

佛性說的中國化問題

吉藏到法融的無情有性說之轉向*

法鼓佛教學院佛教學系碩士生 林悟石

摘要

漢傳佛教之禪宗，向來被視為是佛教中國化的一個代表性指標。而在過去主流的傳統禪宗史觀中，牛頭禪是被視為一個從禪宗正系四祖道信（580-651）分出的旁支。但自胡適、宇井伯壽、關口

*2012/12/11 收稿，2013/3/22 通過審稿。

* 本文大篇幅修改自學士學位的畢業論文，後曾於臺大佛學研究中心與臺大晨曦社主辦之「2012 東亞佛教思想文化學術論文發表會」（2012/12/01）發表。從提筆到停筆，本文得以完成，除得自學校課程與授課老師之指導外，尚有許多老師的不吝指正與提攜。於此，學生首先要感謝果暉法師與果鏡法師，兩位指導老師在百忙之中導引迷津。除了指導老師外，特別感謝鄧偉仁老師的費心教導，還有耿晴老師、陳平坤老師、蔡伯郎老師、龔雋老師亦在論文撰寫過程中提出許多建議，筆者裨益良多。也要感謝惠敏法師、果光法師、方怡蓉老師、莊國彬老師、陳英善老師、黃美英老師、蔡振豐老師與匿名審查老師的指點。亦感恩本文所參考、引用的學術著作之學者，從中獲得的啟發不勝枚舉——正因以前人研究所奠下的輝煌成果，後學才有進一步發揮與詮釋的空間。另致謝 Luke Gibson、楊鎮鴻與其他同學所提供的協助與討論。（以上大名主要先依二眾身份，再以姓氏筆劃來排序。）

最後，還希冀各方學術前輩與先進不吝賜正。

真大與柳田聖山等學者對牛頭禪的重新研究與梳理後，印順法師更提出牛頭開祖法融（594-657）才是中國禪的真正奠立者，是禪宗「中國化」的關鍵，並提及嘉祥吉藏（549-623）學說與牛頭法融的一脈相承，後來不乏學者繼之投入此議題。但以上研究，並未深入探究「吉藏『草木有性』到法融『無情合道』」中的思想學說之變化與轉向，並且多著墨於其中的中國文化所造成的影響，尤其是道家元素，因而忽略了佛教思想內部的變化邏輯。以本文之研究，發現從這段思想史的變遷中，可以指出三論教學之吉藏對於法融之牛頭禪的影響：(1)從「有情成佛」到「無情成佛」的成佛主體之變化，以及(2)教學重心從「哲學主張」到法融著重的「實踐導向」。這個思想脈絡，相對於初祖菩提達摩（5th-6th）到六祖惠能（638-713）的「正面」，可以視為一個禪宗形成的「側面」。並且，在研究取向上，筆者反思佛教中國化研究進路的侷限，並嘗試跳脫以上大多落於佛教中國化的視角與研究觀點的禪宗史建構，重新發掘佛教思想變遷中的內部理路的其他可能性。

關鍵字：無情有佛性、三論教學、初期禪宗、嘉祥吉藏、牛頭法融、佛教中國化

目次

壹、前言

貳、無情有性說的理論與轉變

一、中道佛性：吉藏的無情有性說

二、無心合道：法融的無情有性說

參、佛性說的變遷與禪宗形成的縮影

一、佛性說的議題轉向與成佛主體的變遷

(一) 從一闡提到一切有情

(二) 從有情眾生到無情草木

二、從本體論的擷取到實踐方法的再造

肆、結論

壹、前言

本文以嘉祥吉藏(549-623)與牛頭法融(594-657)¹這對師叔姪²的無情有性說為主題，進一步嘗試從「吉藏到法融的無情有

¹ 以下即簡稱「吉藏」與「法融」。生平略述請詳文末附錄：吉藏與法融生平簡要。

² 吉藏與旻法師(生卒年不詳)同出法朗門下，兩人是師兄弟，故說法融為吉藏之師姪。

而旻法師，為其門下著名弟子之一。印順法師認為，比起吉藏著重論理的義學，旻法師較強調禪習宴坐以慧悟得意。(參釋印順，《中國禪宗史》，臺北：正聞，1992年八版，頁105。(初版：1971年。))

這邊比較重要的問題是：「旻法師」是否就是「明法師」(本文所指涉者為「茅山豐樂寺大明法師」，而非「蘇州永定寺小明法師」)，這點諸家學者曾有不同討論，但大多同意兩者為同一人：

(1) 宇井伯壽根據《弘贊法華傳》卷3〈法融傳〉：「乃依第山豐樂寺大明法師，聽三論及《華嚴》、《小品》、《大集》、《維摩》、《法花》等諸經。」(CBETA, T51, no. 2067, p. 18, c20-21)，主張旻法師即大明法師，並認為「第山」乃「茅山」之誤，而「旻」誤為「旻」而通「明」。(宇井伯壽，《第二禪宗史研究》，東京：岩波，1966年，三刷，頁512-513(一刷：1935年))，湯用彤亦持此說，更甚認為定林寺旻法師(法融另外一位老師)與茅山明法師實為同一人(湯用彤，《漢魏兩晉南北朝佛教史》下冊，臺北：臺灣商務，1998年，臺二版，頁764(初版：1938年))。

(2) 印順法師認為「明」通「冥」、「冥」為「旻」訛字，故兩者實為同一人。(參釋印順，《中國禪宗史》，頁94。)

雖然大多認肯兩者為同一人，但其實不管是否如此，可以確定的是兩者(或一者)皆同善三論教學，法融亦從其座下學習過三論。

性說之轉變」的脈絡之中，發掘三論宗之吉藏對法融的牛頭禪之形成所具有的形塑與影響力，其中的一個關鍵在於法融擷取了吉藏無情有性說中的一部分，並重新建構一個更具「實踐性」與「積極性」的無情有性說，具有「哲學理論→實踐導向」的傾向。因此，與其說是法融對吉藏學說的承繼，不如說是法融的再造與創發。而以上所述及的教學轉向，不但是佛性學說變化的一個趨勢，也是初期禪宗思想的形成——除了四祖道信（580-651）與五祖弘忍（601-674）之東山法門、神秀（606-706）之北宗禪，以及六祖惠能（638-713）之南宗禪等等「正面」或「主流」——的另外一個側面。³

關於牛頭禪與三論教學的聯繫，宇井伯壽《第二禪宗史研究》⁴曾有過詳細的考察，並認為法融的師承與三論宗有很深的關聯性。另一方面，「法融受道信印可並從之得法」的真偽曾在學界對禪宗史的考證上，引起一番討論。⁵爾後，鎌田茂雄則以「無情有性」

³ 在本文的「宗派」或「系」所指涉的並非一種制度化或實體意義上的教派。就像 Sharf 提到，雖然我們無法明確定義或指涉何謂「佛教」，但是因為找不到更好的用詞指涉一般所認知的「佛教」，因此仍必須權宜性的使用這個術語（參 Sharf, Robert H., 2002, *Coming to Terms with Chinese Buddhism: A Reading of The Treasure Store Treatise*, University of Hawai'i Press pp. 16-17）。本文的「三論宗」與「禪宗」等術語亦然。

⁴ 宇井伯壽，《第二禪宗史研究》，頁 511-519。

⁵ 由於參與此討論議題的學者眾多，以下僅簡述三位相對主要的學者：忽滑谷快天承襲禪宗傳統之說（忽滑谷快天，《禪學思想史》上卷，東京：名著刊行

這一思想學說串起三論宗、牛頭宗與茅山派道教三者的關聯性。⁶關口真大《達磨大師の研究》則認為，牛頭宗的禪學思想，開啟了南宗禪的「生活化」傾向，並且牛頭禪與南宗禪有著頻繁的互動，亦有明顯的合流現象。⁷如此一說，指出了牛頭宗一系與禪宗關聯深切。換言之，牛頭禪的存在為南宗禪成立不可漠視的一環。

會，1969年，頁368。（初版：1923年。），與鈴木大拙皆認為法融之法確實是承自道信。而鈴木氏在其著作《禪思想史研究第三》中，更認為法融禪法的消極面是因尚未受到道信授法指正的緣故（該著作收錄於鈴木大拙，《鈴木大拙全集》第三卷，東京：岩波，1963年，頁102）。而胡適則認為，法融受法於道信是牛頭宗後人強加的附會之說（胡適著，《胡適禪學案》，柳田聖山編，臺北：正中書局，1990年二版（1975年初版），頁154、180、623-624）。之後的學者也大多認可胡適之說，如關口真大，《達磨大師の研究》，東京：春秋社，1969年，頁150-151。

雖然筆者並不欲詳加討論此事之真偽，但是用歷史的宏觀角度而言，禪宗後人並無忽視尊法融為開祖的牛頭一系，更正視了其於禪宗傳承上扮演了一個具有份量的角色，如圭峰宗密（780-841）即是顯例（《中華傳心地禪門師資承襲圖》卷1：「牛頭宗者，從四祖下傍出……（法融）後遂於牛頭山別建一宗……」（CBETA, X63, no. 1225, p. 31, a17-23 // Z 2:15, p. 433, c14-d2 // R110, p. 866, a14-b2），並且將牛頭宗與石頭宗同列為「泯絕無寄」（《禪源諸詮集都序》卷1：「二、泯絕無寄宗者……石頭、牛頭，下至徑山……」（CBETA, T48, no. 2015, p. 402, c3-10））。

⁶ 鎌田茂雄，〈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》第二十六號，東京：駒沢大学仏教学部，1968年，頁79-89。

⁷ 關口真大，《達磨大師の研究》，頁172-185。

John R. McRae 也認為必須要將北宗禪、南宗禪與牛頭禪三系擺在同一平台審視，⁸更進一步指出牛頭宗對於神會後的禪宗有著顯著的影響。⁹

在三論宗、牛頭禪與南宗禪在社會史與思想史的關係明朗化的同時，牛頭禪與「道家文化」的關涉亦被逐漸重視。後來，印順法師提出極具張力的結論：牛頭禪才是中華禪的真正創建者，是印度禪中國化的核心人物，是玄學化、莊子化的。¹⁰因此，「中華禪」不僅僅是一種佛教的中國化，背後表徵的更是「佛教道家化」。後繼亦有不少學者做出相關研究，幾乎已成為一個經典敘事。像伊藤隆壽《中国仏教の批判的研究》即致力於發掘漢傳佛教中的中國文化元素，提出：《絕觀論》認為「大道」存在於世間萬物之中，並主張藉由「大道」與「自我」的合一來達到「合道」的理想，即是與大道的「一體化」。並認為這樣的觀念，揉合了相當多的道家思想，尤其是莊子提出的「無所不在的道」——亦即「無情合道」與道家的「道的遍在性」非常類同。¹¹除了印順法師的「玄學化」，歐崇敬更直接以「莊子禪法」來定位法

⁸ McRae, John R., 2004, *Seeing Through Zen: Encounter, Transformation, and Genealogy in Chinese Chan Buddhism*, University of California Press, p.14 and 18.

⁹ 同上註，pp. 58-65.

¹⁰ 釋印順，《中國禪宗史》，頁 128。

¹¹ 參伊藤隆壽，《中国仏教の批判的研究》，東京：大藏，1992年，頁 345-346。

融之牛頭禪。¹²

上述學者所提出的觀點，很明顯的有著「法融以『道』與『佛性』的遍在性來解釋『無情為何有佛性』」的詮釋傾向，並且認為「無情有性」的說法是承自天台宗或三論宗，更認為道的「遍在性」是受到道家思想影響的表現之一。這些學者的切入點旨在討論整個禪宗由達摩禪至惠能禪的演變過程（或說：如來禪到祖師禪，或是：印度禪到中國禪），而推論在這個過程中牛頭宗佔有舉足輕重的地位。

於是，這些研究往往以受到道家、玄學的本體化的「道」之影響，而做出一面倒向「中國化」的單向解讀。¹³尤其是對法融的解讀，大多學者基於對牛頭宗「揉雜了三論宗、佛性論與道家思想（玄學）等學說」的理解，而提出法融、甚至整個牛頭禪在禪宗、整個漢傳佛教的定位與歷史意義，而其背後要處理的一個學術界廣為討論的問題即是「禪宗的中國化元素」，或說把禪宗視為「佛教中國化」的成果。但是這個脈絡是否能用其他的角度

¹² 歐崇敬，〈禪宗哲學的創造轉化——從牛頭到趙州〉，《第三屆中國文哲之當代詮釋學術研討會會前論文集》，臺北：臺北大學中國語文學系，2007年，頁 55-56。

¹³ 當然，對 Sharf 而言，根本沒有「佛教中國化」的過程，而是徹頭到尾就只是一個印度佛教元素被中國文化擷取而產生的「中國佛教」的發展與流變（參 Sharf, Robert H., *Coming to Terms with Chinese Buddhism*, p. 2）-總之，撇開「中國化」的問題，於此脈絡中，吾人能明顯地看出中國文化與佛教文化相互影響的影跡。

來看?本文在解析與考源吉藏、法融的理論來源與聯繫後,於此推論出一個可能的「非中國化」的解讀方式。筆者嘗試建構此「非佛教中國化」的角度,並非為了駁斥佛教中國化的可能性及其相關成果,亦不欲爭辯其中老莊哲學影響之有無,或是溯源印度佛教本身以作為漢傳佛教的「非中國化」論駁,¹⁴而是站在一個多元詮釋與解讀的價值,並且反思這樣的前理解與預設所造成的佛教思想內部變化的忽略。

貳、無情有性說的理論與轉變

所謂無情有性,即「無情」具有「佛性」。雖說《小品般若》已有類似「無情成佛」的概念,¹⁵不過《小品般若》不太涉及「佛性」問題。再者,吉藏前未有依此段經文展開系統性的無情成佛說者,因此以目前可考之文獻,若追溯漢傳佛教中(甚或整個佛

¹⁴ 對此,高崎直道即以「無情說法」為主題,追溯印度佛教中該學說的思想來源(高崎直道,《無情說法考》,《印度學佛教学研究》四十七卷第一號,東京:日本印度學佛教学會,1998年,頁1-11),筆者認為此類研究即可視為一例。

¹⁵ 《小品般若波羅蜜經》卷1〈1 初品〉:「須菩提白佛言:『世尊!若有問:『幻人學薩婆若,當成就薩婆若不?』世尊!我當云何?』答:『須菩提!我還問汝,隨意答。於意云何?幻異色,色異幻,幻異受、想、行、識耶?』須菩提言:『幻不異色,色不異幻;幻即是色,色即是幻。幻不異受、想、行、識,識不異幻;幻即是識,識即是幻。』」(CBETA, T08, no. 227, p. 538, b23-29)

教)較有系統的「無情有性」之首倡者,仍可說是吉藏。¹⁶這可說是一個在漢傳佛教系統中獨創發展出來的議題。而延續著竺道生(約355-434)以來的涅槃學與佛性說之討論,吉藏其主張可以「中道即是佛性」¹⁷來概括之。實因吉藏認為佛性、法性、中道、第一義空所指涉者皆同,¹⁸而據此延伸出了「無情眾生有佛

¹⁶ 均正(生卒年不詳,約與吉藏同時期)亦有「無情有性」之說(《大乘四論玄義》卷8(CBETA, X46, no. 784, p. 612, b20-p. 614, a20 // Z 1:74, p. 57, c14-p. 59, b8 // R74, p. 114, a14-p. 117, b8)。然而,均正與吉藏誰先誰後,實難斷定。以目前文獻資料顯示,非吉藏為首倡,即均正為第一。

¹⁷ 吉藏的中道佛性說,參:

- (1) 廖明活,《嘉祥吉藏學說》,臺北:臺灣學生書局,1985年,頁233-240。
- (2) 楊惠南,《吉藏》,臺北:東大圖書出版社,2012年二版(1989年初版),頁230-241。
- (3) 陳世賢,〈吉藏對三論學之轉化——以吉藏之佛性思想為中心〉,《正觀雜誌》第五期,南投:正觀,1998年,頁59-84。

¹⁸ 《大乘玄論》卷3:「第一義空,名為佛性,不見空與不空、不見智與不智、無常無斷,名為中道。只以此為中道佛性也。」(CBETA, T45, no. 1853, p. 37, b24-26)

又《大乘玄論》卷3:「《(涅槃)經》中有明:佛性、法性、真如、實際等,並是佛性之異名。何以知之?《涅槃經》自說佛性有種種名,於一佛性,亦名法性、涅槃,亦名般若一乘,亦名首楞嚴三昧、師子吼三昧。故知:大聖隨緣善巧,於諸經中說名不同,故於《涅槃經》中名為佛性;則於《華嚴》名為法界;於《勝鬘》中名為如來藏自性清淨心;《楞伽》名為八識;《首楞嚴經》名首楞嚴三昧;《法華》名為一道一乘;《大品》名為般若法性;《維摩》名為無住實際。如是等名,皆是佛性之異名。」(CBETA, T45, no. 1853, p.

性」的論說。之後法融進一步發展，不但認同無情有佛性，更提出「草木已成佛」的主張。

對此，本章將個別討論吉藏與法融之無情有性說之研究文獻，即《大乘玄論》¹⁹與《絕觀論》²⁰。不過，基於柳田聖山所提出的

41, c14-23)

¹⁹ 《大乘玄論》是吉藏相當著名的佛教思想論著，共五卷，又名《大乘玄義》、《大乘玄章》等。概略而言，本論著中主要以般若空觀、無所得等三論教學為立場與標準，來評判與詮解當時主要的佛教思想議題（如二諦說、佛性說、一乘說、涅槃說等等），並以(1)二諦義、(2)八不義、(3)佛性義、(4)一乘義、(5)涅槃義、(6)二智義、(7)教義、(8)論義等八科為綱目。而吉藏又將〈佛性義〉的內容細分為十個子題：一、大意門；二、明異釋門；三、尋經門；四、簡正因門；五、釋名門；六、本有始有門；七、內外有無門；八、見性門；九、會教門；十、料簡門。¹⁹從這邊已經可以看出吉藏詮釋「佛性義」的簡要大綱，與草木有性相關的則是一千六百字餘的「內外有無門第七」。在這章節主題是討論理內有佛性，抑或理外有佛性的問題，並論及草木有無佛性，也是本議題最重要的一段研究文獻。

²⁰ 《絕觀論》原本托名為菩提達摩之著作（《達摩和尚絕觀論》）。最早由日本學者久野芳隆〈牛頭法融に及ぼせる三論宗の影響——敦煌出土本を中心として〉（1939），藉由對三種版本的《絕觀論》之校訂而提出該論為牛頭法融之著作。之後關口真大〈絕觀論(敦煌出土)撰者考〉（1940）繼承其說，並做出進一步的考訂，並發表〈達摩和尚絕觀論(敦煌出土)は牛頭法融の撰述たるを論ず〉（1957）一文，論定《絕觀論》為法融的著作（轉引自柳田聖山，〈絕觀論とその時代——敦煌の禪文獻〉，《東方學報》52號，京都：京都大學人文科學研究所，1980年，頁369）。爾後，柳田氏亦對六版《絕觀論》進行

「禪宗史書的編纂」之角度出發，就算法融確有《絕觀論》著作傳世，卻實在難保各版本間究竟受到多少的修改與再編輯。於是「作者考訂」這種直接關乎「歷史事實」的問題，因其吊詭的後現代性質，筆者寧願採取更開放的態度：將《絕觀論》視為牛頭宗系的著作，而不一定是法融的親著。而，由以上的問題繼續延伸，在吉藏的作品方面，或許也有這種「作者」(author)與「撰者」(writer)不見得同人的現象，或是後世經過編修的問題。但，從三論宗的急速沒落，以及三論宗內部不如禪宗那般多元的門派林立的這兩點而言，這方面應無太大問題。再者，從思想脈絡上看來（詳後文），就算《大乘玄論》非吉藏所著（或經過大幅改動），《大乘玄論》也與牛頭宗系的《絕觀論》有著密不可分的關聯性，並不會全盤推翻本文所構構的思想史脈絡。

當然，精確的說，所謂「從吉藏到法融的無情有性說」，應該寫為「從《大乘玄論》到《絕觀論》的無情有性說」。然而，在此筆者雖某種程度的暫將《大乘玄論》視為吉藏所撰、將《絕觀論》視為法融所撰，不過筆者重視的是並非是針對作者本身，而是文本與思想脈絡的聯繫，以及「敘事與文本中『形象的』吉藏與法融」。故此，儘管本文仍以「吉藏於《大乘玄論》說……」

考察，並判別六版間的流變（參〈絕觀論とその時代〉一文）。

總之，本文採收於藍吉富主編之《禪宗全書》36冊·語錄部（一）之《絕觀論》，為日本花園大學禪文化研究所中國禪錄研究班所編集。此版本是以積翠軒本為底本，參考其他五種寫本（巴黎國立圖書館所藏的四種寫本與北京本）所編，為一有較高精確度、多本比較的本。

或「法融於《絕觀論》說……」的形式寫作，但這裡的人名，筆者採的已是一種「被形塑的作者」，亦即「文本中的作者」而非真正的作者，於是是否為真作已非關鍵重要之事。又，若兩部著作皆非原版或為托名之作，反倒更看能出牛頭宗系於追尋其祖源時，面對三論教學巨擘之吉藏以及托名為牛頭初祖的法融，其態度為何，亦即 McRae 所表達的「它不是真的，因此更加重要」。²¹換言之，史籍文本的研究價值並不在於所述是否真為史實。

一、中道佛性：吉藏的無情有性說

概論而言，「佛性」是能成佛的主要原因，再稍精確的講，即「正因佛性」。²²接著，「無情有性」即是主張草木、岩石等「無

²¹ McRae, John R., *Seeing Through Zen*, p. xix and 8.

²² 正因佛性，就《大般涅槃經》的說法為：

- (1) 「能生法者，是名生因。」(《大般涅槃經》卷 28 〈11 師子吼菩薩品〉(CBETA, T12, no. 374, p. 530, a17-18))
- (2) 「因有二種：一者，正因；二者，緣因。正因者，如乳生酪；緣因者，如醪煖等，從乳生故，故言乳中而有酪性。」(同上，(CBETA, T12, no. 374, p. 530, b26-29))

因《大般涅槃經》提及生因後，隨即說明正因，其意義亦極為接近，故筆者以為楊惠南以文章的前後脈絡來推定《大般涅槃經》認為「正因即生因」是合理的。(參楊惠南，《吉藏》，頁 235-236，註 28。)

另外，陳英善亦持相同看法，認為在此處的正因與生因，意義上應是相同的。(參陳英善，《天台緣起中道實相論》，臺北：東初，1995 年，頁 330-331。)

又：「正因佛性是指眾生本具之成佛的內在因子；緣因與了因佛性則是能把成佛因子開顯出來而究竟解脫的各種善行或智慧。」(見同書，頁 63 註 32)

情」之物也有著「佛性」。關於這議題的提出，主要圍繞著「草木為何具有佛性」——無情之物是否也有著「佛性」？又為何具有「佛性」？——的議題展開。吉藏的無情有性說即是處理此問題。

首先，吉藏主張「草木亦具佛性」的論據主要有二：一是「諸法具足菩提」，二是「唯識無外境」，並援引許多不同系統的經典為證，以構築學說的地基。就筆者對文本的判析，吉藏認為「一切諸法無非是菩提」故「一切諸法皆是佛性」：

《華嚴》明：善財童子見彌勒樓觀，即得無量法門，豈非是觀物見性即得無量三昧？²³又《大集經》云：「諸佛菩薩，觀一切諸法，無非是菩提。」²⁴此明：迷佛性故為生死，萬法悟即是菩提。故肇法師云：「道遠乎哉？即物而真。聖遠乎哉？悟即是神也。」²⁵若一切諸法無非是菩提，何容不得無非是佛性？又《涅槃》云：「一切諸法中，悉有

²³ 考其典故，應是引自《大方廣佛華嚴經》卷 59 〈34 入法界品〉(CBETA, T09, no. 278, p. 780, b10-p. 781, a23)。

²⁴ 考其引文，應是引自《大方等大集經》卷 9：「舍利弗！如耆婆醫王常作是言：『天下所有，無非是藥。』菩薩亦爾，說一切法無非菩提。」(CBETA, T13, no. 397, p. 54, c28-p. 55, a1)

²⁵ 考其引文，應是引自《肇論》卷 1 〈不真空論〉：「道遠乎哉？觸事而真。聖遠乎哉？體之即神。」(CBETA, T45, no. 1858, p. 153, a4-5)。

安樂性。」²⁶亦是經文。²⁷

從這段論述中，吉藏以《華嚴經》、《大集經》與《大般涅槃經》為經證，以「觀物見性」、「一切諸法皆是菩提」與僧肇的「即物而真」理論，從事物的現象層面進一步推出菩提在於一切法中。接著，吉藏認為佛性即是菩提、實相、中道，²⁸則一切法亦具足佛性，而一切法包括無情之物。這樣看來，吉藏以中道佛性的遍在性（包涵有情與無情）詮解了草木具有佛性的理論。實則，吉藏既然視中道（一切法之共性，亦即空性）為佛性，就此立場而言，則一切法自然具有佛性，從此亦可理解吉藏的無情有性說，是因其佛性的定義（正因佛性＝中道＝空性）所推出的必然結果。

接著，吉藏不僅是用上述之理論來支持無情有性之主張，更提出了「理內有佛性」、「依、正不二」的論據以為證：

《唯識論》云：「唯識無境界」，²⁹明：山河草木皆是心想，

²⁶ 考其引文，應是引自《大般涅槃經》卷3〈1 壽命品〉：「一切諸法中，悉有安樂性。」(CBETA, T12, no. 374, p. 380, a25-26)。

²⁷ 《大乘玄論》卷3 (CBETA, T45, no. 1853, p. 40, c4-11)。

²⁸ 吉藏提到「若一切諸法無非是菩提，何容不得無非是佛性」，再加上前後文脈，筆者以為，吉藏於文脈中應是將「菩提」視為與「真理」同義，與「佛性」、「空性」等皆同。至於「菩提」於此處是否有「智慧」的「能知」之意，尚須進一步探研，但限於篇幅與範疇，本文暫且不論。其他部份同註18。

²⁹ 考其引文，應是引自《唯識論》卷1：「唯識無境界……」(CBETA, T31, no. 1588,

心外無別法。此明：理內一切諸法依、正不二。以依、正不二故，眾生有佛性，則草木有佛性。以此義故，不但眾生有佛性，草木亦有佛性也。若悟諸法平等，不見依、正二相，故理實無有成不成相。無不成故，假言成佛。以此義故，若眾生成佛時，一切草木亦得成佛。故《(維摩詰)經》云：一切諸法皆如也，至於彌勒亦如也。若彌勒得菩提，一切眾生皆亦應得。³⁰此明：以眾生、彌勒一如無二故，若彌勒得菩提，一切眾生皆亦應得。眾生既爾，草木亦然。³¹

關於這段論述，學界解釋不一：一、理即「唯識之『理』」，即是山河草木皆存於有情眾生的心識之內，故依、正實際上沒有分別，因而有情眾生（正）既有佛性，心識內的無情草木（依）亦有佛性；³²二、理為「諸法皆空」³³之理，以一切法空的理內之境而言，

p. 63, c27)。

³⁰ 考其引文，應是引自《維摩詰所說經》卷1〈4 菩薩品〉：「一切眾生皆如也、一切法亦如也、眾聖賢亦如也、至於彌勒亦如也。若彌勒得受記者，一切眾生亦應受記。」(CBETA, T14, no. 475, p. 542, b12-14)。

另外，從吉藏有對《維摩詰經》注過疏，即《淨名玄論》(T38, no.1780)與《維摩經義疏》(T38, no.1781)。

³¹ 《大乘玄論》卷3 (CBETA, T45, no. 1853, p. 40, c11-22)

³² 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：

(1) 鎌田茂雄，〈三論宗・牛頭禪・道教を結ぶ思想の系譜〉，頁82。

依正是沒有分別的。由此看來，吉藏是藉由「唯識之理」來推得「依正不二」，或是「諸法皆空」推出「一切法同」。雖有二解，但結論皆是「有情、無情俱有佛性或俱無佛性」，並不影響本文的論述。而「有情、無情俱有佛性或俱無佛性」這點在後文中更明確的主張：「觀心望之，草木、眾生豈復有異？有則俱有，無則俱無；亦有亦無，非有非無。此之四句皆悉並聽，觀心也。」³⁴因此可說吉藏強調草木等「無情」與一般眾生等「有情」是相同的，進而主張「若有情有佛性，則無情亦有佛性」，更以此主張論證「無情有佛性」。可見，吉藏以統一依、正二報，來推得正報既有佛性則依報亦有佛性，比起前段論述由本（佛性）而末（一切法），後段論述則由末（依、正亦即一切法）而本（佛性），以雙向論證來闡述無情有性之合理性。

(2) 楊惠南，《吉藏》，頁 252-253。

(3) 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。

(4) 奧野光賢，〈吉藏と草木成仏説〉，《駒沢短期大学研究紀要》第二十七號，東京：駒沢短期大学，1999 年，頁 13。

³³ 廖明活根據吉藏所言的「若言一切諸法有生滅者，皆是理外，悉屬外道；若一切諸法無生滅者，皆是理內，則屬內道。故今明：發心悟不生不滅，如般若中所辨，名為內道也。」（《大乘玄論》卷 3 (CBETA, T45, no. 1853, p. 40, b5-8)）而認為，吉藏的「理內」是指「諸法皆空，而無生滅」，反之為「理外」。（參廖明活，《嘉祥吉藏學說》，頁 263。）

³⁴ 《大乘玄論》卷 3 (CBETA, T45, no. 1853, p. 41, a27-b1)

不過，誠如楊惠南的研究指出，吉藏對於佛性有無之辯證與理論，是相當繁瑣的，並且反覆切換不同角度論辯之，最終推出不同立場則有不同說法的「佛性不定有無」（不主張佛性定有或定無）之結論。³⁵從這裡可以進一步剖析吉藏的無情有性說，除了可以「有無佛性」與「可否成佛」切割成兩大問題，亦可從「本體論」（ontology）主張與「知識論」（epistemology）論述分類為兩種層面：若從吉藏討論佛性為有或無的立場而言，這是本體論層面。³⁶但從吉藏最後主張佛性的或有或無，在乎吾人如何審視佛性的這個層面上，則是一種知識論上的面向。³⁷

總之，吉藏將「不見空與不空」的「空、有雙遣」之第一義

³⁵ 楊惠南也提到，吉藏以「唯識理」的層次中，通論而言無情是具有佛性的。然而，在「修證理（中道佛性之理）」的層次上，無情眾生因無「修證」可言，故無所謂有無佛性（參楊惠南，《吉藏》，頁 251-255）。關於其中交相辯證的過程與細節，非本文之重心，故於此僅於「此層面」上討論吉藏的無情有性說。關於吉藏更完整的佛性有無之辯證討論，亦參釋恆清，〈草木有性與深層生態學〉，頁 20。

³⁶ 另一方面，陳世賢將吉藏的中道佛性說定位為對「第一因」的討論（陳世賢，〈吉藏對三論學之轉化〉，頁 76），從這個角度而言，也可以說是本體論的討論。

³⁷ 當然，就嚴格意義上而言，西方哲學與佛教思想兩個傳統的術語有其背景與脈絡，並不能直接類比，更不能直接等同。不過，西哲的某方面與吉藏的關注——本體論層面是討論事物的終極存在或屬性，認識論層面是思考如何認知，又是以何立場認知識或現象——其實是相似或共通的，因此在未將兩者劃上等號的前提下，具有其可比性，也不失為一種跨傳統的對話。

空，視為中道佛性，³⁸故佛性（第一義空）為一切法之共性（空性、實相）；後者是由於依、正之一同，進而有、無情之不二，故有情具佛性，則無情亦具佛性。此兩者，即為吉藏無情有性說的主要根據。而吉藏將佛性視為空性，這也是其「中道佛性說」的一致主張。

二、無心合道：法融的無情有性說

在《絕觀論》中的無情有性說，最具代表性的一段文字即是「草木無情，本來合道，理無我故」，³⁹亦最提綱挈領。雖說法融論及無情有性之議題篇幅甚少，但從無情有性說則可窺見法融主要的禪學理論——無心合道；換言之，法融無情有性的理論，是奠基在無心合道的基礎上的。以下即從法融無心合道的理論框架中，去詮解法融的無情有性說。

第一步，即是釐清法融所指涉的「道」究竟為何。實則，《絕

³⁸ 《大乘玄論》卷3：「第一義空名為佛性，不見空與不空、不見智與不智、無常無斷，名為中道。只以此為中道佛性也。」(CBETA, T45, no. 1853, p. 37, b24-26)，意指不執空，亦不執不空，空有兩邊皆捨。另參釋恆清，《〈大般涅槃經〉的佛性論》，《佛學研究中心學報》第一期，臺北：臺大佛學研究中心，1996年，頁74-75。

當然，關於吉藏是否「捨兩邊」後，是否「取中間」而形成一種正反合式的、黑格爾式的辯證法，這點非本文的討論範疇。（楊惠南即認為吉藏為如此，參《吉藏》，頁188。）

³⁹ 法融，《絕觀論》，收於藍吉富主編，《禪宗全書》36冊·語錄部（一），臺北：文殊文化，1988年，頁91。

觀論》通篇並未明言「道＝佛性」，但是法融所謂的道，是遍於一切法中，又是凡、聖皆有。⁴⁰並且認為道（佛性）即是實相，而「夫言實相者，即是空無相也」，⁴¹因此不解「道」者，只是於空中執有，解空則成聖，不解則凡夫：

問曰：「若實空者，一切眾生即不修道。何以故？自然性是故。」答曰：「一切眾生若解空理，實亦不假修道，只為於空不空，生於有感。」⁴²

再者，比較吉藏，法融更明顯的運用體用論式⁴³的方式來詮釋「道」

⁴⁰ 「凡夫有漏之業，聖人無漏之業，彼雖勝、劣有殊，由未是自然之道。」見法融，《絕觀論》，頁90。

⁴¹ 與上註同頁。

⁴² 同上註，頁92。

⁴³ 關於體用論或本體論，筆者並不欲於本文討論。謹列幾位代表性的學者的詮釋：

- (1) 印順法師認為：法融的「無情合道」即是：道本，宇宙論之本體。而道無所不遍，亦遍於草木等無情物中，而無情之所以「有性」（有佛性）是因為無情「合道」（合乎道），無情之所以「合道」是因為「無心則無情」，而「無心則合道」。接著印順法師提出牛頭禪這一「無情說法」是承自三論與天台兩宗。（參釋印順，《中國禪宗史》，頁121-124。）
- (2) 方立天亦認為：法融從「道即宇宙之本質」而把佛性視為宇宙本體論的根據，是一結合宇宙論與心性論的觀點，而從這個立場出發，也消弭了所謂有、無情的分別，進而推論出「無情有性」。（參方立天，《中國佛教哲學要義》上卷，北京：中國人民大學，2002年，頁394。）

之性質，即是所謂的「虛空為道本，森羅為法用」。⁴⁴從以上所述，不難理解法融之「道」所意指的即是空性。並且，此空性不是「一切法之共性」，就是「一切法之本體」。不管為何，此「道」皆是指涉所謂的「究竟」、「實相」與「真實」。

於法融的「道=實相=真實」的邏輯上，法融主張：

緣門問曰：「道者，為獨在於形靈之中耶？亦在於草木之中耶？」入理曰：「道無所不遍也。」⁴⁵

接著又寫道：

問曰：「若草木久來合道，經中何故不記草木成佛，偏記人也？」答曰：「非獨記人，亦記草木。《（華嚴）經》云：『於一微塵中，具含一切法。』⁴⁶又《（維摩詰經）》云：『一切法亦如也，一切眾生亦如也』⁴⁷，如無二、無差別。」⁴⁸

由此可見，法融的無情有性說與吉藏無情有性說的論據幾乎完全相同，皆是以「一切法具足實相」與「一切法與眾生不二」為立足點。故此，既云草木「合道」而可成佛，法融之道為可謂為成

⁴⁴ 法融，《絕觀論》，頁 87。

⁴⁵ 同上註，頁 91。

⁴⁶ 考其引文，應是引自《大方廣佛華嚴經》卷 6〈2 如來現相品〉：「一一微塵中，能證一切法。」(CBETA, T10, no. 279, p. 31, b9-10)。

⁴⁷ 同註 30。

⁴⁸ 同註 45。

佛之正因，即是佛性。這以空性做為佛性的觀點，即是以空性為成佛的正因，並以空性涵攝萬法而推出草木有性，與吉藏並無多少差別。再者，法融與吉藏同樣引了《維摩詰經》的「一切眾生皆如也，一切法亦如也……一切眾生亦應受記」以為經證，而「於一微塵中，具含一切法」亦是引自《華嚴經》。筆者以為法融這段論述，從採取相同之經證及非常近似的立足點而言，與吉藏之論述間具有非常高的關聯性，更甚是相同性。而這樣的關聯性，更表現出法融無情有性說應是源於吉藏的創發。亦可說，就本體論層面而言，法融無情有性說幾乎與吉藏完全相同。

另一方面，雖鎌田氏指出吉藏的無情有性說中的「觀心」，與其「觀心立場之重視」是吉藏草木有性說的一個重要根據與立場，並認為是一個「實踐之側面」。⁴⁹但考察吉藏的論述：

觀心望之，草木、眾生豈復有異？有則俱有，無則俱無；亦有亦無，非有非無。此之四句皆悉並聽，觀心也。⁵⁰

就前後文之脈絡看來，顯然非「從觀心之實踐以證佛性」。換言之，這並不是一種修行方法或實踐理論，⁵¹而是種「境界」的意

⁴⁹ 參鎌田茂雄，〈三論宗・牛頭禪・道教を結ぶ思想の系譜〉，頁 82-83。

⁵⁰ 同註 34。

⁵¹ 中嶋隆藏亦指出，吉藏的「觀心」，實為一種「觀中道的多樣性」之表現，亦傾向將「觀心」解讀為一種「立場」或「境界」，而非修行上的操作方法。（參中嶋隆藏，〈吉藏教学に於ける「觀心」について〉，《平井俊榮博士古稀紀念論集：三論教学と仏教諸思想》，東京：春秋社，2000年，頁 202-205）。

含。此處是將「觀心」作為視「草木、眾生無異」的標準與立場。吉藏此處以強調不落兩邊的「四句」來闡釋「觀心」，即說明了這點。⁵²而法融的「觀心法門」⁵³是一種物、我俱泯的無觀（無主

⁵² 吉藏基於龍樹既有的四句（*catuskoṭika*，《中論》卷3：「一切實、非實，亦實亦非實，非實非非實，是名諸佛法。」）（CBETA, T30, no. 1564, p. 24, a5-6），而提出了複四句、重複四句、豎深四句的理論（詳《維摩經義疏》卷1（CBETA, T38, no. 1781, p. 913, a8-16）），並把龍樹的四句謂為「單四句」，將四種四句的關係以層層的否定貫串起來，形成四重的四句理論。在楊惠南的詮釋中，四重四句之說是為了否定「否定每重四句後所產生的一種『究竟』」而制定，試圖避免否定四句後誤認有一超越四句的「真理」（關於吉藏的四重四句的詳細解讀，參楊惠南，《吉藏》，115-130）。總之，四句關涉到吉藏對真理的認識方法；換言之即是與吉藏的真理觀與認識論息息相關。

⁵³ 根據關口氏之研究，牛頭宗與禪宗有正式互動與關係者，要到牛頭禪第四代之金陵法持（635-702）（關口真大，《禪宗思想史》，東京：山喜房佛書林，1966年，頁245-246）。若再考慮到法融師承三論學統，牛頭法融的「觀心」法門是受到禪宗初至四祖影響的可能性不高。不過，若將《絕觀論》視為「牛頭宗系」的作品，則必須比較法融時期，禪宗四祖道信的「觀心法門」。但道信雖有「心性寂滅」的一面，另一面卻又強調「守一不移」（參楊維中，〈論禪宗心性論的發展〉，《漢學研究》第十九卷·第二期，臺北：漢學研究中心，2001年，頁142-144），而非《絕觀論》單方面的主張「絕觀忘守」，具有相當之差異。田中良昭的兩篇論文更明確的將四祖道信、五祖弘忍一系歸類於「守心·觀心」的系統（田中良昭，〈初期禪宗における守心·觀心の系譜〉，《壬生台舜博士頌壽記念：仏教の歴史と思想》，東京：大藏，1985年，頁479-494），而將《絕觀論》歸於「絕觀·無心·無念」一脈（田中良昭，〈初期禪宗における絶観·無心·無念の系譜〉，《平井俊榮博士古稀記念論集：

觀者）之觀無（無受觀者）——目前還不能斷定就學理面是否與吉藏有所相通——則建立了吉藏於此處並未提到的一種「觀」的方法。如此以無心為目標的禪修實踐理論：有念、有心→無念、

三論教学と仏教諸思想》，東京：春秋社，2000年，頁387-409）。當然，道信與法融的差異，亦有可能是牛頭宗系對當時禪宗東山法門系之「觀心」的轉化，或分庭以抗的一種策略，這仍待進一步的探究，然考量本文範圍，先暫且不論。

另一方面，雖然McRae再再強調於禪修方法上，牛頭禪與南宗禪之間，實際沒有非常大的差異性，反而有很高的相似性。而牛頭宗之所以會獨立為宗，主要是出於自我的宗派認同（McRae, John R., 1983, "The Ox-Head School of Chinese Ch'an Buddhism: From Early Ch'an to the Golden Age," Gimello, Robert M. and Gregory, Peter N. ed, *Studies in Ch'an and Hua-yen*. Honolulu: University of Hawai'i Press, pp. 206-207, 233）。然而，回歸到東山法門的道信與牛頭宗正式為宗前的法融之間，從教學方法上的比較可知，法融並不知道信具有「守一不移」與「心性寂滅」的兩種面相（當然這可能是意指修行次第上的階段不同），而是從方便到究竟皆是「絕觀忘守」的統一主張。而且吾人無法否認的是，牛頭禪的初祖法融，其思想根源與師承傳統，明顯的非禪宗系統，而是三論宗——McRae所稱的「南中國的中觀學派」。而六代間的傳承問題，關口氏也早已指出，牛頭宗初到六祖間的傳承關係，其實是非常模糊的（關口真大，《達磨の研究》，東京：岩波，1967年，頁329），所以牛頭禪與南宗禪間的交涉，主要是出於法融後的傳承。

回過頭來，其實牛頭宗與南宗之間的異同，其實並沒有多大影響。因為至少就「無情有性」以及「觀物見性」的思想脈絡來看，吉藏到法融的脈絡是很明顯的——如果以解構式的思考逆推，也可以說「將法融的思想與吉藏的連接上」的這種敘事，足以顯露出牛頭宗人對於自我祖統的一種追尋與認同。

無心→合道的修行方向，開闢了一條更為具體以通往「合道」的實踐理論。⁵⁴而吉藏與法融的「觀心」之差異，背後更凸顯了兩者在「理論面」與「實踐面」的著重不同，也可以視為法融的再創造。因此，若以吉藏的「觀心」做為「實踐之側面」，或是以法融的無念、無心——觀心之有無——來連結吉藏與法融，鎌田氏如此的觀點顯然是有些問題的。

從其「實踐面」的角度著手，「牛頭禪」之法融的論述重心並不僅在於解釋無情有性的原因，也不在於強調無情有性的合理性。法融揚棄了吉藏提出的無情有性說，進一步提出了：「有念即有心，有心即乖道；無念即無心，無心即其道」⁵⁵的主張，可見其提出以「無心」作為修行合道之方法。而無心為何？法融認為是言亡慮絕、超乎一切分別與有無之見：

欲亡一切分別心，欲滅一切諸有見，雖似騰騰任運而內行無間。⁵⁶

如此，法融將「無心」定義為「無執著」的狀態，而無情之草木，

⁵⁴ 「法融沒有展開論述無情的草木有沒有心識以及如何修持成佛的問題，而是從道即宇宙的本質、本性的存在方面推出『無情有性』的命題。」（方立天，《中國佛教哲學要義》上卷，頁 394。）若以「無心」即是修行方向來看，筆者以為，方立天認為法融並不論述如何修持與修行成佛這點，或許是需要進一步商榷的。

⁵⁵ 法融，《絕觀論》，頁 87。

⁵⁶ 同上註，頁 95。

自然不會有「執著」的問題。於是，不令人意外的，這種立場與六祖惠能《壇經》之「無念」、「無住」的觀念是非常接近的。⁵⁷但值得注意的是，惠能強調的是「無住而住」、「無念而念」、「應無所住而生其心」，即不執著而有住、念、心。這與法融單方面的倡稱「無心」——止息一切念頭——仍有相當差異。

參、佛性說的變遷與禪宗形成的縮影

從吉藏無情有性說的建構，到法融對無情有性說的轉化，可視為整個佛性思想的一環，亦從其中可窺見從「一闡提有無佛性」到「無情眾生有無佛性」的議題核心之轉變，並發現其「佛性」定義的變化之脈絡。

本文也從這樣的推論中發現，討論「佛性學說」與「禪宗之形成」這兩個思想史議題，勢必不能忽略吉藏與法融的重要性與影響力。以下即從佛性說的脈絡，及其理論變化與傾向兩方面著手討論。

一、佛性說的議題轉向與成佛主體的變遷

雖然唐代已有玄奘（600-664）及其弟子窺基（632-682）的「五性各別」，這種判定非一切有情皆可成佛的主張，但在漢傳

⁵⁷ 雖然《壇經》的版本數不勝數，不過「無念、無住、無相」的立場是頗為一致的。參杜繼文、魏道儒，《中國禪宗通史》，南京：江蘇人民出版社，2007年，二版，頁 202。（初版：南京：江蘇古籍出版社，1993年。）

佛教中具有更大影響力的則是強調「一切眾生皆可成佛」的「一性皆成」學說。然而，此學說發展中的「一切眾生」的定義與範圍，卻在不同的人物與思想脈絡中有不同的理解與詮釋，這從道生、吉藏到法融的主張中可窺見大概。

（一）從一闡提到一切有情

若追溯漢傳佛教佛性說的起點，就義學佛教的發展而言，比較合理的答案是涅槃部經典的傳譯。自東晉·法顯（337-422）的六卷本《大般泥洹經》⁵⁸的漢譯（418），以及後分《涅槃經》——北涼·曇無讖（385-433）的四十卷本《大般涅槃經》⁵⁹——的譯出，其中的「常、樂、我、淨」的真常思想與當時既有的存有論等佛學義理問題⁶⁰相互交錯，而引發了一系列的熱烈討論。在往後的兩、三百年間，佛性說在佛教義學領域中一直是一個相當主流的議題，隋唐的佛教宗派如天台、三論、華嚴、禪宗等等宗派無不受此影響。

法顯本《大般泥洹經》倡稱「一闡提無佛性」，故「一闡提不能成佛」。⁶¹後，道生據法顯本《泥洹經》提出「眾生皆有佛性」，

⁵⁸ 又名《方等泥洹經》、《方等般泥洹經》，收於 T12, no. 376。

⁵⁹ 又稱大本、北本《大般涅槃經》，收於 T12, no. 374，以下簡稱《涅槃經》。

又，法顯本《大般泥洹經》被認為是曇無讖本《大般涅槃經》的前大部份（恆清法師，〈《大般涅槃經》的佛性論〉，頁 32-34）。

⁶⁰ 如本無之說、神不滅論等論題。

⁶¹ 以下僅列三段具有相當代表性之《大般泥洹經》之經文以為證：

而倡言「一闡提亦可成佛」。由於道生之主張與《大般泥洹經》之經文所述相左，「一闡提有無佛性」之議題遂在當時的佛教義學界中引起討論，但也造成道生在當時教界內飽受爭議。接著，曇無讖北本《大般涅槃經》的譯出與南傳，印證了道生的孤明先發，其「一闡提有佛性」的主張得到認肯，「一闡提亦能成佛」的「眾生皆可成佛」論調於焉確立。

隋、唐之際，自稱承繼了曇無讖與其弟子河西道朗（生卒年不詳，主要活動於 420-450 間）之中道佛性說的吉藏，⁶²以《涅槃

- (1) 「復有良醫過八種術，一切眾生諸有疾病，命行未盡悉能療治，唯命行盡不能令差；此《摩訶衍般泥洹經》亦復如是：一切眾生諸煩惱患，乃至不樂菩提未發心者，悉皆能治令發菩提，唯除一闡提輩。」《佛說大般泥洹經》卷 6〈17 問菩薩品〉(CBETA, T12, no. 376, p. 893, a23-27)
- (2) 「此《摩訶衍般泥洹經》甘露法味，一切眾生無不蒙潤發菩提因，除一闡提。」《佛說大般泥洹經》卷 6〈17 問菩薩品〉(CBETA, T12, no. 376, p. 893, a17-19)
- (3) 「如彼蠶虫綿網自纏，而無出處；一闡提輩亦復如是：於如來性不能開發起菩提因，乃至一切極生死際。」《佛說大般泥洹經》卷 6〈17 問菩薩品〉(CBETA, T12, no. 376, p. 893, a9-11)

又，關於「一闡提能否成佛」一事的學術討論，參蔡伯郎，〈《大般泥洹經》一闡提思想研究之評析〉，《正觀雜誌》第五十期，南投：正觀，2009年，頁 5-31。

⁶² 《大乘玄論》卷 3：「但河西道朗法師，與曇無讖法師共翻《涅槃經》，親承三藏作《涅槃義疏》，釋佛性義，正以『中道』為佛性。」(CBETA, T45, no. 1853, p. 35, c19-21)

繫經》、《維摩詰經》與《華嚴經》等經為經證來論證草木有佛性之說。有趣的是，《涅槃經》明言：

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。⁶³

可見，吉藏與道生幾乎同出一轍的以個人的詮解來相當程度的否定部份經文之所述的主張。這點或許可以視為將「經師」、「禪師」兩類型完全二分——將前者歸類為絕對的經典主義（scripturalism），後者則是絕對的實用主義——的反駁，不過就相對而言兩者還是有著相當的差異。總之，於此脈絡下，「無情有性」可說是由「一闡提有佛性說」後來所延伸而發展的學說，即是對於「眾生有無佛性」這一系列討論中的一個相關子題，更相當的轉變了佛性說的理論與方向。而後，法融以「無心合道」為立足點，提出了「草木無情，本來合道」的學說。其無情合道說幾乎直接承認「無情具有佛性」（可成佛之空性），並且運用了大量的道家術語來討論之。法融後，吉藏的無情有性說更在某種程度上影響了天台宗荊溪湛然（711-782）。⁶⁴

這樣的變化，可見得從最早道生基於法顯本《大般泥洹經》所產生的「一闡提有無佛性」到「一闡提能否成佛」議題，進而

⁶³ 《大般涅槃經》卷 37〈12 迦葉菩薩品〉(CBETA, T12, no. 374, p. 581, a22-23)

⁶⁴ 在此，筆者將相互的評破與轉化或融攝等，皆視為「影響」。然而，湛然是否有接觸牛頭禪法進而受到影響，這點尚須進一步考據。另，有關湛然的草木有性說，參釋恆清，〈草木有性與深層生態學〉，頁 21-28。

肯定「一切有情眾生悉有佛性」而「一切有情眾生悉可成佛」，到了吉藏再擴展至「無情眾生有無佛性」更甚「無情眾生可否成佛」的議題轉向。從此可見整個佛性學說發展變遷的一個支線，背後也揭開了對佛性之定義與理解的轉變，即是從道生「當果為佛性」⁶⁵到吉藏與法融的「空性為佛性」。這其中也是因為《涅槃經》後分以空性論以淡化前分的如來藏思想所產生的影響。⁶⁶

從法融禪學的「無情有性」，亦窺見法融禪學揚棄與融會吉藏所轉化之三論思想，開創出具有以無情為修行指標的「佛性論」。如此，也影響了部份的南宗禪，如永嘉玄覺（675-713）、南陽慧忠（?-775）⁶⁷、石頭希遷（700-790）等在惠能後之一、二代禪宗

⁶⁵ 所謂當果為佛性，即是說眾生既可成佛，則必有一可成佛之正因，即「佛種性」（陳沛然，《竺道生》，臺北：東大圖書，1988年，頁 105-107）。

⁶⁶ 「《涅槃經》前分不但延襲早期如來藏說，更進一步明言我即是如來藏，我就是佛性，此種帶有神我色彩的佛性義，在《涅槃經》續譯部份有淡化的意味。」（釋恆清，〈《大般涅槃經》的佛性論〉，頁 66。）又提到：「真常系思想的經論常以『如來藏』、『如來藏我』、『大我』、『真我』等來說佛性，但因含有神我意味，常引起爭議。《涅槃經》中雖也有『一切眾生悉有佛性，即是我義』的說法，但它也提出以空性論佛性義，大大淡化佛性的存有色采。」（同書，頁 73。）

⁶⁷ 《景德傳燈錄》卷 28：「曰：『無情說法』有何典據？」師（南陽慧忠）曰：『不見《華嚴》云：『剎說眾生說三世一切』，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？』」（CBETA, T51, no. 2076, p. 438, a25-29）

具有相當代表性之禪師，⁶⁸以及強烈反對無情佛性說的荷澤神會（668-760）⁶⁹與馬祖道一（707-786）⁷⁰，更甚有主張草木有佛性者，即青原行思（671-740）⁷¹。後，石頭一系到了洞山良价（807-869）亦可見其影響。⁷²

⁶⁸ 歐崇敬提及法融的「莊子禪學」對後世禪師的影響，如永嘉玄覺「一法遍含一切法」、馬祖道一「一切皆為禪機」與石頭希遷「一切差別皆平等如一」（歐崇敬，〈禪宗哲學的創造轉化〉，頁 60-61、65-67）。

不過在這邊，本文得先撇開法融禪學是否真「以《莊子》融攝《般若經》」的問題，僅就本文之範圍來討論：從吉藏到法融（甚或僧肇→吉藏→法融）所提出的「佛性遍於一切法」，法融之後的禪宗受此影響不可不謂之深，由上述三位禪師，即可見一斑。

⁶⁹ 神會，《荷澤大師神會遺集》，胡適編，收於：藍吉富主編，《禪宗全書》36冊·語錄部（一），臺北：文殊文化，1988年，頁435。

⁷⁰ 《古尊宿語錄》卷1：「師（馬祖道一）云：『從人至佛，是聖情執；從人至地獄，是凡情執。祇如今但於凡、聖二境有染愛心，是名有情無佛性；祇如今但於凡、聖二境，及一切有無諸法，都無取捨心，亦無無取捨知解，是名無情有佛性。祇是無其情繫，故名無情，不同木石、太虛、黃華、翠竹之無情，將為有佛性；若言有者，何故經中不見受記而得成佛者？祇如今鑑覺，但不被有情改變，喻如翠竹；無不應機、無不知時，喻如黃華。』（CBETA, X68, no. 1315, p. 9, b18-c1 // Z 2:23, p. 86, a17-b6 // R118, p. 171, a17-b6）

⁷¹ 《宗鏡錄》卷97：「吉州（行）思和尚云：……經云：若知如來常不說法，是名具足多聞，即見自心具足多聞。故草木有佛性者，皆是一心。』（CBETA, T48, no. 2016, p. 940, c7-9）

⁷² 在印順法師的詮釋下，洞山良价以「問無情說法」而開悟，並且吸收、發展

（二）從有情眾生到無情草木

不少禪宗研究的重要學者，如宇井氏、關口氏、柳田氏與印順法師等，對吉藏與法融兩者，多著墨兩者思想의 相同性、銜接與承繼。當然，兩者的無情有性說有著許多的共通性，然而，卻同時有著相當大的差異：法融在本體論層面上的擷取，與實踐方法上的重新開展。這點，是前述的諸多學者未有發掘或深入論述的。實則，兩者的「無情有性」的學說方向之不同，主要取決於處理的議題之差異：法融不再多加著墨處理「無情到底有沒有佛性」，亦不再深究其中「何為佛性」的理論，而是另外開闢「如何實踐」的問題。

再者，從上文可以發現，「吉藏→法融」裡一個有趣的現象，即是「有情→無情」的「成佛主體」之轉移：原本，吉藏之先（包括吉藏），⁷³以「有情眾生」作為能夠成佛的主體。換言之，能夠成佛的是「有情識」的眾生，而非「無情識」的草木。因此，理所當然的有佛性而能成佛者，自然是有情之眾生。但是此一觀點在吉藏的理論中已產生了轉變，而將佛性的範疇拓展到無情眾生上。雖然此一轉變已是相當程度的變革，但吉藏本身仍是強調能成佛者終究是有情識者，即有情眾生。不過這點到了法融，卻產生完全不同的樣貌。

了法融「道的遍在」之說（參釋印順，《中國禪宗史》，頁408-409）。

⁷³ 以吉藏依正不二之理而言，能成佛的主體仍為有情眾生（正報），草木（依報）則因境界之不二而同樣成佛，而非草木為成佛之主體。詳見上文的「貳之一」。

明顯的，若把法融的「有念即有心，有心即乖道；無念即無心，無心即其道」、「草木無情，本來合道」與「亦記草木(成佛)」⁷⁴的觀點，以「無自性=我、法二空=無我」連結起來，可以推論出法融以「無念」、「無心」為「無我狀態」的無所執著之修行最終境界(成佛)，此一境界又與草木的「無情」相同。在此一程度上，法融將無情眾生視為沒有執取的「已成佛者」，是有情眾生的修行目標。這是結合無心合道的修行理論，而將草木之「無情」狀態與「無我」連接，並以此說草木無情是因為「無我」。如此之觀點，是將「無情草木」視為修行的最高目標「無我」而成立。於是，無情草木不再只是「不能成佛的主體」。更明確的說，成佛的條件是合乎無心、無念的無情眾生，而非有心、有念的有情眾生，成佛的主體是「無情眾生」，必須從有情到無情方能成佛。而 Sharf 比較分析《寶藏論》與《絕觀論》的同時，也認為《寶藏論》、《絕觀論》、三論宗與牛頭宗都主張「樹木、岩石等無生命皆有佛性」，《絕觀論》更認為無生命之物沒有意識，即沒有「我」之染著，故同於道，即是同於佛性，更可成佛。⁷⁵

於是，法融在處理「如何實踐」的問題上，從「佛性」的定義為始，擴及可「成佛」⁷⁶者在條件上的改變：不管是實踐的方

⁷⁴ 「問曰：『若草木久來合道，經中何故不記草木成佛，偏記人也？』答曰：『非獨記人，亦記草木。』」法融，《絕觀論》，頁 91。

⁷⁵ Sharf, Robert H., *Coming to Terms with Chinese Buddhism*, p.47.

⁷⁶ 或說涅槃(nirvāṇa)，但顯然這邊的定義跟理解跟其他宗派是必然不全然相同的

法、修行的標的或是最終的境界，幾乎都跳脫了吉藏，更甚吉藏之前的佛學理論所討論的範疇，而將原本「成佛主體範圍外」的無情眾生視為成佛之主體。這樣的學說，如前文所述及的，尤其在石頭一系的「無情說法」的主張中，更看出其影響力——將草木等無情眾生視為一種「佛法」的彰顯。當然「無情說法」與「無情成佛」是否屬同一概念，這點還需進一步釐清。

另一方面，法融如此的說法，不免落入一個成佛議題上的困窘：若「無我之境」的表現形式即是如同「無念、無心、無情」的草木與瓦石般的「無情識」，則凡有情者死亡後，其無情識的屍體是否即是成佛？當然以佛教所推崇的涅槃概念，此種說法恐怕是不能成立的。只是，這究竟是法融以無情草木「象徵」了成佛境界的無情識作用之「無執著」，抑或只是單純的是筆者超越文本過多的強勢誤讀(strong misreading)或過度詮釋？這應是「事實性陳述」還是「象徵性譬喻」，仍是待解的問題。

無論如何，不管是象徵還是陳述，自道生起，從「除一闡提可成佛」至「一闡提可成佛」。而後，以吉藏所鋪陳的無情有佛性之伏筆，法融更提出了無情可成佛，甚至草木眾生因其「無情」而合乎涅槃之境。概略而論，整個佛教思想的發展與變遷，「成佛」，此最終之境界究竟為何，是未有定論的。此一脈絡即可說是「成佛」範圍的不斷變化與轉移，並且從未停息，亦可看出複合體之「佛教」內部所具有的多元性。

二、從本體論的擷取到實踐方法的再造

一般被公認為三論宗的集大成者，卻又身具「印度哲學之繼承轉化者」⁷⁷的吉藏，史無前例、登高一呼般的，以中道佛性統攝一切萬法而提出了「草木有性」的學說。吉藏的「無情有性」，更開啟了一條多元的論述與理論，法融、湛然皆是顯例。另一角度而言，吉藏對印度哲學（中觀哲學）的過渡轉化，可能是法融進一步創造轉化的來源，⁷⁸當然前提是法融確有接觸過吉藏的著作，尤其《大乘玄論》。

上文已提及，Sharf 認為《絕觀論》的「無心」（無意識、無情識）的無我狀態即是「道」，也是佛性，草木無心即合於佛性，這論式確實符合《絕觀論》本身的邏輯。從此亦可明顯的見到 Sharf 認為法融「無情合道」所強調的在於「藉由無心而無我，故無我

⁷⁷ 吉藏為「三論教學之轉化者」，亦即吉藏的三論教學並不能等同印度的早期中觀學，在學界已有相當之共識：

- (1) 楊惠南，〈吉藏〉，頁 266-278。
- (2) 伊藤隆壽，〈中國佛教の批判的研究〉，頁 327。
- (3) 松本史朗，〈禪思想の批判的研究〉，東京：大藏，1994 年，頁 571-572。
- (4) 陳世賢，〈吉藏對三論學之轉化〉。
- (5) 歐崇敬，〈魏晉南北朝佛學的脈絡發展構造與歷程——中國佛學的基礎形構〉，《成功大學宗教與文化學報》第四期，臺南：成功大學中國文學系，2004 年，頁 124。

⁷⁸ 「牛頭禪與東山禪皆是中國佛教原創哲學的建構者，也就是中國式禪宗原創哲學的寫作者。」歐崇敬，〈禪宗哲學的創造轉化〉，頁 55。

為無心的果」。而 Sharf 雖然注意到「三論宗與牛頭宗都公開支持草木有佛性的觀點」，⁷⁹然而並未發現法融與吉藏在論述無情有性說時，有著著重點的不同。首先，吉藏注重無情有性的「哲學主張」而分為本體論與知識論兩個層面。而就其本體論層面而言，其重心在於闡解「為何草木具有佛性」與「草木具有佛性」的合理性：草木具有佛性，佛性即是空性。反觀法融，則是傾向於將無情有性視為修行的「目標」，進一步闡揚實踐「無心」（我執、我所執等概念的捨離）以達到「合道」的「實踐方法」。可見其討論核心已經變化、所關心的議題也不相同。換言之，吉藏雖然旨在知識論上的討論，但在試圖解釋「為何無情具有佛性」的同時，也建構了無情有性說在本體論層面的理論。法融則以吉藏的無情有性說的本體論形構為基礎而另闢蹊徑，以「無情」為修行之標的，中心議題變成了「如何無情」，進一步發展了無情有性說的實踐理論。並且，也由於吉藏與法融所關注的面向不同，兩者所指涉的「無情」，或說「無情」的定義稍有不同——在本體論層面上，吉藏著重於無情本身做為「法」⁸⁰的性質；法融則著眼於無情所具有的「無情識」故無心、無念的特徵。

或許可以說，對於佛性的討論，吉藏有多層面向：有本體論的主張，如草木、眾生俱有佛性，或俱無佛性。但更大的主張，是不希望將佛性定位為一種本體論的主張——是有或是無——，

⁷⁹ 同註 75。

⁸⁰ 此處為 dharma 的存有義。

而強調一種不落兩邊的態度，是知識論的層面。不過，法融可能是為了實踐方面的需要，而僅抽取吉藏在本體論方面的主張——當然，以目前文獻尚無法推論法融到底是刻意的如此理解，還是單純的誤讀了吉藏的無情有性說。因此，相對於吉藏，法融不太關注哲學層面的討論，並將吉藏的論述擷取或理解為本體論的論述。不管如何，這是一個具有從哲學主張到實踐導向的轉移。

產生如此的議題轉向，也與吉藏、法融提出無情有性說背後的學說架構有關：吉藏是在「中道佛性」的框架下提出「無情有性」，而法融的無情有性則是構築在「無心合道」的理論中。由此見得，吉藏與法融的無情有性說實各為「中道佛性」、「無心合道」的衍生子題，背後在於支持其更大的理論架構——中道佛性說與無心合道說。換言之，中道佛性說所探討的即是側重於「中道即是佛性」相關的哲學主張（包括知識論與本體論），無心合道說則是討論如何修行「無心以合道」的實踐問題。顯然就無情有性說而言，法融所抽取的部份，主要在於吉藏的「中道＝佛性」與「空／佛性遍一切法」的本體論層面，而在實踐理論上則是另闢方法而建構「無念、無心」的修行範式。就初期禪宗史來看，法融所主張的「無念、無心」修行範式，對往後禪宗的發展影響甚深。⁸¹

若把這個無情有性說從「本體論理論」到「實踐理論」的轉向，再置回整個佛性說的脈絡中，不難發現法融後的禪宗亦具有

⁸¹ 田中良昭，〈初期禪宗における絶観・無心・無念の系譜〉，頁 405-406。

這樣的「實踐導向」。並且，此一脈絡的佛性說由「吉藏對三論教學的轉化」的所產生，⁸²牛頭禪則由「法融對吉藏學說的再轉化」所構成，而牛頭禪與南宗禪的關聯性甚切，最終消融於南宗禪的石頭一系中。⁸³這背後揭櫫了除了 McRae 所說的牛頭系三重修辭形式對神會後禪宗的影響之外，⁸⁴法融的牛頭系在禪宗形成的階段中的另一個可能的影響。於是，從吉藏到法融這樣的變化，亦不失為禪宗於初期形成的重要一環。而在如此的禪宗（至少就牛頭禪而言）形成之初期，面對南北朝以降的諸多佛教本體論思想，在其中做出了非全然承接或純然斷裂的揚棄與抉擇——本體論理論的承繼、實踐理論的建構，以及成佛範疇的重新界定。於此，吾人也發現了，7 至 8 世紀時期的「經師」與「禪師」間雖然存在著相當的鴻溝，⁸⁵但亦有「從經師過渡為禪師」——合流三論禪師旻法師與三論論師嘉祥吉藏的牛頭法融——之發展傾

⁸² 陳世賢，〈吉藏對三論學之轉化〉，頁 78-80。

⁸³ 參：

- (1) 關口真大，〈達磨大師の研究〉，頁 172-183。
- (2) 釋印順，〈中國禪宗史〉，頁 409-410、426-427。
- (3) 楊曾文，〈唐五代禪宗史〉，北京：中國社會科學，1999 年，頁 292。
- (4) 歐崇敬，〈禪宗哲學的創造轉化〉，頁 55。

另外，關於絕觀、無心、無念的脈絡考察，上述提及的田中良昭的〈初期禪宗における絶観・無心・無念の系譜〉曾做過詳細的研究。

⁸⁴ 同註 9。

⁸⁵ 龔雋，〈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，2006 年，頁 182-184。

向存在，而且兩者可能不是那麼絕對的二元對立。⁸⁶

另外，雖法融師事過的旻法師、邃法師與旻法師分別為吉藏的師兄與弟子，按理說法融沒接觸過吉藏的學說不太可能。不過，筆者仍必須提出一個合理的疑問——「法融沒有接觸到任何吉藏學說」的可能性——僅就年代、宗門關係、思想上的相近，而斷言吉藏與法融在學說上的相承關係，是可能遭致質疑的：法融可能從未讀過《大乘玄論》，甚或吉藏的任何相關著作。但，法融既然出身三論教學，其佛性學說的本體論部份又與《大乘玄論》如此相似，連論述的方式亦十分類同（如所選的經證與觀點），由此不得不讓人推論出這是法融對《大乘玄論》思想的吸收。而且，就算法融並無接觸過吉藏作品，但是《絕觀論》若經過後世自稱為牛頭宗系門人的修改，當我們參考法融的傳記，則牛頭宗人隱約的想形塑出與三論教學有關連的法融圖像。故，若把吉藏與法融兩者拆開個別檢視，仍能看出吉藏與法融思想之異同、法融無情有性說的創發性、整個漢傳佛教佛性說的議題變化，以及對中國化視角的重新檢討：如吉藏與法融依據經典的再詮釋，亦皆交織了中國文化陰影下的前理解與印度經典的理解，是否算是中國化的問題。

法融之牛頭禪有可能是自吉藏的三論教學中脫胎而出之脈絡，即法融藉由對吉藏無情有性說的承接（佛性即空性）以及轉

⁸⁶ 二元對立這點，請見本文「參、一之（一）」記述道生與吉藏對《涅槃經》的取捨態度。

化來重構而出；亦有可能是法融非主源於吉藏的其他源流，如《起信論》的「離念」或其他經論，甚或是對楞伽師「觀心法門」的反動與競爭，這些都尚須更進一步的深入研究。雖然如此，就法融的無情有性思想而言，確實與吉藏有許多類同，亦有進一步的轉化。若吉藏與法融沒有任何思想上的交涉，則吾人於此脈絡中可看到的，更多的卻是思想上的跳躍、斷裂與不連續面。但重要的是，「形象上的」吉藏與法融顯然有著密切的思想連接。並且，就算事實並無接觸，但後世的佛教史籍之敘事仍隱約地浮現出兩者的聯繫。若又提到法融師承於道信的傳統敘事，筆者更傾向將此視為一種編納或歸化的策略；前者是就禪宗直系立場而言將牛頭宗納入系統中，後者是就後人的牛頭宗立場而言的加盟於禪宗的旗幟下。

再者，新進的研究指出唐代佛教的宗派意識與各宗派間的對立，其實不很明顯，壁壘分明的宗派界線大多是後世的想像，尤其是日本學界。⁸⁷而六祖前的禪宗，其實也是各個獨立而多元的禪系，透過許多互動之後，再由南宗禪成為大宗，延續至宋代，而產生唐代各禪派對立的敘事。當然，這可以很簡單的歸類為宋代禪宗的建構。不過，與其採取胡適的進路而否定後期禪宗史書的研究價值，⁸⁸筆者個人更願採取 McRae 與龔雋所提出的方法論

⁸⁷ Sharf, Robert H., *Coming to Terms with Chinese Buddhism*, pp. 8-9.

⁸⁸ 胡適否定宋代禪宗燈錄的態度，參：

(1) 胡適，〈楞伽宗考〉，《胡適禪學案》，頁 160。

(2) 胡適，〈神會和尚遺集序〉，收於藍吉富主編，《禪宗全書》36 冊·語錄

反省。⁸⁹而從比較後現代的取徑出發，本文目的也非建構真正的「史實」。因此，以敘事研究的立場而言，不管是實證史學，或知識系譜學的角度以審視後期文本對歷史的建構，這都毋寧是一種「敘事」，故而都無法否認幾個類似的思想間可能存在的遞嬗關係與連結性，其中的差別主要在於一個是可能的「歷史事實」，一個則是「自我敘事」。

肆、結論

在大多數人的詮釋下，禪宗被認為是佛教中國化的一個代表性成果，牛頭禪尤甚。故此，在建構初期禪宗史的形成上，多著眼於「佛教中國化」的問題上。無可否認的，《絕觀論》大量使用了近似道家典籍（《道德經》、《莊子》）的修辭與文字，許多研究成果已對此提出許多解釋。再者，諸多學者如關口氏、印順法師、伊藤氏、歐崇敬等等，以法融「無情合道」的論點而推論其「中國化元素」（主要指涉法融受道家文化之影響）。但是過度的以「佛教中國化」的視角或框架來詮釋初期禪宗的形成，是否會導致某些現象的忽略或不察？是否會造成前理解對詮釋結果的過度映射？本文就牛頭禪形成的脈絡之研究而言，答案是部份肯定的：至少，以辨析佛教中的中國文化元素為論題的研究取向，

部（一），臺北：文殊文化，1988年，頁287-288。

⁸⁹ 龔雋對於禪宗史研究的建設性反思，參自龔雋，《禪史鉤沉》，頁332-335。

容易忽略佛教內部的思想變化，或是將佛教思想的變理解為被動地被中國文化改變。而且，更根本性的難題，即是如何能夠明確地、合理地、取得學界共識地界定何為「中國文化」或「印度佛教」。

筆者並不否定法融所受的道家文化影響。實則，就法融的「道無所不遍」與「無情有性」之學說而言，雖法融提出如此近似於莊周哲學的理論可能是受其啟發，而法融亦以「道」來表述「無情」所具之「性」，也不能否定法融所可能具有的體用論基礎。⁹⁰但跳開所謂「中國化」的研究觀點，若從吉藏中道佛性說以來的脈絡為真，若法融亦是在吉藏的「佛性（成佛因子）=空性（諸法性空）」的基礎上而再強化「空性」的遍在性，則可見此思想上的變遷（不過並不排除道家文化的元素）。再者，有情到無情的成佛範疇變化，其背後尚結合了法融所強調的無心合道——無心、無念而無情——的修行標指作為核心理論。這無疑是一個思想轉化與重新創造的過程。

固然，此一轉化的背後因素必然性的有受到中國既有文化思想的影響。然而，從方法論的可能性的反省而言，一概的歸類於中國化，則讓這一思想變化過程失去其多面性與再詮釋的可能，亦即受限於探掘佛教的「中國化元素」之預設方向，影響了對文本的詮釋傾向。雖然離開此一預設方向，不代表沒有其他的預設

⁹⁰ 如「虛空為道本，森羅為法用」（同註44），恐怕就是法融著作中最具爭議性以及體用論色彩的一段文字。

方向，但多元的文本解讀，理論上應能對同一文本有更全面的理解與多音的詮釋。以此，本文所建構出的法融與當時佛學議題（佛性說）的聯繫與變化的脈絡，如核心議題的轉變（哲學主張→實踐導向）、成佛範圍的轉變（有情→有、無情）等初期禪宗形成的重要現象，是可以跳開「中國化」範疇重新審視思想變化與創造的議題。並且，這些思想變遷的過程，若以「中國化」一筆帶過，即容易忽略於此過程中的一些細節，像是思想的承接、轉變、創造或斷裂。

再者，是否凡漢傳佛教系統中，有近似於中國固有文化的思想，都能歸類於中國化之影響或表現？又如吉藏的「無情有性」，若真是受到莊子「道遍於一切」的影響，但吉藏又自認其思想所依為「印度經典」或根源於「印度經典」，也確實有著不少「印度」經證，這明顯的是一種對象徵著正統性之「印度佛教」的溯源以及正統性、正確性的自我認同。如此，應歸類於「使佛教中國化以讓中國文化接受」，抑或「佛教受中國文化影響而滲入中國文化元素」？又，若法融真受吉藏之影響，則應為中國化，抑或印度化？這過程是如傳統的經典敘事所言，是印度佛教與中國文化的不斷整合？抑或是如 Sharf 的觀點所見，雖然佛教源自印度，但自佛教傳入中國的那一剎那，徹始至終即是在中國文化環境下發展的中國佛教徒的文化產物？⁹¹這一複雜非常，又充滿有機互動性的綜攝現象，恐怕是難以「中國化」、「印度化」甚或「本

⁹¹ Sharf, Robert H., *Coming to Terms with Chinese Buddhism*, pp1-2。

土化」來一言概括詮釋。又再者，本文既能暫且撇開「中國化」的視角來發掘佛教思想變化的內部邏輯，則中國文化的元素，是否在這一過程中扮演了必要性或關鍵性的角色？似乎不盡然肯定。或說，「中國化」的概念與觀點，需有更嚴謹的定義與考察。

言而總之，吉藏到法融此一具有從哲學主張到實踐導向的轉變，在後世南宗禪的氛圍中可見縮影。雖然，這並不能代表禪宗形成的全貌與整體，筆者也無意將此型塑為初期禪宗形成的唯一脈絡，因禪宗的形成是多元發展的，不能忽略同時期各禪系的互動，就像 McRae 所認為必須避免的念珠式謬見（the “string of pearls” fallacy）。⁹²就思想史層面而言，牛頭宗至少相當程度的代表了禪宗多元樣貌的一個「側面」，並且就其學說在後世之禪宗具相當之影響力而言，筆者認為仍不失為一個整體禪宗形成過程的一個參考。以敘事研究的角度來看，這段思想史建構也代表了禪宗史籍自我表述的「無情有性」與「無情說法」學說的重要來源。

附錄：吉藏與法融生平簡要

由於兩人之生平大略目前爭議性小，亦非本文之旨在，不過吉藏與法融在生平上略有其相似之處，僅列出予以比較，以供參考，亦可略見兩人一生於經論或弘化之重心與行誼。以下畫底線

⁹² McRae, John R., *Seeing Through Zen*, pp.10-11, 36-38.

者，即兩者生平的主要異同處：

吉藏	法融
(1) 蕭梁·大清三年(549)吉藏生於金陵(今南京市)。	(1) 生於隋·開皇十四年(594)
(2) 蕭梁·紹泰二年(556)，七歲，從興皇寺法朗(507-581)出家，習 <u>三論</u> 、 <u>《涅槃》</u> 。	(2) 年少時 <u>閱讀大量儒、道典籍</u> 。
(3) 陳末社會混亂，吉藏在各地寺院搜集、整理佛教文疏，吉藏於這段時間內 <u>涉獵大量佛教典籍</u> 。	(3) 大業八年(612)，法融十九歲時， <u>讀《般若》而棄舊學，旋入茅山(江蘇句容)從三論宗匠炅法師剃度出家，並鑽研三論，以及《華嚴》、《大品般若》、《大集》、《維摩詰》與《法華》等經典數年。</u>
(4) 隋·開皇十年(590)，吉藏約四十歲餘，駐錫於 <u>會稽秦望山之嘉祥寺(今浙江紹興)</u> ，前後長達七、八年，在此地弘傳佛法、撰寫著作，如 <u>《大品經義疏》十卷</u> 、 <u>《法華玄論》十卷</u> 。	(4) 炅法師寂後， <u>法融從鹽官(今浙江海寧)的邃法師、永嘉(今浙江溫州)曠法師等聽習各式經論</u> ，後因深覺實證之不足而復入茅山修習禪定二十餘年。
(5) 開皇十九年(599)， <u>受晉王楊廣請往駐錫於揚州江都(今江蘇揚州)之官方寺院</u>	(5) 唐·武德七年(624)，左丞相房玄齡上奏沙汰寺院僧侶，法融入京上表諫言，御

慧日道場，後來移錫於京兆長安(今陝西西安)之官方寺院日嚴寺，皆受到特殊禮遇，前後長達十九年，並在這段時間撰有大量著作，如《三論玄義》一卷、《維摩經義疏》六卷、《中觀論疏》十卷、《百論疏》三卷、《十二門論疏》等等。

(6) 大業五年(609)，煬帝次子齊王楊暕，邀請長安名士六十餘人舉行辯論會，推吉藏為佛教論主，其中時號「三國論師」的僧粲(529-613)與之對論四十餘回，結果由吉藏獲勝。

(7) 武德初年(618)，高祖為管理佛教，設置十大德管理天下僧眾，吉藏也在當選之列。同年，高祖敕吉藏移錫實際寺和定水寺，後來齊王李元吉(高祖子)請住延興寺。這段時間為吉藏之晚

史韋挺見其〈表〉辭文情並茂，與房氏遂罷此事。

(6) 貞觀十年(636)，法融於南京牛頭山(今江蘇江寧)幽栖寺築一禪室參究用功，並且於藏有大量佛、道典籍的牛頭山佛窟寺閉門深究八年。

(7) 貞觀二十一年(647)，於幽栖寺講《法華經》。

(8) 永徽三年(652)，建業邑宰請講《大品般若》、江寧縣令李修本請講《大集經》。

(9) 顯慶元年(656)，司功蕭元善請法融駐錫建初寺(今江蘇江寧)。

(10) 顯慶二年(657)圓寂，世壽六十四。

<p>年，<u>著作多以《法華經》為中心，如《法華經義疏》十二卷、《法華論疏》三卷，並曾開講《法華經》。</u></p>	
<p>(8) 武德六年(623)圓寂，世壽七十五。</p>	

由上表比較可知，兩人皆曾師承三論師、學習三論以及《涅槃》與《小品般若》等經典、弘化江東、宣講《法華》與《般若》等；而最大的差別，恐怕是法融一生僅弘化江東，並曾閱讀大量儒、道典籍。⁹³

⁹³ 以上生平，吉藏部份主要參照：

- (1) 《續高僧傳》卷 11 (CBETA, T50, no. 2060, p. 513, c19-p. 515, a8)。
- (2) 楊惠南，〈吉藏〉，頁 31-54。

法融的部份則主要參考：

- (1) 《續高僧傳》卷 20 (CBETA, T50, no. 2060, p. 603, c17-p. 605, b24)。
- (2) 楊曾文，〈牛頭法融及其禪法〉，釋恆清主編，《佛教思想的傳承與發展——印順導師九秩華誕祝壽文集》，臺北：東大圖書，1995 年，頁 424-426。

引用文獻

一、佛教藏經或佛典文獻

《大正新脩大藏經》之藏經資料引自「中華電子佛典協會」(Chinese Buddhist Electronic Text Association, 簡稱 CBETA) 的電子佛典系列光碟(2011 年版)。其內容引用《大正新脩大藏經》(東京：大藏經刊行會。1924-1935)，出處依照「藏經、冊數、經號、頁數、欄數、行數」之順序紀錄，如：(T31, no. 1588, p. 63, c27)。引用《卍新纂續藏經》出處的記錄，採用《卍新纂大日本續藏經》(X: Xuzangjing 卍新纂續藏。東京：國書刊行會。1975-1989)、《卍大日本續藏經》(Z: Zokuzokyo 卍續藏。京都：藏經書院。1905-1912)、《卍續藏經》(R: Reprint。臺北：新文豐。1975)三種版本並列，例：(X46, no. 784, p. 612, b20-p. 614, a20 // Z 1:74, p. 57, c14-p. 59, b8 // R74, p. 114, a14-p. 117, b8)。另外，部份禪宗文獻則引自藍吉富主編之《禪宗全書》。以下藏經依經號排序，禪宗全書則依照冊次與頁碼編排。

《小品般若波羅蜜經》，鳩摩羅什譯，T08, no. 227。

《大方廣佛華嚴經》，佛馱跋陀羅譯，T09, no. 278。

《大般涅槃經》，曇無讖譯，T12, no. 374。

《佛說大般泥洹經》，法顯譯，T12, no. 376。

《大方等大集經》，曇無讖譯，T13, no. 397。

《維摩詰所說經》，鳩摩羅什譯，T14, no. 475。

- 《中論》，龍樹，鳩摩羅什譯，T30, no. 1564。
- 《唯識論》，瞿曇般若流支譯，T31, no. 1588。
- 《維摩經義疏》，吉藏，T38, no. 1781。
- 《大乘玄論》，吉藏，T45, no. 1853。
- 《肇論》，僧肇，T45, no. 1858。
- 《禪源諸詮集都序》，宗密，T48, no. 2015。
- 《宗鏡錄》，延壽，T48, no. 2016。
- 《續高僧傳》，道宣，T50, no. 2060。
- 《弘贊法華傳》，惠詳，T51, no. 2067。
- 《大乘四論玄義》，均正，X46, no. 784// Z 1:74 // R74。
- 《中華傳心地禪門師資承襲圖》，宗密，X63, no. 1225// Z 2:15 // R110。
- 《絕觀論》，法融，收於：藍吉富主編，《禪宗全書》36冊·語錄部（一），臺北：文殊文化，1988年，頁87-102。
- 《荷澤大師神會遺集》，神會，胡適編，收於：藍吉富主編，《禪宗全書》36冊·語錄部（一），臺北：文殊文化，1988年，頁295-513。

二、專書或論文

（一）專書著作

- McRae, John R. 2004. *Seeing Through Zen: Encounter, Transformation, and Genealogy in Chinese Chan Buddhism*. Berkeley: University of California Press.
- Sharf, Robert H. 2002. *Coming to Terms with Chinese Buddhism: A Reading of The Treasure Store Treatise*. University of Hawai'i Press.
- 方立天，《中國佛教哲學要義》上卷，北京：中國人民大學，2002年。
- 伊藤隆寿，《中国仏教の批判的研究》，東京：大蔵，1992年。
- 宇井伯寿，《第二禅宗史研究》，東京：岩波，三刷，1966年。（初版一刷：1935年。）
- 杜繼文、魏道儒，《中國禪宗通史》，南京：江蘇人民出版社，2007年，二版。（初版：南京：江蘇古籍出版社，1993年。）
- 忽滑谷快天，《禅学思想史》上卷，東京：名著刊行會，1969年。（初版：東京：玄黄社，1923年。）
- 松本史朗，《禅思想の批判的研究》，東京：大蔵，1994年。
- 胡適，《胡適禪學案》，柳田聖山編，臺北：正中書局，1990年。

(初版:1975年。)

陳沛然,《竺道生》,臺北:東大圖書,1988年。

陳英善,《天台緣起中道實相論》,臺北:東初,1995年。

湯用彤,《漢魏兩晉南北朝佛教史》下冊,臺北:臺灣商務,臺二版,1998年。(初版:1938年。)

楊惠南,《吉藏》,臺北:東大圖書出版社,二版,2012年。(初版:1989年。)

楊曾文,《唐五代禪宗史》,北京:中國社會科學,1999年。

鈴木大拙,《鈴木大拙全集》第三卷,東京:岩波,1963年。

廖明活,《嘉祥吉藏學說》,臺北:臺灣學生書局,1985年。

關口真大,《達磨の研究》,東京:岩波,1967年。

關口真大,《達磨大師の研究》,東京:春秋社,1969年。

關口真大,《禪宗思想史》,東京:山喜房佛書林,1966年。

釋印順,《中國禪宗史》,臺北:正聞,八版,1992年。(初版:1971年。)

龔雋,《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,2006年。

(二) 期刊論文

McRae, John R. 1983. "The Ox-Head School of Chinese Ch'an

Buddhism: From Early Ch'an to the Golden Age." Gimello, Robert M. and Gregory, Peter N. ed. *Studies in Ch'an and Hua-yen*. Honolulu: University of Hawai'i Press. pp.169-252.

中嶋隆藏,〈吉藏教学に於ける「觀心」について〉,《平井俊榮博士古稀紀念論集:三論教学と仏教諸思想》,東京:春秋社,2000,頁193-210。

田中良昭,〈初期禪宗における守心・觀心の系譜〉,《王生台舜博士頌壽記念:仏教の歴史と思想》,東京:大蔵,1985年,頁479-494。

田中良昭,〈初期禪宗における絶觀・無心・無念の系譜〉,《平井俊榮博士古稀紀念論集:三論教学と仏教諸思想》,東京:春秋社,2000年,頁387-409。

柳田聖山,〈絶觀論とその時代——敦煌の禪文獻〉,《東方學報》52號,京都:京都大學人文科學研究所,1980年,頁367-401。

胡適,〈神會和尚遺集序〉,收於藍吉富主編,《禪宗全書》36冊·語錄部(一),臺北:文殊文化,1988年,頁287-291。

高崎直道,〈〈無情說法〉考〉,《印度學仏教学研究》四十七卷第一號,東京:日本印度學仏教学會,1998年,頁1-11。

陳世賢,〈吉藏對三論學之轉化——以吉藏之佛性思想為中心〉,《正觀雜誌》第五期,南投:正觀,1998年,頁59-84。

- 奥野光賢，〈吉藏と草木成仏説〉，《駒沢短期大学研究紀要》第二十七號，東京：駒沢短期大学，1999年，頁11-32。
- 楊曾文，〈牛頭法融及其禪法〉，釋恆清主編，《佛教思想的傳承與發展——印順導師九秩華誕祝壽文集》，臺北：東大圖書，1995年，頁423-444。
- 楊維中，〈論禪宗心性論的發展〉，《漢學研究》第十九卷·第二期，臺北：漢學研究中心，2001年，頁141-169。
- 歐崇敬，〈禪宗哲學的創造轉化——從牛頭到趙州〉，《第三屆中國文哲之當代詮釋學術研討會會前論文集》，臺北：臺北大學中國語文學系，2007年，頁51-74。
- 歐崇敬，〈魏晉南北朝佛學的脈絡發展構造與歷程——中國佛學的基礎形構〉，《成功大學宗教與文化學報》第四期，臺南：成功大學中國文學系，2004年，頁107-172。
- 蔡伯郎，〈《大般泥洹經》一闡提思想研究之評析〉，《正觀雜誌》第五十期，南投：正觀，2009年，頁5-31。
- 鎌田茂雄，〈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》第二十六號，東京：駒沢大学仏教学部，1968年，頁79-89。
- 關口真大，〈達摩和尚絶觀論(敦煌出土)は牛頭法融の撰述たるを論ず〉，《印度学仏教学研究》5(1)，東京：日本印度学仏教学会，1957年，頁208-211。

- 關口慈光(真大)，〈絶觀論(敦煌出土)撰者考〉，《大正大學學報》第30/31號，東京：大正大學，1940年，頁179-187。
- 釋恆清，〈《大般涅槃經》的佛性論〉，《佛學研究中心學報》第一期，臺北：臺大佛學研究中心，1996年，頁31-88。
- 釋恆清，〈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17-41。

**On the Sinification of Buddha Nature Theory?— A Doctrinal
Shift of ‘Non-sentient Beings Possess Buddha Nature’ from
Jicang to Farong**

Lin, Wushi

Master’s Student, Department of Buddhist Studies, Dharma Drum
Buddhist College

Abstract

Chinese Chan Buddhism is usually regarded as one of the most representative example of the sinification of Buddhism. Moreover, in the traditional view on the history of the Chinese Chan schools, The Oxhead school was considered to originate from the orthodox lineage of the fourth patriarch Daoxin (580-651), as Kaiten Nukariya and D. T. Suzuki suggested. However, following the studies on the Oxhead school led by Hu Shi, Ui Hakuju, Sekiguchi Shindai and Yanagida Seizan, the aforementioned view evolved over time, and the historical position of the Oxhead school was reexamined. Later still, Yin Shun deemed that Farong (594-657), founder of patriarch Chan, was the real founder of Chinese Chan and the pivot for the sinification of Chan. In addition to this, he also held that Jicang’s (549-623) and Farong’s thought were derived from the same origin.

There are quite a few scholars who have investigated this issue. For the most part, these researches focused on Chinese culture, especially Taoist elements, neglecting the internal dynamics at work within the Buddhist intellectual discussions of that time. In my view, the transmission and transformation of ideas from Jicang’s “plants possess Buddha nature” to Farong’s “non-sentient beings conform with Dao”, which hasn’t been deeply explored by these research, can specifically show former’s influence on latter’s Oxhead Chan: (1) The subject of accomplishing-Buddhahood was shifted from “sentient beings’ accomplishing-Buddhahood” to “non-sentient beings’ accomplishing-Buddhahood”. (2) The nature of the doctrinal teachings also shifted from “philosophical arguments” to “practically oriented guidance”. In my investigating these issues, I found notion of sinification which has become central to the research of many in this field, fail to account for this ideological shift. Using the approach of constructive interpretation, I try to reconstruct the inner dynamics that have informed the development of Buddhist thought over this period. In contrast to the main historical thread linking Bodhidharma(5th-6th) to Huineng(638-713), the evolution that I wish to highlight here may be considered as an “alternative aspect of Chan’s formation”; that is, “how Jicang’s thought of the Three Treatise evolved into a practical doctrine and teaching of the Chan school”. Finally, I also tried to argue and avoid the approach which stressed the sinification and influence of Chinese culture excessively

and then led to ignore the inner development in Buddhist thought and limit the probability of other interpretations about this topic.

Key Word: Non-sentient beings possess Buddha nature, thought of Three Treatise School, early Chan history, Jicang, Farong, sinification of Buddhism