



鳩摩羅什與西域佛教

劉元春

鳩摩羅什是我國東晉時期的一位偉大的佛學理論家和翻譯家。公元344年（晉康帝建元二年），生於我國西域龜茲（今新疆庫車），公元413年（晉安帝義熙九年，即姚興弘始十五年）卒於長安。鳩摩羅什的一生，我們大致可以分為三個階段。在他七十年歲月裏，其中，一、從出生到公元386年（晉孝武帝太元十年），他出家，參學，弘揚佛法，在西域度過了四十三個春秋；二、從公元386年（太元十一年、即呂光太安元年）到公元401年（晉安帝隆安四年，姚興弘始二年）被羈留姑臧（今甘肅武威）十五年，因呂光父子們不信仰佛教，而「蘊其深解，無所宣化」；三、從公元401年到去世，在長安十二年間翻譯佛經三十餘部三百多卷，注釋《金剛經》、《維摩經》，著《實相論》二卷，有《大乘大義章》十八章，酬答賢哲，正釋法相，且培養了衆多弟子，有四聖八俊十哲，其中僧肇是三論之祖，道生爲涅槃之聖，僧導、僧嵩爲成實之始。論及羅什之功績，後人着重在兩個方面：一、主要在譯經上，他與諸弟子們摒舊譯格義比附臆

想之偏失，而「一言三復，陶冶精求，務存聖意。其文約而詣，其旨婉而新。」「表發揮翰，尅服經奧，大乘微言，於是炳煥。」他對大乘經、律、論進行較爲系統而純正的翻譯，開闢了中國佛經翻譯史上的一个新紀元，與唐玄奘、義淨並稱中國古代三大翻譯家。二、首先系統地弘揚龍樹大乘空宗，闡發三論中道思想，開啓了中國三論學派及其他宗派的產生，中國乃至日本的三論宗、天台宗、禪宗、淨土宗、日蓮宗等都深受其思想的影響。作爲古代西域少數民族的一位文化巨匠，鳩摩羅什的貢獻，已遠遠超出了今天所謂的宗教範疇。事實上，他的輝煌業績，有利於當時社會東西方各民族文化的交流和維護人類的相融相通以及對真善美的不懈追求。

目前，關於鳩摩羅什的功績，有史料可以憑籍的主要集中在
他到長安後的十三年裏。然而仰觀羅什的一生，生活和弘法時間最長的卻是他的家鄉龜茲等（本文概稱西域）；就其自己的人生體驗而言，他最爲得意的應是在西域的弘法事業。除去客觀及基

本情感因素之外，作為志存高遠的宗教家，他不是甘於文字之縛的，而恰恰相反，從西域到長安，他卻是從「高僧」變成了「譯經師」。中國佛教首先是依靠佛經翻譯而成就的。但在羅什，專事翻譯、語體相隔使之不易暢達心懷，而難以痛快淋漓廣度衆生的。《高僧傳》中記載，他曾對沙門慧睿講：「改梵爲秦，失其藻蔚，雖得大意，殊隔文體，有似嚼飯與人，非徒失味，乃令樞蹠也。」即反映了這一心態。繁重的譯事，使他不可能「著筆作大乘阿毗曇」等，也減少了與大家溝通的機會，故有「今在秦地，深識者寡」之慨嘆。羅什去世後，有西域沙門到長安說「羅什所譯，十不出一」。這位沙門可能是羅什在西域弘法時的弟子，至少是了解羅什學說思想和弘化事迹的。這從側面反映了羅什在西域弘法之隆盛和影響之深遠。本文從羅什的弘法事迹及其佛學思想等方面，探討他對西域佛教乃至整個社會文化的貢獻。

一、羅什在西域的弘法事迹

羅什在西域的弘法大致可分爲兩個階段：一是參學小乘，破斥外道；二是改信大乘，弘揚空宗。簡單講來，公元350年他七歲時在龜茲隨母出家，誦小乘《發智論阿毗曇》，352年隨母到罽賓從師般頭達多，受學《雜藏》、《中阿含》、《長阿含》等，挫敗外道；355年隨母到沙勒誦經講法，357年到363年回到龜茲，在王宮受戒，博覽羣書，通曉五明，364年到369年獨自到沙勒、莎車、溫宿等地遊覽，改信了大乘佛教，370年重歸龜茲，廣誦大乘，尤其是龍樹的空宗學說，弘揚中道實相思想，名震西域，一直到呂光攻破龜茲，384年被逼破戒，386年被呂光帶到姑藏，結束了在西域的弘法生涯。梁慧皎的《高僧傳初集·卷

內明第二期八九二錄

專論

鳩摩羅什與西藏佛教 ······ 劉元春 ······ 3

從寶誌與善會看中國禪宗思想的源起 ······ 蔡日新 ······ 13

佛經翻譯 ······ 陳士強 ······ 18

漢語語匯與佛教 ······ 會琦雲 ······ 25

特稿

石窟造像藝術的宗教情趣

——禪文化美學思想對

我國佛雕藝術的影響 ······ 王壽雲 ······ 32

四衆堂

當代四川禪宗大師賈題韜居士 ······ 李豫川 ······ 37

畫頁

封面：江蘇·南京寶華山隆昌寺山門

面裡：唐·道宣律師

底裡：菡萏飄香

封底：江蘇·南京寶華山隆昌寺大殿

第二》有較為系統的介紹，這裏只就論題摘要引述。

當時的西域佛教仍有印度部派佛教的特點，其中小乘說一切有部最為隆盛。羅什出家以後便修學有關小乘經教，他的依止師和戒師佛圖舌彌、盤頭達多都是很著名的小乘學者，再有他母親的言傳身教，而受到了良好教育，悟解超衆。因而，他一邊到處參學，一邊已開始弘法。在罽賓，「達多每稱什神俊，隊聲徹於王，王即請入。集外道論師，共相攻難。言氣始交，外道輕其年幼，言頗不遜，什乘隙而挫之。外道折伏，愧慚無言。王道教異。日給鵝臘一雙，粳米、麵各三頭，酥六升，此外國之上供也。所住寺僧，乃差大僧五人，沙彌十人，營視掃洒，有若弟子，其見尊崇如此。」在沙勒，「其冬誦《阿毗曇》，於《十門》、《修智》諸品，無所詰受，而備達其妙；又於《六足》諸問，無所滯礙。沙勒國有三藏沙門名喜見，謂其王曰：『此沙彌不可輕，王宜請令初開法門。凡有二益：一、國內沙門，耻其不逮，必見勉強；二、龜茲王必謂什出我國，而彼尊之，是尊我也，必來交好。』王許焉，即設大會，請什升座說《轉法輪經》。龜茲王果遣重使，酬其親好。」還只是沙彌的羅什便已成為著名的小乘佛教學者，深得上層社會的支持。但是，羅什沒有淺嘗輒止，而是以開放的心態去積極進取。「什以說法之暇，乃尋訪外道經書，善學《韋陀》、《捨身論》，多明文辭製作、問答等事。又博覽《四韋陀》典，及《五明》諸論。陰陽星算，莫不畢盡；妙達吉凶，言若符契。」廣博的學識、深邃的思考，為以後改信大乘奠定了良好的心理基礎。當在莎車遊覽時，遇到大乘高僧時，便虛心求教，完成了人生的轉折。「時有莎車王子參軍，王子第二人，委國請從而爲沙門。兄字須耶跋陀，弟字須耶利蘇摩。蘇摩才技絕倫，專以大乘爲化。其兄及諸學者，皆其師焉。什亦宗而奉之，親好彌至。蘇摩後爲什說《阿耨達經》，

什聞陰界諸入皆空無相，怪而問曰：「此經更有何意，而皆破壞諸法？」答曰：「眼等諸法非真實有」。什既執有眼根，彼據因成無實。於是研覆大小，往復移時。什方知理有所歸，遂專務方等。乃嘆曰：「吾昔學小乘，如人不識金，以鏹石爲妙。」因廣求義要，受誦《中》、《百》二論，及《十二門》等。」可見，羅什改宗大乘決不是人云亦云而輕率爲之的，經過「研覆大小，往復移時」「方知理有所歸」。世界觀和人生觀的改變，羅什精神發生物質的飛躍，使他追求新的人生境界。羅什的母親在要離開龜茲往天竺禪修時，對羅什講：「方等深教，應大闡真丹，傳之東土，唯爾之力。但於自身無利，其可如何？」羅什回答說：「大士之道，利彼忘軀。若必使大化流傳，能洗悟蒙俗，雖復身當爐鍊，苦而無恨。」有了這救度衆生之志向，羅什便樂此不疲，弘化四方，名震西域。

當時，小乘說一切有部在西域各地已根深蒂固，它保守封閉，具有強烈的排它性。說一切有部是從上座系化地部分離出來的，大約形成在公元前250—185年間，主要流行在印度的北部和北部，以後傳播到中國的西域各地。逐漸發展，有較爲完備的經律論三藏，分別有《雜阿含》、《中阿含》、《長阿含》三經，《根本說一切有部毗奈耶》、《十誦律》廣略二律，《大毗婆沙論》、《俱舍論》、《法蘊足論》等。所謂說一切有部是因爲他們認爲一切法皆有其自性，是一種實在的有，不是因緣合和的假有。自性，又稱我，主宰、恆常不變等義，有人我、法我。佛教根本上是否定「我」之存在的，所謂的人我是由五蘊（色、受、想、行、識）因緣聚合而成。說一切有部本是否定人我的，但基於追求轉染成淨之解脫理論，要承認五蘊之存在。而因果報應等學說，必須五蘊各自又都有過去、現在、未來三世有，這實際上已承認了人我的存在，承認了一切法的存在。他們將世界事物條

分縷析，分成色法、心法、心所有法、心不相應行法、無爲法五
大類共六十七種，認爲它們都有其自性，相待相依，互爲因果。
當然，他們所謂的法都有染淨分別，其目的便是要轉染成淨，轉
凡成聖，達到自我解脫。這具有唯心主義二元論之特點。基於這
種理念，實踐上會產生這些現象：（一）墨守成規在以往之理論
或隻言片語之文字，抱殘守缺，封閉保守，排拆異己；（二）遊
弋在概念和表象之上，以空洞的形式取代切實的行動；（三）悲
觀地逃避現實，追求灰身滅智般的解脫。這種理念，行之於個
人，便難免狹隘、偏激；行之於集體，便難免極端、好鬥。有了
這種價值取向，社會便多些紛爭不息，割據爲正的局面。小乘說
一切有部在西域各地流行且持續時間很長，一直到唐玄奘來到時
仍很興盛，大概與這裏多民族逐鹿爭戰連綿不斷，而要滿足某一
統治集團偏安一隅的政治心理有關吧。羽西了諦在《西域之佛
教》中提出羅什東去之後龜茲佛教大乘法衰微，因羅什而被呂光
破龜茲，後繼的龜茲王對大乘教法生起一種恐忌之心。（頁
285）這種推測有一定道理，可資以反證。當時西域佛教的一些
特點大概都與之有關。在一般信徒，他們期求佑護而重作功德。
但只是將財物供養寺院和諸如抄寫經文以求冥福。羅什及母親在
龜茲時，「龜茲國人，以其母王女，利養甚多」。考古發現衆多
的手抄經文上多有「供養……以求冥福」之類的禱詞。在出家僧
衆中，他們注目宗教修持，但又局限在戒律儀表和禪定果位。

《佑錄》卷十一《比丘尼戒本所出本末序》中記載，龜茲《阿
含》學者佛圖舌彌統領着四座僧寺和三座尼寺。其中，「寺僧三
月一易屋床座，或易蘭若。未滿五臘，一宿不得無依止。」而
「比丘尼外國法不得獨立也。此三寺，多是葱嶺以東王候婦女，
爲道遠集斯寺。用法自整，大有檢制。亦三月一易房，或易寺。
出行非大尼三人不行。多持五百戒，亦無師一宿者，輒彈之。」

可見，其僧團組織之嚴密，戒規之森嚴。戒律本是治身、口、意
所造惡業，以期除惡行善。如果依此完善道德，那當然值得贊
嘆。但是，自我偏執太重的人是難以與人爲善的。《法顯傳》記
載，當時「焉夷國僧亦有四千餘人，皆小乘學，法則者整。秦士
沙門至彼都，不預其僧例。」連虛心去求法的僧人都拒之門外！
相反，在信奉大乘法的于闐，「彼國人民星居，家家門前皆有小
塔，最小者可高二丈許。作四方僧房，供給客僧及餘所須。國主
安頓法顯等於僧伽藍。」這待人又是多麼寬厚！禪定思維，由定
生慧，重塑較爲完美的人格，這也是無可厚非的。但只是爲了逃
避現實，追求一己之果位，那便無益於大衆了。而小乘僧衆，因
懼人生八苦，執著滅集之道，去求證果位，當屬此類者多。羅什
的母親給了他慈愛和啓蒙教育，既爲母子又是同道。她就是「深
惟苦本，走求離俗」而出家的。之後，便「仍業禪法，專精匪
懈，學得初果」。在羅什改信大乘在龜茲弘法時，她「辭往天
竺，謂龜茲王白純曰：『汝國尋衰，吾其去矣。』行止天竺，進
登三果。」還對羅什說弘揚大乘法「但於自身不利」。在西域境
內的佛教石窟中多有用於禪修的「毗河羅窟」，恐怕主要也是這
種心行的結果吧。

針對這種社會文化狀況，羅什巧施了行之有效的弘法。在教
內，先挫敗小乘論師，導化著名高僧；在教外，先教喻王公貴
族，以期護法和推廣。羅什才華出衆，本已名揚四方，又深得上
層社會的支持。他改信大乘，無疑在當時社會激起極大震動，勢
必引發一場大辯論。在羅什弘法之初，時溫宿國有一道士，神辨
英秀，振名諸國，手擊玉鼓而自誓言：「論勝我者，斬首謝之。
什既至，以二義相檢，既迷悶自失，稽首歸依。於是聲滿意左，
譽宣河外。」據《高僧傳》，羅什教化他曾在罽賓時的老師盤頭
達多，最爲精彩。盤頭達多，「即罽賓王之從弟也。粹有大量，

才明博識，獨步當時。三藏九部，莫不該博。從日至中，手寫千偈；從中至暮，亦誦千偈。名播諸國，遠近師之。」羅什本欲離龜茲到罽賓「欲躬往仰化」，而達多「不遠而至」（大概也有勸導羅什之念）。引文如下，以資申明。

什得師至，欣遂本懷，既爲說《德女問經》，多明因緣空假。昔之師俱所不信，故先說也。師謂什曰：「汝於大乘見何異相，而欲尙之？」什曰：「大乘深淨，明有法皆空。小乘偏局，多滯名相。」師曰：「汝說一切皆空，甚可畏也，安捨有法而愛空乎！如昔狂人，令織師織帛，極令細好，織師加意細若微空，狂人猶恨其粗。織師大怒，乃指空示曰：『此是細縷！』狂人曰：『何從不見？』師曰：『此極極細，我工之良匠，猶且不見，況他人耶。』」狂人大喜，以付織師，師亦效焉，皆蒙上賞，而實無物。汝之空法亦由此也。「什乃連類而陳之，往復苦至，經一月餘日，方乃信服。師嘆曰：『師不能達，反啓其志，驗於今矣。』於是禮什爲師，言：「和尙是我大乘師，我是和尙小乘師矣。」

顯然，盤頭達多堅持的是人我法我，偏執有法，不解因緣空假。羅什以大乘法示盤頭達多，成爲他的大乘師，影響之巨大。羅什在弘法過程中一直得到包括國王在內的王公貴族的支持，大概與他本是王族也有關係，加上他的才華、聲望，已被各國當成了「親善大使」，而羅什也就隨機依借王權而弘法。依靠統治者的支持傳播佛教，在印度，在中國內地以及其他地方類皆如此。但像羅什在西域弘法時得到各地國王的隆崇景況，還不多見。羅什改信大乘後，「龜茲王躬往溫宿，迎什還國」，隨後，又「爲造金獅子座，以大秦錦褥鋪之，令什升而說法」。在羅什游化各地時，「西域諸國，咸伏什神俊，每至講說，諸王皆長跪

座側，令什踐而登焉。其見重如此。什旣道流西域，名被東國。」

鳩摩羅什作爲大乘高僧，四方遊化，掀起了新的文化思潮，啓導了新的人生價值；而且，促進了西域各國的友好交往，維繫了社會的和平生活。後來，雖然是通過戰爭形式被帶到姑藏，但被請到長安以後，不但促使了中國佛教徒的東去西來，加強了中國各族人民更廣泛的聯繫，更有利於國家進一步的統一。事實也正是這樣。正因如此，論及鳩摩羅什與西域佛教，羅什到長安以後，他的佛學思想及業績仍然對西域佛教產生影響，這是不應忽略的。基此，便有下面的論題。

二、羅什的佛學思想與大乘佛教的東去西來

在研究中國佛教史時，學者們基本上都遵循着佛教由印度——西域——中國內地或者由印度——東南亞——中國的傳播走向。歷史上，印度佛教也基本上是經由北方的陸路和南方的海路自西向東傳來中國，歷經春秋蒼桑延續至今的。但是，中國佛教有其新鮮的文化內涵，早已不同於印度佛教了。即使是古代的西域佛教也有其地方特色。任何文化，在離開其母體文化而成爲外來文化時，要在另一個新的自然和人文環境中生存下去，就必須深深地扎根在當地的文化土壤裏。一旦開花結果，便「橘生淮南則爲橘，橘生淮北則爲枳」了。當然，這要經歷適應、吸收、融化、變異的過程。印度佛教在傳入中國之後，經漢、晉、南北朝，到隋、唐時期已基本中國化了，而到宋、元之時就完全中國化了。這就如中國佛教傳入日本，而日本佛教已不是中國佛教了。佛教在漢代傳入之時被視爲仙家方術，爾後通過格義比附之

譯經也已類同了魏晉玄學，再後經過立宗判派就佛、儒、道彼此混通，形成了「中國特色」的佛教。中國佛教一開始就是大乘佛教，主要還在於中國傳統文化具備大乘法之契機。大乘佛教最主要特點是理論上講「空」和實踐上講「普渡衆生」，這與中國傳統文化中講「無」和「兼治天下」等思想相似。佛教能迅速在中國傳統文化影響的區域得以傳授和發展，正在於此。不同特質的文化，當他們走到一起時，就開始了雙向交流，即使是一種文化帶有「侵略性」地要改變另一種文化，那也絕不會僅是一廂情願般地單向流動。「文化反哺」現象在人類歷史上屢見不鮮。比如，阿育王傳播佛教，便有了希臘文化、阿拉伯文化的東來，中國文化的西去亦當自然。佛教造像中的犍陀羅藝術，即是希臘文化與印度文化融匯而成。而在西域開鑿的佛教石窟中，比如克孜爾千佛洞的藝術造型，即有印度、中國、希臘及西域特點的文化內涵，在高昌伯孜克里克千佛洞中表現出佛教、祆教、摩尼教等宗教形象。筆者認為，古代西域的大乘佛教自始至終都受着中國文化的影響；自鳩摩羅什之後，開始了中國大乘佛教向西域的回流；唐玄奘之後，更加突出；到了宋元時期，便起到支配作用。限於篇幅，本文只簡要概述以下幾點。

一、張騫開通絲綢之路後，西域便納入中國版圖。西域諸城廓之割據政權都與中國政府保護歸屬關係。在與內地不斷交流時，西域各地接受內地文化影響在所難免。

二、于闐和高昌兩地一直流行大乘佛教，都與內地特別是漢文化有着密切關係。于闐大部份居民是早先從內地遷移來的。高昌地區基本上是漢族人，先後建立張氏、麴氏等漢人政權，與敦煌等地相連。考古發現了大量漢文佛典等。

三、唐朝先後設立安西、北庭都護府後，在西域各地興建龍興寺、大雲寺等，多有內地漢僧住持；設立譯場，共同譯經。西

域的佛教石窟也多有漢人漢僧開鑿的，如庫木吐拉石窟等。

四、宋元時期高昌回鶻僧人多求學內地，于闐、哈密等地僧人要接受中央政府冊封。于闐王李聖天傾心漢學。

細論引據，茲不贅述。本文再稍述羅什到內地後與西域諸師友的聯繫，引證前言。

羅什去世之前，「少覺四大不愈，乃口出三番神咒，令外國弟子誦之以自求。」可見有西域弟子跟隨學法。另外，還有不少高僧來到長安，與羅什磋商佛法，有弗若多羅、曇摩流支、卑摩羅義、佛陀耶舍、佛馱跋陀羅等。其中，佛陀耶舍在沙勒時與羅什相識。曾輔佐沙勒王子十多年。當知羅什被帶至姑臧而嘆道：「我與羅什相遇雖久，未盡懷抱。」後繼羅什到龜茲弘法。羅什在姑臧在長安先後「遣信邀之」。到長安後，兩人「共相徵決，辭理方定」。「耶舍後辭還外國，至罽賓，得《虛空藏》一卷，寄賈客傳與涼州諸僧。」羅什與西域諸僧仍然保持密切關係，繼續對西域弘傳大乘佛法，其涵融更加豐富和有力。羅什到內地後，龜茲小乘佛教逐漸佔有優勢，但由於羅什打下的良好基礎和漢傳大乘佛教的反哺，龜茲等地大乘佛教一直持續不斷。《高僧傳二集·卷二》記載，南印度沙門達摩笈多約公元535年始在龜茲停住二年，「其王篤好大乘，多所開悟。留引之心，旦夕相造。」唐玄奘到達龜茲時，「龜茲國城東南所在之寺，有高昌國人來此出家者，不下數十人」（《慈恩傳》）公元726年龜茲人利言，嘗跟在此弘大乘教法的東天竺三藏法師法月，受其學《大乘月燈三摩地經》七千偈，《瑜伽真言》五千偈等，之後師徒來中國內地，盡力翻譯大乘經典。（《貞元錄》卷十四）727年到龜茲的慧超也有漢僧行大乘法的記載。在於闐、伊吾、高昌、北庭、碎葉等地同時也都有漢寺漢僧的記載。漢傳大乘教法回傳西域，與羅什的貢獻是分不開的。

從羅什的弘法事迹可知，他有甚深體悟，基於其系統的理論學說教化群迷、住持正法的。但世事阻隔，未得充分發揮，而更多的著作現又多已缺失。僅存的《維摩經注釋》也不完備，而《大乘大義章》多按慧遠所問的詮釋名相之作。但他注重的思想理論，能夠通過弟子們契達靈悟的論說等，作些探討。

信奉龍樹大乘般若空宗，闡弘《中論》、《百論》、《十二門論》及《大智度論》之學。龍樹在公元一、二世紀期間，不滿部派佛教的各種偏見，否定了上座部、大眾部根本和枝末流派的各種不同主張，著《中論》等破斥迷執，樹立新義，從而建立了中觀學派，後經傳承發展成般若空宗。因其根依三論，經羅什傳之中國，發展成以後的三論宗。三論的立義，是破邪顯正：（一）破外道人、法我執；（二）破毗曇雖達我空而執諸法實有；（三）破成實雖明人法二空而未能窮原盡理；（四）破大乘而墮於有所得見。衆論旨歸，《中論》以二諦，《百論》以權實二智、《十二門論》以實相境般若智爲宗，而《大智度論》以實慧方便慧爲宗。其中，《中論》是龍樹論著的核心。本論基本義理有緣起、無自性、性空中道等。主張，緣起是宇宙間一切人事的形成法則及一切現象的根本原理，無論從時間和空間上觀察，一切現象均是因緣和合而有的。因而萬法無自性即性空，這便是宇宙萬物如實相、中道理。《觀四諦品》說：「衆因緣生法，我說即是空，亦爲是假名，亦是中道義。未曾有一法，不從因緣生。是故一切法，無不是空者。」《觀因緣品》說：「不生亦不滅，不常亦不斷，不一亦不異，不來亦不出。能說是因緣，善滅諸戲論。」這「八不偈」是爲對治各種可能的自性見，而進行正反雙邊否定。《觀四諦品》又說：「諸佛依二諦，爲衆生說法，一以世俗諦，二第一義諦。若人不能知，分別於二諦，則於深佛法，不知真實義。」這是誘導衆生的方便權巧之法。對衆生

說世間假有，再誘趨性空之法。衆生只要悟徹緣起性空的八不中道，不離現世而當下證得涅槃。《觀涅槃品》講：「涅槃與世間，無有少分別。世間與涅槃，亦無少分別，涅槃之實際，及與世間際，如是二際者，無毫厘差別。」因此，龍樹的學說體系可以概括爲：其中心思想是緣起性空，用真俗二諦的言教說明法性實相的真理，從而指導般若中道的實踐，達到無相涅槃之境界。

羅什不論在西域還是在長安，一直在弘揚龍樹三論學說，應機說法，多有善施。學人偏執有無，包括慧遠等人於佛教名相多存岐義。比如，慧遠把「法身實相」與「法性實相」等同，羅什則指出：「法身義以明法相義者，無有無等戲論，寂滅相故。」（《大乘大義章》第七）又指出：「摩訶衍法，雖說色等至微塵中空，心心數法至心中空，亦不墜滅中。所以者何？但爲破顛倒邪見，故說不是諸法實相也。」（同上，第十五）又說：「本言空以遣有，非有去而存空。若有去而存空，非空之謂也。」（《維摩經注》卷三）這已是「畢竟空」的思想。而「解空第一」的僧肇深悟羅什思想，對「空」、「般若」、「涅槃」等理論進行了更加生動的解說。針對當時諸如六家七宗之誤謬，寫出了《物不遷論》、《不真空論》、《般若無知論》、《涅槃無名論》進行系統的申破，分別是（一）明有，申俗諦教；（二）明空，申真諦教；（三）明智，申般若教；（四）明果，申涅槃教。從人生到宇宙，從心識到外境，從智慧到解脫，體用動靜無不切合緣起性空之理。將深刻的哲學道理與人生實踐結合起來，進行恰切、靈動的論述。《宗本義》中有：「溫和般若者，大慧之稱也。諸法實相，謂之般若，能不形證，謳和功也。適化衆生，謂之溫和；不染塵累，般若力也。」《不真空論》說：「是以聖人乘真心而理順，則無滯而不通；審一氣以觀化，故所遇而順適。」這還是倡導依真俗二諦正視現實，在生活中行中道般

若，達到完美的境界。

羅什到長安不久，僧睿便跟羅什修習禪法。羅什游學西域，雖不專精禪修，但也深知法要。便尋抄馬鳴、僧伽羅叉等多家禪法，譯爲《坐禪三昧經》三卷；又依《持世經》等編出《禪法要解》二卷。《晉書·載記》云跟羅什修學坐禪者常有千數。小乘禪法早在安世高翻譯禪經時就傳入中國，但後來道安把小乘禪法融入大乘般若學中了。顯然，羅什又把這些禪法融入了般若空觀之中，使之符合中道實相。大乘禪師佛馱跋陀羅在長安與羅什關於「色、空」的不同見解即可說明。（見《高僧傳初集》）顯然，羅什講畢竟空，而佛馱跋陀羅主張色由極微成，講相待空。當時西域及內地佛教徒多樂禪修，偏執有境。羅什將中道空觀引入禪修，對後來的天台止觀、慧能南禪產生了重大影響。這大概是羅什把理論施行於實踐的範例之一吧。

羅什與弟子們譯注經典，也主要是根據弘揚三論學說的需要，精心選擇。羅什、僧肇、道生等人共同譯注《維摩詰所說經》即有深遠意義。

該經又稱《維摩經》、《維摩詰經》、《不可思議解脫經》等。有支謙、羅什、玄奘三種譯本，以羅什譯本最爲流行。除羅什、僧肇等自注外，隋朝盛弘《地論》的著名學者慧遠撰有《維摩經義記》八卷，天台宗創立者智顥撰《維摩經玄疏》六卷、《維摩經文疏》二十八卷，三論宗創立者吉藏撰《維摩經游意》一卷，唐代窺基著《無垢稱經疏》六卷。自隋、唐以來，本經豐富多彩的情節，作爲繪畫、雕塑、戲劇、詩歌的題材。本經有《佛國品》、《方便品》、《菩薩行品》共十二品。用文學手法，塑造了維摩詰（譯作淨名、無垢稱）這位長者居士的生動形象。他家庭資財無量，十分富有。雖不是出家人，卻遵行沙門的戒律；雖有妻子，卻修梵行；雖有眷屬，卻樂遠離；雖生活在三

界中，卻不貪著留戀三界。常爲一切衆生說法，包括佛陀的諸位高足弟子，使無數人得到無上正等正覺。本經宣傳大乘般若思想，批評小乘的片面執著，所謂彈偏斥小、嘆大褒圓。僧肇在《序》文中概括全經內容是：「此經所明，統萬行則以權智爲主，樹德本則以六度爲根，濟蒙惑則以慈悲爲用，語宗極則以不二爲門。凡此衆說，皆不思議之本也。至若借座燈王，請飯香土，手接大千，室包乾象，不思議之迹也。……非本無以垂迹，非迹無以顯本。本迹雖殊，而不思議一也。」行必依理而起，非不二之理則不能有不二之行；非不二之行，則不能有不可思議解脫法門。維摩詰在《入不二法門品》中向文殊等諸菩薩提問：「云何菩薩入不二法門？」法自在等三十位菩薩皆局於言說上。文殊說：「如我意者：於一切法，無言無說，無示無識，離諸回答，是爲入不二法門。」當文殊反問「何等是菩薩入不二法門」時，維摩詰默然無言。文殊贊嘆說：「善哉！善哉！乃至無有文字語言，是真入不二法門。」《佛國品》中有：「說法不有亦無，以因緣故諸法生，無我無造無受者。」僧肇在解釋這些話時，有：「諸法皆從緣生耳，無別有真主宰之者，故無我也。夫以有我，故能造善惡受禍福；法既無我，故無造無受者也。」這與《中論》思想是相契合的。另外，在《文殊師利問疾品》中，文殊與維摩詰有一段問答：

文殊師利言：「居士此室，何以空我侍者？」維摩詰言：「諸佛國土，亦復皆空。」又問：「以何爲空？」答曰：「以空空。」又問：「空何用空？」答曰：「以無分別空，故空。」又問：「空可分別耶？」答曰：「分別亦空。」又問：「空當於何求？」答曰：「當於六十二見中求。」又問：「諸佛解脫，當於何求？」答曰：「當於一切衆生心行中求。又仁所問何無侍者，一切衆魔，乃諸外道，皆吾侍者

也。」

僧肇指出，這段話為示「畢竟空義」：「室中以無物為空，佛土以何為空？將辨畢竟空義也。」羅什講畢竟空，大概依此由來。

《佛國品》中提出：「大乘心是菩薩淨土。」（僧肇釋曰：「乘八萬行，兼載天下，不遺一人，大乘心也。」）又有：「隨其方便，則成就衆生；隨成就衆生，則佛土淨。隨說法淨，則智慧淨。隨智慧淨，則其心淨。隨其心淨，則一切功德淨。」對這一段，羅什注釋：「信心既立，則能發行衆善。衆善既積，則其心轉深。其心轉深，則不隨衆惡。棄惡行善，是名調伏。心既調伏，則遇善斯行。遇善斯行，則難行能行。難行能行故，能如所說行。如所說行，則萬善兼備。萬善兼備，故能回向佛道。向而彌進，是方便力也。方便大要有三：一、善於自行而不取相；二、不取證；三、善化衆生。具此三已，則能成就衆生。成就衆生，則三因具足。三因具足，則得淨土。土既清淨，則衆生純淨。……」這裏所講，由方便力化導衆生到淨土，且是現世即淨土，類於《中論》所謂的二諦法，也合乎後世、乃至今日佛教界所謂的「人間淨土」的大乘思想。縱觀鳩摩羅什，他一生善巧方便，教化衆生，忍辱不懈，積極進取——這種進步的人生價值取向，恐怕與尊崇維摩詰的形象是有淵源的。實際上，羅什的人生經歷有意或無意地施行了維摩詰之法。

史學家，尤其是佛教界在頌揚羅什的時候，對他的兩次「破戒」問題，一直諱莫入深。羅什的弟子們，基本上避而不談。慧皎的《高僧傳》中有記載，但對照《晉書》這種一般史籍，也已有取捨。《高僧傳》有這樣的描述：第一次當呂光攻破龜茲後，「光旣獲什，未測其智量，見年齒尙少，乃凡人戲之，強妻以龜茲王女。什拒而不受，辭甚苦到。光曰：『道士之操，不逾先

父，何所固辭。』乃飲以醇酒，同閉密室。什被逼既至，遂虧其節。」；第二次在長安，「姚主常謂什曰：『大師聰明超悟，天下莫二，若一旦後世，何可使法種無嗣。』遂以使女十人，逼令受之。自爾已來，不住僧坊，別立廨舍，供給豐盈。每至講說，常先自說：『譬如臭泥中生蓮花，但采蓮花，勿取臭泥也。』」《晉書》與《高僧傳》相比，說第一次，多了「遂妻之」，「虧其節」不一定「妻之」；而說到第二次時，其意蘊卻大相徑庭了，不妨照錄：「嘗講經於草堂寺，興及輔臣、大德沙門千有餘人肅容觀聽，羅什忽下高座謂興曰：『有二小兒登吾肩，欲障須婦人。興乃召宮女進之，一交而生二子焉。興嘗謂羅什曰：『大師聰明超悟，天下莫二，何可使法種少嗣。』遂以使女十人，逼令受之。爾後不純僧坊，別立廨舍，諸僧多效之。什乃原針盈鉢，引諸僧謂之曰：『若能見效食此者，乃可畜室耳。』因舉匕進針，與常食不別，諸僧愧服乃止。』若依《晉書》之說，那麼，羅什第二次破戒應是自己「主動要求」的，先有羅什「欲障須婦人」後才有姚興「逼令受之」。筆者對前者是有懷疑的，大概是姚興為除去「逼令」之嫌而授意史家傳聞後世的。以羅什之尊崇，在那麼神聖隆重的法會上，是不會自招輕賤的。但被姚興逼令破戒及「舉匕進針」是完全可能的。西域僧人多擅法術，如佛圖澄等，羅什早已博學「陰陽曆算」能「妙達吉凶」。關於羅什破戒之事，我們不妨再質以史籍。《高僧傳》載，在仍信奉小乘時，「爲性率達，不歷小檢，修行者頗共疑之。」然什自得於心，「未嘗介意。」大概是言談舉止有違於小乘戒律。這與他博覽《五明》諸論是有關係的。五明即要通曉五種知識：（一）聲明即言語文字；（二）工巧明即一切工藝技術曆算等；（三）醫方明即醫術；（四）因明即邏輯理法；（五）內明即自己信奉的佛法。大小乘佛教都提倡學習這些知識技能。但是，果能通曉這

諸多技能而應用於服務大眾，那就需要世法方便了。實質上，這已屬於大乘佛教。在羅什是方便權巧做「自得於心」，在小乘信徒就「頗共疑之」了。另外，羅什一直活動在上層社會，即使盤頭達多等師長也多王族出身，對羅什較為放達的個性是有影響的。當時西域王公貴族子女多到佛寺參禪、出家；其中有不少大概是學文化知識為目的，抑或是一種「時髦」風尚而已。在當時，佛教界聚集了社會文化精英，佛教信仰又主導社會的精神領域。這與魏晉時代文人雅士們談玄說道蔚然成風是相似的。從羅什學成之後，「諸國皆聘以重爵」推想，西域統治者崇尚佛教但並不鼓勵有太多人長期出家為僧的，他們希望人們修身養性之後再服務於社會的。中國「三武滅法」要沙汰僧尼，就是基於這種制約心理。目前，屬於南傳上座部佛教的泰國、斯里蘭卡等國家提倡人們出家一次，那怕時間很短也行，在文化修養、道德情操有了進步或淨化之後，再回到社會生活。流行在西域的小乘說一切有部佛教，配合社會需求，是否就已有了這種傳統？當羅什跟母親一起蜀賓回龜茲時，在月氏北山有一羅漢對羅什母親說：「常當守護此沙彌，若至年三十五不破戒者，當大興佛法，度無數人。」從側面也反映出，西域出家人在年輕時便還俗的不在少數。但是，仍在寺內出家或已成為高僧者，是不容許不遵行戒律的。羅什志存高遠，世人、尤其佛教界也期望他永做法門龍象、住持正法的。以後到長安的佛駄跋陀羅、佛圖耶舍等人對羅什破戒入俗一事，很是遺憾，且頗有微詞，就反映了這種心態。不過，筆者認為，羅什兩次被逼，第一次還嚴辭拒絕，第二次就順水推舟，這與他的大乘佛教思想是有根本關係的。他那「出臭泥而不染」之喻，那「舉匕吞針」之行，因而在也就不只是辨說了；抑或他是有意識地要效法維摩詰居士，身體力行大乘佛法，依般若方便去教化一切衆生吧？

參考書目

1. 梁慧皎《高僧傳》，金陵刻經處版。
2. 《正續藏經》卷96、97，（台灣）新文豐出版公司印行。
3. 《維摩詰所說經注》，金陵刻經處版。
4. 《中論》，（北京）中國佛學院刻印，1985年。
5. 《十二門論》，金陵刻經處版。
6. 劉峰《十二門論講記》，中國佛學院刻印，1985年。
7. 張曼濤主編《三論宗之發展及其思想》，《現代佛教學術叢刊》第47冊，（台灣）大乘文化出版社。
8. 《中國佛教》一、二、三、四冊，中國佛教協會編，（上海）知識出版社，1989年。
9. 呂澂《中國佛學源流略講》，上海人民出版社，1982年。
10. 呂澂《中國佛學源流略講》，（北京）中華書局，1982年。
11. 湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》，中華書局，1983年。
12. 方立天《魏晉南北朝佛教論叢》，中華書局，1982年。
13. 章巽《法顯傳校注》，上海古籍出版社，1985年。
14. 季羨林《大唐西域記校注》，中華書局，1985。
15. 羽西了諦《西域之佛教》，（上海）商務印書館出版，1956年。
16. 陳世良《鳩摩羅什年考》，《新疆社會科學研究》1982年第十一期。
17. 李泰玉主編《新疆宗教》，新疆人民出版社，1989年。
18. 方廣錫《吐魯番出土漢文佛典述略》，《西域研究》1992年第一期，頁115-127。
19. 《晉書·四·傳》頁2499-2502，中華書局。