略談曹洞宗五位頌的宗旨

臺大哲學研究所畢業榮獲美國佛教會密勒碩士論文提要

・陳榮波・

禪學是以「明心見性」爲主旨。目前，歐美各國對於禪發生很大的興趣，這可說是受到日本人鈴木大拙先生介紹的影響。鈴木所介紹，便是中國的禪宗。說起來很慚愧，我們對自己的文化遺產，不去加以發揚光大，竟然讓外國人來大談我們的文化，這怎能不令人感到難過。這是我寫此篇論文的動機，同時是我寫禪宗的最大嘗試。禪宗傳到現在，只存有曹洞和臨濟二宗，曹洞的五位頌尤具有哲學思辯的價值。我想從它來透視禪的眞正面目，以闡揚磨續我國的優良固有文化。

現在，我就五位頌的思想內容，扼要地說明於後：

一、禪與禪宗

「禪」，梵語叫做「禪那」（Dhyāna）。本來是指一種調身、調息、調心的靜坐（打坐）方法

，目的是使心安定下來，證入佛果，可說爲一種漸進的治心法門。如三無漏學之定，八正道之正定，六度中之禪定等皆是。至於我們要談的「禪宗」是否指此種意義而言呢？或者另有別種講法呢？雖然禪宗是從「禪那」衍變而來，但它具有獨特而高超的內容。它是用一種直指人心而透視本心的「外離相而內不亂」的頓悟法門。此派主張不必採打坐方式，只要當下體悟佛心，就可成佛。因此有人稱它爲佛心宗。

二、五位頌溯源

禪宗本來是直下明心，「言亡慮絕」，但爲了要「應機與法」，不能完全離絕語言文字。爲要接引學人，也不能不視學人的根機而施教。禪宗第五世洞山良价禪師，覺得懸能大師主張之「頓悟成佛」法門，不是尋常人所能做到的，於是就揭櫫「五位」的權宜方法，用以接引各種學人，而後又得大弟子曹山寂之弘揚，成了五派七宗之一的曹洞宗。此宗主要的思想淵源，是得力於石頭遷與雲岩晟兩人。

石頭遷的思想主要在於僅有二百二十字的「參同契」一文之中。此文是以「竺土大仙心，東西密相付」爲開端，終以「謹白參玄人，光陰莫虛度」爲結尾。主要是要指示吾人如何去體悟「萬物爲己」之妙用。

竺土即天竺的國土，大仙即是佛陀。所謂大仙心，即佛陀大徹大悟的心，亦即佛心，爲人人本具的眞性，故又名自性。本來佛陀說法，最要的只是「空」「有」二義。但二義非孤立，說有即須說空；說空亦須說有。因爲具備二義，才說得圓滿，也才能顯示宇宙人生的實相——此種相互關聯，無盡相關的體相，即參同契所謂「回互」，也即西洋哲學所謂辯證法。空有二義本是相貫，全體渾成，但後來學者議論橫生，宗派繁興。在印度則有宗以法相爲言，非空非不空，先破我法二執，後顯現圓成實性。空宗以法性爲言，直下明空，空到極處，非有非無，眞性自顯。有宗以非空對外，非不空對內。空宗則以非有對外，非無對內。兩宗不過顚倒次序以立言，究其義則一（佛初成道時，說「四阿含」，破衆生實我之執，但衆生因是又執法我。佛又爲說諸部「般若經」，說諸法皆空，但衆生又執法

空。佛因又爲說中道，以顯究竟）。

佛法最普徧的莫如淨土宗，最特殊的莫如禪宗。淨土從「有」說明這一義。禪宗便從「空」說明這一義。淨土普攝，禪宗便要「揀根器」，所以說「東西密相付。」淨土但持名念佛便可生西，禪宗則「非見性無由成佛。」「血脈論」說：「若欲成佛，須是見性。性卽是佛；若不見性，念佛誦經，持齋修戒，亦無益處。」參同契裏頭有一段話說「門門一切境，回互不回互；因而更相涉，不爾依位住」，回互是强調「理」、「事」之不一不二的道理。門卽六門，亦稱六根，與六塵相對。六塵亦稱六境，是和人的靈源發生關係的總樞紐。由於六門所受一切境，構成主觀客觀；而有宇宙森羅萬象，這宇宙羅萬象不出理、事二途。眞空是理，幻有是事，回互是相關聯的意思。回互的結果，則一塵可攝法界（卽全宇宙），法界盡散爲一塵。譬如從一滴水的體性，便可看到全宇宙的體性——一滴的水也是和全海水有關。參同契說的回互，對曹洞宗的「正偏回互」影響很大。例如「五位」頌中之「正中偏」與「偏中正」，以及「偏中至與兼中到」，莫不具有回互的作用。

雲巖晟的「寶鏡三昧」一篇，字句也很少（僅三百七十六字），但其內蘊禪意頗深，可與老子道德經相媲美。據說它是曹洞宗祖師洞山良价，從雲巖晟先師處得之而密授於曹山寂。

此篇是說明人皆有佛性（眞性），只要善護此佛性（慧能稱之爲自性，一般禪宗術語叫做本地風光或本來面目），永保淸淨，如明鏡一樣，便一生受用不盡了。例如文中提到的「夜半正明，天曉不露」以及「銀盌盛雪，明月藏鷺，類之弗齊，混則知處」等句都是曹洞宗「正偏互叶」的有力例證。

三、五位頌要義

禪宗大德的著作，除參同契外，給中國思想界影響最大的還有「五位頌」和「四科簡」。「四科簡」爲臨濟義玄所作，原文是：「奪人不奪境，奪境不奪人，人境俱奪，人境俱不奪。」這四句可說是四種應機說法，覩求道的根器如何，把這四種的看法，讓他去觀察認識宇宙萬事萬物。宇宙是有「差別相」，從「差別相」悟到平等的「一相」。因

爲一法散爲一切法，一法又攝一切法。所以差別卽是平等，平等卽是差別。「奪人不奪境」，就客觀說，只見宇宙，不見人。「奪境不奪人」就主觀說，只見人，不見有宇宙。「人境俱奪」，就是不執滯於人境，這已較前二者達進一步的超絕，但還非究竟，因爲猶屬有意作爲而不是「本地風光」。人境俱不奪，不執於人境，又不掩蔽而達超絕境地。

五位頌的作者是誰，到現在還沒有定論。所謂五位便是：「正中偏，偏中正，正中來，偏中至，兼中到。」每「一位」都是用以說明佛法中一派的學說，也可說每「一位」都在說明一派的立場。洞山良价拿「正」「偏」「兼」三「位」闡明宇宙人生的眞理。「正」是就理體說，「偏」是就「事相」說，「兼」則包擧理事各方面而言。「正中偏」，「中」卽中道，這是說平等的理體就是差別的事相。「偏中正」是說差別的事相，卽是平等的理體。「正中來」是說理體的妙用。理體不是現象的事相，而現象界的事相不能不依靠理體，但它却能表顯理體的功能。「偏中至」是說差別的事相，不是平等的理體，但能參平等之化育。「兼中到」是超越一切對待的境界，也卽是體相一如的境界。非正非偏，亦正亦偏。用心經的話來說：第一句，「空卽是色」；第二句，「色卽是空」；第三句，「空卽是空」；第四句，「色卽是色」；第五句「非空非色，亦空亦色」，完全是一種圓融無礙的妙境。

我們知道曹洞的五位頌是接引學人的方便法門，作爲人之精神開悟的五個階段。它的種類很多如洞山的五位正偏，五位功勳，曹山寂的五位君臣，石霜慶諸的五位王子，以及與五位有關者，如洞山良价「四賓主」、長蘆了「四轉功」、巖頭全豁「四藏鋒」、太陽玄「三句」、天童覺「四借」等等。現在，我謹以代表性的洞山良价「五位正偏」與曹山寂「五位君臣」說明如下：

一、洞山價的五位正偏

(1)**第一階段**（正中偏）：洞山五位頌：「正中偏，三更初夜月明前，莫怪相逢不相識，隱隱猶懷舊日嫌。」其圖象爲黑多白少「◓」，黑處就是「理」，白處就是「事」，此位具有一分智德，表示人之自我發現的開始，猶如在三更初夜相逢時，不

免有舊日之嫌而不敢相識之味道。

(2)**第二階段**（偏中正）：洞山頌：「偏中正，失曉老婆逢古鏡，分明覿面別無眞，休更迷頭猶認影。」其圖象爲白多黑少，「◎」，發大行，欲透過虛幻的現象界而證悟道體，這是自我反省的超昇。上述兩個階段表示智行上下回互，以顯示智悲之妙。

(3)**第三階段**（正中來）：洞山頌：「正中來，無中有路隔塵埃，但能不觸當今諱，也勝前朝斷舌才。」這一階段，已由叡知轉爲意志的作用，不再屬於叡知作用了。假如一個學人到了此位，便已完全進入「正位」（本體界）。此種悟境，只能心證，不能言傳。但此位具有雙重意義：一、前半部是「轉功就位」，由般若智證入法身。二、後半部是「轉位就功」，已具有自度自救的能力，欲從本體中轉身出來，爲衆生而說法，但尚未到達現象界來。其圖象爲圈內黑相「⊙」。

(4)**第四階段**（偏中至亦作兼中至）頌：「兩刃交鋒不須避，好手猶如火裏蓮，宛然自有冲天志。」在這一階段中，是體用並至，縱奪互用，眞正地到現象界來，去體驗「煩惱卽菩提」的眞諦。其圖象爲純白之相「○」。因爲此相中有黑有白，而「以黑白雙照，故成純白」（寶鏡三昧語）。

(5)**第五階段**（兼中到）：洞山頌：「兼中到，不落有無誰敢和，人人盡欲出常流，折合還歸炭裏坐。」此階段與前一階段不同。因爲前一階段是以體涉用，而此一階段是攝用歸體，外不住萬行，內不住一心，功位齊泯，還元合體了。此一階段是學人的精神發展達到最高峯。其圖象爲純黑之相「●」。因爲此相中無黑無白，而「以黑白雙亡，故成純黑也。」（寶鏡三昧語）上述第四與第五兩階段，具有上下回互，以盡隱顯之妙。

綜合上面所說，在曹洞的五位中，前二位，是悟道前漸修的工夫，屬於叡知的，而「正中來」一位是證入涅槃之境地或稱爲「空界」，是由叡知到意志的轉捩點，至於後二位是悟道後之保任或護持的功夫。尤其是「兼中到」一位之完成，才眞正實踐佛陀大智大悲的圓融無礙的究竟涅槃。

二、曹山寂的五位君臣

曹山寂的「五位君臣」是針對洞山良价的「五位正偏」而加以發揚光大。據五燈會元曹山章上說：

「師因僧問五位君臣旨訣。師曰：『正位卽空界，本來無物，偏位卽色界，有萬象形，正中偏者，背理就事，偏中正者，全事入理，兼帶者，冥應象緣，不墮諸有，非染非淨，非正非偏。』故曰：『虛玄大道，無著眞宗，從上先德，推此一位最妙最玄，當詳審辨明，君爲正位，臣爲偏位，臣向君是偏中正，君視臣是正中偏，君臣道合，是兼帶語。』」

上述一段話是曹山寂禪師「五位君臣」的來源。他是從本體上，來談洞山五位正偏之意義。而洞山是從作用上，爲人說起五位。因此，他們兩者的說是各有旨趣，不盡相同。那麼，我們不能以曹山寂的談論順序：「君」、「臣」、「臣向君」、「君視臣」、「君臣道合」等五位來配示洞山價的五位——「正中偏」、「偏中正」、「正中來」、「兼中至」、「兼中到」，否則就會失去曹山寂立「五位君臣」之本意。曹山寂的「五位君臣」的內容，可與洞山的「五位正偏」相通的，因篇幅關係，不能加以詳述。現只把它們的關係列表如下：

洞山价：正中偏　偏中正　正中來　偏中至（亦作兼中至）兼中到

曹山寂：君位　臣位　君視臣　臣向君　君臣道合

四、五位頌的辯證法

曹洞宗五位的辯證法，可以追溯於六祖慧能大師。他所提出「出語盡雙，皆取對法」（六祖壇經語），是禪宗辯證法的開端，這種辯證方法，傳到五世洞山集其大成，提出「五位」說，確可與西方大哲學家黑格爾（G.W.F. Hegel 1770—1830）相提並論。他的辯證程序是這樣的：他首先提出「正中偏」一位是表示人初生有一種「知有」（卽認知眞理）的能力，向外尋求眞正的道體，這就是黑氏所說的「正」（Thesis），到了「偏中正」一位時，就感覺到自己尋求都不是，而後覺悟到眞正的道體（自性），不像前一位那樣的「騎驢覓驢」，只要在內心中，去求證悟就可以了。於是就努力去參究，去證佛果，終會有雲散天晴的一日，這就是黑氏所說的「反」（Anti-Thesis），可說是「正

中偏」一位的一種否定作用；然後到了第三位「正中來」時，前二位眞正契合於「眞空」之中，證入道體，這就是黑氏說的「合」（Synthesis）。接著，再以「正中來」一位作爲新的「正」，由大智起大悲，從道體中轉身出來，以進入於現象界，起妙有的救世心腸，但還未到現象界普度衆生。等到從道體出來後，眞正進入現象界，以勘驗自己眞實修行功夫之深淺如何，洞山便叫做「偏中至」一位，但這一位是從聖入凡，而爲世人現身說法。如果對前一位（正中來）講，可視爲一種「反」的超昇作用。進一步地說，假如我們已爲人服務，任務完成後，再由現象界返回到本體界來，消融相對的關係，以期「悲智雙運」的無餘涅槃，此位相當於黑氏最終的「合」——「絕對理念」。照道理說，如果你自己眞能達到「兼中到」一位，你就是佛，就是釋迦牟尼。

雖然曹洞的五位具有黑氏思辯的內容，但不像黑氏自縛於思辯之中。因爲它的目的在於實證與實踐。假如你已證入了道體，就可把這權宜的方便法門——「五位」捨棄，而不再執着於五位了。

五、五位頌的宗旨宗風

上面已經講過曹洞宗的五位是一種權宜方法，有如指月之指，捕魚兎之筌蹄。至於它的宗旨是指什麼呢？據湛然老人在心燈錄一書上說：

「洞山五位宗旨不難看，祇要會得這聽法的人，其正偏、君臣、功勳、內紹、外紹，則一瀉而下；蓋洞山之意，乃借五位逼出最上一位，下語要忌觸諱，當機要貴回互。蓋要你誓刻忘却此五位，在下語當機時，又要忌諱回互，則此最上一位，不但不能忘却，而且相應矣，總是教你綿密保任此我。」

從上面一段話，可看出曹洞五位，在於用回互的作用，叫人眞正體悟此自性，然後好好地護持它。它主要在於叫我們能夠在每一位中，確實認得出此眞我，便能入能出，縱橫自在了。所以，曹洞宗的五位宗旨是說一個人證入本體界（正），而不死於本體界（玄），同時在現象界（偏）中，不能死於現象界（物）而役於物；像這種「正不立玄、偏不附物」的思想，就是曹洞所主張「正偏互叶」的

內容。

至於它的宗風，我想舉曹山寂一則公案說明：

「僧問：『學人通身是病，請師（曹山）醫。』師曰：『不醫。』曰：『爲什麼不醫？』師曰：『教汝求生不得，求死不得。』」（見撫州曹山元證禪師語錄）

此句是說生與死是相對性的東西。因爲有了生死的執着性，才有求醫的欲念。假如能證入眞空，把生與死相對性的欲念忘掉，何必去求醫呢？從這個代表性的例子，可看到曹洞宗的宗風是言語細密，機鋒穩健，親切教誨，以顯其回互之作用。但是此派還用語言文字（如五位）來接引人。因此，在佛學上只能算爲「半提」，而五祖法批評爲「馳書不到家」，就是指此而言。

六、結　語

中國禪宗始於達摩，成於慧能；到了五代時，始興起五宗七派，爲了接引不同根器的人，才提出各種不同的方便法門，如曹洞的五位，臨濟的四料簡，潙仰的九十六圓相，雲門的三句，法眼的六相，莫非想在日常生活的一機一境上，指物傳心，斬除人們的執着性，以明心見性，眞實體悟人生之究竟。可是，後來傳到宋末，就有很多人（如高峯原妙、中峯明本禪師），便執着身心現前，當作禪機，落於窠臼，這是禪宗所產生的流弊。又如目前有一些人視披頭、嬉皮也是禪道，這是大錯特錯的。

雖然，禪宗在意境上，不必拘於一格，但其目的在於覺悟自己的佛性。假如吾人能充分發揮自己的覺性，則幸福才眞正屬於你的。

因此，我們研究禪宗學，不要執着於語言文字，應該由「文字般若」，而「觀照般若」，進而「實相般若」，才能體味禪的精髓。最後，我覺得禪宗之强調自我人格的圓滿實踐，對目前時代的瘋狂病，可說是一劑心靈的淨化作用（Purif-cation）。假如說，我們要拯救現代文化的危機，同時要使現代人眞正找到人生的意義與價值，中國禪宗確能擔當起時這一代的使命。

編者按：本篇原文第三章中，引洪覺範、永覺元賢諸師的說法，其中多為卦文，且未加闡釋，稍嫌艱深。因本刊為一般大專青年讀物，為求讀者易於了解起見，經徵得原作者陳榮波君同意，略去原第三章，並稍加刪節補充。