

石头希迁《参同契》的禅法特征探析

冯 川

石头希迁（公元700—790年）在其代表作《参同契》中以“明暗”等一系列相对概念建构起一个极富辩证色彩的禅学体系。本文根据希迁的整体禅学思想及禅宗史料中的相关内容，对《参同契》中“明暗”等辩证禅学概念的理论、实践内涵进行解析，探究其与慧能“三科三十六对法”的源流关系，认为《参同契》通过提出“明暗相对”的禅观方法与“回互不回互”的禅法主张，将超验层面的心性本体与现实层面的经验认知两个维度交融共构于自身的禅学体系，强调以圆融、辩证的视角同时观待事物的共性与个性。与禅宗其他派别相比，希迁的石头系禅学尤其重视对诸法差异性和特定性的细密阐发，展现出强烈的思辨气质。此外，希迁《参同契》的部分文句使用了《周易参同契》等道教、玄学的术语和概念，在语言表达上具有一定的中国化色彩，但其内容实质严格地保留着佛教的理论内涵，本文对此现象作了考辨。

关键词：石头希迁 参同契 明暗 回互 南宗禅

作者 冯川，中国人民大学佛教与宗教学理论研究所博士后。

石头希迁（公元700—790年）是禅宗石头系法脉的创立者，也是慧能之后南宗禅传承发展史上具有承前启后意义的重要代表人物。据《祖堂集》《景德传灯录》等禅宗灯史所载，希迁有《参同契》和《草庵歌》两篇讲授禅法的偈文传世，前者尤具代表性，奠定了“石头禅”的禅学基调，是曹洞宗等后世石头系法脉所宗的开山之作。

目前，国内外学界对石头希迁的研究并不少见，然而，有关《参同契》的专题研究却为数甚少。我国内地学者通常着眼于《参同契》之“回互”禅学，多从禅宗心性学和华严学圆融教义等角度对其进行解释。^①中国台湾学者较关注《参同契》禅法的“融合”特点和“中国化”现象，侧重于探究其与玄学、道教等中国传统文化的关联。^②日本学者则较为重视石头与马祖两系禅宗法脉在禅学内涵上的区别，且多从曹洞宗禅法源头的角度将《参同契》《宝镜三昧歌》和《五位显诀》三者结合起来进行整体研究。^③本文拟在前贤研究的基础上进一步探究希迁《参同契》的禅法特征，如对《参同契》中以“明暗”为核心的禅学辩证法之理论、实践内涵进行辨

-
- ① 杜继文、魏道儒：《中国禅宗通史》，江苏古籍出版社，1993年，第283—287页；毛忠贤：《试析石头之〈参同契〉及其“泯绝无寄”禅》，《江西社会科学》2003年第3期，第21—28页；伍先林、刘渊：《石头希迁的回互禅学》，《宗教学研究》2015年第3期，第119—125页。
- ② 静华：《论佛教曹洞宗与〈参同契〉、〈易经〉之关系（一）》，《内明》1993年第7期，第11—19页；吴良俤：《试论希迁大师〈参同契〉的融合色彩及其对后世佛学发展的启迪》，《内明》1996年第7期，第25—32页。
- ③ [日]佐藤俊晃：《曹洞宗教团史における参同契・宝鏡三昧》，《印度學佛教學研究》39（2），1991年，第732—735页；[日]小川隆著，何燕生译《语录的思想史——解析中国禅》，复旦大学出版社，2015年，第63—66页。

析；根据《参同契》对诸法“回互不回互”的认识论、范畴学阐释，揭示石头系禅法的细密性、思辨性特点，并比较其与马祖系禅学的区别；同时，梳理《参同契》中“明暗”等禅学辩证法的源流始末，考察其对慧能“三科三十六对”禅法的吸收和创造性继承，及其中国化现象等。

日本学者椎名宏雄以《祖堂集》中所载《参同契》为底本，通过与《景德传灯录》《人天眼目》《禅门诸祖偈颂》《参同契不能语》《参同契吹唱》所载5个版本的对照，将《参同契》全篇进行了校释。兹将其校本的繁体字转为简体，加标点录于下，作为本研究所依范本：

竺土大仙心，东西密相付。人根有利钝，道无南北祖。
灵源明皎洁，枝派暗流注。执事元是迷，契理亦非悟。
门门一切境，回互不回互。回而更相涉，不尔依位住。
色本殊质象，声源异乐苦。暗合上中言，明暗清浊句。
四大性自复，如子得其母。火热风动摇，水湿地坚固。
眼色耳音声，鼻香舌咸醋。然于一一法，依根叶分布。
本末须归宗，尊卑用其语。当明中有暗，勿以暗相遇。
当暗中有明，勿以明相睹。明暗各相对，譬如前后步。
万物自有功，当言用及处。事存涵盖合。理应箭锋住。
承言须会宗，勿自立规矩。触目不见道，运足焉知路？
进步非远近，迷隔山河耳。谨白参玄人，光阴勿虚度。^①

一、希迁《参同契》中“明暗”的禅学内涵辨析

“明暗”是《参同契》中的一对核心概念——以“明暗相对”的禅法作为贯穿全篇的方法论与主线索，全文开阐出“门境”“根尘”“性相”“本末”“尊卑”“理事”等一系列“相对法”，这些“相对法”共同构成石头希迁极富辩证色彩的禅学体系。因此，在解析《参同契》的禅学理论时，对“明暗”的正确理解尤为关键。目前，学者们一般根据《参同契》中“灵源明皎洁，枝派暗流注”一句，将“明、暗”分别与“灵源、枝派”相结合，从“心、物”或“理、事”的角度将“明”、“暗”理解为“明洁、清静”和“暗昧、污染”。^② 这样的解释大体上与明末曹洞宗高僧永觉元贤（1578—1657）《参同契注》中的观点一致：“灵源，心也，本不落名言，因明而见其皎洁；枝派，事也，本无有实体，因暗而见其流注。”^③ 吕澂先生等则从希迁表述禅法之语言文字的角度，将“明、暗”解释为表达心性语言的“明白”与“隐晦”。^④ 然而，《参同契》作为一篇指导“参玄（即参禅）”的著作，根据希迁的整体禅学思想，及禅宗灯史文献中的相关内容，“明暗”除了具有上述概念性的理论意义外，还具有一个非常重要的面向，即禅宗“明心见性”所强调的实证体悟内涵。如《景德传灯录》载希迁上堂开示禅法云：

汝等当知，自己心灵，体离断常，性非垢净，湛然圆满，凡圣齐同，应用无方，离心意

① 繁体字原校本见〔日〕椎名宏雄：《「参同契」の性格と原文》，《宗学研究》（23），1981年，第192—193页。

② 杨曾文：《唐五代禅宗史》，中国社会科学出版社，1995年，第297页；吴良俤：《试论希迁大师〈参同契〉的融合色彩及其对后世佛学发展的启迪》，《内明》1996年第7期，第27页；伍先林、刘渊：《石头希迁的回互禅学》，《宗教学研究》2015年第3期，第121页。

③ （明）永觉元贤：《洞上古辙》卷上，《卮新续藏》第72册第536页上。

④ 吕澂：《中国佛学源流略讲》，中华书局，1979年版，第239页；杜继文、魏道儒：《中国禅宗通史》，第284页。

识。三界六道，唯自心现。水月镜像，岂有生灭？汝能知之，无所不备。^①

该段落中，远离“断常”“垢净”的“自己心灵”之本体，即是《参同契》中的“灵源”，其实质则为禅宗“明心见性”所要参悟的心体。引文称，该心体“离心意识”，因此不是一种思维性的意识状态，而是禅者断除意识分别后直观体悟到的实证境界。希迁称，这样的心体“湛然圆满”，如“水月镜像”，三界六道皆由其显现，意为一种澄彻、明洁的超然觉照境界——《参同契》中“灵源明皎洁”的“明”即指此种澄明的心境。为阐释心性之明觉，希迁还以“圆镜”作喻，如《祖堂集》中所载希迁阅读《肇论》后的感述：

……圣人无己，靡所不己；法身无量，谁云自他？圆镜虚鉴于其间，万像体玄而自现。

境智真一，孰为去来？至哉斯语也！^②

《五灯会元》把这段感悟当作希迁创作《参同契》的动因：“师（希迁）因看《肇论》，至‘会万物为己者，其唯圣人乎’，师乃拊几曰：‘圣人无己，靡所不己；法身无象，谁云自他？圆镜虚照于其间，万像体玄而自现……遂掩卷。’”^③希迁深受《肇论》（《涅槃无名论》）的启发，阐述了“万物一体，自他无别”的禅悟境界。此处，希迁将所悟得的心性或法身比作“圆镜”，在如镜显像的禅观中，禅者照见万事万物皆根源于同一个深玄的本体，并自然地在圆镜般的心灵中显现形象。希迁的再传弟子云岩昙晟（781—841）继承了这种“镜观”的禅法，并将其演化为“宝镜三昧”^④，其《宝镜三昧歌》开篇两偈为：

如是之法，佛祖密付。汝今得之，宜善保护。

银盘盛雪，明月藏鹭。类之不齐，混则知处。^⑤

第二句偈形容禅悟实证中的心境体验，犹如银碗中盛着白雪、明月里藏着白鹭般皎洁、清明；同时，以开悟之“本心”观察现实事物，则可明晰地鉴照出相混相杂之不同物类的本源差别所在。总之，希迁与其门人皆把开悟后的心体描述为澄明、清澈、可鉴照万物的觉照状态。希迁将这种“明”的觉受比作“圆镜”，而云岩、洞山则进一步将其演化为“宝镜三昧”的禅法。可见，“明”不仅仅是理性思维层面上的佛理概念，还有禅行三昧的实证体悟意义。

在唐宋禅宗史料中，“明”也是经常被禅师们使用的一个禅学术语。临济宗创始人临济义玄禅师（公元？—867年）称开悟后的心灵为“无一个形段历历孤明”^⑥，即没有具体形象和对立的明性体验。宋代临济宗禅匠圆悟克勤（1063—1135）在《碧岩集》中对希迁《参同契》的“明暗”解释道：

《参同契》云：“当明中有暗，勿以暗相睹。当暗中有明，勿以明相遇。”若坐断明暗，且道是个什么？所以道：心花发明，照十方刹。盘山云：光非照境，境亦非存；光境俱忘，复是何物……^⑦

圆悟直接将“明”解释为开悟后的心性光明，而“暗”则是心光所照之“境”。

① 《景德传灯录》卷14，《大正藏》第51册第309页中。

② 《祖堂集》卷4，中华书局，2007年，第196页。

③ 《五灯会元》卷5，参见苏渊雷点校本《五灯会元》下册，中华书局，1984年，第255页。同时参见《卮言续藏》第80册第108页中。

④ 《筠州洞山悟本禅师语录》载洞山良价之言：“吾在云岩先师处亲印宝镜三昧”（《大正藏》第47册，第513页下），学界一般据此认为“宝镜三昧”由云岩昙晟所创；也有学者认为“宝镜三昧”是洞山良价所创的禅法。本文对这一问题不作具体考辨，将“宝镜三昧”作为云岩、洞山等石头系早期禅师和曹洞宗先驱的禅思想。

⑤ 《筠州洞山悟本禅师语录》卷1，《大正藏》第47册第515页上。

⑥ 《镇州临济慧照禅师语录》卷1，《大正藏》第47册第501页上。

⑦ 《佛果圆悟禅师碧岩录》卷9，《大正藏》第48册第211页中。

总之,《参同契》中的“明”与“暗”,不只是像永觉元贤和当代学者们指出的那样分别表达了“理、空、本、平等、清净”与“事、有、末、差别、染污”等义,在石头系禅法和禅宗实修体悟的语境下,还具有不可忽视的禅悟实践内涵,是禅师们躬身体验到的直观心境。以此观点来诠释“灵源明皎洁,枝派暗流注”,其理论和实践意义则非常清晰——禅者开悟后的心性体验,如澄明、朗照的“灵源”,它即是性空、平等的万法本体;以此超验的心体为中心,再将视域投向客观存在的万事万物,使心之明性延伸至整个现实经验领域,则构成了“由明向暗”的视域转换,这一过程如同从“灵源”中暗暗派生出一条条支脉,架构起心性本体论与实践认识论两个维度交叠的特殊禅观。“明”所指的是心性本体论的超越层面,“暗”则指诸多经验事实构成的现实认识层面。其中,“明”为本,属“心真如门”,为第一义谛;“暗”为末,属“心生灭门”,为世俗谛。同时,“明”与“暗”并非两个隔绝、孤立的平行理论空间,而是由“明”向“暗”延伸的交叉视域。由此可知,“明暗互彻”的禅学思想与实践主张,提示禅者既要明悟超越性的心性本体,又要在此基础上“明中有暗、暗中有明”地去认识现实世界中客观存在的一切差别事物和现象,从而实现对超越层面与现实层面的双重观照——这正是《参同契》的“明暗”所要表达的禅学主旨,此种高度辩证的禅风也是石头禅的宗风所在。

二、“回互不回互”——《参同契》禅学的分析性特点

前文已详细论述《参同契》中的“明暗”之旨。在“明暗交彻”的禅法基础上,希迁又提出一种“回互不回互”的禅学方法论,如《参同契》云:

门门一切境,回互不回互。回而更相涉,不尔依位住。

这里的“门、境”即指“根、尘”。由“门境相涉”所产生的一切认识现象,从“回互”的角度而言,可全部交互、融通于统一的心性本体中;从“不回互”的角度而论,由不同的根尘接触所起的差别认识现象,各各住于自位,不相混杂。日本学者冈田宜法对此总结道:“若就实体上看,因一切是一灵源之分化,故存在着回互交涉;可是就现象上看,却存在一个个独立的相状与意义。”^①目前,学者们对希迁《参同契》禅法的关注多聚焦于“回互”的一面,多以华严学“理事圆融”的教理,或从般若空观的角度对其进行解释^②;然而,《参同契》着重阐释的“不回互”诸法,恰恰是希迁的石头系禅法区别于禅宗其他派系的禅学特质所在。例如,《参同契》云:

四大性自复,如子得其母。火热风动摇,水湿地坚固。

眼色耳音声,鼻香舌咸醋。然于一一法,依根叶分布。

希迁借用了老子“归根复命”的说法,将提炼、归类“四大种”之不同属性的“复性”过程比作“子得其母”。接着,又巧妙地运用“根叶分布”的比喻,阐释了不同的“根”与“尘”——感觉器官与经验对象——之间特定的相对关系,犹如不同枝干上生长的不同树叶,严格地一一对应,不相混杂。如此,通过对客观存在与经验认知的差异性和特定性阐释,希迁在《参同契》中构筑了一个简要的“存在—认识论”体系,这一体系尊重现实经验中的客观事实和认知规律。值得注意的是,希迁同时还坚持禅宗的唯心论,如云:“三界六道,唯自心现”,又云:“境智真一,孰为去来”,可见,希迁禅思想的“存在论”与“认识论”是彻底合一的——

① [日] 冈田宜法:《禅の书》,东京:春阳堂书店,1939年,第125-126页。

② 戢斗勇:《简论石头禅的“回互”说》,载王兴国、徐荪铭主编《石头希迁与曹洞禅》,岳麓书院,1997年,第109-112页;毛忠贤:《试析石头之〈参同契〉及其“泯绝无寄”禅》,《江西社会科学》2003年第3期,第26页;伍先林、刘渊:《石头希迁的回互禅学》,《宗教学研究》2015年第3期,第120-124页。

“境”或“事”并非独立于主体认识之外的客观存在，而是心性范围内的认识对象。基于这种辩证的禅学理念，希迁一方面从“参同”的角度，将一切内外诸法“境智不二”地归摄于统一的心性本体中；另一方面又从诸法各住本位的“不回互”角度，强调每一“存在—认识”现象的独特性和差异性。因此，《参同契》的禅学主张不仅要求禅者明悟心性、把握万法的共同本质，同时还强调要细致、审慎地对待现实生活中的经验事实和认知规律，这种高度分析性的禅风是石头禅区别于其他禅系的显著特征。

后世石头系的禅师们忠实地继承了希迁的禅风。例如，源出于石头系的法眼宗创始人法眼文益（885—958）的《三界唯心颂》云：

三界唯心，万法唯识。唯识唯心，眼声耳色。

色不到耳，声何触眼？眼色耳声，万法成办。

万法匪缘，岂观如幻？山河大地，谁坚谁变？^①

与《参同契》的观点一致，文益在开阐“唯心唯识”理论时，强调不同的“根尘”之间特定的对应关系，以及山河、大地等不同事物的各自属性。文益认为，对“唯心唯识”理论的正确掌握，首先需明确万法之间差异性的缘起现象，并承认客观存在与经验认知的特定规律，在此基础上才可进行“如幻”的空观，否则会导致认识上的错乱。可见，石头一系一直秉承着严谨、思辨的禅学风格。

此外，以“明暗交彻”及“回互不回互”的禅观为主线，《参同契》演绎出一系列“辩证禅法”，如称：“本末须归宗，尊卑用其语”“事存函盖合，理应箭锋住”，强调在参禅悟道的过程中需注重对诸般事物本质规律和个别现象的把握和认识，讲述禅语需注意主次轻重。而在具体处理事情时，应利用不同事物之间的互补和关联，如“器皿与盖子相合”一般善巧、恰当地行事；同时，需认识不同事物的差别现象背后蕴含着如“箭锋相住”般的一贯之理。这种分析性的禅学主张与同时期盛行于世的马祖禅构成了鲜明的对比。^② 日本学者小川隆从思想史的角度深入探究了石头系与马祖系禅法的内在区别，他根据禅宗史料中的相关公案，指出：石头系禅师针对马祖禅主张的“即心是佛、作用即性、平常无事”——肯定自我现实状态的如实自我性即是佛性——这种禅学基调容易导致的笼统和草率的问题进行了特别的批判。^③ 石头系禅师对马祖系禅法的批评尤能体现其自身严谨、分析性的禅学特点。例如，《祖堂集》中记载了一则希迁的法嗣大颠在希迁门下开悟的公案：

老僧往年见石头，石头问：“阿那个是汝心？”对曰：“即只对和尚言语者是。”石头便喝之。经旬日却问和尚：“前日岂不是？除此之外，何者是心？”石头云：“除却扬眉动目一切之事外，直将心来。”对曰：“无心可将来。”石头曰：“先来有心，何得言无心？有心无心，尽同谩我。”于此时，言下大悟此境。^④

在希迁对心性的征问下，大颠先以言语对谈的“现实之心”作答——这是马祖禅的一贯主张——但这样的回答却遭到希迁的否定。之后，希迁声称，需在“扬眉动目”等现实作用之外参寻本心，并且指出，单方面地以“有心”或“无心”作答，都不是对心性的正确把握。可见，希迁对马祖禅“作用即性”的笼统主张是不认同的。总之，马祖禅与石头禅在禅学内涵和实践

① 《金陵清凉院文益禅师语录》卷1，《大正藏》第47册第591页上。

② 据目前的研究成果，直至北宗、牛头宗、菏泽宗等禅派相继衰亡后的五代之时，石头宗才兴盛起来，成为与洪州禅并列的主流禅派，其传承谱系的文本构建也才得以正式完成。参见王洁：《〈祖堂集〉与石头宗的正统性构建》，《福建师范大学学报（哲学社会科学版）》2020年第3期，第151—158页。

③ [日]小川隆著，何燕生译《语录的思想史——解析中国禅》，第66—72页。

④ 《祖堂集》卷5，第242页。小川隆在《语录的思想史——解析中国禅》一书中也引用了这个公案用以说明石头禅法与马祖禅法的区别，[日]小川隆：《语录的思想史——解析中国禅》，第66—67页。

导向上确实存在显著的分野,前者强调人的现实之心以及日常生活中的寻常作用本身即是实相和道,心的现实层面与本体层面浑然不分的当下之心就是禅者所需参悟的佛性;石头禅则主张对现实之心与本性之心进行辨析,强调禅者应对这两个层面不取不舍、不执一边,从而超越于两者的对立,以“即二而一”“非二非一”的辩证态度来把握心性。

马祖禅与石头禅的内在分歧在中国禅宗发展史上延续了下去。两宋之际,临济宗(马祖系)的“看话禅”与曹洞宗(石头系)的“默照禅”这两种禅法的倡导与对立,^①使两系禅学的差异在禅修实践中得以进一步体现。“看话禅”的倡导者大慧宗杲(1089-1163)称,参禅时应将注意力全部聚焦于一个“话头”上,灭除一切思量分别,不作任何理解和分析,从而生起“疑情”,以致开悟。^②可见,这是一种高度概括、笼统的禅法。而与宗杲同时代的曹洞宗代表人物宏智正觉(公元1091-1157年)却创立了一种与“看话禅”迥然异趣的禅修法门——“默照禅”,他在《默照铭》中阐述了“默照禅”的主旨:“默默忘言,昭昭现前。鉴时廓尔,体处灵然……默照之道,离微之根。彻见离微,金梭玉机。正偏宛转,明暗因依。”^③在“默”与“照”两种对立方法的并用下,禅者应遵循“默照之道”,昭然明晰地穿透一切微细障惑,照见事物的本质根源(“离微之根”),并以“正偏回互”“明暗相依”的辩证性禅观作为修行指导方法。此处,我们再次见到希迁《参同契》里那种极富辩证性和分析性的禅学特质,这与秉承马祖禅学理念的临济宗禅法发生了显著的分歧。

三、希迁《参同契》“相对法”的源流始末及“中国化”现象考辨

有学者指出,希迁《参同契》以“明暗”等一系列“相对法”构建的辩证禅学渊源于慧能的“三十六对法”。^④《坛经》“三科三十六对法”中的“外境无情”五对是:天与地对、日与月对、暗与明对、阴与阳对、水与火对。^⑤从文字上看,《参同契》中的“明暗”或直接取用于此。但《坛经》并未对“暗与明对”作具体解释,只是说:“暗不自暗,以明变暗,以暗现明,来去相因”^⑥,阐述了“明”与“暗”相互为因的辩证关系;而希迁《参同契》中的“明暗”,如上文所述,有其自身的禅学理论与实践内涵。因此,《参同契》的“明暗”或取材于《坛经》的“明暗对”,但在内容上进行了发挥和改造。此外,慧能在开示“三科三十六对法”时称:

动用三十六对,出没即离两边,说一切法,莫离于性相。若有人问法,出语尽双,皆取

① 两宋之际,倡导“看话禅”的临济宗禅师与倡导“默照禅”的曹洞宗禅师曾发生过正面的理论冲突,例如,大慧宗杲多次直接批评“默照禅”,《大慧普觉禅师语录》卷26云:“山僧力排默照邪禅瞎人眼”(《大正藏》卷47第922页上);卷17云:“而今诸方有一般默照邪禅,见士大夫为尘劳所障,方寸不宁,怙便教他寒灰枯木去,一条白练去,古庙香炉去,冷湫湫地去,将这个休歇人。”(《大正藏》卷47第884页中)

② 关于“看话禅”的修行方法,宗杲开示道:“但将妄想颠倒底心、思量分别底心、知见解会底心、欣静厌闹底心,一时按下,只就按下处看个话头……不得作有无会、不得作道理会、不得向意根下思量卜度、不得向扬眉瞬目处垛根、不得向语路上作活计、不得飏在无事甲里、不得向举起处承当、不得向文字中引证。但向十二时中、四威仪内时时提撕、时时举觉:狗子还有佛性也无?云:无。”参见《大慧普觉禅师语录》卷26,《大正藏》第47册第921页中、下。

③ 《宏智禅师广录》卷8,《大正藏》第48册第100页中。

④ 吴良俤:《试论希迁大师〈参同契〉的融合色彩及其对后世佛学发展的启迪》,《内明》1996年第7期,第27页。

⑤ 杨曾文校写《(新版)敦煌新本·六祖坛经》,宗教文化出版社,2001年,第62页。同时参见《南宗顿教最上大乘摩诃般若波罗蜜经六祖惠能大师于韶州大梵寺施法坛经》,《大正藏》第48册第343页中。

⑥ 杨曾文校写《(新版)敦煌新本·六祖坛经》,第64页。同时参见《大正藏》第48册第343页中。

法对，来去相因，究竟二法尽除，更无去处……此三十六对法，解用通一切经，出入即离两边。^①

可见，慧能“三十六对法”的运用基本上是发挥大乘佛教的中观正见，要求学人不住于二元对立的“边见”，其基本方法论即是中观学的“遮诠”，着重于“破”的一面。然而，希迁《参同契》中的诸组“相对法”虽也要求禅者既不执着于“事”、也不执着于“理”（“执事元是迷，契理亦非悟”），但全篇更加强调的是一种综合性的禅观——既要参悟平等一味的心性本体，又要认识现实存在之诸法的差异性和特定性，并以“回互不回互”的辩证视角去修禅接物。较之于《坛经》的“三十六对法”，《参同契》中的“相对法”不仅仅强调“破”，同时还汲取了华严学“一多相摄、理事圆融”的义理，构筑起一个融本体论与认识论、超越性与现实性于一味的辩证性禅学体系。

此外，希迁在《参同契》中以“根尘相对”和“四大性相”来阐述现象存在和经验认知的方法，实际上延用了印度佛教认识论的标准范式——以“十二入”“十八界”即“根、境、识”所囊括的要素、范畴来诠释宇宙存在。相对于马祖系等其他禅派更多地以本土化的方式和日常生活内容来表述禅学的作法，希迁和石头系的禅者在某种程度上一直试图保留印度佛学的传统概念和语词，正如《参同契》所云：“承言须会宗，勿自立规矩”，禅师的言语应遵循佛教和宗派传承的宗旨，不应自立规矩。笔者认为，希迁《参同契》中有关范畴学和认识论的部分或也受慧能“三科”法门的启发。《坛经》中云：

三科法门者，荫、界、入。荫，是五荫；界，是十八界；入，是十二入……法性起六识，眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识，六门，六尘。自性含万法，名为含藏识；思量即转识，生六识，出六门、六尘，是三六十八。由自性邪，起十八邪；若自性正，起十八正。恶用即众生，善用即佛。用由何等？由自性。^②

关于慧能的“三科”法门，台湾学者黄连忠提出：“六祖惠能是中国禅宗史上第一位善用‘范畴’系统观念诠释其禅学思想的大师，在注重‘教外别传’与‘以心传心’的宗教体验的禅宗特质中，益显其禅悟思想具有理论化与系统化的发展特色。”^③ 能否仅因“三科”法门的提出，便认为慧能的禅思想具有理论化与系统化的特色，恐怕还有待商榷；但慧能的“三科”法门确实吸收了印度佛教“蕴、界、入”的范畴学和认识论的诠释方法，印顺法师对此评述道，慧能的“三科”法门与阿毗达磨的自相“三科”、共相“对法”有关。^④ 但是，与希迁的《参同契》相比，慧能“三科”法门的理论宗旨是将“阴、界、入”等一切范畴汇归于禅宗强调的“自性”，并将“自性”等同于“含藏识”，认为“自性”是万法生起的基础，其理论实质乃是将印度佛教有关存在范畴的认识理论与禅宗心性学相结合。希迁的《参同契》选择性地延用了这些范畴学和认识论的部分内容，相较于南宗禅的其他派系，慧能禅思想中具有系统化理论倾向的部分确实是被希迁和石头系的禅师们继承了；然而，如前文所述，《参同契》对现象范畴和认识论的开阐，重在以“回互”“不回互”的二重视角去综合地把握一切法的个性与共性，突显了一种“细密、辩证”的禅观方法，与慧能的“三科”法门将万法汇归于“自性”的侧重点存在区别。

由于石头希迁的《参同契》与道教丹经《周易参同契》（题名为东汉魏伯阳所著）同名，且希迁在《参同契》中使用了“大仙”“道”“参玄”等词语，其“中国化”的现象引发了不少

① 杨曾文校写《（新版）敦煌新本·六祖坛经》，第60、61、63页。同时参见《大正藏》第48册第343页中。

② 杨曾文校写《（新版）敦煌新本·六祖坛经》，第61页。同时参见《大正藏》第48册第343页中。

③ 黄连忠：《六祖坛经三科三十六对的哲学范畴与慧能辩证和谐的思想》，载明生法师主编《禅和之声——2010广东禅宗六祖文化节学术研讨会论文集》，宗教文化出版社，2011年，第445页。

④ 印顺法师：《中国禅宗史》，台北：正闻出版社，1988年，第222页。

学者关注。早在上个世纪前半叶,日本著名学者忽滑谷快天就在其代表作《中国禅学思想史》中提出:“希迁唤佛称大仙,又假名仙书提倡玄旨耳。”^①其实,将佛称为“大仙”并非发端于希迁,至少在唐译的八十卷《华严经》中,就多次以“大仙”来称呼佛^②;魏晋南北朝时期翻译的佛经里,佛教僧人被译为“道人”“道士”,或将佛教的真理译为“道”,也是十分常见的语言表达。不少学者认为,希迁的《参同契》是“佛易融通”之作,其中“明暗”“本末”“尊卑”“母子”等“相对概念”渊源于《周易》和《周易参同契》中的“阴阳”和“坎离”等概念,^③希迁“回互不回互”的禅法也是受道教影响,源自用以解释《周易参同契》炼丹原理的“黑白回互图”所表达的阴阳二气交感互涉的丹道理论。^④事实上,希迁《参同契》中“明暗”等“相对法”有其较为严格和特定的佛学内涵,前文已详细论述,它们虽符合中国哲学一贯的思维方式,具有高度的辩证色彩,但未必直接源自于《周易》或道教《周易参同契》中的“阴阳”“坎离”等概念。此外,“黑白回互图”表达的是一种炼丹理论,希迁或取用了“回互”的说法,但其实际内涵绝非炼丹之事,而是佛教华严学的圆融教义。不过,《周易参同契》的一个重要创作意图是融通“大易”“黄老”与“炼丹”三家思想——“罗列三条,枝茎相连,俱出异名,皆由一门”^⑤。希迁著《参同契》的动因可能也有鉴于此,有调和禅宗南、北诸宗的意图。总的来说,希迁《参同契》在语言词汇的层面上援引了部分中国传统哲学的用语,但其内容实质依然较严格地保留着佛教内涵。他有意使用道教、玄学、《周易》等的名相来文饰自己的禅风,将印度传统的佛学义理冠以中国式的言词表达,秉承了禅宗一向热衷的“本土化”语言风格,这或与道教在唐代普遍盛行的时代背景有关;然而,在“中国化”的文句背后,希迁《参同契》致力保留的高度思辨性和分析性的禅学内涵是我们不应忽视的。

在石头希迁《参同契》的基础上,云岩昙晟和洞山良价创发了“宝镜三昧”的禅法,以“重离六爻,偏正回互”^⑥——卦爻象偏正交迭的易理来表述禅法。此后,洞山良价提出“偏正五位”和“功勋五位”的禅法,曹山本寂(公元840-901年)在洞山“五位论”的基础上以更加形象、通俗的“君臣五位”之说阐述禅思想。道元(公元1200-1253年)将曹洞宗传入日本后,《参同契》《宝镜三昧》和《五位显诀》这三者作为一个整体,成为日本曹洞宗的宗见,对日本曹洞教团的历史发展和禅学理论建构产生了深远影响。^⑦明末曹洞宗高僧永觉元贤作《五位图书》解释洞山的“五位说”,其图仿照道教内丹修炼之《无极图》^⑧而创作,以黑圈和白圈的交互关系来表达偏正回互的禅理,并以内丹修炼术语“向上一窍”来解释《宝镜三昧》中“如莖草味,如金刚杵”的禅句。^⑨可见,希迁之后的石头系禅师在禅法创新和禅学思想表达上越发的中国化了,但其内在旨趣一直保持着《参同契》以“明暗”等相对概念来表述的辩

① 麻天祥主编,〔日〕忽滑谷快天著,朱谦之译《中国禅学思想史》(上),大象出版社,2017年,第214页。

② (唐)实叉难陀译《大方广佛华严经》卷10、卷12、卷13、卷14、卷15、卷33、卷34、卷35、卷50,《大正藏》第10册, No. 0279。

③ 静华:《论佛教曹洞宗与〈参同契〉、〈易经〉之关系(一)》,《内明》1993年第7期,第13页;唐明邦:《曹洞禅理与〈周易〉》,载王兴国、徐荪铭主编《石头希迁与曹洞禅》,第165-166页。

④ 吴良俤:《试论希迁大师〈参同契〉的融合色彩及其对后世佛学发展的启迪》,《内明》1996年第7期,第25页。

⑤ 《周易参同契》卷下,《道藏》第20册第94页。

⑥ 《筠州洞山悟本禅师语录》卷1,《大正藏》第47册第515页上。

⑦ 〔日〕佐藤俊晃:《曹洞宗教团史における参同契・宝镜三昧》,《印度學佛學研究》39(2),1991年,第732页。

⑧ 《无极图》为道教指导内丹修炼的著名图式,题为五代、北宋道士陈抟(公元871-989年)所作。

⑨ 《永觉元贤禅师广录》卷27,《卮新续藏》第72册第538页下-539页上。

证禅理。

与马祖系的禅风相比，石头系的禅师始终继承着自希迁以来较为细密、严谨、思辨的宗风。在中国禅宗的几个法脉里，源出于石头系的法眼宗和曹洞宗更加倡导“禅教合一”，例如，五代时期法眼宗高僧永明延寿（904—975）著《宗镜录》一百卷，以大量的经论教义解释禅宗公案，引领了禅师们参禅之余重视学习教理的风气。永觉元贤作为明末曹洞宗的禅师，除了弘扬禅法外，更著有“《楞严》《金刚》二疏，《心经指掌》《四分约义》《律学发轫》^①”等经教、律学类著作；元贤的法嗣为霖道霈（公元1615—1702年）在学禅之余，“经历诸讲肆凡五年，《法华》《楞严》《维摩》《圆觉》《起信》《唯识》及台贤性相大旨，无不通贯”，把讲解注疏经论和刊刻流通佛籍作为佛教事业的重要组成部分，“著述之多、涉及法门之广，在当时无人能与之相比”^②。《祖堂集》称“石头是真金铺，江西是杂货铺”，至少在对传统佛教经论的弘传和注疏以及禅学思想的思辨性、严谨性方面，石头系的禅师们的确略胜一筹。同时，自希迁起，石头系的禅师们也与中国禅宗发展演进的总步调保持一致，不断推进着禅学的中国化。通过对希迁《参同契》的研究，我们或应更加全面、综合地看待中国禅宗的发展历程——一方面持续进行着本土化的努力，另一方面也始终力图保留佛教的原义——这两个面向的并行与统一，正如《参同契》所说的，“当明中有暗，当暗中有明”。

四、结语

本文通过对相关禅宗文献的梳理，辨析了希迁《参同契》中以“明暗”为核心的禅学概念之理论实践内涵，揭示其强调心性本体论与实践认识论双重交彻的禅学建构特征。在前贤学者聚焦于阐发《参同契》“回互”禅学的基础上，本文着重探究了《参同契》的“不回互”禅学，并认为这是希迁及石头系禅法的不共特质——重视现实领域的经验认知及对事物的共性、个性和特定规律的明辨。与“马祖禅”高度的笼统性特点相区别，希迁细密、辩证式的禅风为后世石头系的禅师们衷实继承，形成中国禅宗史上具有强烈审慎、思辨气质的一大禅系；而“马祖”“石头”两大禅系禅学主张上的分歧延伸至两宋之际，演绎为“看话禅”与“默照禅”这两种主流禅法的“分庭抗礼”。此外，本文探讨了慧能“三科三十六对”法门与希迁《参同契》“明暗交彻”禅法的源流关系，认为后者选择性地继承了慧能禅学中部分方法论、范畴学和认识论的内容，又在其基础上进行了发挥和创造，如将强调圆融无碍的华严教义纳入自身，形成一种综合、辩证而“绵密回互”的禅学体系。同时，希迁有意吸收玄学、道教等中国固有文化中的一些概念、表达来丰富自身的禅学语汇，体现了某种程度的中国化特征和融合性色彩，但其思想理论和禅法实践的本质则力图保留佛教自身的教义内涵，这一点亦为后世石头系的禅师们所延续和发扬。

（责任编辑：李 想）

① 《永觉元贤禅师广录》卷1，《卮新续藏》第72册第384页下。

② 魏道儒主编《世界佛教通史》第5卷，中国社会科学出版社，2015年，第446页。