

戒幢佛學

戒幢佛學研究所

第三卷



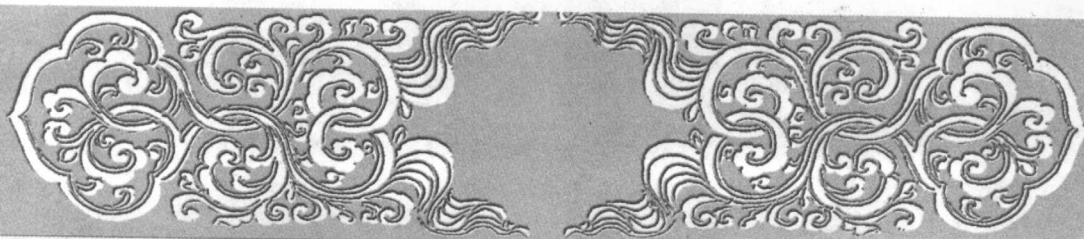
第三卷

戒幢佛學

名山書



戒幢佛學研究所 岳麓書社



圖書在版編目(CIP)數據

戒幢佛學·第3卷/戒幢佛學研究所編.—長沙:岳
麓書社,2005

ISBN 7—80665—626—X

I. 戒... II. 戒... III. 佛教—文集

IV. B948—53

中國版本圖書館 CIP 數據核字(2005)第 051765 號

戒幢佛學(第三卷)

作 者:戒幢佛學研究所

責任編輯:管巧靈

封面設計:馬 容

責任設計:蔡 晨

岳麓書社出版發行

地址:湖南省長沙市愛民路 47 號

電話:0731—8885616(郵購)

郵編:410006

2005 年 1 月第 1 版第 1 次印刷

開本:787×1092 毫米 1/16

印張:39.5

字數:747 千字

印數:1—3,000

ISBN7—80665—626—X/B·45

定價:65.00 元

承印:長沙衆鑫印務有限公司

地址:長沙市芙蓉區東岸鄉西龍村

郵編:410626

電話:0731—4680800

如有印裝質量問題,請與承印廠聯系

創辦人：普 仁

編輯委員會（按姓氏筆畫排序）：

王雷泉

王繼如

如 覺

李尚全

宗 舜

紀華傳

淨 因

陳繼東

湛 如

圓 慈

廣 興

潘桂明

賴永海

濟 羣

聶士全

執行編輯：宗 舜

主辦單位：戒幢佛學研究所

目 錄

一	聖 嚴：法顯大師對於漢傳佛教文化的影響及啓示
八	楊曾文：東晉佛教翻譯家法顯及其在中國文化史上的貢獻
二五	李志夫：試還原法顯大師在中國歷史上之地位
三三	黃心川：法顯《佛國記》所載印度超日王時期佛教盛衰情況考析
四一	樓宇烈：法顯譯《佛說大般泥洹經》與佛性說的傳播
四九	馮達文：《大般泥洹經》的佛性論略述 ——從松本史朗對如來藏思想的批判談起
六〇	惠 敏：“摩訶僧祇律私記”與法顯之律學背景
七〇	宋立道：關於法顯《佛國記》的英譯及其他
九一	王邦維：法顯與《法顯傳》：研究史的考察
一〇一	王亞榮：論法顯與秦地佛教之關係
一一二	魏道儒：宗教虔誠與愛國情懷 ——法顯西行壯舉的精神動力
一一九	黃夏年：法顯·《摩訶僧祇律》·佛陀跋陀羅 ——紀念法顯登陸青州 1200 周年
一二九	張風雷：法顯攜歸之《大般泥洹經》的譯出與晉宋之際中國佛學思潮的轉向
一四〇	呂有祥：略說法顯譯《雜藏經》中的倫理觀及其意義
一四六	馮煥珍：《大般泥洹經》的傳譯及其與北本《涅槃經》的異同問題
一六二	濟 群：漢傳佛教的反思
一六七	湛 如：印度早期佛教的四大廣說與淨法原則
一七三	楊維中：“與時俱進”與“契理契機”：中國佛教制度的現代化之路
一九九	王建光：哲學的“戒體”和“戒體”的哲學 ——試論中國律宗思想的本體論詮釋
二三〇	如 覺：戒律的倫理精神
二三六	溫金玉：南山日月輝大唐 ——從道宣律師到弘一大師
二五一	徐文明：津大師與唐代南嶽律學傳承
二五八	劉正平：唐代俗講與佛教神變月齋戒
二六七	德吉卓瑪：藏傳佛教息解派尼僧與尼僧組織

- 二八一 吳 平:律宗與近代上海
- 二八七 潘桂明:鳩摩羅什與關中般若學
- 三一— 韓煥忠:天台智者的生佛關係論
- 三二六 戴繼誠:“道”的會通與思想的創生
——以洪州禪與泰州學派爲中心
- 三三二 夏金華:南北朝佛教“南慧北定”特色的成因剖析
- 三四〇 吳忠偉:宋代天台佛學對涅槃雙遊義的議論
- 三五三 鄭偉宏:當代因明研究概況
- 三六〇 王繼如:“破昏殆法”研究
——現存最早的勸世“藥方”
- 三七— 宗 舜:“王伯敏先生藏敦煌唐寫本《四分律小抄一卷》(擬)殘卷研究”商榷
- 三八六 李小榮:敦煌偽經《佛說三廚經》研究
- 四一六 林鳴宇:上海圖書館所藏 861087 號卷子失缺部分之發現及其紙背戒律資料之內容意義
- 四三五 馮國棟:《五燈會元》校點疏失類舉
- 四五〇 馬 德:俄藏敦煌寫經部分殘片內容的初步辨識
——以《俄藏敦煌文獻》第六、七、八冊爲中心
- 四六一 勝 義:《俄藏敦煌文獻》第十二冊校讀記(下)
- 四七四 楊富學:印度佛本生故事在回鶻中的傳譯與影響
- 四八九 張 煜:王安石禪林交遊考述
- 五〇— 苗 昱:王梵志詩、寒山詩(附拾得詩)用韻比較研究
- 五一四 呂 曉:偶因坐禪 悟此六法
——試論禿殘對禪與畫關係的認識
- 五二〇 觀 雲:從格義看佛教的中國化
- 五三〇 廖樂根:略述唯識學的思想源流與發展演變
- 五三六 界 文:瑜伽菩薩戒之特質初論
- 五五五 昌 法:五逆往生說探微
- 五七五 恒 强:大迦葉尊者的悲心
- 五九八 青 平:試論佛教思想對現代哲學意義理論的啓示
- 六一五 德 明:論當下
——在唯識學和胡塞爾現象學的融合視域中

法顯大師對於漢傳佛教文化的 影響及啓示

聖 嚴

一、法顯大師的資料及其相關的研究

有關法顯大師的歷史資料,凡是研究中國佛教史的僧俗大德,不論中外,多多少少都會涉略。大家都知道,在梁僧祐的《出三藏記集》卷十五、梁慧皎的《高僧傳》卷三、唐智昇的《開元釋教錄》卷三、唐圓照的《貞元新定釋教目錄》卷三等,均載有法顯傳記,他是高僧,也是譯經家。其中最可信的,乃是《出三藏記集》卷十五的《法顯傳》、梁慧皎的《高僧傳》以及法顯自撰於東晉義熙十年(414)的《佛國記》一卷,嗣後各家所用資料,大概不會出乎這三種書了。

研究介紹和引用法顯大師資料的古今中外學者,可謂不計其數,因為他是中國西遊印度的第一位留學生,是世界性的第一位大冒險家及旅行家,也是第一位沿著陸路西行,而乘著海船從南洋回到漢地的取經高僧,他把古代西域、印度、南洋諸國的歷史、地理、宗教、文化等所見所聞,記錄成書的,那便是《佛國記》

一卷,流傳下來,受到東西方許多學者們的重視和研究。1868年法國學者阿貝爾·雷彌薩將之譯成法文出版;1869年英國學者薩繆·比爾將之譯成英文出版;1886年又有詹姆斯·萊治第二種英文譯本出版。因此從十九世紀六十年代之後,西方學者有不少人注意到法顯大師對於中印文化交通史的貢獻。

若從與《佛國記》相關的中文及日文資料而言,有日人足立喜六的《法顯傳考證》,何健民及張小柳譯,商務印書館1939年版;長澤和俊的《絲綢之路史研究》所收《法顯之天竺求法行》,鍾美珠譯,天津古籍出版社;日文原版長澤和俊的《法顯傳·宋雲行紀》,東京都平凡社1971年版;賀昌群的《古代西域交通與法顯印度巡禮》,湖北人民出版社1956年版;章巽的《法顯與法顯傳》,發表於1981年,收於《中華學術論文集》,中華書局1981年出版;任繼愈、杜繼文、楊曾文等三人執筆的《中國佛教史》第二卷第三章第四節所寫《法顯西行求法與佛國記》,中國社會科學出版社1985年

版；釋東初法師的《中印佛教交通史》第五章第六節以及第十二章第五節，都是介紹並研討法顯的，臺灣中華佛教文化館及中華大典編印會合作 1968 年版；吳玉貴的《佛國記釋譯》，臺灣佛光出版社 1996 年版。

近世紀以來，討論法顯的文獻極多，其中具有代表性的而且被廣泛知道的，即有湯用彤的《漢魏兩晉南北朝佛教史》，北京中華書局 1983 年第三版；陳垣的《釋氏疑年錄》，北京中華書局 1964 年版。在曹仕邦的論著中，也有若干篇涉及法顯大師；年輕的學者間，我所知道的則有楊維中、陳白夜、吳燈山等人，也都撰有與法顯大師有關的作品。

關於法顯大師的事跡，學者間均有共識，主要是依據《佛國記》以及《出三藏記集》所載。他是山西平陽人，俗姓蕭，三歲出家，十歲喪親，二十歲受具足戒。先到長安，公元 399 年因慨嘆律藏傳譯未全，立志西行求取律藏原典，從長安出發時共有同道五人，到了張掖，又增加了五人，再往西行時其中有三人返了高昌，只剩七人，經西北印度而抵達中印度時，道整留印不歸，只剩法顯一人繼續南行出海，至斯里蘭卡，然後搭大商船，經耶婆提，再循海路回廣州，却誤航到了山東青州的牢山，那是公元 412 年九月五日（見楊曾文的法顯西行求法行程示意表格），這也正是我們為什麼要選在今年的九月上旬，臺灣海峽兩岸共同在青島市舉辦“法顯西行回國一五九〇年”中國佛教文化學術研討會的原因了。不過，在有關法顯傳記的早期資料，例如《佛國記》、《出三藏記集》卷十五、梁《高僧傳》卷三所見，僅說隆安三年（399）法顯從長

安出發西行，未說回到青州是哪一年，因此有人主張，法顯是於 414 年回國，楊曾文先生則主張於 412 年回國，414 年寫完詳細的西行求法記。

二、兩個關於法顯大師的疑案

第一個疑案，是因法顯的生歿年代不詳，也不知他出國及回國之時究竟是多大年紀。湯用彤的《漢魏兩晉南北朝佛教史》第十二章，推知法顯出國“前後共十五年”，任繼愈主編的《中國佛教史》第二卷第三章第四節則說：法顯出國至回國的次年，“首尾合為十五年”（399—413），遊歷二十九國。若依《出三藏記集》卷十五的《法顯法師傳》所記，未見到他回國的年代，只說他在回國之後，即前往建康的道場寺譯出六種經律總計六十三卷，此後卒於荊州的新寺，“春秋八十有二”。在梁慧皎的《高僧傳》卷三《法顯傳》，也未說到他回國是哪一年，文末則云：“春秋八十有六。”從這兩種資料，所見的法顯世壽，相差四年，但也均謂已過八十歲了。可是，陳垣的《釋氏疑年錄》對於法顯的年齡存疑，論定以一個六十歲上下的老人，不可能尚有西行求法的體魄，所以推測法顯去世的年紀，大概是四十或五十歲間的人。陳垣的此一疑問，認同的學者，有郭朋的《中國佛教史》第二章第十四節說：“陳老此說，頗有道理。”但是南京大學哲學系的楊維中，便推測法顯是公元 340 年至 422 年之間的人，世壽八十二歲。任繼愈主編的《中國佛教史》第二卷第 597 頁則取“年八十六”的觀點。

第二個疑案，是因為《佛國記》說到，法顯從斯里蘭卡的師子國，由海路回國

途中，曾於海上航行“九十許日，乃到一國，名耶婆提，其國外道婆羅門興盛，佛法不足言”。這個名叫“耶婆提”的國家，到底是在何處呢？

依據日本佛教學者足立喜六的《考證法顯傳》（東京三省堂 1936 年出版），以及另一部《支那佛教史學》（1938 年法藏館出版）第二卷第 63 至 72 頁，討論關於法顯歸國的航路問題中，指出法顯所經的耶婆提以及著陸的地點，是學者間未決的疑問。若從足立喜六的考察所見，法顯所稱的耶婆提，便是後來義淨的《大唐西域求法高僧傳》的室利佛逝國，它的地理位置是在爪哇（Java）的中部以東，或者是蘇馬達島（蘇門答臘）的東南部，乃是 Yavadvipa 的音譯；法顯登岸地點是 Palembang 地方。

另一位日本學者長澤和俊的《法顯傳·宋雲行記譯注》（1971 年東京平凡社）第 150 頁的注云：“耶婆提國之現位置未詳”，但他引用足立喜六的考訂，一說是爪哇（Java），另一說是蘇門答臘（Sumatera）的東南部；在六朝文獻的《高僧傳》卷二，名為閩婆國；隋朝名為赤土國；相當於唐朝義淨之時的室利佛逝國。

國人丁謙所撰《晉釋法顯佛國記地理考證》一文（收於現代佛學叢刊第 100 冊的《佛教史雜考》）中說：“耶婆提，由錫蘭島（今之斯里蘭卡）東，百餘日行，東北至廣州，五十日行，核其方位，即婆羅島無疑，婆羅，隋書作婆利，與婆提音協。”此一考證，太過粗糙，所以不具說服力。

因此，直到目前的“人民網”站《環球時報》第十一版“史海回眸”中，尚有署名“旭迪”的作者，登載了一篇名為“東晉和尚法顯漂到美洲”的文章，稱法顯筆下的

“耶婆提國”是一個“神祕”的“謎團”。他先介紹，於 1761 年，曾有法國歷史學者歧尼，在法國文史學院提出過一篇名為“中國人沿美洲海岸航行和居住”的論文，在往後的一百多年之間，有西方各國歷史學家，先後發表了三十多種論著，研究是否在哥倫布發現美洲新大陸之前，就已有中國人到過美洲了。於是在法顯的《佛國記》被譯介到西方之後，從十九世紀末開始，研究“耶婆提國”究竟在何處的問題，先後出現了五十多種觀點。二十世紀初，首先有法國的歷史學界，提出了法顯早於哥倫布到達美洲的看法。此後不久，近代中國的國學大師章太炎，也響應此說，寫了一篇文章《法顯發現西半球說》，並於文末感嘆地說：“哥倫布以求印度，妄而得此，法顯以返自印度，妄而得之，亦異世同情哉！”到了二十世紀的六十年代和八十年代，臺灣的歷史學者達鑑三及衛聚賢，也分別出版了《法顯首先發現美洲》和《中國人發現美洲》的兩篇論文。此二人都認為法顯所到的“耶婆提國”，就是美洲大陸。到了 1992 年，有一位《人民日報》的資深記者連雲山，經過三十多年的研究，出版了一冊《誰先到達美洲》的書，從海洋科學的角度，論證出《佛國記》描寫的海上景象便是太平洋，耶婆提國便是美洲的墨西哥。旭迪是贊成此一論證的，所以要主張：在哥倫布登上美洲大陸前的一千年，就有中國的法顯到過美洲了。

不過這樣論證，雖也有理，迄今還是無法成為學術界的定論，其實凡是研究中國佛教歷史的學者們，絕多數是不會願意接受這個論證的。例如先師東初法師的《中印佛教交通史》第十二章第五

節，以及同書第十八章第二及第三節，特爲此事，以很長的篇幅，來討論考證《佛國記》所載的耶婆提，乃是現今印尼的爪哇或蘇門答臘，確定不是如達鑑等人所臆斷的“墨西哥太平洋岸之亞加普爾科港(Acapulco)”。現今可在亞加普爾科港見到的“紀念中國帆船到港碑”，刻有“公元一八一五年中國帆船碇港”，這距離法顯自師子國乘船回國的412年，晚了一千四百又三年，可知與耶婆提根本是扯不上邊的兩回事了。

此外，又如任繼愈主編的《中國佛教史》第二卷第594頁說：“今南洋群島西側的耶婆提國（今印度尼西亞的蘇門答臘，或謂爪哇）。”湯用彤的《漢魏兩晉南北朝佛教史》第383頁，耶婆提國的細字注“即Yavadhīpa地應在今日蘇門答臘島上”。郭朋的《中國佛教史》第十一節說：“耶輸提國（今印尼境）。”曹仕邦的《中國佛教史學史》（法鼓文化1999年出版）第221頁，除了引用前述湯用彤的觀點，也引用了陳觀勝的看法，認爲耶婆提可能在今爪哇島上，並說：“總之不出今日印度尼西亞共和國的境內。”

綜合諸家之說，可知法顯發現美洲的臆測，乃是一則動人的傳奇故事，但却未必就是事實。

三、法顯西行對中國佛教文化的影響

在法顯大師之前，雖然已有朱士行往西域求法，但他未到天竺的印度，並且未返漢地。漢人西行求法，有去有回，並帶返大量的梵本文獻的第一位漢僧，乃是法顯。因此，他對中國佛教文化的影響，是非常深遠的。

雖然法顯大師的西行求法，沒有玄奘那麼有名，也沒有被寫成一部神怪小說《西遊記》，但是依據楊繼中所見，包括唐朝的玄奘以及其後的義淨等，數十位僧侶先後西行，都是受到法顯《佛國記》的鼓勵。由於這本書的出現，大大拓展了漢土僧人的視野，以致引發了西行求法的熱潮。故在義淨的《大唐西域求法高僧》的開卷就寫道：“觀夫自古神州之地，輕生徇法之賓，法顯則開闢荒塗，奘法師則中開王路。”可見，被譽爲中國佛教史上三大西行求法的高僧，精神是一貫的，而其首位乃是法顯，此後的玄奘及義淨，都受他的影響。

法顯西行十五年，攜帶回國的經律，依據《出三藏記集》卷二所載，共有十一部，被他譯出的有六部凡六十三卷，包括《大般泥洹經》六卷、《大方等泥洹經》二卷（佚）、《摩訶僧祇律》四十卷、《僧祇戒本》一卷（佚）、《雜阿毗曇心》十三卷（梁僧祐時代已佚）、《雜藏經》一卷。未及譯出而由後人譯成漢文的，則尚有《長阿含經》、《雜阿含經》、《彌沙塞（五分）律》、《薩婆多（有部）律》等。從法顯攜歸的經律種類及卷數來看，乃是偏重於律部梵本的求取，除了四分律及新的有部律之外，現存於漢文中的諸部廣律，幾乎都是法顯帶回來的。這也正如《法顯傳》中自稱是因爲“昔在長安，慨律藏殘缺”而“至天竺，尋求戒律”的出發點所在了。正由於此，法顯對於戒律在中國的弘傳，乃是居於關鍵性的一位大師，縱然自唐代以來的中國律宗，是以四分律爲根本，可是在諸漢傳佛教的戒律學文獻之中，法顯的貢獻，依舊處處可見。所以中國佛教的戒律，已不像印度部派佛教時代那樣

地，每一部派各守一部律典那樣的局面，而是可以參考各部廣律，匯歸於四分律宗了。所以中國的律宗已經不是部派型態小乘佛教，而是容受各部小乘戒律的大乘佛教。

法顯帶回並且親自參與譯出的《大般泥洹經》，乃是大乘《涅槃經》的最初譯本，大家知道，大乘《涅槃經》的《如來性品》，主張“一切衆生，雖有佛性，要因持戒，然後乃見”（《大正藏經》第十二冊第405頁上欄）。在大乘《涅槃經》尚未譯出之前，漢地只有道生敢說“衆生皆有佛性”，故當法顯譯出《大般泥洹經》之後，立即引起論爭，但也因此扭轉了當時的佛學思潮，奠定了中國大乘佛教是以“一切衆生皆有佛性”為主流的大勢。同時，也不會由於主張“衆生皆有佛性”而忽略了戒律的受持，不致產生唱高調而無戒行的流弊。大乘《涅槃經》，一邊說佛性常住，佛常、法常、比丘僧常、衆生亦常，一邊極力強調若不受持戒律，便不可能見到佛性，通常稱之為“扶律談常”。這也影響到大盛於唐朝的禪宗寺院，例如百丈立叢林清規的準則，便是不拘泥於大小乘戒律，也不違背大小乘戒律，使得禪修者們，在清淨和精進的農禪生活中，達到親證本自現成的佛性。這足證法顯譯出《大般泥洹經》的宗旨是在弘揚戒律，却也附帶傳遞了一個嶄新的消息；“一切衆生，皆有佛性”，並且影響了一千數百年來的中國佛教。

在《佛國記》所載的法顯西行途中，於葱嶺以東的竭叉國（今之喀什）見到石製的佛唾壺及佛齒，當地人造塔供養；在師子國（今之斯里蘭卡）也見到該國國王親自主持盛大的佛牙遊行和供養法會。

在西北天竺的陀歷國（今之克什米爾西北）見有木製的八丈高羅漢像；於弗樓沙國（今之巴斯坦白沙瓦）有迦膩色迦王時代建的四十餘丈高塔，供養佛鉢；於那竭國（今之阿富汗），見有一座供養佛陀頂骨的寺院，以及一座供養佛牙及佛錫杖的寺院，還有供奉佛影的寺塔；在中天竺的僧伽施國（今之印度北方邦的法魯巴克德），見收藏佛髮、佛爪的塔，以及過去三佛和釋迦佛的塔；在藍莫國（今之尼泊爾南境）有佛舍利塔；在摩竭提國（今印度比哈爾邦的巴特那）有阿育王建的佛舍利塔及建立的石柱；在毗舍離城（今之印度比哈爾邦穆札法爾布林）見有阿難半身塔；以及佛陀本生故事所在地、佛陀住世時的各種遊歷行化所在地的紀念遺跡，均有寺塔等建築物，供給佛教徒們作供養禮敬的場所。而且不論是大乘或小乘各派，都把佛的遺骨、遺物、遺跡，視作信奉的中心。

像這樣的風貌，跟佛教的根本精神及其根本思想，似乎是並不一致的，因為佛陀住世之時，他不贊成形式的崇拜，佛是苦海的大導師，不是供給大眾崇拜的神明。若從小乘部派佛教的立場而言，佛陀入滅之後，已經是寂滅滅已，弟子們除了依法為師、依律而住，便不再有有形無形的一樣具體的對象可讓人間來膜拜，入滅之後的佛，除了他所留下的遺教，也不會以任何形態來保佑衆生，佛陀涅槃之後，只有護法諸天神王，因護法而亦護祐信佛學法的僧衆及信衆。至於大乘佛教，認為釋迦佛是應化身，當他入滅之後，應化身的形像及其功能，便不復存在；他的功德報身則為聖者所現，存在於佛國淨土；恒在遍在的法性身，即是空性

的本身，沒有特定的形像。可見大乘佛教的三種佛身，均無須要人們以有形的實物來作供養了。

可是，從《佛國記》中的記載所見，佛滅之後的西域印度，供養禮敬佛的遺骨、遺物、遺跡，乃至羅漢聖者的遺骨、遺跡，已是普遍的現象。佛教傳到了中國，這種源於西域印度的風俗信仰，也傳了過來。佛教的本質，雖異於有神論的宗教信仰，流傳中的佛教，却不能不賦予宗教的功能。《佛國記》介紹了這種宗教的功能，也影響了中國的佛教，例如供養佛指、佛牙、佛像、佛塔等。

四、法顯給我們的啟示

人類社會，進入二十一世紀的今天，所謂全球化與本土化的論題，愈來愈受到世人的重視。由於交通工具及信息工業的日新月異，不僅人與人的距離拉得很近，也把國家、民族、宗教、文化等的隔障，變得很稀薄。閉關自守、固步自封的空間，也就愈來愈小了。其中的關鍵，在於有了語言的互通、文化的互融、經濟的互利，便是全球化的定義；宗教、文化、民族的相互尊重其生存發展的權利，彼此保存發揚其優良的傳統，便是本土化的定義。

我們從《佛國記》中看到，法顯進入西域及天竺諸國，各地均有其不同的語言，却又無礙於各國佛教僧侶之間的溝通，原因是他們都會使用梵語作共同的語言；直到今天的南亞諸佛教國家的僧侶之間，也不會有語言的隔閡，他們的通用語言是另一種古印度的方言，稱為巴利語。

這一點，給了我們一個啟示，那就是

佛教從印度向境外各國弘傳的媒介工具，通常是運用雙語作橋樑，將印度原典語言的經律論三藏翻譯成為各該國家所用語言的同時，各國僧侶也學習著運用印度的佛典語言作為佛教國際間的共同語言。既將佛教推展到各種異文化異民族的不同國度中去，也保留了文化的共同性及差異性，這也正是今後的中國佛教及中國文化，都該學習的態度。中國文化中的中國佛教，內容極其豐富，如何使之成為全球化又不失本土特色的世界文化，當看我們能不能靈活運用作為媒介工具的世界共同語言及各種不同的當地語言了。

在《佛國記》中，載有一段非常感性的記事，敘說法顯大師造訪師子國的無畏寺，該寺有一座金銀衆寶構成的佛殿，殿內供有一尊三丈來高的青玉佛像，通身七寶莊嚴，右掌中有一無價寶珠。此時的法顯，慨嘆他昔年從漢地出發時的同行道伴，一路上“或流或亡”而“顧影唯己”是漢人，其餘“所與交接，悉異域人”。正值此際，忽見有一商人，“以（漢地的）白絹扇供養”青玉佛像，令他“不覺悽然淚下滿目”！

這則記事，相當生動感人。其實，當一個人多年身處異國，舉目無一故土舊識之時，忽在異國見到故土的物品、聽到故土的鄉音，或者接觸到故土的文化，觸景生情，流下懷念故土的眼淚，乃是人之常情。有人把法顯在異國見到漢地出產的白絹扇而悽然淚下滿目，說成是他的“愛國”感懷。其實，其中可能真有國家意識的成份，主因則未必一定如此，毋寧說是出於民族的認同、文化的認同、社會的認同。例如法顯抵達中印度的祇洹精

舍之際，當地僧衆聞說法顯來自漢地，便贊嘆他說：“奇哉邊國之人，乃能至此；我等諸師和上，相承以來，未見漢道人來到此也。”這種贊嘆，乃是出於文化的認同；還有如伴著法顯西遊的道整，到了中印度，見到該國的“沙門法則、僧衆威儀，觸事可觀”，便停留該地，不回漢地，便是出於文化及社會生活的認同。

因為國家是隨著各個王朝國力的興替消長而可以或大或小、或久或暫、或起或落的，唯有強韌力高的民族及其優良

的文化，才是可大可久的。佛教不是屬於單一國家的，却是能接納多元民族的優良文化，並且能够融入於多元民族的文化之間，促成社會生活的變革。今後我們如能掌握到這一點啓示，便可促使多元民族的中國文化，不斷地取長補短，捨短留長，而存異求同，可望成為全球文化的主流了。

（作者：聖嚴，臺灣法鼓山禪修文教體系創辦人。）

東晉佛教翻譯家法顯及其 在中國文化史上的貢獻^[1]

楊曾文

·
戒
幢
佛
學
·
第
三
卷

歷史悠久、光輝燦爛的中華民族文化是中國各民族共同創造的，也是在長期的中外文化交流中不斷吸收世界各國各民族的優秀文化得到充實和豐富起來的。中國古代儒、道二教與源自印度的佛教既彼此比較、批評，又互相會通和融合，得到共同發展，構成了中華民族文化發展歷史的豐富多采的內容，從而在鑄造中華民族的精神、性格和價值取向、民族向心力等方面起到了巨大的作用。

回顧古代中外文化交流可以清楚地發現，佛教曾是聯接中國與南亞、東亞各國文化交流的重要紐帶和橋樑。從公元前後佛教從印度傳入中國以後，無數來自南亞、東南亞、中亞的佛教徒到中國傳法，帶來大量經典及其他文物，也有很多中國僧人到印度及其他國家求法取經，到朝鮮、日本、越南傳法。這種交流不局限於佛教的交流，而且也是以佛教為載體的多元文化的交流。歷史上大量生動的事實為此作出了有力的證明。

東晉義熙八年(412)七月，在經過十四年西行求法歷程後從嶗山登陸的法

顯，是中國歷史上傑出的旅行家和佛教經典翻譯家。他與唐代赴印求法的玄奘、義淨一樣，不僅在中國佛教史上佔有重要地位，而且在中外文化交流史乃至世界文化史上也佔有重要地位。

本文據南朝梁僧祐《出三藏記集》卷十五《法顯傳》、法顯自著《佛國記》(也稱《法顯傳》)等，並參考其他相關資料，對法顯西行求法的行程、回國後的譯經、《佛國記》以及法顯在中國佛教史和文化史上的貢獻等，作簡要而系統的介紹。

一、法顯西行前後的中國社會和佛教形勢

法顯(?—423年前)生活在東晉十六國的後期和南北朝的初期。

西晉在經過長期的內亂和內遷匈奴、鮮卑、羯、氐、羌等少數民族貴族的武裝割據中滅亡，以江南建康(今南京)為中心建立東晉政權。北方經過匈奴的漢、前趙、羯人的後趙、鮮卑慕容部的前燕等政權的先後興替和伴隨的戰亂，興起一度統一北方大部領土的氐人的前秦

國。前秦王苻堅在建元十九年(東晉太元八年,383)率兵九十萬南下企圖一舉滅東晉。然而經淝水(今安徽壽縣東南)一戰,被以“北府兵”為中堅的東晉軍隊打敗,潰不成軍,前秦從此土崩瓦解,原來被前秦制服的一些胡族領袖紛紛起兵逐鹿中原,在北方相繼建立鮮卑慕容部的後燕、西燕、北燕、南燕,羌人的後秦等割據政權;在河西走廊和西北等廣大地區形成氐人的後涼,鮮卑秃髮部的南涼,鮮卑乞伏部的西秦,匈奴沮渠部的北涼、匈奴鐵弗部的夏,漢人的西涼等。今山西北部平城(今大同)一帶有由鮮卑拓跋部建立的魏國,在拓跋珪(後為道武帝)率領下迅速強大,經過連年征戰,最後在公元431年統一北方。東晉末年,原為北府兵將領的劉裕逐漸掌握朝廷大權,元熙二年(420)代晉稱帝,建國稱宋。從此開始了南北朝時代。

其中與法顯西行求法和歸國有關的幾個地方是:

1. 後秦,淝水之戰後,羌人姚萇脫離前秦自立為王,公元386年稱帝,國號秦,建都長安,死後由其子姚興繼位,提倡儒學、佛教。公元417年被率東晉兵北伐的劉裕所滅。

2. 西秦,前秦滅後由鮮卑人乞伏國仁建立,死後由其弟乞伏幹歸繼位,都苑川(今甘肅榆寧),金城(今蘭州)為其所屬。

3. 南涼,公元397年由鮮卑人秃髮烏孤建立,先後由其弟秃髮利鹿孤、秃髮傉檀繼位,都西平(今青海西寧)。

4. 北涼,公元397年匈奴人沮渠蒙遜起兵擁立原為後涼建康(今甘肅高臺西)太守段業為建康公,401年殺段業自

立為張掖公,後稱涼王,都張掖(在今甘肅)。

5. 西涼,公元400年原北涼敦煌太守、漢人李嵩據敦煌建立。

6. 兗州、青州,治所分別在今山東省鄆城西南(時有變遷)和青州市北(南朝宋建東陽城)。在十六國時期先後為後趙、前秦、南燕佔領。東晉義熙六年(410)劉裕率兵北伐南燕,攻取都城廣固城(在今山東青州市西北),滅南燕。此後,山東半島歸屬東晉,後入宋的版圖^[2]。

佛教自傳入內地至四世紀末已有四百多年,從中國佛教史總體來看屬於佛教的初傳期,雖然接受佛教的主要是社會上層和一部分知識分子,然而已經開始向社會普通民衆普及。佛經翻譯是佛教傳播和發展過程中的重要環節。東晉以前的佛經翻譯,據梁僧祐《出三藏記集》記載,東漢譯經54部74卷,三國譯經42部68卷,西晉譯經167部366卷,共263部508卷;若據唐智昇《開元釋教錄》記載,東漢譯經292部395卷,三國譯經201部435卷,西晉譯經333部590卷,共826部1420卷^[3]。在進入東晉以後至法顯西行求法之前,無論是南方還是北方,都有相當數量的佛經譯出,特別是道安在前秦長安組織來自印度和西域的僧人翻譯了很多佛經。

在所譯經典中,包括大小乘的經、律、論三藏。小乘佛經是指反映原始佛教教義的《阿含經》,包括《長阿含經》、《中阿含經》、《雜阿含經》和《增一阿含經》,各經由很多小經(單品經)組成。然而在東晉以前只翻譯出屬於阿含類經典的單品經,直到前秦建元二十年(384)時

道安才請曇摩提、竺佛念分別譯出《中阿含經》和《增一阿含經》，然而可能由於戰爭的原因，這兩部經佚失，法顯也未必看到。現存《中阿含經》和《增一阿含經》皆題東晉僧伽提婆翻譯^[4]。至於小乘論書（所謂阿毗曇或阿毗達磨），東晉前雖有譯出，但甚不系統，重要的有東漢安世高譯《阿毗曇五法經》，前秦時僧伽提婆譯《阿毗曇八犍度論》，僧伽跋澄譯《阿毗曇毗婆沙》。在大乘經翻譯方面，般若類經典分大小品，小品般若最流行的是東漢支識譯《道行般若經》，小品是西晉無羅叉譯《放光般若經》，此外，支識譯《首楞嚴三昧經》、三國支謙譯《維摩詰經》、西晉竺法護譯的《正法華經》、三國康僧鎧譯《無量壽經》等也比較流行。

在戒律方面，大乘佛教也通行小乘戒，印度有傳自部派佛教時期五個部派傳承的戒律，稱五部律：（1）曇無德部（法藏部）的《四分律》；（2）薩婆多（說一切有部）的《十誦律》；（3）彌沙塞（化地部）的《五分律》；（4）迦葉遺（飲光部）的《解脫律》；（5）摩訶僧祇部（大眾部）的《摩訶僧祇律》。這些完整的戒律（廣律）在法顯求法之前皆未傳譯，其中《解脫律》始終未傳譯。以往僅翻譯過部分戒律中記載比丘、比丘尼必須遵守的戒條（具足戒）部分，稱為戒經或戒本：三國魏曇柯迦羅譯《僧祇戒本》，竺法護譯《比丘尼戒》，前秦曇摩持和竺佛念譯《十誦比丘戒本》、《比丘尼大戒》、《教授比丘尼二歲壇文》。然而有的已經佚失。對於戒律中的“犍度”（意為“蘊”、“聚”，相當於“類”）部分則翻譯更少。這部分是按不同類別記載有關僧團舉行授戒、說戒、安居、懺悔等集會儀式，如何制止僧團發生糾紛，僧尼

在衣食住及日常生活中應當遵守的禮儀等各種規定的。前秦道安曾感慨“三藏不具，以為闕然”，翻譯者對律藏“考校者少”^[5]，前述《十誦比丘戒本》、《比丘尼大戒》就是他請人譯出的。在法顯西行求法後，精於戒律的罽賓僧弗若多羅繼鳩摩羅什之後到達長安。因為此前“經法雖傳，律藏未闡”，眾僧對他的到來特別表示歡迎，請他與鳩摩羅什合作譯出《十誦律》，並由佛陀耶舍與竺佛念譯出《四分律》^[6]。

總之，在法顯之前，佛教三藏經典雖相繼譯出相當數量，然而既沒有傳譯小乘經典《阿含經》的全本，也沒有譯出一部完備的戒律；在大乘經典方面雖有般若類經典譯出，尚未傳進代表印度佛教最新教理的論述佛性思想的《涅槃經》。法顯是位虔誠的學僧，身處當時的環境，激發他西行求法的動機主要是尋求戒律。

二、法顯西行前簡歷

法師，俗姓龔，平陽郡（治今山西省臨汾西南）人^[7]。有兄三人皆死於童年。父母擔心他在家難以存活，在他三歲時便按當時的習俗將他度為沙彌，想念時便接他回來安置住於門外特為他建的小屋內。法顯在十歲時父親去世，其叔想讓他還俗，他執意不肯。不久母亡，他在料理母親葬事之後，立即回到寺中。

當時佛教寺院的重要經濟來源是耕種土地，普通僧人要經常下田勞動。法顯在當沙彌時也常到田間勞動。某日法顯與同學數十人在田間忙於收割稻穀，有一夥“饑賊”前來想搶奪他們的稻穀，其他沙彌都驚慌逃走，唯獨他留下不跑，

對這些想搶稻穀的人講：“若欲須穀，隨意所取。但君等昔不布施，故此生饑貧。今復奪人，恐來世彌甚。貧道豫為君憂，故相語耳！”說完掉頭便走。他是用佛教的善惡因果報應的道理，向這些因饑餓想搶奪寺院稻穀的人進行說教，說他們前世不施捨行善今世才貧困，如果再行搶劫，來世遭遇更壞。據載這些準備搶稻穀的人棄穀而去。對法顯這一表現，“衆僧數百人莫不嘆服”^[8]。當時北方經常發生戰亂，困於饑貧的流民很多，以上記載可看作是這一情況的反映。

法顯在二十歲時受具足戒，《出三藏記集》卷十五《法顯傳》說他“志行明潔，儀軌整肅，常慨經律舛闕，誓志尋求”^[9]。是說法顯在受具足戒成為“大僧”後，具有卓越的道行，在對中國佛教情況有了更多的瞭解後，認為以往傳譯的佛經、戒律尚不完備，出於護法弘教的願望，便立志西行尋求。然而在法顯自己寫的《佛國記》中說：“法顯昔在長安，慨律藏殘缺，於是遂以弘始元年歲在己亥，與慧景、道整、慧應、慧嵬等同契，至天竺尋求戒律。”^[10]是將尋求戒律作為西行求法的目的。

長安在前秦時期是佛教的重要中心，道安曾在此組織來自印度、西域的僧人翻譯佛經。前秦滅亡後，這裏是後秦的國都。後秦王姚興弘始元年相當東晉安帝隆安三年，按甲子紀年是己亥年，是公元399年。在這一年，法顯與同伴四人踏上西行求法的路程。二年後（401年），出生於龜茲（今新疆的庫車）的鳩摩羅什（344—413）應後秦王姚興之請到達長安，開始了長達十三年的大規模的譯經活動。

法顯赴印求法與鳩摩羅什在長安的譯經，是當時佛教界的兩件大事，都對中國佛教和文化的發展產生了深遠的影響。

三、艱難的求法歷程

法顯西行求法，先出長安西至今甘肅、青海一帶，然後轉河西走廊，經今新疆南路，逾過蔥嶺，穿過今巴基斯坦、阿富汗兩國部分領土，進入印度遊歷和尋求經典，然後渡海到今斯里蘭卡國求法，最後搭商船經海路回國，因遭遇巨風飄泊至嶗山登岸。

現分階段將法顯西行求法的行程進行介紹。

（一）從長安至蔥嶺（399年至401年）

據《佛國記》^[11]，後秦弘始元年（399）法顯與慧景等四人從長安出發後，越過在今陝西西北的隴山，進入“幹歸國”（西秦國都金城，今甘肅蘭州），在此坐夏（夏安居，每年四月十六日至七月十五日）。然後出發至“憍檀國”（南涼國都西平，今青海西寧市）。翻過西平北邊的養樓山，到達位於河西走廊的張掖鎮（北涼國都，在今甘肅省內西部）。當時因為發生戰亂，道路不通，幸而受到北涼國王段業的優厚招待。在這裏，法顯一行與西行求法的智嚴、慧簡、僧紹、寶雲、僧景等僧相遇，並且一起留在此處坐夏（應為公元400年四至七月）。此後他們一起西至敦煌，受到西涼國王李嵩的供養，在此居住一個多月，法顯一行與寶雲等僧相別先行，出關進入通往鄯善的沙漠地帶，“上無飛鳥，下無走獸”，舉目茫茫，方向難辨，“唯以死人枯骨為標識”，好不容易走到地處南道的鄯善（今新疆若羌縣）。