

僧肇「會萬物以成己者」、「天地同根萬物一體」 在禪門的公案傳衍與啟悟

蘇美文

中華科技大學通識中心副教授

法鼓佛學學報第 29 期 頁 1-48 (民國 110 年) · 新北市：法鼓文理學院

Dharma Drum Journal of Buddhist Studies, no. 29, pp. 1-48 (2021)

New Taipei City: Dharma Drum Institute of Liberal Arts

DOI: 10.6889/DDJBS.202112_(29).0001

ISSN: 1996-8000

摘要

鳩摩羅什與僧肇結束了格義佛教，開啟以中文承載、思考、活用佛法的時代。

僧肇將般若「非有非無」、「不出不在」等不落二邊之內涵精確地表達，這正也是禪修悟道的方向；而禪門的隨說隨掃，即文字離文字的機鋒啟悟，即是般若不二的體現，所以《肇論》語句有成為禪門機鋒公案者，讓禪師啟悟，被學人參究。

本文將探討僧肇以莊子語句般若化的「會萬物以成己者」、「天地同根，萬物一體」句，在禪門被參究並傳衍為公案的情形與意義。由此舉出 4 個公案：「石頭看肇論」、「南泉指花」、「法眼悟一切現成」、「晦堂擊香卓狗」，證成僧肇的莊子語句已般若化，顯現禪宗機鋒與般若的相應，更是發掘《肇論》在禪門的傳衍與影響。

從這些公案可證明，禪師運用會萬物以成己者等言句，已無莊子痕跡，換的是般若不落二邊，非同非異的實相、解脫境界。而且禪門參究這些公案者，石頭與馬祖座下的宗派皆有。

再者，因為僧肇的「會萬物以成己者」等般若內涵之描述，讓禪者契入萬物與我的關係，因而悟道，因而有機會開出觸目是道、即物顯性的修行風格，如石頭寫出〈參同契〉回互不回互的教化、曹洞宗對萬法修行層次的教法。

目次

- 一、前言
 - 二、「會萬物以成己者」及「天地同根，萬物一體」的般若化
 - 三、石頭看《肇論》
 - 四、南泉「指花」
 - 五、法眼「悟一切現成」
 - 六、晦堂「擊香卓狗」
 - 七、結論
-

關鍵詞

僧肇、禪宗、石頭希遷、南泉、格義佛教

一、前言

佛法傳入中土，因為文化與語言的差異，不能避免地先以老莊之語與義來「格義」理解，直到姚秦鳩摩羅什的翻譯與講學，其門下弟子僧肇（384-414）之《肇論》出，方才脫卻格義束縛，找到中文承載佛法之路，漢傳佛教才開出屬於中文，既不違佛法又能生根活用的表述方式。

而在此之前，為了讓中土人士理解佛理，借用老莊來比擬，確實得到很好的效果，但久而久之，便發現有格格不入之處，對空的理解亦產生分歧，於是有六家七宗不同的說法，有識之士如道安者，已反省格義佛理的隔閡問題。時人的反省與求真，鳩摩羅什的傳法，僧肇的理解與中文的運用，讓格義佛教可以畫上句點，這是漢傳佛教發展史上的一段重要關鍵期。

當時僧肇的老師鳩摩羅什（344-413）經歷各種波折終於來到長安，主導譯場與講學，翻譯許多大乘經典，更翻譯了佛法核心的般若經典《大品般若經》、《小品般若經》，以及龍樹《中論》、《大智度論》、《十二門論》及提婆《百論》等重要論典，因譯筆與內涵的相得益彰，使漢傳佛教吸收順暢，許多譯本至今都還是最流通的版本，他也成為最重要譯師之一。在其座下的僧肇，聽受般若思想而著作《肇論》闡述，讓鳩摩羅什歎為「吾解不謝子，辭當相挹」，可見比之龜茲人的鳩摩羅什，作為中土僧人自小以抄書為業甚喜老莊的僧肇，更能活用中文來表達。尤其他善轉老莊語言為般若所用，不僅掃盪格義，破析六家七宗曲解的空義，讓般若思想可以精確呈現，更使得魏晉玄學得以推至高峰，成為最究竟的論述。當時在南方廬山與慧遠（334-416）共結蓮社

的士人劉遺民（352-410），讀到〈般若無知論〉，就歎曰：「不意方袍，竟復有平叔」，慧遠亦「撫几歎曰：『未常有也！』」¹

就般若思想來說，鳩摩羅什與僧肇所傳的般若思想，與龍樹中觀關係密切，所以後來因此形成的三論宗，就以鳩摩羅什、僧肇為首，宗《中論》、《十二門論》、《百論》等。雖然作為宗派，此宗並未延續太久，但般若思想已化入後來形成的各宗派，成為共同基礎，龍樹也被奉為大乘八宗共祖。而就僧肇的依文轉義來說，卻也化入禪宗，與禪宗既言語道斷又機鋒活用的特質，以及不落二邊的般若義理相結合，而有所傳衍，並啟悟禪者。之前筆者已對僧肇的依文轉義、文字般若化有所探究，今再延伸至禪門作研究討論。

觀察禪門因僧肇《肇論》形成的機鋒與公案，有著名的四不遷句：「旋嵐偃嶽而常靜，江河競注而不流，野馬飄鼓而不動，日月曆天而不周」，還有「有物流動，人之常情」、「尋夫不動之作，豈釋動以求靜」、² 物不遷義、「天地與我同根，萬物與我一體」、「會萬物以成己」³、「諸法不異者，豈曰續覺截鶴、夷嶽盈壑，然後無異哉」⁴、臨法場偈等⁵，甚至連「製得四論，也甚奇怪」⁶ 都有學人問疑而啟發機鋒。而其他非以機鋒形式而直接引用來說理的，亦所在都有。甚至在明末因〈物不遷論〉「各性住

* 收稿日期：2021/6/22；通過審核日期：2021/11/5。

¹ 以上引文皆見《高僧傳》卷6，「釋僧肇」，CBETA 2019.Q2, T50, no. 2059, pp. 365a9-366a29。

² 皆見《肇論》〈物不遷論〉，CBETA 2021.Q2, T45, no. 1858, p. 151a8-b9。

³ 《肇論》〈涅槃無名論〉「妙存第七」、「通古第十七」，CBETA 2021.Q2, T45, no. 1858, pp. 159b19-29, 161a6-20。

⁴ 《肇論》〈般若無知論〉，CBETA 2021.Q2, T45, no. 1858, p. 154c10-11。

⁵ 《景德傳燈錄》卷27：「僧肇法師遭秦主難，臨就刑說偈曰：『四大元無主，五陰本來空，將頭臨白刃，猶似斬春風。』」CBETA 2019.Q2, T51, no. 2076, p. 435a29-b2。

⁶ 《虛堂和尚語錄》卷6，CBETA 2019.Q3, T47, no. 2000, p. 1026a27-b1。

於一世」之義，還引起鎮澄（1547-1617）與憨山（1546-1623）等大師級人物的論辯。

目前學界對於肇論的研究，大多集中於《肇論》本文，幾乎還未注意到其在禪門的影響。⁷ 而看似論理極強的《肇論》與不立文字、言語道斷的禪宗修證，二者似乎格格不入。但殊不知，禪宗的言語道斷，即是不落二邊，是般若空性的具體實踐；既然是空性，是「色即是空，空即是色」，故更能因不執而自在顯化，於是橫說豎說、正說倒說，五花八門的機鋒語言如焉產生，意在破學人之執，而已亦無執。僧肇的《肇論》也就是體證於此，巧用現成的老莊語句來翻轉、融化、趨近不落二邊的般若，在不可言說下，以既可自破又可指示空性的言說來表達，這正可相應於處處破執的禪門機鋒。

因《肇論》在融轉老莊言句使之般若化上，特別有意義，而禪門也對此引生機鋒公案，故本文選擇「會萬物以成己」、「天地與我同根，萬物與我一體」二句形成的公案，以及後人的參究來作探索研究。這樣的公案有 4 個：「石頭看肇論」、「南泉指花」、「法眼悟一切現成」、「晦堂擊香卓狗」。由此，期望觀察僧肇的老莊語句在禪門形成的公案，其內涵是否還殘存老莊意涵？還是確實已般若化？更是要發掘這些公案及其傳衍啟發了什

⁷ 印順法師於《中國禪宗史》第 3 章〈牛頭宗之興起〉中，已注意到僧肇對運用玄學文字解明佛法，南方般若學統亦有此傾向，而影響禪宗牛頭宗之牛頭法融一系，也以此認為種下佛道混淆的種子。臺北：正聞出版社，1988 年，頁 118、127-128。就這一點筆者稍有不同想法，可參見拙作，〈僧肇《肇論》文字般若化——以「自虛」、「參玄」、「寂用」、「會萬物以成己者」為焦點〉，《法鼓佛學學報》26，2020 年，頁 1-53。而本文的論述，正是嘗試理解僧肇並無混淆佛道，傳至禪門亦是如此，是將中土人們熟悉的老莊文字般若化，而非混進道家思惟。另，較聚焦談僧肇與禪宗關係者，有李洪武，〈《肇論》對禪宗的影響〉，《中文》1:1，2003 年，頁 81-83。其文拈取僧肇言句形成的一些公案，來略為說明並證明影響，但尚未深入分析影響者為何，也未就佛道語言交涉來切入思考。

麼影響？由此，顯現禪宗機鋒與般若的相應，更是發掘僧肇《肇論》在禪門的影響。

值得說明的是，對於公案參究禪門有一著名故事，北宋圓悟（1062-1135）曾評唱雪竇的百則公案頌古而成《碧巖錄》，其嗣法弟子大慧宗杲（1089-1163），因為當時學人將此書當作範本與標準答案，失去參禪的根本精神，遺禍學人甚巨，於是親自把老師大作焚毀，為老師除禍，以表尊師重道也。所以參禪重在當下，師生以心呈心，是遮是顯是點是撥，充滿活潑變化與各種可能性，而後世觀紙本公案作詮解，其實已失卻當下當機；但機鋒公案又非無厘頭之亂語，亦有其理路可尋，因此之故，筆者以下對公案所作之闡述是順承悟道理路而解，並非標準答案，也不追求標準答案，因為無法全面呈現機鋒公案當下的各種可能性是必然的，追求標準答案也是沒有意義的，這是闡述或理解機鋒公案必然有的先備知見。

再而，禪門多有以詩喻禪的情形，這跟老莊文字般若化的狀況一樣，已將詩句般若化，以詩句意象空間寬廣之特色，納入佛法悟境般若與點撥，對禪師與學人來說，是以其熟悉的文學文化素養，裝入修悟的內涵，或領悟詩句意象可能指向的跳脫。所以看似詩情畫意或思婦、艷情等詩句，卻也可以成為悟境的點撥。⁸

二、「會萬物以成己者」及「天地同根，萬物一體」的般若化

僧肇《肇論》有四篇：〈物不遷論〉、〈不真空論〉、〈般若無知論〉、〈涅槃無名論〉。就佛典來說，是以典型的中文表

⁸ 筆者曾以女性公案為探索對象，有〈太殺老婆禪：禪宗女性公案「婆子燒庵」參究的機鋒啟悟與文學意象〉一文，顯現許多文學意象用在公案參究上，並賦予婆子各種悟者形象，包括翻轉性別刻板印象。《臺灣宗教研究》18:2，2019年，頁81-137。

達佛法般若；以中文來說，是以當時魏晉玄學式的語句表達般若，許多更是以老莊式語言來表達。

而引起禪門機鋒形成公案的「會萬物於己者」、「天地與我同根，萬物與我一體」句，分別出自〈涅槃無名論〉之「妙存第七」、「通古第十七」。另一方面，相似的文句出自於《莊子·齊物論》。而石頭希遷因此有「聖人無己」之歎，此句則出自《莊子·逍遙遊》。

《莊子·齊物論》是莊子思想很重要的一篇，其「天地與我並生，而萬物與我為一」，出現於討論小大、壽夭之辨：

天下莫大於秋毫之末，而大山為小；莫壽於殤子，而彭祖為夭。天地與我並生，而萬物與我為一。既已為一矣，且得有言乎？既已謂之一矣，且得無言乎？一與言為二，二與一為三。自此以往，巧曆不能得，而況其凡乎！故自無適有以至於三，而況自有適有乎！無適焉，因是已。⁹

平常被視為極小的秋毫之末，莊子卻認為天下莫大於此，而大山反而是小。被視為長壽的彭祖是夭，而夭折者卻是長壽。莊子這樣的話，自來被稱為詭辭。這樣的反常識看法，是要推至「天地與我並生，而萬物與我為一」的思想。

「並生」，是時間，一起開始；「為一」，是空間，一體存在。天地萬物與我的關係，是一起開始，一體存在。既然如此，秋毫與大山，就無大小之別，彭祖與夭者，亦無壽夭之殊。這「道一」的思惟，是以「一」來形容「道」，但語言「一」也是萬物之一，與道體並生一體，自身如何來指涉自身？如何用「一」來

⁹ 可見陳鼓應，《莊子今註今譯》〈齊物論〉，臺北：臺灣商務印書館，1989年，頁80。

指涉「道」呢？因為一旦指涉，就有能指涉的與被指涉的，就形成二個存在；語言本身是會割裂道體的，但說「一」，也是為了表達、保全道的完整、道的無可言說；但既然都說「一」了，也就已經割裂了，所以一與語言，又成為二個，「二」的語言與「一」的語言和道體，又成為三個。於是「三」的語言又產生了，如此接續而出，永無截止之時。所以從「無」到有，可以產生到「三」，何況從「有」到有呢？所以要「無適焉」，在道體本身，「因是已」，純任萬相自然。

莊子的道一，無可割裂，無相對立，順之而通的思想，所在都有，例如：

以指喻指之非指，不若以非指喻指之非指也；以馬喻馬之非馬，不若以非馬喻之非馬也。天地一指也，萬物一馬也。可乎可，不可乎不可。道行之而成，物謂之而然。惡乎然？然於然。惡乎不然？不然於不然。物固有所然，物固有所可。無物不然，無物不可。故為是舉莛與楹，厲與西施，恢恠慤怪，道通為一。其分也，成也；其成也，毀也。凡物無成與毀，復通為一。唯達者知通為一，為是不用而寓諸庸。庸也者，用也；用也者，通也；通也者，得也。適得而幾矣，因是已，已而不知其然，謂之道。……名實未虧，而喜怒為用，亦因是也。是以聖人和之以是非，而休乎天鈞，是之謂兩行。¹⁰

無「成與毀」，復通為一，所以「達者知通為一」，「為是不用，而寓諸庸」，以道體之合之不用，而寓含各種用，用而通，通而得。在「得」中卻「幾」於無為，因順自然喜怒，而不加分別割裂，這便是道。名實未虧，喜怒為用，所以聖人「和之以是非」，

¹⁰ 可見陳鼓應，《莊子今註今譯》〈齊物論〉，頁 66-69。

而休乎天鈞」，道體無為，於現象上通達，順乎自然，調和是非，這便是兩行之道。而這段文字的「天地一指也，萬物一馬也」，亦常出現於禪門對天地與我同根公案的機鋒語。

在個人修為上，莊子〈逍遙遊〉有「聖人無己」之說：

夫列子御風而行，泠然善也，旬有五日而後反。彼於致福者，未數數然也。此雖免乎行，猶有所待者也。若夫乘天地之正，而御六氣之辯，以遊無窮者，彼且惡乎待哉！故曰：「至人無己，神人無功，聖人無名。」¹¹

列子御風而行，對於吉福，不汲汲追求，但這仍然是「有所待」的。如何才是無待呢？乘天地之正，御六氣之辯，遊乎無窮，如何才能如此？「至人無己，神人無功，聖人無名」，至人以人之至為上，故要「無己」方是，神人以功業為神，故要「無功」方是。聖人以聖名為揚，故要「無名」才是。而有關「無己」，〈齊物論〉亦有南郭子綦「吾喪我」之說。

莊子表達「道」是「一」、超越對立、無可言說。就現象萬物上，萬物各有其然其可；就道而言，則是無物不然，無物不可。道與萬物，是「休」而和，通而順用，謂之兩行。所以就超越對立來說，道體是一；就現象萬物來說，道體是休、不用、無為，而可以和可以通可以用於萬相，所以無物不可，無物不然，因此秋毫與大山無別，天地萬物與我並生一體。

莊子在表達超越對立及道體與萬物的關係時，已有一體不礙差異、道體不是高高在上的趨向，而對於所言的「一」亦有反省、自破；但卻又以「兩行」來表述，又似有道體與現象「二」分的情形。因這樣的文字表達，使得理解莊子時，還是會產生「道體

¹¹ 可見陳鼓應，《莊子今註今譯》〈逍遙遊〉，頁16。

之休之無之絕對」與「現象之異之有之相對」的兩者不同、隔別感。這是語言文字表達使然？亦或是理路本來如此？究實且保留空間來看，無法驟然判定。

但觀僧肇〈涅槃無名論〉「妙存第七」的「天地與我同根，萬物與我一體」論述，僧肇很精確地以「不出不在，而道存乎其間」來表達佛法般若之「道與萬物同根一體」：

然則玄道在於妙悟，妙悟在於即真，即真即有無齊觀，齊觀即彼己莫二。所以天地與我同根，萬物與我一體。同我則非復有無，異我則乖於會通。所以不出不在，而道存乎其間矣。何則？夫至人虛心冥照，理無不統。懷六合於胸中而靈鑒有餘，鏡萬有於方寸而其神常虛。至能拔玄根於未始，即群動以靜心。恬淡淵默，妙契自然。所以處有不有，居無不無。居無不無，故不無於無；處有不有，故不有於有。故能不出有無而不在有無者也。然則法無有無之相，聖無有無之知。聖無有無之知，則無心於內；法無有無之相，則無數於外。於外無數、於內無心，彼此寂滅，物我冥一，怕爾無朕，乃曰涅槃。涅槃若此，圖度絕矣。豈容可責之於有無之內，又可徵之有無之外耶？¹²

玄道在妙悟，妙悟在即真，即真即「有無」齊觀，因此「天地與我同根，萬物與我一體」，文句到此，似乎與莊子無異（其實在「即真即有無齊觀」，已點出般若），但接下來，有無如何齊觀？彼己如何不二？佛法般若之義就明確顯現出「不出不在，而道存乎其間矣！」先不論如何「不出不在」，就「不出不在」句，很

¹² 《肇論》〈涅槃無名論〉「妙存第七」，CBETA 2021.Q2, T45, no. 1858, p. 159b19-c13。

明確表達：沒有離開也沒有執住的不落二邊。這比之莊子的兩行之道，更清楚契入般若空義；或許可說，僧肇雙遮雙遣的語言，已超離莊子的「一」與「兩行」這種正面表述的語言與連帶的對立意涵之牽絆，更精確表達般若空的非有非無，也因此跳出道家的文字與思惟。

而如何是「不出不在」呢？僧肇接著所說的「至人虛心冥照……懷六合於胸中而靈鑒有餘……鏡萬有於方寸而其神常虛……即群動以靜心。恬淡淵默，妙契自然」，這些類似道家語句、若沒有在關鍵字句上附予般若空義，就可能自然黏著莊子兩行的概念，但說至「所以處有不有，居無不無。居無不無，故不無於無；處有不有，故不有於有。故能不出有無，而不在有無者也」，就把般若空義說得明白了：不出有無之外，也不在有無之內，即有無而離有無。由此，同時也將莊子有可能的道體超絕、道體與萬物有別的意涵拋開，契入佛法般若不二之旨。而「法無『有無』之相，聖無『有無』之知」，萬法與聖人，「彼此寂滅，物我冥一」，所以般若的「齊有無」，不是齊在有無之中將相對者齊平；也不是齊在有無之外，有一個超然絕對者來齊平一切。般若是不離萬物的差別相而即顯空性實相，而如何可以如此？因萬法緣起故，這也即是龍樹《中論》所說的緣起空義、八不中道。

從〈涅槃無名論〉「通古第十七」的「會萬物以成己者」來觀察，其云：

無名曰：夫至人空洞無象，而萬物無非我造。會萬物以成己者，其唯聖人乎！何則？非理不聖，非聖不理；理而為聖者，聖不異理也。故天帝曰：「般若當於何求？」善吉曰：「般若不可於色中求，亦不離色中求。」又曰：「見緣起為見法，見法為見佛。」斯則物我不異之效也。所以至人戰玄機於未

兆，藏冥運於即化，總六合以鏡心，一去來以成體。古今通，始終同，窮本極末，莫之與二，浩然大均，乃曰涅槃。經曰：「不離諸法而得涅槃。」又曰：「諸法無邊，故菩提無邊。」以知涅槃之道，存乎妙契；妙契之致，本乎冥一。然則物不異我、我不異物，物我玄會，歸乎無極。進之弗先，退之弗後，豈容終始於其間哉？天女曰：「耆年解脫亦如何久。」¹³

佛法以萬法緣起，故無有自性，故空，所以緣起即空。所以所謂空者，並非別有一空，而是即緣起即空。故，說「至人空洞無象」、至人無己，即現象緣起故無相，心是緣起故無我執。由我契入般若，即成聖成道，故從我（聖）的覺性來說，我體悟我（聖）與萬物不可執，而萬物的實相由我（聖）來顯明，故說「萬物無非我造」，顯現覺者主動之覺性。而從萬物緣起來說，知萬物是緣起互成的，無有一獨立存在體，要會通萬物才明白自己也因萬法而成，由此就具顯成就己（聖），故說「會萬物以成己者」，顯現萬物緣起及會通之全面，這就是聖人了。

此處僧肇大膽地用了「我」與「己」來表達聖人，聖人實無我執無相執，所以所謂「我造」者，並非我執而造，而是萬法實相因聖人而顯發出來，顯現覺悟的主動；所謂「成己」者，也並非聚成大我而成己，而是自己亦是萬法所成，顯示會通之全面、無量緣起之互成。這些論述在莊子語言下，卻又走在般若空性的義理脈絡中，所以已將看似莊子語言般若化了。

所以僧肇才引須菩提所言「般若不可於色中求，亦不離色中求」、「見緣起為見法，見法為見佛」。又引《維摩詰經》〈弟子品〉：「不離諸法而得涅槃」，以及《放光般若經》〈法上品〉：

¹³ 《肇論》〈涅槃無名論〉「通古第十七」，CBETA 2019.Q2, T45, no. 1858, p. 161a6-20。

「諸法無邊，故菩提無邊」，故物我不異，萬物與我的關係是「玄會」、「冥一」，無前後終始，亦即前面所云「天地與我同根，萬物與我一體」。所以，所謂玄會、冥一、同根、一體，並非二者合一，也非團成一大體，是「莫之與二」，是「不二」，是不出不在，即萬物即我（聖）即緣起即般若空。

萬物與我（聖）的關係，若從我（聖）這端來說，亦可說從修證來說，有寂用之明，僧肇在〈般若無知論〉云：

用即寂，寂即用，用寂體一，同出而異名；更無無用之寂而主於用也。是以智彌昧，照逾明；神彌靜，應逾動。豈曰明昧動靜之異哉？故《成具》云：「不為而過為。」《寶積》曰：「無心無識，無不覺知。」斯則窮神盡智，極象外之談也。即之明文，聖心可知矣。¹⁴

一般而言，言體言用，言理言事，體寂而用動，理靜而事用，這是分成二個（文字）來說。般若空性並非如此，是於遷動中顯不遷，是即緣起即空，是體用一如；但以體以用這二個文字表達時，已有割裂之嫌了，但不這麼說，又如何表達一如呢？僧肇以「即」來清楚明言：用即寂，寂即用，寂用一如，同出而異名，所以沒有無用、安靜、絕對的寂（道、聖、無為）而另外單獨成立有為之用。以「即」表達一如，表達不二、當體。智愈寂，照愈明，神愈靜，應愈動。寂明（照）不是二端，動靜亦非相斥。就如我與萬物的關係一樣，我（聖）愈無執，愈會通萬物，萬物愈會通，我（聖）愈無執，萬物即我即無執即緣起即空性，物我玄會、物我冥一，彼此寂然，妙用靈活，物我空性而會通，故天地與我同根，萬物與我一體。

¹⁴ 〈般若無知論〉，《肇論》，CBETA, T45, no. 1858, p. 154c16-22。

所以莊子的「天地與我並生，而萬物與我為一」與僧肇的「天地與我同根，萬物與我一體」差異何在？回頭看莊子，就文字上言，雖亦反省到語言一出即有所立，有所立，即會割裂道體之全面性。但其運用語言時並無法提出有效的語言自破方法，所以仍在「一」、「兩行」上著墨，不像僧肇或佛典能以雙遮雙遣的方式來闡述，並以「假名」來認知名言文字。所以莊子在義理上，依著語言就形成似乎有個絕對道體的存在，依此道體，產生萬物；因是同一道體，萬物的差別就可混然化通，所以說「天地與我並生，而萬物與我為一」。但僧肇所貫入的般若空義，一來用遮遣文字表達，二來是以緣起實相來說：萬法皆緣起無自性，更非有一個絕對道體存在，所以可以「為一」，因此萬物彼此之間是互相緣生，所以是「並生」。因此僧肇的並生、為一，是指緣起，並無一個超越絕對的道體存在，實相是普遍於所有萬物的緣起上顯現。莊子的並生、為一，似乎有個絕對的道體，道體與萬物的關係似有上下、無有之別。莊子與僧肇的差異即在於此。但就如前文所提，莊書是被文字局限？還是本意如此？無法判定，故僧肇不拘限莊子文意，直接化莊子文字為般若之意。所以或許就僧肇而言，並非要扭曲莊子之意，而是在顯明般若意之同時，把莊意可能有的空間往般若去闡述。

由此可知，僧肇依佛法般若空性，轉變莊子的天地萬物一體、兩行之道在文字上可能有絕對之一體以及相對之有無的表述，而依其文字，注入般若意，跳出可能產生的對立，明確表達雙非之「不出不在」：不出有無，亦不在有無；彼此寂滅，不二，因此寂即用，用即寂，不離諸法而得涅槃、諸法無邊而菩提無邊。

這樣的般若法義，後代有以理事圓融、性相不二、物我一如、當體即空來說，亦即以圓、不二、如等字詞，來避開老莊「一」、「玄」字來表達般若。而僧肇處於這關鍵轉化處，藉此脫此，讓

中土人士順承習慣的老莊文字而般若化，至此漢傳佛教要用老莊語句亦可，要善擇新的中文描述，亦是自由無拘了。對文字語言自由無拘地運用，隨說隨掃的，就屬禪宗的機鋒了，所以禪門以僧肇類似老莊的語句來參究，不僅已順承為般若意旨，也正是藉僧肇文字讓學人產生的疑與執，掃去學人之執，使之悟入不二之般若實相。

三、石頭看《肇論》

禪宗法系在六祖惠能下，由石頭希遷（700-790）與馬祖道一（709-788）二大師開展出後來的五家七宗。而作為曹洞、法眼、雲門等三宗源頭的石頭，是因看僧肇《肇論·涅槃無名論》至「會萬物以成己者，其唯聖人乎」句有所契入的：

師因看《肇論》至「會萬物為己者，其唯聖人乎？」師乃拊几曰：「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，孰云去來，至哉斯語也。」遂掩卷。不覺寢夢，自身與六祖同乘一龜，游泳深池之內。覺而詳之，靈龜者，智也。池者，性海也，吾與祖師同乘靈智遊性海矣，遂著參同契。¹⁵

石頭領悟到「聖人無己，靡所不己」，「聖人無己」似莊子之「至人無己」，聖人無我執，不落二邊，見萬境無不是與我互相緣起而生，我中含具萬物，萬物亦含具我之因緣，彼此互相連結，所以「我」此時此刻之存在是會通萬物因緣而互相成立的。因此自己與萬物無所對立，沒有自他之別，皆無自體性，所以是無相。

¹⁵ 《五燈會元》卷 5，「青原思禪師法嗣（第一世）南嶽石頭希遷禪師」，CBETA 2019.Q2, X80, no. 1565, p. 108c2-19。《祖堂集》卷 4，「石頭和尚」，CBETA 2019.Q2, B25, no. 144, p. 372a2-b10。

這就是圓鑑靈照，就是萬象體玄自現，無相即緣起之相自現，無相即無去來、無自他。然而聖人以般若智慧，寂照萬物，才得以讓自身與萬物自現實相，所以就境與智而言，以智顯實相境，故境智非一，而實相也無去來，萬法緣起，無一法可得。僧肇的「會萬物以成己者」言說，啟悟石頭關乎萬物與我、境與智的觀照。在這樣的契悟下，石頭釋然而睡，作夢夢到與六祖惠能同乘一龜，游於深池。醒後，知是同乘靈智、遊性海之象徵，便將領悟寫成〈參同契〉。

〈參同契〉取自東漢魏伯陽《周易參同契》之名，但內容指示佛法萬物與我的實相，其語言亦多脫化於道家語言，但別有樸拙味：

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，勿以明相覩，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。¹⁶

¹⁶ 《景德傳燈錄》卷 30，〈銘記箴歌〉之南嶽石頭和尚〈參同契〉。CBETA 2019.Q2, T51, no. 2076, p. 459b7-21。

從印度傳來的佛陀心法，從西邊傳到東邊的中土。而最著名的「門門一切境，迴互不迴互，迴而更相涉，不爾依位住」，回互（案：古籍以「回互」為多，故改以「回」字來行文），互相往來涉入，相依相存。萬物一切境，皆具回互不回互，亦即不出不在，亦即緣起的雙面：因為緣起故，無有主體自性（不在），但正是緣起故，萬物各各具有不同的因緣差別相，各在其差別相上（不出）。所以回互即不在，彼此互為緣起，而無自體自性存在，故空性平等；不回互，即不出，各有自身緣起差別相，也無有主體自性可得，因為亦是緣起也是當體空寂。所以回互不回互，指涉的都是緣起空性、緣起當下的雙面向，既是交互緣起而無主體自性，又各各具差別相，但也無主體自性，這也正是石頭從僧肇「會萬物以成己者，其唯聖人乎」體會到的般若不出不在，而以回互不回互來表達。聖人無己，能會通萬物、顯明萬物之緣起，而「己」亦是萬物緣起之中而緣生的，萬物與己相互緣起，這是回互；聖人無己才能會通萬物，亦見物物境界各有差別，這是不回互。石頭還以子母而說，四大所成的萬物，各有其特性，而當體即空，所以修行者見萬物異別之特性（子），卻也要自復其體性空（母），子歸母。而因為皆是緣起故，母子是異亦是一，即各別特性即空性。一一法，根體根本是緣起空性、無自他，相回互；葉用葉末分布是緣起差別，自他分明，不回互，但也皆緣起，故根葉體用本末，是既回互又不回互。「明中有暗，勿以暗相遇」，明用之中有寂，但勿以寂體而二分相對，而是「用即寂」；「暗中有明，勿以明相觀」，寂之中有明用，但勿因明用而二分相對，而是「寂即用」。明暗看似相對但又相合，如前後步伐，不同卻也不離。

觸目所見所聞所知，若不能與道會，就如空運腳足，也不知道要去那裏。觸目會道，還是在不出不在、非有非無的般若脈絡下，也正如同僧肇〈不真空論〉所言：

是以聖人乘千化而不變，履萬惑而常通者，以其即萬物之自虛，不假虛而虛物也。故經云：「甚奇，世尊，不動真際為諸法立處，非離真而立處，立處即真也。然則道遠乎哉？觸事而真，聖遠乎哉，體之即神。」¹⁷

是即萬物（不出，各有緣起差別相，不回互、非無）之自虛（不在，互為緣起，回互、非有），是在萬物差別相上直顯緣起空性，不是以另一個虛（絕對存在）而空萬物，是當下即空，而非析破而空。又引《般若經》來說，不動真際即是萬法立處，不是離開真際而有萬法立處，所以立處（不出）即真空（不在），而這也就是僧肇藉莊子「天地萬物同根一體」語所要表達的。基於此，才說觸事而真、體之即神，石頭也才說觸目會道。

石頭〈參同契〉，雖然以理事、明暗、根葉、本末等相對概念來說，但每一組皆是回互且不回互的狀態，互為緣起相涉而空性（不在、回互），同時也是法住法位的緣起特別相而空性（不出，不回互），這也正是後來洞山（807-869）見渠水悟道時所言：「渠今正是我，我今不是渠」¹⁸，渠今正是我，是不出、回互、非異；我今不是渠，是不在、不回互、非一。也如同宏智（1091-1157）〈默照銘〉：「默默忘言。昭昭現前。……晦而彌明，隱而愈顯……底時回互，飲善見藥，槌塗毒鼓，回互底時。」¹⁹

石頭看《肇論》契悟而作〈參同契〉，其回互不回互，在禪門也引起不少參究機鋒，唐末五代之雲門文偃禪師（864-949）：

¹⁷ 《肇論》〈不真空論〉，CBETA, T45, no. 1858, p. 153a1-5。

¹⁸ 《筠州洞山悟本禪師語錄》，CBETA, T47, no. 1986A, p. 508a24-b1。

¹⁹ 《宏智禪師廣錄》卷8，CBETA, T48, no. 2001, p. 100a25-b14。

舉〈參同契〉云：「回互不回互。」師云：「作麼生是不回互？」乃以手指板頭云：「者箇是板頭」。作麼生是回互？師云：「喚什麼作板頭？」²⁰

板頭，作為不同空間區隔的木板。雲門舉石頭的「回互不回互」句，問何謂不回互？他隨手指著現場的板頭說：這個是板頭。亦即板頭有自己的因緣特性存在，而被稱為板頭，它就不是瓶子、衣服等，這是不回互。而回互呢？板頭是因緣和合所生，又與萬法互為緣起，在這個空間因緣中作為區隔木板，若在別的時空，就不一定是這個功能，所以這個板頭之所以成為板頭與它的外境有密切相關連，它的存在並非具有一個獨立的主體自性，因此，既無板頭的獨立主體性，又如何稱呼其為板頭呢？板頭只是一個假名，實無一法名為板頭，這就是回互。綜合而言，就板頭而言，它同具回互與不回互，即緣起的空性即緣起的差別性。

南宋的宏智正覺禪師（1091-1157）舉雲門這段問答，再點撥：

舉石頭〈參同契〉云：「回互不回互。」僧問雲門：「如何是回互？」門指版頭云：「不可喚作版頭。」僧云：「如何是不回互？」門云：「這箇是版頭。」師云：「石頭舌頭無骨，雲門眼裡有筋，千古之下，聲光赫揚。如今要把手共行，直須恁麼，始解不恁麼，然後沒交涉，還相委悉麼？少年曾決龍蛇陣，老倒還同稚子歌。」²¹

如何是回互？此處傳寫為「不可喚作版頭」，意思跟「喚什麼作板頭？」是一樣的：既是緣起所生，交互緣起，就沒有板頭的獨

²⁰ 《雲門匡真禪師廣錄》卷2，CBETA 2019.Q2, T47, no. 1988, p. 555a24-26。

²¹ 《宏智禪師廣錄》卷3，CBETA 2019.Q2, T48, no. 2001, pp. 30c28-31a5。

立主體自性存在，故不可稱為板頭，這是回互；而不回互呢？這箇是板頭，顯其緣起的差別相。宏智連起石頭與雲門說：一個舌無骨，一個眼有筋，千古以來，聲光赫揚，如今把手共行。他點撥學人，「直須恁麼，始解不恁麼」：恁麼不恁麼，可以填入任何各組概念，以「不恁麼」為不落二邊、不二、空；「恁麼」為緣起萬相。所以「直須恁麼，始解不恁麼」：必然要在緣起萬相中，才能解顯空性。而說「恁麼」與「不恁麼」，也只是暫時的分別說，實相沒有分這二種，是全體緣起即空性，一切放下，所以「沒交涉」。

大慧宗杲（1089-1163）上堂時要學人參究：

上堂。今朝又是五月五，大鬼拍手小鬼舞，驀然撞著桃符神，
兩手椎胸叫冤苦。艾人云：「休叫苦。」遂拈拄杖卓一下云：
「只有一處堪回互，回互不回互，回而更相涉。」擲下云：
「不爾依位住。參！」²²

大慧直接引回互不回互句，在「只有一處堪回互」下，連連拈出〈參同契〉句，卓拄杖、擲拄杖，要大眾「參」。石頭的禪法思惟顯現在〈草庵歌〉與〈參同契〉上，他機鋒靈活，在湖南南嶽傳法，有石頭路滑之稱，當時與江西的馬祖，為學人熱門參學的二大去處，形成走江湖之說。石頭座下後來形成曹洞、法眼、雲門等三宗，於六祖曹溪禪佔有重要地位。尤其曹洞宗，洞山（807-869）與曹山（840-901）以正偏五位（正中偏、偏中正、正中來、偏中至、兼中到）、君臣五位（君位、臣位、臣向君、君視臣、君臣道合）方式來闡明理事、智境、修證次第，洞山〈寶鏡三昧歌〉，乃至宏智的默照禪等，其淵源都可溯及石頭與其〈參

²² 《大慧普覺禪師語錄》卷 6，CBETA 2019.Q2, T47, no. 1998A, p. 835a27-b2。

同契)之回互不回互,而〈參同契〉來自石頭看僧肇《肇論》「會萬物以成己者」之文之理而悟,可見《肇論》對禪門的影響。

僧肇《肇論》的般若闡述是佛法核心教義,非屬一宗一派,是通宗通派,而般若的不二中道與禪門言語道斷、隨說隨掃、纖毫不立的機鋒啟悟,更是呼應契合。在禪門即使是宗派之間,也非涇渭分明,因為皆為悟道故,故臨濟宗之大慧也以屬曹洞宗源流的〈參同契〉語句來讓弟子參究;所以僧肇《肇論》讓石頭契悟,影響其座下一系對般若的理解與表達方式,也流入禪門其他宗派。但更進一步地也可以看到《肇論》語句被研讀參究,而形成傳衍不已的機鋒公案,下文的「南泉指花」公案即是如此。

四、南泉「指花」

對於《肇論》,後代禪門不乏研讀參究者,馬祖座下的南泉普願(748-834)就曾被其護法居士陸亘(764-834)啟問,因而形成一段著名「南泉指花」公案。

有一次,陸亘見僧肇的「天地與我同根,萬物與我一體」句,產生疑惑:

陸大夫向師道:「肇法師也甚奇怪,解道天地與我同根,萬物與我一體。」師指庭前牡丹花曰:「大夫,時人見此一株花,如夢相似。」陸罔測。²³

南泉在遇馬祖前,遊諸講肆,「歷聽楞伽、華嚴,入中百門觀,精練玄義」,²⁴已曾聽受《中論》、《百論》、《十二門論》等

²³ 《五燈會元》卷3,「池州南泉普願禪師」,CBETA 2019.Q2, X80, no. 1565, p. 74c21-23。

²⁴ 《五燈會元》卷3,「池州南泉普願禪師」:「鄭州新鄭人也,姓王氏,幼慕空宗。唐至德二年依大隗山大慧禪師受業,詣嵩嶽受具足戒。初習相部舊章,

與《肇論》所論者同的大乘空宗法義，而精練玄義，所以必然對《肇論》也是通透的，尤其是僧肇已將莊子語言般若化。而作為士人的陸亘，也必然熟習老莊語言，但可能入佛未深，還未全然體會這段從格義佛教到莊語般若化的過程，故看僧肇「天地與我同根，萬物與我一體」句，產生奇怪之感，如何理解既是說般若但又看似莊子的語言？或竟是這麼解的？南泉便指著庭前的牡丹花說：時人見這株花「如夢相似」。陸亘茫然無法臆測。

以夢來比喻，是極為巧妙的，因為它很接近「非有非無」的般若。但夢有覺與不覺，覺者是夢中知夢、幻中知幻（非夢醒另有超然之真的存在），不覺者是執夢為真，執幻成妄。

時人不悟，見牡丹花執牡丹花，對牡丹產生隔迷，不能見其實相，故如一般人在夢中，執夢為真；悟者見牡丹花，如夢幻泡影，這是照見實相，實相空相如幻，幻中知幻。所以一般人，夢是虛妄，執夢為真；悟者，夢是如幻，幻中知幻。二者皆如夢幻，只是一個是不覺，執著牡丹，執幻為真，故成虛妄之夢，故「如夢相似」；一個是覺，覺牡丹緣起如幻，而且連覺也是不可執，不是另有一覺來相對於夢，而是幻中知幻，故也是「如夢相似」。若以僧肇之「不出不在」來說，覺即不在，夢幻即不出。而不管覺與不覺，皆如夢如幻，實相宛然，牡丹花夢幻，人亦夢幻，皆不出不在，故皆「同根一體」。南泉的機鋒語言，是實證境界，一體夢幻，陸亘無法心朗明白，以意識尋思，自然被話堵住，要思思不得，故曰「罔測」。

南泉以「夢」來回應陸亘的同根、一體之問，就如前面所言，是極為巧妙的。若不是如此，不僅會滑入莊子道家的內涵去，更不符合般若「不出不在」之意。因為一旦說「一」，雖要表達去

究毗尼篇聚。次遊諸講肆，歷聽楞伽、華嚴，入中百門觀，精練玄義。」CBETA 2019.Q2, X80, no. 1565, pp. 73a15-75b6。

除對立，但因有「一」的表達，便會形成一個定點固化的「一」而有所「在」；一旦有「一」、有「在」，豈不就有「非一」、「在之外」的存在而與之相對？如此一來，此「一」會成一大我執著，這與其想要表達去除對立的原意，恰好產生矛盾。換言之，說「一體」反而成為反「一體」了，這是語言與內涵、文與道的深刻思惟，對此莊子與僧肇都有所反思，只是莊子沒有在語言上實踐出來，仍以「兩行」等方式說明，而僧肇將之實踐了。

一般世間語言是指示性的，自然形成「能指」與「所指」的對立，而般若正是要消融能所，所以表達般若的語言要能「自虛」，不能再徒增能所對立，否則就會像「一」的表達一樣。所以僧肇先借用莊子之「一」來表達，再給予「不出不在」的說明，其實走在刀鋒上，有其危險性在，但這是他身處當時時空的一種用心，而僧肇因為把握了般若法意，即使文字有險，終究還是回到般若之文道相符的表達上。語言文字是有力量的，所以文道相符的般若語言，有助於當下心念的去執，可以即聞即悟，可謂實踐性的語言，而禪師們深知此道，才用語言機鋒去啟悟學人。到了唐代，離格義佛教甚遠，已接受般若空義甚多的陸亘，見僧肇用莊子句而甚疑，南泉體悟僧肇「不出不在」的般若意涵，接手將「一」轉以「夢」來說，並隨指身旁萬物之一：牡丹，點撥陸亘內心的凝滯。

禪師藉對話啟悟學人，是面對面藉現場機緣直刺學人執處，所以被稱為機鋒，能悟則悟，不悟也就成為剩語，但後來還想藉此參悟，便成了公案參究。「南泉指花」後來成為禪人參究的公案，也曾被北宋雪竇重顯（980-1052）作頌古，並被圓悟克勤（1063-1135）集為《碧巖錄》100則公案之一，加以示眾、著語、評唱。先看雪竇對此公案的頌古，以及圓悟的著語（括號內）、評唱：

聞見覺知非一一，

（森羅萬象無有一法，七花八裂。眼耳鼻舌身意，一時是箇無孔鐵鎚。）

山河不在鏡中觀，

（我這裏無這箇消息，長者自長短者自短，青是青黃是黃，爾向什麼處觀。）

霜天月落夜將半，

（引爾入草了也，遍界不曾藏，切忌向鬼窟裏坐。）

誰共澄潭照影寒。

（有麼有麼！若不同床睡，焉知被底穿，愁人莫向愁人說，說向愁人愁殺人。）

南泉小睡語，雪竇大睡語。雖然作夢，却作得箇好夢。前頭說一體，這裏說不同。聞見覺知非一一，山河不在鏡中觀，若道在鏡中觀，然後方曉了，則不離鏡處。山河大地、草木叢林，莫將鏡鑑，若將鏡鑑，便為兩段。但只可山是山、水是水，法法住法位，世間相常住。山河不在鏡中觀，且道向什麼處觀？還會麼？到這裏，向霜天月落夜將半，這邊與爾打併了也，那邊爾自相度，還知雪竇以本分事為人麼？誰共澄潭照影寒，為復自照，為復共人照，須是絕機絕解，方到這境界，即今也不要澄潭，也不待霜天月落，即今作麼生。²⁵

禪師指點公案作成頌古，已離開原有情境，語言內涵又更具多元可能，但總體來說，是要學人閱讀觀照時能「破參」，亦即自破執著。

²⁵ 《佛果圜悟禪師碧巖錄》卷4，CBETA 2019.Q2, T48, no. 2003, p. 178a3-c5。

因是僧肇的「天地與我同根，萬物與我一體」而起，圓悟點出雪竇是「前頭說一體，這裏說不同」，反以「非一一」來起頭：見聞覺知各有差別。而這些山河大地種種的差別，雪竇說「不在鏡中觀」，因為「若將鏡鑑，便為兩段」，便有能鑑與所鑑的對立，就離開了法住法位，無法如如地不出不在。但不是說如夢幻泡影嗎？南泉也說「如夢相似」，若不是如觀鏡中影，「且道向什麼處觀？還會麼？」未說如夢如影時，執為實有，說如夢如影，卻執夢執影，所以說不在鏡中觀，是要打破學人執夢影之說，但終於還是要契入空性，所以圓悟不忘提問學人要正觀不落對立、非有非無處。而不管自照或共人照，「誰共澄潭照影寒」，都要絕機絕解，不思議不分別，才是真正境界。為了不讓學人一直糾結在雪竇頌古文字中，圓悟引學人回到現場，啟問「即今也不要澄潭，也不待霜天月落，即今作麼生？」

對雪竇頌古的著語，圓悟也展現這樣的即時引導啟問的機鋒：例如在「霜天月落夜將半」句下，則曰：「引爾入草了也，遍界不曾藏，切忌向鬼窟裏坐」，要學人不要掉落雪竇形塑出的美境，一旦陷入，美境就成鬼窟。「山河不在鏡中觀」句，則說：「我這裏無這箇消息，長者自長短者自短，青是青黃是黃。爾向什麼處觀？」先跳出非鏡中之破，直說法住法位之緣起空，最後再啟問學人。「聞見覺知非一一」句，圓悟是雙破：若非一法，是萬法乎？其實是無有一法（不在），而萬法緣起（不出），但眾生執著，說一則執一法，說非一則執萬法，則七花八裂。是在眼耳鼻舌身意（不出），一时无孔鐵鎚，一念不生（不在）即是。

而對公案言句，圓悟亦有著語：

垂示云：「休去歇去，鐵樹開花，有麼有麼，點兒落節，直饒七縱八橫，不免穿他鼻孔。且道請訛在什麼處？試舉看。」

【四〇】舉。陸亘大夫與南泉語話次。陸云：「肇法師道：『天地與我同根，萬物與我一體』，也甚奇怪。」（鬼窟裏作活計，畫餅不可充飢，也是草裏商量）南泉指庭前花，（道恁麼，咄！經有經師，論有論師，不干山僧事。咄，大丈夫當時下得一轉語，不唯截斷南泉，亦乃與天下衲僧出氣）召大夫云：「時人見此一株花，如夢相似。」（鴛鴦綉了從君看，莫把金針度與人，莫寐語，引得黃鶯下柳條。）²⁶

對於「南泉指庭前花」，圓悟以「道恁麼？咄！」、「不干山僧事」、「不唯截斷南泉，亦乃與天下衲僧出氣」等破執的方式引導學人，不落入祖師公案窠臼，不是在找標準答案。而對於南泉說花「如夢相似」，則是用元好問（1190-1257）〈論詩絕句〉三首之三來啟悟，比喻機鋒悟道是心對心、恰恰應機，無法學習複製，所以繡出的鴛鴦縱使任人觀看，刺繡的技巧與經驗是無法言傳的，金針比喻禪師的經驗與悟境，所以「莫把金針度與人」，並非藏私不傳，而是無法傳甚至不能傳，否則誤人子弟。因為參禪乃參破自心無明，禪師若把自身經驗與悟境直接告訴學人，這是沒用的，因為每個人的無明執點不同，若依禪師悟境來依樣畫葫蘆，永遠無法悟道，甚至對學人反而造成障礙，所以才說「莫把金針度與人」。但祖師們總還是要有言句來啟悟學人，總還是要以自己悟境來點撥學人，因此以悟境點撥又知悟境如幻，不能讓學人執著悟境，所以說「如夢相似」，這也正是般若不二之道，這些運用存乎悟心了。而這些覺悟見性的話：「莫寐語」，會引出「黃鶯下柳條」，這是唐代胡令能（785-826）〈觀鄭州崔郎中諸妓繡樣〉詩，原詩講的是女子繡功了得，花朵繡樣如真，引得

²⁶ 《佛果圓悟禪師碧巖錄》卷 4，CBETA 2021.Q2，T48，no. 2003，pp. 177c29-178a8。

黃鶯從柳條而下想來親近。在此則比喻一種離開的動態，但這份動態是明悟還是迷動？脫飛柳條，是永遠離開煩惱？還是再黏執上繡樣花朵；另一種煩惱？這就得看學人自己了。而圓悟對此公案評唱是：

陸亘大夫久參南泉，尋常留心於理性中，游泳筆論。一日坐次，遂拈此兩句，以為奇特。……筆法師，乃晉時高僧，與生融叡同在羅什門下，謂之四哲。幼年好讀莊老，後因寫古維摩經，有悟處，方知莊老猶未盡善。故綜諸經，乃造四論。莊老意謂，天地形之大也，我形亦爾也，同生於虛無之中。莊生大意，只論齊物，筆公大意，論性皆歸自己，不見他論中道：「夫至人空洞無象，而萬物無非我造，會萬物為自己者，其唯聖人乎？」雖有神有人有賢有聖各別，而皆同一性一體。古人道：「盡乾坤大地，只是一箇自己。」寒則普天普地寒，熱則普天普地熱；有則普天普地有，無則普天普地無；是則普天普地是，非則普天普地非。法眼云：「渠渠渠，我我我，南北東西皆可，不可，但唯我無不可。」所以道：「天上天下唯我獨尊。」石頭因看《筆論》，至此會萬物為自己處，豁然大悟，後作一本〈參同契〉，亦不出此意。看他怎麼問，且道：「同什麼根？同那箇體？」到這裏，也不妨奇特，豈同他常人，不知天之高地之厚，豈有怎麼事。陸亘大夫怎麼問，奇則甚奇，只是不出教意。若道教意是極則，世尊何故更拈花？祖師更西來作麼？南泉答處，用衲僧巴鼻，與他拈出痛處，破他窠窟，遂指庭前花，召大夫云：「時人見此一枝花，如夢相似。」如引人向萬丈懸崖上打一推，令他命斷。爾若平地上，推倒彌勒佛下生，也只會解命斷，亦如人在夢，欲覺不覺被人喚醒相似。南泉若是眼目不

正，必定被他搽糊將去。……古人道：「若於事上見，墮在常情；若向意根下卜度，卒摸索不著。」巖頭道：「此是向上人活計，只露目前些子，如同電拂。」南泉大意如此，有擒虎兇定龍蛇底手脚，到這裏也須是自會始得。不見道：「向上一路，千聖不傳；學者勞形，如猿捉影。」²⁷

圓悟說明僧肇與老莊、書寫《肇論》的過程，他認為佛莊有別，尤其僧肇雖引莊語，但「莊生大意，只論齊物，肇公大意，論性皆歸自己」，以聖人悟者來說，而「雖有神有人有賢有聖各別，而皆同一性一體」，皆是因緣所生，互為緣起，雖是一體，但悟者「無不可」，不落在差別執，也不落在一體執，空洞無象，是「不出不在」的般若智，所以圓悟認為石頭看「會萬物為自己處」，豁然大悟、著《參同契》，亦不出此意。

而圓悟認為陸亘所問不出教意，教意並不究竟，要悟入才是。所以南泉拈出陸亘疑處痛處，或執一或執異，故破他窠窟，給個「夢幻」，非一非異，不出不在；就好像人在夢中，欲覺不覺，被人喚醒一樣。而南泉有「擒虎兇定龍蛇底手脚」，但還是得學人自會始得。

宋代大慧宗杲（1089-1163），提到這則公案「流布叢林近三百載」，他依理事來分疏：

不動居士至。上堂。……復舉陸亘大夫問南泉云：「肇法師也甚奇怪，解道天地與我同根，萬物與我一體。」南泉遂指庭前華，謂大夫曰：「時人見此一株華，如夢相似。」師云：「這一則公案，流布叢林近三百載，中間有無數善知識出世，只是未嘗有一人與伊分明判斷。徑山今日與伊斷却，若向理

²⁷ 《佛果圓悟禪師碧巖錄》卷4，CBETA 2019.Q2, T48, no. 2003, p. 178a3-c5。

上看，非但南泉謾他陸亘一點不得，亦未摸著他腳下一莖毛在；若向事上看，非但陸亘謾他南泉一點不得，亦未夢見。他汗臭氣在，或有人出來道：『大小徑山說理說事。』即向他道：『但向理事上會取。』」²⁸

大慧認為陸亘的一體，是在理上看，是空性；南泉的如夢，是事上見，是緣生。如果有人說，大慧是在說理說事，亦即無分別處怎麼還分理事而說？大慧不依此對立反說，採取直截正面再說：「但向理事上會取。」這也是禪師不落俗套的機鋒。

對於大慧的理事之說，元、明代的天寧寺楚石梵琦（1296-1370），是大慧的五傳弟子，他也為此公案提點，並針對大慧回應作提點：

天寧琦云：「還會麼？你若向『天地同根萬法一體』上會，落在肇公圈續裏；你若向事理上會，又落在妙喜葛藤中，總無自由分。祇如南泉與麼道，你畢竟如何會？天寧不惜眉毛為諸人下個註脚：『平蕪盡處是青山，行人更在青山外。』」²⁹

梵琦以「還會麼」起頭，可見機鋒是為啟悟用的，但要不落二邊，如何不落二邊？要去執解縛，所以不能落在機鋒語句的邏輯裏，是要打破執取，頓然放下。所以禪師們以言語處處探查機會。南泉公案被歷代學人參究已久，所以梵琦提點：如果在天地同根、萬法一體上去領會，則落在僧肇的圈限裏；如果在事理上去領會，則落在大慧的圈限裏，但畢竟要如何契會？梵琦以二句如詩如畫的歐陽修（1007-1072）〈踏莎行〉句子為註解：「平蕪盡處是青

²⁸ 《大慧普覺禪師語錄》卷1，CBETA 2019.Q2, T47, no. 1998A, p. 814a29-b19。

²⁹ 《宗門拈古彙集》卷9，CBETA 2019.Q2, X66, no. 1296, p. 56b2-6。

山，行人更在青山外」，平蕪盡處，可喻化除煩惱，得個如「青山」之覺性菩提，但這樣似乎有個平蕪與青山之對立，煩惱與菩提之對，所以「更在青山外」比喻掃除煩惱與菩提的對立，才是學人頓悟處，要學人領悟無煩惱無菩提的不二之道。

曹洞宗的宏智正覺（1091-1157）曾為南泉指花等百則公案作頌古，其頌古再被金、元時期萬松行秀（1166-1246）作著語、評唱，南泉牡丹是第91則（括號內為行秀著語）：

頌古云：

「照徹離微造化根（行到水窮處），紛紛出沒見其門（坐看雲起時）。

游神劫外問何有（心外無法），著眼身前知妙存（滿目青山）。虎嘯蕭蕭巖吹作（乞火和煙得），龍吟冉冉洞雲昏（挑泉帶月歸）。

南泉點破時人夢（纔好睡語），要識堂堂補處尊（是處是慈氏）。」

師云：「肇公《寶藏論》離微體妙品，其出微，其入離；知入離，外塵無所依；知出微，內心無所為。內心無所為，諸見不能移；外塵無所依，萬有不能羈。天童頌南泉：『照徹離微造化根，紛紛出入見其門』，見出微、入離二門，只一門分其內外，其實十方無壁落，四面亦無門。『游神劫外問何有』，天地同根也。『著眼身前知妙存』，萬物一體也。根之與體，能生天地萬物，如龍吟霧起、虎嘯風生，有感必應。所以庭前一株花，遍見普天春花。萬松說箇夢，先有不睡底人，次有睡，因睡不覺有夢，因夢見境，因境見別有一

身，境中分別受用。若識得常不睡底人，許多葛藤一筆勾下。要知補處慈尊麼？此時若不究根源，直待當來問彌勒。」³⁰

「離、微」是引用相傳為僧肇所著《寶藏論》。以出微、入離，來說明萬物與心的關係，出而微，內心無所為，入而離，外塵無所依，亦即出而不出，入而不入；也即不出不在，照徹萬法空性，也才見萬法緣起。行秀就以「行到水窮處」（空性）、「坐看雲起時」（緣生）、「心外無法」（內心無所為、非有）且「滿目青山」（外塵無所依、非無）來為宏智的頌古下著語。評唱時則更透底地說「其實十方無壁落，四面亦無門」，一切無所得，纖毫不立。而緣生萬物，有感必應，所以南泉指花，是「庭前一株花，遍見普天春花」，而也如夢相似。行秀最後還特別點出「識得常不睡底人」，這不睡底人正是覺性自身，修而無修者。

還有一種機鋒方式，以動作（或語言或行動）直接截斷來啟悟學人，例如：

寶壽新云：「大夫與麼問，南泉與麼答。且道明甚麼邊事？以手一擱云：『多嘴。』」

吳聖玉云：「驅耕夫牛，奪饑人食。不無南泉，檢點將來，大似開眼說夢。當時不若劈脊一棒，免他向牡丹鑽龜打瓦。」³¹

「以手一擱」、「當時不若劈脊一棒」，禪師以動作來展演截斷二邊，讓學人不落在文字上參此參彼的。

因僧肇「天地同根，萬物一體」句引生的南泉指花公案，如上所述，諸如此類的頌古、評唱、著語、點撥，在宋代法應集《禪

³⁰ 《萬松老人評唱天童覺和尚頌古從容庵錄》卷6，CBETA 2019.Q2, T48, no. 2004, p. 286a17-c8。

³¹ 《宗門拈古彙集》卷9，CBETA 2019.Q2, X66, no. 1296, p. 56a14-b16。

宗頌《古聯珠通集》中，從雪竇、晦堂心（1025-1100）始，就有 22 則之多，宋之後明清的禪師語錄中，更是經常以此公案點撥學人。隨舉一例，清代百癡（?-1712）上堂時，以世尊拈花微笑與南泉指花公案並列：

上堂，世尊拈花、南泉指花，確背生花，露柱開花，帶累山僧拄杖子，夜半無端也放花，驀呈拄杖云：「這箇是拄杖子阿，那箇是放底花？」擲下云：「空花空花，切莫眼花。」³²

百癡在「花」上作文章，點撥學人拄杖子、放花的，而空花空花，切莫眼花。以隨手拈來的物品及無頭無惱地語言，讓身處禪寺日日修行參究的學人，可以在電光火石之時，突破窠臼，打破思惟分別。諸如此類，禪門傳衍著因僧肇「天地同根」、「萬物一體」句而起的南泉指花公案，並以此啟悟弟子。

五、法眼「悟一切現成」

南唐的清涼文益（885-958），亦被稱為法眼文益，為法眼宗之祖，亦即青原、石頭一脈法系。其演法弘化，深受當時禪門敬慕，來參究訪道者眾多，甚至有來自異域者。南唐主李璟曾請其至南京住持報恩院、清涼院。文益圓寂後，李璟賜諡號大法眼禪師，後再諡大智藏大導師，故世稱其所傳禪法為法眼宗，是五代時期最重要的宗派。

法眼的開悟是受羅漢桂琛（867-928）啟悟，其開悟過程與僧肇「天地與我同根處」句有關。起初他在鄞山（浙江鄞縣）育王寺，跟隨希覺律師學習律法，能究微旨，又旁探儒典，悠遊文章雅趣，被希覺譽為佛門的游子夏。後來決定南下參禪，到福州

³² 《百癡禪師語錄》卷 5，CBETA, J28, no. B202, p. 26c23-26。

參長慶禪師，未有收獲，於是與同修紹修、法進一起離開，途中經過地藏院，當時桂琛在此住持：

……後同紹修、法進三人欲出嶺，過地藏院。阻雪少憩，附爐次。藏問：「此行何之？」師曰：「行脚去。」藏曰：「作麼生是行脚事？」師曰：「不知。」藏曰：「不知，最親切。」又同三人舉《肇論》至「天地與我同根」處。藏曰：「山河大地與上座自己，是同是別？」師曰：「別。」藏豎起兩指。師曰：「同。」藏又豎起兩指，便起去。雪霽辭去，藏門送之，問曰：「上座，尋常說『三界唯心，萬法唯識』，乃指庭下片石曰：「且道此石在心內？在心外？」師曰：「在心內。」藏曰：「行脚人著甚麼來由，安片石在心頭？」師窘無以對，即放包，依席下求決擇。近一月餘，日呈見解，說道理。藏語之曰：「佛法不恁麼。」師曰：「某甲詞窮理絕也。」藏曰：「若論佛法，一切見成。」師於言下大悟。³³

因為下雪受阻，就在地藏院停留，遇到桂琛，桂琛三次點撥。在雪中的火爐邊，桂琛問：什麼是行腳事？法眼曰：「不知。」桂琛直接接納其心而曰：「不知，最親切。」讓法眼放下因不知再徒增的不必要自責與對立，而能了解自己的不知，直接突破。所以此時的法眼受此點撥，心必然放下了些什麼，也打開些什麼了。桂琛再舉《肇論》至「天地與我同根處」，問：「山河大地與上座自己，是同是別？」法眼起先答「別」，後答「同」，桂琛都豎起兩指，然後「便起去」。這是直接當下的心與心相呈，沒有預演揣測，禪師迅雷而出，直指人心，學人面對，再點撥其執。

³³ 《五燈會元》卷10，CBETA 2019.Q2, X80, no. 1565, pp. 197a5-199a18。《禪林僧寶傳》卷4之法眼傳記，是說因雨受阻。CBETA 2019.Q2, X79, no. 1560, pp. 500c3-501b18。

法眼忐忑，變換答案，習慣性地以為不是這個就是那個，結果桂琛都是豎兩指。此時法眼必然起了疑情。

後來，雪停要離開了，桂琛拿起庭裏的一片石頭問：「且道此石在心內？在心外？」也是連著僧肇萬物（境）與我的關係來點撥，法眼答個三界唯心的標準答案：「心內。」卻被桂琛言語鋒刺：「行脚人著甚麼來由，安片石在心頭？」當然此時，更不是再答心外可以解的，就如第二次問答的別與同，法眼困在二端，窘然無對。問題不在答案是什麼？問題在自心是否解開對立，不出不在，而什麼是行腳事就在此也。於是他留下來求「決擇」，求個明白。法眼每天用功參究，近一個月餘，每天都呈上見解道理，桂琛都回以：佛法不是如此。這是禪師的手段，非得讓學人精進的心磨練至無可精進處，再來點撥，才能盡捨對立界線，全面打開。所以等到法眼已經痛苦至極：「某甲詞窮理絕」，這樣的心境時，桂琛才一言破其心結界線：「若論佛法，一切現成。」法眼言下大悟。機鋒的力量、言語的實踐力就在此也。

法眼的法眼宗禪法，不以棒喝，都以機鋒點撥，啟悟學人。而因僧肇「萬物與我為一」句的疑與悟，亦即境與我關係的疑與悟，是其悟道的重要關鍵。而從他能以《肇論》言說入悟及其學習歷程，可知其重視經教調練，後來的弘化亦是如此，觀其《宗門十規論》：「然雖理在頓明，事須漸證，門庭建化固有多方，接物利生其歸一揆。苟或未經教論，難破識情，駁正見於邪途，汨異端於大義，悞斯後進，枉入輪迴」。³⁴ 對禪門疏於經教的風尚，思所警戒救弊。

法眼所留的法語教化，亦有一段以《肇論》為教者：

³⁴ 《宗門十規論》，CBETA 2019.Q2, X63, no. 1226, p. 36b24-c7。

……師後住清涼。上堂曰：「出家人但隨時及節便得。寒即寒，熱即熱。欲知佛性義，當觀時節因緣。古今方便不少，不見石頭和尚因看《肇論》云：『會萬物為己者，其唯聖人乎。』他家便道：『聖人無己，靡所不己。』有一片言語，喚作參同契，末上云：『竺土大僊心。』無過此語也，中間也祇隨時說話。上座今欲會『萬物為自己』去，蓋為大地無一法可見。」³⁵

法眼引用石頭看《肇論》會萬物為己者而悟並作參同契，來教化弟子，可見《肇論》因石頭之悟，在禪門傳衍著，尤其是在物我關係的參究上。宋《五燈會元》描述法眼的禪風教化：「調機順物，斥滯磨昏。凡舉諸方三昧，或入室呈解，或叩激請益，皆應病與藥，隨根悟入者，不可勝紀。」³⁶ 圓悟讚其有「有啐啄同時底機，具啐啄同時底用，……可以超聲越色，一一得大自在，縱奪臨機，殺活在我」³⁷ 可見是契悟物我關係而顯的大用。

後代禪者因法眼這段悟道過程，從《肇論》天地同根萬物一體，山河大地與我是同是別？物在心內心外？在「一切現成」句下悟道，對此都有所參究，例如宋代《禪宗頌古聯珠通集》卷 19，就有幾位禪師對「山河大地與上座自己是同？是別？」的參究頌古：

頌曰：

「入院高茅總不疑，都緣未達祖師機，

³⁵ 《五燈會元》卷 10，CBETA 2019.Q2, X80, no. 1565, pp. 197a5-199a18。

³⁶ 《五燈會元》卷 10，CBETA 2019.Q2, X80, no. 1565, pp. 197a5-199a18。

³⁷ 這是圓悟對法眼的「慧超問佛」公案所作的評唱。這則公案是：僧問法眼：「慧超咨和尚，如何是佛？」法眼云：「汝是慧超。」此則公案收錄在《佛果圓悟禪師碧巖錄》卷 1，CBETA 2019.Q2, T48, no. 2003, p. 147a26-b1。

妄空學問爭長短，虛記閒詞一肚皮，
大地山河君可別，報云不別恰如癡，
當人被息狂迷者，見成舉措不揚眉。（汾陽昭）
山河大地同兼別，口中未有娘生舌，
多知禪客強分踈，甕裏何曾走却鼈。（佛印元）
地藏當機豎指頭，諸老至今猶未瞥，
天回地轉却等閒，千古萬古兩條鍊。（白雲端）
商量同別有多般，老倒何曾舉舌端，
今古不能提得去，一雙靈劍倚天寒。（保寧勇）
休爭自己與山河，撥動干戈不奈何，
看取將軍施武略，兩條寒劍定龍蛇。（冶父川）
火爐頭話幾多般，自己同時作麼觀，
直下起來呈伎倆，山河大地黑漫漫。（虛堂愚）」³⁸

北宋汾陽善昭（947-1024）對此的頌古：「妄空學問爭長短，虛記閒詞一肚皮」，讀經閱論卻未徹語，都是空忙一場，山河大地與君可別，說不別是癡話，但說別亦不確，「被息狂迷」，卻沒個出處。南宋冶父道川的頌古則是休爭自己與山河這二端，直下覺性離二邊，猶如將軍施武略，同與別之兩條寒劍，空有雙運，可定煩惱龍蛇，天下太平。對於一切現成，宏智有頌古：

³⁸ 《禪宗頌古聯珠通集》卷 19。因當時是法眼與同參紹修、洪進（法進？）三人同受桂琛點撥，三人後來各自開法。此書將此公案放在紹修下：「撫州龍濟山主紹修禪師（嗣羅漢琛）行脚時，同悟空、法眼到地藏，向火舉話次，藏入來，乃問：『山河大地與上座自己是同是別？』師曰：『不別。』藏豎兩指云：『兩箇。』三人因此同參。」CBETA, X65, no. 1295, pp. 705c19-706a16。

而今飽參似當時，脫盡廉纖到不知，任短任長休剪綴，隨高隨下自平持。家門豐儉臨時用，田地優游信步移，三十年前行脚事，分明辜負一雙眉。³⁹

宏智寫法眼之參，同時也寫自己參學歷程，也寫如今境界與物我之境：脫盡對立即般若無知、任短隨高自平持。

就如石頭看肇論、南泉指花一樣，禪門凡提到法眼，都會將這段因《肇論》天地同根萬物一體而起的悟道作為參究或教化的機鋒。而且已然沒有莊子之意，直接就是佛法般若的物我實相之參究體悟。

六、晦堂「擊香卓狗」

北宋晦堂祖心（1025-1100）有個「擊香卓下狗」的公案與《肇論》會萬物於己者、萬物一體有關。

晦堂祖心是黃龍慧南（1002-1069）禪師法嗣，黃龍座下形成臨濟宗的黃龍派，故他也被稱為黃龍祖心、晦堂、黃龍晦堂。晦堂，年少時有文名，初參雲峰文悅，未有所悟，文悅請他參依慧南，在此4年，「知有而機不發」。又往文悅處，但文悅已圓寂，再往石霜楚圓，還是「無所參決」。後在閱讀傳燈錄中「僧問多福禪師」機鋒，頓然契悟。回來慧南處，一展坐具，慧南即認肯他：「子入吾室矣」。⁴⁰之後承接慧南法嗣，開法度眾，「師住持十有二年，性真率，不樂事務，凡五辭乃退，揭其室曰晦堂。衲子源源而來，揮之不去，士夫慕風求開發者眾」。⁴¹

³⁹ 《宏智禪師廣錄》卷2，CBETA 2019.Q3, T48, no. 2001, p. 20b7-13。

⁴⁰ 《禪林僧寶傳》卷23，「黃龍寶覺心禪師」，CBETA 2019.Q2, X79, no. 1560, pp. 536b18-537a9。

⁴¹ 《嘉泰普燈錄》卷4，「隆興府黃龍寶覺祖心禪師」，CBETA 2019.Q2, X79, no. 1559, pp. 311b19-312b16。

當時有位轉運判官夏倚公立（夏倚居士），相當仰慕慧南，朋友向其引介慧南的法嗣晦堂，他與晦堂見面，就熱烈地討論各種經典佛法：

……中以小疾，醫寓漳江。轉運判官夏倚公立，雅意禪學。見楊傑次公，而歎曰：「吾至江西，恨未識南公。」次公曰：「有心上座在漳江，公能自屈，不待見南也。」公立見公劇談，神思傾豁，至論《肇論》「會萬物為自己者，及情與無情共一體。」時有狗臥香卓下，公以壓尺擊狗，又擊香卓曰：「狗有情即去，香卓無情自住，情與無情如何得成一體？」公立不能對。公曰：「纔入思惟，便成剩法，何曾會萬物為自己哉？」⁴²

兩人討論到肇論的會萬物於己者、萬物（有情與無情）一體時，剛好有隻狗臥在香卓下，晦堂隨手以壓尺擊狗，又擊香卓，說：「狗有情，被擊即去，香卓無情，被擊自住，情與無情如何得成一體？」這麼一問，夏倚居士「不能對」。晦堂曰：「一入思惟分別，就已離開實相，那裏能契入會萬物為己者呢？」禪師故意設個有情與無情有所分別之境，勘驗是否確實悟透一體，一驗即知有沒有。若在有與沒有之間，禪師自然看出端倪，會再點撥；若沒有，就再拋句無可捉摸處，看是否能在此打破，否則就繼續努力了。

此處將《肇論》的萬物與我為一，從物我關係轉成有情與無情關係，但皆是同一方向。悟道者體悟的一體實相，非一也非異，非同非別，即現象即空性，離二邊即是。就因狗會走，桌不走，

⁴² 《禪林僧寶傳》卷23，「黃龍寶覺心禪師」，CBETA 2019.Q2, X79, no. 1560, pp. 536b18-537a9。

方知狗與桌的緣起不同，緣起生滅，故實無有狗桌的主體可得；因無主體可得，故同一體性，而無體性可得。未悟者，習慣非一即異的思惟，一思惟就是分別，若無真參實悟，根本無法抽離，所以夏倚居士被眼前明明有差異的一問，就黏著在差異上，而與平時所讀的一體之思，無法相合，當然就回答不出來。

此公案也被後代禪師作拈古、頌古等來啟悟學人，清、淨符 彙集《宗門拈古彙集》卷 42，就有明代恕中無慍（1309-1386）等禪師所作拈古：

瑞巖慍云：「黃龍老漢場慈不少，夏公立如入寶山空手而回。諸人要會萬物為自己、情與無情共一體麼？槌殺有情狗子，碎却無情香桌，盡情收拾將來，與他一團束縛，拋向東洋大海，自然洒洒落落。雖然，更須知有頂門一竅始得，拈拄杖擊香臺云：『阿刺刺，阿刺刺。登山脚膝酸，喫茶舌頭滑，十字街頭石敢當，對月臨風吹尺八。』」

天童恣云：「抽釘拔楔即不無，瑞巖怎奈傷鋒犯手。何如有情狗子仍教他守夜，無情香桌且留來支用。諸人要會萬物為自己、情與無情共一體麼？且聽拄杖子為你著力，擊香桌一下。」

龍華體云：「黃龍博得些些小利，未免旁觀者哂，恕中雖能據欵結案。且未出得他筆公圈續，總不如公立當時却較些子。」⁴³

無慍（瑞巖慍）是個狠角色，以語言「槌殺有情狗子，碎却無情香桌」，絕去對立，自然灑灑落落。木陳道恣（1596-1674），不傷鋒犯手，輕柔地讓二者安住：「有情狗子仍教他守夜，無情香

⁴³ 《宗門拈古彙集》卷 42，CBETA 2019.Q2, X66, no. 1296, p. 246a10-b5。

桌且留來支用」，也是自然灑落。⁴⁴ 龍華體則出來評判：晦堂只得小利，無愠雖然據此結案，但仍落在僧肇圈限裏，總不如夏倚居士的「不對」。禪師說正說倒說左說右，無非或相對或齊留或齊拋地，要打破學人之執。

明末清初的佛古行聞（1610-1666），對此公案亦有拈古、頌古：

師云：「黃龍心善，乃鶴舞洞天，客窗夜話，爭奈罕遇子期，夏公立雖解流水高山，雁落平沙，惟欠指法精妍。山僧亦有一曲，要且不屬宮商角徵羽，以指作撮絃勢，云：『會麼？』設或未諳，更聽一頌：『焚香調軫卻相彈，不意谿山夜月還，緊緩斷時空浙瀝，須看指上血痕斑。』」⁴⁵

行聞以音樂來比喻，晦堂（即黃龍）心善，以行動擊狗擊桌，彈一曲鶴舞洞天，無奈沒有知音，夏公無對。夏倚居士能解高山流水之玄意，但沒有真參實究，猶欠指法精研，作不了知音。換作行聞呢？也來一曲，沒有聲音地「以指作撮絃勢」，並問：「會麼？」最後以 4 句頌古詩的意境作結，不意、斷時、空浙瀝，均蘊含空性意；卻相彈、夜月還、緊緩、血痕斑，均蘊參究漸修意。

因與夏倚居士談到肇論會萬物於己者、萬物為一、有情無情一體，引生晦堂擊香卓下狗的公案，也引來後代禪門的參究。晦堂藉擊狗擊桌之問，刺入夏倚居士的不明處，落在二邊處，藉此讓居士二邊互破。後代禪師也是藉此公案，讓當時或後代學人，

⁴⁴ 此公案拈古在此為道忞所說，也出自道忞語錄《弘覺忞禪師語錄》卷 8，CBETA 2019.Q2, L155, no. 1643, p. 190a12-b14，但同時也出自《荊南內護國寺啟真誠禪師語錄》卷 2，CBETA 2019.Q2, J37, no. B395, p. 716b22-c6。尚不知何者為正確。

⁴⁵ 《佛古聞禪師語錄》卷 1，CBETA 2019.Q2, J36, no. B364, p. 800b15-28。

不落在公案窠臼，直取不落二邊，證入不出不在，亦即僧肇《肇論》之般若化的莊子言句，所直指的般若法意，而讓學人解脫悟道。

七、結論

僧肇書寫《肇論》，結束格義佛教，開始以中文承載、思考、活用佛法的時代，其中運用老莊語言來表達般若，已能脫去道家內涵，形成老莊語言的般若化。這由禪門從石頭及〈參同契〉，到南泉、法眼、晦堂，以及他們的老師及後代禪師所點撥的，就可了解，莊子或有兩行之道的萬物與我為一之內涵，已無痕跡，換的是僧肇不出不在，不落二邊，非同非異的實相、解脫意涵。

就不出不在的般若法義，石頭因此契悟「聖人無己，靡所不己，法身無象，誰云自他？」南泉導出「時人見一株花，如夢相似」；法眼被啟悟的「一切現成」，晦堂的機鋒行動：擊狗擊香卓，點撥「纔入思惟，便成乘法」，這些都是要學人去執，悟入不二之旨。而僧肇的般若言句進入禪門，恰與其不立文字、隨說隨掃、即文字離文字的教化方式互相呼應，成就機鋒公案。

因為僧肇的會萬物以成己者、天地與我同根，萬物與我一體的描述，讓禪者思考萬物與我的關係，所以禪門依僧肇這些言句所參究領悟，並傳衍啟悟的也是在此。物我的關係，亦即物與心關係，後來還引生有情與無情的關係，這是修行者要解脫悟道的課題，同時也因為切入萬物與我關係的領悟，自然形成由此而入的修行方式，由此而出的教化風格。石頭領悟於此，寫出〈參同契〉回互不回互的教化，形成後來曹洞宗對於萬法修行層次的教化，如五位君臣頌等，而特顯觸目是道、即物顯性的風格。這有別於洪州禪馬祖道一「性在作用」的教化風格。

然，僧肇會萬物以成己、萬物一體等言句，核心是般若共法，所以並不會單限石頭一系禪師親睺而參究，南泉指花公案的南泉，即是馬祖道一門下，許多為公案作機鋒頌古的禪師們，也來自禪門各宗派，如臨濟宗的圓悟、大慧等。

本文所討論的 4 個公案，其傳衍參究，除了呈現在個別禪師的語錄外，南泉指花被收錄於圓悟《碧巖錄》（依雪竇百頌之南泉指花）、萬松老人《從容庵錄》（依宏智百頌之南泉牡丹）、《禪宗頌古聯珠通集》（陸亘）等公案總集。而其中 3 個有問法者的公案，陸亘、夏倚公立都是士人居士，法眼則是精研律法儒典，而南泉早年也聽受《中論》等三論，他們都具有經論學養，應該因此能出入《肇論》而有所呼應吧。但這也只是代表某種傾向而已，無法一概而論，因為石頭就在「不拘小節，不尚文字」⁴⁶下，讀〈涅槃無名論〉而悟。

僧肇在《肇論》多處言及，般若幽微，無相無名，非言象之可得，是絕言之道，但大道又非言無以傳，故努力精確地達到文道相符的境界，也因此僧肇的語言具有實踐性。禪門對於語言文字也是這樣的態度，而更有進者，是要藉語言行動成為積極啟悟的工具，所以動靜語默，極盡所有表達之能事，成為機鋒，要使學人脫落二端，不落思惟分別，解脫悟道。一者要精確表達不二之旨，此時已具實踐力量；一者藉語言成為啟悟機鋒，依對象而有所靈活變化，二者結合，更有相得益彰之效。再加上本文所觀察的，僧肇將莊子言句般若化的「會萬物以成己者」、「天地同根萬物一體」等言句，得到禪門所參究，並傳衍為機鋒公案，而

⁴⁶ 《祖堂集》卷 4，石頭出家受戒，「略探律部，見得失紛然，乃曰：『自性清淨，謂之戒體。諸佛無作，何有生也？』自爾不拘小節，不尚文字。」不過所謂不尚文字，也並非代表不知文字、不懂文字、不熟文字。CBETA, B25, no. 144, p. 372a1-b10。

在萬物與我關係上契悟，形成禪門教化風格的元素之一。期望由本文的探討研究，可為僧肇對禪門的影響有所發掘。

引用書目

藏經原典或古籍

CBETA 電子佛典集成，中華電子佛典協會，2019.Q2 版、2021.Q2 版。

- 《祖堂集》，CBETA, B25, no. 144。
《百癡禪師語錄》，CBETA, J28, no. B202。
《佛古聞禪師語錄》，CBETA, J36, no. B364。
《荊南內護國寺啟真誠禪師語錄》，CBETA, J37, no. B395。
《弘覺恣禪師語錄》，CBETA, L155, no. 1643。
《肇論》，CBETA, T45, no. 1858。
《筠州洞山悟本禪師語錄》，CBETA, T47, no. 1986A。
《雲門匡真禪師廣錄》，CBETA, T47, no. 1988。
《大慧普覺禪師語錄》，CBETA, T47, no. 1998A。
《虛堂和尚語錄》，CBETA, T47, no. 2000。
《宏智禪師廣錄》，CBETA, T48, no. 2001。
《佛果園悟禪師碧巖錄》，CBETA, T48, no. 2003。
《萬松老人評唱天童覺和尚頌古從容庵錄》，CBETA, T48, no. 2004。
《高僧傳》，CBETA, T50, no. 2059。
《景德傳燈錄》，CBETA, T51, no. 2076。
《宗門十規論》，CBETA, X63, no. 1226。
《禪宗頌古聯珠通集》，CBETA, X65, no. 1295。
《宗門拈古彙集》，CBETA, X66, no. 1296。
《禪林類聚》，CBETA, X67, no. 1299。
《嘉泰普燈錄》，CBETA, X79, no. 1559。
《禪林僧寶傳》，CBETA, X79, no. 1560。
《五燈會元》，CBETA, X80, no. 1565。

中日文專書、譯著、論文或網路資源等

李洪武（2003）。〈《肇論》對禪宗的影響〉，《中文》1:1，頁 81-83。

- 陳鼓應（1989）。《莊子今註今譯》。臺北：臺灣商務印書館。
- 蘇美文（2019）。〈太殺老婆禪：禪宗女性公案「婆子燒庵」參究的機鋒啟悟與文學意象〉，《臺灣宗教研究》18:2，頁 81-137。
- （2020）。〈僧肇《肇論》文字般若化——以「自虛」、「參玄」、「寂用」、「會萬物以成己者」為焦點〉，《法鼓佛學學報》26，頁 1-53。
- 釋印順（1988）。《中國禪宗史》。臺北：正聞出版社。

“Present Yourself Through All Things” and “the Heaven and Earth Are of the Same Source and All Things Are One”: Spread and Realization of Sengzhao’s Gongans in the Chan School

Mei-wen Su

Associate Professor

Center for General Education, China University of Science and Technology

Abstract

Kumārajīva and Sengzhao ended the period of *Geyi* Buddhism, marking the beginning of a new era in which Buddhist teachings would be passed down, reflected upon, and applied using standard Chinese.

Sengzhao expressed with great precision the necessity of avoiding the two extreme positions with teachings such as “not grasping to being or non-being,” a notion directly applicable to meditation practice and realization. Moreover, the Chan principle of “sweeping words away as soon as they have been spoken,” i.e., the non-reliance on texts for the attainment of awakening, is the embodiment of *prajna*. Consequently, the *Chaolun* (“Sengzhao’s Treatise”) became part of the Chan records of words and deeds (*gongan*) that would be consulted by later masters.

This article will explore Sengzhao’s reinterpretation of Zhuangzi’s sayings with concepts such as “present yourself through all things” and “The heaven and earth are of the same source and all things are one,” exploring how these were developed into *gongans*. Four *gongans* are illustrated: “Chan Master Stone reads the *Chaolun*,” “Chan Master Nanquan points to a flower,” “Chan Master Fayen realizes that everything is naturally self-existent,” and “Chan master Huitang strikes the table to scare the dog.” This paper shows how Zhuangzi’s sayings have been reinterpreted in the light of the Buddhist concept of *prajna*, revealing the relationship between Chan

keen words and *prajna*. The spread and influence of the *Chaolun* in the Chan School will also be explored.

Keywords

Sengzhao, Chan School, Shitou Xiqian, Nanquan, Geyi Buddhism