

洞山良价禪師的禪風及其華嚴特色之思想

鄭燦山

壹、前言

禪宗一向強調心心相印、不立文字、教外別傳的特色，就因為這種教化的風格，所以，禪宗即特別重視師徒之間的傳承，而形成了中國佛教中獨樹一幟的大宗派。雖然學者總是將禪宗歸類為中國化了的佛教宗派，但是禪宗注重傳承的特色，使得古代的僧徒總得為禪宗找到一個源頭。於是，他們便上溯至靈鷲山法會「拈花微笑」的典故，而共推摩訶迦葉為禪宗初祖，直傳至菩提達摩而為二十八祖，達摩東來即成為東土初祖。這種心印單傳的特色到了六祖慧能，乃於曹溪大開法門，其門下出南嶽懷讓、青原行思二大弟子，六祖預識「一花開五葉，結果自然成」，而後終如所預言，流行出所謂的五家七宗。然則，五家七宗他們只是家風或宗風的不同，而沒有教義上的差別，家風或宗風是指各家各宗在傳法上有著不盡相同的風尚¹。以下我們進一步說明這個觀點。

禪宗分家分派後，後代學僧對於這種現象便有所回應，譬如宋代圓悟克勤《五家宗要》、明代法藏《五宗原》、清代三山燈來《五家宗旨纂要》等，即是討論禪家宗風的著作，其實這種情形早在五代時即已出現；五家之中成宗最晚的便是法眼宗，其開宗祖師清涼文益禪師曾作《宗門十規論》以分判各家宗風，其言曰：「曹洞則敲唱為用；臨濟則互換為機；韶陽則涵蓋截流；滙仰則方圓默契。」我們先不论文益講的對否？然其將各家宗旨析得歷歷分明，卻可看出當時禪家早有宗派觀念了。然則禪師們對宗派又持甚麼態度呢？文益在《宗門十規論》中說出他的看法：

祖師西來，非為有法可傳以至於此，但真指人心、見性成佛，豈有門風可尚者哉？然後代宗師建化有殊，遂相沿革……殊不知大道無方、法門同流
〈黨護門風不通議論第二〉

夫欲舉唱宗乘、提綱法要，若不知於血脈，皆是妄稱異端。〈舉令提綱不知血脈第三〉

建化之不類，且血脈而相通。〈理事相違不分觸淨第五〉

¹ 楊惠南《佛教思想發展史論》P.353~354 持此觀點。

文益此處提出兩個名詞—「建化」、「血脈」，其中前者乃指禪法，後者則指禪，禪乃產生禪法的根源動力，其間的差別是不可混為一談的²。既然二者不可混為一談，那麼他們的關係為何呢？文益先言「豈有門風可尚」，似乎排斥宗派的觀念，如此則禪法（宗派、建化）與禪（血脈）彷彿互不相容，然而文益復言「建化之不類，且血脈而相通」，似此，則二者好像又有關連。我們且再與他其他的文字作番比較，才能得到進一步的結論。其言曰：

凡為宗師，先辨邪正；邪正既辨，更要時節分明，又需語帶宗眼，機鋒酬對，各不相辜。〈對答不觀時節兼無宗眼第四〉

凡欲舉揚宗乘，援引教法，須是先明佛意，次契祖心；然後可舉而行，較量疏密。儻或不識義理，只當專守門風如轍，妄有引證，自取譏誚。〈不通教典亂有引證第八〉

上舉兩條資料，我們可以看出文益的觀點，他不只覺得應該體會禪意，更能夠尊重禪法因應教學的客觀事實。所以，文益的想法亦顯而易見，他並不排斥宗派的成立，只是先決條件必須體會掌握了佛陀的血脈方可。然而，倘若無法真體禪意，那就得謹守家風了！其實並不只是文益個持有這種觀點而已，六祖以後而早於文益的禪師，亦當皆有這種看法。因為當時的禪師若發現自己的家風不適於弟子時，他會慈悲親切地指示弟子另訪某處明師，這種情形在禪宗盛期隨處可見³。比文益稍早的禪師們基本上皆此共識，所以，他們雖各有家風，卻並不互爭短長，因為他們的目的只是為了讓參學者開悟而已！然而，我們由清涼文益《宗門十規論》之作看來，當時禪宗自身因為宗風的盛行已引發一些流弊，所以，文益大師不得不起而規之砭之。而這種流弊終於激盪出宋代宏智正覺（繼承曹洞宗風）與大慧宗杲（繼承臨濟宗風）互相指責對方家風流弊之爭。因此，今日我們回頭再去研究禪宗，便須採取一種比較合理客觀的態度，這種態度即是文益《宗門十規論》所展現者—尊重禪法、家風之現實客觀意義，但須以體得禪意為前提。

禪與禪法既有所區別，而且各有其相對的地位；若此，則五家七宗之異，便不在其禪意而在其禪法（家風）了！所以，如果我們假設五家七宗皆得佛心印，那麼他們便只是家風有所不同而已，本質卻無異。六祖慧能曾言：「吾今教汝說法，不失本宗。先須舉三科法門，動用三十六對，出沒即離兩邊。說一切法，莫離自性。」《壇經·法門對示第九》所謂三科法門、三十六對，皆六祖開示學者運用的方法，而一切法都是對待的，相依而立的假名，所以，「出沒即離兩邊」

² 西 義雄〈「盛期的禪」思想〉一文主張應將禪與禪思想區分開來，他認為禪乃產生禪思想的動力。見《佛教思想》（二）（王城康四郎 主編、許洋主譯幼獅文化事業公司 民國七十四年出版）P.218~220。禪宗家派的禪法實亦是禪的產物 而禪宗各家的禪法則展現其獨特的禪風，吾人贊成西氏該觀點。

³ 同註 1，P.245。

只是引發學人去悟入自性，這是後代禪者與人問答、開示的根本原則⁴。本於上述基點，吾人認為禪師們運用這個根本原則透過自己獨特的教學方法而展現不同特色的禪風，而他們的禪意禪思卻無不同，因為禪宗並非如天台、華嚴般，注重教義的闡揚；禪師們的目的主要是為了讓學者開悟，而非為了宣揚某種教義，因此他們不作判教，不對佛教各宗派有所揚抑。所以，在與其他教派互相比較之下，我們可以一談禪宗的思想特色；然而，在禪宗的範圍內，似可不必區別五家的思想有何不同，重點應該放在其家風差異何在？因為即使如本文所要討論的洞山良价禪師，其思想雖頗具華嚴宗的特色；可是，與其說那是他與其他禪師思想之不同處，不如說那是他的一種禪法而已。然則，探討禪師的思想基本上具有思想史上的意義，所以，吾人不僅當針對其禪風做番整理工作，對於其思想亦當有所闡發才是。以下筆者即以曹洞宗祖師洞山良价禪師為例，對其禪風作一番分析。

貳、問題的提出

筆者處理洞山良价禪師的禪風及其思想時，基本上是採取一種問題式的進路，我們暫且先行處理禪風的問題。首先提出的第一層思考便是禪(禪意)與禪法(禪風)二者之間的關係。前述禪乃禪法的根源動力，禪本身可以作一無限的開展，而生出無限的禪法；所以，禪是一種形上的概念，當這種形上的根源動力透過現象界來開展，本可產生無限的面貌，但是一經由有限性的環境、特定的個人，即受到侷限而產生某種禪法、展現某種禪風⁵。所以，當我們打算瞭解某家禪風時，就必須馬上想到上述的後設問題，亦即禪本可作無限的開展，但經由特殊的時空環境、人物，便造成了侷限性，而產生該禪師的禪法、展現該禪師的禪風。所以，禪師的禪風，便是由其禪法來展現；因此，我們可以說，禪風乃各種禪法之諸多排列組合中之一種的展現。如此，我們便可不至於執著以為某禪師只有某種禪風，其他禪師亦只有其他禪風，兩者迥然不同。而能瞭解禪師皆能體透禪意，只是透過特殊的情境而展現不同的禪風而已，其用意皆在接引學者，實不可是此非彼、強分高下。接下來面對這樣一個題目時，吾人所要問的是一洞山良价禪師的禪風究竟呈現如何一種面貌？此問題意識一經產生，接下來吾人所要問的是一其禪風透過甚麼而呈顯？亦即我們經由何種憑藉來瞭解他的禪風？對於這個問題，似乎只有一個答案，那就是他的教學方式(禪法)。然而，身處千載之後的我們，無法親受法雨，又如何去感受其禪風？對此我們似乎只能藉由文獻資料來討論了！

洞山禪師的教學方式，透過現有文獻的記載，大抵可區分為兩種；一為語錄，一為專門著作。亦即洞山透過師徒對話、照面與專門著作闡釋義理兩種方式來接

⁴ 印順《中國禪宗史》P.334。

⁵ 同上書 P.350~353。印順認為禪風之異主要與地域性(即北方人、南方人個性之差別)、師門傳統有關。

引學者。所以，以下吾人即經由這兩類文獻來說明其禪風。

參、洞山良价禪師的禪風

經過上述問題的引導，接下來即可分別對這兩類文獻進行解析，然後再作一綜結式的整理以見其禪風之特色所在。

一、語錄所呈顯者

語錄乃師徒對話、照面的一種記載，而師徒此種當面交接的方式，則注重意義的展現。在這種過程中，師父將禪意自然呈顯出來，剩下來的則是徒弟能否開悟的問題；而師父透過這種過程來呈顯禪意，實可說是一種意義情境，這種意義情境的展現，如果我們以一結構性的方式來看待，其中便牽涉及許多層面的問題。諸如：徒弟的修為程度、當下的周圍環境、師徒之間的言行運用等等，這些都是變數，只要其中一項有所改變，整個意義情境便會跟著更動。所以，師徒這種交接方式，乃頗具可變性而呈顯出活潑靈動的樣式；因此，其中即透顯出多貌的禪風，我們經由語錄可加以掌握。

透過洞山良价禪師語錄的分析，我們可以發現良价接引學者的方式主要有兩大類，筆者試著疏釋如下：

從語錄可見，洞山良价的教法基本上可以歸納為兩大類，一為相關性的詮解方式，另一為不相關性的詮解方式。所謂相關性的詮解方式，乃以語言、形象、文字表達與學者問題具有直接相關的意思，而襯顯出禪意以啟發學者的一種方式。不相關性的詮解方式，則是以語言、形象、文字表達與學者問題不直接相關的意思，而顯出言外之意、弦外之音以襯出禪意來啟發學者的一種方式。在語錄之中，處處可見這兩種方式的交相應用，接下來我們即可就原典進行分析。

（一）相關性的詮解方式

在這一類的方式之中，又可以分為兩種—遮論、表詮。表詮乃指師父對於學者的問題，作一種肯定式的、相應的回答；遮詮則是師父對於學者作一種否定式的、相應的回答。表詮是一種說明，對於學徒問題的一種說明，通常是以「是…」的形式來表達，所以以之為相關性的詮解方式，自不易令人誤解；至於遮詮則似乎不是如此。一般總以為否定的方式應當歸入不相關性的詮解方式，但是，遮詮通常以「非…」或「不是…」的形式來表達。然而，如果我們以邏輯式子來表示，則作「非 A」或「不是 A」、「 $-A$ 」，而其所表達的意思，與「是（非 A）」、「是（不是 A）」、「 $+(-A)$ 」相同。因此，事實上還是一種相應的、相關性的詮解

方式。洞山對於此兩種方式，採取一種既肯定又否定的態度。從語錄中可以看出他的態度，譬如：

僧問：和尚違和，還有不病者也無？師云：有。僧云：不病者還看尚否？師云：老僧看他有分。僧云：未審和尚如何看他？師云：老僧看時，不見有病。師乃問僧：離此殼漏子，向什麼處與吾相見？僧無對。師示頌云：學者恆沙無一悟，過在尋他舌頭路；欲德忘形泯蹤跡，努力殷勤空裡步。

師又問其僧：大慈別有什麼言句？僧云：有時示眾云，說得一丈不如行取一尺；說得一尺不如行取一寸。師云：我怎麼道。僧云：和尚作麼生？師云：說取行不得底，行取說不得底。

從上兩條資料可以看出，洞山對言詮的方式持否定的態度。前一條資料描寫他生病時與弟子的對話情形。他希望透過對話來啟悟其弟子，結果弟子滯於言詞而不能體會其意，惹來洞山的感嘆，以為不可著於言詮才能悟道。後一條資料則明白表示言、行二者之異質性，言與行之間有一道鴻溝不可逾越，當然洞山於此乃對言詮持否定的立場。若此，洞山對言詮的方式似乎抱持否定態度了！其實不然，從他語錄的記載，他又對言詮方式相當倚重。試舉例如下：

師示眾曰：體得佛向上事，方有些子語話分。

重語曰：直道本來無一物，猶未消得他衣鉢。這裡合下得一轉語，且道下得什麼語？有一上座下語九十六轉，不愜師意，末後一轉，始愜師意。師曰：闍黎何不早怎麼道？

前一條資料洞山告訴學者們以為需體會佛意才能運用言詮，可見他又不廢言詮了！第二段引文記載的實況，其弟子回答師問，竟改口九十六次才合師意，可見洞山多麼重視言詮啊！這在禪門其他四宗並不多見。

綜上所述，洞山良价既否定又肯定言詮，似乎自我矛盾了！其實不然，這種情形不只可以看出其教法之多樣活潑外，其中還有一層道理可講。洞山前面反對言詮，是因為言、行存在著異質區隔的現象，言詮雖有某種程度的功能，但並不真能完全表達禪意，言與行（禪意）是不能劃下等號的，如果使用不當或是學者不善體會，即可能產生諸多病端。自然地，這是洞山深刻體悟之言，也是從其立場來說。倘若換而自學者方面來看這問題，當然言詮的方式便有其存在價值了！何以言之？禪師透過語言來表達禪意，其間雖必有某種距離，但是，學者之心靈，亦本有瞭解言外之意的功能，只要逗機，學者即有開悟的可能。也就是說，言語禪意之間存在著某種無法逾越的距離，但是學者心靈的本能，仍可能這距離化於無形，而直契禪意。只要引導的禪師真已體悟禪意，則學者就有開悟的可能。所

以，洞山才要說「體會佛向上事，方有些子語話分」就是這個意思了！因此，洞山既肯定又否定言詮，便沒有什麼矛盾存在了！

以下進一步舉例說明洞山遮、表詮的教學方式。例如：

上堂曰：有一人，在千人萬人中，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。

雲居隨師渡水次。師問水深多少？居云：不濕。師曰：麤人。居云：請師道。師曰：不乾。

第一段資料乃正面地、肯定地對於人之真如本性作詮釋，將此真如之特性表諸文字，去啟發學者，用意是希望學者不可執著於日常名相去求。次段文字則利用比喻來正面地、肯定地表詮真如本性。雲居回答說不濕，是一種隱喻性的說法，即以腳代表真如本性，濕代表雜染，其言不濕，意即不受雜染的意思，但其中猶透露出一層深怕受到雜染的意味，此猶未見本性之語。所以洞山接著說不乾，這層意境便比雲居所言高些；既言「不乾」，即表示不曾濕過，不曾濕暗指真如本性之本自清靜、本無雜染，既然本無雜染，便不可能會受到染污（濕）。所以，洞山和尚順著雲居隱喻性的說詞予以進一步的啟發，實極具深意。當然這種方式也是表詮的教法了！

那麼遮詮的教法又如何呢？

師謂眾云：知有佛向上人，方有語話分。僧問：如何是佛向上人？師云：非佛。僧問：蛇吞蝦蟆，救則是，不救則是？師曰：救則雙目不睹，不救則形影不彰。

前一條文字弟子問如何是佛向上人。洞山怕弟子著「佛」之名相，所以答以非佛，以破其名相之執。這是遮詮的方式。後段資料則是弟子看見蛇吞蝦蟆的自然現象，便又執相，認為當有一行動才是；洞山針對其執著，作一全盤的否定。不只「救」不是，「不救」也不是，意即根本不應該執著於這個問題。洞山此遮詮的方式，無非是想要表達「不可執著於外在自然現象而作非分的推想」之意。

此外尚有遮、表詮用於同一例的現象。

師示眾曰：我有三路接人—鳥道、玄路、展手。僧問：師尋常教學人行鳥道，未審如何是鳥道？師曰：不逢一人。云：如何行？師曰：直須足下無

私去。云：祇如行鳥道莫便是本來面目否？師曰：闍黎因甚顛倒？云：甚麼處是學人顛倒？師曰：若不顛倒，因甚麼卻認奴作郎？云：如何是本來面目？師曰：不行鳥道。

洞山開始指示學者要行鳥道，就是希望學者修行時不要執著於名相，此「不逢一人」之意也，這裡指示出一條修行之路，實乃一種表詮的方式。但是他的徒弟卻又著相，以為行鳥道便可保證證得本來面目，這顯然又是一種執著，因此，洞山給予破斥，又言「不行鳥道」，以去其執著。如此便是遮詮的方式了！所以，這個公案中，我們看到了遮、表詮兩種式，也可體會出洞山教學活潑靈動的一面。

（二）不相關性的詮解方式

接著介紹不相關性的教學方式。我們且先看一則遮詮的公案。

龍牙問：如何是祖師意？師曰：待洞水逆流即向汝道。牙始悟厥旨。

洞山如此回答無疑是在告訴龍牙，他不會回答龍牙的問題，因為洞水不可能會逆流。但是以下的公案就沒有這麼簡單了！

雲居問：如何是祖師意？師曰：闍黎，他後有把茅蓋頭，忽有人問，如何祇對：云：道膺罪過。

僧問：如何是西來意？師曰：大似駭雞犀。

第一個例子同樣是回答「如何是祖師意」之問，但洞山不採取遮詮的方式。他的答案與學者所完全不相關，其意無非是希望截斷學者的妄想，讓學者不至於繼續執取妄念，而能當下回歸自己本心，這種方法我辜且名之曰「截斷眾流」法，下一個公案回答「大似駭雞犀」，亦與學者所問不相關，也是一種「截斷眾流」式的方法。此外洞山還有另一種方式，並非針對弟子問，而出言行來啟悟其弟子者。如：

北院辭師擬入嶺去。師曰：善為，飛猿嶺俊好看。院沈吟良久。師曰：通闍黎。院應諾。師曰：何不入嶺去？因此省悟，更不入嶺，師事於師。時號鑿頭通。

這一段公案相當生動有趣，描寫得很深刻。洞山弟子北院打算入嶺修行，向師父告辭，他本來預想可能會得到師父一些勉勵或指示的話，卻無意師父的一番回答，似乎沒頭沒腦，令他一時抓不著頭緒，洞山趁此機會叫換他，北院回答，

此處隱喻洞山叫醒了北院的本性，當下即是，無待於外境。最後洞山使出反諷的激將法說出「何不入嶺去」的話，終使北院省悟，達到預期效果。北院欲入嶺修行，實是一種對外境的執著。因為修行不待於境，隨處皆可修行，洞山欲破其妄，所以利用各種言行來點醒他，終底於成。這種方式既非遮詮亦非表詮，而是一種不相關性的詮解方式了！

上述語錄中之教學方式，接著我們在看洞山良价禪師專門著作中之特色。

二、著作所呈顯者

著作與語錄的特性大不相同，語錄是一種較靈動、逗機的教學方式，屬於動態的教學方法；著作則是洞山用心思寫出來的東西，並未有特定的對象，所以屬於一種靜態的活動。因此，著作中所顯的教學方式就相當有限了，大抵可歸「相關性的詮解方式」類。從現存的文獻中可見展現思想特色的資料主要有：〈五位君臣頌〉（《增集人天眼目》作〈五位正偏頌〉）、〈五位功勳〉（含頌）、〈寶鏡三昧〉、〈三種滲漏〉、〈綱要偈〉（三首）、〈玄中銘〉（並序）、〈新豐吟〉等。他的這些著作，其目的無非是想要垂示學者以入道途徑，這種方式，實是因應學者求佛學道的一種「相關性的詮解方式」吧！所以吾人並不打算將其全部資料舉出說明，大抵列出代表著作即止，以免冗長。

我們試看〈五位君臣頌〉：

師作〈五位君臣頌〉云：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，分明覲面別無真，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，好手猶如火裡蓮，宛然自有沖天志。兼中到—不落有無—誰敢和，人人盡欲出常流，折合還歸炭裡坐。

洞山分別為五位，乃是為了向學者說明五種修道的境界，如此學者修道的過程才有所參考，不至誤了途徑。而所謂「正中偏」乃只未悟時的情形；「偏中正」則指初悟的境界；「正中來」指初悟後修道入空理的境界；「兼中至」指理（空理）入事（色界）的境界，亦即學者體得空理之後又能不住空理，進一步不離色界、不壞色界，而於事事之中體證當下即空的意境以求融而一之。「兼中到」指理事圓融、理事具全又具遣的境界。同樣地，〈五位功勳〉也表達了類似的意見，此不贅舉。至於上述其他的著作，皆只是洞山表達不同教理的資料而已，其方式都相同，而本段落之重點則在展示其禪風（教學風格），並非其佛學義理，所以其他具有相同的教學方式之著作，此處就不再一一詳述了。

三、小結

從上看來，我們似可歸納出洞山良价接引學者的方式有以下幾類：

第一類即「相關性的詮解方式」，其中又可分為遮詮、表詮兩種，至於遮表並用的方式只是變化形式而已，不足以另立為一種。第二類則為「不相關性的詮解方式」，其義皆已說明如上，不再贅論。「相關性的詮解方式」實際上可說是一種具有脈絡性的方式。禪師之對弟子之問，總是依循弟子問題的脈絡來做相應的回答，這種方式似乎適合初機的學者，因為初機學者通常是循著一定的脈絡、軌跡來契入佛意的。至於「不相關性的詮解方式」，則在積極打破脈絡性—學者發問時而其心中卻早已預設或預期的脈絡性—學者的這種預設或預期，實乃其有生以來所累積的觀念，也可說種成見、妄執，而禪師們就是要打破學者的這種成見，令學者大死一番後才能重生，丟棄無始劫以來的妄執而重見本來面目。這種方式讓人有孟子「教亦多術矣！予不厲之教悔也者，是亦教悔之而已矣！」（《孟子·告子下》）那種方式的弔詭感覺。所以，這種非循常理的教學方式，自然是針對非初機而層級較高的學者而發了！綜觀洞山良价的教學方式，卻充斥著般若遣蕩⁶與教理教相之展現兩種精神。遮詮固然是一種般若精神的展現，但是截斥學者妄念之「不相關性的詮解方式」又何嘗不是一種般若破斥精神的運用呢？此外洞山之著作則廣論佛學許多義理，這自然是一種透過教理教相之展現以接引學者的方式；然則表詮針對學者問題作正面相關的回答之方式，亦實可說是某種教理教相之展現。所以，綜合看來，洞山良价禪師接引學者的方式展現出前述兩種精神辯證融合、交相應用的一種禪風。

洞山良价的教學方式雖說是禪宗的產物，但是這種教學方式甚至這種思考方式，皆能予吾人相當大的啟示。在此我們聯想及莊子所言。《莊子·逍遙遊》中莊子與惠子的對話，提出「無用之用」的說法，而這種觀點散見《莊子》一書。其實這也可說是一種非絡性的思考方式，使人們不拘執於單一面向的固定思考，而能跳脫原來的牢籠，做多向度的思考。近代心理學強調水平思考方式，實亦可與禪、道二家做某種程度的溝通，而在生活上可以有相當程度的應用，不一定只能限制於禪學的範圍中，這層可以說是禪法的一種現代意義。

接著吾人想對語錄與著作之意義與地位作一番反省。

語錄基本上乃師徒對答之記載或生活記實，所以訴諸文字的記載往往會與事實有一點差距，如此一來便可能誤導讀者而誤解當時的情形了！再加上語錄編輯者個人的學力、偏好以及材料上之限制，更可能造成語錄之失真，當然不同版本

⁶ 般若遣蕩精神之意義可參考陳沛然《佛家哲理通析》P.85~91。

的記載，更常常混淆讀者的視聽⁷。這是語錄在先天上的限制，所以使用語錄之材料時即需特別小心。然則，語錄體裁本身亦有其長處在；語錄除了可以看出師徒交接的真實情況，更保存了其教學方式之多樣性，可以更能看出其禪風之全貌。

至於著作則是禪師自己抒己意的文獻，屬於一種靜態的、非逗機的活動，並無固定對象，他是透過固定形式來接引學者的一種方式，所以可能因為較不具靈活性而造成較差的效果，然而卻易於流傳後代，因為其為一完整的著作故也！而且，透過著作我們更加可以掌握禪師的思路、學養與師承，這對於做禪師間思想之比較時，是極有助益的。

因此，我們在掌握禪師之禪風時，就必須注意著作與語錄兩方面，除了二者互相比勘可以較全面呈顯出禪師的禪風外，更應該瞭解其長處與缺點，時時有所警惕與反省，以免造成謬誤而不自知。

肆、洞山良价禪師的思想

誠如前面所言，若想瞭解洞山良价的思想，必須透過其著作進行考察。但是，禪師不只禪風受其師門的影響，禪師的思想一般而言也受其師門的啟迪，這種情形我們在良价禪師的身上可以發現，首先看看其求學悟道的情況。

洞山良价辭滄山而去參訪其師雲巖時，劈頭便問無情說法的問題，在一番對答之後，雲巖說出「豈不見彌陀經云：『水鳥樹林，悉皆念佛念法。』」良价言下便有所省悟，於是作了一首偈語：「也大奇，也大奇，無情說法不思議。若將耳聽終難會，眼處聞時方可知。」良价禪師這個初悟，顯出了一種理境，亦即佛理無處不在，而且若想悟得真理，便須破除固定的、執著的方式，所以他要說「耳聽」、「眼聞」兩句了。當然這只是初悟，後面還有一段路要走，但如此卻足可看出其未來思想的走向。良价在雲巖處參學了一段時間之後即將離開，便請示師門宗旨，但雲巖的暗示回答仍無法令他明白，後來離開雲巖處因為「過水睹影」的機緣才大悟師門宗旨，因作偈曰：「切忌從他覓，迢迢與我疏，我今獨自往，處處得逢渠。渠今正是我，我今不是渠，應須與麼會，方始契如如。」以表達其所悟。基本上良价在此體悟到佛理不可外求，若是外求，便距離越來越遠。

因為佛理不可外求，所以接下來良价以「我」、「渠」來做比喻。所謂「我」乃隱指色界或者事界，「渠」則指涉空界或理界。所言「我今獨自往」便是指能去除我執、成見而獨以明覺覺照世界；能以明覺覺照世界，則無處不是空理的展

⁷ 例如新修《大正大藏經》所收錄之洞山良价禪師之語錄便與《祖堂集》所收錄者有相當的出入，此即容易造成讀者取捨上的問題，或是需要靠一番考證功夫方能辨其真偽。

現，所以說「處處逢渠」。但空理正是色界的本來面貌，而色界並不即是空理，故言「渠今正是我，我今不是渠」。明顯地，洞山良价禪師在此將空(理)、色(事)區分為二界，基本上尚非透悟，但從此確立了他理、事二界格局的思想路數，往後便順著這路數來發展其思想。前引〈五位君臣頌〉便是這種思想的進一步發展，當然〈五位君臣頌〉的思想較以前成熟許多，此不再贅述。另外良价傳自其師雲巖曇晟的〈寶鏡三昧〉以及自著之〈玄中銘〉亦皆表現這種思想。其中〈寶鏡三昧〉言：「如臨寶鏡，形影相睹，汝不是渠，渠正是汝。」似其過水睹影時之體悟。洞山良价的這種思想基本上乃源於石頭希遷禪師的《參同契》。亦即從石頭希遷而藥山惟儼禪師而雲巖曇晟禪師，最後才傳到了洞山良价⁸。我們看看石頭希遷的《參同契》中所言便能了然：

執事元是迷，契理亦非悟。門門一切境，回互不回互。回而更相涉，不爾依位住。

希遷禪師認為單方面的「執事」或「契理」皆非真悟，所以他主張「回互」，亦即理、事二者回互相涉，不偏於理或事一邊，如此方能圓融。《五燈會元》記載其讀《肇論》有悟，所悟之道正是如此：

師(希遷)因看《肇論》，至會萬物為己者，其唯聖人乎？師乃拊几曰：「聖人無己，靡所不已；法象無身，誰云自他？圓鑿靈照于其間，萬象體玄而自現，境智非一，孰云去來？至哉斯語也！」……遂著《參同契》。(《五燈會元》卷五)

所謂「萬象體玄而自現」，正是說明理、事二者之相即相融，而所以能夠洞悉理事相即相融之宇宙真相，乃因為人施運其「圓鑿」(即實相般若所發之觀照般若)故。由此可見石頭希遷基本上運用理、事二者作為其思考架構，而這種特色即被良价禪師所承襲，中介者雲巖曇晟之《寶鏡三昧》，亦不出此範圍，此文中言「偏正回互」一句正是明證，差別只在曇晟以「正」代「理」、以「偏」代「事」罷了！洞山良价在前揭之《五位君臣頌》所用之，「偏」、「正」即明顯承《寶鏡三昧》之義，大抵皆不出石頭希遷的路數。

石頭希遷至洞山良价一系之思路，與華嚴宗相當接近。華嚴宗一般推杜順法師為初祖，智儼禪師為二祖，法藏為三祖，澄觀為四祖。其中學者公認法藏大師乃華嚴宗之集大成者。在法界觀方面，法藏提出三觀說⁹，即真空觀、理事無礙觀、周遍含容觀。後來四祖澄觀更進而提出四法界說與之相對應，他在《華嚴法

⁸ (日)忽滑谷快天著 朱謙之譯《中國禪學思想史》P.257。

⁹ 有學者主張法界三觀說乃杜順法師所提出的，另有學者認為是法藏的說法。但無論如何，法界三觀說是華嚴宗極其重要且基本的理論。

界玄鏡》卷一有相當的闡述：

然法界之相，要唯有三，然總具四種：一事法界，二理法界，三理事無礙法界，四事事無礙法界。今是後三，其事法界歷別難陳，一一事項皆可成觀，故略不明，總為三觀所依體。……真空觀第一，理事無礙觀第二，事事無礙觀第三。此列三名，真空則理法界，二如本名，三則事事無礙法界。真空者，非斷滅空，非離色空，即有明空，亦無空相，故名真空。如文具之。二理事無礙者，理無形相，全在相中，戶奪存亡，故云無礙，亦如文具。三周遍含容者，事本相礙，大小等殊；理本包遍，如空無礙。以理融事，全事如理，乃至塵毛皆具包遍。

三觀是種修行法門，每一觀即對應一法界，已如上述。對應三觀所呈顯的三法界，基本上皆代表不同的境界。事法界即現象的差別相，此乃自事之角度作觀照。理法界則指出了理乃事之本性，真空成全了妙有，這麼從理的角度來做觀照的。理事無礙法界則從理事之相即相融之真相來做觀照。既然理乃事之本性，事乃理之呈顯，則事事無非理之呈顯，其間便無有所謂的差別相而能相即相融了，因而襯顯出一事事無礙法界。

由此可見華嚴宗四法界思想的特色。天台、華嚴在當時是兩個大宗派，華嚴宗集大成者法藏禪師其年代早於石頭希遷，四祖澄觀則約與石頭同時，所以石頭希遷受華嚴思想影響的可能性是相當大的。華嚴思想的發展在當時是一件大事，即便如《五燈會元》所言，希遷乃讀《肇論》而有所得，但他的思想仍存在極濃厚的華嚴特色，是不可否認的。石頭希遷思想一直影響及洞山良价，與華嚴四法界觀差別者只在於良价的偏正理論只說明修行的五種境界，透過這種說明，最終目的仍是希望豁顯學者當下之一念真心（如來藏自性清淨心），所以，洞山良价基本上仍謹守禪宗根本精神。相對地，華嚴宗四法界則是作為觀照的憑藉，是一種修行法門，但此二者的於理、事之瞭解皆有其共通性，且者利用理、事二者構成其理論以接引學者。

所以，洞山良价禪師的思想、禪風展現出其時代性，不但具有極其濃厚的華嚴特色，且保持了禪宗之基本格調，並做一個有機的融合；況且良价又身具作為禪宗流派之大宗—曹洞宗—的開宗祖師身份，更是值得佛學思想（史）研究者注意了。