

敦
煌
學

第四輯

敦煌學會編印

STUDIES ON TUN-HUANG

VOLUME IV

Association of the Studies on Tun-Huang

Hong Kong 1979

東海大師無相傳研究

冉 雲 華

禪宗被認為是中華佛學的精華，已是學術界所公認的事實。這是因為禪宗的開花結果、教義門風，完全是在中國本土所發展的。作為佛教發源地的印度，只是禪宗的背境而已。雖然後來被尊為“東土初祖”的菩提達摩是來自天竺，可是禪宗真正開宗立派的人物，幾乎全是中國人。只有四川淨衆派的領袖金和尚、法號無相，後被尊稱為“東海大師”是唯一的例外。

在中國中古的佛教史上，宗教史學家一直對無相的求法決心，禪行修為非常注意，不斷的對這位新羅僧人，加以記載：宗密（780－841）曾把金和尚所傳的禪法，列為禪門七家之一(1)。宋高僧傳的作者贊寧（919－1002？），也根據他當時所得到的資料，為金和尚本人和他的徒子徒孫，寫下傳記(2)。唐代詩人李商隱（812－858），和神清和尚（亡於813），也都對無相的活動，有所記述(3)。但是上述的史料，有的由於寫作的角度或篇幅的限制，它們所記的內容，還是不夠詳盡。

直到敦煌卷子歷代法寶記出土，學者們才得到金和尚本門所記的第一手史料。日本學者曾把這份卷子的兩種不同鈔本，編入大正新修大藏經第五十一卷(4)。韓國金九經也在多年以前，出版了校刊歷代法寶記(5)。經過多年的研究討論，京都大學研究教授柳田聖山，以他半生的努力，才把這本重要禪宗史料的各種鈔本、印本，校考、分段、標點、註釋，並翻譯為口語式的日文。因而為研究禪宗史的學者，提供不少的方便(6)。

首先注意到無相一派禪法的中國學者，要推胡適和馮友蘭。馮氏在一九三四年出版中國哲學史下卷時，根據宗密所記的資料，略述淨衆一派的禪學(7)。胡氏在他研究禪宗歷史的過程中，一直注意到無相對四川禪學發展的貢獻。不過胡氏的工作，集中

於荷澤寺神會和尚（670—762）的禪法，他雖然理解到無相的重要性，但沒有在這一方面作系統性的考察(8)。嚴耕望在唐史研究叢稿中，也注意到無相的成就(9)；印順的中國禪宗史也把無相列為東山法門的一支(10)。除了這類的專著以外，無相傳記仍然沒有被中華學人，以科學的方法加以整理。尤其是在日本、韓國學者在這一方面有新貢獻、敦煌卷子和藏文資料不斷有新發現的情形下，對無相生平的新研究，更有迫切的須要。

一九七七年九月，韓國學術院主催第五屆國際學術講演會，在漢城舉行。筆者會應李丙燾院長之命，宣讀拙著無相和他的“無念”哲學(11)。不過那篇論文是用英文寫的，寫作形式和篇幅都受到限制，因而無法把我所收集的資料，完全容納進去。現因敦煌學主編雅意約稿，所以把那些資料、重新整理寫出，好向“行家”求教。

遺珪擲組 來隔天潯

西曆八五三年，李商隱在他所作的“粹州慧義精舍南禪院四證堂碑銘”，稱讚無相的詞句中，有“猗歟靜（應作淨）衆、來隔天潯、遺珪擲組”等語(12)。這裡的“遺珪擲組”，是指無相的貴族家世和他的求法決心。“來隔天潯”是指他不顧辛苦，由三韓半島、西渡黃海或渤海、到中華本土的壯志。這兩句話足以概括無相的早期生活。

曆代法寶記記述無相的出身說：“俗姓金，新羅王之族、家代海東”(13)。宋高僧傳也宣稱：“釋無相、本新羅國人也。是彼土王第三子。於本國正朔年月生”(14)。

因為宋高僧傳第二十一卷，記載着另一位名叫無漏的新羅僧人，而那位和尚也被形容為“新羅國王第三子也”(15)。這會使得有些學者對宋高僧傳對無相的記載，表示保留。這種懷疑的基礎，是新羅王不可能有兩個“第三子”。為了澄清這種混亂，讓我們看一下別的資料，對無相的家世背景，有怎樣的記載：

第一，神清在他的北山錄中提到：“余昔觀淨衆禪門，崇而不僭，博而不佞，而未嘗率異驚俗，真曰大智閑閑之士”(16)。這段文字的下面，還有一段小註：“蜀淨衆寺金和尚、號無相禪師，本新羅王第三太子”。神清本人曾在四川一帶活動，他的記載是以第一人稱“余昔觀……”等語開始的。他上距無相的日期不遠，親歷其地，所記的事實，應當是可靠的。

第二，上引李商隱撰寫的碑銘中，也有“遺珪擲組”的說法(17)。

第三，盛唐時代的新羅王國、政局頗多風波，王位疊更。據東國通鑑第九卷的記載，唐咸亨二年到開元初那一段日期，新羅國的王位就變更了四次：文武王、神文王、孝昭王和聖德王(18)。在那樣的情形下，有兩個“第三王子”是完全可能的，因為國王先後就有四人。

第四，宋高僧傳還記載稱：“相之弟本國新爲王矣。懼其却迴，其位危殆，將遣刺客來屠之……”(19)。這一事件更證明無相確是來自新羅王室。否則的話，新登基的國王根本沒有理由，不顧政治後果，派遣刺客千里迢迢到唐土去刺殺一名不相干的和尚。

宋高僧傳和北山錄都說無相落髮受戒的寺院是群南寺。我曾查了不少的書籍，都再看不到這個寺名。心中懷疑群字可能是郡字的筆誤。但因找不到反證，只好照舊存疑罷了。至於他出家的理由，只有敦煌卷子保存了一點資料——歷代法寶記說：“昔在本國有季妹。初聞禮聘，將刀割面，誓志歸真。和尚見而嘆曰：『女子柔弱，猶聞雅操。丈夫剛強，我豈無心？』遂削髮辭親……”(20)。

浮海西渡 尋師訪道

無相循海道入唐一點，是沒有問題的。歷代法寶記稱：“浮海西渡，乃至唐國，尋師訪道，周遊涉歷”。李商隱所寫的碑文中，也證實了這一點：“猗歟靜衆，來隔天濤”。可是他到唐土的年代，上述兩文並沒有明白記載。北山錄和宋高僧傳都記載說，無相是“開元十六年”到達唐代首都長安的。他曾被“玄宗召見、隸於禪定寺”(21)。今按：開元十六年即西曆728年。禪定寺是隋代建造的一所大寺院。許多名僧都常受詔住於該寺。

根據韓國史籍東國通鑑的記載：“戊辰廿七年（開元十六年）、秋七月，遣王弟嗣宗朝唐、兼表請遣子弟入國學。詔許之”(22)。這件事恰好發生在無相入唐的同一年，而且無相自己又是皇室“子弟”之一。無相很可能是新羅入唐使團成員之一。按照當時日本國的遣唐使中，常有僧侶成員在內，新羅的情形很可能類似。

在大唐首都長安住了一陣以後，無相開始了他的求道生涯。宋高僧傳稱：“後入蜀資中、謁智詵禪師”。北山錄也有相同的記載(23)。這裡所稱的智詵，是禪宗“五祖

”弘忍（675亡）的十大弟子之一，也是禪法流傳到西川一帶的功臣。不過智詵在702年時已經去世，那時無相還沒有到達唐土，他根本沒有拜會智詵的可能。

歷代法寶記對這一點的記載，比較可靠：“乃到資州德純寺、禮唐和上。唐和上有疾，遂不出見。便燃一指爲燈，供養唐和上”⁽²⁴⁾。李商隱把這件事，形容爲“燼指求心”⁽²⁵⁾。無相的這種決心和虔誠，果然打動了唐和上的心。於是“唐和上知其非常人，便留左右二年”。

這裡所記的唐和尚，便是智詵的傳法弟子處寂（665－732）。宋高僧傳對他們師徒的初次相會，有一段戲劇性的記敘：“有處寂者異人也。則天曾召入宮，賜磨納九條衣。事必懸知，且無差跌。相未至之前，寂曰：外來之賓，明當見矣！汝曹宜灑掃以待。間一日果至。寂公與號曰無相”⁽²⁶⁾。宋高僧傳接着記載說，就在他們師徒會見的當天晚上，老和尚“中夜授與磨納衣。如是入深溪谷巖下坐禪”⁽²⁷⁾。

歷代法寶記對這一事件的記載，比較平實可信。它說無相在處寂身邊待了兩年多，然後再到天谷山去坐禪。後來唐和上才派人把“信衣”，偷偷地傳給無相。無相才到天谷山去過他的清苦生涯：“草衣節食，食盡淪土”⁽²⁸⁾。

宋高僧傳對他的苦行生活，也有類似的描寫：“既而山居頗久、衣破髮長，獵者疑是異獸，將射之復止。後來入城市，晝在冢間，夜坐樹下。眞行杜多之行也！”⁽²⁹⁾。“杜多”一詞是梵文DHŪTA一字的音譯，有時也譯爲“頭陀”，意爲“摔掉、震落”，意指摔掉污濁思想，擺脫不善行爲。巴利文佛教經典清淨道論（Visuddhi-magga），曾經宣稱：“當作杜多行，才可稱比丘”⁽³⁰⁾。胡適認爲杜多行是早期禪宗宗教實踐的方法⁽³¹⁾。這些資料表示，無相的禪法仍然保留着早期修禪的苦行精神。

人漸見重 為構精舍

因爲他的苦行清淨，信徒們漸漸注意，進而尊敬這位新羅和尚。並且“爲建精舍於亂墓前”。無相就是這麼樣的在成都定居下來。歷代法寶記稱：“居淨衆寺、化道（導）衆生，經二十餘年”⁽³²⁾。在那一段時間中，無相在那裡結交了幾位要人，化導了不少的信徒、募建了幾座寺廟，創立了淨衆寺一派的禪法。這些成就使他成爲名滿西南中國的禪門巨匠之一。

儘管佛教史料中並沒有對無相的活動，記載明確的日期，但是我們仍可以從他的

交遊中，推定出一些日期。例如無相曾和處寂相聚了二年。處寂死在734或736年，那麼無相到達四川的年代，當在730至732年。換句話說，他在長安的停留，只有三、兩年而已。

又如無相在成都最先結交的一位人物，是章仇兼瓊。新唐書稱：“（王）昱之敗，以張宥代節度劍南，以章仇兼瓊爲益州司馬。宥文吏，不知兵，委事兼瓊。兼瓊因得入奏。天子果其議，拔兼瓊代宥節度”⁽³³⁾。上述的事實，發生在739—740年間。無相和這位春風得意的章仇大夫結交，應當也在那段時期。這一推算正好和歷代法寶記的記載相合。歷代法寶記說：“章仇大夫，請開禪法，居淨衆寺，化道衆生，經二十餘年”⁽³⁴⁾。無相死在762年，上距740年正巧是“二十餘年”。

無相禪師在成都的另一件大事，是被唐玄宗召見。宋高僧傳稱：“屬明皇遠難入蜀，迎相入內殿供禮之”⁽³⁵⁾。這一項記載雖然缺乏旁證，但可能是事實。這一推斷的根據，是玄宗的爲人作風。在唐代的帝王中，李隆基是以喜歡熱鬧而出名的。在開元盛世的日子，他曾在長安宮中，召見過不少的高僧名道，包括無相本人在內。安、史之亂兩京淪陷，馬嵬兵阻，他才悽悽惶惶的逃到四川。可是那時太子李亨，已經在靈武即位，玄宗大權旁落，只好冷冷清清的住在成都享點清福。在那種無權可掌，心境寂寞的情形下，召僧會道之類的事，很可能是那位太上皇消磨時光的辦法之一。

與成都縣令之間的喜劇，是無相在益州的另一件大事。宋高僧傳稱：“時成都縣令楊翌，疑其妖惑，乃帖追至。命徒二十餘人曳之。徒近相身，一皆戰慄，心神俱失。頃之，大風卒起，沙石飛颺，直入廳事，飄簾卷幕。楊翌叩頭拜伏，踣而不敢語。讎畢風止，奉送舊所。”⁽³⁶⁾宋高僧傳把這件交涉，記在玄宗召見之後。可是筆者却懷疑那個日期不大可靠。我的理由是依常情而論，在太上皇召見過無相以後，後者在當地已是一位著名人物，一名小小的縣令應當不敢再去找和尚的麻煩。如果楊翌真的和新羅僧人有過過節，應當是在玄宗到達成都之前。

除開這項理由以外，還有一項證據，那就是玄宗早期所頒布的兩道詔令，嚴禁僧道非法集會。楊翌帖捕無相的罪名，不就是“疑其妖惑”嗎？現在讓我們先看一下那兩道有關的詔令：第一件詔令的頒發日期，是開元七年十一月。那項詔令宣佈說：“比有白衣長髮，假託彌勒下生，因爲妖訛。廣集徒侶，稱解禪觀，妄說災異……”

(37)正是爲了對付這種局勢，皇帝才頒詔敕禁“妖訛”。雖然詔令的本身主要的對象，是“白衣長髮”之徒；可是無相本人曾經是一位“衣破髮長”，講解禪觀的苦行僧人。

玄宗的另一項禁斷妖惑的詔令，頒發在開元十九年（731）。這項詔令說：“自今已後，僧尼除講律以外，一切禁斷。六時禮懺，須依律儀。午夜不行，宜守俗制。如有犯者，先斷還俗，仍依法科罪。所在州縣，不能捉報，並官吏輒與往還，各量事科貶。”(38)。

敦煌卷子歷代法寶記所描繪的無相傳法儀式，正巧和上述的禁令抵觸。第一，“金和上每年十二月正月，與四衆百千萬人受緣”(39)。可見他的信徒是衆多的。第二，宗密的記載，不但證明無相法會中人數衆多，並且傳法的時間多在深夜：“召集僧尼士女，置方等道場禮懺，或三七、五七，然後受法了，皆是夜間。意在絕外，屏喧亂也”(40)。這種深夜聚衆，屏外的神秘傳法儀式，很可能會招惹官府的懷疑。在兩京失陷，變亂四起，皇帝逃亡，百官失散的情形下，作爲負責行都地方安全的縣令，自然會加強治安的。何況無相還和吐蕃王子有過來往。

從比較社會學上着眼，無相的傳法儀式和教義，多少反映出新羅和唐帝國社會的不同。當時的中國宮庭佛教，是以典籍、哲理、和禮懺而出名的。新羅當時的社會更接近部落社會，佛教內容着重實踐。無相的教學，是“無憶、無念、莫忘”這三句話。與無相有關的敦煌卷子，也只是些簡短法語和一首短偈而已。他的法語使人想起另一位留唐的新羅學者崔致遠，所引用的一句佛經名言：“受持萬偈，不如一句”(41)。

以社會身份而論，韓國學者多認爲新羅佛教與皇室關係密切。在新羅統一高句麗和百濟以後，當地僧侶的貴族化，發展得更爲快速。(42)與新羅的情形相反，唐代的佛法雖盛，但一般僧人的地位，仍然不能和名門世族、達官貴人相比。作爲貴族的新羅僧人，可以自由的選擇儀式，弘法傳教，不受阻碍；作爲平民性的唐代地方僧人，還得遵守政府的法令。無相和成都縣令的衝突，給比較社會學保留下一份史料。

神通廣大 名傳吐蕃

無相和成都縣令的交涉和勝利，使他在益州的聲譽大增。宋高僧傳記載說，那位失敗的縣令楊翌，懾於無相的神通，馬上從一位反佛的官員，轉變成一名熱心的佛教

信徒，他於是“奉送舊所，由是遂勸檀越造淨衆、大慈、菩提、寧國等寺，外邑蘭若、鐘塔不可悉數。先居淨衆本院，後號松溪是歟！”(43)。

除開他在拒捕時所顯的那一手神通以外，宋高僧傳和明代編修的神僧傳內，還記載着無相的神通力：像他早期在深山坐禪時，長期不食煙火，數遇猛獸，都能不爲所動，免於傷害；又如他曾冥知有刺客來行刺，乃至預言會昌(845)毀佛的大事等。(44)

這位新羅禪師的神通，不但名滿川西，續著中國佛史，他的名聲甚至遠播到吐蕃國(西藏)去。自古以來人們總以爲西藏佛教自印度嫡傳，根本沒有想到中國佛教對吐蕃宗教，會有什麼影響。近數十年西方佛教史學家，在研究了藏文資料以後，才發現藏文中保藏了不少的中國佛典，也記載着金和尚的神通。(45)

記載金和尚的藏文史籍，正是被傳爲藏文最早的歷史著作山耶寺紀寺(bSam-yas-lo-rgyus)。這部據說是娑腊大臣所撰寫的編年史，雖然不斷爲後代編撰的藏文史籍所引用，但因本子流傳不多，學者們很少讀到原本。直到法國藏文學者R.A.斯坦因，把他所得到的手抄本，影印出版，才使各國的學者，看到那本書的全文。(46)不過斯坦因在他的法文提要中，着重於吐蕃歷史上的大事，並沒有對無相的部份有什麼陳述。

後來日本學者山口瑞鳳，撰寫“吐蕃佛教與新羅之金和尚”時，才把藏文有關無相的資料譯爲日文(47)。這才使研究佛教史的學者理解到，無相不但在中國有名，並且也曾譽及吐蕃。更重要的是在西藏佛教史中，天竺僧人或西藏喇嘛佔滿每一個時代。中國和尚能被注意到的，已經是屈指可數，新羅僧人能夠享譽西藏的，目前所知只有金和尚一人而已。

藏文史籍對金和尚的記載，是充滿着神秘色彩。話說吐蕃王子一行，在朝謁了大唐皇帝以後，得到千卷紺紙泥金書寫的卷子及其他賞賜，取道西川返回吐蕃。在王子和從臣的歸途中，妖魔作怪推倒山岩，道斷途塞，無法前行。倒下的山岩石大體重，沒有人有力把岩石移走。就是在那種困局下，他們邀請金和尚出山協助。那位高僧率虎而來，入定三日，大顯神通，岩石自破，妖魔伏降。王子感嘆拜服，請求和尚預言前程，指點迷津。金和尚以他的神通妙力，入定觀察，然後告訴吐蕃王子說：吐蕃當時權臣弄政，佛法凋零。一直要等到王子成年，承繼大統，佛法才會再度復興。王子

受教，頂禮而別。返國觀察當時局勢及後來演變，都像金和尚所預言的那麼樣……

根據山口瑞鳳的推算，吐蕃王子的唐朝之行，當在754年前後。正在無相成名之後，玄宗到達成都以前的那一段時間。藏文史料的神話色彩，自然很難令人以常情推斷。何況那本史書的本身，並不是第一手記載。西藏歷史文學的作者在討論山耶寺紀年這部書時，就曾指出它曾被後世的僧侶、國王和大臣多次加以削改和增補。在那種情形下，想要一睹那本紀年史的原來章節，幾乎是不可能的⁽⁴⁸⁾。儘管如此藏文資料對研究無相傳記仍有相當的價值。第一，它補充了無相與吐蕃使節來往的一段資料。第二，它證實了宋高僧傳和神僧傳所記的事實，即無相是以神通力而出名的。

逝於川西 枝繁葉茂

無相去世的年代，有兩種說法：其一是歷代法寶記，它說無相於寶應元年（762），五月十九日“夜半子時，儼然坐化”⁽⁴⁹⁾，享年七十九歲。

其二是宋高僧傳。它說無相是“以至德元年（756），建午月十九日，無疾示滅，春秋七十七”⁽⁵⁰⁾。從這兩件資料被學者發現以來，有人從此，有人從彼，對無相的逝世日期，還沒有人仔細研究過。如果以甲子推算，宋高僧傳所記顯然是不可靠的，因為至德元年並沒有“建午”的五月。

倒是762年真的有“建午月”。762年也是荷澤大師去世的一年，荷澤去世的日期，也曾夾纏不清，直到胡適晚年，才把那宗案子，考正清理。胡氏所根據的理由，也是“建午月”一詞。他說：“只有肅宗最末一年，那個沒有年號的‘元年’（762）才有建午月的名稱”⁽⁵¹⁾。造成那種特殊紀年的原因，是唐肅宗在上元二年（761），“忽然下了一道驚人的諭旨，反對改元，反對年號。”⁽⁵²⁾這麼以來，761年的後幾個月，和762年的前四個月，沒有年號，只好以甲子記月了。胡氏證明“建午月”只有762年才有一點，正好和歷代法寶記所記的日期，完全一致。

不過胡氏在討論無相去世月份時，却下錯了結論。他說“無相死在寶應元年四月十九日，就是那個沒有年號的‘元年建巳月十九日’。”⁽⁵³⁾歷代法寶記和宋高僧傳都一致記載無相是死在“五月”或“建午月十九日”。胡適把“建午”改為“建巳”的理由，是那年五月——即“建午”月頒佈了新的年號“寶應”，所以應改稱元年五月，不應再繼續叫“建午”月了。其實中國古代交通不便，朝廷決定的正朔，總要有一

段時間，政令才能下達，付諸實行。何況古今文人有的喜歡以甲子繫年，即是在一九七八年的今日，不是仍有畫家、畫家，一樣的在寫戊午年嗎？

歷代法寶記在記載無相去世年代一點，雖然正確，但這並不表示它在各方面都比宋高僧傳更好。事實上這兩部書是各有所長，各有所短的。前者的長處是它編撰於第八世紀，上距無相生日未遠，對無相的生平沒有作神話性的誇張。它的缺點是作者宗派色彩濃厚——以一半以上的篇幅，詳述無住（714 - 774）保唐寺一派的禪法；並且把那一派形容為無相的唯一嫡傳正統。宋高僧傳的缺點是距離無相在世的日期，已有兩百多年，所用的史料不免有傳抄訛誤的可能。無相去世日期的混亂，足以說明那種現象。另一方面，它所引用的資料却比較豐富完全，例如它曾參考了資州刺史韓泐和李商隱所撰寫的兩篇碑文⁽⁵⁴⁾。韓泐在兩唐書中雖然沒有傳記，但是名列新唐書“宰相世系表”內。韓家是唐代的望族之一，水字旁的一代，頗多名人，除開韓泐以外，還有韓滂、韓滂等人。⁽⁵⁵⁾

無住到底是不是像歷代法寶記所說那樣——是無相派禪法的唯一嫡傳？在這一點上，原籍四川的佛學思想家宗密，清楚告訴讀者，無住的保唐派和無相的淨衆派，無論是在哲學見解，或是宗教實踐上，都有不同。宗密寫道：“復有保唐宗，所解似同，所修全異”⁽⁵⁶⁾。從兩人師承系統上觀察，宗密在另一本書中指出，無住先跟一位俗家師父陳楚章（又稱陳七哥）學習禪法。因為陳是白衣俗人，無住深覺傳法不便，所以決定另尋出路⁽⁵⁷⁾。後來他遊化到益州地方遇見無相，“遂認金和尚為師”。雖然如此，宗密馬上指出：無住“指示注意大同；其傳授儀式，與金門下全異。”⁽⁵⁸⁾就是在示法上，無住雖然“亦傳金和尚三句言，但改忘為妄。云諸同學錯預先師言旨”⁽⁵⁹⁾。歷代法寶記證實了宗密所起的無住歷史，和他與無相不同的地方。⁽⁶⁰⁾

宋高僧傳把淨衆寺稱作為無相的“本院”⁽⁶¹⁾。就表示說淨衆宗才是無相的嫡系禪法。這一記載和宗密的記述，完全一致。可是歷代三寶記對淨衆派只是一味攻擊，好像那一邊全無人材，全是些不解師意，只想佔廟業的“小師”⁽⁶²⁾。

宋高僧傳還記錄說，無相嫡傳的弟子是淨衆寺的神會（720 - 794）。這位祖籍中亞細亞，俗姓石氏的和尚，大約在750年左右，“入蜀謁無相大師。利根頓悟，冥契心印。無相歎曰：吾道今在汝矣！”⁽⁶³⁾無住是在759年才遇到無相的。他比神會

投師的年代，晚了近十年光景；而且和老師相聚的日子也比神會短。雖然歷代三寶記連神會的名字都沒有提一下，但是這並不足表示神會實無其人，也不能抹殺他的成就。事實上到了第九、十世紀時，神會一派的淨衆禪法，仍是枝繁葉茂，受人尊敬。宋高僧傳形容說：“初會傳法在坤維、四遠禪徒、臻萃於寺……禪門榮之。”⁽⁶⁴⁾和此相反，無住創立保唐寺一派的禪法，却没有被記入宋高僧傳，可能是這一派流傳得並不長久。

其他資料 亦有價值

宗密還記載說，無相另有一名弟子，江西道一（709 - 788），他是中國禪宗巨匠，創立洪州一派的禪法，對禪宗後來的發展，有重要的影響。宗密在他記敘禪門七家時，列無相的淨衆宗第二，無住的保唐宗第三，道一的洪州宗第四。道一與無相禪法的不同，是非常清楚的。不過宗密注意到，道一在他的早期求法尋師時代，曾屬智詵——處寂——金和尚這一派門下：“因有劍南沙門道一，俗姓馬，是金和上弟子……”⁽⁶⁵⁾。宋高僧傳則說馬祖“削髮於資州唐和尚……”⁽⁶⁶⁾後代禪宗歷史景德傳燈錄等也有類似的記載。⁽⁶⁷⁾嚴耕望對這一混亂記載，作過這樣的解釋：“或者先師唐和尚，及唐和尚示寂，無相繼位住持靜衆寺，馬祖即師事之，此在當時為普通現象，不足異也。按後世言禪宗者，推馬祖一系最盛，今論其師承所自，亦本出於無相……”⁽⁶⁸⁾。

雖然道一早期，曾屬唐和尚——金和尚這一系統，但是他和這一系的師承關係，仍然十分模糊。按唐和尚（處寂）死在734或736年；懷讓死在744年。道一離開四川以後，“久住荆南明月山，後因巡禮聖迹，至讓和尚處，論量宗運，徵難至理。理不及讓，又知傳衣付法，曹溪為嫡。”⁽⁶⁹⁾另一方面，無相大約在730 - 734或736年間，住在處寂的德純寺，後來到天谷山去參禪。就是在“金和上得付法及信衣，遂居天谷山石巖下……後章仇大夫請開禪法。居淨衆寺，化道衆生，經二十餘年。”⁽⁷⁰⁾看來無相在得法之後，似乎再沒有返回資州德純寺去“繼位”，淨衆寺是無相創建的，與唐和尚無關。

上述的史料說明，道一與無相如有接觸，很可能是在資州同事唐和尚的那兩年。他和懷讓的相聚，最遲當在743年。他在明月山既稱“久住”，總有兩三年的時間，無相在益州的成名建寺，大約在740 - 42年間。在這樣的情形下，道一和無相相聚的

時間，不會太長，且有可能根本沒有到過淨衆寺。即是他真的聽過無相的開示，道一恐怕並沒有得到多少益處，否則他不會離開四川，更不會改事懷讓。這些事實表示說江西禪法是出於無相的說法，還值得商榷。

倫敦大英博物館所藏的卷子，斯 6077 號題作無相五更轉。這是一首短偈，因為題名寫爲無相，很可能是傳爲無相所作的唯一完整作品。敦煌卷子中的五更轉有多種，傳爲無相的這一份是其中的一個。巴宙博士曾把這首短偈，收入他編著的敦煌韻文集中(7)。但如想考察這首短偈與無相一派禪法的關係，還得留待來日，另文討論。

一九七八、三、脩正稿於加拿大
漢彌敦市

註文引用書籍略號：

傳：宋高僧傳，大正新修大藏經第五十卷。

記：歷代法寶記，禪の語錄 3：初期の禪史 II。柳田聖山編、校、分段、標點、日譯本。東京，筑摩書房，昭和五一年本。

疏：圓覺經大疏鈔，續藏經第十四冊（台灣影印版）。

(1)疏頁 278 b 至 c 欄。在宗密別的著作中，如禪源諸詮集都序、中華傳心地禪門師資承襲圖等，也談到無相一派，但仍以疏中所記最爲詳細。

(2)傳卷十九，第 832—3 頁；卷九，第 764 頁；卷十一，第 772 頁等。

(3)北山錄卷六，大正新修大藏經，第五十一卷，第 611 頁中欄。

(4)據柳田的考證，敦煌出土的卷子中，有八份是記的寫本。編號如下。

p. 2125：記甲本，大正新修大藏經第五十一卷。

p. 3717

p. 3727：殘本，存梁朝第一祖菩提達摩多羅禪師以下一章。

s. 516：大正新修大藏經第五十一卷所收底本。

鳴沙余韻 76—— II 底本。

s. 1611：殘本，存三祖部份。

s. 1776：殘本，存五祖、六祖部份。

- s. 5916：殘本，存卷首所引漢法本內傳部份。石井光雄藏本。
- (5)乙亥（1935）年正月，滄陽出版。收入蓮園叢書。
- (6)見記。
- (7)見原書第九章，第 782 頁。
- (8)胡氏在他的許多著作中，都會討論到無相一派的禪法：如神會和尚遺集（台北，民五十一年增訂本），第 372 頁；胡適手稿（台北，民 59 年出版）第七集，第 338 頁以下。
- (9)見原書（九龍，新亞研究所，民 58 年出版），第 455—458 頁。
- (10)原書（台北，民 60 年初版），第 152—154 頁。
- (11)“Mu-sang and his Philosophy of No-thought”（1977）。
- (12)引自全唐文，卷七八〇，第 6 頁。
- (13)記第 142 頁。
- (14)傳，第 832 頁中。
- (15)傳，卷二十一，第 846 頁上。
- (16)北山錄卷六，第 611 頁中。
- (17)全唐文，卷七八〇，第六頁。
- (18)見東國通鑑（韓徐居正等 1485 年奉敕撰。漢城：朝鮮古書刊行會，1912 年版），第 241—266 頁。
- (19)傳，第 832 頁下。
- (20)引自記，頁 142。
- (21)見記，第 142 頁；全唐文，卷 780，第 6 頁；北山錄，第 611 頁中；傳，第 832 頁中。
- (22)原書卷九，第 267 頁。
- (23)傳，第 832 頁中；北山錄，第 611 頁中。
- (24)記，第 142 頁。
- (25)全唐文，卷七八〇，第 6 頁。
- (26)傳，第 832 頁。
- (27)同上。
- (28)記，第 142 頁。

- (29) 傳，第 832 頁。
- (30) Buddhaghosa, The Path of Purification, Nyanamoli 英譯，(Colombo, 1964) 第二版，第 40—41 頁。
- (31) 胡適學術文集 (香港：三達出版公司印本)，第 207 頁。
- (32) 傳，第 832 頁中；記，第 142 頁。
- (33) 引自王忠著，新唐書吐蕃傳箋證 (北平：科學出版社，1958 年版)，第 78 頁。
- (34) 記，第 142 頁。
- (35) 傳，第 832 頁中。
- (36) 傳，第 832 頁下。
- (37) 唐大詔令集 (1959 年上海商務印書館排印本)，第 558 頁。
- (38) 同上。
- (39) 記，第 143 頁。
- (40) 疏，第 278 頁丙欄。
- (41) 引自崔文“新羅迦耶山海印寺善安住院壁記”，東文選 (漢城，慶熙出版社，1976 年影印本)，第 283 頁上。
- (42) 見 Buddhist Culture in Korea (漢城，1974)，第 123 頁。
- (43) 傳，第 832 頁下。
- (44) 同上。並見大正新修大藏經，第五十卷，第 999 頁中至下。
- (45) 在這一方面，主要的作品有戴密微著 Le concile de Lhasa (Paris, 1952)；杜籍著 (G. Tucci)： Minor Buddhist Texts，第二冊，(Rome, 1958)。吳其昱博士，會將戴書節譯，刊於敦煌學第一期。
- (46) R. A. Stein, Une chronique de bSam-yas (Paris, 1961)。
- (47) 收在金知見、蔡印幻編新羅佛教研究 (東京，山喜房佛書林，昭和四十八年版)一書中。
- (48) 參閱 A. I. Vostrikov 著： Tibetan Historical Literature。被收入 Indian Studies : Past & Present (Calcutta, India)，第十一卷 (1969—70)，第 241 頁。
- (49) 記，第 143 頁。

- (50)傳，第 832 頁下。
- (51)神會和尚遺集，第 732 頁。
- (52)同上。
- (53)同上書第 737 頁。
- (54)傳，第 832 中至 833 頁上。
- (55)新唐書，卷七十三，第 12 頁上。
- (56)引自中華傳心地禪門師資承襲圖，鎌田茂雄編、校，分段、標點，中日對照本，禪の語錄 9：
禪源諸詮集都序（東京，筑摩書房，昭和 46 年），第 298 頁。
- (57)疏：第 278 頁丁欄。
- (58)同上。
- (59)同上。
- (60)記，第 168，200 頁等。
- (61)傳，第 832 頁下欄。
- (62)記，第 198 頁等。
- (63)傳，第 764 頁上。
- (64)同頁中欄。
- (65)疏，第 279 頁甲。
- (66)傳，第十卷，第 766 頁上。
- (67)景德傳燈錄，大正新修大藏經第五十一卷，第六卷，第 245 頁下。
- (68)見上引唐代史研究叢稿，第 458 頁。
- (69)疏，第 279 頁甲。
- (70)記，第一四二頁。
- (71)見原書（台灣，高雄，1965 年排印本）第 50—51 頁。作者曾在上述英文稿中（見上註第 11，把這份短偈譯成英文。
- 雲華按：斯 6077 號卷子殘破，在“无相五更轉”本文後面，還有殘文兩行：“无相偈五首”
。可惜留下的字句，殘缺太多，無法成文。雖然如此，這份卷子仍然告訴我們，在敦煌卷子的禪偈中，起碼有兩件是傳為無相所著的。

敦煌學 第四輯

編輯者：香港新亞研究所敦煌學會
出版者：香港新亞研究所敦煌學會

定價：精裝 九龍農圃道六號
新臺幣：四五〇元
港幣：六十元
美金：十二元

平裝

新臺幣：三八〇元
港幣：五十元
美金：十元

總經銷：臺北市石門圖書公司
郵撥：臺北郵政一〇六四二三號
一九七九年七月出版

版權所有 不准翻印