



禪數與般若

蔡惠明

安世高與支婁迦讖都是西域高僧，他們在後漢桓帝年間先後來到我國，從事佛經的翻譯，是最早的兩位譯經大師。安世高相傳是安息國王子，讓位於叔父，出家修行。他精研阿毗曇學，又擅禪法。於桓帝建和初年（一四七）來到洛陽，不久就通曉漢語，為適應宮廷和社會上一些信家的需要，他着重於禪經的翻譯，共譯出經典九十五部，一百十五卷。其中「大安般守意經」一卷、「禪行法想經」一卷、「陰持入經」一卷、「道地經」二卷，都是闡釋上座部「禪數」的。支婁迦讖是在桓帝末年（一六七）到達洛陽，自靈帝光和元年至中平年間（一七八——一八九），先後譯出「道行般若經」、「般舟三昧經」、「無量清淨平等覺經」（無量壽經）的異譯）、「雜譬喻經」等二十三部，六十七卷。其中「道行般若經」為最初介紹般若學於中國，是後世玄學思想的先導。他譯的原本都是由竺佛朔先行帶來的，據推測竺佛朔可能是天竺人，通過西域進入內地。支讖雖然依據的是梵本，但翻譯是從他自己熟悉部份着手。當時安、讖兩家之所以從兩個系統進行譯經，可能是由於：一、桓帝時代相當於貴霜王朝的迦

膩色迦王在位時期，他很推崇說一切有部，所以在他支持下，有部在天竺就佔了領導地位，西域月氏一帶也深受影響。有部是很保守的派別，他們將「大毗婆娑論」刻在石柱上，禁止外傳，他們不僅排斥大乘，而且對本宗外的教派也不能容忍，迫使其他各派自尋出路。安、讖二人各傳上座部和大乘思想，與當時這種形勢是相應的。當時西域不斷有人來華歸順漢朝，尤其在桓帝末年，月氏族有數百人來入籍，他們原已信仰佛教，對接受大乘思想有其基礎。

從學說方面看，安世高的重點放在「禪數」上；而支讖所譯的大乘經，重點在於般若。南傳上座部最講究「禪數」，他們認為戒定慧三學中，戒是根本，而定慧就是實踐，定指「禪」，慧指了解「數」。所謂數，即數法，指毘曇而言。毘曇就是阿毘達磨，一般譯作對法，也可譯作數法。為什麼稱為數法，因為：一、釋經的分別：經中法相繁多，名目不一，要將它整理分類，一般就以數為分類的標準，把相關聯法分成一類，然後依序數的次

第排列爲一法、二法、三法等，這種分類方法稱爲「增一」，在漢譯的四阿含中有部「增一阿含」，經文均帶法數，由一至十一相次編纂，就是應用數法，這在毘曇中佔有極重要的位置。二、對於法的諸門分別：即對某一種法，既歸於這一類，又可歸於另一類，如地水風火，既在四大中講，也在六界中講；對某一法在這裏講，在那裏也講，就稱爲「數數分別」，也與數相關。總而言之，凡阿毘達磨都與數相關，所以叫數法。安世高所譯，除數之外就是禪。禪法種類很多，其中之一稱爲「安般守意」，又譯作「持息念」。「安」指入息（吸），「般」指出息，「持息」就是控制呼吸；「念」是說專注一心。「守意」既是指念，也即當作持解。這種禪法既要求有意識地控制呼吸，同時又要求專注一心，思想集中，這就是上座部十念之一。安世高特別介紹念息法，是爲了此法簡單易行，在印度早就流傳；而在中國，當時佛教正從依附方術，走向黃老之學，而道家也講究吐納、食氣等養生之術，適合中國信衆的口味。這種數、息、止、觀、還、淨的禪法，後被天台宗吸收稱爲「小止觀、六妙門」，很受歡迎，對後世禪學有一定的影響。所謂「禪數」，就是把禪法與對法結合起來。東晉道安說安世高擅長於禪數，而他所譯的也以禪數最爲完備。

據記載，安世高的禪法是依禪師僧伽羅剎傳承，用四念住貫穿五門（即五停心）而修習。他從大本「修行道地經」抄譯三十七章，着重身念住，破除人我執。念息另譯大小「安般經」，其中說六特勝地也和四念住相聯繫，這是上座部用念住統攝道支的基本精神。因爲和當時道家「食氣」、「導氣」、「守一」等說法相似，所以很快流傳。東吳康僧會從陳慧受學，注解了「安般守意經」。他更依自己的心得，在所編的「六度集經」中的禪度裏，對止觀有扼要的敘述。他在「安般守意經序」中

說：

「夫安般者，諸佛之大乘，以濟衆生之漂流也。其事有六（數、隨、止、觀、還、淨），以治六情。情有內外：眼、耳、鼻、舌、身、心，爲之內矣；色、聲、香、味、細滑、邪念，謂之外也。……彈指之間，心九百六十轉。一日一夕，十三億意。……是以行寂繫著息，數一至十，十數不誤，意在定之。小定三日，大定七日，寂無他念，泊然若死，謂之一禪。禪，棄也。棄十三億穢念之意。已獲數定，轉念著隨，燭除其八，正有二意（言意已十去其八，僅存數息、相隨二正意）。言定在隨，由在數矣（相隨時意在隨，其初由於數息）。垢濁消滅，心稍清淨，謂爲二禪也。又除其一，注意鼻端，謂爲止也。得止之行，三毒四趣（貪瞋癡與生老病死）、五陰六冥（即六塵），諸穢滅矣。昭然心明，逾明月珠（得止心明）。淫邪污心，猶鏡處泥，穢垢污意，偃以照天，覆以臨土（偃鏡以照天，覆鏡以臨土，皆無見）。聰睿聖達，萬土臨照。雖有天地之大，靡一夫而能睹，所以然者，由其垢濁。象垢污心，有逾彼鏡矣。若得良師，剗刮瑩磨，薄塵微噓，蕩使無餘，舉之以照，毛髮面理（面紋），無微不至。垢退明存，使其然矣。情溢意散，念萬不識一矣。猶若於市，馳心放聽，廣採衆音，退宴存思，不識一夫之言，心逸意散，濁翳其聰也。若自閑處，心思寂寞，志無邪欲，側耳靖聽，萬句不失，片言斯著，心靖意清之所由也。行寂止意，懸之鼻頭，謂三禪也。還觀其身，自頭至足，反復微察，內體汚露。森初毛豎，猶睹濃涕。於斯具照，天地人物。其盛若衰，無存不亡。信佛三寶，衆冥皆明，謂之四禪也。攝心還念，諸陰皆滅，謂之還也。穢慾寂靜，其心無想，謂之淨也。得安般行者，厥心即明。舉眼所觀，無幽不睹。往無數劫方來之事，人物所更，現在諸

刹，其中所有世尊教化，弟子誦習，無遐不見，無聲不聞。恍惚彷彿，存亡自由（生死自主）。大彌八極，細貫毛釐。制天地，住壽命，猛神德，壞天兵，動三千，移諸刹。八不思議，非梵所測，神德無限，六行（數隨止觀還淨）之由也。世尊初欲說斯經時，大千震動，人天易色，三日安般，無能質者。於是世尊化爲兩身，一曰何等，一尊主演，於斯義出矣。」他對數、隨、止、觀、還、淨六妙門，從初禪到四禪境界，解釋得既深且透，清楚地說明了他對禪觀的重視和修禪的體會。其後，東晉道安見到了僧伽羅刹「修行道地經」的全譯本（竺法護譯），又從大部「阿含經」的翻譯上理會聲聞乘實踐的體系，因而對安世高所譯禪法和數法等了解更深刻。他注解了這些譯本，並都撰寫序文，現能見到的有「大道地經注」等七種。

安世高關於數法的譯述謹守毘曇家的規模，用「增一」、「集異門」的標準，選譯了「五法經」、「七法經」、「十二因緣經」、「十四意經」、「阿毘曇五法經」、「阿毘曇九十八結經」等，並在譯文中附帶解釋，因此「十四意經」、「九十八結經」類似撰述。康僧會輯「六度集經」也承此意。道安得新譯毗曇的啓發，對安世高在數法翻譯的業績，認識更清楚。他除注釋「九十八結經」外，還模仿「十慧章句」等，從各經中抄集十法，加以解釋，成爲「十法句義經」。可見安世高傳譯的部派佛教學說在當時以及後世發展中的深遠影響。

支婁迦讖所譯經典的種類恰恰和安世高所譯的相反，幾乎全屬於大乘，而且重在般若，可說是大乘經典漢譯的開始。龍樹以前印度流行的經典，也在他的譯經上得到反映，如他譯的「寶積經」、「阿闍佛國經」、「般舟三昧經」都是構成「寶積」的

基礎，「道行般若經」是大部「般若」的骨架，而「兜沙經」又屬於大部「華嚴」的序品，可見印度的大乘經典最初就是向境、行、果各方面平均發展的。還有「文殊問菩薩署經」、「內藏百寶經」、「首楞嚴三昧經」，都以文殊爲中心而發揮「文殊般若」的法界平等思想。但是對於後世義學影響最大的要數「道行般若經」，這是因爲大乘學說原是以般若緣起性空思想爲基礎，由於此經的譯出便有了趨向大乘的途徑。又因當時道家思想流行，道爲天地始等一類說法，正好做了接受般若理論的準備，也就是通過這類思想，使般若理論得到很快傳播。如支讖所譯的經文中把「波羅蜜多」譯爲「道行」，將「如性」譯成「本無」，都是借道家思想，來弘傳般若的。由於譯文過於簡畧，有些義理難以徹底了解，引起朱士行西行求法，傳回「放光般若經」。以後又有竺法護譯「光讚般若」，支謙譯的「道行般若」，鳩摩羅什譯的「小品般若」（亦名「摩訶般若」）、「小品般若」（即「道行般若」的異譯）等。唐玄奘將全書譯出，就是「大般若經」。

支讖所譯，重在大乘般若，既包含理論，又注意實踐。般若的「緣起性空」的理論，是指法的自性空，爲反對說一切有部執名相爲實有而說，所以與名相發生關係的「自性空」，是般若的特點之一。般若的實踐也是對聲聞乘而言的，上座部講禪爲十念，大乘則講般舟（念佛）三昧與首楞嚴（健行）三昧；般舟借助於智慧，專心念佛，感應道交，可使佛現前，上座部則不承認有佛的形象顯現。首楞嚴是健步如飛的意思，得到這類禪定，可以縮短成佛的漫長行徑，增加修道的力量。支讖譯的「般若道行品經」、「般舟三昧經」、「首楞嚴三昧經」既包含性空的理論，

也闡明三昧的實踐。他的學說與西域僑民關係密切，弟子中有支亮，再傳爲支謙。他本是月氏人，祖父法度於漢靈帝時，率數百人入了漢籍，後移居吳地，時人稱爲「智囊」，孫權拜爲博士，他共譯出「大明度無極經」等八十八部，一百十八卷。在譯文中，有「得法意而爲證」之句，雖也借用道家「得意忘言」的說法，但已掌握了般若「不壞假名而說實相」的基本精神，如他自注說：「由言證已，當還本無。」本無就是實相。

大乘學說從般若的一再翻譯到鳩摩羅什大弘龍樹學，有了相當發展。雖然禪學出於上座系，却已貫串着大乘思想而是大小乘融貫的禪了。這與安世高所傳的是不同的。鳩摩羅什如此，佛陀跋馱羅（覺賢）也是如此。

大小乘禪法融通的關鍵，在於禪觀與空觀聯繫起來，羅什所傳就是同實相一起講的。他編的「禪法要解」卷上說：「定有二種：一觀諸法實相，二觀諸法利用。」這就是說，在禪觀中不僅應該看到空性，也要看到諸法的作用，兩者不可偏廢。佛陀跋馱羅所傳，在現存本中已經看不到這種深入的說法，但慧遠在「廬山出修行方便禪經統序」中推崇佛陀跋馱羅能貫通大小乘禪法。他說：「非夫道冠三乘，智通十地，孰能洞玄根於法身，歸宗一於無相，靜無遺照，動不離寂者哉。」覺賢是禪學專家，親受教於佛陀斯那（即覺軍），佛陀斯那則爲達磨多羅（法救）的門人，所以他可說間接得到了法救的傳承。序文還說：「達磨多羅闡象篇於同道，開一色爲恒沙，其爲觀也，明起不以生，滅不以盡觀，雖往復無際，而未始出於序，故曰，色不離如，如不離色，色即是如，如則是色。」這些話是說，聲聞乘五部的禪法，大分兩類，一以五門組織，如前所說。一由十遍處而入。十遍處就是

地水火風青黃赤白空識。其中每一種都可以幻想它周遍於一切形象，構成清一色的形象。如觀地則到處都見爲地的形象，觀藍則一切都見爲藍色。部派佛教的化地部，就是弘傳這類法，而以地遍處爲中心，所以稱爲「化地」。「瑜伽師地論·真實品」載「散地」比丘也是從十遍處入。南傳上座部所傳「清淨道論」的禪法都與此相同。達磨多羅所說「闡象篇於同道」，就是合五門爲一，統由遍處而入。「開一色爲恒沙」，就是以一色爲遍處，通觀一切，因此不同於五門組織。另外在作禪觀時應該理解法的如性（法性），遍處雖然往復無際，但始終與如性相聯繫著。「明起不以生，滅不以盡」，是指法的生滅而言，但生即不生，滅即不滅，兩方面統一起來理解，所以說不以生謂之起，不以盡而謂之滅，雖見有生滅，而法性（如性）湛然不變。因此觀色不能離開如性，觀如性不離色，二者是統一的。這種禪法理論，就其觀點來說，不是安世高所傳的上座部的禪數之學，而是屬於支婁迦讖所傳大乘空觀性質了。

貫通大小乘禪法的思想，體現了佛教初傳時就萌發「中國化」的特色，對後世中國佛學影響很大。如禪宗二祖慧可傳初祖菩提達摩之法，就應用了這一基本思想。雖然慧可所說的達摩究竟是指達磨多羅還是菩提達摩尙待進一步研究，但道宣爲慧可作傳（「續高僧傳」卷十六）則認爲這原是指法救說的，所以直稱之爲「虛宗」。在中國佛學思想中實際發生影響的，正是空觀與禪觀的融貫。由此可見大乘不離小乘，小乘是根本，大乘則是莖枝。佛說法原不分大小，重在契機，大乘與小乘只能從行願去分別，實質上是融貫的一體。深信南北合流，實現佛法一味的時代終將到來！