試析洞山禪法之特質(下)

蔡日新

三、行功綿密 所詣無極

禪門中常有「臨濟將軍，曹洞士民」之說，可見，洞山禪法不但幽玄峭峻，圓融無礙，而且其行功還細密無間，無所不詣。石頭那套細密的應機施教作略，經藥山、雲巖兩代大德之傳承，到了洞山手裏已發展到了細密無間的地步。在這方面，洞山以後的傳人除了曹山對之略有補苴以外，其餘子孫幾乎只能承襲洞師之法統。從洞山接引學人的門庭施設之圓成至極亦可見出：中國南宗禪發展到洞山不祇是形成了具有中土特色的行持方式，而且也建立了富有中土特色的宗教理論。對於這一點，即使當時橫行天下的臨濟禪，在教理上與綿密圓融的曹洞禪相比，恐怕也有點相形見絀。

洞山禪法的門庭施設主要爲「四賓主」、「五位君臣」、「五位功勳」、「五位王子」，以及「三路接人」與對治「三種滲漏」等。下面姑從宏觀的角度上逐一說箇梗概，聊供方家是正，亦爲初機提供紹介性資料。

㈠四賓主。關於「四賓主」之施設，《洞山語錄》曾兩次提到。一次是洞山與其師兄僧密行腳至龍山，與馬祖門下的龍山和尚展開一楊機辨後，方與龍山應對「四賓主」㊼。

……師（洞山）曰：「和尚得何道理便住此山？」山（龍山）曰：「我見兩箇泥牛鬪入海，直至於今絕消息。」師始具威儀禮拜，便問：「如何是主中賓？」山曰：「青山覆白雲。」師曰：「如何是主中主？」山曰：「長年不出戶。」師曰：「賓主相去幾何？」山曰：「長江水上波。」師曰：「賓主相見有何言說？」山曰：「清風拂白月。」師辭退。

《洞山語錄》中的第二次提到「四賓主」，則是出諸洞山與學人的勘辨。

師問僧：「名甚麼？」僧曰：「某甲。」師曰：「阿那箇是閻黎主人公？」僧云：「見祇對次。」師曰：「苦哉苦哉！今時人例皆如此，祇是認得驢前馬後底爲自己。佛法平沉，此之是也。賓中主尚未分，如何辨得主中主？」僧便問：「如何是主中主？」師曰：「閻黎自道取。」云：「某甲道得即是賓中主，如何是主中主？」師曰：「恁麼道即易，相續大難。」師遂示頌曰：「嗟見今時學道流，千千萬萬認門頭。恰似入京朝聖主，祇到潼關即便休。」㊽

從以上兩則公案不難見出洞山門庭確有「四賓主」之施設，我們再讀雲巖付囑於他的《寶鏡三昧歌》，則會發現其卒章亦云：「但能相續，名主中主」。由此可見，「四賓主」爲洞上門庭施

設，當信然不誣。遺憾的是「四賓主」的名相，於此二則公案中尚未能全見，此其一；此「四賓主」與臨濟門下的「四賓主」是否相同，此其二。本此二疑，查宋晦巖智昭《人天眼目》卷三，其中對曹洞的這一門庭頗有一段詮說，茲錄於下。

（曹洞）「四賓主」不同臨濟。主中賓：體中用也；賓中主，用中體也；賓中賓：用中用，頭上安頭也；主中主：物我雙忘，人法俱泯，不涉正、偏位也。

由此可見，洞山的「四賓主」是師承於石頭「偏正回互」的禪學思想，旨在闡示禪之體用關係。而臨濟「四賓主」主要是師徒間的機辨作略，以測試師徒二人之悟境。二者間雖有某些局部的相通點，但其出發點與功用畢竟不同：曹洞之「四賓主」偏重於禪之體用間關係之研究，其側重點在禪的理論探索，屬於形而上的範疇；而臨濟的「四賓主」偏重於師徒間禪學修養的勘辨，它注重於禪教的實踐，屬於應用的範疇，它與曹洞之旨迥異。再說，臨濟「四賓主」所立的名相分別爲賓看主、主看賓、主看主、賓看賓，其名相也與曹洞不相同。

㈡五位君臣。「五位君臣」法門是洞山禪法的核心所在。當年雲巖先師作《寶鏡三昧歌》，祇是說「重離六爻，作正回互；疊而爲三，變盡成五」，但「五位君臣」法門的正式創立，還得數洞山禪師。語風圓信、郭凝之所輯之《洞山語錄》，載有洞山的《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。分明覿面別無眞，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。好手猶如火裏蓮，宛然自有衝天志。兼中到，不落有無誰敢和？人人盡欲出常流，折合還歸炭裏坐。

洞山所創立的「君臣五位」法門，可謂將石頭以來的「偏正回互」的禪學思想剖析得至微至細，也意味着青原禪的理論建設已登峰造極。良价門下的本寂對於乃師的「五位君臣」法門曾作過這樣的解釋：「正位即空界，本來無物；偏位即色界，有萬法形。正中偏者，背理就事；偏中正者，捨事入理。兼帶者，冥應衆緣，不墮諸有，非染非淨，非正非偏，故曰虛玄大道，無著眞宗。」[49]曹山還以偈頌與圓圈之黑白變化來標明五位，這些實質上也祇是指月因緣、止啼黃葉。若能逐句悟透洞上玄機語，則不難發現：「正中偏」乃初參禪道，乍遇禪之本體，其境界如「三更明月」，學人於道尚未全明，故猶隱猶懷舊日之嫌。「偏中正」乃於色界萬法之空有所認識，然不識其體，故有「迷頭認影」之失。「正中來」一位已至「無中有路」（於禪之體用均有所悟）之境界，但猶隔津梁，若能「不觸諱」（即明回互之理，能於千萬人中不向一人不背一人），便能步入虛玄大道。「兼中至」一位已臻於理事回互（兩刃交鋒），彼彼不傷，若能再向上一路，即會火中生蓮（於煩惱中證得菩提）。「兼中到」一位，眞正達到了體用圓融、不落有無，它是曹洞禪的最高境界。

站在禪法的細密上講，「五位君臣」比「四賓主」明顯地更趨綿密了，但二者間却又存在着「刀斧斫不開」的內在關係。《明安五位賓主》[50]云：「正中偏乃垂慈接特，即主中賓，第一句奪人也。偏中正有照有用，即賓中主，第二句奪境也。正中來乃奇特受用，即主中主，第三句人境俱奪也。兼中至非有非無，即賓中賓，第四句人境俱不奪也。兼中到出格自在，離四包，絕百非，妙盡本無之妙也。」明安之詮釋，說明了「五位君臣」與

「四賓主」之間的聯係，這說明了「四賓主」與「五位君臣」均是洞山禪學這箇有機整體的組成部分。

㈢五位功勳。站在禪的體用回互角度上而論，洞山立「五位君臣」法門；站在曹洞禪修學的功階次第上而論，洞山則立「五位功勳」。《瑞州洞山良价禪師語錄》載有他的「五位功勳」學說，茲錄如下。

師上堂云：「『向』時作麼生？『奉』時作麼生？『功』時作麼生？『共功』時作麼生？『功功』時作麼生？」僧問：「如何是『向』？」師云：「喫飯時作麼生？」云：「如何是『奉』？」師云：「背時作麼生？」云：「如何是『功』？」師云：「放下鑼頭時作麼生？」云：「如何是『共功』？」師云：「不得色。」云：「如何是『功功』？」師云：「不共。」⑤1乃示頌云：「聖主由來法帝堯，御人以禮曲龍腰。有時鬧市頭邊過，到處文明賀聖朝。淨洗濃粧爲阿誰？子規聲裏勸人歸。百花落盡啼無盡，更向亂峯深處啼。枯木花開劫外春，倒騎玉象趁麒麟。而今高隱千峯外，月皎風清好日辰。衆生諸佛不相侵，山自高兮水自深。萬別千差明底事，鷓鴣啼處百花新。頭角纔生已不堪，擬心求佛好羞慚。迢迢空劫無人識，肯向南詢五十三⑤2？

洞山的「五位功勳」理論，大慧宗杲曾作過注釋。茲略揀其義以次之：「向謂趣向事」，「奉乃奉承之奉」，「功即用也」，「共功謂法與境敵」，「功功謂法與境皆空」⑤3。筆者認爲：普覺對洞山「五位功勳」的解釋應當近乎是，由此可知，洞山所列的修禪的五箇階位分別爲向（入門）、奉（建立信仰）、功（向悟境上用功）、共功（力破色境）、功功（達到禪之了悟）。洞山將修禪之途徑歸爲五箇階位，這恐怕與他自己悟道的切身經歷有關。洞山出家後曾參靈默、南泉、溈山等師，均未契心，直至雲巖援《彌陀經》爲他開示「無情有性」，他方有省。當他辭師時，曾再度求雲巖開示，而雲巖祇說了「祇這是」三字，在沉吟良久後又叮囑他：「价闍黎承當箇事大須審細」。洞山此時的悟境殆近乎「共功」了，而他的徹悟乃是他涉水覩影之時，斯時方稱得上「功功」。要之，以五位來標明修禪之階位，是比較合乎禪悟階段性的規律的，同時也表明了洞山在堅持曹溪頓旨的同時，尚不棄漸修法門。

㈣五位王子。爲了表明「內紹」本自圓成，「外紹」有終有始，曹洞門庭設有「五位王子」。關於「五位王子」法門之施設，有的學者認爲出自曹山本寂，考諸禪史，這種可能也許不大。曹山對洞上禪法之發展，重在詮釋其「五位」學說，立「三種墮」，作《四禁偈》等，於《曹山語錄》及《傳燈錄》中並無曹山作「五位王子」之記載。而「五位王子」之偈頌却見諸石霜慶諸(807–888)的語錄中，且《傳燈錄》又明言慶諸「頌洞山五位王子」，這一歷史事實是不容忽視的。且洞山既能立「五位君臣」、「五位功勳」等法，其「五位」禪學思想已圓成至極，也就未見得立不了「五位王子」這一禪法。查《五燈會元》及《洞山語錄》，即知洞山與慶諸頗通往來，茲將其事略鈔錄如下。

師（慶諸）後避世，混跡於長沙瀏陽陶家坊，朝遊夕處，人莫能識。後因僧自洞山來，師問：「和尚有何言句示徒？」曰：「解夏上堂云：『秋初夏末，兄弟或東去西去，直須向萬里無寸草處去。』良久曰：『祇如萬里無寸草處作麼生去？』師曰：「有人下語否？」曰：「無。」師曰：「何不道『出門便是草』！」僧回，舉似洞山。山曰：「此

是一千五百人善知識語。」㊹

可見，洞山與這位同門異師之禪師一直保持着密切的聯繫。在《宋高僧傳》卷十二慶諸的傳記中，尚有「時洞山新滅，（慶諸）俄爲遠方僧侶圍遶，因入深山無人之境，結茅宴坐」之記載。這更可見出慶諸非獨與洞山交往甚厚，且禪風也與洞山大率相同。由此可知，慶諸的頌洞山「五位王子」，也不足怪。《五燈會元》載有慶諸的頌洞山「五位王子」的五首偈，每偈八句，而《人天眼目》卷三云爲慶諸出題，洞山作頌㊺，而於此卷中尚載有《石霜諸答「五位王子」》，茲錄如下。

如何是「誕生王子」？霜云：「貴裔非常種，天生位至尊。」如何是「朝生王子」？霜云：「白衣爲足輔，直指禁庭中。」如何是「未生王子」？霜云：「修途方覺貴，漸進不知尊。」如何是「化生王子」？霜云：「政威無比況，神用莫能儔。」如何是「內生王子」？師曰：「重幃休勝負，金殿臥清風。」

洞山的「五位」禪法，站在禪的體用關係上講有「君臣五位」；站在禪的修持階位上講有「功勳五位」；站在禪的「內紹」與「外紹」的關係上講有「五位王子」。洞山禪法的綿密至極，細入無間，由斯畢見矣。其門人本寂將其「五位」禪法加以整理，列爲《五位功勳圖》㊻。茲列於下，以見洞山禪法行功之密。

○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　未生隱棲　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

㈤「三路接人」以及對治「三種滲漏」。關於洞山的「三路接人」，《傳燈錄》、《洞山語錄》及《人天眼目》諸書均有記載。《洞山語錄》云：「師示衆曰：『我有三路接人：鳥路、玄路、展手』。」《人天眼目》卷三亦載有洞山門下一僧到夾山，言其師以鳥路、玄路、展手接人，後浮山圓鑑聞之，作偈曰：「不因黃葉落，爭知是一秋！」惜乎諸書於洞山此三種接人之施設皆語焉不詳，依其文獻揣摩，此三種接人方式應是針對不同學人的根機而設，亦即「三路接人」之目的乃在於廣接三根。對於鳥路接人，《洞山語錄》頗載有一則公案：

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，便是本來面目否？」師曰：「闍黎因甚麼顛倒？」云：「甚麼處是學人顛倒？」師曰：「若不顛倒，因甚麼認奴作郎？」云：「如何是本來面目？」師曰：「不行鳥道。」

由「直須足下無私（「私」一本「絲」）去」到「不行鳥道」，可以約略見出洞山此路所接的學人多爲上根利器。這類學人能識自性湛然圓滿，故只須「足下無私去」，便可頓超三界，無須反複開示。

對於「玄路」這一接機作略，文獻所載甚少。但從洞山的《玄中銘》似可窺出些影子來。諸如「寄鳥道而寥空，以玄路而該括」、「舉足下足，鳥道無殊；坐臥經行，莫非玄路」，即是其例。若細心體察洞山老人此中之意，此法門大率是教導學人不落有無、不涉理事，從而步入虛玄大道。蓋此類根機之學人往往於理或事有所背觸，故洞山設此路以接之。至於「展手」這一接人方法，燈錄及諸文獻實在無記載，若一定要查出箇端的來，但

《新豐吟》中有「行玄猶是涉崎嶇，體妙因茲背延促。殊不然兮何展縮，縱然得兮展泥玉」數語。若再細加揣摩，此中的「展縮」蓋與展手、縮手有關，蓋是奪人奪境、圓融理事的作略。因此，這一路之接人，大抵是針對下根學人而設，查《洞山語錄》，也確有一則接引下根學人之公案。

（洞山）垂語曰：「直道『本來無一物』，猶未消得他衣鉢。這裏合下得一轉語，且道：下甚麼轉語？」有一上座下九十六轉語，不愜師意，末後一轉語，始愜師意。師曰：「闍黎何不早恁麼道？」別有一僧密聽，祇不聞末後一轉，遂請益上座。上座不肯說。如是三年執巾瓶，終不爲舉。上座因有疾，其僧云：「某甲三年請益前話，不蒙慈悲，善取不得惡取去！」遂持刀向之云：「若不爲某甲舉，即便殺上座也。」上座悚然曰：「闍黎且待！我爲汝舉。」乃曰：「直饒將來亦無處著。」其僧禮謝。

從上座的連下九十六轉語不契，直至最後一轉語方契洞山旨，可以見出這類學人並非一撥即轉的根器。惜乎當時的師徒勘辨舉止不見諸文獻與圖像，否則，我們將會見出師徒間的展手、縮手，或抵掌等行動來的。再如那位偷聽僧，他三年後方於「惡取」中悟道，可見也不是一點即通的根機。由此可知，洞山所設「三路」之目的，旨在針對不同根機的學人施教，從而達到「善接三根，廣弘萬品」的目的。

洞山在設「三路接人」的同時，還曾開示學人治「三種滲漏」。《洞山語錄》[57]云：

師又曰：末法時代，人多乾慧，若要辨驗眞僞，有「三種滲漏」。一曰見滲漏，機不離位，墮在毒海；二曰情滲漏，滯在向背，見處偏枯；三曰語滲漏，究妙失宗，機昧終始。學者濁智流轉，不出此三種，子宜知之。

《人天眼目》卷三載有明安對此「三種滲漏」的解釋。他認爲：見滲漏是指「見滯在所知」；情滲漏是「情境不圓，滯在取捨」；語滲漏是「滯在語路，句失宗旨」。明安的注釋基本上是合符洞山本旨的。其實，洞山所說的「三種滲漏」，是完全可以從經論中找到理論根據的。查《大智度論》卷九，就見出洞山所本乃佛涅槃前告諸比丘的那段話。

從今日應依法不依人，應依義不依語，應依智不依識，應依了義經不依未了義。依法者，法有十二部，應隨此法，不應隨人。依義者，義中無諍好惡，罪福虛實故，語以得義，義非語也。如人以指指月，以示惑者，惑者視指而不見月。人語之言：「我以指指月，令汝知之，汝何看指而不視月？此亦如是。語爲義指，語非義也，以是故不應依語。依智者，智能籌算，分別善惡，識常求樂，不入正要，是故言不應依識。依了義經者，有一切智人，佛第一；一切經書中，佛法第一；一切衆中，比丘僧第一；布施得大富，持戒得生天，如是等是了義經。……

祇要讀完《大智度論》中的這段話，即可知洞山老人的對治「三種滲漏」是依經教而立義的。人之知見，往往囿於所知，故不能依法而依人，是之謂「見滲漏」；而人情又多向背，滯於取捨，故不能依智而依識（尤其在末那）；佛門文字，乃指月因緣，而學人往往滯於文字言句，而不能透過文字識其了義，故不能依義而依語。由此可見出洞山所對治的「三種滲漏」，不特於當時叢林很有針對性，而且又甚與大乘了義經旨相契。

綜上可知，石頭禪法發展到了洞山，其門庭施設已細入無間，其行功已綿密無比，它使得石頭傳授下來的禪法趨於系統

化、嚴密化、學術化。毫無疑問，石頭禪法的成熟在乎洞山；但也無庸諱言，洞山所創的這套密玄幽的禪學思想體系，一般學人是難以承嗣的。以故厥後的洞上禪法並無很大的發展，其法脈上也曾出現過氣如懸絲的狀況。比如他的第六代傳人大陽警玄，年至八旬尚未找到傳人，而寄書浮山遠禪師爲之擇器。站在宏觀的角度上來講，洞山對本宗禪學思想理論建設的功績是空前絕後的，但也因其格調彌高而知音難覓，以故造成了其後嗣不昌的結局。

四、格調高雅 拔類超倫

在中晚唐時期，尤其是在會昌法難之後，禪門中頗盛行呵佛罵祖、踢打棒喝，頗體現了叢林道風中「野」的特色。而身處這箇時代的洞山，且莫說呵佛罵祖，在他的禪教中幾乎連一點稍微過激的舉動也找不到。處在那樣一種叢林時代精神的大潮流中，獨有洞山能保持這種高雅的格調，使得其門庭拔類超倫於十方叢林之中。

禪宗南傳後，石頭門下的丹霞燒木佛，即露出了南禪將要朝樸拙粗獷的道風發展的踪跡。然而，在當時的叢林中，丹霞的上上機並未能風行。訖乎臨濟義玄從黃檗那裏悟到「佛法無多子」以後，便大開呵佛罵祖之風。他說「三乘十二分教皆是拭不淨紙，佛是幻化身，祖是老比丘。爾還是孃生已否？爾若求佛，即被佛魔攝；爾若求祖，即被祖魔攝。爾若有求皆苦，不如無事。有一般頹比丘向學人道：『佛是究竟，於三大阿僧祇劫修行果滿方始成道。』道流！爾若道佛是究竟，緣甚麼八十年後向拘尸羅城雙林樹間側臥而死去？佛今何在？明知與我生死不別」[58]臨濟之呵佛罵祖殆與洪州門下黃檗之宗風密切相關，但值得注意的是石頭門下天皇的子孫卻也捲入了罵佛的潮流之中。例如德山宣鑒在一次上堂時說：「我先祖見處即不然，這裏無祖無佛。達磨是老臊胡，釋迦老子是干屎橛，文殊、普賢是擔屎漢，等覺、妙覺是破執凡夫，菩提、涅槃是繫驢橛，十二分教是鬼神薄、拭瘡疣紙，四果、三賢、初心、十地是守古冢鬼，自救不了。」[59]由此足可見出，德山的罵佛比臨濟更爲激烈了。

非獨當時的叢林在言論上出現了過激的傾向，且在禪教方式上也趨向於粗野的作風。「道得也三十棒，道不得也三十棒」，德山之棒與當時的臨濟之喝，分別代表了中國南北叢林中的兩大派別。再如俱胝的斫指、南泉的斬貓、雪峰的放火等作略，爲叢林爭相效法，故爾禪門中的踢、打、踏、揮拳、掀床等作法之風行，更不是甚麼新鮮事了。這些粗獷樸拙的禪教方式，對於破斥學人的二執，激發他們自覺自證的信心，固然有所裨益；但長此發展下去，未嘗不使禪宗會日益遠離曹溪宗旨，也更遠離了釋迦宗門。

也就在中晚唐時期的禪宗急劇地朝「粗野」方向發展的同時，獨洞上一宗尚能堅持曹溪宗旨，保持高雅格調的禪風，卓立於叢林那烈焰衝天的粗野作風之中。驗諸《洞山語錄》，我們不祇是找不到一處對佛的不禮之語，而且也看不到一句對歷代先師不敬的言論。哪怕是與同參或學人的機辨，洞山之出語皆圓融文雅，殊無一處過激的言行。例如學人問洞師「蛇吞蝦蟆救與不救」，他祇說：「救則雙目不覩，不救則形影不彰」，其語氣如此平和紓緩，然已將禪之體用回互之理詳盡地開示於學人了。又如一官人語師曰：「三祖《信心銘》弟子擬注」，而洞老人的開示祇是一語「纔有是非，紛然失心。」[60]事實上，臨濟的「大機大用」對於禪宗的蓬勃發展雖然起了重要的作用，但更不容忽視

洞山一宗在叢林中所起的模範作用。洞山能在當時禪風偏激的潮流中不隨風而靡，而能獨善其宗，也許是他預見了禪宗若果長此發展下去則必將覆滅的必然結局。站在這箇意義上講，洞山對於整飭禪宗文化，挽狂瀾於既倒，是有着不朽的貢獻的。到了北宋，臨濟門下的黃龍慧南對這一時期的禪風，也頗有譏評：「談妙說玄，乃太平之奸賊；行棒行喝，爲亂世之英雄。英雄、奸賊、棒喝、玄妙，皆如長物，黃檗門下總用不着。」[61]由此返觀前代，洞上之功績灼然可見，特別是他於禪門「亂世奸雄」蜂起之時，能不懼宗門冷落，自潔其宗，顯得尤爲可貴。

洞山禪法格調之高雅，還表現在他能潛心研習佛法，且又不違世法，故其著述不但圓融二諦，且又文采斐然，體現了一代禪宗大德的高深學識，亦足可闢教內外認爲禪僧心無點墨之誣。由於洞山時代的禪門不重文字，故其著述存世者並不多，然與同時代的禪師相比，洞山的著述已是甚豐了。今以見諸文獻者計，則有《玄中銘》、《新豐吟》、《網要偈》、《五位君臣頌》、《五位功勳頌》、《自誡》、《規誡》及書札（《辭北堂書》）等，至於散見於機辨中的偈頌，姑不計於其中。綜觀洞山以上作品，若計其文體，則擅散文（《規誡》與辭親書等）與韻文二體之長。而韻文中若細分又有偈頌、銘箴之別；若以字數計，則有四言（《玄中銘》）、五言（《綱要偈》）、七言（《五位功勳頌》）與騷體（《新豐吟》）之別。若從語體風格上看，既有典雅的篇什（如《玄中銘等》），又有通俗的俚曲（如《五位君臣頌》等）。由是而觀之，洞山老人除了致力於洞山禪法的研究以外，還是一位兼擅各種文體的大德。且觀其《規誡》一文，語多駢儷，字字玉潤珠圓，蓋非一般文人所能爲。

夫沙門釋子，高上爲宗。既絕攀緣，宜從淡薄。割父母之恩愛，捨君臣之禮儀。剃髮染衣，持巾捧鉢。履出塵之徑路，登入聖之階梯。潔白如霜，清淨若雪。龍神欽敬，鬼魅歸降。專心用意，深報佛恩，父母生身方霑利益。豈許結託門徒，追隨朋友，事持筆硯，馳騁文章！區區名利，役役趨塵，不思戒律，破卻威儀，取一生之容易，爲萬劫之艱辛。若學如斯，徒稱釋子！

此段規誡文字，簡潔透徹，殊無贅字餘義。然詞駢語儷，整飭有序，若非嫻於操觚搦翰，但可望其蕭煙而不能入。由是可知洞山老人非特禪道修養高深莫測，文章技法亦非同尋常，堪稱有唐一代「郁郁乎文哉」（《論語·八佾》）的禪門大德。

但須值得注意的是，洞山老人的作文作偈，並非祇是在象牙塔裏做活計，他之偈文還很注重廣接三根。比如《五位君臣頌》這類偈子，其用語頗通俗，且用俚曲（大率類同當時的「十二時歌」）形式來寫，故便於在叢林中流通。我們再看他所開示學人的《青山白雲頌》：「青山白雲父，白雲青山兒；白雲終日倚，青山總不知。」[62]此偈用語淺顯，但淺顯的語言中卻含不盡之玄旨。本此宗旨，我們再看洞山老人其他文字典雅的文、偈，亦可見出其雅語中盡寓玄機，而並非騁文字以矯世干俗。即使文、偈中偶用典故，也不假雕琢，而是信手拈來，以明玄旨。且以《玄中銘序》中的這幾句話爲例吧：「……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！」這中間就分別引用了宋玉《對楚王問》與《漢書·王尊傳》中的典故[63]。但洞山老人此處用典，旨在示諸學人：能詣「事理俱融」之至境者，有如雪曲和者之寡，雷門布鼓之寢聲。如此用典，非但不違禪門玄旨，而且還能增添銘文之詞采，非洞山大手筆，蓋難出之。

以上但從洞山文、偈中舉其鱗爪，以窺其一斑，然且可以見出洞山一生文采。洞山之禪法，多見於以上著述之中，而以上著述又文（文采）道（禪法）兼備，足見洞山禪法不但格調高雅、超群絕倫，而且洞山也是一代難得的道學兼備的大德。

* * *

洞山禪法體用兼賅、理事圓融，無所不詣。區區短文，蠡測管窺，其見未免不類盲人摸象。然寒暑數載，涵詠洞山玄旨，偶有心得，輒筆錄之，亦不知是焉非焉。今援玄、圓、密、雅四字以說洞山禪法，不祈獨闢蹊徑，有所創見，但求不乖洞旨，有負聖賢，即於心足矣。所不逮者，惟方家正之。

注釋：

㊼《五燈會元》卷三《龍山和尚》之所載略同。

㊽此二處均參見《瑞州洞山語錄》與《筠州洞山語錄》。

㊾見《曹山元證禪師語錄》。

㊿㊸㊻見《人天眼目》卷三。

(51)此段文字日僧慧所校語錄與之略異。

(52)《華嚴經‧入法界品》載有善財童子次第南遊，參五十三善知識之事蹟，此處典蓋出此經。

(54)見《五燈會元》卷五慶諸傳，《洞山語錄》所載略同。

(55)《五燈會元》卷五慶諸傳云：「師頌洞山《五位王子》。誕生曰：天然貴胤本非功，德合乾坤育勢隆。始末一朝無雜種，分宮六宅不他宗。上和下睦陰陽順，共氣連枝器量同。欲識誕生王子父，鶴銜霄漢出銀籠。朝生曰：苦學論情世莫群，出來凡事已超倫。詩成五字三冬雪，筆落分毫四海雲。萬卷積功彰聖代，一心忠孝輔明君。鹽梅不是生知得，金榜何勞顯至勳？未生曰：久棲巖壑用功夫，草榻柴扉守志孤。十載見聞心自委，一身冬夏縑衣無。澄凝含笑三秋思，清苦高名上哲圖。業就高科酬志極，比來臣相不當途。化生曰：傍分帝位爲傳持，萬里山河布政威。紅影日輪凝下界，碧油風冷暑炎時。高低豈廢尊卑奉？王袴蘇途遠近知。妙印手持烟塞靜，當陽那肯露纖機。內生曰：九重密處復何宣？挂弊由來顯妙傳。祇奉一人天地貴，從他諸道自分權。紫羅帳合君臣隔，黃閣簾垂禁制全。爲汝方隅宮屬戀，遂將黃葉止啼錢。」

(57)《洞山語錄》、《景德錄》卷十五、《五燈會元》卷十三《洞山良价禪師》所載均同。

(58)見《鎮州臨濟慧照禪師語錄》。

(59)見《五燈會元》卷七《德山宣鑒禪師》。

(61)見《黃龍慧南禪師語錄》。

(63)「雪曲」見《文選》宋玉《對楚王問》：「客有歌於郢中者，其始曰『下里巴人』，國中屬而和者數千人；其爲『陽阿』、『薤露』，國中屬而和者數百人；其爲『陽春白雪』，國中屬而和者不過數十人；引商刻羽，雜以流徵，國中屬而和者不過數人而已。是其曲彌高，其和彌寡。」「布鼓」見《漢書‧王尊傳》「毋持布鼓過雷門」一語。顏師古注云：「雷門，會稽城門也，有大鼓，越擊此鼓，聲聞洛陽。布鼓，謂以布爲鼓，故無聲。」李商隱《爲舉人獻韓郎中琮啓》云：「抱布鼓以詣雷門，忽然聲寢」。布鼓與雷門大鼓相去天壤，後指不可買技於高手前。洞山此處引典，蓋言學人所詣玄旨之難，有如布鼓之音寢也。