



法護和西域佛學對大乘的貢獻

蔡惠明

一、西域佛典傳本的廣譯

佛教傳入中國後，在魏晉時代，般若學已引起人們很大的興趣。因為它與道家學說有很多類似的地方，如般若基本原理是「性空」，道家則倡說「無」；般若講的「無相」、「無生」與道家「無名」、「無為」的概念相似。以後般若學與魏晉玄學交涉，反過來影响和豐富玄學的內容，推動玄學的傳播，也促進般若學的發展。

漢末，由於經學的衰落，玄學取代它的地位。玄學的創始人是何宴、王弼，他們用道家思想詮釋儒學的「易經」、「論語」，從而提出許多新義，如王弼主張「得象在忘言」、「得意在忘象」，出自「莊子，外物篇」的「得意忘言」，此句又是對「周易」的「言不盡意」、「立象盡言」引伸。般若理論所講的「無相」（無名相）、「善權」（方便）與玄學的「忘象」、「忘意」之說，最先發生交涉與支謙改譯「大明度經」有關。此經卷

一說：「得法意以為證」，支謙注釋說：「由言證已，當還本無。」這就與「得象在忘言」、「得意在忘象」相似。而支謙原居洛陽，從支婁迦讖弟子支亮受學，以後到江南避難，於三國吳孫權黃武至建興年間譯出「大明度經」的。就在這一時期稍後一些，正是王、何倡導新義的初期。他們提出的「正始之風」方興未艾。支謙的譯經，雖在江南，但譯籍很快傳到洛陽。兩種思想經過交流，玄學受到影响，吸收了般若學的理论，並以般若來解玄學，這是兩種學說交涉的結果。但由於佛學是外來學說，當時學者們民族意識較強，採取折衷融合的方式，他們不會明顯承認是受佛學的影响。

支謙到江南後，北方講般若若是受玄學影响而發展起來的。因為，玄學與般若理論有一致之處，從而引起學界對般若研究的興趣，很多名士與佛教高僧往來密切。但當時佛經傳譯還在萌芽時期，翻譯的經典，都照搬印度的思想習慣，與中國國情民俗有

所不合，人們還不容易接受。而經義與理論也講得不完整，這就使佛教徒萌發西行求法的願望。第一個到西域取經的是曹魏的朱士行。他是洛陽人，初依曇摩迦羅（意譯法時）所傳戒法出家，一般認為是中國第一個出家受戒的僧人（在他以前，還沒有關於出家受戒律典的翻譯）。他曾在洛陽講「道行般若經」，感到經中譯理未盡，為探求梵本，於魏甘露五年（二六〇）從雍州長安（今陝西西安西北）出發，渡過流沙，到達于闐（今新疆和闐一帶），得梵本九十章。未及東歸，即病逝於客地。經他的弟子弗如檀將求得的梵本送回洛陽，由無羅義、竺叔蘭譯出，名「放光般若經」，共九十品（以「放光品」為首，區別於以「道行品」為首的本子）。這是西域傳本佛典在我國廣譯的起始。「放光」與「道行」是兩個完全不同的經本，不僅在詳畧上、結構上有出入，在內容性質上也不同，不過當時的信象不求甚解，只認為「放光」是朱士行從西域傳回的一個更廣泛的譯本，因而更注意傳習，後來就以它為主了。

在朱士行西行求法，到「放光」譯出的同時期，還有一個竺法護到西域求學。他的西行動機，是因為當時人們對般若學發生分歧和異解，不但是由於般若經籍不完整，而且是由於對於了解佛學的全體。般若只是佛學的一部份，如果不全面理解佛學的整個體系，就難以正確理解般若。竺法護原為月氏國的移民，住在當時中土通向西域交通的要道敦煌，對西域佛學的傳播情況和民俗風情很了解，所以他有這樣的發心，也是很自然的。

二、竺法護對西域傳本廣譯的貢獻

竺法護梵名達磨羅刹，是世居敦煌的月氏僑民，原來以支為

姓，八歲依竺高座出家，遂從師姓，並隨師游歷古西域各地，學會西域三十六種語言，並取得很多梵本經典。他博學強記、苦行精進，深感當時佛教徒只重視寺廟圖像，而忽畧了西域大乘經典的傳譯，因此在隨師游歷時旁徵博採、虛心問學。他回到長安後，從晉武帝泰始二年（二六六）到愍帝建興元年（三一三）共譯出經論一百七十五部，三百三十四卷。他在晉武帝末年（二七四）曾一度隱居山中。隨後在長安青門外立寺修行，聲名遠揚，一時從學的僧俗達千餘人。他又游行傳教，並隨處譯經。晚年行踪不詳，傳說在七十八歲圓寂。他因原居敦煌，行化各處，時人尊稱為「敦煌菩薩」。後來名士孫綽作「道賢論」，盛讚他「德居物宗」，並將他和「竹林七賢」中的巨源相比，可見他受尊敬的一斑。

法護的翻譯是在流動中進行的。從西域回來，他去過長安、洛陽，後來又回到敦煌，前後四十多年時間，都是全力用在翻譯經典上。他的譯經不但時間長，而且內容廣泛，譯文力求忠實。這不僅由於他接受以前的幾個譯師所積累的翻譯經驗，而且組織完備，助譯的人也不少。在助譯中最得力的是聶承遠、聶道真父子，他們還編輯了法護譯出典籍的經錄，成為中國佛教最早的經錄。此錄名「聶道真錄」（或稱「竺法護錄」），對法護所譯的典籍名稱、時間等均有詳細記載，所以他傳譯經籍查考有據，不像支婁迦讖那樣無法查對。

法護的譯本有「般若」、「華嚴」、「寶積」、「大集」、「涅槃」、「法華」等經類，都屬於大乘的；另有大乘律類和本生經類，又有西方撰述類等，內容豐富，種類繁多，幾乎具備

了當時西域流行的要籍，這就為北傳大乘佛教在中國的弘揚奠定了紮實的理論基礎。東晉道安在「漸備經叙」中寫道：「夫諸方等，無生諸三昧經類多此公（指法護）所出，真象生之冥梯。」僧祐在「出三藏記·法護傳」中也說：「經法所以廣流中華者，護之力也。」評價都是很高的。至於他的譯風，忠實於原本而不厭詳盡，糾正以前譯師們隨意刪添的偏差，所以他的譯本形式上被稱為「言準天竺，事不加飾，」而給人以「辭質勝文」的印象，後世常據以作為對照異譯的資料，對理解經義有輔導的作用。道安在「合放光、光讚隨畧解序」中稱揚他所譯的「光讚般若」「事事周密」，與「放光」「互相補益」、「所悟實多。」又在「漸備經叙」中說他譯的「漸備經」「說事委悉」。「興益經」「辭叙美瞻」，重出的「首楞嚴」「委於先者」，都對義理研究有相互啓發的作用。如支愍度曾用法護譯本「維摩經」、「首楞嚴經」分別對照舊譯，編成「合本」，便利於學人的兼通，這在當時可說是一種範本。此外，法護又譯了「正法華經」，為中國漢譯「法華經」的最早全譯本，經印度沙門竺力和龜茲居士帛元信一再校訂，又由法護向他的門弟子「口校詰訓，講出深義」，並在檀施大會上日夜反復講說（見「正法華經後記」）。他如此熱心弘揚「法華」，為後秦鳩摩羅什譯出「法華經」的新譯本的流通創造了條件。法護在譯經上功不可沒。

由於三國時代政治動盪，社會不安定，他的譯地經常變動，譯出諸經未能得到及時傳播，如「光讚般若」原是在朱士行的「放光般若」之前就譯出，可是於遠隔九十一年以後才被道安讀到，且已殘缺不全，（朱本「放光」九十品，竺本「光讚」僅剩二十七品）。「漸備經」也是同樣的情況，只是在很久以後才得

到流行。雖然這些都是個別的例子，但多少影响了這位傳譯西域大乘佛典高僧的聲譽的廣播。現代佛教徒只知佛經翻譯家最早為安世高、支婁迦讖，以後是三大翻譯家姚秦鳩摩羅什、梁真諦、唐玄奘，以及真言宗譯師不空等，很少有人知道竺法護，這實在是不夠完全的。

法護自己特別注意和大力弘揚的是「法華經」類。他譯的二十七品「正法華經」是漢譯最早的全譯本，現存的「法華」已另有補充。他譯完此經後，親自「口校古訓，講出深意，」還在齋日中讀誦，可見他對「法華」的重視。另外，他又翻譯方等「泥洹經」（「大涅槃經」的別支）、「不退轉法輪經」，都與「法華經」有類似之處。「法華經」全稱「妙法蓮華經」，因用蓮華喻佛所說教法清淨微妙而得名。它的核心就是以大攝小而以一乘為究竟的思想。這一思想的根源是，當時印度佛教小乘勢力相當強盛，不能簡單地排斥，所以出現以大融小的說法。認為二乘只是方便，大乘才是究竟；大乘不在二乘之外，而是包括了二乘。經中談到的究竟，是在方便中包含的究竟，即以一乘為究竟。這些思想與「攝大乘論」把大乘與小乘對立起來的提法完全不同。法護極為重視這一思想，作了很多解釋與發揮，他的論點對中國大乘學說有實際的影響。隋唐成立的中國佛教宗派，如天台、華嚴等講大乘就是按一乘來講的。「法華經」還說明釋尊說法的唯一目的，是使眾生「開、示、悟、入」佛的知見，得到和佛陀一樣的智慧，即人人皆能成佛，對以後形成的大乘各宗影响更廣泛。鳩摩羅什譯詮相對以前的翻譯，稱為「新譯」。其中，有不少是重譯法護譯過的經籍，「法華經」就是羅什所譯的代表作之一，其中有些地方就借用了法護的譯文。由此可見，他對「新譯

」也起了推動和啓發的作用。

三、西域傳本是大乘經的重要來源

中國初期傳譯的佛經，大部份是西域的傳本。佛教傳入西域的時間比內地早，但究竟早多少年，已無從稽考。西域是泛指玉門關以西的地區，其範圍的大小，在各個歷史時期有所不同。漢、魏、晉時的西域，是指天山以南、崑崙山以北的塔里木盆地。由西域通向西方（一般指大秦，即羅馬）有兩條交通路線，分別沿沙漠的南北而行。西域的西南就是印度，所以傳說在阿育王時代，佛教就已傳入西域，這是有所出入的，因為阿育王遣使傳教的記載中並沒有提到西域。但最遲也不會晚於一世紀，此時正是大乘興起和流傳時期。佛教傳入中國，約爲二世紀中葉，其間從時、空上來推，應先在西域傳播。西域各國都有自己的通行的語言和文字。當時西域的佛典傳本稱爲「胡本」，傳入內地的佛經大都是用「胡本」翻譯的。後來才有印度僧人帶來的「梵本」。在文字的轉換中，爲適應所在地風俗習慣，就會有些改動，再經過譯師們因學說師承不同作些修改，所以西域佛學與印度佛學不完全一樣。

四、法護與西域傳本的翻譯

在法護進行譯經工作時，有許多助手爲他執筆、詳校。其中聶承遠父子幫助最大，他們承旨筆受外，還時常參正文句，例如「超日明三昧經」，原譯稿文句繁複，就是由聶承遠整理刪定的。又法護所譯缺本中有「刪維摩經」，據說也是由承遠刪改的。承遠的兒子道眞精通梵語，擅長文學，也參加了法護的譯事，積累了經驗。在法護圓寂後還獨自翻譯了一些小部經典，並

將法護所譯經籍編成經錄。此錄與費長房轉印的資料對勘，現存法護譯籍至少缺失五十三部。其他參加助譯的法護弟子，著名的有竺法乘、竺法首、張玄伯、孫休達、陳士倫、孫百虎、虞世雅等。竺法乘少年就依法護爲沙彌，富於悟解。太康年間，他筆受「修行道地經」、「阿惟越致遮經」等，後來在敦煌立寺延學，爲法忘身，對那一方的教化起了很大的作用。

據東晉法顯所著「佛國記」記載，他去印度經過于闐時，所見到的幾乎都是大乘信徒，只有個別信奉小乘。唐玄奘的「大唐西域記」裏也有同樣的記載。此外，從于闐傳入的經本或由于闐來的譯師所譯的也都是大乘經類，經本如「光讚」、「放光」等經，譯師如實叉難陀、法護助譯祇多羅等。說明于闐是當時西域佛教的中心，這是毋庸置疑的。大約在一世紀前後，在于闐流行的經似乎還經過修訂和補充，例如「般若」經類，最初支謙所譯的「道行」，原本就是由印度人通過西域帶來內地的。而「修行道地經」是從罽賓帶入的，「不退轉法輪經」則自龜茲帶進。可見這些佛經都是當地人珍藏的法寶。竺法護譯的「光讚」，也來自西域，這些與後來印度流傳的梵本有所不同，例如經末的「常啼菩薩品」和「法上品」，梵本就沒有，西域本可能從其他經轉抄補入的。常啼菩薩梵名薩陀波倫，「大智度論」卷九十六載：「問：何以名薩陀波倫？（薩陀秦言常、波倫秦言啼），是因緣得名字耶？答：有人言其少時喜啼，故名常啼。有人言此菩薩行大悲柔軟故，見衆生在惡世貧苦老病憂苦，爲之悲泥，是故衆人號爲薩陀波倫。有人言是求佛道故，憂愁啼哭，七日七夜，是故天龍鬼神號爲常啼。」「道行經·常啼菩薩品」則說，常啼因求般若不得，甚是苦惱，後來空中有人告知：東行二萬里遇到法上

就能得到般若波羅蜜。常啼最後遇到法上，承告般若的道理，並得知東方有個妙喜世界，內有阿閼佛（即不動佛），國土極好，各種妙樂，功德莊嚴。這一故事可能是在般若流通到于闐時增添的，因為「般若經」中記載了它的流傳過程：先在東方，後向南方再轉西北而至東方。很可能在般若流行於西北時，從迦濕彌羅、健陀羅到達月氏的吐火羅都城蘭氏城（今阿富汗首都喀布爾），再向東行到于闐，這一段路程約為二萬里。般若傳入于闐後，爲了標榜此經與衆不同，一枝獨秀，所以增加這一內容作爲補充。但到了「阿閼佛經」，則專講這一佛土的殊勝，如來的本願，只要人們專注一念彼佛名號，就可生其樂，享受妙樂。與此同時，傳入「阿彌陀經」，說從自西方，過十萬億佛土，有世界名爲極樂。其土有佛，號阿彌陀（無量光、無量壽），今現在說法。如一心稱念阿彌陀佛名號，若一日至七日，一心不亂，其人臨命終時，阿彌陀佛，與諸聖衆，現在其前，是人終時，心不顛倒，即得往生阿彌陀佛極樂國土。這是淨土信仰的起源。還有三昧類經，如「般若三昧」，是淨土和般若思想結合而成的。經中說，如專心念佛，則可見佛，這與淨土的念佛思想有聯繫。大乘重視三昧，如「小品般若」講百八三昧、六萬三昧。還有「首楞嚴三昧」（首楞嚴意爲健步如飛），同時十地也都貫徹着首楞嚴三昧。

講到「十地」，又與「兜沙經」有密切關係。「兜沙」意譯爲「十」，經裏說的是十數之法。謂十方佛刹都有佛，菩薩行有種種十法。成佛須經歷種種十法階次，如十住、十行、十無盡藏、十迴向、十地、十定等六類。後出的大部「華嚴經」就是依此陸續組織的。「兜沙經」就是大部中的「序分」（名號品）。

部派佛教只承認現在世界有一個釋迦牟尼佛，過去有六佛，當來下生有彌勒佛。佛的出世有先後，但不能同時有二個佛。「兜沙經」打破了這個限制，認爲十方世界有無量無邊的佛，即使大家成佛，也如千燈之光，相融無礙。它對大乘佛教作了重要貢獻。法護會譯「漸備一切智德經」，後來編入大部爲「十地品」。此經後來譯名爲「十地經」，經中闡述了菩薩如何入地、住地、出地，以及不斷勝進的問題，敘述時用十進位法，每一地的入、住、出，都要具足十法才能功德圓滿。這十地與菩薩行的十度（即布施、持戒、安忍、精進、禪定、智慧、方便、願、力、智相應。在第六地，以十度中般若作中心，由此可見大乘是以般若爲「諸佛之母」的。原本出於西域的「華嚴經」，經中還有中國內地的地名，如清涼山就是指山西的五台山，說明這是此經在西域流行中加上去的。隋代的闍那崛多和唐代的玄奘，也都把于闐看成是大乘的中心，闍那是口傳，而玄奘則是親身經歷的。他們稱于闐之西有斫迦，此地山中藏有大乘經十萬頌以上的有十二部，可見于闐是當時西域所傳大乘佛學的中心，前有法護，後有鳩摩羅什。他們所傳的說法，有一些是印度佛學中沒有的，羅什對「小品般若」分析方法也與印度所傳不同，這些可說是西域佛學的影響。

綜上所述，可見竺法護在西域傳本佛典廣譯，作出傑出的貢獻。他譯的經籍，以般若類爲主，還有「華嚴」、「寶積」、「大集」、「涅槃」、「法華」等經類，都是西域流行的佛經，爲以後大乘在中國的流傳奠定理論基礎。我們要繼承和發揚這位「敦煌菩薩」孜孜不倦、爲法忘身的獻身精神，學習他默默地爲佛教作出奉獻，却從未想到索取。