

# 禪宗無情教義的流變與展演 從《楞伽師資記》到《碧巖錄》

林悟石

法鼓文理學院佛教學系碩士

禪門話語與故事是如何形成的？禪宗「教義」又是如何透過對話與故事的書寫形式呈現？教義在這些書寫中具有什麼樣的功能？而這些教義在書寫形式與內容上的變化，又產生了什麼樣的作用與意義？更進一步的即是「如何解讀禪宗文本」的疑問——這不但是禪宗研究的方法論問題，也是禪門弟子的修道論與詮釋學議題。筆者當然暫無能解決這個橫跨學術領域與宗教實踐的難題，但我們可以發現禪門中的「無情教義」——草木、瓦石等無情物具有佛性、可成佛（或已經成佛）或可以說法——或許可以提供重新認識禪宗的線索，且其本身的發展與變化也同時涉及了上述的問題，後來的祖師也透過它嘗試提出一些相關的解釋與解決方案。其實，早在初期禪宗的重要文獻《楞伽師資記》中就有提及無情教義，並且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。有趣的是，其中「無情教義」的意符（signifier）與意指（signified）之間的關係、內容乃至功能，也在這些禪宗發展階段中不斷的變化著，亦被運用在數種具有差異性的語境之中，亦有著多樣的呈現與理解。並且，「無情教義」在此脈絡中更涉及了禪宗關於（一）心性論的思想史、（二）機緣問答乃至公案的形成過程，以及（三）宗派傳承的書寫與認同等禪宗脈絡中的重要主題。

從八世紀踏入禪宗思想史領域，直至十二世紀都仍有其影響力的無情教義（此為筆者對無情佛性、無情說法與無情成佛等三個概念的統稱，詳見緒論），前後受到了北宗、牛頭宗、石頭宗乃至最後跨宗派的援用與支持，貫串了初期禪、古典禪乃至宋代禪等不同禪宗的發展階段。其軌跡也同是禪宗在八至十二世紀的側面寫影，無情教義本身及其文本展演方式

也隨之而有所差異。本論文透過對不同禪宗發展階段的禪宗文獻——主要是《楞伽師資記》、《絕觀論》、《祖堂集》、《景德傳燈錄》與《碧巖錄》——中的無情教義文本的爬梳，嘗試了解一個「教義」在禪宗的脈絡中如何作為一種符號而被展演，又表現了何種功能。

正如「無情說法，誰人得聞」這句話所揭櫫的：一、它可以是一個教義上的疑問，也是著重論述的論師或祖師所欲解釋的題目：「無情眾生說法，到底誰具足聽聞之因緣？」二、誠如夏富（Robert H. Sharf）於“*How to Think with Chan Gong'an*”一文所提及的，在宗派認同的脈絡下作為一個「我聞，你不聞」的區別符號。三者，也是一個激起參禪疑情乃至開悟的教學方法。四、亦可帶出「作者的說」與「讀者的聞」之間關係的疑問，甚而誰又是作者，誰又是讀者？五、在機緣問答乃至公案的脈絡中，無情教義的「論述」層面幾乎徹底的缺席。於是我們可以尋著小川隆的研究《語録の思想史》，發現此缺席意指著無情物或語句本身的話外音與言外意。六、無情教義文本在展演形式上的發展，也展現了禪宗文本的撰述者（writer）、作者（author）與讀者之間的關係在閱讀機制、文本意義的生產機制、著作名義與知識權威的賦予模式等等面向的變化——這不僅牽涉到作為讀者的古代禪門弟子如何看待這些文本，以及如何藉著這些文本參悟某種悟境，也關乎同時亦是讀者的研究者（亦即我們），要如何處理我們與這些禪宗文本間的關係。

本論文主要分成兩大部份，共五章。第一部份即作為緒論的第一章，說明論文的問題意識、研究主題、前人的研究成果回顧、研究方法與取徑、相關背景知識，以及論文架構提要。第二部份則是文本的解讀、分析與論述，即本論文的第二章到第四章。論文架構的第

二部份，基本上的安排與順序則是參考自馬克瑞（John R. McRae）《Seeing through Zen》中以禪宗風格與文獻而進行的歷史分期方式，分章處理八至十二世紀載有無情教義的代表文獻《楞伽師資記》、《絕觀論》、《祖堂集》、《景德傳燈錄》與《碧巖錄》，並以同時代的其他文獻與材料為輔。從中，可以見到的是無情教義從初期禪宗到古典禪，乃至宋代的公案禪等不同脈絡下的書寫與展演，並表現出各具特色與多樣風格的面貌。此部份的各章概要如下所述：

1.第二章「初期禪宗的無情教義書寫與展演」，以八世紀成書的《楞伽師資記》與《絕觀論》兩部分別代表北宗與牛頭宗的初期禪宗文獻為主要的研究文本，解析其中的無情教義的相關敘述，及其與牛頭宗語境中的系譜書寫的關聯。更精確的說，即是牛頭宗一是對於自身三論學傳承的忽視，二是宣說自我的傳承來自東山法門之道信（580-651），因此牛頭宗提出的「無情教義」可能具有自身教法傳承自「東山法門」的象徵功能。

2.第三章「古典禪的無情教義書寫與展演」，以《祖堂集》與《景德傳燈錄》兩部十至十一世紀的禪宗文獻為主要的研究文本。首先延續第二章的北宗與牛頭宗的討論，爬梳在十世紀後兩宗無情教義及該教義系譜在書寫上的隱匿。接著討論的是南陽慧忠（675-775）取代了牛頭宗在禪門作為無情教義鼻祖的位置後，洞山良价（807-869）的無情說法機緣問答，如何提供了一種「慧忠—良价」的燈譜與傳承關係，並解析洞山參慧忠無情說法的書寫為「慧忠—洞山」的關係提供了何種功能，以及如何呼應「石頭—洪州」的對立架構，還有相關書寫中的「慧忠」如何具有與洪州對立的角​​色象徵。

3.第四章「公案中的無情教義及其書寫與展演」，討論《祖堂集》與《景德傳燈錄》中風格上別於洞山的另一種形式的無情教義之機緣問答，如趙州從諗（778-897）的柏樹成佛與洞山守初（910-990）的麻三斤，透過解讀這種「問取無情」式的無情教義展演，以解析無情教義的「教義」層面的剝落，以及透過從八世紀的初期禪宗文獻、十到十一世紀的燈史、語錄，乃至十二世紀公案禪的代表作品如《碧巖錄》，無情教義相關文本中關於「撰述者—作者—讀者」間的知識權威的賦予模式與文本意義在詮釋上的彈性空間的變化，來嘗試解讀

公案形成過程的另一面。

實則，透過爬梳對於無情教義如何在禪宗發展階段中的展演，吾人可以看到的不仅是無情教義本身的觀念史變化，也可以發現無情教義在不同的脈絡中，因著不同的使用方式，而具有不同的功能——在八世紀的《絕觀論》中，儘管牛頭宗在教義與傳承的法源上有著三論教學的系譜，卻僅提及來自東山法門道信的印可，並考慮到稍早成書的北宗文獻《楞伽師資記》有著東山法門支持無情教義的描寫，從這個角度看來，或許「無情教義」隱約象徵著牛頭宗的東山法脈，或者是具有強化自身作為東山法門傳承的功能。而在十世紀的《祖堂集》與十一世紀初的《景德傳燈錄》中的無情教義，展現了洪州與石頭在心性論上的差異，洞山良价參無情說法的書寫似乎就暗示了石頭法脈更能掌握慧忠的無情說法，而系譜上身為六祖慧能弟子的慧忠，既是一個不歸屬於任何特定宗派，且被書寫為對洪州即心是佛、性在作用有著強烈反對立場的著名祖師。換言之，在石井修道、賈晉華、小川隆等人爬梳的「石頭系—洪州系」的二元結構下，可以看見《祖堂集》中在無情教義上所呈現的「南陽慧忠—馬祖道一（709-788）」以及「雲巖曇晟（782-841）／洞山良价—滄山靈祐（771-853）」兩組相互關係，似乎也是一個具有展現不同宗派認同的功能的符號；或也可以反過來說，對無情教義認同與否，亦是禪宗宗派社群的區別方式。但筆者必須重申的是，這些書寫未必是撰述者的目的與企圖（詳見論文緒論）。像是在《絕觀論》中，儘管無情教義很可能是一個牛頭宗的「東山法門」傳承的象徵（詳見論文第二章），但也有如《碧巖錄》儘管在文字上表明要掃除一切文字、言語及其所象徵的權威，卻仍造成文字的「作者」所象徵的知識權威性的復歸（詳見論文第四章）。於是，毋寧將之視為一種「功能」——一個人、一個文本的所作、所言、所行，乃至被作、被言、被行，這六者之間可能都有著差距。而無論這些書寫是一種無心插柳或刻意的所為，無情教義在不同階段的多樣化書寫、發展與再現展演，作為一個符號而言，維根斯坦（Ludwig Wittgenstein）在語言哲學上提出的「意義即使用」，正好是一個無情教義在不同語境下的使用方式及其意義的多元性的呼應與

註解。

無情教義文本在書寫形式上的變化，亦即從《大乘玄論》開始的「論述」，到了《楞伽師資記》則呈現為一種第三人稱的思想紀錄，《絕觀論》則是師徒對話的記述，《祖堂集》的洞山參無情說法已經變成具有簡要情節的故事，但在《碧巖錄》中卻又簡化為片段的語句。其中主要的即是「論述」的部份，在這些書寫中的逐漸缺席——也正如《景德傳燈錄》雖然在目錄中列出牛頭諸祖的名號，但許多祖師卻以「無機緣語句不錄」為由一樣，這很難說不是撰述者的撰述傾向。實則，在初期禪宗時期，無情教義文本大致上論述性還比較高，不管是《楞伽師資記》、《絕觀論》或《神會語錄》，尤其後兩者雖然已經是以書寫對話內容為主的記言體例，但「作者」所說語句都仍偏重論述性與邏輯推演。然而到了《祖堂集》與《景德傳燈錄》，儘管慧忠的無情說法書寫還具有初期禪宗的論述性格，但洞山良价的部份就是以機緣為主的古典禪風格——洞山並沒有展開無情教義的論述與說明，重點在於一種言外之意的體悟。然而，在這個理路上，洞山良价的無情說法文本在形式上的「機鋒」傾向可能不夠徹底，因而沒有在後世引起如另一種無情教義的機鋒展演形式倍受青睞，也就是「問取無情」的機緣問答，像是從諗的柏樹成佛、庭前柏樹子，乃至守初的麻三斤與雲門文偃（864-949）的餠餅與花藥欄等等。「問取無情」的機緣問答在十二世紀後的公案集之中成為多則著名公案的本則，無情教義的形式也因此更加頻繁出現且模式化的成為一種教學手段，並且往往用以突顯能指、所指的內容與關係（也往往意指「沒有關係」）。這種無情教義的使用方式，某種程度上導致了「教義」層面在其中的剝落，如《天聖廣燈錄》中名屬百丈懷海（720-814）所說的一種「譬喻」手法，也可能是強調性在作用而否定無情教義的洪州系，仍逐漸展現出「問取無情」這種風格的無情教義機鋒。

從八至十二世紀的無情教義在文本風格上的流變，包括「論述」的缺位與敘述視角的差異，都不僅僅是一種形式上的改變，背後也代表著撰述者、作者、讀者三者間的關係在閱讀機制、文本意義的生產機制、著作名義與知識權威的賦予模式等等面向

的變化——這不僅僅牽涉到古代禪門弟子作為讀者如何看待這些文本，以及藉著這些文本參悟某種悟境，也關乎同時亦是讀者的研究者（亦即我們），要如何處理我們與文本間的關係（詳論文第四章）。更清楚的說，「作者」作為一個知識權威的象徵，文本的著作名義因而被不斷的歸屬於作者，以維持文本的權威性。然而，「莫在語句上求」的言外之意的閱讀機制，隨著禪門參問機緣問答的風氣興起後而更加強化，儘管作者對知識權威的象徵性仍在，卻因為意義及其悟境在語句之外而失去了明確的所指，促成了文本意義的開放性與多元解讀的可能。直至公案的評註者們，如雪竇重顯（980-1052）的《頌古百則》與圓悟克勤（1063-1135）的《碧巖錄》透過對公案本則進行了解釋，又將文本的所指給予某種程度的明確化，進而間接重新建立了知識權威性，接著評註者自身因為「解釋」這個行為進而分享了來自機緣問答作者的知識權威——或可說他們自身也成為了具有著作名義與知識權威象徵性的「作者」的一員——從此角度出發，大慧宗杲（1089-1163）焚毀《碧巖錄》刻版並斥責徒眾將之奉為公案的解答的舉措，或許可以將大慧的立場解讀為一種回到讀者本位與文本意義構成的開放性的希冀。從此面向來看，權威賦予的模式顯然又比福克（T. Griffith Foulk）在“The Form and Function of Koan Literature: A Historical Overview”所提出的情況來得更為複雜，並且可以說禪宗早在十世紀左右就玩起了類似羅蘭·巴特（Roland Barthes）「作者已死」的文本閱讀遊戲，亦有涉及傅柯（Michel Foucault）“What is an Author?”一文所討論的關於「作者」的象徵性所引出的諸多議題。