

中央研究院歷史語言研究所集刊

第八十四本，第二分

出版日期：民國一〇二年六月

## 敦煌寫本《圓明論》與〈阿摩羅識〉 初探——以傳圖 188106 號為中心

黃青萍\*

敦煌寫本《圓明論》與〈阿摩羅識〉為已佚佛教文獻，原僅中藏「北服 006」、英藏「S.6184」、法藏「P.3664+P.3559」與日藏「石井本」等四件遺書。關於《圓明論》與〈阿摩羅識〉的研究不多，且均以法藏本為主，而歸類為北宗文獻。近年新公布了俄藏「Дх00696」與傳圖藏「188106 號」兩件寫本，其中的傳圖藏本雖首缺尾殘，但提供了新的研究線索，據之與法藏本、石井本比對，可以發現《圓明論》與〈阿摩羅識〉非北宗獨傳之文書。但因傳圖本為購自民間的散藏，據以研究前宜先甄別藏本之真偽。故本文將先以傳圖本為研究對象，從《圓明論》寫本的發現及刊布史切入，篩檢是否有偽製的可能；繼之比對文書內容，整理出傳圖本可補法藏本不足之處。於甄別傳圖藏本之真偽後，再據此分析《圓明論》與〈阿摩羅識〉之思想內容與修行方法，以重新審視其於佛教思想史之意義與地位。

關鍵詞：敦煌寫本 圓明論 阿摩羅識 傳圖 188106 號 北宗

---

\* 臺北科技大學通識教育中心

## 壹・前言

《圓明論》與〈阿摩羅識〉是出土自敦煌莫高窟的已佚佛教文獻，大藏未收，經錄不傳，作者與成書年代均不詳。由於諸寫本中，除法國藏本之《圓明論》與〈阿摩羅識〉內容完整外，其餘多為《圓明論》殘卷，是以過去學術界未重視〈阿摩羅識〉短文之獨立性，並根據法藏本之抄寫文書，將《圓明論》歸類為北宗文獻，而近年公布之傳圖藏本，則提供了新的研究線索與方向。

《圓明論》共有九品（佚失第八品），約八千七百字，是一篇論述佛理與修行方法的著述。雖然「北服 006 號」於「圓明論」題名下記載作者為「馬鳴菩薩」，但其他寫本俱無此說，故田中良昭以為此乃偽託之詞。<sup>1</sup> 至於〈阿摩羅識〉則是一篇闡述佛理的短文，約一千三百字。目前已知的《圓明論》共有六件鈔本，分別為中藏「北服 006」（即北 7254、BD08206）、英藏「S.6184」、法藏「P.3664+P.3559」、日藏「石井本」、俄藏「Дх00696」（即 M.1138）與傳圖藏「188106 號」，其中只有法藏本、石井本與傳圖本保有〈阿摩羅識〉一文。

在《圓明論》與〈阿摩羅識〉寫本的發現史上，「北服 006」是最早披露的《圓明論》殘卷，於一九一一年為李證剛首次公布。此卷首全尾缺，於《圓明論》第七品後改抄《大乘起信論》，沒有〈阿摩羅識〉一文。而「S.6184」為僅存一角之殘卷，只有《圓明論》題名及三行品名。至於首尾俱缺的石井本，根據田中良昭的敘述可知，抄有《圓明論》第七品以下、〈阿摩羅識〉、《絕觀論》等三份文書。但因石井本尚未公布，因此關於《圓明論》與〈阿摩羅識〉之研究多以「P.3664+P.3559」為主。法藏本是保存最完整的一份長卷子，由於卷內抄寫的十五件文書中有七份北宗文獻，兼之《圓明論》與〈阿摩羅識〉俱依四卷《楞伽經》立論，因此《圓明論》被判定為唐代的北宗文獻。

近年來，隨著《俄藏敦煌文獻》(1992-2000) 的出版，以及「傳斯年圖書館藏敦煌文獻」網站的成立 (2002-2005)，《圓明論》出現了兩份新資料。首先是俄藏「Дх00696」寫本，首尾俱缺，只有《圓明論》第三、四品的內容；其次是傳圖「188106 號」寫本，首缺尾殘，抄寫了《圓明論》第六、七、九品（無第八品），以及〈阿摩羅識〉和七言詩一首。這兩份新資料中，以傳圖「188106 號」

---

<sup>1</sup> 田中良昭，《敦煌禪宗文獻の研究》（東京：大東出版社，1983），頁 389-400。

最具研究價值，因為新出的傳圖本與法藏本、石井本都保存了《圓明論》卷末以及〈阿摩羅識〉的部份，比對三件寫本後可以發現：《圓明論》與〈阿摩羅識〉當為各自成篇的兩份文書，且以連寫接抄的形式流傳，然後分別與北宗、僧稠系、牛頭宗等其他宗派文書合抄。此意味著，《圓明論》與〈阿摩羅識〉並非由北宗獨傳。

根據田中良昭的研究可知，在敦煌禪籍研究史上，最早提及《圓明論》者為陳垣之《敦煌劫餘錄》(1931)，文中扼要地介紹「北服 006」之內容。其次是神田喜一郎之〈傳法寶紀の完帙について〉(1942)，<sup>2</sup> 除公布法藏本《傳法寶紀》之圖版外（即《法藏敦煌西域文獻》第二十五冊「P.3664+P.3559」編號 42-23~30 處），亦略述《圓明論》一文之品目。而鈴木大拙、古田紹欽則於出版《絕觀論》(1945) 錄文時，於序文中簡介石井本的《圓明論》殘卷。<sup>3</sup>

對《圓明論》的研究有關鍵性影響者，則為柳田聖山之〈傳法寶紀とその作者〉(1963)。柳田聖山根據《圓明論》與北宗文獻合抄，且以《楞伽經》立論，並具有如來藏思想之內容，因而主張其為北宗禪師之著作。<sup>4</sup> 而田中良昭則於〈敦煌本『圓明論』について〉(1969) 中先彙整了《圓明論》研究史，繼之認同柳田聖山的論點，然後進一步論證「北服 006」之「馬鳴菩薩造」當為偽託之說，再根據池田溫的研究推測，以為法藏本可能抄寫於八世紀末。<sup>5</sup>

至於岡部和雄於《敦煌佛典と禪》(1980) 第四單元「禪僧の注抄と疑偽經典」中對《圓明論》的概述，文中雖然標示《圓明論》有五件文書，但其分列的 P.3664 與 P.3559 實為同一份寫卷，故《敦煌佛典と禪》中僅記載中藏、法藏、英藏、日藏四件寫本（傳圖本與俄藏本尚未公布）。岡部和雄除了引述柳田聖山、田中良昭之論述外，還呼籲學者宜注意《圓明論》中所呈現的華嚴思想與法相唯識說。<sup>6</sup> 而自美國耶魯大學遠赴京都，接受柳田聖山指導的 John R. McRae，則是

<sup>2</sup> 神田喜一郎，〈傳法寶紀の完帙について〉，《積翠先生華甲壽記念論纂》（東京：積翠先生華甲壽記念會，1942），頁 145-152。

<sup>3</sup> 田中良昭，〈敦煌本『圓明論』について〉，《印度學佛教學研究》18.1 (1969)：204-207。

<sup>4</sup> 柳田聖山，〈傳法寶紀とその作者——ペリオ第三五五九号文書をめぐる北宗禪研究資料の札記、その一〉，《禪學研究》53 (1963)；後收入氏著，《禪佛教の研究》（京都：法藏館書店，1999），頁 188-223。

<sup>5</sup> 田中良昭，〈敦煌本『圓明論』について〉，頁 204-207。

<sup>6</sup> 柳田聖山等，《敦煌佛典と禪》（東京：大東出版社，1983），頁 389-400。

在一九八三年完成並於一九八六年出版的博士論文 *The Northern School and the Formation of Early Ch'an Buddhism* 中認為，《圓明論》可能是由神秀講述，或是某位重要的北宗僧人所撰述，並於「附錄」中提供《圓明論》之錄文。<sup>7</sup>

二〇〇七年，山部能宜雖根據岡部和雄與 McRae 的論點，在〈北宗文獻にみられる唯識教義の影響〉中，比對出《圓明論》有關《楞伽經》、真諦譯唯識文獻與玄奘譯唯識文獻的部份內容，但因此文僅參考中藏、法藏、英藏、日藏四件寫本，故仍是從唯識學對北宗文獻的影響而立論。<sup>8</sup> 因此，同樣依據這四件寫本進行研究的柳幹康，於〈『圓明論』の思想的位置について〉(2012)<sup>9</sup> 中以《圓明論》第七品「譬如夫妻二人，無智愚癡」而不識酒中自影之喻，推測《圓明論》是受到唯識思想影響，成立於《二入四行論》後的北宗早期文獻。

雖然以《圓明論》為北宗文獻似成定論，然而另一位隨柳田聖山鑽研北宗禪的法籍學者 Bernard Faure，他於一九八四年完成並於一九九七年出版的博士論文中，並未以《圓明論》建構北宗禪法。<sup>10</sup> 且筆者撰寫博士論文《敦煌北宗文本的價值及其禪法——禪籍的歷史性與文本性》時亦發現，<sup>11</sup>《圓明論》作者除將修道之法判以漸頓圓三教外，更以圓教為究竟之法，其義理系統與修行方法均異於北宗，是以筆者亦未將《圓明論》與〈阿摩羅識〉納為北宗文獻之一。而隨著傳圖本的出現，更可以確定《圓明論》與〈阿摩羅識〉並非由北宗獨傳。

傳圖藏「188106 號」寫本由鄭阿財於一九九九年率先於〈台北中研院傅斯年圖書館藏敦煌卷子題記〉一文中披露，除介紹唐代寫卷之《圓明論》外，並呼籲此卷可補其他寫本之不足。<sup>12</sup> 而齋藤智寬則於二〇〇七年繼之發表〈中央研究院歷史語言研究所傅斯年圖書館「敦煌文獻」漢文部份錄補〉，文中進一步闡明此

<sup>7</sup> John R. McRae, *The Northern School and the Formation of Early Ch'an Buddhism* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1986), pp. 149-394~ (頁十八至四十四)。

<sup>8</sup> 山部能宜，〈北宗文獻にみられる唯識教義の影響〉，《中國學の十字路——加地伸行博士古稀記念論集》（東京：研文出版社，2006），頁 571-591。

<sup>9</sup> 柳幹康，〈『圓明論』の思想的位置について〉，《印度學佛教學研究》60.2 (2012): 1081-1084。

<sup>10</sup> Bernard Faure, *The Will to Orthodoxy—A Critical Genealogy of Northern Chan Buddhism* (Stanford, CA: Stanford University Press, 1997).

<sup>11</sup> 黃青萍，〈敦煌北宗文本的價值及其禪法——禪籍的歷史性與文本性〉（臺北：國立臺灣師範大學國文學系博士論文，2008）。

<sup>12</sup> 鄭阿財，〈台北中研院傅斯年圖書館藏敦煌卷子題記〉，《慶祝吳其昱先生八秩華誕敦煌學特刊》（臺北：文津出版社，2000），頁 355-402。

藏本共抄有三份文書：《圓明論》、〈阿摩羅識〉和七言詩一首，並以為《圓明論》寫本是一份不易偽製的寫卷。<sup>13</sup> 然因傳圖本為購自民間之散藏，來源不明，欲據傳圖本的新線索進行思想史的研究前，宜先謹慎地甄別其真偽。

故本文以敦煌寫本《圓明論》與〈阿摩羅識〉為研究對象，採取綜合的研究方法。首先，筆者雖非鑑定專家，無法分析傳圖本之來源、紙質與書法，但將利用文獻學的方法，從敦煌文書之抄寫格式加以剖析，闡明傳圖本實有三份文獻，以證明《圓明論》與〈阿摩羅識〉當為各自成篇的兩份文書，且以連寫接抄的形式流傳。其次從寫本研究史之彙整以及錄文內容之比對，探究此藏品是否有造假的可能，藉此甄別傳圖本之真偽。繼之，針對《圓明論》與〈阿摩羅識〉寫本進行思想史的研究，先提出筆者對《圓明論》作者與成書年代之淺見，然後彙整《圓明論》之研究成果與鈔本系統，據此闡明《圓明論》與〈阿摩羅識〉連寫接抄之現象與意義，然後分析《圓明論》與〈阿摩羅識〉之思想內容與修行方法，以重新審視其在佛教思想史上的意義與定位。

## 貳・傳圖「188106 號」寫本

由於傳圖「188106 號」寫本對《圓明論》與〈阿摩羅識〉之研究提供了重要的線索，非但可補其他藏本之不足，更能據以重新審視兩份文書於佛教思想史上的意義與地位。但因傳圖本為購自民間之散藏，在進行思想史的研究前，宜先甄別藏本之真偽。因此本單元將以傳圖本為研究對象，自寫本概述切入，釐清抄寫之文書內容，辨明《圓明論》與〈阿摩羅識〉之獨立性與關聯性；繼之彙整寫本的發現與刊布史，探究傳圖本是否有造假的可能；最後再與法藏本、中藏本進行比對，整理出傳圖本可補法藏本之處，藉此甄別傳圖本之真偽。

### 一・寫本概述

傳圖「188106 號」寫本是中央研究院在一九四八年購自北京慶雲堂的敦煌寫本，二〇〇二至二〇〇五年間正式公布於「傅斯年圖書館藏敦煌文獻」網站。<sup>14</sup>

<sup>13</sup> 齋藤智寬，〈中央研究院歷史語言研究所傅斯年圖書館「敦煌文獻」漢文部份錄補〉，《敦煌寫本研究年報》創刊號（2007）：27-52。

<sup>14</sup> 〈徐鴻寶致那廉君函〉（雜 36-69-24-001 號）與「購書單」（雜 36-69-24-002 號），中央研究院「傅斯年圖書館藏敦煌文獻」網站（「館藏與敦煌文獻有關之檔案資料」，

根據鄭阿財在〈台北中研院傅斯年圖書館藏敦煌卷子題記〉的敘述可知，「188106 號」為唐人寫卷，白麻紙卷軸裝，高二十八公分，總長一百九十三公分，每紙約三十行，一行約二十七字。<sup>15</sup> 雖然傳圖網站於「後設資料」中標註其抄寫文書名為「圓明論」，但仔細閱讀後可知，此藏卷除《圓明論》外尚有兩份文書，亦即齋藤智寬所言之〈阿摩羅識〉和七言詩一首。

傳圖本共六紙，首缺尾殘，第一紙只有三行，從《圓明論》「品第六」開始，依序為「品第七」與「品第九」，無「簡妄想品第八」（《圓明論》寫本俱缺第八品），在《圓明論》後則接抄〈阿摩羅識〉與七言詩一首。依據藤枝晃與林聰明對敦煌寫本的分析可知，完整的佛經抄寫格式，除了描繪邊欄、界欄外，並於卷首寫上文書名稱，即「首題」，又稱「內題」。於正文結束後，再寫一次文書名稱，稱之「尾題」，且常是簡稱。<sup>16</sup> 而部分卷子於「尾題」後加撰「題記」，以記錄抄寫年代、抄者姓名、地點與目的等。<sup>17</sup>

《圓明論》雖未收入大藏，非官方寫經，無邊欄、界欄，且行款參差，但仍保有基本的首題、正文與尾題之抄寫形式。如傳圖網站編號「188106\_a08」之圖版檔案中，在「辯明聲體品第九」結束後，換行頂格寫上「圓明論一卷」之尾題，而〈阿摩羅識〉則在此尾題後，換行頂格抄寫，錄文如下（見附圖一）：

辯明聲體品第九 凡言聲者，時人作解，耳所得聲者，大錯；言聲  
到耳者，亦大錯。問曰：「若為作解，契會佛意？」若欲解聲真源者，先須  
.....

與三乘菩薩同也。又圓教門中明義者，非眾生界亦非菩薩界也。

圓明論一卷

阿摩羅識，此云無垢清淨識也，即如來藏佛性之別名。其如來藏不生不滅，如目前虛空无有邊際，亦无念慮，亦无定散，亦无三世。從來已來至於「漸頓門中方便說」之七言詩，則在「188106\_a10」圖版檔案中，換行頂格接抄於〈阿摩羅識〉後，錄文如下（見附圖二）：

---

<http://lib.ihp.sinica.edu.tw/c/rare/dunhuang>）。

<sup>15</sup> 鄭阿財，〈台北中研院傅斯年圖書館藏敦煌卷子題記〉，頁 355-402。

<sup>16</sup> 藤枝晃著，徐慶全、李樹清譯，榮新江校，〈敦煌寫本概述〉，《敦煌研究》1996.2：96-119。

<sup>17</sup> 林聰明，《敦煌文書學》（臺北：新文豐出版公司，1991），頁 272。

真亦不立，故令真識不无，但死之法无故。若欲盡其所以雜，不可窮其源底，亦為无功夫，且略陳梗概而已。

七言 漸頓門中方便說，只為眾生見淺深。必解圓門無相理，何須逃逝遠求金。求金覓濟貧窮苦，輾轉生死何能度。□□□□□文相，單守自心真正路。正路攸攸空眇漠，緣中□□無有錯。五百天王□我淨，轉輪千子恒常樂。某乙本是真如圓之屬，□□乘涅槃清昇，究竟郡忙忙性海是（尾殘）

因此根據敦煌佛經抄寫格式可知，傳圖藏本之《圓明論》、〈阿摩羅識〉與七言詩一首，當是三份不同文書的連寫接抄。由於〈阿摩羅識〉沒有首題與尾題，因此筆者以為〈阿摩羅識〉乃一則短文。而筆跡相同的三份文書，雖然出自同一人之手，但《圓明論》與〈阿摩羅識〉所使用之詞彙並不相同，如《圓明論》沿用東晉佛陀跋羅之舊譯「廬舍那佛」，不同於〈阿摩羅識〉的唐實叉那陀之新譯「毗盧遮那佛」。其次，《圓明論》稱第八識為「阿賴耶識」，〈阿摩羅識〉則寫為「阿梨耶識」。因此，《圓明論》與〈阿摩羅識〉可能非同一人所撰。至於「漸頓門中方便說」的七言詩，則是延續《圓明論》漸頓圓之判教說，以為漸頓兩門是因眾生根基不同而說的方便法門，唯有圓門才是修行正道。

然而傳圖本雖具學術研究之價值，但因來源不明，又曾為版本學家徐鴻寶(1881-1971) 鑑定為「李木翁藏物」（即李盛鐸藏卷）。<sup>18</sup> 根據榮新江等人的研究顯示，凡稱為「李盛鐸藏卷」之散藏，不論是標明為李家藏卷，或是帶有李氏藏書印的各種真偽藏品，都很難被視作李盛鐸舊藏的真敦煌寫卷。雖然不能排除部份散藏可能是非核心部分，所以在售諸日本藏書家前便流傳出去，但因李盛鐸有鈐印於藏書的習慣，並據藏品性質與價值撤上多枚印章。以敦煌寫卷為例，其常用者有「敦煌石室祕籍」、「兩晉六朝隋唐五代妙墨之軒」、「木齋真賞」、「木齋審定」、「李印盛鐸」與「磨嘉館印」等藏書印。<sup>19</sup> 而傳圖本不但沒有藏

<sup>18</sup> 〈徐鴻寶致那廉君函〉（1948年9月4日），中央研究院「傅斯年圖書館藏敦煌文獻」網站（<http://lib.ihp.sinica.edu.tw/c/rare/dunhuang>）。

<sup>19</sup> 林悟殊、榮新江，〈所謂李氏舊藏敦煌景教文獻二種辨偽〉，《九州學刊》4.4（1992）：19-34；榮新江，〈李盛鐸藏卷的真與偽〉，《敦煌學輯刊》1997.2：1-18；《敦煌學十八講》（北京：北京大學出版社，2003），頁353-356。

書印，也未出現在《李木齋氏鑒藏敦煌寫本目錄》中，<sup>20</sup> 因此欲據傳圖本進行研究前，宜先謹慎地甄別藏品之真偽。

## 二・《圓明論》寫本及其刊布

就已佚文獻而言，《圓明論》與〈阿摩羅識〉雖不易仿製，但根據余欣在〈浙敦 065 文書偽卷考——兼論敦煌文獻的辨偽問題〉中的研究可知，《浙藏敦煌文獻》之「浙敦 065 號」便是利用《沙洲文錄·補》(1924) 之錄文所仿造的敦煌世俗文書。<sup>21</sup> 因此本單元將從《圓明論》的文書內容與公布時間切入，先篩檢出足以作為仿製之底本，再針對此寫本，追查其圖版與錄文之公布時間，據此查考傳圖本是否有造假的可能性。

目前已知的《圓明論》寫本中，最早披露者為北平圖書館（原京師圖書館）收藏的「北服 006」，於一九一一年由李證剛（名翊灼，以字行）公布在《敦煌石室經卷中未入藏經論著述目錄》中，其「圓明論 服字第六 一卷」下云：

內題馬鳴菩薩造

又題云：明心色因果品第一、要門方便品第二、辨明修道釋因果品第三、辨明三乘逆順觀品第四、簡異外道緣生本品第五、入邪正五門辨因果品第六、自心現量品第七、簡妄想品第八、辨明聲體品第九。

翊灼案：此論未見著錄，譯人、出時並不可考。<sup>22</sup>

「北服 006」為八紙卷軸裝之寫本，共二百三十九行，一行約二十五字，首全尾缺，抄寫《圓明論》第一品至第七品的內文，而第七品後則改抄《大乘起信論》。最早公布的「北服 006」是問題較多的鈔本，內容脫漏，次序顛倒，雖然在一九一一年就為世人所知曉，但李證剛的《敦煌石室經卷中未入藏經論著述目錄》與陳垣的《敦煌劫餘錄》(1931) 中，都只略作介紹，其完整的圖版直到一九八六年才於《敦煌寶藏》（第一〇五冊）正式出版，編為「北 7254 號」。<sup>23</sup> 因

<sup>20</sup> 《李木齋氏鑒藏敦煌寫本目錄》，收入榮新江，〈李盛鐸藏卷的真與偽〉，頁 6-18；《辨偽與存真》（上海：上海古籍出版股份有限公司，2010），頁 56-73。

<sup>21</sup> 余欣，〈浙敦 065 文書偽卷考——兼論敦煌文獻的辨偽問題〉，《敦煌研究》2002.3：41-47。

<sup>22</sup> 李證剛，《敦煌石室經卷中未入藏經論著述目錄》（收入《敦煌叢刊初集》〔臺北：新文豐出版公司，1985〕，第 3 冊），頁 339。

<sup>23</sup> 北京圖書館於二〇〇八年重新出版的《國家圖書館藏敦煌遺書》（第 101 冊）中則編為「BD08206 號」，又稱北敦 08206 號。

此就文書內容與出版時間來看，「北服 006」無法作為仿製傳圖本的依據。

其次是僅存一角的英藏「S.6184」，這份只有首題「圓明論一卷」與三行品名的殘卷，雖無益於全文的校訂，但從珍貴的一隅可以發現，英藏本與法藏本俱無「馬鳴菩薩造」之說，所以「北服 006」關於作者的記載並不可信。而俄藏「Дх00696」亦為兩紙殘卷，一紙約五十四行，一行約二十五至二十七字，保有《圓明論》第三品至第四品的內容。由於俄藏本首尾俱缺，因此一九六三年出版的《俄藏敦煌漢文寫本敘錄（上）》中，並未著錄文書題名，直到《俄藏敦煌文獻》（1992-2000）出版後，才辨識出「Дх00696」實為《圓明論》殘卷（《俄藏敦煌文獻》第七冊）。至於石井光雄收藏的《圓明論》寫本，雖未公布圖版，但根據田中良昭的敘述可知，石井本首尾俱缺，其《圓明論》保有第七品以下之內容，並於《圓明論》尾題後接抄〈阿摩羅識〉與《絕觀論》兩份文書。<sup>24</sup>

所以就文書內容而言，傳圖本共有《圓明論》第六品以下至〈阿摩羅識〉之內容，因此「北服 006」、「S.6184」、「Дх00696」與「石井本」等，均無法作為仿製傳圖本之依據。目前已知的《圓明論》寫本中，只有保存最完整的法藏「P.3664+P.3559」，足以做為仿造之底本。

而從法藏本的研究史來看，一九三四至一九三九年間在歐洲調查寫卷的王重民是最早接觸的學者，他不僅發現分裂為兩份的「P.3559」與「P.3664」實為一卷，還拍下近萬張敦煌寫卷的照片，由北京圖書館與清華大學各保留一份。然清華大學藏品於一九三七年因抗戰搬遷至長沙時，途中遭日軍轟炸以致照片焚毀。而北京圖書館的收藏雖逃過兵燹與文革之災，但從未公布，直到二〇〇八年出版《王重民、向達所攝敦煌西域文獻照片合集》，才首次刊出。<sup>25</sup> 至於王重民的《伯希和劫經錄》，則是遲至一九六二年才收錄於《敦煌遺書總目索引》中。

第二位接觸法藏本的學者，便是在一九三六年發現「P.3559 號」寫卷的神田喜一郎，其《敦煌祕籍留真》（1938）與〈傳法寶紀の完帙について〉（1942）雖然發表了「P.3559 號」的照片，但僅限於《傳法寶紀》，並無「P.3559 號」中的其他文書。<sup>26</sup> 而經由神田喜一郎的指點，委託柴田增實購得「P.3559 號」照片的柳

<sup>24</sup> 田中良昭，《敦煌禪宗文獻の研究》，頁 389-400。

<sup>25</sup> 榮新江，〈序〉，李德範主編，《王重民、向達所攝敦煌西域文獻照片合集》（北京：北京圖書館出版社，2008），頁 1-2。

<sup>26</sup> 神田喜一郎，《敦煌祕籍留真》（收入《敦煌叢刊初集》第 13 冊），頁 232；〈傳法寶紀の完帙について〉，頁 145-152。

田聖山，<sup>27</sup> 其所擁有的全文圖版，則正式刊印於一九六七年的《初期禪宗史書の研究》中。<sup>28</sup>

至於其他早期之敦煌學研究者，包括許國霖、羅振玉、蔣斧……等人，則從未校錄「P.3664+P.3559」寫本。<sup>29</sup> 而法藏敦煌文獻之圖版，則遲至一九八六年才於《敦煌寶藏》中刊出，同年 John R. McRae 出版的 *The Northern School and the Formation of Early Ch'an Buddhism* 書中，則以法藏本為底本，校訂、發表《圓明論》之錄文。<sup>30</sup> 由此可知，《圓明論》與〈阿摩羅識〉寫本在一九六七年以前無可據以仿製之圖版，在一九八六年以前無可據以偽造之錄文。因此，一九四八年購入的傳圖「188106 號」藏本無法根據寫本圖版與刊錄本進行仿製。

### 三・傳圖本與法藏本之比對

在《圓明論》與〈阿摩羅識〉寫本中，法藏本是品相最好、保存最完整的卷子，而傳圖本雖然謬誤較多，約有九個誤字、十一項脫文、九處衍文、五條異文、一則倒文。但筆者以傳圖本與法藏本、中藏本進行比對後發現，傳圖本仍有十二處可補法藏本之不足，詳細內容如下：

#### 1. 《圓明論》品第六：「P.3664+P.3559」（42-10，行 15-17）

在《法藏敦煌西域文獻》第二十五冊「P.3664+P.3559」號寫卷中，其圖版編號 (42-10) 第 15-17 行處，作者欲辨明心非實體，猶如虛空，不在身軀之內，故言心若為實有且在腹內，則吾人應可見腹中五臟。但事實上我們卻看不到體內五臟，由此可知「心不在內」。這段內容法藏本寫為：

若言心在腹內者，亦復不然。何以故？若在腹內，應知腹內五藏（臟）中一一事，皆悉不知，明心不在內。

但傳圖檔案「188106\_a04」第 2-3 行處，卻是：

<sup>27</sup> 柳田聖山，〈傳法寶紀とその作者〉。

<sup>28</sup> 原載於柳田聖山，《初期禪宗史書の研究》（京都：法藏館書店，1967）。而本文引用《柳田聖山集 全六卷》（京都：法藏館書店，2000），卷首圖版 3-20（上）。

<sup>29</sup> 二〇、三〇年代所刊錄之寫本多為文學、經學、世俗文書等非佛教文獻，詳見羅振玉，《敦煌石室遺書百廿種》（收入《敦煌叢刊初集》第 7 冊）；許國霖，《敦煌雜錄》（收入《敦煌叢刊初集》第 10 冊）；劉復，《敦煌掇瑣》（收入《敦煌叢刊初集》第 15 冊）。

<sup>30</sup> John R. McRae, "Chinese texts—Yuan-ming lun," in McRae, *The Northern School and the Formation of Early Ch'an Buddhism*, pp. 394~（頁十八至四十四）。

若言心在腹內者，亦復不然。何以故？若在腹內，應知腹內五藏（臟）中一一事，若責五藏中一一事皆不知，明心不在內。

法藏本雖文句可通，但過於簡短。因為「若在腹內，應知腹內五藏中一一事」為一問句，而下句僅言「皆悉不知」，未見推論。反觀傳圖本則有完整的問答與推論。先質疑「若在腹內，應知腹內五藏中一一事」，因此「若責五藏中一一事皆不知」，便明白「心不在內」。故根據傳圖本可知，法藏本疑似脫「若責五藏中一一事」句。

2. 《圓明論》品第六：「P.3664+P.3559」（42-11，行12）

在法藏本圖版編號（42-11）第12行處，有「若自知未□者，常須觀行覺照」兩句，其「若自知未□者」句中一字因暈染無法辨識，而傳圖檔案「188106\_a05」第17-18行則清楚地寫著：「若自知未盡者，常須觀行覺照。」故《圓明論》可依傳圖本補「盡」字。

3. 《圓明論》品第七：「P.3664+P.3559」（42-12，行5）

在法藏本圖版編號（42-12）行1至行13處有一段問答，論述自心因有「沈重」、「津潤」、「忿熱」、「飄動」四種妄想，所以現「地」、「水」、「火」、「風」四大。其第5行寫著：「問曰：其身信知不惑，山川大地，若為得知自心？」意為問者不明此理，以為身之妄想可以理解，但山川大地如何得知亦是自心所現？相同的一段話，傳圖本於檔案「188106\_a06」第13行「知自」兩字旁，夾註「是」字，寫為：「問曰：其身信知不惑，山川大地，若為得知是自心？」傳圖本多一「是」字，不但較為通順，且根據前後文之論述，如「以為身是以得知，皆是自心限量」、「作此思維，皆是自心所現」、「天地萬法無數者，只由未悟諸法是其心」等可知，法藏本此處疑似脫「是」字。

4. 《圓明論》品第七：「P.3664+P.3559」（42-12，行19）

同在法藏本圖版編號（42-12）行17至行26處另有一段問答，文中據《雜譬喻經》第二十九則故事敷演如下：有夫妻二人因無智愚癡，誤以甕中倒影為他人，而爭風吃醋，相互毆打，即使鄰家為之開解，亦復不信。此不識自影之夫妻，即不知萬法皆是心業所現之凡夫。由於這段內容於「北服 006」（即BD08206，以下引用重新出版之BD08206號本）中被錯置於「品第六」下，經筆者以三本對校後發現，傳圖本與「北服 006」內容相同，可以證明法藏本共有五處脫字。首先在法藏本圖版編號（42-12）行19處，「譬如夫妻二无智愚癡，相共平章，作酒欲沽」一句，傳圖檔案「188106\_a07」第7行，以及「BD08206」

號 (10-5) 第 11 行寫為：「譬如夫妻二人，无智愚癡，相共平章，作酒欲沽。」由此可知，法藏本此處脫一「人」字。

5.《圓明論》品第七：「P.3664+P.3559」（42-12，行 20-21）

同前述，法藏本於圖版編號 (42-12) 行 20 至 21 處寫到：「酒已澄清，乃見自影，即以成嗔，打其婦。婦分疏，我有何辜？」而傳圖檔案「188106\_a07」第 8 行，以及「BD08206」號 (10-5) 第 12 行均寫為：「酒已澄清，乃見自影，即以成嗔，打其婦。婦即分疏，我有何辜？」由此可知，法藏本脫一「即」字。

6.《圓明論》品第七：「P.3664+P.3559」（42-12，行 23）

繼之，法藏本於圖版編號 (42-12) 行 23 處寫到：「爾時夫婦相打，各不識自影，相打至死。並舍救，問其所由，各如上說。」而傳圖檔案「188106\_a07」第 10 至 11 行，以及「BD08206」號 (10-5) 第 14 至 15 行均寫為：「爾時夫婦相打，各不識自影，相打至死。並舍來救，問其所由，各如上說。」由此可知，法藏本此處脫一「來」字。

7.《圓明論》品第七：「P.3664+P.3559」（42-12，行 23-24）

又法藏本於圖版編號 (42-12) 行 23 至 24 處寫到：「其解鬪人解，亦復不信。」而傳圖檔案「188106\_a07」第 11 行，以及「BD08206」號 (10-5) 第 15 至 16 行則寫為：「其解鬪人解釋，亦復不信。」由此可知，法藏本此處脫一「釋」字。

8.《圓明論》品第七：「P.3664+P.3559」（42-12，行 24-25）

最後則是在法藏本圖版編號 (42-12) 行 24 至 25 處寫到：「即將夫妻就瓮看影，乃見三人影。又復不信，若其是影，合外瓮外，何故在瓮裏？」而傳圖檔案「188106\_a07」第 12 行，以及「BD08206」號 (10-5) 第 16 至 17 行均寫為：「即將夫妻就瓮看影，乃見三人影。又復不信，若其是我影，合外瓮外，何故在瓮裏？」由此可知，法藏本此處脫一「我」字。

9.《圓明論》品第九：「P.3664+P.3559」（42-13，行 14-16）

《圓明論》「品第九」又有一段論述，作者藉由擊鍾出聲之喻，以為鍾內鍾外皆空，此即聲之體，而鍾杵與人之力，乃是其緣。但法藏本圖版編號 (42-13) 於行 14 至 16 處寫為：

問曰：何者是緣？何者是體？答曰：鍾杵及人功用，並是其緣。鍾內空及鍾外空，並是其體，遂出其聲，即此聲者，是其聲體，非是鍾也。

而傳圖檔案「188106\_a08」第 7 至 9 行，則是：

問曰：何者是緣？何者是體？答曰：鍾杵及人功用，並是其緣。鍾內空及鍾外空，並是其體。以緣捋擊其體，遂出其聲，即此聲者，是其聲體，非是鍾也。

其問句曰：「何者是緣？何者是體？」答句為：「鍾杵及人功用，並是其緣。鍾內空及鍾外空，並是其體。」但法藏本之答句繼之僅言「遂出其聲」，其「遂」字作「於是」解，當有上句，故傳圖本之「以緣捋擊其體，遂出其聲」方為完整之論述，因此可知法藏本於此脫「以緣捋擊其體」一句。

10.《圓明論》品第九「P.3664+P.3559」（42-13，行 16-17）

法藏本圖版編號 (42-13) 行 16 至 17 處又一問答，「問：其體者，處處皆遍，何以只滿十里，不滿百里？答：以緣有大小聲，雖不滿虛空，猶如下震其百出，皆悉大動。」其中「猶如下震其百出」一句，其「下」字前疑有脫字，當寫為「猶如『某』下震其百出」。而傳圖檔案「188106\_a08」第 9 至 10 行則寫為：「問：其體者，處處皆遍，何以只滿十里，不滿百里？答：以緣有大小聲，雖不滿虛空，猶如石下震其百出，皆悉大動。」可知法藏本脫一「石」字。

11.《圓明論》品第九：「P.3664+P.3559」（42-13，行 17-20）

繼之，法藏本圖版編號 (42-13) 行 17 至 20 處又一問答，「（問）其地可以有流轉以否？（答）若審思量其地，雖震不曾流轉，即是不動。」而傳圖檔案「188106\_a08」第 11 行則寫為：「（問）其地可以流轉以否？（答）若審思量其地，雖震不曾流轉，即是不動。」根據此段答句「若審思量其地，雖震不曾流轉」可以推知，法藏本衍一「有」字。

12.《阿摩羅識》：「P.3664+P.3559」（42-14，行 16-18）

最後在法藏本圖版編號 (42-14) 行 16 至 18 處，《阿摩羅識》中言：「『生滅』者，如鏡中有其萬像，影現鏡中也；其『不生不滅』者，本无影像可顯現也。若本无影像可顯現也，若本无影像顯現，即還是如來藏。若有影像顯現，即名阿梨耶識。」根據古文排比之修辭格，法藏本疑似衍「若本无影像可顯現也」一句，而傳圖檔案「188106\_a09」第 14 至 16 行果真寫為「『生滅』者，如鏡中有其萬像，影現鏡中也；其『不生不滅』者，本无影像可顯現也。若本无影像顯現，即還是如來藏。若有影像顯現，即名阿梨耶識。」由此可知，法藏本衍「若本无影像可顯現也」一句。

因此，根據筆者以法藏本、傳圖本、中藏本之比對結果可知，傳圖本抄寫的《圓明論》與《阿摩羅識》雖然略有缺漏，但與法藏本並無太大差異，更可據以

黃青萍

與中藏本合校，補法藏本之不足。因此無論是從寫本發現、刊布史，或文書內容之比對，均可以推知傳圖本當為真品。

## 參・《圓明論》與〈阿摩羅識〉寫本及其思想

就《圓明論》與〈阿摩羅識〉文本而言，傳圖本雖可補法藏本之不足，然其學術研究價值卻不僅於此。因為隨著傳圖本的公布，可以證明《圓明論》與〈阿摩羅識〉為連寫接抄的兩份文書，且非由北宗獨傳。是以本單元將以敦煌出土之《圓明論》與〈阿摩羅識〉寫本為研究對象，先提出筆者對《圓明論》作者與成書年代之淺見，再進一步分析文書之傳鈔、思想內容與修行方法，以重新審視兩份文書於佛教思想史之意義與地位。

### 一・《圓明論》之作者與成書年代

《圓明論》是一篇闡述佛理與修行方法的著述，首完尾缺的「北服 006」因於第七品後改抄《大乘起信論》，故其首題「圓明論一卷」下被冠以「馬鳴菩薩造」字樣。然因其他鈔本俱無此說，且文書內容為流暢之口語問答，如《圓明論》第七品中引用《雜譬喻經》第二十九則故事：

昔有長者子，新迎婦，甚相愛敬。夫語婦言：「卿入厨中取蒲桃酒來共飲之。」婦往開瓮，自見身影在此瓮中，謂更有女人，大恚。還語夫言：「汝自有婦藏著瓮中，復迎我為？」夫自得入厨視之，開瓮見己身影，逆恚其婦，謂藏男子。二人更相忿恚，各自呼實。有一梵志與此長者子素情親厚，遇與相見夫婦鬭，問其所由。復往視之，亦見身影，恚恨長者：「自有親厚藏瓮中，而陽共鬭乎？」即便捨去。復有一比丘尼，長者所奉，聞其所爭如是，便往視，瓮中有比丘尼，亦恚捨去。須臾有道人亦往視之，知為是影耳，喟然歎曰：「世人愚惑，以空為實也！」<sup>31</sup>

而《圓明論》則改寫如下：

問曰：「山川大地是無情，人是有情，云何忽言無情之境是其心也？若為

---

<sup>31</sup> 東漢・支婁迦讖譯，《雜譬喻經》（收入《大正藏》〔臺北：新文豐出版公司，1994〕，第4冊），卷二，頁509b-c。

得信，實難可信！」答曰：「譬如夫妻二人，无智愚癡，相共平章，作酒欲沽。酒既醕已，其夫往看其酒，酒已澄清，乃見自影，即以成嗔，打其婦。婦即分疏：『我有何辜？』其夫即言：『你何故將一男人藏著瓮中？』其婦不信，即看瓮中，乃見自影，還復大嗔，即語夫言：『你何故將一婦女藏著瓮中，不語我知？』爾時夫婦相打，各不識自影，相打至死。並舍來救，問其所由，各如上說。其解闢人解釋，亦復不信。即將夫妻就瓮看影，乃見三人影。又復不信：『若其是我影，合外瓮外，何故在瓮裏？』其解闢人即語：『若不是你影者，我即共汝夫妻並在瓮中。』乃見三人，明知是你夫影。爾時其婦更嗔，口云：『有一男人送一箇女婦來。』又復相打，不知休息，畢竟不信是其影也。」

從《圓明論》口語化的問答可以推測，《圓明論》並非經過證義潤文的譯本。而根據第三品「此依禪師立體而起疑，是麼甲橫生難，惟願禪師大慈悲，為除疑惑，令得解脫」的記載可知，《圓明論》當為漢地禪師之撰述。至於其成書年代，根據筆者的研究顯示，《圓明論》可能成書於道宣《四分律刪繁補闕行事鈔》(626-630) 之後，以及法藏本抄寫之前 (760-770)，論述如下。

首先，《圓明論》的思想主要依據《楞伽阿跋多羅寶經》、《攝大乘論》與《大乘起信論》等經論建構，因此《圓明論》之撰述必晚於梁朝真諦 (499-569)。其次，在《圓明論》第二品中，對「世界」概念的分析使用「勢分」一詞，云：

世界者，一眾生是一世界，大眾生是大世界，小眾生是（小）世界。勢分各別，譬如王者之界，四方數萬餘里，州郡之界並在王者之界內也。縣界復在州郡之界內，鄉界復在縣界內，村界復在鄉界內，居宅之界復在村界內，房舍之界復在居宅界內。作是觀者，從王者轉轉相容，各得世界之用也。若依此解者，人天地獄及一切眾生，重重相依，各得勢分，不相障礙也。（《圓明論·要門方便品第二》）

所謂「勢分」即佛制「結界」(sīmā-bandha) 之「外界」。「界」(sīmā) 是僧侶住宿的界限，界內人數在四人以上，便可成立共同羯磨、說戒的僧伽。<sup>32</sup> 而「結界」是僧伽在結夏安居時，通過結界羯磨以限定僧侶活動的範圍，<sup>33</sup> 使之不

<sup>32</sup> 佐藤達玄著，釋見愁等譯，《戒律在中國佛教的發展》（嘉義：香光書鄉出版社，1997），頁176-177。

<sup>33</sup> 湛如，《敦煌佛教律儀制度研究》（北京：中華書局，2003），頁232。

犯別眾、離宿、宿煮等過失。故結界有三，分別為「攝僧界」、「攝衣界」、「攝食界」，<sup>34</sup> 其中「攝僧界」與「攝衣界」又各有「作法界」與「自然界」兩類。而宗舜於〈“王伯敏先生藏敦煌唐寫本《四分律小抄一卷》（擬）殘卷研究”商榷〉一文指出，「勢分」為《四分律》中對於「攝衣界」獨有的說法。<sup>35</sup> 但經筆者使用 CBETA 電子佛典全文檢索後發現，《四分律》雖譯於姚秦之際（410-412），然以「勢分」說明《四分律》之「攝衣界」則始於道宣之《四分律刪繁補闕行事鈔》。

道宣在《行事鈔》卷二：「離三衣宿戒」中言，自然有十五界，此十五種自然界各有大小，而「諸部並無勢分」，<sup>36</sup> 但若依《四分律》，則在界外「加於勢分」。如「十一阿蘭若界」，「律云：蘭若者無界（謂迺在空野無別諸界，假以樹量大小），八樹中間一樹間七弓，弓長四肘，通計五十八步，四尺八寸兼其勢分七十有餘。」<sup>37</sup> 對此，宋朝元照律師解釋曰：「一切自然衣界之外各有十三步勢分，……律因比丘置衣在村脫著時形露，以事白佛因制除村，加結中『除村』謂村界分齊，『村外界』即村外勢分。」<sup>38</sup> 是以，「勢分」為「結界」之「外界」。

宗舜還根據《行事鈔》卷下之四的「附記」，<sup>39</sup> 以及元照《四分律行事鈔資持記》<sup>40</sup> 的記載，推測曰：「《行事鈔》初撰於唐武德九年（626）六月，貞觀四年（630）重加修定（一說貞觀八年）。」<sup>41</sup> 故使用《行事鈔》之「勢分」以為「外界」的《圓明論》，其成書年代不會早於《行事鈔》（626-630）之前。而根據池田溫的研究顯示，法藏本是利用天寶十年（751）的廢棄公文紙傳鈔之佛教文獻，<sup>42</sup> 上山大峻則進一步推測：公文從保留到廢棄的時間約十年左右，因此法藏

<sup>34</sup> 悟因，〈安居結界的意義〉，《香光莊嚴》58（1999）：116-121。

<sup>35</sup> 宗舜，〈“王伯敏先生藏敦煌唐寫本《四分律小抄一卷》（擬）殘卷研究”商榷〉，《戒幢佛學》3（2004）：371-385。

<sup>36</sup> 唐·道宣，《四分律刪繁補闕行事鈔》（收入《大正藏》第40冊），卷二，頁66c。

<sup>37</sup> 唐·道宣，《四分律刪繁補闕行事鈔》卷二，頁66b。

<sup>38</sup> 宋·元照，《四分律行事鈔資持記》（收入《大正藏》第40冊），卷三，頁367a。

<sup>39</sup> 唐·道宣，《四分律刪繁補闕行事鈔》卷三，頁156c。

<sup>40</sup> 宋·元照，《四分律行事鈔資持記》卷一，頁160a。

<sup>41</sup> 宗舜，〈“王伯敏先生藏敦煌唐寫本《四分律小抄一卷》（擬）殘卷研究”商榷〉，頁371-385。

<sup>42</sup> 池田溫，〈八世紀中葉における敦煌のソグド聚落〉，《ユーラシア文化研究》1（1965）：42-92。

本之抄寫年代可能在西元七六〇至七七〇年間。<sup>43</sup> 所以，《圓明論》可能成書於道宣《行事鈔》(626-630) 之後，以及法藏本抄寫之前 (760-770)。

## 二・《圓明論》與〈阿摩羅識〉寫本之研究與傳鈔

在《圓明論》的研究史上，「北服 006」雖然是最早公布的藏品，陳寅恪也於〈敦煌劫餘錄序〉(1930) 中提及《圓明論》為北平圖書館藏有關佛教教義的珍貴寫本，<sup>44</sup> 但《圓明論》之所以受到學術界的關注，實源於法藏「P.3559」的《傳法寶紀》(716-732)。《傳法寶紀》為已佚之北宗燈史，最早發現的寫本為《大正藏·古逸部》(1932) 中刊出的 P.2634 號殘卷，僅存作者杜朮之序文及目次，但因其羅列之禪宗師祖異於《景德傳燈錄》(1004) 的記載，依次為：菩提達摩、惠可、僧璨、道信、弘忍、法如、神秀。在弘忍與神秀之間多了一位法如禪師，故而引起日本學者穴山孝道、矢吹慶輝……等人之關注，而柳田聖山對於《傳法寶紀》的研究便是最重要的關鍵。

致力於研究初期禪宗史書的柳田聖山，購得抄有《傳法寶紀》的「P.3559」相片後，於一九六三年〈傳法寶紀とその作者〉文中提出《圓明論》為北宗文獻之主張，奠下《圓明論》的研究基礎，田中良昭、John R. McRae、山部能宜、柳幹康等人之論著均不出此說。

然而抄寫了十五件文書的法藏本，除了卷首的《圓明論》與〈阿摩羅識〉外，雖依序有《修心要論》、〈秀和上傳語〉、〈導凡趣聖心訣〉、〈夜坐號〉……等北宗文獻。但在《傳法寶紀》後，卻夾雜了《稠禪師意》、《稠禪師藥方療有漏》、「《大乘心行論》稠禪師」等三份以「稠禪師」為名之文章。由於這三份文書與北宗文獻合抄，且其所闡述的「大乘安心」與「看心」之法，似與北宗禪法相同，因此被篠原壽雄歸類為北宗文獻。<sup>45</sup> 可是冉雲華卻認為，「大乘」與「安心」等詞語非禪宗獨有，也曾出現於天臺禪法典籍中，不應據以斷言其為北宗文獻。且文書所闡述的「五亭」觀法即僧稠之「五停四念」禪法，而從

<sup>43</sup> 上山大峻，《敦煌佛教の研究》（京都：法藏館書店，1990），頁 403-404。

<sup>44</sup> 陳寅恪，〈敦煌劫餘錄序〉，陳垣，《敦煌劫餘錄》（收入《敦煌叢刊初集》第 3 冊），頁 5-8。

<sup>45</sup> 篠原壽雄，〈初期の禪語錄——北宗禪與南宗禪〉，《敦煌佛典と禪》（東京：大東出版社，1980），頁 172-179。

「五亭」字樣與〈化度寺故僧邕禪師舍利塔銘〉之寫法一致看來，冉雲華推測「P.3664+P.3559」中的「稠禪師文獻」當是「僧稠—僧邕」系弟子所著，並以法藏本的合抄只是一種「偶然性證據」，不宜據此視為同屬一系的作品。<sup>46</sup>

《圓明論》與〈阿摩羅識〉亦然，《圓明論》作者判入道之途有漸頓圓三教，並以圓教為究竟之法，而「阿摩羅識」更是真諦學的重要概念。因此，《圓明論》與〈阿摩羅識〉的判教思想與心識說，均異於北宗禪。而傳圖本公布後，更顯露出重要的線索。以下筆者將以田中良昭的「『円明論』の諸本の内容對照表」<sup>47</sup>為基礎，增補俄藏本與傳圖本之內容，並以雙格線標示各寫本的實際卷數，除具體地呈現寫卷的內容外，希望能據此探究《圓明論》與〈阿摩羅識〉的關係。

---

<sup>46</sup> 冉雲華，〈「稠禪師意」的研究〉，《敦煌學》2：69-85；〈敦煌文獻與僧稠的禪法〉，《華岡佛學學報》6：73-103。

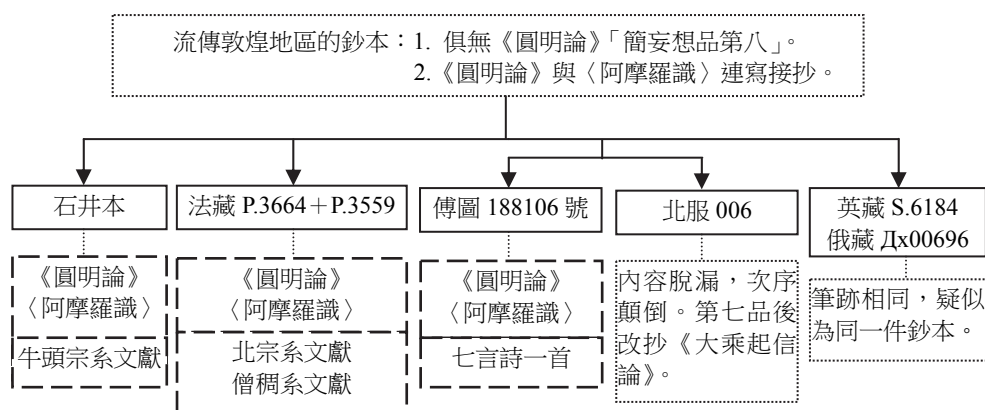
<sup>47</sup> 田中良昭，《敦煌禪宗文獻の研究》，頁398-399。

表一：「《圓明論》與〈阿摩羅識〉」諸本內容對照表

| P.3664+P.3559 | 傳圖 188106 | 石井本    | S.6184 | Дх00696 | 北服 6 (BD08206) |
|---------------|-----------|--------|--------|---------|----------------|
| 《圓明論》(首題)     | 缺         | 缺      | 首題     | 缺       | 首題 馬鳴菩薩造       |
| 第一～第九品名(目次)   | 缺         | 缺      | 目次     | 缺       | 目次             |
| 明心色因果品第一      | 缺         | 缺      | 缺      | 缺       | 品第一            |
| 要門方便品第二       | 缺         | 缺      | 缺      | 缺       | 品第二            |
| 辯明修釋因果品第三     | 缺         | 缺      | 缺      | 品第三     | 品第三            |
| 辯明三乘逆順觀品第四    | 缺         | 缺      | 缺      | 品第四     | 品第四            |
| 簡易外道緣生根本品第五   | 缺         | 缺      | 缺      | 缺       | 缺              |
| 入道邪正五門辨因果品第六  | 品第六       | 缺      | 缺      | 缺       | 品第六            |
| 自心現量品第七       | 品第七       | 品第七    | 缺      | 缺       | 品第七            |
| 簡妄想品第八(無內文)   | 無內文       | 無內文    | 缺      | 缺       | 大乘起信論抄錄        |
| 辯明聲體品第九       | 品第九       | 品第九    | 缺      | 缺       | 第一因緣分          |
| 《圓明論》(尾題)     | 尾題        | 尾題     | 缺      | 缺       | 第二立義分          |
| 〈阿摩羅識〉        | 〈阿摩羅識〉    | 〈阿摩羅識〉 | 缺      | 缺       | 第三解釋分          |
| 《修心要論》        | 七言詩一首     | 《絕觀論》  |        |         | 一、顯示正義         |
| 〈秀和上傳語〉       | (尾殘)      |        |        |         | 無二、三           |
| 〈導凡趣聖心訣〉      |           |        |        |         | 第四修行信心分        |
| 〈夜坐號〉         |           |        |        |         | 缺，未完           |
| 《傳法寶紀並序》      |           |        |        |         |                |
| 〈先德集於雙峰山各談玄理〉 |           |        |        |         |                |
| 《稠禪師意》        |           |        |        |         |                |
| 〈三字觀〉         |           |        |        |         |                |
| 《稠禪師藥方療有漏》    |           |        |        |         |                |
| 《大乘心行論》稠禪師    |           |        |        |         |                |
| 〈寂和上偈〉        |           |        |        |         |                |
| 〈姚和上金剛五禮〉     |           |        |        |         |                |
| 「大般若關」        |           |        |        |         |                |
| (尾殘)          |           |        |        |         |                |

經由表一的比對可以發現，《圓明論》之抄寫格式依次為首題、九品品名、各品內文與尾題。除殘卷外，法藏本、傳圖本、石井本不但都遺失「簡妄想品第八」的內文，而且《圓明論》先與〈阿摩羅識〉連寫接抄，然後才又分別綴以其他文獻。如法藏本續以北宗系的《修心要論》、〈秀和上傳語〉、〈導凡趣聖心訣〉、〈夜坐號〉、〈先德集於雙峰山各談玄理〉、〈寂和上偈〉等文書，以及僧稠系《稠禪師意》、《稠禪師藥方療有漏》、「《大乘心行論》稠禪師」等文書；而石井本則是接寫牛頭宗系的《絕觀論》；至於傳圖本又另寫有七言詩一首。

目前已知的六件《圓明論》寫卷中，除尚未公布的石井本外，傳圖藏本為毛筆楷書，抄寫工整，書寫流利，字體與法藏本十分相似。而「北服 006」雖不是最早的寫本，但其第七品之內文與傳圖本同，可能與傳圖本有共同之鈔本來源，至於英藏「S.6184」與俄藏「Дх00696」筆跡相同，疑似為同一件寫本。因此六份《圓明論》寫卷可能只有五個鈔本系統，整理如下：



圖一：「《圓明論》與〈阿摩羅識〉」鈔本系統推演圖

綜上所述可知，敦煌出土的《圓明論》早已遺失第八品的內文，並與〈阿摩羅識〉以連寫接抄的形式流傳，然後分別與北宗系、僧稠系、牛頭宗系文書，以及七言詩合抄。所以根據傳圖本所呈現的研究線索，吾人對於《圓明論》與〈阿摩羅識〉的研究，應跳脫出其為北宗文獻之框架，除正視文書內容，深入剖析其思想外，並須注意《圓明論》與〈阿摩羅識〉之關係。

### 三·《圓明論》與〈阿摩羅識〉之緣起論與判教說

《圓明論》與〈阿摩羅識〉是兩份論述佛理與修行方法的已佚文書，雖俱以《楞伽經》立論，但文獻所闡發的緣起論與判教說，實與北宗禪法相異。因此本文據寫本傳鈔形式推測《圓明論》與〈阿摩羅識〉非北宗獨傳後，將進一步剖析其緣起論與判教說，以重新審視這兩份文書於佛教思想史之意義與地位。

#### （一）緣起論

《圓明論》與〈阿摩羅識〉雖與部份禪宗文獻合抄，但兩份文書所依止的緣起論並非真常唯心的真心派。緣起論是佛教思想中最重要理論基礎，根據方立天的解釋可知，佛教緣起論是闡述萬法（即現象界）形成之因緣與次第，包涵了宇宙生成論與本體論之內容，並據此開展佛教的其他理論與修行方法，而佛教大小乘各派的發展與分歧，便根源於緣起理論的差異。<sup>48</sup> 因此，不同的宗派在緣起論上，各有其獨到的立場與內容。如中觀學派的「中道緣起」、瑜伽學派的「阿賴耶識緣起」，以及真常唯心的「如來藏緣起」。<sup>49</sup> 而《圓明論》與〈阿摩羅識〉雖以《楞伽經》立論，言「自心現量」、「如來藏清淨心」，但仔細探究後卻可以發現，兩份文書在分析自心現妄想時，援引了攝論宗的重要概念，實是瑜伽學之「阿賴耶識緣起」。

從印順在《如來藏之研究》中的分析可知，所謂「阿賴耶識緣起」是立虛妄分別的阿賴耶識為一切法之依止，重於雜染，為妄心派。而「如來藏識緣起」則是立自性清淨的如來藏為依止，重於清淨本有，為真心派。此二系的基本立場雖然不同，但在後期大乘經典中，卻出現了綜合「阿賴耶識緣起」與「如來藏識緣起」的佛教經典《楞伽經》（約集成於西元四世紀末）。宋譯《楞伽經》之第八識「如來藏藏識」便是如來藏與阿賴耶識（即藏識）之和合，經云：「如來藏常住不變，是善不善因，能遍興造一切趣生。」因受「無始虛偽惡習所薰」，而成為雜染之阿賴耶識，然若能經由修行減去阿賴耶識之不淨，則可轉捨為「自性無垢，畢竟清淨」的如來藏。<sup>50</sup>

在佛教史上會通唯識學與如來藏學者，除《楞伽經》外，尚有真諦所傳之攝

<sup>48</sup> 方立天，《佛教哲學》（臺北：洪葉文化事業有限公司，1994），頁185-186。

<sup>49</sup> 印順，《如來藏之研究》（臺北：正聞出版社，2003），頁1, 148。

<sup>50</sup> 印順，《如來藏之研究》，頁2。

論宗。<sup>51</sup> 雖然《攝大乘論》以雜染之阿賴耶識為一切法的依止，<sup>52</sup> 但真諦卻進一步闡述曰，能以不淨之阿賴耶識為依止而證得清淨法身，乃因阿賴耶識（又稱本識）中尚有不淨品與清淨品，於「對治起時，離本識不淨品一分，與本識淨品一分相應，名為轉依。……由此轉依，金剛道後證得法身。」<sup>53</sup> 而《攝大乘論釋》中的「轉依」一詞，真諦在《決定藏論》中名為「阿摩羅識」，以為當阿賴耶識轉捨時，此境識俱泯的實性即阿摩羅識，<sup>54</sup> 並言「實性即是阿摩羅識」，<sup>55</sup> 「阿摩羅識是自性清淨心，但為客塵所污故名不淨，為客塵盡故立為淨。」<sup>56</sup>

而《圓明論》與〈阿摩羅識〉便是以阿賴耶識為依止，融合唯識學與如來藏學之著述。首先《圓明論》雖據《楞伽經》立論，以為「一切諸法，皆是自心現量」，但文中並未依《楞伽經》之「如來藏是善不善因，能遍興造一切趣生」，立如來藏為一切法之依止。《圓明論》作者反而援引《攝大乘論》的阿賴耶識說，以為自心現妄想乃因「眾生具有六根」，而眼耳鼻舌等六根「皆從賴耶識中來」，故阿賴耶識「猶如大地」，六識如「草木叢林」，草木叢林雖依大地而生，然究其根本，畢竟「賴耶本性無有形質」唯有「四似」。

所謂「四似」即「似根」、「似塵」、「似我」、「似識」。「四似」之說出自真諦譯《攝大乘論釋》卷五與《中邊分別論》卷一，以為眾生於萬法之依他起性而有虛妄分別，乃因阿賴耶識有此四種亂識。<sup>57</sup> 「似根」者，即「識似五根於自他相續中顯現」；「似塵」者，為「本識顯現相似色等」；「似我」者，乃「意識與我見無明等相應故」；「似識」者，即「六種識」。<sup>58</sup> 《圓明論》作者據「四似」之說主張「識原無有形質」，「識根等並是賴耶之中影像也」，所謂「自心影像」即「本識影像」，因此《圓明論》雖言「心本有二」，一者「生滅

<sup>51</sup> 印順，《如來藏之研究》，頁 207-231。

<sup>52</sup> 「一切有生不淨品法，於中隱藏為果故。此識於諸法中隱藏為因故，復次諸眾生藏此識中由取我相故，名阿黎耶識。」（梁·真諦譯，《攝大乘論》〔收入《大正藏》第 31 冊〕，卷一，頁 114a）

<sup>53</sup> 梁·真諦譯，《攝大乘論釋》（收入《大正藏》第 31 冊），卷一四，頁 254c。

<sup>54</sup> 「捨凡夫法阿羅耶識滅，此識滅故一切煩惱滅，阿羅耶識對治故，證阿摩羅識。阿羅耶識是無常，是有漏法；阿摩羅識是常，是無漏法。得真如境道故證阿摩羅識。」（梁·真諦譯，《決定藏論》〔收入《大正藏》第 30 冊〕，卷一，頁 1020b）

<sup>55</sup> 梁·真諦譯，《轉識論》（收入《大正藏》第 31 冊），卷一，頁 62c。

<sup>56</sup> 梁·真諦譯，《十八空論》（收入《大正藏》第 31 冊），卷一，頁 863b。

<sup>57</sup> 梁·真諦譯，《攝大乘論釋》卷五，頁 18c-182a。

<sup>58</sup> 梁·真諦譯，《中邊分別論》（收入《大正藏》第 31 冊），卷一，頁 451b。

心」（又名妄想心），二者「真實心」，看似受到《大乘起信論》「一心開二門」之影響，但其緣起論仍是以虛妄分別的阿賴耶識為主，言「凡夫生滅都由妄想，不關真實」。所謂「真實心」是知此生滅心之妄想無體，心色平等，湛若虛空，即名為「真實」，相當於三性中之圓成實性，是就法身清淨而說。

「阿摩羅識」(amala-vijñāna) 義譯為無垢識，根據印順的研究可知，在唯識學的八識理論上，由真諦另立的「阿摩羅識」是他最具代表性的思想，早期的地論師與玄奘的唯識宗均未言「阿摩羅識」。<sup>59</sup> 而敦煌寫本〈阿摩羅識〉一文，即是依真諦所傳，言「阿摩羅識此云無垢清淨識也，即如來藏、佛性之別名。」並據此闡述《楞伽經》之如來藏藏識說，以為阿賴耶識（〈阿摩羅識〉寫為阿梨耶識）為和合識，是生滅與不生滅之和合，生滅者即名阿賴耶識，不生滅者即如來藏清淨心。如來藏不生不滅為「不空如來藏」，「雖無生死之相，而體具萬德，不由修造，自然有之，即元與虛空來，同時是佛。」故一切法仍由生滅之阿賴耶識所現，云「生滅者，如鏡中有其萬象，影現鏡中也。其不生滅者，本無影像可顯現也。若本無影像可顯現，即還是如來藏。若有影像顯現，即名阿梨耶識。」所以〈阿摩羅識〉之論如來藏清淨心，亦是約法身清淨而說，萬法顯現之依止仍是阿賴耶識。

而由達摩所傳的禪宗雖以《楞伽》印心，但其禪法並非從剖析萬法唯識之虛妄入手，而是直截地肯定自心為真。如《續高僧傳·菩提達摩傳》記載達摩〈二入四行論〉的「理入」之法為：「藉教悟宗，深信含生同一真性，客塵障故，令捨偽歸真，凝住壁觀，無自無他，凡聖等一。」<sup>60</sup> 所謂「藉教悟宗」是藉《楞伽經》如來藏教說以實踐離文字的「自宗通」，達到自覺聖智的境界。因此修行者只需深信：凡擁有生命者皆有此真性，只要通過凝住壁觀之法，滅去心中所覆之客塵煩惱，即可捨妄歸真。所以禪宗對於《楞伽經》的汲取，正如印順所言：「中國禪者，並不注意《楞伽經》的賴耶緣起說，而重視聖智自覺的如來藏性。」<sup>61</sup>

至於以神秀 (606-706) 為宗源的北宗，在敦煌文獻出土後，也陸續發現了許多寫本。根據筆者的分析，敦煌北宗鈔本可歸納出五大系統，分別是：

（一）「弘忍一法如／神秀系」的《修心要論》連寫本，即「P.3664 +

<sup>59</sup> 印順，《如來藏之研究》，頁227。

<sup>60</sup> 唐·道宣，《續高僧傳》（收入《大正藏》第50冊），卷一六，頁551c。

<sup>61</sup> 印順，《中國禪宗史》（臺北：正聞出版社，1994），頁11-21。

P.3559」。長卷子中除了《圓明論》與〈阿摩羅識〉外，還有《修心要論》、〈秀和上傳語〉、〈導凡趣聖心訣〉、〈夜坐號〉、《傳法寶紀》……等北宗文獻，而其中的〈導凡趣聖心訣〉與《傳法寶紀》特別重視法如（弘忍弟子）的地位；

- （二）「智達系」的《頓悟真宗要訣》諸本，即 P.2779、P.3922、S.5533、致 086、龍谷 58、P.t.116。智達本師事道安禪師（弘忍弟子），後轉投神秀門下，其《頓悟真宗要訣》成書於唐玄宗先天元年（712）；
- （三）「普寂系」的五方便諸本，即 S.2503、P.2058、P.2270、S.182、S.735V、S.7961、生 24 背面、S.1002、P.2836。普寂（651-739）為神秀弟子，據筆者的研究顯示，敦煌出土的五方便諸本為普寂及其門下所傳；
- （四）「降魔藏一寂滿系」的「《了性句》系列《修心要論》連寫本」，即 P.3777、S.3558、S.4064、P.3434。長卷子中連寫接抄《了性句》、《澄心論》、「除睡咒」、「入定咒」、「《涅槃經》云」短文、《修心要論》等文書。降魔藏為神秀弟子，而《了性句》為降魔藏弟子寂滿所著；
- （五）「疑似降魔藏一摩訶衍系」的「《法性論》系列《修心要論》連寫本」，即 S.2669V、裳 075（北 8390）、龍谷 122。長卷子中連寫接抄《法性論》、《澄心論》、「除睡咒」、「入定咒」、「《涅槃經》云」短文、《修心要論》等文書。摩訶衍為降魔藏弟子，而《法性論》又名為《大乘諸法二邊義》，疑似出自摩訶衍門下。

在貌似繁雜紛亂的北宗鈔本裏，其實擁有一致的禪法：「看心」、「看淨」。無論是《修心要論》的「但於行住坐臥，恆常凝然，守本淨心，妄念不生，我所心滅，自然證解。……緩緩如如，穩熟看！……此流動之識，颯然自滅」；或如〈夜坐號〉之「努力好看心，正當心上看。……無得無看正是看，勤勤看、諦諦看、熟熟看、細細看，淨心看淨土，還用淨心看」；又如《頓悟真宗要訣》的「『無所處』在汝心上三寸，虛空無物，名之為『藏』，亦稱為『心眼』。如神識在中居，經名如（來）藏者也。汝當諦觀看熟，即是本性清淨」；再如《大乘無生方便門》的「諸佛如來有入道大方便，一念淨心，頓超佛地。……一切相總不得取，所以《金剛經》云『凡所有相皆是虛妄。』看心若淨，名淨心地。莫卷縮身心，舒展身心，放曠遠看、平等看、盡虛空看。……不見六根相，清淨無有相，常不間斷即是佛」；以及《了性句》：「無物可求心自安，行住坐臥即涅槃。……忽悟法身滿空界，各各勤功向裡看。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。」<sup>62</sup> 北宗的「看心」、「看淨」即是其最具特色的修行方法。

而北宗禪在緣起論上亦是直截地肯定自心為真，未深入討論《楞伽經》的如來藏識說，或攝論宗的阿摩羅識。修行者只要通過不間斷地看心，直至一物不見、一切相不取，使自心不起妄想，即是本性清淨，如此一念淨心的當下，即頓超佛地。而《圓明論》與〈阿摩羅識〉中並無北宗特有的看心之法，但言欲明圓教者，須先明十門，識其因果之道與邪正之法後，再觀心色無內外，然後依解起行，常觀莫廢，不可言共佛等。因此，《圓明論》與〈阿摩羅識〉以阿賴耶識為依止的緣起論及其修行方法，與北宗禪法並不相同。

## （二）判教說

《圓明論》與〈阿摩羅識〉的緣起論立足於《楞伽經》與《攝大乘論》，融合了唯識學與如來藏學，但《圓明論》的判教說卻未依《楞伽經》之「漸頓」二教，反而受到地論師慧光（468-537）的影響，判學道之門有三：「一者漸教，二者頓教，三者圓教」。

「判教」又稱為「教判」，即「教相判釋」。由於佛教歷經大小乘的發展，建立許多不同的宗派與經論，其種種教說即名之曰「教相」，而針對此龐大之思想體系，據其立論經典、義理內容、修行方法加以剖判解釋，完成疏理會通、分科類別、評判高下的工作，並藉此建構自宗的義理系統與權威地位，即名之曰「教相判釋」，如天臺宗的「五時八教」和華嚴宗的「五教十宗」。<sup>63</sup>

中國的判教思想始於東晉，至南北朝時已有各種說法，而北魏慧光之判教說有二：一是「漸頓圓」三教；二是「因緣、假名、誑相、常住」四宗。<sup>64</sup> 根據法藏（643-712）《華嚴一乘教義分齊章》的記載可知，其「漸頓圓」三教為：

三、依光統律師，立三種教，謂漸、頓、圓。光師釋意：以根未熟，先說無常後說常，先說空後說不空。深妙之義，如是漸次而說，故名「漸教」。為根熟者，於一法門具足演說一切佛法，常與無常，空與不空，同時俱說，更無漸次，故名頓教。為於上達分階佛境者，說於如來無礙解脫，究竟果海，圓極秘密自在法門，即此（《華嚴經》）是也。後光統門

<sup>62</sup> 黃青萍，《敦煌北宗文本的價值及其禪法》，頁 60-75, 89-96, 108-134, 336-338, 361。

<sup>63</sup> 區大成，〈中國判教思想的濫觴〉，《正觀雜誌》21（2002）：1-12。

<sup>64</sup> 廖明活，〈地論師、攝論師的判教學說〉，《中華佛學學報》7（1994）：121-148。

下，遵統師等諸德，並亦宗承大同此說。<sup>65</sup>

慧光所判之「漸教」與「頓教」是針對「根未熟」者與「根熟」之輩說「常與無常，空與不空」之法。漸教是「漸次而說」，頓教是「同時俱說」。至於「圓教」則是對於已經「上達分階佛境者」，宣說「無礙解脫」之法。而《圓明論》所判之「漸頓圓」三教，內容雖似與慧光所傳相異，然仔細比對後，實可相呼應。

首先《圓明論》於第二品中闡述曰，因時人「根基有三品」，故學道之途略有三門：「一者漸教，二者頓教，三者圓教。」然時人各執所解，相互誹謗，故撰文「辯其漸頓圓，咸其別也。」

其次《圓明論》作者以為「漸教」有二，一是「依經文及善知識，取其辭者，觀身心不在內外，得其無我者，是小乘人也。以為自知根基大小，故便執所解，自謂名為大乘觀。」二是「又復有人作其觀，解所有境界，並是自己妄想心作，若無自妄想者，畢竟作此觀時，即無前後二際，即不住涅槃。執其所解，自謂是其頓教。」然而無論是「自謂名為大乘觀」者或「自謂是其頓教」者，在《圓明論》作者看來，都是執著萬法無我的「執其所解」者。

至於「頓教」則是「善知身相心體，來去之處也。其『身相』者，原從妄想心中生，其妄想心者，原無有體。」意指頓教者雖亦是體悟萬法由妄想心生，但不同於漸教者在於頓教者善知此心無體，不執所解。然而，從「圓教」的立場來看，「漸頓」二教均是「藉有」顯理，是從觀「身相心體」之虛妄以悟道。

《圓明論》中之「圓教」又名「圓門」、「圓宗」，所授法門為「無漸無頓」的「圓成之法」。其「圓門之理」有十種義，分別是：

一者須明眾生界，二者須明世界義，三者須明法界義，四者須明法界性，  
五者須明五海，六者須明十知義，七者須明眾生界體，八者須明世界體，  
九者須明法界性體，十者須明諸佛方便體。

《圓明論》作者雖提出圓門十義，但未進行系統性地論述，只於第二品、第三品中，略述「眾生界」、「世界義」、「法界體」。首言「眾生界」有三種眾生之相，皆從「因緣而起」，但是「涅槃之氣」，非實有，故眾生界「無有自性」。而「世界」者，即「一眾生是一世界，大眾生是大世界，小眾生是小世界」，各世界「重重相依，各得勢分，不相礙也。」

<sup>65</sup> 唐·法藏，《華嚴一乘教義分齊章》（收入《大正藏》第45冊），卷一，頁480b。

至於「法界」則是「以虛空為體」，而有虛空無礙的法界之用與法界之智，故能生「盧舍那佛無礙無邊身」。因此了悟圓門者，當知心色無礙，自「眾生體乃至諸佛境界，皆悉是空。」法藏曾於《華嚴經傳記·釋慧光傳》中言，慧光「立頓漸圓三教，以判群典，以華嚴為圓教，自其始也。」<sup>66</sup>而《圓明論》雖未直陳其圓教為華嚴教說，但其圓教以虛空為法界體，心色無礙，重重世界無礙，確近於華嚴四法界之理事無礙、事事無礙思想。

所以，《圓明論》之「漸頓圓」三教中，其漸教相當於慧光之「以根未熟，先說無常後說常，先說空後說不空」，但卻執其所解者。而頓教則相當於慧光之「為根熟者，於一法門具足演說一切佛法，常與無常，空與不空，同時俱說。」頓教雖善知來去之相，不執所解，但仍是說常無常，空不空等，乃「藉有」顯理，是以漸頓二教均不如圓教之體悟無礙解脫境界。

於辯明三教後，作者又具體說明其修道之法，以為修道者須先明瞭圓門十義，繼之則端坐思維，觀妄念起動，識心色無內外，俱空寂無所有，然後依解起行，隨緣救物，濟弱扶傾，憐貧愛老，捨命救物。所以，《圓明論》中並沒有北宗「坐禪不動」、「看心看淨」之禪法。

而禪宗的判教思想則是奠基於《楞伽經》「頓漸」二教之上，形成「南頓北漸」之說。但此「南頓北漸」說實源於神會《菩提達摩南宗定是非論》(732)立「南能北秀」後，<sup>67</sup>從南宗立場對北宗自以為頓教的批判。<sup>68</sup>神秀(606-706)、普寂(651-739)、義福(658-736)在世時，並未分判頓漸教法，神秀弟子智達於《頓悟真宗要訣》(712)中，更以所傳法門為「直趣菩提彼岸」的「頓悟真宗剛般若修行達彼岸法門」，而《大乘無生方便門》亦言「一念淨心，頓超佛地」。因此，宣揚圓教法門的《圓明論》，當非北宗禪師所著。

在「南頓北漸」說以外，兼攝禪宗與華嚴宗法統之宗密(780-841)，則有近似漸頓圓三教之學說。宗密於《禪源諸詮集都序》中，先以禪教合一的前提下另立相攝的三宗三教，分別是：（一）「息妄修心宗——密意依性說相教」，即是東山門下之淨眾、北宗、保唐等，重於跏趺宴默、息滅妄念者；（二）「泯絕無

<sup>66</sup> 唐·法藏，《華嚴經傳記》（收入《大正藏》第51冊），卷二，頁159b。

<sup>67</sup> 楊曾文校編，《神會和尚禪語錄》（北京：中華書局，2004），頁17-46。

<sup>68</sup> 唐·宗密，《中華傳心地禪門師資承襲圖》（收入《卮續藏》〔臺北：中國佛教會影印卮續藏經委員會，1967〕，第110冊），卷一：「天寶初，荷澤入洛大播斯門，方顯秀門下師承是傍，法門是漸。既二宗雙行，時人欲揀其異，故標南北之名，自此而始。」（頁434a-b）

寄宗——密意破相顯性教」，約是曹溪門下之牛頭、石頭等，偏於萬法空寂、無佛可作者；（三）「直顯心性宗——顯示真心即性教」，則是曹溪門下之洪州、荷澤等，明於若有若空、任運自在者。

然後宗密於論述漸頓二教時，則言：「漸者」是對中下根所教之法，前述第一教「密意依性說相教」與第二教「密意破相顯性教」為漸門。而「頓者復有二」，一是「逐機頓」，凡遇上根利智者，便直示真法，令聞即頓悟，此乃第三宗「直顯心性宗」；二是「化儀頓」，此為《華嚴經》、《十地經》之圓頓教，乃佛陀初成道時，為宿世緣熟上根之人所顯圓融無礙之法。<sup>69</sup> 由此可知，荷澤系的宗密雖為華嚴五祖，但於會通教禪思想時，仍謹慎地以頓漸二教為主，將華嚴圓教收於頓教之下，未敢直判「漸頓圓」三教。

## 肆・結論

歷經百年的學術發展，敦煌學之領域雖已成績斐然，但在遺書四散的背景下，敦煌出土文獻的研究也將隨著其他藏品的出現而與時俱進。由於《圓明論》與〈阿摩羅識〉寫本為已佚佛教文獻，且作者不詳，故學者僅能依據寫卷的傳鈔內容進行研究。因此在以法藏本為主要研究對象的前提下，與北宗文書合抄並依《楞伽經》立論之《圓明論》與〈阿摩羅識〉被歸類為北宗文獻。

然而《圓明論》與〈阿摩羅識〉雖依《楞伽經》立論，但其緣起論卻援用真諦的唯識思想，以阿賴耶識為依止，主張一切法為生滅心之妄想，皆為本識影像，並非真常唯心之如來藏緣起。其言「如來藏清淨心」與真諦立場相同，是約法身清淨而說，非萬法生滅之起因。且《圓明論》所闡述的「漸頓圓」判教說亦與禪宗「漸頓」說不同，「漸頓圓」判教源於地論師慧光，是因眾生根基之異而說的三種教學內容與方法。而《圓明論》所述內容看似與慧光所傳不同，但實際比較後，實可相互呼應，俱以「心色虛空無礙，重重世界無礙」之「圓教」為殊勝法門。兼之《圓明論》中並無北宗「坐禪不動」、「看心看淨」之禪法，因此筆者於撰寫博士論文時未將《圓明論》與〈阿摩羅識〉納為北宗文獻。

隨著傳圖藏本的出現，對於《圓明論》與〈阿摩羅識〉的研究也提供了新的研究線索，但因藏品來源不明，在據以進行思想史的研究前，宜先甄別寫卷之真

---

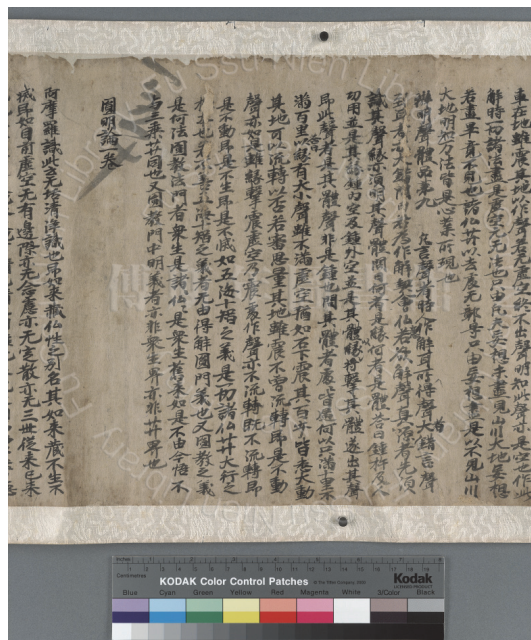
<sup>69</sup> 唐·宗密，《禪源諸詮集都序》（收入《叢書集成》第103冊），頁310a-311b, 315。

偽。而筆者雖非鑑定專家，但從《圓明論》之研究史與文本的比對，也發現兩項證據：（一）在諸寫本中，唯有法藏本可以作為偽造之底本，而法藏本之圖版首次刊印於一九六七年的《初期禪宗史書の研究》書中，法藏本之錄文首次出版於一九八六年的 *The Northern School and the Formation of Early Ch'an Buddhism* 書中，故一九四八年購入的傳圖本無法根據寫本圖版與刊錄本進行仿製；（二）傳圖本雖然謬誤較多，但仍有十二處可補法藏本之不足，因此筆者以為傳圖藏本當為真品。

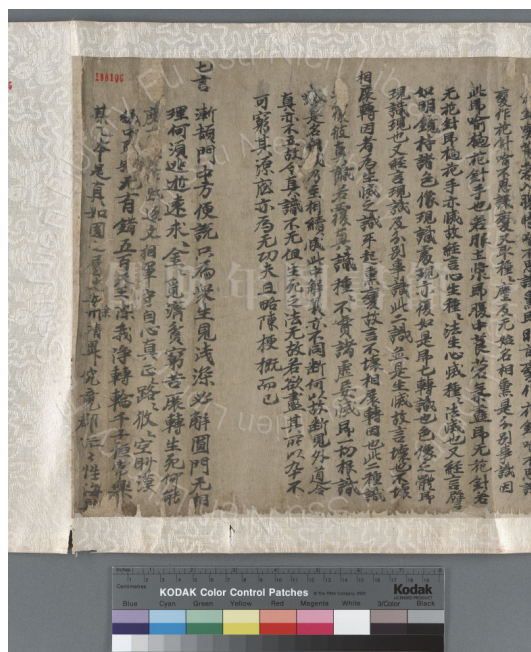
而傳圖本最具研究價值的部份，在於它保有「品第七」以下至〈阿摩羅識〉之內容。對於只能依據寫卷內容進行分析與研究的《圓明論》而言，傳圖本在法藏本與石井本的基礎之上，提供更明確的證據，進而可以推測：敦煌出土的《圓明論》早已遺失了「簡妄想品第八」的內容，並且以《圓明論》、〈阿摩羅識〉連寫接抄的形式流傳，然後又分別與北宗系、僧稠系、牛頭宗系以及七言詩合抄，也就是說《圓明論》與〈阿摩羅識〉非由北宗獨傳。

綜上所述可知，《圓明論》與〈阿摩羅識〉的流傳雖與禪宗有關，但其思想內容與修行方法均異於北宗，因此對於《圓明論》與〈阿摩羅識〉之研究，宜跳脫出北宗文獻之框架，重視文本自身的獨立性，以及《圓明論》與〈阿摩羅識〉之關聯性。而根據筆者的研究推測，《圓明論》可能成書於道宣《行事鈔》(626-630) 之後，與法藏本 (760-770) 之前，雖為漢地禪師所撰，但由於《圓明論》與〈阿摩羅識〉所使用之詞彙不相同，作者可能不是同一人。且從《圓明論》與〈阿摩羅識〉之緣起論與判教說可以推知，這兩份文書更接近攝論宗與地論師的義理系統與修行方法，故應重新思考其於佛教思想史的定位與意義，探究唐代攝論宗與地論師的發展，及其與禪宗、華嚴宗的關係。

（本文於民國一〇〇年三月七日收稿；一〇一年十二月二十日通過刊登）



附圖一：傅斯年圖書館 188106\_a08 號圖版（中央研究院歷史語言研究所藏）



附圖二：傅斯年圖書館 188106\_a10 號圖版（中央研究院歷史語言研究所藏）

## 引用書目

### 一・傳統文獻

- 《法藏敦煌西域文獻》，上海：上海古籍出版社，1995-2005。
- 《俄藏敦煌文獻》，上海：上海古籍出版社，1992-2001。
- 《國家圖書館藏敦煌遺書》，北京：北京圖書館出版社，2005-2010。
- 《敦煌寶藏》，臺北：新文豐出版公司，1981-1986。
- 東漢・支婁迦讖譯，《雜譬喻經》，收入《大正藏》，臺北：新文豐出版公司，1994，第4冊。
- 梁・真諦譯，《十八空論》，收入《大正藏》第31冊。
- 梁・真諦譯，《中邊分別論》，收入《大正藏》第31冊。
- 梁・真諦譯，《決定藏論》，收入《大正藏》第30冊。
- 梁・真諦譯，《轉識論》，收入《大正藏》第31冊。
- 梁・真諦譯，《攝大乘論》，收入《大正藏》第31冊。
- 梁・真諦譯，《攝大乘論釋》，收入《大正藏》第31冊。
- 唐・宗密，《中華傳心地禪門師資承襲圖》，收入《卍續藏》，臺北：中國佛教會影印卍續藏經委員會，1967，第110冊。
- 唐・宗密，《禪源諸詮集都序》，收入《卍續藏》第103冊。
- 唐・法藏，《華嚴一乘教義分齊章》，收入《大正藏》第45冊。
- 唐・法藏，《華嚴經傳記》，收入《大正藏》第51冊。
- 唐・道宣，《四分律刪繁補闕行事鈔》，收入《大正藏》第40冊。
- 唐・道宣，《續高僧傳》，收入《大正藏》第50冊。
- 宋・元照，《四分律行事鈔資持記》，收入《大正藏》第40冊。
- 清・董誥編，陸心源補輯，《全唐文及拾遺》，臺北：大化書局，1987。

### 二・近人論著

方立天

- 1994 《佛教哲學》，臺北：洪葉文化事業有限公司。

印順

- 1994 《中國禪宗史》，臺北：正聞出版社。
- 2003 《如來藏之研究》，臺北：正聞出版社。

黃青萍

冉雲華

1983a 〈敦煌文獻與僧稠的禪法〉，《華岡佛學學報》6：73-103。

1983b 〈「稠禪師意」的研究〉，《敦煌學》2：69-85。

余欣

2002 〈浙敦 065 文書偽卷考——兼論敦煌文獻的辨偽問題〉，《敦煌研究》2002.3：41-47。

李德範主編

2008 《王重民、向達所攝敦煌西域文獻照片合集》，北京：北京圖書館出版社。

李證剛

1985 《敦煌石室經卷中未入藏經論著述目錄》，收入《敦煌叢刊初集》，臺北：新文豐出版公司，第3冊。

孟列夫

1999 《俄藏敦煌漢文寫本敘錄》，上海：上海古籍出版社。

宗舜

2004 〈“王伯敏先生藏敦煌唐寫本《四分律小抄一卷》（擬）殘卷研究”商榷〉，《戒幢佛學》3：371-385。

林悟殊、榮新江

1992 〈所謂李氏舊藏敦煌景教文獻二種辨偽〉，《九州學刊》4.4：19-34。

林聰明

1991 《敦煌文書學》，臺北：新文豐出版公司。

柳幹康

2012 〈『圓明論』の思想的位置について〉，《印度學佛教學研究》60.2：1081-1084。

悟因

1999 〈安居結界的意義〉，《香光莊嚴》58：116-121。

區大成

2002 〈中國判教思想的濫觴〉，《正觀雜誌》21：1-12。

陳寅恪

1985 〈敦煌劫餘錄序〉，陳垣，《敦煌劫餘錄》，收入《敦煌叢刊初集》第3冊。

許國霖

1985 《敦煌雜錄》，收入《敦煌叢刊初集》第10冊。

- 湛如  
2003 《敦煌佛教律儀制度研究》，北京：中華書局。
- 黃青萍  
2008 《敦煌北宗文本的價值及其禪法——禪籍的歷史性與文本性》，臺北：國立臺灣師範大學國文學系博士論文。
- 楊曾文校編  
2004 《神會和尚禪語錄》，北京：中華書局。
- 廖明活  
1994 〈地論師、攝論師的判教學說〉，《中華佛學學報》7：121-148。
- 榮新江  
1997 〈李盛鐸藏卷的真與偽〉，《敦煌學輯刊》1997.2：1-18。  
2003 《敦煌學十八講》，北京：北京大學出版社。  
2010 《辨偽與存真》，上海：上海古籍出版股份有限公司。
- 鄭阿財  
2000 〈台北中研院傅斯年圖書館藏敦煌卷子題記〉，《慶祝吳其昱先生八秩華誕敦煌學特刊》，臺北：文津出版社，頁355-402。
- 劉復  
1985 《敦煌掇瑣》，收入《敦煌叢刊初集》第15冊。
- 羅振玉  
1985 《敦煌石室遺書百廿種》，收入《敦煌叢刊初集》第7冊。
- 上山大峻  
1990 《敦煌佛教の研究》，京都：法藏館書店。
- 山部能宜  
2006 〈北宗文獻にみられる唯識教義の影響〉，《中國學の十字路——加地伸行博士古稀記念論集》，東京：研文出版社。
- 田中良昭  
1969 〈敦煌本『圓明論』について〉，《印度學佛教學研究》18.1：204-207。  
1983 《敦煌禪宗文獻の研究》，東京：大東出版社。
- 池田溫  
1965 〈八世紀中葉における敦煌のソグド聚落〉，《コーラシア文化研究》1：42-92。
- 佐藤達玄著，釋見愍等譯  
1997 《戒律在中國佛教的發展》，嘉義：香光書鄉出版社。

黃青萍

神田喜一郎

1942 〈傳法寶紀の完帙について〉，《積翠先生華甲壽記念論纂》，東京：積翠先生華甲壽記念會。

1985 《敦煌祕籍留真》，收入《敦煌叢刊初集》第13冊。

柳田聖山

1963 〈傳法寶紀とその作者——ペリオ第三五五九号文書をめぐる北宗禪研究資料の札記、その一〉，《禪學研究》53；後收入氏著，《禪佛教の研究》，京都：法藏館書店，1999，頁188-223。

1967 《初期禪宗史書の研究》，京都：法藏館書店。

1999 《禪佛教の研究》，京都：法藏館書店。

2000 《柳田聖山集 全六卷》，京都：法藏館書店。

柳田聖山等

1980 《敦煌佛典と禪》，東京：大東出版社。

篠原壽雄

1980 〈初期の禪語録——北宗禪與南宗禪〉，《敦煌佛典と禪》，東京：大東出版社，頁172-179。

齋藤智寛

2007 〈中央研究院歷史語言研究所傅斯年圖書館「敦煌文獻」漢文部份錄補〉，《敦煌寫本研究年報》創刊號：27-52。

藤枝晃著，徐慶全、李樹清譯，榮新江校

1996 〈敦煌寫本概述〉，《敦煌研究》1996.2：96-119。

Faure, Bernard

1997 *The Will to Orthodoxy — A Critical Genealogy of Northern Chan Buddhism*. Stanford, CA: Stanford University Press.

McRae, John R.

1986 *The Northern School and the Formation of Early Ch'an Buddhism*. Honolulu: University of Hawaii Press.

### 三・網路資訊

中央研究院「傅斯年圖書館藏敦煌文獻」網站 (<http://lib.ihp.sinica.edu.tw/c/rare/dunhuang>)

A Study of the Dunhuang Manuscripts *Yuanming-lun* and  
*Amala-vijñāna*: Insights from the Fu Ssu-nien  
Collection's Text No. 188106

Ching Ping Huang

General Education Center, National Taipei University of Technology

The *Yuanming-lun* (圓明論) and *Amala-vijñāna* (阿摩羅識) are Buddhist texts found only among the Dunhuang manuscripts. In the past, there were four known manuscripts: Bei Fu (北服) 006, S.6184, “P.3664 and P.3559”, and Ishii’s text (石井本). Most studies are based on “P.3664 and P.3559”, and regard these medieval manuscripts to be texts of the Northern School. In recent years, two manuscripts, Dx00696 and no. 188106, have been made public by the *Dunhuang Manuscripts Collected in the St. Petersburg Institute of Oriental Studies of the Academy of Sciences of Russia* and the Fu Ssu-nien Library respectively. The text from the Fu Ssu-nien collection (no. 188106) in particular offers new insights for research of the *Yuanming-lun* and *Amala-vijñāna*. Comparing those manuscripts, we suspect that the *Yuanming-lun* and *Amala-vijñāna* were possibly not written by the monks of the Northern School. The provenance of no. 188106 is unclear; however, real manuscripts must be distinguished from imitations. Two methods employed to make such determinations are discussed in this paper. First, I try to determine whether the Fu Ssu-nien collection text (no. 188106) is a modern forgery. I cross-reference and compare the contents of other manuscripts, which are undoubtedly from Cave 17 at Dunhuang, and then compare them with no. 188106 in detail to prove that no. 188106 is real. Second, I use the six manuscripts to analyze the *Yuanming-lun* and *Amala-vijñāna*, and rethink these texts’ places in the history of Chinese Buddhist thought.

**Keywords :** Dunhuang manuscripts, *Yuanming-lun*, *amala-vijñāna*, no. 188106, the Northern School