

石頭禪的哲學分析

A Zen Philosophical Analysis of Master Stone

歐崇敬*

Ou Chung-Ching

摘要

石頭禪在中唐興起，他代表著除了江東禪、曹溪禪、江西禪、荷澤禪、北宗禪以外，第六種重要禪法的興起，並且其門下法脈更開出六種直接或間接開創的禪法。

然而，我們在說「禪法」二字的時候，往往語焉不詳，重點是缺乏一種後設的方法將禪師所留下來的資料作一種語言的哲學發掘，進而再將其作一反省，以呈視其「禪的教法型態學」為何，在此，運用黑格爾、胡賽爾、海德格、柏格森、維根斯坦、德希達六位哲學家的哲學工具對其所留文獻加以分析，以期呈現「禪法的型態學」於石頭大師。

關鍵詞：石頭禪、後設、存有學

* 南方華人學社執行長、環球技術學院全球趨勢與創意產業研究中心主任

Abstract

“Stone zen” rises in Mid-Tang Dynasty, it represents the sixth important of Zen’s kind. And is opened six kinds of direct or indirect deep meditation laws even more by the deep meditation of Shi-Tou Zen. But, when we talk about ‘Zen’, often the clear enough. Because we don’t use to the meta-method to find philosophy that the capsule information of language, and introspect. This text uses the thoughts of six philosophers, Hegel, Husserl, Heidegger, Bergson, Wittgenstein and Derrida, and discuss of Shi-Tou Zen, hope that its thought type attitude appears.

Keywords : Stone Zen, Meta, Being



前言

石頭禪在中唐興起，他代表著除了牛頭的江東禪與六祖的曹溪禪及馬祖的江西禪，神會的荷澤禪與神秀的北宗禪，以外的第六種重要禪法的興起；並且由他的法脈更開出洞山曹山的曹洞禪法，以及雲門文偃的雲門禪和玄沙師備以下所開的法眼文益的法眼禪；到了宋代曹洞又有宏智正覺的默觀禪，與天童如淨的佛心宗乃至日本曹洞祖師的日本曹洞禪法等六種直接或間接由他的門下所開創的禪法。然而，我們在說「禪法」二字的時候，其實往往語焉不詳，重點是缺乏一種後設的方法將禪師所留下來的的重要資料作一種語言的哲學發掘，進而再將其作一反省，以呈視其「禪的教法型態學」為何，在此，筆者運用黑格爾、胡賽爾、海德格、柏格森、維根斯坦、德希達六位哲學家的哲學工具對其所留文獻加以分析，以期呈現「禪法的型態學」於石頭大師。以下我們通過語錄的深度分解來加以呈現。

(一)

乃謁石頭遷大師，而致問曰：「離却定慧，以何法示人？」（離開了禪定與智慧，將以什麼法來示人呢？）¹

天皇道悟此問是在自身之中設定了有一個程序性的方法未進行於對人的開悟，一旦有如此的假設，即代表了，天皇對存有的本真把握確有問題。

石頭曰：「我遮裏無奴婢，離箇什麼？」（我這裡並沒有奴婢，有什麼可以離開的？）石頭看出天皇的執著所在，於是直接說明對方是一種「神的奴婢」之姿態在面對存有問題，這是不可能把握存有本真的，也無法呈現意識的純粹屬性。

曰：「如何明得？」（以下開始雙方使用絕對肯定及否定疑問句相互辯證）天皇在此乃開始展開一種柏拉圖式的追問。

石頭曰：「汝還撮得空麼？」（你可以抓的住空嗎）這裡石頭明白指出「空」性=>存有不是一種現象界的實體，所以無法運用任何現象界的手段來加以掌握。

曰：「恁麼即不從今日去也？」（道悟回答：否定空是可以掌握得到的；因為「空」乃是什麼時候也不可能前往的了；否定石頭的疑問，以使得對話進入更高的層次。）天皇在此，持續運用柏拉圖式的提問方式追問存有的本真問題。

石頭曰：「未審汝早晚從那邊來？」（暗示：你本就是日日在空性中。）

這時石頭用了維根斯坦的語言遊戲式的策略，準備進行了一種柏格森式的直觀把握方式，來提醒天皇。

曰：「道悟不是那邊人。」（以否定的手法來追求更明確的答案。）

而天皇在此則運用黑格爾的辯証法手法，拒絕進入石頭的語言遊戲，也拒絕進入柏格森式的直觀世界，當然也就是以否定石頭的回答而要求推進入更高層次。

¹ 本段出於《景德傳燈錄》、《佛光大藏經·禪藏·景德傳燈錄》版第二冊 P726-727。

石頭曰：「我早知汝來處。」（更進一步肯定作絕對性的確認。）

石頭於是運用解構的德希達手法，瓦解天皇的辯証法手段。

曰：「師何以臧誣於人？」（絕對性的否定以提出其方法性不足；雙方向、兩方朝向一肯定與否定作極度推論。）天皇再度此辯証法手段來回應石頭，使得石頭的禪法施教失效，以堅持其原有提問的有效性，當然在此也就是暗指石頭要說服天皇則必須提出更有效的辦法。

石頭曰：「汝身見在。」（以其「身」為法身自性作一說明，使其無法否定，亦無法後退，確保一個方法性根源。）這時，石頭以德希達的解構及柏格森的直觀方法二者並用以確立一個不可再辯証否定的方法入侵之基礎。

曰：「雖如是，畢竟如何示於後人？」（天皇指石頭雖然確保一根源，但無法有效傳遞；時間性的禪悟進行，無法被保證有效。）天皇同意了上述的解構與直觀及語言遊戲方法使用的有效性，但卻未能回答他的「時間性」問題也就是一種海德格式的時間性存有追問，這時天皇轉用了海德格的方法追問石頭。

石頭曰：「汝道阿誰是後人。」（人無可作時間性先後之別，因沒有傳遞的時間性問題，只有自性彰顯的無時間性存有表述，這也即是方法。石頭暗示，道悟的我執正是在「時間性」一觀念上，但開悟是超越時間性的；既然如此，所有人的開悟，只要返回超時間性的內在基礎就可不斷地被傳遞。石頭的手法是再運用柏格森的直觀法與德希達的解構法合一徹底地瓦解了天皇的黑格爾或海德格的追問方法。

師從此頓悟，於前二哲匠言下有所得心，罄殫其迹。

（二）

潮州大顛和尚，初參石頭，石頭問師曰：「那箇是汝心」²

師曰：「言語者是。」便被喝出。

譯：大顛和尚說：「說話的人就是」就被趕出去；因為，未能掌握純粹意識與直觀的本質，在此，石頭運用語言遊戲的維根斯坦方法及胡賽爾的意識本質呈現手法合一的進路。

經旬日，師卻問曰：「前者既不是，除此外，何者是心？」

譯：經十多天，大顛和尚卻問說：「前面的既然不是，除此之外，什麼是心呢？」直接追問「心」的意涵。

石頭曰：「除卻揚眉動目，將心來。」

意即除了外在的表象之外，拿心來，我就告訴你。深層意義是：假設一個本體的存在，看對方會不會落入本體現象二分的二元對立狀態。這是一種解構的策略，試探對方是否會進入一種錯誤的語言遊戲之中。再進行解構的行動。這是要故意將純粹意識與直觀的內涵作本質性與現象性的二分而要使對方中計。事實上根本無法切分為二者。

（揚眉動目：表象動作）

師曰：「無心可將來。」

譯：大顛說：「沒有心可拿來。」深層意義：回答沒有本質可言，倘若落入了本體本質二分的思考中，則違反禪的存有論。大顛在此乃運用了辯証法

² 同上註出處，第二冊 P753。

來化解。是而，大顛也就跳出了本體與現象的二分法之困局，逃出了石頭所設的語言遊戲局面。

(無心：無之境界的心)證明前一句石頭說的”拿心來”乃是一個語言的騙局，亦是一種思想對話上的辯証法之運用。

石頭曰：「元來有心，何言無心？無心盡同謗。」師言下大悟。

譯：石頭說：「原來有心，怎麼說無心呢？無心等同於毀謗禪法。」大顛聽到後頓悟了。深層意義：這裡運用了胡賽爾之意識本質把握的方法提示大顛；論證心乃確是無的純粹意識境界的有心之直觀運用；而無心盡同謗乃是故意嚇唬大顛；這也是一種德希達解構手法的使用。大顛的大悟乃是把心回到現象本體合一的世界；也就是返回柏格森的直觀之世界中。這種石頭的方法是取證確定大顛到底是真懂或是假懂，用更進一步的解構方法來加以考核。

異日，侍立次，石頭問曰：「汝是參禪僧？是州縣白鬪僧？」

譯：另一天，大顛站於旁，石頭問他說：「你是參禪者？還是只是純粹來掛單的呢？」深層意義：石頭問大顛「你真的懂禪嗎？」也就是運用辯証法來考核大顛。

師曰：「是參禪僧。」

譯：大顛和尚說：「是參禪者」確認自己與禪之本質的直接關聯。

石頭曰：「何者是禪？」

譯：石頭問：「什麼是禪？」深層意義：這是第三回合的考驗由此可看出禪師說話直指人心的手法；頓悟的道路乃不用多言，而是在於扣問的禪法技術，此次運用的則是問題的直述法。

師曰：「揚眉動目。」

譯：大顛回答：「揚眉動目。」深層意義即以表象的「生活世界」代表禪的全體，一切的表象世界活動所呈現於意識的現象的活動就是禪，直觀的把握表象生活世界之內涵即是禪。

石頭曰：「除卻揚眉動目外，將爾本來面目呈看。」

譯：石頭說：「除了揚眉動目之外，將你本來的面目呈現來看。」

深層意義：石頭要求呈現意識本質為何，並且要求運用辯証法刻意要將揚眉動目侷限在現象界，誘導對方進入本體世界，看是否大顛會再度進入本體與現象二分的困局，以確定其禪悟是否確實和踏實。

師曰：「請和尚除揚眉動目外鑒某甲。」

譯：大顛說：「那請和尚除去揚眉動目外，去看任何人。」

深層意義：請把現象拿掉去看一個人，但離開現象卻是看不出人之本質的。所以石頭所設立的本體乃是虛假的，大顛也就運用了一種間接反證的方法論証了其觀點，也証明現象呈現於意識本質的理論。

石頭曰：「我除竟。」

譯：石頭說：我把揚眉動目去除了。我直視本質。此時，石頭反而入了大顛所設的語言遊戲之局面。

師曰：「將呈和尚了也。」

譯：大顛說：「我已經給和尚看了。」(你要我給你看的就是那個你已呈現出來的本質。)在石頭進入此遊戲之際，意識本質的呈現與直觀的運用也就被證成了。

石頭曰：「汝既將呈，我心如何？」

譯：石頭說「你既然呈現了，那我的心又是如何呢？」深層意義：故意將「心」分為你我之別，作一個最後的再考核。

運用辯証法則，把心刻意分成你我，徹底考核大顛，看大顛是否會再進入另一種直觀內部的二元對立狀態。

師曰：「不異和尚。」

譯：大顛說：「跟和尚沒有不同。」深層意義：意識本質對於世人皆是相同此乃運用直觀手法如同(柏格森)哲學手法把握對方本質，達到「一切皆綿延」。一切意識本質與直觀乃皆無不同。

石頭曰：「不關汝事。」

譯：石頭說：「不關你的事。」

深層意義：再次徹底否定，使他呈現真實內在，刻意再把你我二者作徹底的對立。(汝：普遍它者。跟自身本質是有關的)使對方進入語言遊戲的局面，觀看大顛是否會再進入一般意識的二元對立局面。

師曰：「本無物。」

譯：大顛說：「本來無一物。」深層意義：純粹意識的本質空無一物，那麼也就不存在二分的任何可能了。這也就把石頭所指陳的本質也否定掉了，大顛返回只有純粹空無一物的直觀，(胡塞爾)意識的本質被卻石頭以黑格爾的否定辯証來作另一度的徹底否定。於是大顛回到柏格森純粹直觀內在→「無」的心內在，以確保最終內涵的有效性。

石頭曰：「汝亦無物。」

譯：石頭說：「你也是無物。」深層意義：再次否定對手的意識本質；徹底否定逼使他呈現最真的內在，但同時也呈現了意識的純粹屬性。

師曰：「既無物，即真物。」

譯：大顛說：「既然無物，那就是真物。」深層意義：退至不可退的純粹直觀就是最真實的內在；意識的絕對純粹即是最真實的「心」之內涵，也是頓悟之指向的終點。

石頭曰：「真物不可得，汝心見量，意旨如此，也大須護持。」師後辭往潮州靈山隱居，學者四集。

譯：石頭說：「真物不可得到，你的心也見到了。意思就是這樣，也必須有方法來維持你的看法。」大顛之後告辭往潮州靈山隱居，向他學習的人來自各處。深層意義：肯定大顛對直觀的把握，但把握直觀的內在同時必須要運用方法來加以保障，辯証的技術之考核是不可缺少的，直觀的呈現，畢竟可能落入語言上的遊戲而很難確定真正的純粹性。(真物不可得：意識的純粹性只能呈現不能把握，只能用烘托法，無法用直述法。)

(三)

南嶽石頭希遷禪師，投六祖落髮，稟旨尋思三年，方悟其意，逕往清原。³ 思和尚問曰：「子什麼處來？」

青原行思問石頭：你從什麼地方來？暗指：存有的本來真實面貌是什麼？運用一種語言遊戲中隱喻的手法。

師曰：「曹溪來。」

³ 本段出於《建中靖國續燈錄》、《佛光大藏經·禪藏·建中靖國續燈錄》版第一冊 P32-33。

石頭以「虛問實答」的手法回應青原行思，並且以曹溪二個字代表其個人法源，也就是其印證存有本真所在處。

思曰：「汝到曹溪得箇什麼？」

青原行思再質詢對方其法源的內涵與存有的關係為何？

師曰：「未到曹溪亦不曾失。」

石頭回答：沒有到曹溪也沒有遺失。意指：存有的本真，不會因為法源的給予與否而消失。表明石頭自己直悟存有本真的體證。

思曰：「若恁麼，何用到曹溪？」

行思再問：如果是這樣，幹麼去曹溪呢？深層意義：如果是這樣，你何必去取一個法源呢？再進一步的意義則是：青原行思要確認石頭是否能真實的掌握存有的本真。

師曰：「若不到曹溪，爭知不失？」

石頭回答：如果不到曹溪的話，如何知道，存有的本真是不會因時空改變或方法改變而消失的呢？深層意思是：石頭到曹溪乃是為了印證，存有的本真是不會因任合時空或個體因素消失的。任何的禪法都在證明存有本真的意義。

思曰：「象角雖多，一麟足矣！」

青原行思給予確認曰：方法（眾弟子）雖然很多，一個就夠了

（一麟足矣：禪的真正印證在存有的本真）而只要印證此內涵即是開悟也就代表了「禪」的全部，如此乃可說禪的全部是「悟」，悟的內涵即是洞見存有的本真。當然這也是對石頭的成就之肯定，認為只是得此一人，禪法即可興盛；如同馬祖道一所受的贊美是一樣的。

後居南嶽，傳正法眼。

（傳正法眼：傳遞正宗的法眼。此處的法眼之「法」即為「存有」的內涵，而此處則指運用禪法說明存有的本真。）

（四）

石頭大師所作〈參同契〉⁴，公元七五〇年完成，乃五言詩句，共二二二字古詩。目的為南北宗作協調全文為：

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	支派暗流注	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
四大性自復	如子得其母	火熱風動搖	水濕地堅固
眼色耳音聲	鼻香舌鹹醋	然依一一法	依根葉分布
本未頃歸宗	尊卑用其語	當明中有暗	勿以暗相遇
當暗中有明	勿以明相覩	明暗各相對	比如前後步
萬物自在功	當言用及處	事存函蓋合	理應前鋒拄
承言須會宗	勿自立規矩	觸目不會道	運足焉知路
進步非近遠	迷隔山河固	謹白參玄人	光陰莫虛度

⁴ 本段出於《祖堂集》、《佛光大藏經·禪藏·祖堂集》版第一冊 P183-184。

由此二二二字的導引，我們看到了一種綜合性的禪學風格在中唐時期誕生，同時也可以看出一種禪學型態出現了，進而可對其思想背作一較全面的回顧；這位生於廣東高要縣（端州高要），俗姓陳的大禪師，終其一生可說是一個長於靜坐沈思的哲學家，這使得洞山良价、曹山本寂、大陽警玄、投子義青、芙蓉道楷、宏智正覺、天童如淨、萬松行秀、永平道元等一系列的石頭—曹洞系禪師也都長於禪坐沈思。在世之時，唐皇帝曾向其問法，使其聲名更大；石頭青年時，到了江西吉安（吉州廬陵）的青原山靜居寺受教其師兄青原行思（原來石頭少年時曾受教於六祖）。石頭後再參另一位師兄：南嶽懷讓；使其禪法豐富，更成熟。石頭的眾弟子以「藥山惟儼及大顛和尚、天皇道悟」三者最為知名，並且更能進一步開延其法脈；本節引用的〈參同契〉與其另一著作〈草庵歌〉皆是其成代表名作。〈草庵歌〉中道：「吾結草廬無寶貝，飯了從容圖睡快，成時初見茅草新，破後還將茅草蓋。」此處吸收了唐詩如同王維一般的田園禪趣之美，某種程度上，王維與石頭〈草庵歌〉的文風乃可以看作是「文字禪」的基礎型態之所在，石頭在〈草庵歌〉中又道：「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，上乘菩薩信無疑，中下聞之必生怪」。這都明顯地開創了一種文學禪的意趣。

此外，〈草庵歌〉又可見：「青松下，明窗內，玉殿朱樓未為對/遇祖師，親訓誨，結草為庵莫生退/百年拋却任縱橫，擺手使行且無罪/欲識庵中不死人/豈離而今遮皮袋」⁵重視表現其心境與風骨的文句，總體而言，石頭禪法開創出最特殊的概念乃是在本段所引〈參同契〉中的「回互/不回互」，他個人的哲學立場《景德傳燈錄》卷 14 中⁶有云：「吾之法門，先佛傳受，不論禪學定精進，惟達佛之知見。即心即佛，心佛眾生，菩提煩惱，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，惟自心見，水月鏡像，豈有生滅，汝能知之，無所不備。」

這段文字，可以表述為一種繼承六祖的直觀主義道路，一種柏格森式的思想表現；其內容可轉述為：「其法門，是繼承前賢諸佛的法脈，不管是禪定或精進的功夫上，都是佛的內在知見，也就是純粹意識（心）的呈現，即是「佛」的內在屬性，具備純粹意識的所有存有者，無論是處於理性或感性的雜多，必當瞭解純粹意識與直觀是不受理性或感性雜多所影響的，也理性與感性皆基於同一個基礎；純粹意識與直觀這是一個超越時間性，超越空間性，超越綿延或分裂的所在；純粹意識的本質沒有染污或潔淨的問題，其本質即是完美的，一切具有純粹意識與直觀能力的存有者皆有相同的能力與內涵（凡聖齊同），並沒有等差之別；而其使用層面乃是無限定性的；這是超越「理性/一般意識/各種識的知覺能力」（離心意識），並且能夠掌握一切存有秩序的能力。

石頭禪與其說是繼承曹溪惠能，其實，他的禪風更接近牛頭禪，而石頭、牛頭更有一共同特色，即是吸收了道家玄學的內涵，這就使得其禪風的確不同於「荷

⁵ 出於《景德傳燈錄》卷 30。

⁶ 《景德傳燈錄》卷 14，《大正藏》等 51 卷 P309。

澤禪/馬祖禪」，也不同於略晚的「趙州禪」，這可以說是中唐時期建立完成的四種禪學型態，合盛唐的「神秀北宗禪」共有五種主要禪學型態，其後的五家七宗禪，其實皆在此五種型態中加以組合變化。而北宋的汾陽禪則是第六種型態，再加上南宗的宏智默觀禪及黃檗禪則共有八種型態。

石頭禪之所以特別，除了其以「曹溪/牛頭/玄學」三法合一，此外，其更吸收《肇論》而有本段的〈參同契〉亦是一個重要的因素，〈參同契〉的「回互/不回互」則是吸收了《法華經》以及法藏的華嚴十玄緣起理論。換句話說，石頭禪師乃開創了一種學問廣博的中國式禪學道路，他吸收了「易/道教/老莊/華嚴/天台/三論」等一切中國哲學在中唐以前可吸收於「存有論」的內涵，也就無怪乎他能下出「洞山/曹山/玄沙/雪峯/法眼/雲門/延壽/宏智/天童/萬松/道元」等一系列原創性的哲學家禪師。

石頭吸收《莊子》的痕跡在以下可看到：「問：如何是禪，石頭曰：碌磚，又問：如何是道？曰：木頭」。石頭禪把「禪/道」同等視之，認為其內涵乃是無所不在，是存有界的存有，也具體展現在每一個有生命或無生命的存有者自身之中。

馬祖道一曾對丹霞天然道說石頭禪風乃是「石頭路滑」；其實正是在說明本段的〈參同契〉中的「回互」理論風格，這是指在宇宙之中輪動互轉，圓融無確定性，一切平等對待；石頭使得禪更精緻化，具有「文化/學術」的氣味，禪自石頭起，向「王維 / 莊子 / 僧肇」的學者道路走去；那麼，曹洞禪出現後，能出現宏智正覺默觀禪與其《廣錄》中充滿高雅詩詞的風格也就不足為奇，法眼宗下能出永明延壽，雲門宗下能出明教契嵩等學問型態的禪宗使得禪成為上流社會的時尚亦即不足為奇；臨濟門下的黃龍禪雖然仍為馬祖座下所開，其實知名禪師乃是向石頭接近的；包括：黃龍惠南、東林常總、惠洪覺範的《石門文字禪》即是。

然而，如此的文化禪、學者禪，不管是雲門禪或黃龍禪，雖然在北宋受到知識分子的歡迎，但終究羣眾的力量更大；最終仍是楊歧禪和大慧禪才會受到大眾的喜愛。

而臨濟禪中少數如：「汾陽善昭，圓悟克勤、惠洪覺能」等近於文字禪的學者人物都是馬祖座下的少數，也都難以受大眾擁抱。

(五)

藥山惟儼這位石頭的主要繼承者與石頭的互動中，有一段對話呈現出石頭法門關於「坐禪」的重要性。

一曰師(惟儼)坐次，石頭睹之問曰：「汝在這坐麼」⁷

惟儼曰：「一切不為。」

石頭問曰：「恁麼即閑坐也。」

⁷ 同註 1 出處，第二冊 P738。

曰：「若閑坐即為也。」（惟儼表示，閑坐是積極地參與存有的彰顯活動）
石頭曰：「汝道不為，且不為個什麼？」（徹底地追問存有自身）
曰：「千聖亦不識。」（惟儼直接跳躍式地提出存有本真不以「識」去把握，而是默觀，坐忘般地內在式領受地把握存有本真。

結語

通過上述可見石頭禪師的禪法其實是包括了：「辯証法 / 直覺主義 / 語言遊戲 / 文字詩句 / 玄學思辨 / 存有的追問 / 解構方法 / 意識本質」等取向把握的交互使用。這個禪法形成了中國禪法的兩大主流之一，也構成了中國禪法中的八大型態或類型之一者。

參考書目

- 海德格，陳嘉映、王慶節譯，《存在與時間》，台北，桂冠，1993。
胡塞爾，張憲譯，《笛卡兒的沉思》，台北，桂冠，1992。
德希達，《聲音與現象》，北京，商務，2005。
德勒茲，于奇智、楊潔譯，《福柯·摺子》，長沙，湖南文藝，2001。
維根斯坦，涂紀亮主譯，《維特根斯坦全集》，石家莊，河北教育，2003。
黑格爾，賀麟譯，《精神現象學》，台北，里仁，1986。
《佛光大藏經·禪藏·祖堂集》
《佛光大藏經·禪藏·建中靖國續燈錄》
《景德傳燈錄》