

在经历了诸多磨难后，罗什57岁，已近迟暮。少年的光彩和中年的无奈都已远去，人生画卷的又一段辉煌岁月似乎正缓缓展开。

鸠摩罗什寻踪（下）

文/喻 静

鸠摩罗什像
Kumārajīva
(公元344年—413年)

新疆克孜尔石窟前的鸠摩罗什像 理方摄



四、在长安：辉煌与落寞

从僧传记载看，后凉统治者也许把罗什当作一个能掐会算的政治顾问，既不是很重视他，也不是完全置他不顾，有时让他为复杂的形势作一点判断。长安政权依然企慕罗什。苻坚虽死，僭位的后秦姚萇继续遣使敦请罗什。但“诸吕以什智计多解，恐为姚谋，不许东入。”（《梁传》）后凉政权对罗什真是患得患失。南怀瑾说的“因罗什而起的第二次战争”就在此等背景下发生了——401年，姚萇子姚兴在位时，长安现瑞相。姚兴以为“有智人应入”，遂兴兵伐凉州。吕隆打败，上表归降。12月20日，姚兴终于把鸠摩罗什隆重请入长安，“待以国师之礼，甚见优宠。”（《祐录》）在经历了诸多磨难后，罗什57岁，已近迟暮。少年的光彩和中年的无奈都已远去，人生画卷的又一段辉煌岁月似乎正缓缓展开。

西晋于362年灭亡后，北部中国进入十六国时期，匈奴、羯、鲜卑、氐、羌等少数民族都曾在中原建立政权。《梁传》之《佛图澄传》载，羯人石勒的后赵政权尊西域神僧佛图澄为国师，诏令百姓：“佛是戎神，正所应奉。”西北少数民

族和佛教之间精神相通，自然愿意从中汲取巩固统治的思想资源。氐族政权前秦苻坚攻破襄阳后，把佛图澄的弟子道安延请进长安，安置在当时最著名的寺院五重寺。苻坚认为道安是能辅佐自己成就大业的“东方圣人”。灭前秦的后秦是羌族政权，开国君主姚萇请鸠摩罗什未遂，其子姚兴总算做到了。从佛图澄到道安到鸠摩罗什，倚重优秀的佛教知识分子治理国事，是西北少数民族政权的一贯传统。这和汉族政权颇有区别。汉武帝“罢黜百家、独尊儒术”以来，儒家在汉族政权中拥有绝对特权。如果说当时西域地区是儒家教化的“边地”，那么中原汉地也是佛教和佛学的“边地”。长安的统治者要获得更宏富的佛教经典和教义，只有企盼西方高僧。

“通佛法有二难，一名相辨析难，二微义证解难。”

（《汉魏两晋南北朝佛教史》）道安在长安时做了大量译经和讲经的工作，许多人追随他出家，“长安僧团”初具规模。但道安学习大乘理论遇到很多不懂的地方，听说西域“有年少沙门字鸠摩罗，乃才大高，明大乘学”，颇向往，鼓

动苻坚迎请。（《祐录》之《比丘尼戒本所出本末序》）

其时佛教作为外来思想资源在中国进入了发展的关键期，尤其佛经翻译，晋初竺法雅创的“格义”一法已经显示出弊病。汤用彤先生说，格义就是“以本国之义理，拟配外来思想”，“以使人易于了解佛书之方法也”。（《汉魏两晋南北朝佛教史》）格义是入门工具，但入了门之后不免成为障碍，使佛教成为中国传统文化的附庸。道安看到了“格义”一法对佛教独立自主发展的掣肘，却无力改变，只是提出了问题。鸠摩罗什来华后，这个问题才真正解决。因此，著名学者方广锬认为，“道安的出现，标志着中国佛教初传期的结束。而道安死后，鸠摩罗什到长安，则标志着中国佛教迅猛发展期的开始。”（《道安评传》）

罗什在西域时也对道安有所闻，两人彼此歆慕。道安卒后十六年后罗什才得以进入长安，虽无缘见面，但罗什成为道安遗产的最好的继承者——不仅有道安带出的佛教知识分子团体，更有道安开出的佛学求知氛围。

“中华佛教，进至什公之

时，一方经译既繁，佛理之名相条目，各经所诠不一，取舍会通，难知所据。……一方魏晋以来，佛玄合流，中国学人，仅就其所见以臆解佛义。或所见本不真切，所解自无是处。或虽确有所悟，然学问之事，失之毫厘，谬以千里。”（《汉魏两晋南北朝佛教史》）无论政权统治者还是佛法传播者，都翘首盼望大师出现。鸠摩罗什犹如“众望所归”，注定要承载“翻译”“义解”等多重使命而登上历史舞台。

鸠摩罗什和姚兴

和其他少数民族政权一样，姚兴也把鸠摩罗什尊为国师。罗什先后被安置在逍遥园之澄玄堂、西门阁及大寺等地译经宣道。但两人的关系不能简单归结为“庇护”或“遵命”。作为崇佛的国主，姚兴很多时候更像个佛学“大票友”。据《晋书》，姚兴能讲论经籍，于佛法亦通摩诃衍（大乘）和阿毗昙（小乘）。《祐录》载“兴少达崇三宝，锐志讲集”，《梁传》说他经常拜访罗什，在罗什处“晤言相对则淹留终日”，“研微造尽则穷年忘倦”，两人经常沉浸在佛法的精微和思想的撞击中忘乎所以。为破斥小乘疏通大乘，他写就《通三世论》一文“勸示因果”，倡导善行，并去信请罗什过目，罗什自然予以赞叹。姚兴甚至亲临罗什的译经场，参与翻译流程，颇类票友登台大过戏瘾。《晋书·载记》、《祐录·小品经序》（僧睿）以及两部僧传都描绘了姚兴和罗什同译《小品般若经》的生动而壮观的场面，《晋书》载：

兴如逍遥园，引诸沙门于澄玄堂，听鸠摩罗什演说佛经。

罗什通辩夏言，寻览旧经，多有乖谬，不与胡本相应。兴与罗什及沙门僧略、僧迁、道树、僧睿、道坦、僧肇、昙顺等八百人更出《小品》。罗什持胡本，兴执旧经，以相考校。其新文异旧者，皆会于理义。

《小品般若经》是大乘佛法的基本经典，罗什之前已有两个译本，分别是西晋时竺法护译的《光赞般若经》和无罗叉、竺叔兰译的《放光般若经》。罗什手持梵文原本口授，姚兴持旧译本逐字逐句校讎，“验其得失”。遇到新旧不一的地方，译经场中的几百弟子共同参与互相切磋，反复辨析，检查义理是否贴近、文字是否准确，“详其义旨，审其文中”，达到义理文辞皆圆熟无碍，弟子们才笔受录成定稿，（以上引自《小品序》）“众心惬伏莫不欣赞。”（《梁传》）

《小品般若经》卷帙浩繁，罗什和众多弟子前后用了一年时间才译完全部24卷。但罗什还在继续加工。《小品序》记载：“文虽粗定，以释论（指《大智度论》）检之，犹多不尽，是以随出其论随而正之。释论既讫，尔乃文定。”——罗什在翻译《小品般若经》的释论《大智度论》时，对照论的内容又不断补充完善经的译文，《大智度论》成，《小品般若经》才最后定稿。如此细加磨砺、精益求精，难怪此经后来的玄奘译本和之前的两个译本都不如鸠摩罗什所译那么流传广泛。

《小品般若经》是罗什译事中的一个显例，也是全部译事的缩影。他重译的经被称为“新经”，总计有25部之多。其中在后世信众中流通较广的有《新法华经》、《新维摩诘

经》、《新首楞严经》、《阿弥陀经》、《金刚经》等。

姚兴十分感佩鸠摩罗什，甚至以为如此“聪明超悟天下莫二”的罗什大师，怎么可以没有法种后嗣留下来。于是他找来十个女人，修建专门房舍，配以丰盈的供给，一并赏赐给罗什。罗什从此不住僧团。

《祐录》和《梁传》的作者都是僧人，他们把这一事件看作吕光逼罗什破戒的翻版，姚天王一样是强加于人，只不过动机不那么恶劣，因此在行文中强调“逼令受之”的“逼”字。外典《晋书》是唐代史官所撰，对此说法又有不同。关于罗什破戒，前文已述，此处不赘。鸠摩罗什和君主姚兴之间的微妙关系、僧人传记家和传统史官所修之高僧传记的微妙不同，均可见一斑。

鸠摩罗什和关河弟子

鸠摩罗什的翻译和学术成就离不开国家支持的庞大僧团和译场。道安以前，译经多为私人事业，道安得到苻坚支持，译经场由官府主办，长安渐渐出现一批学识较好的僧人，如法和、僧慧、僧睿、竺佛念等，其中多人成为姚兴支持的罗什译场的主力。汤用彤先生说：“什公相从之助手，学问文章，均极优胜。而且于教理之契合，译籍之了解，尤非常人所可企及。”更有各地学人倾慕而至，加上从凉州随行入长安的僧人们，罗什僧团据说最多时有三千人，“象运东迁，在兹为盛”（《梁传》）。罗什秉承了长安译经的一贯传统，边译边讲，切磋教理，同时还教授禅法和戒律。他们既是罗什的翻经助手，又是亲闻罗什讲授的弟子。其中优秀者，通过记



新疆库车鸠摩罗什出家寺院苏巴什佛寺古塔 理方摄

录罗什的演讲，为罗什所翻经作序、独立撰写论文，总结并传播了罗什所传的大乘龙树一系学说。更有杰出者则自成大家，名垂后世，从更深远的意义上彰显了罗什的功德。

后世有传记可考的僧团成员约三十余人，当时则有

“十哲”、“八圣”和“关中四子”等说法。《梁传·译经下》记载：“时有生融影睿严观恒肇，皆领悟言前，词润珠玉。执笔承旨，任在伊人。”吉藏《中观论疏》说，到罗什处“请业”的“门徒三千入室唯八，睿为首领。文云：老则融睿，少则

生肇。什叹曰：传吾业者寄在道融昙影僧睿乎！”由此可知，道生、道融、昙影、僧睿、慧严、慧观、道恒、僧肇并称“八圣”，以僧睿为首；年长的道融、僧睿和年少的道生、僧肇并称“关中四子”，而罗什尤其把“传业”的希望寄托在道融、

昙影、僧睿身上。

僧睿为罗什翻经作序最多，有《大智释论序》、《中论序》、《十二门论序》、《大品经序》、《妙法莲华经序》等十多篇。后世学者普遍认为罗什最重要也是他自己最看重的学问就是传译和阐释了

大乘的龙树中观学。汤用彤先生说：“什公学宗般若，特尊龙树。”（《汉魏两晋南北朝佛教史》）龙树的《大智度论》、《中论》、《十二门论》和提婆的《百论》是这一学派的四部经典，吕澂先生总结：

“《智论》所没有完全讲清楚的，《中论》等则以‘折中’（即中道）的思想予以决定。换句话说，三论全部归宿于中道。”

“贯彻于四论中的主要思想，乃是实相的学说。……用中道来解释实相，也就是以二谛相即来解释实相，从真谛来看是空，从俗谛来看是有。换言之，这种中道实相论是既看到空，也看到非空；同时又不着两边，于是便成为非有（空）非非有（空）。”（《中国佛学源流略讲》）罗什专著较少，只有《实相论》一部，还佚失不存。

“中观四论”中的《中论序》由僧肇作，其余三部序文均出僧睿笔下。罗什关于“实相”的论

点，只有少数存于他和慧远、王稚远的书信往来中。可以想见，僧睿的序，虽不直接出自罗什，但应该是罗什中观实相思想的集中阐发。

罗什另一最重要的弟子是僧肇。僧肇居僧团最年轻之列，但三十出头就去世了。若论后世名山事业和在佛学理论上的建树，长安僧团中没有一个人能比得上他——《肇论》、《物不迁论》和《不真空论》是中国佛教思想发展史上的理论高峰，也是不遗余力阐扬罗什之学的论著，汤用彤先生盛赞僧肇“以极优美极有力之文字表达其义，故为中华哲学文字最有价值之著作也。”

《肇论》指出理解般若不能局限于语言文字，偏执于名相；《物不迁论》为破对“常”的执著而说“去”，为破对“无常”的执著而说“不迁”，以“不从今以至昔”破斥小乘有部的“三世有”；《不真空论》则纠正了各家对“性空”的误解，指出假名非无，但自性本空，即不真空。故古藏《维摩经略疏》等后世著作中有“秦人解空第一，僧肇其人也”的说法。

僧肇是罗什最早的中原弟子，罗什寓居凉州时即慕名而去，随学左右，讨论佛法，这可能是罗什隐忍而落寞的生活中的难得宽慰。罗什到长安，他自然跟随，一直到罗什去世都未曾离开，他在罗什身边的时间也是别的弟子不能比的。《梁传》之《僧肇传》中记载，罗什译完《大品经》后，僧肇把听讲体会写成《般若无知论》呈罗什，罗什当即称善：“吾解不谢子，辞当相挹。”——罗什的意思是，“我的解经倒未必不如你，但我也应当吸收你的辞章表达。”罗

什去世后，情意深切，定论精当的《鸠摩罗什法师诔》就出自僧肇之手。从僧肇的几部论著以及他对《维摩诘经》的注解看，他应该最能体察罗什在中土传播大乘的心意，也是最能为罗什之学张目的——吕澂先生说，后世提起“关河传承”，的确把“什、肇并称”。

鸠摩罗什和佛驮跋陀罗

汤用彤先生有言：“提婆之毗昙，觉贤之禅法，罗什之三论，三者东晋佛学之大业。”觉贤即佛驮跋陀罗，《六十华严》的译者。如果说梳理鸠摩罗什和国主姚兴的关系能略窥其译经成就，梳理鸠摩罗什和关河弟子的关系能大致反映其大乘理论建树，那么，梳理鸠摩罗什和佛驮跋陀罗的关系，旨在考察其禅学成就和受到的挑战。

禅法在“戒定慧三学”中对应于“定学”和“戒学”，在印度本并非佛教专有，但佛教认为修定的前提是必须遵循“八正道”尤其要有“正见”。佛教从东汉传入中国后，禅法的传承从安世高到康僧会是明确的，到了道安有所中断。僧睿最初为道安僧团的成员，对禅法很感兴趣，在《关中出禅经序》中无奈感叹：“禅法虽然还有留存，但既不明就里，又无人能传授……”鸠摩罗什到长安后，僧睿迫不及待要求罗什翻译此类著作。罗什求学于罽宾时，专小乘有部之学，后来弃小归大，对大小乘的禅法都有研究但都不是很究竟。他应僧睿之求编译的三卷《禅要》，是从大小乘七家之书辑录而成，无所专宗，难免不精纯，并未彻底解决僧睿等一心求禅法的人的困惑。



古电兹（今新疆库车）一理万极



草堂寺鸠摩罗什纪念馆 高宏琳摄

虽然他本人对翻译禅法著作和传授禅法实践都付出了很大努力，门下习禅之人多时逾千人，但他留给他人“聪慧异常，特立独行”的印象，似乎天生“重慧轻戒”，而“破戒”的先例也让人对其修禅成就产生怀疑。佛驮跋陀罗正是依据这些弱项向他发起挑战的。

禅法和律法都很重传承。佛驮跋陀罗是罽宾禅师，佛大先的弟子，师承有序，来路让人信赖。他本人道行很高，据传到中国来之前就不乏神异之举，有点神龙不见首尾的味道。他到中国，先在青州等地，听说罗什在长安，投奔而来。罗什“大欣悦，共论法相，振发玄微，多所悟益”。罗什热衷弘扬大乘三论之时，佛驮跋陀罗正自立门户，教习禅法。《梁传·佛驮跋陀罗传》用了“唯贤守静，不与众同”的描述。佛驮跋陀罗译出《达摩多罗禅经》，和罗什禅法不是一个路数，其门下如慧观就认为罗什不正宗。

有一次佛驮跋陀罗问罗什：“你阐发经义并没有超出一般人的理解，为什么能获得这么大的名声？”罗什的回答颇耐人寻味：“吾年老故尔，何必能称

美谈。”——“只不过因为我年纪大的缘故，哪里能和那些赞美之辞相称呢。”问和答都有言下之意。觉贤之盛气不让和罗什之迂回从容跃然纸上。

义理上两人也有很大分歧，盖因佛驮跋陀罗承小乘有部之说而执“一切有”，罗什弘大乘空宗而执“毕竟空”。后秦太子姚泓就组织他们辩论。佛驮跋陀罗的一些说法让在场僧人很难领会，事后多次请教他。问得多了，他语气坚硬，有点专门针对罗什的味道。

罗什弟子当然不满。有次佛驮跋陀罗发出一个颇为神异的预言，被罗什门下斥为妖言惑众。继而佛驮跋陀罗门下有人自称证得“阿那含果”，终于激起原有长安僧团的愤怒。罗什弟子同时也是后秦僧官僧弼直接出面让佛驮跋陀罗带领这些弟子离开长安。佛驮跋陀罗和慧观等四十多个追随者就此远走，一路南下，受到庐山慧远大师的接纳和礼遇。整个驱逐过程罗什并未出面。慧远评价此事：“贤（指觉贤）之被摈，过由门人。”

鸠摩罗什和庐山慧远

汤用彤先生说阿毗昙、觉

贤的禅法和罗什的三论是东晋佛学三座高峰，但“为之宣扬且特广传于南方者，俱由远公之毅力。”《梁传》言：“葱外妙典，关中胜说，所以来集兹土者，远之力也。”慧远是道安的高足。道安在襄阳分张徒众广布教化，慧远止于庐山，建东林寺，后创净土宗，为一代宗师。慧远在庐山宣化，孜孜为道，深感佛教经论缺乏，有些旧译因译者“未善晋言颇多疑滞”。碰到有能请教西域高僧的机会，慧远从不懈怠。（《梁传·释慧远传》）他应该早就知道鸠摩罗什大名。401年罗什到长安，后秦将军姚嵩马上致信慧远，慧远的欣喜之情自是不言而喻。其时慧远已是远近闻名的中土大乘高僧，庐山也成为南方佛教中心。慧远立即修书一封并专门制作了法衣法物，遣人北上，向鸠摩罗什寄心通好。鸠摩罗什立即回信，还回赠了从西域带来的双口藻罐和鍤石。从此他们书信往来，问道切磋。慧远提出的义学疑难，罗什一一回答。这些书信现存十八章，辑录而成《大乘大义章》一书。

长安庐山山高路远，行走极不易。所幸僧传留下了那个

十几年来为慧远和罗什来回传送信件的使者的事迹，不致使其隐没不闻——他叫昙邕，武夫出身，雄武过人。本是道安弟子，后投奔慧远。汤用彤先生赞美他能如此专心致力这件事而不以为辱，“长安、庐山声气相通，邕之力也。”

慧远是中土佛学大师，鸠摩罗什是西域佛学大师，这些往复书信不仅体现了他们个人学问见解的差异，更反映出西域高僧和本土高僧的差异，藉此可一窥佛教落脚中国后在本土知识背景下的发展轨道。罗什来华前，“神不灭”思想一度成为争论焦点，慧远即坚定秉持“行尽神不灭”论。结合稍后传入的大乘学，慧远认为佛虽灭度而仍有法身在。但“神”和“法身”是何关系？他去书请教鸠摩罗什。作为龙树般若中观的倡导者，罗什以“无常”、“无我”、“性空”批驳了慧远的“有神观”，在罗什看来，慧远滞于俗谛，不能做到二谛圆融。慧远则深受中国本土“有无之辨”的影响，无法理解罗什之“毕竟空”。所以仅凭书信，他们彼此似乎很难达到真正理解和沟通。

解人难逢，和慧远大师尚

且如此，更遑论他人。罗什心怀落寞。公元404年秋天，慧远听一位从长安到庐山的僧人说，罗什想返回龟兹，马上写信去劝勉，竭尽挽留之意。信后附偈一首：“时无悟宗匠，谁将握玄契。来问尚悠悠，相与期暮岁。”至诚之心和相惜之意都跃然纸上，罗什阅之或当有所感怀吧。

鸠摩罗什和佛陀耶舍、卑摩罗叉

佛陀耶舍和卑摩罗叉都是罗什青少年时代的律学老师，本文第二部分分别提到，罗什12岁左右在沙勒国随学佛陀耶舍，20岁受具足戒后在龟兹随卑摩罗叉学《十诵律》。《梁传》中都有他们的本传。

佛陀耶舍和罗什气质相近，均有智慧超长、不拘一格的自由精神。两人师徒两年，结下深厚友情。他听说罗什被羁凉州，叹息说：“我与罗什相遇虽久，未尽怀抱。其忽羁虏，相见何期！”也许是心有灵犀，尚在凉州姑臧的罗什果然去信相邀。但等佛陀耶舍赶到凉州，罗什已经进长安了。他便就势在凉州弘法。此间听说罗什为姚兴所逼而娶妻，行了不如法的事，又叹息：“罗什如好绵，何可使入棘林中！”罗什在长安，皇帝赏识，弟子众多，可谓辉煌，但木秀于林，在佛理上真正可应对交流的人很少，有些真实的心迹更无以为告。佛陀耶舍在姑臧的消息可能令他振奋，他反复请姚兴出使敦请。姚兴不受，罗什只好拿姚兴期待的译经的事作理由：“夫弘宣法教宜令文义圆通。贫道虽诵其文未善其理，唯佛陀耶舍深达幽致。今在姑臧，愿下诏征之，一言三译然

后着笔，使微言不坠取信千载也。”佛陀耶舍到长安后，罗什正酝酿翻译《十住经》，反复斟酌，难以下笔。佛陀耶舍不愧是老师，和罗什反复探讨判断，酌定义理和文辞。他们共同译出这部日后加入了大乘重要经典《华严经》的重要经文，“道俗三千余人皆叹当要。”

卑摩罗叉的汉语译名应是“无垢眼”，持戒谨严，眼里不揉沙子，可能眼睛长有青色记号，世称“青眼律师”。入关中后，罗什恭敬地执弟子礼。但卑摩罗叉不知道罗什被逼破戒事，问了一个罗什最不愿意被问到的问题。《祐录》和《梁传》对师徒对话有相差无几的记载，如《祐录》：“什闻至欣然师敬尽礼。卑摩未知被逼之事，因问什曰：‘汝于汉地大有重缘，受法弟子可有几人？’什答：‘汉境经律未备，新经及律多是什所传。出三千徒众，皆从什受法。但什累业障深，故不受师教耳。’”这个回答很有意味，一言道尽长安生涯的酸甜苦辣——以大乘的舍己精神在经律皆不完备的中土弘化，自责破戒而只讲法，不接受剃度受法弟子。佛陀耶舍和卑摩罗叉这两位律学老师的到来，看起来都是对罗什律学修为的检验。而罗什那繁华背后的落寞情怀，似乎也只有在同乡和老师面前才略有流露。

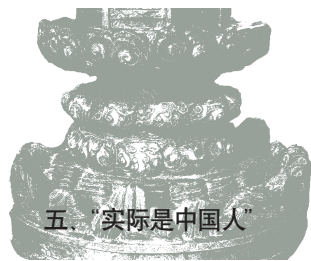
至此，通过梳理鸠摩罗什和国主姚兴、和译场弟子、和西域神僧佛驮跋陀罗、和庐山慧远、和青少年时期两位老师的关系，他在长安的境遇和作为可一窥大概。通观僧传，他在西域40年，在凉州17年，在长安12年——413年；70岁的罗什圆寂于长安大寺。《祐录》和《梁传》中的罗什传记都不

超过五千字，值得注意的是，在传记的最后部分，作者没有延续对罗什看起来很辉煌的传译经历大加赞叹的欢喜氛围，反而使字里行间弥漫着淡淡的忧郁。在这一部分，罗什较前更为频繁地出场自况，且不乏深重叹息。如，他对僧肇提到经文的传译之难：“改梵为秦失其藻蔚，虽得大意殊隔文体。有似嚼饭与人，非徒失味，乃令呕啰也。”又常凄然而叹：“吾若着笔作大乘阿毘昙，非迦旃延子比也。今在秦地深识者寡，折翻于此将何所论。”他还把自己的讲经说法比喻成“臭泥中生莲花”，让听者“但采莲花勿取臭泥也”，容易让人产生他视自己是“臭泥”的联想……面对卑摩罗叉时也有“累业障深，不受师教”的沉郁表达。最充满悲凉之意的是他赠给法和的一首诗偈——《祐录》和《梁传》在文辞上有差别。《祐录》：“心山育德熏，流芳万由旬。哀鸾鸣孤桐，清响彻九天。”《梁传》：“心山育明德，流熏万由延。哀鸾孤桐上，清音彻九天。”——据说这样的偈子有十首，仅剩一首。折了翅膀的鸾鸟，站在孤独的桐树顶上鸣叫，此等意象何等凄恻自怜。不知此时的罗什，是否还记得那个从幼年就伴随他的预言，是否还记得20岁和母亲别过时立下的掷地有声的誓言。僧传的作者对罗什这个信念坚定、才华横溢、在“佛法边地”弘扬大乘的高僧既崇敬又同情。在生命的最后时刻，罗什肯定陷入了对西域故乡的深深思念。他感觉身体很糟，只把“外国弟子”叫来为自己念咒以自救，未见僧传中有名有姓的众多中国弟子的身影，

似乎想在家乡人的念咒声中实现落叶归根。病情很快转入危殆。临终前，他用尽力气和众僧告别：“因法相遇殊未尽伊心，方复后世惻怆何言。自以暗昧谬充传译。凡所出经论三百余卷，唯十诵一部未及删烦，存其本旨必无差失。愿凡所宣译传流后世咸共弘通。”他为义学修为尽己意而抱憾，但对主持翻译的经论，罗什自感扞心无愧：“今于众前发诚实誓：若所传无谬者，当使焚身之后舌不焦烂。”（我在大家面前立下诚实誓言：如果经由我而流传的经论无有乖谬，则我死后焚身舌根不焦不烂！）这是个响当当的誓言，足以让后人感戴。陕西西安草堂寺和甘肃武威鸠摩罗什寺中至今矗立的“鸠摩罗什舌塔”，就是罗什临终誓言的最好印证。



草堂寺楠木雕鸠摩罗什像 高宏琳摄



五、“实际是中国人”

本文勾勒了鸠摩罗什生命历程的大致线条，但并未细述全部罗什所译佛教经论。关于罗什身后，最值得一提的是他对中国佛教学派和宗派的影响：他主持翻译或重译的经论中，《大品般若经》、《小品般若经》和《大智度论》直接助长了中国大乘佛教般若学说的传播。《成实论》是成实

宗的主要经典，《中论》、《百论》、《十二门论》是三论宗的主要经典，《妙法莲华经》即《法华经》是天台宗的主要经典，《阿弥陀经》是净土宗的主要经典，《金刚般若波罗蜜经》是禅宗的主要经典。在禅法和戒律方面，《坐禅三昧经》是第一部大乘禅法经典，《十诵律》是第一部完备的

汉译小乘戒律，《梵网经》是第一部大乘戒律，受鸠摩罗什影响由佛陀耶舍译的《四分律》，唐以后至今仍然是汉地通行的戒律。另外，《弥勒成佛经》和《弥勒下生经》是民间弥勒信仰的经典。

另外一点也可算作赘言：僧祐和慧皎都是东晋时人，西域的“龟兹”当属“外国”，在

他们看来，祖籍印度、出生在龟兹的鸠摩罗什自然是“外国僧人”，慧皎的《高僧传》也自然而然把他的传记放在“外国译经家”的类别中。但以今天的地理归属看，龟兹在新疆境内。因此，任继愈先生说：

“他（鸠摩罗什）实际是中国人”。