

中国早期禅法的流传和特点 - 慧皎、道宣所著 《习禅篇》研究

冉云华

华冈佛学学报第七期页63-99

提要	1
“高僧传”所记的禅史	2
道宣的记载和批评	9
注解	19

提要

本文以“高僧传”和“续高僧传”所记“习禅篇”为中心，研究了中国早期的禅法流传和特点。研究证明小乘禅法在公元第二世纪，介绍入华；大乘禅法的传译，开始于第三世纪。五世纪初禅学典籍曾被大量译出。由五世纪末年到七世纪中叶，禅法在中国有了实质性的发展：由个人独习变为集体努力，中华禅典的创作和取代译本，师资承传的重视，和宗派的形式。当时的宗派、四家最为著名：中原的“念处”禅法，江洛之间的“壁观”，江南的天台止观和华北的头陀行。其中“壁观”一家的达摩禅法，后来人多势众，形成有名的禅宗。其它诸家，未能继续；只有天台宗，以“教门”而流传。习禅之事遂成为禅宗一家的世界。

数年以前美国加州大学和旧金山的禅学中心，联合举行了一次学术讨论会，邀请多位学者讨论中国的“早期禅史”。那次学术会议所提出的论文，已于去年编选出版，名为“中国、西藏的早期禅”(注1)。书中的一篇文章，“日本对早期禅史的新研究”，由菲利普·严波斯基撰述，综论第二次世界大战以来，三十多年日本学者的禅史研究。严波斯基在讨论禅史研究所得到的结论时，有这么几句话：早期禅史中最可怪的特点之一，就是它和从唐代禅师马祖(七〇九-七八八)、临济(八六六年亡)等传下的五家七宗，全无关系”(注2)。

尽管华人禅苑的圈内人士，愿意祖述旧说，仍然相信禅宗是佛祖拈花微笑，一脉单传，直指人心，见性成佛。对现代学者指责某些唐、宋禅师，“捏造历史，强求正宗”一点，大起反感。他们也曾为文申辩，为“法统”说话。有时对研究宗教史学的人，绝不容情，痛骂一番。可是对那些学者所持的历史证据，却无法推翻。

如果说现代学术研究已经证明，马祖、临济诸禅师所演流出来的五家七宗，和早期禅法全无关系。那么中华史被误传了千多年的原因何在？现代的研究证明，原因是所根据的史料不可靠：多年以来禅宗历史所根据的是“传灯录”之类的宗派文献，都是十世纪以后编纂的，它们所记的早期禅史、数据不足而且还有宗派成见。

研究早期中国禅史，敦煌发现的卷子固然比“传灯录”可靠，可是梁代慧皎(四九七-五五四)所撰“高僧传”和唐代道宣(五九六-六六七)的“续高僧传”，更是最基本的资料。这两部高僧传记中，都列有“习禅”一门，不但载有习禅高僧的传记，更有“习禅篇”的总论，评述早期中华禅的经典传授，禅法源流。现代中外学者的研究证明，这两部僧传的可靠性和文学价值，都是非常值得称赞的。

可惜这些可贵的纪录，还没有被学者们作充分利用，全面分析、谨慎整理。研究早期中华禅史的学者，为太虚(一八八九-一九四七)，胡适(一八九一-一九六二)、汤用彤(一八九三-一九六四)，都曾在他们的研究工作中，引用了“习禅篇”中的若干资料，摘录文句，以说明他们的论点(注3)。普通的佛学论文，只把“传灯录”的传统数据照抄一番，根本不提“高僧传”。引用“高僧传”的学者，通常也只是把这些资料、排比罗列。这种作法的长处是应有尽有，占了个“全”字；缺点是早期中华禅法的发展过程，全被湮埋。其实自安世高于后汉时代，初传禅法，到菩提达摩弘布壁观时，中国禅法已有四百年的历史。由达摩时代起，禅法流传于河洛江淮，百家并起，各显神通。可惜这些事实，多为“传灯录”一系的历史所掩盖。

本文的目的是以“高僧传”和“续高僧传”的“习禅篇”为基础，研究早期中国禅法流传的历史分期，以及各期的特点。在研究的过程中，讨论下列问题：禅法是怎么一回事？在佛法中占何地位？经典根据，习禅的关键人物、以及他们所得到的成就又是些什么？

“高僧传”所记的禅史

慧皎的“高僧传”，是早期中国佛教史传文学中，质量最高的作品。慧皎从宗教历史的角度，对早期禅法作了这样的理解：“禅也者，妙万物而为言。故能无物不缘，无境不察”。这就是说：禅是一种能够使一切奇妙的方法。它能够作到这一点，是因为它可以攀缘一切事物，也能考察一切境界。它有这样的能力，是因为“寂定”的关系：(注4)

然缘法察境。唯寂乃明，犹渊池息浪，
则彻见鱼石；心水既澄，则凝照无隐。

“高僧传”又说：(注5)

老子云：“重为轻根，静为躁君”。故轻必以重为本，躁必以静为基。“大智论”云：“譬如服药将身，权息家务；力气平健则还修家业”。如是，以禅定力、智慧药；得其力已，还化众生。是以四等六通、由禅而起；八除十入籍定方成。故知禅定为用大矣！

上面的这几段引文，说明早期中国佛家认为：禅是一种可以使万物神妙的方法，因为这种方法能够缘物察境，可以息浪澄心，达到凝寂。通过这种方法和境界，习禅者可能被引入四等、六通，完成八除、十入。这里所用的术语，“四等”，指慈、悲、喜、舍等四无量心。“六通”是指六种神通：身如意通、天眼通、天耳通、他心通、宿命通和漏尽通。“八除”指的是“八胜处”，也就是坐禅过程中，从心境中除掉的八种内观，使人们不再受到种种烦恼的困扰。“十入”一词很少见到。“大正新修大藏经”第十五卷，主要的部份和禅学有关系。根据该卷“索引”，“十入”一词只出现过两次。都在“地道经”内(注6)。法护(二六五-三一三)译本，只提到：“痛、想、行、识，亦复如是。

非但一识、名为阴识、彼有十入”(注7)。安世高(译经活动在公元一四八-一七〇年间)的译本,更为简略。根本没有列出十入的内容。

慧皎从研究这些资料中断定,禅在佛法中是“为用大矣”!不过他也承认禅定只是佛法中的一种,虽然有助于宗教生活,但是只有“以禅定力、服智慧药”,双管齐下,才足以“还化众生”。

值得注意的是作者在总论习禅的一小段文字中,引用了道家的文字:“禅也者、妙万物而为言”;又说“老子云:重为轻根、静为躁君”。这里面的“妙”、“万物”和引用“老子”第二十六章的两句,都足以表示早期佛教的传播,在许多地方须要用道家的语汇和概念,加以“格义”,才能为中国人所理解。

对于禅法在中国的流传,和所用的经典,“高僧传”有这样的记载:“自遗教东移,禅道亦授。先是世高法护,译出禅经”(注8)。这就是说早期中国禅师们所依据的经典,就是安世高和法护的译本。

安世高的译经数目,“道安录”说是“三十余部”。其中和禅法有关系的有“安般守意经”、“大地道经”、“大十二门经”、“小十二门经”、“大安般经”、“思惟经”和“禅行法想经”。这一系列和禅法有关系的经典,只有“大地道经”、“大安般经”和“禅行法想经”三部流传了下来。“大正新修大藏经”载有“阴持入经”两卷、“禅行三十七品经”一卷,也都是禅经(注9)。

“大安般守意经”是早期禅经中影响最大的一部。现在流传的本子,有这样一段后跋:“此经按经首序文及见经文,似是书者之错;经法不分、而连书也。义当节而注之、然往往多有不可分处,故不敢擅节,以遗后贤焉”(注10)。书内有些部分,显然不是忠实的译文,而是汉代注释家望文生义的理解。例如“安为身、般为息、守意为道……安为清、般为净、守为无……”等句(注11)。实际上“安般”是“安那般那”的简写,Anapana的音译,原意是“出息入息”或呼吸的意思。“守意”的原文是Smṛti,后来译为“持念”。现代英译为Mindfulness,倒和早期译语“守意”一词更接近些。

这种“安般守意”是佛教中最古的禅法。直到现在为止,南传上座部的僧人,还是以这种专心细数呼吸次数的方法,作为入禅的基本技巧。据安世高的再传弟子康僧会(二八〇亡),在“安般守意经序”中分析,这部经中的禅法,“其事有六、以治六情”(注12)。“六事”是指:数息、相随、止、观、还、净。这六事的目标,是在对治六情的浮躁不安。对治的过程,是通过四禅。

这里所讲的“四禅”,和后来佛教所传的“四静虑”不同。“四静虑”指的是坐禅的四种境界,早期所谓“四禅”则是指坐禅的方法和成果。“安般经”中的四禅,是初禅指“数息”。实行方法是“系意著息、数一至十。十数不误,意定在之。小定三日,大定七日”(注13)。初禅能得到的成果,是“寂无他念、怕然若死”。

二禅指的是“相随”,就是要把意念集中在呼吸的动作上去。序文分析这一点时说:“已获定数、转念相随…意定在随,由在数矣”。二禅的成就是“垢浊消灭、心稍清净”。

三禅就是“止”。义为“注意鼻头”。“得止之行、三毒四走、五阴六冥、诸秽灭矣”。这是因为一个人的智慧,一旦不受外物侵扰,就可以“心思寂寞、志无邪欲……行寂意止、悬之鼻头。”

四禅是“观”。“观”就是“还观其身、自头至足。反覆微察，内体污露。森楚毛竖，犹观脓涕”。这一段写的是内观自己的身体。其次再“于斯具照、天地人物。其盛若衰，无存不亡”，这是对外界事物的观察和所得到的结论。因为世上的事物，无论是主观还是客观的，都不能常久，坐禅者到了这一步，才“信佛三宝、众冥皆明”。

以上的四禅，“数息”和“相随”是方法；“止、观”是目的。到“众冥皆明”以后，坐禅的人就可“摄心还念、诸阴皆灭；秽欲寂尽、其心无想”，这叫做“还、净”。这就算是“得安般行者、厥心即明”(注14)。

得到“安般心明”又能怎样？康僧会认为：“举明所观，无幽不睹。往无数劫、方来之事。人物所更，现在诸刹……大弥八极、细贯毛厘。制天地、住寿命、猛神德、坏天兵、动三千、移诸刹。八不思议，非梵所测。神德无限，六行之由也”(注15)。这一段描写，真是把禅定的功能，夸张得淋漓尽致。

法护的梵文名字是Dharmaraksa，公元三世纪中叶，到达中国，从事佛典翻译，先后用中文译出一百五十多部经典。可是法护的译经著重于大乘佛学的翻译和介绍，他所译的“法华”、“维摩”、“光赞般若”、“首楞严三昧”和“渐备一切智德经”等，几乎包含著大乘佛学的主要经典，实为罗什以前介绍大乘佛学最有系统的翻译家。因为如此，大部份佛教史学家，如汤用彤、冢本善隆、吕澄等，在讨论法护的译经时，都集中于法护对大乘经典翻译的功绩，但不提他对中华禅学的贡献(注16)。最有意思的是日本学者忽滑谷快天，在专门讨论“达摩以前中土之禅学”时，对法护译经之一节，也只是谈到他对般若的翻译，却没有讨论禅学。横超慧日在“初期中国佛教者禅观实态”一文中，甚至连法护的名字都没有提到(注17)。现在重读“高僧传”习禅篇，人们就会发现法护在介绍印度禅法上，也很有贡献。

在“大正新修大藏经”第十五卷所收的禅经中，有三部是法护翻译的。这就是“修行地道经”七卷、“法观经”一卷、及“身观经”一卷。“身观经”开首就说：(注18)

是身有肌肤、髓、血、肉，含满屎尿。自视身见何等好？常有九孔恶病，常不净常流，可足惭……。

这指的是禅法中的“不净观”。“法观经”是以“数息”“三定”、“观自身”、“观他身”等开始，一直到“道有四要”：一、“识苦不复向万物”。二、“知身非身便坏身不复爱”。三、“知非常、意不复向”。四、“知空灭空”(注19)。上述的这两部禅经，虽然都说的是禅法、禅果，但是都是属于小乘禅法。法护所介绍的禅法，最重要和最有系统的，要算“修行地道经”。

“修行地道经”从“五阴本品”起，都是介绍禅观的。经文清楚说明：“修行道者当复观身、五阴之本。色、痛、想、行、识是谓五阴也”(注20)。经中“五阴成败品”是比较长的一节文字，其中对肉身、心意的毁败和烦恼，一层再一层的加一分析。提到一生的烦恼时，经文说：(注21)

在于胞胎时，遭若干烦恼。既生得为人，
其痛有百千。诸根已成就，因出危脆身。
有生必有死，是为最不真。

生成身体以后，又是怎么回事呢？经文描写著说：

从头发下至足，遍中虫消食人。
计念之为瑕秽，譬喻比如浊水。

从已生反身残，如刀怨害人。
常来啮伤其身，若流水侵两岸。

在“分别相品”中，经文形容坐禅的经验称：(注22)

其身心俱定，内外不放逸。寂然跏趺坐，
如柱定难倾。见于生死谛，如水漂岸树。

到了这地步，就达到“修行地道，尊精于道，而不动转。如是寂灭，速至泥洹”。

经文的“神足品”对寂、观的关系有这样的解释：“其修行者，或先得寂、而后入观；或先得观，然后入寂。习行寂寞，适至于观，便得解脱”(注23)。文中的“数息品”，对数息入定、守意求寂，有更正确的介绍。例如经文中的一段话说：(注24)

何谓数息？何谓为安？何谓为般？出息为安，入息为般。随息出入，而无他念，是为数息出入。
何谓修行数息，能致寂然？数息守意有四事……一谓数息数、二谓相随、三谓止观、四谓还净。

如果把这段话和上述的“大安般守意经”经文相比较，“出息为安，入息为般”自然比“安为身、般为意……”的理解，更忠实于印度的佛教禅法。

上面引文中的另一特点，是“止、观”合并为第三事，另设“还净”为第四事。在安世高的禅法中，“还”和“净”是六事中的两事，不属于“四禅”。法护的译文中，“还净”合在一起，列为四法四事中的最后一项。康僧会解释“还”“净”二意说：“摄心还念、诸阴皆灭、谓之还也；秽欲寂尽、其心无想、谓之净也”(注25)。“修行地道经”说这就是“还净之行制其心”(注26)。

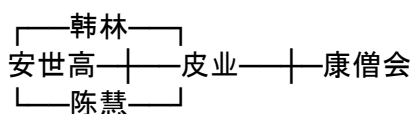
“修习地道经”所记禅法最大的特点，还是在最后的六品中。禅法在早期佛学中，只是一种方法，他的目的是要得到智慧，达到解脱。所以经文指出：“习行寂寞、适至于观、便得解脱”。安世高所译的“地道经”，到“五十五观章第七”全文就完毕。“观章”是以观身为主的。结果只达到“是身为譬如腐垣……如结垢……无有自”等自我理解，再谈不到别的(注27)。法护的译本，则以“菩萨品”作结尾。其中包括大乘佛法的宗教实践和目标：“菩萨积功累德，欲度一切……超行适发道意，至不退转……发意菩萨欲救一切……菩萨解慧，入深微妙，不从次第”(注28)。这些从习禅所得的功德神通，都远超过小乘禅法。而“欲度一切”的宗教目标，更是大乘佛教的重点。

从以上的讨论中，我们可以看到，法护在介绍禅法到中土的历史中，实在占有重要的地位。他所介绍的习禅法门，比安世高所介绍的更为系统。他所译的禅经，比早期的译文更忠实于原作；也更顺畅可读。他在中国佛教史中，是第一个把大乘禅法，有系统的传译为英文。虽然支曜于后汉时，曾译出“小道地经”，其中已谈到“菩萨行意”。但是那里所讲的只是“三戒”，和大乘佛学的中心题目，毫无关系。法护是第一位介绍大乘禅法入中国的大师，应当是没有疑问的。“高僧传”的记载是可靠的。重读习禅篇综论，可以纠正现代学者对法护贡献的遗漏和错误的估计。

中国早期的习禅高僧都是些什么人？得到了些什么成果呢？初期习禅者几乎没有资料留下。仅有的材料只有一条，那就是康僧会在“大安般守意经序”里，所记的一段话：(注29)

余生也末踪：始能负薪、考妣殂落、三师雕丧。仰瞻云日、悲无质受。眷言顾之、潜然出涕。宿祚未没、会见南阳韩林、颍川皮业、会稽陈慧。此三贤者、信道笃密、执德弘正。烝烝进进、志道不倦。余从之请问、规同矩合、义无乖异。陈慧注义、余助斟酌。非师所传、不敢自由也。

安世高所传的小乘禅法，有记载的承受只有三代四人：



这个传法系统所传的究竟只是“安般守意经”；还是兼及禅？序文中说“余从之请问、规同矩合、义无乖异”、可能是说禅经、禅法都包括在内。又说“陈慧法义、余助斟酌”，似乎表示康僧会所得到的，主要的还是经文，这一点在“高僧传”中，也可以得到旁证：“高僧传”只提到康僧会“又法安般守意……等三经，并制经序。辞趣雅便、义旨微密、并见于世”(注30)。安清传中，称康僧会为“传禅经者比丘”(注31)。

法护所介绍的大乘禅法，也只是经典翻译，并没有禅法的传授系统。从以上的数据证明，初期的中国禅法，还没有固定的师资传授那一套。虽然如此，习禅者仍有人在。“高僧传”所记的初期中华禅者，从僧显(亡于三二一年前后)到法绪为止，共有七人。他们的活动时期，都集中在公元第四世纪。他们的师承都不太清楚。僧传的资料只说明他们曾经“蔬食诵经、业禅为务”。

初期的中华禅师，都达到了些什么成就？慧皎在习禅总论中说：“僧光、云猷等并依教修心，终成胜业。故能内踰喜乐、外折妖祥：摈鬼魅于重严、睹神僧于绝石”。这里的“依教修心”指的是修禅方法。“内踰喜乐”是指的是四禅过程中的境界；“外折妖祥”是坐禅成就和神通力。其中具体的事实，都记载于习禅篇中的别传内。

“高僧传”习禅篇接著写道：“及沙门智严、躬履西域，请罽宾禅师佛驮跋陀(三五九--四二九)，更传业东土”。这段记载表示，在慧皎的心目中，早期禅经的传译以安世高--法护为一时期；佛驮跋陀为另一时期。

佛驮跋陀的全名，是佛驮跋多罗。是原名Buddha-Hhadra的音译，意为“觉贤”。觉贤在年轻的时候，已经在其故乡“以禅律驰名”。他的同学僧伽达多在经过多次试验以后，“方知(觉贤)得不还果”。“不还果”是小乘修行中的第三成就，再下去就可以成罗汉了。由此可以看出觉贤的习禅成就早已相当高深(注32)。请他到东土传授禅法的人是智严。“高僧传”智严传说，这位高僧：(注33)

弱冠出家，便以精勤著名。纳衣宴坐，蔬食永岁……周流西国，进到罽宾。入摩天陀罗精舍，从佛驮先比丘谿受禅法。渐深三年、功踰十载。佛驮先见其禅思有绪、特深器异……时有佛驮跋陀罗比丘，亦是彼国禅匠。严乃要请东归，传法中土。

这一段记载中有数点值得注意：第一，智严是一位坐禅有经验的和尚，他所邀请的印度僧人，是以传授禅法为首要目的。在此以前，译禅经的人并不一定都是禅师。第二，觉贤本人，早以习禅著名本土(北天竺)。觉贤“少受业于大禅师佛大先。先时亦在罽宾，乃谓严曰：可以振维僧徒，宣授禅法者佛驮跋陀其人也”(注34)。这位的佛大先和智严传中的佛驮先是同一个人。所以智严和觉贤是同学，他的邀请师兄东行传授禅法，是由他们的老师所推荐的。

觉贤到了长安以后，果然不负众望“大弘禅业。四方乐靖者并闻风而至”(注35)。后来有些门人是“浇伪之徒，因而诡滑……大被谤读”(注36)；再加上长安的经界权威鸠摩罗什，传授大乘禅法；而觉贤所信仰的，却是小乘一切有部。法旨既然不同，觉贤只好离开长安，受慧远之请，南入庐山。和他一起出走的还有慧观等四十余人。

觉贤所译的禅经，就是“达摩多罗禅经”(两卷)。这部经典又名“修行地道”，梵音是“庾伽遮罗浮迷”当是 yogacara-bhumi 的译音。这本经的梵文名称，虽然和法护所译的“修行地道经”同名，但是文体和内容并不相同。这部禅经的内容，汤用彤认为是“接近大宗之沙婆多”；忽滑谷快天说是“此经所说，皆出家之通相。最后于观十二因缘一章，列有三昧之种种状词，实有大乘之风焉”(注37)。其实小乘教义与禅法，常随时代而变异，但大乘和小乘的分界，仍然存在。“达摩多罗禅经”的内容，仍属小乘范围。因为这部经中不但没有“菩萨品”一章，甚至连“菩萨”两个字都不提。而菩萨思想却正是大乘佛教的根本特色。

另一点值得注意的事，就是觉贤所传的一派禅法，是非常注重师承的。他的弟子慧观在“修行地不净观经序”里，就曾指出：(注38)“禅典要密，宜对之有宗。若漏失根源，则枝寻不全”。慧远(三三四--四一六)在“达摩多罗禅经序”中也说：(注39)“心无常规、其变多方。数无定象，待感而应。是故，化行天竺，緘之有匠”。下面接著谈到这一派禅法流传的谱系：“今之所译，出之达摩多罗与佛大先”。

译经本文在开首一段也说：(注40)

佛灭度后，尊者大迦弃、尊者阿难、尊者末田地、尊者舍那婆斯、尊者优波崛、尊者婆须蜜、尊者僧伽罗义、尊者达摩多罗、乃自尊者不若密多罗，诸持法者，以此慧灯，次第传授。

觉贤的弟子慧观在不若密多罗以下，又补上富若罗、昙摩罗、婆陀罗、佛陀斯那(即佛大先)和佛陀跋陀罗。这是现在所知印度禅法谱系最古的一种。这也是我所见到“传灯”一词--“以此慧灯、次第传授”，最早的用语。

特别值得注意的一件事，就是慧皎在“习禅篇”中，对另一位同期的禅经翻译家，鸠摩罗什(三五〇--四〇九)完全不提。

事实上罗什所译的禅经，数量远超过觉贤，影响也不低于后者。罗什的弟子之一僧叡，于“关中出禅经序”中，对罗什的禅学和传译有这样的描写：(注41)

禅法者，向道之初门，泥洹之津径也。此土……虽是其事，既不根悉，又无受法、学者之戒，盖阙如焉。究摩罗法师，以辛丑之年十二月二十二(按即公元四〇二年二月八日)，自姑臧至长安。予即于是月二十六日，从受禅法。既蒙启授，乃知学有成准、法有成条。“首楞严经”云：人在山中学道，无师道终不成。是其事也。

僧叡在序中提到罗什所译的禅经，共有三部：“众家禅要”三卷，“十二因缘”一卷，“要解”二卷。这三部经，初译于四〇二年。其中“要解”又于四〇七年重新订正，这部书现存，收在“大正新修大藏经”中，列号六一六。其它诸书还得稍加考稽。

“众家禅要”三卷，汤用彤据“历代三宝记”的说法，认为“坐禅三昧经当即此也”。在另一处地方，汤先生再次说明：“据佑录当即‘坐禅三昧经’一名‘菩萨禅法经’，现存，但系二卷”(注42)。僧叡说这部经是“三卷”，“坐禅三昧经”只有两卷，怎么办呢？汤书在叙述“十二因缘”时说：“各录今言阙，但恐即现存‘坐禅三昧经’之末一卷

”。吕澄谈到这本书，只提到序文的内容，不及别的题目(注43)。忽滑谷快天只谈到“今禅秘要法经三卷、禅法要解二卷、坐禅三昧经二卷、思惟略要法二卷，并收于大藏经中”(注44)。据僧叡在序中记载，“众家禅要”是罗什所抄写撰编，并不是翻译的一本书。内容相当庞杂：(注45)

初四十三偈是究摩罗陀法师所造。后二十偈是马鸣菩萨之所造也。其中五门是婆须密、僧伽罗义、沱波崛、僧伽斯那、勒比丘、马鸣、罗陀禅要之中、抄集之所出也。六觉中偈、是马鸣菩萨修习之、以释六觉也。初观淫、恚、痴相及三门、皆僧伽罗义之所作也。息门六事、诸论师说也。菩萨习禅法中，后更依持世经益十二因缘一卷、要解二卷、别时撰出。

这里所说的“六觉中偈”，收在“坐禅三昧经卷上”，“第四治思觉法门”内；“初观淫、恚、痴相”的教文部份，也见于同书同卷。“息门六事”可能就是同卷中所说的“六种安那般那行”。“菩萨习禅法”可能和下卷中的“菩萨禅法”有关，也就是全书的末尾一段偈文。

罗所译的另一部禅经，“禅秘要法经”三卷，倒是一部真正的译品，源流如何，还没有经过学者们分析。“菩萨词色欲法经”一卷，现存，收在“大正新修大藏经”中，列号六一五。

从上面的叙述来看，罗什所翻译的禅经、数目不少、内容博广；为什么慧皎却在“习禅篇”中，连罗什提都没提一句。倒是对只译了一部禅经的觉贤，大事推崇呢？据我推测慧皎所以那么做，是许多因素所造成的。第一，“高僧传”习禅篇以“习禅”为标准，重点在“习”。罗什却不是一个以坐禅驰名的人物。第二，罗什是以译经，功见佛史，慧皎称罗什为“硕学钩深、神鉴奥远”；又说他所译出的经籍，“郁为称首”(注46)。可以说对罗什的贡献，称誉最高。第三，罗什所出的禅经，内容庞杂，不成系统。所以慧远说他的禅经，“其道未融、盖是为山于一簣”(注47)。慧观更指责说：“禅典要密，宜对之有宗……五部既举、则深浅殊风，遂有支派之别；既有其别，可不究本详而后学耶？”(注48)第四，罗什的弟子，都是以译经义解而闻名的。其中僧叡虽然早已觉得中土“禅法未传、厝心无地”，所以才请罗什出禅经以应世。可是僧叡本人也只作到传经而已，未见禅。第五，“高僧传”作于南朝，罗什的数名弟子如“昙影、道融、厉精于淮北”(注49)。可能这种事实，还没有传到江南。这两个人“高僧传”内虽然都有列传，但都以“执笔承旨”，助译义解而闻名(注50)“晋书”说什公时沙门坐禅者，“恒有千数”，恐怕并不可靠(注51)。

从罗什和觉贤传入的禅经以后，中华习禅者共有十四人被列入“高僧传”内。其中师资可寻者以觉贤一派，先后四代最有系统。觉贤有时也被称为佛驮跋陀，或作佛驮跋陀罗、佛贤等。在玄高传中又被称作浮跋陀，简称跋陀。这些不同名字，有的是根据音译，有的是意译，有的是简写，它们的根字，都来自梵文原名-Buddha-Bhadra。意即觉贤或佛贤，这一传授系统是这样的：

└─玄高(四〇四--四四四)─玄畅─法期；
 | 道汪(四五六亡) 弟子数人；
 觉贤└ 僧隐─智称(四三〇--五〇一)，
 | 法琳(四九五亡)。
 |─宝云(三七六--四四九)。
 └─慧观。

从觉贤四一〇年到华，至智称去世(五〇一)之年，这一系统的禅法，流传东土达九十年之多，这在中国佛教史上，当时可以说是空前未有。也许正是这个原故，“高僧传”习禅篇才写道：(注52)

佛驮跋陀，更传业东土。玄高、玄绍等，亦并亲受仪则。出入尽于随数，往返穷乎还净。

文中最后两句，都是禅法中的一般用语。“习禅篇”本文接著又说：“其后僧周、净度、法期、慧明等，亦雁行其次”(注53)。这些人中，法期是属于觉贤--玄高--玄畅一系的。如果玄高传中所提的玄绍，就是慧通传中的“凉州禅师慧绍”(注54)，那么觉贤法系中，也许还应当包括玄绍--慧通那一枝。

初期习禅高僧所修得的成就，又是怎么样呢？慧皎说：(注55)

然禅用为显，属在神通：故使三千，宅乎毛孔，四海结为凝酥。过石壁而无壅、擎大众而弗遗。

文中“神用为显，属在神通”是提纲，其后四句是“神通”两字的说明。“高僧传”习禅篇所列各僧传记，充分证明，习禅的成就在这一时期即确是“属在神通”。例如玄高死后，一度复活。僧周、净度等预知亡期、慧明曾于定中见女神吕姥卫护等等，都是证明。

道宣的记载和批评

慧皎的“高僧传”于天监十八年(五一九)写成。二百多年以后，道宣于贞观十九年(六四八)写成“续高僧传”。后来他又补写数篇，一直到麟德二年(六六五)才补订完毕。在那二百四十多年的历史中，禅法在中国佛教中的地位，更见重要：“高僧传”中列习禅为第四门：在“续高僧传”中，习禅被列为第三门，仅次于“译经”和“义解”。早先列于习禅之前的“神异”一门，在“续高僧传”中，改为“感通”降至第六。

禅法在佛教中的地位上升，习禅的高僧人数也大有增加：在慧皎的“高僧传”中，习禅的传记共二十一人，只占半卷；道宣在“续高僧传”内，以正文五卷、补文两卷共七卷的篇幅，为九十五个习禅高僧作了传记；又把三十八位习禅之士，附入传文。这二百四十多年间的习禅人数，比初期的四百年，增加了四至五倍之多。习禅真成了佛教中的大事之一了。

在所有的“高僧传”中，道宣作的“习禅篇”总论，文字最长，分析最精。这篇文字开头就说：(注57)

论曰：经不云乎？禅智相遵、念慧攸发。神游觉观，惑(一作感)使交驰。何以知其然耶？但由欲界乱善，性极六天。色有定业，体封八地。通为世结，受味不殊。莫非谛集重轻，故得报居苦乐，终是轮回诸界，未日缺(一作决，较佳)有超生。且据乱静二缘，故略分斯两位。然则三宝圣贤，及以六邪诸道，将欲厌烦栖虑，莫不依乎初定。良以心殊麤妙，慧开通局。遂有总斯一地，得延邪正之机。

这一段话先引“经”中的话，作为立论的根据，“经”对禅法的总评论，是禅智并重，以达到念慧。接依照佛家的传统说法，说明世间苦乐的不同和根源。然后指出尽管世间的苦乐是有分别的，但总的来讲最后仍然不免轮回，决不能超生。后来指明乱定二缘，和其结果，想要丢掉烦恼，栖心静虑，只有通过初定才能完成。这就是道宣对习禅、和禅法在佛学中的地位所持的看法。

“续高僧传”接著叙述初期禅法是“心学惟斟”，直到童寿(即鸠摩罗什)，才“弘其博施”。罗什和觉贤两人翻译禅经，传授禅法，前面已有讨论，不必再加重复(注58) 值得注意的是道宣所记录的下一段话：(注59)

自斯厥后，祖习逾繁：昙影、道猷厉精于淮北，智严、慧观勤志于江东；山栖结众则慧远标宗，独往孤征则僧群显异。虽复摄心之传，时或漏言，而茂绩芳仪，更开正极，不可怪也。

这就是说自罗什以后，禅法是很发达而且承传(祖习)分明。重要的地区，一在淮北；一在江东；习禅方法和代表人物也有两种：一是栖山结众；一是独往孤征、更求禅法。这些代表人物，也值得注意。昙影、道猷在“高僧传”中，都以助译慧解闻名，前面已经讨论过了。“续高僧传”也有类似的记载；可是又在习禅篇，只记录了“厉精于淮北”一句，再没有其它证据，现在所知，也只有这句话了。按昙影帮助罗什译经之时，曾著“法华义疏”四卷，并注释过“中论”。“后山栖隐处、守节尘外。修功立善，愈老愈笃，以晋义熙(四〇五--四一八)中卒，春秋七十矣”(注60)。这里没有谈到淮北，也不提厉精禅法的话。

道融倒是终老于淮北的。“高僧传”说他“后还彭城，常讲说相续，问道至者，千有余人。依随门徒，数盈三百”(注61)。又说他“殷懃善诱，毕命弘法。后卒于彭城，春秋七十四矣”！但还是没有提他厉精禅法的话。

慧远也是以义解出名，但对禅法热心支持。他所写的“庐山出修行方便禅经统序”，记载禅法的流传历史，非常重要。值得注意的是道宣对慧远的“山栖结众”，特别称赞。坐禅山林，特别受到注意。慧远当年“见庐峰清静，足以息心”(注62)的选择，对息心修禅的人，开辟了一条有利的先例。僧群的传记，收在“高僧传”第十二卷“亡身”篇里。传文只说他曾在“霍山构立茅屋，山孤在海中”(注63)。这句话虽有“独往孤征”的影子，但与禅法无关。不知道宣是根据什么，把僧群列入禅门？智严、慧观都和觉贤有关，前面已经讨论过了。

“习禅篇”接著论述说，南朝的禅法在梁时特别兴盛；但当时对禅法的讨论太多，没有达到禅定的实际效果，所以只能算是徒具虚名：(注64)

逮乎梁祖、广辟定门。搜扬寓内，有心学者，总集杨都、校量深浅、自为部类。又于钟阳上下，双建定林，使夫息心之侣，栖闲综业。于时佛化虽隆，多游辩慧。词锋所指，波涌相凌。至于征引，盖无所算。可谓徒有扬名之举，终亏直心之实。信矣！

梁武帝笃信佛法，是众所皆知的事。他的支持译经、建造寺院、舍身出家、立无尽藏、注重戒律、戒杀断酒，终至以身殉道等，都有许多数据可以证实。但是他对禅法的提倡，材料不多。汤用彤在“佛教之南统”章内，只引用武帝曾遣僧到外国找寻禅经，和“习禅篇”总论所记的这二条(注65)。而对同篇所引的别种活动，未加研究。这大概是因材料不足，何况习禅也不是梁武帝提倡佛教的主要方面。

“续高僧传”所说的“搜扬寓内有心学者、总集杨都、校量深浅”等，再没有别的旁证。“自为部类”一语，大概指的是武帝于“天监十四年(五一五)命僧绍撰华林殿众经目录”，汤先生认为是中国历史上“钦定目录”之始(注66)。

现在目录原本早佚，但禅法典籍之被列入部类一事，当无问题。“又于钟阳上下、双建定林”一段，也没有旁证。定林寺的建造远在梁代之前，“高僧传”第三，昙摩密多传称，密多“元嘉十年(四三三)还都，止钟山定林下寺。密多天性凝靖、雅爱山水。以为钟山镇岳，埒善嵩、华。常叹下寺基构，临涧低侧。于是乘高相地、撰卜山势。以元嘉十二年(四三五)斩石刊木，营建上寺……”(注67)。由此可见定林下寺早就存在；上寺建于四三五年，比梁武帝上台早六十七年。

话虽如此，道宣所记的梁武帝提倡禅法，也并不是毫无根据。“续高僧传”习禅的高僧，数人是和梁武帝有来往的。例如定林寺的僧副(他是达摩禅师的弟子之一，四六四--五二四)，兴皇寺的慧初(四五七--五二四)，僧达(四七五--五五六)等，都受过这位佛教皇帝的供养(注68)。

“习禅篇”接著说：“或有问曰：大圣垂教，正象为初。禅法广行，义当修习。今未斯时，固绝条绝……”(注69)。隋唐之际因为四四六年和五七五年，北朝政府两次敕毁佛法，许多僧人都觉得他们所信的佛教，已经进入“末法时期”。禅法既然是“正法时期”的修习节目，到了末法时期已不适用。道宣引用了许多经典证明，所谓末法时代不宜习禅的说法，“非通论也”。他还引用论籍，证明“托静栖心，群籍皆传其灵异。处喧摄虑，今古未章其感通。信可依矣”(注70)。这是中国禅法史上的一个特殊题，但和习禅的主流无关，不必再作进一步的讨论。

这一时期的禅法流派，主要人物，所依经籍，又是什么呢？“习禅篇”记录的第一家，就是僧稠(四八〇--五六〇)的那一个系统：(注71)

高齐河北，独盛僧稠。周氏关中，尊登僧实。宝重之冠，方驾澄、安。神道所通，制伏强御。致令宣帝，担负倾府，藏于云门；冢宰降阶，展归心于福寺。诚有图矣！故使中原定苑，剖开纲领。惟此二贤，接踵传灯，流化靡歇；而复委辞林野，归宴天门。斯则挟大隐之前踪，舍无缘之高志耳。终复宅身龙岫，故是行藏有仪也！

文中“担负倾府、藏于云门”的话，写的是僧稠。僧稠传记载，北齐国王文宣帝，“天保三年(五五二)下敕于邺城西南八十里龙山之阳，为(僧稠)构精舍，请以居之”。寺成之后，又“即敕送钱、绢、被、褥。接轸登山，令于寺中置库贮之，以供常费”(注72)。“冢宰降阶，展归心于福寺”的话，说的是僧实(四七六--五六三)，他是北周朝庭的高僧。僧实传称：“保定年(五六一--五六五)太祖又曰：师(指僧实)才深德大、宜庇道俗，以隆礼典”。僧实去世以后，皇帝又“有敕图写形像，仍置大福田寺”(注73)。

文中又说：“惟此二贤，接踵传灯、流化靡歇”。可见这两家的禅法，流传到唐代初年。僧稠一家的禅法流传，我曾写过三篇文章，加以讨论。他的师承及法谱，大约是这样的：

佛陀禅师--道房--僧稠。

僧稠的弟子有四位，都是有名的高僧。其中三支流传到唐代：(注74)

昙询(五二〇--五九九)--真慧(五六九--六一五)

僧邕(五四三--六三一) 转为三阶教。

智舜(五三三--六〇四)--智赞(七世纪住感化寺)。

智旻--智首(五六七--六三五)--道宣。

表中最后一名的道宣，也就是“续高僧传”的作者。他与他的师父智首，都以擅长戒律驰名，后来被尊为律宗的祖师，离开了禅门。

僧实一门的源流，是由中天竺高僧勒那，传流到中国来的。勒那的全名是RATNAMATI，意云宝意。他本是以译经著名，“开元释教录”说他曾译经三部九卷。勒那除“学识优赡、理事兼通”而外，“尤明禅观”(注75)。可是他所译的经籍，都不是禅经。僧实传称他于“太和(四七七--四九九)末，从原至洛，因遇那勒三藏，授以禅法。每处皇宫，谘问禅要。那奇之曰：自道东下，味定乃斯人乎”(注76)！僧实有两位徒弟。这一支禅法的师资系谱，是这样的：(注77)

勒那--僧实--昙相(五八二亡)--静端(五四三--六〇七)

除开上述流传于北朝的两支禅法以外，华中所传的禅法就是菩提达摩的那一支。这一支后来经过唐、宋以来禅僧们的渲染加工，变成了“正统”；也掩盖了当时曾占主流的僧稠一派。“习禅篇”对这一派的传法，有这样的记叙：“属有菩提达摩者，神化居宗，阐导江、洛。大乘壁观，功业最高。在世学流，归仰如市。然而诵语难穷，历精盖少”。(注78)

根据胡适的考证，菩提达摩的直系传法，早期的资料是这样记载的：(注79)

└─僧副(后去南方)。
达摩└─慧可--那禅师--慧满(六四二亡)。
└─道育

此外还有林法师、向居士、化公、廖公等，也和这支禅法有关系，可是详情不悉。“续高僧传”又在补写的法冲(五八六--?)传中，记下了一个很长的法谱(注80)。这一段法谱，胡适在“楞伽宗考”中，曾加以充分的利用。其中“达摩以下凡二十八人，其不承慧可之后，而依摄大乘论治楞伽者二人，共三十人”。在可师的直系法嗣下，共计两组，其第一组的师资传授如下：(注81)

可禅师后：璨禅师、惠禅师、盛禅师、那老师、端禅师、长藏师、真法师、玉法师。(以上并口说玄理，不出文记)。

第二组的法系传存，记载如下：

可师后：善老师(出抄四卷)、丰禅师(出疏五卷)、明禅师(出疏五卷)、胡明师(出疏五卷)。

这一段文字是记载“楞伽经”的传授，不是专门记载禅法。文中把可禅师的门学分为两组：一组是“口说玄理，不出文记”，其中包括璨禅师，应当是“楞伽经”的实践派，也就是习禅的一派；另外一派则是以疏抄“楞伽经”著名，重点不在禅法。

另一点值得注意的事实，就是这一段记载，是把璨禅师列为慧可门下的最早资料。这位璨师就是后来被称作禅宗三祖的僧璨。僧璨的事迹和弟子，“续高僧传”都没有记载。只是在辩义传中有一段记载称：“庐州独山……本有一泉，乃是僧璨师烧香求水，因即奔注。到璨亡后，泉固积年”。(注82)

僧璨和道信的师承关系，“续高僧传”再没有其它的记载。附篇“习禅六之余”，有道信传。传文说“又有二僧，

莫知何来。入舒州皖公山，静修禅业。(道信)闻而往赴。便蒙授法。随逐依学，遂经十年”(注83)。根据僧璨曾往独山，独山与皖公山相连，印顺在“中国禅宗史”中，推断“道信从僧璨得法，应该是可信的”(注84)。文中又提到道信“临终语弟子弘忍，可为吾造塔”(注85)。这也证实了道信和弘忍之间的师承关系。

以上的讨论表示，达摩一系的传法，尽管还有著许多问题，但主要的线索，总算是可信的。除了僧璨与道信之间，缺乏明确证据之外，别的承传关系，“续高僧传”都有记载。菩提达摩到弘忍之间的传法系谱，大概是这样的：

菩提达摩--慧可--僧璨--？道信--弘忍

道育惠禅师。

僧副盛禅师。

那老师--慧满

端禅师。

长藏师。

真法师。

玉法师。

前面两派禅法的传授和主要人物，已如上述。现在再谈他们所传授的禅法，和根据的经籍或文献。

僧稠一派的禅法，当以“四念处”为主，这也就是道宣所讲的“稠怀念处，清范可崇”。从僧稠弟子的传记中，我们还知道僧稠的禅法，还有“五停心”和“十六特胜法”。这些禅法都是早期印度佛教所采用的，和安世高所译的“大安般经”，内容相似。所不同的是这种禅法现在是由老师传授，亲自验证。不像以前那么全靠书本，自己摸索，不但会走弯路，甚至有误入歧途的危险。道宣总结这一派禅法的时候说：“稠怀念处，清范可崇”。又说：“可崇则情事易显”。

佛陀和道房两人，都没有留下什么作品。僧稠撰有“止观法两卷”，这部书只见于“续高僧传”，大概早已佚散。敦煌卷子中托名僧稠的卷子有三份，其中“稠禅师意”一文，据笔者研究虽非僧稠所著，但和这一派的禅法有关。(注86)

僧实一派的禅法，还没有人作过专题研究。“续高僧传”僧实传称：“虽三学通览，偏以九次调心。故得定水澄清，禅林荣蔚”(注87)。“九次调心”应当就是“九次第思惟正定”的别名，这也是佛教早期所行的禅法--汉代安世高所译的“阴持入经卷下”，对此已有解释：“何等为九次第思惟正定？为四禅亦无色正四定，亦已毕定，为九次第正定”(注88)。罗什所译“禅秘要法经卷下”也说：“九次第定者，九无碍八解脱”。又说“闻佛说法九无碍道中，应时即得阿罗汉道”(注89)。可见这是早期的小乘禅法。

菩提达摩的禅法，道宣总结说：“大乘壁观，功业最高。……审其慕则遗荡之志存焉；观其立言则福罪之宗两舍。详夫，真俗双翼，空有二轮，帝网之所不拘，爱见莫之能引。静虑筹此，故绝言乎？然而观彼两宗，即乘之二轨也。稠怀念处、清范可崇；摩法虚宗，玄旨幽赜。可崇则情事易显；幽赜则理情难通”。(注90)

这一段文字清楚划分僧稠一派的禅法，属于小乘；达摩所传的“壁观”属于大乘。“壁观”指的是“如此安心”。这些禅法细节，见于“续高僧传”、“楞伽师资记”和多种敦煌卷子中，成为有名的“大乘入道四行”，或“二入四行论”。这个文献所载的禅法，已经许多学者讨论，不必再作重复。(注91)

慧可传中有一段话，谈到慧可所学和所习的禅法：(注92)

毕命承旨，从学六载，精究一乘。理事兼融，苦乐无滞。而解非方便，慧出神心。……可乃从容顺俗，时惠清猷，乍托吟谣。或因情事，澄汰恒抱，写割烦芜。故正道远而难希；对滞近而易结。斯有由矣。

慧可的吟谣，现在只留下他“答向居士”一首。其中“无明智慧等无异”，“观身与佛身不差别”等语，胡适说此“固然即是达摩的‘无自无他，凡圣等一’”。慧可的弟子那禅师，“惟服一衣一钵，一坐一食，亦可常行，兼奉头陀”(注93)。胡适说达摩法，行属头陀行一点，看来甚有理由(注94)。

“续高僧传”习禅之余所附的“善伏传”称，这位禅僧“又上荆襄蕲部、见信禅师，示以入道方便”(注95)。印顺认为那里所说的“入道方便”，就是“楞伽师资记”内道信传中，所说的“入道安心要方便法门”(注96)。印顺在“中国禅宗史”一书中，对这一文献曾有分析。他特别指出：“达摩明‘入道’的‘二入’，‘安心者壁观’；道信的‘入道安心要方便’，是承此而立名的，但已是专明‘理入’了。”他还指出道信禅法，先要忏悔业障，才能内心清净，才能契入念佛，才能达到“无所念”的禅境(注97)。

道信死于公元六五一年十月二十三日，道宣比他年小十几岁，所以还来得及在“续高僧传”中为他立传。传文在叙述他的下一代时写道：(注98)

临终语弟子弘忍，可为吾造塔。命将不久，又催急成。又问中未，答欲至中。众人曰：和尚可不付嘱耶？曰：生来付嘱不少！此语纔了，奄尔便绝……至(永征)三年弟子弘忍等，至塔开看，端坐如旧。

这里虽然没有说明，道信把禅法传给什么人，但是弘忍在道信临终之前，奉命造塔。死后又领众“至塔开看”，他是道信弟子中的领袖，当无问题。弘忍的禅法和流传，已进入禅宗宗派纠纷的漩涡；又不在“续高僧传”的范围之内，现在不谈。达摩系统的禅法和历史，在“续高僧传”习禅篇中，只能看到这些事实。

道信传称，当这位大禅师去世的时候，他的门下“山中五百余人”(注99)。“传法宝记”称，弘忍“既受付嘱，令望所归，裾履凑门，日增其倍”(注100)。东山法门的畅盛，是毫无疑问的。但是这种大量收徒，必然会引起严重的后果：其一是禅法的个人传授，无法普遍实现。和大禅师直接有关系的弟子，后来虽免演为法统之争。其二是人数过多，良莠难齐。“续高僧传”的作者，对后一点特别作了严厉的批评：(注101)

幽赜则理性难通。所以物得其筌，初同披洗。至于心用壅滞惟繁云之俦，差难述矣。义当经远陶冶，方可会期，十住罗穀，抑当其位。褊浅之识，隳惰之流，朝入禅门，夕弘其术，相与传说，谓各穷源。神道冥昧，孰明通塞？是知虑之所及，智之所图，无非妄境惑心，斯是不能返照。其识浪执境缘，心静波惊

，多生定障，即谓功用，定力所知，外彰其说、逞慢逞惑。此则未闲治障，我倒常行，他力所持，宗为正业。真妄相迷，卒难通晓。若知惟心，妄境不结，返执前境，非心所行。如是胥徒，安可论道！

这一段批评显示，在道宣的眼光中，当时学习达摩禅法的人士中，人数太多、质量不佳。造成这种现象的原因，一是他们多是“见识褊浅”。二是“朝入禅门、夕弘其术”，太快。三是“神道冥昧”，太注重主观的经验，没有办法去作客观的检查。所以道宣才一方面叹息达摩一派的禅法，“幽赜则理性难通”；一方面推赞僧稠系统的禅法，是“清范可崇”，“可崇则情事易显”。四是学习达摩禅法的人，到了唐初多变得“逞慢逞惑”，偏见自大。第五是“外彰其说”，宣传太多。在这种情形下，深通正统佛法的道宣，才叹息说：“如此胥徒，安可论道！”

道宣还有一段批评禅僧的话，写在习禅篇的末尾。那一段话自然包括达摩一系的徒子徒孙；但却并非专门针对他们而发。而上面才讨论过的那一段批评，倒是专对达摩的法嗣而说的。

僧稠一派的禅法，流行在长安和华北，受到北齐、北周和隋代帝王的敬重。达摩一派的禅法，流传在淮、洛之间。这两派禅法流传的地区，都在帝京附近，人数不多，所以被道宣认为是主流。但是中国幅员广大，别的地区究竟有没有别的禅法呢？这一问题道宣所记载的，比现代人的研究，要全面得多。他记录了南朝陈代，隋代王朝、晋赵地区等不少的习禅活动。其中形成流派的，有天台的止观禅法，和晋赵之间头陀行。

天台宗的佛法，宋代以后被列入“教门”；但在唐初，那一派的大师还都被列在“习禅”篇内。直到唐代禅宗发展迅速，独倡禅学；天台和华严则以哲理著名。所以到赞宁编纂“宋高僧传”时，才把天台的祖师列传，从“习禅”篇转到“义解篇”去。从那时以后，天台宗才和华严宗，一并被当作“教门”佛法，和“禅门”相对而言。其实天台、华严两宗在唐代初期，都是以禅法驰名的。“续高僧传”习禅篇提到天台禅法的流传，有下列两段：(注102)

有陈智𩚑，师仰慧思。思实深解玄微、行德难测。𩚑亦颇怀亲定、声闻于天。致使陈氏帝宗，咸承归戒。图像荣供，逸听南都。然而得在开弘，失在对治。宗仰之最，世莫有加。会谒衡岳，方陈过隙。未及断除，遂终身世。

文中所提的慧思(五一四--五七七)，就是天台宗的二祖，又称南岳大师。他早年因为读经而“叹禅功德、便尔发心，修寻定友”(注103)。后来从慧文禅师，长期习定，终于透彻，德闻四方。后来他曾以自己的坐禅经验，“乃以大、小乘中，定慧等法，敷扬引喻，用摄自他”，形成了一套中国形式的综合禅法(注104)。智𩚑是以仰慕慧思的禅法开始，得到南朝陈主的敬重，虽然弘法有功，但禅法不纯。直到去世，还没有来得及改正禅法中的缺点。大概因为这种原故，道宣没有为这位名僧，在“续高僧传”中写下传记。只把他的弘法功德，列在“习禅篇”中。又在慧因和昙迁传中，谈到他在南都的影响(注105)。

另一位传授天台禅法的大师，就是天台宗的真正创始人智𩚑(五三一--五九七)。道宣在“习禅篇”写称：(注106)

当朝智𩚑，亦时禅望。锋辩所指，靡不倒戈。师匠天庭，荣冠朝列。不可轻矣！

智𩚑的禅法，传文中说：“所著法华疏、止观门、修禅法等，各数十卷”(注107)。其中有关禅法的著作，就是“摩诃止观”二十卷，“修习止观坐禅法要”(又名“小止观”)。除此而外，还有其它数种习禅著作(注108)。智𩚑是以禅望和辩锋双重著名的，他的传法系统，牵涉到天台宗全部，现在不必细论。其中有智锴(五三三--六一〇)、智越(五四三--六一六)和法显(五七七--六五三)等人，都以习禅著名(注109)。

流传在华北的禅法，有名的是慧瓚禅主的那一系统。“续高僧传”记载说：(注110)

又如慧瓚禅主，嘉尚头陀，行化晋、赵。门庭推盛、威仪所拟，无越律宗。神解所通、法依为旨。故得理事符允，有契常规。道有窟隆，固为时丧。致延帝里，没齿亡归。顷有志超，即承瓚胤，匡瓚之德，乃跨先模。弘训之规，有沦其绪。故使超亡，其风颓矣！

这里所说的慧瓚(五三六--六〇七)，早先是学习律戒的，也能讲解经文，可算是以戒、慧、定三科教导弟子的一位大师。道宣说这位禅师，“大、小经律、互谈文义。宗重行科，以戒为主。心用所指，法依为基……其所开悟，以离著为先；身则依附头陀，行兰若法。心则思寻：念慧、识妄、知谗”(注111)。这一派的禅法，兼融三学，一度流传颇广，其传法谱系如下：

慧瓚--智满(五五一--六二八)

志超(五七一--六四一)

昙韵(六四二亡)

道绰(五六二--六四五) --- 净土宗大师

道亮(五六九--?) --- 以名律称著。

在上述的弟子中，道绰和道亮两人，分别以净土、明律驰名。专习禅法的弟子中，只有志超一支，曾发展到“近一千人”(注112)。但因人多，参差不齐，所以志超一旦去世，这一派禅法，也就“其风颓矣”！

除了慧瓚一派而外，在隋、唐首都长安流传的禅法，还有僧稠的一派。但是这一派在长安的传法师父，有的无意和权贵周旋，过著隐逸生活；有的转入明律；有的转为讲说。因为这种原故，虽然隋代皇帝曾加提倡，然成绩不佳。道宣在“习禅篇”中，对这种昙花一现的景象，有这样的描写：(注113)

隋祖创业，偏宗定门。下诏述之，具广如传。京邑西南，置禅定寺。四海征引，百司供给。来仪名德，感悉暮年。有终世者，无非坐化。……初虽诏募，终杂讲徒，故无取矣！

上面所讲的四派禅法，稠、实系统是关中正统；达摩一支，普化江、洛；天台独盛江南；慧瓚流传华北。除了这四大派以外，自然还有不少独立修禅的高僧。“习禅篇”特别把其中得道之士，补论一笔：(注114)

至若慧越之捋虎须，道舜之观牛影，智通之感奇相，僧定之制强贼，节操如铁石，志概等云霄。备彰后传，略为尽善。

慧越曾经为虎说法，因除兽患。道舜传称他曾游一村落，说法教化村民；但拒绝为一个女人授戒。他说那个女人来世为牛；村民不信，道舜说那一女人的背后，就有牛尾影子，如用脚踏著那一影子，女人就走不开。试之果然(注115)。智通(五四八--六一一)生前“亲事香花……口恒称赞”；去世之前，又“见宝幢华盖”，往生净土(注116)。这就是文中所提的“奇相”。僧定死在六二四年。在他晚年的时候，住在南山太和寺，有盗贼来抢劫，僧定

不惧。甚至剥去他的衣服，僧定也没有口色。直到盗贼要拿走他的坐毡时，僧定才说他要靠毡过冬，如果连毡也要拿去，他就会冻死。盗贼受到感动，留毡而去(注117)。

道宣对禅定的评价如何？禅法在佛学中占有什么地位？他在“习禅篇”这样写道：(注118)

观夫慧定两级，各程其器，皆同佛日，无与抗衡；然于祥瑞重沓，预覩未然，即世恬愉，天仙口卫，诚归定学，盖难夺矣。

从这一段评论中，读者可以看出道宣的立场是正统的——他认为定、慧两级，皆同佛日；但是在禅定中，坐禅的人士能够预测祥瑞、身安心畅，受到意想不到的口卫方面，却有著特别的效益。如果学佛的人士，能够看到禅定的利益，也可以看到智慧的作用，那他们在修行的过程中，一切困难都无法抵挡，不幸的是许多习禅者，在初唐时代正缺乏那种平衡的眼光，只看到一点就误认为得到全部。对这种浅薄的人，道宣有深刻和生动的描写：(注119)

顷世定士，多削义门；随闻道听，即而依学。未曾择思，扈背了经。每缘极旨，多亏声望。吐言来诮，往往繁焉。或复耽著世定，谓习真空，诵念西方，志图灭惑。肩颈挂珠，乱搯而称禅数；纳衣乞食，综计以为心道。又有倚托堂殿，遶旋竭诚，邪仰安形，苟存曲计，执以为是，余学并非。冰想铿然，我倒谁识。斯并戒见二取、正使现行、封附不除，用增愚鲁。

上面的这一段引文表示，到公元第七世纪时，习禅已经有了严重的弊病：他们轻视教义，违背经旨，互相指斥，讲究形式，自以为是。在道宣看来，这种保守的陈规不除，乱来的结果不但得不到智慧，反会增加愚鲁。

和上述的错误相比，道宣非常称赞天台一派的禅法。他说：(注120)

向若纔割世网、始预法门，博听论经、明闲慧戒；然后归神摄虑，凭准圣言：动则随戒策修，静则不忘前智。固当人法两镜、真俗四依。达智未知，宁存妄识。如斯习定，非智不禅。则衡岭台崖，扇其风也。

衡岭当指慧思，台崖非智顗莫属。“非智不禅”正是天台的止、观法门。在这一派的禅法中，论经、明戒、习定三项并重，正是传统佛法的教言。

道宣还批评了另外一些好称习禅的人物。他说：(注121)

复有相迷同好，聚结山门、持犯蒙然，动挂形网，运斤运习，无避种生；炊爨饮噉，宁惭宿触。或有立性刚猛，志尚下流，善友莫寻，正经罕读。警闻一句，即谓司南。唱言五住久倾，十地将满，法性早现，佛智已明。此并约境住心、妄言澄静。还缘心住，附相转心，不觉心移，故怀虚托。生心念净、岂得会真？故经陈心相，飘鼓不停，蛇舌灯焰，住山流水，念念生灭，变变常新。不识乱念，翻怀见网。相命禅宗，未闲禅字。如斯般辈，其量甚多。致使讲徒，例轻此类。故世谚云：无知之叟，义指禅师；乱识之夫，共归明德。返迷皆有大照，随妄普翳真科。不思此言，互谈名实。

这一段对初唐时期习禅的批评，真算得切中时弊。可惜近来的学者，一提到禅宗，马上就谈南、北两家的顿渐不同，反而不看道宣的评语。其实道宣对当时的禅风偏向，批论倒是非常恳切，立场也很正统。他对习禅的见解，有这样一段结论：(注122)

考夫定慧之务，谅在观门。诸论所陈，良为明证。通斯致也，则离乱定学之功，见惑悲明之业。若双轮之远涉，等真俗之同游。所以思远振于清风，稠实标于华望。貽厥后寄，其源可寻。斯并古人之所同录，岂虚也哉！

这一段文字先讲定慧之务，观门为要。次言诸论所说，表明道宣立论的根据。再谈观门的功力。最后才标出道宣和他的同仁所尊重的禅师：一位是远振清风的慧思；另一位是实标华望的僧稠。这两派的禅法和传流，前面已讨论过了。值得注意的是道宣在结论中，完全不提达摩一派的习禅者。印顺说道宣论述中所批评的禅师，与后来门庭鼎盛的禅宗，有著共同的倾向。他又说，禅师们不重律制，不重经教，不重法义。而“续高僧传”的作者道宣，却“是以印度佛法为本的，重经、重律，自然不满于这种禅风，但禅宗却在这种倾向下发展起来”（注123）。由此可见，道宣所批评的那种禅风，主要的是针对自称达摩信徒的那一派。

结论

根据以上的研究，我们发现“高僧传”和“续高僧传”的“习禅篇”，对中国早期禅法的流传，有著全面性的记载。“习禅篇”所记的禅法演变，和各期特点，还没有受到学者们的充分注意。从历史发展的过程中分析，禅法在公元第二世纪到第七世纪的五百年中，从禅经的传译发展为本土著作，从个人的兴趣发展为集体的传习，从经典的根据转为以个人经验为主，从以定求慧转变为定慧不分，从重戒修净变为禅统诸学。这五百年间的种种转变，并不是一步达成，而是经过几个不同层次的发展，逐步形成了后来被称为“禅宗”的那一套方法。以时间次序而论，安世高首先介绍了小乘禅法的经典；竺法护又在第三世纪中叶，把大乘禅经译为中文。到第五世纪初，禅法的传播有三种倾向：翻译新的经典、注重师资承传、庐山的山林寺院为习禅开拓了新的环境。从第五世纪后期到第七世纪初，禅法开始在中国许多地方流传展开，发展成四个不同的流派：中原一带的“念处”禅法，江、洛之间的达摩“壁观”，晋、赵地区的头陀行，和盛于江南的天台止观。这四家禅法中，“念处”禅和头陀行到唐代初年已经衰落；天台渐渐以教驰名；只有达摩一支经过道信和弘忍的努力，到七世纪中已是枝叶繁盛，掩盖其它。但是也因为人多质杂，再加上不少的新发展，使这一影响巨大的“禅宗”，在许多地方离开传统佛教的方法：从习禅修心，到定慧不分。这就使得佛法中的传统三学戒、定、慧，完全被收入定门之内。这一新的发展，曾受到正统佛法人士，包括“高僧传”和“续高僧传”两位作者的批评。但是这种新的禅风，终于形成流传东亚地区的中华禅。上述的数家禅风，都有若干特点：禅寺的建立，师传的重视，和中文创作的禅法典籍，取代了翻译的禅经，成为禅法根据的权威：僧稠的“止观法”、达摩的“二入四行论”和道信的“入道安心要方便”等，以及天台大师的“摩诃止观”，都是这种倾向的代表作品。经过这一连串的演变，就给后来的禅宗准备好条件，使得禅宗在它的传统中，能够具有自己的经典、自己独特的方法、自己的风格、自己的语言，从而完全脱离了印度佛教习禅方法的模式。

一九八四、二、十六脱稿于汉弥敦

注解

（注1）参阅LANCASTER和LAI合编EARLYCH'ANINCHINAANDTIBET(Berkeley,1983)一书。

(注2) 译自Philip Yampolsky著“New JapanesestudiesinEarlyCh'anHistory”收于EarlyCh'aninChinaandTibet书中第二页。

(注3) 参阅太虚：“中国佛学特质在禅”一文，见“禅学论文集”(张曼涛编，台北，民六五年)，页一--二九。胡适：“菩提达摩考”与“楞伽宗考”二文，收于“禅宗史实考辨”(张曼涛编，台北，民六六年)，页一五三--二一〇，汤用彤：“汉魏两晋南北朝佛教史”(中华书局一九五五版)，第五、七、十九章。以下简称“汤史”。

(注4) “高僧传”(大正新修大藏经，第五十卷)，而四〇〇中。以下简称“传”。

(注5) 同上。

(注6) “大正新修大藏经索引”，第八卷，页一八六中。

(注7) “大正大藏经”(以下简称“正藏”)，卷十五，页一八三上。

(注8) “传”，页四〇〇中。

(注9) “正藏”卷十五，第六〇二至六〇五号：第六〇七号。

(注10) “正藏”卷十五，页一七三上。

(注11) 同上，页一六四上。

(注12) 同上，页一六三上。

(注13) 同上。

(注14) 同上，页一六三中。

(注15) 同上。

(注16) “汤史”，第七章，页一五七--一六三。冢本：“中国佛教通史”第一卷(东京，昭四三)，页一九三--二二八。吕澄：“中国佛学源流略讲”(中华书局，一九七九)，页三五--三九(以下简称“源流”)。

(注17) 忽滑谷的论文，原来是“禅学思想史”一书中的一章。中译收在“禅宗史实考辨”书中，页三九--四〇。横超著文，见“中国佛教研究”第一(京都、昭和五一年二版)，页一九〇--二一八。

(注18) “正藏”卷十五，页二四二上下。

(注19) “正藏”卷十五，页二四〇中--二四二上。

(注20) 同上，页一八三上。

(注21) 同上，页一八八上，下。

(注22) 同上，页一九六上。

(注23) 同上，页二一下。

(注24) 同上，页二一五下--二一六上。

(注25) 同上，页一六三中。

(注26) 同上，页二一六上。

(注27) 同上，页二三六中。

(注28) 同上，页二二八中--二三〇中。

(注29) 同上，页一六三中--下。

(注30) “传”，页三二六上。

(注31) 同上，页三二四中。

(注32) 同上，页三三四下。

(注33) 同上，页三三九上--中。

(注34) 同上，页三三四下。

(注35) 同上，页三三五上。

(注36) 同上。

(注37) “汤史”，页三〇九；忽滑谷文见“禅宗史实考辨”，页五六。

(注38) 见“出三藏记集”卷九，“正藏”第五十五卷，页六六中。

(注39) 同上，页六五下。

(注40) “正藏”卷十五，页三〇一下。

(注41) “出三藏记集”卷九，页六五上。

(注42) “汤史”，页三〇〇，三〇八。

(注43) “源流”，页七五--七六。

(注44) “禅宗史实考辨”，页五四。

(注45) 见“出三藏记集”卷九，页六五上--中。

(注46) “传”，页三四五下。

(注47) “出三藏记集”卷九，页六六上。

(注48) 同上，页六六下。

(注49) “续高僧传”(以下简称“续”) 卷二十，“正藏”卷五十，页五九六上。

(注50) “传”卷六，页三六三中--三六四上。

(注51) 转引自“汤史”，页三〇八。

(注52) “传”十一，页四〇〇中--下。

(注53) 同上，同页下。

(注54) 同上，页三九八下。

(注55) 同上，页四〇〇下。

(注56) 同上，页三九八上，中，下；四〇〇中。

(注57) “续”卷二十，“正藏”卷五十，页五九五下--五九六上。

(注58) 参阅本文第一部份。

(注59) “续”卷二〇，五九六。

(注60) “传”，卷六，页三六四上。

(注61) 同上, 页三六三下。

(注62) 同上, 页三五八上。

(注63) “传”卷十二, 页四〇四上。

(注64) “续”卷二十, 页五九六上。

(注65) “汤史”, 页四七五。

(注66) 同上, 页五九一。

(注67) “传”, 卷三, 页三四三上。

(注68) “续”卷十六, 页五五〇中; 慧初附在同书“慧胜传”中, 页五五〇下; 僧达事见页五五三上。

(注69) 同上, 卷二十, 页五九六上。

(注70) 同上, 页五九六中。

(注71) 同上, 页五九六中--下。

(注72) 同上, 卷十六, 页五五四中。

(注73) 同上, 页五五八上。

(注74) 参阅作者论文:“敦煌文献与僧稠的禅法”, 载于本学报第六期, 页七三--一〇三。特别是七九--八三, 八九--九一页。

(注75) “开元释教录”, 卷六。“正藏”卷五十五, 页五四〇中。

(注76) “续”卷十六, 页五五七下。

(注77) 同上; 静端传见同书卷十八, 页五七六中--下。

(注78) 同上, 卷二十, 页五九六下。

(注79) 胡适:“菩提达摩考”, 收于“禅宗史实考辨”, 页一五三--一六二。

(注80) 同上书, 页一八七--一九四部份。

(注81) “续”卷二十五，页六六六中。

(注82) 同上，卷十一，页五一〇下。

(注83) 同上，卷二十一，页六〇六中。

(注84) “中国禅宗史”，页四七。

(注85) “续”卷二十一，页六〇六中。

(注86) 参阅作者论文：“稠禅师意的研究”，载于“敦煌学”第六辑，页六九--八五。

(注87) “续”卷十六，页五五七下。

(注88) “正载”，卷十五，页一八〇上。

(注89) 同上，页二六二下。

(注90) “续”卷二〇，页五九六下。

(注91) 见印顺：“中国禅宗史”，页七--十二；胡适：“菩提达摩考”，见注七十九。柳田圣山：“达摩语录--二入四行论”，收在“禅语录”丛书第一卷(东京，昭和四十四年)。

(注92) “续”卷十六，页五五二上。

(注93) 同上，页五五二下。

(注94) 上引“楞伽宗考”，见“禅宗史实考辨”，页一七六--一七七。

(注95) “续”，卷二十，页六〇三上。

(注96) 此文收在“正藏”卷八十五，列号二八三七。柳田圣山日译本，收于“初期禅史--”(东京，昭和四十六年)，页四九--三二六。英文译本是大维、柴波尔David W. Chappell所译，载于Early Ch'an in China and Tibet一书中，页八九--一二九。

(注97) “中国禅宗史”，页六一--七一。

(注98) “续”，卷二十一，页六〇六中。

(注99) 同上。

(注100) 柳田圣山编，译“初期禅史--”，页三八〇。

(注101) “续”，卷二十，页五九六下。

(注102) 同上，页五九七上。

(注103) 同上，卷十七，页五六二下。

(注104) 同上，页五六三上。他的禅法，见“大乘止观法门”一书。

(注105) 见“续”，卷十三，页五二二上；卷十八，页五七二上。

(注106) 同上，卷十九，页五九七上。

(注107) 同上，卷十七，页五六七下。天台的禅学著作和内容，参阅汤用彤：“隋唐佛教史稿”(中华书局，一九八二)，页一三二--一三四。智者原作，收在“正藏”第四十六卷中。

(注108) 见“正藏”卷四十六，第一九一六至一九二〇号。

(注109) “续”，卷十七，页五七〇中--五七一上；卷二十，页五九九下。

(注110) 同上，卷二十，页五九七上。

(注111) 同上，卷十八，页五七五上，他与弟子的关系，见卷十九，页五八三上；卷二十，页五九三上--下；卷二十二，页六一九中。

(注112) 同上，卷二十，页五九二下。

(注113) 同上，页五九七上。

(注114) 同上。

(注115) 慧越传在“续”，卷十七，页五六八下；道舜见卷十八，页五七七上。

(注116) 同上，页五七八上。

(注117) 同上，卷十九，页五七九中--下。

(注118) 同上，卷二十，页五九七上。

(注119) 同上。

(注120) 同上，页五九七上--中。

(注121) 同上，中。

(注122) 同上。

(注123) “中国禅宗史”，页三七。