

龜茲國與西域的大乘佛教 ——從兩漢至鳩摩羅什時代

唐秀連
香港能仁書院講師

提要

自西元前一世紀至一世紀頃接收佛教以來，古龜茲國一直是絲路北道上小乘教法的大宗。不過，小乘教的風行並不等如全然切斷了大乘教在該國流通的命脈。鳩摩羅什以前，小乘教在龜茲雖頗有一枝獨秀的如虹氣勢，然而大乘教仍孜孜不倦地盡其所能，拓展生存的領域。至羅什遊學回國後，憑藉一力鼓吹，龜茲大乘教的聲望更攀登至史無前例的巔峰狀態。

整合經錄的記載，可發現龜茲吸收大乘教，主要受益於兩大西域教國——大月氏與于闐的弘法活動，而兩國的大乘教信仰各有其側重面，大月氏特尊崇方等深經，于闐則奉華嚴部為中心。若分別考察兩國流通的經籍、僧眾的傳法譯經活動，與龜茲大乘教狀況的關係，可發現龜茲明顯受大月氏大乘教的烙印較深，這可能由於兩國古來在文化、語言已緊密交融之故，兼且隨侍大月氏高僧逐譯經典的龜茲佛徒並不在少數，以致月氏大乘教經籍的弘規，亦順理成章地為龜茲佛教學者所吸納。至於作為于闐信仰核心的華嚴部，反而遭到龜茲佛教界的拒斥，於茲該國大乘教對於龜茲的影響力，誠然遜於月氏。

至羅什，龜茲大乘佛典的傳譯活動，不論在數量、種類上的擴充，皆取得長足的進展。不過，羅什的譯經事業雖開闢了中土佛教的新面貌，彼所譯出的大乘教經典，大體上仍踐履其祖國龜茲大乘教的一貫發展路向，此即以方等部為核心。羅什從大月氏齎來的大乘佛典體系中，擷菁採華，重新逐譯，另一方面又大力引入中觀等新學，令龜茲的大乘教風一度高張，追源尋本，大月氏對龜茲大乘教的啓導之功，理當不可忽略。

關鍵詞：1. 龜茲 2. 大月氏 3. 于闐 4. 鳩摩羅什 5. 大乘教

【目次】

- 一、前言
- 二、羅什以前龜茲國的疆域與勢力範圍
- 三、大月氏的佛教與龜茲
- 四、大月氏的大乘佛教概況
- 五、于闐的佛教與龜茲
- 六、于闐的大乘佛教概況
 - （一）《大方廣佛華嚴經》六十卷
 - （二）《大般涅槃經》四十卷
 - （三）《禪要秘密治病經記》
 - （四）般若類經典
 - （五）《觀世音懺悔除罪呪經》一卷、《法華經·提婆達多品》
- 七、羅什以前的龜茲大乘佛教
 - （一）羅什以前龜茲僧徒傳譯大乘佛典的概況
 - （二）大月氏、于闐、龜茲三地大乘譯經狀況之對照
- 八、羅什與龜茲的大乘佛教
 - （一）羅什修學大乘教的歷程
 - （二）羅什時的龜茲大乘佛教
 - （三）羅什的大乘教典翻譯事業
- 九、結語

一、前言

龜茲出生的鳩摩羅什（Kumārajīva，西元 344-413），是中國佛教史上卓越不凡的第一流譯經大師。由於他的傾力弘揚，本屬小乘教國的龜茲，也一度瀰漫著尊崇大乘的學風。然而龜茲的大乘教發展，並非以羅什為嚆矢。什公之前，已陸續有大乘教典從西域地方流入斯土。本文主要探討從兩漢至羅什時代的數百年間，西域等地將大乘教傳入龜茲之端緒，及所作出之相關貢獻。

二、羅什以前龜茲國的疆域與勢力範圍

龜茲（Kucha），大抵指今日新疆維吾爾自治區阿克蘇專區庫車縣，也包括今阿克蘇區的絕大部份土地，現代維吾爾語作 Kuca(r)，在中國古籍裡，又屢見丘慈、丘茲、苦叉、屈茨、屈茲、屈支、拘夷、歸茲等異名。龜茲位處天山中段南麓，《北史》云：「在尉犁西北，白山之南一百七十里，都延城。」¹《漢書·西域傳》敘其地理位置，謂：「去長安七千四百八十里。……南與精絕、東南與且末、西南與扞彌、北與烏孫、西與姑墨接。能鑄冶，有鉛。東至都護所烏壘城三百五十里。」² 故知龜茲四周諸國環繞，非處邊陲之域。而漢時由中原通西域，從玉門、陽關西出後分南北兩道，³ 龜茲居北道中心；魏時擴充為南、北、中三道，中道與北道均詣龜茲。⁴ 由於穩扼北道要塞的

¹ 《北史卷九十七·列傳第八十五·西域》（中華書局點校本，1974 年 10 月），頁 3217-8。所謂白山就是天山，《水經注》則稱為北大山：「又東左合龜茲川水有二源，西源出北大山南。」《水經注一·水》（文學古籍刊行社，1955 年 4 月），頁 11-13。

² 《漢書卷九十六下·西域傳第六十六下》（中華書局點校本，1962 年 6 月），頁 3911。

³ 此南北兩道是：「從鄯善傍南山北，波河西行至莎車，為南道。南道西逾蔥嶺則出大月氏、安息。自車師前王庭隨北山，波河西行至疏勒，為北道；北道西逾蔥嶺則出大宛、康居、奄蔡焉。」《漢書卷九十六上·西域傳第六十六上》（中華書局點校本，1962 年 6 月），頁 3871-3872。

⁴ 《魏略·西戎傳》曰：「從敦煌玉門關入西域，前有二道，今有三道。從玉門關西出，經婼羌轉西，越蔥嶺，徑縣度，入大月氏，為南道。從玉門關西出，發都護井，回三隴沙北頭，經居盧倉，從沙西井轉西北，過龍堆，到故樓蘭，轉西詣龜茲，至蔥嶺，為中道。從玉門關西北出，經橫坑，辟三隴沙及龍堆，出五船北，到車師界戊己校尉所治高昌，轉西與中道合龜茲，為新道。」《三國志卷三十·魏書烏丸鮮卑東夷傳第三十》注（中華書局點校本，1982 年 7 月），頁 859。

優勢，龜茲古來即享有東西交通之便利，形成多民族聚居，孕育了質直而開放的社會風氣，⁵ 同時薈萃鄰邦語言風物，融攝為自身獨特的文化內涵。史載龜茲「風俗、婚姻、喪葬、物產與焉耆略同」，⁶ 文字取則印度，粗有改變。⁷ 學胡書及婆羅門書算計之事，尤重佛法⁸ ——然則印度的傳統學問、外道經書、大小乘佛典，都已為龜茲兼收並蓄。⁹ 除此之外，西漢宣帝時，

-
- ⁵ 據考證，龜茲境內民族繁多，至少包括羌、九黎、龍勒、印度、漢、吐火羅、粟特、波斯、大宛、康居、罽賓、塞、月氏、烏孫、車師、高昌、焉耆、于闐、疏勒等十餘個種族（參考劉錫淦、陳良偉著，《龜茲古國史》，新疆大學出版社，1992年8月，頁23）。《大唐西域記》卷1談及屈支（龜茲）王的血統時，就特別強調是「屈支種也」，也從側面反映出國內民族雜多的情況（季羨林等校注，中華書局，1985年2月）。可能因為長期以來習慣面對異文化帶來的衝擊，養成了龜茲人率真、開放的個性（《西域記》謂屈支國「氣序和，風俗質」），於道德觀念上亦少見拘泥保守，從《北史》、《魏書》、《唐書》皆記述其俗性多淫，置女市，收男子錢以入官，可窺一斑。
- ⁶ 同註1。另《唐書》又記：「自龜茲贏六百里，逾小沙磧，有跋祿迦，小國也，一曰亟墨，即漢姑墨國，橫六百里，縱三百里，風俗文字與龜茲同，言語少異。」（《唐書卷二百二十一上·列傳第一百四十六上·西域上》，中華書局點校本，1975年2月，頁6233）關於龜茲與姑墨語言文字的相類性，《大唐西域記》卷一跋祿迦國條可資相引證。又，在歷史上，龜茲與鄰近的焉耆唇齒相依，有時卻互相嵌制。羅什出生前，龜茲可能是焉耆的屬國。參考李利安，〈鳩摩羅什與真諦入華前後命運同異之比較〉，《中國古代史論集》（西北大學出版社，2004年6月）。
- ⁷ 同註5《大唐西域記》卷1屈支國條。但這種究竟是甚麼文字，單靠《西域記》的記述無法識辨。據周連寬先生在《大唐西域記史地研究叢稿》的推斷，龜茲在四世紀前並無文字，西元一世紀，印度商人把婆羅謎文字帶來，二世紀印度僧人帶來梵文佛經，三世紀以後，龜茲佛教盛行，因而修習梵文者愈眾。四世紀起龜茲人開始借用婆羅謎文字，創造了龜茲語。但一般龜茲人並非都能解讀梵語。從西漢至南北朝，龜茲官府文書和民間契約更多習用漢文。
- ⁸ 《冊府元龜卷九六〇外臣傳·土風二》（中華書局影印本，1960年6月），頁11299。
- ⁹ 依《出三藏記集卷十四·鳩摩羅什傳》所載，羅什還龜茲後便博覽四韋陀、五明諸論，以至外道經書、陰陽星筭，莫不究曉；但慧皎《高僧傳》則謂羅什是在沙勒停駐一年間，四出尋訪四韋陀等外道經書的，兩書所記明顯有出入。然而無論如何，龜茲既在語言文字上深受印度影響，加上當地印裔僑居者眾（什公的先世便是天竺人），什公在斯地領受印度傳統學術的洗禮，亦不足為奇。

龜茲絳賓王曾在國內推行漢化計劃，「治宮室，作繖道周衛，出入傳呼，撞鐘鼓，如漢家儀。」（《漢書·西域傳》）東漢初年，班超擁立的白霸王並大力吸收中原及外來的宗教、文化、藝術、法律和典章制度，由此奠定了白氏家族統治龜茲八百餘年的基業。¹⁰ 凡此種種，皆證明龜茲古來已習於跟外來文化發生頻密的交流，其東西千餘里的疆域，乃是西域各族和中原文化交相輝映、競放異彩的舞臺。

據《漢書》所記，龜茲擁戶口六千九百七十，人口八萬一千三百一十七，勝兵二萬一千七十六人，¹¹ 在西域五十餘國中，儕身北道大國之列。¹² 然雖兵力充足，物產豐富，也有延綿不斷的宗室世系擔當本國元首，可是在魏晉以前，龜茲國的政權卻非完全處於獨立自主的狀態，毋寧說，她更像一個居於匈奴、中原、西域諸國的夾縫中，必須依靠估量國際政治氛圍的大趨向而決定自身外交政策的半獨立國家，對強國往往依恃，對弱國時而侵凌，而很多時候，是藉著聯合各國的集體外交行動，為本國謀求最大程度的生存空間。

漢時，龜茲倚仗匈奴之威勢，曾數度拓展疆域。西漢昭帝繼位前（西元前 86 年），龜茲的影響力已擴大至扞彌（在南道中段，與龜茲僅一河——今塔里木河——之隔）、輪台（在渠犁以西）、渠犁（即烏壘，西域都護府所在地）諸小國，使勢力遠播北道以東、于闐河東南部，控制了塔里木盆地南北兩路的要道。至西元 23 年前後，龜茲所轄範圍達今之拜城、庫車、新和、沙雅、輪台、渠犁諸地，即大部份北道東沿地帶，其後更相繼兼併姑墨、溫宿（兩國均在今阿克蘇）、尉頭，佔領了北道西沿的出入口。¹³ 西元 73 年（明帝永平十

¹⁰ 從西元 91 年白霸王即位，至西元 8 世紀末的白環王為止，龜茲王位幾為白氏家族所壟斷。詳見劉錫淦、陳良偉著，《龜茲古國史》（新疆大學出版社，1992 年 8 月），頁 33-34。

¹¹ 同註 2。

¹² 《前漢紀卷十二·前漢孝武皇帝紀三卷第十二》中，依人口的多寡，清楚判分了西域五十四國的規模：「小國也小者七百戶，上者千戶也，扞彌國、于闐國、難完國、莎東國、溫宿國、龜茲國、尉黎國、危項國、焉耆國，凡此九國。次大國小者千餘戶，大者六七千戶。」（商務印書館四部叢刊本，頁 86-87）龜茲既擁接近七千戶人口，自屬大國中的大者。

¹³ 《魏略·西戎傳》曰：「……中道西行尉梨國、危須國、山王國皆並屬焉耆，姑墨國、溫宿國、尉頭國皆並屬龜茲也。」《三國志卷三十·魏書烏丸鮮卑東夷傳第三十》注，中華書局點校本，1982 年 7 月，頁 860。另依《通志卷一百九十六·四夷三》，姑墨和溫宿至後魏時，仍役屬龜茲（商務印書館萬有文庫本，民國 24 年 3 月），頁 3145。

六年），龜茲從于闐手中奪疏勒，殺其王忠，立左侯兜題為疏勒王。章帝時，又一度控制莎車，使龜茲的領地從渠犂以西伸延至疏勒，已相等於據有北道沿途整片土地，¹⁴ 加上勢力直闖南道盡頭，換言之，全盛時期的龜茲，憑藉佔據北道、染指南道西部關口，無疑已晉身為西域的新霸主。然而未幾疏勒、莎車旋又被班超收復。爰及魏晉，雖與鄰國持續有戰事發生，龜茲卻無法進一步擴展其領土，反而受到焉耆、前秦、後涼的侵凌。因此總的來說，在歷史上，龜茲的疆土雖隨時代有異，大體上不出北道中西段的範圍。

以上所述，為龜茲由西漢至魏晉時所統轄的邊疆和勢力範圍。從地理位置觀之，龜茲處於中西陸路交通的要衝，康居、大宛、大月氏等國人前來中國，皆取道龜茲，方可抵達，造就了龜茲成為絲路北沿的佛教重鎮，對佛教從西域入華，起著不可忽略的橋樑作用。¹⁵ 不過佛法在何時、何地傳入龜茲、內容為何，已無法從文獻中獲得直接的記錄。假如要瞭解龜茲大乘佛教的源頭和沿革，吾人只能從其時西域大乘佛教流行的情狀略作推敲。

西元一世紀至三世紀，與龜茲素有頻密政治往來、並在境內有佛教流通的國家，包括疏勒、莎車和于闐，前兩者主要流行小乘，並兼有大乘，後者主要是大乘。距離龜茲較遠的蔥外大乘教國大月氏，是將大乘佛典輸入嶺東國家的嚆矢。由於本文著重探討龜茲大乘教的情狀，以下將集中析論從兩漢至羅什時代，兩大西域教國大月氏及于闐的大乘佛教，對龜茲大乘教發展所起著的關鍵作用。

三、大月氏的佛教與龜茲

若按《魏略·西戎傳》所記，西漢哀帝元壽元年（西元前 2 年），博士弟子景廬受大月氏王使伊存口授浮屠經一事屬實，則大月氏必在其前已接受佛法，保守估計，至少應為西元前一世紀頃。而大月氏文化遠涉龜茲，據史傳記錄，似未見於西漢年間。蓋自西元前 177 年起，龜茲已聽命匈奴。當匈奴老上單于（西元前 174-161 年在位）伐月氏並殺其王時，龜茲國人或有可能被調配

¹⁴ 《後漢書卷四十七·班梁列傳第三十七》（中華書局校點本，1965 年 5 月），頁 1574。

¹⁵ 季羨林先生在〈吐火羅語的發現與考釋及其在中印文化交流中的作用〉及〈浮屠與佛〉兩文中，舉出了一些佛典漢譯詞彙的例子，主張早年漢文佛典裡的印度文借字，都不是直接從梵文，而是經過中亞古代語言，特別是吐火羅語和龜茲語的媒介翻譯過來的（收入《中印文化關係史論》，彌勒出版社，1984 年 2 月）。

參與征戰，因而接觸過月氏國人，但除此以外，龜茲與大月氏鮮有在外交領域上的直接往來，故相信在西元前一世紀以前，兩國間尚未展開官方的政治和宗教交流活動。果爾，設若大月氏在西元前一世紀接受佛法後，歷數十載的沈澱消化始對外弘揚，而古代的文化傳播，又動輒需時數十寒暑，甚至上百年之久，那麼佛教最終抵達龜茲，最早應在紀元前一世紀中後期，最晚應在紀元一世紀以內。

大月氏佛教得以大規模向東弘化，不能不提及西元前 58 年登基的迦膩色迦一世。玄奘《西域傳》卷 2 云：「迦膩色迦王以如來涅槃之後第四百年，君臨膺運，統瞻部洲，不信罪福，輕毀佛法。」後來王目睹牧童作翠堵波的奇跡，才開始深敬佛法。這段傳說，足見在西元前 58 年前，佛教在該國已流通有年，且國人已明了到佛經裡因果報應的教義，不唯停留在怪力亂神的迷信層次，是以史傳才將王不信罪福，等同於輕詆佛法之舉，這為大月氏至遲在西元前一世紀引進佛法的推斷，多添一項旁證。

迦膩色迦一世的領土，包括健馱羅、迦濕彌羅及東至遙捕那河（Jumna）之馬圖刺（Muttra），南至恆河北岸之波羅捺城（Benares），北自判查布西北至印度河西部。¹⁶ 從王歸依佛法以前，所發行的貨幣，刻有希臘、波斯、印度婆羅門諸神的形象（後來始鑄造釋迦牟尼佛像的錢幣），可見西元前 91 至 80 年，大月氏從阿姆河北南遷至大夏的都城藍市城一帶時，其地原屬於東方希臘文化與印度文化混合的區域。迦膩色迦一世在位時，佛法大盛，王在位二十八年後駕崩（西元前 30 年），爾後直到一百餘年後踐祚的迦膩色迦二世（約西元 110 年即位）為止，中間的繼位者，包括胡韋色迦（西元前 31 年即位）、韋蘇特婆（約西元 10 年即位）、閻膏珍（約西元 75 年即位）、韋西斯迦（西元 95 年即位），都不是醉心佛教的君主，僅丘就卻（約西元 40 年即位）一人盡力護持佛法。吳焯先生認為，大夏原屬多元文化地區，佛教在這裡遠遠沒有明朗化，也無法取得統治地位，因此也很難想像，在西元前後，大月氏的統治者會認真地把佛經介紹給遠在蔥嶺以東的西域諸國。¹⁷ 誠然吳氏的提法不無道理，不過，筆者仍然認為，不能完全否定西漢哀帝時大月氏遣使來華弘教的可能性，其理由有如下數點：

¹⁶ 釋東初，《中印佛教交通史》（中華佛教文化館、中華大典編印會出版，1968 年 2 月），頁 42。

¹⁷ 吳焯，《佛教東傳與中國佛教藝術》（浙江人民出版社，1991 年 6 月），頁 165。

一、伊存授經之事發生於西元前 2 年，即胡韋色迦王（西元前 31 年～約西元 10 年，在位約四十年）掌政年間。胡韋色迦雖不似迦膩色迦一世般篤信佛教，但嘗建壯麗之伽藍，¹⁸ 故不能謂彼毫不推動佛教。且大夏原是印度、希臘兩國文化交融匯聚之地，大月氏移住於該地後，自迦膩色迦一世開始雖敬信佛教，但出於管治需要，統治者仍得尊重在原地的印度、希臘兩大文明傳統。因此胡韋色迦王鑄造刻有非佛教神祇圖像的金幣，可能旨在平衡國內不同宗教信仰的勢力，未必說明了王對佛教信仰之薄弱。王既不排斥佛教，且需向帝國內的佛教徒展現相容並包之泱泱風度，因而對本國僧侶遠赴蔥外諸國傳法，開啓方便之門，亦可謂合乎情理之舉。

二、西元前 129 年（武帝元光元年）、西元前 119 年（武帝元狩四至五年）張騫兩度出使大月氏，故其與中土的邦交，可謂源遠流長，古來兩國互相遣使的事例，絕非罕有。¹⁹ 然而兩地的交通亦嘗閉塞中斷，如王莽篡漢至東漢初年，漢地與大月氏的官方交通便一度中絕了六十五年。《後漢書·西域傳》曰：

王莽篡位，貶易侯王，由是西域怨叛，與中國遂絕，並復役屬匈奴。……永平中，北虜乃脅諸國共寇河西郡縣，城門晝閉。十六年，明帝乃命將帥，北征匈奴，取伊吾廬地，置宜禾都尉以屯田，遂通西域，于闐諸國皆遣子入侍。西域自絕六十五載，乃復通焉。²⁰

東漢明帝永平十六年即西元 73 年，以西域自絕六十五載而向上推算，則知西元前 8 年以前，當漢仍置都護時，大月氏和中土仍可循正式的外交途徑往還。而即使到了永平中期，漢將西域的都護撤走後，大月氏僧侶仍有可能循非外交途徑向中國學者、士大夫弘教，²¹ 所以伊存授經一事，未必是無稽之談。東

¹⁸ 羽溪了諦，《西域之佛教》（商務印書館，1999 年 11 月），頁 71。

¹⁹ 永明帝求法故事中，就含有遣使者張騫（若與武帝時的張騫為同一人，當謬）、秦景、博士弟子王遵等於大月氏寫《四十二章經》的事蹟，詳見《理惑論》。果爾，哀帝年間的伊存授經，便不是孤立事件。

²⁰ 《後漢書卷八十八·西域列傳第七十八》（中華書局點校本，1965 年 5 月），頁 2909-2912。

²¹ 或疑永平中期漢與西域交通中絕，不能往來，西域僧侶如何來華？湯用彤先生的解釋是，「中絕」一語，係指漢不置都護而言，不是中國與國際交通斷絕（《漢

漢和帝永元六年（西元 94 年），班超平定諸國叛亂，使五十餘國悉入貢而內屬於漢。及和帝晏駕，西域又相繼叛亂。至順帝永建二年（西元 127 年），西域長史班勇，擊降焉耆，使龜茲、疏勒、于闐、莎車等十七國內屬。由這時起，直至元嘉二年（西元 152 年）的二十多年間，東漢在西域朝威最盛，蔥嶺內外，諸國偃旗息鼓，局勢安靖，大月氏與東漢恢復了交通，宗教傳播又再度活躍起來。桓帝建和元年（西元 147 年），大月氏佛僧支婁迦讖前來洛陽宣教，²² 即爲一例。

要之，自西元前後以降，大月氏與漢地在佛教傳播上的互動關係愈見深厚，縱使從王莽至東漢初年，兩地官方外交中絕六十五年，雙方在宗教事務的聯繫未嘗完全隔絕，而使伊存授經的事蹟，未可被全盤否証。而一俟官方外交復通，大月氏佛徒重又紛至沓來，充分顯示了斯土僧人對來華弘法的高度熱忱，與堅定不移的志向。

三、湯用彤先生曾力證漢明帝求法故事大致可信；²³ 而牟子《理惑論》、《歷代三寶記》、《出三藏記集》等典籍，又記載明帝求得的《四十二章經》出自大月氏。季羨林先生在〈再談「浮屠」與「佛」〉一文中，推斷《四十二章經》的原語就是大夏文。²⁴ 這樣看來，永平求法的故事說明了早期佛法是經由大月氏傳到中國來的。當時大月氏的統治者，正是禮敬佛法的丘就卻。

西元前一世紀後期，大發正信的迦膩色迦一世處處優禮佛教，令佛教進入

魏兩晉南北朝佛教史》上冊，臺灣商務印書館，頁 25。）此外，關於伊存授經，《魏略·西戎傳》只簡單的寫道：「博士弟子景盧，受大月氏王使伊存口授《浮屠經》。」但究竟是在中國授，還是在大月氏授，存在著兩種相反的意見（參考季羨林先生著〈再談「浮屠」與「佛」〉一文，收入《季羨林佛教學術論文集》，東初出版社，1995 年 12 月）。

²² 支謙來華的年份，一說 178-189 年（見註 16 釋東初著書，頁 45）。按《開元釋教錄》卷 1（《大正藏》冊 55，頁 479 上）所說，是桓帝建和元年（147）至靈帝中平三年（186）。《歷代三寶記》卷 4 只簡單記曰「桓靈帝世建和歲至中平年」。現從《開元錄》。

²³ 湯用彤，《漢魏兩晉南北朝佛教史》上冊，臺灣商務印書館，頁 24。

²⁴ 季羨林，〈再談「浮屠」與「佛」〉，收入《季羨林佛教學術論文集》（東初出版社，1995 年 12 月）。但永平求法的年份，諸書所記並不一致。有說永平三年（西元 60 年），有說永平十年（西元 67 年），有說永平十三年（西元 70 年），然大率在西元一世紀中後頃。

貴霜王朝史上第一個全盛時期。嗣續迦膩色迦一世的是胡韋色迦，在彼治世時，有所謂伊存授經一事，如其屬實，則在紀元前 2 年以前，佛法或已多少流入在東傳路線上途經的龜茲國了。其後到了西元 40 年頃丘就卻在位時，佛教在大月氏再次受到帝王的熱烈尊崇。丘氏是所謂「佛法的保護者」，弘揚教義不遺餘力，造就大批僧侶東來傳教。從地緣位置上考慮，作為東進路上中途要衝的龜茲國，應該至遲在西元一世紀後半期，已從大月氏的宣教者那裡聽聞佛法了。不過，龜茲國人親身從事的譯經活動，卻遲至紀元三世紀才開展，由此推斷，該國在一世紀後半期恐怕尚處於初稟佛法的啓蒙階段，還未形成組織整飭、規模龐大的信仰集團。至西元二世紀中頃，在迦膩色迦二世的文韜武略下（西元 129 年即位，或作 144 年，另有諸種異說），大月氏領土擴展至喀什葛爾、葉爾羌、和闐諸地，佛教信仰盛況空前，該國沙門支婁迦讖、支曜等紛紛遠來漢土弘道，同一時間，康居、安息等僧人也陸續前往中原宣流法化。可以想像，當日的龜茲，定必與中原一樣，源源不絕地吸取佛法的養分，隨著日就月將，佛教在斯土漸漸落地生根，茁壯成長，迨至西元三世紀時，龜茲遂得以從單純的佛法接收者身份，慢慢過渡為西域教國裡的護法中堅。

四、大月氏的大乘佛教概況

羅什以前，西域的佛教大國中，論向中土弘法之積極程度，和經典的傳譯數量，首推蔥嶺以西的大月氏。據羽溪了諦在《西域之佛教》的統計，從後漢至南北朝四百年間，經大月氏譯介到中國的佛典，至少有二百零四種，²⁵ 當中經律論悉備，涵蓋大乘華嚴部、方等部、般若部、法華部、涅槃部、小乘經部、大乘律部、小乘律部、大乘論部、小乘論部、雜部、秘密部等共十二部。²⁶ 後漢與西晉屬於大月氏佛徒譯經的高峰期，東晉次之，往後已甚凋零。大月氏僧眾賡來和譯介的佛典，相信頗大程度反映了其時該國佛教的流行狀況。

從大月氏的譯經數量來看，大乘教明顯佔優，其中又特別敬重方等部。按羽溪氏的統計，自後漢至東晉，已由九名月氏國的譯師，譯出方等經一百部，這說明了大月氏僧徒偏重方等部乃普遍現象，很難歸因於個別譯師的一己取

²⁵ 羽溪了諦，《西域之佛教》（商務印書館，1999 年 11 月），頁 95-102。因羽溪氏以小乘經部佚本太多而從省，導致具體數目不可計量，故本文只能憑保守估計，推斷大月氏傳入中原的佛典至少有 204 種。

²⁶ 羽溪氏於此未列出禪經，但《開元錄》第十五、《貞元錄》第廿四記錄支謙譯《禪經》一卷，支謙譯《禪秘要經》四卷。

向。至於該等佛典，是否悉從大月氏傳來？與大月氏佛教有何關連？吾人可試從大月氏譯師的生平、遊歷與譯經事業，略窺一、二。

先看東漢時期來華弘教的大月氏沙門支讖。《開元錄》卷 1 載，支讖於桓靈帝世近四十年間，在洛陽譯《道行》等經二十三部六十七卷（《歷代三寶記》卷 4 載二十一部六十三卷）。此經於桓帝時由天竺沙門竺朔佛攜來，似乎亦源自天竺。又讖所譯的《般舟三昧經》一卷，涉及阿彌陀佛信仰，很可能是西元一世紀左右在北印度編纂而成，²⁷ 迨至二世紀頃，輾轉流傳到西北印貴霜王朝境內。

另一位祖籍大月氏的優婆塞支謙，從孫權黃武初至孫亮建興中（223-253）譯經無數。支謙的祖父法度在靈帝時率數百國人來華歸化，謙自身曾受教於支讖的學生、同是月氏人的支亮，習得漢書、婆羅門書，妙善方言，通六國語音，故雖在漢地出生，謙仍擁有深湛的西域文化素養。謙與天竺沙門康僧會、²⁸ 竺將炎（持炎、律炎）、維祇難等，在譯經事業上合作無間。難從天竺賁來《曇鉢經》（《法句經》）梵本二卷，炎與謙共譯出。當時天竺、罽賓已歸屬大月氏的勢力範圍，²⁹ 以此推論，支謙所譯經典中，除《曇鉢》外，應有不少是從月氏國傳來的原本。

最後需提及最有代表性的竺法護。法護先祖是大月氏人，世居燉煌郡。晉武時，為搜羅方等深經，遊歷西域諸國，習學外國語三十六種，齎回大批佛典（《高僧傳》作一百六十五部，《祐錄》作一百四十九部），寫為晉文。法護是羅什以前中國最偉大的佛教譯經師，傳譯經典一百五十四部三百九卷（《祐錄》），其中大部份屬方等深經。《祐錄》卷 2「新集條解異出經錄」，收錄羅什重譯法護所出的大乘佛典，至少包括十三部，可見護公對什公的大乘譯經事業，也甚有啟導之功。

慧皎《高僧傳》記述，法護曾慨歎方等深經蘊在蔥外，乃發憤遍遊西域諸國，大齎梵經還歸中夏。由於西晉時貴霜王朝的疆土向蔥內外急劇擴張，推測護公求得的原本中，必有相當一部份出自大月氏領土。另外，除法護從外國搜

²⁷ 平川彰著《インド仏教史・上巻》（春秋社，2001 年 4 月），頁 368。

²⁸ 康僧會祖籍康居，世居天竺，父親因商賈移於交趾（《高僧傳》卷 1），會有可能在天竺出生。《集古今佛道論衡》卷 1，引《吳書》謂會是康居國大丞相之長子，恐謬，因觀乎會在父母雙亡後，孝服畢才出家，若非父輩已移居漢地經年，會的漢化程度應未致如此深厚。

²⁹ 《魏書》卷 30 記：「罽賓國、大夏國、高附國、天竺國皆並屬大月氏。」

羅的原本外，依經錄記載，確有部份原典的出處與大月氏有關，包括：

晉武帝太康五年（284）罽賓文士竺侯征若攜《修行道地經》至燉煌
同年 從燉煌龜茲副使羗子侯得梵書《不退轉法輪經》
晉武帝太康七年（286）于闐沙門祇多羅傳入《般若》（《光讚般若》）的胡本
晉武帝永康元年（300）從罽賓沙門得《般若》

三世紀前後的罽賓、于闐已歸屬大月氏帝國，因此上述的《修行道地經》和兩種《般若》胡本，無疑來自月氏。至於龜茲副使羗子侯授予法護的《不退轉法輪經》，根據周連寬先生的說法，二世紀時印度人將梵文佛典攜入龜茲，三世紀時，龜茲國內精通梵書者與日俱增（例如法護的助手帛元信），但要遲至四世紀，龜茲人才借用婆羅謎文字創造出本國文字。³⁰ 由此推論，羗子侯所授的梵書佛經，應是以西域某國文字，而非以龜茲文字繕寫，不過到底此經原屬於蔥外抑或蔥內，則甚難定奪。

從大月氏來華、或祖籍該地的譯師所宣譯的佛典類型，可知大月氏原是大乘教主導的國家，且特別崇敬方等深經。漢晉時，西域大乘教的重鎮，蔥嶺以東是于闐，蔥嶺以西是大月氏。若考慮月氏國的領土、國力、交通、地緣等因素，再加上弘法的規模和密度，吾人有理由相信，龜茲的大乘教必然曾直接受益於大月氏僧眾接踵而來的弘教活動。筆者在本文稍後部分，將嘗試析論兩國大乘教在發展進程上的具體關聯。

五、于闐的佛教與龜茲

關於佛教傳入于闐的傳說，《阿育王息壤目因緣經》（苻秦曇摩難提譯）卷1云：

阿育王聞，喜慶歡悅，和顏悅色，告耶奢曰：……今當分此，閻浮利地，吾取一分，一分賜子，使我法益，長生壽考，治化人民，如今無異。新頭河表，至娑伽國，乾陀越城，烏特村聚，劍浮安息，康居烏孫，龜茲于闐，至於秦土，此閻浮半，賜與法益，綱理生民，垂名後世。（《大正藏》冊50，頁175上）

³⁰ 參考註7。

這段文字敘述阿育王將部分領土，包括龜茲和于闐，賜讓兒子法益，俾其依循佛法，綱理民生。但吾人不難發現，所謂讓出疆土一事，其實頗有疑問，蓋秦土亦在授賜名單內（阿育王約與秦始皇同時），而實際上，阿育王斷無可能將中夏的土地亦一併賞賜給法益。³¹ 再者，西元前三世紀，阿育王派遣宣教師遊化的九個地方，尚未進入蔥嶺以東的邊境，³² 故彼等曾否踏足于闐、龜茲，甚至遠赴秦土，誠屬可疑。³³

在于闐佛教的傳說中，每當提及寺院佛像時，大都強調是從蔥嶺以西的佛國恭迎過來的，例如《使西域記》、《西域記》卷 12 便有類似的故事，似乎暗示了于闐佛教的來源與西北印度有深切關聯。³⁴ 現存見諸《魏書·西域傳》、《洛陽伽藍記》卷 5、《西域記》卷 12 以及《大唐慈恩寺三藏法師傳》卷 5 的記載，咸謂毗盧折那阿羅漢（或作毗盧旃、盧旃，《西域記》和《三藏法師傳》明言彼來自迦濕彌羅）將佛法傳入于闐，而按照西藏《于闐古代史》，這是于闐建國後一百七十年的事蹟，大約發生於西元前一世紀前半葉之際。³⁵ 在論及大月氏佛教時，筆者曾推斷，約在西元前一世紀中後期，或至遲在西元一世紀以內，龜茲國內已開始有佛法流通，若于闐果於西元前一世紀前半葉輸入佛法，則至少較龜茲早數十年聞說經教。

于闐最初接受的教化，是屬於大乘法抑小乘法？溯自阿育王時，末闐提於迦濕彌羅和犍陀羅弘道，遂使西北印度成為說一切有部的根據地，若于闐的佛

³¹ 《西域記》卷 12 敘于闐開國傳說，與無憂王太子法益有間接關係：「昔者此國虛曠無人，毘沙門天於此棲止。無憂王太子在呾叉始羅國，被挾目已，無憂王怒譴輔佐遷其豪族，出雪山北居荒谷間，遷人逐物至此西界，推舉酋豪尊立為王。」這與《阿育王息壤目因緣經》中分讓國土的說法大異其趣，但都無法跟阿育王時佛教傳入于闐的假說扯上關係。而法益被挾目的故事，在《西域記》卷 3 呾叉始羅條，記述甚詳。

³² 九個地方的名稱，可參考印順導師，《印度之佛教》（正聞出版社，1992 年 10 月），頁 95。

³³ 張廣新、榮新江合著的《于闐史叢考》一書（上海書店，1993 年 12 月），詳盡分析了《慈恩傳》、《西域傳》、藏文典籍《牛角山授記》、《于闐國授記》、《于闐教法史》中現存于闐建國的傳說，認為可信的內容很少，主要因為于闐是虛曠之地，外來的殖民團體很難在此興邦立國。詳見該書頁 199-205。

³⁴ 註 17，頁 270-271。

³⁵ 河野訓著〈仏教の中国伝来〉。收入於高崎直道、木村清孝編，《東アジア仏教とは何か》（春秋社，1995 年 4 月）。

法真箇來自迦濕彌羅，最初無疑屬於小乘教。³⁶ 然而出人意表的是，爾後于闐卻逐漸發展為西域大乘教的策源地。魏甘露五年（260），朱士行等前往于闐取得《道行經》的原本，證明在三國年間，大乘教在斯土早已根深蒂固。401年，西域求法高僧法顯途經于闐，在《佛國記》中讚嘆佛教的衍盛，謂「僧乃數萬人，多大乘學者」、「瞿摩帝僧是大乘學，王所敬重」，據此，當時大乘學已在于闐穩佔壓倒性的優勢。于闐的大乘佛教，直至玄奘來訪時（644）猶歷久不衰，³⁷ 故此于闐真可稱得上是典型的西域大乘教區。

于闐與龜茲之間的交通開發甚早。西元一世紀後期，于闐王廣德殺莎車王賢並滅其國，將莎車屬國併為己有，成為匈奴南下的障礙，匈奴遂謀攻于闐。《後漢書·西域傳》載：

匈奴聞廣德滅莎車，遣五將發焉耆、尉黎、龜茲十五國兵三萬餘人圍于闐，廣德乞降，以其太子為質，約歲給屬絮。冬，匈奴復遣兵將賢質子不居征立為莎車王，廣德又擊殺之，更立其弟齊黎為莎車王，章帝元和三年（也）。³⁸

章帝元和三年即西元 86 年，由此而知于闐與龜茲在政治、外交領域上的接觸，絕不會晚於西元一世紀後期。

龜茲古國南向有三條通道，其中通往于闐和莎車兩條陸路，均取道今阿克蘇、巴楚、柯坪，³⁹ 因此凡前往于闐必路經莎車。而莎車、龜茲之間的通

³⁶ 《慈恩傳》卷 5 記述毗盧折那羅漢與國王的對答，內容是小乘教。但《西域記》卷 12 引羅漢的訓示，卻謂：「如來慈愍四生，誘導三界，或顯或隱，示生示滅。遵其法者，出離生死，迷其教者，羈纏愛網。」顯然有著大乘教的色彩。說一切有部出身的羅漢，竟然會宣說大乘教義，似乎不可思議。羽溪氏認為，這是因為玄奘身為大乘教徒，故可能藉羅漢之言插入大乘教理。見羽溪了諦，《西域之佛教》（商務印書館，1999 年 11 月），頁 144 頁。

³⁷ 《西域記》卷 12，謂于闐「崇尚佛法，伽藍百有餘所，僧徒五千餘人，並多習學大乘法教。王甚驍武敬重佛法。」不過比起法顯時的僧徒數萬人，該國佛教或已略呈衰微的跡象。

³⁸ 《後漢書卷八十八·西域列傳第七十八》（中華書局點校本，1965 年 5 月），頁 2925-2926。

³⁹ 劉錫淦、陳良偉著，《龜茲古國史》（新疆大學出版社，1992 年 8 月），頁 121。

道，在西元 46 年莎車王賢攻龜茲時已被打開了，如是位處莎車東南端的于闐，或在其時已開通了往龜茲的陸路。不過無論如何，于闐與龜茲之間的交通往來，應不會遲於一世紀後期。到了西元三世紀，龜茲正式兼併姑墨、溫宿、尉頭，⁴⁰ 雄踞了北道，南下塔里木盆地的路線亦已完全開通，只要沿著和闐河河床，橫越塔克拉馬干沙漠，就可以直達大乘教國于闐，⁴¹ 所以魏時于闐與龜茲之間的通路，較諸漢世，更加暢行無礙。

在古代文獻裡，亦有明載于闐、龜茲進行宗教交流的事蹟。玄奘在《西域記》卷 12 瞿薩旦那國（于闐）一條寫道：

王城西南十餘里有地迦婆縛那伽藍，中有夾紵立佛像，本從屈支國而來至止。昔此國中有臣，被謫寓居屈支，恆禮此像，後蒙還國，傾心遙敬，夜分之後像忽自至，其人捨宅建此伽藍。

此寺院得名殆因奉祀地迦婆縛那菩薩而來。內裡供奉的紵立佛像，年代雖不可考，但這段記事足以證實，于闐與龜茲確曾進行過關涉到佛教的交流。又《高僧傳》卷 13，謂法獻在宋元徽三年（475）前赴西域，在于闐得龜茲國金鎚鏤像，可見直到五世紀，兩國之間仍有互通佛法。

1993 年，在今于闐縣城北面約 220 多公里的喀拉墩遺址附近，新疆文物考古研究所與法國科研中心一三五所合作發現並發掘了兩座佛殿遺址。對該兩處佛殿進行復原後，研究人員認為佛殿中央殘存的基座原應為中心柱，與龜茲石窟形制相同。C14 測定這兩座佛殿大約建於魏晉時期，發掘者認為，它們「很可能是目前發現最早的中國佛教遺存之一」。⁴² 喀拉墩佛殿的發現，替于闐與龜茲在三世紀時的佛教交流活動，提供了除文獻記述以外的歷史文物證據。

如前所述，于闐佛教是從印度迦濕彌羅（罽賓）直接傳入的，早期奉行小乘教，其後大乘教始躍居主導地位。而在龜茲同樣佔居主流位置的小乘教，相信亦是源於罽賓，經于闐後流入境內，故與于闐的小乘佛教一脈相承。

⁴⁰ 《魏書》卷 30 云：「中道西行尉梨國、危須國、山王國皆並屬焉耆，姑墨國、溫宿國、尉頭國皆並屬龜茲也。楨中國、莎車國、竭石國、渠沙國、西夜國、依耐國、滿犁國、億若國、榆令國、損毒國、休修國、琴國皆並屬疏勒。」

⁴¹ 《斯坦因西域考古記》（臺灣：中華書局，1974 年 3 月），頁 199。

⁴² 中法聯合克里雅河考古隊，〈新疆克里雅河流域考古考察概述〉，《考古》第 7 期，1999 年。

六、于闐的大乘佛教概況

欲概觀于闐佛教的流行狀況，最直截了當的途徑，莫過於透過漢文文獻裡關乎從于闐齋來佛典的諸種記述，進行仔細考察。現就兩晉至南北朝年間，出自于闐之大乘佛典種類，及該等經典的來華始末，作一簡明述要。

兩晉至南北朝間，有史傳錄載而確認為從于闐輸入的大乘佛典原本，包括以下數種：

（一）《大方廣佛華嚴經》六十卷⁴³

按《祐錄》卷 9〈華嚴經記〉，⁴⁴ 《華嚴經》胡本凡十萬偈，支法領從于闐得三萬六千偈，以晉義熙十四年（418），由北印度沙門佛馱跋陀羅著手翻譯，至元熙二年（420）出訖。

（二）《大般涅槃經》四十卷

綜合《高僧傳》卷 2 及《祐錄》卷 14 曇無讖傳的記述，讖在罽賓搜羅《大般涅槃經》前分十卷（《祐錄》作十二卷），後因本品數不足，在于闐更獲中分和後分，其後續譯出四十卷《大般涅槃經》，稱為北本。劉宋時，慧觀等再治前經，編為三十六卷，史稱南本。

（三）《禪要秘密治病經記》

《高僧傳》卷 2 云，北涼安陽侯沮渠京聲赴于闐求法時，於瞿摩帝大寺獲得天竺法師佛馱斯那授《禪要秘密治病經記》二卷，後於宋孝建二年（455）在竹園寺譯出。⁴⁵ 京聲共譯經二十八部二十八卷（《貞元新定釋教目錄》卷 8，《歷代三寶記》卷 10 作三十五部三十六卷），其中必有部份原本出自于闐。

（四）般若類經典

眾所周知，《放光經》的原本，是朱士行在魏甘露五年（260）於于闐求

⁴³ 《祐錄》卷 2 載義熙十四年起，《大方廣佛華嚴經》五十卷於道場寺譯出。六十卷乃是後人所分。

⁴⁴ 此記與《大方廣佛華嚴經》六十卷（《大正藏》冊 9）之卷末後記內容一致。

⁴⁵ 《高僧傳》卷 2 無記錄卷數，但《眾經目錄》卷 2、《祐錄》卷 2 和《大唐內典錄》卷 3 均作二卷，茲從之。

得，元康元年（291）在洛陽譯出。竺法護所譯的《光讚經》十卷，是《放光》的同本異譯，由于闐沙門祇多羅在太康七年（286）齎來，同年十一月出訖。兩本俱出自于闐國（《祐錄》〈合放光光讚略解序〉）。

另《長房錄》卷 9 載，周武帝世，中天竺優禪尼國王子月婆首那先在鄴齊受魏禪，梁武帝太清二年（548），忽遇于闐婆羅門僧求那跋陀持有《勝天王般若波羅蜜經》七卷之梵本，到陳天嘉乙酉之歲（565）由月婆首那譯出，可知此經亦嘗流行於于闐。

（五）《觀世音懺悔除罪呪經》一卷、《法華經·提婆達多品》

據《高僧傳》卷 13，宋元徽三年（475），法獻在于闐求得《觀世音滅罪呪》（《祐錄》卷 2 作《觀世音懺悔除罪呪經》一卷，茲從），《弘贊法華傳》卷 2 及《歷代三寶記》卷 11，又謂彼同時獲授《妙法蓮花經提婆達多品》。唐僧詳《法華經傳記》卷 1 引《西域志》所述：「昔于闐王宮有法華梵本，六千五百偈。」證明在唐以前，于闐境內已有不同版本的《法華經》偈本傳頌。

依上文所述，迄至南北朝頃，于闐國內流傳的大乘佛典種類，至少包括法華、般若、華嚴、涅槃和秘密諸部。羽溪氏曾據中國歷代經錄和僧傳中所列舉的大乘教譯典，統計出歷來可認為于闐傳入的原本，發現當中以華嚴和方等的比例最高，其次是般若和秘密部。⁴⁶ 的而且確，華嚴部在于闐，確實享受著殊遇。自五到八世紀，于闐和位於葉城的遮拘迦國（又名子合國、斫句迦、朱居國），一直是華嚴信仰的大宗。⁴⁷ 由於華嚴信仰大行其道，于闐境內的佛教美術遺跡裡，留存著為數眾多的盧舍那佛像。⁴⁸ 除此以外，在于闐流行

⁴⁶ 羽溪了諦，《西域之佛教》（商務印書館，1999 年 11 月），頁 169-171。

⁴⁷ 《長房錄》卷 12「新合大集經」條云：「于闐東南二千餘里，有遮拘迦國。彼王純信敬重大乘，諸國名僧入其境者並皆試練，若小乘學即遣不留，摩訶衍人請停供養。王宮自有摩訶般若大集華嚴三部大經，並十萬偈，王躬受持親執鍵鑰。此國東南二十餘里，有山甚嶮。其內安置大集、華嚴、方等、寶積、楞伽、方廣、舍利弗陀羅尼、華聚陀羅尼、都薩羅藏、摩訶般若、八部般若、大雲經等，凡十二部皆十萬偈，國法相傳防護守視。」於此可管窺六世紀時于闐一帶華嚴信仰之興盛。

⁴⁸ 李玉珉，〈敦煌四二八窟新圖像源流考〉，《故宮學術季刊》，第 10 卷第 4 期（1993 年夏季），頁 1-34。

的《華嚴經》偈本，也相當詳備。除了東晉支法領引介的三萬六千偈本外，周武后證聖元年（695），北于闐人實叉難陀從于闐齋來並翻譯出八十卷《大方廣佛華嚴經》。關於這個偈本，法藏《華嚴經傳記》卷 1 記曰：「今大周于闐所進，逾四萬頌。」（《大正藏》冊 51）這表明在唐代以前，于闐已虔藏著《華嚴經》的不同偈本了。

要之，于闐固是大乘教爲主的佛國，然而考諸經錄，便知其地同時亦兼行小乘、密教和禪法，像《宋高僧傳》卷 2 提及于闐人釋提雲般若的事蹟，謂其「學通大小，解兼真俗，咒術禪門，無不諳曉。」此即于闐相容大小乘宗派的明證。于闐流行的小乘教派，包括飲光、法藏、化地各部，⁴⁹ 《大乘二十二問本》更明言化地部在印度已滅，在于闐盛行（《大正藏》冊 85）。於此可見，于闐雖以大乘教爲主導，但小乘教在國內的力量也不可小視，偶然小乘信眾還會匯成一道洪流，與大乘教戮力抗爭，例如《高僧傳》卷 4，便載有于闐小乘學眾企圖阻撓朱士行持《放光般若》原本回國一事。

關於大乘佛法從北印度至于闐的東進途徑，根據印順法師在《初期大乘佛教之起源與開展》中指出，大抵是從烏仗那、商彌而到 Wakhan；然後一直向東（不一定經過塔什庫爾幹），經昆侖山區（Karakoram）東行；或經葉城（Karghalik）到葉爾羌（Yarkand），即法顯所到的子合，玄奘所說的斫句迦；或經皮山（Guma），或從于闐南山，抵達于闐，成爲以大乘爲主的教區。

七、羅什以前的龜茲大乘佛教

（一）羅什以前龜茲僧徒傳譯大乘佛典的概況

龜茲國本是小乘一切有部的教區，與于闐小乘教一根而發。《西域記》屈支國一條云：「伽藍百餘所，僧徒五千餘人，習學小乘教說一切有部。經教律儀取則印度，其習讀者，即本文矣。尚拘漸教食雜三淨。」前已言之，于闐奉行的有部派別飲光、法藏、化地，實際上同樣流行於龜茲，⁵⁰ 這是由於于闐小乘教從罽賓一帶輸入後，經兩條路線抵達龜茲：或從莎車西移至疏勒再到北道，或順于闐河的絲路支線北上，通過塔克拉瑪干大沙漠，抵姑墨再東移至龜

⁴⁹ 唐·義淨，《南海寄歸內法傳》卷 1 云：「有部所分，三部之別：一法護（藏？），二化地，三迦攝卑（飲光）。此並不行五天，唯烏長那國，及龜茲于闐，雜有行者。」

⁵⁰ 見上註。

茲，⁵¹ 故于闐與龜茲的小乘教，同可溯自闐賓，稱得上系出同門。

今新疆拜城縣的克孜爾石窟，是古龜茲佛教藝術遺址，開鑿年代跨越東漢晚期至唐宋。石窟內部殘留著根據一切有部教義繪製的壁畫，是該部風行龜茲的真實寫照。⁵² 除了石窟藝術充滿有部色彩外，在庫車附近發掘出的龜茲語和梵文佛典斷片、殘卷，也多屬於有部系統。據悉在被發掘出來的有部佛典中，用龜茲語抄寫的，就包含了《十誦比丘戒本》、《十誦律波逸提》、《波羅提提舍尼》、《法句經》、《悲華經》、《古城比喻經》等斷片。⁵³

龜茲國的小乘教風貌，散見於古代經錄和史傳的記述中。《慈恩傳》卷 2 引述龜茲小乘教僧人毘多勸告三藏法師的一席話：「此土《雜心》、《俱舍》、《毗婆沙》等一切皆有，學之足得，不煩西涉受艱辛也。」毘氏又斥《瑜伽師》是「邪見書」，毫不掩飾地表現出睥睨大乘的輕慢姿態。慧英《大方廣佛華嚴經感應傳》卷 1 又言：

聖曆年中（698-700），于闐三藏實叉難陀云：龜茲國中唯習小乘，不知釋迦分化百億，現種種身雲，示新境界，不信華嚴大經。有梵僧從天竺將華嚴梵本至其國中，小乘師等皆無信受，梵僧遂留經而歸，小乘諸經師適以經投棄於井。

是知到了唐代，龜茲的大乘教已沒有多少生存餘地。但以上所記，均出於唐人經錄，僅代表七、八世紀時的情狀，在此之前，龜茲雖屬小乘教區，但大乘教仍頗有生存空間，在鳩摩羅什時更一度高張。以下簡略回顧在羅什以前，龜茲國內大乘教的流布狀況。

依本文推斷，佛教約在西元前一世紀中後期至西元一世紀內傳到龜茲，至三世紀頃，龜茲佛教開始步入成熟期，並且日益隆盛。《晉書·四夷傳》記載：「（龜茲）俗有城郭，其城三重，中有佛塔廟千所。」此見佛教信仰之興旺衍盛。兩晉時，來華宣化譯經的龜茲僧徒、王族子弟不絕於途，從彼等從事的譯經活動、齎來佛典，以及生平學養等資料，有助探討東漢以後，龜茲大乘教的流布情況。

⁵¹ 殷晴，〈絲綢之路和古代于闐〉，《新疆史學》第 1 期，1980 年。

⁵² 韓翔、朱英榮，《龜茲石窟》（新疆大學出版社，1990 年 10 月），頁 53-54。

⁵³ 釋東初，《中印佛教交通史》（中華佛教文化館、中華大典編印會出版，1968 年 2 月），頁 129-130。

自東漢和帝永元三年（91）起，龜茲王族白霸在班超的扶持下登上王位，此後直至八世紀末，龜茲王位幾為白氏所壟斷。在中國古籍裡，屢見龜茲王族姓白，⁵⁴ 有時「白」又作「帛」。據知，最早來華傳譯佛典的龜茲人，是魏正始末年（249 前後）的帛延。魏甘露（256-260）中，延譯出《無量清淨平等覺經》等六部經，《祐錄》卷 2 又載其譯出《首楞嚴經》二卷、《叉須賴經》一卷、《除災患經》一卷。另依《祐錄》卷 7〈首楞嚴經後記〉，東晉咸安三年（373），有龜茲王世子帛延協助支施崙遙譯《首楞嚴》、《須賴》、《上金光首》、《如幻三昧》等經。兩位帛延的生存年代相隔百年之久，然譯出之經典卻甚為酷似，亦皆姓帛，姑勿論《祐錄》所記，是否張冠李戴，將兩者身份混淆，或以一人訛作二人，但幾可肯定的是，彼（等）係來自龜茲。至於彼（等）綜覽的典籍大同小異，或是因為這些經典，曾一度在龜茲廣泛傳布之故。為節省篇幅，現將兩晉年間龜茲僧徒、居士參與之譯經，及從該國賁來的佛典，逐一臚列如下：

帛延	魏正始末 魏正始末 魏正始末 魏甘露 魏甘露	《首楞嚴》二卷 《除災患經》一卷 《叉須賴經》一卷 《無量清淨平等覺經》二卷 ⁵⁵ 《菩薩修行經》一卷	大乘方等部 小乘經部 大乘方等部 大乘方等部 大乘方等部
帛元信	西晉泰始二年西 晉太康七年 西晉太康七年	《須真天子經》二卷 《正法華經》十卷 《光讚般若》二十七品	大乘方等部 大乘法華部 大乘般若部
帛法炬（巨）	永嘉二年 西晉惠帝 西晉惠帝 西晉惠帝 西晉惠帝 （以上四部與法	《普曜經》八卷 《法句本末經》四卷 《樓炭經》六卷 《諸德福田經》一卷 《大方等如來藏經》一卷 《遺教法律經》三卷	大乘方等部 雜部 小乘經部 大乘方等部 大乘方等部 小乘律部

⁵⁴ 例如，西元 124 年班勇征西域時，龜茲王是白英；《晉書》武帝太康中（280-289），龜茲王是白山；苻堅時，呂光攻殺的龜茲王名白純，後立白震為王；《北史·西域傳》記，隋大業中，其王白蘇尼遣使朝貢方物。又據《冊府元龜·外臣部·朝貢三》，「十二月丁亥，龜茲王白素稽獻名馬。」如上所記，龜茲的白姓王族自東漢班超起，斷斷續續地掌握著王權，故古籍常見龜茲王姓白。

⁵⁵ 除表中所列五部經外，《長房錄》卷 5 尚載有《平等覺經》一卷，亦是甘露年中白延所譯。然《開元錄》卷 14 謂此經即同彼所譯之《無量清淨平等覺經》，本文茲從《開元錄》。

[illegible]

⁵⁶ 關於此經，《開元錄》卷 2 註曰：「一名諸德福田經，第二出，與法立譯者少異，見竺道祖晉錄。」這是法炬在法立歿後，將前譯《諸德福田經》重出的新版本。

⁵⁷ 《開元錄》卷 2 註曰：「第三出，是長阿含第四分記世經異譯，與法護法立所出者大同。」

		《求欲說法經》一卷 《羅句喻經》一卷 《樓炭經》八卷 ⁵⁷	小乘經部 小乘經部 小乘經部
帛法祖 （帛遠） ⁵⁸	西晉惠帝	《惟逮菩薩經》一卷 《五百童子經》一卷 《等集三昧經》一卷 《菩薩修行經》一卷 《菩薩逝經》一卷 《嚴淨佛土經》二卷 《郁伽羅越問菩薩經》一卷 《大方等如來藏經》一卷 《如來興顯經》一卷 《持心梵志經》一卷 《無量破魔陀羅尼經》一卷 《檀特陀羅尼經》一卷 《善權經》一卷 《海龍王經》一卷 《賢者五福經》一卷 《佛般泥洹經》一卷 《大愛道般泥洹經》一卷 《佛問四童子經》一卷 《調伏王子道心經》一卷 《五百王子作淨土願經》一卷 《三幼童經》一卷 ⁵⁹ 《二童子見佛說偈供養經》一卷 《首達經》一卷 《注首楞嚴經》 ⁶⁰ （卷數不詳）	大乘方等部 小乘經部 大乘方等部 大乘方等部 大乘方等部 大乘方等部 大乘方等部 大乘方等部 大乘華嚴部 大乘方等部 秘密部 秘密部 大乘方等部 大乘方等部 小乘經部 小乘經部 小乘經部 大乘方等部 大乘方等部 大乘方等部 大乘方等部 小乘經部 小乘經部 小乘經部 大乘方等部
帛法祚 ⁶¹		《注放光般若》 著《顯宗論》	大乘般若部 不詳

⁵⁸ 有關帛遠（法祖）的出身，《高僧傳》卷 1 謂其本姓萬氏，河內人，父以儒雅知名，故法祖的家學本崇儒術。但《翻譯名義集》第十三篇，又指法祖是「從師名氏」，故知彼嘗師事龜茲沙門，其學問中亦必有傳承自龜茲佛學的成分。法祖出經數目，《長房錄》卷 6 載二十三部二十五卷，《開元錄》卷 2 載十六部十八卷，現從前者。

⁵⁹ 據《開元錄》卷 2，此經與《五百王子作淨土願經》俱出自《幼童出普超經》。

⁶⁰ 《高僧傳》卷 1 記遠曾注《首楞嚴經》，唯卷數及版本不詳；另外，又記遠譯出《五部僧服經》（小乘律部）、《弟子本起經》（小乘經部）各一卷。

⁶¹ 帛法祚乃帛遠弟，二十五歲出家。《高僧傳》卷 9 竺佛圖澄傳，指法祚是澄弟子，而澄是西域人，本姓帛氏，應是龜茲國的王公子弟，法祚或因師事澄而更易姓氏。

帛尸梨密多羅	東晉元帝 (317-323)	《大孔雀王神呪經》一卷 《孔雀王雜神呪經》一卷 《大灌頂經》十二卷	秘密部 秘密部 秘密部
帛延	東晉簡文帝咸安 三年 (373)	《首楞嚴經》二卷 《須賴經》一卷 《上金光首經》一卷 《如幻三昧經》二卷	大乘方等部 大乘方等部 大乘方等部 大乘方等部
龜茲副使 羌子侯	太 康 五 年 (284)	授竺法護梵書《不退轉法輪經》三卷	大乘法華部

除上表所列兩晉年間龜茲沙門、居士在華傳譯的佛典外，現再就龜茲沙門的傳法活動，略作補充說明。

兩晉時龜茲來華的僧侶中，頗有擅呪術者，如晉懷帝永嘉四年（310）適洛陽的西域沙門佛圖澄，本姓帛氏，大抵亦是祖籍龜茲。⁶² 據聞他「善誦神呪，能役使鬼物」，被慧皎編入神異高僧之列。同為永嘉年間（307-313）進入中土的帛尸梨密多羅，據說長於呪術，所向皆驗，譯秘密部經典三部，是向中國弘傳密教的第一人，其人亦自龜茲來。另外，《高僧傳》卷 13 的帛尼（西晉人），能以歌唄調適風潮，同卷所記的帛橋（法橋），亦是晉人，愛好通靈，裁變古聲，雖不可確定兩人均來自龜茲，恐亦與該國密教淵源深厚。

禪法在龜茲流傳久遠。據考證，現時留存在古龜茲國土的石窟，有為數不少是為配合禪修需要而開鑿的，如聞名中外的克孜爾千佛洞的七號、八號窟是支提窟，九號窟是禪窟。這些禪窟還包含了數種形制，以適合各類型的禪修活動。⁶³ 禪窟的存在證明了古代龜茲確曾流行過禪法。且《高僧傳》卷 2 曾提到，羅什的母親「次旦受戒，仍樂禪法，專精匪懈，學得初果。」印證了羅什以前，龜茲的宗室貴胄中，修行禪法者並不罕見。

從上表所列龜茲僧徒翻譯之經典類型，大致勾劃出龜茲佛教的整體輪廓。從魏至東晉，龜茲國人向中土譯介的佛典，以小乘經律佔最大比例，這種現象，基本上符合該國向來小乘教高張的實情。在大乘經方面，龜茲譯師偏重方等，兼有少量法華、般若等部，獨不見涅槃部，然而西方學者曾發掘出《大般涅槃經》的龜茲語斷片，可知涅槃部在斯土亦有流傳。又，依〈添品法華經序〉，羅什宣譯的《妙法蓮花經》原本，與龜茲語甚為類似，⁶⁴ 或是什公從

⁶² 見上註。

⁶³ 朱英榮，〈鳩摩羅什少年時的龜茲石窟〉，《新疆大學學報·哲學社會科學版》第 23 卷第 3 期，1995 年。

⁶⁴ 隋朝闍那崛多、笈多共譯的《添品妙法蓮花經》序曰：「昔敦煌沙門竺法護於晉

故國攜入秦土，也未可知。除此以外，正如前文指出，龜茲的秘密部亦十分活躍。

（二）大月氏、于闐、龜茲三地大乘譯經狀況之對照

爲進一步探討龜茲與大月氏、于闐兩國大乘教之關係，下文將以龜茲大乘教的譯經狀況爲中心，分別與大月氏、于闐的大乘佛典譯業，進行對照。

比照龜茲與大月氏僧徒、居士所翻譯或傳布之大乘經典（參考羽溪氏《西域之佛教》所統計者），不難發現存在著同經異譯的情況。以下由龜茲國人參與譯出的佛典，事實上，均被大月氏僧眾介紹進中國：

白延所譯：《首楞嚴》、《又須賴經》、《無量清淨平等覺經》、《菩薩修行經》

帛元信襄助法護譯出：《正法華經》、《光讚般若》、《須真天字經》

帛法炬傳譯：《普曜經》

帛法祖逐譯：《等集三昧經》、《菩薩修行經》、《菩薩逝經》（《逝童子經》）、《嚴淨佛土經》（《文殊師利嚴淨佛土經》）、《郁迦羅越問菩薩經》、《持心梵志經》、《善權經》（《慧上菩薩問大善權經》）、《海龍王經》，及法祖所注之《首楞嚴》

帛延翻譯：《首楞嚴經》、《須賴經》、《上金光首經》、《如幻三昧經》

羌子侯授予法護：《不退轉法輪經》（《阿惟越致遮經》）

總括而言，龜茲佛徒重譯大月氏的大乘經典中，還是以方等部居多，當中法祖可稱代表。法祖所譯注的二十三部大乘經中，與月氏佛徒重疊者共佔十部。此外，正始與東晉年間的兩位譯經師帛延，以及太康年間的帛元信，傳譯經典雖然不多，但在種類上，卻殆與月氏人譯出的大乘經典同出一轍，由此可見龜茲與大月氏方等部之深厚淵源。

不過，如將龜茲與于闐僧徒所譯出之大乘經籍作一比較，吾人便可發現，

武之世譯《正法華》，後秦姚興更請羅什譯《妙法蓮華》。考驗二譯，定非一本。護似多羅之葉，什似龜茲之文。余檢經藏，備見二本，多羅與《正法》符會，龜茲則共《妙法》允同。」（《大正藏》冊9，頁134下）

兩地傳譯的大乘教典種類，竟無有相同者。即使將羽溪氏所著的《西域之佛教》中，連同推定為從于闐傳入原本的大乘教典一併考慮在內（見該書第四章第五節「于闐之大乘教典」），亦祇得西晉祇多羅所譯之《如幻三昧經》、法護之《光讚般若》、法祚之《放光般若》、宋沮渠京聲之《菩薩誓經》，與龜茲所譯注者相同。⁶⁵ 至於在于闐最受敬重的華嚴部經典，龜茲僧眾卻疏於譯介，僅法祖有《如來興顯經》一卷。龜茲不單忽視華嚴部教典，在慧英的《華嚴經感應傳》裡，還特別提到龜茲人抗拒華嚴經。依常情而論，若龜茲大乘教緊隨于闐的步伐，斷無拒絕華嚴部之理由，但此事卻說明了一個事實：對龜茲大乘教來說，她與于闐之間的紐帶並不堅韌牢固，反之，大月氏卻樹立了一個可堪追隨的大乘教信仰楷模，這同時解釋了，何以龜茲、大月氏所譯經典雷同者多，相比之下，龜茲、于闐之間重覆者幾乎絕無僅有。

在歷史上，于闐與大月氏並非毫無聯繫、彼此不相往來，與此相反，于闐更一度臣屬於大月氏。西元二世紀時，在貴霜王朝迦膩色迦王二世的治下，將領土擴大到恆河和印度河流域，形成一個西起威海，東至蔥嶺，包括今日新疆的喀什、葉爾羌及和田在內的龐大帝國，所以當時于闐、莎車、疏勒三國的佛教信仰，必然多少受到月氏大乘教的薰陶。于闐境內流行的大乘各部中，以華嚴與方等最為興盛，這種情況，與月氏的大乘教風氣不存在很大差別。

不過，儘管月氏大乘教與于闐有著一定關聯，前已言之，較諸于闐，龜茲大乘教似更接近月氏的佛教狀況，那麼，龜茲的大乘教與大月氏究竟有何密切關係？原來月氏與龜茲的譯師，古來在譯經事業上已發生頻仍的合作關係，龜茲僧徒又每每擔任月氏譯師的輔弼，彼等在譯場上耳濡目染，浸淫日久，無論在選譯經典的取向，或佛學素養方面，自不然蹈襲了大月氏佛徒的觀點，和斯土大乘佛教的內涵。

西晉初年的帛元信，是首位被史傳（《祐錄》卷 8）確認來自龜茲的譯師。法護出《須真天子》、《正法華》、《光讚般若》三經時，元信曾任參校或傳言，而護是世居燉煌的月氏僑民，「歷遊西域解三十六國語及書，從天竺國大齋梵本婆羅門經，來達玉門。」（《長房錄》卷 6）天竺既屬大月氏領土，故除《光讚》是從于闐持來外，另外兩經之原本很有可能亦來自月氏。永嘉二年（308），帛法巨筆受的《普曜經》八卷，同樣出自法護的口授。元信、法巨兩人皆曾輔助月氏沙門法護逐譯可能從月氏竇來的大乘教典，可想而知，彼等深受月氏大乘佛法的洗禮，是十分自然之事。

⁶⁵ 羽溪了諦，《西域之佛教》（商務印書館，1999 年 11 月），頁 169-171。

帛遠（法祖），本河內（屬今河南省）萬氏。法祖身為漢人，卻善閑梵漢語言，而史傳卻無記載彼曾遠遊關外（據《高僧傳》卷 1，其足跡所及之處，最遠並不超過秦州），然則彼通曉梵語，恐怕師承自龜茲沙門。⁶⁶ 又《高僧傳》載，法祖曾注《首楞嚴》，有名為李通者，死而復蘇，云見法祖為閻羅王講《首楞嚴經》。此事雖神異荒誕，但從另一角度看，卻顯示法祖已被時人奉為傳譯《首楞嚴》的代表人物。事實上，自東漢末年起，《首楞嚴經》已多番被更譯，且逐譯者絕大部份為大月氏與龜茲的沙門居士，⁶⁷ 反而于闐僧眾卻未見有任何譯介。看來依照大月氏的大乘教傳統，僧徒均額外敬重此經，而龜茲佛徒如法祖等人，因奉月氏大乘教信仰為圭臬，亦承襲了該國崇敬《首楞嚴》的風尚。

東晉時龜茲王世子帛延所出的大乘經典，毫無疑問，也曾受到大月氏優婆塞的啟發。《祐錄》卷 7〈首楞嚴經後記〉敘，咸安三年（373），⁶⁸ 涼州刺史張天錫出《首楞嚴經》，於時帛延擔任譯者，月支優婆塞支施崙手執胡本宣講。《祐錄》又云，支施崙「博綜眾經，於方等三昧特善，其志業大乘學也，出《首楞嚴》、《須賴》、《上金光首》、《如幻三昧》。」這正道出月氏佛教特尊崇大乘方等部經，尤其是《首楞嚴》的事實，難怪此經被月氏僧徒數度翻譯。支施崙出《首楞嚴》、《須賴》、《上金光首》、《如幻三昧》時，善晉胡音的帛延皆襄助譯事，充分顯示了龜茲與月氏大乘教徒彼此交流無間、步調一致。

回顧大月氏與龜茲的交通史，可知兩國在文化、語言上的交融程度可能比吾人想像中更為深刻。專研古代西域語言的學者指出，大月氏在西遷前的語言屬突厥語系，⁶⁹ 而西遷後使用的吐火羅文，屬於印歐語系的東伊蘭語支。從

⁶⁶ 參考註 58。

⁶⁷ 自東漢末支讖翻譯《首楞嚴》二卷後，此經被數度更譯，包括魏時白延、孫權時支謙（支越／恭明）、西晉元康時的竺法護、竺叔蘭、東晉咸和年間的帛延與支施崙、以及姚秦時的羅什。以上譯者，除竺叔蘭是天竺人外，餘皆祖籍月支或龜茲。晉惠帝時，將兩竺兩支一白的《首楞嚴》版本合為一部的，是沙門支敏度。史傳雖無錄載其人身世，恐怕與月氏不無關係。

⁶⁸ 「咸安」各本作「咸和」，今隨中華書局《出三藏記集》點校本（1995 年 11 月）修改為「咸安」，詳見該書頁 283-284 註 48。

⁶⁹ 戴春陽，〈月氏文化族屬、族源譏議〉。收入《草原絲綢之路與中亞文明》（新疆美術攝影出版，1994 年 11 月）。

河西走廊一路西遷的行程中，大月氏給原來屬東伊蘭語支的龜茲語注入了不少突厥語系的特徵，⁷⁰ 縮窄了兩國語言之差距。

西元前 177 至 161 年間，大月氏從河西走廊移住到蔥嶺以西時，小部分人流落在祁連山、崑崙山而成爲小月氏，像世居敦煌的竺法護，便是小月氏的後代。蘇北海先生在《絲綢之路與龜茲歷史文化》一書中指出，慧琳《一切經音義》卷 82 謂龜茲古名月支或月氏，可能與早年西遷途中，眾多大月氏遺民及後裔留居在彼邦有關。⁷¹ 或許由於龜茲本國融入了一定程度的大月氏種族、文化、語言特徵的關係，從大月氏東來傳教的高僧、居士，較易與龜茲佛徒產生契合與和應，因而導致龜茲國人傾向遵循月氏的大乘教路線。據考證，前赴龜茲的大月氏弘法師，多數取道疏勒，再赴龜茲，或自中亞經楚河、伊塞克湖、別迭里山口到溫宿、姑墨、進至龜茲。⁷²

八、羅什與龜茲的大乘佛教

（一）羅什修學大乘教的歷程

龜茲出生的鳩摩羅什，在五世紀初，於長安主持規模弘大、成就斐然的大乘譯經事業，替兩晉以降的中國佛教，奠下了歸宗大乘系統的決定性方向。在析論羅什的大乘譯經活動前，宜先回顧什公早年在西域諸國修學大乘佛教的歷程。以下有關羅什的生平記事，主要根據慧皎《高僧傳》卷 2〈晉長安鳩摩羅什〉爲藍本。

羅什七歲隨母出家，出家後前二年先讀頌阿含經及阿毗曇，九歲時，隨母至罽賓，遇槃頭達多，受學《中阿含》、《長阿含》、《雜藏》。年十二，其母攜還龜茲，中途經過月氏北山，之後到疏勒停留一年多，除學習一切有部之《發智論》、四吠陀和五明外，又從僑居疏勒的莎車國王子、同時是大乘行者的蘇摩聽講《阿耨達經》，初聞蘊處界三科皆空而無相，方知理有所歸，遂捨小乘而改奉大乘，並開始研習《中論》、《百論》、《十二門論》。離開疏勒後，羅什先到溫宿，因論敗一知名學者而名揚蔥左。後還龜茲，年二十，受戒

⁷⁰ 蘇北海，《絲綢之路與龜茲歷史文化》（新疆人民出版社，1996 年 8 月），頁 13-17。

⁷¹ 同上註，頁 21-22。

⁷² 同上註，頁 403-405。

於王宮，從卑摩羅叉學《十誦律》。⁷³

有頃，羅什在龜茲新寺得《放光經》，花兩年時間研讀。不久，連什公的老師槃頭達多，亦受什公教化而改宗大乘。《祐錄》卷 11〈比丘尼戒本所出本末序〉指拘夷國「有年少沙門鳩摩羅，乃才大高，明大乘學，與舌彌是師徒，而舌彌阿含學者也。」此年少沙門即是羅什。

羅什之大乘學屬於空宗，但關於其師承譜系，卻欠缺翔實的史料資證。現存的史傳，僅提及什公受學大乘的場所，最先是疏勒，接著是龜茲。另外，什公十二歲從罽賓回國時，曾途經月氏北山，可能就在彼邦初聞大乘教法。

疏勒本屬小乘教國。西元 400 年，法顯行經竭叉（疏勒）時，曾親睹「有千餘僧，盡小乘學」。羅什在疏勒停住的一年間，最初也是諷誦《阿毗曇》、《發智論》等小乘經典。疏勒偏重小乘教的情形，直至 644 年玄奘行經斯土時，仍然沒有多大的改變。⁷⁴ 然而，誠如《高僧傳》指出，大乘教在疏勒雖不特別興盛，仍有零星教典流通，甚至羅什最初接觸中觀三論，也是停住疏勒之際。

唐時，于闐沙門實叉難陀所譯的《大方廣佛華嚴經》卷 45，第三十二品，有論及疏勒國：「疏勒國，有一住處，名牛頭山，從昔已來，諸菩薩眾，於中止住。」這段記述透露了華嚴類經典在彼邦傳播的痕跡。然而疏勒的大乘教，究竟通過哪一條管道傳來？從地理位置而言，莎車至疏勒一段是南道移向北道，或把南北二道連接起來的一條支線，⁷⁵ 乃絲路交通的要衝，這替傳布於南北二道的佛典提供了自由流通的機遇，或因此令疏勒的大乘佛法，備受于闐的影響。加上晉時貴霜王朝將疆域推移至今日喀什一帶，連帶月氏的大乘學風亦東扇疏勒，舉例說，羅什從旅居疏勒的莎車王子蘇摩聽聞的《阿耨達經》，據《祐錄》卷 2，此經曾由法護從西域（大率屬大月氏的領土範圍）齎回的胡

⁷³ 羅什受學《十誦律》的經過，有幾個不同的版本，《高僧傳》說是在龜茲王宮從卑摩羅叉學習，《祐錄》的〈羅什傳〉則記載是在龜茲受學於佛陀耶舍，但同書的〈佛陀耶舍傳〉卻又謂什公在疏勒受教於耶舍。各種版本的正誤，頗難定奪，亦非本文討論範圍，本文茲從《高僧傳》。

⁷⁴ 玄奘《西域記》描寫佉沙國（疏勒）的佛教情狀曰：「伽藍數百所，僧徒萬餘人，習學小乘教說一切有部，不究其理多諷其文，故誦通三藏及毘婆沙者多矣。」換言之，幾百年後，直到玄奘時代，疏勒的佛教依然盛行一切有部，諷誦小乘經典，並未有多大進步。

⁷⁵ 參考註 51 所揭文。

本譯出，而在疏勒並有流傳，所以估計在羅什以前，疏勒也曾或多或少受過月氏大乘教的薰陶。

至於前文所舉的《華嚴經》卷 45，第三十二品一段經文中，謂疏勒有牛頭山（牛角山，或瞿室饒伽）。查牛頭山本不屬疏勒，實位處于闐境內。⁷⁶ 此段經文夾雜訛謬，固不待言，然從其將疏勒、于闐相提並論來看，似乎暗示了《華嚴經》同時受到兩國民眾的信奉。

要之，什公早年主要在疏勒和龜茲兩國綜習大乘。經上文分析，龜茲大乘教與大月氏的深厚關係，自不俟言。至於疏勒國的大乘教，雖然在本土力量薄弱，從其內容上看，仍然不脫與大月氏及于闐大乘學的干係。這樣看來，作為羅什初稟大乘佛法的啟蒙地，疏勒與龜茲向什公灌輸的大乘學，仍然屬於大月氏與于闐大乘教的系統。

（二）羅什時的龜茲大乘佛教

羅什時，龜茲舉國上下開始瀰漫著一股尊崇大乘的風氣。當時，王宮中已典藏了《放光經》的原本。隋朝的闍那崛多，又認為什公所譯之《妙法蓮花經》原本，係來自龜茲。⁷⁷ 又《高僧傳》記述，什公在龜茲「停住二年，廣誦大乘經論」，國王白純並為什公建造金剛座、師子座。從王室內大乘藏經之周備，加上國王熱心禮佛的程度，見證了當時龜茲大乘教之隆盛，正逐步邁向開國以來的巔峯。隨著大乘教日益受到重視，其時龜茲王宮內庋藏的大乘經籍，必然汗牛充棟，所包含的種類，若據第七節「羅什以前的龜茲大乘佛教」所析論，應以方等部居多，並有般若、法華、秘密、寶積各部。

較羅什晚生數十年的中天竺人曇無讖（385-433），在沮渠蒙遜僭據涼土，自立為王（401）前，曾將《大涅槃經本》前分、《菩薩戒本》、《菩薩戒經》齎往罽賓，遭當地人擯斥後，讖又挾著此等經典前赴龜茲和姑臧（《高僧傳》卷 2），所以在羅什進入長安前，龜茲可能已輸入了大乘律菩薩戒類別的佛典。

⁷⁶ 張廣達、榮新江，《于闐史叢考》（上海書店，1993 年 12 月），頁 207。另見釋東初，《中印佛教交通史》（中華佛教文化館、中華大典編印會出版，1968 年 2 月），頁 175。

⁷⁷ 參考註 64。

（三）羅什的大乘教典翻譯事業

從 386 至 401 年為止，羅什一直滯留涼州，在譯經事業上無甚建樹。後秦弘始三年（401）十二月，什公被姚興迎入長安，以十二年時間，先後譯出約三十五部、三百卷佛典，⁷⁸ 涵蓋經、律、論，兼綜大小二乘。這一系列新出譯典，不但對後世中國佛教產生極為深遠的影響，亦使龜茲的大乘佛教挺立成長。隨著大乘教勃興，羅什時代所開鑿的龜茲石窟內，工匠刻造的大乘教圖像，在數量上遠超於前代，如克孜爾 38 窟主室前壁兩側的立佛龕、47 窟中的列像、17 窟的盧舍那佛壁畫等，都是羅什在龜茲說法，使該地大乘教大行其道的表徵。⁷⁹

按《祐錄》卷 2，什公所出三十五部大小乘佛典，如下表所列：

大乘般若部：

《新小品經》（二十四卷）、《新小品經》（七卷）、《金剛般若經》（一卷）、
《大智度論》（百卷）

大乘法華部：

《妙法蓮花經》（七卷）

大乘華嚴部：

《十住經》（五卷或四卷）、《十住毗婆沙論》（十卷）

大乘方等部：

《賢劫經》（七卷）、《華首經》（十卷）、《維摩詰經》（三卷）、
《首楞嚴經》（二卷）、《思益梵天所問經》（四卷）、《持世經》（四卷）、
《自在王經》（二卷）、《菩薩藏經》（三卷）、《稱揚諸佛功德經》（三卷）、
《無量壽經》（一卷）、《彌勒下生經》（一卷）、《彌勒成佛經》（一卷）、
《諸法無行經》（一卷）、《文殊師利問菩提經》（一卷）、《菩薩呵色欲經》（一卷）

大乘中觀部：

《中論》（四卷）、《百論》（二卷）、《十二門論》（一卷）

⁷⁸ 什公傳譯佛典的數量，《祐錄》卷 2 記三十五部二百九十四卷，《開元錄》卷 4 則記七十四部三百八十四卷，又有傳達一百部以上，但不甚可靠。現存共有三十九部三百三十三卷。不過，《祐錄》卷 2 所載的三十五部，已大致上反映了什公的佛學興趣。

⁷⁹ 丁明夷，〈鳩摩羅什與龜茲佛教藝術〉，《世界宗教研究》第 2 期，1994 年。

大乘律部：⁸⁰

《佛藏經》（三卷）

小乘經部：

《遺教經》（一卷）、《雜譬喻經》（一卷）、《坐禪三昧經》（三卷）、
《禪秘要法》（三卷）、《禪法要解》（二卷）、《十二因緣觀經》（一卷）

小乘論部：

《成實論》（十六卷）

小乘律部：

《十誦律》（六十卷）、《十誦比丘戒本》（一卷）

以上三十五部佛典，屬於大乘教者壓倒性地佔了廿六部，這樣看來，什公無疑可歸類為大乘佛典的翻譯家。在這等大乘佛典中，方等經尤佔多數，此正與龜茲的大乘教傳統一致；其次，就是什公自己最為重視、並竭力提倡的般若部經典，以及龍樹、提婆一系的中觀部論書。至於什公傳譯的禪法經典，雖云屬小乘禪法，但同時涉及菩薩禪的內容，故可視為大小乘混合的教典。

另據《大正藏》，以下大乘佛典亦被認為由羅什譯出：

《集一切福德三昧經》（T382）～方等部
 《摩訶般若波羅密大明咒經》（T250）～般若部
 《妙法蓮花經觀世音普門品經》一卷（T265）～法華部
 《佛說莊嚴菩提心經》（T307）～華嚴部
 《佛說須摩提菩薩經》（T335）～方等部
 《佛說千佛因緣經》（T426）～方等部
 《不思議光菩薩所說經》（T484）～方等部
 《思惟略要法》（T617）～大乘禪
 《大樹緊那羅王所問經》（T625）～方等部
 《孔雀王呪經》（T988）～秘密部
 《梵網經》（T1484）～大乘律
 《清淨毘尼方廣經》（T1489）～大乘律
 《發菩提心經論》（T1659）～瑜伽部
 《馬鳴菩薩傳》（T2046）～史傳（中觀部）
 《龍樹菩薩傳》（T2047）～史傳（中觀部）

⁸⁰ 《高僧傳》、《眾經目錄》卷 1 都提到羅什翻譯《菩薩戒本》（《梵網經》）二卷，但近來的研究卻認為，此大乘戒本應在五世紀劉宋時代的中國成立，因為下卷強調孝道不可忽略，儒家色彩十分鮮明。參考水野弘元等編集《佛典解題事典》「梵網經」一條，春秋社，2001 年 4 月。

《提婆菩薩傳》（T2048）～史傳（中觀部）

以上《大正藏》所列舉的佛典種類，與《祐錄》所載的三十五部大率相同，都是方等部最眾，其次是般若部、中觀部、華嚴部、法華部，此外，尚有大乘禪和大乘律。姑勿論譯者身分的真偽，略言之，上列佛典的種類，大致上與《祐錄》所記羅什的譯經取向，甚為脗合，唯《祐錄》獨缺什公翻譯秘密部（《孔雀王呪經》）及瑜伽部（《發菩提心經論》，傳為世親撰述）之記載。

羅什所出之大乘教經典中，小部分已為何公之前的龜茲僧徒譯出，反映什公的譯經事業，大率踵武彼邦大乘教譯業的一貫取向。

如前所述，龜茲流行之大乘經典，以方等部佔多數，並有般若、法華、秘密、寶積等諸部。屬於方等部的《首楞嚴》，是龜茲僧徒最精勤翻譯之教典，什公自不待言，亦證明此經確乎在龜茲國內久遠流傳。《小品經》等般若部典籍，在羅什以前已度藏於宮中。至於《法華經》，太康年間帛元信已共法護譯出，羅什所譯之原本，既被疑是龜茲文，可證法華思想在斯土亦有流傳，即如法護所出之《不退轉法輪經》的原本，就是三世紀頃由龜茲來華的使者羌子侯所傳授。又，淨土思想在龜茲也頗為發達，魏時的帛延已譯出《無量清淨平等覺經》，至什公又逐譯《十住經》、《十住毘婆沙論》、及數種彌勒菩薩及阿彌陀佛信仰之經典。至於秘密部，更是早已風行龜茲。史載，龜茲僧侶多善呪術（詳見第七節〈羅什以前的龜茲大乘佛教〉），什公或曾浸潤於秘密部，今《大正藏》並收入了什公翻譯之《孔雀王呪經》。此外，什公並曾譯介大乘律。原來在 401 年前，中天竺人曇無讖曾入龜茲，齎來菩薩戒經典，不過龜茲宗奉小乘薩婆多部戒律（故羅什自譯有《十誦律》、《十誦比丘戒本》），大乘律在斯地大概未受到充分重視。⁸¹ 其後，曇無讖又轉到涼土，什公可能在滯留姑臧期間，接觸到此等大乘律部佛典。

綜上所述，對於龜茲的大乘譯經史而言，羅什的貢獻可概括為兩個方面。第一，是令原有經典種類上譯經數量大幅增長，譬如方等部譯經躍升至十餘部，另般若部、淨土信仰類也有所增加；其次，是將全新種類的大乘佛典引進龜茲，其中最令人矚目者，首推中觀系統的論書。至於這些新品種的佛典究竟循何種途徑、於何時流入龜茲，由於相關資料，絕無僅有，頗難定論。依《高僧傳》記述，羅什係從莎車王子須利耶蘇摩訶稟《中論》、《百論》、《十二門論》要義，可是，此前的晉武之世，法護已片斷譯出疑為龍樹著述的《十住

⁸¹ 《祐錄》卷 14 曇無讖傳：「（讖）乃齎大涅槃經本前分十二卷，並菩薩戒經、菩薩戒本奔龜茲，龜茲國多小乘學，不信涅槃。遂至姑臧，止於傳舍。」

毗婆沙論》，⁸² 可見至少在三世紀後半葉，龍樹和中觀派思想已自蔥外的北印、中印陸陸續續的傳播至蔥內諸國，甚至遠播晉境。如是，較護公晚生接近一百年、入長安前曾遍遊罽賓、大月氏、疏勒、溫宿、龜茲、後涼等國的羅什，自然不乏親炙中觀派著述的機會了。不過，正由於流傳的地區過於廣袤，要確切考證出中觀著述傳入龜茲的年代與地點，可謂殊不容易。

在中國佛教史上，什公是繼法護後第二位備受推崇的佛典翻譯家，而什公重譯護公的佛典，亦不在少數。根據《祐錄》卷 2，什公譯作中有如下經典早由法護譯出：

1. 《新小品經》二十四卷
2. 《妙法蓮花經》七卷
3. 《首楞嚴經》二卷
4. 《維摩詰經》三卷
5. 《無量壽經》一卷
6. 《新賢劫經》七卷
7. 《彌勒成佛經》一卷
8. 《小品經》七卷
9. 《思益梵天所問經》四卷（即法護的《持心梵天所問經》六卷）
10. 《持世經》四卷（即法護的《持人菩薩經》三卷）

除上述十部，再加上《大正藏》列作羅什所譯的《集一切福德三昧經》、《佛說須摩提菩薩經》、《開元錄》卷 11 所記的《菩薩藏經》，⁸³ 羅什與法護同本異譯的經典，至少達十三部之多。⁸⁴

據說什公的許多譯作均是應他人盛情之請而譯出，在以上什公與護公同本

⁸² 印順法師，《印度之佛教》（正聞出版社，1992 年 10 月），頁 200。

⁸³ 《開元錄》卷 11 指出，羅什的《菩薩藏經》（即《大寶積經》的「富樓拿會」）三卷，是法護所譯《菩薩藏經》的同本異譯。

⁸⁴ 羽溪了諦在《三論解題》裡，又加上法護所譯的《佛說大方等頂王經》、《佛說莊嚴菩提心經》、《佛說寶網經》三部，使護公與什公重疊的譯作，共達十六部。詳見 Richard H. Robinson 著、郭忠生譯，《印度與中國的早期中觀學派》（*Early Mādhyamika in India and China*）（正觀出版社，1996 年 12 月），頁 125。此外，法護並已片斷譯出《十住毘婆沙論》（參考註 82）。

異譯的佛典中，《大品》、《維摩詰》是由姚興勸請譯出，《小品》是應後秦太子姚泓的邀請而譯，但即使扣除這些譯作，什公重譯法護所出之經典仍佔十部，以《祐錄》所記的總譯經量三十五部計算，這些重譯經典幾乎佔了總數的三成。這樣看來，什公似乎踵繼著法護的譯經取向。然而，這個現象亦可從另一角度理解。依經錄所示，法護的譯經數量甚為可觀，《祐錄》作百五十四部三百九卷，《長房錄》作二百十部三百九十四卷。這些林林總總的佛典，基本上已囊括了大乘佛教中的核心門類，即般若、寶積、大集、華嚴、涅槃、方等、律等諸部，故法護在出經之同時，無疑替中國佛教開列了一張大乘佛典的清單，而什公則在此等佛典中精選特別重視者，進行重譯，這或可解釋為何護公的部分譯經，同是什公的興趣所在。

九、結語

依上文所論，龜茲約於西元前一世紀中後期至西元一世紀內始聞佛法，至三世紀時佛教漸趨衍盛。而龜茲大乘教的濫觴，毫無疑問，必須溯源自蔥嶺內外的佛教國家。比較大月氏與于闐這兩個西域大乘教國，龜茲大乘教顯然受前者的烙印更深。大月氏佛僧們不但齎來多不勝數的佛典，更向龜茲的早期譯經師引介了輪廓鮮明的大乘教佛典體系，為彼邦的大乘譯經事業，提供了可堪參照的初步發展藍圖。至羅什，憑著其人淵博幽深的大乘佛學素養、出類拔萃的翻譯才能，和精微透闢的宣講能力，在此等佛學資源裡，精審研判，擷取自認為重要者再行逐譯。另一方面，什公又向龜茲與中土引進中觀、禪經、大乘律等思想，致令大乘教風暢茂。追本溯源，大月氏僧徒和譯經師對龜茲大乘教的啓導之功，絕對不可忽視。

The Buddhism of Kucha and Central Asia: From the Han to the Period of Kumārajīva

TANG Xiulian

Lecturer

Hong Kong Buddhist College

Abstract

Beginning in approximately the first century B.C., with the arrival of Buddhism, Kucha was a center of Hīnayāna Buddhism on the Northern route of the Silk Road. However, Mahāyāna Buddhism also existed there. Although Hīnayāna Buddhism was dominant prior to Kumārajīva, Mahāyāna gradually gained ground. After Kumārajīva returned following his studies, Mahāyāna Buddhism became increasingly influential.

By integrating information from catalogs, it is evident that Kucha absorbed Mahāyāna Buddhism, benefiting mainly from the proselytizing activities of two Buddhist countries in Central Asia: Dayueshi and Kustana. The Mahāyāna of these two countries had distinguishing characteristics: in Dayueshi, Vaipulya texts were valued, while in Kustana, Huayan texts were valued. Through an examination of the texts in circulation in the two countries, translation activities, and their relationship with Mahāyāna Buddhism in Kucha, it becomes evident that the Mahāyāna Buddhism of Dayueshi was the more influential; this may be due to the close relationship of the language and culture of these two countries. Kucha Buddhists, who used texts translated by eminent Dayueshi monks, were not in the minority. Because of the scale of the Dayueshi Mahāyāna texts, they were naturally accepted and integrated by Buddhist scholars in Kucha. Huayan texts, which were favored by Kustana Buddhists, were not readily accepted by Kucha Buddhists; Kustana Buddhism's influence on Kucha was less than that of Dayueshi.

Beginning with the time of Kumārajīva, the activities of translation and transmission of Kucha's Mahāyāna Buddhism, in terms of number and type, all saw

rapid growth. Although Kumārajīva's translation activities created a new face for Buddhism in China, the Mahāyāna sūtras that he translated mostly follow Mahāyāna Buddhist trends of his native Kucha. That is, the Vaipulya were esteemed. Of the system of Mahāyāna Kumārajīva brought from Dayueshi, he selected its essential parts, and re-translated them. He also made a great effort to bring in Mādhyamika materials, to the benefit of Kucha Mahāyāna. Thus the many contributions of Dayueshi Mahāyāna Buddhism to Kucha Buddhism should not be overlooked.

Key words: 1.Kucha 2. Dayueshi 3. Kustana 4. Kumārajīva 5. Mahāyāna

(Abstract translated by Eric Goodell)