

牛頭禪與般若空觀的關涉

孫金波

浙江溫州師範學院博士生

提要：本文通過對牛頭初祖法融思想的分析，欲探討牛頭禪與般若空觀特別是僧肇有關思想的關涉。將會發現前者的徹底的空觀、即體即用的方法以及契道的途徑在僧肇那裡都可以找到證據端倪。

關鍵詞：牛頭禪 法融 僧肇 空

印順法師在《中國禪宗史》中說過，中華禪的建立者，是牛頭，是東夏之達摩、法融。雖然有些誇張，但是牛頭禪的獨特性，他的地位卻不容忽視。歷代學者文人對他這一派系的師承有過頗多爭議，但是未了還是要正視他的影響。

牛頭禪的出現與江東地區的風氣有關。這一地區一直盛行清談玄學，佛教般若性空的傳統也一直根深柢固。牛頭禪相傳為法融及其子孫建立。最早記載法融的出現及師承的是唐代李華所撰〈潤州鶴林寺故徑山大師碑銘〉說：「初，達摩祖師傳法，三世至信大師。信門人達者曰融大師，居牛頭山，得自然智慧。信大師就而證之，……由此無上覺路，分為此宗。」（《全唐文》卷三二〇）對此劉禹錫也有記載：「貞觀中，雙峰過江，望牛頭，頓錫曰：此山有道氣，宜有得之者。乃東，果與大師相遇。」（《劉禹錫集》卷四）不管對牛頭一派的爭論如何，但是這一派的存在是毫無疑問的。法融精通中觀三論學說，並且把諸法性空之理貫徹其中。據宗密《禪門師資承襲圖》記載，法融「道性高簡，神慧聰利。先因多年窮究諸部般若之數，已悟諸法本空，迷情妄執」。他的主要思想集中於〈心銘〉、《絕觀論》以及《宗鏡錄》中。牛頭禪法對後來的禪宗特別是曹溪禪影響極其深遠。至石頭希遷以及荆溪湛然發展到了極致。

僧肇被鳩摩羅什稱為「解空第一，肇公其人」（釋慧達《肇論·序》）。由於僧肇入道遙園參與羅什的譯事，同師互有嗟問，提昇了他的理論水平。其實，僧肇自幼喜好老莊思想，對其解脫的方面還有不滿之處。他接觸《維摩詰經》之後，才歡喜頂受找到了自己心中趣向。

長期的思考加之他對經典文本的直接接觸使他迅速的掌握瞭解空的正確思路。

僧肇的主要思想集中在他的幾篇論文及對《維摩詰經》的註釋中。其中〈不真空論〉居於核心地位。他解空的影響及作用正如湯用彤先生的高度評價，他讚僧肇說：「繼承魏晉玄談之極盛之後，契神於有無之間，對於本無論之著無，而示以萬法非無。對於向郭、支遁之著有，而詘之以萬法非有。深識諸法非有非無，乃順第一真諦，而遊於中道矣。」又說其思想具玄者之趣，但又鄙薄老莊，服膺佛乘，幾乎突破了玄學之藩籬。年輕的僧肇真是一個天才又是一個奇才。

在這裡把看似毫不相干的兩個人羅列在一起，是因為經過分析，筆者發現他們的思想雖然不能一一對應，但是在他們的理論中卻有著密切的關涉。試就這個思路來梳理如下。

一

僧肇對般若空觀孤明先發地一番闡述之後，江南地區由三論宗繼續倡導。又加之這裡的地區傳統，魏晉風骨一直浸淫在人們內心。法融〈心銘〉思想和筆法深受〈信心銘〉的影響，而〈信心銘〉作者僧璨和寶月禪師的見解相同，他們都是般若空觀的代表。法融和僧璨都生活在相近的時代和地域，故思想上關涉極深。這只是從細微處發現法融的禪法可能受江南佛法的地區傳統所影響。

二

在法融的〈心銘〉中有：「心性不生，何須知見？本無一法，誰論熏鍊？」側重於諸法自性空、畢竟空來道出自己的禪法基礎。在大乘中觀學派那裡，就一直奉行著「諸法無我，諸行無常，一切皆空」的原則，去認識諸法識實相畢竟空的道理。在同文中還有「往返無端，追尋不見」、「三世無物，無心無佛」、「惺惺了知」、「寂寂明亮」等語。都表明了法性本空的特徵。對於心境的關係上他認為，世界的本來面目是心境俱無。他說：「心處無境，境處無心。將心滅境，彼此由侵。心寂境如，不遣不拘。境隨心滅，心隨境無。」（《景德傳燈錄》卷三十）貫徹的依然是般若性空之理。對於他的道，法融在《絕觀論》中說：「夫大道沖虛幽寂，不可以心會，不可以言宣。」又指出：「夫道者，若一人得之，道即不遍。若眾人得之，道即有窮。若各各有之，道即有數。若總共有之，方便即空。若修行得之，造作非真。若本自有之，萬行虛設。何以故？離一切限量分別故。」（《宗鏡錄》卷九引）這種性空思想在僧肇那裡早已濫觴。在〈不真空論〉文中，對於當時三家解空進行了批評。僧肇認為他們「以去聖久遠，文義多雜，先舊所解，時有乖謬」（《高僧傳》卷六，第二五六頁）。他說：「本無者，……情尚於無多，觸言以賓無者。……此直好無之談者，……豈所謂順通事實，即物之情哉者！」他認為本無宗偏於無，把無視為真無。而中觀所主張的是有非真有、無非真無，有無一如，非有非無。對於即色一宗，僧肇說：「夫言色者，但當色即色，豈待色色而後為色哉！」色雖為假象，但是此假即是色，並非另有色的自性。支遁把色

與空分成兩片，強調的是色之性爲空（色不自色），而承認色爲有（現象界還是存在的不是空的）。此宗未領般若的色與空，假有與性空爲一而不二的道理。對於心無宗，僧肇謂：「心無者，無心於萬物，萬物未嘗無。此得在於神靜，失在於物虛。」即此宗空心不空物，把外色當做實有，無心於萬物，使萬物在心靈中得到虛化，卻未能說明萬物自虛的本原。

僧肇闡述了自己的空。首先，他認爲般若與世俗的認識不同，前者是靠智慧來體現真如本體。曰：「夫至虛無生者，蓋是般若玄鑑之妙趣，有物之宗極者也。」對於這一點只有聖人才能把握。他用名實不當的關係來論證真諦的不可言說。

但是爲了教化的方便不得不說，只好「然不能杜默，聊復厝言以擬之，試論之曰」。然後僧肇論證了諸法非有相非無相的原因：「尋夫不有不無者，豈謂滌除萬物，杜塞視聽，……雖有而無，所謂非有；雖無而有，所謂非無；如此則非無物也，物非真物，物非真物，故於何而可物？」他並不主張脫離萬物，而認爲要獲得真諦，應承認萬物的存在，但是這種存在是一種假象，不是真的。即非無物，故曰非無。物非可物，故曰非有。只有識此非有非無，才算獲得了真諦。爲什麼宇宙萬法是這樣的？僧肇接著回答了這個問題。他引了《中論》的思想，即大乘空宗的緣起性空來解，若有爲真有，則有當常有，而不待因緣而後有，若無爲真無，則應常無，不應待緣滅而後無。然萬物是緣合而生，緣散而滅的，則不是常有，也非常無。物非真有故曰「非有」，有物生起，則曰「非無」。僧肇又曰：「不真空義顯於茲矣。」不真則空，不真則非有非無，無自性，則爲空。此處的空是當體即空，離言掃相。雖然僧肇解空使魏晉玄學發展到了高峰，但是終不能解人生如寄之悲。之後風氣一轉，般若空被佛性妙有所代替。羅什、僧肇弘揚的大乘中觀佛學對後來的中國佛教有巨大影響。對南北朝的「三論宗」的影響，如吉藏對僧肇的評價很高，稱他爲「玄宗之始」。但是再沒有這麼興盛過，直到牛頭法融這裡才又有回聲。

三

僧肇之所以能正確的解空與他對大乘中觀學的深悟。龍樹〈中觀偈頌〉云：「因緣所生法，我說即是空，亦爲是假名，亦是中道義。」在法融的《絕觀論》中也有相似的話語。他說：「虛無爲道本，森羅爲法用。」（見敦煌本《絕觀論》）道即至道，是體悟的對象。《絕觀論》又說：「夫大道沖虛幽寂，不可以心會，不可以言宣。」它離言絕相。道爲體，森羅爲用，即體即用，不一不異。這正是中道法門所要求的一種圓融無礙的精神。〈心銘〉有「覺由不覺，即覺無覺，得失兩邊」、「至理無詮，非解非纏。靈通應物，常在目前。……通達一切，未嘗不遍」。與僧肇的即有即無、體用一如如出一轍。僧肇在論述時間與空間、運動與靜止的辨證關係時更好地運用了這一方法。在〈物不遷論〉中，針對一般人的常識觀點，即認爲運動是有一個主體承擔。他提出了「動靜未始異」、「即動而求靜」的主張。他認爲解決動靜之間的關係應該「必求靜於諸動，故雖動而常靜。不釋動以求靜，故雖靜而不離動」。可見他所主張的動不離靜、靜不離動是一種即體即用的理論。在〈涅槃無名論〉也有體現：

淨名曰：不離煩惱，而得涅槃。天女曰：不出魔界而入佛界。然則玄道在於妙悟，妙悟在於即真。即真即有無齊觀，齊觀則彼已莫二。

表明煩惱與菩提不二，生死即涅槃的思想。在他的《注維摩詰經》對於其中的「直心是菩薩淨土」之句，僧肇曰：「土之淨者必由眾生。眾生之淨，必因眾行，直舉眾生以釋淨土。……夫行淨則眾生淨，眾生淨則佛土淨」（卷一，第二十六頁）在《肇論》卷上云：「道遠乎哉，觸事而真。聖遠乎哉，體之即神。」也即觸事皆是道更沒有別的道求，體悟了就是聖人，更無別處有聖人。以及在此文中對「本無」的解釋都同樣貫徹了中觀的方法，與法融的理論置於一處，讀來真有殊手同弦的感覺。

四

宗密在《禪門師資承襲圖》中把牛頭禪的特色概括為「本來無事為悟，忘情為修」。在《禪源諸詮集都序》中宗密把牛頭禪歸於「泯絕無寄宗」，同時指出該宗「說凡聖等法，皆如夢幻」、「平等法界，無佛無眾生」，倡導「無修不修，無佛不佛」。可以說牛頭禪是對般若空貫徹的最為徹底的。確定了這樣的基調，怎樣悟入呢？在〈心銘〉中，法融以「無心」為起點，強調「無心用功」得入道方法，論證無修無證。其中還有：

去來坐立，一切莫執。

……

性空自離，任運浮沈。

……

菩提本有，不須用守；

煩惱本無，不須用除。

……

迷時捨事，悟罷非異；

本無可取，今何用棄？

謂有魔興，言空象備；

莫滅凡情，唯教息意。

意無心滅，心無行絕；

不用證空，自然明徹。

他對「無心」的解釋包含三個方面：「三世無物，無心無佛」、「一心有滯，諸法不通」，在禪法實踐中採取「無心用功」的方式。（見《景德傳燈錄》卷三十）又見「有心中說無心，是末觀；無心中說無心，是本觀。眾生計有身心，說鏡像破身心。眾生著鏡像，說畢竟空破鏡像。若知鏡像畢竟空，即身心畢竟空。」（見《宗鏡錄》卷四十五引）按照法融的說法，人們只需要「無心」，任性逍遙，自在放達，就可以冥合大道。他反對任何有計較的修行，認為「一心有滯，諸法不通」，應「一切莫作」。由於他確定心是空寂的，則對之的態度是不安為安，在〈心銘〉有「一切莫顧，安心無處」，即無心取捨無處、安心的修行觀。知即無知，無知即知。這種無修之修、無證之證、無知之知，正是僧肇在〈般若無知論〉中發揮的「有所知則有所不知」的無知而知的境界。在文中僧肇引《道行經》中的「般若無所知，無所見」一語，他認為，「……夫有所知，則有所不知。以聖心無知，故無所不知。不知之知，乃曰一切知。」他區別了「聖人之知」和「惑取」之知，得出了「是以聖人以無知之般若，照彼無相之真諦」的著名論斷。在《注維摩詰經》僧肇闡述了「無住」的思想，認為「無住」、「無本」，文殊和師利菩薩都是「從無住本立一切法」。還有「三無求」的思想，即「夫求法者，不著佛求，不著法求，不著眾求」（見《注維摩詰經》卷六，第二頁）。當然僧肇和法融都是重視「二諦」義的，即有對般若智慧的追求，又給出了方便說法。雖然真諦不可言說、大道不可相取，人們可以循方便以契大道。兩人有如此相似之言論、思想，更深層次來講是受莊子的影響。《莊子·大宗師》及《莊子·齊物論》表達了這樣的思想：「道」是無限無形的神秘精神實體，人的感性和理性不可能把握它，只能依靠主觀直覺去把握。世界的根源是絕對虛空。自我如何擺脫外物的束縛，只能與道相合一、與道完全的融合，那時便獲得了絕對自由。可以說禪宗的思想裡洋溢著絕對的自由精神。

僧肇的無知之知、法融的那種無修之修。孕育了後來禪宗的一種自悟自得的境界，即禪宗所說的第三種境界：萬古長空，一朝風月。李澤厚所說的「瞬間永恆的最高境界」，剎那間已成終古。超越了時間與空間，在不知不覺中悟了所悟之事。離開了悟，禪宗也不成爲禪宗（鈴木大拙認為：悟是禪宗存在的價值）。在這時可以體會到「雲在青天水在瓶」、「花枝春滿，天心月圓」的自由境界。一切的「知」、「欲」、「求」都消失、融化了的淡遠心境。

總之，在般若盛行的江南地區出現了以法融爲代表的牛頭禪是一種必然性。禪宗的中國化要經歷這樣一個洗禮的過程。任何一種思想和理路的出現都是有淵源的。獨具特色的牛頭禪給中國禪學注入了新的活力。而在「解空第一」的僧肇那裡早已經奠定了基調。但是牛頭禪的命運也如曇花一現般的輝煌過後而被正統的曹溪禪所代替。畢竟此宗容易發展到極端，

譬如「青青翠竹，無非法身；鬱鬱黃花，無非般若」，以及「呵佛罵祖、毀佛燒像」等等。正如潘桂明在《中國禪宗思想歷程》中對它的評價：「牛頭禪無法擔當禪的中國化的主力，沒有徹底的頓悟體系，無大眾化的充滿生活氣息的實踐。」

【參考文獻】

1. 洪修平，《禪宗思想的形成與發展》（江蘇古籍出版社，二〇〇一年）。
2. 印順，《中國禪宗史》（江西人民出版社，二〇〇〇年）。
3. 潘桂明，《中國禪宗思想歷程》（一九九二年）。
4. 湯用彤，《魏晉玄學論稿》（上海古籍出版社，二〇〇一年）。