

論曹洞禪對華嚴思想的詮釋及其實踐：  
從石頭希遷〈參同契〉到洞山良价〈寶鏡三昧歌〉  
的發展為考察中心

黃連忠

高苑科技大學助理教授

摘 要

中國禪宗的曹洞宗發展史裡，以洞山良价（807-869）為此宗之宗祖，倡正偏五位之說，並作〈寶鏡三昧歌〉闡述偏正回互綿密妙用的曹洞禪風。曹洞宗的遠祖為石頭希遷（700-790），在石頭法系中，對於華嚴思想的吸收與運用，具有獨樹一格之特色。其中，〈寶鏡三昧歌〉源自於石頭希遷的〈參同契〉，闡述偏正迴互的妙義。石頭希遷傳藥山惟儼（751-834）、雲巖曇晟（782-841）繼傳至洞山良价而集其大成。

在石頭希遷〈參同契〉中的「門門一切境，迴互不迴互。迴而更相涉，不爾依位住」，正如「十玄門」的「同時具足」、「廣狹自在」、「一多相容」與「諸法相即」一般，說明一切境界的現象及其本質，都是迴環交錯與相涉相依，透過其迴環的細密禪定與觀照，透視現象中虛幻本質的察照，進而「本末須歸宗」以「迴互歸宗」的歸於「靈明本心」。在洞山良价的〈寶鏡三昧歌〉中，延續並擴大詮釋了〈參同契〉的理論，〈寶鏡三昧歌〉中的「重離六爻，偏正回

互」，亦說明交相疊錯的現象及其融和無間的禪學思想。

〈參同契〉與〈寶鏡三昧歌〉兩者都在闡明一心與諸法之間，以心為源，融攝萬法，本末顯隱、體用理事與交錯迴環的哲學特質。因此本文試從石頭希遷〈參同契〉到洞山良价〈寶鏡三昧歌〉的發展為考察中心，探討其禪學思想中對華嚴哲學的詮釋與實踐應用。

**關鍵詞：**曹洞禪、華嚴思想、參同契、寶鏡三昧歌、洞山良价

# The Interpretation and Practice of Huayan Thought in Caodong School of *Chan* Buddhism: focusing on the development between Shitou Xiqian’s “Can Tong Qi” and Dongshan Liangjie’s “Song of the Precious Mirror *Samādhi*”

Lien-chung Huang  
Assistant Professor of Kao Yuan University

## Abstract

In the history of Caodong school (曹洞宗) in Chinese *Chan* Buddhism, Dongshan Liangjie (洞山良价, 807-869) was the founder who advocated the Five Ranks and wrote the “Song of the Precious Mirror *Samādhi*” (《寶鏡三昧歌》) to elaborate the subtle interaction of relative and absolute in Caodong *Chan* method. Another remote founder Shitou Xiqian (石頭希遷, 700-790) had taken a distinctive course in the Shitougeneration by absorbing and applying the Huayan thought. The “Song of the Precious Mirror *Samādhi*” (《寶鏡三昧歌》) originated from Shitou Xiqian’s “Can Tong Qi (石頭希遷《參同契》)” to expand on the same interaction. In consequence, the teachings of Shitou Xiqian (石頭希遷) passed down to Yaoshan Weiyuan (藥山惟儼, 751-834), Yunyan Tansheng (雲巖曇晟, 782-841) and then to Dongshan Liangjie (洞山良价) who formed a comprehensive expression.

In Shitou Xiqian's "Can Tong Qi" (石頭希遷〈參同契〉), the statement "All the objects of the senses interact and yet do not. Interacting brings involvement. Otherwise, each keeps its place." is just like the "simultaneous completion", "unrestrained dharma in wide and narrow", "mutual inclusion of the one and many" and "all dharmas being identical to each other" in the "Ten Profound Gates" of Huayan thought, explaining the appearance and nature of all realms interact with involvement and accordance; and how to investigate the illusional quality of the appearance is through meticulous meditation and reflection toward the loop that "all courses turning to the essence", "interactions turning to the essence" to result in "clear and original mind". In addition, Dongshan Liangjie's "Song of the Precious Mirror *Samādhi*" (洞山良价〈寶鏡三昧歌〉) continued and expanded the above theory; the statement "Six lines make the double Fire Trigram, demonstrating the interaction of relative and absolute" also explained the close involvement and interaction of *Chan* thought.

Both the "Can Tong Qi" (〈參同契〉) and "Song of the Precious Mirror *Samādhi*" (〈寶鏡三昧歌〉) elaborate the philosophic feature that the mind is the source to absorb everything, to reveal and conceal all courses, to learn and practice principles and matters, and to interact and loop, between an intention and all existing things. Therefore this article focuses on these two works to explore the interpretation and practice of Huayan thought in this *Chan* school.

**Keywords:** Caodong School of *Chan* Buddhism, Huayan thought, Can Tong Qi, Song of the Precious Mirror *Samādhi*, Dongshan Liangjie

## 一、前言

在禪宗法脈傳承中的曹洞宗，主要是從六祖惠能（638-713）下傳青原行思（671-740）再傳石頭希遷（700-790），進而形成石頭法系的流布。<sup>1</sup> 石頭希遷的〈參同契〉，援引東漢魏伯陽《周易參同契》的「參同契」之名，以及承襲其四字一句的表達形式。<sup>2</sup> 石頭希遷〈參同契〉主要闡述詮釋萬法相攝、偏正迴互、明暗相依與本末歸宗的妙義。其中的「門門一切境，迴互不迴互」，<sup>3</sup> 可與華嚴思想交錯迴環無礙圓融的思想互證發明。石頭希遷後來傳藥山惟儼（751-834），再傳雲巖曇晟（782-841）繼傳至洞山良价（807-869）而為曹洞宗之宗祖。本文主要討論的重點，就是從石頭希遷的〈參同契〉到洞山良价的〈寶鏡三昧歌〉所形成的曹洞禪思想中，<sup>4</sup> 如何融會貫通與實踐發明華嚴義理？同時也探討華嚴哲學的理想境界與曹洞宗修持實踐之間，是否具備理論與實踐互相發明的關係？

從石頭希遷〈參同契〉的偏正迴互思想，傳至藥山惟儼與雲巖

<sup>1</sup> 圭峰宗密（780-841）在《禪源諸詮集都序》中，將其當時所見禪宗法系的分類，概分為十家：「今且所述殆且百家，宗義別者，猶將十室：謂江西、荷澤、北秀、南僞、牛頭、石頭、保唐、宣什及稠那、天台等。」在此所見之「石頭」，即指石頭希遷所傳之法系。見宗密：《禪源諸詮集都序》，《大正藏》冊48，頁400中-下。

<sup>2</sup> 《周易參同契》全書概分為上、中、下等三篇，以及《周易參同契鼎器歌》一首，約有6,000字上下，基本是用四字一句或五字一句的散文賦體所寫成。所謂的「參」，有「三」與「參合」之意，主要指《周易》哲學、《老子》思想與丹道修煉等三種主要原理。所謂的「同」，指「相同」或「相合」，以及所謂的「契」，筆者以為是互相可以符契與驗證相融相合之意。

<sup>3</sup> 南嶽石頭希遷和尚〈參同契〉原文，見《景德傳燈錄》卷30，《大正藏》冊51，頁459中。

<sup>4</sup> 〈寶鏡三昧歌〉全篇由四言94句376字所組成，亦如〈參同契〉四言偈語形式，共同成為曹洞宗的宗典。這兩部著作的相關性，一直受到高度的重視，近代的聖嚴法師亦曾有深入的研究與講述，見釋聖嚴、釋果醒：《寶鏡無境——石頭希遷〈參同契〉、洞山良价〈寶鏡三昧歌〉新詮》，台北：法鼓文化出版社，2007年11月。

曇晟之後，到洞山良价〈寶鏡三昧歌〉的形成中，曹洞宗所強調的五位君臣與重離六爻之禪法心訣，又與華嚴思想理事圓融無礙哲學之間，有何異同區別，亦是本文探討的論題。

## 二、從石頭希遷〈參同契〉到洞山良价〈寶鏡三昧歌〉的核心思想

石頭希遷〈參同契〉為五言44句220字所組成之五言古體詩，在《大正藏》中題為〈南嶽石頭和尚參同契〉，全文如下：

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，枝派暗流注。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。  
色本殊質象，聲元異樂苦。暗合上中言，明明清濁句。  
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。  
本末須歸宗，尊卑用其語。當明中有暗，勿以暗相遇。  
當暗中有明，勿以明相睹。明暗各相對，比如前後步。  
萬物自有功，當言用及處。事存函蓋合，理應箭鋒拄。  
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。<sup>5</sup>

石頭希遷嗣法於吉州青原山行思禪師，在《景德傳燈錄》中說：「祖（六祖惠能）深器之，會下學徒雖眾，師（行思）居首焉。亦猶二祖不言，少林謂之得髓矣。」<sup>6</sup>可見北宋初年成書的《景德傳燈錄》卷5，載有青原行思為六祖惠能座下首座和尚的說法，而且

<sup>5</sup> 見石頭希遷〈參同契〉，《大正藏》冊51，頁459中。

<sup>6</sup> 見《景德傳燈錄》卷5，《大正藏》冊51，頁240上。

以二祖慧可承襲達摩的比喻，闡述青原行思得到惠能禪法的精髓。此外，石頭希遷亦曾親炙於六祖惠能，在《祖堂集》卷4中「石頭和尚」條目裡，有如下記載：「時六祖正揚真教，師（石頭希遷）世業鄰接新州，遂往禮覲。六祖一見忻然，再三撫頂而謂之曰：『子當紹吾真法矣。』與之置饌，勸令出家，於是落髮離俗。」<sup>7</sup>另在《宋高僧傳》卷9中「唐南嶽石頭山希遷傳」裡亦提到：「聞大鑿（六祖惠能）禪師南來，學心相踵。遷（希遷）乃直往大鑿。衍然持其手且戲之曰：『苟為我弟子，當肖！』遷迫爾而笑曰：『諾！』既而靈機一發，廓若初霽。」<sup>8</sup>另在《景德傳燈錄》卷5亦載有：「六祖（惠能）將示滅，有沙彌希遷問曰：『和尚百年後，希遷未審當依附何人？』祖曰：『尋思去。』」<sup>9</sup>在此耐人尋味地是「尋思去」的「思」，是指「禪思」還是「青原行思」？顯然惠能語意直白，就是要石頭希遷去青原行思處學習，這也是禪宗祖師指點學人師徒因緣的慣見情況。由以上資料可知，石頭希遷雖然嗣法於青原行思，但也曾經受到惠能的指點，這是對於其禪悟證量與禪法品質更為有力的保障，也是石頭一人能於日後開出曹洞宗、雲門宗與法眼宗等三宗的主因。

石頭希遷〈參同契〉為石頭法系的根本宗典，也是日後曹洞宗徒將其與〈寶鏡三昧歌〉等兩部著作視為祖師的神聖經典。<sup>10</sup> 在

<sup>7</sup> 見《祖堂集》卷4，收錄在張美蘭：《祖堂集校注》，北京：商務印書館，2009年12月，頁113。

<sup>8</sup> 見《高僧傳》卷9，《大正藏》冊50，頁763下-764上。

<sup>9</sup> 見《景德傳燈錄》卷5，《大正藏》冊51，頁240上-中。此段記載在《祖堂集》卷4中亦有類似的文字：「六祖遷化時，師問：『百年後某甲依什摩人？』六祖曰：『尋思去。』」見《祖堂集》卷4，收錄在張美蘭：《祖堂集校注》，北京：商務印書館，2009年12月，頁114。

<sup>10</sup> 聖嚴法師認為：「石頭希遷所著的〈參同契〉與洞山良价所寫的〈寶鏡三昧歌〉，被公認為是禪佛教曹洞宗最重要的兩篇著作。」見釋聖嚴、釋果醒：《寶鏡無境——石頭希遷〈參同契〉、洞山良价〈寶鏡三昧歌〉新詮》，台北：法鼓文化出版

〈參同契〉的撰述動機方面，雖然在圓悟克勤（1063-1135）的《碧巖錄》卷4提到：「石頭（希遷）因看《肇論》，至此『會萬物為自己』處，豁然大悟，後作一本《參同契》。」<sup>11</sup>但如此的說法是最早見於《祖堂集》卷4中說：

（石頭希遷）因讀肇公《涅槃無名論》云：「覽萬像以成己者，其唯聖人乎？」乃歎曰：「聖人無己，靡所不己；法身無量，誰云自他？圓鏡虛鑒於其間，萬家體玄而自現。境智真一，孰為去來？至哉斯語也！」<sup>12</sup>

《祖堂集》是五代南唐保大10年（952）由泉州招慶寺靜、筠二位禪師所編著，距離圓寂於790年的石頭希遷中間相隔162年，而且《祖堂集》中並未說明石頭希遷是因為閱覽《肇論》而開悟或因此而撰寫〈參同契〉，兩者之間並無直接的關係。此段記載僅能說明石頭希遷的禪法或許受到《肇論》般若思想的影響，其中的「圓鏡虛鑒」、「體玄自現」與「境智真一」的哲學，已是討論本質與現象的統一及其融和的問題，石頭希遷對《肇論》的研究，或可視為其禪悟體驗的一種佐證或心得，對於〈參同契〉的形成，亦有相互之間可能具有的關聯。關於此點，在印順法師的《中國禪宗史》中有以下的判斷：

石頭希遷傳有著名的『參同契』，名稱與道教魏伯陽的『參同契』同名，而思想受到傳為僧肇所作的『涅槃無名論』的影響。……傳說希遷是因此啟發而著『參同契』的。……『參同契』不說佛，不說法，而說是

---

社，2007年11月，序文。

<sup>11</sup> 見《碧巖錄》卷4，《大正藏》冊48，頁178上。

<sup>12</sup> 見《祖堂集》卷4，收錄在張美蘭：《祖堂集校注》，北京：商務印書館，2009年12月，頁113。



道。南方佛法，本來受到玄學的影響，而把禪學看作玄學，稱參禪為「參玄」，似乎石頭是第一人。<sup>13</sup>

印順法師說的「傳說希遷是因此啟發而著『參同契』」，確實是學術論證上較為保守的判定，筆者也是支持的。然而，不可否認的是〈參同契〉的思想，亦帶有般若空的特色，被後來的宗密歸為「泯絕無寄宗」，<sup>14</sup>宗密在《禪源諸詮集都序》中說泯絕無寄宗的哲學根據是：「說凡聖等法，皆如夢幻都無所有，本來空寂，非今始無，即此達無之智亦不可得。平等法界，無佛、無眾生。法界亦是假名，心既不有，誰言法界無修不修，無佛不佛。」<sup>15</sup>然而，筆者以為石頭希遷的禪法確實具有部份般若空幻的思想，但是更多的是「本末須歸宗」與「承言須會宗」的禪法。所謂的「宗」，即是「靈源明皎潔」的本心自性，而且石頭希遷自言其禪法是「人根有利鈍，道無南北祖」，以「道」詮釋「心」的「宗」，更是跳脫「枝派暗流注」的門派分別。

除此之外，石頭希遷〈參同契〉的「竺土大仙心，東西密相付」，即是指從印度釋迦牟尼佛號為「大仙」，所傳授的「實相無相，涅槃妙心」的本心自性及其證悟之法，經由西天二十八祖與東土達摩至六祖的密付傳授之「正法眼藏」。在六祖惠能普傳之後，

<sup>13</sup> 見印順法師：《中國禪宗史——從印度禪到中華禪》，台北：正聞出版社，1988年6月5版，頁406-407。相關問題，亦可參見黃夏年：〈石頭希遷與《肇論》〉（網路稿件），以及林義正：〈石頭希遷的禪思想及其教育方法〉，《佛教的思想與文化——印順導師八秩晉六壽慶論文集》，台北：法光出版社，1991年4月，頁69-88。

<sup>14</sup> 宗密曾在《禪源諸詮集都序》中，判分禪宗有三宗：息妄修心宗、泯絕無寄宗與直顯心性宗。有關於這個問題，在毛忠賢〈試論石頭之《參同契》及其「泯絕無寄」禪〉一文中指出：「圭峰宗密是真正領悟了《參同契》旨意的人，所以他在《禪源諸詮集都序》卷二的三禪法中，將石頭系的禪法定名為『泯絕無寄宗』。」見毛忠賢：〈試論石頭之《參同契》及其「泯絕無寄」禪〉，《江西社會科學》總第196期，2003年3月，頁26。

<sup>15</sup> 見宗密：《禪源諸詮集都序》，《大正藏》冊48，頁402下。

「人根有利鈍，道無南北祖」即是呼應惠能的「法無頓漸，人有利鈍」之說。<sup>16</sup> 至於「靈源明皎潔，枝派暗流注」，即是指出「靈明本心」正如同一輪明月之皎潔無瑕，但是也難免會分派立宗，而形成本枝門派的區別。然而，靈明本心之本質並未有任何之改變。至於「執事元是迷，契理亦非悟」是指執著於事相本來就是迷執，自以為思想契合於佛理亦非真實的證悟。在此石頭希遷強調真實體悟是一切萬法的根本。在〈參同契〉中與華嚴思想最為相關的，就是「門門一切境，迴互不迴互。迴而更相涉，不爾依位住」。然而，此段偈語，並未明示出自於華嚴的思想，更未點明華嚴典籍的出處，是否能與華嚴思想做一比較或論述其關係？宋代汾陽善昭（947-1024）在其語錄中有句：「（學僧）問：『門門一切境，迴互不迴互。如何是不迴互？』」（汾陽善昭）師云：『今日過泥不易。』」<sup>17</sup> 這是以公案語言模式回應問答，實際上並未顯明華嚴思想。然而在南宋的宏智正覺（1091-1157）卻將「門門」二字有了精彩的註解，收錄在《宏智禪師廣錄》卷第一中的〈泗州大聖普照禪寺上堂語錄〉裡提到：「（師云）藏身須要無蹤跡，碧眼胡僧難辨白；沒蹤跡處莫藏身，門門廓達了諸塵。」<sup>18</sup> 其中的「門門廓達」，即有「法門」與「境界」兩者同時並存的雙重涵義，亦可看出指涉關聯了華嚴門門互具的思想。此外，關於此段偈語，宏智正覺曾經有完整而親切的詮釋：

豈不見石頭和尚道：「門門一切境，回互不回互。回而更相涉，不爾依位住。」若向這裏透脫根塵，洞明法界，彼即是此，此即是彼，更無往來相，箇是回互底

<sup>16</sup> 筆者所引為敦博本《壇經》第16折。詳見黃連忠：《敦博本六祖壇經校釋》，台北：萬卷樓圖書有限公司，2006年5月初版，頁50。

<sup>17</sup> 見《汾陽無德禪師語錄》卷上，《大正藏》冊47，頁601中。

<sup>18</sup> 見《宏智禪師廣錄》卷1，《大正藏》冊48，頁6上。

時節。只如不爾依位住，又且如何？長者長，短者短，高者高，下者下。所以道：春色無高下，花枝自短長。玄沙為甚麼道「諦當！甚諦當！敢保老兄未徹」？箇是影草探竿。且道畢竟如何？無心道者能如此，未得無心也大難。<sup>19</sup>

宏智正覺以修行法門的角度說明了〈參同契〉的妙義，以為「門門一切境，迴互不迴互」即是實修的要訣，可以「透脫根塵，洞明法界」，筆者以為這是銷融萬法在本質與現象的差別之境，達到「澈悟之洞明」的境界，所以能夠明了「彼即是此，此即是彼，更無往來相，箇是回互底時節」的融融之境，因「無往來相」，一切法爾常住，法住法位，一切現成，所以「迴而更相涉，不爾依位住」即是指如「十玄門」的「同時具足」、「廣狹自在」、「一多相容」與「諸法相即」一般，說明了一切境界的現象及其本質，都是交錯迴環與相依相涉，透過其涵攝迴環的細密禪觀三昧與實相印現，透視現象中對虛幻本質的察照，進而分析「色本殊質象，聲元異樂苦」的現象。在此現象中，並無永恆不變的實體，亦無苦樂的本體。由此「暗合上中言，明明清濁句」，是指前述的「迴而更相涉」是默契相合，能夠鑑別萬法的清濁，闡述何者為修持的根本，何者為察照六根、六塵與六識的萬法。於是根塵境界泯滅界限，才能「四大性自復，如子得其母」，在地水火風四大中，洞明萬法之自性與眾生之本性，如流浪天涯的遊子找到歸鄉的道路，返家而見其母源，石頭希遷在此也運用了《老子》的思想。<sup>20</sup> 如果洞明察鑑萬法，便能知悉萬法之本質與現象，如同明了「火熱風動搖，水濕

<sup>19</sup> 見《宏智禪師廣錄》卷5，《大正藏》冊48，頁57下-58上。

<sup>20</sup> 在《老子》第52章云：「天下有始，以為天下母。既得其母，以知其子。既知其子，復守其母。」筆者所見版本出處為余培林注譯：《新譯老子讀本》，台北：三民書局，1989年9月8版，頁87。

地堅固。眼色耳音聲，鼻香舌鹹醋。然依一一法，依根葉分布」的異同分別。筆者以為這是日後曹洞宗禪法的主要特質，就是「鑑照萬法如鏡」，明明如鏡的印證「火熱」、「風動」、「水濕」、「地堅」等四大之象，亦能鑑明六根之本源及其對應之萬法。<sup>21</sup> 這些都是「然依一一法，依根葉分布」地有因緣理路可循，就是說明萬法之根源與現象，源自於眾生之「心」，而心為萬法之源，雖然現象有區別，但子母同源、相依相攝與萬法相融。

石頭希遷〈參同契〉中進而說明「本末須歸宗，尊卑用其語」，這是指萬法歸於本心之宗，雖然是「以本為尊」與「以末為卑」的用語，進而「本末須歸宗」以「迴互歸宗」地歸於「靈明本心」。然而在「尊卑用語」中，應知萬法是相對性的存在，其中有明有暗，必須明了「當明中有暗，勿以暗相遇」與相對的「當暗中有明，勿以明相睹」的虛妄相應，必鑑照萬法如明鏡般的知悉「明暗各相對，比如前後步」，澈見一切森羅萬象清淨洞明。進而發用顯體，明了「萬物自有功，當言用及處」，肯定現象之用才能發顯本質之體，於是「事存函蓋合，理應箭鋒拄」，事相之境相融無礙，正如同華嚴思想「事事無礙」的義理，謂之「事存函蓋合」。至於「理應箭鋒拄」是指法理哲學如箭鋒相拄，前後相應，相合相契。簡單的說，理論上相合相應，事相上融融無間，如此理事圓融，即是〈參同契〉中說明其禪法修持的奧妙之處。

石頭希遷〈參同契〉中最後說明「承言須會宗，勿自立規矩」，所謂的「承言」是指接受了石頭希遷的禪法，所以「承言須會宗」

---

<sup>21</sup> 在張國一〈石頭宗諸師之「心性」思想〉一文中指出：「『萬像體玄而自現』，這正是表現『物』之『現象作用』的。萬像有哪些？希遷說『四大』，說『眼色』等十二處，乃至『一一法』。萬象又是『自有功』、『常言用』的——其『功用』包涵彼此間有『回互』與『不回互』的互動。」見張國一：〈石頭宗諸師之「心性」思想〉，《中華佛學研究》第7期，2003年3月，頁142。

是說明承接石頭希遷禪法之言後，必須領悟其根本的法門宗旨，後面的「勿自立規矩」，是說明不要自行訂定許多形式上的法條或法度標準，一切以心為源，洞明鑑識萬法之差別，不要巧立名目或別立規範。更重要地是「觸目不會道，運足焉知路」，觸目會道是說明心中洞明，觸目之時便能體悟大道，如人目光明亮，自然能夠「知路」而「運足」。如此領悟與修持，就能明白「進步非近遠，迷隔山河固」的日有所長，月有所進，然而此非遠近的問題，而是能否掌握修行根本意旨的要領。最後，石頭希遷勸令修行者「謹白參玄人，光陰莫虛度」，是提示修行者要珍惜生命時光去參究禪法的玄奧。

石頭希遷〈參同契〉的偏正迴互思想，傳至藥山惟儼與雲巖曇晟，雲巖曇晟親印洞山良价的「寶鏡三昧」。因此，洞山良价〈寶鏡三昧歌〉之後大放異彩，進而形成曹洞宗的宗要，在〈寶鏡三昧歌〉中說：

如是之法，佛祖密付；汝今得之，宜善保護。  
銀怨（盃）盛雪，明月藏鷺。類之弗齊，混則知處。  
意不在言，來機亦赴；動成窠臼，差落顧佇。  
背觸俱非，如大火聚；但形文彩，即屬染污；  
夜半正明，天曉不露。為物作則，用拔諸苦。  
雖非有為，不是無語；如臨寶鏡，形影相覩。  
汝不是渠，渠正是汝；如世嬰兒，五相完具；  
不去不來，不起不住。婆婆和和，有句無句。  
終不得物，語未正故；重離六爻，偏正回互。  
疊而為三，變盡成五；如莖草味，如金剛杵；  
正中妙挾，敲唱雙舉。通宗通塗（途），挾帶挾路。  
錯然則吉，不可犯忤；天真而妙，不屬迷悟。  
因緣時節，寂然昭著；細入無間，大絕方所；

毫忽之差，不應律呂。今有頓漸，緣立宗趣。  
宗趣分矣，即是規矩；宗通趣極，真常流注。  
外寂中搖，係（繫）駒伏鼠；先聖悲之，為法檀度。  
隨其顛倒，以緇為素。顛倒想滅，肯心自許。  
要合古轍，請觀前古；佛道垂成，十劫觀樹。  
如虎之缺，如馬之鼻；以有下劣，寶几珍御。  
以有驚異，狸（鬻）奴白牯。羿以巧力，射中百步。  
箭鋒相直（值），巧力何預，木人方歌，石女起舞。  
非情識到，寧容思慮，臣奉於君，子順於父；  
不順非孝，不奉非輔。潛（潛）行密用，如愚若魯；  
但能相續，名主中主。<sup>22</sup>

洞山良价在雲巖曇晟處，曾有一段公案對話機緣，一言之下道破曹洞宗禪法的機要，在《瑞州洞山良价禪師語錄》載有：

師辭雲巖。雲巖云：「甚麼處去？」（洞山良价）師云：「雖離和尚，未卜所止。」雲巖云：「莫湖南去？」師云：「無。」（雲巖）云：「莫歸鄉去？」師云：「無。」（雲巖）云：「早晚卻回。」師云：「待和尚有住處即來。」（雲巖）云：「自此一別，難得相見！」師云：「難得不相見！」（洞山良价）臨行又問（雲巖）：「百年後，忽有人問還邈得師真否，如何祇對？」雲巖良久云：「祇這是！」師沈吟。雲巖云：「价闍黎！承當箇事，大須審細！」師猶涉疑，後因過水睹影，大悟前旨。（洞山良

<sup>22</sup> 見洞山良价：〈寶鏡三昧歌〉，收錄於《瑞州洞山良价禪師語錄》，《大正藏》冊47，頁525下-526上。又在收錄於《人天眼目》卷三中載「銀盃盛雪」一句，當知《大正藏》冊47的《瑞州洞山良价禪師語錄》中「銀盃盛雪」的「怨」應為「盃」字，即是白銀所製的碗。參見《人天眼目》卷三，《大正藏》冊48，頁321上。

价)有偈云：「切忌從他覓，迢迢與我疎(疏)。我今獨自往，處處得逢渠。渠今正是我，我今不是渠。應須恁麼會，方得契如如。」<sup>23</sup>

筆者以為雲巖曇晟的一句「大須審細」是說明其禪悟妙法的總綱與精神。雲巖曇晟詢問要辭別的洞山良价「甚麼處去？」，其實一語雙關，即是問他身往何處去，心又安住何種境界的意思，兩位祖師對話機緣一來一往，原表示「不住有無」。然而，雲巖曇晟卻以「自此一別，難得相見」說明洞山良价猶未澈悟，所以洞山良价才會猶有所疑的再問「百年後，忽有人問還邈得師真否」，筆者以為這是洞山良价非常含蓄的請教其師雲巖曇晟，用現代白話來說：「我是否得到您所有禪法的真傳？」<sup>24</sup>未料雲巖曇晟沒有正面回應，反而運用了達摩對慧可的「良久」，亦即當下許久沈默不語，後來才忽然說：「祇這是！」，即指「這個就是」。筆者以為，雲巖曇晟並非故弄玄虛或故作姿態，吾人不能以外在形式或哲學理論來詮釋這段公案，這是現量現前實相洞然的呈示，結果洞山良价當時並不能領悟，所以才會出現「師沈吟」的狀態。同時，雲巖曇晟才會說：「价闍黎！承當箇事，大須審細！」筆者以為「大須審細」是一語三關，其一說明萬法融融之境是生命實相，必須「審細」而洞然明澈；其二，大須審細必須當下承擔生命之實相；其三，修行的一切訣要，即是如明鏡鑑照的詳審細察，澈見萬法之本質與現象。結果，洞山良价依然不能明了雲巖曇晟所說的心法，所以「師猶涉疑」。然而，一次洞山良价「過水睹影，大悟前旨」的澈悟，即是澈見本來面目之佛性，悟見萬法之實相，其開悟偈的「處處得逢

<sup>23</sup> 見《瑞州洞山良价禪師語錄》，《大正藏》冊47，頁525下-520上。

<sup>24</sup> 關於此點，在徐文明《唐五代曹洞宗研究》一書中，提及他對呂微的看法有不同的意見，徐文明也提出自己的看法，但大意與筆者相同，可以參照。見徐文明：《唐五代曹洞宗研究》，北京：中國社會科學出版社，2012年12月，頁197-200。

渠」，是契入實相，並說「渠今正是我，我今不是渠」，這是說那本來實相正是真我，現實的假我不是那本來的實相。因此，「應須怎麼會，方得契如如」，如此領會，便能悟入如如之境。

### 三、石頭希遷〈參同契〉與洞山良价〈寶鏡三昧歌〉的華嚴義理

華嚴思想的萬法相融相攝原理，在洞山良价的「過水睹影」親證之後，顯現了「處處得逢渠」的實踐與詮釋。筆者以為洞山良价等禪宗祖師們，運用了更多具象與實際體驗的生活實例，進而發揮了華嚴諸法相即的妙理。在〈寶鏡三昧歌〉中首句就呼應了石頭希遷〈參同契〉的妙旨，以為〈寶鏡三昧歌〉的「如是之法，佛祖密付」是承襲自〈參同契〉的「竺土大仙心，東西密相付」，所謂的「正法眼藏，涅槃妙心」是直承於禪宗西方印度與東土中國，兩地的祖師所直傳的本心，是「教外別傳」的密付相傳。筆者以為華嚴教理說明「佛心」境界，曹洞諸祖是實證「佛心」現量，兩者之間，應可做一番深入的討論。

洞山良价說「如是之法，佛祖密付；汝今得之，宜善保護」，所謂的「宜善保護」是長養聖胎與任運用心之意，時時用心而無分別，應無所住而生其心的善加守護。至於守護的對象為何？境界又是如何？宋元之際的雲外雲岫（1242-1324）所著之〈寶鏡三昧玄義〉中，對「如是之法，佛祖密付」有以下的註語：「心心相照如鏡對鏡，光光互融各不相借，豈非密用者哉？」<sup>25</sup> 其中的「心心

---

<sup>25</sup> 相關於〈寶鏡三昧歌〉的註釋典籍有三本，分別是：其一，在宋代僧慧霞編之《重編曹洞五位顯訣》中附有雲外雲岫所著之〈寶鏡三昧玄義〉一卷；其二，清代行策所著〈寶鏡三昧本義〉一卷；其三，清代雲淙淨訥著之〈寶鏡三昧原宗辨謬說〉一卷。本文所引為雲外雲岫：〈寶鏡三昧玄義〉，收錄於《已續藏》冊111，台北：新文豐出版公司，1983年9月，頁257b。



相照」與「光光互融」即是華嚴思想相攝相融之意。

至於「銀盃盛雪，明月藏鷺」，主要是指本質與現象的相應一味，雖然在體性上主要是「空幻」的本質，卻顯現外相是「白」的現象，實體也是分別存在的表相。雖說如此，在實體的物質及現象中，所謂「銀盃」的白、「雪」的白、「明月」的白與「鷺」的白等四種同一色系的「白」，卻在現象上仍有所不同。因此，後面接著說明「類之弗齊，混則知處」的基本原理。簡單的說，四種現象是「白」的色系，可是仍有些微的不同，也就是指四種不同物質的分類現象是不一致的，但同是「白」的體系，而且混同在一起時，則能分別其現象的差異。此點也是說明本質上的「空幻」與作用現象上的「白」，都應該是清楚明白的「大須審細」。

關於此點，即可看出石頭希遷的「門門一切境，迴互不迴互」是無礙相融之境，趨於本體之論；但是到了洞山良价，則是「銀盃盛雪，明月藏鷺」的審細分別，偏於水鏡洞察。<sup>26</sup>

至於「意不在言，來機亦赴；動成窠臼，差落顧佇。」所謂「得意忘言」與「見月忘指」，本宗心法不在言語，觀察學人根機，應機說法，隨緣展現，不落有無之境。因此，若有無明妄動，反而成為「窠臼」的舊有格套，所以化導學人，隨類赴感，正如出自於《華嚴經》卷6的：「佛身充滿於法界，普現一切眾生前，隨緣赴感靡不周，而恒處此菩提座。」<sup>27</sup> 在佛法身充滿法界的本心實相與悟境呈現之中，隨緣赴感，隨機應化。相對的，若執守格套，反而造成「差落」與「顧佇」的停滯。

<sup>26</sup> 在雲外雲岫〈寶鏡三昧玄義〉中詮註為：「如銀與雪，如鷺與月。色雖相類，體未全一。」見雲外雲岫：〈寶鏡三昧玄義〉，收錄於《卍續藏》冊111，台北：新文豐出版公司，1983年9月，頁257b。其中的「色雖相類，體未全一」，是指「白」的色相是相類似的，但是實體卻有分別。

<sup>27</sup> 唐·實叉難陀譯《華嚴經》卷6，《大正藏》冊10，頁30上。

至於「背觸俱非，如大火聚；但形文彩，即屬染污」，主要是指相背與相觸的兩端，皆非中觀正法，應如大火相聚，並無實體。若有任何修飾的文彩，即是染污的執著。洞山良价接著說「夜半正明，天曉不露。為物作則，用拔諸苦」，在雲外雲岫〈寶鏡三昧玄義〉中在此詮註為：「夫夜半正明，當求明於暗。天曉不露，當求暗於明。」<sup>28</sup> 此即明暗相依與迴互不迴互之意。進而洞山良价說「雖非有為，不是無語；如臨寶鏡，形影相觀」，所謂的「如臨寶鏡」，即是鑑照萬法，形影之間無礙相攝，不落有無，亦非無語。

至於「汝不是渠，渠正是汝；如世嬰兒，五相完具」，因為洞山良价「過水睹影，大悟前旨」，才真正澈悟「汝不是渠」在現象上的差別，但在「渠正是汝」本體卻是無二無別的。<sup>29</sup> 洞山良价以「如世嬰兒，五相完具」來比喻眾生六根俱全，然而眾生與眾生之間的本性是一致的。接著說「不去不來，不起不住。婆婆和和，有句無句。終不得物，語未正故」，主要是嬰兒象徵自然之本心，是「不去不來，不起不住」，對於世間如婆媳之間，不偏不黨，亦不落有無之句，因為有句無句，皆非中道正法，故不能契入法要。

至於「重離六爻，偏正回互。疊而為三，變盡成五；如荃草味，如金剛杵」的解釋，在陳榮波〈易經離卦與曹洞禪〉一文中指出錯誤與正確的兩種詮釋，錯誤的部份是：「錯誤的看法（以洪覺範大師的詮釋為代表）……洪大師是以離卦為主，由離卦中之

---

<sup>28</sup> 見雲外雲岫：〈寶鏡三昧玄義〉，收錄於《卍續藏》冊111，台北：新文豐出版公司，1983年9月，頁258a。

<sup>29</sup> 關於此點，在徐文明《唐五代曹洞宗研究》一書中，提及：「影附於形，形不附於影，影正是形，形卻不是影。……我為主，影為賓，……賓主有別，尊卑不同。……這與六祖以來高揚自性、強調主體的精神是一致的，亦與孟子『萬物皆備於我』的思想相通。」筆者以為其說明詮釋，甚有見地，值得參酌。見徐文明：《唐五代曹洞宗研究》，北京：中國社會科學出版社，2012年12月，頁197-201。

爻，按照排列次序之不同，配成另外四卦（巽、兌、大過、中孚）來配示曹洞禪的五位，未免牽強附會。」<sup>30</sup> 正確的部份是：

正確的看法（以荊溪行策的詮釋為代表）……寶鏡三昧說、「如荃草味，如金剛杵。」其意是說重離一卦本具足五位，如同荃草本身具足五味（鹹、苦、甘、酸、辣），而且五位的排列形狀狀又如同金剛杵首尾俱闊而中狹、首尾俱虛而中實一樣，不僅使「正中來」位居其中，而且也使「正中偏」與「偏中正」，以及「兼中至」與「兼中到」等兩者雙雙彰顯回互之作用。……它用內卦三爻陰陽各住各位為「自受用三昧」，而外卦三爻，陰陽易位，成為「他受用三昧」。所以，三疊分卦圖說是說明一卦六爻，各分成三部，每部份是由兩爻組成一疊，共有三疊，各表明三德，這就是寶鏡三昧所謂「疊而為三」之本義。……我們從荊溪行策的「三個圖說」來看，曹洞禪的「五位正偏」應該是指「正中偏」、「偏中正」、「正中來」、「兼中至」、「兼中到」等五位。這是勿庸置疑的。<sup>31</sup>

陳榮波的詮釋甚為精微明確，他在「從易經離卦本義闡明曹洞禪的微言大義」段落中，亦說明了在此的五種意義，他指出：

1. 具有光明正大的涵義。……離卦具有光明與富麗的意思。此卦是以「光明正大」為依歸。……曹洞禪的「五位」是以破邪顯正（即以光明消滅黑暗）為其辯證之樞紐，可以說它具有光明正大的微言大義。2. 具

<sup>30</sup> 見陳榮波：〈易經離卦與曹洞禪〉，《華岡佛學學報》第4期，1980年10月，頁232。

<sup>31</sup> 見陳榮波：〈易經離卦與曹洞禪〉，《華岡佛學學報》第4期，1980年10月，頁233-236。

有謙柔圓融的涵義……彰現一種自受用三昧，並用外卦陰陽易位的謙卑憫人精神，來表現一種他受用三昧。……3. 具有生生不息的涵義。……曹洞禪的「五位」也具有生生不已的創健精神，其變化過程是：「正中偏」→「偏中正」→「正中來」→「兼中至」→「兼中到」添加。其目的在於體悟自性，利己利人。……4. 具有中正和諧的涵義。……曹洞禪的「五位」（正中偏、偏中正、正中來、兼中至、兼中到）都是用「中」把它們貫通起來，使其達到中和的地步。洞山認為證道者只要在其每一位確實認得此真我，就能明心見性，縱橫自在了。……5. 具有悲天憫人的涵義。……曹洞禪「五位」中第四階段（兼中至）具有離卦六五悲天憫人的救世胸襟。因為在此位中是以慈悲為懷，隨時隨地為人解黏去縛，以便成就完美的人格。<sup>32</sup>

陳榮波運用了《易經》的離卦本義，進而詮釋洞山五位偏正回互禪法的微言大義，主要之目的即是扣其兩端泯其相對而達到光明澈悟之本性。洞山五位的禪學思想，對後世影響極為深遠，在明代臨濟宗僧如聿（1425-？）集編之《禪宗正脈》卷7「洞山良价禪師」條中說：「盛化豫章、高安之洞山，權開五位，善接三根，大闡一音，廣弘萬品。橫抽寶劍，剪諸見之稠林；妙叶玄通，截萬端之穿鑿。又得曹山，深明的旨，妙唱嘉猷，道合君臣，偏正回互，由是洞上玄風播於天下。」<sup>33</sup> 所謂的「洞上玄風」即是曹洞禪之根本心法，並經由曹山本寂的妙唱，由此席捲天下，成為一代宗

<sup>32</sup> 見陳榮波：〈易經離卦與曹洞禪〉，《華岡佛學學報》第4期，1980年10月，頁236-238。

<sup>33</sup> 見《禪宗正脈》卷7「洞山良价禪師」條，收錄於《卍續藏》冊146，台北：新文豐出版公司，1983年9月，頁215b-216a。

風之弘化。<sup>34</sup>

至於後續之「正中妙挾，敲唱雙舉。通宗通途，挾帶挾路。錯然則吉，不可犯忤」，在雲外雲岫〈寶鏡三昧玄義〉中，對此有以下的註語：「此正中兼帶理事準行，敲唱以鳴其道也。偏正互融，事得理遣，觸途無滯，故曰通宗通塗（途）。出識不染諸緣，入識不居陰界。錯然則吉，其或不然，則為犯忤。」<sup>35</sup>此則與華嚴理事無礙的思想具有一定的關係，因為「正中兼帶理事」，即是法性圓融，因此「偏正互融，事得理遣，觸途無滯」而顯示理事無礙，故能「通宗」的澈悟本性而「通途」地能傳授妙法。

至於「天真而妙，不屬迷悟。因緣時節，寂然昭著；細入無間，大絕方所」，主要是說明本心天真而玄妙，不論迷或悟，等到因緣時節到來，便能寂感而遂通，當下證悟。這一點也是曹洞宗細密家風的特質。因此，「細入無間」指禪法的綿密，完全超越了時間與空間的方向處所。接著，討論「毫忽之差，不應律呂。今有頓漸，緣立宗趣。宗趣分矣，即是規矩；宗通趣極，真常流注」的意旨，所謂的「律呂」，原指古代校正樂律的器具，在此比喻準則或標準。<sup>36</sup>所謂「毫忽之差，不應律呂」即是若有心法不相契應的毫忽之差時，即非印證的標準。因此，從眾生的根機頓漸的因緣建立宗趣，既然禪法的宗趣分明，以正偏五位如立君臣之分，即為本宗禪法之規矩。若依本宗禪法修持到了極處，便能「真常流注」地與

<sup>34</sup> 另在《景德傳燈錄》卷17中亦有「（曹山本寂）及受洞山五位銓量，特為叢林標準」的說法，見《大正藏》冊51，頁337上。

<sup>35</sup> 見雲外雲岫：〈寶鏡三昧玄義〉，收錄於《卍續藏》冊111，台北：新文豐出版公司，1983年9月，頁259a。

<sup>36</sup> 律呂，原是古代校正樂律的器具。古代使用竹管或是金屬管所製成，共十二管，管徑的距離相等，此以管的長短來確定音階的不同高度。其從低音管開始算起，成為奇數的六個管稱為「律」，成為偶數的六個管稱為「呂」，合稱即為「律呂」。

萬法融融，在唐代般若所譯之《大方廣佛華嚴經》卷23〈入不思議解脫境界普賢行願品〉中有「寂靜甚深諸佛境，本性真常離分別」之偈，<sup>37</sup>顯示「真常流注」之境，即是寂靜甚深諸佛之境。

至於「外寂中搖，繫駒伏鼠；先聖悲之，為法檀度。隨其顛倒，以緇為素。顛倒想滅，肯心自許」的說明，詮釋了若修法不契時，外相寂靜而內心搖動而混亂，如同牽繫的駒馬雖被繫住，但內心馳亂，亦如暫時伏地的老鼠，內心依然欲動而不安分。因此，古代的聖賢悲憫如此，即施法布施，並讓眾生心能在顛倒想滅之時，印心自許而得悟本心。

至於「要合古轍，請觀前古；佛道垂成，十劫觀樹。如虎之缺，如馬之鼻」，即是能契合於古人的行跡道徑，就應該多參考古人的修持風範，佛道的修行是曠劫精勤，如同釋迦牟尼佛在成道後起金剛座而觀菩提樹。至於「如虎之缺，如馬之鼻」，是指厲害會吃人的老虎每吃一人而其耳朵便有一缺，以喻修行功夫了得。而所謂的「鼻」，原指馬後足色白，在此喻為千里良馬，炫耀其蹄。在此為比喻修行工夫應時時細密，時時精勤修持，永不懈怠。

接著討論「以有下劣，寶几珍御。以有驚異，鰲奴白牯。羿以巧力，射中百步。箭鋒相值，巧力何預」，主要是說明修行者雖然心中已然有相當見地，但是功夫仍不成熟，正如下劣之身份地位，卻貪戀幻想「寶几珍御」的豪華，這是「理可頓悟，事須漸修」的勸導。相對的，若是真誠修習，即使是「鰲奴」或「白牯」的低劣之身，亦可得到確實的證悟。正如同后羿運用巧力，能夠射中百步的目標，此為功夫上堂之意。也因為如此，修持功夫到位時，當下頓悟，正如「箭鋒相值」，契合因緣，就「巧力何預」都不用了。

---

<sup>37</sup> 見唐代般若譯：《大方廣佛華嚴經》卷23〈入不思議解脫境界普賢行願品〉，《大正藏》冊10，頁765下。

至於「木人方歌，石女起舞。非情識到，寧容思慮，臣奉於君，子順於父；不順非孝，不奉非輔」，乃是指不要用世俗的思量意識揣度諸佛境界，用意識分別，正如同木人歌唱與石女跳舞，那是不可能的，所以「非情識到，寧容思慮」，要絕去思量心慮。修行的要訣，即是依於正偏五位的禪法規矩，以體悟本心自性為優先，這是生命的大原則與根本方向，如同「臣奉於君，子順於父」的依其順位而圓融無礙，在此亦展現了華嚴諸法相即的思想。

最後提到「潛行密用，如愚若魯；但能相續，名主中主」，主要是說明洞山良价的禪法是強調「潛行密用」的細密默照，外在形式上是「如愚若魯」，但是功夫十分審細，綿綿密密，相續不斷，即是「主中主」最為上乘的禪觀之法，亦能證悟最為上乘之禪悟。

#### 四、結論

洞山良价不僅承襲石頭希遷的〈參同契〉思想，更延續了石頭法系對於華嚴教理與圓融無礙思想的重視，更擴展了石頭希遷以來偏正迴互的禪法，以華嚴思想的圓融無礙詮釋了曹洞宗深穩細密綿密相續的禪悟之境，筆者以為這是中國佛教史上教禪互證的一個典型，值得深入的探討與研究。

經過本文粗淺的探討，得到以下三點的結論：

其一，石頭希遷嗣法於吉州青原山行思禪師，亦曾親炙於六祖惠能，得到祖師的印可與心法的傳授，日後下開曹洞宗、雲門宗與法眼宗等三宗的一代宗師。石頭希遷的〈參同契〉為其傳世之代表作，其中的「門門一切境，迴互不迴互」，可與華嚴十門互具圓融無礙的思想互證發明。此外，石頭希遷的禪法或許受到《肇論》般若空思想的影響，其中的「圓鏡虛鑒」、「境智真一」與「體玄自現」的哲學，討論本質與現象的融和問題，比較趨近於華嚴的義理。然

而，宗密卻將其歸於「泯絕無寄宗」，筆者以為石頭希遷禪法確實部份具有般若空思想，但是更多的是「本末須歸宗」與「承言須會宗」的心法。又以其詳審細密的禪法特質，反而是更具有「直顯心性宗」的某些特質，因此對於宗密的判攝，筆者採取保留意見。

其二，石頭希遷在〈參同契〉中的「四大性自復，如子得其母」，顯然是運用了《老子》的思想。以為洞明察鑑萬法，便能知悉萬法之本質與現象。洞山良价則是運用了《易經》的離卦本義，進而詮釋五位偏正回互禪法的要旨，主要之目的即是扣其兩端泯其相對，而達到澈悟之本心自性。在此兩者之間，巧妙援引了《老子》與《易經》的比喻，將本質與現象的關係，以及修行本體與方法功夫的問題，全部串連起來，也展現了華嚴思想諸法相即與六相圓融的體用關係。

其三，石頭希遷在〈參同契〉中的原則性指引，筆者以為類似《老子》的綱要相對於《莊子》詳解，或是如《論語》相對於《孟子》的詮釋。石頭希遷〈參同契〉的核心價值體系的建構，到了洞山良价則是更為細密的詮釋，開展出具有系統性的義理規模，故筆者以為如有《莊子》之於《老子》，或是《孟子》之於《論語》。同時，兩位祖師巧妙地將禪法暗喻在華嚴思想之中，如「隨緣赴感靡不周」的含容周遍。因此，討論石頭希遷與洞山良价的禪學思想，正可以曹洞禪的細密禪法會通華嚴法界緣起與事事無礙的妙旨。

(收稿日期：民國104年3月16日；結審日期：民國104年4月21日)



### 參考書目

1. 唐·實叉難陀譯：《華嚴經》卷6，《大正藏》冊10。
2. 唐·般若譯：《大方廣佛華嚴經·入不思議解脫境界普賢行願品》，《大正藏》冊10。
3. 唐·宗密：《禪源諸詮集都序》，《大正藏》冊48。
4. 《瑞州洞山良价禪師語錄》，《大正藏》冊47。
5. 《高僧傳》卷9，《大正藏》冊50。
6. 石頭希遷：〈參同契〉，《景德傳燈錄》卷30，《大正藏》冊51。
7. 《景德傳燈錄》卷5，《大正藏》冊51。
8. 《碧巖錄》卷4，《大正藏》冊48。
9. 《宏智禪師廣錄》卷1，《大正藏》冊48。
10. 《汾陽無德禪師語錄》卷上，《大正藏》冊47。
11. 雲外雲岫：〈寶鏡三昧玄義〉，《卍續藏》冊111。
12. 《禪宗正脈》卷7「洞山良价禪師」條，收錄於《卍續藏》冊146。
13. 印順法師：《中國禪宗史——從印度禪到中華禪》，台北：正聞出版社，1988年6月5版。
14. 東漢·魏伯陽：《周易參同契》。《新譯周易參同契》，台北：三民書局，2005年5月。
15. 黃連忠：《敦博本六祖壇經校釋》，台北：萬卷樓圖書有限公司，2006年5月初版。
16. 釋聖嚴、釋果醒：《寶鏡無境——石頭希遷〈參同契〉、洞山良价〈寶鏡三昧歌〉新詮》，(17)台北：法鼓文化出版社，2007年11月。
18. 張美蘭：《祖堂集校注》，北京：商務印書館，2009年12月。
19. 徐文明：《唐五代曹洞宗研究》，北京：中國社會科學出版社，

2012年12月。

20. 陳榮波：〈易經離卦與曹洞禪〉，《華岡佛學學報》第4期，1980年10月。
21. 林義正：〈石頭希遷的禪思想及其教育方法〉，《佛教的思想與文化——印順導師八秩晉六壽慶論文集》，台北：法光出版社，1991年4月。
22. 方立天：〈石頭宗心性論思想評述〉，《佛教思想的傳承與發展——印順導師九秩華誕祝壽文集》，台北：東大圖書公司，1995年4月。
23. 毛忠賢：〈試論石頭之《參同契》及其「泯絕無寄」禪〉，《江西社會科學》總第196期，2003年3月。
24. 張國一：〈石頭宗諸師之「心性」思想〉，《中華佛學研究》第7期，2003年3月，頁142。
25. 石井修道：〈石頭系禪法——無垢卻須浴〉，《普門學報》第33期，2006年5月。