

◎佛教思想研究

石头宗的早期历史与思想

——回归禅宗传统“两系说”^{*}

王 洁

内容摘要：在传统禅宗史书中，洪州与石头二宗上承六祖之遗绪、下启五家之宗风，是南宗禅门的正统两系。但现代学术的批判性审查，对石头宗早期历史的真实性与思想的正统性皆提出了质疑，并在此基础上试图解构传统灯史的“两系”架构。本文通过仔细梳理隐藏在宗内外资料中的诸多细节，发现石头宗并非是唐末五代以后才被后人上溯出来的一种“历史性虚构”，而是切实活动于中唐禅门的一支独立且不容忽视的法系。同时，石头宗对“心性”问题的理解与对“无情”问题的诠释，显示它与“即心即佛”的南宗理路一脉相承，而与牛头禅以般若空性贯通万法的“虚空为本”“无情有性”说保有一定距离。

关键词：石头宗 石头希迁 即心即佛 “两系说” 禅宗灯录

作者简介：王洁，清华大学人文学院助理研究员

传统禅宗灯录将青原行思—石头希迁与南岳怀让—马祖道一两大谱系视为接续六祖遗绪的正统两脉，后世五家乃至此后整个南宗禅的发展衍化也被统合在此两大法系之下。这一叙述六祖之后禅宗历史图景的基本架构，就是在禅门内部流传千年的传统“两系说”。然而，伴随着现代学术对禅宗灯史的批判性审查，这一叙事模式开始受到学界越来越多的质疑，且矛头直指青原—石头一系的早期历史。综合看来，这些质疑主要聚焦在两个问题上：一是石头宗早期历史的真实性，即石头宗究竟是真实地活跃在中唐禅门的一个独立宗派，还是晚唐五代之后才被后世子孙强行上溯出来的“历史性虚构”？二是石头宗早期思想的正统性，即石头宗究竟是直承南宗禅“即心即佛”的思想脉络，还是与牛头一系偏向般若学的思想更为契合、因而偏离了南宗正统？早在20世纪70年代印顺法师就曾呼吁：

* 本文系2017年度国家社会科学基金重大项目“汉传佛教僧众社会生活史”（17ZDA233）阶段性成果。

“石头宗的早期意义，应好好地加以研究”，^①但这一呼吁在学界迟迟未得到呼应。对此段历史的梳理，不仅能够廓清中国禅宗的发展脉络，更有助于反思与修正学界近年来审视传统灯录的态度和方式。

一、早期石头宗的历史处境

按照传统灯录，石头一系的开宗立派上溯至青原行思，而肇始于石头希迁。首次对这一观点提出质疑的是胡适先生。1961年，胡适在检视贾餗所作的《扬州华林寺大悲禅师碑铭并序》与裴休所作的《唐故圭峰定慧禅师传法碑》时，发现二碑叙述六祖下的传法世系都只提到荷泽与江西二宗的对立，而不提及在传统灯录中与洪州并举的石头一系。先生据此推测，石头希迁一支乃后起，“所谓‘青原行思’，可能也只是‘攀龙附凤’的运动里的一种方便法门而已”^②。此后，相当一部分学者顺着胡适先生的思路，指出石头宗之所以鲜少出现在中唐时代的碑文材料中，是因为在会昌法难乃至五代以前，此宗都处于一种“默默无闻”的状态。^③而更为激进的观点则认为：“中唐前期，石头一系的确‘默默无闻’，但是，这并非因为它不兴盛，而是因为它根本没有开宗立派”^④，此时的石头师徒作为洪州禅系的“附庸”淹没在马祖及其门下弟子多彩的教团活动中。^⑤但是，检视禅门内外的各项可靠资料，可以发现上述观点皆有可商榷之处。

石头希迁（700–790）与其师青原行思（671–738），皆是当时禅林颇具影响力的一方领袖，而非“默默无闻”的无名之辈。根据清人萧发生撰写的《青原遗

① 印顺：《中国禅宗史》，北京：中华书局，2010年，第304页。

② 胡适：《与柳田圣山论禅宗史书》，《胡适禅宗研究文集》，贵阳：贵州大学出版社，2013年，第373页。

③ 这是学界的一般看法，柳田圣山、杜继文、徐文明、贾晋华等学者皆持此种观点。参见[日]柳田圣山：《马祖禅的诸问题》，《印度学佛教学研究》17卷1号，1968年；杜继文，魏道儒：《中国禅宗通史》，南京：江苏人民出版社，2007年，第303页；徐文明：《唐五代曹洞宗研究》，北京：中国社会科学出版社，2012年，第2页；徐文明：《曹洞宗归宗青原一系的原因初探》，《普门学报》2001年第2期，第126–136页；贾晋华：《古典禅研究：中唐至五代禅宗发展新探》（修订版），上海：上海人民出版社，2013年，第232–236页。

④ 葛兆光：《增订本中国禅思想史——从六世纪到十世纪》，上海：上海古籍出版社，2008年，第343页。

⑤ 葛兆光先生的这一观点，得到了日本学者小川隆的支持。小川先生也认为，在中唐时代石头宗并不存在，作为宗派的石头禅是从马祖派中分离出来的。而二宗在思想上的分歧，则构成了石头禅试图脱离马祖禅、自立门户的内在动力。（参见小川隆著，何燕生译：《语录的思想史——解析中国禅》，上海：复旦大学出版社，2015年，第64–72页。）而张华先生在《〈祖堂集〉论考》一文中，更将石头宗成立的时间推后至《祖堂集》的编纂之时，他说：“据现有禅宗文献资料看来，石头宗之开宗立派当自《祖堂集》始，因为此中有意识、有系统地凸现了石头禅系进入南宗正统的视野。”（参见张华：《〈祖堂集〉论考》，载《祖堂集》附录，郑州：中州古籍出版社，2001年，第673–675页。）

碑略记》，有关青原行思的资料最早可追溯至天宝六载（747）的青原碑石。^①此碑全貌已不可见，但《略记》中保留了对此碑的简略介绍：

天宝六载碑，略曰：七祖，汉长沙定王发后，得旨曹溪，遂住青原。
开元二十六载化，寿六十八。时朝议郎、江南西道采访判官朱元，朝议郎、庐陵县令吴自励，僧道莫如画等，印山龛于绝顶。^②

尽管将青原行思称为“七祖”可能是萧发生在写作《青原遗碑略记》时按照后世禅门的称呼习惯而作的改动，^③但此碑透露出的另一个信息仍然十分重要。行思入灭之后为其“印山龛于绝顶”的，不仅有僧道界人士莫如画等，还包括当时的朝议郎、江南西道采访判官朱元和朝议郎、庐陵县令吴自励；这些人的出席，说明行思生前的弘法活动已经得到了当地佛道界人士和地方官员两方面的认可，并非“默默无闻”。如果再结合《宋高僧传》所载行思复吉州阐化之时“四方禅客繁拥其堂”的记载，我们有理由推断，行思在庐陵当地甚至整个江南西道都称得上一个有着广泛影响力的禅师。

而石头希迁可谓是“青出于蓝而胜于蓝”。从天宝初年（约742）在南台寺结庵算起，至贞元六年（790）十二月顺化，石头希迁传法教化的时间，前后接近半个世纪。刘轲在石头碑铭中写道：“江西主大寂，湖南主石头，往来憧憧，不见二大士为无知矣。”^④将石头希迁与当时声名最为显赫的马祖道一相提并论，绝不仅仅是一种碑文的书写策略，而是对希迁真实处境的客观描述，这只要参考《宋高僧传》的记载便可窥其一二：

时道一禅师肇化建阳，佛迹岩聚徒，通往焉……贞元二年，往南岳

^① 关于“天宝六载碑”与《青原遗碑略记》的详细论述，可参考杨剑霄：《论文本中行思形象的变化》，《哲学门》第30辑，北京：北京大学出版社，第191—197页。

^② （明）方以智编，张永义校注：《青原志略》，北京：华夏出版社，2012年，第159页。

^③ 被誉为“大历十大才子”的卢纶有诗作《送静居法师》，诗中亦称呼此“静居法师”为“七祖”。柳田圣山先生结合颜真卿曾为靖居寺题名“祖关”二字一事，推测此诗名中的“静居法师”即是曾经住锡江西静居寺的青原行思。（参见柳田圣山：《初期禅宗史书的研究》，京都：法藏馆，1967年，第414—415页。）但是，据李小荣考证，卢纶诗中的静居法师指的并非青原行思，而是于唐德宗李适降诞日于麟德寺讲《大方广佛华严经玄义》的华严宗僧人。（参见李小荣：《宗教与中国文学散论》，南京：凤凰出版社，2013年，第327—348页。）另外，明人王圻所编的《续文献通考》亦曾提及行思为“七祖”一事。不过，《续文献通考》的记载在《金石萃编》《中州金石记》等资料中可以找到非常相似的说法，但这些材料皆记此为嵩山风穴寺贞和尚事，并有缑氏县尉沈兴宗所书《开元寺贞和尚塔铭》为证。所以，《青原遗碑略记》视行思为“七祖”一事，没有其他文献资料可以作为旁证，很可能不是“天宝六载碑”的原文，而是萧发生在写作《青原遗碑略记》时按照后世禅门的称呼习惯而作的改动。

^④ （宋）赞宁撰：《宋高僧传》卷9，《大正藏》第50册，第764页上；（宋）道原纂：《景德传灯录》卷6，《大正藏》第51册，第245页下。

见石头禅师，犹采缕加朱蓝之色也。（《唐唐州紫玉山道通传》）^①

释昙藏，不知何许人也。得禅诀于大寂之门，后见石头希迁禅师，所谓再染谓之颖也。（《唐南岳西园兰若昙藏传》）^②

紫玉道通与西园昙藏在传统禅宗灯录中都是隶属于马祖道一门下的弟子，但他们也都曾参访过石头希迁。而据《景德传灯录》《庞居士语录》等禅宗内部典籍记载，马祖门下的邓隐峰、五洩灵默、居士庞蕴也曾参访过石头希迁，邓隐峰与庞居士更是多次来往于马祖、石头之间。尽管灯录中那些机锋敏锐、情节生动的故事，可能为后世禅僧的编造增饰，但禅林学子为求开悟、多方参访，于石头、马祖等当时禅匠间轮流行脚，却是符合当时的禅风与惯例的。这些记载说明，石头希迁在他生活的年代已是声名远播，他所在的南岳也被当时禅子视为参访行脚必经的一站。

与马祖教团一样，石头的弟子辈也在全国各地展开了多彩的弘法活动，并且赢得了地方军政要员和朝廷的关注。综合各项资料的记载，希迁的弟子辈有名字可考的共有二十三人，现将石头弟子的相关信息列表如下：

石头弟子信息表

序号	名字	生卒年	主要弘法地区	资料出处
1	天皇道悟 ^③	748—807	湖北荊州	《道悟禅师碑》《祖堂集》卷4、《宋高僧传》卷10、《景德传灯录》卷14
2	尸梨（又作尸利）	不详	京兆（今陕西西安）	《祖堂集》卷4、《景德传灯录》卷14
3	丹霞天然	739—824	河南南阳	《祖堂集》卷4、《宋高僧传》卷11、《景德传灯录》卷14
4	招提慧朗	738—820	潭州（今湖南长沙）	《祖堂集》卷4、《武溪集》卷9、《景德传灯录》卷14
5	兴国振朗	不详	湖南长沙	《景德传灯录》卷14
6	药山惟俨 ^④	751—834	澧州（今湖南常德）	《祖堂集》卷4、《宋高僧传》卷17、《景德传灯录》卷14

① （宋）贊寧撰：《宋高僧傳》卷10，《大正藏》第50冊，第767頁下。

② （宋）贊寧撰：《宋高僧傳》卷11，《大正藏》第50冊，第774頁上。

③ 此前学界对于天皇道悟的师承问题一直存有争议，但这一问题现在已经取得了突破性进展。根据贾晋华女士考证，有关天皇道悟的最可靠资料乃是收录于《宋高僧傳》中的《荊州城東天皇寺道悟禪師碑》。[参见贾晋华：《古典禅研究：中唐至五代禅宗发展新探》（修订版），第50—58页]。碑铭记道悟曾先后师从径山、马祖、石头三师，但道悟在径山处未能觉悟，在马祖处也只停留了一年半的时间，其最后所参并助其实现彻悟的石头希迁，才应当视为天皇真正的师承归属。

④ 有关药山惟俨的师承归属，参见王洁：《〈澧州药山故惟俨大师碑铭〉真伪考》，《宏德学刊》第十辑，第171—182页。

7	大颠宝通 ^①	732-824	广东潮州	《唐大颠禅师壁记》《祖堂集》卷5、《景德传灯录》卷14
8	长髭旷禅师	不详	潭州（今湖南长沙）	《祖堂集》卷5、《景德传灯录》卷14
9	大川禅师	不详	潭州（今湖南长沙）	《景德传灯录》卷14
10	石楼和尚	不详	山西汾州	《景德传灯录》卷14
11	佛陀和尚	不详	陕西凤翔	《景德传灯录》卷14
12	华林和尚 ^②	不详	潭州（今湖南长沙）	《景德传灯录》卷14
13	水空和尚	不详	不详	《景德传灯录》卷14
14	大同普济	不详	澧州（今湖南常德）	《五灯会元》卷5
15	大辩禅师	不详	海陵（今江苏泰州）	《景德传灯录》卷14
16	渚泾和尚	不详	不详	《景德传灯录》卷14
17	道铣禅师	不详	衡州（今湖南衡阳）	《景德传灯录》卷14
18	常清禅师	不详	汉州（今四川广汉）	《景德传灯录》卷14
19	碎石和尚	不详	福建福州	《景德传灯录》卷14
20	商岭和尚	不详	商州（今陕西商洛）	《景德传灯录》卷14
21	义兴和尚	不详	江苏常州	《景德传灯录》卷14
22	智舟禅师	不详	不详	《宋高僧传》卷9
23	波利禅师	不详	不详	《宋高僧传》卷9

通过上列图表，可以看出这些弟子已经突破了其师祖辈传统的弘法范围，不仅在马祖弟子聚集的湖南地区占据了一席之地，还将石头禅法带到中原、荆南、岭南及江南等广大区域。其中，天皇道悟因与江陵尹右仆射裴公的交往而名声大噪，赞宁称“自是禅宗之盛，无如此者”^③；丹霞天然也因其特立独行的个性得到了南阳留守郑公的钦仰，于是“洛下翕然归信”^④；而药山惟俨更有时任朗州刺史的李翱、相国崔群、常侍温造相继问道，“自兹振誉，遐迩喧然”^⑤。此外，据《佛祖统纪》记载，永贞元年（805）唐顺宗还曾诏石头弟子尸利禅师入内殿咨问禅理，此事韦处厚在《兴福寺内道场供奉大德大义禅师碑铭》中也有提及：

① 《景德传灯录》仅列名字的八人中包括宝通禅师，然宝通乃大颠和尚的法名，当为一人。

② 此华林和尚不知是否为华林善觉，《景德传灯录》卷8列华林善觉为马祖法嗣，现有资料不足以判断二者之间的关系，所以仍遵照灯录所记，暂将此华林和尚列为石头弟子。

③ （宋）赞宁撰：《宋高僧传》卷10，《大正藏》第50册，第769页下。

④ （宋）赞宁撰：《宋高僧传》卷11，《大正藏》第50册，第773页下。

⑤ （宋）赞宁撰：《宋高僧传》卷17，《大正藏》第50册，第816页上。

顺宗皇帝之在储闱，问安之余，栖神道域。尝问尸刹（应为尸利）禅师：“经言大地普众生，见性成佛道？”答曰：“佛犹如水中月，可見不可取。”后因问大师，曰：“佛性非見。必見水中月，何不攫取？”顺宗然之。复问：“何者是佛性？”答曰：“不离殿下所問。”默契无关，一言遂合。^①

作为帝国的最高统治者，皇帝的意志往往对宗派的兴盛起着决定性作用。通过韦碑的描述我们可以发现，尽管尸利禅师早于洪州宗弟子鹅湖大义被迎请入宫，但其禅法教义却并不契合顺宗李诵的机缘。唐宪宗李纯继位之后，洪州宗弟子一再受到尊崇，史书中却再不见有关尸利禅师的记载。尸利禅师被诏入宫，虽然没有成为石头一脉兴盛的助力，却也在另一个侧面印证了石头僧团的传法活动已经引起了朝廷的注意。

最重要的是，在成书于9世纪初石头祖师圆寂后不久的部分资料中，已经出现了将石头宗视为禅门独立一脉的记载。根据日本学者的研究，慧炬于贞元十七年（801）编纂的《宝林传》虽然带有强烈的以曹溪—南岳—马祖为正统的意向，但此书仍然包含有青原行思与石头希迁的传记资料。椎名宏雄在《〈宝林传〉逸文的研究》一文中指出：“现存的《宝林传》缺卷9、卷10，然从此逸文可知，所缺卷中当有慧能的徒弟、徒孙南岳怀让、永嘉玄觉、司空本净、曹溪令韬、南阳慧忠、荷泽神会、石头希迁、马祖道一的传记。”^②在慧能的弟子辈中，慧炬将青原行思与“国师”南阳慧忠、“七祖”荷泽神会及洪州宗祖师南岳怀让并举；在慧能的徒孙辈中，慧炬将石头希迁与洪州宗的实际创始人马祖道一并列。这一处理方式表明，洪州宗人并没有把青原—石头一系当成自己的“附庸”，而是将其视为与本宗平行的独立一脉。

另外，宗密在人生最后阶段（约835–841）撰写的《禅源诸诠集都序》，也提到了石头宗：

禅有诸宗互相违反者，今集所述，殆且百家，宗义别者，犹将十室。
谓江西、荷泽、北秀、南侁、牛头、石头、保唐、宣什及稠那、天台等，
虽皆通达，情无所违，而立宗传法，互相乖阻。^③

^① （唐）韦处厚：《兴福寺内道场供奉大德大义禅师碑铭》，周绍良主编：《全唐文新编》卷715，长春：吉林文史出版社，2000年，第8144页。

^② [日]椎名宏雄：《〈宝林传〉逸文的研究》，《驹泽大学佛教学部论集》第11号，1980年。

^③ （唐）宗密述：《禅源诸诠集都序》，《大正藏》第48册，第400页中。

此前宗密在《圆觉经大疏钞》中列举了包括四祖下慧融，五祖下神秀、智诜、老安、宣什，六祖下怀让、神会在内的禅门七家，并未提及石头；在《中华传心地禅门师资承袭图》中应裴休之问，为其分叙了北宗、牛头、荷泽、洪州四家的师资傍正与言教浅深，也未言及石头。《禅源诸诠集都序》集述禅门百家、甄别宗义十室，石头的名号却赫然在列。究其原因，很有可能是宗密在撰写《大疏钞》与《承袭图》时，其视线主要聚焦于当时身处政治权力周边、教团影响力较大的几个禅门宗派。相比之下，《都序》“今集所述，殆且百家”所展现的学术视野，显然要比前两篇文章开阔全面的多。

尽管与深受帝王支持和拥有强力外护的北宗、牛头、荷泽与洪州四家相比，石头宗在中唐时代还未能处于整个禅门历史图景的中心位置，但石头乃至整个青原法系绝非后人攀扯附会的虚构，而是切实活动于中唐禅门的一支独立且不容忽视的法系。在未有其他强有力证据支撑的情况下，这一传统观点尚不能被轻易推翻。

二、早期石头宗的思想倾向

受宗密将石头与牛头二宗同划为“泯绝无寄宗”的影响，不少学者对石头宗早期思想的正统性也提出过质疑。如印顺法师在其影响深广的《中国禅宗史》一书中就曾指出，相对于达摩至慧能一贯的如来藏禅来说，石头禅法反而与提倡“虚空为道本”的牛头立场更为接近，“这意味着石头宗的不彻底，不足以代表曹溪的正统”^①。杜继文先生也认为，石头禅系早期的思想是在般若学和三论宗的基础上形成的，同牛头禅系属于同一思潮，而与慧能南宗标准的“心学”理路差别甚远，只是这一差别“被他们的后辈弄得越来越模糊，个性全然不见”^②。

从现有的资料来看，早期石头宗对“心性”问题的理解，的确直承六祖慧能“即心即佛”之如来藏立场，与牛头宗“心境本寂”“万法本无”的般若意旨在基本理路与精神内核上皆存在较大差异。石头宗对心性问题的理解，突出地表现在石头希迁的一段上堂法语中：

吾之法门，先佛传受，不论禅定精进，唯达佛之知见，即心即佛。
心佛众生、菩提烦恼，名异体一。汝等当知，自己心灵，体离断常，性
非垢净；湛然圆满，凡圣齐同；应用无方，离心意识。三界六道，唯自

^① 印顺：《中国禅宗史》，第302—304页。

^② 杜继文、魏道儒：《中国禅宗通史》，南京：江苏人民出版社，2007年，第304—310页。

心现。水月镜像，岂有生灭？汝能知之，无所不备。^①

在这段记载中，石头希迁首先以“即心即佛”的说法，树立了以心为诸法本源的理论基调，然后借助《大乘起信论》体、相、用三大的架构来解读自心：自心的“体”是真实不变的，因而不断不常、非垢非净；自心的“相”是平等具足的，因而湛然圆满、凡圣齐同；自心的“用”是含容万法的，因而应用无方，离心意识。可见，“心”在石头宗这里是同时具足真实、圆满、含容万法三义的，是标准的真常唯心论的“自性清净心”概念。同时，石头希迁也继承了六祖慧能将如来藏自性清净心与众生当前现实之人心相融合的理路，重视众生心性的自我开显与自我实现。如“僧问：‘如何是解脱？’师曰：‘谁缚汝？’又问：‘如何是净土？’师曰：‘谁垢汝？’问：‘如何是涅槃？’师曰：‘谁将生死与汝？’”^②这种平实而简速的应对方法，皆本于慧能南宗“即心即佛”的思想理路。

而牛头宗的基本精神则集中于“虚空为道本”这一命题，被视为牛头宗经典的《绝观论》在论述佛教的基本概念时称：“觉了无物谓之佛，通彼一切谓之道，法界出生为变化，究竟寂灭为常住。”^③这是以“虚空”即“诸法空性”为核心，贯通起宇宙万法、构筑起解脱之道。宗密在《禅源诸诠集都序》中讲道，性宗与空宗最主要的差别就在于“心性二名异者”，在诸法本源这一根本问题上，空宗以诸法之空性为本，而性宗则以心为诸法之本。按照《宗镜录》记载，牛头宗也有“心为体”“心为宗”“心为本”等说法，但此“心”最终指向的仍然是“寂灭”：

牛头融大师《绝观论》，问云：“何者是心？”答：“六根所观，并悉是心。”问：“心若为？”答：“心寂灭。”问：“何者为体？”答：“心为体。”问：“何者为宗？”答：“心为宗。”问：“何者为本？”答：“心为本。”问：“若为是定慧双游？”云：“心性寂灭为定，常解寂灭为慧。”^④

印顺法师在《胜鬘经讲记》中曾指出，“胜义空的般若宗风，法性空约一切法说”，^⑤即般若学之心性本寂乃是由“一切法本空”在逻辑上的自然延展。而如来藏思想中的自性清净心“约心性与空性的合一说，此即寂即觉的心性中，摄

^① (宋)道原纂：《景德传灯录》卷14，《大正藏》第51册，第309页中。

^② (宋)道原纂：《景德传灯录》卷14，《大正藏》第51册，第309页中。

^③ 《绝观论》，《大藏经补编》第18册，第702页中。

^④ (宋)延寿集：《宗镜录》第97卷，《大正藏》第48册，第941页上。

^⑤ 印顺：《胜鬘经讲记》，北京：中华书局，2011年，第138页。

得无漏功德法”，^①意谓兴起于大乘般若学之后的如来藏思想，在融摄了中观学的“空”义之后，又赋予了心性更丰富的清净、觉了义，使它能够成为众生“厌苦乐、求涅槃”的清净所依。事实上，无论是般若思想与如来藏思想，还是牛头禅与石头禅，它们在各自的发展过程中皆不可避免地彼此融摄与吸收，但这种融摄与吸收是否已经改变了彼此的理论内核，则是应当引起学者广泛关注的。如学者们普遍注意到，牛头与石头在修行实践方面都主张“无心合道”，但二者的理论基点却并不相同：牛头宗的“无心合道”是其彻底的般若空观在心性理论及修行方式上的延伸，而石头宗的“无心合道”强调的是众生由现实自心向清净本心的复归。牛头宗“无心合道”的理论前提在于本体论的“虚空为道本”，而石头宗“无心合道”的理论前提在于心性论的“此心本来清净觉了”，这一差异掩盖在二宗用语的相似之中而极易引起误解。

另一方面，石头宗对“无情”问题的诠释，意在将慧能南宗“即心即佛”的教法进一步从理论向度延伸至实践教学，从而展现出与牛头宗“草木成佛论”截然不同的理论意趣。首先来看牛头宗对“无情”问题的解说：

缘门问曰：“道者，为独在于形灵之中耶？亦在于草木之中耶？”入理曰：“道无所不遍也。”问曰：“道若遍者，何故杀人有罪，杀草木无罪？”答曰：“夫言罪不罪，皆是就情约事，非正道也。但为世人不达道理，妄立我身。杀即有心，心结于业，即云罪也。草木无情，本来合道，理无我故。”^②

问曰：“若草木久来合道，经中何故不记草木成佛，偏记人也？”答曰：“非独记人，亦记草木。经云，于一微尘中，具含一切法。又云：一切法亦如也，一切众生亦如也。如，无二无差别。”^③

根据《绝观论》的这段记载，牛头宗之所以认为草木无情能够成佛，乃是基于两方面的原因：一是“道无所不遍”；二是“草木无情，本来合道，理无我故”。从道体一面来说，出于彻底的般若学立场，牛头宗并未就有情与无情的差异，而在概念上作“佛性”与“法性”的区分；而是以“无二无差别”之空性作为一切法之共性，因而“虚空之道本”遍及“森罗之法用”，草木自然也不例外。而从草木一面来看，无情之草木作为一无心识的存在，原本就符合“无念即无心，无

^① 印顺：《胜鬘经讲记》，第139页。

^② 《绝观论》卷1，《大藏经补编》第18册，第697页上。

^③ 《绝观论》卷1，《大藏经补编》第18册，第697页上、中。

心即真道”“无心即无物，无物即天真，天真即大道”的般若意旨，无情之草木直截指向无住无着的究竟实相，在这一意义上，亦可说“草木久来合道”。

而石头禅法易被误会为与牛头宗“道体遍在”说一致的，集中于下面两则语录：

问：“如何是佛？”石头曰：“汝无佛性。”曰：“蠢动含灵又作么生？”石头曰：“蠢动含灵却有佛性。”曰：“慧朗为什么却无？”石头曰：“为汝不肯承当。”^①

初参石头，问：“如何是祖师西来意？”石头曰：“问取露柱去。”曰：“振朗不会。”石头曰：“我更不会。”师俄然省悟。^②

从字面上看，石头希迁似乎与牛头宗一样主张“蠢动含灵亦有佛性”，但只要仔细研读便可发现，在这两段问答中，石头皆没有建立“无情”与“佛性”之间义理关系的动意。在第一则公案中，石头以“慧朗无佛性”与“蠢动含灵却有佛性”的对比，作为刺激慧朗直下承当的机缘；在第二则公案中，石头以“问取露柱”这样“无厘头”的方式，试图让振朗放弃向外追寻、返归自我心性。此中之露柱也好，蠢动含灵也罢，石头之意皆不在于建立其与“佛性”之间的义理关系，而是将其作为斩断学人向外驰求的手段。而在这两则公案背后，隐含的仍然是南宗禅“即心即佛”的思想理路。在石头看来，真正重要的不是无情是否有佛性这类的形上思辨问题，而是切实地回归到自我身心去体会那个本来具足又圆满无缺的自性，去觉悟它的存在，去开显它的作用。无情之物的介入，只是作为引导学人开悟的手段，正如林悟石所说，此种应机接人的方式，正是后世所谓“柏树子”“麻三斤”“花药栏”等“问取无情”公案的先声。^③

三、结语：石头宗与传统“两系说”

经过对石头宗早期历史与思想两方面的考察，可以明确两个事实：第一，石头乃至整个青原法系绝非仅是后人攀扯附会的虚构，而是切实活动于中唐禅门的一支独立且不容忽视的法系。第二，石头宗的早期思想始终围绕着六祖慧能所开创的“即心即佛”教法展开，而与提倡“虚空为道本”的牛头立场存在着根本理

^① (宋)道原纂：《景德传灯录》卷14，《大正藏》第51册，第311页上。

^② (宋)道原纂：《景德传灯录》卷14，《大正藏》第51册，第311页中。

^③ 林悟石：《禅宗无情教义的流变与展演——从〈楞伽师资记〉到〈碧岩录〉》，法鼓文理学院佛教学系硕士论文，2018年，第7页。

路上的差异。从现有的各项资料来看，试图通过消解石头宗早期历史的合法性或早期思想的正统性，来解构传统“两系说”的研究进路，尚缺乏强有力的事实与文献依据。日僧玄光在《玄沙广录后序》中对传统“两系”说的形成有一个非常经典的表述，他说：“洎乎大鉴，以衣钵为争端，止而不传，唯以法普传。则传持其法者，森然如林。而为牛角、为两轮，至今相传者，青原、南岳二宗露门。青原传石头，而湖南宗之；南岳传马祖，而江西宗之”。^①传统“两系说”作为一种叙事架构，其目的并不在于对六祖之后的禅宗传承作一个全面系统的梳理，而是站在历史的高度对南宗禅门的发展趋势作一个总结性的回顾。这一架构与其说是对禅宗传统的虚构式追述，不如说是基于历史事实本身进行的再创作。

近百年来，几代中日与欧美学者通过充分发掘敦煌禅籍与其他原始资料的价值，重新审视传统灯录呈现给后人的单一叙事，对中国禅宗尤其是初期禅宗的形成与流变进行了堪称颠覆性的研究与解读。初期禅宗史研究的巨大成功，极大地激发了禅宗其他领域的研究者冲破固有思维与研究范式，试图在更大范围内改写中国禅宗史的激情与信心。但需要充分考虑到的一点是，在禅宗中期阶段及以后，越来越多的碑铭材料与广泛流传于禅门内部的各类语本的出现，可能会在一定程度上挤压禅宗灯录“妄改与伪造”的空间。在这一意义上，我们不仅不能不加批判地复制传统灯史的论述结构，更须警惕对禅宗灯录先入为主的偏见与学术研究中的目的论倾向，以防走向“矫枉过正”的另一个极端。

^① [日]玄光：《日本侵唐福州玄沙宗一大师广录后序》，《弘新纂续藏经》第73册，第27页上。