

支讖譯經「法師」考

釋繼坤

中華佛學研究所

提要

本篇論文的特點是以文獻學方法，對「法師」一詞在初期大乘經的角色作探討，同時針對日本學者靜谷正雄的研究作進一步查證與補正。所引用的文獻是三部支讖最早譯出的大乘經，即《道行般若經》、《般舟三昧經》、《阿閼佛國經》，代表三部重要的初期大乘經典，以看出「法師」在西元二世紀之前所扮演的角色。

本論文的貢獻可分三方面：第一，找出初期大乘經典中「法師」的語詞來源是可能譯自三個不同的梵語詞，並非如靜谷氏所探討的結論，只有一個來源。第二、對初期大乘經典「法師」提供新且比較清晰的概念。以上二點補充現今佛學辭典有關「法師」的內容。第三、針對靜谷正雄的研究作出補正，其中論點包括大乘經典著者是「法師」作出反駁與論證，認為大乘經典的成立，很可能是從僧團中來；同時說明大乘經的「法師」並非著者自稱，反而是一種尊稱，作為鼓勵「善男子、善女人」多受持讀誦大乘經的一種善巧方便。除此之外，本篇亦凸顯支讖譯經的重要性——即是最早把大乘經翻譯成中文，而且所譯出的都是重要的大乘經典，是為佛典研究之珍貴資料。

關鍵詞：1.支讖 2.法師 3.《道行般若經》 4.《般舟三昧經》
5.《阿閼佛國經》

一、研究動機、主題與目的

（一）研究動機

佛教術語起源於佛典，因此想要瞭解某一特定名相，必須從經典中的上下文去體會各名相所要傳達的內容與意義。這些術語隨著佛法的普及，漸漸與生活結合，成為日常用語，而失去它原來在經典中的意思。其實此乃文化發展的一種自然過程，故無須過於強調這種演化之得與失。但是，由於語言是一種傳達思想的工具，因此對於佛教文化而言，某一語詞的演變，有每階段所代表的意義；所以佛教徒要理解佛學名相的確切觀念，必須知道是以何立場來談，才不至於落入含糊不清，模稜兩可的局面。然而佛教徒對這一方面的醒覺尚不多，因此本篇試著從「法師」一詞略微溯源，以期達到拋磚引玉之效。

從現今的社會層面而言，「法師」一詞是對出家眾的尊稱。再深入一層，在佛教界內，又以善於講經說法的出家眾，才堪稱為「法師」。但是有些經典中指出，「法師」可以包括出家眾與在家眾，因而產生一個問題——「法師」的定義究竟是什麼呢？查閱在中華佛學研究所目前所有的十二部佛學專科辭典，「法師」一詞，其相關資料如下：

1. 定義：說法者，精通佛法、宣說教理（正法）的人，修淨行，領導眾生的僧人。¹
2. 梵語詞：“dharmabhāṣaka”
3. 巴利語詞：“dhammakathika”
4. 藏語詞：“chos smra ba”
5. 所引的書證：

經類：《雜阿含經》、² 《佛藏經》、《華嚴經》、《大般涅槃

¹ 各辭典之釋義或有語詞修飾、簡略之異，茲歸納擷取之。

² 在諸經中，只有《雜阿含·經二十六》對「法師」的定義如下：「何名法師？佛言：『若於色說是生厭、離欲、滅盡、寂靜法者，名法師。若於受、想、行、識說是生厭、離欲、滅盡、寂靜法者，名法師。是名如來所說法師。』」T2.99〔26〕5c10～18。

經》、《法華經》（該經有二品，即〈法師品〉及〈法師功德品〉）

律部：《四分律》、《十誦律》、《有部毘奈耶》

論書：《十住毘婆娑論》、《瑜伽師地論》、《十地經論》、
《俱舍論》、《華嚴經疏鈔》、《法華文句》

6. 「法師」的類型：依《法華經·法師功德品》有五種法師，即受持、讀經、誦經、解說、書寫。

7. 「法師」應具備的條件：依《十住毘婆娑論》所說，「法師」應行四法：廣博多聞，能持一切言辭章句；善知世間、出世間諸法生滅之相；得禪定智，於諸經法隨順無諍；不增不損，如所說行。

8. 「法師」的德行：依澄觀之《華嚴經疏鈔》有十德，即善知法義，能廣宣說，處眾無畏，無斷辯才，巧方便說，法隨法行，威儀具足，勇猛精進，身心無倦，成就忍力。

以下是十二部佛教辭典或工具書有關「法師」的內容總覽：³

³ 本文各辭典的簡稱及出處如下：《望月》＝《望月佛教大辭典》，望月信享編（東京：世界聖典刊行，1960年，第三版，4599a頁）。《佛教》＝《佛教辭典》，宇井伯壽監修（京都：大乘出版社，1986年，第三刷，976a頁）。《龍谷》＝《佛教大辭彙》，龍谷大學編（東京：富山房，1973年，4114b頁）。《佛教語》＝《佛教語大辭典》，中村元編（東京：株式會社，1975年，第二版，1232a上）。《佛教學》＝《佛教學辭典》，多屋賴俊等編（京都：法藏館，1976年，第十刷，899a頁）。《佛學大》＝《佛學大辭典》（臺北：新文豐出版，1985年，1401b頁）。《總合》＝《總合佛教大辭典》（京都：法藏館，1987年，第一版，1314a頁）。《實用》＝《實用佛學辭典》（臺北：佛教出版社，1989年，900頁）。《佛光》＝《佛光大辭典》（高雄：佛光出版社，1989年，第三版，3378頁）。《岩波》＝《岩波佛教辭典》，中村元等編（東京：岩波書店，1989年，第一刷，724b頁）。《佛思想》＝《佛教思想大辭典》，吳汝鈞編（臺北：商務印書館，1992年，第一刷，9316b頁）。《佛百科》＝《中華佛教百科全書》，藍吉富編（臺南：中華佛教百科全書編輯委員會，2917b頁）。

表一 各佛學專科辭典中有關「法師」的內容

佛學專科辭典	定義	梵語詞	巴利語詞	藏語詞	書證	類型	條件	德行
《望月》◎	+	+	+		+	+	+	+
《佛教》	+	+						
《龍谷》◎	+				+	+	+	+
《佛教語》	+	+	+	+	+	+		
《佛教學》	+				+	+		
《佛學大》◎	+				+	+		
《總合》	+					+		
《實用》◎	+				+	+		
《佛光》◎	+	+	+		+	+	+	+
《岩波》	+							
《佛思想》	+	+						
《佛百科》◎	+	+	+		+	+	+	+

體例說明：+表示有相關內容

◎引用《釋氏要覽》相關「法師」的條目

從表一以及有關「法師」一詞的內容中，發現有三點值得注意：首先是在十二部辭典之中，《望月》的資料最早、最多、也最齊全，但仍缺少相關藏語詞。其他較晚期的辭典，除了前面少數幾本（如《佛教語》⁴），多半辭典對「法師」一詞是相同的內容，而且很可能就是摘錄前者。但各辭典卻沒有發現《望月》所引的資料中，有些是錯誤的。如《望月》引述《釋氏要覽》記載《辯中邊論》有「十種法師」類型，而實際上是《釋氏要覽》作者道誠誤把「十種法行」看成「十種法師」；而《釋氏要覽》引《十住毘婆娑論》經文，卻是《十住毘婆娑論》再引述《決定王經》的說法，以上二處之錯誤已被高明道指出。⁵

⁴ 《佛教語》是中村元一生在做學術研究時，所累積的筆錄編集而成的，因此是非常珍貴之學術成果。

⁵ 參高明道，〈「法師」—《釋氏要覽》雜考之一〉（收錄於《萬行》第二十九期，1988，第三頁）。有關《決定王經》究竟是那一部經，至今不得而知。印順於《初期大乘佛教之起源與開展》（臺北：正聞出版社，1981年初版，第30頁）將該經歸入「還沒有查出與漢譯的那一部相同或是沒有傳譯過來」。《釋氏要覽》的出處是：T54. 2127. 260b。

從上表顯示，有六部辭典是依《釋氏要覽》而作轉述，但皆沒有發現以上的差錯，可見各辭典皆認為《望月》的資料應該沒問題，而未查證所致。

其次，還有一點令人不解之處，「法師」的梵語詞“dharmabhāṇaka”與巴利語詞“dhammakathika”是來自二個不同的語根，前者是√bhan，後者是√kath，且該巴利語詞可找到相等的梵語詞，即“dharmakathika”。在《望月·補遺Ⅱ》「法師」的詞條下，認為梵語詞有二個，但卻沒有說明究竟那一個詞是藏語詞所根據的譯語。⁶ 是否此二梵語詞在藏語是譯自同一語詞，或不同，則不得而知了。所以單憑工具書的解釋是不足夠的。

再者，所引經證的數量甚少。在第五項引用書證的部分，摘錄或引述經文的經與論，總共只列出五部經、三部律、六部論及二部天臺智顗的著述。根據《大正藏》（以下簡稱T）所收錄的佛教契經共有 1419 部，84 部律，189 部論。⁷ 從比率而言，所佔成份過低，似乎說明「法師」在佛教契經中並未扮演很重要的角色。如果從各辭典對「法師」所下的定義來看，「法師」在佛教中是一個舉足輕重的人物，顯然不應該只在非常少數的經典中出現。為了想知道「法師」在那些經典中出現，還得親自下一番功夫查證不可。

筆者根據目前僅有的一部有索引可查閱的《大藏經索引》，⁸ 經初步的調查結果，收錄在 T 各部契經類有「法師」的詞條與次數有如表二所列：⁹

⁶ 《望月·補遺Ⅱ》（954）是後來望月信亨之學生塚本善隆補編，收錄於同書第十冊。本篇參考 1973 年，第八版。

⁷ T 收錄於經部的經號，從第 1 冊第 1 號經至第 21 冊第 1419 號經，律部是從第 21 冊第 1421 號至第 24 冊第 1504 號，論部是第 21 冊的 1420 號，再加上從 25 冊第 1505 號至第 32 冊第 1692 號。

⁸ 筆者是透過查閱大藏經學術用語研究會編集的《大藏經索引》，（臺北：新文豐出版公司影印）查閱「法師」的詞條，再找出經文對照。

⁹ 本文根據索引檢查「法師」出現的次數，不是精確的方法，僅就不圓滿的工具書，做大概之參考。有關《大正藏索引》的學術評價，請參閱 Nattier, J., *Once Upon A Future Time: Studies in a Buddhist Prophecy of Decline* (Berkeley: Asian Humanities Press, 1992, p69 n.10).

表二 收錄於《大藏經索引》契經中「法師」次數

契經類別	出現次數	冊數	每冊比率	契經類別	出現次數	冊數	每冊比率
1.阿含部	5	2	2.5	6.寶積部*	36	2	18.0
2.本緣部	3	2	1.5	7.涅槃部	0	1	0
3.般若部	15	4	3.75	8.大集部*	32	1	32.0
4.法華部*	16	1	16.0	9.經集部	62	4	13.0
5.華嚴部	15	2	7.5	10.密教部	26	4	6.5

「法師」出現的次數總共：210

體例說明：1.「契經類別」是依 T 第 1 冊至第 21 冊的十大類別。

2.「出現次數」是依《大藏經索引》第 1 冊至第 11 冊，「法師」詞條中出現的出處次數。

3.「冊數」是 T 依而計算。¹⁰

4.「每冊比率」以「出現次數」除「冊數」，而得看出平均每冊出現之比率。

5.*：比率最高三部契經類別。

從表二顯示「法師」出現在 T 的次數共有 210 次，頻率最多的是在大乘經典，尤以寶積部、大集部及經集部出現最多，如以比率而言則是寶積部、大集部及法華部為高。從這可知「法師」一詞在大乘經的各類契經（除《涅槃經》類之外）¹¹ 皆曾出現，從出現的次數來看，相信「法師」在各經典中扮演著極為重要的角色。為何只有少部分的經典被辭典所注意，或許是因為其他經典中有關「法師」的內容不多亦不重要的緣故，否則確實有點過於偏重少數幾部，而招致顧此失彼之感。然而查現代學者之中，高明道曾寫過一篇〈《大法炬陀羅尼經》「法師說」初探〉。¹² 從高氏的研究得知，為數二十卷；分為五十二品的《大法炬陀羅尼經》，其中有五品之品名是與「法師」有關，即「法師相」、「法師行相」、「供養法師」、「將護法師」以及「法師弘護」。先不談該經的思想背景，單從內容而言，已是一部非常豐盛且不

¹⁰ 此依據冊數而不以頁數來計算，是因為依頁數所得的比率很小，難以作比較。

¹¹ 各辭典的經證中有引用到《大般涅槃經》，可見《大藏經索引》也並不能提供最完整的「法師」資料。

¹² 參高明道，〈「頻申欠呿」略考〉（收錄於《中華佛學學報》第六期，1993 年，第 129 頁）。

容忽視的「法師」資料。¹³ 這比起《法華經》的二品（〈法師品〉及〈法師功德品〉），還要多出三品。如此豐富且重要的相關經典文獻，竟未被各佛學專科辭典注意，¹⁴ 除了表示各辭典的不圓滿外，同時亦透露一個珍貴的訊息：一定還有很多珍藏的經典，因為未被重視而在吶喊！為了不讓這些寶藏被隱沒，本篇就以「法師」一詞從事探討。在未進入選擇主題之前，先看看近代佛學研究已達到何等的成果。

（二）近代學者研究評析

有關探討「法師」一詞的專篇論文，作開創性的研究是日本學者靜谷正雄。靜谷氏於一九五四年發表一篇論文，名為〈法師(dharmabhāṇaka)について——初期大乘經典の作者に關する試論——〉。¹⁵ 二十年後靜谷氏又以該篇的研究為基礎，擴大範圍而撰寫一本著作，名為《初期大乘佛教の成立過程》。¹⁶ 該篇有關「法師」的研究，是以銘文及經典文獻作為研究的基石，就「法師」一詞的溯源，而論述「法師」為初期大乘經典¹⁷ 的作者。靜谷氏從《法華經》的內容開始，再旁涉其他初期大乘經，發現各大乘經典中的「法師」多是譯自梵語的“dharmabhāṇaka”，同樣是以「法師」為受持、讀誦解說者，並將最大的讚詞與權威歸於他們。因此他推測“dharmabhāṇaka”「法師」，是一群負責《法華經》以及幾乎所有初期大乘經典的著作人，同時自稱

¹³ 《大法炬陀羅尼經》是隋代闍那崛多翻譯，共有 20 卷，收錄於 T21. 1340. 661～755。

¹⁴ 沒有被注意的原因，或許是因為該經沒有梵本及藏譯本可參考，然而以《大智度論》（T 1509）為例，亦同樣沒有梵本及藏譯本，卻非常受到學界的重視。因此這恐怕是另有其他的原因了。

¹⁵ 參見靜谷正雄〈法師(dharmabhāṇaka)について——初期大乘經典の作者に關する試論——〉，收錄於《印度學佛教學研究》第三之一，1954 年，頁 131—132。

¹⁶ 靜谷正雄，《初期大乘佛教の成立過程》，（京都：百華苑，第二刷 1987 年，該書初版是 1974 年發行）。

¹⁷ 根據靜谷正雄上引書，（1987，274）所說，「初期大乘佛教」是在西元 50～250 年。

為「法師」以宣揚所著作的教理為主導。

另一方面，靜谷氏亦發現與「法師」對等的梵語詞有二個來源：一是“dharmabhāṇaka”只出現於大乘經典中。二者，“dharmakathika”（即相當於巴利語“dhammakathika”）則是用在巴利藏的尼柯耶與律典中。以上二梵語詞在經典中的運用，很顯然的區別開來。在相對的藏文譯語中，前者通常被譯為“chos smra ba”，而後者則是“chos sgrogs pa”。靜谷氏除了從經典中對照梵本及藏譯本中有如是發現，同時亦從歷史角度，透過銘文證明“dharmakathika”是非常古老的用語，而“dharmabhāṇaka”則是新的用語，該二梵語詞的詞根不同，但意義相同。在佛典中出現的方式是完全不同，而中文卻皆譯為「法師」；在其職能、思想以及歷史的情況中，二詞又是大異其趣。他更舉例“dharmakathika”在《法華經》中非常難得且珍貴的例子，羅什把它譯為「說法人」，以表示與「法師」有所區別。

很顯然靜谷氏的該篇論文是劃時代的研究，參考很多被認為是屬於初期大乘佛教的經典，其中包括有梵本的《大品般若》、《小品般若》、《大寶積經·迦葉品》、《華嚴·十地經》、《方廣大莊嚴經》、《金光明經》、《楞伽經》，以及僅有藏譯的《般舟三昧經》、《賢劫經》、《決定總持經》、《大寶積經·郁伽長者會》、《大寶積經·無垢施菩薩會》。資料的引用是非常的廣泛，又參考了梵本及藏譯本文獻，同時也對「法師」的梵藏語詞作較清楚的交代，是一個相當全面性的探討，因此具有相當說服力。從該論文受到學界的肯定與重視，被收錄於《望月·補遺Ⅱ》；¹⁸ 並成為東西方學者在談論相關主題的時候，所必徵引的資料；¹⁹ 可見靜谷氏在「法師」這一主題的研

¹⁸ 參《望月》冊 10，頁 954。亦即是前面所提及該書的補遺部份，但因為靜谷氏的論文是刪減式的摘錄，所以並不能很清楚文中的論證重點。

¹⁹ 例如：平川彰，《初期大乘佛教の研究》（東京，春秋社出版，第一刷，1968 年 247n.第 11 頁）。Harrison, *The Samadhi of Direct Encounter with the Buddha of the Present: Annotated English Translation of the Tibetan Version of the Pratyutpanna-Buddha-Sammukhavasthita-Samadhi-Sutra with Several Appendices Relating to the History of the Text.* (Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies. 1990, XXI.n.14)。以下簡稱 *Samadhi*。

究已是公認的專家，到目前為止，尚無任何學者超越其研究，其影響力之深遠是可想而知的事。

然由於靜谷氏所涉及的範圍太大，要照顧的層面太廣，難免有所缺漏，因此即使是一位大家，他的研究也不是完全無誤的。筆者先針對兩個梵語詞，即“dharmabhāṇaka”及“dharmakathika”，二者分別僅出現在大及小乘經典的說法，而作進一步的查證。經初步查閱各種索引，²⁰發現該二梵語詞各具證據顯示與靜谷氏論點稍有出入：一者是透過《南傳大藏經索引》，²¹獲悉在《南傳大藏經》第六十一卷的《小王統史》²²

²⁰ 筆者所參考的索引如下：Gadjin M. Nagao, *Index to the Lankavatara Sutra* (Najio Edition): *Sanskrit-Chinese-Tibetan, Chinese-Sanskrit* (Tokyo: Nippon Gakujutsu Shinkai, 1961.) Conze Edward, *Material for a Dictionary of Prajnaparamita Literature* (Tokyo: Suzuki Research Foundation), 1973. Daisetz Tei taro Suzuki (鈴木大拙), *An Index to the Lankavatara Sutra (Najio Edition): Sanskrit-Chinese-Tibetan, Chinese-Sanskrit, and Tibetan-Sanskrit* (Kyoto: The Sanskrit Buddhist Text Publishing Society, 1934) Yikio Hatta (八田幸雄), *Index to the Arya-Prajna-Paramita-Naya-Satapanicasatika* (Kyoto: Heirakuji-Shoten, 1971). Akira Hirakawa, *Index to the Abhidharmakosabhasya (Taishio Edition), Part Two: Chinese-Sanskrit* (Tokyo: Daizo Shuppan Kabushikikaisha, 1979). Takashi Maeda, *Tibetan Sanskrit-Chinese Index to the Sarvatatha-gatatattvasangraha Nama Mahayana Sutra, (for the 1st chapter, Sarvatathagatamahayanabhisamaya Mahakalparajad Vajradhatumahamanda-lavidhivistarah)* (Tokyo: Kokushokankokai, Ltd. 1983). 宇井伯壽，《梵漢對照菩薩地索引》，（東京：財團法人鈴木學團出版，初版，1961年）。水野弘元，《南傳大藏經總索引》，（大阪：東方出版，出版第一刷，1986年）。東京東洋哲學研究所，《〈法華經〉一字索引（附開結二經）》，（東京：東洋哲學研究所，1977年）；《〈維摩經〉、〈勝鬘經〉一字索引》，（東京：東洋哲學研究所，1979年）。伊藤瑞觀，《梵文法華經荻原・土田本總索引》，（東京：勉誠社出版，1993年）。

²¹ 水野弘元，上引書，1986年，第520b頁。

²² 高楠順次郎，《南傳大藏經》第六十一卷的《小王統史・六王章》（東京：大正新修大藏經刊行會，再刊，1974年，第9頁，第149—150條）：「説法の師を敬ひて常に正法を聴聞し、處々に説法師の施食を供へしめ、この大慈悲者は刀鞘を〔常に〕衣服の中に忍ばせて、惱みたる人々を見出す毎に苦惱より脱せしめたり」相對巴利經文見於 Geiger, Wilhelm; *Culavamsa Being the More Recent Part of the Mahavamsa, vols I, II.* (London: Routledge, Pali Text Society Text Series Nos. 20, 21, 1980, p.11, no.149 ~ 150) 如下：“Niccaṃ assosi saddhammaṃ Sakkatva dhammabhāṇake, dhammabhāṇakavaṭṭaṃ ca paṭṭhapesi tahiṃ tahiṃ; sātakantarato katvā satthavaṭṭiṃ mahādaya diṭṭhe diṭṭhe pamocesi dukkham hā dukkatejane.”

中有“dharmabhāṇaka”的用語，相對於巴利文的“dhammabhāṇaka”，日譯為「說法師」出現在經文中；這是唯一在巴利系統出現的資料，但由於《小王統史》是屬於晚期南傳有關錫蘭佛教史的文獻，是否有受到後起大乘的影響，亦不得而知。²³ 這是在巴語系用例的證明。二者，有關“dharmakathika”亦從孔茲（Conze）編的《般若波羅蜜多文獻之辭典》中發現一個出處，²⁴ 而在荻原雲來（Wogihara）所編的《獅子賢八千頌般若譯註》中，有二個與之有關的梵文“dharmakathika”²⁵ 的出處，²⁶ 以上二本書所指的應是同一部經的經文，同一個出處，表示了另一個例證，證明該梵語詞不僅是在梵本《法華經·五百弟子受記品》中出現，同樣在《小品般若》中也有類似的情形，因此不是孤證。

以上雖然不過是少數例子，然而卻足以提供另一個線索與思考的方向和空間，來看待靜谷氏的研究，說明靜谷氏有關「法師」的研究似乎有再商確的必要。因此不禁令筆者對靜谷氏的研究起了疑惑，究竟他對「法師」的觀點，是否真的符合初期大乘經典中所要表達的意思。筆者從他的論點中，產生了幾項質疑：第一、「法師」的譯語，是否僅限於所列的上述二梵語詞而已？還是另有其他梵語詞，在初期大乘經典中被譯為「法師」？第二、靜谷氏僅依據《法華經·法師品》提到「稱受持、讀誦、解說《法華經》的人為『法師』」，因此推論「法師」是一

²³ 一般學者認為南傳的巴利系統是屬於上座部佛教，照理不應受大乘的影響，但由於歷史文獻的欠缺，而整個文化的蘊釀與發展是錯縱複雜，因此對以上的事件純屬揣測。根據高明道的看法，錫蘭是採取敵對立場看待大乘，因此部派佛教的語詞受大乘影響的可能性恐怕不大。

²⁴ Conze, Edward: 上引書，1973 年第 209 頁，作者把它理解為“preacher of dharma”此辭的出處為 p.263。

²⁵ 有關“dhārmakathika”是相等於“dharmakathika”。參見 Edgerton, F.; *Buddhist Hybrid Sanskrit Dictionary*, New Delhi: Motilal Benarsidas, 1985 reprint, 1979, p.285a. 亦等於巴利語的“dhammakathika”，參見荻原雲來《漢譯對照梵和大辭典》，（東京：講談社，1979 年，第 643a 頁）。

²⁶ Wogihara U., *Abhisamayalamkaraloka Prajnaparamitavyakhya, The work of the Haribhadra, Together with the Text Commented on* (Tokyo: Sankibo Buddhist Book Store Ltd., 1973, p.123³·5 202¹⁰)

群初期大乘經典的著作者，且自稱「法師」來宣揚所著的經典，如此的推論是否能夠成立，尚待進一步的考證。

其他學者方面，如平川彰著《初期大乘佛教の研究》談到有關「法師」的論題時，是參考且引證靜谷正雄的研究，從而繼續探討有關初期大乘佛教的論題。²⁷ 另外印順法師在其《初期大乘佛教之起源與開展》中亦與前二位日本學者的看法一致，並認為「『法師』(dharmabhāṇaka)是從通俗教化，音聲佛事的「唄匿者」(bhāṇaka)演化而來的。」²⁸ 也就是說印順認為「法師」在大乘經典中，只是“dharmabhāṇaka”一個梵語詞的譯語，這論點是值得斟酌之處。

除了以上兩位學者，另有日本學者，例如友岡雅彌和河村孝照，以上二位都圍繞《法華經·法師品》而談論，並未重新對靜谷氏的論點提出建議或修正。²⁹ 臺灣有藍吉富之〈大乘經典中之在家佛教徒的地位及其角色功能〉，亦建立在平川彰的說法上，而稍微涉及到《法華經·法師品》是為突顯在家人在大乘佛教之地位。³⁰ 從以上諸學者所涉及的範圍而言，有一共同特點，即是以《法華經》作為討論的對象。賀利生(Paul Harrison)針對此種現象提出了非常卓越的看法，他認為：「這是日本佛教的特殊情況，所以多方找尋經典支持在家人住持佛法的資格，以加強其現有的形態。」³¹ 事實上過於重視一部經是一種偏差，

²⁷ 平川彰，《初期大乘佛教の研究》，（東京：春秋社出版，第一刷，1968年，第247頁，注11）。

²⁸ 參見印順，《初期大乘佛之起源與開展》，（臺北：正聞出版社，1981年，初版，第1275頁）。

²⁹ 友岡雅彌，〈「法師品」にわける「法師」につて〉，收錄於《東洋哲學研究所紀要》，第三號，第160頁；〈法華經にわける「法師」につて〉收錄於《東洋哲學研究所紀要》第四號，第270頁至246頁；〈「法師品」〉にわける「法師」につて〉收錄於《東洋哲學研究所紀要》第五號，第258頁至246頁。河村孝照，〈法華經法師品教說般若經〉收錄於《印度學佛教學研究》第三十六卷第二號，第312—319頁。

³⁰ 參見藍吉富，〈大乘經典中之在家佛教徒的地位及其角色功能〉收錄於傅偉勳編《從傳統到現代——佛教倫理與現代社會》，（臺北：東大圖書股份有限公司出版，第49—59頁）。

³¹ 參見Harrison, P. “Searching for the Origins of the Mahayana: What are we looking for?” *The Eastern Buddhist*, vol. 28, no.1, Spring, 1995, p.60. 以下簡稱“Searching”。

也因此導致帶著有色的眼光來看待初期大乘經之發展，賀氏的看法無形中還大乘經一個公道，好讓學界能在往後的研究中，更能客觀與公正的看待問題。

幸而另有學者高明道亦曾寫過兩篇專題文章，探討《法華經》以外的大乘契經，針對《釋氏要覽》及《大法炬陀羅尼經》的「法師」一詞，從中文的語詞，站在該部經典的立場，來看「法師」含義。³² 這確實開發了另一種經典研究的途徑，跳出上述學者所討論的範圍，即不停留於語詞譯法，同時帶出新且客觀的態度與看法。誠然，有關「法師」的資料不僅限於幾部契經，它更遍佈於藏經的各個角落。因此可謂資源非常的豐富，可探討領域之寬廣，尚待大家努力拓荒。³³

(三)研究的主題與目的

如前所述，「法師」一詞在各辭典的說明不清楚，同時所引用經典也有限，恐怕會疏忽了一些重要的經典文獻而誤導讀者。幸好得到學術界前輩靜谷正雄作了加強與補充，而令「法師」的內容帶來了生機與希望。雖然，靜谷氏的研究並不圓滿至善，但不會因此而否定了他對學界的貢獻。作為晚輩的初學者，尚需感謝他老人家的一番努力，指引出一個方向並開拓了探討的空間，以便學術界能進一步的邁進。以下本篇基於靜谷氏的研究，觸發想要釐清「法師」在初期大乘經典中，是否符合靜谷氏所作出的結論。也即是說，本篇的重點是在探討：

第一、初期大乘經典中「法師」的譯語，是否如靜谷氏所說：「只有“dhar mabhāṇaka”一個梵語詞而已」；還是另有其他梵語詞，³⁴ 在

³² 參高明道，〈「法師」——〈釋氏要覽〉雜考之一〉收錄於《萬行》第二十九期，1988年，第3頁，及〈《大法炬陀羅尼經》「法師說」初探〉收錄於《萬行》第六十八期，1990年，第3頁。

³³ 承如賀利生所言：「每一部大乘經都有它自己的特別價值，同時有它的生命，……因此每一部經都應該個別整體的看待。」參 Harrison, Paul; “Searching” (1995, p.69)。

³⁴ 有關早期傳到漢地的佛典，經多學者考察，該佛典的原文是印度方言，所以這裡以及以下本文統一採用「梵語」一詞，實際上所標示的，並不僅指狹意的梵語本身 (Sanskrit)，同時也包括各種中古印度方言 (Prakrit)。感謝高明道老師的提示。

初期大乘經典中譯為「法師」，卻尚未被發現？而“dharmakathika”是否確實沒有在初期大乘經典中被譯為「法師」的可能，應該可以作進一步探討。

第二、初期大乘經典中的「法師」，是否如靜谷氏所說：「一群初期大乘經典的著者，他們著作經典後又自稱『法師』來宣揚所著的經典。」這答案應該從初期大乘經典的經文本身去尋找。

在此先說明本篇所謂的「初期大乘經典」的定義，乃根據靜谷氏的看法，「初期大乘經典」是在西元 50 至 250 年頃。³⁵ 如果從譯經史來看，最早在中國翻譯的大乘經典，是支識於西元二世紀末所譯出的經典。依據現今研究支識譯經專家，紐西蘭學者賀利生（Paul Harrison）的看法，支識所譯的大乘經典，被一般學者視為是「初期大乘經」，其實應該是歸屬於「中早期的大乘經」（Early Middle Mahayana）。他的理由是：「因為無從知道大乘佛教在印度究竟是什麼時候開始，而當大乘經傳入漢地，並且被翻譯成中文的時候，又是經過一段時空流變的事。另外一方面，那些大乘經典本身在印度本土的時候，已是經過鼎盛時期才傳入中國，這可從支識的譯經內容看到不少大乘發展至圓熟的痕跡得致印證。」因此雖然無法辦法看到最原始或早期的大乘經，但無可否認還是蘊藏著一些非常原始的大乘資料在裡面。³⁶ 顯然賀氏的見解與所提出的論證，具有相當強的說服力。

³⁵ 靜谷正雄，上引書，1987 年，第 274 頁。關於初期大乘佛教的時間界定有多種說法：呂澂《印度佛學思想概論》，（臺北：天華出版社，1982 年初版，第 94 頁）認為是西元一世紀中到四世紀；印順（上引書，1981 年，第 20 頁），則是從西元前五十年至西元二百年；木村泰賢，〈龍樹、世親的大乘佛教〉收錄於張曼濤編《現代佛教學術叢刊》，第 98 冊，《大乘佛教之發展》（臺北：現代佛教學術叢刊編輯委員會，第 5 版，1979 年，第 306 頁），文中如是提到：「徵於印度的文獻，在西元紀元前後的著書中，還沒有明顯的大乘思想。從中國譯經史上看，大乘經典的翻譯也從紀元二世紀起，所以把大乘佛教的起源追溯到西紀前太早的時間是不對的。」

³⁶ 參 Harrison, P. "The Earliest Chinese Translation of Mahayana Buddhist Sutras: Some Notes on the Works of Lokaksema" *Buddhist Studies Review*, Vol.10, No.2, 1993, 139~140, n.4, 169~170)。以下簡稱“Earliest”。

支讖翻譯的大乘經，如果根據賀氏的看法，不能說是最早期的大乘經，但至少代表著在中國最早看到的大乘經；³⁷ 因此從時間而言，會比其他大乘經譯出的早，這將能用來與屬於同系統的經典作比較，從中看出大乘思想的發展與變遷。從語言學的角度而言，也可探討支讖譯經時所根據傳本的語言；³⁸ 還有從譯語與語法上，可反映出漢代的聲韻學。同時透過支讖的譯經，看出在二世紀中期，大乘佛教經已存有印度的思潮。因此支讖的譯經是非常值得學界注意與研究的。³⁹ 另一方

³⁷ 相信在後漢時代尚其他的譯者譯大乘經，但由於無經錄可尋，因此只能從現存經錄中，看出支讖所譯現存的經是為最早的大乘經。參 Harrison “Earliest” (1993, 137)。

³⁸ 根據 Harrison, P., “Earliest” (1993, 140n.5)的研究，支讖譯經所用的傳本不像是正統的梵語，而是混合梵語。

³⁹ 然而或許因為支讖的翻譯被評為「晦澀、欠通」（參黎家勇，《中國秦漢宗教史》（北京：人民出版社，初版，1994年，157—159頁），因此甚少被注意，而寧可參考較晚期的譯本。幸好除賀氏的數篇〔Harrison, *Samadhi* (1990.); “Is the Dharma-kaya the Real ‘Phantom Body’ of the Buddha?” *JIAS* vol.15, no.1, 1992; “Earliest” (1993); “Searching”, (1995)〕之外，尚有一、二篇有關支讖的研究，其中連卡士特(Lancaster, *An Analysis of the Astasahasrika-prajnaparamita-sutra From the Chinese Translation*, Doctorate Dissertation of University of Wisconsin. Unpublished.1968)〕的博士論文即是以支讖譯《道行般若經》為主，題目是《從中文譯本分析〈八千頌般若經〉》，另外是有名的荷蘭漢學家許理和(E. Zürcher)，於1975年寫了一篇《早期漢譯經典的新觀點》，該論文是從語文的角度探討，開發了這新領域的研究〔Zürcher於1975年9月1—5日，發表在Leiden學術討論會上的一篇文章，名為“A New Look at the Earliest Chinese Buddhist Texts”過後以兩篇文章分別發表，即“Late Han Vernacular Elements in the Earliest Buddhist Translation” *Journal of the Chinese Language Teacher Association* 12, 3 (Honolulu, 1977, 177-203)及“A New Look at Earliest Buddhist Texts” *From Benares to Beijing: Essays on Buddhism and Chinese Religion, In Honour of Prof. Jan Yun-Hua, Koichi Shinohara & Gregory Schopen ed.*, (Canada: Mosaic Press, 1991, pp.277~304)〕：有關許理和在這一方面的貢獻，請參考Harrison, “Earliest”, (1993, 138-139)。以上幾位學者並未探討到「法師」的語詞與內容，但從他們的研究成果，對本篇處理支讖的譯經文獻與譯語有很大的幫助。

面，根據筆者的初步檢查，發現在大乘經典中，最先引用「法師」一詞亦是始於支識，以此因緣，觸發筆者選擇以支識這位早期大乘經的譯者，作為本篇的研究對象，再從支識翻譯的中早期大乘經典（亦即是靜谷正雄認為的「初期」，但卻是屬於二世紀末已譯出的初期大乘經典）中，來探討「法師」一詞，會顯得更具有明確的時代意義。⁴⁰

二、研究方法與步驟

本篇是從靜谷正雄的研究產生問題，認為靜谷氏在方法上有一些缺失，即經典文獻的使用範圍太廣，以致令人懷疑選擇經典的原則；另外，討論的主題不明確，從篇名而言，是從梵語“dharmabhāṇaka”的「法師」作為探討的中心，以確定「法師」是初期大乘經典的作者；似乎是肯定了大乘經的「法師」的梵語詞即是“dharmabhāṇaka”，然而內容卻談論「法師」有何梵語詞，再探討證明是上述的梵語詞；接著又旁涉談論「法師」是大乘經的著者。由於重點不清楚，而且論證沒有呈現給讀者，以至在推論的過程中說服力不夠，同時也可能因此被認為是以偏概全的方法謬誤。再者，另外也因為靜谷氏在引用資料上的精確度受到懷疑，⁴¹ 導致筆者有必要進一步查證。以下本篇主題定為《支識譯經「法師」考》，目的是在避免靜谷氏上述的一些方法上的缺失，即：

一者、範圍僅限於支識譯的大乘經，因此只從一位譯者作探討，減少不同時代、不同譯者、不同譯風的困擾。

二者、譯出的時間是相近，表示所涉及的經典在同一個時期已經存在，比較能看出當時共有的思潮。

三者、平等引用支識譯的經典中有「法師」的經文作探討，因此不會偏重某類經典群。

⁴⁰ 感謝王福楨學長提供思考角度。感謝楊郁文老師的提示。

⁴¹ 例如在靜谷正雄，上引書，(1987, P296n.1)各中文譯本的引證出處不完全屬於同一個相關的內容，即T 224 舉出 a, b 二內容，T 225 相同是 a, b, T 227 卻出現 a, b, c, 的內容，而梵本又引自 b, c。如此的引證不禁令人訝異！

四者、本篇是以中文譯詞「法師」，就著各譯本的比對，從中釐清「法師」可能對等梵藏語詞。同時從經文的內容作詳細探討與推論，以瞭解「法師」的角色與意義。不預設「法師」即是某一個梵語，因而打開研究的空間，接受任何可能發生的情況。

本文是以經典文獻的方法進行探討。透過《大藏經索引》，得知現存支讖譯大乘經中，共有三部經的經文內有提到「法師」。該三部經分別是《道行般若經》(T224)，《般舟三昧經》(T418)及《阿閼佛國經》(T313)。然後依最早的經錄，即僧祐《出三藏記集》所記載的譯經為基礎，經過考證後證明為支讖所譯者，方作討論。接著從以上三部經的中文同本異譯、梵本及藏譯本對等經文中，對回其翻譯及解釋。這之中發現在中文譯本有各種不同的譯詞，因此試圖通過詞源的探溯，⁴²以瞭解「法師」在這幾部經中的意義。之後再從經文的解釋，去理解「法師」在這幾部大乘經中，具有怎樣的功能及時代意義。

在尚未進入正題之前，先就「法師」的名相作說明。佛教的術語或名相非常的豐富，而且往往依著不同的經典，有著不同意思與解釋。因此在談論某個名相時，必須先釐清是依據什麼時期出現的經典？是屬於那一學派的說法？方能再深入討論其名相，代表著怎樣的思想或有何特別的理論等。這些術語從外表看來是中文，但實際上是在翻譯佛典的時候創造出來的，而成為所謂的外來語，⁴³ 因此意義上已經有別於當時

⁴² 根據任繼昉，《漢語語源學》（重慶：重慶出版社，第一版，1992年，第8頁）提到：「語言學可分為二：一者在嚴格意義上，它是要追溯其源，沿其流，起源與流變並重，溯源與沿流並舉。二者在廣義上，是包括對詞的詞彙意義的歷史演變和借詞的研究。」因此這裡筆者是採用廣義的角度。

⁴³ 有關外來語的定義，王力，《漢語詞彙史》（北京：商務印書館，1993年，第134頁）提出其對外來語的不同界定，文中如是說明：「有人以為音譯和意譯都應該稱為外來語。我們認為，只有借詞才是外來語，而譯詞不應該算作為外來語。」而其所說的借詞是「把別的語言中的詞連音帶義都接受過來，也就是一般所謂音譯。」而譯詞則為「利用漢語原來的構詞方式，把別的語言中的詞所代表的概念，介紹到漢語中來，也就是一般所謂意譯。」由於著者的說服力不夠，筆者不接受其分法，仍願意採用「音譯與意譯皆稱為外來語」。

本土的用意了。就以「法師」的譯詞⁴⁴來說，在佛教尚未傳到中國之前，漢文裡原無此用詞，只有在譯經事業之後方被應用，因此「法師」一詞是屬於外來語。⁴⁵既然是外來語，如果想要瞭解該語詞在該部經中被翻譯時，其原先是如何表達、意思又是如何？要做到這一點，必須從其他資料中尋找。首先如果能夠找到該中文譯本的梵本原典是最好的，然而往往梵本保存不多，多半殘闕不全，只有少數幾部經可得。因此退而求其次是從另一種非漢文譯本（即藏譯本）中，從中再逆源或擬構梵語的詞意。在歷史上有直接從印度輸入佛經並譯成該地語文的記載是在西藏，其所譯出的經典後來亦編輯刻印，成為今天看到的《甘珠爾》，是中文大藏經之外的另一個寶藏，亦是現今研究佛典所不可忽視之參考文獻。本篇即依上述原則，探討「法師」在支識譯三部的意義。

三、論文結構

在支識譯的大乘經之中，有出現「法師」一詞成為經中的一部份內容，經筆者初步探討，共有三部經典，如下所列：T224《道行般若經》、T418《般舟三昧經》、T313《阿閼佛國經》。以上三部經典皆在最早的《僧祐錄》所見，同時記為支識譯。各部經在後來有重譯，因

⁴⁴ 思果，《翻譯研究》（臺北：大地出版社，第十版，1987年，第71頁）認為「翻譯不僅是文字上把一種外文翻譯成本國文的問題，有時候是把外國的學問、風俗、習慣等等介紹過來。」筆者認為在譯經的工作上，古來大德對新詞或專有名詞的翻譯也必定考慮到這一點，方能清楚表達。因此「法師」是表示著一種完整概念的譯詞。

⁴⁵ 參閱林尹、高明主編《中文大辭典》（臺北：中華學術院印行，第五冊，1973年，第1051頁）。其中「法師」亦為道士三號之一，然這是在唐以後的事。另在湯用彤，《漢魏兩晉南北朝佛教史》（臺北：駱駝出版社，1987年，第104頁）提到《太平經》卷百十七有曰：「四毀之行，共汙辱皇天之神道，不可以為化首，不可以為法師。」根據湯氏的研究，《太平經》與佛教有密切之關係，並有竊取佛教學說的可能；因此「法師」一詞之起用雖在後漢，但恐怕也是從佛教中借用。而其所謂的「法」，意義上應該不是佛法中的「法」。除此之外，無其他他更早出處可尋，因此大致可認為佛經中「法師」一詞是外來語。

此每部至少有一部中文的同本異譯可供參考。另外是在該三部經中，只有 T224《道行般若經》有梵本參照，而藏文譯本則三部經俱存，各部經的個別簡介與探討將分別於各章節逐經討論。

本論文的結構共分六章。在第一章筆者將介紹此篇論文的撰寫動機、目的與主要探討的問題探討，同時有關主題的現代研究成果也作概略評述。第二章是說明有關支識與後漢的譯經情況，同時處理支識的傳記、譯經、譯法的文獻中問題。由於賀利生已經在支識的譯經記錄，做了相當清楚的交代，因此本篇只略為補充有關經序的探討。第三章至第五章，是分別依據支識譯的三部有「法師」的經文，分章依節作「法師」考。第三章是《道行般若經》(T224)，有六段有關「法師」的經文，分布在該經的四個品中。該經的中文同本異譯非常多，根據孔茲的研究，共有六個不同的時代所翻譯的同一系列傳本群，即《大度經》(T225)、《摩訶般若鈔經》(T226)、《小品般若波羅蜜經》(T227)、《大般若經》之第四及第五會(T220〔4〕&〔5〕)以及《佛母出生三法藏般若波羅蜜多經》(T228)。另外還有內容看來屬於較晚期的梵本以及八至九世紀才譯出的藏譯本。先將各譯本依時代先後排比每一段經文，然後再從上下經文主要針對「法師」的關鍵語作分析，有時會旁涉上下文的内容略為探討。從六段經文的探討中，發現有二處值得留意的地方：

1. 「法師」有二個梵語詞，即“dharmakathika”和“dharmabhāṇaka”。前者的人物是須菩提，所說的内容是般若空義；後者是「善男子、善女人」，以受持、讀誦、布施、分享及講說的方式出現在經文中。
2. “dharmakathika”的對等藏語詞是“chos ston pa”，而不是靜谷氏所說的“chos sgrogs pa”。

第四章《般舟三昧經》(T418)的處理法與前一章類似，然而由於《般舟三昧經》沒有梵本，而且只有三個中文別本異譯，即《大方等大集經·賢護分》(T416)、《佛說般舟三昧經》(T417)、《拔陂菩薩經》(T419)以及一本藏譯本。共有三段經文提到「法師」，分別在三個不同的品中出現。探討的結果，發現二個特殊的情況：

1. 有一「法師」的梵語可能來自“kalyanamitra”，表示能說法的「善師」或「善友」的意思。
2. 有一「法師」在偈頌中出現，實際上是代表「法、僧」，即三寶中的「法寶」及「僧寶」。是支識特殊的譯法。

第五章是《阿閼佛國經》（T313）。該經只有一個中文異譯本，即《大寶積經·不動如來會》，再參照藏譯本；而有「法師」的經文共有二段，分別在二個品中出現。經分析結果，發現有一個「法師」在藏譯是“chos ston pa”，經過溯源，該詞的梵語很可能是“dharmadeśaka”。

最後在第六章結論的部分，是綜合三部經的探討作出總結，同時針對靜谷氏的研究提出補正。

四、結論

透過支識翻譯的三部經（《道行般若經》、《般舟三昧經》、《阿閼佛國經品》）對「法師」一詞粗略的考證，發現該三部經有關「法師」的經文，似乎隱藏著一些特殊的現象，筆者把相同的現象集合觀察，「法師」的概念也就逐漸明朗。以下分三個層面來總結：

（一）「法師」一詞梵語的可能來源

在支識譯的三部初期大乘經中，對等中文「法師」的梵語詞，在原文可能有五種不同的來源。其中三個真有「說法者」的意思，另二個是特例，可以作為各佛學專科辭典對「法師」的補充如下：

1. “dharmabhanaka”，藏語作“chos smra ba”該詞出現在《道行般若經》的〈功德品〉、〈嘆品〉、〈覺魔品〉《般舟三昧經·至誠佛品》，《阿閼佛國經·佛般泥洹品》。這種「法師」的說法方式比較傾向於諷誦、受持者，從中再作解說；人物包括在家、出家及「菩薩摩訶薩」。
2. “dharmakathika”，藏語作“chos ston pa”出現在《道行般若經·難問品》。這種「法師」的說法方式是對佛法有甚深瞭解而作闡明的人；人物是尊稱為「說法第一」的須菩提。
3. “dharmadeśaka”，藏語作“chos ston pa”出現在《阿閼佛國

經·發意受慧品》。這種「法師」的說法方式是比較屬於一般的講說或弘法，能深入淺出地宣揚正法的人；人物是以「法師比丘」的身份出現。

4. “kalyanamitra”，藏語詞是“dge ba'i bshes gnyen”出現在《般舟三昧經·四輩品》，長行是「善師」，在偈頌是「法師」，表示二者指的是同一個人，這裡是在說明「能夠說法的善師」，而不能認為是「法師」的另一個梵語詞。「善師」的意思是「善友」、「善知識」，因此可以推論「善師」不一定就能說法，雖然二者可以是同一個人。在支謙譯本的長行顯示該位「能夠說法的善師」，可以是出家或在家的四眾弟子。
5. “dharma-saṃgha”，藏語作“chos dang dge'dun”出現在《般舟三昧經·無想品》的偈頌，從梵藏及其他中文譯本對照，發現該處的「法師」與說法者是沒有關係，只是支謙對「法、僧」的另一種譯法而已，因此不能把它視為「說法者」的意思來理解。這是在看經文時必須注意的地方。

（二）有關初期大乘「法師」的新觀點

綜合三部經共十一段經文的內容分析，可以看出這幾部早期大乘經所呈現的「法師」的概念與角色。以下筆者說明幾點如下：

- 1.所謂「法師」是一種角色。既是角色，就只適用於某種場合而已。從各部經的文中顯示，「法師」的出現必是有某種被稱為「說法」的動作，或者配合著處所及聽聞的對象。一旦離開了這種「說法」的行為，就應該不再是「法師」，只能說是「具有說法能力的『比丘／善男子、善女人』」。
- 2.初期大乘的「法師」分出家「法師」（比丘）以及在家「法師」（善男子、善女人）。奇怪的是在四眾弟子中，沒有提到「法師」比丘尼的例子，頂多只有一次在《般舟三昧經·四輩品》的長行中，而且只是在支謙譯本，（其他同本異譯的內容已經有所改變，人物亦從四眾改作出家「菩薩」，藏譯對等詞是“dge slong”，即「比丘」。）提到可從「善師」中的「比丘、比丘

尼、優婆塞、優婆夷」所，得聞是三昧，當視如佛。然而該處的「善師」在偈頌是「法師」，只表示會說法的善友，而不是指「說法者」而言。初期大乘沒有提到「法師」比丘尼，是否暗示當時沒有會說法的比丘尼，或另有其他的因素，則是值得注意的事。

3. 以說法的行為而言，出家「法師」是堪任佛法的比丘，具有能力解說第一義諦法者，（以須菩提為代表，見《道行般若經》）、有無礙及無量辯才的比丘（見《阿閼佛國經》），能以此作為住持佛法的功能（見《般舟三昧經》及《阿閼佛國經》）。在家「法師」對佛法能信受，能「受持、讀誦、書寫、布施分享經卷、講說」的「善男子、善女人」或「菩薩摩訶薩」，⁴⁶ 以此而獲得無量功德（見《道行般若經》）。因此以讀誦、受持、講說作為推廣某一部經典的方便而給予的尊稱。從所說的對象來看，出家「法師」是對人，在家「法師」在《道行般若經》比較重視於說明「受持、讀誦等」得到諸天龍八部前來聽法，表現出初期大乘的弘法對象，已從人擴大到其他道的眾生。
4. 初期大乘的「法師」是菩薩摩訶薩。也就是說，修學大乘的行人，為了利益有情，必須把所學所得的法益，布施分享與他人，即此稱為「法師」。說法的內容有深淺，深者是闡釋般若空義，淺者或讀誦、受持、書寫等。方式有正式與隨緣，正式者是正式請法或擇日香花供養，讀誦、受持、書寫，因此而得到敬法的天龍八部前來聞法並且護持；隨緣者是「在在處處，為人解說」，目的皆是為了達到法的布施。
5. 初期大乘的「法師」以說法作為成佛的資糧。因此為了成就佛道，應該發願當「法師」；為能說法順利，必須成就「無量及無礙的辯才」。這就是為什麼在初當「法師」；為了能說法順利，必須要成就「無量及無礙的辯才」。這就是為什麼在初期大乘經

⁴⁶ 「菩薩摩訶薩」，在大乘經中可以是「在家」或「出家」，這裡暫且把它歸為「在家」。

強調菩薩行中，非常重視「法師」，處處鼓勵人人當「法師」，從演說最深的第一義諦法，乃至讀誦、受持、書寫，都尊稱為「法師」，如此即能夠累積成佛的資糧。

6. 「法師」有住持佛法的功能，因此「法師」的說法成就了佛法的住世。也就是說雖然佛法是永遠、必然及普遍的存在，但必須要透過「法師」的宣講，才能使讓法顯揚於世間。因此佛法的住世必須要有人有能力且願意說，有人願意聽聞並受持；如果沒有人說法，或沒有人要聽法，佛法就會因此而滅去。說法的成功與否在於「說者」與「聽者」之間的和合與默契。就《般若經》的觀點而言，如果有一方不能夠配合，即造成說法的不和合，但若能覺察此是魔所干擾，就能長養不屈不撓的說法願力。
7. 就功德而言，《道行般若經》特設一品，宣揚讀誦、受持、書寫般若波羅蜜經的利益。以上讀誦等的行為即是該經詮釋的說法方式，而稱用此方式的人稱作「法師」。在該品所看到「法師」因為說般若波羅蜜法獲得的功德是「無量」的（表示難以計算），僅從有「法師」的經文中說明「法師」的現世利益有：身無病苦、終不橫死、受到世人的尊敬、得到天神的護持，如果自己能力不夠，諸天會幫助「法師」完成說法的任務，甚至得到敬法諸天或非人益其氣力。至於出世的利益，則是成就阿耨多羅三藐三菩提。

（三）補正靜谷正雄的「法師」研究

靜谷正雄的研究：〈法師（dharmabhāṇaka）について——初期大乘經典の作者に關する試論——〉，是從梵語詞“dharmabhāṇaka”探討在初期大乘「法師」的概念，而本篇是以中文「法師」契入主題，以瞭解初期大乘的「法師」所扮演的角色。雖然二篇論題的角度和範圍不一樣，但還是有交集之處，即二篇同樣都用到三部支識譯的初期大乘經，同時所談的內容都與「法師」有關，一致的地方是原文為“dharmabhāṇaka”的「法師」。因此綜合以上由有「法師」的經文所獲得的結論，再回過頭來看看靜谷正雄的研究，就會發現該研究有幾項與本篇的探討結果有

出入的地方。在此對靜谷氏的論點略作補充修正如下：

1. 有關「法師」的梵、藏語詞的論證

(1)就支識譯三部早期的大乘經而言，「法師」一詞並非完全譯自梵語“dharmabhāṇaka”。它可能是“dharmakathika”，“dharmadeśaka”，“kalyanamitra”及“dharma-saṃgha”。具有「說法」意義及功能只有三個梵語詞，其餘二詞即“kalyanamitra”及“dharma-saṃgha”是出現在偈頌的特殊情況。

(2)梵語詞“dharmabhāṇaka”也不一定是譯成「法師」，這在《般舟三昧經》就可以找到例子。即在 T418 的〈四事品〉中，對等的藏譯本有相當於“dharmabhāṇaka”的藏語詞是“chos smra ba”，而各中文譯本的譯法不一致，支識譯為「善師」，T416 是「說法師」，T419 則作「說經比丘」。⁴⁷

(3)“dharmakathika”的藏語對等譯詞也並非如靜谷氏所說「多數譯為“chos sgrogs pa”」，筆者發現《道行般若經》的經文中的“dharmakathika”，藏譯本作“chos ston pa”，而支識譯為「說法者」。

2. 有關「『法師』是大乘經的著者」的論點

靜谷正雄在〈法師(dharmabhāṇaka)について——初期大乘經典の作者に關する試論——〉，⁴⁸ 提出「『法師』是大乘經的著者」的論點。二十年後他又以該篇的研究為基礎，擴大範圍而撰寫一本著作，名為《初期大乘佛教の成立過程》。⁴⁹ 在該書中靜谷氏對以上的觀點似乎有所改變，即在第 286 頁，提到“dharmabhanaka”的「法師」是〈小品般若〉的「編集者」，然而在第 43 頁，卻提到《小品般若》、《法華經》、《遺日摩尼寶經》、《般舟三昧經》是“dharmabhāṇaka”「法師」所出（即著作），而在 287 頁，又說明《大品》、《小品》是“dharmabhāṇaka”「法師」製作。因此不能很清楚他是如何理解所謂

⁴⁷ 參 Harrison, P. Tibetan Text (1978, 44 [5A]), T13. 418. 906b, T13. 416. 878a, T13. 419. 923b。

⁴⁸ 參見靜谷正雄，上引篇，(1954, 131–132)。

⁴⁹ 靜谷正雄，上引書，(1987)，該書初版是 1974 年發行。

的編集與著作。無論如何，「『法師』是大乘經的著者」的論點依舊出現在較晚的論著當中，可見靜谷氏對該觀點並未改變。

針對以上的論點，如果從支識譯大乘經有關「法師」的三部經的內容中，並沒有辦法看出：「法師」是大乘經的著者。查靜谷氏在第一篇文章中，開始的論證根據是從《法華經》所引申推測而來。然而如果從《道行般若經》有關「法師」的經文來看，「法師」有在家及出家之分，二眾所扮演的角色在層次上也有差別。出家「法師」所說的是第一義諦法，代表人物是須菩提。在家「善男子、善女人」只要是誦讀與受持佛法，就可被稱為「法師」，類似的情況多半在「讚揚讀誦、說法的功德」的經文中出現。因此就經文中這些在家「法師」的程度與要求，又怎麼可能是大乘經的著者呢？此項是靜谷氏所沒有注意到的問題關鍵。

如果根據雷氏（Ray）的研究，⁵⁰ 或許可以幫助解釋以上「善男子、善女人」不是大乘經著者的論證。雷氏提出大乘的起源很可能是蘭若頭陀行者。⁵¹ 當他們因某種因素回到寺院時，就把大乘帶進僧團，然後從僧團再向外發揚。⁵² 由於寺院著重於學問與制度，⁵³ 因此大乘經典的編輯與著作，有可能是在僧團中發展出來的。如果依據雷氏以上有關大乘起源的推論是正確的話，從源頭而言，則這些宣揚大乘的蘭若頭陀行者（forest renunciant）——「法師」，也並非是大乘經典的著者，因此不能說「法師」即是大乘經典的著者。從另外一角度來說，現今學

⁵⁰ 筆者未看到原書，乃參考 Prebish, Charles A. "Ideal Types in India Buddhism: A New Paradigm" *Journal of the American Oriental Society*, 115. 4, pp. 651-666) 對該書(Ray, Reginald A., *Buddhist Saints in India: A study in Buddhist Values and Orientations*, New York: Oxford University Press, 1994)所作的詳細書面評論。感謝高明道老師提供有關資料的訊息，德範法師慷慨借閱該篇書評。

⁵¹ 這說法與一些學者認為「大乘經是透過甚深禪定的體會之後的成果」的看法沒有衝突。有關以上的觀點，請參 Harrison, P. *Tibetan Texts* (1978, ix), *Samadhi* (1990xx-vi)。

⁵² 參 Prebish, 上引篇，(1995, 664)。

⁵³ 參 Prebish, 上引篇，(1995, 652)。

者一般認同佛教徒有二個層次，即在家與出家之分(two-tiered model)，⁵⁴但雷氏對佛教界的分析是用一個三面的模式(three-fold model)，即僧團、在家人、沙門。無論是那一種說法，皆贊成在家佛教徒是受五戒者，主要的義務是支持僧團、供養布施、禮拜佛塔等。⁵⁵從以上諸學者說明在家佛教義務與責任中，並未談到在家信徒擁有編輯經典的責任。因此在「法師」包括「善男子、善女人」的情況之下，又怎麼可以說「法師」是大乘經的著者呢！

本篇從三部經的探討中，發現該三部早期大乘經皆傾向於以僧團為依歸，並且透露出以比丘為領導的訊息。例如：在《道行般若經·嘆品》中舉出三天的說法日（後期譯本是六天，看來應是指六齋日），很顯然六齋日的出發點，是讓在家弟子有機會到寺廟過出家生活，因此該處規定的說法日，很可能是一種嚮往並效法出家的暗示；《般舟三昧經·四輩品》中也可看出：四眾弟子中是以比丘為領眾，同時雖說修學三昧是通於四眾弟子，但仍是強調以梵行的身份能夠快速進入修學；而《阿閼佛國經》的二處有「法師」的經文，亦強調沙門、比丘為住持正法的人。因此從三部經文所顯示的僧團性格，筆者認為大乘經可能是從僧團中發展出來。

3. 有關大乘經著者自稱為「法師」

靜谷氏認為大乘經著者自稱為「法師」，⁵⁶他的推論是依據《法華經》的〈法師品〉及〈法師功德品〉把受持、讀誦、解說該經的人稱為「法師」，強調「法師」所得到的功德，並主張只有這種「法師」才是一切世間應尊敬的「如來之使」，因此認為著作及宣揚該經的人自稱為「法師」。但在支識譯的三部早期的經中，沒有任何跡象顯示自稱為「法師」，不僅如此，實際上如果從上下文來理解的話，發現在經文中

⁵⁴ 參梶山雄一，〈般若思想的形成〉收錄於《般若思想》第一章（臺北：法爾出版社，1989年，第24頁）。

⁵⁵ 參 Prebish，上引篇，（1995，652）。

⁵⁶ 這是靜谷氏在多處一再如此強調的地方，參靜谷正雄，上引篇（1957，131－132）以及上引書（1987，111，286－287）。

是強調「讀誦、受持的功德」，⁵⁷ 所說對象皆是「善男子、善女人」的「法師」，因此為了鼓勵「善男子、善女人」多「讀誦、受持」該經，才把誦讀與受持（這裡是指般若波羅蜜）的善男子、善女人尊稱為「法師」；由此看來似乎是一種推廣大乘法門的方便，作為鼓勵在家人讀誦經典，而以此行為被稱為「法師」。從以上（《法華經》以外的大乘經）所得到的結論，或許可以提供另一個思考的角度，即：大乘經著者並沒有自稱「法師」，反而是鼓勵人人當「法師」。

另外也針對印順的論點略作修正，即有關「『法師』“dharmabhāṇaka”是從『唄匿者』演化而來」的說法，由於從所發現幾個「法師」的梵語詞來看，頂多只能說“dharmabhāṇaka”與“bhāṇaka”有關，而不能說「法師」是從「唄匿者」來的。

以上是本篇以「法師」一個普通的佛典名相的考釋，所得到的結論，一方面補充現今佛學專科辭典有關「法師」在初期大乘經的資料，另一方面也釐清「法師」的觀念，同時補正現代的研究。因此光是「法師」一詞，就有很多可探討之處，可見還有很多的珍貴的佛教文獻等待大家共同為佛教文化的建設而努力。

⁵⁷ 參拙畢業論文第三章《道行般若經·功德品》的三段經文。