

蕭登福著

新文豐出版公司

印行

道家道教影響下的佛教經籍
(上)

蕭登福著

道家道教影響下的佛教經籍
(上)

新文豐出版公司 印行

《道家道教影響下的佛教經籍》 自序

佛教何時傳入中國，很難以有一個確切的論定，近代研究佛教的學者雖然較傾向於東漢明帝永平十年佛教傳入中國的說法；但對佛經的翻譯，是否以《四十二章經》為第一本的譯經，則學者爭論頗多。呂澂《中國佛學源流略講》，以為此書出自後人僞撰。今以《四十二章經》全文看來，僅是摘錄諸經而成，沒有佛教如是我聞及三分說經的形式，應不是佛經，而是經抄。

佛教自明帝傳入中國，至桓帝止，大都只是依附在道教之下，僅在少數人之中流傳，並沒有明顯的經文譯本傳世，世傳的《四十二章經》既是後起經抄，因而佛教東傳，有系統的譯經，大抵應從漢末桓帝時的安世高及靈帝時的支婁迦讖開始算起。二人之譯經，安世高偏禪學，而支讖則偏向般若學。

佛教早期由於傳教不易，江南第一個佛寺，直到三國時才建立。早期為要傳教，所以在譯經上，自安世高以下，直至劉宋時經師之譯經止，皆常以中土之思想名相

來詮述佛理。漢世的安世高、支婁迦讖已採用老子的「有爲」、「無爲」、「本無」、「自然」等思想、名相以譯經；三國的支謙、康僧會沿承不絕，其後愈演愈烈。西晉竺法護更大量採用當時玄學思想來譯述佛經，所以竺法護所譯諸經中，常出現「自然」、「澹泊」、「清靜」、「寂寞」、「本無」等名相。其後玄風益熾，自西晉而後，整個南北朝時期的譯經，受老莊爲主的玄學影響者更多。其中縱使六朝最偉大的譯經大師鳩摩羅什之譯經，也難逃玄學的左右。

羅什之譯經，有龐大的譯經團，有帝王支持，形勢上，已遠超過東漢至西晉時，安世高、支婁迦讖、竺法護等個人或少數人爲主的譯經，成爲佛教史上前所未有的盛事。但鳩摩羅什其人，據《高僧傳》所載，羅什入長安後，「轉能漢言，音譯流便」，更據《新唐書·卷五十九·藝文志三》載有鳩摩羅什著《老子注》二卷，知其與《老子》學說關係深厚。而參與羅什譯經中的人，也都是當時精擅於玄學的能文之士。鳩摩羅什之譯經，除了姚秦國主傾其國力加以資助外，當時參與譯事，包括確認文義及斟酌譯文用語等僧侶，都是中土的一時之選，這些人中，最主要的有道生、道融、曇影、僧叡、慧嚴、慧觀、道恒、僧肇等羅什大弟子；而這些人，也都是兼通內外學，精於老莊玄學，善於格義的僧人。羅什的譯經，是由道生等中土

門人來執筆書寫。羅什的這些弟子，除了佛學的造詣外，同時也都是老莊玄學的愛好者，如此，則所譯之經，必多雜糅玄學思想。

在這種情形下，漢至六朝之劉宋，初期佛經的翻譯，在思想上受到中土影響，是必然且是顯然的。最明顯的例子是這一時期的譯經師，大都以道家的道體論，來彌補佛教般若偏空的不足，用來說明既是「空」，何以會產生「有」？以「自然」來解說「空」、「有」間真空生妙有的狀態及第一義諦的存在情況，而不用「因果」為說。這是因為在第一義諦上，「因果」說主張「果」由「因」成，輾轉相尋，無法解釋第一因如何產生的問題，此第一因終成無「因」有「果」之矛盾，所以改採道家「自然」之說。實者「自然」是自己如此，否定因果，和「因果」的果由因成，是相矛盾的說法，而卻同時出現在佛經中。且原始佛經說空，僅在闡述緣起的空性，不談本體論，也不含有本體論的成分，這由《中阿含經·卷六十·箭喻經》中，釋迦不回答鬘童子世界起源等問題，可以看出來；因而佛教的「空」不能生「物」，「空」不能生「有」，「空」、「有」有別；但中土譯經者以老莊思想來譯經，於是「空」和「無」和「道」便無不同了；老莊的道體論，便被拿來解說佛教偏空的哲理，於是使得中土佛教也充滿了「道」生「物」，「道」在「物」中的道體論色彩。

說詳筆者《道家道教與中土佛教初期經義發展》一書，二〇〇三年九月上海古籍出版社出版。

不僅東漢至劉宋的譯經受到中土影響。劉宋以後，縱使佛教已強大，但這種雜糅中土名相及道家道教思想以譯經的情形，也並未停止，一直持續到唐宋以後，幾乎無代無之。

並且不僅中土老莊思想中的道體論、自然說影響了佛經；中土的名相事物、針灸醫學、五行生剋、安土鎮宅、擇日吉凶、符籙驅鬼等，也都對佛經有一定的影響。從漢安世高等人的譯經開始，至唐宋密教的經典流行，這種影響，幾乎沒有中斷過。本書即從佛經中，摘錄文句，來論述其受中土思想及道教影響之情形。

又，現存的佛經雖多，但有許多本子是同一經之異譯，或同一故事之不同衍變。舉例而言，如《藥師經》現存之同經異譯，至少有四種：第一譯為：東晉·帛尸梨蜜多羅譯《佛說灌頂經》之第十二卷（佛說灌頂拔除過罪生死得度經）。第二譯為：隋·達摩笈多譯《佛說藥師如來本願經》一卷。第三譯為：唐·玄奘譯《藥師琉璃光如來本願功德經》一卷。第四譯為：唐·義淨譯《藥師琉璃光七佛本願功德經》二卷。以上其實是同一本經，而經文的字數卷數，常隨著不同年代而遞增。再如釋

迦弟子央崛摩羅，殺人以人指爲鬘，以冠於頭的故事，在佛經中，有時僅是簡短述及，有的則是獨立成書。央崛摩羅的事蹟見載於：西晉·竺法護譯《佛說鶉掘摩經》一卷（《大正藏》第二冊，五〇八頁中至五〇九頁中）、西晉·法炬譯《佛說鶉掘鬘經》一卷（《大正藏》第二冊，五一〇頁中至五一二頁中）、東晉·瞿曇僧伽提婆譯《增壹阿含經·力品》第六條（《大正藏》第二冊，七一九頁中至七二二頁下）、姚秦·竺佛念譯《出曜經·卷十七、十八雜品》（《大正藏》第四冊，七〇三頁上至七〇四頁下）、劉宋·求那跋陀羅《雜阿含經·卷三十八》第一〇七七條（《大正藏》第二冊，二八〇頁下至二八一頁下）、求那跋陀羅譯《央掘魔羅經》四卷（《大正藏》第二冊，五一二頁中至五四四頁中）、失名譯《別譯雜阿含經·卷一》第一六條（《大正藏》第二冊，三七八頁中至三七九頁上）、元魏·慧覺譯《賢愚經·卷十一·無惱指鬘品第四十五》（《大正藏》第四冊，四二三頁中至四二七頁下）、梁·僧旻及寶唱集《經律異相·卷十七·鶉掘鬘暴害人民遇佛出家得羅漢道十》（《大正藏》第五三冊，九一頁中至九二頁上）、唐·玄奘《大唐西域記·卷六·室羅伐悉底國》（《大正藏》第五一冊，八九九頁上、中）等等；以上所載，都是同一故事的衍變。像這種由同一故事而衍生的經文，在佛經中頗不乏其例。再舉例而言，如兔王捨身

成道的故事、鬘童子和釋迦以箭爲喻的相問答等等，都可以在不同的經中，看到或長或短的不同敘述。

我們如將同經異譯及同一故事的不同衍變，這一類的經典，都加以綜歸成一經來計算，則真正的佛教經典數量，應可縮減三成或更多。

在同一經之異譯上，前後之譯經師，後者常參考並沿用前者所用名相，如支婁迦讖用「本無」譯「空」，其後支謙、竺法護等人亦沿用之。不僅名相的相沿用而已；在同一經之不同代異譯中，有許多地方，後來的譯文常會參考甚或整段抄襲前代人的譯文而不改。如宋·慧嚴譯《大般涅槃經·卷二十二·光明遍照高貴德王菩薩品之四》：

「世有眾生事八十神；何等八十？十二日、十二大天、五大星、北斗、馬天、行道天、婆羅墮跋闍天、功德天、二十八宿、地天、風天、水天、火天、梵天、樓陀天、因提天、拘摩羅天、八臂天、摩醯首羅天、半闍羅天、鬼子母天、四天王天、造書天、婆藪天，是名八十。」（《大正藏》第十二冊，七五二頁上）

此段和北涼·曇無讖譯《大般涅槃經·卷二十四·光明遍照高貴德王菩薩品第十之四》（《大正藏》第十二冊，五〇八頁上、中）文字全同。這種例子，在佛經中

甚爲常見，尤其在佛經受到中土影響處，整段抄襲的情形特別多。

又，佛經中，將歷朝同經異譯之數經相比，常會發現擴增的現象，如《金光明經》最早之譯本爲北涼·曇無讖所譯。據《合部金光明經·序》所載，《金光明經》在隋世有三本：「初在涼世，有曇無讖譯爲四卷，止十八品；其次周世闍那崛多譯爲五卷，成二十品；後逮梁世，真諦三藏於建康譯《三身分別》、《業障滅》、《陀羅尼最淨地》、《依空滿願》等四品，足前出沒，爲二十二品。」《序》說由南北朝時之北涼至隋，共有三次譯經，且由《序》所載，此經自北涼（約西元四二一年以後譯出）至陳·真諦時（約西元五五七年以後），《金光明經》由十八品，推衍成二十品；至隋朝釋寶貴（約西元五九七年），以北涼曇無讖本爲主，補入闍那崛多、真諦等曇無讖譯本所無者，而成《合部金光明經》八卷二十四品；至唐·義淨譯《金光明最勝王經》更擴充爲十卷三十一品；可以看出此經不斷在擴增內容。

又，同一經，經不同譯者之手，及不同朝代之數譯，由於譯者文句有出入，因而有時也讓人感覺像是完全不同之二經。這些同經異譯，基本上都應算做一經。本書中論及同經異譯者，以隋·法經《眾經目錄》、唐·智昇《開元釋教錄》等書爲依據，並經由自己將各經逐一比對。其中有原是同一經，後來由於撰造者一再推衍，

由短經變爲長經，由一卷變成多卷者，亦視爲同一經。

佛經中卷數由少而多，其中主要的原因，在於後起之經，常將其他當時流行的小經，或新增加的故事及理論等，合併入大經中，並將其故事、佛理加以轉化，使與所撰之經文相融會爲一體。如原始佛教所講的四諦、十二因緣、卅七道品等名相，屢被後起諸經一再引入論述，撰造者各自用它來說明所想表達的道理。又如瞎子摸象、猴子欺鰲也不僅一次出現一經中而已，而是多次出現在不同各經中。上舉央掘魔羅的故事、鬘童子箭毒之喻等故事也是如此。

又，在現存佛經中，有許多經文原是印度民間傳說及文學故事，與佛教無涉，但卻被冠上佛說，依序分、正宗分、流通分三分敘述而成爲經文，這一類的經文，其中尤以本生經最爲常見。舉例而言，如瞎子摸象、猴子欺鰲、兔王燒身、五色鹿、救人不如救蛇等故事，都應是印度的文學作品。由於印度的經師將這類作品轉變成佛教經文，所以使得佛經的數量卷數不斷擴增。再者，不僅印度經師的刻意增飾而已，中土譯經師也有意無意將中土哲理及人民風習、宗教等攙雜入經文中，增加了佛經的不少內容及可看性。

扣除上述所說，可以看出原始佛經並不多，大乘的經典也不多。佛教分大小乘，

大乘佛教又分爲顯教與密教；顯教是指密宗以外的大乘各教派，而密教則指興起於西元八世紀左右的密宗。今以現存的漢籍藏經而言，不論大小乘及顯密，在哲理及名相風習上，佛經常有受到中土影響的情形存在。本書即從此著手來研究。

本書與筆者所著《道教術儀與密教典籍》，是同一性質的姐妹作，二書皆將佛經中受道教及中土思想儀法而來的經典文句，一一加以摘錄論述，唯前書僅限於密教典籍，此書則顯密泛論，不拘限於密教與大小乘。此二書除論述道佛兩教相交流，及佛教傳入後，受道教影響逐漸中土化之情形外，亦有意使此二書成爲工具性質之書，提供學者研究兩教時的參考資料。

本書雖然旨在論述受中土影響之諸佛經，但其中在密教部分，由於筆者《道教術儀與密教典籍》一書已有逐經逐條詳細論述，因而本書在論及密教該經時，爲省篇幅且免去累贅重複，僅在該條下標注：詳見筆者《道教術儀與密教典籍》第某篇該經條下之論述。

本書所收佛經，以收錄《藏經》中之「經」部爲主。所收錄所討論者，包括《大正藏》、《卅續藏經》及敦煌出土之佛經等，論其與中土道家道教之關係。其餘如律部、論部等，不論標示印度人所撰或中土人士所撰譯，其間亦有深受中土影響者，

如《大智度論》如《大乘起信論》、《金剛錘》及日本密教部等論著，這一類的論著，雖也有受中土影響處，但因過於繁多與浩大，短期內不易完成，將俟諸他日。

又，本書以《大正新修大藏經》（簡稱《大正藏》）為主。《大正藏》是現有藏經中較有系統且蒐羅較廣者。但《大正藏》的分類雖較合理，卻亦有不少欠妥的情形出現。舉例而言，密教的特色是以五方佛為主，具有勾召降怨等壇儀，有身密（手印）、口密（咒語）、意密（觀相）等三密相應，有灌頂、護摩法，有大日佛及金剛手等神祇。密教的形成，始於西元八世紀的唐玄宗朝。湯用彤《隋唐佛教史·第八節·真言宗》說：

「密教之傳，實起自唐玄宗時，雖密咒翻譯，自漢以來即有之，然至此始有完全之密教傳入。因咒為佛經所常有，而密教則外重儀軌，內附教理，自成一系統宗派也。玄奘、義淨詳記印土流行之宗派，玄奘雖稱有咒藏，義淨雖稱有道琳在印求明咒，且淨譯咒亦多，然均未列密教為一派，實可知密教之完成，蓋在唐時也。」

因而據此而言，《大正藏》密教部所收的經典，如吳·支謙《佛說無量門微密持經》、東晉·帛尸梨蜜多羅譯《佛說灌頂經》、姚秦·鳩摩羅什譯《孔雀王咒經》、

劉宋·求那跋陀羅譯《阿難陀目佉尼呵離陀經》、元魏·曇曜譯《大吉義神咒經》、梁·僧伽婆羅譯《舍利弗陀羅尼經》、隋·闍那崛多譯《佛說一向出生菩薩經》等譯經，這些經典僅是重視咒語，尚無壇儀及三密法，亦無大日佛等觀想法，根本不能算密教典籍，不應置於密教部。相對的《大正藏》般若部第八冊所收的唐·金剛智譯《金剛頂瑜伽理趣般若經》、唐·不空譯《大樂金剛不空真實三麼耶經》、唐·般若譯《大乘理趣六波羅蜜多經》、宋·施護譯《佛說遍照般若波羅蜜經》、宋·法賢譯《佛說最上根本大樂金剛不空三昧大教王經》、宋·天息災譯《佛說觀想佛母般若波羅蜜多菩薩經》等等，則反而都應擺入密教部中，而不應擺在般若部。

歸類或許原就有它的困難處，如同一本經，在唐前已多次翻譯，但彼時尚無密教，自無密教色彩，至唐代再譯時，彼經在印度已遭密化，增入許多壇儀、三密、護摩等說，則同一經，因不同時代擴增的關係，有的非密，有的為密，同一經因譯時不同，便有密不密之差別，在分類上徒增困擾。這一類的經典，今以上舉《藥師經》為例。第一譯為東晉·帛尸梨蜜多羅譯、第二譯為隋·達摩笈多譯、第三譯為唐·玄奘譯、第四譯為唐·義淨譯。四譯大抵相同，而後譯者常略有所增，且已逐漸在密化中；其後《大正藏》第十九冊所收唐宋及元清與《藥師》相關之儀軌，即

是由《藥師經》所衍生者，但已都密教化。《大正藏》第十九冊所收者有：唐·一行《藥師瑠璃光如來消災除難念誦儀軌》一卷、唐·金剛智譯《藥師如來觀行儀軌法》一卷、唐·不空譯《藥師如來念誦儀軌》一卷、失名《藥師儀軌一具》一卷、元·沙囉巴譯《藥師瑠璃光七佛本願功德經念誦儀軌》二卷、元·沙囉巴譯《藥師瑠璃光七佛本願功德經念誦儀軌供養法》一卷、清·工布查布譯《藥師七佛供養儀軌如意王經》一卷、清·阿旺扎什補譯《修藥師儀軌布壇法》、失名譯《淨瑠璃淨土標》等。

同一《藥師經》及其衍生之經典，在《大正藏》的分類中，卻被分散為三處。第一譯在《大正藏》第二十一冊〈密教部〉；第二至四譯，則在《大正藏》第十四冊〈經集部〉；而唐宋譯的供養儀，又在《大正藏》第十九冊〈密教部〉。其中東晉帛尸梨蜜多羅第一譯，其時密教未起，該譯不具密教的成分，不應放在〈密教部〉。又同一《藥師經》及其相關經典，亦不應分散在〈經集部〉、〈密教部〉等不同部中；分散，則不易看出該經之發展與衍變；足見《大正藏》的歸類有它的缺陷與困難。《大正藏》的這一缺失：將同一經之異譯及同一經之衍變，分置在不同數處；易被誤認為不同經典；且較不易掌握該經在不同時代所產生之衍變。

以《藥師經》而言，我們如將不同年代譯作集成冊，可以看出同一經之衍變及密化；但如以顯密來區分，則可能會被區隔在不同處。這種情形，正如第八冊般若部的密教化般若經，固可以放在密教部，但如全部集中在般若部，反而可以看到整個般若經由小品至大品至密教的演變經過。歸類的困難，由此可見一斑。

又，唐代密宗中，以觀世音壇儀咒語來治病的經典，非常的多，這些經文大都短小，首言立壇行道儀軌，以誦咒、結印、觀想等法來求得即身成就。唐代所譯觀音治病、驅鬼、求論辯、伏怨、勝訟、智慧、夫婦和合等各方面成就之經典，以《大正藏》第二十冊所收錄者而言，如唐·不空譯《觀自在大悲成就瑜伽蓮華部念誦法門》一卷、不空譯《聖觀自在菩薩心真言瑜伽觀行儀軌》一卷、不空譯《觀自在菩薩說普賢陀羅尼經》一卷、唐·智通譯《清淨觀世音普賢陀羅尼經》一卷、不空譯《觀自在菩薩心真言一印念誦法》一卷、不空譯《觀自在菩薩大悲智印周遍法界利益眾生薰真如法》一卷、唐·義淨《佛說觀自在菩薩如意心陀羅尼咒經》一卷、唐·實叉難陀《觀世音菩薩祕密藏如意輪陀羅尼神咒經》一卷等等。這一類以「觀世音」為名的經典，在《大正藏》第二十冊中，計收入了五十多種。再者，敦煌寫卷中亦有不少以「觀世音」為經題的經咒。上述眾多觀音經，以唐代譯者居多，唐代譯中

又以不空譯者居多。唐世觀音經咒的大量撰造及流通，這些經咒大都偏重在醫病、治鬼等，和人民有較密切關係；這類經典，可能直接造成了唐宋後觀世音信仰盛行的主因。使觀音成爲民間最有人緣，能治病、救苦的神祇；也使觀音跨越佛、道二教，成爲二教信徒所共同接受的神祇。

觀世音原是印度人於西元一世紀大乘流行後，所捏造出來的神祇，在《彌陀經》相關經典中，觀音僅是阿彌陀佛的助手。漢至六朝，觀音並不突出。經過唐代的造神運動後，強化了觀音醫病救苦的民俗性格，使祂成爲民間信仰中常見的神祇之一。佛教的神祇中，在晉世，由於道安的推崇彌勒，使彌勒信仰成爲時尚；其後經晉末的慧遠倡導彌陀淨土，而使彌陀逐漸取代彌勒；但也因彌勒是未來下生佛的關係，而仍被民間所崇奉。到了唐代，由於有上述這麼多的觀世音壇儀及咒語，促使唐及唐後觀世音信仰的興起。於是佛教中的彌勒、彌陀、觀音三者，便成爲最有人氣的神祇；其中觀音，由於有醫病治鬼的神格，更能跨越佛教的界域，而被道教徒所尊奉。在台灣，道廟中供觀音的，甚且比佛寺多。台灣佛寺大都以釋迦或彌陀等「佛」爲主神，觀音「菩薩」僅能是陪祀；有的寺廟甚且不爲立像。道廟中，觀音除爲陪祀外，亦有被供爲主神者。

綜歸來說，本書旨在論述受中土名相思想影響之佛經經文，不及「律」、「論」等部分。本書雖以《大正藏》、《卍續藏經》所收經文為主，但因《大正藏》歸類有欠妥處，所以本書之撰作，不依藏經之分類，而改以譯經師之年代為主，由譯經師之年代及譯本匯集來論述，也較易看出譯者譯經受中土影響之情形來。

蕭登福謹序於

二〇〇三年八月七日