

六、敦煌文獻中的無念思想

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（一八九一—一九六二）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」（註一）。因為胡氏的研究，是以荷澤寺的神會和尚（六八四—七五八）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（註二）。本文討論的次序，先從禪宗形成以前，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

史の研究
實行方法
目的意識

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，從而產生了一種印象——「無念」是中華禪學特有的概念。我以前曾經是那樣理解；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，最早使用這一詞語的人，恐怕就是三國時期吳國的支謙（譯經活動在二二二—二二九年間）。他在《維摩詰經》的《諸法言品》中，有這麼一段譯文：

（註三）

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；

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

名者區版代次
書作地出年頁

中國禪學研究論集

冉雲華
台北：東初

1980-7
138-159

支謙

法中的地位又是非常重要的，不妨抄出討論：

無作者、何等貌也？不可得之貌也。不可得者爲何等貌？不可盡之貌也。不可盡爲何等貌？無所起之貌也。無所起者爲何等貌？無所滅之貌也。無所滅者爲何等貌？無所獲之貌也。無所獲者爲何等貌？無所猗之貌也。無所猗者爲何等貌？無所處之貌也。無所處者爲何等貌？無所出之貌也。無所出者爲何等貌？不動搖之貌也。不動搖者爲何等貌？離於動搖之貌也。離於動搖者爲何等貌？無心之貌也。無心者爲何等貌？無念之貌也。無念者爲何等貌？無二之貌也。無二者爲何等貌？平等之貌也（註四）。

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爲止，「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，就可以理解爲什麼前一段引文中，教導「斯求法者，爲無見聞之求也」。

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，早已流佚，無法查出梵文的原詞。

晉代的譯經大師竺法護（二六五—三一三），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：

竺法護

又問：何謂佛之所教，所當思者？

答曰：無意無念：爲四意止，則無所住，不處諸想。已不住於一切想者，則住實際：（註五）

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裡，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。（註六）

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 UPASTHĀNANI，有時也被譯爲「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。因爲從佛家的思想去看，身是不淨、受到是苦、心是不常、法皆無我。既然如此，這些不淨、痛苦、不常、無我的對象，都是不值得去追求（念住）的，所以也被稱爲「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，ED利文SATI·Sati的語根是sar「追想」或「追憶」（動詞），等於英文的to remember。

佛教翻譯大師鳩摩羅什（三四四—四〇九），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-

羅什

3-3

MRTAYYA，意為「不可追憶的（英文 Unrememberable）」（註七）。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，無念則無分別。通達此者是為入不二法門（註八）。

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，有所念處皆是邪念。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（註九）。

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，在公元五四六—五六九間）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（註一〇）。

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（註一一）。

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。因為六祖惠能（六三八—七一三）和《壇經》本身都存在著許多問題，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（六八三—七五〇？）所撰的《楞伽師資記》，在道信禪師項下，記下了一段話：

《小品經》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（註一二）。

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《南宗頓教最上乘摩訶般若波羅蜜經六祖惠能大師於韶

州大梵寺說法壇經》（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（為）宗、無相無（為）體，無住為（無）本。無相於相而離相，無念者於念而不念，無住者為人本性。前念念念後念，念念

壇經

菩提達摩

禪宗

3-4

相讚（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，名為無念。於自念上離鏡（境），不於法上念生、莫（若）百物不思，念盡除卻。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。是以立無念為宗。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。然此教立無念為宗。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：（註一三）。

這一段引文中有數點值得特別留心：第一，《壇經》把「無念為宗，無相為體，無住為本」。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：於自念上離鏡（境），不於法上念生、莫（若）百物不思，念盡除卻。」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「無念為宗」；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（七八〇—八四一）著

神會
宗密

正念
邪念

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。他為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，胡適特別著重無念，他認為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」（註一四）。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，解釋無念為「不作意即是無念。」這裡所說的不作意指的是什麼意思呢？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，不以菩提為念；不念涅槃，不以涅槃為念，是為無念（註一五）。

又如：

種種運為世間，不於事上生念，是定慧雙修，不相去離（註一六）。

再如：

問：若生是無念？

答：不作意即是無念。無念上自有智命，本智命即是實相。諸菩薩用無念以為解脫法身（註一七）。

特別值得注意的，是神會對無念思想的估計。他的文集集中有數處地方，都把無念和佛學中的最高境界，合在一起。例如在敦煌寫本《頓悟無生般若頌》中，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（註一八）。

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，名為實相。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（註一九）。

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」的估計，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，即非凡夫。

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：即無差別，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，立無念為宗。若見無念者，雖具見聞覺知，而常空寂（註二〇）。

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，和傳為惠能所說的《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，也若有念起，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（註二一）。

神會的這種方法，雖然和前面所引的各家說法近似，但卻也有重要的分歧：「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（註二二）。

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，常勸人修習的法門。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，神會的思想內容，包括頓悟、定慧等、無念和「知之一字，衆妙之門」等（註二三）。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（六八四—七六二）（註二四）。雖另一份敦煌卷子，屬於「北

四
淨衆寺
保唐寺

△金和尚

敦煌文獻中的無念思想

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（註二五）。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。一種是集採眾英，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眾寺禪法，也是這樣的。

敦煌卷子出土以前，淨眾一派的禪法，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（註二六）。

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」（註二七），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。
- 二 一切眾生，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，念不起是慧門。無念即是戒、定、慧具足。過去未來現在恆沙諸佛，皆從此門入；若更有別門，無有是處（註二八）。

金和尚

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，是戒定慧具足；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，就是上面講過的三句。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，莫忘是慧」。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，對總持門卻有不同的解釋：念不起是戒門，念不起是定門，念不起是慧門。無念即是戒、定、慧具足。從這一段話中，我們可以看到，無憶、無

Rel. 義田の研究

念、莫忘等三個概念，完全被看作是念不起。念不起就是無念。無念就是戒定慧具足。原來非常複雜的印度佛學，先被歸納到戒、定、慧三門之內，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，着重於一點，現在由金和尚完成。

金和尚的以無念代替全部佛學，到了他學生的手中，繼續發展，尤其是保唐寺的那一派。保唐寺的禪法是由無住（七一四—七七四）創始的。無住是金和尚的徒弟之一。《歷代法寶記》就是這一派的記錄。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，以下列兩段紀錄作代表：

每謂學道四家：以無念為戒，以無為無所得為定，以不二為慧，不以嚴設為道場（註二九）。

和尚云：……為衆生有念，假說無念。有念若無，無念不自（註三〇）。

從這兩段文章中，我們可以看到兩點：第一，無住是以無念，無為無所得，不二，和不以嚴設去配戒、定、慧、和道場的。他講的是四句，不是三句；他所說的無為，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：目的是因為衆生有念，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，認為「無念即戒定慧具足」（註三一）。

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，作了非常詳細而具體的說明。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。如果把這些記載，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，無念即無非。正無念之時，無念不自（註三二）。

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，卻是無住特殊的發展。

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（註三三）。

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（註三四）。

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，卻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，又能夠不計較世俗與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：

評

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（註三五）。

由於無念，心內就不會產生其他的意念。當心不受其他意念牽引時，自然就可以不生不滅。如果能達到那一步，修道的人在任何情形下，都是自在的。這是因爲通過無念的修養，心與道合，不受內外的干擾。這種成就即是習禪的目的，也是宗教生活的最高體驗。《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」（註三六）。

圭峰宗密曾把這一類傳統的習禪者，形容爲「空守默之痴禪」（註三七）。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」。

綜

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，完成不二的二元論。

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

住爲本一的宗旨。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潑的禪法。

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。

註解

- 註一 參閱胡適校敦煌唐寫本《神會和尚遺集》（台北：胡適紀念館，民五九版），第四九至五一頁。
- 註二 《禪の語錄3—初期の禪史2》（東京：筑摩書房，昭五四），頁二—二五。英譯序文收在Lancaster與Lai編Early Chan in China and Tibet (Berkeley: University of California 1983)·頁1三—四九。
- 註三 大正大藏經，第一四卷，五二七頁上
- 註四 同書，第一五卷，四六六頁下。
- 註五 大正大藏經，第一五卷，七頁上

註六 同書，同卷，四九五頁下。

註七 參閱E.Conze. Materials for a Dictionary of the Prajnaparamita Literature(Tokyo, reprint 1967)·九七頁。

註八 大正大藏經，第一四卷，五五〇頁下。

註九 同書，第一四卷，六六一頁下。

註一〇 同書，第三二卷，五七六頁中。

註一一 《維摩經註》（香港：中華佛教會，一九六五），一四二頁。

註一二 柳田聖山編譯，《禪の語錄2—初期の禪史》（東京：筑摩書房，昭五四版），第九三頁。

註一三 《六祖壇經流行本敦煌本合刊》（台北：慧炬文庫，民五九），八二—八三頁。

註一四 見《神會和尚遺集》，三二—三三頁。（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，是公元六八四—七五八年，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》，一九八四年第二期，頁七八—七九。）

註一五 同書，三〇八頁。

註一六 見《神會和尚遺集》，二四三頁。

註一七 同上，一〇一頁。

- 註二八 同上，三九六、三九七頁。
- 註二九 同上，一二三頁。
- 註三〇 同上，一二八、一三〇頁。
- 註三一 同上，三〇八、三〇九頁。
- 註三二 同上，四四三、四四五頁。
- 註三三 見《神會和尚遺集》，三四、六〇頁。
- 註三四 參閱拙文：《東海大師無相傳研究》，刊於《敦煌學》第四輯，四七、六〇頁。
- 註三五 見註註一二。
- 註三六 續藏經第十四卷，二七八頁。參看馮著《中國哲學史》（九龍：中國圖書公司，民四八港版），七八二頁。
- 註三七 柳田編輯，口譯，《禪の語錄3 初期の禪史二》，一四三頁。
- 註三八 柳田編輯，日譯，《禪の語錄3 初期の禪史二》，一四三、一四四頁。
- 註三九 同上，一六四頁及二〇〇頁。
- 註四〇 同上。
- 註三一 柳田編輯，口譯，《禪の語錄3 初期の禪史二》，二〇〇頁。
- 註三二 同上，二一三頁。

- 註三三 同上，二三九頁。
- 註三四 柳田編輯，日譯，《禪の語錄3 初期の禪史二》，二四八頁。
- 註三五 同上，二四五頁。
- 註三六 參閱《壇經》，頁八一、八三、八四。《神會和尚遺集》，三二八、三三三頁。
- 註三七 宗密著，《禪源諸詮集都序》（台北：新文豐影印金陵刻經處板，民六十二年），一〇頁二面。
一九八四於漢彌敦初稿（原載《敦煌學》第九輯）