

由「無心合道」再探法融禪學的道家特徵

馮世綱

國立高雄師範大學 國文學系 博士班三年級

摘要

「無心合道」是牛頭宗初祖法融（A.D. 594-657）禪學的重要基礎，而法融的禪學基本上是由「道」及「無心」兩個主要概念為開展的。印順導師以為，牛頭禪正是所謂「玄學化的禪宗」，而事實上，禪宗由印度禪宗蛻變為中國禪宗的關鍵，或者說中華禪的根源、中華禪的建立者，便是「牛頭宗」。東漢末年，佛教初入中國，自附於祈禱方術以接近貴族，所傳教義，大抵零星淺薄。其時中國人亦將當時流行的神仙黃老之術，與「浮屠」視為同類。事實上，自佛學傳入中國以來，其發展的過程便是一連串中國化的過程。或者更精確地說，中國人一直是以自身的傳統哲學及其思維方式，去面對佛教文化以及思辨佛教哲學的。

佛教初期傳揚不易，因此佛經的翻譯便成為傳教的最佳媒介，但是自安世高以下乃至於劉宋，經師之譯經卻常以中國哲學思想來詮釋佛理，這樣的情形一直持續到唐宋皆未停止。如安世高譯《佛說四諦經》中，其譯文便出現了「無為」、「寂然」等道家常用語；又如西晉竺法護譯《正法華經》，更出現了「有為」、「無為」、「自然」等《老子》中之名詞。迨至兩晉時期，乃出現六家七宗等以「道」、「無」比附佛家之「空」義的格義佛教。而分化自禪宗的「牛頭宗」，其典籍之中有「虛空為道本」、「無心合道」等，以頗類似道家哲學的敘述方式建構禪理。由此可見，佛教於中國的發展中，不僅是一連串中國化的過程，且這個過程一直和老莊思想脫不了干係。法融是牛頭宗的初祖，而代表法融禪學的著作有〈絕觀論〉、〈無心論〉以及〈牛頭山初祖法融禪師心銘〉（或簡稱〈心銘〉）等三篇。

本文企圖透過對上述幾篇文獻的內容探析，以了解法融禪學的中心思想，並以法融禪學中的「道」以及「無心」兩個主要概念為開展，進一步釐清法融如何利用「道」及「無心」的概念來建構出自己專屬的禪學理論。以此辨析法融所謂的「道」、「無心」之概念，有多少繼承自先秦道家，又有多少是法融自己的轉化與會通，筆者以為兩者兼而有之。透過這樣的分析，期盼一方面能揭示出法融禪學的獨特性，一方面也能看出道家思想在禪宗發展過程中，所扮演的重要角色，亦即先秦道家思想是如何被禪宗（主要針對牛頭宗而言）所繼承及融會貫通的。

關鍵字：牛頭宗、法融、道、無心、禪宗中國化

一、前言

牛頭宗，被印順導師稱作「玄學化的禪宗」¹。更精確地說，禪宗由印度禪宗蛻變而為中國禪宗的關鍵，或說中華禪的根源、中華禪的建立者，便是牛頭宗。²

東漢末年，佛教初入中國，僅自附於祈禱方術以接近貴族，所傳教義大抵零星淺薄。其時中國人亦將當時流行的神仙黃老之術，與「浮屠」視為同類。³事實上，自佛教自印度傳進中國以來，其發展與建構的歷程其實是一連串中國化的過程，或者更進一步言之，我們可以說中國人一直是以自己的民族哲學與思維方式，去解讀佛教文化並思辨佛教哲學。佛教初期傳揚不易，因此佛經的翻譯自然便成為傳教的最佳媒介，但自安世高以下乃至於劉宋，經師之譯經多以中土思想來詮釋佛理，而這樣的情形一直持續到唐、宋皆未停止。⁴例如安世高譯《佛說四諦經》中，其譯文便出現「無為」、「寂然」、「度世」等類似道家或道教的常用語；⁵又如西晉竺法護譯《正法華經》之譯文中，出現了「有為」、「無為」以及「自然」等《老子》中之名詞。⁶迨至兩晉時期，更有六家七宗等直接以「道」、「無」等概念比附佛家之「空」義及其他重要概念的「格義佛教」。⁷例如以「本無」釋「真如」；以「道」釋「菩提」；以「無為」釋「涅槃」；以「元氣」、「陰陽循環」釋「五陰」。《後漢書》甚至說佛教「有經書數千卷，以虛無為宗。」可見在史家范曄的心目中，佛學與玄學理趣實無二致。⁸這樣的理解與詮釋雖不盡然符合佛學本意，卻也揭露了中國哲學在佛教發展過程中所扮演的重要角色。總而言之，上述例證以清楚說明佛教的發展其實便是一種中國化之歷程，而這一連串之中國化過程一直和老莊思想脫不了干係。其後，牛頭法融的〈絕觀論〉和〈心銘〉之中，更有「虛空為道本」、「無心合道」等酷似道家名詞之詞彙。

王鼎興在《牛頭法融禪學思想研究》（東吳中文碩士論文，2000年6月）一文中，針對法融於三論宗之繼承、對慧能以及南宗的影響等問題的討論，所論可謂詳盡矣。然筆者認為，其中對於法融所謂「道」之體性究竟為何、「無心」的意義

¹ 雖然印順導師稱牛頭宗為「玄學化的禪宗」，但筆者以為將其稱作「道家化的禪宗」或許更為適切。所謂「玄學」，指的是魏晉時期的主要哲學思潮，是道家和儒家融合而出現的一種哲學、文化思潮。玄學的特徵是融會儒家與道家思想的歧異，因此同時將《老子》、《莊子》與《易經》一起作為討論、思辨的材料。《老》、《莊》屬道家作品，而《易》在先秦實屬儒家之作品（孔子曾自述：「加我數年，五十以學《易》，可以無大過矣」）。總而言之，「玄學」是一種儒家與道家思想融會貫通之後的產物，與先秦道家在本質上是有所不同的。然而，牛頭禪主要以先秦道家——其實便是《老》、《莊》——語言建構其思想體系，並無儒、道混合的特徵。因此，與其說牛頭禪是「玄學化的禪宗」，倒不如說是「道家化的禪宗」更為明確。

² 印順，《中國禪宗史》，頁 128。

³ 勞思光，《中國哲學史》，頁 248。

⁴ 蕭登福，《道家道教影響下的佛教經籍》，頁 1。

⁵ 蕭登福，《道家道教影響下的佛教經籍》，頁 8。

⁶ 蕭登福，《道家道教影響下的佛教經籍》，頁 209。

⁷ 如本無宗曰：「無在元化之先，空為眾形之始，故稱本無」，似乎將「無」與「空」視為具有相同地位之主體；另外心無宗曰：「無心於萬物；萬物未嘗無」，將萬物之性比為「無」，若以佛家所謂的諸法皆空，心無宗或許是將「萬物皆空」理解為「萬物皆無」。

⁸ 韋政通，《中國思想史》，頁 727。

及其立論基礎等重要議題，仍有更進一步探討之空間及必要。「無心合道」是牛頭宗初祖法融禪學的重要基礎，也可以說是法融對於體悟的一種工夫論。法融的禪學基本上是由「道」及「無心」兩個主要概念為開展的，本文試圖透過對法融的道與無心為主要探討對象，以釐清法融禪學中對於先秦道家以及佛教思想之融會貫通。更進一步言之，筆者所真正關注的部分，在於法融是如何藉由道家語言及道家思想，用以建構出其獨樹一幟的牛頭禪學。

二、法融思想之代表作

牛頭法融（594年-657年），或稱慧融，俗姓韋，隋唐潤州延陵（今江蘇丹陽縣延陵鎮）人，為佛教禪宗大師，牛頭宗初祖，有「東夏之達摩」的稱號。代表法融禪學的著作，主要有以下四篇：〈絕觀論〉⁹、〈牛頭山初祖法融禪師心銘〉（或簡稱〈心銘〉）〈信心銘〉以及〈無心論〉。關於法融之作品，前兩者基本上並無爭議，惟〈信心銘〉與〈無心論〉一篇，其各自之篇名下分別特別註明為「三祖僧璨」以及「釋菩提達摩製」等字樣，似乎以〈信心銘〉為禪宗三祖僧璨所作，而〈無心論〉之作者則為達摩禪師。然而，據印順導師的考察，〈信心銘〉與〈心銘〉實為姊妹作，兩者「思想相近，所說的問題相似，類似的句子也不少」。因此推論〈信心銘〉與〈心銘〉都是法融所作，可能〈心銘〉是初傳本，而〈信心銘〉則是（後人）精製本。¹⁰至於〈無心論〉一篇，雖名為「釋達摩菩提製」，但由於其中的體裁、型式以及思想內涵皆與〈絕觀論〉多所相似，所以被懷疑是牛頭法融之作：就體裁上而言，兩者（〈絕觀論〉及〈無心論〉）皆採取了假設問答的型式以闡發禪理；就思想上而言，兩者之立場皆著重於探討「無心」之真諦為何。

關於〈無心論〉作者的問題，印順導師提供了一個可資參考的說明。曰：

禪者的作品，傳出而沒有標明作者名字，在達摩禪的盛行中，有些就被加上「達摩和尚」、「達摩大師」字樣。如〈南天竺菩提達摩禪師觀門〉，〈達摩大師破相論〉，〈達摩大師信心銘〉等，都不能據達摩字樣，而推定為達摩禪法的。¹¹

雖然釐清了〈無心論〉不能因為有著「釋菩提達摩製」等字樣，而就此斷定為達摩禪師的作品，但是否能證明此篇確為牛頭法融的作品，卻是另一個問題。如上所述，〈絕觀論〉（已證實為法融之作品）與〈無心論〉無論在體裁型式以及思想內涵上，都有著極度的相似。印順導師也認為此篇應屬牛頭法融之作，且以為〈絕觀論〉、〈無心論〉、〈心銘〉以及〈信心銘〉等篇，代表的正是牛頭禪學。¹²因此我

⁹ 印順，《中國禪宗史》，頁112：「宗密《圓覺經大疏鈔》卷一一上有云：『牛頭融大師有〈絕觀論〉』延壽《宗鏡錄》卷九七，引『牛頭大師絕觀論』。〔可見〕〈絕觀論〉為牛頭法融所作，是當時的一致傳說。」

¹⁰ 印順，《中國禪宗史》，頁114-115。

¹¹ 印順，《中國禪宗史》，頁113。

¹² 印順，《中國禪宗史》，頁115。

們可以說，即便其中某些文獻並非法融之作，確無礙於它們屬於法融思想體系之作品的事實。

法融禪學深受道家影響，雖然「大道沖虛」、「無心」等詞彙不必完全認定為道家思想，若勉強以佛家的「性空」、「不執著」來比擬似乎也說得通。然而，〈心銘〉中有著「不須功巧，守嬰兒行」等字句，卻明顯有著《老子》中所謂「復歸於嬰孩」之意味存在。蓋佛家思想中，以為生命的每一個階段皆因緣和合而成，並未以某階段為尊、某階段為卑。生命的因緣由無明乃至於老、死，皆為一過程而已，唯有達到「涅槃寂靜」的境界方能自輪迴中解脫。而法融卻以「守嬰兒行」為其工夫，顯見其禪學系統中的道家思想餘韻。

三、法融的「道」論

如上所述，法融禪學深受道家思想、語言之影響。而法融禪學中最至高無上的存在，便是「道」。法融對於「道」的體認與闡述，是否也有先秦道家的影子，本文將透過分析比較的方式，以釐清法融道論的一些問題。

（一）道本虛空

在佛教文獻中關於道的問題，印順導師曾有過一番整理。以為佛法傳到中國來譯為中國文字，原是不能避免中國文字中像「道」那一類名詞的。佛法而譯為「道」的，有下列兩者：

一、「菩提」，原義為「覺」，古譯為「道」，所以稱菩提場為「道場」，成菩提為「成道」，發菩提心為「發道心」，無上菩提為「無上道」等。二、末伽，這是道路的「道」，修行的方法與歷程，如「八正道」、「方便道」、「易行道」、「見道」、「修道」等。……為了避免與老莊的「道」混淆不清，鳩摩羅什已譯菩提為「覺」，但也有順古而譯為「道」的。¹³

由此見得，佛經中所謂的道或為無上大智慧般若之智，或為修成正果之歷程道路。而法融所謂的道，其性質又當屬於何者，又或者兩者皆非。

法融在其〈絕觀論〉一開頭便強調了道的不可捉摸性，曰：

夫大道沖虛，幽微寂寞。不可以心會，不可以言詮。¹⁴

「道」的本質是沖虛幽冥的，無法以心（認知心）體會其內涵，也無法以言語詮釋。〈絕觀論〉又曰：

問曰：「云何為道本、云何為法用？」答曰：「虛空為道本，森羅為法用

¹³ 印順，《中國禪宗史》，頁 118。

¹⁴ 〈絕觀論〉。《禪宗全書》冊 36，語錄部（1），頁 87。

也。」¹⁵

先秦道家以道為本體，試圖說明現象界之原理，是老、莊的形而上學。¹⁶然而，法融所謂之大道之性質究竟為何？是完全繼承了先秦道家之「道」論，亦或者是類似格義佛教之概念，僅是以道的特性（無）來比附佛家的「空」義。若為前者，則「虛空為道本」之虛空，便單純只有虛無的概念；若為後者，則虛空便不能就字面意義理解為「虛無」，而是佛家所謂「緣起性空」之空。關於這點，何國銓在其《中國禪學思想研究》中，有過這樣的解釋。曰：

「虛空為道本」之虛空，實乃性空之異名耳，此乃佛法之根本，復為契悟覺證之具體內容也。¹⁷

若根據何國銓之解釋，「虛空為道本」之虛空便不可能是虛無，而是佛家所謂之「空」義。以佛教而言，「空性」實為萬物皆「無自性」之本性，就連「佛性」亦屬「空性」。以此解釋法融的「虛空之道」在本質上並無不妥，也因此可將其理解為「性空為道本」。但如此一來，法融的道便不具有特殊性，而可以理解為「佛」、「菩提」或是「般若」等任何概念皆可，因為世間萬物的本質皆是無自性的「空性」。

然而，法融論「道」曰：「夫大道沖虛，幽微寂寞。不可以心會，不可以言詮」，這種無法詮釋的特性，極為類似於《老子》所謂的「道可道，非常道」以及「視之不見、聽之不聞、搏之不得」的特性。又如《莊子》也以為，「夫道：有情有信，無為無形；可傳而不可受，可得而不可見；自本自根，未有天地，自古以故存。」由此可見，法融的「道」論實有先秦道家的特性存在。印順導師則認為，從牛頭禪的「道無所不遍」所引而申之的「道遍無情」、「無情成佛」等概念，是繼承了三論宗與天台宗的成說，為「大道不二」之結論。¹⁸以此言之，法融的道顯然具有一獨特性及不可取代性（不二），而具有此一特性的道體，其本質應不單純僅有「緣起性空」之空，反而類似先秦道家對道體的詮釋，也就是「無」。¹⁹

印順導師論到法融的「虛空為道本」一句，曰：

這裡的「虛空」，是（性）空，空性、空寂、寂滅的別名，如經說：「如來法身畢竟寂寞猶如虛空」……道是超越一切而不可思議的。玄學說道「以無為本」，在佛法，應該說「虛空為道本」。法融引玄學的「道」於佛法中，以道為佛法根本，契悟覺證的內容。²⁰

¹⁵ 〈絕觀論〉。《禪宗全書》冊 36，語錄部（1），頁 89。

¹⁶ 印順，《中國禪宗史》，頁 118。

¹⁷ 何國銓，《中國禪學思想研究》，頁 146。

¹⁸ 印順，《中國禪宗史》，頁 122-123。

¹⁹ 《老子》曰：「道生一，一生二，二生三，三生萬物。」又曰：「天下萬物生於有，有生於無。」由此得證，《老子》中道的本質便是「無」。

²⁰ 印順，《中國禪宗史》，頁 120-121。

印順導師一方面認定法融的「虛空」便是「性空」的異名，卻也承認法融是引用玄學中的「道」來說明佛法之原理。正因如此，才會使得法融的道論雖然是「佛法根本」，卻又同時有著先秦道家（或是玄學）中的本體論意涵。印順導師也以為，法融的道具有「本體」的性質，曰：

牛頭禪的「無心合道」、「無心用功」，是從道體說的。以為道是超越心物，非心境相對所能契合的。²¹

牛頭禪的道，就如同先秦道家的道一般，具有一種獨特的超越性以及不可知的性質。法融道論中，又以為道乃遍佈於「形靈草木之中」，似乎以「道」為一固有之本體且遍及萬物（獨立而不改，周行而不殆）。雖然法融道的體性，是佛家「緣起性空」之空而非《老子》的空無，但不可否認此一道體仍具有先秦道家的本體論。因此我們可以說，法融的「道」兼及了佛、道兩家的意涵。

（二）道遍萬物

在法融而言，道是一最為特殊之存在，而此一存在遍及萬物之中，即使草木也毫無例外。〈絕觀論〉云：

緣門問曰：「道者為獨在於形靈之中耶？亦在草木之中耶？」

入理曰：「道無所不遍也。」²²

道的性質除了「超越心物」的超然性外，亦同時具有普遍性，即〈絕觀論〉中所謂的「道無所不遍」。而在「道無所不遍」的基礎上，法融進一步擴大了「眾生平等」的定義，亦即藉由道體「在形靈亦在草木之中」的性質，將「人」與「非人」；「有情眾生」與「無情眾生」劃上了等號。而法融之道的這種「普遍性」，明顯是由《莊子·知北遊》中繼承而來的。曰：

東郭子問於莊子曰：「所謂道，惡乎在？」莊子曰：「無所不在。」東郭子曰：「期而後可。」莊子曰：「在螻蟻。」曰：「何其下邪？」曰：「在稊稗。」曰：「何其愈下邪？」曰：「在瓦甓。」曰：「何其愈甚邪？」曰：「在屎溺。」東郭子不應。²³

莊子以為，道是「無所不在」的，甚至在我們難以想像的「瓦甓」、「屎溺」等無生命的物質之中。法融所謂「道無所不遍」，與莊子所謂的道「無所不在」之概念可謂如出一轍。法融對於道的普遍性，除了繼承自先秦道家的理論外，在禪宗思

²¹ 印順，《中國禪宗史》，頁127。

²² 〈絕觀論〉。《禪宗全書》冊36，語錄部（1），頁91。

²³ 郭慶藩，《莊子集釋》，頁749-750。

想上也可謂獨樹一格。蓋佛教雖言（六道）眾生平等，但實際上所關心及企圖解決的問題，仍舊建立在以人為主的基礎上。簡單來說，以佛教的「終極目標」（成佛）而言，主要是以人為其關懷對象，並不關注他界眾生是否能成佛的問題。或以「如來藏」思想論之，此系統為眾生預設了一顆賴以成佛的佛性心，甚至「一闡提」（斷滅善根之人）亦有佛性，但其重點仍在於「人」皆有成佛之可能，未言及他界眾生。

如果說「如來藏」的普遍性在於眾生皆有佛性，則法融所謂的「道無所不遍」，更將道的普遍性延伸到了無情眾生身上。然而在法融禪學中，道是成佛之依據，這樣的理論是否將導致無情眾生亦能成佛的弔詭結論。因此印順導師也提到，在法融「道無所不遍」的基礎上，所引申而出的「道遍無情」、「無情成佛」正是牛頭禪的最大特色。²⁴至於因道的普遍作用所引發的矛盾之處，在〈絕觀論〉中有更進一步的辨析。曰：

問曰：「道若遍者，何故煞人有罪，煞草木無罪？」

答曰：「非言罪不罪者，皆是就情約事，非正道也。但為世人不達道，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。」

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，草木亦記。」²⁵

由上述的問答可知，道是眾生之所以可能成佛之依據，且由於道在草木之中，因此草木亦能成佛。對於這一點，印順導師是頗不以為然的，他說：「這裡面，有不少語病：如凡夫不合道，而『草木無情久來合道』。有些人還不得受記，而草木卻受記，這未免人不如草木了。」²⁶

雖說印順導師對於法融的觀點不能完全認同，但我們若以先秦道家之觀點來解釋，也並非全然不合理。首先，有罪無罪的界定其實是人類社會所產生的觀念，同樣的，有情無情也是人類在自身「喜怒哀樂」等情緒的認知上，分別了人與草木的不同。所以佛家說草木是無情眾生，但無情本就是相對於人的有情說的。再回到〈絕觀論〉中，其實法融針對有罪無罪的詮釋，乃是由「道」的角度來理解的。如同《老子》所謂的「天地不仁，以萬物為芻狗」，「不仁」就是「不人」（不是人）。簡單來說，由於天地（也就是道）不是人，因此它對於天地萬物的標準與人不同，是一致而沒有分別的。總而言之，人類社會所制定的道德標準並不適用於天道，因為天道是以超越一切世間標準的角度來關照世界的。故「天地以萬物為芻狗」，乃任其自生自滅而不加以干涉。在法融禪學中，道也具有此一性質，由於從「道」的角度而言，本來就沒有「有情無情」的分別，當然也就沒有所謂「有

²⁴ 印順，《中國禪宗史》，頁 122。

²⁵ 〈絕觀論〉。《禪宗全書》冊 36，語錄部（1），頁 91。

²⁶ 印順，《中國禪宗史》，頁 122。

罪無罪」的認定了。至此，〈絕觀論〉中所謂「煞人有罪，煞草木無罪」的矛盾之處，若以「道」的無分別角度論之，也就豁然而解了。更進一步言之，印順導師所謂「人不如草木」的說法也就不存在，因為「人不如草木」仍舊局限於人與草木有別的「分別心」中，而這並非法融所要強調的。

「無情成佛」雖可說是牛頭禪的特色，卻不是〈絕觀論〉的中心思想。〈絕觀論〉對於成佛的立論基礎，在於「道無所不遍」並且對萬物並無分別之心，因此才有可能引申出草木也能成佛的結論。〈絕觀論〉又曰：

善惡無分別也。

問曰：「何謂無分別？」

答曰：「於法不生心也。」²⁷

「無分別心」是法融禪學的重要關鍵，不論有情無情、有罪無罪乃至於是善是惡，以道的角度觀照萬物，一切都是沒有分別的。〈絕觀論〉又曰：

問曰：「聖人豈不說五乘有差別耶？」

……

故經云：「若彼心滅盡，無乘及乘者，無有乘建立，我說為一乘也。」²⁸

要證得佛法僅有一乘而非五乘的差別，其重點便在於「彼心滅盡」。所謂心要「滅盡」，即是去除有妄念及執著的「分別心」。〈心銘〉也說「眾生無心，依無心出」，又說「欲得心淨，無心用功」，除了強調眾生皆無心外，亦以無心為其修行法門。〈絕觀論〉也說「通彼一切，謂之道」，因此可以說「通彼一切」指的就是於一切法皆不執著、起妄念，於萬物皆不起分別之心，如此便是「道」的境界了。

牛頭宗說「道本」，泛從一切本源說，是宇宙論的。²⁹所以說「無心合道」乃是在修行過程中效法「道」的特性，由於「道遍萬物」卻又對萬物無分別之心，故此，人也應該效法「道」的「無（分別）心」，方能證得「道」的虛無之性。

四、法融的「無心」論

「無心合道」是法融禪學的重要修行工夫，也是終極的目標。然而，無心究竟要如何能夠，又或者如何可能「合道」，自然也就成了法融禪學中最重要的關鍵所在。鄧克銘先生以為，無心為禪宗文獻裡常見之用語，具有非常重要之意義。一般而言無心有兩種用法，一指修行上無分別計較之實踐功夫，一指修行成果之主體的完全自由。禪宗之無心說在取消心之分別執著方面，與經驗生活有密切的關係，道家對此也有相當的體會。但在解脫目的上，禪宗之無心具有獨自完整的

²⁷ 〈絕觀論〉。《禪宗全書》冊 36，語錄部（1），頁 93。

²⁸ 〈絕觀論〉。《禪宗全書》冊 36，語錄部（1），頁 92-93。

²⁹ 印順，《中國禪宗史》，頁 124。

理論。³⁰簡單來說，「無心」一方面是修行的過程，另一方面同時又是修行所欲達至的標的。

以牛頭宗而言，成佛的根據及關鍵在於「道」，而「體道」、「悟道」的關鍵在於「無心」，所以「無心用功」、「無心合道」正能代表法融禪學的「悟入」法門。然而法融思想的矛盾之處在於，人要透過修行方能證得「正道」，草木卻沒有這樣的困擾。《絕觀論》曰：「草木無情，本來合道。」由於草木無本心故亦無情，而法融認為無心正是通向大道的唯一契機。所以人若欲悟得正道，則必須透過「無心」的功夫，所以說其「無心」的觀點也正是其修養論和工夫論。印順導師以為法融「無心合道」的觀念，其實是受了莊子影響的。莊子說：「玄珠（喻道體），知識與能力所不能得，卻為罔象所得。」³¹茲將莊子原文節錄於下，以進一步了解法融「無心合道」的理論基礎：

皇帝遊乎赤水之北，登乎崑崙之丘而南望，還歸，遺其玄珠。使知索之而不得，使離朱索之而不得，使喫詬索之而不得也。乃使象罔，象罔得之。皇帝曰：「異哉！象罔乃可以得之乎？」³²

在《莊子》這段戲劇化的過程中，唯獨「象罔」得其玄珠，何以如此？「知」之不得，《注》曰：「言用知不足以得真」；「離朱」之不得，曰：「非色，不可以目取也」；「喫詬」之不得，曰：「聰明喫詬，失真愈遠」；「象罔」得之，其原因為：「罔象，無心之謂，離聲色，絕思慮，故知與離朱自涯而返，喫詬言辨，用力失真，為罔象無心，獨得玄珠也。」罔象得道乃是相對於「知」、「離朱」、「喫詬」等，企圖以感官認知及聰明才智求之，故求之不得也。《莊子》的寓意顯然在說明「道」無法以感官認知的特性，所以「認知心」是無法體證「道」的。關於這點，法融「道」論的「不可以心會，不可以言詮」，顯然是完全繼承了此一觀點。「罔象」無形無象的特質，正是先秦道家對於「道體」特性的描述。在這樣的前提下，「罔象得道」的理論在於「罔象」與「道體」本質的契合，所以能得「道」。然而作為牛頭禪標誌的「無心合道」，便是在「罔象，無心之謂也。因其無心，故獨得玄珠」這種玄學詮釋下所發展出來的理論。由「無心得道」轉變成了「無心合道」。

瞭解了法融「無心」道理的傳承之後，我們進一步檢視法融著作中對於以「無心」修行的方法究竟為何？既然「道」的特性是如此幽微而不可捉摸，既無法以「認知心」加以認知，也無法加以詮釋或描述，然而這樣的「大道」又要如何以「無心」的功夫「悟入」。筆者以為可以從下面兩個面向，探討法融禪學中「無心」的意義與工夫。

³⁰ 鄧克銘，〈禪宗之「無心」的意義及其理論基礎〉，頁 161-188。

³¹ 印順，《中國禪宗史》，頁 128。

³² 郭慶藩，《莊子集釋》，頁 414。

（一）無分別／不執著之心

若就「草木無情，本來合道」而言，草木是「本來合道」，人卻要透過後天的修行才能合於大道，則人與草木之分別為何？〈絕觀論〉曰：

但為世人不達道，妄立我身，煞即有心。心結於業，既云罪也。草木無情，本來合道。³³

雖然以「道」的角度而言，並無有情無情、有罪無罪的分別，然而人皆有喜怒哀樂等情緒，若情緒無法達到適當的宣洩，便進一步產生執著的妄念，所以說「心結於業」。人透過喜怒哀樂等情緒認識到自己，便以自我之存在為實有，此之謂「妄立我身」，身有所動靜坐臥等行為，以為此皆由「心」所驅動，便又以「心」為實有，故離「道」愈遠，所以說「世人不達道」。「天命之謂性」，天所予我之喜怒哀樂等情緒及個性，正是我之所以為人之證明，也是人不同於禽獸、草木之最大分別，然而這也是人之所以起執著妄念的根本原因。所以〈絕觀論〉曰：

有念即有心，有心即乖道。無念即無心，無心即真道。³⁴

草木無喜怒哀樂之情，故於一切法不起執念，無念即是無心，無心即是真道。這也就是草木之所以本來合道的原因了。

誠如鄧克銘所說，禪宗的無心是指修行上無分別計較之實踐工夫，而法融禪學也在於破除由「分別心」所生的種種執著與妄念。正如〈絕觀論〉中的弟子緣門便問道：「道者惟獨在形靈之中耶？亦在草木之中耶？」緣門的問題顯示出他執著於形靈以及草木的分別。人以自身為萬物之靈，形靈者或可指涉人類，而人之所以優於他者，也正在其有靈性之故。然而，此種有著優劣等差的心態，也正是執著與妄念之所以產生的原因。因此〈絕觀論〉裡的人理和尚，便在破除這種有等差的「分別心」。曰：

經云：「於一微塵中，具含一切法。」又云：「一切法亦如也，一切眾生亦如也。如，無二無差別。」³⁵

不論法還是眾生，都是沒有差別的。萬物具含一切法，也就是道在萬物之中，以道的立場而言，一切都是沒有差別的。而在法融的禪學中，是否能夠破除由「分別心」所起的執著，便是聖人與凡夫的差異之處了。〈絕觀論〉曰：

³³ 〈絕觀論〉。《禪宗全書》冊 36，語錄部（1），頁 91。

³⁴ 〈絕觀論〉。《禪宗全書》冊 36，語錄部（1），頁 87。

³⁵ 〈絕觀論〉。《禪宗全書》冊 36，語錄部（1），頁 91。

緣門問曰：「凡夫有身，亦見聞覺知；聖人有身，亦見聞覺知。中有何異？」

答曰：「凡夫眼見耳聞，身覺意知。聖人即不爾。見非眼見，乃至知非意知。」

問曰：「何故經中復說聖人無見聞覺知者，何？」

答曰：「聖人無凡夫見聞覺知，非無聖境界，非有無所攝，離分別故也。」³⁶

凡夫有身，有見聞覺知；聖人也有身，也有見聞覺知。如此說來，聖人與凡夫的差異為何？因此，在法融的禪學中，聖人與凡夫的差異並非僅是見聞覺知等感官作用，而在於見聞覺知後是否執著於表象而起了妄念，遂於萬物產生了分別之心。聖人「見非眼見，知非意知」，這說明聖人雖以感官經驗現象界，卻能不執著於事物的表象，故曰：「非有無所攝，離分別故也。」也可以說，凡夫僅以感官認知世界，但聖人卻是以「無心」認知世界的，故能不起「分別之心」。所以〈無心論〉曰：

假如見終日見由為無見，見亦無心；聞終日聞由為無聞，聞亦無心；覺終日覺由為無覺，覺亦無心；知終日知由為無知，知亦無心；終日造作，作亦無作，作亦無心。故云見聞覺知總是無心。³⁷

總而言之，一切的見、聞、覺、造、作，其實都是無心。這種與萬物交卻又不執著於萬物的觀點，頗類似王弼的「然聖人之情，應物而無累於物者也。」以及後來慧能有「於念而離念」、「於相而離相」之說，或許也是受法融禪學之影響所致，進而發展成南宗禪學的「平常心是道」。

（二）非認知之心

法融所立之「無心」，可以說是和「認知心」所相對的。由於「體道」的功夫在於「無心」，而「道」有「不可以心會」。「不可以心會」之心乃「認知」之心，不同於「無心」之心，所以〈絕觀論〉中云：

問曰：「若無有心，云何學道？」

答曰：「道非心念，何在於心也。」³⁸

遊於「道」本來就無法以感官去認知及體會（不可以心會，不可以言詮），所以認知心是無法證得「大道」的，故曰「道非心念」。以「無心」反對「認知心」的觀點，在〈無心論〉有更深刻的論述：

弟子問和尚曰：「有心無心？」

³⁶ 〈絕觀論〉。《禪宗全書》冊 36，語錄部（1），頁 89。

³⁷ 《無心論》，T85, no. 2831, p. 1269, b4-9。

³⁸ 〈絕觀論〉。《禪宗全書》冊 36，語錄部（1），頁 87。

答曰：「無心。」

問曰：「既云無心，誰能見聞覺知？誰知無心？」

答曰：「還是無心能見聞覺知；還是無心能知無心。」

問曰：「既若無心，即合無有見聞覺知，云何得有見聞覺知？」

答曰：「我雖無心能見能聞能覺能知。」³⁹

筆者認為此處有兩點值得討論：其一，既說「無心」乃是反對「認知心」，何以無心又有見聞覺知等感官認知作用？其實這是由於所認知的對象不同所致。以感官或認知心所認知的對象，乃是外在的客觀世界，即是一般我們所謂的「見聞覺知」；然而「無心」所認知的對象乃是「道」而非感官世界。「道」既非關經驗，故只能以「無心」認知，而無法以一般的見聞覺知體會。這便是「無心」和「認知心」的對立之處。

其二，「還是無心能知無心」令人覺得困惑，何以無心既是認知之主體，卻同時又是被認知之客體？正是這種充滿矛盾的論述，才能導向「無心是道」的結果。以「無心」認知「無心」，同時也是以「無心」認知「道」，這是因為道的體性是虛空所致。由於道無法以感官及實有之心認知（不可以心會，不可以言詮），所以才必須要以「無心」認知。無心有著不同的階段，要先以「無心」的修行方法（欲得心淨，無心用功）修行，到達「無心」的「境界」（絕觀忘守）之後，才能在無心的「境界」之中體悟道體的虛空（性空）之性。法融對於「無心」的論述，正能夠印證鄧克明先生的論點：「一般而言無心有兩種用法，一指修行上無分別計較之實踐功夫，一指修行成果之主體的完全自由。」法融「無心」的第一層意義，便是指「實踐功夫」而言，即是修行的方法；第二層意義是就「境界」而言，即是鄧克銘所言「主體之自由」的修行成果。

五、結語——「無心合道」

法融之禪學，帶有相當濃厚的先秦道家色彩，例如其代表作品中的「道」、「無心」及「聖人」等名詞，都從先秦道家繼承而來。但其禪學其實混合佛、道的思想在其中。雖然本文分別從「道」與「無心」兩個概念切入，但在法融禪學中「道」與「無心」實為「不二」。簡單的說，「道」就是「無心」；「無心」就是「道」。因此〈絕觀論〉曰：

問曰：「無心有何物？」

答曰：「無心即無物，無物即天真，天真即大道。」⁴⁰

法融在其禪學中透過道家的語言與思想，由《莊子》的「無心得道」，引而申之變為「無心合道」，遂逐步推導出「無心」本身就是「道」的結論（而道的本質也就

³⁹ 《無心論》，T85, no. 2831, p. 1269, a25-b1。

⁴⁰ 〈絕觀論〉。《禪宗全書》冊 36，語錄部（1），頁 87。

是無心)。

「道」與「無心」原本就是先秦道家的詞彙，但在佛教於中國發展的過程中，也被用於指涉佛法的概念如「性空」、「不執著」等。而法融正是運用這些道家詞彙，以建構自己獨樹一幟的牛頭禪學，這也使得其禪學中難免流露出先秦道家的意味，例如其道論中以為道的體性是虛空，雖然歷來的學者皆以佛家的性空解釋之，但不能否認法融的道論的確存有道家本體論的概念。在道的作用上，佛家相信眾生皆有佛性，但並未言及草木等「無情眾生」，而法融的道卻普遍存在萬事萬物之中，這種對道的理解明顯是由《莊子》中「道無所不在」的概念而來。由於道在法融禪學中是賴以成佛的依據，因此王鼎興認為法融之道有「如來藏」的影子在其中。⁴¹但〈絕觀論〉中強調「汝不須立心，亦不須強安」，又說「無心即無物……即大道」，可知法融雖然預設了道在萬物之中，但此道卻非如來藏所預設的那顆「真藏心」，故強調「無心」。

佛教自傳入中土以來，便經歷一連串中國化的過程。漢譯佛典中出現的「有為」、「無為」等道家名詞；六家七宗以「無」解「空」的格義佛教，可見此一過程其實深受道家思想所影響。至於法融的「道本虛空」、「道無所不遍」、「無心合道」等，更是以道家概念以建構本身禪學，雖然這終將導致本身定義的模糊與矛盾（虛空是否等於性空；道的普遍性導致無情成佛的弔詭；道與真常心是否相似等），卻使牛頭禪被印順導師以為「印度禪宗蛻變為中國禪宗之關鍵」。由此可見，法融禪學雖有著豐富的先秦道家色彩，但所代表的卻是禪宗中國化的先驅角色，即便在佛、道思想的融合上未能臻於圓滿，卻不能否認牛頭禪在禪宗中國化上的貢獻。

⁴¹ 王鼎興，〈法融禪學思想之特色〉，頁 127-150。

參考文獻

一、原典文獻

- 〈牛頭山初祖法融禪師心銘〉。T51, n. 2076_030。
〈無心論〉，T85, n. 2831。
〈絕觀論〉。《禪宗全書》冊 36，語錄部（1）。臺北：文殊文化。1988年。
《莊子集釋》。臺北：萬卷樓。1994年。

二、中日文專書、論文、網路資源等

- 王鼎興（2000a）。〈法融禪學思想之特色〉。《東吳中文研究集刊》7。頁 127-150。
——（2000b）。《牛頭法融禪學思想研究》。臺北：東吳大學中國文學研究所碩士論文。
印順（1989）。《中國禪宗史》。臺北：正聞出版社。
何國銓（1987）。《中國禪學思想研究》。臺北：文津出版社。
何應敏、黃承貴（2009）。〈試論牛頭宗與老莊思想之比較〉。《船山學刊》4。頁 121-124。
韋政通（2000）。《中國思想史》。臺北：水牛圖書。
勞思光（1971）。《中國哲學史》。香港：基督教文藝出版社。
劉曉玉（2011）。〈禪門牛頭宗傳承法系考〉。《國學評論》433。頁 132-134。
鄧克銘（2007）。〈禪宗之「無心」的意義及其理論基礎〉。《漢學研究》25（1）。頁 161-188。
蕭登福（2004）。《道家道教影響下的佛教經籍》。臺北：新文豐出版社。
釋惠風（1980）。〈牛頭法融與牛頭禪〉。《現代佛教學術叢刊》3。頁 78。