

敦煌學

第六輯

敦煌學會編印

STUDIES ON TUN-HUANG

VOLUME VI

Association of the Studies on Tun-Huang

Hwa Kang, Taipei, Taiwan 1983

「稠禪師意」的研究

冉雲華

在巴黎法國國立圖書館，東方寫本部所收藏的敦煌遺書中，伯字第三五五九（即三六六四）號卷子，是一份和禪法歷史很有關係的鈔本。王重民氏在「敦煌遺書總目索引」中，記載這個卷子包含六份文獻。這個數目不够詳確；因為原卷開首，不但記載著「圓明論」和「傳法寶紀」二文的細目，並且還有「夜坐號」，「稠禪師意 問大乘安心入道之法如何」，稠禪師藥方療有漏 病癒出三界逍遙散」，「大乘心行論」，「寂和尚偈」等五個文獻，全被「索引」漏記。其實在「稠禪師意」和「稠禪師藥方」二文中間，還有一份兩行半長的偈語，以「三字觀」開首，看來應為另一篇禪門文獻，卻為卷子原有目錄所遺漏^①。

這份卷子中的四篇文字，和「稠禪師」有關係，其中兩篇，一題「稠禪師意」；一題「大乘心行論 稠禪師」。這兩篇鈔文，雖然沒有經過學者們的仔細分析，但其內容和「稠禪師」有關一點，已為中國禪史研究學者所承認。例如日本學者柳田聖山討論北朝魏齊之間，習禪者的系譜時，就曾引用了「大乘心行論」，去說明僧稠禪師的禪法^②。大概因為這幾篇鈔本，沒有涉及禪宗南、北之爭，不是熱門資料，所以卷子的文章，還沒有發表。筆者有見於此，去年夏天曾把它們加以整理，並將於「華岡佛學學報」第六期刊出。不過那篇作品裏所載的卷子，原文經過整理，易于閱讀；但和原卷子的字行次序，自然不同。又因為篇幅關係，不可能對每一文獻，都作詳細的討論。

本文的目的，是要研究「稠禪師意 問大乘安心入道之法如何」的內容，它和僧稠一系禪法關係的推測，和「北宗」禪法的比較。並在文尾把卷子原文，按照原來的情形，逐項鈔出，以便作文獻學研究的參考。

原文的主題，可以分為四層：第一，如何安心。第二，對禪定的解釋。第三，禪定與心境的關係。第四，大乘佛法的修行法。原文認為，安心是修習大乘佛法的先決條件。怎麼去安心呢？答案是「一切不安」。「一切不安」的意思是「頓止諸緣，妄念永息」。福緣深厚的人，通過這種理解，就可以不受外在和內心事物的牽惹，修練到「內視不已見，返聽不我聞，乃知一切諸法滅，非智緣滅」。這一禪觀的終點，就是要達到無邊、大寂、不思議、和

法住等四種三昧。

第二層論題談的是禪定。原文說：「禪者定也」。定是指「結跏身定，攝心心定」。身定容易，心定頗難，因為「心無形狀」。原文說「心亦無形，緣物即知，攝心無緣，即名為定」。

心與境的關係，是緣物攝心那個問題的進一步討論：如果在十八境中，可以看到物質世界（「看須見色」），也可以觀察到內心的境界（「心須見境」），怎麼還能算是「定」呢？原文解釋說，「見境即生心……心息即境滅。若心境俱滅，即自然寂定」。

原文最後說：「心雖無形，而有大用」。只有通過修行，才能「即斷三障，即成三學。即捨凡法，即聖法」。然後通過二乘——小乘和辟支佛乘，才能達到大乘佛法的境界。從上面的內容提要中，大致可以看出「安心之法」是怎麼一回事。

文中「稠禪師意」指的是什麼人呢？學者們馬上就想到了僧稠（四八〇—五六〇）。在唐代以前的習禪高僧中，有三派非常重要：一是僧稠系統，一是菩提達摩系統，一是天臺禪法系統。「續高僧傳」的作者道宣（五九六—六六七），在總論「習禪」一科時，對僧稠系統的禪法，評論如下^③：

高齊河北，獨盛僧稠……寶重之冠，方駕安澄。……故使關中定苑，剖開綱領。至於僧稠的禪法，道宣指出：「稠懷念處，清範可崇」。甚至直到隋初，僧稠系統的華北禪法，還在隋朝皇室仍然受到崇敬。「續高僧傳」曇遷傳稱，仁壽二年（六〇二）^④：

仍下勅曰：自稠師滅後，禪門不開。雖戒慧乃弘，而行儀攸闕。今立寺既名禪定，望嗣前塵。

由此可見，那座新建的隋代大寺院禪定寺，主要的是在弘傳僧稠系統的禪法。

在談到僧稠的著作時，「續高僧傳」寫道^⑤：

黃門侍郎李獎，與諸大德、請出禪要，因為撰「止觀法」兩卷。味定之賓，家藏本據……

燕趙之境，道未通被，略言血食，眾侶奔赴，禮贖填充，時或名利所纏者。稠為說偈止之，聞者慚色而止，便為陳修善偈……^⑥

這兩段話表示，據道宣所知，僧稠的作品，只有兩種：一種是「止觀法」兩卷；另一種是些偈語。「續高僧傳」的作者道宣，是智首律師（五六七—六三五）的弟子；智首是僧稠的再

傳弟子^⑦。除開師門傳統以外，道宣本人曾以「貞觀初年，陟茲勝地」^⑧，親自到僧稠的故寺作過考察。因此他所記錄的材料，應當是相當可信的。敦煌文獻中的「稠禪師意」和「大乘心行論」，「續高僧傳」沒有記載，它們不是僧稠所撰寫的一點，是十分明顯的。

另一方面，「稠禪師意」卻在某些地方，用了些和僧稠禪法有關係的詞語。例如公元第十世紀編著的「宗鏡錄」內，有這麼一段引語^⑨：

稠禪師云：一切外緣名無定相，是非生滅一由自心。若自心不心，誰嫌是非？能所俱無即諸相恆寂。

這一段話，前兩句見於「稠禪師意」第四至五行之間，文句全同。後兩句見第六至第七行之間，除了卷子本在「能」字上有一「若」之外，一切完全相同。可見這一段話到第十世紀的時候，還是被認為是僧稠的話。

其次，原文中用的一些詞語，如「內視」、「返聽」等，不是佛家的語彙。禪法中常用「內照」、「內想」、「內觀」、「內證」等語；「內視」是道教的特有名詞。這就說明本文的作者，熟悉道教文獻。僧稠活動的地區，恰好與道教有關係。「續高僧傳」僧稠傳記載說僧稠本人也和道教有過交涉^⑩：

一時忽有仙經兩卷，在于床上。稠曰：我本修佛道，豈拘域中長生者乎？言已須與自失。

卷子原文第十七行，有「五亭十八境」一語。這裏的「五亭」一詞，一般寫作是「五停」，是「五停心觀」的簡稱。「五停心觀」是以五種觀法，制止五種毛病：第一，以「不淨觀」，停止貪欲。第二，以「慈悲觀」，停止瞋恚。第三，以「因緣觀」，停止愚痴。第四，以「界分別觀」，停止我見。第五，以「數息觀」，停止心思散亂。「五停心觀」內容和次序，各家說法不同。現在所引用的是「大乘義章」所傳的說法^⑪。為什麼要引用這一資料呢？原因有三：一，「大乘義章」的作者慧遠（五二三一—五九二，生前住淨影寺，所以被稱為淨影慧遠），曾經向稠公問過禪法^⑫。二，這份資料是有關文獻中最早的一份，而且又以「大乘」為名。三，「五停」一法是僧稠禪法的特色之一。

「續高僧傳」僧嵩傳稱，僧嵩（五四三一—六一三）^⑬；年有十三，違親入道，於鄴西雲門寺，依止僧稠，而出家焉。稠公禪慧通靈，戒行標異。即授禪法，數日便詣。稠撫嵩謂諸門人曰：五停四念將盡此生矣！

由此可見，「五停」和「四念」，正是僧稠禪法的要點。這位僧邕和尚，後來隨三階教大師信行（五四〇—五九四），應詔入京，成為三階教的領袖之一。僧邕後來在貞觀五年，終於長安化度寺內。他的埋骨塔銘，是由左庶子李百藥（五六五—六四八）撰文，率更令歐陽詢（五五七—六四一）書丹^⑭。文出名家，書法奇佳，這就是唐碑楷書名帖「化度寺故僧邕禪師舍利塔銘」，向來被認為是「歐體」的代表字帖之一。

值得注意的是在這塊碑文中，「五停四念」一語中的五停，正好也是被寫作「五亭」，和「稠禪師意」文中的寫法，完全一致。「五停」一語在「續高僧傳」習禪篇中，還未見於別處。可見它是僧稠禪法中的名詞。既然此一詞語，也在這份卷子中出現，「五亭」的守法，又和「化度寺碑」一致。我頗懷疑這份卷子，是出於僧稠的弟子僧邕，或其他再傳弟子之手。卷子自然不是由僧稠本人撰寫，但內容都是「稠禪師」的本意。

在研究中國禪史的學科中，日本學者的工作是範圍廣闊，仔細而且實在，更重要的是這一方面的研究人員，持之有恆，後繼有人。他們對「稠禪師意」的意見是怎樣的呢？早期的學者，沒有把這份卷子包括在禪史主流範圍之內，因而對它不加詳論。宇井伯壽和鈴木大拙對中國禪史的研究，可以檢出作為這一種態度的代表^⑮。

篠原壽雄教授，最近在「北宗禪と南宗禪」一文中，正式把傳為僧稠禪法的兩篇文獻：「稠禪師意」和「大乘心行論」，列為北宗禪法的作品。其他被篠原教授列入北宗的作品，還有「觀心論」和「導凡趣聖心決」^⑯。

篠原把「稠禪師意」列入北宗禪的根據，主要的是卷子本文後半段中，有「夫安心者，要須常見本清淨心」那一段話。他認為這一段話和文章開首的「言安頓者頓止諸緣」，都是「大乘安心」的主要特點。他們和其他禪門作品為「略弁大乘入道四行」、「楞伽師資記」等所記的「壁觀」，內容一致^⑰。

其次，他還認為這篇文章，和其他北宗文獻，特別是「先德集於雙峯山各談玄理十二」，合抄在一起，無疑的表示出它們都是「北宗禪」的資料。

在討論「大乘心行論」時，篠原教授還談到，綜觀該文的全篇思想，它是以大乘看心的禪法為中心，並綜合各種要義。這些都是北宗禪的特色^⑱。因為「稠禪師意」的討論主題，是「大乘安心入道之法」；文中也提到「即須讀誦大乘經典」等語。因此原故，篠原討論「大乘心行論」的那一段話，也可以被利用到這一份文獻上來。

現在試把上列各種根據，加以推蔽。「大乘」和「安心」兩語，北宗禪籍雖然引用，但那兩個詞都不能被當作是北宗禪法的專有名詞。天臺宗的「大乘止觀法門」（四卷），就是使用「大乘」一語的一個例子。「安心」一語，我手頭抄出的資料中，早期見於竺法護所譯的「持人菩薩經」，卷一「四事品」文中^⑨。禪籍最先用這一詞的，是鳩摩羅什所譯的「禪法祕要經」^⑩。經文在談到「補想觀」時稱：「先自觀身使皮膚相裏，猶如芭蕉。然後安心，自頂上想」。「安心」一詞曾多次出現於天臺禪法典籍，如「摩訶止觀」，「修習止觀坐禪法要」，釋禪波羅蜜次第禪法」，「六妙法門」等書中^⑪。這些典籍成書早於「北宗」卷子，「安心」一詞不是禪門獨有一點，是不必爭辯的事實。

至於這份文獻和別的「北宗」資料，合鈔在一個卷子的情形，並不能對卷子的內容有決定性。如果說合鈔在一起，就可以被當作同屬一系的作品，那麼敦煌文獻的麻煩，恐怕更會糾纏不清。這種「偶然性的證據」（Circumstantial evidences），在缺乏事情情況的說明之前，其價值是很有限的。

這裏應當談到一項更重要的問題——什麼是「北宗禪」呢？因為對這一個大前題，如果沒有一項明白的概念，其他問題更無法決定。研究中國禪宗史的學者，現在大都同意，「北宗」的說法，應當是由荷澤大師神會（六七〇—七六二）首先提出的。神會所批評的那個「北宗」，就是神秀（七〇六—七六三）那一系統的禪法。神會眼中所見的「北宗禪」有那些特色呢？根據胡適的說法，神會所批評要點，集中在兩個問題上：一是攻擊北宗的法統；一是攻擊北宗的漸修方法^⑫。因為現在討論的這份文獻，未談法統只講禪法，所以讓大家進一步看「北宗」的漸修禪法，是內容如何？

敦煌本「菩提達摩南宗定是非論」（下卷），有這麼一段話，胡適考定它是紀錄神會與遠法師之間的辯論^⑬：

遠法師問：未審能禪師與秀禪師是同學不？答，是。問，既是同學，教人同不同？答言，不同。又問，既是同學，何故不同。答，今言不同者，為秀禪師教人凝心入定，住心看淨，起心外照，攝心內證。緣此不同。

「北宗」資料也證實上述的禪法，例如「傳法寶紀」稱：「大通（神秀諡號）之世，則法門大啓，根機不擇，齊速念佛名，令淨心」^⑭。這種「看心、看淨」的法門，有兩項特點：第一，禪戒合一，「念佛名」是受菩薩戒的儀式；第二，這種禪法，也叫作「離念門」。

「北宗」的另一文獻，對這種禪法有著層次分明的解釋：先是「各令結跏趺坐」，然後指出淨字的意思是「心湛然不動」。接著「一時念佛」，「看心若淨，名淨心地……」直至「一物不見」。由此就可以達到「一念淨心，頓超佛地」。在討論「覺心」的狀態時，這份文獻又稱：「佛心清淨，離有離無。身心不起，常守真心」。這種境地一但證得，就能够「心色俱離，即無一物」²⁵；換句話說，已經成佛。佛意為覺者，「北宗」認為：「所言覺義，謂心體離念」²⁶。印順法師對這種禪法和修習次序，有很簡明的一段解釋²⁷：

盡空虛看而一物不可得，就是看淨。離念就是淨心，淨心就是佛。

從上述的討論中，可以清楚的看出，「北宗」禪一語只限於神秀和他的徒弟，不應當把別的禪師們也包括到那一系統。「北宗」禪的內容，一為傳法的系統；一為坐禪的方法、次序、目的。它的方法是結跏趺坐、念佛淨心、心體離念，以至成佛。

更嚴格的說，「北宗」禪法中的一部份修行方法，是佛教全體所共有的一「結跏趺坐」就是一個例證。有一部份則是為當時禪宗所共同接受一例如念佛受戒的儀式，也見於「六祖壇經」²⁸。這些方法雖然為北宗所實行，但不能算作是「北宗」特有的節目。大概就是因為這種原故，神會在他的作品中，都沒有把這些題目包括在「是非」之內。真正被認為是「北宗」的禪法，只在「看心、看淨、離念」等題目上。在這種情形下，只有內容涉及那幾項題目和用語的文獻，才應該被算作是「北宗」的遺文。否則「北宗」一詞，就得另下定意。

如果拿上述的標準，去衡量「稠禪師意 大乘安心入道之法」，那麼就可以得到下列數點結論：

一、傳統「北宗」禪的入道方法「念佛一看淨」，「離念一成佛」全不見於這份文獻。因此，要把這一文獻列入「北宗」的建議，證據不足。

二、原文寫明「稠禪師意」，文章曾被第十世紀編著的「宗鏡錄」引用，並且註明為「稠禪師云」，在沒有別的證據否定這種傳統說法之前，這一文獻應當屬於僧稠系統的作品。因為一

三、原文中一項重要用語一「五亭」，的確是僧稠禪法中有名的術語。其他如「內視」之類的道家專門名詞也和僧稠的歷史相合。

四、「續高僧傳」沒有談到這篇作品，它不是僧稠親筆所撰的事實，應當無可爭辯。可是原文開宗明義說，這項文獻是「稠禪師意」，它應當是稠公的法子徒孫所追記的大意。根

道靜自動念是罅。不念是解。 禪靜日虛雜而無實。是非

禪心寂又日入別心念境。出則觀幻景。 秀禪靜日清虛。看靜

禪靜時意。 洞大業安心入道之法。云何。 谷日欲循大

業之道。先當安心。凡安心之法。一切不安。名真安心。言安者。類心諸

緣。妄想未息。故捨身心。塵壑其懷。不緣而照。起任恒寂靜。

動靜音聲。莫真。越為妨。何。然者。一切外緣。各無定相。是非生

滅。一由目心。若能无心於法。即先廓。無罅。無罅。自體。無罅。名

為解脫。免身。解之為道。又復是非之。出自妄想。若目心

不心。誰。越。是非。若能所俱亡。則諸相恒寂。諸法皆故。万念皆如

如。但。真。照。先。法。非。道。此。法。欲。要。非。近。情。兩。側。行。者。若。欲。用。護。聖。之。者。實

意。莫。求。之。字。遂。目。歸。心。先。令。有。聞。不。得。調。獻。散。心。放。逸。六。道。法。不。可。輕。示。

可惡。自知以養神志。溫道音德。資成法身。三空自調。以竟慈命。非是不肖之人。而能堪受。要福重人。乃能備耳。內視不見。返聽不聞。乃知一切諸法。滅非聲。緣滅。若能行此觀者。體同虛空。若見邊三昧。死心入名。空三昧。諸量不起。是不思議三昧。不從緣。變名法位三昧。

問曰云何名禪。答曰禪者定也。由坐得定。故名禪。問曰禪

名定者。心定身定。答曰結歎身定。攝心定。問曰心无形狀。

云何名攝。答曰如風形。无。翳物。亦无。形。緣物。亦如。攝心。

无緣。即名為定。問曰五亭八境。見物。乃名為定。眼。須見色。心

須見境。云何名定。答曰見境。非生心。初物。非風起。風息。而境安。

心。非境滅。若心境俱滅。即自然寂定。問曰既无心境。同虛空。云何修行。

答曰心。無形。而有大用。是身。受法。今稱心。體。定之。即。意。而。真。即。

正非善非惡非邪非惡。正斷三節。或三學。中捨見法。即中法。

夫安心者。要須常見本清淨心。不可見如是。不可見如是。不可見。

心常須現前。斷常現前。而无一物可得。非但无一物可得。乃至少許。

相見。業可得。斷少許相見。果不可得。如是行。寂尔明了。不被。

一切言教惑亂。而不捨是心。從初發心。乃至成化。不離此行。唯當漸。

寬廣漸。易成。畢竟歸空。斷此。事。靈具。六度行。一切業。常。不捨。

是心。不覺漸。除疑惑。漸。悟解。即。復。讀。誦。大。乘。經。論。與。心。相應。

者。節。讀。誦。經。時。只。須。不。別。強。作。解。釋。漸。自。當。洞。達。一切。法。諸。

上。業。斷。言。了。以。明。見。心。知。是。見。心。非。眼。所。見。也。非。凡。夫。可。見。如。人。飲。水。

冷暖自知。 无刀割河池 誰能吞大藥 不習二乘法

何能學大藥 先信二乘法 方能信大藥 竟信誦大藥 寧

无可益 具足諸善根 守護心無本 常樂稱利物 疑如為大業

三字繼私前經 先誠 勤快賦 起任 日體息 本苑有

是定力 一心生 成石德 純諸緣 仙在印 莫中他

身頂直 請意多 善相道

稠祥師樂方療有漏 病愈出三界道遠散

信受一兩 取渴仰樂 精箇二兩 取晝夜專 空門兩 取內知外

取知畢竟 觀空一兩 取知昔空 先式一兩 取世目他

身頂直 請意多 善相道

稠祥師樂方療有漏 病愈出三界道遠散

據歷史背景推斷，當爲僧邕一系禪師所爲。

五、文獻的題目應該是什麼呢？原文開首寫的是：

稠禪師意 問大乘安心入道之法云何

日本學者根據這一段話，把卷子稱作是「大乘安心入道之法」。我在寫這篇研究時，爲了方便起見，一度也使用過那個題目。但在研究過程中，發現卷子原文在「安心」和「入道」四字之間，旁有斷句點；句尾又有「云何」二字。這句話不是文題一點，可以斷定。原文又以「稠禪師意」開始，又和下文之間，空出了一格，這和同一卷子中的其他文獻標題，格式一樣。由此看來，這篇文章的題目，應當是「稠禪師意」。

下面的附件，鈔自卷子原文，文中有數字不清。好在編者石禪先生是敦煌卷子的專家，故此鈔文如下：

敦煌卷子伯字第三六六四號第七份文獻鈔文

稠禪師意 問大乘安心入道之法云何。 答曰，欲修大乘之道，先當安心，凡安心之法，一切不安，名真安心，言安者，頓止諸緣，妄想永息，放捨身心，虛鑿其懷，不緣而照，起作恆寂，種種動靜，音聲刺（刺）〔□〕莫嫌爲妨，何以然者，一切外緣，各無定相，是非生滅，一由自心，若能无心，於法即无障礙，无縛无解，自體无縛，名爲解脫无碍。稱之爲道，又復是非之見，出自妄想，若自心不心，誰嫌是非，若能所俱亡，則諸相恆寂，以諸法等，故万惑皆如。如理眞照。无法非道，此法祕要，非近情所測（測），行者若欲開讀，暫看實意，莫取文字，還自縮心，无令有闕，不得調戲，散心放逸，大道法不可輕示，尔可默心自知，以養神志，溫道育德，資成法身，三空自調，以充惠命，非是不肖之人而能堪受，要福重人乃能脩耳，內視不已見，返聽不我聞，乃知一切諸法滅，非智緣滅，若能行此觀者，體同虛空，名无边三昧，无心入名大寂三昧，諸量不起，是不思議三昧，不從緣變，名法住三昧。

問曰，云何名禪。 答曰禪者，定也，由坐得定，故名爲禪。 問曰，禪名定者，心定身定。 答曰，結跏身定，攝心心定。 問曰，心无形狀，云何看攝。 答曰，如風无形，動物即知，心亦无形，緣物即知，攝心无緣，即名爲定。 問曰，五亭十八境，見物乃名爲定，眼須見色，心須見境，云何名定。 答曰，見境即生心，動物即風起，風息即境安，心息即境滅，若心境俱滅，即自然寂定。 問曰，既无心境同虛

空，云何修行， 答曰，心雖无形，而有大用，是即聖法，今稱心體，即定即聖，即真即正，非業非惱，非耶（邪）非惡，即斷三韋，即成三學，即捨凡法，即聖法。夫安心者，要須常見本清淨心，亦不可見，如是不可見，如是不可見心常須現前，雖常現前，而无一物可得，非但无一物可得，乃至少許相兒（貌）亦不可得，雖少許相皂（貌）亦不可得，如是行處，分明了了，不被一切言教惑亂，而不捨是心，從初發心，乃至成佛，不離此行，唯當漸漸寬廣，漸漸易成，畢竟歸空，雖作事業，具六度行，一切業常不捨是心，不覺漸漸除疑惑，漸漸悟解，即須讀誦大乘經典，與心相應者，雖讀誦經時，亦不須分別，強作解釋，漸漸自當洞達一切諸法，上來雖言了了分明見心，如是見心，非眼所見，亦非凡夫所見，如人飲水，冷暖自知。

无力飲河池 詎能吞大海 不習二乘法 何能學大乘
先信二乘法 方能信大乘 无信誦大乘 空言无所益
具足諸善根 守護慈悲本 常樂攝利物 是名爲大乘

出佛藏經

三字觀 无心識 制六賊 知己作 自證息 本无有
是定力 一心生 成万億 絕諸緣 佛在即 莫曲他
身須直 諂意多 苦相逼

- 1.「刺」下疑脫「耳」字。
- 2.敦煌寫本「測」往往作「側」。
- 3.「貌」俗或作「猥」，故寫本或省「豸」旁，「皂」「兒」皆是「貌」字。

註 解

- ① 這份卷子只有影印本，附於柳田聖山著：「初期禪宗史書の研究」，（京都，法藏館，昭和四二年）。
- ② 此文收在橫超慧日編：「北魏佛教の研究」，（京都，平樂寺書店，昭和四五年），頁一五五——五七。
- ③ 「大正大藏經」第五十卷，頁五九六中至下。
- ④ 同書，頁五七三下
- ⑤ 同書，頁五五四下。

- ⑥ 同書，頁五五四上。
- ⑦ 同書，頁六一四上，「智首傳」稱：「初投相州雲門智旻而出家焉。旻亦禪府龍驤，心學翹望，卽稠公之神足也」。
- ⑧ 同書，頁五五五中。
- ⑨ 同書，第四十八卷，頁九四一中。
- ⑩ 同書，第五十卷，頁五五四上。
- ⑪ 「大正大藏經」，第四十四卷，頁六九七下。
- ⑫ 「大正大藏經」，第五十卷，頁四九一下，慧遠傳稱：「因一夏學定，甚得靜樂，身心怡悅。卽以已證，用問僧稠」。
- ⑬ 同書，頁五八三下。
- ⑭ 見「全唐文」卷一四三。（臺北，大通書局，民六八年），頁一八一九下。
- ⑮ 宇井伯壽著：「禪宗史研究」第一：「北宗殘簡」（東京，岩波書店，昭和四一年），頁四一九一五一八；「鈴木大拙全書」卷二。（東京：岩波書店，昭和四六年）。
- ⑯ 篠原：「北宗禪と南宗禪」，見田中，篠原合編：「敦煌講座 8—敦煌佛典と禪」（東京，大東出版社，昭和五五年），頁一五六—一七九。
- ⑰ 同書，頁一七八。
- ⑱ 同書，頁一七二—一七三。
- ⑲ 「大正大藏經」，第十四卷，頁六二五下：「心不憤亂求真正法。方便安心順一切法」。
- ⑳ 「大正大藏經」，第十五卷，頁二五一下。
- ㉑ 參閱「大藏經索引」，第二十六卷「諸宗部二」，頁五右欄，「安心」等條。
- ㉒ 胡適校著：「神會和尚遺集」（臺北，胡適紀念館，民五九年），頁三四。
- ㉓ 同書，頁二八五。
- ㉔ 見「神の語錄 2」柳田聖山編輯、標點、註釋的漢文、日譯對照本：「初期の禪史—1」（東京，筑摩書房，昭和五四年），頁四二〇。
- ㉕ 「大乘無生方便門」，收於宇井「禪宗史研究」，頁四五〇—四五一。
- ㉖ 同書，頁四五一。
- ㉗ 印順著：「中國禪宗史」（臺北，慧日講堂，民六十年），頁一四二。
- ㉘ 同書，頁五—一五四，一三二—一三三，二四二—二四六。

一九八三年春節日前完稿於漢彌敦

敦煌卷子伯字第三六六四號第七份文獻鈔文
稱禪師意 問大乘安心入道之法云何 答曰欲修大
乘之道先當安心凡安心之法一切不安名真安心言安者頓止諸
緣妄想永息故捨身心虛靈其懷不緣而照起作恆寂種種動靜
音聲剌刺回莫嫌為妨何以然者一切外緣各無定相是非生滅
一由自心若能无心於法即無障礙無縛無解自體無縛名為解
脫無碍稱之為道又復是非之見出自妄想若自心不心誰嫌是
非若能所俱亡則諸相恆寂以諸法等故万惑皆如如理真照无
法非道此法秘要非近情所惻(迦)行者若欲開讀暫看實意莫取
文字還自縮心无令有闕不得調戲散心放逸大道法不可輕示
尔可默心自知以養神志溫道育德資成法身三空自調以充惠
命非是不肖之人而能堪受要福重人乃能脩耳内視不己見返
聽不我聞乃知一切諸法滅非智緣滅若能行此觀者體同虛空
名无边三昧无心入名大寂三昧諸量不起是不思議三昧不從
緣變名法住三昧 問曰云何名禪 答曰禪者定也由坐得定
故名為禪 問曰禪名定者心定身定 答曰結跏身定攝心心
定 問曰心无形狀云何看攝 答曰如風无形動物即知心亦
无形緣物即知攝心无緣即名為定 問曰五亭十八境見物乃
名為定眼須見色心須見境云何名定 答曰見境即生心動物
即風起風息即境安心息即境滅若心境俱滅即自然寂定 問

曰既无心境同虚空云何修行。答曰心雖无形而有大有用是即
 聖法。今稱心體即定即聖即真即正。非業非惱非耶邪非惡。即斷
 三鄣。即成三學。即捨凡法。即聖法。夫安心者。要須常見本清淨
 心。亦不可見。如是不可見。如是不見。心常須現前。雖常現前。而
 无一物可得。非但无一物可得。乃至少許相見。貌亦不可得。雖少
 許相見。貌亦不可得。如是行處。分明了。不被一切言教惑亂。而
 不捨是心。從初發心。乃至成佛。不離此行。唯當漸漸易成。畢竟歸
 空。雖作事業。具六度行。一切業常不捨是心。不覺漸漸除疑惑。漸
 漸悟解。即須讀誦大乘經典。與心相應者。雖讀誦經時。亦不須分
 別。強作解釋。漸漸自當洞達一切諸法。上來雖言了了分明見心。
 如是見心。非眼所見。亦非凡夫所見。如人飲水。冷暖自知。

无力飲河池 詎能吞大海 不習二乘法 何能學大乘
 先信二乘法 方能信大乘 无信誦大乘 空言无所益
 具足諸善根 守護慈悲本 常樂攝利物 是名為大乘
 出佛藏經

三字觀 无心識 制六賊 知己作 自證息 本无有
 是定力 一心生 成万億 絕諸緣 佛在即 莫曲他
 身須直 諳意多 苦相逼

1. 刺下疑脫耳字。
2. 敦煌寫本測往、作惻。
3. 貌俗或作貌，故寫本或省旁，寫見皆是貌字。

後 記

前面這篇短文寫好以後，寄奉本刊編輯潘公，承他查對伯字第三六六四號卷子影印本，將原卷的第七份文件，重新審訂、校鈔、定稿。潘公的治學精神，嚴密精當，令人敬佩。

在這篇研究本文寄出以後，我繼續在閱讀中，對「五停」和所謂「北宗禪法」，加以留意。最近在閱讀敦煌文獻，「歷代法寶記」時，發現一段文字，果然證明我的判斷：「稠禪師意」一文，不是「北宗禪」的作品。

「歷代法寶記」在敘述「第六祖韶州曹溪能禪師」的數段文字中，有這麼一段話：

諸小乘禪及諸三昧門，不是達摩祖師宗旨，列名如後：白骨觀、數息觀、九想觀、五停觀、日觀、月觀、樓臺觀、池觀、佛觀^①。

「歷代法寶記」是四川保唐寺一派的禪宗歷史著作。成書大約在唐代大曆九年（公元七七四）。這一系統的禪史，一方面承認「南宗禪」的法統，同意慧能是第六祖；另一方面又把六祖以後的歷史，改劍南禪宗為正統。根據這一派的說法，禪宗的流傳是這樣的：

弘忍—智詵—處寂—無相—無住

從這一法系源流上去分析，智詵（七〇二亡），神秀（七〇六亡）和慧能（七一三亡）三人，都是禪宗五祖弘忍的弟子，他們沒有一個人說過，「五停」禪法是「北宗」的。現在這本禪史進一步明白指出，「五停」屬於「諸小乘禪及諸三昧門」。

「續高僧傳」卷二十，在綜論習禪篇時，曾對唐初禪法的流派，有一段評論。其中涉及僧稠和達摩兩派禪法的比較，原文如下：

稠懷念處，清範可崇；摩法虛宗、玄旨幽蹟。可崇則情事易顯；幽蹟則理情難通^②。這裏所說的「念處」，就是四念處。念處梵文寫作smṛtyupasthānas，巴利文作satipatthāna。這種禪法源長流遠；可以上溯到佛陀的原始教義。「南傳大般涅槃經」第五十段引用佛語說：

我所知及為汝等所宣說之法，當善學、善修、善思、善佈，因而梵教可以長遠住世…

…蓋卽：

四念處 四正勤 四神足 五根

五力 七菩提分 八聖道^③

敦煌學第五輯吳其昱先生「臥輪禪師出家
安心十功德蕃本試譯（增訂本）」勘誤表

頁	行	誤	正
目錄	7	Hebert	Hubert
1	3.	Dieny	Diény
1	16	Demievill	Demiéville
2	註(一)	a',etudes	a'études
3.	8	義琳	義林
10	9	Nonvaiie	Nouvelle
11	10	之未	之末
13	10	livn	livr
14	18	Gisele	Gisèle
14	20	détudes	d'études
16	6	Fang-tche	Fan-tche
16	7	P0émes	Poèmes
16	18	Literatu	Literatur
19	2	Hebert	Hubert
19	14	Rebertoire	Repertoire
19	15	Taisho	Taishō
20	註(四)	l'oeuvre	l'oeuvre
24	4	Audré	André
24	註(五)	smrty-	smṛty-
25	10	Aksobhya	Akṣobhya
25	20	Fillozot	Fillozat
26	譯者注	Demieville	Demiéville
44	19	na	na (無)
	19	pratisthitam	pratiṣṭhitam
	19	(所經)	(所住)
45	7	Kamalasla	Kamalasila
	12	'chi 字下加「死」字	
	14-15	九九〇	八九〇
46	7	Pandita	Paṇḍita
46	10	ancièn	ancien
46	15	Vol	Vol.
47	1	Jna	Jñā
48	3	文殊利	文殊師利
	倒6	pohi	poḥi
49	11	Villees	Ville S.
	19	stein	Stein

敦煌學 第六輯

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

中華民國七十二年六月出版

版權所有 不准翻印