

国際仏教学大学院大学研究紀要
第 11 号 (平成 19 年)

Journal of the International College
for Postgraduate Buddhist Studies
Vol. XI, 2007

從《劉師禮文》談中印文化的匯流

方 廣錫

從《劉師禮文》談中印文化的匯流

方 廣鋁

一、

宗教是一種社會文化形態。任何一種社會文化形態都是歷史現象。歷史在一定的時間與空間中活動，文化的發展也離不開時間與空間。猶如滔滔的長江，從巴顏喀拉山麓發源，到崇明島出海，一路上吸納百川，浩浩向前。那麼什麼叫長江？是它發源地的清清溪流？是在橫斷山脉間怒號的金沙江？是伴著三峽的猿啼滾滾向東的巨浪？還是在肥沃的東部平原上緩緩徜徉的洪波？同樣，佛教從印度傳到中國，又從中國傳到日本等東亞各國，乃至近代走向世界的歷史過程中，在不同的時間與空間中，不斷地吸收不同文化的營養，依據不同的條件，變幻著自己的形態。我們既不能像日本“批判佛教”的倡導者，因為佛教吸收了別的文化的營養，改變了形態，從而否認它是佛教；也不能如教內某些法師，忽視佛教吸收別的文化營養自己的事實，忽視活動於不同時空的佛教出現形態差別的必然性，追求回歸初期佛教。我們的任務，就是要說明佛教在怎樣的時空條件下，受到什麼因素的作用，產生什麼樣的變化。這種變化，對後來的發展，又有什麼影響。

從上述立場出發，從古代印度傳入，在古代中國成長、發育的中國佛教，理所當然地是印度文化、中國文化共同孕育的產物。

但問題還不僅僅局限於此。在印度、在中亞，在這些佛教經典的原產地，中國文化乃至亞洲其他文化，對佛教的發展，是否也產生過影響？

宗教在不同國家與地區的傳播，其實質是文化在流通。文化的流通從來都具有雙向性，並非單行道。那麼，在印度佛教傳到中國，印度的佛教文化影響中國的同時，中國的傳統文化是否也影響印度，又是怎樣作用於印度佛教呢？上述問題或者可以改換一個提問方式：當佛教從印度傳到中亞、傳到中國、傳遍整個亞洲的同時，中亞文化、中國文化、亞洲其他文化怎樣介入佛教這一文化形態，並在佛教的發展過程中對其施加影響？

中國道教對印度佛教密教的影響，已經引起研究者注意。有研究者主張印度佛教的淨土信仰中，可以看到有伊朗文化的因素。《大集經》中出現中國的十二生肖，也是衆所周知的事實¹。在此想以敦煌遺書中保存的《劉師禮文》為切入點對佛教的發展與文化的匯流問題作若干考察。

二、

《劉師禮文》，保存在英國圖書館斯坦因特藏的一個寫卷中，該寫卷編號為斯 4494 號。

斯 4494 號，首殘尾全，現存文獻如下（文獻名稱除註明為擬名外，均為原名）：

- (一)、《方廣經典懺悔文》（擬）²
- (二)、《請觀音咒》
- (三)、《除度毒陀羅尼咒》
- (四)、《除睡眼陀羅尼》
- (五)、《觀世音菩薩陀羅尼》
- (六)、《咒眼陀羅尼》
- (七)、《法華咒 藥王菩薩咒》
- (八)、《勇施菩薩咒》
- (九)、《毗沙門天王咒》
- (十一)、《持國天王咒》
- (十二)、《十羅刹女咒》
- (十三)、《普賢菩薩咒》
- (十四)、《法數釋》（擬）³
- (十五)、《劉師禮文》

¹ 除了將虎改為獅子，十二個動物的名稱、次序、乃至所代表的方位完全相同。

² 原卷首殘，第一個文獻的名稱不詳。從內容看，應為禮懺懺悔文一類。行文中有“復行方廣經典懺悔”云云，故擬名作“方廣經典懺悔文”。

³ 解釋“八不淨”、“十不淨肉”、“三十六物不淨”、“十四音”等四個法數，故擬此名。

(十六)、《受八關齋文》

(十七)、《施食咒愿文》

卷尾有題記：“大統十一年乙丑歲（545）五月廿九日寫乞（訖），平南寺道養許。”由此可知，該卷乃平南寺僧人道養個人持有⁴之寫卷，故定名為“道養文本”，為南北朝西魏寫卷。

除英國翟理斯之《不列顛博物館藏敦煌漢文寫本注記目錄》對該號有著錄外，至今未見有研究者對此進行過專門的研究⁵。該遺書抄寫了將近十多個文獻，本身是否一個完整的整體，體現了南北朝時期的一種儀軌形態，還需要進一步研究。本文主要研究其中第十五個文獻《劉師禮文》，先錄文如下：

劉師禮文

正月廿四日，平旦寅時，向東北。丑地，禮八拜，除罪廿一。

二月九日，鷄鳴丑時，向東南辰地，禮十拜，除罪卅一。

三月廿六日，人定亥時，向正南午地，禮四拜，除罪四百。

四月七日，夜半子時，向正北子地，禮四拜，除罪四萬。

五月六日，黃昏戌時，向西北未（？）地，禮六拜，除罪一千八百。

六月三日，食時辰時，向南午地，禮六拜，除罪一千四百。

七月四日，甫時申時，向東南巳地，禮四拜，除罪二千八百。

八月八日，日出卯時，向正南午地，禮九拜，除罪六千。

九月十日，食〔時〕辰時，向東南巳地，禮九拜，除罪一千八。

十月十一日，吳（午）中巳時，向正南午（午）地，禮九拜，除罪六千。

十一月十一日，日入酉時，向正西西地，禮九拜，除罪六千。

十二月二日，黃昏戌時，向正東卯地，禮卅拜，除罪卅萬。

⁴ 除了尾題中的“道養許”外，文中另有兩處“養許”。一处在《請觀音咒》下，一处在《劉師禮文》下。“許”，在此即“所有”之意。

⁵ 法国蘇鳴遠在《敦煌寫本中的地藏十齋日》中，注意到與《地藏十齋日》抄寫在一起的《十二月禮仏文》，並提到斯 2565 号、伯 3588 号、伯 3809 号等，但並未對該《十二月禮仏文》展開研究，也沒有涉及斯 4494 号。

玄始十一歲次己卯⁶，劉師唯法，教化後生，除罪禮拜。若有信者，能如不失時節，禮拜滿三年，即得道。所愿隨意，不違心。欲生向處，隨意求愿。欲生彌勒佛國，愿人求畢，不違心意。住生西方妙樂國土，亦得住生。生卅三天上，亦得如是。禮敬禮盡，更如法界諸佛，並及得道沙門。

文獻的標題作“劉師禮文”，其後的流通功德文中又有“玄始十一歲次己卯，劉師唯法，教化後生，除罪禮拜”云云，故知道養於西魏大統年間（435～451）抄寫這個文獻時，社會上認為該《劉師禮文》是由一個叫“劉師”的人在北涼玄始年間（412～427）流佈的。那麼，這個劉師究竟是誰？

我認為，這個“劉師”，應是早期中國信仰性佛教的代表人物——劉薩訶。

劉薩訶，梁慧皎《高僧傳》有傳，列為興福門正傳第一人。唐道宣《續高僧傳》亦有傳，列為感通門正傳第三名。此外，道宣的《釋迦方志》、《集神州三寶感通錄》、《廣弘明集》以及與道宣同時道世的《法苑珠林》亦均有記載。早期記載還可見《出三藏記集》、《冥祥記》、《佛記》、《梁書·諸夷傳》等。敦煌遺書及莫高窟壁畫中也保存不少以劉薩訶為主題的資料。從上述資料，我們可以肯定歷史上曾經有過劉薩訶其人，大體應活動於東晉。但其後事跡日益被增益、神話，以至有關他的傳說歧雜，資料矛盾⁷。在這一過程中，也可能曾將不同人物的故事，歸併在一起，構成劉薩訶紛繁歧雜的經歷。本文不打算介紹、梳理有關劉薩訶的各種紛繁複雜的資料以及其中記錄的身世、事跡。祇是指出，依據道宣的實地考察，從南北朝晚期直到初唐，劉薩訶在民間深受崇奉，“圖像儼肅，日有隆敬。自石、隰、慈、丹、延、綏、威、嵐等州，並圖寫其形，所在供養。號為‘劉師佛’焉⁸。”因此，把斯 4494 號中的這個“劉師”，判定為當時民間佛教信仰中甚為崇仰的劉薩

⁶ 玄始為北涼年号，十一年為公元 422 年，干支應為壬戌，与“歲次己卯”不合。

⁷ 可參見史葦湘、孫修身、陳祚竜、魏普賢（Helene Vetch）、饒宗頤等諸位的論文。

⁸ 《大正藏》第 50 卷第 645 頁上欄。

訶，當無大差。

考察《劉師禮文》，它的形態其實很簡單，僅僅要求修持者在特定月份的某個特定日子的特定時辰，向某個特定的方向，禮拜特定的次數。認為這樣的禮拜，均可減除特定的罪孽；堅持三年，則能得道，所得遂願。

在此首先需要考察的是，這種禮拜法，是否符合印度佛教的傳統？

佛教大藏經中收有《尸迦羅越六方禮經》一卷，後漢安世高譯。傳統列為小乘經典，《大正藏》將它收入《阿含部》。該經有三種異譯本：《長阿含經·善生經》（後秦譯出）、《善生子經》（西晉譯出）、《中阿含經·善生經》（東晉譯出）。即使從譯出年代，也可以肯定該經確為印度佛教中時代較早的經典。上述四部經典敘述雖有差異，內容大體相同，謂尸迦羅越的父親要求尸迦羅越每天要向東南西北及天地等六方禮拜。釋迦牟尼詢問原因，尸迦羅越回答是遵循父親的教誨。釋迦牟尼說：“父教汝使六向拜，不以身拜⁹。”然後講述了應該如何處理父母子女、師傅弟子、夫妻、親朋、主奴、在家人出家人等相互關係的一套倫理規範。成為我們研究小乘佛教倫理思想的重要資料。

《尸迦羅越六方禮經》中釋迦牟尼所說“父教汝使六向拜，不以身拜”，這句話，在相應的異譯本中，是這樣的：

《長阿含經·善生經》：“爾時，世尊告善生曰：‘長者子，有此方名耳，非為不有。然我賢聖法中，非禮此六方以為恭敬¹⁰。’”

《善生子經》：“眾祐報曰：‘居士子，父所言者非此六方也。且而晞坐六面之欲，如有四面垢惡之行不能悔者，則是身死，精神當生惡道地獄之中¹¹。’”

《中阿含經·善生經》：“世尊聞已，告曰：‘居士子，我說有六方，不說無也。居士子，若有人善別六方，離四方惡不善業垢，彼於現法可敬可重。身壞命終，必至善處，上生天中¹²。’”

⁹ 《大正藏》第1卷第250頁下欄。

¹⁰ 《大正藏》第1卷第70頁中欄。

¹¹ 《大正藏》第1卷第252頁中欄。

¹² 《大正藏》第1卷第639頁上欄。

文字表述不同，基本意思相通。釋迦牟尼並不贊同這種六方禮拜法。在初期佛教，乃至早期部派佛教中，也沒有發現曾經流行這種禮拜法。

那麼，《劉師禮文》提倡的這種禮拜法，緣於何處呢？如果翻閱《白虎通義》，看看王充《論衡》及早期的道教經典，就可以明白，這種將某一特定方向，賦豫某種神祕含義的思想，正來自中國的傳統文化。

再考察時辰問題。

《劉師禮文》要求在特定月份的某個特定日子的特定時辰進行禮拜，這在印度佛教中是否可以找到根據呢？這個問題比較複雜。

首先，就日期而言，印度雖然朔望為界，將每月分為白月，黑月，但沒有賦豫神祕的宗教含義。如下述《佛說四天王經》中的六齋日，就平均分配在白月，黑月中，各有三個齋日。而《劉師禮文》中十二月禮拜，除了正月，三月選擇在後半月之廿四日，廿六日外，其餘十個月均安排在前半月¹³。中國傳統認為，前半月為陽月，後半月為陰月，陽月禮拜，功德更大。由此可知，《劉師禮文》中每月禮拜日的選擇，深受中國傳統文化的影響。

其次，《佛說四天王經》這樣說：“須彌山上即第二忉利天，天帝名因，福德巍巍，典主四天。四天神王，即因四鎮王也，各理一方。常以月八日遣使者下，案行天下。伺察帝王臣民龍鬼蜎蜚行蠕動之類，心念口言身行善惡。十四日遣太子下。十五日四天王自下。二十三日使者復下。二十九日太子復下。三十日四王復自下。四王下者，日月五星二十八宿其中諸天僉然俱下¹⁴。”

亦即每月的八日、十四日、十五日、二十三日、二十九日、三十日，四天王會派遣使者、太子乃至親自巡察天下。經中說，巡察時，如果見衆生行善，會“具分別之，以啟帝釋。……釋勅伺命，增壽益算；遣諸善神，營護其身¹⁵。”否則，“即令日月無光，星宿失度，風雨違時，以現世人。欲其改往修來，洗心齋肅¹⁶。”

¹³《劉師禮文》的唐代變種《十二月禮佛文》，進而將每月的禮佛日期全部安排在上半月，即陽月。

¹⁴《大正藏》第15卷第118頁中欄。

¹⁵《大正藏》第15卷第118頁中欄。

¹⁶《大正藏》第15卷第118頁中欄～下欄。

這部經以佛經的面目出現。且按照經錄記載，它是南北朝劉宋涼州沙門智嚴共寶雲譯。但是，其中反映的卻是天神伺察思想。對爲善者，它的獎賞是“增壽益算”；對作惡者，它的懲罰不是印度佛教傳統的下地獄，而是中國文化主張的天人感應，敦促自省。那麼，它是真正的印度佛教經典嗎？

如何看待這一現象？我們當然不能說古代印度沒有天神伺察思想，其實早在吠陀典籍中，就載有天神伺察的思想。但是，早期印度佛教的確沒有類似的論述，起碼我們在現在公認的早期印度佛教典籍中沒有發現這類論述¹⁷。撇開天神伺察暫且不講，僅從《四天王經》宣揚天人感應來說，說它深受中國傳統文化的影響，應該可以成立。

《四天王經》既然是翻譯典籍，何以深受中國傳統文化的影響？這涉及到筆者近年來非常關注的問題，即佛教的發展，並非印度文化單純的自我演化，而是包括中國文化、西亞文化等廣大亞洲文化共同匯流的結果。具體到《四天王經》，很顯然，這是中國文化傳入西域、傳入印度，與西域、印度的佛教文化相結合的典型事例。這一文化匯流的產物又回傳中國，被翻譯成漢文。因此，我曾經撰文說：“佛教的產生雖然得得益于印度文化的孕育，而佛教的發展則得得益于印度文化、中國文化乃至其他地區文化的匯流。也就是說，中國是佛教的第二故鄉，這不僅體現在現實的結果中，也體現在歷史的過程中¹⁸。”

三、

類似的例子，還有《淨度三昧經》。

《淨度三昧經》，也是南北朝劉宋寶雲翻譯，原本一直收入大藏流通。8世紀智昇撰寫《開元釋教錄》時對它產生懷疑，但又沒有什麼過硬的證據，於是把《淨度三昧經》作爲附錄附于“入藏錄”末尾，稱：

¹⁷《增壹阿含經》高幢品第二十四之三、《雜阿含經》(1117)，均有類似的文字。但前者雖然題爲東晉翻訊，現在的佚本，實爲南北朝定本；後者爲南北朝劉宋求那跋陀羅訊。兩部經典的時代均與《四天王經》訊出時代相同。

¹⁸《蒙古文甘珠尔丹珠尔目录前言》，載《蒙古甘珠尔丹珠尔目录》，蒙古人民出版社，2003年。

《淨度經》下十部十五卷，并是古舊錄中疑偽之經。《周錄》雖編入正，文理并涉人謀。故此錄中，除之不載¹⁹。

智昇的這段話顯然不符合事實，因為自該經翻譯出來之後，從來沒有人懷疑它的身份。我曾經撰文考訂，它的確是一部翻譯出來的經典，參見拙作《淨度三昧經的目錄學考察》²⁰，此不贅述。但是，我們也必須指出，《淨度三昧經》中的確有著濃重的中國文化氣息，如：

神明聽察，疏記罪福，不問尊卑。一月六奏，一歲四覆。四覆之日皆八王日。八王日者，天王案比諸天、人民、雜類之屬，考校功最（罪）。有福增壽，有罪減壽奪算。

天地浩浩，黎庶無數。諸天、地獄、五道大王、司命、都錄、五官、都督、四鎮王使者、承天、大將軍等，春夏秋冬承天統攝，禁察非法。總持衆生名籍，制命長短，毛分不差。人民盲冥，了不知天地五官所記。不能自知生所從來，死至何所。不能自知命之長短。不知爲五官所收錄。不知豫作善求安，不知豫作功德救罪。亦不曉依附三尊，求後世救。不曉求守戒明經道士，從求度世道。如牛老敗不中用，大家言：“此牛老敗不中用。煩勞牧養，久已無益我家。但當早殺。可得肉食之，亦可除煩勞。”人亦如是。不奉持戒禁，亦不作功德，如牛煩勞大家甚多。不益大家，又不能自活。人依道生，道氣養之。不肯奉道，亦不能自度。爲五官所收，死付地獄，盡屬三十王所治如是。

難怪當年智昇將這部經典判爲偽經。

提到偽經，這裡要提及百年來學術界糾纏不清的兩部經典，一部是《大乘起信論》、一部是《仁王般若經》。不少人指出這兩部佛典，具有濃重的中國傳統文化的思想傾向，不可能是翻譯入華的印度佛教典籍，是中國人自己

¹⁹ 《大正藏》，第 55 卷，第 699 頁下。

²⁰ 方廣錫：《〈淨度三昧經〉的目錄學考察》，載《七寺古逸經典研究叢書》第二卷，日本大東出版社，1996 年 4 月。

撰寫的。但是，根據最新的佛教文獻學研究成果，這兩部經典的確是翻譯的。

如何解釋這一現象？在此必須正視中國文化西傳，與中亞文化、印度文化匯流，共同創造新的佛教形態，而又回傳中國的問題。

中國文化西傳，可以分為流傳到狹義的西域與廣義的西域兩種情況。

所謂狹義的西域，亦即今天的中國新疆地區。這裡從來是多種文化薈萃的地方。自從張騫通西域以來，漢文化在這裡的影響越來越大。這裡又是一大批大乘經典產生、流傳、貯藏的地方。因此，這裡的佛教、這裡產生的佛教典籍，必然會受到中國文化的影響。

中國文化通過什麼途徑影響新疆地區呢？

首先是漢文化對當地居民的直接影響。敦煌遺書與吐魯番文書都反映出敦煌及西域長期以來一直是一個多民族雜居的地方。許多非漢族居民的生活，已經受到漢文化非常大的影響。他們既使用本民族語言文字，也可以熟練地使用漢語文從事各種活動。如統治高昌的麹氏王朝，統治于闐的李氏王朝，都是典型的例子。最近有關這方面的研究成果不少，這裡不一一介紹。

其次是漢族移民的影響。也有研究者注意到這一點，但專門的研究論著還較少。在此以佛教僧人法海為例，略作說明。

在北圖藏兩 39 號《金光明最勝王經》卷五末尾有這麼一段譯場列位，共羅列 18 位參加義淨譯場的僧人：

大周長安三年歲次癸卯十月己未朔四日壬戌三藏法師義淨奉制於長安西明寺新譯並綴文正字；

翻經沙門婆羅門三藏寶思惟正梵義；

……

請翻經沙門天宮寺明曉，

轉經沙門北庭龍興寺都維那法海，

弘建勘定。

在敦煌遺書《惠超往五天竺國傳》中，則有這樣一段記載：

且於安西，有兩所漢僧住持，行大乘法，不食肉也。……龍興寺主，名

法海。雖是漢兒，生安西，學識人風，不殊華夏。

上文講到安西有兩所漢人住持的佛教寺院，其中一所名為“龍興寺”，由一個名叫“法海”的僧人任寺主。這個法海，雖然是漢人，卻出生在安西。

長安三年是公元 703 年，而惠超於開元十五年（727）到北庭安西。從上面兩條資料，我們可以知道法海生於西域，在西域出家，後到長安參學。長安三年（703），曾以北庭龍興寺都維那的身份參與義淨譯場，後又回到西域，727 年左右任龍興寺寺主。惠超稱他“學識人風，不殊華夏”，想必與他的這種經歷有關。法海的這種經歷，對我們研究當時西域移民文化的形態無疑具有典型意義。中國唐代著名詩人李白亦出生在中亞碎葉。

再次是漢文佛典的影響。

敦煌遺書中數量最多的是漢文，其次是藏文，此外還包括回鶻文、粟特文、于闐文、梵文等諸多文字的各種文獻。其中有用藏文音譯的漢文文獻，也有原典為漢文，但已經翻譯成其他文字的文獻。比如翻譯成回鶻文的《梁朝傅大士頌金剛經》，翻譯成粟特文的《佛為心王菩薩說頭陀經》。

這裡特別想談一下《佛為心王菩薩說頭陀經》，這是一部中國人撰寫的佛經，是典型的“偽經”。它所反映的是受佛教文化影響的中國思想，或者說經過中國文化改造的佛教思想。中國古代經錄雖有著錄，由於是偽經，故沒有收入大藏經，因而亡佚。敦煌遺書中除了保存有粟特文譯本殘卷外²¹，

²¹ 該遺書的完整編號為：B. M. Or. 8212 (160)/Stein Ch00353 號。“B. M. Or. 8212”是英國博物館為斯坦因第三次中亞探險所得文物給予的編號，而“Ch”為“千仞洞”音寫首字，表示該遺書為斯坦因從敦煌千仞洞得到。從編號看，該遺書應為 1914 年斯坦因第三次中亞探險時在敦煌所得。

我們知道，斯坦因第三次中亞探險到敦煌時，藏經洞剩餘遺書已經調運北京。斯坦因搞到的敦煌遺書是王道士私自藏匿的，約 500 多卷。此外他還從新疆等地發掘到不少古文獻。

從斯坦因、伯希和的有關記錄可知，由於王道士祇懂漢文，對其他文字的典籍不甚重視。所以王道士最後藏匿的這批東西，祇能是他自認為最有價值的漢文文獻。如果上述推測可以成立，則該粟特文本《佛為心王菩薩所說經》是否從王道士手中得到，大可懷疑。這裡有兩種可能：一、該遺書可能是斯坦因從千仞洞其它洞窟所得；二、也可能該遺書並非敦煌遺書，此編號有誤。

還有五個漢文原本，分別保存在英國圖書館、法國圖書館、北京圖書館、天津藝術博物館及三井文庫。保存在英國的粟特文殘卷雖然早就引起研究者的注意，並有多人進行研究，但始終沒有搞清楚它到底是甚麼經。1933年，法國戴密微（P·Demiéville）根據收入在《大正藏》第85卷的漢文殘本，比定出該粟特文本就是《佛為心王菩薩所說經》。其後日本學者伊吹敦先生下了很大的功夫，專門學習粟特文，並將這個殘卷還譯為漢文。

按照中國佛教的傳統，凡明確是中國人撰寫的，一律是“偽經”；凡明確按照域外底本翻譯的，都確定為“真經”；無法斷定翻譯還是撰寫的，暫且作“疑經”處理。假設該《佛為心王菩薩說頭陀經》在歷代經錄中沒有被著錄（屬於偽經，而歷代經錄未豫著錄者，數量不少），假設該經的所有漢文原本都沒有被保存（這種例子，在中國佛教史上可以舉出不少），假設伊吹敦先生是古人，他發現了這個粟特文本，並將它翻譯成漢文；他的翻譯活動被古代的經錄記載下來。那麼，我們現在如何看待這部經典呢？上面的問題雖然建立在一系列假設的基礎上，但它顯然并非一個“偽問題”。

總之，包括印度文化、漢文化在內的諸種文化在西域匯流，不可能不對流行於西域的佛教產生影響，不可能不對部分產生於西域的佛教典籍產生影響。這些典籍傳回中原，與中國文化產生進一步的互動。這是我們在佛教研究中必須重視的問題。

考察諸種文化在狹義西域地區的匯流及其對佛教的影響，是一個非常複雜的問題，並非一篇論文可以講得清楚的。但這是一個值得我們注意，並認真研究的問題。這顯然可以成為我們佛教研究中的又一個制高點。敦煌遺書中保存的大量疑偽經，以及學術界認定的一批所謂“疑偽經”，為我們研究這個問題，提供了第一手資料。

所謂廣義的西域，在本文中主要是南亞次大陸，亦即古代印度。由於古代印度缺乏詳盡的歷史記載，對我們今天研究中國文化對印度的影響，造成很大的困難。但是，即使從漢文典籍中，我們可以知道古代曾有大批商人、使節、僧人往返兩地。他們都是文化的載體，承擔了傳播文化的功用。其中特別值得注意的是到中國來傳播佛教，然後返回印度的印度僧人；以及到印度去求法，留在印度沒有返回的中國僧人。義淨詩稱：

看宋齊梁唐代間，高僧求法別長安。
 去人成百歸無十，後輩馬（焉）知前者難。
 雪嶺崎嶇侵骨冷，流沙波浪徹心寒。
 後流不辨當時事，往往將經容易看²²。

“去人成百歸無十”，其中固然有在路途死亡的，也有不少留在印度的。關於這一點，可以參見義淨《大唐西域求法高僧傳》。

即使那些求法回國的僧人，他們在印度的活動，同樣打上深深的中國文化的烙印。比如，與古印度諸國分立的政治局面相適應，印度佛教從部派分裂開始，就再沒有統一過。印度人傾向於認為，無數相互對立的集團與派別、各種異質東西的同時並存是一種正常現象。部派佛教時期的印度僧人說：一個金手杖雖然斷為十八截，但每截都是真金的，由此論證當時分裂的諸多部派都屬於佛教正統，都是合理的存在。出於這種思想方式，他們自然無意於從事統一各宗各派的工作。中國的情況則不相同。從歷史上看，從古到今，中國基本處於大一統的政治格局。即使國家暫短分裂，有關國家或自詡正統，以統一為己任；或奉別國正朔，自居於藩屬。因此，在中國人看來，統一是正常的，分裂是不正常的。與此相應，在意識文化領域，中國人總是力圖會融各種矛盾因素，致力於建立一個圓融和諧的體系。南北朝時期中國僧人的判教就是中國人這種思想方法的反映。

唐代中國僧人玄奘在印度撰寫《會宗論》，企圖融會印度佛教中觀、瑜伽行兩個不同派別的思想，這也是典型的中國文化的思維方式。《大唐大慈恩寺三藏法師傳》卷四稱：“《論》（即《會宗論》——方按）成，呈戒賢及大眾。無不稱善，並共宣行。”²³可見玄奘的觀點乃至思想方法，一定程

²² 該詩似是義淨所撰。見於民間流傳的《大藏經總目》。

另村上精專《一切經之由來》亦載有此詩，語句略有不同，作：

晉宋齊梁唐代間，高僧求法離長安。

去人成百歸無十，後者安知前者難。

路遠碧天唯冷結，沙河遮日力疲殫。

後賢如未諳斯旨，往往將經容易看。

見《大正新修大藏經會員通訊》，第16號，1961年11月。

²³ 《大正藏》，第50卷第244頁下欄。

度上影響了戒賢及那爛陀寺的僧眾。印度佛教晚期出現了會同兩派的瑜伽中觀派，我們沒有資料可以證明玄奘的《會宗論》直接影響到後代的瑜伽中觀派的產生；但客觀地講，從學理上研究瑜伽中觀派，不能不提到玄奘的這部《會宗論》。

四、

敦煌遺書斯 06884 號《金光明最勝王經》卷二，末尾有這樣一條題記：

敬寫金光明最勝王經一部，十卷。/右，已上寫經功德，並用莊嚴/太山府君、平等大王、五道大神、天曹地府、伺命伺錄、/土府水官、行病鬼王、并役使、府君諸郎君/及善知識，胡使錄公、使者、檢部曆官舅母、/關官、保人可韓、及新二使、風伯雨師等，伏/願哀垂，納受功德，乞延年益壽。/

該《金光明最勝王經》抄寫於敦煌歸義軍時期，約 9 到 10 世紀。如果將該題記與翻譯於南北朝《淨度三昧經》相比，可以看到有許多共同之處。它提示我們，對文化的匯流，除了正式的、經典的、精英的文化形態外，我們還必須注意信仰性的、民間的、民俗的文化形態。但這個問題很大，擬另文敘述。

參考文獻：

- 蘇鳴遠：《敦煌寫本中的地藏十齋日》，載《法國學者敦煌學論文選萃》，中華書局，1993 年 12 月。
- 魏普賢：《敦煌寫本和石窟中的劉薩訶傳說》，載《法國學者敦煌學論文選萃》，中華書局，1993 年 12 月。
- 魏普賢：《劉薩訶和莫高窟》，載《法國學者敦煌學論文選萃》，中華書局，1993 年 12 月。
- 饒宗頤：《劉薩訶事跡與瑞像圖》，載《敦煌研究》，1988 年第二期。
- 季羨林：《佛教的倒流》，載《季羨林全集》第七卷，江西教育出版社，1998 年 6 月。

Summary

The Confluence of the Chinese and Indian Cultures: A Discussion Focusing upon the *Writ of Master Liu's Ritual* 劉師禮文

FANG Guangchang

The first part of the article offers an edition and study of the *Writ of Master Liu's Ritual* (*Liu shi li wen* 劉師禮文), a brief text found in the Dunhuang manuscript no. 4494 of the Stein Collection (British Library). The text contains succinct instructions concerning the right time and direction of monthly worship throughout the year. The time and place patterns clearly represent notions typical of the traditional Chinese culture. The rite is said to purify myriads of sins, and its scrupulous practice for three years allegedly enables the believer to attain the Path 得道, have all wishes fulfilled 所愿隨意, and gain rebirth in the Land of Sublime Bliss of the West 西方妙樂國土 or in the Heaven of the Thirty-three Gods 卅三天. The examination of various historical sources leads me to conclude that 'Master Liu' 劉師 must be Liu Sahe 劉薩訶 (fl. 412-427), whose biography is found in the *Gao seng zhuan* 高僧傳 and the *Xu gao seng zhuan* 續高僧傳.

In the second part of the paper, I argue that the influence of the Chinese culture must have reached a large geographical area including not only Central Asia but also the Indian subcontinent. And this was probably reflected in the content of some Buddhist scriptures compiled in Central Asia as well as in India. Later some of these texts must have been translated into Chinese as authentic Buddhist scriptures, and this reverse export, so to speak, made its unique contribution to the development of the Chinese Buddhism. This type of Buddhist literature should be regarded not as the monolithic

product of the Indian culture. My contention is that even when compiled in India, a number of Buddhist texts may actually represent the confluence of many cultural influences, some of which originated in China. This is an important methodological point which must be borne in mind when also discussing the so-called 'apocryphal texts' produced on Chinese soil.

*Professor,
Law and Politics College
Shanghai Normal University
Guest Professor,
International College
for Postgraduate Buddhist Studies*