

《法顯傳》中“夏坐”記載特點及其原因分析

何方耀

華南農業大學

摘要：東晉求法僧法顯所撰《法顯傳》詳細記載了他西行求法途中的“夏坐”經歷，從長安西行啟程到回到山東青州，法顯在傳記中一共記載了自己旅途中八次夏坐經歷。法顯西行求法時間前後15年，一共記載了八次，即八年的夏坐，也就是說還有七年的夏坐活動他沒有記載，而這沒有記載夏坐的七年，恰好是他在摩竭陀國首都巴連弗邑、多摩梨帝國和師子國這三個他心目中的西天佛國所度過的時間。即凡屬在印度及師子國寺廟居住下來，不再四處游走，他就不再記載夏坐之事，而當他處於旅行途中的時候他就會記載他夏坐的經歷，法顯這種筆法顯然不能解釋為毫無目的隨意之舉，一定有他背後的用意和目的。本文就試圖對《法顯傳》中記載或不記載夏坐的現象加以解讀，指出其目的、用意以及所反映的當時中土漢地戒律傳播、持守的情況。

關鍵詞：“夏坐”、“邊地”意識、律藏、求法

西行求法運動持續了近一千年，而“創辟荒途”的法顯遠赴西天求法十五年，歸國後所撰的西行遊記《法顯傳》（此傳本有眾多名稱，這裡僅取《法顯傳》稱之）經眾多中外學者研究，且傳譯為眾多外族語文，成為名聞遐邇的重要文獻。一百多年來，學者們從地理學、宗教傳播學、歷史學、中外文化交流史、民族學、民俗學、文字語言學等不同視角對之進行了全方位的研究，但仔細閱讀不足二萬字的行傳，發現有一個現象學者們似乎尚未予以足夠的重視和解讀，那就是《法顯傳》對自己求法途中“夏坐”的記載。從長安西行求法到回到山東青州，法顯在傳記中一共記載了自己九次“夏坐”，除最後一次在楊州外，其他八次都是對自己在旅途中“夏坐”的記載，除了在中印度巴連弗邑駐錫的三年、在多摩立底國和師子國各自駐錫的二年外，幾乎是逐年記載了每一年的“坐夏”經歷，這是其他西行求法者的遊記所沒有的特點，無論是距法顯時代不遠的宋雲遊記，還是後來玄奘的《大唐西域記》、玄奘弟子彥棕、慧立的《大慈恩寺三藏法師傳》以及義淨的《大唐西域求法高僧傳》都沒有如此翔實的“夏坐”記載。法顯這種對“夏坐”不厭其煩的記載，不能解釋為毫無目的隨意之舉，一定有他背後的用意和目的。本文就試圖對法顯西行途中記載或不記載“夏坐”的現象加以解讀，分析其原因，指出其目的和用意，以及所反映的當時律藏傳譯、中國佛教戒律體系建立者心態和傾向，以期對《法顯傳》的解讀有所深入並就正於專家同仁。

一、《法顯傳》對西行途中“夏坐”的記與不記

夏坐，又稱夏安居或雨安居（梵語：vārsika 或 varsa；巴利語：

vassa，意為雨期），是佛教出家僧眾必須遵行的基本執持戒之一。一般為期三個月，開始和結束日期各地或各派略有不同，或四月十六、或五月十六、六月十六日開始，七月、八月、九月十五日結束。在此期間，出家五眾禁止外出而聚居一處以致力修行。其過程大致包括準備（地點、用具）、表白結制（分為對首安居或心念安居）、安居修行、解夏（包括自恣、解界、結界、受功德衣）等過程。中國漢地僧界之夏安居始於東晉姚秦時代（384-417），即法顯西行求法前後。¹

法顯在其遊記中一共記錄了自己九次“夏坐”經歷，其中八次在旅行途中。為便於分析我們將其記載轉錄如下：

初發跡長安，度隴，至乾歸國夏坐（399年，第一次記夏坐）。²

張掖王段業遂留為作檀越，於是與智嚴、慧簡、僧紹、寶雲、僧景等相遇。欣於同志，便共夏坐。夏坐訖，復進到燉煌（400年，第二次記夏坐）。³

住此十五日已，於是南行四日，入蔥嶺山。到於摩國安居。安居已止，行二十五日到竭叉國，與慧景等合（401年，第三次記夏坐）。⁴

慧景、道整、慧達三人先發，向佛影那竭國。法顯等住此國夏坐。

¹ 參《大唐西域記》卷二、卷八，玄奘、辯機著，季羨林等校注，北京：中華書局，2000年，上冊第168-169頁、下冊第698-699頁；《摩訶僧祇律》卷二十七，《大正藏》第1425號，第22冊第443頁中欄第6行至第452頁上欄第1行；《四分律刪繁補闕行事鈔》卷上，《大正藏》第1804號，第40冊，第38頁上欄第3行至第46頁上欄第18行；《出三藏記集》卷三《新集律來漢地四部序錄》，僧祐著，蘇晉仁、蕭鍊子點校，北京：中華書局，1995年，第116-121頁；《大唐西域求法高僧傳·義淨自述》，北京：中華書局，1988年，第152頁。

² 《法顯傳》，法顯著，章巽校註，上海：復旦大學出版社，2015年，第35頁。

³ 同上引，第36頁。

⁴ 同上引，第45頁。

坐訖，南下到宿呵多國（402年，第四次記夏坐）。⁵

復自力前，得過嶺，南到羅夷國。近有三千僧，兼大小乘學。住此夏坐。坐訖，南下，行十日，到跋那國（403年，第五次記夏坐）。⁶

法顯住（僧伽施國）龍精舍夏坐。坐訖，東南行七由延，到罽饒夷城（404年，第六次記夏坐）。⁷

停此國（耶婆提）五月日，復隨他商人大船，上亦二百許人，齋五十日糧，以四月十六日發。法顯於船上安居。東北行，趣廣州（411年，第七次記夏坐）。⁸

劉沅青州請法顯一冬、一夏。夏坐訖，法顯遠離諸師久，欲趣長安（412年，第八次記夏坐）。⁹

晉義熙十二年（416）。歲在壽星，夏安居末，慧遠迎法顯道人（416年，第九次記夏坐）。¹⁰

從上述法顯的記載我們可以發現，從他出發的399年到抵達僧伽施國的404年連續六年都記載了他旅途中的“夏坐”經歷，但從405年起到411年連續七年沒有記載其“夏坐”的經歷。而這七年，其中三年是在摩竭提國的首都巴連弗邑（405-407），二年在多摩梨帝國（408-409），二年在師子國（410-411）。對此七年的行跡法顯有明確交待，但就是沒有記載其“夏坐”的經歷：

從彼波羅奈國東行，還到巴連弗邑。……法顯住此三年（504-407）。學梵書、梵語，寫律。¹¹

⁵ 同上引，第53-54頁。

⁶ 同上引，第64頁。

⁷ 同上引，第71-74頁。

⁸ 同上引，第136頁。

⁹ 同上引，第138頁。

¹⁰ 同上引，第142頁。

¹¹ 同上引，第118頁。

從此（瞻波國）東行近五十由延，到多摩梨帝國，即是海口。其國有二十四僧伽藍，盡有僧住，佛法亦興。法顯住此二年（407-409），寫經及畫像。¹²

法顯住此國（師子國）二年（410-411），更求得《彌沙塞律》藏本，得《長阿含》《雜阿含》，復得一部《雜藏》。此悉漢土所無者。¹³

可見，這七年法顯都在佛法興盛的佛國，即摩竭提國首都巴連弗邑、多摩梨帝國和師子國“學梵書、梵語”、“寫律”、“寫經及畫像”和抄寫藏本。在這三個當時世界佛法的中心地帶，最有條件“夏坐”地方，法顯沒有記載他的“夏坐”經歷，而在最不具備“夏坐”條件，艱難動盪的旅行途中，則每一年都交待了自己“夏坐”的經歷，法顯這樣記載有何用意？反映了一種什麼心態和傾向呢？

二、以秦地為中心的北方佛教界守誠守拙而不巧飾刪削的傾向

法顯祖籍山西平陽（這裡取襄垣說），在他生活的年代，他的家鄉曾分別隸屬前秦和後秦，所以法顯在其《法顯傳》中一直以“秦”、“秦地”稱呼自己的國家，用“漢”、“漢地”稱呼整個中國，用“晉”、“晉地”稱呼南方的南朝，他自己則以秦人自居。¹⁴

¹² 同上引，第 121 頁。

¹³ 同上引，第 132 頁。

¹⁴ 參見計翔翔、周燕《〈法顯傳〉不能作域外稱中國人為“秦人”的例證》，《浙江大學學院（人文社科版）》2009 年第 1 期，第 111-117 頁。文章在比較了《法顯傳》“秦”、“秦地”、“漢”、“漢地”、“晉”、“晉地”、“中國”等稱謂的用法後指出：《法顯傳》在稱自己的祖國時，有三種情況：（1）稱北部中國為“秦”（源於十六國的“前秦”“後秦”，而非“秦國”“秦朝”）；（2）稱南部中國為“晉”（源於“東晉”）；（3）泛稱全中國則為“漢”（源於該時期以前的統一王朝），在個別情況下為“中國”。並認為“前秦與後秦，國號為一，其歷史大致銜接；作為國家，其版圖大致相同。法顯主要活動地方的長安，均為都城，而法顯的故

他的思想，特別是關於戒律的思想、傾向和心態頗能代表秦地僧眾的主流形態。他的遊記也反映出了這種思想和心態。

佛教自後漢開始東被中華，經藏翻譯是其在華傳播的關鍵一步，而在三藏的譯介中，正如南朝僧祐所指出的那樣，“至於中夏聞法，亦先經而後律。律藏稍廣，始自晉末。”¹⁵ 雖然一般認為魏嘉平（249–254）中“天竺沙門曇柯迦羅入洛，宣譯戒律，中國戒律之始也。”¹⁶ 但真正系統律典的傳譯和戒律體系的建立是在東晉和南北朝初期，而最為關鍵的時代就是法顯西行求法前後的二十年間。¹⁷ 我們從四部廣律的翻譯時間可以窺見一斑。

《十誦律》，即薩婆多律（*Sarvāstimadavinaya*），後秦弘始（399–416）中，即約 408–409 年由弗若多羅、鳩摩羅什、曇摩流支等譯為漢文。¹⁸

《四分律》，即曇無德律（*Darmagupatavinaya*），由罽賓沙門佛陀耶舍、竺佛念、釋道含等於後秦弘始十四年，即 412 年譯為漢文。¹⁹

《摩訶僧祇律》（*Mahāsaṅgavinaya*），晉義熙十四年，即 418 年由法顯、佛馱跋陀譯為漢文。²⁰

《五分律》，即彌沙塞律（*Mahīśāsakavinaya*），宋景平二年，

鄉平陽也一直在（前、後）秦的統治下。所以，法顯本人以“秦（前秦／後秦）人”自居，他的祖國即為“秦土”。

¹⁵ 《出三藏記集》（前揭），卷三《新集律來漢地四部錄第七》，116 頁。

¹⁶ 《魏書》《釋老志》，魏收著，北京：中華書局標點版，1974 年，第 3031 頁。另見《高僧傳》，慧皎著，湯用彤點校，卷一《曇柯迦羅傳》，北京：中華書局，1992 年，第 13 頁。

¹⁷ 王磊《“律分五部”與中古佛教對戒律史的知識史建構》，《中國哲學史》2015 年第 4 期，第 37–45 頁。

¹⁸ 《出三藏記集》（前揭），卷三《新集律來漢地四部錄第七》，116–117 頁。

¹⁹ 《出三藏記集》（前揭），第 118 頁。

²⁰ 《出三藏記集》（前揭），第 119 頁。

424年由罽賓律師佛大什、釋慧觀、竺道生等譯為漢文。²¹

可見漢地的四部廣律的譯出是在409–424年近十五年的時間完成的，四部廣律的翻譯雖然不等同於漢傳佛教的戒律體系的建立，但它至少標誌漢傳佛教戒律理論基礎的建立。因為在佛弟子看來，律典也是聖言量，乃佛陀金口所制，不能隨意增減或更改。後來，唐代百丈大師建立清規時被教內許多人斥為“破戒比丘”也源於此。有了這四部廣律也纔有了建立完整戒律體系的經典基礎。

而這十五年與法顯的西行求法時間有很大一部分重疊，法顯399年從長安出發西行求法，412年從海路返回山東嶗山。到西天去尋找律藏是他最主要的動機，他出發時，尚無一部廣律譯為漢文。而關於“夏坐”祇有廣律纔有最為詳實的規定和說明，但在第一部廣律《十誦律》譯為漢文（409）之前漢地佛門中已經有了夏安居的實踐。與法顯生活時代大致相同的謝靈運（385–433）在他的《山居賦》中就曾描寫過僧人的夏安居活動：

安居二時，冬夏三月。遠僧有來，近眾無闕。法鼓朗響，頌偈清發。散華霏蕤，流香飛越。析曠劫之微言，說像法之遺旨。乘此心之一毫，濟彼生之萬理。啟善趣於南倡，歸清暢於北機。非獨愜於予情，諒僉感於君子。山中兮清寂，群紛紛兮自絕。周聽兮匪多，得理兮俱悅。寒風兮搔屑，面陽兮常熱。炎光兮隆熾，對陰兮霜雪。憩曾台兮陟雲根，坐澗下兮越風穴。在茲城而諧賞，傳古今之不滅。

康樂自注云：“眾僧冬夏二時坐，謂之安居，輒九十日。眾遠近集，萃法鼓、頌偈、華、香四種，是齋講之事；析

²¹ 《出三藏記集》（前揭），第119–120頁。

說是齋講之儀。乘此之心，可濟彼之生。南倡者都講，北居者法師。山中靜寂，實是講說之處。兼有林木，可隨寒暑，恒得清和，以為適也。”²²

雖然謝靈運生年和卒年都比法顯稍晚，但基本算是同時代的人。作為一個在家俗人，能對夏安居有如此翔實的描述，連主講法師居北而坐，即“北居者法師”，提問的都講南向而立，即“南倡者都講”，都做了介紹。雖然描述的主要是夏安居其間的講經儀軌，但也指出當時的僧眾參加者眾，“遠僧有來，近眾無闕”，說明當時僧眾的夏坐之風定然不是個別現象，也不是短時間纔剛剛興起的。法顯求法前已經在南北僧人中較為流行了，是一項佛門較為認同並被遵行的戒律，至於僧人在旅行途中是否應該夏安居，特別是在車船之上是否應該夏安居，當時可能還沒有明確戒律說明。因為在廣律，如《五分律》的條文規定，在車船上是不宜安居的。

有比丘欲依象下或依車輿結安居，復有比丘欲依覆鉢安居，以是白佛，佛言：“皆不應爾，犯者突吉羅。”聽在結跏趺坐及衣鉢雨漏所不及處依此安居。有諸比丘在無救護處安居為賊劫奪；復有諸比丘在塚間安居為非人所惱；復有諸比丘在空樹中安居為毒蟲所困；復有諸比丘在皮覆屋中安居鼻內生肉；復有諸比丘露地安居肌皮剝脫。以是白佛，佛言：“皆不應爾。”²³

²² 金午江、金向銀《謝靈運山居賦詩文考釋》，北京：中國文史出版社，2009年，第79頁。另參見湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》，北京：北京大學出版社，1997年，第80-81頁。

²³ 《彌沙塞部和醯五分律》卷十九，宋罽賓三藏佛陀什共竺道生等譯，《大正藏》第1421號，第22冊，第129頁上欄第25行至中欄第5行。

這些在“象下”、“車輿”、“塚間”、“空樹中”、“露地”夏坐的比丘，多是旅遊在外之人，佛陀之所不許這樣安居主要是出於安全考慮，所以明確表示不允許在這些地方安居。《五分律》，即彌沙塞律的梵本是法顯由師子國帶回來的，他顯然應該知道其中的內容，但他在從海路回中夏的船上仍然堅持夏坐。儘管在旅途中是否應該“夏坐”，當時中土的律藏中並無明文規定，但法顯在旅途中依然堅持“夏坐”，而且，在其遊記中，旅途中的六年，每年都明確記載了其“夏坐”的經歷，而居住在巴連弗邑、多摩帝底、師子國的七年則沒有明確記載其“夏坐”活動。之所以要明確記載旅途中的“夏坐”活動就是要表明一種堅守精神，即對佛教的戒律，決不因環境的變化而有所增益或減損，這正是當時秦地佛教界對待佛教經戒的一種普遍態度。

印度的佛教典籍其文體比較繁瑣複雜，同樣的意思在對話中講過一遍，往往還要用偈頌的形式加以重復，即所謂“重頌”，這在好簡潔的中國人看來是比較“質重”的。兩晉南北朝之際如何對待這種叮嚀反復的佛典？是保留原樣還是加以刪削簡化？僧界曾有不同意見，但以道安為首的秦地僧眾主張寧肯守拙守誠、保持原樣而不擅加刪削。這從釋道安的《比丘大戒序》中可以窺見一斑：

昔從武遂法潛得一部戒，其言煩直，意常恨之。而今（曇摩）侍戒規矩與同，猶如合符，出門應轍也。然後乃知淡乎無味，乃真道味也。而嫌其丁甯，文多反復，稱即命慧常，令斥重去復。常乃避席謂：“大不宜爾，戒猶禮也，禮執而不誦，重先制也，慎舉止也。戒乃逕廣長舌相三達心制，八輩聖士珍之寶之，師師相付，一言乖本，有逐無赦。

外國持律，其事實爾。此土《尚書》及與《河洛》，其文樸質，無敢措手，明祇先王之法言而慎神命也。何至佛戒，聖賢所貴，而可改之以從方言乎？恐失四依不嚴之教也。與其巧便，寧守雅正。譯胡為秦，東教之士猶或非之，願不刊削以從飾也。”眾咸稱善。²⁴

道安最初從竺法潛處得到一部戒本，“其言煩直，意常恨之”，且“嫌其丁甯，文多反複”，準備讓僧人慧常“斥重去復”，即刪削其重復的部分。而慧常認為戒乃佛陀金口所制，不能輕易改易，否則後果嚴重，“一言乖本，有逐無赦”。如有一言半句與律不合，就罪不可赦了。因此，主張“與其巧便，寧守雅正”，“願不刊削以從飾也”。即與其為了自己方便隨意改易，不如守誠守拙，堅守其本來面目。這樣的主張得到多數人的贊同，即“眾咸稱善”。道安自己也感歎道，“將來學者，審欲求先聖雅言者，宜詳覽焉。諸出為秦言，便約不煩者，皆葡萄酒之被水者也。”²⁵ 將來的佛弟子欲求正確理解經戒，都應詳讀原本，那些看起來簡捷明瞭的漢文譯本，“皆葡萄酒之被水者也”。

有學者認為法顯與道安有師承關係，是否如此，還可深入討論，但至少法顯是瞭解道安及道安僧團的，道安於 385 年圓寂於長安，離法顯 399 年從長安出發西行不過十餘年的時間。法顯何時到達長安，雖然史無明文，但不太可能一到長安就決定西行求法，一定是在家鄉時感到戒律缺乏，想到當時中土佛教的中心長安尋找完整戒本，但長安也無法解決問題，最後纔決定西行求法。他在解釋自己

²⁴ 《出三藏記集》（前揭），第 413 頁。

²⁵ 《出三藏記集》（前揭），第 413 頁。

西行求法的原因時纔說“法顯昔在長安，慨律藏殘缺”，肯定在長安諮詢、尋找了當時可以找到的持戒名宿和漢譯的戒律典籍，仍無法解決自己心中的疑惑，纔感歎秦地“律藏殘缺”，因而不顧年邁花甲，毅然絕然，奮力西行，往西天求取戒律。

旅行途中是否應堅持夏坐，當時雖然律無明文，但法顯在與同志結伴西行的過程中每至四月半即開始夏坐，不論身處何處，並在自己的遊記中加以明確記載，這種堅守與道安“與其巧便，寧守雅正”的思想和態度如出一轍，反映了秦地佛教界對佛教經戒的一種寧拙無巧、寧濫無缺的態度，《法顯傳》中對於夏坐的詳細記載正是這種思想和態度的體現。

三、晉唐中國佛門濃厚“邊地”意識的反映

《法顯傳》中作者對自己旅途中的“夏坐”活動進行翔實的記載，但卻對自己在佛法中心巴連弗邑、多摩立帝國、師子國駐錫的七年是否“夏坐”卻沒有明文交待，原因何在呢？是作者的無意遺漏還是有意忽略？

我們先看看法顯對駐錫這三地的七年做了一些什麼記載，再推測他不記“夏坐”的動機。對這三地行跡，如果記載得十分簡略，惜墨如金，那也許是作者無意的疏忽，如果對這七年的活動有詳細的記載，那就祇能是作者有意忽略了。

整個《法顯傳》不足 16000 字，法顯在記載了他 404 年在僧伽施國的夏坐（第六次夏坐）之後便開始記載他在摩竭提國巴連弗邑、多摩立帝國和師子國七年的駐錫活動，整個文字達 8000 多字，占整個遊記的一半有餘。詳細記載了摩竭提國巴連弗邑的佛教遺跡、歷

史掌故、寺廟情況以及八月“行像”的盛大場面；對多摩立帝國的記載雖然比較簡單，但也指出“其國有二十四僧伽藍，盡有僧住，佛法亦興”²⁶的情況；對師子國的歷史傳說、寺院情況也有翔實記載，特別是無畏山寺和大寺的興盛情況，佛牙舍利遊行供奉的盛大場面都有詳細的描述，還仔細描述了他參加摩訶毘可羅（Mahāvihara，即大寺）一高僧圓寂後進行闍毗的盛大場面。但在這 8000 多字的文字中，他一反前六年詳細記載旅途中“夏坐”活動的慣例，對自己是否“夏坐”隻字不提，沒有做任何交待。

這七年時間，除了極短時間在旅途中外，絕大多數時間都在這三地寺廟中駐錫，也就是說以前在旅途中條件和環境艱難，有時甚至很難滿足夏安居的條件。例如，有人考證法顯第一次（399）在乾歸國“夏坐”的地點在今甘肅省永靖縣境內的靈炳寺石窟的一個山洞之中，²⁷而山洞中夏坐，如果沒有供養人加以保護的話，於佛制是不允許夏坐的。而在這三地寺廟掛單，加入這裡的僧團之中，不僅有充足的環境條件“夏坐”，而且必須隨當地寺廟僧眾一起夏安居，即沒有機會和理由不夏坐，法顯反倒沒有明確記載其“夏坐”的經歷，祇能說，法顯不是沒有“夏坐”，而是說他如果在這些地方不“夏坐”就不符合常理，覺得沒有明文交待的必要。如果說在中土，還有寺廟或僧人不一定夏安居的話，那麼，在巴連弗邑、多摩立帝國、師子國這些法顯眼中的西方佛國，寺廟中的出家僧眾夏安居是不必再費口舌明確交待的。因為在法顯等西行求法的僧眾中都有一股濃濃

²⁶ 《法顯傳》（前揭），第 121 頁。

²⁷ 鎌田茂雄《灼熾的求法》，《五臺山研究》1999 年第 2 期，第 34-42 頁；另參見鄧明《法顯在乾歸國夏坐及法顯寺的幾個問題》，《檔案》2015 年第 1 期，第 24-26 頁。

的“邊地意識”，即認為印度纔是世界地理和文化的“中國”，而一直自稱“中華”的中國纔是地理和文化的“邊地”。²⁸在如華夏等“邊地”有可能發生不如法的事，而在“中國”是不可能發生破戒之事的。我們從法顯的遊記中就可以看出這種濃濃的“邊地”意識和“邊地”情結。

法顯、道整初到祇洹精舍，念昔世尊住此二十五年，自傷生在邊地，共諸同志遊歷諸國，而或有還者，或有無常者，今日乃見佛空處，愴然心悲。彼眾僧出，問法顯等言：“汝等從何國來？”答曰：“從漢地來。”彼眾僧歎曰：“奇哉！邊國之人乃能求法至此！”自相謂言：“我等諸師和上相承以來，未見漢道人來到此也。”²⁹

凡諸中國，唯此國城邑為大。民人富盛，競行仁義。年年常以建卯月八日行像。作四輪車，縛竹作五層。³⁰

中國寒暑均調，樹木或數千歲，乃至萬歲。³¹

佛得道處有三僧伽藍，皆有僧住。眾僧民戶供給饒足，無所乏少。戒律嚴峻，威儀、坐起、入眾之法，佛在世時聖眾所行，以至於今。³²

²⁸ 關於漢唐中國佛門的“邊地意識”，可參閱王邦維《再說“洛州無影”》，收入《唐研究》第十卷，2004年出版，第377-382頁；另參見B. C. Law, *Historical Geography of Ancient India* (Delhi: ESS Publications, 1976), pp. 11-15；何方耀《漢唐中國佛門的“邊地意識”與梵語學習熱潮》，載（香港）《九州學林》，2005年第4期（冬季三卷四期），第162-139頁；陳金華《東亞佛教中的‘邊地情結’：論聖地及祖譜的建構》，《佛學研究》2012年，總第21期，第21-41頁。

²⁹ 《法顯傳》（前揭），第77頁。

³⁰ 同上引，第95頁。

³¹ 同上引，第106頁。

³² 同上引，第107頁。

法顯住（巴連弗邑）此三年，學梵書、梵語、寫律。道整既到中國，見沙門法則，眾僧威儀，觸事可觀，乃追歎秦土邊地，眾僧戒律殘缺，誓言：“自今已去至得佛，願不生邊地。”故遂停不歸。法顯本心欲令戒律流通漢地，於是獨還。³³

從此東行近五十由延，到摩梨帝國，即是海口。其國有二十四僧伽藍，盡有僧住，佛法亦興。法顯住此二年，寫經及畫像。³⁴

沙河已西，迄於天竺，眾僧威儀，法化之美，不可詳說。³⁵

從上面的記載我們可以看出，法顯“自傷生在邊地”，即戒律殘缺的“秦土”，“乃追歎秦土邊地眾僧戒律殘缺”，同行的道整則甚至因羨慕“中國”佛法的興盛而滯留印度不願返回中土。佛國興盛的“中國（中印度）”，不僅人民富庶，文化興盛，佛法更是為世界軌則，“沙門法則，眾僧威儀，觸事可觀。”“戒律嚴峻，威儀、坐起、入眾之法，佛在世時聖眾所行，以至於今。”佛陀所制定的戒律流傳至今，且被嚴格遵行。生活在這樣的國度，駐錫於這樣“戒律嚴峻”的寺院和僧團之中，所有戒律都被僧眾自覺地嚴格遵行，“夏坐”這樣基本的戒律，自然不在話下。對這種信眾尊重僧眾、供養僧團，僧團嚴守戒律、精勤道業的具體情形，法顯描述道：

眾僧住止房舍，床蓐、飲食、衣服都無闕乏，處處皆爾。

眾僧常以作功德為業，及誦經、坐禪。客僧往到，舊僧迎

³³ 同上引，第 118 頁。

³⁴ 同上引，第 121 頁。

³⁵ 同上引，第 140 頁。

逆，代擔衣鉢，給洗足水，塗足油，與非時漿，須臾，息已，復問其臘數，次第得房舍、臥具，種種如法。眾僧住處作舍利弗塔、目連、阿難塔，並阿毘曇、律、經塔。安居後一月，諸希福之家勸化供養僧，作非時漿。³⁶

信眾對僧人的供養和舊僧對客僧的關懷照顧可謂無微不至，僧人們無論主客，“常以作功德為業，及誦經、坐禪”，道風嚴整，戒行清霜，在這樣的氛圍和環境下，不可能不守戒律，不可能不夏坐。只有身處“邊地”的中土（“秦地”）或旅途之中，纔有可能也有機會不守“夏坐”之戒，所以，以戒律為生命，以求戒為己任的法顯身體力行，不僅堅守“夏坐”之戒而且在遊記中明文交待，至於在佛法興盛的“中國”，如巴連弗邑和師子國，作為出家僧眾準時“夏坐”為常態，不“夏坐”則為非常態，所以，生活在這裡寺廟的僧團之中，明確交待自己的“夏坐”經歷反倒顯得多此一舉，祇有不參與“夏坐”纔需要明確交待，而如法“夏坐”的法顯就沒有必要明文記載其“夏坐”的經歷了，故在駐錫巴連弗邑、多摩立帝國和師子國的七年，法顯便省略記載“夏坐”的文字，不是無意疏忽，而是有意省略，因為“夏坐”在佛法興盛，戒律嚴峻的“中國”根本不是問題，也根本無需交待。

四、取經與修行合一的求法模式

法顯在其遊記的開篇即寫道：“法顯昔在長安，慨律藏殘缺，於是遂以弘始元年，歲在己亥（399），與慧景、道整、慧應、慧嵬

³⁶ 同上引，第66頁。

等同契，至天竺尋求戒律。”³⁷可見法顯開宗明義，往西天就是要求取戒律，解決中土“律藏殘缺”的問題。

那中土的戒律在法顯啟程西行之前究竟殘缺到什麼程度呢？道安法師最出色的弟子慧遠法師在與《十誦律》的第二位翻譯者曇摩流支的信中，對當時中國的律學情形描述道：“佛教之興，先行上國，自分流以來，近四百年，至於沙門德式，所闕猶多。”³⁸佛教在中土傳播近四百年，但“沙門德式”，即戒律，“所闕猶多”，即律藏典籍仍然祇是零星翻譯，殘缺不全。

印度佛教各派都有自己系統完整的律藏，當時中國佛教界普遍相信有五部廣律，即所謂的“律分五部”，但法顯出國之前“我國所譯的律典，大致有《僧祇戒本》一卷，《比丘戒本》一卷，《十誦比丘戒本》一卷。”³⁹這對漢地龐大的僧團和無數的信眾來說顯然是不夠的。因為戒律殘缺，道安制定的“行香定座上經上講之法；常日六時行道飲食唱時法；布薩差使悔過等法”等三條基本戒律纔被稱為“僧尼軌範，佛法憲章”，並被各地效法，“天下寺舍，遂則而從之”。⁴⁰

儘管有道安的率先垂範和三條憲章，但由於戒律殘缺，加之當時各國統治者大都利用和扶持佛教，僧尼寺庵數量增加很快，因此，不守戒律甚至僧團腐敗問題已相當嚴重。“或墾殖田圃，與農夫齊流；或商旅博易，與眾人競利；或矜持醫道，輕作寒暑；或機巧異端，以濟生業；或占相孤癱，妄論吉凶；或詭道假權，要射時意；或聚

³⁷ 同上引，第 35 頁。

³⁸ 《出三藏記集》（前揭），第 116 頁。

³⁹ 戒毓《有譯乃傳、無譯則隱——法顯大師之譯經》，《佛學研究》2011 年總第 20 期，第 39—47 頁。

⁴⁰ 《高僧傳》（前揭），卷五《道安傳》，第 183 頁。

畜委積，頤養有餘，或指掌空談，坐食百姓，斯皆德不稱服，行多違法。”⁴¹

當時的僧團既有如道安集團那樣戒行嚴謹，令習鑿齒稱道不已的模範僧團，也有如令道恒痛心不已的腐敗僧人。處如此良莠並存，熏蕪同器的環境之中，法顯以堅守戒律、完善律藏為己任，所以，他的西行之路既是尋求戒律之舉，也是持守戒律之旅。梁啟超曾稱當年遠赴印度的求法僧為“千七百年前的留學生”，⁴²但這些留學生與近代留學生最大的不同之處，就在於他們除了學習“西方”的文化知識之外，同時還是“西方”佛法的實踐者，西行求法之路即是取經之路又是修行之路，而這又以法顯最具代表性。

與當代和後世的求法僧一樣，法顯西行求法，一路參拜佛陀遺跡，一路學習梵語梵書、尋訪佛教三藏梵本帶回中土，但法顯更為強調的一點是求法活動中取經與修行的一體性，一路西行，一路修行，決不因旅途艱險而放棄或疏忽修行和戒律持守。他在遊記中反覆記載他一路上“夏坐”的經歷，就是要向中土僧眾表明他堅守戒律，不因環境艱難而稍有放鬆的態度。

在法顯眼中，“秦土邊地眾僧戒律殘缺”，所缺的不僅是戒律藏本，即律典，更重要的是僧眾有律不依放逸腐敗的問題，而要使中土佛教達到印度那樣“沙門法則，眾僧威儀，觸事可觀”的理想境界，必需有人身體力行，扭轉頹廢之風，他的遊記的重要目的之一就是中土僧眾見賢思齊。他在最後的結語中寫道，“竊惟諸師未得備聞，是以不顧微命，浮海而還，艱難具更，幸蒙三尊威靈，

⁴¹ 《弘明集》，僧祐著，《大正藏》第2102號，第52冊，第35頁中欄第8行至第13行。

⁴² 梁啟超《佛學研究十八篇》，上海：上海古籍出版社，2001年，第113頁。

危而得濟，故將竹帛疏所經歷，欲令賢者同其聞見”。⁴³ 這段話是《法顯傳》的結語。他之所以要將自己的經歷筆之於竹帛，公之於大眾，其主要目的就是要“欲令賢者同其聞見”，即與他自己“聞見”相同。這裡的“聞見”既有所見所聞之意，也有聞思見解之意。即希望中土僧眾能像他一樣，既瞭解戒律，更能踐行戒律。如何踐行呢？無論任何環境都要嚴守“夏坐”之戒就是他標示的例證之一。他不厭其煩地記載旅途中的“夏坐”活動，其用意也在於此。

五、餘論

古代從西方傳入中國的外來宗教不止佛教一脈，還有火祆教（瑣羅亞斯德教）、摩尼教、景教（基督教攝斯托利派）、伊斯蘭教等宗教，但西行求法運動卻祇發生於佛門之中，從最初西天梵僧（包括西域胡僧）東來傳教，到後來中土華僧西行求法，形成一股雙向互動的文化交流圈，終於使佛教由傳播而生根，由化中國而中國化，發展演化成中國文化的有機組成部分，形成了中華文化儒釋道三教合一的格局。這其中，中土僧人的西行求法是最為關鍵的一步，可以說，它決定了佛教與其他外來宗教的不同面貌和不同命運。而西行求法到達印度並取回經典的首位求法僧就是法顯（朱仕行雖然早於法顯，但祇是到了于闐），法顯西行的主要目的就是尋求戒律，在這一點上他與後來義淨法師可說志同道合，前後輝映。而法顯的遊記與其他求法僧的不同之處就是翔實記載了其旅途中的“夏坐”經歷，無論旅途多麼艱難，前途如何渺茫，他都堅持“夏坐”，從

⁴³ 《法顯傳》（前揭），第 140 頁。

不錯過夏安居的時間，直到抵達他心中的佛國聖地摩竭提國、師子國等佛教的“中國”，融入當地“戒律嚴峻”的僧團之中，纔停止對“夏坐”的記載。離開了佛法的“中國”他又逐年記載其“夏坐”活動，以此昭示他對戒律的堅守，以此來百激勵他的佛門同志。“自大教東流，未有忘身求法如顯之比，然後知誠之所感，無窮否而不通；志之所獎，無功業而不成。”⁴⁴後人為《法顯傳》所做的“跋”文，就是對法顯這種精神和態度的認可和回應。

參考文獻

原始文獻

- 《大唐西域求法高僧傳》二卷，義淨（635–713）著，王邦維校註，北京：中華書局，1988年。
- 《大唐西域記》十二卷，玄奘（602–664）、辯機（？–649）著，季羨林等校注，北京：中華書局，2000年。
- 《出三藏記集》十五卷，僧祐（445–518）著，蘇晉仁、蕭鍊子點校，北京：中華書局，1995年。
- 《四分律刪繁補闕行事鈔》三卷，道宣（596–667）著，《大正藏》第1804號，第40冊。
- 《弘明集》十四卷，僧祐（445–518）著，《大正藏》第2102號，第52冊。
- 《法顯傳》一卷，法顯（338–423）撰，章巽校註，上海：復旦大學出版社，2015年。

⁴⁴ 同上引，第142頁。

《高僧傳》十四卷，慧皎(497-554)撰，湯用彤點校，北京：中華書局，1992年。

《摩訶僧祇律》四十卷，佛陀跋陀羅(359-429)共法顯(338-423)譯，《大正藏》第1425號，第22冊。

《彌沙塞部和醯五分律》三十卷，佛陀什(鼎盛於423年)共竺道生(355-434)等譯，《大正藏》第1421號，第22冊。

《魏書》一百三十一卷，魏收(507-572)撰，北京：中華書局標點版，1974年。

東亞語研究

王邦維《再說“洛州無影”》，收入《唐研究》第十卷，2004年出版，第377-382頁。

王磊《“律分五部”與中古佛教對戒律史的知識史建構》，《中國哲學史》2015年第4期，第37-45頁。

何方耀《漢唐中國佛門的“邊地意識”與梵語學習熱潮》，載(香港)《九州學林》，2005年第4期(冬季三卷四期)，第162-139頁。

戒毓《有譯乃傳、無譯則隱——法顯大師之譯經》，《佛學研究》2011年總第20期，第39-47頁。

金午江、金向銀《謝靈運山居賦詩文考釋》，北京：中國文史出版社，2009年。

計翔翔、周燕《〈法顯傳〉不能作域外稱中國人為“秦人”的例證》，《浙江大學學院(人文社科版)》2009年第1期，第111-117頁。

梁啟超《佛學研究十八篇》，上海：上海古籍出版社，2001年。

陳金華《東亞佛教中的‘邊地情結’：論聖地及祖譜的建構》，《佛學研究》2012年，總第21期，第21-41頁。

湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》，北京：北京大學出版社，1997年。

鄧明《法顯在乾歸國夏坐及法顯寺的幾個問題》，《檔案》2015年第1期，第24-26頁。

鎌田茂雄《灼熾的求法》，《五臺山研究》1999年第2期，第34-42頁。

西文研究

Law, B. C. *Historical Geography of Ancient India*. Delhi: ESS Publications, 1976.