

敦煌文獻中的北宗禪

黃青萍*

摘要

本文對於北宗禪法的研究，以語錄、論著類文獻為主，將「五方便門」寫本、《頓悟真宗要訣》、「《修心要論》連寫本」、《觀心論》、「《圓明論》與〈阿摩羅識〉」等五件文書，區分為主要文獻與爭議文獻兩類。所謂主要文獻，是能具體呈現北宗禪法的文書；而爭議文獻則是經過論證、分析後，認定不能歸類為北宗文獻的文書。因此本文的研究方法，是建立在文獻考證的基礎上，先肯定「五方便門」寫本與《頓悟真宗要訣》等為主要文獻後，再據以建構北宗禪法，再做為內在的證據，輔以外在的證據，說明爭議文獻非北宗文書的理由，以釐清北宗的文獻與禪法內容。

關鍵詞：北宗、五方便門、頓悟真宗要訣、修心要論、觀心論、圓明論

* 銘傳大學兼任助理教授。

The Northern School's teaching of the Dunhuang Manuscripts

*Huang Chingping**

Abstract

This study about the Northern School's teaching is based on Chan master's 'Recorded Sayings' and Treatises from Dunhuang manuscripts which are *Wu Fangbian Men*, *Dunwu Zhenzong Yaolun*, the long manuscripts of *Xiuxin Yaolun*, *Guanxin Lun*, and *Yuanming Lun*. In the pass these texts were treated as the Northern School's literatures, but according to the *philosophy of Chan Buddhism, especially in the theories of mind and the way of practice*, we will find that the five texts have obvious difference. Some of them in the theories of mind have Chan Buddhism's tradition, and others don't. Therefore the goal of this essay is trying to clarify the difference, divide these texts into main literatures and controversial literatures, and explain it.

Keywords : the Northern School, *Wu fangbian Men*, *Dunwu Zhenzong Yaolun*, *Xiuxin YaoLun*, *Guanxin Lun*, *Yuanming Lun*.

* Adjunct assistant professor at Ming Chuan University.

一、前言

中國禪宗的蓬勃發展，始於四祖道信與五祖弘忍時期，傳說弘忍的東山門下有十大弟子，分散於各地弘法，如智詵入資州（四川）、慧能入韶州（廣東）、神秀入荊州（湖北）。盛唐時期，神秀應詔進京，形成一個重要的支派，歿後由弟子普寂、義福等統領眾徒，持續活躍於長安、洛陽兩地。普寂晚年，慧能弟子神會提出「南能北秀」的主張，並漸漸地形成定說。

以神秀為宗源的北宗，因以兩京為主要弘法地，故於會昌法難時遭受重創，不僅文獻俱失，法嗣亦漸衰微。所幸在出土的敦煌寫卷中，陸續發現了亡佚的北宗文獻，但也因寫卷的流散，對於北宗的研究，成為一條漫漫長路。

出土的北宗文獻繁多，約有宗史、語錄、偈頌、經疏、論著等五類，但因本文以禪法的研究為主，故集中於語錄與論著類的探討。在這兩類文獻中，「五方便門」寫本與《觀心論》是最早被發現，並考證為北宗文獻者。爾後對於北宗，多集中在《楞伽師資記》、《傳法寶紀》等宗史的研究，以及對「五方便門」鈔本系統的推演。直至八十、九十年代時，才新增了《頓悟真宗要訣》、《圓明論》以及「《修心要論》連寫本」等三份文書。

然而在敦煌北宗文獻的研究史上，由於新證的與時俱進，學者們對這些文書的研究觀點與論證內容也略有差異。就筆者而言，是以神秀及其門人為北宗法脈，將前述與北宗禪法相關的文獻，區分為主要與爭議兩大類。主要文獻是：普寂系的「五方便門」寫本群、智達的《頓悟真宗要訣》、疑似降魔藏系的「《修心要論》連寫本」這三位禪師都是神秀的弟子。至於爭議文獻則為《觀心論》、「《圓明論》與〈阿摩羅識〉」寫本。

所謂主要文獻，乃筆者經過資料的整理與分析，以為最能具體呈現北宗禪法的文書。「五方便門」寫本最早被發現的卷子之一，並且以《六祖壇經》以及宗密《圓覺經大疏鈔》的記載為證，確定是北宗文獻無疑。第二份主要文獻則是《頓悟真宗要訣》，其禪法本與「五方便門」寫本相似，只是撰述者的真實身分遭到質疑，而未能受到重視。但隨著新證據的出現，也已撥雲見日，納為北宗文獻的早期文書。

「五方便門」寫本與《頓悟真宗要訣》所記載的禪理與禪法，是筆者建構北

宗禪的主要依據。這兩件屬於神秀弟子的語錄與論著，不僅心性論一致，更有著相近的禪法，那就是通過看心，達到心不起念的清淨境界。在此基礎上，筆者進一步推測，具有相似禪法的「《修心要論》連寫本」，當亦可歸納為北宗文獻。雖然這是一份揉合天臺、北宗、南宗與密宗文獻的連寫本，但其發人深思的連寫形式，以及融攝各家禪法的企圖，不僅讓人玩味不已，更可能與北宗在敦煌地區的發展相關。

所謂爭議文獻，亦是筆者於彙整資料、分析內容後，以為不具有北宗禪法特色的文書，共有《觀心論》、「《圓明論》與〈阿摩羅識〉」兩件寫本。《觀心論》雖然在過去被視為神秀所著，並以為是代表北宗禪的重要文獻，但通過心性論與禪法的比對，可以發現：《觀心論》、「《圓明論》與〈阿摩羅識〉」寫本與前述主要文獻的內容相異。筆者因而主張這兩件寫本雖為禪宗文獻，但不能代表神秀北宗禪，故視為爭議文獻。

由於筆者的立場與前人相異，因此對於文獻的整理與論證是重要的基礎。所以本文在論述的次第上，先以主要文獻為主，依序介紹、論證並加以分析，建構北宗禪法內容後，才進一步介紹爭議文獻，希望通過外在證據與內在證據的相輔相成，解釋《觀心論》與「《圓明論》與〈阿摩羅識〉」寫本非北宗主要文獻的原因，最後總結北宗禪法的特色。

二、主要文獻及其禪法

本文對北宗禪法的研究，建立在敦煌文獻的整理與考證之前提下，先以「五方便門」寫本群為主，加以論證、分析；再據其禪法內容，探討《頓悟真宗要訣》的形成與禪法；最後則從文獻的合抄，以及禪修方法的相似性，大膽假設「《修心要論》連寫本」亦為北宗主要文獻之一。

（一）「五方便門」寫本群及其禪法

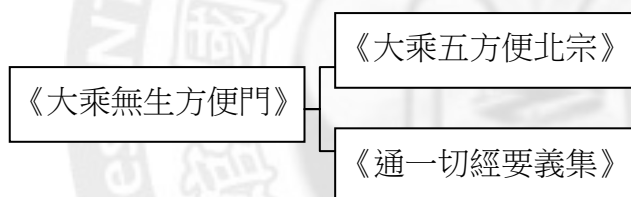
1. 敦煌寫本與撰述者

敦煌出土的「五方便門」寫本，是一組同中有異的寫本群，作者不詳，共有九件。根據發現的順序，依次是 S.2503、P.2058、P.2270、S.182、S.735V、S.7961、

生 24 (背)、S.1002、P.2836。然而其中的二件寫本，乃五方便門異本的合抄，如 S.2503 共有三份文書，可分別標為 S.2503(1)、S.2503(2)、S.2503(3)；P.2270 共有二份文書，可分別標為 P.2270(1)、P.2270(2)。因此，「五方便門」寫本群的九件寫卷中，實際上有十二份文書。

最初發現 S.2503、P.2058、P.2270 寫本時，宇井伯壽便根據宗密（784-841）《圓覺經大疏鈔》的記載，主張「五方便門」寫本為神秀及其弟子普寂的教說。¹但隨著其他寫本的陸續發現，以及對鈔本系統的推演，在「五方便門」形成的問題上，似乎應該修正為普寂及其弟子所傳。

對撰述者提出新的主張，首先是因為其他異本陸續地被發現，而學者們根據這看似相同又相異的內容，進行仔細的分類後，嘗試推演出其鈔本系統。在複雜的系統中，可以發現一個主要的架構，那就是以《大乘無生方便門》為原本，分化出《大乘五方便北宗》、《通一切經要義集》兩大系統，如下圖所示。²



《大乘無生方便門》是內容最完整的寫卷，可分為四個結構：列舉五門、授菩薩戒、看心若淨問答、分述五方便門。而《大乘五方便北宗》與《通一切經要義集》則分別傳承了不同部分，並加以發揮，三者的異同之處，本文整理如下：

《大乘無生方便門》	《大乘五方便北宗》	《通一切經要義集》
1. 列舉五門	有，寫在卷末。	無
2. 授菩薩戒	無	有，內容相近。
3. 看心若淨問答	有，但內容不同，差異頗大。	有，內容相近。

¹ [日] 宇井伯壽《禪宗史研究》（東京：岩波書店，1971 年）。

² 五方便寫本群的鈔本系統，依序由鈴木大拙、武田忠、伊吹敦、河合泰弘所建立，目前已推演出 8 種鈔本系統，詳見筆者〈關於北宗禪的研究－五方便門寫本及其禪法〉，《敦煌學》第 32 輯，2016 年 8 月，頁 171-196。

4.五方便門	有，重述原句，並加上新的解釋。	有，內容不同，差異頗大。
--------	-----------------	--------------

這三份主要文書之間，具有鮮明的傳承色彩。為首的《大乘無生方便門》是一份開堂說法的紀錄，說法者是誰？傳承者為誰？必須從敦煌出土的宗史，以及傳世文獻、金石資料相互參酌、比對。

首先，是與神秀生平有關的資料：彙整杜拙《傳法寶紀》（716-732）與張說〈大通禪師碑銘〉（706）的內容可知，神秀告別弘忍後（606-706），在荊州的十餘年間並未傳法，直到法如禪師寂滅，學徒歸其法壇，遂開善誘，隨機弘濟。其開法大略是：「慧念以息想，極力以攝心……趣定之前，萬緣盡閉，發慧之後，一切皆如。特奉楞伽，近為心要。」³

雖然宋之問於〈為洛下諸僧請法事迎秀禪師表〉（696-700）曾云：「兩京學徒，羣方信士，不遠千里，同赴五門。」⁴嚴挺之〈大智禪師碑銘並序〉（736），亦記載義福在神秀門下，「應根會識，垢散惱除，既而攝念，慮棲榛林。練五門、入七淨。」⁵但都僅有「五門」之名，並無相呼應的禪法內容，而「五門」一詞也非「五方便門」寫本所獨創，佛教另有《五門禪經要用法》、《五方便念佛門》等經典，因此「五門」是否即「五方便門」仍有待商榷。

其次，是比對神秀兩大弟子普寂與義福的資料：根據嚴挺之〈大智禪師碑銘並序〉的記載，義福（658-736）隨侍神秀時，大師「授以空藏，印以總持」。而神秀逝世後，義福先於終南山宴居二十年，爾後才「開演先師之業」，但其教法特色為「規濟方圓，各以其器，陶津緣性」，著重於個人特質的不同，而因材施教，只要「心無所伏，故物無不伏」。⁶

至於普寂禪師（651-739），根據李邕〈大照禪師塔銘〉（739-742）的記載，神秀逝世後，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，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

³ 唐·張說〈唐玉泉寺大通禪師碑銘并序〉，《全唐文及其拾遺》卷 231（臺北：大化書局，1987 年），頁 1045-1046。

⁴ 唐·宋之問〈為洛下諸僧請法事迎秀禪師表〉，《全唐文及其拾遺》卷 241，頁 1074。

⁵ 唐·嚴挺之〈大智禪師碑銘並序〉，《全唐文及其拾遺》卷 280，頁 1272-1273。

⁶ 唐·嚴挺之〈大智禪師碑銘並序〉，頁 1272-1273。

霜堅冰。故能開方便門，示直寶相。入深固藏，了清淨因。」⁷這段敘述中被標註底線者，是與《大乘無生方便門》內文相同之處。

眾多文獻中唯一與「五方便門」有明確關聯的禪師，其實是普寂弟子宏正禪師（亦寫作弘正）⁸。在敦煌出土的 S.2512 號寫本〈第七祖大照和尚寂滅日齋讚文〉中，記敘了某位來到河隴地區傳法的禪師，他弘揚七祖大照和尚之法，「并依弘正導師開五方便門」。而宏正另一位弟子契微和尚（卒於 781）的塔銘中，也清楚地記載著：「……通四部經於宏正大師，尤精楞伽之義……」。⁹

最後的證據便是「北宗」一詞出現的時代與意義，「北宗」之名源於神會《南宗定是非論》（732）的攻訐，在禪師的碑銘中，神秀師徒一直以東山法門自居。神秀一系接受「北宗」之名，而形成世人普遍認知的「北宗」，已是普寂、義福弟子們的時代。¹⁰

因此，關於「五方便門」寫本群的研究，筆者贊同河合泰弘與徐文明的主張¹¹，以為方便法門雖源於早期禪宗，只是在神秀時以「四經一論，方便通經」的「五方便門」尚未成形，《大乘無生方便門》可能是普寂說法的紀錄，而《大乘五方便北宗》與《通一切經要義集》則是普寂弟子或再傳弟子所傳承的文本。

2. 禪法內涵

「五方便門」寫本群的十二份文書中，根據文本內容的異同，已整理出八種鈔本系統，其中保存較完整的是早期的《大乘無生方便門》（S.2503(3)、S.735V、S.7961、生 24 背），而本文將據此對看心法與五方便門略作說明。

《大乘無生方便門》是一份開堂說法的紀錄，可據以得知北宗普寂系看心法的具體內容。在列舉五門後，先進行了授菩薩戒的儀式，然後令弟子結跏趺坐，問：「佛子，心湛然不動是沒？」答言：「淨。」再云：「佛子，諸佛如來有『入

⁷ 唐·李邕〈大照禪師塔銘〉，《全唐文及其拾遺》卷 262，頁 1190-1191。

⁸ 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。

⁹ 唐·權德輿〈唐故東京安國寺契微和尚塔銘〉，《全唐文及其拾遺》卷 501，頁 2261。

¹⁰ 此一論述，從唐·李華〈故左溪大師碑〉的記載可略見一二：「……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。……」《全唐文及其拾遺》卷 320，頁 1433。

¹¹ 〔日〕河合泰弘〈『北宗五方便』とその周邊〉，《駒澤大學佛教學部論集》24，1993 年 10 月，頁 261-273。

道大方便』，一念淨心，頓超佛地。」然後和尚擊木，弟子一時念佛。

由此問答可知，北宗以「入道大方便」的禪法自許，只要自心當下湛然不動，即是一念淨心，即是頓超佛地，這與《傳法寶紀》中，杜朮對東山法門「齊速念佛名，令淨心密來自呈」的評論相吻合。

接著和尚以《金剛經》：「凡所有相皆是虛妄」一句，說明為何要看心。所謂看心，是要用「淨心眼」看，直至「一物不見」，達到「一切相總不得取」的境界。修習者先「舒展身心」，「莫卷縮身心」，然後「放曠遠看、平等看、盡虛空看」。而何謂「盡虛空看」呢？是「用淨心眼無邊無涯際遠看」，「向前遠看」、「向後遠看」、「四維上下一時平等看」，如此長看、「莫間斷」，便能達到身心無障礙，此即「看心若淨」，是淨心地方法。

《大乘無生方便門》的內容以實踐為主，不討論心性之理，但是通過菩薩戒與看心法的內容，仍可確定其禪法是建立在自心本性清淨的根源上，以為自心猶如明珠沒於濁水之中，不僅是清淨的，還能以自身的力量，澄淨這片煩惱濁水。因此菩薩戒就是持心戒，以佛性為戒性，只要護持心不起，就是順佛性，就是持菩薩戒。

接下來，和尚問：「三臬是何？」弟子云：「是『佛』。」這裡似乎是五方便門的「第一總彰佛體」（《大乘五方便北宗》增加了「亦名離念門」之說）。第一門結構嚴謹，先扣緊「什麼是佛」的問題加以闡述，直言只要身心離念，不見心則心如，心得解脫；不見身則色如，身得解脫。如此「長時無間斷」，便能達到「六根清淨」，「六根離障」，「不見六根相」。這種「虛空無一物，清淨無有相」的狀態要「常令不間斷」，「即是佛」。

爾後，再引《大乘起信論》：「所言覺義者……名究竟覺。」一小段經文，以「離心、離色、心色俱離」的概念，通達經文。如「自覺」是離心，「覺他」是離色，「覺滿」是心色俱離。

「第二開智慧門」（《大乘五方便北宗》增加了「亦名不動門」之說）從「和尚打木，問言：『聞聲不？』答：『聞。』」開啟後文，闡述北宗的禪法是聞聲心不動的「從定發慧」方便。因耳根是慧門，聞聲耳根不動，是開慧門，五根總是慧門；而意根是智門，意根不動，轉意成智，所以也開了智門。因此「從定發慧」方便是開智慧門。

然而，此法門雖「從定發慧」，但不執於定，以為當耳根邊證得聞慧後，便知六根本來不動，只要常順這本來不動的心修行便能得「正定」，是「有方便」的「慧解」；反之，滅六識，證空寂滅繫者，即是「邪定」，見空取空為證，厭生死，住涅槃，是「無慧」的「方便縛」。

說明完「不動」是「開智慧門」後，便以「心如、色如、心色俱如」的概念通達經文。如，釋《妙法蓮華經》為：「心是『妙法』，『蓮花』是色。心如是智，色如是惠，是智惠經」；釋《大方廣佛華嚴經》為：「『大方廣』是心，『華嚴』是色。心如是智，色如是惠，是智惠經」；釋《金剛經》為：「『金』是心，『剛』是色。心如是智，色如是惠，是智惠經」。這種通經法，後來被 S.182《通一切經要義集》廣泛使用，故有「通一切經」之名。

第二門以後的諸門內容不多，但解經方式相同。第三門仍在「身心離念」的原則下，解釋《維摩詰經》的「不思議法」，主張「心不思、口不議」，便是「不思議」。當「心不思」時「心如」，「心離繫縛」，「心得解脫」；「口不議」時「色如」，「色離繫縛」，「色得解脫」；如此「心色俱離繫縛」，便是「不可思議解脫」。

而為何能「見須彌入芥子」如此不可思議呢？此句之意在於須彌、芥子是色，只要心不思，則不見色相，不見有、不見入。由於眾生未悟，故「見有須彌、芥子大小相」，若已悟了，則知「須彌、芥子本性空」。

《大乘無生方便門》只保存到第四門初，此後的內容，本文將根據《大乘五方便北宗》略作說明。第四門的「明諸法正性」，先引述《思益經》之問答，解釋為何「離自性，離欲際，是諸法正性」。首先，「自性」是自心執著了「見聞覺知」，以為五陰「各有自性」；其次，「欲際」是五識緣五根而生。只要「心不起」就是「離自性」，「識不生」就是「離欲際」，「心識俱不起」便是「諸法正性」。

接下來又以「心不起是定」，「識不生是惠」解釋《維摩詰經·文殊師利問疾品第五》：「時維摩詰言：善來文殊師利！不來相而來，不見相而見。……來者無所從來，去者無所至，所可見者更不可見」的經文，以為「維摩詰」是淨體，「文殊師利」是妙惠，「淨體妙惠相應時」，因「心不起」而不見來、不見相，在由定發惠後，便能達到「識不生」的見其來、見其相。

第五門原名為「自然無礙解脫道」，在《大乘五方便北宗》中改稱為「了無異門」，可能是普寂弟子在《大乘無生方便門》之上又有所發揮。所謂「無異」

者，只要心無別，便能明白於一切法無異，長短、凡聖、生死、解縛……等，並皆無異，了無異，自然臻於「解脫無礙」道。

接著又分析「無礙道」著重於自心的不攀緣，言根不礙塵、心不礙境、能不礙所、即心非心；「解脫道」則強調外境的不染著，言塵不礙根、境不礙心、所不礙能、即身非身；若能通達於兩者，離塵離染、離境離心、無能無所、即境非境，便是「無住道」。

「無住」觀念的提出，是《大乘五方便北宗》的一大特色，不同於其他北宗文本只圍繞著不起心、離念、淨心、安心等攝心息妄之法，更強調了理事無礙的境界，或許是北宗後期門人對於《壇經》無住思想的回應。

（二）《頓悟真宗要訣》及其禪法

1. 敦煌寫本與撰述者

《頓悟真宗金剛般若脩行達彼岸法門要訣》又稱《頓悟真宗要訣》，這份文書共有 P.2799、P.3922、S.5533、BD03286（致 086、北 8375）、龍谷 58、P.t.116 等六件寫本，雖然諸本的內容略有出入，但是根據上山大峻對 P.t.116 藏譯本的研究可知，P.2799、S.5533、BD03286 可勉強拼接出一份接近完整的漢文本¹²，只是關係著作者身分的〈劉無得敘錄〉，只抄寫於 P.2799 寫本中¹³。

〈劉無得敘錄〉即 P.2799 號《頓悟真宗要訣》寫本的序文，由隸州刺史劉無得撰寫，介紹了撰者智達禪師的生平與寫作動機，其內容簡述如下：作者侯莫陳居士，雍州長安人，俗名琰，法號智達，初事安闍梨（慧安），後事秀和尚（神秀），親承口訣，密受教旨。因歎眾生群迷，於是託為問答，開慈法要，願將來學者能依文守心。

依序文所述，P.2799 號《頓悟真宗要訣》應是重要的北宗文獻，但是在敦煌禪宗文獻的研究過程中，卻因為一個原因，而未被重視，那就是更早被發現的《大乘開心顯性頓悟真宗論》。簡稱為《頓悟真宗論》的這份敦煌禪籍，其序文內容

¹² 〔日〕上山大峻〈チベット譯《頓悟真宗要訣》の研究〉，《禪文化研究所紀要》第 8 號，1976 年 8 月，頁 33-103。

¹³ 〔日〕沖本克己著，李德龍譯〈敦煌出土的藏文禪宗文獻的內容〉，《國外藏學研究譯文集》第 8 輯，1992 年 8 月，頁 203-205。

與《頓悟真宗要訣》十分相似，但所述師承卻是相異且對立的，《頓悟真宗要訣》作者智達禪師先後師事「安闍梨」與「秀和尚」，《頓悟真宗論》作者慧光禪師則先後師事「安闍梨」與「會和尚」（神會）。因此〈劉無得敘錄〉的真實性一度遭到質疑，被認為是北宗後期受到神會影響的文獻。

一直到 1986 年，唐朝崔寬〈六度寺侯莫陳大師壽塔銘文並序〉¹⁴被發現後¹⁵，智達禪師其人的真實性才得到證實。本文兼採〈劉無得敘錄〉與〈壽塔銘文〉的記載，彙整其生平事蹟如下：智達禪師複姓「侯莫陳」，名「琰」，法號「智達」，約生於唐高宗顯慶四年（659），永隆元年（680）入嵩山受具足戒，師事慧安禪師二十餘年，約在西元 700 年時（武周聖曆三年至久視元年間），四十歲的智達轉投神秀門下，因其智慧通達、辯才無礙，取法名為智達。¹⁶

此外，根據劉無得在序文的落款：「先天元年十一月五日 隸州刺史 劉無得敘錄」推測，《頓悟真宗要訣》的成書時間不會晚於唐玄宗先天元年，亦即西元 712 年。這是一個重要的訊息，因為神秀卒於西元 706 年，《楞伽師資記》成書於西元 712-716 年，而普寂直到西元 727 年後（唐玄宗開元十五年），才受詔入長安，於洛陽興唐寺開法授徒。¹⁷因此，《頓悟真宗要訣》可說是目前已知北宗文本中最早的論著，是據以了解北宗早期禪法的重要文獻。

2. 禪法內涵

《頓悟真宗要訣》並非禪師的語錄，而是作者假立主客問答的論著，這種寫作手法源自於中國漢賦的體裁，由侯莫陳琰居士（智達俗名）發問，智達大師回答，闡述「直趣菩提彼岸」的「禪門法要」，也就是頓悟的禪法。

所謂「真宗」，即自心也，「頓悟真宗要訣」是頓悟自心的法要。全文可分為五個部分：第一，先以「看心」詮釋《金剛經》：「應無所住而生其心」句；第二，發四弘誓願後，傳授看心的實踐方法；第三，以「長安大宅」（自心）與「五谷

¹⁴ 唐·崔寬〈六度寺侯莫陳大師壽塔銘文並序〉，《石刻史料新編》第 1 輯第 19 冊。羅振玉編《芒洛塚遺文四編》卷 5，（臺北：新文豐，1977 年），頁 14263 下-14264 上。

¹⁵ Bernard Faure, "Le maître de dhyāna Chih-Ta (智達) et le "subitisme" de L'école du Nord"—唐·崔寬〈六度寺侯莫陳大師壽塔銘文並序〉, *Cahiers D'Extrême-Asie* V.2, 1986。

¹⁶ 拙著〈敦煌寫本《頓悟真宗要訣》及其禪法〉，《敦煌學》第 30 輯，2013 年，頁 107-122。

¹⁷ 李邕〈大照禪師塔銘〉，《全唐文及其拾遺》卷 262，頁 1190-1191。

草菴」(無明)為喻，闡述自性清淨心的本有；第四，再度傳授看心捨妄的淨心之道；第五，以偈頌作結，重述眾生自心清淨，凡貪著經論、有為、寂定者，皆是外道，唯有持續的看心，保持清淨的狀態，才是諸佛的境界。

《頓悟真宗要訣》與「五方便門」寫本群一樣，也不著重心性論的建立，而是直接肯定自心是「本性清淨」、是自身心中之寶，宛如「長安大宅」(自心)本極清淨，但因天下大亂，棄之而走，以致本宅荒穢、染汙，不復見之。待經指點後，細看多日，才忽然明白，於是修堂理穢，暫住「五谷草菴」(色身)。當大宅成就清淨後，便燒卻草菴與無明奴婢。

而《頓悟真宗要訣》的修行方法正是看心，文獻中分三處敘述：一是以「看心」詮釋《金剛經》：「應無所住而生其心」句；二是就「凡所有相皆是虛妄」具體傳授看心的實踐方法；三是略論當一切時中大忙時，該如何看。

第一部分「應無所住而生其心」者，智達以為「應」是「當」，「無所」是「一切心無」，「住」是「不起心」，「生」是「看」，「而生其心」是「當無所處看」。也就是說，修行者須以「不起心」看「無所處」，不著空、不著有，使一切心不起，便能達到不取不捨的「無見之見」。

至於第二部分的實踐方法，則是要於「一切時中常看不住」，無論是「行住坐臥、語笑、作生活時」，都要靜看「無所處」。尤其是坐禪時，若見菩薩僧身、聽聞法聲……等，俱是「大魔王欲來攝汝」，是以經言：「凡所有相皆是虛妄。」此時要「熟看」、「細看」、「內看」、「用功看」，種種聲色異相，如雲、如星、如樹……等，皆是虛妄。修行者「白日用功」，「夜中與人同坐」，如此精進「莫使間斷」，直到清淨境界漸漸光淨、清白分明，而心地也漸漸虛空、淨心意坦。

但無暇坐禪看心時，則「即憶莫使忘」。先熟視形相，待空閒時，再正坐看取相，常看即現，然後依要訣看。若問題不嚴重，則「但看莫取」，即可自滅。

然而是什麼樣的問題，須以看心對治呢？答案是所有煩惱。因為「一切罪障由心起作」，當煩惱來時，但著力看「無所處」即斷；當貪嗔癡起時，硬看無所處即不起；須告誡十惡五逆時，諦看無所處即不發。總之，只要端坐看無所處，一切罪障便可消滅。

《頓悟真宗要訣》的禪法中，雖然沒有「五方便門」之說，但從自性清淨心的建立，到具體的修行方法，都與「五方便門」有相同的禪法特徵：坐禪看心，

不起不動、直截方便、己意說經。

（三）《修心要論》連寫本及其禪法

1. 敦煌寫本與撰述者

代表弘忍禪的《修心要論》寫本，對北宗有著重要的影響與地位。首先，《修心要論》是由部分弟子集結成書，並加以流傳。其次，在禪法內容上，北宗的看心法與《修心要論》的禪法十分接近，有著從守心到看心的發展軌跡。第三，淨覺在《楞伽師資記》中否認此為弘忍所說，似乎不認同集結者與奉持者，隱含著傳法正統之爭。第四，在十一件《修心要論》抄寫本中，除兩件殘卷外，都是以連寫本的形式出現，並且與北宗文獻合抄，學者們因而根據 P.3559 號連寫本所透露的訊息主張，《修心要論》為法如系弟子所流傳，轉投神秀門下後，又為部分北宗弟子繼承。¹⁸

在敦煌出土的禪宗寫卷中，常有連續抄寫多種文書的連寫本，而與《修心要論》相關的九件連寫本，則可分為兩大類。第一種是敦煌初期寫本「P.3664+P.3559」，以及 M.1277 殘卷。完整的「P.3664+P.3559」約抄寫於西元 760-770 之間，依序有《圓明論》、〈阿摩羅識〉、《修心要論》、〈秀和尚傳〉、〈導凡趣聖心決〉、〈夜座號〉、《傳法寶紀》、〈先德集於雙峰塔各談玄理〉、《稠禪師意》……等文書。其中的〈導凡趣聖心決〉與《傳法寶紀》在祖述禪宗傳法的系譜時，於弘忍、神秀之間，多了一位法如禪師，因而有《修心要論》為法如系弟子所奉持，並轉入神秀門下的主張。

第二種則是敦煌中期寫本 P.3777 號，依序有「《了性句》—《澄心論》—〈除睡咒〉—〈入定咒〉—《涅槃經》云短語—《修心要論》」等文書。到了敦煌後

¹⁸ 詳見拙著博士論文《敦煌北宗文本的價值及其禪法—禪籍的歷史性與文本性》，國立臺灣師範大學國文學系博士論文，2008 年 6 月，頁 60-70。分別參考了〔日〕柳田聖山《初期禪宗史書の研究》（京都：法藏館，1967 年），頁 81；《禪佛教の研究》（京都：法藏館，1999 年 11 月），頁 583-628；〔日〕柳田聖山著，李迺揚譯〈胡適博士與中國初期禪宗史之研究〉，《胡適禪學案》（京都：中文出版社，1981 年 10 月），頁 21；〔日〕關口真大《禪宗思想史》（東京：山喜房佛書林，1966 年 10 月），頁 52-57；〔日〕小川隆〈初期禪宗形成史の一側面—普寂と「嵩山法門」〉，《駒澤大學佛教學部論集》第 20 號，1989 年 10 月，頁 310-319；冉雲華〈「稠禪師意」的研究〉，《敦煌學》第 6 輯，1983 年 6 月，頁 73；伊吹敦〈法如派について〉，《印度學佛教學研究》第 40 卷第 1 號，1992 年 12 月，頁 110-113。

期（約 860-1000），它持續地以這種固定的形式被抄寫著，共有 P.3558、S.4064、P.3434 號卷子。而有趣的是，敦煌後期尚有 S.2669V、裳 075、龍谷 122 寫本，在內容上略加修改，以「《法性論》—《澄心論》—〈除睡咒〉—〈入定咒〉—《涅槃經》云短語—《修心要論》—〈三寶問答〉……」等文書固定連寫。

這些寫卷的傳鈔透露了重要的訊息，那就是第二種以 P.3777 為首的七件連寫本，流傳至敦煌後期，形成兩大系列。兩者最大的差異是：原本的《了性句》被抽換為《法性論》。因此筆者暫以「《了性句》系列《修心要論》連寫本」與「《法性論》系列《修心要論》連寫本」稱之。

「《了性句》系列《修心要論》連寫本」似乎是一份禪修綱要書，兼攝了禪宗的東山法門、北宗，以及天臺宗、密宗等文獻。首先，《了性句並序》是一首以看心法為主的七言詩，共一百三十四句。陳祚龍先生根據 P.3777 寫本的題記下「崇濟寺禪師滿和尚撰」的記載，推測《了性句並序》作者當為降魔藏弟子寂滿禪師，也就是神秀的再傳弟子。¹⁹

其次，《澄心論》是一篇「略論心路」的論著，關口真大根據《宗鏡錄》第一百卷「〈智者大師與陳宣帝書〉云……」的內容比對，發現《澄心論》是天臺智顗（538-597）的早期著作，並以為天臺與禪宗的交涉，可能源自道信居廬山大林寺期間。²⁰

接下來是具有密宗色彩的「除睡咒」與「入定咒」。「除睡咒」譯者不詳，咒語為「南謨吉帝 尹帝 毗伽羅膩帝 婆陀 薩婆訶」。「入定咒」為則善無畏（637-732）所譯，咒語為「唵 薩婆彌帝 薩婆訶」。善無畏乃中印度摩伽陀國人，於唐玄宗開元四年（716）至長安，由於唐密與北宗均盛行於京洛兩地，因而有所交涉，普寂弟子一行、敬賢雖曾協助善無畏譯經，但沒有任何資料顯示，「除睡咒」與「入定咒」的流傳與兩位禪師有關。僅能推測，在北宗後期，部分弟子逐漸走向禪密融合的發展。

至於「涅槃經云」只是一段短語，曰：「於他言語，隨順不逆，亦不觀他作

¹⁹ 陳祚龍〈關於敦煌古抄「了性句並序」〉，《敦煌學》第 5 輯，1982 年 9 月，頁 29。

²⁰ 〔日〕關口慈光〈「證心論」（敦煌出土）について〉，《印度學佛教學研究》第 1 卷第 2 號，1953 年 3 月，頁 461-468；〈證心論（敦煌出土）の撰者について〉，《印度學佛教學研究》第 2 卷第 1 號，1953 年 9 月，頁 201-207。後於集結於 1957 年彰國社出版《達摩大師の研究》（東京：春秋社，1969 年 5 月）。

以不作，但觀自身，善不善行。」在七件連寫本中，「《涅槃經》云短語」均與《澄心論》、「除睡咒」、「入定咒」、「修心要論」固定的連寫合抄。

連寫本最後一篇文章便是弘忍的《修心要論》，如果以上撰述者的考證無誤，那麼連寫本的抄寫次序，就不是以成書年代為主，因此筆者推測「《了性句》系列《修心要論》連寫本」是一份禪修綱要書，先立性、心之說，再持咒坐禪，依《修心要論》莫間斷的看心，守本真心，使妄念不生，我所心滅。

「《了性句》系列《修心要論》連寫本」從敦煌中期持續流傳至敦煌後期，共有四件連寫本。而在敦煌後期，則另外出現以《法性論》替換《了性句》的「《法性論》系列《修心要論》連寫本」。

《法性論》作者不詳，除前述三件連寫本外，還有 P.3357V 的異本，題名為「大乘諸法二邊義」。暫且不論寫本的其他問題，單就《法性論》的內容來看，它雜糅了北宗、南宗與淨眾宗的禪法。因此西口芳男推測，或許與兼攝南北的摩訶衍有關²¹。

摩訶衍是位受邀入藏（吐蕃），曾與寂護等梵僧進行諍論的禪師，留下《頓悟大乘正理決》一文。在師承問題上，文中僅言摩訶衍依止北宗降魔藏禪師，以及小福張和上、大福六和上等，但是宗密在《禪門師資承襲圖》中卻有不同的說法，以摩訶衍為神會弟子。因此，學者們推測，摩訶衍可能是轉益多師，先習於北宗，後轉投神會。²²

然而《頓悟大乘正理決》中雖稱摩訶衍為頓悟禪宗，但文中所記錄的禪法，卻是北宗的坐禪看心，沒有南宗色彩。《正理決》中教導習禪者要「看心除習氣」，若覺自心「妄想念起」，須「不取不住」、「不順煩惱作業」、「念念解脫」，依此法「看心」，便可「除一切妄想習氣」。

《法性論》前半段的內容，雖與摩訶衍禪的「離妄想成佛」相近，但《法性論》的禪法比起《頓悟大乘正理決》，還雜糅入南宗、淨眾、牛頭宗的思想，倘若此連寫本為摩訶衍一系所傳，也應該是後代弟子所為，疑是後期的北宗文本。

²¹ [日]西口芳男〈大乘諸法二邊義について—龍大本『西天竺沙門菩提達摩禪師觀門法大乘法論』の再検討（一）〉，《禪文化研究所紀要》第23號，1997年6月，頁89-125。

²² 饒宗頤〈神會門下摩訶衍之入藏兼論禪門南北宗之調和問題〉，《饒宗頤二十世紀學術論文集》卷8（臺北：新文豐出版社，2003年5月），頁86-101。

2. 禪法內涵

以「《修心要論》連寫本」為北宗鈔本系統之一，並不只是根據連寫形式所作的推論，更在於北宗的看心法與《修心要論》十分接近，從弘忍《修心要論》到北宗禪，有著從守心到看心的發展軌跡。因此《修心要論》雖被置為連寫本的最後一份文書，但對於北宗禪的研究而言，仍必須以《修心要論》為主，審視連寫本中禪法的內容與演變。

(1) 《修心要論》

《修心要論》一開始就依《十地論》主張眾生「身中有金剛佛性」，是「本來清淨，不生不滅，無有分別，自性圓滿」的，只因為「攀緣妄念」，又被「五陰雲霧所覆」，才墮生死苦中。但是眾生「自心本來清淨」，只要「凝然守本淨心，妄念不生，我所心滅，自然證解」。因此，《修心要論》的法要以守心為第一。

攝心息妄是「守」此「真心」的修行方法，初學坐禪者先「端坐正身，閉目合口」，然後「心前平視，隨意近遠，作一息想，守之，念念不住」，同時調節氣息「莫使乍麤乍細」。在夜坐時，若見各種幻相，如「自身出入光明」、或「見如來身相」……等，皆須「攝心莫著」，知其「皆並是空，妄想而現」。

為避免「攝心人」攀緣外境、「內縛真心」，在「心未淨時」，於「行住坐臥中」，須「恒微意看心」。守心者在「端坐正身」、「令氣息調」後，「好好如如穩熟看」，便可見「心識流動，猶如水流陽炎，葉葉不住」。然後繼續「緩緩如如穩看熟」，如此「反覆融消」，則「此流動之識，颯然自滅」，達到自心「虛凝皎潔」、「清淨無所攀緣」的境界。

最後，這個守心之法，是「入道之要門」、「涅槃之根本」，「千經萬論，莫過守真心」，因此必須時時刻刻「努力！莫放逸！……於行坐臥中，及對五慾八風不失此心」，只要「妄念不生，我所心滅，一切功德，自然圓滿，不假外求」。

(2) 《了性句》

《了性句並序》是連寫本的第一份文書，雖以「性」為題，但內容仍是圍繞著息妄安心的實踐方法。其論心性與《修心要論》同，主張「心源不離性源」，以心性非一非異。首先，「法性」本即「無暗」、「圓滿」，是「常存」而「遍虛空」的，更是「人皆有」的「佛性」，只是「妄想雲遮」，「猶如明鏡居塵」，「明性翳

時覆障，揩拭還明」。至於「自心」，雖無「本來清淨」之語，但從「佛惠在心源」、「寶藏在宅內」，以及「無物可求心自安，行住坐臥即涅槃。涅槃清淨同寂滅，十方世界不離安」等句可以推定：《了性句》主張眾生心中皆有佛性與智慧，只要安心，即是清淨涅槃。也就是說，自心本來清淨，只要守此真心，即能證解。

而「安心」之法則是通過看心，努力的「向理看」，「看裏無看看正看，不應看外更求看」，直至「看中不見同無物」，便明白「森羅萬象從茲立」，「三界元來稟虛幻」，「心性如空無一物」，「一念不起本來無」。如此「精進苦行」、「結志安心坐」，便能達到「無物可求心自安，行住坐臥即涅槃」的境界。

（3）澄心論

《澄心論》與《修心要論》、《了性句》不同，不立恆常的清淨自心，而是以「心無形想，內外不居」，主張「境起心生」，須「亡心」方能「滅色」。因此，《澄心論》雖言「求道由心」，但所立之心為妄心。

《澄心論》以為「學道之法，必須先知心之根源」、「識心之體性」，唯有明根源、識體性後，「功業」方「可成」。首先，此心「無色無形」、「無心無相」，若執著「以心為心」，則「自染自縛」。而欲了染境與空理，則須定慧雙修，「知心無心」，「了色無色」。

所謂「定」，是「心住一切法不動」的「禪定」，修行者須達到「心不見一切法」的境界，則「法眼淨」。因為「法無形不可見，法無相不可見」，「一切法皆是心作」，所以心不可見。

而「慧」則是「知」，分別有五種法門。知「心寂」，即入「空寂法門」；知「心無繫縛」，即入「解脫法門」；知「心無想」，即入「無想法門」；知「心無心」，即入「真如法門」；凡通達前述之理者，即入「智慧法門」。

最後，所謂的「道心」，即無心無念；所謂的「修道」，即無道可修。六根生六賊，一心作六塵，只要一心既滅，六賊亦無。至於「佛者，覺也」一句，乃覺一切法空之意；「自覺覺他，名之為佛」，則是覺悟內外，無心無色；如此無去無來，即「名為如來」。

（4）《法性論》

《法性論》雖自稱「頓教理門，直了見性」，但其禪法卻充滿了融合的色彩。首先，主張佛性是「上至諸佛，下至螻蟻」，皆「平等共有」、「不失不壞」，近似

牛頭宗的「無情有性」說。其次，主張眾生因「起妄心」而「生法」，使佛性為「諸習漏覆蓋」而不得顯現，這是以自心是妄，唯佛性可依的立場，與《澄心論》相近，不同於南北二宗。

至於修行的方法，則要先明白「一切法不著文字」之理，然後遠離「諸分別」，只要「絕諸言論」、「不起妄想」，佛性自然顯現。由此可知，《法性論》雖引述南宗「定惠等用」之說，以「即定之時是惠家體，即惠之時是定家用」云云，但仍將定惠解釋為：「萬緣不起，名之為定。能覺諸塵，名之為惠。」依然是通過「想念不生」，方「見性成佛」的先定後惠，而非《壇經》只要「一切法上念念不住」、「常行直心」的不假方便。

因此，「《法性論》系列《修心要論》連寫本」中的文書，雖然雜糅了南宗、天台宗與牛頭宗的禪法，但實際的修行工夫，仍偏向北宗的除妄不起，可以歸納為北宗文獻之一。

三、爭議文獻及其問題

本段所討論的爭議文獻，是曾被歸納為北宗寫本的《觀心論》與《圓明論》，其中敦煌藏經洞所獨有的《圓明論》，因為與「阿摩羅識」短文以接寫連抄的形式流傳，故筆者將之合稱為「《圓明論》與阿摩羅識」寫本。將其視為爭議文獻的原因在於：《觀心論》與《圓明論》在心性論上，都是立染淨二心，與禪宗的只立自性清淨心不相符；而前述主要文獻中，北宗特有的看心看淨禪法，亦不見於這兩份文書之中。詳細的論述，詳見下文。

（一）《觀心論》

1. 敦煌寫本與撰述者問題

《觀心論》是一篇以問答形式闡述禪理的著作，內容首尾一貫，沒有「五方便門」寫本那般的口語化，而文章中也未說明其撰寫方式，無法得知這是假設主客問答的論著？或是說法問答的紀錄？至於其鈔本與版本，根據西口芳男的研究與歸納可知，約有四個系統：一是敦煌寫本的「禪門經系」，有 P.2595、P.4646、S.5532 等三件卷子；二是敦煌寫本的「龍大系」，有 P.2657、S.646、P.2460V、

龍谷 122 等四件卷子；三是日本的金澤文庫夜叉王鈔本，以及《少室六門》本；四是朝鮮的安心寺與梵魚寺（《禪門撮要》）兩個版本。²³

《觀心論》是敦煌寫本的題目，其餘版本分別稱為《達摩和尚觀心破相論》、《達摩和尚破相論》與《達摩和尚觀心論》。在西元 1932 年時，神尾式春根據 P.2595、《少室六門》與朝鮮本，比對唐朝慧琳（737-820）《一切經音義》的記載，主張《觀心論》為大通神秀所著，並成為定論。

在 1943 年時，鈴木大拙找到了日本的金澤文庫本。他根據鈔本中無名僧的序文，以及禪法內容，主張《觀心論》非北宗文獻。²⁴但或許因為證據不足，鈴木大拙的看法未被普遍地接受。然而，隨著敦煌北宗文獻的陸續被發現，從筆者所歸納、分析的鈔本系統，以及禪法內涵來看，看心確實是北宗共有的禪法內涵，但《觀心論》中並無相同的看心法，故而推測《觀心論》並非北宗文獻。

在《觀心論》撰述者的問題上，金澤文庫本其實具有關鍵性的證據。根據鈔本的序文內容可知，夜叉王丸於建長四年（1252）年抄寫的《觀心論》，是以唐會昌五年（845）龔朗（或是龍共朗）本為底本，而龔朗本又抄自一件有「無名僧序」的《觀心論》寫本。

也就是說，唐朝時有位無名僧，見到了這件「達磨慙（慙）被（彼）迷津，說破相論」的卷子，並期許「令後覺者見無相之心，一見本心永超生死，大圓鏡智不待修成，清淨法身不由漸證。」爾後，於會昌五年（845）由龔朗抄錄了一份，並撰寫跋文，贈與付唐求法的日本僧人。龔朗本保存至建長四年（1252），再為夜叉王丸所謄寫。

鈴木大拙以為，這位無名僧可能是神會弟子無名和尚，若此假設為真，那麼便可參酌楊曾文對〈唐同德寺無名和尚塔銘並序〉的研究了，這位無名和尚「初依北祖華嚴（普寂），後訪荷澤」，卒於唐德宗貞元九年（793）。²⁵因此，金澤文庫本的底本—無名僧序文本，大約與慧琳（737-820）同時期的資料。

²³ 〔日〕西口芳男〈敦煌寫本七種對照《觀心論》〉，《禪學研究》第 74 卷，1996 年 3 月，頁 123-170。

²⁴ 〔日〕鈴木大拙〈『達摩觀心論』（『破相論』）五本對校〉，《鈴木大拙全集》第 32 卷，（東京：岩波書店，2005 年），頁 137-207。

²⁵ 楊曾文〈〈唐同德寺無名和尚塔銘並序〉的發現及其學術價值〉，《佛學研究》2000 年，頁 208-213。

2. 禪法內涵

這位無名僧是否就是神會弟子無名和尚呢？目前仍缺乏更確切的證據。但是就文本所呈現的禪法內容來看，《觀心論》確實與北宗禪相異。

《觀心論》的文章結構可分為五個部分：一、釋心，二、釋觀心之法，三、釋三毒與六賊，四、釋三界與六趣，五、釋觀心如何總攝諸行。第五個部分內容最多，是以「若不內行，唯只外求，希望獲福，無有事處」的原則，依序重新詮釋了「度得三大阿僧祇劫」、「持三聚淨戒」、「修六度」、「飲乳麋方成佛道」、「修伽藍、鑄形象……等功德」、「洗浴眾僧，獲福無量」、「至心念佛」等修行之法。

在首段的釋心的問答中，《觀心論》以「心」為「萬法之根本」，一切善惡皆由自心所生，所以只需「觀心」一法，便可「總攝諸行」。若能了心，則省力而成，若不能了心，都只是「費功而無益」，所以說觀心之法，「為最省要」。

至於「觀心」的方法是明白自心有二種差別：一曰淨心，即無漏真如之心，一曰染心，即有漏無明之心。因為染心會障蔽真如之心，所以必須自覺心中的佛性，明瞭淨心如何被染心所覆蓋，才能遠離諸惡，證涅槃。如果能如此「觀心」，便可名為「了」。

由此看來，《觀心論》雖持三界唯心之說，但卻分立淨染二心，與北宗只立本性清淨心不同，而且其「觀心」之法也並非看心，而是明白自心的清淨與染著，以佛性為覺根，自覺覺他，了其所覆，遠離諸惡，證悟涅槃。

但以覺性為根，自覺覺他，是證悟淨心的方法，《觀心論》更強調的是對治染心的方法。首先，染心以三毒為根本，此三毒應現在六根之上，便成為六賊，貪著萬境、生諸惡業、惑亂身心、沉沒生死、輪迴六道。因此欲求解脫的人，必須「除其三毒以及六賊」，即能「除一切諸苦」。

除去三毒與六賊的方法，就是修持三聚淨戒和六波羅蜜。對於貪毒，誓斷一切惡，常修戒；對於嗔毒，誓修一切善，常修定；對於癡毒，誓度一切眾生，常修慧。如此修持戒定慧三種淨法，就能超越三毒惡業，即能成佛。

而六波羅蜜中，第一「布施」是捨眼賊，遠離色境，心不眷戀；第二「持戒」是禁耳賊，勿縱情於音聲俗塵；第三「忍辱」是除鼻賊，對於香臭不起分別，恬淡自在；第四「精進」是制舌賊，不貪邪味，讚詠講說佛理，不疲厭；第五「禪

定」是降身賊，面對各種觸欲，須使心湛然不動；第六「智慧」是攝意賊，不順無明，常修覺慧。這是以除六賊之法，重新詮釋了六度。

由此可知，《觀心論》的修行方法，並非坐禪看心，文中雖亦引述《金剛經》「凡所有相皆是虛妄」一句，但卻是對於眾生執著布施功德，在事相中求福等觀念的批評，作者以為「廣費財寶，多積水陸」、「妄營像塔，虛役人夫」、「積木疊泥，圖丹畫綠」等，都是不解慚愧、未曾覺悟，徒自疲勞。因此主張「觀心一法總攝諸行」，只要能「攝心內照，覺觀常明」，便能絕三毒，使六賊不侵擾。

至於北宗在面對三毒與六根的問題時，《頓悟真宗要訣》提出「當貪嗔癡起時，硬看無所處即不起」的實踐，以看心法來對治；而《大乘無生方便門》則強調「五根是慧門，非但能發慧亦能正定，是開智慧門」，只要眼見色心不起、耳聞聲心不起、鼻覺香心不起、舌覺味心不起、自覺身心不起、意知法心不起，便能悟得「六根本來不動」，達到不染六塵的知見自在。《頓悟真宗要訣》與《大乘無生方便門》對於三毒、六根的修行與慧觀，均與《觀心論》的見解迥異。

（二）《圓明論》與〈阿摩羅識〉

1. 敦煌寫本與撰述者問題

《圓明論》與〈阿摩羅識〉是抄寫在「P.3664+P.3559」中，列於《修心要論》前的兩份文書，作者與成書年代不詳，因在法藏本中與北宗文獻合抄，而被推測與北宗相關。《圓明論》內容較長，文分九品，約八千七百字，論述了佛理與修行方法。〈阿摩羅識〉則是一則闡述佛理的短文，約一千三百字。

在目前已知的六件寫本中，S.6184 與 Dx00696（即 M.1138）是《圓明論》殘卷，無益於撰述者問題的考證。而北服 006（即北 7254、BD08206）在「品第七」後，轉而抄錄《大乘起信論》，雖在題目下有「馬鳴菩薩造」字樣，但應當是假托之詞。「P.3664+P.3559」則是最完整的卷子，與日藏石井本、臺灣的傳圖 188106 號比對可以發現，敦煌出土的《圓明論》均遺失了第八品的內容，並與「阿摩羅識」以連寫的形式流傳，然後分別與北宗系、僧稠系、牛頭系以及一首

七言詩合抄，雖與禪門有關，但無法據此論斷為北宗文獻。²⁶

根據筆者的研究顯示，《圓明論》可能成書於道宣《四分律刪繁補闕行事鈔》（634-630）之後，以及法藏本抄寫之前（760-770）。理由有三：第一是《圓明論》禪法依據《楞伽經》、《攝大乘論》、《大乘起信論》建構，故必晚於梁朝真諦（499-569）；第二是《圓明論》第二品對「世界」的概念分析，使用了「勢分」一詞，這個詞彙首見於道宣的《四分律刪繁補闕行事鈔》中；第三是根據池田溫與上山大峻的研究，法藏本是用唐玄宗天寶十年（751）的廢棄公文紙抄寫，以公文保存十年為上限，其抄寫年代可能在西元 760-770 之間。²⁷

《圓明論》與〈阿摩羅識〉作者不詳，雖連寫接抄，但使用的詞彙相異，推測非同一人所為。至於宗派歸屬問題，從其禪法內容來看，疑似是與攝論宗、地論師，以及華嚴宗有關的禪師所為。

2. 禪法內涵

（1）《圓明論》

《圓明論》與《觀心論》相同，亦分自心為二，一曰「生滅心」，一曰「真實心」，但具有更多《大乘起信論》一心開二門的思想特徵。首先，「真實心」即是「真性」，「湛若虛空」，「遍周法界」，「不生不滅」；而「生滅心」則能生一切妄想，「念想前事」、「緣慮不斷」。

《圓明論》不同於《觀心論》之處，在於「生滅心」之染皆源於「阿賴耶識」。因阿賴耶識而有六根，因六根而自心現妄想。所以，「利根凡夫」可修「順觀四大」，知萬法並是自心所現，「眼耳鼻舌並是賴耶之氣」，自身與山川大地不過是「自心影像」、「自心現量」，如此「見真心原無妄想，即得真性」，證悟解脫。

「修道者」可依五門次第展開，第一是「識其因果」：「先觀我身」，「從頭至足」是否「相好具足」、「人皆美之」？若是，乃因前業修行忍辱不嗔；若否，則「當知前身，未曾忍辱」，現世「當須種福」。第二是「識邪正兩門」：邪門者，

²⁶ 拙著〈敦煌寫本《圓明論》與〈阿摩羅識〉初探—以傳圖 188106 號為中心〉，《歷史語言研究所集刊》第 84 本，第 2 分，2013 年，頁 199-233。

²⁷ 〔日〕上山大峻〈禪文獻の諸層〉，《敦煌佛教の研究》（京都：法藏館，1990 年 3 月），頁 403-404。

是「修持五戒不犯」，便自以為具足功德的人；而正門者，則須先了心，知心寂然，猶如虛空。次須了色，知「山川大地」、「五陰四大」，並皆是空。第三是「依解起行」，由於「煩惱薰習」無法「一時頓盡」，須「行六波羅蜜」並以「慈悲」待人，若知「我既是空」，則還與誰諍，故須修行「無諍慈」。第四是就前文所述解行，須「常觀莫廢」。第五是「明行位深淺」：不可因得此文解說，便自以為「共佛等」，僅能說是「脩信賢人」，而非「究竟人」。

《圓明論》不僅在修道之法與北宗相異，其判教說亦然。《圓明論》立漸頓圓三教：漸門者，是「觀身心不在內外」，執「無我」者；或雖知「自心妄想作」，但執「所解」者。而頓教者，是知「山林土地，日月星辰，眾生等」，皆是「虛空」、「元无有體」。然而頓漸皆是藉有而顯，實屬未悟，須通達「圓門之理」，了「十種義」，明白「無漸無頓」、「心色無礙」，在圓宗之中，「人天地獄及一切眾生，重重相依，各得勢分，不相障礙也」。

（2）〈阿摩羅識〉

「阿摩羅識」即無垢識，是梁朝真諦唯識學特有的九識說。而〈阿摩羅識〉一文正是依真諦所傳，首云「阿摩羅識，此云无垢清淨識也，即如來藏，佛性之別名。」繼之會通《楞伽經》，言第八識「真識」是「生滅」與「不生滅」的和合識，生滅者為「阿梨耶識」，不生滅者為「如來藏識」。

「如來藏」與「阿梨耶識」的和合，若以鏡面為例，「如來藏識」便是光潔明淨，本無影像的鏡面，當影像出現時，此時的鏡面就是「阿梨耶識」，至於影像本身則是七轉識。因此，修行者只須「除七轉識等」，使「客塵煩惱並空」即可，不須除「如來藏」。若能知見本清淨心第一義，便知眾生原來是佛，因此無佛可成，無眾生可度，無煩惱可斷。

由此看來，「阿摩羅識」這篇短文融合了攝論、北宗與南宗的思想。首先，其心性論雖立「阿摩羅識」與「阿梨耶識」的淨染二心，但不著重於轉雜染為清淨、轉煩惱為菩提的唯識教法；在實踐的功夫上，改依《楞伽經》強調除去五識、意識、末那識等七轉識的作用；而重視《楞伽經》雖是達摩以來至北宗所倡導，但貌似北宗除妄淨心的禪法下，最後卻導向於南宗無佛可成的主張。

四、結論

在中國的思想傳統中，心性論的建立與內涵，可說是各家理論的核心，也是分判學派異同的重要根本。而禪宗與印度佛教最大的不同，正是它在理論與實踐方法上的中國化。因此筆者於研究敦煌禪宗文獻時，對心性論的分析是首要的工作。

禪宗雖然分頭弘化，各具特色，但在心性論的根本上，均是以自性清淨心為主，只是為妄念煩惱所覆，並不分立染淨二心，也不強調二者的對立。因此，筆者將《觀心論》、「《圓明論》與〈阿摩羅識〉」視為爭議文獻，雖然仍屬禪門文書，或與禪宗有所關聯，但並非北宗的主要文獻。

「看心」是個極具特色的禪法，雖然筆者最初的立論，根基於「五方便門」寫本群，以及南宗文書的記載上，但從「五方便門」寫本、《頓悟真宗要訣》、《了性句》所窺見的禪學與禪法，正可配合文獻的考證結果，推知神秀門下都傳授了相同的看心法。至於這三種主要文獻間的差異，則是神秀弟子各有的獨特性。

值得注意的是，這三大文獻都與《修心要論》息息相關。首先，較早成書的智達《頓悟真宗要訣》，在內容與禪法上最接近《修心要論》；而疑似降魔藏系的「《修心要論》連寫本」，雖兼攝天臺與密宗，充滿了融合的色彩，但其具體的實踐方法，仍是《修心要論》的守心法；至於普寂系的「五方便門」寫本群，不但會通了一論四經，闡述五門之理，更將《修心要論》的「熟看、細看……好好如如穩熟看……緩緩如如穩看熟」，發展為「放曠遠看、平等看、盡虛空看……用淨心眼無邊無涯際遠看」，讓看心法更深刻成熟。

由此三大文獻所建立的北宗禪，是以自性清淨心為根本，不立染淨二心，不以六根為賊，只是純粹地通過坐禪看心，穩看、熟看、遠看、盡虛空看，不執著妄想，護持心不起念，回復本來面目。這是通過漸修而達到頓悟的方法，而北宗更強調的是，在禪修的當下，那湛然不動、虛空無物的自心，即是清淨無有相的佛境界，所以修行者要不間斷坐禪看心，甚至夜坐不懈，如此一念淨心，便能頓超佛地。

主要參考文獻

一、傳統文獻

唐·宗密 《圓覺經略疏鈔》，《卍續藏》冊 15。

清·董誥等 《全唐文及拾遺》，大化書局。

民國·羅振玉 《芒洛塚遺文四編》，《石刻史料新編》第 1 輯第 19 冊，臺北：新文豐出版股份有限公司，1977 年。

二、近人論著

冉雲華 〈「稠禪師意」的研究〉，《敦煌學》第 6 輯，1983 年 6 月。

徐文明 〈禪宗第八代北宗弘正大師〉，《敦煌學輯刊》1999 年第 2 期。

陳祚龍 〈關於敦煌古抄「了性句並序」〉，《敦煌學》第 5 輯，1982 年 9 月，頁 29。

黃青萍 《敦煌北宗文本的價值及其禪法-禪籍的歷史性與文本性》，國立台灣師範大學國文學系博士論文，2008 年 6 月。

—— 〈敦煌寫本《圓明論》與〈阿摩羅識〉初探—以傳圖 188106 號為中心〉，《歷史語言研究所集刊》第 84 本，第 2 分，2013 年。

—— 〈敦煌寫本《頓悟真宗要訣》及其禪法〉，《敦煌學》第 30 輯，2013 年。

—— 〈關於北宗禪的研究—五方便門寫本及其禪法〉，《敦煌學》第 32 輯，2016 年 8 月。

楊曾文校寫 《新版·敦煌新本六祖壇經》，北京：宗教文化出版社，2005 年。

饒宗頤 《饒宗頤二十世紀學術論文集》卷八，臺北：新文豐出版股份有限公司，2003 年 10 月。

〔日〕上山大峻 〈チベット譯《頓悟真宗要訣》の研究〉，《禪文化研究所紀要》第 8 號，1976 年 8 月。

——— 《敦煌佛教の研究》，京都：法藏館，1990 年 3 月。

〔日〕小川隆 〈初期禪宗形成史の一側面—普寂と「嵩山法門」—〉，《駒澤大學佛教學部論集》第 20 號，1989 年 10 月。

〔日〕伊吹敦 〈法如派について〉，《印度學佛教學研究》第 40 卷第 1 號，1992

年 12 月。

〔日〕宇井伯壽 《禪宗史研究》，東京：岩波書店，1971 年。

〔日〕沖本克己著，李德龍譯 〈敦煌出土的藏文禪宗文獻的內容〉，《國外藏學研究譯文集》第 8 輯，1992 年 8 月。

〔日〕河合泰弘 〈『北宗五方便』とその周邊〉，《駒澤大學佛教學部論集》24，1993 年 10 月。

〔日〕柳田聖山 《初期禪宗史書の研究》，京都：法藏館，1967 年。

——— 《禪佛教の研究》，京都：法藏館，1999 年 11 月。

〔日〕柳田聖山著，李迺揚譯 〈胡適博士與中國初期禪宗史之研究〉，《胡適禪學案》，京都：中文出版社，1981 年 10 月。

〔日〕關口真大 《達摩大師の研究》，東京：春秋社，1969 年 5 月。

——— 《禪宗思想史》，東京：山喜房佛書林，1966 年 10 月。

敦煌學 第 34 期

編輯者：南華大學敦煌學研究中心

nhdh5770@gmail.com

執行編輯：梁麗玲、陸穗璉、黃惟亭

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 107 年 8 月 2018 年 8 月

ISSN 1015-9339

STUDIES ON DUNHUANG

VOLUME 34

Chu Fengyu, A Study on the Dunhuang Manuscript “*Zhengming Yaolu*” from the Perspective of the Philological Education

Lin Jenyu, A Study on Miscellaneous Copies and Applications of “The Eulogy of Amitabha” in Dunhuang Manuscripts P.3216, P.2483 and others

Ji Xiaoyun, Research on the Literary Lecture on *Taizi Xudana Jing*: Centering on six pieces, such as DX.285, and BD.8006

Ma Xiaohe and Wang Chuan, Yoshida Yutaka’s Research on Middle Iranian Transliterated into Chinese Characters in Manichaean Texts

Hsu Chuanhui, On the Combination of Pagoda and Grotto in the Cave Constructed in Honor of Zhang Yichao

Liang Liling, A Study on the Recipe for Healing Children’s Crying of Frightening on the Dunhuang Manuscript P.2666V

Chen Shuping, Research of Dunhuang manuscripts “Dasheng Yizhang” and Related Issue

Kuo Changcheng, On the text of “Du Sixian's Epitaph”

Huang Chingping, The Northern School’s teaching of the Dunhuang Manuscripts

Tsai Chunglin and Chang Chiahao, 2006-2016 Bibliography of Dunhuang Studies in Taiwan

Appendix: The General Catalogue of Studies On Dunhuang Vol.1-33

2018.08