

林慶彰 主編

中國學術思想研究輯刊

花木蘭
文化出版社
出版

中國學術思想

研究輯刊

三 編

林 慶 彰 主編

第 28 冊

明末曹洞殿軍——永覺元賢禪師研究（下）

范 佳 玲 著

花木蘭文化出版社

國家圖書館出版品預行編目資料

明末曹洞殿軍——永覺元賢禪師研究（下）／范佳玲 著——初
版——台北縣永和市：花木蘭文化出版社，2009〔民98〕

目 4+196 面：19×26 公分

（中國學術思想研究輯刊 三編：第28冊）

ISBN：978986-6528-98-9（精裝）

1.（明）釋元賢 2.佛教傳記 3.學術思想 4.曹洞宗

229.36

98001820

ISBN - 978986-6528-98-9



中國學術思想研究輯刊

三 編 第二八冊

ISBN：978986-6528-98-9

明末曹洞殿軍——永覺元賢禪師研究（下）

作 者 范佳玲

主 編 林慶彰

總 編 輯 杜潔祥

出 版 花木蘭文化出版社

發 行 所 花木蘭文化出版社

發 行 人 高小娟

聯絡地址 台北縣永和中正路五九五號七樓之三

電話：02-2923-1455／傳真：02-2923-1452

網 址 <http://www.huamulan.tw> 信箱 sut81518@ms59.hinet.net

印 刷 普羅文化出版廣告事業

封面設計 劉開工作室

初 版 2009年3月

定 價 三編 28冊（精裝）新台幣 46,000 元

版權所有・請勿翻印

明末曹洞殿軍——永覺元賢禪師研究（下）

范佳玲 著



目

次

上 冊

第一章 緒 論	1
第一節 研究動機與目的	1
第二節 前人研究成果考察	5
一、關於元賢的專論	5
二、佛教史中關於元賢的專論	6
三、其他論文中關於元賢的論述	8
第三節 研究範圍與方法	10
一、研究範圍	10
二、研究方法	11
第四節 研究進路與架構	12
第二章 永覺元賢的生平與著作	15
第一節 元賢的生平	15
一、在家時期	16
二、參學時期	18
三、弘化時期	20
第二節 元賢的著作	23
一、撰述類	24
二、編修類	31
三、關於《永覺元賢禪師廣錄》	37
四、元賢的文章風格	37

第三節 元賢的師友弟子	41
一、無明慧經	41
二、無異元來	45
三、聞谷廣印	48
四、爲霖道需	51
第四節 小結——元賢生平述評	54
一、關於生平	54
二、關於著作	57
三、關於師承	58
第三章 永覺元賢的宗教志業	61
第一節 明末清初的佛教環境	61
一、明末清初佛教的興盛	61
二、明末清初佛教發展的潛在危機	66
第二節 元賢的困境與應世的態度	77
一、元賢論時代風氣	77
二、元賢復興事業所必須面對的問題	79
三、元賢應世的基本態度	84
第三節 鼓山的經營	89
一、寺院建築的興修	90
二、寺院經濟的維持	95
第四節 僧團的整治	105
一、僧戒的提倡	106
二、僧儀的要求與生活的規範	107
三、僧團的教育與僧德的期許	109
第五節 入世的關懷	111
一、社會風氣的易善	111
二、宗教慈善的投入	114
第六節 元賢的行事風格述評	115
一、元賢的個人風格	115
二、鼓山的經營特色	117
第四章 永覺元賢的禪法思想	121
第一節 明末禪法的流弊與原因析探	121
一、明末禪法的流弊	121

二、明末禪法流弊的原因析探	125
第二節 元賢的禪修理念	132
一、心性思想的內容	132
二、禪修意義的確立	135
三、參究方法的提出	139
第三節 元賢的禪修方法	143
一、參禪的條件	143
二、禪病的認識	145
三、話頭的參法	149
四、開悟的境界	155
第四節 小結——元賢禪法思想的特色	160

下 冊

第五章 永覺元賢的禪學思想	165
第一節 明末禪學發展的背景	165
第二節 曹洞宗旨的探論	167
一、〈參同契〉的註解	167
二、〈寶鏡三昧〉的重離四句	174
三、五位思想	182
第三節 其他禪學問題的討論	191
一、〈三玄考〉	191
二、〈龍潭考〉	197
三、對惠洪覺範的評價	203
第四節 小結——元賢禪學思想的特色	207
第六章 永覺元賢的經教思想	211
第一節 元賢的戒律思想	211
一、明末律學的衰頹與復興	211
二、元賢對明末戒律環境的觀察	214
三、元賢戒律思想的要點	216
四、小結——元賢戒律思想的特色	233
第二節 元賢的淨土思想	236
一、明末淨土的流行	236
二、淨土的修證方法	238

三、禪淨關係的處理	242
四、小結——元賢淨土思想的特色	248
第三節 元賢的經典注疏	250
一、明末注經風氣的興盛	250
二、元賢的釋經及其特色	253
第四節 元賢的「宗」「教」關係論	260
一、元賢論「宗」「教」關係	260
二、注經說教的必要	264
三、禪的徹底堅持	267
第七章 永覺元賢的三教思想	271
第一節 明末儒釋的互動	271
一、佛學與心學的交流	271
二、佛學對心學的反省	277
第二節 元賢對儒學理論的批駁	281
一、論心性良知	281
二、論太極與氣	291
三、論格物工夫	297
第三節 元賢對老莊思想的異議	299
一、論虛無氣化	299
二、論齊物逍遙	303
第四節 元賢論三教異同	308
第五節 小結——元賢三教思想的特色	314
第八章 結 論	315
第一節 本文研究重點回顧	315
第二節 元賢研究之於明末佛教與現代佛教	320
附 錄	325
附錄一 永覺元賢禪師法像	325
附錄二 眞寂廣印〈永覺贊〉	327
附錄三 永覺元賢禪師年表	329
附錄四 明末主要禪僧世系表	337
主要參考書目	339

第五章 永覺元賢的禪學思想

第一節 明末禪學發展的背景

明末由於宗門人才的嚴重斷層，導致禪法宗旨喪失、禪門宗派被訛冒。元賢言：「明興以來，斯道亦晦，所在登華王座，稱善知識，則以野干之鳴，混爛獅吼，鹵莽之盛，莫有今日。」〔註1〕失控的叢林秩序，混亂的禪林宗風，使得世人對於宗門充滿了不信任。〔註2〕面對禪風的頹喪與真偽莫辨的宗師，禪學宗旨的確立與傳燈譜系的整理，成為明末禪門的重要工作。

然而第一個注意到宗旨問題與燈錄紹續者，並非是宗派中人，而是不具法脈身分的紫柏真可。紫柏真可在修道證悟的過程中，雖然遍訪耆老，但是禪悟的體驗，多得自於自修的工夫。〔註3〕他雖非出於嫡門正宗，但積極以復興曹溪法脈為己任，續燈錄、復祖庭、唱綱宗都是他努力的目標。〔註4〕對於當時宗門的寂寥，真可深感痛心：「達觀自匡廬下江南，二三年往來吳越間。初心竊謂宗門寥落，法道陵遲。假我門庭，熾然以魔習為傳，以訛繼訛，真偽不辨，天下遂謂宗門光景，不過如此而不求真悟。至於少林奉朝廷欽依，以傳宗為名。而崇尚曹洞、臨濟、潯仰、法眼、雲門，五家綱宗，亦不辨端倪。不知設此胡為？

〔註1〕《廣錄》卷14，〈古梅禪師語錄跋〉，頁561。

〔註2〕參見第四章第一節第二目。

〔註3〕《紫柏尊者全集》卷首，德清〈塔銘〉，頁627；卷14，〈祭法通寺遍融老師文〉，頁888。

〔註4〕紫柏真可以「傳燈未續，則我慧命一大負」，他並與憨山德清共商興復曹溪祖庭。這兩件事真可都來不及完成，即因「妖書事件」而坐化獄中。（詳見《紫柏尊者全集》，卷首，德清〈達觀大師塔銘〉，頁626～634）。

則宗風掃地可知矣。……達觀以此，未嘗不痛心疾首，撫膺流涕。」〔註5〕法道何以陵遲？宗風何至掃地？真可歸因於「由吾儕綱宗不明，以故祖令不行，而魔外充斥」；〔註6〕相反的，若是「綱宗曉了，魔外防閑，不費金湯，祖庭自固矣」。〔註7〕真可認為綱宗不但具有防止魔外入侵的作用，同時還是禪門應機接用的方便、宗派傳承的密印；〔註8〕宗綱具有確保禪法純正的作用，是宗門命脈所在，〔註9〕也是復興禪門的鑰匙，所以真可積極於綱宗的重振。

關於綱宗的思想，真可自言啓示於惠洪覺範，〔註10〕他認為覺範：「搜剔五家綱宗，精深整理。成禪宗標格，防閑魔外於像季之秋。此心何心乎？即仲尼述春秋之心也。」〔註11〕真可將覺範的整理五家綱宗與孔子作《春秋》相比，可謂推崇至極。不僅如此，他還竭盡全力收集覺範的著作，並將之付梓刊印，以廣為流行。〔註12〕由於紫柏真可的弘揚，覺範的思想在明末叢林受到廣泛的注意；禪門高僧漢月法藏、覺浪道盛都深受覺範的影響。〔註13〕晚明叢林對於諸多問題的討論，不論是五家宗旨的爭論、宗派傳承的意見、文字與禪悟關係的論辯，甚至詩論旨要的歸趣等，都與惠洪覺範有密切的關係；就連著名的密漢之爭〔註14〕與濟洞之爭〔註15〕也是。由於知識的普及，晚明僧團人才濟濟，

〔註5〕《紫柏尊者全集》卷23，〈與沈德興〉，頁1036。

〔註6〕《紫柏尊者全集》卷14，〈重刻智證傳序〉，頁873。

〔註7〕《紫柏尊者全集》卷4，〈法語〉，頁710。

〔註8〕《紫柏尊者全集》卷4，〈法語〉：「且道如何是綱宗，即臨濟、雲門、鴻山、法眼，與洞上密印諸方納子者也。綱宗如大將兵符，兵符在握，則兵多多愈善，兵符釋手，則一兵不受命矣。故綱宗一明即諸佛諸祖，或生或殺，機握在我，況入天魔外耶？……禪家綱宗不明，則不能鉗鎚學人，死其偷心。」（頁710）

〔註9〕《紫柏尊者全集》卷23，〈與沈德興〉：「綱宗乃宗門之命脈。」（頁1036）

〔註10〕《紫柏尊者全集》卷14，〈禮石門圓明禪師文〉：「予因師（惠洪覺範）之書，而始知宗門有綱宗之說，既而寒忘衣，饑忘食。窺索久之，則綱宗肯綮，照用生殺之機，亦稍盡崖略矣。」（頁886）

〔註11〕《紫柏尊者全集》卷14，頁886。

〔註12〕真可〈重刻智證傳序〉言：「覺範所著，有僧寶傳、林間錄，與是書相表裏，業已有善刻。金沙于中甫比部，復捐貲刻是書。三集並行於世，亦法門一快事也。」（《紫柏尊者全集》卷14，頁874）。德清〈達觀大師塔銘〉亦言：「若寂音尊者，所著諸經論文集。皆世所不聞者，盡搜出刻行於世。」（《紫柏尊者全集》卷首，頁632）

〔註13〕詳見廖肇亨，〈惠洪覺範在明代——宋代禪學在晚明的書寫、衍異與反響〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，2004年12月，頁797～837。

〔註14〕密雲圓悟與漢月法藏最大的爭執，就在於對臨濟宗旨意見的分歧。相關問題可參見日・野口善敬，〈漢月法藏と士大夫たち——雍正帝から魔藏と呼ば

大家各持見解，彼此相互往來，禪學也因熱絡的討論而顯得蓬勃。

對於禪門宗旨的喪失、印可意義的失效，元賢也深感憂心。如何純正佛法、重振法脈？如何有效勘驗、防止訛冒？是身為嫡門宗師的元賢不得不面對、不得不思考的問題。對於禪法的匡正，元賢承接了紫柏真可續燈錄、正綱宗的理念。光是燈錄之作，元賢就有《繼燈錄》、《補燈錄》二書，而其他史傳寺志之作，亦具有追本溯源、樹立典範的意義。至於在曹洞宗旨的復轍上，則有《洞上古轍》一書，相關文章尚有〈龍潭考〉、〈三玄考〉二篇。對於綱宗思想，元賢認同覺範的觀點，他亦同意綱宗具有純潔宗門的作用。^{〔註16〕}但是他並不像真可等人，對於覺範全然認同，他有許多禪學見解，甚至是為訂正覺範之說而提出。以下揭示元賢禪學思想的要旨。

第二節 曹洞宗旨的探論

《洞上古轍》是元賢覆轍曹洞宗旨之作，是書對於曹洞宗的重要著作，如〈參同契〉、〈寶鏡三昧〉、〈洞山五位頌〉等的註解，目的在於發揮洞宗要旨。以下分別論述各註的重點，以明元賢對於曹洞禪學思想的承繼與發揮。

一、〈參同契〉的註解

曹洞雖然成宗於洞山良价、曹山本寂，但是石頭希遷的〈參同契〉一向被視為曹洞源頭。因此《洞上古轍》由〈參同契註〉展開。

〈參同契〉^{〔註17〕}是希遷思想的重要代表作，以五言韻文構成，共計二百

れた僧侶》，《東洋古典學研究》1996年，頁26～57；連瑞枝，〈漢月法藏與明末三峰宗派的建立〉，頁181～225；釋見一，〈漢月法藏之禪法研究〉，頁16～20；廖肇亨，〈惠洪覺範在明代——宋代禪學在晚明的書寫、衍異與反響〉，頁809～820。

〔註15〕關於明末洞濟之爭，可參見陳垣，〈清初僧諍記〉，頁201～222。

〔註16〕元賢〈洞上古轍前序〉言：「（青原行思）後五傳而至洞山价，其時機器漸下，學漸乖宗，主法者憂之。乃立宗趣，設規矩，俾高者不滯於劫外，卑者不落於今時。」（《廣錄》卷27，頁703）〈洞上古轍後序〉言：「新豐創立五位，發明正中妙挾之旨。雖僅僅數言，而造道之方、接人之用，靡不畢備。造道則功位互明，而極於功位俱泯。接人則君臣互用，而極於君臣道合。」（《廣錄》卷28，頁752）。

〔註17〕《參同契》一書六千餘言，本後漢魏伯陽所著書名，內容主要是參合《周易》卦爻、黃老養性和方土煉丹，以明煉性養生的道理。從義理角度看，其所關

二十個字。根據史傳資料的記載，希遷因看《肇論》至「會萬物爲己者，其唯聖人乎！」有所悟而作。〔註18〕《景德傳燈錄》說〈參同契〉：「辭旨幽濬，頗有注解，大行於世。」〔註19〕〈參同契〉的篇幅雖然不長，但卻不容易瞭解。根據《傳燈錄》記載，有許多相關注解傳世，但是被視爲〈參同契〉共宗的清涼文益註，在明末已經佚失，學人難以一窺堂奧，於是元賢有〈參同契註〉之作。〔註30〕

〈參同契〉雖然文字平易，但卻蘊意深奧，各家的註解不一，學人在理解上有一定程度的困難。故關於元賢〈參同契註〉之研究，本文將透過比較的方式，以明元賢註解的特色。元賢之前的古註，文字簡要，晦澀難解，清代的註解則是元賢註的延伸，〔註31〕因此將以近人的研究，作爲主要比較的對象。近人〈參同契〉的註解，當以呂澂之註爲首，呂氏爲佛學大家，註解的時間較早且甚爲詳盡，後人的研究多以此爲基礎。〔註32〕故將以呂澂的註解爲主，旁及其他相關資料，〔註33〕以明元賢對於〈參同契〉的特殊理解，

注的問題有二：一是以陰陽「坎」、「離」的變易法則，解釋丹藥形成的原理；二是將漢易中「卦氣說」發展而爲「月體納甲」說，以說明煉丹火候問題。（參見陳大潮，《中國道教簡史》（北京：宗教文化出版社，2001年），頁34～36；王仲堯，〈宗密之援易說佛及其易學圓相圖式述考〉，《中華佛學學報》2003年7月，頁269～270。）希遷取其中「迴互」、「不迴互」之理，寫成禪學思想的〈參同契〉。而後〈寶鏡三昧〉引離坎變易法則，進一步發展曹洞「以易論宗」的宗門特色。

〔註18〕《五燈會元》言：「師因看《肇論》至會萬物爲己者，其唯聖人乎？師乃拈几曰：『聖人無己，靡所不己。法身無象，誰云自他？圓鑑靈照於其間，萬象體玄而自現，境智非一。』」（卷5，頁162）又石頭希遷在《宋高僧傳》（《大正藏》50冊）卷9，頁763c～764a；《景德傳燈錄》卷14，頁309a-c亦有傳。

〔註19〕《景德傳燈錄》卷14，〈石頭希遷條〉，頁309c。

〔註30〕《廣錄》卷27，〈參同契註〉：「宋有法眼大師註，世所共宗。今以湮沒不可考。故余不自揣，輒爲效顰。」（頁704）

〔註31〕根據林義正的研究，〈參同契〉古注今所存者有：宋代雪竇重顯之〈著語〉、瑯琊慧覺之〈瑯琊覺禪師科〉、永覺元賢之《洞上古轍》中之註，及清代沙門仁峴增集之《增集人天眼目》雜錄中所載之註，仁峴的註乃是增刪元賢之古註而成。參見〈石頭希遷的禪思想及其教育方法〉，收入《佛教的思想與文化——印順導師八秩晉六壽慶論文集》（臺北：法光出版社，1991年4月），頁78。

〔註32〕如林義正，〈石頭希遷的禪思想及其教育方法〉，頁69～88、吳良傑，〈試論希遷大師《參同契》的融合色彩及其對後世佛學發展的啓迪〉，《內明》1996年7月，頁25～32，都自陳是以呂澂的釋文爲研究基礎。

〔註33〕爲不渙散焦點，和顧及行文簡潔，相關研究如有不同的理解，將以附註的方式標出；相同或相近者，則不加贅述。

並凸顯其思想之特色。

竺土大僊心，東西密相付；人根有利鈍，道無南北祖。

元賢註：首拈出心字，標宗也。心如何可付，乃是以心印心，不落言詮，故曰密付。南北二宗，雖分頓漸，正由人根性不同，為利根說頓法，為鈍根說漸法。方便各異，道本無殊。總之契此妙心而已。

〔註34〕

元賢註強調禪門以妙悟自心為宗旨，以心心相印、不落言詮為「密付」的註腳，並標舉「契心」為南北二宗共同的目標。至於呂澂則是將重點放在「會萬物為己者，其為聖人乎」上，說明聖人因「無我」而能與萬物溝通；〔註35〕進而強調人有利鈍可言，而法無頓漸之別，以此說南北二宗門戶傾軋的沒有必要。〔註36〕在宗派的思想，石頭希遷比洪州宗更帶有超越的色彩。〔註37〕元賢註解以「契心」為中心，而呂澂則是以「心物關係」為開展。

靈源明皎潔，枝派暗流注；執事元是迷，契理亦非悟。

元賢註：靈源，心也，本不落名言，因明而見其皎潔。枝派，事也，本無有實體，因暗而見其流注。枝派流注，是謂執事，認妄為真，固是迷矣。靈源皎潔，是謂契理。有理可契，豈為真悟乎？此言明之與暗，總妄明之顯晦。

元賢以「明心見性」詮釋「靈源明皎潔」是全段的重點。枝派是指根塵、妄境，暗則是指突起的無明。由於心性的迷妄，因此產生種種執著。明暗、契悟只是方便立說，真理超越一切的對待，是元賢的強調。靈源明皎潔，是指心的清澈明淨，這一點呂澂和元賢見解相同。雖然兩人同指枝派是心的產物，但是對於枝派，元賢以「迷妄」詮釋，呂澂則不然。呂氏從物為心的流派去說，因為一切事物都源於心，所以都是佛性的表現。心物是一體的關係，一本攝萬殊、萬殊歸一本，不論側重於事，或偏重於理，都是一種執著。空有

〔註34〕關於〈參同契〉的文字，各版本沒有太大的差別。引文與分段，係根據元賢〈參同契註〉一文。〈參同契註〉，收入《廣錄》卷27，頁704～706，以下不再重複加註。

〔註35〕有關呂澂的註解，均引自《中國佛教源流略講》（臺北：里仁書局，1985年1月），頁250～254。以下不再贅註。

〔註36〕印順，《中國禪宗史》，頁407；吳良傑，〈試論希遷大師《參同契》的融合色彩及其對後世佛學發展的啟迪〉，頁27。

〔註37〕杜繼文等，《中國禪宗通史》，頁284。

一如才是真道，事理相契才是禪境。〔註 38〕參禪人唯有從理事相及的關係上取得認識，才能真正得悟。〔註 39〕此乃為南北宗的爭執而發，因為北宗較執著於事，南宗則較偏重於理。〔註 40〕可見元賢對於心物關係的闡述是由迷悟觀上說，呂澂則是從理事相契上著眼，兩人各有不同的側重要點。

門門一切境，回互不回互；回而更相涉，不爾依位住。

元賢註：門，根也；境，塵也。諸根境有回互不回互二義。言回互者，謂諸根境互相涉入，如帝網珠也。不回互者，謂諸根境各住本位，未嘗混雜也。雖互相涉入，而實各住本位；雖各住本位，而實互相涉入。此非意識之境。

元賢的釋文雖然使用了華嚴因陀羅網的概念來解釋回互之說，但是他並沒有就諸法相即相入、重重無盡作發揮，只是說明「回互不回互」是禪悟境界，非一般六根所發的識境。至於呂澂則是依據華嚴的十玄門作解說，以回互為互相融會，以不回互為各住本位。〔註 41〕此四句乃是說明理事之間，彼此之間有相涉、又各有位次，是一圓融會通的關係。〔註 42〕

〔註 38〕李石岑，《人生哲學》（臺北：地平線出版社，1972 年），頁 357；《中國哲學史話》（臺北：久久出版社，1982 年），頁 255。

〔註 39〕杜繼文等，《中國禪宗通史》，頁 284；毛忠賢，〈試析石頭之《參同契》及其“泯絕無寄”禪〉，《江西社會科學》2003 年 3 月，頁 22。

〔註 40〕關於明暗，吳良俤有進一步發揮：「特別要注意的，是希遷首次用到『明暗』二字。它源於於六祖『三十六對法』中的『明與暗對』，在那裡是用『明』來喻因，『暗』來喻緣的。援用華嚴宗的「理事圓融」觀，主要是說明『理』是體，『事』是用，必須理事雙修頓漸並重，不可偏執一面。這是針對禪門內部，特別是南宗的不重視漸修的弊端來說，它反應了希遷在當時的確是獨具膽識。」（〈試論希遷大師《參同契》的融合色彩及其對後世佛學發展的啓迪〉，頁 27～28。）

〔註 41〕毛忠賢對回互與不回互的解釋，剛好與呂澂之說相反。毛氏言：「分一成二是對立，名為回互；合二成一是統一，名為不回互。」他更進一步說到：「回互是指理事間全面性的對立鬥爭，不回互是泯滅正偏的歸宗回道。」（詳見〈試析石頭之《參同契》及其“泯絕無寄”禪〉，頁 22～23。）李石岑則以「相關」與「不相關」解釋「回互」與「不回互」：「世界的真相，只有回互、不回互兩種狀態。回互便成一本，不回互便生萬疏。回互便是理，不回互便是事，……回互是同，不回互是參，知道法界有這種真相，纔好談到參同契。」（詳《人生哲學》，頁 357～358。）

〔註 42〕李石岑不從華嚴的十玄門上說門，他以六根為六門，他認為由眼耳鼻舌身意六根（門）受取的色聲香味觸法六境，便是和靈源（心）發生關係的總樞紐，由此構成一切客觀主觀之境。他以根為門、塵為境，這個見解和元賢是相同的。（詳《人生哲學》，頁 357～358；《中國哲學史話》，頁 255。）

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。

元賢註：此明色聲諸法，熾然殊異，暗則上中莫辨，明清濁攸分，此皆滯於跡，而不能反於性也，若反於性，豈有明暗之可言哉！正如子得其母，天然妙契，知與不知，具不足言矣。

「明」「暗」的指涉，是此段註文的重點。元賢以為：六根所攝取的識境，因明而看得清楚，因暗而無法辨別。然而無論是明與暗，都是根塵的分別，還是不出識境的範圍。若能重返本性、妙契真如，則所有相對差別與分別妄識，都會全部消失。元賢依舊是以迷悟觀來詮釋明暗。至於呂澂則是用文字對於心性的表達來說明暗。心性必須透過語言文字以表達，明白直接的語句是明，隱晦間接的言說是暗。這些語言雖然有好壞差別，但都必須會歸到理事融通上。〔註 43〕這是呂澂的詮釋。兩人一從迷悟上說，一從語言表達上講，見解可謂南轅北轍。

火熱風動搖，水濕地堅固。眼色耳音聲，鼻香舌鹹醋；然於一一法，依根葉分布。本末須歸宗，尊卑用其語。

元賢註：諸法雖殊，總根於心。心，本也；諸法，末也。然必有宗焉。宗者，諸佛之秘要、列祖之玄旨。不達此宗，則本末俱妄；能達此宗，則本末俱真。此宗既得，由是出一言、行一令，無非毗盧之正印。

元賢在此提到了本末的觀念，以心為本，諸法為末。本末體用關係，是呂澂註解的重點。但是元賢重點不在此，他的「宗」並非指心，而是指宗旨之謂。由於綱宗不辨，所以祖庭混爛；因為宗旨不明，所以禪法支離。元賢作《洞上古轍》的目的，就在於辨明宗旨，重整曹洞。所以他將一切歸之於禪門宗旨。在宗旨規範下，本末才能俱真，言行才能符合毗盧正印。〔註 44〕至於呂

〔註 43〕李石岑以回互為暗，以不回互釋明。（詳《人生哲學》，頁 358；《中國哲學史話》，頁 256～257。）毛忠賢則認為明暗、四大都是舉例言說，「明暗」雖然同為眼的能觀所現，但卻有差異，不僅如此，「明」還有清濁之分，「暗」尚有上中下之別。以此來說觀性雖一，現象確有差別。（詳見〈試析石頭之《參同契》及其「泯絕無寄」禪〉，頁 22。）

〔註 44〕元賢《洞上古轍》前後序言：「學漸乖宗，主法者憂之，乃立宗趣，設規矩。」（頁 703）、「新豐創立五位，發明正中妙挾之旨，雖僅僅數言，而造道之方，接人之用。」（頁 752）由此推論，元賢所謂的「宗」，當是指禪門宗旨而言。

澈的理解則是：把理事統一起來認識，不停留在強為辯解的階段，就可以從語言上匯歸宗旨。元賢強調的是禪門宗旨的復轍，〔註 45〕呂澈則是以理事融會為歸宗。〔註 46〕

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。

元賢註：此重破明暗之非實也。……明待暗成，故言明中有暗；暗待明立，故言暗中有明。生滅互顯，非為真實。若是本有妙光，絕無對待，豈有生滅之可言哉？

元賢再次重申了真理的超越性與絕對性，貫徹《壇經》「本來無一物」的禪悟境界論。呂澈註解此處的明暗，則是指言語的使用要分出重點與次要點，並指出兩者是相輔相成的關係——禪家各自使用不同的文字來表達自己的境界，雖然有明有暗，各有所側重，但仍需從理事融會上來會通。對於明暗的解釋，歷來註家的見解最為分歧。〔註 47〕

萬物自有功，當言用及處。

元賢註：前就心上言明暗之非實，此就境上言萬物之非實。世俗執萬物為實者，以其各自有功也。……今觀其用之所及，悉皆藉外緣

〔註 45〕對於「宗」的詮釋，杜繼文等有和元賢相同的見解，他們亦認為本（心）與末（物）必須匯歸自家宗旨。（詳《中國禪宗通史》，頁 285。）

〔註 46〕李石岑以為「本末須歸宗，謙卑用其語」是指：所有的文字言說都是多餘而沒有必要的，不僅是言語，乃至所有的動靜思慮，一切萬法都歸結於佛心的顯現。（詳《人生哲學》，頁 358；《中國哲學史話》，頁 257～258）毛忠賢則認為：本末尊卑是指事物處於量變未至質變的階段，也就是對立面未完成向相反方面轉化前的狀態。本末、尊卑的二元對立，終究必須歸宗到根源上。（詳見〈試析石頭之《參同契》及其「泯絕無寄」禪〉，頁 23。）

〔註 47〕杜繼文等亦以語言文字說明暗，但是與呂澈的解釋略有不同：「遺言用語，要輕重得當：應該說得明白的，要含有深意，不要把明白的說得那麼明白；應該將蘊有深意的說得明白，不要把深意說得更加晦暗。」（《中國禪宗通史》，頁 285）這是從語言使用的靈活度上說。李石岑則是從「回互、不回互」說明暗。（詳《中國哲學史話》，頁 258）王仲堯認為明暗乃是指離卦與坎卦，即「坎離為易」之意，他說：「石頭希遷也是由此而參魏伯陽月象變化之說，以闡述丹道思想，即以月亮盈虧所顯示的明暗關係，來表達曹洞宗坐禪的禪法。」（《易學與佛教》（北京：中國書店，2001 年），頁 309～310）。毛忠賢的見解也不同，他以為明暗乃是指白晝與夜晚，「明暗在日夜中對立的形成，根源就在明中潛著暗、暗中潛著明，明暗雙方都是由矛盾的主要方面和次要方面構成的。……（明暗各相對二句）是說道一分成二，橫處於回互取代的運動中。」（詳見〈試析石頭之《參同契》及其「泯絕無寄」禪〉，頁 23。）

而後成。若無外緣，不能及物，是知自本無功也。自既無功，則同爲虛妄而已。

元賢上句是由心上說迷妄，此處則是由境上講緣起。由於一切識境皆待緣而起，故無有自性，所以說是無功、虛妄。（註48）

事存函蓋合，理應箭鋒拄。承言須會宗，勿自立規矩。

元賢註：事存，言不必遺事，自然與理相合而不差。理應，言發之於用，自然箭鋒相拄而不爽。此無他，以能會其宗也。所以承言必須會宗。若違背宗旨，自立規矩，則事理乖謬，非愚即狂矣。

此處的註解元賢由事理相即相入說，但是理事圓融並非重點，他側重於禪門宗旨的匯歸，他反對任意的妄立規矩。（註49）呂澂則以事相的差別與理的同來說。事的差別相，就如蓋子一般，隨器物而有大小方圓的不同。但是就理上來說是一致的，不應在差別上起執著。將事理統一起來，在言語上就可以會通宗旨。元賢之說，是就明末禪風的疏狂而發；呂氏之言，則是歸結到理事的融通上。（註50）

〈參同契〉末幾句：「觸目不會道，運足爲知路。進步非近遠，迷隔山河固。謹白參玄人，光陰莫虛度。」希遷期勉禪者要努力修行，諸家看法沒有太大差別。唯元賢認爲「觸目會道」的重點在去人法二執，呂澂則是以理事相合爲道。（註51）

關於〈參同契〉的內容，根據現代學者的研究，〈參同契〉在外典方面，吸收魏晉玄學和儒家義理；在內典方面，主要是融通《肇論》和華嚴宗的思想。而在融通的過程中，又以六祖的禪學爲心要。理事相契是〈參同契〉的中心思

〔註48〕毛忠賢釋爲：「功和用是指道的運動狀態，處則是道的靜止狀態。」（詳見〈試析石頭之《參同契》及其「泯絕無寄」禪〉，頁23。）

〔註49〕關於「承言須會宗，勿自立規矩」，印順曾解釋到：「是要學者隨說而會（心傳的）宗，不要爭著自立門戶。這是針對南北，也可能不滿洪州與荷澤門下。」（《中國禪宗史》，頁407）雖然元賢與印順的詮釋，目的性不太相同，但是兩人的宗，都是就心宗而言。

〔註50〕「會宗」吳良俤的解釋較特別，他認爲是指要讀經、學禪之謂。（《試論希遷大師《參同契》的融合色彩及其對後世佛學發展的啓迪》，頁29）

〔註51〕王仲堯認爲由「靈源明皎潔」到全文結束「其中很明顯也是在援用魏伯陽的《參同契》中所說的納甲煉丹之類法門，來解說參禪的方法，以及坐禪的不同階段和境界。」（《易學與佛教》，頁310）由於作者沒有進一步的說明，因此並無法知悉所謂石頭希遷結合納甲煉丹與參禪方法、境界的詳細情形。