



## 普贤行愿义理(一)

释继尊法师 ■ 本期特约



### 1、前言

佛学传入中国是远在东汉明帝时代，但当时尚未普及於社会。降至三国、魏晋、六朝，整个的社会国家都陷入於战乱不安的状态，人民畏乱心虚，构成轻舟厌世的观念。本来原先维系人心的儒家思想却趋向於训话，处在人心旁徨不安的时期，一种新鲜的佛学思想，便乘隙而入，投入所好。一直到隋唐时代而盛行於中国。总之，对于这一种最高价值的领域上看起来，佛学是亦宗教、亦哲学，尤其是我们现在所讨论的华严宗的佛教思想，更可充分的表现出这种特色。

#### 1. 佛学传入中国之背景与传译经过

首先，我们不能凭空讨论华严的思想，我们必须依据华严的主要经典来探究。其实不仅是华严如此，即使就是讨论天台、法相唯识以及禅宗的哲学思想，我们都必须 要根据许多重要的资料或重要的经典来讨论。在这些经典当中，从宗教的立场来说，平常我们称它为『能诠之教』譬如天台，就必须要根据法华经与涅槃经；譬如讲法相唯识，就必须要根据楞伽经、解深密经、密严经，甚至连华严经在内，它共有六经十一论。而所谓『能诠之教』，也就是指对于这些经典的用义，主要在说明佛学的宗教信条与宗教的教义。

以这样的一种宗教传到中国之後，假使要让我们来认识佛学的话，那我们就必须从现代提升到随唐的时代，或者再往前推到两晋与三国时代，或者更提前到後汉。我们可以说，在最初期流传在中国社会的佛教思想，的确没有多大的哲学意味。因为从历史的发展上看，中国最初所接触到佛教思想，并不是直接从印度传递而来，而是先由印度传递到西域，也就是说，先由近代的喀什米尔，历史上所谓大支，然後传到阿富汗一带，再向北传，传到西域。那时候的西域就是康居、大月氏、安息就是现在的伊朗 这一带。但是真正讲起来，流传在这一个区域的佛教经典，显然亦不十分完备，仅仅是流传了许许多多的断章或片断的经典。因为当时的印刷术尚未普遍流行，而且印度的佛教经典是记载在贝叶上的。可是贝叶这种东西是不能保存得很久。因此大家都是凭藉着口说，构成一种『口碑』，而这种口碑专靠人的记忆，然人的记忆是有限的。譬如在大部头的经典中，像大般若经六百卷，或华严经八十卷

还是略本、简本，對於这两部大部头的经，假使要凭藉人的记忆或口说流传，那显然是不可能的。当然也不可能把印度的重要经典都搬到西域去。而且不仅在西域，就是在印度，当释迦牟尼佛圆寂以後，小乘的经典虽然结集了三次，但是这三次结集，除了一部分写在贝叶上之外，其余的都是口说流传。甚至人们也把许多佛学上的重要名词或基本的概念，以讹传讹，因而变成与佛学无关的话。所以對於口说的流传或记忆，确实是无法把握完整的思想，当然流传到西域去的也仅是断简残篇。当这些断简零篇再越过天山山脉，传到新疆。然後再从新疆传到甘肃与陕西，这样子就渐渐传到中国北方的重镇长安。但是在这里面确实含有许多以讹传讹的思想。因此从後汉起，一直到两晋时代，所传译的许多佛教经典，还不是大乘佛法的重要经典，而仅是小乘经论，或者是小乘而夹杂著大乘。又因为它只是断简零篇，所以没有很深的哲理，而仅是记载些關於宗教的仪式，或宗教信仰上所必须具备的教规而已。

因此我们讨论佛学在东汉明帝时代传到中国来的时候，须知当时并未立即流传於中国的上层社会或知识界，甚至尚未能普及於社会。因为初传的佛教仅是宗教的仪式与教规，而当时国人宗教信仰的观念非常淡薄，所以信者不多。士大夫阶级或者社会的上层阶级，對於这个外来的宗教仪式，并不引以为荣，反而是引以为耻。当然这是当时的一种偏见。如果从外表上看，还不能了解在这个宗教仪式的背後，隐藏著很深厚的精神意义。即使当时的情况如此，可是它却已传进到後汉的皇宫里面去。譬如明帝异母弟楚王英，他是王子，在永平八年西元六五年就信了佛教，因此在社会上便渐渐引起一般人對於佛教的尊重。

再一方面，西域传进来的经典，也逐渐增多起来，譬如像大般若经六百卷虽然尚未传来，但是在般若经里面的第四分中的一部分，却已传到中国了。从後汉到三国这一段时间，就会有三种不同的译本，有称为道行经。道行经就是小品般若经。因为對於道行般若经的翻译不满意，於是才有第二种第三种译本出现，所以才有大明度无极经。但是从这些翻译里面，我们可以看出一种迹象，就是已经把这外来宗教思想的外在宗教仪式与宗教典礼撇开来，而渐渐地向背後去探索，看它的教义与哲理究竟在什么地方。

由於在这一种情况下，才把流传在西域的小品般若经译成了中文。但是在当时的翻译上是有很大的困难，因为翻译的名词不够用，對於所提到的教理时，在梵文里面的名词中文又没有，於是就产生了『格义之学』。所谓『格义之学』就是拿中国现成的思想，或中国人所能了解的哲学名词，所能体会哲理的语义，去穿凿附会新传入的佛教残篇断简的经典上面，这就叫做『格义』。因为当时盛行老庄玄学的清谈思想，

而且为了契合当时人的风尚；便拿老庄名词的义理去附会解释佛教的教义。这样一来，我们可以说从後汉到西晋，都是用这种办法，甚至於到了西晋末年、东晋初期的道安大师——一位见识很广博的佛学家——从他幼年到壮年，都是受到这种格义之学的影响。等到他把零散的典籍收集整理，一排比之後，他才看出格义之学不能传递佛教的宗教教义。所以我所看的这几种小品般若的翻译内，所谓『真如』，都不称做『真如』，反称『本无』。『本无』完全是老子这一系列的道家哲学的惯用语。以这种道家『无』的概念，来附会佛教般若里面的『空』，其实『无』同『空』并不是相等的观念，只可说是相近似，然而并不相等。道安晓得这种义附会出了毛病之後，就必须要把格义附会的部分去掉，或将它还原到它原来的宗教领域——教义——去。另一方面从儒家思想的发展到两汉以後便渐渐衰退，不能再维系人心，因为儒家思想在汉代大半同实际政治发生了很重大的关系。可是汉代的政治却被两种坏的因素给霉烂了，一个是外戚，另一个是宦官。外戚同宦官把整个国家的安宁秩序给摧毁了，连带著社会制度也遭殃了，所以到了汉末，政府的体制便很难维持，社会的基础动摇了。这也就是後汉末年到三国时代，一种中国式的无政府主义，以反对外戚宦官的腐化政权。这已证明当时中国文化衰退後不能够维系人心，於是便从西域传来了佛学，但是所传来的佛学又没有完整的经典与理论体系，还要透过老庄的思想加以附会，才能彰显它的义理。显然地，这从佛教本身看来并不是一种好的办法。有心人士，一方面对于自己本国文化的崩溃极思拯救，同时也对于外来乘虚而入的思想又感觉很肤浅，不能获得满足。於是西晋起，像朱士行这一类的人，便发起组织一个『西行求法团』的运动，就是不到西域去，而是直接越过天山向南走到印度去求经。这表示中国的士大夫们，不再仅接受佛教外在的宗教祭典与礼仪，而想更进一步地去了解它的真正教义，取得它的完整资料，所以他就发动一批人到印度去求经。

从朱士行发动以後，到东晋时，计有一百余人不断地到印度去求法。这些去的人，在学问的修养上都有很高的造诣，所以到了印度之後，便与该国的文化，无论是那时期的婆罗门教，或者已经衰微以後的各宗佛学及其他人派哲学，彼此一接触之後，便与该国的知识界结合了起来。而当时的印度，无论是文字或国家的组织及社会的结构，都不是真正的统一国家。它有许多的文化中心，许多不同的文字，当然也有许多不同的宗教传统和哲学传统。但是在政治上面，它始终不是一个统一的国家。而中国从成周以後，尽管有朝代的变迁，但是在政治上面，始终是一个大一统的国家。这样子一来，印度人当然羡慕，所以也就希望到这一个统一的中国来参观、来学习，同时也把他们所信仰的宗教之重要经典，一起带来，以传播它的宗教。所以从西晋朱士行西去求经之

後，一直到後来的法显，又增加了很多人，这些人在中国的学术界都具有很高地位。到了印度，便与印度的宗教权威 r 哲学大师直接接触，而彼此都能深入了解。等到他们回来之时，更请了印度的许多有学问的哲学家、宗教家，经由陆路，越过天山南路，到了中国西部。另一方面因为从六朝起，南边的海路也通了，就从印度或锡而到缅甸，经南洋再到广州。於是大量的佛教经典，连带本身也具有很高深学力的宗教大师，都先後来到中国。

就在这一个情况下，一方面迫切的求经，另一方面在不统一的印度国内，却有很高深的宗教文化，有很高深的哲学智慧，在这两方面双向的交流之下，从北魏、姚秦时代，一直到东晋，及後来的刘宋、南朝的齐、梁、陈等，印度大都头的重要经典，才大量传到中国。同时那时候的中国学者能够懂得学习梵文了解梵文，而且深入梵文的学者又不断的到中国来。譬如像鸠摩罗什，在当时的符秦就会豳发十万大军，透过龟兹把这位宗教学者请来。而从符秦到姚秦也都信仰佛教，所以鸠摩罗什到了长安之後，就被待之以国师，用最高的国家礼节来供养他。由此便可看出姚秦时代对於西来传教大师之重视情形。另外在北魏时尚有比鸠摩罗什早到中国的佛图澄，有填鸠摩罗什同时的觉贤，而南朝梁时有禅宗初祖达摩大师，同时在梁陈时代传法相唯识宗的有真谛三藏，也由海道来到中国的南力，然後便在长江流域弘法。

但是因为北魏是一个边疆民族。从中国本位文化看来，它是属外来民族，即鲜卑族。他在北方抢得了政权之後，为了稳定政权，必须要提高他们的文化水准。

但是此时的中国已经过成周、春秋、战国，然後秦汉，已经发展成为一种高度的文化，怎可以再接受外来的低级文化的支配呢？所以当北魏取得了北方的边疆政权之後，它便提倡『国语运动』，不是现在的国语，它的国语是外来的鲜卑语。它要提倡鲜卑语，可是自己又没有文化，因此就想拿鲜卑语来翻译从西域印度北部、喀什米尔传进来的佛学重要经典。但是它的词类不够用，其结果自然便产生了反效果，对於要提倡以鲜卑语为国语的运动并没有成功。可是因为要翻译佛经那就必须透过中国文字的辞汇，因此反而把中国的语言文字的地位提高了。所以从东西魏，到符秦、姚秦，虽然在政治上压迫看西晋南迁，然而中国文化，却经由佛经的翻译，反而提高了中国文字的应用价值。在这一个时代里面，鸠摩罗什的翻译虽然也有小乘佛学的经典。

当这些经典都翻译出来之後，假使从中国原有的本位思想来看小乘佛学，那不管是从宗教方面或是哲学方面来看，它所彰显的智慧领域，都不能同中国原已流行的儒家思想，尤其是道家思想来此，一比

之下就略显逊色。於是当大家不能满足於初期从印度传来的小乘经典及大乘经典中道行经的小品般若时，於是才有小品般若——就是大般若经第二分里面的所谓光赞般若，另外大乘经典像法华经与涅槃经均有好几种不同尝试的翻译，以及我们本课题所要讨论的华严经，也有很多残篇断简的翻译，如菩萨本业经、十地经论等，都是华严经的支分经。其中有许多都是从三国到东晋时代不断尝试翻译，但是都还不能够满足中国人的求智欲。

## 2. 华严经的诸种译本

比较完整的华严经，是慧远的弟子支法颂，於于阗国获得了华严梵文的略本，朱经宣译。後來到了东晋义熙十四年，被一位印度的大佛学家，比鸠摩罗什稍後到中国 的佛驮跋陀罗，译云觉贤，在中国南方的一个佛学中心扬州的谢司空寺里翻译出来，这本书叫做略本华严经华严经六十卷。这是由觉贤主译，并由当时一位很有学问 的沙门叫法业的笔受，将它写下来之後，再由两位中文很好的和尚慧严及慧观，把初步的翻译加以润色。如此到了东晋恭帝元熙二年 西元四二〇年 才翻译成六十 卷华严经。这是除去菩萨本业经、十住经及十地经论之外，在东晋末年最完整的略本堆严经。当然我们知道晋代文风很盛，倘若文学不好的话，那 本身就站不住 脚，更不必谈翻译了。所以这六十卷的华严经，尽管比较简略，但是文字非常典雅，可是由於它文义不完全，虽然译出但却流通不广。等到六朝以後，印度的佛学慢慢 慢慢衰退了，因为这时印度婆罗门的宗教及哲学与六派哲学重新又兴起了。佛学在印度受到了打击压迫之後，便纷纷尽可能地把佛学的经典转移传播到其他地方去，尤 其是转移到泱泱大国的中国，可以说更能使印度的佛学家感到兴趣，当然这在宗教信仰的传播上是很普遍的现象。

到了唐朝武则天时代，武后推崇大乘，对於晋译的华严经，处会均未周全具备，听说于阗尚有其梵本，便遣使求之，并请派该国精通梵文学者一人。于阗国承应其 请，便遣实叉难陀， 经夹，来到洛阳。果然所带来的梵本华严经此晋译本增加九千多颂。得到这个版本之後，於是武则天使下令在证圣元年 西元六九五年 由于 阗国佛学大师实叉难陀把八十卷的华严翻译成中文。这一次的翻译有更多博通经藏的和尚参加：譬如像在唐代翻译经典仅次於玄奘的义净，他在印度留学十几年，深 通梵文。又如南天竺沙门菩提流文：再有甚至有从高丽到中国来求取佛法的，像圆泽、圆测，再有像神英、法宝、弘景、复礼，及像华严宗本身的法藏都参加了这译 场。在译好之後，再由武则天时代的大文豪王维，将它润色成为可读的中文，这就是八十卷华严。但是八十卷华严虽然量是比较多；但是假使要就文字的标准来衡 量，我情愿读晋经。因为晋经的文字相当优美典雅，而八十卷的华严，虽然文字结构比

较复杂，比较精确些，但是多多少少在翻译中还保留了一点梵文里面的外国文味道。所以从中文上面者至少从纯文学的观点去阅读时，便会觉得并不顶顺。这是八十华严的情形。

外在中唐德宗贞元十一年 西元七九五年 有南印度的一个小国乌荼国王，因羡慕大唐为一个统一的大国，便将亲手写的四十华严经的节本梵文，连同一道表章，派人进贡我国德宗皇帝。德宗得此梵文原典，非常喜欢，便於贞元十二年，诏请北印度 宾国的佛学家般若三藏，他通达经律论三学，奉诏主译，参加翻译的还有西明寺圆照笔受，成都昭觉寺弘道、鉴虚润色，千福寺道通证义，太原崇福寺澄观、灵邃详定，到贞元十四年，始完成四十卷华严的翻译。

以现在我们有比较可靠的三种主要资料：一种是晋经六十华严；一种是唐经八十华严；再加上中唐般若译的四十华严。然而到目前为主，六十华严的梵本及八十卷的梵本均已失传了，只有四十华严在十九世纪英国的剑桥大学还可以找到其梵文本：另外在印度西部的地方也发现一部四十卷华严的梵文残本。因此我们无论是从宗教信仰的立场，或由宗教信仰中所产生出来的哲学思想，可以说都离不开这三种华严的根本范畴。

— 待续 —