

試論佛教發展中的文化匯流

——從〈劉師禮文〉談起

方廣鋁

上海師範大學哲學系教授

提要

本文認為宗教是一種社會文化形態，宗教的傳播就其本質而言是文化的傳播，而文化的傳播從來是雙向的，其結果是相互影響的。文章例舉事實指出，在佛教從印度傳入中國，影響中國文化的同時，中國文化也向西傳播，影響了中亞與印度的佛教形態。文章認為，中印兩國從兩漢之際開始的、以佛教為紐帶的文化交流，實際是一部中印文化的互動史，一部兩國文化不斷地出口轉內銷的歷史。而印度佛教的發展，並非印度文化單純的自我演化，而是包括中國文化、中亞文化、西亞文化等廣大亞洲地區文化共同匯流的結果。

關鍵詞：劉師禮文 六方禮拜 疑偽經 文化匯流

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？是在橫斷山脈間怒號的金沙江？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，又從中國傳到周邊各國，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營養，形態有了變化，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，也是眾所周知的事實。^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一個初步的考察。

二

〈劉師禮文〉，被抄寫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）：

1. 〈方廣經典懺悔文〉（擬）^②
2. 〈請觀音咒〉
3. 〈除度毒陀羅尼咒〉
4. 〈除睡眠陀羅尼〉
5. 〈觀世音菩薩陀羅尼〉
6. 〈咒眼陀羅尼〉
7. 〈法華咒 藥王菩薩咒〉
8. 〈勇施菩薩咒〉
9. 〈毗沙門天王咒〉

《普門學報》第43期 / 2008年1月 / 論文

10. 〈持國天王咒〉
11. 〈十羅刹女咒〉
12. 〈普賢菩薩咒〉
13. 〈法數釋〉(擬) ③
14. 〈十四音〉
15. 〈劉師禮文〉
16. 〈受八關齋文〉
17. 〈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，該遺書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文獻進行過專門的研究⑤。該《道養文本》抄寫了十多個文獻，本身是否一個整體，體現出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，雞鳴丑時，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，向正西酉地，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。
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。往生西方妙樂國土，亦得往生。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）流布的。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、疏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。只是指出，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，均可滅除特定的罪孽；堅持3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》1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3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。釋迦牟尼佛說：「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、在家人出家人等六種社會關係的倫理規範。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》中釋迦牟尼佛所說「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。旦而晞坐六面之欲，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

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，賦予某種神秘涵義的思想，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，但沒有賦予神秘的宗教涵義。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3個齋日。而〈劉師禮文〉中12月禮拜，除了正月、3月選擇在後半月之24日、26日外，其餘10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蚘蚊行蠕動之類，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8日、14日、15日、23日、29日、30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，如果見眾生行善，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。

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。對為善者，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，吠陀的天神伺察思想的形態，與《四天王經》所述完全不同。早期印度佛教也的確沒有類似《四天王經》這樣的論述，起碼我們在現在公認的早期印度佛教典籍，比如《法句經》、《經集》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：

佛教的產生雖然得益於印度文化的孕育，而佛教的發展則得益於印度文化、中國文化乃至其他地區文化的匯流。也就是說，中國

《普門學報》第43期 / 2008年1月 / 論文

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》作為附錄附於「入藏錄」末尾，稱：

《淨度經》下十部一十五卷，並是古舊錄中疑偽之經。《周錄》雖編入正，文理並涉人謀。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分。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。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，春秋冬夏承天統攝，

禁察非法。總持眾生名籍，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。不知為五官所收錄。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。為五官所收，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為偽經。

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，認為它們不可能是傳入中國的印度佛教典籍。也就是說，它們不是翻譯的，而是中國人自己撰寫的。但是，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。如統治高昌的麴氏王朝，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BD03339號（兩39號）《金光明最勝王經》卷5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于
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。

在敦煌遺書伯3532號《慧超往五天竺國傳》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3年是西元703年，而慧超於開元15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3年（703），曾以北庭龍興寺都維那的身分參與義淨譯場，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。

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^②，還有5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冊的漢文殘本，比定出該粟特文本就是《佛為心王菩薩所說經》。其後日本

學者依吹敦先生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為偽經（屬於偽經，而歷代經錄未予著錄者，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），假設依吹敦先生是古人，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，但它顯然並非一個「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，一個新的學術增長點。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，主要指中亞及南亞次大陸。就中亞而言，我們知道，唐代著名詩人李白，就出生在中亞碎葉（今哈薩克斯坦）。可以想見當年中國文化在那裡的影響。就南亞次大陸，亦即古代印度而言，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。古來流傳這樣一首詩：

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。
後流不辯當時事，往往將經容易看。^②

「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》。

即使那些求法後回國的僧人，他們在印度時的活動，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 18 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惟方式。《大唐大慈恩寺三藏法師傳》卷4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2，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，除了義理性的文化形態外，我們還必須注意信仰性的文化形態。但這個問題很大，擬另文敘述。

後記

對佛教發展史中諸種文化的匯流現象，我思考已久。但因忙於敦煌遺書的整理，一直沒有抽出時間進行深入的研究。2006年，借上海社會科學院召開「『佛教與當代社會』中印佛學會議」的機會，寫了上面這篇論文，把這個問題提出來，意在拋磚引玉，引起中國、印度的學術界對這個問題的關注。在此，將我對佛教發展史中諸種文化匯流現象的思考過程，簡單敘述如下。

我本人最早是研究印度佛教的，後來主要精力改為研究中國佛教，特別是漢文佛教文獻。在從印度佛教轉而研究中國佛教的過程中，我發現佛教在從印度傳到中國的過程中，形態發生了很大的變化。因此，在上世紀90年代初期撰寫的《中華文化通志·佛教志》的導言中，我寫了這樣一段話：

世界現存的三大佛教派別在我國均有流傳，成為中國佛教的有機組成部分。其中漢傳佛教、藏傳佛教完全是在我國成長起來，並傳播到其他各國的，所以不少人把中國稱為佛教的第二故鄉。兩千年前傳入的異邦宗教，與中國傳統文化相互矛盾、相互吸引、相互衝突、相互融攝。其深入協調的結果，既深深地影響了中國傳統文化的面貌，也極大地改變了自己的形態。正是在這樣的過程中，外來的印度佛教，逐步演變成與中國傳統文化緊密契合的中國佛教，並與儒、道兩教一起，成為支撐著中國傳統文化之鼎的三根主要支柱。^{②4}

上面這段話貫串一個基本觀點，就是佛教與一切宗教一樣，都是社會文化的表現形態之一。而文化的傳播與影響，從來是雙向的。因此，傳入中國的佛教，既深深地影響了中國傳統文化的面貌，也極大地改變了自己的形態。在《佛教志》中，我力求說明佛教為什麼會改變自己的形態，怎樣改變自己的形態，以及最終成為一種怎樣的形態。亦即探討佛教中國化的原因、過程與結果。當然，佛教中國化是一個大問題，《佛教志》作為《中國文化通志》之一，有固定的寫作規範或稱寫作局限。因此，那本小書遠遠不足以徹底解決這個問題，將來如果有機會，我願意在這個課題上繼續努力。

寫作《佛教志》時，我的思考雖然以印度佛教作為參照系來考察中國佛教，但基本立足點沒有超出中國佛教的範圍，思考的還是中國佛教的問題。但在其後常年整理敦煌遺書的過程中，發現了一系列新資料，特別是一系列以前被人們視為疑偽經的經典。我發現這些經典形態複雜，內容豐富，絕對不是一句「中國人自己編造的」所能概括的。其中有些典籍，從譯經史看，可以肯定它們是域外傳入的翻譯作品，但從思想內容看，的確包含著濃重的中國文化因素。如何看待這一現象呢？我一時感到茫然。當我帶著這個問題去攻讀大藏經時，發現竟然很多經典都有類似的現象。亦即很多公認的翻譯典籍，都蘊含有中國文化的因子。

這裡又可以分為兩種情況。

一種是中國文化的因子隨著佛經的漢譯而進而佛教文化體系。為了說明問題，這裡舉一個例子。比如《中阿含卷35·雨勢經》與《長阿含卷2·遊行經》，論述的是同一個主題，即阿闍世王為了攻打跋耆族而去徵求釋迦牟尼的意見。釋迦牟尼認為跋耆族擁有「七不衰法」，別人不可能

滅亡他們。所謂「七不衰法」，其中有兩法，《中阿含》這樣敘述：「跋耆不以力勢而犯他婦、他童女。」「有名德尊重者，跋耆悉共宗敬、恭敬、供養，於彼聞教則受。」而《長阿含》的相應段落卻為：「跋祇國人閨門真正，潔淨無穢。至於戲笑，言不及邪。」「跋祇國人孝事父母。」兩相對照，《長阿含》譯文中的中國文化因子，不是非常明顯嗎？

在《佛教志》中，我這樣論述這個問題：

宗教是以信徒為載體而發展、傳播的。在中國佛教史上活動的佛教徒可分為兩類：來華的外國佛教徒與本土的中國佛教徒。我認為，在考察佛教中國化的進程時，雖然應該兼及上述兩類信徒，但更重要的是以中國佛教徒所承載的佛教作為標準，亦即主要考察中國佛教徒怎樣理解、接受與消化佛教。例如，我們說佛教在初傳期依附黃老之學、攀緣玄學，主要是指由於當時中國佛教徒還不能真正理解佛教的本意，只能用中國傳統的目光來看待佛教，用自己相對熟悉的學說來附會佛教，從而在客觀上產生外來的佛教依附、攀緣中國傳統文化的結果。正是從這個角度，我認為初傳期佛教在意識形態領域裡還缺乏清醒的自我意識。至於外國來華的佛教徒，我想也許也可以分為兩類：對中國文化較為隔膜的和對中國文化較為瞭解的。對於前一類人來說，由於他們不通華語，不瞭解中國文化，只能通過傳譯來傳播佛教與瞭解中國，但由於擔任傳譯的中國人又不能真正瞭解佛教，在這種近乎雙盲的情況下，佛教大概也就只能以依附或攀緣中國的某種相近學說的面貌出現。對於後一類人來說，雖然他們瞭解佛教與中國文化的差異，但在當時的大背景下，為了佛教能夠更加順利地契入中國社會，他們不得不採取一些變通的手法，主動地向中國傳

統文化靠攏。康僧會就是後一類人的代表。^{②5}

翻譯，本來是把某種文化形態，從甲文化體系，搬移到乙文化體系。中國歷來要求翻譯應該達到信、雅、達，其中「信」是第一標準。所謂「信」，也就是要求翻譯者在翻譯活動中，完全忠實翻譯的對象，原原本本地把經典從一種文字，翻譯為另一種文字。但在古代中國，如上述《長阿含經》所反映的，由於種種原因，中國文化的因子通過翻譯活動，進入了外來的佛教文化體系。我在給學生上課時，把這種現象稱之為「翻譯中的文化反浸現象」。

另一種情況則更為複雜，它完全不能用「翻譯中的文化反浸現象」來解釋。典型的是在大量的翻譯典籍中，出現了中國的天人感應思想。如《四天王經》、《金光明經》、《大雲經》、《七佛八菩薩所說大陀羅尼神咒經》、《仁王經》等等，不勝枚舉。目前，我正在撰寫一篇名為〈漢譯佛典中的天人感應思想〉的論文，計畫進一步探討這一現象。為什麼中國的天人感應思想會出現在這麼多的佛教典籍中，形態又那麼豐富？考慮到古代中印文化交流的實際情況，我想，答案就在於中國文化西傳到中亞、到印度，與當地文化相結合，然後以佛教典籍的方式，又回傳到中國。

最早把這一想法形諸文字，是在〈季羨林與佛教研究〉中。這篇文章本來是應邀為季先生九十華誕慶壽論文集寫的，因為某些技術性原因，未能收入論文集。延宕幾年後，發表在《敦煌研究》2002年第1期上。文章說：

在佛教研究領域，季先生還有一篇論文〈佛教的倒流〉，專門研究中國佛教向印度的倒流。這是一個十分重要的問題，值得引起重視。

佛教是在古代印度起源，然後傳遍南亞、東亞、中亞、東南亞等整個古代東方世界的，對於這一點，沒有人有異議。但是，這種傳播是否純粹的單行道？除了印度佛教對外傳播，其他各地的佛教對印度本土的佛教是否也有影響？對於這個問題，前此也有人曾經注意，比如曾經有人提出中國道教對印度密教的影響，但沒有人進行過深入系統的研究。季先生的〈佛教的倒流〉一文應該是系統研究這一問題的第一篇文章。在這篇文章中，季先生從《宋高僧傳》中贊寧的一條「系」生發開來，用大量的證據證明，佛教從印度傳入中國後，中國人並不是墨守成規，原封不動地把它保留下來，而是加以改造和提高，加以發揚光大，並將中國對佛教的新發展「倒流」回印度。

季先生文章中一些具體例證，這裡沒有必要一一列舉。季先生指出的「倒流」現象則對我們是一個極大的啟發。宗教的傳播，其實質本來就是文化的傳播形式之一。而文化的傳播從來都不是單行道，都是雙方面的。佛教雖然起源於印度，但其後佛教的發展並沒有局限在印度一隅，而是遍佈亞洲各國。在這個過程中，它受到各國文化的滋養，呈現種種形態，既影響了各國佛教，也改變了自己。這種改變，不僅體現在佛教適應所在地文化的需要，與所在地文化相融和；也體現在佛教融攝各地的優秀文化與思想，營養自己，發展自己。舉例而言，《大方廣華嚴經》等一批大乘經典的產生地其實不是在印度，而是在我國的新疆等中亞地區。而中亞地區又是印度文化、伊朗文化與中國文化交匯

的地方。因此，這些大乘經典實際是上述諸種文化共同培育的結果。因此，從季先生的「倒流」說，我們可以進一步推出「匯流」說。亦即佛教的發展其後得益於印度文化、中國文化乃至其他地區文化的匯流。所以，研究佛教，不僅要考慮印度文化與社會的情況，還要考慮中國佛教的「倒流」，乃至考慮諸種文化的「匯流」。比如《大方等大集經》中出現了中國的十二生肖，說明《大集經》的確受到中國文化的影響。當然，古代東方地域廣大，講「匯流」的同時，不可忽略地區性。如傳統所謂的疑偽經，有相當一批實際是在我國的新疆地區產生的佛教經典，所以像《淨度三昧經》之類，可以非常明顯地看到有中印文化交匯的痕跡。用這個觀點來考察佛教經典的產生、佛教思想的演化、乃至佛教歷史的發展，佛教研究將會打開一個全新的局面。

「匯流說」的提出，建立在這樣幾個基礎上：

首先，在古代，中國文化與印度文化都是強勢文化。

其次，在古代，中國與印度之間，有著極其頻繁的文化交流。

再次，文化的交流是雙向的，是相互影響的。

因此，邏輯的結論就是，在印度文化傳入中國，影響中國的同時，中國文化也傳入印度，影響了印度文化。幾千年來，中印兩國的文化都不斷地傳播到對方地區，接受對方文化的營養，發展成新的形態，又返傳回來。中印兩國從兩漢之際開始的、以佛教為紐帶的文化交流，實際是一部中印文化的互動史。一部兩國文化不斷地出口轉內銷的歷史。

用這個觀點重新審視全部佛教史，我認為，我們需要對「中國是佛教的第二故鄉」做出新的詮釋。因此，我在〈蒙古文甘珠爾丹珠爾目錄前

言〉中提出：

人們常說，中國是佛教的第二故鄉。我以為，這句話有四重含義。

首先，佛教在印度產生後，歷史上曾發展出部派佛教（小乘）、大乘佛教、密教等三大派系。但後來，佛教在印度衰亡，三大派系都不復存在。而在中國，卻保留了承襲印度部派佛教而來的雲南南傳上座部佛教、承襲印度大乘佛教而來的漢傳佛教、與承襲印度密教而來的藏傳佛教。在當今世界上，如此完整保留三大系佛教形態的，唯有中國。

其次，宗教的傳播，就其實質而言，是文化傳播的方式之一。而文化本來都是適應一定的時空、在一定的民族人群中產生、發展的；當它傳播到另一個時空、另一個民族人群中的時候，必然會與當地的原有文化相互影響。如果我們忽略過程，只講結果，則其結果可能有三種：外來的壓倒原有的，像伊斯蘭教傳入中亞等地；原有的消化外來的，像開封猶太教消融在漢文化的汪洋大海中；相互促進、相互提高、成為一個有機的整體，像佛教傳入中國。

我以為，佛教傳入中國，可視為不同文化相互交流的優秀典範。在兩千多年的漫長交流中，佛教滋養了中國文化，極大地影響了中國文化；同時，佛教受到中國文化的滋養，也極大地改變了自己。最終，印度佛教演化為中國佛教。就漢傳佛教而言，它與儒、道兩教一起，成為支撐中國文化之鼎的三大支柱之一；就藏傳佛教而言，它與藏族、蒙古族等有關民族的文化相結合，成為藏族、蒙古族及有關民族地區的主流文化。南傳佛教的情況也

同樣如此。佛教為中國文化輸送了新的血液；中國文化為佛教重塑了肌體與靈魂，賦予了更頑強、更活潑的生命力。

第三，受中國文化滋養而形成的中國佛教，其後在周邊國家廣泛流傳，對周邊國家的文化發展又產生了深遠的影響。

就這一點而言，在傳入中國的三大系佛教中，漢傳佛教與藏傳佛教表現得尤為突出。印度大乘佛教與漢文化相結合形成的漢傳佛教，其後在朝鮮、日本、越南等所謂「漢文化圈」國家成為社會文化中的主流文化之一。印度密教與藏蒙文化相結合形成的藏傳佛教，曾經在古代世界廣泛傳播，至今仍在蒙古國、俄國、尼泊爾、不丹等各相關國家中保持著強勁的影響。

第四、從更深層次上講，我們說中國是佛教的第二故鄉，還在於中國文化，包括漢文化與藏蒙文化，在歷史上對印度佛教的發展曾經起到過重要的作用。這個問題以往沒有引起人們足夠的重視，但這些年來，已經越來越得到人們的注意。

佛教是在古代印度起源，然後傳遍南亞、東亞、中亞、東南亞等整個古代東方世界的。對於這一點，沒有人有異議。但是，宗教的傳播，其實質既然是文化的傳播形式之一，那麼文化的傳播從來都不是單行道，都是雙向的。佛教雖然起源於印度，但由於佛教的發展並沒有局限在印度一隅，而是遍佈亞洲各國。在這個過程中，它受到各國文化的滋養，呈現種種形態，即如前所述，既影響了各國文化，也改變了自己。這種改變，不僅體現在佛教適應所在地文化的需要，與所在地文化相融和；也體現在佛教融攝各地的優秀文化與思想，營養自己，發展自己。舉例而言，《大方廣佛華嚴經》等相當一批大乘經典的產地其實不是在印度，而是在我國的新疆。而新疆又是印度文化、伊朗文化與

中國文化（包括漢文化與藏文化）交匯的地方。因此，這些大乘經典實際是上述諸種文化共同培育的結果。至於印度佛教密教受中國道教的影響，已經是人們公認的事實。由此，我們可以得出這樣一個結論：佛教的產生雖然得益於印度文化的孕育，而佛教的發展則得益於印度文化、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。^{②6}

匯流說強調各種非印度的文化成分，特別是中國文化在佛教發展史上地位與作用。它不僅是對佛教歷史的一個解釋，也是對佛教現狀的一種說明。上個世紀30年代，以呂澂先生為代表的支那內學院系的諸位學者，曾經對以《大乘起信論》、《楞嚴經》為代表的佛教展開批判。80年代中期以來，日本興起的「批判佛教」，其理論基礎與爭論要點，依然沒有跳出30年代的那場爭論。但是，如果我們用「文化匯流」來看待佛教的發展，我們就可以理直氣壯地宣佈：「批判佛教」提出的問題，就佛教理論而言，實際上是一個偽問題。

當然，「文化匯流」目前還是一種「大膽的假設」，要使這一假設能夠成立，必須經過艱苦的「小心地求證」，還有大量的工作要做。就歷史研究的部分而言，由於印度是一個宗教情感大於歷史情感的民族，缺乏翔實可靠的歷史記載，這為我們從事研究帶來很大的困難。但是，好在漢文資料非常充分；好在現在懂得梵文、藏文乃至其他西域古文字的年輕佛教學者越來越多；好在與前輩學者相比，我們現在收集資料的手段已經無可比擬地先進。我想，年輕一代的佛教研究者，只要有披荊斬棘的勇氣，有鍥而不捨的精神，一定能夠在「文化匯流」這一新的學術增長點上，開拓

出新的天地。

【註釋】

- ①除了將虎改為獅子，12個動物的名稱、次序、乃至所處的方位完全相同。
- ②原卷首殘，第一個文獻的名稱不詳。從這個文獻的內容看，應為禮佛懺悔文一類。行文中「復行方廣經典懺悔」云云，故擬名作〈方廣經典懺悔文〉。
- ③本文獻解釋「八不淨」、「十不淨肉」、「三十六物不淨」、「十四音」等4個法數，故擬此名。
- ④除了尾題中的「道養許」外，文中另有兩處「養許」。一處在〈請觀音咒〉下，一處在〈劉師禮文〉下。「養」為道養的簡稱。「許」，在此即「所有」之意。
- ⑤法國蘇遠鳴在〈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〈十二月禮佛文〉，並提到斯2565號、伯3588號、伯3809號等，但並未對該〈十二月禮佛文〉展開研究，也沒有涉及斯4494號。
- ⑥玄始為北涼年號，11年為西元422年，干支應為壬戌，與「歲次己卯」不合。
- ⑦可參見史葦湘、孫修身、陳祚龍、魏普賢（Helene Vetch）、饒宗頤等諸位的論文。
- ⑧《大正藏》第50冊，第645頁上。
- ⑨《大正藏》第1冊，第250頁下。
- ⑩《大正藏》第1冊，第70頁中。
- ⑪《大正藏》第1冊，第252頁中。
- ⑫《大正藏》第1冊，第639頁上。
- 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冊，第118頁中。

- ⑮《大正藏》第15冊，第118頁中。
- ⑯《大正藏》第15冊，第118頁中～下。
- ⑰《增壹阿含經》〈高幢品第二十四之三〉、《雜阿含經》(1117經)，均有類似的文字。但前者雖然題為東晉翻譯，現在的傳本，實為南北朝定本；後者為南北朝劉宋·求那跋陀羅譯。兩部經典的時代均與《四天王經》譯出時代相同。
- ⑱方廣錫，〈蒙古文甘珠爾丹珠爾目錄前言〉，載《蒙古文甘珠爾·丹珠爾目錄》(蒙古：蒙古人民出版社，2003年)。
- ⑲《大正藏》第55冊，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2卷(日本大東出版社，1996年4月)。
- 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3次中亞探險所得文物給予的編號，而"Ch"為「千佛洞」音寫首字，表示該遺書為斯坦因從敦煌千佛洞得到。從編號看，該遺書應為1914年斯坦因第3次中亞探險時在敦煌所得。
- 我們知道，斯坦因第3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，約較大的寫卷500多卷及1000餘件殘片。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，由於王道士只懂漢文，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，只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佛洞其他洞窟所得；二、也可能該遺書並非敦煌遺書，此編號有誤。
- ㉒該詩似是義淨所撰。見於民間流傳的《大藏經總目》。
- 另村上專精《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。

《普門學報》第43期 / 2008年1月 / 論文

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。

⑳ 《大正藏》第50冊，第244頁下。

㉑ 《佛教志》（上海：上海人民出版社，1998年10月）第3頁。

㉒ 《佛教志》（上海：上海人民出版社，1998年10月）第12~13頁。

㉓ 〈蒙古文甘珠爾丹珠爾目錄前言〉，載《蒙古文甘珠爾·丹珠爾目錄》（蒙古：蒙古人民出版社，2003年）。