

中國佛教文化史

第二冊

孫昌武 著

中華書局

中国佛教文化史

第二册

孙昌武 著

中华书局

目 录

第一章 鸠摩罗什与“旧译”的成就	437
第二章 佛典翻译文学的成就	483
第三章 中土疑伪经撰著及其意义	531
第四章 僧团发展与寺院建设	571
第五章 士族的佛教信仰与佛教文化	623
第六章 法集结社及其衍变	665
第七章 佛教节祭斋仪及其演变	695
第八章 南北王朝的排佛与毁佛	735
第九章 佛教给予道教发展的影响	771
第十章 佛教信仰潮流勃兴	793
第一节 观音信仰	795
第二节 净土信仰	825
第三节 地狱与地藏信仰	856
第四节 轮回转世、因果报应信仰	888
第十一章 义学与禅学的发展——创建中国佛学	905
第十二章 义学学风及其影响	945
第十三章 明佛护法论争	973
第一节 关于“神不灭”的争论	977
第二节 关于因果报应之争	1008
第三节 关于沙门尽敬王者之争	1029

第四节 涉及佛教仪轨的夷夏之争	1051
第五节 佛、道二教高下与存废之争	1076
第十四章 寺院——文化中心与救济机构	1111
第十五章 佛教戒律与伦理	1153
第十六章 寺院教育与外学	1197
第十七章 寺院藏书与佛教目录学	1231
第十八章 佛教史学的繁荣	1257
第十九章 佛教对中国语言和语言学的贡献	1301
第二十章 僧人的诗文创作成就	1335
第二十一章 两晋南北朝文人与佛教	1373
第二十二章 佛教义学对中国文学思想的影响	1411
第二十三章 敦煌——中国古代佛教文化宝库	1439
第二十四章 佛教石窟艺术	1481
第二十五章 隋唐以前寺塔建筑艺术	1507
第二十六章 隋唐以前佛教造像艺术	1533
第二十七章 隋唐以前佛教绘画艺术	1563
第二十八章 佛教乐舞艺术及其影响	1583
第二十九章 佛教对于中国书法艺术的贡献	1613
第三十章 作为民族融和与文化整合纽带的中国佛教	1643

第一章

鸠摩罗什与“旧译”的成就

一

佛教自两汉之际初传，到鸠摩罗什来到长安，在中国已有四百年左右的传播史；如果从两晋之际被上层士族较普遍地接受、对文化领域发挥比较广泛的影响算起，也已经过了近百年时间。鸠摩罗什来到长安的业绩主要是译经。他开创了译经史上的新时期，人称“旧译”时期^①。但他的活动的实际内容和意义远远超越佛典翻译方面。他影响、教育下的一批杰出弟子精研翻译佛典，从事中国佛教义学建设，从而极大地推进了佛教的“中国化”，开拓了中国佛学发展的新天地。因而他及其弟子们的活动更可以作为一个坐标，标志着中国佛教进入了自觉发展的新时代，建设“中国佛教”的时代。

佛典翻译与外来佛教的传播有直接关系，而这些都是整个文化交流的一部分。“五胡十六国”大多数是少数民族建立的政权，对于外来佛教自有一种亲切感。特别是西方的“五凉”，与西域交流十分便利，而当时的西域佛教正十分兴盛。中原和西域的交通也空前繁盛，据《魏书》记载：

^① 中国译经史上，自安世高开始到鸠摩罗什这两个半世纪的译绩，统称“古译”，安世高、支楼迦谶、支谦、竺法护等四人被称为“古译”的四大译师。到唐代，玄奘开创新译风，被称为“新译”。“旧译”是相对“新译”而言。

其出西域本有二道，后更为四：出自玉门，渡流沙，西行二千里至鄯善为一道；自玉门渡流沙，北行二千二百里至车师（今吐鲁番市一带）为一道；从莎车（今塔什库尔干）西行百里至葱岭，葱岭西一千三百里至伽倍为一道；自莎车西南五百里葱岭，西南一千三百里至波路为一道焉。^①

这些交通干线构成东、西经济、文化交流的巨大网络。正是在这样的情况下，北方诸国聚集大批中、外高僧，形成几个佛教中心，它们也是译经的中心。后来北魏立国，重视经营西域。本来粟特“商人先多诣凉土贩货，（北魏）即克姑臧（甘肃武威市，时为北凉都城），悉见虏”^②，可见与西域交流的繁盛。新的制造琉璃技术就是这一时期从罽宾传入的^③，正是这种交流的一例。至北魏正光（520—525）年间：

自葱岭已西，至于大秦，百国千城，莫不欢附，商胡贩客，日奔塞下，所谓尽天地之区已。乐中国土风，因而宅者，不可胜数。是以附化之民，万有余家。门巷修整，阊阖填列，青槐荫陌，绿柳垂庭，天下难得之货，咸悉在焉。^④

伴随这东来西往的人流的，有众多佛教信徒，他们带来更多新的经本。

就佛教在中国的传播和发展说，时间越是靠前，经典传译越是起到更大

① 《魏书》卷一〇二《西域传序》，第2261页。

② 同上第2270页。

③ 《魏书》卷一〇二《西域传·大月氏国》：“世祖时，其国人商贩京师，自云能铸石为五色琉璃，于是采矿山中，于京师铸之。既成，光泽乃美于西方来者。乃诏为行殿，容百余人，光色映彻，观者见之，莫不惊骇，以为神明所作。自此中国琉璃遂贱，人不复珍之。”第2275页。

④ 《洛阳伽蓝记校注》卷三《城南·龙华寺》，第161页。

作用，具有更重大的意义。鸠摩罗什的活动也正充分证明了这一点。正是由于他所主持的译场更准确、系统地传翻出新一代大乘经典，特别是系统翻译了反映印度佛教新成果的“中观”学派论书，给中国佛教摆脱“道教式的佛教”、“玄学化的佛教”的误解与偏颇（有意或无意的）提供了充分理论资源。而对于中国佛教发展意义更为重大的是，在他来到长安的当时，出身本土，接受传统文化教育，又具有内、外学高深学养的新一代学僧已经成长起来。他所领导的僧团，除了翻译佛典，更吸收这样一批人参与，进行了高水平的教学、研究工作。在他的教育和指导下，他的及门弟子僧肇、僧叡、道生等就教理的重大课题，从不同角度广泛、深入地进行研讨，深化了对它们的理解，同时又适应中土思想文化环境进行独具特色的发挥，从而创建了中国佛教的义学“师说”。这些人也成为具有独特建树的中国佛教思想家。这样，鸠摩罗什及其弟子们的贡献就不限于“旧译”的成就，更重要的是开拓出中国佛教独立发展的道路。如前所述，从总的历史进程看，如果说道安和慧远完成了前此外来佛教在中国发展的总结工作，从多方面替鸠摩罗什等人的活动开拓出场地，那么鸠摩罗什等人则进一步通过阐释外来翻译佛典，实现了中国佛教历史的一大转折：急速加快外来佛教“中国化”的步伐，开创出建设“中国佛教”的新时期。

当然，开创新潮流不只是鸠摩罗什及其弟子这一个团体的劳绩。在鸠摩罗什活跃的四、五世纪之交，陆续有许多外国译师来华，传译重要经典。大体与鸠摩罗什在长安译经同时，还有佛陀跋陀罗等人在南方的建康、昙无讫等人在西方的凉州主持译场，与长安鼎立，形成三个经典翻译和研究中心。《隋书》记述这一阶段译经的成绩，历数所传“大乘之学”和“小乘之学”，谓“其余经论，不可胜计。自是佛法流通，极于四海矣”^①。

总观“旧译”时期在译事方面的贡献，可归纳为以下几个方面。

^① 《隋书》卷三五《经籍四·佛经》，第1098页。

在这一时期，大、小乘，大乘中的空、有二宗经典更全面地得到传译。“古译”时期的译籍从总体看多是比较短小的单品经典或大部经典的节译。而在这—时期，无论是从翻译经典的数量和篇幅看，还是从译籍内容的系统和完整看，都达到了更高水准。大乘经如早期已有译本的《般若》、《法华》、《维摩》以及净土类经典等都有了更准确、更流畅的新译本；《华严》以前仅有单品，这时有完整的全译本；新一代大乘《涅槃经》刚刚结集起来，很快就翻译出来。大乘论书，特别是新出现的中观学派论书和瑜伽行系、如来藏系论书，包括大部头的《大智度论》，也相当全面地被传译过来。值得注意的是，这一时期小乘经典的翻译同时在系统地进行：《阿含》以前只翻译过许多单品，这一时期今存巴利文五部《阿含》里完整地翻译了四部（《杂阿含》、《中阿含》、《长阿含》、《增一阿含》），只有《小部》没有完整译本；小乘论书《阿毗昙毗婆沙》、《杂阿毗昙心论》等也是在这一时期译成的。这种规模完整的佛典翻译给更全面地认识、理解外来佛教及其复杂内容提供了十分详备的资料。涉及翻译工作更有两个方面值得注意。一是这一时期做了一批重要经典的重译工作。重译主要出于两方面的需要：一方面是发现早出译本质量上有问题，有不完备、不准确的地方；另一方面是传入了新的梵（胡）本，有必要对旧译本加以订补。而且重要典籍往往不只一度重译。后出译本质量转精，对于正确领会经典的内容是具有重要作用的，也推动经典更广泛的传播。再一点是新结集的典籍能够及时得到传译。如上所述，东晋、十六国时期，虽然战乱频仍，但东西交往渠道畅通无阻。无论是偏安南方的东晋（还有其后的刘宋）还是北方的十六国，都有大量僧、俗来往于东、西，携来许多新结集的经典。这也充分反映了中土佛教吸收外来新营养的积极姿态，更满足了中国发展佛教的需要。由于新结集的佛典一般很快就传翻成汉语，研究佛教史可以根据翻译年代考订经典结集的时期与层次。古代印度民族缺乏严密的历史观念，有关佛教发展状况和经典结集年代没有确切的记述，汉译本成为可供历史考察的重要依据，在佛教史研究中具有特殊的价值。

在这一时期大乘经得到更广泛地弘扬，推动大乘佛教在中土更广泛的传播。特别是反映大乘新潮流的经典，如龙树、提婆一派“中观”论书、属于有宗的《涅槃经》等的传译，对中国佛教后来发展的影响十分巨大和深远。在中国，虽然大、小乘三藏全面地得到传译，但一般来说译师们也好，义学沙门也好，重视、研习、接受的主要是大乘经典。这是因为大乘教理更适应中国的思想土壤，更容易被中土民众所接受。这在前面已经多处讲到过。但是小乘“三藏”也同样被积极地传译，特别对于僧团建设（中国僧团执行的是部派律）和文化发展同样起到相当重要的作用。

这一时期佛典翻译的质量大为提高。一方面因为二百余年来众多译家已经积累起丰富的经验教训，可供后来的译家参照；另一方面也由于佛门培养出大批本土优秀翻译人才，外来的译师也多有掌握汉语并熟悉中土思想、学术、风俗的。从而早期翻译过程中那种“梵客华僧，听言揣意，方圆共凿，金石难合……咫尺千里，睹面难通”^①的局面已经根本改变了。这一时期翻译的经典，特别是那些后来广泛流传的，译文大都十分精美。译文的成熟主要体现在三个方面：一是更恰当地处理好文、质关系。这实际牵涉到翻译原则、译者能力、文字表达技巧等多个方面。在长期探索的基础上，到这一时期这些方面都得以提高，终于形成了文、质兼重、流利畅达的译风。再是尽可能保持翻译原典在语言表达风格上的特长，使译文体现出外语天然的“语趣”。三是更恰当地移植外来经典的文体，在尽量把译文纳入到汉语传统表达规范之中的同时，又借鉴、输入外来文体而有所创新。在上述这些方面，“古译”时期已经做过多方面努力，积累了许多经验教训。“旧译”有了“古译”的基础，众多译人继续努力，终于形成雅俗共赏、韵散间行、文质兼重、华梵结合的典范的译经体。从而“旧译”众多代表人物的译籍也就创造出翻译艺术的新高峰。

① 《宋高僧传》卷三《译经论》，第53页。

这一时期的佛典翻译，基本完成了勘定名相即确定译名的工作。正如前面谈到“格义佛教”屡屡指出的，如何准确地选择汉语词来表达佛教名相，是早期译家面临的一大难题，对于理解和阐释佛教义理关系十分重大。拣选出适当的词语，首先要准确地理解外语词的本来语义，又要选择出适当的对应汉语词。这不只存在两种语文表述是否对等的困难，更与接受、理解外来佛教义理的水准有直接关系。“古译”时期的译家确定名相在很多情况下不可能十分准确，使用所谓“格义”方法成为一种典型的现象；另一方面当时不同译家所用译语又相当混乱，这对于接受者也会造成很大的困惑。而到鸠摩罗什时代，勘定、统一翻译名相的条件成熟了。“旧译”时期的译家们依靠在中、外语言方面的充分训练和杰出的表达才能，在前人成绩的基础上，根据对于外来教义更准确、更深入的理解，选取适当的汉语词或根据汉语构词方式创造新词，确定译语，使佛教的主要概念得以更准确、更适宜、也更统一地加以表述。僧叡记述罗什翻译《大品》情况时说：

其事数之名与旧不同者，皆是法师以义正之者也。如“阴持入”等，名与义乖，故随义改之。“阴”为“众”，“入”为“处”，“持”为“性”，“解脱”为“背舍”，“除入”为“胜处”，“意止”为“念处”，“意断”为“正勤”，“觉意”为“菩提”，“直行”为“圣道”。诸如此比，改之甚众。胡音失者，正之以天竺；秦言谬者，定之以字义。不可变者，即而书之。是以异名斌然，胡音殆半。斯实匠者之公谨，笔受之重慎也。^①

这里举例说明罗什在勘定译名方面的努力和成绩，包括纠正原文的讹误，利用梵本加以校定，还有适当处理音译、意译等。名相的勘定与统一提高了译籍水平，对于中国佛教的进一步发展也起着重大作用。

^① 《大品经序》，《出三藏记集》卷八，第293页。

最后，这一时期南、北各地普遍建立起具有相当规模的译场。前面说到，“古译”时期那些外来的译师在本土人士的协助下共同从事翻译，已经有后来译场的雏形。大规模的译场是道安首先创建起来的。他“笃好经典，志在宣法，所请外国沙门僧伽提婆、昙摩难提及僧伽跋澄等，译出众经百余万言。常与沙门法和诤定音字，详核文旨，新出众经，于是获正”^①。其后鸠摩罗什来到长安，先后建立起逍遥园、上寺等规模更大的译场。这是在姚秦王朝支持下建立和运作的大型翻译和教学机构。另有一批规模不一的译场在南、北各佛教中心普遍建立起来。有些是朝廷支持的，如北凉姑臧闲豫宫、东晋建业道场寺、刘宋建业祇洹寺；有些是地方权贵支持的，如东晋末年刘义宣支持的荆州辛寺、陈隋间欧阳纥支持的广州制旨寺；有些则是僧团建立的，如慧远主持的庐山般若台，等等。隋唐以后译场更成为国家直接统辖的翻译机关。译场的建立首先规范和促进了译经事业，进一步确保翻译质量，同时也推动了佛学研究和佛教教学的进步。

这样，“旧译”时期作为译经史上的辉煌时代，不仅创造了翻译经典的伟大业绩，更有力地推动了中国佛教的发展，对于佛教文化建设及其长远发展更产生极其巨大、深远的影响。下面介绍几位典型人物，特别是标志译经新时代创始的鸠摩罗什的成就。通过他们，也可以对上述几个方面得到更明晰的了解。

二

五世纪开初，译经史上，也是中国佛教史、中国思想史上最重要的人物之一鸠摩罗什出现在长安，“他为中国佛教带来的刺激和振奋，是前所未有的；也为中国佛学研究带来新的高潮，不但翻译了大量的经典，且影响了许多杰出的弟子”^②。鸠摩罗什来到长安的时候，按内律说他已经破戒，而且犯

① 《高僧传》卷五《晋长安五级寺释道安传》，第184—185页。

② 韦政通《中国思想史》下册第517页，上海书店出版社，2003年。

的是最为严重的淫戒。但从他以后的地位和业绩看，这一点并没有对他在当时的佛教界和后来的佛教史上造成多少影响。这在中国佛教史上也是颇值得玩味又颇有意义的现象。

鸠摩罗什(343—413^①)，意译童寿，本籍天竺，生于龟兹。祖父达多，名重于国；父鸠摩炎，将嗣相位，辞避出家，来到龟兹，龟兹王甚敬慕之，请为国师，妻以其妹，遂生罗什。

龟兹位于丝绸之路北道，是塔克拉玛干沙漠北缘的绿洲国家，两汉时期已经与中原建立起密切联系。到西晋，龟兹更发展为西域五大国(另外四国是车师、鄯善、疏勒、于阗)之一，一度为凉州刺史所辖。据《晋书·西戎传》：

龟兹国西去洛阳八千二百八十里，俗有城郭，其城三重，中有佛塔庙千所。人以田种畜牧为业，男女皆剪发垂项。王宫壮丽，焕若神居。

武帝太康中，其王遣子入侍。惠怀末，以中国乱，遣使贡方物于张

① 这里是据《广弘明集》所载署名僧肇《什法师诔文》推算的，为学术界一般所取。但该文不见于此前文献，或疑为后人伪撰。关于卒年，慧皎《高僧传》本传记载，“以伪秦弘始十一年(公元四〇九年)八月二十日卒于长安，是岁晋义熙五年(公元四〇九年)也……然什死年月，诸记不同，或云弘始七年(公元四〇五年)，或云八年(公元四〇六年)，或云十一年(公元四〇九年)。寻七与十一，字或讹误，而译经录传中，犹有一年者，恐雷同三家，无以正焉”(54页)。据《出三藏记集》卷一四《佛驮跋陀传》，跋陀大约于弘始十一年离开长安去庐山，应是罗什死后；又同书卷九，罗什弘始九年再治《坐禅三昧经》，翻译《自在王经》，则罗什亡殁在此两年之间，应以慧皎作记为是。又《出三藏记集》卷一一《成实论记》谓该书是罗什于弘始十三年至十四年九月应尚书令姚显之请所译，但其时尚尚书令为姚弋而非姚显，该记内容不足为据。关于罗什生年，署名僧肇《诔文》谓“岁七十”，推算则为343年或344年。但据《出三藏记集》罗什传，吕光破龟兹，见“其年齿尚少，乃凡人戏之，强妻以龟兹王女”，时当建元二十年(384)。如果按生于343年计，不当谓“年尚少”。又据《出三藏记集》记载推算，罗什三十五岁破戒，则应生于350年。以上参照诔访义纯《翻译者としての鳩摩羅什》，《人物 中国の佛教・羅什》，大藏出版，1982年。

重华。苻坚时，坚遣其将吕光率众七万伐之，其王白纯距境不降，光进军讨平之。^①

由此可知这个国家与中原早有密切往还，经济、文化相当繁荣昌盛，并信仰佛教，是西域一个重要的佛教发展中心。“五凉”之中张氏前凉大力经营西域，与龟兹发展了更为紧密的关系。张氏同样信仰佛教，当时的前凉实际担负着佛教东、西交流枢纽的任务。又据《魏书》记载：

龟兹国，在尉犁西北，白山之南一百七十里，都延城，汉时旧国也。去代一万二百八十里。其王姓白，即后凉吕光所立白震之后。其王头系彩带，垂之于后，坐金师子床。所居城方五六里……税赋准地征租，无田者则税银钱。风俗、婚姻、丧葬、物产与焉耆略同，唯气候少温为异。又出细毡、饶铜、铁、铅、麋皮、氍毹、铍沙、盐绿、雌黄、胡粉、安息香、良马、犍牛等。^②

由此可见这里历史悠久、经济发达、物产丰富的情形。

佛教传入包括龟兹在内今新疆地区的确切年代已难以确考。据现有文献和考古资料，东汉时期已经从西方的罽宾传入佛教^③。根据人名冠以国姓的习惯，东汉、三国时期来华的外国僧人均来自中亚的安息（如安世高、安法

① 《晋书》卷九七《四夷传》，第2543页。

② 《魏书》卷一〇二《西域传》，第2266页。

③ 据穆顺英、王明哲、王炳华《建国以来新疆考古主要收获》，1959年在民丰县尼雅遗址东汉时期的一座合葬墓里出土一块蜡染棉布，上面有“蓝色印花，图案为一半身裸体人物像，带缨络，手持一长筒状物，有头光，具明显的佛教艺术色彩”，《新疆考古三十年》，新疆人民出版社，1983年。据考这一图像与贵霜王朝钱币上的人物相似，体现明显的贵霜工艺特色，或者以为是从贵霜输入的商品。由此可以推测当地从贵霜帝国传入佛教的可能性。

贤等)、月支(如支楼迦讖、支曜、支谦等)、康国(如康巨、康孟祥、康僧会等)和南亚的天竺(如竺佛朔、竺律炎等)等国。但到西晋,已有龟兹僧人来到中土的明确记载,他们并已开始在中国佛教界占有地位。龟兹国王白姓,从那里来华的僧人例带帛姓。文献上记载的第一批来自龟兹僧人有帛法祖、帛法巨(炬)、白延^①等,他们是在西晋惠帝、怀帝时期来华的。这些人参与译经,作出了相当的贡献。后来更著名的是活跃在石赵的佛图澄,“西域人也,本姓帛氏”^②。这都表明,到这一时期外来佛教的东传,龟兹已成为更为接近中原的源头之一。

罗什时期的龟兹佛教,有根据僧纯亲自寻访的纪录说:

拘夷国寺甚多,修饰至丽。王宫雕镂,立佛形像,与寺无异。有寺名达慕蓝(百七十僧),北山寺名致隶蓝(六十僧)、剑慕王新兰(五十僧)、温宿王蓝(七十僧)。右四寺佛图舌弥所统,寺僧皆三月一易屋、床坐,或易蓝者。未滿五腊,一宿不得无依止。王新僧伽蓝(九十僧。有年少沙门字鸠摩罗,乃才大高,明大乘学,与舌弥是师徒,而舌弥《阿含》学者也)。

阿丽蓝(百八十比丘尼),输若干蓝(五十比丘尼),阿丽跋蓝(三十尼道)。右三寺比丘尼统,依舌弥受法戒。比丘尼,外国法不得独立也。此三尼寺,多是葱岭以东王侯妇女,为道远集斯寺,用法自整,大有检制。亦三月一易房,或易寺。出行非大尼三人不行。多持五百戒,亦无师一宿者辄弹之。^③

① 《出三藏记集》卷二、《高僧传》卷一记载白延于魏高贵乡公时译出《首楞严经》等,乃是误传,实即前凉帛延。

② 《高僧传》卷九《晋邺中竺佛图澄传》,第345页。

③ 《比丘尼戒本所出本末序》,《出三藏记集》卷一一,第410-411页。

这里“蓝”即僧伽蓝，又分为僧寺和尼寺。达慕蓝的“达慕”即达摩(dharma, 梵文“法”的音译)异译；又据汤用彤解释，剑慕法即杂法，剑慕即羯摩；致隶蓝则指著名的雀离大寺^①。另一种说法是諏访义纯还原“致隶”为巴利语的There即上座，“致隶蓝”即上座寺^②。几个尼寺的名称还不能还原。从这段记述，可见当时龟兹佛寺和僧尼之众多，从而可以推测当地佛教发展的规模。这段记载里已经特别提到“鳩摩罗”即鳩摩罗什，称赞他的才学，可见他在当时、当地的声望。

鳩摩罗什的父亲鳩摩炎避地出家，来到龟兹，大约也是考虑到这里作为佛教中心的地位。后来他的母亲也弃俗修道。罗什七岁出家，家庭环境显然起了相当大的作用。当时龟兹地区流行小乘说一切有部佛教。起初他所师从的老师是善《阿含》的小乘学者佛图舌弥。他“从师受经，口诵日得千偈，偈有三十二字，凡三万二千言。诵《毗昙》既过，师授其义，即自通解，无幽不畅”^③。《阿毗昙》是部派佛教论书，就是说，罗什首先钻研的是小乘教理。年九岁，他母亲携带他长途跋涉，越过雪山，去到罽宾。这里是当时又一个佛教中心。这次迁居应当是出于罗什教养的考虑。

罽宾即今喀布尔河下游和克什米尔一带，国都善见城(今巴基斯坦斯利那加)，本来是贵霜王朝统辖的领地。公元二世纪伽腻色迦王在位时期，国势达到极盛。他是一位著名护法君主，所谓“第四次结集”、编辑《阿毗达摩大毗婆沙论》就是他统治时期、在他的支持下进行的。传统上这里是小乘佛教盛行的地方。十六国时期，这里的佛教和中原联系十分密切，有许多罽宾僧人来华。例如苻坚末年来到关中的僧伽跋澄即善《阿毗昙毗婆沙》，建元十九年(383)由他口诵经本译出；大体同时入关的僧伽提婆尤善《阿毗昙心》，后来到南方，译出《中阿含经》；又与罗什同时的佛陀耶舍，罗什幼年在沙勒

① 《汉魏两晋南北朝佛教史》上册第198页。

② 《翻譯者としての鳩摩羅什》，《人物 中國の佛教・羅什》，第104页。

③ 《出三藏记集》卷一四《鳩摩羅什传》，第530页。

国曾从其受《阿毗昙》、《十诵律》，后来罗什到长安，劝姚兴迎请，亦来到长安。他赤髭，善解《毗婆沙》，时人号为“赤髭毗婆沙”，因为是罗什之师，亦称“大毗婆沙”，后来译出《昙无德律》和《长阿含经》；又僧伽罗叉，曾参与提婆《中阿含》译事；昙摩耶舍，隆安（397—401）中来到广州，后来亦到长安，受到姚兴礼重，与天竺沙门昙摩崛多共同译出《舍利弗阿毗昙》，又南游江陵，止于辛寺，大弘禅法。此外还有佛若多罗等人。这些人大多得到道安的支持，前面已经提到。他们宣扬、翻译的主要是部派佛教的经、律、论三藏。他们在华的活动也充分表明了当时罽宾佛教的性格及其影响。刘宋以后陆续仍有不少罽宾僧人来到中土。

罗什来到这里，遇到名师盘头达多，他是罽宾王的从弟，说一切有部论师，萨婆多部的第四十八代祖师^①。他才明博识，名播远近，罗什尊之为师，从学中、长二《阿含》和《杂藏》（《小部杂藏》，部派佛教的五部《阿含》之一），这些都是小乘佛教教学的基本内容。罗什名声传入罽宾王宫，国王迎请入宫，集合外道论师相互辩难。罗什折服外道，国王越发敬异。日给鹅腊一只，粳米、面各三斗，酥六升，又差大僧五人、沙弥十人营事洒扫。

罗什在罽宾三年。十二岁，随母亲回国。途经沙勒（疏勒，今新疆喀什市），留居一年。他在这里又研习《阿毗昙八犍度论》（《阿毗达摩发智论》）和有部《六足》（《集异门足论》、《法蕴足论》、《施設足论》、《识身足论》、《界身足论》、《品类足论》）。沙勒王同样举行大会，请他讲《转法轮经》，这是小乘基本经典之一。说法之暇，他寻访外道经书，博览《四围陀》、五明（声明、工巧明、医方明、因明、内明）诸论以及阴阳、星算和文词制作、问答等，从而不但在佛学方面，在一般知识领域也打下了良好基础。需要指出的是，在一般认识上，小乘佛学和大乘佛学是截然对立的，实际上二者间的发展脉络一直存在着有机联系。如横超慧日所指出：

^① 参阅《出三藏记集》卷一二《萨婆多部师资记目录序》，第470页。

无论是《般若经》的翻译还是解释，持有对于有部论《阿毗昙》的正确素养都是不可欠缺的条件。从这个角度看，在中国，在罗什以前，早已有如东晋支道林、苻秦道安那样的许多《般若经》的热心研究者，但把作为辅助学问来掌握《阿毗昙》的学者却一位也没有。就这一点而言，罗什到作为根据地的罽宾钻研有部，进而其后接近大乘，又经过刻苦努力而转向大乘，这在中国佛教史上，无论从哪一方面看，都应当说是无与伦比的第一人。^①

在沙勒，罗什遇到本来是莎车王子的僧人须利耶跋陀和须利耶苏摩二人。其中苏摩才艺绝伦，弘扬大乘，罗什遂宗奉之。苏摩为他说《阿耨达经》。这部经相当于西晋竺法护所出《弘道广显三昧经》，内容是佛陀对答阿耨达龙王问，宣扬大乘空观。罗什初闻阴、界诸入皆空无相的道理，很觉怪异，遂研劬大、小乘不同观点，往复移时，终于明了理有所归，对苏摩说：“吾昔学小乘，譬人不识金，以瑜石为妙矣。”^②他进一步广求大乘义要，从苏摩受诵《中论》、《百论》、《十二门论》，打下了大乘佛学的坚实基础。至此，他已成为大、小乘教理兼通的佛学家。

当他和母亲回到龟兹的时候，国王亲自到北界温宿国（今新疆温宿县）迎接。他回国后，至年二十，受戒于王宫，又从卑摩罗叉学《十诵律》。后来罗什入关，卑摩罗叉也来到长安，二人得以重温师弟子之谊。《十诵律》以后在中土兴盛一时，和这段因缘不无关系。罗什这一时期广说诸经，得到远近宗仰。他住在新寺，于寺侧故宫里得到《放光般若》。前面说过，这部经早在三国时期朱士行西行即在大漠南道的于闐求得梵本，于太康三年（282）由弟子弗如檀送回洛阳，元康元年（291）无叉罗和竺叔兰在陈留译出。但此经在北道的龟兹却长期湮没不闻。罗什用两年时间，广诵《放光般若》等大乘经论，

① 《翻譯者としての鳩摩羅什》，《人物 中國の佛教・羅什》第46页。

② 《出三藏记集》卷一四《鸠摩罗什传》，第531页。