異。「性」（自性）的受到因緣造作所導致生命的困頓，且莫怪生命的本然賦予；因「性」（自性）流動本質不變，而心靈所面對的差異與變化，則是來自於個體生命對於「性」（自性）的不解，而衍生出思維與行動對心靈的負面影響。這般因緣變異的呈顯，全在於個體生命能對自己內在心靈的察覺與否，所謂「世間本無事，庸人自擾之」、「本來無一事，何處惹塵埃？」為一對生命存在意義的最佳寫照。

(四) David Loy 認為禪宗在主客不二的實踐意義如下：

David Loy 認為或許因為佛陀自己拒絕去專注在涅槃的本質認定上，故涅槃的本質一直成為佛教哲學上一個最大的問題。但實際上，佛陀的態度是，如果你要知道涅槃是何物，那你得要去努力修行到達它的境地。涅槃不是與純粹意識形成孤立的狀態，而是以佛教唯一無二的特色來呈現，即是無我。但亦非未曾沒有自我的存在，它僅存在五蘊的不斷交互作用狀態中。然而五蘊並不能建構出一個自我，而人們對這一自我的感覺，僅僅是來自五蘊的交互作用所創造出來的一種虛幻。佛陀特別強調，吾人不應該將認何事物當成有一個自我的存在，因而形成我見我執。依前如此觀來，涅槃即被特徵化為「無我」的體現。但佛陀卻藉由強調，涅槃是一個既非處於對立亦非永恆的生命狀態，來建構其神秘感。但經仔細思考即得到這樣的必然性，因為世上既未曾存在一個可被毀滅的自我，亦無一永恆存在的自我，但世人的思維便自然地將之二分為彼此。大乘佛教視之為「法」的存在，但非具有客觀性的真實；並因為一切法是條件化而相對立的，因此是具備「空性」，故將對於「自我」存在的否定，延伸至對「法」存在的否定。此便直接影響到後代禪宗，即以「本來無一物」詮釋涅槃的本質，一反世人在意識上，對現實存在狀態的二極化看待。它固是雖形上而超越的，卻又是內在於身心。既然是「空性」，何來主客之分？故云「一切放下，萬般自得」，何來對立？

二、筆者符應前述觀點對於主客不二之行動的體認

行者處世間主客之對待，以何修行進路與實踐工夫，以臻全體生命之呈顯？下面將以四道層面針對當下的迷妄加以反省：

(一)、心物不二¹⁶⁵

生命法身本來全體而不分別，因無對立二分而能呈顯當下主客共融；個體生命雖然因緣和合而呈顯其唯一性與殊特性，但亦源其因緣流變之空性而展現出共同而無差別或不二的普遍性。今依人之肉眼觀一切宇宙萬象，有如諸法呈顯山河大地之世間的存在，能完全相同者鮮矣；蓋此為人們對待當下情境的一切存在，皆以人之思維範疇中的記憶與經驗融合為一新的比較性判準，並在此基礎下生命即落入主客自他之對立看待，當下自然是無法全觀其原本的整體自如的展現。行者因此攀緣不斷，妄想四起而行徑顛倒，生命因執迷而不悟，生活因無知而紊亂無序；生命為了肉體的生理欲求而自心靈轉起貪戀、嗔恨、癡迷，生命存在為欲求所驅使，以滿足當下的一時欲求之衝動。在此一個無智慧主宰的靈魂，即是無明而不究竟的存在因緣；行者所為之行動並非全體的發揮，它能達到的行動結果是有限的；而它所呈現出來的是為私己欲求而設計出來的有為造作，是為一個局部性的利益，是展現著一種小體的相對性價值。然行者在此造作的目標追求之中，生命如同永續的輪迴一般，「緣起而生有、緣滯而執住、緣疏而離異、緣盡而出滅」，因緣和合永無止息；欲求之生滅的存在如同荒煙蔓草般「野火燒不盡、春風吹又生」而蔓延不斷。心靈與身體的欲求即是處在永恆的生滅輪迴之中，生命豈能一日獲得安寧哉？行者流浪生死，何時能悟道見真章？何處是歸鄉？

如今反觀前述、行者如欲重返生命存在的本然，自須習得內觀反省身體與欲求的緣起與性空的深層意涵；有情生命的存在即是生老病死的存在過程，而無情物境的存在亦有成住異滅（或成住壞空）的存在過程。人的心與境物即是普遍性的宇宙真理的呈顯之存在，人境本不二而心物亦不二；今若有差別即是，來自個體生命的人為造作，令生幻覺而起迷惑；身體因此為虛妄所誤導，身心一旦陷落迷境而難返本真，善與惡、佛與魔、生與死、菩提與煩惱等等頓然生起對立而主客對待，全體從此二分而中斷。一切本是共根緣，生命豈容如此被割裂而存在，情境豈容如此被二分而對待；佛教經典常云：「一切唯心造」，但願行者奉行得解脫，脫離生死業海之輪轉，返歸如如真實相。如同於《六祖壇經》所開示的偈語：「迷者、佛是眾生，悟者、眾生是佛」，行者若能以精進行動之實踐，一體共融無幻化，以平等心對待當下一切情境，自是自獲解脫而不役於物。筆者於此自提一偈以呼應祖師之心行：「無心對待亦無物、心物借幻而假有，心物本是同一家，豈容無明而分別；若自此看心為虛，更從彼觀物為幻，今無彼此顯全體，回歸當下真不二。」

¹⁶⁵ 《佛祖心要》台北市：華藏精舍 民 63 p16

世間諸法如幻，生死猶若雷電，法身自在圓通，出入山河無間；顛倒妄想本空，般若無迷無亂，三毒本自解脫，何須攝念禪觀；只為愚人不可，從他戒律決斷，不識寂滅真如，何時得登彼岸；智者無惡可斷，運用隨心合散，法性本來空寂，不為生死所絆；若欲斷除煩惱，此是無明癡漢，煩惱即是菩提，何用別求禪觀；實際無佛無魔，心體無形無段。

(二)、自他不二

個體生命一經誕生於世間，它即知自身與他者的對立狀態？多數學者認為，這是經由後天環境所學習到的。偉大的佛陀，年輕時亦是過著世俗的富貴生活，後於出遊城門之間才發覺了人的生命中，存在著「生、老、病、死」的變異現象，當下悟得「此身不淨」，因此萌生修行以超越生死變易的束縛。自我的存在與環境的現象，時常是為世間人等所二分而對待著，這是一種自然的存在而無法轉變，因為它是內在於心識對情境存在的一種辨識功能；但問題在於個體生命無法體悟一切存在現象的真實道理，而錯覺外境與自身存在的意義，加上「為己」的天性，自然產生彼此的對待，人永遠記得站在自我存在角度去思維，並以行動加諸於他者的存在，自然永遠生起主體與客體的二元對立。

古印度般若派(Prajnaparamita)認為「不二的知覺」，不在於超越知覺者與被知覺者之間的區分，而在於令使知覺回歸最初的知覺原點，當下自然地使一切法無能生起；一切法不經起意而自然無二分對立，因無分別執著之存在，即無衍生對情境的差異對待，豈會有彼此對立之偏執？在此強調一個「空」的形上意義，是說一切法本於中空狀態下而無存在任何固定的自我本質，因為一切法的存在缺乏固定的特性，故能生擴充與充滿的可能性，而在短暫的現象中浮現出無限的差異；在此象徵一切法存在有其完滿與無窮的可能性，因其本質空性，而能有表象流動之變異造化，這對人生所面對一切情境的意義而言，一切知覺原點的存在當是不為思維作用所攪亂，而衍生個體生命對一切當下情境的誤導，紊亂了生命行進中所面對一切真實存在的自如步伐。

行者如從知覺的背後理解起，它如同輪迴與涅槃的空性，皆是任何其自我存在的空性，亦如世界真正的本質是一切經由描述與表達的空性存在；又因為一切事物互為關係與條件化，而一切法的構成因素即是任何自我存在的空性，故說知覺的背後並不存在任何自我的客體。「所有的法是被支撐在毫無支撐的根基上」，它未含涉其他事物，它既非一個被察知的客體對象，同時亦非一個知覺者的主體。對於一個為人們所誤解的知覺作用在其自身即是「空」，因為它是沒有支撐的存在；眼前所見到的情境，如未限制其視覺器官的無限攀緣，行者必陷落於思維作用下所自設的貪婪、傷悲、或其他罪惡之場域裡，此一到達內心身處的絕非是原初完整的諸法。故行者須要時時刻刻地看顧與生俱有的六個感覺器官，以保留住原初所存有之相同而不變的事物；對一切當下的情境，保持的既不激揚、亦不頹喪的情緒，既不衝動、亦不浮誇的沉穩。這一切法存在本空，無真實的存在，它雖是不完全的，但卻是不被限制而能當下自然呈顯。

菩薩修行的心靈的寧靜，是因體認其一切法為空，毫無具有自身所有的真

實，且更不提及自身之外的他物。這般的般若智慧，既非為實存元素所組成，亦非借由感官範疇領域而獲得被闡述、被學習、被分辨、被思慮的反省思維；這一切法的存在是絕對獨立的因果事實，僅僅是不二、不可分的狀態，因其為空性、獨立性及寂靜性的結果。因此、它不能被理解，因它在一切法之中欠缺被理解的基礎；而行者否定知覺者與感官的客體對象，此一行動係因一切法所含蓋的存在是不真實的，它們缺乏自我的存在，但是這僅僅是在扭轉長期以來人類以感官知覺為認知的主體，而偏執於一切受到思維作用下所生起的見聞覺知，以企圖回歸原初的知覺存在，讓一切法的存在如實呈顯，行者所面對的當下即是如實不二了。

(三)、心境因果一如不二¹⁶⁶

行者「看空」一切，是否意味著「看淡」一切的存在？當下生命是否能因不重味於一切的存在，自能不為內在欲望與外在情境所牽引，而自能應機對治？又因無偏執存在的對立之一方，故毫無牽掛、瀟灑俐落、輕安自在？對於這些質疑，當是對於個體生命能否「境照不二」，須有賴日常行動的實踐，始能於親身經驗中獲得體證。今行者若能體悟「諸行無常」之剎那不住、「諸法無我」之一切皆空、「涅槃寂靜」之不世不滅生等不二真理，而更依「中道」修持，行思即不落二邊；個體生命因認知到「生命即在呼吸間」的道理，雖處世間萬象而未能心猿意馬，對過去無所追憶與悔恨、對未來無所預設與臆度，祇是「當下即是」而應機對治、應作而作，如「挑水砍柴」的真實地生活一般，自然世間之虛名、利益、情欲等皆是借假修真而已。行者能處世間污濁而不為所染，對個體生命的質地而言，當是一種提昇或超越，讓心靈本質逐漸恢復到「赤子之心」的真實狀態。個體生命雖處煩惱之條件下而卻能一一轉化，自能與煩惱共處而不為煩惱所迫害；又因煩惱既然已失去其為煩惱的構成條件，則煩惱無以生，煩惱祇是個空名的存在；既無煩惱的真實存在，又何須外求一個涅槃清淨地以寄身？如《地藏菩薩本願經》〈覺林菩薩偈〉中所說道的「心」境¹⁶⁷，此中言道世間本自如存在，如有異相之分別生起，全係個體生命之執固所致；主體與客體間本互相融合一體，主體因對立而強調一方之重要，而委屈另一方客體之存在；諸生命面對一切世間流

¹⁶⁶ 《佛祖心要》台北市：華藏精舍 民 63 p19

禪師體離無明，煩惱從何處生，地獄天堂一相，涅槃生死空名；亦無貪嗔可斷，亦無佛道可成，眾生與佛道平等，自然聖智惺惺；不為六塵所染，句句獨契無生，正覺一念玄解，三世坦然皆平；非法非律自制，儼然真人圓成，絕此四句百非，如空無作無依。

¹⁶⁷ 《地藏菩薩本願經》〈覺林菩薩偈〉p.4

「……譬如工畫師，分布諸彩色，虛妄取異相，大種無差別。大種中無色，色中無大種，亦不離大種，而有色可得。心中無彩畫，彩畫中無心，然不離於心，有彩畫可得。彼心恆不住，無量難思議，示現一切色，各各不相知。譬如工畫師，不能知自心，而由心故畫，諸法性如是。心如工畫師，能畫諸世間，五蘊悉從生，無法而不造。如心佛亦爾，如佛眾生然，應知佛與心，體性皆無盡。若人知心行，普造諸世間，是人則見佛，了佛真實性。心不住於身，身亦不住心，而能作佛事，自在未曾有。若人欲了知，三世一切佛，應觀法界性，一切唯心造。」

變，本來自在自如，因個別之對外境客體攀緣執取，而衍生諸多變易的世間分別，而一一不同，然卻不知此係為個別生命的行思差異所造成；故如了解心意識的多變，當可以同理心知道世人行徑的千變萬化矣；一心現一世界，千萬億眾生心即呈顯千萬億世界。行者如能持一心不亂，即心境因果即是一如不二，當下的呈顯即是真實，專注生命即能遠離生命沉淪於欲海生滅之中。

(四)、淨土與現實不二¹⁶⁸

世人雖浮沉煩惱海而不得出離，然卻是個個甘之如飴，因為世間雖遭逢悲傷離情的心碎不忍，卻仍祈望歡愉與聚合的重溫舊夢。人在一種不斷期待之中，隨著時間的消逝而目盼等待心中期望的情境，再度現身於眼前；但是、並非萬事皆能如意呈顯而成就人们的希望，失落往往在等待中隨時間的流失而日益升起。生命主體因遭逢當下不測情境而失去原有的平靜，並在失意與傷痛之間流露出人間有情世界的特有存在之狀態。有情的世界，顧名思義在於這樣的世間裡是充滿情感的存在，無論是正面或負面的情緒感受，暫以佛教專用語詞「五蘊」套之，意指世間眾生受其因緣生滅而流轉生死之間，承受苦難而無法出離，煩惱芸生其間。何以如此？今從「五蘊」探究其竟，並試圖為生命苦難解縛：「五蘊」¹⁶⁹意指，一者「色蘊」具物質之名相以變礙為其意義，生命肉體由地水火風四大因緣聚合而條件下造有存在；二者「受蘊」是感受之名相以領納為其意義，生命常受苦、樂、捨三受的衝擊；三者「想蘊」是想像之名相於善惡憎愛等情境中，取種種相、作種種想，生命處於五味雜陳的污濁世間；四者「行蘊」是行為或造作之名相，自欲求或意念轉為行動，造作種種善惡業，生命往往在無覺察間累積未來生死流轉之業因；五者「識蘊」是了別之名相以識去辨別所緣所對之境界，生命即陷落於二元對立的分別執著之中。此五蘊是因緣生滅的存在，是不能永恆存在的事實，當此因緣條件不在，生命隨之離滅，故說佛教教義中說「五蘊非有」，是條件下的產物，條件驟變即不再擁有，個體生命是短暫存在，面對全體生命存在的時空下，它是如此渺小與剎那化了。

然而、個體生命存在對宇宙時空而言雖是短暫與渺小，但就個體存在之特殊意義而言，它則是有血有肉的情感身軀，時間的履歷上早已在記憶的存在中烙印出生命走過歲月所留下來的痕跡，所有發生在個體生命的遭逢未曾被遺忘過。行者如何擺脫記憶中的失落與追悔？他又如何能在背負過去的沉荷下，重新邁前進入無

¹⁶⁸ 《佛祖心要》台北市：華藏精舍 民 63 p12

眾生不解修道，便欲斷除煩惱，煩惱本來空寂，符道更欲覓道，一念之心即是，何須別處尋討。大道祇在目前，愚倒迷人不了，佛性天真自然，亦無因緣修造。不識三毒虛假，妄執浮沉生老，昔時迷日為晚，今日始覺非早。

¹⁶⁹ 《佛學常見詞彙》竺摩法師鑑定，陳孝義居士編，高雄市：淨心文教基金會印經組，民 83，p.107

法預測的未來？他是要如何與傷痕累累的生命共處而不再重蹈覆轍？前述問題的重心在於生命受到「五蘊」的擺弄而搖擺不定，今行者欲擺脫「五蘊」的負面影響，則必須當下應機對治；首先、須理解並秉持「五蘊非有」或「五蘊皆空」的反治之道：「色」本空因其物質化，隨其因緣而成住異滅，無法永恆存在，今得之莫喜，因其未來必逝，過度的留戀必然徒生失意。「受」本空因其心靈空間的更迭，隨其因緣而悲歡離合，人生如戲台，此時正是喜劇上演，彼時卻是悲劇一場，莫衷一是；行者應即時回頭，淡化轉換之間的落差，莫執著當下所留住的因緣，盡力而不求擁有。「想」本是幻覺的執著，隨其因緣攀取而衍生空妄，陷落於二元相對之價值的衝突對立狀態中，久久不能出離；但行者常隨因緣未到而生失落感，更凸顯其幻象無實，行者應把握當下因緣借假行真，精進於當下現實，勿過度活於妄想之中不切實際。「行」本是造作，一切目的與欲求之造作即是違反無為之大道，背離自然之行軌，此本是隨因緣異滅而消逝；行者「無欲乃剛」，應因緣之順勢而拋開小體的意圖，而成全大體的公益。「識」本是了別當下名相與情境，亦隨生命因緣之生滅而不能恆久；但看失智者與植物人，了別機能業已耗損殆盡，故識亦隨因緣轉換而變遷，豈有永恆存在之狀態；行者應珍惜識的作用，了別正道並勿執偏頗而落入邪妄之中。其次、對於當下所賦於個體生命的一切條件與因緣，無論其為如何有限與不足，行者當受之而感恩造化的恩典；秉持個體生命的特殊存在，自當奉獻所學所能於眾生；不求回報於未來，但願此生此世盡力而為，當是生命存在的深層意義矣。故說生命不冀望未來淨土的回歸，而更應落實當下的現實行動；行者如能專注於當下，讓生命與情境共融而無分別，自無障礙擺眼前；心無負擔而能暢行無阻，豈不是自在萬分，當下心靈情境豈非同於仙聖之境地，而期盼中之生命的理想境界現已抵達，何用再令生命尋尋覓覓來生之淨土。反觀、現實的煩惱當下已借由專注的行動而克服排解，生命因融入煩惱與之共存而為一體；行者看透煩惱本質，面對、接受、處理、與放下必是對生命的負責任，故能應機對治自然豁達，二者已無對立，豈用另尋寂靜之聖地？因此寂靜是從煩惱中求得，而現實之中自有淨土，但看行者面對當下所因應的態度與心胸；生命原是不二整體的呈顯，因執迷分立而生幻覺，故應是專注情境勿生執著，才是當下生命所應行之大道。

第五章、結論

論者於禪宗「不二觀」最後論述階段，將對本論文此作一個檢測，是否已達成論文原初之研究目的：(一) 企圖發掘佛教禪宗「不二觀」詮釋活動的層次(二) 提出禪宗「不二觀」對行動之宗教實踐的詮釋。而經過本論文冗長的探源與議題的深入，論者似乎見到生命不二存在的意義，並終結於下列二點：

一、發掘禪宗「不二觀」的詮釋層次係對生命存在的一種尊重

在本論文前半部裡，透過(一)「不二觀」在禪宗六祖前之溯源、(二)「不二觀」從六祖慧能傳至五宗的演進、(三)「不二觀」在禪宗文本上的呈現等三個層面，論者依佛教之思想演進，逐一發掘禪宗「不二觀」之線索，發現禪宗對「不二觀」之諸多詮釋的層次：

(一)從禪宗六祖之前，論者發現禪宗源於佛教「聖言量」真誠的修行歷程中，它對生命的尊重之思維緣於：

1. 首從《維摩詰所說經》經文，由問題方式提問「不二」之理入，透過「般若」行動以對治「無明」之狀態，以真正發掘入「不二法門」之真實意義。以此為修行指標，論者發現人類持「物我對立」之態度，是造成生命無明束縛之關鍵，大乘佛教企圖透過對治「二元執著」，以體悟「無我」而融合整體生命，面對物我環境不二之圓滿，讓生命回歸本如之自由。而禪宗即源於佛教「不二法門」之聖義，體悟生命非實非幻係是整體不二，而能面對當下遭逢而應機對治，以重獲生命之自在。
2. 次依《禪源諸詮集都序》中「不二」的問題意識，深入禪源與本性(佛性或如來藏識或心地)之意義，乃知「禪」為「靜慮」，乃「定慧」之通稱。「源」是「一切眾生本覺真性」，亦名「佛性、心地」，悟之名「慧」，修之名「定」。又說「此性是禪之本源，故云禪源。」「此之本源是禪理，忘情契之是禪行，故云理行。」惟「禪定一行最為神妙，能發起性上無漏智慧，一切妙用萬德萬行，乃至神通光明，皆從定發。」「故三乘學人欲求聖道必須修禪，離此無門，離此無路。」論者發現行者透過由此「禪定」法門之修行，日久自與「境我一體」之真理共融，舉手投足之間，已然與真理不二分，達到心靈深層的整合。
3. 續入「大乘佛教」對「菩薩道」之宏揚不遺餘力，行者透過發「菩提心」，經「五品位」、「十信」、「十住」、「十行」、「十迴向」、「十地」，至「等覺」、「妙覺」之修練，以企獲生命之自由。論者發現大乘時期行者以「慈悲喜捨」之入世之道，對生命的一種體驗與付出，自利利他。而禪宗修五品位之次第，《壇經》對於「隨喜」的次第而信解；縱有「十信」之假名，《壇經》卻以無念為

宗，以行動無掉分別執著；縱有「十住」之借假修真，《壇經》卻以無住為本，心不住隨緣流變而不執；縱有「十行」之為支柱，《壇經》以「懺悔相」為開起，對往昔所作之不正當的行為，願一時即消滅，於心中永不再起；縱有「十迴向」之無著相而返回本如，《壇經》但以無相為體，發「四弘願」、行「三歸依」，主要在於放空自己的心執，回歸自性真如的實在。縱有「十地」之假分別，《壇經》但以無相無著，勸行者修行中勿起分別；縱有「等覺」之行果而無獲，《壇經》以為身心本如三昧，即是心不起即無非(分別)，對境便無善惡之執著；縱有「妙覺」之名相而不執，《壇經》不以定相而攀緣，因無分別而不二。

4. 後接「禪宗初祖至五祖」對「不二觀」修行之進路，探討初祖達摩之「理入與行入」、二祖慧可「依義不依語」、三祖僧燦「言亡慮絕」等雲水傳法、四祖道信「心心念佛」之雙峰禪法、五祖弘忍「念佛淨心」之東山法門。論者發現雲水傳法重在生命真誠無悔的奉獻、雙峰禪法亦積極開展「一行三昧」的專注修行、東山法門則強調「看淨」的內在修行工夫，皆與生命「不二」深深關連。而禪宗初祖至五祖對《壇經》與禪宗七家五宗的影響，便直接深入南宗慧能「摩訶般若波羅蜜」的發心與直超頓悟、北宗神會的五方便法門與次第漸悟、淨眾宗的三句用心與「無憶、無念、莫妄」的修行主張、宣什宗的「傳香念佛」，主張念佛行動授法：以「念一字佛」，當下專注，物我同在，渾然忘我。

(二)從禪宗六祖慧能傳至五宗的演進中，論者發現禪宗對生命的重視，從佛教「聖言量」轉落實於日常修行歷程中，它的思維展現於：

1. 首從禪宗六祖慧能的「不二觀」進入，強調秉持「應無所住而生其心」、常念「摩訶般若波羅蜜」、力行「無念無住無相」之戒、張揚「自性」本如之宗旨。論者發現慧能大師不重視「心」的表象形式，亦不預設有一終極名相的事實存在，而對於人類的原初心靈的狀態，視為「如來」，自由自在有如原來之狀態，毫無束縛而能寧靜致遠。因此修「無相戒」，是要每一存在的個體生命自觀內心，了解自性是何東西；對於過去的積累應以自性去懺悔，對於當下與未來的前程需以自性去修持，時時刻刻以自性為行動的依歸。行者若能真實以「不二」之對待當下，在如此當下的專注行動中，對境便無有分別之執著；然而、心因無執，自是了了分明，心靈自然是離清明如來而不遠，個體生命便即是隨著潛能開展而自由自在矣。
2. 次由禪宗六祖慧能傳至七家五宗之「不二觀」的因緣推展，歷經中原「荷澤宗」神會之「寂知指體，無念為宗」、「無住為本，見即是主」、江南「洪洲宗」懷讓之「觸類是道而任心」、江南「石頭宗」行思之「即心即佛」、「心佛眾生、菩提煩惱，名異體一」、四川劍南「保唐宗」之「教行不拘而滅識」、「淨眾宗」之「三句用心為戒定慧」、「宣什宗」之「藉傳香而存佛」、江南「牛頭宗」之「本無事而忘情」等禪師修行觀點。論者發現宗門諸位大師，對「不二觀」

主張與詮釋，乃重於勸導世人勿過執念頭，免得念頭滯留於心靈而無法離去；如以平等觀而等視一切因緣存在，即能當下忘卻自我與情境的對立分判。行者如要在幻化下的分別相執取而不願放下，即將使個體生命之流動呈顯停滯不前的困境；這般負面積累的影響將使心靈背離其原來輕安自如的存在狀態，終將拖垮生命自如的健康與瀟灑。而行者應以實際生命當下遭逢的情境，經由身體行動實踐之應機對治，作為真實修行的主要任務。

3. 續入禪宗七家五宗對「不二觀」的發展層面之探討，以直說與巧說、隨相與破相、尊教與慢教、重定與輕定等現象，反省生命真實不二的意涵。論者首先發現禪法之直說、普說、方便巧說，皆是藉外境顯化而點醒迷夢之人，企圖破除對一切存在之執有，令個體生命深切地自察自覺「我是誰」，而不隨外境變幻而生迷妄；禪者修行初期為重在隨相，仍依戒律約束行動與思維為主，而禪者修行後期為重在破相，因行者（主體）與戒律（客體）間主客相融而自成一體，彼此無分別，平等而超越自他之相待。其次發現歷代禪師早已看出文字與言說對心靈開悟的極限性，因此常於對應弟子習禪之中的思維與行動，屢破文字相、語言義；而以行動直接衝撞行者的內心，使行者在生命衝突與挫敗中，深思原因，看清個體生命遭逢的當下情境中，主體所對應之行動的過激或不足，而自生愧疚，能自勉精進向前勿停步。最後發現歷代禪門祖師說「勿坐禪」，改「坐十二時中的生活禪」，以當下環境的萬象為修行道場；生活即道場，行者時時察看當下情境的心靈位置，勿使偏離而陷落奸邪，才是正途。

（三）從「不二觀」在禪宗文本上的呈現，論者發現禪宗對生命意義的開顯，並於禪宗各家衍派的修行主張裡，它的不二思維展現於：

1. 首從「壇經」中的「即心是佛、見性成佛」之文本意義入手，深入「見性成佛」、「無念為宗」、「無住為本」、「無相為體」等修行進路，詮釋「性」、「心」、「念」、「思量」、「覺」之不二關連，並藉由「無相戒」實修禪法，實踐「壇經」中的「不二觀」之生命義涵。論者發現《壇經》先以「無念」來作為修行的主要進路，主要是在於去除「心」在對應宇宙萬象中所衍生的山河大地之執有或無，以能「善分別諸法相、于第一義而不動」的超越看待一切存在的因緣，而不落入有無二分的偏執對待。次以「無住」來「見性」，強調行者於「日六時中」令使「念念相續」，去除「念」頭對內外境因緣的攀取而生的執著，面對過去的追憶與未來的後設，皆應予以從欲念中根本地抽離，真實面對當下情境的存在而應機對治，應作而作；後以「無相」對一切因緣所生之宇宙萬象之看待，來作為身體力行的現實對待，因「心」對情境不生起任何的執著，即是真實以不離世間而能超世間之修為，彰顯生命的不二自如。
2. 次由「中原「荷澤宗」的「大乘禪定」之接續，探索神會對「禪定」的主張，意指個體生命於自覺而妄想不生，並非是不起念頭，應是使念不「住」而任「念」自如自在的呈顯；論者於此發現生命是要讓其流動自在輕安或是沉淪煩惱痛

苦，皆由自揀擇，他人無以替代。生命是自然的存在，莫過度仰仗一切人為造作與企盼，莫執著於善惡二分對立的價值分判，令使「心」當下受限而執有世間價值名「相」，如此將無以使生命之全體發揮出深藏不露的潛能；行者順緣應勢而為，使萬緣流動運轉如實呈顯，能與大道流行相融而不二。

3. 續入江東「牛頭宗」的「道本虛空、無心合道」的修行觀，「不須立心，亦不須強安」，這是法融大師對個體生命之存在狀態的終極關懷，行者以其實存之生命，用「心」去應對外境之宇宙萬象，而呈顯出山河大地之殊相；並從「無事」與「忘情」之中，彰顯出「無心」的妙慧，同時契合「無相」的虛實。論者於此發現「心」所對應之外境，自是一個整體，在此「無一物」之體認與對待，這般因「無己我」之存在而「不生有他」之對立，自他在「無分別」、「平等觀看」之共存共榮下，相安無事，此「無事」則是「無心」。「無心」是要行者無掉「心」對因緣造作下短暫非永恆的現實存在之執著不化；這般對當下情境令使「心」不起有執的作用，自然對外境存在能依其自如呈顯而應對之，故能使「心」恢復原本自如的呈顯。
4. 緊接江南「洪洲宗」的「即心是佛、平常心是道」之觀點裡，一路探索道一的「即心即佛」、南泉普愿、長沙招賢的「平常心是道」、黃檗希運的「當下無心，便是本法」、南岳懷讓的「修證即不無、污染即不得」、百丈懷海的「絕觀棄守」、大珠慧海的「即心即道」、臨濟義玄的「用棒用喝、呵佛罵祖」等不二論點所深藏的行動智慧。論者從中發現行者不即所觀，但觀而無所執（絕觀），同時又不離所用，卻用而不執（棄守）；「心」能如木石之如如，空去外境之千變萬化的因緣流變，讓「心」呈顯出空無一物而自能接納萬象。行者若能體悟「心」的作用，勿人為造作，同時覺悟了「心」的善分別、易攀緣、易執著的弱點，便能於日六時中隨時察覺到思維與行動的運作，借假修真而能倒懸歸正；此乃歸因「心」的流動本如自在，是個體生命所對應的「當下如是」之呈顯。行者因從不以往昔積累之成見，看待物我當下之存在，亦不對未知的後續假以揣度，而能遠離於眼前存在之發展所衍生之後設；因能以「平常心」看待一切存在，當下便即「自然」。禪師為警策行者勿陷落於名相的束縛，尤其是具有神聖不可褻瀆的至高無上的形式；祖師常以「棒喝」或「斥喝」之修行，喚醒行者對當下錯誤的人為造作之認知，恢復生命本如自性的狀態，既無對立分別而攀緣執取，同時能體悟到當下真實生活才是真「佛」真「祖」。
5. 轉向江南「石頭宗」的「道本虛空」的深奧義理，透過石頭希遷的「先佛傳授，不論禪定精進」、夾山善會的「無法本是道」、石室善道的「若不與他作對，一事也無」、洞山良介的「無心合道」，強調生命即在「觸目會道」。論者對此發現石頭希遷大師道出「觸目會道」，係極力排斥以「心」反思與擬想而衍生之虛無假相，卻是與真實情境下的接觸而自然呈顯的現實；而夾山善會大師言「無法是道」，乃在於言「心」的自由自在，無一修行之法是真實唯一之正道；「道」是一種修行的方向之預設，然「心」若不執著外相便即不生妄想，而如其本然存在，此即是「道」的真實存在。世間萬物因緣生滅而互立存在，

然皆脫離不了因緣法則，行者如能體悟此一大「道」流行之理，即能以「自我」與「他者」之共處而相融，不與物境對立；「心」的本質原是流動不拘，然因為「心」對於情境的貪戀、厭瞋、迷失，而深陷於生命本能的欲求之中；「心」本是中性是非善非惡，若能面對外境因緣的誘惑逼迫而能生自制，不生起執著與陷落，便能超越這般善惡之形上的執著不化。

6. 後述劍南「保唐、宣什、淨眾諸宗」之文本意義，以無住的「行坐總是禪、無憶無念」、淨眾神會的「無憶無念莫妄」作結語。論者最終發現文字、語言皆是無法道出真實的存在與整體的意義，大「道」流行之奧義，惟賴「心」的當下呈顯；行者如欲返回心靈本性，惟賴「無憶、無念、無住」的修行，以修正對於外在情境之現實存在的一種觀看與對待。「莫妄」對生命存在而言，更是象徵著行者面對一切因緣的現實呈顯，不逃避、勇於面對、就事論事、應作而作，對生命的交待是一種負責的表現，這是真實的人生，此一「當下即是」便是生命之不二意義所潛藏之處矣。

二、落實如法的生活實係對禪宗「不二觀」之行動實踐的一種體現

在本論文後半部裡，論者透過以維摩詰所說經、壇經、David Loy 與印順導師對不二行動的意義對話，並依《佛祖心要》之十六個「不二」的論點為結構，試圖對佛教禪宗的實踐層次，提出詮釋，以符應前述觀點對於不二行動之實踐的體認。今從(一) 知覺的不二、(二) 行動的不二、(三) 思維的不二、(四) 主客的不二等四個層面上的呈現，並依佛教之知覺「無執」、行動「無妄」、思維「不分別」、主客「不對立」等宗教實踐，透過禪宗對生命「不二觀」之行動實踐，展現諸多詮釋的層次，逐一證成禪宗「不二觀」之真實：

(一)從「知覺的不二」層面裡，以空有不二、真妄不二、迷悟不二、語默不二等議題，論者發現禪宗透過日常知覺之修行，達到生命對「知覺」無執的深層理解：

- 1.以「空有不二」的行動實踐，禪宗強調一切生命的外在境界皆因緣生滅而自如呈顯，行者如不悟此理卻自心靈中生起諸多色彩與意念的執著，自是陷溺在預設的主客對待之中，即背離了《般若波羅蜜多心經》所謂「色不異空，空不異色」的真理。論者進一步理解到：行者祇有融入生命的當下現實世間，並依佛法之「四念處」、「六波羅蜜」、「八正道」等出世間法修持，當能體悟出真正的「空有不二」、入世間煩惱修而出世間涅槃證的真諦。
- 2.以「真妄不二」的行動實踐，禪宗強調「看住汝之足下！」，祖師的訓示裡不斷的告誡著，即在於訓練行者「當下！」又「當下！」，專注於現實的存在與變化，並隨時應機對治、應作而作。論者以為永恆的真實與因緣的虛妄並存，行者唯有深入因緣條件的暫時和合之道理，不落於虛實的偏執、更落實當下現實、並持八正道「法」以修行，不斷精進與超越提昇，才能與「道」相合一，此即

是真妄不二(真俗不二)之意義矣。

- 3.以「迷悟不二」的行動實踐，禪宗強調世間現象界千變萬化，足令世人眼花撩亂，本來整體一如的存在，卻因是眾生一心對於情境生起了二元對立的分別，而衍生差異殊相的存在。論者以為佛教與禪宗祖師在於教導弟子們的是，個體生命如何真實面對「當下」的生命存在的狀態，勿令生命淪為心靈因外境影響而轉入身心的束縛，並能實踐「無我」之放下與容忍的氣度及「利他」之慈悲與布施的胸懷，因此隨時隨處能有「無緣大慈」、「同體大悲」的生活行動，即是生命真實對「迷悟不二」之深層意義的徹底反悟。
- 4.以「語默不二」的行動實踐，禪宗強調個體生命於存在過程中，為種種目的或有意或無心所追求的形形色色，逐一不同令人眼花撩亂，虛實不定而難以捉摸，心靈隨幻覺變異而從未認識到真實自己的面目。論者以為生即死、死即生，生死本來涅槃，生死不二為眾生所不察，愚昧眾生因以知性理解，故未見真實面目。

(二)從「行動的不二」層面裡，以理事不二、體用不二、止觀不二而二、二而不二、世與出世不二等議題，論者發現禪宗透過真實生活的修行，達到生命對「行動」無妄的深層理解：

- 1.以「理事不二」的行動實踐，禪宗強調個體生命心靈本然而自在不二，係是無為造化而自然呈顯，《心經》描述心靈的本來面目，係「諸法空相，不生不滅，不垢不淨，不增不減」，行者應面對一切世間流變的顯現，應機對治並應作而作。論者發現「理」與「事」在此同一不二，從「理」中體悟「無我」，進而能去我執以從「事」大利眾生的「利他」的行動，於此有形的行「事」中自然彰顯出無形的真「理」，故說「事理不二」。
- 2.以「體用不二」的行動實踐，禪宗重視現世的實在，從其要求行者不斷的「戒、定、慧」的實踐力行來看，它是當下又現實的面對生命存在的諸多遭逢，教以弟子們如何應機對治，以調御心猿意馬的激揚。論者發現行者執著於對當下情境的攀緣染著而生偏執，即在心的運「用」上起了二元的彼此對待，因過度偏執不化而遠離了心靈流動之自如自在的本質「體」；心靈存在「體」的本來自如，非激昂過度亦非積鬱沉悶，行者應世自度須在處世「用」法上，作不偏二端的中道行，始能讓心靈自然呈顯輕安的狀態。
- 3.以「止觀不二而二、二而不二」的行動實踐，禪宗強調當戒律或止觀作為修行的路徑時，對於世間而言是「不二而二」的借假修真；然當個體生命與戒律或止觀互相融入不分之際，真理便在行者的人格裡無不造作地自然展現出來，對出世間而言是「二而不二」的自在真實。論者發現此亦是由世間之煩惱束「縛」轉化為出世間之自在「解」脫，自是「解縛不二」的終極實在的呈顯了。
- 4.以「世與出世不二」的行動實踐，禪宗強調行者處世間若能持以「八正道」之履踐，生命當下能出世間而自覺自利、覺他利他。論者發現正邪、淨染、智愚、迷悟、凡聖、生死的煩惱與涅槃的空寂等源頭是同一的，雖有世間名相之分別，

卻是心靈之作用而有差異之顯化；以此說明個體生命借假修真，乃能達到世與出世不二(佛與眾生不二)的境界，超越彼此分別相而運作不二。

(三)從「思維的不二」層面裡，以正念妄念不二、信心不二、頓漸不二、定慧不二等議題，論者發現禪宗透過真實思維的修行，達到生命對「思維」不分別的深層理解：

- 1.以「正念妄念不二」的行動實踐，禪宗強調因緣法下的生命，自是「四大皆空、五蘊非有」，沒有一個永恆存在的真實，而祇是因緣和合的剎那存在。論者發現身主體既是這般的當下的條件下的湊合，而附著其上的感覺與思維亦是流變而幻化，無一永恆的真實。生命的體悟實踐在平常心的對待下，當下即是無分別亦無執著，這是以不二之行動實踐完成因緣存在所賦予個體生命的使命，行者當慎之、戒之、行之，才能自度而度他，自利而利他，自然呈顯出大道運行的不二。
- 2.以「信心不二」的行動實踐，禪宗強調「運用無礙」是主客對立的融入，在因緣互利的良性循環運作下，生命是自然無縛而自在不二的，所呈顯的是生命當下的全體發揮。論者發現「放下」無關乎積極或消極的作法，它祇是懂得如何在當下前進與轉進(退讓)，它是順應因緣造化而應機對治、應作而作；它是超越當下時空的囿限，讓生命對於情境更加游刃有餘，是做生命的真實主人，而非成為情境下的奴隸。行者能以此信心不二地與個體生命共同融入，生命自當在其運用中呈顯出一切無礙；而此一不二的行動實踐，不再使生命流浪於生死對立之輪迴中，自能返回其自在自如狀態裡。
- 3.以「頓漸不二」的行動實踐，禪宗強調真正的修行是「頓漸不二」，應機對治而不拘泥形式與方便，更應在於生命當下專注的行動裡。論者發現摩訶迦舍「拈花微笑」的「頓功」智慧與周利槃特的「掃塵除垢」的「漸功」體悟，二者修行方法殊異，但對於大道的體悟則相同；然行者惟有真實的面對自己當下的存在狀態，才能夠找到自己是什麼；也惟有經過徹底的自我認識自己的存在本質，才能以同理心去行布施於他者而不悔。修行不在頓漸之高下分別，而是對於個體生命在日常生活中的當下專注與不斷的觀照。
- 4.以「定慧不二」的行動實踐，禪宗六祖強調「迷人念佛求生於彼，悟人自淨其心，所以佛言『隨其心淨即佛土淨』……凡愚不了自性，不識身中淨土，願東願西；悟人在處一般。故以佛言『隨所住處恆安樂』。」論者發現行者若能體認當下即是，或以無形之戒德，或以有為之規範，當依此圭臬約束自己的行為與思想以處世，自然摒棄外界諸染著而能從己身內觀入定，如此始能真正地達到生命當下的豁達自在。行者一心運用自如，更因此生定生慧，而能持犯不二，戒或是有形抑或是無形，業已不成約束已矣。

(四)從「主客的不二」層面裡，以心物不二、自他不二、心境因果一如不二、淨土與現實不二等議題，論者發現禪宗透過真實主客相待的修行，達到生命對

「主客」不對立的深層理解：

- 1.以「心物不二」的行動實踐，禪宗《六祖壇經》偈語中開示：「迷者、佛是眾生，悟者、眾生是佛」，而佛教經典亦云：「一切唯心造」。論者發現行者若能以精進行動之實踐，一體共融無幻化，以平等心對待當下一切情境，自是自獲解脫而不役於物，脫離生死業海之輪轉，返歸如如真實相。
- 2.以「自他不二」的行動實踐，禪宗強調菩薩修行的心靈的寧靜，是因體認其一切法為空，毫無具有自身所有的真實，且更不提及自身之外的他物。論者發現個體生命無法體悟一切存在現象的真實道理，而錯覺外境與自身存在的意義，加上「為己」的天性，自然產生彼此的對待，人永遠記得站在自我存在角度去思維，並以行動加諸於他者的存在，自然永遠生起主體與客體的二元對立。對一切當下的情境，保持的既不激揚、亦不頹喪的情緒，既不衝動、亦不浮誇的沉穩。這一切法存在本空，無真實的存在，它雖是不完全的，但卻是不被限制而能當下自然呈顯。
- 3.以「心境因果一如不二」的行動實踐，禪宗調一個「空」的形上意義，是說一切法本於中空狀態下而無存在任何固定的自我本質，因為一切法的存在缺乏固定的特性，故能生擴充與充滿的可能性，而在短暫的現象中浮現出無限的差異。論者發現行者若體悟到「諸行無常」之剎那不住、「諸法無我」之一切皆空、「涅槃寂靜」之不世不滅生等不二真理，而更依「中道」修持，行思即不落二邊。行者若了解心意識的多變，當可以同理心知道世人行徑的千變萬化矣；一心現一世界，千萬億眾生心即呈顯千萬億世界。行者如能持一心不亂，即心境因果即是一如不二，當下的呈顯即是真實，專注生命即能遠離生命沉淪於欲海生滅之中。
- 4.以「淨土與現實不二」的行動實踐，禪宗強調「五蘊非有」，是條件下的產物，條件驟變即不再擁有，個體生命是短暫存在，面對全體生命存在的時空下，它是如此渺小與剎那化了。論者發現生命不冀望未來淨土的回歸，而更應落實當下的現實行動；行者如能專注於當下，讓生命與情境共融而無分別，自無障礙擺眼前；心無負擔而能暢行無阻，豈不是自在萬分，當下心靈情境豈非同於仙聖之境地，而期盼中之生命的理想境界現已抵達，何用再令生命尋尋覓覓來生之淨土。生命原是不二整體的呈顯，因執迷分立而生幻覺，故應是專注情境勿生執著，才是當下生命所應行之大道。

文獻參考

1. Antony Flew “A Dictionary of Philoophy” , First published 1979 , London
2. Charles Taylor , “Hegel” ‘Reason and History’ , First published 1975 , by Cambrige University Press , Australia
3. Donald S. Lopez, JR. “Textual Interpretation in Buddhism”
4. David Loy , “Non-Duality : A study in Comparative Philosophy” , Yale University Press , New Haven & London , 1988
5. Edith Hamilton , “Mythology” , illustrated by Steele Savage
6. Gunnar Skirbekk and Nill Gilje , “A History of Western Thought” English translation first published 2001 , London
7. Masao Abe , “A Study of Dogen—Hi Philosopy and Religion” , Edited by Steven Heine , Sutate University of New York Press , 1992
8. Polly Young_Eisendrath and Terence Daosn , “The Cambridge Companion To Jung” , Cambridge Univerity Press , 1997
9. Richard Schacht “CLASSIC MODERN PHILOSOPHY” -DESCARTES TO KANT , First published 1984 , LONDON
10. Robert Dostal , “The Cambrige Companion to Gadamer” , Cambrige University Press , 2002 , London
11. Robert Paul Wolff “About Philosophy” eight edition , 2000 , NEW JERSEY , USA
12. Roger Brooke , “Jung and Phenomeology” , London and New York , 1991
13. Sarvepalli Radhakrihnan And Charle A. Moore , “A Source Book In Indian Philosophy” · Haaii
14. Stephen Houlgate , “FREEDOM , TRUTH , AND HISTORY-An Introduction to Hegel Philoophy” First published 1991 , by Routledge , London
15. T.P. Kasulis “Zen Action Zen Person” paperback edition , 1985 , University of Hawaii press
16. 《六祖壇經》〈疑問品第三〉慈雲山莊·三慧學處恭印，民 84
17. 《六祖壇經·敦煌本·流行本合刊》，初版 12 刷，台北市：慧炬，民 90
18. 《地藏菩薩本願經》〈覺林菩薩偈〉
19. 《金剛般若波羅蜜經》
- 19-1 《維摩詰所說經》
- 19-2 《禪源諸詮集都序》

20. 《阿含經隨身剪輯(袖珍版)》莊春江著，初版，高雄市：莊春江，1995 (民 84).
21. 《中阿含經十二選》莊春江編著，初版，高雄市：正信佛教青年會，1995
22. 《心經要解》傳布法師 述 台南市：和裕出版，2004
23. 《中觀論頌講記》印順著，新版二刷，新竹縣：正聞出版社，民 92
24. 《佛祖心要》板藏，同治五年桂月重刊，卷上，寶誌公（大乘讚十首十四科頌十四首）
25. 《佛祖心要·牧牛圖頌·淨修指要---合刊》台北市：華藏精舍 民 63
26. 《中國禪宗史》，印順著，2 版，中國南昌：人民出版社，1999
27. 《仏教教理研究・水野弘元著作選集・第二卷》水野弘元著，第一刷發行，東京都千代田區外神田 2-18-16：株式會社春秋社，1997
28. 《パリ語佛教辭典》雲井昭善著，山喜房佛書林：1997
29. 《佛教各宗大意》(第一輯第三種)【律宗大意】黃懺華著
30. 《中華佛學學報》〈以四部阿含經為主一綜論原始佛教之我與無我〉楊郁文著
31. 《佛陀法語》達彌卡法師著，郭錦彪·劉妙蓮譯，台北市：佛陀教育基金會，2001
32. 《中印佛教思想史》常盤大定、宇井伯壽著，印海法師譯，新竹縣峨眉鄉：元光寺無量壽出版社，民 76，
33. 《中國佛學的現代詮釋》吳汝鈞著，台北市：文津，民 84
34. 《佛法入門手冊》馬來西亞佛教總會弘法組合編，台北市：佛教出版社，民 69
35. 《佛學常見詞彙》竺摩法師編定，陳孝義居士編，高雄市：淨心文教基金會，民 83,
36. 《佛門必備課誦本》〈早課·心經〉李炳南題，台中市：瑞成書局
37. 《學佛通論》續明法師著，台北市：佛陀教育基金會，2001
38. 《中級佛學教本》方倫居士著，七版，台中市：菩提樹雜誌社叢書之十，民 68
39. 《六祖壇經研究論集一禪學專集之一》張曼濤主編，初版，台北市：大乘文化，民 67
40. 《禪學論文集一禪學專集之二》張曼濤主編，初版，台北市：大乘文化，民 67
41. 《禪學論文集一禪學專集之三》張曼濤主編，初版，台北市：大乘文化，民 67
42. 《中觀思想論集(龍樹與中觀)》張曼濤主編，初版，台北市：大乘文化，民 67

43. 《不二法門》耕雲先生著，四版，台北縣：中華禪學雜誌社，1994
44. 《從創造的詮釋學到大乘佛教》傅偉勳著，台北市：東大，1997.
45. 《中國佛學的現代詮釋》吳汝鈞著，初版，台北市：文津，民 84
46. 《禪宗史實考辨—禪學專集之四》張曼濤主編，初版，台北市：大乘文化，民 67
47. 《禪宗典籍研究—禪學專集之五》張曼濤主編，初版，台北市：大乘文化，民 67
48. 《禪宗思想與歷史—禪學專集之六》張曼濤主編，初版，台北市：大乘文化，民 67
49. 《禪佛教入門》鈴木大拙著，李世傑譯，初版，台北市：協志，民 59
50. 《禪天禪地》鈴木大拙著，徐進夫譯，再版，台北市：志文，民 75
51. 《禪》鈴木大拙著，台南市：大孚，民 76
52. 《禪海之筏》(原名禪學闡微)陳榮波著，再版，台北市：志文，民 75
53. 《禪》鈴木大拙著，二版，台北市：世茂，民 75
54. 《印度中觀哲學》吳汝鈞著，第一版，台北縣·新店市：圓明，民 82
55. 《龍樹中論的哲學解讀》吳汝鈞著，三版，台北市：台灣商務印書館，1999
56. 《禪與心理分析》鈴木大拙、佛洛姆等著，孟祥森譯，再版，台北市：志文，1994
57. 《禪與西方思想》阿部正雄著，王雷泉、張汝倫譯，初版，台北市：桂冠，1994
58. 《禪學講話》日種讓山著，芝峯法師譯，三版，台北市：東大，民 80
59. 《存在禪》艾茲拉·貝達(ezra bayda)著，胡因夢譯，初版，台北市：心靈工坊，2002
60. 《禪與中國》柳田聖山著，毛丹青譯，初版，台北市：桂冠，1992
61. 《箭術與禪心》奧根·海瑞格(Eugen Herrigel)魯宓譯，初版，台北市：心靈工坊，2004
62. 《絕對無的哲學—京都學派哲學導讀》吳汝鈞著，初版，台北市：商務，1998
63. 《內觀基礎—從身體中了悟解脫的真相》緬甸馬哈希大師著，編譯群，二版一刷，台北市：方廣，2004
64. 《老子道德經之演講錄》牟宗三主講，蘆雪崑記錄，台北市：鵝湖出版
65. 《老子今註今議及評介》王雲五主編，陳鼓應註議，三次修訂版，台北市：台灣商務，2000 (民 89)
66. 《老子哲學》張起鈞著，初版，台北市：正中，民 53
67. 《老子學術思想》張揚明著，三版，台北市：黎明，民 83
68. 《老子釋譯—附馬王堆帛書老子》朱謙之·任繼愈著，台北市：里仁，

民 74

69. 《老子校正》陳錫勇著，初版，台北市：里仁，民 87
70. 《老子哲學之詮釋與重建》袁保新著，初版，台北市：文津，民 80
71. 《莊子讀本》葉玉麟譯解，初版，台南市：綜合出版社，民 65
72. 《對比、外推與交談》沈清松著，初版，台北市：五南，2002
73. 《中國哲學史》王邦雄著，四版，台北縣·蘆洲：國立空中大學，民 90
74. 《中國哲學原論-導論篇》唐君毅著，校定版，台北市：台灣學生，民 76.
75. 《哲學概論上·下》唐君毅著，校定版，台北市：台灣學生，民 74
76. 《中國哲學十九講：中國哲學之簡述及其所蘊涵之問題》牟宗三著，初版，台北市：台灣學生，民 72
77. 《中國哲學的特質》牟宗三著，再版，台北市：台灣學生，民 83
78. 《中國人性論史·先秦篇》徐復觀著，初版，台北市：臺灣商務，1969
79. 《西洋哲學史》傅偉勳著，初版第十七刷，台北市：三民，民 89
80. 《西洋哲學史》波爾曼著，孟祥森譯，五版，台北市：牧童，民 68
81. 《中西環境哲學：一個整合的進路》莊慶信著，初版，台北市：五南，2002
82. 《當代詮釋學》Josef Bleicher 著，賴曉黎譯，初版，台北市：使者，1990
83. 《真理與方法—哲學詮釋學的基本特徵》漢斯—格奧爾格·加達默爾著，洪漢鼎譯，
84. 《真理與方法—補充與索引》漢斯—格奧爾格·加達默爾著，洪漢鼎·夏鎮平譯，
85. 《詮釋學》Richard E. Palmer 著，嚴平譯，初版，台北市：桂冠，1992
86. 《胡賽爾與現象學》Edo Pivevic 著，廖仁義譯，二版，台北市：桂冠，民 86
87. 《焦慮的意義》羅洛·梅〈Rollo May〉著；朱侃如譯，初版，台北縣新店市：立緒文化，民 93
88. 《哭喊神話》羅洛·梅〈Rollo May〉著；朱侃如譯，初版，台北縣新店市：立緒文化，民 92
89. 《權利與無知》羅洛·梅〈Rollo May〉著；朱侃如譯，初版，台北縣新店市：立緒文化，民 92
90. 《當尼采哭泣：心理治療小說》Irvin D. Yalom 作，侯維之譯，初版三刷，台北市：張老師，2001
91. 《聖與俗：宗教的本質》Mircea Eliade 著，楊素娥譯，初版，台北市：桂冠，2000
92. 《人及其象徵—榮格思想精華的總結》Carl G. Jung 主編，龔卓軍譯，

- 初版，台北縣新店市：立緒文化，民 88
93. 《存在心理治療·死亡》Irvin D Yalom 作，易之新譯，初版，台北市：張老師，2004
 94. 《存在心理治療·自由、孤獨、無意義》Irvin D Yalom 作，易之新譯，初版，台北市：張老師，2004
 95. 《榮格自傳·回憶·夢·省思》Carl G. Jung 主編，劉國彬·楊德友譯，初版，台北市：張老師，1997
 96. 《導讀榮格》Robert H. Hopcke 著，蔣韜譯，初版，台北縣新店市：立緒文化，民 86
 97. 《你可以不怕死》一休禪師著，胡因夢譯，初版，台北市：橡樹林，2003
 98. 《宗教經驗之種種》William James 著，蔡怡佳·劉宏信譯，初版，台北縣·新店市：立緒文化，民 90
 99. 《柏拉圖靈丹》Lou Marinoff Ph.D 著，吳四明譯，南華大學館藏
 100. 《研究報告寫作手冊》曹俊漢編著，二次印行，台北市：聯經，民 68