

中古時期的禪經觀—— 以大、小乘的分判為主

曾堯民

法鼓文理學院佛教學系專案助理教授

法鼓佛學學報第 28 期 頁 1-37（民國 110 年），新北市：法鼓文理學院

Dharma Drum Journal of Buddhist Studies, no. 28, pp. 1-37 (2021)

New Taipei City: Dharma Drum Institute of Liberal Arts

DOI: 10.6889/DDJBS.202106_(28).0001

ISSN: 1996-8000

摘要

《安般守意經》、《陰持入經》、《般舟三昧經》等經典在早期多被視作大乘經典，而在隋代以下的經錄中，除了《般舟三昧經》依舊被視為大乘經典外，其他兩部已被看作小乘經論或是賢聖的作品。《坐禪三昧經》、《禪法要解》、《禪祕要法經》、《思惟略要法》、《達摩多羅禪經》、《五門禪經要用法》、《治禪病祕要法》等諸經，在隋代以下的經錄，被視作小乘經論或是賢聖的作品。《觀佛三昧海經》、《觀普賢菩薩行法經》、《觀虛空藏菩薩經》、《觀無量壽佛經》、《觀藥王藥上二菩薩經》、《觀彌勒菩薩上生兜率天經》等，在隋代以下的經錄中，則被視為大乘經典。隋代以降的經錄中，除了《般舟三昧經》以及以觀為名六部經典被視為大乘外，《安般守意經》等其他本文所談的經典，皆被視作小乘經論或是賢聖的作品。

目次

- 一、前言
 - 二、早期的大乘、小乘觀與鳩摩羅什的影響
 - (一) 早期的大乘、小乘觀
 - (二) 鳩摩羅什的影響
 - 三、漢地僧人對於大小乘的態度
 - (一) 毀謗大乘者
 - (二) 大小兼學者
 - 四、經錄對於禪經的大小乘分判
 - 五、小結
-

關鍵詞

禪經、禪觀、經錄、大乘、小乘

一、前言

傳入漢地的佛教經典中，除了講說佛陀生平故事、闡述義理等等內容外，有一類則是教授禪修等實踐方式，以下以禪經稱之。本文將討論重點放在禪經上，因就翻譯經典來說，佛陀生平故事、義理，或是戒律等類別受到較多關注，禪經較少成為研究的對象。禪經既是漢譯經典的一類，不可避免地會牽涉到漢譯經典傳入漢地時，當地僧俗如何理解、接受的這一課題，這一部分已有很多研究成果，包括印度與中國文化的相遇或衝擊，漢地僧俗如何理解、接受，進而在地化，成為中國佛教，可以用佛教中國化、漢化來表示。¹ 筆者此文雖然處理相關主題，但並不涉入此一研究課題的探討，而是在此一課題的範圍與成果中展開討論。

筆者討論的是佛教經典傳入漢地後，對於大乘、小乘的認識與具體所指為何？這已是一個經過廣泛討論的課題，不論是中國的大乘、小乘觀，還是中國化、判教等，相關成果豐碩，以下進行相關的回顧。

首先，橫超慧日對於南北朝到隋唐的大、小乘關係與發展，有一清楚的論述，為往後相關主題的研究奠下基礎。橫超提到道安、廬山慧遠等僧人對於大、小乘的分別是不正確的，等到鳩摩羅什到長安譯經之時，才帶來印度佛教中的大、小乘之別。鳩摩

* 收稿日期：2021/4/8；通過審核日期：2021/6/18。

¹ 可參見鄧偉仁、林錚對於此一主題的回顧與反思。鄧偉仁在〈幾個批判「佛教中國化」理論的再審視〉一文中，對於 50 年來佛教中國化的理論以及批評這些理論的主張有詳細的討論與反思。見氏著，〈幾個批判「佛教中國化」理論的再審視〉，釋果鏡、廖肇亨主編，《漢傳佛教的跨文化交流》，臺北：法鼓文化，2015 年，頁 79-104。林錚在〈關於「佛教中國化」概念形成的一種社會學想像〉中，用社會學的角度，廣泛的回顧佛教中國化的研究成果，並提出批判，最終並聚焦於胡適禪宗研究的意義，見氏著，〈關於「佛教中國化」概念形成的一種社會學想像〉，《文化研究》25，2017 年，頁 9-42。

羅什雖然作出大、小乘之別的分判，當時人們亦承認這樣的分別存在，但較為關注的不是大、小乘之間的關係，而是大乘經典中複雜的思想與經典彼此間的關係應該如何安置這樣的困惑。對於此一面相的關注，使得毘曇、《成實論》的研究盛行，因為瞭解了佛教的名相，方能理解諸經的意義，並安置彼此間的關係。²

鳩摩羅什之前對於大、小乘的認識為何，以及為何會如此理解大、小乘？周伯戡提出其主張，談到經典翻譯的正確與否以及玄學式的思考模式，影響了漢地僧人對於大、小乘的分別及彼此間關係的認識。在鳩摩羅什之前，漢地僧人將《阿含經》理解為小乘，作為進入佛教教理的基礎，而毘曇則為大乘。關於毘曇的認識雖有其時代性，卻是錯誤的。此一錯誤為之後到長安從事譯經工作的鳩摩羅什所糾正，使得漢地僧人對於大、小乘有正確的認識。³

鳩摩羅什透過譯經來弘揚正確的大、小乘觀，將毘曇判為小乘，與《阿含》具同等地位，但漢地僧人對於佛教的理解與追求並不如鳩摩羅什所期望的相同，也為當時佛教的發展走向埋下伏筆。荒木典俊提到四～五世紀的僧俗以老莊玄學來理解佛教，其中包括對於一個恆常不變之存在的探求，慧遠提出何謂法性、法身等諸多問題就問於鳩摩羅什即為一例，此一疑惑後來由佛性、如來藏提供解答。但是六卷本《涅槃經》於南方初譯之時，由於內容的特殊，其實引起更多的疑惑。此時慧遠、鳩摩羅什皆已過

² 橫超慧日，〈中國佛教に於ける大乘思想の興起〉，《中國佛教の研究 第一》，京都：法藏館，1958年，頁290-325。同氏著，〈教相判釈の原始形態—鳩摩羅什とその弟子をめぐって〉，《中國佛教の研究 第二》，京都：法藏館，1971年，頁145-161。

³ 周伯戡，〈早期中國佛教的大乘小乘觀〉，《臺大文史哲學報》38，1990年，頁235-271；同氏著，〈早期中國佛教的小乘觀——兼論道安長安譯經在中國佛教史上的意義〉，《臺大歷史學報》16，1991年，頁63-79。

世，由誰來解答此一疑惑？荒木提到作為鳩摩羅什教團代表者的僧叡，同時又是道安弟子與慧遠的同輩，此時由北方來到南方，針對《涅槃經》的內容加以說明，並透過〈喻疑〉一文表達對於該經教理的肯定與進行諸多經典教說的組織，為佛性之說與往後的判教奠定基礎。⁴

對恆常不變之存在的探求除了使得《涅槃經》受到重視外，也使得另一部論受到重視，且影響關於大、小乘的認識。吉津宜英提到毘曇被視為小乘，《成實論》為大乘，二者作為基礎，為理解佛教的入門，因此研究者眾多，縱使到了南北朝末年至隋唐初年亦是如此。智顗、吉藏等人在對傳統佛教批判的過程中，將《成實論》判為小乘，與毘曇同一範疇，但時間上已到六世紀，且仍無妨二者在研究上的興盛。吉津提到當時的僧人很少僅專精一經一論者，多大小通學，僧傳若提到該僧人通貫大小時，是為一種讚揚。此外，亦有捨小向大的僧人，以及試圖在大、小乘之外，尋找一條超越大、小乘的道路。吉津指出大、小乘之間的關係與對應的態度可以歸結為三種：一為大小乘通，見於判教諸家；一為大小乘別，關於二者間的比較研究；一為超越大小，即試圖尋找究竟的一道。⁵

根據以上的回顧，對於大乘、小乘的認識與具體所指，主要談的是經典與義理，牽涉到後來的判教概念與架構。筆者在此基礎上，想要進行討論的不是義理，而是禪法的部分，在中國佛教發展過程中，大乘思想成為主流，具有話語權，小乘雖說並未被

⁴ 荒牧典俊，〈南朝前半期における教相判釈の成立について〉，收於福永光司編，《中國中世の宗教と文化》，京都：京都大學人文科學研究所，1982年，頁279-358。

⁵ 吉津宜英，〈中国仏教におけるアビダルマ研究の系譜〉，《印度學佛教學研究》19:1，1970年，頁243-245；同氏著，〈中国仏教における大乘と小乗〉，《駒澤大學佛教學部論集》1，1971年，頁128-138。

排出在中國佛教之中，但在地位與重要性無法與大乘相比，這一過程，除了義理面，是否也包括禪法？

在這一個問題上，牽涉到諸多面向，筆者此文將先以禪經為中心，來看中古時期對於大乘、小乘的認識與分判中，禪經的定位為何？根據的材料主要為兩類，一者為經序，主要收於《出三藏記集》中，透過序文以了解當時對於禪經的認識與分判；二者為經錄，雖然現存最早的經錄《出三藏記集》並不以大、小乘分判經典，但在費長房《歷代三寶紀》、法經《眾經目錄》等隋代經錄之後，對於經典是以大、小乘分判，為經典定位。透過經錄，可以了解隋代之後，對於禪經的看法，可以和早期的認識做一比較，也可了解對於同一經典，在不同時代是否有不同的分判？

禪經種類、譯出時間、譯者不一，分屬於大、小乘的情況不盡相同。本文所談的禪經分為三部分，第一為早期譯出的禪經，有後漢安世高譯《安般守意經》（T15, no. 602）、安世高譯《陰持入經》（T15, no. 603）、安世高譯《大道地經》（T15, no. 607）、後漢支婁迦讖譯《般舟三昧經》（T13, no. 417）、西晉竺法護譯《修行道地經》（T15, no. 606）、竺法護譯《般舟三昧經》（今佚失）⁶。

五世紀上半葉為禪經譯出的另一個高峰期，以鳩摩羅什、佛陀跋陀羅、曇摩密多等僧人為主，第二部分為在北方的鳩摩羅什所譯禪經，有後秦鳩摩羅什譯《坐禪三昧經》（T15, no. 614）、鳩摩羅什譯《禪法要解》（T15, no. 616）、鳩摩羅什譯《禪祕要法經》（T15, no. 613）、鳩摩羅什譯《思惟略要法》（T15, no. 617）。

第三部分為同時代在南方的佛陀跋陀羅等所譯禪經，包含東

⁶ 印順認為「依譯語來考察，現存的三卷本，與支讖的譯語相近，作為支讖所譯，是近代學者所能贊同的（與《開元釋教錄》說相合）。現存的一卷本，部分與三卷本的文句相合，但「涅槃」、「總持」等譯語及序文，都不可能是漢譯的，近於晉代的譯品。」見釋印順，《初期大乘佛教之起源與開展》，臺北：正聞出版社，1981年，頁840。

晉佛陀跋陀羅譯《達摩多羅禪經》(T15, no. 618)、佛陀跋陀羅譯《觀佛三昧海經》(T15, no. 643)、劉宋曇摩蜜多譯《觀普賢菩薩行法經》(T9, no. 277)、曇摩蜜多譯《觀虛空藏菩薩經》(T13, no. 409)、劉宋耆良耶舍譯《五門禪經要用法》(T15, no. 619)、耆良耶舍譯《觀無量壽佛經》(T12, no. 365)、耆良耶舍譯《觀藥王藥上二菩薩經》(T20, no. 1161)、劉宋沮渠京聲譯《治禪病祕要法》(T15, no. 620)、沮渠京聲譯《觀彌勒菩薩上生兜率天經》(T14, no. 452)等。

以上三個部分的禪經，將根據六到九世紀的諸部經錄進行檢視，從梁僧祐的《出三藏記集》到唐圓照的《貞元新定釋教目錄》等。

以下將分為三個小節進行，討論早期的大小乘觀與鳩摩羅什到來後的影響、漢地僧人的大小乘觀以及經錄對於禪經的大小乘分判。

二、早期的大乘、小乘觀與鳩摩羅什的影響

(一) 早期的大乘、小乘觀

作為最早的漢譯經典之一的《道行般若經》，支婁迦讖(2世紀)於東漢光和二年(179)譯出時，提到「何因為摩訶衍三拔致？何所是摩訶衍？」⁷ 摩訶衍三拔致為 *mahāyāna-samprasthita* 的音譯，意為趣向大乘，其中摩訶衍為大乘，但不是使用意譯的大乘，而是音譯的摩訶衍。這是漢譯經典中最早提到大乘(摩訶衍)的內容。同時，也是支婁迦讖翻譯的《般舟三昧經》，經文有「行菩薩道未曾離摩訶衍，逮得摩訶僧那僧涅，極曠大道，疾逮得一切

⁷ 《道行般若經》，卷1〈道行品〉，CBETA, T8, no. 224, p. 427c28-29。

智。」⁸ 僧那僧涅為 *sajnaha-sajnaddha* 的音譯，*sajnaha* 有裝備、配備以及盔甲的意思，*sajnaddha* 有整備、準備的意思，意為裝備大盔甲，舊譯為著大鎧，後來作菩薩立廣大的誓願之意，以立大誓願度眾生，並成就無上的菩提。此段經文指行菩薩道，不離大乘，得大弘誓，則《般舟三昧經》中已有大乘意涵，或者說最早表現出大乘意涵的漢譯經典是為禪經，該經往後且一直被視為大乘經典。

小乘的話，竺法護（3-4 世紀）於西晉泰康七年（286）所譯的《正法華經》，經中有「佛亦如是，先現小乘，一時悅我。」⁹ 已見小乘用語，小乘為佛方便所說，為了適應眾生根機之故。但就如橫超慧日所說，那時雖已有經典翻譯，但翻譯的品質、數量與流通程度，以及中國僧俗對於翻譯經典的理解程度，加上印度與中亞對於大、小乘之別，根據不同時代與學派而有所不同等等因素，當時的中國僧俗恐怕很難依據這些翻譯經典得出對於大、小乘的區別與認識。¹⁰

既然如此，那麼大、小乘何時、如何為漢地僧俗所認識？確切的時間雖無從確認，但依現存文獻來說，不是漢譯經典，而是漢地僧俗的作品中，最早提到大、小乘詞彙者，大乘一詞見於康僧會的序。康僧會（?-280）為安世高（2 世紀）所譯《安般守意經》所作的序中，有「夫安般者，諸佛之大乘，以濟眾生之漂流也。」¹¹《安般守意經》是最早翻譯的禪修經典，往後影響甚大。安般為安那般那的略稱，原語為 *ānāpāna*，意為出入息。該經講

⁸ 《般舟三昧經》，卷 1〈問事品〉，CBETA 2021.Q1, T13, no. 418, p. 904a19-21。

⁹ 《正法華經》，卷 3〈信樂品〉，CBETA, T9, no. 263, p. 81b3-4。

¹⁰ 橫超慧日，〈教相判釈の原始形態—鳩摩羅什とその弟子をめぐって〉，《中國佛教の研究 第二》，頁 145-146。

¹¹ 《出三藏記集》，卷 6〈安般守意經序〉，CBETA 2021.Q2, T55, no. 2145, p. 43a1。

說修行者如何透過觀自身出入息的禪修方法，又稱為數息觀。康僧會在序中則將之稱為諸佛的大乘，作為一種道路，依此可濟度眾生度過生死飄流之海，體現出一種不一樣的大、小乘觀，這除了漢地在接受佛教的過程中而出現的特殊性之外，也可以了解大、小乘之間未必有明確地區隔。

最早提到小乘一詞的漢地僧俗為道安（314-385），在其〈鞞婆沙序〉中將《阿含經》稱作小乘。¹² 道安本亦為格義的一員，其貢獻在於他發覺格義無法正確理解般若思想後，提出不能再以玄學來理解佛教，應以佛教本身的思想來理解佛教。為此道安作出了許多努力，例如到處蒐求《般若經》譯本，加以對照合讀，即合本的方式；祈願上生兜率，在彌勒菩薩面前決疑，藉以瞭解正確的佛教思想；正確地翻譯，特別是佛教名詞的理解。最後一項正確地翻譯佛教經典與理解佛教名詞，使得《阿含》與毘曇這兩類經論受到重視，在這兩類經典的基礎上，希望能夠正確地理解佛教名詞，進而正確地理解佛教思想。

道安在前秦建元十五年（379）到達長安後，多方邀請有部為主僧人譯經，如僧伽跋澄、曇摩難提等，譯出《阿毗曇毗婆沙》、《阿毗曇心》、《中阿含經》、《增一阿含經》等《阿含》與毘曇類相關經論，¹³ 這兩類經典中，《阿含經》被視為小乘，作為入法的

¹² 《出三藏記集》，卷 10〈鞞婆沙序〉，CBETA, T55, no. 2145, p. 73b15-20。《出三藏記集》中該序的作者不詳，宇井伯壽認為應該是道安，見宇井伯壽，《釋道安研究》，東京：岩波書店，1956 年，頁 137-145。周伯戡提到道安的序為最早提到《阿含》為小乘者。除〈鞞婆沙序〉之外，道安的另一篇序〈十法句義經序〉，也提到《阿含經》為小乘：「阿難所傳，分為三藏。纂乎前緒，部別諸經。小乘則為《阿含經》，四行中《阿含經》者，數之藏府也。」《出三藏記集》，卷 10〈十法句義經序〉，CBETA, T55, no. 2145, p. 70a18-20。見周伯戡，〈早期中國佛教的大乘小乘觀〉，《臺大文史哲學報》38，頁 262。

¹³ 湯用彤，〈釋道安〉，《漢魏兩晉南北朝佛教史》第 8 章，收於《湯用彤全集》1，石家莊：河北人民出版社，2000 年，頁 169-171。

通道、諸法的集合，即是法的依歸，是萬善與總持的聚集處，如百川歸於大海一般。¹⁴ 這與當時對於經典結集史的認識有關，《阿含》與律、毘曇合為經律論三藏，¹⁵ 也就是說三藏應該皆為小乘，但其實毘曇並未被視為小乘。

道安有言「阿毘曇者，秦言大法也」¹⁶，道標為弘始十七年(415)譯校完畢的《舍利弗阿毘曇》作序時，也提到「阿毘曇，秦言無比法。」¹⁷ 毘曇被視作大法、無比法，屬於大乘的範疇，與前述作為小乘的《阿含經》皆為阿難所傳，皆為佛所說，兩者的差異在於傳承形式的不同。¹⁸《阿含》與毘曇判為大、小乘的原因應與禪法有關。早期受到關注與修習的禪法為有部禪法，雖非大乘禪法，但在當時被視為大乘禪法，¹⁹ 透過對毘曇的研究，被認為有助於禪法的理解與實踐，這使得毘曇因而被視為大乘，²⁰ 而與《阿含》不同。

道安在為安世高所譯《陰持入經》作序時，提到透過經中所說的方法，「若取證，則拔三結，住壽成道，徑至應真。此乃大乘

¹⁴ 見《出三藏記集》，卷10〈十法句義經序〉，CBETA, T55, no. 2145, p. 70a20-25、《出三藏記集》，卷9〈長阿含經序〉，CBETA, T55, no. 2145, p. 63b28-c4。

¹⁵ 《出三藏記集》，卷9〈四阿含經暮抄序〉，CBETA, T55, no. 2145, p. 64c4-6。《出三藏記集》中該序的作者不詳，宇井伯壽認為應該是道安，見宇井伯壽，《釋道安研究》，頁151-160。

¹⁶ 〈阿毘曇序〉：「阿毘曇者，秦言大法也。眾祐有以見道果之至蹟，擬性形容執乎真像，謂之大也。有以道慧之至齊，觀如司南察乎一相，謂之法。故曰大法也。」《出三藏記集》卷10，CBETA, T55, no. 2145, p. 72a10-13。

¹⁷ 《出三藏記集》，卷10〈舍利弗阿毘曇序〉，CBETA, T55, no. 2145, p. 70c14。

¹⁸ 橫超慧日，〈中國佛教に於ける大乘思想の興起〉，《中國佛教の研究 第一》，頁292-293、周伯戡，〈早期中國佛教的大乘小乘觀〉，《臺大文史哲學報》38，頁262-263。

¹⁹ 周伯戡，〈早期中國佛教的大乘小乘觀〉，《臺大文史哲學報》38，頁241-242、251。

²⁰ 吉津宜英，〈中国仏教におけるアビダルマ研究の系譜〉，《印度學佛教學研究》19:1，頁245。

之舟楫，泥洹之關路。」²¹ 可得至阿羅漢的成就，這是大乘道上的船槳，涅槃的道路。阿羅漢與大乘是不同系統的詞彙與概念，此處為道安置於一處，這樣的看法有其時代性，表現出與康僧會相同的看法，禪法作為開悟證道的大道，是為大乘。據此可知安世高、竺法護等所譯禪經，如《安般守意經》、《陰持入經》、《修行道地經》等，是被視為大乘的經典。

（二）鳩摩羅什的影響

在鳩摩羅什（344-413）到達長安後，試圖透過經典翻譯揭示「正確」的大、小乘分別與認識，在其最早的譯經之一，如《大智度論》中已見意圖。²² 該論始譯於羅什到長安後的隔年，即後秦弘始四年（402），於七年（405）譯畢，論中提到轉二次法輪。初轉法輪所說是小乘法，是現，即顯，有八萬諸天得無生法忍，阿若憍陳如一人得初道；二轉法輪所說密法是大乘法，是密，諸菩薩見無量眾生得聲聞道、辟支佛道的因緣、得一生補處、得坐道場等。為何要分兩次說不同的法，以雨與樹的大小來比喻，大樹即有大心、根機利的眾生，可以受到較多的雨水；小樹即小心、根機鈍的眾生，接受到較少的雨，佛陀說法是應眾生根機與發心的大小而說不同的法。²³

既然大、小乘皆為佛說，其順序與關係為何？首先，三藏是摩訶迦葉所召集眾僧，主其事而成；大乘法是文殊、彌勒等大乘菩薩所主而結集。兩者皆是阿難誦出，得聞於佛口親說，這與道安認為三藏皆由阿難所出之說相同，阿難皆扮演主要的角色。但

²¹ 《出三藏記集》，卷 6〈陰持入經序〉，CBETA 2021.Q1, T55, no. 2145, pp. 44c29-45a2。

²² 橫超慧日，〈教相判釈の原始形態—鳩摩羅什とその弟子をめぐって〉，《中國佛教の研究 第二》，頁 150-151。

²³ 《大智度論》，卷 65〈無作實相品〉，CBETA, T25, no. 1509, p. 517a13-b10。

因眾生根機不同，因此分兩次誦出不同的法。其次，小不攝大，大可包小，是以講述大乘的經典，便不在小乘法的三藏中。第三，大、小乘二種教法的不同處在於，大乘利他，為一切眾生；小乘自利，為自身求解脫。清楚地劃分大、小乘經典的出現過程、教法與所求的不同，最終的修行結果亦不相同。大、小乘之別是清楚的，兩者相同的是皆為佛說，不同的是佛應眾生根機的差異而說不同的法門。²⁴ 若是追求自利的眾生便習小乘，追求利他的眾生可習大乘，小乘不是作為基礎，不是每個人都必須學習的教法，而是不同的選擇與道路，這與當時漢地僧人所理解的大、小乘之別及小乘的地位不同。透過譯經，羅什試圖表達大、小乘是兩個不同系統的教法，而非同一系統的不同階段。

《大智度論》中提到小乘不可包含大乘，但大乘可以含攝小乘，在《法華經》所說的三乘一乘中，即明確地將小乘納入大乘。

《法華經》譯於弘始八年（406），即譯出《大智度論》的隔年，經中提到佛以一佛乘為眾生說法，沒有二乘，沒有三乘，也就是沒有聲聞、緣覺乘、菩薩乘，最終皆導歸一佛乘，為會三歸一之說。²⁵ 將小乘、大乘匯流於一，這一乘自為佛乘，自然是大乘，以此確定大乘收攝，並高於小乘的主張。大、小乘為不同的道路，以及大乘將較為低劣的小乘收攝其中，這兩種看法並不衝突，也是往後漢地佛教對大、小乘關係的主要看法。

羅什的目標在於使漢地僧俗正確地理解大乘思想，並去除有部等諸部在漢地的勢力。就第一點正確地理解大乘思想來說，經過羅什的譯經，如《大智度論》、《法華經》等，漢地僧俗了解何為大乘思想、何為般若空觀，就這部分來說是成功的。但是了解未必接受，羅什的大乘思想為龍樹的中觀，以空性作為究竟的真

²⁴ 《大智度論》，卷100〈囑累品〉，CBETA, T25, no. 1509, p. 756b6-24。

²⁵ 《妙法蓮華經》，卷1〈方便品〉，CBETA, T9, no. 262, p. 7b2-4。

理，摧破一切的存在，連空性本身亦為摧破的對象。漢地僧俗如何定位羅什的大乘思想，至少就後來的判教看來，究竟的經典是《涅槃》或是《法華》，而非《般若經》。

就第二點，消除有部等諸部在漢地的勢力來說，羅什的確打擊了有部，卻沒有使他們退出漢地佛教，其中一個原因在於漢地佛教的特色之一為禪智並重，智的部分是般若思想，如前文所述，禪法則為早期受到重視的有部禪法。在羅什到長安之時，當時禪法的傳承與教授應該是不明確的，致使漢地僧人在這方面有急切性，在僧叡（355-439）的傳中提到：「常歎曰：『經法雖少，足識因果，禪法未傳，厝心無地。』」²⁶ 什後至關，因請出《禪法要》三卷。」²⁶ 經法雖然傳譯未必完整，但至少能了解因果之說；禪法沒有傳授，則不知如何安置其心。因此在羅什到達長安之後，僧叡便就而請問禪法，請出禪經。羅什為出禪經為：

尋蒙抄撰眾家禪要，得此三卷。初四十三偈，是究摩羅羅陀法師所造。後二十偈，是馬鳴菩薩之所造也。其中五門，是婆須蜜、僧伽羅叉、漚波崛、僧伽斯那、勒比丘、馬鳴、羅陀禪要之中，抄集之所出也。六覺中偈，是馬鳴菩薩修習之，以釋六覺也。初觀姪恚癡相，及其三門，皆僧伽羅叉之所撰也。息門六事，諸論師說也。²⁷

該部禪經，並非羅什所作，亦非單一來源，而是抄撰眾家所成。一開頭的四十三偈，是印度論師究摩羅羅陀所造。最後的二

²⁶ 《高僧傳》，卷 6〈僧叡傳〉，CBETA 2021.Q1, T50, no. 2059, p. 364a20-22。

²⁷ 《出三藏記集》，卷 9〈關中出禪經序〉，CBETA 2021.Q1, T55, no. 2145, p. 65a27-b5。湯用彤，〈鳩摩羅什及其門下〉，《漢魏兩晉南北朝佛教史》第 10 章，收於《湯用彤全集》1，頁 231-233。

十偈，是馬鳴所造。前後偈中，分有治貪欲、治瞋恚等五門，出自婆須蜜、僧伽羅叉、漚波崛、僧伽斯那、勒比丘、馬鳴、羅陀等諸師禪要，依此而成此禪經。僧叡在獲得該經後，即日夜刻苦修行，而得入五門、六淨。

就僧叡〈關中出禪經序〉所記禪經內容來說，是為今日所傳《坐禪三昧經》，只是內容僅為兩卷，而非序文所說三卷。該經卷下後半應是羅什為菩薩道修行的初心者，擷選自身所譯《大智度論》等經論所示菩薩修行的要點而成，²⁸〈僧叡傳〉稱之為「菩薩禪」，²⁹印順認為羅什所抄撰的諸師禪觀，有其與大乘結合之處，亦為其特色之所在，³⁰是以該經雖為部派禪法的編譯，但因羅什根據《大智度論》加入菩薩修行的要點，而有大乘禪法的成分，這一點與現存《修行道地經》相似。《修行道地經》最後三品為〈弟子品〉，〈緣覺品〉，〈菩薩品〉，有大乘意味，特別是與《法華經》的關係。但這應為時人編纂加入，而非竺法護原譯經典的內容，這也為道安所指出，「《三品修行經》，安公云：『近人合大修行經』。」³¹《三品修行經》為近人合於《修行道地經》中，為《修行道地經》增加了具有大乘意味的內容。

除《坐禪三昧經》外，記於羅什名下的禪經，還有《禪法要解》（401年譯出）、《禪祕要法經》、《思惟略要法》三部，但《禪祕要法經》、《思惟略要法》應非羅什所譯。《禪祕要法經》在《出

²⁸ 池田英淳，〈鳩摩羅什譯出の禪經典と廬山慧遠〉，《大正大學學報》26，1937年，頁101-118、Thuy Khanh Tran，〈『坐禪三昧經』における菩薩の五觀法と『大智度論』との関連について〉，《印度學佛教學研究》56:2，2008年，頁971-967。

²⁹ 《高僧傳》，卷6〈僧叡傳〉，CBETA 2021.Q1, T50, no. 2059, p. 364a24。

³⁰ 釋印順，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，臺北：正聞出版社，1992年，頁367。

³¹ 《出三藏記集》，卷2〈新集經律論錄第一〉，CBETA 2021.Q1, T55, no. 2145, p. 9a10。見釋印順，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，頁401。

三藏記集》中記為曇摩蜜多（356-442）所譯，於元嘉十八年（441）譯出。³²《思惟略要法》在費長房《歷代三寶紀》才開始記為羅什所譯。二經編纂的時間應晚於羅什翻譯的時代，其中的念佛觀與《坐禪三昧經》所載應該來自同一時代與區域，³³三經之間有一定的關聯性，但無法得知被視為大乘或小乘。³⁴

羅什雖為漢地僧俗譯出禪經，但禪法畢竟非其所長，無法就禪的部分提供一套完整且有別於有部的禪法。³⁵當佛陀跋陀羅（359-429）到長安後，其為中亞禪師佛陀斯那的弟子，有清楚的師資傳承與清晰的禪法，諸多關中學僧從其習禪。後來因事離開長安，慧觀等漢地僧人便依佛陀跋陀羅南下，途經廬山時，慧遠便請譯經，並教授禪法。廬山慧遠在〈廬山出修行方便禪經統序〉提到「每慨大教東流，禪數尤寡。三業無統，斯道殆廢。頃鳩摩耆婆，宣馬鳴所述，乃有此業。雖其道未融，蓋是為山於一簣」³⁶。佛教雖然傳來，但禪法與數（如毘曇經典）不足，這與前文僧叡序文的感慨相近，雖有羅什編譯馬鳴的禪法，即前述僧叡〈關中出禪經序〉所說眾家禪要，但禪法畢竟非羅什所長，傳譯與教授上並不完備，這一缺憾在佛陀跋陀羅南下時獲得解決：

今之所譯出，自達磨多羅與佛大先。其人西域之後，禪訓之

³² 《出三藏記集》，卷2〈新集經律論錄〉，CBETA, T55, no. 2145, p. 12c2-4。

³³ 藤堂恭俊，〈『坐禪三昧經』に説示する念佛觀の成立背景〉，《印度學佛教學研究》8:2，1960年，頁478。

³⁴ 就《禪祕要法經》來說，根據佐藤泰舜在《國譯一切經·解題》所說，此為繼承《阿含經》的修行法，所說之諸觀法並非大乘教義的思想。但 Thuy Khanh Tran 認為有大乘萌芽的意味，見氏著，〈『禪祕要法經』の禪法と思想について〉，《印度學佛教學研究》57:2，2009年，頁1097-1093。

³⁵ 周伯戡，〈早期中國佛教的大乘小乘觀〉，《臺大文史哲學報》38，頁256-270。

³⁶ 《出三藏記集》，卷9〈廬山出修行方便禪經統序〉，CBETA 2021.Q1, T55, no. 2145, pp. 65c28-66a2。

宗。搜集經要，勸發大乘。弘教不同，故有詳略之異。³⁷

佛陀跋陀羅所譯本來自達摩多羅與佛大先（佛陀斯那）二位禪師，介紹的是有部的禪法，同時提到勸發大乘。印順提到這含有兩個系統：一、罽賓（北方）的漸禪，是佛大先（即佛陀斯那）所傳的；二、天竺（南方）來的頓禪，是達摩多羅所傳的。³⁸ 慧觀在對於該經的另一篇序中談到：

禪典要密，宜對之有宗。若漏失根原，則支尋不全。群盲失旨，則上慢幽昏，可不懼乎！³⁹

談到禪法的傳承需依賴有部，否則若沒有根原，除了無所依從，也會缺失不全。而這正是佛陀跋陀羅相較於羅什有其優勢之處，透過經典傳譯與教授，使得當時僧俗在禪法上有所依循。

佛陀跋陀羅除了譯出《達摩多羅禪經》外，也譯出《觀佛三昧海經》⁴⁰，同時還有其他譯師所譯，五部以「觀」為經名的經典，依序為《觀虛空藏菩薩經》、《觀無量壽佛經》、《觀藥王藥上二菩

³⁷ 《出三藏記集》，卷 9〈廬山出修行方便禪經統序〉，CBETA 2021.Q1, T55, no. 2145, p. 66a10-13。

³⁸ 釋印順，《中國禪宗史：從印度禪到中華禪》，臺北：正聞出版社，1989 年，頁 254。

³⁹ 《出三藏記集》，卷 9〈修行地不淨觀經序〉，CBETA 2021.Q1, T55, no. 2145, p. 66b23-25。

⁴⁰ 山部能宜對於《觀佛三昧海經》的譯者為佛陀跋陀羅是有疑慮的，見其博士論文，Nobuyoshi Yamabe, *The Sutra on the Ocean-like Samadhi of the Visualization of the Buddha*, Ph.D. diss., Yale University, 1999. 不論是否為佛陀跋陀羅所譯，《觀佛三昧海經》應與《觀無量壽經》、《禪祕要法經》等經有關，在五世紀上半編纂於中亞（主要是吐魯番）一帶。見 Nobuyoshi Yamabe, “An examination of the mural paintings of Toyok Cave 20 in conjunction with the origin of the Amitayus visualization sutra,” *Orientalism* 30:4, 1999, pp. 39-45.

薩經》、《觀普賢菩薩行法經》、《觀彌勒菩薩上生兜率天經》，以下說明各經譯者、時間與內容：

《觀佛三昧海經》由佛陀跋陀羅（359-429）譯於東晉晚年到劉宋初年。⁴¹ 這是最早翻譯的觀經系經典，因此與部派間的關係較為顯著，甚於與大乘間的關係。觀想的對象是釋迦，與部派對於釋迦的觀想有關。

《觀虛空藏菩薩經》由曇摩密多（356-442）譯於元嘉年間（424-442），為經集，雖以觀為名，但重點是在儀式與滅罪。經中對於滅罪陀羅尼、稱念佛名等面向較為強調。

《觀無量壽佛經》由曇良耶舍（383-442）譯於元嘉年間，⁴² 經中提到十六種觀法，除了觀佛，亦包括國土與菩薩眷屬，以及同為往生者的三輩九品人。透過這些觀法以得往生淨土、見佛聞法。

《觀藥王藥上二菩薩經》由曇良耶舍譯於元嘉年間，該經時間上較晚，且於經中提到《觀佛三昧海經》，又與《觀無量壽經》有關係。

《觀普賢菩薩行法經》由曇無密多譯於元嘉年間。經中提到觀的部分不多，主要還是懺悔、滅罪，以及見十方佛、清淨六根之事。

《觀彌勒菩薩上生兜率天經》由沮渠京聲（?-464）譯於孝建二年（455），編纂時間難以確定，可能是早期的觀經系經典。經中重點是在滅罪、稱念佛名等。

以上諸部經典皆於五世紀上半葉的中國南方譯出。皆冠上觀

⁴¹ 佛陀跋陀羅於413年到達建康，429年過世，應該譯於這一段時間內。見鎌田茂雄著，關世謙譯，《中國佛教通史》卷3，高雄市：佛光文化，1986年，頁19-25。

⁴² 確切譯經時間不詳，曇良耶舍於元嘉初年（424）至建康，十九年（442）過世，該經應譯於這段時間內，即元嘉元年至十九年間（424-442）。見鎌田茂雄著，關世謙譯，《中國佛教通史》卷4，高雄市：佛光文化，1993年，頁15-16。

字為名，除了觀法之外，同時包括諸多懺悔、滅罪之法。經中所談觀法的目的在於見佛，由最初普遍的十方佛，到後來特定的某某佛，有一發展的趨向可見。⁴³ 這幾部經典在譯出後，沒有立刻獲得關注，以後來影響最大的《觀無量壽佛經》來說，直到六世紀上半葉，才有漢地僧人依之修行的記錄。而自早期譯經以來，到這幾部觀經系的經典，漢地僧人對於禪經的關注，通常來自依之實踐修習，而非注疏。其中僅有《觀無量壽佛經》有注疏本，因此當淨影慧遠（523-592）作為第一位為《觀無量壽佛經》注疏，也是第一位為這類經典注疏的僧人時，便顯得特別。也因為其注疏，我們才了解漢地僧人如何看待《觀無量壽佛經》，其分判為何：

第一、須知教之大小。教別二藏，謂聲聞藏，及菩薩藏。教聲聞法，名聲聞藏。教菩薩法，名菩薩藏。差別義如常釋。此經乃是菩薩藏收。⁴⁴

教有大小，分別為聲聞藏、菩薩藏，《觀無量壽佛經》為菩薩藏所說，即為大乘經典。

三、漢地僧人對於大、小乘的態度

（一）毀謗大乘者

⁴³ 以上諸經內容參見 Julian F. Pas, *Visions of Sukhāvātī: Shan-tao's commentary on the Kuan Wu-liang shou-fo ching*. N.Y: State University of New York Press, 1995, pp. 41-44.

⁴⁴ 《觀無量壽經義疏》卷1，CBETA 2021.Q1, T37, no. 1749, p. 173a6-9。

僧伽提婆等有部論師在道安的邀請下聚集於長安，除了翻譯毘曇之外，也使漢地僧人瞭解印度佛教教派的發展。有部等部論師發現漢地僧人對於印度佛教教派發展的情況不甚理解，且為了理解《般若經》，而對《阿含經》、毘曇等經論有所需求的環境下，大弘有部等諸部佛教於中國。僧伽提婆、鳩摩羅什等僧人的到來與翻譯，使得漢地僧人對於大、小乘之間的不同有所了解，並在漢地出現對立的況狀，可見收於《出三藏記集》的〈小乘迷學竺法度造異儀記〉、〈喻疑〉二文，談論大、小乘之別與對立。⁴⁵

首先是〈小乘迷學竺法度造異儀記〉⁴⁶，此篇專談法度的小乘信仰。法度為曇摩耶舍弟子，耶舍善《毘婆沙律》、禪法，翻譯《舍利弗阿毘曇》，⁴⁷ 是一專長於毘曇的僧人。法度為了獲得眾人的注意，獵取名聲，而偏學小乘之法，主張沒有十方佛，僅禮拜釋迦佛，這與主張有十方佛的大乘佛教相違，且不同意弟子們讀誦大乘經典，毀謗方等經典。在受戒時，法度雖熟知漢語，卻說胡語，不說漢語，使受戒者不知受戒之內容，這並不合乎戒律的規定。

僧祐（445-518）舉出以上數種法度所傳之法的特色，認為這些內容是詭術，有識者應該同棄之。但法度有其信徒，法弘尼與普明尼二人。僧祐認為二人雖是貴族出家，卻無智慧，不遵律典所說、汙穢方等經典等。文中同時也舉出不信大乘經典的三人，分別為疑惑《大品般若經》的慧導、非難《法華經》的曇樂與毀

⁴⁵ 藍日昌提到〈喻疑〉篇幅不長，但卻透露三個訊息，一為大、小乘之爭在羅什譯經時已產生；一為佛性義的爭議；一為《法華經》的地位。此處所談為第一種訊息，見藍日昌，〈第三章 判教論評的肇始〉，《六朝判教論的發展與演變》，臺北：文津出版社，2003年，頁81。但必須注意的是兩篇皆是從大乘的角度來談小乘及其立場，目前未見從非大乘的立場來談大、小乘關係的文獻。

⁴⁶ 《出三藏記集》，卷5〈小乘迷學竺法度造異儀記〉，CBETA, T55, no. 2145, pp. 40c27-41a28。

⁴⁷ 《高僧傳》，卷1〈曇摩耶舍傳〉，CBETA, T50, no. 2059, p. 329b-c。

謗《涅槃經》的僧淵。三人雖不信大乘經典，然僅自身不信，沒有如法度一般，將之弘傳。法度不止自己不信大乘經典所說，還將偏執於小乘經典的錯謬弘傳於他人，因此法度之過甚於慧導等三人。該文最後以一個釋迦的本生故事作結束，提到釋迦過去生專於《阿含經》，毀謗方等經典，因此在地獄中受無數劫。出地獄之苦後，發大乘心，最終成就佛道。再次強調偏學小乘，不信大乘之過失。

〈小乘迷學竺法度造異儀記〉一文中沒有提到法度所專長為何經論，但以其師曇摩耶舍為一專毘曇之僧人，法度對於毘曇應有所長。毘曇雖在鳩摩羅什之後已經不再被認為是大乘論，但未必失去其影響力，加上鳩摩羅什的影響力在北方較強，南方則是廬山慧遠的影響力較大。慧遠專於毘曇，延續著道安以來的傳統，毘曇在南方仍有一定的影響，這給了法度弘揚其說的環境。

該文沒有提到法度所反的大乘經典為何，但慧導等三位僧人反對的經典分別為《大品經》、《法華經》與《涅槃經》，可能也是法度反對的大乘經典之一，前二為鳩摩羅什所譯，後一為講說佛性新說的經典。慧導等三位僧人中，慧導、曇樂在僧傳中無傳，僧淵有專傳。僧淵（414-481）以《成實論》聞名，從學於羅什弟子僧嵩，亦專於《成實》。

僧淵反對的大乘經典是《涅槃經》，慧導、曇樂反對的是鳩摩羅什翻譯的《大品經》、《法華經》，表示對於鳩摩羅什所翻譯的經典，中國佛教內部存在著反對或者不同的聲音。但因沒有兩位僧人的相關記載，因此詳情無法進一步討論。僧淵雖反對《涅槃經》，但同樣出自鳩摩羅什門下的僧叡、道生（355-434）等人在南方卻是對於《涅槃經》大力推崇，可以看出鳩摩羅什弟子間對於《涅槃經》的地位與評價有著不同的看法。

僧淵生卒為 414-481 年，活動區域在北方，那麼五世紀北方應

有反對《涅槃經》的教團。同樣地，南方亦有反對《涅槃經》的教團：

又六卷《泥洹》，先至京師。生剖析經理，洞入幽微。迺說阿闍提人，皆得成佛。于時大本未傳，孤明先發，獨見忤眾。於是舊學以為邪說，譏憤滋甚。遂顯大眾，擯而遣之。生於大眾中，正容誓曰：「若我所說，反於經義者，請於現身，即表厲疾；若與實相，不相違背者，願捨壽之時，據師子座。」⁴⁸

道生在曇無讖（385-433）翻譯的四十卷本《涅槃經》傳到南方之前，便根據法顯帶來回的六卷本《泥洹經》，推論出包括一闍提在內的眾生皆有佛性之說，而受到其他教團的排斥與擯逐。當道生作出這樣的推論在當時太過前進，遭到擯斥或許並不意外。但反對他的僧人、教團反對的恐怕不僅是一闍提有佛性之說，而是佛性這一新說。

佛性新說在弘揚初期應該受到一定的阻力，是以當僧叡南下弘揚此一新說時，期望透過〈喻疑〉一文來說明、解決此一新說所帶來的疑惑，⁴⁹ 該文提到一個關於《涅槃經》的神異故事：

有慧祐道人，私以正本，雇人寫之。客書之家，忽然火起。三十餘家，一時蕩然。寫經人於灰火之中，求銅鐵器物。忽見所寫經本，在火不燒。及其所寫一紙，陌外亦燒，字亦無

⁴⁸ 《高僧傳》，卷7〈竺道生〉，CBETA, T50, no. 2059, p. 366c21-28。

⁴⁹ 荒牧典俊，〈南朝前半期における教相判釈の成立について〉，《中國中世の宗教と文化》，頁309。

損。餘諸巾紙，寫經竹筒，皆為灰燼。⁵⁰

慧祐請人寫《涅槃經》，放置寫經的屋子失火，其他附近的房屋皆燒，放置寫經的屋子以及屋內之物也被燒，僅有書寫之字沒有受損，連寫經的空白處也被燒盡。故事表現經典的力量，強調經典的神異與毀謗者得到不好的下場之事，正可看出佛性之說在弘揚時的阻力，需要這些主張與故事來增加新說的神聖性與合法性，如前引法度一文中提到僧淵因為毀謗《涅槃經》而舌根銷爛的故事一般。

除了《出三藏記集》之外，《高僧傳》中收有法度的傳，附於他的老師曇摩耶舍的傳之後，內容與《出三藏記集》相差不大。《高僧傳》的成書年代晚於《出三藏記集》，約在 519-533 年之間，⁵¹ 但兩者時間上相差不遠，傳中所載有可能參考僧祐的著作，也有可能法度之事在當時流傳甚廣，兩者擷取的是同一個故事來源。慧皎在《續高僧傳·譯經篇論贊》中再一次提到法度的事。慧皎多次的提及法度之事，可知法度的主張與故事在當時應有相當的影響與流傳，反映著對於大、小乘教說的不同主張而出現的教團間的衝突。

就僧傳中看來，⁵² 有如法度一般毀謗大乘者，亦有如僧嵩者懷疑大乘之說。僧嵩與僧慶、慧定同住中興寺，時間在五世紀，僧慶善三論，慧定專《涅槃》、毘曇，僧嵩則兼明數論，既用兼，表示僧嵩同時亦專於大乘經論。但僧嵩於晚年認為佛不應常住，即是否定大乘教理，因此僧傳記載在其臨終之日，舌根先爛，⁵³ 這

⁵⁰ 《出三藏記集》，卷 5〈喻疑〉，CBETA, T55, no. 2145, p. 42a10-14。

⁵¹ 紀寶，〈《梁傳》的作者研究〉，《慧皎《高僧傳》研究》第 1 章，上海：上海古籍出版社，2009 年，頁 33-35。

⁵² 以《高僧傳》為主，《續高僧傳》的僧人多為六世紀之後，已超出本文範圍。

⁵³ 《高僧傳》，卷 7〈道溫傳 附僧慶、慧定、僧嵩傳〉，CBETA, T50, no. 2059, p.

與前述僧淵因毀謗《涅槃》，而得舌根銷爛的結果相同。僧嵩、僧淵毀謗大乘的故事亦為唐代所編因果感應故事集《釋門自鏡錄》所收。⁵⁴

（二）大小兼學者

除法度、僧嵩等毀謗、排斥大乘及其經論者之外，大多僧人對於大、小乘的態度多為專學大乘、先學小乘後學大乘或大小乘兼學等，以下茲舉數例，特別是大小兼學者，以說明對於大、小乘的態度除對立外，更多的是兼學，僧傳中有諸多例子，如支僧敦「妙通大乘，兼善數論」⁵⁵，支僧敦的傳附在〈僧朗傳〉中，時間上應亦為四世紀，此時數論指的是使用事數、法數的論書，多指有部的論書，⁵⁶ 即道安多方邀請的有部僧人所譯之毘曇。玄運住新安寺，時間在五世紀上半葉，精通大小乘，並與張永、張融（444-497）有所互動。⁵⁷ 法瑗（409-489）為慧觀弟子，志於大乘，而傍尋數論。⁵⁸ 僧遠（414-484）受學於道慧，大明（457-465）年間住彭城寺，通明數論，精大小乘。⁵⁹ 道慧（451-481）⁶⁰ 善大乘經論，明數論，曾受其師猛法師之命，與張融就《成實》往返討

373a11-15。

⁵⁴ 《釋門自鏡錄》，卷1〈宋京師東安寺釋慧嚴神誠事（僧嵩僧淵附）〉：「又太始之中，中興寺僧嵩明數論。末年僻執，謂佛不應常住。臨終之日，舌根先爛。又梁代彭城僧淵，誹謗《涅槃》，即舌根斯須消爛。」CBETA, T51, no. 2083, p. 805c17-19。

⁵⁵ 《高僧傳》，卷5〈竺僧朗傳 附支僧敦傳〉，CBETA, T50, no. 2059, p. 354b27-28。

⁵⁶ 〔梁〕慧皎著，吉川忠夫、船山徹譯，《高僧傳（二）》，東京：岩波書店，2009年，頁150。

⁵⁷ 《高僧傳》，卷7〈僧瑾傳 附玄運傳〉，CBETA, T50, no. 2059, p. 374a6-10。

⁵⁸ 《高僧傳》，卷8〈法瑗傳〉，CBETA, T50, no. 2059, p. 376c10-11。

⁵⁹ 《高僧傳》，卷8〈僧遠傳〉，CBETA, T50, no. 2059, p. 377c11-13。

⁶⁰ 此道慧非僧遠之師。

論。⁶¹ 超進學大小諸經，並享譽關中。後因赫連勃勃進據長安而南下，便在南方弘化。⁶² 智秀學大小經論，嫻熟於數論。⁶³ 廬山慧遠本身即精通大小乘經論，弟子亦有如此者，僧濟深入大小諸經、⁶⁴ 道溫善大乘經典，兼明數論。⁶⁵

在鳩摩羅什來華譯經之前，中國僧人為大小兼學，如道安、慧遠等，《阿含》被視為小乘，毘曇為大乘；在羅什來華譯經，並清楚地分別大、小乘之後，毘曇與《阿含》一同被視為小乘，而中國僧人依舊為大、小兼學，並沒有因此忽視或摒棄小乘。這一情況在六世紀後依舊延續，如淨影慧遠（523-592）即是專於大、小乘，且當時對於理解大、小乘的名詞與概念應有一定的需求，因出現諸多以大、小乘為名的著作，如淨影慧遠的《大乘義章》即為一例，條目式地解釋佛教的名詞與概念。此外，尚有其他雖已佚失，但仍存其目的相關著作，如道辯（約 5-6 世紀）編著的《小乘義章》六卷、《大乘義》五十章。⁶⁶

鳩摩羅什透過翻譯《大智度論》所揭示的大、小乘之別，影響了他的弟子對於大、小乘的看法，也影響當時、後來的漢地僧俗對於大、小乘的認識，是以前述《出三藏記集》中對於信奉小乘僧人的批判，並不在於他們信仰小乘，而是因為他們只停留在小乘，且毀謗、不信大乘，不願向大乘前進。

羅什影響當時、後來的漢地僧俗對於大、小乘的認識，應該也包含對於禪經的分判在內。雖說沒有直接證據談到原本被視為大乘的早期禪經，在羅什到來後，是否改變了原來的分判，但就

⁶¹ 《高僧傳》，卷 8〈道慧傳〉，CBETA, T50, no. 2059, p. 375b26-c1。

⁶² 《高僧傳》，卷 7〈超進傳〉，CBETA, T50, no. 2059, p. 374b2-6。

⁶³ 《高僧傳》，卷 8〈智秀傳〉，CBETA, T50, no. 2059, p. 380c27-28。

⁶⁴ 《高僧傳》，卷 6〈僧濟傳〉，CBETA, T50, no. 2059, p. 362b12-14。

⁶⁵ 《高僧傳》，卷 7〈道溫傳〉，CBETA, T50, no. 2059, p. 372b29-c3。

⁶⁶ 《續高僧傳》，卷 6〈釋道辯傳〉，CBETA, T50, no. 2060, p. 471c9-10。

下一節經錄中的分判看來，這些早期譯出的禪經，大多都已不再是大乘。

四、經錄對於禪經的大、小乘分判

對於禪經的大、小乘分判，將依據以下諸部經錄，從梁僧祐的《出三藏記集》（天監年間 502-519）、隋法經《眾經目錄》（《法經錄》，開皇十四年 594）⁶⁷、隋費長房《歷代三寶紀》（《長房錄》，開皇十七年 597）⁶⁸、隋彥琮（557-610）《眾經目錄》（《彥琮錄》，仁壽二年 602）⁶⁹、唐道宣（596-667）的《大唐內典錄》（《內典錄》，麟德元年 664）⁷⁰、隋靜泰《眾經目錄》（《靜泰錄》，麟德二年 665）⁷¹、唐明佺等撰《大周刊定眾經目錄》（《大周錄》，萬歲元年 695）⁷²、唐智昇的《開元釋教錄》（《開元錄》，開元十八年 730）⁷³、唐圓照《貞元新定釋教目錄》（《貞元錄》，貞元十六年 800）⁷⁴ 等。

早期經錄《出三藏記集》中並未以大、小乘直接為經論分判。敦煌出土的《眾經別錄》（P.3743）中，⁷⁵ 有三乘通教經錄、三乘中大乘錄的分類，與本文有關的經典有《禪經》、《坐禪經》、《藥

⁶⁷ 《眾經目錄》，CBETA, T55, no. 2146。

⁶⁸ 《歷代三寶紀》，CBETA, T49, no. 2034。

⁶⁹ 《眾經目錄》，CBETA, T55, no. 2147。

⁷⁰ 《大唐內典錄》，CBETA, T55, no. 2149。

⁷¹ 《眾經目錄》，CBETA, T55, no. 2148。

⁷² 《大周刊定眾經目錄》，CBETA T55, no. 2153。

⁷³ 《開元釋教錄》，CBETA, T55, no. 2154。

⁷⁴ 《貞元新定釋教目錄》，CBETA, T55, no. 2157。

⁷⁵ 費長房提到「《眾經別錄》二卷（未詳作者，似宋時述）。」見《歷代三寶紀》卷 15，CBETA 2021.Q2, T49, no. 2034, p. 125b24。但由於經錄中記有天監年間出現的經典，最早應為天監年間（502-519）所做，見方廣錫，〈關於江泌女子僧法誦出經〉，《普門學報》2，2001 年，頁 4。

王藥上菩薩觀經》三部，皆屬三乘通教經錄。⁷⁶ 隋代開始的經錄中，不論是法經的《眾經目錄》，還是費長房的《歷代三寶紀》，都已經以大、小乘來分判經論，這使得我們在認識當時的僧俗如何定位一部經論時，能更為容易與直接。以下將就諸部禪經，在各經錄中如何定位，做一說明。

安世高譯，《安般守意經》：在《法經錄》、《長房錄》、《彥琮錄》、《內典錄》、《靜泰錄》、《內典錄》、《大周錄》、《開元錄》、《貞元錄》等八部經錄皆歸為小乘經。前文提到唐僧曾在該經序中提到「夫安般者，諸佛之大乘，以濟眾生之漂流也」⁷⁷，是為諸佛之大乘，與此處經錄所載為小乘經相較，在認識與定位上已然完全不同，已由大乘轉變至小乘。

安世高譯，《陰持入經》：《法經錄》、《長房錄》、《彥琮錄》、《內典錄》、《靜泰錄》、《大周錄》、《開元錄》、《貞元錄》等八部皆歸為小乘經。《陰持入經》的情況與《安般守意經》相同，前文提到在道安為該經所作序中，有「若取證，則拔三結，住壽成道，徑至應真。此乃大乘之舟楫，泥洹之關路」⁷⁸，作為大乘道上的船槳，而在隋代的經錄之後，在定位上已由大乘轉變為小乘。

安世高譯，《大道地經》（或《修行道地經》）：《法經錄》、《長房錄》、《內典錄》、《靜泰錄》、《大周錄》等五部歸為小乘經；《開元錄》、《貞元錄》二部歸為賢聖集。《開元錄》沒有延續著《大周錄》以來將該經定為小乘經的作法，而是置於賢聖集的分類中，該錄序中提到「所出大小二乘三藏聖教，及聖賢集傳并及失

⁷⁶ 潘重規，〈敦煌寫本《眾經目錄》之發現〉，《敦煌學》第4輯，香港：敦煌學會，1979年，頁69-79。三乘通教的分類，沒有特別給予大、小乘的分判，而是認為這些經典是大、小乘皆可學。

⁷⁷ 《佛說大安般守意經》，卷1〈安般守意經序〉，CBETA, T15, no. 602, p. 163a6-7。

⁷⁸ 《出三藏記集》，卷6〈陰持入經序〉，CBETA 2021.Q1, T55, no. 2145, pp. 44c29-45a2。

譯，」⁷⁹ 賢聖集為大小乘三藏之外的一種分類。

在《開元錄》中，賢聖集劃歸於入藏錄中，該錄同時有大乘入藏錄、小乘入藏錄，各別又分為大乘經律論、小乘經律論。賢聖集顧名思義為賢聖作品，收錄來自印度、中亞與漢地在內的賢聖作品。《大道地經》為竺法護譯《修行道地經》的部分翻譯，作者是出身印度的有部禪師僧伽羅刹（Saṃgharakṣa），⁸⁰ 作為賢聖而將其著作收於賢聖集中，則無疑義。

《貞元錄》與《開元錄》相同，也將《大道地經》收於賢聖集中，且經錄結構也與《開元錄》相同，賢聖集收於入藏錄中，該錄同時有大乘入藏錄、小乘入藏錄，各別又分為大乘經律論、小乘經律論。賢聖集也是收錄包含印度、中亞與漢地在內的賢聖著作。

支婁迦讖譯，《般舟三昧經》：《法經錄》、《長房錄》、《大周錄》、《開元錄》、《貞元錄》等五部歸為大乘經。《彥琮錄》、《靜泰錄》二部記為闕本；《內典錄》沒有提到該經。另有一部署名竺法護譯的《般舟三昧經》，今日已經沒有見到該經，但在當時的經錄中有記載，在《法經錄》、《長房錄》、《彥琮錄》、《內典錄》、《靜泰錄》、《大周錄》、《開元錄》、《貞元錄》等八部皆歸為大乘經。該經的經文中，記有「行菩薩道未曾離摩訶衍，逮得摩訶僧那僧涅，極曠大道，疾逮得一切智。」⁸¹ 本有大乘的意涵，隋代以降的經錄中，也被視為大乘經典，這一點在前後時期上沒有不同之處。

竺法護譯，《修行道地經》（或《修行經》）：《法經錄》、《長房錄》、《彥琮錄》等三部歸為小乘經；《開元錄》、《貞元錄》二部歸為賢聖集，這部分與安世高譯《大道地經》的情況相同。《內典錄》、

⁷⁹ 《開元釋教錄》，卷1〈序〉，CBETA 2021.Q1, T55, no. 2154, p. 477a24-25。

⁸⁰ 釋印順，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，頁396-398。

⁸¹ 《般舟三昧經》，卷1〈問事品〉，CBETA 2021.Q1, T13, no. 418, p. 904a19-21。

《靜泰錄》、《大周錄》等三部沒有提到該經。

佛陀跋陀羅譯，《達摩多羅禪經》：《法經錄》、《長房錄》、《彥琮錄》、《內典錄》、《靜泰錄》、《大周錄》等六部歸為小乘經；《開元錄》、《貞元錄》二部歸為聖賢集。與前文《大道地經》的情況相近。

佛陀跋陀羅譯，《觀佛三昧海經》：《法經錄》、《長房錄》、《彥琮錄》、《內典錄》、《靜泰錄》、《大周錄》、《開元錄》、《貞元錄》等八部皆歸為大乘經。

鳩摩羅什譯，《坐禪三昧經》：《長房錄》、《法經錄》、《彥琮錄》、《內典錄》、《靜泰錄》、《大周錄》等六部歸為小乘經；《開元錄》、《貞元錄》二部歸為賢聖集。

鳩摩羅什譯，《禪祕要解》：《長房錄》歸為小乘經；《彥琮錄》、《內典錄》、《靜泰錄》、《大周錄》、《開元錄》、《貞元錄》等六部歸為聖賢集傳；《法經錄》比較特別，歸類上與《彥琮錄》等六部相同，但不名為賢聖集，而是西方諸聖賢所撰集，其中又分為小乘抄集、大乘抄集，此《要解》屬小乘抄集，這一點上又與《長房錄》相同，將該經視作小乘。

鳩摩羅什譯，《禪祕要法經》：《長房錄》、《開元錄》、《貞元錄》等三部歸為小乘經；《彥琮錄》、《內典錄》、《靜泰錄》、《大周錄》等四部歸為賢聖集傳；《法經錄》歸為西方諸聖賢所撰集中的小乘抄集。

鳩摩羅什譯，《思惟略要法》：《內典錄》歸為聖賢集傳；《開元錄》、《貞元錄》二部歸為聖賢集；其餘諸部沒有提到該經。

曇摩蜜多譯，《觀普賢菩薩行法經》：《長房錄》、《法經錄》、《彥琮錄》、《內典錄》、《靜泰錄》、《大周錄》、《開元錄》、《貞元錄》等八部經錄皆歸為大乘經。

曇摩蜜多譯，《觀虛空藏菩薩經》：《長房錄》、《法經錄》、《彥

琮錄》、《內典錄》、《靜泰錄》、《大周錄》、《開元錄》、《貞元錄》等八部經錄皆歸為大乘經。

晁良耶舍譯，《五門禪經要用法》：《長房錄》歸為小乘經；《法經錄》歸為西方諸聖賢所撰集中的小乘抄集；《彥琮錄》、《靜泰錄》二部說明為闕本；《大周錄》歸為聖賢集傳；《開元錄》、《貞元錄》二部歸為聖賢集。

晁良耶舍譯，《觀無量壽佛經》：《長房錄》、《法經錄》、《彥琮錄》、《內典錄》、《靜泰錄》、《大周錄》、《開元錄》、《貞元錄》等八部經錄皆歸為大乘經。

晁良耶舍譯，《觀藥王藥上二菩薩經》：《長房錄》、《法經錄》、《彥琮錄》、《內典錄》、《靜泰錄》、《大周錄》、《開元錄》、《貞元錄》等八部經錄皆歸為大乘經。

沮渠京聲譯，《治禪病祕要法》：《長房錄》、《開元錄》、《貞元錄》二部歸為小乘；《法經錄》歸為西方諸聖賢所撰集中的小乘抄集；《彥琮錄》、《內典錄》、《靜泰錄》、《大周錄》等四部歸為聖賢集傳。

沮渠京聲譯，《觀彌勒菩薩上生兜率天經》：《法經錄》、《彥琮錄》、《內典錄》、《靜泰錄》、《大周錄》、《開元錄》、《貞元錄》等七部經錄皆歸為大乘經。

表 1 諸經錄中的禪經分類

經錄 禪經	長房	法經	彥琮	靜泰	內典	大周	開元	貞元
安般	小乘	小乘	小乘	小乘	小乘	小乘	小乘	小乘
陰持	小乘	小乘	小乘	小乘	小乘	小乘	小乘	小乘
道地	小乘	小乘	—	小乘	小乘	小乘	賢聖集	賢聖集
般舟 1	大乘	大乘	闕本	闕本	—	大乘	大乘	大乘

經錄 禪經	長房	法經	彥琮	靜泰	內典	大周	開元	貞元
修行	小乘	小乘	小乘	—	—	—	賢聖集	賢聖集
般舟 2	大乘	大乘	大乘	大乘	大乘	大乘	大乘	大乘
達摩	小乘	小乘	小乘	小乘	小乘	小乘	聖賢集	聖賢集
觀佛	大乘	大乘	大乘	大乘	大乘	大乘	大乘	大乘
坐禪	小乘	小乘	小乘	小乘	小乘	小乘	賢聖集	賢聖集
要解	小乘	賢聖所撰	賢聖集傳	賢聖集傳	賢聖集傳	賢聖集傳	賢聖集	賢聖集
禪秘	小乘	賢聖所撰	賢聖集傳	賢聖集傳	賢聖集傳	賢聖集傳	小乘	小乘
思惟	—	—	—	—	賢聖集傳	—	賢聖集	賢聖集
普賢	大乘	大乘	大乘	大乘	大乘	大乘	大乘	大乘
虛空藏	大乘	大乘	大乘	大乘	大乘	大乘	大乘	大乘
五門	小乘	賢聖所撰	闕本	闕本	—	賢聖集傳	賢聖集	賢聖集
壽佛	大乘	大乘	大乘	大乘	大乘	大乘	大乘	大乘
藥王	大乘	大乘	大乘	大乘	大乘	大乘	大乘	大乘
禪病	小乘	賢聖所撰	賢聖集傳	賢聖集傳	賢聖集傳	賢聖集傳	小乘	小乘
彌勒	—	大乘	大乘	大乘	大乘	大乘	大乘	大乘

說明：安般為《安般守意經》；陰持為《陰持入經》；道地為《大道地經》；般舟 1 為支識《般舟三昧經》；修行為《修行道地經》；般舟 2 為法護《般舟三昧經》；達摩為《達摩多羅禪經》；觀佛為《觀佛三昧海經》；坐禪為《坐禪三昧經》；要解為《禪法要解》；禪秘為《禪秘要法經》；思惟為《思惟略要法》；普賢為《觀普賢菩薩行法經》；虛空藏為《觀虛空藏菩薩經》；五門為《五門禪經要用法》；壽佛為《觀無量壽佛經》；藥王為《觀藥王藥上二菩薩經》；禪病為《治禪病祕要法》；彌勒為《觀彌勒菩薩上生兜率天經》。

自早期譯經僧安世高、支婁迦讖等開始，就已從事禪法教授的禪經之翻譯，如《安般守意經》、《般舟三昧經》、《修行道地經》等，這類禪經被視為經典，在大小乘的分類上是為大乘。到了隋代以下的經錄，則皆被分判於小乘或是賢聖所集之作，也就是對於早期譯出禪經的分判已經不同。

五世紀上半葉，有一波禪經翻譯的高潮，在鳩摩羅什、佛陀跋陀羅、曇摩蜜多等譯經師、禪師的翻譯中，新出十餘部以上的禪經，其中有部派的禪法，也有包含觀想在內的大乘禪法，豐富了中國禪觀相關經典。在這些經典中，鳩摩羅什所譯為有部禪法，雖說根據《大智度論》，在其中加入菩薩修行的要點，而有大乘禪法的成分，主要還是有部禪法為主，這些經典，在隋代以下的經錄中，則被判定為小乘或是賢聖的作品，不因加入了《大智度論》等大乘元素便被視為大乘經典。

佛陀跋陀羅等人在南方所譯的禪經中，以觀為名的六部經典，佛陀跋陀羅譯《觀佛三昧海經》、曇摩蜜多譯《觀虛空藏菩薩經》與《觀普賢菩薩行法經》、曇良耶舍譯《觀無量壽佛經》與《觀藥王藥上二菩薩經》、沮渠京聲譯《觀彌勒菩薩上生兜率天經》等，在譯出後沒有立刻獲得關注，但在六世紀時，其中的《觀無量壽佛經》透過淨影慧遠的注疏，已知被視為大乘經典，在隋代以下的經錄中，這幾部經典已被視作大乘經典。

五、小結

鳩摩羅什到長安譯經之前，漢地僧俗將《阿含》、毘曇等經論視為理解般若思想的基礎，為此《阿含》被視作小乘，毘曇被視為大乘。毘曇被視為大乘的原因，在於和被視作大乘的有部禪有關，這可從康僧會〈安般守意經序〉、道安〈陰持入經序〉中看出，而《安般守意經》、《陰持入經》等早期翻譯的禪經也多被看作大

乘經典。

鳩摩羅什透過譯經帶來「正確的」大、小乘之別，《阿含》與毘曇一同劃入小乘的範圍，也影響對於早期禪經的認識，在隋代以下的經錄，除了《般舟三昧經》外，其他禪經則被看作小乘經論或是賢聖的作品，在大小乘的分判上已產生變化。

五世紀初來華的羅什，除了翻譯義理類的經典外，也著手編譯《坐禪三昧經》等禪經，雖以有部禪為內容，卻加上《大智度論》的菩薩修行法門，而使這些禪經具有大乘禪法的特質在內。而在隋代以下的經錄中，這些禪經並未因為具有大乘禪法的特質而被視為大乘，而是成為小乘經論或是賢聖的作品。

與羅什同時代的南方，佛陀跋陀羅等人所譯出的禪經中，《觀佛三昧海經》等六部以觀為名的經典，具大乘禪法的特質，被視為大乘，在六世紀的漢地僧俗注疏中已可見，而在隋代以下的經錄中，六部依舊被視為大乘經典。但同為佛陀跋陀羅翻譯的《達摩多羅禪經》，在隋代以下的經錄中，是被視為小乘經論或是賢聖的作品。

也就是說，在隋代以下的經錄中，除了《般舟三昧經》以及以觀為名六部經典被視為大乘外，《安般守意經》等其他禪經，不論先前被視作大乘或是小乘經典，在此時皆已被劃歸為小乘經論或是賢聖的作品。

在梳理了早期禪經、五世紀南北所譯禪經的大小乘分判後，接下來將可另文討論，大小乘分判產生改變的原因、所帶來的影響，以及相對應的實際禪法的實踐等問題。

引用書目

藏經原典或古籍

CBETA online，CBETA 電子佛典集成，中華電子佛典協會，
<https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/>。

《道行般若經》，CBETA, T8, no. 224。

《妙法蓮華經》，CBETA, T9, no. 262。

《正法華經》，CBETA, T9, no. 263。

《般舟三昧經》，CBETA, T13, no. 418。

《佛說大安般守意經》，CBETA, T15, no. 602。

《大智度論》，CBETA, T25, no. 1509。

《觀無量壽經義疏》，CBETA 2021.Q1, T37, no. 1749。

《歷代三寶紀》，CBETA, T49, no. 2034。

《高僧傳》，CBETA, T50, no. 2059。

《續高僧傳》，CBETA, T50, no. 2060。

《釋門自鏡錄》，CBETA, T51, no. 2083。

《出三藏記集》，CBETA, T55, no. 2145。

《眾經目錄》，CBETA, T55, no. 2146。

《眾經目錄》，CBETA, T55, no. 2147。

《眾經目錄》，CBETA, T55, no. 2148。

《大唐內典錄》，CBETA, T55, no. 2149。

《大周刊定眾經目錄》，CBETA, T55, no. 2153。

《開元釋教錄》，CBETA, T55, no. 2154。

《貞元新定釋教目錄》，CBETA, T55, no. 2157。

《高僧傳（二）》，〔梁〕慧皎著，吉川忠夫、船山徹譯。東京：岩波書店，2009年。

中日文專書、譯著、論文或網路資源等

Tran, Thuy Khanh (2008)。〈『坐禪三昧經』における菩薩の五觀法と『大智度論』との関連について〉，《印度學佛教學研究》56:2，頁

971-967。

—— (2009)。〈『禪秘要法經』の禪法と思想について〉，《印度學佛教學研究》57:2，頁 1097-1093。

方廣錫 (2001)。〈關於江泌女子僧法誦出經〉，《普門學報》2，頁 83-125。

吉津宜英 (1970)。〈中国仏教におけるアビダルマ研究の系譜〉，《印度學佛教學研究》19:1，頁 243-245。

—— (1971)。〈中国仏教における大乘と小乗〉，《駒澤大学佛教学部論集》1，頁 128-138。

宇井伯壽 (1956)。《釋道安研究》，東京：岩波書店。

池田英淳 (1937)。〈鳩摩羅什譯出の禪經典と廬山慧遠〉，《大正大學學報》26，頁 101-118。

周伯戡 (1990)。〈早期中國佛教的大乘小乘觀〉，《臺大文史哲學報》38，頁 235-271。

—— (1991)。〈早期中國佛教的小乘觀——兼論道安長安譯經在中國佛教史上的意義〉，《臺大歷史學報》16，頁 63-79。

林錚 (2017)。〈關於「佛教中國化」概念形成的一種社會學想像〉，《文化研究》25，頁 9-42。

紀寶 (2009)。《慧皎《高僧傳》研究》。上海：上海古籍出版社。

荒牧典俊 (1982)。〈南朝前半期における教相判釈の成立について〉，福永光司編，《中國中世の宗教と文化》。京都：京都大學人文科學研究所，頁 279-358。

湯用彤 (2000)。《漢魏兩晉南北朝佛教史》，《湯用彤全集》1。石家莊：河北人民出版社。

潘重規 (1979)。〈敦煌寫本《眾經目錄》之發現〉，《敦煌學》第4輯，香港：敦煌學會，頁 69-79。

鄧偉仁 (2015)。〈幾個批判「佛教中國化」理論的再審視〉，釋果鏡、廖肇亨主編，《漢傳佛教的跨文化交流》。臺北：法鼓文化，頁 79-104。

橫超慧日 (1958)。〈中國佛教に於ける大乘思想の興起〉，《中國佛教の研究 第一》。京都：法藏館，頁 290-325。

—— (1971)。〈教相判釈の原始形態—鳩摩羅什とその弟子をめぐって〉，《中國佛教の研究 第二》。京都：法藏館，頁 145-161。

藍日昌 (2003)。《六朝判教論的發展與演變》。臺北：文津出版社。

鎌田茂雄著，關世謙譯 (1986)。《中國佛教通史》卷3，高雄市：佛光文

化。

—— (1993)。《中國佛教通史》卷4。高雄市：佛光文化。

藤堂恭俊 (1960)。〈『坐禪三昧經』に説示する念佛觀の成立背景〉，《印度學佛教學研究》8:2，頁478-481。

釋印順 (1981)。《初期大乘佛教之起源與開展》。臺北：正聞出版社。

—— (1989)。《中國禪宗史：從印度禪到中華禪》。臺北：正聞出版社。

—— (1992)。《說一切有部為主的論書與論師之研究》。臺北：正聞出版社。

西文專書、譯著、論文或網路資源等

Pas, Julian F.. 1995. *Visions of Sukhāvatī: Shan-tao's commentary on the Kuan Wu-liang shou-fo ching*, N.Y: State University of New York Press.

Yamabe, Nobuyoshi. 1999a. "An examination of the mural paintings of Toyok Cave 20 in conjunction with the origin of the Amitayus visualization sutra," *Orientalism* 30:4, pp. 39-45.

——. 1999b. *The Sutra on the Ocean-like Samadhi of the Visualization of the Buddha*, Ph.D. diss., Yale University.

Views on the Chan Scriptures of Medieval China— The Question of Mahāyāna or Hīnayāna Affiliation

Yao-min Zeng

Project Assistant Professor

Dharma Drum Institute of Liberal Arts, Department of Buddhist Studies

Abstract

The *An ban shou yi jing*, *Yin chi ru jing*, and *Ban zhou san mei jing* were initially regarded as Mahāyāna texts. After the Sui dynasty, however, catalogues of scriptures (jinglu) classified the *An ban shou yi jing* and *Yin chi ru jing* as Hīnayāna texts or the works of enlightened sages. This was also the case with texts such as the *Zuo chan san mei jing*, *Chan fa yao jie*, *Chan mi yao fa jing*, *Si wei lie yao fa*, *Da mo duo luo chan jing*, *Wu men chan jing yao yong fa*, *Chi chan bing mi yao fa*, etc. Conversely, texts such as the *Guan fo san mei hai jing*, *Guan pu xian pu sa xing fa jing*, *Guan xu kong zang pu sa jing*, *Guan wu liang shou fo jing*, *Guan yao wang yao shang er pu sa jing*, or *Guan mi le pu sa shang sheng dou shuai tian jing* were viewed as Mahāyāna texts. With the exception of the *Ban zhou san mei jing* and the six scriptures containing the words *guan* in their titles, all of which were considered to belong to the Mahāyāna, catalogues of scriptures from after the Sui dynasty classify the *An ban shou yi jing* and all the other scriptures discussed in this paper as Hīnayāna texts or the works of enlightened sages.

Keywords

Chan scriptures, Chan meditation, catalogues of scriptures, Mahāyāna, Hīnayāna