

敦煌學

第九輯

敦煌學會編印

STUDIES ON TUN-HUANG

VOLUME IX

Association of the Studies on Tun-Huang

Hwa Kang, Taipei Taiwan R. O. C. 1985

敦煌文獻中的「無念」思想

冉雲華

敦煌卷子的發現，對中國文化史和社會史都有重大的貢獻。這一事實已為許多學者近數十年來的科學研究所證實。尤其是卷子中佚文的發現、典籍的寫本、官府的文牘，通俗的詞曲，已經為中國中古文化和社會狀況，提出了新的課題。但是敦煌研究多數集中於典籍的校讀、整理、和歷史意義；另一方面利用敦煌卷子去研究中古中國思想概念的工作，還是比較少的。胡適的禪史研究論文多篇，是這一方面的啓蒙典範，他的貢獻已在國內外引起影響，早為學人所熟知；但是這一方面還有許多題目，值得作進一步的努力。

本文的目的有兩層：一層是研究「無念」思想在中華禪學中的發展；另一層是敦煌文獻對這一概念研究的貢獻。胡適先生（1891～1962）早在半世紀以前，就曾從敦煌遺書中所見的神會思想，有過專文討論，其中的一個重要概念，就是“無念”^①。因為胡氏的研究，是以荷澤寺的神會和尚（760～762）為主，所以研究中心也限定於一人。日本學者柳田聖山在他新校訂、註解、日譯的敦煌唐代寫本—『歷代法寶記』的序文裡，也討論過神會的「無念」思想及其對西蜀禪法的影響。^②本文討論的次序，先從禪宗立教以前，中文翻譯佛典開始，考察「無念」一詞在印度佛學中的用法和涵義；然後再研究敦煌卷子禪宗文獻中所見的無念思想。

翻譯佛典中所見的「無念」用語

中文佛教典籍內容複雜，數量龐大，是中古時代世界上最大的宗教文學集成。正因為這樣，很少人能夠把『大藏經』全部通讀一遍。雖然日本學術界已在編輯大藏經索引，但是還

① 參閱胡適校敦煌唐寫本『神會和尚遺集』（台北：胡適紀念館，民59版），第49至51頁。

② 『禪の語錄3—初期の禪史二』（東京：筑摩書房，昭54），頁21—25。英譯序文收在Lancaster與Lai合編 Early Ch'an in China and Tibet (Berkeley: University of California 1983)，頁13～49。

沒有全部完成。在這種情形下，想要把中文佛典所載的重要概念，作系統性的研究，還得大費精力。

以『無念』這個名詞來說，從胡適的研究到中村元近編的『佛教語大辭典』，大家所注意的，多是中華禪宗文獻，從而產生了這麼一種印象——『無念』是中華禪學特有的概念。我以前也曾經是那樣理解；可是查一下資料，才發現並不是那麼一回事。這一名詞並不見於中國古典文獻，直到梵文佛教傳到中國，這個名詞才在中文翻譯的典籍內，先後出現多次。

在我所查閱過的佛書中，最早使用這個詞的人，恐怕就是三國時期吳國的支謙（譯經活動在公元222—229年間）。他在『維摩詰經』的『諸法言品』中，有這麼一段譯文：

法無見聞，無念無知。於法有見聞、念、知者，則為已別。斯求法者，為無見聞之求也……③

在支謙所譯的『佛說慧印三昧經』中，有更長的一段譯文，解釋深入三昧的過程，其中包括『無念』和與這個概念有關係的名詞。因為這部經很少受人注意，而這段譯文對『無念』在三昧法中的地位又是非常重要，不妨抄出討論：

無作者、何等貌也？不可得之貌也。不可得者為何等貌？不可盡之貌也。不可盡為何等貌？無所起之貌也。無所起為何等貌？無所滅之貌也。無所滅為何等貌？無所獲之貌也。無所獲為何等貌？無所猗之貌也。無所猗為何等貌？無所處之貌也。無所處為何等貌？無所出之貌也。無所出為何等貌？不動搖之貌也。不動搖為何等貌？離於動搖之貌也。離於動搖為何等貌？無心之貌也。無心為何等貌？無念之貌也。無念為何等貌？無二之貌也。無二為何等貌？平等之貌也。④

上面的引文說明，進入三昧的程序，是這樣的：無作—不可得—不可盡—無所起—無所滅—無所獲—無所猗—無所處—無所出—不動搖—離於動搖—無心—無念—無二—平等。這一程序由無作開始到平等為止，『無念』是『無心』的結果，是『無二』的起因。『無二』就是『平等』。修習到了這一部田地，就可以理解為什麼前一段引文中，教導『斯求法者，為無見聞之求也』。

上面的資料證明，『無念』在支謙的譯經中有兩種用途：一種用於理解諸法，屬於哲學方面；另一種是於禪觀方面的，和宗教實踐與思想都有關係。可惜這些早期譯經的原文底本

③ 『大正大藏經』，第14卷，527頁上

④ 同書，第15卷，466頁下。

，早已流佚，無法查出梵文的原詞。

晉代的譯經大師竺法護（公元265—313），在他的譯經中，也曾多次使用『無念』一詞。例如在『持心梵天所問經』的『解諸法品』內，就有一段對話說：

又問：何謂佛之所教，所當思者？

答曰：無意無念……為四意止，則無所住，不處諸想。已不住於一切想者，則住

真際……⑤

這裡值得注意的，就是無念和四意止有關。這一關係在竺法護所譯的別種經典，也可以找到旁證：例如『弘道廣顯三昧經』卷二，就有一段譯文如下：

於諸止意，不意無念。於諸斷意，等善不善。⑥

這裡所講的止意，就是上面所講的四意止，也就是小乘禪觀中的『四念處』。『四念處』的梵文原詞是 CATVĀRI SMṚTY UPASTHĀNĀNI，有時也被譯為『四念住』，這是早期佛教禪法中的基本要旨。所謂四念或四意，指的是身念住，受念住、心念住、法念住。因為從佛家的思想去看，身是不淨、受到是苦、心是不常、法皆無我。既然為此，這些不淨、痛苦、不常、無我的對佛，都是不值得去追求（念住）的，所以也被稱為『意止』。止者，『不意無念』也。從這段文字中還可以看出，『念』字原文來自梵文的 SMṚTY 或者 SMṚTI，巴黎文 SATI·Sati 的語根是 sar 意『追想』或『追憶』（動詞），等於英文的 to remember。

佛教翻譯大師鳩摩羅什（公元344—409），在他所譯的佛經中，也曾多次使用過『無念』一詞。有名的經典『小品般若經』曾經說：『諸法無念，故般若波羅密多亦無念。』根據英國佛學家康札所集的『梵文本般若波羅密多經詞典草本』，『無念』一詞應當是譯自梵文 AS-MRTAYA，意為『不可追憶的（英文 Unrememberable）』⑦。這是我能找到梵文原語，『無念』一詞的唯一參考。

羅什所譯的『維摩詰所說經』中，『無念』一詞出現在『入不二法門品』中：

善宿菩薩曰：是動是念為二，不動則無念，無念即無分別。道遠此者是為入不二法門。⑧

⑤ 『大正大藏經』，第15卷，7頁上

⑥ 同書，同卷，495頁下。

⑦ 參閱 E. Conze, Materials for a Dictionary of the Prajnaparamita Literature (Tokyo, reprint 1967), 97頁。

⑧ 『大正大藏經』，第14卷，550頁下。

在羅什譯的另一本佛經中——『持世經』卷四，『八聖道品』中，『無念』又被看作是『正念』：

何謂菩薩摩訶薩善知正念？菩薩摩訶薩知見一切念皆是邪念，有所念所皆是邪念。何以故？一切念是邪念，若於處所念生，皆是邪念。無憶無念、是名正念。……於念非念，不隨不緣。以無緣故，知一切念非念。若念若非念，不復在心，是人安住正念故。⑨

這裡所用的『正念』，梵文原字應是 SAMYAK-SMRTI。這就再次證明『念』字的語源。

在論書中，傳為真諦（在華譯經活動時間，在公元 546-569 間）所譯的『大乘起信論』，也引用了『無念』一語：

是故修多羅說：若有衆生能觀無念者，則為向佛智故。⑩

禪宗文獻以前，中文討論『無念』一詞，最著名的篇章，也是鳩摩羅什。他在『維摩經註』的『入不二法門品』，解釋無念那一段話說：

什曰：惑心微起名為動。取相深著名為念。⑪

這是對『動』『念』二詞，很準確的註釋。

到了禪宗成立以後，『無念』思想在許多禪師的語錄中都出現過。尤其是『六祖壇經』，更把『無念』推為宗。因為六祖慧能（638-713）和『壇經』本身都存在着許多問題，念經的人只能念經，不談學問；做學問的人又多不研究佛學，或無材料可據。直到敦煌卷子出現，早期的禪宗資料大量出土，學者研究的態度也才脫出宋明理學和乾嘉經學的圈子，不少的學者開始研究禪史，編輯整理禪宗典籍。這種努力才給研究中國思想史的人，打下了基礎。

敦煌出土的禪宗資料表示，『無念』一語不見於菩提達摩的『二入四行論』。公元第八世紀初期淨覺（683-750？）所撰的『楞伽師資記』，在道信禪師項下，記下了一段話：

『大品經』云：無所念者，是名念佛。何等名無所念？即念佛心名無所念。離心無別有佛，離佛無別有心。念佛即是念心，求心的是求佛。⑫

⑨ 同書，第14卷，661頁下。

⑩ 同書，第32卷，576頁中。

⑪ 『維摩經註』（香港：中華佛教會，1965），142頁。

⑫ 柳田聖山編譯，『禪の語錄 2—初期の禪史—』（東京：筑摩書房，昭和 54 版），第 93 頁。

這裡所講的『無所念』，雖然和『無念』近似，但並不是同義字：『無所念』的重點是在『所』字；『無念』的重點就在『念』。

敦煌卷子本『六祖壇經』，全名是『南宗頓教最上大乘摩訶般若波羅蜜經六祖惠能大師於韶州大梵寺施法壇經』（以下簡稱『壇經』）。這個本子有一段非常重要的話：

善知識，我自法門、從上已來，(頓漸)皆立無念無(爲)宗、無相無(爲)體，無住爲(無)本。無相於相而離相，無念者於念而不念，無住者爲人本性。前念念後念，念念相續(續)，無有斷絕。若一念斷絕，法身即是離色身。念念時中，於一切法上無住。一念若住，念念即住、名繫縛。於一切法上，念念不住，即無縛也。……於一切鏡(境)上不染，名爲無念。於自念上離鏡(境)，不於法上念生、莫(若)百物不思，念盡除却。一念斷、即(無)別處受生。學道者用心、莫(不)息法意、自錯尚可、更勸他人。迷不自見(迷)，又謗經法。是以立無念爲宗。即緣名人於鏡上有念，念上便去耶(起邪)見，一切塵勞妄念，從此而生。然此教立無念爲宗。世人離見，不起於念。若無有念，無念亦不立。無者無何事，念者(念)何物。無者離二相諸塵勞。(念者念真如本性)，真如是念之體，念是真如之用。(自)姓(性)起念，雖即見聞覺之(知)，不染萬鏡(境)，而常自在……^⑩

這一段引文中有數點值得特別留心：第一，『壇經』把『無念爲宗，無相爲體，無住爲本』三個概念，合在一起成爲一個新的系統。這種說法還是以前所未見到的。把這三個概念列爲宗、體、本這樣重要的地位，也是一種全新的說法。宗、體、本在魏晉玄學中，都用於本體論。『壇經』現在把這些討論本體的哲學範疇用語，借用到佛家著作中去，加上佛學的內容，成爲一種中國佛學的新產物—新的教義和思想系統。

第二，對『無念』一語的解釋。『壇經』對無念的總解釋是『於念而不念』。什麼是念呢？『壇經』說念是以時間爲分界，而又有連續性：『前念念(今)念後念，無有斷絕』。經文又說：『無者無何事，念者(念)何物』。這就是說『無念』二字，都是和事和物有關連的。

第三，對事物追想、思念在宗教生活裡，有什麼影響？換句話說，爲什麼要無念呢？『壇經』說：『一念若住念念即住，名繫縛。』和此相反，如果能夠『於一切法上，念念不住，即無縛也。』

第四，『無念』的實行方法是怎樣呢？經文說：『於一切鏡(境)上不染……於自念上離

^⑩ 『六祖壇經流行本敦煌本合刊』（台北：慧炬文庫，民59），82～83頁。

鏡(境)，不於法上念生、莫(若)百物不思，念盡除却。」這是說在與事物的接觸中，不要爲物所物，掛在心中；在自己的心中，也不要想這想那。如果能做到『百物不思』，『無念』就達到了。

第五、『無念』是本體，還是作用？『壇經』雖然在開首稱『無念爲宗』；但是在同一段文的後半段中又清楚解釋說『真如是念之體，念是真如之用』。又說『若無有念、無念亦不立』。經文又進一步指出：『自性起念、雖即見聞覺之(知)，不染萬鏡(境)，而常自在。』從這一段話中，人們可以看出，『壇經』所說的念有兩種：一種是和事物有牽扯的念；另一種是自性起念。前者被『壇經』看作是邪念，一定要去掉，所以叫『無念』；後者是正念，所以要保存——『念真如本性』。去掉妄念；本性就會自然流露出來。經文清楚的說：『人姓(性)本淨，爲妄念故，蓋復真如。離妄念，本姓(性)淨。』

『無念』思想在神會語錄中，也是一個重要的題目。在敦煌卷子出土以前，與神會禪學有關係的資料，只有『景德傳燈錄』等禪宗典籍，所錄存的一些零星篇章；以及宗密(760—841)著作中所敘述的神會思想。敦煌卷子出土以後，研究神會最有貢獻的學者，當推胡適先生。他爲學者清理出一部清楚可讀的『神會和尚遺集』。

在分析神會思想的時候，胡適特別着重『無念』，他認爲無念是神會早期著作，『南陽和上頓教解脫禪門直了性壇語』一文中的『根本主張』^⑭。胡適引用神會的話，解釋『無念』意義說：

但不作意，心無有起，是真無念。

他又引神會和拓拔開府的通信，解釋『無念』爲『不作意即是無念。』這裡所說的不作意指的是什麼意呢？胡氏沒有講；但是神會語錄中，還有許多地方討論『無念』。例如：

云何無念？所謂不念有無，不念善惡，不念有邊際無邊際，不念有限量無限量

。不念菩提，不以菩提爲念；不念涅槃，不以涅槃爲念，是爲無念。^⑮

又如：

⑭ 見『神會和尚遺集』，321頁。此文寫出以後，神會的塔銘，在洛陽出土，銘文清楚記載神會和尚『享年七十有五，僧臘五十四夏，於乾元元年五月十三日荆府開元寺奄然坐化』。這就是說他的生卒年代，是公元684—758年，與宗密著《圓覺經略疏抄》所記相同，參閱溫玉成文，〈記新出土的荷澤大師神會塔銘〉，《世界宗教研究》，1984年第2期，頁78~79。

⑮ 同書，308頁。

種種運爲世間，不於事上生念，是定慧雙修，不相去離。^⑯

再如：

問：若生是無念？

答：不作意卽是無念。無念上自有智命，本智命卽是實相。諸菩薩用無念以爲解脫法身。^⑰

特別值得注意的，是神會對『無念』思想的估計。他的文集中有數處地方，都把『無念』和佛學中的最高境界，合在一起。例如敦煌寫本『頓悟無生般若頌』，神會曾經說過：

無念是真空實相，知見是無生般若……夫真如無念，非念想能知……無念念者[則]念總持……念念無求，求常無念……心本無作，道常無念，無念無思，無求不得……相念不生，真如清淨，一念相應，頓超凡聖。^⑱

在另一處地方，神會也說：

見無念者，六根無染。見無念者，得向佛智。見無念者，名爲實相。見無念者，中道第一義。見無念者，恆沙功德，一時等備。見無念者，能主一切法。見無念者，能攝一切法。^⑲

在他和嗣道王的對話中，有一段話也談到這個問題，神會的回答，再一次證明他對『無念』的估價，的確是很高的：

嗣道王問：無念法是凡人修，是聖人修？若是聖人修，何故勸凡夫修無念法？

答：無念法是聖人法。凡夫修無念法，卽非凡夫。

問：無者無何法？念者念何法？

答：無者無有云然，念者唯念真如。

問：念與真如真有何差別？

答：無差別。

問：既無差別，何故言念真如？

答：言其念者，真如之用，真如者，念之體。以是義故，立無念爲宗。若見無念者，雖具見聞覺知，而常空寂。^⑳

⑯ 見『神會和尚遺集』，243頁。

⑰ 同上，101頁。

⑱ 同上，396～397頁。

⑲ 同上，123頁。

這一段問答很有意義：它說明了神會心中的無念，有三層意思：一、無念法是聖人法。二、無念與真如沒有差別。三、無念與真如的關係。這三點中，最後一點，和傳為慧能所說的『壇經』相同；其他兩項都是新題目。

神會所說的達到『無念』之具體方法，又是怎樣的呢？敦煌卷子也有記載：

諸善知識，若在學地者，心若有念起，即便覺照。起心既滅，覺照自亡，即是

無念。是無念者，即無一境界。如有一境界者，即與無念不相應。⑳

神會的這種方法，雖然和前面所引的各家說法近似，但却也有重要的分歧：『心若有念起，即便覺照』的覺照，是別人沒有談過的。這裡所用的『境界』，也比『壇經』所用的『鏡』[境]字，更為恰當。

神會思想中的無念法，既然和真如沒有差別；而真如就是本體。本體通常是不可說的。神會對這一點，也有說明。敦煌卷子『南陽和尚問答雜徵義』中，他和張燕公的問答說：

張燕公問：禪師日常說無念法，勸人修學，未審無念法有無？

答曰：無念法不言有，不言無。

問：何故無念不言有無？

答：若言其有者，即不同世有。若言其無者，即不同世無。是以無念，不同有無。

• • •

問：作勿生是？

答：亦不作勿生。是以無念不可說。今言說者，為對問故。若不對問，終無言說。譬如明鏡，若不對象，鏡中終不現像。今言現像者，為對物故，所以現像。

問：若不對像，照不照？

答：今言照者，不言對與不對，俱常照。㉑

這一段對話證明，『無念』一語在神會的詞彙中，和『無念法』一詞是一個意思。這個無念法又是神會日常所說，常勸人修的法門。無念是一種很高的宗教境界，遠超過語言問答，是『不可說』的。

神會雖然非常重視『無念』，但『無念』並非是神會思想的全部。胡適早已指出，神會

⑳ 同上，128—130頁。

㉑ 同上，308—309頁。

㉒ 同上，443—445頁。

的思想內容，包括頓悟、定慧等、無念和『知之一字，衆妙之門』等²³。從神會遺集去觀察，他仍是一個很有經典知識的學問僧。到了四川淨衆寺和保唐寺兩派禪法，『無念』思想才被推成唯一的最高境界。根據敦煌卷子『歷代法寶記』的記載，把禪法簡化、把『無念』推到禪法最重要地位的人，就是原籍新羅的金和尚，法名無相（684—762）²⁴。雖另一份敦煌卷子，屬於『北宗禪』的『楞伽師資記』，在求那跋陀羅三藏條下，已經有『無心養神，無念安身』的話²⁵。但是那種說法，既無其他資料證明，而『楞伽師資記』本身也是八世紀的作品，所以『無念安心』的說法，大概還是七、八世紀前後的課題。

從公元七世紀起，中國佛學思想開花結果，創宗立派。這些新宗派的建立，是以兩種相反的發展方式進行的。一種是集採衆英，釀製自家的蜂蜜，使自己一派的教理或修習方法，包羅萬有，具備一切。天台宗和華嚴宗都是通過這種方式，建立了他們的體系。另一種方式是去蕪留精，選取、留存、深化某些最合適而有效力的概念或方法，作為宗教生活的重點，拋棄其他一切，置於度外。禪宗各家思想的完成，大多通過這種方式。無相和尚所創立的淨衆寺禪法，也是這樣的。

敦煌卷子出土以前，淨衆一派的禪法，只能在數種書中查到片斷。那些書中最重要的就是宗密的作品。他在『圓覺經大疏鈔』裡，總論這一派的禪法說：

言三句者，無憶、無念、莫忘也。意合勿追已過之境，勿預念慮未來榮枯等事……不憶外境、不念內心……戒定慧者，次配三句也。²⁶

直到敦煌卷子本『歷代法寶記』出現，大家才得到日期最早和記載較詳的資料。這份資料證明，宗密的記載是正確的：無憶、無念、莫忘正是無相的教學內容；卷子中『無憶是戒、無念是定、莫忘是慧』²⁷，恰好和上述宗密所稱的『次配三句』一語相合。現在先把『歷代法寶記』無相條下，和無念有關文句鈔出，加以分析，從而觀察無相所教的『無念』思想，是怎樣的一回事。

一 又云：念不起猶如鏡面，能照萬像；念起猶如鏡背，即不能照見。

²³ 見『神會和尚遺集』，34～60頁

²⁴ 參閱拙文：『東海大師無相傳研究』，刊於本刊第四輯47～60頁。

²⁵ 見註第⑫。

²⁶ 『續藏經』第十四卷，278頁。參看馮著『中國哲學史』（九龍：中國圖書公司，民四八港版），782頁。

²⁷ 柳田編輯，日譯，『禪の語錄3—初期の禪史二』，143頁。

二 一切衆生，依無念者，是孝順子。著文字者是不孝之子。

三 又引起信論云：心真如門，心生滅門。無念即是真如門；有念即是生滅門

四 金和尚……每常座下，教戒直言，我達摩祖師所傳此三句，是總持門：

念不起是戒門、念不起是定門，念不起是惠門。無念即是戒、定、惠具足

。過去未來現在恆沙諸佛，皆從此門入；若更有別門，無有是處。²⁸

這四段引文，再加上以前所引的『三句』，就是現在所知道的金和尚所有的無念思想。其中重要之點，是無念的效果—能照萬像；無念的重要性—依無念者是孝順子，一切諸佛，皆從此入；無念的本質—是真如門，是戒定惠具足；無念就是真如的經典根據—大乘起信論。

特別值得注意的，自然是無念思想在金和尚宗教哲學中的地位。金和尚的根本哲學，就是上面講過『三句』。這『三句即是總持門』。『歷代法寶記』中，談到金和尚的『總持門』有兩處地方：一處說：『無憶是戒，無念是定，莫忘是惠』。換句話說，金和尚的『總持門』，包括無憶，無念和莫忘三個概念。記中較後的一段話中，對總持門却有不同的解釋：念不起是戒門，念不無是定門，念不起是惠門。無念即是戒、定、惠具足。從這一段話中，我們可以看到，無憶、無念、莫忘等三個概念，完全被看作是『念不起』。念不起就是無念。無念就是戒定惠具足。原來非常複雜的印度佛學，先被歸納到戒、定、惠三門之內，然後又把那三門簡化為『念不起』或『無念』。這麼以來，無念思想就成為佛學的全部。禪宗的簡化佛學，重新一點，現在由金和尚完成。

金和尚的以『無念』代替全部佛學；在他的學生手中，有著繼續發展，尤其是保唐寺的那一派。保唐寺的禪法是由無住(714—774)創始的。無住是金和尚的徒弟之一。『歷代法寶記』就是這一派的紀錄。根據這本書的記載，無住談到『無念』的地方，前後有十多次，遠遠超過其他有關禪師談論這一題目的次數。

無住對『無念』的理解，有兩種不同的方式：一種是他自己的見解，一種是他祖述金和尚的說法。他自己的說法，可以以下列兩段紀錄作代表：

每謂學道四衆……以無念爲戒，以無爲無所得爲定，以不二爲惠，不以毘設爲道場。²⁹

和尚云：……爲衆生有念，假說無念。有念若無，無念不自。³⁰

²⁸ 柳田編輯，日譯，『禪の語録 3—初期の禪史二』，143～144頁。

²⁹ 同上，164頁及200頁。

³⁰ 同上。

從這兩段文章中，我們可以看到兩點：第一，無住是以無念，無爲無所得，不二，和不以嚴設去配戒、定、惠、和道場的。他講的是四句，不是三句；他所說的無爲，無所得，不二和不以嚴設等用語，也和他的老師不同。第二，他對無念的目的和作用，也作了解釋：目的是因爲衆生有念，才用無念的教義，除去已有的意念；無念的作用，只是一種方法，一旦已有的意念被清除，無念本身也就不需要或存在了。無住和尚對無念思想，還有豐富內容的貢獻，下面再加討論。

在祖述師意時，無住引述金和尚的三句：無憶、無念、莫忘。並且說這三句『是一不三』。他也引述金和尚的話，認爲『無念即戒定惠具足』^⑳。

雖然無住自己的『無念』思想，和金和尚的說法，有不同的地方，但是在宗教實踐上，他非常重視無念這一事實，是毫無疑問的。無住對『無念』思想，最大的貢獻，還是他對這一概念的內容，作了非常詳細和具體的說明。在此以前，『無念』的『念』，到底指的是什麼東西？還是非常不具體的。除開『壇經』和神會的數段解釋，其他都不是很詳細的。

無住談無念的地方，雖然在『歷代法寶記』有十多處，但是有許多段文章，內容多是重複的。如果把這些紀載，加以分析歸類，大家就可以發現，無住所談的『念』字，有三重內容。第一，指的是世俗的分別思想。無住在對一群達官貴婦的說法中宣稱：

無念即無生，無念即無滅。無念即無愛，無念即無憎。無念即無取，無念即無捨。無念即無高，無念即無下。無念即無男，無念即無女。無念即無是，無念的無非。正無念之時，無念不自。^㉑

這裡所談到的生滅，愛憎、取捨、高下、男女、是非等分別，在佛家的眼光中，正是束縛一般人於苦難之中的原因。這是大小二乘佛法的共同教義，本來沒有值得特別注意的，不過這些現象，全部都概括在『無念』一條詞語之內，却是無住特殊的發展。

第二，無住並沒有把『無念』思想，限制於世俗分別意識之內。他對『無念』的第二重解釋，是把世俗思想和宗教解脫，建立相連的關係。通過是非對比的形式，使這一思想成爲一種宗教解脫哲學。在他對淨藏禪師的說法中，無住說：

無念即無相，有念即虛妄。無念出三界，有念在三界。無念即無事，無念即無非。無念即無自，無念即無他。自他俱離，成佛菩提。正無念之時，無念不自。^㉒

⑳ 柳田編輯，日譯，『禪の語録3-初期の禪史二』，200頁。

㉑ 同上，213頁。

㉒ 同上，239頁。

又如他對法輪法師說法時，也提到無念：

無念即無繫，無念即無縛。無念是涅槃，有念是生死。無念是聰明，有念是闇鈍。無念即無彼，無念即無此。無念即無佛，無念無衆生。般若大悲智，無佛無衆生。無有涅槃佛，亦無佛涅槃。若明此解者，是真解者。^{③④}

特別值得注意的是在第二段引文裡，無住的講話有新的發展：從無繫縛到無彼此的那幾句話，都是把世俗思想和宗教解脫，清楚劃分，加以對照；可是從無佛無衆生到亦無佛涅槃的那一段話，却在泯除世俗與宗教的分歧。這是更深一層的大乘佛學，這也是大乘菩薩道批評小乘佛教的論點之一。

第三，在無住看來，一旦學道的人不但能夠超越世俗的價值分別，又能夠不計較世俗宗教思想之間的差異，『無念』方法就可以達到修道的目標，獲得最高的宗教經驗。在無住和忠信禪師的對話中，有這麼一段：

尊者大覺者，說生無念法。無念無生心，心常生不滅。一切時中自在，勿逐勿轉，不浮不沉，不流不注，不動不搖，不來不去，活潑潑，行坐總是禪。^{③⑤}

由於『無念』，心內就不會產生其他的意念。心在不受其他意念的牽引時，自然就可以不生不滅。如果就達到那一步，修道的人在任何情形下，都是自在的。這是因為通過無念的修養，心與道合，不受內外的干擾。這種成就即是習禪的目的，也是宗教生活的體驗。『六祖壇經』和『神會語錄』都曾批評林中宴坐式的傳統禪法，會引導『迷人不悟』，便執成顛』^{③⑥}。圭峯宗密曾把這一類傳統的習禪者，形容為『空守默之痴禪』^{③⑦}。按照無住所傳的這種禪法，通過『無念』而得到的禪定，不必講死板的形式——非坐不可，就可以得到『勿逐勿轉，不浮不沉，不流不注，不動不搖，不來不去』境界。這種禪法是『活潑潑』的。

通過以上的討論，我們可以指出下列數點：

一，『無念』一詞，不是中華禪學的創造，而是來自印度佛學原典。並不像胡適氏所說的『禪學是中國思想的革命』。

二，在中文翻譯的佛教典籍中，『無念』與坐禪有關，它常常被看作是一種相當深的三

③④ 柳田編輯，日譯，『禪の語錄 3—初期の禪史二』，248 頁。

③⑤ 同上，245 頁。

③⑥ 參閱『壇經』，頁 81、83～84。『神會和尚遺集』，328～333 頁。

③⑦ 宗密著，『禪源諸詮集都序』（台北：新文豐影印金陵刻經處板，民 62 年），10 頁 2 面。

昧境界，但只是許多種境界之一。在哲學性的討論中，『無念』被看作是一種法門，能夠對治二元論，完成『不二』的一元論。

三，禪宗經典『六祖壇經』和『神會語錄』都把『無念』提出，唱出『無念爲宗，無相爲體，無住爲本』的宗旨。神會更把『無念』說成是『聖人法』，與絕對的『真如』沒有差別。

四，到了無相和尚的手中，『無念』的地位由三分天下，變成唯一真理。他的徒弟無住，更對這一概念的具體內容，宗教目的，修習方法，作了更進一步的解釋，並且建立了以『無念』爲中心的『活鱖鑊』的禪法。

五，從這篇研究『無念』思想的文章中，我們也可以看出，敦煌卷子對中國思想史的重要性，更可以看到比較思想方法，對澄清概念源流所起的作用；以及中國文化在接受外來思想的表現方式。

1984於漢彌敦初稿

敦煌學 第九輯

編輯者：中國文化大學
中國文學研究所 敦煌學會

出版者：中國文化大學
中國文學研究所 敦煌學會

中華民國七十四年五月出版

版權所有，不准翻印

訂價：新台幣三八〇元

(郵費另計)