CBETA電子佛典集成

CBETA Chinese Electronic Tripitaka Collection

eBook

ZW01n0016

關於《禪藏》與敦煌禪籍的若干問題

方廣錩

財團法人 佛教電子佛典基金會

目次

- 編輯說明
- 章節目次
  - 前文
  - 一、《禪藏》是否真實存在
  - 二、《禪藏》是著述還是編輯
  - 三、關於《禪藏》的名稱
  - 四、關於《禪藏》的卷數與亡佚問題
  - 五、編輯宗旨
  - 六、取材標準
  - 七、編輯方法
  - 八、結構體例
  - 九、《禪藏》與敦煌禪籍
  - 十、關於《禪藏》的復原
  - 後記
- 卷目次
- 贊助資訊

編輯說明

- 本電子書以「CBETA 電子佛典集成 Version 2025.R3」為資料來源。
- 漢字呈現以 Unicode 3.0 為基礎，不在此範圍的字則採用組字式表達。
- 梵文悉曇字及蘭札字均採用羅馬轉寫字，如無轉寫字則提供字型圖檔。
- CBETA 對底本所做的修訂用字以紅色字元表示（黑白色系版本則無顏色差別）。
- 若有發現任何問題，歡迎來函 service@cbeta.org 回報。
- 版權所有，歡迎自由流通，但禁止營利使用。

關於《禪藏》與敦煌禪籍的若干問題

方廣錩

《禪源諸詮集》是唐圭峰宗密（780～841）所編的一部關於禪與禪宗的典籍的彙編。在《禪源諸詮集都序》中，宗密開宗明義，稱：「《禪源諸詮集》者，寫錄諸家所述，詮表禪門根源道理。文字句偈，集為一藏。」「藏」，在佛教中是個有特定含義的名詞，即指大藏經——佛教法寶的代表。在這裡，宗密把自己所編輯的《禪源諸詮集》稱作「藏」，反映了他對收在《禪源諸詮集》中諸典籍的價值的高度評價以及對自己工作的高度自信。宗密的這一立場得到當時若干人士的擁護，如當時正在綿州刺史任內的裴休在所撰《禪源諸詮集都序敘》的開頭這麼說：「圭峰禪師集禪源諸詮為《禪藏》而都序之。河東裴休曰：未曾有也。」宗密自稱「集為一藏」，固已隱然自許；裴休則明確地把《禪源諸詮集》稱作「禪藏」，並贊頌宗密編《禪藏》這一「未曾有也」的舉動，給予了高度的推崇。「禪藏」一詞的產生，即始於此。裴休不但創造了「禪藏」這個名詞，還論述了之所以把《禪源諸詮集》比擬為大藏經的道理：「（圭峰大師）於是以如來三種教義，印禪宗三種法門。融瓶、盤、釵釧為一金；攪酥、酪、醍醐為一味。振綱領而舉者皆順，據會要而來者同趨。」盛贊《禪源諸詮集》「本末相扶，遠近相照，可謂畢一代時教之能事矣。」他進而因宗密編輯了《禪源諸詮集》而將其與釋迦牟尼相提並論：「世尊為闡教之主，吾師（指宗密——方按）為會教之人。」也就是說，在裴休看來，這部《禪源諸詮集》完全可與釋迦牟尼的一代教法——大藏經——相媲美，所以他纔把這部著作稱為「禪藏」，並把它的編輯者宗密視作釋迦牟尼之比侶。由此可知，「禪藏」這個名詞在宗密當時已經產生和流傳；並且，這部《禪藏》在當時已具有相當的影響。

自從胡適先生首次發現敦煌文獻中的禪籍以來，幾十年中，胡適、入矢義高、鈴木大拙、柳田聖山、田中良昭等中日學者對這些文獻進行了艱苦的收集、整理、錄文、校勘等工作，並進行了深入的研究，取得了令人矚目的成績。在歷年整理敦煌文獻的過程中，我也逐漸對敦煌文獻中的這些禪文獻感到極大的興趣。我不是研究禪宗的專家，祇是一個佛教文獻研究者，所以我感興趣的是這批文獻為什麼會如此集中地保存在敦煌文獻中，它們的本來面目到底是什麼。我曾經對中國八——十世紀的漢文大藏經史作過研究。研究時發現，除了正藏之外，當時的大藏經還存在著別藏、《毗尼藏》、《天台教典》、《禪藏》等多種形態。在仔細閱讀了宗密為

《禪藏》所作的總序——《禪源諸詮集都序》之後，纔恍然大悟，原來敦煌文獻中的這些禪籍，就是傳到敦煌的《禪藏》的殘餘。我把這一發現寫入博士論文《八——十世紀的中國漢文寫本大藏經》（1988年），並提出「恢復敦煌遺書中的《禪藏》，無論對敦煌遺書研究還是禪宗研究都具有莫大的意義。我希望今後能有機會和條件從事這一項工作，把《禪藏》恢復出來」。

在此，想對《禪藏》與敦煌禪籍的問題作進一步的探討。

一、《禪藏》是否真實存在

《禪藏》是一部被時人譽為「未曾有也」的重要著作，但其後亡佚，留下的祇有宗密為《禪藏》所作的序——《禪源諸詮集都序》。所以，這部《禪藏》的真實存在，不少人曾有懷疑。石井修道與小川隆兩位先生的《〈禪源諸詮集都序〉之譯註研究（一）》有所提及，此不贅述。我想，判斷《禪藏》是否真實存在，最權威的資料，還是《禪源諸詮集都序》本身。此外，還可以從當時人的敘述以及後代的著錄來考察。

人們寫序，可以有兩種情況。一種是著作還沒有完成，先寫序言；一種是著作已經完成，再寫序言。《都序》屬於哪一種情況呢？

首先，《都序》並非一篇文章的序言，而是一部叢書的序言；這部叢書不是宗密本人著作的集成，而是彙聚、編纂他人著作而成。這樣的序言，在叢書沒有完成之前一般是很難寫出來的。其次，宗密在《都序》中不是泛泛而談《禪藏》如何重要以及自己打算怎麼編纂《禪藏》，而是對《禪藏》的內容作了高度的理論概括；對《禪藏》的結構作了詳細的說明介紹；還敘述了自己是如何煞費苦心地安排《禪藏》的結構。再次，宗密稱這篇文章為「都序」，那是因為如下文所述，《禪藏》中另有一系列「小序」可與「都序」相對應。凡此種種，都說明這篇《都序》應該產生於《禪藏》編纂完成之後。

《都序》提到《禪藏》時，其語氣，也都表明《禪藏》已經完成。如：

「禪源諸詮集者，寫錄諸家所述，詮表禪門根源道理，文字句偈，集為一藏，以貽後代。」

「今覽所集諸家禪述，多是隨問反質，旋立旋破，無斯綸緒，不見始終，豈得名為撮略佛教？」

「今集所述，殆且百家，宗義別者，猶將十室。」

「何必更集《禪詮》，數過百卷？」

凡此種種，不再列舉。既然先有《禪藏》，後寫《都序》，而現在《都序》尚存，則《禪藏》的存在，自然也是應該肯定的。

時人的敘述中最主要的，當然是裴休的著作。裴休與宗密過從甚密，他的記敘應該是可信的。《禪藏》完成，裴休便為之《都序敘》，稱：「圭峰禪師集禪源諸詮為《禪藏》而都序之，河東裴休曰：『未曾有也！』」宗密逝世後，裴休為之撰碑，又提到這部《禪藏》：「又集諸宗禪言為《禪藏》，總而敘之。」這也說明宗密的這部《禪藏》並非僅僅計劃中的東西，而是實際完成了的。

後代的著錄，可見抄寫於五代後周廣順二年（952）的敦煌文獻中宗密著作目錄——《大乘禪門要錄》（台灣中央圖書館藏133號）、成書於五代南唐保大十年（952）的《祖堂集》卷六、完成於北宋端拱元年（988）的《宋高僧傳》卷六、完成於景德元年（1004）的《景德傳燈錄》卷十三、成書於嘉祐五年（1060）的《新唐書》卷四十九之《藝文志》、成書於元至正（1341～1367）年間的《佛祖歷代通載》卷十六。其中特別值得重視的是《祖堂集》與《新唐書・藝文志》。

《祖堂集》卷六，稱宗密「制數本大乘經論疏鈔，《禪詮》百卷，見傳域內。」則《禪藏》的存在，無可懷疑。按照正史《經籍志》、《藝文志》的體例，所著錄的，都是著錄者採訪所得，見存之書。如該書已經亡佚，則必註明。所以《新唐書・藝文志》的著錄說明著錄者曾親眼見到了這部著作。

綜上所述，我認為，雖然後代亡佚，但《禪藏》在歷史上的確產生過，存在過。

二、《禪藏》是著述還是編輯

《禪藏》既然「寫錄諸家所述」，則屬於彙聚他人著作之叢書而非宗密本人的著述，這本來不成為問題。不過，我想強調指出的是，與中國古代不少叢書祇是一批資料的無機堆積相比，《禪藏》並非祇是一堆原始資料之無機雜湊，而是宗密按照自己的嚴密的指導方針編纂成的，其中還包括了宗密自己的若干著作。

《禪藏》中宗密的著述大體有如下三種：

1、《都序》，這是整部《禪藏》的總綱，體現了宗密的理論與觀點，無論是當時還是後代，都為人們所重視。宗密自己對這篇著作也評價甚高，他借用設問者的口氣，稱該《都序》「敘三種禪、三種教、十所以、十別異，輪迴及修證，又各十重。理無不窮，事無不備。研尋翫味，足可修心。」至今，該《都序》仍是我們研究唐代佛教不可或缺的重要資料。

2、《祖傳序》，它被置於《禪藏》之第一部分「達摩一宗」的首部。內容是敘述禪宗自迦葉到道圓三十七代之譜系。當時對於禪宗譜系有著種種不同的說法，宗密在這篇《祖傳序》中對這些說法一一予以分析，並提出自己的觀點。由於有了這篇《祖傳序》，歸入「達摩一宗」中的有關資料纔能按照宗密所謂的「以尊卑昭穆展轉綸緒而為次第」。

3、對所集的諸家資料，宗密均加以註評。關於「註」，宗密這樣交代：「先哲後俊各有所長；古聖今賢各有所利。故集諸家之善記，其宗徒有不安者亦不改易。但遺闕意義者註而圓之；文字繁重者註而辨之。」關於「評」，宗密這樣說：「於每一家之首註評大意。」這種「評」，既是對內容的提要，又是對該派系思想的論述。宗密還這樣介紹自己的這種「註評大意」：「提綱意在張網，不可去網存綱；舉領意在著衣，不可棄衣取領。若但集而不敘，如無綱之網。……若欲為人之師，直須備通本末。好學之士披閱之時，必須一一詳之：是何宗何教之義？用之不錯，皆成妙藥；用之差互，即成反惡。」亦即在「註評大意」時，不但提綱挈領地介紹該派的觀點，而且按照宗密自己的判教思想進行分析、評論。可以想見，這種註評的基本觀點，與《都序》一定完全相同，但文字想必會更加詳盡，內容更豐富。宗密正是利用尊卑昭穆之排序及對每家的這種註評，把收入《禪藏》的各種資料組織成一個有機的整體並表明自己的褒貶抑揚。這種冠於每家之首的評註，很可能是以「序」的形式出現。正因為有了這些對各家資料與思想進行評述的小序，宗密纔把自己為整部《禪藏》所作的序，亦即對整個禪與禪宗所作的評述稱為「都序」。

由此，《禪藏》既是禪與禪宗的資料彙編，但又並非單純的資料彙編，而是深深打上宗密印記的重要著作。它不僅是我們研究中國禪學、初期禪宗的寶貴資料，也是我們研究宗密思想的重要資料。

三、關於《禪藏》的名稱

這部著作原名《禪源諸詮集》。宗密在《都序》中亦將它簡稱為「禪詮」。後代稱呼情況如下：

《祖堂集》：「禪詮」；
敦煌文獻《大乘禪門要錄》：「集禪源諸論關要」；
《宋高僧傳》：「禪藏」；
《景德傳燈錄》：「禪源諸詮」；

《新唐書・藝文志》：「禪源諸詮集」；
《佛祖歷代通載》：「禪藏」。

上述名稱，除《禪藏》外，均屬從宗密自己起的《禪源諸詮集》這個名稱上化出。雖然像「集禪源諸論關要」這樣的名稱還有進一步討論的餘地，但這裡主要想討論一下「禪藏」這個名稱。

最初提出「禪藏」這一名稱的是裴休。如前所述，他在《都序敘》中開宗明義直筆大書：「圭峰禪師集禪源諸詮為《禪藏》而都序之，河東裴休曰：『未曾有也。』」在宗密、裴休的年代，所謂「藏」，特指佛教法寶的代表——大藏經。則裴休把《禪源諸詮集》稱為「禪藏」，將它等同於十二部法藏，表明他對《禪源諸詮集》評價之高，實在無以復加。那麼，難道這是裴休本人的創造嗎？不，這實際是宗密的意思。裴休祇是把宗密的意見非常明確地表述出來而已。

宗密的《禪源諸詮集都序》，起首第一句就是：「禪源諸詮集者，寫錄諸家所述，詮表禪門根源道理，文字句偈，集為一藏，以貽後代。」宗密的這段話就是裴休起名「禪藏」的依據。

宗密何以能夠稱自己的這部著作為「藏」？在宗密看來，一代佛法，可分為教、禪兩門。「教也者，諸佛、菩薩所留經論也；禪也者，諸善知識所述句偈也」。而「經是佛語，禪是佛意。諸佛心口必不相違」，也就是說，雖然禪宗以心傳心，教外別傳，但教、禪本來是統一的。網羅諸佛、菩薩語言的經律論既然可以稱為「大藏經」，則應時應機、祖述佛意的諸種句偈自然當仁不讓，也可稱「藏」了。鎌田茂雄先生在解釋「禪藏」一詞時說：「編纂經律論的是大藏經。則與此相對，因彙集了禪者的言論，所以稱禪藏。」我認為這一解釋反映了宗密的原意。

當然，宗密的論述更為詳密。比如他說：「一藏經論，統唯三種；禪門言教，亦統唯三宗。」並詳細論述了教之三種與禪之三宗的具體內容與相互關係，認為祇有將兩者「配對相符，方成圓見」。宗密這樣論述的本意當然在於論述自己的判教理論，但從另一個角度講，實際也論述了《禪源諸詮集》的作用與大藏經「配對相符」，不可偏廢，從而為《禪源諸詮集》爭得與大藏經同等的「藏」的地位。

所以，「禪藏」一詞雖然由裴休率先提出，卻反映了宗密的原意。其實不僅僅是「禪藏」這個詞，裴休《都序敘》中的很多提法，實際都源出於宗密的《都序》。

《禪源諸詮集》的篇幅與當時的大藏經（約在六千卷左右）相比，實在微不足道。既如此，它何以能稱為「藏」呢？這還應該追

溯一下晚唐佛教徒中流傳的一種風氣，即以某一部佛經作為大藏經的代表而對待之。如有人專門書寫《法華經》、《金剛經》而供養之，即屬此類。裴休在他的《大方廣圓覺修多羅了義經略疏序》中這麼認為：六度萬行，其實皆一法，亦即「圓覺」。「三藏十二部，一切修多羅，蓋詮此也」。所以他說：「蓋圓覺能出一切法，一切法未嘗離圓覺。今夫經律論三藏之文，傳於中國者五千餘卷，其所詮者，何也？戒定慧而已。修戒定慧而求者何也？圓覺而已。圓覺，一法也。張萬行而求者何？眾生之根器異也。然則大藏皆圓覺之經，此疏乃大藏之疏也。羅五千軸之文，而以數卷之疏通之，豈不簡哉！」很顯然，裴休把《圓覺經》等同於大藏，從而把宗密的《圓覺經略疏》當作「大藏之疏」了。裴休頗為信奉華嚴宗，他所以會有這種思想，其底蘊就是《華嚴經》的「一多相即，圓融無礙」的理論。不過，這種理論亦非華嚴宗一家獨有。呂澂先生曾指出：「其實這種思想，大部分取自天台、慈恩，並不全是新鮮的。」也就是說，這是當時比較普遍的一種思潮。在宗密、裴休等看來，既然「一切即一，一即一切」，那麼，把這一百多卷禪籍稱作《禪藏》，自然也就不違背傳統的佛藏理論了。

柳田聖山與冉雲華先生都主張《禪源諸詮集》又名《禪那理行諸詮集》。的確，《都序》經題下便有「亦名《禪那理行諸詮集》」的字樣。而且，從《禪源諸詮集都序》開頭將「禪」解釋為「禪那」，將「源」解釋為「佛性」，進而把「禪源」解釋為「禪那理行」，我們也可以導出這個名稱。不過，這個名稱在歷史上是否真正流行過，還值得考證。

四、關於《禪藏》的卷數與亡佚問題

《禪藏》的卷數究竟是多少，向來眾說紛紜。又，有文章把《禪藏》亡佚的主要原因歸結為「會昌廢佛」的打擊。我原來也曾經把「會昌廢佛」看作導致《禪藏》亡佚的重要原因之一。但現在看來，「會昌廢佛」也許給《禪藏》相當大的打擊，但並沒有能夠使它亡佚。因此，《禪藏》之所以亡佚，看來主要在於我提出的另二個原因，即不見容於傳統的佛藏理論與不見容於傳統的禪宗觀點。本來關於《禪藏》的卷數及《禪藏》的亡佚是兩個不同的問題，但由於討論這兩個問題所用的資料基本相同，為避免文繁起見，在此將這兩個問題合併在一起。

先將有關資料抄錄如下：

1、《禪源諸詮集都序》卷下：「何必更集《禪詮》，數過百卷？」

方按：不同版本的《都序》，說法略有不同。《大正藏》本作：「何必更讀藏經，及集諸禪偈，數過百卷？」對不同版本的不同的說法，在此暫不作討論，但「數過百卷」這一點是相同的。按照這條資料，《禪藏》產生之初，似為略過一百卷。

2、《唐故圭峰定慧禪師傳法碑並序》：「自後乃著《圓覺》、《花嚴》及《涅槃》、《金剛》、《起信》、《唯識》、《盂蘭》、《法界觀》、《行願經》等疏鈔，及法儀類例、禮懺、修證圖傳纂略。又集諸宗禪言為《禪藏》，總而敘之。並酬答、書偈、議論等，凡九十餘卷。」

方按：裴休的這條材料常為後人引述，但是到底應該怎樣理解，還有問題。裴休在提到了宗密的著作之後，稱「凡九十餘卷」。但宗密的著作，如下文《大乘禪門要錄》所示，顯然遠遠超出「九十餘卷」這個數字。現在我依據《大乘禪門要錄》，把裴休所提到的除《禪藏》之外的著作卷數羅列如下：

兩種《圓覺》疏、鈔並科文，共26卷；
兩種《花嚴》疏，共8卷；
《涅槃》疏，3卷；
《金剛》疏、鈔、科文，共4卷；
《起信》疏、鈔、科文，共5卷；
《唯識》疏、鈔、科文，共14卷；
《盂蘭》，未著錄；
《法界觀》，1卷；
《行願經》鈔、科文，共3卷；
法儀類例，不詳；
禮懺兩種，22卷；
修證圖傳纂略，不詳，但《大乘禪門要錄》中有圖5面；
酬答、書偈、議論，兩種，22卷。

除去《大乘禪門要錄》未著錄的《盂蘭》及所指不詳的「法儀類例」，裴休碑序提到的著作，在《大乘禪門要錄》中共著錄為113卷（面）。考慮到《大乘禪門要錄》上距宗密逝世已經有一百多年，諸經流傳中卷數開合經常發生變化，則可以認為上述數字大體吻合。也就是說，一種可能是：裴休所謂的「凡九十餘卷」，實際並沒有包括《禪藏》。這也許因為《禪藏》的主體畢竟是資料彙編，所以從總體來講，不能算做宗密本人的著作。

不過，上述碑序中「九十餘卷」這個數字，從上下文理來講，應該指包括《禪藏》在內的宗密的全部著述。由此，又有另一種可能性，即裴休碑序的原文本來可能是「一百九十餘卷」，後「一

百」兩字脫漏。因為裴休撰寫碑序的年代與宗密編纂《禪藏》時間相距不遠，《禪藏》想必仍在百卷左右。脫漏的「一百」兩字，恰好與《禪藏》的卷數大體相符。但現存裴休碑序的諸種文本均作「九十餘卷」，則上述推測，祇能說是一種尚待證實的大膽假設。

3、敦煌文獻《大乘禪門要錄》：

《大乘禪門要錄》，一卷。台灣中央圖書館133號。該號的主體部分為宗密的《禪源諸詮集都序》卷下，《大乘禪門要錄》則抄寫在卷末的空白處。共十六行。本目錄是宗密全部著作的總目錄，共著錄了39種，253卷（圖面）。但目錄後面原附的統計數則為「二百五十卷圖面」，尚有三卷差數，詳情待考。據卷末題記，本目錄乃後周廣順二年（952）所抄，此時離宗密（780～841）逝世已經有111年。錄文時不保留原卷行款。

〔錄文〕

（前略）

圭峰大師所纂集著經律論疏鈔集註解文義及圖等件列於右：

《圓覺大疏》，三卷；
《大鈔》，十三卷；
《科文》，一卷；
《圓覺小疏》，二卷；
《小鈔》，六卷；
《科文》，一卷；
《圓覺禮懺文》，四卷，明坐禪修證儀式；
《圓覺廣禮文》，十八卷；
《金剛經纂要疏》，一卷；
《鈔》，兩卷；
《科文》，一卷；
《唯識頌疏》，兩卷；
《鈔》，九卷；
《科文》，一卷；
《起信論疏》，兩卷；
《鈔》兩卷；
《科文》，一卷；
《四分律藏疏》，五卷；
《律鈔玄談》，兩卷；
《科文》，一卷；
《普賢行願鈔》，兩卷；
《科文》，一卷；

《花嚴梵行願疏》，一卷；
《鈔》，一卷；
《科文》，一卷；
《花嚴經論貫》，五卷；
《涅槃經綱要》，三卷；
《註發菩提心戒》，一卷；
《註法界觀文》，一卷；
《註辯宗論》，一卷；
《禪源諸詮都序》，兩卷；
《雜述瞻答法義集》，十二卷；
《道俗酬答文集》，十卷；
《集禪源諸論關要》，一百三十卷；
《三教圖》，一面；
《圓覺了義經圖》，一面；
《起信圖》，一卷；
《累代祖師血脈圖》；
《金剛經十八註圖》，一面；
都總二百五十卷圖面。

廣順二年三月十日從京來漢大師智清本上抄寫《大乘禪門要錄》一卷。

（原卷抄至此止）

方按：上述目錄中的《集禪源諸論關要》，顯然就是《禪藏》。根據這條材料，當時《禪藏》的一種流傳形態為一百三十卷。由於這個數字比宗密自己說的「數過百卷」增加了許多，因此有的研究者認為它不是《禪藏》，而是宗密的另一部著作。田中良昭、石井修道、小川隆等都主張它就是《禪藏》，認為不能設想宗密在百卷《禪藏》之外又編纂了另外一部一百三十卷的《集禪源諸論關要》。我贊同這一觀點。古代寫經由於紙張不同及抄寫格式等關係，分卷往往不同，故卷數參差乃是常事，不足為怪。這祇要參見《開元釋教錄》的諸種《入藏錄》變種就可以明白。在佛典研究中，有些人一看到卷數不同，便以為是不同的經典。這種方法起碼在佛典的寫經階段是行不通的，必須綜合各方面情況作全面的考察。

這裡還有一個問題，上述《集禪源諸論關要》為一百三十卷，會不會除了《禪藏》之外，還包括了宗密的其他一些著作？我認為，從上述裴休碑序著錄與《大乘禪門要錄》的比較可知，《大乘禪門要錄》已經把宗密的著作基本網羅。所以，這裡的「一百三十

卷」不可能再混入宗密的其他著作。也就是說，一百三十卷的《集禪源諸論關要》與一百卷的《禪藏》實際祇是分卷不同，內容即使有參差，也不會很大。

值得注意的是，該目錄在著錄《禪藏》的同時，將《都序》別出單行。這對於我們理解以後《禪藏》亡佚而《都序》獨存具有啟發意義。

4、《祖堂集》卷六：「師諱宗密，……制數本大乘經論疏鈔，《禪詮》百卷，禮懺等，見傳域內。」

方按：從上下文看，「百卷」這個數字僅指《禪藏》的卷數，應該沒有疑問。這個數字與宗密自己所說「數過百卷」大體相應。但與上述《大乘禪門要錄》的「一百三十卷」相差較大。《祖堂集》與《大乘禪門要錄》產生在同一年。這說明宗密逝世百年以後，各地已有不同的《禪藏》傳本。有些傳本與宗密的初纂本相差不大。「見傳域內」四字，明明白白地告訴我們，當時《禪藏》仍在流傳。因此，認為《禪藏》因「會昌廢佛」而亡佚的觀點顯然站不住腳。

5、《宋高僧傳》卷六：「由是乃著《圓覺》、《華嚴》及《涅槃》、《金剛》、《起信》、《唯識》、《盂蘭盆》、《法界觀》、《行願經》等疏鈔，及法儀類例、禮懺、修證圖傳纂略。又集諸宗禪言為《禪藏》，總而序之。並酬答、書偈、議論等。又《四分律疏》五卷、《鈔懸談》二卷，凡二百許卷、圖六面。」

方按：審視贊寧的文字，顯然承襲了裴休的碑序而作了修改。主要改動兩處：第一，增加了《四分律疏》等兩種；第二，改變卷數為「二百許卷、圖六面」。如果我們將贊寧所述、裴休的碑序與《大乘禪門要錄》作一對照，就可以發現贊寧的敘述更為符合實際。如果我們將《大乘禪門要錄》中的《集禪源諸論關要》之「一百三十卷」改為「一百卷」，則《大乘禪門要錄》的著錄總數就變成220卷，那麼贊寧所謂的「二百許卷、圖六面」與《大乘禪門要錄》的著錄數就基本吻合。由於《大乘禪門要錄》實際祇著錄了五種圖，而贊寧稱「圖六面」，由此可見贊寧的著錄不是抄襲《大乘禪門要錄》，而是另有依據。既然另有依據而又能夠與《大乘禪門要錄》基本相符，則增加了它的可信程度。所以我認為雖然贊寧沒有涉及《禪藏》的具體卷數，但從上述記敘分析，在他的時代，《禪藏》依然存在，其卷數大體也是百卷左右。

6、《景德傳燈錄》卷十三：「師以禪教學者互相非毀，遂著《禪源諸詮》，寫錄諸家所述，詮表禪門根源道理，文字句偈，集為一藏（或云一百卷——括弧內為小字割註，方按）。」

方按：《景德傳燈錄》完成於景德元年（1004），從上文看，作者雖然沒有親眼目睹《禪藏》，但從其他途徑知道它的存在與卷數。

7、《新唐書・藝文志》：「宗密《禪源諸詮集》，一百一卷。」

方按：《新唐書》完成於北宋嘉祐五年（1060），其中《藝文志》的情況比較特殊。簡述如下：

後晉開始編修《舊唐書》時，最初的監修者趙瑩曾經提出一套方案，其中對於專門著錄典籍的《經籍志》，是要求後晉掌管典籍的秘書省按照經、史、子、集四部，將唐以前傳下來的以及唐人的著作著錄清楚，以反映唐代有哪些典籍，供撰寫《經籍志》所用。但實際上《經籍志》祇把唐玄宗開元時根據皇家藏書編撰的《群書四部錄》與《古今書錄》照抄一遍，以致開元以後的大量著作，包括《禪藏》，在《舊唐書・經籍志》中都沒有能夠得到反映。這也許是因為唐末戰亂頻繁，典籍散佚嚴重，也無目錄可以參考的緣故。北宋重修《新唐書》時，對《舊唐書・經籍志》作了補正，改名為《藝文志》。把開元以後直到唐末的著作大量收入，成為我們今天查考唐人著作的主要依據之一。

一般來說，正史是在前代所留資料的基礎上編撰的。例如《舊唐書・經籍志》就是在前代皇家藏書目錄的基礎上編撰而成。而如前所述，《新唐書・藝文志》是否也有類似的目錄為依據，則是一件需要進一步考證的事。因此，雖然我們不能排除它也是宋人以所得到的唐人著錄書目為依據編撰而成；但也不能排除它是宋代人對自己所見到的唐人著作的一種著錄。如果是前者，則證明唐代宮廷曾經收藏並著錄過該書；如果是後者，則說明直到北宋，它還存在，並為《藝文志》的編撰者所著錄。

如我在《八——十世紀佛教大藏經史》中所指出的，由於中國有把佛、道兩家著作與經、史、子、集四部書分別庋藏的傳統，所以傳統的目錄學著作大抵不收佛經、道經。即使在子部著錄釋、道兩家的若干著作，也是由採訪者興之所好，任意採錄。然而，正是由於這一原因，《新唐書・藝文志》的著錄倒是完全可信的。它證明著錄時《禪藏》尚存，為101卷，為《新唐書・藝文志》或唐代宮廷採訪見書。101卷這個數字，與《禪源諸詮集都序》的「數過百卷」恰可吻合。所以我認為這種101卷的傳本可能是《禪藏》最正規的形式。

8、《佛祖統記》卷二十九：「法師宗密」，「著《圓覺》、《華嚴》、《涅槃》、《金剛》、《起信》、《唯識》、《蘭

盆》、《法界觀》、《行願經》等疏鈔，及修證科儀，凡九十餘卷。」

方按：上述文字，顯然源自裴休的碑序，卻又刪除了關於《禪藏》的一段，這說明在南宋咸淳五年（1269）《佛祖統記》完成的時候，《禪藏》已經亡佚無存。

9、《佛祖歷代通載》卷十六，完全照抄裴休碑序，文不具錄。該書完成於元至正（1341～1367）年間，其時《禪藏》早已亡佚。

10、日刻延文版《禪源諸詮集都序》：「一百六十卷」。

方按：所謂日刻延文版指日本延文三年（1358）所刻《禪源諸詮集都序》，在該版的「何必更集《禪詮》，數過百卷」一句下，有小字割註謂「一百六十卷」。這幾個字顯然是日刻本所加。或者該《禪藏》也曾經傳到日本，並輾轉發展成160卷？無論如何，這是一個特例，且年代甚晚，故不在本文討論範圍之內。

綜上所述，該《禪藏》有不同卷數的傳本行世，但以101卷為主。北宋時尚在流傳，南宋時已無蹤影。在中國本土，很可能亡佚於兩宋之間的戰亂中。追究其亡佚的原因，我想可以提出如下二點：

第一、宗密雖然曾就學於荷澤神會門下之遂州大雲寺道圓，並從之出家。由於這一段因緣，宗密自承為釋迦三十八代嫡孫。但他以後主要傳承華嚴宗的學說，並被視為華嚴宗的五祖。因此，從宗派上講，宗密雖然也具有禪宗僧人的身份，實際上應說他是華嚴宗高僧。華嚴宗為「教」，禪宗為「禪」。教禪兩家，當時紛紛不已，所謂「教者指禪為闇證，禪者目教為漸修」。正是鑒於這種情況，宗密編了這部《禪源諸詮集》，目的是會融教禪兩派。由於宗密兼有禪、教兩種身份，所以確是會融兩派的合適人選。不過，宗密的根底畢竟是華嚴宗人，他實際是站在華嚴宗的立場上來會融禪宗。因此，他的做法，未必得到禪宗僧人的心許。不但古代如此，今天仍然如此。筆者認識幾位現代禪宗僧人，便對宗密的這部《禪源諸詮集都序》頗為不滿，認為它歪曲了禪宗的理論。以今律古，其理可見。既然如此，宋代以後禪宗流遍中華，則這部被認為是歪曲了禪宗理論的《禪藏》湮沒無聞，不正是理所當然嗎？在拙著《八一一十世紀佛教大藏經史》中，我曾說禪宗編有《禪藏》，把《禪藏》與天台宗編的天台教典、律宗編的毗尼藏相提並論，都當作宗派性文彙。現在看來這種提法不妥，應予修正。因為宗密不是一個純粹的禪宗僧人，《禪藏》所收亦並非全是禪宗的著作。所以，《禪藏》與天台教典不同，不能算作宗派性文彙，而是一種關於禪與禪宗的專題性文彙。

第二，把諸宗禪言稱為《禪藏》，實際祇是宗密及同意宗密觀點的人的主張，至於其他人，則不一定作如是觀。敦煌遺書本《禪源諸詮集都序》中有這麼一句話：「何必更集《禪詮》，數過百卷。」日刻延文版《禪源諸詮集都序》與此相同。但《大正藏》本、金陵刻經處本《禪源諸詮集都序》同句卻改為：「何必更讀藏經，及集諸禪偈，數過百卷。」這一改動是頗令人吟味的。顯然，後人對《禪源諸詮集》之稱為《禪藏》並不心許，所以作了這一改動，把《禪源諸詮集》排除到「藏」之外。

雖然《禪藏》可能並不見容於禪宗，但是，《禪藏》彙聚了大批禪宗及禪學的文獻，則是不爭的事實。尤其當時黨爭激烈，「南能北秀水火之嫌；荷澤洪州參商之隙」，「諸宗門下通少局多，故數十年來師法益壞。以承稟為戶牖，各自開張；以經論為干戈，互相攻擊。情隨函矢而遷變，法逐人我以高低。是非紛拏，莫能辨析」。為了爭奪禪門正統，各派僧人無所不用其極。宗密已是華嚴宗高僧，對於禪宗的這些衣鉢之爭，畢竟沒有那麼多的利害關係，能夠比較超脫與客觀地對待這一問題，因此，他編輯的《禪藏》對各派文獻兼收並蓄，較好地起到了保存資料的作用。從而《禪藏》對研究禪宗歷史，尤其是早期禪宗歷史，有著無可替代的作用。關於這一點，已經被迄今為止的學術界的研究所證實。

五、編輯宗旨

前面提到，《禪藏》是由宗密按照自己嚴密的指導方針編輯而成的。那麼，宗密的編輯宗旨是什麼呢？

宗密認為，禪定是修行的必由之路。它應深淺的不同，可分五等：外道禪、凡夫禪、小乘禪、大乘禪、最上乘禪。前四種是達摩未到之前，古來諸家所傳之禪，諸高僧修習皆得功用。其中尤其提到南嶽天台所提倡的止觀理論。不過，在上述五種「禪」中，宗密最為推崇的，還是達摩所傳的「最上乘禪」，認為它與其他各種禪門都不相同，可以「頓同佛體」。但宗密又提出，這是一條很艱難危險的道路：「得即成聖，疾證菩提；失即成邪，速入塗炭。」因此，古來諸祖都是一人傳一人，但後來傳承既廣，「錯謬者多，故經論學人疑謗亦眾」。宗密認為：「原夫佛說頓教、漸教，禪開頓門、漸門，兩教、兩門，各相符契。」教是諸佛菩薩的根本大法，放之四海而皆準，其代表即諸經論（當然，教中亦有對機說法者，這是另一個問題）；禪是諸善知識對機所說的語錄句偈等；教禪本來是統一的。而現在「講者偏彰漸義，禪者偏播頓宗。禪講相逢，胡越之隔」。不僅如此，禪宗內部也「頓漸門下相見如仇讎，南北

宗中相敵如楚漢」。宗密認為，教禪頓漸各有所長，也各有所短，「故必須會之為一，令皆圓妙」。這就是宗密編撰《禪源諸詮集》的宗旨。也就是說，雖然宗密會教的主要對象是達摩系的最上乘禪，但他並沒有局限在達摩系一派之內，而是從佛教禪定乃至外道禪定的總背景上來考察禪定，企圖由此梳理它的發展線索，擺定各派的相互位置，調和它們的相互關係。

六、取材標準

出於上述宗旨，所以《禪藏》並非僅收禪宗一家的資料，而是兼收並蓄各派的典籍。因此，列入宗密《禪藏》的諸禪流派與我們現在所說的禪宗並不完全是一回事。如天台宗本不屬於禪宗，但宗密認為它的止觀理論在佛教禪定體系中很有特色，便把它列入《禪藏》，還把它列為佛教禪定的主要流派之一。故而，現存於敦煌遺書中的若干天台宗典籍，尤其是其中的若干偈頌，如《揚州青禪師與女人問答詩》看來就是《禪藏》的組成部分。不過天台教典的主體部分，則不屬《禪藏》所收。因宗密明確地講：「天台言教廣本雖備有始終，又不在此集之內。」其實，《禪藏》收有各派著作這一點，裴休也講得很清楚：「又集諸宗禪言為《禪藏》，總而序之。」既為「諸宗禪言」，則非禪宗一家，明矣！當然，宗密在傳承方面上承荷澤神會，自稱是釋迦三十八代嫡孫；在禪學方面認為達摩禪法「頓同佛體」，最為高明。所以《禪藏》把達摩系看作禪學的主流，主要彙聚達摩系的各種禪學著作。

七、編輯方法

關於《禪藏》的編輯方法，宗密講了這麼兩點：

（一）禪可分為禪理與禪行。真性本源是禪理，又叫禪源；忘情契之是禪行。「然今所集諸家述作，多談禪理，少談禪行，故且以禪源題之」。也就是說，《禪藏》所收典籍，以談禪定理論為主，像鳩摩羅什所譯《禪秘要法經》、《禪法要解》之類專門論述禪定方法的著作則不在收錄之列。當然，像達摩的《二入四行論》既是理論，又是方法，有時是很難截然區分的。

（二）如前所述，宗密認為諸家理論各有長短，對機度人各有功用，「故集諸家之善記，其宗徒有不安者亦不改易。但遺闕意義者註而圓之，文字繁重者註而辨之。仍於每一家之首註評大意」。也就是說，對諸家的典籍，一概原樣照錄，不因己意增刪修改。但對缺義未周及文字繁重者酌加註釋，並在每一家之首撰寫提要。應

該說，宗密的方法還是很嚴密的。由此可知，敦煌禪籍的若干註釋及提要出自宗密之手，它是我們研究宗密思想的寶貴資料，應在整理時予以注意。

八、結構體例

關於《禪藏》的結構體例，宗密是這樣講的：「然結集次第不易排倫。據入道方便，即合先開本心；次通理事；次贊法勝妙，呵世過患；次勸誡修習；後示以對治方便，漸次門戶。今欲依此編之，乃覺師資昭穆顛倒，文不穩便。且如六代之後，多述一真；達摩大師，卻教四行。不可孫為部首，祖為末篇。……欲將達摩宗枝之外為首，又以彼諸家所教之禪、所述之理，非代代可師，通方之常道。……以心傳嗣，惟達摩宗。心是法源，何法不備。所修禪行，似局一門；所傳心宗，實通三學。況覆尋其始（始者，迦葉、阿難。——方按：原文為小字割註。下同，不另註），親稟釋伽。代代相承，一一面授。三十七世（有云西國已有二十八祖者。下《祖傳序》中，即具分析），至於吾師（緬思何幸，得為釋伽三十八代嫡孫也）。故今所集之次者，先錄達摩一宗，次編諸家雜述，後寫印一宗聖教。聖教居後者，如世上官司文案，曹判為先，尊官判後也（惟寫文剋的者十餘卷也）。就當宗之中，以尊卑昭穆展轉綸緒而為次第。其中頓漸相間，理行相參。遞相解縛，自然心無所住。」

宗密在這一段話裡對《禪藏》的結構作了非常清楚的交代，它的主體分為三個部分：一、達摩一宗；二、諸家雜述；三、寫印一宗聖教。結合本文前面對《禪藏》的考察，可知，這部《禪藏》首先應該是宗密的《禪源諸詮集都序》，序中對全藏作總體的介紹。然後是第一部分「達摩一宗」之諸多文獻。在這一部分中，首先應是上文提到的《祖傳序》，亦即對禪宗西天、東土諸祖譜系及傳法因緣的記述。從上面引文的「即具分析」看，這篇《祖傳序》中有對於各種傳法譜系之分剖解說，因此，它應該是宗密寫的。這也符合前面提到的宗密於《禪藏》的每家之首撰著提要的總體風格。《祖傳序》之後，按照先後譜系及尊卑昭穆排列達摩一宗諸家之典籍。在第二部分「諸家雜述」中，則羅列所有不屬於達摩系禪宗的其他禪學著作。其中有些著作，宗密已在《禪源諸詮集都序》中提到：「或因以彼修煉，功至證得，即以之示人（求那、慧稠、臥輪之類）；或因聽讀聖教生解，即以之攝眾（慧聞禪師之類）；或降其跡而適性，一時間警策群迷（志公、傅大士、王梵志之類）；或高其節而守法，一國中規範僧侶（廬山遠公之類）。」我們以前不

了解敦煌遺書中何以會有《廬山遠公話》，把它歸入變文；不了解何以會有《王梵志詩》，把它歸入文學；現在明白原來它們都是《禪藏》的一部分。最後在第三部分「寫印一宗聖教」中，主要是用西土翻譯的經論來印證禪宗的理論與實踐，從而達到圓融禪教的目的。敦煌遺書中所存的若干《諸經要抄》應歸入此類。

這裡有一個問題，《禪源諸詮集都序》中有這麼一段話，經常被人引用：「今集所述殆且百家，宗義別者猶將十室。謂江西、荷澤、北秀、南詵、牛頭、石頭、保唐、宣什及稠、那、天台等。」冉雲華先生在其論文中引述了上述文字後寫道：《禪源諸詮集》「先有《都序》，接著是《傳序》，然後是諸家雜述，記有數近百家，分為十室的禪師記錄，再後以鈔述佛經，印定禪門教義，作為總結論。」在同一篇文章中，冉先生又謂《禪源諸詮集》的編輯原則和體例是「達摩所傳第一；諸家雜述第二；聖教或佛經文字結尾」。在這裡，冉雲華先生採用「達摩所傳」一詞來代替宗密原文的「達摩一宗」，或者是經過一定考慮的。「達摩所傳」者，所傳達摩之著作也。「達摩一宗」者，達摩一系諸弟子均有份也。也就是說，冉雲華先生認為，《禪藏》的第一部分祇收達摩的著作；其門下弟子的著作應歸入第二部分「諸家雜述」之中。所以，按照冉先生的上述觀點，《禪藏》的結構應為：首先是宗密的《都序》；其次是《傳序》，而所謂《傳序》也就是「達摩所傳」，即是達摩的作品；再次，諸家雜述，即上述之十家；最後，鈔述佛經，印定禪門教義。我本來也是贊同這一觀點的，所以在拙作《關於敦煌遺書之分類》一文中採用了冉先生所說的分類法。但經過研究，發現上述說法並不符合宗密《禪藏》的實際。特將我的想法敘述如下，一方面求教於冉先生，另一方面對《關於敦煌遺書之分類》一文的說法加以糾正。

首先，宗密說：「就當宗之中，以尊卑昭穆展轉綸緒而為次第。」這說明在達摩一宗部中，並非祇收達摩的著作，而是兼收達摩系門裔諸派之各代表性作品，所以還是「達摩一宗」這個名詞較為恰切。其次，如前所述，《傳序》，即《祖傳序》，內容當是對禪宗譜系的敘述。我們都知道，達摩沒有寫過類似的東西，因此，它不可能是達摩的著作。即使它是達摩的著作，《傳序》也不等於「達摩所傳」，而祇是「達摩所傳」的一部分。宗密把它放在「達摩一宗」部之首，實際上起到「仍於每一家之首註評大意」的作用，所以我認為它應該是宗密本人的作品。第三，按照宗密自己對《禪藏》的說明，他把「達摩一宗」與「達摩宗枝之外」分得非常清楚。《禪藏》的「達摩一宗」僅收達摩及其門裔弟子的著作，而「諸家雜述」則專收非達摩系的其他著作。用這個觀點再來審察所

謂「十室」，則江西、荷澤、北秀等等，都是達摩門下，他們毫無疑問應該歸入「達摩一宗」。祇有稠、那、天台等，纔屬於「諸家雜述」。那麼，宗密在《禪源諸詮集都序》中提出上述「十室」到底是什麼意思呢？如果我們再仔細考察宗密論述「十室」這段文字的上下文，可知宗密在此是依據各派理論的差異，而不是依據他們的派別傳承把他們分為十室（實際超過十家）的。這樣做的目的是為了進而把它們再分成「息妄修心」等三宗，便於在理論上進行分析。這是撰寫《禪源諸詮集都序》，論述當時之禪學現狀，評述優劣的需要，也是會融教、禪的需要，而不是為組織《禪藏》而設立的體例結構。《禪藏》的結構體例則要考慮派別的傳承，以體現祖孫次第、尊卑昭穆，特別要突出宗密會宗的主要對像——當時勢力滿天下的達摩系禪宗，故而宗密將達摩一宗單立一部，再將其他諸派合作一部。因此，所謂「十室」，實際上與《禪藏》的結構體例無關。

九、《禪藏》與敦煌禪籍

《禪藏》固然重要，可惜已經亡佚，以至有人懷疑百餘卷《禪藏》的存在。值得欣喜的是，現在我們可以肯定，在敦煌遺書中，保存著從這部《禪藏》殘留的不少寫卷，用這個觀點來看待與整理敦煌禪籍，一則說明了為什麼大批北宗禪的資料得以保留；二則可以從整體上對它們進行整理，從而加深對它們的理解；三則對不少敦煌遺書的性質可加以正確判定；四則可將早期禪宗及宗密的研究提高到一個新的水平。因此，認真整理敦煌遺書中的禪籍，儘可能地恢復《禪藏》，無疑是一件十分有意義的工作。

對於敦煌禪籍的整理，前此已有不少學者做了大量的工作，尤其中國的胡適、日本的入矢義高、鈴木大拙、柳田聖山、田中良昭等先生的工作，更為人們注目。他們的工作，為我們今天恢復敦煌《禪藏》提供了很好的基礎。

當然，這裡存在一個問題，即敦煌文獻中的這些禪籍，是否就是當年《禪藏》的殘餘？或者說，敦煌禪籍中究竟有無《禪藏》的殘卷？

敦煌禪籍中有無《禪藏》殘卷，是我們能否依據敦煌禪籍復原《禪藏》的基礎。這個問題又可以分解為如下兩個方面：

（一）敦煌禪籍中有無與《禪藏》內容相應的文獻？

（二）這些與《禪藏》內容相應的文獻是否即為《禪藏》的殘餘？在此所以採用「《禪藏》的殘餘」這種提法，那是因為我持敦煌文獻「廢棄說」，按照廢棄說的觀點，藏經洞中所存均為敦煌各

寺院清理後廢棄的東西，所以不可能保存有完整無缺的《禪藏》，正如其中沒有保存完整無缺的《大藏經》一樣。

先談第一個方面。敦煌文獻中的這一大批禪籍，究竟有無與《禪藏》內容相應、相符的文獻呢？

現根據《禪源諸詮集都序》所述的《禪藏》的結構與內容考察如下：

1、都序：

有，台灣中央圖書館藏133號。雖然僅存下卷，但證明它的確存在於敦煌文獻中。

2、達摩一宗（收入《祖傳序》、達摩著作及達摩門弟子的著作）：

至今還沒有發現《祖傳序》，不過類似的敘述禪宗譜系的著作已經發現不少，其中是否就有《祖傳序》，值得研究。

敦煌禪籍中掛名為達摩所撰的著作如下：《二入四行論》、《絕觀論》、《達摩禪師觀門》、《達摩禪師論》、《無心論》、《息諍論》等。

屬於達摩門弟子的禪法著作很多，如《蘄州忍和上道凡趣聖悟解脫宗修心要論》、《南宗頓教最上大乘摩訶般若波羅蜜經六祖慧能大師於韶州大梵寺施法壇經》、《南陽和上頓教解脫禪門直了性壇語》、《南陽和上問答雜徵義》、《惠達和上頓教大乘秘密心契禪門法》、《觀心論》、《大乘安心入道法》、《大乘開心顯性頓悟真宗論》、《頓悟真宗金剛般若修行達彼岸法門要訣》、《師資七祖方便五門》、《修行大乘最上法》、《大乘五方便》、《大乘北宗論》、《大乘無生方便門》、《法性論》、《了性句》、《七祖法寶記》、《禪策問答》等等。一些有關修道、禮贊的偈頌、詩歌、雜文也屬於這一部分，如《頓悟無生般若頌》、《荷澤和尚五更轉》、《南宗定邪正五更轉》、《大乘五更轉》、《信心銘》、《南宗贊》、《秀禪師勸善文》、《大通和尚七禮文》、《第七祖大照和尚寂滅日齋贊文》、《金剛五禮文》、《終南山歸寺大通道和上塔文》等等。此外，達摩系僧人撰著的若干註疏也應歸入此處，它們有：智詵的《般若波羅蜜多心經註》、淨覺的《註般若波羅蜜多心經》、智融的《夾註般若波羅蜜多心經》、佚名的《法句經註》等等。

3、諸家雜述部（收入非達摩系的其他與禪學有關的著作）：

對於這部分著作，《都序》有一段話專門介紹：「或因以彼修煉，功至證得，即以之示人（求那、慧稠、臥輪之類——括弧內均為小字割註，下同。方按）；或因聽讀聖教生解，即以之攝眾（慧聞禪師之類）；或降其跡而適性，一時間警策群迷（志公、傅大

士、王梵志之類）；或高其節而守法，一國中規範僧侶（廬山遠公之類）。」由此我們知道敦煌文獻中的《臥龍禪師看心法》、僧稠的《大乘心行論》、《梁武帝問志公和尚修道》、《梁朝傅大士頌金剛經》、《揚州青禪師與女人問答詩》、《稠禪師藥方療有漏》、《稠禪師解虎贊》、《王梵志詩》、《廬山遠公話》等等，原來都屬於《禪藏》。就目前情況而言，人們對達摩系的禪宗資料的整理工作做得較多，對非達摩系的這些資料則缺乏全面的整理。有的資料，如《王梵志詩》，雖然整理、研究的工作做得不少，但由於未能恢復其《禪藏》之組成部分的本來面目，故研究工作未免受到某種局限。我希望，隨著人們對《禪藏》認識的加深，對敦煌文獻中存在《禪藏》殘卷這一問題的日益關注，更多的研究者將會來從事《禪藏・諸家雜述部》資料的整理，從而將敦煌文獻研究以及禪宗、禪宗史的研究提高到一個新的階段。

4、一宗聖教部（收入能夠印可禪宗理論的印度佛教著作）：

宗密對一宗聖教部有這麼一個說明：「唯寫文剋的者十餘卷也。」文意不是很清楚。所謂「寫文剋的」，大約是指這一部分內容的體裁主要是有針對性地摘引語錄，亦即抄集諸經而成。總之，這一部分的內容不多，僅十餘卷。這一部分主要是用西土翻譯的經論來印證禪宗的理論與實踐，從而達到圓融禪教的目的。由於禪宗主張「不立文字」、「教外別傳」，所以，除了《楞伽經》、《金剛經》等基本經典外，究竟還有那些經典也應屬於這一部分，這是一個應予研究的問題。不過，敦煌遺書中一些《諸經要抄》之類的卷子，應該屬於這一部分。如從伯3848號的形態與內容來看，它似乎即屬於《禪藏》之一宗聖教部。

上面的考察非常簡單、粗略，排列也無次序，祇是羅列可以歸為《禪藏》的典籍名稱，勾畫一個大致的輪廓。但已經可以充分說明，大部分敦煌禪籍與《禪藏》內容相符相應。《禪藏》的篇幅在百卷左右，上面所列尚不足這個數字，也就是說，還有大量鉤沉索隱的工作要做。

當然，敦煌文獻中的禪籍比較複雜，部分敦煌禪籍，如產生於宗密逝世以後的《聖胄集》、論述內地禪宗與印度密教在西藏進行鬥爭的《頓悟大乘正理決》等，顯然不屬於《禪藏》。這也是我們必須注意的。

再談談第二個方面：敦煌文獻中雖然有與《禪源諸詮集都序》所述相應的禪籍，這些禪籍到底是斷斷續續地、分批地、單獨地、偶然地傳入敦煌？還是作為一個《禪藏》整體傳入敦煌？亦即這些禪籍是否為《禪藏》的殘餘？

關於這個問題，我想提出四條論據來論述：

第一、早期禪宗史籍早已亡佚無存，而在敦煌文獻中卻如此集中地存在著。這本身就說明敦煌文獻中的這些禪宗資料不是個別地傳入敦煌，而是作為一個整體進入敦煌。這個整體，祇能是《禪藏》。

第二、在敦煌文獻中，一個卷子抄寫多個文獻的情況是常見的，有的卷子所抄的諸個文獻相互沒有關係；有的卷子所抄的文獻相互有密切關係。在敦煌文獻中，不少禪文獻往往抄寫在同一個卷子上，這也說明它們本來是一個整體。

第三、敦煌禪籍的年代也大體相同，大多為九、十世紀的抄本。這一年代與《禪藏》時代相符；而諸文獻年代的一致性，也進一步證明了它們的整體性。

第四、《禪藏》中「諸家雜述部」的不少典籍，以一般的眼光看，與禪似乎沒有什麼關係，故《禪源諸詮集都序》特別加以說明，並具體提到其名稱。這些被提到名稱的典籍，絕大部分都已經在敦煌文獻中發現了。這也證明《禪藏》的確存在於敦煌文獻中。

綜上所述，我的結論是《禪藏》傳到了敦煌，它的部分殘餘，其數量相當可觀，被送進藏經洞，保留至今。

當然，上面的四條論據，都是推論。所謂「理或有之，惜無鐵證」。在沒有真正取得鐵證之前，敦煌文獻中的禪籍到底是不是《禪藏》的殘餘，始終還有討論的餘地。如何取得鐵證以對這個問題作出更加明確的結論呢？我想下一步就需要對現有的敦煌禪籍作更加深入細緻的研究。比如說，根據我的研究，《禪藏》中除了《都序》外，還有宗密所著的《祖傳序》、冠於諸家首部之小序與各種註釋。如果我們能夠在敦煌禪籍中發現《祖傳序》、諸小序及諸註釋，則應該說找到了存在著《禪藏》的鐵證。我希望中日諸禪宗、禪宗史、宗密思想研究家對這個問題產生興趣，深入研究，使這個問題早日水落石出。

十、關於《禪藏》的復原

不言而喻，談《禪藏》的復原，其基礎是《禪藏》曾經存在過，而且現在在敦煌文獻中還存在其殘卷。這樣，下一步工作就是把有關卷子彙集在一起，校勘、錄文，作成整理本。進而按照《禪源諸詮集都序》的提示，按其諸宗之尊卑昭穆排定次第。由於藏經洞內諸寫經均係被棄置之物，所以估計我們今天不可能恢復出一部完整無損的《禪藏》。縱然如此，對《禪藏》的恢復及研究，仍是意義十分重大的。退一萬步說，即使最後證明敦煌文獻中並沒有《禪藏》的殘卷，但由於其中確有部分與《禪源諸詮集都序》所述

《禪藏》相符的寫卷，我們仍然可以按照《禪源諸詮集都序》所述的《禪藏》體例結構來組織與復原敦煌禪籍。因此，無論從哪個角度講，這都是一件可以行得通的工作。

世界各地的敦煌文獻絕大部分已經公佈，或者已經為人們所知道。人們不太清楚的為數不多，且大部分是殘片或來歷可疑者。筆者用電腦進行敦煌文獻檢索的試驗工作也在進行。所以現在，利用敦煌文獻最大限度地復原《禪藏》，機緣已經成熟。

當然，由於敦煌文獻中所存的僅是《禪藏》的部分內容，由於《禪藏》的第二層次、第三層次結構還存在若干含糊不清的地方，也由於敦煌文獻整理本身的種種困難，復原《禪藏》的工作將是十分艱苦的。不過，既然歷史上確實存在過《禪藏》，既然《禪藏》如此重要，既然已經發現在敦煌文獻中還保留有一大批《禪藏》的殘餘，那麼，儘量地將《禪藏》復原出來，可以說是禪宗研究者與佛教文獻研究者的責任。我希望有關學者攜起手來，共同合作，把這一件有意義的事情做成功，做好。

後記

約在1991年，我應邀為《中韓學者禪學論文集》寫一篇文章。由於從1988年起，我一直對《禪藏》及其與敦煌禪籍的關係十分注意，作過一點研究。所以以此為題，寫了一篇名為《〈禪藏〉與敦煌禪籍》的文章。文章送出之後，至今未能發表。1994年初，賴永海先生為《禪學研究》第二輯向我索稿，當時手頭事雜，便以此稿付之。後發表在1994年11月出版的《禪學研究》第二輯上。

1994年10月，我應邀到日本京都龍谷大學從事半年共同研究。其時，京都禪文化研究所與花園大學國際禪學研究所邀請我作學術講演。考慮到邀請單位是日本主要禪宗與禪學研究機構之一，而《禪藏》與敦煌禪籍的問題還沒有引起日本學者的普遍注意，所以在1995年1月20日講演時便以上述《〈禪藏〉與敦煌禪籍》為綱進行之。講演引起較大反響與熱烈討論，與會者從不同角度提出不少問題。既有贊成者，也有反對者，或者部分贊成、部分反對者。無論贊成與反對，都促使我更加深入地思考這一問題。其後，田中良昭先生來信點題，要我仍以這個題目在駒澤大學作一次講演。所以1995年2月6日在日本東京駒澤大學作學術講演時，我便以《再論〈禪藏〉與敦煌禪籍》為題，進一步釋答日本一些先生的疑問與發揮自己的思想。演講同樣引起與會者濃厚的興趣。

按照原來的安排，兩篇講演稿的日文稿將分別發表在京都禪文化研究所與駒澤大學的有關雜並上。但花園大學衣川賢次先生提

出，兩篇文章一個主題，內容也有互相重複的地方，如果能夠合為一篇，更好一點。我認為他的意見是對的。所以在此把兩次的演講合為一篇。

在此謹對入矢義高、柳田聖山、竺沙雅章、西口芳男、田中良昭、石井修道、衣川賢次、小川隆、野澤佳美等諸位先生的指教，表示衷心的感謝。

聯絡我們

財團法人
佛教電子佛典基金會（CBETA 基金會）
CBETA Comprehensive Buddhist Electronic Text Archive Foundation

service@cbeta.org
(02) 2383-2182 轉分機 12
官網 https://cbeta.org/
CBETA Online https://cbetaonline.dila.edu.tw/
立即贊助 https://cbeta.org/quick-donate/

贊助資訊

CBETA 長年來陸續將歷代重要佛典數位化為「CBETA 電子佛典集成」，不僅收錄了大量的珍貴文獻，更致力於校勘考證用字及增添新式標點，提升佛典的文獻品質及易讀性。「CBETA 電子佛典集成」是大眾廣為運用的公共資源，此成果也獲得國際學界的重視及肯定。

對於一個從事佛法志業的非營利團隊來說，能夠長期埋首理想、踏實耕耘，實屬不易。為了提供更優質的服務，CBETA 基金會擬增聘專業人力，擴大組織規模，懇請大家慷慨解囊、熱情贊助，讓未來有更多更好的電子佛典。

贊助捐款

「水滴雖微，漸盈大器，凡福充滿，從纖纖積。」
—— CBETA 2024.R2, T04, no. 210, p. 565a5-6