



## 論佛教曹洞宗與《參同契》、《易經》之關係(一)

靜華

在中國諸多佛教宗派中，禪宗可稱得上是流傳最廣、影響最大的一個派別。曹洞宗為禪家「五葉」之一，雖未能在禪門中獨佔鰲頭，卻也不可輕視它的存在。僅以洞宗與儒道關係十分密切這一點來說，即大有研究之必要。自盛唐的石頭希遷開始，他的思想就受過道教魏伯陽《參同契》<sup>①</sup>的深刻影響，具體表現在希遷的佛學偈頌《參同契》一文中，從內容到形式都是如此。接着，由魏氏《參同契》作為中介，石頭希遷和另一位洞宗祖師雲岩曇晟又將儒家經典《易經》引進禪門，以後竟貫穿於晚唐五代

曹洞宗形成的全過程，直至宋元明清各朝高僧對洞上五位理論的闡述發揮，亦幾乎無一不與《易經》有着微妙的關係。雖然這種關係顯示在中國佛教史上的文字並不太多，而且在以「儒家易」為正統的易學史中也不是諱而不談，就是被斥之為左道旁門慘遭批判剔除，甚至銷毀。<sup>②</sup>但是，佛《易》溝通成為易學史、佛教史上的「暗流」，斷斷續續地延續了一千多年，這是不容抹殺的

歷史事實。探索這一段鮮為人知的秘史，對於揭開佛《易》關係的真面目，深入全面地研討易學、佛學、哲學等方面的許多問題，都是很有意義的。

基於上述想法，本文將論述曹洞宗在形成過程中禪師怎樣利用《參同契》和《易經》來闡發他們的禪學思想的，同時探討在洞宗形成之後高僧對洞宗祖師運用易學原理表達禪意史實的不同理解及其得失。至於曹洞宗與《參同契》《易經》溝通之因緣、禪《易》相會對禪學產生了何種影響等問題，本文也略作論列。目的是為了推動對這一專題研究的重視與開展。

### 一、曹洞宗的形成過程與《參同契》、《易經》之關係

曹洞宗的源流，應從石頭希遷說起。

希遷(700-790)，端州高要(今廣東省高要縣)人。少年出家曾到曹溪慧能門下做沙彌。期間「上下羅浮，往來三峽」，到處參學。據說他未曾受具戒，慧能就圓寂了。後往依慧能的高足青原行思，前後達十餘年之久，終成一代著名禪師。

悟道之後，希遷雲游至南岳衡山附近(今湖南省衡陽市南岳縣境內)，承禪宗五祖弘忍以來「法門大啟，根機不擇」<sup>③</sup>的傳統，廣收門徒，大弘禪理，名被海內。我們知道，在覺悟問題上禪宗一向強調佛性本有，重在自悟。如果學者覺得對佛法深有體會，即可單獨向師長呈述自己的見地，請求印證。師長如認為他契機契當，就授法予他，表示認可，這種傳授，是師徒間秘密進行的，不向外人說。如弘忍傳法六祖慧能，即其一例。這一「與法」也就表示為「不立文字」、「頓入」和「意傳」，是為達摩以來禪宗的真意所在，希遷的傳法藥山惟儼，也是如此。

然而，這是針對所謂上根大智慧的人(多半指「心心相印」的歷代祖師)而言的。至於接引一般學者，禪師常常陷入兩難之境：即不能言說，又不能不說，不能言說是因為禪宗「天竺相承，本無文字，入此門者，唯意相傳」<sup>④</sup>是不可言詮，不可心思的。回光返照，當下即是。如靈山會上釋迦牟尼拈花，惟大迦葉一人微笑相契，佛陀即授法予他。故而中國早期的禪宗大德很少有自己的著述，就是這個道理。不能不說是由於表現道旨的師徒印證，借助某事(或某物)作誘導的「方便開示」，以啟發學者「開悟」，這些諸如此類的問題，不能沒有語言的憑借。要解決這個矛盾，不得已而取比較好的辦法是運用偈頌的形式。因為偈頌如詩歌一般易於表達某種玄虛飄渺、難以把握的形上境界，使學者領會方便，又不至於被文字所障，從而達到「繞路說

禪」的目的。石頭希遷正是在一定程度上出於上述考慮，才做了那篇五言偈頌《參同契》<sup>⑤</sup>的，目的是表示自己的悟境，嘉惠後學。

《參同契》對後世禪宗(尤其是曹洞、雲門、法眼三家)的作用很大。它的內容豐富多采，但也難讀。這是因為它的形成不僅與道教名著——魏伯陽《參同契》的影響有關，而且又涉及到《易經》原文思想的緣故。

### 1. 希遷《參同契》與魏伯陽《參同契》

關於希遷《參同契》受魏氏《參同契》的影響，是一個十分有趣的問題。儒、釋、道三家對此的態度各有千秋。

佛教方面也許出於宗教自尊的原因，有所忌諱，故只字不提此事。如《祖堂集》在敘述希遷撰寫《參同契》的因緣時，只說受前秦僧肇《肇論》的影響，不及其它。其中說：

讀僧肇《涅槃無名論》，<sup>⑥</sup>見中云：「會萬物以成己者，其惟聖人乎！」乃嘆曰：「聖人無己，靡所不己，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！」<sup>⑦</sup>

「會萬物以成己者，其惟聖人乎，」這句話的意思是說，能會通天地萬物的，惟有無我的聖人才能做到。希遷覺得這就是聖人的境界。惟有如此，始能達到「圓鑒虛照於其間，萬象體玄而自現」，亦即「境智真一」的悟道境界。《祖堂集》以為，希遷就是據此體會撰寫《參同契》的。

不但佛教如此，道教對此亦未置一辭。這可能是他們心存顧慮，不便言說，怕引起新的佛道之諍。因為他們吸收佛教的思想

資料，大大超過佛教利用道教的東西。倘就此挑起諍端，顯然對這不利，不如保持緘默。儒家方面則多出臆測，加以否定。如明清之際的哲學家，號稱「三大儒」之一的李顥，在《答顧寧人書》中曾武斷地說：

《參同契》，道家修仙之書，禪家必不肯閱。

其實，希遷《參同契》受魏氏《參同契》的影響，並不隱晦，只須將二者作一番比較，即可看得一清二楚了。

首先，希遷《參同契》篇名與魏氏《參同契》書名完全相同明顯不是巧合。

其次，從寫作意圖上看，也有相似之處。魏伯陽《參同契》中有一段解釋其書名的話：

大易情性，各如其度；其老用究，較而可御；爐火之事，真有所據：三道由一，俱出徑路。<sup>⑧</sup>

又說：

羅列三條，枝莖相連；同出異名，皆由一門。<sup>⑨</sup>

可見，魏氏認為，大易、黃老、煉丹三家其精神是相會通的。所謂「三道由一，俱出徑路」是也。希遷針對當時禪宗的形勢，結合自己的悟境，寫了這篇《參同契》，意在如魏氏融合大易、黃老、煉丹三家思想為一體那樣，調和禪宗內部南、北宗之間不同禪學觀點的諍論，說明禪宗本源與南北旨是一脈相通的。《壇經》裏說：「法無頓漸，人有利鈍。」希遷承其說，在《參同契》中提出，雖然「人根有利鈍」，可以針對不同對象施設頓漸之教，但是祖師代代相傳的「道」，並無南北祖之分，大家都是禪門中人，講的都是家話，沒有必要相互諍訟，是此非彼。

復次，在寫作心理上，亦頗為接近。《參同契·火記》六

百篇章》有云：

若遂結舌暗，絕道獲罪誅；寫情著竹帛，又恐泄天機；猶豫增嘆息，俛仰綴思慮；陶冶有法度，未可悉陳敷；略述其綱紀，枝條見扶疏。

魏伯陽感到沉默不語，有絕道之罪；明確表白，又怕泄漏天機，權衡再三，才決定採用「曲筆」寫法，藏而欲露，顯而又隱，故行文多「艱深之辭，使人難曉」，其中隱伏「千周萬遍之說」，要「使人熟讀」「枝條」，力透紙背，始能「得之」，<sup>⑩</sup>用心可謂良苦。希遷雖無泄漏「天機」之虞，也沒有在《參同契》中明確流露有什麼難言之隱。然而如前所述，「道本虛空」，<sup>⑪</sup>不以言通，不以心得，完全處在如魏氏一樣暢說不可，欲罷不能的尷尬境地。受其行文筆法的啓示，希遷亦採取一種特殊手法。《參同契》的問世，正是他這種複雜宗教心理的曲折反映。

由於上述複雜的心理原因，所以導致「假語村言」表達方式的產生，字裏行間，疊出隱寓之句、恍惚之辭。如魏氏《參同契》即「假借君臣，以彰內外；叙其坎離，直指汞鉛；列以乾坤，度量器鼎；明之父母，繫以始終；合以夫婦，拘其交姤；譬諸男女，顯以滋生；析以陰陽，導之反復；示之晦朔，通以降騰……」<sup>⑫</sup>以致引起後人諸多誤會。<sup>⑬</sup>希遷《參同契》亦仿此法，借用「明暗」、「本末」、「尊卑」、「母子」、「函蓋」等概念，譬喻理事、主次、心物等關係。諸如「靈源明皎潔，支派暗流注」、「本末須歸宗，尊卑用其語」，還有「事存函蓋合，理應箭鋒拄」等即是，其中「明暗」一對概念用處最多，幾乎佔去整篇《參同契》的一半內容，以後曹洞宗所謂「夜半正

明，天曉不露」，<sup>①</sup>「烏鷄雪上行」<sup>②</sup>等均與「明暗」概念有關（這層意思容下文論及時再說）。雖然，從文字上看，希遷《參同契》不如魏伯陽《參同契》「艱深」，但因多用「暗喻」，含意隱晦，若想透徹理解，並非易事。這不能不說是接受魏氏寫作手法的結果。佛經裏說，釋迦牟尼成佛後，曾以「種種譬喻，廣演言教，無數方便引導眾生。」<sup>③</sup>從「法非喻不顯，喻非法不生」<sup>④</sup>這層意義上說，希遷借助「明暗」等概念表現禪意，又是本自佛陀的教誨。

毋庸諱言，希遷撰寫《參同契》偈頌也受到牛頭法融四言偈頌《心銘》的啓迪。偈頌，本意指佛經「十二分教」中的「祇夜(Geyā)」、「伽陀(Gāthā)」，梵漢並稱，譯作「偈頌」。原為古印度文學形式之一種。有四言、五言、七言等，對於音綴多少、聲調高低，皆有一定的規則，惟獨不必押韻，佛經裏經常運用，每與長行相間，用以表示總結、概括，或強調上文所說的內容，亦為聽眾易於熟記，以便傳誦。中國僧人的應用偈頌，始於東晉，支遁寫過偈頌，慧遠還用偈頌表達心跡，<sup>⑤</sup>不過，一般是押韻的。這是因為中國的譯經僧多將經典原文中的偈頌譯成有韻文字（如詩歌一般）的結果。禪師的利用偈頌表達禪修悟境，比較可靠的說，是從牛頭法融的《心銘》開始的。<sup>⑥</sup>然而，如果將《參同契》與《心銘》加以比較。即可發現，二者有相當的不同：一是寫法稍有出入，《心銘》所用為四言偈頌，而《參同契》則為五言；《心銘》全篇採用二三句式，文約義廣，取效樸實，頗有古代《詩經》的遺風。為避免音調板滯，中間還採取了換韻。《參同契》則一韻到底，音節流暢，音調整齊，委宛達意，富有變化。二是風格迥異。《心銘》偏於說理，直抒胸臆，其中說：

心性不生，何須知見。 本無一法，誰論薰煉？  
往返無端，追尋不見。 一切莫作，明寂自現。  
前際如空，知處迷踪。 分明照鏡，隨處冥蒙。  
一心有滯，諸法不通。 去來自爾，胡假推窮。  
生無生相，生照一同。 欲得心淨，無心用功。  
……<sup>⑦</sup>

然而，希遷《參同契》卻與此相反，多用譬喻，寓意晦澀。試看部分原文，作一對比：

門門一切境，回互不回互。 回而更相涉，不爾依拉住。  
色本殊質像，聲元異樂苦， 暗合上中言，明明清濁句。  
四大性自復，如子得其母。 火熱風動搖，水濕地堅固。  
眼色耳音聲，鼻香舌鹹醋。 然於一一法，依根葉分布。  
本末須歸宗，尊卑用其語。 當明中有暗，勿以明相遇。  
當暗中有明，勿以明相睹。 明暗各相對，比如前後步。  
萬物自有功，當言用及處。 事存函蓋合，理應箭鋒拄。  
……

顯而易見，這是屬於不同寫作手法的兩個系統的作品。此亦可反證希遷《參同契》還是與魏氏《參同契》「辭韻皆古，奧雅難通」<sup>⑧</sup>有諸多相合之處，雖然語句表達因了內容的不同而有所不同，但難解的程度居然相去無幾。

再者，希遷《參同契》「道化」的傾向，十分明顯。其中不說佛，而稱「大仙」；不說菩提，而稱「道」，即是比較明確的例子。這除了早期牛頭宗的影響之外，恐怕也抹不掉魏伯陽的《參同契》大談修仙、丹道理論的影子。

上述說明，希遷對魏氏《參同契》不僅下過一番工夫，而且



還吸收了不少精神營養。那麼，他爲什麼要去研究一部道書呢？要解決這個問題，我們還得從有唐一代佛道的形勢背景下去尋找答案。

唐朝是中國道教最爲興盛的朝代，也是修仙煉丹術發達的「黃金時期」。由於帝王崇奉道教，大都迷信服用金丹可得長生久視。於是，不惜耗費大量人力財力命道士煉製金丹，這就大大刺激了外丹術的快速發展。清趙翼根據《新舊唐書》有關內容統計，唐朝的太宗、憲宗、穆宗、敬宗、武宗、宣宗之死均與服用金丹有關，大臣則更多，見於記載的即有李道古、李抱真、杜伏威、孟簡等十餘人。<sup>22</sup>大詩人李白、白居易等曾從道士習煉丹之法。可見影響之大。流弊所及，整個國家瀰漫着濃厚的修仙煉丹之風。這種形勢是與魏伯陽《參同契》所起的作用分不開的。

《參同契》成書於東漢末年，當時似乎不會有多大反響，在魏晉南北朝相當長的時間裏，也未受到足夠的重視。但到了唐代，竟時來運轉，突然間身价百倍，很快成爲外丹理論畸形繁榮的「熱點」。自隋道士蘇元朗力倡《參同契》鉛汞之說以來，許多人紛紛趨時鑽研是書，並爲之作注。現存唐代從外丹角度注釋的《參同契》，即有托名「長生陰真人注」、「無名氏注」<sup>23</sup>兩個本子。而專門發揮《參同契》丹道學說的著作亦復不少。此外，還有很多煉丹著作如《日月玄樞論》、《通幽訣》、《張真人金石靈砂論》等都徵引《參同契》作爲自己的理論根據。以至於形成了一股《參同契》研究的高潮。並由此演繹出如自然還丹說、藥物配合的相類學說以及臨爐煉丹火候掌握的直符理論等流派。《參同契》在唐代產生的這種巨大影響，不能不引起希遷的注意。

其次，唐代歷史上發生過多次佛道之諍，諍論的方式一般採

用宮廷辯論，而論辯的勝負又將直接關係到佛教日後的命運。這樣，迫使僧人在研習佛典的同時，兼習道書或道術，以備不時之需。比如法相宗僧人玄奘，即精通《老子》。他曾奉詔將《老子》譯成梵文。並且由於將老子的「道」譯成「末伽」，以便與佛教的「菩提」（覺）區別開來一事，與道士發生了一場諍論<sup>24</sup>。有的僧人在研習過程中自覺（或不自覺）地吸取其中的思想資料以豐富自己的理論，如天台宗湛然的「無情有佛性」說，雖然本自三論宗吉藏的《大乘玄論》，但也可能受到《道教義樞》「草木有道性」說的啓發。也有的僧人如大通、惟賢等參與道士煉丹之類。<sup>25</sup>魏伯陽《參同契》作爲當時十分流行的道教熱門書，受到希遷的青睞是很自然的，在研習中受潛移默化影響，也合乎情理；當然說他是自覺地利用其中的思想、方法，也未嘗不可。

然而，魏伯陽《參同契》雖講丹道理論，卻是融合大易、黃老、煉丹三家爲一體來談的，且「彷彿書之目」。<sup>26</sup>全書的內容與《易經》學說有着深刻的因緣。希遷《參同契》一方面是借鑒了魏伯陽的表現手法，另一方面也消化吸收魏氏《參同契》中有關《易經》學說的精神內涵來發揮他「即事而真」的禪學思想。

所謂「即事而真」，講的是理和事的關係，即注重客觀事實，從個別的事上體會出理來。理事關係，是禪家的共識，禪宗五家無一不講理事，只是講的方法不同。如臨濟以賓主代表理事，主爲理，賓爲事；馮仰以方圓代表理事，圓爲理，方爲事；雲門以函蓋喻理，截流爲事；曹洞以偏正代表理事，偏爲事，正爲理；法眼則講理事圓融，一切現成。希遷是用「明暗」來講理事的，這是《參同契》中一對重要的概念。關於它的來源，從文字上看，是出自《壇經》末尾的「三十六對概念」之一，實際的精神卻本自《易經》的《坎卦》和《離卦》。此種取意亦由魏伯

陽《參同契》的思路而來。魏氏極爲重視《坎》、《離》二卦的作用，認爲坎、離是爲「乾坤二用」，因「無爻位」，故能「周流行六虛，往來既不定，上下亦無常。」<sup>⑦</sup>他就是根據《坎》、《離》二卦的這些特點，把它看作是《易經》六十四卦變易的根本上，提出「坎離爲《易》」的思想。坎離者，日月之謂。日爲太陽，月爲太陰。月體本黑，因受太陽之光而白，故言陽明陰暗。同時因西漢京房之《京氏易傳》而以月象附會煉丹思想，<sup>⑧</sup>尤以月之盈虧，比擬人精神的旺衰，以日之出沒，比擬氣血的盈虛。希遷由此出發，並結合《易經·說卦傳》意，以離象爲火、爲日，坎象爲水、爲月（爲月，乃水之引申義。見《周易正義》：「爲月，取其月是水之精也。」）火、日其意爲「明」（光明），水、月與火、日相對。加之「陽明陰暗」，自然可以推出「暗」（黑暗）的意思。圖示如下：

離象 火 日 陽 ↓ 明  
坎象 水 月 陰 ↓ 暗

這就是希遷「明暗」概念的由來。他用「明暗」說明理事，明代表理，暗代表事。同時參照魏伯陽以月象變化來闡述丹道思想那樣，以月亮的盈虧所顯示的明暗變化來表達其禪學思想。希遷在《參同契》中說：「當明中有暗，勿以暗相遇，當暗中有明，勿以明相睹。明暗各相對，比如前後步」意思是說，參禪修煉所達到的不同境界，就如同月象的圓缺陰晴，既有明暗之分，又有明中有暗，暗中有明之別。參禪者應根據各個階段的不同意境，審慎地採取相應的用功方式（或用功過度）。因爲意境的顯示既與月象的明暗變化相類，又與這種變化有關。現代科學證實，月亮同其它星球一樣，對人類的身體、感情、情緒等均有不同程度的影響，尤以朔望日爲最。參禪，可以說是一種心智調整與生理運

行雙管齊下的潛在運動，自然不會與月亮的明暗之變沒有關係。所以，在意境的把握上，不可偏於明或偏於暗，因爲明暗的變動是相對的，就像人走路時的前後步一樣，不可以絕對化。希遷將禪修中的意境與月之晦明更易緊密聯繫在一起，這種思想在中國禪學史上具有開創性的意義。

我們的祖先在幾千年前就已開始觀察天象的變化，並認識到月亮對農作物的影響。因而以月亮陰晴圓缺的不同顯示來推算一年之中氣候的變化規律，借以預報時令，安排農事，《禮記·月令》即記載了許多這方面的寶貴資料。至西漢時，京房等人將月象運用於術數（如納甲等），講陰陽災異，此爲一變。東漢魏伯陽在《參同契》中以納甲附會煉丹。借月亮一月六節（三日、八日、十五日、十六日、二十三日和三十日）之盈虧，取象陰陽卦畫之消長，以確定丹道火候之進退，此又一變。唐朝石頭希遷《參同契》則取月亮圓缺晦明變易之象，喻禪修功夫深淺之跡，此爲三變。由此三變，我們可以看出，月象在中國儒道思想發展中所起的重要作用，也可以借此明瞭希遷《參同契》思想與儒道兩家關係之所在。

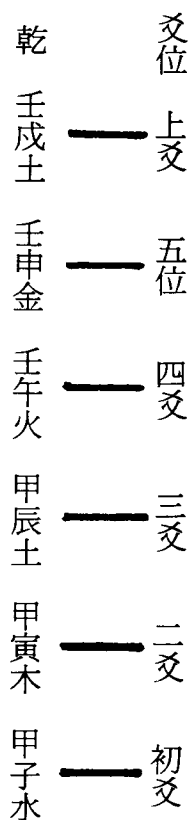
## 2. 洞宗的形成曲折與《易經》卦爻之因緣

石頭希遷的再傳雲岩曇晟（782-841），是一位學識淵博而又居山修煉的得道禪師。他不僅深化發展希遷「即事而真」的禪學思想，提出「寶鏡三昧」的新法門。其意是人觀察萬事萬物應該如面對寶鏡一般，鏡裏的是影子，鏡外的是形貌。如此形影相睹，汝（形）不是渠（影），渠正是汝。從而說明「由個別的（事）上能夠顯現出全體（理）」的境界來。而且承其運用《坎》、《離》二卦的思想，繼續挖掘內在含意與禪學掛鉤，由

此創作著名的《寶鏡三昧歌》。<sup>29</sup>在這篇四言偈頌裏，充滿各類神奇的比喻，其中「如（一作重）離六爻，偏正回互；疊而爲三，變盡成五」的「十六字偈」，直接取自《易經·離卦》。這說明在利用《易經》卦爻寓意爲禪學服務方面，雲岩比希遷更進了一步，他在《坎》、《離》二卦中僅取《重離》一卦，以爲一卦即足以表達禪的深意，頗具匠心。《易經》六十四卦，惟《坎》、《離》二卦具備「陰中有陽，陽中有陰」的條件，與希遷「明中有暗，暗中有明」的寓意相合。然而，由於雲岩只取《離卦》，故不宜再用出自《坎》、《離》二卦的明暗概念來表現理事關係，他將此改爲「偏正」來替代，利用偏正在《重離》六爻中的回互關係來表達理事的變化。所謂回互，即是互相融合。雖然各個事物之間的界限脈絡分明，但此中有彼，彼中有此，互有交涉，彼此間是貫通的。這樣，雲岩既發展了希遷理事關係的表達方式，又和《易經》一卦六爻主從關係由「奇偶相與」決定的原則相適應。這是第一層意思。

其次，《重離》本意有「重明」之意。所謂重明，乃指該卦上下俱離，離爲火，爲日，有「光明」的意謂，如前所述。雲岩以爲，「重明附麗」於「正道」，即可以「化成天下」——「化導天下芸芸衆生。」此與唐代孔穎達《周易正義》所言相合：「重明，謂上下俱離；麗乎正也者，謂兩陰在內，既有重明之德，又附於正道，所以化成天下。」不過兩人的目的是大相徑庭的。這是第二層意思。

第三層意思從「十六字偈」含意的由來可以看出，雲岩不僅對《易經》了了胸中，而且通象數，尤精於京房的「五行六位」體例。五行六位，是指在納甲、納支的基礎上再配以五行，也稱爲「六位配五行」。這裏只以「乾」爲例，圖示如下：



雲岩由此得到靈感，稍加改變，創設了「十六字偈」。意在《重離》一卦六爻之中層層疊現「偏正回互」的宗旨。後來他的弟子洞山良价在此基礎上建立的「偏正五位」，正是雲岩寓意的進一步延伸和展開說明。如果說希遷運用易理闡發禪意，尚徘徊於魏伯陽《參同契》與《易經》之間的話，那末，「十六字偈」的產生則表明雲岩已越過《參同契》的中介，將禪《易》關係發展到了一個新階段。

從禪學思想發展先後的角度的來看，自希遷用明暗概念表現理事到雲岩改用偏正概念來表示，中間應該有一個過渡。這個過渡的人物就是希遷的嫡傳藥山惟儼。

（未完）

## 【注釋】

①關於魏伯陽《參同契》書名，書中自言僅「參同契」三字。隋以前的文獻記載，大抵與此相同。惟陶弘景《真誥》自注作《易參同契》。直至隋朝《北堂書鈔》問世，始有《周易參同契》之名，並沿襲至今。筆者認爲，《參同契》書名應以魏伯陽

自言和隋以前文獻所書為準，故本文仍用《參同契》原名。

②歷史上官方以「儒家易」為正統，將主張佛《易》溝通的「以佛解《易》」流派視作「異端」，實施打擊主要有兩次：一次是唐初國子監祭酒孔穎達等人借編撰《周易正義》之際，剔除侈談佛易關係之書；一次是清代乾隆年間編撰《四庫全書》時，大量此類書籍被焚毀，少數僅存書目。

③語出《傳法寶記》，此為弘忍所創，以後成為禪宗的傳統。

④《金石續編》卷六《唐中岳沙門釋法如禪師行狀》。

⑤《參同契》原文：

竺土大仙心，東西密相付。人根有利鈍，道無南北祖。靈源明皎潔，枝派暗流注。執事元是迷，契理亦非悟。門門一切境，回互不回互。回而更相涉，不爾依拉住。色本殊質象，聲元異樂苦；暗合上中言，明明清濁句。四大性自復，如子得其母，火熱風動搖，水濕地堅固。眼色耳音聲，鼻香舌鹹醋。然于一一法，依根葉分布。本末須歸宗，尊用卑其語，當明中有暗，勿以暗相遇。當暗中有明，勿以明相睹。明暗各相對，比如前後步。萬物自有功，當言用及處。事存函蓋合，理應箭鋒拄。承言須歸宗，勿自立規矩，觸目不會道，運足焉知路。進步非近遠，迷隔山河固。謹白參玄人，光陰莫虛度。

⑥《涅槃無名論》是《肇論》集子中的一篇文章。

⑦《祖堂集》卷四《石頭和尚傳》。

⑧魏伯陽《參同契·大易情性章》，《周易參同契古注集成》，上海古籍出版社1990年影印本。

⑨《參同契·務在順理章》，同上。

⑩《朱子語類》卷一百二十五。

⑪參牛頭法融《絕觀論》原文是：

問曰：「云何為道本，云何為法用？」

答曰：「虛空為道本，森羅為法用也。」

⑫彭曉《周易參同契通真義序》，《周易參同契通真義》卷首。《周易參同契古注集成》。

⑬魏伯陽《參同契》辭多比喻，本義隱晦。古來解者，有主內丹說，有主外丹說，亦有主內、外丹說，還有主房中術說等等，莫衷二是其本文究竟指什麼，至今仍無的論。

⑭雲岩曇晟《寶鏡三昧歌》，《洞山良价禪師語錄》，《卍續藏經》第119，第457頁。

⑮曹山本寂《五相偈》，《曹山本寂禪語錄》，《卍續藏經》第119冊，第457頁。

⑯《妙法蓮華經·方便品第二》，《大正藏》第九卷，第57頁。

⑰法藏《華嚴經·金獅子章》。

⑱《高僧傳》卷六《慧遠傳》，《大正藏》第50卷，第359頁。

⑲世傳禪宗三祖僧粲撰《信心銘》，《傳燈錄》卷三十著錄。然而，歷史上僧粲事跡不明，直到《歷代法寶記》和《寶林傳》出，都未曾說僧粲造《信心銘》。後人的傳說是根據《百丈廣錄》所說。現學界一般以為僧粲造《信心銘》根據不足，不能信從。今台灣印順《中國禪宗史》認為《信心銘》即法融《信心銘》亦可備一說。

⑳見《大正藏》第17卷，第457頁。

㉑朱熹《周易參同契考異》末尾。《周易參同契古注集成》。



②⑤《廿二史札記》卷十九。中華書局1963年版。

②③見《正統道藏》映帙、容帙。

②④詳見道宣《集古今佛道論衡》卷丙《帝詔令英法師翻老子爲梵文事》。

②⑦《參同契·天地設位章》。《周易參同契古注集成》。

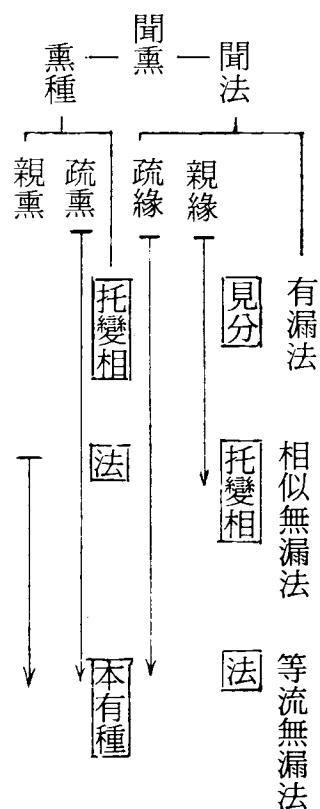
②⑧參見黃宗羲《易學象數論》卷一、胡渭《易圖明辨》卷

三。

②⑨《寶鏡三昧歌》全文：

如是之法，佛祖密付。汝今得之，宜善保護。銀碗盛雪，明月藏鷺。類之弗齊，混則知處。意不在言，來機亦赴。動成窠臼，差落顧佇。背觸俱非，如火火聚。但形文彩，即屬染污。夜半正明，天曉不露。爲物作則，用拔諸苦。雖非有爲，不是無語。如臨寶鏡，形影相睹。汝不是渠，渠正是汝。如世嬰兒，五相完具。不去不來，不起不住。婆婆和和，有句無句。終不得物，語未正故。如離六爻，偏正回互，疊而爲三，變盡成五。如葦草味，如金剛杵。正中妙挾，敲唱雙舉。通宗通途，挾帶挾路。錯然則吉，不可犯忤。天真而妙，不屬迷悟。因緣時節，寂然昭著。細入無間，大絕方所。毫忽之差，不應律呂。今有頓漸，緣立宗趣。宗趣分矣，即是規矩。宗通趣極，眞常流注。外寂中搖，擊駒伏鼠。先聖悲之，爲法檀度。隨其顛倒，以緇爲素。顛倒想滅，肯心自許。要合古轍，請觀前古。佛道垂成，十劫觀樹。如虎之缺，如馬之鼻。以有下劣，寶几珍御。以有驚異，狸奴白牯。羿以巧力，射中百步，箭鋒相值，巧力何預。木人方歌，石女起舞。非情識到，寧容思慮。臣奉於君，子順於父。不順非孝，不奉非輔。潛行密用，如愚若魯。但能相續，名主中主。

（上接第29頁「求那跋陀羅對中國禪宗之貢獻」）



「熏習」能使藏識的質地轉變，叫做「熏變」。即前引《楞伽維》文所謂「不思議熏及不思議變是現識（藏識）因」也。不思議熏者：《成唯識論》（卷二）「謂所熏能熏各具四義，令種生長故名熏。」所熏即藏識自體分，非同時五心所及餘轉識；能熏即前七識及其相應心所（七識熏藏識見分種，前五識熏藏識相分種，第六識通熏藏識見相二分種）。又云：「如是能熏與所熏識，俱生俱滅，熏習義成。令所熏中種子生長，如熏芭藤（胡麻）故名熏習。能熏識（現行果）等，從種（前種因）生時，即能爲因（現行又爲因），復熏成種（後種又果），三法展轉（從種生能熏識，此識復能爲因，復熏成種），因果同時。如炷（前種）生燄（現行果），燄（現行）生焦炷（後種）。亦如束蘆，更互相依，因果俱時理不傾動。」非不見眞如而能了諸行如幻事等，雖有而非眞，此之謂「不思議熏」。

不思議變者：變之體有力有能（種子亦曰功能，乃用中之體，即前「廣八略二」圖中之眞相）；變之用則或染或淨；變之事則頓起頓滅；變之相則如幻如夢，如鏡現形還見自質，謂之如幻，未臻大覺，長夜淪迷，謂之如夢；變之妙則相似相續，等流而相似，異熱以相續，相似則非常，相續則非斷，凡所有相體用因果，不一不異，名曰相似相續。「變」具以上諸義，善巧絕倫，故曰「不思議變」。

（未完）