

## 無情即法身： 禪宗系譜中的南陽慧忠之無情教義與華嚴思想

法鼓文理學院佛教學系 博士生  
林悟石

### 摘 要

無情教義——本文用以指稱無情眾生有佛性、可說法，乃至能成佛的觀念——在十世紀後的燈史敘事書寫中，如《祖堂集》與《景德傳燈錄》，呈現出不同於七、八世紀的《楞伽師資記》、《絕觀論》與《寶藏論》等禪宗文獻的樣貌。或者，應該更直接的說，《楞伽師資記》與《絕觀論》在著作名義上所歸屬的祖師的無情教義，如四祖道信(580-651)、五祖弘忍(602-675)與牛頭法融(594-657)，在十世紀中葉成書的《祖堂集》後就幾乎全然隱匿——換言之，七到八世紀所建立的無情教義的系譜，在《祖堂集》與《景德傳燈錄》等文獻中消聲匿跡。然而，另一方面，無情教義十世紀後消失，《祖堂集》與《景德傳燈錄》描繪了一個新的無情教義系譜（相對於七、八世紀）——即「南陽慧忠(675-775)——洞山良价(807-869)」，而慧忠則成為後世禪門推溯無情教義的鼻祖，本文即旨在討論南陽慧忠的無情教義為何，又如何成為該概念在禪宗系譜中的鼻祖位置。實則，比起《楞伽師資記》、《絕觀論》與《寶藏論》等更早期的禪宗文本，慧忠的無情教義更明顯的帶有濃厚的華嚴色彩，像是以《華嚴經》提及的法身觀，即法身遍一切處的概念，宣稱一切無情皆有佛性，亦為法身，亦可說法。再者，慧忠的角色形象在無情教義的相關議題中，巧妙的容攝與取代了以上文本——尤其是牛頭宗——在禪宗思想系譜上的角色，於是慧忠的角色書寫奠定了禪門無情教義的根源與原創性——不是三論嘉祥吉藏、天台荆溪湛然(711-782)或華嚴清涼澄觀(738-839)，亦非托名僧肇（生寂年不詳）的《寶藏論》，甚至也不是已經被視為禪門但又屬旁系的牛頭宗的《絕觀論》，更不是被後世斥為「傍出」的北宗。

**關鍵詞：**禪宗、牛頭宗、無情教義、南陽慧忠、法身

## 一、問題的提出：禪宗脈絡下的無情教義與慧忠的系譜位置

「無情教義」是筆者對於漢傳佛教中，「無情有佛性」、「無情成／是佛」與「無情說法」三種概念的統稱。從字面上且最直接而簡略的解釋，即是指無情物具有佛性，無情物能夠成佛（或已經是佛），以及無情物宣說法義。在八到十二世紀的禪宗脈絡中，可以將「無情」視為「翠竹、黃花、草木、瓦石、牆垣、燈籠、露柱、山河、大地」等物的集合名詞；而在文本中反過來使用黃花翠竹或燈籠、露柱的時候，則是一種對「無情」的借代。<sup>1</sup>

<sup>1</sup> 無情教義的定義在東亞佛教的脈絡中相當複雜，而在本文所爬梳的文獻中，「無情」所指涉的主要是翠竹、黃花、草木、瓦石、牆垣，乃至燈籠、露柱與山河大地，以及柏樹、三斤麻與花藥欄等等。但就誠如 Robert H. Sharf 考察的，「無情佛性」概念的難以釐清，光是「無情」的性質，從印度佛教脈絡中就已展現在相對於無情、無想、斷滅與涅槃之間的心識議題的混淆上就展露端倪。在漢傳佛教的脈絡中，儘管很可能因為「滅」與「涅槃」在翻譯的術語上的模糊，所以沒有太多的延續著印度佛教的討論脈絡，但 Sharf 指出這個概念在中世紀的各種不同的論述之中沒有共識，代表了它在漢傳佛教脈絡中的思想實驗性質，同於印度佛教脈絡如何區別滅與無想天的問題(Robert H. Sharf, "Is Nirvāṇa the Same as Insentience? Chinese Struggles with an Indian Buddhist Ideal," in John Kieschnick, and Meir Shahar ed, *India in the Chinese Imagination: Myth, Religion, and Thought* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2013), pp. 167-168.)。在印度佛教的材料中，Lambert Schmithausen 指出在經、律藏中，沒有決定性的證據表明早期的印度佛教（甚至耆那教亦然）將植物視為具有生命、情識等性質，這有可能是一個被刻意略過的議題(Lambert Schmithausen, *Plants in Early Buddhism and the Far Eastern Idea of the Buddha Nature of Grasses and Trees* (Bhairahawa: Lumbini International Research, 2009), p. 98)，而果鏡法師亦指出漢譯的經藏中並未有字面上如「無情具有佛性」或「無情能夠說法」的直接宣稱（釋果鏡，〈佛教「無情說法」的學理探究——以聖嚴法師為例的現代應用〉，載於《聖嚴研究》第9輯（臺北：法鼓文化，2017），頁10-15。在八至十二世紀禪宗文本中的實際狀況是，不同的無情教義文本中對於「無情」的認知有著差異——儘管這些文本大多是指在一般所認知的現象世界中的花草、樹木、土木、瓦石等等，但因為背後涉及到各自的認識論或本體論的差異，對於「無情」的看法也不甚相同。

然而，令人困擾的問題或許不僅僅是如何定義「無情」而已，何謂「佛性」、「成佛」與「說法」等三個概念，在漢傳佛教的脈絡中亦十分豐富且多歧。而且另一個與「無情」類似的狀況是，儘管意符或字面上同是無情的「佛性」、「成佛」與「說法」，但在解讀不同敘述者與不同的語境中，卻可以發現意指有著差異。例如初期禪宗文獻《楞伽師資記》與稍晚成書的《絕觀論》，在字面上雖都有著「無情物具有佛性」、「無情物可成佛」的主張，但論證的方式與根本的立場卻往往大相逕庭；更有趣的是，在宋代禪代表文獻《碧巖錄》的公案脈絡中，甚至可以發現無情教義僅剩下形式上的使用，而且與字面上的意指關聯不大，甚或無涉。於是，作為一個跨時代脈絡與不同文本的思想史考察，加上其思想實驗性質，筆者實難對「無情教義」給出一個明確而精準的定義，僅能操作性的權宜為「無情物具有佛性，無情物能夠成佛（或是已經是佛），以及無情物宣說法義」等三個概念的統稱。這毋寧更近於 Ludwig Wittgenstein 提出的語義脈絡決定論，亦即「意義即使用」(meaning is use/the meaning of a word is its use in the language) (Ludwig Wittgenstein, 《哲學研究》(臺北：桂冠圖書，1995)，頁27-28)，意即「無情教義」必須在不同語境中才能呈現其內容，而所呈現的差異正是多方交織互攝的結果，並映射著該文本的心性論、成佛次第等等命題。例如《絕觀論》將草木視為已成佛者，並視草木的「無情」與「無心」為一種最高境界的表徵。

無情教義在禪宗脈絡被正式提及，現存的最早文本是初期禪宗<sup>2</sup>中名屬淨覺(683-750)的「北宗」作品《楞伽師資記》<sup>3</sup>與牛頭宗名屬該系開祖的牛頭法融(594-657)的八世紀作品《絕觀論》。<sup>4</sup>而後在古典禪時期，隨著機緣問答文本形式的流行，無情教義則改以故事性的方式展現，包括《祖堂集》與《景德傳燈錄》中洞山良价(807-869)的「無情說法什麼人得聞」以及趙州從諗(778-897)的「亭前柏樹子」。無情教義也以不同的形式屢屢出現在公案形式之中，如《碧巖錄》中洞山守初(910-990)的「麻三斤」與雲門文偃(864-950)的「花藥欄」等等。這意味著無情教義在八到十二世紀之間跨越初期禪、古典禪乃至宋代禪的等不同階段的禪宗文獻中，有著不同的書寫，貫穿了整個禪宗發展的不同階段及其代表性的文獻之中。<sup>5</sup>

在「北宗」與牛頭宗相繼鳴出「無情佛性」的法螺後，《祖堂集》的南陽慧忠(675-775)更叩響「無情說法」的大鐘，接著後出的石頭系敘事中聯繫了後者，但卻遺忘了前者。而南陽慧忠，在禪宗的系譜上他扮演了一個相當特殊的角色——與因「一花開五葉」的系譜圖而倍受禪門後世推崇的南嶽懷讓與青原行思不同，慧忠的傳承中除了在後來被敘說成傳六祖圓相給仰山慧寂(807-883)的耽源真應(生寂年不詳)<sup>6</sup>外，後來的法嗣就湮沒於歷史敘事的長河中。這個情況似乎與永嘉玄覺有些類同——一方面他們都在後來的系譜上有直接的法嗣乃至開宗立派，二方面他們又都被認為是六祖慧能第一代的重要弟子。賈晉華就指出，永嘉在系譜上所處的特殊位置，反而讓他成為一個洪州系傳承極力推崇的一位「非洪州」的祖師。<sup>7</sup>對於慧忠，由於目前更早的史料或文獻的缺乏，《祖堂集》與《景德傳燈錄》中的

<sup>2</sup> 本文的禪宗歷史分期，主要是參考 John R. McRae 以禪宗風格與文獻而進行劃分：原始禪宗（約 500-600）、初期禪宗（約 600-900）、中期禪宗（即古典禪，約 750-1000）、宋代禪宗（約 950-1300）。必須注意的是如何解讀這個分期——McRae 說明，該分期展示的是禪宗在不同時代階段如何追溯與建構自身，而不是提供一個線性的、連續性的禪宗史觀。詳見 John R. McRae., *Seeing through Zen: Encounter, Transformation, and Genealogy in Chinese Chan Buddhism* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 2004), pp. 13-21.

<sup>3</sup> 《楞伽師資記》的考證與文本構成 詳見 Bernard Faure 的 *The Will to Orthodoxy: A Critical Genealogy of Northern Chan Buddhism* (Stanford: Stanford University Press, 1997)第七章。

<sup>4</sup> 《絕觀論》的考證與文本構成，詳見 Robert H. Sharf, *Coming to Terms with Chinese Buddhism: A Reading of The Treasure Store Treatise* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2002), pp. 40-42.

<sup>5</sup> 而在後來，根據高明道的考察，無情教義中無情成佛的概念成為一種普遍存在於漢傳佛教各類儀軌中——有情、無情同圓種智——，而這種說法可能是由「法界有情／含靈同圓種智」蛻變而來，而在清代的時候普遍流通，並於當代佛教中導致部份教界人士認為有、無情之間能夠互相轉換，則是後話了（詳氏著，〈「同圓種智」略考〉一文）。無論如何，本文對慧忠的無情教義的考察，以及慧忠如何化用《華嚴經》的法身觀而推出以「法身遍一切」故「無情亦法身」而「無情能說法且得授記成佛」的觀念，也算是補充了該文著重討論宋代以後的「情與無情同圓種智」，而較少討論教早期的禪宗無情教義的一環。

<sup>6</sup> 《祖庭事苑》卷 2：「圓相之作始於南陽國師，付授侍者耽源，源承讖記，傳于仰山，今遂目為為仰家風。」X64, no. 1261, p. 332a19-20.

<sup>7</sup> 賈晉華，《古典禪研究——中唐至五代禪宗發展新探》，頁 219-224。

文本仍是主要的研究材料。<sup>8</sup>雖然《祖堂集》與《景德傳燈錄》中我們可以看到可能是比較早期的文獻，<sup>9</sup>但不管外部或內部，我們沒有其他有力的證據表明那足以代表真實歷史上的慧忠。正如小川隆已經指出來的，禪宗文獻在內容上，有著「初期禪宗＝敦煌文獻」與「傳世資料＝馬祖以後的禪」的斷層。<sup>10</sup>從文獻年代的角度而言，目前可考的九世紀間的禪宗樣貌，幾乎是由十世紀的文獻所書寫。<sup>11</sup>也是因為如此，導致了該時期在禪宗史研究上的困難。但不論史實如何，《祖堂集》以降乃至《景德傳燈錄》所描繪的慧忠形象，在十世紀後已被認知為唐代禪宗無情教義的主要代表禪師，也被認知為整個禪宗無情教義的主要起點，<sup>12</sup>而非代表天台的菴溪湛然(711-782)及其《金剛錍》、代表三論學的《大乘玄義》或牛頭宗的《絕觀論》。

在這其中，從思想史意義而言，不能忽略的是南陽慧忠所扮演的角色。一方面是在禪宗系譜上，因為宋代禪宗中敦煌文獻《楞伽師資記》與《絕觀論》的缺席，慧忠被視為禪門無情教義的鼻祖；二方面則是慧忠的無情教義思想，雖然與《楞伽師資記》同樣走認識論<sup>13</sup>的解釋路線，但後者主要是源於《楞伽經》，慧忠的想法則更多的來自《華嚴經》。於是，本文最主要的問題就在於釐清初期禪宗脈絡中的無情教義與慧忠的無情教義之間有何關涉，而後者又如何吸收與取代前者，並在傳世文獻的禪宗史敘事中成為無情教義的源頭。

## 二、南陽慧忠的無情教義

目前關於慧忠無情教義的最早可考文獻是《祖堂集》，並且有著不算短的篇幅。

<sup>8</sup> 雖然在《景德傳燈錄》28卷中收有《南陽慧忠國師廣語》(與《祖堂集》〈南陽和尚〉內容相近)，且記述風格較接近八、九世紀的禪宗文獻，具有較多的論述內容。然而，由於其他可靠文獻的缺乏，仍難推斷這些作品可以確切歸屬於慧忠。無論如何，最嚴謹的處理方式是將之視為《祖堂集》成書年代十世紀中的文本，但仍無法排除可能具有較多的八、九世紀文本的元素。

<sup>9</sup> 以相關慧忠的文獻而言，或許是比較早期的文獻，但仍難確知能否視為「紀實」。

<sup>10</sup> 小川隆，《語錄の思想史——中国禪の研究》，頁42-43。

<sup>11</sup> 就如龔雋所提出的，除了《龐居士語錄》、《傳心法要》、《宛陵錄》與《臨濟錄》等少數文本外，大多數我們用以討論「經典禪」時代(亦即「古典禪」，Classical Chan)的文獻材料，幾乎都是宋代以後所編纂的。詳氏著，《禪史鉤沉：以問題為中心的思想史論述》，頁313。

<sup>12</sup> 雖然《祖庭事苑》將竺道生視為提出無情佛性的鼻祖(姑且不論道生是否說過「青青翠竹」此名句的歷史考據問題)，接著才是慧忠。但實際上大多數的禪宗文獻提到無情教義的典故與源流時，還是溯源至慧忠，而非道生。(《祖庭事苑》卷5, X64, no. 1261, p. 387, b13-17:「道生法師說無情亦有佛性。尸云：『青青翠竹盡是真如，鬱鬱黃花無非般若。』世少信者，謂無佛語所證。法師乃端坐十年，待經而證。後三藏帶《涅槃》後分經至，果有斯說。法師覽畢，塵尾墜地，隱几入滅。」)《祖庭事苑》在解釋「翠竹黃花」時先給予南陽慧忠的無情教義正面的肯定，但隨即引用大珠慧海的看法加以評破，以避免錯將「事相」認知為理。(詳黃繹勳，《宋代禪宗辭書〈祖庭事苑〉之研究》，頁251-254。)

<sup>13</sup> 在此的認識論，是借用西方哲學中以認知主體如何認知、認識客體／對象為範疇的討論進路。

內容主要分為兩段，分別是與隱士張漬以及南方禪客的問題，兩者都是以對話形式書寫與呈現。《祖堂集》的這兩段落與《景德傳燈錄》中所記載大致相同，但仍有些許差別。首先是傳記編排的部份，《景德傳燈錄》將慧忠與南方禪客對話收錄於 28 卷的「諸方廣語」中，並題為《南陽慧忠國師語》。其中段落的差異，配合兩段文字的主題，簡單表列如下：

	主題	《祖堂集》	《景德傳燈錄》
與張漬問答	何為無情說法義	○	○
與南方禪客問答	無情物是古佛心	○	○
	誰可聞無情說法	○	○
	講無情說法典據	《阿彌陀經》、《華嚴經》	僅《華嚴經》
	答南方知識佛性	X	○
	論刹無情結罪否	○	○
	何為翠竹黃花喻	○	X

由上表可看出《祖堂集》與《景德傳燈錄》所書寫的內容有差異，這些差異筆者會於下文繼續討論，這邊先行解讀兩文獻共有段落中的無情教義。而由於與南方禪客對答的內容篇幅較長，論述也比較豐富而完整，因此先選從該段落開始解讀。

### (一) 以「無情即法身」為核心的慧忠無情教義

以下，筆者將以篇幅與內容較多的《祖堂集》的文本為主，展開討論。首先，慧忠很明確的申明自己主張「無情物有佛性」：

有南方禪客問：「如何是古佛心？」

師（慧忠）曰：「牆壁瓦礫無情之物，並是古佛心。」

禪客曰：「與經太相違。故《涅槃經》曰：『離牆壁瓦礫，無情之物，故名佛性。』<sup>14</sup>今云『一切無情皆是佛性』，未審心與性為別不別？」

<sup>14</sup> 《大般涅槃經》卷 33〈迦葉菩薩品 24〉，T12, no. 375, p. 828, b27-28：「非佛性者，所謂一切牆壁、瓦石、無情之物。離如是等無情之物，是名佛性。」

師曰：「迷人即別，悟人即不別。」

禪客曰：「又與經相違，故《〔涅槃〕經》曰：『善男子心非佛性。佛性是常，心是無常。』<sup>15</sup>今日不別，未審此義如何？」

師曰：「汝依語而不依義。譬如寒月結水為冰，及至暖時釋冰為水；眾生迷時結性成心，眾生悟時釋心成性。汝若定執無情無佛性者，經不應言：『三界唯心，萬法唯識。』故《華嚴經》曰：『三界所有法，一切唯心造。』<sup>16</sup>今且問汝：無情之物，為在三界內，為在三界外？為復是心，為復不是心？若非心者，經不應言：『三界唯心。』若是心者，不應言：『無情無佛性。』汝自違經，吾不違也。」<sup>17</sup>

可以見得的是，慧忠認為無情有佛心，並且在其語境下心即是性，因此無情也有佛性。其中以冰、水比喻心性同體，闡釋迷成心、悟成性，這點則呼應了《祖堂集》與《景德傳燈錄》所描繪的慧忠「即心是佛」觀念。而《祖堂集》慧忠的論述中，不管是「三界唯心，萬法唯識」或「三界所有法，一切唯心造」，都是典出《華嚴經》的概念，這種概念強調心對外境的主觀認知，其強調無情物處三界內、屬唯心所造，而且與唯識學有著標誌性的差別則是慧忠很強調「法身」的觀念，這點我們後文會再見到。而從這個角度來看，慧忠的無情佛性與《絕觀論》不同，<sup>18</sup>不是建立在一種本體論<sup>19</sup>的宣稱上(後者是道遍一切)，而是一種華嚴式的、綜合了認識論與本體論的立場。這又與《楞伽師資記》無情教義中的唯識傾向及其強調能觀者的能動性，不完全相同。<sup>20</sup>這不免讓人聯想到《大乘玄論》以「唯識

<sup>15</sup> 《大般涅槃經》卷 26〈師子吼菩薩品 23〉, T12, no. 375, p. 778, a8-9:「善男子！心非佛性。何以故？心是無常，佛性常故。」

<sup>16</sup> 《大方廣佛華嚴經》卷 19〈夜摩宮中偈讚品 20〉, T10, no. 279, p. 102, a29-b1:「若人欲了知，三世一切佛，應觀法界性，一切唯心造。」

<sup>17</sup> 《祖堂集》，頁 119-120。

另參《景德傳燈錄》卷 28, T51, no. 2076, p. 438, a9-17。

<sup>18</sup> 《絕觀論》所呈現的無情教義的本體論層面，參見林悟石，〈佛性說的中國化問題：吉藏到法融的無情有性說之轉向〉，頁 79-82、96-97。

<sup>19</sup> 在此的本體論，是借用西方哲學中以世界的存有、存在為何為範疇的討論進路。

<sup>20</sup> 《楞伽師資記》中，三位祖師求那跋陀羅、道信與弘忍都有著關於無情教義的敘述。雖然三者在無情教義上的側重與述及的層面不甚相同，可能是無情說法、可能是無情坐禪、可能是無情相等同佛相，但共通的是多以唯識立場出發的「就事而徵」、「指事問義」的進路來闡述無情教義，強調在所觀（無情眾生）因能觀（心識）而變的能動性，或說外境的虛妄性、不固定相與可變化性，因此更重視的是「如何看待外境」的議題。像是其中「初祖」求那跋陀羅提及：「從師而學，悟不由師。凡教人智慧，未嘗說此。就事而徵，指樹葉是何物？……汝能入瓶，入柱，及能入穴山，杖能說法不？……屋內有瓶，屋外亦有瓶不？瓶中有水不？水中有瓶不？乃至天下諸水，一一中皆有瓶不？……此水是何物？又，樹葉能說法，瓶能說法，柱能說法，及地、水、火、風皆能說法，土石亦能說法者，何也？」（《楞伽師資記》卷 1, T85, no. 2837, p. 1284, c12-20）以及弘忍說道：「有佛三十二相，瓶亦有三十二相不？住亦有三十二相不？乃至土木、瓦石亦有三十二相不？又將火著，

無境」來處理草木皆有佛性的議題，<sup>21</sup>《楞伽師資記》的看法也比較接近「唯識無境」的論述。然而除了某種程度上的相似外，我們很難推斷兩者之間有其他明顯的關聯性，現存名義為慧忠的文本中，筆者也沒有發現明顯引用吉藏論著（尤其是《大乘玄論》）的段落，因此很難推斷在思想史上有明確的聯繫。

若把慧忠的無情教義分為無情佛性與無情說法，就篇幅而言，其論述重點顯然是後者。而在解釋完慧忠認知的無情佛性後，才提出慧忠在後世禪門的標誌性觀念——無情說法，其云：

禪客曰：「無情既有心，還解說法也無？」

師（慧忠）曰：「他熾然說、恒說、常說，無有間歇。」

禪客曰：「某甲為什摩不聞？」

師曰：「汝自不聞，不可妨他有聞者。」

進曰：「誰人得聞？」

師曰：「諸聖得聞。」

禪客曰：「與摩即眾生應無分也。」

師曰：「我為眾生說，不可為他諸聖說。」

禪客曰：「某甲愚昧聾瞽，不聞無情說法；和尚是為人天師，說《般若波羅蜜多》，得聞無情說法不？」

師曰：「我亦不聞。」

進曰：「和尚為什摩不聞？」

師曰：「賴我不聞無情說法。我若聞無情說法，我則同於諸聖。汝若為得見我，及聞我說法乎？」

禪客曰：「一切眾生，畢竟還得聞無情說法不？」

師曰：「眾生若聞，即非眾生。」<sup>22</sup>

---

一長一短並著，問若箇長，若箇短也。又見人然燈，及造作萬物，皆云：『此人作夢、作術也。』或云：『不造、不作，物物皆是大般涅槃也。』（《楞伽師資記》卷 1, T85, no. 2837, p. 1290, a4-9。）甚至還說「汝正在寺中坐禪時，山林樹下亦有汝身坐禪不？一切土、木、瓦、石亦能坐禪不？土、木、瓦、石亦能見色、聞聲、著衣、持鉢不？《楞伽經》云『境界法身』，是也。」（《楞伽師資記》卷 1, T85, no. 2837, p. 1290, a13-18。）

<sup>21</sup> 鎌田茂雄、恆清法師、楊惠南與奧野光賢皆認為，吉藏是藉由「唯識之理」而於理內（識內）的一切諸法（依正）於是不二。參：鎌田茂雄，〈三論宗・牛頭禪・道教を結ぶ思想的系譜〉，頁 82；楊惠南，〈《吉藏》〉，頁 252-253；恆清法師，〈草木有性與深層生態學〉，《佛教與社會關懷學術研討會論文集》，臺南：中華佛教百科文獻基金會，1996 年，頁 18；奧野光賢，〈吉藏と草木成仏說〉，《駒沢短期大学研究紀要》27，東京：駒沢短期大学，1999 年，頁 13。

<sup>22</sup> 《祖堂集》，頁 120-121。另參《景德傳燈錄》卷 28, T51, no. 2076, p. 438, a17-25。

這段可以配合慧忠與張漬的問答來解讀：

南陽張漬問：「某甲聞有無情說法，未諦其事，乞師指示。」

師（慧忠）曰：「無情說法汝若聞時，方聞無情說法。緣他無情，始得聞我說法，汝但問取無情說法去。」

張漬曰：「只如今約有情方便之中，如何是無情因緣？」

師曰：「但如今於一切動用之中施為，但凡、聖兩流都無小分起滅，便是出識，不屬有情，熾然見覺只是無其繫執，<sup>23</sup>所以六根對色，分別非識。」<sup>24</sup>

可以見得的是，這兩段文字傳達了幾個訊息：一、無情眾生恆常說法；二、能否聽聞的條件在於能聽者是否具足達到某種境界（諸聖境）；三、無情所說之法，無法透過口傳來傳達。綜合這些解讀，可以發現的是，慧忠的無情教義是從華嚴的法身觀作為出發點。這點，也呈現在慧忠對於後世禪門名句「青青翠竹盡是真如；鬱鬱黃花無非般若」的解釋：

又問：「古德曰：『青青翠竹，盡是真如；鬱鬱黃花，無非般若。』有人不許，是邪說；亦有人信，言『不可思議。』不知若為？」

師（慧忠）曰：「此蓋是普賢、文殊大人之境界，非諸凡小而能信受，皆與大乘了義經意合。故《華嚴經》云：『佛身充滿於法界，普現一切群生前，隨緣赴感靡不周，而恆處此菩提座。』<sup>25</sup>翠竹既不出於法界，豈非法身乎？又《摩訶般若經》曰：『色無邊故，般若無邊。』<sup>26</sup>黃花既不越於色，豈非般若乎？此深遠之言，不省者難為措意。」<sup>27</sup>

<sup>23</sup> 該句《景德傳燈錄》寫做「但凡、聖兩流都無少分起滅，不屬有、無，熾然見覺，只聞無其情繫執」。

<sup>24</sup> 《祖堂集》，頁 115。

另參《景德傳燈錄》卷 5, T51, no. 2076, p. 244, b26-c4：「南陽張漬行者問：『伏承和尚說無情說法，某甲未體其事，乞和尚垂示。』師曰：『汝若問無情說法，解他無情方得聞我說法。汝但問取無情說法去！』漬曰：『只約如今有情方便之中，如何是無情因緣？』師曰：『如今一切動用之中，但凡、聖兩流都無少分起滅，便是出識不屬有無，熾然見覺，只聞無其情識繫執。所以六祖云：『六根對境分別非識。』」

<sup>25</sup> 《大方廣佛華嚴經》卷 6〈如來現相品 2〉, T10, no. 279, p. 30, a6-7：「佛身充滿於法界，普現一切眾生前，隨緣赴感靡不周，而恆處此菩提座。」

<sup>26</sup> 《大般若波羅蜜多經》卷 99〈歎眾德品 28〉, T05, no. 220, p. 547, b29-c1：「色無邊故，菩薩摩訶薩所行般若波羅蜜多亦無邊。」

但真的在字面上一樣的語句，是來自《大智度論》卷 100〈曇無竭品 89〉, T25, no. 1509, p. 752, c17-22：「如色等法，分析破裂，乃至微塵則無方，無方故無邊；無色法，無形故無此彼，無此彼故無邊。般若波羅蜜亦如是，於一切法，分別色乃至微塵，分別無色法乃至一念中，不見決定有常、樂、我、

從此，可看到慧忠又再次徵引《華嚴經》作為經證，也再次展現出慧忠「無情即是法身」的觀念。換句話說，慧忠的無情教義是建立在法界的無所不包、一切皆是法身的概念上的，也因此無情即法身，法身能說法。慧忠也論及了無情成佛，用的是相同的邏輯與理路：

客曰：「經教中但見有情授三菩提記，於未來世，而得作佛。號曰某等，不見無情授菩提記作佛之處。只如賢劫千佛中，阿那個是無情成佛？請為示之。」

師（慧忠）曰：「我今問汝：譬如皇太子受王位時，為太子一身受於王位，為復國界一一受也？」

對曰：「但令太子受得王位，國土一切自屬於王，寧當別受乎？」

師曰：「今此亦爾。但令有情授記作佛之時，三千大千世界，一切國土，盡屬毗盧遮那佛身。佛身之外，那得更有無情而得授記耶？」<sup>28</sup>

於是，慧忠不但華嚴式的主張無情有佛性、能說法，甚至還能成佛，或已經得授記成佛。從這點來看，雖然在如何能夠聽聞無情所說法的立場上，慧忠的無情說法同以「境界」作為判準，而主張無情眾生恆常說法。其背後的原因應該是出於慧忠以華嚴的法身觀，因此說不外於法界的無情物既是法身，也是般若，本來清淨，因此無情物本身「熾然常說（法）」。換言之，慧忠認為既為法身的無情物本來就在說法，只是能聞者的境界是否具足條件去認知。

而在《祖堂集》中，因應著禪客的提問，慧忠提出無情教義的經典依據。慧忠對典據的提出（不管是被問而被動的提出，或是書寫上的需要而呈現），或許是在回應前段類同於莊子的「子非魚，安知魚之樂」的弔詭——慧忠說無情說法只有「諸聖得聞」，但慧忠又自稱不是聖者，那他如何知道無情能夠說法？只不過慧忠不是走莊子的「子非我，安知我不知魚之樂」的論辯方式，而是訴諸聖言量：

禪客曰：「無情說法，還有典據也無？」

師（慧忠）曰：「言不開典，非君子之所談。汝豈不見《彌陀經》云：『水、鳥、樹林，皆是念佛、念法、念僧。』<sup>29</sup>鳥是有情，水及樹豈是有情乎？」

淨。是故說色無邊，故般若無邊。」

<sup>27</sup> 《祖堂集》，頁 123-124。

<sup>28</sup> 《祖堂集》，頁 122-123。

<sup>29</sup> 《佛說阿彌陀經》卷 1, T12, no. 366, p. 347, a12-24:「彼國常有種種奇妙雜色之鳥……是諸眾鳥，晝夜六時出和雅音，其音演暢五根、五力、七菩提分、八聖道分如是等法。其土眾生聞是音已，皆悉念佛、念法、念僧。……彼佛國土，微風吹動，諸寶行樹及寶羅網出微妙音，譬如百千種樂同時

又《華嚴經》云：『刹說眾生說，三世一切說。』<sup>30</sup>眾生是有情，刹豈是有情乎？」

客曰：「既是無情有佛性，未審有情又如何？」

師曰：「無情尚爾，豈況有情乎？」<sup>31</sup>

從此可見，《祖堂集》的慧忠以《阿彌陀經》與《華嚴經》作為經證，認為前者說明了水鳥、樹林皆能念佛、念法、念僧，認為後者則表示了不但佛說、菩薩與眾生皆能說法，刹土亦可說法。然而，其實從字面上的嚴格分析，慧忠的解釋並沒有貼著《阿彌陀經》的經文。根據《阿彌陀經》的原文，並不是「水、鳥、樹林念佛、念法、念僧」，而是極樂世界眾生聽聞諸眾鳥所演暢的「五根、五力、七菩提分、八聖道分如是等法」與樹林產生的「如百千種樂」的種種微妙音，進而念佛、念法與念僧。因此，能念三寶的主體仍是有情眾生，其中真的能算是說法的也就只有仍屬有情的鳥類，而非無情樹木。其實《祖堂集》慧忠的引用的經文，與其說是《阿彌陀經》，不如說是《觀無量壽經》的第十二觀：「眼目開想……水鳥、樹林及與諸佛，所出音聲皆演妙法」。<sup>32</sup>但是慧忠的說法還是跟經文不甚相同。從字面上來看，《觀無量壽經》闡述的是一種「觀想」，並不一定是直接肯定「水鳥、樹林及與諸佛所出音聲皆演妙法」。並且，雖然該句在斷句上並沒有絕對的對錯問題，但「水鳥樹林」四字在慧忠的解讀中，將之分為「水、鳥、樹林」，而非「水鳥、樹林」。換言之，慧忠認為作為「無情」的水，也具有演說妙法的能力。從這邊也可以看出，就如同前文慧忠否定《涅槃經》類似，雖然不時引用經典，但其實並不十分按照經文在字面上的意思進行詮釋。

另外順道一提的是，我們可以發現慧忠在《華嚴經》的引用，在譯本上並不一致，亦即有著不同譯本的混用情形。比方在慧忠回答典據來源的時候，《祖堂集》與《景德傳燈錄》相同的是，「刹說、眾生說，三世一切說」一句所採用的是佛馱

---

俱作，聞是音者皆自然生念佛、念法、念僧之心。舍利弗！其佛國土成就如是功德莊嚴。」

另見《佛說觀無量壽佛經》卷 1, T12, no. 365, p. 344, b14-21。

<sup>30</sup> 《大方廣佛華嚴經》卷 33〈普賢菩薩行品 31〉, T09, no. 278, p. 611, a24-26：「佛說菩薩說，刹說眾生說，三世一切說，菩薩分別知。」

<sup>31</sup> 《祖堂集》，頁 121。

另參《景德傳燈錄》卷 28, T51, no. 2076, p. 438, a25-29：「曰：『無情說法有何典據？』師曰：『不見《華嚴》云：『刹說眾生說，三世一切說？』眾生是有情乎？』曰：『師但說無情有佛性，有情復若為？』師曰：『無情尚爾，況有情耶？』」

<sup>32</sup> 《佛說觀無量壽佛經》卷 1, T12, no. 365, p. 344, b14-21：「當起想作心，自見生於西方極樂世界，於蓮華中結跏趺坐，作蓮華合想，作蓮華開想。蓮華開時，有五百色光來照身想；眼目開想，見佛菩薩滿虛空中，水鳥、樹林及與諸佛，所出音聲皆演妙法，與十二部經合。若出定時憶持不失。見此事已，名見無量壽佛極樂世界。是為普觀想，名第十二觀。」

跋陀羅的譯本(No. 278),<sup>33</sup>但在其他處如「佛身充滿於法界,普現一切群生前,隨緣赴感靡不周,而恆處此菩提座」此句則採自實叉難陀的譯本(No. 279),<sup>34</sup>以及「一切唯心造」的譯文也是來後者。我們不清楚這是後世口傳或傳抄的時造成引用的譯本不一致,或是歷史上的慧忠就是如此。

儘管慧忠沒有明確的引述與提及幾乎同時期的華嚴教學代表人物如賢首法藏(643-712)與稍晚的清涼澄觀(737-838)的著作及其思想,然而從地域上有所互動的可能性應該不低——七至九世紀時期,這些被後世歸為華嚴宗相關人物的祖師大多活動於關隴地區。<sup>35</sup>若參照法藏的六相圓融論<sup>36</sup>與澄觀提出的四法界觀<sup>37</sup>或多或少可以解釋在上述引文中慧忠一方面回答無情熾然不斷的說法,但僅「諸聖得聞」而「凡夫不聞」——或許可以說,凡夫不聞是因為凡夫僅事法界中,從現象本身去理解無情眾生,所以僅能看到無情眾生之間乃至無情與法身之間的別相與異相;而慧忠若單提法身,則是理法界的層次,而宣說一切有、無情眾生皆是法身,則是理事無礙法界的角度。然而,僅有如文殊、普賢菩薩以上之聖者,能從事事無礙法界的角度去認知其總相與成相,可觀一切諸法的體、用同時,於是才可聞無論是有情抑或無情眾生的恆常說法。簡言之,則凡夫視現象為現象而異於真如,但從「一切即一」的角度則是根本性地認為有情、無情皆是法身,而具有差別相的有情、無情能夠以法身的立場「說法」則是「一即一切」的展現,亦即澄觀所謂的:「真理既不離諸法,則一事即是真理,真理即是一切事故,是故此一即彼一切事。一切即一。」<sup>38</sup>亦如名義歸屬為嘉祥吉藏(549-623)且是現存最早具體支持無情教義的文本《大乘玄論》中,在論述無情有佛性的概念時,也曾經引述華嚴樓觀作為佐證。<sup>39</sup>也如陳英善對於後世被尊為華嚴初祖的杜順(558-641)的名義作品《法界觀門》中理事無礙觀的解釋,其中作為相遍門的「理遍於事」與「事遍於理」門主張理與事彼此相遍且非一非異。<sup>40</sup>本文礙於篇幅與主題之限未在此繼續深

<sup>33</sup> 實叉難陀的譯本(No. 279)為:「佛說眾生說,及以國土說,三世如是說,種種悉了知。」(《大方廣佛華嚴經》卷 49〈普賢行品 36〉, T10, no. 279, p. 262, a3-5。)

<sup>34</sup> 《大方廣佛華嚴經》卷 6〈如來現相品 2〉, T10, no. 279, p. 30, a6-8。

<sup>35</sup> 詳魏道儒,《中國華嚴宗通史》,智儼見頁 102-103;法藏部份見頁 115-117;澄觀部份見頁 155-157。

<sup>36</sup> 《華嚴一乘教義分齊章》卷 4:「初列名者,謂總相、別相、同相、異相、成相、壞相。總相者,一舍多德故;別相者,多德非一故。別依比總,滿彼總故。同相者,多義不相違,同成一總故;異相者,多義相望各各異故。……」(T45, no. 1866, p. 507c5-9)

<sup>37</sup> 魏道儒,《中國華嚴宗通史》,頁 162-164;至於四法界原型之《法界觀門》的三法界的詳細解說,見陳英善,《華嚴無盡法界緣起論》,頁 25-53。

<sup>38</sup> 《大方廣佛華嚴經疏》卷 2, T35, no. 1735, p. 517b4-6。

<sup>39</sup> 林悟石,〈佛性說的中國化問題——吉藏到法融的無情有性說之轉向〉,頁 74-75。

華嚴樓觀,見:《大方廣佛華嚴經》卷 59:「爾時,善財觀察樓觀,廣大無量,猶如虛空,眾寶為地。……於樓觀內,具有百千諸妙樓觀,不相障礙,莊校嚴飾,亦如上說。」(T09, no. 278, p. 780b13-25)以及該經下文段:「善財諸樓觀中,見一樓觀,高廣嚴飾,勝妙於前,包容三千大千世界、百億閻浮提、百億兜率天。」(T09, no. 278, p. 781a14-17)

<sup>40</sup> 陳英善,《華嚴無盡法界緣起論》,頁 34-40。

究華嚴教學與慧忠是否有更具體的相互關聯與影響，不過這可能是一個相當有趣的思想史議題。

## （二）慧忠與牛頭法融在無情教義上的形象重合

關於前段引文裡，值得一提的是，在《祖堂集》中慧忠的「六根對色，分別非識」並沒有特別註明出處，《景德傳燈錄》則寫為「六根對境，分別非識」。但結果是，不管在敦煌本、敦博本乃至宗寶本《壇經》，與《金剛經解義》這兩部唯二以六祖慧能為名義的作品中，都沒有一樣的文句，該句反而出現在《景德傳燈錄》自己收錄的《牛頭山初祖法融禪師心銘》中：

四德不生，三身本有。六根對境，分別非識。  
一心無妄，萬緣調直。心性本齊，同居不携。<sup>41</sup>

由於史料的缺乏，我們無從得知這段與《心銘》一模一樣的語句，究竟是慧忠自己所說，還是後人的書寫（增添、改寫或訛誤），但這或許表明了《祖堂集》與《景德傳燈錄》所呈現的慧忠無情教義，是揉合了牛頭禪的內容的；或是說在十世紀後禪門對慧忠無情教義的理解，已經融合了牛頭禪的內容；抑或南陽慧忠與牛頭祖師的形象已經有所合揉。

值得注意的是，在《絕觀論》中學生緣門曾問過老師入理「煞草木有無罪」的問題，<sup>42</sup>類似的提問也出現在《祖堂集》慧忠與南方禪客的問答中：

禪客曰：「若有情、無情俱有佛性，殺有情而食噉其身分，即結於罪怨相報。損害無情，食噉五穀、采蔬、菓粟等物，不聞有罪互相讎報也。」

師（慧忠）曰：「有情是正報，從無始劫來，虛妄顛倒，計我我所，而懷結恨，即有怨報；無情是依報，無顛倒結恨心，所以不言有報。」

（中略）

客曰：「一切大地既是佛身，一切眾生居佛身上，便利穢汙佛身，穿鑿踐踏佛身，豈無罪乎？」

師曰：「一切眾生全是佛身，誰為罪乎？」<sup>43</sup>

<sup>41</sup> 《景德傳燈錄》卷 30《牛頭山初祖法融禪師心銘》，T51, no. 2076, p. 457, c17-19。

<sup>42</sup> 「答曰：『夫言罪不罪，皆是就情約事，非正道也。但為世人不達道理，妄立我身。煞即有心，心結於業，即云罪也。草木無情，本來合道，理無我故。煞者不計，即不論罪與非罪。夫無我合道者，視形如草木，被斫如樹林。故文殊執劔於瞿曇，鶩掘持刀於釋氏，此皆合道，同証不生，了知幻化虛無，故即不論罪與非罪。』」《絕觀論》，頁 91。

<sup>43</sup> 另外，在《祖堂集》中的「一切眾生全是佛身，誰為罪乎」（頁 491），在《景德傳燈錄》中卻少

客曰：「佛身無為，無所罣礙。今以有為質礙之物而作佛身，豈不乖於聖旨乎？」

師曰：「汝今不見《大品（般若）經》曰：『不可離有為而說無為，又不可離無為而說有為。』<sup>44</sup>汝信色是空不？」

對曰：「佛之誠言，那敢不信？」

師曰：「色既是空，寧有罣礙？」<sup>45</sup>

我們不妨對比一下這兩個不同文獻對此問題的回應：《絕觀論》先是根本否定了「罪不罪」做為一個問題的合理性，說明有罪與否是「就情〔識〕約事」而言，是基於「有我」且「有心」（妄立我身，煞即有心）的錯誤命題。《絕觀論》認為草木既然無情而理無我，傷害草木者就無所謂有罪與否的問題，但因為有心而結罪；從被傷害者的立場，因為「無心合道」而肉身與草木無異，因此「文殊執劍於瞿曇，鶩掘持刀於釋氏」皆是「了知幻化虛無」，無關罪與非罪。《祖堂集》中的慧忠對於食無情是否結罪的回應，則從依、正二報的角度切入，但慧忠如此的分類卻不是傾向唯識的一切眾生皆在識中（或心中），而比較偏向心性論式的有妄心則結罪、無妄心則無罪。正如慧忠指稱正報有情因為「虛妄顛倒，計我我所，而懷結恨，即有怨報」才是問題的根本，而依報無情因「無顛倒結恨心，所以不言有報」。而最後，慧忠又再度以華嚴式的「一切皆是佛身」的論述，以消解結罪與否的問題。

從有情眾生有染心而結罪，無情眾生無染心而不結罪這點來看，《絕觀論》法融與《祖堂集》慧忠的回答邏輯非常相似，都以迷跟悟作為背後的問題根源，「有妄心」才是結罪的主因。當然如此的思想相似性仍不足以作為一種證據，但至少也表示了禪門內部在思考這個問題時具有某些共同的理路。也無怪與《祖堂集》同時期成書的《宗鏡錄》中由永明延壽代答慧忠同樣被問及的一個問題，將可以看到其中將來自《絕觀論》的成句「文殊執劍於瞿曇，鶩掘持刀於釋氏」，<sup>46</sup>兩者對於無情教義的回答揉合，作為回答：

---

了可能是關鍵的「身」字，而寫作「眾生全體是佛，欲誰為罪？」（卷 28, T51, no. 2076, p. 438, b13-14）。雖然很有可能是缺字，但直接宣稱「眾生是佛」是否跟景德傳燈錄的成書時代背景有關，或許可以進一步討論。

<sup>44</sup> 《大般若波羅蜜多經》卷 397〈勝義瑜伽品 75〉, T06, no. 220, p. 1057, b19-21：「平等法性非是有為，非是無為。然離有為法，無為法不可得；離無為法，有為法亦不可得。」

<sup>45</sup> 《祖堂集》，頁 121-123。

<sup>46</sup> 《絕觀論》，頁 91。

如學人問：「忠國師：『經云「一切法皆是佛法」』，殺害還是佛法不？」  
 [延壽]答：「一切施為皆是佛智之用，如人用火，香臭不嫌；亦如其水，淨穢非污，以表佛智也。是知火無分別，蘭、艾俱焚；水同上德，方、圓任器。所以『文殊執劍於瞿曇，鶩掘持刀於釋氏』豈非佛事乎？若心外見法而生分別，直饒廣作勝妙之事，亦非究竟。』。<sup>47</sup>

這段主要的立場在於主張一切揭示「佛智之用」，並批評「心外見法」而產生的分別，與該段前一句的「一切法唯心」相關，而「萬法唯心」也是與《祖堂集》慧忠一致的立場。至於「文殊執劍於瞿曇，鶩掘持刀於釋氏」，此成句在諸版本的《絕觀論》中皆一致，<sup>48</sup>當然這典故其來有自，且各別在禪宗文獻中有著廣泛使用，像是「文殊執／仗劍」的成語也見於《祖堂集》。<sup>49</sup>但可以發現的是，大多是「文殊劍」或「文殊仗劍」，並無類似於該句組「文殊執劍於瞿曇」的特定使用方式。在《祖庭事苑》中解釋「文殊仗劍」的典故時，<sup>50</sup>也並未提及慧忠或法融。而整個成句完整連用的例子其實更少，在此之後即晦堂祖心(1025-1100)所編的《冥樞會要》，<sup>51</sup>但該編著又是晦堂對於百卷《宗鏡錄》的輯要。另外就是成書於1036年的《天聖廣燈錄》。<sup>52</sup>但無論如何，不管是成語還是成句，除了《絕觀論》與《宗鏡錄》(或是其輯要《冥樞會要》)以外，皆非討論傷害無情眾生是否結罪的問題。儘管在這邊延壽是以《絕觀論》的成句回答慧忠曾經被問過的問題，但其實如前所述，《絕觀論》內容就包含了相同問題，而在此處《宗鏡錄》又剛好沒有註明該句來源為《絕觀論》(習慣處處標明「融大師云」的延壽應該不是刻意忽略)，或許也代表著法融與慧忠兩者形象的逐漸重疊。

而我們目前知道的是：不但九世紀的宗密還有「《絕觀論》是牛頭初祖法融的作品」的認知，<sup>53</sup>名義為永明延壽的作品《宗鏡錄》與《萬法歸心錄》也持相同見解。<sup>54</sup>換言之，與《祖堂集》同時期成書的永明延壽著作(而《祖堂集》的名義編纂者靜、筠則被認知為來自「南唐」泉州招慶寺的兩禪僧，在活動地域上與延壽接近)，

<sup>47</sup> 《宗鏡錄》卷13, T48, no. 2016, p. 488, a10-17。

<sup>48</sup> 該句在六種版本《絕觀論》圖影分別見：《絕觀論》，頁6、19、32、41、60、70。

<sup>49</sup> 《祖堂集》，頁302：「問：『文殊仗劍擬殺何人？』師(雲居道膺, 835-902)云：『動者先死。』」  
 《祖堂集》，頁385：「問：『如何是文殊劍？』師(鏡清道忞, 868-937)便作斫勢[云]：『只如一劍下得活底人，又作摩生？』」

<sup>50</sup> 《祖庭事苑》卷6, X64, no. 1261, p. 396, a7-15。

<sup>51</sup> 《冥樞會要》，《禪學典籍叢刊》第三卷，頁296。

另該文獻之解題詳見椎名宏雄，〈『冥樞會要』三卷〉，《禪學典籍叢刊》第三卷，頁421-427。

<sup>52</sup> 《天聖廣燈錄》卷9, X78, no. 1553, p. 461, c14-17。

<sup>53</sup> 《圓覺經大疏釋義鈔》卷11, X09, no. 245, p. 707, c22-23：「牛頭融大師，有《絕觀論》。」

<sup>54</sup> 《宗鏡錄》卷97, T48, no. 2016, p. 941, a24-25：「牛頭融大師《絕觀論》問云：……」

《萬法歸心錄》卷3, X65, no. 1288, p. 422, b13：「牛頭融大師《絕觀論》：……」

不但知道《絕觀論》的存在，也把該文獻認知為牛頭法融的作品。儘管如此，在目前可考的九世紀文獻中，也只有永明延壽的作品有援引《絕觀論》的紀錄，而引用牛頭宗文獻較多的《宗鏡錄》，則很可能在甫成書時不太受到重視。<sup>55</sup>最後，在延壽的著作之後，《絕觀論》似乎就消失了，不但再無人徵引，也再無人提及。

《絕觀論》在二十世紀的重新發現，跟《楞伽師資記》是一樣的——敦煌文獻。而且，有趣的是，儘管《宗鏡錄》與《萬法歸心錄》都提及牛頭法融著有《絕觀論》，並有引用《絕觀論》的紀錄，但是無情教義的部份卻沒有提及。雖說如此，必須注意的是，《宗鏡錄》中有一段題為引自《淨名〔經〕私記》（已佚）的引文，其曰：

或有光明而作佛事，何故如此？體遍虛空，同於法界。畜生蟻子、有情無情皆是佛子。此即是解脫法，即是須彌入芥子。<sup>56</sup>

這段展示了無情教義，而且是「道遍一切」的本體論式、牛頭宗風格的無情教義。並且，《淨名私記》在《宗鏡錄》在其他的段落中也有引用，其中一筆則記為「牛頭《淨名私記》云……」。<sup>57</sup>由此可見，儘管《宗鏡錄》並未引用最著名的《絕觀論》段落，但《宗鏡錄》撰者應是認為法融具有「道遍無情」此等無情佛性的主張。而《淨名經》（《維摩詰經》）也是《絕觀論》在論述無情教義時，所援用的主要經證之一。而本段引文，實則更接近於以《華嚴經》的角度來解釋《絕觀論》所宣稱的「道遍一切」，尤其是「法界」一詞。（當然，《絕觀論》本身就有對《華嚴經》的徵引，顯然其文本作者是閱讀過後者的。<sup>58</sup>）

然而，儘管至今傳世的《宗鏡錄》中，有著牛頭宗宣講無情教義的蹤跡，但不管《祖堂集》或《景德傳燈錄》，乃至後世禪門，從上述分析中可以得知，《楞伽師資記》與《絕觀論》這兩部分別代表著北宗（以及其所描寫的東山法門）與牛頭宗的文獻，在十世紀時候不是散佚就是不受重視，其無情教義也被跟著淹沒於歷史的長流中。這些文獻缺乏後續的影響力或失傳，多少也跟失去了背後支持、傳續與弘揚這些文獻的宗派有關，何況這些文獻是作為特定宗派的作品，尤其《楞

<sup>55</sup> 考察禪宗文獻在當時社會中傳播的實際狀況，一直是漢傳佛教社會史研究中的一大難題。若北宋楊傑的〈宗鏡錄序〉所述不假，則《宗鏡錄》的廣為流通約於元祐年間(1086-1094)。

詳：《宗鏡錄》卷1〈宗鏡錄序〉，T48, no. 2016, p. 415, a26-b3：「初吳越忠懿王(929-988)序之，祕于教藏。至元豐(1078-1085)中，皇弟魏端獻王鏐板分施名藍，四方學者罕遇其本。元祐六年(1091)夏，游東都法雲道場，始見錢唐新本，尤為精詳，乃吳人徐思恭請法涌禪師同永樂法真二三耆宿，遍取諸錄，用三乘典籍、聖賢教語，校讀成就，以廣流布。」

<sup>56</sup> 《宗鏡錄》卷24, T48, no. 2016, p. 552, b19-22。

<sup>57</sup> 《宗鏡錄》卷25, T48, no. 2016, p. 557, c6。

<sup>58</sup> 林悟石，〈佛性說的中國化問題：吉藏到法融的無情有性說之轉向〉，頁81-82。

伽師資記》背後代表的是被斥為走偏了的「北宗」——在系譜上的位置比從道信「旁出」的牛頭宗還要尷尬許多。但有趣的是，在《祖堂集》與《景德傳燈錄》當中，東山法門乃至北宗與牛頭宗的幾位祖師被選入並列傳。東山法門作為四祖與五祖的道信、弘忍，畢竟是禪宗「分燈」前的共同祖師，列傳可以說是必然；不過作為「旁枝」的北宗與牛頭宗，在系譜圖上也有或許也具有旁枝襯正系的功能，這可能是有意的列傳，以將之改寫為另一種樣貌；亦有可能單純只是撰寫者覺得，蒐集到的資料值得書寫下來。但惜於現存文獻的不足，筆者目前無法推斷出證據比較確鑿的原因。儘管如此，這也提供了我們比較的可能，也就是比較八世紀與十世紀文獻中東山法門、北宗與牛頭宗的書寫，特別是無情教義的部份。

考慮到《宗鏡錄》有引用《絕觀論》內文的記錄，可以想見，前者的撰寫者將《絕觀論》與慧忠揉合一處，或是在其理解中，混淆了兩者的圖像。而以目前史料的匱乏，也無直接的證據來解釋為何《宗鏡錄》的撰寫者在討論慧忠的無情教義時，完全沒有提及法融或牛頭宗。考慮到文獻材料的複雜性，筆者更寧願注意後世所呈現出來的慧忠的無情教義為何，或是慧忠的無情教義被如何理解。無論如何，儘管論證無情教義的理路不同，一是類似問題問答，二是特定成句的移植，牛頭法融與牛頭宗的祖師群像，似乎已與南陽慧忠產生了融合。這也表示在後世禪門的認知中，牛頭宗的無情教義在禪宗思想史的角色與慧忠產生了重疊，乃至後者接替了前者的位置。

另一方面，或許在討論慧忠的無情佛性與無情說法思想時，很容易同時聯想到牛頭宗，甚至直接為兩者賦予思想史的連續性，<sup>59</sup>但無論史實如何，從最早記有慧忠無情教義的《祖堂集》乃至後世的文獻，皆未明文提到慧忠無情教義與牛頭宗的關聯，而事實上，也正如前文所述及的，北宗與牛頭宗的無情教義已經透過祖師圖像的改寫，消失於十世紀後的禪宗書寫中。對於慧忠，由於目前我們沒有早於《祖堂集》的相關文獻，無從得知之前是否有慧忠無情教義的相關記述。然而可以得知的是，歷史上的慧忠與牛頭宗的活躍雖然有地域上的差別，但顯然仍處於同一時期，也正好是《絕觀論》、《寶藏論》成書以及牛頭宗建構四祖傳承敘事的八世紀後半葉。因此不管是歷史上的慧忠確有提出無情佛性與無情說法，或此乃後世的書寫創作，都不太可能與牛頭宗全無關——尤其是後者。在上述的分析中，像是「六根對境，分別非識」這句來自《心銘》的語句，以及「煞草木有無罪」的問題以及內容，都表示慧忠無情教義中具有部份的牛頭宗元素。

如果從地緣上進行考量，北宗的活動地區主要都處在長安、洛陽兩京；牛頭宗以及背後的三論攝山派則是以金陵（今南京）為中心，及其周圍的牛頭山、攝

<sup>59</sup> 釋印順，《中國禪宗史：從印度禪到中華禪》，頁 124。

山（今棲霞山）、茅山乃至後來佛窟遺則的時代拓及天台山，範圍主在江東一帶。透過政治與社會史的考察，阿部肇一指出慧忠的興起，也是一個南宗在唐代的政治地位上取代北宗的一個標誌（雖然可能是朝廷官員間的政治鬥爭結果）。<sup>60</sup>而佛雷也指出，安史之亂後的藩鎮割據、中央朝廷勢力衰弱的社會背景下，降低了對於單一正統性的訴求，也為地方禪系帶來更好的發展環境。<sup>61</sup>印順法師以慧忠出身地為越州諸暨（今浙江諸暨市）而認為慧忠受到江東學風的影響較大，才提出無情教義，印順法師對出身浙江會稽的洞山也做了相同的解釋。<sup>62</sup>然而，一方面在敘事上，慧忠從惠能處得到付法後，就轉往北方，並長年隱居或駐錫於長安的諸寺院，主要的活動地域並不在江東。二方面，在思想與教義層面，就像前文中論及的，《祖堂集》慧忠的無情教義是華嚴式的，以法界中一切皆法身的概念為主調；《楞伽師資記》的無情教義則是唯識式的，以就事而徵的認知理路為基底；《絕觀論》的無情教義則是以本體論式的道遍一切與無心合道為根本。因此印順法師僅以地緣以及無情教義在「形式上」的相近而將慧忠歸為受到牛頭的影響，其中的關聯性或許還有可以進一步討論之處。並且從材料的歷史考證而言，我們很難斷定對於慧忠的記述，是否可以還原並等同為「歷史上」的慧忠。然而，有趣的是，雖然在論述的取徑與根本的理論基礎，慧忠與《楞伽師資記》、《絕觀論》兩者都不盡相同，但《祖堂集》與《景德傳燈錄》的慧忠的華嚴進路，一方面具有法界唯心作為本體論式傾向，另一方面也具有凡、聖境界在現象認知上的差異的認識論式傾向，在學理上同時涵括了《絕觀論》道遍一切的本體論式宣稱與《楞伽師資記》的現象的認識論傾向，或說慧忠為兩者的合流也是一個角度。

### 三、結語

慧忠往往被禪門視為無情說法觀念的代表人物，而其無情教義，雖與《楞伽師資記》與《絕觀論》都不同，但又同時以華嚴式的詮釋傾向而兼涵兩者。像是如何能夠聽聞無情所說法的立場上，慧忠與《楞伽師資記》的無情說法同以「境界」作為判準，但因為慧忠的無情教義立基於華嚴風格的進路，讓慧忠與《楞伽師資記》的無情教義在理論的立足點上有著相當大的差別。更精確的說，是心性論上的不同。從慧忠主張無情眾生恆常說法來看，《楞伽師資記》雖然也主張無情說法，但並不會說「熾然常說」。背後的原因應該是出於慧忠以華嚴的法身觀，因此說不外於法界的無情物既是法身，也是般若，本來清淨，因此無情物本身「熾然常說（法）」。但《楞伽師資記》的立場是唯識風格的，無情物能否說法是在於

<sup>60</sup> 阿部肇一，〈唐の南陽慧忠禪師の立場：北宗禪より南宗禪への交替〉，頁 30-32。

<sup>61</sup> Bernard Faure, *The Will to Orthodoxy: A Critical Genealogy of Northern Chan Buddhism*, p. 5.

<sup>62</sup> 釋印順，《中國禪宗史：從印度禪到中華禪》，頁 124。

能聞者如何聞之，而非無情物本身就「熾然常說」——《楞伽師資記》並不直接肯定無情物能主動說法。換言之，《楞伽師資記》的唯識取徑是以能聞者的立場來決定無情物是否說法；慧忠的華嚴進路則是說無情物本來就在說法，只是能聞者的境界是否具足條件去認知。而《絕觀論》則如前文分析，可以看到許多很可能某些《絕觀論》的無情教義概念，在後世與慧忠的無情教義被予以揉合而理解。而如此的祖師形象的重疊與重合，重點不在「慧忠」的形象是如何「取代」了牛頭禪與北宗禪的系譜位置，而是「慧忠」如何在思想史的脈絡中兼容了前人的元素而為大成。

不啻如此，《祖堂集》慧忠的無情教義，雖然比起吉藏與荊溪湛然(711-782)《金剛錍釋文》的篇幅短上許多，對於義學方面的討論也不及兩者複雜，但比起後世，甚至是《楞伽師資記》、《絕觀論》與《寶藏論》等禪宗文獻的對此主題的討論，可以說慧忠無情教義對禪宗的具體影響較前兩者有過之而無不及。可能的主要原因，一是禪門中自然更為認同身為同宗的慧忠；二是湛然與慧忠的兩種不同書寫形式的文本中，顯然後世禪門更偏好後者——對再詮釋者而言，「語錄體」或「對話式」的書寫形式，以及異於一般常識而偏向怪誕的主張，具有更多的解釋與運用的空間，呼應了後來宋代禪宗中「活句」之所以為活的可能性。<sup>63</sup>

最後，此研究仍有許多不足之處，實則仍有諸多與華嚴學相關的問題可以進一步拓展。像是分別被後世奉為華嚴三祖與四祖的法藏與澄觀的著作中，我們可以看到與淨影慧遠(523-592)的《大乘義章》對有情、無情的分野極為相似的模式<sup>64</sup>——法藏主張一切有情無情皆具「真如」之性，無情所有即「法性」，有情所具方為「佛性」，因此無情仍不能成佛。<sup>65</sup>澄觀也以「靈知真心」作為有情與無情的分界，<sup>66</sup>並提出佛性具有佛性性（有情）與佛性相（無情）的分別，<sup>67</sup>並主張佛性在有情層面為佛性，在無情層面為法性，<sup>68</sup>進而認為無情無法成佛。而身為澄觀弟子，

<sup>63</sup> 關於禪宗對「活句」的討論與案例分析，詳參小川隆，《語錄の思想史——中国禪の研究》，頁295-297、301-308。

<sup>64</sup> 該論書以佛性的能知性與所知性作為區別，認為沒有能知性（覺知能力）的無情無法成佛。詳見《大乘義章》卷1, T44, no. 1851, p. 472, c16-p. 473, a13。

<sup>65</sup> 釋恆清，《佛性思想》，頁261-262；釋果鏡，〈佛教「無情說法」的學理探究——以聖嚴法師為例的現代應用〉，頁18。

<sup>66</sup> 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷34〈光明覺品9〉, T36, no. 1736, p. 261, b15-17:「疏：八知即心體者。此句標示『上智』即對所證之法明能證之智。今直語『靈知真心』異乎木石者，通能、所證也。」

<sup>67</sup> 釋恆清，《佛性思想》，頁263-264。另外關於華嚴宗從二祖智儼(602-668)、三祖法藏乃至四祖澄觀對於無情教義的看法的脈絡考察，參見：鎌田茂雄，《中国華嚴思想史の研究》，頁444-453。

<sup>68</sup> 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷37〈須彌山頂偈讚品14〉, T36, no. 1736, p. 280, a23-b2:「若以第一義空為佛性者，唯是正因者，揀異智慧性也。然《涅槃》云：『佛性者名第一義空，第一義空名為智慧。』此二不二以為佛性。然第一義空是佛性性，名為智慧即佛性相。第一義空不在智慧，

又是禪宗教理的重要指標的圭峰宗密(780-841)，其立場與華嚴學是否為禪門的無情教義帶來影響？不啻於此，到了晚明，對天台性具思想進行批判，因而反對無情教義的五台山華嚴僧空印鎮澄(1547-1617)也是個有趣的案例。<sup>69</sup>而晚明中日的佛教思想交流的脈絡中，日本江戶中期的著名華嚴學僧僧濬鳳潭(1659-1738)<sup>70</sup>也一反澄觀的看法而主張無情教義，並且反對澄觀對無情教義的批判，<sup>71</sup>鳳潭還說「蓋是學得荷澤知解來底之大患」，似乎將這種「誤解」（此指澄觀以「靈知真心」為成佛關鍵，而說草木無情無此真心而不能成佛）歸結為荷澤所帶來的影響，<sup>72</sup>其所指涉的對象很可能就是宗密。以上這些或許都是有待未來繼續深究有趣的議題。

## 引用文獻

### （一）佛教藏經或原典文獻

以下本文所引用之古籍文獻依所收藏經、經號排序，其他則依照撰或編者之姓氏或首字筆劃遞增排序。

#### 1、《大正新脩大藏經》

引用《大正新脩大藏經》（東京：大藏經刊行會。1924-1935），出處依照「題名、卷數、藏經、冊數、經號、頁數、欄數、行數」之順序標示，如：《大乘義章》卷1, T44, no. 1851, p. 472, c16-p. 473, a13。

《大般若波羅蜜多經》T05、T06、T07, no. 220.

《大方廣佛華嚴經》T09, no. 278.

《大方廣佛華嚴經》T10, no. 279.

《佛說觀無量壽佛經》T12, no. 365.

《佛說阿彌陀經》T12, no. 366.

《大般涅槃經》T12, no. 374.

《大般涅槃經》T12, no. 375.

《大方廣佛華嚴經疏》T35, no. 1735.

《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》T36, no. 1736.

---

但名法性；由在智慧，故名佛性。若以性從相，則唯眾生得有佛性，有智慧故；牆壁瓦礫無有智慧，故無佛性。若以相從性，第一義空無所不在，則牆壁等皆是第一義空。」

<sup>69</sup> 簡凱廷，《晚明五臺僧空印鎮澄及其思想研究》，頁 167-169。

另鎮澄之介紹與生平，詳同論文頁 29-66。

<sup>70</sup> 僧濬鳳潭的生平與考證，詳見王芳的〈鳳潭の生沒年及び出身地に對する一考察〉。

<sup>71</sup> 簡凱廷，《晚明五臺僧空印鎮澄及其思想研究》，頁 170-172。

<sup>72</sup> 鳳潭的批判的引文，同上註，頁 171。

- 《大乘義章》T44, no. 1851  
《大乘玄論》T45, no. 1853.  
《寶藏論》T45, no. 1857.  
《華嚴一乘教義分齊章》T45, no. 1866.  
《宗鏡錄》T48, no. 2016.  
《景德傳燈錄》T51, no. 2076.  
《楞伽師資記》T85, no. 2837.

## 2、《卍新纂大日本續藏經》

引用《卍新纂大日本續藏經》(東京：國書刊行會。1975-1989)出處亦依照上述《大正新脩大藏經》順序註明，例：《祖庭事苑》卷 6, X64, no. 1261, p. 396, a7-15。

- 《圓覺經大疏釋義鈔》X09, no. 245.  
《祖庭事苑》X64, no. 1261.  
《萬法歸心錄》X65, no. 1288.  
《天聖廣燈錄》X78, no. 1553.

## 3、其他

- 柳田聖山、椎名宏雄編(2000)。《冥樞會要》。收於《禅学典籍叢刊》第三卷。京都：臨川書店。頁 287-407。  
常盤義伸、柳田聖山編集(1976)。《絕觀論：英文訳注、原文校定、国訳》。京都：禅文化研究所。  
禅文化研究所編集(1994)。《祖堂集》。京都：禅文化研究所。

### (二) 研究文獻

- Faure, Bernard. 1997. *The Will to Orthodoxy: A Critical Genealogy of Northern Chan Buddhism*. Translated by Phyllis Brooks. Stanford: Stanford University Press.  
McRae, John R.. 2004. *Seeing through Zen: Encounter, Transformation, and Genealogy in Chinese Chan Buddhism*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.  
Schmithausen, Lambert. 2009. *Plants in Early Buddhism and the Far Eastern Idea of the Buddha Nature of Grasses and Trees*. Bhairahawa: Lumbini International Research.  
Sharf, Robert H.. 2002. *Coming to Terms with Chinese Buddhism: A Reading of The Treasure Store Treatise*. Honolulu: University of Hawai'i Press.

- Sharf, Robert H.. 2013. "Is Nirvāṇa the Same as Insentience? Chinese Struggles with an Indian Buddhist Ideal," in *India in the Chinese Imagination: Myth, Religion, and Thought*, edited by John Kieschnick, and Meir Shahar, pp 141-170. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Wittgenstein, Ludwig(1995)。《哲學研究》。尚志英譯。臺北：桂冠圖書。
- 土屋太祐(2008)。《北宋禪宗思想及其淵源》。成都：巴蜀書社。
- 小川隆(2011)。《語録の思想史——中国禪の研究》。東京：岩波書店。
- 王芳(2012)。〈鳳潭の生没年及び出身地に對する一考察〉。《インド哲學佛教學研究》19。頁 119-129。
- 林悟石(2014)。〈佛性說的中國化問題——吉藏到法融的無情有性說之轉向〉。《正觀》69期。頁 61-117。
- 阿部肇一(1967)。〈唐の南陽慧忠禪師の立場：北宗禪より南宗禪への交替〉。《駒澤史學》14。頁 22-33。
- 高明道(2009)。〈「同圓種智」略考〉。《法光雜誌》233。臺北：法光。
- 陳英善(1996)。《華嚴無盡法界緣起論》。臺北：華嚴蓮社。
- 黃繹勳(2011)。《宋代禪宗辭書〈祖庭事苑〉之研究》。高雄：佛光出版社。
- 奧野光賢(1999)。〈吉藏と草木成仏説〉。《駒沢短期大学研究紀要》27。頁 11-32。
- 楊惠南(2012)。《吉藏》，臺北：東大圖書。(初版：1989年。)
- 賈晉華(2010)。《古典禪研究——中唐至五代禪宗發展新探》。香港：Oxford University Press。
- 簡凱廷(2017)。《晚明五臺僧空印鎮澄及其思想研究》。博士論文。新竹：國立清華大學中國文學系。
- 鎌田茂雄(1965)。《中国華嚴思想史の研究》。東京：東京大學出版會。
- 鎌田茂雄(1968)。〈三論宗・牛頭禪・道教を結ぶ思想的系譜：草木成仏を手がかりとして〉。《駒沢大学仏教学部研究紀要》26。頁 79-89。
- 魏道儒(2007)。《中國華嚴宗通史》。新北：空庭書苑。
- 釋印順(1992)。《中國禪宗史：從印度禪到中華禪》。臺北：正聞出版社。七版(初版：1971)。
- 釋果鏡(2017)。〈佛教「無情說法」的學理探究——以聖嚴法師為例的現代應用〉。收於聖嚴教育基金會學術研究部編《聖嚴研究》第九輯。臺北：法鼓文化。頁 7-50。
- 釋恆清(1997)。《佛性思想》。臺北：東大圖書。
- 龔雋(2006)。《禪史鉤沉：以問題為中心的思想史論述》。北京：生活·讀書·新知三聯書店。

