

受中土風習及儒家、 道教強烈影響下的竺法護譯經

蕭登福

摘要

竺法護所譯諸多經文中，受中土風習及儒、道影響者多。我們可以看到儒家以孝為第一，孝感動天，以及婦女的三從之德。竺法護同時也大量將中土的名相、風習、文物帶入佛經裡，於是香爐、竹帛、紙筆硯墨、太山、崑崙山、郡國縣邑、「禹中、日西」、針灸補瀉、夢占擇日等說都被採用以入經。在受道教影響方面，則取魂魄說以譯識神，以度世譯涅槃之境，有生死船以入冥、有三尸穀蟲、有飛尸鬼魅、有天神考校的六齋日、有星斗崇拜的《舍頭諫太子二十八宿經》；甚且據道教飯賢、救贖而杜撰成《佛說盂蘭盆經》。

關鍵詞：竺法護 佛教 譯經 道教 儒家 孟蘭盆

壹、前言

竺法護，音譯為竺曇摩羅剎，祖先本月支國人，原姓支，世居燉煌郡，八歲出家後，因師事竺高座，改姓竺。梁·慧皎《高僧傳》說他誦經日萬言，過目能知其意，博覽六經，遊心七籍。曾隨師至西域，遊歷諸國，外國三十六種語言及書籍，竺法護皆遍學，並攜帶梵經《正法華》、《光讚》等一百六十五部回國，從燉煌至長安，沿路將部分經書傳譯成漢文；在長安時參與譯經的有聶承遠、聶道真父子，及竺法首、陳士倫、孫伯虎、虞世雅等人，或執筆詳校，或加刪定。竺法護，在晉惠帝時遇疾而卒，壽七十八；時人稱為燉煌菩薩。

竺法護一生所譯的經書，據湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》第二分第七章〈竺法護〉說：「《安錄》著錄一百五十部；《祐錄》據摭群錄，更得四部；考其存佚，計存者九十部（但現行本實有九十五部）佚六十四部，應共一百五十四部。」^{1[1]}，而呂澂據《出三藏記集》的記錄說他一生所譯的佛經共有一百五十九部，三百零九卷。至唐《開元錄》所載，尚存九十一部二百零八卷^{2[2]}。

竺法護是精通內學（佛）外學（儒、道），及通曉西域三十六種語言文書的難得譯經人才。在譯經的影響力上，雖比不上鳩摩羅什和玄奘，但亦是卓然成家，大乘許多重要典籍，經由他而傳譯到中土，梁·僧祐《出三藏記集·卷十三·竺法護傳》說他：「終身譯寫，勞不告倦，經法所以廣流中華者，護之力也。」^{3[3]}。竺法護所譯的經典，種類很多，呂澂說他所譯經除般若外，「還有華嚴、寶積、大集、涅槃、法華等經類；還有一般不分類的大乘經集，以及律、本生、本事之類，從這些譯籍看，範圍廣闊，那時在西域流行的經典，大都譯了過來，這比以前的幾位譯家範圍已大大地擴展了。」^{4[4]}確實如呂氏所言，當時西域所流行的佛經，大都已被竺法護直接或間接所取得。竺法護以後，不斷有更多的佛經被譯出，並不是當時竺法護蒐集不力，而是後世在印度、在西域甚至在中土，不斷有人在撰造佛經。至於從漢魏至晉世這段期間，印度佛教及外教典籍多寡的情形，我們可以由東晉·釋道融和外道婆羅門角力學問的情形來略窺一二。《高僧傳·卷六·釋道融傳》說鳩摩羅什被姚興迎入關，在逍遙園譯經，不久師子國的婆羅門來與羅什角力，而羅什派由釋道融與婆羅門相論難。《高僧傳》說：

1[1]台灣商務印書館一九六八年三版，頁一一五。

2[2]見網站<http://www.shjas.com/file/fjzs/gsdd/zfh.htm>。

3[3]《大正藏》五五卷九八頁上。

4[4]見呂澂《中國佛學源流略講》第二講，頁三九，台北里仁書局一九八五年一月初版。

「融自顧才力不減，而外道經書未盡披讀，乃密令人寫婆羅門所讀經目，一披即誦。後剋日論義，姚興自出，公卿皆會闕下。關中僧眾四遠必集，融與婆羅門擬相對抗，鋒辯飛玄，彼所不及。婆羅門自知辭理已屈，猶以廣讀為誇；融乃列其所讀書，并秦地經史名目卷部，三倍多之；什因嘲之曰：『君不聞大秦廣學，那忽輕爾遠來？』婆羅門心愧悔伏，頂禮融足；數日之中，無何而去；像運再興，融有力也。」^{5[5]}

雙方角力所讀經籍多寡，而由《高僧傳》所說：「融乃列其所讀書，并秦地經史名目卷部，三倍多之。」可見當時印土的經籍，遠不如中土的多，有許多佛經，是後來陸續所撰造出來的。由這段記載，也可以間接證明竺法護所蒐羅到的經書，在當時確實幾乎已包涵西域各國所有流行的經書了。

以上是竺法護一生的大略情形。竺法護譯經雖勤，然而在他所譯佛經中，常假借老莊「有為」、「無為」、「靜默」、「自然」、「澹泊（儉慎）」、「恍惚」等名相及玄學「本無」、「心無」的探討。其中「有為」、「無為」、「靜默」、「自然」、「澹泊」等名相的使用，在竺法護所譯經中，幾乎到了無經無之的地步。不僅如此，竺法護同時也借用了很多中土風習及儒家、道教之說以入經。於是法護譯經中出現了如「太山」、「崑崙山」、「北斗」、「二十八宿」、「符咒」、「穀蟲」、「針灸消息補寫（瀉）」，以及儒家的婦女「三從」、孝道第一、孝聲動天地等等說法。這些說法，有的可以看出僅是借用相類似的觀念為譯，如以「度世」譯「涅槃」，以「太山」譯「地獄」。有的則顯然是取中土之說以增篡經文，非原經所有，如婦女的三從說及「針灸消息補寫（瀉）」。有的則甚至可斷定是取中土風習而偽撰成經，如《佛說孟蘭盆經》及《舍頭諫太子二十八宿經》。又，上述的諸種現象，有的是竺法護沿承前人譯經用語，如「太山」及「有為」、「無為」等名相，竺法護之前的譯經師已如此借用；又如《舍頭諫太子二十八宿經》，係據前譯再重譯者；但大部分則都是竺法護據中土說而增篡經文，或偽撰成經者；其中偽撰者，如《佛說孟蘭盆經》。

竺法護的大量援用中土名相思想以譯經，也許和當時佛教的信徒少，不能打入士大夫階層有關。佛教的昌盛，始自渡江後，經東晉名士名僧相交游，才能廣為中土人民所信奉。在西晉時，竺法護為了吸引當時好玄學、清談的當權名流，不得不如此；但也許當時整個社會風習如此，玄學為彼時社會之主流，不如此便無法使知識分子讀佛經，所以法護會廣引中國風習名相及儒、道思想等來譯經。然而竺法護甚至用以增篡經句、杜撰成經，則似乎為之太過。

由於竺法護引用老莊玄學思想之處太多，無法在本文中一併討論，將另撰專文論述。今僅將竺法護受中土風習及儒家、道教影響部分論述於下。

貳、受中土風習、古籍及儒家影響下的竺法護譯經

竺法護譯經中，有時會出現採用中國固有風習、制度、山名、文物、醫術及儒家忠孝思想，甚至女子三從四德等觀念。今分述於下：

一、襲取中國山名地名及政治制度以譯經

1、崑崙山

崑崙山為中國名山，在道教上，「崑崙山」的重要性，幾等同於佛教的「須彌山」。出自印度的佛經，原不應有崑崙之說，但在東漢·康孟詳及西晉·竺法護譯經中，卻出現了阿耨達池源自崑崙之說。

竺法護譯《佛五百弟子自說本起經》，此經共三十品，除前段敘述文字外，其餘均為偈頌，係釋迦眾弟子各說本起因緣。經文一開始說：

「蓋阿耨達龍王者，佛在世時受別菩薩也；有神猛之德，據于崑崙之墟，斯龍所居宮館寶殿，五河之源則典覽焉。有八味水池，華殖七色，服此水者，即識宿命。……僥倖正覺乃得度世。」^{6[6]}

5[5] 《大正藏》五〇冊，三六三頁下。

6[6] 《大正藏》第四冊，一九〇頁上。

竺法護所言阿耨達池出自崑崙，此係承襲東漢·康孟詳譯《佛說興起行經·序》之說，康譯較詳。

東漢·康孟詳譯《佛說興起行經·序》：

「所謂崑崙山者，則閻浮利地之中心也；山皆寶石，周匝有五百窟，窟皆黃金。常五百羅漢居之。阿耨大泉，外周圍山，山內平地，泉處其中，泉岸皆黃金，以四獸頭，出水其口，各遠一匝已，還復其方，出投四海，象口所出者，則黃河是也。其泉方各二十五由延，深三厥劣；一厥劣者，七里也。泉中有金臺，臺方一由延，臺上有金蓮華，以七寶爲莖，如來將五百羅漢，常以月十五日於中說戒，因舍利弗問佛十事宿緣，後以十五日時，將本弟子說訖乃止……」^{7[7]}

《佛說興起行經》，爲佛在阿耨大泉對僧眾所說之經。至於阿耨大泉，其地在何處呢？譯者則於經前〈序〉文中說明此泉在崑崙山外，圍繞崑崙山。而所言崑崙山及阿耨泉之形貌，以及所用言詞，皆近於《山海經》；崑崙山爲中土名山，此經是以中土傳說來比附佛經。

崑崙山與神仙相關的傳說，在中土出現的極早，《山海經》〈海外南經〉、〈海內西經〉、〈西次三經〉、〈海內東經〉、〈海內北經〉、〈海內西經〉、〈大荒西經〉等篇章中，都曾談到了崑崙山，屈原《楚辭·天問》、漢·劉安《淮南子·墮形篇》，以及漢代讖緯《河圖括地象》、《河圖始開圖》、《龍魚河圖》、《河圖玉版》^{8[8]}等等，也都記載了崑崙山的相關史料。今略舉數例於下：

《山海經·海內西經》：

「海內昆侖之虛，在西北，帝之下都。昆侖之虛，方八百里，高萬仞。上有木禾，長五尋，大五圍。面有九井，以玉爲檻，面有九門，門有開明獸守之，百神之所在；在八隅之巖，赤水之際，非仁羿莫能上岡之巖。」

屈原《楚辭·天問》：

「崑崙縣圃，其居安在？增城九重，其高幾里？四方之門，其誰從焉？西北辟啓，何氣通焉？日安不到，燭龍何照？」

《淮南子·墮形篇》云：

「掘崑崙虛以下地，中有增城九重，其高萬一千里一百一十四步二尺六寸。上有木禾，其修五尋，珠樹、玉樹、璇樹、不死樹在其西，沙棠、琅玕在其東，絳樹在其南，碧樹、瑤樹在其北。旁有四十門，門間四里，里間九純，純丈五尺，旁有九井，玉橫維其西北之隅，北門開以內不周之風。傾宮、旋室、懸圃、涼風、樊桐，在崑崙闔闔之中，是其疏圃。疏圃之池，浸之黃水，黃水三周，復其原，是謂丹水，飲之不死。河水出崑崙東北陬，貫渤海入禹所導積石山。赤水出其東南陬，西南注南海丹澤之東。赤水之東弱水，出自窮石，至于合黎，餘波入于流沙，絕流沙，南至南海。洋水出其西北陬，入于南海羽民之南。凡四水者，帝之神泉，以和百藥，以潤萬物。」

崑崙之丘，或上倍之，是謂涼風之山，登之而不死；或上倍之，是謂懸圃，登之乃靈，能使風雨；或上倍之，爲維上天，登之乃神，是謂太帝之居。扶木在陽州，日之所曠。建木在都廣，眾帝所自上下，日中無景，呼而無嚮，蓋天地之中也。若木在建木西，末有十日，其華照下地。」

綜匯先秦至兩漢的典籍來說，《山海經》說崑崙山是天上天帝在人間的都城所在。天帝在天上居紫垣北極，在下則居崑崙上。崑崙山，方圓八百里，高萬仞，上有五尋高的木禾，每面有九井、九門，每

7[7] 《大正藏》第四冊，一六三頁下。

8[8]以上讖緯書，請參見日本·安居香山、中村璋八輯《緯書集成》，及上海古籍出版社一九九四年印行之《緯書集成》。

門有虎身人面的陸吾神巡守天門，有食人的土蠻，以防止民上天。再者，崑崙東北，據《山海經·海內北經》、《大荒北經》所說，有眾帝台；其北有西王母。屈原《天問》又說崑崙山有懸圃，有增城九重，有四方之門；其西北處係日所不照的幽冥處。漢朝《淮南子·墮形篇》說崑崙山上有不死樹，有九井、增城九重，由崑崙山可以上登至天。而《河圖括地象》等類的讖緯書，則以為崑崙在大地的中央，中國人所說的神州，則在崑崙山東南。崑崙山縱廣萬里，高萬一千里，上有柱，其高入天，氣上通天，即所謂天柱。崑崙山內有五城十二樓，地下有八柱，柱廣十萬里，有三千六百軸互相牽制，名山大川孔穴相通。崑崙山是「神物之所生，聖人仙人之所集」的地方，西王母即住此山中。山上有五色雲氣，五色流水，水氣上蒸為雲霞，四邊多玉樹，其旁有八十城圍布環繞。

崑崙山為道教之聖山，有關崑崙山與神仙關係之論述，請參見筆者所著《讖緯與道教》第七章，二〇〇〇年六月文津出版社印行。

康譯經序中說崑崙山為閻浮利之中心，山皆寶石，繞山之阿耨大泉兩岸皆黃金，其出水口所出之水，即為黃河。泉中有金臺，臺上有蓮花，如來常在彼處說法。所言之崑崙山、黃河皆中土地名。竺法護譯較康譯簡略，但大抵還能保留其意。康、竺二人譯經中有關崑崙山之說，顯然是採中土傳說來附會佛經。

2、「太山」

「太山」亦作「泰山」，也稱為東岳，是中國五嶽之首。從商周以來，中國對太山一直有特殊的情懷。太山是帝王封禪祭天之處，到了戰國末至兩漢期間，太山神更轉變成為掌管冥界的主神^{9[9]}。由於太山與冥界關係密切，竺法護及早期的譯經師，便常以「太山」來譯印度的「地獄」。

竺法護譯《等集眾德三昧經》卷上：

「佛告阿難：憶吾往古，挽射放箭，箭徹太山，使目連取，盡其神力，箭不可拔，三千大千世界乃為之動而不能得。……目連又曰：云何菩薩以父母力射箭，乃入鐵圍太山？」^{10[10]}

西晉·竺法護譯《佛五百弟子自說本起經·貨提品第十九》：

「犯是惡罪殃，於彼壽終已，墮太山地獄。」^{11[11]}

西晉·竺法護譯《佛五百弟子自說本起經·世尊品第三十》：

「犯是罪殃已，便墮惡道中，生在太山獄，勤苦甚酷毒。」^{12[12]}

中國古有冥界，而無地獄；泰山神治鬼，是中國戰國末至漢世流行的說法。佛經初傳，譯經者，喜歡用中土太山神主冥界的觀念，來闡述地獄；於是用「太山」來譯「地獄」，成為當時譯經師的普遍現象；見諸早期譯經師者，如：

東漢·安世高譯《佛說分別善惡所起經》：

^{9[9]}泰山神與冥界的關係，詳見筆者所撰《先秦兩漢冥界及神仙思想探原》一書上篇第三章，台灣文津出版社二〇〇一年元月二版。

^{10[10]}《大正藏》第十二冊，九七三頁下、九七四頁上。

^{11[11]}《大正藏》第四冊，一九七頁中。

^{12[12]}《大正藏》第四冊，二〇一頁下。

^{13[13]}《大正藏》第十七冊，五一六頁下。

「何謂五道？一謂天道；二謂人道；三謂餓鬼道；四謂畜生道；五謂泥犁太山地獄道。」13[13]

「魂魄入太山地獄中；太山地獄中，毒痛考治，燒炙蒸煮，斫刺屠剝，押腸破骨，欲生不得。……魂魄入太山地獄中，太山地獄中，考治數千萬毒，隨所作受罪。……四者入太山地獄中，太山地獄中，鐵柱正赤，身常抱之，坐犯他人婦女，故得是殃……生爲雞鳧鳥鴨；人魂魄無形，所著爲名，今見有雞鳧，嬉？不避母子，亦無節度。」14[14]

東漢·支婁迦讖譯《雜譬喻經》第九條：

「明天堂之福，審太山之罪。」15[15]

吳·支謙譯《佛說四願經》：

「以生時所爲罪，死入太山地獄中。」16[16]

中土的太山神雖掌冥界，但「冥界」並不等同於「地獄」。中土原無地獄觀念，人死後的世界稱爲冥界；冥界的生活和人間的生活相近。商周之時，鬼的地位甚高，可以和天神、地祇並列；同享人間祭祀，能禍福於人；商周之世，冥界的主宰者即是天帝。戰國後，仙人不死說盛行，鬼的地位漸降；於是由于天帝管鬼，淪爲太山治鬼，太山神成爲冥界之主宰。至漢世，太山主冥說大盛，成爲國人的共識；但終兩漢之世，都無地獄車壓、火烤、刀山、劍樹等地獄慘狀出現。

冥界與地獄，原有差別；東漢佛教傳入後，譯經者採中土太山治鬼說，雜糅印土的地獄思想，而將地獄譯爲「太山獄」；晉世佛教盛行後，中土的冥界，便成了中印的雜糅體，於是形成了地獄即是冥界的情形。

以「太山」譯「地獄」，是初期譯經師，如安世高、支婁迦讖、竺法護等所常用，但不僅東漢至西晉如此，縱使在整個六朝，仍常可看到譯經師以「太山」譯「地獄」的情形出現。

有關中土冥界演變的詳細論述，請參見筆者所撰《道佛十王地獄說》，一九九六年九月，台灣新文豐出版公司刊行；及《先秦兩漢冥界及神仙思想探原》，二〇〇一年元月二版，台灣文津出版社刊行。

又，竺法護譯經不僅以「太山」譯「地獄」，另外也直取中土太山穩固不動之意來譯經。竺法護譯《阿差末菩薩經》卷三：「有定名立堅固，有定名等如太山。」（《大藏經》第十三冊五九五頁上）經中即以「太山」來說明堅固不動的三昧定，顯非經文原貌，應是譯者以己意所加。

3、以中土行政區分參入經文

古代中印兩國，對行政區域的劃分並不相同，但竺法護譯經中，卻每借中土制度，來譯述經文。

西晉·竺法護譯《正法華經·卷六·七寶塔品第十一》云：

「其地平正，除諸郡國縣邑村落大海江河川流泉源，皆不復現。」17[17]

竺法護譯《阿差末菩薩經》卷七：

14[14] 《大正藏》第十七冊五一八頁上、中。

15[15] 《大正藏》第四卷，五〇一頁上。

16[16] 《大正藏》第十七冊，五三七頁上。

17[17] 《大正藏》第九冊，一〇三頁中。

18[18] 《大藏經》第十三冊六一一頁下。

「若有郡國縣邑村落，州城大邦，宣此經者，當詣其所，聽所諮詢。」18[18]

上文所言「郡國縣邑村落」，係中土封建帝國之行政區劃。秦設郡縣，漢則郡國並行。郡縣為中土所特有的行政區域，此種行政區域劃分的方式和印度小國林立者有所不同。顯然竺法護以中土的制度，來繆譯佛經。

二、將中土風習民俗增篡至佛經中

各國風土民情，並不盡然相同。器物、所產亦各有別。但中國民俗中的擇日、占夢、針灸，及對一日各時段的區分法，以及器用文物中的香鑪、紙硯、竹帛等等具有中國色彩的東西，都曾出現在竺法護的譯經中。

1、將中國一日中各區段之區分法繆入佛經經文中

中國古代根據天色，將一日區分為若干時段；日出叫做「旦」、「晨」，將午叫「隅中」，太陽正中叫「日中」，太陽西斜叫「昃」，日昃到日入前叫「晡時」；日將入叫「黃昏」，黃昏之後是「人定」，人定以後是「夜半」；天將亮時叫「昧旦（昧爽）」。別稱甚多，通常古人將一日十二時，又稱為：雞鳴、平旦、日出、食時、隅中、日中、日昳、晡時、日入、黃昏、人定、夜半。竺法護譯經受中土影響，也出現了中土一日區分為若干時段的專用名相。

西晉·竺法護譯《法觀經》：

「已坐行道，上夜、後夜，驚意守食，時至隅中、日西，至夕，名為四守。當精不離，是為勤力。夜半、日出、日中、晡時，是名為四正，讀經，經行旋塔內外。自觀身體，內視五滅；外從頭至足，從足至頭，一一觀視斯何等有？皆當臭敗，節節解墮，本無所有。」19[19]

文中「隅中」、「日西」、「上夜」、「後夜」、「夜半」、「日出」、「日中」、「晡時」等標時的名稱，襲自中國。其中「隅中」應作「隅中」，指將午之時；「晡時」亦作「餉時」，指下午三至五點。這些名稱是和中國太陽的神話有關，《淮南子·天文篇》：

「日出于暘谷，浴于咸池，拂于扶桑，是謂晨明。登于扶桑，爰始將行，是謂朏明。至于曲阿，是謂旦明。至于曾泉，是謂蚤食。至于桑野，是謂晏食。至于衡陽，是謂隅中。至於昆吾，是謂正中。至于鳥次，是謂小還。至于悲谷，是謂餉時。至于女紀，是謂大還。至于淵虞，是謂高春。至于連石，是謂下春。至于悲泉，爰止其女，爰息其馬，是謂縣車。至于虞淵，是謂黃昏。至于蒙谷，是謂定昏。」

太陽神駕車運行，出暘谷入虞淵，依其運行的經過而將一日區分為多種不同時段，這是中國形式的太陽神神話。竺法護譯經中所出現的「隅中」、「日西」、「上夜」、「後夜」等等名稱，「四守」、「四正」之說皆與印度無涉，顯係援用中土區分法以增篡經文。

2、以中土特有醫術針灸、陰陽補瀉等說繆入佛經中

藥石、針灸、補瀉，以及五行陰陽等中土醫術專有名相及療法，曾被竺法護採用，以增飾經文。在底下所引經文言及的「針灸消息補寫」等語，全是中土醫藥所用療法。「針」，指以石針或金屬針，插入穴道中以療病。「灸」，燃點艾草，以灸病處。「消息」，指身體狀況中陰陽不調，過盛或不足時，盛者須「消」，弱處宜「息」；「補寫（瀉）」和消息意思相近，這一類的說法在《黃帝內經》及中土醫術或醫書中甚為常見。

竺法護譯《正法華經·卷三·藥草品第五》云：

19[19] 《大正藏》第十五冊，二四〇頁下。

「於時良醫愍傷病人，爲設方便，即入雪山，採四品藥，㕮咀搗合，以療其盲，目便見明。又加針灸消息補寫，斯人目睛內外通徹……猶如有目得爲神仙，其良醫者，謂如來也。」^{20[20]}

針與灸，是古時兩種治病方式：以針刺人穴道，叫做「針」，早期所用的針爲石針，也稱爲砭，後來改用金屬針。《山海經》卷四〈東山經·高氏山〉：「高氏之山，其上多玉，其下多鍼石。」郭璞注云：「可以爲砭鍼，治癰腫者。」《山海經》卷四〈東山經·鳧麓之山〉：「鳧麓之山，其上多金玉，其下多箴石。」《素問·異法方宜論》：「東方之域，魚鹽之地，海濱傍水，其病爲癰瘍，其治宜砭石。故砭石亦從東方來。」王冰注云：「砭石如玉，可以爲鍼。蓋古者以石爲鍼，季世以鍼代石，今人又以瓷鍼刺病，亦砭之遺意也。但砭石無識者，豈即石磬之屬爲之歟？」以上是用「針」治病之情形。

以艾草燒灼病人經穴，用以治病者，稱爲「灸」。《孟子離婁上》第九章：「猶七年之病，求三年之艾也。苟爲不畜，終身不得。」

《素問》、《靈樞經》、《史記扁鵲倉公列傳》、《後漢書華陀傳》都曾載述針灸之療法及事跡。上述竺法護譯經中所見的針灸補瀉等說，皆當可斷定是採中土醫學之說以入經者。

3、採中土夢占及擇日說以增篡經文

擇日及夢占，在周世已極盛行。擇日方面，甘肅天水放馬灘戰國晚期一號秦墓出土之《日書》及雲夢睡虎地出土的秦簡甲乙種《日書》，都是中國古時的擇日用書。至於在占夢方面，則《周禮》中已載記有專人主司其事。這些中國式的占夢與擇日說，也曾出現在竺法護譯經中。

竺法護譯《修行道地經·卷一·五陰成敗品第五》：

「修行道者當知五陰成敗之變。何謂當知五陰成敗？譬若如人命欲終時，逼壽盡故，其人身中四百四病，前後稍至，便值多夢而睹瑞怪而懷驚恐。夢見蜜蜂、烏鵲、鵠鷺住其頂上，睹眾住堂在上娛樂，身所著衣青黃白黑，騎亂髦馬，而復嗚呼；夢枕大狗又枕獮猴，在土上臥；夢與死人、屠魁、除溷者共一器食，同乘遊觀，……於時其醫以意察之，病者必死，所以者何？見此怪應，視來呼人服色、語言、持壞繖蓋、鬚爪毛亂，又其日惡，若四日、六日、十二日、十四日，以此日來者，皆爲不祥，醫即不喜，以觝星宿，失於良時，神仙先聖所禁之日。醫心念言：『雖值此怪星宿吉凶，或可治療，所以者何？雖有病者，方便消息，本命未盡，想當除愈。若對至者，不能令差，以是言之，不必在善日星宿吉凶，是故慧人不從曆日而求良時。神仙常言：當求方便，或風寒病命未盡者，儻有橫死，是者可治。設命應盡無如之何？雖爾往而治之，猶勝不行。』……於是其醫已到病家，則有惡怪，便聞凶聲、亡失、焚燒、破壞、斷截、剝撥、掣出、恐殺、曳去、發行、拘閉，當以占之，不可復療以爲死已；南方狐鳴，或聞鳥梟聲，或見小兒以土相坌，而復裸立相挽頭髮，破甕瓶盆及諸器物，見此變已，前省病人困劣著床。……醫睹如是，便心念言，如吾觀歷諸經本末，是則死應。」^{21[21]}

經文述及看病時的物占及擇日。竺法護譯《修行道地經·卷一·五陰成敗品第五》此文，和安世高譯《道地經·五種成敗章第五》內容相同，但兩相參校，安譯本文略而竺譯本文繁，疑被竺法護所增入者多；竺本受中土影響者，亦遠較安世高譯本多。竺譯經中所言醫者以病人諸種夢境，及來迎請醫者之服貌、言語，往醫時所見其家多種兆象、日子吉凶等等，來占斷病人之困愈等情形，其中多採中土物占及夢占之說。

《周禮·春官·宗伯》：

「占夢：中士二人，史二人，徒四人。」

20[20] 《大正藏》第九冊，八五頁中、下。

21[21] 《大正藏》第十五冊，一八三頁下至一八四頁中。

《周禮·春官·太卜》：

「(太卜掌三兆、三易、三夢之法)三夢之法，一曰致夢，二曰觭夢，三曰咸陟；其經運十，其別九十。」

《周禮·春官·占夢、?祲》：

「占夢掌其歲時，觀天地之會，辨陰陽之氣，以日月星辰，占六夢之吉凶：一曰正夢，二曰噩夢，三曰思夢，四曰寤夢，五曰喜夢，六曰懼夢。?祲掌十輝之法，以觀妖祥，辨吉凶；一曰祲，二曰象，三曰鑄，四曰監，五曰闇，六曰瞢，七曰彌，八曰敘，九曰躋，十曰想。」

夢是由精神感召而來；在中國夏商周三代，均設有官員專司解夢；文中所說的「致夢」、「觭夢」、「咸陟」是夏、商、周三代解夢書中所講的解夢法。而一曰正夢，二曰噩夢，三曰思夢，四曰寤夢，五曰喜夢，六曰懼夢等六夢，則是按照精神感召時的情形所做的區分。正夢，鄭玄注說：「無所感動，平安自夢。」也就是指並非刻意意思慮，自然出現，不涉吉凶的夢。噩夢，指令人驚愕的夢。思夢，過度專思，日有所思，夜有所夢的夢。寤夢，將睡未睡之夢，有人稱為夢魘。喜夢，令人喜悅的夢。懼夢，令人恐懼的夢。周世《列子·周穆王篇》載述了許多與夢相關的故事，《莊子·齊物論》有：「夢飲酒者，旦而哭泣；夢哭泣者，旦而田獵。方其夢也，不知其夢也；夢之中又占其夢焉，覺而後知其夢也；且有大覺，而後知此其大夢也。」《素問·脈要精微論》及《靈樞經·淫邪發夢》、漢·王符《潛夫論·夢列》等，對夢境的成因及夢境與現實的關係，均有論說。又，《周公詳夢全書》為傳世占夢常用之本，而民國六年丁成勳編纂《增廣切夢刀》，則為所見占夢書之最完善者^{22[22]}。至於以所見之物來占吉凶的象占，在中國亦非常盛行，《尚書》、《左傳》有「桑谷生于朝」、「六鶴退飛」、「鵠鵠來巢」，《漢書·五行志》所載由各類物象，來占斷吉凶的例子甚多，在漢魏六朝間，這一類的思想極為盛行。

由上所述，竺法護經中醫者占夢及以所見物為占之說，當是仿襲中土夢占、物占之說以入經；其中「星宿吉凶」、「日子」善惡，以及「狐鳴，或聞鳥梟聲」等等，皆與中土習俗有關，和印度無關。印度天文曆法與西洋同主十二宮之說，和中土之分二十八宿者有別。又，篝火「狐鳴」見載於《史記·陳涉世家》。「鳥梟聲」，向來被中土人民視為惡聲。再者，竺法護譯經云：「四日、六日、十二日、十四日，以此日來者，皆為不祥。」所言醫病的不祥日都是偶數日，此說應是受中土日子有「剛」「柔」的影響；古人以十天干來記日，日子中逢甲、丙、戊、庚、壬等奇日為剛日，逢乙、丁、己、辛、癸等偶日為柔日，剛柔日各有宜忌。又，譯經中「本命未盡」的觀念，也應是受漢代三命說：正命（本命）、隨命、遭命之影響而來；「本命」一語在道經中至為常見。

4、以中土文具器物繫入經文者

各國的文具器物並非全然相同，由竺法護譯經好採用中土器具文物上，可以看出這部分的經文應是譯者增飾，非原文所有。

A、香爐

西晉·竺法護譯《正法華經·卷六·七寶塔品第十一》云：

「但見自然諸天香，鑪燒眾名香，普雨天華。」^{23[23]}

香爐，係中土所製，非出自印度；馬王堆一號西漢墓中已發現薰爐，《後漢書·卷四十一·鍾離意傳附藥崧傳》注引蔡質《漢官儀》中，言漢世尚書郎有女史執香爐燒薰衣物。香爐之形製，當是由商周時鬲鼎等器物演變而來；其後又有「手爐」，有長柄以供手執，道教佛教法會，常由主持者手持以行道。香爐、手爐出自中國，而被中土道教及佛教儀軌所取用。詳細論辯，請見筆者所著《敦煌俗文學論叢》一書第一篇第廿七至二八頁，一九八八年七月台灣商務印書館刊行。

22[22]《增廣切夢刀》，台灣台北雷鼓出版社一九八七年三月曾刊印該書。

23[23]《大正藏》第九冊，一〇三頁中。

B、竹帛紙硯筆墨

中土在周秦兩漢時，通行的書寫工具為竹簡、木牘、帛書。竹簡、木牘係將竹片或木片，做成長條形，最常見者，長度約一尺二寸與二尺四寸兩者（一尺約今日23.1公分），以繩編成冊，再以筆書寫於其上，有誤寫時則以刀削之；帛書，則是直接書寫於帛上。今日地下出土文物中，竹簡、木牘、帛書三者皆有發現。筆、墨、硯、帛、策、牘、刀等物，是中國在周秦兩漢時，主要的書寫工具。到了東漢，蔡倫發明了紙，然而卻到了三國時，才被普遍使用，而取代了竹簡、木牘與帛。以上是中國的書寫方式與工具，和印度的書寫於貝葉者有別；然而竺法護譯經中，不僅提及竹帛紙筆等，甚至勸人佈施此等器物，這些經文顯係是法護所增纂者。

西晉·竺法護譯《正法華經·卷七·安行品第十三》云：

「說是經法者，與同學者等心道友，若講若聞信樂斯典，誦持書寫，載之竹帛，供養奉事，德不可量。」^{24[24]}

《正法華經·卷七·御福事品第十六》云：

「聞是經，即持書寫已，載於竹帛，供養奉事，散華燒香，擣香雜香，繒綵幢幡，麻油燈，香油燈，醍醐燈，其福過彼甚多無數。」^{25[25]}

晉·竺法護譯《阿差末菩薩經》卷六：

「樂於法樂，不慕世榮；求度世法，志不忽忘。……有四事，施而得致之：一曰施紙竹帛；二曰以筆施惠，令寫經本；三曰施與好墨及以上硯；四曰法師所演講若干法，因從啓受。」^{26[26]}

《阿差末菩薩經》卷七：

「若載竹帛上著經卷，爲以得攝一切諸法。」^{27[27]}

竹、帛、紙、墨、硯、筆是中國所用的書寫工具，和印度書寫於貝葉者有別。尤其《阿差末菩薩經》卷六勸人布施紙竹帛、筆、墨、硯一段經文，所謂「有四事，施而得致之：一曰施紙竹帛；二曰以筆施惠，令寫經本；三曰施與好墨及以上硯；四曰法師所演講若干法，因從啓受。」等，更應是竺法護所自增。

三、將儒家孝道及婦人三從說援入經文

印度和西方國家相同，並不推崇孝，英語中甚至沒有「孝」字一詞，《史記·大宛列傳》及《史記·西南夷列傳》所談到的身毒（天竺）國，也沒有提到孝，只說「其俗土著，大與大夏同。」而這些蠻夷國家，據《史記·匈奴列傳》所載大都「貴壯健，賤老弱」。但在佛經中，卻常看到刻意標榜孝道，這些都是明顯受中國儒家孝道思想影響所致；竺法護譯經中，甚至借由經文來倡導孝道，倡導女子三從之德。

1、竺法護譯經中力倡孝道

西晉·竺法護譯《佛說盂蘭盆經》：

「大目乾連始得六通，欲度父母，報乳哺之恩；即以道眼觀視世間，見其亡母生餓鬼中，不見飲食，皮骨連立，目連悲哀……佛言：汝母罪根深結，非汝一人力所奈何；汝雖孝順，聲動天地；天神、

24[24] 《大正藏》第九冊，一〇九頁上。

25[25] 《大正藏》第九冊，一一六頁下。

26[26] 《大藏經》第十三冊六〇五頁中、下。

27[27] 《大藏經》第十三冊六一一頁中。

地神、邪魔、外道、道士、四天王神，亦不能奈何。」^{28[28]}

竺法護譯《佛說四輩經》：

「佛語：若有男子，心志繫道，不能出家者，在於愛欲之中，當受持五戒月六齋，第一孝順父母，治家養子，朝暮燒香然燈，稽首三尊。」^{29[29]}

竺法護譯《佛說四輩經》說：「第一孝順父母。」而《佛說盂蘭盆經》更說：「汝雖孝順，聲動天地。」這種以孝為第一，孝可以感天動地的說法，肇啓於《孝經·感應章》：「孝悌之至，通於神明，光于四海，無所不通。」上述這些佛教經典，特別倡導孝，應是承襲中土儒家之說而來。《佛說盂蘭盆經》更是竺法護所杜撰用以宣揚孝道的經典，詳下。

2、取儒家女子三從之說以入經

男尊女卑，雖是周秦時代中印兩國共同的現象，但歧視女性的做法，則兩國略有不同；如佛教認為女身不能成佛，比丘尼受戒比比丘多等；而中國則有三從、四德、七出之規定。其中女性三從之說，也被竺法護用來增篡經文。

西晉·（竺法護）畧承遠譯《佛說超日明三昧經·卷下》：

「有一比丘名曰上度，謂慧施曰：『不可女身得成佛道也。所以者何？女有三事隔，五事礙。何謂三？少制父母，出嫁制夫，不得自由；長大難子，是謂三。』」^{30[30]}

《佛說超日明三昧經》今《大正新修大藏經》題為「西晉·清信士畧承遠譯」，實者此經與竺法護有極密切之關係。梁·僧祐《出三藏記集·卷二》：「《超日明經》二卷，舊《錄》云：『《超日明三昧經》。右一部，凡二卷；晉武帝時，沙門竺法護先譯梵文，而辭義煩重，優婆塞畧承遠整理文偈刪為二卷。』據此則《佛說超日明三昧經》，應該算是竺法護譯而畧承遠筆潤刪其重複；此經沿承中土習俗及魏晉玄學思惟者有多處。

上引所言的「女有三事隔」，分明取自中國古時婦女的三從之說：在家從父，出嫁從夫，夫死從子。將中國古時婦女須守三從，搬移到佛經中，以說明「不可女身得成佛道也」的理由。三從之說，出自中國。《儀禮·喪服》：「婦人有三從之義，無專用之道。故未嫁從父，既嫁從夫，夫死從子。故父者，子之天也；夫者，妻之天也。」《大戴禮·本命》：「婦人，伏於人也。是故無專制之義，有三從之道：在家從父，適人從夫，夫死從子，無所敢自遂也。」《禮記·郊特牲》：「婦人，從人者也；幼從父兄，嫁從夫，夫死從子。」以上所說三從，廣見於禮書，可見其說由來久遠。古代的婦人不僅要遵守三從，還要懂得四德，《禮記·昏義》：「婦人先嫁三月，祖禰未毀，教于公宮，祖禰既毀，教于宗室；教以婦德、婦言、婦容、婦工；教成，祭之，牲用魚，芼之以蘋藻，所以成婦順也。」文中婦德、婦言、婦容、婦工，此為四德。

三從四德之說，出自中國古時儒家禮教社會，顯非印度所有，亦不應是佛經本有之文，竺譯中出現三從之說，當是竺法護取中國之說以增篡經文。

又，竺法護譯《佛說四輩經》：

「佛言：若有女人不能出家，在於愛欲之中，心樂道者，當持五戒月六齋，孝順父母、姑嫜、叔妹、夫婿，不得撻罵兒子婢使……不得嫉妒夫主，當自賤女人身，願為男子轉身受福，可得上天宮觀自然，是清信女人學道之法。若不孝順，嬌慢姑嫜，嫉妒夫主，撻罵奴婢，造惡自是，怨恨恚怒，毒

28[28] 《大正藏》第十六冊，七七九頁上、中。

29[29] 《大正藏》第十七冊，七〇五頁中。

30[30] 《大正藏》第十五冊，五四一頁中。

意向人，行者如是，是爲非法學女人弟子也。」^{31[31]}

《佛說四輩經》敘述比丘（和尚）、比丘尼（尼姑）、優婆塞（在家男眾）、優婆夷（在家女眾）等四眾弟子所應遵循之法，經文甚短。

上述譯文中刻意倡導孝順父母，尤其對女信徒，要她們「孝順父母、姑嫜、叔妹、夫婿」「不得嫉妒夫主」等，都是傳統的三從四德之說。中土古時男子有三妻四妾，女人不得嫉妒，這些經文似乎是專爲中土的信眾而說的。

3、採儒家經籍名稱以增篡佛經

竺法護譯《諸佛要集經》卷上：

「又諸世間書疏咒術，章句算計，五經六藝，王者典籍，神仙之業，所學智慧而有慄望，是爲墮俗般若波羅蜜。」^{32[32]}

五經六藝，爲儒家重要典籍。周世孔子用以授課教徒的，在「學」科方面爲六經，在「術」科方面爲六藝。六經指：《詩》、《書》、《易》、《禮》、《樂》、《春秋》，秦焚書後，《樂經》亡佚，漢後僅存五經。六藝指：禮、樂、射、御、書、數；也被用來代表儒家經籍。五經六藝，常被用來泛指儒家典籍。竺法護譯經中「書疏咒術，章句算計，五經六藝，王者典籍，神仙之業……」旨在批評中土儒家、道教二者，其「五經六藝」、「神仙之業」皆與印度無關，應是譯者竺法護所篡入者。

四、採中國古籍所見相近故事以增飾佛經

竺法護採用中國古籍中相近故事以增飾佛經的例子，較有名的，當屬機關木人之說。論述於下：

西晉·竺法護譯《生經·卷三·佛說國王五人經第廿四》：

「時第二工巧者，轉行至他國，應時國王，喜諸技術，即以材木作機關木人，形貌端正，生人無異，衣服顏色，黠慧無比。能工歌舞，舉動如人。辭言：『我子生若干年。』國中恭敬，多所餽遺，國王聞之，命使作技，王及夫人，升閣而觀，作伎歌舞，若干方便，跪拜進止，勝於生人。王及夫人，歡喜無量，便角睞眼，色視夫人。王遙見之，心懷忿怒，促敕侍者，斬其頭來，何以睞眼視吾夫人，謂有惡意，色視不疑。其父啼泣，淚出五行，長跪請命：『吾有一子，甚重愛之，坐起進退，以解憂思。愚意不及，有是失耳。假使殺者，我共當死。唯以加哀，原其罪璫。』時王恚甚，不肯聽之，復白王言：『若不活者，願自手殺，勿使餘人。』王便可之。則拔一肩楣，機關解落，碎散在地。王乃驚愕：『吾身云何瞋於材木？此人工巧，天下無雙，作此機關，三百六十節，勝於生人。』即以賞賜億萬兩金，即持金出，與諸兄弟，令飲食之。」^{33[33]}

西晉·竺法護譯《生經》所描述機關木人，能歌舞，且因色視王夫人，而被支解的情節，幾和《列子》書所述者全同。

《列子·湯問篇》：

「周穆王西巡狩，越崑崙，不至弇山，反還，未及中國，道有獻工人名偃師，穆王薦之，問曰：『若有何能？』偃師曰：『臣唯命所試，然臣已有所造，願王先觀之。』穆王曰：『日以俱來，吾與若俱觀之。』越日偃師謁見王，王薦之曰：『若與偕來者何人邪？』對曰：『臣之所造能倡者。』穆

31[31] 《大正藏》第十七冊七〇六頁上。

32[32] 《大正藏》第十七冊，七六〇頁上。

33[33] 《大正新修大藏經》第三冊，八八頁上、中。

王驚視之，趣步俯仰，信人也。巧夫頷其頤，則歌合律；捧其手，則舞應節。千變萬化，惟意所適，王以爲實人也，與盛姬內御並觀之。技將終，倡者瞬其目而招王之左右侍妾。王大怒，立欲誅偃師。偃師大懼，立剖散倡者以示王，皆傅會革、木、膠、漆、白、黑、丹、青之所爲。王諦料之，內則肝、膽、心、肺、脾、腎、腸、胃；外則筋、骨、支、節、皮、毛、齒、髮，皆假物也。而無不畢具者，合會復如初見。王試廢其心，則口不能言；廢其肝，則目不能視；廢其腎，則足不能步。穆王始悅而歎曰：『人之巧乃可與造化者同功乎？』詔貳車載之以歸。』

佛經中談及機關木人的經文，有東漢·支讖《道行般若經·卷八·守行品》和鳩摩羅什譯《小品般若波羅蜜經》所述的木人，兩者都極爲簡單，重點在強調木人不能和一般人一樣能思考，並沒有強調它能動轉，更沒談到它能唱歌。到了西晉·竺法護譯《生經》的時候，便極力描述它的能歌善舞，以及色視國王夫人等，情節及故事內容和《列子·湯問篇》所載穆王與偃師事蹟幾乎完全相同。故事細節能吻合到這種地步，便極可能是相互抄襲者。筆者二十年前在《成大學報》第十七卷人文篇發表《列子與佛經》一文的時候，誤以爲《列子》抄襲《生經》，主要原因是認爲佛經都是據梵文翻譯而來，不應有誤；但二十年來，不斷閱讀經藏，陸續發現佛經中繆有中國名相文物及民俗思想，甚至道教星斗崇拜及符籙咒印的情形，相當嚴重，是佛經傳譯者抄襲援引中土事物，而不是中土古籍抄襲佛經。今以機關木人而言；東漢支婁迦讖的簡短敘述，僅在說明木人無思考能力者，應是佛經原貌；而西晉竺法護的詳細描述木人歌舞情形，及因色視夫人被分解等細節，則應是將中土文人所熟知的《列子》故事援引入相近的佛教譬喻中，來豐富它的內涵。《列子》所言周穆王時，偃師獻木人事，在中土一直流傳不絕，如晉·王嘉《拾遺記》、梁元帝《金樓子》、《太平御覽》等書，都有偃師木人故事的敘述，只是詳略有別；這些故事都不說是出自《生經》，可見機關木人的故事，是佛經譯者借《列子》書相近的故事以爲鋪敘。

《列子》一書，在戰國時已有人治其學，《戰國策·韓策二》：『史疾爲韓使楚，楚王問曰：『客何方所循？』曰：『治列子圉寇之言。』』其學至漢不絕，漢世《淮南子》及讖緯《周易乾鑿度》都曾暗引其文，張湛《列子序》說：「莊子、慎到、韓非、尸子、淮南子、《玄示》、《旨歸》，多稱其言。」可見《列子》之學，自先秦至漢的傳承，並無間斷，有關《列子》一書的真偽，及機關木人之辯，詳見筆者所撰《列子探微》一書，一九九〇年三月，台灣文津出版社出版。

參、道教思想影響下的竺法護譯經

一、受道教飯賢、救贖及儒家孝道思想影響下所杜撰的《佛說盂蘭盆經》

西晉·竺法護《佛說盂蘭盆經》：

「聞如是，一時佛在舍衛國祇樹給孤獨園，大目乾連始得六通，欲度父母，報乳哺之恩。即以道眼視世間，見其亡母生餓鬼中，不見飲食，皮骨連立。目連悲哀，即鉢盛飯，往餉其母。母得鉢飯，便以左手障飯，右手搏飯。食未入口，化成火炭，遂不得食。目連大叫，悲號啼泣，馳還白佛，具陳如此。」

佛言：『汝母罪根深結，非汝一人力所奈何。汝雖孝順，聲動天地。天神、地神、邪魔、外道、道士、四天王神，亦不能奈何。當須十方眾僧威神之力，乃得解脫。吾今當爲汝說救濟之法，令一切難皆離，憂苦罪障消除。』

佛告目連：『十方眾僧於七月十五日僧自恣時，當爲七世父母，及現在父母厄難中者，具飯百味、五果、汲灌、盆器、香油、綻燭（燈燭）、床敷、臥具；盡世甘美以著盆中，供養十方大德眾僧。當此之日，一切聖眾，或在山間禪定，或得四道果，或樹下經行；或六通自在，教化聲聞緣覺；或十地菩薩大人，權現比丘，在大眾中；皆同一心，受鉢和羅飯。具清淨戒，聖眾之道，其德汪洋。其有供養此等自恣僧者，現在父母、七世父母、六種親屬，得出三途之苦，應時解脫，衣食自然。若復有人父母現在者，福樂百年；若已亡、七世父母生天，自在化生，入天華光，受無量快樂。』時佛敕十方眾僧：『皆先爲施主家咒願七世父母，行禪定意，然後受食。初受益時，先安在佛塔前，眾僧咒願竟，便自受食。』

爾時目連比丘，及此大會大菩薩眾，皆大歡喜；而目連悲啼泣聲，釋然除滅。是時目連其母，即於

是日得脫一劫餓鬼之苦。爾時目連復白佛言：『弟子所生父母，得蒙三寶功德之力，眾僧威神之力故；若未來世，一切佛弟子行孝順者，亦應奉此盂蘭盆，救度現在父母，乃至七世父母，為可爾不？』

佛言：『大善快問！我正欲說，汝今復問。善男子，若有比丘、比丘尼、國王、太子、王子、大臣、宰相、三公、百官、萬民庶人，行孝慈者，皆應為所生現在父母，過去七世父母，於七月十五日，佛歡喜日，僧自恣日，以百味飲食安盂蘭盆中，施十方自恣僧，乞願便使現在父母壽命百年、無病、無一切苦惱之患，乃至七世父母離餓鬼苦，得生天人中，福樂無極。』

佛告諸善男子、善女人：『是佛弟子修孝順者，應念念中常憶父母供奉，乃至七世父母。年年七月十五日，常以孝順慈憶所生父母，乃至七世父母，為作盂蘭盆施佛及僧，以報父母長養慈愛之恩。若一切佛弟子，應當奉持是法。』爾時目連比丘、四輩弟子，聞佛所說，歡喜奉行。』^{34[34]}

以上是西晉·竺法護《佛說盂蘭盆經》全文。此經敘述釋迦牟尼佛的弟子大目乾連，初得六神通，以道眼觀看世間，看到自己的母親墮落在餓鬼道中，「不見飲食，皮骨連立」，目連以鉢盛飯餉母，但食物未入口即化為炭火，不能得食。目連悲號啼泣，向佛祈請，釋迦牟尼佛告訴目連，必須在七月十五日，以百味飲食、人世甘美者，盛放於盂蘭盆中，並具備燈燭、香油、床具、汲灌等，用以供養得道眾僧；佛並告敕受施之僧侶，須先咒願施主七世父母及現在父母而後受食。借此施僧功德，能使已亡者解脫三途苦，即時升天，現存者則得福樂百年。佛並告眾人，應年年的七月十五日，作盂蘭盆施佛及僧，以報七世父母及現世父母恩。

竺法護《佛說盂蘭盆經》顯然是受中土道教影響而來。理由如下：（一）、七月十五日為道教中元節，屬地官赦罪，乃救贖先人之日。佛教曆法與中土曆法不同，印度將一月分為黑白月，一至十五日稱白月，十六至三十日稱黑月，詳見玄奘《大唐西域記》卷二，及唐·不空譯《文殊師利菩薩及諸仙所說吉凶時日善惡宿曜經》，只有七月白月十五或黑月十五日，並沒有所謂的七月十五日；且兩者曆法不同，中印兩者的七月十五，亦不是同一天。（二）、佛教重自業自受，重個人；不像道經重孝道，致力於救贖九玄七祖。《佛說盂蘭盆經》卻多次言及以眾僧力救贖七世父母，顯與佛教經義的自力自救說相違；且救贖七世祖，除道教說外，也可能和中土天子立七廟有關。（三）、印度無七月十五盂蘭盆的習俗，小乘國家之佛教經典，亦無《佛說盂蘭盆經》。（四）、《佛說盂蘭盆經》說以供養眾僧，借眾力以薦拔，和漢世三張飯賢，借高道來消災解厄相同；飯賢治病法，自東漢至南北朝時，都極盛行；北朝時盛行的情形，可以由北魏寇謙之撰《老君音誦誠經》中見出一斑；道教之飯賢儀法在《老君音誦誠經》以及《要修科儀戒律鈔》卷十二引《太真科》，也都有詳細論述。（五）、《佛說盂蘭盆經》：「汝雖孝順，聲動天地。天神、地神、邪魔、外道、道士、四天王神，亦不能奈何。」有貶抑道士之語，認為道教無救贖能力，應是出自道教救贖說之後，刻意杜撰此經以示殊勝；且孝聲動天地之說，亦係儒道之說，不出於印土。（六）、《佛說盂蘭盆經》和唐初中元節所誦唸的道經《太上洞玄靈寶三元玉京玄都大獻經》相似，同樣在七月十五日法會中獻祭、供養，用來超荐亡魂。（七）、西晉·竺法護目連救母故事，是由吳·支謙譯《撰集百緣經》卷五〈優多羅母墮餓鬼緣〉所衍變而來，該品敘述優多羅母生前慳惜不布施，死後墮餓鬼道，優多羅出家後得羅漢果，供佛及僧，使其母脫離惡道。

吳·支謙譯《撰集百緣經·卷五·餓鬼品第五·優多羅母墮餓鬼緣》：

「（優多羅母生前慳惜不供養沙門）於其後時，母便命終，墮餓鬼中，兒便出家，慤加精進，得阿羅漢果，在河岸邊窟中坐禪，有一餓鬼，其口乾燋，飢渴熱惱，來詣兒所，語比丘言：『我是汝母。』比丘怪言：『母生存時，常好布施，方今云何返墮餓鬼，受斯報耶？』餓鬼答言：『以我慳貪，不能供養沙門、婆羅門，以是之故，受餓鬼身，二十年中，未嘗得食及以漿水。設我向河及以泉池，水為至竭；若向果樹，樹為乾枯，我今飢渴熱惱所逼，不可具陳。』比丘問言：『何緣致是？』餓鬼答言：『我雖布施，心常慳惜，於諸沙門、婆羅門所，無恭敬心，橫加罵辱，今受是報。汝今若

^{34[34]} 《大正藏》第十六冊，七七九頁。

能爲我設供，施佛及僧，爲我懺悔，我必當得脫餓鬼身。』時兒比丘聞是語已，甚懷憐愍，即便勸化，辦設餚膳，請佛及僧，供養訖竟，時彼餓鬼，即現其身在於會中，發露懺悔，爾時世尊爲此餓鬼種種說法，心懷慚愧，即於其夜，便就命終，更受身形，墮飛行餓鬼中……時兒比丘聞是語已，復更勸化，辦具飲食，并諸床褥，施四方僧，供養訖竟，於是餓鬼復更現身在大眾前，尋更懺悔，即於其夜，取其命終，生忉利天。……佛說是優多羅緣時，諸比丘等捨離慳貪，厭惡生死，有得須陀洹果者、斯陀含者、阿那含者、阿羅漢者、有發辟支佛心者、有發無上菩提心者。爾時諸比丘，聞佛所說，歡喜奉行。」^{35[35]}

《撰集百緣經》所言老婦慳吝不布施，墮餓鬼等惡道中，經由其子供養釋迦及眾僧而得解脫；其故事又見於梁·僧旻、寶唱撰《經律異相·卷十九·珍重沙門母爲餓鬼以方便救濟十八》引《優多羅母經》，但餓鬼所說解脫方法略有不同，是「以瓶盛水，楊枝著中，以法服覆，上比丘僧，令飯具供養，舉吾名咒願之，令得衣食。」（《大正藏》五十三冊一〇七頁中、下）。這個故事看似救贖。實者，《大正藏》第四冊所收吳·支謙譯《撰集百緣經》、後漢·支婁迦讖譯《雜譬經》、失名譯《雜譬喻經》、吳·康僧會譯《舊雜譬喻經》等等諸經，是性質相類似的書，都是蒐集了許多布施行善相關的小故事。這幾本經書，都在闡釋種何因緣，得何果報；此處命終後，將隨所種因，更生在善處或惡處。其經旨在誇炫果報及釋迦之神力，而不是在強調救贖亡魂；這由諸經中以「緣」爲名來敘述故事，可知和果報有關。且上述眾經諸「緣」所說的故事甚多，而與飯佛僧得度有關者，僅有此則及《撰集百緣經》卷三〈老母善愛慳貪緣〉二則，其目的皆在去慳吝，不在救贖。上述二則故事，和東漢三張「飯賢」，借由高道之咒願以救贖亡魂相類似，疑是受道教影響而使然。但〈老母善愛慳貪緣〉僅述其有佳餚可食，〈優多羅母墮餓鬼緣〉則說其母在命終後才更生善處，都和直接救贖超拔亡魂，有所不同；其用意在教誨僧眾識因果，去除慳貪，發菩提心。

又，《撰集百緣經》〈優多羅母墮餓鬼緣〉其故事情節和西晉·竺法護《佛說孟蘭盆經》目連救母相雷同，這應是竺法護抄襲其說。在上述《撰集百緣經》、後漢·支婁迦讖譯《雜譬經》、失名譯《雜譬喻經》、吳·康僧會譯《舊雜譬喻經》等較早期的譯經中，談到目連和餓鬼相關的有許多篇，以《撰集百緣經》而言，如：卷三〈老母善愛慳貪緣〉、卷五〈富那奇墮餓鬼緣〉、〈賢善長者婦墮餓鬼緣〉、〈惡見不施水墮餓鬼緣〉、〈槃陀羅墮餓鬼身體臭緣〉、〈目連入城見五百餓鬼緣〉等等，上述都說目連看到餓鬼，問其果報因緣，佛爲解說，使眾僧捨離慳貪，發無上菩提心。但西晉前早期諸經中那麼多目連和鬼的故事，卻都沒有一則談到目連母入地獄或爲餓鬼之說。目連救母說，疑應是西晉·竺法護受三國吳·支謙譯《撰集百緣經》〈優多羅母墮餓鬼緣〉所啓發而杜撰者。

又，西晉·竺法護《佛說孟蘭盆經》雖言及目連救母，但對地獄情節所言不多，僅說目連以飯餉母，「母得鉢飯，便以左手障飯，右手搏飯，食未入口，化成火炭，遂不得食。」其後目連故事情節的增強，也可能取自吳·支謙譯《撰集百緣經》對餓鬼的諸種描述，如「身如燋柱，腹如大山，咽如細針，髮如錐刀，纏刺其身」（《撰集百緣經·卷五·富那奇墮餓鬼緣》）等。至唐代，受俗講及變文影響，而形成了扣人心絃的目連救母故事。今所見的唐代寫卷變文，尚有：敦煌寫卷伯二一九三號《目連緣起》、北京成字九六號《目連變文》、斯二六一四號《大目乾連冥間救母變文并圖一卷并序》（另斯三七〇四號、伯二三一九號、伯三四八五號、伯三一〇七號、伯四九八八號、北京盈字七十六號、北京麗字八十五號、北京霜字八十九號；上述諸寫本內容相容，而殘佚情形互異。）

變文說目連小名羅卜，其母青提夫人因行惡墮阿鼻地獄，目連入冥間救母，至地獄各殿見諸冥吏而得見其母，後借由佛力出阿鼻，使母轉生餓鬼，目連在七月十五日廣造孟蘭盆救母，使再轉生爲黑狗，其後再帶黑狗至佛塔前誦經，使退卻狗身，轉世爲女人，聽經聞法，再轉爲忉利天人。故事中目連所見冥吏有：地藏菩薩、閻羅大王、司命、司錄、太山都尉、五道將軍、善惡童子、牛頭、馬面、獄卒、都官、獄主、羅刹、夜叉。而在境域上，入冥處有奈河；「奈河之上，見無數罪人，脫衣掛在樹上，大哭數聲，欲過不過，迴迴惶惶。」和唐·藏川述《佛說地藏菩薩發心因緣十王經》：「葬頭河曲於初江

^{35[35]} 《大正藏》四冊二二五頁上、中。

邊，官廳相連承所渡；前大河即是葬頭，見渡亡人，名奈河津；所渡有三：一山水瀨，二江深淵，三有橋渡官；前有大樹，名衣領，樹影住二鬼，一名奪衣婆，二名懸衣翁；婆鬼警盜業，折兩手指；翁鬼惡無義，逼頭足一所。尋初開，男負其女人，牛頭鎌棒挾二人肩，追渡疾瀨，悉集樹下，婆鬼脫衣，翁鬼懸枝，顯罪低昂，與後王廳。」相呼應。日本流傳冥繪有「奪衣婆」「懸衣翁」^{36[36]}，有目連與黑狗冥繪圖^{37[37]}，疑皆是受唐代《十王經》及目連變文影響而來。

有關《佛說盂蘭盆經》是仿襲中土中元節而偽撰的詳細論辯，請見筆者所著《道教與佛教》第六章〈道教中元節對佛教《盂蘭盆經》及目連傳說的影響〉，一九九五年十月台灣東大圖書公司出版。

二、沿用中土及道教名相來譯經

1、以魂魄譯佛教之業識

西晉·竺法護譯《修行道地經·卷一·五陰成敗品第五》：

「如種五穀，苗生莖實，非是本種，亦不離本；如是，人死精神魂魄不齊五陰，亦不離本也。」^{38[38]}

竺法護譯《法觀經》：

「往來生死不脫，卒逢惡對，魂神空去，趣善惡之道；身死墮地，日夜消腐，亦本無所有，但意行故化成身，死皆歸土，萬物亦爾。」^{39[39]}

「魂魄」說出自中土，魂陽魄陰，魂主思想，魄主肉體；魂盛者，死後為神；魄盛者，死後為鬼；此為先秦舊有思想而被道教所沿承者（詳見拙著《先秦兩漢冥界及神仙思想探原》一書上篇第一章，二〇〇一年元月二版，文津出版社）。印度有識及中陰，而無魂魄說；生時為識，身後為中陰。佛經之魂魄，係採中土說為譯。

又，除竺法護外，漢魏六朝的譯經師也常採中土魂魄說以譯經，至唐·藏川《佛說地藏菩薩發心因緣十王經》更將道教的三魂七魄與佛教的三性七識相配，以三性配三魂，以七識配七魄，詳細論述，請見筆者所撰《道佛十王地獄說》一書第三篇第二章，一九九六年九月，新文豐出版社刊行。

2、採中土流行的生死船之說

中國原無地獄，人死後的世界為「冥界」；由漢至六朝，典籍所見，人死後前往冥界時，常有渡船以渡河；此說亦見於這時期所譯佛經中。

竺法護譯《修行道地經·卷一·五陰成敗品第五》云：

「命臨欲斷，閻王使者自然來至，其到見縛，鐵箭所射，上生死船，罪所牽引，即欲發去，家室繞之，放髮悲慟，塵坌其面目，哀泣歎息，涕淚流面。」^{40[40]}

經中談到了「生死船」，此觀念疑是受中土影響而來；近代出土的漢墓中，常發現殉葬用的船，漢代

36[36] 見日本長岳寺本六道十王圖，富山縣立山博物館平成十三年九月發行《地獄遊覽》第一三八頁。

37[37] 見十三世紀極樂寺本六道繪左幅；日本·鷹巢純《目連救母說話圖像和六道十王圖》一文頁五
五，《佛教藝術》二〇三號，平成四年八月。

38[38] 《大正藏》第十五冊，一八六頁中。

39[39] 《大正藏》第十五冊，二四一頁上。

40[40] 《大正藏》第十五冊，一八五頁中。

的石刻中也有「死人河」刻畫出現，其右下書「怨家攻生」；道經《太平經·卷一百十二·有過死謫作河梁誠》，載有罪者死入冥河作苦役；晉·干寶《搜神記·卷十·徐泰》載徐泰夜夢冥吏乘船持生死簿，來拘人魂魄；《搜神記·卷五·周式》及《太平廣記·卷三八二·支法衡》引劉宋·玉琰《冥祥記》，都有冥河的記載。有關這方面的探討，詳見筆者所著《先秦兩漢冥界及神仙思想探原》上篇第三章，二〇〇一年元月二版，文津出版社印行。

3、以道教「度世」譯佛「涅槃」

「度世」，是指超脫凡俗而成仙。度，越度、超脫。世，世俗、凡俗。「度世」一詞出自中土，為漢世道教之常用語，佛教初傳，借用中土相近的名相為譯。漢至西晉的譯經師，也常以度世來稱佛教的了脫生死、涅槃等境界。

西晉·竺法護《佛五百弟子自說本起經·序》：

「追講本起所造罪福，皆由纖微轉受報應，彌劫歷紀莫能自濟，僥倖正覺乃得度世。」^{41[41]}

西晉·竺法護譯《光讚經·卷九·觀行品第二十四》：

「自想、吾我想、計他人有施報想，是為三，是為俗間檀波羅蜜，不為度世。何故名之世俗檀波羅蜜，不為度世？在俗不移，不得度脫至無罣礙，是名為世俗檀波羅蜜。」^{42[42]}

西晉·竺法護譯《密跡金剛力士經》：

「不住內外，無善無不善，無現世，無度世，無有漏，無不漏……其慧亦如是，悉無所住。」^{43[43]}

竺法護譯《諸佛要集經》卷上：

「若已受戒，謂他毀禁不應法行，若復開化若干弟子，因我得度，我當成佛教濟眾生，自計有身，不解本無，是俗尸波羅蜜，不應度世。」^{44[44]}

竺法護譯《度世品經》卷一：

「所當歸者，入於現世，度世無量法，自所入真正，悉已暢解，有為無為，觀之無二。」^{45[45]}

《佛說如來興顯經·卷三》：

「大道如斯，如來之慧，合集世間，度世之慧，分別了念，所造巧便，慧不增減。」^{46[46]}

度世不死之說，在戰國時已存在。《楚辭·遠遊》：「欲度世以忘歸兮，意恣睢以忘擣。」洪興祖補注：「度世，謂僊（仙）去也。」王充《論衡·道虛篇》：「世或以老子之道為可以度世，恬淡無欲，養精愛氣。夫人以精神為壽命，精神不傷，則壽命長而不死。成事。老子行之踰百度世，為真人矣。」《抱朴子·微旨篇》：「知玄素之術者，則曰唯房中之術可以度世矣。」「度世」是道教修仙的常用語，

41[41] 《大正藏》第四卷，一九〇頁上。

42[42] 《大正藏》第八冊，二〇九頁下。

43[43] 《大寶積經》卷十一，《大正藏》第十一冊，六〇頁上。

44[44] 《大正藏》第十七冊，七六〇頁上。

45[45] 《大正藏》第十冊，六一七頁下。

46[46] 《大正藏》第十冊，六〇五頁上中。

意謂超越人世而爲仙；道經中以度世來稱成仙不死。佛經初譯則援用「度世」以譯涅槃之得道境界。如東漢·安世高譯《佛說尸迦羅越六方禮經》云：「五者沙門道士，人中之雄，當恭敬承事，問度世之事。」（《大正藏》第一冊，二五一頁下）東漢·支婁迦讖《雜譬喻經》第五條：「比丘說言：『我所以作沙門者，求度世間。』」（《大正藏》第四卷，五〇〇頁中）這些都是借用「度世」來譯涅槃之境。

又，西晉·竺法護不僅借用「度世」二字來譯經，甚至用它來做爲佛經名稱，如竺法護譯《度世品經》共六卷，收錄於《大正藏》第十冊，六一七頁中至六五九頁下。此經中敘述成佛修道之法，而多用道家道教語，如「度世」、「有爲」、「無爲」、「自然」、「澹泊」、「清靜」、「寂寞」、「本無」等等，受道家道教影響至爲明顯。

4、引道教三尸穀蟲說以入經

三尸，又名三蟲、穀蟲、三彭、三姑；這些不同的名稱，恰好說明了三尸的性質、顏色與由來。由於古人視它爲鬼類，所以稱爲「三尸」；由於它是寄生於吾人體中，所以稱爲「三蟲」；因爲是人食五穀，隨穀氣而來，所以稱爲「穀蟲」；又因其名爲彭倨、彭質、彭矯，所以稱「三彭」；因其顏色爲青、白、血（黑），所以稱爲青姑、白姑、血姑。

道經中如漢世的《易內戒》、《赤松子經》、《河圖記命符》三書載述了三尸寄託人體，欲人早死，可以放縱遊行，所以每到庚申日即上天白司命，言人過失^{47[47]}。三尸會使人好財貨、好口味、好淫慾，引人行惡，促人早死，所以修道者，須斷除三尸。三尸之由來，道經說是由人所食五穀之穀氣而來，這種說法，也被竺法護譯經所沿用。

西晉·竺法護譯《修行道地經·卷一·五陰成敗品第五》云：

「兒已長大，揣哺養身，適得穀氣，其體即時生八十種蟲。兩種在髮根，一名舌舐，二名重舐。三種在頭，名曰堅固、傷損、毀害。一種在腦，兩種在腦表，一名蟠味，二名耗擾，三名憤亂。兩種在額，一名卑下，二名朽腐。……是爲八十種蟲，處在人身，晝夜食體。」^{48[48]}

日本·麥谷邦夫《穀食忌避的思想》云：「這段話，恐是翻譯時受到了穀氣、穀蟲、三尸概念的影響。」^{49[49]}

上述竺法護人身中有諸蟲寄食人體的說法，也見於其他人的譯經中，如元魏·瞿曇般若流支譯《正法念處經·身念處品》該品一至四，都是敘述人體中膚肉骨血等各部位中的蟲，侵食人體；其目的是用來觀人體穢惡不潔，借觀苦觀穢而遠離五蘊肉體。這些經中雖大量的敘述人體中寄食的諸蟲，但都不像竺法護說它們是「穀氣」所成；「穀氣」成蟲的觀念，來自道教的三尸說。

道教以爲仙人食氣，凡人食五穀。食氣者長生；食五穀者，「邪魔生，三蟲聚」。三蟲即三尸，是因人類食穀而有，以穀氣而生，所以三尸也稱爲穀蟲。三尸分上、中、下，分別處於人體腦、心、腎中；此外亦有九蟲，皆與三尸寄寓於人體中。上述竺法護譯經中，將穀蟲細分爲八十種，分屬全身，其穀蟲之觀念，顯然是承自道教說。由於穀蟲三尸會妨人修道，上報人所行惡事，奪人性命，所以道經中談及三尸及以避穀法或藥物法去除三尸法者甚多，今略舉於下：《黃庭內景經·脾長章第十五》：

「脾長一尺掩太倉，中部老君治明堂；厥字靈元名混康，治人百病消穀糧……含漱金醴吞玉英，遂至不飢三蟲亡。」^{50[50]}

47[47] 《易內戒》、《赤松子經》、《河圖記命符》等內容，見晉·葛洪《抱朴子·微旨篇》引。

48[48] 《大正藏》第十五冊，一八八頁上、中、下。

49[49] 京都大學人文科學研究所《東方學報》京都第七二冊拔刷，頁二〇一；二〇〇年三月三十一日發行。

50[50] 《正統道藏·洞玄部·本文類·計字號》。

《黃庭內景經 · 百穀章第三十》：

「百穀之實土地精，五味外美邪魔腥；臭亂神明胎氣零，那從反老得還嬰？三魂忽忽魄靡傾，何不食氣太和精？故能不死入黃寧。」51[51]

上述文中說明了三蟲因百穀起，消穀則三蟲亡。神仙之術，在避穀食氣，去三蟲邪腥，致太和而不死。

《太平御覽 · 卷六七一 · 服餌下》：

「又曰：靈芝英，不擇日而修合，治三尸伏疾，服食一劑，則穀蟲死，則三尸枯。」

碧巖先生撰《中山玉櫃服氣經》：

「既食百穀，則邪魔生，三蟲聚，貫穿五藏，環鑿六府，使丹田不華實，津液不流注，血脈不通行，精髓不凝住，胎魂不守宮，陰魄不閉戶，令人耽五味，長貪欲，衰形神，老皮髮。」52[52]

文中談到，人因食五穀而後有邪魔生，三蟲聚；去三尸之法，在於「卻粒絕味，禁嗜誠色」，而其要歸在食氣之氣術，所以說「非氣術而不可倚矣」。

由以上可以看出竺法護譯文：「兒已長大，揣哺養身，適得穀氣，其體即時生八十種蟲。」是刻意用當時流行的道教「穀氣」成蟲觀念，來移入佛經原有的諸蟲食體說；糅合中印兩邊宗教說法，使其成為一體，做法甚為明顯。又六朝佛教譯經中所言人體諸蟲的蟲名，有的疑是取自中土，如上引元魏 · 瞿曇般若流支譯《正法念處經 · 卷六十五 · 身念處品之二》所言諸蟲名中有「三燋蟲」；三焦的觀念出自中土，因而「三燋蟲」之名，疑是取自中土。

5、引用中土宅神飛尸之說以譯經

竺法護譯《修行道地經 · 卷一 · 五陰成敗品第五》：

「適生在地，血纏臭處，鬼魅來繞，姦邪所中，飛屍所觸，蠱道癲鬼，各伺犯之。」53[53]

飛尸（飛屍）、魅魘、蠱鬼，常見於漢人的論著中，安世高、竺法護都曾採其說以入經。如東漢 · 安世高譯《道地經 · 五種成敗章第五》：

「已生，從血臭故，便聚爲邪鬼魂、飛屍，各魑魅蠱鬼行。」54[54]

安、竺經中「飛屍」之名，出自中土；「飛屍」亦作「飛尸」，係漢世流傳於民間致病害人的邪鬼，東漢 · 王充《論衡 · 解除篇》說：「宅中主神有十二焉，青龍、白虎列十二位，龍虎猛神，天之正鬼也。飛尸、流凶，安敢妄集？」東漢 · 王符《潛夫論 · 巫列篇》：「土公、飛尸、咎魅、北君、銜聚、當路、直符七神，及民間繕治微蔑小禁，本非天王所當憚也。」「飛屍」之名，屢見於與安宅相關的道教經籍中，受此影響的佛教經典則有東漢 · 失名譯《佛說安宅神咒經》，全書皆與道教經典之安宅者相似，顯係佛徒杜撰。竺法護譯經中的「飛尸」，也是雜取中國漢世安宅的觀念而來者。

6、援用道教六齋日天神考校說

51[51] 《正統道藏 · 洞玄部 · 本文類 · 計字號》。

52[52] 《雲笈七籤 · 卷六十》引，見《正統道藏 · 太玄部 · 職字號》。

53[53] 《大正藏》第十五冊，一八八頁上。

54[54] 《大正藏》第十五冊，二三四頁下。

竺法護譯《佛說四輩經》：

「佛語：若有男子，心志繫道，不能出家者，在於愛欲之中，當受持五戒月六齋，第一孝順父母，治家養子，朝暮燒香然燈，稽首三尊。」^{55[55]}

竺法護譯《佛說四輩經》：

「佛言：若有女人不能出家，在於愛欲之中，心樂道者，當持五戒月六齋，孝順父母。」^{56[56]}

上文中言及「受持五戒月六齋」。五戒為：戒殺、盜、婬、妄、酒五者，屬佛教。「月六齋」之說，則出自道教；每月的八日（上弦）、十四、十五（望）、二十三（下弦）、二十九、三十日（晦）等六日，是天神下臨人世考校善惡功過的日子，在此六日中齋戒行善，較易得功德，因此要人在此六日中持齋，稱為月六齋。這六日都和月亮的朔、望、弦、晦有關，出自中土曆法，和印土不用太陰曆者無關。道教重視這些特殊日子，用來修道行善。道教鍊丹導引，重在吸食天地日月精氣，自然會注意到朔望弦晦等和日月運行有關的時日。這些日期，對道教修鍊內、外丹者而言，極為重要。漢代將天干地支與五行八卦相配，稱為納甲法，漢時道經《參同契》將朔、望、上下弦、晦等月象變化的這些日子，以之配合八卦、干支等，用來說明丹鼎、鍊氣之時機，及制止體內三魂七魄之遊走；印度的曆法並非太陰曆，無由重視朔、望、弦、晦等日子。詳細論述請參見筆者所撰《道教與佛教》一書第四章，一九九五年十月東大圖書公司出版。

竺法護譯經只顧雜羅廣蒐，意在誇耀廣博，而不忠實於經書原文，於此可見一斑。

三、將符咒、星神崇拜等道教說引入佛經

1、道教星斗崇拜影響下的西晉·竺法護譯《舍頭諫太子二十八宿經》

《舍頭諫太子二十八宿經》亦名《虎耳經》，收入於《大正藏》第二十一冊，四一〇～四一九頁。「舍頭諫」之義譯為「虎耳」，為此經中之人名，所以此經亦名《虎耳經》。此經與三國吳·竺律炎譯《摩登伽經》，係同經之異譯本。隋·彥悰《眾經目錄·卷二》云：「《舍頭諫經》一卷，晉永嘉年竺法護譯，《摩登伽經》三卷或二卷；右二經同本異譯。」（《大正藏》五五冊一五九頁下）。竺法護此經所言二十八宿吉凶災祥之說，多與《摩登伽經》文意相同，但《摩登伽經》二十八宿之稱，係取中土名相，此經則用梵名之義譯。二十八宿之說出自中國，二十八宿和十二宮之組成法各別；此經雖以梵名稱之，意在掩飾其剽竊；但有梵本存在，反而說明中土之二十八宿，可能已影響於印度本土，而被撰經者所取用；也或許《摩登伽》後三品之偽撰者，如竺律炎等，將之以梵文寫出，因而中土有梵本存在，而竺法護得以據以譯經。底下僅略舉一二於下：

西晉·竺法護譯《舍頭諫太子二十八宿經》：

「又問：『何由謂度為秋，仁者頗學諸宿變乎？』答曰：『學之。』『何謂？』答曰：『一曰名稱，二曰長育，三曰鹿首，四曰生眚，五曰增財，六曰熾盛，七曰不觀，八曰土地，九曰前德，十曰北德，十一曰象，一二曰彩畫，十三曰善元，十四曰善格，十五曰悅可，十六曰尊長，十七曰根元，十八曰前魚，十九曰北魚，二十曰無容，二十一曰耳聽，二十二曰貪財，二十三曰百毒，二十四曰前賢跡，二十五曰北賢跡，二十六曰流灌，二十七曰馬師，二十八曰長息；是為二十八宿。』又問：『一一宿有幾星？形貌何類？有幾須臾？何所服食？姓為何乎？主何天乎？』摩登王曰：『厥名稱宿有六要星，其形像加，晝夜周行三十須臾而侍從矣，以酪為食，主乎火天，姓號居火。其長養宿，有五要星，其形如車，行四十五須臾而侍從矣，牛肉為食，主有信天，姓號俱曇。……』」^{57[57]}

西晉·竺法護譯《舍頭諫太子二十八宿經》內容大抵同於《摩登伽經》，但譯文較晦澀，不如《摩登

55[55] 《大正藏》第十七冊，七〇五頁中。

56[56] 《大正藏》第十七冊七〇六頁上。

57[57] 《大正藏》第二十一冊，四一五頁上中。

伽經》之明白易懂。文中二十八宿之名，所謂：一曰名稱，二曰長育等等，疑是竺法護據竺律炎等所偽撰的《摩登伽經》梵本而譯的。《摩登伽經》前四品應是出自印土，後三品則為中土星占說，當是出於中土僧徒偽撰；抑或者中土二十八宿說曾影響印度，被印人撰成佛經，中土再據以譯經。

佛教將天界，分為欲界六天、色界十八天，無色界四天；三界皆在生死輪迴中。而日月星辰，則在與欲界第一天四天王天同高的乾陀羅山上，欲界第二天（忉利天）起，即無日月星辰，天人衣物自發光芒，勝過日月。日月星辰在佛教中地位卑劣，佛教原不可能有星斗崇拜。且中印雙方星辰之歸劃法亦不相同；中土將星空常見星群，區劃為二十八宿，並分屬四方（每方七宿），成為東方蒼龍、西白虎、南朱雀、北玄武四靈；西元前五世紀曾侯乙墓的漆箱圖案中，已有二十八宿及蒼龍、白虎之圖；一九八八年河南濮陽西水坡發現的仰韶期編號為四十五號墓穴，其年代據考證約為西元前三八五〇年至西元前四五一年，距今已有五六千年，墓中北有北斗，東有蒼龍、西有白虎之形^{58[58]}；可見以二十八宿及四靈來代表天空諸星辰，係出自中土，與印度不同。印度稟自巴比倫，其後又受亞歷山大大帝統治，將黃道分為十二宮（獅子宮、女宮、秤宮、蝎宮、弓宮、摩竭宮、瓶宮、魚宮、羊宮、牛宮、溝宮、蟹宮。^{59[59]}；其說與今西洋的十二星座說（獅子座、處女座、天秤座、天蠍座、射手座、摩羯座、寶瓶座、雙魚座、牡羊座、金牛座、雙子座、巨蟹座）相同，而與中土二十八宿星說大異其趣。中西二方對天上星座，有不同的區劃與聯想；十二星座和二十八宿，是不同的聯想法與區分法，不能相並合用。

竺律炎、竺法護等人以及後來諸多譯經師，將中國二十八宿之名，以及道教符咒說引入佛經中，並與十二宮相繆合，這些都應是受到中土星斗崇拜影響。有關這一方面的詳細情形，請參見筆者所著《道教星斗符印與佛教密宗》一書，一九九三年四月台灣新文豐出版公司印行。

2、竺法護譯經中出現斥責道教崇祀南北斗鬼神等事

釋迦無法預先駁斥中土道教物事；而竺法護譯經中卻有責斥道教崇祀南北斗、鬼神及符咒之事，可見是竺法護所偽篡。

竺法護譯《諸佛要集經》卷上：

「阿難！於彼何謂邪見？謂禮他人妖偽之術，順於諸天奉事鬼神，枯骨朽木，山樹、江河、泉原、石神、天地、日月、東西南北、北斗、社君、蟒蛇、鳥獸、麋鹿、蛟龍，承事若干殊異魍魎，是謂邪見。」^{60[60]}

經中對奉事鬼神、天地、日月、北斗、社君等神祇的批評之言，顯然是針對道教而發；這些神祇，都是中土道教常見的信仰，不是印土原有，當是譯者竺法護所加入，用以爭勝者。

3、斥責符咒外道說

符、籙、咒為道教術儀中常使用之術法，其中符是靈文，籙是神祇名冊，咒是仙聖敕語。佛教也有咒，但符、籙二者則為道教所獨有。佛經中常談到符、籙、咒等事，甚且雜有道教靈符圖文。竺法護譯經中雖無繆雜道教靈符，但卻有刻意批駁符咒者，顯然非原經文所有，而是竺法護借由增飾經文以駁斥道教。

竺法護譯《正法華經·卷十·總持品第二十四》云：

「擁護法師，消除鬼神，諸魅、餓鬼、溷神、突鬼、蠱道、符咒、癡狂顛鬼，化是像來，若鬼神形及非人像，二日三日若至四日，若常熱病，若復夜臥值惡夢者，若現男女大小諸像，我等擁護，令無伺求，得其便者。」^{61[61]}

《正法華經·卷十·淨復淨王品第二十五》云：

^{58[58]}詳見馮時《河南濮陽西水坡45號墓的天文學研究》一文，一九九〇年第三期《文物》。

^{59[59]}譯名見唐·不空譯《文殊師利菩薩及諸仙所說吉凶時日善惡宿曜經》。

^{60[60]}《大正藏》第十七冊，七五七頁上。

^{61[61]}《大正藏》第九冊，一三〇頁下。

「有受是經，咸共宿衛，令魔波旬不能燒亂，及諸官屬諸鬼神龍、溝邊溷鬼、蠱道、符咒，令不得行。」^{62[62]}

竺法護譯《佛說四輩經》：

「慢佛尊經，不復修學，反習外道之術，世藥、解奏、符咒、厭說、療治眾病，因緣外道解奏之術，或於財帛勾束，上下賊意，欲得因解奏之術，不持吾法，當來者卻皆由斯輩，是故非吾法學弟子也。」^{63[63]}

經云：「反習外道之術，世藥、解奏、符咒、厭說、療治眾病，因緣外道解奏之術。」所講的這些外道之術，正是當時道教的做法；道教重鍊藥、符咒、解厄、章奏、為眾人治病；竺法護將當時所見的這些道教術儀之說，移入佛教戒條之中，斥之為外道；這些經句，顯非原經所有，而為法護所增篡。

肆、結語

佛教自東漢安世高、支婁迦讖始，即常雜取中土名相來譯經。這種情形，到竺法護身上，似乎更變本加厲。法護譯經中常移雜著中土風習民俗、儒家、道家、道教說，以之增篡經文，甚或據此而杜撰成經書。

竺法護一生譯經甚勤，並已開始逐漸將譯經事業組織化、集團化，已不再是僅憑一己之力來從事譯經工作而已，當時有一批人來幫他執筆、詳校及刪訂，逐漸形成了譯經團。參與譯經的人員，除竺法護外，據《高僧傳·竺法護傳》及《出三藏記集·竺法護傳》的記載，有聶承遠和他的兒子聶道真，以及竺法首、陳士倫、孫伯虎、虞世雅等人。上述是較為世人所知的；另外，在譯不同的經本時，也常有一些不同人來加入譯經事業中；如竺法護譯《修行道地經》經末後記說：

「罽賓文士竺候征，若性純厚，樂道歸尊，好學不倦，真為上儒也；齋此經本來至燉煌；是時月支菩薩沙門法護，德素智博，所覽若淵，志化未進，誨人以真，究天竺語，又暢晉言，於此相值共演之。其筆受者，菩薩弟子沙門法乘，月氏法寶，賢者李應榮、承索烏子、刻遲、時通武、支晉、支晉寶等三十餘人，咸共勸助，以太康五年二月二十三日始訖；正書寫者，榮攜業、侯無英也。」^{64[64]}

竺法護譯《修行道地經》，參與譯經者有竺候征、法乘、法寶、李應榮等等，共三十餘人，可以算是頗具規模的譯經團了。雖然竺法護的譯經，有不少人幫忙刪訂潤飾，但他是主要譯述者，也是最後定稿者，因而譯文中出現本文上述所言中土思想名相等情形，已不能推委是旁人所為。

在竺法護所譯諸多經文中，我們可以看到儒家以孝為第一，孝感動天，以及婦女的三從之德，婦女須「孝順父母、姑嫜、叔妹、夫婿，不得撻罵兒子婢使……不得嫉妒夫主，當自賤女人身。」「若不孝順，憍慢姑嫜，嫉妒夫主，撻罵奴婢，造惡自是，怨恨恚怒，毒意向人，行者如是，是為非法學女人弟子也。」這些純屬中國儒家道德觀的東西，卻被竺法護所援引以增篡經文。竺法護同時也大量將中土的名相、風習、文物帶入佛經，於是香爐、竹帛、紙筆硯墨、太山、崑崙山、郡國縣邑、「禹中、日西」、「夜半、日出、日中、晡時」、針灸補瀉、夢占擇日等說都出現於經文中。在受道教影響方面，則竺法護取魂魄說以譯識神，以度世譯涅槃之境，有生死船以入冥、有人體三尸穀蟲、有宅中飛尸鬼魅、有天神下臨考校善惡的六齋日、有二十八宿星斗崇拜的《舍頭諫太子二十八宿經》，亦有批駁道教符咒厭說、南北斗信仰；甚且據儒家孝道及道教飯賢、救贖觀念而杜撰成《佛說盂蘭盆經》。

62[62] 《大正藏》第九冊，八五頁中、下。

63[63] 《大正藏》第十七冊，七〇六頁上。

64[64] 《大正藏》十五冊二三〇頁底下校註十九。

除此外，竺法護以「澹泊」譯「不著」；以「清淨」、「寂寞」譯不染。以「有為」為世間有漏法，以「無為」為出世間「涅槃」境。以「本無」譯「空」，且以本無為宇宙本體、為道、為真諦，和原始佛教不談本體論者大異其趣。並以「自然」來說本際眞如的自己如此，和因果說也有相違。在竺法護譯經中，常可看到以「本無」來說明諸佛涅槃境界的無我本空；以「自然」、「寂寞」、「澹泊」、「無為」等老莊名相，來做為「本無」的修飾詞。不僅「本無」，「心無」一語也在竺法護譯經中出現；竺法護將不執著於外物及不執著於內心之五蘊者，稱之為「心無」。總之道家及玄學的「清淨」、「無為」、「有為」、「寂寞」、「惔怕（淡泊、澹泊）」、「恍惚」、「自然」、「本無」、「心無」等等名相及觀念，在竺法護譯經中常俯拾可得。由於這部分的材料太多，他日將再另撰專文來討論它。

早期佛教譯經師，都難免採用中土名相及思想為譯，這種情形，到竺法護似乎達到了鼎盛。法護以後的譯經師，逐漸以「空」來取代「無」，受中土影響的情形雖然難以避免，但似已不若竺法護之好用成習。

