

中亞的禪法

賴鵬學

圓光佛學研究所

圓光佛學學報(1997.10)

圓光出版社發行

頁 63-78

頁 65

提要

對早期中國佛教的影響，包含弘化僧侶、經論、義學、禪法等方面，中亞佛教幾乎要超過印度佛教。故還原中亞佛教是了解早期中國佛教的當務之急，這是本文在研究方向上的大背景，並選擇禪法作為實際的下手處。

中亞的禪法主要沿襲西北印的小乘禪法，並將之轉為大乘化。研究上首先遭遇的困難如何區分何者是原來西北印的禪法？何者是中亞改造的禪法？幸好五世紀初中亞佛學大師鳩摩羅什來到中國長安，以漢文的形式留下足以分辨兩者的資料。

本文解讀羅什留下的資料，找出「實相」、「法身觀」及「十方佛觀」是區別中亞禪法與西北印禪法不同的要點所在，並以此找出什譯《坐禪三昧經》中的〈菩薩禪法〉及附在竺法護譯《修行道地經》中的《三品修行經》皆是中亞的禪經。

前言

「中亞」謂亞洲中央，指帕米爾高原及其周圍地區，東側含中國的新疆，西側含阿富汗，往北還包含了一部分俄屬中亞的地區。

在早期的佛教史中，中亞佛教扮演過相當重要但卻鮮為

人知的角色。這種角色的重要性可由兩方面來闡述：

其一是就印度佛教而言，印度大乘佛教的開展主要是依循龍樹中觀與世親唯識兩條脈絡，而中觀一系的發展在龍樹、提婆以後，主要興盛的地域還是在中亞。中亞的佛教學者將龍樹之學應用在解釋方等經典及發展禪法之上，而逐步建立了實相一系的大乘慧學與菩薩禪法，並由此再傳入中國，形成佛教北傳地區，龍樹實相之學獨盛的場面。

其二是就中國佛教而言，早期中國佛教所接受的經論及弘化僧侶，泰半來

自中亞。中國佛教一開始即朝大乘的方向前進，所受的影響主要來自中亞，其次才是印度。而後中國佛教建立的重要宗派，如淨土、華嚴與天台等，若欲還原其思想、義學與禪法，捨中亞佛教，則無異緣木求魚。

故知中亞佛教居印度佛教與中國佛教間的樞紐地位。然而中亞佛教的研究在三者中卻是資料最少、研究脈絡最不清楚、研究成果最少的一環，故其重要性也最不為人所知。所幸中亞地區保留的文獻雖少，但卻因乾燥的氣候而保留了不少佛教的造像。且五世紀初中亞的佛教泰斗羅什來到中國長安，也以漢文的型式留下了不少有關中亞佛教的第一手資料。若能對中亞所保留的佛教造像作適當的解讀，配合有限的文獻，尙堪還原中亞佛教的大致面貌。本文即是上述構想下，在禪學方面的一個嘗試。

中亞佛教主要包含新疆佛教與阿富汗佛教，限於資料的解讀，本文乃以新疆地區為主來撰寫，但仍延用「中亞」一詞，以便引起大家對中亞佛教的注意。

七世紀初玄奘去西域時，中亞佛教已甚為沒落，故中亞佛教興盛的時間在七世紀以前，尤其是在四至六世紀，本文及後繼相關的研究即以這段時間為主。

第一節 羅什與中亞禪法的界定

鳩摩羅什是新疆天山南麓龜茲地區的佛學大師，早歲學毘曇，他在四世紀後半，曾隨其母遊學印度罽賓地區，《高僧傳·鳩摩羅什》（註 1）：

什年九歲，隨母渡辛頭河（印度河）至罽賓，遇名德法師槃頭達多，…，從受雜藏、《中》、《長》二舍。

羅什年十二時其母又將其帶至新疆與西北印交界的沙勒國，再次學習西北印的一切有部之學：

其冬誦阿毘曇，於〈十門〉、〈修智〉諸品，無所諳受，而備達其妙。又於《六足》諸問，無所滯礙。

〈十門〉與〈修智〉皆是《阿毘曇毘婆沙論》中的二品（註 2），而《毘婆沙》與《六足論》皆是印度一切有部的重要論典。

由此可知羅什早年在龜茲、罽賓及沙勒所學，皆是以西北印地區的一切有部之學為主，這也是日後羅什能建立大、小乘之別的重要基礎。

羅什佛學生涯的轉變也發生在上述十二歲至沙勒之後，沙勒位天山南北路兩道的交會，羅什與母親由此轉入南道之莎車，而開始接觸大乘佛學。《高僧

傳》：

時有沙車王子、參軍王子兄弟二人，委國請從而為沙門，兄字須利耶跋陀，弟字須耶利蘇摩。蘇摩才伎絕倫，專以大乘為化，其兄及諸學者皆共師焉，什亦宗而奉之。（大正 50，頁 330）

天山南路南道，向有大乘法及大乘經典的流傳，其中尤以于闐更為早期中亞大乘佛教的中心之一。三世紀後半朱土行取

回之《放光般若》出之於于闐，五世紀初支法領由于闐取回晉本《華嚴經》，而僧叡亦謂流傳中國的《法華經》亦出之於于闐（註 3）。中國早期傳來的經典，大乘方等相對偏多而小乘論典相對偏少，多少亦與中亞出現大乘佛教中心有關。

以阿毘曇為基礎的羅什，在重新接受大乘時，自有其一番由小轉大的思辨過程。《高僧傳》：

蘇摩後為什說《阿耨達經》。什問陰界諸入皆空無相，怪而問曰：此經更有何義而皆破壞諸法？答曰：眼等諸法非實有。什既執有眼根，彼據因成無實，於是研覈大小，往復移時，什方知理有所歸，遂專務方等。

《阿耨達經》論及陰界入空，而陰、界、入正是以論說法相見長的毘曇重心之所在。小乘諸學尚不達五陰、十二入、十八界等諸法空，蘇摩以因成無實向羅什反覆論說諸法空義。最後羅什方始解悟空理，而轉務大乘方等經典，不再以小乘經論為務。這種過程的經驗，使羅什以後能很明確地對慧遠敘說一切有部色心二法如何與大乘不同。

以後羅什回到龜茲後，由度化其師罽賓的一切有部學者盤頭達多而再次論證大小二乘的差異。《高僧傳》：

什得師至，欣遂本懷，為說《德女問經》，多明因緣空假，昔與師俱所不信，故先說也。師謂什曰：汝於大乘，見何異相，而欲尚之？什曰：大乘深淨，明有法皆空。小乘偏局，多諸漏失。師曰：汝說一切皆空，甚可畏也。…。什乃連類而陳之，往復苦至，經一月餘日，方乃信服。（大正 50，頁 331）

羅什以方等《有德女所問大乘經》向其師說明大小二乘之差異，在大乘明一切法空，小乘「偏局」，雖以五陰、十二入、十八界等明我空，但尚持陰、界、入等不空，故多諸漏失，未臻究竟。

羅什留莎車期間，除接觸方等經典外，並得見二世紀印度大乘佛教創始者龍樹一系的作品。《高僧傳》：

因廣求要義，受誦《中》、《百》二論及《十二門》等。（大正 50，頁 330）

《中論》及《十二門論》為龍樹擷取《般若經》精義，形成「實相」宗義的重要作品，而《百論》則是龍樹弟子提婆討論空義諸問題的作品。本段引文說明了至少在四世紀後葉，龍樹實相之學已完整地進入中亞地區的天山南道，隨著佛教北傳之路而進入中國。較之五世後葉，唯識之學假北魏中葉的諸譯師，如菩提留支等，足足要早了一百年。由爾後羅什在中國對大乘的闡揚來看，羅什是以龍樹的「實相」之學為宗，如譯出大小品《般若經》後便同時譯出龍樹對《般若經》的廣論《大智度論》及其精要之論《中論》等。在譯出方等《十住經》後，亦同時傳譯龍樹對此經的注解《十住毘婆沙》。乃至羅什所傳譯的中亞禪法，亦以龍樹的「實相觀」為核心。

充分了解龍樹大乘與罽賓一切有部差異的羅什，在入關後不久，即接到了當時居中國佛教泰斗地位的慧遠來信，請教諸多佛法中的大難題。慧遠在羅什入關之前曾延聘了罽賓一切有部的義學大家僧伽提婆至廬山，慧遠並與之共同翻譯了一切有部的要典《阿毘曇心論》。慧遠雖承道安，代表中國本土的大乘佛教，但在接觸提婆之後，亦接受了不少罽賓一切有部的觀點，發之為問題的，被收錄於《鳩摩羅什法師大義》（註 4），其中〈次重問法身并答〉、〈次問修三十二相並答〉、〈次問答造色法〉、〈次問分破空并答〉等皆反映了罽賓一切有部的第一手內容。

羅什便隨著這樣的因緣，除了道出二者在法義上的差異，也說出了中亞大乘禪法與罽賓地區念佛禪法的不同。此不同主要在二個方面：一是中亞的念佛三昧以「實相」為基礎發展出新的「法身觀」，二是中亞念佛三昧中出現「十方佛觀」，這些將在下節中分別加以討論。

第二節 中亞與罽賓對「法身觀」看法的不同

「法身觀」是念佛三昧中「像觀」、「生身觀」、「法身觀」的最後一個境界，大小乘在此產生不同的看法。羅什在〈次重問法身并答〉中清楚地陳述了兩者觀點的差異：

小乘部者，以諸賢聖所得無漏功德，謂三十七品及佛十力、四無所畏、十八不共等以為法身。又以三藏經顯示此理，亦名法身。是故天竺諸國

頁 69

皆云：雖無佛生身，法身猶存。

小乘部者，在佛生身之外，另以佛所得的無漏功德及顯示此理的三藏經典為法身。以羅什說話的背景而言，此處的「小乘部者」主要是指與中亞禪法淵源深厚的西北印一切有部，又下文言「天竺諸國」皆同此法身看法，而謂佛生身雖已滅度而載佛功德的經典尚存，故佛「法身」猶在。言「天竺諸國」，表示羅什是站在中亞大乘的立場。以此可知羅什所出《坐禪三昧經·五門禪法》中的〈念佛三昧〉以佛十號功德為法身者，是罽賓的禪法。而羅什所代表的中亞大乘禪法「法身觀」內容為何？羅什接著說：

大乘部者，謂一切法無生無滅，語言道斷，心行處滅，無漏無為，無量無邊，如涅槃相，是名法身。及諸無漏功德並諸經法，亦名法身，所以者何，以此因緣得實相故。又大乘法中，無決定分別是生身，是法身。

前文所謂的小乘乃執具相之佛功德為「法身」，大乘部者則謂見一切法「無生無滅」、「無漏無為」等「實相」境界為法身。以能開闡此實相故，前所謂佛十力等無漏功德亦名法身，乃至於佛「生身」中能見實相，亦名法身，故「大乘法中不決定分別是生身，是法身。」

以「實相」為法身的觀點，將菩薩「法身觀」帶入一新的境界，下文中將再開展。現在的問題是羅什提出此種新的禪觀角度，其依據何在？

羅什後來在長安譯出的龍樹《十住毘婆沙論》，其中的《助念佛三昧品》提到了色身、法身、實相三種念佛的關係：

菩薩應以此四十不共法，念諸佛法身，佛非色身故。…，新發意菩薩，應以三十二相，八十種好念佛如先說。轉深入得中勢力，應以法身念佛。轉深入得上勢力，應以實相念佛而不貪著。（註 5）

得中勢力菩薩以四十不共法念佛法身，再進一步之上勢力者，應以「實相」念佛。這與羅什用實相深化罽賓法身觀的作法如出一轍，故知羅什新的法身觀，導源於龍樹。

第三節 中亞的「十方佛觀」

上節言及羅什所言的新「法身觀」為菩薩念佛三昧開創新的境界，其中最突出的便是《十方諸佛觀法》。

《十方佛觀》源出於經典《般丹三昧經》，在《思惟略要法》中已被整理

為完整的禪法（註 6），在定中得見十方諸佛。但依羅什的看法，依三昧力得見十方諸佛只能算是「見佛三昧」的其次，其上者為菩薩得神通，飛到十方所，見佛難問（註 7）。菩薩欲提昇《十方佛觀》至圓滿「見佛三昧」之究竟，得「法身觀」則為可行的方法。羅什在回答慧遠有關如何修三十二相時，說及了法身與化身偏身至十方世界的關係：

（菩薩）從無漏法性生身，名為法身。又此非從一身而已，隨本功力多少而有其身，或有二身、三身、十身、百、千、萬、無量阿僧祇身，乃至無量十方世界皆現其身。（大正 45，頁 127）

由「法身」隨本功德，能現二身乃至百、千、萬、無量阿僧

祇身，如《十住經》由一地至一地時的狀況。能在十方世界，皆現其身，請法問難，而得圓滿「見佛三昧」。此「法身」境界的禪法，非是小乘禪法所能，其因何在？羅什又謂：

迦旃延《阿毘曇》中，無漏法無有果報。何以故，聲聞法中但說三界事及小涅槃門。（大正 45，頁 127）

為何小乘法中不能有法身現十方世界之事，以一切有部迦旃延《阿毘曇》中認為法身由「無漏」法所出，而無漏法是沒有果報的，故不能有法身偏十方事。這也是因為聲聞法的境界但局限於三界內，不知整個法界；但知小乘的有餘涅槃，認無漏法無果報，不知大乘的無餘涅槃。

由此可知，「十方諸佛觀」乃是「法身偏於十方」的前方便，故此等內容，皆為中亞菩薩禪法所特有，不見於西北印的小乘禪法。

中亞菩薩的「法身觀」在羅什入關後，取得更進一步的發展，乃至與「淨土觀」、「十方佛觀」合而為一，而出現於西秦建弘元年（公元 420）年炳靈寺 169 窟無量壽佛龕的造像中，這已是另外一篇文章的範疇。（見拙著〈五世紀初長安淨土學與西秦建弘元年炳靈寺無量壽佛龕的造像〉）

第四節 《坐禪三昧經》中〈菩薩五門禪法〉是中亞的作品

由上文的討論可以勾畫出中亞禪法有別於西北印禪法的重要特徵，即「實相」、「法身觀」及「十方佛觀」。本節的目的，在根據這些特徵，尋找一些屬於中亞禪師作品的禪經，作為爾後還原中亞禪法的基礎。

首先被注意到的是羅什傳譯的《坐禪三昧經》中有稱為「菩薩禪法」（註 8）

的部分。整理其內容，共有五部分：

菩薩不淨觀
菩薩慈三昧門
菩薩十二因緣觀
菩薩阿那波那（數息）觀
菩薩念佛三昧

此五種禪法的內容與《坐禪三昧經》前文中的「五門禪法」內容相對應。此五門禪法僧叡在本禪經的〈序〉中已交代其主要出於西北印地區的禪師，但對「菩薩禪法」僧叡則沒說明其出處。粗檢視其內容，雖同為五門，而禪法內涵與罽賓者有所不同，具前述中亞之特色，故宜詳細比對，加以確定。

一、菩薩不淨觀（大正 15，頁 281）

〈菩薩不淨觀〉的次第為先觀「不淨」，再為「淨觀」，最後是「無淨無不淨」的「實相觀」。前二者與罽賓的不淨觀內容相同，最後的「實相觀」則不見於罽賓的禪法。茲先敘述其「不淨觀」的部分：

行菩薩道者於三毒中若婬欲偏多，先自觀身，骨、肉、皮膚、筋、脈、流血、肝、肺、腸、胃、尿、屎、涕、唾，三十六物九想不淨。

觀自身內三十六物不淨，故名「不淨觀」，其內容與同一部經中罽賓的不淨觀相似。其次為「淨觀」：

復次既觀不淨則厭生死，當觀淨門。繫心三處，鼻端、眉間、額上，當於中開一寸皮，淨除血肉，繫心白骨。

「淨除血肉，繫心白骨」故名淨觀，這與罽賓禪法之「除肉觀骨故名淨觀」（註 9）相同。最後是「實相觀」：

有少淨想，心生愛著。不淨想多，心生厭患，有出法相故生實法。諸法實相中，無淨無不淨，亦無閉亦無出，觀諸法等，不可壞不可動，是名諸法實相。

由身三十六「不淨」及白骨的「淨觀」中見「無淨無不淨」的法身，這同於中亞的大乘禪法由佛生身及功德中見不生不滅的「法身」。

二、菩薩慈三昧門（大正 15，頁 282）

罽賓的「慈悲觀」主要是三種慈心法門，即慈及親愛、慈及中人、及慈及

頁 72

怨憎。菩薩的慈三昧門內涵與此顯然有別，乃在慈念十方眾生，見諸眾生悉在目前（註 11）：

行菩薩道者，若瞋恚偏多，當行慈心。念東方眾生，慈心清淨，無怨無恚，廣大無量，見諸眾生悉在目前。南、西、北方，四維上下亦復如是。…。若得一心當發願，我以涅槃實清淨法，度脫眾生，使得實樂。

此處菩薩的慈觀，不但及於親愛、中人及怨憎，更及於十方法界一切眾生。且其慈心不止罽賓「慈悲觀」的「願與樂」，乃是予眾生「涅槃」之究竟。又其觀十方眾生所用之觀法，同於中亞禪法特色中之〈十方諸佛觀法〉，只不過將所緣的對象由「佛」改為「眾生」而已。亦即中亞之禪師用中亞特有的「十方佛觀」來改造西北印原有的慈悲觀，而形成新的菩薩禪法。

三、菩薩十二因緣觀（大正 15，頁 282 ~ 284）

《坐禪三昧經》上卷中的罽賓十二因緣觀，但述及十二因緣之名目，依習行之久近，所觀項目有多有少。中亞的菩

薩十二因緣觀除詳細分別十二因緣中每一因緣的內容外，並引入龍樹般若實相的觀點來提昇其禪法，如：

問曰：若無吾我，無主、無作，云何去來言說，死此生彼？答曰：…，五陰亦爾，因此五陰生，後世五陰出。非此五陰至後世，亦不離此五陰得後世五陰，五陰但從因緣出。

言「五陰從因緣生」「非至後世」，這是龍樹實相中的「不來不去」。言「不離此五陰得後世五陰」是龍樹實相中的「不一不異」。此十二因緣觀的末尾，並法龍樹《中論，破因緣品》的論法來論破「因緣」（因緣、次第緣、緣緣、增上緣）：

復自思惟，言若法先因緣中有，則不應言是法因緣生。若無亦不應言因緣中生，半有半無亦不應因緣生。

顯然中亞的禪師引用龍樹的般若思想來開展其菩薩十二因緣觀，這與羅什入關後再度引用大乘方等經典（《持世經》）來進一步擴展十二因緣觀的方向是一致的（註 12）。

四、菩薩阿那波那（數息）觀

中亞的菩薩數息觀分量最少，較無特色：

菩薩心多思覺，常念阿那波那。入時出時，數一至十，一一心不令馳散。

菩薩數息觀的內容僅止於罽賓數息觀「數、隨、止、觀」中的「數」。中亞數息觀之所以發展較少，或以罽賓原來數息觀的發展已相當完備。

五、菩薩念佛三昧（大正 15，頁 281）

罽賓的念佛三昧，主要是念釋迦佛的「像觀」、「生身觀」及「法身觀」，中亞的菩薩念佛三昧則是念十方「生身」、「法身」：

若行者求佛道，入禪先當繫心專念十方三世諸佛生身。…。但念諸佛生身處在虛空，…，有三十二相、八十種好，…。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。…，是時便見東方三百千萬億種無量諸佛，如是南方、西方、北方、四維、上、下，隨所念方，見一切佛。…。得是三昧已，當念佛種種無量功德、一切智、一切解、一切見、…、四無畏、五眼、十力、十八不共法。

「繫心專念十方三世諸佛」是中亞念佛三昧所緣的十方佛，先緣東方，次第緣南方、西方、北方、四維及上下共十方諸佛，同於前文所述中亞禪法特色中的〈十方諸佛觀法〉。而以「三十二相、八十種好」為「生身」，顯然是將罽賓念佛三昧中的「像觀」與「生身觀」合而為一。「念佛種種無量功德」則是念佛之「法身」。故知中亞的禪師用「十方佛觀」來擴充罽賓原有的念佛三昧。

總之《坐禪三昧經》中的「菩薩五門禪法」乃是根據罽賓地區的「五門禪法」，加入了中亞地區特有的「實相」及「十方佛觀」加以改造而成的禪法，故知此種菩薩禪法應是形成於中亞地區。佛教北傳一系的禪法，由西北印而中亞而河西而入中國的過程中，逐漸地大乘化了。

第五節 《三品修行經》也是中亞的禪經

依羅什對中亞禪法的界定，上節中先找出《菩薩五門禪法》屬中亞的作品，本節將再介一種中亞的禪經：即現附於竺本《修行道地經》末的《三品修行經》。至於其他與中亞有關的禪經，或由於羅什個人色彩較重，如羅什以《持世經》內容增益「菩薩十二因緣觀」而成的《十二因緣觀經》，羅什引用《大智度論》「禪定」、「神通」內容增益《坐禪

三昧經》相關內容而成的《禪法要解》等宜放在羅什個人的禪法專題中來作研究；亦有羅什入關後，與弟子共同發展出來的禪法，如依再譯《法華》而出的「法華三昧」，依《維摩經·佛國品》而

出的「淨土觀」等則宜擺在「關河禪法」的範疇，故皆不放入本文中。

《三品修行經》的記載見於梁僧祐《出三藏記集》卷二的〈新集經論錄〉：

三品修行經，（小字注）安公云近人合大修行經。
（大正 55，頁 9）

另與本經有關的是同在〈新集經論錄〉的一段話：

修行經七卷二十七品。（小字注）舊云修行道地經，太康五年二月二十三日出。（大正 55，頁 7）

由上二條引文可知《三品修行經》在安公四世紀後葉之前即已存在，並在安公時被併入法護所譯的《修行道地經》二十七卷本中成為其二十八至三十品。現《三品經》沒單獨流傳而是附於上述修行經而流傳。

《三品經》也是一部談修行方法的禪經，內容為討論聲聞、緣覺、菩薩三乘修行禪法的不同。既為禪經，又失譯者，則先須究其出處，為罽賓？中亞？或即中國本身？有二個層面可以來論證本經是中亞的作品：

首先在整體禪法的結構上，全經的禪法以「般若」為究竟（註 13），這同於中亞的禪法。又全經三品中有二品皆提及「現在定意見十方佛」三昧（註 14），般若實相與十方佛正是中亞禪法的二大特色。

其次在細部的內容上，《三品經》在三處特殊的內容上與中亞禪法相符：

（一）與中亞用相同的標準來認定小乘的「法身觀」

《三品經》中的〈緣覺品〉謂：

假使奉教六度無極而皆有想，欲得尊號、三十二相、八十種好、威神尊重，不了善權，佛現色身，反謂有身，便墮緣覺。

《三品經》的角度認為小乘的緣覺乘乃認「無極」的「六度」為有想，認為佛的十種「尊號」、「三十二相、八十種好」為真有其身。這與中亞羅什以知「無生無滅」為佛真法身者為大乘，執有相之「佛十力」、「四無畏」等為法身者為小乘，其觀點相通。

(二) 認「十二因緣空」與中亞菩薩法同

《三品經》的〈緣覺品〉：

若有發意學菩薩道，不了深義，不分別空。世間無佛，出入閑居，處於樹下，觀察萬物，非常苦空，身不久立。不解本無，以得緣覺，自以為成，臨般泥洹，佛在前住，為現大法深妙之教，十二因緣本無有根也，曉本末空，無去來今。（大正 15，頁 227 上）

頁 75

「緣覺」乃無佛世自覺悟十二因緣而證道。但以「不解本無」，故欲入「泥洹」前，佛方現前告以「十二因緣本無有根」，「根」指「無明」，「無有根」即大乘菩薩所解悟之「無明本無」。乃至「本末空」，「本」指「無明」，末指「生老死」，故「本末空」指無「無明」乃至無「生老死」。「無去來今」指十二因緣中的過去、現在、未來的三世。這與羅什所撰《坐禪三昧經》中〈菩薩十二因緣觀〉觀點一致：

一一推之癡不可得，云何無明緣行。…，乃至生緣老死亦爾。（大正 15，頁 285）

「癡」即「無明」，「癡不可得」、「乃至生緣老死亦爾」即指十二因緣本空，這同《三品經》義。又〈菩薩十二因緣觀〉謂：

因此五陰生，後世五陰出。非此五陰至後世。（大正 15，頁 238 中）

「此五陰」指現在，「後世五陰出」指未來。「非此五陰至後世」即謂「現在」不入於「未來」，同於《三品經》之「無去來今」。

（三）「法身」觀點與中亞大乘觀點一致

《三品經》的〈菩薩品〉：

世尊法身本無有形，用吾我人而現此身。

此種「本無有形」的「法身」觀點與羅什所言中亞的大乘法身觀相同：

大乘部者，謂一切法無生無滅，語言道斷，心行處滅，…，是名法身。

先定位了《三品經》為四世紀後葉以前中亞的禪經，便可進一步探討《三品經》中涉及《法華》內容所形成的特色。《三品經》中涉及《法華經》處有三：

（一）在〈弟子品〉處

譬如導師將大賈人，遠涉道路。於大曠野，斷無水草，賈人呼嗟，謂塗悠悠，安能所至，永為窮矣。時彼導師…，知於賈人心之所念，厭患涉路，則於中道化作一國，域邑人民，土地豐樂，五穀平賤。

（大正 15，頁 225 ~ 226）

此段文出於《正法華》之〈往古品第七〉，為有名之「化城喻」。

（二）在《三品經》之〈緣覺品〉處：

譬如長者，年又老極，其子眾多。有大殿舍，柱久

故腐，中心火起，諸子放逸，淫於五樂而不覺此災。父…，欲作方便，誘化使出，令免火難。父則於外，作諸伎樂，使人呼諸子，各當賜汝象馬車乘，摩尼之珠，…。

此段文乃出於《正法華》之〈應時品第三〉，稱為「火宅喻」。

頁 76

(三)為〈三品經〉的內容主要在敘述聲聞、緣覺、菩薩三乘修行之不同，以前二者為不究竟而以菩薩為究竟。其用意同於《正法華》之《善權品第二》。

有趣的是《三品修行經》既依〈善權品〉義而開出三乘，但會歸於一乘時並不是依《法華經》的內容，而是以當時流於中亞的《般舟三昧經》及菩薩禪法為會歸的所在，如〈弟子品〉：

入海得七寶者，至七覺意成羅漢道也。遂至孝者，知弟子限至泥洹界，更發大意为菩薩道。得照明珠父更少者，現在定意見十方佛無所罣礙也。（大正 15、頁 224）

「現在定意見十方佛」即是《般舟三昧經》經題的含義。又其〈緣覺品〉：

以得緣覺，自以為成。臨般泥洹，佛在前住，為現大法深妙之教，十二因緣本無有根，曉本末空，無去來今。（大正 15，頁 227）

依前文的說明，「本無有根」、「本末空」、「無去來今」屬中亞的「菩薩十二因緣觀」。又其〈菩薩品〉：

（菩薩）初發大意，六入五陰三毒未除，不能得見十方諸佛。從成就菩薩受法深教，行四等心，解三界空，便得三昧見十方佛。（大正 15，頁 228）

「得三昧見十方佛」亦是《般舟三昧經》的十方佛觀。

故知在《三品經》時，中亞的禪師雖依《正法華·善權品》義而試圖以聲聞、緣覺、菩薩來組織當時中亞已有的小乘及大乘禪法，但此時中亞的菩薩禪法及依般舟經所形成的「十方佛觀法」已然成熟，故以之作爲三乘修禪的最高境界。但相對地，以〈見寶塔品〉爲主的「法華三昧」則尚未成熟（註 15），這可由《三品經》雖用了《正法華》中〈善權〉、〈應時〉、〈往古〉三品的內容，但卻沒有支字提及〈七寶塔品〉的相關內容可知。

結論 中亞禪法的特色

中亞是佛教北傳一系中大乘禪法的重要發源地，部派的禪法由西北印出來後，進入中亞，於四世紀左右經過中亞的大乘化，然後再傳入中國。此種大乘化主要依循著二個方向進行：

其一是大量地將方等經的內容引入禪法。如引入《般舟三昧經》的內容，銜接西北印對單尊佛的「念佛三昧」，而發展出「十方諸佛觀法」。引入《法

華經》三乘修行不同的概念，在西北的小乘禪法中，另開出菩薩乘的《三品經》。中亞的羅什進入中國長安後，更進一步引用其所翻譯的《持世經》形成新的十二因緣禪經，引用再譯的《妙法蓮花經》開展出「法華三昧觀」（註 16），基本上都是這種中亞禪法特色的延伸。

其二是中亞禪法在基本禪觀的修持上引入了印度龍樹的般若實相觀，這使得中亞的禪師能從本質上越超西北印部派禪法的限制，往禪法的另一層次邁進。如西北印原來的淨、不淨觀在中亞被提升爲觀「無淨無不淨」的「實相觀」，而避免禪師因修不淨，心生厭患而走入取證涅槃的地步。但龍樹「實相」最重要的影響還在「法身觀」方面，最初令西北印的「法身觀」由觀佛具相的功德轉爲觀「不生不滅」的法

身，由此進一步導出中亞《十住經》菩薩諸地證入十方的修行方法，乃至更進一步融合由《般舟經》導出的「十方佛觀」於一爐。這種實相的法身觀還隨著羅什的入關而帶入中國，繼續在淨土、法華及千佛的禪觀上，散發出無與倫比的威力。

注 釋

- 註 1：大正 50，頁 330 ~ 333。
- 註 2：大正 28，頁 270 ~ 354，390 ~ 399。
- 註 3：僧叡〈喻疑〉：「法華正本，於于填大國，輝光重壤，踊出空中，而得流此。」（大正 55，頁 42 上）
- 註 4：大正 45，頁 122 ~ 143。
- 註 5：大正 26，頁 86 上。
- 註 6：《思惟略要法》中的〈十方諸佛觀法〉，先觀東方諸佛，次觀東南，乃至下方等十方諸，乃是將《般舟三昧》十方諸佛皆現在前予禪法修行上的次第化。
- 註 7：《鳩摩羅什法師大義·次問念佛三昧并答》：「見佛三昧有三種：一者菩薩或得天眼、天耳，或飛到十方佛所，見佛難問，斷諸疑網。二者雖無神通，常修念阿彌陀等現在諸佛，心住一處，即得見佛，請問所疑。三者…。是三種定，皆名念佛三昧，其實不同，上者得神通，見十方佛，餘者最下。（大正 45，頁 134 中）
- 註 8：大正 15，頁 281 ~ 285。
- 註 9：大正 15，頁 272 上。

- 註 11：大正 15，頁 272 中。
- 註 12：參考拙著〈關河的禪法〉一文，收在《東方宗教研究》新五期，頁 102，（台北：國立藝術學院傳統藝術研究中心出版，1996）。
- 註 13：《三品經》的內容在說明聲聞、緣覺、菩薩三乘的修行而皆歸結於菩薩，描述菩薩行則以「般若」為主。如〈弟子三品修行品〉：
知羅漢限不至究竟，見佛受教更發大意为菩薩也。
…，謂六度無極，…，謂大慈大悲，分別空行，不著不斷也…，觀三界空，不畏生死。（大正 15，頁 224 下～ 225 上）其〈緣覺品第十九〉：
以得緣覺，自以為成。臨般泥洹，佛在前住，為現大法深妙之教，十二因緣本無有根，曉本末空，無去來今，大慈大悲，不見三界，無泥洹想。（大正 15，頁 227 上）
其〈菩薩品第三十〉：
菩薩如是，省三處空，猶如野馬、夢幻、芭蕉、深山之響，但可有名而不可見。（大正 15，頁 228 下）
- 註 14：〈弟子三品修行品第二十八〉：
成羅漢道也，…，更發大意为菩薩道，…，現在定意見十方佛無所罣礙也。（大正 15，頁 225 中）
〈菩薩品第三十〉：
從成就菩薩，受法深教，行四等心，解三界空，便得三昧見十方佛。（大正 15，頁 228 上）
- 註 15：羅什入關方傳出以〈見寶塔品〉為主的「法華三昧」，參考註 16。
- 註 16：參考拙著〈後秦僧肇的「法華三昧」禪法與隴東南北石窟寺的七佛造像〉，收在《佛學研究中心學報

》第二期，頁 211 ~ 231，(台北：國立台灣大學
文學院佛學研究中心印行，1997)。

