

石頭宗諸師之「心性」思想

張國一

文化大學哲學系博士

提要

我的博士論文《曹溪唐禪心性義涵探究》，僥倖獲中華佛學研究所舉辦九十學年度佛教博碩士學術論文徵選通過，承《中華佛學學報》之邀，令節選部分內容刊載之。我選擇了論文第四章〈石頭宗諸師之心性思想〉之第一節〈石頭希遷〉，與第二節〈曹山、洞山〉來發表。研究的主題是「心性」，但特別強調以文獻為研究基礎。

現代禪宗的「心性」研究，在文獻上的努力是不足的，濃濃的主觀學風充斥學界，禪常常成了自由心證，大陸學者偏好用西方「唯心論」詮解禪心性，臺港學者偏好藉理學中的「主體心」詮解禪心性，這些作法皆難免主觀。使有重視文獻者，所利用材料亦多缺而未全，乃至有錯誤運用資料的情況發生。在曹洞研究中，多有以「五位君臣」說曹洞思想，這便是一個明顯的錯誤。「五位」思想後出，並與早期較可靠《祖堂集》、《景德傳燈錄》大量文獻思想不類。石頭希遷原是重說「道」的，並重「即物指性」，但在後世卻變成重說「心」，重「性在作用」了。曹洞原是特重修證與不說破的，但在後世卻大說特說「五位君臣」的說理體系，乃至易卦系統也被摻進來了，這些在文中都做了釐清的處理。至於「心性」義旨，希遷說的是通心物平等性而有「作用」的「般若道體」，曹洞也是說「般若起用」法性，這其實正是一貫的曹溪法脈，與慧能的「自性起用」如出一轍，與大乘般若法空、不可得，又重作用、起大悲之思想吻合。禪，仍只是大乘思想一脈的演進罷了。一般或認為禪研究不須過分重視文獻，只是，離開了文獻，禪研究便失去了

客觀理解的基礎了。豐富的禪文獻，事實上，已清晰勾勒禪師思想風貌。客觀的資料擺在那兒，有待學者們更加去重視他們呢。

關鍵詞：1.心性 2.道 3.般若法性 4.如來藏 5.即物指性 6.藉心破心
7.性在作用 8.實破實修 9.般若起用 10.五位君臣

【目次】

壹、石頭希遷

一、關於希遷（700～790）的文獻材料

(一)完整文獻

二、希遷「心性」思想探究

(一)基本文獻

- 1.重說「起用」之「道」的如來藏禪
- 2.悟入方便：「即物指性」與「藉心破心」

(二)次要文獻

- 1.《禪》序中歸屬「密意破相顯性教」的石頭希遷
- 2.《景》錄的 10 條補充文獻

(三)補遺文獻

三、小結

貳、曹山、洞山

一、關於曹洞的文獻研究

(一)洞山（807～869）的完整文獻

(二)曹山（840～901）的完整文獻

(三)曹洞語錄的集成

(四)合併利用曹洞文獻

二、曹洞之「心性」義涵探究

(一)基本文獻

- 1.不重說法性但重「實破實修」的特色
- 2.說「般若起用」的如來藏禪
- 3.悟入方便：「殺盡一切」與「即物指示」

(二)次要文獻

- 1.「曹洞五位圖頌」探究
- 2.其他「次要文獻」中的補充觀點

(三)補遺文獻

- 1.對「實破實修」的補充與「性在作用」的發揮
- 2.對「三種墮」的補充
- 3.對「洞山五位」的補充

三、小結

壹、石頭希遷

一、關於希遷的文獻材料

（一）完整文獻

希遷（700～790）為曹溪禪下顯赫的一支，後開出曹洞、法眼、雲門三宗，其重要性不待言說。令人不解的是，關於希遷言行思想的文獻材料，被保存下來的數量極少——四家五宗十二位禪師中最少的一位。¹

第一階段較大量收集匯整希遷文獻的，仍是《祖堂集》（以下或簡稱《祖》集）（952）與《景德傳燈錄》（以下或簡稱《景》錄）（1004），與洪州宗那裡的情況完全一致。² 二書先後收錄了希遷生前所作一手文獻〈參同契〉與〈草庵歌〉，³ 最為重要；另《祖》集

¹ 四家五宗十二位禪師：四家指荷澤、保唐、洪州、石頭；洪州、石頭下面滄仰、臨濟、曹洞、法眼、雲門等五宗。代表禪師有神會、無住、馬祖、希遷、滄山、仰山、臨濟、曹山、洞山、文益、文偃等十一人，加上惠能，共十二人。另記錄希遷的古今文獻，並不算少，共 20 種，但它們多是重複的資料，實際上，可供運用的數量還是最少的。保唐無住那裡，記錄他的文獻雖共只有 8 種，但單是《歷代法寶記》中，記錄無住思想的材料，就有二萬五千多字，此遠非希遷能比。

² 洪州宗的馬祖道一、臨濟義玄、和滄仰師徒，大致皆以《祖》集和《景》錄中的文獻為基本文獻。在缺乏直接一手文獻的情況下，二書是目前研究唐禪最重要最好的材料。

³ 根據蔡日新先生的研究，〈草庵歌〉作於希遷 43 歲，〈參同契〉作於 46 歲，可以參考。不過，關於〈參同契〉著作年代的考訂，有一些疑問：一、蔡日新先生的考訂，是根據《五燈會元》說希遷「讀肇論」，「夢與六祖乘龜」，「遂著參同契」的說法。「讀肇論」、「夢靈龜」，原出《祖堂集》，但並未提「著參同契」一事，這顯然是普濟增入的。普濟做《五燈會元》已在《祖堂集》三百年之後，他的根據是什麼？二、蔡文另據《宋僧傳》說法，提出「夢靈龜」事在開元 16 年。當年是西元 728 年，希遷 28 歲，並不是 46 歲。三、這樣，〈參同契〉應是希遷 28 歲之作；只是，他這時尚未歸行思，就有這樣足以傳世的作品嗎？這些地方，還可再探討的。參蔡日新：〈石頭希遷禪師略探〉，《諦觀》83（民 84.10），頁 35～97。

中再頗豐富地收集了約共 17 條材料；它們可以作為「基本文獻」來利用。至於，《景》錄中另收有 10 條新材料，它們的真實性是可疑的。理由是，這些資料又再度被「唯心」化了——神會和無住那裡的情況，又再度發生在石頭身上。這些說「唯心」的思想，與《祖堂集》和二篇詩偈的主旨義涵並不一致，這恐怕又是那偏好說「唯心」的道元的改作！⁴ 這 10 條資料，應該抽出，否則，早期文獻中的希遷本貌，就會被混淆了，它們可作為「次要文獻類」來利用。其次，《景》錄之後，事實上，幾不再見增新的希遷文獻了。零星增收者，有以下三書。先是宗密的《禪源諸詮集都序》（以下或簡稱《禪》序）（780~841），當中實未收希遷文獻，但把希遷與牛頭同歸於「密意破相顯性教」中，而略有數行文字稍作解釋而已。⁵ 這數行文字，雖不是直接的希遷文獻，但與《祖》集等基本文獻中的思想頗為相應，是值得參考的。此書年代甚早，但非客觀文獻，只能當成「次要文獻類」——與前《景》錄中的 10 條文獻可合併來利用的。

另外，《宗門統要續集》（1133）與《五宗正宗贊》（1254）中，分別再各增補 2 條與 1 條新文獻，二書可做為「補遺文獻類」來利用。此外，不再有任何增新文獻了。

希遷文獻為什麼這樣欠少？是因為不見重於當時嗎？宗密《圓覺經大疏抄》列當時禪門「七家」，⁶ 無希遷。《禪源諸詮集都序》中說「十室」，⁷ 才提及「石頭」，但是將他併在牛頭下來理解的，同判

4 道原顯然是偏好馬祖「唯心」之禪法，故凡收入《景》錄中的作品，都難逃此一潤改的命運。值得注意的是，道原是法眼兒孫，「故本書記青原諸宗特詳」（陳垣：《中國佛教史籍概論》，頁 93），那麼，做為石頭宗下的道原，卻是特別傾向擁立洪州禪法的，這是很特別的現象。

5 宗密判「泯絕無寄宗」，說「石頭，牛頭，下至徑山，皆示此理。」並將他們配屬教下的「密意破相顯性教」，說「此教與禪門泯絕無寄宗全同」。參《禪源諸詮集都序卷上之二》，《大正藏》冊 48，頁 402、404。

6 七家是：神秀、智詵、無住、馬祖、牛頭、宣什、荷澤；並無希遷。（《圓覺經大疏鈔》卷 3 之下，《卍續藏經》冊 14，頁 279）。

7 十室是：馬祖、荷澤、北秀、南僊、牛頭、石頭、保唐、宣什及稠那、天台等。（《禪源諸詮集都序卷上之一》，《大正藏》冊 48，頁 400）。

爲「泯絕無寄宗」。⁸ 石頭未見重於早期禪門，這個問題，現代學界已經指出來了。⁹ 只是，《宋高僧傳》說：「廣德 2 年，門人請下于梁端。自江西主大寂，湖南主石頭，往來憧憧，不見二大士爲無知矣」；¹⁰ 主張石頭與馬祖並顯於當世，這又怎麼說呢？況且，石頭宗後盛極，希遷在後代禪門受到極度尊崇，總不能說後代的禪文獻蒐編者，也不重希遷吧。¹¹ 那麼，爲什麼他們勤蒐其他祖師文獻，卻獨遺希遷？比較合理的解釋應是，希遷本未留下豐富的言思紀錄，以致後人索求無門。¹² 希遷亦無「語錄」行世；最早且唯一的《石頭希遷禪師語錄》，在清世宗的《御選語錄》中才正式出現，但當中已無新材料了。

最後，歷代載記有希遷的禪文獻尚有 15 種，只是當中無增新資料，在研究利用上可以略去。前後共 20 種文獻，它們增補的情況大致如下：

-
- 8 宗密說「泯絕無寄宗」是：「說凡聖等法，皆如夢幻，都無所有，本來空寂，非今始無。即此達無之智，亦不可得。平等法界，無佛無眾生，法界亦是假名。心既不有，誰言法界？無修不修，無佛不佛。設有一法勝過涅槃，我說亦如夢幻。無法可拘，無佛可作，凡有所作，皆是迷妄。如此了達本來無事，心無所寄，方免顛倒，始名解脫。」（同上，頁 402）牛頭禪，以「空爲道本」、「無心合道」爲標幟，（印順：《中國禪宗史》，頁 117）與「泯絕無寄宗」所指是相吻合的；石頭禪則不全然如此。「泯絕無寄宗」，主要還是專說牛頭的。
- 9 印順法師說：「曹溪門下在南方的，有洪州與石頭。會昌以前，石頭系沒有受到教界的重視，那時的禪風影響，可見是並不太大的。（《中國禪宗史》，頁 402）並舉韋處厚、賈餗、白居易、宗密等五種文證，說明：「到會昌法難止，荷澤與洪州，互相承認爲曹溪門下的二大流。石頭宗的早期意義，應好好的加以研究。」（同前，頁 324～325）。
- 10 見《宋高僧傳》卷 9，《大正藏》冊 50，頁 764。
- 11 事實上，希遷的〈參同契〉，法眼文益曾爲之作注（惜已不傳）。這可見希遷文獻在他身後，還是相當受到重視的。
- 12 當然，尚存在一個問題是，爲什麼希遷未能留下較豐富的思想文獻呢？在法席頂盛的情況下，門弟子恐怕會記下相當豐富的材料下來吧！這是令人不解的。

【希遷文獻總數及發展概況表】

1. 《寶林傳》（801）：無
2. 《禪源諸詮集都序》（780～841）：判歸「泯絕無寄宗」
3. 《祖堂集》（952）：①17 條基本文獻②〈參同契〉
4. 《五代泉州千佛新著諸祖師頌》（952 前）：無
5. 《宋僧傳》（988）：無
6. 《景德傳燈錄》（1004）：①10 條「唯心」化資料②〈參同契〉③〈草庵歌〉
7. 《傳法正宗記》（1061）：無
8. 《建中靖國續燈錄》（1101）：無
9. 《林間錄》（1071～1128）：無
10. 《禪門諸祖師偈頌》（？）：①〈參同契〉②〈草庵歌〉
11. 《宗門統要續集》（1133）：新增 2 條
12. 《佛祖歷代通載》（1164）：無
13. 《聯燈會要》（1183）：無
14. 《嘉泰普燈錄》（1202）：無
15. 《五燈會元》（1252）：無
16. 《五家正宗贊》（1254）：無
17. 《虛堂集》（1295）：無
18. 《指月錄》（1599）：無
19. 《五燈全書》（1693）：無
20. 《御選語錄》（1733）：有語錄

二、希遷「心性」思想探究

（一）基本文獻類

《祖堂集》（952）與《景德傳燈錄》之〈草庵歌〉等二種基本文獻中的希遷「心性」思想，數量雖少，但大抵已足觀希遷論「心性」的完備義涵；質美，量寡遂不足為弊了。

1. 重說「起用」之「道」的如來藏禪

希遷是借「道」說法性的，如〈參同契〉說：

「人根有利鈍，道無南北祖。」

「觸目不見道，運足焉知路。」¹³

這都是重說「道」體的；那麼，「道」的內涵是什麼？事實上，仍是曹溪一脈的通心、物平等自性之般若法性；如《祖堂集》說：

「法身無量，誰云自他？」

「境智真一，孰爲去來！」¹⁴

〈草庵歌〉裡亦有：

住庵人，鎮常在，不屬中間與內外，世人住處我不住，世人愛處我不愛。庵雖小，含法界，方丈老人相體解。¹⁵

「法身」的範疇，包含「自他」、「境智」、「人」與「法界」；這顯然是通心物內外而言的。通心物內外，又「無去來」，「不屬中間內外」，這正是說心物平等之般若法性了。

這個般若「道」體有其「作用」；不過，希遷特重發揮「物」的「現象作用」一面；如說：

圓鏡虛鑑於其間，萬像體玄而自現。¹⁶

〈參同契〉最詳此義：

執事元是迷，契理亦非悟，門門一切境，回互不回互，迴而更相

¹³ 《高麗藏》冊 45，頁 258 中。

¹⁴ 《高麗藏》冊 45，頁 257 中。

¹⁵ 《景德傳燈錄》，頁 230。

¹⁶ 《高麗藏》冊 45，頁 257 中。

涉，不爾依位住。色本殊質像，聲源（按「原」？）異樂苦。暗合上中言，明暗清濁句。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，勿以暗相睹，明暗各相對，譬如前後步。萬物自有功，常言用及處。¹⁷

「萬像體玄而自現」，這正是表現「物」之「現象作用」的。萬像有哪些？希遷說「四大」，說「眼色」等十二處，乃至「一一法」。萬象又是「自有功」、「常言用」的——其「功用」包涵彼此間有「回互」與「不回互」的互動；而萬象世界之發展又是「依根葉分佈」，有「本末」、「尊卑」之系統與秩序。這幾近於一套宇宙論的解說。在惠能與洪州宗那裡，都是側重發揮法性之「心」作用一面的，¹⁸ 石頭則突顯了「物」現象作用的一面。¹⁹

重說客物之用，這使得希遷禪法中帶著濃濃的自然主義和宇宙論色彩（說自然萬物皆是道體一部），許多現代學者指出，希遷因此也是「無情有（佛）性」論的主張者了。²⁰ 過去的曹溪禪，偏重發展「唯心」一部，或為方便接引重說主體心的中國社會（如惠能），或為《楞伽》祖統之承繼（如馬祖），或為強調「唯心能入」之修行要領（如臨

¹⁷ 《高麗藏》冊 45，頁 258 中。

¹⁸ 惠能重在「道德心」、「認識心」作用；馬祖重在「實踐力」作用；臨濟重「慈悲接眾」方便作用。請詳前文。

¹⁹ 希遷重「物」與「客觀面」的立場，是很明顯的。吳立民的《禪宗宗派源流》，也說希遷禪「從回互思想著眼，強調客觀……。」（頁 166）杜繼文的《中國禪宗通史》則說：「理不只是心或智的別號，僅有主觀的屬性，它主要是做認識和契悟的對象，屬於境的範疇。……」「理也不限於為一切眾生所有，它同時存在於五陰，特別是色陰中，因而也為萬物所有。」（頁 282）

²⁰ 洪修平的《中國禪學思想史》，吳立民編之《禪宗宗派源流》，杜繼文、魏道儒合著之《中國禪宗通史》，都表現了這樣的觀點。

濟，這是後輩了）。希遷為什麼特重發展「物」的一面呢？據研究，希遷當時，正是皇室回歸老子，道教盛極之世，²¹ 那麼，希遷或許是有意為重說自然萬物與宇宙生成論的道家，另闢一種接引方便吧——無論希遷是否實有此意，這樣的功效必然會產生。從這個角度來看，曹溪禪在接引中國社會的方便上，理論不是更完備了嗎？「心」、「物」兩面遂可齊頭並弘，這才是曹溪禪法的完全展現！另外，江東的牛頭禪，本就是重說「萬物」以顯般若空性的禪法，希遷禪與之甚近，是不是受了他們的影響？這不無關係，現代學者已提出許多證據與說明了。²² 當然，希遷自己偏向與物冥合、神與物遊的玄冥性格，或許才是真正的理由。這與老子「人法地，地法天，天法道，道法自然」的特色相近，²³ 那大致展現了人參贊萬物的一面。只是，這與大乘佛教「饒益有情」，以「菩提心」為皈依的意趣，²⁴ 是否有些不類，是否有一種偏向個人主義式的小乘色彩呢？

希遷禪法近道家與牛頭是不容否認的，不過，這當然還是一脈的曹溪禪。惠能那裡傳承下來的心、物平等之般若法性，本有「物」的一面，希遷只是將它發揚光大而已，這是有助補惠能不足的。就理上來說，即使未受到道家、牛頭的影響，曹溪這部重「物」一面的禪法，遲早還是要開展出來的。慧忠那裡不是早已發出「無情有性」論了嗎？²⁵

²¹ 參印順：《中國禪宗史》，頁 404。

²² 印順法師說：「大概的說，石頭是惠能門下，與牛頭有深切的契合與發展一流。」（同上注，頁 402）又「在禪宗的發展中，以新的姿態——石頭系的禪法而出現。」（同上注，頁 410）吳立民的《禪宗宗派源流》亦指出：「道一與牛頭名僧慧忠、道欽頻通音問，因此在思想發展過程中，勢必吸收牛頭禪與老莊玄學的营养……。」（頁 147）

²³ 《老子》二十五章。

²⁴ 大乘菩薩的「三聚淨戒」之一，即是「饒益有情戒」。（參印順：《成佛之道》，頁 275）其次，大乘菩薩是以「菩提心」為所依，所謂「菩薩之所乘，菩提心相應，慈悲為上首，空慧是方便。」（同前，頁 270），以「菩提心」為根本，而與「慈悲」與「空慧」兩種修持。

²⁵ 《景德傳燈錄》卷 28 有慧忠說：「若執無情無佛性者，經不應言三界唯心。」「不見《華嚴》云：刹說，眾生說，三世一切說。」「僧又問：阿那

洪州宗那裡重「即物」指示法性，也是此一面向的開展。應該說，曹溪禪理體系中，本有其通牛頭與道家一部（般若法性本就是遍含攝一切法的），在希遷這裡，終於將它們開展出來，希遷只是完成了曹溪的另一項使命罷了。

最後，希遷禪是否仍是一貫的如來藏禪？如來藏禪重即眾生身心指示如來法性。希遷這個「起用」的般若「道」體是否也即眾生身心去方便指示呢？從可見的文獻上，未見明確的論說。但有一些相近的說法；如行思曾問他：「你到曹溪得個什麼物來？」希遷答：「未到曹溪亦不曾失」。²⁶ 另一公案是：「僧問：如何是本來事？師曰：汝因何從我覓？進曰：不從師覓，如何即得？師曰：何曾失卻那作摩？」²⁷ 希遷並未教學僧去即萬物上覓「本來事」，而是告訴他「何曾失卻」？他答行思亦說「未到曹溪亦不曾失」；這都大致表示了即自身心上本具有如來法性的立場。據此，石頭仍是一脈的如來藏禪的。

2. 悟入方便：「即物指性」與「藉心破心」

這個通心、物平等自性而常「起用」的般若「道」體，應如何悟入？希遷重「物」之一面，自然重「即物指性」的方便了；如：

僧問：「如何是祖師西來意？」師曰：「問取露柱去。」²⁸

〈參同契〉亦說：

觸目不見道，運足焉知路？²⁹

箇是佛心？師曰：牆壁瓦礫是。僧曰：與經大相違也。《涅槃》云：離牆壁無情之物，故名佛性。今云是佛心，未審心之與性爲別不別？師曰：迷即別，悟即不別。」等等，後來的洞山良价，也是因「無情說法」而悟入的。（參印順：《中國禪宗史》，頁124）。

²⁶ 《高麗藏》冊45，頁257下。

²⁷ 《高麗藏》冊45，頁258中。

²⁸ 《高麗藏》冊45，頁258上。

「觸目見道」，「問取露柱」，這都是「即物」指示道體。只是，「物」是二元的境像，如何會是道體呢？針對此問題，希遷再進一步做析物顯空的闡釋；如說：

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，譬如前後步。³⁰

以「明」、「暗」為例；「明中有暗」，「暗中有明」，這是「相對」之法；純粹之「明」、純粹之「暗」，實了不可得。如此破除對「明」、「暗」之執著，就可悟入「非暗非明」的般若法性中。萬物現象，正如「明暗」，並非單純的實有，悟此，也就可契入那「非有非無」的心、物平等的般若道體中了。

另一方面，希遷亦重「即心」的悟入方便——「藉心破心」，這當然是惠能以來的曹溪家風。首先，「心」應破除自己向外追逐的心理活動；希遷說：

不慕諸聖，不重己靈。³¹

思和尚問：你已是受戒了也，還聽律也無？對曰：不用聽律。思曰：還念戒也無？對曰：亦不用念戒。³²

問：如何是解脫？師曰：阿誰縛汝？如何是淨土？師曰：阿誰垢汝？如何是涅槃？師曰：誰將生死與汝？³³

²⁹ 《高麗藏》冊 45，頁 258 中。

³⁰ 《高麗藏》冊 45，頁 258 中。

³¹ 《高麗藏》冊 45，頁 257 下。

³² 《高麗藏》冊 45，頁 257 下。

³³ 《高麗藏》冊 45，頁 258 上。

「慕聖」、「重己」、「聽律」、「念戒」、因自覺受「縛」而求「解脫」、覺受「垢」而求「淨土」、覺有「生死」而求「涅槃」；這都是向外逐求的心理活動。問題是，心念所希求之境界，虛無自性，實無那麼一物，那不過是妄境妄念罷了，應當遣除，故希遷說「不慕」、「不重」、「不用聽」、「不用念」等等。

外逐之心理活動破除後，還須更破那能起妄念的「心體」自身，這才真正遣破了起妄的根源；如：

大顛問：古人道「道有道無，二謗」，請師除。師曰：正無一物，除個什麼？³⁴

師索大顛曰：併卻咽喉唇吻，速道將來。對曰：無這個。師曰：若與摩，則你得入門也。³⁵

「道有道無，二謗」、「併卻咽喉唇吻」，指二元對立之心理活動的破除；這時，是否還有一個能不起活動的心體？「正無一物」、「無這個」，表示連那能不起之心亦破除了。破執至此，可謂淨盡，遂可悟入心、物平等之般若法性中了。故希遷才說：「若與摩，則你得入門也。」

「即心」的悟入方便，大抵是承自惠能那裡，也正是達摩《楞伽》禪的一脈相承。不過，「即物」悟入，則發惠能所未發。在這個同時，保唐無住那裡，已意識到此一方便了，而洪州馬祖則正大闡其機用呢！不過，洪州他們的「即物指體」，是不重言說的，重在即物而頓顯圓滿（體用合一的）法性。希遷則顯出重直說的傾向，這風格大致是學自惠能吧。只是，直說而分析萬法法性以顯般若，這樣的作法，不是很接近般若宗嗎？這或許與他曾受僧肇的影響有關！³⁶ 這樣，般若宗的禪

³⁴ 《高麗藏》冊 45，頁 258 上～中。

³⁵ 《高麗藏》冊 45，頁 258 中。

³⁶ 據《祖堂集》記載，希遷是讀了僧肇〈涅槃無名論〉之「覽萬像以成己者，

法，再度被吸入曹溪宗，曹溪頓禪的理論內涵愈來愈廣大了。

最後，關於「性在作用」，是否也是希遷運用藉以引人悟入的方便？依洪州、石頭門下往來憧憧互相參學的情況來看，這一洪州新開創的禪法，恐怕不免會影響希遷的。不過，就最可信的《祖堂集》等基本文獻觀之，皆無此類記載。³⁷ 目前僅可得見的情況是：希遷「即物指性」的禪法可能影響了馬祖，反之，馬祖即身心作用以指示法性的「性在作用」禪法，卻未得到希遷的青睞與發揮。

（二）次要文獻

次要文獻為宗密之《禪源諸詮集都序》（780～841）與《景德傳燈錄》（1004）之 10 條增補文獻，尚有助於希遷「心性」思想本貌之復原與釐清，頗為重要。此處所謂《景》錄之 10 條增補資料，係指卷 14 希遷之〈機緣語句〉。

1. 《禪》序中歸屬「密意破相顯性教」的石頭希遷

《禪》序中，宗密將希遷判歸於專說牛頭的「泯絕無寄宗」中，此

其唯聖人乎！」《高麗藏》冊 45，頁 257 中）而開悟的。「僧肇乃鳩摩羅什之高足，其師承仍以《般若》《三論》之學為主也。」（何國詮：《中國禪學思想研究》，頁 165）希遷可謂直接受僧肇、間接受般若宗之影響了。

³⁷ 印順法師認為希遷禪有「性在作用」的禪法；但此一禪法在《祖》集乃至《景》錄中皆未能得見。他引用證成的一則資料，內容如下：「（大顛）初參石頭，石頭問師：那箇是汝心？師曰：言語者是，便被喝出。經旬日，師卻問曰：前者既不是，除此外何者是心？石頭曰：除卻揚眉動目將心來。師曰：無心可將來。石頭曰：元來有心，何言無心？無心盡同謗。師言下大悟。」（《中國禪宗史》，頁 403）這則資料雖出《景》錄；但有三個問題：一、這是記在大顛下的公案，並不是石頭那裡的資料。二、這又是一則說「唯心」的文獻，《景》錄的「唯心」文獻，多少是令人感到可疑的。三、說「唯心」，又說「性在作用」，這根本是洪州禪法；這與《祖》集中那重說「客觀物」一面的希遷禪，何其不似呢？是故以這則文獻——唯一一則（又充滿疑問的），說希遷亦重「性在作用」禪法，是值得再商榷的。

宗又配屬「密意破相顯性教」，³⁸ 當中有一些補充觀點，對理解希遷是有助益的。什麼是「密意破相顯性教」？

說前教中所變之境既皆虛妄，能變之識豈獨真實？心境互依，空而似有故也。且心不孤起，託境方生；境不自生，由心故現。心空即境謝，境滅即心空。未有無境之心，曾無無心之境。如夢見物，似能見所見之殊，其實同一虛妄，都無所有。諸識諸境，亦復如是。以皆假託眾緣，無自性故，未曾有一法，不從因緣生，是故一切法無不是空者。凡所有相，皆是虛妄，是故空中無色，無眼耳鼻舌身意，無十八界，無十二因緣，無四諦，無智亦無得，無業無報，無修無證，生死涅槃，平等如幻。但以不住一切，無執無著，而為道行。諸部《般若》千餘卷經，及《中》、《百》、《門》等之論，《廣百論》等，皆說此也。³⁹

這段文字要點略有三：一、說「心境」「都無所有」；二、以「無修無證」、「無執無著」而為「道行」；三、歸宗於般若宗諸經論。這除是概括牛頭禪旨的解說，不也正是對《祖》集等基本文獻中，那傾向以般若宗風說心、境（物）雙空（平等）之般若「道」體的希遷禪，頗為允當的補充說明嗎？宗密乃至逕將希遷判歸於般若宗（即「泯絕無寄宗」），這可見希遷那重說「物」的般若宗味，是如何地濃厚了！

不過，宗密此一「宗」、「教」之判攝，是偏重說「皆如夢幻，都無所有」的；⁴⁰ 這與重說「萬物自有功，當言用及處」，並借華嚴理事說萬物「回互」、「相涉」之各種現象作用關係的希遷禪並不完全吻合。⁴¹ 希遷的般若禪，畢竟不是偏入寂滅，而是重顯萬物現象之重重

³⁸ 參注 5。

³⁹ 《大正藏》冊 48，頁 404。

⁴⁰ 參注 8。

⁴¹ 〈參同契〉中說「門門一切境，迴互不回互，迴而更相涉，不爾依位住。」（《高麗藏》冊 45，頁 258 中）。

「作用」的。

2. 《景》錄的 10 條補充文獻

《景》錄中的 10 條補充文獻，可分成三個重點。一、說「大藏小藏」，「盡從這裡去，終不少他事」，⁴² 這大致說眾生具足如來法性，是一則展現如來藏思想立場的文字。二、說兩種悟入方便：「藉心破心」，如「我不會佛法」、⁴³ 「不得、不知」；⁴⁴ 與「即物悟入」，如借「碌磚」、「木頭」以指示法性。⁴⁵ 這兩個重點，在《祖》集那裡，已經出現過，這裡是再一次的補充說明了。它們雖再一次凸顯了希遷「即物」說般若的性格；但從「藉心破心」與「如來藏」說的補充中，則說明了希遷畢竟不是般若宗，而是一貫的如來藏禪、曹溪正宗。比較可疑的是第三則重點，那是一則借「心」說法性的「即心即佛」說，文如下：

師一日上堂曰：吾之法門，先佛傳授，不論禪定精進，唯達佛之知見。即心即佛，心佛眾生，煩惱菩提，名異體一。汝等當知自己心靈，體離斷常，性非淨垢，湛然圓滿，凡聖同齊，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。⁴⁶

⁴² 原公案是：「一日思問師曰：有人道嶺南消息。師曰：有人不云云。曰：若恁麼，大藏小藏從何而來？師曰：盡從這裡去，終不少他事。思甚然之。」（《景》錄卷 14，頁 258）。

⁴³ 公案如下：「門人道悟問：曹谿意旨誰人得？師曰：會佛法人得。曰：師還得否？師曰：我不會佛法。」（《景》錄卷 14，頁 259）。

⁴⁴ 公案如下：「道悟問：如何是佛法大意？師曰：不得、不知。」（《景》錄卷 14，頁 259）。

⁴⁵ 公案如下：「師問新到僧，從什麼處來？僧曰：江西來。師曰：見馬大師否？僧曰：見。師乃指一橛柴曰：馬師何似這箇？」「問：如何是西來意？師曰：問取露柱。曰：學人不會。曰：我更不會。」（《景》錄卷 14，頁 259）。

⁴⁶ 《景》錄卷 14，頁 259。

重「知見」，說「即心即佛」，說「自己心靈」、「湛然圓滿」、「三界六道，唯心自現」。這種借「唯心」以統說法性的論理，不是非常熟悉嗎？那正是洪州「即心即佛」的禪法。這論理不是不能與希遷禪匯通，而是，從《祖》集等基本文獻和宗密那裡，可以看見希遷禪法是近般若宗——重從客觀「物」那面以說法性的。重「物」的特色，在《景》錄這裡為什麼消失了呢？取而代之的，是即「心」說法性的禪法。並且，這段文字被安排在論述希遷禪理之文首（其前尚有幾行說生平的文字，與禪理無關），肯定即是「先佛傳授」正法，道元顯然是有意讓它凸顯成為希遷禪的主旨——雖也說「即物指體」的悟入方便，但這是依附在即「心」說法性之下的。希遷禪的特色，怎麼會一下子完全改容易貌？這不得不令人感到矛盾。《景》錄後出，重「唯心」的說法是較可疑的，這恐怕不是真正的希遷禪法吧！當然，從更融合的立場來說，以《祖》集的重「物」說為主，而以《景》錄中的「唯心」思想為希遷禪中另一側面的補充發揮，難道不行嗎？我們別忘了，將各種不同禪法，一律「規格化」，改成「唯心」禪系統的作法，在神會和無住那裡，也曾發生。希遷這裡再度重演，這一切都是巧合嗎？這段增補的「唯心」說，實在是非常可疑的。

（三）補遺文獻

最後，補遺文獻尚有《宗門統要續集》（1133）和《五家正宗贊》（1254）二種，它們對希遷「心性」思想之補充說明和釐清，仍有助益。

首先是《宗門統要續集》中二則說「破分別以悟入法性」的補充資料；其一是：

師因藥山問三乘十二分教某甲粗知，嘗聞南方直指人心，見性成佛，實未明瞭，伏望和上慈悲指示。師云：與麼也不得，不與麼也不得。與麼不與麼總不得。……⁴⁷

⁴⁷ 《宗門統要續集》卷12，《明嘉興大藏經》冊37，頁486。

另一是：

師垂示云：言語動用沒交涉。時藥山在會，乃出云：直得非言語動用亦沒交涉。師云：這裡針筍不入。山云：這裡如石上栽花。⁴⁸

「與麼也不得，不與麼也不得，與麼不與麼總不得」、「言語動用沒交涉」、「非言語動用亦沒交涉」，這都是說遣破二元對立分別心，以悟入無分別法性；它們大致是對希遷禪法中說「以心破心」之悟入方便的補充說明。說「以心破心」，《祖》集那裡呈現的特色是重直說的，這兩則資料也是直說，立場頗為一致。值得注意的是，第一則資料中，藥山問及「直指人心，見性成佛」——這不正是即「心」說法性的禪法嗎？這樣問，是否表示了希遷禪中確有此一部論理？按，這則資料是藥山初參希遷的問答，問希遷「南方」之「直指人心，見性成佛」義涵如何？「南方」，大致通指惠能（與其弟子所開創之）南禪，「直指人心，見性成佛」，本是一般對南禪禪法的概括。藥山只是針對一般眾知的南禪禪法，向希遷提出請教，並不表示那就是希遷禪法。事實上，對希遷的回答，藥山不契。這則資料的後半，記錄藥山又到洪州馬祖那裡，「准前請問」，才「於是有省」。⁴⁹ 這表示藥山問馬祖的問題，仍是「直指人心，見性成佛」。這個重說「唯心」的禪理論，並非針對希遷而言，已頗為明顯了。希遷禪，是重說「物」的禪法；不過，在門人這樣頻繁往來於洪州間的情況看來，他對洪州重「唯心」的禪法，應該也是非常熟悉的。

其次，是《五家正宗贊》中一則被潤改過的資料；文如下：

師回，原問曰：子去未久，送書達否？師曰：信亦不通，書亦不達。去時蒙和尚許箇鋤斧子，便請。原垂一足，師禮拜。⁵⁰

⁴⁸ 《宗門統要續集》卷 12，《明嘉興大藏經》冊 37，頁 487。

⁴⁹ 《宗門統要續集》卷 12，《明嘉興大藏經》冊 37，頁 487。

⁵⁰ 《已續藏》冊 135，頁 455。

這則公案，原出《祖堂集》，原文是：

思和尚問：彼中有信不？師對曰：彼中無信。思曰：有迴報也無？對曰：信既不通，書亦不達。師卻問：專甲去時，和尚有言，教速來床下收取大斧，今已來也，便請大斧。思和尚良久，師作禮而退。⁵¹

青原行思命希遷送信去南嶽懷讓處，允事成將許他一個「大斧」。希遷回來索「斧」——「斧」大致是隱喻法性；《祖堂集》的行思，以沈默答之。這或者是不肯希遷未完成交辦任務，或者以法性本不可言說來回應希遷。但《五家正宗贊》中卻將行思回應的方式改成「垂一足」；很顯然，這是將洪州「性在作用」的禪法，滲入希遷師徒禪法中了——而希遷禪法中是沒有這部方便的。經過這樣的改造與揉合，希遷的形象，與洪州愈來愈靠近了。

三、小結

研究希遷「心性」思想，最好的資料還是《祖堂集》等基本文獻。宗密的說法值得參考；《景》錄中除了說「唯心」那段資料，其餘還是可信的。「即心」說法性說和「性在作用」說，大致應從希遷禪中簡別出來；否則，根本與洪州無異了。另外，惠能說「摩訶般若波羅蜜」法性，而他宗下的二大枝幹：洪州發展了法性「唯心」的那一極，希遷則發展了重「物」的這一極，這不是很巧妙而完備的組合嗎？正是由於這樣完備禪理體系的建立，天下凡言禪者，遂不得不終歸入洪州與石頭這兩股曹溪洪流之中了。

⁵¹ 《高麗藏》冊 45，頁 257 下～頁 258 上。

貳、曹山、洞山

一、關於曹洞的文獻研究⁵²

(一) 洞山的完整文獻

關於洞山(807~869)的文獻，極為豐富，歷代的匯整收求最勤，⁵³不斷有大量新資料重現。探究洞山「心性」思想本貌，可據線索相當可觀。這些文獻資料，大致可分成三個階段，先後被集出。

第一個階段的文獻匯集，照例仍由《祖堂集》（以下或簡稱《祖》集）（952）和《景德傳燈錄》（以下或簡稱《景》錄）（1004）來完成；時在洞山（807~869）逝世後第 83 年，可謂極早，文獻的可靠性是很高的。二書收洞山文獻計共約 62 條，⁵⁴ 頗為豐富，其「心性」思想之基本義涵大致已備於此，它們可視為「基本文獻類」來利用。不過，據《祖堂集》，洞山尚有「勗勵偈頌等，並流通於參徒寶篋笥」，但「此中不錄」；⁵⁵ 可知這裡還不是完整的文獻集成。

第二階段的文獻收集，始於《碧巖錄》（1063~1135），接續者有《宗門統要續集》（1133）、《無門關》（1183~1260）、《聯燈會要》（1183）、《五家正宗贊》（1254）、《禪門諸祖偈頌》（？）

⁵² 曹洞文獻研究，楊曾文之《唐五代禪宗史》，頁 505，有相關的考察。馮作民的《禪語錄》〈序文〉中，也有關於《洞山錄》的研究（頁 70）。

⁵³ 曹溪諸祖師之文獻，大致在第一時期的「基本文獻」中，已經收齊；後世的文獻增補，數量較有限——根據前面的研究，滄仰宗在後世的增補文獻還算是豐富的。無論如何，它們都無法與曹洞相比，曹洞文獻收集，前後分三個時期，每期增收的資料，皆可與前期比豐。這可見歷代在蒐求曹洞文獻上，是何其用心致力了。

⁵⁴ 《祖》集中 43 條，加《景》錄中 18 條與〈無心合道頌〉1 首，一共是 62 條。

⁵⁵ 參《祖堂集》卷 6（《高麗藏》冊 45，頁 275 中）。這些偈頌，未被正式收入《祖堂集》中，可見作者是將它們視作次要的補充文獻來看待的。

等，但各僅增新資料一、二條而已。真正將此期文獻匯整成果推向高峰的是以下二書：《人天眼目》（1188）與《五燈會元》（1252）。後者增收了 16 條新文獻，前者則增加了〈五位君臣〉等大量的偈頌文獻⁵⁶——他們很可能就是《祖堂集》所說的「勗勵偈頌」等。不過，《人天眼目》的時代，離洞山逝世已經 319 年了，這些文獻在「參徒」的「寶篋笥」間，經過長期的輾轉承傳，仍然是 300 年前的原貌嗎？⁵⁷ 這難免有些可疑。是故，它們只能做為「次要文獻類」來利用了。

第三階段的文獻匯集，進入明、清時代，續有重大斬獲。《指月錄》（1599）、《五家語錄》（以下或簡稱為《五》錄）（1665）、《筠州洞山悟本禪師語錄》（1761）等三書，以後二書為主，再增收大量洞山文獻。《五》錄，新增文獻 42 條，幾與《祖》集相當；《筠州洞山悟本禪師語錄》再增新資料 31 條，「歌頌」6 種，⁵⁸ 後並附「語錄之餘」新資料 11 條，二錄增加的文獻，幾等於前二期之總量——此匯集之成就，是三階段中最高的。不過，畢竟這些文獻出現的時代已甚晚，⁵⁹ 它們只能做為「補遺文獻類」來利用。當然，從洞山文獻不斷

⁵⁶ 《五燈會元》中的偈頌文獻，主要是取自《禪林僧寶傳》與《人天眼目》中的材料，再添若干公案而已。

⁵⁷ 《五燈會元》中，引用了惠洪《禪林僧寶傳》中的資料。此書古來即多受批評；如者菴惠彬撰《叢林公論》，說：「僧寶傳，洪覺範所撰，但欲馳騁其文，往往多失事實……。」祖琇《僧寶正續傳》末，附〈與洪覺範書〉，言：「嘗聞足下有撰次僧史之志，某喜為之折屐，及足下成書，獲閱之，方一過目，爛然華麗，及再三申卷，考覈事實，則知足下樹志淺矣。夫文所以紀實也，苟忽事實，而高下其心……。」引文自陳垣：《中國佛教史籍概論》，頁 137。可見這些後期文獻之真實性，大抵是已被打了折扣的。

⁵⁸ 新增 6 種「歌頌」是：〈自誠〉、〈規誠〉、〈辭北堂書〉、〈頌二首〉、〈後辭北堂書〉、〈頌一首〉。餘尚有大量承自《禪林僧寶傳》與《人天眼目》中之歌頌文獻。

⁵⁹ 而且，已有潤改的現象產生，有些公案之意義，乃至有改為完全相反者。如《筠州洞山悟本禪師語錄》中有：「師見幽上座來，遽起向禪床後立。幽云：和尚為甚麼回避學人？師曰：將謂闍黎不見老僧。」（《禪宗集成》，頁 9056）此公案原出《景德傳燈錄》；最末一句，原做「將謂闍黎覓老僧。」（《景》錄，頁 292）「覓」，被改成「不見」，意義恰相反。

受到重視的情況，可以看見曹洞禪在後世仍是甚受尊崇的一宗！

上述三階段洞山文獻共 13 種，另歷代尚有記錄洞山思想的文獻 11 種，但他們並無新資料的增加，故在研究利用上，可以省略。共 24 種洞山文獻，在歷代增補發展的情況大致如下：

【洞山文獻總數及發展概況表】

1. 《祖堂集》（952）：基本資料 43 條
2. 《宋僧傳》（988）：無
3. 《景德傳燈錄》（1004）：①〈無心合道頌〉一首②新資料 18 條
4. 《傳法正宗記》（1061）：無
5. 《碧巖錄》（1063～1135）：新增 1 條
6. 《擊節錄》（1063～1135）：無
7. 《宗門統要續集》（1133）：新增 6 條
8. 《佛祖歷代通載》（1164）：無
9. 《從容錄》（1166）：無
10. 《無門關》（1183～1260）：新增 1 條
11. 《聯燈會要》（1183）：新增 3 條
12. 《人天眼目》（1188）：新增大量「偈頌」
13. 《禪門諸祖偈頌》（？）：增 4 首詩偈
14. 《嘉泰普燈錄》（1202）：無
15. 《五燈會元》（1252）：新增 16 條
16. 《五家正宗贊》（1254）：新增 2 條
17. 《枯崖和尚漫錄》（1263）：無
18. 《虛堂集》（1295）：無
19. 《指月錄》（1599）：新增 2 條
20. 《五家語錄》（1665）：新增 42 條
21. 《瑞州洞山良价禪師語錄》＝《五家語錄》卷 4
22. 《五燈全書》（1693）：無
23. 《御選語錄》（1733）：無
24. 《筠州洞山悟本禪師語錄》（1761）：①新增 31 條②「歌頌 6 種」
③「語錄之餘」增 11 條

（二）曹山的完整文獻

曹山（840～901）文獻之匯整與受重視情況，與洞山相當。曹、洞不分，後人蒐求二人資料，可謂甚費心盡力。收整活動，亦可分為三個

時期，與洞山那裡相近。

第一階段的進行者，仍是《祖堂集》（952）與《景德傳燈錄》（1004）；前者收文獻 41 條，後者再增 13 條，數量亦稱豐富。《祖集》距曹山逝世（840～901）僅 51 年，只有一代之隔，是故所根據的資料，應是極可信的一手文獻。這部文獻，大致亦已涵括曹山「心性」思想之完備義涵，可做為「基本文獻類」來利用。

第二階段的文獻蒐整工作，由六書先後展開；它們是：《禪林僧寶傳》（1124）、《續古尊宿語要》（1131～1162）、《宗門統要續集》（1133）、《聯燈會要》（1183）、《人天眼目》（1188）和《五燈會元》（1252）等。以《禪林僧寶傳》和《人天眼目》成就最高，先後集出了大量的「偈頌」文獻。⁶⁰《續古尊宿語要》和《五燈會元》，分別增補了 11 條、8 條新資料，成績也是可觀的。不過，此期文獻畢竟後出，仍只能作為「次要文獻類」來利用了。

最後一階段的文獻匯整工作，由《五家語錄》（1665）和《撫州曹山元證禪師語錄》負責。前者增新文獻 3 條；後者除增新資料 8 條，在末後的〈重編〉中，⁶¹再增〈解釋洞山五位顯訣〉等資料 4 種，⁶²數量頗為龐大。曹山文獻至此，再登另一高峰。當然，由於出現時間已甚晚，它們只能作為「補遺文獻類」來利用。

歷代記載曹山思想之禪文獻，約共有 21 種；除去上列 10 種，餘 11 種皆無新資料增補，故在研究利用上是可以省略的。文獻先後增補的發展情況，亦表列於下：

⁶⁰ 這二部文獻，又被《五燈會元》收入，放在「瑞州洞山良价悟本禪師」下。其中偈頌，本涵括曹、洞二人，並非單獨一人的文獻集成。

⁶¹ 《撫州曹山元證禪師語錄》的編者，是宜默玄契。但其末，又附〈本光重編〉之文獻若干；這應是後來其人本光增補的資料。

⁶² 四種新資料是：〈解釋洞山五位顯訣〉、〈五位旨訣〉、〈三種墮〉和〈三燃燈〉。這當中本還有〈四種異類〉一種，不過，從文獻中屢引洞山、曹山語，並屢言「余曰」，可知是作者自己的作品，並非曹、洞原作。

【曹山文獻總數及發展概況表】

1. 《祖堂集》（952）：基本資料 41 條
2. 《宋僧傳》（988）：提及有注寒山子書，惜未見
3. 《景德傳燈錄》（1004）：新增 13 條
4. 《傳法正宗記》（1061）：無
5. 《林間錄》（1071）：無
6. 《禪林僧寶傳》（1119）：增大量「偈頌」文獻
7. 《續古尊宿語要》（1131～1162）：新增 11 條
8. 《宗門統要續集》（1133）：新增 2 條
9. 《從容錄》（1166）：無
10. 《聯燈會要》（1183）：新增 6 條
11. 《人天眼目》（1188）：增大量「偈頌」文獻
12. 《五燈會元》（1252）：新增 8 條
13. 《五家正宗贊》（1254）：無
14. 《枯崖和尚漫錄》（1263）：無
15. 《虛堂集》（1295）：無
16. 《指月錄》（1599）：無
17. 《五家語錄》（1665）：新增 3 條
18. 《撫州曹山本寂禪師語錄》＝《五家語錄》卷 4
19. 《五燈全書》（1690）：無
20. 《御選語錄》（1733）：無
21. 《撫州曹山元證禪師語錄》（1761）：①新增 8 條②增四類（大量）偈頌文獻

（三）曹洞語錄的集成

早期無專門之洞山語錄集成；曹山別受青睞，在《續古尊宿語要》中，已先集出《曹山本寂禪師語錄》，內容大致網羅了《祖堂集》、《景德傳燈錄》和《禪林僧寶傳》中的文獻，又再增補 11 條新材料。這是一次小型的集成，時在南宋紹興元年至 32 年間（1131～1162）。

再次的語錄集成，已至明末，郭凝之集出《五家語錄》（1665），洞、曹二人語錄被收在卷 4。⁶³ 這是一次具規模的全面文獻蒐集，成果極為豐富。大致是以《祖堂集》、《景德傳燈錄》、《禪林僧寶

⁶³ 馮作民《禪語錄》序文說：「洞山大師語錄，和弟子曹山的語錄，都是在明末才開始編……。」（頁 70）這只說對了洞山部分；曹山在前面已有《續古尊宿語要》為他編語錄了。

傳》、《人天眼目》、《五燈會元》等前期最重要文獻為基礎，再大量增收了新文獻（曹山較少）。大致可表示如下：

1. 《瑞州洞山良价禪師語錄》＝《祖堂集》等五書＋42 條新文獻
2. 《撫州曹山本寂禪師語錄》＝《祖堂集》等五書＋3 條新文獻

這是洞山的第一部語錄集成，曹山則是第二部了。二語錄已將曹、洞文獻做了頗完備的匯整；未料到，竟尚有大量資料遺存在外。

蒐求那些遺存的文獻，再一次匯成更完備的曹、洞語錄者，是日僧宜默玄契，⁶⁴ 時在日本江戶時代寶曆 11 年，相當於清乾隆 26 年（1761）。⁶⁵ 這是在《五家語錄》的基礎上，再添大量新資料，並做了更有系統的條理安排。⁶⁶ 二語錄增入的新文獻，可表現如下：

1. 《筠州洞山悟本禪師語錄》：增加

⁶⁴ 在這次編成的曹洞語錄之首，有一篇「印指月」作的〈洞山大師語錄序〉，說「元文間，玄契老禪，勤集號洞山錄，以藏梓於白華林……」（《禪宗集成》，頁 9047）洞山錄之末也有宜默玄契自作一篇〈重集洞山悟本大師語要自序〉。可知編者正是「宜默玄契」。藝文印書館的《禪宗集成》，作「慧印校訂」，以此為主；雖有「玄契校戡」字樣，但是小字（這是承自《卍續藏》的）；會性法師的《大藏會閱》從之。這樣，反而忽略了玄契作為編者的主要地位了。

⁶⁵ 即根據上注中之〈洞山大師語錄序〉之最末一行，有「寶曆 11 年辛巳正月穀旦印指月焚香拜題」之文。（《禪宗集成》，頁 9047）。

⁶⁶ 馮作民《禪語錄》序文說：「在日本所改編的洞山錄，除了《五家語錄》的經文外，又增補〈自誠〉、〈規誡〉、〈辭北堂書〉、〈後寄北堂書〉等。」「所有上面這些資料，在中國都收入《禪門諸祖師偈頌》和《緇門警訓》等書中。」（馮書，頁 71）但此一說法，不足以反應玄契增入新文獻的全貌。事實上，洞山文獻中，增加了 31 條新資料；〈語錄之餘〉又增 11 條，數量很龐大，超過了《禪門諸祖師偈頌》和《緇門警訓》中所增收者。至於曹山部分，情況相仿，增補文獻內容，請詳下文。值得一問的是，這大量的資料是從何得來的？是否是當時僅存於日本而中國已佚的曹洞文獻呢？

①新資料 31 條

②歌頌：〈自誠〉、〈規誠〉、〈辭北堂書〉、〈頌二首〉、〈後寄北堂書〉、〈頌〉共 6 種

③〈語錄之餘〉11 條新資料⁶⁷

2.《撫州曹山元證禪師語錄》：增加

①新材料 8 條

②〈本光重編〉中再收〈解釋洞山五位顯訣〉、〈五位旨訣〉、〈三種墮〉、〈三燃燈〉等 4 種資料⁶⁸

集合這些大量的新資料，曹洞語錄內涵變得極為豐富龐大。此二語錄已足取代郭凝之《五家語錄》中之曹洞二錄。⁶⁹ 這是目前最完整的曹洞語錄，大致古今所有的曹洞文獻，全集中在這裡了。⁷⁰

事實上，在二家語錄之間，中國還有一次曹洞語錄集成，那是雍正的《御選語錄》。⁷¹ 可惜當中全無新資料，故略而不計了。若將《御選語錄》也算進來，那麼古今曹洞語錄的集結，洞山共有三次，曹山則是四次。

（四）合併利用曹洞文獻

本節並非曹洞二人「心性」思想之分別研究，是將二人視為一宗，以探究其總貌的，二人文獻因此應合併利用。首先，合併二人之「基本文獻」，以探求其基本的「心性」義涵；洞山之基本文獻有 2 種，曹山

⁶⁷ 事實上，還增〈附孃回書〉一首，然因是洞山母親的回函，故不列入。

⁶⁸ 參注 62。

⁶⁹ 不過，二錄之編排，與《五家語錄》已經不同。如《五家語錄》之《曹山本寂禪師語錄》之文首第二段，是說「三種墮」的文字。這段文字在玄契的《曹山元證禪師語錄》中，被置於文之中後了。

⁷⁰ 但它仍存在一個嚴重的缺點，就是資料已全被揉合，先後期文獻按一視同仁方式歸類編排。這樣，文獻來源的先後次序、可信度的差別，便不清楚了。

⁷¹ 《御選語錄》卷 28，收曹洞二人語錄。卷 35，再收洞山語錄；卷 36，再收曹山語錄。卷 28 是《前集》，卷 35、36 是《後集》。

亦 2 種，共 4 種。由於二人文獻有同出一書的情況，故實際利用的禪典是 2 種，它們是：《祖堂集》與《景德傳燈錄》。其次，再合併二人的「次要文獻」，以對前「心性」基本義涵做補充；洞山之次要文獻有 8 種，曹山有 6 種，共 14 種。亦因有同出一書情況，故實際利用到的禪典是 10 種，它們是：《碧巖錄》、《禪林僧寶傳》、《續古尊宿語要》、《宗門統要續集》、《無門關》、《聯燈會要》、《五家正宗贊》、《禪門諸祖偈頌》、《人天眼目》和《五燈會元》。最後，再合併兩人之「補遺文獻」，資做最後的增補工作；洞山有補遺文獻 3 種，曹山 2 種，共 5 種。準前有同出一書情況，故實際上利用的禪籍是 3 種，它們是：《指月錄》、《五家語錄》和宜默玄契編之「曹洞語錄」。

二、曹洞之「心性」義涵探究

（一）基本文獻

曹洞禪之探究，現代學界幾一致將焦點放在「五位君臣」一主題上。⁷² 最早記錄此課題的文獻，是北宋末惠洪覺範的《禪林僧寶傳》（1124），然這實是後出的資料了。事實上，唐代的《祖堂集》與北宋初年的《景德傳燈錄》，對曹洞「心性」思想，有豐富完整且甚可信賴記錄，它們才應該是優先被運用的文獻。《祖》、《景》二書未受重視，這是頗為奇怪的現象。本文探究曹洞「心性」思想，是以《祖堂集》（952）、《景德傳燈錄》（1004）二書為基本文獻；二書內涵相一致，可以視為同一種文獻來利用。

1. 不重說法性但重「實破實修」的特色

洞曹不重指示法性；不像惠能直說有箇「摩訶般若波羅蜜」法性、

⁷² 這是現代學界一致作法，如何國詮、洪修平、吳立民、孤峰智燦、杜繼文、潘桂明、鎌田茂雄等人的相關禪學史著作，皆一律採此作法。這樣的作法，是可以再商榷的。

臨濟說有個「無位真人」法性、洪州即現象作用直指個「般若作用實踐」的法性。曹洞不重指出「那個」，也不為「那個」安立一個專名。曹洞多次表示：「不從口裡道」，⁷³ 「莫怪曹山不說」，⁷⁴ 「事上語卻不潔淨」；⁷⁵ 洞山特重其師雲岳唯「不為我說破」，⁷⁶ 皆明顯表現了此一立場。⁷⁷

曹洞特重的是，即當下因緣，引導學者實破實修。這方面的強調，《祖》、《景》中隨處可見；凡對學人之問，幾一律答以「不識」、「不知」、「不呈」、「不辨」，引導他當下破除識知（而不指示法性）。⁷⁸ 事實上是，這樣的重當下實破的禪法，佔了二書中近百分之八十的篇幅，風格甚為突顯！⁷⁹ 才擬問即破，隨說隨奪，令盡無餘，

⁷³ 公案如下：「問：如何是正問正答？師曰：不從口裡道。」（同注 55，頁 272 下）。

⁷⁴ 公案如下：「師每上堂示誨云：諸人莫怪曹山不說，諸方多有說成底禪師，在你諸人耳裡總滿也。一切法不接不借，但與摩體會，他家差別知解無奈闍黎何。」（《祖堂集》卷 8，《高麗藏》冊 45，頁 285 上～中）。

⁷⁵ 公案如下：「專甲向諸人道：向去語則淨潔，事上語卻不淨潔。見喚什麼作事上語？這裡沒量大人弁不得。」（同上注，頁 285 中）。

⁷⁶ 公案如下：「問：師見南泉，因什麼為雲岳設齋？師曰：我不重他雲岳道德，亦不為佛法，只重他不為我說破。」（同注 55，頁 272 上）。

⁷⁷ 事實上，這樣的公案還有，如「師曰：佛之與道，只是名字，何不引教？上座曰：教道什麼？師曰：得意忘言。」（同注 55，頁 273 下）「問：如何是玄中又玄？師曰：如死人舌。」（《景德傳燈錄》卷 15，頁 292）「得意忘言」、「如死人舌」，表現的都是不重說的態度。

⁷⁸ （1）「不識」公案：「師曰：有一人不從飛猿嶺便到者裡，作摩生？對曰：此人無來去。師曰：汝還識此人否？對曰：不識。師曰：既不識，爭知無來去？雪峰無對。師代云：只為不識，所以無來去。」（同注 55，頁 273 上）（2）「不知」公案：「僧曰：非功勳者如何？師曰：不知有保任即是。」（同注 55，頁 273 中）（3）「不呈」公案：「問：具何知解，善能對眾問難？師云：不呈言句。」（同注 74，頁 285 下）（4）「不辨」公案：「問：古人道，從苗辨地，從語識人。只今語也，請師辨。師云：不辨。僧曰：為什麼不辨？師云：不見道：曹山好手。」（同注 74，頁 285 中）。

⁷⁹ 洞山文獻在《祖》集中有 43 條，《景》錄中有 19 條；曹山則分別有 41 條、13 條；一共是 116 條。這 116 條文獻中，說此「實破實修」之禪法，約 83 條。83/116，大約是 2/3。

這樣，曹洞展現了一種特重實際而避免蹈空的禪風，這是特重因地修踐的禪法，與曹溪他宗頗不相同，他們重指示法性，是重說示果相的。說示果相，意在引人頓入，但若無實修的工夫，亦無法真正契會的。曹洞重因地修持，是特別看重身心實踐功夫的得力；洞山說：「口裡道得有什麼利益？莫信口頭辯，直得與摩去始得。」⁸⁰ 若真能「與摩去」，那法性果相，自然就會在行者實修的心地中開顯出來了。

特重實修的曹洞宗門中，坐脫立亡，表現生死自如的行者，也顯得較多。《祖堂集》中，載記了「問話上座」、⁸¹ 「不安上座」與「同行上座」、⁸² 「病僧」等人，⁸³ 皆能自在脫亡的公案。事實上，洞山本人亦能這樣自在的，《祖》集記他初次入滅，「大眾號慟」，師竟「復覺」，曰：「夫出家兒，心不依物，是真修行，何有悲戀？」於是辦「愚癡齋」，再延七日，「端坐長住」。⁸⁴ 《宋高僧傳》對此特別表示了讚揚：「如价之來去自由者，近世一人而已。」⁸⁵ 來去自如，當然與契悟法性不必有必然的關係；⁸⁶ 但必是特重修持才能生起的功德吧！曹洞宗門達者特多，與本宗特重「實破實修」的禪風應該有關。

⁸⁰ 同注 55，頁 274 下。

⁸¹ 同注 55，頁 272 中。

⁸² 同注 55，頁 272 中～下。

⁸³ 同注 55，頁 274 上。

⁸⁴ 同注 55，頁 275 上～中。

⁸⁵ 《宋高僧傳》卷 12，《大正藏》冊 50，頁 780。

⁸⁶ 這些人，雖脫亡自在，但洞山的評語多是：「雖然如此，猶較老僧三生在。」（同注 55，頁 272 中）「此兩人只解與摩去，不解傳來，若也，與老僧隔三生在。」（同注 55，頁 272 下）可見這樣的表現，仍不是徹底的。就法性言之，無生無死，無去無來；臨濟說：「不見有去來相貌，求其生死了不可得。」（《天聖廣燈錄》卷 11，《卍續藏》冊 135，頁 347）臨濟釋「六通」說：「夫如佛六通者不然，入色界，不被色惑；入聲界，不被聲惑；入香界，不被香惑；入味界，不被味惑；入觸界，不被觸惑；入法界，不被法惑。所以達色聲香味觸法皆是空相，不能繫縛。」（同前，頁 348）可見，「坐脫」只是一種表現，重要的還是他內心是否證入空性法性，這才是禪的精髓所在。那些「坐脫」的僧人，是否具備正確的見解呢？

2. 說「般若起用」的如來藏禪

曹洞雖不直說法性，特重實破實修。但遣破盡淨無餘，那「般若」法性不也躍然欲出了嗎？曹山說「枯木裡龍吟」、「髑髏裡眼睛」、⁸⁷「枯木上更採些子華」、⁸⁸「殺盡方識不死者」，⁸⁹都透露出這樣的消息。遣破一切所顯的法性，是「我法雙空」的般若法性。如曹洞說「我自己家風自己也不知」、⁹⁰「此中無人領覽」，⁹¹這是說遣破我執；「覓幻相不可得」、⁹²「悟無情說法」，⁹³這是說遣破法執。我法雙遣，也多有直說的，如：

心法雙亡性則真。……⁹⁴

問：心法滅時如何？師曰：口裡道得有什麼利益？莫信口頭辯，

⁸⁷ 曹山有頌曰：「枯木龍吟真見道，髑髏無識眼初明，喜識盡時消不盡，當人那辨濁中清。」（《景》錄，卷 17，頁 138）。

⁸⁸ 公案如下：「師曰：子若哮吼，祖父母俱盡。曰：只如祖父母，還盡也無？師曰：亦盡。曰：盡後如何？師曰：全身歸父。曰：前來為什麼道祖父亦盡？師曰：不見道，王子能成一國事，枯木上更採些子花。」（同注 87，頁 137）。

⁸⁹ 公案如下：「問：文殊為什麼仗劍於瞿曇？師云：為闍黎今時。進曰：如來為什麼卻稱善害？師云：大悲覆護群生。云：未審殺盡如何？師云：方識不死者。」（同注 74，頁 286 下）。

⁹⁰ 公案如下：「問：如何是和尚家風？師云：問與麼醉漢作什麼？又云：不因闍黎問，曹山也不知。」（同注 74，頁 286 下）。

⁹¹ 公案如下：「曰：不從門入者如何？師曰：此中無人領覽。」（同注 55，頁 274 下）。

⁹² 公案如下：「問：幻本何真？云：幻本元真。僧曰：當幻何現？師云：即幻即現。僧曰：與摩則始終不離幻也。師云：覓幻相不可得。」（同注 74，頁 286 上）。

⁹³ 洞山聞慧忠國師「無情說法」公案，疑參潯山，再參雲巖，遂大悟。這樣，洞山也是「即物」而悟入的。（參《景德傳燈錄》卷 15，頁 289）。

⁹⁴ 同注 55，頁 274 中。

直得與摩去始得。⁹⁵

問：師見什摩道理更住此山？師曰：見兩個泥牛鬥入海，直至如今無消息。⁹⁶

「心法雙亡」、「心法滅」、「兩個泥牛入海無消息」，皆同一義；這樣，遣破心法二種根本執著，所悟入的正是通心、物平等自性的般若法性。這與惠能的「摩訶般若波羅蜜」法性，內涵完全一致，曹洞仍是一貫的惠能禪。不過，惠能說法性是特重「起用」的，曹洞的般若法性是否亦備此一內涵？曹山說：

豈不見道：起倒相隨，處處得活。⁹⁷

若體會不盡，則轉他一切事不去，若體會得妙，則轉他一切事向背後爲僮僕著是。⁹⁸

「轉他一切事」、「處處得活」，皆是法性「起用」的一面。曹洞主張的法性，大致也是「般若起用」法性。不過，「起用」一義涵，在《祖》、《景》二書中，發揮得很有限，曹洞大致是將重心放在遣破一切，以引人悟入無分別法性——須先入此，而後才有「起用」可說吧！體先用後，這特色與洪州那種「圓滿頓指」不歷次第的作風不同，而是更近於惠能的（惠能禪是分體用次第的）——只是，曹洞說「作用」，較惠能又更保守多了。不過，這也未必盡然，因爲在第二期的文獻中，可以看見大量闡揚「作用」義涵的補充記錄；重「作用」，或許才更接近曹洞本意（詳後）。

⁹⁵ 同注 55，頁 274 下。

⁹⁶ 同注 55，頁 273 上～中。

⁹⁷ 同注 74，頁 286 中。

⁹⁸ 同注 74，頁 285 中。

最後，曹洞禪是否仍是一貫的如來藏禪？大致應無疑義。洞山說：「天地之內，宇宙之間，中有一寶，秘在形山，識物靈照，內外空然，寂寞難見，其位玄玄，但向己求，莫從他借。」⁹⁹ 曹山說：「是個人人盡有底衣，去離不得。」¹⁰⁰ 「中有一寶」，意指法性；此法性「秘在形山」，「但向己求」，「人人盡有」；這不正是法性具足於眾生身中的典型如來藏說嗎。曹洞禪，仍是一貫的如來藏禪，但並非承自印度古義的；他重說「般若起用」，這是繼承自惠能那裡的曹溪式的如來藏禪！

3. 悟入方便：「殺盡一切」與「即物指示」

應如何悟入「般若起用」法性？曹洞的方便，重在破除一切心、境執著。用曹山的說法，是「來者皆盡」、「不來者亦須盡也」、¹⁰¹ 「殺盡後方識不死者」。¹⁰² 如此遣破一切，乃至無一物——甚至連「無一物」亦遣破——所謂「直道本來無一物，也未得衣鉢在」。¹⁰³ 徹底之極，連能遣之心亦一併泯除，如說：「殺自己勿下手處」、¹⁰⁴ 「此中無人領覽」等等。¹⁰⁵ 這樣，徹底破除執著，遂隨順悟入般若無分別法性中了。

⁹⁹ 同注 55，頁 274 上。

¹⁰⁰ 原文是：「如何是被衣？師云：去離不得。僧云：是個什摩衣，去離不得。師云：人人盡有底衣即是。」（同注 74，頁 286 中）。

¹⁰¹ 公案如下：「問：如何是無刃之劍？師云：非烹鍊之所成也。僧云：用者如何？師云：來者皆盡。僧云：不來者如何？師云：亦須盡也。僧云：不來者為什麼卻須盡也？師云：不見道：能盡一切。僧云：盡後如何？師云：方知有此劍。」（同注 74，頁 287 上）。

¹⁰² 參注 89。

¹⁰³ 同注 55，頁 272 上。

¹⁰⁴ 公案如下：「問：國內按劍者誰？師云：曹山。僧曰：擬殺何人。師曰：但有，一切總殺。云：忽逢本生父母時作摩生？師云：揀什摩？僧云：爭奈自己何？師云：誰奈我何！僧云：爲什摩不殺？師云：勿下手處。」（同注 74，頁 285 下）。

¹⁰⁵ 同注 91。

另外，曹洞也有「即物指體」的方便。如洞山有藉「禾莖粟柄」和「搬柴」以指法性的公案；¹⁰⁶ 曹山有「即相即真」、「幻本元真」的說法。¹⁰⁷ 都是藉客觀世界現象物，以直指法性的。這個部分，大致是對石頭宗門重客「物」說「道」體的禪法的繼承。不過，它在曹洞禪中，僅佔了很小的一部分，希遷禪在曹洞這裡，並未得到充分的發展。至於洪州那藉身心動作以示法性的「性在作用」禪法，《祖》、《景》二書中更是僅出現一次，更未受重於曹洞了。¹⁰⁸ 在悟入方便上，曹洞大致是偏近惠能（以心破心），而略帶石頭色彩（即物指體）那樣的禪法。

（二）次要文獻

次要文獻是指：《碧巖錄》（1063～1135）、《禪林僧寶傳》（1119）、《續古尊宿語要》（1131～1162）、《宗門統要續集》（1133）、《無門關》（1183～1260）、《聯燈會要》（1183）、《人天眼目》（1188）、《五燈會元》（1252）、《五家正宗贊》（1254）和《禪門諸祖偈頌》（？）十書。

根據《祖》、《景》二基本文獻，曹洞「心性」思想之早期原貌大抵可以窺見。不過，後代再集出大量次要文獻，它們對曹洞原貌的恢復，尚能再提供幫助。這些大量文獻，包括了二大類題材。其一，以一般機緣語句、歌銘、偈頌為主，約佔全部文獻三分之二；它們大致是可以信賴的，因其內容與《祖》、《景》完全一致，是很好又很豐富的補

¹⁰⁶ 「禾莖粟柄」公案：「問：如何是毗盧師、法身主？師曰：禾莖粟柄。」（同注 55，頁 272 上）。「搬柴」公案：「因雪峰搬柴次，師問：重多少？對曰：盡大地人提不起。師云：爭得到這裡？雪峰無對？」（同注 55，頁 273 中）。

¹⁰⁷ 「即相即真」公案：「問：於相何真？師云：即相即真。」（同注 74，頁 285 下）「幻本元真」公案，參注 92。

¹⁰⁸ 這個「性在作用」禪法，是以「叉手閉目」來表現的。公案如下：「問：承古人有言，看時淺淺用時深。淺則不問，如何是深？師便叉手閉目。學人擬問；師曰：劍去遠兮，何必剋舟。」（同注 74，頁 287 上）。

充材料。透過它們，《祖》、《景》中所呈現的曹洞「心性」面貌，可得到很好的支持與補足。其二，這類題材完全未見於《祖》、《景》，約佔三分之一；它們是以「曹洞五位君臣」偈頌為中心，而引申連繫著各種「五位」的圖、頌、用功次第等，獨立形成一套禪理系統。他們是否可信？根據《祖》、《景》中的一些零星線索，可以相信他們據有一定程度的真實性，¹⁰⁹ 可做為曹洞思想——重說「修證次第」——的一個側面的補充。況且，當中也涉及了理事體用的義涵，這部分，在補充說明曹洞「般若起用」法性的內涵上，提供了很好的幫助。二大類題材，涵括十書，十書中，尤以《禪林僧寶傳》、《人天眼目》、《五燈會元》、《宗門統要續集》、《續古尊宿語要》五書，內容最豐，最為重要。

另附帶一提的是，曹洞禪重「不說破」、「實修」；然一方面卻廣造歌銘圖頌——洞山大致是曹溪宗裡最喜愛做詩偈的一位！¹¹⁰ 「不說」，又廣造圖頌，這中間似乎存在著一種矛盾。曹洞禪，一方面是重實破實修的；另一方面，由於輔以大量圖頌系統，又使他展現出一種論理玄談的性格了。

1. 「曹洞五位圖頌」探究

「五位圖頌」，是次要文獻中最重要的新主題，故擬先對它進行探究；分三個子題來進行。

¹⁰⁹ 《祖堂集》和《景德傳燈錄》中，雖無這些資料，但卻也指出，有「五位詮量」和一些「偈頌」流傳在外，未收入燈錄中（下文有討論）。這表示「五位君臣說」，確是曹洞思想的一部內涵。那麼，這些記錄此一主題的文獻，大致應採相信的態度來面對了。

¹¹⁰ 若以宜默玄契編的《筠州洞山悟本禪師語錄》來看（本書收集最全），洞山的詩偈大致有以下 10 種：〈玄中銘〉、〈新豐吟〉、〈綱要頌三首〉、〈功勳五位頌〉、〈自誠〉、〈規誠〉、〈辭北堂書〉、〈頌二首〉、〈後寄北堂書〉、〈頌一首〉。

（1）五位圖頌發展簡史與如何運用此文獻

關於五位圖頌的記載，最早見於《祖堂集》。《祖》集卷 6〈洞山和尚〉中，有洞山答學人「君」、「臣」、「君臣道合」的說法；¹¹¹文末有「勗勵偈頌等並流通於參徒寶篋笥，此中不錄矣」的附記，¹¹²知尚有大量洞山「偈頌」流傳在外。這樣，大致可推定，洞山文獻中，可能本有（五位）「君臣」的「偈頌」部分；只是，不知它們的面貌內容是如何的？

其後的《景德傳燈錄》，再傳出了曹山「受洞山五位詮量，特為叢林標準」的說法。¹¹³「五位詮量」，大致就是《祖》集裡說洞山遺佚在外的「君臣偈頌」，這是它最早的名稱，但也是僅得其名，未知其內涵。

洞山「五位君臣偈頌」正式的重現於世，是在《景》錄（1004）後 115 年惠洪編《禪林僧寶傳》（1119）中。¹¹⁴偈頌的正式名稱是〈五位君臣偈〉，也稱〈五位顯訣〉；¹¹⁵內容如下：

正中偏，三更初夜月現前，莫怪相逢不相識，隱隱猶懷昔日嫌。
偏中正，失曉老婆逢古鏡，分明覲面更無真，休更迷頭猶認影。
正中來，無中有路出塵埃，但能不觸當今諱，也勝前朝斷舌才。
偏中至，兩刃交鋒要迴避，好手還同火裡蓮，宛然自有沖天氣。

¹¹¹ 公案如下：「六國不寧時如何？師曰：臣無功。僧曰：臣有功時如何？師云：國界安清。僧曰：安清後如何？師曰：君臣道合。」（同注 55，頁 273 中）。

¹¹² 同注 55，頁 275 中。

¹¹³ 《景德傳燈錄》卷 17，頁 326。

¹¹⁴ 惠洪說：「寶鏡三昧，其詞要妙，雲巖以受洞山，疑藥山所作也。先德懼屬流布，多珍秘之，但五位偈，三種滲漏之語，見於禪書。大觀 2 年冬，顯謨閣待制朱彥世英赴官錢塘，遇信州白華巖，得於老僧。明年，持其先公服，予往慰之，出以授予曰：『子當為發揚之』。因疏其溝封，以付同學，使法中龍象神而明之，盡微細法執，興洞上之宗，亦世英護法之志也。」（《禪林僧寶傳》卷 1，《卍續藏》冊 137，頁 224）。

¹¹⁵ 同注 114，頁 222。

兼中到，不落有無誰敢和，人人盡欲出常流，折合終歸炭裡坐。

這大致是說學者悟入法性的五個次第。除此，《禪林僧寶傳》中再增錄了曹山對洞山〈五位君臣偈〉的闡釋，大致可以表列如下：¹¹⁶

1	正	，空界	，君＝正位
2	偏	，色界	，臣＝偏位
3	偏中至	，捨事入理	，臣向君＝偏中正
4	正中來	，背理就事	，君視臣＝正中偏
5	兼帶	，冥應眾緣，不隨諸有	，君臣道合＝兼帶

值得注意的是，曹山闡釋的五位，已與洞山原來的五位不同；他大致是將洞山五位，濃縮為三位：偏中至（＝偏中正）、正中來（＝正中偏）、兼帶，¹¹⁷ 而以「理事」說加以詮解。這是重義理綱要之闡明，

¹¹⁶ 原文如下：「僧問五位君臣旨訣，章曰：正位即空界，本來無物；偏位即色界，有萬形象。偏中至者，捨事入理；正中來者，背理就事；兼帶者，冥應眾緣，不隨諸有，非染非淨，非正非偏，故曰虛玄大道，無著真宗。從上先德，推此一位最妙最玄，要當審詳辨明。君為正位，臣是偏位，臣向君是偏中正，君視臣是正中偏，君臣道合是兼帶語。」（同注 114，頁 223）。

¹¹⁷ 曹山將洞山的「偏中至」與「偏中正」等視，「正中來」與「正中偏」等視，這樣，洞山五位實際上就只有三位了，這在上表可以明顯看見的，洞山五位，在曹山這裡被濃縮成三位了。而另外正、偏（或君、臣）二位，顯然是在為三位（五位）中的「正」、「偏」二字做註解，意為「空界」、「色界」或「理」與「事」。這二位並不是指悟入次第——說悟入次第的是後三位，因為單說「正」、「偏」，或「理」、「事」，只是點出了修行所應面對的兩種「境」，尚未及如何實際取捨的修行次第問題。故「曹山五位」，實際上應說成「曹山三位」的。後世有將「君」、「臣」（即「正」、「偏」）視為修行次第之前二位的作法，那應始於《人天眼目》中再出現的一個《五位功勳圖》，但那個圖是很可疑的（請見後文），與曹山將洞山「五位」濃縮為「三位」的作法，顯然並不相同。這個有疑問的圖，影響後世對曹洞思想的理解很大（後世研究曹洞思想，大致都要參考《人天眼目》此圖的），是值得深加注意的。

而非逐文作註的。依曹山，洞山五位所示，不過就是理事的三種組合關係而已。

這樣，事實上，在「洞山五位偈」的系統外，另增了「曹山五位」的系統；兩個系統，義理上應是一致的，但兩種「五位」間並無對應的關係。

必須再指出的是，《禪林僧寶傳》中，還收錄了另一種說「五位」的思想；那是《寶鏡三昧》中的一段話：

重離六爻，偏正回互，疊而爲三，變盡成五，如荃草味，如金剛杵。¹¹⁸

從「重離六爻」，經「回互」、「疊而爲三」，最後「成五」位。據後世解釋，這文字表現了「洞山五位」演變的原理。¹¹⁹ 如果將它也算入，那一共有三種「五位」說了。這是「五位」說的早期面貌，整體言之，還算是素樸簡易的。

六十九年後，智昭的《人天眼目》問世，再次增補了大量的「五位」圖頌；曹洞「五位」思想逐漸變得龐大而複雜了。

先是洞山的部分，新增入「克符道者」、「汾陽昭」等人的「五位頌」中，洞山五位之第四位「偏中至」，變成了「兼中至」。智昭對此現象應是有所疑慮的，是故又收入了寂音惠洪（《禪林寶僧傳》作者）的糾正語；¹²⁰ 「偏中至」和「兼中至」兩種說法在《人天眼目》中還

¹¹⁸ 同注 114，頁 222。

¹¹⁹ 清代行策，著《寶鏡三昧本義》，「爲〈寶鏡三昧歌〉之注釋書，內容係以寶鏡三昧、偏正回互、三疊分卦、五變成位、二喻顯法、六爻攝義等六種圖說，揭示重離六爻、偏正回互之精義，又詳解五位說，並辯駁覺範，永覺之見解。」（引自《禪藏》《附錄》，頁 205～頁 206）關於對〈寶鏡三昧〉的闡釋，大致行策是詳博的。陳榮波：《禪海之筏》，頁 109；靜華的〈論佛教曹洞宗與《參同契》《易經》之關係〉，《內明》第 259、260、261 期（民 81，10-12）有專文介紹。

¹²⁰ 寂音曰：「道愈陵遲，至於列位之名件，亦訛亂不次。如正中偏，偏中正，

是並存的，但後世畢竟皆做「兼中至」了；¹²¹ 幸其義理內涵並無改變。接下來，《人天眼目》中增入了〈洞山功勳五位並頌〉；「功勳五位」是：向、奉、功、共功、功功；這是說五種精進專注的層次。¹²² 另增有洞山〈五位王子頌〉；「五位王子」是：誕生，朝生，末生，化

又正中來，偏中至，然後以兼中到總成五位。今乃易偏中至爲兼中至，不曉其何義耶？而老師大衲亦恬然不知，怪爲可笑也。」（《大正藏》冊 48，頁 314）。

¹²¹ 從惠洪的批評中（詳上注）看來，改洞山第四位爲「兼中至」的作法，早在他作《禪林寶僧傳》時（比《人天眼目》早六十九年）已經可見了。「偏中至」和「兼中至」應是同一時期出現的說法，應以誰爲正？現代研究中，如陳榮波《禪海之筏》頁 109、靜華〈論佛教曹洞宗與參同契〉（《內明》第 259～261 期，民 81，10-12），主張「兼中至」爲正，反以爲是惠洪改「兼中至」爲「偏中至」。但他們的說明，是以爲《人天眼目》的時代在前，而惠洪的時代在後，故就成了惠洪改「兼中至」爲「偏中正」這樣的結果。但實際上，《人天眼目》（1188）的時代是在後的，惠洪在 1119 年編《禪林寶僧傳》，「偏中至」的說法已被收入其中了，但這時尚無「兼中至」之說。「兼中至」說是在六十四年後《人天眼目》才出現的，這在正文和注 69 中已經說明過了。靜華和陳榮波的批評，是有疑誤的，這是未正確考察《人天眼目》和惠洪的時代先後所引起的誤解了。另外，他們所引用的資料亦是一個錯誤的資料：〈五位旨訣〉圖（詳後），此圖在洞山五位的基礎上，又配合了易卦的系統，但仍是說「偏中至」的。他們誤以爲此圖的作者是惠洪，但此圖實出後代日僧玄契編《撫州曹山元證禪師語錄》，這已相當中國的清代了。這是後代甚晚才出現的作品，惠洪的《禪林寶僧傳》中並未見之，以此晚期作品，視爲惠洪作，是有錯誤的。就事實言之，「偏中至」和「兼中至」應是同樣早期出現的；但畢竟惠洪是最早同時見過它們，並主張「偏中至」爲古說、「兼中至」爲後人改換，他的意見，還是應該受到較大的信賴的。

¹²² 根據大慧宗杲的解釋：「向，謂趣向此事。答喫飯時作麼生，謂此時不可吃飯時無功勳而有間斷也。」「奉，……謂此事無間斷，奉時既爾，而背時亦然。」「功，……師之意，謂用與無用皆功勳也。」「共功，謂法與境敵。答不得色，乃法與境不得成一色。正用時是顯無用底，無用即用也。」「功功，謂法與境皆空，謂無功用大解脫。……」（《人天眼目》卷 3，同注 120，頁 315～頁 316）可知，「功勳五位」是從「不間斷」之用功，到「無功用」用功的歷程也。

生，內生；論所悟入的法性是本有或修得的問題。¹²³ 它們大致是為詮解原洞山〈五位君臣偈〉之內涵，而引生出之各種不同角度——有主觀用功面，也有客觀法性面——之探究分析。這裡三種洞山「五位」說，應該是可以結合的；這樣，洞山原「五位」系統，便擴增成一個較龐大的體系了。

曹山方面，再增加了〈曹山五位君臣圖頌〉，內容如下：¹²⁴

- ：白衣雖拜相，此事不為奇，積代簪纓者，休言落魄時。
- ：子時當正位，明正在君臣，未離兜率界，烏雞雪上行。
- ⊙：焰裡寒冰結，楊花九月飛，泥牛吼水面，木馬逐風嘶。
- ：王宮初降日，玉兔不能離，未得無功旨，人天何太遲。
- ：混然藏理事，朕兆卒難明，威音王未曉，彌勒豈惺惺。

這是再借「圓相圖」來表現「曹山五位」，與仰山重「圓相」的態度是一致的，旨求「得象忘言」吧！此「圖頌」與原「曹山五位」結合，形成另一個較龐大的系統。

這樣，《人天眼目》中呈現出二個較龐大的「五位」系統，可以表現如下：

1. 洞山五位系統 = 〈五位君臣偈〉 + 〈洞山功勳五位並頌〉 + 洞山〈五位王子頌〉

¹²³ 智昭說「曹洞門庭」，有曰：「王子五位者，明內紹本自圓成，外紹有有終有始也。」（同注 120，頁 320）寂音說「五種內紹外紹」：「此如唐郭中令，李西平皆稱王，然非有種也，以勳勞而至焉。高祖之秦王，明皇之肅宗，則以生帝王之家皆有種，非以勳勞而至者也。」（同注 120，頁 317）知「王子五位」大致是在說五次第所證之法性是本有或修得。〈五位王子頌〉中有小字註解，第一位誕生是「不假修證，本自圓成」，第五位內生「根本同出，誕生同」；知此二位是本有的。第二位朝生，第三位末生，皆說「有修有證」，知是修得的。第四位化生是「將軍位」，大致亦是修得的。

¹²⁴ 《大正藏》冊 48，頁 316。

2. 曹山五位系統＝曹山詮洞山五位＋〈曹山五位君臣圖頌〉

這兩個系統，義理上容可互通，但仍應是互相獨立的，不具備一一對應的關係。不過，它們畢竟被結合了，《人天眼目》中，再出現了一個〈五位功勳圖〉，就是結合二大系統五種「五位」說的集合圖頌。內容如下：¹²⁵

- ：正中偏，誕生內紹，君位，向，黑白未變時
- ：偏中正，朝生外紹，臣位，奉，露
- ⊙：正中來，末生棲隱，君視臣，功，有句無句
- ：兼中至，化生神用，臣向君，共功，各不相觸
- ：兼中到，內生不出，君臣合，功功，不當頭

這個〈五位功勳圖〉是曹山所做，還是後人的成果呢？《人天眼目》未加說明。應加注意的是，原「曹山五位」中第三、四位的秩序被倒置了；這樣做的目的，是爲了讓曹、洞兩種五位的對應關係更爲一致。¹²⁶只是，一、與「曹山五位」相對應的「曹山五位君臣圖（頌）」，第三、四位的圓相圖爲何未跟著互換？這表示，這個〈五位功勳圖〉中的兩種曹山「五位」系統，出現了對應不一致的問題。二、曹山三、四位互換，那在義理上，較高的意境成爲較低的，較低的意境成爲較高的，這使曹山五位系統本身，產生義理上的錯置狀況。三、這樣做的唯一利益，只是有助曹、洞「五位」之第三、四位較爲對應一致；那一、二位呢？仍不相同，這仍無法改變曹、洞各爲一獨立系統的問題。〈五位功勳圖〉，存在著上述若干問題，那顯然並不是一個融貫一致的完整系

¹²⁵ 《大正藏》冊 48，頁 316。

¹²⁶ 原曹山五位的第三、四位是「臣向君」、「君視臣」；分別對應「偏中至」（即「兼中至」）與「正中來」。洞山五位的第三、四位是「正中來」與「偏中至」（即「兼中至」）；曹山三、四位，不正與洞山三、四位顛倒嗎？現在將曹山三、四位倒置，就可與洞山之三、四位相應了。這是爲了適應洞山系統，而將曹山系統改變了——但這已不是原曹山五位的本意了。

統，在使用上，恐怕困難叢生！另外，從「洞山五位」的第四位名稱作「兼中至」的情況看來，這個〈圖〉，很可能是後人所作，在《禪林僧寶傳》那裡，曹、洞二人稱第四位，還是作「偏中至」呢！探究曹洞五位說，〈五位功勳圖〉的利用價值不大。較允當的作法，仍是將曹洞別為兩種五位說的系統，分別探究，可得其內涵之全，也可避免勉強湊泊所生的差誤，這是應加注意的地方。¹²⁷

（2）曹洞五位圖頌的義涵

那麼，包括《寶鏡三昧》，一共三種「五位」說的內涵應如何被理解？「曹山五位」最明，「五位」所述，大致說三種悟入法性的次第，可表示如下：

1. 「捨事入理」：捨一般分別妄執入無分別法性
2. 「背理就事」：從無分別法性起分別之作用
3. 「冥應眾緣，不隨諸有」：雖隨緣起用，但又破其用而歸法性，體用自在。

曹山的解釋，並不令人感到陌生，第三個層次，實在就是《祖》、《景》那裡所說的「般若起用」，他只是依學人悟入次第，分三個層次加以說明而已。這「曹山五位」的實質，還不就是《景》、《祖》中的曹洞宗旨嗎！

那「洞山五位」呢？據頌文，分別說：「相逢不相識」、「逢鏡覲真面」、「無中出塵埃」、「好手刃交鋒」與「不落有無歸座」；意義不算太隱晦，大致是說：「未悟」、「見法性」、「破執」、「起用」和「體用雙泯」這些義涵。最末那一位，仍不外是《祖》、《景》中那體用自在的「般若起用」（雖起用又復歸泯於無分別）；「五位」只是表現學人悟入所歷的五個階段而已。這與曹山上述較精簡的詮釋，用意是一致的；只是在說次第上，曹山分三位，洞山分五位，有此不同罷

¹²⁷ 曹、洞二種系統，是在「宗旨」上相契合，而非「位次」上之對應。湊泊之說，實在是不必的。

了。而這也表現了，「曹洞五位」真正實質義涵的所在，是在最末「般若起用」那一位；前面幾位，只是方便顯示悟入的歷程而已，或分三位，或分五位，可有開合。學人悟入次第如何？差別難齊，三位、五位，並沒有一定吧（臨濟不就喜說四位）。¹²⁸ 曹洞表現的態度是開放的，恐怕亦無僵化的定解（總之，只是顯示悟入「法性」與「起用」的進程而已）。¹²⁹ 唯一不變的是最末一位，它才是禪悟的目標所在，或歷三位，或歷五位，最後總要歸宗此一位：「般若起用」法性之中。¹³⁰

最後，關於《寶鏡三昧》中的「五位」說，雖表現出一種「推演五位之原理」的義涵，畢竟文義過於晦澀難明，任何的解釋說明，恐皆難免附會的嫌疑。事實上，後世再度將它結合了易卦爻變系統，而展開一種爻變五位推演說，以清代荊溪行策為代表，¹³¹ 現代學界陳榮波等學者，也都有專文探討，¹³² 皆值參考。只不過，這畢竟已是後世《易經》系統的五位說了；《寶鏡三昧》本義中，並無這些義涵。況且，透

¹²⁸ 臨濟不是有「四料簡」、「四照用」、「四賓主」的施設嗎？（參前節）另外，智昭在「曹洞門庭」那裡，也是分「四位」來說的：「偏正五位者，正中偏者，體起用也；偏中正者，用歸體也；兼中至，體用並至也；兼中到，體用俱泯也。」（《大正藏》冊 48，頁 320）。

¹²⁹ 現代學界，對「五位」的解釋，也有各種不同說法。程東的《曹洞宗門禪》，以「五位」配「菩薩十地」（在頁 11）。杜默靈的〈從無門關看六祖惠能以後的禪學發展〉（《禪的公案探究》，頁 45），從理事觀點解釋。日本的白隱大師，則從悟道大死一番，和菩薩起大悲心的立場解釋（《禪的公案探究》，頁 167）。潘桂明〈曹洞思想略論〉（《隋唐佛教論文集》，頁 105～106），則從精神本體和作用的立場闡釋，凡此種種，皆可以各有發揮吧！

¹³⁰ 事實上，特重最末一位的立場，曹山早已表示：「兼帶者，冥應眾緣，不隨諸有，非染非淨，非正非偏，故曰虛玄大道，無著真宗。從上先德，推此一位最妙最玄，要當審詳辨明。」（同注 114，頁 223）這一位，才是「曹洞五位」之樞紐，餘四位可變，此位不可變。

¹³¹ 參注 68。

¹³² 可參杜松柏〈五位頌與曹洞禪學〉，《慧炬》第 223 期（民 72，1）；陳榮波《禪海之筏》；靜華〈論佛教曹洞宗與《參同契》《易經》之關係〉，《內明》第 259～261 期（民 81，10-12）。

過那樣的方式來推演五位，「五位說」成了一種繁瑣的思辯哲學，禪悟成了爻變間的規則探究，這難道是曹洞宗門的本意？論推演原理，曹洞五位中所揭示的次第，不已經很明白了嗎？

（3）「曹洞五位說」在曹洞禪中的地位

「曹洞五位」，可以獨立視為一套說「修證次第」的系統，助學人掌握禪悟歷程全貌，也提供學人關於法性內涵之若干分析思辯的參考說明。這大致是一套介紹禪悟內涵的綱要說明，它好比是一份「曹洞禪入門」簡介。但明白它們之後，在實際的參修上，是不容帶著簡介按圖索驥的，這時唯靠「實破實修」的真實功夫了，目的是「般若起用」的悟入——這是《祖》、《景》中所強調的。可以這樣略分：《祖》、《景》中呈現的是曹洞禪中實證實修一部，「五位圖頌」則呈現整體禪理論的一部。它們之間，可能有矛盾的關係（前已論）；也可以是互助的——「五位說」中明確地提出「法性起用」之義涵，就可對《祖》、《景》中說「起用」不足的現象提出補充，確立曹洞歸宗的確是一重「起用」的般若法性。再就積極面言之，「五位說」，顯然是在為「實破實修」做理論基礎的準備。

事實上，說「五位」次第，將曹洞禪論理化、體系化，這符合一般學者思辯性格的需求，學者思有所憑，較易得遵循之方，這是曹洞慈悲接眾性格的展現，這作風與臨濟（他不也是廣設接眾方便嗎）頗為相近。禪本不重立文字，但為接眾，畢竟仍開出了文字的方便，但這不是回歸繁瑣的傳統佛教哲學，是根據禪悟須要而創立的簡約的義理系統，俾助學者易於掌握禪要。

2. 其他「次要文獻」中的補充觀點

「次要文獻」中的一大主題：「曹洞五位說」，已探討如上。餘文獻，則大致是對《祖》、《景》中所表現之早期曹洞「心性」思想面貌的直接支持。¹³³ 它們包涵了三方面的補充觀點，分別敘述於下。

¹³³ 不過，這裡面也有一些改易前期文獻的情況發生。最明顯的例子是「忠國師

(1) 對「實破實修」與「即物指性」二種悟入方便的補充

「次要文獻」之補充資料中，仍以說「實破實修」為最大宗。《宗門統要續集》、《續古尊宿語要》、《五燈會元》和《聯燈會要》這些最重要（數量較大）的文獻中，幾乎皆以二分之一至三分之二的篇幅來補充發揮此一觀點。如說「捉敗家賊，內外絕消息」，¹³⁴ 「不做法身報身解」等等。¹³⁵ 這表現了，「實破實修」在後代曹洞禪文獻中，仍表現了它是曹洞禪法中最重要的重心所在。這是對《祖》、《景》早期文獻中的同一觀點，有力的支持。其次，關於「即物指性」的禪法，大約共再增加了 7 則，¹³⁶ 如說「麻三斤」，¹³⁷ 「土木瓦礫」等等，¹³⁸ 這也是對《祖》、《景》的原有觀點的補充支持。大致此重「物」的一部分，原就是曹洞禪中受重的一環，《聯燈會要》中，乃至有慧忠國師

無情說法」的公案。此公案原出《景德傳燈錄》，記載洞山聞忠國師有說「無情說法」公案，疑，遂參潯山、雲巖而大悟。但《聯燈會要》則將公案改成：洞山參忠國師問「無情說法」公案，不契，再轉參潯山、雲巖。洞山原未參忠國師，現在卻改成曾參忠國師了。幸後出的《五燈會元》與《五家語錄》，皆改正了《聯燈會要》的作法，回歸《景德傳燈錄》原貌了。

¹³⁴ 公案如下：「問：家貧遭劫時如何？師云：不能盡底去。進云：為什麼不能盡底去？師云：賊是家親。進云：既是家親，為什麼番飛成家賊？師云：內既不應，外不能為。進云：忽然捉敗時如何？師云：內外絕消息。……」（《續古尊宿語要》卷 2，《卍續藏》冊 59，頁 449）。

¹³⁵ 公案如下：「師因辭京兆興善平禪師，平云：什麼處去？師云：沿流無定止。平云：法身沿流？報身沿流？師云：總不作此解，平乃撫掌。」（《宗門統要續集》卷 14，《明嘉興大藏經》冊 37，頁 496）。

¹³⁶ 《碧巖錄》卷 2 有 1 則，《聯燈會要》卷 20〈筠州洞山良价禪師〉有 2 則，《五燈會元》卷 12〈瑞州洞山良价悟本禪師〉有 1 則，《續古尊宿語要》卷 2〈曹山寂禪師語〉有 2 則，《五燈會元》卷 13〈撫州曹山本寂禪師〉有 1 則；一共是 7 則。

¹³⁷ 公案如下：「僧問洞山：如何是佛？山云：麻三斤。」（《碧巖錄》卷 2，《大正藏》冊 48，頁 152 下）。

¹³⁸ 公案如下：「問：如何是其中人？師云：傾國無知己。進云：還有人識得否？師云：有。進云：是什麼人？師云：土木瓦礫。」（《續古尊宿語要》卷 2，《卍續藏》冊 59，頁 448）。

與雲巖爲洞山引《華嚴》、《彌陀經》，爲「無情說法」尋經教根據的公案。¹³⁹ 這是在幫助曹洞發揚禪理中承自石頭那部重「物」的家風了，曹洞本是石頭下一大宗，文獻上的這些記錄，凸顯了他們之間禪法承繼的關係。至於借動作顯示法性的「性在作用」的洪州作風，在大量文獻資料中，僅出現一次，¹⁴⁰ 這與《祖》、《景》還是一致的，可再確定這部洪州禪法，對曹洞的影響是非常有限的。可略帶一提的是，這次要文獻中，出現了一次曹山以無義語「嶮」字，答學人的新作風，¹⁴¹ 這是雲門的禪風；曹山（840～901）與雲門（864～949）屬同一時代，曹山是否也稍稍受到他的影響呢？

（2）對「般若起用」的補充

《祖》、《景》二錄那裡，已表現出了曹洞悟入歸宗的所在：「般若起用」。不過，那裡說「起用」之義涵還不是很充分的，難免有偏重指示無分別般若法性的意味。那部分不足，在「曹洞五位」的次要增補文獻中，得到了一些補充。這裡，還有許多資料，都是補充發揮此義的。如《禪門諸祖偈頌》中的〈玄中銘〉、〈新豐吟〉，皆是以闡揚此義爲主的。如〈玄中銘〉中說：「雖空體寂然，不乖群動」、「用而不

¹³⁹ 慧忠引《華嚴》爲「無情說法」爲證：「師（按，指洞山）云：無情說法，該何典教？忠云：酌然言不幹典，非君子之所談，豈不是《華嚴》云：『刹說、眾生說、三世一切說。』師不契。」（《聯燈會要》卷 20，《卍續藏》冊 136，頁 382）雲巖引《彌陀經》證如下：「師（按，仍指洞山）辭潯山，直造雲巖，請益前話，巖云：不見《彌陀經》云：『水鳥樹林皆悉念佛念法。』師因有省。……」（同前，頁 383）。

¹⁴⁰ 出現在《五燈會元》，公案如下：「僧卻問：如何是沙門行？師曰：頭長三尺，頸長二寸。師令侍者持此語問三聖然和尚，聖於侍者手上掐一掐，侍者回舉以師，師肯之。」（《五燈會元》卷 13，《卍續藏》冊 137、138，頁 235）。

¹⁴¹ 公案如下：「師云：不可有第二月去也。云：如何是第二月？師云：也要老兄定當。云：作麼生是第一月？師云：嶮。」（《聯燈會要》卷 22，《卍續藏》冊 136，頁 398）。

動，寂而不凝」、「事理雙明，體用無滯」；¹⁴² 〈新豐吟〉中說：「言語不通非眷屬，滯在物機豈能通會」。¹⁴³ 這些觀點都是很明確說重「作用」的，透過它們，曹洞以「般若起用」為悟入歸宗的主張，應該已經很清楚被呈現出來了。

（3）對「解脫自在」的補充

《祖》、《景》中，重實修，對禪僧脫亡自在的事實，多有發揮，已詳於前。值得注意的是，《禪林僧寶傳》中的曹山示眾語，特別加強了對此一側面的重視。如說「若轉得自己，則一切粗重境來，皆作得主宰，假如泥裡倒地，亦作得主宰」；¹⁴⁴ 「不論天堂、地獄、餓鬼、畜生，但是一切處不移易，元是舊時人，只是不行舊時路」。¹⁴⁵ 乃至提出了「三種墮」：

有稠布衲者問曰：披毛戴角是什麼墮？章曰：是類墮。問：不斷聲色是什麼墮？是隨墮。問：不受食是什麼墮？曰：是尊貴墮。夫冥合初心而知有，是類墮；知有而不礙六塵，是隨墮。維摩曰：外道六師是汝之師，彼師所墮，汝亦隨墮，乃可取食。食者，正命食也；食者，亦是就六根門頭見聞覺知，只不被他染汙，將為墮，且不是同也。¹⁴⁶

「類墮」、「隨墮」、「尊貴墮」，指投生為「披毛戴角」的畜牲道、一般「不斷聲色」的六道，與證入「不受食」的出世涅槃道。¹⁴⁷ 隨入何道，「只不被他染汙」，皆能解脫自在。這可見，「脫亡自在」、

¹⁴² 參《禪門諸祖師偈頌》卷1，《卍續藏》冊116，頁457。

¹⁴³ 同上注，頁458。

¹⁴⁴ 《禪林僧寶傳》卷1，《卍續藏》冊137，頁222。

¹⁴⁵ 《禪林僧寶傳》卷1，《卍續藏》冊137，頁223。

¹⁴⁶ 《禪林僧寶傳》卷1，《卍續藏》冊137，頁223～224。

¹⁴⁷ 這是曹山自己的解釋，資料在後世玄契編的《撫州曹山元證禪師語錄》中。後文有討論，請參考之。

「投生自在」，這樣的實修功夫面，確是曹洞宗特別重視的。這個側面，本是禪悟參修的重要目的之一（另一面是慈悲濟眾），曹洞特將它發揚了。本宗脫亡自在的人特多，與曹洞重於闡揚此面的實修，應有著密切的關係。

（三）補遺文獻

最後，尚有明、清才傳出的「補遺文獻」類數種，包括《指月錄》（1599）、《五家語錄》（1665），與宜默玄契編二種曹洞語錄（1761）。它們的內涵已不能超越前二期了，大抵皆只是對前期的補充說明而已。不過，這些文獻是否全可信賴？部分資料，是值得懷疑的。亦將它們的內涵分成三部，分述如下。

1. 對「實破實修」的補充與「性在作用」的發揮

說「實破實修」，仍是這「補遺文獻」中發揮最廣泛的主題。二種洞山錄中，大致皆費三分之二篇幅來表現它，玄契編曹山錄，亦多處發揮此義。如說「殺無明父貪愛母」；¹⁴⁸ 「擬心是犯戒，得味是破齋」；¹⁴⁹ 「恁麼來不與麼來皆不是」等等。¹⁵⁰ 總之，「實破實修」做為曹洞禪最被重視強調的部分，這個特色大致可確立無疑了。

其次，值得注意的是，「即物指性」的悟入方便，此期文獻全無增補說明。倒是借動作以表示法性的洪州「性在作用」禪法，一反前期，突然增加了很多，共有 4 條，¹⁵¹ 如借「禮拜起侍立」、「遶禪床一匝」等，¹⁵² 來表示法性。借雲門無義語「之」字來表現的，也有 1

¹⁴⁸ 《撫州曹山元證禪師語錄》，《大正藏》冊 47，頁 530。

¹⁴⁹ 《筠州洞山悟本禪師語錄》，《大正藏》冊 47，頁 510。

¹⁵⁰ 公案如下：「雲巖云：汝有箇爺，不年八十，汝還知否？尼云：莫是恁麼來者麼？雲巖云：猶是兒孫。師云：直是不與麼來者亦是兒孫。」（引文自《瑞州洞山良价禪師語錄》，《大正藏》冊 47，頁 520）。

¹⁵¹ 在《五家語錄》和玄契所編的二種洞山錄中，分別出現「性在作用」禪法 1 次與 3 次，共 4 次。

¹⁵² 分別出《瑞州洞山良价禪師語錄》（《大正藏》冊 47，頁 520），與《筠州洞山悟本禪師語錄》（同注 74，頁 509）。

則。¹⁵³ 在悟入方便上，此期文獻滲入了較多的他宗特色，本宗重「即物」的特色反而不彰。應如何看待此一現象？顯然，這部資料是值得懷疑的。它們只佔了很小的一個部分。「實破實修」與「即物指性」，畢竟才是曹洞引人悟入的主要方便。

2. 對「三種墮」的補充

在玄契編的《撫州曹山元證禪師語錄》中，再增加了頗豐富的曹山論「三種墮」的資料。它們再對前期出現之「三種墮」義涵加以補充發揮，令更明確。增補重點，有以下幾點：

(1) 「類墮」被改為「沙門墮」，「隨墮」被改為「隨類墮」。¹⁵⁴

(2) 定義「隨類墮」和「尊貴墮」：

①「隨類墮」：「祇今於一切聲色物物上，轉身去，不墮階級，喚作隨類墮。」¹⁵⁵

②「尊貴墮」：「法身法性是尊貴邊事，亦須轉卻，是尊貴墮。」¹⁵⁶

(3) 說「沙門墮」之喻，引「南泉」和「潞山」公案，如下：「南泉病時，有人問：和尚百年後，向甚麼處去？泉曰：我向山下檀越家作一頭水牯牛去。」另「潞山曰：我百年後作一頭水牯牛，左脅上書潞山僧某甲一行字，汝道當見之時，喚作什麼？」¹⁵⁷

「沙門墮」，即原「類墮」，說投生「水牯牛」等畜生道仍得自在。「隨類墮」，即原「隨墮」，即是隨投生「聲色」六道而得自在。「尊貴墮」，名不變，說入「法身法性」而不執以得自在。這些義涵，前期《禪林僧寶傳》中已具，但欠顯豁，透過本期文獻的補充說明，意義非

¹⁵³ 公案如下：「示眾曰：一大藏教，只是箇之字。」（《大正藏》冊 47，頁 510）。

¹⁵⁴ 《撫州曹山元證禪師語錄》，《大正藏》冊 47，頁 533。

¹⁵⁵ 《撫州曹山元證禪師語錄》，《大正藏》冊 47，頁 533。

¹⁵⁶ 《撫州曹山元證禪師語錄》，《大正藏》冊 47，頁 533。

¹⁵⁷ 《撫州曹山元證禪師語錄》，《大正藏》冊 47，頁 533、534。

常明確了。曹山再一次闡釋「三種墮」的義涵，可見，他非常有意建立一套「了生脫死」的完備實踐理論。曹溪祖師，對此課題大致只是提及而未加弘闡，¹⁵⁸ 曹山恐怕有心要弘揚了。曹洞宗，盛行後世以迄於今，這一點，或許是深深吸引著學人的一個關鍵。

3. 對「洞山五位」的補充

最後，在《撫州曹山元證禪師語錄》之末的〈本光重編〉中，再增入了2種「洞山五位」偈頌。先是〈解釋洞山五位顯訣〉，內容如下：

正位卻偏，就偏辨得，是圓兩意。
偏位雖偏，亦圓兩意，緣中辨得，是有語中無語
或有正位中來者，是無語中有語
或有偏位中來者，是有語中無語
或有相兼帶來這裡，這裡不說有語無語……。¹⁵⁹

這「五位」是「正位」、「偏位」、「正中來」、「偏中來」、「兼帶」。說悟入次第，以後四位為主；以「有語」——應表「用」（或事），「無語」——應表「無分別法性」（或理）來闡釋。大致分表：「由分別悟入無分別法性」、「從法性起用」、「用復歸無分別」、

¹⁵⁸ 如臨濟曾說：「此人處處不滯，通貫十方三界，自在入一切境差別，不能迴換，一剎那間透入法界，逢佛說佛，逢祖說祖，逢羅漢說羅漢，逢餓鬼說餓鬼，向一切處遊履國土，教化眾生，未曾離一念，隨處清淨，光透十方，萬法一如。」（《天聖廣燈錄》卷11，《卍續藏》冊135，頁347）這是約悟入清淨法性，自能隨處無滯自在解脫。重心是放法性之契入上的，契此，即六道之解脫。當然，這已有「脫亡自在」、「投生自在」的義涵在其中了；只是未專就此，展開一套論理系統。潯山水牯牛公案（原出《祖堂集》卷16〈潯山和尚〉），也是有「脫亡自在」、「投生自在」的義涵，但潯山只是臨終時，僅此一點提而已，平生傳禪亦未專說此。曹山說「三種墮」，才是真正就此主題，深入探討，發揚其精神了。

¹⁵⁹ 《撫州曹山元證禪師語錄》，《大正藏》冊47，頁531～頁532。

「法性與起用」。這個「五位」系統，與原洞山「五位」系統不一致；較近曹山重三位的系統，然又不完全相同。應如何看待此一新的「五位」系統呢？這又是一個以「般若起用」為歸宗，而有彈性地分四位說悟入法性次第的論理系統。洞山原分五位，曹山三位，這裡再分四位，又有何不可！曹洞闡解悟入次第，本有此靈活作風，這只是同一禪風的再次展現而已。當然，從懷疑的角度來看，這或許是後人偽造的一段文字罷，它並未盡符「洞山五位」次第。不過，僅就義理上言之，它當然是可與「洞山五位」互通的；只是，這樣可同理互通的「五位」說，是不是過多了呢？「洞山五位」說原是極單純簡易的，現在卻令人有眼花撩亂的感覺了。

另一增入的「五位」說是〈五位旨訣〉；大致可表現如下：

正中來，大過；全身獨露，萬法根源，無咎無譽
 偏中至，中孚；隨物不礙，木舟中虛，虛通自在
 正中偏，巽；虛空破片，處處圓通，根塵寂爾
 偏中正，兌；水月鏡相，本無生滅，豈有蹤跡
 兼中到，重離；正不必虛，偏不必實，無背無向¹⁶⁰

「萬法根源」、「隨物不礙」、「處處圓通」、「本無生滅」、「無背無向」，這些不仍是在說「無分別法性」（如一、三位）、「法性起用」（如二、四位），與「體用俱泯」嗎（如第五位）？「曹洞五位」，義涵不過如此，這是再一次地舊義新說了。比較不同的是，這個〈五位旨訣〉中，加入了易卦的系統。這樣更為複雜的系統，恐怕不是曹、洞原作（它已失去原「五位」說做為助人入禪之簡易綱要的精神了）。它的作者是誰？後代多有主張是《禪林僧寶傳》之作者惠洪覺範。¹⁶¹ 但這個說法恐怕有誤，因〈五位旨訣〉並不見於《禪林僧寶

¹⁶⁰ 《撫州曹山元證禪師語錄》，《大正藏》冊 47，頁 533。

¹⁶¹ 陳榮波《禪海之筏》，頁 108；靜華〈論佛教曹洞宗與《參同契》《易經》之關係〉一文（《內明》第 259～261 期，民 81，10-12），皆有這樣的觀點。他們的觀點，應該皆是承自荊溪行策的。

傳》中。只能確定，它大致作於明清之前（因元代的雲外雲岫曾批評過它）；¹⁶² 並且，它的合理性受到許多的質疑，清代乃至現代學者，已有不少這樣的觀點了。¹⁶³ 總言之，〈五位旨訣〉大致非曹洞原作，這是後人爲聯絡「洞山五位」，與《寶鏡三昧》中那個爻變五位，而新創的易卦五位系統。但它的利用價值是不高的，玄契將它收入曹山語錄中，恐怕是「勞而無功」了。

三、小結

曹洞文獻極爲龐大，有賴先加區隔。整體言之，可分爲二組文獻系統：其一、以《祖堂集》和《景德傳燈錄》爲主軸，代表曹洞「心性」思想重「實破實修」的一面，這是曹洞禪主要的特色所在。另一以《禪林僧寶傳》和《人天眼目》爲主軸，代表了曹洞藉「五位」系統介紹義理綱要的那一面，屬於其次的要點。其餘文獻，雖數量極龐大，不過爲這二個主軸的補充說明文獻而已。合此二面，也可看出曹洞禪頗具「教證一致」的性格：「五位君臣說」是教，「實破實修」是證；這樣的禪法，不是頗爲完備嗎。不過值得注意的是，曹洞是「證」優先於「教」的；「實破實修」，以求徹底了生脫死，投生自在，這才是曹洞致力的真正焦點；「五位」之「教」，只作爲輔助的地位吧。現代學界多以「五位說」代替曹洞全部宗旨的作法，是值得再商榷的。另外，曹洞禪所揭示之法性是一「般若起用」法性，說「教」說「證」，還不都是爲了要引導學人契會這最末一著嗎。

¹⁶² 參靜華〈論佛教曹洞宗與《參同契》《易經》之關係〉一文（同上注）。

¹⁶³ 參注 161 之陳榮波、靜華二文。