



論佛教曹洞宗與《參同契》、《易經》之關係(二)

靜 華

藥山(745-828)，十七歲出家，受具戒於衡岳希操律師。後謁希遷，密證心法。據《傳燈錄》卷十四載，希遷師徒的相互印證，有這樣一段對話：

一日，師(指藥山)坐次。石頭見之，問曰：「汝在這裏作麼？」

對曰：「一切不爲。」

頭曰：「與麼即閒坐也。」

對曰：「若閒坐則爲也。」

頭曰：「汝道不爲，不爲個什麼！」

對曰：「千聖亦不識。」

石頭以偈贊曰：「從來共住不知名，任運相將祇麼行。自古上賢猶不識，造次常流豈可明？」

石頭有時垂語曰：「言語動用沒交涉。」

師曰：「非言語動用亦沒交涉。」

頭曰：「我這裏針扎不入。」

師曰：「我這裏如石上栽花。」

石頭然之。

希遷的傳法藥山，一般僧傳史料都這麼認爲，本該是沒有問題的。但在傳說中，也有不同的意見。如唐朝唐仲《澧州藥山惟儼大師碑銘》說，藥山是洪州馬祖道一(709-788)的弟子，與希遷無關。^⑩然而，細考碑文，卻有許多不解之處：

其一，作者唐仲，不見史載。碑文中提到的「沖虛」、「崇敬大德」、「興善寬敬」、「中岳洪」等，均爲無可稽考之人物。尤其是「中岳洪」，既然是與「南岳遷」(石頭希遷)、「江西叔」(馬祖道一)並列的有影響的人物，卻不見於史傳，殊不可解。

其二，碑文所述藥山侍馬祖達二十年之久，與史實不符。藥山侍馬祖是在他受具之後。受具時在唐大曆八年(公元773

年），再經二十年，是公元793年。可是馬祖在788年就圓寂了。

其三，既然說藥山侍馬祖二十年，又說他於貞元初年（785-789）就已「憩藥山（山名）」，「披榛結庵」，「趺坐」其間。所述年代前後自相矛盾。

顯然，《澧州藥山惟儼大師碑銘》乃是托名的偽作，而且極可能是出自洪州門下的手筆。洪州下臨濟宗的大慧宗杲（1085-1163），認為藥山曾親近過希遷，但沒有開悟，後來參馬祖才得悟。^③此說與唐仲所謂藥山侍馬祖二十年，和希遷無關的說法亦有出入。這是因為《祖堂集》、《宋僧傳》、《傳燈錄》等都說藥山是希遷的弟子，且傳有與希遷的問答。宗杲再也不能無視這已為禪門公認的史實，不得不退一步以為說，但他的觀點與唐仲碑並無二致。

再說，從禪法傳承的慣例來看，藥山也不像是馬祖的傳人。禪法是應機的，不隨便濫予非器。禪師們由於本人的性格、生長的地域環境以及悟道因緣的差異，在接引後學時，會有種種不同的方式方法。因此，不同根器、不同環境下出來的後學，師徒之間往往有相契、不相契之分，這在宗門裏謂之「契機」。台灣印順法師在《中國禪宗史》一書中將這種情況概括為南北地域上差異性，是很有道理的。我們從藥山與雲岩的對話機鋒中可以看出南方禪學的鮮明特色。此亦可證實藥山是成長於南方系統的禪師，與具有典型北方風格（如喝、打、踢、踏等）的馬祖道一，從接引方式上說，也是不大可能相契的，《祖堂集》卷四《藥山和尚傳》說，藥山接引後學基本是溫和禪風，偶爾有一次打，也只能說明藥山曾參禮過馬祖（這一點僧傳亦有明確記載），但更多的卻是接受希遷的江南禪風。至於為爭奪門人，不惜捏造史實，偽撰碑文，如洪州門下那樣，^④是不足為訓的。

希遷傳法藥山，史有明文，不成問題。但藥山發展乃師用明暗概念表現理事關係，並過渡到雲岩，史料卻沒有明確提供這方面的佐證。為此，宋代的慧洪覺範在《禪林僧寶傳》中推測，「寶鏡三昧」為藥山所作。藥山傳雲岩曇晟，雲岩傳洞山良价（807-869）。但這種推測並無多少根據，雖然《寶鏡三昧歌》直到洞山才寫成文字，可是，這並不能作為藥山創作的理由，因為洞山在回答弟子有關「寶鏡三昧」的傳承問題時，只說是雲岩傳給他的，並沒有提到藥山，比較客觀的判斷是：《寶鏡三昧歌》確為雲岩所創，但其中繼承有藥山的思想，最明顯的是「君臣」、「父子」概念。此從藥山門下二支思想發展的脈絡可以得證明：一支是道吾宗智下，至於石霜慶諸、九峰道虔，多用君臣、父子概念；另一支為雲岩曇晟下，至於洞山良价、曹山本寂，則多以偏正用之而且兼含君父。如果藥山已有「正偏回互」、「三五」之說，為何秘於道吾不傳而獨私於雲岩呢？此說是不能成立的。不過，由此可見藥山對希遷的禪學思想還是有有一定發展的，至少君臣、父子概念豐富了禪宗理事關係的表達方式，也為雲岩偏正概念的創設鋪平了道路。

雲岩的弟子洞山良价，初禮馬祖門人靈默披荆，次謁南泉普愿，續訪滄山靈祐，最後參雲岩曇晟。問「無情說法」公案，有省。一日，涉水過河見自己水中影像，忽然徹悟了「渠（影）今正是我（形）」的道理。此與「寶鏡三昧」所說是一致的，即從具體的事象上反映出全體的理來。從參訪諸多禪師的事實可知，洞山良价是一位集當時禪宗各家思想之大成的人物。住洞山後，大弘宗門心要，開人天眼目，名聞遐邇，被尊為曹洞宗開祖。

洞山稟承老師的衣鉢，對「寶鏡三昧」深契於心，也悟透了「十六字偈」的真諦。於是，他依據「偏正回互」之意，建立了

「偏正五位」，以理事關係在《離卦》六爻中的時位變化，說明禪修的境界，並配有「五位頌」。如下：

正中偏 三更初夜月前，莫怪相逢不相識，隱隱猶懷舊日嫌。

偏中正 失曉老婆逢古鏡，分明睹面別無真，休更迷頭猶認影。³³

正中來 無中有路隔塵埃，但能不觸當今諱，也勝前朝斷舌才。³⁴

兼中至 兩刃交鋒不須避，好手猶如火裏蓮，宛然自有冲天志。

兼中到 不落有無誰敢和，人人盡欲出常流，折合還歸炭裏坐。

「偏正五位」的大意是說：

正中偏，指正中有偏，為參禪者初悟理時所立。理由由悟而顯，如同「三更初夜」，暗而不明，但暗必須由明而顯一樣。此與希遷《參同契》「明暗相對」之說相通。因是初悟，故其清淨境界現時，居然「相逢」而「不相識」，這是因為還帶有「舊日」之「嫌」的緣故。

見道之後，應以無住行趨求極果，不必猶豫。好像老婆婆夜裏照鏡子，裏面影像就是真像，即「渠（影）正是汝（形）」，何必還要迷頭認影呢？此謂之偏中正。

正中來一位，如達摩所言：「外隔諸緣，內心無喘，心如牆壁，可以入道。」³⁵此即「無中有路」。無，指諸念俱息的「空」；路，就是入道之路。由於正中來處於尊位，正中妙叶，必須善於回互，「不可犯忤」（雲岩語），所以洞山說，不可犯「諱」。

上面說的善於回互，乃指正偏交互，明暗涉入，如同「兩刃交鋒」，又不傷分毫。這是宗門裏所謂的「大機大用」，亦即藥山說的「有時高高山頂立，有時深深海底行」。此為兼中至位。兼中到，位至造極，「不落有無」兩端，是為「中道」。「折合還歸炭裏坐」，即等於佛陀所說的究竟涅槃。

洞山覺得這樣說還不夠明白透徹，於是又設立「功勳五位」，將修行過程分為「向」（趨向佛道）、「奉」（信奉受持）、「功」（用功修煉）、「共功」（破重重難關）、「功功」（勝利成功，達到聖境）五個階段，補充說明洞宗的修行旨趣。「偏正五位」雖由「十六字偈」而來，但其用意仍植根於希遷的《參同契》，其「明中有暗，暗中有明，明暗互易」之說是「正中有偏，偏中有正，偏正回互」的精神源頭。

曹洞宗的最終形成及其大行於世，是由曹山本寂完成的。曹山（840-901），少通儒典，後歸釋氏，並於易學很有根基。開悟後，他進一步發揮理事會通的精神，提出「即相而真」的禪學思想，即從事象各別相互涉入的關係上來體現這一精神。此為希遷以來「即事而真」思想的又一發展。曹山還接過藥山的「君臣」概念，並改造京房的「五位君臣」思想，同時結合魏伯陽《參同契》「假借君臣，以彰內外」的寓意，借用君臣，以表五位，提出「君臣五位」說，配合洞山的「偏正五位」思想。京房的「五位君臣」原由他的「世應」體例發展而來。世應的運用，目的在於闡發一卦六爻中的主從配合關係。由於《易經》中的卦變直接受爻變支配，故變爻之進退在卦中起決定性的影響，變爻成爲一卦之主，有主必有從，主者爲世，從者爲應，這就是世應。六爻中的主從關係既有嚴格的貴賤等級之分，又有相互間的密切配合。京房以之比附人事，認爲初爻爲元士，二爻爲大夫，

三爻爲三公，四爻爲諸侯，五爻爲天子，六爻爲宗廟。把卦爻結構等同於社會結構，此即爲五位君臣。曹山將其君臣之間的五個等級簡化爲君臣兩個等級，同時衍變出君臣間「君視臣、臣向君、君臣合」三種關係，與「偏正五位」相配，而且還把唐代圭峰宗密（780-841）的「圓相圖」^⑤也用上了，綜合演繹出「君臣五位圖」。其實，除「功勳五位」之外，所有上述五位的內容都應納入《離卦》六爻之內，可惜前人多未注意到這一點（此也是後來引起關於「十六字偈」秘義爭論的原因之一）。此處隨緣先按南宋智昭《人天眼目》所載舊圖（略有刪削）刊錄如下：

● 正中偏	君視臣	向
○ 偏中正	臣向君	奉
◎ 正中來	君位	功
○ 兼中至	臣位	共功
● 兼中到	君臣合	功功

從曹洞宗的形成過程可知，其禪學思想隨着時間的推移越來越豐富，其中的易學成份也隨之越來越濃。這是曹洞宗區別於其它禪學宗派的重要特點之一。比如希遷的禪學思想一開始即表現出格調高古險要的傾向，不易入門，與他同時代的馬祖道一曾告誡弟子說：「石頭路滑」^⑥，是有道理的。雲岩以下，設《易經·離卦》寓意之謎，疊出「五位」思想，講偏正，講君臣，講功勳。還特別強調回互，以至於「滯」，成了洞宗的缺陷。^⑦而「五位」的回互又離不開由《易經·離卦》來表現。隨着洞宗禪學思想的深入發展和易學思想的不斷參與，使得曹洞家風在希遷原先險要的格調上，又增加了一層縝密細致，越來越傾向於貴族化，雖然精緻得可以，卻過於複雜玄妙，令一般學者大有「蚊子叮鐵牛，無下嘴處」之感。這在相當程度上決定了曹洞宗在日後

的發展，因「曲高和寡」之故而明顯落後於簡截痛快的臨濟宗，成爲「孤宗」。

也許，洞上祖師已覺察到這種危險。如雲岩在作「十六字偈」時，考慮到寓意的難度，於是在《寶鏡三昧歌》中利用《離卦》的爻辭作了「錯然則吉，不可犯忤」的提醒，同時加上「如莖草味，如金剛杵」和「嬰兒喻」三個譬喻，作爲補充的說明。洞山也說不可觸犯「當今諱」。然而，洞宗整個險要細密的基調並未改變，因而導致後來頗多「意想」的出現，尤其是在「十六字偈」真義問題上「濫會此意，各生根解」^⑧的情況更爲嚴重，公理婆理，爭論不休。

二、「十六字偈」真義的爭論及其得失

曹山之後，洞上祖師深知去聖日遠，徹悟洞宗宗旨實屬不易，爲了不致廣爲流布，貽誤後學，故嚴格篩選，擇器而傳。且「於室中密授，以定宗旨，以防滲漏」^⑨。因而個中三昧一直不爲外人所曉，到了北宋，洞宗宗旨的神秘性越來越引起人們的注意，希圖一探底蘊。期間，有位名叫朱世英的官僚熱衷禪學，百般尋求，終於從一位神秘老僧手裏得到了洞宗的有關資料。因朱氏與當時頗有名氣的禪師慧洪覺範交往甚密，^⑩於是朱便將這些材料交給他，囑其注釋，以廣流通，欲使洞宗秘旨大白於天下。不料朱氏所托非人，慧洪的注釋未能達話，反而引起了一場長達數百年的爭論。這場爭論斷斷續續到清代才告結束，參加者已不限於洞宗中人，可見其爭論的內容業已成爲禪宗門庭共同的公案。


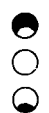
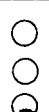
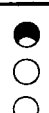
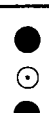
慧洪覺範（1071-1128），禪宗臨濟宗下黃龍系的傳人。史

載其聰明絕世，同時僧中無二，惟性粗率，往往輕於立論。

「十六字偈」是《寶鏡三昧歌》中的關鍵，洞宗秘義深藏其間，難為的解。慧洪卻以為十分容易，他說，其中的「疊而為三」，意思是《離卦》「重疊成三卦」。即由《重離》三三之六二爻、九三爻和九四爻成一經卦《巽》三三；由九三爻、九四爻和六五爻成一經卦《兌》三三。很顯然，慧洪這裏用的是「互體」法。

「互體之象」雖是古人解《易》經常運用的一種取象。但「互體」之說初見卻是漢代「京氏易」。而且，這種方法古人一般用於占筮或解釋《易》卦爻辭之義。如《左傳》筮例《莊公二十二年》：「陳侯使筮之，遇《觀》三三之《否》三三，曰是謂《觀國之光，利用賓於王》……風為天於土上，山也。」後人杜預注曰：「自二至四有艮象，艮為山是也。」意思是說，在《否卦》中，由六二爻、六三爻與九四爻互卦得《艮》三三。此與慧洪所用之法一致。根據《說卦》意，艮為山，故稱「風為天於土上，山也」。東漢鄭玄、虞翻等易學名家亦多用「互體」以釋經文。此處慧洪卻以之釋解禪學，不啻是一種創造，從方法上講是可取的。

其次，慧洪認為，「十六字偈」中的「變盡成五」一句，即是在重疊成三卦的基礎上，「回互成五卦」。即由原先互卦所得之《巽》三三、《兌》三三二經卦，回互成下巽上兌的《大過》三三三。反之，由下兌上巽又成一《中孚》三三三。所用的仍可視為「互體」法，不同的是前者所成二經卦，後者為兩別卦而已。這樣，《大過》、《中孚》兩卦，加上《巽》、《兌》和本卦《重離》，合起來正好五卦。從中可知，《重離》是根本卦，其餘四卦均由《離卦》而來。接着，慧洪又將此五卦與洞山「偏正五位」相配，以為五位的變化與《離卦》變化的道理一樣。如下：

五位	卦象
正中來	大過 
偏中至	中孚 
正中偏	巽 
偏中正	兌 
兼中到	重離 

以上是慧洪《智證傳》所見對雲岩《寶鏡三昧歌》中「如離六爻，偏正回互，疊而為三，變盡成五」這「十六字偈」的完整解釋。然而，細檢其五卦之變及五卦與五位之配，與《寶鏡三昧歌》中的有關內容相對照，我們發現至少有三點明顯的錯誤：

第一，根據《易經》卦爻寓意和自下而上依次推演的遞進規律，從而顯示出相應的事物在不同發展階段上的性質，由《重離》所變之五卦，應按先後次序編排：即《重離》、《巽》、《兌》、《大過》和《中孚》；所配「偏正五位」亦相應由正中偏、偏中正、正中來、兼中至和兼中到，自下而上，逐一與五卦相配。但是，慧洪所配「訛亂不次」，顯然與上述規律相違背。

第二，慧洪改「兼中至」為「偏中至」，作為與「正中來」相對之位，並將「兼中到」獨居後以作尊位，還擅自變動曹山的「五位君臣圖」（詳見上圖），委實大謬。蓋正中來為其餘四位之樞紐，乃至尊之位，不可有對。雲岩對此作了特別提醒，應當「錯然」敬之，「不可犯忤」。洞山在解釋正中來時，也說「但不能不觸當今諱，也勝前朝斷舌才」，都是這個意思，再從曹山的「五位君臣圖」也可以看出這一點。正中來其圖象為圓內黑相◎，與兼中至（偏中至）的純白之相○全不相對，因為兼中至本與兼中到相對，純白○對純黑●；正中偏●與偏中正○相對，正中來獨居正中，「妙挾」前後，「如金剛杵」之腰，頭尾分別為

正偏及兼至、兼到，舉腰則頭尾俱來，以示正中來「正中」無匹，「挾帶挾路」之意。慧洪自作主張，致使偏正失位，圖象黑白混淆，曹洞宗的宗趣愈加晦暗不明。

第三，由《離卦》變出五卦，是慧洪最根本的錯誤，前面第一個失誤即由此而來。《寶鏡三昧歌》，建章二十六句，廣舉大法為案。其中惟取《重離》一卦為喻，與別卦無涉，這是非常明確的。而所謂「三疊」、「五變」，乃指佛教之法數，並非卦數（詳後），目的是借卦之陰陽二爻，以明「偏正回互」之義。此與「寶鏡三昧」中「嬰兒喻」所表示的嬰兒雖有五相具於一人、「荃草味喻」所表示的荃草雖有五味具於一枝的用意是完全一致的。慧洪的誤解在於錯看三五之句，同時未能顧及「寶鏡三昧」全篇思想內容的一致性。

然而，慧洪畢竟是公開詮釋「十六字偈」的第一人，儘管謬誤不少，但從文字表面看，似乎言之成理，加上他在當時的聲望頗高，故而誤釋仍有很大影響。慧洪圓寂後十六年，南宋智昭在編撰《人天眼目》一書時，還將慧洪的改「兼中至」為「偏中至」一說作為「正五位之訛」載入「曹洞宗」一章中。^{③④}於是，為救慧洪之失，後人紛紛提出新的見解，元代的雲外雲岫即是其中有代表性的人物之一。

（未完）

【注釋】

③④《全唐文》卷五三六。

③①大慧宗杲《示中證居士》、《示水寧郡夫人書》。《大正藏》第47卷第904、907頁。

③②洪州下臨濟宗的達觀曇穎、臨濟宗下黃龍系的慧洪覺範分別集撰《五家宗派》和《林間錄》，均引偽撰的丘玄素《天王寺道悟碑》，硬將希遷門下的天皇道悟劃歸馬祖門下，從而達到天皇道悟至龍潭崇信下流出的雲門、法眼兩宗亦出自洪州一系的目的。丘玄素《天王寺道悟碑》出於偽撰，已普遍為學術界所公認。

③③迷頭認影，是《楞嚴經》裏的一個典故。說的是名演若達多，因看見鏡子裏的頭很漂亮，就懷疑自己沒有頭了，發起瘋來，到處找頭。後經人指點，自己的頭不是長在肩膀上嗎！他的瘋病也就好了。洞山借此說明「祇這是」「別無真」的道理。

③④斷舌才，指隋代有名的辨士李知章。相傳每有辨論，只要李氏一開口，眾皆結舌，莫之能辨，故時人稱之為「斷舌才」。

③⑤《傳燈錄》卷三附注。《大正藏》第25卷，第250頁。

③⑥宗密《禪源諸詮集都序》中保存有多種圓相。詳見《卍續藏經》第203冊。

③⑦《五燈會元》卷五《丹霞天然禪師》。

③⑧文益《宗門十規論》指出：「偏正滯於回互」。意思是說曹洞宗侈談偏正就會在回互裏兜圈子。詳見《卍續藏經》第203冊。

③⑨自然《寶篋論》，《重編曹洞五位顯訣》卷中。《卍續藏經》第212冊。

④④⑤行策《寶鏡三昧本義》。《卍續藏經》第212冊。

④①慧洪《石門文字禪》卷十五有贈朱世英詩三首可證。

④②慧洪事跡見《石門文字禪》二十四《寂音自序》，祖琇《僧寶正續傳》卷二。

④③《人天眼目》卷三，《大正藏》第48卷，314頁。