

禪修、禪師與禪經*

葛利尹 Eric M. Greene ([美] 耶魯大學)

嚴世偉 (北京大學) 譯

摘要：本文認為，直到五世紀初，禪纔在中國成為一種社會和文化生活。此前很長一段時間，中國的僧侶與俗人已經知道佛陀曾傳授禪法，這是一種以獨特坐姿進行的修行，據說是力量和救贖的源泉。但是很長一段時間內，中國人對這種修行的興趣主要停留在理論層面。通過對聖傳和類似文獻中假設和期望變遷的考察，我們可以推斷，直到五世紀初，禪纔成為中國僧尼可能會被期望去學習和修行的東西。祇有在這個時代，禪學成就纔成為一種“真正的理想”，一種社會範疇，中國佛教徒依此被分類和理解，並借此獲得名聲和權威。五世紀初首次出現的一種禪學社會場域由三部分構成：一是僧人（偶爾也有居士）相對容易接觸的具體修行；二是與這些修行相關的社會職位和正式頭銜，它們由大寺中的在世僧侶佔有，最顯著的即“禪師”這一新稱號；三是廣泛的意識和具體的行為，它涉及分配、主張和佔據這些職位的可能性與機制。

關鍵詞：禪、南北朝、社會場域、文化生活

根據書面文獻記載，中國佛教禪學的歷史可以上溯到很早，在安世高（活躍於 148-168 年）於漢朝末年翻譯的最古老的漢語佛典中，關於“禪”的詳細著作佔有重要位置¹。安世高，或者更確切地說是與這個名字聯繫在一起的譯經團隊，創造的很多詞彙將定義禪學並持續影響其後的東亞禪學史，其中便包括核心詞彙“禪”，這個中世印度語術語“dhyāna”的音譯詞自此之後就成為佛教禪修的基本漢語表達²。

長期以來，人們多用符合這類看似古老的起源的方式，講述中國禪學史。在《高僧傳·習禪篇》的“論曰”中，慧皎（497-554）對直到大約公元 5 世紀初禪學的發展作了如下描述：

自遺教東移，禪道亦授。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。故能內踰喜樂，外折妖祥。擯鬼魅於重巖，睹神僧於絕石³。

慧皎認為佛教一傳入中國，亦即慧皎口中安世高譯出禪經之時，

* 本文譯自 Eric Greene, *Chan Before Chan: Meditation, Repentance, and Visionary Experience in Chinese Buddhism* (Kuroda Studies in East Asian Buddhism), Honolulu: University of Hawai'i Press, 2022, Chapter One “Meditation Practice, Meditation Masters, and Meditation Texts”. 感謝夏威夷大學出版社 (University of Hawai'i Press) 授權翻譯。

¹ 關於安世高真正譯經的研究，見 Stefano Zacchetti, “Defining An Shigao’s 安世高 Translation Corpus: The State of the Art in Relevant Research,” 沈衛榮主編《西域歷史語言研究集刊》第 3 輯，北京：科學出版社，2010 年，第 249-70 頁。

² “坐禪”一詞也是首次出現於安世高的譯經中。當然，安世高及其譯場也可能並未創造這些詞彙，而是借用於其他已佚文獻。

³ 《高僧傳》卷一，《大正藏》第 2059 號，第 50 冊，第 400 頁中欄第 25 行至 28 行。對《高僧傳》的引用和翻譯，我受益於吉川忠夫和船山徹的現代日語譯文（《高僧傳》，東京：臨川書店，2009-2010 年）。

禪道便已經被傳授。慧皎接著說，僧光、曇猷等中國隱修僧人後來把這些權威印度文本所包含的教義實例化了，他們以擯鬼魅、睹神僧的方式實現了禪修的果實。

此處慧皎將兩件事混織在了一起，但是為了歷史學研究，我們不應輕率地混為一談：一種獨特文獻傳統（關於禪的佛教經典）在中國的歷史和一類獨特人群的歷史（以禪修及其成就聞名的僧侶）。我們既應注意到慧皎希望建立這種聯繫，也應明白為了建立這種聯繫他能用的材料好像有限。根據慧皎撰寫的傳記，中國僧人僧光和曇猷生活的年代距安世高將近兩百年，距法護 (Dharmarakṣa) 也將近一個世紀⁴。兩人的傳記均未提及安世高或法護所譯的禪經，或者其他早期中國佛教禪修文獻。實際上，慧皎搜集的那些生活在或活動於公元400年之前的習禪者傳記也均未提及。安世高和法護所譯印度禪經的序和注表明，它們確實被幾代中國僧人研習⁵。但是，沒有任何文獻記載兩人曾為傳授禪修的老師，甚至都未提及他們自己曾參與習禪活動，更不用說取得矚目的習禪成就了⁶。除了假設優秀的佛教禪修必須

⁴ 《高僧傳》卷一一，《大正藏》第2059號，第50冊，第395頁下欄第6行至第25行；第395頁下欄第27行至第396頁中欄第17行。

⁵ 康僧會(280年去世)、道安(312-385)和謝敷(活躍於4世紀)曾為安世高所譯最著名的禪經《安般守意經》作注，他們還各為這部佛經寫下序文；見Arthur Link, "Evidence for Doctrinal Continuity of Han Buddhism from the Second through the Fourth Centuries," in *Papers in Honor of Professor Woodbridge Binham*, edited by James B. Parsons, 55-126 (San Francisco: Chinese Materials Center, 1976)。據說支遁(314-366)也曾注此經(《高僧傳》卷四，《大正藏》第2059號，第50冊，第348頁下欄第22行至第23行)。法護於284年譯出《修行道地經》(Daniel Boucher, "Dharmarakṣa and the Transmission of Buddhism to China," *Asia Major*, 3rd ser., 19.1-2 (2006): 24)，然而即使存在一條5世紀時有人為它作注的記載(《高僧傳》卷七，《大正藏》第2059號，第50冊，第372頁中欄第4行至第5行)，其流行情況卻不太明朗。

⁶ 一些現代學者將安世高描述為一位傑出的禪修實踐者(塚本善隆《中国仏教通史》，東京：鈴木學術財団，1968年，第304頁；Yamabe Nobuyoshi, "An Shigao as

與權威文本相契合，慧皎似乎不能證明最古老的漢語禪經對中國最早的實際禪修實踐者具有任何特殊意義。

討論中國早期禪學史的現代學者可能在不經意間傾向於接受慧皎的觀點。因為對後期形成的中國佛教宗派起源的強烈興趣，尤其是在日本，禪修的歷史頻繁地被講述為前史 (pre-histories)，特別是作為禪宗的起源故事。禪宗是在 7 世紀末興起的一種精英譜系，並將其源流追溯到 6 世紀祖師菩提達摩的傳說⁷。在非宗派的資料中，菩提達摩及其最初的學生被稱作“禪師”，後來菩提達摩一系的堅定追隨者確實創新了禪學思想⁸。隨著菩提達摩一系漸居主流，“禪”通常作為它的專有名詞，由此產生了中國的禪宗。

當現代學者首次嘗試書寫客觀的禪宗起源史時，他們自然地參考

a Precursor of the Yogācāra Tradition: A Preliminary Study,”《仏教思想文化史論叢：渡邊隆生教授還暦記念論集》，京都：永田文昌堂，1997 年，第 824 頁；菅野博史《東晉・南北朝の仏教の思想と実践》，沖本克己編《仏教の東伝と受容》，東京：佼成出版社，2010 年，第 159 頁）。安世高最早的傳記僅稱他“諷持禪經”，而且這是作為他精通阿毗曇學 (Abhidharma) 的一個副業（《高僧傳》卷一，《大正藏》第 2059 號，第 50 冊，第 323 頁中欄第 3 行；《出三藏記集》卷一三，《大正藏》第 2145 號，第 55 冊，第 95 頁上欄第 17 行至第 18 行）。早期經序中也討論了安世高的詳細生平 (Antonino Forte, *The Hostage An Shigao and His Offspring*, Kyoto: Istituto Italiano di Cultura Scuola di Studi sull'Asia Orientale, 1995, pp. 66-82)，但也祇是將禪學作為他譯經的一個主題提及而已（《出三藏記集》卷六，《大正藏》第 2145 號，第 55 冊，第 44 頁下欄第 19 行至第 22 行）。

⁷ 中國佛教的“宗”在於一般學術意義或精神譜系 (general scholastic or spiritual lineages)，並非在日本形成的獨立教團；見 T. Griffith Foulk, “The Ch’an Tsung in Medieval China: School, Lineage, or What?,” *Pacific World* 8 (1992): 18-31。

⁸ 在多大程度上，早期禪宗是從與禪修實踐的持續接觸中形成的，而不是對譜系的創新理解，學者們對此仍有爭論；見 T. Griffith Foulk, “The Spread of Chan (Zen) Buddhism,” in *The Spread of Buddhism*, edited by Ann Heirman and Stephan Peter Bumbacher, 433-456 (Leiden: Brill, 2007); Robert H. Sharf, “Mindfulness and Mindlessness in Early Chan,” *Philosophy East and West* 64.4 (2014): 937-38。我將在第 5 章詳細討論這個問題。

像慧皎的《高僧傳》一類的資料，但是這並非一定正確。就像我們已經看到的那樣，這類資料將習禪者的傳統上溯到中國佛教的濫觴。然而，對於許多重要的日本禪學者來說，由於他們多與日本禪宗關係密切，因而更加需要避免使禪宗僅僅淪為早期中國佛教中常見的、被廣泛修行的一個側面的延續⁹。忽滑谷快天在他具有影響力的《禪學思想史》中將菩提達摩之前的禪分為兩類¹⁰。第一類是安世高和其他人所譯早期禪經中的教義。忽滑谷認為這些就是慧皎筆下習禪者所修習的禪法，其中包括印度傳統方式，比如不淨觀 (aśubha-bhāvanā) 和四禪 (four trances [dhyāna])，這些會使人獲得神通 (abhijñā) 和四聖諦 (four levels of sainthood)。忽滑谷將這種修行歸為小乘 (Hīnayāna) 禪法。與之相對，他認為大乘 (Mahāyāna) 禪法是般若經典解釋的虛空思想，它在晚期禪中獨樹一幟。忽滑谷將大乘禪法追溯到早期漢語佛教文獻中的不同源頭，即與支婁迦讖 (Lokakṣema，活躍於 178-189 年) 有關的譯經。忽滑谷總結道，在歷史意義上，菩提達摩的禪可以被理解為這兩種分支的融合，兩者均有中國和佛教的古老根源，最後形成他口中的純禪 (pure zen)。

多年已來，其他學者在講述中國禪學史時提出了諸多相似變體，有時是為了，或者至少包括為了解釋後來的其他中國佛教宗派¹¹。但

⁹ T. Griffith Foulk, *The "Ch'an School" and Its Place in the Buddhist Monastic Tradition* (PhD dissertation, University of Michigan, 1987), 227.

¹⁰ 忽滑谷快天《禪學思想史》上卷，東京：玄黃社，1925 年，第 183-210 頁。

¹¹ 比如伊藤古鑑《禪宗の教学發達に就いて(一)》，《禪学研究》第 16 號，1931 年，第 8-18 頁；Hu Shih, "The Indianization of China: A Case Study in Cultural Borrowing," in *Independence, Convergence, and Borrowing*, 219-247 (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1937)；境野黃洋《支那佛教精史》，東京：境野黃洋博士遺稿刊行會，1935 年，第 858-862 頁；湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》上冊，臺北：佛光書局，2001 年，第 115-117 頁；水野弘元《禪宗成立以前のシナの禪定思想史序説》，《駒沢

是所有的敘述都有兩個典型的趨勢：第一，與日後興起的大乘禪法相比，早期禪經中的“禪”被認為是一種不完善或者較低級的小乘類型¹²；第二，沒人試圖質疑文本與人物之間的關係，亦或試圖區分神聖宗教經典所載的禪與活生生的人所修的禪，以及作為這類人的社會屬性的禪。

如果說禪是一種類似於網球的活動，後者的區別將無足輕重。在這種領域內，我們可以更容易地認為文本與社會或文化的歷史之間具有某種相互聯繫。從一本 20 世紀 20 年代撰寫的關於網球的書中，我們一定能夠了解到至少與生活在那個時代的一些人有關的信息，即使

大學研究紀要》第 15 卷，1957 年，第 15-54 頁；鎌田茂雄《中國佛教史》第 1 卷，東京：東京大學出版會，1982 年，第 162 頁；任繼愈主編《中國佛教史》第 1 卷，北京：中國社會科學出版社，1985 年，第 371-380 頁；冉雲華《中國禪學研究論集》，台北：東初出版社，1990 年，第 1-13 頁；杜繼文、魏道儒《中國禪宗通史》，南京：江蘇古籍出版社，1993 年，第 6-15 頁；宣方《漢魏晉禪學研究》，大樹：佛光山文教基金會，2001 年，第 235-271 頁；徐文明《中土前期禪學思想史》，北京：北京師範大學出版社，2004 年，第 13-29 頁。值得注意的是，作為對忽滑谷的回應，佐佐木憲德強調智顛纔是真正大乘禪法的首倡者，而非菩提達摩（佐佐木憲德《禪觀發展史論》，東京：ヒタカ，1978 年，第 41-57 頁）。其他學者避免將禪的前史回溯到漢代，但是他們仍然以相似的方式講述前菩提達摩時代的情景（柳田聖山《グルマ禪とその背景》，收於橫超慧日編《北魏佛教の研究》，京都：平樂寺書店，1970 年，第 115-177 頁）。這一領域的西方學者也傾向於將其看作後世禪宗和（或）天台宗的前奏，他們同樣強調早期中國禪學的所謂小乘特色以及它們被禪和天台的大乘方法逐漸取代的過程，見 Heinrich Dumoulin, *A History of Zen Buddhism*, vol. 1 (New York: Macmillan, 1994), pp. 63-68; Neal Donner, “The Mahāyānization of the Chinese Dhyāna Tradition,” *Eastern Buddhist*, n.s., 10.2 (1977): 49-65; Whalen Lai and Lewis R. Lancaster, eds., *Early Ch’an in China and Tibet* (Berkeley: University of California Press, 1983), pp. 65-71; Henrik H. Sørensen, “The History and Practice of Early Chan,” in *Readings of the Platform Sutra*, edited by Morten Schlütter and Stephen F. Teiser, 58 (New York: Columbia University Press, 2012; full particle in 53-76)。

¹² 另一方面，這些學者認為，由於早期禪經保持純粹的印度形態，所以它們還不適應中國實情。因此，從長遠角度來看也就與中國佛教史關係不大。胡適（1891-1962）是將禪宗視作最具中國特色的佛教的先驅，見龔隽《禪史鉤沉》，北京：三聯書店，2006 年，第 42-50 頁。

他們的名字和人生故事我們無從知曉，即使沒有一個網球場或其他打網球的實物證據留存了下來。即使作為多疑的歷史學者，我們沒有假設這本書中通過網球去結識新商業夥伴的建議曾被付諸實踐，但我們仍然可以推斷出偶爾打網球的社交圈的一些情況，並且能夠認為一位商人是可能這樣利用網球的，而那時商人作為一類群體的存在是無可懷疑的。換言之，在這種情況下，文字材料也可以安全地被當作反映真實的人們用來描述他們自己或者他們知道的或聽說的人偶爾參加的活動的想法。

但是因為某些原因，禪並不像網球。首先，雖然英語中的 Buddhist meditation 會使人聯想到一種具體的活動，但是印度語詞 dhyāna 和漢語音譯詞“禪”的含義不僅包含禪的實踐，也包含它的標準成果 (normative fruits)，即精確定義的特徵、神通或者轉生到特定天界 (heavenly realms) 的獨特精神成就。¹³ 在佛教文獻中，禪修還是佛陀據以覺悟和涅槃的活動。佛教傳統總是與覺悟之道的學術分析 (scholastic analysis) 相關，而禪經是這種學術活動中不可分割的一部分。簡言之，佛教徒總是有無數純粹的教義理由對解釋禪修過程的禪經感興趣。就像我們有時為了方便，他們稱這些文獻為禪經 (meditation “manuals”)，這有可能導致先入為主地認為任何給定的例子實際上是如何使用的或打算如何使用的。禪經可能作為教義的文獻彙編，這引出了第二個問題，即以神聖書面文本的形式傳播佛教思想本身一直被視為一件功德無量的活動。因此，某部佛經的保存，

¹³ 因此，禪思想與佛教宇宙理論 (Buddhist cosmology) 密切相關；見 Rupert Gettin, “Cosmology and Meditation: From the Aggañña Sutta to the Mahāyāna,” *History of Religions* 36 (1997):183-219.

以及它們在中國被翻譯的活動，不一定與它的思想有關¹⁴。

這兩個方面引出了有價值的問題。即使禪修實踐最具體的經文指示不能被當做與傳播、研習或抄寫它的人的日常生活聯繫在一起的文獻，在我們用文本記載重建中古中國的禪學方法之前，我們必須首先弄清這些記載中的哪些部分與哪些僧團相關，以及它們是如何關聯起來的。換言之，我們必須建立中國禪學文獻史與禪學史本身的某些聯繫，這兩者都是中國佛教世界裏一種真實的、被積極想象的部分。

公元 400 年之前的中國禪學

經過慧皎剪裁的歷史中，禪經和禪師們形成了一個必要的且緊密的整體。作為慧皎著作之外的另一種選擇，讓我們考慮一件時代早些的文獻：中國僧人僧叡 (352-421/439) 撰寫的一篇禪經序¹⁵。這部禪經由中亞僧人鳩摩羅什 (Kumārajīva) 譯出，時間當在他 402 年初抵達長安後不久。按理說鳩摩羅什是中國佛教史上最具影響力的譯者。為

¹⁴ 關於佛經的這種“非解經式 (non-hermeneutic)”用法，見 Robert Ford Campany, “Notes on the Devotional Use and Symbolic Functions of Sutra Texts as Depicted in Early Chinese Buddhist Miracle Tales and Hagiographies,” *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 14.1(1991): 28-69; Bryan Lowe, *Ritualized Writing: Buddhist Practice and Scriptural Cultures in Early Japan*, Honolulu: University of Hawai'i Press, 2017。關於翻譯作為一種功德活動，見 Sylvie Hureau, “Preaching and Translating on Poṣadha Days: Kumārajīva’s Role in Adapting an Indian Ceremony to China,” *Journal of the International College for Postgraduate Buddhist Studies* 10 (2006): 86-118。

¹⁵ 《坐禪三昧經》將在第二章討論。關於僧叡去世時間的問題，見 Rafal Felbur, *Anxiety of Emptiness: Self and Scripture in Early Medieval Chinese Buddhism with a Focus on Sengrui 僧叡* (Ph.D. dissertation, Stanford University, 2018), 334-35。

介紹這部經典，並向讀者解釋它在中國佛教史上的意義，僧叡寫道：

禪法者，向道之初門，泥洹之津徑也。此土先出《修行》、《大小十二門》¹⁶、《大小安般》，雖是其事，既不根悉，又無受法，學者之戒，蓋闕如也。鳩摩羅法師以辛丑之年十二月二十日(402年2月9日)，自姑臧至長安。予即以月二十六日從受禪法。既蒙啓授，乃知學有成准，法有成條。《首楞嚴經》云：“人在山中學道，無師道終不成。”是其事也。尋蒙抄撰眾家禪要，得此三卷¹⁷。

鳩摩羅什以一位大乘經典的譯者而著稱於世。他後來的譯經包括很多有名的經典，比如《法華經》、《金剛經》和《維摩經》。這些譯經流傳至今，是中國佛教典籍中研習最廣的作品。不同於此前在中國流行的禪經，鳩摩羅什的譯本含有菩薩禪法的解說¹⁸。一些學者據

¹⁶ 《十二門經》是安世高所譯禪經之一，長期以來，我們都認為此經已佚，但是最近在日本發現了一部副本；見Stefano Zacchetti, “The Rediscovery of Three Early Buddhist Scriptures on Meditation,” *Annual Report of the International Research Institute for Advanced Buddhology* 6(2003): 251-300; Stefano Zacchetti, “The Nature of the *Da anban shouyi jing* 大安般守意經 T602 Reconsidered,” *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 31.1-2 (2008): 421-84.

¹⁷ 《出三藏記集》卷九，《大正藏》第2145號，第55冊，第65頁上欄第20行至第27行。此經序完整的英文翻譯及內容豐富的注釋，見Rafal Felbur, *Anxiety of Emptiness*, 253-61.

¹⁸ 《坐禪三昧經》卷下，《大正藏》第614號，第15冊，第281頁上欄第22行至第286頁上欄第11行。在一致認可的兩卷修訂本中，菩薩道的部分出現在第二卷的中間，但是沒有獨立的標題。我翻檢了七寺和金剛寺發現的《坐禪三昧經》三卷本寫本，有關菩薩道的部分被單獨分出，作為第三卷。最早的經錄表明（《出三藏記集》卷二，《大正藏》第2145號，第55冊，第11頁上欄第14行），三卷本的形態似乎是最初的版本，而且這種分卷形式也與僧叡的說法相合，即菩薩部分是後來增補進去的（《出三藏記集》卷九，《大正藏》第2145號，第55冊，第65頁中欄第5行至第6行）。

此認為，雖然鳩摩羅什不因精通禪學而為人熟知，但他之所以翻譯了這部禪經，就是因為他的中國弟子不滿足於他們之前能夠接觸到的小乘禪法，並殷切希望專研大乘禪法¹⁹。

然而，僧叡在他的序中隻字未提這種想法²⁰。他僅僅說先前能夠得到的安世高和法護（上文慧皎提及的譯者）的禪經“既不根悉，又無受法”。似乎最令僧叡激動的並非鳩摩羅什所譯禪經中的嶄新教義和方法，而是它來自一位活生生導師的言傳身教。當然，僧叡是在經序中如此評論的，而習俗正期望經序讚揚譯文和譯者，所以我們必須對這裏特別讚揚鳩摩羅什的任何評論持保留態度。然而，值得注意的是，僧叡以前的老師道安（312-385）表達過類似的擔憂，即一代或兩代人之前，世上沒有禪學造詣高深的僧人：

於斯晉土，禪觀弛廢，學徒雖興，蔑有盡漏。何者？
禪思守玄，煉微入寂，在取何道，猶覘於掌。墮替斯要，
而怖見證，不亦難乎²¹！

¹⁹ Neal Donner, “The Mahāyānization of the Chinese Dhyāna Tradition,” *Eastern Buddhist*, n.s., 10.2 (1977): 58; 橫超慧日、諏訪義純《羅什》，東京：大藏出版，1982年，第216頁；鎌田茂雄《中國佛教史》第2卷，東京：東京大學出版會，1982年，第267頁。關於鳩摩羅什的生平與時代，見橫超慧日、諏訪義純《羅什》；Lu Yang, “Narrative and Historicity in the Buddhist Biographies of Early Medieval China: The Case of Kumārajīva,” *Asia Major*, 3rd ser., 17.2 (2004): 1-43; Rafal Felbur, “Kumarajiva: ‘Great Man’ and Cultural Event,” in *A Companion to World Literature: Volume 1, Third Millennium BCE to 600 CE*, edited by Ken Seigneurie, 1-13 (Hoboken, NJ: John Wiley & Sons, 2019).《高僧傳》明確記載了鳩摩羅什的母親是一位諳熟禪法的比丘尼（《高僧傳》卷二，《大正藏》第2059號，第50冊，第330頁中欄第2行）。

²⁰ 另外，鳩摩羅什譯本中所展現的菩薩禪法實際上與為非菩薩行者 (non-bodhisattva practitioner) 提供的方法非常相似；見 Yamabe Nobuyoshi, “The Paths of Śrāvakas and Bodhisattvas in Meditative Practice,” *Acta Asiatica* 96 (2009): 47-75。

²¹ 《出三藏記集》卷六，《大正藏》第2145號，第55冊，第45頁上欄第2行至第4行。

這是道安為安世高所譯一部禪經撰寫的序。道安認為，雖然以禪為主題的經典早已存在，但是鮮有中國僧人修行此道，更無一人曾精通此術。

在 4 世紀末的中國，禪法是什麼樣的？誰在修行或者沒有修行禪法？對於這兩個疑問，儘管任何一篇序都不能被當作確鑿的證據，我們仍然應該關注兩位作者是如何提出這個問題的。兩者均未說他們見到的禪經內容匱乏，兩者當然也未聲稱這些禪經屬於所謂小乘佛教。兩人表達的是他們對文本與人關係的憂慮。慧皎頌揚的是自佛教初傳中國就傳承下來的一種連貫傳統，但在道安和僧叡眼中卻是支離破碎的歷史。鳩摩羅什入華之前，儘管道安和僧叡能夠得到權威的禪經，引人注目的是，無論是作為傳授禪法的老師，抑或自己聲稱或他人認為已經證得這些禪經描述的成果的僧人，沒有人建立了與這些禪經之間的權威關繫。

作為社會類別的禪師

僧叡、道安對早期中國佛教禪法的記述與大約 150 年後慧皎記載的衝突表明，禪學在社會上經過了一個決定性的轉折，而 402 年鳩摩羅什為僧叡譯出禪經可作為一個方便的標誌。雖然後來 5 世紀時問世的新禪經確實很多，但轉折並不限於新禪學著作的出現。不僅如此，在這種轉折中，禪從一種與遙遠或古老聖人緊密聯繫的，並且祇能從經典中閱讀或者通過傳說來了解的神秘修行，轉變為一種在中國實際存在的，中國僧人能夠期待實現的東西。而且在禪的外表之下，活生生的人及其活動可以被命名、分類與評價。

《高僧傳》、《比丘尼傳》等聖傳集是挖掘 2 至 6 世紀中國僧人

禪修信息的主要資料²²。儘管這些聖傳集包含豐富的準確歷史信息，然而一但觸及對重要修行的標準化記載，比如禪修，我們當然一定不能將其作為特定個體的人生記載去分析，而是應該將其看作思想的範例²³。然而事實上，這種傳記在許多情況下紀念性地 (commemoratively) 附著於真實歷史人物身上，正因為它們展示了佛教優越性的本質，這些故事仍然具有啟發性。正因為它們是理想化的，它們便成為真實思想史的資料。從這個角度來看，“聖傳性或歷史性的敘事與形成這種敘事的宗教社會生活背景之間便不存在鴻溝”，因

²² 許多學者研究了以禪修著稱的早期(唐前)中國僧人的傳記資料，但是這些研究幾乎總是以寺院的聖傳為中心，卻忽略了其他相關史料，比如志怪小說，而且幾乎完全對比丘尼的聖傳資料視而不見。周玉茹的研究是個例外，見其《六朝江南比丘尼禪修考論》，《人文雜誌》第12卷，2014年，第14-20頁。其他有關研究，見松本文三郎《達磨》，東京：森江本店，1911年，第222-306頁；境野黃洋《支那佛教精史》，第906-939頁；水野弘元《禪宗成立以前のシナの禪定思想史序説》，第15-54頁；大谷哲夫《魏晉代における習禪者の形態：特に神僊家との関連において》，《印度學佛教學研究》第19卷第1號，1970年，第267-268頁；大谷哲夫《魏晉代における習禪者の形態(二)——特に習禪者の神異と神遷家について》，《印度學佛教學研究》第20卷第2號，1972年，第152-153頁；村上嘉実《高僧伝の神異について》，《東方宗教》第17號，1961年，第1-17頁；古田紹欽《菩提達磨以前の禪》，《古田紹欽著作集》第2卷，東京：講談社，1980年，第3-31頁；坂本広博《梁高僧伝に見られる禪觀：習禪篇、神異篇について》，《天台學報》第23號，1981年，第93-97頁；坂本広博《梁高僧伝に見られる禪觀：亡身篇、明律篇を中心として》，《天台學報》第24號，1982年，第122-126頁；武藤明範《〈梁高僧伝〉にみられる禪觀実修の動向》，《曹洞宗研究員研究紀要》第34號，2004年，第17-76頁；武藤明範《〈唐高僧伝〉明律篇・護法篇にみられる禪觀実修の動向》，《東海仏教》第54號，2009年，第17-35頁；Jinhua Chen, “From Central Asia to Southern China: The Formation of Identity and Network in the Meditative Traditions of Fifth-Sixth Century Southern China (420-589),” *Fudan Journal of Humanities and Social Sciences* 7.2 (2014): 171-202; Jinhua Chen, “Meditation Traditions in Fifth Century Northern China,” in *Across Asia: Networks of Material, Intellectual, and Cultural Exchange*, edited by Tansen Sen, 111-139 (Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2014).

²³ John Kieschnick, *The Eminent Monk: Buddhist Ideals in Medieval Chinese Hagiography*, Honolulu: University of Hawai'i Press, 1997.

為這些“故事已經是宗教生活的一部分”²⁴。佛教禪修聖傳式敘述的理想化本質不再是我們理解真實事件的障礙，反而對我們理解禪法如何被思考以及它被想象在中國社會和中國僧人中間塑造的角色大有裨益。

在某些情況下，這些材料也可能有助於我們考察對禪學的認識以及與之相關의思想和期望隨著時間推移的變遷方式，也有助於我們考察那些變遷可能反映的發生在文本世界之外的事件。在這一點上，我們必須謹慎行事。現存早期中國佛教寺院聖傳多編纂於中國南方，時間在梁朝(502-557)。這是一個熱衷於編纂系統化目錄的時期²⁵。因此，這些文獻中僧傳的創作年代並不一定與相關人物本身的年代相一致。

雖然可能存在一位2世紀僧人的傳記最終定型的時間晚於一位5世紀僧人傳記的例子，不過這種情況一定是少數。我們知道6世紀初的聖傳集不僅自由地利用了更早期的文獻，還參考了墓誌和其他古代文獻²⁶。通常來說，我們能夠從人物本身的年代來推測傳記創作的相對年代。下文我討論的具體例子，特別是公元400年前僧尼故

²⁴ Robert Ford Campany, *Making Transcendents: Ascetics and Social Memory in Early Medieval China* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2009), p. 13.

²⁵ 關於梁朝佛教的特點，見 Funayama Tōru, “Buddhism during the Liang Dynasty: Some of Its Characteristics as a Form of Scholarship,” *Acta Asiatica* 109 (2015): 71-100. 《出三藏記集》中保存的一份重要僧傳合集完成於前朝蕭齊末年，它們將中文稱作“齊言”，其中最晚的年代是公元503年；見 Antonello Palumbo, “Dharmarakṣa and Kaṅṭhaka: White Horse Monasteries in Early Medieval China,” in *Buddhist Asia*, edited by Giovanni Verardi and Silvio Vita, 197n87 (Kyoto: Italian School of East Asian Studies, 2003; full particle in 167-216).

²⁶ Koichi Shinohara, “Two Sources of Chinese Buddhist Biographies,” in *Monks and Magicians: Religious Biographies in Asia*, edited by Phyllis Granoff and Koichi Shinohara, 119-228 (Oakville: Mosaic Press, 1988).

事中禪法無足輕重的情況，為這種研究提供了合理性，因為他們使早期中國寺院設施在後世理想中看起來不甚合理。根據“尷尬準則”(criterion of embarrassment)，我們或許可以認為這些記載確實呈現了關於早期禪法特色的理想。到 6 世紀初，這些理想在某些方面發生了明顯的變化。

公元 400 年之前：中國的隱士

讓我們從一個簡單的問題開始：早期中國佛教中，誰被認為在修習禪法？引人注目的是，5 世紀前，聖傳中對來自印度或西域僧人的高度頌揚與禪法沒有任何特殊聯繫。這些聖傳不僅從未將這些僧人描述成禪師，甚至在他們的生平中未提及一絲禪修的痕跡。5 世紀前，在中國的外國僧人祇會因兩方面的傑出能力而被牢記和讚頌：作為佛典的譯者，他們因非凡的記憶力、高超的翻譯技巧和對佛典的精通而聞名；或者作為異域神僧，他們因能夠預知未來、治愈疾病和運用超自然力量而著稱²⁷。

甚至翻譯了專門禪經的早期譯者，比如安世高或法護，並不被視作習禪者。在這方面，安世高的例子特別有趣，因為除了寺院傳記，5 世紀的《幽明錄》中記載了一則關於他的神異傳說。《幽明錄》比現存

²⁷ E. Zürcher, "Buddhism across Boundaries: The Foreign Input," in *Buddhism across Boundaries: Chinese Buddhism and the Western Regions*, edited by John R. McRae and Jan Nattier, 1-60 (Sanchung: Foguang Cultural Enterprise, 1999). 甚至在 5 世紀之後入華外國僧人更加多元的情況下，《高僧傳》祇將外國僧人分為譯經或神異兩類。但是這似乎祇是《高僧傳》的特徵，比如《名僧傳》的目錄在“外國禪師”下列了十位外國僧人，不過他們沒有一位是在鳩摩羅什之前入華的（《名僧傳抄》，《續藏經》第 1523 號，第 77 冊，第 348 頁中欄第 22 行至下欄第 4 行）。

的聖傳記載幾乎早了一個世紀，也反映了一個略有差異的文學體裁的視角 (preoccupations)²⁸。這個傳說隻字未提安世高是一位譯經僧 (這正是他的寺院傳記所強調的)，而僅僅將他刻畫成一位擁有征服神怪的能力和 other 驚人功績的神異者²⁹。總之，從現存證據來看，中國佛教史上最初幾百年內入華外國僧人的身份認同介於譯經僧與異域聖人這兩種角色之間。

可以確定，後世佛教聖傳經常建立神異與禪修的聯繫。慧皎在《高僧傳·習禪篇》的“論曰”中旗幟鮮明地說“禪用為顯，屬在神通”。³⁰ 然而反之並不成立：慧皎歸為神異的人與禪修祇有微弱的聯繫，而在具體的外國神僧身上則毫無聯繫³¹。舉一個例子，佛圖澄是一位宮廷僧人，為 4 世紀中葉中國北方的統治者服務，他也是記載最詳細的早期外國神異僧人。《高僧傳》對其訓練 (training) 與技藝的刻畫僅僅如下：

竺佛圖澄者，西域人也，本姓帛氏。少出家，清真務學，誦經數百萬言，善解文義……自云：再到罽賓，受誨名師，

²⁸ 對《幽明錄》的研究，見 Robert Ford Campany, *Strange Writing: Anomaly Accounts in Early Medieval China* (Albany: State University of New York Press, 1996), pp. 75-77; Zhang Zhenjun, *Buddhism and Tales of the Supernatural in Early Medieval China: A Study of Liu Yiqing's (403-444) Youming Lu*, Leiden: Brill, 2014.

²⁹ 魯迅《古小說鈞沉》，《魯迅全集》第 8 卷，北京：人民文學出版社，1973 年，第 430-431 頁

³⁰ 《高僧傳》卷一一，《大正藏》第 2059 號，第 50 冊，第 400 頁下欄第 3 行至第 8 行。

³¹ 《高僧傳》裏二十個主要神異僧人的傳記，僅有三個提到了禪修：單道開（《大正藏》第 2059 號，第 50 冊，第 387 頁中欄第 16 行至第 17 行）、訶羅竭（《大正藏》第 2059 號，第 50 冊，第 389 頁上欄第 6 行至第 9 行；訶羅竭這個名字暗示他有外國血統，但是他出生在中國）和保誌（《大正藏》第 2059 號，第 50 冊，第 394 頁上欄第 15 行至第 16 行）。他們都是中國人。

西域咸稱得道³²。

傳記的其他部分中涉及佛圖澄神通的一些地方僅提到異域咒術 (exotic rituals and spellcraft)。總之，中國公眾筆下和記憶中佛圖澄的神通與佛教禪修之間沒有任何清晰的、可辨認的聯繫。

與這些外國譯經僧和神僧相反，《高僧傳》中 5 世紀前的禪師均為中國人。這種表面上的選擇並不僅僅是《高僧傳》編撰者的怪癖 (quirk)。成書稍早的《名僧傳》³³，其完整的現存目錄將禪師清晰地分為外國和中國兩類，前者中沒有一人在 5 世紀初之前入華³⁴。即使忽

³² 《高僧傳》卷九，《大正藏》第 2059 號，第 50 冊，第 383 頁中欄第 16 行至第 20 行。對佛圖澄的研究，見 Arthur F. Wright, “Fo-t’u-teng,” *Harvard Journal of Asiatic Studies* 11.3-4 (1948): 321-371 和 Koichi Shinohara, “Fotudeng’s Spell Practice and the Dhāraṇī Recitation Ritual,” in *Texts and Transformations: Essays in Honor of the 75th Birthday of Victor H. Mair*, edited by Haun Saussy, 271-288 (Amherst, NY: Cambria Press, 2018).

³³ 關於《名僧傳》，見 Arthur F. Wright, “Biography and Hagiography: Hui-chiao’s Lives of Eminent Monks,” in *Silver Jubilee Volume of the Zinbun-Kagaku-Kenkyusho, Kyōto University*, 408-412 (Kyōto: Kyōto daigaku jinbun kagaku kenkyūjo, 1954; full particle in 383-432); 紀贇《慧皎〈高僧傳〉研究》，上海：上海古籍出版社，2009 年，第 198-234 頁；Sangyop Lee, “The Invention of the ‘Eminent Monk’: Understanding the Biographical Craft of the *Gaoseng zhuan* through the *Mingseng zhuan*,” *T’oung Pao* 106.1 (2020): 1-85。我使用了春日礼智（《淨土教史料としての名僧傳指示抄名僧傳要文抄並びに弥勒如来感應抄第四所引の名僧傳に就いて》，《宗學研究》第 12 號，1936 年，第 53-118 頁）的《名僧傳》整理本，這是從日本僧人宗性的三份不同作品中輯錄出來的，但是為了方便，我優先使用《名僧傳抄》（《續藏經》第 1523 號），這是這些資料的現代整理本。

³⁴ 《名僧傳抄》，《續藏經》第 1523 號，第 77 冊，第 348 頁中欄第 22 行至下欄第 6 行。這份目錄又可參考 Sangyop Lee, “The Invention of the ‘Eminent Monk,’” pp. 39-83。該目錄有助於辨明《高僧傳》中模糊不清的，以帛、支等為姓的僧人，因為這兩個姓既可以指外國僧人，也可以指他們的中國學生。《高僧傳》裏以這些字為姓的早期禪師，《名僧傳》的目錄都劃在中國而非外國類下。《高僧傳·譯經篇》中的一些僧人，也被《名僧傳》歸為外國禪師。同樣，這些僧人全部在 5 世紀初之後纔來到中國。

略這些文獻對相關人物的分類可能具有任意性，我們也會得到同樣的結論：文獻中根本沒有 5 世紀之前的外國僧人修習禪法，甚至是順便提及的也沒有³⁵。

因此，在 5 世紀之前，禪修似乎祇與中國僧人有關。聖傳對這些僧人禪學實踐的描寫，甚至也與相同文獻中對生活在 5 世紀之後的僧人（也包括比丘尼）的刻畫存在顯著差別。《高僧傳》將所有最早的習禪者描繪為生活在野外，並與任何較大的社會網絡（不管是佛教的還是其他的）沒有聯繫的隱士。（提到這種網絡的幾個例子對他們輕描淡寫）。從未解釋這些僧人如何學習禪法。僅有數句話交代他們的背景，而且沒有他們印度或中國師承的信息。比如帛僧光（約 376-396 年去世），我們祇知道“未詳何許人，少習禪業”³⁶。祇有竺法顯（活躍於 318-322 年）的傳信息量稍大：“北地人。貞苦善戒節，蔬食誦經，業禪為務。常獨處山林，頭陀人外”³⁷。竺法顯後來到了

³⁵ 武藤明範（《〈梁高僧傳〉にみられる禪觀実修の動向》）用《高僧傳》中有關習禪的資料，編製了一個非常有幫助的圖表。他列舉的 5 世紀之前與禪法有關的僧人僅僅是因為翻譯了禪經，比如安世高。唯一的例外是活躍於東晉初的尸梨密多羅（*Śrīmitra）。他被描繪為一位奇異的外國人，能夠與當時名士談笑風生，又因善持咒術而被人熟知。見《高僧傳》卷一，《大正藏》第 2059 號，第 50 冊，第 327 頁下欄第 12 行至第 328 頁上欄第 27 行；Robert Shih, *Biographies des moines éminents de Houei-Kiao* (Louvain: Institut orientaliste, 1968), pp. 42-46。武藤把他納入表中是根據《尸梨密多羅傳》中的一句話：“常在石子岡東行頭陀”。《高僧傳》中的“頭陀”一詞，名義上是指佛經中的十二或十三種苦行（Jean Dantinne, *Les qualités de l'ascete (dhutaguna)*, Brussels: Thanh-Long, 1991），主要描寫生活在人跡罕至區域的僧人，它與禪法並無內在聯繫。無論如何，《尸梨密多羅傳》中的這句話僅僅是為了解釋他為什麼被安葬在那。同時，《出三藏記集》中鳩摩羅什之前的十一位外國譯經僧人的傳記（還有一位中國譯經僧人，即朱士行），均未提及禪修（《出三藏記集》卷一三，《大正藏》第 2145 號，第 55 冊，第 95 頁上欄第 7 行至第 100 頁上欄第 6 行）。

³⁶ 《高僧傳》卷一一，《大正藏》第 2059 號，第 50 冊，第 395 頁下欄第 6 行。

³⁷ 《高僧傳》卷一一，《大正藏》第 2059 號，第 50 冊，第 395 頁中欄第 24 行至第 25 行。

中國南方，對他在南方的活動同樣是一些毫無特點的句子：“復歷名山修己恒業”³⁸。

一些早期僧人沒有被歸入“習禪篇”，但是據稱他們仍然與“禪”聯繫密切，《高僧傳》也為他們撰寫了本質上等同的傳記³⁹。被置於“義解篇”的道立（活躍於4世紀末）同樣因“潛思入禪，輒七日不起”而聞名。他“性澄靖，不涉當世。……隱覆舟山，巖居獨處，不受供養”⁴⁰。與《高僧傳》中典型的早期習禪者不同，道立被說成是著名中國僧人道安的弟子。但值得注意的是，《道立傳》並沒有說他在道安的指導下學習禪法，而祇是學習一些特定佛經。他的禪修是獨自進行的，在道安及其僧團之外。

5世紀之前，聖傳中這些因習禪而著稱的中國僧人最後一個值得強調的點是：這些僧人與知名的世俗人物、政府官員或其他權貴沒有聯繫，也沒有接受他們的供養。《竺曇猷（活躍於4世紀初）傳》是我們能夠碰到的最接近這種供養的文字：

山有孤巖獨立，秀出千雲。猷搏石作梯，升巖宴坐，接竹傳水，以供常用，禪學造者十有餘人。王羲之聞而故往，仰峰高挹，致敬而反⁴¹。

³⁸ 《高僧傳》卷一一，《大正藏》第2059號，第50冊，第395頁中欄第28行。

³⁹ 同樣一些人被放在了《名僧傳》的禪師部分（《續藏經》第1523號，第77冊，第348頁下欄第5行至第349頁上欄第3行）。其中包括4世紀的令韶，他的傳記出現在《高僧傳·義解篇》，以及法相，《名僧傳》將他列為中國禪師，但是《高僧傳》卻將他分在“誦經篇”裏（《大正藏》第2059號，第50冊，第406頁下欄第8行至第20行）。

⁴⁰ 《高僧傳》卷五，《大正藏》第2059號，第50冊，第356頁中欄第17行至第24行。

⁴¹ 《高僧傳》卷五，《大正藏》第2059號，第50冊，第396頁上欄第15行至第18行。

著名的政治家、詩人、書法家王羲之曾不辭勞苦前往拜訪曇猷，但沒有見到他，傳記的作者在這裏通過這個例子來表現曇猷崇高的精神。雖然想象中，曇猷在更廣闊的世界中享有一定盛譽，但是這不能解讀為他與那個世界有任何聯繫。在同一時代，還有吸引了中國精英目光的“士大夫佛教 (gentry Buddhism)”僧人，他們日常參與清談，妙語連珠⁴²。因此，想象中早期習禪者可能存在的這種社會互動與“士大夫佛教”僧人迥然不同⁴³。

公元 400 年之後：一種新模式

穴居的隱士們蔑視與著名人物或權貴的交往，甚至還鄙棄他們自己的追隨者，禪師的這種形象應該感謝中國文學傳統 (conventions) 中的“隱”與“仙”⁴⁴。比如，王羲之與竺曇猷的傳說能夠在中古時期的中國詩歌中找到現成的歸宿，在這些詩歌中，隱士的高逸精神由“尋隱者不遇”來表現⁴⁵。然而，儘管古代和中古早期中國文學中的隱士和追求長生者都對這個世界避而遠之，但他們並非完全超凡脫俗。相

⁴² E. Zürcher, *The Buddhist Conquest of China* (Leiden: Brill, 1972), pp. 71-80.

⁴³ 公元 400 年前，與精英社會確有交集的中國僧人，他們的傳記確實會偶爾提及禪學思想。支盾 (314-366) 是公元 4 世紀中葉最著名的僧人之一，他的傳記便記載他“晚移石城山，又立棲光寺。宴坐山門，遊心禪苑”（《高僧傳》卷四，《大正藏》第 2059 號，第 50 冊，第 348 頁下欄第 21 行至第 22 行）。然而，在支盾的長篇傳記中，大量篇幅講述了他對佛經的研究，對佛教和世俗文獻的注解，以及他和俗世精英的交往，這句關於禪學的話顯得毫不起眼。換言之，禪學並非支盾聲譽和權威的來源。

⁴⁴ 對中國隱士和神仙文學的研究，見 Alan J. Berkowitz, *Patterns of Disengagement: The Practice and Portrayal of Reclusion in Early Medieval China*, Stanford, CA: Stanford University Press, 2000; Robert Ford Campany, *Making Transcendents: Ascetics and Social Memory in Early Medieval China*.

⁴⁵ Paula M. Varsano, “Looking for the Recluse and Not Finding Him In: The Rhetoric of Silence in Early Chinese Poetry,” *Asia Major*, 3rd ser., 12.2 (1999): 39-70.

反，他們頻繁向檀越們展示技能。康儒博 (Robert Ford Campany) 以這些互動為根據，論證中古中國早期“成仙”並不是個人在山林中獨自進行的追求，而是一種既需要演員又需要觀眾的表演。從歷史學的視角來看，康儒博討論的傳說同樣表明這種互動是可能發生的，換言之，那些自稱或被認為是求仙者的人是確實存在的，統治者、大臣和其他權貴人物遇到他們也是有現實可能性的。

公元 5 世紀之前禪師的傳記中缺失的正是這種假設。可是，當我們將目光轉向活躍於 5 世紀初及之後的人物時，便會發現一個清晰的轉變。儘管隱士繼續存在，但是我們也會發現一種新的面孔：與俗世緊密聯繫的，甚至活躍於政治舞臺的禪師⁴⁶。玄高 (444 年去世) 是 5 世紀上半葉中國北方最重要的僧人之一，他的傳記便提供了一種新事業的模式，這種模式現在顯然對那些精通禪學的人來說是可行的⁴⁷。據說玄高在長安師從印度僧人佛陀跋陀羅 (Buddhabhadra) 學習禪法，後來又為大檀越北涼王沮渠蒙遜 (401-433 在位) 所用。439 年，北魏將北涼統治者逐入中亞後，玄高又歸向北魏朝廷，最終他因與一位王子密謀反叛而被處死，以悲劇落幕⁴⁸。

作為兩個王朝的宮廷僧人，玄高的事業縱然不幸，卻是傑出的。但是除此之外，《玄高傳》同樣強調他的禪學造詣，以及他師從一位印度“禪師”並得到這位禪師的肯定：

⁴⁶ 關於 5 世紀和 6 世紀初因禪修而著稱的中國僧人，見 Jinhua Chen, “From Central Asia to Southern China”; Jinhua Chen, “Meditation Traditions in Fifth Century Northern China”.

⁴⁷ 《高僧傳》卷一一，《大正藏》第 2059 號，第 50 冊，第 397 頁上欄第 3 行至第 398 頁中欄第 11 行。關於玄高，見 Whalen Lai, “The Century of the Holy Man in Chinese History (316-439): The Death of Hsuan-Kao,” *Pacific World*, 3rd ser., 5 (2003): 152-158; 他將《玄高傳》譯成了英語。

⁴⁸ 湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》下冊，第 98-100 頁。

聞關中有浮馱跋陀禪師在石羊寺弘法，高往師之。旬日之中，妙通禪法。跋陀歎曰：“善哉佛子，乃能深悟如此。”於是卑顏推遜，不受師禮⁴⁹。

玄高並不是當時獲得如此崇高政治地位的唯一一位禪師。《玄高傳》後附有同時代另一位“以禪業見稱”的高僧——曇曜⁵⁰。雖然《高僧傳》對曇曜一筆帶過，但實際上曇曜是北魏在5世紀60年代任命的沙門統，他基本上是中國北方最有權勢的僧人⁵¹。

《高僧傳》記載了其他許多因禪修而聞名的僧人的例子，他們擔任或據說擔任過次要的但仍然重要的職務。北魏太武帝(424-452年在位)於446年下令廢佛，據說另一位著名禪師僧周的學生僧亮在太武帝死後不久便在長安率先復興佛教。《僧亮傳》記載，北魏皇室成員永昌王鎮長安時邀請僧亮返回該地，當他到達時受到隆重歡迎：

未至之頃，王及民人，掃灑街巷，比室候迎。王親自枉道，接足致敬⁵²。

我們不必將這段話看作史實，從而得出結論：到5世紀中葉，精

⁴⁹ 《高僧傳》卷一一，《大正藏》第2059號，第50冊，第397頁上欄第19行至第24行。《玄高傳》的後文介紹了玄高的神力及其眾多弟子的禪學成就。

⁵⁰ 《高僧傳》卷一一，《大正藏》第2059號，第50冊，第398頁中欄第10行。

⁵¹ 關於曇曜的生平，見Tsukamoto Zenryū, “The Śramaṇa Superintendent T’an-Yao 曇曜 and His Time,” *Monumenta Serica* 16.1-2 (1957): 363-396。在北魏政權的支持下，曇曜在雲岡早期石窟的開鑿中起了重要作用；見Joy Lidu Yi, *Yungang: Art, History, Archeology, Liturgy* (London: Routledge, 2018), pp. 53-77。

⁵² 《高僧傳》卷一一，《大正藏》第2059號，第50冊，第398頁下欄第1行至第2行。見Tsukamoto Zenryū, “The Śramaṇa Superintendent T’an-Yao 曇曜 and His Time,” pp. 368-369。

通禪法者不僅有隱士，而且也有與富人、政府官員，甚至大大小小的諸侯緊密聯繫的著名僧人。

在劉宋 (420-479) 統治下的中國南方，這種供養同樣普遍，甚至更加平常，到 5 世紀中葉，眾多中外僧人因習禪及其禪學造詣而著稱於世⁵³。《高僧傳》中記載了許多人，甚至包括劉宋社會的高層人士對僧人的支持，而這些僧人的地位與權威正來源於他們聲稱或推測的禪學造詣。(有一個看似相關的趨勢，同一時期突然流行用“禪”作為佛寺的名字⁵⁴。) 我們的故事有時祇是順帶提及這種聯繫，這證實了發生這種事情的可能性被認為是理所當然的。《智稱 (501 年去世) 傳》記載他年幼時曾師從某位印禪師，這是一位“帝師”，曾被宋孝武帝 (453-464 在位) 召入南朝首都⁵⁵。其他的記載更為詳細，比如《慧覽傳》。慧覽與玄高“俱以寂觀見稱”，後卒於南方。慧覽出生於今天的甘肅省，據說他曾遊西域，並在罽賓師從印度禪師。他回國後，宋文帝 (424-453 在位) 請他駐錫於劉宋首都附近的皇家寺院定林寺。宋孝武帝即位後建造了中興寺，又敕令慧覽移住。在中興寺時，他得到世家大族多方資助，“京邑禪僧皆隨踵受業”⁵⁶。慧覽或許沒有獲得玄

⁵³ Jinhua Chen, “From Central Asia to Southern China.”

⁵⁴ 《宋書》記載，蕭慧開 (471 年去世) 以他父親的名義出資建造了四所佛寺，每個寺名中都有一個“禪”字 (《宋書》卷八七，第 2200 頁)。

⁵⁵ 《高僧傳》卷一一，《大正藏》第 2059 號，第 50 冊，第 402 頁中欄第 10 行至第 11 行；《廣弘明集》卷二三，《大正藏》第 2103 號，第 52 冊，第 269 頁上欄第 2 行。這個“印”和尚可能是慧印禪師，《冥祥記》的一個片段順帶提及了他，但文字卻暗示他很有名 (《法苑珠林》卷九七，《大正藏》第 2122 號，第 53 冊，第 1003 頁下欄第 29 行至 1004 頁上欄第 4 行；Robert Ford Campany, *Signs from the Unseen Realm: Buddhist Miracle Tales from Early Medieval China* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2012), p. 323.

⁵⁶ 《高僧傳》卷一一，《大正藏》第 2059 號，第 50 冊，第 399 頁上欄第 11 行至第 22 行。又見《名僧傳抄》，《續藏經》第 1523 號，第 77 冊，第 356 頁上欄第 7 行

高的同地位，但是兩人都不像 4 世紀以及 4 世紀之前的隱修禪師。玄高和慧覽均有清晰的禪學師承、知名的弟子，並駐錫於皇家寺院、接受大族的供養。

5 世紀初以降，精通禪學的僧人形象發生了顯著變化。禪學不再是拒絕與俗世互動的隱士的唯一專利，出入於宮廷之間的顯赫僧人也希望精通禪學。

比丘尼與禪法

這種轉向可能導致了另一個值得注意的變化：5 世紀時，習禪也變成比丘尼的一種可想象的特徵。關於中古中國對理想型比丘尼的理解，6 世紀初的《比丘尼傳》是我們的重要資料。這部著作按年代順序記載了超過 65 位中國比丘尼，時間橫跨中國比丘尼制度建立之初的 4 世紀初到 6 世紀初⁵⁷。與《高僧傳》不同，《比丘尼傳》沒有按專長來給她們分類。然而，《比丘尼傳序》特別提到“禪觀”是比丘尼們藉以獲得聲望的四個領域之一⁵⁸。這也被傳記本身所證實，它們頻繁討論比丘尼的禪修和禪學造詣，其比例甚至遠超同時代的僧人

至第 15 行。

⁵⁷ 《比丘尼傳》的完整翻譯和導論，見 Kathryn Ann Tsai, *Lives of the Nuns: Biographies of Chinese Buddhist Nuns from the Fourth to Sixth Centuries*, Honolulu: University of Hawai'i Press, 1994. 5、6 世紀時的志怪小說也保存了一些比丘尼的故事，見 Valentina Georgieva, “Representations of Buddhist Nuns in Chinese Edifying Miracle Tales During the Six Dynasties and the Tang,” *Journal of Chinese Religions* 24 (1996): 47-76.

⁵⁸ 《比丘尼傳》卷一，《大正藏》第 2063 號，第 50 冊，第 934 頁中欄第 20 行至第 22 行。其他三個分別為“苦行”、“立志貞固（即不婚）”和“弘震曠遠”。

聖傳⁵⁹。

然而，這種敘事的頻率也有一個顯著的歷史性變化。420年（劉宋建立之時）前去世的13位比丘尼中，僅有一位研習過禪法，而且還是順帶提及的，即中國南方第一座尼寺的建立者康明感⁶⁰。與之相反，其餘52位完整的比丘尼傳記中，有25位的傳記提到了禪觀，有時篇幅頗長⁶¹。鑒於上文討論的僧傳中變化的歷史圖景，這種演變很容易理解。在《比丘尼傳》中，中國比丘尼從不以漂泊的苦行者或隱士形象示人。她們總是駐錫於主要城市及其附近的寺院，通常得到大檀越的支持⁶²。似乎祇有當禪修成為生活在這種環境中的人們可以想象修行的事物時，比丘尼們纔能因與這種修行的聯繫和精通而被認可。

⁵⁹ 關於《比丘尼傳》中的禪觀，見Wendi Adamek, “A Niche of Their Own: The Power of Convention in Two Inscriptions for Medieval Chinese Buddhist Nuns,” *History of Religions* 49.1 (2009): 14-16；周玉茹《六朝江南比丘尼禪修考論》。

⁶⁰ 《比丘尼傳》卷一，《大正藏》第2063號，第50冊，第935頁中欄第29行至下欄第20行。

⁶¹ 更精確的計算會得到更明確的數字。除了康明感，《法勝傳》中第一次出現了禪（《比丘尼傳》卷二，《大正藏》第2063號，第50冊，第938頁下欄第28行至第939頁上欄第16行）。法勝的生卒年不詳，但《比丘尼傳》是編年體，《法勝傳》前後兩篇傳記的傳主分別卒於442年和448年。以《法勝傳》作為分界線，在她之前去世的22位比丘尼中僅有1位曾學習禪法（4.5%），而在她之後去世的43位比丘尼中，則達到驚人的25位（58%）。

⁶² 印度的比丘尼可能也主要居住在城市裏；見Gregory Schopen, *Buddhist Nuns, Monks, and Other Worldly Matters* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2014), pp. 3-72。明顯的是，《比丘尼傳》中沒有一位比丘尼曾修頭陀行，而在僧傳中，這種苦行是那些居無定所的僧人的典型特徵。但是在後世，許多中國比丘尼確實與這種理想聯繫起來了；見Wendi Adamek, “A Niche of Their Own.”

禪師

對習禪者描寫的變化與一個平行的、毫無疑問的歷史演變同時發生：來到中國的印度和西域僧人第一次被當作傳授禪法的老師。5世紀之前，根本沒有外國僧人會得到這種描寫，或者至少沒有一位會給人這種印象。但是自世紀之交開始，聲稱是或被看作是禪師的外國僧人如浪潮般湧入中國，其中至少有些人並非因通常的專業領域而贏得高名，比如譯經。

許多這樣的外國僧人在他們的人生中以“禪師”的名號為人所知。這個後世中國佛教史上耳熟能詳的名號在當時是一個新事物。就書面文獻來看，第一個獲得“禪師”名號的是佛陀跋陀羅。他在鳩摩羅什之後不久，即406年抵達長安，成為地方諸侯姚興(399-416年在位)旗下數位重要的印度僧人之一。雖然佛陀跋陀羅最終定居中國南方，並且成為一位著名的譯經僧，但是他最初的榮譽卻祇來自“禪師”。⁶³ 僧肇曾受業於佛陀跋陀羅和鳩摩羅什，在給劉遺民(410年去世)的一封信中，僧肇稱佛陀跋陀羅為“禪師”，當時長安城內還有其他譯經和講經的印度僧人，僧肇還對比了佛陀跋陀羅的禪法和這些印度僧人的事業。⁶⁴

⁶³ Jinhua Chen, “Meditation Traditions in Fifth Century Northern China.”

⁶⁴ 《肇論》，《大正藏》第1858號，第45冊，第155頁下欄第14行至第15行（塚本善隆《肇論研究》，京都：法藏館，1955年，第44-45頁）；《出三藏記集》卷三，《大正藏》第2145號，第55冊，第20頁下欄第12行至第21行。其他文獻證實，甚至佛陀跋陀羅在世時就被稱為“禪師”。見僧叡的《喻疑論》（《出三藏記集》卷五，《大正藏》第2145號，第55冊，第41頁中欄第17行至第18行），佛陀跋陀羅所譯《摩訶僧祇律》（*Mahāsāṅghika-vinaya*）（《出三藏記集》卷三，《大正藏》第2145號，第55冊，第21頁上欄第91行）；《摩訶僧祇律》卷四〇，《大正藏》第1425號，第22冊，第548頁中欄第9行）和《華嚴經》（《出三藏記集》卷九，《大正藏》第2145號，第55冊，第

“禪師”之稱可能始於對印度名號“yogācāra”的中文翻譯或解讀，意思是修行瑜伽(yoga)的人，即禪。⁶⁵事實上，佛陀跋陀羅翻譯的一些佛典與一個鬆散的團體有關，其成員有時被稱為瑜伽行者(yogācāras)。⁶⁶不論它的源頭是什麼，最重要的歷史意義在於，5世紀初之前，也就是這個詞第一次被證實之前，“禪師”這個概念似乎不為中國人所知。⁶⁷值得注意的是，《高僧傳》不用這個名號來指稱任

61頁上欄第4行；《華嚴經》卷六〇，《大正藏》第278號，第9冊，第788頁中欄第6行)的出經後記，以及《高僧法顯傳》(《大正藏》第2085號，第51冊，第866頁中欄第16行至第17行)。

⁶⁵ 也可能是“prāhāṇika”(習斷者，即習禪者)這個名號，這能在早期佛教碑銘及其他地方得到證明；見Gregory Schopen, *Bones, Stones, and Buddhist Monks* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 1997), p. 31.

⁶⁶ 關於“yogācāra”這一術語在印度佛教典籍中的使用，見Jonathan A. Silk, “Further Remarks on the *yogācāra bhikṣu*,” in *Dharmadūta: mélanges offerts au vénérable Thich Huyên-Vi à l'occasion de son soixante-dixième anniversaire*, edited by Bhikku Pasadika and Bhikkhu Tampalawela Dhammaratana, 233-250 (Paris: Éditions You Feng, 1997); Jonathan A. Silk, “The Yogācāra Bhikṣu,” in *Wisdom, Compassion, and the Search for Understanding: The Buddhist Studies Legacy of Gadjin M. Nagao*, edited by Jonathan A. Silk, 265-314 (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2000); Daniel M. Stuart, *A Less Traveled Path: Saddharmasmṛtyupasthānasūtra, Chapter 2* (Beijing: China Tibetology Publishing House; Vienna: Austrian Academy of Sciences Press, 2015), pp. 225-242。那些佛陀跋陀羅以及其他譯成漢語的禪經，它們創作背後的這個鬆散的瑜伽行者僧團，見小谷信千代《禪經における瑜伽行者——大乘に架橋する者》，《仏教学七三十一》第63號，1996年，第22-34頁。瑜伽行者與後期瑜伽派(Yogācāra philosophical school)的關係仍然聚訟紛紜。

⁶⁷ 這個詞在任何時代的翻譯文本中都很少見。最早的例子可能是竺佛念翻譯的《出曜經》，這是一部對《法句經》(*Dharmapada*)的注釋。《出三藏記集》內的一份目錄說這部經翻譯於373年至383年之間(《出三藏記集》卷二，《大正藏》第2145號，第55冊，第10頁下欄第5行至第6行)，但是時代更早的《竺佛念傳》注明的翻譯時間更晚，已經在鳩摩羅什入華之後了(同上，第111頁中欄第21行至第23行)。因此，這或許祇能在佛陀跋陀羅以禪師之名享有盛譽之後；關於竺佛念具有爭議的翻譯作品，見Jan Nattier, “Re-evaluating Zhu Fonian's *Shizhu duanjie jing* (T309): Translation or Forgery?” *Annual Report of the International Research Institute for Advanced Buddhology* 13 (2010): 231-258。“禪師”一詞出現的《出曜經》的注釋部分，

何 5 世紀之前的“習禪者 (chan practitioners)”，而且這些“習禪者”都是中國人，有時它甚至稱呼他們為“法師 (Dharma master)”。

不論佛陀跋陀羅是否真的是中國歷史上第一位被稱作禪師的人，他也是第一位因此而被人們熟知並贏得盛譽的人。⁶⁸ 此後不久，許多其他形象類似的外國僧人在各種各樣的中國僧團中獲得了權威和聲望，這一點也是明確的。5 世紀初，在北涼政權統治下的中國北方（今甘肅地區），印度僧人曇摩毗 (Dharmapriya) 變得十分重要，因為他被畫在了炳靈寺 169 窟的牆壁上（他似乎是建造部分炳靈寺洞窟的供養人之一）。另外，420 年或 424 年的一塊殘造像銘明確地稱曇摩毗為“大禪師”。⁶⁹ 儘管曇摩毗並不被看作任何印度經典的譯者（或許正是因為這個原因，《高僧傳》將他一筆帶過⁷⁰），至少在地方上，他顯然是那個時代的一位重要人物。到 420 年，一位外國僧人似乎可以主要憑藉“禪師”的聲譽獲得供養和高位。

至少在某種程度上是竺佛念自己撰寫的（平岡聰《〈出曜經〉の成立に関する問題》，《印度學佛教學研究》第 55 卷第 2 號，第 848-842 頁），這導致該詞與任何具體印度語詞的聯繫更加模糊不清。

⁶⁸ 《名僧傳》提到同時代在長安的另外兩位“外國禪師”的名字：弗若多羅 (Punyatāra) 和曇摩耶舍 (Dharmayaśas)（《名僧傳抄》，《續藏經》第 1523 號，第 77 冊，第 348 頁中欄第 22 行至第 24 行）。曇摩耶舍後來定居南方傳授禪法（《高僧傳》卷一，《大正藏》第 2059 號，第 50 冊，第 329 頁中欄第 16 行至下欄第 27 行）。《十誦律》(Sarvāstivāda Vinaya) 梵本由弗若多羅首次誦出，羅什譯為漢文，因此弗若多羅的這一形象更加深入人心（《高僧傳》卷二，《大正藏》第 2059 號，第 50 冊，第 333 頁上欄第 13 行至第 24 行）。不清楚這裏為什麼稱他為禪師。

⁶⁹ 倉本尚德《北朝仏教造像銘研究》，京都：法藏館，2016 年，第 525 頁，注 78。

⁷⁰ 《玄高傳》中出現的曇無毗被認為就是造像銘中的曇摩毗（《大正藏》第 2059 號，第 50 冊，第 397 頁上欄第 28 行）。經錄中還提及了一位（不同的？）曇摩婢，他是一位譯經僧人，活躍於 4 世紀 80 年代的長安。見梅林《曇摩毗與曇摩婢名實辨》，《敦煌研究》2005 年第 3 期，第 80-86 頁；Antonello Palumbo, *An Early Chinese Commentary on the Ekottarika-āgama* (Taipei: Dharma Drum Publishing, 2013), p. 13.

劉宋治下的中國南方，外國禪師同樣，甚至更具影響。其中許多人曾投止南朝首都建康（今南京）附近的祇洹寺，這座大寺的第一任寺主是慧義（372-444），他曾向劉宋開國皇帝獻祥瑞，以助其推翻前朝⁷¹。《慧義傳》記載，劉宋初年，祇洹寺接待了大量外國僧人，他們“或傳譯經典，或訓授禪法”。⁷²同樣是在南朝都城，佛陀跋陀羅在鬪場寺（又名道場寺）度過了晚年時光。與當地另一座以解經聞名的寺院相比，鬪場寺作為禪師的家園而被形象地稱為“禪師窟”，它也因此聲名遠揚（《宋書》卷九七，第2392頁）。

罽賓禪師曇摩密多（Dharmamitra，442年卒）是曾駐錫於祇洹寺的外國禪師之一。他首先在四川顯露頭角，祇洹寺建立前，他短暫住在都城附近著名的定林寺。⁷³與玄高在北方一樣，曇摩密多既是禪師也是宮廷僧人。他向中國學生傳授禪法，據說後者稱他為“大禪師”。他同樣熱衷於保持與皇室的緊密聯繫，尤其是皇后，曇摩密多曾為她主持齋戒⁷⁴。同一時期，其他聲名略低的外國禪師同樣在南朝都城附近佔有一席之地，比如僧伽難陀（Saṅghananda），《曇翼傳》簡要提及了他，但是其他文獻未見他的身影。⁷⁵

⁷¹ 塚本善隆《中國中世佛教史論考》，東京：大東出版社，1975年，第77頁。

⁷² 《高僧傳》卷七，《大正藏》第2059號，第50冊，第368頁下欄第20行。

⁷³ 《高僧傳》卷三，《大正藏》第2059號，第50冊，第342頁下欄第8行至343頁上欄第29行；《出三藏記集》卷一四，《大正藏》第2145號，第55冊，第105頁上欄第1行至中欄第16行；《名僧傳抄》，《續藏經》第1523號，第77冊，第355頁中欄第1行至第11行；Nancy Schuster, “Yoga-Master Dharmamitra and Clerical Misogyny in Fifth Century Buddhism,” *Tibet Journal* 9.4 (1984): 33-46.

⁷⁴ 《高僧傳》卷三，《大正藏》第2059號，第50冊，第343頁上欄第2行至第3行。

⁷⁵ 《高僧傳》卷五，《大正藏》第2059號，第50冊，第356頁上欄第7行至第8行。



圖 1: 炳靈寺 169 窟。左為曇摩毗，殘存的矩形圖框內書“□□國大禪師曇摩毗之像”。右為幾乎看不到的“比丘”道融像。畫像上方的題記提到了道融，說他是周圍雕刻和繪畫的供養人之一。《永靖炳靈寺》，圖 25。

禪之譜系與空間

與此同時，被稱為“禪師”的外國僧人在中國越來越引人注目，在這些禪師的指導下真正地研習禪法，是每一位聲稱精通禪法的人所期望的一種經歷。因此，一段時間的這種學生身份成為傑出習禪者（比丘和比丘尼）傳記的一個標準要素。即使缺乏細節，簡短的傳記中也少不了它。5世紀初的僧人慧通是“關中人。少止長安太后寺，蔬食持呪，誦《增一阿含經》。初從涼州禪師慧紹諮受禪業，法門觀行，多所遊刃。”⁷⁶ 慧通的簡短傳記在大多數方面都與上文討論的4世紀時隱士式習禪者如出一轍。但是《慧通傳》向理想化的禪師形象注入了一個新元素：慧通師承的一個簡短描述，聲稱他曾在一位高僧的指導下習禪，即使其他文獻中似乎不見這位禪師的蹤跡。

比丘尼的傳記也符合這種情況。慧勝(425-505)青年時“隨集善寺〔慧〕緒尼學五門禪”⁷⁷，晚年因習禪而聞名。《比丘尼傳》也為慧緒(499年去世)立傳，據說她師從玄暢禪師學習禪法，而玄暢又是玄高的弟子。⁷⁸ 因此，慧勝的禪學譜系清晰可尋，經兩代上溯到一位高僧，即通過早期禪師玄高直到佛陀跋陀羅，她的禪學造詣也由此

⁷⁶ 《高僧傳》卷一一，《大正藏》第2059號，第50冊，第398頁下欄第7行至第14行。384年至385年，《增一阿含經》首次在長安被譯出；見Antonello Palumbo, *An Early Chinese Commentary on the Ekottarika-āgama*, pp. 9-96。同時，其他文獻記載慧通的老師涼州慧紹於晉朝末年去世，即420年之前（《名僧傳抄》，《續藏經》第1523號，第77冊，第348頁下欄第9行）。因此，慧通可能活躍於5世紀初。一些學者認為慧紹可能是玄高的弟子玄紹；見冉雲華《中國禪學研究論集》，第18頁。

⁷⁷ 《比丘尼傳》卷四，《大正藏》第2063號，第50冊，第946頁下欄第6行至第8行。

⁷⁸ 《比丘尼傳》卷三，《大正藏》第2063號，第50冊，第944頁上欄第9行至第11行；《高僧傳》卷八，《大正藏》第2059號，第50冊，第377頁上欄第3行至中欄第21行。

得到印證。同樣有趣的是，《慧通傳》和《慧緒傳》提到的“禪師”似乎是中國人。5世紀初“禪師”這個稱號被使用後不久，似乎出生於中國的僧人（雖然不是很普遍，最終也包括比丘尼在內）取得這種身份的可能性變大了。⁷⁹

這種對“譜系”的敘述，我們不必過度相信，也不能直接使用這些文獻去重構獲得禪師稱號的個人之間的真實歷史聯繫。但我們能夠說的是，與習禪相關的譜系“觀念”在這一時期零星出現了。至少在中國南方，也就是上文引用的文獻編纂的地方，作為更廣泛的歷史轉折的一部分，禪修成為中國僧人和比丘尼能夠建立聯繫的佛學領域。

5世紀時，廣闊的中國佛教世界中習禪便利性持續上升的另一個標誌是新型習禪空間的出現。在這一時期，與中外“禪師”一道，這種空間開始充滿現實和想象中的中國佛教景觀。公元400年左右，傳記、詩歌、正史以及其他文獻中開始出現許多新詞，他們似乎指向佛寺中一種專門用於修禪的場所：禪院、禪房、禪坊、禪堂、禪基、禪肆、禪閣等等。⁸⁰ 5世紀之前，人們對佛寺空間佈局的通常理解中，這種

⁷⁹ 《比丘尼傳》中被稱作“禪師”的僅有一位，即淨秀（《比丘尼傳》卷四，《大正藏》第2063號，第50冊，第945頁上欄第20行至第25行）。但是這一稱號出現在一則對話中，而不是來自官方的認定。撰於淨秀去世後不久的行狀在記載同一件事時並未使用這一稱號（《廣弘明集》卷二三，《大正藏》第2103號，第52冊，第270頁下欄第16行）。雖然豐富的北魏碑銘中有很多僧人被冠以“禪師”，但是卻沒有將女性稱為禪師的例子；見Stephanie Balkwill, *Empresses, Bhikṣuṇīs, and Women of Pure Faith*, Ph.D. dissertation, McMaster University, 2015, 258. 然而到了唐代，女禪師很普遍；見河南古代建築保護研究所《寶山靈泉寺》，鄭州：河南人民出版社，1992年，第88-89頁；Wendi Adamek, “A Niche of Their Own.”

⁸⁰ 關於“禪肆”，見《續高僧傳·僧稠傳》，《大正藏》第2060號，第50冊，第554頁中欄第18行。《法苑珠林》所引《冥祥記》中有一個5世紀初比丘尼的故事，其中提到了不常見的“禪基”一詞（《大正藏》第2122號，第53冊，第407頁中欄第22行）。這個詞在同一故事的另一個版本中作“禪堂基”（《集神州三寶感通錄》卷中，《大正藏》第2106號，第52冊，第418頁中欄第12行），但是從僧蓋尼所在的“禪

場所觀念似乎並不存在。⁸¹ 在此之前，沒有僧人或比丘尼的傳記中提到這些建築結構，印度佛典的漢語譯本中最早出現這種建築結構也是在5世紀之初，即對印度寺院圖經的翻譯之中。⁸²

或許最早提到這種類型建築的是魏收(506-572)的《魏書》：公元398年，即定都大同後不久，魏太祖建造了一座包含講堂、禪堂和沙門座的重要寺院。⁸³ 限於對唐前佛教建築的現有認識，我們無法估計5世紀時多少中國寺院中有“禪堂”或“禪院”⁸⁴，但是這一時期的傑出禪師傳記中普遍出現這些建築，最終他們變成一座完整寺院不可缺少的部分。

基寺”來看，5世紀時並非沒有“禪基”(習禪的露天空間?)的概念(《比丘尼傳》卷三，《大正藏》第2063號，第50冊，第943頁上欄第22行)。

⁸¹ 值得注意的是，廬山慧遠(416年去世)的“禪林”似乎是一個戶外花園(《出三藏記集》卷一五，《大正藏》第2145號，第55冊，第109頁下欄第2行；《高僧傳》卷六，《大正藏》第2059號，第50冊，第358頁中欄第6行至第7行)，這表明遲至5世紀之交纔有特意建造禪堂的觀念。

⁸² 關於律典中的“禪堂”(一個對應的印度術語是 *prahāṇa-sāla*)，見 Eric M. Greene, “Death in a Cave: Meditation, Deathbed Ritual, and Skeletal Imagery at Tape Shotor,” *Artibus Asiae* 73.2 (2013): 272. 5世紀前的中國文獻中確曾使用過禪室、禪窟和禪龕。它們並不是指寺院中的禪堂，而是指山林中或其他偏僻地點的窄室或洞穴(例子見《高僧傳》卷九，《大正藏》第2059號，第50冊，第387頁中欄第16行至第17行；《高僧傳》卷一一，第396頁中欄第16行)。關於譯自印度語言的早期漢語文獻所描述的寺院建築，見 J. E. E. Pettit, *Learning from Maoshan: Temple Construction in Early Medieval China* (Ph.D. dissertation, Indiana University, 2013), 60-75.

⁸³ 《魏書》卷一一四，第3030頁(塚本善隆《魏書釈老志の研究》，東京：大東出版社，1974年，第151頁)。郝理庵(Leon Hurvitz)將沙門座解釋為僧人生活的空間；見 Hurvitz, *Treatise on Buddhism and Taoism* (Kyoto: Jimbunkagaku Kenkyusho, 1956), p. 52；這個詞無法從他處得到證實。關於此處的其他建築結構，見 Amy McNair, “Patronage of Buddhist Buildings and Sovereignty in Medieval China,” in *Stifter und Mäzene und ihre Rolle in der Religion*, edited by Barbara Schuler, 20-26 (Wiesbaden: Harrassowitz, 2013; full particle in 19-42).

⁸⁴ 關於唐前佛寺佈局，見宿白《東漢魏晉南北朝佛寺佈局初探》，《慶祝鄧廣銘教授九十華誕論文集》，石家莊：河北教育出版社，1997年，第31-49頁。

當然，類似“禪閣”的這種名字自然是一種詩意的稱號，一種喚起心靈寂靜的稱號。顯然，並不是每一座這樣的建築都被專門或者主要用於（或者打算被用於）集體禪修。比如 5 世紀時，記載中有禪房被當作譯場的例子。⁸⁵ 在四川長沙寺的“禪閣”中，禪師曇摩密多“翹誠懇惻，祈請舍利”。⁸⁶ 但是在其他例子中，這種詞清楚地指一些類型的公共禪堂。在講述一則關於禪法的神異故事時，《淨秀（506 年卒）傳》明確將她所在寺院的“禪房”描述為一座寬闊的公共禪堂。⁸⁷ 一則 6 世紀時關於寺院建築的記載甚至稱這種場所是“靜行之僧，繩坐其內”的地方⁸⁸。

這裏的主題並不是特定建築的具體用途。因為 5 世紀的文獻開始認為許多著名中國寺院內有習禪的空間，所以我們能知道在當時的中國社會中，禪修不再是幾乎不可能得到指導的東西，正如僧叡在 402 年春所說的那樣，這纔是問題的關鍵所在；相反，禪修已經變成一種可以相對容易獲得高超導師和設施的活動。有五百弟子的禪師不再是不可想象的，比如 5 世紀末佛教神異故事集《冥祥記》中一則異聞所載的宋朝的慧全⁸⁹。在這裏，即使是對相對平庸的比丘和比丘尼

⁸⁵ 《出三藏記集》卷二，《大正藏》第 2145 號，第 55 冊，第 13 頁上欄第 18 行至 19 行。

⁸⁶ 《高僧傳》卷三，《大正藏》第 2059 號，第 50 冊，第 342 頁下欄第 27 行；《出三藏記集》卷一四，《大正藏》第 2145 號，第 55 冊，第 105 頁上欄第 18 行；後者將其稱作“禪館”，這個詞沒有其他材料印證。祈請舍利也可能是習禪的組成部分。

⁸⁷ 《比丘尼傳》卷四，《大正藏》第 2063 號，第 50 冊，第 945 頁上欄第 22 行至第 25 行；《廣弘明集》作“佛殿”，《大正藏》第 2103 號，第 52 冊，第 270 頁下欄第 12 行至 17 行。

⁸⁸ 《洛陽伽藍記》卷一，《大正藏》第 2092 號，第 51 冊，第 1004 頁上欄第 26 行至 27 行。“繩坐”見封面圖。

⁸⁹ Campany, *Signs from the Unseen Realm*, pp. 225-226.

來說，習禪也是容易接觸到的 (accessible)，與之形成鮮明對比，早期的禪法專由隱士或者少數人在僻遠雲深的山峰中修煉。

到 5 世紀中葉，甚至一名居士可能會在某位禪師的指導下習禪都不再是不可能的。《冥祥記》還講述了程德度的故事，他是宋朝初年的一位低級軍官，“遇禪師釋道恭，因就學禪，甚有解分”。後來他的住宅忽有殊香，他的禪學造詣因此得到驗證⁹⁰。時代稍早的傳奇集《宣驗記》也記載了一則居士修習禪法並獲得高深造詣的故事，在這個例子中，出現的是瑞像⁹¹。時代稍晚的北方碑銘材料也提到居士習禪⁹²。我們甚至還能發現一本專供居士使用的習禪指南書；這本書今已不存，但在 5 世紀下半葉，它流行於中國南方⁹³。當時人們也不再認為祇有作為長者的男士纔能習禪並取得禪學造詣。根據《慧緒尼傳》，慧緒是禪師佛陀跋陀羅的三傳弟子，她的檀越豫章

⁹⁰ 《法苑珠林》卷二八，《大正藏》第 2122 號，第 53 冊，第 492 頁中欄第 9 行至第 17 行；Campany, *Signs from the Unseen Realm*, pp. 218-219。《名僧傳》中原有《道恭傳》，但今已不存（《名僧傳抄》，《續藏經》第 1523 號，第 77 冊，第 348 頁下欄第 13 行）。

⁹¹ 引自《辯正論》卷七，《大正藏》第 2110 號，第 52 冊，第 539 頁下欄第 13 行至第 15 行。我在第二章中討論了這個故事。關於劉義慶 (403-444) 撰《宣驗記》，見 Donald E. Gjertson, “The Early Chinese Buddhist Miracle Tale: A Preliminary Survey,” *Journal of the American Oriental Society* 101 (1981): 292-293; Robert Ford Campany, *Strange Writing: Anomaly Accounts in Early Medieval China* (Albany: State University of New York Press, 1996), p. 77.

⁹² 《道明 (552 年去世) 墓誌》記載道明不僅向寺院虔誠捐資，還“修禪習定，專心內起”（趙超編《漢魏南北朝墓誌彙編》，天津：天津古籍出版社，2008 年，第 388 頁）。可以肯定的是，居士習禪是例外而非常規。

⁹³ 陸澄 (425-494；《南齊書》卷九，第 681-685 頁) 編於 465 至 469 年間的《法論》中有一部《修禪定義在家習定法》，《出三藏記集》移錄了《法論》的目錄，《大正藏》第 2145 號，第 55 冊，第 84 頁中欄第 5 行（參《大唐內典錄》卷一〇，《大正藏》第 2149 號，第 55 冊，第 328 頁下欄第 12 行）。關於《法論》的編纂時間，見 Paul Pelliot, “Meou-tseu ou les doutes levés,” *T'oung Pao* 19 (1920): 266n1.

王蕭嶷及王妃“從受禪法”⁹⁴。雖然在現實中，這兩位歷史人物可能沒有從慧秀尼學習禪法，但是這個故事仍然說明到 6 世紀初，也就是《慧秀傳》編纂的時候，人們認為他們可能這樣做並不奇怪。現在，甚至王子和王妃也能想象著自己師從一位著名的比丘尼學習禪法，而這位比丘尼是 5 世紀初來到中國南方的諸多印度禪師之一的直系弟子。

禪經

雖然 5 世紀時，一些並非高產的譯經僧的外國禪師在中國獲得了高名，一些中國本土禪師也不因對佛經的精通而贏得盛譽，但是對禪法的修行和精通與文本的聯繫是不可分割的。早在上文討論過的僧叡和道安的著作中，我們看到中國佛教徒在整理印度經典的譯本時，劃出了一個與禪具有特殊聯繫的子目。同樣，僧叡說他從鳩摩羅什那獲得“禪道”，他似乎是清晰地指向他為之撰寫經序的新譯佛典。5 世紀時，中國出現了許多包含禪法精要的文獻，這祇是其中的第一個。這些文獻多譯自印度語言，但是其他一些文本似乎是部分或全部編纂於中國。

這些文本被統稱為“禪經”，這是一個用日語和漢語寫作的現代學者廣泛接受的術語，經常被譯作“meditation manual”。然而，“禪經”一詞並不是純粹的通用描述，而是中國本土的一個佛經類別，是“禪師”在目錄學上的對應物。就像我們已經看到的那樣，在同一時代，

⁹⁴ 《比丘尼傳》卷三，《大正藏》第 2063 號，第 50 冊，第 944 頁上欄第 12 行至第 13 行。

“禪師”成為區分擅長特定教義的在世佛教導師的方式。

在大藏經子目的意義上，“禪經”這一術語首次在4世紀中葉道安的著作中得到證實。他在《十二門經序》中稱該經“比諸禪經，最為精悉”（據稱《十二門經》是安世高所譯）⁹⁵。我們不清楚道安所說的其他禪經是什麼，在道安現存的著作中，他也沒有再使用過這個詞。值得注意的是，“禪經”一詞似乎與任何已知的印度文獻分類都不一致⁹⁶。雖然該詞在鳩摩羅什翻譯的大部頭《大智度論》中出現了幾次，但在多數情況下，它似乎是個專有名詞⁹⁷。與之相反，中國作者們傾

⁹⁵ 《出三藏記集》卷六，《大正藏》第2145號，第55冊，第46頁中欄第7行至第8行。《高僧傳》轉引的一條材料稱3世紀末（原文如此），安世高自己撰寫了一封信預測將來的“傳禪經者”（《高僧傳》卷一，《大正藏》第2059號，第50冊，第324頁上欄第17行）。慧皎認為這封信是偽造的，而且無論如何，慧皎引用的這條材料不可能比道安的序更早。

⁹⁶ Florin Deleanu, *The Chapter on the Mundane Path (Laukikamārga) in the Śrāvakabhūmi* (Tokyo: International Institute for Buddhist Studies, 2006), vol. 1, p. 157。有趣的是，“禪經”一詞出現在了《十二門經》裏（落合俊典《金剛寺一切經の基礎的研究と新出仏典の研究》，東京：研究成果報告書，2004年，第198頁，第411行）。然而，這裏的“經”或許不能被理解為“經(sūtra)”，而應該理解為“法(dharma)”，就像它通常在漢朝那樣；見Tilman Vetter and Stefano Zacchetti, “On *Jingfa* 經法 in Early Chinese Buddhist Translations,” *Annual Report of the International Research Institute for Advanced Buddhology* 7 (2004): 159-166。但是道安可能讀到了《十二門經》中的這個詞，並將它理解為佛藏的一個類目，纔在經序中使用了它。一些（但不是最早的）經錄確實將這部經題作《十二門禪經》（《眾經目錄》卷四，《大正藏》第2146號，第55冊，第137頁下欄第25行），這個標題出現在現存文本的末尾（但不是開頭）。但是這裏的關鍵詞確實是“十二門禪”(twelve gates of chan)，也就是這部經中討論的概念。在《梵文禪經》(*Yogalehrbuch*)中，我們找到了yoga-śāstra這一術語(Dieter Schlingloff, *Ein Buddhistisches Yogalehrbuch* [Berlin: Akademie-Verlag, 1964], p. 86)，這可能是禪經對應的印度語詞，但該詞在佛教著作中的使用並不規律（這種情況也適用於類似的術語yoga-sūtra）。

⁹⁷ 《大智度論》卷一七，《大正藏》第1509號，第25冊，第185頁下欄第1行至第27行；卷二二，第228頁上欄第2行至第3行；卷二四，第239頁中欄第8行；卷二八，第264頁下欄第25行至第265頁上欄第5行；卷九一，第705頁中欄第7行。鳩摩羅什翻譯的主要禪經最初即用“禪經”命名（僧叡曾為之撰寫經序）（《出三藏

向道安的觀點，將“禪經”看作一種類型。在為佛陀跋陀羅所譯《達摩多羅禪經》撰寫的序中，慧遠解釋說（佛陀跋陀羅翻譯這部禪經時與慧遠同在一處），禪經是佛陀涅槃後經過幾代有選擇的印度僧團編纂而成的一大類文獻。第一代僧人們“功在言外，經所不辨。”在佛陀涅槃後佛教開始衰落的時代，那些繼承了這些教法的僧人們“咸懼大法將頹，理深其慨，遂各述讚禪經，以隆盛業”⁹⁸。

慧遠的序中有一個印度祖師名單的最初版本，它最終變成了7世紀末8世紀初禪宗以心傳心的譜系。因此，這篇序已經被學者們深入研究，用以追溯禪宗譜系觀念的形成⁹⁹。然而，雖然後世禪宗譜系標榜自己是教外別傳，但是慧遠的序卻捍衛了一個非常不同的理解：雖然爭論中的別傳體現在禪師個人身上，比如佛陀跋陀羅，但也與具體的一類文本不可分割，即為生活在末法時代的人們編纂的禪經。實際上，印度原文相對確定的那些現存的文本範例，它們的風格與印度佛經注疏類似，這符合這樣一種認識，即禪經並非佛陀的話，而是後來的僧人彙編而成的¹⁰⁰。

記集》卷二，《大正藏》第2145號，第55冊，第11頁上欄第14行至第15行），可能就是指的這部文獻。然而，《大智度論》以該題目引用的經文不見於現存的《坐禪三昧經》（也不見於《大正藏》第616號，鳩摩羅什翻譯的另一部與禪有關的佛典）。

⁹⁸ 《出三藏記集》卷九，《大正藏》第2145號，第55冊，第65頁下欄第11行至第19行。“述”讓人想起孔子述而不作的先例。

⁹⁹ 柳田聖山《初期禪宗史書の研究》，京都：法藏館，1967年，第38-39頁；John R. McRae, *The Northern School and the Formation of Early Ch'an Buddhism* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 1986), pp. 80-92; Wendi Adamek, *The Mystique of Transmission* (New York: Columbia University Press, 2007), pp. 33-40。又見Stuart H. Young, *Conceiving the Indian Buddhist Patriarchs in China* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2015), pp. 57-59。

¹⁰⁰ 僅有的兩個以經的形式撰寫的例子是《禪秘要法經》（《大正藏》第613號）和《治禪病秘要法》（《大正藏》第620號），它們似乎正是在中國編纂的（我將在第二章

目錄學中的“三學”

印度佛教經典裏有一部分專門用於指導禪修，這一觀念在整個 5、6 世紀吸引了中國僧人的興趣。大多數情況下，他們被稱作“禪經”，偶爾也有其他名字，比如“禪典”¹⁰¹。禪經是佛藏合乎邏輯的子集的概念被一個潮流強化了，這個潮流始於 5 世紀，即用“戒 (śīla)”、“定 (samādhi 或 dhyāna)”和“慧 (prajñā)”三學來整合傳統的佛教三藏 (tripitaka)。三學是全體佛教修行的通行分類。為了組織整個佛藏，漢文經錄通常按照傳統的三藏，即經 (佛說)、律 (寺院規則) 和論 (論義) 來給佛典分類，但又有所改變，比如又將每藏按“大乘”和“小乘”等原則來歸類¹⁰²。但是 5、6 世紀時，一些目錄也採用了完全不同的系統。阮孝緒 (479-536) 於 523 年為皇帝編纂的《七錄》將佛經劃分為 5 類：戒律、禪定、智慧、疑似和中國人撰寫的論

討論它們)。甚至這些文獻通常被放在“聖賢撰”類中，說明它們是在佛陀涅槃之後編纂的 (《眾經目錄》卷六，《大正藏》第 2146 號，第 55 冊，第 144 頁中欄第 25 行)。從 730 年成書的《開元釋教錄》開始，它們被重新當作“經”。

¹⁰¹ 《出三藏記集》卷九，《大正藏》第 2145 號，第 55 冊，第 66 頁中欄第 4 行；《肇論》，《大正藏》第 1858 號，第 45 冊，第 160 頁下欄第 25 行。這裏可能是一個專有名詞，指《坐禪三昧經》；見 Rafal Felbur, “Essays of Sengzhao,” in *Three Short Treatises by Vasubandhu, Sengzhao, and Zongmi*, 135n181 (Moraga, CA: Bukkyo Dendo Kyokai America, 2017; full particle in 49-138)。5 世紀後，這個詞變得罕見。

¹⁰² 關於早期經錄及其結構的概觀，見林屋友次郎《經錄研究》，東京：岩波書店，1941 年，第 43-110 頁；Jean Pierre Drège, *Les bibliothèques en Chine au temps des manuscrits* (Paris: École Française d'Extrême-Orient, 1991), pp. 177-86; Tanya Storch, *The History of Chinese Buddhist Bibliography* (Amherst, NY: Cambria Press, 2014), pp. 192-208。關於“藏”作為全體佛教文獻合集觀念的形成，見 Stefano Zacchetti, “Notions and Visions of the Canon in Early Chinese Buddhism,” in *Spreading Buddha's Word in East Asia: The Formation and Transformation of the Chinese Buddhist Canon*, edited by Jiang Wu and Lucille Chia, 81-108 (New York: Columbia University Press, 2016)。

記¹⁰³。阮的方案強化了戒、定、慧的三分法，並新添了兩類，他同樣採納了新近皇室支持編纂的目錄的先例，後者將禪經作為佛藏的一個主要類別來加以強調。這種例子有寶唱編纂於 518 年的經錄¹⁰⁴，其前三類即為經¹⁰⁵、禪經和戒律。又，5 世紀時，陸澄 (420-494) 為宋明帝 (465-472 年在位) 編纂的經錄包含“律藏”、“定藏”、“慧藏”及其他¹⁰⁶。

將三學作為目錄學框架，可能是受到 4 世紀末 5 世紀初漢譯印度典籍中理論的啟發。三部《毗婆沙》(*Vibhāṣā*) 漢譯本中最早被譯出的那本 (383 年完成) 將三藏與三學聯繫在一起解讀：律說增上戒，經說增上意，阿毗曇說增上慧¹⁰⁷。同樣的類型也見於 5 世紀初譯成漢語的一部印度律的注疏。顯然，這是印度佛教學術文獻 (Indian Buddhist scholastic literature) 所接受的一種解讀模式，後來中國的僧

¹⁰³ 《廣弘明集》卷三，《大正藏》第 2103 號，第 52 冊，第 111 頁上欄第 14 行至 19 行。關於《七錄》的佛教部分，見李富華、何梅《漢文佛教大藏經研究》，北京：宗教文化出版社，2003 年，第 62-63 頁。

¹⁰⁴ 《寶唱錄》的目錄保存在《歷代三寶記》中，《大正藏》第 2034 號，第 49 冊，第 126 頁中欄第 5 行至下欄第 9 行。見林屋友次郎《經錄研究》，第 68-72 頁；Tanya Storch, *The History of Chinese Buddhist Bibliography*, pp. 53-55。譯世寶質疑了它的真實性；見其《漢唐佛史探真》，廣州：中山大學出版社，1991 年，第 185 頁。

¹⁰⁵ 雖然《寶唱錄》並未明確將經 (sutras) 等同於“慧 (wisdom)”，但是阮孝緒一定是這樣理解的，因為“智慧部”下有 2077 種文獻，遠超其他部分（《廣弘明集》卷三，《大正藏》第 2103 號，第 52 冊，第 111 頁上欄第 16 行）。能夠得到的佛典的主體是經，它們一定被置於該類下。

¹⁰⁶ 《出三藏記集》卷一二，《大正藏》第 2145 號，第 55 冊，第 84 頁上欄第 2 行至中欄第 23 行。

¹⁰⁷ 《鞞婆沙論》卷一，《大正藏》第 1547 號，第 28 冊，第 416 頁中欄第 24 行至下欄第 9 行。這裏的“增上意”是對 *adhicitta-sīkṣāpada* 的翻譯，意為禪 (meditation)；見橫超慧日《中國佛教の研究》，京都：法藏館，1958-1979 年，第 1 卷，第 151 頁。一些不同版本的毗婆沙被譯成了漢語；見 Charles Willemsen, Bart Dessein, and Collett Cox, *Sarvāstivāda Buddhist Scholasticism* (Leiden: Brill, 1998), pp. 229-239.

侶撰述者又將這種模式用於自己撰寫的注疏和論中¹⁰⁸。律與戒對舉是顯而易見的，而阿毗達磨 (Abhidharma)(致力於系統闡述佛教教義)與慧之間的聯繫也不難理解。但是考慮到它們涵蓋主題的差異性，在經 (sutra) 與禪定之間建立系統聯繫，似乎有點不對。

不管是出於對這種印度模式的不滿，還是出於其他原因，中國作者們在 5 世紀初不是把“慧”與“阿毗達磨”聯繫起來，而是與“經”或“經論”聯繫起來，從而想象一個新的文獻集當作禪修的對應¹⁰⁹。慧遠在為佛陀跋陀羅所譯禪經撰寫的序中第一次勾勒出這種趨勢的梗概：

每慨大教東流，禪數尤寡¹¹⁰，三業無統，斯道殆廢。
頃鳩摩耆婆宣馬鳴所述，乃有此業。¹¹¹

慧遠引用了鳩摩羅什最近翻譯的禪經，認為它奠定了“禪業”的

¹⁰⁸ 《薩婆多毗尼毗婆沙》(*Sarvāstivāda-vinaya-vibhāṣā)，《大正藏》第 1440 號，第 23 冊，第 514 頁中欄第 2 行至第 4 行。關於這部文獻，見平川彰《律藏の研究》，東京：山喜房佛書林，1960 年，第 259-260 頁；船山徹認為這是一部印度律師在中國誦出的注疏(《〈目連問戒律中五百輕重事〉の原型と変遷》，《東方學報》第 70 號，1998 年，第 280-282 頁)。關於後世中國撰述中這種類型學的例子，見 Robert M. Gimello, *Chih-yen (602-668) and the Foundations of Hua-yen Buddhism* (Ph.D. dissertation, Columbia University, 1976), 376。關於巴利語注疏中的例子，見 Maria Heim, *Voice of the Buddha: Buddhaghosa on the Immeasurable Words* (Oxford: Oxford University Press, 2018), p. 50, n. 52.

¹⁰⁹ 這種想法的另一個可能的印度靈感或許是《薩婆多毗尼毗婆沙》中的體系，該體系按照內容和目的來分類四《阿含經》，並認為《雜阿含經》“是學問者所習，說種種禪法”。

¹¹⁰ 在其他地方，道安用“禪數”一詞來指安世高的譯經(《出三藏記集》卷六，《大正藏》第 2145 號，第 55 冊，第 46 頁上欄第 12 行)。

¹¹¹ 《出三藏記集》卷九，《大正藏》第 2145 號，第 55 冊，第 65 頁下欄第 28 行至第 66 頁上欄第 1 行。

基礎，從而將鳩摩羅什的貢獻牢牢地置於戒、定、慧三學的範圍之中。然而慧遠認為完善三學必須得具體的某些類文獻，他的傳記對此有清晰闡述：

初經流江東，多有未備，禪法無聞，律藏殘闕。遠慨其道缺，乃令弟子法淨、法領等，遠尋眾經。踰越沙雪，曠歲方反，皆獲梵本，得以傳譯¹¹²。

這段話中的“經”、“禪法”和“律藏”似乎是文獻的三種分類，這種解讀也為其後緊接著的文字所證實：自佛陀跋陀羅譯出禪經之後，“所以禪法、經、戒，皆出廬山，幾且百卷”¹¹³。雖然沒有跡象顯示這個翻譯合集就是一部完整的佛藏，但它卻表明禪經、“經”和律共同構成了佛教藏經的三個主要部分。

作為佛教卓越典範的三學

因此，5世紀的中國作者們根據高僧們期望獲得的三種成就來為佛教文獻分類。然而，因為“禪法”這種漢語表達同時指修行禪法和與之相關的權威文獻，所以當描述個人精通這些領域時，通常難以區分他們是精通文獻的教義內容還是精通習禪的修行活動。比如《玄暢

¹¹² 《高僧傳》卷六，《大正藏》第2059號，第50冊，第359頁中欄第15行至第18行；《出三藏記集》幾乎完全相同，《大正藏》第2145號，第55冊，第110頁上欄第14行至第17行。我受益於許理和(E. Zürcher)對這段話的翻譯(*The Buddhist Conquest of China*, p. 246)。

¹¹³ 《出三藏記集》卷一五，《大正藏》第2145號，第55冊，第110頁上欄第20行至第21行。

(416-484) 傳》稱他“深入禪要”¹¹⁴。但是讀到這句話時，我們會疑惑它是說玄暢自己證得了高超的禪修成就，還是僅僅諳熟於以“禪要”為題的禪經的內容¹¹⁵。這種混用表明，戒、定、慧構成佛教修行總體的觀念遠遠不是純粹的文獻分類的濃縮。它是一種類型學，被積極地用於想象和紀念僧團成員們取得成就的形式。

無數聖傳用這些術語來描繪 5 世紀和 6 世紀初僧尼們的造詣。比如法安“善持戒行，講說眾經，兼習禪業”¹¹⁶。與之相反，慧宿尼被同輩指責道：“佛法經律曾未厝心。欲學禪定，又無師範。”¹¹⁷ 在一些情況下，與“慧”相關的成就限於對經的記憶與唱誦。靜稱尼“戒業精苦，誦經四十五萬言。寺傍山林，無諸囂雜，遊心禪默”¹¹⁸。又，罽賓禪師曇摩密多 (Dharmamitra) 少年時以“諷誦經藏，堅持律部，偏好禪那”而知名¹¹⁹。另一位在宋初活躍於中國南方的外國僧人求那跋摩 (Guṇavarman)，獲得了幾乎一模一樣的評價：“誦經百餘萬言，深達律品，妙入禪要。”¹²⁰ 在其他情況中，“慧”的成就更清晰地是對佛教教義的理解。業首尼“風儀峻整，戒行清白，深解大乘，善構妙

¹¹⁴ 《高僧傳》卷八，《大正藏》第 2059 號，第 50 冊，第 377 頁上欄第 15 行至第 16 行。

¹¹⁵ 例子可見《高僧傳》卷二，《大正藏》第 2059 號，第 50 冊，第 337 頁上欄第 13 行至第 14 行；《出三藏記集》卷九，《大正藏》第 2145 號，第 55 冊，第 65 頁上欄第 29 行至中欄第 2 行。

¹¹⁶ 《高僧傳》卷六，《大正藏》第 2059 號，第 50 冊，第 362 頁中欄第 29 行。

¹¹⁷ 《比丘尼傳》卷二，《大正藏》第 2063 號，第 50 冊，第 940 頁上欄第 25 行至第 26 行。

¹¹⁸ 《比丘尼傳》卷二，《大正藏》第 2063 號，第 50 冊，第 940 頁上欄第 5 行至第 7 行。

¹¹⁹ 《名僧傳抄》，《續藏經》第 1523 號，第 77 冊，第 355 頁中欄第 2 行。

¹²⁰ 《高僧傳》卷三，《大正藏》第 2059 號，第 50 冊，第 340 頁上欄第 27 行至第 29 行。

理，彌好禪誦，造次無怠。”¹²¹（此處禪和誦結合在了一起，就好像第三個專業領域是全部的佛教儀式。）很多情況下，律學造詣通過苦行的成就來表達。法全尼（412-494），“大乘奧典，皆能宣講；三昧秘門，並為師匠。食但蔬菜，衣止蔽形。”¹²²對其他人來說，寺院紀律主要是對律藏的熟悉，就像道韶（活躍於5世紀）“讀誦大乘，披覽戒律，備學諸禪”¹²³。

最後讓我們注意一下，雖然前面的例子來自編纂於中國南方的文獻（這是我們最全面的史料），相似的詞也出現在北方文獻中，主要是在這一時期的石刻材料裏。比如僧芝尼（516年去世）墓誌稱她“十七出家，戒行清純，暨於廿，德義淵富。安禪屆於六通，靜讀幾於一聞，誦《涅槃》¹²⁴、《法華》、《勝鬘》廿餘卷。”¹²⁵

法師、律師和禪師

對經、寺院規則以及禪的精通是宗教成就的三個主要方面，這一觀念與中古中國廣泛使用的三個高僧和比丘尼的稱號形成強烈共鳴：法師、律師和禪師。我們並不準確知道這些稱號是如何被選擇和賦予的，要麼是地方團體非正式賦予的，要麼是僧俗權威賦予的。不

¹²¹ 《比丘尼傳》卷二，《大正藏》第2063號，第50冊，第940頁中欄第6行至第7行。我採用了蔡安妮（Kathryn Ann Tsai）的翻譯（*Lives of the Nuns: Biographies of Chinese Buddhist Nuns from the Fourth to Sixth Centuries*, pp. 57-58）。

¹²² 《比丘尼傳》卷三，《大正藏》第2063號，第50冊，第943頁中欄第11行至第13行。

¹²³ 《名僧傳抄》，《續藏經》第1523號，第77冊，第355頁中欄第23行至第24行。

¹²⁴ 譯者按：“涅”原文引作“湟”，誤。

¹²⁵ 趙君平、趙文成《河洛墓刻拾零》，北京：北京圖書館出版社，2006年，第20頁，被引用於Stephanie Balkwill, *Empresses, Bhikṣuṇīs, and Women of Pure Faith*, p. 333。

管它是如何產生的，祇要這種三分法存在（到 5 世紀中葉穩固地存在著¹²⁶），就具有重要意義。作為對佛教造詣與眾不同的中國劃分方式，它為弟子們尊崇和紀念他們在世的以及去世的老師提供了分類標準。

這個稱號體系得益於印度佛教對僧人專業的分類，但不僅僅是它們的複製品。在某些情況下，我們甚至看到名號稍有不同的印度僧人在中國這個更具吸引力的框架下被再想象。僧肇在 410 年之前寫給劉遺民的信中如下描述活躍於長安的印度佛教大師：

請大乘禪師一人，三藏法師一人，毗婆沙法師二人。什法師於大石寺出新至諸經……禪師於瓦官寺教習禪道……三藏法師於中寺出律藏……毗婆沙法師於石羊寺出《舍利弗阿毗曇》。¹²⁷

僧肇對比了念誦、翻譯、講經的法師和傳授禪道的禪師。起源於印度佛教文獻¹²⁸，這種禪師與講師 (textualists) 的二分方式被進一步

¹²⁶ 中國第一個“律師”是卑摩羅叉 (Vimalakṣa)，他在 5 世紀初幫助翻譯了《十誦律》(*Sarvāstivāda Vinaya*)。見《高僧傳》卷二，《大正藏》第 2059 號，第 50 冊，第 333 頁下欄第 14 行；Funayama Tōru, “The Acceptance of Buddhist Precepts by the Chinese in the Fifth Century,” *Journal of Asian History* 38.2 (2004): 100-102。與“禪師”一樣，早在“律師”一詞被漢譯佛典證實之前，中國已經用它來指稱在世的僧人（最早的例子似乎是 418 年法顯翻譯的《大般涅槃經》卷四，《大正藏》第 376 號，第 12 冊，第 881 頁下欄第 23 行）。

¹²⁷ 《肇論》，《大正藏》第 1858 號，第 45 冊，第 155 頁下欄第 12 行至第 18 行；塚本善隆《肇論研究》，第 43-44 頁。關於名單中人物的具體身份，見 Rafal Felbur, “Essays of Sengzhao,” p. 92，感謝他對我的啟發。

¹²⁸ 《根本說一切有部毗奈耶雜事》(*Mūlasarvāstivāda-vinaya*) 中頻繁出現習定和讀誦這“二種業”（《大正藏》第 1451 號，第 24 冊，第 267 頁下欄第 4 行至第 5 行）。巴利語文獻也有類似劃分；見 Richard F. Gombrich, *Theravāda Buddhism* (London: Routledge and Kegan Paul, 1988), pp. 152-153。這種分類並非暗示它們互不相容；見 L. S. Cousins, “Scholar Monks and Meditator Monks Revisited,” in *Destroying Māra*

細分，僧肇將後者按照他們擅長的領域分入三藏：經、律和阿毗達磨。這種四分法的結果也與同時代的漢譯印度文獻中的方式相一致，而且僧肇可能讀到過它¹²⁹。以僧人能夠獲得聲譽的4個關鍵領域為標準，這是一種公認的印度分類方式。因此，僧肇指出長安城內有與這種分類相一致的所有類別的外國僧人，他以此來描繪長安佛教的繁榮。

但是至少十年後，當許多主角要麼去世要麼離開之後，僧肇的同事僧叡以一種稍顯不同的方式記述了相同的人和事：

持法之宗，亦並與經俱集。究摩羅法師至自龜茲，持律三藏集自罽賓，禪師徒眾尋亦並集關中。洋洋十數年中，當是大法後興之盛也。¹³⁰

僧叡將僧肇的四分法簡化為法師、律師和禪師三類，分別指慧、戒和定的專家。用這個三分框架來分類理想的佛教修行，很快成為中國最常見的方式，所有類型的文獻一致用它來包含和定義僧尼可能的卓越形式¹³¹。甚至在更晚的時段，還可以在新的不同的面紗下發現這

Forever: Buddhist Ethics Essays in Honor of Damien Keown, edited by John Powers and Charles S. Prebish, 41-44 (Ithaca, NY: Snow Lion, 2009; full particle in 31-46).

¹²⁹ 《十誦律》說（僧肇在他的信中提到了翻譯中的這部律），應該按照病比丘的主業來讚美他們：禪、經、律或阿毗曇（《十誦律》卷二八，《大正藏》第1435號，第23冊，第205頁下欄第20行至第27行）。《薩婆多毗尼毗婆沙》也有類似的內容：自言誦四《阿含》，自言阿毗曇師，自言律師，自言阿煉若，如果不是真的話，則是偷蘭遮（《大正藏》第1440號，第23冊，第519頁上欄第14行至第18行）。

¹³⁰ 《出三藏記集》卷五，《大正藏》第2145號，第55冊，第41頁中欄第16行至第19行。這篇文章的完整翻譯見 Rafal Felbur, *Anxiety of Emptiness*, pp. 287-338, 他將其寫作時間定在417年至418年之間。其他學者根據對僧叡生平的不同重構，將這篇文章的時間定在5世紀30年代；見 Arthur F. Wright, “Sengrui Alias Huirui,” *Sino-Indian Studies* 5.3-4 (1957): 286-288.

¹³¹ 僅舉4個例子，它們出自5至7世紀不同類型的文獻：(1) 5世紀末面向世俗人

種模式的影響。比如 9 世紀中葉，皇帝取消了舊的度僧考核，代之以考察他們對戒、定、慧三學之一的掌握¹³²。我們或許可以推測，正是僧人是戒、定、慧專家的觀念，影響了兩宋時期 (960-1279) 佔據十方院住持之位的三個派系的名號：天台和華嚴法脈的“教”、南山“律”宗和菩提達摩的“禪”宗。這個禪宗，已經將自己與發端於 5 世紀的禪師傳統劃清了界限，但卻保持了名義上的聯繫¹³³。

總之，5 世紀時，中國佛教徒開始認為“禪經”是一個不同的文本知識體系。我認為，這個類別的形成不僅標誌著這一時代中國佛教徒獲得的佛經持續增多。它反映了中國概念化可能的佛教修行領域的方式，這與“禪師”等新型人物分類方式一併出現。該模式不是將文

的一部疑偽經（《像法決疑經》，《大正藏》第 2870 號，第 85 冊，第 1337 頁上欄第 27 行至第 28 行）；(2) 6 世紀的三階教文獻《對根起行法》（西本照真《三階教の研究》，東京：春秋社，1998 年，第 480-481 頁）；(3) 7 世紀時一位印度僧人在中國創作的一部禪經（《修禪要訣》，《續藏經》第 1222 號，第 63 冊，第 17 頁中欄第 5 行至第 7 行）；(4) 7 世紀時，一條對匯聚得聖果者的理想寺院景象的記載（《律相感通傳》，《大正藏》第 1898 號，第 45 冊，第 878 頁上欄第 8 行至第 12 行；又見《法苑珠林》卷三九，《大正藏》第 2122 號，第 53 冊，第 598 頁上欄第 24 行至第 29 行）。6、7、8 世紀時僧人的墓志銘也主要用這三個稱號來描述逝去的僧人；見八木宣諦《僧侶資料としての碑銘》，《大正大学綜合佛教研究所年報》第 8 號，1986 年，第 1-18 頁。甚至在唐朝後半段時期，文學作品傾向於用法師、律師和禪師來劃分僧尼個人，而不是看作所謂中國佛教宗派的成員；見葛兆光《中國思想史》第 2 卷，上海：復旦大學出版社，2001 年，第 43 頁。

¹³² 《佛祖統紀》卷四二，《大正藏》第 2035 號，第 49 冊，第 388 頁中欄第 13 行至第 15 行。

¹³³ 關於這一時期十方院的分類，見 T. Griffith Foulk, “Myth, Ritual, and Monastic Practice in Sung Ch’an Buddhism,” in *Religion and Society in T’ang and Sung China*, edited by Peter N. Gregory and Patricia B. Ebrey, 166 (Honolulu: University of Hawai’i Press, 1993; full particle in 147-209); Morten Schlütter, “Vinaya Monasteries, Public Abbacies, and State Control of Buddhism under the Song (960-1279),” in *Going Forth: Visions of Buddhist Vinaya*, edited by William M. Bodiford, 152-157 (Honolulu: University of Hawai’i Press, 2005; full particle in 136-160).

本研究和禪學修行劃清界限，而是認為特定的專業領域應該有一套自己的經典書寫 (canonical writings) 規範。在這一年代，接受禪作為一個合法的領域，出家人甚至一些傑出的居士能夠以此博得高名，這意味著需要一個相應的權威文獻群——禪經。儘管確實有以禪法為主題的單篇印度文獻，但是卻不一定有一個已經存在的印度佛典目錄類別，使禪與經、律對應。或許是出於這個原因，許多從印度語言翻譯成漢語的所謂禪經，事實上是多種文獻的彙編。比如，僧叡的序並未說鳩摩羅什的主要禪經譯自一個單行文本，而是“抄撰眾家禪要”。雖然僧叡使用了“禪要”一詞，仿佛指向某種特定類型的文獻，但是可以確定的鳩摩羅什所用原本的一個例子證明，他們出自一首著名的詩歌，而不是一部單行的禪經¹³⁴。因此，實際上，中國人對禪經文獻的期望與印度佛教傳統對這一主題知識的通常組織方式之間似乎存在距離。這種距離導致了中國僧人中持續發展的一種感受，即仍然缺乏一部完整的禪經合集。這種偏差無疑在 6 世紀初變得明顯起來，這時寶唱的經錄僅記載了 38 卷禪經，但是藏經的其他分類下都有數百卷。這很可能就是為什麼大約在同一時期，梁武帝 (502-550 在位) 要派遣僧人前往外國專門尋訪更多這種神秘且從不完備的“禪經”¹³⁵。

¹³⁴ 僧叡將這些段落歸於印度作者馬鳴 (Aśvaghōṣa)，這與他詩歌《美難陀傳》(Saundarananda) 中的部分內容一致。這是目前發現的僅有的幾段 5 世紀中國禪經明確的印度語言平行文本。見松濤誠廉《佛教における信と行》，京都：平樂寺書店，1967 年，第 128-144 頁；釋惠敏《鳩摩羅什所傳數息觀禪法之剖析》，《鳩摩羅什和中國民族文化》，烏魯木齊：新疆美術攝影出版社，2001 年；菅野龍清《鳩摩羅什記禪經類について》，《仏教学仏教史論集：佐々木孝憲博士古稀記念論集》，東京：山喜房佛書林，2002 年。

¹³⁵ 《出三藏記集》卷一二，《大正藏》第 2145 號，第 55 冊，第 93 頁中欄第 10 行。【譯者按：原文《出三藏記集》作 HMJ，即《弘明集》縮略語，但所給出處是《出三藏記集》。】

5 世紀禪學社會場域 (social field) 的形成

在一定程度上，聖傳反映了理想和對可能發生的事情的期望，4、5 世紀時，禪修的意義和禪師在中國的角色之間存在實質性差異。5 世紀初之前，禪幾乎祇與生平模糊的神秘中國隱士有聯繫。這些僧人（這些故事中祇有僧人，絕沒有比丘尼或居士）不與檀越或者政治人物互動。換言之，普通人，甚至皇帝以及其他富豪都不會在日常生活中碰到這種人物。

但是自 5 世紀之交以後去世的僧尼傳記開始（換言之，在 5 世紀以後被記載下來的僧尼傳記中），一場劇變發生了。雖然生活在山洞中的、拒絕與俗世交往的隱士式習禪者仍然在社會記憶中佔有一席之地，禪修活動也出現在另一種僧尼的傳記中，這些僧尼是更大僧團的成員，其中一部分人有足夠高的地位來與宮廷成員交往。與此同時，中國僧尼，甚至重要的世俗人師從外國禪師習禪，最終師從他們中國同行的故事開始出現了。在某些情況下，類似於師徒傳承關係的譜系也被記憶、強調，甚至推廣了。現代學者早已注意到，5 世紀初是與禪相關的“譜系”歷史上劃時代的時刻¹³⁶。然而，大部分人認為其重要性在於印度禪學譜系首次“完全的”（full-fledged；日語：本格的¹³⁷）或“系統性的”傳入中國¹³⁸。這種框架傾向於將禪宗後期的發展視作這一過程目的論的（teleological）頂峰，並認為聖傳是一種超過其自身的可靠的社會史資料。

¹³⁶ 松本文三郎《達磨》，第 258-306 頁。

¹³⁷ 水野弘元《禪宗成立以前のシナの禪定思想史序説》，第 30 頁。

¹³⁸ 徐文明《中土前期禪學思想史》，北京：北京師範大學出版社，2004 年，第 31 頁。

然而，我們可以放心地將聖傳中新出現的禪學譜系的主題化看作歷史轉向的證據，即禪修從在個人或集體記憶中基本沒有官方地位，到變成一個被認可的佛教分支，並擁有自己的合格的老師、專門的空間和權威的實踐。不管當場由哪些因素組成，祇有當這種修行既成為一種可能，又是一種期待的時候（而這正是前所未有的），在高僧的指導下習禪纔會成為聖傳和神異傳說中越來越常見的內容。更重要的是，人們認為有必要聲稱禪學造詣與譜系思想有關——即使祇是模糊地與特定的禪師何時何地師從何人習禪有關——這意味著做出這種聲明的利害關係已經變了。5世紀時，聲稱精通禪學以一種新的方式發揮了重要作用；實際上，幾乎沒有證據表明早期有人提出過這種主張。不僅神秘的隱士，經常出入宮廷的權勢僧人也能成為禪師，這表明高級的禪學造詣不再僅僅是中國佛教的一個理論性部分，祇能通過傳說或者佛經中的遙遠人物來想象。5世紀時，習禪及其造詣成為中國佛教界用來積極定義其一些在世和已故傑出成員活動和地位的依據。

5世紀初，對中國佛教徒來說，禪學訓練首次成為一種現實的可能，而且精通禪學成為一個可實現的目標，這對我們如何理解這一時期討論這個主題的現存文獻的性質和意義具有重要影響。不同於早期的例子，5世紀時，一些中國佛教徒要麼試圖將這種想法付諸實踐，要麼被認為已經這樣做了，而禪經的翻譯、編纂和流通正發生在這一時期。雖然現存文獻與特定個人之間的確切關係通常並不明朗，但是大部分5世紀的禪經至少與被稱為禪師的僧人有關，而早期翻譯、推廣禪經和個人的禪學造詣之間缺乏聯繫，兩者形成鮮明對比。因此，雖然4世紀的讀者可能會遇到討論禪的文獻，並為生活在印度這片神奇土地上的神秘隱士或佛教聖人的成就而讚歎不已，但是5世紀的

禪經至少描繪了當時一些生活在中國的人們的實踐與經歷。一些佛教徒，或許還有一些世俗人，會將它們解讀為自己亟亟於實現的東西。

在處理任何一部這種文獻時，我們當然必須充分承認它們作為宗教理想表達的特性。然而正如我們所看到的，這些文獻確實產生於修行、精通以及聲稱精通禪法變得越來越重要的環境中。有權勢的在世中國佛教徒自稱是“禪師”或被冠上“禪師”名號。因此，5世紀時的中國禪學文獻可能向我們展示的不僅是抽象的理想，還有實際用來刻畫、想象和理解在世中國佛教徒及其實踐的理想。