



玄奘对般若学的吸收与传播

杨剑霄

(南京大学 哲学与宗教学系 南京 210093)

摘 要 :在玄奘与般若学的问题上 ,奘于早年已有研习般若类经典之经历。至其归国译经 ,还可看到般若学对玄奘的影响和玄奘对般若思想的理解及其理论建构的意愿。同时 ,从《维摩诘经》、《般若波罗蜜多心经》中 ,可更深入地看到玄奘与般若学的关系。从玄奘弟子的著述中 ,也可逆推得玄奘讲授般若经典的情况。

关键词 :玄奘 般若学 重译

中图分类号 :B942.1 **文献标识码** :A **文章编号** :10000-6176(2012)01-0035-05

玄奘作为有宗的传承者及法相宗的创立者 ,通常而言对其印象都是建立在玄奘弘扬瑜伽行派经典和思想上 ,然而必须承认其学术活动是复杂多样且涵盖面甚广的。汤用彤先生就曾言 ,玄奘“大师去国 ,旨在取《瑜伽》大论 ,而其所学更不限于瑜伽师宗”^[1]。般若学作为早期传入中土的学说 ,自鸠摩罗什来华译经后更大盛 ,唐代诸宗亦多建立于其基础之上。可以说“中国吸收佛教是从吸收般若学开始”^[2] ,发展亦以般若学为主要内容。那么 ,玄奘是否与般若学存在一定关系 ,下面将首先从对玄奘受学过程的总结进行分析。

一、玄奘师承及受学内容

就玄奘师承而言 ,《续高僧传》记载为7人 :道深、慧休、道岳、法常、僧辩、道基、玄会。《行状》为9人 :景、严、空、景、休、深、岳、常、辩。《慈

恩传》和《开元录》则为12人 :景、严、空、景、(道)基、(宝)暹、道振、慧休、道深、(道)岳、(法)常、(僧)辩。汤用彤先生总结以上诸说立十三师之说。而杨廷福先生提出十四师之说 ,即 :“景、严、空、慧景、道基、宝暹、道震、慧休、道深、道岳、法常、僧辩、玄会和曾向咨询的波罗颇迦罗密多罗(波颇)共十四人。”^[3]前十三师与汤说同 ,唯多出波罗颇迦罗密多罗(波颇)。杨维中先生提出十二师说 ,变化在于两位景法师处杨先生认为为同一人。可见无论哪一种师承人数之说 ,玄奘受学人次是无疑的。因此 ,依次序言之 ,玄奘于景法师学《涅槃经》 ;于严法师学《摄大乘论》 ;于空、景法师学《毗昙》、《摄大乘论》 ;于道基学《毗昙》 ;于宝暹学《摄大乘论》 ;于道振学《迦延》 ;于慧休学《杂心》、《摄大乘论》 ;于道深学《成实论》 ;于道岳学《俱舍

收稿日期 :2011- 10- 20

作者简介 :杨剑霄(1987-) ,男 ,江苏南京人 ,南京大学哲学系硕士研究生 ,研究方向为中国佛学。



论》;于玄会学《涅槃经》;于法常、僧辩学《摄大乘论》。^[1]通过以上陈述,玄奘师承和受学内容是显而易见的,用汤用彤先生之语总结则为:“……而师资相承,如《俱舍》、《摄论》上接真谛,《成实》、《毗昙》出于明彦、慧嵩,涅槃或亦净影余绪。”^[2]据此,通常以该背景推断,玄奘国内形成思想偏法相之学,众师概无讲授般若之人。而对于玄奘西行所学,从各传记、研究多吻合,基本确定为玄奘于十六处受学。其中除那烂陀寺戒贤师处之学较复杂外,其余多为大众部、正量部及有宗之学,此不赘述。在那烂陀寺的学习是玄奘整个求法过程的核心,《大慈恩寺三藏法师传》记载:

法师在寺听《瑜伽》三遍,《顺正理》一遍,《显扬》、《对法》各一遍,《因明》、《声明》、《集量》等论各二遍,《中》、《百》二论各三遍。其《俱舍》、《婆沙》、《六足》、《阿毗昙》等已曾于迦湿弥罗诸国听讫,至此寻度角疑而已。兼学婆罗门书……

可见玄奘于那烂陀寺所学范围之广泛,但因戒贤的师承和玄奘之后法相宗创立者的身份,对于玄奘与戒贤及那烂陀寺关注的是其有宗思想传承的一面。而玄奘对于般若经典的研习和般若思想对玄奘的影响实为空白。任继愈先生即从玄奘创立法相一宗的角度和其与太宗关系出发,指出玄奘对空宗思想之排斥,并举《续高僧传》录梵僧那提由于信空宗,与玄奘法相之学不合而无法进行翻译。汤用彤先生也指出玄奘“其在净土寺出家时,明旷法师或犹住同寺。旷善《大论》,奘师未闻从之学也。及游蜀土、荆州,均多三论学者,未闻奘师与之有何关涉。而奘师第一次入京,嘉祥大师确在长安,未闻奘师请谒,则更可注意。”^[3]可见,玄奘思想内容虽皆称宏大,但对其与般若学关系是普遍忽视的。情况确实如通常所认识的那样,就还需要进一步讨论。

在《谢高昌王送沙弥及国书绶绢等启》中,玄奘对其之前佛教有一个简要地概括:“腾会振辉于吴洛,讖什种美于秦凉,不堕玄风,咸匡胜业。”此句虽颇具文学色彩,但亦可以看到玄奘时代受支谶、罗什等传播般若经典大师之影响,即玄奘存在研习的条件和可能性。那么,玄奘对空宗思想的态度如何直接决定了其接受可能性的大小。在那烂陀寺时,有大德师子光善《中》、《百》二论,且立论破瑜伽义。对于这种攻击,玄奘“妙闲《中》、《百》,又善《瑜伽》,以为圣人立教,各随一意,不相违妨,惑者不能会通,谓为乖反,此乃失在传人,岂关于法也。”^{[4] [197]}由此可见,玄奘的门户之见是不那么深的,其从“圣人立教”角度认为空有二宗并无所谓乖反。那么,玄奘既了解当时国内般若经典的盛行,又对空有二宗无偏见,那么玄奘是否会对般若经典进行研习?从以下几段内容我们可以看出一些端倪。

首先,西行路中于高昌国,各僧传均记录了玄奘讲《仁王般若经》情况:复到高昌,相见悲喜。王欲留法师,不听西去,法师乃不食四日。以盛动之,王意亦回。王母妃愿结母子,王愿为兄弟,许者任师去。法师相许,王欢喜请讲仁王经。经日本学者羽溪了谛于《西域之佛教》中分析,高昌在公元4世纪下半叶佛教就已成为国教,其时当建元十八年(382)。玄奘于高昌讲《仁王般若经》,可见其般若功力之深亦得到西域国家认可。其国内受学亦必然精研过般若经典。

其次,西行入高昌之前,玄奘于凉州“停月余日,道俗请开《涅槃》、《摄论》及《般若经》,法师皆为开发”。^{[3] [P11]}此事《行状》并无记载,而《续高僧传》只言:“初奘在凉州讲扬经论。华夷士庶盛集归崇。商客通传,预闻蕃域。”《慈恩传》与《僧传》均记载玄奘凉州讲经一事,因《行状》行为简略只录重点,故玄奘此事基本可信。因此,可以认定玄奘于凉州曾讲《般若经》。以此亦能



看出国内般若学之研学背景。

二、玄奘译经反映出对般若学之传播

玄奘译经为其一生事业的核心,对中国乃至世界佛教发展做出了巨大贡献。其翻译也有一定的特殊意义。就地位而言,“佛教史家把罗什(鸠摩罗什)以前的译经叫做‘古译’,把罗什及其后的译经叫做‘旧译’,而把‘新译’的名称独让给玄奘。”^[5]玄奘之翻译颠覆以往翻译,达到一个前所未有的高度。此处,仅就玄奘重译这一现象分析其对般若学的吸收与传播。

所谓重译(retranslation)包括“同一原文本以同一译语形式在不同时代先后出现不同的译本和同一原文本在同一时代同一译语背景下的不同译本,即multiple translations;也有可能是同一译者翻新订正的新译本(new translation),也可以说是在原作已有初译本或其他译本的情况下重新翻译原作的行为或这一行为的结果”^[6]。玄奘的重译问题最典型的,与般若学直接相关的是关于《大般若波罗蜜多经》的翻译。作为玄奘一生所译最大部头的经典,据《开元释教录》记载,玄奘在坊州玉华寺玉华殿从显庆五年(660)正月一日至龙朔三年(663)十月二十三日前后3年多时间均进行此经的翻译工作。《大般若经》虽算玄奘首译,但在整个经的十六会内容中包含了众多之前已有经典,故此经为重译加新译重新整合的经典,且其所重译经典数量也是玄奘重译作品中最多的。其中除《般若波罗蜜多心经》单本的重译外,还包括第二、四、六、七、八、九会重译。

从诠释学角度出发,可以分为三种不同重译,即:勘误性重译、构建性重译和倾向性重译(读者意向的目的性重译)。勘误性的重译在玄奘重译中当然存在,即如其言“但远人来译,音训不同”,同时作为译经与讲经的结合以及弘扬有宗建立法相宗角度出发,玄奘重译自然带有倾向性。但如果仅从勘误和倾向性是无法完

全解释《大般若经》的重译现象的。单从《金刚般若》奘译前后始终以罗什之译本通行即可看出,玄奘重译不仅仅是勘误和倾向性的。从以上《大般若经》的内部重译情况来看,玄奘在勘误的基础上更多的是整合已有般若经典,并重新建立以文本为中心的般若系统,可以说其重译很大程度上是在做构建性的工作。而此构建的般若系统正是基于玄奘对般若经典的理解和对整个般若学理论的研究。

同样可以佐证玄奘重译构建般若系统的材料,来自于玄奘对于鸠摩罗什经典重译情况的统计。据统计,在玄奘归国后翻译的75部经论当中,重译占33部。而对罗什译品的重译有7部58卷之多,且其中包括流行甚广的《金刚般若》以及十卷本的《小品般若》和四十卷本的《摩诃般若》等。如若不是出于对般若经典深刻理解下的构建性质,玄奘不会进行如此规模的般若经典重译。以此亦可见玄奘般若经典之研习水平和受般若思想影响之深。

三、个案之分析

下面再通过两部经典来分析玄奘与般若经典之关系:

(一)、玄奘与《维摩诘经》。玄奘在国内研习《维摩诘经》情况在众传记当中唯有《续高僧传》有一句简短的记录:“年十一诵维摩法华”。因为众传均无记载,通常也就不把研习《维摩》作为玄奘国内受学的内容。然而玄奘是否研习过《维摩诘经》我们需做一番考察。

首先,《行状》记载:“又东北至室罗伐悉底国,旧曰舍卫,讹也。圣迹甚多,皆得礼敬。又到吠舍离城,观维摩诘宅。”从玄奘观维摩诘宅这一行为以及南北朝至隋唐初年《维摩诘经》的流行状况,我们至少可以推断玄奘对于《维摩诘经》内容具有一定程度的了解。至于是否研习和对其思想有所理解则不得而知。

那么,我们再回到前面从重译来看玄奘思



想的思维路径当中,玄奘重译《维摩》名为《说无垢称经》六卷,此事本放在众多重译经目中没有什么值得关注之处。然而,《维摩诘经》自东晋以来一直流行,在玄奘重译之前已有6译:(1)、《古维摩经》一卷,后汉严佛调译。(2)、《维摩诘说不思议法门经》二卷,吴支谦译。(3)、《维摩诘所说法门经》一卷,西晋竺法护译。(4)、《毗摩罗诘经》三卷,西晋竺叔兰译。(5)、《维摩诘所说经》三卷,姚秦鸠摩罗什译。(6)、《维摩诘经》四卷,东晋沙门祇多蜜译。并且,《维摩》并不像《大般若经》重译背景一样,其在玄奘重译之前,《维摩》便系统的扎根于人们思想当中,注疏者亦甚多,如:僧肇、竺道生、罗什、南齐竟陵文宣王、道辩、法安、僧镜等。“至于演说《维摩诘经》,高僧如僧达、智藏、僧镜、昙度、慧基、法安、道慈、道盛、法云等均曾讲述《维摩经》。僧宗、宝亮、昙谛等甚至曾讲数十次至百次之多”^[7],《维摩诘经》流传之广以及思想研究之发达可见一斑。而玄奘于此背景之下依然重译,亦可以推断其对《维摩诘经》是有自身理解的构建行为。而其重译是否并非为勘误和倾向性质,可以从玄奘重译前后版本流行和影响状况得到答案。此处从维摩经变画中分析其情况。《维摩经变》是中国最早的经变之一。东晋顾恺之即已首创,现已不存,敦煌壁画所出时间较晚,但作为玄奘重译后《维摩》流通状况的分析亦为可贵资料。盛唐335窟的变相以及宋代的61窟变相在《维摩》内部14品上,均取罗什所译内容。由此看来,玄奘重译前后《维摩》流行均以罗什译本为主。从以上分析可见,玄奘重译以自我理论构建为主而非受众需要和勘误的可能性极大。由此,玄奘早年研学《维摩》,后在对《维摩》有其自身理解基础上重译的情况下,《维摩》与玄奘受学和译经均有密切关系。

(二)、玄奘与《般若波罗蜜多心经》。与玄

奘重译《维摩》而仍旧通行罗什译本不同,《心经》的重译可以说是玄奘重译的一次成功。玄奘与《心经》的关系在《慈恩传》中有这样一段记载:“从此已去,即莫贺延碛,长八百余里,古曰沙河,上无飞鸟,下无走兽,复无水草。是时顾影唯一,心但念观音菩萨及《般若心经》。初,法师在蜀,见一病人,身疮臭秽,衣服破污,愍将向寺施与衣服饮食之直。病者惭愧,乃授法师此《经》,因常诵习。至沙河间,逢诸恶鬼,奇状异类,绕人前后,虽念观音不得全去,即诵此经,发声皆散,在危获济,实所凭焉。”^{[4](P16)}

此段内容颇有灵异之感,也就增加了玄奘是否真正研习过《般若心经》的疑问,同时敦煌遗书S.2464号《唐梵翻对字音般若波罗蜜多心经》,其题名后有“西京大兴善寺石壁上录出慈恩和尚奉诏述序”,其中“慈恩和尚”为窥基,记述了玄奘与《般若心经》的内容:

梵本般若多心经者,大唐三藏之所译也。三藏志游天竺,路次益州,宿空惠寺道场内,遇一僧有疾,询问行止,因话所之。……我有三世诸佛心要法门,师若受持,可保来往,遂乃口授与法师讫,至晓失其僧焉。三藏结束囊装渐离唐境,或途经厄难,或时有阙斋馐,忆而念之四十九遍,失路即化人指引,思食则辄现珍蔬,但有诚祈皆获戡祐。至中天竺摩竭提国那烂陀寺,旋绕经藏次,忽见前僧而相谓曰:“逮涉艰险,喜达此方,赖我昔在支那国所传三世诸佛心要法门。”由斯经历,保尔行途,取经早还,满尔心愿,我是观音菩萨,言讫冲空。既显奇祥,为斯经之至验。

所述内容较之《慈恩传》则更不可信,同时据考此序亦为伪作,但时间应早于会昌六年(846)。然其灵异背景更浓,此后,如《太平广记》、《大唐三藏取经诗话》等作品均对玄奘与《心经》有不同描述,其多突出此经之灵异性,通常认为是以此方式使《心经》更便于流通。问



题在于为何始终以玄奘作为最主要的表现者,除玄奘自身的社会影响力外,应该就如《唐梵翻对字音般若波罗蜜多心经》所言:“梵本般若多心经者。大唐三藏之所译也。”《心经》并非玄奘首译,根据《开元释教录》记载《摩诃般若波罗蜜大明咒经》一卷罗什译与玄奘译本为同本异译。以玄奘作为故事的主角自然因为其对翻译《心经》所做的学术贡献和社会影响力。

同时,根据互文性理论,即“指任何文本与赋予该文本意义的知识、代码和表意实践之总和的关系,而这些知识、代码和表意实践形成了一个潜力无限的网络”^[8]。许多文学作品、传说故事对玄奘与《心经》关系的描述,反映了其他文本、社会倾向投射于此事中的事实。即玄奘传说的背后,暗含了玄奘对《心经》的影响和社会的认可之意义。

四、窥基对玄奘讲授般若学的反映

窥基(631-682)作为玄奘诸多弟子中最具有继承性的一位,窥基出家之事《宋高僧传》曰:“奘师始因陌上见其眉秀目朗。举措疎略,曰:‘将家之种,不谬也哉。’脱或因缘。相扣度为弟子。……(基出家)即贞观二十二年也。一基自序云。”可见窥基从出家即跟随玄奘至奘圆寂。而窥基为学可谓记述、注疏等身。因此说,从其弟子窥基可以真实了解到玄奘是讲授般若学的。

而关于窥基著作情况,据统计共48部(现存28部)^{[1](P141)},在这48部作品中与般若学有关之著作有(1)、《无垢称经疏》六卷,现存四卷;(2)、《法华经略记》一卷;(3)、《妙法莲华经玄赞》十卷,现存(4)、《法华音训》一卷;(5)、《法华为为章》一卷,现存(6)、《法华经科文》一卷;(7)、《般若心经幽赞》二卷,现存(8)、《般若心经略赞》一卷;(9)、《大般若理趣分述赞》三卷,现存(10)、《金刚般若述赞》二卷,现存;

(11)、《金刚般若玄记》一卷;(12)、《金刚般若经论会释》三卷,现存。共12部,随其章疏主体仍为唯识,但不可否认其般若学比重同样不小。由此推断,玄奘于讲学之时对般若学亦有所侧重。同时,以弟子作品逆推玄奘讲学内容之思路,反观此前《心经》的分析,窥基著有《般若心经幽赞》和《般若心经略赞》;圆测著有《般若心经赞》;靖迈著有《般若心经疏》。^{[1](P142-147)}亦可以看到玄奘对《心经》的重视及奘译《心经》的广泛影响力。

五、结 语

如前论述,玄奘于受学阶段虽主体上受唯识思想影响,但对般若学亦有所研习。而归国后玄奘在译经上,更做了很多般若经典的重译工作,从诠释学角度出发其为般若学的推广流传,以及自身所理解的般若学系统的构建都起了积极的作用。此外,从玄奘讲学角度和其弟子著述可以窥见,玄奘对般若经典亦不乏讲授。总之,般若学是贯穿玄奘整个一生受学、译经和讲学的,玄奘的贡献亦突破一宗一派,从唯识到般若等领域均成绩斐然。

参考文献:

- [1] 汤用彤.隋唐佛教史稿[M].湖北:武汉大学出版社,2008.
- [2] 牟宗三.性与般若[M].吉林:吉林出版集团有限责任公司,2010.
- [3] 杨廷福.玄奘论集[M].山东:齐鲁书社,1986.
- [4] 唐·慧立,彦惊著,孙毓棠点校.大慈恩寺三藏法师传[M].北京:中华书局,2008.
- [5] 陈福康.中国译学理论史稿[M].上海:上海外语教育出版社,2000.
- [6] 刘桂兰.重译考辨[M].北京:光明日报出版社,2010.
- [7] 陈清香.敦煌壁画中的维摩经变.第二届敦煌学国际研讨会论文集[C].台北:汉学研究中心,1991.
- [8] 程锡麟.互文性理论概述[J].外国文学,1996(1).