

敦煌學

第三十輯

- 朱鳳玉 從儀式教化論敦煌十王經與十王圖之運用
佐藤礼子 淺析《維摩經所說經》道液疏之末疏
——承前《羽 094R「(擬)天台智者大師智顛別傳」
初探》
- 金賢珠 韓國敦煌文學研究的回顧與展望
武紹衛 敦煌本《普賢菩薩說此證明經》經本研究
張文冠 敦煌俗賦校讀札記
張家豪 析論《韓擒虎話本》之創作手法與心理
黃青萍 敦煌寫本《頓悟真宗要訣》及其禪法
黃亮文 論書儀的內容、範圍與分類
劉瑞明 敦煌相面術的文化解讀
鄭阿財 經典、文學與圖像
——十王信仰中『五道轉輪王』來源與形像之考察

書評

- 中鉢雅量 評：①楊寶玉著《敦煌本佛教靈驗記校注並研究》
②鄭阿財著《見證與宣傳—敦煌佛教靈驗記研究》

南華大學敦煌學研究中心

2013年10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 榮新江 鄭阿財 鄭炳林

主 編 鄭阿財

《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：atcheng@mail.nhu.edu.tw

nhdh5770@gmail.com

目次

從儀式教化論敦煌十王經與十王圖之運用 -----	朱鳳玉	1
淺析《維摩經所說經》道液疏之末疏 -----	佐藤礼子	21
——承前《羽 094R 「(擬)天台智者大師智顛別傳」初探》		
韓國敦煌文學研究的回顧與展望 -----	金賢珠	45
敦煌本《普賢菩薩說此證明經》經本研究 -----	武紹衛	57
敦煌俗賦校讀札記 -----	張文冠	77
析論《韓擒虎話本》之創作手法與心理 -----	張家豪	87
敦煌寫本《頓悟真宗要訣》及其禪法 -----	黃青萍	107
論書儀的內容、範圍與分類 -----	黃亮文	123
敦煌相面術的文化解讀 -----	劉瑞明	145
經典、文學與圖像 -----	鄭阿財	183
——十王信仰中『五道轉輪王』來源與形像之考察		

【書評】

評：①楊寶玉著《敦煌本佛教靈驗記校注並研究》		
②鄭阿財著《見證與宣傳—敦煌佛教靈驗記研究》 -----	中鉢雅量	201

敦煌寫本《頓悟真宗要訣》及其禪法

黃青萍*

一、前言

《頓悟真宗要訣》又稱《頓悟真宗金剛般若脩行達彼岸法門要訣》，是一份出土自敦煌的已佚佛教文獻，共有 P.2799、P.3922、S.5533、BD03286（致 086、北 8375）、龍谷 58、P.t.116 等六件寫本。但諸本內容不盡相同，其中較完整的 P.2799 號寫本約三千字，以假設主客問答的體裁，由侯莫陳琰居士發問，智達大師回答，闡述「直趣菩提彼岸」的「禪門法要」。而根據 P.2799 的〈劉無得敘錄〉所載，侯莫陳琰居士即智達禪師，初事慧安，後參神秀，因此《頓悟真宗要訣》當為唐代之北宗文獻。

然而對於《頓悟真宗要訣》的研究，不能就此止於校錄文本、建構禪法，還必須從寫本研究史的課題切入，方能理解這份已佚北宗文獻在禪宗思想史上的意義。因為在敦煌出土的禪籍中，另有一份名為《大乘開心顯性頓悟真宗論》的已佚南宗寫本（以下簡稱《頓悟真宗論》）。這兩份文書不僅題名相近，且俱以主客問答體裁闡述禪法，甚至對於作者生平的描述也十分雷同，因而有仿擬之嫌，但《頓悟真宗論》卻是「初事慧安，後參神會」。在缺乏具體的證據前，學者多依據禪宗南頓北漸的思想發展，質疑 P.2799〈劉無得敘錄〉對作者描述的真實性，並主張《頓悟真宗要訣》為北宗後期文獻。

隨著研究的進展，內容不一的漢文寫本，不但被發現可以拼接出一份接近完整的文本，有關作者侯莫陳琰的生平也出現新的資料，足以證明其存在的真實性。在《頓悟真宗要訣》被肯定為文書原型後，國際敦煌禪學的研究者便提出重新審視禪宗史上南頓北漸範式的呼籲。由此可知，對於《頓悟真宗要訣》的研究，不但可以充實北宗禪法的內涵，亦能闡明禪宗頓悟思想的發展，以及南北二宗的

* 銘傳大學應用中文系兼任助理教授。

關係，是一份具有研究價值的出土禪籍。

由於《頓悟真宗要訣》的研究範疇十分廣泛，可以涉及與《頓悟真宗論》的比較，以及神會頓悟思想的發展，因此本文雖以《頓悟真宗要訣》為研究對象，但研究範圍則以北宗禪為主，運用文獻學與思想史的研究方法，從彙整寫本研究史入手，先簡述寫本內容，介紹前人研究成果，再查考作者生平，分析禪法內容，最後探究《頓悟真宗要訣》對於建構北宗禪法的意義。

二、《頓悟真宗要訣》寫本及其研究史

《頓悟真宗要訣》的六件寫本中，僅 P.2799 與 P.3922 的文書內容相似，其餘諸本則不盡相同，雖然上山大峻於 1976 年的研究發現，其中的三件漢文寫本實可相互參酌，拼接出一份接近完整的文本，但本文仍將根據寫本的發現時間，依序介紹《頓悟真宗要訣》寫本及其研究史，提供研究者閱讀相關論著之參考。

BD03286（致 086、北 8375）為最早發現的寫本，於 1935 年收錄在鈴木大拙《敦煌出土少室逸書》中，是抄錄於一紙內的偈頌，題名為「惠達和上頓悟大乘秘蜜心契禪門法」。BD03286 的內容雖然不多，但具有鮮明的北宗禪法特色，以如來藏為眾生心，不著文字相，經由長時間的看心捨妄，達到自心清淨的境界。

一切眾生心，皆發如來藏，欲度諸有情，諦觀師子億。心來無所處，諸緣須誓捨，來即盡意看，是名無間法。心來無所處，盡意看更看，看看看不絕，是名無漏智。心來無所處，貪求解經輪，時念不長看，是名求世智。心來無所處，貪造諸有為，空憶不熟看，是名外道法。心來無所處，貪入空寂定，心寂識汎空，是名聲聞難。心來無所處，常入無所淨，不出於世間，是名菩薩縛。心來無所處，無所常清淨，出世坦然平，是名菩薩解。心來無所處，清淨常現前，不著一切相，是名諸佛土。心來無所處，東方不可量，四維亦如是，是名歸大宅。餘者法更有四句，著不得於論大說。

其次是鈴木大拙於 1951 年《禪思想史研究第二》中介紹的龍谷 58：「師資七祖方便五門 摘句抽心錄之如左」¹。這份文書為淨覺《楞伽師資記》與《頓悟真宗要訣》的摘要本，文中的〈侯莫陳口訣〉雖無法和其他漢文寫本拼接為一

¹〔日〕鈴木大拙《禪思想史研究第二》，《鈴木大拙全集》，東京：岩波書店，1971 年，頁 454。

份完整的文本，但仔細比對可以發現，龍谷 58 的〈侯莫陳口訣〉分別摘錄了 P.2799 《頓悟真宗要訣》中有關禪修方法的問答，以及 BD03286 的偈頌「心來無所處，清淨常現前。不著一切相，是名諸佛土」，詳細內文如下：

大道無為而無不為，但勤用心一切大悟。今時人脩道，但求解不求證。明解經論，即將為了。說法度人，將為功德。此無明心中說，自亦未了，那得救人。自誑誑他，彼此俱墮。一切罪障由心起作，今使心看，看無所處。無處無所，心本自如。更有何心？能作罪業。無所處者，在汝心上。虛空無物，名之為藏。神識居中，汝當諦看。熟即乃見，是汝本性清淨。問曰：「看時不是看耶？」師曰：「令無無所處心，看無無所處，名無為法。無見之見，是真大見。凡證境界多，各不同。願傳以偈呈汝：心來無所處，清淨常見前。不著一切相，是名諸佛土。」

由於《頓悟真宗要訣》為已佚文獻，因此，鈴木大拙雖然分別收錄這兩份寫本，但因較完整、抄有題名與作者的 P.2799、P.3922 號寫本尚未發現，所以在其有生之年，未深入探究這兩份文書之禪法及其意義。

相較於 1932 年便已發現，並收入《大正藏》第 85 卷的《大乘開心顯性頓悟真宗論》，《頓悟真宗要訣》的公佈與研究則遲至 1971 年，才由柳田聖山於〈北宗禪の一資料〉中介紹 P.2799 與 S.5533 號兩件寫本。²

據柳田聖山轉述，P.2799 號寫本由龍谷大學井ノ口泰淳在法國國民圖書館發現。這是一份較完整的卷軸裝漢文寫本，全長 531.4 公分，卷首第一行題名為「頓悟真宗金剛般若脩行達彼岸法門要訣」，第二行則為副題「侯莫陳琰問智達禪師口訣縈主簿本上」（疑似另有下卷），正文前抄錄了撰寫於「先天元年十一月五日」的〈劉無得敘錄〉（西元 712 年）。文書內容以假設主客問答的體裁，由侯莫陳居士發問，智達大師回答，闡述「直趣菩提彼岸」的「禪門法要」。而根據〈敘錄〉所言，侯莫陳居士即智達禪師，俗名琰，法號智達，原籍長安，寓居嵩山二十載，初為安闍梨（即慧安，又稱道安）弟子，後轉投神秀門下。

而由柳田聖山發現的 S.5533，則是暫名為「禪師問答語錄」的十紙殘卷，直式書寫的貝葉裝漢文寫本中，雖有兩紙內容與 P.2799 號相同，但其餘的八紙則

² 〔日〕柳田聖山〈北宗禪の一資料〉，《印度學佛教學研究》第 19 卷第 2 號，1971 年 3 月，頁 127-135。

互不重疊。除此之外，柳田聖山還首次比對出兩文作者生平的相似處：

表 1 《頓悟真宗論》與《頓悟真宗要訣》作者生平部份

頓悟真宗論	<p>時有居士，俗姓李，名惠光，是<u>雍州長安人也</u>，法名大照。不顧榮利，志求菩提。前事安闍梨，後事會和尚。皆已親承口訣，蜜（密）受教旨。至於精義妙理，<u>達本窮源，出有入無，圓融自在</u>。居士乃禪思餘暇，歎此群迷。遂顯事理幽門，諮呈妙義，開斯法要。可謂<u>涉海之舟船，直往菩提</u>，斯言信矣。</p>
頓悟真宗要訣	<p>侯莫陳居士者，<u>雍州長安人也</u>，俗名琰，法號智達。不顧榮利，志求菩提。在嵩山廿餘年，<u>初事安闍梨，後事秀和尚</u>，皆親承口訣，蜜（密）受教旨。至於精義妙理，<u>達本窮源，出有入無，圓融自在</u>。契家中之幽智，得脩心之正覺，亦難與比矣。居士以禪勉，<u>歎餘暇此群迷</u>，遂託為答問，開慈法要。可謂釋門之龍像，<u>涉海之舟船</u>。經云：「<u>直往菩提，斯言信矣</u>。」席將來學者，幸依文<u>守心</u>。</p>

一篇是「前事安闍梨，後事會和尚（神會）」的《頓悟真宗論》，一篇是「初事安闍梨，後事秀和尚（神秀）」的《頓悟真宗要訣》。分屬南北二宗的文書，其內容雖不相同，卻都以「頓悟真宗」為名，若根據南頓北漸的思想研判，必當推測《頓悟真宗要訣》可能是受到神會頓悟思想影響所形成的北宗後期文獻。但 P.2799 的〈劉無得敘錄〉卻標有玄宗先天元年（712）的紀年，若此〈敘錄〉為真，則標榜頓悟的《要訣》不但未受到神會頓悟思想的影響，更可能是北宗的初期文獻。因為神秀逝世於中宗神龍二年（706），慧能遷化於玄宗先天二年（713），而神會最早的說法紀錄：《南陽和上頓教解脫禪門直了性壇語》則成書於開元八年（720）以後。³

西元 1972 年，田中良昭又發現橫式書寫的梵夾裝 P.3922 號漢文寫本，雖然僅存四頁，但保有題名「頓悟真宗要訣」的卷首部份，而其中並無〈劉無得敘錄〉，亦即《要訣》的諸寫本中，只有 P.2799 收錄了關鍵性的〈敘錄〉。⁴除此之外，

³ 楊曾文《神會和尚禪語錄》，北京：中華書局，2004 年 11 月，頁 3。

⁴ 〔日〕田中良昭〈念佛禪と後期北宗禪〉，《敦煌佛典と禪》，頁 239-241。

P.3922 的文書內容雖與 P.2799 重複，其文字卻略有出入，因此《要訣》的六件寫本是各自獨立的抄寫本。其中的五件漢文寫本雖為殘卷，但根據上山大峻的研究顯示，P.2799、S.5533、BD03286 實可拼接出一份接近完整的文本。

上山大峻於 1976 年〈チベット譯《頓悟真宗要訣》の研究〉中，發現 P.t.116 藏文寫本中的第 9 段即完整的《頓悟真宗要訣》，且內容比殘缺的漢文本多了 1.4 倍，推測 P.t.116 可能於八世紀末直譯於漢文本。而藏文本於「頓悟真宗要訣」題名後，先加了標點符號，才寫上「金剛般若脩行達彼岸法門」，因而主張「金剛般若脩行達彼岸法門」方為《頓悟真宗要訣》的副題。⁵藏文本的前半段與漢文 P.2799 相對應，但未收錄〈劉無得敘錄〉⁶；S.5533 殘卷則可分為兩部分，第一、二紙與 P.2799、P.3922 重複，第三紙則接續 P.2799 的內容；BD03286 的〈惠達和上頓悟大乘秘密心契禪門法〉則續接在幾組問答後，而「惠達」即是「智達」，因藏文「智」與「惠」同譯為「śesrab」。其內容對照如下圖：

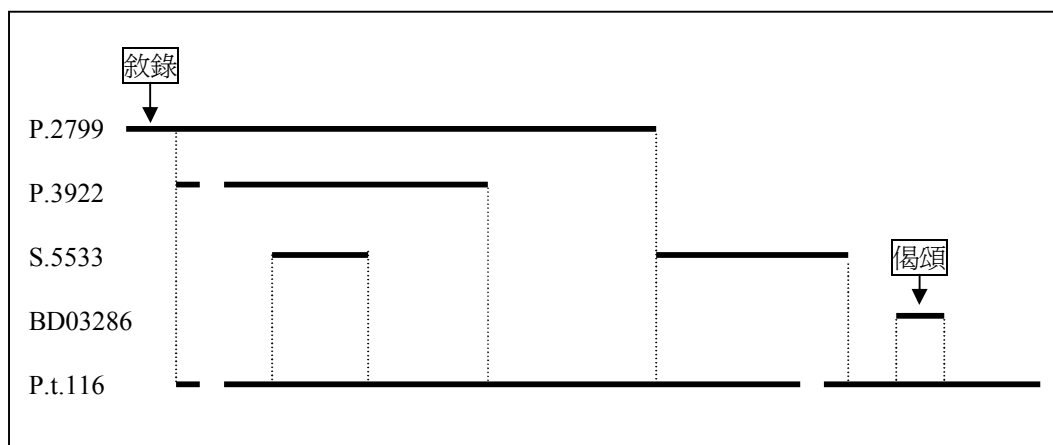


圖 1 上山大峻之《頓悟真宗要訣》鈔本對照圖

由於藏文本亦無〈劉無得敘錄〉，因此關於《頓悟真宗要訣》及智達禪師的真實性，學界普遍持保留態度，並暫以禪宗的南頓北漸範式，推測《頓悟真宗論》

⁵ [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。中國學者牛宏於 2007 年譯出 P.t.116 之《頓悟真宗要訣》藏文本，論文以藏文、漢文文獻對讀為主，並未發表有關作者或鈔本系統的研究。（牛宏〈敦煌藏文、漢文禪宗文獻對讀—P.t.116(191-242)與 P.ch.2799、S.ch.5533、P.ch.3922〉，《敦煌學輯刊》2007 年第 4 期，頁 188-205。）

⁶ [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。

為較早成書的文獻。因此田中良昭於 1983 年《敦煌禪宗文獻の研究》書中，保守地假設《頓悟真宗要訣》是受到神會頓教影響，形成於北宗後期的頓悟說。

杳如黃鶴的「侯莫陳琰」一度被視為子虛烏有的人物，直到 1986 年，Bernard Faure 在《石刻史料新編》中找到羅振玉收錄在《芒洛塚遺文四編》的墓誌銘：唐崔寬〈六度寺侯莫陳大師壽塔銘文並序〉⁷，關於智達禪師其人，終於出現一份可考的金石資料。⁸隔年，John R. McRae 旋即發表論文，提出《頓悟真宗要訣》可能成書於神會《南陽和上頓教解脫禪門直了性壇語》前的論點，而且對於《頓悟真宗論》以及神會的頓教有過實際的影響。⁹

Faure 與 McRae 突破性的發現與研究在語言的隔閡下，並未即時傳達到東方。五年後，1991 年（平成 3 年）11 月，伊吹敦在日本宗教學會第五十回學術大會上¹⁰，公佈他找到的〈壽塔銘文〉，提出《要訣》先於《真宗論》的主張¹¹，並於 1992 年發表兩篇論文，一是〈「頓悟真宗金剛般若修行達彼岸法門要訣」と荷沢神會〉¹²，肯定北宗頓悟思想對神會頓教的影響¹³；一是〈「頓悟真宗金剛般若修行達彼岸法門要訣」の諸本について〉，以為 P.2799 是抄自中土的原本，爾後於敦煌傳抄時刪去〈敘錄〉，轉寫成 S.5533 號，吐蕃佔領敦煌後，又據此翻譯為藏文 P.t.116，至於 P.3922 則是據 S.5533 號改寫的異本。¹⁴

因此，《頓悟真宗要訣》歷經四十餘年的發現與研究，在〈壽塔銘文〉公布後，國際禪學的研究才開始正視《要訣》的價值，並質疑傳統的南頓北漸範式，提出改寫禪宗史的呼籲。

⁷ 唐·崔寬〈六度寺侯莫陳大師壽塔銘文並序〉，收錄於《石刻史料新編》第 1 輯第 19 冊，羅振玉編《芒洛塚遺文四編》卷五（臺北：新文豐，1977 年），頁 14263 下-14264 上。

⁸ Bernard Faure, "Le maître de dhyāna Chih-ta et le 'sumbitism' de l'école du Nord", *Cahiers d'Extrême-Asie* V.2, 京都, 1986 年。

⁹ John R. McRae, "Shien-hui and the Teaching of Sudden Enlightenment in Early Ch'an Buddhism", *Sudden and Gradual—Approaches to Enlightenment in Chinese Thought*, (University of Hawaii Press, 1987), pp.227-278; 可參閱馮煥珍所譯之〈神會與初期禪學中的頓悟說〉，《頓與漸》，上海市：上海古籍出版社，2010 年，頁 191-228。

¹⁰ 參考自〔日〕田中良昭〈「神會塔銘」と「侯莫陳壽塔銘」の出現とその意義〉，《禪文化研究所紀要》第 24 號，1998 年 12 月，頁 227。

¹¹ 〔日〕伊吹敦〈『頓悟真宗金剛般若修行達彼岸法門要訣』について〉，《宗教研究》第 291 號，1992 年 3 月，頁 148-149。

¹² 〔日〕伊吹敦〈『頓悟真宗金剛般若修行達彼岸法門要訣』の諸本について〉，《日本・中國・佛教思想とその展開》，東京：山喜房佛書林，1992 年（平成 4 年）10 月，頁 293-325。

¹³ 〔日〕田中良昭於 1998 年才根據〔日〕伊吹敦的研究發表〈『神會塔銘』と『侯莫陳壽塔銘』出現とその意義〉，《禪文化研究所紀要》第 24 號，1998 年。

¹⁴ 〔日〕伊吹敦〈『大乘開心顯性頓悟真宗論』の依用文献について〉，《印度學佛教學研究》第 41 卷第 1 號，1992 年（平成 4 年）12 月，頁 97-100。

三、智達禪師的生平與禪法

(一) 禪學背景與生平

中國禪宗雖源於菩提達摩，但因早期禪師修行雲遊四海的頭陀苦行，因此門庭之盛始於道信的「擇地開居，營宇玄象」，以及弘忍的「法門大啓，不擇根基」。雖然慧能的曹溪禪在中唐後一枝獨秀，但在盛唐之際，東山門下以神秀較受世人所重。而神秀弘法時間甚晚，年屆七旬始隸玉泉，但學者如潮，紛至沓來，其中普寂、義福、智達三人，都是從法如、慧安門下轉投玉泉。

法如（637-689）俗姓王，十九歲出家，兩年後入弘忍門下，奉侍十六載，迨弘忍滅度（674），則雲遊四方，弘道元年（683）始居少林，垂拱二年（686）首開禪訓，號為「定門之首」。¹⁵時普寂、義福不約而同欲往參學，然未至嵩山，法如業已遷化。¹⁶據杜朏《傳法寶記》的記載，法如遺訓：「而今以後，當往荊州玉泉寺秀禪師下諮稟。」是以，二人便先後尋至湖北荊州玉泉寺。

而神秀（606-706）俗姓李，二十歲受具足戒，五十歲（655）往湖北蘄州東山，於弘忍門下服勤六年，龍朔元年（661）離開東山，直到儀鳳年間（667-679）始居荊州玉泉寺，並於周久視元年（700）受詔入東都洛陽，時人推為「兩京法主，三帝國師」。¹⁷神秀居洛陽期間，《楞伽師資記》作者淨覺雖聽聞禪法，但未開悟，實為玄曠法脈，因此《楞伽師資記》（712-716）中以神秀、玄曠、老安三人並列為「三主國師」，其中的老安即慧安。

慧安（581-709）又名道安，生於隋開皇二年（581），貞觀年間（627-649）至蘄州禮弘忍大師時，已屆七旬，故世稱「老安」。據《宋高僧傳》與〈嵩山會善寺故大德道安禪師碑銘〉記載，老安與神秀同受詔入京（700），但道安「順退避位，推美於玉泉大通」，並轉往嵩山的會善寺，於景龍三年（709）去世。¹⁸由此看來，神秀門風於七世紀初時受四方歸仰，不僅法如弟子轉投門下，慧安也

¹⁵ 唐·佚名〈唐中岳沙門釋法如禪師行狀〉，《唐文拾遺》卷 67，頁 4995-4996。

¹⁶ 唐·嚴挺之〈大智禪師碑銘並序〉，《全唐文》卷 280、《金石萃編》卷 81；唐·李邕〈大照禪師塔銘〉，《全唐文》卷 262。

¹⁷ 唐·張說〈唐玉泉寺大通禪師碑銘并序〉，《全唐文》卷 231。

¹⁸ 唐·宋儋〈嵩山會善寺大德道安禪師碑銘〉，《全唐文》卷 396，頁 1788；宋·贊寧〈唐嵩嶽少林寺慧安傳〉，《宋高僧傳》卷 18，頁 823。

推賢謙讓，故智達禪師亦「初事安闍梨，後事秀和尚」。

而關於智達禪師生平的記載，目前可知的史料為 P.2799〈劉無得敘錄〉(712)，以及崔寬〈六度寺侯莫陳大師壽塔銘文並序〉：

侯莫陳居士者，雍州長安人也，俗名琰，法號智達。不顧榮利，志求菩提。在嵩山廿餘年，初事安闍梨，後事秀和尚，皆親承口訣，蜜(密)受教旨……長身五十有三，入道卅有二，未曾有人問斯意義……(〈劉無得敘錄〉)

大師姓侯莫陳諱琰之，法名智達，京兆長安人也。……年甫弱冠，便入嵩山，初事安闍梨，晚歸秀和上。並理符心會，意授口訣。二十餘年遂獲道果，和上曰：「汝已智達，辯才無碍，宜以智達為名，道在白衣，吾無憂矣！」……開元二年六月十日入涅槃。(崔寬〈壽塔銘文〉)

兩份資料中的〈壽塔銘文〉為後出文獻，因為《舊唐書》卷 119 記載，崔寬任職御史中丞時，因宰相楊綰稟賦廉潔，故而拆毀自家豪華別墅。¹⁹依此推算，楊綰於大歷十二年(777)任中書侍郎、同中書門下平章事，而崔寬撰寫銘時文官至二品勳官的「朝議大夫守宋王諮議上柱國」，所以〈壽塔銘文〉的撰文立碑必晚於大歷十二年之後，此時神會(684-758)已遷化近二十年。

從〈敘錄〉的記載可知，智達大師姓侯莫陳名琰，京兆長安人。先天元年(712)年時，「長身五十有三，入道卅有二」，故智達當生於顯慶四年(659)，永隆元年(680)受具足戒。而此後的參學歷程，兩份文獻的記載則略有出入。首先，〈敘錄〉言：智達「在嵩山廿餘年，初事安闍梨，後事秀和尚」，意指智達於嵩山師事慧安二十餘年後(約 700)，方轉入神秀門下，此時神秀受詔入東都弘法。

至於〈壽塔銘文〉則言：「年甫弱冠，便入嵩山，初事安闍梨，晚歸秀和上。並理符心會，意授口訣，二十餘年遂獲道果。」意指智達於二十歲入嵩山(680)，初參慧安，後投神秀，歷二十餘年方得道悟果，為神秀印心曰：「汝已智達，辯才無碍，宜以智達為名，道在白衣，吾無憂矣！」神秀卒於西元 706 年，若智達於門下二十載，則最晚於西元 686 年以前，便入荊州玉泉寺侍奉左右。

然而，神秀兩大弟子普寂、義福，卻於西元 689 年後(法如逝世)方入玉泉，若智達於西元 686 年前即師事神秀，何以僧傳、燈錄均未記載？因此，關於智達

¹⁹ 後晉·劉昫等《舊唐書》卷 119，臺北：鼎文書局，1976 年。

的生平，當以〈劉無得敘錄〉爲主、〈壽塔銘文〉爲輔，筆者整理如下：智達生於顯慶四年（659），永隆元年（680）入嵩山受具足戒，師事慧安二十餘載。西元 700 時智達四十歲，轉入神秀門下，得道獲果後，神秀以其智慧通達，辯才無礙，命名智達，自此「往來人間，時遊洛中，或詣河北」，「直示總持之要，宏開頓悟之宗。」²⁰開元二年（714）六月十日涅槃，得年五十四歲，而 P.2799 的原本則抄寫於先天二年（712）。

（二）文書內容與禪法

「真宗」者，自心也，「頓悟真宗要訣」即頓悟自心之法要。《要訣》的成書，據〈劉無得敘錄〉的記載可知，智達於神秀門下親承口訣，密受教旨，雖悟得正覺，但感嘆眾生癡迷，故假主客問答的體裁，由侯莫陳居士發問，智達禪師回答（實爲同一人），闡述「直趣菩提彼岸」（即頓悟）的「禪門法要」，願學者可依文守心，直往菩提。

而《頓悟真宗要訣》的內容除 P.2799 的〈劉無得敘錄〉外，可分爲五個部分：首先，是假託居士問法，以爲經典文字浩瀚，意義難知，是否有不求人天，直趣菩提彼岸的禪門法要？而《金剛經》「菩薩摩訶薩，不應住色生心，不應住聲、香、味、觸法生心，應無所住而生其心。」之義又爲何？

智達禪師觀察居士所問，判爲「根基純熟」之人，願爲直說法要，以「無所心看無所處」詮釋《金剛經》：「應無所住而生其心」句：

師曰：一切心無，是名「無所」。更不起心，名之爲「住而生其心」者。

「應」者，當也。「生」者，看也。當無所處看，即是「而生其心」也。

問曰：「當無所處看」有何意義？

答曰：一切諸佛皆從「無所（處）」得道，亦是諸菩薩修法身處，亦是汝（真如）法性住處，（使）汝看時令汝得見。

問曰：見何物？

答曰：經云：「見性成佛道。」

什麼是「應無所住而生其心」呢？智達主張：「應」就是「當」，「無所」

²⁰ 唐·崔寬〈六度寺侯莫陳大師壽塔銘文並序〉，收錄於《石刻史料新編》第3輯第19冊，《芒洛冢墓遺文四編》卷5，頁14263。

即「一切心無」，「住」是「更不起心」，「生」是「看」，「而生其心」是「當無所處看」。所以，「應無所住而生其心」就是以不起分別的「無心」，看一切相而不著一切法，於一切相「不取不捨」，了悟法性清淨之理，達到「令無『無所心』看無『無所處』……不著『無所』」的「無見之見」。

其次，智達禪師令侯莫陳居士發四弘誓願，才進一步傳授看心的具體實踐之道。闡明「無所處」即眾生自心，名之為「藏」，亦稱「心眼」，經名「如來藏」者也。學人當即此心「諦觀看熟」，無論行住坐臥、語笑生活時，令一切時中常看不住。但坐禪時若見「菩薩師僧身」、「空中聞說法聲」、「聞語聲與弟子授記」等幻象，當以《金剛經》「凡所有相皆是虛妄」句自我警惕，知此為「大魔王欲來攝汝，莫愛著，亦是汝妄心所作。」又坐時若見種種光色、異相，須熟看細看，知其非真，莫驚莫怕；而夜裡莫獨自坐，有睡即臥，不著異相，但熟看細看，用功看莫間斷，則清淨境界將漸漸光淨，清白分明。

然後，智達以「長安大宅」比喻本性清淨，以「五谷草庵」比喻色身，言眾生於長安本有清淨大宅（即自性清淨心），但因天下大亂棄走他國，後歸返家鄉卻因宅舍荒穢（即無明煩惱染著），而不識本宅，故於洛陽道五谷澗造一草庵（即色身之妄心）。後逢善知識，雖直指長安本宅清淨，但眾生仍不見本宅，細看多日後，方忽然省得，知吾人「智本宅」荒穢多時，便清掃修整（即捨妄之漸修功夫）。由於屋未成就，故暫住草庵，時往「智本宅」清掃。迨宅舍成就（頓悟清淨境界），便移住「智本宅」（常住清淨心），燒卻草庵（捨卻妄心）與無明奴婢（煩惱）。

而自識本心後，便須在「清淨大宅上，脩了生死功德」。「生」是色身見在，「死」是命終之後。入禪定時，自心清淨湛然不動，不見色身，為「生了死」；而臨命終時，徹見生死無異，是「死了生」。然而無論了生或了死，須知「生死即涅槃。」要在「草庵」裏了「大宅」，「大宅」裏了「草庵」。

繼之，再述看心捨妄以淨心之道。言煩惱來時，須著力看無所處（自心），即斷煩惱；貪嗔癡起時，須硬看無所處（自心），即不起三毒；面對「無始已來，罪障懺悔」，也只要「諦看無所處」、「熟看無所處」就是「真懺悔」。如此「熟看細看」，努力莫間斷！惑亂之心便會「漸漸光淨」、「漸輕虛空」，直至「淨心意坦」！因此，一切罪障，皆由心起，學人但端坐看無所處，時時看，莫著相，

使一切心不起，則貪嗔痴煩惱、十惡五逆、一切罪障，悉皆銷滅。

最後，以偈頌作結，重述「一切眾生心，皆發如來藏」，凡「貪求解經輪」、「貪造諸有為」、「貪入空寂定」者，皆是外道法。眾生須誓捨諸緣，緣起時「來即盡意看」，如此「盡意看更看，看看看不絕」，則終將悟入一切心無的「無所常清淨」，而「清淨常現前，不著一切相」便是諸佛的境界。

由此可知，《頓悟真宗要訣》之禪法，確為北宗特有的看心法，而以《金剛經》指導修行，並非南宗所獨有，早在自弘忍《修心要論》中，即以《金剛經》：「若以色見我，以音聲求我，是人行邪道，不能見如來」句，闡述「守真心勝念他佛」之理。

綜前所述可知，智達之禪法，是以眾生本性清淨，但為無明煩惱所染，故須藉由禪坐看心，捨妄歸真。而坐禪看心之心，當是「應無所住而生其心」的不起心，因此學人若於端坐看心時，妄見種種異相，當知此為自心所現妄想，須攝心莫著，如此用功，莫使間斷，便能漸漸達到清淨的佛境界。

四、《頓悟真宗要訣》對建構北宗禪法的意義

北宗雖曾璀璨於盛唐之際，但由於文獻的亡佚，有關其禪法內容的敘述，過去只能以《六祖壇經》、《圓覺經大疏鈔》，以及《景德傳燈錄》等南宗典籍為主。因此敦煌北宗文獻的出土，不僅提供了早期禪宗的研究資料，更填補了北宗禪法的空白。而敦煌出土的北宗文獻，除《楞伽師資記》、《傳法寶紀》、《觀心論》、《大乘無生方便門》外，還有〈導凡趣聖心訣〉、〈夜坐號〉、《頓悟真宗要訣》、《了性句》、《法性論》等已佚文書。其中的〈導凡趣聖心訣〉、〈夜坐號〉、《了性句》、《法性論》均與《修心要論》合鈔，且形成兩種固定連寫本，流傳於敦煌地區，足見弘忍《修心要論》對北宗的影響。

《修心要論》為弘忍弟子所輯錄之傳法語錄，文書內容可以區分為心性論與功夫論兩個部分，闡述自心本來清淨，不生不滅，自然而有，不從外來，因此修行者只需了然守心，使妄想不生，我所心滅，則涅槃法日，自然顯現。而北宗文獻中，以《頓悟真宗要訣》與《修心要論》之禪法最相似，兩文都引述《金剛經》：「若以色見我，以音聲求我，是人行邪道，不能見如來」句，提醒修行者若於坐

禪時見種種相，便是「人行邪道」的妄想。但《修心要論》對治「種種妄想」之法，只是簡要地說「攝心莫著，皆並是空，妄想而現」，至於《頓悟真宗要訣》則有更明確的教導，詳見下表的整理：

表2 《修心要論》與《頓悟真宗要訣》對於「坐禪妄想」的描述與對治

《修心要論》「若夜坐時」	《頓悟真宗要訣》「坐時」
或見如來身相	坐時，或見菩薩師僧身，或空中聞說法聲，或聞語聲與弟子授記，或讚嘆弟子。……此是大魔王欲來攝汝，莫愛著。亦是汝妄心所作。……汝若將如來有眼有相貌、有卅二相，作此解見如來時，真是著魔人也。
或入青黃赤白等諸三昧 或見自身出入光明	汝但熟看、細看。或見屋中明、或見明中種種物。光色黃者，是眼光。或是汝身上放大光明，或眼前種種光色，並不是實。
或有種種變現 或見一切善惡境界	若內看時，或如雲、或如炯、或如星、或如亂絲、或如火，或似人眼、或似人頭，或如樹、或如水、或五色，有種種變現，皆是有相，不實！見此莫驚！ <u>莫怕！</u>



《修心要論》的對治之法	《頓悟真宗要訣》的對治之法
攝心莫著	了了白日用功，夜中共人同坐，莫獨自坐，莫和睡坐，有睡即臥。或見如深□、或見如井、或見如染成須熟看，如功用力，莫使間斷！
	又汝夜行朧月，或如夜坐青天，或清淨如明月，亦不愛著，但須熟看端坐，開眼臺榮，身心驚運，神識了了星星，莫使朦朧和睡，細看密用功看。

兩文均要求修行者於「行住坐臥、語笑、作生活時，施為舉動，一切時中常看不住」，要「熟看」、「細看」、「用功看」，「如功用力，莫使間斷！」由

此可知，北宗禪的修行方法是延續弘忍《修心要論》的守心法，從「穩看」、「熟看」漸漸豐富為「勤看」、「諦看」、「細看」、「硬看」的看心法。

除此之外，師事神秀的智達禪師，於先天二年（712）以前撰寫的《頓悟真宗要訣》，更可作為理解神秀禪法，釐清北宗五方便門作者問題的新資料。因為神秀逝世於西元 706 年，而《楞伽師資記》完成於西元 712-716 年間，《傳法寶紀》則成書於西元 716-732 間，這些早期的北宗文獻均無神秀創立五方便門的記載。身為神秀弟子的智達禪師，在《頓悟真宗要訣》中也沒有類似五方便門的禪法。而另一份由神秀再傳弟子——寂滿禪師（降魔藏門人）所著之《了性句》，雖然只是兩百多字的偈頌，其禪法內容與《頓悟真宗要訣》相似，不但沒有五方便門，也可以比對出與《修心要論》相呼應的禪法，詳見表 3。

表 3 《了性句》與《修心要論》相呼應之內容

《了性句》	《修心要論》
性雖無暗， <u>妄想雲遮</u> 。…… 生死既滅， <u>妄想雲消</u> ……	《十地論》云：『眾生身中有金剛佛性，猶如日輪，體明圓滿，廣大無邊。只為 <u>五陰重雲所覆</u> ，如瓶內燈，光不能照。』……知眾生佛性本來清淨，如雲底日。但了然守真心， <u>妄念雲盡</u> ，惠日即現。何須更多學知見，歸生死苦。
猶如 <u>明鏡居塵</u> ，豈能捐污！	一切義理及三世之事， <u>譬如磨鏡，塵盡自然見性</u> 。
根本若盡，即 <u>見心源</u> 。心源不離性源，性源豈殊真體。 終日波波向外走， <u>不知佛惠在心源</u> 。	十方諸佛，悟達法性， <u>皆自照了心源</u> 。 好自安自靜，善調諸根， <u>熟視心源</u> ，恒令照了清淨……了了清淨， <u>獨照心源</u> 。
<u>佛與眾生無界畔</u> 。虛空體性本不殊，凡聖原來同一般。	<u>眾生與佛，真體既同</u> 。

《了性句》中面對自心攀緣妄想的對治之道，亦是「結志安心坐」，「精進苦行」的坐禪，以達到「了心及境界，妄想即不生」的境界，直至「一念不起」

後，「各各勤功向理看！看裏無看看正看，不應看外更求看，看中不見同無物，諸法於中建不難。」如此看裏無看無不看，「空裏無求無不求」，修裏無修無不修，便能「忽悟法身滿空界」，「還同舊法身」，回復「真如佛性位」。

據此可知，智達禪師、降魔藏禪師及其弟子寂滿，都以坐禪看心為修行之道，且俱無五方便門的記載。而敦煌出土的五方便門實為一寫本群，筆者依文本之標題與內容，以及河合泰弘整理的八種鈔本系統，歸納為六組鈔本系統：²¹

1. 《大乘無生方便門》：S.2503(3) ➡ S.753V ➡ 北 1351 背（生 24 背）
S.7961（未見圖版，不詳）
2. 《大乘五方便北宗》：S.2503(1) ➡ P.2270(1) ➡ P.2058
3. 《通一切經要義集》：S.182 ➡ S.2503(2)（摘要本）
4. 混入《大乘五方便北宗》：P.2270(2)
5. 「無題」：S.1002
6. 「諸經要鈔」：P.2836

而最具代表性者為《大乘無生方便門》，分立第一總彰佛體門，第二開智惠門，第三顯示不思議法門，第四名諸法正性門，第五自然無礙解脫門。從文書內容來看，《大乘無生方便門》為一開堂說法記錄，在完成菩薩戒儀後，先授以「一念淨心，頓超佛地」的入道方便法，以《金剛經》：「凡所有相皆是虛妄」句引導眾生修行「看心若淨」之法：先放曠遠看，平等看，盡虛空看，直至一物不見；再細細看，用淨心眼無邊無際看，向前看，向後看，四維上下一時平等看，常用淨心眼看，莫間斷；然後達到身心離念，清淨無有相的境界。繼之便以《大乘起信論》、《法華經》、《維摩詰經》、《思益經》、《華嚴經》等經論，依序開講五門。

《大乘無生方便門》除了看心法外，又據一論四經立五方便門，迥異於其他北宗文本。而河合泰弘也根據宗密（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……」與 S.2512 的〈第七

²¹ [日]河合泰弘的八種鈔本系統，是把 S.182 與 S.2503(2)分開來，S.2503(1)與 P.2270(1)·P.2058 分開來。但是 S.2503(2)是源自 S.182 的摘要本，兩份寫卷應該是同一系統的異本，而非兩套系統，故筆者以「S.182→S.2503(2)」為一鈔本系統，而《大乘五方便北宗》寫本亦然，以「S.2503(1)→P.2270(1)→P.2058」為一鈔本系統，故筆者歸納為「五方便門」為六組寫本系統。參見[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》第 24 號，1993 年 10 月，頁 261-278。

祖大照和尚寂滅日齋讚文〉：「創頭大照和尚（普寂），了一心源，並依弘正導師，開五方便」的記載推測，五方便門應是成形於普寂（651-739）晚年，盛行於普寂弟子及其再傳弟子的年代。²²如海東神行（704-779）之碑銘言：「為道根者，誨以看心一言。為熟器者，示以方便多門。」²³又如安國契微（719-781）之塔銘言：「乃通四部經於宏正大師，尤精楞伽之義。」²⁴甚至連慧安再傳弟子乾元明演（732-801）也「洞達五方便」²⁵。

因此，結合河合泰弘之研究，以及本文對《頓悟真宗要訣》與《了性句》的剖析，更可證明此論點的合理性。故就建構北宗禪法來說，吾人可據此推知：早在弘忍《修心要論》中，即以《金剛經》指導禪修，因此北宗禪是繼承弘忍《修心要論》以來，從經由守心到看心的發展，不但主張坐禪時所見的種種異相為自心妄想，更鼓勵修道者夜坐，無間斷地看心；而神秀弟子的論著中，都以「穩看」、「熟看」、「勤看」、「諦看」、「細看」、「硬看」之看心法為捨妄歸真之道，以達到心不起念，一物不見的清淨境界，唯《大乘無生方便門》諸本在此看心法外，另闢蹊徑，建立五方便門，加上其他資料與研究顯示，五方便門疑似非由神秀所創，而是成形於普寂晚年，盛行於其再傳弟子。

五、結論

經過本文對資料的彙整與分析可知，智達禪師（659-714）本名侯莫陳琰，先後師事慧安與神秀，在神秀門下悟道獲果，而得此法名。雖曾因作者略傳與《頓悟真宗論》相同，而有仿擬之嫌，但在唐崔寬〈六度寺侯莫陳大師壽塔銘文並序〉發現後，業已獲得解決，證實神秀門下確有其人，而《要訣》也先於《真宗論》。

智達的《頓悟真宗要訣》成書於先天元年（712）以前，敦煌出土的六件寫本中，雖然文書內容不盡相同，但根據藏文本的研究發現，其中的 P.2799、S.5533、BD03286 實可拼接出一份接近完整的文本。《要訣》以假立主客問答的

²² [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》第24號，1993年10月，頁261-273。

²³ 唐·金獻貞〈海東故神行禪師之碑並序〉，《全唐文》卷718，頁3270-3271。神行禪師之師承為：普寂-志空-神行。

²⁴ 唐·權德輿〈唐故東京安國寺契微和尚塔銘〉，《全唐文》卷501，頁2261。契微禪師神行禪師之師承為：普寂-宏正-契微。

²⁵ 唐·楊叶〈唐故禪大德演公塔銘並序〉，《唐文續拾》卷4，頁53-54。

體裁，闡述通過坐禪看心，使心不起念，達到清淨境界的漸修頓悟之法。而在敦煌出土的文獻中，《頓悟真宗要訣》不但繼承了弘忍《修心要論》的守心禪法，與其他北宗文書也都有著相同的看心法，如〈導凡趣聖心訣〉、〈夜坐號〉、《了性句》等，因此僅就文書所記載之禪法內容來看，《頓悟真宗要訣》確為神秀弟子之論著。

這份出土自敦煌的北宗文獻，歷經百年的研究，峰迴路轉，才有今日的成果。但這並不是終點，在據以建構北宗禪法外，從其與《頓悟真宗論》的糾葛，亦延伸出北宗頓悟思想的發展，及其與神會頓教的關係。除作者生平外，《頓悟真宗要訣》與《頓悟真宗論》的禪法是否也相近？而《頓悟真宗論》的禪法是否與神會《壇語》、《定是非論》相通？這兩份文書是否足以證明神會頓教是受到北宗頓悟說的影響？這些問題都值得研究者繼續分析文獻，深入探究。

最後，除了據《頓悟真宗要訣》建構北宗禪法外，其於禪宗思想史上的意義約有五點：一、從《頓悟真宗要訣》與《修心要論》比對可知，早在弘忍《修心要論》中，即以《金剛經》指導禪修；二、北宗禪是繼承弘忍《修心要論》以來，從守心到看心的發展；三、神秀弟子的論著中，都有「穩看」、「熟看」、「勤看」、「諦看」、「細看」、「硬看」之看心法，當知此即神秀所傳禪法；四、神秀弟子的論著中，唯《大乘無生方便門》諸本在看心法外，另建立五方便門，根據學者的研究推測，五方便門疑似非由神秀所創，而是成形於普寂晚年，盛行於其再傳弟子間。五、可進一步分析《頓悟真宗論》的作者與禪法，探究《頓悟真宗論》與神會、北宗、《要訣》的關係，重新審視禪宗頓悟思想的發展。

國家圖書館出版品預定編目資料

敦煌學. 第三十輯 / 南華大學敦煌學研究中心編輯. —

臺北市：樂學，民國 102.10

面；公分

ISBN 978-986-88194-4-3 (平裝)

1. 敦煌學 2. 文集

797.907

101005004

敦煌學 第三十輯

ISBN 978-986-88194-4-3

編輯者：南華大學敦煌學研究中心

nhdh5770@gmail.com

執行編輯：楊錦璧、楊靜宜、翁鈺萍

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：400 元

出版日期：中華民國一〇二年十月 2013 年 10 月

STUDIES ON DUN-HUANG

VOLUME 30

Nanhua University
Center for Dunhuang Studies

2013.10