



試析洞山禪法之特質（上）

蔡日新

石頭所創之偏正回互禪學，經藥山、雲巖兩代禪師筆路藍縷，慘淡經營，至洞山(807—869)出世，則其宗門大顯，青原禪法席才又出現興旺的轉機，但與橫行天下的臨濟禪相比，它仍祇落得「曹一角」的地位。然而，法脈之盛衰，並不足以作為權衡一系禪法在中國禪宗史上地位的唯一標準，倘若站在禪學思想理論建設的角度上來作評價，則臨濟一系禪在理論上遠不及曹洞之圓融細密。曲高和寡、大音希聲，不獨世法中如此，在出世間法中亦然。洞山日後法席之衰，蓋亦與他在禪學理論建設上成就之密切相關，因為，禪門中夙有「見與師齊，減師半德；見過於師，堪與傳授」（參見黃檗《傳心法要》）之說。正因為如此，我們更不可忽視對洞上孤宗、尤其是洞山禪法的研究。

我們研究洞山的禪學理論，若綜觀其語錄，略考其行狀，則頗覺得洞山禪法具有玄、圓、密、雅四箇特點。所謂「玄」，即指其道風之幽玄；所謂「圓」，即指其禪法之圓融；所謂「密」，乃指其行功之綿密；所謂「雅」，則指其格調之高雅。凡此四種，庶可囊括洞上禪法之基本特色，至於言之不盡者，誠有俟於方家。

一、道風幽玄無跡可尋

洞山禪法在後世之所以有「孤宗」之稱，乃在於其道風之幽玄，乃至於使學人無跡可尋。這種道風之形成，恐怕還得追溯到厥先的幾代祖師。早在石頭作《參同契》時，便集中地體現了一箇「玄」字，偈中的「謹白參玄人，光陰莫虛度」，即已明示其宗之「玄」了。訖乎藥山，則不但「言語動用沒交涉」，「非言語動用亦沒交涉」^①，其禪法更是針刺不入。待到乃師雲巖從丈那「百味具足」的一句子中得藥山開示而悟後，即授洞山以《寶鏡三昧》法門：「重離六爻，偏正回互；疊而爲三，變盡成五。如葦草味，如金剛杵」^②。前此三代祖師傳授下來的禪法，皆具玄奧的特點，而其「玄之又玄」者，則又突出地體現於「偏正回互」之理論中。洞山披剃後曾求法於靈默禪師、南泉禪師、

鴻山禪師，均未契心，待到雲巖禪師以《彌陀經》爲他開示時，方有所省（詳拙文《從洞山禪師的悟道因緣說開去》，見《內明》28期）。洞山辭別雲巖時，雲巖的付囑也祇有「祇這是」三字，良久纔說「价闍黎承當箇事大須審細」，而洞山的徹悟乃是他的涉水觀影之時。洞山之悟道，其進愈幽，其得則更玄③，而此幽玄之境又非文字語言可以企及，故洞山日後爲乃師營齋時說：「我不重先師道德佛法，祇重他不爲我說破」④。洞山悟後大闡玄風，妙唱嘉猷，於江西高安之洞山善接三根，廣弘萬品。我們說洞山道風之「玄」，這裏不特有他自身禪道修養高深的因素，恐怕也與他上面的三代祖師的禪法傳授有着密切的關係。

洞山禪法之「玄」，從他的禪偈與禪教之中可以明顯地見得出來。我們祇須看看其《玄中銘序》，即可見出洞上玄旨之大略來——

竊以絕韻之音，假玄唱以明宗；入理深談，以無功而會旨。混然體用，宛轉偏圓。亦猶投刃揮斤，輪扁得手。虛玄不犯，迴互傍參。寄鳥道而寥空，以玄路而該括。雖然空體寂然，不乖群動。於有句中無句，妙在體前；以無語中有語，迴途復妙。是以用而不動，寂而不凝。清風偃草而不搖，皓月普天而非照。蒼梧不棲於丹鳳，激潭豈墜於紅輪！獨而不孤，無根永固；雙明齊韻，事理俱融。是以高歌雪曲，和者還稀；布鼓臨軒，何人鳴擊？不達旨妙，難措幽微。倘或用而無功，寂而虛照，事理雙明，體用無滯。玄中之旨，其有斯焉。⑤

此序首標「玄唱」，真不愧稱爲《玄中銘》，《銘文》中亦云「坐臥經行，莫非玄路」，足見此銘幾可以一「玄」字囊而括之。初讀此銘及序，真令人有如蚊子上鐵牛一般無處下口，然仔

明內

特稿

試析洞山禪法之特質（上）……蔡日新……

3

惠能的中心思想（下）……演慈……

15

玄奘生平史料七種綜述……陳士強……

19

專著

▲楞伽經導讀（三）……談錫永……

23

法海拾貝

〔雜阿含經〕研習

「雜阿含經」論增上心學……蔡惠明……

32

筆譚

優婆塞戒經研習之三十二

談出家、在家菩薩如何教育弟子……智銘……

38

第四期 第二七 錄目

畫頁

封面·蘇州羅漢院雙塔

面裡·蓮宗初祖慧遠大師

底裡·因揭陀尊者

封底·宋·圜悟克勤禪師手札

專論

試析洞山禪法之特質（上）……蔡日新……

3

4

細檢尋其意，便會察覺此銘之玄，乃在體用回互關係之上。序中分明說「混然體用，宛轉偏圓」，「虛玄不犯，迴互傍參」，「雙明齊韻，事理俱融」，且卒章時還特標「事理雙明，體用無滯」乃「玄中之旨」。倘或我們能從這有如霧裏雲裏的文字中找出以上關鍵性文句來，洞上玄旨也就不難發現了。洞山老人作此銘之深意，在於開示學人不能於事背理，亦不能就理而昧事，從而使學人於紛然萬法中見出禪之一如本體來，但又不至於因執禪之本體而昧失各自住位的紛然萬法。這不但深契《寶鏡三昧歌》中的「偏正回互」之旨，同時也與厥祖石頭《參同契》中的「執事原是迷，契理亦非悟」如一轍之所出。大抵洞山老人也體察到了他所立之宗門過於幽玄，學人難以得入，故於序中尚不乏「高歌雪曲，和者還稀；布鼓臨軒，何人鳴擊」之歎。

「寄鳥道而寥空，以玄路而該括」，洞山此銘的玄旨已夠使人難以領會了。若再細探其「玄」，我們則可以發現洞山的回互思想中還滲入了僧肇式的「玄」的色彩，在這一點上，他與其祖師石頭^⑥甚有相似之處。《玄中銘序》裏的「是以用而不動，寂而不凝，清風偃草而不搖，皓月普天而非照，蒼梧不棲於丹鳳，激潭豈墜於紅輪」，就很明顯地帶有《肇論》的風味，特別是「清風偃草而不搖」幾語，簡直是脫自《肇論》中的「旋風偃獄而常靜，江河競注而不流，野馬飄鼓而不動，日月歷天而不周」。^⑦僧肇是由玄入佛的，他「才思幽玄，又善談說，承機挫銳，曾不流滯」^⑧，故有「中國玄宗大師」之稱。洞山在這裏借鑒肇大師的《物不遷論》，頗有助於學人加深對其「偏正回互」禪學之理解。我們只須看看《物不遷論》的發端數語，即可知其大略。

夫生死交謝，寒暑迭遷，有物流動，人之常情。余則謂

之不然，何者？《放光》云：「法無去來，無動轉者」。尋乎不動之作，豈釋動以求靜？必求靜於諸動。必求靜於諸動，故雖動而常靜；不動，故雖靜而常往。」）。因為，眞如本體於紛紜萬法無不涵蓋，故不能於萬法的動靜去住中以求真如之體；同時，也不可捨遷流不息之萬法而得真如。顯然，這種思想對於洞山解釋其「偏正回互」的禪學思想，是大有裨助的。也無庸諱言，由於受僧肇式的「形而上」的「物不遷」思想之影響，使得洞山的禪學思想中又增添了一重「幽玄」色彩。但也必須指出：洞山老人雖然合理地吸收了肇大師的佛學思想，但他始終不違石頭門下的「偏正回互」、「體用兼賅」禪法的宗旨，祇是因爲洞山禪法更爲圓成，故其宗風也愈加顯得幽玄。

洞山禪法之幽玄，不但體現於其偈頌之中，而且在其開示學人之中，此種禪風亦觸目皆是。洞山之開示學人，風格大體如《玄中銘》中所謂的「於有句中無句，妙在體前；以無語中有語，迴途復妙」，意在讓學人於虛玄的機語中領會洞上宗旨。例如他開示其弟子疏山的那則公案，即頗具此種特色。

疏山問：「一切處不乖時如何？」師曰：「闔黎！此是功勳邊事。幸有無功之功，子何不問？」云：「無功之功豈不是那邊人？」師曰：「大有人笑子恁麼問。」云：「恁麼則迢然去也。」師曰：「迢然非迢然，非不迢然。」云：「如何是迢然？」師曰：「喚作那邊人即不得。」云：「如何是非迢然？」師曰：「無辨處。」^⑨

所謂「一切處不乖」，即不背一法。疏山匡仁雖明萬法之「用」，然於其「體」猶有所昧之嫌，故洞山啓導他「無功之

動，故雖動而常靜；不釋動以求靜，故雖動而不離靜。

功」。疏山的一語「那邊人」，雖於其體已有認識，但又不能圓融其「用」，因而洞師再以「迢然非迢然，非不迢然」來引導他向上一悟。乍看這「迢然非迢然，非不迢然」來引導他

經》中「佛說……，即非……，是名……。」之格式，此處也祇缺「是名迢然」一語了。事實上，洞師最後的「無辨處」那一語，已爲匡仁明示了宗門中的最上乘之了義。洞山老人的這一番開示，循序漸進，功勳逐步圓成，與臨濟諸師大起大落之作風迥異；但臨濟門下的學人，也未必能體驗出洞師那蘊於細密開示之中的幽玄深旨。從此則公案即可洞見良价禪師幽玄的道風，無跡可尋的作略。

諸如此類的開示，《洞山語錄》中尚不乏其例，在此姑舉大師的兩次上堂，以略見一斑。

上堂曰：「有一人在千萬人中不背一人不向一人，爾道此人具何面目？」雲居出云：「某甲參堂去。」^⑩

上堂曰：「道無心合人，人無心合道。欲識箇中意，一老一不老。」後僧問曹山：「如何是一老？」山云：「不扶持。」云：「如何是一不老？」山云：「枯木。」僧又舉似

逍遙忠，忠云：「三從六義。」又曰：「此事直須妙會，事在其妙，體在其處。」^⑪

從上面的兩次上堂即可見出，洞山禪法委實是幽玄莫測。前則上堂開示要求學人參悟「於千萬人中不背一人不向一人」者的面目，此語真是如羚羊掛角，無跡可尋，儻非雲居輩，是斷乎無從得箇入處的。後則上堂開示，所說的「心」與「道」之關係爲「一老一不老」，此等境界，若不深明「回互不回互」之理，亦是無從悟入的。僅此兩堂開示，即可見出洞上宗風之「玄」來，它不特玄奧，而且幽深，無可湊泊。

再如洞山之接引學人及與道友間的機辯，亦無不體現出其幽玄的道風來。在此不妨再舉幾例此類公案以次如下。

師與密師伯過水次。乃問曰：「過水事作麼生？」伯曰：「不濕腳。」師曰：「老老大大，作這箇語話！」伯曰：「爾作麼生道？」師曰：「腳不濕。」^⑫

師與密師伯行次，忽見白兔走過。伯曰：「俊哉！」師曰：「作麼生？」伯云：「大似白衣拜相。」師曰：「老老大大，作這箇說話。」伯云：「汝作麼生？」師曰：「積代簪纓，暫時落魄。」^⑬

僧問：「寒暑到來時如何迴避？」師曰：「何不向無寒暑處去？」至：「如何是無寒暑處？」師曰：「寒時寒殺閻黎，熱時熱殺閻黎。」^⑭

欽山邃參。師問：「甚麼處來？」對云：「大慈來。」師曰：「還見大慈麼？」欽云：「見。」師曰：「色前見，色後見？」欽云：「非色前後見。」師默置。欽乃云：「離師太早，不盡師意。」法眼云：「不盡師意，不易承嗣得他。」^⑮

綜觀以上公案，不難見出洞山之幽玄禪風。前二則公案乃洞山與其師兄神山僧密間的機辯之辭。其中「不濕腳」與「腳不濕」之間，乍看祇有詞序的顛倒，若不仔細，便無法從其顛倒中見出回互與不回互的禪法來。再如「白衣拜相」與「積代簪纓，暫時落魄」之間，雖同用譬喻之語，其中卻寓含了「偏正回互」之理，學人祇有離諸言語，方可會得。後兩則公案爲洞山接引學人的垂示。前則公案的「向無寒暑處去」，是破其學人所執境相；而後面的「寒時寒殺閻黎，熱時熱殺閻黎」，則是明誨學人雖不執其境相，但又不可迴避它，應當明白「離此而又即此」之理。最後

一則公案的「色前見」與「色後見」，乃是開示學人應既不執色法而又不可落頑空。在洞山禪師的每一語開示之中，無不包藏玄機，這正如同他自己所說的「行玄猶是涉崎嶇，體妙因茲背延伸促。」^⑯

洞山道風素以幽玄著稱，也因道風高玄峻峭，故令不少學人望其門牆而不得入。若實案之，洞山之行業，並非祇圖光耀門庭，以利於寂後的賜謚與建塔，而是爲了能讓學人徹悟大事因緣，而出生死之流。他雖然並不苛求宗門徒衆之多，但事實上當時的洞上法席已盛極一時，其徒衆名列史傳者有二十七人，存諸燈錄者已達十九人之多。^⑰這些應當與當年的洞上玄旨能開示學人悟最了義密相關。《五燈會元》卷十三載洞師問僧：「世間何物最苦？」其僧曰：「地獄最苦。」師曰：「在此衣線下不明大事，是名最苦。」此則公案最能說明洞山的這一宗旨。然而，禪的徹悟並非只是學得幾句伶俐的機鋒語便可以實現的，若不經過一寒徹骨的修證，是斷不可能達到了悟的。以故禪門中有「終日尋春不見春，芒鞋踏破嶺頭雲。歸來卻把梅花嗅，春在枝頭已十分」^⑱之偈頌。可見，洞山禪法之「玄」，乃在於其「玄」中寓含了禪之了義；洞山爲了開示學人禪之最了義，他也顧不得其宗風之「玄」了。我們但看他示寂前的一偈，即可識得大師高揚此宗玄風的用心之處了。

學者恆沙無一悟，過在尋他舌頭路。

欲得忘形泯踪跡，努力慇懃空裏步。^⑲

讀罷此偈，我們再回顧洞山在雲巖寂後營齋時所許的「不孤負先師」之諾，則會覺得洞山老人不但沒有「人情斷絕」，他而且還振興了雲巖家業，使石頭所傳授下來的青原禪的教理建設達到了極致；我們甚至還可從此偈中見出他的第九代傳人天童正覺所立

之「默照禪」，大有本乎此偈的跡像。也正因爲洞上玄旨如此幽奧，故厥後的子孫鮮能在此基礎上有很大的突破，洞上孤宗也由此而產生了。但又不可忽視，儘管洞宗法席不及臨濟之盛，但禪宗能從李唐時一直傳授到清季的殆也僅此兩家。站在這箇角度上看，若不因洞上宗風具有「玄」這一特色，恐怕它也難在禪宗史上佔此重要的地位。

二、禪法圓融 周際無隙

洞上宗風不特幽玄至極，令人無跡可尋，而且其禪之教理圓融無礙，已臻周密無隙的境地。說到洞上宗風之「玄」，我不由得想起了乃祖石頭當年之作《參同契》時，乃是因讀《肇論》而受「會萬物爲己者，其唯聖人乎」^⑳一語的啓示，而洞山禪法的圓融，似也可以用《肇論》中的這一句話來概括。綜觀洞山之語錄及行狀，我們可以見出其禪法非特能圓融本宗，且對於佛門旁宗、乃至於教外儒道文化，他也能作合理地吸收。在這一點上，洞山不特承嗣了石頭之家業，而且比石頭禪法更具圓融性了。也正因爲如此，洞上宗風不但幽玄峻峭，體現了其禪學的思想深度；而且又因爲它圓融無礙，故使其禪學理論又具有闊闊無邊的廣度。

洞山禪法的圓融，首先表現在他對祖師禪法的圓融。在圓融祖師禪法這方面，洞山能堅持自石頭以來的「偏正回互」的禪學宗旨，以「五位君臣」法門接人。這便既能破斥學人的二執，又能使學人向上一路，徹悟禪之本原。這種具足圓融特色的禪法，於洞山悟後的行業之中處處可見。即如下面這則公案，則可見出他十分注重對祖師禪法的承嗣。

院主遊石室回。雲巖問曰：「汝到石室裏許，爲甚麼便

回？」主無語。師代曰：「彼中已有人佔了也。」嚴曰：

「汝更去作麼？」師曰：「不可人情斷絕去也。」⁽²¹⁾

作為雲巖的嗣法第子，他能對先師的禪法「半肯半不肯」，所以，洞山不但沒有「人情斷絕」，相反，其師徒關係簡直是「刀斧斫不開」。又如有次洞師供養雲巖真容時所答學人的「若不知有，爭解恁麼道？若知有，爭肯恁麼道」一語，可謂不觸不背，具足雲巖家風，亦契石頭宗旨。以故後來百丈門下的長慶大安聞此以後，深有感觸地說：「養子方知父慈」⁽²²⁾。

洞上老人不特在敎理上能圓融厥師宗旨，而且在禪敎方法上也能善取本宗上幾代禪師之長。他的開示沒有絲毫過激的言行，而是紓緩平和、動中法度，具足了一代青原大德的師儀。我們且舉他的一次垂語後學爲例罷：

（洞山）垂語曰：「直道『本來無一物』，猶未消得他衣鉢袋子。」僧便問：「『時時勤拂拭』，爲甚麼不得他衣鉢？未審甚麼人合得？」師曰：「不入門者。」云：「只如不入門者還得也無？」師曰：「雖然如此，不得不與他。」⁽²³⁾

洞山對學僧的開示如和風細雨，但又使學人能離諸空有兩邊，入得禪之不二法門。時至洞山時代，若祇能道得古德現成雋語，自然是入不得曹溪之門的。故洞山老人以平和的開示語驕地斬斷學人的情纏意鎖，使之頓悟。其實，所謂「不入門者」，乃是真入門者，而迷人口稱入門，實乃徘徊於曹溪門外。這正如洞山老人與其師兄神山勘辯說心說性的那則公案一樣，倘不被禪師問得「死去十分」，學人是斷不可「死中得活」的⁽²⁴⁾。

洞山老人在圓融祖師禪法的同時，對洪州禪法也能作合理的吸收，體現了一代青原大德的寬闊胸襟。衆所周知，百丈門下長

慶大安的悟入，是因百丈的「牧牛」譬喻而得（「牧牛」從也成爲後世禪門津津樂道的美談）。以故大安日後上堂亦云：「祇看一頭水牯牛，若落路入草，便把鼻孔拽轉來；纔犯人苗稼，即鞭撻。調伏既久，可憐生受人言語，如今變作箇露地白牛，常在面前，終日露廻廻地，趁亦不去。」⁽²⁵⁾洞山對大安「牧牛」的禪喻不特不違避，而且大膽地將之吸收，化爲洞上玄旨的妙用。洞山《玄中銘》中的「靈苗瑞草，野父愁芸，露地白牛，牧人懶放」，則完全是取大安禪法而爲己用。再如日僧慧印所校訂的《洞山語錄》，亦載有洞山援「牧牛」開示學人的一則公案。

師因看稻次，朗上座牽牛。師曰：「這箇牛須好看，恐吃稻去。」朗云：「若是好牛，應不吃稻。」⁽²⁶⁾

從此「牧牛」公案，即可見出洞山老人不避別門的文化，而且能敞開胸襟，作大膽的接收。惟其如此，洞山禪法在厥師的基礎上更趨圓融。

洞山對祖師與別門禪法的圓融，還體現在他善於參究古德公案這一點上。在這箇方面，洞山是深有體會的，因爲他的證道，也完全是因參究南陽國師「無情說法」公案而獲得的。參究古德公案之源起，恐怕還得追溯到乃師雲巖那裏。在《洞山語錄》中，收有雲巖讓洞山參究的兩則公案⁽²⁷⁾。

雲巖舉問師：「藥山問僧：『見說汝解算虛實。』云：『不敢。』山曰：『汝試算老僧看。』僧無對。汝作麼生？」師曰：「請和尚生日。」

藥山夜參不點燈，山垂語曰：「我有一句子，待特牛生兒即向汝道。」時有僧曰：「特牛生兒也自是和尚不道。」山曰：「侍者把燈來！」其僧抽身入衆。雲巖舉似師，師曰：「其僧卻會，只是不肯禮拜。」

雲巖舉先師藥山公案讓洞山參究，既可以讓洞山深明本師宗旨，又能使青原祖師業績垂諸後世。訖乎良价住山後，對先師的舉古施教方法更為推崇，他常舉歷代祖師公案供學人參究。在《洞山語錄》中，這類記載頗多，僅舉幾例以次之，略見洞山禪法之一端（均見《筠州洞山悟本禪師語錄》）。

(1) 師舉：藥山問僧：「甚處來？」云：「湖南來。」山曰：「許多時雨水，爲甚麼未滿？」僧無語。師代曰：「甚麼劫中曾減來？」……

(2) 師舉：藥山與雲巖先師遊山，腰間刀響。巖問：「甚麼物作聲？」山抽刀驁口作斫勢。師曰：「看他藥山橫身爲這箇事，今時人欲明向上事，須體此意始得。」

(3) 舉：五洩默禪師到石頭處，云：「一言相契即住，不契即去。」頭據坐，洩便行。頭隨後召曰：「闍黎！闍黎！」洩回首，頭曰：「從生至死祇是這箇，回首轉腦作麼？」洩忽然契悟，乃拗折拄杖而棲止焉。師曰：「當時不是五洩先師，大難承當。雖然如是，猶涉途在。」

(4) 舉：盤山上堂：「夫心月孤圓，光吞萬象。光非照境，境亦非存。光境俱亡，復是何物？」師曰：「光境未亡，復是何物？」

(5) 舉：鄧隱峰在石頭，頭划草次，峰在頭左側，叉手而立。頭飛划子向峰前，划一株草。峰云：「和尚祇划得這箇，不划得那箇。」頭提起划子，峰接得便作划草勢。頭曰：「汝祇解得那箇，不解得這箇。」峰無對。師代曰：「還有堆阜麼？」

(6) 舉：南泉問僧：「不思善不思惡，思總不生時，還我

本來面目來。」僧云：「無容止可露。」師曰：「還會將示人麼？」

以上六例舉古中，首二例爲洞上祖師藥山公案，第五例爲其祖師石頭之公案，第三與第六例均爲洪州禪師公案，但靈默與南泉二老人並不存在任何師承關係，而洞山能舉其上堂之公案，亦足可見出洞山在禪法上的圓融無礙。舉古德之公案供學人參究，不但爲禪門提供了適合不同根器的教材，而且也爲保存與整理禪門文獻起重要的作用。若實案之，後世的公案語錄文字，乃至《無門關》、《碧巖錄》等研究禪宗公案的著作，蓋皆始乎此。由此可見，「不立文字」的禪宗發展到了一定的歷史階段，它必然會對自己的文化進行整飭，也必然會要將自己的史跡傳諸後世。從這箇角度上看，洞山的「舉古」不但於禪教大有裨益，而且對於禪文化的整理，對於融合各宗禪法，都將有著重要的貢獻。我們也必將從洞山的舉古中，見出其禪法的圓融特色來。

早在厥祖石頭時，就既能夠歷史地吸收前代宗匠的佛法，又能够全面地融會同時的外宗佛門之長。訖乎洞山出世，石頭的這一優良傳統在他那裏得到了充分地發揚。洞山的禪法不但能圓融禪門各宗之長，而且又不避佛門其他各宗之說，而是在堅持青原禪法宗旨的前提下又博採衆長。上文中所提到的《玄中銘》，使可見出《肇論》的影子，由此即可得知洞山對於傳統佛法的合理繼承。再如洞山所創的「君臣五位」法門，完全是對石頭「偏正回互」理論的發展與完善，自然也是對華嚴賢首家回互佛學的再融合。此外，洞山的三首《綱要偈》²⁸，雖然重在表現理事回互的禪學思想，但其中就明顯地接收了密教的思想文化。比如《敲唱俱行》偈中的「金針雙鎖備」一語，就援引了金剛針與金剛鎌

(鎖與鎌同)這對密教菩薩之名^⑧。又及，《寶鏡三昧歌》中的首句爲「如是之法，佛祖密付」，蓋洞山的幾代禪師付法傳燈，似均有一點密教儀軌的色彩。到洞山時，《寶鏡三昧歌》，方公諸叢林，以使青原禪法大行於世，贊寧所說的「會洞山憫物，高其石頭，往來請益，學同洙泗」^⑩，應當是符合當時實況的。至於洞山開示學人的對治「三種滲漏」，其中不無慈恩唯識之思想；而其開示學人「激源湛水，尙棹孤舟」(《玄中銘》)，顯然是要求學人反身求己，觀照自心，這其中也不無天台的止觀思想。諸如此類，即不殫舉。

洞山不特能圓融佛教諸宗思想，而且對於佛教經典也能採取圓融的態度。在這一方面，洞山不但繼承了石頭的道統，而且使石頭的這一道風更趨圓成。日僧慧印所校訂的《洞山語錄》對此頗有記載：「師昔在泐潭，尋繹大藏，纂出《大乘經要》一卷。並激勵道俗偈、頌等，流布諸方。」《大乘經要》一書大率已經失傳，但大師研習經論之事應當不是虛傳的。值得注意的是大師雖不棄佛典經教，但也不泥滯於經典的文字言句，在這方面，《洞山語錄》頗有記載。

師問講《維摩經》僧：「『不可以智知，不可以識識』，喚作甚麼語？」云：「讚法身語。」師曰：「喚作法身，早是讚也。」

因官人設齋施淨財，請師看轉《大藏經》。師下禪牀向官人揖，官人揖師。師引官人俱遶禪牀一匝，向官人揖。良久曰：「會麼？」云：「不會。」師曰：「我與汝看轉《大藏經》，如何不會？」

洞山老人開示講《維摩經》僧，在於要他離言絕句，悟入不二法門，這樣方有持一部《維摩經》的真實受用。而洞山的「看轉

《大藏經》」，實質上也是要求官人於離文字處轉經，方能因指見月。不棄經教，但又必須是即經教而離經教文字，方是真正的持經，也祇有如此纔不背禪旨。爲此，洞山曾明示學人「一部《大藏經》只是箇『之』字」^⑪，他要求學人踰越「之」字形的道路，通往「虛玄大道」，達到「無著真宗」^⑫。若泥文字，則「纔有是非，紛然失心」(見洞師開示擬注三祖《信心銘》之官人)。

從以上可知，洞山於佛法各宗均能持圓融態度，但更可貴的是洞山老人對於世法外道也不完全違避，同樣能取其精華，圓融無礙。佛門皆知，佛法東傳，曾與中國的黃老與玄學發生過許多往來，其中既有衝突，又有融合。魏晉以來的格義佛學，比附黃老以顯般若實相之義，這便使得佛法圓融的真諦義在中國這塊土壤上找到了一箇紮根之處。且如西晉時的支遁大師，即是援玄學以析佛學勝義諦的大德，從《世說新語·文學篇》注文中所引他的《逍遙遊論》及《妙觀章》來看，他不但精通玄學，更能援玄學以入佛。其「色不不有，雖色而空，故曰色即爲空，色復異空」^⑬，以及「夫色之性，色不自色，不自，雖色而空。知不自知，雖知而寂也」^⑭等說，皆是圓融佛玄之明證。訖乎肇大師出世，佛與玄之圓融可謂臻於極致，故石頭從中有得而作《參同契》，洞山亦於中有得而著《玄中銘》。洞山非獨於玄學能圓通吸收，且對於莊子思想的精義也洞徹明瞭，故能援爲己用。且如《玄中銘》中的「投刃揮斤，輪扁得手」一典，即出於《莊子》^⑮；洞山老人開示泐潭初首座的「得意忘言」一語，則更是《南華》思想之精華^⑯。但洞山老人對玄學與道家思相並不是不加分析地全部吸收，而是取其精華，融會而爲己用。在佛門中素有「歸元性無二，方便有多門」^⑰之說，《維摩經》亦有「先以慾

鈞牽，後令入佛智」之說，洞山援外道文化以弘佛法，不但不違禪旨，而且還對佛法的弘傳有着積極的意義。我們且舉他的那則「問殺首座价」的公案爲例，即可見出洞山因勢利導，引導學人由道入佛的作略。

師在泐潭，見初首座有語曰：「也大奇，也大奇！佛界道界不思議。」師遂問曰：「佛界道界即不問，祇如說佛界道界底是甚麼人？」初良久無對。師曰：「何不速道！」初曰：「爭即不得。」師曰：「道也未曾道，說甚麼爭即不得？」初無對。師曰：「佛之與道，俱是名言，何不引教？」初曰：「教道甚麼？」師曰：「得意忘言。」初曰：「猶將教意向心頭作病在。」師曰：「說佛界道界底病大小？」初又無對，次日忽仙化。時稱師爲「問殺首座价」。（見《筠州洞山悟本禪師語錄》）

從「問殺首座价」的這則公案，即可見出洞山能不違避玄學、道教文化，而且還能援玄援道來闡揚禪家大旨。站在思想文化的角度上講，洞山禪法雖然幽玄至極，而它對外來文化卻又是開放的，惟其如此，洞山禪法在禪門中更趨圓成。

對於教外文化的圓融，洞山不但能兼及玄學與道學，而且對中國傳統的儒家文化也能合理吸收，故其禪法左右逢源，了無痕跡可尋。在儒家文化中，《易》統六經之首，乃師雲巖作《寶鏡三昧歌》時，就援《易》入禪了。洞山在所授曹山的此偈中，即有「重離六爻，偏正回互，疊而爲三，變盡成五」之語。後來，曹山在作《五位旨訣》時說：「正中來者，《大過》也。全身獨露，萬法根源，無咎無譽。偏正至者，《中孚》也。隨物不凝，木舟中虛，虛通自在。正中偏者，《巽》也。虛空破片，處處圓通，根塵寂爾。偏中正者，《兌》也。水月鏡像，本無生滅，豈

有踪跡！兼中到者，《重離》也。正不必虛，偏不必實，無背無向，又曰心機泯絕，色空俱忘……」³⁸雲巖的這十六字偈，到了曹山那裏，便從六十四卦中取了五卦來配伍，以明偏正五位之理。而據今之學者考證，此五卦之配比，乃宋代黃龍門下的慧洪覺範禪師³⁹，其說也持之有故。若果站在易學史的角度上看，漢初易學皆主義理、切人事，而不言陰陽術數，訖乎武帝罷黜百家後，民間頗興易緯之學，然多比附道家，如《參同契》之類即是；王弼說《易》，一掃術數而多清言，故爻辰緯學寢頓⁴⁰。曹山（840—901）身處李唐之季，當時圖書之學尚未興起，此《五位旨訣》中的五卦比附，恐爲後世子孫之所竄入，亦未必不可能。然而，在當時的叢林中，佛道間未必不互通往來，加之李唐道教尚「重玄」（「玄之又玄」），玄之入禪，《易》之入禪，應當不是甚麼新鮮事。總之，作爲一代禪門大德，圓融各種外道的合理思想，以廣接三根，大作舟航，自是值得嘉許的。

在洞山禪師對於中國傳統儒家文化的圓融之中，尤爲可貴者乃是他在堅持禪門出世間法的宗旨的前提下，尙能圓通儒家的忠孝觀念。日僧慧印校訂的《洞山語錄》中收有良价禪師的兩篇《辭北堂書》⁴¹，其文有如《陳情表》之真摯，但又能曉其慈母以出世間法之大義。茲錄其前《辭北堂書》於下。

伏聞諸佛出世，皆從父母而受身；萬彙興生，盡假天地而覆載。故非父母而不生，無天地而不長，盡霑養育之恩，俱受覆載之德。嗟夫！一切含識，萬象形儀，皆屬無常，未答；作血食侍養，安得久長！故《孝經》云「雖曰用三牲之養，猶不孝也。」相牽沉沒，永入輪迴。欲報無極深恩，莫若出家功德；載生死之愛河，越煩惱之苦海；報千生之父

母，答萬劫之慈親。三有四恩，無不報矣。故經云：「一子出家，九族生天。良價今捨世之身命，誓不還家；將永劫之根塵，頓明般若。伏惟父母心開喜捨，意莫攀緣，學淨飯之國王，効摩耶之聖后。他時異日，佛會相逢；此日今時，且相離別。良非遽違甘旨，蓋時不待人。故云：此身不向今生度，更向何時度此身。伏冀尊懷，莫相寄憶。」

書後附詩二首，此處姑不贅鈔。佛教徒的辭親出家，與中國傳統的「忠孝」觀念一直是一對矛盾。東晉時慧遠法師撰文以闡明佛教徒之出家，雖「內乖天屬之重，而不違其孝；外闕奉主之恭，而不失其敬」^{④2}，但畢竟一時難為中土風俗所容。訖乎洞山的此書出世，則大可糾正教外對佛子辭親出家的偏見，亦可端正教內二衆深報四恩的態度，從而達到圓融世出世法的境地。從洞山母親的回書可知：「父亡母老，兄薄弟寒」，大師的尊母正處風燭殘年。親子之愛，骨肉之情，世出世間皆無可違避，出家也並不意味着便是置六親於不顧，這從洞山的此信中是可以見出的。洞山之辭親書開篇即言天地父母之長養恩深，既而指出：於父母養育之恩，以「世賂供資，終難報答；作血食侍養，安得久長！」佛門的報父母恩與世間迥別，這在洞山的《規誠》中已明言「專心用意，報佛深恩，父母生身方沾利益」。亦即佛教徒之出家，只能先自身修證佛果，然後纔能度生身之父母乃至累劫之慈親以出常流。良價之母在讀此書後，亦深明了佛法無邊之大義，故於所作回書中云：「今既誓不還鄉，即得從汝志。不敢望汝如王祥臥冰、丁蘭刻木。但如目連尊者度我，下脫沉淪，上登佛果。」可見，世間的區區細微利養，是不足以顯佛門的大慈大悲的，也遠非佛門布施之最了義。因而，舉凡發弘誓大願的宗師之辭親出家，並非不孝不悌，反而是行最究竟的大孝大悌。洞山老人此書

足以明此大義，因而此書不特可以解世人之惑，亦足可以闢外道之誣。

其次，佛教徒之自度度親，還並不是佛門行持之最了義。作為一箇覺行圓滿的大德，他將會成此四弘大願：「衆生無邊誓願度，煩惱無邊誓願斷，法門無邊誓願學，無上佛道誓願成。」^{④3}洞山禪師在《辭北堂書》中不祇是表明了自己將以成就無上正道來報父母的養育之恩的大願，而且還誓將「報千生之父母，答萬劫之慈親」。依着緣生的佛法觀點來看，無始劫來的眷屬因緣和合關係，並非如現實的家庭關係之簡單，故爾佛門報四恩中的父母恩也不能祇局限於今生的這箇圈子裏。它有點類似孟子的「老吾老，以及人之老；幼吾幼，以及人之幼」^{④4}，但其慈悲度生卻又遠遠地超出了孟子的仁義與惻隱之情。站在方便的角度上講，佛門所報的四恩中有父母恩與衆生恩之別；站在不二法門的境界上講，衆生恩與父母恩在究竟義上並無二致，完全可用「衆生無邊誓願度」一語囊而括之。千生乃至萬劫之父母，有的可能出了常流，但諸多尙輪轉於六道，因而，佛子立誓報父母恩實質上與報衆生恩是統一的。「謹具尺書辭眷愛，願明大法報慈親」，從洞山辭母的詩偈中足可見出大師報恩願力的弘深。惟其如此，大師不祇是成就了無上佛道，也對佛子出家有違儒家孝道之偏見作了透徹的破斥，體現了洞上禪法無礙的圓融。

此外，站在語言與文化的角度上講，洞山的兩封《辭北堂書》均援引了儒典，也不違世情，這也足可見出洞山禪法的圓融。上文所引的辭親書，就援引了儒典《孝經》中「雖日用三牲之養，猶不孝也」之語，可見，大師對儒典之圓融。又如《後寄北堂書》（約作於嵩山受具前）中有「阿兄勤行孝順，須求水裏之魚；小弟竭力奉承，亦泣霜中之筍」之語，這中間就用了兩箇

典：一是晉代王祥臥冰得魚之典，二是三國時孟宗哭竹出筍之典^{④5}。正因爲大師的回書能圓融世法儒典，以故字字動人心曲，語

語不違孝行，讀之似有世間《陳情表》之韻格。「佛法在世間，不離世間覺；離世覓菩提，恰如求兔角」，作爲一代禪門宗匠，倘不能圓融世法，他是斷乎不能很好地弘法利生，以荷擔如來家業的。也正因爲大師能援世法來開示其母佛法，故其母不特於大師之出家能「心開喜捨」，而且，她自己也能於佛法深信不疑。

佛法與世法門的矛盾，在佛法初傳東土時就很突出，由於歷代的大德高僧能圓融二諦，方使佛法深植根本於東土。祇要我們約略回顧一下佛教東傳的歷史，即知道安法師的依人主以立法事，魏晉以來六家七宗比附玄學以格佛義，均體現了前代大德廣博的圓融胸襟。訖乎石頭禪師，他也很注意到了這箇問題，故其《參同契》明示學人必須「尊卑用其語」；到了雲巖那裏，便更爲直接地指出：「臣奉於君，子順於父；不順非孝，不奉非輔」

④6。直至洞山的兩封辭親書，方將佛法與「忠孝」之道間的矛盾徹底消除，真正做到了二諦圓融。由此亦可見出：無量的東土大德的弘法利生行業，皆是爲了使佛教朝中國化推進，正因爲他們堅韌不拔地努力，從而開闢了一條既不違佛法大義又適合中國國情的嶄新途徑。站在這箇角度上講，只有不背佛法根本教義，而又於世法圓融無礙，纔能使佛教永植根本於東土；佛教也祇有中國化，它纔有可能在東土顯現其不可思議的博大內涵。在這方面，洞山老人的貢獻應當是可載諸禪史，猶且千秋不朽的。從後世契嵩的《輔教篇》等作，乃至「三教合一」的教義中，似乎都可以約略見出洞山辭親書思想的影子來。由是可知，洞山禪法的圓融體現了佛法不二的了義，它是中國禪學思想中的一顆璀璨的明珠。

注釋：

①見《景德傳燈錄》卷十四。

②見《筠州洞山悟本禪師語錄》、《瑞州洞山良价禪師語錄》及《五燈會元》卷十三均有載。

③參見拙文《從洞山禪師的悟道因緣說開去》，載《內明》264期。

④見《筠州洞山悟本禪師語錄》、《瑞州洞山良价禪師語錄》及《五燈會元》卷十三洞山傳。

⑤見《宋高僧傳》卷九及《景德傳燈錄》卷十四均言石頭因讀《肇論》，至「會萬物而爲己者，其唯聖人乎」，而有所悟，乃作《參同契》。

⑥見《肇論·物不遷論》。

⑦見梁慧皎《高僧傳》卷六《晉長安釋僧肇》。

⑧見《筠州洞山悟本禪師語錄》、《五燈會元》卷十三《疏山匡仁禪師》所載略同。

⑨見《筠州洞山悟本禪師語錄》、《五燈會元》卷十二《疏山良介禪師》。

⑩⑪⑫見《筠州洞山悟本禪師語錄》及《五燈會元》卷五《神山僧密禪師》。

⑬見《筠州洞山悟本禪師語錄》及《五燈會元》卷十三《欽山文邃禪師》。

⑭見《筠州洞山悟本禪師語錄》中《新豐吟》。

⑮見《筠州洞山悟本禪師語錄》及《五燈會元》卷十三《欽能光禪師》。

(行思)大和尚生倭國作王。蓋亦附會，洞山玄旨正式傳於日本乃宋代如淨禪師(162-1228)，得法人乃曰僧道元。

⑯見宋人羅大經《鶴林玉露》所引，稱無名尼所作。

⑰見《宋高僧傳》卷九及《景德傳燈錄》卷十四。石頭所引為《肇論·物不遷論通古第十七》。⑤⑪⑯⑯⑯⑯⑯⑯見

《筠州洞山悟本禪師語錄》。

⑯見《五燈會元》卷四及《景德錄》卷九。

⑯《瑞州洞山良价禪師語錄》所載略異。其文為「師看稻次，見朗上座牽牛。師云：『這箇牛須好看，恐傷人苗稼。』」朗云：「若是好牛，應不傷人苗稼。」」

⑯《筠州洞山語錄》、《瑞州洞山語錄》及《五燈會元》卷

十三均云洞山所作，而《人天眼目》卷三云為曹山作，查《曹山語錄》等均無所載，蓋智昭所載有謬。

⑯金剛針與金剛鎌是曼陀羅中二菩薩名，《大日經》中以此二菩薩為一對。《大日經疏》卷五云：「次第部母右置大力金剛針，是一相一緣堅利之慧，用之貫徹諸法無所不通，故名金剛針。次於金剛左置金剛商竭羅，譯云金剛鎌。其印持連鎌，兩頭皆作拔折羅形，以此智印攝一切剛強難化衆生，使不退於無上菩提。」

⑯見《宋高僧傳》卷十三《曹山本寂傳》。

⑯見《筠州洞山悟本禪師語錄》。

⑯見《曹山元證禪師語錄》。

⑯見《世說新語·文學篇》所引其《妙觀章》。

⑯見《大正藏》卷六十五安澄《中論疏記》所引。

⑯「揮匠」見《莊子·徐無鬼》，云：「郢人墨漫其鼻端，若蠅翼，使匠石斫之。匠石運斤成風，聽而斫之，盡墨而鼻不

傷，郢人立不失容。」「輪扁」見《莊子·天道篇》：「桓公讀書於堂上，輪扁斫輪於堂下。釋椎鑿而上，問桓公曰：『敢問公之所讀何言耶？』公曰：『聖人之言也。』曰：『聖人在乎？』公曰：『已死矣。』曰：『然則君之所讀者，古人之糟粕已夫！』」

⑯《莊子·外物篇》云：「筌者所以在魚，得魚而忘筌；蹄者所以在兔，得兔而忘蹄；言者所以在意，得意而忘言。」

⑯見《首楞嚴經》卷六。

⑯見《曹山元證禪師語錄》。

⑯見《論佛教曹洞宗與《參同契》、《周易》之關係》

(二)，載《內明》25期。

⑯參見清人皮錫瑞《經學歷史》、《經學通論》。

⑯北堂，典出《詩經·衛風·伯兮》「焉得諉草，言樹之背」。《詩集傳》云：「背，北堂也。」《孔疏》引《儀禮·士昏禮》云「婦洗在北堂」。云北堂蓋婦人之所常處也。洞山以此以為尊母之稱。

⑯見《沙門不敬王者論·出家二》。

⑯原出《心地觀經》卷七，此處引自《壇經》。

⑯見《孟子·梁惠王章上》。

⑯孟宗，三國時江夏人，字恭武，後以避孫皓字改名仁。母嗜筍，冬時筍尚未生，宗入林哀歎，筍忽然迸出。王祥：晉臨沂人，性至孝。母欲生魚，天寒冰凍，祥為母解衣臥冰，求得鮮魚一對。元人郭居敬將王祥、孟宗等二十四人故事輯為一集，名《二十四孝》。

⑯見《洞山語錄》及《五燈會元》卷十二所載《寶鏡三昧歌》。

⑯見《洞山語錄》及《五燈會元》卷十二所載《寶鏡三昧歌》。