

## 無情說法誰人說——

### 禪宗無情教義文本的作者、敘述者、讀者與解讀機制\*

林 悟 石\*

#### 摘 要

從敦煌文獻的重新發現以來，吾人可以發現歷史文獻學進路的禪宗研究，對於追尋文本的真實「作者」有著相當的熱情，比方《壇經》與六祖慧能之間的文獻考據問題。然而，卻鮮少人去考察「作者」在禪宗文本中到底是何種概念，相關的問題包括「作者」為何重要、「作者」與文本的關係、「作者」與知識權威的關聯等等。實則，若考察從八到十二世紀禪宗的代表性文本，如《楞伽師資記》、《絕觀論》、《祖堂集》、《景德傳燈錄》與《碧巖錄》，就可以發現背後關涉了「作者」所扮演的角色、知識權威的象徵、文本意義的生成與閱讀機制等等議題，並在禪宗發展的不同階段中有著微妙的變化。並且，這些既是禪宗文本在解讀上的方法論議題，亦是禪修者的修道論與詮釋學問題——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，其實也關乎同時是讀者的研究者（亦即吾人），要如何處理自身與這些禪宗文本間的關係。而在上述文獻中都曾顯露蹤影的「無情教義」——本文對草木、瓦石等無情物具有佛性、可成佛（或已經成佛）或可以說法等三個概念的總稱，其內容、形式、旨趣以及不同的展演方式，提供了一個可參考的線索。

**關鍵詞：**禪宗文本、無情教義、公案、作者名義、知識權威

---

2019年4月9日收稿，2019年11月4日修訂完成，2020年7月10日通過刊登。

\* 本文之撰寫，要特別感謝鄧偉仁老師、廖肇亨老師與林佩瑩老師諸位學人的指導，以及楊鎮鴻、林含潔、胡頎諸君的幫忙。因篇幅有限而未及致謝者，甚歉。

\*\* 作者係法鼓文理學院佛教學系博士生。

## 一、前言：作者、著作名義與知識權威

初期禪宗的八世紀牛頭宗文獻《絕觀論》，<sup>1</sup> 開篇即以一對虛構的師徒——禪師「入理」與門徒「緣門」——之間的問題來展開法義：<sup>2</sup>

夫大道沖虛，幽微寂寞，不可以心會，不可以言詮。今且假立二人，共談真實。師主名入理，弟子號緣門。於是入理先生寂無言說也，緣門忽起，問入理先生……。<sup>3</sup>

- 1 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.
- 2 雖然在現存的文獻中，《絕觀論》算是可考的早期禪宗虛構人物的「設問體」形式的文本，但並非專利與獨創。關於假立人物進行主客問答以創造辯論舞台的「設問體」，可追至中國前佛教時期的先秦，並在漢賦傳統中成為其特色，東方朔的《答客難》即為一例，參蘇瑞隆，〈魏晉六朝賦中戲劇型式對話的轉變〉，《文史哲》1995.3(1995.6): 89-90、93。另，設問體的歷史發展的考察，包括角色從虛擬人物到真實人物，後又返歸無名氏的寫作變化，可參簡宗梧，〈賦與設問對關係之考察〉，《逢甲人文社會學報》11(2005.12): 17-30。在佛教文獻方面，假託虛構角色進行問答的文體在佛教初步於漢土流傳的南北朝時期就開始蓬勃發展，《弘明集》與《廣弘明集》中就收錄著數篇虛構人物的設問體文本，如《牟子理惑論》與道安(314-386)的《二教論》。Erik Zürcher 即指出四到五世紀的護教與弘法文獻的標準形式，是以虛構人物假想不同宗教或文化傳統之間的對話，《理惑論》即為代表文獻之一，參 Erik Zürcher 許理和, *The Buddhist Conquest of China: The Spread and Adaptation of Buddhism in Early Medieval China*, 3rd ed. (Leiden: Brill, 2007), pp. 11-15. doi: <https://doi.org/10.1163/ej.9789004156043.i-472>. 不過有趣的是，這種虛構人物的問答在《絕觀論》後的禪宗書寫中幾乎消失匿跡——這不單是因為燈史被以「紀實」的立場書寫，並對燈史的傳承系譜的有史實性的需求，因而其中受述的祖師不能為虛構人物；也與下文將會討論到的燈史的敘述者，如何透過「作者」賦予文本知識權威的方式有著密切關聯。至於《絕觀論》在禪宗文本中為何特立獨行而採取虛構人物進行問答，或許是另一有待探掘的問題。
- 3 (日)常盤義伸、柳田聖山編集，《絕觀論——英文訳注、原文校定、国訳》(京都：禪文化研究所，1976)，頁 87。另，以下徵引之傳統文獻，在註腳中皆以主要的名

「入理」是師父，是已通過「門」而契知、契合真實道理的修行成就者，所講述的內容即是迷津的導引、權威的教理；反之，「緣門」則是試圖尋門而求教於「入理」大師的修行弟子。「入理」與「緣門」的兩相對照，鏡映與象徵著許多佛教思想的架構，諸如理事、權實、指月、能所等等，這背後關乎著我們究竟如何透過「門」而契及「理」，這個「理」又是否在「門」內？

有趣的是，現代的前輩學人所懷疑的並不是內容的真實性<sup>4</sup>——儘管這對師徒完全是虛構的角色，這些問答也很可能不是歷史事實，然而這都不甚影響該著作所象徵的「知識權威」。<sup>5</sup>對他們而言，更值得懷疑的不是這對虛構的師徒及其對話是否是真實的，而是「作者」到底是「菩提達摩」、「牛頭法融」，抑或何人。而相反的，當這些祖師成為被敘述的對象的時候，對他們的敘述就成了歷史考據上最大的疑點之一。

於是，「作者」之於禪宗文本到底為何？在這個問題意識之下，就衍生了一系列的子題：禪宗文本跟作者的關係為何？作者之於讀者是何種意義？文本如何被認知為具有知識權威？知識權威又如何影響禪宗門徒對於文本的解讀？這背後也牽涉到不同社群對於文本的知識權威的認定，不啻於古代的實踐佛教的修行者，也包括了當代的學人如何認知一個文本，及其背後的預設。而最直接的問題，就是為何某一文獻往往要與「作者」聯繫在一起？也正如「入理」所象徵的作者身分，他作為一個已經契入佛

---

義作者為「作者」，但並不代表為考據學意義上的作者。實則，托名或真實撰述之作者身分疑偽的可能性在所難免（尤其初期禪宗、古典禪時期之文獻），如《絕觀論》名義作者就有菩提達摩與牛頭法融兩說，Robert H. Sharf 則認為是八世紀末葉的牛頭門人作品（見氏著，*Coming to Terms with Chinese Buddhism: A Reading of the Treasure Store Treatise* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2002), pp. 39-40.)

- 4 邱敏捷所梳理的《絕觀論》「作者考據」研究史中，就清楚地指出鈴木大拙與關口真大等諸學人在意的是該文獻的「作者」到底是「牛頭法融」抑或「菩提達摩」，詳氏著，《印順《中國禪宗史》之考察——兼與胡適及日本學者相關研究的比較》（臺南：妙心出版社，2009），頁 96-99。
- 5 知識權威，在此指涉的是文本的知識所被賦予的權威性，也就是某一文本的內容被認為是具有權威的。當然，這並不是預設一個本質上的權威，而是被某讀者群與知識社群「所認知」的具有權威。

理的大師，其於某種修證境界的已然「契入」，正是「入理的」話語的權威來源。而在「入理」作為文本「作者」的虛擬代言人的同時，也表示著文本「作者」的「契入」是與之一致的。正如我們看到《祖堂集》與《景德傳燈錄》都有的一段關於無情說法誰人能說，又誰人能聞的問答：

（洞山）問：「無情說法什麼人得聞？」  
 雲巖曰：「無情說法，無情得聞。」  
 師（洞山）曰：「和尚聞否？」  
 雲巖曰：「我若聞，汝即不得聞吾說法也。」  
 曰：「若恁麼即良价不聞和尚說法也？」  
 雲巖曰：「我說法汝尚不聞，何況無情說法也！」<sup>6</sup>

到底是雲巖曇晟（782-841）說了無情說法的教法，還是無情物表述了無情可說法，抑或是講述了這段問答的敘述者闡釋了無情說法？

「作者」所扮演的角色，就像《壇經》引起的爭論一般，許多的討論聚焦在「作者為何」上，卻甚少人討論敦煌本或宗寶本《壇經》的作者是否是「六祖」為何如此重要，以及「慧能」作為作者的意義為何。<sup>7</sup>但正如其他敘述許多祖師的言行與傳記的文本，尤其是那些歸屬於八至十二世紀的機緣問答，幾乎一直處於一種「編輯中」的狀態。除了小川隆<sup>8</sup>與黃

6 宋·道原，《景德傳燈錄》，卷 28，《大正新脩大藏經》第 51 冊（東京：大藏經刊行會，1935，以下簡稱《大正藏》），第 2076 號，頁 321 下 4-8。本文引文中括號內容為作者所加，以下類似情形亦同，不另說明。

7 如胡適於 1920 年代揭起了實證史學色彩濃厚的禪宗史研究中，「誰是《壇經》作者」的問題，時至今日仍於東亞脈絡中受到相當關注，並在教、學兩界引起各方爭辯。（該爭論的相關的研究，可參見：胡適原著、（日）柳田聖山編，《胡適禪學案》（臺北：正中書局，1975）；龔雋，《禪史勾沉：以問題為中心的思想史論述》（北京：三聯書店，2006）；邱敏捷，《印順《中國禪宗史》之考察——兼與胡適及日本學者相關研究的比較》；江燦騰〈薪火相傳：胡適初期禪學史研究的最新動態及其作為跨世紀現代性宗教學術研究典範的傳承史（1925-2011）再確認〉，《成大宗教與文化學報》17(2011.12): 195-256；林悟石〈現代性與禪宗研究史——禪史敘事與方法論的典範論爭〉，《中華佛學研究》14(2013.12): 199-235 等。）

8 （日）小川隆，《語録の思想史——中国禅の研究》（東京：岩波書店，2011），頁 15-16。

釋勳<sup>9</sup>都提及的公案集與話頭禪在援引機緣問答的同時也進行再編輯外，黃俊銓的《禪宗典籍《五燈會元》研究》也透過不同燈史間的比較研究，展現了《景德傳燈錄》（1004）至《五燈會元》（1252）間禪門故事的編輯過程。如此，我們究竟要如何界定誰才是這些禪門故事的「作者」？是故事中的主角——某師 / 傳主 / 祖師？抑或是將這則故事予以文字化並記錄下來的書寫人，如《景德傳燈錄》的道原？可以想見的是，不管以口語或是文字進行流傳，一則故事、機緣問答或公案本則等文本是經眾人之手（與口）得以傳續。<sup>10</sup>如若將這段過程予以考慮，勢必得承認在文獻成書前，或多或少都會有些增補或刪減——亦即這些故事早已經歷了無數次的編輯，然後才予以成書並成為我們所見的樣貌，而這等於宣告了將許多禪宗文本訴諸於單一撰寫者的困難。這也同時提醒我們，不能簡單地將「作者 = 受述者」的文本內容視為信史與「作者」本身。<sup>11</sup>

從此立場，禪宗文本的「作者」所指究竟為何，或許有著重新界定的必要。於是，在研究進路上，本文試圖參考 Michel Foucault 針對「何為作者」而提出來的討論與觀點：「作者」（author）更像是一種符號與象徵，一個由後世所建構出來的人物圖像與歸類方式的功能性存在。Foucault 並進一步指出作者的身分、符號及其功能如何建構與運作，也就是「作者—

9 黃釋勳，《雪竇七集之研究》（臺北：法鼓文化，2015），頁 222-224、235-236。

10 關於禪宗口傳傳承與口語文本形成的進一步討論，參見龔雋，《禪史鉤沉——以問題為中心的思想史論述》（北京：三聯書店，2006），頁 301-312。

11 例如 Bernard Faure 就指出成書較早的《楞伽師資記》並不能直接視為信史，提醒不能忽略了作為敘述者的淨覺在文本背後所扮演的角色，參見 Bernard Faure, *The Will to Orthodoxy: A Critical Genealogy of Northern Chan Buddhism*, Phyllis Brooks, trans. (Stanford: Stanford University Press), pp. 160-161. 這某種程度上這可以視為對《楞伽師資記》的史實性未有太多懷疑的胡適的回應。另外印順法師雖然在處理有敦煌文獻作為參照的初期禪宗史的部分帶有相當的警覺，但在可靠史料寥寥可數的古典禪的部分，並沒有去嚴格區分不同禪宗的歷史敘事文本在書寫上與年代上的建構問題，像是成書於十一世紀後的《景德傳燈錄》，或許不適合直接視為八、九世紀的禪宗歷史的「史料」（該情況尤其出現在氏著的《中國禪宗史——從印度禪到中華禪》第 7-8 章）。楊曾文也有類似的情況，將《祖堂集》與《景德傳燈錄》視為史料以建構八到十世紀的禪宗史，詳氏著，《唐五代禪宗史》（北京：中國社會科學出版社，1999），第 7-8 章。

功能」論 (the author-function)：一方面，「作者」有時候可以作為某種概念的創造者或提倡者，並且創造了往後文本生產的可能與規則（作者一功能論之四）；<sup>12</sup> 二方面，Foucault 認為現代的學者所追尋的是「作者原貌」，而文本的價值與意義，往往取決於誰為「作者」，於是努力挖掘「作者」的真實身分就被認為是一個重要的工作。<sup>13</sup> Foucault 並反過來重新思考，證偽一個文本的著作名義 (authorship) 是否為假託時所常採用的四種不限於特定年代而使用的判斷原則——該文本與其他同名義「作者」的文本相比之下的品質優劣、思想是否衝突、寫作風格相同與否，以及是否提及「作者」沒後才出現的歷史事件——以此討論文本與作者的連結不是自然形成，而是透過各種複雜的操作，其目的其實是為了建構一個我們所謂的「作者」的存在（作者一功能論之三）。<sup>14</sup>

從「《壇經》作者為何」的問題為例，可以發現「六祖慧能」的意義無疑更接近一種對文獻的歸類方式，而學界的其中一項工作則是推斷某些文本是否應該歸於「六祖慧能」之下，像是諸版本的《壇經》與《金剛經解義》，而這個分類的標題即是「六祖慧能」。<sup>15</sup> 而我們也不斷透過文本去

12 Michel Foucault, "What is an Author?," in James D. Faubion, ed., *Aesthetics, Method, and Epistemology* (New York: The New Press, 1998), pp. 217-218.

13 Ibid, pp. 212-213. Foucault 指涉的文本雖是文學論述，但在本論文的宗教文本也顯然適用。

14 Ibid, pp. 213-216. 實則，Faure 於曾就透過 Foucault 對「作者一功能」論的討論，反思對當時學術研究對於史實菩提達摩的探尋，以及這種意識形態所帶來的限制，參 Bernard Faure, "Bodhidharma as Textual and Religious Paradigm," *History of Religions* 25.3(1986): 190.

15 在現存文獻的缺乏下，吾人實在很難確知史實上的慧能如何。也因為《壇經》的版本眾多，就算是現存被推斷為最古的敦煌、敦博本《壇經》，也未被斷定為慧能的直接著作。柳田聖山就認為應該有更古而現今佚失的「祖本」存在，詳細論述見氏著，《初期禪宗史書の研究》，（京都：法藏館，2000），頁 148-212。另一方面，關口真大則提出，就現存材料而言，《解義》受到的更改可能比《壇經》更少，因為目前現存最古的《解義》版本，年代可能早於敦煌本《壇經》，因此可能比現存的任何《壇經》都要能夠代表慧能的思想，詳氏著，《禪宗思想史》（東京：山喜房佛書林，1966），頁 112-125。諸《壇經》版本與《解義》的研究史回顧，可參邱敏捷，《印順《中國禪宗史》之考察——兼與胡適及日本學者相關研究的比較》第 4 章。

拼湊 / 建構我們對此分類標題的認知，而反覆去釐清分類標題與所屬項目之間的關係。然而，為何「六祖慧能」這個分類項目如此重要？或是為何「《壇經》的作者是否是六祖慧能」的問題如此重要？實則，不管是誰寫就了《壇經》，其內容與思想高度不會有任何改變，改變的是此項目的歸類標題——「六祖慧能」、「荷澤神會」或是其他（除非透過所建構的「作者」再去「修訂」該文本）。確實，確知《壇經》的作者為誰，可以為年代上的勘定以及禪宗的歷史敘事建構提供重要參照。然而，在東亞，「作者」對於文本的重要性，並不僅僅在於歷史的爬梳，背後也或多或少隱含著如 Foucault 所言的，一種將文本價值與作者身分的重合與交織的觀念。<sup>16</sup>

在禪宗文本的口傳與成書上，燈史、語錄幾乎都是完成於弟子輩之手，並明確表示不是由祖師親自記述，而是「被敘述」的、「受述」的——燈史、語錄的敘述視角絕大多數是從第三人稱的立場尊稱這些文本的「傳主」為「師」。相對於作為「受述者」（narratee）的祖師，那些禪宗文本的口傳、傳抄與編輯者，則可視為「敘述者」（narrator）。也因此，文本的生產過程幾乎必然有著「複數」敘述者的參與，而且傳遞過程間的角色關係是相對性的——A 傳給 B、B 再傳給 C——其中 B 既是讀者，也是敘述者。賈晉華爬梳那些名義歸屬馬祖的機緣問答，並嘗試釐清出其中哪些可能是比較早期、哪些又是比較晚期才創作的部分，<sup>17</sup> 即可看出祖師的形象是因應著敘述者的需要而被重新書寫的。在如此的前提下，可以得知讀者對受述者的認知是一種被形塑、建構的人物圖像，該圖像甚至是透過

16 如錢穆反對胡適判定《壇經》作者為神會的其中一個回應，則是認為這「不僅把中國當時一些禪宗故事全降低了，全失落其價值，而對中國全部文化史，全都有降低或失落價值之損害。」氏著，〈略述有關六祖壇經之真偽問題〉，收於張曼濤編，《六祖壇經研究論集》（臺北：大乘文化，1976），頁 213。錢穆與楊鴻飛等人對「壇經作者」論辯的詳細梳理，則詳參江燦騰，〈薪火相傳：胡適初期禪學史研究的最新動態及其作為跨世紀現代性宗教學術研究典範的傳承史（1925-2011）再確認〉：238-247。另外，或許亦可參考龔雋對於近代佛教研究的視角，將之視為另一經學傳統與史學傳統之間的張力（詳龔雋著，〈經史之間：印順佛教經史研究與近代知識的轉型〉，《法印學報》2(2012.10): 20-31），而將錢穆的發言理解為一種偏向經學的立場。

17 賈晉華，《古典禪研究——中唐至五代禪宗發展新探》（香港：牛津大學出版社，2010），頁 111-141。

敘述者一系列的口傳與書寫而描繪出來的樣貌。這也表示了一樣身為讀者的我們，所閱讀到的人事物不過是敘述者的建構（但不等同全然虛構）。

儘管在燈史、語錄等禪宗文本中祖師是「受述者」的角色，但若考慮到他們仍然是「著作名義」與「知識權威」的擁有者，無疑也是「作者」。一段開示、一句法語、一次的上堂說法、一則機緣問答，「作者」象徵著的是這些文本的「著作名義」及其背後的「知識權威」——連同故事所承載的象徵意義與學理教義。於是，「知識權威」仍是歸屬於作為故事「作者」與主角的祖師，而不是後來那些故事的傳誦者與文獻的成書人。因此，弟子們以自己的理解，重新描繪了祖師及其故事，弟子們因而成為敘述與撰述者。如此一來，在一代代的傳承過程中，作者／祖師的圖像早已經過了無數次的重新描摹。有趣的是，儘管身為作者的祖師及其文本都成為了每個敘述者的共同作品，並且每個敘述者都算是文本實際上的「作者」（writer），但他們最後大都將作品的著作名義歸屬於那些受述的祖師，亦即「作者」（author）。

本文選擇以「無情教義」作為案例，是因為「無情教義」幾乎伴隨著八到十二世紀的禪宗發展，並以不同的形式被書寫與展演，並呈現出與本文主要問題的密切關聯——無情教義早在初期禪宗中名義歸屬淨覺（683-750）的「北宗」作品《楞伽師資記》<sup>18</sup>與牛頭宗名義歸屬該系開祖的牛頭法融（594-657）的八世紀作品《絕觀論》<sup>19</sup>就被提及。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」，並屢屢出現在公案文本之中，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初期禪、古典禪乃至宋代禪的等不同階段的代表性文獻都有著蹤跡——換言

18 《楞伽師資記》的考證與文本構成，詳見 Bernard Faure, *The Will to Orthodoxy: A Critical Genealogy of Northern Chan Buddhism*, Phyllis Brooks, trans., in particular see Chapter 7.

19 《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*, pp. 40-42.



之，無情教義文本的內容、書寫形式與展演方式的變化，實可視為禪宗文本發展的一個縮影。

## 二、無情教義文本的解讀機制

「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>20</sup> 以下擬參照文獻的歷史分期以分節，並分析「無情教義」的文本

**20** 雖本文不旨在教義與佛教哲學議題的討論，但仍須說明的是「無情教義」的定義問題。「無情」在本文所爬梳的文獻中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。但誠如 Robert H. Sharf 考察的，「無情佛性」概念的難以釐清，早已在印度佛教脈絡中的無情、無想、斷滅與涅槃之間的心識議題的混淆上展露端倪。在漢傳佛教的脈絡中，儘管很可能因為「滅」與「涅槃」在翻譯術語上的模糊，所以沒有太多的延續著如此的討論脈絡，但 Sharf 指出對「無情」的定義在中世紀並沒有明確共識，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，參見 Robert H. Sharf, "Is Nirvāṇa the Same as Insentience? Chinese Struggles with an Indian Buddhist Ideal," in John Kieschnick and Meir Shahar, eds., *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 指出在經與律藏中，並無決定性的證據表明早期的印度佛教（甚至耆那教亦然）視植物具有生命、情識等性質，甚至這可能是被刻意略過的議題，參見 Lambert Schmithausen, *Plants in Early Buddhism and the Far Eastern Idea of the Buddha-Nature of Grasses and Trees* (Bhairahawa, Nepal: Lumbini International Research, 2009), p. 98. 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，詳氏著，〈佛教「無情說法」的學理探究——以聖嚴法師為例的現代應用〉，收入聖嚴教育基金會學術研究部編，〈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

形式與書寫模式上的差異，及其背後隱含的作者、敘述者、受述者、著作名義、知識權威與讀者之間交錯而變動的關係，以及更深層的文本解讀理論與禪宗的修道論問題。

### (一) 論述性的無情教義文本及其作者的角色

在《楞伽師資記》中，第一個提出無情教義的祖師為求那跋陀羅(394-468)，儘管其「初祖」身分不為其他禪門各宗所承認。<sup>21</sup> 而誠如 Faure 所說的，比起祖師的生平事蹟，《楞伽師資記》更著重於思想教義的敘述，<sup>22</sup> 其無情教義的內容如下：

(求那跋陀羅)云：「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？」又云：「汝能入瓶，入柱，及能入穴山，杖能說法不？」又云：「汝身入心。」又云：「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？」又云：「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，土瓦石，亦能說法者，何也？」<sup>23</sup>

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，此三者的意涵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。如無情教義在前文提到的《楞伽師資記》、《絕觀論》與《碧巖錄》中，前兩文本的論證方式與立場大相逕庭，後者則是在公案脈絡中僅形式上的使用，與字面上的意指關聯不大。於是，由於文本性質的差異，加上「無情教義」本身的思想實驗性質，筆者實難予以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)，意即「無情教義」必須在語境中才能呈現其內容，而不同語境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，參見 Ludwig Wittgenstein,《哲學研究》(臺北：桂冠圖書，1995)，頁 27-28。

21 求那跋陀羅作為禪宗初祖的相關討論，詳見 Bernard Faure, *The Will to Orthodoxy: A Critical Genealogy of Northern Chan Buddhism*, Phyllis Brooks, trans., p. 157.

22 Ibid, pp. 161-162.

23 唐·淨覺編，《楞伽師資記》，卷 1，《大正藏》第 85 冊，第 2837 號，頁 1284 下 12-20。

該段文是現存禪宗文獻中能找到「無情說法」的最早出處，儘管後世並不提及。依據這段敘述，求那跋陀羅的無情說法整體是從「就事而徵」作為出發。這表達了《楞伽師資記》的無情說法在論述上是從認知的角度去決定的，因為無情能否說法的條件不在於無情眾生，而在於聽法者是否能「就事而徵」——「事」指的是「無情眾生」，所「徵」指的則是聽「法」。換言之，求那跋陀羅並不是直接認肯無情眾生具有說法的能力，而是修行者是否具足能力從無情物處參悟佛法。

在《楞伽師資記》中，五祖弘忍（601-674）的無情教義是延續著指事問義的傳統，而從禪修者的能觀立場來定義所觀的無情：

（弘忍）又云：「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？……或云：『不造、不作，物物皆是大般涅槃也。』」<sup>24</sup>

在此段落，延續著《楞伽師資記》祖師的就事而徵（求那跋陀羅）與指事問義（達摩）<sup>25</sup>的立場，指出人可以就事徵出萬物之造作，但也能指事而問出萬物與佛皆具三十二相、物物也皆是大涅槃等義。因此這也是一種認知理路的詮釋，也是《楞伽師資記》書寫下從求那跋陀羅貫串到弘忍的唯識風格的傳承。而後，弘忍接著闡述：

（弘忍）又云：「虛空無中邊，諸佛身亦然。我印可汝，了了見佛性處，是也。」

又云：「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。」<sup>26</sup>

「境界法身」語出《楞伽經》，<sup>27</sup>指的即是「藏識」，可歸類於唯識的遍計

24 唐·淨覺編，《楞伽師資記》，卷1，《大正藏》第85冊，第2837號，頁1290上4-9。

25 釋印順，《中國禪宗史——從印度禪到中華禪》（臺北：正聞出版社，1992，7版），頁168-169。

26 唐·淨覺編，《楞伽師資記》，卷1，《大正藏》第85冊，第2837號，頁1290上13-18。

27 劉宋·求那跋陀羅譯，《楞伽阿跋多羅寶經》，卷1，《大正藏》第16冊，第670號，

所執性的問題，如「藏識轉，識浪生」、「外境界風飄蕩心海，識浪不斷」、「離自心現妄想、虛偽」等等。換言之，弘忍的「無情坐禪」也是從唯識式的立場著眼，一如上述的「就事而徵 / 指事問義」來詮釋無情說法，關鍵在於能觀者如何認知這些所觀，也就是土木、瓦石，也就是所就之事與所指之事。<sup>28</sup>

略晚於《楞伽師資記》成書的牛頭宗作品《絕觀論》，以如前言提及的設問方式書寫，由虛構人物入理大師負責解說法義。《絕觀論》的無情教義，是基於「道遍於一切」<sup>29</sup> 立場上而認為「無心合道」——亦即「有念即有心，有心即乖道；無念即無心，無心即真道……無心即無物，無物即天真，天真即大道」，<sup>30</sup> 並同時提出「草木無情，本來合道，理無我故」的主張。<sup>31</sup> 可以看到《絕觀論》在表達上，將「道無所不遍」的本體論主張，以及「草木無情，本來合道，理無我故」的心性論主張，透過貫穿著整部《絕觀論》的主要禪學理論「無心合道」予以連接。<sup>32</sup> Sharf 並指出廣受禪宗祖師愛好、亦為牛頭宗作品、著作名義為僧肇，且約與《絕觀論》

頁 484 上 5-下 6。

28 McRae 則認為《楞伽師資記》中「指事問義」是一種機緣問答的先行形式，詳見 John R. McRae, *Seeing through Zen: Encounter, Transformation, and Genealogy in Chinese Chan Buddhism*, pp. 85-86. 龔雋則指出，從初期禪宗起的「指事問義」乃至後來的石頭系的「承言會宗」、曹洞的「就語接人」與棒喝等等，都是一種「無可表示中的方便表示」詳氏著，《禪史鉤沉——以問題為中心的思想史論述》，頁 40。

29 (日)常盤義伸、柳田聖山編集，《絕觀論——英文訳注、原文校定、国訳》，頁 88：「入理曰：『……若一人得者，道即不遍；若眾人得者，道即有窮；若各各得者，道即有數。』」；頁 87：「問曰：『若草木久來合道，經何故不記草木成佛，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。』又《維摩詰經》云：『一切法亦如也，一切眾生亦如也』，如無二、無差別。』」；頁 91：「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。』」

30 同上註，頁 87。

31 同上註，頁 91。

32 對《絕觀論》無情教義較詳細的分析，可參林悟石，〈佛性說的中國化問題——吉藏到法融的無情有性說之轉向〉，《正觀》69(2014.6): 61-117。

同時期成書的《寶藏論》，也明確主張草木有佛性：<sup>33</sup>

故《經》云：「佛性平等，廣大難量。」<sup>34</sup> 凡、聖不二，一切圓滿，咸備草木，周遍螻蟻，乃至微塵、毛髮，莫不含一而有。<sup>35</sup>

該段引文與《絕觀論》的「道無所不遍」是相互呼應的。從其他宗派的文獻中，也可以尋出牛頭門人對此概念的宣稱（或被認為牛頭門人會做出此宣稱），像是《荷澤大師神會遺集》中神會（684-758）與牛頭袁禪師的辯論。<sup>36</sup>

比較往後的機緣問答類型的禪宗文本，上述提及載有無情教義的初期禪宗文獻的一個共通特色是其論述性——大多都強調邏輯演繹、以經為證的議論內容作為主軸，也因而在文本所欲傳達的意義較為明確與固定。儘管《絕觀論》與《楞伽師資記》在呈現形式上，前者是通篇設問體、後者是近似紀傳體而具有差異，但兩文獻不單都是採第三人稱視角進行敘述，更重要的是文本內容的名義與知識權威來源都是訴諸「作者」。不過，在前者之中的作者是敘述者，後者的作者則是受述者。正如前文提及《絕觀論》如何以一對明擺著的虛構師徒開篇，「入理」大師的言語就是「作者」的言語，而作者的言語也是「入理」的，亦即牛頭法融（或菩提達摩）。這意味著《絕觀論》的知識權威性來自將名義上的作者與敘述者兩者的身分重合，即「作者＝敘述者」。不管《絕觀論》在名義上的作者到底是法融還是達摩，這種「作者＝敘述者」的邏輯都是適用的解釋，因為「作者」

**33** Robert H. Sharf, *Coming to Terms with Chinese Buddhism: A Reading of the Treasure Store Treatise*, p. 3.

**34** 關於此《經》的出處與來源，Sharf 雖然參考鎌田茂雄的研究成果並重新考察，但仍以「不詳」（unidentified）作結。見 *ibid.*, p. 284.

**35** 後秦·僧肇著《寶藏論》，卷 1，《大正藏》第 45 冊，第 1857 號，頁 148 下 8-10。

**36** 唐·荷澤神會，胡適編校，《荷澤大師神會遺集》，收入藍吉富主編，《禪宗全書》第 36 冊語錄部（一）（臺北：文殊文化，1988），頁 435。如牛頭山袁禪師問：「佛性遍一切有情，不遍一切無情。聞先輩大德言：『青青翠竹儘是法身，鬱鬱黃花無非般若。』今何故言遍一切有情，不遍一切無情？」（神會）答：「豈將青青翠竹同功德法身，鬱鬱黃花等般若之智？」若言「青竹黃花，法身般若」，如來於何經中為青竹、黃花授菩提記？若將青竹、黃花同法身般若者，此即外道說。何以故？為《涅槃經》云：『無佛性者，所為無情物是。』」

即是一種知識權威的象徵，並且該「作者」所闡述的文本意義也有較為明確的所指。

這種基於「作者＝敘述者」來產生文本及其內容的知識權威性的例子，在漢傳佛教中比比皆是，在十世紀前也幾乎居於主流的書寫傳統，<sup>37</sup> 尤其是那些直接具名為某論師的論書，如名義上為馬鳴的《大乘起信論》，還有智顛《摩訶止觀》、吉藏《大乘玄論》與湛然《金剛錍》等等，都是循此路徑來賦予或彰顯文本的知識權威。這種觀念甚至在當代的佛教研究相關的學術寫作中也可以發現，很多文獻之所以重要即是因為該文獻是某位「大師」的作品，而前文提及的《壇經》即是一個相當明顯的案例。

初期禪宗的文獻也不例外，除《絕觀論》，諸如作者名義在原文本中有著明確歸屬的弘忍《最上乘論》、神秀《大乘無生方便門》、僧肇《寶藏論》，<sup>38</sup> 以及數篇名義歸屬菩提達摩的著作也是相同情況，「作者」幾乎也是文本具有知識權威性的最直覺與直接的來源。另外一個類似而明顯的模式——《神會語錄》與敦煌、敦博本《壇經》。這兩部文獻都呈現了記言的書寫風格，並且都是以敘述者的第三人稱視角進行一種對話內容的再現。但顯然該文本之所以具有知識權威，並不是在於敘述者為誰，而是敘述者敘述了誰，<sup>39</sup> 亦即「作者」作為文本的歸類標題，也往往是知識權威性的來源。

《楞伽師資記》一方面採取編年列傳的體例，而一連描寫從求那跋陀羅起的數位祖師；二方面敘述者也很坦然的採取第三人稱立場進行敘述，無論其先文本是口傳或其他成書文獻，敘述者所敘述的文獻被認為是一種

**37** 「佛說經」則是相當有趣但超出本文討論範圍的案例：雖然佛說經大多是採「如是我聞」為起始，亦即佛說經不是採取「敘述者＝作者」的書寫方式，但也因此作為「敘述者」的阿難，其多聞與記憶能力就成為佛說經權威性的來源之一。換言之，「阿難」的重要性被突顯，這不同於下文提及的一種「敘述者隱身」的寫作手法。

**38** 關於《寶藏論》的作者考據，目前學界如 Sharf 的觀點是認為該文本是託名僧肇的八世紀牛頭宗作品，但明確作者不詳。其論述與相關的研究史詳見氏著，*Coming to Terms with Chinese Buddhism: A Reading of the Treasure Store Treatise*, pp. 33-39.

**39** 某些文本的題名就顯示了作者名義對於知識權威的重要性，如《南陽和尚問答雜徵義》與《南宗頓教最上大乘摩訶波羅蜜經六祖惠能大師於韶州大梵寺說法壇經》——儘管在內文中敘述者仍然具名，但敘述者的名字卻鮮少出現在題名中。

其所蒐集資料的彙整與編排。因此，我們看到的是該文獻的編撰者淨覺，轉述了「東山法門」的求那跋陀羅、道信（580-651）與弘忍的無情教義。也因此，「作者＝敘述者」的文本知識權威形式顯然無法適用於《楞伽師資記》，而類似於《楞伽師資記》體例而成書的燈史，不管是《傳法寶記》、《歷代法寶記》、《寶林傳》乃至後來一系列的燈史體裁作品如《祖堂集》與《景德傳燈錄》，其實也都面對著相同的問題，亦即如何處理知識權威的來源。從另一個角度來談，可說燈史的記言方式，以一種「紀實」的形式呈現，亦將之定位如《絕觀論》般，故所記的是祖師言行並變成祖師的延伸。於是，敘述者的身影淡出，並將著作名義交給所書寫的「作者」，也就是被描繪的祖師，成為一個隱身幕後的說書人，也時不時的從這些對祖師的書寫傳達出敘述者自身的立場、需求或額外的功能（無論刻意與否）<sup>40</sup>——一個實際的狀況是，大多數人對於燈史敘述者的認識往往不如作為「受述者」的祖師。正如 Bernard Faure 在研究《楞伽師資記》的撰述者淨覺時，指出現存關於淨覺的材料不過就是兩篇序言與一篇碑銘：<sup>41</sup>而我們也很難說對《祖堂集》名義上的編撰者泉州招慶寺靜、筠兩位僧人有多少了解，但可能更清楚其中慧忠、馬祖、洞山等諸位祖師的生平、法脈、傳承與言行。換言之，作為敘述者的身影在這種文本形式的變化過程中，逐漸地淡出讀者的視野。

## （二）機緣問答與文本意義生成的開放性

饒富趣味的是，「作者—讀者」與文本解讀之知識權威性關係，自機緣問答形式的興起而產生了微妙的變化。<sup>42</sup>例如《祖堂集》中趙州關於柏

40 像是 Faure 透過比較與分析《楞伽師資記》與《續高僧傳》、《傳法寶記》與《二入四行論》所書寫的同一位祖師（像是菩提達摩）往往有著相當大的差異，而這些文本的書寫往往也有著不同的意圖，參見 Bernard Faure, *The Will to Orthodoxy: A Critical Genealogy of Northern Chan Buddhism*, Phyllis Brooks, trans., pp. 161-167. 我們或許可以不那麼斷然的認為這些文本的敘述者具有某種意圖，但無論是否出於敘述者的本意，這些文本仍可能提供了某些「功能」，例如強化了某一法脈的正統性。

41 Bernard Faure, *The Will to Orthodoxy: A Critical Genealogy of Northern Chan Buddhism*, Phyllis Brooks, trans., p. 130.

42 限於篇幅與主要的論述重心，本文暫不對亦相當著名的兩則無情教義相關的禪門問答

樹成佛的機鋒語句：

問：「柏樹子還有佛性也無？」

師（趙州）云：「有。」

僧云：「幾時成佛？」

師云：「待虛空落地。」

僧云：「虛空幾時落地？」

師云：「待柏樹成佛。」<sup>43</sup>

此段問答與同收錄於《祖堂集》的慧忠答無情說法<sup>44</sup>與洞山參無情說法<sup>45</sup>相比，不同的是趙州給的答案十分迥異。若按字面進行解讀，意思是虛空落地與柏樹成佛兩件事情同時發生——問題在於，柏樹有佛性就理應成佛，而虛空理應是無所不包而無法落地的，於是這就意味著柏樹無法成佛？當然我們這邊可以類似清涼澄觀（738-839）的進路將第一義空在有情與無情上進而區分為法性與佛性；<sup>46</sup>或是參考《大般涅槃經》中將「虛空」作為一種「佛性」的譬喻；<sup>47</sup>或是推論出趙州是肯認無情有佛性，但

---

進行詳細分析，即南陽慧忠答無情教義與洞山良价參無情說法。實則，這兩則機緣問答呈現了無情教義從「論述」到「機緣問答」的過渡傾向，其中慧忠的問答仍是偏向於以經為證的（雖然不若論疏文本般重視），而洞山的無情說法書寫則更重視一種精神境界上的體驗。

43 五代·靜·筠編，禪文化研究所編集，《祖堂集》（京都：禪文化研究所，1994），頁 659-660。

44 同上註，頁 115、120-121、123-124。

45 同上註，頁 191-193。

46 澄觀認為不具有「智慧」的無情眾生所具有的性，是「法性」，而這個角度是將佛性理解為佛性的「佛性性」的「第一義空」面向，才能得到的詮釋，參唐·澄觀，《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，卷 37，《大正藏》第 36 冊，第 1736 號，頁 280 上 26-下 2。關於澄觀的無情教義，可進一步參考釋恆清，《佛性思想》（臺北：東大圖書公司，1997），頁 263-264。而華嚴宗從二祖智儼（602-668）、三祖法藏（643-712）乃至四祖澄觀對於無情教義的看法的思想史考察，則可參見（日）鎌田茂雄，《中國華嚴思想史の研究》（東京：東京大學出版會，1965），頁 444-453。

47 北涼·曇無讖譯，《大般涅槃經》，卷 33，《大正藏》第 12 冊，第 374 號，頁 562 下 12-16「眾生佛性非內、非外，猶如虛空非內、非外。如其虛空有內、外者，虛空不名為一、為常，亦不得言一切處有。虛空雖復非內、非外，而諸眾生悉皆有之，眾生佛性亦復如是。」



反對無情可成佛。然而，後世（或至少宋代）的禪宗門人大多不是透過這種取徑來詮釋類似的禪問答，在下文中就可以看到《碧巖錄》中的圓悟克勤（1063-1135）的數則公案評註即明確的表示了對以上解讀進路的反對立場。循此，該機鋒問答在後世禪門的眼中，所要表現的恐怕不是柏樹到底有無佛性又能否成佛的問題，甚至被認為就是要超越這些問題本身——這種對文本的解讀方式顯然不同於論書形式的文本。就像黃繹勳注意到《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（生寂年不詳）的看法加以評破，以避免錯將「事相」認知為理。<sup>48</sup> 這或許也表現了初期禪宗之後，禪門從論述走向機鋒以及一種活句觀的趨勢。

類似的例子則是後世相當著名，且透過雪竇重顯（980-1052）的《頌古百則》而收於《碧巖錄》中的雲門文偃（864-950）的「花藥欄」（即「雲門金毛獅子」，第 39 則）及其弟子洞山守初（910-990）「麻三斤」（第 12 則）的兩則機緣問答：

（一）

問：「如何是清淨法身？」

師（雲門）云：「花藥欄。」

進云：「便與麼會時如何？」

師云：「金毛獅子。」<sup>49</sup>

（二）

僧問洞山：「如何是佛？」

洞山云：「麻三斤。」<sup>50</sup>

或許「柏樹成佛」、「麻三斤」這類型的機鋒問答，本身就被刻意呈現為一個難有統一、具體而明確意義的文本。若比較《絕觀論》與《楞伽師資記》，

48 黃繹勳，《宋代禪宗辭書《祖庭事苑》之研究》（高雄：佛光出版社，2011），頁 251-254。

49 宋·守堅編，《雲門匡真禪師廣錄》，卷 1，《大正藏》第 47 冊，第 1988 號，頁 552 下 27-29。

50 宋·道原，《景德傳燈錄》，卷 22，《大正藏》第 51 冊，第 2076 號，頁 386，下 21。

學理上的教義論述顯然不是機緣問答文本的重點與關注。前文提及《楞伽師資記》中「指事問義」的參禪傳統，認為「問取無情」是一種「指事」的方式，而在機緣問答中所問的「義」則不見得與「事」有必然性的關聯——問祖師西來意，是為了參透自身的本分事；<sup>51</sup>所指的事，其功用很可能是在於截斷、阻斷任何思維卜度，而非邏輯論述。於是，這些機緣問答的解讀，在「作者—讀者」之間似乎形成了一種有趣的閱讀機制：參禪者參問這些機鋒語句時，也是一種指事（機鋒語句）問義（本分事）。因此，這變成了一種雙重的指事問義——一是語句中的指事（無情）問義，二是語句本身作為指事（語句）問義。並且，可以看到儘管其中「作者」仍象徵著知識權威，但在意義的解讀上卻不再完全獨占權威立場——也就是文本的解讀與詮釋的權限開放給讀者。<sup>52</sup>這與以往不同的是，初期禪宗那些論述性較強的文本中，祖師會將自身的學理與知識詳加詮釋，於是讀者的解讀空間與詮釋彈性就相對減少。但機鋒語句字面意義的模糊與多義性，於某種程度上的消解了作者與文本在意義生產上的主導地位（儘管沒有全然）。換言之，機鋒語句僅是在參禪過程中的「事」，而非「義」本身；參禪的目的不管假借任何「事」，目的仍是要參悟自己的本分事。因此，理解的過程與意義的產生，被允許在於禪人／讀者個人身上，而不是將之定於那些機鋒話語的客觀意義為何，而機鋒語句的敘述者更將這份原本獨享於「作者」的意義理解與詮釋的權限，開放給讀者參與以共同完成，所以強調的是讀者在解讀過程中的主體性地位。

蔡榮婷曾以接受理論來處理《祖堂集》中禪偈的作者與接受者的關係及其互動，並循該理論而將接受者分為禪偈敘述者在創作活動時心中所預設的「隱性接受者」，以及實際從事接受活動的「顯性接受者」兩類。<sup>53</sup>如

51 （日）小川隆，《語錄の思想史——中国禪の研究》，頁 15-16。

52 這邊並不是說實際上文本的閱讀與意義生成的過程為何，而是指該文本被呈現、被允許、被認為該以何種方式閱讀。

53 蔡榮婷，〈從《祖堂集》看禪宗詩偈的接受活動〉，收入李豐楙、廖肇亨編，《聖傳與詩禪——中國文學與宗教論集》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2007），頁 553-555。必須說明的是，該文並未如本文有者「作者」與「敘述者」的角色區分。原文（頁 555）「暗隱的讀者不同於現實的接受者，它代表者作者期待接受者出現的

若不將文本的範疇限縮於禪偈，筆者認為亦可將後世參學這些機緣問答文本的禪宗門徒視為「隱性接受者」，也就是「讀者」——他們透過語錄或燈史等文獻中的機緣問答形式接受了這些文本。這也與十世紀後禪門傾向以語錄體這種紀錄對話的方式來書寫祖師有關：人物對話的形式，似乎讓讀者能更進一步的將自身帶入——若向趙州禪師提問「柏樹子還有佛性也無」，「我」要如何理解其回答？或若雲門禪師拈起拄杖，並問「者箇是什麼」，「我」又能怎麼回應？——而在《祖堂集》與《景德傳燈錄》中也可以見到對古來祖師的機緣問答，比比皆是的「舉」，一代代也一次次讓弟子反覆琢磨如何回答這些問題。<sup>54</sup> 這種對話形式的文本，對讀者具有帶入自身與進入情境的功能，尤其許多與祖師對話的角色，往往是不具名的「僧」或身分不詳的人物，更像是把禪師的對話角色予以留白，成為一張待人入座的椅。公案中越趨機鋒而不按尋常邏輯對答的內容，則接近於接受理論（reception theory）的意義未定性與意義空白，讓接受者參與文本的意義構成<sup>55</sup>——並且，儘管作者仍象徵著某種程度的知識權威，但也由於文本的意義與悟境皆在「語句」之外，因此文本的終極意義失去了明確的所指，這也無疑開放了文本在解讀上的各種可能性。

從另一個角度來看，在機緣問答的語境中，或許是因為拘泥於還原典故的當時，就會忽略禪修者體驗的當下。這似乎是一種類似於 Roland Barthes「作者已死」的精神，藉由分析讀者與作者間的關係，指出讀者在理解文本過程中作者的隱匿，因而認為文本的意義是產生於讀者的閱讀而

---

心理，同時也代表著**作者**所預期的理想接受者。」引文中，接受者脈絡下的「作者」，比較接近本文中指稱對文本進行書寫、創作或編輯的「敘述者」，而非具有著作名義與知識權威歸屬的「作者」。換言之，隱性接受者即敘述者所預設的接受者；顯性接受者則為名義的作者之言行的實際接受角色。

**54** 就如 McRae 提及的，禪宗門徒對自身的宗教史理解是系譜性的，其中一點即是「重複性的」(reiterative)，亦即讓後世的禪門師徒得以不斷的模仿與重複。參見 John R. McRae, *Seeing through Zen: Encounter, Transformation, and Genealogy in Chinese Chan Buddhism*, p. 8.

**55** 黃敬家即指出機緣問答具有的接受理論特質，認為這種文本是屬於一種開放性的對話結構，詳氏著，〈宋元禪師對「趙州勘婆」公案的接受與多重闡釋〉，《漢學研究》31.4(2013.12): 147。

非作者的寫作，故「作者死亡以換取讀者的誕生」。<sup>56</sup> 機緣問答強調的是參禪者以「自我的當下」來參悟「自我的悟境」，而非以「祖師的當下」來參悟「祖師的悟境」，因此作者的知識權威被某種程度的消解，解讀的權力因此還諸讀者，也就是參禪者——顯而易見的，禪師雖然屢屢提及「無情說法誰人得聞」之類的問題，但並非做思想史的考察、哲學邏輯的論證，而是一種禪修的過程，不同弟子啓悟的內容表述也都不甚相同。這也意味著，無情教義從原本作為義理、理則或境界的「教義」，變成了一種功能性、工具式、實踐導向的「方法」，亦即指事問義的「事」。<sup>57</sup> 對於這些禪門弟子而言，可能就如 Barthes 所言的，具有多義性的文本，其形成與完成在於讀者而非作者。<sup>58</sup> 或可說對於讀者而言，文本的最終意義被無限推遲，甚可說意義沒有最終，只有更多的閱讀而產生的更多的意義，產生於所有讀者閱讀、每位禪者參禪的當下。於是，在文本閱讀的過程中，傾向於將意義生成的權限開放到解讀者個人的修行體證中，正如小川隆所說的，「祖師西來意」並不是指祖師「西來意」，而是自己的「本分事」。<sup>59</sup> 或可說禪宗早於十世紀左右就玩起了類似 Barthes 的文本閱讀遊戲，亦即要如何參透這些話外之音，是參禪者自身的功夫，而不僅在於那些「作者已死」的文本——無論這些作者是生理上，或是在閱讀過程中的「死亡」。

### （三）公案評註與文本異解的收束

不論是機緣問答本身具有多義性，還是問答具有產生各種異解的可能，若將這些文本視為一種「原作」的話，那宋代禪可說是基於這些原作

**56** Roland Barthes, "The Death of the Author," in *Image-Music-Text*, Stephen Heath, trans. (London: Fontana Press, 1977), p. 148.

**57** 有趣的是，這種傾向，亦即將「經教」，甚至連「禪修行為」本身都予以工具化，並將之作為一種體證修行經驗的手段，Sharf 於"Buddhist Modernism and the Rhetoric of Meditative Experience"一文中屢屢提及。Robert H. Sharf, "Buddhist Modernism and the Rhetoric of Meditative Experience," *Numen* 42.3(1995): 228-283.

**58** 同註 56。

**59** (日)小川隆，《語錄的思想史——中国禪の研究》，頁 15-16。

來生產大量的異本。<sup>60</sup> 機緣問答的這種閱讀機制與知識權威賦予方式，到了宋代禪的代表作品、名義歸屬圓悟克勤（1063-1135）的《碧巖錄》之中被推展到極致，並同時趨向另一種模式。在活句方面，如若看到著名的《碧巖錄》中的「雲門答餠餅」公案（第 77 則），就可以發現這個傾向——在《雲門匡真禪師廣錄》中，雲門餠餅是一個篇幅不算短（如若跟後來的公案本則比起來）的一段機緣問答，<sup>61</sup> 然而因為雪竇拈古的節錄式傾向，到了《碧巖錄》中僅剩下一問一答的本則：<sup>62</sup>

僧問雲門：「如何是超佛越祖之談？」

門云：「餠餅。」<sup>63</sup>

重要的是，這不僅僅只是字面上與書寫形式的改變，也表達了這種改寫中所帶來的解讀方式的不同——不只展現了改寫者（敘述者）對機緣問答的解讀方式，也引導了接下來禪人的閱讀方式。就如小川隆進一步地認為在後來書寫產生的「異本」中，有著將原機緣問答的語句中的理路與語脈切斷的傾向。<sup>64</sup> 圓悟對此本則的評唱，<sup>65</sup> 就強調了不能從字面去了解無情教

60 同上註，頁 151-152。

61 宋·守堅編，《雲門匡真禪師廣錄》，卷 1，《大正藏》第 47 冊，第 1988 號，頁 548 中 5-12。

62 關於雪竇在頌古、拈古時對機緣問答的節錄式引用的進一步分析，詳參黃繹勳，《雪竇七集之研究》，頁 222-224、235-236。

63 宋·圓悟克勤著，（日）入矢義高等譯注，《碧巖錄》下冊（東京：岩波書店，2004），頁 58。

64 （日）小川隆，《語錄的思想史——中国禪の研究》，頁 329。

65 依《碧巖錄》的體例，可將一則公案分為：垂示、本則、頌古、著語、評唱等五個部分，其中「本則」為祖師的機緣問答引文或節錄；雪竇則是針對本則進行了「頌古」；圓悟除了在一則公案的起始先有「垂示」外，並對本則與頌古逐句下「著語」，並於本則與頌古後各做一段「評唱」。而 Foulk 則將公案分成兩個部分：一是本則，二是對本則的評論，參見 T. Griffith Foulk, "The Form and Function of Koan Literature: A Historical Overview," in Steven Heine and Dale S. Wright, eds., *The Koan: Texts and Contexts in Zen Buddhism* (New York: Oxford University Press, 2000), pp. 26-27. 而在後文的分析中，可以發現在機緣問答與公案兩個不同的脈絡中，「本則」的解讀與展演方式有著微妙的差異——換句話說，公案不僅是一種文本，也包含了對「本則 / 機緣問答」的閱讀方式，反過來說公案文本則是一種「本則 / 機緣問答」的表現方式，

義的公案本則的意義：

還識羞慚麼？還覺漏逗麼？有一般人杜撰道：「雲門見兔放鷹，便道：『餠餅。』」若恁麼將「餠餅」便是超佛越祖之談見去，豈有活路？莫作餠餅會，又不作超佛越祖會，便是活路也！與「麻三斤」、「解打鼓」一般，雖然只道「餠餅」，其實難見。後人多作道理云：「麤言及細語，皆歸第一義。」若恁麼會，且去作座主一生贏得多知多解？如今禪和子道：「超佛越祖之時，諸佛也踏在腳跟下，祖師也踏在腳跟下，所以雲門只向他道『餠餅』。」既是餠餅，豈解超佛越祖？試去參詳看！諸方頌極多，盡向問頭邊作言語！<sup>66</sup>

再把目光移到《碧巖錄》中圓悟對雲門的「花藥欄」<sup>67</sup>與守初的「麻三斤」<sup>68</sup>的評唱，與「雲門餠餅」都同樣提到了「參活句，莫參死句」的觀念，<sup>69</sup>——實際上，也正如上述引文中圓悟直接提及的，「雲門餠餅」與「麻三斤」是同樣旨趣——而強調「須知此事不在言句上，如擊石火、似閃電光，搆得搆不得，未免喪身失命。」<sup>70</sup>在「麻三斤」的評唱中，也同樣運用了此種解讀模式舉例並進行批駁：

這箇公案，多少人錯會？直是難咬嚼，無你下口處！何故？淡而無味。古人有多少答佛話，或云「殿裡底」，或云「三十二相」，或云「杖林山下竹筋鞭」。及至洞山，卻道「麻三斤」，不妨截斷古人舌頭！人多作話會道：「洞山是時在庫下秤麻，有僧問，所以如此答。」有底道：「洞山問東答西。」有底道：「你是佛，更去問佛，所以洞山遠路答之。」死漢更有一般道：「只這麻三斤便是佛，且得沒交涉。」你若恁麼去洞山句下尋討？參到彌勒佛下生，也未夢見在！何故？言語

---

而這些都必須把公案文本中對「本則／機緣問答」的評註部分納入解讀範疇。

66 《碧巖錄》下冊，頁 61-62。

67 公案本則的部分，見《碧巖錄》中冊，頁 92。

68 公案本則的部分，見《碧巖錄》上冊，頁 183。

69 關於這兩則公案與「參活句、莫參死句」的關係，更完整而全面的分析，詳見（日）小川隆，《語錄的思想史——中国禪の研究》，頁 295-297、301-308；周裕鍇，《禪宗語言》（臺北：世界宗教博物館基金會，2002），頁 265-267。

70 《碧巖錄》中冊，頁 95。

只是載道之器，殊不知古人意，只管去句中求，有什麼巴鼻？<sup>71</sup>

這一方面展現了《碧巖錄》的敘述者認為這些公案文本的解讀方式，不能透過字面上的覓得（言句上、句中求），因此要「截斷」，不然就會像《碧巖錄》假守初的上堂語所說的「言無展事，語不投機；承言者喪，滯句者迷。」<sup>72</sup> 二方面，《碧巖錄》環繞著「參活句」的立場，表述了一種公案文本的參問與解讀方式。有趣的是，從《碧巖錄》所徵引的批駁對象中，也看到了作為機緣語句的「麻三斤」有著各式各樣的「異解」，正好顯示出在機緣語句在詮釋與解讀上的開放性。<sup>73</sup> 然而，三方面，《碧巖錄》的「活句—死句」的分類方式，似乎不經意的樹立了一種二元對立的架構，認為從字面解、從脈絡、從論述解，都是用錯方式的「參死句」，而圓悟的公案詮釋才是一種「參活句」的解讀，因而造成一種公案文本解讀的權威性，也是「作者＝敘述者」模式的重現——儘管這非常可能不是《碧巖錄》撰述者所期望的結果，但似乎因為名義上作為公案詮釋的作者的圓悟，其個人所象徵的知識權威，導致《碧巖錄》對公案的詮釋變成一種排除異解，並重新定調何為機緣問答的「標準解答」的著作。換言之，有點自反的是，圓悟一方面十分推崇並強調「活句」式的解讀進路，卻似乎將文本的解讀推往一種趨向「死句」的收束。正如 Faure 提及的，禪師主張禪問答不該被紀錄，因為這將會導致禪問答被安置於單一的語境而產生意義的限制。<sup>74</sup> 與此類似的是，Buswell 參照大慧宗杲（1089-1163）的觀點，指出活句與死句的分判作為一種禪宗的詮釋學工具——前者以不被概

71 《碧巖錄》上冊，頁 183-184。

72 同上註，頁 190。宋·悟明，《聯燈會要》卷 26，《卍新纂大日本續藏經》第 79 冊（東京：國書刊行會，1989），第 1557 號，頁 226 中 22-23。該句也同時出現在寫明由臨濟宗的無門慧開（1183-1260）編撰的十三世紀的公案集代表文獻《無門關》簡化了的趙州「庭前柏樹」公案裡，表達了幾乎相同的意趣：「趙州因僧問：『何是祖師西來意？』州云：『庭前柏樹子。』無門曰：『若向趙州答處，見得親切，前無釋迦，後無彌勒。』頌曰：『言無展事，語不投機；承言者喪，滯句者迷。』」宋·無門慧開，《無門關》，卷 1，《大正藏》第 48 冊，第 2005 號，頁 297 下 4-11。

73 黃敬家的〈宋元禪師對「趙州勘婆」公案的接受與多重闡釋〉一文，也呈現了一則機緣問答所產生的同題共作與循環運用。

74 Bernard Faure, *Chan Insights and Oversights: An Epistemological Critique of the Chan Tradition* (Princeton: Princeton University Press, 1996), p. 231.

念化理解而為「活」；但當活句成為理論性詮釋的客體時，就已然死去。<sup>75</sup>

循此，《碧巖錄》似乎有著因為「活句—死句」的判準架構而導致建立權威性的公案詮釋，而將文本的解讀與意義定於一尊，並重新將開放給讀者的解讀權限收束到另一個新的「作者」，亦即圓悟自身。在這個角度下，若重新審視圓悟的著名弟子、看話禪的建立者大慧焚毀《碧巖錄》雕版以及相關批判，會得到一個有趣的解讀。首先，以下這段收於《碧巖錄》最末、名義歸屬臨濟楊岐派的徑山希陵（**1247-1322**）的〈後序〉的文字，簡要交待了大慧毀版的經過：

後大慧禪師，因學人入室下語頗異，疑之纔勘而邪鋒自挫，再鞠而納款自降曰：「我《碧巖集》中記來，實非有悟。」因慮其後不明根本，專尚語言以圖口捷，由是火之以救斯弊也重要性。<sup>76</sup>

無論史實與否，這段敘述以大慧發現參學人只是照搬《碧巖錄》語句來應答但「實非有悟」作為《碧巖錄》被焚毀的主要原因。而在由大慧所編的《禪林寶訓》中收錄的名義歸屬心聞（生寂年不詳）的〈與張子韶（張九成，**1092-1159**）書〉之節錄中，可以看到進一步的討論：

教外別傳之道，至簡至要……天禧間（**1017-1021**）雪竇以辯博之才，美意變弄，求新琢巧，繼汾陽（**947-1024**）為頌古，籠絡當世學者，宗風由此一變矣！逮宣、政間（**1111-1125**），<sup>77</sup>圓悟又出己<sup>78</sup>意離之為《碧巖集》……新進後生珍重其語，朝誦暮習謂之至學，莫有悟其非者。……紹興（**1131-1162**）初，佛日（即大慧）入閩見學者牽之不返，日馳月驚，浸漬成弊，即碎其板、闢其說，以至祛迷援溺，剔繁撥劇，摧邪顯正。<sup>79</sup>

<sup>75</sup> Robert E. Buswell, Jr., "Ch'an Hermeneutics: A Korean View," in David S. Lopez, Jr., ed., *Buddhist Hermeneutics* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 1998), pp. 246-247.

<sup>76</sup> 《碧巖錄》下冊，頁 281。

<sup>77</sup> 宣政（**578**）為北周武帝宇文邕（**543-578**）年號，此處應是指宋徽宗趙佶（**1082-1135**）的年號政和（**1111-1118**）與宣和（**1119-1125**），並省略了夾在中間且年代極短的重和（**1118-1119**）。

<sup>78</sup> 原為「己」。

<sup>79</sup> 宋·大慧宗杲，《禪林寶訓》，卷 4，《大正藏》第 48 冊，第 2022 號，頁 1036 中 19-29。



循著兩段引文的文脈，或可說是因為參學者在字面上將《碧巖錄》視為公案的權威解讀，而非回到自身的體證，才導致大慧決定焚毀《碧巖錄》。從另一角度來看，《碧巖錄》表徵著作為文本的公案，其理解的正確性被收束到《碧巖錄》的詮釋中，進而重演了「作者＝敘述者」（《碧巖錄》的圓悟）以及公案的權威性詮釋的建立。換言之，《碧巖錄》樹立了一種對公案的權威性詮釋，因而以圓悟的作者名義重現「作者＝敘述者」的模式，並將文本的解讀權限從讀者的參與中收束回「作者」的個人獨白。

由此可見，對機緣問答或本則進行「評註」，此一行為的性質截然不同於「選輯」機緣問答，亦即《碧巖錄》的性質不同於《祖堂集》與《景德傳燈錄》——尤其後兩者的敘述者是退居幕後的，著作名義與知識權威仍然歸給文本中受述的祖師。因此，焚毀《碧巖錄》，或許可以視為一種對公案解讀的權威性的消解，是一種試圖瓦解公案詮釋及其作者所象徵的知識權威，好把參禪者帶回參禪者自身的當下——就像心聞認為這是一個「教外別傳」的復歸。因此，「焚毀《碧巖錄》」可以被解讀為一種象徵，象徵著文本的意義生產到底是在「作者」或「讀者」的拉鋸——《碧巖錄》的寫作是「意義在於作者」的標誌，焚毀《碧巖錄》則主張要更重視讀者在解讀過程中的主體性。

Faure 曾從詮釋學的角度提出了禪宗公案本則的意義生產的脈絡性——不旨在產生一個單一的「真理」解讀（“true” reading），而是旨在達到一種「自由浮動式」真理（“free-floating” truth）的生產。<sup>80</sup> 然而，值得注意的是大慧並沒有否認《碧巖錄》中公案評註的正確性，他所欲「焚毀」的對象或許不是其解讀方法與詮釋內容的正確性，而是《碧巖錄》在公案詮釋上的知識權威的象徵地位。這表示了圓悟與大慧可能沒有否認有一個應該參悟到的悟境（然而此悟境不可說、語句之外、無法句中求），相當於所謂的（某種假名施設的）「真理」。因此，筆者更傾向於公案本則的「意義生產」，或許未如 Faure 所言的那般的相對主義。就如土屋太祐指出，若從理、事的角度去解讀圓悟的開悟書寫，就可以將其公案觀理

80 Bernard Faure, *Chan Insights and Oversights: An Epistemological Critique of the Chan Tradition*, pp. 138-139, 145.

解為一切公案皆為「唯一理」的展現，而多樣且型態各異的公案本則則是各式各樣的「事」，<sup>81</sup>並在公案形成的過程中，其具體意義被不斷的抽空，乃至在大慧的看話禪語境中被化為空洞無物的「無理會話」，一切都以「悟」為絕對性的體驗主義。<sup>82</sup>

或許大慧意識到了知識權威的建立，將會導致學人照本宣科而丟失了作為參禪者在體會文本意義上的實際參與及其過程，而採取焚毀《碧巖錄》的舉動，以期消解作者（圓悟）所象徵的知識權威，藉此將公案的解讀權限再度開放給讀者。也因此，就如指月喻般，公案禪的解讀主體性不得不在「讀者」與象徵知識權威的祖師的「指」之間持續拉鋸，也就是在文本的解讀與意義的收束與開放之間徘徊遊走——欲得「月」，卻得依靠自身的真參實修獲得，而必須截斷對「指」所象徵的權威的執著；然而不透過具有知識權威性的「指」，又要如何確保能夠尋得正確的「月」？於是，從中可以看到知識權威在「敘述者—作者—讀者」之間的徘徊與拉鋸，是公案文本及其解讀機制的關鍵之一，也是公案禪形成的一個重要過程，同時亦為禪宗對語言哲學問題的態度的縮影。<sup>83</sup>

81 (日)土屋太祐，《北宋禪宗思想及其淵源》(成都：巴蜀書社，2008)，頁 221。

82 同上註，頁 226。禪宗文本以及禪宗的修證體驗是否有真的是絕對主義式的一元「真理」及其為何，並不在本文的討論範疇之內。本文在此涉及的是禪宗文本所呈現的某種真理觀，亦即語言文字與實相之間被表示為種關係，意近於禪宗在語言哲學上的態度。

83 「禪教一致」的相關爭議自七世紀洪州系的興起以來，幾乎貫串著整個禪宗的思想發展。對此議題曾進行調和的代表人物如圭峰宗密(784-841)、惠洪。儘管不少祖師投入討論，禪教問題仍無澈底的解決，並時斷時續的延燒到密雲圓悟(1566-1642)與漢月法藏(1573-1635)的密漢之爭。相關討論詳見廖肇亨，《中邊·詩禪·夢戲——明末清初佛教文化論述的呈現與展開》(臺北：允晨文化公司，2008)中的〈惠洪覺範在明代：宋代禪學在晚明的書寫、衍異與反響〉一文。這個禪門內部在密契與智識光譜上的拉鋸，如龔雋即以「方便通經」為切入點，討論馬祖道一(709-788)以降古典禪禪師對經師的批判，並參考柳田聖山、McRae 與 Faure 的研究成果而提及「教外別傳」的「反經典化格局」，詳氏著，《禪史鉤沉——以問題為中心的思想史論述》，頁 225-228。周裕鍇也提及惠洪撰述《禪林僧寶傳》的背後隱藏的禪宗與印度話語系統間的權力張力，見周裕鍇，《禪宗語言》，頁 211-213。簡言之，經證的重視與否，可以說是一個光譜與程度上的差別，如若以傳統的經論師如智顛、吉藏作為對照，顯然大多數的禪師是不甚重視以經為證的書寫方式的。

#### (四) 從機緣問答到公案中的敘述者角色與知識權威

黃敬家曾以敘事分析的角度處理《宋高僧傳》，而將敘事的視角分類為全知視角、限知視角與客觀視角，並將敘事者在敘事中的介入與否分為顯與隱，而指出《宋高僧傳》兼具這些不同視角與顯隱的敘事。<sup>84</sup> 循此分類，多數燈史中的機緣問答文本不若《宋高僧傳》，幾乎都屬於敘事者隱身的客觀視角——燈史的敘述者大多選擇避開「全知視角」去闡解禪門祖師的悟境與內心狀態，也不以敘事者介入的姿態對禪門祖師的言行予以評論。值得一提的是，名義歸屬於惠洪覺範（1070-1128）的《禪林僧寶傳》，是一個別於一般燈史的特例。在每卷尾的「贊曰」即讓惠洪成為一個表明自身的顯性敘事者——正如黃敬家指出《禪林僧寶傳》所欲建構的禪師形象與一般語錄燈史在敘事目的跟傾向上有著相當差異，更直言該文本的作者有著更明顯的「作者意識」。<sup>85</sup> 循此，《絕觀論》與《寶藏論》可謂為「作者＝敘述者」的典型代表，亦即該著作是大師的作品，因此相當重要。但另一方面，在《楞伽師資記》這類的紀傳禪史敘事的作品中，「敘述者」無法同時等同於具有所記述內容的知識權威之「作者」（也就是祖師），而在內容的敘述上成為一種隱身的姿態，將著作名義歸屬於這些「作者」——當然這也可能是敘述者出於一種對祖輩大師的崇敬。後來《祖堂集》與《景德傳燈錄》基本上是如法泡製，以相同的敘述模式來進行知識權威與著作名義的歸屬。

「作者＝受述者」幾乎成為燈史與語錄書寫的共通模式，敘述者則居於一種「紀實」立場將其筆下或口中的祖師作為一種「如實」的再現，以此賦予文本知識權威，這也部分解釋了為何《絕觀論》後禪門鮮少文本採取設立虛構人物進行問答的書寫方式。並且，儘管《絕觀論》使用了第三人稱視角敘述，但《宗鏡錄》在引用該文獻時，大多仍具名引自「融大

84 黃敬家，《贊寧《宋高僧傳》敘事研究》（臺北：臺灣學生書局，2008），頁 197-217。

85 黃敬家，《中國禪宗文學與文化探論——詩禪·狂禪·女禪》（臺北：臺灣學生書局，2011），頁 180-186。參考龔雋的看法，這或許類似於燈錄與僧傳兩種聖徒傳書寫所欲建立的不同宗教典範，詳氏著，《禪史鉤沉——以問題為中心的思想史論述》，頁 367-368。

師」，或僅保留作者名而不具題名「絕觀論」，<sup>86</sup> 甚至僅具人名的引用方式在《宗鏡錄》中出現的次數更高——這說明了文本的文字被等同於作者的話語。<sup>87</sup> 另外一例則是《景德傳燈錄》中描述了慧忠對某版本《壇經》內容表達否定立場——慧忠並不是對名義上的作者「六祖慧能」這個知識權威象徵表示質疑，而是指責「南方宗旨把他《壇經》改換，添糝鄙譚，削除聖意，惑亂後徒」，<sup>88</sup> 「南方宗旨」的角色在此即是指修改《壇經》的「敘述者」。循此，若再把視焦移到燈史以及語錄的「作者＝受述者」模式下，我們幾乎不會看到後世禪人從燈史與語錄中提拈公案的時候提及《景德傳燈錄》的編撰者，讀者直覺地只會看到名義的作者／祖師，而非敘述者。亦即《景德傳燈錄》及其敘述者在知識權威的敘述舞台上退居幕後，而讓「作者＝受述者」成為常態。

在另一方面，正因為機緣問答文本大多以敘事者隱身的客觀視角進行書寫，再加上刻意不透過語言文字直接表詮文本的所指為何，因此文本的最終意義往往不是被擱置而隱而未顯，就是必須等待與讀者一同進行視域融合。但公案評註的情況顯然一反此道，以全知視角的顯性敘事者身分介入一則則機緣問答，如春秋史筆的書寫方式給予所敘之事相對明確的詮釋與評價，定調了原本未被道破的最終意義（如果有的話），或至少建立了一種閱讀的標準模式。對於公案集及其作者（本則的評註者）的知識權威的形成，T. Griffith Foulk 則從詮釋與被詮釋的關係之間提出一種解釋，他以雪竇的《頌古百則》為例，指出大多的本則以師徒對話的方式呈現，且其中的祖師往往站在一個比對談者更高妙的立場去啓悟對方，而這種具有高低意味的角色關係也被應用在針對本則進行的評釋中，亦即評註者也站在覺悟者的立場，一個具有權威性的角色。因此，雪竇的評註不但提供了一種對於機緣問答的詮釋，也建立了雪竇自身作為「祖師」的形象與知識

86 五代·永明延壽，《宗鏡錄》，卷 31，《大正藏》第 48 冊，第 2016 號，頁 594 下 10-13：「融大師云……又云：『無物即天真，天真即大道。』」

87 關於《宗鏡錄》中對《絕觀論》的引用整理，可詳見王鼎興，「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，2000），頁 102-109。

88 宋·道原，《景德傳燈錄》，卷 28，《大正藏》第 51 冊，第 2076 號，頁 438 上 2-6。

權威。<sup>89</sup> 然而，Foulk 所指稱的機緣問答的情況，是一種「啓悟者」與「受啓悟者」的關係，而公案本則的「作者」與評註者之間的關係顯然並不相同。其實敘述者不一定是有目的性的為了建立權威或進行知識權威的名義歸屬，<sup>90</sup> 或許是出於一種在教學上的需要、對祖輩大師的崇敬等等理由，但無論為何，這些文本仍可能具有這些「功能」。

至此，可以看見的是禪宗七、八世紀時已經出現了「作者＝受述者」的祖師書寫形式，並在後來禪宗文本的書寫中廣為複製，逐漸取代了初期禪宗祖師藉著「作者＝敘述者」以賦予知識權威而著書立說的模式。這種方式或許從側面解釋了為何到了多數古典禪的代表人物，如馬祖、石頭、南泉、趙州、仰山等等族繁不及備載的諸大祖師，其言行與思想幾乎都是門人集成的語錄，也為《寶林傳》後所標榜的「不立文字」<sup>91</sup> 找到了將「文字」流傳下來的方法——語錄不用由作者親著（作者＝敘述者），而是由其門徒編撰（作者＝受述者），祖師自身仍舊「不立文字」。不過這種模式到了宋代禪，如《頌古百則》與《碧巖錄》，代表著「作者＝敘述者」模式的復興，背後即是敘述者因為公案集中「本則」的部分而共享著來自那些機緣語句的「作者」的知識權威，而敘述者成為顯性介入敘事的敘事者時，其公案詮釋也讓他們成為了另一種形式的「作者」。

值得一提的是 Robert H. Sharf 對於作者與知識權威的關聯性的觀點。Sharf 認為，修道論書如覺音的《清淨道論》與智顛的《摩訶止觀》，在撰述上是將內容的權威性歸諸於經典（亦即訴諸經證），而非文本作者的個人體驗。<sup>92</sup> 儘管《楞伽師資記》與《絕觀論》並不是「修道論書」類型

89 T. Griffith Foulk, "The Form and Function of Koan Literature: A Historical Overview," in Steven Heine and Dale S. Wright, eds., *The Koan: Texts and Contexts in Zen Buddhism*, pp. 33-34.

90 黃鐸勳即指出，《雪竇顯和尚明覺大師頌古集》的語句多成於雪竇已名聞天下後，並不需要再透過如 Foulk 所說的方式建立個人作為當世宗師的權威地位，詳氏著，《雪竇七集之研究》，頁 237-238。

91 (日)柳田聖山，〈禪宗語錄の形成〉，《印度學佛教學研究》18.1(1969.12): 41。

92 Robert H. Sharf, "Buddhist Modernism and the Rhetoric of Meditative Experience," pp. 238-240.

的文本，但在訴諸論據時，仍多採「以經為證」，其內容的成立與否依賴於論述及其邏輯的合理性，並以經論作為佐證。<sup>93</sup> 然而，就誠如本文的爬梳，可以發現「以經為證」的書寫傳統在禪宗文本中卻有著不一樣的開展<sup>94</sup>——必須注意的是，以機緣問答而言，禪宗文本的發展過程具有相當程度的去論述化傾向。儘管我們應該不會（或難以）否認大多的禪門祖師仍被記述成飽讀詩書、滿腹經綸且深諳佛典，<sup>95</sup> 但機緣問答文本具有權威性之處（或更精確的說，文本「作者」之所以重要且具權威性）反而不是透過論述與經證的堆砌、爬梳與闡釋，而很可能是在於修證上的功能以及作者的修證經驗作為權威的象徵。因此，儘管我們可以看到《絕觀論》與《楞伽師資記》仍然多少仍重視邏輯推演與引經據典，但到了《祖堂集》與《景德傳燈錄》中的機緣問答，乃至《雪竇頌古》與《碧巖錄》，「經證」逐漸不再是文本的根本論據，也不是知識權威的主要來源。換言之，這種傾向表現在禪宗文本中，即是不管透過何種文本形式，都將著作名義歸諸於受述者，進而連結到受述者所象徵的知識權威。<sup>96</sup>

93 《楞伽師資記》的無情教義部分，就至少引用了《大般涅槃經》、《楞伽經》、《華嚴經》、《金剛經》及其論疏《金剛經論》等等；《絕觀論》則至少援引《華嚴經》、《維摩詰經》與《肇論》。

94 當然，很難說禪宗有個公認的「修道論書」。或許誠如 Sharf 所言，禪宗文本的解釋者對於說明何謂某種悟境有著相當程度的排斥，參見 Robert H. Sharf, “Buddhist Modernism and the Rhetoric of Meditative Experience,” p. 249. 筆者在此只是想要提及 Sharf 所跳過的禪宗文本的書寫傳統，亦即以作者的「經驗」作為知識權威的書寫方式。

95 最著名的例外應是慧能的開悟敘事。McRae 認為《壇經》呈現未受教育的文盲形象的慧能，正好作為飽讀詩書且出身華貴的神秀的兩相對照，且是一種將禪的開悟表達成具有普世面向（universalist aspect）的書寫，參見 John R. McRae, *Seeing through Zen: Encounter, Transformation, and Genealogy in Chinese Chan Buddhism*, pp. 68-69. 或許可以循著 Sharf 的解釋，說這是面向「居士 / 在家眾」的一種傾向。另一例則是賈晉華根據一些年代上可能比較可靠的材料推測，馬祖反對念經坐禪的反傳統形象很可能是後世才建構的，其實馬祖也是飽讀經教與詩書的（詳見氏著，《古典禪研究中唐至五代禪宗發展新探》，頁 153）——無論史實如何，至少可以見到的是在後世的主流禪宗敘事之中，滿腹經綸的道一形象被捨棄，而留下了自宋代以來吾人耳熟能詳的慢教形象。

96 筆者在此並不是要反駁 Sharf 的論點，而是藉其指出的一種「以經為證」的書寫傳統，來表示這在禪宗脈絡下有著相當複雜而迥異的情形出現。當然這可能也正如 Sharf 所言

### 三、結 論

透過前文對《楞伽師資記》、《絕觀論》、《祖堂集》、《景德傳燈錄》乃至《碧巖錄》等重要禪宗文獻中的無情教義文本進行比較與分析，可以見到的是，無論是「作者＝受述者」，還是「作者＝敘述者」的書寫方式，「作者」仍是知識權威的主要象徵，差異只是在文本成書的過程中，「作者」與文本在名義上的歸屬機制的問題。因此，不管「洞山」或「趙州」的言行是自己或被他人所描寫，該機緣問答具有知識權威，除了本身的饒富趣味外，是因為來自於這些言行的行為者為後世知名，或在傳承系譜上占有重要位置的禪師，亦即在禪門內具有權威性。循此，可以看到「作者—讀者」關係，在「作者＝敘述者」到「作者＝受述者」的知識權威的賦予模式的轉移中並沒有多大變化，因為一段機緣問答的重要性除了其本身的精妙外，仍是該問答出自哪位祖師，或說許多精彩的對話內容也是因為歸屬於重要的祖師才更能相得益彰。換言之，在「作者」象徵著知識權威的狀況下，「作者—讀者」的關係與閱讀機制基本上仍是固定的，主要差異則是敘述者為誰——但此差別恰恰不受大多數的讀者／禪門弟子所介意。然而，當把目光移到那些字面上隨問反質、邏輯矛盾與答非所問的機鋒語句中，「作者—讀者」間的知識權威的雖然沒有動搖，但是文本解讀與意義的生成方式則產生了變化。

在機鋒語句的語境中，「作者—讀者」與文本解讀之知識權威性逐漸不像慧忠的廣語之類的語錄文本，也不若更早期的《楞伽師資記》、《絕觀

---

及的，強調訴諸「經驗」而不傾向以經為證的發展傾向，是因為有著面向在家實踐者的因素，參見 Robert H. Sharf, "Buddhist Modernism and the Rhetoric of Meditative Experience," pp. 238-240. 不過，一個更進一步的思考問題是：既然「以經為證」的書寫傳統的權威性被認為不是來自文本作者個人的宗教經驗，而是源於「經證」，則「經」的權威性從何而來？「經」若作為一種文本，其作者名義的歸屬即為「佛陀」。那佛陀的權威性又從何而來？這背後當然仍有著修道理論的邏輯性或阿毘達磨式的教義討論，但恐怕也無法宣稱被認為「聖言量」的「佛說」，其權威性完全與佛陀自身的修證境界無關。如此，則該如何決斷佛教文本的根本權威並非「經驗」？抑或是，將佛陀教法的根源視為一種「經驗」，就已然落入 Sharf 所指稱的現代主義籠罩之下的一種「化約」？

論》與南陽慧忠的廣語。許多作為能指的機鋒問答，其所指在字面上往往撲朔迷離。在這樣的狀況下，可以看到儘管其中「作者」仍象徵著知識權威，但在意義的解讀上卻不再占有完全的權威立場——也就是文本的解讀與詮釋的權限公開性的開放給讀者。這與以往不同的是，在論述性較強的語錄與問答中，就像是《楞伽師資記》、《絕觀論》與南陽慧忠的廣語，祖師會將自身的學理與知識詮釋清楚，於是讀者的解讀空間與彈性就相對的減少。但機鋒語句的意義模糊與多義性，於某種程度上的消解了文本在意義生產上的權威（儘管沒有全然）。換言之，機鋒語句僅是禪人在參禪過程中的「事」，而非「義」本身；參禪的目的不管假借任何「祖師意」，仍是要參悟自己的「本分事」。也因此，理解的過程與意義的產生，被允許在於禪人／讀者個人身上，而不是將之定於那些機鋒話語的客觀意義為何（若然有客觀的話），而機鋒語句的敘述者更將這份原本獨享於「作者」的意義理解與生成的權限，開放給讀者參與以共同完成。

我們在無情教義文本從八到十二世紀在展演形式的變化中，也看見了「無情教義」從一種論題與義學主張，變為一種啓悟手段；從宣揚「指事問義」的教理，變為本身就是用以問義的事——無情教義的文本意義，也從由「作者」明確地闡述訂立，變為邀請讀者共同完成文本的解讀。從論述形式到機緣問答、乃至公案形成的過程中，其體例上的變化不僅僅是字面上的、文字上的「論書→語錄」與「論述→問答」，還有著在文本的生產與閱讀機制中「敘述者—作者—讀者」間的關係重構。這三者間的關係又可拆解為「敘述者—作者」與「作者—讀者」兩個層面，前者是文本的生產與作者名義的歸屬機制，後者則是閱讀行為中的文本意義生產機制。在這樣的討論下，三者的基本關係，是敘述者書寫／敘述了文本，並將著作名義歸屬於作者；而讀者則透過文本來理解其內容及其作者。這種狀況不僅僅出現在的我們對於紙本文獻的成書的考掘與閱讀過程中，也出現在古代禪人如何書寫、敘述與閱讀禪門故事。而在「敘述者—作者—讀者」關係中，可以發現這背後都會牽涉到文本及其內容與意義的知識權威性在三者間的巧妙流動，從強調論述的文本形式走向機緣問答與公案，走向讀者在解讀上的主體性。



## 引用書目

### 一、傳統文獻

- 北涼·曇無讖譯，《大般涅槃經》，《大正新脩大藏經》第 12 冊，東京：大藏經刊行會，1935。（以下簡稱《大正藏》）
- 後秦·僧肇著，《寶藏論》，《大正藏》第 45 冊。
- 劉宋·求那跋陀羅譯，《楞伽阿跋多羅寶經》，《大正藏》第 16 冊。
- 唐·澄觀，《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，《大正藏》第 36 冊。
- 唐·淨覺編，《楞伽師資記》，《大正藏》第 85 冊。
- 唐·荷澤神會，胡適編校，《荷澤大師神會遺集》，收入藍吉富主編，《禪宗全書》第 36 冊語錄部（一），臺北：文殊文化，1988，頁 385-526。
- 五代·永明延壽，《宗鏡錄》，《大正藏》第 48 冊。
- 五代·靜、筠編，禪文化研究所編集，《祖堂集》，京都：禪文化研究所，1994。
- 宋·守堅編，《雲門匡真禪師廣錄》，《大正藏》第 47 冊。
- 宋·無門慧開，《無門關》，《大正藏》第 48 冊。
- 宋·大慧宗杲，《禪林寶訓》，《大正藏》第 48 冊。
- 宋·道原編，《景德傳燈錄》，《大正藏》第 51 冊。
- 宋·悟明編，《聯燈會要》，《卍新纂大日本續藏經》第 79 冊，東京：國書刊行會，1989。
- 宋·圓悟克勤著，（日）入矢義高等譯注，《碧巖錄》，東京：岩波書店，2004。
- （日）常盤義伸、柳田聖山編集，《絕觀論——英文訳注、原文校定、国訳》，京都：禪文化研究所，1976。

### 二、近人論著

- （日）土屋太祐 2008 《北宋禪宗思想及其淵源》，成都：巴蜀書社。
- （日）小川隆 2011 《語録の思想史——中国禪の研究》，東京：岩波書店。
- 王鼎興 2000 「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。
- 江燦騰 2011 〈薪火相傳：胡適初期禪學史研究的最新動態及其作為跨世紀現代性宗教學術研究典範的傳承史（1925-2011）再確認〉，《成大宗教與文化學報》17(2011.12): 195-256。

- 周裕鏞 2002 《禪宗語言》，臺北：世界宗教博物館基金會。
- 林悟石 2013 〈現代性與禪宗研究史——禪史敘事與方法論的典範論證〉，《中華佛學研究》14(2013.12): 199-235。
- 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(2014.6): 61-117。
- 邱敏捷 2009 《印順《中國禪宗史》之考察——兼與胡適及日本學者相關研究的比較》，臺南：妙心出版社。
- (日)柳田聖山 1969 〈禪宗語錄の形成〉，《印度學佛教學研究》18.1(1969): 39-47。
- (日)柳田聖山 2000 《初期禪宗史書の研究》，京都：法藏館。
- 胡適原著，(日)柳田聖山編 1990 《胡適禪學案》，臺北：正中書局。
- 黃俊銓 2008 《禪宗典籍《五燈會元》研究》，臺北：法鼓文化。
- 黃敬家 2008 《贊寧《宋高僧傳》敘事研究》，臺北：臺灣學生書局。
- 黃敬家 2011 《中國禪宗文學與文化探論——詩禪·狂禪·女禪》，臺北：臺灣學生書局。
- 黃敬家 2013 〈宋元禪師對「趙州勘婆」公案的接受與多重闡釋〉，《漢學研究》31.4(2013.12): 145-178。
- 黃繹勳 2011 《宋代禪宗辭書《祖庭事苑》之研究》，高雄：佛光出版社。
- 黃繹勳 2015 《雪竇七集之研究》，臺北：法鼓文化。
- 楊曾文 1999 《唐五代禪宗史》，北京：中國社會科學出版社。
- 賈晉華 2010 《古典禪研究——中唐至五代禪宗發展新探》，香港：牛津大學出版社。
- (奧)維根斯坦(Ludwig Wittgenstein) 1995 尙志英譯，《哲學研究》，臺北：桂冠圖書。
- 廖肇亨 2008 《中邊·詩禪·夢戲——明末清初佛教文化論述的呈現與展開》，臺北：允晨文化公司。
- 蔡榮婷 2007 〈從《祖堂集》看禪宗詩偈的接受活動〉，收入李豐楙、廖肇亨編(2007)《聖傳與詩禪——中國文學與宗教論集》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，頁 549-584。
- 錢穆 1976 〈略述有關六祖壇經之真偽問題〉，收入張曼濤編，《六祖壇經研究論集》，臺北：大乘文化，頁 205-214。
- 簡宗梧 2005 〈賦與設辭問對關係之考察〉，《逢甲人文社會學報》11(2005.12): 17-30。

- (日) 鎌田茂雄 1965 《中国華嚴思想史の研究》，東京：東京大學出版會。
- (日) 關口真大 1966 《禪宗思想史》，東京：山喜房佛書林。
- 蘇瑞隆 1995 〈魏晉六朝賦中戲劇型式對話的轉變〉，《文史哲》1995.3(1995.6): 89-93。
- 釋印順 1992 《中國禪宗史——從印度禪到中華禪》，臺北：正聞出版社。
- 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〉，收入聖嚴教育基金會學術研究部編，《聖嚴研究》第9輯（臺北：法鼓文化），頁7-50。
- 釋恆清 1997 《佛性思想》，臺北：東大圖書公司。
- 龔 雋 2006 《禪史鉤沉——以問題為中心的思想史論述》，北京：三聯書店。
- 龔 雋 2012 〈經史之間：印順佛教經史研究與近代知識的轉型〉，《法印學報》2(2012.10): 15-70。
- Barthes, Roland. 1977. *Image-Music-Text*. Stephen Heath, trans. London: Fontana Press.
- Buswell, Robert E., Jr. 1988. "Ch'an Hermeneutics: A Korean View." In Donald S. Lopez, Jr., ed., *Buddhist Hermeneutics*. Honolulu: University of Hawai'i Press, pp. 231-256.
- Faure, Bernard. 1986. "Bodhidharma as Textual and Religious Paradigm." *History of Religions* 25.3: 187-198.
- Faure, Bernard. 1996. *Chan Insights and Oversights: An Epistemological Critique of the Chan Tradition*. Princeton: Princeton University Press.
- Faure, Bernard. 1997. *The Will to Orthodoxy: A Critical Genealogy of Northern Chan Buddhism*. Phyllis Brooks, trans. Stanford: Stanford University Press.
- Foucault, Michel. 1998. "What is an Author?" In James D. Faubion, ed., *Aesthetics, Method, and Epistemology*. New York: The New Press, pp. 205-222.
- Foulk, T. Griffith. 2000. "The Form and Function of Koan Literature: A Historical Overview." In Steven Heine and Dale S. Wright, eds., *The Koan: Texts and Contexts in Zen Buddhism*. New York: Oxford University Press, pp. 15-45.
- 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, Nepal: Lumbini International

Research.

- Sharf, Robert. H. **1995**. "Buddhist Modernism and the Rhetoric of Meditative Experience." *Numen* **42.3**: 228-283.
- 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 John Kieschnick and Meir Shahar, eds., *India in the Chinese Imagination: Myth, Religion, and Thought*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, pp. **141-170**.
- Zürcher, Erik. **2007**. *The Buddhist Conquest of China: The Spread and Adaptation of Buddhism in Early Medieval China*. **3<sup>rd</sup>** ed. Leiden: Brill. doi: <https://doi.org/10.1163/ej.9789004156043.i-472>.

# Who Preaches the Dharma Preached by Insentient Beings?: Understanding the Author, Narrator, Reader, and Mechanisms within Texts Pertaining to the Doctrine of Insentient Beings According to Chan Buddhism

Lin Wushi\*

## Abstract

Since the finding of the Dunhuang 敦煌 Buddhist manuscripts, scholars have been enthusiastically attempting to discover the real “author” of the text, exemplified by philological questions concerning the *Platform Sutra* 壇經 and Huineng 慧能, regarded as the Sixth Patriarch of Chan lineage. Very few people, however, have tried to investigate the concept of “author” within the contexts of Chan Buddhist writings, such as why and/or how is the “author” important? Or, what is the relevance between “author,” text, and authority of knowledge? In fact, we are able to discover the role of the “author,” symbols of authority of knowledge, the production of textual meanings, mechanisms of reading and understanding, and other related matters as well as subtle shifts in the different stages of developments in Chan Buddhism by deciphering representative Chan Buddhist texts from the 8<sup>th</sup> to 12<sup>th</sup> century: the *Record of the Masters and Disciples of the Laṅkāvatāra Sūtra* 楞伽師資記, *Treatise on the Transcendence of Cognition* 絕觀論, *Anthology of the Patriarchal Hall* 祖堂集, *Record of the Transmission of the Lamp [Compiled During the] Jingde [Period]* 景德傳燈錄, and *Blue-Cliff Record* 碧巖錄. Moreover, these

---

\* Lin Wushi, Ph.D. student, Department of Buddhist Studies, Dharma Drum Institute of Liberal Arts.

are not merely methodological issues, but are also directly related to the monasticism of Chan Buddhist practitioners and hermeneutics. They specifically concern how ancient Chan Buddhist disciples read these texts and derived significance or even enlightenment therefrom, as well as how researchers—namely ourselves—deal with the relationship between us as reader and the text. The above texts also reveal traces of the “doctrine of insentient beings,” a term which I use to refer to three specific notions: the possession of Buddha-nature by insentient beings, being able to reach Buddhahood, and being capable of preaching Dharma. Finally, the content, form, and manner of display or performance of the “doctrine of insentient beings” as well as Chan Buddhist texts provide the clues to better explore the above issues.

**Keywords:** Chan Buddhist texts, the doctrine of insentient beings, kōan, *gong'an* 公案, authorship, authority of knowledge