

保唐無住的「心性」思想

張國一

一、關於無住（714～774）的文獻資料

（一）世系說影響文獻保存與流傳

作為惠能曹溪宗門下的一個重要傳承者，無住的思想文獻，並未受到應有的重視，受忽略的程度更甚於神會。¹這大致與他自古以來被視為是五祖系下旁出的一支有關——在以惠能開啓的曹溪禪宗作為禪門正統的歷史局勢中，無住自然受到冷落了。²無住被重新定位為曹溪門下的一支，是現代的事³；現代學者根據了敦煌新出土的保唐宗文獻《曆代法寶記》，中記載無住是隨太原自在和尚出家——自在「是第六祖師弟子」⁴，這也就確立他成為惠能再傳門人的地位了。《曆代法寶記》的作者——無住的門人，為奠定無住的正統地位，也曾經極費心思地編述了無住如何獲得惠能所傳達摩信衣的故事。⁵只是，故事實際上未能發揮

¹ 神會文獻，在歷代燈史中（敦煌文獻不算入），僅保留了很少的一部分，受到很大的忽略。不過，據筆者調查統計，至少約共有19部燈史載記了神會的思想。無住受到的忽視，則顯然遠甚於神會，歷代載記他思想的文獻，僅只8種，請詳後文。

² 以無住為五祖系下一支的看法，宗密的《禪門師資承襲圖》（共一卷），道原的《景德傳燈錄》（卷四，頁77），乃至後世《聯燈會要》（卷三）、《五燈會元》（卷二，頁27）皆持此論。在保唐宗自己的燈史《曆代法寶記》中，亦表示出了：五祖——智詵——處寂（唐和尚）——無相（金和尚）——無住，這樣的傳承法脈。（《大正藏》51冊，頁182上～187中）無住做為五祖下的一支，確是事實。

³ 此說的提出者，應是印順法師，詳其《中國禪宗史》（台北市：正聞出版社，1987年，四版），頁326。

⁴ 《大正藏》51冊，頁186上。

⁵ 《曆代法寶記》中大致敘述傳衣的故事是：武則天迎惠能不果，改請達摩袈裟宮中供養。時五祖十大弟子之一，智詵禪師，受則天宮中供養，擬求歸，則天以達摩袈裟贈之。後詵傳唐和尚，唐和尚傳無相，無相傳無住。無住得達摩信衣，故禪門正統以此得。（《大正藏》51冊，頁184中～187中）《曆代法寶記》另引用了《敦本壇經》中惠能預言：滅度二十年後有人出來豎立宗旨，即是得法人的說法；這人並非神會，因神會自坦承未得衣——無相在開元二十年（732）從唐和尚處得袈裟，今年是惠能過世第十九年，這與《壇經》預言二十年後，有人得正法的說法相合——這個人正是無相。（《大正藏》51冊，頁185下）而無相再傳無住，無住的曹溪正宗繼承者的地位，就更加確立了。保唐門下的這種法統編述方式，與神會門下如出一轍，難免令人容易起疑的。

效果⁶，甚至被現代學者懷疑是偽造的。⁷無住作為曹溪禪門的正統傳人，憑藉自在和尚的師承已足。另無住的禪學精旨是「無念」，雖說承自淨眾無相⁸，但「無念」說的原始提倡者本來就是惠能，他們（與神會）實際上皆是此說之承繼者；就禪法之內涵而言，無住實是惠能下的一支了。不過，現代學界對無住的重視，普遍仍嫌不足；就目前可見中日學者所著「中國禪宗史」之相關著作近二十種中，僅有五書述及無住思想。⁹這正是無住自古遭受的同樣待遇，在這樣的情況下，關於他的思想文獻，無論是保存或流傳，便受到忽略了。

(二)完整文獻數量

關於無住「心性」思想的歷代文獻共有多少？根據目前較新較好的禪文獻目錄工具書：會性法師之《大藏會閱》（台北：天華，民84年5月再刷）；藍吉富先生之《禪宗全書》（台北：文殊，民77年5月）；李淼之《中國禪宗大全》（高雄：麗文，民83年），和佛光山編《禪藏》（高雄：佛光山，1994年），可知約共8種。以《曆代法寶記》（775）最爲重要；此書自古不傳——而在現代敦煌出土文獻中重現！1928年，被編入新出版的《大

⁶ 即使故事是真，但智詵的袈裟是得自則天太后，並非親得自惠能，雖得衣，並未得惠能付法，這仍不是真正法統的傳承。

⁷ 楊曾文先生說：「所謂武則天賜給智詵達摩袈裟一事，是後來保唐禪派的人編造。在成書於西元781年的《曹溪大師傳》以及其他禪宗史料內都沒有武后時把惠能從弘忍處所得的袈裟送朝廷使者帶到京城供養的記載，武后轉贈達摩袈裟又從何而來？因此，《曆代法寶記》所載智詵——處寂——無相——無住代代傳承達摩袈裟的說法是不能成立的。」（《唐五代禪宗史》，頁258）。

⁸ 無住在《曆代法寶記》傳說中，是得無相受達摩袈裟，是其傳人。在禪法上，無相說「無憶、無念、莫忘」，無住改作「無憶、無念、莫妄」。「無念」禪法，表面上是直接承自無相的。

⁹ 約共十九種相關著作，它們是：一、印順：《中國禪宗史》（台北市：正聞出版社，1987年，四版）；二、忽滑谷快天：《中國禪學思想史》（上海：上海古籍出版社，1994年5月）；三、楊曾文：《唐五代禪宗史》（北京：中國社會科學出版社，1999年5月）；四、潘桂明：《中國禪宗思想歷程》（北京：今日中國出版社，1992年）；五、杜繼文、魏道儒：《中國禪宗通史》（江蘇：江蘇古籍出版，1993年）；六、鎌田茂雄撰，關世謙譯：《中國禪》（高雄市：佛光，民75年）；七、洪修平：《禪宗思想的形成與發展》（高雄市：佛光出版社，民80年）；八、洪修平：《中國禪學思想史》（台北市：文津，民83年）；九、何國詮：《中國禪學思想研究》（台北市：文津出版社，民76年4月）；十、楊惠男：《禪史與禪思》（台北市：東大出版社，民84年）；十一、吳立民：《禪宗宗派源流》（北京市：中國社會出版社，1998年）；十二、阿部肇一撰，關世謙譯：《中國禪宗史》（台北市：東大出版社，1986年）；十三、慧筌：《禪學史概論》（基隆：靈泉禪寺華文佛教學院，1989年）；十四、孤峰智燦：《中印禪宗史》（海潮音，民61年）；十五、柳田聖山撰，毛丹青譯：《禪與中國》（台北市：桂冠，1992年）；十六、柳田聖山撰，吳汝鈞譯：《中國禪思想史》（台北市：台灣商務印書館，民81年9月，2版）；十七、湯用彤：《隋唐佛教史稿》（台北市：木鐸出版社，民72年）；十八、郭朋：《隋唐佛教》（山東：齊魯書社，1980年）；十九、顧偉康：《禪宗六變》（台北市：東大出版社，民83年）。僅有一至五，五部書述及無住思想。

正藏》卷五十一中。¹⁰其中大量而完整地記載了無住的生平與思想——約佔全書的九分之五，大約共二萬五千字¹¹；無住「心性」思想全貌，於此大致可足窺見。

後代文獻，以宗密的《圓覺經大疏抄》（780~841）、《禪源諸詮集都序》（780~841）、《禪門師資承襲圖》（780~841）、北宋道原的《景德傳燈錄》（1004）四書收錄較豐，增有新資料。《聯燈會要》、《五燈會元》與《五燈全書》亦收了無住的文獻，然完全是承襲《景德傳燈錄》的成果，無新的材料加入。以上共八種文獻，資料前後的增新演進關係，大致表列於下：

保唐無住文獻總數及發展概況表

1. 《曆代法寶記》（775）：基本文獻
2. 《圓覺經大疏抄》（780~841）：增2種新資料
3. 《禪源諸詮集都序》（780~841）：判無住為「息妄修心宗」
4. 《禪門師資承襲圖》（780~841）：有傳承圖表，判為五祖系下
5. 《景德傳燈錄》（1004）：以《曆》為基，增新資料6條
6. 《聯燈會要》（1183）：全據《景德傳燈錄》
7. 《五燈會元》（1252）：全據《景德傳燈錄》，未增減一字
8. 《五燈全書》（1693）：無新資料

¹⁰ 參楊曾文：《唐五代禪宗史》（北京：中國社會科學出版社，1999年5月），頁256。

¹¹ 楊曾文先生計算的結果是：記錄無住的篇幅是3/5；本文則計算結果約5/9，兩者略異，但相去不大。

八書中，實際可利用僅前五書而已。《曆代法寶記》為最豐富信實之一手文獻，應視為「基本文獻類」。宗密三書，成書較早，在時間上屬唐代文獻，可列為「次要文獻類」。《景德傳燈錄》，資料雖豐，然時間上已至北宋，故列為「補遺文獻類」來利用。

二、無住的「心性」思想探究

(一)基本文獻：《曆代法寶記》(775)中的無住「心性」思想

《曆代法寶記》(以下簡稱為《曆》記)出土以前，現代學界對無住的研究大致是闕如的。現在我們逐漸增加了對無住的瞭解，是由於《曆》記中提供了大量詳實的資料。就目前可見所有關於無住的文獻中，本書收錄了最豐富的資料，約佔所有資料95%。研究無住「心性」思想，無論就質與量上看，本書當然是最重要的一手基礎文獻。

1. 重祖輕教的「無念」如來藏禪

如來藏思想做為禪門的理論基礎，無住當然不能自外於此一特色。在《曆代法寶記》中，無住說：「一切眾生本來清淨，本來圓滿」¹²，「一切眾生本來圓滿，上至諸佛，下至一切含識，共同清淨性」等等¹³，皆明顯地表達了此一立場。不過，無住應歸如來藏思想何系？

¹⁴他又是根據怎樣的經教理論來說明那藏在眾生身心中的如來法體呢？在惠能與神會那裡，很清楚可看出是傾向《涅槃經》系的；他們說法體，是借用空宗的「般若波羅蜜」思想，並特重《金剛經》的——這仍是看重傳統經教的如來藏禪。¹⁵但在無住的禪法中，這樣的特色

¹² 《大正藏》51冊，頁186上。

¹³ 同註12，頁189下。

¹⁴ 如來藏思想之發展，始自早期的《華嚴經》，逐漸建立完備理論的《如來藏經》、《究竟一乘寶性論》，至瑜伽派中的如來藏說、《涅槃經》系統的如來藏說、《楞伽經》系統如來藏說等等，這是如來藏說逐漸與大乘各宗經教結合的結果；同是如來藏說，各系卻有不同偏重。

¹⁵ 關於惠能的思想，請參拙文：〈歷代文獻中的惠能心性思想探究〉，《圓光佛學學報》第五期（民89年12

消失了。無住的禪，單提「無念」二字¹⁶，直以「無念」說法體，如說：

「無念是涅槃。」¹⁷

「無念即見性。」¹⁸

「無念即實相。」¹⁹

直借「無念」以說眾生身中的如來藏法體，這是根據何經何論？顯然，這並非是依據經論的。

「無念」是他從淨眾無相那裡繼承過來的，這在理論根源上，可以追溯到惠能那裡，惠能說「摩訶般若波羅蜜」法體，它的別名正是「無念」。²⁰《曆代法寶記》中雖也有無住引經說「無念」的記錄²¹，不過，那大致只是片面取義，以助其「無念」說之發揮而已。無住立「無念」法體，大致僅根據了「祖說」，而非依「經教」，這與後世所謂「祖師禪」的宗風甚相近了。²²大抵，無住禪，可以這麼說，它是一種特重惠能「無念法體」說（經過無相之傳授）的如來藏禪。²³

關於這個「無念」法體，他的內涵是什麼呢？無住說：

「無念即無生，無念即無滅；無念即無愛，無念即無取，無念即無捨；無念

無高，無念即無下；無念即無男，無念即無女；無念即無是，無念即無非。」

月)，頁 89～116。

¹⁶ 無住的禪，可以簡約為「無念」禪。他在淨眾無相那裡雖承繼了三句教：「無憶、無念、莫忘」（無住將「忘」改成「妄」字），但大致以「無念」一句統三句，唯闡揚此義。

¹⁷ 同註 12，頁 191 下。

¹⁸ 同上，頁 195 中。

¹⁹ 同上，頁 195 中。

²⁰ 以「無念」為般若法體的說法，在神會那裡也可看見，但理論根源仍在惠能。楊曾文先生也指出：「很明顯，這種無念禪法本來是源自惠能、荷澤神會的禪法。」（《唐五代禪宗史》，頁 271）另外，從《曆代法寶記》中，明顯可見大量引用《敦煌本壇經》的內容，可見在無住的時代，他對《壇經》的思想並不陌生的。他的「無念」說，能不受到《壇經》的影響嗎。

²¹ 無住曾引《金剛經》、《楞伽經》、《佛頂經》、《思益經》、《維摩經》中有關「無念」（或相類似的觀念）的說法來證成己說。但這只是一種「六經註我」式的詮解，無住的「無念」說，當然並非是傳承自上數諸經的。附帶一提的是，他受《楞伽經》的影響應是較大的，《曆代法寶記》中的引用某經，大致僅一次，至多三次，但《楞伽經》則例外，一共引用了八次之多。

²² 「祖師禪」或「如來禪」，學界眾說不定。這裡是指，直承祖師之禪教理論而立之禪法為「祖師禪」。六祖和神會以上（包括他們自己），大致不屬於這種禪風；他們以下，大致就進入「祖師禪」的新時代了。近代太虛大師亦大略有這樣的看法，參其《中國佛學特質在禪》（高雄：慈慧印經處，民 84 年 10 月），頁 36。

²³ 無住的「無念法體」和惠能的「摩訶般若波羅蜜法體」，在做為通心物之般若平等自性的義涵上，是大致相等的。不過，無住的法體是偏不起分別作用的法體，這是他對惠能禪法繼承的不完備處，兩者因而有其不同內涵了，後有詳論。

又

「無念即無相，有念即虛妄；無念出三界，有念在三界；無念即無是，無念即無非；無念即無自，無念即無他；自他俱離，成佛菩提。」²⁵

「無生滅」、「無取捨」、「無高下」、「無男女」、「無是非」、「無自他」；這顯然是說破一切分別，證入「般若」法體。此法體固無「念」，亦無「相」，無「三界」，也是兼破「心」、「物」二範疇而言的。無住曾引《楞伽》，明確表示此一立場：

「言說即變異，真是離文字；於妄相心、境，愚生二種見。不識心及緣，即起二妄相；了心及境界、妄相即不生。」²⁶

「心」、「境」，即指內心、外物二範疇，破此「二見」，「妄相即不生」；悟入的「般若法體」，兼破心、物——而這不就是惠能「摩訶般若波羅蜜」法體的實質內涵嗎。²⁷無住的「無念」法體，實際上就是惠能的「摩訶般若波羅蜜」法體。可以說，無住的法體說，從惠能的法體理論中承借了一個名稱：「無念」；進一步，再將他理論的實質：「摩訶般若波羅蜜」，也一併繼承過來了。無住實際上正是惠能禪法的忠實繼承者，只是他偏愛使用另一個名稱來概括此一禪法罷了。只是，無住所以偏好以「無念」一觀念來概括法體（而不說「摩訶般若波羅蜜」），這大致與他不傾向思擇經教名相、義理法統，而但重直證的風格是有關的。達「無念」，即可證入「般若」法體，「無念」才是用功之實處，那麼，說「無念」是實說，說「無念」自涵「般若」法體，這是借因說果，借功夫說法體的立場。

2. 悟入方便：「無念不自」

²⁴ 同註 12，頁 189 下。

²⁵ 同上，頁 191 中。

²⁶ 同上，頁 190 下。

²⁷ 關於惠能「摩訶般若波羅蜜」的思想，請參拙文：〈歷代文獻中的惠能心性思想探究〉，同註 15。

「無念」作為無住禪之「法體」，他的悟入「方便」是什麼？仍是「無念」！以「無念」悟入「無念」法體，即修證即法體，這是極簡易直截的方便。修「無念」，當然是偏於遣破的；遣破的第一層對象，是一切的心識起念；如說：

「無念即無相，有念即虛妄。」²⁸

「念不生時，即是破壞一切心識。」²⁹

「不憶不念，一切法並不憶，佛法亦不憶，世間法亦不憶，只沒閑。」³⁰

「破壞一切心識」、「一切法並不憶」，這是重遣破一切心識活動的。所遣破的識心，除了妄心；事實上，亦包括非妄的修道諸心；如無住說：

「看淨即是垢……無念即無垢，無念即無淨。」³¹

「破淨病、涅槃相病、自然病、覺病、觀病、禪病、法病，若住此者，即為有住病。」³²

破除一切分別起念，乃至於「涅槃」之心境，亦當遣破，至於「無念」。不過，事實上，「無念」尚非究竟；「無念不自」才是真正的遣破徹底——無住每每必在「無念」後加此一句——這才是遣破的真正關鍵（前論僅可算是「前方便」了，這才進入「正行」）。無住說：

「……無念即無是，無念即無非、正無念時，無念不自。」³³

「……無念即無生，無念即無死，正無念之時，無念不自，即是截生死源。」

34

「正無念時，無念不自」，真正的「無念」，必須是「無念不自」的。這大致是由於「無念」仍有可能受執而成爲自我主體的一種心境，故須復加遣破。無住曾說「以楔出楔」與「因病

²⁸ 同上，頁 191 中。

²⁹ 同上，頁 194 中。

³⁰ 同上，頁 194 下。

³¹ 同上，頁 191 中。

³² 同上，頁 193 上。

³³ 同上，頁 189 下。

³⁴ 同上，頁 192 中。

與藥」喻：「大楔既出」，「小楔」「法即不自」；同理，「病若得喻，方藥並除」。³⁵這是針對為何須在「無念」之後復增「無念不自」說所作的設譬解釋。除楔，捨藥，「無念」自身亦必須再加遣破，如是無餘，才達致悟入之臨界點；這樣，就即將隨順悟入無念般若法體了。這樣徹底遣破的態度，當然，在惠能、神會那裡也是可以看見的；只是，無住大致傾注了全力以發揚此義，特濃的遣破意味，幾成爲無住禪的鮮明標誌。惠能的「以心破心」，或神會「不作意」的說法，皆不能滿足無住吧，非說「無念不自」，才足以顯示他對遣破的熱切與重視。

另外，值得一提的是，無住的悟入方便，已從「即心（而破心）」悟入說，開展至「即物」悟入那一邊了。這從他說「十方世界悉見悉聞庭前樹上亞鷓鳴」³⁶，與「恐著言說，時時引稻田中螃蟹問，眾人不會」的作風中已明顯透露出來。³⁷即「樹上亞鷓鳴」、「田中螃蟹」諸「物」，而指示法體，這與「即心悟入」的傳統作風（惠能、神會皆如是）已完全不同。

「即物悟體」，在特色上是更傾向空宗的；「眾因緣生法，我說即是空」³⁸，正是即緣起之萬法（物），以悟入般若空性的立場。當然，無住畢竟不是般若系的，他是如來藏系統的；他與惠能相同，是如來藏禪系而特重「般若波羅蜜」法體的（無住稱「無念法體」）——「般若」法體本是通心、物之平等自性，本含攝「物」一部範疇。是故：「即心」可入「法體」，「即物」當然也可入法體。惠能未倡此方便，卻在無住這裡開展出來了。就心、物平等的究竟勝義言之，這樣的發展恐怕是不可避免的趨勢。事實上，同時，這樣的禪法，也在洪州（和石頭）那裡，如火如荼地展開了。這也使我們想起，洪州宗的創始人馬祖道一（709~788），本是無住（714~774）的同門師兄弟（馬祖僅大無住五歲）³⁹，他們兩人於

³⁵ 同上，頁190上~中。

³⁶ 同註12，頁189上。

³⁷ 同上，頁193上。

³⁸ 《中論》，卷四（《大正藏》30冊，頁33）（引自印順：《空之探究》，頁217）

³⁹ 據《景德傳燈錄》卷五，馬祖是在處寂門下出家的，處寂傳無相，據宗密《圓覺經大疏抄卷三之下》，馬祖也曾到無相那裡受法（引自楊曾文：《唐五代禪宗史》，頁259~263的說法）。這樣，實際上，馬祖同時可謂是無住的同門師兄弟，也可以有師叔的輩份了。

同時提倡了一樣的嶄新禪風，這只是純粹的巧合嗎？或者，是一方曾受到了另一方的影響啓發呢。

3.不重「分別作用」——但說「無分別作用」

最後，關於這個「無念法體」，他大致是不重生起「分別作用」的（與惠能多麼不同！）；無住說：

「離相、滅相、常寂滅相、終歸於空。常善入於空寂行，恒沙佛藏，一念了知。」⁴⁰

「常入空寂行」，這是偏重入無分別寂滅邊。⁴¹無住乃至強調，二六日常，「起心即是塵勞，動念即是魔網」⁴²；面處世事，「不迎不起」⁴³，「亦不禮念」⁴⁴，「飯不及吃」、「大小便亦無功夫」⁴⁵，「無人送糧，惟練土爲食」⁴⁶；但「無念」，即「無繫無縛」。⁴⁷但隨時隨處，心不起念，恒契「無念」般若法體，以此爲究竟，無住重遣破入寂滅的禪風何其強烈。

不重「分別作用」，以分別爲邪，這當然與惠能「摩訶般若波羅蜜」重「作用」的禪法大異。⁴⁸在惠能，破分別心，是悟入般若法體以前的功夫；既悟入，則從法體起用，但雖有「作用」又無礙於法體。所謂「建立亦得，掃蕩亦得」（馬祖語）；或（惠能）說：「外能

⁴⁰ 同註12，頁194下。

⁴¹ 楊曾文先生的說法是：「無住雖也說『以不二為慧』，但在解釋上卻更偏重於空、真諦等方面。」（《唐五代禪宗史》，頁271）印順法師也說：「『念』，是被專稱虛妄的，所以說『無念』，重在遮遣邊。」（《中國禪宗史》，頁371）。

⁴² 同註12，頁194下。

⁴³ 《曆代法寶記》記有相國杜鴻漸率諸官僚禮見無住的故事，無住但言：「來即從他來」，「不迎不起」，而相國眾僚屬先驚後服。（同上，頁188下~189上）。

⁴⁴ 《曆代法寶記》載有道逸法師曾事無住習禪故事，後出天蒼山，向人說「山中無住禪師不行禮懺、念誦，空閑坐云。」（同上，頁187上）。

⁴⁵ 淨眾無相聽說無住在山中不禮不誦，但空閑坐，大表讚賞，因叱道逸等人，並自述：「吾在學地時，飯不及喫，只空閑坐，大小便無功夫，汝等不識，吾當天谷山日，亦不禮念……。」（同上，頁187上），師徒二人，禪風相近。

⁴⁶ 這也是無相自述學地的光景之一。（同上，頁187上）。

⁴⁷ 同上，頁118。

⁴⁸ 楊曾文說：「然而應當指出的是，惠能、荷澤神會有講無念時，在較不偏空與有，真諦與俗諦等對立雙方的任一方面的不二法門。」（《唐五代禪宗史》，頁271），印順法師亦說：「而《壇經》及神會所說：『念是真如之用』的解說，在無住所傳的言說中，完全不見了。」（《中國禪宗史》，頁371）。

善分別諸法相，內於第一義而不動」。⁴⁹無住的「無念」禪，欠缺了惠能重說「作用」功能的這一部。就大乘法義上看來，這不免是雖得「般若智」而缺「大悲心」了。這有一種偏墮小乘寂滅邊的危險。當代學者忽滑谷快天先生，即提出這樣的指控。⁵⁰

不過，事實上，在無住自己，是注意到大乘內涵的——他的「無念」法體，他自稱為「般若大悲智」。⁵¹「大悲」，確是可見出現於無住禪理中的一環；只是，不起「分別作用」，「大悲心」如何生起？在無住那裡，不重「分別作用」之「悲心」；他是直以「無分別」為究竟利生之「大悲」的；他說：

「本離離他，即無依止，己他俱利，成佛菩提。」⁵²

又

「自證究竟涅槃，亦教人如是，不將如來不了教，迴自己解，已悟初學，即是人得直至三昧者。」⁵³

「己他俱利」之道，在「本離離他」；「教人」之方，重在「如來了教」。顯然，無住但重直入「無分別」的作風，並非僅偏向自己之寂滅，同時隱含著接引眾生同入法體的動機——這正是他表現「大悲」與「作用」的所在。只是，他的「大悲」，是僅具引人悟入究竟法體義的大悲，而非廣開八萬四千方便的大悲；他的「作用」，但指無分別而自生攝眾功能義之作用，而非善分別一切的作用。就大乘拔苦與樂的慈悲精神觀之，無住的作法，當然是究竟勝義的慈悲實踐（至少在他自己是這麼認為）。他的接引風格也因此顯得簡捷而峻烈，受他禪理懾服的人很多。⁵⁴只是，以「無分別」為接眾的唯一「方便」，是僅能利益極少數利根

⁴⁹ 《大正藏》48冊，頁338下。

⁵⁰ 忽滑谷快天說：「由上述則無住之禪有極端消極之病，離正宗之真趣而墮二乘之見。」（《中國禪學思想史》，頁145）。

⁵¹ 同註12，頁192上。

⁵² 同上，頁193上。

⁵³ 同上，頁193中。

⁵⁴ 受無住攝受的人，包括：相國杜鴻漸、三蜀官僚、節度、軍將及其夫人、蘇宰相女、法師、儒士、老人、道士、山人、律師、論師。客觀地說，無住極善說法，廣引經論，唯究一乘，簡截峻烈，聽者大多頃刻即歎服歸事；無住的攝眾力極強大，這是他予人的一種鮮明印象。

的，對大多數人而言，恐怕稱不上是「方便」了。再者，就大乘真正解脫自在的觀點而言，未通一切「分別」，而僅通「無分別」；「分別」與「無分別」仍有對立之嫌，這恐怕還不是究竟的自在解脫吧！無住禪，可視為大乘的，但大致只是初步的，「作用」是隱約而局限的，與惠能「自性起用」那樣的圓滿教說，恐怕仍有一段差距。

(二)次要文獻：宗密的《圓覺經大疏抄》(780~841)、《禪源諸詮集都序》(780~841)、《禪門師資承襲圖》(780~841)中的無住「心性」思想

後代的補充文獻，宗密三書最為重要，其中收錄關於無住思想的幾種新說法，大致是根據了一手文獻而寫成；對於理解無住原貌，有重要的幫助。當然，其中也有屬於宗密自己主觀「保唐學」的見解部分，未必客觀符合無住本旨，是必須加以簡別的。另就文獻的數量言之，後代關於無住的補充文獻，共僅有四部（另一是《景德燈傳錄》），而宗密三書正是其中的四分之三，可謂是重鎮的所在了。

三書的內容：《禪門師資承襲圖》裡僅收列了無住之俗名於「禪宗世系表」中，叫「李了法」，歸五祖系⁵⁵，不再有任何資料了。實際上收錄無住「心性」思想新材料的是另二書，共計二條。第一條補充資料，被收錄在《圓覺經大疏抄》（以下或簡稱為《圓》抄）卷三之下，是宗密對無住禪法的概括，他稱為：「教行不拘而滅識」。這是什麼意思呢？宗密釋「教行不拘」，義為：

「釋門事相一切不行，剃髮了便掛七條，不受禁戒，至於禮懺、轉讀、畫佛、

寫經，一切毀之，皆為妄想。所住之院，不置佛事，故云教行不拘也。」⁵⁶

而「滅識」義指：

⁵⁵ 《禪門師資承襲圖》中稱「保唐李了法」（《卍續藏》110冊，頁435）；《曆代法寶記》說：「和上，鳳翔郿縣人也，俗姓李」（同註12，頁186上）。「李了法」，應即是「保唐無住」。

⁵⁶ 《圓覺經大疏抄》卷三之下（《卍續藏》14冊，頁278）。

「言滅識者，即所修之道也，意謂生死輪轉都為起心，起心即妄。不論善惡，不起即真。」⁵⁷

又

「不議衣食，任人供逆，逆即暖衣飽食，不送即任飢寒。亦不求化，亦不乞飯；有人入院，不論貴賤，都不逢迎，亦不起動讚歎。供養恠責損害，一切任他！良由宗旨說無分別，是以行門無非無是，但貴無心而為妙極，故云滅識也。」⁵⁸

由於「不論善惡」，「起心即妄」，故必須宗「無分別」而「貴無心」；遺妄乃至於「滅識」，便是「即真」境界的達成。具體的實踐方式，便是所有「釋門事項」，「一切毀之」，「教行不拘」義涵在此——做為達致「滅識」境界的手段。這樣的補充說明，是很能符合無住禪但重「無念」法體，不重「分別起用」的禪風特色的。以「滅識」說「無念」（乃至「無念不自」），尤能凸顯無住「無念不自」之徹底遣破性格；所滅之「識」，不單指識心功能，須至識體之自身！宗密此一補充概括，是能得乎無住之本旨神韻的。至於，他為什麼不直說「無念」或「無念不自」呢？「無念」一詞同時為惠能與神會所使用，已不能凸顯無住獨特的禪旨了吧！說「滅識」，才能更為傳神！

其次，在《禪源諸詮集都序》（以下簡稱《禪》序）中，宗密提出了第二條補充觀點：他把無住與「南侏、北秀、宣什」混同，同判屬於「息妄修心宗」中。⁵⁹所謂的「息妄修心」，義涵是：

「息妄者，息我法之妄；修心者，修唯識之心，故同唯識之教。既與佛同，如何毀他漸門？息妄看淨，時時拂拭，凝心住心，專注一境，及跏趺調身調

⁵⁷ 同註 54。

⁵⁸ 同註 54。

⁵⁹ 宗密說：「初，息妄修心宗者……又須明解趣入禪境方便，遠離憤鬧，住閑靜處，調身調息，跏趺宴默，舌拄上顎，心注一境。南詵、北秀、保唐、宣什等門下，皆此類也。」（《大正藏》48冊，頁402）。

息等也，此等種種方便，悉是佛所勸讚。」⁶⁰

「修唯識之心」、「息妄看淨」、「凝心住心」、「專注一境」，這是北宗的禪法。無住禪旨是「無念」，重「不憶不念」，以「覺」、「觀」等為「有住病」（參前），與重「住心」、「凝心」的北宗禪根本即異——宗密應該是完全清楚的，在《圓覺經大疏抄》那裡，宗密對無住禪法不是已有精確的掌握嗎？為何在《禪》序這裡，卻做出了這樣的判釋？是錯誤記憶的結果？⁶¹或者，從宗密將「無住」、「南僦」、「神秀」、「宣什」並列——他們全是五祖下的旁支⁶²——這樣的作法看來，恐怕「息妄修心宗」，是專為統攝五祖下旁支所作的設計——然後再將他們全部歸在神秀的禪法系下！五祖以下，惠能成了頓禪正統，餘旁支則以北方神秀之漸禪為另一最高法統，這是史實，宗密的作法或許是根據了這部史實。只是，這是否代表所有五祖下之旁系就皆以北宗禪為歸宗，完全同於神秀的「息妄修心」？這顯然是有問題的。無住屬於曹溪頓禪，重「無念不自」，不重「修心」——他當然不應被歸入「息妄修心宗」，他與第二類的「泯絕無寄宗」才更接近一點吧。⁶³可能是保唐的勢力沒落得很快！宗密在作《禪》序時，已不那麼重視他，遂輕率地將他統歸於「息妄修心宗」中了。但這並不符無住禪法之實；宗密新增的這條材料，反使得他自己的「保唐學」中出現前後不一致的困境了。

(三)補遺文獻：《景德傳燈錄》（1004）中的無住「心性」思想

⁶⁰ 同註57，頁403。

⁶¹ 宗密入終南山草堂寺潛修，著《圓覺經大疏》三卷。後遷圭峰蘭若，專事修禪。太和二年（828）入宮中講經，始與裴休交往，乃著有《禪源諸詮集都序》。《禪》序作於後，本應根據《圓》抄前作，但或可能僅憑記憶而致差誤。關於宗密生平，可參《禪藏》（高雄：佛光出版社，1994年），〈中華傳心地禪門師資承襲圖題解〉一文。

⁶² 無住的老師是無相（金和尚），無相師處寂（唐和尚），處寂師智詵，智詵師五祖弘忍，參《曆代法寶記》。（《大正藏》51冊，頁182~184）因此一般將無住判在五祖下旁支，《景德傳燈錄》皆如是作法。（卷四，頁77）

⁶³ 宗密在《禪源諸詮集都序》中，將禪門判為三宗：「一、息妄修心宗；二、泯絕無寄宗；三、直顯心性宗。」「泯絕無寄宗」的特色是：「說凡聖等法，皆如夢幻，都無所有，本來空寂，非今始無，即此達無之智亦不可得。」「無法可拘，無佛可作，凡有所作，皆是迷妄。」（同註57，頁402）這與無住「遣破一切」、「無念不自」的禪理特色，不是非常接近嗎。

作為無住「心性」思想的補充文獻，以《景德傳燈錄》（以下或簡稱為《景》錄）之價值最高，新資料頗豐，計六條之多。美中不足的是，這些資料又再度被大量的「南禪化」了——與神會那裡的情況大致相仿。這使我們意識到，是否收錄在《景德傳燈錄》中的諸禪祖思想，都須先經過這樣的「整容」與「一致化」呢？在這樣的整編下，我們看見的無住思想，多少已經不夠純正了。不過無論如何，對於提供文獻補充，以助更完整重建無住的全貌而言，《景德傳燈錄》仍扮演了最重要的地位。

《景德傳燈錄》中提供的六條新資料：第一條是根據《曆代法寶記》的改編；另五條則同是「南禪化」偏重即「心」說法體的補充發揮，可歸一類；故實際可得的新文獻，大致是二種。首先是《曆》記中亞鳥鳴公案的改編；文如下：

「於時庭樹亞鳥鳴，公問師聞否？曰：聞。亞鳥去已，又問師聞否？曰：聞。公曰：亞鳥去無聲，云何言聞？師乃普告大眾：佛世難值，正法難聞，各各諦聽。聞無有聞，非關聞性，本來不生，何曾有滅。有聲之時，是聲塵自生，無聲之時，是聲塵自滅。而此聞性不隨聲生，不隨聲滅，悟此聞性，則免聲塵之所轉。當知聞無生滅，聞無去來。公與僚屬大眾稽首。」⁶⁴

此公案在《曆》記中的原載是：

「相公聞說，白和上：見庭前樹否？和上答：見。相公又問：向後牆外有樹，見否？和上答：見。非論前後，十方世界悉見悉聞庭前樹上亞鳥鳴。相公又問：聞否？和上答：此見聞覺知，是世間見聞覺知。《維摩經》云：『若行見聞覺知，即是見聞覺知，無念即無見，無念即無知。』為眾生有念，假說無念，正無念時，無念不自。」⁶⁵

顯然，《景德傳燈錄》是根據《曆》記改編，並有所取舍的。他大致是偏重說回歸「聞性」

⁶⁴ 《景德傳燈錄》卷四，頁78。

⁶⁵ 同註12，頁189上。

而悟入「無生滅」；客觀世界的「亞鳥鳴」——無住借此而指示法體的重點文字，被《景德傳燈錄》刪除了。即「聞性」而悟入，這仍是惠能以來「即心（而破心）」的悟入方便（「聞」不正是一種「心念」嗎）。道元大致意在借此以解釋無住後面那段即「見聞覺知」而悟入「無念」法體的文字；雖藉以說明的觀念改變了，但義涵是可以相通的。只是，道原僅只承繼了無住說的後半部；前半部「十方世界悉見悉聞庭前樹上亞鳥鳴」的說法，卻被他略去了！即「樹上亞鳥鳴」，可通「十方世界」，這樣「即物」悟體的重要新禪風，道原並未加以注意！「即物」悟體在「南禪」這裡，不是已逐漸壯大起來，成為與「即心」悟體的傳統宗風抗衡並列的新主流了嗎？道原為何未凸顯無住此一特色，使他與南禪更加靠近？一個頗可能的原因是，道原自己是偏重約「心」以說法體的——在對神會乃至以下將介紹的無住的思想潤改中，道原皆明顯表現了這樣的特色！於是在悟入方便那裡，他大致就較不喜說「即物」悟入了吧！不過，對《曆》記的「亞鳥鳴」公案而言，它當中一部極重要的義涵，就被道原漏失了。

其次，道原增入的新文獻，大致皆是約「心」說法體的理論，如說：

「一切法從本以來，離言說相，離名字相，離心緣相，畢竟平等，無有變異，
唯有一心，故名真如。」⁶⁶

「舉要而言，識心即離念，見性即解脫。離識心見性外，更有法門證菩提者，
無有是處。」⁶⁷

又

「一切學道人，隨念流浪，蓋為不識真心。真心者，念生亦不順生，念滅亦
不依寂，不來不去，不定不亂，不取不捨，不沈不浮，無為無相，活潑潑，
平常自在。」⁶⁸

⁶⁶ 同註 62，頁 78。

⁶⁷ 同上。

⁶⁸ 同上。

「不來不去」、「不沈不浮」、「活潑」等語皆原出《曆》記，本是無住用說「無念」法體的文字⁶⁹；現在道元則借他們說「真心」法體，「唯有一心」了。約「心」說法體的作風，是「南禪」的重要特色之一，但在《曆》記中完全未見這樣的思想，無住是以「無念」說法體，這是很明顯的事。尤其第一段引文，實在是道元向《大乘起信論》那裏借用的，《論》說：「諸法從本已來，性離言語，一切文字不能顯說，離心攀緣無有諸相，究竟平等，永無變異，不可破壞，唯是一心，說明真如」⁷⁰；道元引文正是這段《論》文的異改數字而已。他把《起信論》重說「真如心」的思想⁷¹，附會到無住思想中了。這樣，無住就因此變成一位重「心」體說的無住了（與神會的情況完全一致）。當然，說「心」或說「無念」，大致皆同指不二平等的般若法性，但用以攝收萬法而歸一的理論重點並不相同。況且，說「真心」，立「心」體，這不免有一些不了義的味道，這樣的風格，與《曆代法寶記》中那位遣破風味特濃的無住作風，確實不大相同了。

三、結語

整體言之，無住在早期禪史上的命運，大致可以「隱晦」二字概括。被判五祖旁支而不見重，是隱其一；在《景德傳燈錄》中雖有記載，但被「南禪化」，是隱其二；宗密《圓抄》、《禪》序，一正一誤，二說不定，故而成晦。一隱一晦，無住真貌，終不可得而見之。直迨至現代敦煌文獻《曆代法寶記》出土，無住說「無念般若波羅蜜」法體的禪法本貌才漸得重光。做為惠能曹溪正宗一支之新地位也逐漸確立了，「無念不自」的徹底遣破風姿終得

⁶⁹ 如《曆代法寶記》說：「尊者大覺尊，說生無念法，無念無生心，心常生不滅，於一切時中自在，勿逐勿轉，不浮不沈，不流不注，不動不搖，不來不去，活潑潑行坐，行坐總是禪。」（同註12，頁191下）《曆代法寶記》是借這些話說「無念法」的，而道原卻借他們改說「真心」了。

⁷⁰ 《大正藏》32冊，頁584。

⁷¹ 《大乘起信論》說：「摩訶衍者，總說有二種，云何為二？一者法，二者義。所言法者，謂眾生心，是心則攝一切世間法出世間法。依於此心顯示摩訶衍義，何以故？是心真如相，即示摩訶衍體故；是心生滅因緣相，能示摩訶衍自體相用故。」（《大正藏》32冊，頁575）這是以「心真如」來說「摩訶衍體」——法體的，與洪州的「真心」說相近，但無住《曆代法寶記》中，實不見這樣的說法。

再現。做為惠能下一支，無住的禪法當然是極具特色而重要的；現代學界對無住的重視，逐漸會增加吧。借著《曆代法寶記》的幫助，相信終能還給他一個在歷史上應得的重視與地位。