

廬山慧遠的禪觀

李幸玲 撰

師大國文研究所博士班

*本文是印順獎學金得獎論文

目次

【壹】緒論

【貳】慧遠禪觀的思想淵源

【參】廬山慧遠的禪觀及禪法特色

【結語】

【參考資料】

【壹】緒論

(一) 問題的提出

東晉末年隱居於廬山的慧遠法師(334AD—416AD,一說卒年為417AD),所以在中國佛教史上聲譽著稱,或可說有二個主要的原因,一是因為他被後世的淨土宗推尊為初祖,二是他曾與早期來華的譯經大師鳩摩羅什(Kumārajīva, 344AD—413AD,一說350AD—409AD)有過精采的對話,並被後人輯錄為《大乘大義章》,而弘傳於世。

不可諱言,就晚近的淨土宗教史的相關資料中,幾乎皆可見到東晉末的慧遠被推尊為初祖的記載,但是,這樣的說法,最早要在中唐以後,才可見到相關的文字記載。¹有關慧遠被追溯為淨土宗初祖,為後人之推尊,非慧遠當時即有意開宗立派。若姑且不論慧遠與淨土宗的關係究竟如何,僅就他們之會被後人繫聯起來而論,其中恐有值得玩味之處。

¹ 梁·寶唱撰的《名僧傳抄》中,只極略地記載了慧遠及其同道、弟子們的生平事蹟。但到了中唐以後出現的《蓮社十八高賢傳》及元·普度《蓮宗寶鑑》(卷四)等相關的傳記資料,其介紹篇幅卻明顯地發現增加至數千言。部分添增的內容,除未見諸於前朝之文獻史料中,論述之事亦與相關史料所載不符,錯謬之處甚多。尤其在中唐的《山遠公話》變文出現後,之後諸版本史傳資料所記載有關廬山慧遠生平事蹟,不僅部分內容未見於《祐祿》及《梁傳》,並且甚至有將隋朝淨影寺慧遠,誤為東晉廬山慧遠而將事蹟錯置之情形,乃至將竺道生說法,頑石點頭的傳說,都列為廬山慧遠之事蹟者,誤謬之處很多。

實際上從慧遠作品中所談到的禪淨思想而論，其所據經典，並非如後世淨土宗依於「三經一論」（曹魏康僧鎧譯《無量壽經》二卷、姚秦·鳩摩羅什譯《阿彌陀經》一卷、劉宋·良耶舍譯《觀無量壽經》一卷及元魏·菩提流支譯《無量壽經優婆提舍願生偈》一卷）而闡發的。因為，就思想所據之經典的譯出方面，在慧遠當世，後世淨土宗所依的這些經論尚未完全被譯出；其次，就思想方面，後世淨土宗思想的奠基者曇鸞，其特別強調彌陀本願的他力救濟觀，與慧遠強調自力的般舟三昧禪觀，顯有不同。

此外，在目前最早輯撰慧遠資料——梁朝僧祐所撰寫的《出三藏記集》以及稍晚慧皎輯撰的《高僧傳》中，有關慧遠生平事蹟的記載裏，曾記述在東晉安帝元興元年（西元 402 年）七月廿八日，慧遠與劉遺民及弟子們等僧俗一百廿三人，於廬山般若精舍阿彌陀像前，結社念佛，朝夕惕勵，共誓往生西方，慧遠並命劉遺民作誓文之事。誓文全文內容，同時也收錄在慧遠的本傳之中。此事蹟值得注意的有二點：一是提到「念佛」，特別是念阿彌陀佛；二是「念佛」與往生西方淨土關聯在一起。這兩個線索，是提供我們瞭解慧遠禪法的淵源及其思想的重要線索。依前人的研究，由現存慧遠相關的作品，以及他與時人的討論中所談到的禪法及禪觀而言，推論出慧遠禪法主要根據的經典是《般舟三昧經》。而這部早期在中國譯出的禪典，確實對後世禪法的影響很大。

依陳敏齡之研究，後世淨土三經，在見佛往生等相關用語上，都與《般舟三昧經》有類似之處。²因此，若論者由此點來說慧遠與後世淨土宗之間，仍有部分關聯，似亦無不可。

其次，後世常將慧遠請佛馱跋陀羅（**Buddhabhadra**）在南方廬山譯出的《禪經》與鳩摩羅什在長安道場所譯的《坐禪三昧經》等禪經相對應而論，使得南北方禪觀似乎也因此對稱而有了比較性。不過，部分前人佛教史依中國早期所譯出的禪典，將中國早期的禪觀區分為主要的二個系統：安世高重禪數的小乘禪，及支讖重視禪智的大乘禪。而慧遠的禪觀，有時被區分為小乘禪一系，有時被歸為大乘禪一系，定位時有不同。

因此，本文即基於前述問題意識，期探求作為傳說中淨土宗初祖的廬山慧遠法師，其禪觀在早期中國的佛教禪觀中的定位及特色。本文擬由慧遠禪觀的淵源為進路，來探究慧遠的禪觀定位及其特色。

(二) 前人研究成果略論

在談前人研究成果回顧之前，先將本文中「禪法」及「禪觀」兩個相關的概念作些界定。首先是「禪法」，依一般佛學辭典之定義，廣義地說，指禪那（梵語 *dhyāna*）之法門。禪那，

² 陳敏齡〈般舟三昧經的阿闍陀佛觀〉，《東方宗教研究》舊第一期，1987年9月，頁4。

意譯為靜慮，思惟修習，功德叢林等，則「禪法」一詞可以解釋為以靜慮，止息他想，將心專注於一處之修行方法，亦泛指一切「禪定」的方法。「觀」（梵語 *vipaśyanā* 音譯毘婆舍那），指以智慧修習觀想真理的方法，「禪觀」一詞，即指依觀想真理或對象而達致開悟的種種觀法。

在近人的研究當中，對慧遠禪觀的基本立場，有三種不同觀點：其一，認為慧遠的禪觀屬於小乘禪觀，其二，認為慧遠的禪觀有前後期轉變，其三，認為結合了大小乘禪觀。除此三種觀點之外，也有介紹慧遠禪法，而不對慧遠禪觀的立場下評斷的。

第一種，認為慧遠禪觀屬於小乘禪觀的如呂澂先生，其一直的看法認為：慧遠的基本思考方式是屬於小乘部派的思索邏輯，所以最初接受了安世高以來的小乘禪觀，及有部、犢子部的承認極微實有的論點，所以對《般舟三昧經》所說的大乘禪法不能完全地理解。³

第二種，如安藤俊雄先生在〈廬山慧遠の禪思想〉一文中，認為慧遠的禪觀是有前後期的發展，前期是小乘禪，後來因與羅什對話而得到啟發，乃嚴分大小乘禪，而入於菩薩禪。不過，安藤俊雄先生在另一篇論文〈廬山慧遠の般舟三昧〉中，認為慧遠提倡般舟念佛，雖然在中國禪觀史上具有重大

³ 呂澂《中國佛學思想概論》，（臺北：天華出版社，1982年7月初版），頁74-94。

的意義，但只不過可說是形式面上的，實際上並未實現綜合安世高念佛與支讖重智二系禪學，並說慧遠雖然談到禪智的相依關係，但其禪法仍停滯在安世高禪學，似又將立場定於上述的第一種觀點。⁴

第三種，如田博元先生的研究，認為慧遠是結合了漢末以來安世高系的小乘禪與支讖一系的大乘般若系的大乘禪而形成的禪觀。⁵但是，該文謂其「結合」漢末以來的兩支大小乘禪法，但是並未說明大小乘禪如何並行不悖，還是有可統貫的中心思想，只是羅列慧遠所接觸過的諸多禪法，未作判斷。

前人的論述，成果可觀，當有許多值得借鑑之處，不過，也留給晚近學人一些討論的空間。例如：呂澂先生認為慧遠的廬山禪，是仍舊固守在「不分（意指無法分辨）大小乘」的立場。這樣的觀點，顯然與慧遠作品中嚴分大小乘，並以大乘空觀為其禪觀的中心思想的事實不符。而安藤先生於文章中引用唐人道宣《續高僧傳》卷二十〈習禪篇五〉中評廬山禪的「慧遠標宗，孤往獨征」之語，表現出他對慧遠禪法不為時人所認同的價值判分，也相當明確。

⁴ 安藤俊雄〈廬山慧遠禪思想〉，（日）木村英一主編《慧遠研究·研究篇》，頁280。〈廬山慧遠般若舟三昧〉，《東海佛教》第5輯，昭和34年6月（1959），頁5。這兩篇論文的立場似有不同。

⁵ 《中國歷代思想家》（十七）《慧遠》部分，田博元，（臺北：臺灣商務印書館，1987年三版），頁16。

由前人的研究中所呈現不同面向的關懷，可看出慧遠禪觀被定位的情形。而本文將循著對於前人研究之成果，在研究進路上試圖重新以慧遠禪觀的思想淵源為進路，配合慧遠本身的禪觀特色，來審視慧遠禪觀的定位。

【貳】慧遠禪觀的思想淵源

在慧遠禪觀的思想淵源方面，本文擬由慧遠入道求學過程的師承及曾接觸的經典，分成：師承道安般若學、《般舟三昧經》、《大智度論》及《達磨多羅禪經》等四個部分來談。

(一) 師承道安般若學

道安是中國兩晉時期重要的般若學者，在其所處的時代，南北方的禪法傳承幾近廢絕，在他為安世高所譯的諸禪典作序時，曾說道：

于斯晉土，禪觀弛廢。學徒雖興，蔑有盡漏。何者？禪思守玄，練微入寂，在取何道，猶規于掌。墮替斯要，而怖見證，不亦難乎！⁶

每惜茲邦，禪業替廢。⁷

⁶ 〈陰持入經序〉，《出三藏記集》（本書以下簡稱為《祐錄》）卷六，第五。大正藏第 55 冊，頁 45 上。

⁷ 〈十二門經序〉，引書同上註卷六，序第八。唯道安於此經序於末記有：「安世高善開禪數，斯經似其所出，故錄之于末」之語，故可知此經原經名下無載作者，乃道安推論為安世高之作品。大正藏第 55 冊，頁 46 上。

可知道安重視禪典的根本，除了有時代背景因素由於禪觀在晉土弛廢之故，又恐因為禪思修練細微，若無相關的典籍或師承指引，則十分危險之外，實際就禪定的功效上，也可以對治三毒，防範眾生心念上的重病：「定有三義焉：禪也，等也，空也。用療三毒，綢繆重病。」⁸所以道安特別強調禪典的重要性。

道安對禪典的重視，表現在：對前人所出禪典，或為注解，或作序文⁹，而且不只是在自身的觀修上恭謹用心，也常勉勵弟子們應在禪觀上多加精進，為兩晉禪觀的復興傾注了不少心力。不論在佛教教理的理解方法上矯正時弊，實踐上禪觀的提出，還是對中國佛教教制的確立等方面，在中國佛教史上都有不可動搖的地位。

道安禪法的特點，主要可分為兩點：

1. 以大攝小

在談論「以大攝小」之前，首先，必須對「大乘」、「小乘」的區分作出定義，才能作進一步的探討。周伯戡在其論文中曾指出：

⁸ 同上註，頁 45 中。

⁹ 道安在禪典上的用心，可在其為禪典作注、作序看出：如對竺法濟，支曇所譯禪經的注解，或補康僧會注《安般》不足處，補足為《安般注》，另外對支恭明《了本生死經》注也有補釋。另外對安世高所譯禪典，也作有許多的序，屢推崇禪典之效，相關序文，詳細內容可參看《出三藏記集》卷六、卷七所錄。

我們目前所見最早的經錄是第六世紀初期，僧佑所編纂的《出三藏記集》。此書並未採用大乘、小乘的經、律、論架構作為佛教典籍分類。(中略)這反映出大乘思想在第六世紀初期，並未主宰中國佛教。所以我們可以說，《出三藏記集》所保留的早期中國佛教資料是不含教派偏見的。¹⁰

以《出三藏記集》為證，說明中國在六世紀以前沒有教派偏見。不過，由經錄的沒有區分大小乘(指高下的價值區分)。但這並不意味著中國在六世紀之前，並沒有「小乘」、「大乘」的語詞。只不過這「小乘」、「大乘」語意指涉不同，在《出三藏記集》中所言的「小乘」，是就歷史發展而指接近原始佛教的名之為「小乘」，而不帶有判教的色彩(這是因為僧祐本身的師承是屬於有部)，而相對於「小乘」被名為「大乘」的內容則較為複雜，包括了部派時期的論典，以及大乘三藏。¹¹

不過，在更早漢末的中國譯典中，卻表現出另一種大小乘觀。在竺法護(在中國活動的時間由西元 266 年至 308 年)的部分譯本中，可以發現立於「大乘」而帶有貶抑、嚴厲批判「小乘」的語詞。¹²

¹⁰ 周伯戡〈早期中國佛教的大乘小乘觀〉，台大《文史哲學報》第 38 期，頁 238-239。

¹¹ 同上註，請詳參全文引證內容之論述。

¹² 《寶女所問經》卷四，〈三十二相品〉：「斯正典者，終不歸趣下劣少信，處於小乘眾人之手。」大正藏第 13 冊，頁 469 下。

由此，我們可以發現，在早期的中國佛典的傳譯或經錄中所表現的大小乘觀，是有二派的。並不是一味地如後人所認為隋代法經以後以判教立場區分大小乘之意義。

而道安在〈十二門經序〉中，以此經修聲聞禪定之結果，直認取為大乘禪，說：「凡學者行十二門……，始入盡漏，名不退轉，諸佛嘉歎，記其成號。」說此禪法為三乘（聲聞、緣覺、菩薩）所共之大路，又說「行斯三者，則知所以宰身也，所以宰身者，則知所以安神也，所以安神者，則知所以度人也。」暗示了將《十二門經》視為大乘經的看法。¹³而此經，實際上在法經以後的經錄，是被收在「小乘經」類的。¹⁴另外，在〈陰持入經序〉中舉出觀陰入法：「陰入之弊，人莫知苦，是故先聖，照以止觀，陰結日損，成泥洹品。」在結語時說：「此乃大乘之舟楫，泥洹之關路。」¹⁵明白將觀陰入法攝於大乘法門之一。即是其認為「以大攝小」之例證。

不過，道安將《十二門經》視為三乘所共，與僧祐將部分有部的論典或禪籍歸為「大乘」的作法，是有不同的。道安表現出「以大攝小」的部分，多是針對禪典而發的，而且是有意識地用其般若學的立場，來「融攝」，或可說是「詮釋」這些禪典。「融攝」的方法，就是用般若畢竟空觀來詮釋這些

¹³ 〈十二門經序〉，同註 7。

¹⁴ 同註 10。頁 241-242。

¹⁵ 《祐錄》，頁 45 上。

禪法，依此，這些禪典，都可以被成功地納入為為了體證空性而實踐的禪法。例如，道安在〈了本生死經序〉就說明了修道的目的，在安住於空觀的根本要求：

了，猶解也。本，則癡也。……夫計身有命，則隨緣縛，謗佛毀信，若渙淪幽室矣。夫解空者無命，則成四諦，昭然立信，若曰殿麗乾矣。¹⁶

而敘述了具體實踐步驟的聲聞禪法，也正彌補了般若禪觀偏於直觀一面的不足。如其在〈安般注序〉中所說的：「是故安般寄息以成守，四禪寓骸，以成定也。寄息故有六階之差，寓骸故有四級之別。」¹⁷將數息調心的階次分六階四級。六階指安般觀的「六義」：數息，相隨，止，觀，還，淨。四級是禪境之次第，分第一禪至第四禪。如是順序，漸次轉進，可說為小乘禪的特徵。不過道安的究竟目的，並不在小乘無為偏真之理，而可望達於般若畢竟空，寂滅無為。所以才又說：「階差者，損之又損之，以至於無為；級別者，忘之又忘之，以至於無欲也。無為故，無形不因；無欲故，無事不適。」¹⁸所以，道安以般若智「融攝」了聲聞禪法具體詳盡的優點，冶煉出屬於其個人獨特的禪觀。而這一點，後來也被慧遠所繼承。

¹⁶ 《祐錄》，頁 45 中。

¹⁷ 《祐錄》，頁 43 下。

¹⁸ 同上註。

2. 重視般若智

道安傳講《放光》十五載，對般若學之研究態度，絕不同於玄學式理解的格義之徒。由其揚棄格義之法，¹⁹可看出其不滿足於玄學式的理解，自覺地想要以佛法理解佛法的基本立場。而道安禪法之基礎，可謂以般若學為根基。

而精專於般若學的道安，何以會如此重視禪法？這是因為二者，在實際修行上都有一個共同點，那就是十分重視「直觀」。山雄一對這個問題，曾有說明：

般若經的大乘佛教思想家們，不相信多元要素的實在性。對他們而言，最高的真實，是存在於依藉禪定的神祕性直觀而被體驗的世界中。在此，感性的認識，全部被止滅。²⁰

也就是說，《般若經》原本的思考理路，是想要從禪定直觀開始，最後說及現象世界的非實在性。但是，在龍樹所開展出的中觀學派，則反過來，想要由現象世界的非實在性的論證開始，強調概念的相對性，並由相對概念的自我指涉去解消語言的障礙，從而指示出神祕直觀的世界。

因此，就慧遠而言，其思索理路，由最早從其師道安所受的般若學教法來看，是屬於《般若經》原本的思考理路，由

¹⁹ 《高僧傳》卷五〈僧先傳〉載有道安在避難於飛龍山時，即已揚棄格義的方法，說道：「先舊格義，於理多違。」這個態度與其同學僧先只滿足於玄學式格義的態度「何當共析逍遙，何容是非先達」，是完全不同的。大正藏第50冊，頁355上。

²⁰ 梶山雄一〈中國に於ける無我の論理——第十八章の研究〉，《自我と無我》，中村元編（京都市：平樂寺書店，1981年2月），頁483。

禪定直觀入手。在實際的禪法修行上，慧遠所選擇的經典，是與般若系統有關的禪經——《般舟三昧經》，採用了慧遠所認為「功高易進」的「念佛三昧」禪法，入於空三昧而解脫。其強調「(般若)智」在禪觀上的運用，與道安是一致的。

道安在〈人本欲生經序〉曾提到重視禪智的主張：「不言而化，故無棄人；不疾而速，故無遺物。物之不遺，人之不棄，斯禪智之由也。故經曰：道從禪智，得近泥洹，豈虛也哉？」²¹說明了若得禪智而能任運自在行方便道，則近於泥洹矣。另外在〈十二門經序〉則規定「定」有禪，等，空三義，為修定者依此禪定，而行於自利利他：「行斯三者，則知所以宰身也，所以宰身者，則知所以安神也，所以安神者，則知所以度人也。」²²說明禪智若能活用，則能自度度人，明確標點出菩薩的立場。在禪觀的融鑄中，鍛煉菩提正智，正是道安禪法之特色。

不過，將般若智融入禪觀中，一方面是強調般若智之方便任運以度化有情，但是將重智的因素加入到了禪觀當中，就另一面看來，也可說是貶低禪定本身在修行中的主導地位。有關重智的這一點，在慧遠雖有類似的繼承，不過，慧遠猶有創發，具體提出「禪智相濟」的觀點。

²¹ 《祐錄》，頁 45 上。

²² 《祐錄》，頁 45 下。

(二) 般舟三昧自力念佛

這裏提出般舟三昧的自力念佛法門，是為了相對於淨土宗曇鸞強調彌陀願力的他力念佛而論的。

1. 「念佛」為先

慧遠實際所修習的禪法，主要是所依的經典是強調諸三昧中，以「念佛」為先的《般舟三昧經》。有關這一點的資料，可以在《大乘大義章》第十一章問念佛三昧，及其在《梁傳》的本傳，或其弟慧持、弟子們曇順、劉遺民等人的傳記，都談到他們因修習般舟三昧，而於定中見佛，或於日常之時見佛的神蹟事件中，可以得到佐證。²³

慧遠作於 402 年的〈念佛三昧詩集序〉中提到其重視「念佛三昧」的態度，說到「念佛」的效用為諸三昧中最大的：「諸三昧其名甚眾，功高易進，念佛為先。」²⁴其實，慧遠的採用《般舟經》「念佛三昧」法門，是強烈想要由定中得慧而解脫的，但也必須配合著持戒、期生於西方彌陀淨土之誓願而行的。因此行「般舟三昧」禪觀時，由念佛入門，最後得「空三

²³ 有關慧遠弟子修念佛三昧而見佛之事，除可參考《高僧傳》之外，可參考《東林十八高賢傳》（以下簡稱《賢傳》）之記載。但《賢傳》出現的年代較晚，其中或雖部分有詳盡記載弟子們過於神化之事蹟，而有可疑處，不過仍有值得注意的點，這些記載大都是在強調他們都是修習般舟三昧法門，而且成就三昧之事上。傳記的部分，同註 1。《大乘大義章》卷中第十一章，大正藏第 45 冊，頁 134 中。

²⁴ 《廣弘明集》卷三十上，臺北：新文豐圖書公司，1986 年 10 月，頁 492。

昧」達畢竟空的究竟立場是不變的。

2. 觀想念佛

關於《般舟三昧經》的相關研究，日人西義雄先生在〈般舟三昧の研究資料と其の意義について〉一文中，曾提到幾個重點：

(1) 「般舟三昧」(pratyutpanna-buddha-sammukhavasthita-samādhī) 一詞，意為：「念諸佛現前立三昧」。而「般舟三昧」所念的佛，並不限於只念《般舟三昧經》中所列舉出的阿彌陀佛，亦可隨所念，而見各方各佛。

(2) 此「般舟三昧」一詞最早出現於梵本《十地經》第十法雲地。

(3) 龍樹以前，「般舟三昧」與「阿彌陀佛」信仰是各自獨立的。龍樹以後，「般舟三昧」與「阿彌陀佛」信仰開始有被繫聯起來的情形。

(4) 羅什譯《坐禪三昧經》卷下，謂欲行佛教而入禪者，「先專心繫念十方三世諸佛生身」。²⁵

在西義雄先生的這篇研究當中，我們可以得到一些線索：據第一點，就「般舟三昧」之原意指「諸佛現前立三昧」而言，即點明此經禪定之法門，即入於定中而得見諸佛現前少

²⁵ 西義雄〈般舟三昧の研究資料と其の意義について〉，《惠谷先生古稀記念「淨土教□思想□文化」》惠谷隆戒先生記念會編集，佛教大學發行，昭和47年3月23日。頁1265-1285。

立，並可與之問答，決其疑難的基本禪觀。有關於這一點，在現存的《大乘大義章》中曾載：慧遠對於定中所見的佛，是由他方外來的佛？還是於定中自身幻覺所造的佛？有相當大的疑昧，乃就此請教於羅什。而羅什則答以因定中所生起的神通力而具天眼通，乃可洞見他方甚遠佛土中的佛，與之決疑，所見之佛並非虛妄不真的。而這一點，在慧遠所見的《般舟三昧經》版本中，似乎並未論及。若察諸《大智度論》引述《般舟三昧經》時曾區分「般舟三昧」與「天眼」，並且認為「般舟三昧」難於「天眼」一事，可發現二事：一是《大智度論》所引《般舟經》文字未於現存諸本《般舟經》中找到相同之文字，唯在一卷本〈行品〉，三卷本及賢護分的〈思惟品〉中有語意相類的記載，二是《大智度論》區分「般舟三昧」與「天眼」二者之差異，顯然與羅什所釋有出入。因此，有關定中見佛的詮釋部分，羅什自己的詮釋立場，是與《大智度論》相左的。

上述羅什對《般舟三昧經》之禪法所作的闡釋，其中將定中見佛詮釋為以神通力見佛一事，在現存各本《般舟經》中，皆未見有此說，羅什的詮釋或許可以視為是印度中觀佛學在經過了中亞僧俗的傳譯之際，所發生的轉化。

由第二點，可發現「般舟三昧」的起源與《華嚴經》系統的發展，有部分的關聯性。不過，由於此部分與本文主旨的探討較無直接關係，故暫時不納為本文討論的重點。

接續第二點探討「般舟三昧」思想的出現，第三點談到「般舟三昧」與「阿彌陀佛」信仰的考察。第三點意味著把「般舟三昧」與「阿彌陀佛」思想聯繫起來，至少應是在龍樹以後。在龍樹之後，開始有將此二種觀念結合出現的思想，因此，談到於定中可見諸佛時，舉阿彌陀佛為例的現存諸本《般舟三昧經》之成立，最早可能不早於龍樹以前。

若依第四點，羅什所譯《坐禪三昧經》卷下之念佛法門屬於「觀相念佛」。而「觀相念佛」，又為「觀想念佛」之入手階段。凡「觀想念佛」，或「觀相念佛」，無不以念佛生身三十二相八十種好莊嚴圓滿具足，作為其基礎入門之禪觀法。相對地，對所觀之佛像自應有所認識，故由此可能促成佛像及佛畫的流傳，故在《般舟三昧經·四事品》中說到「疾得三昧」的幾種法門中，就有「作佛像、佛畫」一項。²⁶而慧遠早於隨侍在道安身邊時，就聽聞西域有佛影之傳說，後來在法顯西行歸來時，即迫不及待地迎請法顯到廬山一聚，向他請問西遊見佛影之事，後來更在廬山依法顯之指引，沿廬山壁

²⁶ 《般舟三昧經·四事品第三》（三卷本），卷上，大正藏第13冊，頁906上-下：「精進無有能逮者，常與善師從事，為人說經不得望人衣服、飲食、合會人至佛所、合會人使聽經、教人學佛道、作佛形像若作畫，用是三昧故，教自貢高人內佛道中（筆者案：例如桓玄，謝靈運等人），常護佛法。」以上亦為慧遠所常行的，接下來，佛說完偈頌而歎曰：「常當樂信於佛法，誦經念空莫中止。精進除睡臥，三月莫得懈。……為求是三昧者，當作佛像，種種具足，種種殊好，面目如金光。……如是行者，今得三昧不久。」

建造了佛影龕。²⁷因此，把這兩件連在一起來看的時候，實無法忽視其間可能存在著的繫聯關係。

最後，由觀相念佛進行到了觀想念佛之時，入於空三昧中，去除音像之想之後，仍一心繫念佛名（小本《阿彌陀經》），或一心專念，期往住佛淨土（大本《阿彌陀經》）時，即不再念佛之生身（佛身），而只念佛的無漏功德。

3. 定中見佛

現存的《般舟三昧經》有五種版本，除了藏譯本之外，餘下的五種皆保存在漢譯本中。而各本產生之先後次第，也關係到其思想之演變。因此，如果想要從慧遠所讀的版本，應先就各本內容的差異比較入手。

依印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》所詳考諸本差異之結論，²⁸本文再作進一步的推論：慧遠所讀的《般舟三昧經》版本應是三卷本。理由有二：

（1）一卷本比三卷本少六品，文字部分與三卷本相合，推論為從三卷本抄出。（不過，部分日本學者則認為一卷本才是最古老的本子），但從思想上，三卷本是依一卷本再纂集完

²⁷ 慧遠建佛影龕事見於梁《祐錄》卷十五（大正藏第 55 冊，頁 109 下）及《高僧傳》卷六（大正藏第 50 冊，頁 358 中）慧遠本傳。而與法顯會面之事，則見於附於法顯《高僧法顯傳》（又名《佛國記》）文末的跋中，大正藏第 51 冊，頁 866 中。

²⁸ 印順法師《初期大乘佛教之起源與開展》，（臺北：正聞出版社，1989 年 2 月五版），頁 839-844。

成的。

(2) 由思想區別三卷本及一卷本，有三點差異：

甲·數——一卷本的法數是四，三卷本是四，五，八，十，十八。

乙·思想上——一卷本近唯識，三卷本近般若空義，此為一卷本所無。

丙·三卷本並補充了「夢中見佛」的內容，也是一卷本所無。

本文作此推論的重心，集中在：三卷本近般若空義，並有以「夢中見佛」為喻說「定中見佛」，由此推論慧遠所讀到的《般舟三昧經》經本應是三卷本。

而慧遠的依般舟三昧法門而修的「念佛」法，還可以探其源頭；(一) 憶念佛色身相好，並與佛問答(T13,899a-c)，以及(二)《無量壽經》(小本及大本《阿彌陀經》各所說到)的念佛觀來看：(A) 小本是只憶念佛名，佛之功德；(B) 大本則不只憶念佛名及功德，還念佛身三十二相八十種好。念佛生身之法門，屬大眾部學派的大乘經系統。有別於上座部的只憶念佛名及功德，並不念佛身。(當然，佛身觀的演變，或有義理內在的發展，由初期中觀的二身至唯識的三身觀；或有外在的佛塔的崇拜、佛像、佛畫的大量複製等因素)可以發現，立足大乘禪觀的慧遠及羅什的禪觀中，都有念「佛生身」相好之相同點。

4. 畢竟空三昧

若依現存三卷本卷上〈行品〉第二的內容，可分析其修習次第為五：

首先是定意，「若有定意，一切得菩薩高行。何等為定意？現念佛因緣，向佛念，意不亂，……，為入清淨菩薩行，如是。」定意可說是修習禪定的入門。

其次是常念諸佛相好、諸無漏功德。「佛言：持是行法（指前面的入清淨菩薩行），致三昧便得三昧，現在諸佛悉在前立。……持戒完具，獨一處止，心念西方阿彌陀佛。今現在隨所聞當念：去是間千億萬佛剎，其國名須摩提，在眾菩薩中央說經，一切常念阿彌陀佛。」由實際地去觀察佛身相好的觀像念佛，再接著進入觀想念佛，以作為定中見佛的基礎。

第三是得於定中見十方諸佛，「當念彼方佛，不得缺戒，一心念，若一晝夜，若七日七夜，過七日以後，見阿彌陀佛，於覺不見，於夢中見之」，「持佛威神，於是三昧中立者，有三事：持佛威神力，持佛三昧力，持本功德力。用是三事故，得見佛。」「見佛已，從問：「當時何等法，生阿彌陀佛國？」爾時，阿彌陀佛語是菩薩言：「欲來生我國者，常念我數數，常當守念，莫有休息，如是得來生我國。」在三卷本中有談到一心專念，若一天一夜，及至七天七夜的觀想念佛，可於定中見到諸佛，此舉阿彌陀佛為例，如果在覺

醒時沒有見到，那麼，可在夢境中見到。不過，有關可以在夢中見佛的說法，在一卷本當中是沒有的。

第四是人空三昧破除感官執著（〈無著品〉第五）。佛言：「是菩薩用是念佛故，當得生阿彌陀佛國。常當念如是佛身，有三十二相悉具足，光明徹照，端正無比，在比丘僧中說經，說經不壞敗色。何等不壞敗色？痛痒，思想，生死，識魂神，地水火風，世間天上，上至梵摩訶梵，不壞敗色。用念佛故，得空三昧，如是為念佛。……」這一段說到一心專想念佛，可得生於彌陀淨土，講的還是自力為主的念佛。而後世淨土宗，不但在念佛法門上改變，只要稱念佛名，即可憑藉阿彌陀佛宏大之願力，而得往生西方淨土，這與《般舟經》的念佛已有明顯不同。（T13, No. 418, P. 904）

第五是證入泥洹空性實相。（第四及第五階次與般若禪觀之理想相同。）

不過，就印老曾對般若念佛與般舟念佛之區分比較：「般若的念佛，是空性觀，「般舟三昧」的念佛，是假相觀。」²⁹認為《般舟三昧經》三卷本，受到了般若法門的影響。」²⁹認為《般若經》的念佛屬於空性觀，《般舟經》的念佛則屬於假相觀，又說《般舟經》曾受到般若空觀影響的看法。首先，這樣的區分，顯然是粗略地僅就三卷本而論，並不涵括《般舟經》各種版本的演化。而將二者區分為空性觀，與假相觀，也只是

²⁹ 同上註，頁 866。

就觀法次第的差別，在究極的意義上，或許《般舟經》是被涵攝到《般若》系統中的，而「觀相」、「定中見佛」也只不過是方便法，而不是其究竟目的。

5. 當行六度

除觀佛身相、功德入於空三昧外，亦應修「六度」才能見佛立現前：

佛告跋陀和：「是菩薩如佛眼，悉知悉見。如是跋陀和，是菩薩欲得今現在諸佛悉在前立三昧，布施當具足，持戒如是，忍辱，精進，一心智慧，度脫智慧，身悉具足。」

如此強調自利利他精神的般若方便智，正可說是繼承自般若法門的菩薩道精神。而慧遠屢行般舟法門中所列之諸種利他方便，可說實際地體現了菩薩應世而化的方便之智。

(三) 大智度論——緣起性空

慧遠在晚年得羅什譯出之《小品般若波羅蜜經》及《大智度論》，在詳加反覆研讀，為嘉便讀者，乃將百卷之《大智度論》，鈔出精要輯成二十卷，並為之作序名為〈大智度鈔序〉³⁰。在文字敘述上，屢於《莊子》之言詞，多有引用。羅什的弟子僧叡，在羅什於義熙元年(AD405)譯出《大智度論》後，也曾為之作序〈大智釋論序〉，³¹而僧叡所引用三玄文字，則易老

³⁰ 《祐錄》，卷十，頁 75-76。

³¹ 《祐錄》，卷十，頁 74-75。

莊俱有，辭氣清朗，猶有勝於慧遠。

依慧遠的序文，慧遠在廬山讀到了羅什已將篇幅約簡為原論四分之一而譯出的《大智度論》時，仍然覺得內容龐雜，卷帙浩繁，文句反覆叮嚀，不太適合於中土之閱讀習慣，於是更將羅什約成之百卷《大智度論》，約其精要為《大智論鈔》二十卷，不過，這二十卷本的《大智論鈔》現已亡佚不傳了。研讀完《智論》後的慧遠，對於其部分內容所說，與其過去所接觸不同之處，產生疑問，於是乃書問羅什，這部分的書信內容，後來也收在《大乘大義章》的問答之中。例如第十四章的問實法有并答，即是慧遠針對《大智度論》提到實法有與因緣有所舉的例子而問的。

1. 因緣有非假依實

在《大乘大義章》中，遠、什二人討論到色法與緣起的部分，主要有第九章論四大不自造而能造色，第十三章則論如、法性、真際，第十四章論實法有及因緣有。在這幾篇中，慧遠主要針對《大智度論》而發的議論，則是第十四章。

在這一章裏面，慧遠首先複述了《大智度論》中在說明實法有及因緣有時，所引用的證例，並進而闡明其不當之處。他的問題大約是說：《大智度論》說色香味觸是實法有，乳酪是因緣有；則因緣有是依於實法有而成立的，就成了假依實，這與般若經緣起性空的基本觀點是有牴觸的。³²

³² 《大乘大義章》，第十四章次問實法有并答，大正藏 45 冊，頁 136 中-下。

羅什則針對慧遠採用來論斥此一問題的析空觀，由大小乘論空層次的不同發端。先說大乘說眾生空（人我空）、法空，而小乘只說眾生空，故不及言法空。所以對法猶有執著，不能理解到所謂的色香味觸等亦是緣起，無自性，當體即空的，而去執著它，這就不明白緣起性空的空義了。

而譬如慧遠所舉的例子，引到《大智度論》說色香味觸是實法有的話，不過，當我們試圖檢尋慧遠所提出的問題所依據之經文時，卻找不到相同的敘述段落，只找到了在卷十二有關於三種「有」的解釋：

復次有有三種：一相待有，二假名有，三者法有。相待者如長短彼此等，實無長短，亦無彼此，以相待故有名，……如是等名為相待有。是中無實法，不如色香味觸等，假名有者如酪，有色香味觸四事，因緣合故假名為酪，雖有不同，因緣法有，雖無亦不如兔角龜毛無，但以因緣合故假名有，酪壘亦如是。³³

慧遠將色香味觸，視為是實法有的看法，目的應是為了要與因緣有作區分出發的，而不在於建立極微實有的觀點。因此，為了有別於因緣有，實法有似乎就被以析空觀的方式，不斷地分析下去，到最後就只剩下一種不能再分析的原子，而就變成了實法有的根源。其分析的理路是：酪既由色香味觸合和所成假名，合和可成，則可析之至空，故酪可分析為色香味觸；而色香味觸，又以四大為本，故又可析為四大。

³³ 《大智度論》卷十二，大正藏第 25 冊，頁 147 下。

至此，可以發現：實有法與因緣法根本沒有差異。所以慧遠據《大智度論》所舉的例子（色香味觸與酪），想分辨出其中的差別性何在。

在此，其實慧遠只是把理路弄反了，羅什依此例，繼續說明，四大也不過是緣起的，沒有自性，故只是權說為假有，並無自體，何為實有？由此解開這個分析命題。

2. 心即是佛畢竟空

《大智度論》卷二十九，亦即提及般舟三昧之修習，其所述《般舟經》法門，有五個特點：

- 1· 於三昧中見阿彌陀佛及諸佛
- 2· 與佛問答
- 3· 願生於阿彌陀淨土
- 4· 憶念佛三十二相八十隨形金色身
- 5· 心即是佛

其中，前四項與三卷本所述相符，但其中第五項，在《般舟三昧經》中並沒有明確地提到。固然，在〈無著品〉中也有說到觀佛相好，最後仍應立於畢竟空的立場來看，但並沒有如《大智度論》所說「以心見佛，以心作佛，心即是佛，心即我身」等語，因此，可視為龍樹系統對《般舟三昧經》的進一步詮釋。

而慧遠雖曾讀《大智度論》，但是否受其影響而甚至有「即

心是佛」的如來藏傾向，則有待考察。「即心是佛」固然是從現象由唯心所造的立場出發，仍然是中觀思想的對《般舟經》的進一步闡釋，而非原貌。依日人佐佐木憲德的研究認為，慧遠的禪觀，是加入了《大智度論》的禪觀，理由有二：一是認為慧遠是當時《大智度論》譯出後，讀《大智度論》的第一人，二《智論》把三界唯心所造，即心是佛，心是我身放在畢竟不可得空的立場，被慧遠吸收到其禪觀之中。而《大智度論》此一觀點在《大乘大義章》慧遠向羅什請教「定中見佛」羅什的答辯中亦有相似的說法。³⁴

(四) 請譯禪經——佛馱跋陀羅的禪觀

誠如先前所述，至晉末道安、慧遠所處的時代，禪法於中國之傳承，已殆消盡，安公與慧遠歎禪典多不傳於中土，遂至誠求諸於西來僧人，並遣弟子法領等人西去求法。

東晉義熙五年(西元410年)，佛馱跋陀羅(Buddhabhadra，意譯為覺賢、佛賢)見擯於長安僧團後，於是與慧觀等弟子們四十餘人南下，慧遠乃迎請覺賢至廬山，並恭請譯出《達磨多羅禪經》，義熙六年(西元411年)譯訖，遠乃為之序云：

每慨大教東流，禪數尤寡，三業無統，斯道殆廢。頃鳩摩耆婆宣馬鳴所述，乃有此業，雖其道未融，蓋是為山於一簣……。

³⁴ 佐佐木憲德《漢魏六朝禪觀發展史論》，東京：ピタカ株式會社昭和53年(1978)，頁156。

今之所譯，出自達磨多羅與佛大先，其人西域之？，禪訓之宗，搜集經要，勸發大乘。³⁵

覺賢停留在廬山只有一年多，而此禪經的譯出，對南方禪法之振興，有很大的貢獻。甚至與後來被推尊為禪宗的祖師的達摩，產生了繫連的關係。³⁶

此經譯出後，慧遠與覺賢的弟子慧觀皆作有經序，分別為〈廬山出修行方便禪經統序〉及〈修行地不淨觀經序〉，皆收錄在《出三藏記集》卷九。³⁷序文中不約而同地提到了中土「禪實少」的現況，也同樣地強調了「禪智」為宗的觀點「故知禪智為出世妙術，實際之義標也。」也說到了「定慧相和，以測真如，是智依定，則癡妄虧而霄落。定由智，則七淵湛然而淳」的「禪智相濟」的觀點。由此，說明了相對於長安羅什譯出的《坐禪三昧經》而言的南方《禪經》，在強調禪智相依的這一點上，似有相通的一面。

不過，在慧遠為此經所作的序中，也呈現出慧遠對羅什禪法的評價，慧遠說羅什所傳禪法「其道未融，蓋是為山於一

³⁵ 《祐錄》，卷九，〈廬山出修行方便禪經統序第十四〉頁 65 下-66 上。

³⁶ 因為此部禪經在廬山譯出時，僅名為《禪經》，慧遠為之作序時，也只說是「廬山出修行方便禪經」，是後來才被冠上達磨多羅的名字在禪經之前，與禪宗產生了繫聯的關係。原因是荷澤神會為了在〈南宗定是非論〉中成立西天二十八祖的傳承，而引用了此經，說達磨多羅就是禪宗的菩提達磨。不過，菩提達磨的年代與達磨多羅、佛大先的年代相去百餘年，所以，神會的說法應不能成立。

³⁷ 慧觀所作的〈序〉收錄在《出三藏記集》卷九，序第十六，大正藏第 55 冊，頁 66-中 67 上。

簣」，所寓褒貶，乃不言而喻，而對於覺賢所傳達磨多羅系統之禪法，則甚為推崇，以大乘禪法自許。似認為覺賢所傳的禪法，較契合其意。

1. 禪法首重師承

覺賢的禪法，依其弟子慧觀及廬山慧遠各自的序文，都特別提到其禪法之傳承。慧遠序中說到覺賢的禪法承自佛大先，而佛大先又承自達磨多羅。因此，如果依照禪法的傳承看，覺賢的禪法，應傳自達磨多羅。不過，序中也說到，佛大先是以「二道」「四義」來詮解達磨多羅禪法的。由現存之《禪經》經文內容發現，經中已有詳述二道（方便道、勝道）及四義（退分、住分、升進分、決定分）內容的文字，³⁸可知現存《禪經》經本，已是佛大先對達磨多羅禪法的進一步闡釋，殆非達磨多羅所傳禪法之原貌。因此，就禪法之內容而言，覺賢所傳之禪法，應近於佛大先之禪法，而非達磨多羅之禪法原貌。

歷來研究覺賢譯《禪經》思想，學者經常將之與羅什譯的《坐禪三昧經》（弘始四年（西元402年）羅什於長安譯出）對舉為南北禪法的代表經典，並由此判分說一切有部傳承的覺

³⁸ 現存之《禪經》經本中已說到「二道四義」：「乘諸波羅蜜船，度無量苦海；以本願大悲心力故，不捨眾生；為諸修行，說未曾有法；度諸未度，令得安穩，謂二甘露門，各有二道；一方便道，二曰勝道。清淨具足甚深微妙，能令一切諸修行者出三退法，遠離住縛，增益升進，成就決定。盡生死苦，究竟解脫，兼除眾生久離癡冥。」大正藏第15冊，頁301中-下。

賢所譯的《禪經》為小乘禪，代表初期中觀的羅什所傳譯《坐禪三昧經》為大乘禪，而依據判分經典大小乘的關鍵，是在傳譯者的身份上。這樣的判分是值得商榷的。實際上，如果檢視羅什的譯典，也不難發現羅什也曾譯出小乘論典，如《成實論》，所以依譯者的身分作為判分譯典立場的根據，或許是不夠周備的。而《坐禪三昧經》雖名之為經，實則羅什雜鈔諸賢禪法而成之禪法輯要，有時也被略為《禪經》。

《坐禪三昧經》中，羅什以「念佛觀」取代小乘禪五停心觀中的「界分別觀」，而與其他四觀合稱為五門禪，而被認為兼具大小乘禪法。依僧叡〈關中出禪經序〉中說到，羅什所鈔的諸家禪法，指的是鳩摩羅羅陀、馬鳴菩薩、婆須蜜、僧伽羅叉、漚波崛、僧伽斯那、勒比丘等人的禪法。（《祐錄》卷九，T55,65a-b）

覺賢譯的《禪經》內容在介紹七種小乘禪的觀法，經末最後加入一段大乘性空的說明。卷上主要說明安般數息之法，立於二道四義（方便道，勝道二道；退分，住分，升進分，決定分四義）所成體系而論，較之先前中土所出諸禪經所說較詳，覺賢在長安所授諸生之禪法，主要即是以卷上的安般數息為主；卷下則示以六種禪觀：不淨觀、界（分別）觀、四無量、五陰觀、六入觀及十二因緣觀。但是除了只在不淨觀中，將修行方道分為退分，住分，升進分，決定分四義以偈頌的方式加以說明，在其他五種則只就各各觀法加以敘述部

分，並未分四義說明。不過，經中所示的七種觀法，慧遠似乎只是將其視為聲聞禪法的詳細說明，而將之攝於般若空觀。

令人意外地，慧遠把焦點關注在禪法的師承上，這一點，也是自師道安以來屢慨歎於中土所欠缺的。而經序中所述師承，想必是慧遠親得自於覺賢，殆非慧遠妄自杜撰之語，由此覺賢自述的內容，揭示了印度佛教禪法首重師承的傳統。而不只是小乘禪法強調師承，即便是中觀、唯識、如來藏系統，乃至藏密，也都很重視師承。相較之下，慧遠所以會對禪法沒有師承的羅什，提出嚴厲的批判，謂其對於所學之教法不能融會貫通的態度，也就可以理解。

2. 佛乃能盡除餘習

〈廬山出修行方便禪經統序〉中說到禪修的極致是：「超三忍以登位，垢習凝於無生，形累畢於神化。」明白表示：要成就禪修之極位，有兩個條件：一是餘習盡去，二是不再受生，永去形軀之累。這兩點，在《大乘大義章》的第二（得忍菩薩依「愛習之殘氣」而受生）、第六（法身與群羸隔絕）、第八（問法身佛盡本習，將菩薩斷煩惱得無生法忍時，至盡餘習成佛道分為二階段）、第十（問羅漢受決）章等，也都有相關的討論。重點是放在菩薩的生因、受決及佛身觀上。

慧遠認為，唯有盡除餘習才成佛。而相反地，羅什則說唯

有（眾生）成佛，（菩薩）才可以將餘習除去，不再留惑潤生，入於涅槃。二者的說法，是立論基本立場上的差異。慧遠是由滅（習）而成道。羅什由成道而（說）滅（息）。

而有關覺賢譯《廬山出修行方便禪經》之內容對慧遠禪法的影響，將詳述於下節，此暫不論述。

【參】廬山慧遠的禪觀及禪法特色

於以上禪法淵源的探尋之後，可以得到慧遠思索的幾個具體方向：對於大小乘禪的看法已較其師道安更為明確、強調禪智相濟、止觀雙運以及肯定中觀色如不二的看法。以下即就此分述之。

（一）攝聲聞禪入畢竟空三昧

慧遠的融攝大小乘禪，如前所述，是深受其師道安「以大攝小」的態度所影響的。此外，也欣賞《禪經》中佛大先的立場，在經末以大乘佛法的立場來包攝前述的聲聞禪七種觀法。而《般舟三昧經》的畢竟空三昧，則是提供其具體實踐的究極目標。

慧遠的禪觀與其學思歷程，以及結識西域僧的機緣有大的關係。在慧遠的老師道安的時代，南北方禪典的傳播及禪法的傳承，殆幾已絕矣，因此，安公乃屢嘆禪法之將滅。這對

於師事於精研般若學的道安，追隨於老師身邊二十五年的慧遠來說，這樣的提點，不啻有相當的影響力。這樣的影響力，不僅也讓慧遠有了相同的感慨，³⁹也表現在後來慧遠在苦心蒐譯西來佛典的努力上。⁴⁰

基於珍視西來聖典得之不易的態度，慧遠對於廬山譯出的一切佛典，都以恭謹戒慎之心，反覆研讀再三。但是，在廬山時期一連串譯出的有部佛典，也讓對於入門即修習大乘般若經典的慧遠，對大小乘經典中一些思想上的歧異，產生了疑問。因此，每有西來之學僧，慧遠輒懇切地諮訪其中之差異。而這些西來的僧人之中，依史傳有載其名的，如僧伽提婆（罽賓人，出《中阿含》，善論典《三法度》及《阿毗曇心》）、佛馱跋陀羅（北天竺人，後遊於罽賓西域諸國）、弗若多羅（罽賓人，精有部所傳的《十誦律》）、曇摩流支（西

³⁹ 慧遠在作於西元 411 年的〈廬山出修行方便禪經統序〉中說到：「每慨大教東流，禪數尤寡，三業無統，斯道殆廢。」引書同註 35。

⁴⁰ 據梁·僧祐《出三藏記集》卷十五〈慧遠法師傳〉第三記載有關慧遠派弟子西去求法，請譯禪典，懇切諮訪西域僧人等事：「初經流江東，多有未備，禪法無聞，律藏殘闕。遠大存教本，憤慨道缺，乃命弟子法淨等遠尋眾經，踰越沙雪，曠載方還。皆獲胡本，得以傳譯。每逢西域一賓，輒懇惻諮訪。屢遣使人關，迎請禪師，解其擯事，傳出《禪經》。又請罽賓沙門僧伽提婆出數經。所以禪法經戒，皆出廬山，幾且百卷。初關中譯出《十誦》，所餘一分未竟，而弗若多羅亡，遠常慨其未備。乃聞曇摩流支入秦，乃遣書祈請，令於關中更出餘分。故《十誦》一部，具足無闕，晉地獲本，相傳至今。蔥外妙典，關中勝說，所以來集茲土者，皆遠之力也。」說明了慧遠組織私人譯場，對當世佛典之傳譯，有莫大的貢獻。大正藏第 55 冊，頁 110 上。

域人，以精律藏馳名)，也多是屬於有部的僧人，或曾遊學於有部思想傳統之主要根據地罽賓。

慧遠雖是從大乘的般若經入手，但當時，慧遠並不帶有判教的立場，只是如實地研究所接觸到的佛典，對於一切被視為「佛說」的聖典，並沒有價值上的判分。因此，慧遠對於般若學與有部論典之間的歧義，只是存保留態度。一直到了401年，羅什入關，慧遠才有機會把他接觸到有部的一些觀點，向立於初期大乘般若學立場的羅什，提出一些思考上的疑點，並加以討論。而這些內容，也被後人輯錄成《大乘大義章》。

向來學者多將《大乘大義章》的內容視為慧遠向羅什請益佛法的態度。對於這一點，筆者想提出另一種的看法。如果就《大乘大義章》內容中，二人問答的語氣來看，二者應是平等相當的。又根據陳·慧達《肇論·般若無知論疏》所附劉遺民書問僧肇的話來看，就慧遠自己的態度，是認為遠、什二人只是立場的不同，談不上什麼高下之異。甚至，慧遠在晚年（411年）為佛馱跋陀羅所譯《禪經》作的〈廬山出修行方便禪經統序〉中，還評羅什的禪法「為山一簣」。種種的資料顯示，如果單純地將《大乘大義章》產生的原因看成是：慧遠因為接受了有部的觀點，而產生了思想上的矛盾，才求助於羅什的話，是因為忽略了慧遠因般若學而入道求法，並在二十五年間長期浸淫於道安般若學指導的背景，而只注意到

僧伽提婆與覺賢有部的背景，以及他們在廬山弘揚有部論典這一點而立論的。

慧遠早年出家的原由，即是二十一歲在太行山聽道安講《般若經》，因感服於其義理，乃視早年所修儒道之典籍糟粕糠粃，而與弟弟慧持一同出家。隨後，在道安身邊的二十五年間，不斷地聽老師講授般若實相大義，於二十四歲時，還代其師上台講般若實相義，本不見容於師兄弟間，但因其辭義清切，眾乃服之。後幽棲於廬山時，也曾建造般若臺，作為講經之用，其建基於般若的立場，十分明確。⁴¹不過，因機緣的關係，於後來所迎請的西來僧眾之中，屬於有部的僧人較多，其所傳譯之佛典，也以有部為主，這對於入手即採以般若經典，且未接觸過有部論典的慧遠來說，其向羅什提問，不過是站在有部的立場，替他說提出疑問，請羅什解釋，並不是放棄了自己般若學的立場，而自相矛盾。目的是想聽聽同樣宗本於般若經系統的羅什，會給出什麼解答。不過，並未得到令他折服的答案。⁴²所以甚至在晚年，慧遠還對羅什小有評論。

⁴¹ 《高僧傳》卷六·〈釋慧遠傳〉。大正藏第 50 冊，頁 357-中 361 上。

⁴² 在《大乘大義章》中除了就一些名相在諸經中何以有不同的說法上，請教於兼通小乘的羅什外，在部分的章節中，更有意藉書問的形式，表達自己某些基本的立場的不同。如在第一章問到「法身」這個概念時，在此章末，慧遠對於羅什答覆之內容所持的態度，是只將其所列述諸經所說「法身」類別大義，整理複述一遍，並稱讚羅什的理路清楚，說得很好。（大正藏第45冊，頁123上）不過，這樣的答覆顯然不能令慧遠滿意，其後又陸續提出了許多與法身相關的問題，分別被收錄在第二、三、四、五、七、八及十八章中。

慧遠對諸經論所說的統一性雖姑且存疑，但基於珍寶聖典得來之不易，相信諸典皆出於「佛說」的態度，對不同於自己的有部的論點、禪法的價值，都視為與《般若經》的價值一樣，平等看待。所以，到了晚年，不但以實際地以《般舟經》空三昧的禪觀，繼承道安「以大攝小」的立場，更將有部諸說「融攝」於自己的思想之中。

如果我們對慧遠這樣的立場提出質疑的話：大小乘經典的差異性，如何可以被忽視，甚至並列不悖呢？那麼，我們可以由大小乘概念本身出發，大小乘的概念只不過是一組相對性的語詞，其外延義是隨著不同的時代，不同的地域而不斷地衍變，大乘佛教的發展基本上是以原始佛教教法為根本而發展的。所以，習佛者雖因其發心及修習各有所好，乃有大小乘之區分，實則法無大小。而大小乘主要的差別，也在於發心及修行方向上的不同。就禪法而言，一般對應於長安羅什譯的《坐禪三昧經》所倡的菩薩禪，而說廬山慧遠的禪法為聲聞禪，不過這樣的推論，是由二地譯經者的背景來立論，進而跳躍地論說慧遠的禪法立場也就等同於譯出《禪經》者的覺賢，並未直接針就慧遠本身的禪法而論。而有關慧遠禪法的相關論述，除了在《大乘大義章》中慧遠與羅什討論到般舟念佛見佛的問題外，在〈念佛三昧詩集序〉及〈大智論鈔序〉等作品中，都多有論及（下文將述及）。本文的立場認為，不論是道安以般若學「融攝」大乘禪與聲聞禪，還是

到了慧遠以般若系統的主要禪經——《般舟三昧經》中的空三昧貫串其思想的態度，應是可以導向般若正觀的。⁴³

(二) 禪智相濟

慧遠繼承道安在禪觀上納入空智，甚至十分重視禪智在定中的作法，但對於因觀修般若法門之故，而造成重智之傾向有所修正，而提出禪與智二者的關係是相輔相成的。在其著名的有關禪觀的序文〈廬山出修行方便禪經序〉中，即明確提出這樣的觀點：

禪非智，無以窮其寂；智非禪，無以深其照，然則禪智之要，照寂之謂，其相濟也：照不離寂，寂不離照，感則俱遊，應必同趣……，運群動以至一而不有，廓大像於未形而不無，無思無為，而無不為。是故洗心靜亂者，以之研慮，悟徹入微者，以之窮神也。⁴⁴

這部經，本來說的是五門禪，屬於說一切有部的禪法，照理說，應是被分判在小乘禪。不過，慧遠沒有這麼做，他以大乘禪法的精神來融攝小乘禪，把它用般若智貫穿起來。其

⁴³ 區結成認為慧遠是「總攝大小乘」的。(頁 89-101) 不過，慧遠只如何來總大小乘？區氏認為「(釋「顯法相以明本」他把小乘的分析哲學與大乘的「法性」理想結合起來，認為「法相」分析是通往「法性」理想的進路。這即是所謂「顯法相以明本」了。(區氏認為「本」指法性))(頁 92) 區結成取慧遠在 391 年為《阿毗曇心論》所作的序文，來概括慧遠一生的思想，就其完全忽略慧遠大乘般若學思想的角度而言，顯有失公允。

⁴⁴ 《祐錄》，卷九，頁 65 中-下。

實，大乘禪法在發展的過程中，也是歷經了批判、吸納了小乘而成的，所以，以大攝小，並非不可。

禪與智的關係，在道安，是以智主導禪，而在慧遠這裏獲得了調整，禪與智並不是主從的關係，而是相依而存的關係，慧遠說二者是：「禪非智，無以窮其寂；智非禪，無以深其照」。禪定如果沒有智慧（智，如）的引導，則無法達到寂滅無法的涅槃之境；如體若沒有禪定的具體實踐，則無法藉由定而深其觀照。

「禪」「智」的內容，分別以一個字就加以概括其本質：「照」與「寂」。這也呼應了前述論禪與智相互依存的關係時的說法。先將禪與智分為二，說二者失其一則不可；後又呼應前說，而說二者「相濟」「不離」，還是在強調二者並存並濟的關係。而如何相濟呢？如前所述，禪定若無般若智為引導，修任何禪法都如盲人摸象，幽闇難明，禪定若能以智為導，隨順智用，方便應化，則能達其深致，冥然至極。又光只有智，而沒有禪定為基礎的話，則智見就容易局限、淺短，所以若能練意至一心不亂，而入三昧，則能深其智見。因此，二者間理想的極致，即是相濟不離，缺一不可的。

(三) 止觀俱運

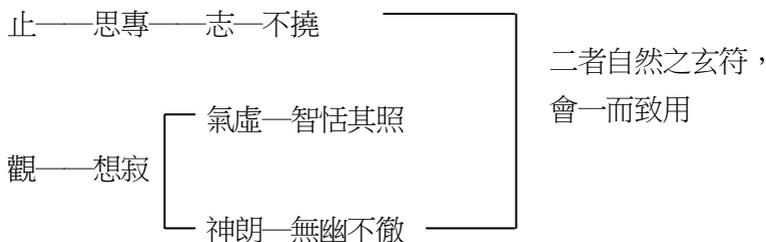
1. 止觀俱運

慧遠在 402 年所作的〈念佛三昧詩集序〉中，先說明何謂

「念佛三昧」，再闡釋其強調「止」、「觀」運俱觀點：

念佛三昧者何？專思寂想之謂。思專則志一不撓，想寂則氣虛神朗；氣虛則智恬其照，神朗則無幽不徹，斯二乃是自然之玄符，會一而致用也。⁴⁵

這段文字慧遠的思路，可分析為如下的架構：



這是在慧遠的作品中談到止觀最詳細的一段文字。其思路十分清晰有條理，概念明確，論述層層轉進。先是對「念佛三昧」一詞的內容，詳作定義「專思寂想之謂也」，先作一個總論，也就包含了「止」（專思）與「觀」（寂想）兩方面。若使思慮集中，意念專凝於一，即是為「止」，入於定境中，不再隨念而轉。既而於定中專凝一意，內不隨念轉，外不受境擾，內外無一，通透無礙，則於定中起觀，依所得禪智大小，隨順而化。

由定生慧（智），智乃導引方便之根據，所謂「般若為導」也。而定乃慧所由起之基礎，所以由定起觀，放下形軀之束縛，精神達到極度的平靜自在；不受感官所縛，則禪智自然

⁴⁵ 同註 24。

發揮所以能觀之效用，而精神清朗，則無有幽暗之處。於意識上自我鍛鍊達到止觀是符於自然之道的，而止觀俱運則是禪定實踐的極致。

接著又有入於三昧的定境描繪：「今入斯定者，昧然忘知，即所緣以成鑒，鑒明則內照交映，而色象生焉，非耳目之所暨，而聞見行焉。」⁴⁶此段所言，即前文所說之「觀」，如是直觀得佛境界，似乎多少帶有中觀對佛境直觀之神祕意味。所說「昧然忘知」，也就是入於定境中，止息理知分別想，「觀」一切現象平等平等的狀態，無有相對之差別相，故能夠所就緣境而成萬象，此等已非由耳目感官之了知分別所成的差別相可比擬的。

2. 名實俱玄

與《禪經》序同樣作於411年的〈大智論鈔序〉，是慧遠少數直接談到禪觀的幾篇的重要作品之一。而以下文字敘述，是在闡明《大智度論》立於中觀不落兩邊之禪觀要旨：

其為要也，發軔中衢，啟惑智門，以無當為實，無照為宗。無當，則神凝於所趣；無照，則智寂於所行。寂以行智，則群邪革慮，是非息焉；神以凝趣，則二諦同軌，玄微一焉。⁴⁷

在這個段落中，慧遠採引了莊子本文或注莊之語詞，如

⁴⁶ 同註 20。

⁴⁷ 同註 2，卷十，頁 75 下。

「無當」⁴⁸、「是非息焉」，⁴⁹來說明禪定的主要原則是「以無當為實，以無照為宗」。無當，則可神凝於所趣，視二諦於同軌如一。無照，則可寂以行智，達群邪革慮，是非止息之境。

這一段文字意義，可約簡列示為：

無當（實）—神凝於所趣—則二諦同軌，玄徹一焉

無照（宗）—智寂於所行—則群邪革慮，是非息焉

「無當」是指不要有對象分別。也就說是當意念凝守於一時，對於「觀」的內容，並不起分別心。如此一來，無分別色、如，真俗不二，則對世俗諦與勝義諦之法執消泯了，也就能夠達致不落兩邊，能行不壞假名而說諸法實相的中道。

「無照」是指禪智的作用，在入於定境時，禪智有如陽光，無幽不照，無照不徹的效果，正如同正念革除了不當的邪思惡念，也止息了是非分別的爭擾。

如此一來，所有的名實相互指涉而不能名實相符的雜亂現象，也都在無有分別的禪觀基礎，得到解消。最後，將此不落兩邊的中道實相義，具體落實在生活之中，不以差別相取執，乃能名實俱玄（冥）。

(四) 色如相即

⁴⁸ 《莊子·逍遙遊》「大而無當」，郭象《莊子·秋水注》：「以道觀者，於是非不當」，這裏的「不當」是指沒有限定對象。

⁴⁹ 同上註，郭注〈齊物篇〉：「夫是非者，……付之兩行而息乎自正。」

有關「色如相即不離」的觀點，是慧遠在〈廬山出修行方便禪經統序〉中提到達磨多羅（Dharmatrata）的禪觀時說到的：

弘教不同故，有詳略之異。達磨多羅闡眾篇於同道，同一色為恆沙，其為觀也，明起不以生，滅不以盡，雖往復無際，而未始出於如，故曰：「色不離如，如不離色，色則是如，如則是色。」佛大先以為，澄源引流，固宜有漸，是以始自二道，開甘露門，釋四義以反迷，啟歸塗以領會，分別陰界，導以正觀，暢散緣起，使優劣自辨。⁵⁰

這段話說明了慧遠仍然是般若學緣起為正觀，而納攝禪經中所說的六種聲聞禪法門。從而明白指出佛大先之禪法，以二道四義詮釋達磨多羅禪法，分別了「陰界」，導以正觀，最後歸於緣起甚深法門。如此明白區別禪法的優劣，顯然是對默坐如枯木般的數息禪的批判。

禪法的師承，因教法不同，而有詳略的差別。序中說達磨多羅異於同道，立於般若法門，說法無去來、生滅的觀法。而關於「如」，達摩多達的看法是諸法不離「如」。慧遠則進而為達磨多羅提出詮釋說：「色不離如，如不離色，色則是如，如則是色」前二句明不離，後二句明相即。如此的敘述語法，在慧遠此經的序文中談到「禪智相濟」的論點時，也有相同的敘述語法。⁵¹

⁵⁰ 同註 2，卷九，頁 66 上。

⁵¹ 同註 40。

有關「如」的概念，在原始佛教時期，像是在《雜阿含經》卷十二中，是以「緣起」來解釋「如」。到了大乘般若學，在《般若經》第二分·初品，以緣起結合法如而論。發展到《大智度論》的時候，則說「如」有二種：一是各各相，二為實相。⁵²因此，若是依達磨多羅的色如相即不二的觀點，無寧是較近於《大智度論》卷三十二的觀點的。

而慧遠在《大乘大義章》第十三章問如、法性、真際時，對如、法性、真際的看法，承自道安〈合放光光讚略解序〉：

般若波羅蜜者，無上正真道之根也。正者，等也，不二入也。等道有三義焉：法身也，如也，真際也。故其為經也，以如為始，以法身為宗。如者，爾也；本來等爾，無能令不爾也。佛之興滅，綿綿常存，悠然無寄，故曰如也。⁵³

慧遠主要問的內容是：經中說「法性」永恆存在，知「如」可以為佛，及「真際」不受證，這三種說法不同，請羅什闡明三詞之含義。羅什據《大智度論》卷三十二答之：「是三，皆是諸實相異名。」三者之區分，與觀力有關。又說二乘因智劣，不得真際。

慧遠的「色如不二」的觀法，實為方等經形成的中心思想。若慧遠經序中所述無誤，達磨多羅應是一個對於般若法門有

⁵² 《呂澂佛學名著》第一冊，（北京：中華書局），頁 411。

⁵³ 同註 2，卷七，大正藏第 55 冊，頁 48 上。

深刻瞭解的行者，但其禪法傳至佛大先（**Buddhasena**）時，就已被佛大先加以詮釋過了，後來傳給了有部的佛馱跋陀羅（意譯為覺賢）之後，就現存《禪經》的內容，上卷的數息觀及下卷六種觀法，都是聲聞禪法，已看不出慧遠所載達磨多羅（**Dharmatrata**）禪觀的原貌。進而，在佛大先之後，只留下慧遠對達磨多羅禪法的詮釋。

【肆】結語

最後，總結前述的論述，本文或許提出一個不同前人研究的思考方向，期對慧遠禪觀的研究，有所助益。

慧遠禪觀的內涵有如本文所述，其立場貫徹一致於般若法門，攝小歸大，以止觀俱運，禪智相濟，深諳色如不二的中道方便，自度度人，講求禪法師承，求法態度恭謹而堅定。而就由禪觀往外延伸的影響有二：一是慧遠於東林寺中別置禪林：「復于寺中別置禪林，森樹煙凝，石筵苔合，凡在瞻履，皆神清而氣肅。」⁵⁴可謂為南方禪林建置，開啟初例。⁵⁵二是慧遠在晚年時，依法顯之指引所建造的佛影龕，據《祐錄》所載，遠「乃背山臨流，營築龕室，妙算畫工，淡彩圖

⁵⁴ 《祐錄》卷十五，頁 109 中下。《高僧傳》卷六，頁 358 中。

⁵⁵ 《中國禪宗通史》杜繼文、魏道儒撰 蘇州：江蘇古籍，1995 年 2 月，頁 17。廬山慧遠的禪觀

寫，色疑積空，望似輕霧，暉相炳曖，若隱而顯。」如此的淡雅設色，如霧之若隱而顯的繪畫技巧，將當時所流行淡彩設色的山水畫法，引入了東晉的佛教人物繪畫藝術之中，為東晉中國佛教繪畫藝術，開拓一於後世大放異采之的領域。

※本文為作者於 85 年 6 月文化大學哲研所所提博士論文—《清辨二諦思想之研究》的第四章“清辨對「勝義諦」之解釋的研究”之改寫。

【參考資料】

一・佛典

- 《雜阿含經》，大正藏第 2 冊
《放光般若經》，大正藏第 8 冊
《般舟三昧經》(三卷本)，大正藏第 13 冊
《坐禪三昧經》，大正藏第 15 冊
《達磨多羅禪經》，大正藏第 15 冊
《大智度論》，大正藏第 25 冊
《鳩摩羅什法師大義》(大乘大義章)，大正藏第 45 冊
《出三藏記集》梁·僧祐撰，大正藏第 55 冊
《高僧傳》梁·慧皎撰，大正藏第 50 冊
《廣弘明集》唐·道宣撰，大正藏第 52 冊；臺北：新文豐圖書公司，1986 年
《高僧法顯傳》東晉·法顯撰 大正第 51 冊
《東林十八高賢傳》，續藏經第 150 冊(中國佛教會影印卍續藏經會)
《名僧傳鈔》梁·寶唱撰，臺北：新文豐圖書公司 1975 年 7 月初版

二・中文近人集著

清·郭慶藩集釋

《莊子集釋》臺北：萬卷樓圖書公司

印順

《初期大乘佛教之起源與開展》 臺北：正聞出版社1989年2月五版

《淨土與禪》 臺北：正聞出版社 1981年2月修訂一版

湯用彤

《漢魏兩晉南北朝佛教史》 臺北：臺灣商務印書館1991年9月臺二版

呂澂

《中國佛學思想概論》 臺北：天華出版社1982年7月初版

鎌田茂雄著·關世謙譯

《中國佛教通史》第二卷 高雄：佛光出版社1986年

區結成

《慧遠》 臺北：東大圖書公司 1987年初版

劉貴傑

《廬山慧遠大師思想析論》 臺北：圓明出版社 1996年初版

田博元

《中國歷代思想家》第十七冊《慧遠》 臺北：臺灣商務印書館1987年

陳兵

《佛教禪學與東方文明》 上海：上海人民出版社1992年8月初版

任繼愈主編

《中國佛教史》第一卷北京：中國社會科學出版社1981年9月

冉雲華

〈中國早期禪法的流傳和特點--慧皎、道宣所著「習禪篇」研究〉，《華岡佛學學報》第七期，頁63-99。

陳敏齡

〈般舟三昧經的阿彌陀佛觀〉，《東方宗教研究》舊第1期，1987年9月，頁3-16。

周伯戡

〈早期中國佛教的大乘小乘觀〉，《文史哲學報》第38期，1990年12月

賴鵬舉

〈關河的禪法——中國大乘禪法的肇始〉，《東方宗教研究》第5期，1996年10月，頁95-112。

三・日文近人論著

境野黃洋

《支那佛教精史》，東京：境野黃洋博士遺稿刊行會，昭和10年12月（1935）

木村英一主編

《慧遠研究》（遺文篇），東京：創文社，昭和37年3月一刷（1962）

《慧遠研究》（研究篇），東京：創文社，昭和56年3月二刷（1981）

佐佐木憲德

《漢魏六朝禪觀發展史》 東京：ピタカ株式會社昭和53年（1978）

安藤俊雄

〈廬山慧遠の般舟三昧〉，東海佛教第5輯，昭和34年6月（1959），頁1-7。

西義雄

〈般舟三昧の研究資料と其の意義に就いて〉，《惠谷先生古稀記念「浄土教の思想と文化」》惠谷隆戎先生記念會編集，佛教大學發行，昭和47年3月23日（1972），頁1265-1285。

梶山雄一

〈中國に於ける無我の論理——第十八章の研究〉，《自我と無我》中村元編，京都市：平樂寺書店 1981年2月。

色井秀讓

〈般舟三昧經の成立について〉，印度學佛教學研究11：1，昭和31年1月，頁203-206。