

# 敦煌學

## 第三十二輯

- 汪 娟 霞浦文書《摩尼光佛》科冊的儀文復原  
馬小鶴
- 周西波 白澤信仰及其形像轉變之考察
- 林仁昱 敦煌本〈大乘淨土讚〉抄錄狀況與運用探究
- 林雪鈴 敦煌講唱文辭〈秋吟一本〉之文學意象與說服敘事
- 洪藝芳 敦煌收養文書的內容及其文化內涵
- 張家豪 敦煌佛傳文學之特色析論
- 梁麗玲 敦煌「小兒夜啼方」中的咒語流變
- 黃青萍 關於北宗禪的研究——五方便門寫本及其禪法
- 楊明璋 文人入聖域  
——白居易及其詩文的神聖化想像與中、日寺院
- 劉惠萍 敦煌寫本所見「孫元覺」故事考  
——兼論中國「棄老」故事的來源與類型
- 蔡忠霖 從便捷視角審視俗字的書寫心理
- 簡佩琦 敦煌披帽地藏之文本與圖像
- 釋大參 《光世音經》在中原與敦煌的傳播

南華大學敦煌學研究中心

2016年8月

封面題字 臺靜農先生

創刊人 潘重規先生

編輯委員	王三慶	朱鳳玉	李玉珉
	柴劍虹	高田時雄	陳懷宇
	榮新江	鄭炳林	鄭阿財

主 編 鄭阿財 汪 娟

---

## 《敦煌學》稿約

- 一、本刊為敦煌學專業之刊物，園地公開，歡迎海內外學者賜稿。
- 二、來稿以未曾發表之中文稿為限。所有稿件經審查通過後始予刊登。
- 三、論著稿件以二萬字為原則；書評稿以六千字為度。特約稿件不在此限。請儘量提供與 Microsoft Word 相容之完稿磁片或電子檔。
- 四、來稿請標明中、英文篇名，並附個人簡歷(含工作單位、職稱)及通訊資料。
- 五、來稿一經刊登，即致贈作者該刊物一冊及電子檔一份。
- 六、如需《敦煌學》論文撰寫格式或投稿，請逕寄：621 嘉義縣民雄鄉中正大學郵局 56 號信箱。或寄電子郵件至：nhdh5770@gmail.com

# 目次

霞浦文書《摩尼光佛》科冊的儀文復原-----	汪娟、馬小鶴	1
白澤信仰及其形像轉變之考察-----	周西波	45
敦煌本〈大乘淨土讚〉抄錄狀況與運用探究-----	林仁昱	59
敦煌講唱文辭〈秋吟一本〉之文學意象與說服敘事-----	林雪鈴	85
敦煌收養文書的內容及其文化內涵-----	洪藝芳	103
敦煌佛傳文學之特色析論-----	張家豪	137
敦煌「小兒夜啼方」中的咒語流變-----	梁麗玲	155
關於北宗禪的研究——五方便門寫本及其禪法-----	黃青萍	171
文人入聖域——白居易及其詩文的神聖化想像與中、日寺院---	楊明璋	197
敦煌寫本所見「孫元覺」故事考 ——兼論中國「棄老」故事的來源與類型-----	劉惠萍	215
從便捷視角審視俗字的書寫心理-----	蔡忠霖	237
敦煌披帽地藏之文本與圖像-----	簡佩琦	261
《光世音經》在中原與敦煌的傳播-----	釋大參	299

# Table of Contents

Restored Text of Xiapu Manuscript <i>Mani the Buddha of Light</i> ----- -----Wang Chuan and Ma Xiaohe	---- 1
The Baize Cult and Its Changing Images-----Chou Hsipo	---- 45
A Study on Miscellaneous Copies and Applications of "The Eulogy of Mahayana Pure Land" in Dunhuang Manuscripts-----Lin Jenyu	---- 59
A Study on the Literary Images and Narrative Persuasion in Dunhuang Telling and Singing Literature "Qiu Yin Yi Ben" -----Lin Xueling	---- 85
The Content and Cultural Implications of the Dunhuang Manuscripts on Adoption ----- Hung Ifang	----103
An Analysis and Discussion on the Features of the Buddha's Biographies in Dunhuang Literature ----- Chang Chiahao	----137
The Transformation of the Spells in the Dunhuang Manuscript "Method for Healing the Night Crying of Children"----- Liang Liling	----155
A Study on the Northern School Chan: The Manuscripts of Five Skillful Means and its Dharma Method ----- Huang Chingping	----171
Literati entering the Sacred Realm: the Sacred Imagination in Bai Juyi's Writings and the Chinese and Japanese Temples-----Yang Mingchang	----197
The research of "Sun Yuan jue" story in Dunhuang Manuscripts: Also on the source and classifications of China "abandon the old" stories----- ----- Liu Huiping	----215
An Examination on the Writing Psychology of the Vulgar Characters: A Convenient Perspective ----- Tsai Chunglin	----237
The Texts and Images of Hooded Ksitigarbha in Dunhuang----- -----Chien Peichi	----261
The Spread of the <i>Guangshiyin Scripture</i> in the Central Plain and Dunhuang ----- Shi Dacan	----299

# 關於北宗禪的研究

## ——五方便門寫本及其禪法

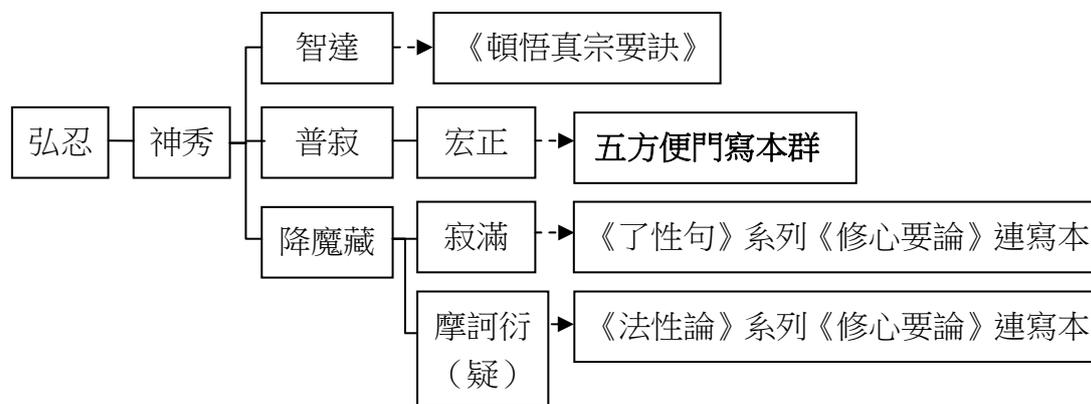
黃青萍\*

### 一、前言

北宗是中國禪宗的一支分派，興於盛唐，後因會昌毀佛（840-846）而法脈漸衰。對於北宗的理解，過去僅依南宗燈史的片面記載，但隨著敦煌寫本的出土，消失的北宗文獻也逐漸被發現。

當北宗敦煌禪籍陸續公布後，北宗禪法的面貌雖然逐漸豐富，但也使人愈陷迷惘。因為關於北宗禪，傳世文獻的記載是片面而簡略的，只能依靠學者對出土文獻的研究，日積月累，涓滴成河。在這一段漫長的研究歷程中，早期出版的論著，因寫本的發現不夠完整，曾令筆者如霧裡看花，因而埋下整理文獻，以及彙整研究成果的動機。

根據筆者整理的研究成果可知，若以敦煌北宗文獻為主，北宗的文本系統約有以下四個。一是「神秀—智達」的《頓悟真宗要訣》寫本；二是「神秀—普寂—宏正」的五方便寫本群；三是「弘忍—神秀—降魔藏—寂滿」的《了性句》系列《修心要論》連寫本；四是疑似「弘忍—神秀—降魔藏—摩訶衍」的《法性論》系列《修心要論》連寫本。筆者整理如下圖所示：



\* 銘傳大學應用中國文學系兼任助理教授。

在這四個文獻系統中，本文以「五方便寫本群」為研究對象，先進行基本的介紹，與前人研究成果的彙整，據以說明五方便門當為「普寂—宏正」一系的代表著作。然後以文本內容為主，逐一解說寫本中所記載的儀軌、看心法與五方便門，藉此描繪出普寂一系禪法的面貌。

普寂（651-739），俗姓馮，曾於大梁（開封）從壁上人讀《法華》、《唯識》、《起信》等經論。受具足戒於東都（洛陽）端和尚，習律於南泉景和尚，後於巖穴中修「布褐一衣，麻麥一食」的苦行，卻依然感嘆：「文字是縛，有無是邊。」於是，在永昌元年（689）時，三十九歲的普寂準備前往河南少林寺隨法如（弘忍弟子）參禪，但未到嵩山，便傳來法如圓寂的消息，普寂旋即改往荊州（湖北）師事神秀。

普寂在荊州玉泉寺修行約六年的時間，深受神秀的重視，但因尚未修阿蘭若頭陀行，故於神秀的建議下，轉往嵩山，精進潛修。此時神秀受詔入東都洛陽（700），而普寂則於長安年間（701-704）度編嵩岳寺。神秀逝世後（706），中宗曾敕令普寂代神秀「統領眾徒」（706-707），但普寂仍宴坐嵩岳，未至京城。

開元十三年（725），玄宗詔命普寂（73歲）居洛陽敬愛寺，兩年後（727）改住洛陽興唐寺。根據〈大照禪師塔銘〉的記載，普寂此時開始傳法授徒，「法雲遍雨，在其根莖，妙音盡聞，惟所圍繞。」他的禪法從「攝心一處，息慮萬緣」入手，弟子中有的「剎那便通」，有的須待「歲月漸證」；他的教法以「總明佛體」為主，「能開方便門，示直寶相。入深固藏，了清淨因。」開元二十七年（739），坐滅於興唐寺，享壽八十九。<sup>1</sup>

以上是根據僧史與碑銘等資料，所描繪出的普寂生平。至於宏正禪師，則因缺乏資料，無法說明其生平大略。以下，本文將單就五方便寫本群，進行寫本學以及文本分析的研究工作。

## 二、五方便門的鈔本系統與撰述者

北宗的五方便寫本，是一組同中有異的寫本群，目前已被整理出 8 份鈔本系

<sup>1</sup> 唐·李邕〈大照禪師塔銘〉，《欽定全唐文(6)》卷 262，臺北：文友書局，1972 年，頁 3360-3368；宋·贊寧〈唐京師興唐寺普寂傳〉，《宋高僧傳》卷 9，《大正藏》第 50 冊，頁 760c。

統，也就是有 8 套文書系統，作者不詳，但非一時一地之作，且出土的寫卷中有的是三份文書合抄，有的是兩份文書合抄，情況十分複雜。因此，本文為了整理出一個清楚而完整的概念，關於敦煌出土的五方便寫本群，將依序從寫本簡介、鈔本系統的發展、撰述者的研究等項目，逐一說明。

## （一）寫本簡介

五方便門寫本是一組以北宗「五方便」法門為核心的寫本群，在 S.2503 中分別有兩段關於「五方便門」之名的記載：

一、S.2503 (3)卷首：「第一總彰佛體，第二開智慧門，第三顯示不思議法，第四明諸法正性，第五自然無礙解脫道。」

二、S.2503(1)卷末：「言五門者，第一總彰佛體、亦名離念門，第二開智慧門、亦名不動門，第三顯不思議門，第四明諸法正性門，第五了無異門。」

五方便門的研究，首見於日人宇井伯壽在 1939 年出版的《禪宗史研究》中，他根據宗密《圓覺經大疏鈔（卷三之下）》關於北宗的說明，以為這系列寫本正是神秀、普寂的北宗教說<sup>2</sup>。宗密所述，本文略錄如下：

疏：有拂塵看淨方便通經，下二敘列也。略敘七家，今初第一也，即五祖下。此宗秀大師為宗源，弟子普寂等大弘之。拂塵者，即彼本偈云：時時須拂拭，莫遣有塵埃。是也……疏方便通經者，方便謂五方便也。第一總彰佛體，依起信論。謂佛者覺也……第二開智慧門，依法華經。開示悟入佛知見也……第三顯不思議解脫，依維摩經。謂瞽起心是縛，不起心是解……第四明諸法正性，依思益經。謂心不起離自性……第五了無異自然無礙解脫，依華嚴經。一切無礙人，是無礙道……。<sup>3</sup>（《圓覺經大疏鈔》卷三之下）

截至今日的研究顯示，五方便門寫本群共有 9 件寫本，俱抄寫於敦煌後期<sup>4</sup>，但由於這一系列的文書，在內容上有明顯的差異，屬於不同的著作，在兩件寫卷

<sup>2</sup> 本文參考〔日〕自宇井伯壽《禪宗史研究》，東京：岩波書店，1971 年。

<sup>3</sup> 唐·宗密《圓覺經大疏釋義鈔》卷 3，《卍續藏》第 14 冊，頁 277-278。

<sup>4</sup> 上山大峻將敦煌寫卷的抄寫年代分為三個時期：一是初期（750-780）、二是中期（790-860）、三是後期（860-1000），將他對禪宗寫卷抄寫年代的判斷結果，分列於〈禪文獻の諸層〉中。他從寫卷的形制、書法、紙質研判，五方便寫本群應是後期寫本。（〔日〕上山大峻《敦煌佛教の研究》，京都：法藏館，1990 年，頁 402、417。）

中，分別抄寫了三份與兩份以上的文書，因此，9 件寫本中實有 12 份文書，筆者據其發現的先後，依序介紹如下：

### 1. S. 2503

S.2503 是矢吹慶輝於 1916 年發現的長卷子，首缺尾殘，約 1020 公分。由於長卷子中的第一份文書與第二份文書間，約有一紙的空白；而第二份文書末附有「讚禪門詩一首」與「丁卯年二月二十三日 沙彌明慧記」的題記；第三份文書則抄有「大乘無生方便門」的題名。據此可知，S.2503 共抄寫了三份文書。

S.2503 是五方便寫本群中唯一有紀年的寫卷，其「丁卯年」分別可能是西元 787、847、907 年，上山大峻根據這類寫卷的形制、書法、紙質研判，以為西元 907 年較為妥當。<sup>5</sup>

第二份文書《無題附讚禪門詩》與第三份文書《大乘無生方便門》，是最早刊印的寫本，於 1932 年收入《大正藏》第 85 冊。此後，宇井伯壽與鈴木大拙分別加以校訂，收入著作中。若將 S.2503 中的三份文書，依抄寫先後編號為：S.2503(1)、S.2503(2)、S.2503(3)，則其校訂本可整理如下表，提供學者比對：

時間	發現與校訂者	寫本編號與題名	寫本編號與題名	寫本編號與題名
		S.2503(1)	S.2503(2)	S.2503(3)
1916	矢吹慶輝發現			
1932	《大正藏》	未收	無題附讚禪門詩	大乘無生方便門
1939	宇井伯壽 《禪宗史研究》〈北宗殘簡〉	八、無題	九、無題附讚禪門詩	六、大乘無生方便門
1968	鈴木大拙 《禪思想史研究三》	第四號本	第一號本	第二號本
補充說明		即《大乘五方便北宗》	即《通一切經要義集》摘要本。	即《大乘無生方便門》

由於寫本首缺，所以 S.2503(1) 早期暫定為「無題」，首缺尾完，直到 P.2058、P.2270(1) 寫本被發現後，經比對得知，S.2503(1) 即《大乘五方便北宗》，雖然只抄寫到第四門，卻是此系列文書中最完整的寫本。

S.2503(2) 首尾俱完，但未抄寫文書題名，故亦暫定為《無題附讚禪門詩一

<sup>5</sup> [日] 上山大峻《敦煌佛教の研究》，京都：法藏館，1990 年，頁 417。

首》。S.2503(2)記載了看心法，以及第一至第五門的內容，直到 S.182《通一切經要義集》發現後，才確定 S.2503(2)為 S.182 的摘錄本。

S.2503(3)抄有題名「大乘無生方便門」，首完尾缺，雖然沒有第四門以下的內容，但也是此一系列文書中最完整的寫本。

## 2. P. 2058

P.2058 寫本由久野芳隆於 1937 年發表<sup>6</sup>，這也是一份長卷子，依序抄寫《大乘五方便北宗》、《大唐進士白居易千金字圖》、《南天竹國菩提達摩禪師觀》、《嘆佛號》...等文書。

P.2058 中文書合抄的原因不詳，其《大乘五方便北宗》一文，雖首尾俱完，但只寫到第二門中段，便改抄其他文書。P.2058《大乘五方便北宗》內容雖然不多，但其完整的卷首可以補 S.2503(1)之不足。

## 3. P. 2270

P.2270 寫本同時由久野芳隆於 1937 年發表<sup>7</sup>，卷長約 682 公分，內容為五方便門之禪法，未夾雜其他文書，卷首略有破損，但仍可見「大乘五方便北宗」之題名，卷末則有「五更轉頌」(即〈南宗定邪正五更轉〉)，以及三界寺道真(934-987)的署名。

P.2270 雖首尾俱完，但內容卻是兩份文書的合抄，鈴木大拙將之區分為「第三號本第一部」、「第三號本第二部」，並發現 P.2270 第一部的內容與 P.2058 相似，後世研究者改以 P.2270(1)、P.2270(2)稱之。

P.2270(1)即《大乘五方便北宗》，首尾俱完，與 S.2503(1)一樣，只抄寫到第四門。P.2270(2)首尾俱完，無題，雖亦是五方便法門，但卻是一份獨立的文書，沒有其他異本，內容以第二門為主。

## 4. S. 182

S.182 寫本由伊吹敦於 1991 年發表<sup>8</sup>，卷長約 231 公分，首尾完整，卷首略

<sup>6</sup> [日]久野芳隆〈流動性に富む唐代の禪宗典籍——燉煌出土本に於ける南禪北宗の代表的作品〉，《宗教研究》第 14 卷第 1 號，1937 年。

<sup>7</sup> 同前註。

<sup>8</sup> [日]伊吹敦〈大乘五方便の諸本について〉，《宗教研究》第 64 卷第 4 號，1991 年 3 月，頁 192-193。

有破損，抄有題名「通一切經要義集一卷」，至第三門以下缺。前述 S.2503(2)與 S.182 內容相近，雖缺少第二、三門的內容，卻多了第五門，以及讚禪門詩一首。

《通一切經要義集》雖同為五方便門禪法之一，但內容又相異於《大乘無生方便門》、《大乘五方便北宗》二文，而 S.2503 寫本正是這三份文書的合抄。

## 5. S. 735V

S.735V 寫本由伊吹敦於 1991 年所發表<sup>9</sup>，首缺尾殘，從看心看淨開始，至第二門時停止抄寫。據伊吹敦的研究可知，S.735V 與 S.2503(3)同，亦是《大乘無生方便門》的抄本。

## 6. S. 7961

S.7961 同樣發表於伊吹敦〈「大乘五方便」の諸本について〉中，由於黃永武編《敦煌寶藏》，或是四川人民出版社 15 卷《英藏敦煌文獻（漢文佛經以外部份）》均未收錄圖版，目前僅能據學者敘述得知，S.7961 也屬於《大乘無生方便門》的抄本。

## 7. 生 24（背面）

生 24 背亦為伊吹敦所發表，首尾完整，卷首寫有「大乘無生方便門」之題名，但內容較少，至第二門時，只抄寫了四行便戛然而止，停筆未寫。

## 8. S. 1002

S.1002 亦由伊吹敦所發表，僅二紙，無題，內容以看心法為主，內容雖近似《大乘無生方便門》，但卻是不同的文書。

## 9. P. 2836

P.2836 由河合泰弘發表<sup>10</sup>，共五紙，首缺尾完，卷末亦有三界寺道真的署名。P.2836 暫定為「諸經要抄」，部分內容近與 S.2503(1)《大乘五方便北宗》相似，但河合泰弘主張此卷是上承《通一切經要義集》一系的文書。

<sup>9</sup> [日]伊吹敦〈「大乘五方便」の諸本について〉，《南都仏教》第 65 號，1991 年 3 月，頁 71-102。

<sup>10</sup> [日]河合泰弘〈『北宗五方便』とその周辺〉，《駒沢大学仏教学部論集》第 24 號，1993 年 10 月，頁 261-278。

## (二) 鈔本系統的發展

五方便門寫本群的發現，自 1916 年矢吹慶輝的 S.2503，到 1993 年河合泰弘的 P.2836，前後歷經 70 載的歲月。寫本群的 12 份文書，作者不詳，且內容同中有異，因此，久野芳隆在 1937 年發表 P.2058、P.2270 時，便以「流動性に富む」（充滿變動性）來形容此系列寫本。<sup>11</sup>

隨著異本的陸續發現，學者在比對、校訂資料時，也開始嘗試推演五方便門的鈔本系統，以探究此法門的發展。河合泰弘於〈『北宗五方便』とその周辺〉（1993 年）一文中，對於歷年「五方便鈔本系統」的研究，做了詳盡的整理。<sup>12</sup>

首先，河合泰弘根據文書內容，將相同的寫本歸納在一起，以 A-H 為代號，整理出 8 種鈔本，筆者重新整理如下表：

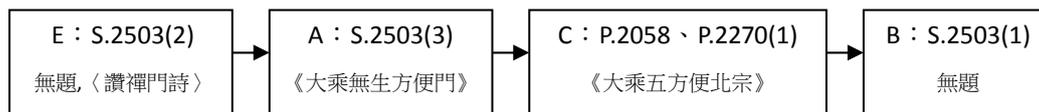
A	S.735V	《大乘無生方便門》，首缺尾殘，只抄寫到第二門。
	S.2503(3)	《大乘無生方便門》，首完尾缺，只抄寫到第四門。
	S.7961	未見圖版。
	生 24 背面	《大乘無生方便門》首尾完整，只抄寫到第二門。
B	S.2503(1)	《大乘五方便北宗》首缺尾完。
C	P.2058	《大乘五方便北宗》首尾俱完，只抄寫到第二門。
	P.2270(1)	《大乘五方便北宗》首尾俱完，只抄寫到第四門。
D	S.182	《通一切經要義集一卷》首尾完整，只抄寫到第三門。
E	S.2503(2)	「無題附「讚禪門詩」一首」，首尾俱完，從看心至第五門，與 S.182《通一切經要義集》內容相似。
F	P.2270(2)	無題，首尾俱完，以第二門為主。
G	S.1002	無題，首尾俱完，以看心法為主，無五門。
H	P.2836	擬為「諸經要鈔」，首缺尾完，內容差頗大。

然後，河合泰弘再依研究時代的先後，描繪出學者們所推演的鈔本發展系統。第一個研究者是鈴木大拙，收錄於他逝世後刊印的《禪思想史研究第三》<sup>13</sup>，由於當時出土寫本不多，在由簡至繁的原則下，以 S.2503(2)為首，推演出「E→A→C→D」的發展，如下圖所示：

<sup>11</sup> 〔日〕久野芳隆〈流動性に富む唐代の禪宗典籍——燉煌出土本に於ける南禪北宗の代表的作品〉，《宗教研究》新 14-1，1937 年。

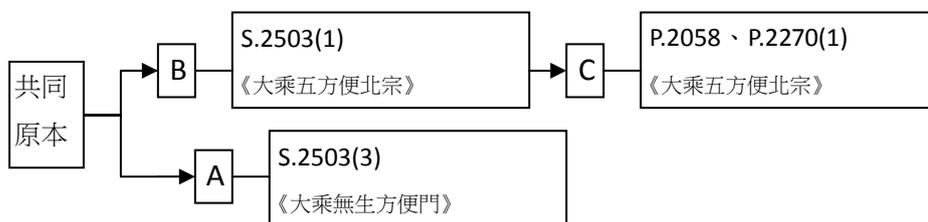
<sup>12</sup> 〔日〕河合泰弘〈『北宗五方便』とその周辺〉，《駒澤大學佛教學部論集》(24)，1993 年 10 月，頁 261-278。

<sup>13</sup> 〔日〕鈴木大拙《鈴木大拙全集》第 3 冊，東京：岩波書店，1971 年。

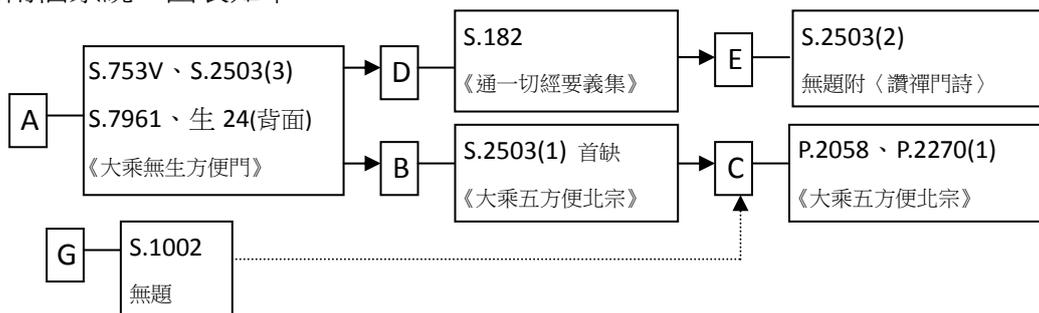


鈴木大拙的排定中，以「A→C」最重要，因為《大乘無生方便門》雖有五方便門的記載與內容，但題名中並無「五方便門」與「北宗」之名，應是早於《大乘五方便北宗》的文書。

其次是武田忠的研究，他比對出暫定為「無題」的 S.2503(1)即是《大乘五方便北宗》，並推定這一系列的三份文書中，B 與 C 是由「B→C」的傳承關係。圖表如下：

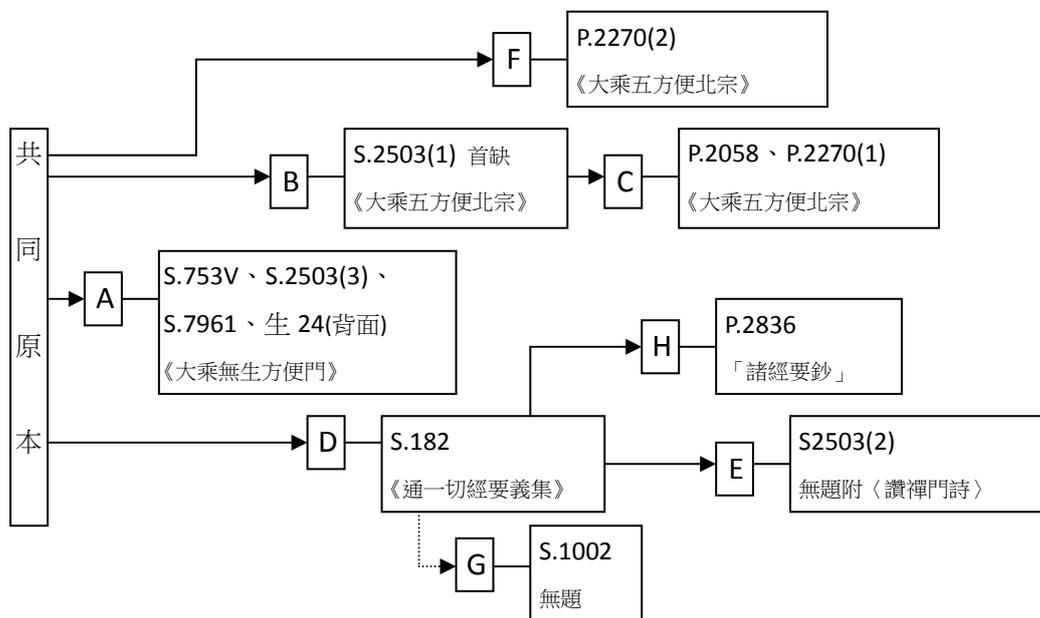


繼之，則是伊吹敦的研究，他的貢獻約有以下四點：一、發現 S.753V、S.7961、生 24(背面)、S.182、S.1002 等五件寫本，其中尤以 S.182《通一切經要義集》最重要；二、比對出 S.753V、S.7961、生 24(背面)即《大乘無生方便門》；三、比對出暫定為「無題附讚禪門詩一首」的 S.2503(2)與 S.182 為同一份文書的異本，推演出「D→E」的發展；四、推演出以「A」為底本，分化出「D→E」、「B→C」的兩個系統。圖表如下：



最後，則是河合泰弘的鈔本系統圖，亦有四項研究貢獻：一、獨立出「A」系統，以為當另有一件共同原本，「A」只是這個共同原本的異本；二、確定 P.2270(2) 內容與《大乘五方便北宗》相近，但是一份獨立傳抄的文書；三、發現被暫定為《諸經要鈔》的 P.2836，亦是五方便寫本群之一，且為 S.182《通一切經要義集》

一系文書；四、主張暫定為「無題」的 S.1002，亦為 S.182《通一切經要義集》一系文書。其推演的鈔本系統圖如下：



### (三) 撰述者的研究

五方便門寫本群的數量雖然不少，但都缺乏撰述者的記載，學者只能從文書內容及傳世經典、金石資料等，進行比對與研究的工作。而 12 份文書的 8 種鈔本系統中，以「A《大乘無生方便門》」、「B《大乘五方便北宗》」、「D《通一切經要義集》」等三份文書的內容最完整，因此，本文對於撰述者的研究，將以此三種寫本為主，分別從「文本內容」、「宗史、傳世經典與金石資料」進行分析。

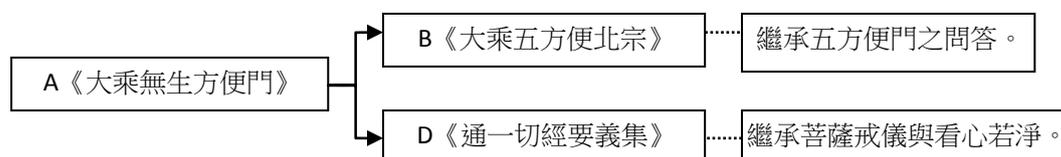
第一，從文本內容來看，《大乘無生方便門》、《大乘五方便北宗》、《通一切經要義集》之間，具有鮮明的傳承色彩。首先，《大乘無生方便門》內容最詳盡，其結構可分為：列舉五門、授菩薩戒、看心若淨問答、五方便門。

其次，若以《大乘無生方便門》的結構為標準，可以發現，《大乘五方便北宗》與《通一切經要義集》彷彿分家產似的，《大乘五方便北宗》沒有授菩薩戒的內容，且看心若淨問答與《大乘無生方便門》不相同，但「五方便門」的內容不但相近，而且是先引述《大乘無生方便門》，再加以闡述。至於《通一切經要義集》則是沿用「授菩薩戒」與「看心若淨問答」部分，但「五方便門」則有不同的發揮。三種文本的內容對照，本文以「√」符號為有，「×」符號為無，整

理如下表所示：

	大乘無生方便門	大乘五方便北宗	通一切經要義集
列舉五門	√	√，在卷末。	×
授菩薩戒	√	×	√，與《大乘無生方便門》相近。
看心若淨 問答	√	√，與《大乘無生方便門》不同。	√，與《大乘無生方便門》相近。
五方便門	√	√，重述《大乘無生方便門》的問答，再加上新的解釋。	√，與《大乘無生方便門》不同。

因此，《大乘無生方便門》、《大乘五方便北宗》、《通一切經要義集》之間，具有鮮明的傳承色彩。其鈔本系統正如下圖所示：



至於這三分文書分別屬於哪位禪師的教法呢？這必須從其他文獻的外在證據加以分析。

第二，從宗史、傳世經典與金石資料等資料來看，首先，河合泰弘的研究顯示，方便法門雖然始於道信「入道安心要方便法門」，但七世紀初的禪宗史書《楞伽師資記》（712-716）與《傳法寶紀》（716-732）中只有接近「五方便門」的修行方法，並沒有「五方便門」之名的記載。

而根據宗密（780-841）《圓覺經大疏鈔》卷三的「此宗秀大師為宗源，弟子普寂等大弘之……疏方便通經者，方便謂五方便也」，以及 S.2512 的〈第七祖大照和尚寂滅日齋讚文〉：「創頭大照和尚，了一心源，並依弘正導師，開五方便」的內容，河合泰弘推測：所謂「五方便門」應該完成於普寂（651-739），其弟子與再傳弟子皆奉行此法門，如神行（704-779）「為道根者，誨以看心一言。為熟器者，示以方便多門。」<sup>14</sup>契微（719-781）「乃通四部經於宏正大師，尤精楞伽之義。」<sup>15</sup>

所以，河合泰弘主張，方便法門雖源於早期禪宗，只是在神秀時，以「四經

<sup>14</sup> 唐·金獻貞〈海東故神行禪師之碑並序〉，《欽定全唐文（15）》卷 718，頁 9349-9351。

<sup>15</sup> 唐·權德輿〈唐故東京安國寺契微和尚塔銘〉，《欽定全唐文（11）》卷 501，頁 6465-6466。

一論，方便通經」的「五方便門」尚未成形，五方便門是完成於普寂，盛行於普寂弟子及其再傳弟子的年代。<sup>16</sup>

以《大乘無生方便門》為完成於普寂的教法，《大乘五方便北宗》為完成於普寂弟子的主張，本文另有佐證。首先，根據李邕〈大照禪師塔銘〉的記載，神秀逝世（706）後，普寂便宴坐嵩山，晚年受詔至洛陽敬愛寺（725），開元十五年（727）轉留興唐寺，在此開堂傳法，直至開元二十七年（739）秋七月坐滅。普寂於洛陽興唐寺的傳法內容為：

**其始也，攝心一處，息慮萬緣，或剎那便通、或歲月漸證，總明佛體，曾是聞傳。直指法身，自然獲念。滴水滿器，履霜堅冰。故能開方便門，示直寶相。入深固藏，了清淨因。耳目無根，聲色亡境。三空圓起，二深洞明。**（〈大照禪師碑銘〉）<sup>17</sup>

這段對於普寂禪法的描述，內容與《大乘無生方便門》有相呼應之處。一是碑銘中「其始也，攝心一處，息慮萬緣」的記載，此即「看心若淨」之法；二是碑銘中「總明佛體」的記載，此即《大乘無生方便門》之「第一總彰佛體」；三是碑銘中「故能開方便門，示直寶相。入深固藏，了清淨因」的記載，在《大乘無生方便門》第二門也引述《法華經》：「此經開方便門，示真實相。是法華經藏，深固幽遠，無人能到」的經文，並加以闡述曰：

（問）「妙法蓮華」，是沒是「妙法」？（答）定惠是「妙法」，「蓮花」是喻。猶有定惠於世間，不染世間。明知定惠即是「妙法」，「蓮花」雜處於水，不被水之所染。……「開方便門，示真實相。」（「此經開方便門，示真實相。是法華經藏，深固幽遠，無人能到。」）六根不動是「開方便門」，定惠是「真實相」。由有定惠藏諸功德，法相圓滿，藏無漏法等，是「法華經藏」。凡夫二乘所不能到，天魔外道不能壞。「深固幽遠，無人能到。」凡夫二乘所不能到名「深」，天魔外道不能壞名「固」。（《大乘無生方便門》）

其次，「北宗」一詞出現的時代與意義，亦可成為佐證。「北宗」之名源於神

<sup>16</sup> [日]河合泰弘〈『北宗五方便』とその周辺〉，《駒澤大學仏教學部論集》(24)，1993年10月，頁261-273。

<sup>17</sup> 唐·李邕〈大照禪師塔銘〉，《欽定全唐文（6）》卷262，頁3360-3368。

會《南宗定是非論》(732)的攻訐，在〈大通禪師碑銘〉<sup>18</sup>(神秀，706)、〈大智禪師碑銘〉<sup>19</sup>(義福，736)中，神秀師徒是以東山法門自居。神秀一系接受「北宗」之名，而形成世人普遍認知的「北宗」，是普寂、義福弟子的時代。這點，從李華〈故左溪大師碑〉<sup>20</sup>的記載可窺見一二：

……先佛滅度，佛以心法付大迦葉，此後相承凡二十九世。至梁魏間，有菩薩僧菩提達摩禪師傳楞伽法八世，至東京聖善寺宏正禪師，今北宗是也。又達摩六世至大通禪師，大通又授大智禪師(義福)，降及長安山北寺融禪師，蓋北宗之一源也。<sup>21</sup>(〈故左溪大師碑〉)

因此，筆者贊同河合泰弘的研究，以為《大乘無生方便門》屬於普寂的教法，而《大乘五方便北宗》、《通一切經要義集》則為普寂弟子的教法。後二者中，《通一切經要義集》因缺乏相關資料，無法推定撰述者，而《大乘五方便北宗》則由徐文明提出當為普寂弟子—宏正禪師的主張。

徐文明以為 S.2512 的〈第七祖大照和尚寂滅日齋讚文〉中「開五方便」的「弘正導師」，即〈故左溪大師碑〉(約 754 年)中的「東京聖善寺宏正禪師」。這位宏正禪師不但繼承普寂的地位，成為新一代北宗領袖<sup>22</sup>，更確立了五方便法門的成立。因為所有文獻中，唯一與「五方便門」之名同時出現的北宗禪師只有宏正。此外宏正弟子契微和尚(卒於 781)的塔銘中，也清楚地記載著：「天寶元年(742)始受具於福先寺定賓律師，隸東京安國寺，師事苾芻尼無勝，受心門方便之學。……乃通四部經於宏正大師，尤精楞伽之義……」<sup>23</sup>所以徐文明認為「五方便門」之名，是到了普寂弟子宏正時才確立的。<sup>24</sup>

<sup>18</sup> 唐·張說〈唐玉泉寺大通禪師碑銘并序〉，《欽定全唐文(5)》第 231 卷，頁 2955-2954。

<sup>19</sup> 唐·嚴挺之〈大智禪師碑銘並序〉，《欽定全唐文(6)》卷 280，頁 3596-3598。

<sup>20</sup> 唐·李華〈故左溪大師碑〉，《欽定全唐文(7)》卷 320，頁 4101-4102。

<sup>21</sup> 同前註。

<sup>22</sup> 如唐·獨孤及〈舒州山谷寺覺寂塔隋故鏡智禪師碑銘並序〉(約 772 年)的記載：「……雙峰大師道信其人也，其後信公以教傳宏忍，忍公傳惠能、神秀。能公退而老曹溪，其嗣無聞焉。秀公傳普寂，寂公之門徒萬人，升堂者六十有三，得自在慧者一，曰宏正。正公之廊廡，龍象又倍焉，或化嵩洛，或之荆吳。」《欽定全唐文(8)》卷 390，頁 5621-5622。

<sup>23</sup> 唐·權德輿〈唐故東京安國寺契微和尚塔銘〉，《欽定全唐文(11)》卷 501，頁 6465-6466。

<sup>24</sup> 徐文明〈禪宗第八代北宗弘正大師〉，《敦煌學輯刊》1999 年第 2 期，頁 32-39。

### 三、五方便門的內容與禪法

五方便門寫本群雖然有 8 種鈔本系統，但內容最完整、最有系統者，仍是最早的《大乘無生方便門》。因此，在介紹五方便門的內容與禪法時，本文將以《大乘無生方便門》為主，《大乘五方便北宗》為輔，依序介紹：列舉五門、授菩薩戒、看心若淨問答、五方便門的內容，並適時補充其他異本的資料。

#### (一) 列舉五門

「五門」之名只出現在兩份文書中，分別是 S.2503(1)「大乘五方便北宗」卷末，以及 S.2503 (3)「大乘無生方便門」卷首，且兩處寫法不一。而從「五門」之名的變化，亦可印證《大乘無生方便門》早於《大乘五方便北宗》的主張。

首先，《大乘無生方便門》雖有「五門」之實，卻只稱為：「第一總彰佛體，第二開智惠門，第三顯示不思議法，第四明諸法正性，第五自然無礙解脫道。」其中只有「第二開智惠門」有「門」字。

到了《大乘五方便北宗》時，才有相對應的「五門」，依序為：「第一總彰佛體、亦名離念門，第二開智惠門、亦名不動門，第三顯不思議門，第四明諸法正性門，第五了無異門。」其中「第一總彰佛體」又稱為「離念門」，「第二開智惠門」又稱為「不動門」，最後改「第五自然無礙解脫道」為「第五了無異門」。

若以「五門」為主，分列其名稱的發展，再配合宗密《圓覺經大疏鈔》義疏的「一論四經」說，可整理出下表：

五門	《大乘無生方便門》	《大乘五方便北宗》	宗密之說
第一門	第一總彰佛體	第一總彰佛體、亦名離念門	依《起信論》
第二門	第二開智惠門	第二開智惠門、亦名不動門	依《法華經》
第三門	第三顯示不思議法	第三顯不思議門	依《維摩經》
第四門	第四明諸法正性	第四明諸法正性門	依《思益經》
第五門	第五自然無礙解脫道	第五了無異門	依《華嚴經》

#### (二) 授菩薩戒

「五方便門」是開堂說法的紀錄，在列舉「五門」後，便是授「菩薩戒」的內容。眾人先跏趺合掌，發四弘誓願，次請十方、三世諸佛，再受三歸、問五能，後懺悔罪障，則佛性清淨，言：

譬如明珠沒濁水中，以珠力故水即澄清。佛性威德亦復如是，煩惱濁水皆得清淨。(《大乘無生方便門》)

此時眾人「三業清淨，如淨琉璃，內外明徹」，便可「受淨戒」。而五方便門的菩薩戒十分簡要，但須複誦三次：

菩薩戒是持心戒，以佛性為戒性。心瞥起即違佛性，是破菩薩戒。護持心不起即順佛性，是持菩薩戒。 三說

《大乘無生方便門》的菩薩戒源自天台宗，根據關口真大的研究可知，從發四弘誓願到懺悔罪障的內容出自《十二門戒儀》，但順序不同。其中的「四弘誓願」為《摩訶止觀》的「眾生無邊誓願度，煩惱無盡誓願斷，法門無量誓願知，佛道無上誓願成」<sup>25</sup>；「受三歸」則節自南岳慧思(515-577)〈受菩薩戒文〉之「問難」<sup>26</sup>。本文將其對應之處，以表格形式呈現如下：

《十二門戒儀》		《大乘無生方便門》	
1 開導		1 舉五門	
2 三歸		2 令發四弘誓願	● → 《摩訶止觀》的「四弘誓願」
3 請師		3 請十方諸佛	
4 懺悔		4 請三世諸佛	
5 發心		5 教受三歸	● → 南岳慧思〈受菩薩戒文〉之問難
6 問遮		6 問五能	
7 授戒		7 懺悔	
8 證明		8 授菩薩戒	
9 現相		念佛淨心問答	
10 說相		說五門	
11 廣顯			
12 勸發			

《大乘無生方便門》的菩薩戒源自天台宗，可能與神秀住荊州玉泉寺有關，因為玉泉寺由智顛創建於隋開皇十三年(593)。雖然如此，《大乘無生方便門》的「菩薩戒」仍具備了禪宗思想的特質。首先，是自性清淨的主張，在「懺悔」後「譬如明珠沒濁水中」的一首偈頌，援用《大涅槃經》：「是時寶珠猶在水中，

<sup>25</sup> 隋·天臺智者大師說，灌頂記《摩訶止觀》，《大正藏》第46冊，頁56a-b。

<sup>26</sup> [日]關口真大〈授菩薩戒儀「達摩本」について〉，《印度學佛教學研究》9：2，1961年3月，頁55-60。

以珠力故水皆澄清，於是大眾乃見寶珠」<sup>27</sup>之語，以為自心清淨，即具佛性，猶如寶珠本來明淨，雖落煩惱濁水，但自心的佛性可澄清這片混濁的深水。

所以，在自性本來清淨的前提下，北宗的菩薩戒是「以佛性為戒性」的自性戒，由於須「護持心不起」，故又稱「持心戒」。只要修行者「護持心不起」，就是歸順佛性。反之，一旦「心瞥起」，就是違逆佛性。

### （三）看心若淨問答

北宗的看心法源自弘忍的《修心要論》，修行者坐禪時要先「緩緩靜心」、「好好自安自靜」，在「自閑淨身心」後，則「端坐正身，令氣息調」，直至「妄念不生」、「一切無所攀緣」，然後「穩熟看」：

**好好、如如，穩熟看！即及見此心識流動**，猶如水流陽炎，葉葉不住。既見此識時，唯是不內不外，緩緩、如如，穩看熟！即反覆融消，虛凝湛住。**其此流動之識，颯然自滅**。滅此識者，乃是滅十地菩薩、眾中障或（惑）。此識身等滅已，其心即虛凝淡泊，皎潔泰然。（《修心要論》）

《修心要論》的看心法有兩個階段，首先坐禪看心時會發現流動不住的心識，然後持續不間斷地看，直到心識颯然自滅。此時的自心便皎潔泰然，超越修行的十個階段，如此「努力！努力！莫造次」，於「行住坐臥中，恒常了然守真心」，這便是《修心要論》的「守本淨心，妄念不生，我所心滅，自然證解」。

而《大乘無生方便門》的看心法，則是開堂說法的問答紀錄。在結束菩薩戒（淨戒）後，弟子先結跏趺坐，和尚問：「佛子，心湛然不動是沒？」弟子回答：「淨。」接著，和尚說明看心法是入道的大方便，曰：「佛子，諸佛如來有入道大方便，一念淨心，頓超佛地！」

然後和尚敲擊木魚，弟子同時念「佛」。和尚進一步解說為何要看心？如何看心？首先，和尚曰：「一切相總不得取，所以《金剛經》云：『凡所有相皆是虛妄。』看心若淨，名淨心地。莫卷縮身心、舒展身心，放曠遠看、平等看、盡虛空看。」宣說完具體的方法後，和尚便問：「見何物？」弟子回答：「一物不見！」<sup>28</sup>

繼之，和尚解釋如何「遠看」，曰：「看淨，細細看，即用淨心眼無邊無涯

<sup>27</sup> 北涼·曇無讖譯《大般涅槃經》卷2，《大正藏》第12冊，頁378a。

<sup>28</sup> 引述《金剛經》為禪法立論，早在《修心要論》中即已出現，神秀弟子智達禪師於西元712年撰寫的《頓悟真宗要訣》也曾引述。

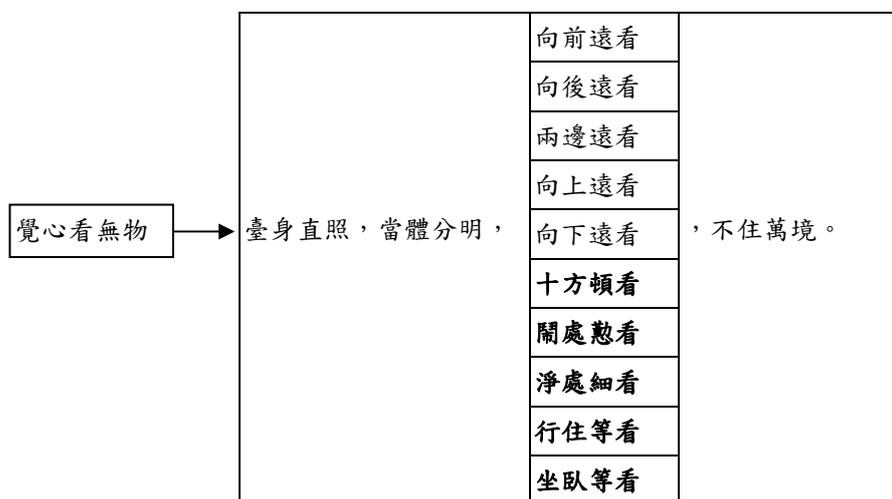
際遠看。無障礙看！」和尚再問：「見何物？」弟子亦答曰：「一物不見！」

最後，和尚解釋如何「平等看」、「盡虛空看」，曰：「前遠看、向後遠看，四維上下一時平等看，盡虛空看，長用淨心眼看，莫間斷！亦不限多少看，使得者然，身心調用無障礙。」

北宗的看心法是一種修行的方便法門，建立在自性本來清淨的根源上，而世間一切相都是虛妄的，只要不起妄念，那湛然不動的心便是「淨心」，此心淨的當下即頓時超越了禪修的佛地（十地），故稱「入道大方便」。

但要如何淨心、不起妄念呢？方法是「看心」，先向前無邊無際的「遠看」，然後四方上下的「平等看」、「盡虛空看」，如此不間斷地看，不取一切相，就能達到無障礙的解脫境界。

看心法到了《大乘五方便北宗》與《通一切經要義集》兩套寫本時，發生了一個很奇特的現象，這兩套系統似乎「瓜分」了《大乘無生方便門》的看心法：《通一切經要義集》保有前二組「遠看」、「平等看」的問答，《大乘五方便北宗》則發揮了最後一組「盡虛空看」問答，將「向前遠看、向後遠看，四維上下一時平等看」的內容，改為「透看十方界」的看心法。而《大乘五方便北宗》的看心法，本文整理歸納後，如下表所示：



《大乘五方便北宗》把「淨心眼」改成「覺心」，這是受到五方便門中第一門以離念是佛義、覺義的影響。《大乘五方便北宗》主張「覺在心裏」、「心在身裏」、「身在妄念裏」，因此提出以覺心透看十方界的新說法。而上表的看心法中，後五項「十方頓看、闌處懃看、淨處細看、行住等看、坐臥等看」便是《大乘五

方便北宗》新增的內容。

無論是哪一套鈔本系統，北宗的看心法都具備方法與義理上的相同性，是一種以自性清淨為根源，只要通過看心之法，使一念淨心，便超越十地菩薩的階段，頓時悟入清淨解脫的境界。因此，北宗之所以強調不間斷的坐禪功夫，就是因為坐禪淨心的當下就是佛的清淨境界，這也正是《維摩詰經·佛國品第一》「若菩薩欲得淨土，當淨其心；隨其心淨，則佛土淨」之具體實踐。

#### （四）五方便門

##### 1. 第一門總彰佛體

S.2503(3)《大乘無生方便門》卷首雖列舉五門，但文章中並未標示各門篇目，僅在第一門結束時，寫有「已上第一了」，然後換行頂格書寫「第二 和尚打木 問言……」；於第二門結束時，亦寫上「第二了」字樣，但平抬書寫第三門時，卻沒有「第三」的文字；第三門與第二門同，僅寫有「已上第三了」；第四門則因寫卷破損，內容不明。至於其他異本，除 S.182《通一切經要義集》寫有「第二 和尚點擊物問……」外，內文中均未標示五門篇目。

筆者根據內容推測，看心法後的「三點是佛」問答，當是第一門之始。第一門彰佛體，全文扣緊「什麼是佛」的問題，加以闡述。首先，和尚問：「三點是何？」弟子云：「是佛。」其次，和尚以《大乘起信論》「心體離念」的論點，申述一物不見、清淨無有相的狀態「即是佛」，云：

**身心得離念！不見心，心如，心得解脫。不見身，色如，身解脫。如是長時無斷用。入言 虛空無一物，清淨無有相。常令不間斷，從此永離障。眼根清淨，眼根離障。耳根清淨，耳根離障。如是乃至，六根清淨，六根離障，一切無礙，是即解脫。不見六根相，清淨無有相，常不間斷，即是佛。**

因為身心離念，不見心，不見色，所以六根清淨，不攀緣外相，這就是「虛空無一物，清淨無有相」的解脫境界，而學人必須不間斷地修行，恆常地保持自心的清淨。

在這段說法後，弟子進一步問：「是沒是佛？」和尚答：「佛心清淨，離有離無。身心不起，常守真如。」弟子繼續追問：「是沒是真如？」和尚曰：「心不起，心真如。色不起，色真如。心真如故，心解脫。色真如故，色解脫。心色俱離，

即『無一物』，是大菩提樹。」

從這段問答可知，北宗自稱為「入道大方便」的「看心法」，掃除了繁瑣的義理與步驟，因為自心清淨，只須不起心動念，不執著外相，使心色俱離至虛空無一物的狀態，就是清淨的真如心。

在說明通過「身心離念」的修行，得以達到解脫境界後，和尚便直言「佛是西國梵語，此地往翻名為覺」，再以「離心」、「離色」、「心色俱離」來詮釋《大乘起信論》：「所言覺義者，為心體離念。離念相者，等虛空界無所不遍。法界一相，即是如來平等法身，於此法身說名本覺。……覺心初起，心無初相。遠離微細念，了見心性，性（即）常住，名究竟覺」<sup>29</sup>的內容。

第一門對於《大乘起信論》的解說，可以分為三個部份：一是「佛是西國梵語，此地往翻名為覺。所言覺義者，心體離念」段，從「覺」的三義解釋離念。「自覺」就是離心，「覺他」就是離色，「覺滿」就是心色俱離；二是「離念相者，等虛空界無所不遍」段，從「虛空」義解釋離念。因為虛空是無心，而離念也是無心，所以離念相時，就是「等虛空界無所不遍」；三是「法界一相，即是如來平等法身」段，從「法界」義解釋離念。眼見意知後，如果起念，就是多想隔礙，是染法界、眾生界；眼見意知後、如果離念，就是無隔礙，是淨法界、佛界。

而三者中，「離念相者，等虛空界無所不遍」是離心，是自覺；「法界一相」是離色，是覺他；「如來平等法身」是心色俱離，是覺滿。因為離心心如，離色色如，心色俱如，即是如來。

接續的問答，仍以離念分別解釋「報身佛」、「法身佛」、「化身佛」、「體用分明」等名相。最終則收束於「法身」的「體依聚」解說：身心離念是「體」；依離念轉生滅為功德是「依」；無間修行，任持功德不散是「聚」。

由於第一門以「什麼是佛」開始解釋，以「身心離念」為修行功夫，因此稱為「總彰佛體」，亦名「離念門」。

## 2. 第二門開智慧門

在《大乘無生方便門》的五門中，以第二門的敘述最多，其內容可以分為三

<sup>29</sup> 梁·真諦譯《大乘起信論》卷1：「所言覺義者，謂心體離念。離念相者，等虛空界無所不遍。法界一相，即是如來平等法身，依此法身說名本覺。……覺心初起，心無初相。以遠離微細念故，得見心性。心即常住，名究竟覺。」《大正藏》第32冊，頁576b。

個部分：一、解釋為何「不動」是「開智慧門」，並援引《涅槃經》、《維摩詰經》申論之；二、以心如、色如、身心不動...等概念，宣說《法華經》是「智惠經」；三、以不動解釋《金剛般若波羅蜜》「佛說般若波羅蜜，即非般若波羅蜜，是名般若波羅蜜」等句，為第二門畫下句點。

在解釋為何「不動」是「開智慧門」部分，和尚先打木，問：「聞聲否？」又言「聞，不動！」接著闡述「聞聲不動」是「從定發惠方便」，即是「開惠門」，所以「聞」是「惠」；而開了惠門後，又能反過來正定，所以也是「開智門」；因此，「聞聲不動」是「開智慧門」。由此方便修行是正定，反之不由此方便修行者，將貪著禪味、墮二乘涅槃，落入邪定。

而是什麼「不動」呢？答案是「心不動」、「耳根不動」。耳根是惠門，若能聞聲不動，就是開惠門；意根是智門，意根不動，就是開智門。最後轉意成智，即得佛智慧，此是「開智慧門」。

由於耳根是惠門，所以凡夫、二乘、菩薩等三種人在聞得佛法後，有不同的反應。第一種是凡夫，有聲即聞，無聲不聞，是不能精進修行的人；第二種是二乘人，因心生歡喜而妄動，於是因「畏動」而「執不動」，貪著禪味，執著證空；第三種是菩薩，因為知道「六根本來不動」，所以常順不動修行，而得方便正定。

《涅槃經》「不聞聞，聞不聞，不聞不聞」一句，便是針對二乘人在修行時落入邪定的問題。首先，二乘人「昔所不聞而今得聞」，是「不聞、聞」；其次，二乘人出定即聞，在定不聞，是「聞、不聞」；最後，二乘人畏動執不動，是「不聞、不聞」。如此一來，二乘人在定無惠，不能說法，也不能度眾生。至於菩薩的「正定」則是有定有惠，有力度眾生。

至此，再引述《維摩詰經》「無方便，惠縛」與「有方便，惠解」的概念解釋二乘與菩薩的差別。二乘人在定無惠，是因「無方便」而「惠縛」。「惠縛」後，便是「無惠」的修行，取空為證，厭生死、住涅槃，又因「無惠」而「方便縛」。

反之，菩薩知六根本來不動，常順不動修行，是因「有方便」而「惠解」。「惠解」後的修行，是見空不取空為證，不厭生死、不住涅槃，是因「有惠」而「方便解」。

在說明「不動」是「開智慧門」後，便以心如、色如、身心不動...等概念，宣說《法華經》是「智惠經」。首先，解釋〈處世梵〉：「處世界如虛空，如蓮花

不著水，心清淨超於彼，稽首禮無上尊」<sup>30</sup>一偈，以為心是「處」，五陰為「世界」，「處世界」即心處於世界。而「虛空」是心，心如虛空是智。「蓮華」是色，色不著相是惠。「心清淨」是智惠清淨，「超於彼」是超彼五根。「稽首」是敬，「禮」是順，常順智惠修行，就是「無上尊」。也就是說，只要心處世界如虛空，不住心、不住色，就能達到自心清淨，超越五根，所以要常依智慧門修行。

其次，是以「A 是心，B 是色。心如是智，色如是惠，是智慧經」的方式，通佛經之名，如《妙法蓮華經》，釋曰：「心是『妙法』，『蓮花』是色。心如是智，色如是惠，是智惠經」；《大方廣佛華嚴經》，釋曰：「『大方廣』是心，『華嚴』是色。心如是智，色如是惠，是智惠經」；《金剛經》，釋曰：「『金』是心，『剛』是色。心如是智，色如是惠，是智惠經」。這種通經法，後來為 S.182《通一切經要義集》所廣泛使用，故而有「通一切經」之名。

結束這段通經問答後，便開始解說《妙法蓮華經》的部分經文，內容以第一卷為主。其大意为：「定惠」是「妙法」，「蓮花」是喻，「定惠」之法在人世間，猶如蓮花般不染。因此雖有見聞覺知的活動，但也能不被六塵所染，所以要教導身心不動的智慧門。

但智慧門難解難入，二乘人不能理解「上法無得」、「上法無證」之理，而「增得增證」，遂有「增上慢」。為離增上慢，所以又依序解釋「六波羅蜜」之理，提撕學人須不見有布施，不有不布施；不見有持戒，不見有破戒；不見有忍辱，不見有嗔癡；不見有精進，不見有懈怠；不見有禪定，不見有散亂；不見有智慧，不見有愚痴；使二相平等，慢則不生。

而諸佛世尊之所以出現於世，是為了使眾生開佛知見、悟佛知見。和尚據此加以闡述曰：學人耳根，聞聲不動是「開佛知見」；學人耳根，聆聆矚聽是「等佛知見」；有聞音旨，領悟分明是「悟佛知見」；證入修行，取無為道是「入佛知見」。

最後言：「般若波羅蜜」是三世諸佛同說之法，因聞聲不動，心色不起，故名「無相般若波羅蜜」。凡「不執相」便是智，「無相」便是惠。由於第二門教導「聞聲不動」即是開「智慧門」，所以又稱「不動門」。

<sup>30</sup> 西晉·清信士聶承遠譯《佛說超日明三昧經》卷 1：「處世間如虛空，若蓮花不著水。心清淨超於彼，稽首禮無上聖。」《大正藏》第 15 冊，頁 532a。

### 3. 第三門顯示不思議法

第三門內容不多，全文依《維摩詰經·不思議品第六》的段經文詮釋「不思議解脫」的意義。所謂「不思議」原是針對《維摩詰經》中舍利佛隨文殊菩薩向維摩詰問疾時，維摩詰於空室中「現神通力」，由「須彌燈王」瞬間送來「三萬二千」張「高八萬四千由旬，嚴飾第一」的「師子座」。同時維摩詰的空室也頓現「廣博」、「悉皆包容，無所妨礙」。當舍利佛讚嘆「如是小室，乃容受此高廣之座，於毘耶離城無所妨礙，又於閻浮提聚落城邑及四天下諸天龍王鬼神宮殿，亦不迫迮」之時，維摩詰便向他解釋：「唯舍利弗，諸佛菩薩有解脫，名不可思議」的種種「顯示不思議法」<sup>31</sup>，《大乘無生方便門》選錄說法的內容如下：

維摩詰言：「唯舍利弗，諸佛菩薩有解脫，名不可思議。若菩薩住是解脫者，以須彌之高廣，內芥子中，無所增減。須彌山王本相如故，而四天王忉利諸天，不覺不知己之所入……又以四大海水入一毛孔，不燒魚鱉龜鼉水性之屬，而彼大海本相如故。諸龍鬼神阿修羅等，不覺不知己之所入，於此眾生亦無所燒。又舍利弗，住不可思議解脫，菩薩斷取三千、大千世界。如陶家輪著右掌中，擲過恒河沙世界之外。其中眾生不覺不知己之所往，又復還置本處，都不使人有往來想，而此世界本相如故。又舍利弗，或有眾生樂久住世而可度者，菩薩即演七日以為一劫，令彼眾生謂之一劫。或有眾生不樂久住而可度者，菩薩即促一劫以為七日，令彼眾生謂之七日。」

對於經文中所描述不可思議的神通，《大乘無生方便門》依然根據身心離念的原則解說，云：「須彌」是色，「芥子」亦是色；「大海」是色，「毛孔」亦是色。若心不思則不見「須彌」、「芥子」的大小相，亦不見有、不見入。但眾人由於聲聞未悟，故見有相，驚怖不已；若已悟了，則見「須彌芥子」本性空，則何入何不入。所以，「起心思議」是繫縛，不得解脫；「不起心思議」是離繫縛，即得解脫。

而貪嗔癡是「三千大千世界」，有思議即有三毒，是以集結生死，輪迴六道。唯有用不思議法斷貪嗔癡，方能超越煩惱，這有如「陶家輪著右掌中，擲過恒河

<sup>31</sup> 姚秦·鳩摩羅什譯《維摩詰所說經·不思議品第六》，《大正藏》第14冊，頁546b-c。

沙世界之外」。眾生因為起心思議，所以「不覺」、「不知」，而有往來相，例如凡夫，樂久住世，欲得長，菩薩便「演七日以為一劫」；二乘人，不樂久住世，欲得短，菩薩便「促一劫以為七日」。因起心思，即有演長短，若不起心，及無演長短。

所以，修行者須心不思，口不議。心不思，心如。心離繫縛，心得解脫；口不議，色如。色離繫縛，色得解脫。如此心色俱離繫縛，即是「不可思議解脫」。因此，《大乘無生方便門》是將「不思議」解釋為「心不思」、「口不議」的「不起心思議」。

#### 4. 第四門明諸法正性

S.2503(3)《大乘無生方便門》寫本僅保存到第四門之初，文中先引述《思益經》：「梵天菩薩問望明言：云何是諸法正性？望明言（離諸法自性、離欲際，是名諸）法正性」一段經文，然後闡述何謂「自性」、何謂「離自性」...等，僅三個問答，便殘缺破損。因此第四門的內容，本文將援引 S.2503(3)《大乘五方便北宗》來補足。

首先，《大乘無生方便門》於引述《思益經》時，顛倒了經文中的問答者，《思益經》中記載的原是：「網明言：何謂為諸法正性？梵天言：諸法離自性、離欲際，是名正性。」<sup>32</sup>而《大乘無生方便門》與《大乘五方便北宗》卻都改為梵天菩薩問：「云何是諸法正性？」望明回答：「諸法離自性、離欲際，是名正性。」

在五方便門中，所謂「明諸法正性」並不是要詮釋「諸法無我」、「無自性」...等概念，而是依北宗所傳頌的「達摩和尚解云：心不起是『離自性』，識不生是『離欲際』。心識俱不起，是『諸法正性』。如水大流盡，波浪即不起，如是意識滅，種種識不生」來解釋。

所謂「自性」，其實是心執見聞覺知，以為五陰各有自性。而所謂「欲際」，則是識緣眼見、耳聲、鼻香、舌味、身觸，而產生攀緣的「欲際」。「明諸法正性」是使心不起、識不生，常保無相清淨，才是「明諸法正性」。

如此，心不起是定，識不生是惠；離自性是定，離欲際是惠；由定而發惠，是寂照法門。至於接下來依《維摩詰經·文殊師利問疾品第五》之「時維摩詰言：

<sup>32</sup> 姚秦·鳩摩羅什譯《思益梵天所問經》卷1，《大正藏》第15冊，頁36b-c。

善來文殊師利！不來相而來，不見相而見。文殊師利言：如是居士，若來已更不來，若去已更不去。所以者何？來者無所從來，去者無所至，所可見者更不可見。」的解說，由於失去《大乘無生方便門》的對照，內容艱澀難懂。

## 5. 第五門自然無礙解脫

第五門原本名為「自然無礙解脫道」，但在《大乘五方便北宗》中則改稱「了無異門」。由於《大乘無生方便門》寫本尾缺，因此本文亦據 S.2503(1)《大乘五方便北宗》，以及 S.2503(2)「無題附「讚禪門詩」建構此門內容。

首先，所謂「無異」，是因為「心無分別故，一切法無異」，乃諸法無相，無異無分別之意。因此，長短無異、自他無異、凡聖、生死、涅槃、解縛……並皆無異，如此「明了」無異之理，即是「了無異」。

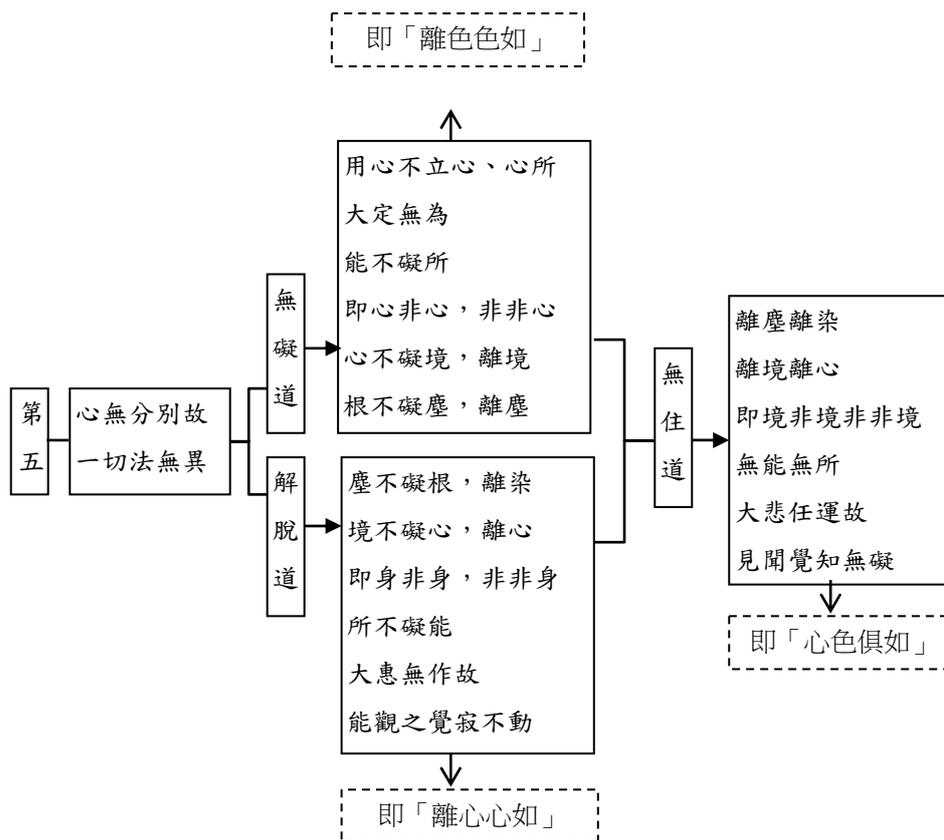
而所謂「自然無礙解脫道」，其「無礙」，是根不礙塵，離塵是無礙道；「解脫」，是塵不礙根，根離染是解脫道；如此離塵離染，是無住道。由此看來，《大乘五方便北宗》所立的「無礙道」、「解脫道」、「無住道」，接近華嚴宗理事無礙的法界說，而第五門也的確是依《華嚴》通經。

「無礙」，根不礙塵，離塵是無礙道。依《華嚴經》立說，乃是「於眼根中入正受，於色塵中三昧起」。因此，「無礙道」是眼見色，心不起，色不染根，見自在；耳聞聲，心不起，聲不染色，聞自在；鼻舌身意，並皆如此。也就是說，當六根接觸六塵時，心不起念，六根不為六塵所礙，故一切見聞皆自在。

「解脫」，塵不礙根，根離染是解脫道。依《華嚴經》立說，乃是「於色塵中入正受，於眼根中三昧起。」因此，「解脫道」是眼如如，色清淨，清淨無二、無分別。也就是說，當心不起念，六根自在時，六塵自然清淨無染，一切法無異。

離塵離染之無住道，即是六根與六塵的自在清淨、相攝相用、圓融無礙。故曰：「眼與色不相礙，是空三昧」；「眼與色共相入，是無相三昧」；「眼與色互相用，是無作三昧」。因此，北宗雖立身心不動之法，但並不是執取證空，貪著禪定，而是以六根本來不動，此不動是心不動念，不染著外境，如眼見色，心不起，則見自在；耳聞聲，心不起，則聞自在。

而第五門所立的「無礙道」、「解脫道」、「無住道」，其內容正相應於「離色色如」、「離心心如」、「心色俱離，心色如如」的三種境界，本文整理如下表所示：



不同於前四門著重以「離念」、「不動」、「不思議」、「心不起，識不生」對治起心攀緣的功夫，第五門極力歌頌無染無著、無能無所、離心離境的萬法圓融無礙。真正頓悟佛法「一道出生死」的「一切無礙人」、「解脫人」，並不是貪著禪味，厭生死、住涅槃的菩薩縛，而是知六根本來不動，自在無礙的永無染著。

#### 四、結論

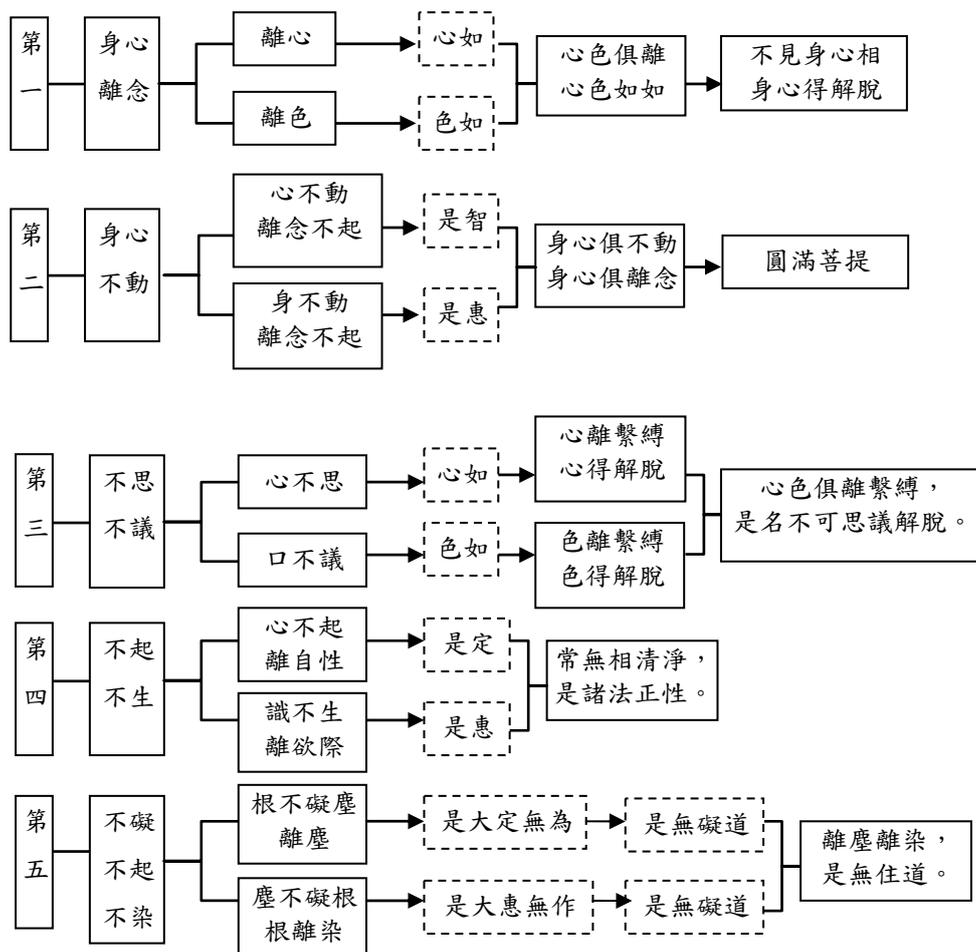
敦煌出土的北宗文獻不僅數量多，且內容完整，而筆者於撰寫博論時期所完成的研究，仍有不足。以本文為例，在介紹五方便門時，無法兼顧其鈔本系統因流傳而呈現在禪法與思想上的演變，尤其禪宗鈔本常有連寫合抄的型態，其文書組合亦令人玩味不已。

五方便寫本群只是敦煌北宗文獻的一組寫本，在出土的 9 件寫本中有 12 份文書，而此 12 份文書又可整理為 8 個鈔本系統。其中的《大乘無生方便門》當是普寂晚年的開堂說法的紀錄，《大乘五方便北宗》則可能是普寂弟子宏正禪師的說法，兩者具有鮮明的傳承色彩。至於《通一切經要義集》及其他異本，亦當

是普寂一系的流傳。

五方便寫本中所記錄的內容，以看心法、五方便門最具代表性。首先，根據筆者對敦煌北宗禪籍的整理可知，看心法源於弘忍的《修心要論》，由神秀及其弟子所繼承。而眾多的北宗禪籍中，以五方便門寫本記錄的看心法最清楚。那是以自性清淨為根源，通過念佛淨心，然後遠看、平等看、盡虛空看的人道方便之法。沒有繁瑣的次第，只要心不起分別，一物不見，便能復還原本的自心，而此清淨無有相的當下，就是一念淨心，頓超佛地的解脫境界，所以要不間斷地努力，常保此心清淨。

至於五方便門的內容，從第一到第五門的篇目，看起來似乎是一套具有次第性的修行方法，但實則不然。五門雖依一論四經立說，但歸納比較後可以發現：五門的分述，是面對不同的經典，從不同的名相，傳授了相同的禪法，並可以第一門的「離心、離色、心色俱離」來統御。五門中的每一門都是獨立而完整，可據以證悟解脫的禪法。此五門禪法內容的歸納與比較，請參考下列圖表：



在五方便門鈔本系統的研究尚未明朗時，印順曾解釋 S.2503 寫本所呈現的多變性，他說道：「開法，是不只一次的。無論是神秀、惠能、神會，或是其他禪師，每次開示法門部分，不可能每次都一樣的。如每次同樣，那就成為宣讀儀軌，失去了開法的意義。」<sup>33</sup>所以《大乘無生方便門》的五方便門可能不是一次開壇說法的紀錄，而是普寂在不同時期，依不同經典，開示說法的集錄。由於開示前的儀軌一樣，所以沒有重複地記載，而是針對不同的開法內容，講解經典來區分。因此《大乘無生方便門》的「五門」不是一套規畫好的功夫次序，而是以「看心若淨」、「離念不動」之方便法來重新解釋各個經典。

---

<sup>33</sup> 印順《中國禪宗史》，臺北：正聞出版社，1994年，頁243。

國家圖書館出版品預行編目 (CIP) 資料

敦煌學. 第 32 輯 / 南華大學敦煌學研究中心編輯. —

臺北市：樂學，民國 105.08

面；公分

ISBN 978-986-88194-7-4 (平裝)

1. 敦煌學 2. 文集

797.907

105015520

敦煌學 第 32 輯

ISBN 978-986-88194-7-4

編輯者：南華大學敦煌學研究中心

nhdh5770@gmail.com

執行編輯：洪藝芳

出版發行：樂學書局有限公司

台北市金山南路二段 138 號 10 樓之一

Lexis@ms6.hinet.net

電話：(02) 23219033

傳真：(02) 23568068

定價：500 元

出版日期：中華民國 105 年 8 月 2016 年 8 月

# STUDIES ON DUN-HUANG

## VOLUME 32

Wang Chuan and Ma Xiaohe, Restored Text of Xiapu Manuscript *Mani the Buddha of Light*

Chou Hsipo, The Baize Cult and Its Changing Images

Lin Jenyu, A Study on Miscellaneous Copies and Applications of "The Eulogy of Mahayana Pure Land" in Dunhuang Manuscripts

Lin Xueling, A Study on the Literary Images and Narrative Persuasion in Dunhuang Telling and Singing Literature "Qiu Yin Yi Ben"

Hung Ifang, The Content and Cultural Implications of the Dunhuang Manuscripts on Adoption

Chang Chiahao, An Analysis and Discussion on the Features of the Buddha's Biographies in Dunhuang Literature

Liang Liling, The Transformation of the Spells in the Dunhuang Manuscript "Method for Healing the Night Crying of Children"

Huang Chingping, A Study on the Northern School Chan: The Manuscripts of Five Skillful Means and its Dharma Method

Yang Mingchang, Literati entering the Sacred Realm: the Sacred Imagination in Bai Juyi's Writings and the Chinese and Japanese Temples

Liu Huiping, The research of "Sun Yuan jue" story in Dunhuang Manuscripts: Also on the source and classifications of China "abandon the old" stories

Tsai Chunglin, An Examination on the Writing Psychology of the Vulgar Characters: A Convenient Perspective

Chien Peichi, The Texts and Images of Hooded Ksitigarbha in Dunhuang

Shi Dacan, The Spread of the *Guangshiyin Scripture* in the Central Plain and Dunhuang

2016.08