

# 諸家禪僧詮釋曹洞宗〈寶鏡三昧〉 十六字偈之檢討——兼論覺浪道盛的 特殊宗論及其三教論\*\*

蔡 振 豐\*

## 摘 要

本文主要討論的問題有三：一、曹洞宗所傳的〈參同契〉、〈寶鏡三昧〉、〈偏正五位說〉其要旨為何？具有什麼特色？二、繼承曹洞宗法脈的覺浪道盛（1592-1659）作有〈麗化說〉、〈尊火為宗論〉，這二篇論說與曹洞宗旨有何理論關聯？三、覺浪道盛認為莊子是儒門的教外別傳，又認為孔子是三教的集大成者，其說法明顯立異於其他的佛教學者，也影響了後來繼承曹洞法系的方以智（1611-1671）。覺浪與方以智所謂的「集三教之大成」應當如何理解？本文的結論以為：曹洞宗旨與《周易》〈離卦〉有明顯的理論關聯，而且這種關聯可橫跨儒、釋、道三教的說法，而成為覺浪道盛思想的基本型態。

關鍵詞：曹洞宗、覺浪道盛、方以智、參同契、寶鏡三昧

---

2012 年 8 月 28 日收稿，2013 年 3 月 19 日修訂完成，2013 年 11 月 28 日通過刊登。

\* 作者係國立臺灣大學中國文學系教授。

\*\* 本人感謝兩位匿名審查人所提供的寶貴意見。

## 一、前 言

曹洞宗是禪宗五家七宗之一，以洞山良价（807-869）為宗祖。曹洞宗雖出自青原行思（?-740）一系，但論其宗旨之源流，當推於石頭希遷（700-790）與雲巖曇晟（742-841），故曹洞宗嗣論及洞上宗旨時，無不以石頭〈參同契〉、<sup>1</sup>雲巖〈寶鏡三昧〉及洞山的〈五位君臣頌〉<sup>2</sup>作為參證的基本文獻。<sup>3</sup>

石頭〈參同契〉所論為何？歸納其主要的論點有二：一是調合禪宗內部南、北宗不同禪學見解的諍論，依此而有「人根有利鈍，道無南北祖」的說法；二是以「明、暗」喻「理、事」的關係，說明理、事二者彼此依存、相互轉化，因而提醒參玄人徹悟「即事而真」的「回互」之境。<sup>4</sup>雲巖〈寶鏡三

- 
- 1 〈參同契〉云：「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，迴互不迴互；迴而更相涉，不爾依位住。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。眼色耳聲音，鼻香舌鹹醋；然於一一法，依根葉分佈。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，勿以暗相覩。明暗各相對，譬如前後步。萬物自有功，當言用及處；事存函蓋合，理應箭鋒住。承言須會宗，勿自立規矩；觸目不見道，運足焉知路。進步非遠近，迷隔山河耳；謹白參玄人，光陰勿虛度。」見南唐·靜、筠二禪師編撰，《祖堂集》上冊（北京：中華書局，2007），卷4〈石頭和尚〉，頁200-202。
  - 2 〈五位君臣頌〉及〈寶鏡三昧〉俱見於唐·洞山良价，《瑞州洞山良价禪師語錄》（《大正新脩大藏經》第47冊，東京：大藏經刊行會出版，臺北：新文豐出版公司影印，1983），頁525c-526a。洞山言：「吾在雲巖先師處，親印寶鏡三昧」，指明〈寶鏡三昧〉是雲巖曇晟所傳。
  - 3 例如得到晦臺元鏡印證的覺浪道盛，曾在回答僧人所問「洞上宗旨」時，對洞山「始終機緣之妙密」有如下的表示：「故（价）公乃作偈自述悟證，與石頭〈參同契〉之明暗妙協、雲巖所付〈寶鏡三昧〉之渠我交參，深相符合。即以重離回互，而立正偏五位之宗旨。」引文見於明·覺浪道盛，《天界覺浪盛禪師全錄》（《嘉興大藏經》第34冊，臺北：新文豐出版公司，1987），卷10〈法語·洞宗標正〉，頁649。
  - 4 有關石頭〈參同契〉的理論要旨，可參考林義正，〈石頭希遷的禪思想及其教育方法〉，《佛教的思想與文化：印順導師八秩晉六壽慶論文集》（臺北：法光出版社，1991），頁69-88；蔡日新，〈石頭希遷禪學思想論略〉，《內明》（香港）268(1994.7): 4-14；楊維中，〈論禪宗心性思想的發展〉，《漢學研究》19.2(2001.12): 141-169。

昧〉上承石頭〈參同契〉「明、暗」的說法，再以「形、影」、「偏、正」的關係，豐富了「明暗步相隨」的義蘊。以「形、影」言之，「寶鏡三昧」意謂人觀萬象，應如面臨寶鏡一般，觀鏡中影與鏡外形之間存在著「汝（形）不是渠（影），渠（影）正是汝（形）」的關係，由此可悟「事相」與「理體」之「不即不離」。以「偏、正」言之，〈寶鏡三昧〉所謂之「正」，可表徵為「靜」、「體」、「空」、「理」、「平等」、「絕對」、「本覺」、「真如」等意義；而「偏」可表徵為「動」、「用」、「色」、「事」、「差別」、「相對」、「不覺」、「生滅」等意義。<sup>5</sup>「偏正回互」意喻萬事萬法，在「動靜」、「體用」、「空色」、「理事」、「覺迷」上的相互關聯、相互含攝。由於〈寶鏡三昧〉論及「偏正回互」時，亦由〈重離〉卦說「疊而為三，變盡成五」，接繼這種設想，乃有洞山〈五位君臣頌〉中「正中偏」、「偏中正」、「正中來」、「兼中至」、「兼中到」的「偏正五位說」。<sup>6</sup>由此可說，雲巖〈寶鏡三昧〉與洞山「偏正五位說」不脫上述〈參同契〉的二種用意，皆是曹洞宗接引學人的特殊法門，也是藉以融通南、北宗各派禪學的基本論點。

〈參同契〉、〈寶鏡三昧〉、「正偏五位說」雖說是曹洞的獨特見解，但其解說形式頗與《周易》相合。以〈參同契〉言之，此作雖說是石頭悟《肇論》而有，<sup>7</sup>但後世頗疑其作與東漢魏伯陽（約 147-167）所著《參同

5 「正」、「偏」之意義，可參見釋聖嚴，〈祖師箴言·洞山宗旨〉，《禪修精華（5）默照》（臺北：法鼓文化公司，1998），頁 95。

6 〈君臣五位頌〉言：「正中偏：三更初夜月明前，莫怪相逢不相識，隱隱猶懷舊日嫌。偏中正：失曉老婆逢古鏡，分明觀面別無真，休更迷頭猶認影。正中來：無中有路隔塵埃，但能不觸當今諱，也勝前朝斷舌才。兼中至：兩刃交鋒不須避，好手猶如火裏蓮，宛然自有沖天志。兼中到：不落有無誰敢和，人人盡欲出常流，折合還歸炭裏坐。」見宋·釋慧霞編，《（重編）曹洞五位顯訣》（《卍新纂續藏經》第 63 冊，東京：國書刊行會出版，臺北：白馬精舍印經會影印，1989），頁 207c。

7 《祖堂集》卷 4〈石頭和尚〉云：「因讀肇公《涅槃無名論》云『覽萬像以成己者，其唯聖人乎？』乃歎曰：『聖人無己，靡所不己；法身無量，誰云自他？固鏡虛鑒於其間，萬像體玄而自現。境智真一，孰為去來？至哉斯語也！』」（上冊，頁 196）宋·釋道原，《景德傳燈錄》卷 24〈昇州清涼院文益禪師〉言：「石頭和尚因看《肇論》云：『會萬物為己者，其唯聖人乎！』他家便道：『聖人無己，靡所不己。有一片言語，喚作〈參同契〉。』」（《大正新脩大藏經》第 51 冊，頁 399b）又宋·釋祖琇，《隆興編年通論》卷 19 言：「師初閱《肇論》云『會萬物為己者，其唯聖人乎』，遂豁然曰：『聖人無己，靡所不己。』因

契》<sup>8</sup>有關。<sup>9</sup>如黃山谷（1045-1105）即有「石頭學魏伯陽，作〈參同契〉」之言。<sup>10</sup>黃山谷之說雖為佛教徒所反駁，但石頭〈參同契〉中「當明中有暗，勿以明相遇；當暗中有明，勿以暗相睹。明暗各相對，比如前後步」的「暗、明」之說，實可與《周易》「陰、陽」之說相互參證。<sup>11</sup>而且，雲巖〈寶鏡三昧〉中「重離六爻，偏正回互。疊而為三，變盡成五」十六字偈，除了明顯指出〈參同契〉、〈寶鏡三昧〉與《周易》〈重離〉卦的關聯外，<sup>12</sup>也可延伸為洞山的「偏正五位說」。因而，學者在詮釋曹洞宗旨時，無不聚焦於〈寶鏡三昧〉的十六字偈，也無法脫離解釋《周易》卦、爻變化及其象喻的種種設想。

由於〈寶鏡三昧歌〉與「正偏五位說」為曹洞宗門的「密授」之旨，因而其奧義與〈離〉卦的關係，一直不為外人所知，而當代學者為了解〈參同契〉、〈寶鏡三昧歌〉、〈偏正五位說〉與《周易》的關聯，只能求諸於歷來禪師的解釋。針對歷來禪師如宋代慧洪覺範（1071-1128）、元代雲外雲岫（1241-1324）及明代永覺元賢（1578-1657）、荊溪行策（?-1682）對

---

著〈參同契〉。」見《卍新纂續藏經》第 75 冊，頁 203。

- 8 此書於隋朝以前的文獻只作《參同契》，陶弘景（456-536）《真誥》卷 12 有一注引《易參同契》之言（《百部叢書集成》46《學津討原 59》第 764 冊，臺北：藝文印書館，1965 原刻影印清嘉慶張海鵬輯刊，頁 7b）。余嘉錫《四庫提要辨證》認為陶弘景所引即魏伯陽《參同契》。直至隋代《北堂書鈔》問世，始有《周易參同契》之名行世。
- 9 未有明確的證據證明石頭希遷讀過魏伯陽《參同契》，然當代的研究者靜華從二者之篇名、寫作意圖、文字內容、表達方式、唐代的文化背景及石頭〈參同契〉使用「大僊」、「道」之語，認為二者應有直接的關係。見靜華，〈論佛教曹洞宗與《參同契》、《易經》之關係〉（一至四），《內明》256(1993.7): 12-16、259(1993.10): 19-24、260(1993.11): 17-22、261(1993.12): 10-14 轉 26。
- 10 如《隆興編年通論》卷 19 載黃山谷言：「乃知蘇溪嘉州人故作此歌，學巴人曲；猶石頭學魏伯陽，作〈參同契〉也。」（頁 203）
- 11 靜華〈論佛教曹洞宗與《參同契》、《易經》之關係〉一文認為〈參同契〉「偏正五位」的回互關係乃脫胎於《易經》的「五行六位」說，而其「君臣五位」的設想也與漢代《易學》的「世應」說有關。又，吳良俤以為石頭〈參同契〉融合了魏晉玄學、儒家《易》理及《肇論》、六祖心物觀、華嚴宗理事圓融觀的思想。見其〈試論希遷大師〈參同契〉的融合色彩及其對後世佛學發展的啓迪〉，《內明》292(1996.7): 25。
- 12 此可參見陳榮波，〈禪宗之一脈：曹洞宗的「五位」要義〉，《哲學論集》5(1975.4): 58-59、〈易經離卦與曹洞禪〉，《華崗佛學學報》4(1980.10): 224-244 及林義正，〈周易重離卦與曹洞禪〉，《中國佛教》25.9(1981.9): 26-32。

〈寶鏡三昧〉的詮解，當代學者並不肯定慧洪覺範與永覺元賢的說法。<sup>13</sup> 然而，仔細檢討上述諸僧之說，並且對照覺浪道盛（1592-1659）的說法，慧洪與永覺之說是否可歸於誤釋，頗值得懷疑。曹洞宗在明代的傳承主要有少林、壽昌、雲門三系。壽昌系無明慧經（1548-1618）的嗣法弟子無異元來（1575-1630）、晦臺元鏡（1577-1630）、永覺元賢又開出博山、東苑、鼓山三系。<sup>14</sup> 覺浪二十五歲時（1616）先從博山無異元來受具，但未得傳法，後受到晦臺元鏡的印可，乃繼承東苑法脈，並於無明慧經的七十壽慶時（1617），得到壽昌的「密印」。<sup>15</sup> 永覺與覺浪俱出於壽昌法系，若說他們對〈寶鏡三昧〉的詮釋不合曹洞宗旨，則壽昌一系是否應當被排除在曹洞之外？

依此問題的脈絡，本文首先將檢討諸家禪僧對〈寶鏡三昧〉十六字偈的詮釋，以說明曹洞宗旨在詮釋上的禪學特質。其次，接續東苑法脈的覺浪道盛有〈麗化說〉與〈尊火爲宗論〉，並對三教同異之說頗有特殊見地。<sup>16</sup> 〈麗化說〉、〈尊火爲宗論〉或可視爲覺浪的特殊宗論，而爲其〈三教會同論〉的基礎，這些說法與曹洞宗旨之間具有什麼理論的關聯？這也是本文所欲接續探究的課題。

13 如前引陳榮波〈易經離卦與曹洞禪〉及靜華〈論佛教曹洞宗與《參同契》、《易經》之關係〉二文。陳榮波以明代荆溪行策作爲參照，而靜華是以代元的雲外雲岫作爲參照，二人皆判定慧洪之解爲「誤釋」。

14 參見任宜敏，〈明代洞宗法脈傳承考〉，《浙江學刊》2007.2: 29-42。

15 見明·覺浪道盛，《天界覺浪盛禪師語錄》（《嘉興大藏經》第25冊，臺北：新文豐出版公司，1987），卷12〈自敘年紀略〉，頁750。又《天界覺浪盛禪師全錄》卷16〈附載·初至天界隨處激揚開示語（萬曆丁巳）〉載道盛與焦竑的對答中有云：「山僧初參博山受具，次見東苑投機，再見壽昌爲之印契。此來源則祖孫相承也。」（頁679）

16 相關的研究可參見（日）荒木見悟，《憂國烈火禪：禪僧覺浪道盛のたたかい》（東京：研文出版，2000）、荒木見悟著，廖肇亨譯，《明末清初的佛教思想》（臺北：聯經出版公司，2006，頁243-274）；謝明陽，《明遺民的莊子定位問題》（臺北：臺灣大學出版中心，2001）、〈明遺民覺浪道盛與方以智「怨」的詩學精神〉，《東華人文學報》3(2001.7): 433-462；廖肇亨，〈禪門說戲：一個佛教文化史觀點的嘗試〉，《漢學研究》17.2(1999.12): 277-298、〈明末清初叢林詩論風尚探析〉，《中國文哲研究集刊》20(2002.3): 263-301；楊儒賓，〈儒門別傳——明末清初《莊》《易》同流的思想史意義〉，收入鍾彩鈞、楊晉龍編，《明清文學與思想中之主體意識與社會·學術思想篇》（臺北：中央研究院文哲所，2004），頁245-289；徐聖心，〈火·爐·土·均：覺浪道盛與無可弘智的統攝之學〉，《臺大佛學研究》14(2007.12): 119-157；李仁展，「覺浪道盛禪學思想研究」（臺北：臺灣師範大學國文所碩士論文，2004）。

## 二、兩種詮釋洞上宗旨與〈離〉卦關係的類型

### (一) 五卦說與六爻說

〈寶鏡三昧歌〉之奧義原為曹洞密傳之旨，一直不為外人所知，至宋代時有朱世英於老僧處得之，因而初步解開曹洞之密，引起世人的探討。<sup>17</sup> 首先對〈寶鏡三昧〉與「偏正五位」提出解釋者，為臨濟宗黃龍系的慧洪覺範，他的意見可見於其門人覺慈所編的《智證傳》。

慧洪採用互體的方式，由〈重離〉卦分出〈巽〉、〈兌〉二卦，以解釋「疊而為三」的意義。再以下〈巽〉上〈兌〉組為〈大過〉卦、以下〈兌〉上〈巽〉組為〈中孚〉卦，而合〈重離〉、〈巽〉、〈兌〉、〈大過〉、〈中孚〉等五卦，以解釋「變盡成五」的意義。<sup>18</sup> 除了以五卦解釋〈寶鏡三昧〉十六句偈外，慧洪也以上五卦配示洞山的偏正五位，且將洞山所論的「兼中至」改為「偏中至」。其結果是以〈大過〉配「正中來」，以〈中孚〉配「偏中至」，以〈巽〉配「正中偏」，以〈兌〉配「偏中正」，以〈重離〉配「兼中到」。

由於慧洪對〈寶鏡三昧〉的說解不盡完善，<sup>19</sup> 且在當時具有相當的影響力，因而引起後代禪師的不滿，自元代至清代，乃不斷有對〈寶鏡三昧〉的新解，其中較著名者有曹洞宗雲外雲岫、永覺元賢及淨土宗荊溪行策。<sup>20</sup> 有

17 明·永覺元賢，《永覺元賢禪師廣錄》卷 27〈寶鏡三昧註〉言：「是書，洞下諸師恐屬流布，轉辱大法，但於室中密授，以定宗旨，以防滲漏。自宋朱世英得之老僧，乃囑覺範註釋以行。覺範不達此宗，又性多疏略，故是非相半，迷誤後學。余不得已，乃為別註。」見《卍新纂續藏經》第 72 冊，頁 537a。又，清·荊溪行策《寶鏡三昧本義》卷 1 亦有相近的說辭，見《卍新纂續藏經》第 63 冊，頁 216b。

18 覺慈編，《智證傳》所附〈雲巖寶鏡三昧〉言：「〈離〉，南方之卦，火也，心之譬也。其爻六劃，回互成五卦，重疊成三卦。如☲第二爻、三爻、四爻又成一卦，〈巽〉也☴；第三爻、四爻、五爻又成一卦，〈兌〉也☱。此之謂疊為三也。下〈巽〉上〈兌〉又成一卦，〈大過〉也☱；下〈兌〉上〈巽〉又成一卦，〈中孚〉也☱。此之謂變成五也。」見《卍新纂續藏經》第 63 冊，頁 194b。

19 如南宋智昭編撰的《人天眼目》卷 3〈曹洞宗·寂音正五位之訛〉即有批評慧洪改「兼中至」為「偏中至」一說，而言：「今乃易偏中至為兼中至，不曉其何義耶？而老師大衲亦恬然不知怪，為可笑也。」見於《大正新脩大藏經》第 48 冊，頁 314。

20 荊溪行策，《淨土聖賢錄》卷 6〈往生比丘第三之五·行策〉列有其傳記（見《卍新纂續

關雲外雲岫、永覺元賢及荆溪行策對〈寶鏡三昧〉的說解，<sup>21</sup> 前人論之已詳不再贅述。值得注意的是這四人說法，可以成立為兩種不同的詮釋類型。第一類型是由〈重離〉一卦變化為五卦而配五位，慧洪覺範與永覺元賢屬之；第二類型是依〈重離〉六爻之變化而配五位，雲外雲岫與荆溪行策屬之。為簡要的提供此二類型的解說輪廓，以下謹以表一、表二呈現二者之異：

表一 慧洪、永覺五卦說與洞山五位對照表

洞山五位	慧洪覺範五卦說		洞山五位	永覺元賢五卦說 <sup>22</sup>			
正中來	大過 兌上巽下 		兼中到	損 	重離二、三、四爻(疊三)陰陽變易	(艮)山(兌)澤俱靜 「兼中到」歸於體	尾潤 損益相對 
兼中至 (慧洪改爲) 偏中至	中孚 巽上兌下 		兼中至	益 	重離三、四、五爻(疊三)陰陽變易	(巽)風(震)雷俱動 「兼中至」發於用	
兼中到	離 		正中來	離 		離為心象，居中 (正中來一位無對，是妙挾前後四位如五行之中，五行之土)	腰細 離無對 
正中偏	巽 重離互卦 		正中偏	既濟 	重離上三爻(疊三)陰陽變易	水為正 火為偏	
偏中正	兌 重離互卦 		偏中正	未濟 	重離下三爻(疊三)陰陽變易	水為正 火為偏	頭潤 既濟未濟相對 

藏經》第 78 冊，頁 276c-277c)，所著《淨土警語》可見於《卍新纂續藏經》第 62 冊。近代蘇州靈巖印光認為荆溪對淨土宗的貢獻極大，推認其為淨宗第十代祖師。

21 雲外雲岫作有〈寶鏡三昧玄義〉收於《(重編)曹洞五位顯訣》卷下，見於《卍新纂續藏經》第 63 冊，頁 211a-212c。永覺元賢作有〈寶鏡三昧註〉，見《永覺元賢禪師廣錄》卷 27，頁 537a-538c。荆溪行策作有〈寶鏡三昧本義〉，見《卍新纂續藏經》第 63 冊，頁 216b-221c。

22 《永覺元賢禪師廣錄》卷 27〈寶鏡三昧註〉言：「偏正回互，謂陰陽變易也。疊而為三

表二 雲外六爻說與荊溪六爻說異同對照表

重離 六爻	雲外雲岫 <sup>23</sup>		荊溪行策 <sup>24</sup>							
	漸入頓	頓入漸	五變成位		三疊		三德	金剛杵	荳艸味 荳艸具五味 (重離具偏正 五位)	
☲	偏中正	兼中到	五變 兼中到	四變 兼中至	☲	☳	解脫	尾闕	金	木
☱					兼中到 (金)	兼中至 (木)			辛	酸
☲	正中來		三變 正中來	二變	☷		法身	腰細	土	
☱					正中來 (土)				甘	
☱	正中偏	兼中至	初變 正中偏	偏中正	☲	☳	般若	頭潤	火	水
☱					偏中正 (火)	正中偏 (水)			苦	鹹

者，謂疊變至三爻也。變盡成五者，以上三爻變，則成水火〈既濟〉卦，象正中偏。以下三爻變，則成火水〈未濟〉卦，象偏中正。以中間互體三、四、五爻變，則成風雷〈益〉卦，象兼中至。以二、三、四爻變，則成山澤〈損〉卦，象兼中到。〈既〉、〈未〉二卦，以火配偏，以水配正。其義可見。〈損〉、〈益〉二卦，皆出於互，即兼義也。風雷俱動，象兼至之發於用。山澤俱靜，象兼到之歸於體。〈離〉本卦，象正中來。以離乃心象，心居一身之中。又正中來，象內黑而外白，正離之象也。五位配五卦，非獨其義皆合，且如〈未濟〉、〈既濟〉，名正相對。〈損〉、〈益〉，名亦相對。以此觀之，可見五位之立，天造地設，毫非人力安排。而兼中至改為偏中至者，益見其謬矣。」(頁 537c)。

23 雲外雲岫，〈寶鏡三昧玄義〉言：「〈重離〉，《易》之二五。離者，麗也；麗者，明也。二五，重離也，中正之謂也。疊而為三者，正中偏、偏中正、正中來也。變盡成五者，兼中至、兼中到，通前為五也。三則由漸入頓，五則由頓入漸，化眾生同歸涅槃，如荳艸味，如金剛杵。」(頁 211)

24 荊溪行策，〈寶鏡三昧本義〉言：「如〈離〉六爻，是取正偏回互之象，非取〈離〉為心火之卦義也。而本卦中自具三疊、五變成玄妙之趣。學者苟不向外求索，於此爻象諦觀熟玩，思之思之，又重思之，則鬼神將為冥通，而祖意無餘蘊矣。今不攻異端，直出本義。先將本卦六爻分為三疊以象三德，所謂疊而為三者也。即初、二兩爻為初疊，洞上之宗，貴乎回互，故順象正中偏，互象偏中正，與五變中初、二兩變之爻正同，象般若德也。以三、四兩爻為二疊，回互觀之，純陽無陰，但第四爻陽居陰位，是正偏妙協，故象正中來，即是三變之爻，象法身德也。以五、六兩爻為三疊，互象兼中至，順象兼



上二表中，表一所示的五卦說最不得當代學者的認同。認為慧洪的說法不合於雲巖十六字偈者，其理由大致有四：（一）洞山正偏五位的次序應是「正中偏」、「偏中正」、「正中來」、「兼中至」、「兼中到」，但慧洪依五卦而配置，其次序是「兼中到」、「偏中正」、「正中偏」、「偏中至」、「正中來」，與洞山的次序不合；（二）「正中來」為尊位，不可相對，慧洪將之與「偏中至」相對，有違雲巖本意；（三）〈寶鏡三昧〉惟取〈離〉卦而喻，與別卦無涉，「三疊」、「五變」為佛教法數非卦數，故由〈離〉卦變出五卦是慧洪的根本錯誤；（四）慧洪未解釋〈寶鏡三昧〉中「如金剛杵」、「如荃草味」的意義。<sup>25</sup>

## （二）五卦說並不背離曹洞宗旨

由於慧洪非屬曹洞一系，故學者先入為主而認為「變盡成五」不是指〈離〉卦疊變為五卦，而這種看法連帶地也使曹洞系永覺元賢的五卦說遭到質疑，被判定為「總體上大謬不然」之「誤釋」。考當代學者不同意永覺之說的理由，除了說永覺「錯變四卦」外，大致在「兼至、兼到二位居下，正、偏二位居上，依卦定位，因此是頭尾倒置」上。<sup>26</sup>然而，「頭尾倒置」之說應

---

中到，與四、五兩變之爻正同，象解脫德也。又內卦三爻陰陽住位，為自受用三昧。外卦三爻陰陽易位，為他受用三昧，「喻中荃草為總，五味為別。法中〈離卦〉為總，五位為別。荃草即藥中五味子，一物而具五味，喻一卦而具五位也……。若次第說者，天一生水是為初爻陽位，水曰潤下，象初爻居一卦之下，潤下作鹹，故為鹹味也。地二生火，是為二爻陰位，火曰炎上，象二爻自下而上，炎上作苦，故為苦味也。天三生木，是為三爻陽位，木曰曲直，曲與直反，象第五陰爻與陽位反，曲直作酸，故為酸味也。地四生金，是為四爻陰位，金曰從革，從與革反，象第六陽爻與陰位反，從革作辛，故為辛味也。天五生土，是為中陽之位，土爻稼穡，象果地能生諸功德，稼穡作甘，故為甘味也。又水以濡溼為義，象正中偏之初沾理水。火以照暗為義，象偏中正之起行向果。木以發生為義，象兼至之發於用。金以退藏為義，象兼到之歸於體。土以堅靜為義，然有智震動，象正中來，以重陽堅實而有微動之意。故約五行配五位味也。又此五行之中，水與火對，金與木對，而土獨無對位在中央。象正中來，妙挾前後四位，中正獨居尊貴之位，不可有對。」（頁 217b-217c、218b-218c）。

- 25 上述論點可參見前引陳榮波〈易經離卦與曹洞禪〉及靜華〈論佛教曹洞宗與《參同契》、《易經》之關係〉二文。
- 26 靜華認為：不獨慧洪覺範，連大慧宗杲及永覺元賢皆不能正確理解十六字偈的個中玄旨。見〈論佛教曹洞宗與《參同契》、《易經》之關係〉（四），頁 12。另陳榮波也指出永覺把「正中偏、偏中正二位放在上面，同時把兼中至及兼中到硬放在中間，結果把正中來獨居在後」，見〈禪宗之一脈：曹洞宗的「五位」要義〉，頁 63。

該是根據永覺〈五位總圖〉中五位所放的位置而說，如果將此圖由「黑白未兆」（上）繼而「混沌未分」（中）繼而「偏正五位」（下）而觀，則圖上所示，當由上往下看，為「前後」關係而非「上下」關係，故以「正中偏、偏中正」居「前」在「上」為「頭」，以「兼中至、兼中到」居「後」在「下」為「尾」，並沒有前述「頭尾倒置」的狀況。這種讀法亦可驗之於永覺〈寶鏡三昧註〉「金剛杵，首尾闊而中狹。今法中，正中偏、偏中正，二位居前。兼中至、兼中到，二位居後。惟正中來，一位居中。兩頭闊而中間狹，故其象為金剛杵」之說。<sup>27</sup> 由此觀之，永覺的說法亦不失完善，不可歸之於謬說。

再者，慧洪之說雖未明示五卦「如金剛杵」、「如莖艸味」之義，學者亦未嘗不能將〈巽〉、〈兌〉相對為「頭」；〈大過〉、〈中孚〉相對為尾，以成「金剛杵」之形，並以之配五味。故若不計較「盡變為五」是五卦之變或六爻之變，慧洪之說與雲外、荆溪、永覺的最大差異只在「改兼中至為偏中至」以及「不以正中來居中無對」二者。然而，這種差異也非僅見於慧洪的說法，繼承東苑晦臺元鏡法脈的覺浪道盛，不但以五卦說五位，也不取「正中來居中無對」之說。由此而論，五卦說非必然背離於曹洞宗旨。

覺浪與慧洪、永覺同對〈重離〉「盡變為五」做五卦的解釋，而且，其說法與慧洪互有異同。覺浪與慧洪之同，在於皆以〈中孚〉卦為「偏中至」、以〈大過〉卦為「正中來」。二者之異，在於對「疊而為三」一句上，有不同的疊法。慧洪以〈重離〉互體而疊為〈巽〉、〈兌〉二卦，合而為三；而覺浪抽取〈重離〉的初爻，疊於第六爻之上，而成〈重巽〉，再抽取〈重巽〉初爻，疊於第六爻之上而成〈重兌〉。因為以此法再抽初爻疊於第六爻之上，將成〈重離〉，故覺浪以此而言「疊而為三」。〈重離〉疊為〈重巽〉、〈重兌〉後，覺浪再翻轉〈重兌〉內卦為〈巽〉，以成〈大過〉，翻轉〈重巽〉之內卦為〈兌〉，以成〈中孚〉，合前三卦，用以解釋「盡變為五」。<sup>28</sup>

27 見《永覺元賢禪師廣錄》，卷 27，頁 537c-538a。

28 《天界覺浪盛禪師全錄》卷 10〈法語·洞宗標正〉言：「以〈重離〉初爻之奇，疊上為☴（重巽），下斷，如正中偏也。以〈重巽〉初爻之偶，疊上為☱（重兌），上缺，如偏中正也。以本〈離〉、疊上成〈巽〉〈兌〉為三卦，則不可更疊矣。更疊之，則又成一〈重離〉矣。既為〈重兌〉☱，則當用變。變則當先從內卦之〈兌〉翻轉成〈巽〉，合外卦之〈兌〉，變為☱澤風〈大過〉，則四奇在中，兩偶在初、上，如〈坎〉中之滿，為正中來

其次就「如金剛杵」言，慧洪雖未多加解釋，但參照覺浪之說，慧洪之五卦可以〈巽〉、〈兌〉爲頭，以〈重離〉爲腰，以〈中孚〉、〈大過〉爲尾，以成荊溪、永覺頭尾兩兩相對之狀。而覺浪所謂的「金剛杵」、「莖草味」與荊溪、永覺又有不同，他除了以五位配五味外，亦用以配東、西、南、北、中五方位，因而他所謂的「金剛杵」爲中央及四方的五楞之狀，<sup>29</sup>非如慧洪、荊溪、永覺作頭尾「二楞」之狀。

爲了概要的瞭解慧洪、永覺、覺浪三者說法之同異，茲以表三（見次頁）呈現。















### 三、曹洞系對洞上宗旨的解釋特色

由表三可以發現曹洞系覺浪與永覺的五卦說雖有所不同，但在說法上確可與臨濟系的慧洪作出區分，此即覺浪與永覺都同樣指出〈重離〉爲「心象」、「居中無對」之義。基於以〈重離〉爲心象的看法，覺浪與永覺並不設定「五位」具有「禪悟的五個先後階段」的意義，因而二者之差異主要在於永覺以「正中來」說〈重離〉，視之爲覺悟之根據，以「正中偏」與「偏中正」說禪悟時的心之作用，以「兼中至」與「兼中到」說覺悟後之心的作用；而覺浪以〈重離〉爲「兼中到」視之爲體用冥合的心體，以「正中偏」、

也。〈大過〉既成，則又當變☱此內卦之〈巽〉爲〈兌〉、變外之〈兌〉爲〈巽〉，以成此☱☲，爲風澤〈中孚〉，則二偶在中、四，奇在初、二、五上，如〈離〉中之虛，爲偏中至也。以四而疊、變既盡，則兼到自成中五耳。」（頁 650）

29 《天界覺浪盛禪師全錄》卷 10〈法語·洞宗標正〉言：「〈重離〉如太極之含四象者，☱☲即五中之十，如莖草之含五味，金剛杵之具五楞也。☯之中一圈爲天地人物之心，即太極爲〈重離〉含四卦之兼中到也。☳東方一圈，即少陽之正中偏也。☱西方一圈，即少陰之偏中正也。☵南方一圈，即太陽之正中來也。☷北方一圈，即太陰之偏中至也。……少陽、少陰體尚未純，但能疊進而未可即變。太陰、太陽體已至純，但能變轉而不可復進。吾洞上借此配，喻偏正回互，以用疊爲三，變盡成五。誰得此意象外之深旨乎？回互者，如教中之回向也。內外、上下、因果、本末皆各相含攝之謂也。或回正向偏，以理奪事，則無事而不理，可奪色法以明心也。或回偏向正，以事奪理，則無理而不事，可奪空心以明法也。或回正中，事理之全體而來向全用，則事理俱奪，而可即妙有以成等正覺也。或回偏中，事理之全用而至向全體，則事理俱不必奪，而可即正覺以成大化權也。」（頁 649-650）

表三 慧洪、覺浪、永覺五卦說異同對照表

慧洪覺範五卦說		覺浪道盛五卦說		永覺元賢五卦說	
<p>〈大過〉</p>  <p>正中來</p>	<p>〈中孚〉</p>  <p>偏中至</p>		<p>〈大過〉</p>  <p>正中來 太陽 (南) 太陰之全體 協太陽來  即正覺以成 大化權</p>		<p>益</p>  <p>兼中至 發於用</p> <p>損</p>  <p>兼中到 歸於體</p>
<p>〈重離〉</p>  <p>兼中到</p>		<p>〈重巽〉</p>  <p>正中偏 少陽 (東) 少陰兼少陽  奪空心以明法</p>	<p>〈重離〉</p>  <p>兼中到 太極 (中) 全放全收其 陰陽而混融  偏正事理之 體用</p>	<p>〈重兌〉</p>  <p>偏中正 少陰 (西) 少陽兼少陰  奪色法以明心</p>	<p>〈重離〉</p>  <p>正中來  心象 無對</p>
<p>〈巽〉</p>  <p>正中偏</p>	<p>〈兌〉</p>  <p>偏中正</p>		<p>〈中孚〉</p>  <p>偏中至 太陰 (北) 太陽之全用 協太陰至  即妙有以成 等正覺</p>		<p>〈既濟〉</p>  <p>正中偏</p> <p>〈未濟〉</p>  <p>偏中正</p>

「偏中正」、「偏中至」、「正中來」說「兼中至」的四種變化或四種禪觀。換言之，永覺與覺浪取〈離〉為心火之卦義，都有諸法總契於心的意義，<sup>30</sup>但永覺以〈重離〉說「正中來」，比較強調「心」之「覺明」可作為禪悟的起點，而覺浪以〈重離〉為「兼中到」，比較強調「心」能變現諸法的意義。

曹洞系不將「五位」視為「禪悟的五個先後階段」的看法，除了適用於「五卦說」外，也可適用於「六爻說」的詮釋類型。比較曹洞系的雲外與淨土系的荊溪，則可見荊溪除了不言〈重離〉一卦與「心」的關聯之外，也將五位視為禪悟的五個階段，以「正中偏」為始，以「兼中到」為終。相對而言，雲外除了強調「火」與「心」的關聯外，亦以「偏中正」、「正中來」、「正中作」為「由漸入頓」，以「兼中到」、「兼中至」為「由頓入漸」，不認為五位具有禪悟高下之義。因此，雲外與永覺、覺浪對曹洞宗旨的詮釋雖有「六爻」與「五卦」的不同，但其間也有「以離為心象」及「五位不具禪悟高下」的共同看法。他們之間說解的同異，如同覺浪所言：「此宗無語句，亦無實法與人，正以明破即不堪，法死則不能活人」之意，<sup>31</sup>表示禪悟有當機之用，非可以同一標準衡之。

由本節的說明可知〈重離〉一卦與曹洞宗旨密切相關，且因為《周易》〈離〉卦原有火象，而曹洞以〈重離〉為心象，故後世禪師無不注意於「心」與「火」在意義上的關聯，如雲外以火言心，乃就心「不是實體」、「沒有自性」而喻「心」有「進之不可即，退之不可離」之性；<sup>32</sup>而永覺則取〈離〉中虛之象，以喻心之般若智離於兩端，「觸則被燒，背則非火」，<sup>33</sup>二者之說皆原於〈寶鏡三昧〉「背觸俱非，如大火聚」一句。曹洞之外，明代高僧對於〈重

30 《永覺元賢禪師廣錄》卷 27〈寶鏡三昧註〉言：「以離乃心象，心居一身之中。」（頁 537c）又〈參同契註〉言：「道本無殊，總之契此妙心而已」（頁 536a）、「諸法雖殊，總根於心。心，本也；諸法，末也。」（頁 536b）《天界覺浪盛禪師全錄》卷 10〈法語·洞宗標正〉言：「我之聖心一發，則天地萬物皆隨我而全現也。人無聖心，安得謂之聖人？」（頁 649a）

31 見《天界覺浪盛禪師全錄》，卷 10〈法語·洞宗標正〉。（頁 649b）

32 雲外雲岫，〈寶鏡三昧玄義〉言：「夫進之不可即，退之不可離。心如火聚，莫能安立。」（頁 211b）

33 《永覺元賢禪師廣錄》卷 27〈寶鏡三昧註〉言：「般若，如大火聚。觸則被燒，背則非火。但兩頭捉汝不著，便免得苦樂相形、明暗相酬。」（頁 537b）

離〉爲心象之義，解說最顯明者，莫過於蕩益智旭（1599-1655）的《周易禪解》，其說茲引於下：

火性無我，麗附草木而後可見，故名爲離。約世道，則重險之時，必麗正法以御世。約佛法，則魔擾之時，必麗正教以除邪。約觀心，則境發之時，必麗正觀以銷陰。故皆利貞則亨也。牝牛柔順而多力，又能生育犢子，喻正定能生妙慧。<sup>34</sup>

如日月必麗天，如百穀草木必麗土，吾人重明智慧，亦必麗乎性德之正，則自利既成，便可以化天下矣。夫智慧光明，必依禪定而發，禪定又依理性而成。今六五、六二，麗乎中正之位，故有亨道，如牝牛能生智慧犢子而吉也。<sup>35</sup>

明而又明，相續不息。自既克明其德，便足以照四方矣。<sup>36</sup>

蕩益說的重點有三：（一）先以火性說心無有自性，再言無性之火，可附麗於「事」、「法」、「教」、「觀」中，如光附麗於草木之上而後可見。（二）心如火性，心火附麗於德性之正（中正之位），則能生智慧之妙用而化成天下。（三）心能麗乎中正之位，相續不息，則有「明之又明」之象，以喻「克明其德」可以遍照四方、無所不明。

由上述蕩益的三點說法，可知曹洞之說對明代禪家諸宗的影響，如果對照於覺浪的〈麗化說〉、〈尊火爲宗論〉，亦見二者之間頗有相近之處。

#### 四、覺浪道盛〈麗化說〉、〈尊火爲宗論〉的思想特色及來源

覺浪以〈麗化說〉、〈尊火爲宗論〉說「心火」之義，<sup>37</sup>學者多以覺浪之

34 見明·蕩益智旭，《周易禪解》（揚州：廣陵書社，2006），頁 88-89。此段釋卦辭：「離，利貞，亨。畜牝牛，吉。」

35 見《周易禪解》，頁 89。此段釋《周易》〈象傳〉：「離，麗也。日月麗乎天，百穀草木麗乎土，重明以麗乎正。乃化成天下。柔麗乎中正，故亨。是以『畜牝牛，吉』也。」

36 見《周易禪解》，頁 89。此段釋《周易》〈象傳〉：「明兩作，離，大人以繼明照于四方。」

37 見《天界覺浪盛禪師全錄》，卷 19〈尊火爲宗論〉，頁 696-670、卷 25〈麗化說〉，頁 735-738。

說為獨創的理論，<sup>38</sup>然〈麗化〉、〈尊火〉之說除了具有曹洞之淵源外，在基本論點上也有近於蕩益及超越蕩益的部分。具體而論，覺浪〈麗化〉、〈尊火〉較雲外、永覺、蕩益之以「火」論「心」有二特殊之處，一是覺浪擴展曹洞的象喻之說，而有「火」之存有論的構想；二是他於「火無形質」、「妙在附麗」之外，特別強調火能「轉轉脫化」的觀點。

爲了賦予「心火」在存有學上的意義，覺浪將「火」分爲「先天之火」與「後天之火」。<sup>39</sup>「先天之火」「無相」，故以「先天之火性」、「先天之火神」名之，以《易》理方之，爲太極。「後天之火」可再區分爲「無相」的「後天之火神」與「有相」的「後天之火」；「無相」的「後天之火神」，以《易》理方之，爲「太陽元」。「太陽元」落實於五行中，隱而爲「無相之火精」是五行之體；顯而爲「有相火氣」是「五行」中之一行，與「木、金、水、土」等四行有生剋關係。<sup>40</sup>在此存有論的架構下，覺浪認爲：「火」是天地萬物存在的根本，萬物非火不能生、不能長；人稟五行而生，以「火」爲「心」，<sup>41</sup>人心若不得「無相眞火」爲其「神」，則不能得其性命之正。

覺浪除了以「先天之火」作爲「宇宙的本體」外，他亦由先、後天火神之能「附麗」、「脫化」而言萬物、萬事的差異與變化。故〈麗化說〉開宗即言：

嗣於桐城與諸公談《易》，嘗以先天之火爲神，妙在附麗於薪燈，始能脫化；此薪燈之神，亦惟此火神之能脫化，乃能附麗於萬物。而轉轉脫化，

38 先持「尊火論是覺浪獨創的理論」者爲荒木見悟，可見其〈覺浪道盛研究序說〉，《集刊東洋學》35(1976): 83-104。此文後由廖肇亨翻譯爲〈覺浪道盛初探〉，收於荒木見悟，《明末清初的佛教思想》，頁243-274（中譯文頁260）。

39 徐聖心〈火·爐·土·均：覺浪道盛與無可弘智的統攝之學〉以〈麗化說〉中有「先天火性、後天火神、無相火精、有象火氣」之名，而認爲覺浪有「四層火的存有論」，然文中未多加說明，故不能詳知此四層如何區分（頁59）。

40 〈麗化說〉言：「然五行之火，猶有相可見。至於藏爲太極，使靜極生陽，動極生陰，爲萬物之化神，是天人之不可測也。有先天之火性，爲太極本。有後天之火神，爲太陽元。有無相之火精，爲五行體。有有相之火氣，爲生剋用。以故天地人物之先，非火不能生；天地人物之後，非火不能養。」（頁735）

41 〈麗化說〉言：「如水木土金，皆有形質自守，可以執作玩狎。獨火爲神，操存舍亡，出入無時，莫知其鄉，此心之所以屬火也。」（頁735）

此神自不斷絕。如麗而不化，則成執妄之迷；化而不麗，則成墮空之失矣。火之分合能傳，而成生生不息也。<sup>42</sup>

由上段文字可知：「先天火神」能層層附麗，也能轉轉脫化，「火神」之附麗與脫化，使「火」在分、合、相傳之下，而成生生不息、永不斷絕之象。因而，論覺浪言火，實不能不注意其「麗而不化，則成執妄之迷；化而不麗，則成墮空之失」的說法。

由先天火神之附麗與脫化，覺浪再言「心」與「先天火神」同具「麗化」之性，而且「心」依其麗化之大小、真偽，而有「智慧火、緣生火、無明火、業識火、瞋慾火、癡迷火」之別。<sup>43</sup>由此附麗的大小、真偽，乃有「人心之火」為「輪迴果報之主體」；再由人心之能脫化而得「真神」（「真火」），乃有「覺明之心性」與般若智而成「解脫輪迴之主體」。然而「人心」如何能「附麗得法，而傳此真神」？覺浪認為的關鍵在於能否「因感而後應」或「因感而後脫化」。<sup>44</sup>

覺浪的「感應」說，實與其論「怨」息息相關。前人論及覺浪之「怨」的觀點，多注意到其與孔子論《詩》之「興觀群怨」及禪門所說「疑情」的關係，<sup>45</sup>然就曹洞宗旨而言，此種思想形式實與〈重離〉（火）及其錯卦〈習

42 見〈麗化說〉，頁 735。

43 〈麗化說〉言：「又須知：此火以性空之火為主，有智慧火、緣生火，有無明火、業識火，有瞋慾火、癡迷火，有冥陽鬼神無根之火。各自麗化而有真偽、大小之不同也。一等陋人，不知魂升魄降因於業力，尚有精爽之火性，妄謂人死神滅，無三世因果善惡報應之說，反指佛氏為異端、虛無寂滅之教，去人倫、絕天理而排闢之。」（頁 735）

44 〈麗化說〉言：「今人心之火，初失於藏，而不能善取；次則失於取，而不能附麗；後又失於附麗非法，而不能傳此真神。即真火藏之於太極，必因感而後應，如火能生水木土金，實藏麗於水木土金中，亦必因感而後脫化，如龍為火之至精，必藏於淵海之至密，非附麗於雷霆風雨，亦不能起蟄也。」（頁 737）

45 如前引荒木見悟〈覺浪道盛初探〉著重於《論語》〈陽貨〉孔子以興觀群怨言《詩》而論「怨的禪法」；而謝明陽〈明遺民覺浪道盛與方以智「怨」的詩學精神〉第三節〈「怨」的生命動力：因疑致悟與以死養生〉，則偏於「因疑致悟」的「疑情」說。此二說之文本根據，俱見於《天界覺浪盛禪師全錄》卷 32〈禳記·青山小述〉言：「師曰：儒門有一怨字，如大舜如怨如慕、太甲之自怨自艾，與《詩》之可以怨等，乃禪家所謂疑情，必欲求其故而不得也。本初曰：大疑大悟，小疑小悟，不疑不悟，疑又豈易言哉？今而後，余於學道求己，有入門矣！」（頁 782）



坎〉〈險〉有關。〈麗化說〉言：

所謂〈習坎〉「維心亨、行有尚」，心之不亨，行何有尚？太極真精不入坎、出坎，又何自而經綸天下？天向一中生造化，人從心上起經綸，此一何一？即坎中之奇一，即厥中之精一。此心何心？即復初之天心，即時中之道心。不入坎出坎，此一、此心又能自用以見事功哉？此一、此心猶是太極動後之一心，太極未動之先，求此一、此心，皆不可得。<sup>46</sup>

上段文字是由《周易》《象傳》所言：「習坎，重險也。水流而不能盈也，處至險而不失剛中，行險而不失其信。維心亨，乃以剛中也，行有尚，往有功也」而來，意謂：若遇重重險阻，只要不失陽剛進取的品德，不失信念，則必能有通達之心，而得成功。《象傳》論〈習坎〉，以二、五陽爻象喻剛中，覺浪則以「一」、「太極真精」（太極真火）說二五之陽爻。指出：〈習坎〉之險中存有〈重離〉之真火；重險之時是點燃或引發人心真火之契機。覺浪曾以「火藥」喻「痛憤傷感」，以示重險或憂憤之時為徹悟、啓火之機，其言曰：

如放大銃炮相似，你腹中無許多猛烈火藥，我雖有火引，如何點發其驚天動地之勢？你果有古人如此痛憤傷感，自能觸發得大徹大悟也。只此一箇痛憤感傷，便是撥亂反正、定國安邦之真作略也。<sup>47</sup>

〈離〉卦之陽在重險之中，如〈復〉卦於群陰中乃見一真陽，故人心感於重險而能脫化，<sup>48</sup>就有如啓動太極先天之火。如令心中真火有以附麗，則能依之成就事功、化成天下。

覺浪重視〈習坎〉之義，除了用以說明遭遇險阻之「怨」、「痛憤傷感」、「疑情」或「習教事」<sup>49</sup>的重要性外，亦藉〈習坎〉與〈重離〉之二、五爻以

46 見〈麗化說〉，頁 738。

47 見《天界覺浪盛禪師全錄》，卷 6〈堂中小參〉，頁 625。

48 〈麗化說〉言：「使眾生之金出礦，無明之火出木，真心出於妄想，解脫出於執著。不如此，則眾生若干種心、若干種情、若干種妄想執著，如何能觸其聲影即頓斷命根？」（頁 738）

49 〈麗化說〉言：「雖秉二五之精純，如泉在山巖險固中，非得水脈鑿而導之，何能因始達以漸，至於澤及天下哉？孔子開章便道『學而時習之』，即習此心坎，使心亨也。」（頁 738）

說「神不滅」及「用九」、「用六」之理，這表示〈習坎〉一卦不能與〈重離〉分離而觀。覺浪言：

以《易》理推之，乃知性命之神不滅，不可誣也。……〈乾〉、〈坤〉是先  
天定位，變化之機全在後天〈坎〉、〈離〉。〈復〉、〈姤〉二爻，為天根地祇  
之元，是為九、六之初。此慎獨之機，精一之秘，天人之竅，性命之關，  
中和之宗、位育之本。能用此九，即能原始而出生；能用此六，即能返終  
而入死。……更須知陽之出，即六為九；陰之入，即九為六。陰陽元是一  
氣，以出入、起伏別為之名耳。……吾故曰：「聖人通乎一氣之變化，而  
能出生入死以傳神；凡愚昧乎一氣之死生，而為生變死，化以失性。能知  
此，則用初九即用八八諸爻之九；用初六即用八八諸爻之六。一奇一偶之  
交錯，須剛柔相濟，始成兼到之中和。」<sup>50</sup>

上文指出〈習坎〉為〈重離〉錯卦，猶〈復〉與〈姤〉，故〈重離〉與〈習坎〉之二、五爻猶〈復〉與〈姤〉之初爻。以〈復〉、〈姤〉而論，覺浪認為「陽之出，即六為九；陰之入，即九為六」，此意謂〈復〉之初爻為陽，但其實是「六為九」；〈姤〉之初爻為陰，但其實是「九為六」。六陰顯而為九陽、九陽隱而為六陰，九、六為同時具存互為隱、顯二面，故〈習坎〉二、五之陽附麗於兩陰之中，以其剛中，可轉為《重離》二、五居君位而內明合德之陰，<sup>51</sup> 這即是「真火」或「性命」之「一」的附麗與脫化。覺浪認為不能因為「真火」有陰陽的變化，<sup>52</sup> 而誤以為「真火」有生滅，或陰、陽為二物。聖人能知此理，則能不執於一理、不囿一物，因感而應、因物制宜而達到「致中和」、「參贊位育」的目的。<sup>53</sup>

50 見〈麗化說〉，頁 736。

51 〈麗化說〉言：「故太極火神，必先附麗於〈坎〉二陰中，當〈坤〉盡子月之半，一陽始來，為地雷〈復〉，所謂『帝出乎震』，以躍乎龍門，而入於巽方，乃相見乎〈離〉，為九五之飛龍在天，與天地合德，四時合序，而後成乎離中一陰。」（頁 737）

52 又，〈尊火為宗論〉言：「蓋主乎陽，則陰在其中矣。又況三教九流莫不主陽而為宗乎？故陰為臣道、妻道，〈坤〉卦以陰，雖有美，必從王事，蓋不敢自成，必成之以歸於王也。五千皆陽，惟丙火為天上之真陽；六曜皆陰，惟日為真陽無形之火，周遍一切。真陽之貫陰陽也，真知之貫知行也。」（頁 697）

53 〈麗化說〉言：「惟聖人能用九即用六，用六即用九，故能通變化而行鬼神，與人物造命。賢者只能用九、六而奉承天命，順人物以各正性命。百姓則但為九、六生滅所用，而且顛倒生命，悖逆天理，為失身失命之徒。聖人之所以與百姓同其憂患者，獨用此九、六

覺浪以〈習坎〉 / 〈重離〉、〈復〉 / 〈姤〉言「陽之出，即六爲九；陰之入，即九爲六」實與石頭〈參同契〉的明暗之說、雲巖〈寶鏡三昧〉的偏正之論相表裏。故覺浪的「尊火說」實繼承了石頭、雲巖，且發展了洞山〈偏正五位〉以〈重離〉說心的傳統，因而擴大解釋了〈重離〉火象與心象的關聯。

### 五、覺浪道盛的集大成說與三教會同論

明代的學術在三教問題上，明顯有三教融合之傾向，<sup>54</sup> 這種傾向同時也表現在佛教內部的論述之中，以明末諸大師爲例，雲棲株宏（1535-1615）有「三教一家」之說；<sup>55</sup> 紫柏真可（1543-1603）有「三家一道」之論；<sup>56</sup> 憨山德清（1546-1623）在佛經的注疏之外，也作有《中庸直指》、《春秋左氏心法》、《大學綱目決疑》、《觀老莊影響論》、《老子道德經解》、《莊子內篇註》等書；而滿益智旭（1599-1655）則有《四書解》、《周易禪解》之作。除了上述四大師外，佛教徒的三教融合論中，最可注意者當爲覺浪道盛。覺浪除了在其〈三教會同論〉中指出孔子是三教的集大成者外，<sup>57</sup> 在《莊子提正》中也指出莊子「所著《南華》，實儒者之宗門，猶教外之別傳也」，<sup>58</sup> 這種視莊子

---

之神，設爲道教以制禮樂刑政，曲成其人物之九六於可安立處，不致自相賊亂也。」（頁736）

54 參見（日）間野潛龍，《明代文化史研究》（京都：同朋舍，1979），頁412。

55 明·雲棲株宏，《正訛集》〈三教一家〉言：「人有恆言，曰三教一家，遂至漫無分別，此訛也。三教則誠一家矣。一家之中，寧無長幼、尊卑、親疏耶？佛明空劫以前，最長也；而儒、道言其近。」見荒木見悟、岡田武彥主編，《和刻影印近世漢籍叢刊·思想四編》（東京：中文出版社，1972），頁4952。

56 明·紫柏真可，《紫柏老人集》卷9〈法語·長松茹退〉言：「且儒也、老也、釋也，皆名焉而已，非實也。實也者，心也。心也者，所以能儒、能佛、能老者也。噫！能儒、能佛、能老者，果儒、釋、老各有之耶？共有之耶？又，已發未發，緣生無生，有名無名，同歟？不同歟？知此乃可與言三家一道也，而有不同者，名也，非心也。」見《卍續藏經》第73冊，頁224。

57 覺浪言：「天下之能會同三教，稱尊佛、老者，莫過於孔子。」見《天界覺浪盛禪師全錄》，卷20〈三教會同論〉，頁708。

58 見《天界覺浪盛禪師全錄》，卷30〈雜紀·莊子提正〉，頁768。又卷22〈合刻四當參

是儒家托孤於道家的說法不但有推尊儒家之勢，也在莊子學史上別幟一格。以曹洞宗嗣身分傳法的覺浪，在三教問題上既認為「為萬世師者，獨孔子一人」，又以為莊子為儒門之托孤，則其論點難免令人有「三教只是儒、釋二教」、<sup>59</sup>「其三教論是以孔子或儒學會通三教」的錯覺。<sup>60</sup> 如果這二個問題的答案確實如此，則是否也會有「覺浪的曹洞宗旨是儒門的教外別傳」之說？

如果要確認覺浪的曹洞宗旨非儒門的教外別傳，除了要說明其思想主體終與儒門有別外，還必須說明其所謂的「三教會同」的「會同」與「孔子之集大成」之「集大成」是何意義？基於此一問題意識，本文以下將解說覺浪三教論的基本立足與其曹洞法脈的關係，再由此論其「三教會同」的意義。

就一個曹洞宗嗣而言，覺浪首先要面對的應該不是三教同異的問題，而是五家宗統的存續與合會的問題。因此，覺浪在二十五歲（1616）會見東苑晦臺元鏡時，晦臺除了細究其參證處之外，也詢問他對五家門堂差別之旨的看法。<sup>61</sup> 而覺浪在得晦臺的印證後，也戮力於闡揚曹洞宗旨，避免曹洞

---

序）亦言：「儒之有大《易》，即佛之有《楞嚴》也；儒之有《南華》，即佛之有禪宗也。」（頁 716）

59 如前引楊儒賓言：「覺浪論及儒釋道問題時，雖依俗行文，不免用到『三教』一詞，但他真正的想法其實是儒釋二教。」〈儒門別傳——明末清初《莊》《易》同流的思想史意義〉，頁 249。

60 如前引謝明陽《明遺民的莊子定位論題》即持此見。又，李仁展「覺浪道盛禪學思想研究」碩士論文第五章〈道盛的三教會通思想〉，第四節〈以《易經》會通儒佛〉及第五節〈以《莊子》會通儒道〉說明覺浪的三教會通思想，這種說法也不免有「以儒為宗」的意謂。鄧克銘，〈方以智的禪學思想〉一文的註 59，即指出謝明陽《明遺民的莊子定位論題》第二章〈托孤說——以覺浪道盛為主〉將覺浪之集大成視為是「以儒家學術作為核心思想，來貫通釋、道二家之學」、「以儒學為宗，進而儒釋合一，更進而三教會同」的看法「缺乏文獻依據，恐推論太過」（《漢學研究》27.2(2009.6): 315）。又，楊儒賓〈儒門別傳——明末清初《莊》《易》同流的思想史意義〉一文雖指出「面對儒釋二教，覺浪雖無意判教，大體而言，他採取的是東西互補、相互回應的立場」（頁 248），這種論斷雖較無疑義，但限於主題，只以「覺浪對儒家一往情深」（頁 254）及「覺浪不認為儒門的義理不能了徹生死或因果輪迴等諸多佛教勝場的議題」（頁 249）言之，文中並未再討論東西互補、相互回應的方法論問題。

61 道盛言：「苑輒細究其平生參證處，及徵詰五家門堂差別之旨。予恣意披其所見，苑感歎曰：『不期子乃能深入此秘密法門，吾壽昌者（「者」《角虎集》作「這」）枝慧命，屬子流布去也。』即付壽昌宗派，並書偈云：『道盛群英祖，德尊萬古師，欽承諸聖旨，啟我永懷思。』予拜受。」《天界覺浪盛禪師語錄》，卷 8〈福山普說司理黃元公居士請〉，頁

步宋、元以後瀉仰、雲門、法眼無傳的後塵。<sup>62</sup> 在覺浪的努力之下，石頭藉〈參同契〉融通南、北宗及一切禪悟經驗的構想至此得到進一步的發展。覺浪甚至認為由石頭而下的曹洞宗旨「不特能會通五宗之秘，即如來一代時教之始終本末，與儒、道、九流，尊卑、體用、事理、功位之名分，無有不收攝而闡發者也」。<sup>63</sup> 覺浪何以能如此言之？主要的原因在於各家修養論所說的理境與悟境，皆有依時而設、依時而用的意義，因此覺浪可以「附麗」與「脫化」之說，總契宗、教、儒釋道、九流，而一體贊成之。〈會祖規小序〉載：

或又問：如一經爲會通五經，與一宗之會通諸宗，亦可以取譬發明而會通之乎？予曰：我昔嘗以《五經》喻一歲之四時，如吾五宗與諸宗之相配亦然也。……一歲之統四時也，分而言之，則《五經》各秉一時之正令，合而言之，則一經各具乾「元亨利貞」之四德也。使《五經》各不具此四德，則聖人之一言有不足爲天下法也。……即如經、律、論、觀、禪，以一歲四時配之，經則勃然開發春也，律則燦然敷陳夏也，論則凜然精覈秋也，觀則冥然清徹冬也，禪則渾然通洽，如歲運無言而四時行也。單以禪宗配之，瀉仰則如春之生育，臨濟則如夏之明露，雲門則如秋之嚴峭，法眼則如冬之精純，曹洞則如四季之統化也。此亦擬其大概有如此折攝耳，豈瀉仰、臨濟、曹洞、雲門、法眼之宗旨有優劣同異乎？然必須悟此宗旨之妙密，始可會通諸祖爲一大成。<sup>64</sup>

上段引文以「一歲」與「四時」喻《易》與《書》、《詩》、《禮記》、《春秋》之關係；禪與經、律、論、觀的關係；曹洞與瀉仰、臨濟、雲門、法眼的關係。在說法上，他雖以《易》、禪、曹洞爲「渾然通洽，如歲運無言而四時行」，但也強調所會之諸經、諸宗並沒有「優劣同異」的差別，故覺浪所謂「會通」，實是以能「附麗」、「脫化」者爲其關鍵。以「禪」與「經、律、

---

7229)

62 《天界覺浪盛禪師全錄》卷 21〈會祖規序〉言：「宋、元間，瀉仰、雲門、法眼無傳。迄至昭代，祇有臨濟、曹洞二派繁衍天下。中有提唱臨濟、曹洞宗旨者，亦不過幾人。使今日濟、洞二家不得其真正宗旨，安知不踵瀉仰、雲門、法眼之流弊，以致無傳乎？予於是乎懼，慨然將西天東土以至五家宗師，而會其始終之旨，爲《會祖規》以表東西密相付，曾無二法脈也。」（頁 711）

63 見《天界覺浪盛禪師全錄》，卷 10〈法語·洞宗標正〉，頁 649。

64 見《天界覺道盛禪師全錄》，卷 21〈會祖規小序〉，頁 712。

論、觀」而論，覺浪雖以「禪」爲「歲」以「經、律、論、觀」爲四時，但其用意不在於強調「禪」的悟境與理境較「經、律、論、觀」高，而在於強調「參悟」一事的重要性。<sup>65</sup>「參悟」是指在生活上的實修體證，而非說理指事的論述能力或密付印證的師生傳承。這種說法一方面反映了晚明佛教界對法嗣與宗派標誌能否代表覺悟的反省，<sup>66</sup>一方面也說明參悟也可以發生（附麗）在經、律、論、觀之中。

由先天火神之能附麗與脫化，再由心之得真火而能附麗與脫化，則可知覺浪所謂「集大成」的意義。〈麗化說〉言：

夫至聖莫過孔子，猶自附麗于祖述憲章，上律下襲，爲始終一貫之時中。孟子亦善於附麗私淑，以攝清任和而脫化焉。夫附麗諸聖而集成者，是自能擴、克會通神明統類，曾非假於外鑠也。<sup>67</sup>

上段文字說明覺浪是以「附麗」諸聖而說「集成」，故孔子之集大成，非指「孔子之學」可集諸聖之大成，而是指「孔子之心」可附麗於文武憲章、周公禮樂，也可擴充、克己而脫化，不爲儒學所限。故言孔子能會通三教，重點乃在孔子之心於附麗儒學之外，也能近聞老聃之賢、遠知西方釋迦之化，而附麗於釋、道二教；<sup>68</sup>又因爲孔子之心能脫化，故孔子之道亦能化用三教之理，因時制宜，補偏救弊。

65 《天界覺浪盛禪師全錄》，卷 21〈會祖規序〉言：「予昔閱《五燈》，見從上佛祖始終之事，乃作〈法印記〉，有六種綱宗：一參悟；二印證；三師承；四法嗣；五家風；六付囑。始終雖分爲六，其實統於一參悟也。」（頁 711）

66 明末禪者對於法嗣、法系的看法分歧，如憨山德清在原則上承認法系的作用，卻不以臨濟法脈的傳承者自許，並且抨擊明末臨濟宗人。又如蕩益智旭不但不贊成傳法之說，也不贊成法名或法派的形式。此可參閱釋聖巖，《明末佛教研究》（臺北：法鼓文化公司，2000），第一章〈明末的禪宗人物及其特色〉第六節〈明末禪者的法派爭議〉，頁 56-67。

67 見〈麗化說〉，頁 736。

68 《天界覺浪盛禪師全錄》卷 20〈三教會同論〉言：「使當時孔子不親問禮於老聃，誰知老氏其猶龍乎？孔子不答太宰嚭問，又誰知西方有大聖人乎？夫老聃雖未出《道德》五千言，釋迦雖未流教藏於東土，而孔子乃能逆知老爲猶龍、佛爲大聖，則天下之能會同三教、稱尊佛老者，莫過於孔子矣」（頁 708）、「使孔子不能知來藏往，內秘外現，則近不聞老聃之賢有資大用，何肯委質問禮於彼，而稱爲猶龍？遠不知西方之化，深於至治，何肯退讓當仁，而且稱爲大聖，高於五帝耶？」（頁 709）

由於覺浪所言之「集大成」是就「心」之「麗」、「化」而論，<sup>69</sup> 故明太祖雖不能究論三教之理，仍可因其「利於民用，使民各安生理」、<sup>70</sup> 「能尊三教」而成爲「三教之尊」及「會三教之統宗」的萬世之君。<sup>71</sup> 由此可說，在三教的異同問題上，覺浪當屬三教道一論者，以爲道如眞火在三教之上，眞火因其麗化而爲三教。而在三教的會通問題上，覺浪所謂的「會通」非以一教會通二教，而是指在「遍習差別之險」後，能維天下之心，達致大同無我之至治。故能「會天下以爲己」而修治「身、心、性命、天下」者，即是「能會同世法、出世法」者，也是能「會三教之原」的人。

## 六、覺浪道盛修養論與「尊火」、「麗化」的關係

在上節所述的用意下，覺浪有部分的論點可視爲達到「會三教之原」的修養論。如〈復王子京居士〉一文曾提及「大冶紅爐禪」及「三墮縱橫禪」二種禪法，<sup>72</sup> 又如〈參同說〉所論「參造命」、「參立身」、「參處世」之「三參」，皆可視爲覺浪的修養論。<sup>73</sup> 覺浪對於「大冶紅爐禪」及「三墮縱橫禪」並無明確的說明，<sup>74</sup> 然「三墮縱橫禪」應出於曹洞宗曹山本寂（840-901）所

69 徐聖心言：「『集大成』所以是雙重結構：『總攝 / 別應』同時。而欲斡旋此雙重結構應有一樞軸，此即其融會教法。」〈火·爐·土·均：覺浪道盛與無可弘智的統攝之學〉，頁 50。此說與本文所論可互爲補充。

70 〈三教會同論〉言：「太祖以道教可以治身，佛教可以治心，即如度數可以觀天時，堪輿可以察地理，醫之可以療病，卜之可以知幾，相之可以識神，算之可以定分，凡有利于民用，亦使民各安生理而已。如必曰深知孔子有必取佛、老之道，能會同儒教之治世，而鼎定三教，以垂統宗，則不惟妄測神聖之淵涵，亦且厚誣先聖之立極。」（頁 709）

71 〈三教會同論〉言：「三教之道，原本自同，予何人，敢會之哉！昔之爲萬世師者，集群聖之大成，惟周孔子。今之爲萬世君者，會三教之統宗，惟我太祖也。」（頁 708）又《天界覺浪盛禪師全錄》卷 3〈上堂·天界寺三方丈禪堂暨耆宿無蘊大休一味崇麓澄心善權得一若無諸法侶設供請上堂〉言：「故我太祖高皇帝，統百王之至治，集三教之大乘，以如來萬德十號，而敕建天界禪寺，爲善世法門。豈非會盡千聖之真宗，以致天下之太平乎？」（頁 605）

72 見《天界覺浪盛禪師全錄》，卷 27〈書札〉，頁 756。

73 見《天界覺浪盛禪師全錄》，卷 25〈說·參同說〉，頁 738-743。

74 徐聖心〈火·爐·土·均：覺浪道盛與無可弘智的統攝之學〉卻有很好的討論，他認爲：「大冶紅爐禪」的重點乃在銷鎔吾人習氣、業識、俗知見·妄情、私意……等一切僵化凝

開示之「沙門墮」、「尊貴墮」、「隨類墮」等「三墮法」；<sup>75</sup>而「大冶紅爐禪」除了有「火爐」能「燒卻無餘」、「鎔鑄」的譬喻外，也可能與臨濟宗的公案有關。故覺浪連言此兩種禪，除了揭示參悟時的觀法外，也可能依之而表示五家之禪法可以相互參同而用。

就「大冶紅爐禪」而言，此禪法除了學者所指出與「紅爐烈焰中千錘百鍊」及《莊子》「勿為躍冶之金」有關外，<sup>76</sup>也可能與臨濟公案中「大冶精金，應無變色」有關，此可參究於「百丈（720-814）再參馬祖（709-778 或 688-763）」一案。<sup>77</sup>在此案中，百丈因馬祖一喝而大悟，百丈後來謂黃檗（?-855）云：「我當時被馬祖一喝，直得三日耳聾。」宋代雲門宗的雪竇重顯（980-1052）觀此公案而有「大冶精金，應無變色」、「百丈是大冶精金，何來三日耳聾？」的質疑。永覺元賢對此公案亦有討論，認為這則公案是臨濟禪的肇始處，如果此處未明，將無法參悟其他。<sup>78</sup>依永覺的說法，雪竇所以

---

固的死物（頁 56）；而「三墮縱橫禪」出於曹山本寂之「三墮法」，三墮有二義：（一）相對於聖智之高遠，指行者當實踐於卑邇切近處；（二）引伸為不住聖境、不落階級之大自在（頁 54）。徐說甚佳，然本文認為覺浪此說的重點，應該在於以「大冶」與「三墮」做為參禪時的「觀」法。

75 唐·曹山本寂，（日）玄契編，《撫州曹山本寂禪師語錄》卷下〈三等之墮〉載：「夫取正命食者，須具三種墮。時有僧問：被毛戴角是甚麼墮？不斷聲色是甚麼墮？不受食是甚麼墮？余曰：被毛戴角是沙門墮；不斷聲色是隨類墮；不受食是尊貴墮。不受食尊貴墮者，是本分事，知有不取，故曰尊貴墮。」見《大正新脩大藏經》第 47 冊，頁 543a。

76 如前引徐聖心文。

77 宋·圓悟克勤、紹隆等編，《圓悟佛果禪師語錄》卷 16〈拈古上〉載：「百丈再參馬祖。祖見來，拈拂子豎起，百丈云：『即此用，離此用。』祖掛拂子於舊處。侍立片時，祖云：『爾已後鼓兩片皮，如何為人？』丈取拂子豎起。祖云：『即此用，離此用。』丈掛拂子於舊處，馬祖便喝，百丈大悟。後來謂黃檗云：『我當時被馬祖一喝，直得三日耳聾。』汾州云：『悟去便休，說什麼三日耳聾！』石門云：『若不是三日耳聾，爭承當得這一喝？』雪竇云：『要會三日耳聾麼？大冶精金，應無變色。』見《大正新脩大藏經》第 47 冊，頁 788c-789a。

78 見《永覺元賢禪師廣錄》卷 7〈拈古二十九則〉言：「此公案，今古拈提者多謂百丈腳眼尚未全穩，得馬祖一喝，方能了當。若如此，何異萬里望鄉關？百丈捲席時，祖云：『汝深明昨日事』，便是徹骨徹髓了也。所以雪竇拈云：『大冶精金，應無變色』。但百丈既是精金，馬祖一喝，入他耳弦也不得。當馬祖喝時，便合掩耳出去，云何又三日耳聾？既是三日耳聾，何故云應無變色？此一則公案，乃是臨濟肇始處，此處未明，又安問其他哉？須知轉身一路，千聖不傳，末後一句，古今難搆。」（頁 421b-421c）



指百丈是「大冶金精」，在於表示百丈前一日有被馬祖擗鼻之痛，因心向鼻頭留意而已經開悟，因為百丈開悟的關鍵不在馬祖一喝，所以不會有「三日耳聾」之感。永覺同意雪竇「大冶精金，何來三日耳聾」的說法，認為「一喝」、「耳聾」非開悟的關鍵，但他比雪竇更進一步的指出「開悟非超絕」之事，認為百丈次日被馬祖一喝，仍然會有耳聾三日之感。<sup>79</sup> 覺浪曾應弟子問「雪竇之案」，他解釋這一公案，有同於永覺者，其言曰：

無盡見地，固是超絕，仍跳不出大冶精金無變色之殺活鋒也。<sup>80</sup>

覺浪之言意謂：無盡見地雖是超絕高遠，然墮入現實也會呈現死、活之用，猶大冶精金雖不變色，但變色之金亦不礙其為大冶精金之化現。此答之意與論及「大冶紅爐禪」、「三墮縱橫禪」的〈復王子京居士〉頗有相似，「雪竇之案」的「殺活之鋒」即〈復王子京居士〉中所言的「死活之法」，而精金不變色（活），精金變色（殺），亦即石頭〈參同契〉「明暗相隨」、〈寶鏡三昧〉「汝不是渠，渠正是汝」之理，故所謂的「大冶紅爐禪」，可能是指：參悟於「此正是造物不欲置人於死地，而以活法變化之也」的「殺活機鋒」之中。有關此禪法之要，亦可參見於〈破籃莖草頌〉所言：

人能於此，如生冤家相似，疑憤不已，傷盡偷心，自有出身機用，如〈寶〉之明暗形影，嬰兒之哆和去住，莖草之味味五，金剛杵之殺活諸見，〈重離〉之回互交參，此大似死法，而存活機。使此法式不毀，有足揀別真偽也。如水火是名，濕熱是實，而實用之神化豈名言所可執？或又

79 唐·百丈懷海，《百丈懷海禪師語錄》載：「師侍馬祖行次，見一群野鴨飛過。祖曰：是甚麼？師曰：野鴨子。祖曰：甚處去也？師曰：飛過去也。祖遂回頭，將師鼻一擗。負痛失聲。祖曰：又道飛過去也？師於言下有省，卻歸侍者寮，哀哀大哭。同事問曰：汝憶父母邪？師曰：無。曰：被人罵邪？師曰：無。曰：哭作甚麼？師曰：我鼻孔被大師擗得痛不徹。同事曰：有甚因緣不契？師曰：汝問取和尚去。同事問大師曰：海侍者有何因緣不契，在寮中哭？告和尚為某甲說。大師曰：是伊會也，汝自問取他。同事歸寮曰：和尚道汝會也，令我自問汝。師乃呵呵大笑。同事曰：適來哭，如今為甚卻笑？師曰：適來哭，如今笑。同事罔然。次日，馬祖陞堂，眾纔集，師出卷卻席。祖便下座，師隨至方丈。祖曰：我適來未曾說話，汝為甚便卷卻席？師曰：昨日被和尚擗得鼻頭痛。祖曰：汝昨日向甚處留心？師曰：鼻頭今日又不痛也。祖曰：汝深明昨日事。師作禮而退。」見《已新纂續藏經》第 69 冊，頁 5c-6a。

80 見《天界覺浪盛禪師全錄》，卷 11〈機緣〉，頁 654。

藥物之辨性味，其殺人活人，原在人而不在藥，出入之機，各有親切。<sup>81</sup>

在上文中，覺浪指出〈寶鏡三昧〉之「明暗形影」、〈重離〉之「回互交參」與「殺活諸見」無別，大似死法而存活機。由此可說：大冶紅爐禪可能是覺浪以曹洞宗旨變現諸宗論說而有的禪法。

大冶紅爐禪的觀法在於觀「理／事」、「明／暗」、「體／用」、「殺／活」之回互，而曹山「三墮法」（「沙門墮」、「尊貴墮」、「隨類墮」）也可以是這種觀法的具體而微。以「沙門墮」而言，「沙門墮」指「不執沙門邊事及諸聖報位也，不處正位，不揀其身」，此為沙門之死，而死中有活。又，《天界覺浪盛禪師全錄》卷 12〈頌古·洞山正偏五位頌〉下有〈以類墮披毛戴角頌正偏五位〉、〈以隨墮不斷聲色頌正偏五位〉、〈以尊貴墮禮絕百僚頌正偏五位〉三頌，<sup>82</sup> 其中之「類墮」即「沙門墮」，「隨墮」即「隨類墮」。覺浪以三墮觀法而頌「偏正五位」，可見他認為三墮禪觀可以是「偏正五位」的演示。因此可說：不論是「大冶紅爐禪」或是「三墮縱橫禪」，其要旨皆不離於曹洞明暗回互及覺浪真火麗化之根本大義。順此而言，〈參同說〉中的「三參」亦是如此。〈參同說〉言：

凡厥有生，莫不有知，只此靈知，古今不昧，凡聖不磨。其所以異者，只為真知不能自了，因隨念而成垢淨，淨則不迷，垢則不悟，既不能使常覺不迷，又何能使常迷忽悟？欲使忽悟，必須返參尋常，不參，終無自悟。以故佛祖獨貴參悟之門，聖賢全重省察之法，如曰三參者：一須參造命，二須參立身，三須參處世。……故凡厥有生，須當參此三法，是世間出世間皆不可須臾離也。<sup>83</sup>

如用前文所言的「心火」之說觀看上段引文，則可知其所謂「不昧之靈知」即是指「得先天真火之心」。覺浪以為要得真火必須「參悟」、「省察」，而其重點在於參悟「造命」、「立身」、「處世」三者。「參造命之法」即省察於「一念未生前」、「父母未生前」、「喜怒哀樂未發前」；「參立身之法」即省察於「善惡未萌之際」、「教養命意之際」、「人倫立義之際」；「參處世之法」即

81 見《天界覺浪盛禪師全錄》，卷 12〈頌古〉，頁 662。

82 見《天界覺浪盛禪師全錄》，卷 12〈頌古·洞山正偏五位頌〉，頁 659-600。

83 見〈參同說〉，頁 738-739。

省察於「事物交接之中」、「經營生計之中」、「出處變通之中」。此中所言「前後」、「之際」、「之中」皆指事物交接之間，有明暗、死活之變化。覺浪認為「參造命」、「參立身」、「參處世」雖為三，然可「相互密成」而為「參造命」之「一」，<sup>84</sup>其目的在於使心得自性（火神），而成就聖命、聖身、聖世。<sup>85</sup>凡此可見，覺浪於論述禪法及參同時，皆有相同之旨趣。

綜上所論，可知覺浪三教論之建立，在理論及修養的層面上，皆與脫化於曹洞宗旨的〈尊火為宗說〉及〈麗化說〉密切相關，因此若論覺浪的三教思想，實不宜直接用「以《易經》會通儒佛」<sup>86</sup>來說明其思想特色。

## 七、結 論

石頭〈參同契〉之名義可能受到魏伯陽《參同契》的影響，此雖未見於文獻記載，然雲巖〈寶鏡三昧〉取石頭之意而言「重離六爻，疊而為三，變而為五」，顯然是看到〈參同契〉與魏伯陽《參同契》的關係。魏伯陽《參同契》之名義有二說，一是以「參」為「三」，言《易》、黃老、爐火三道相類，殊途同歸。<sup>87</sup>二是以「參」為「雜」，指「可與《周易》理通而義合

84 〈參同說〉言：「孔子與顏、曾、思、孟之所以為千聖百王之師者，皆自能造此聖命、聖身、聖世，與天地同其高厚悠久也。若上天能造人命，則天何獨祇造三皇、五帝、三王及此數聖賢哉？推而至於出世間法，世尊之為法界主中主，達磨之為教外正法眼，二支五宗之為向上全提，皆能自造命於本心自性也。惟佛祖聖賢能善用心而自造命，所以先天而天不違，後天而奉天時。此外，九流百家士農工賈亦自有造命、立身、處世，與佛、聖相參於天地間者在也。」（頁 739）

85 〈參同說〉言：「善造命者，只在善用其向上心志，端其正大趨向，占高尙之地步，享速疾之便宜，亦不必以世間所處之地位為地位、世間所尙之機權為機權。所謂向上者，正是一念未生前之類也。趨向者，妙密圓通之類也。地步者，自利利人之類也。便宜者，主中作主之類也。」（頁 739）

86 如前引李仁展「覺浪道盛禪學思想研究」，第五章第四節即以「以《易經》會通儒佛」討論「道盛的三教會通思想」，頁 103-106。

87 《周易參同契》〈大易情性〉言：「大易情性各如其度，黃老用究，較而可御爐火之事，真有所據。三道由一，俱出徑路。」湯一介主編，《道書集成》第 16 冊（北京：九洲圖書出版社，1999），頁 134。又俞琰（1258-1314）《周易參同契發揮》下篇〈序〉言：「參，三也；同，相也；契，類也。謂此書借大易以言黃老之學，而又與爐火之事相類，三者之陰陽造化殆無異也。」湯一介主編，《道書集成》第 16 冊，頁 83。

者」。<sup>88</sup> 以「參」爲「雜」較以「參」爲「三」的說法不突出「爐火」與「黃老」的重要性。石頭〈參同契〉之名顯然是以「參」爲「雜」，隱沒了「爐火」意義，但曹洞取用「〈離〉爲心火之說」，卻又浮顯了爐火鍊丹之說對曹洞宗旨的影響。具體言之，魏伯陽《參同契》第七章〈天地設位〉言：

天地設位而《易》行乎其中矣！天地者，〈乾〉〈坤〉之象也；設位者，列陰陽配合之位也。《易》謂〈坎〉〈離〉，〈坎〉〈離〉者，〈乾〉〈坤〉二用。二用無爻位，周流行六虛，往來既不定，上下亦無常。幽潛淪匿，變化于中，包囊萬物爲道紀綱。<sup>89</sup>

此章對討論曹洞宗旨的重要性有二：（一）以〈乾〉〈坤〉、〈坎〉〈離〉定位「先天八卦」與「後天八卦」，雖是《周易》傳統，但以〈離〉爲「心」，而視之爲修養論的基礎，則不得不推始於《參同契》此章。依此，道教徒乃有「以〈離〉爲心、以〈坎〉爲腎」<sup>90</sup>而進行其「抽坎填離」由「後天」返「先天」的內丹之術。且自道教內丹功法以「火」指「心」而論「心有元神之性」後，<sup>91</sup> 儒、釋二家學者方有以火爲心之說。儒家之說多見於宋代，<sup>92</sup> 而本

88 如朱熹化名爲「空同道士鄒訢」所著之《周易參同契考異》（又名《周易參同契注》）言：「參，雜也；同，通也；契，合也。謂與周易理通而義合也……，故名《周易參同契》云。」湯一介主編，《道書集成》第 15 冊，頁 752。

89 見魏伯陽，《參同契》（《叢書集成新編》第 19 冊，臺北：新文豐出版公司，2004），上篇，頁 633。

90 張伯端（983-1082）《悟真篇》〈自序〉言：「今之學者，有取鉛汞爲二氣，指臟腑爲五行，分心腎爲坎離，以肝肺爲龍虎，用神氣爲子母，執津液爲鉛汞。」見王沐，《悟真篇淺解》（北京：中華書局，1988），頁 3。

91 張伯端《青華祕文》〈神爲主論〉言：「心者，君之位也。以無爲臨之，則其所以動者，元神之性耳。以有爲臨之，則其所以動者，欲念之性耳。有爲者日用之心，無爲者金丹之用心也。以有爲及乎無爲，然後以無爲而利正事，金丹之入門也。有元神焉，有慾神焉。元神者，乃先天以來一點靈光也。慾神者，氣稟之性也。元神乃先天之性也，形而後有氣質之性，善反之則天地之性存焉。」見《青華祕文》卷上（合肥：黃山書社，2008，明正統道藏本），頁 3-4。

92 如宋代蘇東坡（1037-1101）〈龍虎鉛汞論〉言：「人之所以生死，未有不自坎、離者。坎、離交則生，分則死，必然之道也。離爲心，坎爲腎，心之所然，未有不正，雖桀、跖亦然。其所以爲桀、跖者，以內輕而外重。故常行其所不然者爾。腎強而溢，則有欲念，雖堯、顏亦然。其所以爲堯、顏者，以內重而外輕，故常行其所然者爾。」見於《蘇文忠公全集》，《東坡續集》卷 8（明成化本，合肥：黃山書社，2008），頁 1207。又，

文所論亦可為釋家之一例。(二) 此章言〈坎〉〈離〉「無爻位，周流行六虛，往來既不定，上下亦無常」，其說法可能即是啓發〈寶鏡三昧〉「重離六爻，疊而為三，變而為五」及覺浪〈麗化說〉「用九即六」、「用六即九」的來源。

自石頭而下，曹洞宗嗣在立論上都可能取用了道教之言，這種情形在覺浪的言論中亦可看到，如其〈尊火為宗論〉言：「普賢者，即取坎填離之果行育德，而成其差別行，以範圍天地而不過也」，此中的「取坎填離」即與道教的鍊丹術有關。又，前論「大冶紅爐禪」除了從「大冶精金」的「殺活之機」理解外，亦可由「銷鎔於紅爐，以鍊精金」之意理解，而所謂的「精金」，實是「心性」之喻。

除了取用道教的理論外，取用儒家之說者，當以覺浪為盛。覺浪多取儒家之言，可以有多種理由，然在其感時憂國、救濟眾生的心志之外，或許應當注意其「反參尋常」的說法。就覺浪而言，最切近於生活者莫過於人倫日用、喫飯穿衣、送死迎生之事，而最貼近於中國士人的知識基礎莫過於儒學，故學者如不能於此有所感幾，則所有的學、行都只是高遠無實，自欺欺人而已。

覺浪以沙門之相而取用儒、道之說，也可以是一種「沙門墮」的表現，這意謂他理想中的三教會通不是「以一教會通諸教」的意思，也不是主張「三教雖異，道則歸同」的意思，而是取「真火之相續不絕，麗化為種種文明」的意思。覺浪〈尊火為宗論〉、〈麗化論〉與《莊子提正》對其法嗣方以智（1611-1671）有極大的影響，故方以智《藥地炮莊》大體接受覺浪的托

---

龔原（1043-1110）有「震為肝，離為心，兌為肺，坎為腎」之說，見《周易新講義》卷10〈說卦傳〉（殷夢霞、王冠選編，《古籍佚書拾存》第7冊，北京：北京圖書館出版社，2003），頁132。魏了翁（1178-1237）《鶴山大全集》言：「惟以坎為腎、離為心，則聖賢書中未有明文，特見之岐、黃之說」，見於清·黃宗羲撰，全祖望補修，《宋元學案》〈鶴山學案〉卷80（陳金生、梁運華點校，北京：中華書局，2007），頁2656。明代如楊方震（1452-1525）言：「心本屬火，至虛而靈，二五之秀所萃，乃精英中之最精英者」、鄧元錫（1527-1592）有「心之著於物也，神為之也。心之神，上炎而外明，猶火然，得膏而明，得薰而香，得臭腐而羶，故火無體，著物以為體」之說、萬思默（廷言）有「以心喻火」之例等。以上可見於楊方震〈復餘子積論性書〉、鄧元錫〈論學書〉、萬廷言〈萬思默約語〉，《明儒學案》（沈芝盈點校本，北京：中華書局，1985），頁54、498、509。

孤之說，而其說法中也多重視《周易》以及儒家的怨怒之論。由此而言，方以智的三教思想是否可以「《易》理通佛氏，亦通老、莊」<sup>93</sup>或以「三教歸於儒」、「三教歸於《易》」論之？<sup>94</sup>通過本文的考察，這些問題或許有再重新審視的必要。

## 引用書目

### 一、傳統文獻

- 漢·魏伯陽，《參同契》，《叢書集成新編》第 19 冊，臺北：新文豐出版公司，2004。
- 南朝梁·陶弘景，《真誥》，臺北：藝文印書館，1965，影印清嘉慶張海鵬輯刊本。
- 唐·百丈懷海，《百丈懷海禪師語錄》，《卍新纂續藏經》第 69 冊，東京：國書刊行會出版，臺北：白馬精舍印經會影印，1989。
- 唐·洞山良价，《瑞州洞山良价禪師語錄》，《大正新脩大藏經》第 47 冊，東京：大藏經刊行會出版，臺北：新文豐出版公司影印，1983。
- 唐·曹山本寂，（日）玄契編，《撫州曹山本寂禪師語錄》，《大正新脩大藏經》第 47 冊。
- 南唐·靜、筠二禪師編撰，《祖堂集》，北京：中華書局，2007。
- 宋·空同道士鄒訢（朱熹），《周易參同契注》，湯一介主編，《道書集成》第 15 冊，北京：九洲圖書出版社，1999。
- 宋·俞琰，《周易參同契發揮》，湯一介主編，《道書集成》第 16 冊，北京：九洲圖書出版社，1999。
- 宋·張伯端，《青華祕文》，合肥：黃山書社，2008，明正統道藏本。
- 宋·張伯端著，王沐淺解，《悟真篇淺解》，北京：中華書局，1988。
- 宋·圓悟克勤、紹隆等編，《圓悟佛果禪師語錄》，《大正新脩大藏經》第 47 冊。
- 宋·蘇東坡，《東坡續集》，《蘇文忠公全集》，合肥：黃山書社，2008。
- 宋·釋道原，《景德傳燈錄》，《大正新脩大藏經》第 51 冊。
- 宋·釋祖琇，《隆興編年通論》，《卍新纂續藏經》第 75 冊。

93 如前引荒木見悟，〈覺浪道盛初探〉，頁 246。

94 如劉浩洋，「從明清之際的青原學風論藥地愚者方以智的遺民心志」（臺北：政治大學中文所博士論文，2004），第三章〈峰別道同：三教歸易的青原學術風氣〉所論。

- 宋·釋慧霞編，《(重編)曹洞五位顯訣》，《卍新纂續藏經》第 63 冊。
- 宋·釋覺慈編，《智證傳》，《卍新纂續藏經》第 63 冊。
- 宋·龔原，《周易新講義》，殷夢霞、王冠選編，《古籍佚書拾存》第 7 冊，北京：北京圖書館出版社，2003。
- 宋·智昭編，《人天眼目》，《大正新脩大藏經》第 48 冊。
- 明·永覺元賢，《永覺元賢禪師廣錄》，《卍新纂續藏經》第 72 冊。
- 明·紫柏真可，《紫柏老人集》，《卍續藏經》，第 73 冊。
- 明·雲棲株宏，《正訛集》，(日)荒木見悟、岡田武彥主編，《和刻影印近世漢籍叢刊·思想四編》，東京：中文出版社，1972。
- 明·蕩益智旭，《周易禪解》，揚州：廣陵書社，2006。
- 明·覺浪道盛，《天界覺浪盛禪師語錄》，《嘉興大藏經》第 25 冊，臺北：新文豐出版公司，1987。
- 明·覺浪道盛，《天界覺浪盛禪師全錄》，《嘉興大藏經》第 34 冊，臺北：新文豐出版社，1987。
- 清·黃宗羲撰，全祖望補修，陳金生、梁運華點校，《宋元學案》，北京：中華書局，2007。
- 清·黃宗羲著，沈芝盈點校，《明儒學案》北京：中華書局，1985。
- 清·荆溪行策，《淨土聖賢錄》，《卍新纂續藏經》第 78 冊。
- 清·荆溪行策，《寶鏡三昧本義》，《卍新纂續藏經》第 63 冊。

## 二、近人論著

- 任宜敏 2007 〈明代洞宗法脈傳承考〉，《浙江學刊》2007.2: 29-42。
- 吳良俵 1993 〈試論希遷大師〈參同契〉的融合色彩及其對後世佛學發展的啓迪〉，《內明》(香港) 292(1996.7): 25。
- 李仁展 2004 「覺浪道盛禪學思想研究」，臺北：臺灣師範大學國文所碩士論文。
- 林義正 1981 〈周易重離卦與曹洞禪〉，《中國佛教》25.9(1981.9): 26-32。
- 林義正 1991 〈石頭希遷的禪思想及其教育方法〉，《佛教的思想與文化：印順導師八秩晉六壽慶論文集》，臺北：法光出版社，頁 69-88。
- 徐聖心 2007 〈火·爐·土·均：覺浪道盛與無可弘智的統攝之學〉，《臺大佛學研究》14(2007.12): 119-157。
- (日)荒木見悟 1976 〈覺浪道盛研究序說〉，《集刊東洋學》35: 83-104。
- (日)荒木見悟 2000 《憂國烈火禪：禪僧覺浪道盛のたたかい》，東京：研文出版。

- (日) 荒木見悟著，廖肇亨譯 2006 《明末清初的佛教思想》，臺北：聯經出版公司。
- 陳榮波 1975 〈禪宗之一脈：曹洞宗的「五位」要義〉，《哲學論集》5(1975.4): 58-59。
- 陳榮波 1980 〈易經離卦與曹洞禪〉，《華崗佛學學報》4(1980.10): 224-244。
- (日) 間野潛龍 1979 《明代文化史研究》，京都：同朋舍。
- 楊維中 2001 〈論禪宗心性思想的發展〉，《漢學研究》19.2(2001.12): 141-169。
- 楊儒賓 2004 〈儒門別傳——明末清初《莊》《易》同流的思想史意義〉，收入鍾彩鈞、楊晉龍編，《明清文學與思想中之主體意識與社會·學術思想篇》，臺北：中央研究院文哲所，頁 245-289。
- 廖肇亨 1999 〈禪門說戲：一個佛教文化史觀點的嘗試〉，《漢學研究》17.2(1999.12): 277-298。
- 廖肇亨 2002 〈明末清初叢林詩論風尚探析〉，《中國文哲研究集刊》20(2002.3): 263-301。
- 劉浩洋 2004 「從明清之際的青原學風論藥地愚者方以智的遺民心志」，臺北：政治大學中文所博士論文。
- 蔡日新 1994 〈石頭希遷禪學思想論略〉，《內明》268(1994.7): 4-14。
- 鄧克銘 2009 〈方以智的禪學思想〉，《漢學研究》27.2(2009.6): 303-331。
- 靜 華 1993 〈論佛教曹洞宗與《參同契》、《易經》之關係〉(一至四)，《內明》256(1993.7): 12-16、259(1993.10): 19-24、260(1993.11): 17-22、261(1993.12): 10-14 轉 26。
- 謝明陽 2001 〈明遺民覺浪道盛與方以智「怨」的詩學精神〉，《東華人文學報》3(2001.7): 433-462。
- 謝明陽 2001 《明遺民的莊子定位問題》，臺北：臺灣大學出版中心。
- 釋聖嚴 1998 〈祖師箴言·洞山宗旨〉，《禪修精華(5) 默照》，臺北：法鼓文化公司。
- 釋聖嚴 2000 《明末佛教研究》，臺北：法鼓文化公司。



## The Unity of the Three Traditions in the Caodong School during the Late Ming: A Study of Juelang Daosheng's Thought

Tsai Chen-feng\*

### Abstract

This paper focuses primarily on three questions: (1) What are the main ideas and characteristics of the following three works associated with the Caodong School: the “Cantongqi 參同契,” “Baojing sanmei 寶鏡三昧,” and “Pianzheng wuwei shuo 偏正五位說”? (2) What is the theoretical connection between two works written by Juelang Daosheng 覺浪道盛 of the Caodong School tradition, i.e., the “Lihua shuo 麗化說” and “Zunhuoweizong lun 尊火爲宗論,” and the Caodong School in general? (3) Juelang Daosheng's view of Zhuangzi as an esoteric Confucian and Confucius as the great systematizer of the three traditions stands in sharp contrast to the views of other Buddhists and influenced later scholars in the Caodong School tradition, such as Fang Yizhi 方以智. How, then, are we to understand the idea, propounded by both Juelang and Fang, of “systematizing the three traditions”? This paper finds a clear theoretical connection between the Caodong School and the *li* 離 hexagram of the Book of Changes, a connection that can be used to unify the Confucian, Buddhist, and Daoist schools of thought and that serves as the underlying basis of Juelang Daosheng's thought.

**Keywords:** Caodong School, Juelang Daosheng 覺浪道盛, Fang Yizhi 方以智, Cantongqi 參同契, Baojing sanmei 寶鏡三昧

---

\* Tsai Chen-feng is a professor in the Department of Chinese Literature at National Taiwan University.

