

法顯大師對於漢傳佛教文化的影響及啓示

釋聖嚴
中華佛學研究所創辦人

一、法顯大師的資料及其相關的研究

有關法顯大師的歷史資料，凡是研究中國佛教史的僧俗大德，不論中外，多多少少都會涉略。大家都知道，在梁僧祐的《出三藏記集》卷 15、梁慧皎的《高僧傳》卷 3、唐智昇的《開元釋教錄》卷 3、唐圓照的《貞元新定釋教目錄》卷 3 等，均載有法顯傳記，他是高僧，也是翻經家。其中最可信的，乃是《出三藏記集》卷 15 的〈法顯傳〉、梁慧皎的《高僧傳》以及法顯自撰於東晉義熙 10 年（公元 414 年）的《佛國記》一卷，嗣後各家所用資料，大概不會出乎這三種書了。

研究介紹和引用法顯大師資料的古今中外學者，可謂不計其數，因為他是中國西遊印度的第一位留學生，是世界性的第一位大冒險家及旅行家，也是第一位沿著陸路西行，而乘著海船從南洋回到漢地的取經高僧，他把古代西域、印度、南洋諸國的歷史、地理、宗教、文化等所見所聞，記錄成書的，那便是《佛國記》一卷，流傳下來，受到東西方許多學者們的重視和研究。1868 年法國學者阿貝爾·雷彌薩將之譯成法文出版；1869 年英國學者薩繆·比爾將之譯成英文出版；1886 年又有詹姆斯·萊治第二種英文譯本出版。因此從十九世紀六十年代之後，西方學者有不少人注意到法顯大師對於中印文化交通史的貢獻。

若從與《佛國記》相關的中文及日文資料而言，則有如下資料：

1. 日人足立喜六的《法顯傳考證》，何健民及張小柳譯，商務印書館，1939 年版；
2. 長澤和俊的《絲綢之路史研究》所收〈法顯之入竺求法行〉，鍾美珠譯，天津古籍出版社，1990 年版；
3. 日文原版長澤和俊的《法顯傳·宋雲行紀》，東京都平凡社，1971 年版；

- 4.賀昌群的《古代西域交通與法顯印度巡禮》，湖北人民出版社，1956 年版；
- 5.章巽的《法顯與法顯傳》，發表於 1981 年，收於《中華學術論文集》，中華書局，1981 年出版；
- 6.任繼愈、杜繼文、楊曾文等三人執筆的《中國佛教史》第二卷第三章第四節所寫〈法顯西行求法與佛國記〉，中國社會科學出版社，1985 年版；
- 7.釋東初法師的《中印佛教交通史》第五章第六節以及第十二章第五節，都是介紹並研討法顯的，臺灣中華佛教文化館及中華大典編印會合作，1968 年版；
- 8.吳玉貴的《佛國記釋譯》，臺灣佛光出版社，1996 年版。

近世紀以來，討論法顯的文獻極多，其中具有代表性而且被廣泛知道的，即有湯用彤的《漢魏兩晉南北朝佛教史》，北京中華書局 1983 年三版；陳垣的《釋氏疑年錄》，北京中華書局 1964 年版。在曹仕邦的論著中，也有若干篇涉及法顯大師；年輕的學者間，我所知道的則有楊維中、陳白夜、吳燈山等人，也都撰有與法顯大師有關的作品。

關於法顯大師的事蹟，學者間均有共識，主要是依據《佛國記》以及《出三藏紀集》所載。他是山西平陽人，俗姓蕭，三歲出家，十歲喪親，二十歲受具足戒。先到長安，公元 399 年因慨歎律藏傳譯未全，立志西行求取律藏原典，從長安出發時共有同道五人，到了張掖，又增加了五人，再往西行時其中有三人返了高昌，只剩七人，經西北印度而抵達中印度時，道整留印不歸，只剩法顯一人繼續南行出海，至斯里蘭卡，然後搭大商船，經耶婆提，再循海路回廣州，卻誤航到了山東青州的牢山，那是公元 412 年 9 月 5 日（見楊曾文的法顯西行求法行程示意表格），這也正是我們為什麼要選在今年的九月上旬，臺灣海峽兩岸共同在青島市舉辦「法顯西行回國一五九〇年」中國佛教文化學術研討會的原因了。不過，在有關法顯傳記的早期資料，例如《佛國記》、《出三藏記集》卷 15、梁《高僧傳》卷 3 所見，僅說隆安 3 年（公元 399 年）法顯從長安出發西行，未說回到青州是哪一年，因此有人主張，法顯是於 414 年回國，楊曾文先生則主張於 412 年回國，414 年寫完詳細的西行求法記。

二、兩個關於法顯大師的疑案

第一個疑案，是因法顯的生歿年代不詳，也不知他出國及回國之時究竟是多大年紀？湯用彤的《漢魏兩晉南北朝佛教史》第十二章，推知法顯出國「前後共十五年」，任繼愈主編的《中國佛教史》第二卷第三章第四節則說：法顯

出國至回國的次年，「首尾合爲十五年」（399-413 年），遊歷二十九國。若依《出三藏記集》卷 15 的〈法顯法師傳〉所記，未見到他回國的年代，只說他在回國之後，即前往建康的道場寺譯出六種經律總計六十三卷，此後卒於荊州的新寺，「春秋八十有二」。在梁慧皎的《高僧傳》卷 3 〈法顯傳〉，也未說到他回國是哪一年，文末則云：「春秋八十有六」。從這兩種資料，所見的法顯世壽，相差四年，但也均謂已過八十歲了。可是，陳垣的《釋氏疑年錄》對於法顯的年齡存疑，論定以一個六十歲上下的老人，不可能尚有西行求法的體魄，所以推測法顯去世的年紀，大概是四十或五十歲間的人。陳垣的此一疑問，認同的學者，有郭朋的《中國佛教史》第二章第十四節說：「陳老此說，頗有道理」。但是南京大學哲學系的楊維中，便推測法顯是公元 340 至 422 年之間的人，世壽八十二歲。任繼愈編的《中國佛教史》卷 2 頁 597 則取「年八十六」的觀點。

第二個疑案，是因為《佛國記》說到，法顯從斯里蘭卡的師子國，由海路回國途中，曾於海上航行「九十許日，乃到一國，名耶婆提，其國外道婆羅門興盛，佛法不足言」。這個名叫「耶婆提」的國家，到底是在何處呢？

依據日本佛教學者足立喜六的《考證法顯傳》（東京三省堂 1936 年出版），以及另一部《支那佛教史學》（1938 年法藏館出版）卷 2 頁 63-72，討論關於法顯歸國的航路問題中，指出法顯所經的耶婆提以及著陸的地點，是學者間未決的疑問。若從足立喜六的考察所見，法顯所稱的耶婆提，便是後來義淨《大唐西域求法高僧傳》的室利佛逝國，它的地理位置是在爪哇（Java）的中部以東，或者是蘇馬達島（蘇門答臘）的東南部，乃是 Yavadvipa 的音譯；法顯登岸地點是 Palembang 地方。

另一位日本學者長澤和俊的《法顯傳·宋雲行記譯註》（1971 年東京平凡社）頁 150 註云：「耶婆提國之現位置未詳」，但他引用足立喜六的考訂，一說是爪哇（Java），另一說是蘇門答臘（Sumatra）的東南部；在六朝文獻的《高僧傳》卷 2，名為闍婆國；隋朝名為赤土國；相當於唐朝義淨之時的室利佛逝國。

國人丁謙所撰〈晉釋法顯佛國記地理考證〉一文（收於《現代佛學叢刊》冊 100 的《佛教史雜考》）中說，「耶婆提，由錫蘭島（今之斯里蘭卡）東，百餘日行，東北至廣州，五十日行，核其方位，即婆羅島無疑，婆羅，隋書作婆利，與婆提音協。」此一考證，太過粗糙，所以不具說服力。

因此，直到目前的「人民網站」環球時報第十一版「史海回眸」中，尚有署名「旭迪」的作者，登載了一篇名為「東晉和尚法顯漂到美洲」的文章，稱

法顯筆下的「耶婆提國」是一個「神祕」的「謎團」。他先介紹，於 1761 年，曾有法國歷史學者歧尼，在法國文史學院提出過一篇名為「中國人沿美洲海岸航行和居住」的論文，在往後的一百多年之間，有西方各國歷史學家，先後發表了三十多種論著，研究是否在哥倫布發現美洲新大陸之前，就已有中國人到過美洲了。於是在法顯的《佛國記》被譯介到西方之後，從十九世紀末開始，研究「耶婆提國」究竟在何處的問題，先後出現了五十多種觀點。二十世紀初，首先有法國的歷史學界，提出了法顯早於哥倫布到達美洲的看法。此後不久，近代中國的國學大師章太炎，也響應此說，寫了一篇文章〈法顯發現西半球說〉，並於文末感嘆地說：「哥倫布以求印度，妄而得此，法顯以返自印度，妄而得之，亦異世同情哉！」到了二十世紀的六十年代和八十年代，臺灣的歷史學者達鑑三及衛聚賢，也分別出版了〈法顯首先發現美洲〉和〈中國人發現美洲〉的兩篇論文。此二人都認為法顯所到的「耶婆提國」，就是美洲大陸。到了 1992 年，有一位人民日報的資深記者連雲山，經過三十多年的研究，出版了一冊《誰先到達美洲》的書，從海洋科學的角度，論證出《佛國記》描寫的海上景象便是太平洋，耶婆提國便是美洲的墨西哥。旭迪是贊成此一論證的，所以要主張：在哥倫布登上美洲大陸前的一千年，就有中國的法顯到過美洲了。

如此論證，雖也有理，但迄今仍無法成為學術界的定論。其實凡是研究中國佛教歷史的學者們，絕大多數是不會願意接受這個論證的。例如先師東初法師的《中印佛教交通史》第十二章第五節，以及同書第十八章第二及第三節，特為此事，以很長的篇幅，來討論考證《佛國記》所載的耶婆提，乃是現今印尼的爪哇或蘇門答臘，確定不是如達鑑三等人所憶斷的「墨西哥太平洋岸之亞加普爾科港（Acapulco）」。現今可在亞加普爾科港見到的「紀念中國帆船到港碑」，刻有「公元 1815 年中國帆船碇港」，這距離法顯自師子國乘船回國的 412 年，晚了一千四百零三年，可知與耶婆提根本是扯不上邊的兩回子事了。

此外，又如任繼愈主編的《中國佛教史》第二輯頁 594 說：「今南洋群島西側的耶婆提國（今印度尼西亞的蘇門答臘，或謂爪哇）。湯用彤的《漢魏兩晉南北朝佛教史》頁 383，耶婆提國的細字註「即 Yavadhipa 地應在今日蘇門答臘島上」。郭朋《中國佛教史》第十一節說：「耶輸提國（今印尼境）」。曹仕邦《中國佛教史學史》（法鼓文化 1999 年出版）頁 221，除了引用前述湯用彤的觀點，也引用了陳觀勝的看法，認為耶婆提可能在今爪哇島上，並說：「總之不出今日印度尼西亞共和國的境內」。

綜合諸家之說，可知法顯發現美洲的憶測，乃是一則動人的傳奇故事，但卻未必就是事實。

三、法顯西行對中國佛教文化的影響

在法顯大師之前，雖然已有朱士行往西域求法，但他未到天竺的印度，並且未返漢地。漢人西行求法，有去有回，並帶返大量的梵本文獻的第一位漢僧，乃是法顯。因此，他對中國佛教文化的影響，是非常深遠的。

雖然法顯大師的西行求法，沒有玄奘那麼有名，也沒有被寫成一部神怪小說《西遊記》，但是依據楊繼中所見，包括唐朝的玄奘以及其後的義淨等，數十位僧侶先後西行，都是受到法顯《佛國記》的鼓勵。由於這本書的出現，大大地拓展了漢土僧人的視野，以致引發了西行求法的熱潮。故在義淨的《大唐西域求法高僧傳》的開卷就寫道：「觀夫自古神州之地，輕生徇法之賓，法顯則開闢荒途，奘法師則中開王路」。可見，被譽為中國佛教史上三大西行求法的高僧，精神是一貫的，而其首位乃是法顯，此後的玄奘及義淨，都受他的影響。

法顯西行十五年，攜帶回國的經律，依據《出三藏記集》卷 2 所載，共有十一部，被他譯出的有六部凡六十三卷，包括《大般泥洹經》六卷、《大方等泥洹經》二卷（迭）、《摩訶僧祇律》四十卷、《僧祇戒本》一卷（迭）、《雜阿毗曇心》十三卷（梁僧佑時代已迭）、《雜藏經》一卷。未及譯出而由後人譯成漢文的，則尚有《長阿含經》、《雜阿含經》、《彌沙塞（五分）律》、《薩婆多（有部）律》等。從法顯攜歸的經律種類及卷數來看，乃是偏重於律部梵本的求取，除了四分律及新的有部律之外，現存於漢文中的諸部廣律，幾乎都是法顯帶回來的。這也正如《法顯傳》中自稱是因為「昔在長安，慨律藏殘缺」而「至天竺，尋求戒律」的出發點所在了。正由於此，法顯對於戒律在中國的弘傳，乃是居於關鍵性的一位大師，縱然自唐代以來的中國律宗，是以四分律為根本，可是在諸漢傳佛教的戒律學文獻之中，法顯的貢獻，依舊處處可見。所以中國佛教的戒律，已不像印度部派佛教時代那樣地，每一部派各守一部律典那樣的局面，而是可以參考各部廣律，匯歸於四分律宗了。所以中國的律宗已經不是部派型態小乘佛教，而是容受各部小乘戒律的大乘佛教。

法顯帶回並且親自參與譯出的《大般泥洹經》，乃是大乘《涅槃經》的最初譯本。大家知道，大乘《涅槃經》的〈如來性品〉，主張「一切眾生，雖有佛性，要因持戒，然後乃見」（《大正藏》冊 12，頁 405 上）。在大乘涅槃經

尚未譯出之前，漢地只有道生敢說「眾生皆有佛性」，故當法顯譯出《大般泥洹經》之後，立即引起論証，但也因此扭轉了當時的佛學思潮，奠定了中國大乘佛教是以「一切眾生皆有佛性」為主流的大勢。同時，也不會由於主張「眾生皆有佛性」而忽略了戒律的受持，不致產生唱高調而無戒行的流弊。大乘《涅槃經》，一邊說佛性常住，佛常、法常、比丘僧常、眾生亦常，一邊極力強調若不受持戒律，便不可能見到佛性，通常稱之為「扶律談常」。這也影響到大盛於唐朝的禪宗寺院，例如百丈立叢林清規的準則，便是不拘泥於大小乘戒律，也不違背大小乘戒律，使得禪修者們，在清淨和精進的農禪生活中，達到親證本自現成的佛性。足徵法顯譯出《大般泥洹經》的宗旨是在弘揚戒律，卻也附帶傳遞了一個嶄新的消息；「一切眾生，皆有佛性」，並且影響了一千數百年來的中國佛教。

在《佛國記》所載的法顯西行途中，於葱嶺以東的竭叉國（今之喀什）見到石製的佛唾及佛齒，當地人造塔供養；在師子國（今之斯里蘭卡）也見到該國國王親自主持盛大的佛牙遊行和供養法會。在西北天竺的陀歷國（今之克什米爾西北）見有木製的八丈高羅漢像；於弗樓沙國（今之巴斯坦白沙瓦）有迦膩色迦王時代建的四十餘丈高塔，供養佛鉢；於那竭國（今之阿富汗），見有一座供養佛陀頂骨的寺院，以及一座供養佛牙及佛錫杖的寺院，還有供奉佛影的寺塔；在中天竺的僧伽施國（今之印度北方邦的法魯巴克德），見收藏佛髮、佛爪的塔，以及過去三佛和釋迦佛的塔；在藍莫國（今之尼泊爾南境）有佛舍利塔；在摩竭提國（今印度比哈爾邦的巴特那）有阿育王建的佛舍利塔及建立的石柱；在毗舍離城（今之印度比哈爾邦穆劄法爾布林）見有阿難半身塔；以及佛陀本生故事所在地、佛陀住世時的各種遊歷行化所在地的紀念遺蹟，均有寺塔等建築物，供給佛教徒們作供養禮敬的場所。而且不論是大乘或小乘各派，都把佛的遺骨、遺物、遺蹟，視作信奉的中心。

像這樣的風貌，與佛教的根本精神及其根本思想，似乎是並不一致的，因為佛陀住世之時，他不贊成形式的崇拜，佛是苦海的大導師，不是供給大眾崇拜的神明。若從小乘部派佛教的立場而言，佛陀入滅之後，已經是寂滅滅已，弟子們除了依法為師、依律而住，便不再有有形無形的一樣具體的對象可讓人間來膜拜。入滅之後的佛，除了他所留下的遺教，也不會以任何形態來保佑眾生，佛陀涅槃之後，只有護法諸天神王，因護法而亦護祐信佛學法的僧眾及信眾。至於大乘佛教，認為釋迦佛是應化身，當他入滅之後，應化身的形像及其功能，便不復存在；他的功德報身則為聖者所現，存在於佛國淨土；恒在遍在的法性身，即是空性的本身，沒有特定的形像。可見大乘佛教的三種佛身，均

無須要人們以有形的實物來作供養了。

可是，從《佛國記》中的記載所見，佛滅之後的西域印度，供養禮敬佛的遺骨、遺物、遺蹟，乃至羅漢聖者的遺骨、遺蹟，已是普遍的現象。佛教傳到了中國，這種源於西域印度的風俗信仰，也傳了過來。佛教的本質，雖異於有神論的宗教信仰，流傳中的佛教，卻不能不賦予宗教的功能。《佛國記》介紹了這種宗教的功能，也影響了中國的佛教，例如供養佛指、佛牙、佛像、佛塔等。

四、法顯給我們的啓示

人類社會，進入公元二十一世紀的今天，所謂全球化與本土化的論題，愈來愈受到世人的重視。由於交通工具及資訊工業的日新月異，不僅人與人的距離拉得很近，也把國家、民族、宗教、文化等的隔障，變得很稀薄。閉關自守、固步自封的空間，也就愈來愈小了。其中的關鍵，在於有了語言的互通、文化的互融、經濟的互利，便是全球化的定義；宗教、文化、民族的相互尊重其生存發展的權利，彼此保存發揚其優良的傳統，便是本土化的定義。

我們從《佛國記》中看到，法顯進入西域及天竺諸國，各地均有其不同的語言，卻又無礙於各國佛教僧侶之間的溝通，原因是他們都會使用梵語作共同的語言；直到今天的南亞諸佛教國家的僧侶之間，也不會有語言的隔閡，他們的通用語言是另一種古印度的方言，稱為巴利語。

這一點，給了我們一個啓示，那就是佛教從印度向境外各國弘傳的媒介工具，通常是運用雙語作橋樑，將印度原典語文的經律論三藏翻譯成為各該國家所用語文的同時，各國僧侶也學習著運用印度的佛典語文作為佛教國際間的共同語言。既將佛教推展到各種異文化異民族的不同國度中去，也保留了文化的共同性及差異性，這也正是今後的中國佛教及中國文化，都該學習的態度。中國文化中的中國佛教，內容極其豐富，如何使之成為全球化又不失本土特色的世界文化，但看我們能不能靈活運用作為媒介工具的世界共同語文及各種不同的當地語文了。

在《佛國記》中，載有一段非常感性的記事，敘說法顯大師造訪師子國的無畏寺，該寺有一座金銀眾寶構成的佛殿，殿內供有一尊三丈來高的青玉佛像，通身七寶莊嚴，右掌中有一無價寶珠。此時的法顯，慨嘆他昔年從漢地出發時的同行道伴，一路上「或流或亡」而「顧影唯己」是漢人，其餘「所與交接，悉異域人」。正值此際，忽見有一商人，「以（漢地的）白絹扇供養」青玉佛像，令他「不覺悽然淚下滿目」！

這則記事，相當生動感人。其實，當一個人多年身處異國，舉目無一故土舊識之時，忽在異國見到故土的物品、聽到故土的鄉音、或者接觸到故土的文化，觸景生情，流下懷念故土的眼淚，乃是人之常情。我們可以把法顯在異國見到漢地出產的白絹扇而悽然淚下滿目，看成是他的「愛國」感懷。其實，也是出於民族的認同、文化的認同、社會的認同。例如法顯抵達中印度的祇洹精舍之際，當地僧眾聞說法顯來自漢地，便讚歎他說：「奇哉邊國之人，乃能至此；我等諸師和上，相承以來，未見漢道人來到此也。」這種讚歎，乃是出於文化的認同；還有如伴著法顯西遊的道整，到了中印度，見到該國的「沙門法則、僧眾威儀，觸事可觀」，便停留該地，不回漢地，便是出於文化及社會生活的認同了。

佛教不是屬於單一國家的，卻是能接納多元民族的優良文化，並且能夠融入於多元民族的文化之間，促成社會生活的變革。今後我們如能掌握到這一點啓示，便可促使多元民族的中國文化，不斷地取長補短，捨短留長，而存異求同，可望成為全球文化的主流了。

法鼓山 聖嚴 2003年9月9日於青島