

禪觀法門對南北朝佛教的影響

輔仁大學中文系助理教授 釋道昱

前言

繼東晉道安之後，中國佛教的僧眾對於修行法門，似乎還未能理出一定的模式與規範，然經由鳩摩羅什傳譯出不同類別的經典：教理型的法華、首楞嚴、金剛經、維摩經，信仰型的彌陀經、彌勒下生、彌勒成佛經，論辯型的中、百、十二門論，乃至禪法要、坐禪三昧經等，把中國佛教帶入了多元化的第一波高潮。由梁朝的三份僧傳《名僧傳抄》、《梁僧傳》與《比丘尼傳》中得知，南朝：劉宋、齊、梁、陳之間，僧人確實受羅什譯經的影響，走出多角度的修行觀念：誦經、禮懺、捨身、蔬食、習禪、重律、修福等，尤其「禪觀」幾乎是僧眾的主要行持法門。又在僧傳中也有不少「造彌勒像」、「入定見彌勒」、「願生兜率」、「願生安養」的例子，當時那些願生兜率天、西方淨土或者其他天界的往生者也大都承襲禪觀的修學法門，尤其「觀佛三昧」似乎是大部分行者的依據。本文首先討論羅什譯經之後，約在第五世紀期間，中國佛教中的僧眾禪法的修學情況，與其師承關係，藉此尋找出早期中國禪法的一脈。其次追溯當時由西域而來的禪師或譯經師，與其所譯禪經的內容，以窺

探當時僧眾的修行法門受其影響的程度。最後綜合分析這些闍賓禪師對當時中國佛教所影響的深度，與梁朝末期菩提達摩來華後所傳禪法的互通性，因而為唐代的禪宗墊下基礎。

一 南朝期間中國僧眾的禪觀修學

根據《梁僧傳》的記載，在晉末宋初有不少跟隨道安或鳩摩羅什修學的義學僧，都以「禪智」為主，通達經論又重視禪修。道安與其徒眾們大都以「小乘禪觀」為主，¹而鳩摩羅什的門生則似乎以羅什所譯的禪經「五門」為依據，但慧皎大都把他們編入「義解篇」，故其傳文並未有完整的禪法記錄，僅有在「願生安養」的僧叡傳文中明白的記載著：「...禪法未傳，厝心無地，什後至關，因請出禪法要三卷...叡既獲之，日夜修學，遂精鍊**五門**，善入六淨(=靜)」，²僧叡善學「五門」禪法，而能有六根清淨的境界，因此羅什的其他門生若也有禪法的修學，依常理推論也應該以「五門」為依據。慧皎在〈習禪篇〉的論述中表達了他對禪法傳入中國的看法：「先是世高、法護譯出禪經，僧先(=光)、曇猷等，並依教修心，終成勝業...及沙門智嚴躬履西域，請闍賓禪師佛陀跋陀更傳業東土，玄高、玄紹等，亦並親受儀則.....其後僧周、淨度、法期、慧明等，亦雁行其

¹ 見筆者拙作〈中國早期的彌勒信仰〉，刊於《正觀》第20期，2002年3月刊。

² T.50/2059, P.364a. 以下大正藏以T為代表，T.冊數/經號，P即頁數。

次....」。³ 據此得知，中國早期的禪法—安世高的小乘禪與竺法護的大乘禪，還未形成一定的禪法模式之前，各自依教修心也能有所成就。直到宋元嘉年間智嚴禮請佛陀跋陀羅來華之後，「觀佛」的禪觀法門才在中國佛教中逐漸開展，這對於南朝期間欲往生彌陀淨土、或彌勒兜率天者，有莫大的鼓舞作用。以下筆者依同時代三部不同作者的傳記，分別敘述宋、齊時代對禪觀有舉足輕重的本土化禪師，以窺探來自罽賓的「禪觀」對當時的佛教的影響。

A表《梁僧傳》

姓名	年代	修行法門	所依禪師	願生之處	資料出處
釋智嚴	宋元嘉四年 (427)譯經	譯經 禪觀	罽賓佛陀先	(羅漢爲其 入定問彌 勒)	T.50,P.339a
釋寶雲	(376-449)	譯經 禪觀	佛陀跋陀羅	(於天竺見 彌勒像與 夜見神光)	T.50,P.339c
釋智猛	宋元嘉末年卒		(遇大羅漢)		T.50,P.343b
釋玄高	(402-444)	禪慧	佛陀跋陀羅		T.50,P.397a

釋玄暢	(416-484)	禪慧	玄高	靈異	T.50, P.377a
釋慧通		禪觀	慧紹	安養國	T.50,P.398c
釋僧從		精修 五門			T.50,P.398c
釋慧覽	宋大明中卒 (457-464 中卒)	寂觀	罽賓達摩比丘	定中見彌 勒	T.50,P.399a
釋法期		十住 觀門	智猛、玄暢		T.50,P.399a.
釋僧審	(416-490)		曇摩密多		T.50,P.399c.
釋僧隱		禪律	玄高、慧徹		T.50,P.401b

首先是智嚴，西涼州人(甘肅)，生長於北魏時代，就地緣之便沿天山山脈而到西域諸國，曾至罽賓跟隨「佛陀先比丘諮受禪法，漸深(=染)三年功踰十載」，智嚴跟隨罽賓禪師學禪法，只學三年卻有十年的功力，可見他是個利根的禪器。並在罽賓禮請當地的禪匠佛陀跋陀羅抵關中(陝西)，亦「常依隨跋陀止長安大寺」，當跋陀羅爲秦僧所擯，智嚴「亦分散憩于山東精舍，坐禪誦經」，智嚴亦親近跋陀羅習禪，自己也精進坐禪誦經。晉義熙十三年(417)宋孝武帝西伐長安，克捷之後出遊山川，遇智嚴等三人禪思湛然，遂請嚴至南方首

³ T.50/2059, P.400b.

都住始興寺，後由於好虛靜，故於東郊建精舍即枳園寺。⁴ 元嘉四年(427) 與寶雲共譯普曜等經時應該也是在南方。智嚴曾受五戒，懷疑自己不得戒，又「積年禪觀而不能自了」，故重遊天竺遇一羅漢比丘，羅漢入定往兜率宮問彌勒，彌勒答「得戒」。回到罽賓之後無疾而化，時年七十八。⁵ 智嚴曾修學罽賓禪法，回來長安後又追隨跋陀羅一段時間，據傳文所云鬼神都敬畏他，可見他的禪功與修行亦非等閒之輩。而他又能請羅漢入定見彌勒，應該他也是一個彌勒的信仰者，更是個精進於禪、誦的禪師，梁傳中慧皎把他列入「譯經篇」，也許他曾翻譯經典之故吧！

曾與智嚴共遊西域的寶雲 (376-449) 亦是涼州人(甘肅)，北方人，於晉隆安之初 (397-401) 遠遊西域、于闐等天竺諸國，並遍學梵書，後還長安隨**佛陀跋陀羅**學禪法，禪師被擯後住於六合山寺譯經並弘法，結交慧觀等友，對當時的譯經頗有貢獻，因此被慧皎列入「譯經篇」，然而他也是學自罽賓的禪法，算是跋陀羅禪法的門生了。

智猛，雍州 (陝西甘肅二省等地) 京兆新豐人，也是北方人，聽聞天竺國有釋迦佛的遺跡與方等經，「常慨然有感，馳心遐外」，故於僞秦弘始六年(404)與同志沙門 15 人從長安出發，經龜茲、于闐、至

⁴ 始興寺即是文獻公廟，枳園寺乃東騎將軍王邵所造，在其祖文獻公王導的廟之北，都城之東郊，房殿既集，樹枳為籬，故名枳園，見劉世珩，《南朝寺考》台北：新文豐，1987, P.28.

⁵ T.50/2059, P.339c.

罽賓遇大阿羅漢，又在不同的地方見到佛鈴、佛髮、佛牙及肉髻骨... 等等。於宋元嘉十四年(437)入蜀，十六年(439)造傳記，翻譯泥洹本二十卷，元嘉末卒於成都。雖然傳文內未提及他在龜茲等國的禪法修學狀況，但傳記之初提到「秉性端明，勵行清白」，本性端正清明又能以清淨自勵，對於個人的道業也是「修業專至」，「諷誦之聲以夜續(=繼)日」，可見他是精進用功於道業的人，又曾在罽賓遇過大阿羅漢，應該是有機會學習罽賓的禪觀，否則其徒法期不會跟隨他學習禪法，所以在他個人的禪法修學上應該有所心得才對。⁶

以上三人：智嚴、寶雲與智猛都在同時代，又同是甘肅、陝西的西北方人，就西北地緣之便遠赴西域諸國，歸國之後於元嘉年間南下到宋境，得以翻譯經典與著作，偏好山林的靜修，據傳文所述並未廣收徒眾傳授禪法，其共同的特點有三：瞻仰聖蹟、禪觀修學、翻譯經典。

異於以上三位靜修型的隱士，玄高則是廣授禪法的禪師 (402-444)，馮翊萬年人(陝西) 十二歲辭親入山，受戒後專精禪律，又至關中跟隨**佛陀跋陀羅**學禪法，「旬日之中妙通禪法」，根基深厚於一句之中就能通達禪法，難怪跋陀羅說：「善哉！佛子，乃能深悟如此，於是卑顏推遜，不受師禮」。爾後為讒言所害而往河北林陽堂山，徒眾三百往居山舍，「神情自若，禪慧彌新」。他的徒眾中「遊刃六

⁶ 智猛的傳文見 T.50/2059, P.343b.法期從智猛受禪法見 P.399a.

門者百有餘人」，其中**玄紹**是「學究諸禪，神力自在」，能「手指出水，供高洗漱，其水香淨，倍異於常」，又能得到「非世(間)華香」來供養三寶，類似如此有靈異的徒眾就有十一人。玄高地處北方，於北魏太武帝時代受到政治的牽連，與涼州沙門慧崇俱被幽禁，於北魏太平真君五年(444時為宋元嘉21年)被殺害。他跟隨佛陀跋陀羅學過禪法，具有神通與靈異，徒弟眾多，其所領導的團體堪稱個大叢林，徒眾三百人，靈異的有十一人，這些徒眾學成之後再教導他人，其影響的層面頗大，在北方可說是個大教團，對當時北、南方的佛教應該是影響深遠的了。⁷

玄暢 (416-484) 是玄高的一名傑出徒弟，河西(泛指黃河以西，約今之陝西、甘肅等地)金城人，仍是北方人，少時家門為胡虜所滅，暢即前往涼州出家本名慧智，事師玄高之後改名玄暢，對於教理是「洞曉經律、深入禪要」，既能「占記吉凶，靡不誠驗」，又「墳典子氏」、「世伎雜能」均能涉略，華嚴、三論的教義更能「為學者之宗」。當時功德直翻譯念佛三昧經時，玄暢即為譯本「刊正文字」而使「辭旨婉切」。不僅學問、文字功夫良好，也有一些靈異事蹟，例如「舒手出香、掌中流水」等感應，如此一位教理通達、神通感應的僧人，也難怪受宋文帝的敬重，命為太子師，亦為司徒文宣王、文惠太子等王公貴族們所尊敬。而他的傑出更表現在「黑衣二傑」的稱號上

⁷ 玄高的政治迫害見傳文 T.50/2059, PP.397a-398a.

----與當時學理通達的僧慧共稱，⁸ 於齊永明二年(484)圓寂，春秋六十九。由《比丘尼傳》中得知他的禪法也影響了當時的僧眾，若無甚深的禪功，如何會有手出異香等靈異之事呢？

慧通是關中人(陝西)，精通禪觀法門如傳云：「法門觀行，多所遊刃，常祈心安養」，修禪觀而祈心往生西方安養國，亦如其所願的，於禪中見無量壽佛來相迎而圓寂。關中即今的陝西省，長安則是陝西的重要都邑，在晉末宋初時長安應該是禪學的重鎮，因為佛陀跋陀羅從西域初入關中時，即在長安「大弘禪業，四方樂靖者，並聞風而至」。⁹ 慧通是關中人，就地緣之便是應該學過跋陀羅的觀法，其觀行法門圓熟，又祈心安養願生西方，此堪稱西方淨土與禪觀法門的結合，其修行法門極有可能受跋陀羅的影響。

僧從，不知何方人，亦是「精修五門，不服五穀，唯食餌棗栗，年垂百歲而氣力休強，禮誦無輟」，僅食棗栗就能氣力強壯，可見他的「禪觀」功力，非比尋常。傳文又提他與隱士褚伯玉為「林下之交」，每論道義，則「留連信宿」，可見他們兩人是山林中的莫逆之交，但文中未提及地點與年代，只言「後終於山中」。褚伯玉 (394-479) 是吳郡錢唐(錢唐縣屬浙江)，隱居於剡居瀑布，在該山中三十餘年，剡山在浙江省嵊縣，該山應該有溪流，剡居瀑布應該也是在此山中。

⁸ 見僧慧傳文, T.50/2059, P.378b. 玄暢傳見 P.377a.

⁹ 關中與長安的資料見, 《中國古今地名大辭典》, 台北：台灣商務, 1993, PP.550, 1356. 跋陀羅傳文見 T.50/2059, P.335a. 慧通傳見 T.50/2059, P.398b.

¹⁰ 若褚伯玉居剡山三十年，則僧從也很有可能避居於此山。宋孝武帝於孝建二年(455) 曾擬請褚伯玉出仕為官，但為其所拒；又齊太祖即位時亦以禮迎請，仍被拒，卒於建元元年(479) 年八十六。¹¹ 僧從與之為山林之友，故僧從應該也是宋末齊初的南方人。又傳文提「精修五門」，五門禪法是羅什與佛陀跋陀羅所傳的禪法，(下一節再討論) 該五門禪法在宋齊間似乎是廣為流通於教界，則僧從也應該是受跋陀羅所影響的禪師了。

慧覽姓成，酒泉人(甘肅)，也是西北人，就地緣之便曾遊西域，並於罽賓從達摩比丘諮受禪要，達摩比丘曾入定往兜率天隨彌勒受菩薩戒，將此戒法傳授慧覽，慧覽復至于填(于闐)，再傳此戒給當地的僧眾。可見他在西域學的是罽賓的禪法，又得自彌勒的菩薩戒，故在回國之前曾以「禪律」聞名於西域。回國後受宋文帝之請，南下住於鍾山定林寺，孝武帝時移居京師中興寺，如傳文云：「京邑禪僧皆隨踵受業」，可見他曾經在南方宋孝武帝期間(執政 454-464) 掀起一股南方佛教習禪的風潮，南方僧眾接受其禪法者應該不少，然卒於宋大明年間(457-464) 春秋六十餘。傳文提及：「少與玄高俱以寂觀見稱」，可見慧覽與玄高都以「禪觀」而聞名，前者受學于達摩比

¹⁰ 剡山應該有溪流或瀑布，因宋朱子登眺其上題曰「溪山第一」見《中國古今地名大辭典》，PP.682,1248,

¹¹ 褚伯玉傳見《南史》，收集於百納本二十四史，台北：台灣商務，1989, PP.778-779. 僧從傳文見 T.50/2059, P.398c

丘，後者則受業於佛陀跋陀羅的禪法，兩人的禪法都同樣淵源於罽賓，又都注重「禪律」。歸國後玄高於北方山中廣收徒眾，慧覽則於南方都邑啓開習禪的風氣，一南一北的廣傳同一淵源的禪法，也難怪南朝佛教僧尼習禪的風氣一度興盛，玄高、慧覽可說是功不可沒的了。

法期，蜀(四川)都(=郡)陣人，十四歲出家，從**智猛**諮受禪業，與靈期寺法林同共「習觀」，後來又隨**玄暢**學觀門，「十住觀門所得已九(=久)，有師子奮迅三昧，唯此未盡」。玄暢曾讚嘆法期的根性，如傳文云：「吾自西至流沙，北履幽漠....唯見此一子，特有禪分」，卒於長沙寺年六十二。法期原有禪子的根性，又學法於智猛與玄暢，玄暢之師玄高受業於佛陀跋陀羅，智猛亦曾遊西域等國學過當地的法門，根本上法期所學的禪法還是淵源於罽賓的禪法，而且不同的觀門他均能圓熟，才會有十種觀法已能得九種，只有「師子奮迅三昧」還未能證得，該師子奮迅三昧的觀法出自曇摩密多譯的《五門禪經要用法》中，故法期的禪法也應該不離「五門」的修法。¹²

在齊梁間僧審與僧隱兩人的禪法也影響南方僧眾的修學。首先，僧審(416-490) 太原祁人(山西省祁縣)，少出家止於壽春(安徽壽縣) 石澗寺，誦法華、首楞嚴，專志於「禪那」且認為「非禪不智」。僧審以「禪定」為修學的中心，但對經典的禮誦研讀仍重視。聽聞曇

¹² 在現存的禪經中均未能找到傳文所提的「十住觀門」之詞，可能只是十種的觀法，另五門的禪法將於下一節中討論，法期傳見 T.50/2059, P.399a.

摩密多在京邑授禪法，「精勤諮受，曲盡深奧」，可見他深入習得曇摩密多的禪法。深得齊文惠王、文宣王的敬重，又刺史王敬則入房見其入定，彈指而出讚嘆他為「聖道人」，奉米千斛請受三歸，永明八年(490)卒春秋七十五。很明顯的，僧審修學的初期認為「禪智」為要務，誦經、禪定均不可廢，後來更能深入曇摩密多的禪法，可謂傳曇摩密多禪法的典型中國僧人——修禪與禮誦。

「禪智」與「禪慧」是東晉道安、廬山慧遠等人修學重點，僧審也是重視「禪智」。禪智與禪慧的意思應該有修行層次、證悟上的不同，智即「知也，識別事物之能力」，故禪智則是「禪定基楚的智慧」，¹³也即是達到禪定之前所需要的知識。慧即「敏也、解也、智也」，一部慧思名下所撰的《諸法無諍三昧法門》提到：「覺了心性名為慧」，又云「具足禪慧成大聖」，¹⁴因此「禪慧」則是透過禪定的修學之後所產生的智慧，故禪智是因、是基礎，禪慧則是果、是成就。僧審注重「禪智」，即是戒、定、慧修學過程中所應有的知識條件的充實，也就是「因」的加強。

僧隱秦州隴西人(甘肅省隴西縣)，八歲出家，二十受具足戒，妙通十誦律、誦持法華與維摩經。聞玄高法師「禪慧兼舉，乃負笈從之」，於是「學盡禪門，深解律要」，玄高圓寂後即遊巴蜀(四川)弘揚佛法，

¹³ “智”見《中文大辭典》No.4,P.1377.“禪智”見駒澤大學《禪學大辭典》東京：大修館，1985,P.695

¹⁴ “慧”見《中文大辭典》No.4,P.235.“禪慧”見 T.46/1923, P.637b.

¹⁵ 不久又到江陵受業於名聞當時的慧徹。僧隱「研訪少時，備窮經律，禪慧之風，被於荆楚」，¹⁶基礎良好的僧隱早已隨玄高學得了「禪、律」，再跟慧徹學法，短時間內即能通達經、律，故其「禪慧」的名聲遠播於西北地區。僧隱禪法的基礎學自於玄高，玄高又是佛陀跋陀羅的學生，故僧隱的禪法仍源自跋陀羅的禪觀。其經與律又學自慧徹，戒、定、慧三學通達，定後所產生的「禪慧」之風才得以遠播。又能為當時的王侯例如山陽王劉休祐、巴陵王休若、建平王景素所敬重，後臥疾少時，忽爾從化，春秋八十。由僧傳中得知「隱審二禪師」是多位僧與尼的授業師，聞名於齊、梁間，僧隱的「禪慧」之風受人敬重，其禪法源於佛陀跋陀羅；而僧審則注重學法前的「禪智」，受曇摩密多的禪法。故有些僧尼先學僧審的「禪智」，再更進一步的學得僧隱的「禪慧」，因此，佛陀跋陀羅與曇摩密多的禪法應該是風行於南朝了。

以上十一位《梁僧傳》所記載的禪師，都是北方、或西北方人，也都是以罽賓的禪法為主，劉宋期間的中國禪師大都學自佛陀跋陀羅的法，宋末齊初的僧審才漸漸轉向曇摩密多的禪法，這兩個西域僧所傳的五門禪法，是大致相同的禪觀，本文下一節將進一步討論

¹⁵ 巴即四川巴縣，四川省古時為蜀地，故簡稱四川省為蜀，《中國古今地名大辭典》，P.147,P.1059.

¹⁶ 楚亦稱為荆，今湖南、湖北、安徽、江蘇、浙江及四川巫山之東。《中國古今地名大辭典》，P.1025.

劉宋元嘉年間幾位西域僧所傳來的禪法。

此外，《名僧傳抄》中也發現一些《梁僧傳》不足的部份，在同一時代與禪法有關的僧眾簡列如下表：

B表《名僧傳抄》

姓名	年代	法門	所依禪師	兜率事蹟	資料出處
僧印		大乘觀	玄高弟子	願生兜率	《名僧傳抄》 P.20
道汪	宋元嘉 24 年 卒(447)	禪律	廬山慧遠 弟子	生兜率天	《名僧傳抄》 P.22
道法	宋元徽 2 年 (474)	禪誦		見彌勒放光	《名僧傳抄》 P.24
法盛				願捨身見彌 勒	《名僧傳抄》 P.26
道矯	(357-449)	禪誦		造一丈六彌 勒像	《名僧傳抄》 P.26
曇副	宋齊			生兜率天	《名僧傳抄》 P.27

僧印姓樊氏，金城(江蘇句容縣北)榆中人，是玄高的弟子，「性腹清純，意懷篤至」，心性單純又性情敦厚，也不會有「慢忤之色」，對於修行則是「心道聰利」，尤其「修大乘觀所得境界為禪學之宗」，

可見他是根基深利才能對大乘的觀門通達，而博得當時的禪學者所敬重。又曾教導一比丘僧禪法，僧印認為該僧若能達到應有的禪境，則能「隨願往生」，該學僧最後決定往生兜率天，即如其師僧印所預測的，臥而命逝的隨願往生。僧印自己則是誦經禮懺不斷，卒於長安春秋六十餘。¹⁷ 僧印是玄高的弟子，其禪法也是淵源於佛陀跋陀羅，他們的禪觀法門竟然能修得「隨願往生」，也許是觀佛三昧的功夫吧！

道汪本姓潘，長樂人，年十三投廬山遠公出家，「研味禪律，停山十餘載」，對於他個人的修行是「茹蔬飡素五十餘年」，教理則是「博綜經律，窮覽數論」，又能「修禪習誦，日夜無綴」，元嘉二十四年(447)卒，據傳文云：託夢給友人「我從任法師受菩薩戒，今得生兜率天為善利天子」。道汪一生經、律、論通達，茹素並修禪誦經，親近過廬山慧遠，其禪定的修學有可能學自慧遠的「般舟三昧」，據友人的夢他得生兜率天為善利天子，不論該夢的真實性如何，生兜率、為天子的觀念仍存在於劉宋期間，這顯示承自晉代的「升天」的觀念，藉由禪觀的修習而願「升天」的例子仍流傳於南朝間。

道法姓遭氏燉煌人，以修苦行為主，「禪思出於人表，苦行照見三塗」，自己「坐禪習誦，晝夜無廢」的用功精進於道業，對於食物則是「常減其分，以施虫鳥」，其悲心不僅如此，還會「每至夕輒脫

¹⁷ 該傳見《名僧傳抄》，P.10.另有一僧印姓朱壽春人，講法華而著名，與此處的僧印應是不同人，故不予討論，T.50/2059, P.380b.

衣於彌勒像前，養飴蚊虻」，如此實行了多年，則「見彌勒放種種光，齊中白光，直入地獄」，劉宋元徽二年(474)因於禪思卒於繩床。這是個精進禪修、誦經、苦行的典範，又能以食物分虫吃，在彌勒像前脫衣餵蚊子，這顯然是苦行布施蚊虫的功德迴向見彌勒，這種「願見彌勒」的兜率信仰還是瀰漫在南朝期間。

另外，法盛姓李，壘西人(甘肅)，寓居高昌，九歲出家「精勤讀誦」，十九歲遇見智猛敘述天竺等神跡，而結伴 29 人前往天竺諸國，見到牛頭栴檀彌勒像八丈高，像常放光並有求必應，因而與諸方道俗五百人發願求捨身見彌勒。另外，道矯 (357-449) 高陸人(陝西高陵縣)，也是「蔬食禪誦」，元嘉十六年(439) 造一丈六尺的彌勒倚像，元嘉二十六年 (449)卒，春秋九十三。再者，曇副本姓鄒，鄴陽人(鄴縣，今河南省臨漳縣西)，清貞有風望，住安樂寺，常「以濟物為務，為沙門寶誌所敬」，並言「君當生兜率懃慈氏」，寶誌禪師在當時是個神通感應的禪師，如果如傳聞所述「為寶誌所敬」，則曇副亦非比尋常。曇副又造彌勒、無量壽佛與四天王等像，與造戒本一千部，「竭財弘教」、「戒行精峻」，曾夢「彌勒佛手摩其頂，天香幡氣，神龍現體」，一、二年後卒於齊代。曇副以戒行、修福、造佛像為願生兜率的資糧，也有菩薩摩其頂、天香、神龍等感應的夢境為印證，雖此傳聞未提及他的禪修之事，但其種種的德行應該不會沒有禪定的修持吧！以上三個僧人：法盛、道矯、曇副的修行方式：素食、品德、禪修、誦經、修福(造佛像)，可說是南朝期間彌勒信仰者的典範。

《名僧傳抄》中所列舉的六位都是在宋元嘉年間，以「禪誦」、「禪律」的「禪觀」為修持法門，也都是彌勒兜率的信仰者。此反應出承自晉代兜率的信仰，宋、齊間彌勒信仰者仍然不少，他們也注重「禪觀」並還有「造彌勒像」等修福的實際行徑作為「往生兜率」的輔助資糧，這也許是宋間翻譯的《觀彌勒上生經》發酵的作用吧！

不僅前面兩份梁代僧傳所記載的，《比丘尼傳》亦收集了一些同時代僧尼的修行事蹟，吾人可由這三份同時代的僧傳中，窺探出第五世紀初期僧眾的修行傾向，與禪觀經典的翻譯是否有關連，以下簡列尼傳中與禪觀修行有關的尼師的資料：

C 表《比丘尼傳》

姓名	年代	修行法門	所依禪師	願生之處	資料來源
法盛	劉宋 (368 – 439)			願生安養	T.50, P.937c
玄藻	劉宋 439 終	誦法華經		願生兜率	P.938b
法勝	宋元嘉 中	修禪律		(見佛坐蓮花)	P.939a
光靜	宋元嘉 寂 442	禪思、 觀行		念兜率	P.939b

僧果	宋元嘉 18年後	禪觀、 入定			P.939c
靜稱		遊心禪默			P.940a
業首	宋大明 卒 (373-462)	禪誦			P.940b
法辯	宋大明 七年 (463)卒	禪觀	麻良耶舍		P.940c
慧濬	宋大明 卒(392-464)	禪觀	(請沮渠京聲 譯經)		P.941a
僧蓋	齊永明 卒(430-493)	專修禪定	隱審二禪 師		P.943a
法全	齊隆昌 元年 (410-493)	遍遊禪觀	隱審二禪 師		P.943b

曇簡	齊建武 元年 (494)	禪秘		(焚身供佛)	P.943c
淨珪	齊建武 元年 (494)	通禪秘		(焚身供佛)	P.943c
慧緒	齊永元 元年 (431-499)	通禪法	玄暢禪師		P.944a
曇勇	齊永元 三年 (501)	禪律		(焚身供佛)	P.944b
德樂	齊永元 三年 (421-501)	禪秘、禪律	求那跋摩 (學律)		P.944c
淨秀	梁天監 五年 (418-506)	禪律	求那跋摩 (學律)	生兜率	P.945a

僧念	梁天監 三年 (415- 504)	禪思精密			P.945c
曇暉	梁天監 三年 (422- 504)	深禪妙觀	麻良耶舍		P.945c
慧勝	梁天監 四年 (425- 505)	禪觀(五門 觀)	思隱、法穎		P.946c
淨賢	梁天監 四年 (431- 505)	禪定			P.946c
僧述	梁天監 十四 (432- 515)	禪觀遍三昧 門	隱審二禪 師		P.947c

道貴	梁天監 十五 (431- 516)	觀境入定		(誦無量壽經)	P.947c
----	----------------------------	------	--	---------	--------

上表中的僧尼法盛(368-439)，本姓聶，清河人(山東省)，因避難而到南方金陵，晚年元嘉 14 年(437)才出家，受菩薩戒，「晝則披陳玄素，夕則清言味理」，對於教理則研討思索，雖然晚年出家學佛但仍然試圖學習佛理，算是精進的尼師。常願生安養，並言「立身行道志在西方」，則於元嘉十六年一夜於塔下禮佛，見如來垂虛而下「光明顯燭一寺咸見」，法盛向寺眾解說光明之因，「言竟尋(=絕)終」年七十二。這是個在宋元嘉年間由「慧解」、「塔下禮佛」而求生西方安養國的例子。

另外，玄藻本姓路，吳郡人(江蘇，蘇州)，十幾年的重病醫藥罔效，則設觀世音齋虔誠禮懺，經七日初夜忽見金像三摩其身而病除，遂求出家，精勤誦法華經，長齋三十七年，願生兜率，宋元嘉十六年(439)出都不測而終。此是一則「禮懺」、「精進誦法華經」而願生兜率的例子。以上兩者均在宋元嘉年間，由這二位僧尼的修行傾向，可看出「願生安養」與「願生兜率」是第五世紀時同時存在於僧團的兩派往生思潮。

法勝少出家住吳縣(江蘇)南寺，也是宋元嘉年間的人，至京師進

修「禪律」，其禪修功夫是「該通定慧，探索幽隱」，晚年於疾病中見「一佛坐蓮花」，光明照其身，臨命終時，令人為其「稱佛」，「自亦稱佛」容貌不改，焉忽而終。「稱佛」應該即是現今的「唸佛」，這應該是「往生助念」的最早雛型，她於病中見蓮花坐佛，似乎是願生西方的瑞相感應。自晉末的廬山慧遠結社念佛之後，「念佛」的法門似乎在佛教界逐漸傳開，只是慧遠以般舟三昧的念佛觀為主，而此法勝則由「定慧」而「稱佛」，見瑞相而稱佛往生。宋元嘉年間口頭稱唸的「唸佛」法門應該還未蔚為風氣，所以梁朝所撰的傳記才會有「稱佛」的說法，而不是「唸佛」。

同樣在元嘉年間的比丘尼光靜，本姓胡吳興東遷人(浙江吳興縣)，亦是「習禪」，勇猛精進，跟隨她學習「觀行」的人「常百許人」，「屬念兜率，心心相續」，元嘉十九年(442)臨命終時「殊香異相，滿虛空中」，這是個學禪觀而願生兜率感得瑞相的例子。另僧果是「戒行堅明，禪觀清白」，「每至入定，輒移昏曉，綿神淨境」，是個以「禪律」為主的尼師。靜稱更是「遊心禪默，永絕塵勞」而感得一老虎相隨。

業首(373-462)彭城人(江蘇銅山縣)，她的德行是「風儀峻整，戒行清白」，對義理則是「深解大乘，善構妙理」，修行是「彌好禪誦，造次無怠」，而博得宋高祖的敬重，文帝少時亦從受三歸依，元嘉二年(425)建青園寺，元嘉十五年(438)潘貴妃為其擴建佛殿與僧房，僧眾有二百人，則「法事不絕」，大明六年卒(462)年九十歲。業首尼在宋

齊間是個名聲頗高的尼師，深受王族的敬重，自己也是「禪修」、「誦經」的「精進」於道業，也難怪能領導個二百人的大僧團，或許堪稱為劉宋末期尼眾僧團的楷模。

以上七位都是同時代修持禪觀的尼師，雖未明白記載所依的禪師與法門，但都以「觀行」為其修行的基礎。¹⁸ 各自有其特色，有依禪觀而願生安養，有依禪觀而願生兜率，有嚴守戒律並修禪觀而道行高超，可見「禪觀」在當時是僧、尼們修行的基石。

法辯丹陽人(河南丹水之南)，個性是「忠謹清慎」，德行則是「弊衣蔬飯，不食薰辛，高簡之譽，早盛京邑」，曾從「麻良耶舍諮秉禪觀，如法修行，通極精解」，其禪功則是「每預眾席，恆如睡寐，嘗在齋堂眾散不起，維那驚觸如木石焉...須臾出定，言語尋常」，如此的經常入定，其禪觀功力應該不差。法辯精解麻良耶舍的禪法，其禪修也可能依麻良耶舍的法門。麻良耶舍譯有藥王藥上觀經及無量壽觀經兩部，這兩部都是「禪觀」的經典，尤其無量壽觀經有西方極樂世界十六行觀的敘述。據筆者的推測法辯應該只修學禪觀的各種法門，而無希求往生西方之願，因據傳文對她往生前的敘述：「大明七年(463)而卒，年六十餘，先是二日(往生前)上定林寺超(+辯)法師夢一宮城莊嚴顯麗，服玩光赫，非世所有，男女裝飾充滿其中，唯不見有主，即問其故，答曰景福(+寺)法辯當來生此，明日應到」。次

¹⁸ 以上八位尼傳見 T.50/2063, PP.937c-940b.

日召集大眾說：「有異人來我左右，乍顯乍晦，如影如雲，言訖坐絕」。¹⁹由這段往生前的夢境與異相來推測，法辯似乎不求生西方，只是依法修行與禪修，隨業力往生天界，這種無特定往生目標的修行或求生天，在當時似乎也不乏其人。

慧濬 (392-464) 本姓陳，山陰人(山西省)，從小就顯出有修行的根性，「幼而穎悟，精進邁群」，父母「不能割其志」，故「年十八許之從道」，而她的修學則是「內外墳典，經眼必誦」，內學或外典都有過眼不忘的才智，對禪修則是「深禪秘觀，無不必入」，對於禪觀的不同法門無不通達，才能夠「禪味之樂，老而不衰」，年七十三宋大明八年(464)卒。雖然該傳文未提及她學自何人的禪法，但《僧祐錄》記載沮渠京聲為慧濬尼傳寫彌勒與觀世音兩部觀經。²⁰這兩部沮渠京聲所譯的觀經，一是彌勒觀經，另一是觀世音觀經(遺失)，雖然觀音觀經已不復存，但都是該菩薩的禪觀經典，故慧濬的禪觀法門應該與彌勒或觀世音不無關係吧！

僧蓋 (430-493) 幼出家住彭城華林寺，與同學法進南遊京室，住妙相尼寺「博聽經律，深究旨歸，專修禪定，惟日不足」，受業於**隱審二禪師**，「禪師嗟歎其易悟」，齊永明年中移居於禪基寺，「欲廣弘觀道，道俗諮訪，更成紛動」，永明十一年卒(493)春秋六十四。僧蓋的禪法學自僧審、僧隱，該二禪師在宋、齊間以禪智、禪慧而聞名，

¹⁹ 法辯的傳文見 T.50/2063, P.940b.

²⁰ 該部份可參考筆者拙作〈觀世音經考〉，刊於圓光學報，No.2, 1997, P.22.

前者禪法學自曇摩密多，後者學自玄高即是淵源於佛陀跋陀羅，也都來自罽賓的「觀佛」禪法。僧蓋學自這兩位禪師的禪法應該有所成就，才會獲得禪師的讚嘆，且弘揚「禪觀」法門時，受到出家、在家二眾的敬重而轟動一時，故「禪觀」法門---或許也可說「觀佛」法門在宋、齊間是非常流行的。

另外，法全 (410-493) 本姓戴，丹陽人(河南)，其個性是「端莊好靜」，修行是「雅勤定慧」，對於教理則是「博綜眾經」，後來又師事「審隱遍遊禪觀」，白晝則「披文遠思」，夜晚則「歷觀妙境」，不僅大乘經典能宣講，而且「三昧秘門並為師匠」。又為東青園寺主，隆昌元年(493)卒，年八十三。法全也是學禪觀於僧審、僧隱二禪師，其禪觀的三昧力應該是深厚的，才有可能被稱譽為「師匠」。

又有一位隨「隱審二禪師」修禪的尼師是僧述 (432-515)，彭城人(江蘇銅山縣)，父僧珍僑居建康，於宋元嘉二十四年(447)年十九出家，「遊心經律」又能「偏功十誦」，經與律的通達之後，「復從隱審二法師，諮受秘觀，遍三昧門，移居禪林寺(建康，縣東三里)，為禪學所宗，去來投集更成轟動」，與同志二十人以「禪寂」為樂，居於汝南王母所捐蓋的閑居寺，當時宋齊之季「世道紛喧」，僧述還能「且禪且寂」的「風塵不擾」，受到齊文帝、竟陵文宣王的「大相禮遇」，而「白黑敬仰，四遠雲萃」，於梁天監十四年卒，年八十四葬於鍾山。可見僧述在當時的南方京都建康(江蘇南京)是個禪觀三昧力深厚，且受人敬重的禪尼師。

以上三位尼師：僧蓋、法全、僧述均有相似之處——通經教或經律，又住於南方建康附近的寺宇，亦受學於隱審二禪師，禪觀功力非淺，才可能遍遊禪觀，而成為當時有名的禪尼師。隨「隱審二禪師」所學的禪觀法門到底是什麼呢？

據筆者由《梁僧傳》的查考，「隱審二禪師」應該是僧審與僧隱，在時間上他們都在宋、齊、梁期間，地點上又都曾經住在京城建康。上一節 A 表中對此二禪師已討論過，在此僅重點提示。僧隱學禪法於玄高又是「禪慧之風被於荆楚」；僧審則諮受禪法於曇摩蜜多，深受文惠王、文宣王的敬重，兩人在當時都是有名的禪匠，應該會有不少的僧眾跟隨他們學法。²¹ 僧隱的師承如下：佛陀跋陀羅 → 玄高 → 僧隱（禪律）→ 法琳（禪律）；僧審則是：曇摩蜜多 → 僧審。僧隱的禪法淵源於佛陀跋陀羅，僧審則直接受業於曇摩蜜多。曇摩蜜多的禪法大致與佛陀跋陀羅相似，只是其禪法的觀境更細緻，也重視「觀佛三昧」的修持法。佛陀跋陀羅的禪法則以不淨、數息二甘露門為基礎所開展，並導入十二因緣的「緣起方便觀」，且對「觀佛三昧」發揮到極致。故跋陀羅與曇摩蜜多的禪法有多層的共通性，兩者對「觀佛三昧」的觀境都有詳細的敘述，始自鳩摩羅什的譯經觀佛三昧已被傳入，因此觀佛三昧在南朝期間應該是僧眾們普遍的禪觀法門。又僧隱與僧審的禪法都是名盛於齊梁間，跟隨他學法的僧眾都

²¹ 不僅尼師向他學法，亦有比丘僧求出家，見智欣傳於 T.50/2060, P.460c

是「遍遊禪觀」，可見五門的禪法應該也都是他們兩人的教授內容。此部份本文下一節將詳細討論。

曇簡本姓張，也是「禪思靜默，通達三昧，德聲遐布，功化自遠，道俗敬仰，盛修供養」，通達三昧後名聲遠播，自然獲得敬重與供養。爾後將所居的精舍布施予僧，而自己移居白山立草菴，於齊建武元年(494) 二月八日夜，引火自焚，捨身供養三寶。另一位曇簡的同參道友淨珪，淨珪本姓周，晉陵人(江蘇武進縣) 也是「德行純邃，經律博通」，更是「三業禪秘無不善達」，而且「其精進總持，為世法則」。德行嘉、博經律、通三昧更以精進聞名，曾與曇簡共住法音精舍，後移居白山，並於齊建武元年(494) 二月八日同夜與曇簡引火自焚，捨身供養三寶。此外，曇勇則是曇簡之姊，「為性剛直，不隨物以傾動」，亦以「禪律」為務，又「深悟無常，高崇我樂」，同與曇簡由法音精舍移居白山，於齊永元三年(501) 亦積薪自焚，以身供養。以上三人都是經律並重，又在通達三昧之後，深悟無常的真理，選擇以捨身的方式來供養三寶。在齊、梁間，「捨身供養」是當時僧侶選擇的修行方式之一。

慧緒(431-499)本姓周，「為人高率疏遠」又「發言吐論，甚自方直」，個性坦率直爽，而且「戒業具足，道俗所美」。修學禪法於玄暢禪師，「暢每稱其宿習不淺，緒既善解禪行，兼菜蔬勵節」，可見慧緒也是個精進、利根的禪子。玄暢是玄高之徒，故其禪法仍然淵源於佛陀跋陀羅，應該也是不離五門的觀行。於永元元年(499)年六

十九卒。慧勝尼曾至集善寺向慧緒學「五行觀」，可見慧緒確實精通五門的禪觀。²²

淨秀比丘尼(418-506) 本性梁，年幼時「聰叡好行仁慈」，七歲時就「自然持齋」，又受「五戒，精勤奉持，不曾違犯」，至十九歲出家，為青園寺業首尼的弟子，「三業勤修，夙夜匪懈」。淨秀也是以「禪律」為主，請法穎律師講十誦律，宋元嘉七年(430)求那跋摩至都，淨秀「更從受戒」，又能「外嚴法禁，內安禪默」，以禪定為業，當時有一神人馬先生，見秀記言：「此尼當生兜率」。於天監五年(506)淨秀臨終時言：「我生兜率，言絕而卒」。傳文中未載她學何種禪法，但禪與律的修學是她往生兜率最重要的因素，往生兜率天也是當時的時尚之一吧！

僧念(415-504) 本姓羊，泰山(山東省泰安縣北)南城人，其德行「貞節苦心，禪思精密」，又能通達經教的「博涉多通，文義兼美」，而且「蔬食禮懺，老而彌篤」，「誦法華經日夜七遍」，精進誦持法華經，德行感得宋文帝與孝武帝的「常加資給」。於齊永明年中移住禪林寺則「禪範大隆，諸學者眾」，於梁天監三年(504)卒。可見僧念的修學方式是蔬食、禮懺、誦經、精進、禪思等，而且深具禪法的三昧力，才會感得眾多的學徒。

曇暉(422-504) 本姓青陽，成都人(四川)，元嘉九年(432) 麻良耶舍

入蜀大弘禪觀，曇暉年十一從之習禪，耶舍見之「歎此人有分，令其修習」，先天的利根基，年十三始出家學修觀行，後又能於禪中自解佛性，「常住大乘等義，並非師受」，當時諸名師極力問難，但無能屈者，故其「聲馳遠近，莫不歸服」，當時她的門徒高達一「千二百人」，天監三年(504)八十三卒。教理與禪觀均能通達，難怪是個名氣遠播、徒眾群集的禪尼師。

慧勝(425-505) 本姓唐，彭城人(江蘇)，其個性是「方正自立，希於語言」，又是「言必能行，身無輕躁」，十八歲隨淨秀尼出家，又向集善寺慧緒尼學「五行(=門)觀」，後也從「草堂寺思隱，靈根寺法穎，備修觀行」，受到當時「貴賤崇敬」而得「供施不斷」，梁天監四年(505)卒，春秋八十一。慧勝可說是遍學當時的「觀行」而受到普遍性的敬重。此處的法穎在《梁僧傳》中被編入「明律篇」，²³ 其傳文未提及禪修之事，但仍然能教慧勝尼觀行，可見「觀行」應該是當時僧團普遍的修持法門。

淨賢(431-505) 本姓弘，永世人(江蘇溧陽縣南十五里)，是個能幹有才能的人如傳文述：「有幹局才能，而好修禪定」，又「博窮經律，言必典正」，受宋文帝的敬重，又當時「名士莫不宗敬」，年七十五，梁天監四年卒。也是個經、律通達，又禪修良好的禪尼師，也難怪獲得帝王名士的敬重。

²² 見慧勝尼的傳文，T.50/2063, P.946c.

²³ T.50/2059, P.402a.

道貴(431-516) 本姓壽，長安人，「精苦過人，誓弘大化」，又「葷鮮不食，濟物為懷，弊衣自足」，是個刻苦耐勞、慈悲為懷，精進不退的行者。其修行方式以「誦勝鬘、無量壽經」又「博覽經律」，「觀境入定，行坐不休」，齊竟陵文宣王蕭子良「善相推敬」，又為她建「頂山寺以聚禪眾」，時常「端然寂坐，曾無間焉」，年八十六，梁天監十五年卒。能夠在山上聚眾禪修，其「觀境」應非等閒之輩，才能「入定而行坐不休」，也是當時一位禪修功力匪淺的禪尼師了。

綜合以上梁朝的三本僧傳《梁僧傳》、《名僧傳》、《比丘尼傳》，大概可以窺探南、北朝期間「觀行法門」的修學應該是當時僧侶們的主要課題，藉此禪觀力而求生兜率天或安養國，仍大有人在，經由這些文獻得知宋齊時代「願生兜率天」的人數多於「願生安養國」，這或許承自晉朝兜率信仰之故吧！早在東晉道安時代(圓寂於385)還感嘆「禪法頹廢」，十餘年後經由鳩摩羅什的傳譯「禪法要」等五門禪法之後，劉宋元嘉年間一批由罽賓來華的西域僧，有的翻譯經論、有的弘揚律學、有的傳譯禪觀經典。尤其「禪觀」的法門，經由罽賓禪師佛陀跋陀羅、曇摩密多、麻良耶舍與安陽侯沮渠京聲等人的相繼傳譯與宏揚，再透過中國出色的禪僧：玄高、玄暢、僧隱、僧審等人的再接再勵，觀行法門在南朝期間大放異彩，由禪觀而修證的比丘、比丘尼為數不少，乃至梁代菩提達摩的來華，把中國的禪法帶入了最高潮，才有後來的唐代禪宗一花開五葉的光輝記錄。另在《續高僧傳》達摩傳文中亦提到：「有達摩禪師善明觀行」、慧勝

「從達摩提婆學諸觀行」、道珍「恆作彌陀業觀」...等等，²⁴ 可見梁朝末期這種觀行法門仍持續流傳於僧團中，至於為何隋、唐期間禪法漸漸轉型，此乃值得探討的另一主題。

二. 劉宋期間來華的禪師與所譯的禪經

中國禪法經典的傳譯由後漢安世高所譯《陰持入經》...等，至西晉竺法護的《法觀經》、《身觀經》，都是自觀己身的蘊、處、界與色身不淨的小乘禪觀法門。另一個大乘系列的禪經，亦始自後漢支婁迦讖所譯的《般舟三昧經》，念十方佛而十方佛現前的三昧經典。爾後，吳國支謙所譯《法律三昧經》、《慧印三昧經》都是見空、因緣、無著、無解、無行等思想寬廣的菩薩禪。再者，東晉末年鳩摩羅什所譯的《禪祕要法經》等由小乘的觀色身的不淨至大乘的觀佛相好，其法門由窄而寬。乃至劉宋時代大乘觀佛、觀佛淨土的禪觀經典由數位北天竺、或罽賓來華的禪師傳譯之後，大乘禪觀法門在南朝大放異彩，此禪觀法門亦影響了彌勒兜率天的修持與西方彌陀淨土的往生法門。由上一節的討論得知南朝期間僧眾們的修行大都不離「禪觀」，然為何該段期間「禪觀」法門會成為僧侶的修行重點，這是否有賴於西域僧來華的弘揚？本節即將討論劉宋期間來華傳譯

²⁴ T.50/2060, PP.550-551.

禪觀經典的西域僧與其所譯經典，而試圖尋找出中國當時僧眾的修行禪觀之因。東晉末年來華的鳩摩羅什所譯的「禪法要」是否是開啓此類禪法之鑰，故首先探討鳩摩羅什所譯的禪經，對南朝期間禪觀法門是否有貢獻？再依次討論劉宋期間傳譯禪觀法門的西域僧。

1. 羅什禪 ---鳩摩羅什 (344-413) ²⁵

鳩摩羅什 (kumārajīva) 義譯童壽，據梁《高僧傳》卷二所載，羅什九歲時隨母至罽賓跟隨槃頭達多學小乘的阿含與雜藏，十二歲至沙勒國學阿毗曇，之後又到龜茲國隨須耶利蘇摩學大乘經典，並學中、百、十二門論，二十歲受戒學十誦律，可見羅什的修學過程都是在西北印度的西域地區，又是由小乘法門而進入大乘中觀等法義，雖然僧傳中並未特別提及他的禪法修學師承，但可知他的修學均淵源於西域。²⁶

a. 羅什所譯禪經的釐清

²⁵ 羅什的年代有幾個不同的說法，《梁僧傳》卷二載「秦弘始 11 年卒 (409)」，《開元錄》云「弘始十四年末 (412)，什仍未卒」，但《廣弘明集》所收僧肇作〈鳩摩羅什法師誄〉提及：「癸丑之年 (即弘始十五年，413)，年七十，四月十三日薨於大寺」，因此他的年代應是 344-413，見 T.52/2103, P.264c.

²⁶ T.50/2059, PP.330a-331b.

據《出三藏記集》(簡稱僧佑錄)卷二，在羅什所譯的經典明細中，禪經有三部：

「...菩薩呵色欲一卷，禪法要解二卷 或云禪要經，禪經三卷 一名菩薩禪法經與坐禪三昧經.....」，在明細之末又有一部「禪法要三卷 弘始九年閏月五日重校正」。²⁷

最後這一部禪法要可能是前面其中一部禪法的校訂本。依現存大正藏第十五冊羅什名下的禪經卻有五部，如下表：

冊數	經 號	經 名	卷 數	譯 者	經文大綱
T.15	No.613	禪秘要法經	三卷	羅什譯	三十種觀法，證四果，以不淨觀、無常觀為修行的中心。
"	No.614	坐禪三昧經	二卷	羅什譯---校訂本	五門、四行、菩薩的念佛三昧與慈三昧門
"	No.615	菩薩訶色欲法經	一卷	羅什譯	色欲的喝斥，非禪觀法門

²⁷ T.55/2145, P.11a. 有關羅什的譯經，見筆者拙作〈請觀世音經〉譯本考，圓光佛學學報, No.3, 1999, PP.133-139.

”	No.616	禪法要解	二卷	羅什譯	修四禪，行慈、悲、喜、捨三昧
”	No.617	思惟略要法	一卷	非羅什譯	

羅什的禪經，經錄只載三部，但現存有五部，這可由僧叡撰的一篇序文中解決此疑。〈關中出禪經序〉提到：

「....尋蒙抄撰眾家禪要，得此三卷，初四十三偈，究摩羅羅陀所造，後二十偈是馬鳴菩薩之所造也，其中五門是婆須蜜、僧伽羅叉....禪要之中，抄集之所出也。六覺中偈是馬鳴菩薩修習之，以釋六覺也。.....菩薩習禪法中後更依持世經、〔思?〕益、十二因緣一卷、要解二卷，別時撰出.....無禪不智，無智不禪，然則禪非智不照，照非禪不成，大哉！禪智之業，可不務乎。出此經後至弘始九年閏月五日，重求檢校，懼初受之不審，差之一毫，將有千里之降，詳而定之，輒復多有所正，既正既備，無間然矣。」²⁸

由序文得知此三卷的「禪經」原已譯出，再於「弘始九年(407) 閏月五日」，因惟恐有誤再詳細校訂。經筆者的查閱，發現原來 No.613 的《禪秘要法經》三卷，經重新校正、編排後即是 No.614 的《坐禪三昧經》二卷。就序文所述的內容、次第大都符合，此《坐禪三昧

經》一開頭即是序文所言的 43 個偈頌，由「導師說難遇，.....」乃至第 43 個偈「...雖未得涅槃，當歎求此利」。其次的二十個偈，在該經文中卻是長行非偈頌；然此後即是序文所言的五門：治貪欲、瞋恚、愚痴、思覺、等分行（念佛三昧）都是相同；之後提及的禪法也都相似於 No.613 與 No.616，該序文提及有些內容也由「要解二卷」中抄出的。總之，羅什所譯的三部禪經中，均非由單一的西域禪本譯出的，而是從馬鳴、僧伽羅叉....等多人的禪法集中摘錄出，且「別時撰出」--- 不同時間撰寫的，故所謂的羅什禪法，也只不過是依其所學、所修或時人所需而編選出的法本罷了。另 No.615 與禪法無關，是一部只有 23 行訶斥女色為修道重患的短經。而 No.617 《思惟略要法》雖然是部編排完整、分類清楚的禪法，不論經文內容或編排型式均與前三部禪經大異其趣，而且其中的一段「十方諸佛觀法」與曇摩蜜多的《五門禪經要用法》中的「觀十方諸佛法」的內容是相同的，可見這是一部後人抄襲編撰的，非羅什的譯經。²⁹

b. 羅什禪法的特色

其次，由羅什編選的禪經中，大約可窺探出其禪法的特色。如前僧叡的序文中所言：「無禪不智，無智不禪，然則禪非智不照，照

²⁸ T.55/2145, P.65a.

²⁹ 見兩處的經文 T.15/617, P.299c, T.15/619, P.327c.

非禪不成，大哉！禪智之業，可不務乎」。可見「禪」與「智」是羅什禪的特色，只修禪定而無智慧，是無法照見煩惱與根除之，有智慧而無禪定則非真智慧，所以「禪智」是修行的要務。至於「智」是什麼？從羅什的三部禪典中不難窺探「智」的含義。《禪祕要法經》卷上提：「若有比丘，正念安住，修不放逸，見此事時，當教諸法空、無我觀，出定之時，亦當勸進令至智者所，問甚深空義.....在空閑處，思諸法空，諸法空中無地無水，....色是顛倒從幻法生.....諦觀此身，地大者從空見有，空見亦空.....」。³⁰ 卷下又述：「汝今應當諦觀空、無相、無作、無願三昧，空三昧者，觀色性及一切諸法，空無所有.....」。³¹ 又在《坐禪三昧經》中，仍離不開「空性」，經云：「觀二事，虛空佛身及佛功德，更無異念，心得自在，意不馳散，是時得成念佛三昧.....設當念佛，空無所獲.....」；又「觀內心、觀外心.....諦觀其主，主不可得，何以故，從因緣生故無常，無常故苦，苦故不自在，不自在故無主，無主故空.....觀身痛心法不可得...」；也有明白的提及：「如摩訶衍般若波羅蜜中言，諸法不生不滅，空無所有，一相無相是名正見」。³² 諸如此類的緣起、空義在此三部禪經中時常提及，因此「羅什禪」是由不淨觀....等等三十種觀法的修證中，最後還是與「般若」、「空性」相應。所以僧叡所強調的「智」

³⁰ T.15/613, P.250a,b.

³¹ T.15/613, P.267b.

³² T.15/614, PP.277a,b, 279a, 283c.

應該是「般若智」--- 與空、無所著相應的「摩訶般若波羅蜜」了。

此三部禪經除了不淨、數息...等小乘觀法之外，還有禪法中的一個特色，即是「觀佛三昧」，此應該是南朝期間傳譯的《觀佛三昧經》的前身了，該法門對劉宋期間禪觀法門的興盛，應該是有所貢獻的。《禪祕要法經》述及：

「未來眾生，罪業多者，為除罪故，教使念佛，以念佛故，除諸業障、報障、煩惱障.....一心繫念，心心相注，使不分散，心既定已，先當觀像，觀像者，當起『想』念.....作蓮花想....一丈六金像想，....結加趺坐.....諦觀頂上肉髻...面像...額廣平正.... 觀像身.....觀足趺....逆觀者，從足逆觀，乃至頂髻。順觀者，從頂至足...見一像已....更觀得見二像...乃至見十像...心轉明利.....」。³³

煩惱多、業障重者應修「觀佛」法門，攝心於佛的相好光明，歷歷分明，則心轉變為清明、銳利。待心銳利之後，還得破除此「心想」所生之佛，故經文又繼續敘述：

「我今心想，以想心故，見是多像，此多像者，來無所從，去無所至，從我心想，妄見此耳，作是念時，漸漸消滅，眾像皆盡，唯見一像，獨坐華臺，結加趺坐，諦觀此像，.....皆使明了，見此像已，名觀像法」。³⁴

此心想出的佛無來亦無去，乃是妄想所生的，故所觀像又一一消滅。

³³ T.15/613, P.255a-c.

³⁴ T.15/613, P.256a.

經文亦提到：

「復見化佛...於三千大千世界中，見金色光.....尋見佛身，...手執澡瓶，住立空中，瓶內盛水，狀如甘露....灌行者頂，滿於身中.....身體柔軟，心意悅樂....此**灌頂法**....。復更起想念....聞佛說法...復教觀苦、空、無常、無我，教此法已，以見佛故，得聞妙法，心意開解，如水順流，不久亦成**阿羅漢道**....」。³⁵

此處提到“觀佛、灌頂”都是自想觀，而且“灌頂法”早在五世紀初已出現在中國佛教中，現今密教中的灌頂法也有可能受中國佛教的影響，更早也許是淵源於西域佛教吧！灌頂之後，復觀聞佛說法，並觀苦、空、無常、無我等而徹底的遠離執著而得四果的“阿羅漢”。可見此“觀佛三昧”也是悟道的法門之一，無論大、小乘都是可行之道，由此亦可了解當時的西域 --- 罽賓國，是大、小乘佛法並行的。

前面所談的“觀佛”法門只限於觀一佛乃至祂的化佛，仍以釋迦佛為觀想的中心，所以果位也是四果羅漢的小乘法。但《坐禪三昧經》則更進一步的提到“菩薩念佛三昧”，經云：

「若行者求佛道，入禪先當繫心專念十方三世諸佛生身，莫念地水火風山樹草木.....但念諸佛生身處在虛空....有三十二相，八十種好，常出無量清淨光明，於虛空相青色中，常念佛身相如是，行者便得十方三世諸佛悉在心，目前一切悉見三昧，....念在佛身，是時便東方.....無量諸佛....南..西...北...四維上下...隨所念方見一切佛....菩薩得是三昧，除無量劫，厚罪令薄，薄

³⁵ T.15/613, P.256b.

者令滅，得是三昧已，當念佛種種無量功德，.....得大慈大悲自在....立大要誓，被三願鎧：外破魔眾、內擊結賊、直入不迴，如三願.....為度眾生得佛道故....是為菩薩念佛三昧」。³⁶

此“繫念於諸佛生身而觀其相好光明”即是大乘菩薩禪的特色，由觀一尊佛到無量諸佛，乃至發“成佛不退心”的誓願，此觀門確實由窄而寬、由自我的解脫到“為眾生而成佛道”的大乘菩薩道，難怪名為“菩薩念佛三昧”。此觀點相似於《般舟三昧經》所言：「心一等念，十方諸佛悉現在前.....欲見十方諸現在佛者，當一心念其方，莫得異想」。³⁷ 這類觀十方佛的三昧法門，應該與大乘初期十方佛出現時不無關連吧！

由以上“觀佛三昧”的法義，不難窺探“羅什禪”的傳譯所反應出的時代需求。《禪秘要法經》與《禪法要解》翻譯的期間較早，於弘始三年（401）至長安之後所翻譯的，但《坐禪三昧經》卻是弘始九年（407）再校正。當羅什與徒眾重新編輯這三昧經時，時代需求的傾向應該會是重編的主要因素之一。《禪秘要法經》偏重於不淨觀、無常觀的修證，以達四果解脫的小乘禪法。然《禪法要解》則是以四禪為進階，乃至四無量心三昧的大乘法門，該經「摩訶衍」、「菩薩」與「見眾生受諸苦痛」等的詞句出現頻繁，可見該經是以“不忍眾生苦而求佛道”為重心的大乘禪法。而最後這部重編的《坐

³⁶ T.15/614, P.281a.

³⁷ T.13/417, PP.898a,899b.

禪三昧經》則是編排次第分明，有偈誦、長行，教義則分：五門、四行--煖、頂、忍、世間第一法、菩薩的念佛三昧、菩薩慈三昧門等。尤其對「念佛三昧」，卷上是「細觀」釋迦佛的三十二相與八十種小相、初轉法輪乃至涅槃，由「見一佛作十方佛，能見十方佛作一佛」。卷下則是「專念十方三世諸佛生身」、「念佛種種無量功德」的菩薩念佛三昧。不僅觀、念十方佛，還更念「十方眾生」的菩薩慈三昧門。很顯然的，羅什重編此禪本對「念十方佛」與「念十方眾生」重覆的敘述，應該與羅什有書信往來的廬山慧遠不無關係吧！³⁸ 慧遠倡導結社念佛，對般舟三昧見十方佛的「念佛觀」頗為重視並宏揚，又多次的在書信上與羅什討論禪觀中佛的現前等問題，此對羅什該經的修正，應該是有某種程度的影響。故此《坐禪三昧經》的重編，應該是反應出東晉末年已有「念佛」的趨勢，而「念佛」、「念佛三昧」的修持法，也已漸漸受到僧團的重視，才会有晉末宋初多位西域僧來華傳譯觀佛三昧的經典，以致南朝期間禪觀法門興盛，有些僧人更是「法門觀行，多所遊刃」的呢！³⁹

c. 羅什禪對禪觀經典傳譯的貢獻

³⁸ 慧遠與羅什討論「定中見佛」之事，見〈大乘大義章〉於《毘紐藏經》No.96, PP.13-14.

³⁹ 見釋慧通傳文, T.50/2059, P.398c.

雖然羅什的時代禪觀法門並不興盛，但他傳譯的這三部禪經，應該有承先啓後的作用，在慧遠的一篇序文中明白的陳述著，據〈廬山出修行方便禪經統序〉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」。⁴⁰

此段述出佛法初傳時，禪法缺乏，三業之道也頹廢，還好鳩摩羅什（梵名 kumārajīva 亦譯為鳩摩耆婆）傳述馬鳴等人的禪法，才漸漸有禪業。雖然他的禪法在當時並未被人完全消融（普遍性的接受），但好像是山中的一個盛土用的竹器（簣），已準備好等待因緣了。由慧遠對羅什禪初傳時的敘述，可見東晉末年，禪觀法門確實缺乏，羅什譯出禪經之後仍未普及，所以慧遠才會說：「其道未融，蓋是為山於一簣」，因此筆者認為鳩摩羅什傳譯的禪法對後來興盛的禪觀是有承先啓後的貢獻。但冉雲華教授對羅什的禪法卻有不同的見解，他認為「羅什所出的禪經，內容龐雜，不成系統」，又提：「僧叡本人也只作到傳經而已，未見習禪」。⁴¹ 筆者認為慧皎將羅什編入「譯經篇」是因

⁴⁰ T.55/2145, PP.65c-66a. 此乃整篇序文的一小段，僅讚嘆羅什對禪法的貢獻，然整篇序文乃是慧遠對佛陀跋陀羅譯經的敘述，並非如忽滑谷快天著，朱謙之譯的《中國禪學思想史》中所云「所云乃就現存之坐禪三昧經與禪法要解而言」，此模糊的說法容易令人誤解其涵義。見該書 PP.29-30, 上海古籍出版社，1994。有關這篇序文，下一節將再述及。

⁴¹ 見冉雲華，〈中國早期禪法的流傳和特點〉該文收於《中國禪學研究論集》台北：東初出版社，1990, P.17.

爲他對中國佛教的貢獻以譯經最大，並非沒有「習禪」，如同道安對中國佛教的貢獻也頗大，卻與慧遠、僧叡等人被編入「義解篇」，難道編入「譯經篇」或「義解篇」的高僧就沒有禪法的「修」與「習」嗎？道安對小乘禪觀的修學、慧遠對般舟三昧的重視，也都可見證於中國佛教史中。羅什的禪法以「五門」的禪觀爲基礎，並非不成系統，誠如本文前一節「羅什禪法的特色」所述，仍然有次第性的，否則不會如僧叡的傳文所云：「叡既獲之，日夜修習，遂精鍊五門，善入六淨」（見本文第1頁註解2），可見羅什的門生仍然有習禪法，並非冉教授所提的「僧叡...只...傳經..未見習禪」，門生都有「善入六淨」的功夫，譯經大師的羅什豈會是個無禪功的泛泛之輩呢？「戒、定、慧」是每個修學佛法者的基本要件，何況是被慧皎列入高僧傳中的高僧呢？慧皎只是依每位高僧特別傑出的貢獻或特色，編入不同的分類以突顯其列入高僧排行榜之因，誠如他的序錄所言的：「取其異同」、「開其德業」，⁴² 所以被列入高僧傳中的羅什門生，不可能沒有禪法的修與習的功夫。因爲羅什首開「五門禪法」的修學，才有佛陀跋陀羅與曇摩蜜多等人對「五門」進一步的詳解，所以筆者認爲羅什對中國早期的禪觀法門是有貢獻的，這點可由以下幾位禪師的傳譯禪典中得到印證。

⁴² T.50/2059, P.418c.

2. 佛陀跋陀羅 (359-429)

晉末宋初由西域到中國弘揚禪觀的禪師有數位，均各有其特色。繼羅什所譯的禪經之後，佛陀跋陀羅 (Buddhabhadra) 義譯覺賢，亦來至長安，據現存最早的傳文〈佛大(=跋)跋陀〉收於《僧佑錄》，佛陀跋陀羅，義譯爲覺賢，是北天竺人，五歲而孤，十七歲出家，少以禪、律馳名，常與僧伽達多共遊「罽賓」，達多於禪室見其神變，乃知其得「不還果」。至西域途中遇到智嚴，遂請其來華，至長安與羅什大談法義。然被羅什門下三千僧眾「逼驅令去」，因此帶慧觀等四十餘人離去，前往廬山慧遠處，譯出「禪數諸經」。後又被請回京都譯出華嚴經、泥洹、....禪經、觀佛三昧經等十一部，元嘉六年卒(429)，春秋七十一。⁴³ 另梁《高僧傳》中亦提及，佛陀跋陀羅曾在僧伽達多密室閉戶坐禪時出現，達多驚問何來，答曰：「暫至兜率，致敬彌勒」；並提及跋陀羅少受業於罽賓的大禪師佛大先。跋陀羅在長安時「大弘禪業，四方樂靖者，並聞風而至」。⁴⁴ 可見跋陀羅當時在長安傳禪法時，是頗受歡迎的，這也許是他被羅什門下所擯除的遠因之一吧。⁴⁵

⁴³ 傳文見 T.55/2145, PP.103-104。

⁴⁴ 佛陀跋陀羅的另一份傳記載於 T.50/2059, PP. 334-335.

⁴⁵ 跋陀羅在長安爲羅什門人所擯之事，主因是他早預言「天竺五舶將至」，被關中舊僧道恆等以爲顯異惑眾，乃與三千僧擯遣。這也許跋陀羅在長安弘揚禪

a. 譯經的釐清

據《僧佑錄》所載，跋陀羅在廬山與京都的譯經有：

「大方廣佛華嚴經五十卷、觀佛三昧經八卷、新無量壽經二卷、禪經修行方便二卷（一名庚伽遮羅浮述，譯言修行道地，一名不淨觀經，凡有十七品）...

出生無量門持經一卷... 右十部凡六十七卷，晉安帝時.....譯出」。⁴⁶

大正藏收集了一部佛陀跋陀羅名下所譯的《達摩多羅禪經》二卷，但這本禪經之名並未收集在跋陀羅的譯經明細中，而卻在《僧佑錄》「新集所得，今並有其經」的「有經文而失譯者」的失譯經中發現相似的經名，卷四云：

「庚伽三摩斯經一卷 譯言修行略，一名達摩多羅禪法，或云達摩多羅菩薩撰禪經要集」。⁴⁷

法，名聲良好而招忌妒，因此早已埋下擯遣的遠因。但令人費解的是為何羅什未出面調解、慰留呢？難道他不知情嗎？然由廬山慧遠所提的「過由門人」，又「會廬山釋慧遠解其擯事」，可見該事件應該早就被慧遠解決了，只是現在無資料可尋吧了。詳情見 T.50/2059, P.335b,339c.

⁴⁶ 僧佑錄中的傳文記載，跋陀羅譯經十一部，但梁僧傳卻言譯經一十五部，都有不同的記錄，見 T.55/2145, P.11c,104a, T.50/2059, P.335c.

⁴⁷ T.55/2145, P.30c.

此部“庚伽三摩斯經”亦稱“達摩多羅禪法”在梁朝僧佑時代，已是一本被認知的失譯經，但這部只有一卷。另在隋朝（594）法經所編的《眾經目錄》卷三：「達摩多羅禪經二卷」，⁴⁸ 未註明譯者，但卻附註「宋、元、明本+東晉沙門佛陀跋陀羅譯」，此表示隋朝時代譯者仍然不明確，而是宋之後的藏經才加入譯者之名。然在同時期（597）費長房所撰《歷代三寶紀》中卻明確的列入：

「...達摩多羅禪經二卷 一名不淨觀經，一名修行道地經.....一十五部.....

佛陀跋陀羅於楊都及廬山二處譯，.....依寶唱錄，足（新）無量壽及戒本，

部數雖滿，尚少二卷，未詳何經.....」。⁴⁹

此處的「達摩多羅禪經二卷」也還是稱為「不淨觀經」與「修行道地經」，應該即是跋陀羅所譯的「禪經修行方便」。當然也有可能梁朝的《寶唱錄》已有如上的記載，只是現在無從查證寶唱錄，而只能說跋陀羅所譯的這部禪經，在隋朝已被更名為達摩多羅禪經了。⁵⁰

據《僧佑錄》所言，跋陀羅所譯的禪經應該只有二部：「觀佛三昧經八卷與禪經修行方便二卷」，而現存的二卷《達摩多羅禪經》是否真的就是此部《禪經修行方便》呢？從慧遠的序文中多少可窺探

⁴⁸ T.55/2146, P.128a.

⁴⁹ T.49/2034, P.71ab.「足」應該是「新」的筆誤，因有新無量壽經之譯本。

⁵⁰ T.55/2148, P.186c, T.55/2149, P.247a, T.55/2154, P.505c.

出一二，慧遠所撰〈廬山出修行方便禪經統序〉提及禪智是三業之宗，與禪法在印度的淵源——如來、阿難、末田地、舍那婆斯……等等而傳出五部。又提及：

「今之所譯出，自達摩多羅與佛大先，其人西域之後、禪訓之宗，搜集精要，勸發大乘，弘教不同，故有詳略之異。達摩多羅，闡眾篇於同道，開一色為恆沙，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，色即是如，如即是色」。⁵¹

此序乃說明該禪法是源於達摩多羅與佛大先之教，他們兩人在西域是禪法的宗師，搜集各禪法的精要，也勸發大乘心，但他們所弘的教理不同，所以教義也有詳細與簡略之分。達摩多羅視所有法門為同一解脫之道，他的觀門以不生不滅，無有始終，而這一切都源於「如」——本來如此，所以色法的當下即是本性「如」，而本性「如」的當下也是色法，故色即是如，如即是色，也即是色法的當下即含有如的本性在，故「色」與「如」是不分的。這與「色即是空、空即是色」、「煩惱即菩提」的意義是相同的。因此達摩多羅的禪法是「色即是如」，相似於「當下即空」，故筆者將之歸類為頓教法門。

至於另一支流佛大先的禪法呢？慧遠的序文又繼續云：

「佛大先以為澄援引流，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」。

佛大先的禪法又異於前者，他認為淵流有所不同，應該漸進，故以二道來開二甘露門開始，以解釋四種義理，再將迷誤轉為歸途，由陰、界入正觀，藉緣起而破我執，則善、惡或優、劣自然分曉。因此筆者將佛大先之禪法歸類為「漸教」法門。

另一篇慧觀作的《修行地不淨觀經序》，不知何部經典之序，藏經中並未有如此之經名，筆者推測應該是指跋陀羅的這部「禪經修行方便」。因為當時慧觀是與跋陀羅一起離開長安而上廬山，故跋陀羅在廬山譯經時，慧觀應是「詮定文旨」中的一員。⁵²又據《僧佑錄》所載，該經有三個名稱：禪經修行方便、修行道地、不淨觀經。慧遠的序文採「修行方便禪經」為名，慧觀則取兩個合併為一名「修行地不淨觀經」。很顯然的，該經之名當時並未肯定，所以才會出現不同的名字，乃至隋朝，費長房就乾脆冠上「達摩多羅禪經」了。相似於慧遠的序文，慧觀之序亦讚嘆：「禪智為出世之妙術…」，並也談及禪法傳出五部，並言：

「此一部典，名為具足清淨法場，傳此法至於罽賓，轉至富若蜜羅……後至弟子富若羅……此二人於罽賓中為第一教首……曇摩多羅菩薩與佛陀斯那俱共，諮得高勝，宣行法本……於

⁵¹ T.55/2145, PP.65b-66a 與 T.15/618, P.300c.

⁵² 其傳文所載跋陀羅譯經時，「手執梵文，共沙門慧嚴慧義等百有餘人，銓(=詮)定文旨，會通華戎，妙得經體」，見 T.55/2145, P.104a.

西域中熾盛教化」。⁵³

此篇序文大致上仍是讚嘆「禪智」為佛道的宗旨、述及五部的傳法，與在罽賓的傳承與弘化。此法門傳到罽賓之後，藉由曇摩多羅（達摩多羅—音同字不同的譯詞）與佛陀斯那在罽賓的弘化，該法是「熾盛教化」的。此序文大都談及該禪法在罽賓的傳承，對於經文內容的綱要倒是未提及，筆者僅能從經序名、讚嘆禪智、禪法的傳承三個方向來判斷該序文應該是跋陀羅譯的《禪經修行方便》的序文之一。因為兩篇序文中均提及「達摩多羅」，所以在經名不固定之下，順理成章的被冠上《達摩多羅禪經》了。慧遠的序文被編入現存《達摩多羅禪經》之首，似乎成為該經的一部份，其序名為「統序」，意思可能是該禪經有多篇序文，慧遠的則是首篇、統括性的序文，慧觀的僅是多篇序文中的一篇。從該經文的內容的判斷，相似於慧遠的統序所言，因此「不知名的前人」就擅自將慧遠的序文置於現存大正藏的《達摩多羅禪經》之前，而且未提示慧遠之名，並在序文之後加上：「庚伽遮羅浮迷，譯言修行道地」，似乎在強調此《達摩多羅禪經》即是《修行道地》，不僅如此，序文與經文並未明確劃分，乍看之下不知情者會誤解該序文也是經文的一部份，難逃魚目混珠之嫌。

由慧遠序文與現存的《達摩多羅禪經》中陳述的大致相同：數息、不淨的二甘露門，這兩門各自再開展出二道：方便道與勝道，另有四無量心三昧、觀五陰、觀六入、觀十二因緣等的小乘觀法，

⁵³ T.55/2145, P.66b.c.

大致與「羅什禪」中的觀法相似。「羅什禪」中述及念佛三昧，跋陀羅的念佛禪法也詳細的陳述在另一部《觀佛三昧經》中，據《僧佑錄》所載，該經有八卷，但現存的卻是十卷乃名為《觀佛三昧海經》，多了一個「海」字。從梁《僧佑錄》到隋《法經錄》(594)、《彥棕錄》(602) 都是記載八卷，經名亦未增加「海」字。⁵⁴ 另隋朝的《三寶紀》載：「觀佛三昧經八卷 一名觀佛三昧海經，見竺道祖、晉世雜錄，或云宋世出」，⁵⁵ 可見隋朝時仍是保持「八卷」之說，經名已變成「三昧海經」，據上引文是源於晉竺道祖的記錄，因此無論是「三昧經」或「三昧海經」都是晉世的說法，應該不成問題。問題乃在二卷之差，到了唐朝的《靜泰錄》(666年撰) 出現不同的記錄：「觀佛三昧經十卷或八卷 一百五十九紙 宋永初年佛陀跋陀羅於楊洲譯」，⁵⁶ 此時八卷或十卷之說已有模糊的現象了。在唐朝同時期的《內典錄》(664) 卻出現卷數不同之說，卷三云「八卷」，卷六卻出現：「十卷或八卷一百五十九紙」，⁵⁷ 可見唐初 664 年間八卷或十卷仍然流傳著。奇怪，竟然有二卷之差，為何紙數仍然是相同一百五十九紙呢？ 另中唐的《開元錄》(703) 以十卷為主，但附註「或云八卷，一百五十六紙」，⁵⁸ 此處十

⁵⁴ T.55/2145, P.11c; T.55/2146, P.115a; T.55/2147, P.151a.

⁵⁵ T.49/2034, P.71a.

⁵⁶ T.55/2148, P.182a.

⁵⁷ T.55/2149, PP.182a,246c,286c, 303a,313c,

⁵⁸ T.55/2154, PP.505b,687a,710b.

卷，但卻是一百五十六紙；唐之後的經錄也都是相似的記載。可見這原本八卷的觀佛三昧經到了唐朝卻模糊為十卷，紙數也介於 159 至 156 之間，該 3 紙之差是有可能前、後頁脫落所致，至於二卷之差，內容是否有異，或許從以下的經文討論，多少可以窺探一二。

b. 觀佛三昧經內容之探討

現存的《觀佛三昧海經》十卷分十二品，該經卷一始於七月十五僧自恣日，佛的父王與姨母來供養並請法，阿難、舍利弗、摩訶迦葉...等諸大弟子，與彌勒菩薩、跋陀婆羅等十六賢士(菩薩)皆來集會，父王問佛：「當云何觀佛色相」，佛云：「若能至心繫念在內，端坐正受，觀佛色身，當知是人，心如佛心，與佛無異，雖在煩惱，不為諸惡之所覆蔽，於未來世雨大法雨」。⁵⁹ 佛陀一開始即道出觀佛法門的好處，雖在煩惱地，但由於繫念於佛的殊勝，則該行者的心與佛一樣的清淨。經文由此展開，先觀諸佛境界，其次，以釋迦佛為觀法的中心，觀如來相--- 頂、額....眉、耳、鼻、髭、廣長舌.... 佛心 - 其光遍照五道眾生...觀四無量心、觀四威儀....等等。例如觀如來頂：「....若有聞者應當思惟佛勝頂相，其相光明.....如見世尊頂勝相光，閉目得見，以心想力，了了分明，如佛在世，雖觀是相

⁵⁹ T.15/643, PP.645c-646a.

不得眾多，從一事起復想一事.....逆順反覆經十六反，如是心相 (= 想) 極令明利，然後住心繫念一處....經二七日然後身心可得安隱...」。⁶⁰ 此類的觀法是以「心想」的力量，清楚明白的觀想所緣的境界，一個接一個，順逆反覆直到心很犀利，再「住心」於一處，經一段時間，心則能得定。

「想」一般都是 *saṃjñā* 的譯詞，有 “thought, consciousness, perception, conception, to think of, to know well” 之意，也即是「想、覺知、感覺、構思、想到、清楚了知」等意。在觀想的過程中都只在凡夫亂心中的穩定而已，如經文所述：「觀佛三昧在煩惱地」，⁶¹ 由煩惱地中的靜心，才能到達清淨的「定心」，所以藉「觀佛」而入定，這只是修定法門中的一環而已。

卷四提到：「佛告阿難，若善男子、善女人，作是思惟時，如是憶想者，夢見此事者，生生之處恆常值遇普賢、文殊，是法王子，為眾行者夢中，恒說過去、未來三世佛法，說首楞嚴三昧、般舟三昧，亦說觀佛三昧，以為瓔珞，覺已憶持無所忘失」。⁶² 在此經中屢次提到菩薩為行者說首楞嚴三昧、般舟三昧等法。大乘經中「三昧」的經典不在少數，而這兩部首楞嚴三昧與般舟三昧經也已被學術界

⁶⁰ T.15/643, P.649a.

⁶¹ 見 Monier Williams, *Sanskrit-English Dictionary*, P.1133, Motilal, 1990, T.15/643, P.646c.

⁶² T.15/643, P.666a.

列入十大古老的大乘經典群之中，故此部觀佛三昧經的出現應該晚於首楞嚴與般舟三昧經。⁶³

c. 觀佛三昧海經最後兩卷的疑點

從卷一至卷八都是以釋迦佛為中心的觀法，然卷九與卷十出現前面八卷所未有的內容，而且又出現華嚴經中的幾位菩薩與相似的教理。卷九文殊師利菩薩住於虛空，讚嘆世尊的微妙色身，並與諸眷屬由空而降，會中的十方佛亦讚嘆「觀佛三昧」的特勝，並談及他過去曾為一長者子名戒護，「一禮佛故，諦觀佛相，心無疲倦，由此因緣，值無數佛，何況係(繫)念具足思惟觀佛色身...」。另華嚴經中的財首菩薩亦出現於此，財首菩薩提及他過去生為王子名金幢時，曾入塔觀佛形像並稱南無佛，「還宮係(繫)念塔中像，即於後夜夢見佛像，見佛像故心大歡喜，捨離邪見歸依三寶，隨壽命終，由前入塔稱南無佛因緣功德，恆得值遇九百萬億那由他佛，於諸佛所常勤精進，逮得甚深念佛三昧，三昧力故諸佛現前為其授記...乃至今日獲得甚深**首楞嚴三昧**.....」。金幢王子由於「入塔稱佛」的最初因緣，得恆遇諸佛並常勤精進才能先得「甚深念佛三昧」，由於「觀佛」的因緣，前面的財首菩薩歷經諸佛，至今始可証得首楞嚴三昧，

⁶³ 十部大乘古老的經典依次在 É. Lamotte., *Śūraṅgamasamādhisūtra*, 《首楞嚴三昧經》，Surrey U.K.:Curzon Press, 1998, PP.39-40.

也難怪經文提到觀佛三昧是首楞嚴等諸大三昧的根本。如經云：「此觀佛三昧，是一切眾生犯罪者藥，破戒者護，失道者導，盲冥者眼，愚痴者慧，黑暗者燈，煩惱賊中是勇健將，諸佛世尊之所遊戲，首楞嚴等諸大三昧，始出生處」。⁶⁴ 據《首楞嚴三昧經》云：「唯有住在十地菩薩，乃能得是首楞嚴三昧」，⁶⁵ 此處的觀佛三昧是首楞嚴等諸大三昧的「出生處」，應該意味著觀佛三昧是一切三昧修持的根本法門，也無怪乎經文所言它是「煩惱地」的眾生亦可修學的定學。

不僅如此，「十方佛」的觀念亦出現，卷九亦提：「若能細心觀一毛孔，是人名為行念佛定，以念佛故，十方諸佛常立其前，為說正法，此人即為能生三世諸如來種」。此處的「十方諸佛常立其前」，也即是般舟三昧中的「心一等念，十方諸佛悉現在前」的法門。⁶⁶ 此外，還提及「時會大眾見十方佛，及諸菩薩國土大小....財首菩薩所散之華，當(散在)文殊上，即變化成四柱寶臺，其臺，於其臺內有四世尊，放身光明儼然而坐，東方阿朶，南方寶相，**西方無量壽**，北方微妙聲，時四尊以金蓮花散釋迦佛.....」，⁶⁷ 他方佛的觀念亦漸漸的出現了。

文殊師利菩薩與財首菩薩都是華嚴經中的重要角色，也都出現

⁶⁴ 這段的引文均出自 T.15/643, PP.687c-689c.

⁶⁵ T.15/642, P.631a.

⁶⁶ ‘十方佛現前’ 請看 T.15/643, P.687bc, T.13/417, P.898a.

⁶⁷ T.15/643, P.688c.

在此讚嘆念佛三昧的殊勝。不僅如此，普賢行願的片段內容亦出現在該經文的卷九中，「正欲專求佛菩提道，發是願已，若實至心，求大乘者，當行懺悔，行懺悔已，次行請佛...次行隨喜...次行迴向、...次行發願」，這些詞句懺悔、請佛、隨喜、迴向、發願等也都是同時出現在佛陀跋陀羅所譯的《華嚴經》中，⁶⁸ 所以卷九似乎是華嚴經的濃縮版，撿摘其片段的精隨而已。另卷九「觀像品」中出現一處很奇特的譯詞，經文述及會中有一菩薩摩訶薩名曰彌勒，以真珠華散佛世尊及文殊師利，所散瓔珞住於虛空化成八萬億寶臺，「一一臺中有百億釋迦文佛」為此賢劫諸大菩薩「說般舟甚深三昧」，爾時，「彌勒菩薩」問佛如何為造不善業的眾生除罪咎，「佛告彌勒，阿逸多...以不見佛，作諸惡法，如是等人，當令觀像，若觀像者，與觀我身等無有異」。⁶⁹ 此段的「釋迦文佛」的譯詞卷四亦出現過，但「彌勒--阿逸多」的譯詞僅出現於此，前八卷僅言「彌勒」未添加「阿逸多」，此處的「彌勒」與「阿逸多」同一人的說法與《法華經》相似，故該《觀佛三昧海經》的最後兩卷也應該是晚於《法華經》。⁷⁰ 又前八卷「生兜率與見彌勒」之詞時常出現，但卷九與卷十倒未提及有關「生兜率、見彌勒」等事。再者，卷十述及「念七佛」--念過去七佛，進而「念十方佛」，乃至「觀佛密行」。所以最後的卷九與卷十

⁶⁸ T.9/278, PP.496b, 497a. T.15/643, P.691a.

⁶⁹ T.15/643, P.690a.

⁷⁰ 阿逸多的譯詞見法華經 T.9/262, P.41, T.9/263, PP.115-117.

的內容與前八卷差異頗大，原來的八卷僅觀一尊釋迦佛，到卷九與卷十的觀十方佛、乃至大乘發願、迴向等更寬、更廣的菩薩禪觀。然最早的《觀佛三昧經》是八卷，但到了唐朝卻成為十卷，不禁的令人懷疑這二卷有後人添加的可能性。

綜合最後兩卷與前八卷不相稱的內容，簡單列舉如下：

1. 文殊師利與財首菩薩是華嚴經中的菩薩
2. 華嚴經中的普賢行願：懺悔、請佛、隨喜、迴向、發願等
3. 彌勒即是阿逸多
4. 念七佛與念十方佛、觀佛密行
5. 未有「生兜率與見彌勒」的鼓勵

根據前面經錄的討論得知，《觀佛三昧海經》是在唐朝 664-666 年間傳出有十卷的說法，當時八卷與十卷均同時流通著，很有可能與當時幾位聞名的法師所弘揚的法門有關，例如隋朝的三論宗吉藏 (549-623) 曾撰《華嚴遊意》，又華嚴宗的初祖杜順和尚 (557-640)、二祖智儼 (602-668)、三祖賢首法藏 (643-712) 相繼的弘揚華嚴教理，才有實叉難陀於唐 695-699 年間再譯的八十卷《華嚴經》。由於華嚴的教理被某些契機者接受，才有可能於 664 年間的觀佛三昧經第九卷出現華嚴的片段教理。又天台宗南岳慧思 (515-577)、智顗 (538-597)、章安灌頂 (561-632)、法華智威 (680 卒) 相繼的宏揚法華教理，因此《法華經》與《華嚴經》在唐初應該是非常盛行的經典，

所以《法華經》中彌勒即是阿逸多的說法、七佛、十方佛的觀念，⁷¹亦於此時出現在觀佛三昧的最後兩卷中。彌勒信仰於南北朝興盛之後，繼之，唐初八大宗派的教理逐漸形成，彌陀的淨土法門也由於道綽（562-645）、善導（613-681）等人的提倡，西方彌陀信仰興盛，彌勒法門漸式微，因此才有可能觀佛三昧的最後兩卷中未提往生兜率之事，而有卷九「西方無量壽」的出現。根據以上經典內容的討論與時代背景的考量，筆者懷疑現存的《觀佛三昧海經》的卷九與卷十，似乎是唐朝初期由於時代的需求，有心人士所添加的，非原來佛陀跋陀羅所譯的八卷經典。

d. 觀佛三昧經中彌勒信仰的份量

除了觀佛三昧的修持法之外，彌勒菩薩在此觀佛三昧的法門中似乎佔有舉足輕重的地位，首先，在經文之首佛陀的大弟子摩訶迦葉、舍利弗...與彌勒菩薩、跋陀婆羅十六賢士，除了佛陀的幾位阿羅漢弟子之外，大乘菩薩是以彌勒為首等的十六菩薩，卷一到卷八的經文彌勒出現次數頻繁，例如卷二「觀如來眼睫相」提及「觀佛眼者必獲無量微妙功德...眼眶眼眉...等眾相光明，若能暫見除六十劫生死之罪，未來生處必見彌勒，賢劫千佛威光所護，心如蓮華而

⁷¹ T.9/262, PP.41a,46b,27c,52c, T.9/264,162b,

無所著...若不見當入塔觀，入塔觀時亦當作此諸光明想....一日至三日心不錯亂，命終之後生兜率天，面見彌勒菩薩，色身端嚴應感化導....」。另卷三「觀如來廣長舌相」述及：「..念佛心利，觀佛舌者，心眼境界如像所說...勸進念佛者...雖不念佛以善心故，除卻百劫極重惡業，當來生處值遇彌勒，...於千佛所聞法受化，常得如是觀佛三昧...」。卷四「觀如來頸相」中仍談到：「頸相出二光，其光萬色遍照十方一切世界...悟十二因緣成辟支佛已.....還入佛頸，作此觀者，不生人中生兜率天，值遇一生補處菩薩為說妙法.....」。卷四又述「觀如來胸德卍字相....一一化佛，遣一化人，端嚴微妙，狀如彌勒....」；並且「觀如來臂....命終生兜率天...」。卷七「觀如來坐者，如見佛身等無有異...當入塔觀一切坐像，見坐像已，懺悔障罪，此人觀像因緣功德，彌勒出世見彌勒佛，初始坐於龍華樹下，結加趺坐....」。⁷²該經再再的提醒修持觀佛三昧得“生兜率天面見彌勒”，也出現“彌勒下生並於龍華樹下成佛”得見彌勒成佛的說法，不僅今生得生兜率天，而且當彌勒下生成佛時得以一起下生值遇彌勒成佛的勝況，因為有此經的推崇，也難怪南朝期間「觀佛」法門仍是願生兜率者的修持法門。

此外，“Stūpa”（佛塔）在大乘佛教初期佔有重要的地位，例如《法華經》中所言佛塔禮拜的功德、七寶塔中佛舍利子的供養等，「入塔

⁷² T.15/643, PP.656ab, 659b,664b,665ab,681c.

觀佛」的觀念亦頻頻的出現在該觀佛三昧經中，經中提及佛的舍利子與聖像都是供奉在「佛塔」中以供瞻仰的，欲修觀佛三昧者得入塔觀佛相貌，所以觀佛三昧的思想還是架構在以“Stūpa”為基礎所開展的初期大乘思想之上。⁷³

綜合佛陀跋陀羅的禪法，大致上相似於羅什的法門，也都是淵源於西域的禪觀。《達摩多羅禪經》是以不淨、數息二甘露門為基礎所開展出的方便道與勝道，並修四無量心、五陰、六入、而導入十二因緣的「緣起方便觀」。另《觀佛三昧經》則將觀佛法門發揮到極致，由觀釋迦佛的整體粗相到微細的各部份：例如「觀如來頂」、「觀如來眉相」、「觀佛耳」、「觀如來頸相」……等等，除色身外，還有觀「佛心」，進而觀佛的「四威儀」，乃至卷九與卷十，還「念七佛」、「念十方佛」、「觀密行」等等都未曾出現於羅什的禪法中，可見觀佛三昧隨著時間的前進，其法門也相對的發展為細緻與寬廣。然另一位同時代亦來自西域的大禪師曇摩密多所譯的禪法又如何呢？

3. 曇摩密多 (356-442)

⁷³ 有關佛塔信仰的資料，請參考 Akira Hirakawa, “The Rise of Mahayana Buddhism and its Relationship to the Worship of Stupas”, 收集於 The Toyo Bunko, No.22, 1963, PP.85-98. 另 Paul Harrison, “Searching for the Origins of the Mahayana”, *The Eastern Buddhist*, XXVIII, I, PP.48-69.

據《梁僧傳》所載，曇摩密多 (Dharmamitra) 義譯法秀，罽賓人，七歲出家，「罽賓多出聖達」，罽賓地區出了不少的聖賢人，因此密多有機會「屢值明師」，又能「博貫群經，特深禪法」，他所修學的法門都是「極甚微奧」，他的為人「沉邃有慧解」，有深度又有智慧，生得連眉故世稱「連眉禪師」。他曾「周歷諸國」，遊歷至龜茲，度過了流沙到達敦煌並建立精舍，且遊至涼州（甘肅）建「堂宇」，當時「學徒濟濟，禪業甚盛」。宋元嘉元年（424）輾轉至蜀（四川），很快的又離開至荊州（湖北），於長沙寺造立「禪閣」，志誠懇切的「祈請舍利」，遂感得一枚，增長門徒道俗百餘人的勇猛精進心。又至京師止中興寺，其名聲遠播，宋文哀皇后、皇太子、公主莫不設齋、請戒，於祇洹寺譯出「禪經、禪法要、普賢觀、虛空藏觀」等經，常以「禪道」教授，遠近皆號「大禪師」，元嘉十九（442）圓寂，春秋八十七。⁷⁴ 曇摩密多在西域學法後，遊歷至中國，由西北的甘肅、四川、湖北，一路來到南方的國都（南京），所到之處均傳授禪法，又受皇族的恭敬，被尊稱為「大禪師」，可見其禪修名氣之大，應該也是對當時中國北方、南方僧眾的學習禪觀影響頗巨。

據《僧祐錄》卷二，曇摩密多的譯經如下：

「觀普賢菩薩行法經一卷 或云普賢觀經下注云出深功德經中
虛空藏觀經一卷 或云觀虛空藏菩薩經
禪秘要三卷 元嘉十八年譯出或云禪法要或五卷

⁷⁴ T.50/2059, PP.342c-343a.

五門禪經要用法一卷

右四部凡六卷，宋文帝時罽賓禪師曇摩密多，以元嘉中於祇洹寺譯出」⁷⁵

《僧祐錄》與《梁僧傳》均言其所譯經為四部，但現存的大正藏卻收集了七部

冊數	經號	經 名	考 訂
T.9	No.277	☆ 觀普賢菩薩行法經 一卷	曇摩密多譯
T.13	No.407	虛空藏菩薩神咒經 一卷	失譯經
T.13	No.409	☆ 觀虛空藏菩薩經 一卷	曇摩密多譯
T.14	No.564	轉女身經 一卷	失譯經
T.15	No.619	☆ 五門禪經要用法 一卷	曇摩密多譯
T.17	No.814	象腋經 一卷	失譯經
T.17	No.822	諸法勇王經 一卷	失譯經

從以上表格得知，曇摩密多所譯的四部經現僅存三部，《禪秘要》三卷似乎已遺失了。首先討論密多禪法中與前面兩位譯者的禪法相似的禪經---《五門禪經要用法》，該禪經傳承小乘禪法而分五門：安般、不淨、慈心、觀緣、念佛。此法要一開始即敘述出重點，五門乃隨眾生的煩惱而有五種的差別，其云：

⁷⁵ T.55/2145, P.12ab. 觀普賢菩薩行法經，注云出深功德經，但深功德經已不復存。

1. 亂心多者—安般
2. 貪愛多者—不淨
3. 瞋恚多者—慈心
4. 著我多者—因緣
5. 心沒者—念佛

《法要》又云：

「若行人有善心已來，未念佛三昧者，教令一心觀佛，若觀佛時，當至心觀佛相好，了了分明，諦了已，然後閉目憶念在心，若不明了者，還開目視，極心明了，然後還坐正身正意，繫念在前，如對真佛明了無異」。⁷⁶

此法門教行者若已發心但未修念佛三昧者，則要「一心」---無雜念的觀佛相，如面對真的佛一樣。此處有一特殊之點，由念佛三昧中佛所顯現的“距離”分別三乘的根基，如文言：

「係念額上一心念佛，爾時額上有佛像現，從一至十乃至無量，若行人所見，多佛從額上出者，若去身不遠而還者，...此是求聲聞人，若小遠而還者，求辟支佛，若遠而還者，是大乘人，三種所出佛還近身，作地金色，此諸佛盡入於地，地平如掌，明淨如鏡，自觀己身，明淨如地，此名得念佛三昧境界，...此名初門觀也」。⁷⁷

由觀境中佛現前距離的遠近而分三乘，“不遠而還---聲聞人，稍遠而還---辟支佛，很遠而還---大乘人”，佛離很遠還能歸來，表示發大心的大乘行者，此種觀境的說法，倒未出現在羅什或跋陀羅的禪法中。初門觀之後：

⁷⁶ T.15/619, P.325c.

⁷⁷ T.15/619, PP.325c-326a.

「師復教係念在心，然後觀佛，即見諸佛從心而出，手執琉璃杖，杖兩頭出三乘人，光焰有大小，如是出已，末後一佛，執杖在心，正立而住，末後住佛，迴身還入，先去諸佛，盡來隨入，若小乘人入盡則止，若大乘人入盡已，悉從身毛孔出，滿於四海，上至有頂，下至風際，如是照已，還來入身，如淨琉璃，所以光明還來入身者，欲示勇猛健疾境界相好……此名一切念處，以能生諸定，故名為念處，亦初得此法，皆是諸佛弟子所得，非是邪道神仙所見，上杖者定相也，相光者智慧相也，此內凡夫境界相也。」⁷⁸

此禪法觀境中變化多端、光明遍照、一佛至諸佛等，由行者心中出而遍滿於四大海，再還入身，這種觀法比鳩摩羅什、佛陀跋陀羅的觀門還要複雜、微細，顯然的，禪觀法門也隨時光的流逝而逐步改進。該經又繼續的談及念佛三昧觀境的次第，經過「一切念處」之後、「師子奮迅三昧定相」、乃至「明淨境界」---此時已成就念佛三昧，即在四禪中。⁷⁹ 此禪本似乎最重視「念佛三昧」的修法，不僅經文之首即先談念佛三昧，在經文中亦特別讚嘆觀佛三昧的好處：「觀佛三昧，佛為法王，能令人得種種善法，是故坐禪之人，先當念佛，佛者能令人無量罪微薄，得諸禪定，至心念佛，佛亦念人」。

⁸⁰ 雖然讚嘆觀佛的妙用，但仍不忘破斥對佛現前的執著：「我亦不

⁷⁸ T.15/619, P.326a.

⁷⁹ 修行的次第與詳細內容，見 T.15/619, P.326ab.

⁸⁰ T.15/619, P.327a.

往，像亦不來，而得見者，由心定，想住也」，觀境中的佛非外來的，而是「住心」於「想」中現前的。除對「觀佛」的詳解之外，該禪本亦簡略的談及不淨觀與白骨觀，並述及地、水、火、風、慈心等四無量心的觀法。

架構上曇摩密多的這部《五門禪經要用法》與羅什和跋陀羅的禪法相似，只是他把觀境中的每一過程更詳細、更複雜、更有次第的清楚敘述，尤其又重視「觀佛三昧」的修持法，雖然亦提及不淨觀等基本小乘禪法，但似乎有漸漸趨向大乘禪法的意味，但他的另一部禪經就大異其趣了。

《觀普賢菩薩行法經》亦稱普賢觀經，是一部大乘的禪經，完全脫離小乘不淨、數息等傳統的法門，而趣向另一種寬廣的視野，令人有耳目一新之感。該經之首三大士---阿難、摩訶迦葉、彌勒，異口同聲的詢問佛陀，發菩薩心，行大乘法者，如何能不斷五欲，還能見「諸障外事」---凡夫六根所障，無法見佛菩薩的境界，世尊為其開示「普賢法門」。佛云：「普賢菩薩乃生東方淨妙國土，其國土相《法華經》中已廣分別，我今於此略而解說」，所以該經可以說是《法華經》的延續，簡略的再敘述而已。據經文修普賢法的條件是：有行者誦大乘經者、發大乘意者、樂見普賢菩薩色身者、樂見多寶佛塔者、樂見釋迦佛及分身諸佛者、樂得六根清淨者，當學是觀；即發大乘心---上求佛道、下化眾生，並樂見佛、菩薩者，可以修此法門。修此觀法的功德是：「除諸障礙，見上妙色，不入三昧，

但誦持故，專心修習，心心相次，不離大乘，一日至三七日，得見普賢，有重障者七七日盡，然後得見...復有重障者一生...、二生.....、三生得見」；修此法門可消除業障，視個人的業障輕重而定，輕者三七日，重者乃三生得見普賢菩薩。然普賢菩薩又有何威力、功德力呢？「普賢菩薩身量無邊、音聲無邊、色像無邊，欲來此國，入自在神通，促身令小，閻浮提人三障重故」。此土眾生有身量、音聲、色像的三種障礙，所以普賢菩薩以神通力化現色身短小，並以「智慧力化乘白象，其象六牙七支跂地，其七支下生七蓮花....一一華上有一玉女...其華金色....復更懺悔，至心諦觀，思惟大乘，心不休廢.....其蓮華臺是大摩尼，有一菩薩結加趺坐名曰普賢，身白玉色，五十種光....身諸毛孔流出金光，其金光端無量化佛....」，當行者見此殊勝，遍禮十方佛，且「晝夜六時**禮十方佛，行懺悔法**，誦大乘經，...思大乘義...視一切人猶如佛想，於諸眾生如父母想」，作是念已普賢菩薩放大光明，一切化象亦作金色，行者得見十方無量無邊的菩薩與化象，此稱「觀普賢菩薩最初境界」。⁸¹

該經也是要「至心諦觀」種種的觀境，以「心念大乘」為軸心，並強調「懺悔」的重要性，整個經文架構在憶念（觀）、遍禮十方佛、作願、懺悔等四個修行過程。該經以三分之二的篇幅談及「六根清淨懺悔之法」，禮十方佛、觀十方佛也是普賢法之一。此處的「懺悔」

也是諸大菩薩的懺悔法，經云：「...應當觀十方佛，時十方佛各伸右手，摩行者頭，作如是言....觀心無心，從顛倒想起，如此想心，從妄想起....我心自空，罪福無主，一切法如是，無住無壞，如是懺悔，觀心無心，法不住法中，諸法解脫，滅諦寂靜，如是想者，名大懺悔，名莊嚴懺悔...」。從妄想而起的心，是緣起空性的，無常性的，故觀心時豈有自主的心存在？經文又繼續：「行此懺悔者，身心清淨，不住法中，猶如流水，念念之中，得見普賢菩薩及十方佛....行者聞說第一義空，行者聞已，心不驚怖，應時即入菩薩正位....如是想者，名為懺悔」。⁸² 行者的懺悔應與空相應，才能真的身心清淨，證入菩薩正流，故普賢的懺悔法也是不離第一義空。該經不斷的提及「讀大乘經」、「思大乘義」、「觀大乘因」，他們真正的涵義是什麼？經云：「大乘因者，諸法實相」。⁸³ 又思何大乘義呢？「晝夜六時，禮十方佛，誦大乘經，思第一義，甚深空法，一彈指頃，除去百萬億（億）阿僧祇劫生死之罪，行者行此，...是名具足菩薩戒者」。⁸⁴ 修大乘的主因即要悟入諸法實相，讀大乘經與思惟大乘義亦是要證第一義空性，證入甚深的空法，才是普賢法門中懺悔、禮佛的最終的目標，也是經中所云：「思第一義，甚深空法，令此**空慧**與心相應，

⁸² T.9/277, PP.392c-393a.

⁸³ T.9/277, P.392b.

⁸⁴ T.9/277, P.393c.

⁸¹ 此觀境詳細敘述於經文中，請見 T.9/277, PP.389c-390b.

當知此人於念念頃，一切罪垢，永盡無餘，具足沙門法」。⁸⁵ 與空相應的心，才能於念念之中都是清淨、不執著、不造惡業，這才能稱為圓滿的沙門修行法。雖然經文中未提到「般若」兩個字，但文中處處提到「從顛倒起」、「從妄想起」、「我心自空」、「第一義空」等詞句，可見所謂的普賢觀經，也是與般若空性相應的經典，藉著觀普賢菩薩相，而思大乘空義，並於懺悔六根中悟入般若空性，此乃該經的要旨。該經提及法華經，又處處提到「第一義空」，而彌勒菩薩也是該經發問者中的唯一大乘菩薩，由此判斷，該經應該也是法華經出現之後的大乘經典。

此部普賢懺悔法在翻譯後不久，在南方應該頗受歡迎，在《僧祐錄》卷十二記載：「普賢六根悔法一出普賢觀經」，⁸⁶ 此乃表示當時有此抽樣式的小懺悔本留通著。另《梁僧傳》中於宋元嘉年間卒的釋僧苞，曾建「普賢齋懺」而有感應的事蹟；於梁大通年間的釋慧命，「專行方等普賢等懺」。⁸⁷ 乃至梁武帝時所編輯的《慈悲道場懺法》（俗稱梁皇懺），其中六根的懺悔，以至免於六道之苦的懺悔，應

⁸⁵ T.9/277, P.394a.

⁸⁶ T.55/2145, P.91a.

⁸⁷ T.50/2059, P.369b. T.50/2060, P.561a. 此懺法亦弘傳至唐代，唐朝的功迴行普賢懺三十年，感得普賢乘六牙象來，T.49/2035, P.275a. 唐朝於浙東亦有「普賢懺院」，T.49/2037, P.843b.

與此普賢懺法不無關係吧！⁸⁸ 可見此部《普賢觀經》不僅在南朝期間，對普賢的禪觀法門有所貢獻，對一般偏好「齋懺」的大眾，也是契機契理的了。

曇摩密多譯的另一部經典是《觀虛空藏菩薩經》，該部與前面所提的禪經大異其趣，整個經文不像禪觀的經典，筆者對現存的該經分兩部份來探討。首先是簡短的經文，經首由長老優波離發問，並由彌勒為首的賢劫千菩薩出席，該經是世尊為「未來世無慚愧眾生，多犯惡者，廣分別說」的。經文開始即是簡短的敘述虛空藏法門：「一日乃至七日禮十方佛，稱三十五佛名，**別稱大悲虛空藏菩薩名**」，不僅稱名禮佛，又得觀想：「菩薩頂上有如意珠，其如意珠作紫金色，若見如意珠即見天冠，此天冠中有三十五佛像現，如意珠中十方佛像現...若於夢中，若坐禪時，以摩尼珠印，印彼人臂，印文有除罪字，得此字已，還入僧中.....」。生活中仍得作雜役事以消業障，如文言：「一心塗一切廁，莫令人知，塗已澡浴，禮三十五佛.....此人因苦行力故，罪業永除，不障三種菩提業」。⁸⁹ 原來中國佛教中普遍的說法「做苦勞、消業障」的觀念，也有其經典根據的。

該經的第二部份與前面的經文頗不相稱，不僅有三處陀羅尼咒語，還有過去三十五佛名、過去五十三佛名、十方佛名、十四菩薩、天上四塔、人間四塔，以供稱名與禮拜，並包含一段「集法悅捨苦

⁸⁸ 梁皇懺見 T.45/1909, P.927a.

⁸⁹ T.13/409, P.677c.

陀羅尼經」的經文與咒語，似乎是一本禮拜用的陀羅尼懺本，完全與觀佛的義理無關了！

在第一部份的簡短經文之後，有附註：「右觀虛空藏菩薩經，按開元錄，係是單譯，止有二紙，經後舊尚有八紙經文，准校勘大藏竹堂講師批，該是後人採集虛空藏經咒，並諸經中佛名及咒，以為勸世修行法，不可連在觀虛空藏經後，下竺本及福本皆無。又按此經，世尊先於深功德經說治罪法，名決定毘尼。有三十五佛者，即出寶積經第九十卷優波離會。」⁹⁰ 此附註已明白的告訴我們，在簡短經文之後的佛名、咒語與經文，都是後人添加勸世之用，並非原來的虛空藏經。《開元錄》(智昇撰於730) 尚記載單譯與二紙，可見後面添加的部份是在宋之後才被人查證到而記錄於元、明的藏經中。附註中所提的治罪法也是取材於《決定毘尼經》，該經世尊述及除障、懺悔之法，向三十五佛歸依懺悔等法。⁹¹ 總之，曇摩密多的這三部禪經，已漸漸脫離前面二位禪師的傳統禪觀模式，不再狹窄的只觀釋迦佛，而被諸佛、十方佛所取代，甚至專注於一菩薩為所觀境——普賢、虛空藏菩薩，並開展出「懺悔」的禮懺法門，且以「苦行力」消業障等，掀開了大乘佛法禮懺法門的序幕。也難怪南朝：齊、梁、陳間出現不少的齋會、懺法，還有由皇帝親自撰寫的懺悔

⁹⁰ 該附註是依元、明的藏經本, T.13/409, P.678a.

⁹¹ T.12/325, PP.38-39.

文，如梁簡文帝撰的〈六根懺文〉、〈悔高慢文〉等，⁹² 甚至《梁僧傳》還有一科以禮懺為主的〈唱導〉，記載音聲佛事的僧人與記事。總之，傳統的禪觀法門由東晉末年(401) 的鳩摩羅什、佛陀跋陀羅、至曇摩密多(442)，歷經四十多年，中國的僧侶也由於這些禪觀經典的傳譯，而學到了不少的「觀門」，並奠定了他們定學的基礎，對早期中國僧眾的定學，前面所談的三位譯經師堪稱有貢獻的了。以下兩位譯經師則以「觀佛」為基石，開展出「淨土」的觀境，乃是「禪觀」的另類法門，這兩個以「西方淨土」、「兜率天宮」為所觀境的觀門，對唐朝的淨土法門有深遠的影響。

4. 麻良耶舍 (383-442)

據《梁僧傳》，麻良耶舍 (Kalayaśas) 西域人，善誦阿毘曇、律部與諸經，「三藏兼明，而以禪門專業，每一遊觀或七日不起，常以三昧正受，傳化諸國」。耶舍的禪觀法門，不僅自己有修證，還弘化諸國。宋元嘉之初(424) 來到中國的京都(建業)，太祖文皇深加歎異，沙門寶智「崇其禪法」。譯有「藥王藥上觀及無量壽觀」，他認為「此二經是轉障之秘術，淨土之洪因，故沉吟嗟味，流通宋國」。可見耶舍所譯的這二部禪經，一是轉業障的法門，另一則是往生西

⁹² T.52/2103, PP.330-331.

方淨土的重要寶典了，因此成為當時誦讀、玩味的佳作，廣為流通於劉宋國土上（南方）。元嘉十九年（442）西遊岷蜀（四川岷江），處處弘道，禪學成群，後還卒於江陵，春秋六十矣。在簡短的傳文之後，附記二位禪師僧伽達多、僧伽羅多，亦都是來自天竺的禪師，又「禪學深明」，均在山中坐禪，或是「乞食人間，宴坐林下」。⁹³ 可見劉宋初期從西域到中國而未被記載於僧傳的禪師應該還有，有些受王公貴族的敬重、禮遇而有機會翻譯經典，才有可能被介紹於僧傳中。有些則因緣不佳未能遇見貴人，只能於山林間坐禪，隨緣弘化。由於這些來自西域的禪師，引進了不同的禪觀法門，也難怪劉宋的元嘉年間（424-453），這三十年內中國的僧、尼遊心於這些禪觀中的人為數不少。

現存於大正藏的這兩部《無量壽觀經》與《藥王藥上觀經》譯者仍是令人懷疑，雖然掛名為麻良耶舍的譯本，但據《僧祐錄》卷四「失譯經」---闕譯人，「無量壽觀經一卷，藥王藥上觀經一卷」都是收集在「新集所得，今並有其本，悉在經藏」。⁹⁴ 可見，梁僧祐時代，這兩部經曾遺失過，是被找回並重新抄錄出的，是否是麻良耶舍的原本，就難以得知了。因為據《三寶紀》記錄，安世高曾譯「藥王藥上菩薩觀經一卷」，又《內典錄》亦載該經安世高曾譯。據最初《僧祐錄》的記錄，安世高譯經數僅有 34 部，其中並未有此部

⁹³ T.50/2059, P.343c.

⁹⁴ T.55/2145, PP.21b,22ab,32a.

經。⁹⁵ 由於梁代該經就「失譯」，又隋《三寶紀》的錯誤記錄，致使唐之後的經錄對此兩部經是「一譯」或「二譯」的說法不一致，難以尋求其真相。雖然《梁僧傳》的麻良耶舍傳文中記載他譯有此兩部經，但經錄中不一致的記錄仍令人存疑，對此筆者仍持保留的態度。

現存的《觀藥王藥上二菩薩經》非常相似曇摩密多所譯的《觀虛空藏菩薩經》，不僅有陀羅尼咒語，還有遍禮十方佛、三十五佛、五十三佛名、乃至賢劫千佛，這些很有可能是後代人再添加上去的。因為《觀無量壽經》無此種咒語與遍禮十方佛等的經文，同主題、同時代又同譯者所出的經文，不可能有太大的差異，何況《觀虛空藏菩薩經》後半段也是後代人添加的(如前第 89 頁所述)。該《觀藥王經》出席者仍然是尊者摩訶迦葉等三位聲聞眾，大菩薩則有文殊、彌勒等一萬人，還有從十方來的十億菩薩。長者子寶積問佛，為何世尊雙目放光住於藥王、藥上菩薩頂？世尊開示：「欲斷罪障業者，當云何觀藥王藥上身相光明」。經云：「繫念思惟，觀藥王菩薩者，當作**五想**，一者繫念數息想、二者安定心想、三者不出息想、四者念實相想、五者安住三昧想，修此五想者，於一念中得見藥王菩薩身紫金色三十二相.....等。這「五想」由數息觀而令心安定，逐漸進入實相，乃至入三昧，才得見菩薩現身與說法，這都還是局限在

⁹⁵ T.49/2034, P.52b, T.55/2149, PP.223a,260a, T.55/2145, P.6.

「觀想」的法門中。此外，欲見藥王菩薩者得修兩種清淨之行，一者發菩提心具足菩薩戒，二者修慈心不殺、精進、一切捨等的大乘行。⁹⁶ 這藥王菩薩所要求的大乘行已是非常的寬廣了。

另一位藥上菩薩的修法亦是以大乘心為主，當具足**七法**：「一者常樂持戒，終不親近聲聞緣覺，二者常修世間善法及出世善法，三者其心如地，不起憍慢，普慈一切，四者心無貪著，猶若金剛，不可沮壞，五者住平等法，不捨威儀，六者常修毘婆舍那，修舍摩他心無懈倦，七者於大解脫般若波羅蜜心不驚疑」，具足此法，疾得見藥上菩薩，身長十六由旬，如紫金色...三十二相八十隨形好。此藥上菩薩的「七法」似乎更趨向大乘的教義，首先明白的提出「不親近聲聞緣覺」，即是發大乘的心，摒除自了的小乘心，而修世與出世間的善法，心堅定如大地，不貪著而行平等心，修正觀的定學，往上求般若波羅蜜的大解脫。很顯然的，這七法已走出「觀想」的限制了，而與大乘菩薩道的般若波羅蜜相應了。爾後又提及行者於夢中見藥上菩薩所化現的梵天、帝釋、居士、沙門...等種種相為說藥上菩薩的「神咒」，即得滅罪，又於三昧中菩薩為行者說「過去五十三佛名」，稱名又禮拜者，能除滅罪障；又禮敬賢劫千佛、遍禮十方佛等。⁹⁷

在阿含經中時常提及佛陀具三十二相八十種好，似乎讓我們錯

⁹⁶ T.20/1161, PP.662b-663a.

⁹⁷ T.20/1161, P.663.

覺到只有佛才能具足此相，然大菩薩能具有此相嗎？為何前面所述的藥王菩薩與藥上菩薩均具足呢？《中阿含經》中有一品〈三十二相經〉敘述：「大人成就三十二相，必有二處真諦不虛，若在家者必為轉輪王...若剃除鬚髮著袈裟衣...必得如來無所著等正覺」。⁹⁸ 此說讓人覺得只有成佛的如來才具足三十二大人相。又《增一阿含經》亦提到定光如來有三十二相八十種好，燈光如來亦是具足三十二相八十種好。⁹⁹ 但《增一阿含經》的彌勒成佛之前亦已具足此相，經云：「彌勒菩薩於兜率天...降神應從右脅生...是時修梵摩即與子立字，名曰彌勒，有三十二相八十種好，莊嚴其身，身黃金色...在家未經幾時，便當出家學道...」¹⁰⁰ 彌勒一出生未成道之前即具此三十二相八十種好，可見最後生、或補處菩薩皆已具足此相。有此阿含經典中的根據，也難怪藥王、藥上菩薩均具足三十二相八十種好，此兩位菩薩，據經文所述，身均紫金色放諸光明，有諸天菩薩與護法所讚嘆，可見這兩位菩薩都是「高階位」的菩薩摩訶薩，故具足三十二相八十種好也是不足為奇的了。

這部現存的《觀藥王藥上二菩薩經》，神咒、禮佛消業障的觀念濃厚，又在經文的最後段提及：「藥王藥上二菩薩者，乃是過去現在

⁹⁸ T.1/26, P.493.

⁹⁹ T.2/125, 定光佛 P.599a, 燈光佛 P.758a.

¹⁰⁰ T.2/125, P.788b.

未來諸佛世尊**灌頂法子**」，¹⁰¹ 出現了密教的色彩，看來不像宋元嘉年間所譯禪經的模式，被後人添加的可能性非常大的，因為麻良耶舍所譯的另一部《觀無量壽經》內容與此部就大異其趣了。

《觀無量壽經》就是純粹一部禪觀的經典，沒有任何神咒的色彩，佛陀為韋提希夫人開示西方極樂世界的清淨莊嚴，願見其殊勝者，「專心繫念一處，想於西方」，行十六種觀門得此三昧，可以見到無量壽佛及二大士。首先，觀「日想」---「正坐西向諦觀於日，令心堅住，專想不移，見日欲沒狀如懸鼓」。其次是水想、地想、樹想、八功德水想、無量壽佛、觀音菩薩....乃至九品的往生的觀法。觀門中的憶念重點是「一一觀之，極令了了，閉目開目，不令散失，唯除食時，恆憶此事」，除飲食外一切時中觀境都仍攝在心中，不散亂，持之以恆。該經 F.Max Müller 在找不到原始的梵文本時，曾根據漢譯本翻譯成英文，在他的英譯本中，對於「諦觀」、「觀」譯為“meditation on”，即是靜坐中觀想某一境界之意，藉此觀境而得到 Samādhi (三昧)，故這經文中的「想」、「觀」都是不離禪觀之意。¹⁰²

該經中的觀境比先前的《觀佛三昧經》還要複雜、細緻，每一觀境都是巨大、百寶莊嚴，寶中放千光明，由光中又化出無量的蓮花、菩薩、諸天、化佛，一層又一層的百寶、光明，點綴出彌陀世

¹⁰¹ T.20/1161,P.666a.該經在大正藏亦被收集在「密教部」中。

¹⁰² F. Max Müller, J.Takakusu, “The Amitāyur-dhyāna Sūtra”, *The Sacred Books of the East*, New York:Dover Publications, 1969,pp.170-171.

界的光輝燦爛、金碧輝煌，確實令人嚮往。例如第五觀所謂的「八功德水」，其實是「八個池水，一一池水七寶所成，其寶柔軟，從如意珠王生，分為十四支，一支作七寶色，黃金為渠，渠下皆以雜色金剛以為底沙，一一水中有六十億七寶蓮花，一一蓮花團圓正等十二由旬，其摩尼水流注華間，...其聲微妙演說苦空.....從如意珠王踊出金色微妙光明，其光化為百寶色鳥，和鳴哀雅，常讚念佛念法....」。¹⁰³ 此中蓮花是七寶所成，不僅巨大，數量又多，光中又能化出百寶色鳥，從這經文的每一觀境中，不難看出這些觀法由早先的簡單觀境，到「質」與「量」的同時提昇與進化。「質」方面，超出世間人的認知，不同的摩尼寶、真珠、妙華、寶幢、七寶果等來莊嚴佛國。「量」方面，則是超乎人類的想像力，如樹高八千由旬、一一網間有五百億妙華宮殿、無量壽佛身高**六十萬億那由他恆河沙**由旬、觀音菩薩身長則是**八十億那由他恆河沙**由旬...等等的高度與數量，均非世間人所能測度的，這或許是天界、天人所擁有的另類世界觀吧！

該經的第十四、十五、十六觀分別敘述上品、中品、下品人的往生法門，詳細的分出九品往生的條件，連五逆十惡者都可由下品下生而生西方，對彌陀信仰是另一種的鼓勵。前面的十三種觀門都注重在觀想中境界的變化，但最後這三觀卻不同，行觀較少，反而

¹⁰³ T.12/365, P.342bc.

在敘述九品往生所應具有的三心：誠心、深心、迴向發願心，以及慈心不殺、深信因果、不謗大乘...等等往生的基本條件。最後的下品下生更把大乘菩薩道的精神發揮到極致，連作不善業、五逆十惡、諸不善應墮惡道者也不捨棄，只要「歸命無量壽佛，如是**至心**令聲不絕，具足十念稱南無阿彌陀佛」，則亦可往生，如此寬大的包容力，也只有發大心、大願力的佛才做得到，非聲聞、緣覺所能為也！

「觀佛」與「滅罪」的理念似乎是息息相關，這些念佛三昧的經典有一共同的「滅罪」觀點。首先在羅什譯的《坐禪三昧經》已有此觀念，例如：「菩薩得是三昧，除無量劫，厚罪令薄，薄者令滅」，¹⁰⁴ 要證到此三昧才可消業。但跋陀羅譯的《觀佛三昧海經》尺度卻寬廣多了：「若見相好或**不得見**，如是等人，除卻九十六億那由他恆河沙微塵數劫生死之罪」，¹⁰⁵ 此處提及只要有修持此觀佛法門，即可滅罪，並非得入定或見佛才可滅罪。然而《觀無量壽經》卻層次更明確的表達，滅生死罪與消重業的不同，例如第三觀，「**若觀**是地者，除八十億劫生死之罪」，或第六觀「**若見此者**，除無量億劫極重惡業，命終之後**必生**彼國」，第八觀「作是觀者，除無量億劫生死之罪」。¹⁰⁶ 只要「作是觀」--- 練習此觀門者可滅生死之罪，即免於無量次的生死輪迴的「輕業」；而「所觀境」的現前，即是三昧

¹⁰⁴ T.15/614, P.281b.

¹⁰⁵ T.15/643, P.655b.

¹⁰⁶ T.12/365, PP.342a-343b.

的證得，才可消除極重的「重業」而得生西方佛國。這三個譯者的觀經，基本的架構是相同的，只是後譯者在內容上更細緻與明確，這也許就是隨時間的流逝而發展出來的結果吧！

總之，該經的十六個觀門，由觀想日落西方而聯想到遙遠的西方有一清淨莊嚴的美好國土 (Sukhavatī)，該國土由琉璃的寶地、寶樹、寶池、蓮花乃至佛與菩薩，一境接著一境的觀想，由粗相的極樂世界到微細相的佛菩薩相，有次第的修完十六行觀，才算圓滿此觀門。這都是藉由假相的觀想，心意集中不散亂，假以時日得入三昧的過程。其實這種對極樂世界的觀想法，也是「念佛三昧」的一種。例如在第八觀「粗想見極樂世界...作是觀者，除無量億劫生死之罪，於現身中得**念佛三昧**」。又第九觀，觀無量壽佛時，「當憶想時，令心明見，見此事者，即見十方一切諸佛，以見諸佛，故名**念佛三昧**」。¹⁰⁷ 即是因為觀想某一尊佛，而也一起觀想該佛所居的國土，故該觀門也許可稱之為先進的「念佛三昧」吧！

5. 沮渠京聲（宋齊期間）

據最早的傳記《僧祐錄》，安陽侯沮渠京聲是北梁太祖（建都於姑臧，今甘肅武威，通稱河西王）沮渠蒙遜 (368-433) 之從弟（堂弟），胡人，

¹⁰⁷ T.12/365, P.343b.

曾到于闐國隨有「人中師子」之稱的佛陀斯那學習「禪要秘密治病經」，又於高昌郡（新疆省吐魯番縣）求得「觀世音、彌勒二觀經各一卷」，還河西譯出漢文禪要。安陽宗國滅時(439)南奔於宋，以居士自居，譯出彌勒、觀音二觀經，又於孝建二年(455)應慧濬尼之請，傳寫五卷，又於鍾山定林寺譯出佛母泥洹經一卷，大明之末卒(457-464年間卒)。由傳文與僧祐的經錄中得知他四部五卷：「觀彌勒菩薩生兜率天經一卷，觀世音觀經一卷，禪要秘密治病經二卷，佛母般泥洹經一卷」。¹⁰⁸ 觀世音觀經與佛母般泥洹經已不復存，另二部尚存於大正藏中。¹⁰⁹

a. 觀彌勒上生經的內容與疑點

京聲譯《觀彌勒菩薩上生兜率天經》應於 439 年南奔於宋之後譯出的，可能流通不廣，才於 455 年應慧濬尼之請，再傳寫一次，該經的譯出對南朝期間彌勒信仰者應是有所貢獻的。該經似乎是介於禪觀與密咒中間的轉型經典，因為經文的一開始世尊即先說陀羅尼，這與前面所介紹的禪經大不相同。當尊者舍利弗等人與文殊等大菩薩雲集之後，世尊出廣長舌相，放千光明，光色中有無量化佛，諸化佛皆說「清淨諸大菩薩甚深不可思議諸陀羅尼法，所謂阿難陀

¹⁰⁸ 其傳文見 T.55/2145, P.106c, T.50/2059, P.337a. 譯經明細見 T.55/2145, P.13a.

¹⁰⁹ 觀世音觀經之謎，見筆者拙作〈觀世音經考〉載於圓光學報，No.2, PP.21-28.

目佉陀羅尼、空慧陀羅尼、無礙性陀羅尼....爾時**世尊以一音聲說百億陀羅尼門已**....會中有一菩薩名曰彌勒，聞佛所說，應時即得百萬億陀羅尼門...叉手合掌，住立佛前」。¹¹⁰ 經首世尊先說百億陀羅尼法，但經文內又未提到咒語，陀羅尼與後面的經文似乎又無多大的關連。陀羅尼 (Dhāraṇī) 一般以咒語解釋，a mystical verse or charm (一個神秘的籤語)，¹¹¹ 或許這裡所言的陀羅尼法只是佛與菩薩之間不落入語言文字的「心法」吧！

本經文在架構上似乎有些問題，首先在人物上彌勒與阿逸多同時出現在同段的經文中，有兩者是一人或二人的模糊現象。當彌勒菩薩納受世尊的百億陀羅尼法之後，即合掌站立於佛前，爾時優波離發問：「世尊往昔於毘尼中及諸經藏說阿逸多次當成佛，此阿逸多具凡夫身，未斷諸漏，此人命終當生何處，**其人今者雖復出家**，不修禪定，不斷煩惱，佛記此人成佛無疑，此人命終生何國土？」佛答覆：「此人從今十二年後命終，必得往生兜率陀天上」。¹¹² 從這一問一答中頗有疑問，大概可有兩種的解釋，首先是彌勒與阿逸多是同一人，彌勒站立一旁，優波離問及經律典中對彌勒阿逸多未成佛之前，身為比丘僧時往生兜率天的因緣。另一是彌勒與阿逸多是

¹¹⁰ T.14/452, P.418bc.

¹¹¹ M.Monier-williams, *A Sanskrit-English Dictionary*, Delhi : Motilal Banarsidass, 1990, P.515

¹¹² T.14/452, P.418c.

不同人，彌勒是站立一旁聞法的大菩薩，阿逸多在當時則是一位不修禪定、未斷煩惱的出家比丘僧，十二年後將往生兜率天。這段經文最有疑問的是「**其人今者**」，時間上是指問答的當時，因而容易令人想及阿逸多在當時只是個比丘僧，與站立一旁的彌勒無關，這與「彌勒，阿逸多」是同一人的說法有衝突。¹¹³ 總之，是否是該經在翻譯上時間副詞的誤用，還是原文本上已有此缺陷，就難以得而知了。

經文接著馬上談及為了恭迎彌勒的來臨，兜率天上的五百億天子，以天福力造作宮殿，準備供養補處菩薩，此莊嚴的兜率天上有寶宮、寶樹、寶珠、樂器、七寶蓮花、八味水、...龍王、天女、五大神...等等殊勝妙樂，又有一大神名牢度跋提發弘誓願，造善法堂，供彌勒菩薩說法。天宮中有「百萬億無量寶色...爾時十方無量諸天命終，皆願生兜率天宮」，¹¹⁴ 如此的莊嚴殊勝也感得諸天天人願生兜率，此種應該也是鼓勵「生天」的說法吧！

佛說這是「十善報」所得的「勝妙福處」。接著世尊又開示：「若有比丘及一切大眾，**不厭生死**，樂生天者，愛敬無上菩提心者，欲為彌勒作弟子者，當作是觀，作是觀者應持五戒八齋具足戒，身心精進不求斷結，修十善法，一一**思惟**兜率陀天上，上妙快樂，作是

觀者，名為正觀」。故持五戒、八齋、十善並「觀」或「思惟」兜率天的殊勝妙樂，乃是往生兜率天的條件，但往生到兜率天仍然在生死輪迴之中，並未解脫，故佛陀才會為「不厭生死」的人說此生天之法。

接著，優波離又詢問世尊「大士何時於閻浮提沒生於彼天」？世尊答曰：「彌勒先於波羅捺國...大婆羅門生，卻後十二年二月十五日，還本生處，結加趺坐如入滅定...上至兜率天...時兜率陀天七寶臺內摩尼殿上師子床座，忽然化生，於蓮華上結加趺坐」，彌勒在兜率天上，「晝夜六時常說不退轉地法輪之行...晝夜恆時為諸天子說法，度諸天子.....閻浮提歲數五十六億萬歲，乃爾下生於閻浮提，如**彌勒下生經說**」。此段描述彌勒生於兜率之後恆時的為天子們說法的景像，彌勒在天宮內說法，經文明白提到「如彌勒下生經說」，可見該經的出現是晚於下生經。這一段彌勒的出生與生於兜率的因緣，看來像是彌勒的投胎與往生，與前面所提的阿逸多又似乎無關連。總之，經中對彌勒或阿逸多生於兜率天的因緣，一再重述，兩者是一非一，含糊不清的經文、次第頗令人費解。

b. 往生兜率天的條件

佛滅後的佛弟子要如何修持才能往生兜率天呢？經文又提：「若有精勤修諸功德，威儀不缺，掃塔塗地，以眾名香妙花供養，

¹¹³ 僧肇的〈注維摩詰經〉中提：「彌勒菩薩，什曰姓，阿逸多字也」，T.38/1775, P.331b.

¹¹⁴ T.14/452, P.419b.

行眾三昧深入正受，讀誦經典，如是等人應當**至心**，雖不斷結如得六通，應當繫念，念佛形像，稱彌勒名，如是等輩，若一念頃，受八戒齋，修諸淨業，發弘誓願，命終之後，...得往生兜率陀天...如是等眾生若淨諸業，行**六事法**，**必定無疑**當得生於兜率天上，值遇彌勒，亦隨彌勒下閻浮提，第一聞法....」。¹¹⁵ 行此六事法：修諸功德、威儀不缺、掃塔塗地、供養香花、行眾三昧、讀受經典等六種必修法門，此外，還得念佛形像、稱彌勒名、受八戒與發願，才有可能「必定無疑」的往生彼土。此中不僅有勞力、物質的布施，經典的聞思修，修持戒、定、慧，與「觀佛」，且稱念佛名等，都是不可或缺的往生條件。

乍看之下此往生兜率的「六事法」似乎非易事，聞思修皆得圓滿，戒定慧皆得具足才有把握，但經文中仍有為脆弱的眾生開衍出一條簡易法：「若有得聞彌勒菩薩摩訶薩名者，聞已歡喜恭敬禮拜，此人命終如彈指頃，即得往生，如前無異」，只要恭敬、禮拜彌勒菩薩亦可往生。不僅如此，還有更寬弘的條件，只要稱彌勒名即不墮邊地惡趣，如經云：「但得聞是彌勒名者，命終亦不墮黑闇處、邊地、邪見、諸惡律儀，恆生正見眷屬，成就不謗三寶」。最後世尊又告誡四眾弟子：「若有欲生兜率陀天者，當作是觀，**繫念思惟**，念兜率天，持佛禁戒，一日至七日，思念**十善行**、十善道，以此功德，迴向願

¹¹⁵ T.14/452, P.420a.

生彌勒前者，當作是觀」。兜率天是欲界天之一，修十善業可往生天道，故十善戒是兜率的基本條件，但欲見彌勒，除十善戒外還得有「**繫念思惟**」的禪觀功夫，才有機會面見彌勒。經文反覆的敘述往生的條件：由「六事法」的戒定慧具足的高標，到「恭敬禮拜」的低標，最後又是七日的「思惟」十善與兜率天境，其條件由高至低，由嚴到鬆，似乎適應一切眾生的需求，這可說是圓融的生天尺度吧！

「消業、滅罪」的觀念亦出現在該經中，經云：「今此天主名曰彌勒，汝當歸依，應聲即禮，禮已，諦觀眉間白毫相光，即得超越九十億生死之罪」。彌勒生於兜率天是為「天主」--- 即天王，非只是天子而已，禮拜天主獲福無量，因而得以超越生死之罪。另外，又犯禁戒、造惡業者，只要「五體投地、誠心懺悔，是諸惡業，速得清淨」。作觀思惟兜率天時「若見一天人，見一蓮花，若一念頃稱彌勒名，此人除卻千二百劫生死之罪」，在觀境中出現天人或蓮花，不會被勝境迷惑而當下還有定心稱念彌勒名，表示有「三昧力」才得以除生死罪。此外，只要「**聞彌勒名**，合掌恭敬，此人除卻五十劫生死之罪」，而且「**敬禮彌勒者**，除卻百億劫生死之罪」。¹¹⁶ 有前面寬廣的往生條件，難怪會有聞彌勒名、敬禮彌勒的簡易除罪法。

總之，這《觀彌勒上生兜率天經》從整體經文的組織、排列上而言，不僅阿逸多與彌勒菩薩的立場不明確，而且往生兜率的尺度

¹¹⁶ T.14/452, P.420a,b.

也一再的變動，整部經文可說是尙缺完善的組織，難以明確地保握完整的主題，尤其往生的基本要件也是反覆不定。從經文的反覆論述中，筆者大概可做個簡單的結論，基本上「修十善」即可往生兜率天，但欲面見彌勒就得有「**繫念思惟**」的禪觀功夫，應該是比較折衷的辦法了。另外，無論彌勒下生經、成佛經、或這部上生經都只提到兜率天，均未提到所謂的內院、外院，現今佛教界中所傳的「兜率內院」之稱，恐怕是祖師大德的善巧方便說吧！¹¹⁷

綜合以上五位翻譯禪經的禪師，列表如下：

* D 表

姓 名	年代	籍貫	弘傳法門	資料來源
鳩摩羅什	姚秦 401 年入關 (344-413)	天竺	譯大乘經、禪經	T.50, P.330a
佛陀跋陀羅	姚秦時入關 (359-429)	天竺	禪觀	P.334b.
曇摩密多	宋元嘉元年來華 (356-442)	罽賓	禪觀	P.342c
麻良耶舍	宋元嘉初年入京 (383-442)	西域	禪觀	P.343c.

¹¹⁷ 請參考筆者拙作〈兜率內院疑點之探討〉，該文詳談往生兜率天的條件與內院說疑點的分析。刊於佛光山《普門學報》。

沮渠京聲	宋元嘉中南奔於宋	北涼	禪觀	P.337a
------	----------	----	----	--------

上表中前兩位是姚秦時代入關又曾在長安有過接觸，所譯的禪經均不脫離「五門」的修法，其餘的三位也都於元嘉年間來華的禪師，不僅翻譯禪經，亦教授禪法，並興盛了地域性的禪觀風氣，但都還是以「觀佛三昧」的觀門為主。這五位都是來自西域，更是學自罽賓的禪法，他們的禪觀法門從觀釋迦佛的粗相到細相，乃至十方佛、菩薩，還有觀彌勒兜率天的勝境，乃至西方極樂世界的殊勝，這些由「觀佛」的莊嚴到「觀佛國土」的勝妙，把「觀境」從「質」與「量」上發揮到極點。再經由這些禪師們的播種，與中國禪僧們的學習與努力，禪觀法門曾在第五、六世紀的中國光彩奪目一時，也在中國的佛教史上留下光輝的一頁，這可說是這些罽賓禪師的貢獻了！

6. 其他的禪師

除了以上的五位之外，還有不少罽賓、西域來華兼通律學的禪師，對南朝的佛教也是頗有貢獻的。以上五個劉宋期間由西域來華的譯經師大都在元嘉年間 (424-453)，但另一個則在大明年間 (457-464) 的功德直，也譯了《念佛三昧經》(亦稱菩薩念佛三昧經)六卷，與《破

魔陀羅尼經》一卷。¹¹⁸ 現存的《菩薩念佛三昧經》只有五卷，其內容也與前述的禪觀經典大不相同，無禪觀境界的詳細敘述，僅類似大乘的三昧經典而談及三昧與空性，與本文無太大的關係，故不予討論，然仍能由此轉變得知宋元嘉年間是「觀佛三昧」的最勝時期。另外，在鳩摩羅什之後來華的西域僧中有一部份以「禪律」為主的禪師，簡列如下表：

* E 表

姓 名	年 代	籍 貫	弘 傳 法 門	梁僧傳 T.50/2059
弗若多羅	僞秦弘始六年來華 404	罽賓	十誦律	T.50.P.333a
曇摩流支	僞秦弘始七年來華 405	西域	十誦律	T.50.P.333a
卑摩羅叉	僞秦弘始八年 406	罽賓	十誦律	T.50.P.333b
佛陀耶舍	僞秦弘始十二年譯經 410	罽賓	四分律	T.50.P.333c
曇無讖	宋永初二年 421 譯經 (385-433)	中天竺	禪、懺、神 咒	T.50.P.336c
佛駝什	宋景平元年譯律 423	罽賓	禪、五分律	T.50.P.339a

¹¹⁸ 功德直的傳記不詳，僅記載譯經二部 T.55/2145, PP.13a,106c.

浮陀跋摩	宋元嘉十四年譯經 437	西域	毘婆沙論	T.50.P.339a
求那跋摩	宋元嘉元年來華 424(367-431)	罽賓	禪、律	T.50.P.340a
僧伽跋摩	宋元嘉十年來華 433	天竺	雜心、律	T.50.P.342
求那跋陀羅	宋元嘉十二年譯經 435 (394-468)	中天竺	大乘經	T.50,P.344

由以上 D 表與 E 表中得知，姚秦末年與劉宋初期，尤其在宋元嘉年間從西域、罽賓來華的僧人為數不少，大概可分兩派：禪觀、禪律為主。第四、五世紀中的罽賓應該是禪觀法門的重鎮，佛陀跋陀羅也曾受業於罽賓的大禪師佛大先，曇摩密多更是罽賓人，又是「特深禪法，所得門戶(=之要)極甚微奧」，其傳文也載「罽賓多出聖達」，¹¹⁹ 也難怪由罽賓來華的僧侶各個精通禪觀法門。另一派以「禪律」為主的西域僧不僅通達禪法還重視「戒律」，且以「十誦律」為基礎，鳩摩羅什也是從卑摩羅叉學過十誦律。故當時經由這些西域僧的指導而修學禪觀或禪律的中國僧侶不少，劉宋期間之所以禪觀之風興盛，可說是這些罽賓禪師的功勞了。另外，陀羅尼的經典也是在這段期間漸漸傳入，例如麻良耶舍的《藥王藥上觀經》與曇摩

¹¹⁹ T.50/2059, P.342c.

密多的《觀虛空藏菩薩經》都是陀羅尼經的雛型，由觀佛、禮佛消業障，進而持密咒來消重罪，所以中國佛教在這段期間--第四、五世紀，大、小乘經典、律、論與陀羅尼經典的陸續傳入，可說是中國佛教多元化的時代，也為未來光輝燦爛的唐朝佛教奠定了基礎。

結論

本文由梁朝的三份僧傳的討論得知，中國佛教在第五、六世紀中修學「禪觀」而有成就者不少，如劉宋時代的玄高、玄紹則是「學究諸禪、神力自在」，又僧審、僧隱更是齊梁間僧、尼們依靠的「禪匠」，這些都是中國本土化的禪師。然追根究底其禪法則淵源於罽賓的大禪師們，由鳩摩羅什啟開「禪法要」的「五門」觀法之後，接著佛陀跋陀羅承續了五門的弘揚，並發揮了「觀佛三昧」的光輝。再者，曇摩密多更是出生於罽賓，在當地「多聖達」的名師指點之下，其五門禪法更細緻，並藉由「至心諦觀」而漸漸轉型為作願、懺悔的「普賢行法」，且契入「思大乘義」、「觀大乘因」的空、實相義。此外，麻良耶舍更把西方極樂國土帶入禪觀的境界，十六行觀的觀境也在梁、陳、隋間將彌陀信仰者帶入了「彌陀業觀」的風潮。沮渠京聲也是把彌勒上生兜率天的殊勝境界導入禪觀中，將中國早期的二大往生信仰---西方淨土、兜率天宮的修學者，得以藉禪觀的三昧力而較可靠的往生彼土，亦成為唐朝「二大淨土」之爭的基礎。

總之，「禪觀」是第五世紀中國僧、尼的重要法門，有此「禪觀」的光彩，菩提達摩的禪法也在南朝末期為唐朝中國的禪宗奠基，隋朝的智顗也基於此禪觀而發展出「摩訶止觀」的禪法，這大概可歸功於南朝那些禪師們努力的結果吧！ (Jan.23,2002 桑榆菴)