臺大佛學研究．第四十六期
民 112 年 12 月，臺北：臺灣大學文學院佛學研究中心
頁 5-50
DOI: 10.6727/TJBS.202312_(46).0002

六、七世紀的習禪世界
——以僧實、慧瓚二系為中心*

曾堯民**

摘　要

在禪宗崛起並成為中國佛教的主流後，對於禪法的認識多以禪宗為主，忽略了禪宗之前、之外仍有禪經、禪法與習禪僧團。對於這些禪法、禪經與習禪僧團的探究，有助於我們更多面地認識禪宗之前、之外禪法的發展與面貌。《續高僧傳．習禪篇》記載著六系習禪僧團（僧稠、僧實、達摩、智璀、智顗、慧瓚），本文著眼於較少受到關注的北方僧實、慧瓚二系，梳理相關僧人的生平事蹟、禪法修習以及與政權間的關係等面向，從而得知僧實一系活動區域以長安為中心，向外擴及四川，且與北周、隋關係密切；慧瓚一系則以山西為主要活動區域，並與隋、唐政權有所連結。對於這一時期北方禪佛教的理解，能夠更多面地掌握當時的習禪僧團、禪法及政教間的關係，以及往後成為主流習禪僧團的禪宗、天台是在什麼樣的環境中出現與發展。

關鍵詞：續高僧傳、習禪、僧實、慧瓚、道宣

2023.06.28 收稿，2023.12.20 通過刊登。
* 承蒙多位匿名審查人的寶貴意見與提示，謹致謝忱。本文為國科會補助專題計畫「六至七世紀的禪世界——以《續高僧傳》的記載為中心」部分研究成果，特此致謝。計畫編號 MOST 111-2410-H-655-002-。
** 作者係法鼓文理學院佛教學系副教授。

臺大圖書館期刊專用

壹、前言

禪宗在唐代已有一定的發展與影響，內部支派林立，在後世佔有主流地位的臨濟、曹洞宗為其中之一，尚未定於一尊。此時各支派間開始出現傳承系譜的主張，以菩提達摩為初祖，將自身歷史向前追溯至北朝，藉以自我定位。[1] 到了宋代的發展則是另一個面貌，特別是南宋時期獲得極大的成功，進入官員士大夫階層中，在中國佛教擁有更大的優勢與話語權。此時禪宗已不再是習禪僧團之一，而是等同於習禪僧團，將禪這一詞彙與概念由通稱轉變為專稱，在提到習禪時，不再是多種的禪，而是直接指涉、聯想到禪宗。

禪宗的成功影響後人對於禪的範圍界定與內容的認識，不只是宋代，且回溯及唐代。當宋代禪僧在編纂唐代的祖師歷史與僧團發展時，更加深這一進程。禪宗的成功，使得後人在理解南北朝、隋唐時期的禪發展時，容易以禪宗的視角來觀察當時的習禪世界，認為禪宗史便是整個禪發展史，忽略了禪宗之前、之外，仍有其他的習禪僧團存在，實踐與弘傳著各自的禪法。事實上，或許應該這麼理解，在當時的數息觀、白骨觀、不淨觀等傳統禪法的土壤上，新的禪法加入，如大乘觀佛等，習禪僧團在共同的環境中，對於新舊禪法有著不同的態度，如抗拒、接受或

---

1 請參見釋印順，《中國禪宗史》（臺北：正聞出版社，1987 年）、葛兆光，《中國禪思想史：從六世紀到九世紀》（北京：北京大學出版社，1995 年）、John R. McRae, *The Northern School and the Formation of Early Ch'an Buddhism* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1986); 韓傳強譯，《北宗禪與早期禪宗的形成》（上海：上海古籍出版社，2015 年）、Bernard Faure, *The Will to Orthodoxy: A Critical Genealogy of Northern Chan Buddhism* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1997); 蔣海怒譯，《正統性的意欲：北宗禪之批判系譜》（上海：上海古籍出版社，2010 年）。

臺大學術期刊資料庫

調整，[2] 進而孕育了不同面貌的禪法與僧團，如慧思智顗的天台僧團、道信弘忍的東山法門等，禪宗即是當時諸多習禪僧團之一。

本文以習禪為視角，觀察六、七世紀時中國佛教的發展樣貌，在三部「高僧傳」中皆有設立「習禪篇」，與本文關注的時間點直接相關的是道宣的《續高僧傳》，在其〈習禪篇．論贊〉中，道宣發表他對於禪的看法、早期禪經與禪法的傳播與發展過程、六至七世紀的習禪僧團，以及當時習禪者的弊病等。在六至七世紀的習禪僧團這一段落中，道宣提到有六位禪師及其僧團（以下稱作六系）[3]，依序為僧稠、僧實、菩提達摩、智璀、智顗、慧瓚，一方面可看出禪宗僅為諸家習禪僧團之一，另一方面可為理解當時的習禪僧團、禪法及政教間的關係，提供一個便捷的入口。就結果來說，最後禪宗獨大，成為主流習禪僧團，若對六系進行更多的研究，便能更全面地理解當時的習禪世界，以及禪宗與其他習禪僧團在共同的環境中，彼此在發展脈絡、禪法、政教關係間的異同。

---

2 可參見 Eric M. Greene, *Chan before Chan: Meditation, Repentance, and Visionary Experience in Chinese Buddhism* (Honolulu: University of Hawaii Press, 2021), 208-211。

3 雖是六位禪師，但彼此間的關係，以及如何分類，至少有兩種說法，冉雲華認為是四派，「上面所講的四派禪法，稠、實系統是關中正統；達摩一支，普化江、洛；天台獨盛江南；慧瓚流傳華北」，見冉雲華，〈中國早期禪法的流傳和特點——慧皎、道宣所著「習禪篇」研究〉，《華崗佛學學報》第 7 期（1984 年 9 月），頁 81-90。其中天台獨盛江南，包含慧思的兩位弟子智璀、智顗。陳金華則說到六位禪師帶領的習禪團體，見 Jinhua Chen, "An Alternative View of the Meditation Tradition in China: Meditation in the Life and Work of Daoxuan (597-667)," *T'oung Pao* Second Series, Vol. 88, Fasc. 4/5 (2002): 345-346。筆者此文從陳金華之說。除了二人之外，Eric Greene 也曾討論過這六家習禪僧團，見 Eric Greene, "Another Look at Early Chan: Daoxuan, Bodhidharma and the Three Levels Movement," *T'oung Pao* Second Series, Vol. 94, Fasc. 1/3 (2008): 49-114。

臺大博碩論文知識庫

進入正文前，先透過〈習禪篇．論贊〉，來看道宣筆下六系的特質，依此對於六系有一綱領式的理解。首先為僧稠、僧實二系，

> 高齊河北，獨盛僧稠；周氏關中，尊登僧實。寶重之冠，方駕澄安；神道所通，制伏強禦。致令宣帝擔負，傾府藏於雲門；冢宰降階，展歸心於福寺，誠有圖矣。故使中原定苑，剖開綱領，惟此二賢。接踵傳燈，流化靡歇。而復委辭林野，歸宴天門。斯則挾大隱之前蹤，捨無緣之高志耳，終復宅身龍岫。故是行藏有儀耶。[4]

僧稠受到北齊文宣帝的護持，為建雲門寺；僧實受到北周宇文氏的護持，並於過世後，供奉其圖像於大福田寺。二人代表著北齊、北周境內的習禪主流，受到文宣帝、宇文泰的敬重，且以佛圖澄、道安見重於後趙石勒石虎、前秦符堅相比。此二位禪師是北方主要教授、傳承禪法者，為了這個目的，他們離開山林，應皇帝之徵召，來到城市弘法。

接著為菩提達摩一系，

> 屬有菩提達摩者，神化居宗，闡導江洛。大乘壁觀，功業最高。在世學流，歸仰如市。然而誦語難窮，厲精蓋少。審其慕則，遺蕩之志存焉；觀其立言，則罪福之宗兩捨。[5]

達摩弘化於江洛間，其禪法為大乘壁觀，修行效益最高，在當時甚為流行，從學者眾。但道宣認為達摩禪法的語言文字過於艱

---

4 唐．釋道宣，〈習禪篇．論贊〉，《續高僧傳》卷 20，CBETA, T50, no. 2060, p. 596, b29-c8。

5 唐．釋道宣，〈習禪篇．論贊〉，《續高僧傳》卷 20，CBETA, T50, no. 2060, p. 596, c8-11。

臺大學術期刊資料庫

澀，能理解者少，其所追求的是遣除掃蕩，罪福二者都捨棄。道宣進而將達摩的禪法與僧稠進行比較，「稠懷念處，清範可崇。摩法虛宗，玄旨幽賾。可崇則情事易顯，幽賾則理性難通。」[6] 認為僧稠的禪法較為容易理解與進入。

第四為智璀，

> 有陳智璀，師仰慧思。思寔深解玄微，行德難測。璀亦頗懷親定，聲聞于天。然而得在開弘，失在對治。宗仰之最，世莫有加。會謁衡岳，方陳過隙。未及斷除，遂終身世。[7]

其為陳、隋間著名禪師，曾隨慧思學習禪定，聲名甚高，[8] 獲當時皇帝徵召。[9] 但道宣認為智璀得益之處在弘揚禪法，不足之處為未破除煩惱，這一點在見慧思後方為其點破，但未能完成便過世。[10]

第五為智顗，智璀師兄弟，亦為慧思弟子，

> 當朝智顗，亦時禪望。鋒辯所指，靡不倒戈。師匠天庭，

---

6 唐．釋道宣，〈習禪篇．論贊〉，《續高僧傳》卷 20，CBETA, T50, no. 2060, p. 596, c14-16。

7 唐．釋道宣，〈習禪篇．論贊〉，《續高僧傳》卷 20，CBETA, T50, no. 2060, p. 596, c27-p. 597, a3。

8 唐．釋道宣，〈釋曇遷〉，《續高僧傳》卷 18：「彼有沙門慧曉、智璀等，並陳朝道軸，江表僧望。曉學兼孔釋，妙善定門。璀禪慧兩深，帝王師表。」CBETA, T50, no. 2060, p. 572, a16-18。

9 有隋煬帝之例，見宋．釋志磐，〈鍾山智璀禪師〉，《佛祖統紀》卷 9：「禪師智璀，早親南岳，修法華三昧，證入甚深。隱居鍾山，未嘗越閾。煬帝屢詔，勉為一赴。帝請問法要，禮為國師。」CBETA, T49, no. 2035, p. 196, a9-11。

10 是否因破除煩惱上的不完善，使得道宣對其禪修成就有疑慮，而未為其立專傳。冉雲華在〈中國早期禪法的流傳和特點——慧皎、道宣所著「習禪篇」研究〉（頁 87）已指出這一可能。

臺大圖書館數位資料庫

> 榮冠朝列，不可輕矣。[11]

智顗的記載甚為簡略，提到其為當時令人景仰的禪師，到金陵弘法時，面對當地諸師大德問難，皆得折服，[12] 而得當時皇帝、貴胄、僧俗等敬仰跟隨，不可輕視。

最後為慧瓚，

> 又如慧瓚禪主，嘉尚頭陀。行化晉趙，門庭擁盛。威儀所擬，無越律宗。神解所通，法依為詣。故得理事符允，有契常規。道有窀隆，固為時喪。致延帝里，沒齒亡歸。頃有志超，即承瓚胤。匡讚之德，乃跨先模。弘訓之規，有淪其緒。故使超亡，其風頹矣。[13]

其行頭陀行，弘化於山西、河北，弟子甚多，徒眾威儀整肅，如同律宗僧團。透過禪修所得之體悟，乃與法相應，是以理事相符，不違常規。慧瓚最終為帝所召，前往首都，沒有再回到原山西禪修所在地。在其離開後，由弟子志超繼承其業。志超對於僧團運作的匡正輔助過於其師，但宏大規訓則不若以往，致使志超過世後，該禪風便沒落了。

六系中，除了達摩一系之外，其他五系都有受到皇帝的徵

---

[11] 唐．釋道宣，〈習禪篇．論贊〉，《續高僧傳》卷 20，CBETA, T50, no. 2060, p. 597, a8-10。

[12] 如慧榮，見唐．釋道宣，〈釋智顗〉，《續高僧傳》卷 17：「禹穴慧榮，住莊嚴寺。道跨吳會，世稱義窟，辯號懸流。聞顗講法，故來設問。數關徵覈，莫非深隱。輕誕自矜，揚眉舞扇，扇便墮地。顗應對事理，渙然清遣。榮曰：『禪定之力不可難也。』」CBETA, T50, no. 2060, p. 564, c8-13。但慧榮傳未見此事，見唐．釋道宣，〈釋慧榮〉，《續高僧傳》卷 8，CBETA, T50, no. 2060, p. 487, c8-p. 488, a2。

[13] 唐．釋道宣，〈習禪篇．論贊〉，《續高僧傳》卷 20，CBETA, T50, no. 2060, p. 597, a13-18。

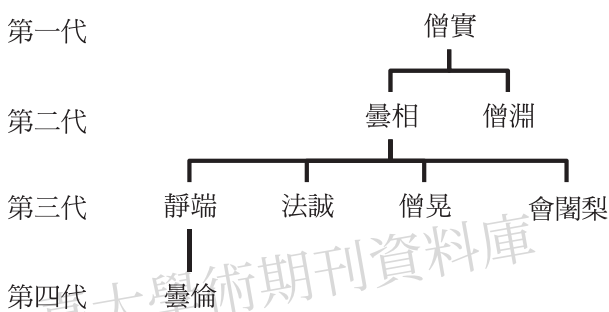
臺大學術期刊資料庫

召、護持，入首都弘法、駐錫寺院的經驗，雖說程度不一，但與政權都有所來往。這與禪宗直至神秀為止，基本上與政權絕緣有明顯的差異。達摩、慧可的弘法路線沿著首都及其周邊一帶，從洛陽到鄴城，並非純然山居；達摩雖與梁武帝有對話的紀錄，先不論故事本身的真偽，最終也未能留在南方接受梁武帝的護持，這多少點出這一系禪法的非傳統性以及與其他五系間的不同。

本文在研究對象上，並未包含六系，達摩後來成為禪宗初祖，智顗為天台傳統的建立者，此二系已有豐碩研究成果。僧稠為當時主流的習禪僧團，較早受到關注，也已積累一定程度的研究成果。另外三系需要更多的關注，本文暫先聚焦在與禪宗一樣在北方發展的僧實、慧瓚二系，希望能清楚地梳理二系僧團自身的發展、禪法以及與政權間的關係，以期對於理解中古時期北方禪佛教、禪宗的發展有所助益。

貳、僧實一系的發展樣貌

僧實一系以僧實為始，為行文論述上的清楚，以其作為第一代開展，其弟子曇相、僧淵為第二代，再傳弟子靜端（慧端）、法誠、僧晃、會闍梨為第三代，靜端弟子曇倫為第四代。請參見圖一。



圖一　僧實一系傳承系譜

臺大學術期刊資料庫

一、僧實生平事蹟

僧實（476-563），咸陽靈武（陝西咸陽）人，關於僧實的生平早年，僧傳有如下記載，

> 年二十六，乃得剃落。有道原法師，擅名魏代，實乃歸焉。隨見孝文，便蒙降禮。大和末，從原至洛，因遇勒那三藏，授以禪法。每處皇宮，諮問禪祕。那奇之曰：「自道流東夏，味靜乃斯人乎。」[14]

跟隨其師道原前往洛陽見孝文帝，孝文帝在 499 年過世，見皇帝應是在這一年之前。也應是在此期間於宮中遇見勒那摩提，得其傳授禪法，問禪秘，得勒那評之為：「自道流東夏，味靜乃斯人乎。」指佛教傳至漢地後，就禪法來說，僧實可作為其中代表，讚譽甚高，可與跋陀評僧稠：「自葱嶺已東，禪學之最，汝其人矣」[15] 相較。但沒有提到從勒那所學禪法為何。[16]

二十六歲（景明二年，501）時出家，表示早先見到孝文帝、勒那摩提時還是在家人。後來出家，但剃度師是否為道原，沒有明說。爾後，四出參訪遊學，雖三學遍學，終以九次第定調伏其心，這是僧實著名與代表性的禪法。但九次第定從誰所學並

---

14 唐．釋道宣，〈釋僧實〉，《續高僧傳》卷 16，CBETA, T50, no. 2060, p. 557, c17-21。

15 唐．釋道宣，〈釋僧稠〉，《續高僧傳》卷 16，CBETA, T50, no. 2060, p. 553, c21-22。

16 勒那摩提於永平年間（508-512）參與《十地經論》的翻譯（青木隆等，〈第二章、在中國改變面貌的印度佛教〉，收入沖本克己、菅野博史主編，釋果鏡譯，《興盛開展的佛教》，《新亞洲佛教史．中國 II．隋唐》，臺北：法鼓文化，2016 年，頁 83），弟子有「初，勒那三藏，教示三人。房定二士，授其心法；慧光一人，偏教法律。」（唐．釋道宣，〈釋道寵〉，《續高僧傳》卷 7，CBETA, T50, no. 2060, p. 482, c18-19）。僧實遇到勒那時，勒那尚未參與《十地經論》的翻譯，也沒有列在弟子名單中。

未明言。

安世高所翻《陰持入經》中已提到九次第定，

> 何等為九次第思惟正定？為四禪，亦無色正四定，亦已盡畢定，為九次第正定。[17]

即色界四禪、無色界四定與滅盡定（盡畢定）。《大智度論》有詳細地提及該禪法，

> 九次第定，何等九？離欲離惡不善法，有覺有觀，離生喜樂，入初禪；滅諸覺觀，內清淨故，一心無覺無觀，定生喜樂，入第二禪；離喜故行，捨受身樂，聖人能說能捨念行樂，入第三禪；斷苦樂故，先滅憂喜故，不苦不樂捨念淨，入第四禪；過一切色相故，滅有對相故，一切異相不念故，入無邊虛空處；過一切無邊虛空處，入一切無邊識處；過一切無邊識處，入無所有處；過一切無所有處，入非有想非無想處；過一切非有想非無想處，入滅受想定。[18]

提到初禪離欲惡不善法，有覺觀（尋伺舊譯）；二禪沒有初禪的覺觀，透過定而得喜樂；三禪離喜樂；四禪斷苦樂、滅憂喜，捨念淨。此為色界四禪。接著過一切色相，進入無色界，依序為空無邊處、識無邊處、無所有處、非想非非想處四者，最終若能過非想非非想處者，則為滅受想定（滅盡定）。[19]

---

[17] 後漢・安世高譯，《陰持入經》卷 2，CBETA, T15, no. 603, p. 180, a13-14。

[18] 後秦・鳩摩羅什譯，〈句義品〉，《大智度論》卷 44，CBETA, T25, no. 1509, p. 381, b13-23。

[19] 隨・釋慧遠，〈三有為義兩門分別〉，《大乘義章》卷 2：「滅盡定者，謂諸聖人，患心勞慮，暫滅心識。得一有為，非色心法。領補心處，名滅盡定。」CBETA, T44, no. 1851, p. 495, b20-22。主要為心識暫滅，身口意沒有

臺大佛學研究中心 佛典數位資料庫

在僧實之前，行九次第定者，目前所知者有佛馱跋陀（佛陀跋陀羅），在其傳中記載：「博覽經律，精力過人。篤好禪思，遇境斯得。雅遊九次，妙入八解。」[20] 其在中亞學習禪法時，曾學習過九次第定與八解[21]。由於九次第定本為佛教傳統禪法之一，僧實雖行此禪法，且以此聞名，並為道宣所記，但很難說是專屬或特有，不若法華三昧之於天台僧團，較具特殊性與辨識度。若就僧傳來說，明記行該定者甚少，除佛陀跋陀羅外，僅見惠方[22]、法空[23]二人。

北魏分裂後，僧實前往長安，在西魏境內受宇文泰（507-556）敬重，以其為昭玄三藏、國三藏，住大追遠寺。僧實亦曾住陟岵寺，該寺與大追遠寺同為官方重要寺院，但常住或為教授禪法則不能確定。[24] 僧實並曾神通預測南方建康寺院的倒塌，挽救了在其中說法、聽講的僧俗，為梁武帝所知，供養諸多珍寶，進而聞名於北周、北齊、蕭梁三國之間。

保定三年（563）在大追遠寺過世，世壽八十八。北周武帝下令圖寫其形象，安置於大福田寺。

作用，但並非死亡，有體溫、諸根仍能作用。見長崎法潤，〈滅尽定について〉，《大谷学報》第 39 卷第 2 期（1959 年 11 月），頁 64-76、曾堯民，〈《續高僧傳》〈感通篇〉譯注（六）〈釋法濟傳〉〉，《古今論衡》第 36 期（2021 年 6 月），頁 200，註 13。

20 梁．釋寶唱，《名僧傳抄．佛馱跋陀》，CBETA, R134, p. 18, b18-p. 19, a01。

21 世親造，唐．釋玄奘譯，《阿毘達磨俱舍論》卷 29：「論曰：『解脫有八，一內有色想觀外色解脫、二內無色想觀外色解脫、三淨解脫身作證具足住，四無色定為次四解脫，滅受想定為第八解脫。』」CBETA, T29, no. 1558, p. 151, b1-4。

22 唐．釋道宣，〈釋惠方〉，《續高僧傳》卷 20。

23 唐．釋道宣，〈釋法空〉，《續高僧傳》卷 25。

24 見後文「2. 僧淵（及毅法師）」小節，出自〈釋僧淵〉，《續高僧傳》。

臺大學術期刊資料庫

二、弟子與再傳弟子生平事蹟

僧實有弟子多人，但在其專傳中，提到弟子僅有曇相，他處記載中，從僧實學者還有靜端、僧淵。

從曇相學者有靜端、法誠、僧晃、會闍梨，其中靜端出現兩次，初從學於僧實，在其過世後投其弟子曇相，此處將靜端置於曇相弟子處討論。從靜端學者有曇倫。從僧實到曇倫的四代傳承，活動時間約在 6-7 世紀間，區域則在陝西、四川一帶，詳見後文，並請參見表一。

表一　僧實一系成員、師承關係與相關寺院

第一代	第二代	第三代	第四代
僧實（476-563），住大追遠寺	曇相（？-582），住大福田寺、禪林寺	靜端（544-607），住禪林寺、大總持寺	曇倫（6-7 世紀），住大莊嚴寺
		法誠（563-640），住悟真寺	
		僧晃（6-7 世紀），住振嚮寺	
		會闍梨（6-7 世紀？），住龍懷寺	
	僧淵（519-602），住康興寺		

（一）第二代

1. 曇相

曇相（？-582），雍州藍田（陝西藍田）人，在曇相本傳中並未提到其為僧實弟子，而是「與僧實同房，素非師保，而敦敬

臺大學術期刊資料庫

之，重禮逾和上」，[25] 十分敬重之。傳中沒有曇相從僧實學習禪法的記載，也未見其所習禪法為何，只提到「禪誦為心」，指坐禪、誦經，但坐禪的方法與所誦之經不明。[26] 曇相的傳記雖收於「習禪篇」，但有諸多神異，這是禪僧的特色之一，如僧實曾經夜訪曇相，曇相每每預知，並事先設座等候等。

曇相所住寺院為大福田寺，即前文北周武帝在僧實過世後，下令圖畫其形象，而後安置該形象的寺院。爾後武帝毀佛時，曇相避難終南山。[27] 隋文帝復佛時再出，開皇二年（582）於長安過世，亦有圖像流傳，安置於禪林寺，這一點與僧實相同，過世後皆留有圖像。在曇相傳中，未見其住禪林寺，但在〈釋法誠〉中提到其曾住禪林寺，但時間不明，[28] 表示曇相所住寺院在其過世後，安置其圖像。

曇相傳中提到繼承其禪學者，為受其付囑的慧端，即前文所提亦為僧實弟子的靜端。另外，有法誠、僧晃、會闍梨三人從學的記載，請見後文。

2. 僧淵（及毅法師）

僧淵（519-602），姓李，廣漢鄲（四川綿陽）人。於蜀地出家，住康興寺（道宣時已為福緣道場）。後與同寺毅法師

---

[25] 唐．釋道宣，〈釋曇相〉，《續高僧傳》卷 16，CBETA, T50, no. 2060, p. 558, b25-26。

[26] 禪誦在《續高僧傳》的用例頗多，如淨影慧遠在毀佛期間，「三年之間，誦《法華》、《維摩》等，各一千遍，用通遺法。既而山栖谷飲，禪誦無歇。理窟更深，浮囊不捨。」唐．釋道宣，〈釋慧遠〉，《續高僧傳》卷 8，CBETA, T50, no. 2060, p. 491, a1-3。雖未明坐禪之法，所誦之經應為《法華》、《維摩》等。

[27] 曇相傳中提到山中，根據後文「4. 會闍梨」小節所述，毀佛時曇相在終南山。

[28] 見後文「2. 法誠」小節，出自〈釋法誠〉，《續高僧傳》卷 28。

臺大學術期刊資料庫

（534-602）一起至長安學習，其中提到曾跟隨陟岵寺僧實學禪，可知僧實曾駐錫陟岵寺或在該寺教授禪法，在其傳記沒有提到這一點，可補生平之內容，只是沒有提到教授何種禪法。幾經學習後，僧淵專注精研禪修，毅法師則廣習經論。

北周武帝滅佛時，僧淵返回蜀地康興寺，扮演著將僧實禪法傳至四川的媒介。隋代重興佛教後，除了弘揚佛法、造立寺院，多造橋鋪路，行社會救濟與福利事業，亦有神通靈驗傳世。[29] 仁壽二年（602）十二月，毅法師圓寂於康興寺，世壽六十九。同年同月僧淵亦過世，春秋八十四，並留有陳子良所作碑文。[30]

（二）第三代

1. 靜端（慧端）

靜端（544-607）一名慧端，本武威（甘肅武威）人，後住雍州（陝西西安）。十四歲投僧實門下，從受修心之法，並深獲印可。後弘揚佛法，以「靜操」知名。靜操用例甚少，其義應為操持靜業，即行禪修之事，表靜端以禪修聞名。保定三年（563）僧實過世後，投曇相學習定業，在〈釋曇相〉中提到「其承緒禪學，遺囑慧端」，慧端即靜端，獲曇相認可，成為其禪學的繼承者。

---

[29] 唐．釋道宣，〈釋僧晃〉，《續高僧傳》卷 18：「隋氏運開，更新締構。領匠伐木，連雨兩月。淵執爐祈請，隨語便晴。造塔須金盤，又請地府，隨言即掘。應命藏開用足，餘金還歸本窟。詳斯福力，今古未聞。」CBETA, T50, no. 2060, p. 574, b25-28。

[30] 陳子良曾任右衛率府長史，為原太子李建成（589-626）東宮學士，為法琳（571-639）弟子，為其《辯正論》作注。見後晉．劉昫，《舊唐書》（臺北：鼎文書局，1981 年），卷第一百四十上，〈文苑上．賀德仁〉，頁 4987。

臺大學術典藏

北周武帝毀佛時，靜端四出收藏經像，待隋文帝復興佛教時，使經像面世流通。有隋一代，屢獲帝王宗室歸心護持，文帝、獨孤皇后（543-602）延請進宮，從其領受正法，供養豐厚，其子漢王楊諒（？-605）亦崇重其戒德，屢受弘訓。

仁壽年間，文帝請僧送舍利於天下諸州，共有三次，分別為仁壽元年（601）、二年（602）、四年（604），[31] 靜端於第二次奉敕送舍利豫州（河南汝陽），有異象，「屢放白光，變為五彩。旋轉瓶側，見者發心。鑿石為銘，文至皇帝，鐫治將訖，乃變為金字，分明外徹，時以為嘉瑞也。」[32] 放光為舍利建塔常見祥瑞，伴隨著舍利瓶的旋轉，使見者發心。將該事銘刻石上，銘文中有「皇帝」二字，鐫刻該二字接近完成之時，刻處文字變為金色，清楚透徹，時人認為乃為瑞相。[33]

煬帝即位後，為其父文帝追善薦福，於文帝過世隔年的大業元年（605）建寺一座，名大禪定寺（以下稱大總持寺），[34]

---

31 參見游自勇，〈隋文帝仁壽頒天下舍利考〉，《世界宗教研究》2003 年第 1 期，頁 24-30、李志鴻，〈隋代的王權與佛教——以仁壽設塔活動為核心〉，《中華佛學研究》第 16 期（2015 年 12 月），頁 105-126。

32 唐．釋道宣，〈釋靜端〉，《續高僧傳》卷 18，CBETA, T50, no. 2060, p. 576, c16-18。

33 隋．王邵，〈舍利感應記〉中的記載為「豫州表云：『舍利瓶有白光，須臾成五色，遊轉瓶內，形相非常。又鑿舍利銘，其石更無異質。鑿至皇帝一字，從上點及豎牽橫畫，隨鑿之處，如刻金所成。」唐．釋道宣，《廣弘明集》卷 17，CBETA, T52, no. 2103, p. 218, c5-8。略有不同。

34 大禪定寺位於長安西南隅永陽坊西半部，又稱西禪定寺。後擴張規模，往永陽坊北面的和平坊延伸，由北至南，即緊鄰的和平坊、永陽坊西半部皆為大禪定寺。由於文帝亦建有大禪定寺（請見後文），入唐後，為了分辨之故，唐武德元年（618）根據文帝法號總持之名，將煬帝為文帝所造之大禪定寺稱作大總持寺。見小野勝年，《中国隋唐長安・寺院史料集成・解說篇》（京都：法藏館，1989 年），頁 200、Jinhua Chen, *Monks and Monarchs, Kinship and Kingship: Tanqian in Sui Buddhism and Politics* (Kyoto: Scuola Italiana di Studi sull'Asia Orientale, 2002), 181-186。

臺大學術期刊資料庫

> 屬高祖升遐，隋儲嗣曆。造大禪定，上福文皇，召海內靜業者居之。以端道悟群心，勅總綱任。辭不獲免，創臨僧首。[35]

該寺延請天下習禪者居之，而令靜端總綱任，即擔任首任住持。大總持寺作為隋代最重要的官方禪寺，延請靜端除了表示與文帝、煬帝關係密切外，也體現靜端在禪修上的成就受到當時的肯認，延續著僧實、曇相一系在入隋後的影響力。[36]

大業二年（606），靜端於禪林寺過世，世壽六十四。大總持寺於大業元年建成後，靜端隔年便過世，擔任住持的時間很短。靜端過世所在的禪林寺，即前文曇相過世後，安置其圖像的寺院。也就是曇相、靜端兩代間，靜端住禪林寺，該寺安置其師曇相過世後所留圖像；而曇相住大福田寺，該寺安置其師僧實過世後所留圖像。即弟子駐錫老師過世後，留下圖像所在之寺。但靜端過世則未見留有圖像。

2. 法誠

法誠（563-640），雍州萬年（陝西西安）人。童小出家，住藍田（陝西西安）王效寺。又前往禪林寺（陝西西安）見相禪師，從學禪定，沒有提到特定禪法。曇相傳中沒有提到其曾住禪林寺，此處記載可補生平事蹟，該寺即前文曇相過世後，安放其圖像之寺。爾後法誠遇慧超（546-622），與之同住止終南山悟真寺。

---

35 唐．釋道宣，〈釋靜端〉，《續高僧傳》卷 18，CBETA, T50, no. 2060, p. 576, c18-21。

36 杜斗城、吳通，〈隋代獨孤皇后與佛教關系述論〉，《新疆師範大學學報（哲學社會科學版）》2014 年第 3 期（2014 年 6 月），頁 55-56。

臺大學術期刊資料庫

慧超為慧思弟子，與智顗同學，應淨業（564-616）之請，前往同住悟真寺。法誠遇慧超而同住悟真寺，應是在這一時期。大業（605-617）初年，慧超應煬帝之召，離開悟真寺，前往大總持寺。

法誠由慧超之影響，行法華三昧，在慧超離開後，繼續駐錫悟真寺，直至貞觀十四年（640）過世為止。平生多誦《法華經》，以一個夏天專誦五百遍，其他時日兼而行之，每日至少兩遍，前後積累十年，約有萬遍。

法誠屬慧思一系，所住悟真寺為中古時期學習慧思天台法門的重要寺院，以其曾學於曇相，亦為學習傳統禪法後，再學大乘禪觀之例，可視為僧實一系與慧思天台一系之交會。

3. 僧晃

僧晃（6-7 世紀），綿州涪城南昌（四川綿陽）人，從豢法師[37]出家，學通大乘小乘，後學《十誦》，保定年間（561-565）進長安更學《僧祇》。又「於曇相禪師，稟受心法。觀道圓淨，由此彌開。又於開禪師，方等行道。洞入時倫，無與相映。自此罕得而傳者。」[38]於長安從曇相受學修心之法，又從開禪師學方等法門。

從開禪師方等行道之事，可進一步說明。此處的方等可為方等三昧或方等懺，依《方等陀羅尼經》，中古時甚多僧俗行之，

[37] 即寶豢，有傳，亦為綿州僧人，住振嚮寺，亦在該寺過世。唐．釋道宣，〈釋寶豢〉，《續高僧傳》卷 8，CBETA, T50, no. 2060, p. 486, c10-p. 487, b2。參見曾堯民，〈《續高僧傳》〈感通篇〉譯注（二）〈釋法力傳〉、〈釋植相傳〉〉，《古今論衡》第 32 期（2019 年 6 月），頁 164，註 36。

[38] 唐．釋道宣，〈釋僧晃〉，《續高僧傳》卷 29，CBETA, T50, no. 2060, p. 694, c17-19。

臺大學術期刊資料庫

詳細的行法現存有三，

一者、出自《方等三昧行法》，分有「方等祕法具六緣第一、方等祕法識遮障第二、方等祕法禁法第三、方等祕法內律要訣第四、方等祕法修行第五、方等祕法受戒第六。」[39]

二者、「方等懺法」，收於《國清百錄》，分有五個部分，「勸修第一、方便第二、方法第三、逆順心第四、表法第五。」[40]

三者、「方等三昧」，收於《摩訶止觀》四種三昧之一，方法上分為身開遮、口說默、意止觀三個部分。[41]

依塩入良道的提醒，根據以上三種資料可知，方等三昧與方等懺並不相同，內容上有明顯差異。[42] 若就開禪師所行方等，依僧傳中的用例，應該以方等懺可能性較高，如〈釋慧思〉，[43] 為大乘禪懺，則僧晃從曇相習傳統禪法之外，亦學習大乘禪懺。

開禪師無傳，但有弟子曇崇，曇崇有弟子法應，二人皆有

---

[39] 隋・釋智顗說，唐・釋灌頂記，《方等三昧行法》，CBETA, T46, no. 1940, p. 943, a27-b3。

[40] 唐・釋灌頂撰，《國清百錄》卷 1，CBETA, T46, no. 1934, p. 796, b22-p. 798, c8。

[41] 隋・釋智顗說，《摩訶止觀》卷 2，CBETA, T46, no. 1911, p. 13, a24-p. 14, a5。

[42] 塩入良道，〈四種三昧に扱われた智顗の懺法〉，《印度學佛教學研究》第 8 卷第 2 期（1960 年 3 月），頁 679。

[43] 唐・釋道宣，〈釋慧思〉，《續高僧傳》卷 17：「臨將終時，從山頂下，半山道場。大集門學，連日說法。苦切呵責，聞者寒心。告眾人曰：『若有十人，不惜身命，常修法華、般舟、念佛三昧，方等懺悔、常坐苦行者，隨有所須吾自供給必相利益。如無此人，吾當遠去。』苦行事難，竟無答者。」CBETA, T50, no. 2060, p. 563, c17-22。

傳，為一明確的三代傳承。曇崇所修禪法為六行、[44] 五門，[45] 為傳統禪法，帶領徒眾五百餘。法應的禪法不明確，但以其禪法獲得曇崇認可，並交付五百徒眾，[46] 應該亦為傳統禪法。依此，則開禪師的禪法應該也是傳統禪法，但同時兼行方等（方等懺），禪法上有大小兼行之勢，這一點與僧晃相同，這是當時以傳統禪法為主流的禪師中，可見的趨勢之一。

僧晃透過對於戒律的鑽研、禪法的修習、福業的經營等，而得名聞遐邇，上達於天聽，得「武帝下勅，延於明德殿。言議開闡，彌遂聖心，乃授本州三藏。」[47] 面見武帝，與之對談後，言談應對得武帝之肯定，授予綿州三藏。但沒有提到武帝毀佛時，其有何作為。入隋後，面授綿州僧正，得歷任綿州刺史之歸依護持。僧晃於周、隋二朝歷任綿州僧官，統領地方僧眾，將僧實、曇相禪法傳至四川。武德初年，於綿州振嚮寺過世，世壽八十五。

---

44 六行：在色界無色界四禪八定中，以攀上厭下的六行（1. 厭粗觀、2. 厭苦觀、3. 厭障觀，前三為厭下；4. 欣勝觀、5. 欣妙觀、6. 欣出觀，後三為欣上）前進，如觀欲界為麁苦障，而生厭斷；觀初禪地為止妙出，生向上希求。隋．釋慧遠，〈斷結義九門分別〉，《大乘義章》卷 9，CBETA, T44, no. 1851, p. 642, a7-14。

45 五門：五種觀法，隋．釋慧遠，〈五停心義四門分別〉，《大乘義章》卷 12：「一不淨觀，二慈悲觀，三因緣觀，四界分別觀，五安那般那觀。」CBETA, T44, no. 1851, p. 697, c9-11。在佛陀蜜多撰，劉宋．曇摩蜜多譯《五門禪經要用法》中，為「坐禪之法，要有五門，一者安般，二不淨，三慈心，四觀緣，五念佛。」CBETA, T15, no. 619, p. 325, c11-12。

46 唐．釋道宣，〈釋法應〉，《續高僧傳》卷 19：「隋開入度，還事崇公。定業既深，偏蒙印可。徒眾五百，並委維持。教授獎擢，允開眾望。」CBETA, T50, no. 2060, p. 580, a13-15。

47 唐．釋道宣，〈釋僧晃〉，《續高僧傳》卷 29，CBETA, T50, no. 2060, p. 694, c21-23。

臺大學術期刊資料庫

4. 會闍梨

在惠寬（584-653）的傳記中提到關於會闍梨的一段故事。惠寬為益州綿竹孝水（四川德陽）人，依空慧寺胤禪師、龍懷寺會闍梨學。當會闍梨在建造龍懷寺時，令其徒眾二百協助造寺，唯獨不讓惠寬從事工役，這引起眾人埋怨不滿。會闍梨說到，此人是我本師，如何能使役之！

接著提到當年北周武帝滅佛時，會闍梨至終南山隨曇相隱居。到了文帝重興佛教時，會闍梨告別曇相，準備回到蜀地。臨別前，受曇相付囑，說到「汝還蜀土，大有徒眾。有名惠寬，可將攝也。」[48] 會闍梨回到蜀地，教導惠寬時，回憶起曇相所說的話，並思量著曇相過世的時間為 582 年，惠寬出生的時間為 584 年，因此認為惠寬即為其師曇相再來，傳中有「計師死日，當寬受生。」也是因為這個原因，曇相在世時，才會告訴會闍梨回到蜀地後，有徒眾名惠寬，可攝受之。

會闍梨生卒不詳，[49] 不知何處人，曾與曇相一同隱居終南山，而計入弟子之列。曇相傳中提到毀佛時曾避難山中，但沒有具體山名，此處則可知為終南山，補上本傳未明之事。會闍梨於復佛時回到蜀地，建龍懷寺（四川彭州），與惠寬出身地綿竹孝水（四川德陽）相距不遠，二人將僧實、曇相的禪法傳至四川。

---

[48] 唐．釋道宣，〈釋惠寬〉，《續高僧傳》卷 20，CBETA, T50, no. 2060, p. 601, a5-6。

[49] 若依曇相的生卒，會闍梨的生卒應為 6-7 世紀。

臺大學術期刊資料庫

（三）第四代

曇倫

曇倫（6-7 世紀），汴州浚儀（河南開封）人。十三歲出家後，住修福寺，依止端禪師，端禪師為靜端。[50] 曇倫於武德（618-626）末年過世，世壽八十餘，生卒約六世紀 40 年代到七世紀 20 年代，與靜端（544-607）生年相差不大。曇倫十三歲出家的時間點，約略為靜端「年十四（557）投僧實禪師」的時期，是以曇倫從靜端學的時間可能更晚，應該在靜端習禪有成之後。

曇倫傳中有一段與靜端關於習禪的對話，

> 然端學次第觀，便誡倫曰：「汝繫心鼻端，可得靜也。」倫曰：「若見有心，可繫鼻端；本來不見心相，不知何所繫也。」咸怪其言。[51]

提到靜端學九次第觀，即僧實所專長之禪法。在靜端教授曇倫時，說到繫心鼻端可得靜，繫心鼻端為數息觀，可透過此修習而得入初禪、二禪至四禪等。[52] 曇倫對此提出否定式的回應，提到

---

[50] 長谷部好一，〈禪觀の一局面〉，《印度學佛教學研究》第 14 卷第 1 期（1965 年 12 月），頁 306。

[51] 唐．釋道宣，〈釋曇倫〉，《續高僧傳》卷 20，CBETA, T50, no. 2060, p. 598, a21-24。

[52] 數息觀中的繫心鼻頭：可見東晉．瞿曇僧伽提婆譯，《增壹阿含經》卷 7：「爾時，世尊具足與羅雲說微妙法已，羅雲即從坐起，禮佛足，遶三匝而去。往詣安陀園，在一樹下，正身正意，結跏趺坐，無他餘念，繫心鼻頭，出息長亦知息長，入息長亦知息長；出息短亦知息短，入息短亦知息短；出息冷亦知息冷，入息冷亦知息冷；出息暖亦知息暖，入息暖亦知息暖。盡觀身體入息、出息，皆悉知之。有時有息亦復知有，有時無息亦復知無。若息從心出，亦復知從心出。若息從心入，亦復知從心入。」CBETA, T02, no. 125, p. 582, a24-b4。

可得初禪至四禪：見《增壹阿含經》卷 7：「爾時，羅雲作如是思惟，欲心便得解脫，無復眾惡。有覺、有觀，念持喜安，遊於初禪。有覺、有觀

臺大藝術期刊資料庫

若有心，則可繫心鼻端；但若無心，則無可繫處。[53] 這是對於具體方法的否定，轉而直指心性，但這樣的方法受到了時人的質疑。不過曇倫有傑出的禪定能力，仍為靜端所賞識。[54]

〈釋曇倫〉有另一個例子，說明曇倫與靜端禪法的異同，

> 異時告曰：「令汝學坐，先淨昏情，猶如剝葱。一一重重剝却，然後得淨。」倫曰：「若見有葱，可有剝削；本來無葱，何所剝也。」師曰：「此大根大莖，非吾所及，不敢役使。」[55]

靜端提到學禪坐先淨昏情，如同剝蔥一般，層層剝去外層染污，即得清淨。曇倫的回應與前文繫心之例相同，談到若有蔥，便可剝；若是無蔥，有何可剝。這以般若空觀的義理來挑戰靜端的傳統禪法，[56] 對此靜端回應「此大根大莖，非吾所及，不敢役使。」[57] 依舊表示肯定的態度，並提到曇倫為大器上根之人，非自己所及，隱含著數息等傳統禪法與般若空觀的大乘禪法之間的分別，以及對於般若空觀的大乘禪法的肯定。

曇倫傳中接著提到受具足戒後，便不再讀經禮佛，而是「但

息，內自歡喜，專其一心，無覺、無觀，三昧念喜，遊於二禪。無復喜念，自守覺知身樂，諸賢聖常所求護喜念，遊於三禪。彼苦樂已滅，無復愁憂，無苦無樂，護念清淨，遊於四禪。」CBETA, T02, no. 125, p. 582, b5-11。

53 長谷部好一，〈禪觀の一局面〉，頁 304-306。

54 唐・釋道宣，〈釋曇倫〉，《續高僧傳》卷 20：「故在眾末禮悔之時，隨即入定。大眾彈指，心恒加敬。後送鉢上堂，未至中路，卓然入定。持鉢不傾，師大深賞。」CBETA, T50, no. 2060, p. 598, a24-27。

55 唐・釋道宣，〈釋曇倫〉，《續高僧傳》卷 20，CBETA, T50, no. 2060, p. 598, a27-b1。

56 八木信佳，〈楞伽宗考〉，《佛教学セミナー》第 14 期（1971 年 10 月），頁 61-62。

57 唐・釋道宣，〈釋曇倫〉，《續高僧傳》卷 20，CBETA, T50, no. 2060, p. 598, b1。

臺大學術期刊資料庫

閉房不出，行住坐臥，唯離念心，以終其志。」[58] 若是二十歲受具足戒，表示先前與靜端進行對話時，曇倫是十餘歲的沙彌，靜端生年與曇倫相差不多，應該也是十餘歲的沙彌，至多二十初的比丘。受戒後曇倫便不行具體佛事，專心地在行住坐臥中離「念心」，如前文對於繫心鼻頭、學坐如剎蔥等之否定。

仁壽三年（603），隋文帝為獨孤皇后冥福建寺一座，名大禪定寺（以下稱大莊嚴寺），[59]

> 仍下勅曰：「自稠師滅後，禪門不開。雖戒慧乃弘，而行儀攸闕。今所立寺，既名禪定，望嗣前塵。宜於海內，召名德禪師，百二十人，各二侍者，並委遷禪師搜揚，有司具禮，即以遷為寺主。」[60]

文帝感慨僧稠過世後，禪門不振，由此可見僧稠在禪門地位隆重，且受文帝等出身北方的佛教徒之敬重。但事實上禪門並非不振，從《高僧傳》、《續高僧傳》可見禪師代有人出，道宣所舉諸家習禪僧團即是。該寺以僧稠再傳弟子曇遷（542-607）為寺主，召國內著名禪師一百二十人駐錫，由曇遷負責調查敦請，曇倫為其中之一。曇倫入住大莊嚴寺後，依舊閉關行其習禪舊業，

---

58 唐．釋道宣，〈釋曇倫〉，《續高僧傳》卷 20，CBETA, T50, no. 2060, p. 598, b2-3。

59 大禪定寺位於長安西南隅永陽坊東半部，又稱東禪定寺。後擴張規模，往永陽坊北面的和平坊延伸。由北至南，即緊鄰的和平坊、永陽坊東半部皆為大禪定寺。由於煬帝亦建有大禪定寺（請見前文），入唐後，為了分辨之故，唐武德元年根據獨孤皇后法號莊嚴之名，將文帝為獨孤皇后所造之大禪定寺稱作大莊嚴寺。見小野勝年，《中国隋唐長安・寺院史料集成・解說篇》，頁 199-200、Jinhua Chen, *Monks and Monarchs, Kinship and Kingship: Tanqian in Sui Buddhism and Politics*, 181-185。

60 唐．釋道宣，〈釋曇遷〉，《續高僧傳》卷 18，CBETA, T50, no. 2060, p. 573, c17-21。

臺大學術期刊資料庫

「行住坐臥，唯離念心」，而被視為臥倫。

曇倫晚年患疾甚惡，有問往生何處？應答無盡世界。在最後時刻，有人問四大分離應生苦？應答此苦亦空。又問捨報後應如何作？回答以草蓆裹屍即可，勿作他事。最終於大莊嚴寺圓寂。

就曇倫的禪修及其與靜端的對話看來，雖有從靜端學次第觀，但似乎沒有停留在此法，進而以般若空觀為主，對於言語、行為、身體、死亡不斷地進行否定，與後來的禪宗有相近之處，可視作從傳統禪法到新禪法的發展過程中，一位極具特色的禪僧。[61]

靜端、曇倫師徒先後受請駐錫大總持寺、大莊嚴寺兩座禪定寺，除了二人為當時代表性禪師之外，延續著僧實一系自北周以來，持續與政權有所互動的傳統，並發揮著影響力，直至初唐。

三、小結

僧實一系中，僧實受宇文泰敬重，任中央僧官昭玄三藏、國三藏。僧晃自北周至隋時，歷任四川地方僧官綿州三藏。靜端、

[61] 在宗寶本的《六祖壇經》中有一位臥輪禪師，是惠能批判的禪師之一，元．釋宗寶，《六祖大師法寶壇經》：「有僧舉臥輪禪師偈曰：『臥輪有伎倆，能斷百思想，對境心不起，菩提日日長。』師聞之，曰：『此偈未明心地，若依而行之，是加繫縛。』因示一偈曰：『惠能沒伎倆，不斷百思想，對境心數起，菩提作麼長。』」CBETA, T48, no. 2008, p. 358, a26-b3。另有漢文寫本《臥輪禪師看心法》（禿氏祐詳藏本、S.1494），以及依此漢文寫本藏譯的寫本《臥輪禪師看心法》（P.t.116 號），引起學者的興趣，探討摩訶衍與臥輪禪師的關係、南北宗禪之間的互動等，甚至認為臥輪禪師即為曇倫（臥倫）。見黃青萍，〈敦煌禪籍的發現對中國禪宗史研究的影響〉，《成大宗教與文化學報》第 8 期（2007 年 8 月），頁 87-88。另可參見吳其昱，〈臥輪禪師逸語敦煌吐蕃文（伯希和 116 號）譯本考釋——兼論臥輪與摩訶衍入蕃所授禪法之關係〉，《敦煌學》第 4 輯（1979 年 7 月），頁 41-52、吳其昱，〈臥輪禪師出家安心十功德蕃本試譯〉，《敦煌學》第 5 輯（1982 年 9 月），頁 33-45。

臺大 博物館 版權所有 請勿轉載

曇倫則在隋時入住大總持寺、大莊嚴寺兩座重要官方禪寺，靜端且為大總持寺首任住持。透過僧實及其弟子們的努力，將僧實一系的影響力由中央到地方，歷時北周至隋。這一點與僧稠一系由北齊到隋依舊受到政權重視相同，不愧於道宣將僧實、僧稠兩僧團並舉，作為北周、北齊至隋最具影響力的習禪僧團。

僧實與曇相、靜端、法誠等四人的活動區域都在陝西，以首都長安為中心。僧淵、僧晃、會闍梨三人皆來自四川，到長安學習後，因著毀佛、復佛之故，回到四川弘法傳教，將僧實、曇相的禪法帶回四川，時間上始自北周，延續至初唐。即以長安為中心，向外發展至四川一帶，基本上與北周疆域相符，入隋後亦然，有一定的區域特性。

僧實專長之禪法為九次第定，屬傳統禪法，但弟子間有新面貌出現，法誠屬慧思一系，所住悟真寺為中古時期學習慧思、天台法門的重鎮之一，以其曾學於曇相，後隨慧超學法華三昧，提供僧實一系與慧思天台一系交會的可能性。但是否有更多關係，則需進一步探究。僧晃先從曇相學，後就開禪師學方等懺，在傳統禪法之外，學習大乘禪懺，可見禪法上的大小兼學。曇倫先從靜端學九次第觀，再學心觀，透過般若空觀對於九次第觀的否定，從中表現出大乘禪法的特質，可推知是從傳統禪法發展到新禪法的禪師之一，此一轉變與禪宗相似，亦可知此一趨勢並非僅有禪宗。

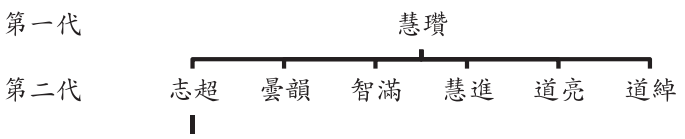
九次第定為傳統禪法，僧實雖行此禪法，並為道宣所記，但很難說是專屬或特有，不像法華三昧之於天台僧團，具有較顯明的特殊性與辨識度，其弟子、再傳弟子間直接提到所學禪法為九次第定者不多，僅靜端，其他多是提到從學心法、修心等用語。

臺大學術期刊資料庫

但弟子間已有與大乘禪法交涉、兼學的情況，這一點與僧稠的禪法相同，更可確認禪法上的大小兼學是當時習禪的一個新趨勢，即在傳統禪法之上，加上不同的大乘禪法，而成新型態的禪法，禪宗也是在這樣的新趨勢中發展其禪法。

參、慧瓚一系的發展樣貌

慧瓚一系以慧瓚為始，以其作為第一代開展，其弟子志超、曇韻、智滿、慧進、道亮、道綽為第二代，志超弟子玄覽為第三代。[62] 請參見圖二。



圖二　慧瓚一系傳承系譜

一、慧瓚生平事蹟

慧瓚（536-607），滄州（河北滄州）人。出家後，偏好戒律，遊方參學，曾於定州（河北）聽律。周武毀佛時，避難至南方的陳。開皇復佛時，再回到東川（四川綿陽），於趙州西封龍山（河北石家莊）聚眾講說經律，重視行持，以戒為主，傳中提到，

> 故其所開悟，以離著為先。身則依附頭陀，行蘭若法。心則思尋念慧，識妄知詮。[63]

---

[62] 徐文明在〈慧瓚禪師的宗系和思想〉（《五臺山研究》，2001 年第 1 期，頁 17-21）認為該僧團與禪宗關係密切，但證據不甚明確，因此未從其說。

[63] 唐．釋道宣，〈釋慧瓚〉，《續高僧傳》卷 18，CBETA, T50, no. 2060, p. 575, a28-b1。

臺大博物館版權所有

其所開悟以離執著為先，表現在身，則以頭陀行為主，包括在阿蘭若處、常行乞食、受一食法、著弊納衣、塚間住、但坐不臥等，[64] 其中阿蘭若意為空閑處，行蘭若法即是僧侶離開喧鬧處，在離開聚落一定距離的地方修行。表現在心，則尋思念慧，識別虛妄，了知真理。

慧瓚僧團有眾二百餘人，輾轉西遊，經馬邑（山西朔州）、朔（陝西延安）、代（河北張家口）、并（山西太原）、晉等地。在文帝子秦王俊（571-600）作鎮并部時，[65] 因崇尚佛教之故，於太原蒙山建開化寺（山西太原），請慧瓚駐錫，時間約在開皇八至十七年間。後又在仁壽年間移住雁門川（山西忻州），[66] 這是入京前在山西最後的弘化地。

隋文帝於仁壽三年建大莊嚴寺，召請慧瓚駐錫，因此離開山西，前往長安，但是否有弟子同行則不確定。後又住終南山龍池寺，並於大業三年過世，世壽七十二。有弟子志超。

二、弟子與再傳弟子生平事蹟

〈慧瓚傳〉中提到慧瓚有弟子志超，他處記載從慧瓚學者，另有曇韻、智滿、慧進、道亮、道綽等多人。從志超學者則有玄

---

64 劉宋．求那跋陀羅譯，《十二頭陀經》：「佛告迦葉：『阿蘭若比丘，遠離二著，形心清淨，行頭陀法。行此法者，有十二事，一者、在阿蘭若處，二者、常行乞食，三者、次第乞食，四者、受一食法，五者、節量食，六者、中後不得飲漿，七者、著弊納衣，八者、但三衣，九者、塚間住，十者、樹下止，十一者、露地坐，十二者、但坐不臥。』」CBETA, T17, no. 783, p. 720, c4-10。

65 應為開皇八年，至開皇十七年坐事免為止。唐．魏徵等撰，《隋書》（臺北：鼎文書局，1980 年），卷四五，〈文四子傳．秦孝王俊傳〉，頁 1239、《隋書》卷二，〈高祖紀二．開皇十七年〉，頁 42。

66 但雁門川未見於慧瓚傳中，根據後文「2. 曇韻」、「3. 智滿」兩小節所述補上。

臺大佛學研究中心資料庫

覽。從慧瓚到玄覽的三代傳承，活動時間約在 6-7 世紀間，區域則以山西為主，詳見後文，並請參見表二。

表二　慧瓚一系成員、師承關係與相關寺院

第一代	第二代	第三代
慧瓚（536-607），住大莊嚴寺	志超（571-641），住光嚴寺	玄覽（？-644），住弘福寺
	曇韻（？-642），住五臺寺	
	智滿（551-628），住義興寺	
	慧進（560-645），住箕山	
	道亮（569-？），住義興寺	
	道綽（562-645），住玄中寺	

（一）第二代

1. 志超

志超是〈慧瓚傳〉中唯一提到的弟子，且在〈習禪篇．論贊〉中，道宣也提到「頃有志超，即承瓚胤。匡讚之德，乃跨先摸。」[67] 應是當時被視為慧瓚最重要與代表性的弟子。

志超（571-641），俗姓田，同州憑翊（陝西渭南）人，後居并部榆次（山西晉中）。開皇十七年（597），投并州開化寺慧瓚禪師，經考驗後，於慧瓚坐下出家受具，並前往定州學律，不到五年有成。爾後，便回到故鄉。但為何返回故鄉，應與慧瓚

[67] 唐．釋道宣，〈習禪篇．論贊〉，《續高僧傳》卷 20，CBETA, T50, no. 2060, p. 597, a16-17。

臺大學術期刊資料庫

於仁壽三年應文帝之召入長安有關。即 597 年投慧瓚，不到五年學律有成（約 602 年），隔年（603）慧瓚應文帝徵召至長安，志超沒有同行，而是歸鄉，前後跟隨慧瓚習禪約六年。

回故鄉後，於太原西比干山（山西呂梁北），創建禪林，聚眾依山修行，在慧瓚傳中記有「弟子志超，追崇先範，立眾晉川，見別傳。」[68] 明確指出志超的確在晉川根據慧瓚所行，聚眾教習禪修。這些禪眾，除了新加入者之外，也有慧瓚離開山西，前往長安後留下的禪眾，部分前往比干山跟隨志超繼續習禪。

煬帝即位後，對於佛教雖有護持，同時亦有諸多抑制的作為與政策，[69] 志超傳中亦有提到，「大業初歲，政網嚴明。擁結寺門，不許僧出。」[70] 志超為此多方上書，甚至到江南陳情。但不被接受，甚至被遣回原所在的山西。同時，若有來投靠其僧團者，即行剃度，為授戒律，縱使此時政府對於剃度的管制甚嚴，「時遭嚴勅，度者極刑。而曾無介懷，如常剃落」，[71] 仍不為所動。此處雖無明言時間，但應為大業年間煬帝對於佛教執行管制政策之時。

---

68 唐．釋道宣，〈釋慧瓚〉，《續高僧傳》卷 18，CBETA, T50, no. 2060, p. 575, b15-16。

69 〈釋大志〉傳中所提關於僧人的屏除：「會大業屏除，流徙隱逸。慨法陵遲，一至於此。」唐．釋道宣，〈釋大志〉，《續高僧傳》卷 27，CBETA, T50, no. 2060, p. 682, b17-18。《佛祖統紀》提到發生的時間為大業五年：「五年，詔天下僧徒無德業者，並令罷道。寺院準僧量留，餘並毀折。」宋．釋志磐，〈法運通塞志．隋煬帝〉，《佛祖統紀》卷 39，CBETA T49, no. 2035, p. 362, a5-6。參見藍吉富，《隋代佛教史述論》（臺北：臺灣商務印書館，1993 年），頁 38-39。

70 唐．釋道宣，〈釋志超〉，《續高僧傳》卷 20，CBETA, T50, no. 2060, p. 592, a20-21。

71 唐．釋道宣，〈釋志超〉，《續高僧傳》卷 20，CBETA, T50, no. 2060, p. 592, c6-7。

臺大學術期刊資料庫

隋末李淵（566-635）起兵太原時，志超即率眾往晉陽，住凝定寺。義寧二年（618），唐建國後，又率眾至長安，受到太祖尊崇禮遇，住左僕射魏國公裴寂（573-632）宅第別院中。以其態度可見對於唐此一新政權的支持，以及對於煬帝之離心。

雖說最終以京城繁榮，又應藍田山化感寺（陝西西安）沙門靈閏、智信之請，離開長安，移居化感寺，後來仍然覺得該寺過於喧鬧，因此回到山西晉川，尋求幽靜修行之地，於武德五年（622）入于介山（山西晉中），又在汾州介休縣治立光嚴寺（山西晉中）。貞觀十五年（641），卒於城寺，世壽七十一。城寺雖未明言，應為所立光嚴寺。

志超在行儀、修行方面甚為精勤，並有靈驗傳世，[72] 禪律並重，接眾軌範有度，又不廢經論，講說《攝論》、《維摩》、《起信》等，在隋唐兩代，親度出家者近一千人，影響力甚大。

2. 曇韻

曇韻（？-642），高陽（河北保定）人，出家誦《法華經》，投恒岳側蒲吾山（河北保定），蒙栖隱禪師授誦經之要，乃在於觀心離念。又前往五臺山，隱棲修行，衣食簡單，二十餘年。

曇韻傳中記載仁壽年間，慧瓚在雁門川一帶集眾行頭陀行，以蘭若為業。此事未見於〈釋慧瓚〉，正可補上此一內容。曇韻本就山居清苦修行，此時便往雁門川依止慧瓚僧團修行。仁壽三年時，慧瓚應文帝之召，前往大莊嚴寺，其山眾因此四散，曇韻

[72] 可見於曇韻傳中，「（曇韻）又告門人曰：『吾見超禪師寄他房住，素有壁虱，不噉超公。乃兩道流出，向餘房內。』」唐．釋道宣，〈釋曇韻〉，《續高僧傳》卷 20，CBETA, T50, no. 2060, p. 93, a28-b1。

臺大圖書館期刊資料庫

傳中提到「屬隋高造寺，偏重禪門。延瓚入京，眾失其主。人各其誡，散歸林谷，韻遂投于比干山。」[73] 曇韻離開雁門川，前往比干山，應該就是前往依止志超離開慧瓚後，回到故鄉所建立的新習禪僧團。

曇韻後來遊歷山西南部的離石、龍泉、文成等郡（皆在山西呂梁），該地本無傳戒，當地沙彌若欲受戒，要到太原，曇韻因此傳戒當地，而使當地沙彌得受具足戒。

前文提到李淵起兵後，志超率眾前往晉陽，唐建國後，移往長安。沒有跡象顯示曇韻隨志超前往，應該還是在比干山。曇韻傳中提到雖受李淵起兵的戰事影響日常的安定，但沒有動搖禪修之本業，且禪修日久並有靈驗出現。[74]

貞觀十六年（642），曇韻在西河平遙山（山西呂梁）過世，春秋八十餘。由其過世地點可推知曇韻應該都在呂梁一代活動（平遙山在呂梁、比干山在呂梁北），且在志超後來離開長安回到山西後，沒有再加入其禪修僧團。

3. 智滿

智滿（551-628），太原（山西太原）人，七歲出家，二十受具。聽經為始業，最終歸於禪靜，於上黨石墨山（山西長治）

---

[73] 唐．釋道宣，〈釋曇韻〉，《續高僧傳》卷 20，CBETA, T50, no. 2060, p. 593, a14-16。

[74] 唐．釋道宣，〈釋曇韻〉，《續高僧傳》卷 20，：「幽棲積久，衣服故弊。蚤虱聚結，曾不棄捐。任其**啖**噉，寄以調伏。曾以夏坐，山饒土蚤。既不屏除，氈如血凝。但自咎責，願以相酬，情無恪結。如此行施，四十餘年。歲居耳順，忽無蚤虱。韻猶深自責曰：『計業不應即盡，當履苦趣，受其報耳。』」CBETA, T50, no. 2060, p. 593, a22-28。這段關於曇韻咎責蚤虱不再**啖**噉的記載之後，即為前述告門人曰蚤虱不噉志超的故事。

聚眾禪修行道。入隋後，任菩薩戒師，從者絡繹不絕，但因好禪靜味，而移居黎城東山（山西長治）南的流泉精舍，禪懺兼行。

後「又往雁門川，依瓚禪師，涉緣念慧。」[75] 慧瓚在雁門川傳法的時間，依前文〈釋曇韻〉所述，在仁壽年間。又智滿從慧瓚游方學習，住開化寺，該寺如〈釋慧瓚〉所述，應建於開皇八至十七年間。也就是說，開皇年間，智滿隨慧瓚遊方，住開化寺；仁壽年間，智滿往雁門川，再從學於慧瓚。爾後，慧瓚應文帝之召，前往大莊嚴寺，雁門川的禪法出現衰敗，僧眾無所依而星散，

> 俄為文帝，追瓚入京。定門斯壞，眾侶乖張。滿乃錄其同志五十餘人，西入嵐州土安山內。如前綜業，大感學徒。[76]

智滿便集眾五十餘人，同至嵐州土安山（山西呂梁），如前仍行禪修舊業。慧瓚傳中記有開皇年間傳法以來，「徒侶相依，數盈二百」，[77] 直到仁壽年間慧瓚離開，鑒於其名聲愈盛，僧團規模應該不會更小，其中有五十餘人由智滿統領，前往土安山，餘眾除了四散，應該是由志超接續帶領，前往其故鄉比干山，如前文所述。在慧瓚應召前往長安之時，主要弟子並未同行前往，所帶領僧眾，除了四散之外，由弟子智滿、志超各自帶領一群禪眾，前往不同的地方，繼續山居禪修，可說原僧團分裂為兩個新的僧團。由於慧瓚放棄山居，前往都城，應是與其弟子間出現對於禪

---

[75] 唐．釋道宣，〈釋智滿〉，《續高僧傳》卷 19，CBETA, T50, no. 2060, p. 583, a24-25。

[76] 唐．釋道宣，〈釋智滿〉，《續高僧傳》卷 19，CBETA, T50, no. 2060, p. 583, a28-b1。

[77] 唐．釋道宣，〈釋慧瓚〉，《續高僧傳》卷 18，CBETA, T50, no. 2060, p. 575, b1。

臺大學術期刊資料庫

修的不同看法，導致師徒分途，兩位弟子分別建立新的習禪僧團。

隋末動亂之時，智滿的習禪僧團沒有因此離散，等到李淵起事時，智滿率禪眾入晉陽弘法，曾住晉陽真智寺，所需皆由李淵負責，並曾往見之。武德元年（618），高祖將智滿所住寺改為義興寺（山西太原），並以國家之力供養。三年（620）時下詔，希望智滿能到首都弘法。初唐時，高祖曾進行沙汰，[78] 但智滿所住寺院常隨眾有二百餘人，精行戒禪，則不在其列。凡此皆可見高祖對智滿之尊崇。貞觀二年（628），智滿於所住義興寺過世，世壽七十八。此處所見智滿對於唐政權的向心，與志超相近，即慧瓚離開後，兩位弟子接續統領的新僧團，都表現出對於唐政權的支持，與慧瓚自己與隋較為密切不同。

智滿傳中有一段提及日常生活及修道的情形，

> 弊衣節食，纔止饑寒。頻經斷穀，用約貪染。……約時臨眾，誡以行科。餘則靜處小房，晬朝方出。室中唯一繩床，鉢袋挂于壁上。隨道資具，坐外更無。致使見者懍然改容，不覺發敬矣。[79]

衣則弊劣防寒，食則少量止飢，並佐以斷食，以防貪染。空間為小房，有一繩床，壁上掛有鉢袋。凡此種種，皆以最低需求量為準，體現頭陀行，如節量食、著弊納衣等，這是慧瓚一系的特點，也見於志超、曇韻傳中所載相關修行的方法與態度。

---

[78] 參見唐高祖，〈沙汰佛道詔〉，清．董誥等編，《全唐文》（北京：中華書局，1987 年），卷三，頁 38-1–38-2。

[79] 唐．釋道宣，〈釋智滿〉，《續高僧傳》卷 19，CBETA, T50, no. 2060, p. 583, c14-20。

臺大學術期刊資料庫

4. 慧進

慧進（560-645），潞州上黨（山西長治）人，出家後住州治梵境寺（山西長治）。後為學戒律，前往相州（河北邯鄲）從洪遵（530-608）學《四分律》。

仁壽年間，因學律有成，聲名積累而招忌，遂離開而四出遊方，而得聽聞慧瓚之名，前往從學。慧瓚在應請入京前，在雁門川傳授禪法，慧進可能在仁壽三年前，在此從慧瓚習禪。待慧瓚入京後，慧進便轉往箕山（山西晉中），隱居山林，徒眾法屬多以禪、律為主。貞觀十九年（645）於山舍過世，世壽八十六。

5. 道亮

道亮[80]（569-？），趙州欒城（河北石家莊）人，從莎坦禪坊備禪師出家，受師命往飛龍山（河北石家莊）誦經為業，同時坐禪。

後聽聞在山西慧瓚禪師聚徒教化，弘揚佛法，便前往從學。行至箕山（山西晉中），受具足戒，又至太原（山西太原）歸依慧瓚，以禪定為首務，戒律為輔。又從嚴律師，於無量壽寺（山西太原）學《四分律》。從嚴律師同往石州（山西呂梁）聽《地持論》，又前往呂州（山西臨汾）聽龕律師講律。

高祖於武德元年將智滿所住之處改為義興寺，請智滿住持，同時因道亮律行清顯，亦延請駐錫該寺。貞觀初年，回到本州趙州，其師備禪師仍在。貞觀十九年（645）仍在世，年七十七。

臺大學術期刊資料庫

[80] 唐．釋道宣，〈釋道亮〉，《續高僧傳》卷 22，CBETA, T50, no. 2060, p. 619, b2-c1。

6. 道綽

道綽（562-645），并州汶水（山西呂梁）人。出家後，先學涅槃部經典，講二十餘遍。後從慧瓚學習多時，包含空理在內，並與智滿相善。在智滿傳中曾有一段兩人對於禪修的不同看法，

> 因喻滿曰：「法有生滅，道在機緣。觀相易入其門，涉空頗限其位。願隨所說，進道有期。」滿乃盱衡而告曰：「積年誠業，冀此弘持。緣虛無相可緣，引實有何所引？」豈以一期要法，累劫埋乎！[81]

這段話接在貞觀二年（628）的記事後，同年智滿即過世。道綽對智滿提到觀相易入，空理則限制較多。道綽此時已修習淨土念佛，觀相雖無進一步說明，但應為觀佛三昧。[82] 考慮到此時已在智滿過世前兩個月，應是道綽期望智滿能以觀相進階道位，智滿則認為空理無相可緣，觀相有何助益，反過來規勸道綽不要染著妄識。道綽在慧瓚處亦曾修習空理，加上智滿此處的主張，則慧瓚一系之禪法已有空理的意涵，體現禪法上的大小兼學。這一傾向與僧實一系相同，體現了新趨勢的禪法發展。

道綽住汶水（山西太原）石壁谷玄中寺，寺為曇鸞所建，其私淑曇鸞，學淨土諸業，行般舟、方等三昧，又行《觀無量壽經》九品十觀，講該經近二百遍。弘揚彌陀淨土，六時禮敬，稱名念佛，日以七萬為限，又教人小豆念佛，又見西方靈相，由此

---

81 唐．釋道宣，〈釋智滿〉，《續高僧傳》卷 22，CBETA, T50, no. 2060, p. 583, b29-c4。

82 道綽的生平、思想與實踐，可參見牧田諦亮等，《道綽—その歷史像と浄土思想》，《淨土佛教の思想》第四卷（東京：講談社，1995 年）。

臺大學術期刊資料庫

聲名日增，並著有《安樂集》一部。貞觀十九年（645）過世，有弟子善導。

（二）第三代

玄覽

玄覽（？-644），趙州房子（河北臨城）人。年十三，心慕出家，逃家至汾州超禪師所，依止出家。超禪師為志超，此時志超已自長安回到山西，並在汾州介休縣治立光嚴寺，玄覽所到之處應是光嚴寺。玄覽後為家人尋回，幾經波折，終能出家求道。貞觀初年，到長安出家，隸籍於弘福寺。

玄覽誓願捨身，於貞觀十八年（644）稱念禮拜後投水，為大眾救出。重申捨身之弘志，再次入水，「合掌稱十方佛，廣發弘願已」，便入漩渦中，三日後屍首方出，[83] 眾人為之起塔。

三、小結

慧瓚一系中，慧瓚的活動區域包含河北、南方、四川、山西、陝西，但主要在山西、河北，也即道宣所說「慧瓚禪主，嘉尚頭陀，行化晉趙」。[84] 弟子志超活動區域在山西、陝西；智滿、道綽的活動區域在山西；曇韻、慧進、道亮的活動區域為河北、山西。弟子間的活動區域主要在山西、河北，但從學慧瓚之處都在山西，主要為二處，一者開化寺（志超、智滿），一者為雁門川（曇韻、智滿、慧進），主要弟子志超、智滿二人都在開

[83] 唐．釋道宣，〈釋玄覽〉，《續高僧傳》卷 27，CBETA, T50, no. 2060, p. 683, b10-12。

[84] 唐．釋道宣，〈習禪篇．論贊〉，《續高僧傳》卷 20，CBETA, T50, no. 2060, p. 597, a13。

臺大學術期刊資料庫

化寺時期便開始跟隨慧瓚。慧瓚、志超的前後入京，則將僧團影響力延伸至長安。

慧瓚雖自北周便開始活動，但重要事蹟都是在隋時，弟子們都是開皇年間的開化寺時期、仁壽年間的雁門川時期才前往從學受教。雁門川對於慧瓚的生涯及該系的發展，應是最重要的地點與根據地，但在本傳中卻沒有提到這地點，而是出現在弟子傳記〈釋曇韻〉、〈釋智滿〉中，這一點頗耐人尋味。慧瓚在雁門川傳授禪法時，受到文帝徵召前往長安大莊嚴寺，應該沒有帶領弟子同行入京，致使僧團四散，弟子志超收攏部分禪眾，回到故鄉比干山建立新的習禪僧團；另一弟子智滿則帶領其中的五十餘禪眾前往嵐州土安山，建立另一個新的習禪僧團。兩個新的習禪僧團還是在山西。

從慧瓚弘化的開化寺、雁門川，到志超所在的比干山、智滿所在的嵐州土安山，皆在呂梁山沿途，慧瓚與其弟子在習禪弘化的地點選擇上，是由東北往西南方向沿著呂梁山移動，從中可見該僧團在地理上的移動與發展軌跡。

慧瓚入京後，其他的弟子的後續發展，曇韻選擇前往比干山，應是加入志超的僧團。道亮後來應唐高祖之請，前往義興寺，與智滿同寺。道綽住石壁玄中寺，但與智滿相善，有多次互動的記載，應與智滿僧團較為親近。

在〈習禪篇．論贊〉中，道宣對於山林、城市兩種僧團形式與弘法方式的分別中，對於山林是更為肯定的，[85] 其所傳承的僧

[85] 如唐．釋道宣，〈習禪篇．論贊〉，《續高僧傳》卷 20，「故使聚落宴坐，神仙致譏；空林睡臥，群聖同美。」CBETA, T50, no. 2060, p. 596, b19-20。參見 Eric Greene, “Another Look at Early Chan: Daoxuan, Bodhidharma

臺大學術期刊資料庫

稠一系，已是部分山居部分城市，其自身與其師也是城市僧侶。相較於此，慧瓚一系有部分山居部分城市者，除了慧瓚晚年應召而前往長安外，弟子志超、智滿亦曾前往山西大城晉陽，甚至長安；持續保持山居傳統者，則為曇韻、慧進、道綽。

除了慧瓚應文帝之請入長安外，弟子間未見與文帝、煬帝有好的互動，志超且對於煬帝的佛教政策有所不滿，對於隋較為疏離。因此當隋末李淵在太原起兵時，志超、智滿皆率眾前往晉陽，表示支持，與新朝創建者李淵建立連結。唐建國後，志超率眾前往長安，受到高祖、裴寂的禮敬護持，智滿在晉陽所住之處為高祖改為義興寺，以國家之力護持，並希望能到首都弘法。智滿應該未曾前往長安，一直駐錫於義興寺，最終在該寺過世。志超則是前往長安，與其師慧瓚當年的選擇相同，其僧團成員之一的曇韻並未同行，對於修行與政權有著不同的態度，或許再次造成僧團的分裂。志超最終回到了山西，這一點與其師慧瓚不同，但曇韻沒有再回志超的僧團中。

慧瓚所行為頭陀行，屬傳統行法，但弟子間的新面貌只見到道綽，其學淨土行業，行般舟、方等三昧，也行《觀經》九品十觀，是禪法上的大小兼學。除此之外，慧瓚一系的僧人多與戒律有關，除道綽之外，慧瓚與其諸弟子的傳記都有學戒律、持戒精嚴、傳戒律等記載，這也與頭陀行的精神及實踐有關。

頭陀行與僧實的九次第定一樣，都是傳統禪法、行法，雖為慧瓚所長，但很難說是專屬或特有，不容易具有顯明的特殊性與辨識度，其弟子間直接提到與頭陀行有關者為智滿，其為第二代僧團的統領人之一，在其傳中對於頭陀行的強調，也可以推知其

臺大學術期刊資料庫

and the Three Levels Movement,” 49-114。

所帶領的僧團對於頭陀行的重視與實踐。

肆、結語

六系習禪僧團中，除了達摩成為禪宗初祖、智顗作為天台宗實際創始人，使得該二系延續至後世外，其他四系的活動時期與影響力約略在六、七世紀間，本文主要討論的僧實、慧瓚二系亦是如此，傳法三、四世之後，已見衰微，以下就四個面向就二系間進行比較：

弘化地區：僧實一系以長安為中心，向外發展至四川一帶；慧瓚一系主要在山西、河北，但慧瓚、志超的入京，則將之延伸至長安。除了慧瓚、志超師徒的入京之外，僧實、慧瓚二系的弘化區域基本上有一定的區隔。

僧官與官寺：僧實一系多人擔任中央、地方僧官，並且住持、駐錫官方重要寺院，如大總持寺、大莊嚴寺；慧瓚一系沒有擔任僧官，僅見慧瓚奉召前往大莊嚴寺，與同樣應召前往的僧實一系的曇倫，同住一寺，或應有交流的機會。

與政權間的關係：僧實一系自僧實開始便與政權有密切關係，第一、二代與第三代的僧晃與北周關係密切，第三代的靜端與第四代的曇倫師徒則與隋的關係較為密切，影響力主要是從北周到隋；慧瓚一系在北周未見與政權間的互動，與政權間的關係始自隋文帝徵召慧瓚入京，但弟子間沒有延續此一互動，與隋也沒有深化進一步的關係。主要弟子志超、智滿與政權間的互動來自與李淵的關係，二人皆表達對於唐的支持，受到唐高祖的護持尊崇，智滿僧團且在高祖沙汰僧團時，明言不在其列，影響力由隋到初唐，唐太宗之後則未見記載。

臺大學術期刊資料庫

大小兼學：僧實、慧瓚二系雖以傳統禪法為主，但已可見禪法上的大小兼學的傾向。僧實一系中，僧晃、曇倫有明確的禪法上的大小兼學，慧瓚一系則為道綽。人數雖然不多，但已見趨勢，這一點與僧稠一系的禪法發展相同。

五世紀時，大量的大乘禪法傳譯至中國，經過一段時間的吸收、調整，六世紀時出現更多關於禪法上的大小兼學，這一新趨勢已見於僧實、慧瓚二系的禪法中。禪師們在傳統禪法上加上大乘禪法，發展各自不同的新禪法，但傳統禪法並未消失，而是融攝於以大乘禪法為主的新禪法中，如禪宗、天台宗，為中國禪法的發展帶來新的面貌。

臺大學術期刊資料庫

引用書目

一、引用藏經

東晉．瞿曇僧伽提婆譯，《增壹阿含經》，CBETA, T02, no. 125。

後漢．安世高譯，《陰持入經》，CBETA, T15, no. 603。

佛陀蜜多撰，劉宋．曇摩蜜多譯，《五門禪經要用法》，CBETA, T15, no. 619。

劉宋．求那跋陀羅譯，《十二頭陀經》，CBETA, T17, no. 783。

後秦．鳩摩羅什譯，《大智度論》，CBETA, T25, no. 1509。

世親造，唐．釋玄奘譯，《阿毘達磨俱舍論》，CBETA, T29, no. 1558。

隋．釋慧遠，《大乘義章》，CBETA, T44, no. 1851。

隋．釋智顗說，《摩訶止觀》，CBETA, T46, no. 1911。

唐．釋灌頂撰，《國清百錄》，CBETA, T46, no. 1934。

隋．釋智顗說，唐．釋灌頂記，《方等三昧行法》，CBETA, T46, no. 1940。

元．釋宗寶，《六祖大師法寶壇經》，CBETA, T48, no. 2008。

宋．釋志磐，《佛祖統紀》，CBETA, T49, no. 2035。

唐．釋道宣，《續高僧傳》，CBETA, T50, no. 2060。

隋．王邵，〈舍利感應記〉，收入唐．釋道宣，《廣弘明集》，CBETA, T52, no. 2103。

梁．釋寶唱，《名僧傳抄》，CBETA, R134。

二、引用古籍

唐．魏徵等撰，《隋書》，臺北：鼎文書局，1980 年。

臺大學術期刊資料庫

後晉・劉昫，《舊唐書》，臺北：鼎文書局，1981 年。
清・董誥等編，《全唐文》，北京：中華書局，1987 年。

三、引用專書

小野勝年，《中国隋唐長安・寺院史料集成・解說篇》，京都：法藏館，1989 年。
牧田諦亮等，《道綽—その歷史像と浄土思想》，《淨土佛教の思想》第四卷，東京：講談社，1995 年。
葛兆光，《中國禪思想史：從六世紀到九世紀》，北京：北京大學出版社，1995 年。
藍吉富，《隋代佛教史述論》，臺北：臺灣商務印書館，1993 年。
釋印順，《中國禪宗史》，臺北：正聞出版社，1987 年。
Chen, Jinhua. *Monks and Monarchs, Kinship and Kingship: Tanqian in Sui Buddhism and Politics*. Kyoto: Scuola Italiana di Studi sull'Asia Orientale, 2002.
Faure, Bernard. *The Will to Orthodoxy: A Critical Genealogy of Northern Chan Buddhism*. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1997; 蔣海怒譯，《正統性的意欲：北宗禪之批判系譜》，上海：上海古籍出版社，2010 年 .
Greene, Eric M. *Chan before Chan: Meditation, Repentance, and Visionary Experience in Chinese Buddhism*. Honolulu: University of Hawaii Press, 2021.
McRae, John R. *The Northern School and the Formation of Early Ch'an Buddhism*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1986; 韓傳強譯，《北宗禪與早期禪宗的形成》，上海：上海古籍出版社，2015 年 .

臺大學術期刊資料庫

四、引用論文

（一）期刊論文

八木信佳，〈楞伽宗考〉，《佛教学セミナー》第 14 期，1971 年 10 月，頁 50-65。

冉雲華，〈中國早期禪法的流傳和特點——慧皎、道宣所著「習禪篇」研究〉，《華岡佛學學報》第 7 期，1984 年 9 月，頁 63-99。

吳其昱，〈臥輪禪師逸語敦煌吐蕃文（伯希和 116 號）譯本考釋——兼論臥輪與摩訶衍入蕃所授禪法之關係〉，《敦煌學》第 4 輯，1979 年 7 月，頁 41-52。

——，〈臥輪禪師出家安心十功德蕃本試譯〉，《敦煌學》第 5 輯，1982 年 9 月，頁 33-45。

李志鴻，〈隋代的王權與佛教——以仁壽設塔活動為核心〉，《中華佛學研究》第 16 期，2015 年 12 月，頁 105-126。

杜斗城、吳通，〈隋代獨孤皇后與佛教關系述論〉，《新疆師範大學學報（哲學社會科學版）》2014 年第 3 期，2014 年 6 月，頁 54-62。

長谷部好一，〈禪觀の一局面〉，《印度學佛教學研究》第 14 卷第 1 期，1965 年 12 月，頁 304-307。

長崎法潤，〈滅尽定について〉，《大谷学報》第 39 卷第 2 期，1959 年 11 月，頁 64-76。

徐文明，〈慧瓚禪師的宗系和思想〉，《五臺山研究》，2001 年第 1 期，頁 17-21。

曾堯民，〈《續高僧傳》〈感通篇〉譯注（二）〈釋法力傳〉、〈釋植相傳〉〉，《古今論衡》第 32 期，2019 年 6 月，頁 154-172。

臺大學術期刊資料庫

——，〈《續高僧傳》〈感通篇〉譯注（六）〈釋法濟傳〉〉，《古今論衡》第 36 期，2021 年 6 月，頁 198-204。

游自勇，〈隋文帝仁壽頒天下舍利考〉，《世界宗教研究》，2003 年第 1 期，頁 24-30。

黃青萍，〈敦煌禪籍的發現對中國禪宗史研究的影響〉，《成大宗教與文化學報》第 8 期，2007 年 8 月，頁 67-96。

塩入良道，〈四種三昧に扱われた智顗の懺法〉，《印度學佛教學研究》第 8 卷第 2 期，1960 年 3 月，頁 677-682。

Chen, Jinhua. “An Alternative View of the Meditation Tradition in China: Meditation in the Life and Work of Daoxuan (597-667).” *T’oung Pao* Second Series, Vol. 88, Fasc. 4/5 (2002): 332-395.

Greene, Eric, “Another Look at Early Chan: Daoxuan, Bodhidharma and the Three Levels Movement.” *T’oung Pao* Second Series, Vol. 94, Fasc. 1/3 (2008): 49-114.

（二）專書論文

青木隆等，〈第二章、在中國改變面貌的印度佛教〉，收入沖本克己、菅野博史主編，釋果鏡譯，《興盛開展的佛教》，《新亞洲佛教史・中國 II・隋唐》，臺北：法鼓文化，2016 年，頁 81-144。

臺大學術期刊資料庫

The Picture of Meditation Practices in the 6th and 7th Centuries: Focusing on the Sengshi and Huizan Communities

Yao-min Zeng *

Abstract

After the rise of Chan School, which became the mainstream of Chinese Buddhism, the understanding of chan practice primarily focused on the teachings of the Chan school, often neglecting the existence of pre-Chan and non-Chan chan scriptures, meditation practices, and communities of meditating monks. Exploring these chan scriptures, meditation practices, and communities of meditating monks can provide us with a more comprehensive understanding of the development and characteristics of meditation practices before and outside the Chan school. In the *Xu Gao Seng Chuan*, there are records of six different communities of meditating monks (Sengchou, Sengshi, Bodhidharma, Zhicui, Zhiyi, and Huizan). This article focuses on the lesser-known Sengshi and Huizan communities in the northern region and examines the biographies of relevant monks, their meditation practices, and their relationship with political powers. It reveals that the Sengshi community primarily operated in the area centered around Shaanxi, expanding to Sichuan, while the Huizan community mainly operated in Shanxi. By understanding the northern chan Buddhism

* Associate Professor, Department of Buddhist Studies, Dharma Drum Institute of Liberal Arts.

臺大學術期刊資料庫

of this period, we can gain a more comprehensive grasp of the development of meditation practices (including both within and outside the Chan school), the relationships between different communities of meditating monks, and the landscape of chan Buddhism that the Chan school, Tendai school inherited and encountered during its rising.

Keywords: *Xu Gao Seng Chuan*, meditation practices, Sengshi, Huizan, Dauxuan

臺大學術期刊資料庫

臺大學術期刊資料庫