



石頭希遷禪學思想論略

蔡日新

唐國子博士劉軻云：「江西主大寂，湖南主石頭，往來憧憧，不見二大士，爲無知矣。」①足見，二大士對中國南方禪學影響之大，事實上，六祖以後的五家禪，基本上是在二大士所奠定的基礎上繁衍而成的。如果要打個確切一點的比喻的話，道一與希遷二禪師之於禪學，猶孔孟與老莊之於中國傳統文化，二者互補，構成了一個嚴密完整的哲學思想體系。其中，道一大師之思想在禪宗中猶本土經世致用的儒家思想體系，而希遷大師之思想在禪宗中即如精於思辯、道風孤高的老莊思想，是他完善了禪宗的理論建設。而今，我們冷靜地反思禪宗的發展歷程，愈加覺得希遷大師一系列的禪學思想對於禪宗的理論建設，對於禪教的軌範，其功績是灼然可見的。因而，研究石頭希遷，重新評價他在南方禪中的地位，將是一件非常有意義的事。

遺憾的是目前可資參考的有關希遷文獻甚少，我們只有充分地利用有限的文獻，於二大士法嗣傳承之史料中上下求索，或可窺見希遷大師禪學思想之一斑。孔子曰：「夏禮吾能言之，杞不足徵也；殷禮吾能言之，宋不足徵也。文獻不足故也；足，吾能徵之矣。」②兩千多年前的一代碩儒尚且慨歎「無米之炊」難爲，何況吾輩庶凡！斯文但求不郢書燕說，有乖禪史禪旨，即於心足矣。

一、石頭希遷禪學思想之成因

大凡一代聖人，在少年時即往往顯其大哲之端倪。希遷大師出家前，就具足了一個正信的佛教徒的根器，也正因爲他具此根柢，所以，一旦遇上六祖、行思的開示，即悟入了禪之正法。在這裏，大師的正信根器猶如一粒種子，而良師的開示便是使這粒種子萌芽、生長的條件（諸如土壤、水份、空氣、陽光等）。關於大師夙具正信之根的事跡，《傳燈錄》與《宋高僧傳》均有記載。

釋希遷，姓陳氏，端州高要人也。母方懷孕，不喜葷血。及生岐嶷，雖在孩提，不煩保母。既冠，然諾自許，未嘗以氣色忤人。其鄉洞獠，民畏鬼神，多淫祀，率以牛酒，祚作聖望。遷則往毀叢祠，奪牛而歸，歲盈數十，鄉老不能禁其理焉③。

在這段文字中，「既冠」二字恐有傳寫之訛④。今按：六祖慧能大師的示寂，敦煌本《壇經》云「大師先天二年八月三日滅度」，《曹溪大師別傳》亦有「先天二年七月，（景雲二年所造之龕塔）廊宇猶未畢功，催令早了：『吾當行矣。』門人猶未

悟，某年八月，大師染疾」云云。由此可以推斷六祖的圓寂於西曆紀元當在七一三年，這是學術界無甚爭議的。而希遷大師的順化是在唐德宗貞元六年（七九〇），大師春秋九十又一，僧臘六十又三，這在《宋高僧傳》與《傳燈錄》的記載中均無絲毫之爽。若由七九〇年上推九十一年，則知希遷大師的生年當為西曆七〇〇年。六祖示寂時，他年方十三歲，由於他在六祖門下尚是一個小沙彌，所以，六祖未來得及給他授具足戒即圓寂了。可見，這個「冠」字殆是「卍」之傳寫之訛。「卍」，《毛詩鄭箋》云：「幼穉也」，朱熹《詩集傳》云：「兩角貌」，古患切（音貫）。此即未成年之男子束髮兩角之貌，轉而為童稚之義。《傳燈錄》中「卍歲出家」之語累見，《五燈會元》卷七云德山「卍歲出家，依年受具」即是其證。此處若改為「卍」字，則與上文「雖在孩提」及後文「直造曹溪，得度未具戒」之語義承貫，如此詮釋，於義方順。

一個及卍的少年，即敢於向相沿習久的原始神靈崇拜挑戰，從他的「然諾自許，未嘗以氣色忤人」的為人方式來看，這無寧是一代大哲的理性的抉擇。唯其如此，他反對鄉間淫祀的態度是十分堅決的，以至於「往毀叢祠，奪牛而歸，歲盈數十，鄉老不能禁」。在大師幼小的心靈中，原始神靈的崇拜早被破斥得一乾二淨，因而他對本自具足的佛性的自信也便與日俱增。他的「直造曹溪」求法，既是出自大師的本願，也是大師對人生道路的必然選擇。而六祖的「衍然執其手」與青原大師後來的印可，則又為這個本願以增上緣，於是，一代禪宗大師便得以圓就了。我們在研究希遷大師禪學思想的成因，切不能忽視大師直造曹溪的這一本願因素，因為它既是大師對禪門人生道路作出必然選擇的內因，也是大師成就一生圓滿功德的先決條件。

希遷大師的求法經歷與道一大師相比，所經之歷程要曲折得多。當年六祖拉着他的手笑着說「苟為我弟子，必肖」時，大師還是一個初入佛門的少年。在他十三歲那年，六祖便圓寂了，此後的希遷大師「上下羅浮，往來三峽間」，「每於靜霧端坐，寂若忘生」^⑤，至開元十六年（七二八），方於「羅浮受具戒」。在這長達十五年的彷徨求索之中，自然易於使大師養成一種對宇宙萬有作理性思索的習慣，促使希遷大師禪學思想的形成，自然是一個重要的增上緣。故爾希遷大師的禪學思想與道一大師相比，則多了一重哲理思辯的色彩。

希遷大師稟六祖「尋思去」的遺誡，經遇首座的指點，纔在吉州青原找到了行思大師。師徒間再經過了一番應機勘辨，方契心印。

師（行思）曰：「子何方來？」遷曰：「曹溪。」師曰：「將得甚麼來？」曰：「未到曹溪亦不失。」師曰：「若恁麼，用去曹溪作甚麼？」曰：「若不到曹溪，爭知不失？」遷又曰：「曹溪大師還識和尚否？」師曰：「汝今識吾否？」曰：「識，又爭能識得？」師曰：「衆角雖多，一麟足矣。」遷又問：「和尚自離曹溪，甚麼時至此間？」師曰：「我卻知汝早晚離曹溪。」曰：「希遷不從曹溪來。」師曰：「我亦知汝去處也。」曰：「和尚幸是大人，莫造次。」……^⑥

經過這番機辨，希遷大師契得行思大師心印後，他又奉師之命給南嶽懷讓禪師送信。大師抵南嶽，未及拿出信來，便問懷讓禪師：「不慕諸聖不重己靈時如何？」讓大師云：「子問太高生，何不向下問？」希遷大師說：「寧可永劫受沉淪，不從諸聖求解脫。」此後，希遷大師即住南嶽，當時南嶽師承曹溪的固瓊、讓

三禪師皆謂其徒曰：「徒石頭真師子吼，必能使汝眼清涼。」⑦從師承關係來看，希遷大師先後接受了六祖、行思、懷讓三位大哲的開示（至於他「上下羅浮，往來三峽間」時所參之師姑且不論）。多方的求師問道，這也必然使大師的禪學思想中增添圓融諸家之長的特色。

希遷大師的徹悟，還與他讀《肇論》很有關係。《大藏經·諸宗部·禪宗正脈第五》有如下記載：

師因看《肇論》，至「會萬物爲己者，其唯聖人乎」，師乃拊几曰：「聖人無己，靡所不己；法身無象，誰云自他！圓鑑靈照於其間，萬象體玄而自現。境智非一，孰云去來？至哉斯語也！」遂掩卷，不覺寢，夢自身與六祖同乘一龜，游泳深池之內。覺而詳之：靈龜者，智也；池者，性海也。吾與祖師同乘靈龜游性海矣！遂著《參同契》……

從這段文字可以見出，希遷大師雖然並不主張博通經論，但至少是不排斥對經論的研究的。如果說《參同契》集中地體現了希遷大師的禪學思想的話，那麼，《參同契》的寫作則是與因讀《肇論》而啓悟密切相關的。查《肇論》，希遷所讀的那段文字，出自《涅槃無名論·通古第十七》。雖然有人疑此論非肇大師所作，但畢竟至今尚無定論。被羅什稱爲「解空第一者」的僧肇是由玄入佛的，他在博通魏晉以來的玄學與佛學各派的基礎上，初步建立了比較完整的中國佛教理論體系。他的《不真空論》、《物不遷論》、《般若無知論》、《涅槃無名論》等論著，對後世的三論宗與禪宗均產生過較大的歷史影響，以故後人尊他爲「中國玄學大師」。從上文的記載即可見出：希遷大師既能繼承佛教前哲傳統思想的優良部分，又不死於前賢句下。這樣研讀經論，對於禪宗理論之建設自然是饒有裨益的，同時也將促使希遷

大師的禪學理論更趨圓成。

綜之，大師先天的資質、求法的曲折歷程、師承的廣博，以及他對傳統佛學理論的繼承等，形成了他精於思辯、高峻幽玄的道風。在以上這四種因素中，前者爲大師禪學思想形成的內因，後三者則是大師禪學思想形成之外緣。誠然，除此四者以外，唐代社會及當時的佛教思潮，未嘗不影響到希遷大師；大師日後的南嶽修持以及接引學人等禪教實踐，亦未嘗不是促成大師禪學思想趨於圓成的因素。更兼南嶽乃慧思禪師夙昔住持之地（般若寺離南台寺甚近），古德之道風未嘗不洽於此地，且傳諸後世，乃至影響到希遷大師。凡此種種，不煩殫舉，故此僅列幾端。

二、希遷大師禪思想之特質

希遷大師在南方禪宗的理論建設與禪宗修持實踐方面，均是很有建樹的，其在禪宗理論建設之功績尤爲顯赫。也正因爲大師在禪宗理論建設上作出了不朽的貢獻，青原、南嶽兩系禪纔在晚唐的呵佛罵祖、盛極一時之際，亦不至於越軌顛覆。站在這個角度上看，希遷大師的門庭雖不若「馬駒踏殺天下人」的道一大師那般熱鬧，但他對南方禪宗的貢獻卻絕不亞於馬祖。若實案之，江西主馬祖大開選佛場，《傳燈錄》載其門下知名禪師多達一百三十九人，但真正造詣高深，能弘法統者畢竟不是很多。我們且看其門下瀉山與仰山的一段對話，即可見出些端緒來。

瀉山問師（慧寂）：「百丈再參馬祖因緣，此二尊宿意旨如何！」師曰：「此是顯大機大用。」瀉山云：「馬祖出八十四人善知識，幾人得大機？幾人得大用？」師云：「百丈得大機，黃檗得大用，餘者盡是唱導之師。」瀉山云：「如

是如是。」⑧

仰山的評價雖然不免有失偏頗，但基本上還是符合歷史事實的。而希遷門下的藥山與天皇兩系法脈並行弘傳，遂開曹洞、雲門、法眼三宗，其得正法眼者亦不乏人。且自荷澤神會著《菩提達摩南宗定是非論》結束禪門的南北之爭以後，二大士門下互通往來，各宗之間亦無甚多的門戶之限，唐五代時期的兩系禪的思想是互相溝通的。希遷大師的禪學思想必然會融入馬祖的「大機大用」之中，馬祖的「大機大用」也勢必會影響到希遷一系禪的修學實踐。因而，我們在評價二大士時，任何畸輕畸重的觀點都是不足取的，亦且恐為二大士之所不許也。

希遷大師的禪學思想集中地體現於他的《參同契》與他對後學的開示之中，綜觀這些材料，我們可以初步了解到大師禪學思想的基本特色。要而言之，希遷大師的禪學思想是在堅持曹溪宗旨的前提下，圓融了佛教其他宗門之長乃至世法之方便，形成了富於哲理思辯禪學理論。

第一，對於堅持曹溪宗旨，希遷大師是堅定不移的，他的行為印證了六祖當年「苟為我弟子，當肖」的預見。大師住南嶽不久，即值神會於滑臺大雲寺無遮大會上與東山崇遠禪師（神秀門下）展開辯論，以爭取南方禪的正統地位。大師目覩這長達三十年之久的南北之爭，何嘗不端坐於南臺石上作冷靜的理性思考，其結論則體現在《參同契》中「人根有利鈍，道無南北祖」一語上。此語何嘗不是對南北之爭的一種理智的規勸，而這一規勸又十分切合曹溪本旨。《壇經》載六祖禮見五祖時說：「人即有南北，佛性即無南北……」又云：「法即一種，見有遲疾，見遲即漸，見疾即頓。法無頓漸，人有利鈍，故名頓漸。」又云：「法無頓漸，人有利鈍，迷即漸契，悟人頓修。」由此可見，希

遷大師的這一結論，完全是對六祖佛性思想的如是發揮，他的規勸同參實質上也體現了他對曹溪宗旨的堅持。

在另一方面，由於受馬祖「大機大用」所影響，諸多禪師機鋒迅疾，但同時也顯露出了一些行為過激的圭角來。事實上，後世禪師的以踢、踏、打、斬貓、斫指、放火、掀倒禪床、踢翻淨瓶等作略來施教，已成了時髦風範。這些教授方法驀地斬斷學人之二執，將之立即引入禪悟之中，固然不無好處。但也只能在學人參禪進入獨頭意識時，方能以此為助緣，使之頓悟。因而，儘管是高明的禪師，在採用這些教法時也須特別注意觀察學人的根機與參學之淺深，否則即與俱胝門下的那位小沙彌的對待豎指無二。希遷對此是十分關注的，《參同契》上所說的「承言須會宗，勿自立規矩」，無寧是對同參的過激行為的一種糾正。希遷大師的這一箴規，既是对禪門的警勉，又是对曹溪佛法的護持。《壇經》載六祖示寂前咐囑云：「十弟子！以後傳法，遞相教授一卷《壇經》，不失本宗；不稟受《壇經》，非吾宗旨。如今得了，遞代流行，得遇《壇經》者，如見吾親授。」而後世禪師卻大倡「不立文字」，自立規矩，《釋門正統》卷三云：「禪宗者始菩提達磨，遠越葱嶺來於此土。初無『不立文字』之說，南泉普願始唱『別傳』、『不立文字』、『見性成佛』。」《祖庭事苑》卷五亦曰：「且萬法紛然，何止『不立文字』者哉！殊不知道猶通也，豈拘執於一隅！故即文字文字不可得，餘法亦然。」禪門法嗣，從初祖到五祖均以《楞伽經》印心；訖乎五祖傳法六祖，始改用《金剛經》印心；六祖以後，則以《壇經》相授。禪宗至此，均無「不立文字」之說，蓋後世禪師爲了破斥學人的文字執，加之會昌法難後經卷破壞嚴重，故爾作此倡導。這一倡導雖然使禪宗得以如火如荼地發展，但也未免不在日益遠離曹溪宗

旨。從這一角度上看，希遷大師的這一語相規，何嘗不是出自於一代聖賢的冷靜哲思。

對於六祖慧能禪學思想的研究，學術界的論著已很豐富了。多聞博採固然可以開闊視野，但說千道萬仍須返本歸宗，只要我們靜心地去反覆閱讀《壇經》，即可發現六祖禪學思想的兩個主要脈絡。第一，六祖是由《金剛經》得的入處，他的徹悟亦是本於此經的「應無所住而生其心」一語。因而，六祖後來所開示的「無念爲宗、無相爲體、無住爲本」，以及「無相戒」、「無相歸依」、「無相懺悔」、「無相頌」等，皆本《金剛經》「凡所有相，皆是虛妄」之旨。由此足可見出，《金剛經》在六祖的禪學思想中是有着重要的地位的。第二，六祖是在廣州制旨寺（今光孝寺）聽印宗法師講《涅槃經》而得的出處，這在《曹溪大師別傳》與王維等人所撰的《碑銘》中均有記載。宗寶本《壇經》中所載僧尼持《涅槃經》請求六祖開示的事例頗多：諸如《機緣品》中無盡藏尼持此經請教六祖（《別傳》亦載有此事）、僧志道持此經十餘載而不明大旨故請六祖開示、《頓漸品》中的僧志徹持此經乞六祖解說等，即是其例。六祖的涅槃佛性思想，在他開示學人中亦常見之：諸如「菩提般若之知，世人本自有之」、「三世諸佛、十二部經，亦在人性中本自具有」、「故知一切萬法，盡在自身中」等即是。六祖將般若與涅槃思想緊緊地結合起來，教導學人以菩提般若之智觀照自性，「見自性自淨，自修自作自性法身，自行佛行，自作自成佛道」^⑨。希遷大師真實地稟承了曹溪的宗旨，與六祖同游於性海深池。大師《參同契》中諸多內容，是可以與《壇經》相印證的。比如「靈源明皎潔，枝派暗相注」與「然依一一法，依根葉分布」中，「靈源」與「根」顯然是指世人菩提般若之自性，它與《壇經》中「心量廣大，猶

如虛空……虛空能含日月星辰、大地山河、一切草木、惡人善人、惡法善法，天堂地獄，盡在其中」暗相契合。亦即世人若能識心達本，觀照自性，則將頓悟真如。由是知宇宙萬有盡是靈源之所流注、依根之所分布，因此，尋常的「執事原是迷，契理亦非悟」。又如《參同契》中的「當明中有暗，勿以暗相遇；當暗中有明，勿以明相觀。明暗各相對，比如前後步」，以及偈中所列的四大、五陰、十八界諸法，也是密契《壇經》中所開示的「三科法門」與「三十六對」的。《壇經》云：「舉三科法門，動用三十六對，出沒即離兩邊，說一切法，莫離於性相。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。」又云：「邪來正度，迷來悟度，煩惱來菩提度：如是度者，是名正度。」將此兩相對照，即可見出《參同契》與曹溪宗旨是一脈相承的。

希遷大師的開示學人，也無一不契曹溪之旨。且舉他的一次上堂說法爲例罷：「吾之法門，先佛傳授。不論禪定精進，唯達佛之知見。即心即佛，心佛衆生，煩惱菩提，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，離心意識；三界六道，唯自心現。水月鏡像，豈有生滅？汝能知之，無所不備。」^⑩這堂說法與《參同契》互爲表裏，曹溪頓法宗旨於斯豁然可見。其實，大師早在參青原時，這種道風即畢現：當時青原問石頭：「有人道嶺南有消息。」石頭答：「有人不道嶺南有消息。」青原則曰：「若恁麼，大藏小藏從何而來？」石頭云：「盡從這裏去。」青原對此表示印可。在這裏，大師是直下承當、並無半點擬議的。希遷大師在接引學人中，亦是直承曹溪宗旨。比如有僧向他問解脫，師即云：「誰縛汝？」有僧問淨土，師則曰：「誰垢汝？」有僧問涅槃，師乃

曰：「誰將生死與汝？」其對答簡捷，皆此類也」^⑪。以上幾事，足可見出希遷大師在禪教實踐中皆是如實弘傳曹溪家風的。

值得注意的是希遷大師既嚴格地秉承曹溪頓旨，但對於當時佛教的其他宗門乃至外典文化，卻並未完全違避，而是採取圓融的態度。既堅持曹溪頓旨，又圓融世出世法，是希遷禪學思想的第二大特點。

希遷大師禪法的圓融性表現在諸多方面，首先是他對內典思想的圓融。大師對於內典文化，無論是本宗的，還是鄰宗的，均能融攝於一體，從而使曹溪思想體系更趨圓滿。《祖堂集》卷二載有四祖道信大師問法這一公案，它與後世希遷的某些禪教作風頗似。

（僧璨大師）大集群品，普雨正法。會中一小沙彌，年始十四，名道信，來禮師，而問師曰：「如何是佛心？」師答曰：「汝今是甚麼心？」對曰：「我今無心。」師曰：「汝既無心，佛豈有心邪？」又問：「唯願和尚教某甲解脫法門。」師云：「誰人縛汝？」對曰：「無人縛。」師云：「既無人縛汝，即是解脫，何須更求解脫？」道信言下大悟。

希遷大師後來答學人的「誰縛汝」，簡直與僧璨大師如一轍所出，由此則可見出希遷對本宗祖師思想的繼承。又如他答學人的「問取露柱」、「我不會佛法」等，也是在直秉曹溪意旨的基礎上，對禪門列祖的禪學思想與禪教方法的大膽吸收。希遷大師不但敢於接收禪門古德的妙智，同時也善於吸收當代諸師及同參的禪學思想中的合理部分。這裏且不說他南嶽通書時的參學於懷讓禪師，希遷大師便是對他同時代的馬祖的禪學思想也能合理地吸收。由於當時二大士門下往來懂懂，學人互參，因而二家禪既

各具特色而又互相兼融。宗密的《禪源諸詮集都序》將馬祖一系的洪州禪歸於「觸類是道而任其心」一類，將石頭、牛頭歸入「泯滅無寄宗」，以見二家禪風之別。固然，二大士之禪風是互不相同的，但在弘傳曹溪頓法上卻是殊途同歸、並無二致。比如「即心即佛」理論之提出，二大士均認同無異^⑫；又如馬祖的「心外無別佛，佛外無別心」，與石頭的「自己心靈，湛然圓滿」，也見不出許多異致；再如馬祖上堂時所說的「故三界唯心，森羅萬象，一法之所印」，與石頭的「三界六道，唯自心現」也無多大差別。如果要說不同，那便是馬祖注重於禪教的「大機大用」，而石頭在教授學人直下承當的同時尚注重於體用的圓融，故比馬祖多了一重思辯的色彩。

希遷大師除了注重圓融禪宗各家思想以外，還能吸收佛教旁宗思想中的合理部分，以豐富其禪學理論。《參同契》中的「門門一切境，回互不回互；回而更相涉，不爾依位住」，則比較明顯地帶有華嚴宗的「回互」色彩。所謂「回互」，是就事理無礙，事事無礙而說的；所謂「不回互」，是就事理各立，事事住位這一角度說的。理存在於一切事物之中，而一切事物又各具其性，各住其位，故一切事物既統攝於本體的理上而又互呈差別，理事間為「回互不回互」的關係。在《參同契》中，還多處引「事」、「理」以明道，諸如「執事原是迷，契理亦非悟」、「事存函蓋合，理應箭鋒柱」等即是。值得注意的是大師援用賢首哲學之目的，乃在於以明曹溪頓旨：讓學人從千差萬別中見出平等一如之法，於平等一如中見出事物的千差萬別來。其實，這種思想在三祖僧璨的《信心銘》中即有所涉，他的「一即一切，一切即一」，與法藏的「此十門同一緣起，無礙圓融，隨為一門，即具一切」^⑬便有聯繫。而從歷史年代來看，璨大師要年長於華

嚴祖師杜順，可見佛教諸宗法門雖異，而所詣應當無殊。其實，《金剛經》上說過「一切賢聖皆以無為法而有差別」的話，六祖亦是援此經的「應無所住而生其心」以悟入的，站在平等法的角度上看，各宗應是殊途而同歸的。從萬殊中見出一本，從一本中見出萬殊，並不乖禪旨；相反，它對於偏重於大機大用的洪州禪必將出現昧失本體的趨勢，倒是大有匡禪。

我們祇要回顧《參同契》的創作緣起，即知其與讀《肇論》有很大的關係。僧肇大師是由玄入佛的，他侍隨羅什大師譯過《三論》諸典，故爾能援中道之觀以釋般若、涅槃，其旋風偃嶽而常靜，江河競注而不流，野馬飄鼓而不動，日月歷天而不周^⑭之宏論，未嘗不對希遷大師有所影響。希遷大師在不忽視直下承當的「用」的同時，還注重於對禪的本體以般若的中道觀作形而上的哲理思考，故借華嚴理事圓融之說以明禪之「體用圓融」之理，提醒禪師們在偏重於「全體是用」時不要忘記了禪之本體。至今尙令我們深思的是：希遷大師的徹悟是因讀《涅槃無名論》而發，而慧能大師的出山亦是因聽印宗講《涅槃經》而圓就，從此即可見出師徒間是何等地默契心印。

希遷大師不祇是善於融會佛門各宗思想為禪之所用，他對於外典思想亦敢於擷其英華。衆所周知，《參同契》本是道家丹書之名，晉葛洪《神仙傳》稱魏伯陽所作，是書以《周易》、黃老、爐火三家相參同，旨在歸於一以契大道。希遷大師大膽地借用此書之名而不忌小嫌，足見一代禪宗大德的闊大度量。其次，大師在他所作的《參同契》中還借用了「流注」、「母子」、「參玄」等外典語匯，旨在昭示禪之本體是無所不敷布的（即「枝派暗流注」），其體用關係表現為「依根葉分布」。也是因為希遷大師第一次將禪說為「玄」，後世的禪門也便相沿以習

了：馬祖門下的長沙景岑則逕將禪學稱為「玄學」、洞山良价作《玄中銘》、臨濟宗則盛稱「三玄三要」，諸如此類，俯拾即是，由此玄學遂成了禪學的代名詞。

大凡作為一代大哲，總是胸襟豁達而又善於思考的。希遷大師作為一代禪宗大德，他不祇是敢於博採內外諸典之長，而又能堅持自家宗旨，因而其禪學思想既嚴密而又圓滿，以故對禪宗理論建設的功績也大。

希遷大師禪學思想的第三個特點是長於哲理思辯，體現了一代禪宗大德的覃思睿智。與當時注重大機大用、廣開選佛場的馬祖相比，希遷禪風頗有些顯得幽玄峻峭，《五燈會元》卷三所說的「石頭路滑」，就是指的這種道風。

鄧隱峰辭師（道一），師曰：「甚麼處去？」曰：「石頭去。」師曰：「石頭路滑。」曰：「竿木隨身，逢場作戲。」便去；纔到石頭，即繞牀一匝，振錫一聲。問：「是何宗旨？」石頭曰：「蒼天，蒼天！」峰無語，卻回舉似師。師曰：「汝更去問；待他有答，汝便噓兩聲。」峰又去，依前問，石頭乃噓兩聲。峰又無語，回舉似師。師曰：「向汝道『石頭路滑』。」

「石頭路滑」是指希遷禪體用兼賅、圓融無礙，故爾初機學人無法得到一個入處。在這方面，就連石頭門下的高足藥山惟儼也有「某甲在石頭處如蚊子上鐵牛」的感喟。二大士皆在弘傳曹溪頓法，但馬祖偏重於「用」，其作風頗類《易經·繫辭上》中所說的「百姓日用而不知」；而希遷禪體用兼賅，很有點像《老子》的「玄之又玄，衆妙之門」。這兩種道風的形成，除了師承與修持等多種因素以外，其中也包含了二大士先天資質的因素。《宋高僧傳》卷十謂馬祖「生而凝重，虎視牛行，舌過鼻準，足文大

字」，這種先天氣質對於他後來在禪教中形成大起大落的作風很有關係；而希遷少時則「然諾自許，未嘗以氣色忤人」，這對於他以後形成精於哲理思辯的道風亦頗相關。我們再看希遷門下的招提慧朗的一則公案，則更可見出二家風範。

（慧朗）初參馬祖，祖問：「汝來何求？」曰：「求佛

知見。」祖曰：「佛無知見，知見乃魔耳。汝自何來？」

曰：「南嶽來。」祖曰：「汝從南嶽來，未識曹溪心要。汝

速歸彼，不宜他往。」師歸石頭，便問：「如何是佛？」頭

曰：「汝無佛性。」師曰：「蠢動含靈又作麼生？」頭曰：

「蠢動含靈卻有佛性。」曰：「慧朗為甚麼卻無？」頭曰：

「為汝不肯承當。」師於言下信入^⑮。

馬祖的「知見乃魔耳」這當頭一棒，並沒有打卻慧朗心中的魔障。而希遷的「汝無佛性」一語雖較溫和，卻激起了慧朗的疑情；再以「為汝不肯承當」一語，又將其疑團驀地打碎；使之當下頓悟。事實上，馬祖的扭鼻與大喝，祇能適應於百丈那樣的利根學人；而慧朗這類善於思辯的學人，則宜歸依希遷門下。這兩種道風在當時相得益彰，共同燃起了南方禪宗的燎原之火；也因為這兩種道風的互補，方使南方的禪宗得以長久地弘傳，造成深遠的歷史文化影響。

相形之下，許多在馬祖門下得入的學人再謁石頭，往往使之在悟境上更上一路，石頭門下的兩位高足藥山與天皇即是如此。藥山初參石頭時得不到入處，石頭便將他薦諸馬祖。馬祖對他開示曰：「我有時教伊揚眉瞬目，有時不教伊揚眉瞬目，有時揚眉瞬目者是，有時揚眉瞬目者不是，子作麼生？」藥山於言下悟入，此後，他又復謁石頭：

（藥山）一日在石上坐次，石頭問曰：「汝在這裏作

麼？」曰：「一物不為。」頭曰：「恁麼即閒坐也。」曰：

「若閒坐即為也。」頭曰：「汝道不為，不為個甚麼？」

曰：「千聖亦不識。」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，造次凡流豈可明？」後石

頭垂語曰：「言語動用沒交涉。」師曰：「非言語動用亦沒

交涉。」頭曰：「我這裏針筭不入。」師曰：「我這裏如石

上栽華。」頭然之^⑯。

由「揚眉瞬目」到「石上栽華（花）」，藥山在禪悟上的確是一個飛躍；因為他已由對禪之用的認識進入了對禪之體的領悟。此後，藥山直稟石頭宗旨弘傳禪法，在他開示學人中時可見出當年石頭之家風。天皇帝悟是石頭的另一高足，他於杭州竹林寺受具戒後參馬祖，依止二夏，乃往參希遷大師。

（道悟）乃謁石頭而致問曰：「離卻定慧，以何法示人？」頭曰：「我這裏無奴婢，離個甚麼？」曰：「如何明得？」頭曰：「汝還撮得虛空麼？」曰：「恁麼則不從，今日去也！」頭曰：「未審汝早晚從那邊來？」曰：「道悟不是那邊人。」頭曰：「我早知汝來處也。」曰：「師何以賊誣於人？」頭曰：「汝身見在。」曰：「雖然如是，畢竟如何示於後人？」頭曰：「汝道誰是後人？」師從此頓悟，聲

彈前二哲匠言下有所得心。^⑰

道悟往來於二哲匠之間，於馬祖處得大用，於石頭處識大體，尤得希遷正襟祥和說法之旨。他後來開示龍潭崇信時所說的「汝擎茶來，吾為汝接；汝行食來，吾為汝受；汝和南時，吾便低首。何處不指心要」，可謂深得石頭正法眼藏。在另一方面，馬祖門下的諸多學人往參石頭，於禪法之深造亦頗有饒益。即如往來於二大士門下的龐居士等人，便是從「錐頭利」與「鑿頭方」中悟

出禪的體和用來的。

冷靜地對禪作形而上的穎悟，嚴密的哲理思辯，對於禪宗的思想理論建設，自然是十分有益的。正因為希遷大師注重於禪宗的理論建設，才不至於使當時偏重於「大用」的南方禪宗昧失本體。在希遷大師寂後的百餘年中，這種理論建設的價值便顯得愈加寶貴了。

三、希遷大師禪學思想對後世之影響

希遷大師禪學對後世之影響主要表現在兩個方面：一是對禪宗自身思想的影響，二是對中國傳統文化的影響。

在禪宗思想方面，希遷大師的禪學思想直接影響了他的門下，在藥山與天皇兩系法脈中表現得尤為明顯。藥山惟儼稟承石頭「無論禪定精進，唯達佛之知見」的宗旨，繼續在禪的理論領域作形而上的思辯。從他那則坐禪的公案中，即可窺出當年石頭道風的影子來。

師（藥山）坐次，有僧問：「兀兀地思量甚麼？」師

曰：「思量箇不思量底。」曰：「不思量底如何思量？」師

曰：「非思量。」¹⁹

儘管藥山的「非思量」似有師承三祖《信心銘》中「非思量處，識情難測」的一面，但它在這則公案裏畢竟是對「思量箇不思量底」一語的向上一路的開示。這個「非思量」是離諸造作與情識，而又非百物不思的枯木坐，它是以靈源敷布而寂照自身的禪坐。這不祇是符合希遷大師的禪學思想，而且也遙契六祖心印。《壇經》云：「此法門中，一切無礙，外於一切境界上念不起為坐，見本性不亂為禪。」又云：「坐禪元不著心，亦不著淨，亦

不言不動。若言看心，心元是妄，妄如幻故，無所看也。若言看淨，人性本淨，為妄念故，覆蓋真如；離妄念，本性淨。不見自性本淨，起心看淨，卻生淨妄，妄無處所，故知看者卻是妄也。淨無形相，卻立淨相，言是功夫，作此見者，障自本性，卻被淨縛。若修不動者，不見一切人過患，見性不動。迷人自身不動，開口即說人是非，與道違背。看心看淨，卻是障道因緣。」由此可见，藥山的「非思量」式禪坐，是完全可以從六祖那裏找到理論依據的。藥山的弟子曇晟參百丈，侍從二十年而未領玄旨，乃謁藥山，方於言下契悟，後以「寶鏡三昧」法門開示學人，傳至洞山，遂開禪門曹洞一宗。良价援無情說法之疑先後參學於南泉、潞山，均未契心，迨遇雲巖以《彌陀經》為他開示，方有所省，後因涉水觀影而徹悟。良价由是大闡法教，石頭思想至此又重放異彩，這從良价所創的「五位君臣」法門及其所作的《玄中銘》、《綱要偈》、《新豐吟》等偈頌中是可以見出來的。迄其門人曹山作《五位君臣圖》、《五位功勳圖》，遂形成了曹洞細密的偏正回互禪學。曹洞宗認為：祇有既承認宇宙萬有為真如本體之所派生，又能觀照到萬物自性本空，纔能離偏歸正，達到「冥應衆緣」、「不落有無」、「體用俱泯」的至境，亦即五位中的「兼中到」一位。顯然，曹洞的偏正回互禪學完全是對希遷大師《參同契》思想的繼承與發展。值得注意的是曹洞禪非但綿密嚴謹，它還能像希遷大師那樣圓融世出世法，諸如取儒典《周易》爻象以示五位，而又不失石頭宗旨，即是明證。可見，石頭

的諸子孫中，以曹洞為最親。

天皇道悟一系禪也是承石頭宗旨而發展起來的，上文所說的道悟開示崇信，便足可以見出石頭家風。崇信傳德山，德山傳雪峰，雪峰門下遂開雲門、法眼兩宗。這中間有一個值得思考的問

題：即德山之棒足可以與臨濟之喝比伍，且德山與雪峰均以呵佛罵祖來達到心靈的超越，雲門也有「一棒子打殺與狗子喫卻」的對佛不禮之語。如何來看待這些過激的言行呢？其實，石頭門下的丹霞早就在這方面露出了端倪，但當時畢竟未能在禪門中盛興此風。一到唐武宗之會昌法難後，這種作風便在禪門中盛行了起來，成爲了一種時代精神。這中間既有唐代社會歷史的外在因素，也有禪宗自身發展的內在因素。但在這種時髦風尚中，雪峰門下的子孫仍不失石頭家風。由文偃門下德山緣密所總結的「雲門三句」即承石頭宗旨，其「涵蓋乾坤」句則是脫自《參同契》中「事存函蓋合」一語。迨其後世子孫契嵩作《輔教篇》，則圓融三教，不復可見過激言行了。義存門下的清涼文益創法眼宗，祖承石頭宗旨，既具曹洞細密宗風，又擅雲門簡捷教法，迨延壽作《宗鏡錄》，則更具禪教兼融特色，體現了對石頭禪圓融傳統的發展。

再則，石頭門下的大顛亦頗能弘揚石頭宗風，他所開示學人的「應機隨照，冷冷自用；窮其用處，了不可得；喚作妙用，乃是本心」數語，在理論上完全師承了石頭的道統。曾對佛教採取簡單漫罵態度的韓愈，在貶潮州時與他十分友善，其事略不特見諸《燈錄》，且昌黎在《與孟尚書書》中也有「潮州時，有一老僧號大顛，頗聰明，識道理」之語，昌黎別時，亦且留衣給他作紀念。再如撰《復性書》的儒官李翱，也曾問道於藥山門下。藥山的一句「雲在青天水在瓶」的開示，使他頓悟禪旨，從此走上了參禪問道之路。即便是反佛的儒士也樂意接受希遷禪法，也許是因爲石頭禪法體用兼賅，足以補儒家哲學重用輕體之弊吧。隨着禪宗之迅速發展，文人學士的出入叢林，以至後世出現了「儒門澹泊，收拾不住」的局面。

由於二大士門下有過一段相當長時期的友好往來，因而，兩家禪存在着互相影響、互相弼助的關係。希遷大師的體用兼賅的禪法，對於「全體是用」的馬祖禪法無疑大有匡補。事實上，當馬祖一系禪門人填戶時，百丈便出來定「禪門規式」；滄仰宗的「三生」、「隱顯」、「賓主」、「權實」等，未嘗不受希遷禪之影響；臨濟宗的「四賓主」、「三玄三要」中，亦能見出某些希遷思想的因子。臨濟門下第四世汾陽善昭的《三玄三要頌》中，「一句分明該萬象」一語，便體現了善昭對禪的本體的石頭式的理性思考。誠然，馬祖之禪風對於德山、雲門等亦不無影響，但那主要是在「用」的一方面。

希遷大師的禪學思想對於中國傳統文化也產生了較大的影響。若實案之，希遷大師的禪學思想，在某些方面完全可以代表中國優秀的傳統文化模式：它有着開闊的胸襟，可以迎接八面來風，但又不隨風而改變自家宗旨。正因爲它胸襟闊大，所以能接受各種外來思想；又由於它不隨風而靡，所以，既能保持自家固有的特色，又能以他山之石攻自家之玉，使自我更趨完善。由於希遷大師的禪學思想精於哲理思辯，以故頗受宋儒之青睞。宋儒的調和三教、創立理學，在理論上頗受石頭一系的曹洞思想之影響。程頤在《程氏易傳》中說：「至微者理也，至著者象也；體用一源，顯微無間。」他還強調「格物之理，不若察之於身，其得尤切」^{②0}。其實，這「體用一源」，正是得諸石頭體用兼融思想；其「察之於身」、反身求己，蓋受希遷「自己心靈，湛然圓滿」這一禪學思想的啓迪。其次，朱熹的「心有體有用：未發之前，是心之體；已發之際，乃心之用」^{②1}，更是逕取於石頭的體用回互思想。誠然，理學家們的吸取希遷與曹洞思想，並非爲禪門服務，他們所堅持的仍是儒家的道統，只不過是借禪家回互思

想為衰朽的傳統儒學注入一點活力而已²²。

* * *

要之，二大士在南方禪中的地位與影響應是均等的，我們絕不能單憑法席之盛衰來確定一代宗師的歷史地位。道一大師之「大用」有裨於禪門之教授實踐，故其門庭若市；希遷大師偏重於禪理之研究，其門庭自然不及馬祖熱鬧，事實上也不可能要求多數禪師去研究理論。我想，我們在評價二大士在禪宗史上的地位時，最好還是用石頭《參同契》上的兩句話來作結論為好：「萬物自有功，當言用及處」。

注釋：

- ① 見《五燈會元》卷三《馬祖道一禪師》行狀，亦可參見《宋高僧傳》卷九《南嶽石頭山希遷傳》。
- ② 見《論語·八佾》
- ③ 見《宋高僧傳》卷九《南嶽石頭山希遷傳》。
- ④ 按：《景德傳燈錄》與《五燈會元》均作「既冠」，當為傳寫之訛。應改為「及卬」，方與上文「雖在孩提」及下文「直造曹溪」語意承貫。
- ⑤ 《宋高僧傳》卷九云希遷「自是上下羅浮，往來三峽間」。《五燈會元》卷五《青原行思禪師》行狀云：「及祖順世，遷每於靜處端坐，寂若忘生。」
- ⑥ 見《五燈會元》卷五《青原行思禪師》。
- ⑦ 見《宋高僧傳》卷九《南嶽石頭山希遷傳》。
- ⑧ 見《袁州仰山慧寂禪師語錄》，《五燈會元》卷三《百丈懷海禪師》行狀中亦有記載。

⑨ 見《壇經校釋》，中華書局一九八三年版，文中除標明為宗寶本者外，餘皆引自此書。

⑩ 見《五燈會元》卷五《石頭希遷禪師》。

⑪ 見《宋高僧傳》卷九及《五燈會元》卷五。

⑫ 石頭上堂曾云：「即心即佛，心佛衆生，煩惱菩提，名異體一。」馬祖在開示學人中亦如此說，《古尊宿語錄》卷一《馬祖大寂行狀》及《五燈會元》卷三馬祖行狀，均載有「僧問：『和尚為甚麼說即心即佛？』師（馬祖）曰：

『為止小兒啼。』」後文所引馬祖「心外無別佛，佛外無別心」，出自於馬祖的上堂，此二種書中均有記載。

⑬ 見《華嚴探玄記》卷一。

⑭ 見《肇論·物不遷論》。

⑮ 見《五燈會元》卷五《招提慧朗禪師》。

⑯ 見《五燈會元》卷五《藥山惟儼禪師》。

⑰ 見《五燈會元》卷七《天皇道悟禪師》。

⑱ 見《五燈會元》卷七《龍潭崇信禪師》。

⑲ 見《景德傳燈錄》卷十四。

⑲ 見程頤《遺書》卷十七。

⑲ 見《朱子語錄》卷五。

⑳ 宋儒理學在很大程度上受華嚴佛學思想之影響，這是學術界所公認的。然賢首宗之綿密回互哲學盛興於武曌專權時期，至趙宋時已衰微至極。而曹洞禪合理地吸收了華嚴思想，此宗至趙宋時仍盛興。故宋人理學中華嚴思想與其說上承賢首之餘緒，不如說是從曹洞思想中移植過去的。近來，頗有學者撰文提出這個問題，本人也很同意這一看法。