

學術集林叢書

# 唐代密宗

周一良·著 錢文忠·譯

王元化主編

上海遠東出版社

學術叢林叢書

ISBN 7-80613-270-8



9 787806 132708 >

ISBN 7-80613-270-8/1 · 230

定 价： 17.00元

B946.6  
278

# 唐 代 密 宗

周一良 著  
钱文忠 译



A0795916

上海远东出版社



# 唐 代 密 宗





# 导 论

## 1. 早期中国佛教中的密宗<sup>①</sup>

唐代(公元618—907年)是各种外来宗教传播于中国的时期,其中最为重要的自然是佛教。作为六朝时期佛教哲学及神学的发展结果,在唐代早期产生出诸如禅宗和天台宗的不同教派。这些教派代表了佛教的较为高级的形式,其价值不易为一般人所接受。另一方面,神秘力量在其中起着主要作用的佛教密宗,于八、九世纪间在上层相当流行。密宗佛教在印度是于七世纪间开始系统化并形成一种哲学基础的。<sup>①</sup>然而,即使在这个时期之前,中国也已经存在着潜在的密宗成份,尽管直到八世纪,密宗才正式传入。本文旨在研究将密宗佛教传入中国的三位印度僧人的传记。不过,在开始研究他们之前,考察一下他们的事迹暗昧不清的先行者们的作用是有益处的。先行者们在译经和传教方面的努力在中国人的心灵上留下了这一学说的最早的痕迹。

---

<sup>①</sup> 参见B. 巴托恰梨耶《佛教密宗》,页32—42。(B. Bhattacharyya, Buddhist Esoterism, 32-42)

竺律炎是来自中印度的一位僧人，在公元 230 年翻译了一部名为《摩登伽经》的佛典。除了对星辰崇拜和一些向星辰献祭的简单仪轨之外，<sup>①</sup> 这部经还包括了六种陀罗尼 (dhāraṇī)，<sup>②</sup> 都以“唵”(om)字始，以“娑缚诃”(svāhā)终，包括有关在复诵陀罗尼时所必须的仪式的指导，这些仪轨之一是在复诵结束时点燃一堆大火并将鲜花投入其中。<sup>③</sup> 这种仪式极似受到了婆罗门教的影响，似乎是婆罗门教仪轨与晚期密宗经典中所述苏摩 (homa) 仪轨之间的一种过渡形式。在支谦 (卒于公元 253 年之后) 所译经中有几部<sup>④</sup> 由陀罗尼组成，但对相关仪式未加描述。

竺法护大师 (卒于公元 313 年之后) 在四世纪早期译经甚多，其中有一些由陀罗尼组成。<sup>⑤</sup> 竺法护的特点是译出陀罗尼的意思，而不是转写其音。例子可见于《海龙王经》中的两种陀罗尼。<sup>⑥</sup> 四世纪间，两位来自中亚的大师尤以法力著称，他们靠施展法力有效地增强了人们的信心。第一位佛图澄 (卒于公元 348 年之后) 是许多传奇的主角。<sup>⑦</sup> 据说，他尤其精通陀罗尼，并且能够随心所欲地召使神灵。通过替他的贝叶涂油，他可以看到千里之外发生的事情。他的另一个后来的僧人所不具备的技能是通过聆听挂在寺庙屋檐下的铃铛的声音来预言未来<sup>⑧</sup>。帛

① 《大正藏》(T)21.404 b 25.

② T 21.400 b 2, 400 c 16. 关于此经还可参见 S. 烈维 (S.Lévi), 《通报》(TP), 7(1907), 118; 《印度历史季刊》(IHQ)12(1936), 2.204-205.

③ T 21.400a27.

④ 例如 T 14, No.427; T 21, Nos.1351, 1355.

⑤ T 14, No.428; T 21, No.1301.

⑥ T 15.141b6, 156 c 20.

⑦ T 50.383 b-387 a.

⑧ T 50.383 b 18.

尸梨蜜多(卒于公元 335 至 342 年之间)是另一位不论走到何处都卓有成效地使用陀罗尼的僧人。<sup>①</sup> 他在一部现佚的名为《孔雀王经》的佛典中翻译了几种陀罗尼。<sup>②</sup>

来自中亚的僧人涉公(卒于公元 380 年)由于能够呼龙降雨,得到了苻坚的信从。<sup>③</sup> 这是佛僧在中国祈雨的最早例子。后来的密宗大师们都被指望能任此事。昙无讫(卒于公元 433 年)熟习陀罗尼,并且通过使水从一块石头中喷涌出来而显示其法力。<sup>④</sup> 在他所译的《大集经》中,有一段声称一位菩萨有四种装饰,陀罗尼与戒律(*sīla*)、禅定(*samādhi*)及智慧(*prajñā*)并称。<sup>⑤</sup> 同样由昙无讫所译的《金光明经》提供了有关在祈求俗世利益时进行献祭的指导<sup>⑥</sup>,但是,仪式绝没有后来所施行的那样繁复。

被认为是创建大同石窟的僧人昙曜与印度僧人合作,在公元 462 年翻译了《大吉义神咒经》<sup>⑦</sup>,描述了制坛的方法,佛像在其中以圆形环列,接受信徒们的供养。<sup>⑧</sup> 此坛似乎是曼荼罗(*maṇḍala*)的雏形,其结构在后来的经典中得以讲授。《大吉义神咒经》还讲授了所有的悉地(*siddhi*, 成就)。有赢得战争、停止风暴、得雨、隐身,或是保护希望宝的悉地。为了不同的目的指定了不同的神祇和不同的尊崇方法。<sup>⑨</sup> 善无畏在唐代翻译的

---

① T 50.328 a 11.

② T 50.328 a 12.

③ T 50.389 b 25.

④ T 50.336 a 5.

⑤ T 13.5 c 28.

⑥ 参见 T 16.345 a 5-c 6.

⑦ 参见 T 55.838 a 28.

⑧ T 21.579 b 1.

⑨ T 21.579 c 2.



关于众悉地的佛经<sup>①</sup>显然是同一类型但更为繁复的经典。梁元帝是中国历史上最为著名的佛教皇帝梁武帝之子，他说在其孩提时代曾学习过几种陀罗尼，<sup>②</sup>表明在当时陀罗尼流行于上层之间。可以认为是梁代（公元 502—556 年）译经的《摩利支天经》详细说明了清洁寺院厅堂以及供养摩利支天的方法。<sup>③</sup>该经的相当部分还专注于通过复诵这种陀罗尼可获得的功德。不空金刚所译该经的后一个版本增加了一些不见于旧本的新内容。新本中说信奉者在复诵中应该做出适当的手印(mudrā)<sup>④</sup>，并且把小神像置于头顶或臂上当作护身符。<sup>⑤</sup>不空金刚本还提及了在复诵陀罗尼期间建造曼荼罗。<sup>⑥</sup>这些新增的内容似乎表明自六世纪早期至八世纪早期的二百年间，密宗佛教在印度逐渐获得了其最终形式。

在唐代早期，中国僧人智通翻译了几部陀罗尼经典，他的传记说他精勤地研习了密教学说。<sup>⑦</sup>于公元 652 年到达中国的阿地瞿多译出了《陀罗尼集经》，该经由许多与善无畏和金刚智所译经讲授的相似仪轨组成。<sup>⑧</sup>公元 655 年到达中国的那提曾经试图介绍一些当时流行于印度的密宗经典。但是，由于唯心主义学派在中国的传播者玄奘在当时极有影响，那提未能成功。<sup>⑨</sup>据道宣所撰那提传，当他从南海游方归来，“所赍诸经，并为奘将

① 见《善无畏传》注 88.

② 参见《金楼子·自序》(“龙溪精舍丛书”本 6.20 b).

③ T 21.262 a 6.

④ T 21.260 c 20.

⑤ T 21.261 b 8.

⑥ T 21.261 b 12.

⑦ T 50.719 c 20, 720 a 1.

⑧ 参见大村西崖《密教发达志》，5.710-55. 关于阿地瞿多见附录 11.

⑨ 《亚洲学报》(JA)227.1.88.

北出，意欲翻度，莫有依凭，惟译八曼荼罗礼佛法阿吒那智经等三经，要约精最可常学”。<sup>①</sup>

义净在那烂陀学习时也对密宗佛教有兴趣，<sup>②</sup>但是，因为他有许多别的事情，不可能在这上面花太多时间。即便如此，在他所译经中，《大孔雀咒王经》及其有关制造坛场和绘制佛像的方法的附录，就是一部较为发展的密宗经典。就是在这部经中，陀罗尼首次被神化并被称为明王(vidyārāja)。<sup>③</sup>

以上所述即密宗佛教在中国的最早的宣教者。尽管他们的工作达到了一定程度的普及，但不能说已经确立了狂热的崇拜。除了这些人之外，我们知道还有其他一些僧人去印度研习密教学说，但是，他们都卒于印度，未及回国进行传播。<sup>④</sup>因此，直到三位著名僧人来华，这一学说才开始成为中国佛教显著的甚至是主要的部分。

善无畏在公元 716 年到达中国，稍后他获准翻译随身带来的经典，由此，他成为中国首位密宗大师。金刚智在善无畏后不久来华，他的门徒不空金刚在后来使密宗成为唐代重要宗派之一。虽然密宗对中国思想没有产生很大影响，但是，它不仅与宫廷也与普通百姓密切相关，普通百姓感兴趣的是祈求今生和来

① JA 227.1.88-89. 关于“八曼荼罗”，参见同上刊 90-97，关于“阿吒那智”，其巴利文及梵文本，见同上 100，A. F. 鲁道夫·霍恩尔《东突厥斯坦发现的佛教文献残卷》1.24-27 (A. F. Rudolf Hoernle, *Manuscript Remains of Buddhist Literature found in Eastern Turkestan*).

② E. 沙畹《法译义净〈大唐西域求法高僧传〉》104-105, (E. Chavannes, *Mémoire composé à l'époque de la grande dynastie T'ang sur les religieux éminents qui allèrent chercher la loi dans les pays d'occident par I-tsing*)

③ T 19.476 b 25 477 b 3.

④ 比如师鞭和道琳，参见沙畹《法译〈高僧传〉》31-32, 101-102. 关于印度密宗与中国的联系参见 S. 烈维, *IHQ*, 12(1936), 2.207-208.

世的切身利益，并不喜欢讨论深奥的教义。不空金刚卒于公元774年，其后密宗逐渐衰落。除了日本求法僧的日志中提到的几个名字以外，我们不知道更多的大师了。在宋代早期，一些印度僧人仍然翻译了相当数量的密宗经典，<sup>①</sup>并且举行密宗仪式。<sup>②</sup>当日本僧人成寻于公元1073年访问神宗宫殿时，他发现了许多只能是属于密宗的神像。<sup>③</sup>密宗就整个宗派而言却再也没有繁荣，并且甚至为世所弃。<sup>④</sup>因此，审慎地说，佛教密宗在传入中国后约三个半世纪，在最为盛行后约180年，在中国消亡了。约三个世纪之后，元代的喇嘛教才接受了密宗。

本文由善无畏、金刚智及不空金刚的传记的翻译及研究组成，他们是一般意义上密宗仅有的大师，其传见于赞宁《宋高僧传》。我的第一个目的是考察赞宁的记录，指出其未加利用或错误使用的材料。第二个目的是在中国及印度文献中找出一些材料，帮助我们理解这些传记中的印度背景。尽管在任何印度典籍中都找不到三位僧人的有关材料，但是，诸如突厥人在北印度的统治、建支城(Kāñcipura)的教育中心、该国国王那罗辛呵婆吒伐罗曼(Narasimhapota varman)、训象等事实都可由印度材料证实。这样，我们就可以更为透彻地理解这些传记，并且能够指明其中所含的史实与神话传说。

本文的第三个目的是利用这些传记作为一种框架，围绕它

---

① 关于这些大师及其译经参见师觉月《中国佛典，译者及译经》(P. C. Bagchi, *Le canon bouddhique en Chine, les traducteurs et les traductions*) 2.585-610.

② 参见《宋会要稿》，道释2.6 a.

③ 参见《大日本佛教全书》，115. 456 b-457 a.

④ 见赞宁在《金刚智传》后的“系”，以及志磐在《佛祖统纪》(T 49.296 a 12)中的论述。

聚集有关密宗各个方面的材料,诸如它的仪轨、它和宫廷的关系以及它在大众间的普及程度。我希望密宗在唐代的情况可由此而搞清楚。无论是正史还是唐代诗文的两部总集《全唐文》和《全唐诗》都没有包括如人所愿的数量的材料。相当一大部分材料见于研究这段历史所必不可少的《太平广记》,两部大型的碑文汇编《金石萃编》及《八琼室金石补正》,以及《大日本佛教全书》所收日本僧人的行记。最要紧的是必须提到这三位僧人自己所译的经典以及《大正大藏经》中包括赞宁著作在内的各种历史著作。敦煌的发现为研究唐代历史提供了无比宝贵的材料,胡适教授及冢本善隆先生利用这些新材料对禅宗与净土宗历史的研究做出了重要贡献。<sup>①</sup>然而,就所关心的密宗而言,除了一些图片及上面写有陀罗尼的纸片之外,我没有特别受惠于已刊布的敦煌写本。至于参考书籍,遗憾的是,日本学者发表在一些比较不重要的杂志上的文章未能见到。由于战争原因,这些杂志在剑桥未能入藏。

## 2. 赞宁及其材料来源

赞宁(公元919—1001年)<sup>②</sup>生于在隋末由渤海迁至吴兴的

① 参见《胡适论学近著》,1.198-319;冢本善隆《唐中期の净土教》。

② 我遵从志磐所说,赞宁卒于公元1001年,时年82岁(T 49.402 b 1)。在他为赞宁著作所作序中(《小畜集》,四部丛刊本21.9 a),王禹偁说赞宁在82岁时仍甚为健康。此序似乎作于赞宁去世前不久。王禹偁说赞宁生于己卯或唐天祐十六年,当梁贞明五年(公元919年),因为唐代已于公元907年结束。如果赞宁生于919年,在1001年正是82岁。王禹偁还说天祐十六年当贞明七年,大概是误算。念常(T 49.659 b 22)以赞宁卒于公元996年,显然是错误的。文莹《湘山野录》(学海类编,册76)3.6 b说赞宁卒时年84岁,亦与王禹偁及志磐不符。



高姓家族中。<sup>①</sup>据王禹偁，他在天成年间（公元 926 年）出家为僧，并在清泰初（公元 934—5 年）入天台山，受具足戒。<sup>②</sup>由于特精律典，他为自己赢得了律虎的外号。当吴越于公元 978 年并归宋朝时，赞宁被吴越王送到宋廷，他在那里得到太宗皇帝的尊崇，赐以紫衣及通慧的头衔。同时，他被指派为翰林，充作皇帝的文秘侍从。公元 991 年，他成为皇朝实录的编者。<sup>③</sup>998 年，诏光右街僧录，负责京都半数僧人。<sup>④</sup>他一直身居两位直至 1001 年逝世。

据说他广览内外诸典。徐铉、王禹偁及柳开等学者都是其好友。<sup>⑤</sup>在王禹偁的著作中，我们可以找到《通惠大师文集序》<sup>⑥</sup>以及三首赠赞宁的诗，<sup>⑦</sup>王禹偁在其中都说到了赞宁的学术成就，尤其是《高僧传》的贡献。在徐铉的《文集》中也有一首当赞宁回南方家时赠给他的诗。由于徐铉是以书法学知名的，因此，注意到在该诗中他请赞宁为他寻找秦始皇所立、由他著名的丞相李斯书写的石碑是饶有趣味的。<sup>⑧</sup>欧阳修记录了一则赞宁的故事，也许可以表明赞宁是多么的老到圆滑。当他作为僧录陪

---

① 《小畜集》20.7 b.

② 同上。因为当时他年仅 15 岁。具足戒之授可能在晚些时候，但王禹偁未给出确切时间。

③ 参见 T 49.400 c 17.

④ 关于这些事实，见《小畜集》20.8 a-b.

⑤ 参见《湘山野录》3.5b，《六一诗话》（《百川学海》册 27）2 b，T 49.397 c 5。关于徐铉、王禹偁及柳开的传见《四十七种宋代传记综合引得》164, 59, 170.

⑥ 《小畜集》20.7 b-9 b.

⑦ 同上，7, 13 a, 15 a, 10.6 a.

⑧ 《徐公文集》（四部丛刊本）22.3 a.

同太祖皇帝<sup>①</sup>到京都相国寺去时，太祖犯了犹豫，是不是要跪在佛像前以示皈依，赞宁于是说道：“今世的佛陀不用在过去的佛陀前表示敬礼。”皇帝大为高兴，并且由此成为一条定则，皇帝不用在任何佛像前双膝跪地。《六一诗话》中也有一则故事，表明赞宁机智诙谐并且应答便给。<sup>②</sup>

公元 982 年，他奉旨编纂《宋高僧传》，获准回到他所从来的杭州寺庙，在那里致力于此书，完成于公元 988 年。<sup>③</sup> 全书分成卅卷，由 533 篇传记组成，还有 130 位僧人没有本传，但生平简略地记载在其他人的传中。<sup>④</sup> 至于此书的材料来源，他在序中说，他使用了各种传记以及前人所写的墓志<sup>⑤</sup>。这也由志磐《佛祖统纪》<sup>⑥</sup> 所证实。这就造成了风格的差异，甚至在同一篇传记中亦然。

善无畏传的前半部分在风格和语言上都十分华赡，因为它是几乎不加改动地从李华的著作中移用而来的，李华被看作是散文名家。<sup>⑦</sup> 传记的后半部分记述善无畏的传说，主要是以《西阳杂俎》为基础的，因而在风格上迥异于前半部分。至于金刚智的传，圆照的著作可能是主要来源，但是，赞宁并没有使用《贞元

---

① 参见《归田录》，《学津讨原本》册 9, 1.1 a, “太祖”是否正确极为可疑，因为赞宁北上并成为僧录是在太宗时期，太祖早已去世。《归田录》的其他版本如《稗海》（振鹭堂本，册 24, 1.1 a）、《说郛》（郁本，册 42, 1.1 a）及涵芬楼本（1.1 a）皆作“太祖”。

② 见《六一诗话》2 b.

③ 参见赞宁的《进高僧传表》（T 50.709 a 4）及《佛祖统纪》（T 49.400 a 13）。《小畜集》（20.8 b）及《佛祖统纪》（T 49.398 c 16）说他奉旨之年为公元 983 年。

④ 参见他的《序》（T 50.710 a 3）。

⑤ T 49.400 a 23.

⑥ 关于这些来源见每部传记中的注。

⑦ 参见 T 50.70 9c 22.

释教录》中的所有材料。不空金刚传的主要来源是赵迁的《行状》和飞锡的《碑铭》。金刚智传和不空金刚传的风格远比善无畏传统一。当赞宁开始编纂此书时，他已是一位老人了。他的《序》说除自己之外还有几位其他僧人也参与了这项工作。<sup>①</sup>很有可能赞宁仅仅是充任主编，而其他人员正编纂了此书。这就是人们认为风格不佳，而黄庭坚甚至想要重编的原因。<sup>②</sup>

赞宁所著书中<sup>③</sup>只有两种现存于世。第一种是三卷《僧史略》，<sup>④</sup>是中国僧伽的一部通史。第二种是题为《笋谱》的一卷短文，有五个标题：竹笋的各种名称、竹笋的制作地、笋的烹调方法、关于竹笋的故事以及混杂的评注。<sup>⑤</sup>可能就是由于这类知识，柳开才称赞宁为当代张华，<sup>⑥</sup>因为张华是有百科全书般知识的著名学者。

---

① T 50.709 c 22.

② T 49.100 a 26.

③ 关于这些著作的目录见颙怀三《补五代史艺文志》12 a, 18 a;《宋史》(五册同文书局本,本文所引正史均为此本),205,10 a,22 a,25 a,206.4 b,5 b.

④ T 54, No.212 b. 现存此书的卷数与《宋史》(205.10a)中的卷数相同。《湘山野录》(3.5 a)说,赞宁想了解以往名僧的生平,所以编纂了《僧史略》十卷呈献给皇帝。显然,他将《高僧传》与《僧史略》混淆了,而且他所说的数目与他书皆不同。

⑤ 此书收于《百川学海》(册37).

⑥ 《湘山野录》3.5 b.

## 唐洛京圣善寺善无畏传注

(《大正藏》50.714 b 1—716 a 17)

释善无畏，本中印度人也，

李华《善无畏行状》(以下简称《行状》)说摩揭陀(Magadha)是善无畏的家族原来生活的地方(T 50.290 a6)。李华卒于大历(公元766—779年)早期，尤以传记和行状作者而知名，参见《唐书》中他的传(203.1 b)。传中说他在晚年皈依佛教。关于他和僧人的合作，参见《宋高僧传·严峻传》(T 50.798 a 17)及《朗然传》(T 50.800 a 11)。据《严峻传》他在大历四年(公元769年)仍然在世。

释迦如来季文甘露饭王(Amṛtodana)之后。

Amṛtodana, 参见望月信亨《佛教大辞典》(以下简称望月), 1.476 b-c, 及 E. J. 托马斯《佛陀的生平》(E. J. Thomas, *The Life of Bnddba*) 24.

梵名戍婆揭罗僧诃(Śubhakarasiṃha), 华言净师子, 义翻为善无畏; 一云输波迦罗(Śubhakarā), 此名无畏, 亦义翻也。

无论从 Śubhakarā 还是从 Śubhakarasiṃha 都不能推译出



“善无畏”的意思。此传主要依据李华《善无畏碑铭并序》(以下简称《碑》),内云“号善无畏”(T 50.290 b 16),似乎表明除了“号”之外,他还有“名”。《行状》(T 50.290 a 4)云:“三藏沙门输婆迦罗者,具足梵音应云戍婆饿罗僧贺,唐音正翻云净师子,以义翻之,名善无畏。”寺本婉雅在《善无畏三藏の名义は吐蕃语の音译か》(《宗教研究》新集,8.4.93-104)中提出善无畏可能是 Śubhākara 的藏语译名 bzañ Byed 的汉语转译。在其所译经中,五部中使用了输婆迦罗,廿部中使用了善无畏,戍婆饿罗僧贺从未出现。

在我看来,善无畏只不过是与梵文名字 Śubhākara 毫无关系的另外一个名字。善无畏所译《毗卢遮那经》中描述了菩萨精神历程的六“无畏”(abhaya),其中第一种“无畏”就是 su-abhaya(svabhaya)(参见 T 18.3 c 5 及一行的注, T 39.605 c 1b)。也许就采用了这个字来作为与 Śubhākara 对应的汉名,或者是号,如《碑》所言。由于在本传中称他为“善无畏”,我也就在我的译文中予以沿用了。

其先自中天竺,因国难分王乌荼(Odra)。父曰佛手(\*Buddhākara)王。

一般认为乌荼国地处现在的奥里萨(Orissa),参见 T. 瓦特斯《玄奘〈西域记〉研究》(T. Watters, On Yuan Chwang's Travels) 2.193-6; S. 比尔《玄奘的生平》(S. Beal, Life of Hiuen-tsiang)134; 崛谦德《解说西域记》781-785; 望月,1.214 c; R. D. 巴纳吉《奥里萨史》(R. D. Banarji, History of Orissa, Calcutta, 1930)1. 136-1145。Odra 王的家族史不见于玄奘的记载。但是,据玄奘(Watters,

1.238)及道宣(T 50.432 a 20),据说乌仗那(Udyāna)国王曾是一位背井离乡的“释迦”(śākya)。由于Udyāna译法甚多,其中就有乌茶或郛茶(崛,205-206),因此,善无畏家族的故事有可能是对应于Odra的乌茶与对应于Udyāna的乌茶之间的某种混淆。《碑》已有这种情况。公元八世纪的后二十五年间,在Odra存在过一个王朝,其国王的名字中都有“kara”,有一位甚至就叫Śubhakara,他们都信奉佛教。依据在奥里萨发现的铜券铭文和汉文材料可以推求出这些“kara”王的年代。(参见S. Lévi《奥里萨的Śubhakara国王》,[King Śubhakara of Orissa, Epigraphia Indica], 15.8.363-4; R. D. Banarji, History of Orissa, 1.146-160)。由于善无畏被称为Śubhakara,因此其父的名字可以复原为\*Buddhakara,我倾向于推测他们是这些“kara”王的祖先。

以畏生有神姿、宿贲德艺,故历试焉。

“神姿”,《碑》作“圣姿”(T 50.290 b 18)。

十岁充戎,十三嗣位,得军民之情。昆弟嫉能,称兵构乱,阅墙斯甚。薄伐临戎,流矢及身,掉轮伤顶。

此处作“掉”,意为“挥舞”或“旋转”,掉轮与流矢甚为对称。

《碑》作“捍”(T 50.290 b 20)。

轮是一种武器。《西域记》(T 51.877 b 19)“凡诸戎器莫不锋锐,所谓矛楯弓矢刀剑钺斧戈爰长稍轮索之属,皆世习矣”。Watters(1.171)略去了对这些武器的列举。S. 儒莲(S. Julien)在翻译玄奘著作时使用了“fonde”来译“轮索”。Beal(1.83)说“various kinds of slings”,皆误。轮

(cakra)和索(pāśa)是两种武器,佛教及印度教诸神经常持之在手。参见 T·A·戈毗纳塔·罗《印度肖像的成份》(T. A. Gopinatha Rao, Elements of Hindu Iconography, Madras, 1914) 1,第一部分“释术语”,4; 师觉月《梵汉词汇》(Deux lexiques sanskrit-chinois), 93.

天伦既败,军法宜诛,大义灭亲,忍而曲赦。乃拭泪白母,及告群臣曰:“向者亲征,恩已断矣。今欲让国,全其义焉。”

《碑》作“向者新征,义断恩也。今已国让,行其志也”。  
(T 50.290 b 21)

因致位于兄,固求入道。

《中本起经》(昙果、康孟详译于207年)“四谛…四曰入道…何谓入道,八正为真(道)”(T 4.148 b 26)。“道”是早期遗存的词,其时佛教始入中国,仿道教之例,称为佛道。参见汤用彤《汉魏两晋南北朝佛教史》87-95。后来“入道”意为“成为僧人”。亦参魏楷(J. R. Ware),TP 30 (1933),113, 153.

母哀许之。

出家之前必须得到父母许可。参见《小品》(Mahāvagga)“东方圣书”(SBE)13.1、54.5,《四分律》(T 22.810 a 18)、《十诵律》(T 23.152 c 23)。

密与传国宝珠,犹诸侯之分器也。南至海滨,遇殊胜招提。

《金唐文》所收《碑》(319.9 b 及 T 50.290 b 54)作“得殊胜招提”。此文“遇”较胜。《文苑英华》所收《碑》(胡本,861.1 b)“遇”、“得”皆无。参见《玄奘》(Watters,2. 193, 194)得法华三昧(saddharmapuṇḍarikasamādhi)。

大乘僧人修行的一种禅定，信徒由此可以得见普贤菩萨 (Samantabhadrabodhisattva)，并且带着成为菩萨的愿望坦承罪孽。修习该禅定须复诵《妙法莲华经》21天。参见望月，5.4578 b.

聚沙为塔，仅一万所。黑蛇伤指而无退息。复案身商船。

在描述乌荼(Odra)时，玄奘说“国东南境临大海滨，有折利咀罗城(Charitra?)。周二十余里。入海商人、远方游客，往来中止之路也”。(Watters, 2, 193-194)

往游诸国，密修禅诵，

“密修禅诵”字面意思为“秘密修行禅定念诵”。对此解释，我不能确定。

口放白光。无风三日，舟行万里。属商人遇盗，危于并命。畏恤其徒侣，默讽真言，七俱胝尊全现身相，

“俱胝”(koṭi)，参见望月，1.687 b.

群盗果为他寇所歼。寇乃露罪归依，指踪夷险。寻越穷荒，又逾毒水，才至中天竺境，即遇其王。王公夫人，乃畏之女兄也，因问舍位之由，称叹不足。是日携手同归，慈云布阴，一境丕变。畏风仪爽俊，聪睿超群，解究五乘。

“五乘”，即人乘(Manuṣyayāna)，天乘(Devayāna)、声闻乘(Śrāvakayāna)、缘觉乘(Pratyekabuddhayāna)及菩萨乘(Bodhisattvayāna)。前两乘用来表示遵奉五戒的佛教信徒们的层次，第三、四两乘指小乘，而最后一乘指大乘。另外还有与此稍异的三种“五乘”，同样也认为菩萨乘或佛乘(Buddhayāna)是皈依的最高形式。参见望月，2.1227 a.

道该三学，



“三学(śikṣā)”即戒(śīla)、定(dhyāna)和慧(prajñā), 参见望月, 2.1472 c。

总持禅观, 妙达其源。艺术伎能, 悉闻精练。初诣那烂陀寺, 此云施无厌也,

“那烂陀”(Nālandā), 参见 Watters, 2.165-169; 高楠顺次郎《印度及马来亚群岛所实践之佛教记》(A Record of the Buddhist Religion as Practised in India and the Malay Archipelago, 按即《南海寄归内法传》之英译——译者)154; E. Chavannes, Les religieux éminent, 84-98.

像法之泉源, 众圣之会府。

佛法分成三个时期, 像法 (pratirūpaka) 为第二期。参见《妙法莲华经》(Saddharmapuṇḍarīka) 8.28, 《杂部》(Saṃyuttanikāya) 16.13(里斯·戴维斯 [Mrs Rhys Davids] 夫人译本 2.152), 亦见 T 2.226c7, 419 b 25。每个时期的长度随不同传说而异。参见望月, 2.1517 b。因此, 佛法亦可称为像教, 参见 TP 30.135。

畏乃舍传国宝珠莹于大像云额,

在《西域记》中, “莹”在许多情况下用来表示“放置”或“钉缀”的意思。例子见于 T 51.870 b 18, 872 c 8, 876 b 7, 934 a 5, 934 a 20。

昼如月魄, 夜若曦轮焉。

这个比喻相当奇怪。《碑》作“画如月魄, 夜则光耀”。这是一种印度的语言修辞用法, 将好人比作月亮, 因为月亮虽亮, 但当你注视它时不会像太阳那样伤眼。不过, 这仍然不能很好地解释这个比喻。

寺有达摩拈多(Dharmagupta)者,掌定门之秘钥,佩如来之密印,颜如四十许。其实八百岁也,玄奘三藏昔曾见之。

《西域记》或彦棕的《玄奘传》都没有提到这个名字。

畏投身接足,

这是印度风俗,向所尊敬的人下跪,吻其足。参见 Watters, 1.173; 高楠, 99。

奉为本师。

《史记·乐毅列传》(80.8 b)云“乐成公学黄帝、老子,其本师号曰河上丈人。……河上丈人教安期生,安期生教毛翕公,毛翕公教乐瑕公、乐瑕公教乐成公”。在此,本师用来指直接受教的老师。

一日侍食之次,旁有一僧,震旦人也,畏视其钵中见油饵尚温,粟饭犹暖,

“油饵”,似乎是一种面食,用油煎制而成,应趁热食用,如段成式在《酉阳杂俎》(四部丛刊本, 14.11 b)有一段文字提到“炙饵”。

愕而叹曰:“东国去此十万余里,是彼朝熟而返也?”拈多曰:“汝能不言,真可学焉。”

本传提供的这个故事毫无意义。《碑》(T 50.290 c 14)与此不同,云“钵中非国食,示一禅僧,华人也,见油饵尚温,粟饭余暖,愕而叹曰:‘中国去此十万八千里,是彼朝熟而午时至此,何神速也!’会中尽骇而和尚默然。本师谓和尚曰:‘中国白马寺重阁新城,吾适受供而反,汝能不言,真可学也。’”

后乃授畏总持、瑜伽、三密教也,

“总持” (dhāraṇī), 参见梅尾祥云《真言陀罗尼の研究》(《曼荼罗の研究》429-687), 亦见附录十四。

“瑜伽”, 该词出自字根 yuj, 原来意为“联接”, 后来意为“适合”。在密宗佛教里, “瑜伽”的意思是集中心智, 使之与深奥的教义相互一致, 并且使自己等同于所尊崇的神祇(参见《密教大辞典》2201 a)。由于瑜伽派僧人修持的仪轨, 无论简单还是复杂, 都是使自己等同于神祇的手段, 因此都称为“瑜伽”。一行在其《大日如来经疏》中说 (T 39.613 c 14): “究习瑜伽者, 谓善修相应法也。谓与三部真言上中下成就等事一一通达, 皆与正理相应。”

金刚智所译《金刚顶瑜伽中略出念诵经》是一部论述所有仪轨的经典, 既有僧人在日常生活中独自修持的, 也有集体在寺庙中修持的, 而这些仪轨都称为“瑜伽”。(参见 T 18.223 c 12)

“三密”即身密 (kāyaguhya)、言密 (vāgguhya) 与意密 (manoguhya)。在大乘佛教中, 三密归属于佛陀。例如, 与会的某些听众也许看到佛身是金色的, 另一个人也许看到银色, 而第三个人也许看到佛身是各色宝石色的。这就是佛陀的身密(参见《大智度论》T 25.127 c 12)。在密宗佛教里, 不同的含义被附加到三密之上。不空金刚在其《菩提心论》(T 32.574 b 13)中提供了如下扼要但清楚明白的解说: “所谓三密者, 一身密者, 如结契印召请圣众是也。二语密者, 如密诵真言文句了了分别, 无谬误也。三意密者, 如住瑜伽相应, 白净月圆观菩提心。”白色的月亮是《毗卢遮那经》中教授的禅思所偏爱的主题(T 18.17 b 22, 20 c 3), 亦

见一行的《疏》(T 39.688 c 22)。《无畏三藏禅要》(T 18.945 b6)给出了月亮之所以适合做禅思主题的理由。龙神围绕,森在目前,其诸印契,一时顿受。即日灌顶 (abhiṣeka),为人天师,称曰三藏(Tripitaka)。

“印契”(mudrā),在密宗佛教里,mudrā指用手指做成的手印。每一位神有其自己独特的手印,信奉者应加以模仿。不同仪轨也相伴着不同手印。两只手有各种各样的名字(如右手有“太阳”、“智慧”,左手有“月亮”、“禅思”等),十个手指亦然(如“十波罗蜜多 [pāramitā]”、“十轮”、“十界 [dhātu]”等)。关于不同手印,参见一行《大日如来经疏·作印法》(T 39.714 a-772 c);S.Kawamura译《四道印图》(“集美博物馆年鉴”,研究文库8[Annales du Musée Guimet, Bibliothèque d' Etudes]);望月,1.176-177,梅尾,《曼荼罗の研究》,469-489。在非密宗佛教里,mudrā指佛陀的手势,如说法印、禅定印、降魔印及施无畏印等,我们经常可在佛教艺术中见到(A.吉蒂《北方佛教诸神》[A. Getty, The Gods of Northern Buddhism] 191)。不过,手印的数量相当有限。印度教广泛使用手印(参见泰罗·德·克林恩《手印》[Tyra De Kleen, Mudrās, London, 1924]29-42),手印在印度教中所起的作用甚至远比在密宗中重要。

“三藏”,T. W. 里斯·戴维斯《巴利语—英语词典》(T. W. Rhys Davids, Pali-English Dictionary) “pitaka”条下说:“有关三藏的知识是被称为 tepitaka ‘熟习三藏者’的比丘的一种成就。”该词条下还列出了一些同一称号的变

形,如 tipetaḥī. tipetaḥa 及 tipitaka-dhara。我能够找到的“三藏”在汉语中的首次出现见于僧伽跋摩(公元433年到达中国)传,参见 T 50.342 b 14.19。

夫三藏之义者,则内为戒、定、慧,外为经、律、论,以陀罗尼总摄之也。陀罗尼者,是菩提速疾之轮,解脱吉祥之海,三世诸佛生于此门,慧照所传,一灯而已。根性殊异,灯亦无边。

在不空金刚弟子的回忆中可见到用“式传慧照”指称佛陀的例子(T 52.840 c 11)。“慧灯”亦被不空金刚的弟子们用来指称他们的大师,如“惠(慧)灯罢照”(T 52.836 b 20)和“悲慧灯之永灭”(T 52.849 b 22)。

由是有百亿释迦微尘三昧,菩萨以纲总摄于诸定,  
《碑》,“纲”作“金刚”。

顿升阶位,邻于大觉,此其旨也。于时畏周行大荒,遍礼圣迹,不惮艰险。凡所履处,皆三返焉。又入鸡足山(Kukkuṭapāda),为迦叶(Mahākāśyapa)剃头,

据说迦叶在鸡足山涅槃并且在那里保持法身,直至弥勒降生,弥勒会向声闻乘现身并开悟他们。参见《根本说一切有部毗奈耶杂事》(T 24.409 a 15),《西域记》(T 51.919c11),《法显传》(T 51.863 c 27),《付法藏因缘传》(T 50.300c11)及《天譬喻经》(Divyāvadāna)61。善无畏为迦叶剃发的故事显然是神话,但是,为在石窟中长时间禅定的僧人剃发则是常见的事,参见 S. 比尔《玄奘的生平》202,道宣《阇那崛多(Jñānagupta)传》(T 50.434 b 3)。

受观音摩顶。尝结夏于灵鹫(Gr̥dhraḥkūta)。有猛兽前导,  
考虑到唐代的禁忌,赞宁遵从李华的《碑》,以“猛兽”代替

“猛虎”(T 50.291 a 1)。“猛兽”及“大虫”都用来代替“虎”。  
参见陈垣,《燕京学报》(YCHP)4.563,567,635,《全唐文》  
27.3 ad。

深入山穴。穴明如昼,见牟尼像,左右侍者如生焉。时中印度大旱,请畏求雨。俄见观音在日轮中,

《碑》(T 50.291 a 3)作“月轮”,显误,《文苑英华》(861.2 b)  
及《全唐文》(319.10 b)中的《碑》皆作“日轮”。

手持军持,

“军持”(kuṇḍikā),水壶,关于不同转写,参见望月  
1.725 b。注水于地。时众欣感,得未曾有。复锻金如贝叶,写  
《大般若经》。熔中金为窠睹波,

“中金”,《碑》(T 50.291 a 6)作“银”,用此说。《唐阙史》下  
“蓝田贡冰”条:“沸于中金器。”

等佛身量焉。

据说佛身高 16 呎,两倍于常人,参见望月,5.4463 c,《碑》  
作“身相”,可能是指像高 16 呎,有 32 相。

母以畏游方日久,谓为已歿,旦夕泣泪而丧其明,洎附信问安,

“附信”,其意与极为常用的“附书”同。参见《杜诗引得》  
3.813-814。此处“信”不能作信使解,因为《碑》作“寄疏”  
(T 50.291 a 7)。但是在唐以前的文献中“信”通常是指信  
使而不是书信。

朗然如故。五天之境,自佛灭后,外道峥嵘九十六宗,

佛典中时常提到九十六宗,但是它们是否都同时存在,是有  
疑问的。据义净“又诸外道先有九十六部,今但十余。若有  
斋会聚集,各各自居一处,并与僧尼无竞先后。既其法别,

理不同行，各习所宗，坐无交杂”。法译见沙畹《求法高僧传》90-91，亦见理雅各(Legge)有关法显的译文(62)及望月，1.671c。

各专其见。畏皆随所执破滞析疑，解邪缚于心门，

“心门”，《碑》作“空门”(T 50.291 a 9)

舍迷津于觉路。法云大小而均泽，定水方圆而任器，

“任器”，《碑》作“满器”(T 50.291 a 10)

仆异学之旗鼓，建心王之胜幢，

“心王”译自 *citta*，与“心所”或“心数”(梵文皆作 *caitta*) 相对应。不过，此处的“心王”并没有用其本义，而是毗卢遮那佛的法号，他是《毗卢遮那经》的宣教者，密宗佛教的主要崇奉神。参见一行的《疏》(T 39.580 b 15)。

使彼以念制狂，即身观佛。掬多曰：“善男子，汝与震旦有缘，今可行矣。”畏乃顶辞而去。至迦湿弥罗国(Kashmir)。

关于迦湿弥罗，参见 Watters, 1.258-264; 沙畹《西突厥史料》(Documents sur les Tou-Kiue) 166-168; W. 福格斯《726年慧超往西北印度及中亚的求法旅行》(W. Fuchs, Hui-ch'ao's Pilgerreise durch Nordwest-Indien und Zentral-Asien um 726), 《柏林普鲁士科学院会议报告》(SPAW) 1938, 441-442。

薄暮次河，而无桥梁，畏浮空以济。一日，受请于长者家，

“长者”译自梵文 *śreṣṭhin*。关于该词在佛典及汉语古籍中用法的区别，参见《翻译名义集》(T 54.1083 b) 及望月，4.3706 b。

俄有罗汉降曰：“我小乘之人，大德是登地菩萨。”

“大德”译自梵文 bhadanta。在唐代,该词也被用作僧人的称号,如“临坛大德”、“讲论大德”等,参见《僧史略》(T 54. 249 b)。“登地菩萨”,“地”即 bhūmi。关于菩萨十地,参见哈尔·达耶尔《佛教梵文文献中的菩萨学说》(Hai Dayal, Bodhisattva Doctrine in Buddhist Sanskrit Literature) 270-291; N. 达特《大乘佛教的诸问题 及其与小乘的关系》(N. Dutt, Aspects of Mahāyāna Buddhism and its Relation to Hinayāna) 238-289。

乃让席推尊,畏施之以名衣,升空而去。畏复至乌菴国。

“乌菴”大致包括今天榜戈拉(Pangkora)、比佳瓦尔(Bijāwar)、斯瓦特(Swāt)及布尼尔(Punir)地区。参见 Watters, 1.225-239; Chavannes, Documents 128-129。法显(理雅各《佛国记》[A Record of Buddhist Kingdoms] 28-29)和宋云(S. 比尔《西域记》[Records of the Western World] 1. xciii)在他们的行记中都曾描述过这个国家。

有白鼠驯绕,日献金钱。讲《毗卢》于突厥之庭,

《毗卢》,见下文注。

安禅定于可敦之树,

《碑》作“而可敦请法,乃安禅树下”(T 50.291 a 18)。《文苑英华》中的《碑》作“而可敦子请法”。“禅定”是由 dhyāna 的音译和义译组合而成的术语,但是,“安禅”却是 añjali 的音译,指双手交握以示崇敬。《高僧传》卷十一《帛僧光传》:“安禅合掌,以为栖禅之处。”这种用法上的混淆时常可见。丁福保《佛学大辞典》(980 b)将“安禅”释为“入定”,但他没



有引用任何佛典，只引用了张缵(卒于公元 548 年)及王维(卒于公元 759 年)的著作。

“可敦”，参见附录一。

法为金字，列在空中。时突厥宫人以手按乳，乳为三道飞注畏口。畏乃合掌端容曰：“我前生之母也。”又途中遭寇，举刃三斫而肢体无伤，挥剑者唯闻铜声而已。前登雪山大池，

“雪山”，参见附录二。

畏不念，掬多自空而至曰：“菩萨身同世间，不舍生死。”汝久离相，

“相”，梵文 *lakṣaṇa*。

“宁有病耶”？言讫冲天，之洗然而愈。

“洗然而愈”亦见于《唐书·张嘉贞传》(127.1 a)，它在那里的意思似乎是“干净”。胡三省在《资治通鉴》注中(大中书局本 207.5 a)将“洗然”释为“悚然”。然而，此意不适用于此。

路出吐蕃，与商旅同次，胡人贪货，率众合围，畏密运心印，而蕃豪请罪。至大唐西境，夜有神人曰：“此东非弟子界也，文殊师利(Mañjuśrī)实护神州。”

关于文殊师利与中国的关系，参见查尔斯·埃利奥特爵士《印度教和佛教》(Sir Charles Eliot, *Hinduism and Buddhism*) 2.20-21，望月，5.4877 c-4878 a。

礼足而灭，此亦犹迦毗罗(Kapila)神送连眉也。

关于迦毗罗，参见《释氏要览》(T 54.304 a 16)，望月，1.460 b。迦毗罗卫送昙摩蜜多(Dharmamitra)的故事见于《高僧传》(T 50.343 a 22)。“连眉”可能译自 *saṃgatab-*

hrū,是佛陀众相之一,参见《普曜经》(Lalitavistara)122.1.15(罗阇陀罗拉拉·蜜多[Rājendralāla Mitra]本)及《法集经》(Dharmasaṃgraha)59。在梵文佛教文献中,连眉也是英雄人物常见的特征,参见《天神譬喻经》(Divyāvadāna)2.1.27,26.1.4,58.1.4。

畏以驼负经,至西州,

西州大致相当于今天的新疆吐鲁番。关于这一地区地志唐代写本残卷,参见《敦煌石室遗书》2的《西州志》。

涉于河,龙陷驼足,没于泉下,畏亦入泉。三日止于龙宫,宣扬法化,开悟甚众。及牵驼出岸,经无沾湿焉。初畏途过北印度境,而声誉已达中国,睿宗乃诏若那(Jñāna)及将军史献出玉门塞表以候来仪。

睿宗于公元684年即位,旋被武后废黜,然后又于公元710年至713年在位。

若那一定是位印度僧人,别处不见。一位名叫提云若那(Devendrajñāna)的僧人(T 50.719 b 19)于公元689年从和阗来到中国,其卒年不详。若那可能是提云若那的简称,但是,不能肯定他是否在716年仍然在世。

“史献”,《碑》作“史宪”(T 50.291 b 2)。这位将军似乎很有可能原本就驻扎在西部边境。服务于唐朝的突厥王室人员通常采用“史”作为汉姓,即突厥名“阿史那”的简称(如史大奈和史忠,参见Chavannes, Documents 23;《旧唐书》109.4 a)。此处的史献也许是《唐书》中阿史那献的简称,参见Chavannes, Documents 77, 81-82;《旧唐书》

98.15 b。碛西节度使的驻地在焉耆（参见松田寿男《碛西节度使考》，《史潮》3.2.25-51, 3.3.48-68）。

玉门在甘肃西北部，参见《史语所集刊》(CYYY)11.295-6。  
开元初，玄宗梦与真僧相见，

玄宗于公元 713 年至 755 年在位。

姿状非常，躬御丹青，写之殿壁。及畏至此，与梦合符，帝悦有缘，饰内道场，

“内道场”，见附录三。

尊为教主，自宁、薛王已降皆跪席捧器焉。宾大士于天宫，接梵筵于帝座，礼国师以广成之道，

“国师”，参见伯希和(Pelliot)，TP 12.671-676。

黄帝与广成事见《庄子》，参见理雅各(Legge)在“东方圣书”(SBE)39.297-300 中的译文。

致人主于如来之乘，巍巍法门，于斯为盛。时有术士握鬼神之契，参变化之功，承诏御前，角其神异。畏恬然不动，而术者手足无所施矣。开元四年丙辰，赏梵夹始届长安，

善无畏抵达长安的确切日子不见于本文或《碑》，但是，李华所写另一位僧人的传中说是十五年五月（《全唐文》319.7 b）。

教于兴福寺南院安置。

兴福寺在长安西北区修德坊，参见徐松《唐两京城坊考》（“连筠移丛书”本）4.8 b。玄奘也曾居此寺。

续宣住西明寺，

《开元释教录》(T 55.572 a 12)云“次后有敕令住西明”。西明寺在长安西区延康坊，参见《城坊考》4.13 b，《城坊考补

遗》14 a。该寺还以其牡丹闻名，参见石田干之助《唐都长安に於ける牡丹の鉴赏》，刊于《市村博士古稀纪念东洋史论丛》83-94。

问劳重叠，锡觐异常。至五年丁巳，奉诏于菩提院翻译。

菩提院肯定是西明寺的一部分。《行状》提到它，似乎将它作为独立的寺院(T 50.290 a 13)，显误。大寺通常由许多院组成，也许不同派别的僧人占居不同的院。参见矢吹庆辉《三阶教の研究》89, 119, 122-126；张彦远《历代名画记》(“津逮秘书”本)3.10 b；《城坊考》2.4 a。某些日本著作说善无畏在 716 年访问日本，完全没有根据，参见《扶桑略记》6(“皇学丛书”本, 107)；《元亨释书》1 (“大日本佛教全书” 101.144 b)；望月, 3.3005 c。

畏奏请名僧同参华梵，开题先译《虚空藏求闻持法》一卷，

“开题”是六朝以来用以指在详细解说某部经书时有关经名导论的术语。此处未用本意，仅指“开始”。

《虚空藏求闻持法》，T 20, No.1145。该经的全名见于下文，内容包括附带一些仪轨加以复诵、向虚空藏菩萨 (Ākāśagarabhadhisattva) 祈祷的陀罗尼，这位菩萨会满足对俗世功德的祈求。关于对虚空藏菩萨的崇拜，参见 M. W. 德·维舍尔《中国和日本的虚空藏菩萨》，“阿姆斯特丹皇家科学院丛刊·文字类新集” (M. W. De Visser, *The Bodhisattva Ākāśagarbha [Kokuzō] in China and Japan, Verhandelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen te Amsterdam, Afdeling letter-Kunde, nieuwe reeks, deel 30.1.1-47*)。

沙门悉达(\*Siddhārtha)译语，

这位印度僧人仅见于此。

无著笔受缀文，

不能确定这是位印度僧人还是中国僧人，因为这个名字可能是 Asaṅga 的译名。但是笔受缀文者必须两种语言都熟悉，通常选用中国僧人。参见 W. Fuchs 《论佛典汉译的技术组织》(Zur technischen Organisation der Übersetzungen buddhistischer Schriften ins Chinesische, AM [《大亚细亚》]6[1930]), 84-103.

缮写进内。帝深加赞叹，有敕畏所将到梵本并令进上。

《开元释教录》(T 55.572 a 14)就此事说：“缘此未得广译诸经。”本文所述玄宗对善无畏的热情欢迎甚为可疑，因为玄宗早年并不喜爱佛教。敕令善无畏进上所携梵典也许正是由于不喜欢密宗，不希望密宗经典广为人知。关于这个问题参见附录十一。

昔有沙门无行西游天竺，

关于无行，参见义净为他写的传(Chvannes, Les religieux éminents 138-157)。

学毕言归，方及北印，不幸而卒。其所获夹叶悉在京都华严寺中，

义净亦曾居此寺，参见 T 50.733 c 1。

畏与一行禅师于彼选得数本，

关于一行的传参见 T 50.732 c 8 以下。他曾就学于好几位天台宗、禅宗和律宗大师。由于他据说精通天文及数学，传中就有许多他的传奇故事。他卒于公元 727 年。

并总持妙门，先所未译。十二年，随驾入洛，

据《旧唐书》(8.21 a)，玄宗在该年十一月驾临洛阳，十九天后返回长安。《碑》于此有“诏于圣善寺安置”(T 50.291 b 13)。他肯定在此度过余年并卒于此寺，因为他的碑题作“东都大圣善寺……”。赞宁在本传中省略了此句，所以传名中的“圣善寺”就没有着落了。该寺在公元 705 年建于章善坊(洛阳南区)，后一年其名变成“圣善”，参见《唐会要》(“江苏书局”本)48.8 a。徐松在章善坊下漏列此寺。

复奉诏于福先寺译《大毗卢遮那经》。

福先寺在洛阳东区延福坊，参见徐松《城坊考》5.26a。

其经具足梵文有十万颂；畏所出者，撮其要耳，曰《大毗卢遮那成佛神变加持经》七卷，

该经见 T 18, No.848, 亦参见《佛书解说大辞典》7.446 b。藏译参见《大谷甘珠尔目录》(Ōtani Kanjur Catalogue, 1930-32) No 126, 此目录以藏文三藏北京版为基础，参照了其他版本，以下略称为 Ōtani。藏译中保存了该经的梵名，作 Mahāvairocanaḥisam-bodhivikurvati-adhiṣṭhān-avaipulyasūtra-indra-rāja-nāma-dharmaparyāya。该经首章由 R. Tajima 在《〈大毗卢遮那经〉研究——首章译注》(Étude sur le Mahāvairocana Sūtra-Dainichikyō, avec la traduction commentée du premier chapitre, Paris 1936) 中译成法文。服部融泰编订了该经的那塘(Snart-haṅ)版，附校注和藏日词汇表(崎玉, 1931)。

沙门宝月译语，

宝月仅见于此。

一行笔受，删缀辞理，

一行为此经撰写了一部注 (T 39, No. 1796)，对于阅读此经来说是必不可少的。不过，他未及完成此注就去世了。一位名叫“不可思议”的朝鲜僧人为最末一章撰写了注解 (T 39, No. 1799)。

文质相半，妙谐深趣，上符佛意，下契根源，利益要门，斯文为最。又出《苏婆呼童子经》三卷，

该经见 T 18, No.895，亦参见《佛书解说大辞典》7.17c, Ōtani No. 428. 梵名作 Ārya-Sūbāhu-pariprechā-nāma-tantra。法天(\*Dharmadeva)在宋代也翻译了此经 (T 18, No.896)。在善无畏译本中含义不清的一些段落在法天译本中较易理解。

《苏悉地揭罗经》三卷，

该经见 T 18, No.893，参见《佛书解说大辞典》7.8 d, Ōtani No. 431，梵名作 Susiddhikara-mahātantra-sādhanoṣṭya-paṭala。经中主角是执金刚大悲菩萨。

二经具足咒毗奈耶也，即秘密禁戒焉。若未曾入曼荼罗者，

“曼荼罗”，见附录四。

不合辄读诵，犹未受具人盗听戒律也。

“具”是“具戒”(upasaṃpadā)的略称。Upasaṃpadā也按字面译作“近圆”，参见高楠《佛教记》(A Record of Buddhist Religion)100。

所出《虚空藏菩萨能满诸愿最胜心陀罗尼求闻持法》一卷，即《金刚顶梵本经成就一切义图》略译少分耳。

后一部经次题作《出金刚顶经成就一切义品》，表明“图”系

“品”之误。金刚智译有简本，参见 T 18, No.866。

畏性爱恬简，静虑怡神，时开禅观，奖劝初学。奉仪形者莲华敷于眼界，稟言说者甘露润于心田，超然觉明，日有人矣。法侣请谒，唯尊奉长老宝思惟(Ratnacinta)而已，

宝思惟的传见 T 50.720 a 15-b 2。他于公元 693 年从迦湿弥罗到达洛阳，卒于 721 年，译有几部密宗经典。“传”说他精通戒律和密咒。705 年以后，他停止了翻译工作，但仍然居住在一座寺庙里，内中一切都仿印度样式制造，寺名“天竺寺”，该寺中纪念他的塔铭保存在《全唐文》257.5 a-7 a。据记载，他慷慨好施，并且在日常生活中严守戒律。不仅如此，在他所译的一部经中，还有一种使僵尸偷盗藏宝的“悉地”(siddhi)及其它潜入女人屋内的“悉地”(T 20, 425 b-6 a)。

此外皆行门人之礼焉。一行禅师者，帝王宗重，时贤所归，定慧之余，阴阳之妙，有所未决，亦咨稟而后行。畏尝于本院铸铜为塔，手成模范，妙出人天。寺众以销治至广，庭除深隘，虑风至火盛，灾延宝坊。

“宝坊”指寺院，这种用法见于李白的作品，参见《全唐文》348.2 b。

畏笑曰：“无苦，自当知也。”鼓铸之日，果大雪蔽空，灵塔出炉，瑞花飘席，众皆称叹焉。又属暑天亢旱，帝遣中官高力士疾召畏祈雨。

高力士是虔诚的佛教徒。参见他在《旧唐书》中的传(184.6 b.)，亦参《旧唐书》192.14 b; 徐松《城坊考》3.1 a。

畏曰：“今旱，数当然也，若苦召龙致雨，必暴，适足所损，不可为



也。”

事见《柳氏史》，《太平广记》（文友堂本）396.2 b 行。“适足所损”，《广记》作“适足暴物”，较胜。

帝强之曰：“人苦暑病矣，虽风雷亦足快意。”辞不获已，有司为陈请雨具，幡幢螺钹备焉，畏笑曰：“斯不足以致雨，急撤之。”乃盛一钵水，以小刀搅之，梵言数百咒之。须臾有物如龙，其大如指，赤色矫首，瞰水面，复潜于钵底。畏且搅且咒，顷之，有白气自钵而兴，径上数尺，稍稍引去。畏谓力士曰：“亟去，雨至矣。”力士驰去，回顾见白气疾旋，自讲堂而西，若一匹素翻空而上。既而昏霾，大风震电，力士才及天津桥，

“天津桥”系京都南部洛河上之桥，参见《城坊考》5.15 a。

风雨随马而骤，

“骤”，《广记》作“至”。

街中大树多拔焉。力士入奏而衣尽沾湿矣。帝稽首迎畏，再三致谢。又邙山有巨蛇。

类似故事亦见于《不空金刚传》，一定是同一来源，后来发展成两个传奇故事。

畏见之，叹曰：“欲决湑洛阳城耶？”以天竺语咒数百声，不日蛇死。乃安禄山陷洛阳之兆也。一说畏曾寓西明道宣律师房，

参见附录五。

示为粗相，宣颇嫌鄙之。至中夜，宣扞虱投于地，畏连呼：“律师扑死佛子。”宣方知是大菩萨，诘旦摄衣作礼焉。若观此说，宣灭至开元中仅五十载矣，如畏出没无常，非人之所测也。二十年，求还西域，优诏不许。二十三年乙亥十月七日，右肋累足，奄然而化，享龄九十九，僧腊八十。法侣凄凉，皇心震悼，赠鸿胪

卿。

参见《唐书》48.18 b,《唐会要》66.9 a。关于善无畏是卒后第一个得授世俗官衔的僧人,参见 J. R. Ware, TP.30.129。僧人在唐代开始接受世俗官衔及薪俸,参见 T 54.250 a 22, 49.373 a 16, 50.720 c 4。鸿胪卿负责僧人及外国客人的事务,而这就是相当多的僧人担任该职的理由。关于对僧人的管理参见附录十六。一位道士在公元 720 年已曾得此荣衔,《旧唐书》191.20 b。公元 736 年以前,道士一直归属鸿胪寺,《唐会要》49.4 b。

遣鸿胪丞李现具威仪,宾律师护丧事。

《碑》作“李峴威仪僧定宾律师监护”(T50.291 ca),《行状》(T 50.290 c 8)作“李峴与释门威仪定宾律师监护丧事”,较胜。“威仪”是细致仪轨的名称,一些律典也以之为名(T 24, Nos. 1470-1472)。这里指主持寺院仪式,特别是授戒仪式的大师(T 40. 25 c 21)。鉴真在公元 755 年请求日本女皇允许按照中国的样式每年举行两次授戒仪式,并指派一名威仪师和两名从仪师,参见《大日本佛教全书》(121. 230 b) 中的《东大寺杂集录》。关于鉴真和律宗传入日本,参见英利世夫(S. Elisséeff),《哈佛亚洲学报》(HJAS) 1.85-88;高楠顺次郎《鉴真东渡》(Le voyage de Kanshin en orient),《法兰西远东学院院刊》(BEFEO) 28.1-41, 29.47-62。显然,本文中的“威仪”应该和定宾一同前往。关于定宾,参见《全唐文》501.8 b。

二十八年十月三日,葬于龙门西山广化寺之庭焉。

善无畏肯定卒于圣善寺(见上文注)、广化寺正因为是善无

畏所葬之地，可定为建于公元 758 年(T 50.291 c 26)。

定慧所熏，全身不坏。

这种保存僧人遗体的方法在远东特见使用，但不见于印度，参见小杉一雄《肉身像及遣灰像の研究》，《东洋学报》(TG) 24.405-436。

会葬之日，涕泗倾都，山川变色，僧俗弟子宝畏禅师、明畏禅师、这两位僧人的名字《碑》作“宝思”和“明思”(T 50.291c 5)。荥阳郑氏、琅邪王氏痛其安仰，如丧考妣焉。

“荥阳郑氏、琅邪王氏”有误。我据《碑》(T 50.291c 5)作了校证，《碑》作“宝思禅师，荥阳郑氏；明畏禅师，琅邪王氏；皆高族上才”。赞宁误解了这一段文字，将两位僧人的名字分成了四个名字。据李华，宝思（畏）是郑善果（《旧唐书》62.6 a）之后，郑善果曾预言玄奘的未来(T 50.221 c 14)。尽管在李华的时候，郑州、沂州是官方的地名，但是，在唐代士人由于对他们的门第感到自豪，仍然使用旧的郡名，这是士人们的习惯。参见赵翼《陔余丛考》（“瓠北全集”本）17.7 b-9 a。

“痛其安仰”暗指子贡在孔子将要去世时所说的话（《礼记》，“四部丛刊”本，2.10 b）。

乾元之初，唐风再振，二禅师刻偈，

“偈”见《碑》末(T 50.291 c 4)。

诸信士营龕，弟子舍于旁，有同孔墓之恋。今观畏之遗形，渐如缩小，

太祖皇帝在公元 975 年驾临洛阳，并去广化寺向善无畏的遗体表示敬意。该年四月，太祖想要祭天，但是雨下个不

停,就派了一位使者向遗体祈祷(T 49.396 c 1)。《佛祖统记》(T 49.296 b 5)还记载着太祖在乾德九年又一次驾临。然而,乾德总共才六年,不可能有乾德九年,显误。

黑皮隱隱,骨其露焉。累朝早滂,皆就祈请,征验随生,且多檀施。锦绣巾帕,覆之如偃息耳。每一出龕,置于低榻,香汁浴之。洛中豪右争施禅帕、净巾、澡豆,以资浴事。

“禅帕”,可能是僧人使用的某类披巾,但至今我没有能够在其它书中找到相关材料。禅宗僧人后来戴名为“禅巾”的一种头巾(道忠《禅林象器笺》694 b),但是,不知道这两种服饰是否有联系。

“澡豆”用以洗手,参见《世说新语》(“四部丛刊”本)3 b. 44 a,《酉阳杂俎续集》(“四部丛刊”本)4.6 b。

日本圆城寺藏写本《五部心观》二卷,第一四六图为僧人跪坐,一手执长柄香炉,一手执念珠,皆面题“此无毘和上类也”。

今上襁褓,

“今上”指太宗皇帝,公元 976 年至 977 年在位。

多遣使臣往加供施,必称心愿焉。

## 唐洛阳广福寺金刚智传注

释跋日罗菩提(Vajrabodhi), 华言金刚智。南印度摩赖耶(Malaya) 国人也, 华言光明,

据玄奘云, Malaya 是 Malayakūṭa 的略称。“它东括今天的坦卓尔(Tanjor)和摩吐腊(Madura) 地区, 西括贡巴托(Coimbatore)、戈辛(Cochin)和特罗梵戈尔(Travancore)。”参见 Watters, 2.228-231; A. 坎宁汉《印度古代地理》(A. Cunningham, *The Ancient Geography of India*) 549-552; F. 夏特(Hirth) “Chau Ju-kua” 12. 坎宁汉的著作以阿拉伯人的著述为依据, 提出 Malayakūṭa 可能是一个组合名称, 是将两个毗邻地区的名称组合而成的(551页)。

其国境近观音宫殿补陀落迦(Potalaka)山,

关于补陀落迦山参见 Watters, 2.231-232; 崛谦德《解说〈西域记〉》842-844。该词通常用来翻译梵文 vimāna, 此处亦应如是解。

父婆罗门, 善五明论, 为建支(Kāñcī)王师。

圆照《贞元释教录》有两种关于金刚智生平的记载材料。第一种(T 55.875 b 1-876 b 27) 由其学生吕向所写, 吕向是

《文选》五注者之一，传见《唐书》202.10 b-11 b。第二种要短得多，显然以第一种为基础，由一个名为混伦翁的人撰写而成(T 55.876 b 29-877 a 21)。这两种所记金刚智的家族均与本传有所出入。

吕向说，金刚智是中印度一位刹帝利(kṣatriya)国王伊舍那靺摩(\*isānavarman)的第三个儿子。因为他是在南印度某国的将军米准那的陪同下到中国来的，所以他被看成是南印度人(T 55.875 b 1)。S. 烈维《王玄策使印度记》(S. Lévi, *Les missions de Wang Hiu-en-tse dans l'Inde*),《亚洲学报》(JA)第9集,15[1900]3.419-421),对吕向的说法做了简单复述。关于这位国王，烈维说道：“我不知道他的名字到底是 Isānakarman 还是 Isānavarman, 他似乎与阿帕萨德(Aphsad)铭文(《铭文集》[Corpus] III, N°42)所提到的王子为同一人，即摩揭陀(Magadha)鸠摩罗笈多(Kumaragupta)的同代人和可怜的对手，金刚智生于661年。”(419)

“五明”，参见 Watters, 1.157-159;《翻译名义集》(T 54.1144 c 14)。

P. C. Bagchi (*Le canon bouddhique en Chine* 2.554) 错误地说金刚智本人是王师。Kāñcī 是 Kāñcipura 的略称，即今天南印度帕拉尔(Palar)河边的贡阇伐罗姆(Conjeveram),参见 Watters, 2.227; Cunningham, 548; Pelliot, BEFEO 4.359-363。这不是一个国名，而是帕拉瓦(Pallava)诸王以之为都城的城名。文中的“建支王”一定是指其中的一个国王。据 R·塞维尔《南印度历史碑铭及

政治史概述》(R. Sewell, *The Historical Inscriptions of Southern India and Outlines of Political History*, Madras, 1932) 375, 那罗辛诃伐尔曼一世(Narasimhavarman)约于630—668年在位,其继承人摩诃因陀罗伐尔曼二世(Mahendravarman)约于668—670年在位。金刚智的父亲可能是其中一个的王师。

帕拉瓦诸王以优礼学者而著名。摩诃因陀罗伐尔曼一世自己就写了一部剧本,其中描绘了不同宗教的信徒,参见 R. 戈帕兰《建支帕拉瓦王朝史》(R. Gopalan, *History of the Pallavas of Ranchi*, Madras, 1928) 95。在他统治期间,对戏剧、音乐、绘画及其他艺术领域的创作大为鼓励(上书, 88)。据说檀丁(Daṇḍin)为了给建支王子讲授韵律而编写了《诗镜》(Kāvyaḍarśa)的第五章,这位王子应该就是那罗辛诃伐尔曼二世之子(上书, 110-111)。建支在七至九世纪间是一个学术中心。参见 C. 米那克西《帕拉瓦王朝的行政管理与社会生活》(C. Minakshi, *Administration and Social Life under the Pallavas*, Madras, 1938) 186-187。我们所知有关帕拉瓦诸王与建支的一切似乎都与本文记载的金刚智父亲的情况相符。

赞宁大量使用了僧人的碑铭(见“导论”),《善无畏传》就是一个好例子。但是很奇怪,他在这里根本没有利用无疑他可以看到《贞元释教录》中的两种记载。难道他有什么理由不承认金刚智生于某个刹帝利家族吗?

智生数岁,日诵万言,目览心传,终身无忘。年十六,开悟佛理,吕向说(T 55.875 b 3)金刚智十岁时在那烂陀(Nālandā)

寺成为一名僧人，从寂静智 (\*Śāntijñāna) 大师学习声明 (Śabdavidyā)。十五岁赴西印度，花四年时间学习法称 (Dharmakīrti) 的论著，然后回到那烂陀。法称 (七世纪早期) 是陈那 (Dinnāga) 的门徒，是一位大逻辑学家。参见 M. 温特尼茨《印度文学史》(M. Winternitz, History of Indian Literature) 2.363, 632; 望月, 5.4613 a。

不乐习尼犍子(Nigaṇṭha)诸论，

注意到在这里特别提到耆那教经典是颇有意思的。耆那教深深扎根于印度半岛南端，吸引了大量信徒，还受到王族的庇护。参见 C.Minakshi, Administration and Social Life under the Pallavas, 227。摩诃因陀罗伐尔曼一世原先是耆那教徒，后来转信湿婆教。R. Gopalan, History of the Pallavas of Kanci 90, 那罗辛河伐尔曼一世尽管本人并非耆那教徒，但也善待此教。Minakshi, 231。

乃削染出家，

“削染”，参见 T 54.105 1b1, 269 a 13 及 T 50.800 a 21。

盖宿殖之力也。后随师往中印度那烂陀寺，学修多罗、阿毗达磨等。洎登戒法，

“登戒法”，我认为与“登具戒”同义 (T 50.712 b 1)。吕向说金刚智受具足戒时年二十岁 (T 55.875 b 6)。

遍听十八部律，

“十八”是小乘佛教中部派的传统数目。参见 E. J. 托马斯《佛教思想史》(E. J. Thomas, The History of Buddhist Thought) 283-292, 附录 II “十八部派”。

又诣西印度学小乘诸论及瑜伽、三密、陀罗尼门。



“西印度”，参见附录六。

“瑜伽”，参见《善无畏传》相关注释。

“三密”，参见《善无畏传》相关注释。

十余年全通三藏。次复游狮子国，

“狮子国”，参见附录七。

登楞伽(Lankā)山，

“楞伽山”，参见附录九。

东行佛誓(Bhoja)、裸人等二十余国。

佛誓即今天苏门答腊的巴邻榜，亦名尸利佛逝(Śrī Bhoja)，参见 Pelliot, BEFEO 4.321-339; Hirth, Chau-Ju-Kua 63. 吕向说(T 55.876 a 29)金刚智和波斯商人用了一个月才到达佛誓。

“裸人”，见附录十。

闻脂那佛法崇盛，泛舶而来，

这似乎意味着金刚智是在到达佛誓后才打算去中国的，与吕向所记迥异，参见 T 55.875 b 22, JA 第 9 集, 15(1900). 3.419。

以多难故，累岁方至。

据吕向(T 55.876 b 4)，金刚智和波斯商人在到达中国前二十天遭遇了一场风暴，其余卅余条船都损失了，而僧人所乘的船由于金刚智复诵《大随求陀罗尼》(Mahāpratisarādhāraṇī) 而获全。他花了三年时间才到达中国。据不空金刚对金刚智自述的记载(T 39.808 b 16)，三十余条船每船负载五、六百人。当船即将沉没时，船主将船上的所有东西都扔到海里。金刚智在混乱中忘了抢救整本《金刚顶经》，只

抢下了略本,这就是后来他翻译的本子。

开元己未岁,达于广府,

伯希和认为广府即 *khanfu*, 是广州的阿拉伯文名称 (BEFEO, 4.215)。它之所以得名是因为广州都督府设在此地。参见桑原鹭藏《蒲寿庚の事迹》17-18;《广府问题 殊にその陷落年代に就いて》(《东西交通史论丛》395-414)。吕向说 (T 55.876 b 9) 当金刚智抵达广府时, 节度使派了两三千人分乘数百条小船, 远迎海上。吕向在这里搞错了年代, 因为岭南节度使首置于公元 757 年, 在此以前只使用岭南五府经略使的官衔(《唐会要》78.16 a)。

敕迎就慈恩寺,

这是玄奘居住过的寺院, 地处长安西南区晋昌坊。参见《城坊考》3.16 a。吕向说 (T 55.876 b 11) 金刚智在公元 720 年年中到达东都洛阳。

寻徙荐福寺。

该寺在都城南区开化坊, 参见《城坊考》2.3 a。专用于译经的翻经院而在公元 706 年为了义净建于此寺 (T 50.710 c 13)。

所住之刹, 必建大曼拏罗 (*maṇḍala*) 灌顶 (*abhiṣeka*) 道场,

“道场”在此不是指寺院, 而更多是指坛场。“灌顶”参见附录十一。

度于四众。

“四众”即比丘 (*bhikṣu*)、比丘尼 (*bhikṣuṇī*)、优婆塞 (*upāsaka*)、优婆夷 (*upāsikā*); 望月, 2.1800 a。

大智、大慧二禅师、不空三藏皆行弟子之礼焉。

“大智”即义福(卒于732年),参见T 50.760 b及《金石萃编》(“扫叶山房”本)81.7 a-8 a。

“大慧”即义净,见《善无畏传》相关注解。

后随驾洛阳,其年正月不雨逾于五月,岳渎灵祠,祷之无应。乃诏智结坛祈请。于是用不空钩依菩萨法,

我未能考出“不空钩依菩萨”。有一位不空钩菩萨(Amog-hānkuśabodbisattva)据说能用钩子解救生灵,是日本所存胎藏界曼陀罗(Garbhadhātumaṇḍala)中的一个神;望月,5.4391 c-4392 b。然而名字中的“依”字仍令人困惑。

在所住处起坛,深四肘,

约十八吋,望月,1.153 a。

躬绘七俱胝菩萨像,

人们认为一位阿闍梨(ācārya)应该自己能绘制曼陀罗,不依靠世俗画家。参见《毗卢遮那经》(T 18.4 a 29 及 T 39.613 b 5)。几种传说都说金刚智是位出色的画家。混伦翁所撰碑铭说他是粉绘能手。张彦远《历代名画记》(9.16 b-17 a)说,金刚智来自师子国,尤善于绘制佛像。据说,广福寺木塔下的佛像就是金刚智设计的。张彦远将金刚智说成师子国人是错误的。但是,说他擅长绘制佛像大概是真实的。混伦翁也说金刚智设计了毗卢遮那塔,被看成是一件杰作(T 55.876 c 20)。

金刚智翻译了一部经典,题为《佛说七俱胝佛母准提大明陀罗尼经》,其中包括的陀罗尼是如此重要,以致于称之为过去七俱胝佛之母(T 20.173 a 6)。正像绝大多数陀罗尼都人格化了,每一部经都有一个神一样,这部陀罗尼也有一位

名叫七俱胝佛母的本尊(T 20.175 a 20)。如果要念诵这部陀罗尼,就要建造一个七俱胝曼荼罗(T 20.173 b 11)。复诵和按照与此经一致的正确仪轨修行可以消灾免祸,推算旱涝(T 20.174 a 17)。因此,七俱胝菩萨是七俱胝佛母菩萨的略称(在《大乘庄严宝王经》中又与观音等同)。不过仍然不能与上文提到的不空钩依菩萨相符。根据经文,这尊佛像应以黄、白两色绘制。这位菩萨十八臂而三眼,坐在池塘中一枝莲花之上,两位龙王被画成手举莲花的样子。参见大谷, No.188。梵名是 Āryacundā-devī-nāma-dhāraṇī。立期以开光明日,定随雨焉。

在上面注中提到的同一部经的不空金刚译本中有一部分专论绘制佛像的方法,文云(T 20.184 c 26):“画像已,随力僧次请七僧供养,开光明咒祝赞叹。”

“开光明”是“开眼之光明”的略语,参见施护(\*Dānapāla)《佛说一切如来安像三昧仪轨经》(T 21.934 c 13)，“开眼”更为常用(望月, 1.380 c)。这可能是指替像点睛的最后一笔,人们相信这是神圣的。在日本,当僧人替佛像开眼时,他所用的笔上牵着一根线,所有参加仪式的人也都拉着这根线(参见《密教大辞典》1.202 a)。后来,开眼在中国和日本主要成为对新完成的佛像表示崇敬的仪式,与眼睛倒没有什么关系了。志磐在《佛祖统纪》中误解了这个词,于是说“约像开目即雨,阅三日,像目果开”(T 49.295 b 25)。他竟会这样误解“开眼”,并由此捏造出一个令人难以置信的故事,这是非常奇怪的。他极可能是受到了诸如《苏婆呼童子请问经》之类经典的误导,该经说当一个人得到了所祈求

的悉地时,受到崇拜的佛像就会睁开眼睛(T 18.727 c 24)。帝使一行禅师谨密候之。至第七日,炎气熿熿,天无浮翳。午后,方开眉眼,即时西北风生,飞瓦拔树,崩云泄雨,远近惊骇。而结坛之地,穿穴其屋,洪注道场。质明,京城士庶皆云:“智获一龙,穿屋飞去。”求观其处,日千万人,斯乃坛法之神验也。于时帝留心玄牝,未重空门,

“空”,*sūnyatā*,参见附录十二。

所司希旨,奏外国蕃道遣令归国,行有日矣。侍者闻智,智曰:“吾是梵僧,且非蕃胡,”

关于“梵”、“胡”之别,参见《续高僧传》(T 50.438 b 15);  
《翻译名义集》(T 54.1056 b 1)

不干明敕,

参见马伯乐(H. Maspero), JA 223.2.249-296.

吾终不去。数日,忽乘传将之雁门,奉辞,帝大惊,下手诏留住。初,帝之第二十五公主甚钟其爱,久疾不救,玄宗有二十九个女儿(《廿二史考异》51.9 b),其中五个据说早夭,即考昌公主、灵昌公主、上仙公主、怀思公主、宜春公主(《唐书》83.14 b-17 a)。二十五公主不详何人。有一位咸宜公主,系武惠妃之女,但是卒于公元784年(《唐书》83.16 a),远在玄宗去世之后。上行《唐书》作“咸直”,误,《唐书》另处(83.15 a)及百衲本皆作“咸宜”。尽管名号与下文“咸宜外馆”相合,但仍不能将这位已乎不救的公主视为咸宜公主。

移卧于咸宜外馆,

“咸宜外馆”不详何指。长安有座道姑庵名咸宜观,但要到

公元 762 年方称此名(《城坊考》310 a)。洛阳有咸宜宫(《旧唐书》88.22 b),但我不能肯定咸宜公主究竟是卧病于洛阳还是长安。又《南部新书》戊:“士大夫之家入道,尽在咸宜。”《唐阙史》上有“外馆”。

闭目不语,已经旬朔。有敕令智授之戒法,此乃料其必终,故有是命。

参见附录十二。

智诣彼,择取宫中七岁二女子,以绋缠缠其面目,卧于地,使牛仙童写敕一纸,

牛仙童官内侍省谒者,由于隐瞒张守珪被奚族战败的消息,欺骗皇帝,于公元 739 年被处死,参见《旧唐书·张守珪传》及《萧嵩传》。

焚于他所,智以密语咒之。二女冥然诵得,不遗一字。智入三摩地(samādhi),以不思议力令二女持敕诣琰摩王(Yama)。食顷间,王令公主亡保母刘氏护送公主魂随二女至,于是公主起坐,开目言语如常。帝闻之,不俟仗卫,驰骑往于外馆。公主奏曰:“冥数难移,今王遣回,略观圣颜而已。”可半日间,然后长逝。自尔帝方加归仰焉。武贵妃宠异六宫,

“贵妃”应如其传(《旧唐书》51.18 a)作“惠妃”。“惠妃”由玄宗所命,仅低于皇后(上书,51.1 b)。《神仙感遇传》(《太平广记》22.2 a-3 b 所引)说她是金刚智的虔诚信徒。她既然出自武家,那么她是虔诚的佛教徒就没有什么奇怪了。只不过晚于武惠妃及金刚智一百多年的郑颢(公元 851 年成进士)将金刚智与另一位贵妃联系起来。在其《津阳门诗》中引用了《神仙感遇传》所记奇异故事,他在注中说玄宗

信奉道士罗公远而杨贵妃则信奉金刚智。杨贵妃是在武惠妃于737年出世后不久被召进宫的，距金刚智于741年去世尚有四年时间(见下文有关注)，在此期间他们有可能相遇。不过，我很难同意郑颺的说法，因为武惠妃信奉金刚智由《神仙感遇传》及赞宁所证实。武惠妃的卒年在《旧唐书》中她的传里(51.18 a)作737年，由同书的“本纪”(5.2 b)及一般在年代上甚为可信的《资治通鉴》所证实。《唐书》杨贵妃传(76.26 b)作736年，误。参见吴缙《新唐书纠缪》(“知不足斋丛书”本)5.4 b。

荐施宝玩，智劝贵妃急造金刚寿命菩萨像，

金刚智译有《金刚寿命陀罗尼念诵法》，如经名所示，这是一部祈求长寿的陀罗尼。本尊叫金刚寿命菩萨(T 20.275 c 7)，但是有关这位菩萨形象的材料不见于此经的其它异本(T 20, Nos. 1133-1135)。在敦煌发现的绘画中经常可以发现一位名为“延寿命”的菩萨，但和这部密教经典中的神没有什么关系。参见松本荣一《敦煌画の研究》355-358。

又劝河东郡王于毗卢遮那塔中绘像；

“河东郡王”一定是指李瑾，岐王之子，玄宗之侄。据《通典》(浙江书局本)31.23 a 亲王之子为郡王。岐王传说(《唐书》81.17 a)他死后子瑾承袭。淫逸放荡的结果导致李瑾早卒。亦参《宗室世系表》，《唐书》70 b. 41 b, “瑾”误作“仅”，他的兄弟们的名字都是“玉”字旁。

谓门人曰：“此二人者寿非久矣。”经数月，皆如其言，凡先觉多此类也。智理无不通，事无不验，经论戒律秘咒余书，随问剖陈，如钟虞受。

“虞”是挂钟的立具，其意不适于此，应依宋、元诸本作“虞”（参T 50.711 页编者注3）。参见《礼记》（S. 古瑞 [S. Co-uyreur]译本 2.40-1）。

有登其门者，智一规其面，永不忘焉。至于语默兴居，凝然不改，喜怒逆顺，无有异容，瞻礼者莫知津涯，自然率服矣。自开元七年，始届番禺，

番禺是广州的一个县，五府经略使驻地。

渐来神甸，广敷密藏，建曼拏罗，依法制成，皆感灵瑞。沙门一行钦尚斯教，数就咨询，智一一指授，曾无遗隐。一行自立坛灌顶，遵受斯法，既知利物，请译流通。十一年，奉敕于资圣寺翻出《瑜伽念诵法》二卷、《七俱胝陀罗尼》二卷，

资圣寺在长安东北区崇仁坊，参见《城坊考》3.4 b。

《瑜伽念诵法》是《金刚顶瑜伽中略出念诵法》的略称，据圆照（T 55.875 a 6）亦称为“经”，四卷。《大正藏》本（T 18, No.866）即名《念诵经》，四卷。据说，金刚智曾从龙树（Nāgārjuna）的学生龙智（\*Nāgajñāna）研习此经，而且此经原有十万颂，关于此经得之于南印度一座铁塔中的传说，参见不空金刚《金刚顶经大瑜伽秘密心地法门义诀》（T 39.808 a 24）。日本真言宗僧人曾就此传说有所推测，一种理论认为铁塔只不过是肉身的比喻而已（参见神林净隆为《国译一切经·密教部》1.213-214 所收此经日译本作的导论），据金刚智，此经是由卷帙浩繁的原本十八章中的第一章略出的。“略出”在唐代通常用来指佛典或世俗著作的略本。此经讲述各种仪轨，尤其是那些用于制造曼陀罗、进行灌顶及苏摩祭的仪轨，是唯一详尽讲述灌顶仪轨的经



典(参见神算的导论, 223-224)。

《七俱胝陀罗尼》(T 20.No.1075)参见上文“躬绘七俱胝菩萨像”下注,在《大正藏》中仅为一卷。也许赞宁认为有关绘制佛像的部分是另外一卷。

东印度婆罗门大首领直中书伊舍罗(\*Īśvara)译语,

当义净在公元680年致力于译经时,伊舍罗证梵本(T 50.710 c 22)。713年,菩提流志(Bodhiruci)译经时,他也参预其事,为译梵文(T 50.720 b 18)。

关于直中书,参见R.德·罗托《论监察》(R. Des Rotours, Le traité des examens)9。直中书亦称直中书省或中书直省,参见《旧唐书》190 a.11 b, 194 a.25 b。

嵩岳沙门温古笔受。

温古就是为一行《毗卢遮那经》疏的智俨修订本作序的僧人,他在左序中说,他既认识善无畏,又认识一行。参见《卍字续藏经》1.36.3, 254 a。

十八年,于大荐福寺又出《曼殊宝利五字心陀罗尼》、《观自在瑜伽法要》各一卷,

《曼殊宝利五字心陀罗尼》全称《金刚顶经曼珠宝利菩萨五字心陀罗尼》(T 20.No.1173),它与下面的那部都是《金刚顶经》不同章节的略译。此经的本尊是文殊菩萨(Mañjuśrībodhisattva),他被表现为一个孩子的模样,右手持剑,左手拿着《大般若波罗蜜多经》(Mahāprajñāpāramitāsūtra)。在得以授此经中的陀罗尼之前必须先经灌顶(T 20.710 a 20)。经中说,在复诵此经一个月之后,文殊就会现身。经中还讲授各种陀罗尼和相关的手印,它们可以将菩萨招进

复诵者体内，也可将菩萨礼送而去。

《观自在瑜伽法要》全称《观自在如意轮菩萨瑜伽法要》(T 20, No.1087)，包括各种陀罗尼及手印。在此经末尾鼓励念诵者在安静地方诵读或沉思大乘经典，推荐的佛经有《入楞伽经》(Lānkāvatārasūtra)、《华严经》(Avataṃsakasūtra)，《大般若波罗蜜多经》(Mahāprajñāpāramitā)及《般若理趣经》(Adhyardhaśatikāprajñāpāramitā) (T 20. 215 c 7)。

沙门智藏译语，

“智藏”是玄宗皇帝授予不空金刚的名字，见《不空金刚传》。据《贞元录》(T 55.748 c 14)，他曾帮助金刚智翻译了四部经典。

一行笔受，删缀成文。复观旧《随求》(pratisarā)本中有阙章句，加之满足。

“旧《随求》”一定是指宝思(Ratnacinta)所译本(T 20, No. 1154)。关于此经藏文本见大谷, No.179, 亦见附录十四。智所译总持印契，凡至皆验，秘密流行，为其最也。两京稟学，济度殊多，在家出家，传之相继。二十年壬申八月既望，

此日期有误。吕向说(T 55.876 b 5)，二十九年（公元741年）七月二十六日有敕令允许金刚智返回本国，送到洛阳时他去世了。赵迁在《不空传》中(T 50.292 c 13)提到同一日子，而不空金刚在金刚智去世后马上赴印度求法。“九”仍见于赞宁书的一个抄本，因为抄手在“二十年”后加上了干支纪年“壬申”，即732年。《法宝义林》(Hōbōgirin, 附录册143)正确地首举741年，而以731年为异说。有意思的

是法月(Dharmacandra)也在同日获准回印度(T 55.878 c 21)。

于洛阳广福寺命门人曰：

广福寺仅见于此。

“白月圆时，吾当去矣”。

印度历法把每个月分为两半：白月和黑月。参见 S. Beal 《西域记》英译本 1.71。吕向还提供了确切日期：八月十五日(T 55.877 a 1)。

遂礼毗卢遮那佛，

毗卢遮那佛是禅定五佛中的第一尊佛，也出现在一些大乘佛典中，如《华严经》和《梵网经》(\*Brahmajālasūtra)。但是，在密宗佛教中，他取代了释迦牟尼，被看作是最高神祇。参见望月，4.3343 c 3345 c, 5.4367 b-4369 c; A. Getty, *The Gods of Northern Buddhism* 31-35.

旋绕七币，退归本院，焚香发愿，顶戴梵夹并新译教法，付嘱讫，寂然而化。

混伦翁所撰碑铭(T 55.876 c 27)说他坐化，并且告诉徒众按照印度习俗应向右侧躺而亡。

寿七十一，腊五十一。其年十一月七日葬于龙门南伊川之右，建塔旌表。传教弟子不空奏举，敕谥国师之号。

公元 765 年赐号金刚智为大弘教三藏(T 55.877 b 11)，参见 TP 12.671-6。

灌顶弟子中书侍郎杜鸿渐，奏所归奉，述碑纪德焉。

“中书侍郎”，参见《唐书》47.6 a; R. Des Rotours, *Le traité des examens* 9.

“杜鸿渐”，卒于公元 769 年，参见《旧唐书》108.8 b-10 b，《唐书》126.10 a-12 a 本传。后者说他在晚年成为虔诚的佛教徒，而前者径称他为虔诚的佛教徒，卒时年约六十一。因此当 741 年金刚智卒化时，杜鸿渐约三十三岁，受具戒必在此前。这表明他从早年起就是虔诚的佛教徒。《唐书》作者们颇为其书的高度简洁而自豪，不过，所加“晚节”二字徒增困淆。据记载，由于佛法不赞成施加严酷的惩罚，杜鸿渐也就不喜统军。这样就在他统辖的四川引起了麻烦。他临终前在床上命令家人请一位僧人替他剃发，并且按照佛教方式埋葬遗骨。他还是大义和尚的好友 (T 50.800 b 5)。据纪念他的碑铭 (《全唐文》279.3 a)，肃宗之姐代国长公主亦从金刚智受陀罗尼灌顶 (\*dhāraṇyabhiṣeka)。参见《全唐文》501.8 b。

系曰：五部曼拏罗法，

“五部曼拏罗法”指《金刚顶经》所授曼荼罗。五部神是佛、莲花 (Padma)、金刚、宝 (Ratna)、业 (karma)。莲花象征着这么一种理论，即人类中间存在特定的不受污染的纯洁性，仿佛出污泥而不染的莲花；金刚象征永恒的智慧并且能够摧毁一切精神困惑；佛象征上述两者的结合；宝象征佛的成就；业则象征佛解救众生的努力。每一部都有一个本尊，一个特殊的法座和一种主要的颜色。佛部，毗卢遮那佛，狮子座，白色；莲花部，阿弥陀佛 (Ami-tābha)，孔雀座，红色；金刚部，阿闍佛 (Akṣobhya)，象座，蓝色；宝部，宝性佛 (Ratnabhava)，马座，金色；业部，不空成就佛 (Amoghasiddhi)，金翅鸟座，杂色(参

见望月, 2.1280 b)。

摄取鬼物, 必附丽童男处女, 去疾除妖也绝易。近世之人, 用是图身口之利, 乃寡征验, 率为时所慢。吁, 正法醜薄, 一至于此!

## 唐京兆大兴善寺不空传注

释不空，梵名阿月佉跋折罗(Amoghavajra)，华言不空金刚，止行二字，略也。本北天竺婆罗门族，

不空的弟子赵迁撰《大辩正广智不空三藏行状》(T 50. 292 b-294 c，以下简称《行状》)说大师原出于西良府一个北印度婆罗门家族(292 b 7)。

“良”可能系“凉”之误，“西凉府”亦见于传末。由于广州有时也称为广府(见《金刚智传》“广府”下注)，“凉府”可能指“凉州”。令人奇怪的是，赵迁在“北印度”前加上“西凉府”。是否因为不空在小时候就到了武威，因此被看作是凉州人？

幼失所天，随叔父观光东国。

《行状》(T 50.292 b 22)说他是随“外氏”来华的，其弟子飞锡所撰碑铭(T 52.848 b-849 c，以下简称《碑》)也说他是随“舅氏”到武威的(T 52.848 b 23)。

据《行状》(T 50.292 b 8)，由于其父早逝，他在母家长大，并且采用了母姓“康”，表明他来自撒马尔罕(Samarkand)邻近地区(参见向达《唐代长安与西域文明》，《燕京学报》

专号, No.2, 12-16; 桑原鹭藏《隋唐時代に支那に来往した西域人に就いて》,《东洋文明史论丛》)。关于康国人在中国西部的聚居地,参见伯希和(Paul Pelliot)《沙州都督府图经及蒲昌海之康居聚落》(Le Cha tcheou tou fou t'ou king et la colonie sogdienne de la région du Lob Nor), JA, 11 集, 7.111-123(1916)。

圆照(T 52.826 c 17)和严郢(T 52.860 a 18)都认为西域是不空的故乡,他在《旧唐书》中(参见下文注)被称为胡僧,“胡”总是指西域,而“梵”指印度(见《金刚智传》“梵僧”下注)。圆照在《贞元释教录》(T 55.881 a 11)中说不空原来自狮子国,与上述其他记载不合。P. C. Bagchi在 *Le canon bouddhique en Chine* (2.568)、大村西崖在《密教发达志》(4.559)、小野玄妙在《佛书解说大辞典》(12.169)、望月在《佛教大辞典》(5.4385 a)中都犯了同样错误。梅尾祥云(《秘密佛教史》110)正确地指出,这个错误要归因于对良贲(T 33.430 b 24)著作的误解,良贲称不空为“执狮子国灌顶三藏”,意思是在狮子国受灌顶,而非狮子国人。

年十五,师事金刚智三藏,

见附录十一。

初导以梵本悉昙(siddham)章及声明论,

关于悉昙参见 Watters, 1.154-156; Takakusa, *Record of Buddhist Religion*, 170-172; 望月, 2.1937 a-1951 b。据义净,印度儿童六岁开始学习悉昙,并且要求在六个月内学完(Takakusa, 172)。中国僧人为了正确复诵陀罗尼特别注意悉昙。参见智广《悉昙字记》(T 54.1186 a 7)“声明”,

五明之一，见《金刚智传》“五明”注。

决旬已通彻矣。师大异之，与受菩萨戒。

《行状》作“菩提心戒”(T 50.292 b 25)，《碑》作“发菩提心戒”(T 52.848 b 26)，较胜。所谓“菩提心戒”是先于灌顶的一种仪式。不空译有《受菩提心戒仪》(T 18.940 b 6-941 b 26)。弟子复诵经文数颂，在其中忏悔罪孽、寻求佛的庇护、发誓唤起菩提心(Bodhicitta)，最后表达五愿，即拯救众生、聚集一切德(Guṇa)、学习深奥的经典、供奉佛及增进智慧。

引入金刚界大曼荼罗(Vajradhātumaṇḍala)，验以掷花，

弟子往曼荼罗上掷花环，花环击中哪个部分，他就被认为属于那个部分的佛。参见 T 18.250 c 12。

知后大兴教法。洎登具戒，

《行状》(T 50.292 c 1)和《碑》(T 52.848 b 27)都说他在廿岁时受具戒。圆照(T 55.881 a 17)说当他正式成为比丘(upasāṃpanna)时，仪式是在广福寺中依照说一切有部(Sarvāstivādin)律建成的坛上举行的。《碑》也说他是依说一切有部律受具戒的。

善解一切有部，

参见 Takakusu, xxi-xxiii; 望月, 3.2926 a-2927 b。

谙异国书语。师之翻经，常令共译。

见《金刚智传》“智藏译语”下注。

凡学声明论，一纪之功，六月而毕。诵《文殊普贤行愿》(Bhadracaripraṇidhāna)，

这一定是指不空后来翻译的《普贤菩萨行愿赞》(T 10，



No. 297), 颂扬普贤十大愿的诗歌集: 皈敬佛陀、赞颂如来、献祭、忏悔所有人的罪恶, 为他人的功德而喜乐、祈求法轮常转、祈求佛陀长驻世间、追随佛陀、将自己的功德转让给他人等。该经的梵文本由泉芳璟刊布在《佛教研究》9.2 (1928) 及《Mayūya マユーラ》vol. 2(1933) 中。参见望月, 5.4407 b-4408 a, 渡边海旭《普贤行愿赞の日本梵文に就いて》, 《壶月全集》1.299-327。Bhadra 是 Samantathadra 的略称, 这部经在《集学》(Śikṣāsamuccya) 中引作《普贤行》(Bhadracaryā), 参见 Winternitz, History of Indian Literature, 2.326-327); 大谷 No.716, Ārya-Saṃtantrabhadracaryāpraṇidhānarāja。令人奇怪的是, 赞宁在经名中加上了“文殊”。另一方面,《行状》(T 50.292 c4) 更简称为《文殊愿》。佛陀跋陀罗 (Buddhabhadra, 卒于公元 429 年) 翻译了一部名为《文殊师利发愿经》的经典 (T 10.No.296), 讲述同样的十大愿, 但是归之于文殊而不是普贤。看上去从早期开始在两位菩萨之间就有某种混淆。据圆照 (T 55.505 c7), 佛陀跋陀罗所译经在外国, 可能是印度, 经常在向佛致敬时为人所复诵。这或许也是不空在早年就学习此经的原因。

一年之限, 再夕而终。其敏利皆此类也。欲求学新瑜伽五部三密法,

“新瑜伽”参见《善无畏传》“总持瑜伽三密教”下注, “三密”同此。

“五部”参见《金刚智传》“五部曼拏罗法”下注。

涉于三载, 师末教诏。空拟回天竺, 师梦京城诸寺佛菩萨像皆

东行，

《行状》(T 50.292 c 6)说不空已抵达长安以东的新丰镇，显然是想由海路返印。

寐寤乃知空是真法器，遂允所求。授与五部灌顶、护摩(Homa)、阿闍梨(ācārya)法及《毗卢遮那经》(\*Vairocanasūtra)、《苏悉地轨则》等，尽传付之。

“护摩”是向火中投掷祭品以表示崇奉不同神祇的仪式，参见不空译《金刚顶瑜伽护摩仪轨》(T 18, No. 908)。护摩祭有五种。第一种是用来补救某个人自身的灾祸或任何大家都会遇到的灾祸，使用一个圆形的土窑。仪式应在黄昏举行，象征着休宁平和。行祭者应面朝北面，所用东西皆应是白色。第二种用以祈求个人或国家的顺遂成功，应在清晨举行，行祭者东向，象征着财富，窑为方形，用黄色。第三种用以战胜敌人，应在中午举行，窑为三角形，行祭者南向，用黑色。第四种用以聚集三恶趣(gati)，即地狱、畜生、饿鬼(pretā)，窑为金刚形，用红色，时间、方向不祥。第五种用以寻求爱，窑为莲花形，用红色，行祭者西向，上半夜进行。不同的护摩用不同的曼荼罗。

《苏悉地轨则》也许是指善无畏所译《苏悉地揭罗经》，见《善无畏传》该经下注。

厥后师往洛阳，随侍之际，遇其示灭，即开元二十年矣。

日期误，应作开元二十九年(741年)，见《金刚智传》相关注。

影堂既成，

在特殊的厅堂里尊奉已逝大师的画像是唐代流行的风俗。

赞宁《少康传》(T 50.867 b 28)圆仁的行记(《大日本佛教全书》113.232 a)及张彦远《历代名画记》(3.17 a)提到净土宗和天台宗一些僧人的影堂。关于金刚智及不空的影堂参见《全唐文》506.12 a-13 a。

追谥已毕,曾奉遗旨,令往五天并师子国,遂议退征。初至南海郡,

玄宗皇帝于公元 742 年改道和县之间的州为郡(《唐书》5.21 a),广州遂成南海郡。

采访使刘巨邻恳请灌顶,

“采访使”全衔作“采访处置使”,系岭南道的最高官员,通常兼署南海郡。《唐书》49 b. 6a, 王鸣盛《十七史商榷》(“广雅丛书”本) 78.5 a-7 a, R. Des Retours, *Le traité de examens* 25。

“邻”误,应作“鳞”。尽管我们在两唐书中找不到他的传,但是,这个名字见于唐代几部其它典籍中。《摭异记》(《太平广记》437.4 b 引)说他在开元末年,可能是公元 740 年,任广府都督(关于“都督”见《金刚智传》中注)。《旧唐书·玄宗本纪》(9.10 b)载南海太守刘巨鳞在 744 年击败永嘉郡海盗。《唐大和尚东征传》(《大日本佛教全书》113.111 a, 116 b, 亦见高楠译本, BEFEO 28. 448, 466)说鉴真第二次赴日时曾向刘巨鳞买了一条军船。高楠未能将“巨邻”校正。《玄宗本纪》及《旧唐书·卢怀慎传》(9.14 b, 98.9 b)都说他由于大量受贿而在 749 年五月被处决。由于地利的缘故,广州在唐代成为一个重要港口,所有外国商船和商人云集于此(参见中村久次郎《唐時代の廣東》,《史学雜誌》

[sz] 28.242-258, 348-368, 487-495, 553, 576)。这就是广州的官员大多贪得无厌的原因，刘巨鳞亦莫能外。刘巨鳞的后任卢奂（《大唐新语》3.14 b“奂”作“夔”）尤以诚实著称，与所有前任不同。参见《旧唐书》98.9 b。《东征传》也提到他，但高楠在注中没能提供进一步的材料。《佛祖统纪》（T 49.295 c 1i, 375 b 1）错误地说“不空是在从狮子国返回时于 741 年到达广州的。志磐则误“鳞”作“济”。

乃于法性寺相次度人百千万众。

法性寺仅见于此。

空自对本尊祈请旬日，感文殊现身。及将登舟，采访使召诚番禺界蕃客大首领伊习宾曰：

“首领”在唐代用以称呼中国南部及东南部土著居民（《旧唐书》100.9 a, 22 b）及来自西域、南海的外国人头领。《金刚智传》称伊舍罗为“大首领”（T 50.712 a 4）。关于广州的外国人聚落，参见上引中村久次郎文。

“今三藏往南天竺狮子国，宜约束船主，好将三藏并弟子含光、慧誓等三七人、国信等达彼，无令疏失。”

《含光传》见 T 50.879 c。他帮助不空翻译了几部经典。公元 766 年，在不空的请求之下，四十九名僧人从不同寺院汇集到大兴善寺，他就是其中之一。同年，他被不空派往五台山监造金阁寺（T 52.834 a 28, 835 c 7）。圆仁行记里提到的不空建造的几座佛像和曼荼罗（《大日本佛教全书》113.239 b, 240 a）可能是在含光指导下修建的。赞宁在《含光传》末说不知他卒于何年何处。他译的唯一一部经是供奉密宗佛教中称作“大圣欢喜自在天”（\*Mahāryanandike-

śvara) 的印度教戈内夏 (Gaṇeśa) 神的经典 (T 21, No. 1273)。

慧馨在赞宁书中无传。

二十九年十二月，

从广州航海赴印度通常在冬季启程。参见 Hirth, Chau Ju-kua 9.

附昆仑舶，

Pelliot (BEFEO 4[1904], 279-286) 认为昆仑即马来群岛北部的特纳塞林 (Tenasserim)，亦见 Pelliot, 《亚洲研究》(Études Asiatiques) 2.261-263; 高楠, Record of Buddhist Religion, xlix-1; Chavannes, Religieux éminents 63-64; Hirth, Chau Ju-kua 31-32; 桑田六郎《南洋昆仑考》，《台北帝大史学科研究年报》1.135-150。

离南海至河陵国 (Kaliṅga)，遇大黑风。

河陵国即爪哇 (Java)。这个名字可能是起因于东印度河陵地区移民在爪哇的殖民运动，参见 Pelliot, BEFEO, 4.279-86.

众商惶怖，各作本国法禳之，无验，皆膜拜求哀，乞加救护，慧馨等亦恸哭。空曰：“吾今有法，汝等勿忧。”遂右手执五股菩提心杵，

关于密宗僧人所得五种菩提，参见望月，2.1246 c-1247 c。左手持《般若佛母经》(Prajñāpāramitāsūtra) 夹，作法诵《大随求》(Mahāpratisarādhāraṇī) 一遍，

参见《金刚智传》“《随求》”下注及附录十四。

即时风偃海澄。又遇大鲸出水，喷浪若山，甚于前患。众商甘心

委命，空同前作法，令慧睿诵《娑竭龙王经》，逡巡，众难俱息。

《娑竭龙王经》可能是指宋代施护所译《佛为娑伽罗龙王所说大乘经》(T 15.No.601)。“娑竭罗”和“娑伽罗”都是 Sāgara 的音译。

既达狮子国，王遣使迎之。

见下文注，据说他住在佛牙寺(T 55.881 b 1)。

将入城，步骑羽卫，骈罗衢路。王见空，礼足请住宫中，七日供养。日以黄金斛满盛香水，王为空躬自洗浴；次太子、后妃、辅佐，如王之礼焉。空始见普贤阿闍梨，遂奉献金宝锦绣之属，请开十八会《金刚顶》瑜伽法门，《毗卢遮那》大悲胎藏 (Mahākara-unāgarbhadhātumaṇḍala) 建立坛法，并许含光、慧睿等同受五部灌顶。空自尔学无常师，广求密藏及诸经论五百余部，本三昧耶 (samaya)、诸尊密印、仪形色像、坛法标帜，文义性相，无不尽源。

密宗里的三昧耶是指神祇举在手中作为特殊标志的武器或乐器，参见望月，2.1861 c-186 ab。

一日，王作调象戏，

狮子国以多象而著名，从很早开始，人们就捕象驯象。詹姆斯·E. 坦能特爵士 (Sir James E. Tennent) 在其《锡兰》(Ceylon, 1859, London, 2.271-401) 有专章叙述这个有趣的课题。亦见 F. 爱哲顿《印度人关于象的知识》(F. Edgerton, The Elephant-lore of the Hindus,) 16-22, 87-91。

人皆登高望之，无取近者。空口诵手印，住于慈定 (\*Maitrisamādhī)，当衢而立，

《大正藏》作“作于慈定”，但是金陵刻经处本及《行状》作“住于慈定”，是。《碑》(T 52.848 c 15)“住慈心定”，意同。这类禅定叫作“慈三昧”或“慈心三昧”，被看作是一种特殊的禅定，参见望月 2.1793 b. 它的一个同义词 *mait←risamāpanna* (*Divyāvadāna* 186, 530) 也由义净译作“慈定”(《根本有部毗奈耶》)。

“口诵”，《行状》(T 50.293 a 14)作“密诵佛眼真言”，《碑》(T 52.848 c 15)作“结佛眼印”。关于“佛眼真言”及相关手印，参见《密教大辞典》2.1932 a-1934 b。

狂象数头顿皆踢跌，举国奇之。次游五印度境，屡彰瑞应。至天宝五载还京，进狮子国王尸罗迷伽(*Silāmegha*)表及金宝瓔珞，尸罗迷伽即《小事》(*Cūlavamsa*)所记之王，公元 727-766 年在位。参见 W. 盖格(W. Geiger)译本 48.42,《册府元龟》(承德堂本)971.15 a,《唐书》221 b.14 b。

《般若》梵夹、杂珠白氍等，

《册府元龟》作“白氍四十张”。Hirth (*Chau Ju-kua* 218)说即突厥语 *pakhta*，意思是棉花。劳费尔《中国伊朗编》(*Laufer, Sino-Iranica* 489-490)说来自波斯语 *dib*，意为锦缎。藤田丰八《棉花棉布に因する古代支那人の知識》，《東西交渉史の研究・南海篇》(533-584)认为这是一段棉布，是巴利语 *paṭāka* 的音译。

奉敕权止鸿胪。续诏入内立坛，为帝灌顶。后移居净影寺。

该寺从隋代起就已为人所知了(参见 T 50.519 b 11, 674 a 24)，但是，它在长安城内的确切地点尚不能确定。

是岁终夏愆阳，诏令祈雨。制曰：“时不得暍，雨不得暴。”空奏立

孔雀王坛，

见附录十五。

未尽三日，雨已浹洽。帝大悦，自持宝箱赐紫袈裟 (kaṣāya) 一副，

公元 689 年，武则天首赐九位僧人紫袈裟，参见赞宁《僧史略》(T 54.253 c)。之所以选紫色可能因为它是高级官员，礼服的法定颜色。

亲为披撰，仍赐绢二百匹。后因一日大风卒起，诏空禳止，请银瓶一枚作法加持，须臾戢静。忽因池鹅误触瓶倾，其风又作，急暴过前，敕令再止，随止随效。帝乃赐号曰智藏焉。

这里的表述不确，因为圆照(T 55.88 1a 11)说“法诤”是智藏，号是不空。他在上皇帝书中(T 55.882 a 13, 24)自称智藏，时在肃宗皇帝敕令他只能以号自称之前(T 55.88 ab 2)。

天宝八载，许回本国，乘驿骑五匹，至南海郡，有敕再留。

三品官许用驿骑五匹，参见《唐书》46.18 b。但据“令”，只许用四匹，参见仁井田升《唐令拾遗》579-580。关于唐代邮传系统，参见陈沅远《唐代驿制考》，《史学年报》(SHNP) 5.61-92。据圆照(T 55.881 b 11)，他在公元 750 年获许返回，但是当他到达韶州后就生病了，在那里一直呆到 753 年。应哥舒翰之请，他在同年被召至京都，在保寿寺休息了一个多月后被送到凉州。

十二载，敕令赴河陇节度使哥舒翰所请。

河西节度使驻凉州，陇右节度使驻鄯州。

哥舒翰，传见《旧唐书》104.10 a-14 b。他有突厥血统，与佛



教可能有某些特殊关系，因为他的父亲哥舒道元曾在 710 年被睿宗皇帝选中将实叉难陀 (Śikṣānanda) 的遗骨送回和阗(T 50.719 a 15)。参见《旧唐书》104.12 a。

十三载，至武威，住开元寺，

武则天在公元 690 年下令两都及全国所有的州都要建造一座大云寺，但是在 738 年，玄宗下令将这些寺院都改称为开元寺。参见《唐会要》48.11 a。尽管我们发现在很多地方都提到开元寺，但是，玄宗的命令在边远地区并没有得到严格执行。大云寺和开元寺都见于敦煌所出文书（参见翟理斯《斯坦因藏品中有纪年的汉文写卷》[L. Giles, Dated Chinese Mss. in the Stein Collection]，《东方学院学报》[BSOS]9.1.23, 10.2.327）。据圆照(T 55.881 b 22)，不空译有《金刚顶一切如来真实摄大乘观证大教王经》(T 18, No.865)，李希言缀文。参见大谷 No.112，梵名 Sarvatat-hāgatatattvasaṃgraha-nāma-mahāyānasūtra。不空译本是此经的一小部分，施护后来译出了全本(T 18, No.882)。他还翻译了《菩提场所说一字顶轮王经》(T 19, No.950)、《一字顶轮王瑜伽经》(T 19, No.885)、《一字顶轮王念诵仪轨》(T 19, No.954)，皆由田良丘缀文。同时，他还译出了一些短经。公元 754 年 10 月，从安西召来龟兹僧人利言，帮助不空译经。利言两次来华，卒于公元 789 年到 795 年之间。参见 P. C. Bagchi, Deux lexiques sanskrit-chinois, 340-345。

节度使洎宾从皆愿受灌顶，士庶数千人咸登道场，弟子含光等亦受五部法。别为功德使开府李元琮受法，并授金刚界大曼荼罗

(Vajradhātumaṇḍala)。

“功德使”，见附录十六。

“开府”是廿九等荣衔的第一等，全称“开府仪同三司”，参见《唐书》46.6 a。这个头衔被看作极大荣誉，玄宗皇帝即位十五年间仅四人得此荣衔（《旧唐书》106.21 b）。

李元琮，见附录十七。

是日道场地震，空曰：“群心之至也。”

《行状》说(T 50.293 b 7)，不空告诉李元琮，地震是由于他心诚。

十五载，诏还京，住大兴善寺。

这是一座庞大的寺院，占据了城中央的整个靖善坊。参见《城坊考》2.5 b。公元764年，不空请求皇帝将四十九位僧人从其他寺院集中到兴善寺(T 52.830 c 21)。

至德初，銮驾在灵武凤翔，空常密奉表起居，肃宗亦密遣使者求秘密法。洎收京反之日，事如所料。乾元中，帝请入内，建道场护摩法，为帝授转轮王(cakravartin)七宝灌顶。

人们认为转轮王理应拥有七宝，即轮宝(cakraratna)、象宝(hastiratna)、马宝(aśvaratna)、珠宝(maṇiratna)、女宝(strīratna)、大臣宝(gṛhapatiratna)和将军宝(pariṇā-yakaratna)。参见望月，2.1922 a, 4.3826 a-3827 c。这类特殊灌顶的授受不详。难道不空是为了宗教目的才采用印度国王的灌顶仪式吗？

上元末，帝不豫，空以《大随求真言》祓除，至七过，翼日乃瘳，帝愈加殊礼焉。

见附录十四。关于宫中诵经，参见《旧唐书·张镐传》

111.11 a。关于僧人使用道场、陀罗尼和手印，参见《太平广记》98.1 a、112.7 b、130.2 b、289.4 b-5 a、450.2 a，《酉阳杂俎》5.7 b、14.14，《酉阳杂俎续集》2.6 b。

空表请入山，李辅国宣敕令于终南山智炬寺修功德。

李辅国，参见《旧唐书》184.7 a-9 b 本传。亦见 T 52.829 c 7。

智炬寺从唐代早期起就已存在了，参见 T 50.633 a 17。

念诵之夕，感大乐萨埵(Mahāsukhasattva)舒毫发光，

大乐萨埵是大欢喜(mahāsukha)的人格化神祇，实现了智慧和慈悲(karūṇa)的统一就得见此神。大喜乐也被比作由性交而起的快感。色情成份是印度密宗的特点之一，但是，在中国没有发展起来(参见附录十八)。不空所译《般若理趣经》论述了这种教义。是否正因为其内容，不空传记的作者们才对此经避而不提呢？梅尾祥云《理趣经の研究》是关于此经的非常详尽的著作，提要见于《佛教书目》(Bibliographie bouddhique)，iv-v，96-98。关于梵文、藏文本及汉文异译本，见梅尾，28-35，490-513。关于大欢喜的理论，见上引书 417-440。

以相证验，位邻悉地，

据密宗学派，悉地是菩萨精神历程的最后阶段，参见望月，2.1951 c-1952 c。

空曰：“众生未渡，吾安自渡耶？”

《行状》(T 50.293 b 18)后有“遂己”二字，可使文义完整。肃宗厌代，代宗即位，恩渥弥厚。译《密严》、《仁王》二经毕，帝为序焉。

关于代宗优遇不空,参见《杜阳杂编》(“稗海”本)1.5 a。

《密严经》,见 T 16, No. 682, 此经讲述阿赖耶识 (ālayavijñāna)。皇帝所作序存于 T 16.747 b-c。

《仁王经》,见 T 8, No. 246, 有一章叫《护国品》, 不管何时, 一遇上自然灾害或敌国入侵, 国王们就拼命复诵这部经。准备好一百幅佛像和一百个座位, 请一百位僧人来讲解和念诵此经(T 8.840 a 7)。不空向皇帝上表, 推荐新译本。他的主要理由就是它能护国(T 52.831 b 22)。表中列举了帮助他翻译此经的僧人的名字 (T 52.831 b 28)。《旧唐书·王缙传》说, 只要有外敌入侵, 代宗就经常在宫中向超过一百位僧人施饭, 并命他们讲解《仁王经》。据赞宁《僧史略》(T 54.253 c), 皇帝上街时, 在其百步前总是供奉一部《仁王经》。据说这个风俗始于代宗时期。

颁行之日, 举朝表贺。永泰元年十一月一日, 制授特进试鸿胪卿, 加号大广智三藏。

关于“试鸿胪卿”, 参见《善无畏传》“遣鸿胪丞”下注。“特进”是廿九个荣衔的第二个, 参见《唐书》46.6 a。据《通典》(15.7 b)五品以上官员用制书任命, 任命证明即称“制授告身”。关于告身, 参见内藤乾吉《敦煌出土的唐骑都尉秦元告身》, 《东洋学报》, 3.218-62。

大历三年, 于兴善寺立道场, 敕赐锦绣褥十二领, 绣罗幡三十二首, 又赐道场僧二七日斋粮。敕近侍大臣诸禁军使并入灌顶。四年冬, 空奏天下食堂中置文殊菩萨为上座, 制许之, 此盖憍侨陈如(Kaundinya)是小乘教中始度故也。

为此, 不空上表皇帝说(T 52.837 a 26)在西土文殊在食堂

中供奉于宾头罗 (Pindola) 之上。不知为何在此提及侨陈如。圆仁行记(《大日本佛教全书》113.231 b)告诉我们,五台山上一座食堂里置有文殊像。然而,直到唐代后期,宾头罗似乎仍在食堂中有一席之地,参见 T 50.779 b 16。关于宾头罗,参见 S.Lévi《十六护法罗汉》(Les seize arhat protecteurs de la loi,) JA, 11 集, 8.205-216(1916)。

五年夏,有诏请空住五台山修功德,于时慧星出焉。法事告终,星亦随没。秋,空至自五台,帝以师子驄并御辔遣中使出城迎入,赐沿道供帐,六年十月二日,帝诞节,

代宗和他以前诸帝不同,不庆贺自己生日;不过,他接受地方官员的生日贡礼,参见《封氏闻见录校证》4.9。

进所译之经,表云:“爰自幼年,承事先师三藏十有四载,禀受瑜伽法门。复游五印度求所未授者,并诸经论,计五百余部,天宝五载却至上都。上皇诏入内立灌顶道场,所赉梵经尽许翻度。

参见《善无畏传》‘有敕畏所将到梵本并令进上’下注。

肃宗于内立护摩及灌顶法。累奉二圣令鸠聚先代外国梵文,或缘索脱落者修,未译者译。陛下恭遵遗旨,再使翻传,利济群品。起于天宝迄今大历六年,凡一百二十余卷,七十七部,并目录及笔受等僧俗名字,写毕,遇诞节,谨具进上。”敕付中外,并编入一切经目录中。李宪诚宣敕赐空锦采绢八百匹,同翻经大德各赐三十匹。

李宪诚是一名宦官,名见不空的遗嘱(T 52.844 b 21)及其他文献(T 52.840 b 22, 846 b 25, 850 c 11, 15, 21, 25, 29)。

沙门潜真表谢。

《潜真传》见 T 50.736 b-737 a, 表存传中。

公元 788 年卒于兴善寺。

僧俗弟子赐物有差。

“物”在唐代官方文件中通常指有货币作用的织品。参见《唐书》51.6 b; 《旧唐书》138. 7 a, 145.11 a; 《通典》6.2 a; CYYY 10.110-119。

又以京师春夏不雨，诏空祈请，“如三日内雨，是和尚法力；三日已往而霏然者，非法力也”。空受敕立坛，至第二日大雨云足。帝赐紫罗衣并杂彩百匹，弟子衣七副，设千僧斋，以报功也。空进表清造文殊阁，敕允奏。

参见 T 52.841 c 10, 844 c 21。不空传播的对文殊特加信奉是密宗的特点之一。参见 T 52.834 a 5, 《金石萃编》133.4 b。

贵妃、韩王、华阳公主同成之，

“贵妃”即独孤贵妃，参见《唐书》77.3 a-b; 《旧唐书》153.1 a。皇帝对她尤为宠爱，她死后，遗体仍存宫中，三年不葬。

韩王是独孤贵妃之子，参见《旧唐书》116.12 a, 名迥，卒于公元 796 年。

华阳公主是独孤贵妃之女，参见《唐书》83.19 a; 《旧唐书》52.8 b-9 a, 不空亦收她作义女，参见 T 52.843 c 27。

舍内库钱约三千万计。

“内库”，《行状》(T 50.293 c 15)作“正库”。

复翻《萨路茶王经》，

《行状》(T 50.293 c 17)作“《萨路茶王经》”。这两个经名都不见于圆照《贞元录》不空译经录中 (T 55.879 a-881 a)。

宣赐相继，旁午道路。至九年，自春抵夏，宣扬妙法，诚勗门人。每语及《普贤愿行》、《出生无边法门经》，

《普贤愿行》当是《普贤菩萨行愿经》的异名，见本传上文“《文殊普贤行愿》”下注。《出生无边法门经》全名《出生无边门陀罗尼经》，不空所译，参见 T 19, No. 1909。

劝令诵持，再三叹息。其先受法者，偏令属意观菩提心本尊大印，

“菩提心”，参见 B. Bhatta charya, *Buddhist Esoterism* 96-100; 望月, 5. 4666 c-4668 b。

直诠阿字了法(anutpāda)、不生证大觉(Mahābodhi)身，

“直诠”，《行状》(T 50.294 a 2)作“真诠”，确。“阿字了法”，“a”的发音以及表示发音的字母在密宗佛教中是重要象征符号。参见一行《大日经疏》(T 39.651 c 5, 773 c 12); 望月, 1.2 a-c, 《法宝义林》1-4。

若指诸掌，重重属累。一夜，命弟子赵迁曰：

不空的遗嘱中也提及赵迁，说他相助译经并抄写写本(T 52.844 b 24)。据赵迁《不空行状》(T 50.294 c 4)，他追随不空九年，官职是翰林待诏(T 50.292 b 4)，参见《唐书》46.3 b。

“持笔砚来，吾略出涅槃荼毗仪轨以贻后代，使准此送终”。迁稽首三请：“幸乞慈悲久住。不然，众生何所依乎？”空笑而已。俄而示疾，上表告辞。敕使劳问，赐医药，加开府仪同三司，封肃国公，食邑三千户，

“开府”，见本传上文，“别为功德使开府李元琮受法”下注。

其所以用“肃”，是因为不空早年曾访问甘肃，于是就将此地

视作他的故乡。据《唐六典》(广雅书局本, 2.10 b), 国公食邑三千户。不过, 除非是“食实封”, 否则仅是名义而已。通常能拥有的食邑仅为所封数的三分之一。关于这个制度, 参见仁井田升《唐代の封爵及び食封制》, 《东方学报》, 东京, 10.25-54。《旧唐书·王缙传》(118.10 a)也提到“胡僧”(参见本传上文“随叔父观光东国”下注)不空被授国公之衔, 并获许进宫。《唐书》(145.6)引用此段, 但略去了不空的名字, 改“胡僧”为“胡人”。如此, 专论不空就变成总论来自中亚的西方人。《唐书》经常做这样的改动, 导致错误和淆乱, 参见赵翼《陔余丛考》11.5 a-6 a。

固让不俞。空甚不悦, 且曰: “圣众俨如舒手相慰, 白月圆满, 吾当逝矣。奈何临终更窃名位?”

“白月”, 参见《金刚智传》“白月圆时”下注。

乃以五股金刚铃杵先师所传者, 并银盘子、菩提子、水精数珠留别, 附中使李宪诚进。六月十五日, 香水澡沐, 东首倚卧, 北面瞻望阙庭, 以大印身定中而寂, 享年七十, 僧腊五十。

“以大印身定中而寂”, 《行状》(T 50.294 a 10)作“住大印身定中便去”。

弟子慧朗, 次绍灌顶之位。余知法者数人。

慧朗见于不空遗嘱 (T 52.844 b 2), 时在崇福寺。不空死后, 皇帝下令将慧朗转至兴善寺, 指导教学 (T 52.850 a 19, c 12)。《宋高僧传·不空传》下附慧朗, 但关于他没有说什么。最后一次提到他是公元 778 年 10 月 (T 52.853 a 29), 可能就卒于此后不久。大历 (公元 766-779 年) 间十大著名诗人之一的耿伟有一首诗, 题“赠朗法师” (《全唐诗》



4.10, “耿沛”, 1.6 a), 诗中说朗来自印度, 侍奉皇上。他来华时间甚长, 已经不带印度口音了。诗人赞颂他严守戒律, 得到徒众们的一致尊敬。这位朗法师是否就是不空的弟子慧朗呢?

“余知法数人”, 《行状》(T 50.294 a 14) 作“余知法者盖数十人而已”。不空的其他弟子见附录十九。

帝闻, 辍视朝三日, 赐绢布杂物, 钱四十万, 造塔钱二百余万。

《行状》(T 50.294 a 15) 有更为详尽的赐物记录: 三百匹丝绸、二百端布、四百担米面、七担油、十五车柴、三车炭和四十万钱。油、柴、炭显然用于火葬。

敕功德使李元琮知护丧事。空未终前, 诸僧梦千仞宝台摧,

“宝台”, 《行状》(T 50.294 a 20) 作“宝幢”(dhvaja)。

文殊新阁覆, 金刚杵飞上天。又兴善寺后池无故而涸, 林竹生实, 庭花变萎。

段成式在《酉阳杂俎续集》(5.2 a), 赵迁在《行状》中(T 50.294 a 22) 亦记此事。

七月六日荼毗, 帝召高品刘仙鹤就寺置祭,

“高品”是内廷侍从宦官, 参见《唐书》47.14 a。在其他文献中(T 52.849 b 15, c 16), 他被称为“内给事”。

赠司空,

一品, 见《唐书》46.4 a。

谥曰“大辩正广智三藏”,

本文作“大辩广正智三藏”, 误。

火灭, 收舍利数百粒。八十粒进内。其顶骨不然, 中有舍利一颗, 半隐半现, 敕于本院别起塔焉。空之行化利物居多, 于总持

门最彰殊胜，测其忍位莫定高卑。

据一些大乘佛典，菩萨的精神历程可分为五大阶段，其中第二阶段叫“加行”（Prayoga）。在这个阶段中要培养四善根（kuśalamūla），“忍”（kṣānti）即其中之一。参见望月，2.1015 c-1016 a, 1862c-1863 a。也有些经典将“忍”作为第六阶段。参见望月，2.1890 c-1891 a。“忍”似乎用以总括整个精神阶段。

始者玄宗尤推重焉，尝因岁旱，敕空祈雨。空曰：“过某日可祷之，或强得之，其暴可怪。”敕请本师金刚智设坛，果风雨不止，坊中有漂溺者，树木有拔仆者。遽诏空止之。空于寺庭中捏泥媪五六，

文作“媪”，此事亦见《酉阳杂俎》（3.11 a），这一定是赞宁所本。“媪”作“龙”。由于通常是祈龙降雨，很可能“媪”是“龙”之误。《太平广记》（396.1 b）引《酉阳杂俎》亦作“龙”。据六朝所译《牟梨曼陀罗咒经》（T 19.658 b）、阿地瞿多《陀罗尼集经》（T 18.880 b 19）以及不空自译《大宝广博楼阁善住秘密陀罗尼经》（T 19.625 a 9），正用泥龙祈雨，将加咒后的白芥子投掷在龙身上。甚至连大兴善寺中埋藏不空舍利的塔前的松树，也被看作是有效的导雨工具（《酉阳杂俎续集》5.1 b）

滴水作梵言骂之，

《酉阳杂俎》（3.11 a）作“当滴水”，较胜。《太平广记》（396.2 a）作“于滴水”。

有顷开霁矣。玄宗召术士罗公远，与空掬法，

此事亦见《酉阳杂俎》（3.11 b）。

同在便殿。空时时反手搔背。

“空”，《酉阳杂俎》作“罗”。宋、元本同，参见《大正藏》编者注4。

罗曰：

《酉阳杂俎》、宋、元本，“罗”作“空”，参见《大正藏》编者注5。

“借尊师如意”。时殿上有华石，

“时殿上有华石”，《酉阳杂俎》作“殿上花石莹滑”。“花石”见于章鸿钊《石雅》(164)，以为即花岗岩。

空挥如意击碎于其前，罗再三取如意不得，帝欲起取。空曰：“三郎勿起，此影耳。”

“三郎”是宫中通常用来称呼玄宗的小名，参见赵翼《陔余丛考》37.22 b-25 a。

乃举手示罗，如意复完然在手。又北邙山有巨蛇，樵采者往往见之，矫首若丘陵，夜常承吸露气。见空，人语曰：“弟子恶报，和尚如何见度？每欲翻河水陷洛阳城以快所怀也。”

“怀”，《酉阳杂俎》(3.11 b)作“居”。

空为其受归戒，说因果，且曰：“汝以瞋心故受，今那复恚恨乎？吾力何及？当思吾言，此身必舍矣。”后樵子见蛇死涧下，臭闻数里。空凡应诏祈雨，无他轨则，但设一绣座，手簸旋数寸木神子，

“一绣座”，《酉阳杂俎》作“数绣座”，见3.11 b-12 a。这里所述不空的求雨法显然与上文所述矛盾，参见附录十五。赞宁只是简单地汇集不同材料，并不努力使它们吻合统一。就我所知，用木偶祈雨的办法不见于他书。

念咒掷之。当其自立于座上已，伺其吻角牙出目瞬，则雨至矣。又天宝中，西蕃、大石、康三国帅兵围西凉府，诏空入，帝銜于道场。空秉香炉，诵《仁王》密语二七遍，帝见神兵可五百员在于殿庭，惊问空。空曰：“毗沙门天王 (Vaiśravaṇarāja) 子领兵救安西，请急设食发遣。”

据《图画见闻志》(“津逮秘书”本, 5.8 b), 玄宗皇帝在公元725年派车政道赴和阗临画毗沙门天王像, 并命他画在寺院墙上。卢弘慎在作于838年的《兴唐寺毗沙门天王记》(《文苑英华》819.6 a) 中提到玄宗曾命人将毗沙门天王像画在旗帜上。然而, 本传中的传说是荒诞无稽的。赞宁的故事无疑是以归于不空名下的《毗沙门仪轨》(T 21.228 b 6) 为依据的。松本文三郎在《兜跋毗沙门考》(《东方学报》, 京都, 10.1.12-21) 中举出五个证据, 证明这个故事是不真实的。首先, 此经不见于《贞元录》, 因而是可疑的, 这个故事又不在经文主体之中, 而是附在末尾; 其次, 经云此事发生天宝元年(742年), 赞宁改为“天宝中”, 没有记载表明安西在742年受到这些国家军队围攻; 复次, 不空于741年赴狮子国, 749年始返, 他又怎能在742年有此奇举? 松本的第四项证据是, 经中说一行是将不空推荐给玄宗皇帝的人, 而一行卒于727年, 所以他不可能在742年推荐不空; 最后, 赵迁《行状》没有提及这个传奇, 但是, 《行状》不可能忽略这样的故事。Chavannes 在 Documents sur les Tou-Kiue(《西突厥史料》)的“附录与补正”(314) 中引述了这个故事, 但是, 他谨慎地说道: “如果年代确切, 对这部佛典所记史事应予以注意。”关于毗沙门天王, 参见《北梦琐言》十

七, T. W. 托马斯《李域史记》(T. W. Thomas, *The Annals of the Li Country*)99-101。

这种香炉带有长柄。在敦煌发现的绘画里,我们经常可以看到画的底部或边上的供养人手举这样的香炉,参见松本《燉煌畫の研究》,图版 28 c, 37 a, 41 b, 43 ab。

《仁王》,见上文“《仁王》”下注。

四月二十日果奏云:“二月十一日城东北三十许里,云雾间见神兵长伟,鼓角喧鸣,山地崩震,蕃部惊溃。彼营垒中有鼠金色,咋弓弩弦皆绝。

关于毗沙门天王与经常一同出现的老鼠的关系,参见松本《燉煌畫の研究》454-456, 470。

城北门楼有光明天王怒视,蕃帅大奔。”帝览奏谢空,因敕诸道城楼置天王像,此其始也。空既终,三朝所赐墨制一皆进纳。生荣死哀,西域传法僧至此,今古少类矣。嗣其法位,慧朗师也。御史大夫严郢为碑,

御史大夫,三品,见《唐书》48.1 a;严郢见《唐书》145.17 a-19 b。

徐浩书之,

徐浩尤以精于书法而著名,参见《旧唐书》137.1 a-2 a。

树于本院焉。系曰:传教令轮者,

为了解救那些难以教谕的恶人,密宗佛教就讲有许多其貌丑陋凶恶的神祇,如明王(Vidyārāja)。他们应按如来的教令和教义起到使人们皈依的作用。因此,这种佛教形式亦名教令轮。参见望月,1.623 a, 5.4779 b。

东夏以金刚智为始祖,不空为二祖,慧朗为三祖,已下宗承所损

益可知也。自后歧分派别。咸曰：“传瑜伽大教，多则多矣，而少  
验者何？”亦犹羽嘉生应龙，应龙生凤皇，凤皇已降，生庶鸟矣。欲  
无变革，其可得乎！

这里引用了《淮南子·地形训》中的比喻。参见《淮南鸿烈  
集解》4.16 a。“应龙”，《淮南子》作“飞龙”。依万·默根  
(Even Morgan)在其 *Tao the Great Luminant* (即《淮南  
鸿烈》英译本——译注)里没有翻译这个段落。

## 附录二十则

### 附录一

可敦是突厥王后的称号，参见白鸟库吉《可汗及可敦称号考》（《东洋学报》11.307-354）。善无畏在北印度出入突厥王庭，看起来似乎有些奇怪。然而，我们有证据表明突厥人在八世纪确实统治着西北印度和东北阿富汗，而且，这些突厥人都是虔诚的佛教徒，约公元726年在印度求法的新罗僧人慧超向我们描述了地处今天白沙瓦(Peshawar)附近的犍陀罗(Gandhāra)国：“又从迦叶弥罗(Kaschmir)国西北隔山一月程至建驮罗。此王及兵马惣是突厥，土人是胡。……此国旧是罽宾(Kapiśa)王王化。为此突厥王阿耶领一部落兵马，投彼罽宾王。于后突厥兵盛，便煞彼罽宾王，自为国主。……此王虽是突厥，甚敬信三宝。王、王妃、王子、首领等，各各造寺，供养三宝。此王每年两回设无遮大斋，但是缘身所受用之物，妻及象马等，并皆舍施。唯妻及象，令僧断价，王还自赎。自余驼马金银衣物家具，听僧货卖，自分利养。此王不同余已北突厥也，儿女亦然，各各造寺，设斋舍施。”（福克司[Fuchs]德译见《普鲁士科学院会议报告》

[SPAW], 1938, 444-446) 其中的“自分利养”是指僧人自己分配出售国王施舍物而得的钱财,“利养”仅指俗世利益,国王由于慷慨好施获得的精神利益则不能用此相称。至于乌苾国,慧超除了说明国王及其首领都是虔诚佛徒的事实之外,没有提供关于王族血缘的材料(Fuchs, 446-747)。谈及阿富汗喀布尔河上游河谷的罽宾国,慧超说:“此国亦是建驮罗王所管。……此国土人是胡,王及兵马突厥。……国大人敬信三宝,足寺足僧。百姓家各自造寺,供养三宝。”(Fuchs 德译, 447-448)

公元 751 年赴印度,四十年后即 790 年回国的中国僧人悟空提供了进一步的证据。他叙述迦湿弥罗时说道:“次有也里特勒寺,突厥王子置也。此国伽兰三百余所,灵塔瑞像,其数颇多。”(法译见 Sylvain Lévi Édouard Chavannes 《悟空行记》[L'itinéraire d'Ou-k'ong], JA, ninth series 6, 1895, 354-355)至于犍陀罗,悟空则说:“次有特勤洒寺,突厥王子造也;可敦寺,突厥皇后造也。”(法译见同上文 356-367)在慧超的时代,犍陀罗仍统一在罽宾王统治之下。约三十年后,当悟空赴印之时,这两个国家仍在同一君主统治下(参见 Lévi, p. 349)。烈维和沙畹主要依据悟空有关突厥人所建寺院的材料,推测罽宾在八世纪统治着迦湿弥罗,并且是突厥王朝(参见《罽宾考》[‘Le Kipin’], JA, 9 卷, 6[1916], 371-384)。慧超行记中的材料证实了他们的结论,《往五天竺国传》由罗振玉在 1909 年刊布于《敦煌石室遗书》中方为世所知。烈维还将此罽宾突厥王朝比定为阿尔比鲁尼(Alberuni)书中的喀布尔萨黑(Sāhya)王朝(参见 E. C. 沙畹《阿尔比鲁尼的印度》[E. C. Sachau, Alberuni's India] 2.10; H. M. 艾略奥特爵士《本国史学家所述



的印度史》[Sir. H. M. Elliot, *The History of India as Told by its Own Historians*] 2.403-413)。这一理论也普遍为印度学家所接受(参见 A. 斯坦因《卡尔哈那的〈王河〉: 迦湿弥罗诸王编年史》[A. Stein, *Kalhana's Rājatarāṅgīnī, A Chronicle of the Kings of Kaśmir*, Westminster, 1900] 2.338注]; V. A. 斯密士《印度早期史》[V. A. Smith, *Early History of India*, 388.])。福克司甚至将第一个征服罽宾的突厥王比定为阿尔比鲁尼书中喀布尔第一个突厥殖民者钵罗罕特勤 (Bharhategin)。C. V. 伐蒂亚 (C. V. Vaidya) 不赞同第一个萨黑王朝是突厥王朝的说法(《印度中古史》[*History of Medieval India*, Poona, 1921, 2.199-201])。他的主要论据是, 根据玄奘所记, 在公元 630 年, 喀布尔王是一位刹帝利。然而, 这一点并不能证明百年之后这位刹帝利国王没有像慧超所记那样被某位突厥篡位者所替代。

回到我们的本文, 现在就关系到善无畏到达乌苾国之后, 穿越雪山之前表演的奇迹了。我们应该倾向于这件事如志磐理解的那样发生在乌苾国 (T 49.296 a 18): “至乌苾国, 演《遮那经》, 众见毗卢遮那四金字于空中。”那么, 八世纪中叶在乌苾国是否可能有位突厥王呢? 让我们引一段《唐书》: “开元七年 (719 年) 遣使献天文及秘方奇药, 天子册其王为葛逻达支 (Arokhadj) 特勤, 后乌散特勤酒年老, 请以子拂菻闾婆嗣, 听之。天宝四载 (745 年) 册其子勃匐准为袭罽宾及乌苾国王。” (Chavannes, *Documents* 132; TP 5 [194]. 75)。这些拥有突厥“特勤” (egin) 头衔的罽宾王显然是突厥人, 并且和我们上面所讨论的切合无间。由于乌苾国在公元 745 年处在罽宾王统治之下, 就

很有理由认为吞并活动发生在此前某些时间里，而善无畏在约公元 716 年所到的突厥王庭就是同时统治着罽宾和乌苾国的可汗王庭。不管神异故事是多么难以置信，善无畏访问突厥王庭则似乎是历史事实。

## 附 录 二

如果善无畏像玄奘和其他一些僧人那样取中亚道来华，那么这座雪山一定是指兴都库什山脉。但是，他穿过西藏而不是通过中亚，则此山必是指横亘在北印度与西藏之间的喜马拉雅山。善无畏所取的道路是个有趣的问题。他起先似乎打算穿越中亚，所以他向西北方向走，远至乌苾国，甚至远至喀布尔。如果他打算取吐蕃道，就应该先往尼泊尔，那条路线最短。如义净所记 (Chavannes, *Les religieux éminents* 35, 36, 48)，许多取吐蕃道赴印或由印回国的僧人都走这条路。七世纪晚期赴印的玄照打算回国，但是“泥波罗道土蕃拥塞不通，迦毕试途多氏 (Tadjik) 捉而难度” (法译见上引书，25)，因此只能滞留印度。善无畏由罽宾或喀布尔改道吐蕃也许也是因为前者被阿拉伯人遮断的缘故。

八世纪前二十五年，尤其是公元 711 年至 716 年间，阿拉伯人经常侵入中亚诸国，如花刺子模 (kwarism) 和撒马尔罕 (Samarkand)，这些国家不断向唐朝求助 (波西·锡克斯爵士《阿富汗史》 [Sir Percy Sykes, *A History of Afghanistan II*. 163-165; Chavannes, *Documents* 136, 140, 164)。阿拉伯人甚至往更南方向派出了一系列针对上喀布尔突厥萨黑人 (Sahi)

的远征军，这些远征仅在公元 716 年由于哈里发东方省总督哈牙吉(Hajja)之死而停止(Sir H. M. Elliot, History of India 2.413-420)。这也由中国历史学家所证实。公元 720 年，乌菟国王因为拒绝与阿拉伯人合作而受到唐朝皇帝的奖赏(Chavannes, Documents 129;《突厥附注》[Notes Additionnelles sur les Tou-kiue], TP S[1904]. 42-43)。所有这些事实都表明正是由于阿拉伯人在北印度或中亚的军事活动，善无畏才在公元 715 年或 716 年改道。据悟空(Lévi and Chavannes, JA ninth series, 6. 356),从迦湿弥罗东界可以穿越喜玛拉雅山进入吐蕃,我认为,善无畏最终就是走的这条路。

### 附 录 三

“道场”本来是用来翻译“bodhimāṇḍa”的词，指菩提树下释迦成佛之地，后来演变成指举行佛教仪式的地方。公元 425 年，北魏皇帝主办了“至神道场”，只不过是僧人聚集诵经的会议(T 54.247 b 7)。六朝期间，经常召僧人入宫念诵或讲解佛经，但是不知道宫中是否建有寺院。公元 613 年，隋炀帝将中国所有的寺院的“寺”改称“道场”。但是，此事不见于《隋书》或《北史》的“本纪”，而是见于《僧史略》(T 54.236 c 28)和《佛祖统纪》(T 49.362 a 12)。确切时间则仅见于《佛祖统纪》。在道宣《高僧传》中，提到隋代许多僧人都属于特定的道场，看来这次改名在某一时期得到了严格执行。

武则天是一个虔诚的佛教徒，她在长安、洛阳的宫中都修建了寺院，改称“内道场”。有关内道场的较早资料见于《义净传》

“神龙元年乙巳，于东洛内道场译《孔雀王经》”（T 50.710 c 5，亦参见《全唐文》396.11 b）。更早者并参见《续高僧传·靖嵩传》：“隋炀昔镇杨越，立四道场，教旨载驰，嵩终谢遣。及登紫极，又有敕征。固辞乃止。门人问其故，答曰：王城有限，动止严难，虽内道场不如物外。”（T 50.502 a 6-9）又《道庄传》“后入内道场”（T 50.499 c 23）。内道场首创人不可确言。武则天是一位导入新观念、新制度、创用新字的女皇，因此，她很可能赞同隋炀帝创造的新名词而放弃旧名“寺”。从代宗时起就有一定数量的僧人固定受命在长安内道场中诵经。公元700年，慧果受召入宫并且呆在里面七十余天（T 50.295 c 4）。日本僧人圆仁说内道场中陈列着佛像和佛经，从长安不同寺院中选出的二十一位僧人在其中服务。他们日夜不停地诵经做法事（《大日本佛教全书》113.263 b）。内道场中也有道士，也举行道教仪式（参见《全唐诗》5.2“卢纶”1.11 a，《旧唐书·叶法善传》191.20 a）。

内道场的地址总是长安三宫之一大明宫的长生殿。长生殿亦名长生院（《旧唐书·五行志》37.18 b）。长生院肯定由一组宫殿亭台组成，但此名仅指主殿。胡三省首言长生殿本是皇帝寝宫，在唐代，不同宫中的寝宫都叫长生殿（参见《资治通鉴》注，207.9 b）。阎若璩和徐松（《唐两京城坊考》1.7 a，19 b）皆从此说。胡三省列举了三个例子：第一，武则天曾卧病于洛阳宫中长生殿，第二，肃宗卒于长安大明宫长生殿；第三，白居易名诗《长恨歌》“七月七日长生殿，夜半无人私语时”即指华清宫寝殿。又《新唐书·礼乐志》“帝幸骊山，杨贵妃生日，命小部张乐长生殿”。但是，在皇帝静居休息的宫殿附近修建内道场是不合常理的。这个证据反而有助于说明长生殿原来用于宗教目的的事

实。首先，没有证据表明武则天卧病及肃宗驾崩的宫殿起初是用来休息的。如果我们考察一下有关皇帝驾崩之地的记载，就会发现他们可以在宫中任何地方休息或崩逝。长生殿也许曾被选作寝殿，但是，这并不一定意味着它原来就是并且专用于此目的。我倾向于认为正是由于长生殿是举行宗教仪式的地方，或换句话说，其作用类似于宫中寺院，武则天和肃宗才在病重时去那儿。一位官员妻子的墓碑（716年，《金石萃编》71.2 a）说她病重时就搬进佛寺，指望超自然力量能治愈疾病，但是她显然就死在那儿。由于武则天和肃宗都笃信佛教，他们也会受到同样渴望的蛊惑。

至于华清宫的长生殿，有反对胡三省解释的明确证据。最要紧的是，我们必须清楚，白居易在诗中根本没有提到或暗示长生殿是寝殿。《长恨歌》和陈鸿的《长恨歌传》只不过说杨贵妃在那里向牵牛星和织女星祈祷。深夜里，当那里没有侍从时，她和皇帝相对发誓，要来生再相聚。后来采用这个主题的剧作家们并没有对长生殿的名字作何新解（元代白仁甫撰有《唐明皇秋夜梧桐雨》，清代洪升撰有《长生殿》）。不过，胡三省并不是第一个误解白居易的人。只不过生活在这位大诗人之后约三十年的郑颺就已经如此了（程鸿诏《唐两京城坊考补遗》4 a，《全唐诗》9.3. “郑颺”4 b），王溥《唐会要》（30.14 a）和宋敏求《长安志》（毕本，15.6 a, 7 a）都说华清宫中的长生殿建于公元724年，用于拜神（可能是道教诸神）。郑颺在其诗自注中说这是供玄宗沐浴斋戒的地方，他要于次日清晨在同属华清宫的朝元阁奉祀老子（《全唐诗》9.3, “郑颺”3 a）。其他一些同时代人也把长生殿描绘成神祇降临之地（《全唐文》632.2b李程《华清宫望幸赋》，同

书 295.1 b 韩休《驾幸华清宫赋》。由华清宫长生殿的功用我们可以推断大明宫长生殿原本也用于宗教目的。因为它由一组殿堂组成，皇帝和僧人自然可以以它为住处。

## 附录四

mandala 原意是“圆”，也可指“领土”或“地区”（梅尾祥云《曼荼罗の研究》1-6，mandala 是由 manda 派生出来的，manda 意为本质和佛陀获大觉悟的菩提树下的坐处）。在密宗经典中，曼荼罗指画在平台上的成组佛或菩萨画像或象征符号，每一位神在平台上都有指定的部分空间。慧琳在《一切经音义》(T54.367 b 23)中说：“圣众集会处……并是修行供养念诵者道场也。”然而在中国，泥坛上的曼荼罗逐渐被复制到布或纸上。

有两种曼荼罗，都以毗卢遮那为本尊。以《大毗卢遮那经》为依据的金刚界曼荼罗由九部分组成，包括 1461 位神（关于这种曼荼罗的核心部分和西藏万神殿中特定佛像的关系，参见 W. E. 克拉克《两个喇嘛教万神殿》[W. E. Clark, Two Lamaistic Pantheons] I, xv-xvii)；以《金刚顶经》为依据的胎藏界曼荼罗，分成十三个小部分，包括 405 位神。这是日本现存曼荼罗中出现的神祇数目，但是并不符合这些曼荼罗所应依据的经典。曼荼罗描绘神像或其象征符号，而它们又被分成两类：神祇所持法器和神祇的种子 (bija)。种子是用以崇奉诸神的陀罗尼的第一个（就胎藏界曼荼罗而言）或最末一个（就金刚界曼荼罗而言）字母（梅尾《曼荼罗の研究》63-114, 189-203；小野玄妙《佛教美术讲话》389-437）。进入曼荼罗就是指接受得以加入

这个宗派的灌顶仪式，于是就有资格学习秘密仪轨和陀罗尼，参见附录十一。

密宗佛教在尼泊尔一直流传至今 (S. Lévi 《尼泊尔》 [Le Népal] 1.316-392; H. A. 奥德菲尔德《尼泊尔概说》 [H. A. Oldfield, Sketches from Nepal] 2.131-205; H. H. 威尔森《评从尼泊尔收到的三本小册子》 [H. H. Wilson, Notice of Three Tracts Received from Nepal], TASB 16.450-478, 发表了关于尼泊尔佛教仪轨的论文概要。经典叫作 Ashtami Vrata Vidhana——有关月亮半月第八天宗教仪式的仪轨。注意到这本经典中曼荼罗的功用是颇有意思的。经云：“现在主要抚慰的人是阿莫迦帕萨 (Amoghapasa)……但是祈祷和祭品献给佛陀神殿中所有的神，数不清的印度教神祇，尤其是湿婆 (Siva) 和夏克蒂 (Sakti) 的可怕化身，还有所有疾病之神 (Ghuta)……在举行仪式的屋子里，各种各样的曼荼罗 (Wilson 在这里有个注解：‘曼荼罗有时是膜拜者身上一个想象的圆；但是，这里指据仪轨施行者的方法用各种东西，如金粉、捣碎的宝石、石块建成的曼荼罗’)或部分皆已划分，并且与仪轨的不同对象相当，每一个对象都受到全过程的崇奉。下面是佛陀曼荼罗：‘让献祭者用食指触摸佛陀曼荼罗，重复……(向五位禅定佛及其他神祇祈祷)。接着进行某种忏悔……学生在老师 (Guru) 面前右膝着地，放在曼荼罗中，进行忏悔……献祭者相应地拿起稻米、鲜花和水，进行仪式，或把这些东西撒在曼荼罗上。’” (TASB 16.474-478)

尽管这部经典在年代上相当晚，但一定是以某些更古老的传统为依据的，似乎保存了曼荼罗较早的形式——在仪式中为

每一位神祇划出地盘，使我们想起在佛经中用菩提树下的座位代表佛陀的古老方法。因此，曼荼罗可能是从“圆”和“地区”的意思中派生而来的，但是，梅尾将它同“本质”联系起来的说法则太过迂曲。同时崇奉整个万神殿也是一个有趣的特征，有助于理解为什么密宗佛教的曼荼罗包括了那么多的神祇。

## 附录五

道宣(卒于公元667年)对《四分律》的注解是一部权威著作，他被看作律宗的创始人。他的传见 T 50.790 b 6-791 b 15，其中也讲到了这个故事，略有不同。赞宁在传末说道：“又无畏非开元中者，贞观(627-649)显庆(656-660)已来莫别有无畏否？”(T 50.791 b 25)。显然这是一个赞宁也注意到的年代错误。他可能是从郑繁《开天传信记》(《太平广记》92.4 b 引)中采用这个故事的。郑繁是九世纪晚期人。《四库提要》(商务本 3.2953)说其书不可信。关于这个传奇故事可以有两种解释。首先，善无畏抵达长安，居于西明寺，和对道宣的回忆极为相近，因此，人们虚构了这个故事，将二位名僧捏合在一起。第二种解释是，善无畏的弟子们可能编造了这个故事，以表示他们的老师即使就戒律而言，甚至也比著名的律宗大师更为严格。李华在《碑》中强调善无畏“不舍律仪”(T 50.291 b 19)。

印度密宗佛教为僧人放松戒律提供了现成借口。僧人一旦了解到了真理，也就是说，世界对他而言只是一场虚幻的梦，那么对他就毫无约束了。相当早的密宗经典《集密》(Guhyasam-āja)有一个偈颂(参见 Winternitz, History of Indian Liter-



ature 2.394-395) 可以说明这一点:“你可以随意杀戮动物, 讲述无论多少谬误而不用(进行)仪式, 拿不属于你的东西, 甚至可以通奸”(B. Bhattacharyya 《〈集密〉导论》 [Introduction to Guhyasamāja] viii)。在中国则相反, 所有密宗大师都以谨守戒律而著名。宝思是较早的例子 (T 50.720 a 17)。不空也因“持律”、“诵三学”(T 52.845 c 29)而受到代宗皇帝的赞扬。有相当数量的律宗僧人同时也对密宗学说感兴趣(参见《全唐文》226.3 b, 501.8 a, 520.6 b, 743.12 a)。密宗和律宗之间似乎有某些共同点。密宗重视一个僧人做了些什么, 而律宗也将重点放在僧人的品行上, 而不是沉思冥想上。肯定是由于对实践的相同看法, 这两个宗派才会联合起来。

## 附 录 六

据吕向(T55.875 bc), 他受具戒后, 除了《般若灯论》(Prajñāpradīpaśāstra = Mādhyamikaśāstra [《中论》], 参见 Chauvannes, Les religieux éminents 17-18)、《百论》(Śataśāstra) 和《十二门论》(Dvādaśamukhaśāstra), 他还学习了六年大乘和小乘的律典。二十八岁时到迦毗罗卫(Kapilavastu), 在那里, 在胜贤(\*Jinabhadra) 论师指导下学习瑜伽经论《唯识论》(Vijñānamātra) 和《辨中边疏》(Madhyāntavibhāgaṭika)。三年后, 当他三十一岁时, 赴南印度, 遇见了(七百多岁)并且是龙树弟子的龙智(\*Nāgajñāna)。他在这位大师指导下学习了七年并接受了灌顶。在彻底学习了《毗卢遮那经》、《金刚顶瑜伽经》及各种陀罗尼后, 他回到了中印度。

金刚智向七百多岁的龙树弟子学习密教的传奇故事在密宗僧人中喜闻乐道,并且为他赢得了中国密宗鼻祖的地位(见《不空传》)。今天许多日本学者仍然坚信生活在公元二世纪的《中论》作者龙树是金刚智太老师的说法(参见梅尾祥云《秘密佛教史》61-62)。义净记载龙树精通陀罗尼,据其所学成100,000颂一藏(Chavannes 法译,102)。不过,义净并没有断言这就是二世纪的龙树。

有关这种密宗佛教的材料不见于印度典籍,只有一些残缺不全的注和一些经的题记。西藏人提供了这个宗派的大师传承表。迦齐·达瓦桑都(Kazi Dawasamdub)在其《如意轮怛特罗》(Cakrasamvaratantra)导论中提供了另一份名单。根据这两份名单之间某些一致之处及多罗那他《印度佛教史》(Tāranātha's History of Indian Buddhism)中的材料,B. 巴托恰梨耶聪明地列出了这些大师的年表。它不可能是精确的,但是它至少将这些大师的活动限定在一定时段之内。据巴托恰梨耶,萨罗河(Saraha,约公元633年)和龙树(约公元645年)是密宗学说的两位早期大师和传播者。现在普遍同意这是另一个龙树(Buddhist Esoterism, 67-68; Winternitz, History of Indian Literature 2.343, 392)。有没有可能龙智的老师是这个龙树,由于名字相同而与较早的龙树相混了呢?

孟加拉的婆罗(Pāla)诸王(八至十二世纪)据说是虔诚的佛教徒,他们中的一些特别专注于这种形式的密宗佛教(V. A. Smith, Early History of India 412-418)。《成就鬘》(Sādh-anamāla)中记载有这个宗派的四种秘密仪轨,可能都在阿萨姆(Assam)地区(Bhattacharyya, 43-46)。另外,在西印度也有

一个密宗佛教中心，许多渴望学习陀罗尼的中国僧人在七世纪去到西印度(Chavannes《求法高僧传》法译本，31, 77, 101)。南部古贾拉特(Gujarat)的拉吒(Lata)也作为这种学说的中心而被提到(《秘密佛教史》24-25, 注1)。本文说金刚智赴西印度。那烂陀寺似乎也曾是一个中心，因为义净曾说他对陀罗尼学说有兴趣，并且(经常)去看那里的祭坛(Chavannes 法译本, 104-105)。

## 附 录 七

师子国是 *Simhala* 的译名，关于这个岛名的不同写法，参见 P. Pelliot, BEFEO 4.357-358; TP 13.462-464。关于当时锡兰和中国的关系，参见 S. Lévi, JA ninth series 15.411-429(1900)。吕向记载道(T55.875 b 14)，金刚智访问锡兰之前，南印度一位名叫捺罗僧伽补多鞞摩(Narasimhapotavarman)的国王(关于对该王的比定见附录八)邀请他去求雨。国王对结果非常满意，为他建寺以供居留。该国南部濒临大海，那里有一座观世音寺。菩萨现身并命他向锡兰的佛牙致敬，登上楞伽(Lānkā)山尊礼佛的足迹。据吕向，菩萨还命金刚智到中国去，解救那儿的人民，供奉文殊菩萨。他遵此命去锡兰，在无畏王(\*Abhayarāja)寺中住了半年，崇礼佛牙，他自己则受到国王和人民的赞誉。该国王名作室哩室啰(Śrīśīla, T 55. 876 a 24)，烈维将他比定为摩那伐末(Māṇavamma)，但是没有令人信服的观点支持这一比定(JA ninth series, 15.3.27)。

## 附 录 八

烈维将捺罗僧伽补多鞞摩复原成 *Narasimha Potakarm-an*, 并提出正确形式应该是  $^{\circ}$ *varman* (JA ninth series, 15.3. 419)。然而, 汉语音译是正确的, 因为“鞞”读作 \**muât*, 而不是烈维所读的 *ko*。同样的解释也适用于 *Īśānavarman*。梵文音节 *var* 通常音译作“跋” \**b'uāt*, 如 *Buddhavarman*、*Guṇavarman*、*Saṅghavarman* 分别音译作浮陀跋摩、求那跋摩、僧伽跋摩 (T 50.339 a 14, 340 a 15, 342 b 11)。结尾是 *t* 的音节被用来表示梵文结尾是 *r* 的音节, 后者是汉语中没有的, 正如末摩尼是 *Mar Mani* 的音译。还有, 以 *m* 起首的音节也被用来音译以 *v* 起首的音节, 例如寐 \**mji* 对 *yavana* 中的 *va*、蜜 \**mjīt* 对 *vistara* 中的 *vi* (参见儒莲《辨译书面汉语中所见梵文名词的方法》[S. Julien, *Méthode pour déchiffrer et transcrire les noms sanscrits qui se rencontrent dans les livres chinois* 151, 153]; 满 \**muən* 对 *vandha* 中的 *van*, 弭 \**mjī* 对 *vyāghra* 中的 *vyā*, 没 \**muət* 对 *vru* 和 *vrama* 的 *V* (P. C. Bagchi, *Deux lexiques sanscrit-chinois*, 20, 80, 89, 103)。我们甚至可以找到“鞞”和“末”用来音译 *var* 或 *va* 的例子, 如“鞞”对 *pravarta* 中的 *var*, “末”对 *valena* 和 *vadanam* 中的 *va*。(Bagchi 6, 8, 23, 关于这些译音中汉字古音的构拟, 见高本汉 [B. Karlgren], TP. 19.104-121)

神林净隆在为《瑜伽念诵经》日译本(《国译一切经》“密教部”, 1.222)所写导言中将这位国王的名字复原成 *Nālasaṅgh-*

aputrarvarman, 这是毫无根据的。“罗”可用来音译 re 与 la (Julien, 146-147)。尽管“僧伽”是人所皆知的 saṅgha 的音译,但是,这两个字也被用来音译 siṃha, 如玄奘将 siṃhala 译成僧伽罗(T51.932 b 16)。其他用“僧”译 siṃ 的例子有义净的“僧诃罗”(T51.4 b 8)和《善无畏传》中的“僧诃”。

这个译音中“僧伽”对 Siṃha 的用法是唐代的有趣现象。每当导入一个外国新词,只要发音与老的外国词音译(通常是佛教词)相像,他们就不做任何改动地使用旧译来对应新词。这就是我们发现有许多引起误解的相似或相同音译的原因。例如,“婆罗门”是 Brahman 人所皆知的音译,但是它还被用来表示 Mraṅ-ma, 后者是缅甸(Burma)的名称,可能发音像 Brama。“波斯”指西亚的 Persia,但是在唐代汉文著作中把伊洛瓦底(Irrawaddy)江西侧的巴赛(Bassein)和苏门答腊东北海滨的巴细(Pasé)都称作“波斯”。(关于这两个例子,参见 G. 费瑯《评劳费尔〈中国伊朗编〉》[G. Ferrand, Review of Laufer's Sino-Iranica], JA eleventh series, 18(1921). 279-293)。《唐书》中把南海的黑奴(zanggi)叫作“僧祇”,而这是早已确定的 saṅgha 的音译(Pelliot, BEFEO 4.289-291; F. Hirth, Chao Ju-kua 149-150)。Manichaeism 译作“摩尼教”,而“摩尼”在佛典中本用以对译梵文 maṇi。

烈维在婆罗(Pallava)诸王中寻找 Narasiṃhapotavarman 是正确的,但是他错在把这位国王判定为《大史》(Mahāvamsa)中帮助锡兰王摩纳伐末(māṇavamma)恢复王位的那罗西诃(Narasiha)(烈维文见 JA ninth series, 15.425-426)。烈维自己说这个错误是源自刘易斯·赖斯(Lewis Rice),他不作任

何证明就把 Narasimhapotavarman 判定为毗迦罗摩底梯一世 (Vikramāditya I) 铭文中的 Narasimha. (《摩河婆利王朝》[The Mahāvali Dynasty J,]《印度文物工作者》[Indian Antiquary ] 10.37)。我们知道有两位婆罗王使用 Narasimhavarman 作名字, 第一个公元 630 年至 668 年在位; 第二个约公元 690 年至 715 年在位。这些是 R. 塞维尔 (R.Sewell) 在其《南印度历史碑铭》(The Historical Inscriptions of Southern India, 35) 中提供的年代。V. A. 斯密士和 R. 戈帕兰提供的年代略有不同, 不影响我们这里的讨论。Narasimhavarman 一世就是远征锡兰并保住了摩纳伐末统治的人。换句话说, 他是《大史》的 Narasiha; 玄奘就是在他统治时期访问建志 (Kāñci) 的 (参见 Sewell, 25; V. A. Smith, Early History 495)。因此, 把与金刚智同时代的 Narasimhapotavarman 比定为这位国王是一个年代错误。

据加鲁迦 (Calukya) 国王基尔帝伐曼二世 (Kirtivarman) 的一份碑铭, 他的前人之一毗迦罗摩底梯二世“在战斗中杀死了来反对他的婆罗人, 名叫 Nandi Potavarmma……进入了建志, 没有进行破坏……替罗阇信河伊湿伐罗 (Rājasimheśvara) 和其他神祇的石像铺贴金身, 获得了巨大功德。这些石像都是因不断得到施舍而兴高采烈, 但又可怜而贫困的婆罗门的保护者 Narasimha Potavarmma 所造”。(译文见 Lewis Rice《加鲁迦人和婆罗人》[The Chalukyas and Pallavas], Indian Antiquary 8.28; 亦见 Sewell, 28) 文中说这些神是 “deva kula”。赖斯评论道: “deva kula 似乎暗示它们是神像, 但是我知道并没有像 Rājasimha 那样的神。似乎可以假设它们是王

族神化成员的雕像。在死去的国王名字中加上某种标志是常见的事情。”(上书, 25)

另一方面, 迦罗湿那他(Kailāsanātha)寺的一件碑铭提到, Rājasimha 建造了这座寺院的主要部分, 他称之为 Rājasimheśvara (参见 E. 胡尔赤《南印度碑铭》[E. Hultzsch, South-Indian Inscriptions] 1.14)。胡尔赤将这个 Rājasimha 比定为基尔帝伐曼二世碑铭中的 Narasimhapotavarman(或像赖斯那样写作 Narasiha Potavarmma)是正确的(参见《一些婆罗遗存的大致年代》[The Probable Age of Some Pallava Remains], Indian Antiquary 12.30), 但是, 他说这两个名字都属于 Narasimhavarman 一世却是错误的。婆罗诸王喜欢用许多王室头衔(biruda), 每个国王可以拥有一打多的此类名词(参见 Sewell, 375-376)。Rājasimha 是 Narasimhavarman 二世的头衔之一(同上, 376), 因此, 将 Narasimhapotavarman 比定为 Narasimhavarman 二世是相当可靠的。据吕向, 当受捺罗僧伽补多鞞摩之邀求雨时, 金刚智已超过三十八岁了(见附录七)。他生于公元 661 年, 那么他去建志的时间应在 699 年左右, 恰在 Narasimhavarman 二世统治时期(约公元 690-715 年)。尽管如碑铭所说, 这位国王庇护婆罗门, 他也许还会善待佛教僧人的。摩河婆利补罗(Mahābalipuram)的滨海寺院和贡吉伐罗姆(Conjeveram)的迦罗湿那他(Kailāsanātha)寺就是很好的证明。因此, 他对金刚智的恩惠, 并不是佛教历史学家的夸张。至于他名字的含义, 刘易斯·赖斯有一个值得一提的假设。他说: (Indian Antiquary 8.24, 注 8) “Pota 和 Buddha 的某些形式相似。作为一个梵文词, 它有‘幼兽’的意思。但是, 有一个地区

性的神叫 Pota。C. P. 布朗 (C. P. Brown, Tel. Dict.) 说他像潘 (Pan) 一样是农村中的神，在泰鲁古 (Telugu)、坎那陀 (Kannaḍa) 和马拉吒 (Marāṭhā) 乡村里广受 (主要是牧人) 崇拜。许多人以 Pota 为名”。第二种解释似乎可能性较大，因为许多婆罗王的头衔中有 Pota 这个字，如：Potaraiyan、Potarāja. Īrame-śvara-Potavarman, Īśvara-Potarāja、Nandipotaraya、Dantipotaraya (Sewell, 375-376)。由于所有这些国王并不都是佛教徒，认为 Pota 表示地方神就较为稳妥。

## 附 录 九

关于楞伽 (Laṅkā) 山，参见 Watters, 232, 236。吕向说 (T55.875 c 2)，金刚智从楞伽城 (\*Laṅkāpura) 东南向行至楞伽山，他在楞伽城里和国王呆在一起。他穿过噜呵那 (Ruhuna, 锡兰东南部的一个国家，参见 G. C. 蒙帝斯《锡兰早期史》[G. C. Mendis, The Early History of Ceylon] 23, 363-367)，该国国王信奉小乘佛教。金刚智在国王宫中受到款待，讲解了大乘教义，国王最终皈依了大乘。然后，金刚智和弟子们一同登山，山上到处都是野兽和野人。七天后，他们登上山顶，在那里发现了一块圆石，约四、五呎高，周长约二十呎。就是在这块石头上，他们看到了佛陀右脚脚印（这就是后来名为亚当峰的地方。不同宗教的信徒将脚印归于不同圣人名下。参见 Sir James E. Tennent, Ceylon 2.132-141)。他在那里入定一天，绕石而行七天。野人习惯于在有佛陀脚印的石头上将小卵石砸碎，吃下碎石，他们认为可以治头痛。



吕向说,一年后他回到曾去过的南印度国家,请求国王许其回国。国王(因为无法阻止他,于是就说):“如果你执意要走,我将派一名使者与你同行,向唐朝皇帝献上一些贡物。”于是,米准那将军就受命同行,带了《大般若波罗蜜多经》梵本和其他贵重物品作为贡物。他们首先驶往锡兰,二十四小时之内到达勃支利港(Pelliot认为“支”可能是误植,这个港口也许就是十五世纪中国旅行者书中提到的别罗里[Belligamme],参见TP 30.308-309,注3)。室哩室哩王也真心诚意地挽留他,但徒劳无功。金刚智和波斯商人一起向东航行,这些商人乘了三十条船来和锡兰做珠宝生意,急切地想和金刚智一起驶往东方。

唐代期间,波斯商人在近东和远东极为活跃(参见张星烺《中西交通史料汇编》4.67-92)。慧超对波斯人的记载最为清楚地说明了这种情况:“土地人性爱交易,常于西海泛舶入南海,向狮子国取诸宝物,所以彼国云出宝物。亦向昆仑国取金。亦泛舶汉地,直至广州,取绫绢丝绵之类。”(Fuchs 德译文见 SPAW 30.450)这些描写与吕向所讲金刚智故事完全吻合。

锡兰从很早起就一直和东西方有重要的贸易关系。戈斯麦士·因第考帕流斯德斯(Cosmas Indicopleustes)在六世纪时写道:“该岛居于中间位置,对来自印度所有地区、波斯和埃塞俄比亚的船只都极为便利,而它也同样输出许多土产。”(《戈斯麦士的基督教地志》[The Christians Topography of Cosmas], 麦克格林德尔[J. W. McCrindle] 英译, London, 1897, 365)

## 附录十

裸人国似乎就是今天的尼科巴尔 (Nicobar) 群岛。参见 Chavannes, *Religieux éminents* 100, 120; 高楠, *Record of Buddhist Religion* 38, “关于某些地名的评注”, 1; Hirth, *Chau Ju-kua* 12。玄奘称之为那罗稽罗, 这也许是梵文词 *nār-ikela* 的音译, 意为椰子 (Watters, 2.236-237, Hirth, 12)。

大谷胜真在其《慧超往五天竺国傳中の一二に就いて》(《小田先生颂寿纪念朝鲜论集》143-160) 中不相信以前的说法, 提出要注意义净《南海寄归内法传》中的一段话: “西南一月至跋南国, 旧云扶南, 先是裸国, 人多事天, 后乃佛法盛流。恶王今并除灭, 迥无僧众, 外道杂居, 斯即瞻部南隅, 非海洲也。” (高楠英译本, 12-13) 大谷认为“先是裸国”中的“裸国”和别处提到的同名国是一个国家, 就是扶南, 即暹罗。不过, 这很难说是确解。高楠的英译相当准确。如果我们把“裸国”当作国名, 就无法解释“先是”的用法。再者, 义净在同书另一处也提到了这个国家: “西天之外, 大海边隅 (高楠英译作 *Besides India*, 不确), 有波刺斯 (*Pārasas*, 波斯人) 及多氏 (*Tajiks*, 通常以为阿拉伯人) 国, 并著衫裤。裸国则迥无衣服, 男女咸皆赤体。” (高楠英译本, 68) 与前引段落不同。

另一件误导大谷的事情是义净说: “传闻斯国当蜀川西南界矣。” (Chavannes 法译本, 120-121) 沙畹早就评论道: “义净所述传说显而易见是不准确的。” (同上, 121) 伯希和推测义净大概是把这些裸人和生活在中国西南地区的裸形蛮混淆起来了

(BEFEO 4.227-228, 注 2)。

## 附录十一

灌顶是一种印度习俗,父王为王子灌顶使其成为国王(参见莫尼尔·莫尼尔-威廉姆斯爵士《梵英词典》[Sir Monier Monier-Williams, Sanskrit-English Dictionary] 71)。早期大乘佛教将菩萨历程分成十个阶段,最后一个阶段叫“灌顶地”(Abhiṣekabhūmi),因为当一位菩萨达到这个阶段时“如来身上发出光芒,使他成为无所不知的正等觉(Samyaksambuddha)”。(参见 N. Dutt, Aspects of Mahāyāna Buddhism, 283)大乘佛教徒的受戒仪轨尽管在本质上与小乘佛教徒一样,但还是有自己的特点的(参见 Dutt, 311-312, 哈拉·帕罗萨德·夏斯特利《政府收藏品中梵文写本的描述目录》[Hara Prasad Shāstri, A Descriptive Catalogue of Sanskrit Manuscripts in the Government Collection] 1.123-126 所引《作摄细疏》[Kriyāsaṅgrahapañjikā])。仪式结束时,新僧人要用四海之水沐浴(catuḥsamudrajalaiḥ snāpayitvā, Descriptive Catalogue 1.124.1.3),这种习俗显然是模仿国王灌顶的。最后一“地”的名称肯定向大乘佛教徒暗示了要采用这个过程。一部叫作《菩萨戒经》(Bodhisattva Pratimokṣa Sūtra)的大乘佛典(约公元十世纪)讲述了受戒仪轨。七个步骤中的最后一个叫“阿阇梨灌顶”(ācāryābhiṣeka, 参见 Dutt, Bodhisattva Pratimokṣa Sūtra, IHQ 12.265-266)。《作摄细疏》也讲授了各种灌顶仪轨(abhiṣekavidhi, Descriptive Catalogue 1.121-122)。由于这

部经典迄今未加编订，我们因此只知道这些灌顶仪式的名称。然而，正是在密宗佛教徒中间，灌顶才变得特别重要，逐渐被看成独立于受戒之外的仪轨。

阿地瞿多于公元 652 年由中印度来到长安。就是在这年，他在慧日寺里建坛举行密宗佛教仪式，李勣、尉迟敬德及其他十位高官都进行了施舍（T18.785 a 15, 50.718 b 23, 55.562 c 14）。他应弟子之请而译出的《陀罗尼集经》（T 18.814 a-816 b, 889a-891 b）介绍了灌顶仪轨。大村西崖（《密教发达志》2.212）说这就是灌顶在中国的开始，显然他增以己意了，因为所有三种材料除了说“普集法会”或“陀罗尼集会”外未及其他。关于“普集法会”的解释见高楠顺次郎，BEFEO 29.49。

除了阿地瞿多所译经，唐代译成的另外一些经典也描述了灌顶，如菩提流支（Bodhiruci）《一字佛顶轮王经》（T19.251 a-252 c）、善无畏《苏悉地羯罗经》（T 18.620 a 12, 623 c-624 b）。金刚智《金刚顶经》（T 18.239c-252 c）最为详尽地讲述了这种仪轨，我认为这一定是金刚智和弟子不空所遵循的。不空译出了同一部经的略本（T 18.217 b 223 b），非常简单地讲述了灌顶仪轨。日本也保存着一部讲述灌顶的书（T 18.189 b-192 b）。与金刚智译本相比较后，我发现它只不过是《金刚顶经》中有关灌顶部分的略本。除了许多细节之外，其他经典与《金刚顶经》讲述的仪轨主要有两点不同：它们的曼荼罗要小得多，它们中的陀罗尼只向某位特定的神祇祈祷。由于这些经典译出时间较早，它们可以代表灌顶仪式发展过程中的较早阶段。

## 附录十二

“留心玄牝，未重空门”。佛教之所以能在唐代繁荣昌盛，普遍认为这是皇帝的优容。然而，这仅就晚唐而言才是正确的。唐代第二代皇帝及实际奠造者太宗在正式场合崇道过于佛，因为他宣称是同姓老子的后裔（《唐会要》49.4 a）。除了太宗及其子高宗向玄奘表示极大恩渥之外，僧人请求得到皇帝召见时的优先位置则从未获准过（《集古今佛道论衡》，T 52.382 b 27）。

则天女皇篡夺了李家皇位，在她统治期间的公元691年，她正式下令僧人先于道士（《唐会要》49.4 a）。由于在一部佛经中找到了女人统治世界的思想基础，武则天正式庇护佛教（参见陈寅恪《武曩与佛教》，CYYY 5、2.137-147；矢吹庆辉《三阶教の研究》685-761）。女皇宠爱的僧人怀义（《旧唐书》183.21 a-23 a）在当时造成了大丑闻。《朝野僉载》卷五：“周有婆罗僧惠范，奸矫狐魅，挟邪作蛊，咨赳鼠黠，左道弄权。则天以为圣僧，赏赉甚重。太平以为梵王。”武则天死后，其女太平公主干预政事，她与中亚胡僧惠范私通，因而给予他大量财富与权力。他得到了官衔，远至江南、剑南都有其商业活动，获准自由进出宫掖。太平公主之弟中宗皇帝甚至微服访其私宅（参见《唐书》91.3 b, 183.19 b）。玄宗推翻了武则天的统治，重建李家威权，自然不会对佛教有太大好感。这就是我们看到开元（公元713-741年）早期为了控制甚至压制佛教发布了那么多诏令的原因。（其中有五件发布于开元年间，见于《唐大诏令集》；八件见于《全唐文》，年代不详，其中两件与《唐大诏令集》所收同）。《朝野僉载》卷

一：“神武皇帝七月即位，东都白马寺铁像佛头无故自落于殿门外。自后捉搦僧尼严急，令拜父母等，未成者并停革，后出者科决，还俗者十八九焉。”

公元724年发生的一个事件使佛教僧人陷入了更为不利的境地。玄宗的王皇后急于生儿子，请了一位僧人，他向北斗星献祭并预言她会生儿子，而她本人会像武则天一样有权势。皇帝发现了这件事，大怒，废掉了王皇后（参见《旧唐书》51.17 b）。这位僧人所用的方法似乎是以某些密宗经典，如《北斗七星护摩法》（T 21 No. 1310）为依据的。据《贞元录》（T 55.878 c 18），驱逐胡僧则发生在公元740年，起因是刘志成的叛乱，其同谋者是一位名叫宝花的僧人。叛乱被镇压下去以后，驱逐了所有的胡僧。印度僧人法月（Dharmacandra）特准留下。把这个情况和金刚智回答侍者的话比较一下是很有意思的。

### 附录十三

《行状》说不空十三岁时成为金刚智的弟子（T 50.292b23），《碑》说他十三岁时到长安，遇见金刚智（T 52.848 b 23）。显然，他在离开撒马尔罕后才成为僧人。关于八世纪时那些国家宗教信仰的记载见于不空弟子慧超的行记。据慧超（Fuchs 德译本，SPAW [1938].452），撒马尔罕及其他五国的人民都信奉琐罗亚斯特教（Zoroaster），并不知道佛教。撒马尔罕仅有一寺一僧，人民并不尊奉佛教。然而这并不意味着撒马尔罕人离开他们国家后是反对佛教的。相反，我们知道几个相反的例子，如不空、华严宗大师法藏都来自撒马尔罕（T 50.732 a 11）。钟谿（晚

唐)在《前定录》(《学津讨源》16集,9册,页25a)说到有位僧人叫道昭,姓康,生活在八世纪中期,宣称自己是兰州人。他也许和撒马尔罕有些关系。隋代僧人道仙在皈依佛门前曾是位商人。道宣说(T 50.651 a 5)他“以游贾为业”。《启颜录》(《太平广记》248.5 a 引)有关于隋代一位僧人的故事,文中说其父为“商胡”,即来自中亚的商人,本人则生于中国,而他的外表和习俗仍如外国人。不空的叔父极有可能也是“商胡”(西方商人在唐代也叫作“兴胡”,参见羽田亨《兴胡名义考》,《池内博士还历纪念东洋史论丛》675-680)。

圆照《贞元录》(T 55.881 a 15)说不空十四岁时在阇婆国(Java)遇见金刚智,成为他的弟子。他和金刚智一起游历南海诸国,公元720年抵达洛阳。这个说法与赵迁《行状》、飞锡《碑》皆不相符。然而,就我看来圆照是正确的。《行状》和《碑》都说,不空在长安遇见金刚智,时年十三岁。他生于公元705年(T 55.881 a 13),则其十三岁生日必在718年内。如果照中国算法,十三岁应在717年内。现在我们看一下《金刚智传》,他于719年到广州,720年到洛阳,抵达长安必定更晚。唐代由南方入都的通常道路是由汴河到洛阳,由洛阳西行走陆路到长安。那么,不空怎么可能在717年或718年在长安遇见金刚智呢?

不空自己在遗嘱(T 52.846 b 4)及一份表文(T 50.749c21)中说,从孩提时代起,随侍老师二十四年。如果我们从金刚智卒年公元741年(参见《金刚智传》相关注)回溯二十四年,则得717年,其年他始遇金刚智。《金刚智传》说离开师子国后,在到达中国之前,他经过了二十多个国家。很有可能717年或718年他逗留在阇婆国,不空就在此时成为他的学生。如果不空的

叔父确是撒马尔罕的商人，我们对在阇婆国见到他就不会感到奇怪，那里可以赚大钱。奇怪的是赵迁和飞锡都对不空的南海之行略而不言。可能他们不喜欢把不空和商业联系起来，中国学者历来轻视做生意。《行状》和《碑》都说他十五岁时剃度出家(T 50.292 b 26, 52.848 b 27)。他可能起先是金刚智的世俗弟子，后来在十五岁时始入僧伽。

## 附录十四

《大随求陀罗尼经》(Mahāpratisarādhāraṇī) 由宝思(卒于公元721年)首次译成汉文(T 20, No.1154)。不空加以重译，重新转写了陀罗尼(T 20, No.1153)。758年，他把这部陀罗尼的一个抄本呈献给肃宗，请求皇帝随身携带(T 52.829 b 2)。根据此经(T 20, 621 c 17)，按照不同的使用者和目的，这部陀罗尼应该放在身体的不同部分(即手、臂等)。除了陀罗尼本身之外，同一页上还要画上各种曼荼罗和手印。关于具体内容，参见松本荣一《敦煌画の研究》598-603，图版158-160。这种习俗直到宋代早期仍然得到遵从。在敦煌发现了一小张木版印刷的陀罗尼，显然也是为了随身携佩而印制的(蒋斧《沙州文录》42 b，松本，604-609)。

《佛顶尊胜陀罗尼》(Uṣṇīṣavijayadhāraṇī) 是另一种极为流行的密宗陀罗尼，最早由佛陀波罗(Buddhapali)在七世纪晚期译成汉文(T 19, No.967)。后来许多僧人仍然致力于此经并且重新转写了陀罗尼(T 19, Nos.968-971, 974)。弗里德里克·马克斯·缪勒(Frederick Max Müller)和南条文雄在《古代贝



叶》(The Ancient Palm-Leaves, Anecdota Oxoniensia, Aryan Series, Part III, Oxford, 1889) 中校订了保存于日本的梵文本。善无畏和不空各自翻译了一部有关这种陀罗尼的手册(T 19, Nos.972-973), 教授怎样准备作为人格化神祇的陀罗尼画像, 怎样在复诵时做出各种手印。最主要的是, 这两部手册列数了复诵这种陀罗尼能够满足什么要求, 应该复诵多少遍。为了得到某种渴望的满足应在复诵时相伴使用特定的仪轨。762年, 不空在代宗皇帝生辰之际呈上这种陀罗尼的一个抄本, 并建议代宗随身携带(T 5 2.829 c 18)。776年, 代宗下令全国僧尼在一个月內背出《佛顶尊胜陀罗尼》, 从那时起, 僧尼们必须每天复诵此经二十一遍, 每年新年伊始, 必须向皇帝禀告去年一共念诵了多少遍(T 5 2.852 c 10)。善无畏所译手册以为念诵二十一遍可用于绝大多数目的(T 19.373 b-375 b)。

圆仁(公元844年7月所记)在描述武宗迫害僧人时说, 所有刻有《佛顶尊胜陀罗尼》的石幢(关于“幢”, 参见松本文三部《朝鲜の幢に就いて》, 载《佛教史论》422-447)和寺院一样都被摧毁了(《大日本佛教全书》113.265 a; 亦见《全唐文》788.13 a)。鉴于他特别提到了这些石幢, 它们在武宗以前一定已经大量存在了。据圆仁和李节(《大日本佛教全书》113.275 a; 《全唐文》788.13 a), 毁坏寺院及佛像在远离长安的地方也得到相当彻底的执行, 由此这些石幢现在罕见。不过, 王昶还是搜集了六十多件刻在石幢上的《佛顶尊胜陀罗尼》拓片, 遗憾的是, 他没有把它们收入《金石萃编》(67.8 b)。陆增祥的《八琼室金石补正》是续王昶之后的又一部巨著, 收录了七件咸通年间(公元860-873年)的石幢, 还有一些更早的(所有这些铭文皆见陆书卷八)。显

然,对这部陀罗尼的崇信在武宗死后佛教恢复时又复苏了。

许地山在《大中磬刻文时代管见》(YCHP 18、1-54)中列举了十六种现存中国和日本的《佛顶尊胜陀罗尼》的不同版本,它们在许多方面,尤其是用于转写的汉字彼此不同。然而,另外两种版本没有得到许地山教授的注意。一种刻在公元842年的石幢上,铭文见《金石续编》(扫叶山房本11.1a),尽管它声称以佛陀波罗的转写为基础,但是和佛陀波罗及其他版本在许多方面有所不同;另一种发现于敦煌,由罗振玉编入《宸翰楼丛书》,据说是以不空的转写为基础,但和《大正藏》本(19, No.972)在很多方面有所不同。许地山教授说,文章中讨论的铭文肯定是公元1403年以后,刻存贝多罗上(patra)的,中国人误称其为“经”。但是,同样有意义的是,不管谁在十五世纪干了这件事,他知道《佛顶尊胜陀罗尼》流行于唐代,并且可以刻写在851年的贝多罗上。关于这部陀罗尼亦可参见荻原云来《尊胜陀罗尼の研究》,《荻原云来文集》809-834。据说刻有这部陀罗尼的石幢影子会赐福给那些偶然穿过其下的人(《八琼室金石补正》47.12 a-b),这就可以解释为什么采用石幢形式的原因。一些信奉者从石幢上拓下经文,送给其他人念诵(参见公元813年的石幢铭文,见于《金石萃编》66.9 a)。

唐代另一部人们广为念诵的陀罗尼是《千手千眼观世音大悲心陀罗尼》(T 20, Nos.1060-1064, 1066-1068)。这部陀罗尼有几种转写,经文也有几种译本,经名略有不同。上面提到的是不空译经的经名。看起来他的译本最为流行,有几处提到这个经名的略称(《太平广记》112.6 b, 331.1 b, 339.2 a, 372.2 a)。在敦煌发现的一纸护身符上也发现了这部陀罗尼,纸中央画着

一部曼荼罗，周围写着几种陀罗尼。参见松本荣一，《东方学报》，东京 6.105，亦见大谷，No.368，大谷给出的梵文经名作 *Ārya-Avalokiteśvarasāhasrikabhūjalocana nirmānavistarapāripūrṇāsaṅgamahākāraṇika-dhāraṇī*。

非佛教著作中还提到有一些其他较短的陀罗尼为世俗信奉者所念诵，或刻在石幢上（《太平广记》115.5 a；《金石萃编》66.1 a-b, 4 a-b, 10 a-11 b, 67.5 a-b, 106.5 a；《八琼室金石补正》47.11 a-b, 48.2 b-3 b, 8 a, 14 a-b, 17 b, 30 a, 64.25 a）。陀罗尼的运用是如此影响深远，以致于其他宗派也采用了这个方法，将其学说组织成陀罗尼的形式，并且把巨大的重要性归结于这个形式（关于净土宗所用陀罗尼，参见冢本善隆《唐中期の净土教》62）。关于陀罗尼的普遍运用，参见 L. A. 瓦德尔《佛教中的陀罗尼崇拜：它的起源、神化文献及图像》（L. A. Waddell, *The "Dhāraṇī" Cult in Buddhism, its Origin, Deified Literature and Images*, 《东方学报》 [OZ] 1912, 155-195）。不过，他关于佛陀自己就已使用陀罗尼的理论很难让人信服。

## 附录十五

鸠摩罗什 (Kumārajīva) 将《孔雀王咒经》(T 19, No.988) 首次译成汉文，有两种异译本，俱佚译者，归入四世纪下 (T 19, No.986-987)。此经的繁本由卒于公元 524 年的僧伽婆罗译成汉文 (T 19, No.984)，他的名字可意译作僧养或僧铠，梵文应作 \*Saṅghabhara 或 \*Saṅghavarman，参见《法苑珠林》，Fascicule Annexe, 150。义净另有译本 (T 19, No.985)，不空译出最

后的译本，名为《佛母大孔雀明王经》(T 19, No. 982)。渡边海旭发现了六页梵文残本，和后三种译本约略相当。参见他的文章《和鲍威尔写本某一部分相对应的汉文译本》(“A Chinese Text Corresponding to Part of the Bower Manuscript”, JRAS new series, 1907.261-266); M. Winternitz, *A History of Indian Literature* 2.386; 大谷, No. 178。

不空还翻译了复诵这部陀罗尼时所用仪轨的手册，据此(T 19, 440 a-441 b)，大孔雀明王菩萨(Mahāmāyūrividyārājā-bodhisattva)的画像应画在坛中央。他骑着金色孔雀，经中依照身份列举的许多佛陀和其他神祇画成围绕着他的样子。他还得到食物、饮料及水果的供养。负责仪式的人坐在坛西部的席位或低凳上，他首先召唤所有的神祇，然后提出请求，请神相助。往手上洒完香水后，他坐了下来，开始做手印并且念诵陀罗尼。可能有三、五或七人轮流诵经。经念得越多，效果越好。仪式持续七天。假如没有能力绘制祭坛，那么给祭坛铺上檀香也是可以的。坛上放置一些佛像和孔雀尾屏上的羽毛。关于佛典中孔雀和蛇的象征意义，参见 L. A. Waddell, *OZ* 1 (1912), 166-169, 181-192。

这里还应提到不空自己翻译了一部本来用于求雨的经典，即《大云轮请雨经》(T 19, No. 989)。六世纪晚期，这部佛经曾由那连提耶舍(Narendrayāśas, T19, No. 991。此经略本见 S. Beal《汉文佛典系列》[*A Catena of Buddhist Scriptures from the Chinese*] 419-423。Beal 和 Nalanda Yasa 在 P. 417 错误地复原了译者的梵文名字)和闍那耶舍(Jñānayaśas, T19, No. 992-993)译成汉文。闍那耶舍两个译本中的第一个题为

《大方等大云经请雨品第六十四》，第二个则省略了开头三品。此经的梵文本题为《云经》(Meghasūtra)，由 C. 本达尔 (C. Bendall) 依据 1374 年和 1768 年的两个写本编订而成，附校注和英译 (JRAS new series, 12.286-311)。梵本也可能是繁本的缩略本，繁本由两品：“六十四品”和“六十五品”组成，注意到这点是很有意思的。关于二十三种其他汉译密宗经典的梵文残本，参见渡边海旭《现存汉译秘密圣典の原本》，(《壶月全集》1.457-473)，关于此经藏文本，参见大谷，No.334。

《朝野金载》(“畿辅丛书”本，20 a) 中有个故事，一位来自中亚的僧人杀了二十只羊和两匹马来支持他想要有个好天气的祈求。由于没有哪一本佛典讲授这类仪轨，因此，这位僧人必定是从其他某些宗教中袭取这种方法的。我想顺便提一下唐代后半期存在于人们之间的祈雨习俗。如果发生干旱，就要关上“坊”的南门；如果发生雨涝，就要关上北门，因为人们认为雨系“阴”，与北相属，打开北门则意味着迎雨。参见《旧唐书》37.10 b；圆仁行记，《大日本佛教全书》113.181 b。

《辍耕录》卷四“祷雨”条：“往往见蒙古人之祷雨者，非若方士然。至于印令旗剑符图气诀之类，一无所用。惟取净水一盆，浸石子数枚而已。其大者若鸡卵，小者不等。然后默持密咒，将石子淘漉玩弄，如此良久，辄有雨。岂其静定之功已成，特假此以愚人耳。抑果异物耶。石子名曰鲋答，乃走兽腹中所产，独牛马者最妙，恐亦是牛黄狗宝之属耳。”亦可参考。

## 附录十六

降至公元 694 年，僧尼皆属鸿胪寺，后改名“司宾”。就像名称所示，这个部门主要负责有关外国人的事务。694 年，武则天将佛教事务划归礼部祠部司，这是武则天推崇佛教的一个手段。737 年，玄宗皇帝下旨再次将僧尼划属祠部司（参见《唐会要》49.4 a-5 b）。功德使全銜为勾当京城诸寺观修功德使，774 年首见于文献（T 52.851 a 2）。功德使显然只是京城僧尼的总管，但和地方上的宗教事务没有关系。

此官始立时间不详。《行状》（T 50.293 b 4）描述不空 754 年在武威的活动时，说他为“今之功德使”李元琮授灌顶。作者用“今之”清楚地表明李元琮是他写作《行状》时的功德使，而不是 754 年时的功德使。赞宁在此处省去了“今之”二字，看起来就好像 754 年已有功德使了。《唐书·百官志》（48.15 a-16 a）将功德使的始置放到晚至 788 年。胡三省及钱大昕皆从此说，未加驳正（《资治通鉴注》237.13 a，《潜研堂金石文跋尾》，《潜研堂全书》本，8.7a）。功德使似乎起先不是永久性的职位，因为李元琮于 776 年去世，慧朗上表恳请皇帝再任命一位功德使（T 52.835 b 10）。李元琮可能是第一个担任此职的人，由于他还是一名军官，功德使应该也是军官就成了通例。779 年德宗皇帝继位，下旨废除此职，理由是宗教事务应该与军事事务分开。僧尼于是又重归祠部司。

然而，功德使在公元 788 年又出现在历史中，其职分别由两位官员担任：一位负责朱雀街以东（左街）的寺院，另一位负责同

条街以西(右街)的寺院。朱雀街是将都城分成长安为东、万年为西两部分的通衢大道(参见《城坊考》2.2 a)。这两个职位像从前一样仍由禁军军官,通常由宦官担任。关于这个官职以后的发展,参见冢本善隆《唐中期以来の长安の功德使》,《东方学报》,京都,4.368-406。另有副功德使,最早见于822年的一份铭文(《金石萃编》107.7 b,《八琼室金石补正》72.6 b)。由于宦官极有权势,功德使在晚唐对僧尼的管辖变得越来越严。关于这点,参见圆仁行记,《大日本佛教全书》113.254 b-5 a。

## 附录十七

不空的遗嘱提到了李元琮(T 52.844 b 15),极表尊敬。在一份年代为公元774年的文献中,他被说成是一位禁军将领,名字作“李琮”(T 52.851 a 8)。冢本(《唐中期以来の长安の功德使》,《东方学报》372)说除了不空偶尔提及外,李元琮生平不详。但是,我找到一则记载,描述了与见于不空表文中的李元琮完全不同的一个人。《旧唐书·郾士美传》(157.3 b)说极有影响力的宦官鱼朝恩在指挥禁军时曾任命牙将李琮为两街功德使。李琮在宫门表现恶劣,侮辱了京兆尹崔昭纯,崔向元载控告,请他禀告皇帝。元载显然是因为害怕鱼朝恩,断然拒绝了崔昭纯的请求。

唐代绝大多数宦官崇信佛教(《金石萃编》84.13 b-4 b, 90.1 a-b;《酉阳杂俎续集》6.2 b-3 a;《旧唐书》184.6 b)。由于他们在晚唐政治中起到极为重要的作用(参见赵翼《廿二史札记》,广雅书局本20.1 a-6 b;陈寅恪《顺宗实录与续玄怪录》,

HJAS 3.1.9-16; 《唐代政治史述论稿》 50-53, 76-78, 81-88), 密宗僧人为了普及其教派, 自然努力与宦官友好相处。鱼朝恩首次掌握了禁军指挥权, 从那时起禁军一直被宦官牢牢控制(《唐书》50.10 b, 《旧唐书》134.11 a-3 b)。不空与宦官极为友善。鱼朝恩舍其庄园, 建造了宏伟的章敬寺, 其中专有一殿供奉毗卢遮那。766年, 不空请求皇帝赞助修建五台山金阁寺, 在表文中特别提到鱼朝恩, 仿佛他的赞修与皇帝的同样重要(T 52.834 a 6。鱼朝恩的官衔“军客”, 乃“军容”之误)。据鱼朝恩传, 他愚蠢浅薄, 但假装万事精通(《旧唐书》184.11 b)。据说禅宗僧人慧忠曾在皇帝面前故意羞辱他(故事见于《佛祖统纪》, 参见 T 49.378 b 17。《佛祖历代通载》予以采用, 略加补充, 参见 T 49.605 b 10。但是赞宁在《慧忠传》[T 50.762 b-763 b]中没有提及此事)。如果我们比较一下慧忠和不空的姿态, 就容易理解不空和宫廷相处极为融洽的原因了。

## 附录十八

据佛教密宗的一些梵文经典, “空”(sūnyatā)和“慈悲”(karuṇā)一起组成了“菩提心”(bodhicitta)。“空”在于认识到世间万物瞬息流变或无常, 而“慈悲”即菩萨决心在自己涅槃前先度众生。两者融合叫“不二”(advya), “能”(śakti)的观念就以此为基础。“能”是所有佛陀或菩萨表现在某个女性配偶的神化形式中的能力, 每一位佛陀或菩萨必须有一个“能”, 通常和他们一起受到崇拜。密宗佛教徒对涅槃的解释就来源于“能”的观念(以上参见 B. Bhattacharyya, *Buddhist Esoterism*, 101-



108)。与女人(密宗术语为“能”、“手印”或“瑜伽女” [yoginī]) 交合叫瑜伽,他们将此看作有效的解脱方法。照他们说来,般若波罗蜜多存在于世上每个女人身上(“Buddhatvam yoṣidyoni-samāśritam”, 参见 ERE 12.190)。蒲仙(Louis de La Vallée Poussin)妥善地表达了这种观念,我想在此引用他的话:“湿婆(śiva)本身就是自己的配偶,佛陀(金刚萨埵, vajrasattva)就在女人(Bhagavati)神秘的才色(bhaga)之中;相互抱拥(āliṅgana),主要的钻石之身,大喜乐的实现,在大喜乐的实现中完善‘三菩提’(Saṃbodhi)。佛陀与救度母(Tāra)不可分离……爱欲和爱欲的对象各为其半,在爱欲中重新找到最先的一致和永恒的统一。”《佛教:材料和研究》(Bouddhisme: étude et matériaux) 134-135。

对“能”的崇拜从未在中国得到普及,儒学禁止男女之间任何的紧密关系。善无畏翻译了一部讲述迦内夏(Gaṇeśa)双修的经典,受到警告,不能把双修像放在佛堂里(T 21.303c13)。也许因为宋代禁止这种崇拜,所以在中国没有发现迦内夏的双身像,参见 Alice Getty, Gaṇeśa 67-77。不过,唐代的一则流行故事暗示我们,密宗佛教的色情成分也许曾持续起过作用,尽管从未变得显著。这个故事有关一位延州妇人,见于李复言(晚唐)《续玄怪记(?)》,《太平广记》101.7 b-8 a 引(“记”可能是“录”之误。邓嗣禹《太平广记》索引 38 将这个故事归在《续玄怪录》下),不见于《琳琅秘室丛书》、《随庵丛书》及《四部丛刊》三编所收影宋本《续玄怪录》。故事如下:

“昔延州有妇女,白皙颇有姿貌。年可二十四五。孤行

城市，年少之子，悉与之游。狎昵荐枕，一无所却。数年而歿，州人莫不悲惜，共殓丧具为之葬焉。以其无家，瘞于道左。大历中，忽有胡僧自西域来，见墓，遂趺坐具，敬礼焚香，围绕赞叹。数日，人见谓曰：此一淫纵女子，人尽夫也，以其无属，故瘞于此，和尚何敬耶？僧曰：非檀越所知，斯乃大圣，慈悲喜舍，世俗之欲，无不徇焉，此即锁骨菩萨，顺缘已尽，圣者云耳。不信即启以验之。众人即开墓，视遍身之骨，钩结皆如锁状，果如僧言，州人异之，为设大斋，起塔焉。”（参见T 50.821 b 26, 830 a 17;《全唐文》694-12 a;《宣室志》，“稗海”本，7.13 b）

这个故事的主题明显与中国的道德观念相抵触。普通人怎么能够和神有如此的结合呢？菩萨或普通人怎么能够通过满足性欲得到最后解脱呢？再者，故事被设想成发生在大历年间，不空的密宗学说此时正处在巅峰状态。在我看来，这个传奇是在密宗佛教的环境中产生的。

还有，看到这个故事怎样随时间推移而改变也是饶有趣味的。志磐的《佛祖统纪》（公元1269年编纂成书）也有同样的故事，并且给出了确切的时间：809年，当然是没有根据的。发生的地点相同。不过，故事的基本情节大有改动，其文如下（T 49.380 c 17）：

“初是此地俗习踦射，蔑闻三宝之名。忽一少妇至，谓人曰：有人一夕通《普门品》者，则吾夫之。明旦诵彻者二十辈。复授以《般若经》，旦通犹十人。乃更授《法华经》，约三

日通彻，独马氏子得通。乃具礼迎之。妇至，以疾求诣他房，客未散而妇死，须臾坏烂，遂葬之。数日，有紫衣老僧至葬所，以锡拔其尸，挑余锁骨，谓众曰：此普贤圣者，悯汝辈障重，故垂方便。”

如果我们把这个版本和原来的故事加以比较，就会发现志磐的本子，在节制和道德意义上截然不同。在志磐的时代，密宗佛教几乎已经完全衰亡，新儒学则大有影响。志磐改写了这个故事是相当自然的。故事也见于念常公元1341年编纂成书的《佛祖历代通载》，讲述故事的风格远为精致详尽，但是，基本情节与志磐的版本完全一致，只是把《般若波罗蜜多经》改成《金刚般若经》(Vajracchedika)，后者简短得多，并且更加适合这个故事。念常的版本没有提到普贤的名字。宝洲的《释氏稽古略》(T 49.833 b 2)于1354年编纂成书，除了时间和菩萨名字外，对念常亦步亦趋。宝洲给出的时间是817年，菩萨名字是观世音，是《法华经·普门品》赞颂的主要神祇。观世音在晚唐和宋代早期仍然被看作男性神，在“普门品变相”、“水月观音图”及敦煌发现的观世音像中，绝大多数有小胡子。参见松本荣一《敦煌画の研究》图版41 b, 42, 43 b, 44 a, 97 ab, 98 ab, 168-170, 172-174, 177, 181 a, 216 b, 222 b, 223 a。观世音在宋代晚期开始变成女性，对这个故事就更为相宜了。参见《陔余丛考》34.19 b-21 a。然而，赵翼试图证明甚至从六朝起观世音已有女身，但是，他的证据很薄弱，敦煌绘画有力地证明了晚至九世纪观世音仍被画成男身。观世音的女身叫作马郎妇观音，参见望月，5.4864 a。

## 附录十九

不空的遗嘱提到了六个学生，他曾向他们传授有关金刚界曼荼罗的法术(T 52.844 b 1)。他们是五台山金阁寺舍光、新罗慧超、青龙寺慧果、崇福寺慧朗、保寿寺圆皎和觉超。关于同样也是金刚智学生的慧超，参见福克司慧超行记德译本的导论(SPAW, 1938, 426-428)。慧果(卒于公元 805 年)由于他的日本弟子空海而著名，空海是日本真言宗的创始人。慧果没有译经，终生都为了替皇室及高级官员祈福而实践各种仪轨。除了空海之外，他还有几个外国弟子，如阁婆国辩弘、新罗国慧日。畿宁的著作中没有收录慧果，但是《大正藏》中(50.294 c-296 a)有传。村上长义在《慧果和尚に就いて》(IG 17.533-365)中收集了其他一些零碎材料。亦见《全唐文》506.12 b。

其他还有一些僧人协助不空译经：良贲(T 50.735 a)、飞锡(T 50.721 c)和子邻(同上)。《不空传》注中提到的龟兹僧人利言、疏勒僧人慧琳也是不空的弟子。我们不知道慧琳是否实际干预了译经，然而可能用上了他的庞大字典《大藏音义》(T 50.738 a-b)所表现出来的梵、汉语知识。这里也应提到圆照，他留心不空的学说并且编写了不空的传和表文(T 50.804b-805 c)。不空还有两个用外国名字的奴仆(T 52.844 c 4)。

在一件公元 767 年的表文中，提到了五位弟子，分别姓毕(二人)、康、石、罗，都特别标明“无州贯”(T 52.835 c-836 a)，显然来自中亚，原籍不在中国。他们的名字清楚地表明了他们的国籍，“康”一定是指康国，“毕”指“毕国”(Betik)，“罗”指吐火

罗，“石”指石国(塔石干)。关于这些国家的判定，参见藤田丰八《慧超往五天竺国传笺释》，《大日本佛教全书》113.43 a-48 a；张星烺《中西交通史料汇编》5.113-154。他们在受具戒前都充作寺院侍从僧。在另一件768年的表文中(T 52.836 c-837 b)，不空请求允许剃度三个人，名字分别是罗文成(吐火罗)、罗伏磨(凉州)、曹摩诃(京兆)。第一个人的国籍没有问题，已经标明了。我倾向于认为罗伏磨也来自吐火罗，他也许先在到达长安前必须经过的凉州(甘肃)居住下来。在六朝和唐代，来华的外国人通常都称都城洛阳或长安为故乡，尽管实际上他们并不是那里的居民。这种情况也适用于曹摩诃，关于“曹”是伊势底汗(Ishtikhan)的中文名称，参见大谷胜真《曹国考》，《市村博士古稀纪念东洋史论丛》239-276。罗伏磨的“磨”是梁武帝以前Māra的音译，梁武帝改“磨”为“魔”，注意到这点也是颇为有趣的。

有许多高官是不空的弟子，其中以元载(《旧唐书》118.1 a-6 b)和王缙(《旧唐书》118.8 a-11 a)最为著名。两者都是代宗皇帝的宰相，《王缙传》甚至将代宗信佛归因于他们的影响。除了不空，元载还和其他一些僧人相过从(T 50.801 b 1)。王缙的兄弟著名诗人王维也是佛教徒，在僧人中有许多朋友，但是在他和不空之间没有特别的联系。具有讽刺意味的是，绝大多数信奉密宗佛教的高官据说都是贪得无厌的。元载和王缙都因贪婪受贿而声名狼藉。元载被处死，而王缙也只是仅免于死。刘巨邻因为受贿而被玄宗处死。杜黄裳(《旧唐书》147.1 a-3 a)和女婿韦执谊(《唐书》168.1 a-2 a)都是慧果的世俗弟子，并在公元790年从慧果受灌顶(T 50.295 c 6，“亲诣”，乃“执谊”之误)。韦执谊因策划阴谋被流放，而他的岳父也以贪婪著名，尽管他自

然老死，但是和一个后来被揭发出来名叫鉴虚的僧人一起卷入了一场受贿案。关于鉴虚的故事，参见《旧唐书》153.9 b(《薛存诚传》)；李肇《国史补》，“得月窸丛书”初刻本 2.12 b；赵璘《因话录》，“稗海”本 4.4 b。

## 附录二十

在唐代不同派别的僧人可以住在同一个寺院里，讲授不同的经典。如果某个派别的一两位杰出的僧人住在某个寺院，所有年轻僧人汇集于此接受教育，那么这座寺院就变成为这个特定派别的中心，而事实上许多其他派别的僧人仍然留居于此。不空曾在几个寺院住过，最后定居在长安最大的寺院大兴善寺并在那里去世。隋文帝建造了这座寺院，唐代早期改称兴善寺(《城坊考》2.5 b)。长安城分成一百零八坊，这座寺院占据了整个兴善坊。据足立喜六计算，兴善坊东西宽三百五十步，南北长三百廿五步(徐松《城坊考》22 b 遵从传统计算，作  $350 \times 350$  步。足立在《长安史迹の研究》139-143 拒绝了这种算法，提出新的估算，作  $350 \times 325$  步)，是都城南区第五坊。寺院坐落在朱雀街东，街西对称坐落着一座大道观玄都观。大兴善寺在完全改建和毁坏的情况下一直存在到十九世纪后半期，在穆斯林造反中被摧毁了。现在仅存几间楼阁，在长安城南约五里处(足立，220)。

唐代另一个密宗佛教中心是青龙寺，坐落在长安东南区新昌坊。隋文帝在公元 583 年修建了这座寺院，名为灵感寺(T 50.863 b-16)。几经变化后，711 年改寺名为青龙(《唐会要》

48.5 a)。慧果曾居此寺，空海以后的日本僧人都把它看作是中国的那烂陀寺，在那里寻求大师的教诲。因此，它在日本比在中国更为著名。845年武宗废佛时，这座寺院被改建成皇家花园（《大日本佛教全书》113.272 b）。圆仁提供的材料与王维的诗歌相吻合。王维的诗歌说这座寺院坐落在山上，风景宜人，有莲花池、竹林和果园（《全唐诗》2.8，“王维”3.7 a）。武宗死后，846年恢复此寺，改名护国寺。不过，有证据表明旧名青龙寺恢复于855年，一直用到871年（参见《大日本史料》1.1.749；《八琼室金石补正》48.18 a）。

这座著名寺院的遗址曾是两位日本学者争论的主题。常盘大定不相信《咸宁县志》（编于公元1819年）所说青龙寺即祭台村石佛寺，在现在的长安东南五里处（《我が东台两密の发源地たる唐の青龙寺につきて》，《宗教研究》新集，2.5.686-704）。桑原鹭藏不同意常盘的说法（《长安の青龙寺の遗址について》，《东洋文明史论丛》227-260）。首先，他相信1817年的《咸宁县志》的准确性，因为它由著名考古家陆耀遒和著名算学家董祐诚编纂而成，他们都进行了实地考察；其次，桑原用离青龙寺较近的延兴门（现名元兴门）遗址作为推测青龙寺原址的基础。桑原证实的旧断定现在得到了普遍接受。

当圆行在公元839年到达长安时，慧果的再传弟子、密宗的首要人物义真正在青龙寺（《大日本佛教全书》113.167a, T 55.1017 c 6）。圆珍和宗叡分别在855年和861年到达中国，都在法全指导下学习，后者也在青龙寺（《大日本佛教全书》113.158 a, 291 b, T 55.1097 a 26）。青龙寺僧人谁能靠法力预知好运，（《太平广记》115.3 a 引《感定录》；《唐语林》，“守山阁

丛书”本 6.16 b)或谁能驱除恶运(《太平广记》98.4 b-5 a 引《宣室志》, 330.7a 引《纪闻》, 74.2 a 引《慕异记》)都被记录下来。我倾向于认为这种现象也许和寺中密教僧人有关。青龙寺里的毗沙门天王像也因能治病而著名(高彦休《唐阙史》, “知不足斋丛书”本, 2.8 b-9 a)。

由于缺乏材料, 很难追溯密宗在地方上的发展。仅是从日本求法僧的记载中, 我们才得知几位密宗僧人的名字。显然, 密宗没有传播到地方寺院中, 因此, 急切的日本僧人只能到京城去。最澄于公元 805 年在越州(浙江)龙兴寺顺晓指导下学习(T 55.1059 c 11)。常晓于 838 年到达扬州(江苏), 没被允许去京城, 所以只能尽力在地方上寻找密宗大师。后来他找到了栖灵寺文璨, 向他学了仪轨(T 55.1068 c 10, 《大日本佛教全书》113.159 a, “璨”皆作“瘳”, 误。参见大村, 5.784。圆仁也提到这个名字, 但《巡礼行纪》作“琛”, 参见《大日本佛教全书》113.183 a)。有关扬州的密宗僧人, 圆仁在 838 年的行纪中提到了无量义寺道悟(《大日本佛教全书》113.183 a), 嵩山院全雅(同上 113.187 a)。所有这些僧人都住在南方。关于中国北方, 我们只有在一位日本僧人的行记中找到一个名字, 宗叡在 861 年途经汴州(河南)去长安时遇见了玄庆(同上 113.158 a)。



## 译 后 记

周太初(一良)先生是当代著名的文史学家,在中国古代史、日本史和中外文化交流史等领域中都做出了令人叹为观止的杰出贡献。也许是震于太初先生在上述领域中的卓著声望,人们似乎未及注意先生在佛教研究领域中的成就了。其实,只要看一看《周一良简历及著述年表》(见《周一良先生八十生日纪念论文集》,中国社会科学出版社,1993年,1-11页),我们就可以认识到,在长达六十多年的教学研究生涯中,佛教一直是太初先生关注和研究的对象。即使在解放后,太初先生“服从需要”,改以世界史为主要研究对象期间,仍然发表有关佛教的文章,只是在数量和篇幅上,远不如四十年代末了。

至德周氏在中国近现代政治史、经济史和文化史上无可争辩的地位,今天已不用再讳莫如深了。太初先生家学渊源,少年时期除了在家塾中从名师接受传统文史教育外,十一岁起即从日本家庭教师学日语四年,十五岁起复从英国家庭教师学英语三年。傅增湘先生称誉为“声光腾焯,崛起北方,与木犀轩双鉴楼鼎足而立,骎骎且驾而上之”(《周君叔弢勘书图序》,见《自庄严堪善本书目》,天津古籍出版社,1985年),谢国桢先生亦称所

藏多有“北京图书馆所藏善本之奠基石也”(《自庄严堪善本书目序》，见同上书)的自庄严堪藏书精善宏富，有关边疆史地的书籍和佛典也为数不少。以太初先生的天纵聪明，从容优游，含泳其中，根基之固，学殖之厚，是可想而知的。

太初先生十八岁首次发表学术论文，同年入辅仁大学历史系。次年转入燕京大学历史系，廿一时即在《燕京学报》、《史学年报》、《禹贡》等杂志上发表论文，其中就有涉及佛教的，早就备受学界推重。一九三六年，太初先生廿三岁，受知于陈寅恪先生，入史语所。陈先生对太初先生的欣赏溢于言表，有“富而好学”、“忆昔与一良往复论学”之语。太初先生在《纪念陈寅恪先生》(见《纪念陈寅恪教授国际学术讨论会文集》，中山大学出版社，1989年)中也说自己深受陈寅恪先生的影响。

就当时学术界而言，佛教及中西交流史研究实在是一种潮流，在某种程度上竟许也是“预流”也否的标志。因此，当太初先生于一九三九年入哈佛大学远东语言系时，尽管哈佛方面希望太初先生从事日本研究，但是，先生仍然花了大量时间研究梵文，并且以密宗佛教作为博士论文的课题。

本文就是太初先生的博士论文，原名《中国密宗》(Tantrism in China)，发表在《哈佛亚洲学报》第8卷(1945年)第3、4号上(Harvard Journal of Asiatic Studies, Volume 8, March, 1945, Numbers 3 and 4)。长期闭关自守造成的闭门造车，对这部重要著作在国内竟无所影响难辞其咎。八十年代末，我在汉堡大学印度及西藏历史文化系(现称学院)留学，发现西方学者研究密宗佛教的著作几乎都称引此文。拜读之余，欢喜叹服是不必说的；我以为而且相信每一位认真读过此文的人

都会认为，这部发表在五十年前的论著仍然代表着我国学者研究中国早期密宗史的最高水平，迄今无出其右者。太初先生利用并校订了六量的中国、日本、印度史料，参考了代表当时最高水平，而现在似乎也无法取代的英、德、法、日、中、印等国学者的研究成果，以唐代密宗为主要研究对象，广涉博考，左右逢源，纵横恣肆。今天读来，仍觉胜义纷陈，如入宝山。别的不说，只就范祥雍先生校点的《宋高僧传》（中华书局，1987年）而言，显然不知道此文的存在，未能利用参考，因而在《善无畏传》、《金刚智传》、《不空传》短短不到廿页的篇幅里，校勘、标点、符号等错误不下数十处之多。这固然是由于佛典历来号称难治所致，但是不也可见此文的价值所在吗？

回国以后，我就请得太初先生同意，翻译此文。在工作即将结束时，我离开了北大，返回南方。搬迁之中，译稿散失，仅余六纸。遂重新翻译。

有几点交代如下：

一、书名。原题已见上文。太初先生在自己保存的单行本封面上有两条题记“《唐代密宗三僧考》，一良，中华民国三十四年四月印就”，“《唐代印度来华密宗三僧考》，一九八五年十二月发现此册尚存因题”。《简历及著述年表》作“《唐代印度来华密宗三僧考》”。今作《唐代密宗》，因此文固不止论及来华三僧也。

二、原文为页下注，现除“导论”及“附录”外，正文改为随文施注，前空二格，以清眉目。

三、引文。太初先生在引用中文史料时，大量采取英、法、德文权威译本，今皆回录原文，保留译文中的评注。

四、太初先生在自己保存的单行本上做过一些补充附注，现除个别例外，一律录入正文。

五、文中有些排印错误，径改。

佛典难治，佛教研究著作难译，此文又博及英、法、德、日、梵文材料，实为我的学力所未及。敬请读者指正。

傅杰博士促成了这本译作的出版，王元化先生、徐文堪先生一直关心此书的翻译，王守常先生亦相助甚多，并致谢忱。

钱文忠

一九九五年十一月八日于太初先生赐题  
之履冰室，时闻先生身体欠安，愿先生康复。



# 佛学论文选



# 宋高僧传善无畏传中的几个问题

## 一 善无畏之名号与家世

赞宁宋高僧传卷二唐洛京圣善寺善无畏传：

释善无畏本中印度人也。释迦如来季父甘露饭王之后，梵名戍婆揭罗僧诃。华言净师子，义翻为善无畏。一云输婆迦罗，此名无畏，亦义翻也。其先自中天竺，因国难分王乌荼。父曰佛手王。

案戍婆揭罗僧诃可以译义为净师子，输婆迦罗则戍婆揭罗之异译，然皆无“无畏”或“善无畏”之意也。赞宁此文纰缪重复，甚不可解。东瀛所传李华撰善无畏行状（大正藏经卷五〇页二九〇）较为明析：

三藏沙门输婆迦罗者，具足梵音应云戍婆诃罗僧诃，唐音正翻云净师子，以义译之，名善无畏。



此文当系赞宁所本，然亦谓义译名善无畏。寺本婉雅曾著“善无畏之名疑为吐蕃语之译音”一文（《宗教研究》八卷四期），以为“善无畏”三字或是藏文戌婆揭罗译语之转译，其说亦乏强有力之证据。今案“善无畏”三字与其梵名盖非一事，本无关连，后人强为之说耳。善无畏所译大毗卢遮那成佛神变加持经为密宗圣典，其中述菩萨修行之阶段有六种“无畏”，第一即“善无畏”。（大正藏经卷一八页三。参看一行大毗卢遮那成佛经疏，大正藏经卷三九页六〇。）李华所撰善无畏和尚碑铭并序（大正藏经卷五〇页二九〇）称“号善无畏”。盖于梵名之外，兼采此三字为号，遂而通行。原系两事，固不必与梵名牵合耳。

天竺载籍缺落，凡东来高僧其故国文献中悉无可征考，善无畏亦未能例外。乌荼（Odra）当今 Orissa，学界已成定论。（参看 T. Watters, *On Yuan Chwang's Travels* 卷二页一九三，崛谦德解说西域记页七八一，R. D. Banerji, *History of Orissa* 卷一页一三六。）此传下文言善无畏南至海滨，寄身商船，往游诸国。与玄奘西域记卷一〇记乌荼国“东南境临大海滨，有折利咀罗城（原注唐言发行），周二十余里。入海商人远方旅客往来中止之路也”之语相合。至于乌荼国王家之来源与世系，诸家行记俱不之及。案西域记卷三载乌仗那国（Udyāna）上军王出于释种。道宣续高僧传卷二那连耶舍传亦谓：“北天竺乌场国人。正音应云邬荼，荼音持耶反。其王与佛同氏，亦姓释迦，刹帝利种”。Udyāna 可以写成邬荼或乌荼，与 Odra 之乌荼同。颇疑善无畏出于释种之说乃后人误混两乌荼为一而造成者也。公元八世纪末叶，Odra 有王朝，其王之名皆有 Kara 字样，且有一王即名 Śubhakarā。皆信奉佛教。法儒烈维曾据出土铜券铭

文及中国记载，考定诸王年代。（参看 *Epigraphia Indica* 卷一五之八。）善无畏之梵名固与此诸王之名相似，其父“佛手王”之称，亦可复原为 *Buddhakara*。则善无畏者岂即此 *Kara* 诸王之先世耶？

## 二 善无畏东来之行程

赞宁记善无畏东来行程綦为简略，且杂以神话：

掬多曰：汝与震旦有缘，今可行矣！畏乃顶辞而去，至迦湿弥罗国。薄暮次河，而无桥梁，畏浮空以济。一日受请于长者家，俄有罗汉降曰：我小乘之人，大德是登地菩萨。乃让席推尊。畏施之以名衣，升空而去。畏复至乌苾国。有白鼠驯绕，日献金钱。请毗卢于突厥之庭，安禅定于可敦之树。法为金宁，列在空中。时突厥官人以手按乳。乳为三道，飞注畏口。畏乃合掌端容曰：我前生之母也。……前登雪山大池。……路出吐蕃，……至大唐西境。……初畏途过北印度境，而声誉已达中国。睿宗乃诏若那及将军史献出玉门塞表，以候来仪。

所述荒诞不经，未可置信。然其行程次序必非杜撰，犹可考也。善无畏盖原拟经由中亚来华，故西北至乌苾，或竟达高附（详下）。若原拟取道吐蕃，自应先至泥波罗，不应至乌苾矣。义净大唐西域求法高僧传上载玄奘法师“永徽年内取吐蕃道，经泥波罗到中印度”。又道生法师“以贞观末年从吐蕃路往游中国。……

多賚经像，言归本国。行至泥波罗遭疾而卒”。复有末底僧诃及玄会，皆卒于泥波罗，疑亦取道吐蕃者也。玄照传欲归东夏，“但以泥波罗道吐蕃拥塞不通；迦毕试途多氏捉而难度”。遂歿于印度。义净自注云：“言多氏者即大食国也。”善无畏之弃“迦毕试途”而取道吐蕃，疑亦由于大食为梗。公元八世纪初叶——尤以七一一至七一六年间，大食屡侵中亚诸国，诸国每乞救于唐朝。（参看 Sir Percy Sykes, *A History of Afghanistan* 卷二页一六三，P. K. Hitti, *History of the Arabs* 页二〇九，沙畹西突厥史料考法文本页一三六、一四〇、一六四。）更南则大食人且数数侵掠北印度高附一带之突厥人 śāhis，至七一六年大食统制东方之大将 Hajjaj 歿后始告中止。（参看 Sir H. M. Elliot, *History of India* 卷二页四一三。）开元八年（720）玄宗遣使册立乌菴国王，亦以“时大食与乌菴邻境，煽诱为虐。其王与骨咄王俱位王皆守节不应，亦潜输款诚”，故玄宗深美之也（唐会要九九）。善无畏以开元四年（716）抵长安，其发迹天竺当在七一五年之前数年，适当大食人在北印及中亚军事行动最为活跃之时期。故断定其不取迦毕试路而从吐蕃入唐为受大食人军事影响，未为无据也。圆照贞元新译十地等经记载悟空入竺事，谓迦湿弥罗国“四周山为外郭，总开三路，以设关防。东接吐蕃，北通勃律”。善无畏所取当即悟空所谓之东路与？

传文于到乌菴国后，即叙善无畏“讲毗卢于突厥之庭，安禅定于可敦之树”。盖本李华碑铭“讲毗尼于突厥之庭，而可敦请法，乃安禅树下”之文。（文苑英华八六可敦下有子字。）毗尼谓律，毗卢则为毗卢遮那经之略。所述神异固不足信，然八世纪时北天竺及阿富汗确有突厥王庭，且为佛教徒，则班班可考。慧超

开元一五年(727)返抵安西,其往五天竺国传云:“又从迦叶弥罗国西北隔山一月程,至建驮罗。此王及兵马,总是突厥,土人是胡。……此国旧是罽宾王王化,为此突厥王阿耶领一部落兵马,投彼罽宾王。于后突厥兵盛,便杀彼罽宾王,自为国主。……此王虽是突厥,甚敬信三宝。王王妃王子首领等各各造寺,供养三宝。……此王不同余已北突厥也。儿女亦然,各各造寺,设斋舍施。”关于郁地引那国(即乌苾国)国主之种姓慧超未曾道及,止言“此王大敬三宝,百姓村庄多分施入寺家供养。……足寺足僧,僧稍多于俗人”。罽宾国(迦毕试)下云:“此国亦是建驮罗王所管。……土人是胡,王及兵马突厥。……国人大敬信三宝,足寺足僧。”悟空天宝一〇载(751)西行,贞元六年(790)返长安。圆照记空所述迦湿弥罗国事云:“次有也里特勒寺,突厥王子置也。次有可敦寺,突厥皇后置也。”乾陀罗国条云:“次有特勤洒寺,突厥王子造也。可敦寺,突厥皇后造也。”烈维等据慧超悟空所述,论断八世纪时迦毕试王室为突厥人,并推测即阿比鲁尼书中所记高附之 Sāhya 王室,此说为一般印度学家所承认。(参看亚洲学报九卷六期烈维氏文, A. Stein, Kalhana's Rājatarangini, A Chronicle of the Kings of Kashmir 卷二页三三八, V. A. Smith, Early History of India 页三八八。)赞宁纪突厥王庭之奇迹于乌苾之后,大雪山之前。然则八世纪中叶乌苾国亦得有突厥王庭乎?曰有,请举旧唐书为证。卷一九八罽宾传:“开元七年(719)遣使来朝,……诏遣册其王为葛罗达支特勒(勤)。二十七年(729)其王乌散特勒(勤)洒以年老,上表请以子拂菻罽婆嗣位,许之。仍降使册命。天宝四年(745)又册其子勃匐准为袭罽宾及乌苾国王。”(新唐书二二一上罽宾传略同。)罽宾诸王

名带特勤，系突厥称号，与慧超所纪正合。乌苾于公元七四五年既属罽宾王治下，则合并疑更在其前，善无畏所至之突厥王庭倘即统治罽宾乌苾两国之可汗乎？志磐佛祖统纪二九谓善无畏“至乌荼国，演遮那经，众见毗卢遮那四金字于空中”。略去突厥可敦字样，盖有所疑。佛家传记虽多迷离恍惚非常可怪之事，其基本史迹依然属实。当分别观之，不得一概抹煞，善无畏传其一例也。

传称睿宗诏若那及将军史献（李华碑铭作“史宪”，非是。）出玉门塞表迎善无畏，若那当是印度僧人之名。唐代突厥王族入仕中国者每省略阿史那氏称史氏，如史大奈史忠之比。此史献当即阿史那献。新唐书二一五下突厥传“未几擢献碛西节度使”，通鉴二一一系开元二年。旧唐书九八杜暹传：“开元四年迁监察御史，仍往碛西覆屯。会安西副都护郭虔瓘与西突厥可汗史献镇守使刘遐庆等不叶，更相执奏。”径称史献。九七郭元振传亦作史献。献开元四年犹在西陲，碛西节度使盖治于焉耆。（参看史潮三卷二期三期松田寿男碛西节度使考。）睿宗薨于开元四年六月。善无畏抵长安之日期李华碑铭及赞宁传中皆不及，然据李华撰荆州南泉大云寺故兰若和尚碑文，善无畏于开元四年五月十五日抵长安（全唐文三一九）。传谓睿宗“诏若那及将军史献出玉门塞表，以候来仪”。实则献本在西边，盖命之资送无畏入京师，固无特遣献出玉门相迎之理也。

### 三 内道场与长生殿

传称善无畏抵长安后玄宗“饰内道场，尊为教主”。惠果行

状（大正藏经卷五〇页二九五）言内道场在长安大明宫之长生殿。长生殿亦曰长生院，见旧唐书三七五行志。胡三省资治通鉴二〇七太后寝疾居长生院条下注：

长生院即长生殿。明年五王诛二张，进至太后所寝长生殿，同此处也。盖唐寝殿皆谓之长生殿。此武后寝疾之长生殿，洛阳官寝殿也。肃宗大渐，越王系授甲长生殿，长安大明宫之寝殿也。白居易长恨歌所谓“七月七日长生殿，夜半无人私语时”，华清宫之长生殿也。

阎若璩徐松皆从其说，以长生殿为寝殿。（见唐两京城坊考卷一。）案胡说非是，长生殿非寝殿，乃祀神之所也。武后寝疾与肃宗大渐之处皆无明证可以证其为燕寝之地。试检唐书，知诸帝可寝息或薨逝于宫中任何殿。长生殿可用为寝殿，然不能据此断定长生殿主要用途为作燕寝也。武后与肃宗所以寝疾于此者，盖有宗教意义。因长生院为祭神之地又为内道场即禁中佛寺之所在。病中移寝于是，盖以祈福。金石萃编七一大唐太常协律郎裴公故妻贺兰氏墓志铭云：

女也不愿，天胡降灾。绵联沉痾，三浹其岁。洎大渐，移寝于济法寺之方丈，盖攘衰也。粤翌日奄臻其凶，春秋四十有四，即开元四年十二月十日。至十九日迁殡于鸛鸣埭，实陪信行禅师之塔，礼也。

王兰泉谓“攘衰二字未详”。案攘当即禳字，“攘衰”当即“禳除衰

病”之意。贺兰氏深信佛法，或是三阶信徒，故大渐移寝于佛寺，复陪葬信行禅师塔侧。武后肃宗亦皆崇信佛教，其寝疾于长生院倘亦出于同一动机乎？王昶又云：“贺兰夫人病则移寝于济法寺之方丈，殡则迁陪禅师之塔，不知其何谓，而碑犹谓之礼也，此果何礼耶？其时夫人卒年四十四，其夫裴公尚在。又不言与寺僧有何瓜葛，而卒于寺，附于塔，恬不为怪。可知唐时士大夫于丧礼之废盖已久矣。”似未了解唐人之宗教生活，故所论有未谛也。

至华清宫长生殿非寝殿，更有明文。白香山诗与陈鸿之传皆未尝言其为寝殿，身之实为厚诬。然唐人已有误会者。郑嵎去白傅只三十年耳，其津阳门诗自注云：“飞霜殿即寝殿，而白傅长恨歌以长生殿为寝殿，殊误矣。”（全唐诗九函三册）至不可解。唐会要三〇华清宫条：“天宝元年十月造长生殿，名为集灵台，以祀神。”宋敏求长安志一五同。郑嵎津阳门诗注亦云：“长生殿乃斋殿也。有事于朝元阁即御长生殿以沐浴也。”此外如李程华清宫望幸赋（全唐文六三二）韩休驾幸华清宫赋（全唐文二九五），亦皆以长生殿为降神之地。但亦有其他用途，新唐书二二礼乐志记：“帝幸骊山，杨贵妃生日，命小部张乐长生殿。”华清宫之长生殿主要为斋戒祭祀之所，长安宫中内道场所在之长生殿自亦非寝殿矣。后人每徇于“寝殿长生”之说，习而不察，故因论内道场之地址试辨之如此。

#### 四 密宗与律宗

善无畏传记其与律宗大师道宣之关系云：

一说畏曾寓西明道宣律师房，示为粗相。宣颇嫌鄙之。至中夜，宣扞虱投于地。畏连呼“律师扑死佛子！”宣方知是大菩萨。诘旦摄衣作礼焉。若观此说，宣灭至开元中仅（仅犹言几乎，唐人习语。）五十载矣。如畏出没无常，非人之所测也。

宋高僧传一四唐京兆西明寺道宣传亦纪此事，小有出入：

宣之持律声振竺干，宣之编修美流天下。是故无畏三藏到东夏朝谒，帝问：“自远而来，得无劳乎？欲于何方休息？”三藏奏曰：“在天竺时常闻西明寺宣律师秉持第一，愿往依止焉。”敕允之。宣持禁坚牢，扞虱以绵纸裹投于地。三藏曰：“扑有情于地之声也！”

道宣传末赞宁系曰：“又无畏非开元中者，贞观显庆以来莫别有无畏否。”是赞宁亦知此故事之不可信，然乃依违其词，若信若疑，何耶？

赞宁此段传文当本郑繁开天传信记，见太平广记九二引。繁昭宗时人，旧唐书一七九有传。四库提要一四二谓繁书所记王珣事“恐非事实”，又谓其“语涉神怪，未能尽出雅驯”。善无畏与道宣同宿之故事自亦出杜撰矣。畏初到长安曾住西明寺。此寺初就道宣即受诏为其上座，关系最深。疑以是因缘，后人乃造此故事，以撮合两人。或者无畏弟子创为此说，以示其师持戒律之谨严乃更在著名律匠之上。李华碑文即谓无畏“不舍律仪”也。



印度密教僧徒往往舍戒律而不顾，因密宗主张一旦悟道，则一切束缚皆可不拘也。今传世梵本密宗经典有 *Guhyasamāja*，时代颇早。其中即云悟道之人可以随意杀生，可以妄语，可以盗窃，且可以行淫。（参看 B. Bhattacharyya 校订本 *Guhyasamāja* 序文页八，M. Winternitz, *History of Indian Literature* 英译增订本卷二页三九四。）在震旦则不然。密宗大师皆谨护戒律，无敢违失。宋高僧传三唐洛京天竺寺宝思惟传言其“专精律品”。肃宗加不空开府封肃国公制书誉之为“执律舍缚，护戒为仪”（大正藏经五二不空表制集四）。张说卢舍那像赞谓沙门履彻“见虚空界，划缦茶坛。知定慧手，结金刚印”。盖信奉密宗者，然又谓其“守律护戒”（全唐文二二六）。而律宗僧人亦有倾心瑜伽三密之教者。权德舆唐故宝应寺上座内道场临坛大律师多宝塔铭序谓圆敬“受具于白马寺本律师。昙无德义言下信解。……故尸罗毗尼以摄妄想。五部四分是为肩键”。又云：“赐律院以居，授瑜伽灌顶密契之法。”（全唐文五〇一）梁肃越州开元寺律和尚塔碑铭序谓律师昙一“开元初西游长安，观音亮律师见而奇之，授以毗尼之学”。又称其“从印度沙门善无畏受菩萨戒”（全唐文五二〇）。唐代僧徒虽大抵兼学诸宗，而律宗与密教似尤多关联。岂以密教重仪轨，律宗主躬行实践，二者皆偏重行事，故而易于接近与？

## 五 善无畏传文订误

陈援庵先生释氏疑年录卷六据王禹偁小畜集及释门正统，考定赞宁生于梁贞明五年(919)，卒于宋咸平四年(1001)。赞宁

进高僧传表称太平兴国七年(982)奉敕修书，(统纪四三小畜集二〇皆作八年。)端拱元年(988)十月进上。则僧传成书之时赞宁已年近七旬矣。统纪记其奉诏后乞归钱唐撰述，诏许之。传序及每卷首皆称赞宁等，知宁虽总统其事，而躬与编纂者实不仅宁一人而已也。

赞宁自序论其取材云：“或案谏铭，或征志记。或问辘轩之使者，或询耆旧之先民。”盖颇取碑传铭记之文，然往往随意抄撮，缪误屡见。余是以疑赞宁仅总其大成，未能每篇详核。佛祖统纪四三亦云：“宁僧统虽博学，然其识暗。聚众碣为传，非一体”，良信。如善无畏此传，前篇取材于李华碑铭，后篇则多采自酉阳杂俎，故前后文体颇不同也。其采自李华碑铭者，颇有缪误。记善无畏在那烂陀寺师事达摩拈多之故事：

畏投身接足，奉为本师。一日侍食之次，旁有一僧，震旦人也。畏现(视)其钵中，见油饵尚温，粟饭犹暖。愕而叹曰：东国去此十万余里，是彼朝熟而返也！拈多曰：汝能不言，真可学焉！

一似震旦僧钵中有油饵粟饭者然，上下文义不属。试比照李华之文，乃知传文讹脱也。华文云：

乃头礼两足，奉为本师。和上见本师钵中非其国食，示一禅僧。禅僧华人也，见油饵尚温，粟饭余暖，愕而叹曰：中国去此十万八千里，是彼朝熟而午时至，此何神速也！会中尽骇，唯和上默然。本师密谓和上曰：中国白马寺重阁新

成，吾适受供而返。汝能不言，真可学也！

赞宁省去二十余字，致不可通。传末又云：

赠鸿胪卿。遣鸿胪丞李现具威仪宾律师护丧事。……  
僧俗弟子宝畏禅师明畏禅师荜阳郑氏琅琊王氏痛其安仰，  
如丧考妣焉。

李现当从碑文作峴，本传见新唐书一三一（参看廿二史考异五三）。传失载其曾为鸿胪丞。案新书四八百官志大臣三品葬以丞护。鸿胪卿从三品，故峴护其丧也。威仪为释门司威仪者。鉴真东渡，请开戒坛，并乞仿中土制度，立威仪师一人从仪师二人。即是此职。宾律师为定宾，乃四分律疏作者法励之再传弟子，曾著饰宗义记二〇卷四分比丘戒本疏二卷。天宝时曾驻锡福先寺，见权德舆唐故东京安国寺契微和尚塔铭并序（全唐文五〇一）。至记善无畏弟子之文尤欠明析。李华文云：

赠鸿胪卿。遣鸿胪丞李峴威仪僧定宾律师监护，葬于  
龙门西山。……弟子僧宝思，户部尚书荜阳郑公善果曾孙  
也。弟子僧明思，琅琊王氏。并高族上才，超然自觉。

思字畏字未知孰是。然遐叔所撰碑文原甚明了，本是二人。传文竟分为僧俗四人，至为可笑。它传中类是者尚伙。赞宁博学多识，为徐铉柳开王禹偁所推重，自不应疏缪若是。吾故曰赞宁仅总其大成，未曾一一详核也。

## 中国的梵文研究

---

我国自来称印度文为梵文。因为印度人相传，他们的文字是梵天 (Brahma) 所制 (西域记二)。但在印度本土，普通却不叫梵文。只有大史诗 Mahabharata 里，曾称梵文为 brahmi vac，意思是神圣的语言，仅仅当作一种别名或美称而已。那么，印度人称他们的文字叫什么呢？他们称为 Sanskrit。这字的原义有文饰、修整、精制一类的意思。顾名思义，我们不由得想到中国的“文言”。梵文在印度的地位，确和中国的文言文体很相像。Sanskrit 这字最早见于梨俱吠陀——印度最古的文献。这部书的文体就是一种古梵文。吠陀是婆罗门教的圣典，同时也只有四种姓里最上层的婆罗门才有资格学习。大约从很古的时期，梵文已经是上层种姓专有的语言了。以后注释吠陀的书，也都是用梵文。到了纪元前五世纪，波腻儻 (Pānini) 作了一部梵文文法，奠定了梵文文法的基础。直到现在两千多年来，写梵文都要受波腻儻文法的约束。也就是因为大家都遵守他的轨则，两千多年来梵文竟没什么大变化。中国虽没有波腻儻的文

法，因为作文章的文要摹古，于是乎无形之中文言和白话分了家。文言成了知识分子唯一的表达工具，情形正和梵文在印度相同。不过梵文之占优势，最先和宗教有相当关联，中国文言文的流行则不然。还有一点，就是印度人不但写梵文，并且说梵文。现在印度的梵文学者还能用梵文会话，“出口成章”呢。

古代印度除了社会上层所说的梵文以外，还有口语。玄奘关于天竺语言，曾说：“因地随人，微有改变。语其大较，未异本源。”（西域记二）这些口语总名之为 Prakrit。这个字原来有自然发生、本质、原料等义，是和 Sanskrit 的原义相反的。换言之，Prakrit 就相当于中国的白话。在古代印度戏剧里，婆罗门刹帝利种姓的角色，一定要说梵文，表示他们的身分。女人、奴隶、商人等等全都说白话。现代的印度口语，便是从这种古代白话衍变而来。梵文跟希腊文、拉丁文都属于印度欧罗巴语一系，是一种语根变化最繁复的语言。名词有八种格，近代欧洲语言里用前置词表达字和字之间的关系，梵文里都用不同的格表示。数目除单复之外，还有双数，动词的过去式也许有多种。梵文还有两个跟其他印欧语不同之点：第一是喜欢用长的复合语（compound），第二是连音变化律（sandhi）。就是说，某字母与某字母联在一起，就要发生变化。梵文这许多复杂的规则，到了 Prakrit 便简单化了不少，有些根本消灭。更进一步到现在的口语，许多格和双数等等都不复存在了。

中国人最先和印度文字发生关系，当然是翻译佛经。最早著于竹帛的佛典究竟是什么语言，无从知道。现在流传于锡兰、缅甸、泰国的小乘佛经都是所谓巴利文（Pāli），也是一种较早的印度方言。Pāli 这个字并非地名，原是典册、典范的意思。这一

套佛典大约由口授传入锡兰，到纪元前一世纪才写下来。锡兰岛的僧侣们先称这种文字所记载的经典为“巴利”，后来便引申来指这种文字了。有人说巴利文是摩揭陀国的方言，这话不大可靠。但我们可以相信，最早的佛经一定是用方言写下来，而不是用梵文。释迦牟尼曾告诫他的弟子，应该用当地人的方言说法，不应该用梵语。这话和佛教平民化以及反对婆罗门教的精神正相符合，再看现存较早期的梵文佛经，例如妙法莲华经，也足以证明。这部经的韵文部分里，含有很多 Prakrit 成分，散文部分则是很好的梵文。有人认为，这书原是口语，后来佛教徒为了跟婆罗门教相争，要提高自己的地位，于是把口语改成梵文。散文因为没有韵律关系，所以改得完全。韵文要受韵律的限制，就改得四不像了。又有人以为韵文部分成书比较早，原是口语而改为梵文。散文部分是后来加进去的，所以根本就是梵文。无论哪一说近于事实，至少这部经主要部分原是口语，是无可疑的。其余文白混合体的经典，类似法华经的，还有好几种。汉魏以来中国所译的经典，原本一定是白语文或文白混合体的多，纯粹梵文的少，也是意中事了。

## 二

后汉佛教传入中国，译经事业开始，直到宋以后才衰歇。这一千年间的翻译工作，尤其以唐代为盛。西行求法的高僧如玄奘义净等，都深通梵文和方言。那时译场有“译语”，“证梵文”，“证梵义”等等，各有分工，非常严密。对于原文和译本的考核校勘都极注意。然而奇怪的是：在这一千年间，我们竟找不到一部

研究梵文文法的书！即使有而失传，一定也极少，因为我们现在连目录里都看不见。玄奘义净都曾提到波腻儺，但没有想到翻译他的文法。也许他们觉得佛经口语文多，波腻儺的书不适用？

中国僧人关于梵文的著作，现存者可以分成两大类，而文法不与焉。第一类是悉县，第二类是字书。悉县(siddhim)是梵文“成就”的意思。大约印度幼童学习拼音的缀字表前面，一定要写上这么一句吉祥话。义净也说：“创学悉县章，亦名悉地罗宰睹。斯乃小学标章之称，俱以成就吉祥为目。”(寄归内法传四)悉地罗宰睹(Siddhirastu)就是“希望成功”的意思。中国僧人于是取悉县两字来作梵文拼音表的名称了。现存这类梵文拼音的书，有唐山阴沙门智广的悉县字记(收在大正大藏经卷五四。以下凡是收在大正藏里的书，都不另注明版本。)和北宋时印度僧人法护和中国僧人惟净合编的天竺字源七卷。(日本尚存南宋写第一到第六卷，罗振玉景印出版。)

智广是山阴人。自序里说：“顷尝诵陀罗尼，访求音旨，多所差舛。会南天竺沙门般若菩提赉陀罗尼梵夹自南海而谒五台。寓于山房，因从受焉。与唐书旧翻兼详中天音韵不无差反。”序里又说所传是南天竺字体，“中天……与南天少异，而纲骨同。健驮罗国(印度西北部)熏多迦文独将(?)尤异。而字之由皆悉县也。”印度字体本有不同，传到中国来就愈加纷歧。但字体虽异，其为拼音表则一样。序里所说的般若大约就是宋高僧传卷二的智慧，也是密教大师，原是罽宾国人。传里说他“闻南天竺颇尚持明，遂往咨禀。彼有灌顶师，名达摩耶舍。见慧勤重可教，授瑜伽法，入曼荼罗”。因为他从南天竺来中国，所以智广以为他是

南天竺人。(参见罗振玉跋文。)智慧德宗建中初(780左右)到广州,参谒五台当在以后,智广的书当然是八世纪末叶的著作了。

天竺字源是景祐二年(1035)成书。法护是中印度摩揭陀国人,景德元年(1004)到中国。嘉祐三年(1058)圆寂。宋代东来的印度僧人里,他是译经最多的几人之一。所译尤以密宗经典为多。惟净是南唐后主的侄儿。太平兴国八年(983)天息灾(也是印度僧人)建言两街选童子五十人习梵学,惟净在内。“口受梵章,即晓本义”。(佛祖统纪四二)。后来屡次翻经,颇著声誉。景祐年间宫里的木匠锯木头,发现横剖下来的木头里面,“有虫缕文数十字,如梵书旁行之状”。于是奏明仁宗,以为是祥瑞。仁宗命惟净翻译,他研究了许久,告诉使臣说:根本不是梵文。使臣劝他马虎说两句:“若稍成文,译馆恩例不浅!”连夏竦都暗示他从权,可是惟净不肯,说:“恐他日彰谬妄之迹,虽万死何补?”(文莹:湘山野录上)惟净皇祐三年(1051)圆寂。

为什么这些高僧对于梵文文法不加注意,特别喜欢悉昙呢?我想最大原因是由密宗的传播。八世纪善无畏、金刚智、不空等到中国来以后,密教颇为流行,尤其在上层社会里。密宗的教义,在高超的一面,承受唯识哲学,主张外界万物都由心造。卑近的一方面,又提创仪轨咒术等等,祈求现世和未来的福利。密宗经典里,几乎没有一部没有咒语的。大部分的咒语都没有意义,所以向来是译音。念咒时一定要发音正确,然后才有效,才能获得好结果。(阿拉伯人念古兰经似乎也有同样信念,这原是宗教信仰中共同的心理。)智广悉昙字记自序明白地说他诵陀罗尼,才访求音旨。又说学者如果读了他的书,“不逾信宿,而悬通梵音。字余七千,功少用要。……总持一文,理含众德,其在



兹乎？”可见是为通总持而学悉昙。郑樵通志六书略论华梵项下说：“今梵僧咒雨则雨应，咒龙则龙见。顷刻之间随声变化。华僧虽学其声，而无验者，实音声之道有未至也。”这话正足表现密宗僧人念咒的精神。为要讲求音声之道，不得不研究天竺拼音文字的读法，于是乎悉昙亦即梵文拼音表就成为重要科目。这是第一个原因。因为中国文字不是表音的符号，加以梵文字母的诡奇难辨，悉昙之学便显得奥妙非常了。

提到梵文字母本身的诡奇，还要举出悉昙所以变成中国僧人研究对象的第二原因。密宗除诵咒以外，对于梵文字母还有特别解释。就是所谓“字门”。每个字母都象征教义里的一种道理。譬如“阿”字，是梵文字母表里的第一个母音。梵文字母单独写出来的时候，总是一音缀。而这音缀的母音一律是“阿”。因为发音之始就有“阿”，每个单独字母里又都有它，所以密教对于“阿”这字母特别赋以重大意义。用它来象征“万法（法是原素、成分一类的意思）本不生”的道理。就是说：世间一切现象都是相对待，有因果的。只有在一切现象还没发生之前，那阶段才是至高无上。如果悟到这一点，便发现一切现象里，都有“本不生”的道理在焉。一行注毗卢遮那经曾举过一个例：譬如有人在土地上面演算学。在他用手指画一画之前，土地上本无一物。画了一画之后，从这一画就演出无穷数目。等到他把土地上的数目擦掉，又空无一物。这无穷的数目也许还保存在演算的人的心里，但土地上已经毫无踪迹。密宗僧人就拿“阿”字来代表这本无一物、“法本无生”的阶段，因此，经典里常常要谈到字母，曼荼罗除画佛和菩萨像外，有时也用字母来代表。无形中字母就变成神圣的符号了。这是僧人要研究悉昙字母的第二原因。

因为僧侣注意悉昙，士大夫好佛者也从而效之。王维有一首诗，题目说：“苑舍人咸能书梵字，兼达梵音，皆曲尽其妙。戏为之赠”（全唐诗二函八册）。不说苑咸通梵语，却说能“书梵字”，“达梵音”。从我们今日学语言的角度看来，自然很可笑。然而当时风气如此，毫不足怪。诗里说：“……莲花法藏心悬悟，贝叶经文手自书。岁词共许胜杨马，梵字何人辨鲁鱼？”苑咸答诗云：“莲花梵字本从天，华省仙郎早悟禅。三点成伊犹有想，一观如幻自忘筌。……”（全唐诗二函九册）苑咸自注云：“佛书伊字如草书下字。”由善书梵字一点推测，他或者是密宗信徒？苑咸的时代，密宗已经相当得势。凡是信奉密宗的将相大臣，今日可考的，如元载、王缙、杜鸿渐、刘巨鳞等人，无不贪赃渎货。据旧唐书（106）李林甫传说李林甫：“自无学术，仅能秉笔。……而郭慎微苑咸文士之闾茸者代为题尺。”可见苑咸也是趋炎附势之流。大约他之书梵字达梵音只在求现在或来世的福利，并不曾悟出梵书“字门”的大道理！

宋史艺文志载有郑樵论梵书三卷，其书不存。想来也是论悉昙的。通志六书略里有论华梵三则，大都讨论梵字。他说：“华则一音该一字，梵则一字或贯数音；”“梵有无穷之音，华有无穷之字”等等，似乎他对梵文有相当了解。但他也说了些很荒谬的话，例如：“华有象形之文，梵亦有之。尾……有尾垂之形，缚……有缠缚之象。”硬把中文译音所用的字的意义派在印度表音符号的头上，岂不可笑？又如“华有同声而借之字，梵亦有之。野也驮陀……。”其实这是中国人用不同的字来逐写梵文同一的音，梵文原只 ya 或 da 一个音，何关假借？

现存悉昙书籍因为展转钞写，字体不少讹误。但苑咸“三点

成伊”的话，和现在所传悉昙梵字还相合。印度字体有种种变化。纪元四世纪时，所谓笈多(Gupta)派的字体渐渐流行。是一种锐角型、首楔而尾尖的字体。日本法隆寺所藏贝叶两片——心经和尊胜陀罗尼(六世纪物)，跟佛陀伽耶的碑文(六世纪末)都是这种字。中国相传的悉昙字体，也属于这一系。到了七世纪时，所谓 Nagari 字体开始出现，十世纪以后大为盛行，一直到今天。字体和笈多系颇有不同，并且字母上部都画一道横线。现在的梵文字母还是如此。(关于悉昙字母和印度所传字母的比较，可以参看 G. Bühler, Remarks on the Horiuzi Palm-leaf Mss, Anecdota Oxoniensia, Aryan Series, Vol. 1, Part 3.)

### 三

悉昙以外，中国人关于梵文的著作就是字书。玄应、慧苑、慧琳、希麟等人的音义，法云的翻译名义集，都是注解中文翻译的经典，和梵文研究没什么直接关系。所以我们不去管它。梁代宝唱有翻梵语，共十卷。把经典里译的梵字抽出来，分成佛号佛名等七十三类，注以汉译。体裁和法云名义集近似，也不能算正式的梵汉字典。现存字典最早的要算梵语千字文。此书相传是义净作的。内容包涵九百九十五个常用的梵字，旁边用汉字对音，下面再注一个中国字。把这些中国字连缀起来，是四个字一句，都成文义，所以名为千字文。有人以为此书是后人托名义净。印度学者师觉月 P. C. Bagchi 曾研究此书和利言的梵语杂名(见下)，把它们印在 *Deux lexiques sanskrit-chinois* 里。

他根据前人研究，举出几条证据证明这书的确出于义净之手：（一）词句和义净的寄归传、求法高僧传相同或者相近似的很多；（二）赞咏弹舌齿木等字样，不是亲到过印度的人，不大会用；（三）“严仪像殿，写勘尊经”，“梵音弹舌”，“悉昙莫忘”都像是他夫子自道；（四）书里梵字有的出自方言，在中国的僧人未必知道；（五）书尾称 Paramartha-deva 制，当是义净两字的梵译。一良案除去 deva 译净字这一条外，别的证据大都还可信。书里把“咸京”与“龟洛”对举，也和武后时情形相合。序里说是为“向西国人”学语而作。（师觉月误解此句以为是为西国人学华语而作。）又说：“并是当途要字，但学得此，则余语皆通……若兼悉昙章读梵本，一两年间即堪翻译矣。”千字文文章尔雅，序文便不然，也许因为有脱漏。但“一两年间即堪翻译”这种话到底不像义净口吻，或者序文是后人假托？这书名为梵语千字文，应当以梵文为主。其实却像是作就了千字文，再逐字译成梵语。书里有许多地名，如“给园”“禅河”都当作四个单字译成梵语。“咸京”的梵文是“yatkimcit”（皆）和“mahā”（大）。“赤心罔诈”的罔，梵文作“jāla”，是网的意思。只有洛字没法译义，作“saraga”，是当时一般西域人称洛阳的名称。全书不牵涉到文法，只有“若箭之催”的“之”字用“sya”来翻译，sya 是梵文中表达所有格的字尾，本不能独立。割裂它来译“之”字，未免可笑。如果唐代和尚真能不读文法，凭这样一本字典“即堪翻译”，真可谓大胆了。

九世纪中叶日本和尚圆仁把梵语千字文带回国去，因而流传至今。现存的最早刊本的年代是一七七三年。在这刊本的后面，附有梵唐消息，也是一部字典，包含三百十个常用字。大抵以类相从，但不像千字文能成文理。有许多字跟梵语千字文重

复。这个小字典的年代作者都不可晓。书末有日本三井寺沙门良勇题跋，年代是八八四年。想来也是圆仁带回去的，因为跟义净的书性质相同，于是后人就刻在一起了。这书里梵字和今日梵文不同的相当多，大约是当时地方方言，再加以传写讹误。书里有“Saya”一字，汉译曰纸。师觉月氏考定，以为十二世纪时阿拉伯人最先介绍纸入印度，这时候印度还不能造纸。“Saya”一字或者是中文纸字的译音。他的话如果可信，倒可与 silk, tea 这一类流传外国的译音汉字媲美。

梵语千字文之外，还有一部梵语杂名，也是圆仁带回国，因而流传的。现在有一七三二年的刻本，题作：“翻经大德兼翰林待诏光定寺归兹国沙门礼言辑。”礼是利字之误，光定是光宅之误。利言的事迹见于宋高僧传（一五圆照传内）、贞元释教录（一四）等书。他是龟兹国人，早年从印度僧人法月出家，开元十四年（726）受具足戒。记忆力极好，梵文中文之外还会不少中亚方言。七三〇年跟法月东来，七三二年到长安。法月从事翻译，利言“度语”。七四一年法月回印度，利言随行。他们中途在于阗住下，法月就死在那里。利言又回到龟兹。差不多又过了十年（754），哥舒翰请不空到武威译经，特为从安西请利言来帮忙。后来他再度入长安，曾助般若译经。大约这时住在光宅寺，被封翻经大德翰林待诏。大德本是和尚的尊称，译自梵语 bhadanta。唐时用它作种种头衔，如讲论大德引驾大德等等。不空表制集二请抽化度寺文殊师利护国万菩萨堂三长斋月念诵僧制一首中，列僧廿七人，其中有醴泉寺大德利言，时为大历二年（767）。利言大约死于七八九——七九五年之间。梵语杂名当然是他晚年在长安时的著作。

梵语杂名包括一千二百二十一条，每条大抵一个字，有时也有复合语，如眼睫、指节等。还有些动词，如“上马”，“何处去”等等，是与千字文大不相同的。梵语千字文是先撰好千字文，再逐一翻译。这部书显然是选择梵语，再翻成汉字。有时因为找不着适合的翻译，同一汉语会出现好几次，字的次序也以类相从，而且跟印度字典的分类法次序很相近。因为以类相从，有的字兼属两类也就两见，如迦娄罗与金翅鸟。原本每类之前一定有题目，现在都已不存，只有开篇第一类的类目“有情身分”四个字还保存。

书里中央亚细亚的地名比印度地名多，因为利言比较熟悉。“京师”的梵语是 Kumudana。这并不是固有的梵语，实在是梵语化的突厥以及中亚人称长安的名字——Khumdan。高丽的梵语 Mukuli 也是从突厥语 Mukrit 来的。敦煌发现的西藏文写本里，也称高丽为 Mug-lig。京师之后有“吴”，梵字是 Paravada，“蜀”的梵字是 Amṛdu。这两个梵字的语原是很有趣而值得研究的。

大正藏收有唐梵两语双对集，题作天竺僧人僧怛多曷多和波罗瞿那弥舍沙合撰。内容次序与利言的书完全相同，只是有些字被省略。并且没有梵字，只有汉字译音。译音所用汉字也大都和杂名相同。一定是后人节钞利言的书，随意加上两个僧人的名字。这两人在别处也无可考。还有一部唐梵文字，包括一千一百十七个字。除去最后四百字外，与义净千字文完全相同，而略有省减。书尾记作者的名字为：“师传五部瑜伽教北平（今河北完县东北）吉详子（寺？）全真。”可见是密宗僧人。他所加的句子有“真言密教，遇之甚希”。“发菩萨意，入灌顶坛”。“从

何道来？总持为径”，以及“悉地”“金刚”等字样，也都证成此说。密宗大兴在肃代以后，全真无疑要比义净晚几十年。这书一定是他为宣传密教起见，根据义净的千字文改编而成。有人以为千文出于此书，是因果倒置。全真对梵文的知识似乎并不高明。譬如大毗卢遮那佛的名字有普照的意思，义译为大日。全真书里“圣者大日”把大日两字直译回梵文为 Mahāsūra。

九世纪的时候，西藏地方僧人为译佛经编了一部梵藏字典。元代传入内地，蒙古喇嘛和汉族僧人又加上了蒙文跟汉文。一八五三年俄国人在北京得到梵藏蒙汉对译写本，带回圣彼得堡大学图书馆。欧洲学者展转钞写。一九一五年日本学者把梵藏汉三部分排印出来，翻译原书的名字，叫它作翻译名义大集 (Mahavyutpatti)。全书有九千五百六十五条。排列的方法也是以类相从，大都是佛典里的字。汉译部分固然不少是本于元代以前所译经典，也颇有用当时俗语直接翻译的。还有些是从西藏文翻译出来，而不与梵文相关的。大约元代僧人的梵文研究只是藏文研究的附庸工作吧？

明代以后，我国梵文研究更加衰落。巴黎所藏明写本四夷馆考一书，前有万历八年(1580)王宗载序文。卷下西天馆条云：“至今贡使久不通，本馆虽设有专官，其所习番文止真实名经，不可通于文移往来。”真实名经不知是什么经典，但当时学梵文的人已经不能应用了。

#### 四

六朝时因为佛教流行，佛教名词的梵语因而也很流行。世

说新语政事篇有一个故事：“王丞相(导)拜扬州，宾客数百人，并加沾接，人人有悦色。唯有临海一客性任，及数胡人为未洽。公因便还到，过任边云：‘君出临海便无复人！’任大喜悦。因过胡人前，弹指云：‘兰闍兰闍！’群胡同笑，四座并欢。”刘盼遂先生世说新语校笺曾引陈寅恪先生说，兰闍也许是梵文的 rañj，意思是喜悦。一良案：隋唐以后胡梵两字的分别渐严。胡专指中亚胡人，梵指天竺。六朝时胡的用途还很广，印度也每每被称为胡，所以这里的胡人很可能是指印度人而言。王导为联络感情，行了天竺弹指之礼，还要学说一个梵字。

自从明末天主教传入中国以来，相信天主教或基督教的人，往往取些保罗约翰一类的名字。六朝时代的佛教徒也有同样习惯，喜欢用梵语作名或小字，一时成为风气。有些人未必是相信佛教，也取梵语为名。譬如西晋怀帝小字沙门，陈宣帝小字师利，北齐后主穆后小字舍利，娄昭字菩萨，杨津字罗汉，宇文觉字陀罗尼，宇文焜字波罗门。元罗实本名罗刹，元叉本名夜叉。还有尔朱菩萨、李瞿昙、康维摩、崔目连、萧摩诃、穆提婆、周罗喉等。此外六朝人用作名字的梵语有：耶输、沙弥、达摩、悉达、那罗、婆罗、须跋等。东洋史研究三卷六期四卷一二期里集有六朝人名中所见佛教语。统计六朝人名里带“僧”字的有一百廿二人，带“昙”字的三十九人，带“佛”字的二十四人。但所举带有“道”字“灵”字的，都是天师道，与佛教无干。还有祢罗突等小名，也不是梵语。诗人王维的名与字也是拆散维摩诘(意思是无垢称)三字组成。大抵社会上层只取梵语为小名，广大下层人民就径取作本名了。中国和尚到印度去的，也往往取梵文名字，如法显之名 Vinayadeva(律天)，玄奘之名 Mahāyānadeva(大乘



天),也就像今日留学生之竞称乔治威廉了。

我们今天的语汇里,还有些梵语遗迹。譬如“劫”(Kalpa)是印度神话里一个极长的时期的名称。在每劫的末尾,一切都要毁灭,所以有“历劫不磨”,“遭大劫”等语。这个字因为汉化太深,同时它的面貌又像中国固有的,于是很容易把劫盗的意思附会上去了。“刹那”(Kṣaṇa)是一瞬的意思,也是我们还常常用的。魔鬼的魔原文是 Māra。最早音译用磨字,梁武帝才改从石为从鬼。据佛教传说,Māra 是一个恶神,蓄意要破坏释迦牟尼的道行。释迦牟尼快要得道的时候,他派了他的女儿来引诱如来。如来不为所动。他又带了魔兵来威胁,结果失败。Māra 这字是从语根 mṛ(死)变来,意思是破坏者,或致死者。梵文是印度欧罗巴语的一支,所以有很多语根和希腊文拉丁文以及由它们变来的英法字相同。例如这魔字,就跟法文的 mourir, 英文的 mortal 同出一源。我们觉得魔字是从鬼魔声的形声字,殊不知它原是外国种,并且还有外国远房亲戚呢。“招提”是“招斗提舍”(catur-diśa)的省译,原意是四方。僧人来自四方,而止于一处,于是引申而有寺庙的意思。招字代表的 catur, 和法文的 quatre, 英文的 quarter, 也都是孳乳于一源的。“檀越”的原文 danapati, 直译意思是施主。檀字所代表的 dana 跟法文的 donner, 英文的 donation, 也都是一家眷属。此外如“和尚”“沙门”“禅”“沙弥”等等,都是汉化很深的梵语。不过他们并不是从梵文直接翻译过来,乃是从印度方言或者中亚语言间接译音而来的。这张单子开下去无穷无尽。我再举一个例来结束这一段。“阎罗王”原文是 Yamarāja。罗所代表的 rāja 已经是王的意思。所以阎罗王三字实是叠床架屋,犹之乎英美人称黄河为

Huang-ho River 了。

因为中国士大夫不注意梵语语法，虽然我们早已跟这语根变化最繁复的语言相接触，直等到一千五六百年后，马眉叔学了拉丁文，才有马氏文通出现。他的方法对不对是另一回事，假如六朝隋唐的高僧像他一样，应用梵文文法的轨则编几部当时的文法，岂非真是“嘉惠后学”？然而在音韵学方面，悉昙的研究对中国的音韵学有一定的影响。唐末守温的三十字母，和宋人修订的三十六字母，亦与梵文字母不无历史渊源。详细可以参看罗莘田先生敦煌写本守温韵学残卷跋（此文刊载于历史语言研究所集刊第三本第二分）和中国音韵学的外来影响（东方杂志三十二卷第十四期）。守温的事迹不可考。残卷题作“南梁汉比丘守温述”。关于“南梁汉”这三个字的解释也众说不一。一良案：广清凉传记唐末净土宗大师法照说：“本南梁人也。”敦煌出土的五台山赞也说：“南梁法照游仙寺。”法照所撰的五会念佛略法事仪赞上自称“梁汉沙门法照”。敦煌出土五台山赞也有“梁汉禅师出世间”一句，守温残卷的“南梁汉”一定和法照的“南梁”“梁汉”是同指一地。据近人考定，汉是现在四川成都北部唐时的汉州。天宝元年改郡，乾元元年复为汉州。法照的师友多汉州人，他所唱导的引声念佛也是四川省所流行。汉字上冠以南梁或梁大约因为其地是古之梁州，并非当时的正式地名。（参冢本善隆，唐中期之净土教一三〇至三九。）或者守温也是四川人么？唐代和尚名字上所冠地名未必一定是籍贯，有时是驻锡或说法之处。也许守温并非汉州人，而是驻锡汉州也未可知。至于近代，如汪荣宝之考歌戈鱼虞模的古读（国学季刊一卷二期），罗莘田先生之考知彻澄娘四个字母在六世纪到十一世纪间的音值（史

语所集刊三本一分),都借助于梵音。

梵文对于中国文体虽然没有什么直接影响,但六朝以来译经文体的流风余韵却不可忽视。正像民国以来翻译文学之影响白话文一样。现在举一个例。助词“于”字先秦两汉的书里,没有用在他动词和目的格之间的。魏晋六朝和尚译经,才有这种特别用法。如西晋竺法护译佛说海龙王经:“护于法音”“见于要”。罗什译法华经:“击于大法鼓”,“供养于诸佛”。罗什译童受喻鬘经:“得于圣道。”例子不胜枚举。大约最先为凑韵文字数,继而散文里也仿效起来。但究竟是一种不雅驯的用法,所以佛典以外,文人的著作里很少见。唐代的变文大都根据佛典敷衍而来。民间作家比较不受传统的拘束,不但采纳这种用法,而且变本加厉。变文中这种例子多不可言,随便举几个:“见于何物”(八相变文),“侧耳专听于救命”(维摩诘经变文),“怕于居士”(同),“尔现于菩萨之相”(同),“每弘扬于三教”(降魔变文),“好给济于孤贫”(同)等等。这种用法一直传到皮簧戏词里,如“打骂于他”,“取笑于我”等。如果追溯起来,始作俑者一定是魏晋六朝译经的和尚们了。

从上面简短的叙述看来,中国印度两个国家之间,一千几百年来除了思想上的接触外,传达思想的媒介物——梵文——本身也在中印文化交流上占相当重要地位。我们注意和探讨一下中国研究梵文的历史,也许不为无益吧。

(原载思想与时代月刊第三五期,1944年)

## 佛家史观中之隋炀帝

隋炀帝崇奉佛教，开皇十一年从天台智者大师受菩萨戒，法名总持。（参看广弘明集卷二七续高僧传卷一七。）他给智顓的信里曾说：“弟子稟受以来，粗堪静摄。”“恭承善诱，永以受持。庶借津梁，得无退转。”“但戒为基址，信实行先。保解毗尼，昔年度受。身虽疏漏，心护明珠”（见国清百录卷二）。似乎他受戒之后努力精进，真有宗教热诚，要成佛作祖。但一看正史里的记载，炀帝政治军事等方面的成功失败姑不论，他的为人和他所受的菩萨戒背道而驰，是无可讳言的。小事情我们不必一件件地征引，只引隋书卷四本纪的论就够了：“矫情饰貌，肆厥奸回。……恃才矜己，傲狠明德，内怀险躁，外示凝简。……淫荒无度，法令滋彰。教绝四维，刑惨五虐。锄诛骨肉，屠戮忠良。”至于最严重的两件事，更无论如何与菩萨戒不能相容。隋书卷三六宣华夫人陈氏传：

初上（隋文帝）寝疾于仁寿宫也，夫人与皇太子（炀帝）同侍疾，平旦出更衣，为太子所逼。夫人拒之得免，归于上所。上怪其神色有异，问其故。夫人泫然曰：“太子无礼！”

上患曰：“畜生何足付大事！独孤诚误我！”意谓献皇后也。因呼兵部尚书柳述黄门侍郎元岩曰：“召我儿！”述等将呼太子，上曰：“勇也！”述岩出阁，为敕书讫，示左仆射杨素。素以其事白太子，太子遣张衡入寝殿，遂令夫人及后宫同侍疾者并出就别室，俄闻上崩。……其夜太子烝焉。

这岂是给智顓信里所表现的虔诚的佛弟子总持吗？

这篇小文想考查一下佛家撰述里对这个热心的“外护”的行为如何解释。当时的僧人固然不敢“指斥乘輿”，而且也没留下什么可以推测的材料。异代而后的僧人记载，如唐释道宣集古今佛道论衡卷乙隋两帝事宗佛理禀受归戒事说：“及大业嗣膺，弥隆前政。……情慕佛宗，崇奉诚约。天台智顓定门幽秘神用罕加。请为国师，尊加智者。……自有帝王于师珍敬，无以加也。”对于炀帝败行一字不题。唐法琳的辩正论十代奉佛篇上(卷三)就更妙了，他说隋炀帝“嗣膺下武，应承大业。至德光被于亿兆，神化覃洽于黎元。……外洞九流，内穷三藏。究真如之妙理，殚造化之幽源，体物超前，缘情冠古”。假如其他史书不传，我们单据法琳辩正论里所得的印象，隋炀帝该是怎样一个君主？自然，这两部书都是为佛教宣传而作，而且在体裁上也不需细述炀帝的生平，但其非信史，自无疑义。

再看道宣的续高僧传，记载炀帝信奉佛法礼敬僧人的地方不一而足，但提到他弑父一层，只有两处，而且还隐约其词。卷九灵裕传说：“值晋阳事故，生民无〔所〕措其手足。”卷一三道杰传：“文帝崩，晋阳逆节。”到了南宋志磐作佛祖统纪，才觉得这件事需要解释，居然说出了理由，可以说是佛家的一种史观。佛祖

僧人译经往往拿太山与地狱相比附，译泥犁为太山。)不中止息，汝将当之也。……汝顺凶虐，为斯重恶，必入太山。世间六十亿年为太山一日一夕。所更诸毒，每处有年，汝其毕之，不亦难乎？”意思说阿闍世将要在地狱大大受苦，却不说他将成佛。稍晚译出的阿闍世王问五逆经里(大正藏卷一四)，调达便公然告诉王说他“不作殃”。于是比丘们去问佛，佛也承认这话：“虽杀父王，亦当不久，来至我所。命终之后当堕地狱，如拍毬(拍毬之喻是指阿闍世王暂入地狱又超脱而出，犹如毬之著地而复起。佛本行经卷一因缘品：“三界众生类……颠倒是于五道，犹如拍毬跳。垂脱尽苦际，还复堕生死。”又卷五为母说法品：“或王或乞儿，饿鬼转畜生，宿对互所拍，跳进如拍毬，上下遍三界”。)……从彼泥犁命终，当生四天王处。……二十劫中不趣三恶道，流转天人間。最后受身，剃除须发，著三法衣，以信坚固，出家学道。当成辟支佛，名无秽。”这与涅槃经一样，说阿闍世王到佛处忏悔杀父之罪，于是仅在地狱里绕一个圈子，就上生四天王处，以至成佛。阿闍世王受决经(大正藏卷一四)只记王受如来预言事，“却后八万劫，劫名喜观，王当为佛。佛号净其所部如来，刹土(刹土两字刹是译 Kṣetra 之音，土是译义，犹如“禅定”“维那”之类。)名华王”。志磐引受决经说佛“号净身”，误也。

志磐所引观经疏乃是智者大师的佛说观无量寿佛经疏，见大正藏卷三七。原文说：

频婆往日毗富罗人游行猎鹿，空无所获。遇值一仙正坐。使人驱逐令去。遂敕杀之。临亡恶念，愿我来生还如今日心口害汝。如此等事皆是大士善权现化，行于非道，通达

统纪卷三九法运通塞志第一七之六“开皇十一年十一月晋王广总管扬州，迎颙禅师至镇，设千僧会，受菩萨戒，上师号曰智者”。下面注云：

述曰：世谓炀帝稟戒学慧，而弑父代立。何智者之不知预鉴耶？然能借阿闍王之事，以比决之，则此滞自销。故观经疏释之则有二义。一者事属前因，由彼宿怨，来为父了。故阿闍世此云未生怨。二者大权现逆，非同俗间恶逆之比。故佛言，阿闍王昔于毗婆尸佛发菩提心，未尝堕于地狱（原注涅槃经云）。又佛为授记，却后作佛，号净身（原注阿闍王受决经）。又垂裕记，阿闍王未受果而求忏，令无量人发菩提心。有能熟思此等文意，则知智者之于炀帝鉴之深矣。故智者自云，我与晋王深有缘契。今观其始则护庐山，主玉泉。终则创国清，保龕塋。而章安结集，十年送供。以是比知，则炀帝之事亦应有前因现逆二者之义。孤山云，菩萨住首楞严定者，或现无道，所以为百王之监也。

观无量寿经涅槃经里都说到阿闍世王事，专以阿闍世为中心的的经典还有吴支谦译佛说未生冤经，西晋法炬译阿闍世王问五逆经，阿闍世王受决经，以及宋法人译未曾有正法经等。未生冤经（大正藏卷一四）里已经借“世尊”的话解释弑父事为“宿之余殃，于今不释。〔瓶沙〕王受天中天恩，照具宿殃，不敢愠望。”不过经末只说被弑的瓶沙王“即得道迹，上生天上。三道门塞，诸苦都尽。”关于阿闍世王的将来，却说“夫杀亲者死入太山，（太山治鬼是汉魏时民间的信仰，日知录陔余丛考都曾论及。魏晋

佛道。众生根性不同，入道有异。一逆一顺，弘道益物，示行无间，而无恼恚。阎王现逆为息恶人，令人不起逆。

照智者大师的说法，不但弑父是宿业，并且作这坏事是“为息恶人，令不起逆”。“行于非道”乃可以“通达佛道”。阿闍世王的恶逆与他之成佛毫不冲突。志磐于是又根据这个理论来看炀帝的行为，推论“亦应有前因现（作动词用）逆二者之义”，可谓巧妙。

古往今来多少学佛的人行为与佛教不相符合，然而都不如隋炀帝弑父之显明昭著，故志磐不得不为之说。现在就他所说略一覆按，表而出之，聊供谈佛教史观的人参考。

（原载益世报史地周刊第二五期，1947，1，21，）



## 读唐代俗讲考

### 一

向觉明先生唐代俗讲考（文史杂志第三卷第九、一〇期合刊）贯串旧文，辅以新知，对于唐代俗讲问题，可称阐发无遗。第四节俗讲之话本问题，以为俗讲文学作品大别可分三类：押座文，变文，讲经文。辨近人一律称变文之误，尤其卓识。现在把我读后一点零星的意见写出来，就正于向先生以及留心这个问题的贤达。

第三节论俗讲仪式，引巴黎所藏写本：“夫为俗讲，先作梵了；次念菩萨两声，说押座了；素旧温室经，法师唱释经题了。”“素旧”下注云：“二字不解。”一良案：“素旧”当是“素唱”之误，下文说到讲维摩诘经，就有“便素唱经文了”一语，是其明证。所谓“素唱”，也许是指普通的朗诵，而不带腔调。如文淑吟经乐工依之而能撰曲，就不是“素唱”了。温室经当是大正藏卷一六所收温室洗浴众僧经，讲着域请佛及众僧入温室澡浴，佛为说功德。（此经出三藏记集不列安世高下，历代三宝记始作安世高译，恐不可信。）篇幅甚短，所以起头讲它。等听众到齐，“已后便开维

摩经”了。至于温室经以外还有什么别的短经，适用于这种场合，就不得而知。

又引杜阳杂编记懿宗“制二高座赐新安国寺，一曰讲座，一曰唱经座，各高一丈”。讲经人要据高座原有经典上的根据。（参看四分律第三六说戒犍度下。）法显在师子国听讲经，就说“铺施高座”，六朝以来都沿用此制，如续高僧传一〇隋慧远传说到讲堂里的高座。唱经座一定是都讲的座位。唐代法师跟都讲的位置如何不得而知，六朝时法师跟都讲有时一北一南，如向文所引山居赋注，但也有时一东一西，见广弘明集二六梁武帝断酒肉文。都讲原是汉魏儒家讲经旧制，都讲的“都”字疑有副贰之意，或是一种反训？

俗讲跟讲经一样，也有都讲唱经，向文只引长兴四年应圣节讲经文为证，自然因为它是完本，且有时日可稽。但敦煌掇瑛第一七收伯希和二九五五号阿弥陀经讲经文（兹从向君所拟名）云：“都讲闍黎道德高，音律清冷能宛转。好韵宫商申雅调，高着声（？）音唱将来！”接着就是“经：白鹤孔雀……”。可见讲师解释完一段后，再对都讲说请他唱下去，并且有时还要恭维他两句！敦煌杂录页四五上收北平河字一二号父母恩重经讲经文（向君拟名）也说：“都讲闍黎着气力，如擎重担唱将来。”（原文唱下两字不识，当是将来之误。）接着就是“经云阿娘怀子，十月间（艰）辛，起坐不安，如擎重〔担〕。”其余如维摩经讲经文等，凡有“唱将来”之后，一定是经文。虽不明言都讲，其为请都讲唱将来也可无疑了。

向先生不赞成孙楷第先生“此唱经文”之说，以为：“所谓‘此唱经文’四字，盖指上引经文而言。”其说极是。但又云：“引经一

段之后，下即随以偈语，偈语大都反复上引经文，出以歌赞，故云为唱。”我以为所谓“唱”即转读之意，大约是一种美读。高僧传一三记善于转读诸僧，帛法桥传说他“声彻里许，远近惊嗟”。释法平传说“响韵清雅，运转无方”。释僧饶传说“响调优游，和雅衷亮”。释智宗传说“梵响干云，莫不开神畅体，豁然醒悟”。释昙智传说“音调清彻，写送有余”。归纳起来，不外乎嗓音洪亮四个字。正是都讲所需要的“高着声音”“着气力”也。不但“出以歌赞”的偈语可以唱，经文也可以唱，如上所举两例，“都讲唱将来”之下都只有经文，并无偈语。续高僧传一七玄鉴传：“都讲唱文。”又二八慧恭传：“恭始发声唱经题。”圆仁说“讲师唱经题目”，长兴四年讲经文也明言“适来都讲所唱经题”，是朗读经题亦可名之为唱。谢灵运所谓“南倡者都讲”的倡，当亦此意。

从现在讲经文看来，唐代俗讲是都讲唱一小段，法师讲说一段。正式讲经步骤如何史无明文，也许亦复如此。不过俗讲里讲师说经可能也吟唱，而正式讲经恐怕就不然了。六朝时讲经之前，都讲先转读，大约即读要讲的经。高僧传九僧慧传说他善讲经，“性强记，不烦都讲，而文句辨析，宣畅如流”。可见都讲先宣唱经文。读时分成若干“契”。续高僧传六僧旻传：“昔弥天释道安每讲，于定坐后，常使都讲等为含灵转经三契。”高僧传一三帛法桥传记他乐转读而乏声，祈请观音，果有灵验“于是作三契经”。释法平传附弟法等传：“后东安严公（东安寺慧严）发讲，等作三契经竟。严徐动麈尾曰：如此读经，亦不减发讲。遂散席，明更开题，议者以为相成之道也。”高僧传同卷又说“释慧超善于三契，后不能称”。似乎发讲之先都要转经三契。慧超中气不足，所以三契以后，便不能称。一契究竟是多少呢？高僧传同卷

释僧辩传：“辩初夜读经，始得一契，忽有群鹤下集阶前，及辩度卷，一时飞去。”可见一卷之内有若干契。高僧传同卷论里说曹植删治瑞应本起，“传声则三千有余，在契则四十有二”。释慧忍传：“齐文宣感梦之后，集诸经师，乃共忍斟酌旧声，诤品新异，制瑞应四十二契。”续高僧传四〇释法韵传：“又通经声七百余契。”似乎契又不仅是经里的节段，还有音乐上的意义，各契互不相同。初唐时这种转经的乐调恐已失去，所以道宣在续高僧传四〇论里说：“且复雕讹将绝，宗匠者希，昔演三千，今无一契。”俗讲里唱经的声调，一定早已不是六朝都讲唱经的办法了。从前曾怀疑敦煌写本讲经文“唱将来”之后的一小段经文，即是六朝时的一契。现在仔细抽绎，觉得并非如此。正式讲经，都讲除唱经之外，还要议论问难，俗讲里当然没有。宋初赞宁僧史略卷上都讲条就说“今之都讲不闻击问，举唱经文，盖似像古之都讲耳”。日本六国史里天平(729—748)以后，时见讲师读师之称。延喜式(完成于907年)治部省玄蕃寮记讲经之准备，也用讲师读师名称。不说都讲，而径名读师，颇令人怀疑中唐以后都讲的职责已是读经为主了。(但文德实录三代实录记讲文选孝经，仍有“都讲”之名，不过他的职责如何也不得而知。)

一般僧人讲经唱导，皆以博闻强记，随意征引为贵。续高僧传一〇隋善权传说他摭记碑志中丽词，“登席列用，牵引啖之”。又唐宝岩传记他引用广博，有杂藏、百譬、异相诸经，有隋僧真观导文、王僧孺忏法，也有梁武、沈约、徐陵、庾信诸家文章。俗讲僧人所根据的材料，因为传世讲经文太少，不易推断，大约因其人学问高下而异。譬如敦煌掇琐所收阿弥陀经讲经文，在“复次舍利弗，彼国有种种奇妙杂色之鸟”下的讲释是：“此鸟韵□分

五，一总标羽唤，二别显会名，三转和雅音，四诠论妙法，五闻声动念。”这是根据窥基的阿弥陀经疏（大正藏经卷三七页三二一），文字全同，羽下当是“族”字，“会名”当是“禽名”之误，只有别列讲经文作“别显”，编这篇经文的僧人显然比较高明。韵文里虽有与其他讲经文格调相等的几段，但“西方佛净土”等八句偈语，像是五言律诗，也比一般讲经文变文中作品为佳，或者是从别处抄来。底下又有一首七律，小字题云“白野鹤鄜州进”，是咏进贡给皇帝的白鹤，我还没有找出它的作者。这两首诗因为谈到“净土”“异禽”“白鹤”，多少与阿弥陀经这一段有关，所以讲师在讲稿里征引它来点缀。巴黎所藏法华经讲经文，（伯希和二三〇五号）系讲罗什译法华经提婆达多品。三引“慈恩疏”，案即窥基妙法莲华经玄赞卷第九之文（大正藏经卷三四页八一五）。伯希和三〇九三号弥勒上生兜率经讲经文里也屡称“疏云”，今案亦是根据窥基观弥勒上生兜率天经赞（大正藏经卷三八页二七二）。宋高僧传四窥基传说“凡今天下佛寺图形，号曰百本疏主真”，又说“今海内呼慈恩法师”，窥基当时承奘师之后为“守文述作之宗”（赞宁语），他所作疏特别流行，故有“百本疏主”之号。从这些讲经文根据窥基疏这一点看来，也可见“百本疏主”的影响了。伯希和二九三一号残卷，也是阿弥陀经讲经文，但非根据窥基的疏或通赞疏。里面引佛教掌故甚多，如解释舍利子的名称家世，有六七百字，与一般的经文不同。作者一定颇谙佛典，才能够这样敷陈详尽。（以上三种未发表过，承王有三先生以所钞本寄示，谨志感谢。）

郑振铎先生中国俗文学史上册（页一九〇）说：“所谓‘变文’之‘变’，当是指‘变更’了佛经的本文，而成为‘俗讲’之意。”近乎

假设。长泽规矩也(东洋文化史大系隋唐之盛世卷)说:“变文据说原来是指曼荼罗的铭文。”也无根据。向文第五节俗讲文学起源试探,求变文之渊源于南朝清商旧乐,其说至为新颖。但除去乐府里有变歌以及若干以变为名的曲子以外,似乎中间找不出什么连锁来,旧唐书卷二九音乐志二说:“清商乐……遭梁陈亡乱,所存盖鲜,隋室以来日益沦缺,武太后之时,犹有六十三曲。……自长安以后朝廷不重古曲,工伎转缺,能合于管弦者,唯明君……等八曲。”可见中唐以后清商乐已濒于灭亡。我觉得变文之变,与变歌之变没有关系,变文者,“变相”之“文”也。法显佛国记已有“变现”之名。(律藏里变现有时用法与神变同,盖译 Nirmāna, 与此异。)洛阳伽蓝记五也说惠生以铜摹写“释迦四塔变”。义净根本说一切有部毗奈耶杂事第一七:“佛言,长者!于〔寺〕门两颊应作执杖药叉,次旁一面作大神通变。又于一面画作五趣生死之轮,檐下画作本生事。……浴室火堂依天使经法式画之,并画少多地狱变,于瞻病堂画如来像,躬自看病。”(宋道诚释氏要览下寺院画壁条引此节,注云:“天使者或云五天使,或云五官,即是生老病死及现世牢狱。”他的意思或是指刘宋慧简所译阎罗五天使者经?)这个变字似非中华固有,当是翻译梵语。可惜杂事这一段梵文原本没收在 Divyāvadāna 里,不知道原语为何。也许将来可以从西藏文译本有部杂事检出还原。梵文有 Citra 一字,作画解,又有 Different、Various、Strange、Wonderful 等义 (Sir Monier-Williams, Sanskrit-English Dictionary)。我疑心“变”字的原语,也许就是 Citra。(此字有彩绘之意。法显佛国记记变现也说“如是形象皆彩画庄校,状若生人”。全唐文卷三五〇李白有金银泥画西方净土变相赞。四九五

权德舆画西方变赞也说：“彩绘之”。也许所谓变相，原指彩绘？但酉阳杂俎续集五云“吴道玄白画地狱变”，是非彩画亦可名变矣。）梵文里画佛像的“像”作 *Pratimā*。（*Divyāvādāna* P. 547 “*Tathā gatapratimām pate likhāpayitvā*”，根本有部毗奈耶四五入王宫门学处第八二之二译作“可画一铺佛像”。以下凡 *Pratimā*，都译“像”字。）上引有部杂事在“地狱变”下接着就说“如来像”，可见“变”，“变相”，跟“像”不同。大抵“像”的主体是人，而“变”的主体是事。再看历代名画记酉阳杂俎等所记寺院壁画的“变”或“变相”，除一二不可考者外，都标明某某经变，知道是根据其中所说的事。也是变以绘事为主的证据。经变（这两字单独用，见全唐文三七六任华西方变画赞，谓蒋氏兄弟“敬画妙法莲华变一铺……以华之情拳拳，觅示经变，泣对灵相”。又见历代名画记卷九杨庭光、卢棱伽两条。）原是有故事的画，后来为通俗起见，又抛去原来所据佛典，再以当时文体重述画里的故事，于是就成了变文。向文注二五所引法京藏伯希和四五二号一卷“正面为变文六段，纸背插图六幅与文相应”，正足以解释我这个说法。敦煌掇琐上辑（第一三）伯希和二五五三号昭君变，（刘氏拟题昭君出塞，又见敦煌遗书活字本第一集，题小说明妃传残卷。）叙昭君拜胭脂之后，另起一行作“上卷立铺毕，此入下卷”九字。“立铺”二字，似乎从来没人解释过。如果不是错字的话，（从刘氏录本看来，这个写本相当好，似不至是错字。）我以为铺即任华文里“妙法莲华变一铺”的“铺”。原是指佛画一幅而言，引申而一般的画也谓之铺，正与画佛典故事曰变，引申而画任何故事都可名之为变一样。如开元释教录一〇：“大慈恩寺翻经堂内壁画古今翻译图变。”意思是画古今译经的事也。隋书三

四经籍志马槊谱一卷下注云：“梁有骑马都格一卷，骑马变图一卷。”皇博法一卷下注云：“梁有……投壶经四卷，投壶变一卷。”是佛教关系以外的图画也采用这名称，而且相当早。经籍志又载“九宫变图一卷”，变图或者也当连读。立铺的立字，或指竖立的形式，或有其他意义。但这九个字的意思，很明白地是说：上卷相当于“立铺”的完了，以后是下卷。除去解“立铺”为与图画有关的字以外，似乎不易有恰当的说法。大约变文起源于“变相”之文，后来慢慢喧宾夺主，于是文渐渐独立，而文所依附的变，反而消灭了。亏得有代图的降魔变跟这“立铺”两个字，使我们能约略推测发展的途径。张祜讥白居易“上穷碧落下黄泉，两处茫茫皆不见”为“目连变”的故事，如果可靠，则九世纪初年变文的势力，已经离图画而独立，并且顶了“变”这名称，不一定称变文了。

向文附录敦煌所出俗讲文学作品目录，非常有用。第二六种敦煌遗书第二集似当作活字本第一集。第四九种敦煌杂录所收阿弥陀讲经文，杂录拟题阿弥陀经变文，细绎其文，似乎两者都不是，倒很像净土赞之类。第一〇种、一一种、五五种，除北平图书馆馆刊外，又见于敦煌杂录，似宜注入。

## 二

上月看到关德栋先生批评拙作“读唐代俗讲考”的文章，昨天又得读向觉明先生的“补说”，对于我的意见都有所商榷纠正。学问本由相互研讨才有进步，我读了两先生的大作后欢喜无量。尤其向先生引汤锡予先生的话，更进一步解释法师都讲座位东



西向的原故，尤所感佩。我对于关向两先生所说，也还有点愚见。姑借图书周刊宝贵的篇幅，简短胪陈于下，来跟诸位先生请教。

关先生以为如果“素旧”是“素唱”之误，在“素唱温室经”之下，再有“便素唱经文了”，未免重复。所以主张“素旧温室经”五字该在括弧里，“素旧”是“过去”的意思。我现在手边没有向先生原文。据我记忆所及，这段记载俗讲仪式的文字的体例，似乎是先说作某某事，下面又说作某某事了。犹之今日相礼者听完了“就位”“跪”“叩首”“兴”等等之后，还要叫“礼毕”。假如注意这“了”字，就知这是叙述体例上的丁宁周到，而不是重复。至于“素旧”作“过去”解，似乎不甚普通，不知关先生还有别的例证否？

我说“变”字之所以有绘画的意思，或本于梵文的 Citra，本是一种猜想，实不敢自信其确。关先生 Mandala 之说，声音、时代、意义三方面，都有未妥，已如向先生所论。旧译里倒偶有用 P 来对 M 的，如西晋竺法护译“普门品经”用“溥首”二字写曼殊室利的“曼殊”。不过“敦煌菩萨”所据是梵本抑或中亚语译本不可信，即使是梵本，似乎也还不足以证成曼陀罗一说也。

关先生说“契”是一个“歌赞”，比我们说“契”是经文里一节段并有音乐上的意义的话来得直截了当。向先生更进一步，推定“契”是 Gātha 的对音，所以“一契”即一个“歌赞”，亦即“一偈”。Gātha 一字的语根，本是“歌唱”，所以第一义是“歌”，引申而有佛家“偈颂”之义。向先生比定“契”即 Gātha，正确自属无疑，但若径说“一契”即“一偈”，似稍有语病。高僧传一三帛法桥释法平等传的“作三契经”，僧辨传的“初夜读经始得一契”，以及

续高僧传五僧旻传所记道安使都讲“转经三契”的经，是否全为偈颂，不得而知。至于僧辨传萧子良梦中“咏维摩一契”，醒后“用梦中法更咏古维摩一契”，想来后者系支谦译本，前者是罗什译本。两者都是以长行为主，只有两大段偈颂，似乎不应只选偈颂来咏。又如三本起——中本起修行本起和瑞应本起——也全是散文多于偈语。瑞应本起吴支谦译，曹子建删治而制鱼山梵呗之说，恐不可信。即使属实，所谓“传声则三千有余，在契则四十有二”者，大约与萧子良之梦中得了灵感，集僧人于府第来“作声”，（南齐书四〇本传作“造经呗新声”。）同为区分经文为若干节成“契”，附以歌咏时之腔调。所重在声，而不是把长行的经文改成偈颂。那么，“一契”恐怕可以指偈颂言，也可以指长行言。换言之，我的意思 Gātha 一字分化成汉译“契”和“偈”两个字。“契”指乐曲上的单位，涵义已较原文“歌”的范围为广。“偈”则专指文体言，即有韵文格式而不一定有韵的“偈颂”。因为汉译有此分别，所以僧辨传才有“瑞应七言偈一契”的说法。（所谓七言偈，当指卷上“比丘何求坐树下”一段。）所论是否有当，还要请汤先生和向先生指正。我一向觉得“契经”二字费解，翻译名义集四“契理契机名契经也”的话实在不能令人满意。解释“契经”一词里的“契”为 Gātha，确是再好没有了。

向先生文中引了酉阳杂俎续集五寺塔记一段，记平康坊菩萨寺里墙上的维摩变被俗讲僧文淑（原作淑）弄坏的事。段成式说那幅画里“舍利弗角而转膝”。向先生以为“膝”是“睐”之误，极是。唐人写“黍”往往只是“来”上加一横，最易致误。至于“角而”两字，我找到一个解释：“角”就是“斜”的意思。竺法护译生经三国王五人经：“便角瞋眼，色视夫人。”罗什译法华经七普贤

菩萨劝发品：“眼目角睐。”宋宝云译佛本行经二与众淫女游居品：“鸟兽角视。”又卷九降魔品：“或眼目角睐，或口面喎斜。”宋求那跋陀罗译大方广宝篋经中：“鼻眼角睐。”唐地婆诃罗译方广大庄严经六出家品：“或有唇口喎斜，或有眼目角睐。”慧琳一切经音义好几处解释“角睐”的“睐”字，而未释“角”字，归纳起来看，“角”就是“斜”，“角而转睐”就是“斜而转睐”。佛说善恶因果经有“眼目眇睐”语，斯坦因七一四号写本作“角睐”，不误。粟特文译本即译为“斜视”。（见 Robert Gauthiot et Paul Pelliot, *Le Sūtra des Causes et des Effets du Bien et du Mal*, édité et traduit d'après les textes sogdien, Chinois et Tibétain.）这个用法到唐代还保存着。此点与俗讲没有直接关系，但因为向文引及，故不避纆缕，谨为补充如此。

（本文一，原载天津大公报图书周刊第六期，1947年；二，原题：关于俗讲考再说几句话，载天津大公报图书周刊第二一期，1947年。）

## 跋隋开皇写本禅数杂事残卷

敦煌所出开皇写本禅数杂事，存二百十三行，计十一纸。卷首缺，卷末题“禅数杂事下”，是原书盖分上下二卷，或上中下三卷也。卷尾题记六行：

开皇十三年十二月十八日经生郑颀书

用纸十八张

校经东阿育王寺僧辩开

教事

学士郑颀

王府行参军学士丘世秀

此书各藏俱未收。抽绎其内容，大抵刺取安世高译安般守意经中有关事数诸条，如“两恶”“十六即时自知”等，分别举出。然所存三十九则中，亦颇有非事数且与习禅了无关涉者，如“佛言色譬如水中沫，痛痒譬如水中泡”云云一节，是其一例。又有一节云：

师谓弟子无生：“我舍汝去！”去者谓绝命。无生云：“莫多言！”当百八十岁夜半时，师卒得病，到日加辰时大困极。面色变，眼眇玄。师谓病言“汝能著我十日不去，汝为健！”言已便行道。日到加申时，病便愈。平复如故，颜色悦好。无生问师何等，师言：“因缘来时当念本！”问曰：“何为念本？”师曰：“心意识是为本！”

不似六朝以前所出经典，疑采自六朝人伪撰之经。杂事之纂集，自亦不能甚早矣。

道宣续高僧传卷二七有释智命，俗姓郑名颺，荥阳人。“备历法会，餐寝法奥。”大业初见知于杨素，后任炀帝之子元德太子，迁中舍人（隋避讳作内舍人）。“及元德云薨，不任于世，游听三论法华，研味积年，逾深信笃。”伪郑王世充时为御史大夫，不待命而辄出家，为世充所诛。“临刑遍礼十方，口咏般若，索笔题诗”。（道宣系颺之诛于武德二年。新唐书八五王世充传及通鉴二八八皆系武德四年，近是。）卷一一释辩义传记辩义以大业二年遘疾卒于住寺，“葬京郊之南，东宫舍人郑颺为之碑颂”。姓名年代皆与此残卷之经生郑颺相应，岂即其人乎？此卷书法极精，与僧传称颺“文华曜世”之语亦相关合。开皇十三年之经生，十三年后为东宫舍人（正五品），固无不可能也。颺之事迹又见隋书七〇李密传、旧唐书五三新唐书八四李密传、新唐书八五王世充传、旧唐书七一魏征传。

题记中“教事”之称，它处未尝见，其职掌亦不详，疑为监临之类。案日本奈良朝写经典制大致依仿唐朝，有“经师”“校生”“装潢”“界师”等名目（参石田茂作，由写经所见奈良朝佛教之研

究第三编奈良朝之写经所。)亦无所谓“教事”者。此职疑是隋代所独有,未为唐人所沿袭。亟应表而出之,以求教于并世之治敦煌学者,兼供有志于系统地研究写经制度者之参考也。

隋书二八百官志下:

炀帝即位,多所改革。……又置儒林郎十人(原注正七品),掌明经待问,唯诏所使。文林郎二十人(原注从八品),掌撰录文史,检讨旧事。此二郎皆上在藩已来直司学士。

隋制亲王府官有文学二人,从六品,载在史志。至于学士盖无定员,其品秩当在七八品间,故得兼正八品之行参军也。隋书五八柳瞽传:

晋王……好文雅,招引才学之士诸葛颖虞世南王胄朱瑒等百余人,以充学士,而瞽为之冠。

隋书记晋王广引为学士者,有卷七六虞绰传王胄传庾自直传;记为秦王俊学士者,有同卷潘徽传。不独亲王有学士,东宫亦然。为太子勇学士者,见隋书卷五八魏澹传、六四沈光传、七六刘臻传、旧唐书六一温大雅传、七二李百药传褚亮传。延光室影印王右军奉橘帖题记有开皇十八年三月廿七日参军事学士诸葛颖咨议参军开府学士柳顾言。唐初秦府文学馆学士以及太宗时魏王泰之设文学馆引召学士皆是此比。与中唐以后所谓学士者,固迥不相牟矣。郑丘二人未知属何府。晋王广既招引百余人充学士,且酷信佛教,岂二人即晋府学士,奉王命审定写经者乎? 炀

帝性好新奇，曾改天下佛寺名为道场（隋书二八百官志下）。“教事”之名称与典制未详，岂亦炀帝所创与？

（原载天津大公报图书周刊第一七期，1947年）

## 能仁与仁祠

后汉康孟详译修行本起经卷上里有一节：

佛告童子，汝却后百劫，当得作佛，名释迦文。（原注：汉言能仁。）……于是能仁菩萨以得决言，踊跃欢喜。

稍晚一点，吴支谦译佛说维摩诘经下：

有佛名释迦文。（原注：汉言能仁。）

吴康僧会译六度集经卷八儒童受决经也说：

佛告之曰：后九十一劫，尔当为佛，号曰能仁如来无所著正真道最正觉道法御天人师。

汤锡予先生汉魏两晋南北朝佛教史第五章论“佛道”，讲太平经与佛教的关系。以为汉魏佛经发挥仁术者极多，都跟太平经重仁道的旨趣相合，其说极是。汤先生的例证里，也引修行本起经



译释迦牟尼为能仁一事。但在小注里说：

按牟尼在印度原文并不可训为仁。

牟尼既没有仁爱或仁慈一类意思，这个译名一定别有根据。这篇小文就是要探讨“能仁”这个译名的来源。

未讲“仁”字之前，我们先看看为什么种姓专名的释迦会被译成“能”。我想这大约是一种通俗语原学 (Popular etymology) 的结果。释迦的梵文是 Śākya, 同时还有一个从语根 śak 变来的 Sakya, 意思正是“能”。译经的人或者误认为 Śākya 是从 śakya 变来, 或者明知其毫不相关, 为了要意译, 不得不牵强附会。采用这个附会的语原的人, 实不止康孟详康僧会而已。吴支谦译佛说太子瑞应本起经卷上的注里, 也说天竺语释迦为能。(支谦注里又说“文为儒”。牟尼也可以指婆罗门教徒的遁世修行者, 与佛教徒相对。在中国则儒家与佛教徒相对, 于是用儒字来译牟尼。梵本 Divyāvadāna 第一八章 Dharmaruci 故事里 [二五四——二六四页], 有一段本生故事讲他前生是一个青年婆罗门 māṇava。这个故事见于中译修行本起经卷上现变品第一, 六度集经卷八, 瑞应本起经卷上, māṇava 都译作儒童。拿儒字来对译婆罗门倒是很切合的。这个故事又见于西晋聂道真译异出本起经跟佛本行集经卷四受决定记品下, 译音为“摩纳”、“摩那婆”。S. Lévi 说这个故事不见于汉译藏经。其实除上述以外, 还见于东晋僧伽提婆译增一阿含经卷一一善知识品第二〇, [梵志名雷云, 当是 Rāhula, 与梵本 Sumati 异。] 过去现在因果经卷一 [名善慧], 宋宝云译佛本行经卷五定光佛品第二四

〔名善思〕。这许多本子之中，增一阿含里的故事与梵本最近。）这个说法在印度经典里也相当普遍。后秦佛陀耶舍译长阿含经卷一三阿摩昼经一（译于弘始一二年——一五年〔410—415〕之间）：

乃往过去久远世时有王，名声摩。王有四子……少有所犯。王遣出国，到雪山南，住直树林中。……时声摩王闻其四子……生子端正，王即欢喜，而发此言：此真释子！真释童子！能自存立！因此名释。（原注：释秦言能。在直树林故名释，释秦言亦言直。）声摩王即释种先也。（吴支谦译佛开解梵志阿越经跟阿摩昼经大约是同一经而异本，但没有这一节。）

因为“能”自存立，所以名“释”。正是用“能”来解“释”。不过译者在经文的解说以外，又想从直树的名称 śaka 来解释“释”字的语原。是经文里所没有的。

佛陀什译弥沙塞部五分律卷一五第三分初受戒法上（译于刘宋景平元年——元嘉元年〔423—424〕之间）记载同样的传说：

后数年父王思子，问傍臣言：我四子者今在何许？答言：在雪山北近舍夷林筑城营邑。……王闻三叹：“我子有能！”如是三叹，从是号为释迦种也。

也说释迦之名渊源于“能”。佛陀耶舍译四分律三一受戒键度之

一(弘始十二年,410,)也记释迦牟尼世系的传说,追溯很远,但关于这个字的来源并未提到,只说了一句“北方国界雪山侧释种子”。阇那崛多译佛本行集经卷五(译于开皇七年——一一年,〔587—591〕之间)里也载这个故事,也认为释迦渊源于“能”:

时甘蔗王……意情欢喜,而发是言:“彼诸王子能立国计,大好治化!”彼等王子是故立姓,称为释迦。

梁僧祐释迦谱一:

释义齐言能。(案:据此此书当作于501年之前)……此四子并因能命氏也。在直树林,故名释。胡语呼直亦云释。天竺一音兼数义,类多如此。

僧祐跟佛陀耶舍一样,兼记“能”与“直树林”两说。但似乎认为“能”字的语原比较更近,所以先举它。店义净译根本说一切有部毗奈耶破僧事卷二记释迦族之来源,与五分律里的传说相同。

我疑心“能”字语原是较晚经典——尤其梵文系统的经典——的说法。较早的佛典原主张“直树”一说。现存巴利文Digha Nikāya里第三部Ambatṭha Sutta相当于汉译长阿舍的阿摩昼经。其中相当于上面所引的一段说:

.....Then did Okkāka the king burst forth in admiration: “Hearts of oak (sakyā) are those young

fellows! Right well they hold their own (Paramasakya)!” That is the reason, Ambaṭṭha, why they are known as Sākya. (据 T. W. Rhys Davids 译本 *The Dialogue of the Buddha*, SBB. 末段原文是 *Atha kho Ambaṭṭha rājā Okkāko udānam udānesi: “Sakyā vata bho kumārā, paramasakyā vata bho kumārāti.”* 南传大藏经卷六长井真琴日译本依据汉译阿摩昼经, 解释 Sākya, paramasakya 为“能”“最上能”。虽然意义比 Rhys Davids 的译文较为切合, 但怕有援“巴”入“梵”之嫌。因为巴利文 Śākya 作 Sākya, śakya 作 sakka, 很难主张前者从后者演变而来。而树名的 sāka 作 sāka, 与 Sākya 较近。)

马鸣所制 *Saundarananda* 是梵文, 但时代颇早, 其第一章第二四偈云:

And as they made a dwelling shaded by śāka trees, these scions of Ikṣvāku's race came to be known on earth as Śākya. (E. H. Johnston 所译 *The Saundarananda or Nanda the Fair.*)

也采取“直树”说。

大概释迦的语原在原来用方言写的经与律里面, 只有一种说法。等到从方言译成梵文和巴利文之后, 因为雅俗语言之不同, 于是发生两个可能。传到中国的经典大都是梵本系统, 所以“能”的说法普遍。佛陀耶舍年一九便“诵大小乘经数百万言”,

又为鸠摩罗什所师事。罗什在长安译经，“一月余日，疑难犹豫，尚未操笔。耶舍既至，共相征决，辞理方定。道俗三千余人皆叹其赏要”（慧皎高僧传卷二本传）。可见他是一个博学的高僧。也许他对于梵文系统以外较早的传说也很熟悉，所以“直树”的说法也收在注里。僧祐的释迦谱大约是沿袭佛陀耶舍的话。佛陀耶舍以下诸人所译的经与律都远在康孟详康僧会支谦之后。但我们知道，巴利藏经至晚在公元一世纪时已经具有现在的规模。阿摩昼经既然有巴利本，而且在比较早的 *Dīgha Nikāya* 里，（参看 B. C. Law, *A History of Pāli Literature*, vol. 1, 11-3; M. Winternitz, *A History of Indian Literature*, vol. 2, 35.）可以想见汉译阿摩昼经的原本一定也不太晚，虽然到五世纪初年才翻成汉文。康孟详等人在二世纪末三世纪初意译释迦为“能”，想来也有所受之吧？

牟尼 (Muni) 一字据巴利文原义是寂默。因为遁世修行的隐者以寂静为主，引申而有 holy man、sage、wise man 等义。（参看 Pāli Text Society 的 Pāli-English Dictionary 里 Muni 条。）佛家又取作瞿昙的称号。梵文经典也支持这个说法。如佛本行集经卷二〇观诸异道品第二四：

菩萨行路，谛视徐行，有人借问，默然不答。彼等人民各相语言：“此仙人者必释种子。”因此得名释迦牟尼。

义净译根本说一切有部毗奈耶杂事卷二〇：

是时菩萨乘四宝舆，无量百千人天翊从入劫比罗城。诸

释迦子体怀骄慢，立性多言。菩萨入城，皆悉默然牟尼无语。王见是已，报诸臣曰：诸释迦子体怀傲慢，立性多言。太子入城皆悉默牟尼无语。应与太子名曰释迦牟尼。

吴维只难译法句经卷下奉持品：

所谓仁明，非口不言，用心不净，外顺而已。谓心无为，内行清虚。此彼寂灭，是为仁明。

此节相当于巴利文本 Dhammapada 的 Dhammatthavagga 第二六八、二六九两颂，巴利文“仁明”正作 muni。(据 V. Fausböll 校订本 [1900]。F. Max Müller 英译在 Sacred Books of the East 第一〇卷。)不过汉译本此节进一步解释牟尼不止于口之寂静，而且是心的寂静。巴利文本则说仅仅寂默不能称牟尼，必须能辨别是非，舍恶就善，才能称牟尼。两者不大相同。

既然梵巴典籍都训牟尼为寂默，何以后汉译经的僧人不翻释迦牟尼为“能寂”“能默”或者“能静”，偏要说“能仁”呢？我觉得这是当时译经者比附的手段，也可以说是一种“格义”的先驱。跟他们讲仁慈来附会太平经的仁术一理。为要使得中国人易于了解，不感觉佛法是夷狄之教，他们尽量用中国固有的字来译佛经里的专门名词。仁字是孔子最常讲的，于是这班僧人拿来译他们教主的称号。这种比附并非全无着落，“仁”字的确可以和“寂”“静”一类的意义以及它们所代表的小乘禅法的道理相连。我们知道，小乘禅法主寂静。纪元前二世纪马鸣的 Saundarananda(据 E. H. Johnston 译本)已充分表示这种思想。第一四

章第四六偈说:

Thus my friend, betake yourself to a seat or couch, suitable for Yoga, solitary and free from noise; for by first making the body solitary it is easy to attain discrimination of mind.

第五〇偈说:

That man is to be considered successful who rejoices in solitude and avoids contact with others like a thorn, eating in any place whatever there is and wearing any clothes whatsoever, living anywhere sufficient to himself; for his mind is made up and he knows the taste of the bliss of tranquility.

早期汉译经典里,譬如安世高译大安般守意经卷下:

故行道有三事:一者观身,二者念一心,三者念出入息。复有三事:一者止身痛痒,二者止口声,三者止意念行。……坐禅数息即时定意,是为今福。遂安隐不乱,是为未来福。益久续复安定,是为过去福也。

晚一点如支谦译瑞应本起经:

佛言：……是以世世勤苦，不以为劳。虚心乐静，无为无我。

再晚一点，如西晋竺法护译小乘禅经——法观经，也有同样的话：

佛言坐禅当三定。何等为三定？一者身定，二者口定，三者意定。痛痒止为身定，声止为口定，意念止为意定。……如是当精进行出力守，政坐叉手，低头持意。

都是主张静，主张“寂默”“止口声”。同时，又要消灭欲望。如四十二章经：

佛言：……人为道不为情欲所惑，不为众邪所诳。精进无疑，吾保其得道矣。……佛言……夫人能牢持其心，精锐进行，不惑于流俗狂愚之言者，欲灭恶尽，必得道矣。

要实行这种由寂静而得的禅定，最好是到山林闲静的所在。后汉失译禅要经说：

不净有二种观：一即死尸臭烂不净，我身不净，亦复如是。如是观己，心生厌患。取是相己，至闲静处，山泽冢间，空舍树下，自观不净。

修行本起经卷上：



隐居山林，守玄行禅。

瑞应本起经：

佛言……时我为菩萨名曰儒童。……隐居山泽，守玄行禅。

小乘佛教里修行最后的目的是作阿罗汉，超越生死，永不再陷入轮回。但为比附道家长生久视之说，投合中国人的口味，初期的佛教在中国也讲究长生。四十二章经说：

佛言……阿罗汉者能飞行变化，住寿命，动天地。

高僧传卷六慧远传也说：

先是中土未有泥洹常住之说，但言寿命长远而已。

这一套理论跟仁字怎么连得起来呢？我想当时译经的人心目中一定想到论语雍也篇这一段：

子曰：知者乐水，仁者乐山。知者动，仁者静。知者乐，仁者寿。

“乐山”之与隐居山林当然若合符节。“静”字孔注“无欲故静”，也跟佛家的寂静无欲可以相牵连。“寿”跟四十二章经里阿罗汉

“住寿命”的话也相关合。牟尼两字之意译成“仁”实在是一种“格义”，是用佛家道理来比附儒家学说的结果。

牟尼指隐居修道的人，所以一般佛传里叙述瞿昙在菩提树下成道后，波旬来扰乱他的时候，都用这个字来称他。昙无讖译马鸣佛所行赞破魔品第一三波旬说，“世有大牟尼……欲战伏众生，破坏我境界。”又“见牟尼静默，欲度三有海”。“我见大牟尼，心无怨恨想。”（头两处梵本都作 muni. 见 E. H. Johnston 校订本 *The Buddhacarita* 第一三品第四第八两颂。）修行本起经记魔王三女引诱瞿昙说：“仁德至重，诸天所敬。”瑞应本起经、竺法护译普曜经卷六、地婆诃罗译方广大庄严经卷九都记三女称瞿昙为“仁”。求那跋陀罗译过去现在因果经卷三，闍那崛多译佛本行集经也称“仁者”。“仁”跟“仁者”当然都是牟尼的意译。牟尼这称呼在印度原文本非瞿昙所专有。当普通名词用的时候，也有译成“仁”的例子，如维祇难译法句经卷上华香品：“如蜂集华，不娆色香，但取味去，仁入聚然。”宋天息灾译法集要颂经是法句经的别本，华喻品里“仁”作“苾刍”。巴利文法句经花品这一颂与维祇难汉译完全相同，相当于“仁”字的正是 muni。（Fausböll 校订本 *Dhammapada* 第四九颂。）支谦译维摩诘经善权品维摩诘称来探病的“国王大臣长者居士群臣太子”为“诸仁者”，也称佛的弟子为“仁”或“仁者”。罗什译所说经也沿用维摩诘这个称呼。“仁者”两个字用处已经由僧人尊称推广到一般的尊称。六朝以来僧人以“仁者”相称之例数见不鲜，如高僧传卷六慧远传载慧远罗什往还的信札，互称“仁者”。卷三求那跋摩传遗文里也用这两个字称他的同辈。在汉译律藏里，“仁”字，完全变成一种尊敬的第二人称代名词了。

后汉书卷四二载明帝永平八年(65)报楚王英诏书,有“诵黄老之微言,尚浮屠之仁祠”两句,为中国佛教史上脍炙人口的材料。通鉴卷四五也载这两句话,坊本“仁祠”作“仁慈”,但四部丛刊景宋本作“仁祠”。后汉纪东观汉记等也都作“祠”字。可见“祠”字不错。自来对这两个字都照字面解释,拿它跟“微言”相对以为是“仁慈的祠祀”,(慧皎高僧传卷四译经门的论与法琳破邪论上,引诏文都作“仁祀”,法儒沙畹也译“浮屠之仁祠”为“les sacrifices bienfaisants du Buddha”,见通报一九〇五年(页五五〇)魏略中之西域诸国一文注中。石川博造后汉之佛教文中〔史学卷八〇第四号〕以为用仁字形容浮屠的祠祀,大约是想把论理的行为作祭祀的附属要件。未免望文生义。)似乎不太可通。但如果把“仁”解作“能仁”之“仁”,“祠”解作“祠宇”之“祠”,“仁祠”便成“牟尼庙”,不更适当吗?当然,永平八年下距康孟详等译经有一百多年,我们不能拿一百多年后的译名来推论一百多年前的用字。然而也不能反面地断定明帝时不会有这种比附的译名。章怀后汉书注里不曾特别解说这一句。王先谦集解也认为当然而未赞一词。但我们看唐人文里这两个字的用法,“仁慈的祠祀”的解说绝对讲不通,而我的别解却颇适当。譬如法琳辩正论三叙述隋炀帝为文帝造寺,“起如意之台,列神通之室。仁祠切汉,灵刹干霄。”续高僧传卷一三释道岳传:“岳(贞观中)……辞曰,考兹福地,建此仁祠。”柳河东集卷一三亡妻宏农杨氏志:“五岁属先妣之忌,饭僧于仁祠。”刘梦得集卷三〇成都新修福成寺记:“街之北有仁祠。”全唐文卷一一唐高宗普光寺僧众令:“皇帝……故普建仁祠,绍隆正觉。”唐以后例子很多,随便举一个如辽耶律幼兴中府安德州创建灵岩寺碑铭(王仁俊辽文

萃卷二引承德府志)：“广树仁祠，大弘慈荫，……溥建仁祠。”唐以后的文人或者会盲从唐人而误用，但法琳道宣柳子厚刘梦得似乎不应误解。大抵汉魏人的文章里往往保存先秦典籍故古训，如尚书“克谐以孝蒸蒸，又不格奸”这两句的句读，由汉碑“蒸蒸以孝”一类的句子看来，“蒸蒸”应当属上（见王引之经义述闻）。唐人的文章里常常保存汉魏六朝的用法，“仁祠”可以算一个例。法琳道宣柳刘诸家的用法虽不能直接证明“仁祠”之“仁”即“能仁”之“仁”，至少证明唐人不解“仁祠”为“仁慈的祠祀”！

（原载燕京学报第三二期，1947年）

## 论佛典翻译文学

梁慧皎高僧传卷二鸠摩罗什传记载这位姚秦时代译经大师对于翻译的意见，说：“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，乃令呕哕也。”翻译圣手如罗什还这样说，我们若要用文学眼光来研究翻译的佛典，岂不是想在别人嚼过的饭里找滋味吗？严格说起来，当然没有一部翻译作品能代替原文。但中国翻译佛典从后汉到北宋，有一千多年的历史。参加的人那样众多，所译佛典的内容那样广泛。同时，这些经典原本存在的更是风毛麟角，完全靠着译本流传。世界上任何语言里，恐怕都没有这样性质的一堆翻译文学！尽管是嚼过了的饭，依然有重新咀嚼的价值，那是毫无疑问的。

我国读书人对于“异端”“二氏”的书籍，向来不屑寓目。清代史学大家如钱大昕，其考订可谓精深细密，但他在潜研堂金石文跋尾里，考订唐代勾当京城诸寺观修功德使的建置年代，因为不曾参考佛教徒的记载，所以竟犯了不应有的错误，是一个很好的例子。近几十年来学风丕变，一方面发现许多新资料，一方面从前所不注意的资料也都有人来利用。谈佛教哲学和佛教史的人固然得看大藏经，就是研究历史或中西交通的学者，也莫不

由佛家著述获得不少有用的材料。唯独治文学或文学史的人，对于翻译佛典还未能充分利用。这篇小文想从三个方面来论佛典翻译文学。

第一是作为纯文学看，譬如妙法莲华经里的火宅喻一段，原文便是极优美的文学作品，而罗什译文也颇足以传达原文的情趣。如叙起火云：“于后舍宅，忽然火起。四面一时，其炎很炽。栋梁椽柱爆声震裂。摧折堕落，墙壁崩倒。诸鬼神等，扬声大叫。雕鹫诸鸟鸠槃荼等，周章惶怖，不能自出。恶兽毒虫藏窟穴。”写得很有点如火如荼的意思。马鸣的佛所行赞是以诗的体裁来叙佛一生，原文尚存半部，在梵文学史上，是数一数二的名作。译者现在一般认为是北凉沮渠氏时东来的中天竺僧人昙无讖，其中尚有问题，这儿姑不讨论。这个译本论忠实论文藻都不如罗什，然而也未始不可以窥见原文文学意味。如厌患品叙述国王不得不许太子出游，又怕他看见老病丑秽而生厌离心：“王见太子至，摩头瞻颜色。悲喜情交结，口许而心留。”写得很细致。只是“摩头”原文是 *sirasyupaghraya*，原指印度一种连嗅带吻的礼节而言。译文为适合中国国情，于是不作“吻头”而作“摩头”了。又如合宫忧悲品叙太子入山修道，御者车匿和白马归来，太子妃耶输陀罗责骂车匿说：“生亡我所钦，今为在何所？人马三共行，今唯二来归！我心极惶怖，战栗不自安。终是不正人，不昵，非善友，不吉，纵强暴！应笑，用啼为？将去而啼还，反覆不相应！……故使圣王子，一去不复归。汝今应大喜，作恶已果成！宁近智慧怨（怨即敌人），不习愚痴友。假名为良朋，内实怀怨结！今此胜王家，一旦悉破坏！”虽然不如原文之畅达，也足以表见一个女子既恨且怨的口吻。“生亡我所钦”是据高丽藏

本，宋元明三本都作“共我意中人”。案原文相当于这一句的是 Gatah kva sa chandaka manmanorathah。意为“车匿，我心所悦之人何在？”宋元明三本之“意中人”比“我所钦”更为近似。

以上所举两例恰巧都是原文还存在的。还有原文不复存在，我们只能由译文来欣赏的，可以用刘宋宝云译佛本行经作代表。这也是一部佛传，其中与众嫫女游居品叙述太子妃夜间作梦，梦见太子舍弃了她，自己入山林。她“追呼不息，太子入林。心意发狂，树树行求。嗥向树曰：‘汝独无忧，我独怀恼！示我太子！’仰见树上有赤嘴鸟。向鸟叹苦：‘我失所怙，汝声似之，留声与汝！愿以鸣声除我心恼！’又见树曰：‘汝何不慈？吾厄失怙，迷行犯触，贤夫所弃。宜见愍伤，如何见笑，花尽开敷！（以花开比喻笑）’……为风所动，树枝倾曲。‘犹如以掌击打于我！’鸟兽角视（斜视）：‘尔不遣夫！’水声如骂：‘我不任治（意即负责）太子不还！’便悲叹曰：‘留目绀莲，……留笑华敷，留颜金华，留发辟兵，我见遗忽！’口言未止，忽见太子于林树间。便前搏曰：‘何为相弃？’语顷惊觉，抱持太子，惭惧战疚。”这段描写很有诗意，很富于想象力。梵文文学最喜用双关语，这儿的无忧原文定是 Aśoka，是树名，也有无忧的意思。留目云云是说太子走后给别的都留下纪念，可据以追念他，只有自己不曾得到。金华指无忧树的花，释迦牟尼三十二相里有一相就是“肤体柔软细滑紫磨金色”，此所以“留颜金华”也。所谓“辟兵”也许是风俗通荆楚岁时记等书上所说的“辟兵缿”。这自然是用中国固有的事物来比附西国事物，如义净所举以杨枝译 Dantakāṭṣha 之比。但原文是什么还未能断言，也许是婆罗门身上所佩的带子？以上仅是随意举几个例，佛典里能找到的有文学意味的篇章，当然还有许

多。将来编文学史的人，一定要给佛典翻译文学一个重要地位吧？

第二个方面是把翻译佛典当寓言、故事这类通俗文学来看。印度是全世界许多寓言童话的发源地，佛家经典里吸收了不少这种故事，又辗转传译到中国。中国有些故事神话都是受翻译佛典的影响而产生的。最脍炙人口的如西游记玄奘的三个弟子——孙悟空、猪八戒和沙和尚，曾有人认为可能有印度原型。再早一点，如敦煌所出的通俗文学作品——变文，也有不少利用佛经里的题材。更溯上去，像六朝的志怪小说，其中一部分多多少少也是佛典影响下的产品。所以，要谈比较文学佛典固是宝藏，要研究中国通俗文学的源流演变，佛典也是不可缺少的一个连锁。

巴利文佛典以本生经中寓言最多，汉译佛典中，也以生经、六度集经等所收为集大成。现在举一个例。这个寓言的梵文本见于五卷书 Pancatantra。汉译佛典则吴康僧会译六度集经，西晋竺法护译生经和隋阇那崛多译佛本行集经里都有同样的记载。这儿举生经的本子作代表，因为它在三者之中写得最好。不仅有教训的意义而已，并且充满机智、幽默和人情味。原文是这样：

乃往过去无数劫时，有一猕猴王。处在林树，食果饮水。煞念一切歧行喘息人物之类，皆欲令度，使至无为。时与一鳖以为知友，亲亲相敬，初不相忤。鳖数往来到猕猴所。饮食言谈，说正义理。其妇见之数出不在，谓之于外淫荡不节。即问夫婿：“卿数出，为何所至？将无于外放逸



无道？”其夫答曰：“吾与弥猴结为亲友。聪明智慧，又晓义理。出辄往造，共论经法，但说快事，无他放逸。”其妇不信，谓为不然。又瞋弥猴诱述我夫，数令出入，当图杀之，吾夫乃休。因便伴病，困劣著床。其婿瞻劳，医药疗治，竟不肯差。谓其夫言：“何须劳意损其医药？吾病甚重，当得卿所亲亲弥猴之肝，吾乃活耳。”其夫答曰：“是吾亲友，寄身托命，终不相疑。云何相图，用以活卿耶？”其妇答曰：“今为夫妇，同共一体。不念相济，反为弥猴，诚非道理。”其夫逼妇，又敬重之，往请弥猴：“吾数往来到君所顿。仁不枉屈诣我家门。今欲相请到舍小食。”弥猴答曰：“吾处陆地，卿在水中。安得相从？”其鳖答曰：“吾当负卿，亦可枉仪！”弥猴便从。负到中道，谓弥猴言：“仁欲知不？所以相请，吾妇病困，欲得仁肝，服食除病。”弥猴报曰：“卿何以故不早相语？吾肝挂树，不费持来。促还取肝，乃相从耳。”便还树上，跳踉欢喜，时鳖问曰：“卿当贖肝来到我家。反更上树，跳踉踊跃，为何所施？”弥猴答曰：“天下至愚无过于卿！何所有肝而挂在树？共为亲友，寄身托命。而还相图，欲危我命？从今已往，各自别行！”

这段里的“仁”是第二人称的尊称，是“仁者”的省略，犹今言您。“至凑”“亲亲”也都早期翻译佛典里常见的语汇。

寓言之外佛典中还有不少好的故事，主要的结集有支谦译撰集百缘经，北魏慧觉等译贤愚经，北魏吉迦夜昙曜合译杂宝藏经等，而义净所译根本说一切有部律里篇幅较长内容复杂的故事尤多。这些故事的梵文原本，只有几个 avadana 的结集存

在。最近听说克什米尔发现有部律的梵文本，将来印出后，对于研究这些故事定要增加不少宝贵材料。可惜故事都太长，不能征引。我只举一个简短的为例。这故事也见于生经，但根本说一切有部毗奈耶破僧事卷一二所载文词和构造都比较好些，所就用义净的译文，它是讲织师的舅舅和外甥一同作贼的事：

织师所得恣意有余。外甥问舅：“我今与舅同作一业，何故舅室恒得充饶，而我家中每不支济？”舅报外甥：“我作二业，汝即为一。”外甥问舅：“第二业何？”彼便报曰：“我夜窃盗。”外甥白言：“我亦随盗。”舅即报曰：“汝不能盗。”答曰：“我甚能作！”舅作是念：“我且先试。”作是念已，便共向市，舅买一兔，使令料理：“我暂洗浴，即来当食。”彼料理已，舅未至间，便食一脚。舅洗浴回，问其外甥：“料理竟不？”答曰：“已了。”舅曰：“料理既竟，将来我看！”外甥攀兔过与其舅。舅见其兔遂少一脚。问外甥曰：“兔第四脚今在何处？”外甥报曰：“其兔本来有此三脚。云何问我索第四耶？”舅作是念：“我先是贼，今此外甥大贼胜我。”……即与外甥于夜分中穿地墙壁，拟盗财物。既穿孔已，其舅即先将头欲入孔中。外甥告曰：“舅不闲盗法！如何先以己头入于孔中？此事不善，应先以脚入孔。若先以头入，被他割头，众人共识，祸及一族。今应先以脚入。”舅闻是已，便以脚入。财主既觉，便即唱“贼”！众人闻声，即共于内孔中捉其贼脚。尔时外甥复于孔外挽出其舅。力既不禁，恐祸及己，即截其头持己而走。于于群臣奏王此事。王告群臣：“截头去者最是大贼！汝可将彼贼尸置四衢中，密加窥覩。或有悲泣将尸去

者，此是彼贼，便可捉取！”群臣奉命，即将死尸如王设法。彼贼外甥便思念云：“我今不应直抱舅尸，恐众人识我！应佯在于诸四衢，或抱男女，或抱树石，或抱牛马，或抱猪狗。”作是念已，便行其事。时世间人既见其人处处抱物，咸知是狂。然贼外甥始抱其舅，尽哀悲泣，便即而去。群臣奏王，皆曰：“守尸，唯一狂人抱尸哀泣而去，更无余人。”王便告曰：“彼是狗贼，如何不捉？”……尔时彼贼复作是念：“我今何不葬我舅？我必须葬！”便作一驾车人，满着柴束，驱至尸上。速解牛络，放火烧车。便走而去。当尔之时车柴之火烧尸遂尽。……尔时彼贼复作是念：“我今要须于葬舅尸之处设诸祭祀。”念已，便作净行婆罗门形，于国城内遍行乞食，即以其食于烧尸处五处安置，阴祭其舅，作已便去。……尔时彼贼复作是念：“我今要将舅骨投于弥迦河中。”作是念已，便作一事髑髅外道形，就彼骨所，取其余灰以涂其身。收取烧骨于髑髅中安置。投弥迦河中，作已便去。

第三是从语言史的角度来看佛典翻译文学，佛典的体制固然是依照原本，但究是译成汉文，多少要受汉文文学的影响。譬如经典里的偈语，不问原文音节如何，大抵魏晋六朝时所译以五言四言为多，七言极少。而隋唐以后所译偈语，什九是七言，五言极少，四言简直看不到了。就用字看来，有别的记载中不见的魏晋南北朝时语汇，在佛典中保存下来。如佛本行经卷二出家品“曼火未盛有所烧，当与逆灭莫出后”。卷五叹定光佛品：“曼佛今未去，唯妹助为福。”贤愚经尸利苾提品二二：“曼我今者心

未裂顷。”婆斯离品五七：“曼其未长，当预除灭。”此例甚多。明本有时改曼为及。慧琳音义五九及七三注曼为莫盘反，云高昌人谓闻为曼。案“曼”字有今口语“趁”的意思。即唐宋人诗词中之闻，详见张相诗词曲语词汇释卷五。又如吴支谦译佛说义足经（义足疑即 arthapada 之直译）中维楼勒王经一六“佛续为有恩爱在诸释”。贤愚经长者无耳目舌品二五“若续是女，财应属官”，续有犹、尚之意。贤愚经梵天请法六事品：“故轻于鸽”，“故不等鸽”，故有犹、仍之意。吴康僧会译六度集经二须大拿经“吾贫，缘获给使乎”，又“缘得斯儿”，缘有何处之意。贤愚经以身施虎品：“唐舍性命。”降六师品：“唐自劳苦。”唐有空、徒等意。又有一类是外典里可以找到的语汇，而例子甚少，从佛典中能寻出更多例证的。世说新语惑溺篇说：“贾公闾后妻郭氏酷妒。有男儿名黎民，生载周。充自外还，乳母抱儿在中庭。儿见充喜踊，充就乳母手中鸣之。郭遥望见，谓充爱乳母，即杀之。”“鸣”当然就是吻，这一类的语汇普通载籍不大见，亏得世说保存下来。刘敬叔异苑一〇亦载此事，作“充就乳母怀中鸣撮”，亦是古语。晋书卷四〇贾充传依据世说此条，而改作“充就而拊之”。想避俗就雅，殊失本意。竺法护译生经里的佛说舅甥经数用此字，如“有鸣嗽者”，“因而鸣之”，“授饼乃鸣”。可知六朝时这是很普通的话了。又如生经草驴驼经五〇“将无见枉”，迦旃延无常经一七“将无不值就后世”，贤愚经月光王头施品“将无世尊欲般涅槃”，将无皆莫非之意，“将毋同”于此可得确解。华阳国志七刘后主志“杨仪已常征伐勤苦，更处琬下，怨望谓费祎曰，公亡际吾当举众降魏，处世宁当落度如此耶”。落度一语外典罕见，案生经和难经二“落度凶暴”，盖有没落潦倒无聊之意。高僧传一〇

佛图澄传“铃云胡子洛度，宣变色曰，是何言与”，洛度当即落度。皆足为华阳国志佐证。还有一类是现代口语里的语汇能在佛典中找出同样的用法，证明它有很久远的历史。如现在俗语指丈夫“命硬”克死妻子，或妻子克死丈夫，谓之为“妨”（读阴平）。我们在义净译根本说一切有部毗奈耶第三五看到一个长者每次娶妻即死，“如是乃至第七妻，悉皆身死。时人并皆唤为妨妇。”西晋竺法炬佛说群牛譬经谓驴“前脚跑土”。根本有部毗奈耶二六离间语学处第三说牛王“出声吼叫，以脚爬地”。慧琳音义六〇有部律下注“音庖，俗字也，正体从手作桴，时人多呼为孚字，非也。”今日口语仍有这个说法。又如梵文里常用的 Punarapi，译经的人译成“复次”。自来士大夫作古文虽不用它，严又陵翻译西洋书却大加借重。直到今天写文言的人还在用。可以说是翻译佛典影响汉文。

以上是就语汇讲。语法构造方面翻译佛典也曾有影响。例如助字“于”在先秦两汉的书里，没有用在他动词与宾语之间的。史记梁孝王世家“上由此怨望于梁王”虽然像他动词，“怨望于”似与“责望于”用法相同，“梁王”仍非他动词的宾语。六朝译经才有这种用法，随便举几个例，如竺法护译佛说海龙王经：“护于法音”，“见于要”。罗什译法华经：“击于大法鼓”，“供养于诸佛。”罗什译童受喻鬘论：“得于圣道。”例子不胜枚举。大约最先是在韵文中凑字数，逐渐在散文里也流行起来。虽然文人著作里没有沿用，唐代变文和讲经文里却数见不鲜，而且变本加厉。第一因为讲经文是敷演佛经，变文也多采取佛典资料，逐渐受它影响。第二因为民间作家比较自由，不受传统的拘束，并不认为这个用法有什么不合。随意举几个例，如八相变文：“见于何物”。

降魔变文：“每弘扬于三教”，“好给济于孤贫”。维摩诘经讲经文：“侧耳专听于救命”，“怕于居士”，“尔现于菩萨之相”等等，不一而足。这种用法一直传到皮簧戏词里，如“打骂于他”、“怨恨于我”等。这都是翻译佛典在研究语文历史上有重要参考价值的例子。

总括上述三点看来，我们可以说：这一大堆嚼过了的饭绝对是有重新咀嚼的价值的！

（原载申报文史副刊第三——第五期 1947—1948年）

## 汉译马鸣佛所行赞的名称和译者

记载释迦牟尼一生事迹的经典中，最早的有后汉竺大力康孟详译的修行本起经。然后吴支谦译有太子瑞应本起经，西晋竺法护译有普曜经，刘宋求那跋陀罗译有过去现在因果经，隋闍那崛多译有佛本行集经，唐地婆诃罗译有方广大庄严经，赵宋法贤译有众许摩诃帝经。这些经典叙述的方式各有不同。有的从释迦族的悉达太子降生叙起，有的从释迦族的祖先叙起。又有的从释迦牟尼前生作婆罗门名叫善慧，遇见燃灯佛初发菩提心讲起。还有的从天地开辟说起。因为传受不同，内容互异，在佛教史的研究上各有其地位。但要从文学眼光看来，以上所举都不算重要，最重要的两部是刘宋宝云译的佛本行经和相传北凉昙无讖译马鸣的佛所行赞。这篇小文要讨论的便是后者汉译的原名和译者。

佛所行赞是浩如烟海的汉译大藏经中梵文原本还存在的仅有几部之一。汉译藏译都有二十八品，可惜原文却只剩下前半的十四品。奇怪的是发现的几个写本都只到第十四品的中段为止，似乎后半早已失去。E. B. Cowell 氏所校订的本子到第十七品，但经考定，第十四品后半以后都是后人所补，不是马鸣原

文。现在最好的版本，要算印度旁遮普大学东方丛书第三种 E. H. Johnston 氏校订并附英译的本子。佛所行赞在印度文学史上，属于宫廷诗 Kavya 一类。据说这种诗里一定要讲到统治国家和作人的道理，要描写女人，要描写打仗，并且要用比较雕琢文饰的字句。佛所行赞这几点上都成功地作到。治国家和作人的道理由优陀夷说出，见离欲品。厌患品叙述太子出游时女子们争先恐后的抢着看，离欲品叙述太子夜间在宫中看见采女们睡眠时的种种相。对于女人的服饰、动作和心理有极细腻周到的描写。不过中译本删去很多，大概认为与经典的庄严不合，不知梵文原本本来是“诗”而不是“经”也。至于字句的修饰与雕琢，尤其印度文人最喜用的两个办法——一是想入非非的譬喻，一是利用音同义异的字来游戏——更是触目皆是。但汉译限于语言，对于第二点不能表达耳。关于佛所行赞的总评，我们可以引义净的话作代表。他说马鸣“并作佛本行诗，大本若译有十余卷。意述如来始自王宫，终乎双树。一代佛法并辑为诗。五天南海无不讽诵。意明字少，而摄义能多。复令读者心悦忘倦”（南海寄归内法传卷四赞咏之礼条）。

读了义净的话之后，于是发生两个问题。第一是佛所行赞汉译的时代问题。他说“大本若译有十余卷”，似乎还不曾翻译成中文。但梁代僧祐所编的出三藏记集卷二早已著录，无疑就是我们现在所见的译本。何以博洽如义净反好像没看见呢？高楠顺次郎氏芙译寄归传的注释跟平等通昭氏的梵文佛传文学研究对这问题都未能解答。我觉得僧祐的记载自然可信，或者义净在南海著书时行篋中所携经典不多，遂失检照吧？也许他仅是要说明书的分量，所以言“若译”？第二个问题比较重要也必



较复杂，就是佛所行赞汉译的名称与译者的问题。梁僧祐出三藏记集卷二有“佛所行赞五卷”，注云“一名马鸣菩萨赞，或云佛本行赞”。译者是刘宋时宝云。（参看卷一五宝云传。）卷四又有“佛本行经五卷”，在失译杂经录里，就是说不知道译者。隋法经的众经目录卷二有“佛本行赞经传七卷，宋元嘉年宝云译”，又有“佛所行赞经传五卷，一名马鸣赞，晋世宝云译”。费长房的历代三宝记卷九有“佛本行经五卷”是昙无讖译。卷一〇有“佛所行赞经五卷”，宝云译。唐道宣大唐内典录和三宝记相同。武周时明佺大周刊定众经目录卷五大乘重译经目中有“佛本行经一部五卷”，昙无讖译，又有“佛本行经一部七卷”，宝云译。智升开元释教录卷四昙无讖译经有“佛所行赞经传五卷”。注云：“或云经，无传字。或云传，无经字。马鸣菩萨造。亦云佛本行经，见长房录。”卷五宝云译经有“佛本行经七卷”，注云“或云佛本行赞传，于六合山寺出。或云五卷，见僧祐宝唱内典等录。高僧传云佛本行赞经”。诸家所记经名译者与卷数多舛互不同，莫可究诘。常盘大定氏在他的后汉至宋齐译经总录（页九一〇）里说：“僧祐以佛所行赞为宝云译，似乎可从。而昙无讖所译者，盖当从费长房说，即祐录之佛本行经也。”他这话也只是揣测之词，并无证据。

我们细看以上所引各家目录的文字，知道卷数的多少或由于钞写时数字的错误，或由于写经时因纸的关系，而卷的数目有增减。如历代三宝记卷九说“洛阳伽蓝记五卷”，而注中又说：“或为一大卷”。自然并成一大卷者字或者小些，纸或者长些，于是同为一书而有五卷一卷之别。又如巴黎所藏伯希和三四三二号写本（据清华图书馆藏照片）是一个寺庙的帐目，有一部分是

“经目录”。其中有“杂宝藏经八卷”“佛本行经六卷”，都与现在所传卷数不合，大概也是根据实际写本卷轴数目的记录，而非原分卷数。所以上引各家经录中卷数之差我们可以暂不去管他。经名的“本行”或“所行”意义相同，亦可不论。或称“经”或称“传”也都是原文所无，汉译随意加上，可以除外。我们现在要据以推论的最可靠的根据，是这“赞”字的有无。

法经的目录里两部经只是“所”和“行”一字之差，而且都作宝云译。明佺的目录都称为“佛本行经”，并且说和隋阁那崛多译的佛本行集经都是“同本别译”，可谓睁着眼说瞎话！佛本行经与佛所行赞固非一书，和庞大的佛本行集经尤其无干，岂可目为“同本”？所以这两部目录的记载也不值得讨论。为眉目清楚起见，我把其余四部经录的说法表列于下：

经名	梁僧祐	隋费长房唐道宣	唐智升
行赞	宝云	宝云	昙无讖
行经	失译	昙无讖	宝云

从上列的表看来，我们知道从梁代到唐初，一直认为宝云所译的叫作“行赞”，另一部叫“行经”。这个最早的说法我认为是对的。换言之，就是现在的“佛本行经”原名该是“佛所行赞”，而“佛所行赞”该是“佛本行经”。理由何在呢？

马鸣的诗的梵文原名为 *Buddhacarita*，可以译成“佛所行”或“佛本行”，但没有“经”或“赞”之类的意味在里面。义净称它

为“佛本行诗”，极为正确。中译可能加上个“经”字，因为当它是教内圣典。但没有理由称它为“赞”，因为全篇是释迦牟尼的传记，毫无“赞”的功用。再看今本佛本行经，则大有被称为“赞”的资格。开宗明义的因缘品说如来涅槃后，诸天请金刚力士追述佛德。力士说：“欲叹佛功德，无能尽具者。愿承佛威神，令意不谬误。能少少颂宣，叹佛之德善。”叹犹赞也。第二品为“称叹如来品”，略述如来一生事迹。本品为八王分舍利，又说：“时密迹力士，广为诸天，以次说是法，宣佛本行德。……假令诸罗汉，慧如舍利弗，寿劫叹佛德，不能令终竟。况吾智浅末，限陈所见闻。”这岂不是彻头彻尾的一部“佛所行赞”吗？

以上证明今本“行经”应当原名“行赞”。这部经道宣以前都目为宝云译，智升始说是县无谿译。书名问题解决，译者问题怎样呢？我认为也应以僧祐之说为是。第一当然是因为时地相接。宝云卒于宋元嘉二十六年（449），僧祐卒于梁天监十七年（518），相去不久。宝云译经于六合，在南朝境内。僧祐对于宝云的工作自应清楚。还有别的证据证明这部原名行赞今名行经的著作不是县无谿所译。梵本经典的翻译往往是天竺或西域译主口授，再由别人记下来，因为经过这种周折，很不容易从译本的行文风格或遣词用字上来考察译者的特征。但专名的音译理应为固定。同一译者在译不同的经典时，似乎对同样的专名应该用同样的汉字来逐写。现在假定都从梵文本译出，比较宝云行经里和县无谿译金光明经大般涅槃经所见的若干专名的音译，列如下表。便知行经不出县无谿手，智升的说法完全不对了。

今本行经既应原名行赞，并且知道是刘宋时宝云所译，则今

行经	金光明经
阿须伦	阿修罗
妙后	摩耶
行经	大般涅槃经
拘夷那竭城	拘尸那国
波昙花	波头摩花
兜术	兜率
罗云	罗睺罗

本行赞译者的问题也就解决了一半。它不会也出宝云之手，因为两者的专名逐写颇不相同。试看下表(见第 206 页)。

法经与明佺认为两者都是宝云译，自不可信了。费长房和道宣所主张的今本行赞为昙无讖译的说法，我觉也大有可疑。慧皎高僧传以及他所根据的僧祐出三藏记集中的昙无讖传记载讖所译经，大集涅槃诸经固无论，悲华海龙王等经也都记载，独不及马鸣此作。如出讖手，这样重要经典绝不应两人都漏略的。行赞的译音如“罗睺罗”“阿修罗”等，倒是和昙无讖其他译相合。不过项数太少，不够作根据。从僧祐慧皎的昙无讖传的默证看来，

行经	行赞
阿夷	阿私陀
阿蓝	阿罗蓝
调达	提婆达或提婆达兜
阿须伦	阿修罗
维耶离	鞞舍离
罗云	罗睺罗

我们还是相信出三藏记集,认为马鸣的“佛本行诗”是“失译”,恐怕最为妥当了。

(原载申报文史副刊第一九期,1948年)

## 跋敦煌秘籍留真

日本神田喜一郎氏影照巴黎所藏敦煌写本，以事繁费巨，未能全付影印。遂择六十三种，辑为书景，于民国二十七年在京都出版。每种影印一二叶，有题记者兼存其题记。惜只鳞片羽，复不注明原存行数。足供谈书法源流者之考镜，而裨益于学术研究者无多。唯其所收残卷之题记颇有值得注意者，在巴黎之写本未印行发表前，此书要亦为治敦煌之学者所不废也。

书中所收之写本曾经发表或已为当代学者研究利用者，有刊繆补缺切韵，智騫楚词音，舞谱等。所景印虽只寥寥数行，偶亦有足据以订遂写之误，祛学人之惑者。如六三号舞谱（伯希和三五〇一号）即可以订正敦煌掇琐中遂录之误数处。最重要者为写本“接”字掇琐因形近一律误为“掇”，遂不可通矣。四〇号无上秘要第三三（伯二三七一号）卷尾题记“开元六年二月八日沙州燉煌县神泉观道士马处幽并侄道士马抱一”云云，与北平图书馆藏珍字二〇号无上秘要题记全同，自是一书。今道藏太平部所收无上秘要缺十余卷，卷三三道藏本存，不识图书馆所藏是何卷耳。二四号唐律疏义（伯三六九〇号）职制篇律文大字，疏作议曰，小字双行夹注，每条无小题。与敦煌石室碎金所印李氏藏

唐律残卷律与疏平列者异，知唐代律疏格式已有不同矣。

三〇号老子道德经(伯二三四七号)卷尾有“大唐景龙三年岁次己酉五月丁巳朔十八日甲戌沙州燉煌县洪闰乡长沙里女官清信弟子唐真戒年十七岁甲午生”云云题记，乃受道德经誓文。同号十戒经卷尾亦有受十戒十四持身品之誓文，称“长沙里冲虚观女官清信弟子唐真戒”。甲戌之戌字皆少一画作戌。六朝石刻戌戌往往作戌戌。鸣沙余韵九〇之四所收大集经(斯坦因三九三五号)卷末隋开皇三年题记“贼寇退散”之贼字亦少一画作贼，盖六朝隋唐人作书惯习如此。宋开宝七年版佛本行集经卷一九卷末“大宋开宝七年甲戌岁奉勅雕造”之戌字亦缺此画。是沿唐人旧习，非关避讳也。甲午年当天后延载元年(694)，至景龙三年(709)仅得十六岁。三一号老子道德经(伯二四一七号)亦有受经誓文“大唐天宝十载岁次辛卯正月乙酉朔廿六日庚戌燉煌郡燉煌县神沙乡阳沙里神泉观男生清信弟子索栖岳载三十一岁”云云。两道德经后之誓文与无上秘要三七(道藏太平部七七二册)授道德五千文仪品师徒长跪读盟文条所载誓文除一二字外全同，自是道教受经誓文形式如此也。“男生”“女官”为男女道士之称号。无上秘要四九三皇斋品五〇涂炭斋品(道藏七七四册)上章每自称“男女官”“男官祭酒”“小兆男生”云云。案玄都律文(道藏洞真部七八册)依“男官女官箓生道民”之次序叙述。太微仙君功过格(道藏同上)谓“传受行法官一人为百功，度箓生弟子一人为五十功，度受戒弟子一人为三十功”。此外又依受箓与经戒多少，而有种种称号，大抵因时代而有不同。见洞玄灵宝三洞奉道科戒营始卷四法次仪(道藏太平部七六一册)及三洞修道仪章(道藏正乙部九八九册)。官之位高于生。魏书释老

志牧土上师李谱文赐寇谦之诰言文录有五等，前四者皆云某某官，其源已久。所以曰官者，盖对“种民”而言。自教外人称之，男曰道士或黄冠，女道士亦曰女黄冠，省作女冠。道书中每以道士女冠对举。女冠系泛称，与女官之确指道教教团中某一阶级者有别。旧唐书五一杨贵妃传言“妃时衣道士服，号曰太真”。乐史太真外传作“度为女道士。……册太真宫女道士杨氏为贵妃”。通鉴二一五天宝四载八月考异引统纪“八月册女道士杨氏为贵妃”。皆作女道士。唯新唐书七六本传作“即为自出妃意者，丐籍女官，号太真”。“官”疑应作“冠”，宋子京好古，不用女冠字，不知二者固非一事也。通鉴二一五天宝三载十二月“乃令妃自以其意乞为女官，号太真”。其文似本新书，而易以习见词句。作女官不作女冠，疑亦沿袭子京之文，非别有所受也。高丽泉盖苏文之子名男生，似亦与道教之男生有关，犹六朝人之以沙弥为小字耳。据旧唐书一九九上高丽传，武德七年曾遣使将天尊像及道士往彼，为讲老子。其王及道俗观听者数千人。金富轼三国史记（成书于绍兴十五年〔1145〕）四九盖苏文传：“苏文告王曰：闻中国三教并行，而国家道教尚缺，请遣使于唐求之。王遂表请，唐遣道士叔达等八人，兼赐道德经。”东国通鉴系此事于贞观十七年即六四三年，然此书系年未甚可信。要之，高丽曾有道教，而未盛行。盖苏文以一武夫而留意于是，或者其人于天尊之教特有所嗜，遂以“男生”名其子耶？三处题记皆自称“突人无识”。“突”古“肉”字。肉人者凡俗愚陋之意，犹佛家之言凡夫耳。

三处题记年岁上之数字与三〇号之“甲午生”三字皆似预留空白再行填入者。两道德经题记皆言诣三洞法师北岳先生或中岳先生某人处求受道德五千文。十戒经题记作谨诣北岳先生闻



某某奉受十戒。姓下之名二字皆漫漶不清。经文书法皆精，而题记则远弗逮，决非一人手笔。案传受经戒仪注法书经法第四（道藏正乙部九八九册）云：“受法之后徐覓能书清严道士敬信之人，别住静密，触物精新。自就师请经卷，卷皆拜受。竟又拜送，恭肃兢兢。所受部属悉应写之，皆用缣素钞之，则纸充乃应(?)。师手书一通以授弟子，弟子手书一通以奉师宗。功既难就，或拙乘毫，许得雇借。精校分明，慎勿漏误。误则夺年算，遭灾祸，其罚深重。”陈寅恪先生尝谓道家重书法，故西陲所出道经书体皆工整精美。此文适足以证成先生之说也。

四二号法句经予别有跋，兹不具论。四五号大智度论（伯二一四三号）有题记云：“大代普泰二年（532）岁次壬子三月乙丑朔廿五日己丑弟子使持节散骑常侍都督领〔岭〕西诸军事车骑大将军开府仪同三司瓜州刺史东阳王元荣惟天地妖荒，王路丕塞。君臣失礼，于慈（兹？）及载。天子中兴，是以遣息叔和诣阙修□。弟子年老疹患，冀望叔和早得还回。敬造无量寿经一百部，四十卷为毗沙门天王，三十部为帝释天王，三十部为梵释天王。……愿天王等早成佛道。又愿元祚无穷，帝嗣不绝。四方附化，恶贼退散。国丰民安，善愿从心。含生有识，咸同斯愿。”北平图书馆藏菜字五〇号摩诃衍经题记残泐不完，止存年月官衔等三十余字。与此实是一书，文全同，可依此卷题记补足。赵斐云先生魏宗室东阳王荣与敦煌写经一文（中德学志五卷三期）据元和姓纂及新出墓志考证东阳王荣世系綦详，此题记所载官衔又可以补诸志之缺焉。赵先生文中引尹波为东阳王所写妙法莲华观世音经（当即普门品）之题记，今案伦敦藏写经残卷题记两事亦可与此比观。其一为仁王般若波罗密经（斯四五二八号）题记，略云：

“大代建明二年(531)四月十五日佛弟子元荣既居末劫，生死是累，离乡已久，归慕常心(?)。是以身及妻子奴婢六畜悉用为比沙门天王布施三宝。……入法之钱即用造经。愿天王成佛，弟子家眷奴婢六畜滋益长命，及至菩提，悉蒙还阙。所愿如是。”(见 Lionel Giles, *Dated Chinese Manuscripts in the Stein Collection*, *Bulletin of the School of Oriental Studies*, vol. VII, p. 820. 翟理士未附原卷影本，其所迻写容有错误。又谓末劫盖中亚小国名，尤可笑。)另一为大般涅槃经卷三一(斯四四一五号)题记云：“大代大魏永熙二年(533)七月十五日清信士使持节散骑常侍开府仪同三司都督岭西诸军事车骑大将军瓜州刺史东阳王元太荣敬造涅槃……各一部，合一百卷，仰为比沙门天王。愿弟子所患永除，四体休宁，所愿如是。”(亦见 BSOS vol. VII, p.822) 赵文已引魏书孝庄纪称元太荣，盖亦犹元义小名夜义而省作义耳。大代大魏兼称之例亦详见赵文，兹不具论。尹波之经写于孝昌三年(527)，题记云：“愿东阳王殿下……保境安蕃，更无虞寇。皇途寻开，早还京国。敷畅神机，位升宰辅。”建明二年(531)三月尔朱世隆立前废帝于洛阳，改年普泰。而仁王经题记犹称建明二年四月十五日，因驿递稽缓，诏书未达也。题记言离乡已久，故造经祈福之外，犹希能遂还阙之愿，与尹波写经题记用意相同。是年十月高欢又立后废帝安定王于信都，号年中兴。而次年(532)所书之大智度论题记用泰普纪年，其所谓“天子中兴”自是指前废帝而言。所云“天地妖荒，王路丕(否)塞，君臣失礼”诸语，恰是此时六镇乱后尔朱氏高氏纷争之实况，干戈遍地，废立犹如弈棋，前废帝广陵王诗，所谓“颠覆立可待，一年三易换”也。元荣远处西陲，祸乱未曾波及，故敢无所顾忌，

慨乎言之。然智度论题记与仁王经题记相距虽止一年，山东河洛已非乐土，故元荣造经唯祈元祚无穷帝嗣不绝。又惧其子困于东方，祈其早得回还，而自身无复“还阙”之意。又明年（533）所写涅槃经用贺六浑所立孝武帝永熙纪年。是时尔朱世隆早已伏诛，尔朱兆军败自杀，东方已成高氏天下。故元荣造经所愿者唯是“所患永除四体休宁”而已，不唯不求东归，且亦不敢存“元祚无穷”之想矣。敦煌写本题记单独或无意义，汇而读之乃可以考史实，窥世变。苟取所有敦煌写本之题记汇集之，当大有助于南北朝隋唐史之考订也。造经愿毗沙门天王等早成佛道，甚属稀见。题记胪列所造诸经，计有无量寿摩诃衍贤愚观佛三昧大云等目，鸣沙余韵所收及北平图书馆藏摩诃衍经皆即大智度论，三阶教典籍亦多呼此论曰摩诃衍经，盖北朝流行之名称也。赵先生文中又引瓜州刺史邓彦妻写经，据北周书申徽传令狐整传考定彦为元荣之婿。然各本周书及北史申徽传皆作刘彦，当从写经及令狐整传作邓。不见写经此误终不可正矣。赵文未及，故补著出之。刘字与邓字古人写法相近，故每致混淆。孙仲容籀牘述林陆书颜师古汉书叙录后文中谓三国志魏武纪注引魏书所载劝受九锡诸臣中之刘展即魏文纪注引典论中所指及小颜注汉书常征引其说之邓展。（参看潘眉三国志考证一。）张菊生先生校史随笔南史袁刘袁邓条考定齐高帝九锡文“袁刘构祸”当从元本南史作袁邓，指袁头邓琬。与此邓彦之误为刘彦如出一辙，亦校勘学上有趣之一例也。

四八号十地义疏（伯二一〇四号）有保定五年比丘智辩题记，为北周时写本。然其后又有“此汉写经记之耳汉写经汉写经”一行，当是唐时瓜沙入吐蕃后为人随意注入。敦煌所出借谷

种文书有止署甲子年月不著年号者，皆此时期物，其中往往注明汉硕汉斗。（见支那学一〇卷三号那波利贞氏文所引。）此汉写经之语亦其比矣。

南朝写经不多见，鸣沙余韵八九之一大般涅槃经（斯八一号）乃梁天监五年荆州写本。此书四四号出家人受菩萨戒法（伯二一九六号）有梁天监十八年题记。四九号摩诃摩耶经（伯二一六〇号）有陈至德四年题记，皆不著写经地名。摩诃摩耶经萧齐县景译，此卷书写时日与译经时相去不远也。

五七号梁武帝发愿文（伯二一八九号）题记云：“大统三年五月一日中京广平王大觉寺涅槃法师□□供养东都发愿文一卷，仰奉明王殿下，在州施化，齐于友称之世，流润与姬文同等……”鸣沙余韵二六法华义记（斯二七三三号）有题记云：“正始五年五月十日释道周所集，在中京广德寺写讫。”正始五年七月改元永平，中京疑指洛阳。广德寺不见于洛阳伽蓝记，盖小寺复不关世谛，遂未入录。此处中京或是西魏迁关中后沿北魏都城旧名，以称新都之长安乎？东都当是江东之异称。魏孝文有子广平王怀，魏书二二孝文五王传阙，后人以北史补，而北史广平王怀传亦残缺不全。通志八四下广平王怀传稍详，当本于魏书，亦不及其子孙之袭封者。考北史五西魏文帝纪大统元年正月广平王赞为司徒，三年六月以司徒广平王赞为太尉。魏书八五裴伯茂传一〇四自序皆称赞为出帝兄子。罗氏魏书宗室传注一二据广平王怀子嗣王悌墓志，知赞为悌之子。赞父悌与出帝同出于怀，而怀又与文帝之父京兆王愉同出孝文帝。支派不远，西迁后遂为魏室懿亲，因之题记中有“姬文”之称也。

（原载清华学报第一五卷第一期，1948年）

## 敦煌写本杂钞考

巴黎所藏敦煌写本伯希和二七二一号卷子首尾完具，题云：“杂钞一卷，一名珠玉钞，二名益智文，三名随身宝。”卷尾又题：“珠玉新钞一卷。”刘半农先生敦煌掇琐中辑第七七号曾录此卷首数行及末数段，谓其中间“悉是杂记典故，全无道理，故未钞录”。日本那波利贞氏录其全文，撰唐钞本杂钞考一文，载一九四二年支那学卷一〇小島祐马本田成之还历纪念号。于敦煌所出此类性质之残卷略有叙述，并广搜写本题记之称某寺“学仕郎”、“学仕”、“学郎”者，推论当日瓜沙之童蒙教育。然于此卷内容本身价值则少阐发。盖那波氏关于敦煌卷子之著作搜集资料极勤，而论断往往可观者少也。近得睹此卷照片，偶有所见，因书之，聊当介绍云尔。

此卷书法不佳，讹别亦多，当是晚唐写本。然其中所包含之材料则颇早，知其纂集之时代远在钞写之时代之前也。卷中所记可以推定时代断限者有两事，兹分别论之。“何名五岳”条中岳嵩高山下注云：“嵩城县。”案通典卷一七七州郡七河南府下：

登封……大唐永徽（当作淳）中置嵩阳县。武太后改为

登封县，有中岳嵩高山。

旧唐书卷五高宗纪下：

永淳元年秋七月己亥，造奉天官于嵩山之阳，仍置嵩阳县。

卷二三礼仪志三亦作嵩阳县。唐会要卷七封禅缺，后人以旧书礼仪志补，文同。旧书卷三八地理志一河南府下：

登封隋嵩阳县，贞观十七年省。永淳元年七月复置。二年又废。光宅元年又置，登封元年十二月改为登封县。神龙元年二月改为嵩阳，二年十一月复为登封。

新唐书卷三八地理志河南府登封县条同。（以上各条百衲本旧书皆宋本所缺，闻人本无异文，新书宋本亦无异文。）通鉴卷二〇三胡注亦云：“奉天官在洛州嵩阳县。”是中岳嵩高所在之县止有嵩阳登封二名，未有称嵩城者也。然考元和郡县志卷五河南道登封县下云：

本汉嵩高县。……后省入阳城，累代因之。高宗将有事于中岳，分阳城缙氏置嵩城县。万岁登封元年则天因封岳，改为登封。嵩高山在县北八里，亦名外方山。又云东曰太室，西曰少室。嵩高总名，即中岳也。

知卷中嵩城乃嵩城之误。盖永淳元年(682)设县,即名嵩城,二年(683)高宗以疾停封中岳,(参看旧唐书本纪、礼仪志及唐大诏令集卷六六永淳二年十一月停封中岳诏。)县亦废。光宅元年(684)复县或仍用嵩城之名,至万岁登封元年(696)又改登封。嵩城之名行用前后仅十四年,中间复遭废罢,致不甚显。后人仅知嵩阳,遂改上引诸书之嵩城为嵩阳矣。唐六典卷三户部河南道嵩代二岳下注云:

中岳嵩山在河南宜成县。

不可通。宋本宜作告。近卫家熙本亦改作“告成县”,虽近似而仍不确。据元和郡县志,嵩高山在登封县北八里,少室山在登封县西十里。至于告成县则嵩高在县西北二十三里,少室在县西北五十里。绝无以嵩高在告成县境之理。新志亦以嵩山系登封县下,六典之“宜成”盖亦“嵩城”,形近而致讹也。幸赖有此写本杂钞,得以证元和志之确而订六典之误。而杂钞所依据之资料时代之早,亦从可知矣!唯六典多据开元末年制度,乃不用登封之名而用高宗时之嵩城,于少室山则又称在登封县,是不可解耳。

杂钞又云:

何名三史?前汉,东观汉记。

前汉上当是脱史记两字。王鸣盛十七史商榷卷三二,三史条引司马彪续汉书郡国志“今录中兴以来郡县改易及春秋三史会同

征伐地名”之文，以为三史指史记前后汉书，而后汉则指谢承或华峤书。卷四二，三史条又谓三国志吕蒙孙峻两传注之三史似指战国策史记汉书。其说皆近臆测，无所根据。钱大昕十驾斋养新录卷六三史条谓司马彪之三史指史记汉书及东观汉记，并云吴志吕蒙传注引江表传、孙峻传注引吴书留赞传、晋书傅玄传之三史以及隋书经籍志之三史略皆指此三书。其说甚是。（蜀志卷一二孟光传言：“尤锐意三史，长于汉家旧典。”晋书卷六一刘乔传附刘耽传称：“博学明习诗礼三史。”耽生西晋东晋之间。三史当皆指此三书。）然又云：

自唐以来东观记失传，乃以范蔚宗书当三史之一。

则辨析犹有未至。徐坚初学记卷二一文部史传二云：

世以史记班固汉书及东观汉记为三史矣。

知开元中犹承六代旧习，目此三者为三史。刘子玄之作史通，其心目中之三史亦指此三书也。史通言语篇叙事篇模拟篇皆尝以三史与五经对举，然不明究何所指。唯叙事篇又有云：

既而马迁史记班固汉书继圣而作，抑其次也。故世之学者先曰五经，次云三史。……夫班马执简既五经之罪人，而晋宋杀青又三史之不若。

书事篇有云：



寻班马二史咸擅一家。……而王隐何法盛之徒所撰晋书乃专讨州闾细事委巷琐言，聚而编之。为鬼神传录，其事非要，其言不经。异乎三史之所书，五经之所载也。范晔博采众书，裁成汉典。观其所取，颇有奇工。至于方术篇及诸蛮夷传，乃录王乔左慈廉君槃瓠，言唯迂诞，事多诡越。可谓美玉之瑕，白圭之玷。惜哉，无是可也！

言“晋宋杀青又三史之不若”，是“三史”中必无晋宋之作。无论范晔，即谢承华峤之书亦不得与其列矣。书事篇三史所书之下，即论范书之失，亦足以明蔚宗之作不在三史。于以知迨开元中唐人犹目东汉观记为三史之一。唐六典卷四礼部尚书条宏文崇文馆学生下注云：“习史记者汉书者东观记者三国志者皆须读文精熟，言音典正。”亦不及范氏之书也。至穆宗长庆三年殷侑请立三史科，见旧唐书穆宗纪新唐书选举志。会要卷七六贡举中三传附三史条载侑奏文云：“其司马迁史记班固范晔两汉书音义详明，惩恶劝善。亚于六经，堪为世教。”盖当时一般已认史记两汉为三史，殷侑因请立此科，固非侑独能排东观记而取后汉书也。侑奏又言国朝故事宏文馆宏文生并试以史记两汉书三国志，与上引六典注文不同，则范书取东观记而代之盖亦久矣。四库全书东观汉记提要谓“自唐章怀太子集诸儒注范书成行于代，此书遂微”，倘其然乎？杂钞中三史之目犹存汉记，此其所依据资料之时代必上去开元不远，而迥在长庆之前也。

卷中经史何人修撰制注条下“流子刘协注”，王有三先生已据以考定刘子新论作者之为刘勰而非刘昼矣。（见巴黎敦煌残卷

叙录第一辑卷三。)又有“文场秀孟宪子作”，“兔园策杜嗣先撰之”，“开蒙要训马仁寿撰之”。盖皆当时流行供训蒙与獭祭之用品，而敦煌所出犹有后二者之写本。王静安先生唐写本兔园册府残卷跋(观堂集林卷二一)据卷中治字不缺笔，推断其书盖成于贞观末蒋王恽为安州都督时。那波氏据兔园之名，谓当是永徽三年蒋王恽除梁州都督后令杜嗣先撰，未免失之于固也。

卷中颇有有关于社会风习之资料，足供研讨社会史者采摘。如：

何名三朝？冬腊岁。

八月一日何谓？其日以墨点之，名为灸，以厌万病，大良。

何人死面衣？……(中间叙吴王败于越，谓死后无颜见伍子胥。)请与面帛盖之，于今不绝。

食瓶五谷举谁作者？……(中叙伯夷叔齐饿死首阳山事。)还乡时恐魂灵饥，即设熟食瓶五谷袋引魂。今葬用之。

又有一节云：

十二月八日何谓？其日才(沐?)浴转障除万病。名为温室，于今不绝也。

文有夺误。意似谓是日宜沐浴，可以除病。考之日本僧圆仁入唐求法巡礼行记卷一，开成三年十二月八日居扬州江阳县开元寺，记云：

于是日相公出钱差勾当于两寺(开元、龙兴)令涌汤浴

诸寺众僧，三日为期。

又卷三会昌元年十二月八日时居长安，记云：

城中诸寺有浴。

是十二月八日寺僧沐浴乃唐代风习，南北皆然。圆仁所叙适足与杂钞所记相印证也。宋赞宁僧史略卷上浴佛条：

问：浴佛表何？通曰：像佛生时龙喷香雨浴佛身也。……东夏尚腊八，或二月四月八日，乃是为佛生日也。

又道诚释氏要览卷中浴佛条谓“江浙用四月八日浴佛”，“三京皆用腊八浴佛”。疑十二月八日浴佛之俗亦沿自唐代，故宋初北土犹遵用之，因浴佛而牵连以为自沐浴亦可除病矣。

杂钞卷中又有一节云：

何谓养老，乞言因谁？昔纣时敬小不敬老。人年八十并皆煞之。有兄弟二人慈孝，见父年老，恐被诛戮，造地阴窖，藏父而养。后有北汉匈奴国献一木，粗头细尾一种，复以膝（昧？）之，不辨头尾。复有草马，母子两匹。一种毛色，形模相似。复有黄蛇一双，不知雄雌。天子不辨。遂访告国内：“若有人能辨木之头尾，马之母子，蛇知（之）雄雌，赏金千金。”经数月无人能辨。其子二人遂私问藏父曰（？）具说木及马蛇等事由而（？）状。父谓子曰：“此不可足知！凡

有人物必有头尾轻重。其木于水中没着，是头者浮，是尾者沉。驱马度水，是母者于先，是子者随后。将线一团，遣蛇跳过。是雄者跳出，雌者在于线中不动。”其子即用父言教，应募而答之。果以旦辨木之头尾马之母子蛇知（之）雄雌。得金千斤。时人云，养老乞言，辨之具矣。此之因纣而起。

案此实本于北魏吉迦夜共昙曜译杂宝藏经卷一弃老国缘也。转变为中华民间故事后，乃系于纣时，诚所谓“天下之恶皆归焉”者矣。辨木之头尾马之母子蛇之雌雄一段，亦见北魏凉州沙门慧觉等在高昌所译贤愚经卷七梨耆弥七子品。此故事之流传于中土恐尚在两经译出之前。杂宝藏经之故事中尚有称象重量一事，即三国志所载曹冲事所本，陈寅恪先生已论之。（见清华学报六卷一期三国志曹冲华陀传与印度故事。）杂钞所记则无此一节。同一天竺故事，而先后分别转变为震旦传说，中间相隔六七百年，亦故事物语迁徙演变之饶有趣味者也。

杂钞末“世上略有十种札室事”云云一段，刘半农先生已钞入敦煌掇琐，兹不复录。唯伯希和三一五五号“孔子问曰老子答曰”云云一段后，亦有此节。除无关重要之异文外，有足订杂钞所载脱误者数处。“札室”作“札室”。“局席不慎涕唾”“席”下有“上”字。“主人未劝先举筋”“筋”上有“匙”字。“鬪闹之处吊孝人”作“吊人孝”。敦煌掇琐“见他著新衣强问他色目”之“目”误“曰”。“得人物无惭愧”脱“无”字，遂不可通矣。传世李义山杂纂中之不达时宜二十三条，失去就十条，强会八条，与杂钞此段略同。杂纂新唐书艺文志不著录，陈振孙书录解题以为商隐作。鲁迅先生中国小说史略第十篇据孙策北里志：以为或出中和间

李就今亦号义山者之手，然亦无显证。今读杂钞之文，可知杂纂即非玉溪生之作，亦必为唐人旧本也。义山杂纂“失去就”中有“卸起帽共人言语”一条，说郛、古今说海、五朝小说、忞花庵丛书诸本皆同，不可解。杂钞“十无去就者”，其一为“不卸帽通暄凉”，并可订正杂纂之误也。

（原载燕京学报第三五期，1948年）

## 跋敦煌写本法句经及法句 譬喻经残卷三种

日本神田喜一郎氏影印巴黎所藏敦煌写本六十三种为书景，颜曰敦煌秘籍留真。其第四二号(伯希和二三八一号)法句经影印十行，首七行为罗汉品，后三行为述千品。字体隶多于楷，的是六朝书法。以大正藏经本校之，如“心已休息，言行亦正”，元明本“正”作“止”，写本亦作“止”。传世最古之佉卢书法句经残本无此品，无从比勘。藏译 Udānavarga 则与出曜经法集要颂经相近，盖大乘著作，亦无罗汉一品。巴利文法句经虽非汉译所从出，然凡巴利文本中所有诸品皆颇相近。其罗汉品第九六颂相当于此二句曰：“Santan tassa manan hoti, santā vācā ca kamma ca.”“休息”与“止”皆 santa 之谓，则写本是而两本宋本作“正”者非矣。“望意已绝，是谓上人”，明本“望”作“淫”。写本亦作“望”，与巴利文本第九七颂之“vantāso”合，则作“望”为是。“快哉无望，无所欲求”，宋元明及圣语藏本皆作“无淫”，写本亦作“淫”。相当于此句之巴利文本第九九颂作“vitarāgā”。rāga 译意似于淫为近，亦以写本较长。“弃欲无着，缺三界障”，诸本无异文。写本“欲”作“故”。巴利文本第九

七颂相当于此二句作：“Assaddho akataññū ca sandhicchedo ca yo naro.” 与汉译颇不同。assaddho 一语与上下文义不甚相属。F. Max Müller 氏译作 “free from credulity,” T. W. Rhys Davids 夫人译作 “taking naught on trust,” 皆近乎牵强。śraddhā 一字佛家大都指信仰佛教之美德，不作轻信解。然巴利文之 saddha 似亦可指外道信仰。友人季羨林先生据巴利文 Vinaya I. 7 “apārutā tesam amatassa dvārā ye sotavanto pamuñcantu saddham” 一颂，其 saddha 一字 P. T. S. 之 Pāli-English Dictionary 解作 “a funeral rite in honour of departed relatives connected with meals and gifts to the brahmins”，而 “saddham pamuñcati” 译为：“to give up offerings, to abandon Brahmanism” (E. J. Thomas 亦是解，参看其 *The Life of Buddha*, P. 82)。更引证 Mahāvastu III, 319 之 “śraddhām pramuñcantu viheṭhasamjñā” 数语，推断其与巴利 Vinaya 之文必有关联，或即本于 Vinaya 而于 “śraddhā” 更冠以恶意之形容词 “viheṭhasamjñā”。故季君比照上引诸文，颇疑巴利文本之 “assaddho” 即相当于汉译本之“弃故”，谓弃其故旧之婆罗门信仰也。一良案，法句经老耄品第一九云：“不修梵行，又不富财。老如白鹭，守伺空池。既不守戒，又不积财，老羸气竭，思故何逮？”（法句譬喻经卷三文同。）巴利文本本品第一五五颂及第一五六颂前半与汉译大致相同，其一五六颂之下半云：“*sentī cāpātikhiṇā 'va purāṇāni anutthunan.*” 本文是否正确无误，殊未敢必。Rhys Davids 夫人据巴利文法句经注，谓 “anutthunan” 即 “anutthunantā”。又译此句为：“like bows unstrung they lie bewai-

ling things that now are past and gone.” Max Müller 氏译为 “broken bows”，竺佛念译出曜经卷一八水品第一八有偈语云：“不修梵行，少不积财。愚者睡眠，守故不造。”其下述两者老少不修道，至老万患并至之故事。又有偈语云：“不修梵行，少不积财。如鹤在池，守故何益？”其下散文曰：“犹如老鹤伺立池边，羸鱼上岸，乃取食之。终日役思，不果其愿。……但念少壮捕鱼，不觉耆年已至。今此耆年长老亦复如是。自念力壮歌舞戏笑，博奕戏乐。不虑今日年迈耆艾，抱膝蹲踞，忆彼所更。不行老法，但念少壮，欺诈万端。是故说如鹤在池，守故何益。”天息灾译法集要颂经卷二水喻品第一七亦有偈云：“少不修梵行，至老不积财。愚痴乐睡眠，由己不修善。少不修梵行，至老不积财。鸳鸯守空池，守故有何益？”藏译 Udānavarga (W. Woodville Rockhill 英译本) 水品第一七第二颂与前引法句经老耄品及巴利文本第一五五颂同，其第四颂曰：“They who do not live like Brahmachāris, and who do not acquire wealth in their youth, remembering what they have formerly done, they lie thirsting for the past.” 综观以上所引，其为同出一源可以无疑。照以汉藏诸本，巴利文本 cāpātikhīṇā 一语恐有誤。然汉译法句经之“思故”则巴利文本之 “purāṇāni anutthunan” 则毫无可疑，其他汉译与藏译亦皆足证成“故”字不误。“思故”“守故”既非所宜，“弃故无着”自是罗汉所应从事矣！要之，无论推定“弃故”之“故”字原语为 “saddho” 或 “purāṇāni”，法句经经文当从写本作“弃故”，不当作“弃欲”，盖可断言也。据王有三先生所编目录，巴黎此卷存法句经第一品至第二二品。他日苟得尽校之，所获当不止是已。



刘半农先生敦煌掇琐一六收伯希和三〇八六号无题写本，刘氏拟题曰“那梨国神话”。今案实系晋法炬法立所译法句譬喻经卷一罗汉品第一五之全文也。清华大学图书馆藏此卷照片，颇有武后新字，当是则天时写本。持与今本相校，凡与今本异者，皆与圣语藏本同。写本“却坐王倍，会毕澡讫”，据大正藏本，知“倍”与“会”乃“位”与“食”之误。至于偈语更有可与上述法句经写本相印证者。“心已休息，言行亦止”，譬喻经写本与大正藏诸本皆作“止”，不作“正”。“弃欲无着”，写本与圣语藏本同，“欲”皆作“故”。“望意已绝”宋元明本“望”皆作“淫”，而写本作“望”。“莫不蒙度”写本与圣语藏本“度”皆作“祐”，法句经亦作“祐”也。“众人不能”与法句经同，诸本无异文。写本全篇人字皆从武氏新制作一下加生字，此处亦尔。刘氏掇琐脱去一画，遂成“众生”。“快哉无望”大正藏本与写本皆作“望”，则当从六朝写法句经及宋元明三本作“淫”矣。

日本中村不折氏藏法句譬喻经，残卷，存若干行不可知。大正一切经刊行会所印法宝留影影印其中一节，系卷三地狱品第三〇富兰迦叶与佛角试故事之末数行。字体古拙，与巴黎藏法句经相类。富字作不，“作礼而去”之后无“昔有比丘”等二百九十字，皆与圣语藏本相同。然又有偈语：“惟大圣之难遭，念至教实匝值。值之不恳恻，来世何所冀？冀感觉弘慈，察微知所忌。”诸本所无，与上文亦不相属，而笔迹则全同，当是写经人添入也。又有题记云：“甘露元年三月十七日于酒泉城内斋丛(?)中写讫。此月上旬汉人及杂类被诛向二百人，愿蒙解脱，生生信敬三宝，无有退转。”日本人大都以为即魏高贵乡公之甘露元年(256)，目为见存写经之最古者，如望月信亨佛教大辞典写经条即其一例。

然据僧祐出三藏记集一三竺法护传“惠怀之际有沙门法炬”，又云“与沙门法立共出法句喻及福田二经”。慧皎僧传维只难传略同。则魏甘露时此经犹未译。吴亦有甘露，当晋武泰始元年（265），亦不合。自“杂类”一语观之，疑是前秦苻坚之甘露元年，当晋穆帝升平三年（359）。日本常盘大定氏宋齐以来译经总录（页六一八以下）亦主是说。然亦有数端不可通。苻坚于晋孝武帝太元元年（376）始平前凉张氏，尽有其地。甘露元年竖甫立三载，酒泉犹未入苻氏版图。此其一。据晋书八六张祚等传，祚以前谄用晋愍建兴年号，永和十年（354）祚僭称帝位，始改建兴四十二年为和平元年。张玄靓既立，又废和平之号，复称建兴四十三年。张天锡专政后，又改建兴四十九年（361）奉晋穆帝升平之号。则苻氏甘露元年时，河西张氏犹遵用建兴年号。此酒泉倘是肃州之酒泉，而写经人奉苻氏年号，是不可通者二。更据十六国春秋前秦录，苻坚于升平三年六月改元甘露，通鉴一〇〇同。则甘露元年不得有三月，此不可通者三也。题记不似伪作，而疑莫能明，著之以俟贤达教正焉。

此三种残写本发表于不同之时与地，而性质相牵连，故并记之如此。西陲所出又有伪撰佛说法句经。慧琳一切经音义卷七六有此经音义阳焜等七条，今检皆在此经，是九世纪初已有是经矣。以与本文所述法句诸经无关，故不之及。

（原载北京大学五十周年纪念论文集，1948年）

## 跋观音偈赞

这是一册金元之际佛教通俗文学作品。题为观音偈赞，而实际包括三个部分——邛山偈、观音偈与菩提偈。序文二叶，本文二十二叶。每半叶十行，行十六字。序文题作“智德述”，略云：

刘公居士者，中山人也。始自髫年习儒为业。及其辅（甫）冠，辄慕佛乘。礼王子寺山主和尚为师，侍仅十载余。……即中山安祖师之法孙，山主和尚之嫡嗣也。师平常以禅寂为务。……凡有所训，不无意故。或赞或偈，短颂长篇。述古圣之缘由，咏警世之事迹。词中挺秀，何劳说向知音人。句中陈祥，览者唤迴瞌睡汉。……因请落迦真赞，更不囊藏。只于笔下露全身，便见南无观自在。……爰有门人候善清再三求引，不揆摭实而述。

似是专为观音偈而作的序。其中词句颇有费解处。邛山偈后面有“王子寺居士刘述”七个字。由此推测，大约原是“山主和尚”所作，“刘公居士”传述。

至于这王子寺的“山主和尚”和“刘公居士”是什么时候的人，因为序后并无年月，我们无从知道。看版本似乎是金或元初刊刻。据金史卷二五地理志中，金代有中山府，注云：“宋府，天会七年(1129)降为定州博陵郡定武军节度使，后复为府。”又元史卷五八地理志一：“中山府唐定州，宋为中山郡，金为中山府，元初因之。……后为散府，隶真定。”这中山或者是元代的中山也未可知。又案金史地理志中河南府洛阳下云：“有北邙山，正隆六年(1161)更名太平山，称旧名者以违制论。”(参看金史卷五海陵本纪。)知道金代有一个时期不许称邙山，可是这里面有邙山偈。看偈赞的体裁，似乎也 and 元代作品相近。

邙山偈有序，以下次序是临江仙四首，“侧吟”二十六首，临江仙八首，“侧吟”十五首，“自东吟”四首。观音偈也有序，次序是“侧吟”四首，“白语”一段，临江仙四首，“白语”一段，“侧吟”二首，“白语”一段，临江仙四首，“白语”一段，“侧吟”三首，“白语”一段，临江仙四首，“白语”一段，“自东吟”一首。菩提偈没有序。次序是“自东吟”一首，“平吟”一首，“侧吟”十五首，临江仙二十四首。

第一点可注意的是题名为偈而与唐宋以前所出佛经偈颂体制之用四、五或七、九言，比较整齐画一者，迥不相同，反而跟元明时代的散曲套数用几个不同的调子讲一件事者相类。也犹之唐代以前译经中偈语多用四言或五言，七言绝少，唐以后大都用七言，四言五言不多见。敦煌所出讲经文里的韵语，也大都是七言诗。元代诗词已经不兴时，而曲子大盛。所以僧徒们也用这种体裁来宣扬佛法。完全由于时代潮流所趋，自然而然。王静安先生所谓一时代有一时代之文学，佛家著作亦未能例外也。明

代的说诸佛世尊如来菩萨尊者名称歌曲也是这种时代精神下的产品。吴晓铃先生有文讨论，见世间解第一号。

第二点可注意的是“侧吟”“平吟”“自东吟”“白语”等名词。“侧吟”每首或是四个七字句，或八个七字句，或两个三字句，三个七字句，或两个三字句七个七字句。“平吟”只在菩提偈中一见，是一首七律。“自东吟”或是七言绝句，或是七律。“白语”是骈俪对句的散文，长短不等。“侧吟”都是仄声韵，“平吟”是平声韵，也许这就是二者命名之由来？“自东吟”不知意义何在。“白语”大约是预备述说，不预备吟咏或歌唱的。“白”犹后代“道白”之意也。高僧传卷一三释昙智传说齐时“智欣善能侧调”。又说：“释法邻平调牒句，殊有宫商。”敦煌所出维摩诘讲经文里有“吟”、“古吟上下”、“诗”、“平诗”、“侧”、“偈断”、“白”、“白语”等字样。高僧传的平调侧调和这里所讨论者恐怕有关系。而这本偈赞里的“平”、“侧”、“白语”等和维摩诘讲经文里的“平”“侧”“白语”定是一脉相传毫无疑问也。

宋高僧传卷二五唐睦州乌龙山净土道场少康传：“系曰：康所述偈赞皆附会郑卫之声，变体而作。非哀非乐，不怨不怒，得处中曲韵。譬犹善医以饴蜜涂逆口之药，诱婴儿之入口耳。”这话也可适用于这三篇偈赞。在通俗化与乡土风味中，颇有文学意味。如果王梵志和寒山拾得的诗值得研究唐诗的人注意，这部偈赞也是谈词曲者所应留意了。现在举几节如下。邛山偈的“侧吟”：

夕阳漫耀汉兰花，辰露空垂随岸柳。

古代王侯向那边？痴迷尽送邛山谷！

叹邛山，实稀有！日暮潇潇神鬼哭。  
插地灵根过夜泉，侵天桧柏磨（摩）星斗。  
绵绵草下隐周秦，密密林泉藏宇宙。  
残月收光锁淡云，孤魂岭畔坟莹旧。  
叹邛山，实稀差(?)。见了令人嗟叹呀，  
南北匀匀(?)金纸悬，东西密密银钱挂。  
风流腰下烂罗裙，美艳头边无锦抹。  
身卧黄沙颞枕泥，佳人休把眉来画！

观音偈的“平吟”：

一颗心珠照大千，圆明真净廓尘缘。  
色声普应超声色，喧静常随离静喧。  
长者宅中无价宝，贫儿衣下几多年。  
人人尽有超凡理，唯恐身贤不觉贤。

菩提偈的“侧吟”：

假善人，听劝喻！不断凡情求圣路。  
怕苦实无离苦心，看经岂解依经语？  
持斋未肯断贪嗔，忏悔何曾除罪污？  
也待将来作好人，痴心虚望菩提路。

还有一点可注意的就是书里的俗字。有几个比较特别而刘半农李家瑞两先生宋元以来俗字谱所未收者，如尘作小下加土，

(唐人已将尘字写成小下加土,见巴黎藏敦煌写本伯希和三一〇七号。)听作耳旁加丁,边作身下加走之,留作力下加田。又声字作哧,正和今日听的俗体相同。

(原载民国日报图书副刊第八七期,1948年)

## 牟子理惑论时代考

晚清以来国内外讨论牟子诸家的意见，综括起来可以分成两派。一派主张牟子理惑论(原名当是治惑论，参看陈援庵先生史讳举例。)是“东晋刘宋间人伪作”(梁启超牟子理惑论辨伪文中语)。另一派则承认此书确是后汉时代牟广(参看余季豫先生论文)字子博的作品。主张前说重要的有马伯乐(Henri Maspero, *Le songe et l'ambassade de l'Empereur Ming*, BEFEO 1910), 梁启超(梁任公近著第一辑中卷牟子理惑论辨伪), 常盘大定(汉明求法说之研究, 载东洋学报卷一〇第一号), 松本文三郎(牟子理惑论述作年代考, 载东方学报京都第一二册)。主张后说的有孙诒让(籀膏述林六牟子理惑论书后), 伯希和(Paul Pelliot, “*Meou-tseu ou les doutes levés,*” traduit et annoté, TP 1920), 家叔叔迦先生(牟子丛残), 余季豫先生(牟子理惑论检讨, 载燕京学报第二〇期)等。后说最强有力的根据是牟子书里序文所述, 和后汉书朱隽传陶谦传三国志吴志士燮传薛综传所载史实相符合。所以现在一般的定论, 认为理惑论出于后汉末牟子之手。但是, 一部书序文是真的并不能就证明内容也完全可靠, 还要从内容本身来考究, 才能够断定。常盘松本



两氏都曾疑惑牟子中佛教部分，并且指出许多地方和惠通驳夷夏论相合，所以认为制作的动机是为了反驳夷夏论一类文字。然而目全书都属伪作，也于理难通，因为本文里确也有些地方和序文的时代相呼应。这篇小文就是想重新分析牟子的本文，根据的确可以捉摸的若干点，来推定这部书的时代。

理惑论成书究在何时，自序并未提及。志磐佛祖统纪三五系于汉献帝初平二年(191)，刘汝霖汉晋学术编年六从之。不知何本。据上述诸家考证，牟子所称的交州牧是朱符。士燮传记董卓作乱，士壹亡归乡里之下，就说符被夷贼所杀。通鉴六六建安十五年(210)十二月下说：

初苍梧士燮为交阯太守。交州刺史朱符为夷贼所杀，州郡扰乱。燮表其弟壹领合浦太守。

都未明记朱符被害年月。但士燮传又说：

朱符死后，汉遣张津为交州刺史。

晋书地理志交州条云：

建安八年张津为刺史，士燮为交阯太守。共表立为州，乃拜津为交州牧。

元和郡县志以及清代考订晋书地理志诸家都从晋志之说。侯康三国志补注续士燮传条：

艺文类聚卷六引苗(一良案:疑当作黄。)恭交广记曰,建安二年南阳张津为交阯守。……考孙讨逆传注引王范交广春秋(一良案:交广春秋太康八年所上。)建安六年张津已为交州牧,则云八年者非也。

二字八字或都是六字脱误。假如张津是建安二年(197)作交州刺史,朱符定死于197年或较前。牟子自序的最下断限自不能晚于197年。如果朱符死在建安六年,自序的断限不能晚于210年。笮融杀朱皓通鉴系于献帝兴平二年(195)。所以专就自序考订,理惑论之作约当在195—201年之间。

再看理惑论本文,是不是和自序的时代相呼应呢?虽然抽象的思想我们不易断言,但有些地方确切是后汉三国时著作的痕迹,证明大部分内容和自序的时代相合。第五节说:

圣人制七经之本,不过三万言,众事备焉。

#### 第六节:

孔子不以五经之备,复作春秋孝经者,欲博道术,恣人意耳。佛经虽多,其归为一也。犹七典虽异,其贵道德仁义亦一也。

#### 第七节:

佛道至尊至大，尧舜周孔曷不修之乎？七经之中不见其辞。

第一六节：

譬之世人学通七经，而迷于财色。

第三〇节：

圣人制七典之文，无止粮之术。

屡用“七经”“七典”字样。我们知道庄子天运篇礼记经解篇以及汉书艺文志等都说六经，是指诗书礼乐易春秋。因为乐经不传，所以汉代通常说五经。后汉许慎有五经异义。熹平时刊刻石经的经数王国维氏考定为易书诗礼（仪礼）春秋五经和公羊论语二传（观堂集林二〇魏石经考一）。然而另一方面，七经也是后汉通行的名词，乃讲讖纬之学的人所喜用。后汉书五七赵典传章怀注：

谢承书曰，典学孔子七经河图洛书内外艺术，靡不贯综。

又一一二上方术列传纬候之部句章怀注云：

纬七经纬也。

同卷樊英传：

习京氏易，兼明五经。又善风角算河洛七纬推步灾异。

注云：

七纬者，易纬……书纬……诗纬……礼纬……乐纬……孝经纬……春秋纬……（隋书经籍志也说“又有七经纬三十六篇”。）

把孝经与六经并列，并且都有纬。后汉书八三徐穉传章怀注引谢承书也说穉“兼综风角星官算历河图七纬推步变易”。六五张纯传：

乃案七经讖明堂图。

章怀注：

七经谓诗书礼乐易春秋及论语。

不举孝经而举论语，恐怕不确。但汉人就学都先受孝经论语，往往单举论语来包括孝经（王国维观堂集林四汉魏博士考）。既然论语也有讖纬（姚振宗隋书经籍志考证九），或者讲讖纬之学的也可以单举孝经或论语来概括二者么？三国志蜀志八秦宓传载刘璋时宓同郡王商为治中从事，劝他出仕。宓答书有云：

蜀本无学士。文翁遣相如东受七经，还教吏民。于是蜀学比于齐鲁。

秦宓答书作于建安中。显然是用当时流行的名词“七经”来叙述古事，是后汉讖纬之学盛行下的影响。牟子的“七经”“七典”自然也是同时的用法。晋常璩华阳国志三蜀志说文翁“遣隼士张叔等十八人东诣博士受七经”。史记汉书的司马相如传都不载文翁派相如东行受学一事。汉书二八下地理志说“景武间文翁为蜀守，教民读书法令。……文翁倡其教，相如为之师”。两人原不相干。大约后汉三国以来蜀中有此传说，不论是相如或张叔，一直沿用“七经”一词。葛洪抱朴子外篇三勸学篇也说“披七经，玩百氏”。隋书经籍志有北周樊文深撰七经义纲二九卷，七经论三卷（参看周书四五北史八二樊深传）。马国翰所辑七经义纲止有诗书礼记三条，不知所谓七经何指。但后汉五经七经的礼都指仪礼，不指礼记。樊深书既有礼记，恐怕所谓七经别有所指，和建安时流行的七经名称并非一事。至于宋刘敞的七经小传指书、诗、周礼、仪礼、礼记、公羊、论语，更和这里讨论的“七经”无关了。

第六节说“孔子不以五经之备，复作春秋孝经”。特别把春秋和孝经提出来，目为孔子所制，这也是讖纬学家最所乐道的。何休公羊解诂序徐彦疏引孝经钩命诀说孔子“志在春秋，行在孝经”。太平御览五四二拜部引孝经右契说“制作孝经道备，使七十二弟子向北辰星而磬折”。据隋书经籍志春秋孝经都有内事。内当即“内学”之内。可见讖纬学家之特别重视春秋孝经。理惑论第五节说“圣人制七经之本，不过三万言”。伯希和疑心“七经

之本”指春秋孝经，才与“不过三万言”之语相合。其说甚是，不过没有说出理由。理惑论第五、六两节都足以解释牟子自序“既修经传诸子，书无大小靡不好之”的话，他对当时流行的纬书一定也很熟悉的。

此外还有一个证据，可以证明理惑论作者之受纬书影响，间接也可以推定它的时代。第八节说“尧眉八彩，舜目重瞳，皋陶马喙，文王四乳，禹耳三漏，周公背偻，伏羲龙鼻，仲尼反颡”。荀子淮南子里已经有类似的话。但牟子的根据一定不是先秦子书，而是当时流行的纬书。这一套话正是纬书里面所习见。孝经援神契说：“伏羲山准”（太平御览三六七鼻部引）。“舜龙颜重瞳大口”（御览八〇皇王部引）。春秋合诚图说：“尧鸟庭荷胜八眉”（御览一八皇王部引）。礼纬含文嘉说：“禹耳三漏，……皋陶马喙，……文王四乳，……周公背偻，……孔子反字。”（白虎通圣人篇引，参看陈立白虎通疏证七。）尧舜禹文王的特征又见春秋纬演孔图和元命苞。详见马国翰辑本，兹不具引。总之，牟子书里所表见的纬书知识正足窥其时代精神。后汉书一一二上方术列传说“自是习为内学，尚奇文，贵异数，不乏于时矣”。注云：“内学谓图讖之书也。其事秘密，故称内。”建安中曹操曾经“科禁内学及兵书”（魏志二三常林传注引魏略），可见一定相当盛行。魏志一一管宁传载巨鹿张旃“少游太学，学兼内外”。同传注引魏略“寒贫者本姓石，字德林，安定人也。建安初客三辅。是时长安有宿儒栾文博者，门徒数千。德林亦就学，始精诗书。后好内事，于众辈中最玄默。至十六年关中乱，南入汉中。……常读老子五千文及诸内书，昼夜吟咏”。吴志八程秉传注引吴录载河南征崇“治易春秋左氏传，兼善内术。……遭乱……遂隐于会

稽”。图讖与纬书虽是两事，讲内学的一定也兼通纬书。魏略所纪的寒贫其行迹与治学趋向正可以和牟子比观。

以上是证明理惑论本文和自序所述的年代相符合。但我们仔细分析，就发现也有和自序的年代相冲突抵触的地方。而这一类冲突的篇章，完全是关于佛教部分，岂不很可怪？常盘松本两氏所举证之外，还有若干点值得注意。第一节说：

五戒者一月六斋。斋之日专心一意，悔过自新。沙门持二百五十戒，日日斋，其戒非优婆塞所得闻也。

作者对于佛教戒律似乎很清楚。但高僧传一昙柯迦罗传云：

以魏嘉平中（249—253）来至洛阳。于时魏境虽有佛法，而道风讹替。亦有众僧，未禀归戒，正以剪落殊俗耳。设复斋忏，事法祠祀，迦罗既至，大行佛法。时诸僧共请迦罗译出戒律。迦罗以律部曲制，文言繁广。佛教未昌，必不承用。乃译出僧只戒心，止备朝夕。更请梵僧立羯磨法。中夏戒律始自乎此。（僧祐慧皎两书康僧会传都说孙皓求看沙门戒。孙皓立于公元二六四年。所称沙门戒不知是昙柯迦罗所译抑或康僧会自出。）

可见到三世纪中叶戒律还不完全，只能“备朝夕”即使朱符死于建安八年（203），牟子的书也不过成于三世纪初年，比昙柯迦罗要早四十多年。如何口气里对戒的数目和优婆塞不得闻等事这样清楚？法国烈维和沙畹两氏（Sylvain Lévi et Edouard Cha-

vannes) 在法住记及所记阿罗汉考一文中(冯承钧译本), 说中国僧人受具戒始于法领到中国之后, 而法领等五人是后汉桓帝建宁初来长安。他们的根据是法苑珠林八九受戒篇引齐上统师传。这书叙述颇嫌芜乱, 不大可信。如说“桓帝已后北天竺国有五西僧来到汉地, 与大僧受具足戒, 一名支法领, 二名支谦, 三名竺法护, 四名竺道生, 五名支娄谶。其时大律未有, 支法领口诵出戒本一卷羯磨本一卷, 在此流行”。所列五僧不按时代先后, 而支娄谶、支谦也都不能算北天竺国人。支法领之名见于出三藏记集一四佛大跋陀传高僧传二佛驮跋陀罗传, 其人和戒律无关。上统师当是天保中被命为昭玄十统里大统的法上, 上统师传至早也是六世纪末叶的书。其中并未明言法领等桓帝时来华译戒律, 只说“桓帝已后”“其时”云云, 颇为含混。烈维沙畹二氏又引一三六四年一碑文, 时代更晚, 显然是辗转抄袭以前的传说。桓帝时出戒本羯磨一说自不足置信。

理惑论第一节说“所著经凡十有二部。合八亿四千万卷。其大卷万言已下, 小卷千言已上”。第五节说“佛经卷以万计, 言以亿数”。第六节又说“佛经众多”。如果牟子通西域或天竺文字, 他可能知道佛经是“卷以万计言以亿数”。然而他不通晓, 那么一定是根据汉文译本佛经立论了。即使怎样夸张, 二世纪末年中国佛经译本还不至汗牛充栋一至于此吧? 第三四节说“佛在异域, 子足未履其地, 目不见其所。徒观其文, 而信其行”。既说“徒观其文”, 牟子当然读的是译经。第一五节“今佛经云太子须大拿以父之财施与远人, 国之宝象以赐怨家, 妻子丐与他人”。如果认为是根据康僧会六度集经二的须大拿经, 我想定和事实相去不远。据出三藏记集一三高僧传一, 康僧会吴赤乌十年(247)



“初达建业”，六度集经之译出自更在其后。牟子在四十几年前如何会征引到它？第一八节说“佛经说不指其事，广取譬喻。譬喻非道之要。合异为同，非事之妙。虽词多语博，犹玉屑一车，不以为宝矣”。固然佛经里多喜用譬喻，这一段话似乎是对于譬喻经一类经典而发。今传世后汉支娄迦讖译杂譬喻经是否汉译不可知。此外则吴康僧会译有旧杂譬喻经，西晋法炬法立译有法句譬喻经，姚秦鸠摩罗什译有众经撰杂譬喻，都在牟子之后。那么，这一段话是否可能出于二世纪末三世纪初的牟子之口，便很成问题了。第三五节假设间者说“仆尝游于阆之国，数与沙门道人相见”。据僧传朱士行魏甘露五年(260)到于阆取经，以前没有中国人去于阆的记载。梁启超常盘大定都已指出这一节可能是受了朱士行西行事的暗示，我想他们的话是值得考虑的。

上两段所述，也许只能算消极的证据。但我们还有更积极的证据，证明理惑论中论佛教部分比其他部分时代晚。第一个证据马伯乐已经指出，而不曾详细推论，就是理惑论和吴支谦译佛说太子瑞应本起经文字相同的问题。现存较早的佛传的经典，讲到释迦牟尼托梦降生的，有后汉竺大力康孟详译的修行本起经菩萨降身品，吴支谦译太子瑞应本起经，西晋竺法护译普曜经所现象品，宋求那跋陀罗译过去现在因果经，宋宝云译佛本行经降胎品等。所叙繁简不一，而大同小异。但比较之下，便可发现理惑论的记述与其他几部迥乎不同，而与瑞应本起经特别相似。现在为讨论方便起见，把相同或相近的地方对照录在下面(都用大正藏经本)。

### 理 惑 论

假形于白净王夫人，  
昼寝，梦乘白象，身有六  
牙。欣然悦之，遂感而孕。

以四月八日从母右肋  
而生，坠地行七步。举右  
手曰：……

时天地大动，宫中皆  
明。

其日王家青衣复产一  
儿。厩中白马亦乳白驹。  
奴字车匿，马曰捷陟。王  
常使随太子。

年十七，王为纳妃。

遂怀一男，六年乃生。

年十九，四月八日，夜  
半呼车匿，勒捷陟跨之。  
鬼神扶举，飞而出宫。

王知其弥坚，遂起而  
还。

### 太子瑞应本起经

菩萨初下，化乘白象。  
……因母昼寝，而示梦焉。

到四八日夜明星出  
时，化从右肋生，堕地行七  
步。举右手住而言：……

是时天地大动，宫中  
尽明。

太子生日王家青衣亦  
生苍头。厩生白驹及黄羊  
子。奴名车匿，马名捷陟，  
王后常使车匿侍从。

太子至年十七，王为  
纳妃。

却后六年，尔当生男。

至年十九，四月八日  
夜。……夜过其半，……即  
呼车匿，徐令被马，褰裳跨  
之。……即使鬼神捧举马  
足……逾出宫城。

王知其志固，……便  
自还宫。

伯希和以为理惑论与瑞应本起经可能共同根据一个更早的佛传经典，而现在亡佚。但字句结构都如此相像，我们实不能不疑心

理惑论这一节的作者是看见了支谦的译经，再有意无意地采用了。出三藏记集一支谦传说他“从黄武元年（222）至建兴中（252—253）所出……瑞应本起等二十七经”（高僧传一同）。即使此经出于黄武元年，上距牟子成书有二十年。如果是支恭明晚年所译，便离牟子自序有五十年。无论如何，这一节根据瑞应本起经的理惑论一定是较晚了。

除去文字之外，理惑论还有一件事实与瑞应本起经相合，也足以使人猜疑到它们的关系。除去瑞应本起经和西晋聂道真译的异出本起经之外，所有佛传经典都记释迦牟尼头上永远有树荫这件事在出家之前。这两部经却说是出家以后的事。瑞应本起经云：

明日宫中骚动，不知太子所在。千乘万骑络绎而追。王因自到田上，遥见太子坐于树下。日光赫烈，树为曲枝，随荫其軀。

余季豫先生指出玉烛宝典四引理惑论佚文云：

明日，王及吏民莫不嘘唏，千乘万骑出城而追。日出方盛，光曜奕奕。树为低枝，不令炙身。

理惑论叙此事于出家之后，“千乘万骑”四字全同，“树为低枝”只差一个字。事实和文字都相合。与其认为有共同根据，毋宁认为理惑论钞瑞应本起经，更为直截了当，近乎情理。

还有一点可以证明理惑论作者不但见到了支谦译经，并且

见到了比瑞应本起更晚的经典。摩耶夫人作梦，有的经典说她梦见菩萨自己变成白象下来，有的说菩萨乘白象下来。理惑论这一段已见前引。竺大力康孟详修行本起经说：

于是能仁菩萨化乘白象，来就母胎。……夫人……梦见空中有乘白象。……夫人言，向于梦中见乘白象者，空中飞来。

支谦太子瑞应本起经说：

菩萨初下，化乘白象。

竺法护普曜经说：

化作白象，口有六牙。

求那跋陀罗过去现在因果经说：

尔时菩萨观降胎时至，即乘六牙白象……于时摩耶夫人……见菩萨乘六牙白象，腾虚而来。

宝云佛本行经：

菩萨乘象王，……大白象王有六牙，忽然来至。

方广大庄严经说：

为白象形，六牙具足。

这里面有两问题。第一是菩萨自己化成白象抑或乘坐白象下生。善曜经和方广大庄严经说菩萨自己变化成白象下生。普曜经中并有一段讨论菩萨“以何形往”，决定“象形第一”。再就印度原文的佛传看，梵文俗语混淆的小乘佛传 *Mahāvastu* (ed. by É. Senart, vol. II. p. 8) 说：

Atha supinam jananī jinasya tasmin kṣaṇe paś-  
yati varavipākaphalam

Himarajatanibho me śaḍviśāṇo sucaranacārubhujo  
suraktaśīrṣo

Udaram upagato gajapradhāno lalitagatiḥ anava-  
dyagātrasandhis

是摩耶梦见菩萨自己变成光彩如雪如银的六牙白象下生。Mahāvastu 编制的时代不易确定，大致早的部分到公元前二世纪，晚到四世纪。较晚的梵文大乘佛传 *Lalitavistara* (ed. by Lefmann, p. 55-56) 叙述菩萨降生，韵文部分和 *Mahāvastu* 大致相同，也说摩耶梦见 (原文 *khaptam apaśyat*, 季羨林先生说当作 *svapnam*, 是也。) 六牙 (*śaḍdanta*, *śaḍviśāṇa*) 白象。佛所行赞 (*Buddhacarita*) 作者马鸣的时代众说纷纭，现在大致认定为公元前五十年到公元后一百年之间。行赞梵文原本第一品前面

残缺。昙无讖的汉译本完全，有“于彼象天后，降神而处胎”二句。宋元明三本“象”作“像”。无论象字有人旁与否，这句话都很费解。但我们看西藏文的译本，明明说：

Vor der Schwangerschaft erblickte sie im Traume  
einen weissen Herrn der Elefanten in sich eingetreten.  
(据 Friedrich Weller 译本第四颂)

也是梦见白象王入胎，藏译行赞大体上比较昙无讖的汉译本更近于原文。我颇疑心汉译此句当作“象于彼天后”或“象天于彼后”，就和藏译以及其他佛传相合了。再看巴利文方面，Jātaka (I, 50) 的 Nidānakathā 说：

Atha Bodhisatto setavaravāraṇo hutvā...rajatadā-  
mavaṇṇāya soṇḍāya setapadumam gahetvā...mātu...  
kucchim pavitṭhasadiso ahosi.

也说菩萨变成白象。Bhārhut 和 Amarāvati 浮雕描述释迦降生，都作象形，不是菩萨乘坐白象。法显佛国记“白净王故宫处作太子母形象，乃太子乘白象入母胎时”。只有太子母形象，他并没有说看见太子乘白象的雕刻。综括看来，今传印度较早或较晚的典籍及美术上的表现，都是说菩萨变成白象下生。而汉译修行本起等却说菩萨乘坐白象下来，我以为这是译者的修改，他们觉得菩萨不以仙人形态却以象的形态入梦，和中国人的观念相去太远，怕不易接受，所以改为“化乘白象”。理惑论这一段

中“假形于白净王夫人”一句文义不太清晰。下面“昼寝，梦乘白象，身有六牙，欣然悦之，遂感而孕”。竟又改夫人梦见乘象者为夫人梦见自己乘象，因为喜欢它，于是感而怀孕。这种感孕的说法和魏略（魏志三〇夫余传注引）所载夫余王东明之母说“有气如鸡子来下我故有身”之类传说是同一作风，显然更是经过改造了。

第二个问题，也是理惑论作者见到比瑞应本起更晚的经典的证据，就是白象的六牙问题。六牙象在印度传说中常见，例如六度集经四象王本生，也见于巴利文本生经（No.506）。但在Nidānakathā, Buddhacarita、修行本起经和瑞应本起经，都只言白象，不言六牙。Bhārhut 和 Amarāvati 雕刻里的释迦降生故事，也只是普通的象，并无六牙。浮雕里原可以用一边三只牙的法子来表示六牙，如 Sāñci 的六牙象本生。既然不这样表现，很可能是他们所根据的经典或传说没有提到，Mahāvastu, Lalitavistara 以及西晋译的普曜经以下，才一律说六牙，而理惑论也说白象“身有六牙”。这岂不是告诉我们著者甚至于可能见到普曜经吗？

理惑论的文字方面，有一处值得特别注意。第二一节：

问曰：汉地始闻佛道，其所从出耶？

“所”字当“何”字解，先秦旧籍未见。我们在较晚的内外典籍中可以找到些例子。后汉支娄迦讖译杂譬喻经第一一则：

弟汝所居舍宅田地，汲汲所乐，今为所在？

“所在”就是“何在”。吴康僧会译六度集经一仙叹理家本生节：

曰：尔所之乎？答曰：之仙叹所。

又六度集经二须大拿经：

太子闻之，……慰劳之曰：“所由来乎？苦体何如？欲所求索，以一脚住乎？”

西晋竺法护译生经一佛说和难经：

周匝普问，今为所湊？……其人不现，普遍行索，不知所湊。

魏略（魏志九曹爽传注引）：

丁斐……字文侯。……自以家牛羸困，乃私易官牛。为人所白，被收送狱，夺官。其后太祖问斐曰：“文侯，印绶所在？”

江表传（吴志五孙和何姬传注引）：

皓问曰：汝父所在？答曰：贼以杀之。



鸠摩罗什译众经撰杂譬喻经第三七则：

汝家小妇今为所在？

所谓支谶译的杂譬喻经，并不在出三藏记集二所记道安疑心“似支谶出”的十部经里。道宣大唐内典录一支谶下有杂譬喻经，注云：

凡十事（案今本十二事）。祐云失译，今检见别录，故载之。

所以这部经是否汉桓帝时支谶所译颇成问题。照上面所举其他例子看来，似乎这是三国两晋时代的口语，故而多见于佛经。鱼豢为描写太祖口气，也不用“何”而用“所”。牟子著书在建安初年，自然有采这种用法之可能。但这个用法既降至两晋时还出现，于是也就不易根据它断定牟子这一段时代之早晚了。

理惑论末尾的韵语：

鄙人矇瞽，生于幽仄。敢出愚言，弗虑祸福。今也闻命，霍如荡雪！请得革情，洒心自救。愿受五戒，作优婆塞！

只有雪收声T和其他字收K者不同。这种押韵不规则的现象是否透露若干时代的消息，还要待古音学家来论证。

由以上的分析看来，我们知道牟子理惑论的序和本文时代的早晚不一。序和本文一部分是公元二世纪末或三世纪起头时

牟广的著作，而许多关于佛教的话都比较迟，大约是三世纪末或四世纪时加入的。那么，这部书的原形究竟是怎样的呢？我有一个大胆的假设，虽然以上的分析工作还不能证实这个假设，也许永远无法证实。姑且写在这儿，结束这篇文章。理惑论序文前面并未提到佛，末尾赞叹老子“绝圣弃智……故可贵也”云云，接着却是“于是锐志于佛道，兼研老子五千文”。“锐志佛道”的话突如其来，和上文颇不相接。在赞老子之下，应该说他服膺老子的教训，才顺理成章。反而把老子说成“兼研”，未免于理不合。再看本文，几乎没有一节不引老子，不提到老子。如第三节第四节完全是讲老子的“道”，与佛教全无关系。因此我颇怀疑，理惑论原来或是道家著作，阐扬道德五千言，辟当时谈“神仙辟谷长生之术”的“道术”的书。“七经”等话都是在比较儒道两家典籍时用的。陆澄法论和弘明集在理惑论书名下都注云“一云苍梧太守牟子博传”。太守二字后人所加，诸家已有定论。但理惑论的体制绝非传记，何以称为“牟子博传”呢？一良案孔颖达礼记正义曲礼上疏云：“释义之人多称为传。传谓传述为义。或亲承圣旨，或师儒相传，故云传。”理惑论之称传，一定也因为它是注解老子，而是传述其义也。世说新语文学篇载何晏注老子未毕，看见王弼之作，遂不复注，因作道德论。大约是把注中要旨写出来，解说老子之学，所以名为论。理惑论的论字当亦此意。后汉时的佛教本来是依附道家的。交州很可能有佛教传来，二世纪末的牟子的书里也许谈到。后来佛教徒因为书中提到佛，于是就原书大加窜乱，改头换面，变成宣扬佛法的书。尤其重要的是加进佛传一段和汉明感梦一段，表明佛教的渊源和传入中国的缘由。陆澄法论所以首载牟子，其理由也是“牟子不

入教门而入缘序,以特载汉明之时像法初传故也”。无论我的假设能否成立,至少理惑论所记汉明求法传说不能像以前所想的那样早,是可以断言了。

## 附录 周祖谟先生讨论函

理惑论末之韵脚现象特殊,蓄蕴于心,已非一日。考晋宋以后之韵文雪字与职德韵字相叶者至少,魏晋之间则偶一见之。如杨泉蚕赋中服复雪饰职服翼极忆诸字为韵,杨戏赞杨季休以克烈为韵(烈雪古同部)是也。此与牟子之文相似。我兄读书至精细,从韵脚以推考其时代,方法极确。惟此处但能消极证明其时代甚早,非晋宋以后之作品,而未必可以确定其非建安时所作。不悉有当高明否。八月三日。

(原载燕京学报第三六期,1948年)

## 跋敦煌写本海中有神龟

敦煌掇琐上辑(第一八)收伯希和二一二九号写本:

海中有神龟 雨鸟共相随 游依世间故 老众人不知  
道鸟衔牛粪 口称我且归 不能谨口舌 鼉煞老死尸

(□上神龟一首)

刘半农先生注云:“此颇似歌谣。”据刘氏记录,这段韵文是完整的,但意义不甚贯串。我疑心原题可能是:“海上神龟。”也许原本每行上下两句,不幸上句一半完全失去,刘氏把所存各行下句连串起来,误认为完整。这要等审查原写本后才能断定。如果确是完本,而且如刘氏所推测,是歌谣的话,不应该这样晦涩难解。原来它背后有一个故事,这段韵文只是总括这故事的大要,所以单看它就莫明其妙了。

三国时康僧会译旧杂譬喻经下:

昔有鳖遭遇枯旱,湖泽干竭,不能自致有食之地。时有大鹄集住其边。鳖从求哀,乞相济度。鹄啄衔之,飞过都邑上。鳖不默声,问:“此何等?”如是不止,鹄便应之。应之口

开，鳖乃堕地。人得屠裂食之。夫人愚顽无虑，不谨口舌，其譬如也是也。

刘宋佛陀什竺道生译弥沙塞部和醯伍分律第二五第五分初破僧法一段中，也有这个故事。稍有不同，而更加详尽：

佛言：“不但今世，昔亦曾以恶口生，身受大苦。”又问：“其事云何？”答言：“过去世时阿练若池水边有二雁，与一龟共结亲厚。后时池水涸竭，二雁作是议：‘今此池水涸竭，亲厚必受大苦。’议已，语龟言：‘此池水涸竭，汝无济理。可衔一木，我等各衔一头，将汝著大水处。衔木之时慎不可语！’即便衔之。经过聚落，诸小儿见，皆言：‘雁衔龟去！雁衔龟去！’龟即嗔言：‘何豫汝事？’即便失木，堕地而死。”……佛言：“彼龟者调达也。昔以嗔语，致有死苦。今复嗔骂，堕大地狱。”

杂譬喻经说鹄开口回答鳖的话，因而鳖堕地。不如伍分律说龟因张口而堕地，更为直截有力。二一二九号写本所叙述便是这个故事。掇琐所记“雨鸟”定是“兩鸟”之误。敦煌写本里“兩”写成两，因而往往误成“雨”。如敦煌杂录一二七所收生字二五号写本“皮鞋一雨”“雨共对面”，皆是其例。仁井田升支那身分法史(页六九四)所收伯希和三七三零号晚唐五代人“放妻书”，有“雨德之美”语，也是“兩”字之误。(有时为避免混淆，也把兩字写成量。)写本韵文虽跟伍分律是同一故事，但并不像是直接依据伍分律。伍分律里的故事是要说明“恶口”“嗔骂”的罪过，韵

文的主要意思却是“不能谨口舌”——劝人少说废话。

这故事又见于义净译根本说一切有部毘奈耶第二八违恼言教学处第一三：

世尊告曰：“此之阇陀非但今日恼诸苾刍，违善友语。于过去时亦由言故，恼乱善友，自受辛苦。汝等当听。乃往过去，于一陂池，有众鹅群及以诸鳖同共居止，中有一鳖共彼二鹅而结亲友，甚相怜爱。后于异时遇天大旱，陂水将竭。时彼二鹅俱至鳖所，报言：‘知识！汝可安隐居此泥中。我向余方，更求池水。’鳖告鹅曰：‘与汝久居，情义相得。将遭厄难，弃我他行，斯诚未可！’鹅曰：‘其欲如何？’鳖曰：‘汝等当可将我共去！’鹅曰：‘若为将去？’鳖曰：‘汝等共衔一杖，我咬中央。共至清池，岂非善事？’鹅曰：‘我亦无辞共相携带。然汝立性好为言说，不能护口。必当弃杖，坠落空中。我等见斯，更益忧苦！’鳖曰：‘我当护口，衔杖不言。’鹅曰：‘斯为善计！’即便觅杖，各衔一头，鳖咬中央。腾空飞去，遂至一城，市上而过。时彼诸人于虚空中见鹅持鳖，各生惊怪，共相告曰：‘仁等观彼二鹅，共偷一鳖！’鳖闻此声，默忍无语。又到一城，还从市过。时诸男女同前嗟叹。鳖便自念：‘我更几时忍此辛苦？长悬颈项，护口不言！’即便报言：‘我自欲去，非是偷来！’作是语时，遂便失杖，堕落于地。童子共打，而致命终。二鹅见已，情怀忧恨，飞空而去。于时空中有天，见此事已，而说颂曰：‘善友利益言，若不能依用。堕落受辛苦，犹如放杖鳖。’汝等苾刍勿生异念。昔时鳖者即阇陀是。昔时鹅者即难陀邬波难陀是。”

根本有部律的故事似乎跟韵文里的“不能谨口舌”更切合些。但“游依世间故”还不能解释。“老众人不知”的“老”也许是误字。“道鸟衔牛粪”当然是从“共偷一鳖”蜕化而来，更夸张些，使得龟忍不住不张嘴，说“我且归”了。写本末句的“鼃”字用法很特别。义净译根本有部杂事二四“遭鼃国破亡”。“鼃”似有“打”“击”等意。“老死尸”当然也是指龟而言。

律藏这个故事在唐代不但人民大众的文学如敦煌写本之类取它来作题材，并且民间美术品中也有用它作图案的，可见其流行之广了。荣成张氏曾藏有唐代镜子一枚，中央部分鼻以上画两只鸟衔一根棍子的两端，一个乌龟咬住棍子中间，俨然便是“各衔一头，鳖咬中央，腾空飞去”的样子。鼻以下画二人骑马在前，二人在后各举一手追随。既非“经过聚落诸小儿见”，亦非“遂至一城市上而过”。或是描写“共至清池”的旅途所见，或者根本是另外一个故事，就不得而知了。

直到宋朝，这个故事还不曾被人忘记。宋米芾蜀素帖（故宫博物院景印本）是他手写自己的诗，“拟古”的第二首云：

龟鹤年寿齐，羽介所托殊。  
种种是灵物，相得忘形躯。  
鹤有冲霄心，龟厌曳尾居。  
以竹两附口，相将上云衢。  
报汝慎勿语，一语堕泥途。

（式古堂书画汇考书卷之一—米芾条著录此帖全文，题作米元章诸体诗卷。）

帖末题“元祐戊辰九月二十三日溪堂米黻记”，即元祐三年公元一〇八八年。米南宫像是援引当日民间故事入诗，而非直接依据佛典。虽然伍分律里这段故事曾收入法苑珠林，可能米南宫引用它。但改雁为鹤，并且有“龟鹤年寿齐”一类话，显然这故事已经到达完全汉化的阶段。我们若说这位大书家是依据民间故事，恐怕更恰当些吧。（唐镜和蜀素帖皆承友人张政烺先生见告，特志谢忱！）

再回到写本的韵文来。僧人虽不许为未出家人说戒律，但律藏里的“缘起”“譬喻”等故事，往往极为动人，教训的力量也很大，可能在俗讲里插入。我颇疑心这段类似偈语的韵文并非歌谣，乃是僧人俗讲时讲了这个故事之后，再总括全篇大意，用韵文唱出来的唱词。因为故事已经说过了，所以偈语非常简洁，只著要点。圆仁入唐求法巡礼行记卷一：“化俗法师……讲经论律记疏等。”可见所讲不止于经。目连变降魔变等变文的故事也大都从律藏敷衍而来。印度人从梵本根本一切有部的律藏里抽出若干故事，删去关于学处的记载，而编成 *Divyāvadāna*。义净也曾从一切有部律中钞诸缘起，别部流行（开元释教录九）。可见律藏里“缘起”有独立的价值——尤其文学上的价值。俗讲僧人为吸引听众起见，自然会利用它。

赵璘因话录四记载俗讲僧文淑“假托经论，所言无非淫秽鄙亵之事。不逞之徒转相鼓扇扶树，愚夫冶妇乐闻其说”。假如讲经，恐怕怎样牵强附会，也不易扯到“淫秽鄙亵之事”上去。但若取材于律藏的缘起，就很有可能。如根本有部毘奈耶四九从非亲尼受食学处第一青莲花的故事，她因恶业，“前与母同夫，后与女同婿，今以儿为婿，又共女同夫”。其穿插之离奇，不亚小说。



又如根本有部杂事二〇至二三的猛光王故事，也是一个好例。文淑所言，也许就是敷演这种缘起吗？

这个“不能谨口舌”的乌龟的故事，原是印度民间很古的寓言之一，而且很早就被佛教徒吸收了去。印度古寓言的结集五卷书 *Pancatantra* 的第一卷里就收有这段故事。（参看 J. Hertel 校订的 *Pancatantra* 85-86 或 A. W. Ryder 英译本 *The Panchatantra* 147—149）五卷书的年代最早的大约可以溯到公元前二世纪，而第一卷是属于早期部分。在这里跟有部律一样，也是乌龟建议要鹅用棍子带它走，比伍分律的说法要有力量些。巴利经典本生谈里也有这个故事，是佛前世托生大臣家，讲它来劝诫多话的梵授王。（参看 T. W. Rhys Davids, *Buddhist Birth Stories*, Introduction 8—10 英译 *Kaccchapa Jataka*）这里跟伍分律相同，是鹅提议用棍子带乌龟走。伍分律大体跟巴利律藏最为相近，所以这故事在这两部律里也相同。再晚点如善教书 *Hitopadeśa* 大部分因袭五卷书，也收有这故事。又见于 *Somadeva* 的故事汇海 (*Kathāsaritsāgara*)。

六世纪时五卷书已译成波斯文，不久就由波斯文译成叙利亚文。八世纪时又由波斯文译成亚拉伯文。从亚拉伯文译本又产生几种在中古文学上占重要地位的译本：第二个叙利亚文本、第二个波斯文本、希腊文本、希伯来文本、西班牙文本。所谓伊索寓言者，据云也由此蜕变而来。十九世纪中叶德国梵文学家 Theodor Benfey 发现五卷书的重要，最先研究它译成波斯文后一千多年流传东西的历史。儒莲 S. Julien 曾据法苑珠林所引伍分律这段故事，译成法文载 *Les Avadana*。五卷书虽没有中文译本，但其中故事借佛教势力东传，因而唐宋时流行民间，像

多话乌龟之类者，也许还有吧？

总结上面所说，敦煌写本“海中有神龟”这一段韵文后面的故事，原来是古代印度人民大众经验和智慧的产品，被佛教徒吸进佛经，又经过中亚的康僧会，迦湿弥罗的佛陀什，和中国的竺道生义净等人，先后辗转介绍到中国来。尽管最先是隐藏在高文典册贝多实语中，群众智慧的结晶终归会有群众来欣赏享受的，虽然他们可能时隔千百年，地隔千万里。

（原载现代佛学第一卷第五期，1951年）

## 鉴真的东渡与中日文化交流

中日两国之间经济文化的交流和相互影响，有悠久的历史。两千年来，两国不知有多少人冒着惊涛骇浪，不顾生命危险，或者东渡，或者西来，对于经济文化的交流作出了贡献。在这许多人当中，唐朝的鉴真大和尚是很突出的一个。他以年近古稀的高龄，双目失明以后，还排除一切困难，东渡日本传戒，又把中国的文化艺术介绍到日本去，到今天一直受到中国和日本人民的尊敬和怀念。在这篇小文中，我想就日本奈良时期中日文化交流的历史条件和有关鉴真东渡的一些问题略作探讨，来纪念鉴真大和尚逝世一千二百周年。



自从后汉以来，中日两国便有了正式的交往，经历三国两晋南北朝，往来没有中断。大和国王屡次遣使南朝，倭王武即雄略天皇的来信还保留在《宋书》里。除去政府之间的联系以外，还不断有中国人经过朝鲜迁移到日本，往往有数百人以至数千人，他们带去了养蚕、制丝、制陶器等先进技术，这就是日本历史上

所说的“汉人”或“秦人”。<sup>①</sup>但是，中日使臣来往的频繁，中日文化交流在日本开花结果，日本文化的发达和文学、美术、音乐、建筑各方面的繁荣，都是奈良时期（七一〇——七八四）<sup>②</sup>的事情。鉴真到日本去也正是在这个时候。我们研究鉴真所从事的中日文化交流事业，就有必要问一问：为什么奈良时期才出现这种局面呢？

马克思和恩格斯在《德意志意识形态》一书里说过：“各民族之间的相互关系取决于每一个民族的生产力、分工和内部交往（指生产关系——引者）的发展程度。”<sup>③</sup>当我们探讨各国各民族之间的经济文化关系和经济文化交流所产生的作用影响时，经典作家这一指示有很大的指导意义。我们研究两民族的经济文化关系和交流，不能满足于仅仅了解相互传入了一些什么工具或技术，在文学、思想或宗教等方面彼此蒙受了什么影响，还必须进一步明确这两民族当时的生产关系怎样，处于什么样性质的社会，从而探求当时经济文化的交流何以发生，通过交流何以产生这样或那样不同的后果。现在根据经典作家的指示，试图说明鉴真东渡的奈良时期中日文化交流达到高潮的原因。

中国的封建社会到隋唐时期还处在向上发展阶段，经济文化等在当时世界上居于先进地位，政治制度也比较完整周密，只有大食帝国在某些方面差可比拟。唐首都长安成为当时东亚经济文化交流的中心，各邻国的使者、学生、商人群集于此。奈良前期正当唐玄宗开元、天宝全盛之时，经济繁荣，文化昌盛。以后虽经安史之乱，唐的先进地位直到奈良后期并未改变。亚洲邻国对于唐朝先进的封建制度和文化的向往和学习，比起对南朝或北朝来更为积极热心，是可以理解的。

另一方面，日本社会经济的发展情况对于文化交流起了怎样的作用呢？

毛泽东同志在《矛盾论》里指出：“各国人民之间的互相影响是时常存在的。在资本主义时代，特别是在帝国主义和无产阶级革命的时代，各国在政治上、经济上和文化上的互相影响和互相激动，是极其巨大的。……但是这种变化是通过了各国内部和中国内部自己的规律性而起的。”<sup>④</sup>毛泽东同志的指示同样适用于古代各国人民之间的相互影响。中日文化交流所产生的后果，更主要地取决于日本当时生产力的水平和社会性质，这是文化交流起作用的内因和根据。公元六四五年的大化改新，是日本社会发展过程中的一个重要标志。同时，以它为分水岭，中日文化交流在此以前和以后也产生不同的结果，这种不同情况正是日本社会历史发展内部规律性所引起的。

关于大化改新的性质和改新前后日本社会性质的问题，中外史家尚有不少争论。我觉得以大化改新作为日本进入封建社会标志的主张较为接近真实，<sup>⑤</sup>以下便试从这个观点来讨论。

改新以前，日本社会的主要生产者奴隶和近似奴隶的部民，而部民尤占多数。他们和土地都为氏族贵族所私有。贵族对部民恣意驱使剥削，没有沦为部民的农民同样受到沉重的榨取和奴役。贵族一方面和皇室争夺权势，强占土地和部民，一方面彼此之间也进行斗争。发掘出的三至七世纪的古坟，多属于拥有部民的贵族。坟中殉葬品有大刀、勾玉、镜、甲冑、陶器等，主要当是部民所生产。这些东西反映当时生产力水平不算太高。四世纪末叶以来，不断有所谓“归化人”即来自大陆的移民定居日本。他们不但带来生产技术，而且带来了文字。通晓汉文的

移民组成所谓“文部”，替皇室掌管文书。雄略天皇给刘宋皇帝的信，是用很优美的汉文写的，可能即出于中国移民之手。但从四世纪末到七世纪初二百年间，虽有大批的、各方面的移民来到日本，日本却始终没有出现经济文化发达的高潮。隋朝建立后，日本从推古天皇八年（隋开皇二十年，公元600年）开始派遣隋使来中国。前后共遣使四次，并且有留学生和学问僧随同前来。<sup>⑥</sup>隋朝也曾派文林郎裴世清出使日本。但到大化改新前夕这四十五年中，也还没有出现奈良时期那样灿烂的文化。原因何在呢？我想，最主要的原因是由于日本当时还处于奴隶制阶段，落后的生产关系束缚着生产力，使它得不到发展。大陆的移民到日本后，也都被编为部民。他们的技术与文化虽然影响了日本，使生产力有一定的提高，但两国社会发展阶段不同，移民没有也不可能触动原有的生产关系，文化经济交流所能产生的影响因而也受到很大限制。

大化改新以后的情况便不同了。改新前夕，部民和失去土地的农民要求改善自己的处境，反对中央和地方的豪族。中大兄皇子和中臣镰足等人顺应时代的趋势，645年以自上而下的改革方式，打倒豪族首领苏我氏，废除了部民制，把土地和人民都变为国家的公地和公民。新政府实行了班田制，实际是一种封建国家的土地所有制。代表旧势力的贵族们顽强反抗，经过二十年，到664年曾一度恢复部民制，674年才完全废止。701年（大宝元年）修成“大宝律令”，改新以来的变革到这时以法律形式巩固下来。经过半个世纪的斗争，大化改新才最后完成，日本过渡到封建社会。大化改新是用一种剥削制度代替另一种剥削制度，但原为豪族私有的部民改变了身分，过去漫无止境的剥

削暂时为固定的租税和徭役所代替。农民私有宅地和园地，能使用山林池沼，生产兴趣有所提高，生产力得到发展。由于生产关系在一定程度上与生产力相适应，到奈良时期出现了社会经济繁荣发达的局面。

奈良时期全国土地进一步开垦。政府对于水利灌溉也很重视，760年支付官粮雇工30余万人修治远江国的荒玉河。762年又役使八万三千人修治河内国的狭山池，同年还在大和、河内、山城、近江、丹波、播磨、讃岐等国兴修水池，以利灌溉。种稻用插秧法，政府奖励兼种麦粟。养蚕治丝也进一步推广，史书记载714年左右北部出羽地方也养蚕。丝织品的产量增加，品种增多，质量也提高。711年政府派遣称为“排文师”的技师到伊势、尾张、骏河等21国指导绫锦的织造。奈良时期日本与新罗、渤海等国的交往，赠送的多为纁帛、绫、罗、锦、绢等，足以说明丝织业的发达。正仓院保存的精美手工艺品虽然很多来自中国，但有不少如屏风、大刀、铜镜等为日本工匠所制造，也很精致。<sup>⑦</sup>铸造佛像和建筑寺院，特别是用瓦修建的技术，也显著发展。奈良时期都城“平城京”仿效长安城的设计，有东西市，大和、河内、美浓、骏河、备后、摄津等国都出现了地方市集，有行商往来于各国。文学创作方面，奈良时期出现了《古事记》、《万叶集》和汉诗集《怀风藻》等，揭开了日本文学史的第一页。

由于日本社会生产关系改变，封建制度开始建立并向上发展，唐代中国的一切，从生产工具技术直到典章制度，都对于奈良时期的日本具有更大的吸引力，而且日本也易于接受和融为已有。历史记载中不断提到唐锄、唐锹、唐箕、唐竿、唐臼、唐碓等，正仓院还保存有孝谦天皇天平宝字二年(758)躬耕籍田时所

用的唐锄。<sup>⑧</sup>762年，淳仁天皇命东海、南海、西海等道，仿“唐国新样”缝制兵士的棉袄和胄各二万二百五十具。<sup>⑨</sup>班田制和租庸调制以及律令等，无不取法唐朝。唐的绘画、书法、文学、宗教等也都介绍进来。720年，元正天皇下诏，僧人传经唱礼都应遵照中国僧人道荣和入唐学问僧胜晓等的发音，不得“自出方法，妄作别音”。<sup>⑩</sup>730年，圣武天皇命令选拔青年学习汉语。曾入唐留学的吉备真备等人，在介绍中国制度与文化方面起了很大作用。奈良时期中日文化频繁交流，对于光辉灿烂的奈良文化之形成，中国影响起了积极有益的作用。后汉以来七百年间中日经济文化关系的历史，这时进入了一个新的阶段。主要的原因，就是建立了新生产关系的日本封建社会迫切需要吸收唐代封建社会的制度与文化。圣德太子曾经梦想提高王权，巩固中央统治，这个任务经过大化改新而实现。奈良时期日本封建统治者要求进一步巩固中央权力，因而更热心于吸取唐朝的制度。他们的眼界比过去的统治者扩大了，他们的奢侈欲望加深了。为满足这些欲求，他们也急于输入中国文化艺术以及书籍、工艺品等等。虽然当时中日两国封建社会发展的阶段并不相同，因而有些采自中国的作法并未能生效，例如“平城京”的西市始终未曾繁荣，货币也未在奈良朝广泛流通。但总的讲来，奈良时期社会经济方面的客观需要与可能，加上统治阶级的主观意图，促成了奈良时期中日文化交流的繁荣。

鉴真大和尚正是在这样历史条件之下到达了日本。



## 二

奈良时期中日经济文化交流的主要途径，是通过日本派遣的遣唐使。留学生和学问僧都随遣唐使往返，中国人也随遣唐使船东渡日本。从630年到838年，除因种种原因未能成行者外，到达中国的遣唐使共有13次，平均约15年有一次。奈良时期共派遣4次，即717年（元正天皇养老元年，唐开元五年），733年（圣武天皇天平五年，唐开元廿一年），752年（孝谦天皇天平胜宝四年，唐天宝十一年），777年（光仁天皇宝龟八年，唐大历十二年）。奈良时期遣唐使团规模很大，官员有大使、副使、判官、录事。此外有各方面人员：知乘船事、造船都匠、船匠、舵师、水夫长、水手等，是负责划船、修理和管理船只的；画师、玉生、铸生、细工生、和音声生是为使团工作同时也入唐学习中国文化和艺术的；留学生和学问僧是专为入唐请益的；医师和射手是为保护健康和警卫的；译语、史生等是为通译记录等工作的；还有主神、阴阳师、卜部等是为祈祷安全的。一般每次共五六百人，分乘4只船，因此“四只船”在当时文学作品中成为遣唐使的同义语。这样庞大的使团所需费用浩繁，足见日本统治阶级对于遣使的重视。除双方政府互相馈赠之外，上自大使，下到侍从，都在中国进行一些贸易；每次几乎都有留学生和学问僧入唐请益，对于促进经济文化交流起了作用。

当时从日本到中国沧溟万里，备极艰辛，参加遣唐使团者无不冒生命危险。奈良时期的第4次遣唐使于778年回国。第一船入海后因为风急波高，打破船棚，潮水满船，所载人和物漂流

四散，副使小野石根（此次大使临时因病未成行，所以副使执行大使任务，乘第一船）等 38 人和随船押送信物来日的唐中使赵宝英等 25 人同时漂流沉没。后来帆樯又折断，船“断为两段，舳（船尾）舳（船头）各去”。船头上的 56 人和船尾上的 41 人分别漂抵日本。“四十余人累居方丈之舳（船尾），举舳欲没，载缆沉舵，得少浮上。脱却衣裳，裸身悬坐，米水不入口，已经六日”。<sup>①</sup>这样的经历对于遣唐使团是屡见不鲜的。从日本政府对遣唐使团人员的待遇，也可以看出任务的艰巨。708 年元明天皇命令遣唐使进位，“水手等给复十年”。717 年元正天皇命令“遣唐使水手以上一房徭役咸免”。<sup>②</sup>遣唐使团人员特别是舵师水手等劳动人民，在渡海往来中国途中须要克服种种困难，这里试举一个向来为史学家所忽略的事例。753 年（孝谦天皇天平胜宝五年，唐天宝十二年），遣唐使藤原清河回国，他所乘第一船遇风漂流到越南。判官布势人主所乘第四船在大海里正乘顺风向东航行，忽然船尾失火，风盛火急，“其炎复舳而飞，人皆惶遽，不知为计”。这时如果舵师水手不沉着镇定，全船命运将不堪设想。但第四船的舵师川部酒麻吕紧紧把住舵，火焰延烧到他手上，“手虽烧烂，把舵不动”。<sup>③</sup>由于酒麻吕坚决克服困难，临危不惧，掌住舵不放，终于扑灭了火焰，保全了第四船不至漂没，平安抵达日本。鉴真大和尚就是这一次随同藤原清河东渡，他和副使大伴古麻吕乘坐的是第二船，幸而没有发生意外。

遣唐使的航线前后有所不同，这是和当时日本政治经济外交各方面的发展有关的。遣隋使和初期的遣唐使多取北路，从九州北部经壹岐、对马到朝鲜半岛南部，再沿半岛西岸北上到辽东半岛，由辽东半岛到山东半岛或江苏一带登陆。这条航线大

部分是沿海岸航行,比较安全,但需时较长。七世纪末期以后,由于日本和新罗之间的关系不如以前融洽,而日本对九州以南各小岛的的开发有了进展,于是放弃北路,采取南路,从九州南下到多祢(种子岛)、益救(屋久岛)、奄美(大岛)等,再向西横跨中国东海,到扬州或明州登陆。这条航线较短,需时也较少,但风波之险远过于北路,几乎每次遣使船只中必有遭遇风险覆没的。八世纪末期开始采用另一条航线,即从九州西北的值嘉岛(平户岛及五岛列岛)向正西横渡东海,到扬州或明州登陆。这条航线最短,如果遇上顺风,不到十天即可到达。<sup>④</sup>但鉴真东渡时这条路还没有开辟,他走的还是最为艰险的南路。

838年最后一次派遣唐使之前,中日两国的交通主要是依靠15年到20年一度的遣唐使。例如717年随第8次遣唐使到中国来学习的阿部仲麻吕,想随733年采华的第9次遣唐使回国,唐玄宗不放他走。753年恰好有第十次遣唐使回国,他又提出要求,玄宗同意,并任命他为代表唐朝回聘日本的使臣。阿部仲麻吕和遣唐使藤原清河所乘的船不幸遇风,漂流到越南,辗转跋涉又回到长安。阿部虽继续在唐任职,归国之念未绝,但无法自己回去,没有等到777年日本派遣第十一次遣唐使来,他已于770年死在中国。由此可见,遣唐使是当时中日两国之间交往的主要途径,在两次遣唐使之间中日两国几乎没有交通。所以鉴真几次筹划东渡未成之后,终于还是搭乘遣唐使船到达日本的。

九世纪中叶以后,情况发生了变化。晚唐以后开始出现中国商人到日本去的记载。遣唐使虽停止,中日间的联系不但未中断,反而更频繁起来。中国商人乘坐的有中国船或新罗船,也

有中国商人在日本制造的船。这时已经采取由值嘉岛正西横渡东海的航线，可能开始对季候风也有所了解，多在夏季东渡日本，秋季从日本来中国。九世纪中叶以后中日两国社会经济进一步发展，有需要加强相互间贸易关系。航海旅程缩短，时间越少，意味着危险的减轻和费用的降低，也给中日两国商人频繁往来创造了好的条件。但在鉴真东渡时这种条件是还不存在的。

### 三

鉴真(688—763)是扬州江阳县(今扬州)人，俗姓淳于。长安元年(701)年十四岁，在扬州大云寺出家。中宗景龙元年(707)游学洛阳长安，二年在长安实际寺从弘景律师受具足戒。<sup>⑤</sup>后归扬州，教授戒律，“郁为一方宗首”。日本僧人荣叡、普照等于开元二十一年(733)随遣唐使来中国，邀请中国高僧到日本传戒，因鉴真是当时律宗大师，于是在天宝元年(742)到广陵郡(扬州)，<sup>⑥</sup>请鉴真东渡。鉴真当时在大明寺讲律，认为日本是“佛法兴隆有缘之国”，便问僧人们：“谁有应此远请向日本国传法者乎？”他们默然无人答应。过了许久，祥彦回答说：大家不愿去的原因是“彼国太远，性命难存，沧海淼漫，百无一至”。鉴真说：“为是法事也，何惜身命！诸人不去，我即去耳！”僧人们看见鉴真如此坚决，于是有祥彦等21人表示决心随他东渡，这时鉴真年已55岁。

荣叡、普照不及等待10年以后才来的下一次遣唐使，请求宰相李林甫的兄弟李林宗给广陵郡司仓参军事李湊写信，替他

们造大船并备办干粮，准备渡海。<sup>⑩</sup>计划随鉴真东渡的僧人中，道航和如海发生争论。道航以为“今向他国，为传戒法，人皆高德，行业肃清。如如海等少学，可停却矣！”如海大怒，于是告到淮南采访使，说道航“造船入海，与海贼连”，又有五百“海贼”将要进城来。《东征传》又载：“是岁天宝二载（当作年）癸未（743），海贼大动繁多，台州（临海郡）、温州（永嘉郡）、明州（余姚郡）海边并被其害。海路塞，公私断行。”关于沿海的这些所谓“海贼”的详细情况和性质，有待于进一步研究，《新唐书》卷五玄宗纪天宝二年“十二月壬午，海贼吴令光寇永嘉郡”。三载“二月丁丑，河南尹裴敦复、晋陵郡太守刘同升、南海郡太守刘巨鳞讨吴令光。闰月，令光伏诛”<sup>⑪</sup>所谓“海贼”可能是当时沿海一带反对封建压迫的人民，他们确是很厉害，唐政府才调动几郡兵力，甚至从南海郡调兵北上镇压。吴令光可能即和《东征传》所说的“海贼”有关。淮南采访使班景倩<sup>⑫</sup>听到如海的报告颇为惊骇，经过调查后证明如海诬告。但采访使最后决定：“今海贼大动，不须过海去！”于是没收所造的船，归还其他物资，鉴真第一次东渡的计划未能成功。

到天宝二年十二月，鉴真又和荣叟等商量，用八十贯钱买得“岭南道采访使刘巨鳞之军舟”一只，雇妥十八名水手，购买了经笈、佛具、药品和干粮等，准备渡海。从上文所引《新唐书》，可以推想刘巨鳞这时已奉命到永嘉、临海、余姚一带攻打吴令光，“军舟”当即用于镇压吴令光的军事行动。否则鉴真在广陵而远到南海购买船只，是难于想象的。据《旧唐书》卷九玄宗纪天宝八年（749）：“五月戊子，南海太守刘巨鳞坐赃，决死之。”卷九八《卢奂传》：“天宝初，为晋陵太守。时南海郡利兼水陆，环宝山积。刘

巨鳞、彭杲相替为太守五府节度，皆坐赃巨万而死，乃特授奘为南海太守。”可见刘巨鳞盗卖官物也在情理之中。另一方面，刘巨鳞不仅贪求现世利禄，而且梦想“来生”的享受，非常信奉佛教。赞宁《宋高僧传》卷一《不空传》载不空开元末年去师子国，经过南海郡，“采访使刘巨鳞恳请灌顶，乃于法性寺相次度人百千万众。……及将登舟，采访使召诚番禺界蕃客大首领伊习宾等曰：‘今三藏往南天竺师子国，宜约束船主，好将三藏并弟子含光慧辩等三七人国信等达彼，无令疏失！’”<sup>⑥</sup>从刘巨鳞对待不空的态度推测，卖军船支持鉴真渡海传戒，也是很自然的了。

天宝二年十二月，鉴真率领荣叡、普照、祥彦、思托等 17 个僧人，和玉作人、画师、雕佛、刻镂、铸写、绣师、修文、镌碑等工手，共 85 人，乘军舟东下。<sup>⑦</sup>他们在余姚郡狼沟浦遇到风暴，浪击舟破，不得不登岸。潮水冲上岸来齐人腰部，鉴真坐在乌菖草上，别人都淹在水里。冬寒风急，极为辛苦。这一次未能成行。停下来修理船只。过了一个月鉴真一行再度下海，风急浪高，离岸不久，船又触礁破坏，不得不上岸。水米俱尽，饥渴三日，风停以后有渔夫发现他们，送来水米接济。余姚太守把他们安置在鄞县阿育王寺。第二次和第三次东渡的企图又接连失败了。

鉴真从余姚到会稽、余杭、吴兴、宣城诸郡巡游讲律授戒，又回到鄞县阿育王寺，这时已是天宝三载（744）。荣叡、普照两人为邀请鉴真东渡，历尽千辛万苦，而“坚固之志曾无退悔”。鉴真被他们的真诚所感动，派僧人法进和两名随从携带“轻货”到长乐郡去买船，并备办粮食和用品，筹划第四次渡海。<sup>⑧</sup>鉴真自己率领祥彦、荣叡、普照、思托等 30 余人，以巡礼佛迹为名，向南进

发。经过临海郡的宁海，到唐兴巡礼天台山，又经临海、黄岩等县，<sup>⑳</sup>准备南下到永嘉郡。这时留在广陵的鉴真的弟子灵祐等人，以为“我大师和尚发愿向日本国，登山涉海，数年艰苦，沧溟万里，死生莫测”。他们出于对大和尚个人的爱护，不愿他远适异域，于是申请采访使劝阻鉴真不要过海。采访使派人追踪到临海郡，把鉴真迎回广陵，并且下令：“防护勿令更向他国。”各地信徒听说鉴真又回到广陵，都来庆贺慰劳。但鉴真却忧愁不已，特别不满于策划阻挡他过海的弟子灵祐。灵祐为求得鉴真的宽恕，每夜从一更立到五更，如是者60天，各寺僧人也共同替他说情，鉴真才宽恕了他。第四次东渡的计划就这样又成泡影，但鉴真的决心并未因此而动摇。

天宝七载(748)春，鉴真与荣叡、普照计划造船，购办香药百物，一如天宝二年所备，作第五次的尝试。同行僧俗水手一共35人。阴历六月廿七日从广陵新河向南过江，入江南河。从晋陵郡到会稽郡，<sup>㉑</sup>停住一月，等到好风以后入海。到暑风山，又停住一月。十月十六日再启程。“去岸渐远，风急波峻，水黑如墨。沸浪一透，如上高山；怒涛再至，似入深谷。人皆慌醉，但唱观音”。又经过蛇海、飞鱼海、飞鸟海等，以后“唯有急风高浪，众僧恼卧。但普照师每日食时行生米少许与众僧，以充中食。舟上无水，嚼米喉干，咽不入，吐不出。饮咸水，腹即胀”。他们出海后14日，没有到达日本，却漂流到海南岛南部的延德郡(振州)。别驾冯崇债设斋供养，安置在郡治的大云寺内。住了一年，冯崇债派人护送鉴真到万安郡(万安州)。<sup>㉒</sup>大首领冯若芳请鉴真住在他家，供养3日。<sup>㉓</sup>向北到珠崖郡(崖州)，游奕大使张云出迎拜谒。鉴真在珠崖郡主持建筑佛殿讲堂砖塔，又造释迦

木像。登坛授戒，讲律度人。后从澄迈县登舟，过琼州湾到海康郡（雷州）。②《东征传》载，又历罗州（招义郡）、辩州（陵水郡）、象州（象郡）、白州（南昌郡）、慵州③、藤州（感义郡）、梧州（苍梧郡）、桂州（始安郡）。鉴真在各地都受到礼拜供养，为各郡人授菩萨戒。在始安郡留居一年，五府经略采访大使南海郡太守卢奂派人来迎鉴真。鉴真一行从始安郡乘船沿桂江东行，七日到苍梧郡，再到高要郡（端州）。荣叡在高要龙兴寺逝世。鉴真哀恸悲切，送丧已毕才上路。到南海郡后住在大云寺，登坛授戒。④住了一春，向始兴郡进发。这时已是天宝九载（750），普照从始兴辞别鉴真，向东北径赴余姚。鉴真和普照握别时悲泣说：“为传戒律发愿过海，遂不至日本国，本愿不遂，于是分手，感念无喻！”鉴真在南方频经炎热，眼睛得病。经胡人治疗不愈，双目于是失明。

鉴真过了大庾岭，沿赣水到南康郡（虔州）。钟绍京请他到家里，立坛受戒。⑤走到庐陵郡（吉州），第一个支持鉴真，决心随他东渡的祥彦又死去。鉴真到了浔阳郡（江州），先在庐山东林寺立坛授戒，后入郡城，太守召集城内僧尼道士女冠等用香花音乐来迎，供养三日。鉴真然后乘船从浔阳县沿江东下，七日到丹阳郡（润州）的江宁县，过江北入广陵，住龙兴寺。鉴真从海南岛北归，经历十余郡。综计东渡以前立坛授戒，达四万余人，并在许多地方主持建寺和造佛像，写一切经三部，弟子中“超群拔萃，为世师范”者有35人。

天宝十二载（753），遣唐使藤原清河等请玄宗派鉴真和弟子五人到日本传戒。玄宗想把道教传入日本，要使臣同时邀道士东渡。藤原清河等因日本统治者不奉道教，不愿邀请道士，便建



议留下春桃原等四人在唐学“道士法”，这样也就不便再奏请鉴真等渡海。但他们向鉴真表示：“愿和尚自作方便！弟子等自有载信物船四舶，行装具足，去亦无难！”尽管广陵道俗都想挽留鉴真，不愿他以年近古稀的高龄冒风涛之险，龙兴寺也“防护甚固”，但鉴真决心东渡传戒，一切阻挠困难他都在所不计，终于在这年阴历十一月十五日 and 法照等乘副使大伴古麻吕的第二舶东渡。廿一日东南漂到阿儿奈波岛（冲绳）。十二月六日启碇，七日到益救岛（屋久岛）。十八日离益救，十九日“风雨大发，不知四方”。廿日抵九州南部的萨摩国阿多郡秋妻屋浦，日本朝廷遣使迎接慰劳。次年即孝谦天皇天平胜宝六年（754）二月，鉴真到达日本首都平城京（奈良），住在东大寺，受到僧俗各阶层的热烈欢迎。宰相右大臣大纳言已下官吏百余人来礼拜慰问。孝谦天皇宜诏说：“大德和尚远涉沧波，来投此国，诚副朕意，喜慰无喻！”

鉴真经过 10 年以上，6 次努力，终于实现渡海的愿望，在中日友好关系和文化交流的历史上留下了感人的一页，这时他已经是 67 岁了。

#### 四

鉴真对于中日文化的交流作出了很大贡献。

当时日本佛教没有建立授戒的办法，不少僧人风纪败坏，不能清修律己。鉴真在奈良东大寺立坛授戒，天皇诏书里说：“自今以后，授戒传律一任和尚！”天平宝字三年（759），鉴真又以朝廷所施备前国水田一百町的收入和给他的园地，在奈良建立唐

招提寺，作为传戒的中心。鉴真所学以律宗为主，日本的律宗从此建立。他的弟子如宝等以后都成为有名的“律师”。鉴真东渡时也带来一些天台宗的著作，他自己和他的弟子也讲授过天台宗经典。

随同鉴真东渡的有扬州(广陵郡)的法进、台州(临海郡)的思托、衢州(信安郡)的法载、泉州(清源郡)的昙静、窦州(怀德郡)的法成等僧人，有藤州(感义郡)的尼智首等三人，还有扬州潘仙童、“胡国人”安如宝、“昆仑国人”军法力、“瞻波国人”善听等，共二十四人。鉴真和他的弟子们不仅传授戒律，而且介绍了中国的建筑和雕塑艺术。唐招提寺的殿堂是在他们亲自设计和指挥之下建成的。其中的佛像有的是鉴真从中国带去，有的是到日本后雕造。殿堂和佛像还有安如宝和军法力参加修造，因此西域和南海的佛教艺术风格也介绍到日本去。

鉴真对于日本大藏经的校正和药材的辨别，也作出了贡献。菅野真道等所编《续日本纪》卷二十四云：“于时有敕校正一切经论，往往误字诸本皆同，莫之能正。和尚谙诵，多下雌黄。又以诸药物令名真伪。和尚一一以鼻别之，一无错失。”鉴真不但精于药物学，也通晓医道。他曾替皇太后(圣武天皇的光明皇后)治病，取得良好效果。《日本国见在书目录》中有《鉴上人秘方》一卷，是鉴真对于日本医学的贡献。

鉴真到日本后过了10年，淳仁天皇天平宝字七年即唐代宗广德元年(763)五月圆寂，年76岁。<sup>④</sup>

鉴真大和尚逝世一千二百年了。这一千二百年中，中日两国的历史发展都向前迈进了许多步，两国人民也都经历了不少沧桑。尽管统治者所遗留下来的并非都是愉快的回忆，但中日

两国人民群众之间的友谊关系是非常深厚，始终不渝的。我们回顾鉴真促进中日友谊关系的决心和毅力，追念他对文化交流的贡献，不是很有意义的吗？

(本文先后承向达、汪篾和耿鉴庭三位先生提供宝贵意见，作了修订和补充，谨志感谢！)

## 注释

- ① 参看木宫泰彦：《中日交通史》第三、四章。
- ② 日本政治上通常把元明天皇和铜三年(710)迁都奈良到桓武天皇延历三年(784)从奈良移都长冈这70余年间(相当于唐睿宗景云元年到德宗兴元元年)，称为奈良时期。这种划分方法有些像中国历史上以朝代划分时期，并不十分科学。但在泛指这几十年的历史时，奈良时期这个概括的名称也有一定方便，因而这里也沿用。
- ③ 《马克思恩格斯全集》第三卷，第24页。
- ④ 《毛泽东选集》第二卷第796页。
- ⑤ 参见吴廷璆：《大化改新前后日本的社会性质问题》。载1955年《南开大学学报(人文科学)》第1期。
- ⑥ 《隋书》卷八一“倭国传”载第一次遣使于隋是在开皇二十年，“上令所司访其风俗，使者言倭王以天为兄，以日为弟。天未明时出听政，跣跏坐。日出便停政务，云委我弟。高祖曰：此大无理，于是训令改之”。18世纪的日本国学家本居宣长因为这段纪事涉及日本皇室祖先，在《馭戎概言》中武断地主张此次并非正式遣使，乃是西部地方长官派遣的使人。一般遂定为遣隋使只有3次。近来日本学者已经不采取这种说法，参看《世界历史事典》卷六“遣隋使”条。
- ⑦ 参看傅芸子：《正仓院考古记》。
- ⑧ 《正仓院考古记》第79页。
- ⑨ 《续日本纪》卷二十四，淳仁天皇天平宝字六年。
- ⑩ 《续日本纪》卷八，元正天皇养老四年。
- ⑪ 《续日本纪》卷三五，光仁天皇宝龟九年。
- ⑫ 《续日本纪》卷三，庆云四年，卷七，元正天皇养老元年。
- ⑬ 《续日本纪》卷三三，光仁天皇宝龟六年。
- ⑭ 关于遣唐使航路等，参看木宫泰彦：《中日交通史》第六章。
- ⑮ 宋赞宁《宋高僧传》卷十四“鉴真传”作恒景，淡海三船《唐大和尚东征传》作弘景，盖宋人避太祖讳改弘为恒。鉴真弟子思托所作鉴真传记不传。淡海三船(721—784)根据思托的书用汉文著《唐大和尚东征传》，署名真人元开，是研究鉴真的重要资料。此书收于《群书类丛》、《大正大藏经》及《大日本佛教全书》。本文以下不注出处的引文都引自《东征传》。高楠顺次郎译

此书为英文，载《河内法国远东学院学报》第二十八卷。宋僧慧洪觉范曾批评《宋高僧传》所收人物取舍不当。资料方面，赞宁之书多本碑文，因而文体不一，繁简亦不尽适宜。“鉴真传”可能依据梁肃所撰“过海和尚碑铭”，但梁文已不传。赞宁书中把六次渡海并为一次叙述，过于简化；只保留一些神话式描述，看不出鉴真东渡的决心和克服困难的精神。最后抵达日本系于第一次企图东渡的天宝二年，尤为错误。李肇《国史补》卷上关于鉴真过海事也有简短记载，说“其徒号过海和尚”。

- ⑮ 天宝元年(742)正月改州为郡，改刺史为太守。至德元载(756)十二月又改郡为州，太守为刺史。本文以下叙述用郡名，必要时附注州名。《东征传》皆称州，盖沿有唐一代通称，引用时在州名下附注郡名。
- ⑯ 《东征传》作“扬州仓曹李湊”，当指广陵郡的司仓参军事。《旧唐书》卷四四《职官志》：“仓曹司仓掌公廩度量、庖厨仓库、租赋征收、田园市肆之事”。
- ⑰ 《旧唐书》卷九《玄宗纪》天宝三载“四月，南海太守刘巨鳞击败海贼吴令光，永嘉郡平”。未及裴敦复与刘同升。《通鉴》卷二一五，天宝三载“正月，海贼吴令光等抄掠台明，命河南尹裴敦复将兵讨之。夏四月，裴敦复破吴令光，擒之”。未提刘巨鳞。疑皆有未备。刘同升天宝中任晋陵太守兼江南京东道采访处置漳湖等六郡经略使，其他经历见岑仲勉：《元和姓纂四校记》卷五第484页。
- ⑱ 关于班景倩的其他经历，参看《元和姓纂四校记》卷四，第387页。《通鉴》卷二一一，开元四年二月：“当时士大夫犹轻外任。扬州采访使(当即指淮南采访使)班景倩入为大理少卿，过大梁，(汴州刺史兼河南采访使倪)若水钱之行，立望其行尘，久之乃返，曰：班生此行，何异登仙！”案倪若水卒于开元七年。据《唐会要》卷八五逃户条，班景倩于开元九年以大理评事为宇文融劝农判官。《通典》卷七所列劝农判官亦有班名。大理评事从八品下。宇文融所奏请之劝农判官多为畿尉，班以大理评事为判官，情理亦合。诸道采访使地位甚高，班于开元九年始为大理评事劝农判官，则倪若水为汴州时班景倩不可能有自扬州采访使入为大理少卿事。《东征传》所记当较确实，《通鉴》疑有误。
- ⑲ 《东征传》和《宋高僧传》的“不空传”鳞字都作邻，误。《太平广记》卷四三七有“刘巨鳞”条，出自《逸异记》，云“刘巨鳞开元末为广府都督”，当是一人。广记本文误鳞为麟，但卷首目录不误。
- ⑳ 《东征传》作“都有八十五人”，如宝弟子丰安所著《鉴真和尚三异事》(汉文，见《大日本佛教全书》第一一三册)亦称“都有八十五人”。日僧师鍊《元亨释书》作“八十余人”。《佛教全书》本《东征传》校记云：“戒坛院本及北川智海本有皆作百”。日僧师蛮《本朝高僧传》卷二“鉴真传”作“与徒属一百八十五人”。案鉴真私人组织渡海，恐不可能有这样多人参加。《东征传》作“百”各本疑误，师蛮未加辨正，而沿其讹。
- ㉑ 《旧唐书》卷一〇五《韦坚传》：“坚跪上诸郡轻货”，指广陵之锦、镜，丹汤之纱、绢，会稽之罗、绫，南海之珊瑚珍珠，豫章之名瓷酒器茶具，宣城之纸笔等等。《东征传》的“轻货”当亦是这类物品。

- ⑳ 《东征传》：“度岭入唐兴县，……巡礼圣迹，出始丰县，入临海县”。据《新唐书》卷四一《地理志》台州唐兴县下云：“本始丰，武德四年析临海置，八年省。贞观八个复置。高宗上元二年更名”。《旧唐书》卷四十《地理志》略同。是唐兴始丰原为一地，也许天宝时旧名仍行，所以《东征传》两用。
- ㉑ 《东征传》：“至扬州新河，乘舟下至常州界狼山。……明日，得风至越州界三塔山，停住一月，得好风发”。下文从岭南北归又云：“却下撮山，往扬府，过江至新河岸，即入扬子亭既济寺”。此新河疑即指齐澣所开从扬子县南到长江岸边的运河伊娄河，为十年前即开元二十六年(738)所开，故称新河。关于伊娄河，参看《旧唐书》卷一九〇中《齐澣传》、《新唐书》卷四一润州丹徒县条、《唐会要》卷八七漕运条。关于唐扬子县治，参看《通鉴》卷二一四开元二十六年胡注。
- ㉒ 振州在今崖县，万安州在今万宁县。《旧唐书》卷四一《地理志》振州条：“东至万安州陵水县一百六十里”。而《东征传》云：“经四十余日，至万安州”，时日太长，疑有误。
- ㉓ 冯若芳疑与隋以来为高罗崖振诸州大首领之冯盎为一族。《旧唐书》卷一〇九冯盎传称盎有“奴婢万余人”。《东征传》记冯若芳“每年常劫取波斯舶二三艘，取物为己货，掠人为奴婢。其奴婢居处南北三日行，东西五日行，村村相次，总是若芳奴婢之住处也”。似海南岛上冯氏控制地区至天宝时犹存在奴隶制。这一带地方长官多用酋领冯氏担任，参看《元和姓纂四校记》卷一，第八一页。
- ㉔ 据《旧唐书》卷四一《地理志》，崖州“北渡海，扬帆一日一夜至雷州也”。《东征传》：“仍着澄迈县，令看送上船。三日三夜，便达雷州”。鉴真可能遇风而致延期。
- ㉕ 从白州东北至藤州中间经容州，《东征传》的儋州疑即容州之误。
- ㉖ 《东征传》记广州“江中有婆罗门、波斯、昆仑等舶，不知其数，并载香药珍宝，积载如山。其舶深六七丈。师子国、大石国、骨唐国，白蛮、赤蛮等往来居住，种类极多。州城三重，都督执六纛，一纛一军，威严不异天子。紫绶满城，邑居逼侧。”这一段描述是有关唐代广州和东西交通的重要材料。关于所记国名，参看冯承钧译：《西域南海史地考证译丛二编》所收费瑀著，《南海中之波斯》及向达：《蛮书校注》卷十。
- ㉗ 《东征传》：“至度州开元寺，仆射钟绍京左邻在此，请和尚至宅，立坛受戒”。《旧唐书》卷九七本传载开元中“拜银青光禄大夫右谕德，久之，转少詹事，年八十余卒”。《新唐书》卷一二一，本传略同。钟氏世居虔州赣县，见《元和姓纂四校记》卷一，第九九页。据《东征传》知绍京晚年亦在故乡虔州居住。
- ㉘ 《东征传》：“大和同年十四，随父入寺，……是时大周则天长安元年(701)，有诏于天下诸州度僧，便就智满禅师出家为沙弥”。据此则当生于六八八年，故《东征传》记卒年为七十六。赞宁《宋高僧传》记长安元年出家而未言几岁，末云：“春秋七十七”。《续日本纪》卷二十四亦作“怡然迁化，时年七十有七”。《元亨释书》、《本朝高僧传》俱从之，疑未确。

(原载《文物》1963年第9期)

## 荣西与南宋时中日经济 文化交流的几个侧面

### 一

我国宋代社会经济发达,商业和对外贸易比唐代更繁荣,中日两国间的经济文化交流到这时也有很大进展。南宋虽然偏安江淮以南,但生产力有所提高,商品生产和商品流通,比北宋更为兴盛,对外贸易更为繁荣。关于航海的知识,北宋末年也有划时代的进步,这就是罗盘针的使用。1072年(熙宁五年)日本僧人成寻乘坐宋商孙忠的船入宋,当阴晦之夜不见星宿的时候,“只任风驰船,不知方角”。<sup>①</sup>可见那时还不知使用指南针。但12世纪前期朱彧的《萍洲可谈》卷二里便提到广州的“海舶舟师识地理,夜则观星,昼则观日,阴晦观指南针”。约略同时的徐兢在《宣和奉使高丽图经》卷三十四也说:“若晦冥,则用指南浮针,以揆南北”。吴自牧《梦粱录》卷十二江海船舰条描写罗盘针的作用说:“自入海门,便是海洋,茫无畔岸,其势诚险,盖神龙怪屨之所宅。风雨晦冥时,唯凭针盘而行,乃火长掌之,毫厘不敢差误,盖一舟人命所系也。”这些材料都说明到南宋时已经普遍使用罗

盘针了。对于季候风的理解和航线的改变，也帮助缩短中日两国间航行所需的日期。宋代由中国赴日多在夏秋之间，从日本来中国往往在春末夏初，航线是由九州一直向西横贯中国的东海，到江苏或浙江登陆。成寻入宋从九州的肥前出发，乘顺风抵苏州才用了6天，和几百年前遣唐使船航行动经十余昼夜简直不能相比。旅程的缩短意味着危险的减少和费用的降低，所以宋代中国商人赴日和日本商人来中国的事，可以说史不绝书。<sup>②</sup>

日本从平安时期末叶起生产发展，商品货币关系逐渐发达，产生了对外贸易——特别是对中国贸易——的要求。镰仓时期货币在日本渐渐广泛流通，但国内开采的铜矿不足，于是对中国货币的需求尤其迫切，逐渐形成市场流通以中国钱为主的局面。南宋理宗时，日本太政大臣西园寺公经派船到中国贸易，运回铜钱十万贯。当时日本商船从温州、台州一带输出铜钱，台州城内甚至一月之间忽然铜钱绝迹。1930年时，日本学者曾经统计全国28个地方出土的中国铜钱，自唐至明共为55.3万余枚。其中北宋钱占82.4%，而绝大部分是南宋时输入日本的。<sup>③</sup>唐代从日本输入的工艺品，基本上都供皇室贵族使用，或由他们再施舍给佛教寺院，一般人民不大容易见得到。但到宋代情况便有不同，日本输入的商品出现在市场上。熙宁末年首都开封的著名市场大相国寺里，有人卖日本制的折扇，上面画着秋天的山水，有渔人披蓑衣乘小舟垂钓，天边还隐隐有微云和飞鸟。当时人称赞说：“意思深远，笔势精妙，中国之善画者或不能也。”<sup>④</sup>这些事实都反映，中日经济文化的关系，随着两国社会经济的发展，到宋代有了很大进展。

宋代尤其南宋时，中日两国的僧人往来也很频繁。有的中国僧人东渡以后定居日本传法，也有不少日本僧人西来。其中有的留下了事迹，有的只在南宋禅僧的语录里留了名字。这些日本僧人中，荣西是值得注意的一个。本文想就有关荣西活动的若干资料，试从几个侧面论述当时中日经济文化的交流。

## 二

荣西(1141—1215)姓贺阳氏，号明庵。14岁出家，在比叡山延历寺学天台宗，同时兼学真言宗。1168(宋孝宗乾道四年、日本仁安三年)四月乘商船入宋，遇见先来华的重源，两人同登天台山，当年秋回国，带回天台宗章疏三十余部。1187年(宋孝宗淳熙十四年，日本文治三年)再度入宋，孝宗赠以千光法师称号。荣西这次本想从中国赴印度，因北路阻塞，未能成行。他到天台山万年寺师事虚庵怀敞，学习禅宗，又随师傅到天童山。1191年(宋光宗绍熙二年、日本建久二年)乘宋商杨三纲的船回国。1202年荣西在京都东山创立建仁寺，是一座对于真言、天台、禅宗三个宗派兼收并蓄的寺院。1214年(宋宁宗嘉定七年，日本建保二年)荣西任僧正，次年圆寂。荣西从宋传入禅宗，著有《兴禅护国论》等，和旧有宗派争论。他所创立的建仁寺在1265年宋禅僧兰溪道隆驻锡后，逐渐变成纯粹禅宗寺院，列入五山，成为禅宗五山文学的中心之一。但荣西在世时禅宗还受天台、真言的排挤，总的说来，荣西主要还是信奉天台宗的<sup>⑤</sup>。

荣西在中日经济文化交流方面的工作，主要在于他带回茶种，并且著《吃茶养生记》两卷<sup>⑥</sup>，重新宣传茶的作用，提倡了饮



茶的风尚。饮茶成为以后日本人民日常生活中不可缺少的习惯。

日本在8世纪前期已经开始饮茶，729年圣武天皇曾召百僧在皇宫讲大般若经，赐茶慰劳。815年嵯峨天皇到近江国，大僧都永忠在梵释寺煎茶进献。这年六月天皇命令畿内及近江、丹波、播磨（今京都、滋贺、兵库一带）等国种茶，每年献进。可能和唐人一样，加姜或盐饮用。但饮茶之风当时只存在于统治阶级以及僧人中，并未广泛流行。即在天皇和贵族的生活里，饮茶似亦未成为日常必需。正仓院保存圣武天皇遗留的日用品中种类很多，但不见有烹茶用具。贮存药品的，北仓南棚所陈有人参、丁香、甘草等，也不见有茶。这些皆不失为饮茶尚未流行的旁证。927年完成的《延喜式》所载各地贡物里，没有茶这一项。源顺（983年卒）所作《和名类聚钞》，所收词汇遍及当时社会生活各个方面，至为赅博。但茶具方面只在卷四木器类中收“茶研”一条，引唐章孝标集黄杨木茶碾子诗，注云：“碾与展同训岐之流”。他只用日语里表示轧、辗的动词“岐之流”来解释碾字，而不像别处那样著出相当汉语“茶研”的日语词汇，似也足以说明“茶研”一物当时在日本并不普遍，饮茶之风也并不流行。

中国在西汉时，王褒的“僮约”中始见“烹茶”的记载。三国两晋南北朝时，茶似在南方流行。所以《洛阳伽蓝记》载王肃到北方后为讨好于北魏统治者，说“唯茗不中与酪作奴”<sup>①</sup>。杨元慎轻诋南人，也举“茗饮作浆”作为一条。《齐民要术》里提到茶，但不见制茶的方法。唐以后饮茶风尚渐普遍于各地。《封氏闻见记》卷六饮茶条：“南人好饮之，北人初不多饮。”开元中，泰山灵岩寺有降魔师大兴禅教，学禅务于不寐，又不夕食，皆许其饮茶。人自怀挟，到处煮饮，从此转相仿效，遂成风俗。自邹齐沧棣，渐至

京邑。城市多开店铺煎茶，士大夫不问道俗，投钱取饮。《新唐书》卷一九六《陆羽传》也说“时鬻茶者至陶羽形，置炆突间，祀为茶神”。都说明唐代已有卖茶的店铺。唐政府开始征收茶税，并曾一度榷茶。唐时兄弟民族如吐蕃回纥也有饮茶的嗜好。我国最早关于茶的专著陆羽《茶经》，也在8世纪出现。入宋以后，饮茶更成为社会各阶层普遍的好尚。北宋曾实行榷茶。宋代出现很多茶肆。《梦粱录》卷十六记载临安茶肆的盛况，甚至夜间在大街上，有车担，设浮铺，点茶汤以便游观之人；“巷陌街坊自有提茶瓶，沿门点茶”。唐宋人诗词中不断提到茶。现在所知唐代关于茶的著作有5种，而宋人所著则有20种。<sup>⑥</sup>这些事实说明，宋代尤其南宋饮茶风尚极盛。荣西接触到这种情况，于是在第一次入宋归国时带回了茶种。他最初把茶种植在肥前（今佐贺）的背振山，以后又送给山城国（今京都）梅尾地方的僧人高辨。高辨在梅尾山培植，后来那里的茶成为最受珍视的品种。

荣西不但带回茶种，而且把茶作为药品推荐给生病的将军源实朝。在逝世的前一年——1214年，荣西又写成了《吃茶养生记》两卷。这部书是用日本式汉文写的，主要论述饮茶对于养生治病的作用。其中引用一些密宗经典术语来附会病源，但没有强调茶对于坐禅却眠的效用。《吃茶养生记》开宗明义说：“茶也，养生之仙药也，延龄之妙术也。山谷生之，其地神灵也；人伦采之，其人长命也。天竺唐土同贵重之。我朝日本曾嗜爱矣。古今奇特仙药也。”荣西论证饮茶则心脏强而无病，说“频吃茶则气力强盛”，“吃茶消食”。<sup>⑦</sup>书中记述了茶名字、茶树形、华叶形、茶功能、采茶时节、采茶样、调茶样等六项，征引《茶经》等书，说“荣西在唐之昔，见贵重茶如眼，有种种语，不能具注”。最后驳斥了

怀疑茶的作用的人，是“不知茶德之所致也”。

荣西书中所记制茶和饮用办法比较简单，究竟当时传入日本的制茶和饮用的方式是怎样的呢？这要从中国的著作去了解。《茶经》引魏张揖的话说：“荆巴间采叶作饼，叶老者饼成以米膏出之。欲煮茗饮，先炙令赤色，捣末置瓷器中，以汤浇复之，用葱姜桔子笔之。其饮醒酒，令人不眠。”看来这样的制茶方式，经历唐宋基本上没有大改变。陆羽在《茶经》里讲到“采之、蒸之、搗之、拍之、焙之、穿之、封之”。所记造茶工具有规，亦称模或棬，“以铁制之，或圆或方或花”。是把蒸后的茶制成各种花样的饼，饮时碾碎煮沸，并用竹筴搅击。唐李肇《国史补》卷下所记茶之名品有“蒙顶石花”、“小方”、“神泉小团”等，疑皆与饼之形态有关。宋熊蕃《宣和北苑贡茶录》图绘各种方圆茶饼，上面并有龙凤等花纹，形制更为明白。宋蔡襄《茶录》关于制饼茶和碾茶都有说明。唐宋人诗词中更有不少地方提到碾茶，如黄庭坚的《品令茶词》说：“风舞团团饼，恨分破，教孤另。金渠水净，只轮慢碾，玉尘光莹。”南宋周必大“次韵王少府送焦坑茶”诗说“待君同碾试飞尘”。可见南宋亦即荣西来中国时，制茶饮茶的方式仍然如此。关于点茶，宋徽宗《大观茶论》有一段描写：“妙于此者量茶受汤，调如融胶，环注盏畔，勿使侵茶。势不欲猛，先须搅动茶膏，渐加击拂。手轻筴重，指颭腕旋，上下透彻，如醉麋之起面。”《茶录》也说：“环迥击拂，汤上盏可四分则止。视其面色鲜白，著盏无水痕为绝佳。”《宋史》卷一百八十三食货志说：“茶有二类，曰片茶，曰散茶。片茶蒸造实捲模中串之”，但对散茶未说明。明丘濬《大学衍义补》卷二十九解释说：“片茶蒸造成片者；散茶则既蒸而研，合以诸香以为饼，所谓大小龙团是也。”

又说：“唐宋用茶皆为细末，制为饼片，临用而碾之。元志犹有末茶之说，今世唯闽广间用末茶，而叶茶之用遍于中国。”荣西所传制茶方法，可以想见当即唐宋的办法，近似今天的砖茶，而不是明以后的叶茶。烹茶时用茶筴击拂的办法，在日本一直流行，中国却早已不用了。

### 三

荣西在明州东部的天童山时，他的师傅虚庵禅师计划改建天童寺的千佛阁。据楼钥《攻愧集》卷五十七“天童山千佛阁记”，荣西曾对虚庵禅师表示：“它日归国，当致良材以为助”。归国两年以后，“果致百围之木凡若干，挟大舶，泛鲸波而至焉。千夫咸集，浮江蔽河，輦致山中。”楼钥接着描写建造经过和建成后情况说：“于是鸠工度材，云委山积，列楹四十，多日本所致，余则取于境内之山。始于绍熙四年（1193）季秋之甲申，才三载告毕。……凡为阁七间，高为三层，横十有四丈，其高十有二丈，深八十四尺。众楹俱三十有五尺。外开六门，上为藻井，井而上十有四尺为虎座。大木交贯、坚致壮密，牢不可拔。”可见荣西送来的日本木材多用为楹柱，成为这座千佛阁建筑的重要部分。

南宋时从日本输入中国的货物中，黄金、硫磺、水银等都很重要，而木材也是大宗。赵汝适《诸蕃志》卷上倭国条载：“多产杉木罗木，长至十四五丈，径四尺余。土人解为枋板，以巨舰搬运，至我泉贸易。”《宝庆四明志》卷六说日本“近日所出最宜木，率数岁成围”。宋高宗所建翠寒堂即用日本罗木。陆游家训里也

提到倭船到四明临安时可以廉价买得好棺木。西园寺公经所派入宋商船,载运的物品中有赠给宋理宗的桧木所造三间木屋。由于木材为中国所珍视,所以不少日本僧人归国以后,向所驻锡的寺院赠送木材,帮助建筑。重源、辨圆、湛海都曾向育王山、徯山等名山的大刹送过良材<sup>⑩</sup>。荣西输送木材协助改建千佛阁,正是当时的风尚,也说明中日经济联系的密切。

#### 四

唐代中日海上交通发展,但当时海船形状无由得知。宋代航行日本的海船却留下了图画,这就是日本鸟尾氏旧藏的所谓“荣西禅师归朝宋人送别书画之幅”<sup>⑪</sup>。画面上右边是几个人在岸上拱手送别,左边画一只船扬帆行驶。画的上幅有两首题诗。

画中的船约略看出是由三部分构成,中为船舱和檣柱与席帆,前端可能是炉灶,尾部有翘起的小楼。这种形制和《宣和奉使高丽图经》的记载恰恰可以印证。《图经》卷三四海道一“客舟”条说:“其长十余丈,深三丈,阔二丈五尺,可载二千斛粟。其制皆以全木巨枋搀叠而成,上平如衡,下侧如刃,贵其可以破浪而行也。其中分为三处,前一仓,不安艙板,唯于底安灶与水柜,正当两檣之间也。其下即兵甲宿棚。其次一仓,装作四室。又其后一仓,谓之房屋,高及丈余,四壁施窗户,如房屋之制。上施栏楯,采绘华焕,而用帘幕增饰,使者官属各以阶序分居之。”用“全木巨枋”,便避免了遣唐使船往往舳舻两头分裂的危险。画中尾部的小楼当即“房屋”,船头上翘,也可推断腹部下侧可能尖

锐如刃，利于破浪。在南宋中日文化交流史上，这幅画是很宝贵的资料。<sup>②</sup>

这幅画的题材相传是宋人送别荣西归国：究竟是否可信呢？我们只有从题诗的人物和内容来考查。第一首作者署名钟唐杰，开始说：“上人海东秀，才华众推优。”接着讲两人在临安相晤又分手：“武林忽相遇，针芥意颇投。儒道虽云异，诗酒喜共酬。况兹古名郡，佳丽罕与俦。湖山快吟览，胜迹恒追求。合并情未久，又理东归舟。扬帆渡鲸浪，帖帖如安流。殷勤不忍别，缱绻难为留。临风极遐睇，目断扶桑陬。他日托芳字，还能寄余不？”钟唐杰其人不可考，从诗中所叙看来，他和日本僧人在杭州相遇，诗酒唱酬，日僧不久即归国。

第二首署名窦从周，诗里称赞所赠别的日本僧人是“上人国之彦，夙悟最上乘”。以下说他来华以后和自己订交经过：“名山与奥谷，足迹已遍经。曰予处阡阡，幸矣识韩荆。论诗坐终日，问法天花零。相得臭味同，蔼蔼芝兰馨。岂比钱刀徒，市利纷以营。去去须臾间，何以展我情？江草色萋萋，江花亦冥冥。浮云聚复散，不能常合并。”窦从周见《京口耆旧传》，字文卿，丹阳人。宁宗庆元二年（1196）卒，年六十二。传里称他“喜收法书，作字清遒，动按古法，乡里推为好事”。五十以后曾赴建阳从朱熹问学。窦从周的年代与荣西两次来华年代大体相当，他所在的地方也有可能与荣西会见。但是，荣西所著《兴禅护国论》主张禅宗以戒律为先，强调持戒持斋。从他的信仰倾向以及汉文学修养看来，和钟窦两人论学谈道、诗酒相酬的海东上人似乎不一定就是荣西。<sup>③</sup> 鸟尾氏所藏画幅的标题可能是后人因荣西有高名而附会。但是，这幅画上题诗人物可考，证明确是南宋人赠

别日本僧人之作。信瑞所撰俊芿传记说他 1210 年(宋宁宗嘉定三年)从明州准备回日本时,携有“佛像经论、内外典籍、及古今名贤书法、道俗饯别诗句等”,<sup>⑭</sup>足证当时风习如此。这幅宋人送别书画尽管并非为荣西而作,仍然是南宋时中日文化交流一个宝贵的实物见证。

×

×

×

禅宗思想对日本人民精神生活很有影响,饮茶是日本人民日常生活所必需,长期以来为广大各阶层所爱好,而荣西禅师的活动和二者都有关系。对于南宋时期中日经济文化的交流,荣西起了积极作用。我们研究宋代中日人民友好关系的历史时,不应该忘记荣西的功绩。

## 注释

- ① 见麻寻:《参天台五台山记》,延久四年三月二十日,《大日本佛教全书》第一一五册。
- ② 参看木宫彦彦:《中日交通史》上卷第十一章。
- ③ 参看小叶田淳:《改订增补日本货币流通史》,第一章(日文本)。
- ④ 参看《中日交通史》上卷第十一章。
- ⑤ 荣西的事略见《元亨释书》卷二。关于荣西与几种宗派的关系,参看过善之助:《日本佛教史之研究》第七章(日文本)。今京都建仁寺藏荣西画像(见儿玉幸多等编《日本史图录》,日文本,卷二第四十四页),镰仓寿福寺藏荣西木雕像(见儿玉幸多等编《图说日本文化史大系》,日文本,卷六第一七三页),头顶都作方形,日本民间称这种头形为“荣西头”。
- ⑥ 此书收于《群书类丛》第十二辑,卷三六八及《大日本佛教全书》第一一五册。
- ⑦ “不中”犹言“不配”,为当时习语,《茶经》引《后魏录》即作“茗不堪与酪为奴”。
- ⑧ 万国鼎:《茶书二十九种题记》(载图书馆学季刊第五卷第二期)和王毓瑚:《中国农学书录》所著录互有异同。综合两家所收,删汰重复及同书异名者,共得二十种。
- ⑨ 书中还记载宋医用桑枝、桑叶等医治各种病的方法,又有一段记载宋人替他用了香祛暑的故事:“荣西昔在唐时,从天台山到明州。时六月十日也。天极热,人皆气绝。于时店主丁子一升水一升半许,久煎,二合许与荣西令服之。而言:法师远涉路来,汗多流,恐发病欤,仍令服之也,云云。其后身凉

清洁，心地弥快矣”。

- ⑩ 以上关于日本木材输入中国的资料具见木宫泰彦：《中日交通史》下卷第一章；森克己：《日宋贸易之研究》，第三编第二章（日文本）。周密《癸辛杂识》续集下，倭人居处”条解释罗木说：“倭人所居悉以其国所产新罗松为之，即今之罗木也，色白而香”。
- ⑪ 此画见儿玉幸多等编《图说日本文化史大系》卷六，镰仓时代第二九页。森克己《日宋贸易之研究》第二九六页亦载此图，但缩印太小，船形模糊不清，题字更完全不能辨认。两书作者对此画皆未作鉴定。
- ⑫ 木宫泰彦《中日交通史》下卷（日文本）有从《华夷通商考》复制之“福州船图”，为清代福州到日本经商的船只，尾部有翘起的舱房。《长崎市史》（日文本）中据《长崎名胜图绘》复制的“唐船”和北野孝治编《长崎乡土志》（日文本）所附“入港唐船”图，船尾亦皆有类似的舱房。这种船尾翘起的舱房，可能是宋代海船上“屏屋”的遗制，附记以供研究我国航海船舶演变历史者参考。
- ⑬ 日本的汉文学自平安时代以后逐渐衰落，镰仓后期随着禅宗的兴盛汉文学重又兴起，不少禅宗僧人用优美的汉文写作诗文，形成所谓“五山文学”。这是荣西死后的发展，荣西当时擅长汉文学的僧人还不很多。
- ⑭ 见《泉涌寺不可弃法师传》，《大日本佛教全书》第一一五册。

（原载《光明日报·史学》二二七期，1963年）



## 介绍两幅送别日本使者的古画

两千年来的中日友好关系，给我们留下了无数宝贵的实物见证。这里从两幅图画，来考察一下两国友好往来历史的一个侧面。

### (一)

日本鸟尾氏旧藏一幅南宋古画，称作《荣西禅师归朝宋人送别书画之幅》。画面上右边是高树茅亭的背景下，几个中国人在岸上拱手送别，左边画一只船扬帆行驶。画的上幅题有两首诗<sup>①</sup>。诗的内容和画的形象，都说明八百年前的中日友好往来的情谊，是非常宝贵的历史见证。

第一首诗作者署名钟唐杰，袁州萍州乡人，是朱熹的弟子。诗的开始说“上人海东秀，才华众推优。学道慕中国，于焉一来游”，表达了作者对这位日本僧人的敬意。下面接着叙述两人在临安相遇，意气很投合，游览西湖山水，赋诗饮酒，兴致勃勃的情况：“武林忽相遇，针芥意颇投。儒道虽云异，诗酒喜共酬。况兹古名郡，佳丽难与侔，湖山快吟览，胜迹恒追求。”最后作者写出

依依惜别的情绪,希望离别以后能够通信联系:“合并惜未久,又理东归舟,扬帆渡鲸浪,帖帖如安流。殷勤不忍别,缱绻难为留!临风极遐睎,目断扶桑陬。他日托芳字,还能寄余不?”《朱子语类》卷十五《大学》二有钟唐杰问意诚条,当即此人。田中谦二《朱门弟子师事年考》(载《东方学报》京都第48册)谓钟名讳籍贯未详,学案及补遗皆未收。

第二首诗作者署名窆从周。他开始叙述了日本僧人不远万里漂洋过海,到中国来游学:“榜人理行舻,日出江水平。扶桑渺何许?万里浮沧溟。”接着表示对异国僧人的敬意:“上人国之彦,夙悟最上乘。慕往中华风,一锡事游行。”然后叙述僧人在中国访问各地名山,作者自己虽身居闹市,却有幸和他相识,共同讨论诗的写作和佛教哲学,结成了深厚的友谊:“名山与奥谷,足迹已遍经。曰予处闾阖,幸矣识韩荆。论诗坐终日,问法天花零。相得臭味同,蔼蔼芝兰馨。”作者认为,这种在两国文化交流基础之上结成的友谊关系,远远不同于商人唯利是图的关系,所以说:“岂比钱刀徒,市利纷以营!”最后作者表达了惜别的感情:“去去须臾间,何以展我情?江草色萋萋,江花亦冥冥。浮云聚复散,不能常合并!”窆从周字文卿,丹阳人,宋宁宗庆元二年(1196)卒,年62。事迹见于《京口耆旧传》。传里说他“喜收法书,作字清遒,动按古法,乡里推为好事”。还说他平时足不出户,但50岁以后还曾到朱熹那里去“问学”。田中谦二《朱门弟子师事年考》(载《东方学报》京都第44册)谓从周传见《至顺镇江志》卷十九及《宋元学案》卷六九。《语类》卷一一四记从周于淳熙二十六年(1186)四月五日见朱熹,又见《语类》卷七三。朱熹《文集》卷五九有答窆文卿书四通,当即从周。看来窆从周是

一个好古而又自命清高的文人。从窆从周的卒年，可以断定这幅画必然是公元1196年以前的作品了。

钟唐杰和窆从周送别的日本僧人是谁呢？日本收藏家自来推断为荣西。荣西(1141—1215)于公元1168年(宋孝宗乾道四年)4月搭乘商船入宋，曾登天台山和育王山，当年秋天回国，带回了天台宗的佛经章疏。1187年(宋孝宗淳熙十四年)，再度入宋，想从中国去印度，没有成功。这一次他到过天台山和天童山，学习禅宗，宋孝宗赠给他千光法师的称号。公元1191年(宋光宗绍熙二年)，荣西搭乘宋商杨三纲的船回国。荣西回到日本以后，大力宣传禅宗佛教，但是他在中日经济文化交流方面的最大贡献，是带回了茶种，并且写了《吃茶养生记》两卷，重新宣传茶的作用，提倡了饮茶的风尚。从此不仅禅宗僧人为祛睡提神而饮茶，而且饮茶在社会上广泛流行，形成日本人民日常生活中的习惯<sup>②</sup>。荣西两次入宋的年代，与窆从周的时代大体相当。所以，钟唐杰、窆从周送别的这幅图画，正像日本收藏家所推论，有可能是赠给荣西，由他带回国的。日本僧人俊芿于公元1210年(宋宁宗嘉定三年)回国，他的传记里说他携有“佛像经论，内外典籍及古今名贤书法、道俗饯别诗句等”<sup>③</sup>。可见当时风习如此，情况也相符合。

但是，从两首送别诗的内容来看，我颇怀疑饯别的对象并不是荣西。两首诗都提到作者和日本僧人一起作诗，第一首诗还说“诗酒喜共酬”，可见诗和酒是他们交往中相当重要的纽带。但是，荣西在所著《兴禅护国论》中，主张禅宗以戒律为先，强调持戒持斋，通过饮酒与中国文人往来，似乎和他的信仰不太符合。另一方面，日本的汉文学自平安时期以后逐渐衰落，镰仓时期随

着禅宗的兴盛，汉文学重又兴起，不少僧人能写优美的汉诗汉文，形成所谓“五山文学”。但这是13世纪40年代以后的事。<sup>④</sup>所以，在12世纪后期入宋的僧人中，擅长汉诗的恐怕不多。再以荣西而言，从他的著作看，汉文学的修养并不高，不像是与钟、窆两人诗酒相酬“论诗坐终日”的日本僧人。这幅画中送别的“海东上人”，很可能不是荣西。只是因为荣西有高名，因而鸟尾氏藏画的标题就附会为他了。

如果这幅画中送别的对象不是荣西，又是谁呢？据木宫泰彦《日华文化交流史》<sup>⑤</sup>第四《南宋元篇》第二章所列《入宋僧一览表》，荣西之前入宋的有重源(1167)，日本有的记载说他3次入宋。荣西之后到公元1196年之前，有觉阿和金庆(1171)，练中和胜辨(1189)。后者都是两人同行，与诗中的叙述不合。木宫泰彦说，表中所列以外，散见于宋代禅僧语录中的日本某上人之类还很多，但无法考证其全名和年代。画中送别的，很可能是重源或这些无从考核的日本僧人之一吧？

从鸟尾氏藏画和题诗，还可以进一步论证南宋时代中日经济文化交流的一些情况。两首诗透露，这位“海东上人”不仅在临安游览了西湖山水，而且是“名山与奥谷，足迹已遍经”。哪些名山奥谷呢？宋宁宗时，根据史弥远建议，给江南的各禅寺定出等级，统一由国家经营管理，称为“五山十刹”，即15座禅宗寺院。五山是临安(杭州)的径山、灵隐、净慈和明州(宁波)的天童、育王。十刹包括临安、湖州、明州、瑞安、婺州、台州、建康、平江(两处)、福州等地的禅寺。南宋时日本僧人来华，临安之外大都要到明州的育王山、天童山，台州的天台山等参谒，学习禅宗。诗里所指，大约也就是这些名山。窆从周的诗里特别把自己和

“海东上人”的友谊区别于“钱刀徒”，一方面反映他是自命清高的封建文人，一方面也反映，南宋时中国日本之间的贸易关系发达，商船频繁往来的情况。临安是南宋首都和政治中心，一度还设有市舶司，管理对外贸易，大约日本和中国商人在临安的商业活动都很活跃，才引起身处“阗阗”的窠从周的一番比较。当时商船往来频繁，交通比较方便，所以钟唐杰在诗里希望“海东上人”回国后能托人带信给他。如果像唐代那样，隔十年甚至几十年才有一次遣唐使来华，那就不可能存此奢望了。

鸟尾氏藏画中的船，是考察南宋时中日之间海上交通工具的宝贵资料。画中的船约略看出是由三部分构成。中间是檣柱和席制的帆，前面可能是炉灶，尾部有翘起的小楼，即北宋末年的《宣和奉使高丽图经》中所谓“庠屋”。（参看关于荣西的拙文）《玉篇》训庠为高屋。木宫泰彦《日华文化交流史》附图有从《华夷通商考》复制的《福州船图》，是清代从福州到日本的商船，尾有翘起的舱房。《长崎市史》中据《长崎名胜图会》复制的“唐船”和北野孝治编《长崎乡土志》所附“入港唐船”，皆指中国船，船尾也有类似的舱房。17世纪初，日本最后宣布闭关锁国之前，大阪、京都等地商人每当海外贸易航行平安归国，往往向寺院神社献图画感谢神佛的“保佑”。这种图画上表现的出海商船，船尾也有翘起的小屋。<sup>⑥</sup>中日两国出海船舶这种形制，看来可能也有渊源关系，这就有待于专门研究船舶历史的人进一步探讨了。

## (二)

日平京都嵯峨的天龙寺妙智院藏有一幅《谦斋老师归日域

图》<sup>⑦</sup>，是中日两国友好往来历史上四百年前传到今天的又一幅图画见证。

这幅画的右面是四个人和两个小儿在岸上拱手送别，背景除树木外，还隐约可以看见城墙和门楼。左面是扬帆驶行的船，船头站着一个和尚向岸上拱手告别，后边有人给他张着伞盖。这个和尚就是16世纪中期两度入明的策彦(名周良，号谦斋)。画面上的人物，如摇橹的、升帆的、拱手送别的，神情都颇为生动。特别是站在船上的策彦，面貌勾画虽很简单，但和妙智院所藏策彦的两幅画像相比较，脸形眉眼宛然相似，<sup>⑧</sup>说明画这幅画的画家很有水平。画面的设计，和南宋送别“海东上人”的图基本相同。又如京都妙智院藏王谔绘送策彦周良还国图，大阪和田完二氏藏王谔绘送源永春还国图，皆画面左侧为船在水中，右侧为岸，上有人躬身相送，也许这是送别图的传统形式吧？<sup>⑨</sup>

日本室町幕府时期，大致相当于中国的明朝。当时中日经济文化交流的渠道，主要是通过“勘合”贸易。“勘合符”是明朝政府制定送交给通商各国的凭证，一部为两，各执一扇。每逢改元就另发一次。双方派遣的贸易船都必须携带这个凭证，到达对方国家后，“勘”其是否相“合”，以杜绝私商往来。日本方面的勘合，原则上是掌握在室町幕府手里，但有时也为大名所控制。明朝政府和室町幕府商定，每十年贸易一次，每次三只船，全体成员三百人，但实际并未严格执行。从公元1404年到1547年，一百四十余年间，入明的勘合贸易船共有17回，船只和人员数字也时常超过。除去代表幕府、大名、寺院、神社进行贸易的正使副使等之外，每次都有商人携带货物搭乘同行，而且商人的人数逐渐增多。实行勘合贸易的头15年，即公元1404年到1419

年,日本的37艘贸易船,主要是幕府派遣的。公元1419年以后到1547年,日本派出的贸易船共50艘,其中幕府派遣的只占7艘,而封建大名和寺院神社派遣的占42艘。<sup>⑥</sup>这种情况,与室町幕府趋于衰落,割据各地的封建大名政治、经济、军事力量的增长是相符合的。派遣一次贸易船需要很大一笔经费,幕府衰弱后,自己不能派遣,就把勘合符让给大名使用,幕府得些报酬。公元1434年,佛寺大乘院为派遣贸易船而加强对所属农民的剥削,8月贸易船出发,11月间就有48处农民掀起暴动。

在对明贸易中,与博多商人有联系,以山口为据点的大名大内氏,和与堺市商人有联系,在和泉、摄津一带的大名细川氏,竞争得很激烈。策彦于公元1539年任副使入明,1541年回国,1547年又任正使入明,1550年回国,都是由大内氏派遣的。来中国时,先到市舶司所在的宁波,再由水路北上到北京,回日本也从宁波放洋。策彦留下了两次来华用汉文写的日记《初渡集》和《再渡集》,还有一些有关的文物,不仅是研究这一段中日友好往来历史的宝贵资料,而且是研究明代历史的宝贵资料<sup>⑦</sup>。

14世纪末,明朝建立后不久,明政府派人到日本通好,因日本流行佛教,因此派了两名僧人,并命留学中国的日本僧人担任通事。以后日本贸易船的正副使,一直以僧人充当,因为禅宗僧人通晓汉文,了解中国情况。正使副使之外,使团内还有其他一些负责的职务,也由僧人担任。此外还有随同前来的“从僧”,著名画家雪舟,就是公元1468年作为“从僧”到中国的。使团中任职的僧人,主要任务是和中国方面商谈贸易事项,商定货物价格等,但顺便也参观城市、访问寺院,和中国的封建文人互相往来。贸易船在华期间,使团人员衣食由明政府供应。这时的禅僧,和

镰仓初期持斋的柴西大不相同，从明政府的供应可以看出。《初渡集》己亥（1539年，即明世宗嘉靖十八年）五月二十六日，记鄞县对一号船使臣15人的供应是，每人每天米5升，肉8两，油盐酱醋各4两，茶4钱，酒3斤，萝卜3斤，花椒4钱，烛6支，柴30斤，炭6斤。另一方面，对于179名“从人”的供应，则是每名每日米2升，肉2两，萝卜1斤，柴5斤。使臣与“从人”，形成鲜明的对照。

策彦对于访问过的寺院有详细描述，街道上所见，也都详细记录。关于各地酒店记载尤详，如“酒店壁间书云，发誓不酤”，“路旁卖酒店帘铭书云，消万斛愁怀，壮三军胆略”。这些记录对于了解明代风俗很有帮助。《初渡集》己亥六月十一日记有给明朝官吏的信，介绍日本水手保养和修理船只情况：“且吾国乏舵材。今次贡船之舵，众以为良材。凡舵之为物，或溅洁〔？〕以水，或曝以朝曦，如此者每日为课。否则中心腐烂而生蠹蚀，是吾邦保船之法也。”这是日本劳动人民保养木舵的经验，通过策彦传到了中国。类似的经验交流未被记载下来的，一定还有不少。

策彦抵达中国后和等待放洋之前，都在宁波停留很久，因此在这里结识了不少中国封建文人。策彦喜作汉诗，中国人对他很钦佩。《初渡集》卷中记载，一天有四个秀才拜访他，双方用汉字笔谈。秀才们写道：“我辈俱学中人也。闻公有斯文之雅，特来拜。”又写道：“曾闻佳作有‘打篷风雨亦诗声’之句，甚高，定海坐雨诗也。”策彦常和中国人下围棋，作诗唱和。《初渡集》卷中记载他赠翰林修撰全仲山的诗：“莫道江南隔海东，相亲千里亦同风。从今若许忘形友，语纵不通心可通！”诗句很能表达出



策彦和中国封建文人之间的友好情谊。公元1539年冬，策彦北上赴北京之前，写信给宁波当地文人柯雨窗，问“此去南北二京苏杭二州，才子之出群拔萃者今有几人？”“大凡以诗文鸣天下者，乞一一示谕。”策彦在宁波来往的人有丰坊，《明史》卷一九一传里说他是一个“博学工文，兼通书法，而性狂诞”的人。策彦曾和僧人们在京都西郊天龙寺一起写诗，共成《城西联句》九千句，带到中国后请丰坊作序。丰坊亲笔所写序文，还保存在日本。策彦第二次来华时，丰坊给他写了一篇《谦斋记》，说他两度来使，“霜露之霑濡，波涛之震撼，豺虎之出入，鲸鲵之起伏，盖备尝之。”又说策彦“通儒佛二教，能诗善书”。丰坊所著《古书世学》中，还引用了策彦的见解。<sup>⑩</sup>策彦回国携带的书籍，主要是文学著作，没有什么佛教经典，可见室町时期禅僧的风尚了。

据牧田谛亮氏调查，妙智院所藏明人送别策彦的书画有若干件。纸本墨书的计有：《送别图》（王谔笔）一幅，《志别》二字一幅，《送别志》（有柯雨窗画）一幅，《衣锦荣归图》一幅，《衣锦荣归序并诗》一卷；绢本着色的有《策彦归朝图》（野泉笔）一幅。牧田氏书里还收录了叶寅斋的《赠专使谦斋老禅师归日域图序》，日期是庚戌（嘉靖二十九年）五月，即公元1550年策彦第二次入明完成任务后，从宁波启程归国的月份。这篇序就是为送别图而写的，序后署名为“鄞土方梅厓、屠月鹿、董秋田、包吉山同赠”，大约就是图中在岸上拱手送别的四个人了。叶寅斋序里说策彦“谦而有礼”，“旧与之接见者，无不称扬其好从君子问学而才也”。又说“于其别也，能不恋恋于怀，不忍其去哉！相与崇俎饯于东郊之上，复图其景，征予言以志其事”。序后附诗一首，末尾结束说：“即今帆归不可留，崇肴饯别鄞江皋。十年再会岁月老，

今宵尽饮须酩酊”。

宁波文人送别的画和诗表达了对策彦依依不舍的情谊，并且希望十年之后他随日本的勘合贸易船再来。但是，公元 1550 年日本派遣的第 17 次贸易船是室町时期的最后一次，20 年后，室町幕府被织田信长推翻，接着是丰臣秀吉称霸和德川家康建立江户幕府，中日贸易关系又进入新的阶段。策彦归国以后，直到公元 1579 年以 79 岁高龄逝世，也没有再到中国。

## 注释

- ① 据儿玉幸多等编《图说日本文化史大系》卷六，镰仓时代，第 29 页，题为《海东上人送别图》。丰田武编《中世社会》（《新日本史大系》第三卷）第 381 页亦载此画，题为《荣西归朝图》。森克己《日本贸易之研究》第 296 页收了这幅图，但未作鉴定，缩印很小，船形模糊不清，题字更完全不能辨认。两首诗都见于伊藤松（死于日本天保〔1830—1843〕年中）所编《邻交证书》，陆心源又据以收入《宋诗纪事补遗》，题为《送僧还日本》。
- ② 参看作者在 1963 年 12 月 31 日《光明日报》发表的《荣西与南宋时中日经济文化交流的几个侧面》。
- ③ 见信瑞著《泉涌寺不可弃法师传》，《大日本佛教全书》第 115 册。
- ④ 神宗在日本流行以后，凡僧人投奔禅宗寺院挂搭，往往要受汉诗写作的考试，测验汉文学的修养，因而出现不少长于汉文汉诗的禅宗僧人。这种喜写汉文汉诗的风气，十三世纪后半期兴盛起来。北村泽吉著《五山文学史稿》第一编“镰仓期”从园尔叙述起。他是公元 1235 年（宋理宗端平二年）入宋，1241 年（淳祐元年）回国的。
- ⑤ 木宫氏书原名《日支交通史》，有 1931 年中译本，名《中日交通史》。1955 年作者修订后出版，改名《日华文化交流史》，并在序言中表示了恢复邦交的愿望。
- ⑥ 上野喜一郎《船的历史》第一卷古代中世篇第 207 页绘有遣唐使船，船尾有翘起小屋，但未注明依据。德川幕府初期，经营海外贸易的商人向神佛祈求“保佑”或表示感谢，最初献一幅画的马，以代替向寺院神社赠送真马。因此当时称这种图画为“绘马”。公元 1632、1633、1634 年大阪商人末吉父子和京都商人角仓父子，到吕宋（菲律宾）、东京（越南）经商回国后，所献“绘马”见《图说日本文化史大系》卷九，江户时代上，第 108 至 109 页。上野氏书说京都商人角仓氏的船属于中国式。
- ⑦ 见牧田谛亮《策彦入明记之研究》下册。《图说日本文化史大系》第 7 卷第 79 页也收有此图，惜不清晰。这幅画日本定为国家的“重要文化财”。
- ⑧ 两幅画像皆见牧田氏书，是策彦 41 岁和 44 岁时所画。送别图是公元 1550

年策彦第二次入明回国时所画，他当时年 50 岁。

- ⑨ 《图说日本文化史大系》卷七，室町时代，第 80 页有《遣明船之构造》一图，采自京都真正极乐寺藏《真如堂缘起》图卷中僧人圆仁公元 847 年乘船回日本的场面。据图卷的跋尾，是公元 1524 年画成的，因此《文化史大系》作者推断，船的形制是以室町时代遣明船为蓝本的。船的两侧有木板伸出，参考策彦归国图，可知是供摇橹船工站立之用。但其他方面，如用席作帆，又与《策彦归国图》里船的形制不尽相同。记此以供有兴趣的同志进一步专门研究。遣明船一般载重六百石至一千二百石，偶有达一千八百石至二千五百石者。公元 1547 年策彦所乘勘合贸易船的第一号船长二十三寻，橦长十三寻，参看上野氏《船的历史》第一卷第 224 页。
- ⑩ 参看木官氏书第五《明清篇》。
- ⑪ 牧田谛亮整理考订了这两部日记和可资比较的有关资料，研究了策彦的生平和其他问题，收入《策彦入明记之研究》。以下本文引用即根据牧田氏整理的策彦日记的定本。
- ⑫ 参看牧田谛亮《策彦入明记之研究》第四章：《五山文学史上之策彦》。

(原载《文物》1973 年第 1 期)

## 读《敦煌与中国佛教》

### ——介绍日本集体巨著《讲座敦煌》

日本大东出版社出版的丛书《讲座敦煌》，由榎一雄任总主编，编委会委员为金冈照光、池田温、福井文雅。计划共出十三卷：1.敦煌的自然与现状、2.敦煌的历史、3.敦煌的社会、4.敦煌的美术、5.敦煌汉文文献、6.敦煌胡语文献、7.敦煌与中国佛教、8.敦煌佛典与禅、9.敦煌佛教与中国文化、10.敦煌与中国道教、11.敦煌的文学与语言、12.敦煌学的现状与展望、13.敦煌手册。分别担任各卷主编的，除总主编及编委之外，<sup>①</sup>还有秋山光和、山口瑞凤、牧田谛亮、篠原寿雄、田中良昭、吉冈义丰。参加执笔的，主要为日本学者。自1980年出版第1卷后，陆续出了第2、3、4、7、8等共六卷。本丛书涉及敦煌研究的各个方面，全盘总结和展示了多数日本学者的研究成果。虽然各卷之间和每卷内各篇之间的详略与质量不平衡，原是集体执笔的著作所难免；但本书对于我国从事敦煌研究的人，仍然是极有裨益，不可不读的。

1985年，我有幸蒙早稻田大学福井文雅教授及时惠赠他和

牧田谛亮教授共同主编的第7卷《敦煌与中国佛教》，读后深感获益不浅。亟草此文介绍该卷，借此窥见《讲座》全书的一斑，以引起我国学界的注意。

第7卷分两部分，分别由22人（包括少数日本以外的学者）执笔。第一部分标题为“敦煌佛典与中国佛教”，包括十四篇文章，主要是以经典为中心的论述。第二部分为“敦煌佛教与中国文化”，包括九篇文章，涉及讲经文的组织内容、讲经仪式的组织内容、供养人题记、敦煌文献所见死后的世界等。目前我国亟需通晓佛教和佛教史的专家来参加“敦煌学”研究，该卷第一部分正是我们的薄弱环节，而日本学者则胜任愉快。因此这篇小文以评介本卷第一部分为主。

福井文雅氏的关于《般若心经》一文，对世界各地所藏《般若心经》写本作作了极其周到的调查，认为以往诸家对经题的异称、简称未曾注意，而佛经的经题是讲经重要内容，不能忽视。文中指出，此经的经题在全部写本及唐代经录中，都省略为《多心经》，写本除偶在注疏中或经文旁的附注外，没有省略为《心经》的。《心经》是晚出的简称。其原因文中未加阐述。据笔者从有关福井氏博士论文《般若心经之历史的研究》的报导得知，福井氏的论点是，《般若心经》原与六百卷的《大般若经》无关，乃是一部咒术性的经典，尼泊尔的梵文本即不称为“经”而称“陀罗尼”即咒语。密教有些经典称某某心经，因而把《般若波罗密多心经》省称为《多心经》，以示区别。玄奘以后才目此经为《大般若经》的精髓，而解“心”字为精髓、核心之意。笔者谫陋，过去接触敦煌写本时，每每以为《多心经》是僧人无知，误截波罗密多的多字与心字相连而形成的简称。照福井氏的说法，这样理解才是

无知了。(福井氏论文于1987年刊印,名《般若心经之历史的研究》——1988年11月补记)

广川尧敏氏的有关《净土三部经》一文中,统计了《阿弥陀经》三种译本的写本,指出以鸠摩罗什译本占压倒多数。同时也研究了唐以后写《阿弥陀经》必在经尾抄上陀罗尼的习惯。文中收录了刘宋元嘉末(453)求那跋陀罗用汉字转写的《得生净土神咒》,亦即斯317号写本的《往生净土咒》。这篇论文把我带到了六十多年前的回忆之中。笔者十岁前后,大家庭中每有丧事,孩子们必然跪在死者旁边背诵这五十九字的《往生咒》。当时还有一种小型黄纸,上面用红色刻印着这个咒语,排成圆形。家人无论长幼,聚坐一起,念一遍咒语就揭开一张放在旁边。最后将成垛的小黄纸烧掉,大约就使死者往生净土的愿望得以生效了。虽然咒语是用汉字表示梵音,毫无意义可言,因为是儿童时代记诵的,长久没有忘记。五十年前在国外开始学梵文时,还曾试图把咒语还原为梵语。此咒今为汉化佛寺中晨暮课诵的“十小咒”之一,一般僧人均能背诵。真没有料到,五世纪移写的咒语,寿命竟到20世纪,而且《往生咒》竟还有敦煌写本也。

平井宥庆氏《千手千眼陀罗尼经》一文,发现斯4378号写本《千手经》题记称比丘惠銓己未岁(899)十二月八日在江陵府大悲寺经藏内与《大悲心陀罗尼》、《尊胜陀罗尼》同写在一卷。而形式相同的斯2566号写本《千手经》题记仍是惠銓写,时间地点则是戊寅岁(918)一月十七日在沙州三界寺观音内院。同一僧人前后二十年写同一陀罗尼,说明观音信仰之深;而从江陵转徙到偏远的沙州,又不知是唐末五代扰攘之中由于何种因缘了。斯2498号写本长卷首尾残缺,时代当属晚唐五代。卷中除陀罗尼

外，尚有类似道家符篆的图画连结在一起，密宗信仰有与道家混杂的倾向，是颇值注意的现象。

安东尼诺·弗尔特(意大利)有关《大云经疏》一文，说宋释赞宁否认制造《大云经》的法明之存在，而另捏造出僧人法朗。实际法朗当即法明，是本文作者误解。但赞宁著作确多疏漏，则是事实。笔者昔撰《唐代印度来华密宗三僧考》(载《哈佛亚洲研究学报》1945年3月)，曾指出赞宁《宋高僧传》中之谬误。如善无畏传引用李华碑铭，省去二十余字，遂不可通。又传中称“僧俗弟子宝畏禅师明畏禅师荥阳郑氏琅玕王氏痛其安仰，如丧考妣焉。”而检李华原文，则作“弟子僧宝思，户部尚书荥阳郑公善果曾孙也。弟子僧明思，琅玕王氏”。畏字思字未知孰是，但碑文甚明了，本是二人，赞宁《僧传》竟分为僧俗四人，极为可笑。陈援庵先生《中国佛教史籍概论》谓“此书所本，多是碑文，故每碑末恒言某某为立碑铭或塔铭。此即本传所据，不啻注明出处。”这是赞宁《僧传》长处。但《佛祖统纪》四三谓，“宁僧统虽博学，然其识暗，聚众碣为传，非一体。”善无畏传之外，其他类似处尚不少，读赞宁书者不可不知也。

冈部和雄氏关于敦煌藏经目录文中，把敦煌文献中藏经目录分为三大类：经典目录、特定寺院的入藏目录、藏经的缺本目录及补充目录。特别值得一提的，是经典目录类中，《敦煌遗书总目索引》因卷中有“三乘通教经录第二”云云一行，而定名为《三乘通教经录》的伯3747号写本。冈部则据内藤龙雄氏研究，定为费长房《历代三宝记》中所说的“未详作者，似宋时述”的二卷本《众经别录》<sup>①</sup>因为它由“大乘经录、三乘通教录、三乘中大乘录”等十篇构成，而3747号写本恰恰包括大乘经录的末尾，三

乘通教录的全部，和三乘中大乘录的前半部分。费长房所列三乘通教录篇的部数为五十一部，而残卷所记经数也恰恰相合。所以，《众经别录》残卷应当是比梁僧祐《出三藏记集》更早的现存最古的经录了。

第二部分中，吴其煜氏的《法成传考》考订法成为吐蕃僧人，亦即吴和尚。约生于780年，卒于859年末或860年初。文中并附有法成事迹年表，是有关这位吐蕃大师的详尽传记。附带提一下，平野显照氏《讲经文的组织内容》文中征引《阿弥陀经讲经文》里的例行词句，译为日语。其中有“自今以后要分明，莫似往前行草草。”第二句意为“不要像以前那样马马虎虎”，而日译作“从今以后没有比快快修行更好了”，是不确切的。

1985年12月作，1988年11月增订（《文史知识》1989年第4期）

### 注释

- ① 伯3747号为《众经别录》残卷，实为中国学者首先识出。详见白化文《敦煌写本〈众经别录〉残卷校释》（载于《敦煌学辑刊》1987年第1期）一文。



## 关于贝叶

《文物》1986年第6期所载李更旺同志的《古书史中梵夹装并非经折装考辨》辨别清楚二者之不同，同时还说明了以前常与经折装混同起来的叶子装即旋风叶的形制，读后很受教益。但李文中说，“梵夹书是以印度所出的贝多树叶（亦称贝多罗树叶，或称贝树叶）和多罗树叶作为书写材料的。”又说，“贝叶是贝多树叶和多罗树叶的简称。”这一说法不知何所依据。

玄奘、辩机所著《大唐西域记》中恭建那补罗国条提到多罗树，说“其叶长广，其色光润。诸国书写，莫不采用”（季羨林等校注本 889 页）。多罗是梵语 *tāla* 的译音，为树名，属于棕榈的一种。梵语称树叶为 *pattra*，音译为贝多罗。用多罗树的树叶来书写，因而贝多罗又有书叶之义。汉译除全译字音之外，更通行的是取梵文字音之“贝”和汉文字义之“叶”组合在一起，成为“贝叶”。我想不能把原来的树名强分为贝多树和多罗树两种。李文引《酉阳杂俎》，把原文中“婆”字和“力叉”（引文误刊作义）分开，亦不妥，“婆力叉”是梵文树木一词的音译。

是否有所谓“贝多树”呢？法显《佛国记》说，“菩萨（指释迦牟尼）前到贝多树下”，“佛于贝多树下东西经行七日处”，是把

陀在其下成道的菩提树称为贝多树，又称菩提树子为贝多树子。但法显没有把他所谓的贝多树与贝多罗叶所由来的多罗树混为一谈。足立喜六氏的《考证法显传》注释贝多树，以为即菩提树，但未举出贝多的梵文原语。足立氏同时也说，法显所谓的贝多树与贝多罗叶、多罗树不是一回事。

以上名称的混淆，看来不自李更旺同志始。新版《辞源》贝多条下解释云：“树名。梵文的音译。亦称贝多罗、毕钵罗树、阿输陀树、菩提树、道树、觉树等。叶可裁为梵夹，用以写经。”这样解释可以说混乱、错误兼而有之。贝多恐怕只能理解为贝多罗即一般树叶或多罗树树叶的省称，不能径释为树名。《辞源》此条又把多罗树与毕钵罗树（梵文 pippala）、阿输陀树（亦写成闍说他，梵文 aśvattha）以及菩提树等混为一谈，说其叶可供书写，尤为谬误。后面几个名称都指同一种树，也叫作吉祥树，是无花果树（或以为是榕树）的一种。相传释迦牟尼在一棵这种树下得道，故而又名菩提树、道树、觉树等等。这种树的果实可作念珠，但叶为心形，与“其叶长广”的多罗树叶迥不相同，显然是不可能用以写经的。《辞源》亦有多罗条，说“其叶可供书写，称贝叶”，这是对的，但仍有“即贝多树”一语。

关于佛教名词，从前丁福保氏编过一部《佛学大辞典》，是以日本明治年间鹭尾顺敬氏的书为蓝本的，早已嫌陈旧。三十年代日本望月信亨氏的《佛教大辞典》远比丁氏书周详确切，极为有用。自从唐朝以来，先后有过若干种梵汉、汉梵佛教用语词汇。十九世纪以后，西方学者也编过类似的词汇。这些小型的书现在当然都不够用。近年日本中村元教授编有《佛教语大辞典》，征引中文、日文及梵、巴、藏文佛典原著作注解，可以从中文

或日文译名寻找梵文、巴利文、西藏文原语，也可以从梵、巴、藏语检索汉文、日文译名，是一部极为翔实可靠而有用的工具书。凡涉及佛教的词语，如果翻检这部辞典，大体能得到解决。在此附带作一介绍，以供对这类问题感兴趣的同志们参考。

(原载《文物》1986年第12期)

## “赐无畏”及其他(增订稿)

### ——读《敦煌变文集》札记

五十年代中，向达、王重民、启功、曾毅公、王庆菽诸先生编辑《敦煌变文集》，约我也参加。当时大家工作繁忙，只能利用业余或会后，夜阑灯下，分别校读若干篇。我没有通读全书，似乎别位编辑同志也未全做到这点，更没有集合在一起共同讨论过。总共八卷的《敦煌变文集》，虽然在鸠集、编次和初步校订敦煌通俗文学作品以供利用方面，起了很好的作用，但是功夫下得很不够，辨识和订正文字的工作远欠周密精确，更谈不到解释词语等要求了。

二十多年来，蒋礼鸿、徐震堦、陈治文、吴同宝、项楚和其他海内外许多位先生，先后对敦煌变文词语做了不少深入细致的研究。潘重规先生还有变文集新书之作，校订考释益臻邃密。特别是蒋礼鸿先生的《敦煌变文字义通释》，以深厚的文字、声韵、训诂之学的功力，剖析解释变文的字义词语，往往对一词一义上溯汉魏六朝，下逮五代赵宋，讲得源源本本，厘然有当于人心。他的书，已成为今后研究变文不可缺少的重要工具。

向、王两先生早已去世。其他参加编辑变文集的几位先生，似乎也都不再从事于此。近两年我阅读敦煌写本书仪，为了参照同时代文献，把九百余页的《敦煌变文集》通读了一过。在词语字义方面，也偶有拾遗补缺。我对于文字声韵训诂之学了无所知。这几条零星札记，只是归纳变文中词语用法，或援引书仪作为旁证。一得之愚，希望对于阅读变文不无小补，同时也带有对自己当年工作的粗糙多少补过之意。变文、讲经文等名称、性质的区别，经过近年的研究，更加明确起来。因为这里仍以《敦煌变文集》为依据，所以姑且笼统使用变文这个名称。

## 赐 无 畏

《唐太宗入冥记》云，“〔皇〕帝问曰：‘朕前拜舞者，不是辅阳县尉崔子玉否？’□□称臣。‘赐卿无畏，平身祇对朕。’”又云，“皇帝遂取书，分付崔子玉跪而授之。拜舞谢帝讫，收在怀中。皇帝问崔子玉：‘何不读书？’崔子玉奏曰：‘臣缘卑〔疑有脱字〕，不合对陛下读□□□有失朝仪。’帝曰：‘赐卿无畏，与朕读之！’崔子玉既□□□命拜了，对帝前拆书便读。”（《敦煌变文集》页210）《茶酒论》云，“君王饮之，赐卿无畏；群臣饮之，叫呼万岁。”（页267。原文“赐卿”句与“叫呼”句误倒，今据文义乙正。）这种赐无畏的作法，很像京剧里臣下对皇帝说“有罪不敢抬头”，皇帝说“恕你无罪”。实际上，变文中所描述的，原是古代印度的习俗。它后来被佛教所吸收利用，赋予了宗教意义。

为了使臣下无所忌惮，畅所欲言，国王常常对臣下用言语表达施予或赐予“无畏”，在汉译佛教经文或律藏里面叙述故事时，

每每遇到。如北魏吉迦夜、昙曜所译《杂宝藏经》卷一“弃老国缘”叙述一个臣子立了功劳，“王闻是已，极大踊悦，而问臣言：‘为是自知，有人教汝？赖汝才智，国土获安。既得珍宝，又许拥护，是汝之力。’臣答王言：‘非臣之智。愿施无畏，乃敢具陈’。王言：‘设汝今日有万死之罪，犹尚不问，况小罪过！’”又梁宝唱集《经律异相》卷四四“贫人得伏藏为王所治”条云，“是人答言，大王若施无畏者，我当说实。王许其具陈上事”。唐道世集《法苑珠林》卷十九敬僧篇，“夜奢惶惧，怖不敢对。王即语言，施汝无畏，汝当实答”。又卷四五纳谏篇，“尼乾惊怖语言：‘大王汝今莫卒〔猝〕作如是恶〔犹言怒〕！我有善言，愿王暂时施我无畏，听我所说！’王言：‘汝何所说，当速说！’”

律藏所收故事中，也有类似的例子。后秦弗若多罗译《十诵律十五·九十波逸提之七》云，“是人答言：‘大王施我无畏者，我当说实’。答言：‘与汝无畏！’即言……”唐义净译《根本说一切有部毗奈耶·药事卷十三》有这样一段故事：般遮罗国分为南界和北界，各有一王。北界王“性行险恶凶粗，非法治国”，于是人民都逃往南界。北界王“问群臣曰：‘村中人物，今并何之？’诸臣答曰：‘比为饥俭，人皆饥急，投南界王、大王施我无畏，即具说因缘’。王言：‘恣汝无畏！’臣等答言……”

除去国王使臣民解除顾虑而外，还有国王使臣民安心，不加杀害时，也称为施无畏。如《杂宝藏经》卷八“提婆达多放护财醉象欲害佛缘”叙述国王与雁王的问答，“雁王答言：‘……唯愿大王，放一切雁，使无所畏！’五百群雁在王殿上，空中作声。时王问言：‘此是何雁？’雁王答言：‘是我眷属。’王即施无畏，内外宣令，不听杀雁。”关于阿育王施无畏事，如西晋安法钦译《阿育王

传》的“本施土缘”称，“大王汝今应当施于一切众生无畏，亦复应当满足佛意。人中帝释必施无畏，起悲愍心。”又梁宝唱集《经律异相》卷二四“阿育四分王始终造业”条称比丘对阿育王说：“王先起地狱等，杀害甚无数。当除诸罪业，施于无畏。”《经律异相》卷三三“帝须出家得罗汉道”条云，“大臣白王，无漏之人不灭此苦，大王当施众生无畏！王随其言，宣令一切不得复杀尼犍〔即耆那教徒〕。”

施无畏或赐无畏，当即梵语 *abhaya-dāna* (或 *abhaya-pra-dāna*) 的翻译。a 意为无或不，bhaya 意为畏惧。dāna 意为给与，它和出于拉丁语的英文字如 *donate* 为同一语源。abhaya 由无畏引申而有安全之意。承季羨林同志见告，印度古代寓言故事集《五卷书》里，有这样的对话：

达摩那迦〔豺狼——狮王的大臣的儿子〕对冰揭罗迦〔狮子〕说：

“那一头牛珊时缚迦对我说：‘你要让你的主子赐给我无畏。’”

冰揭罗迦说：

“我现在就赐给它无畏。”(季译本《五卷书》页 26)

《五卷书》梵本原文赐无畏为 *abhaya-daksinā*。daksinā 一词在汉译佛经中一般音译为达係，有时音兼意译作係施，亦赠送、施与之意。《玉篇》云“係施也”。《广韵》同。看来施无畏是印度古代社会中尊卑之间的一种礼节仪式。不仅国王对臣民赐无畏，社会上地位较高者对于地位较低的人，也可以赐无畏。《经律异

相》卷四三“贾客采宝救将死人”条云，“〔贾人〕吉利闻已，语应死者：‘咄人！我今施汝无畏，救汝死罪’。即至杀者所，人人皆与之摩尼珠，价值一亿两金。”《法苑珠林》卷六五救厄篇，“时有五人呼商主言：‘大士商主，唯愿惠施我等无畏！’说是语已，尔时商主即告之言：‘诸丈夫勿生怖畏！我令汝等从此大海安隐得度’。”甚至神话里面的金翅鸟（即 garuda，专门啖食诸龙）人格化以后，亦可赐无畏。吴支谦译《菩萨本缘经·龙品》云，“金翅鸟言：‘唯愿仁者为我和上，善为我说无上之法。我从今始，惠施一切诸龙无畏’。”恶神阿修罗也可以赐无畏，如刘宋求那跋陀罗译《杂阿含经》卷四十称：

时彼空处仙人，闻阿修罗王瞋恚炽盛，往诣毗摩质多罗阿修罗王所，而说偈言：

“仙人故来此，求乞施无畏。

汝能施无畏，赐牟尼恩教。”

毗摩质多罗以偈答言：

“于汝仙人所，无有施无畏。

违背阿修罗，习近帝释故。

于此诸无畏，当遣以恐怖。”

大乘佛典中，由世俗尊卑之间的礼节与对话仪式发展而来，形成了一种带宗教意义的施无畏。西晋竺法护译《正法华·光世音普门品》称，“谓众要人，不宜恐惧。等共一心，俱同发声，称光世音菩萨，威神辄来相护，令无恐惧。”意思是观世音菩萨能解救灾难，使人免除畏惧，亦即赐与安全。这一段经文，鸠摩罗什



译《妙法莲华经·观世音菩萨普门品》作，“是菩萨能以无畏施于众生。汝等若称名者，于此怨贼当得解脱。”隋阇那崛多与笈多同译的《添品法华经》完全袭用了罗什的译文。佛或菩萨总是先施无畏，解除对方的畏惧或疑虑，再启发对方发道心。吴支谦译《维摩诘经·如来藏品》“既施使无畏，乃化以道真”。罗什译本《维摩诘所说经·佛道品》作“先施以无畏，后令发道心”。玄奘译《佛说无垢称经·菩萨分品》作“于诸恐怖者，方便善安慰。除彼惊悸已，令发菩萨心。”佛教意义上的施无畏的译法，可能始于吴时支谦，罗什以后大体成为定型。

关于得到佛或菩萨无畏施之后的具体效果，北凉昙无讖译《优婆塞戒经·杂品》说，“若有众生怖畏王者、狮子、虎狼、水火、盗贼，菩萨见之，能为救济，名无畏施。”玄奘译《瑜伽师地论·施品》说，“无畏施者，谓拔济狮子、虎狼、鬼魅等畏，拔济王贼等畏，拔济水火等畏”。由国王解除臣民对他的畏惧，发展成为佛或菩萨解除臣下对国王以及一切邪恶势力的畏惧，从而把佛或菩萨的地位提高到国王之上，而把对国王的畏惧和对盗贼、虎狼、鬼魅等的畏惧并列为“无畏施”的对象，更不能不说是僧人们对世俗权势有趣的讽刺。昙无讖译《优婆塞戒经·五戒品》说，“一切施中，施无怖畏最为第一”。玄奘译《解深密经》、《成唯识论》都把无畏施与法施、财施并列为三施。佛像的手有多种姿势，各有含义。其中佛举右手齐肩，掌心向外，五指向上，称为施无畏相。这是佛像中常见的姿势，我们恐怕不会想到，它竟和变文中的词语互有关联了。至于密宗的“六无畏”，许多人名地名之以无畏为称，如著名印度密宗高僧取名“善无畏”，与施无畏一词关系不大，兹不赘论。（韦尔曼 Charles Willemen 先生有《善无畏三藏

名号考》，载《通报》1981年第六十七卷。承作者曾以抽印本见贻，附志感谢。）

从敦煌唐代通俗文学，我们得知当时有这样的风习，皇帝对臣民赐无畏，以让他们大胆讲话。从佛教典籍和印度文献，知道这是印度社会风习，通过佛教传入中国。我们从变文以外的文献中，也发现类似的记载。唐孟棻《本事诗·高逸》载，玄宗命李白作诗，“白顿首曰，宁王赐臣酒，今已醉。倘陛下赐臣无畏，始可尽臣薄技。上曰可。”陆游《老学庵笔记》卷六，“俗说唐五代间事，每及功臣，多云赐无畏。其言甚鄙浅。予儿时闻之，每以为笑。及观韩偓《金銮密记》，云‘面处分，自此赐无畏，兼赐金三十两’。又云，‘已曾赐无畏，卿宜凡事皆言，直是鄙俚之言亦无畏’。以此观之，无畏者，许之无所畏惮也。然君臣之间乃许之无所畏惮，是何义理？必起于唐末耳”。检《说郛》、《五朝小说》、《唐人百家小说》、《唐代丛书》所收《金銮密记》中，皆无放翁所见的一条。李慈铭光绪五年七月十七日日记引《本事诗》以驳放翁，谓“是唐初早有此语也。无畏盖即汉时入朝不趋等事之遗意。”然孟棻书前有光启二年（886）自序，云大驾在襄中，知是晚唐僖宗时人。所记李白语亦有可能径出杜撰，故杂有当时习语，恐未能据此断定赐无畏之习唐初已有。韩偓晚唐五代初人，敦煌通俗文学作品的时代也相去不远，都与陆游所云“起于唐末”相适应。而且，施无畏的习俗似应在佛教三施之说较为广泛流行以后，由宗教的施无畏返转回来，恢复为社会习俗的赐无畏，不大可能唐初已有。陆放翁的说法恐怕还是未可厚非的。至于他所谓君臣之间许之无所畏惮，“是何义理”，这是以儒家特别

是南宋道学兴盛以后君臣尊卑观念来看古代。这种议论对于奴隶社会的古代印度当然不适用，对于中国的唐代也未必用得上吧？

## 入唐僧圆珍与唐朝史料

日本平安时代初期的天台宗僧人慈觉大师圆仁(794—864)于838年(开成三年)入唐,礼拜五台山,并入长安,847年(大中元年)回国。他留下的《入唐求法巡礼行记》,是研究当时唐朝宗教、社会、历史以及中日文化交流等各方面的重要史料,国内外学者至今不断加以利用。而较圆仁稍后入唐的圆珍,也留下了记录。虽然远不如圆仁日记之详尽,也包含一些有用的信息,却还未受国内学术界的充分注意。这篇小文目的,即在介绍圆珍的行记,并提示若干值得注意之处。

圆珍(814—891)俗姓因岐氏,唐人称之为殷氏,讚岐国(今香川县)人,与空海同乡,是他俗家的外甥。圆珍也是天台宗僧人,15岁在延历寺出家,为圆仁的师弟。853年(大中七年)入唐,礼拜了天台山,又入长安。858年(大中十二年)回国,赠号智证大师。圆珍在滋贺县创立园城寺,为天台宗寺门派始祖,与圆仁在京都比叡山延历寺所创山门派对立。圆珍用汉文撰有纪行的《行历记》,但此书不像圆仁行记那样幸运,已经亡佚,现只存留约百年以后1049年僧人赖觉节录的《行历抄》。著有《入唐求法巡礼行记研究》,对圆仁日记研究作出卓越贡献的小野胜年

氏，1982年发表了《入唐求法行历之研究——智证大师圆珍篇》上下卷。此书以《行历抄》为主，旁搜有关圆珍的各种史料，如记录圆珍在天台山国清寺、福州开元寺、长安青龙寺等所得佛经的求法目录，日本保存的有关圆珍在唐行游求法的各类文书，圆珍携归的佛经尾部的题记，后人所撰圆珍传记、年谱，等等。作者综合各种资料写为正文，而把所根据的资料原文列在每节正文之后，并附考订。小野氏的辛勤劳作，为我们利用圆珍《行历抄》提供了极大方便。本文所引《行历抄》等资料，即以小野氏书为据，所注页数皆指此书。

从佛教史而言，首先值得注意的，是圆珍拜法全为师，受法后得其“批记”，带回日本。法全是密宗大师，原驻锡玄法寺，圆仁曾在那里从他受法，后移青龙寺。圆珍大中九年五月从南方到长安后，暂住春明门外高家店，派侍者丁满先去寻访法全。丁满亦称丁雄满，译自日文原来姓名丁胜小麻吕，为归化人后裔，通晓华语。他曾随圆仁入唐，这时年已50，是第二次来华。《行历抄》中记载丁满与法全在长安意外相逢经过：“廿五日，丁满入城，于常乐坊近南门街，逢着玄法寺法全阿闍梨，便伏地拜。和尚怪问：‘若是圆仁阿闍梨行者否？’丁满答：‘尔！’‘因何事更来？’‘随本国师僧来，特寻和尚。’和尚喜欢，便领将去青龙寺西南角净土院和尚房，与茶饭吃。便传语来，存问圆珍。”（205页《行历抄》）几天以后，圆珍即去青龙寺，“拜见唐故中天竺大那兰陀寺三藏善无畏阿闍梨第五代传法弟子、左街青龙寺传教和尚、前长生殿持念供奉大德僧法全阿闍梨，蒙许授受瑜伽宗旨。此即延历寺传教阿闍梨圆仁大法师受法和尚矣”（第208页《请弘传两宗官牒案》）。

关于受法的具体经过，见于日本定为国宝的写本青龙寺求法目录(园城寺藏，上卷图版 34 及第 270 页)：“大中九年七月十五日，入大悲胎藏(坛)，五瓶灌顶，得般若波罗蜜菩萨，便受学胎藏毕。又至十月三日，入金刚界五部灌顶，得金刚波罗蜜菩萨，便授学金刚界苏悉地，并诸尊瑜伽近一百余本毕。又至十一月五日，入传五部大教大阿闍梨位灌顶道场，得曼荼罗菩萨。”当时日本僧人显密兼修，所以圆珍既登天台山国清寺就天台宗教义质疑问难，又到青龙寺求真言大法。这段文字记述圆珍遵照密宗仪轨，三次灌顶受法。坛上铺有满绘佛和菩萨像的曼荼罗图。受法者抛掷花朵于其上，花落在某佛或菩萨身上，即是与之结缘。写本记述受法经过之后，低一格写有：“右件大德圆珍，已授学总持最上乘教，悉并精通。所问所答，义辩难穷。勘可传持，广利有缘。此为相别，净土愿见！千万珍重，千万珍重！大中九年十一月廿一日，青龙传教沙门、前长生殿持念大德法全，状付圆珍，千万千万！”(上卷图版 34 及第 271 页)这是所谓“法全批记”，证明圆珍已从师父法全学到最上乘的密教的精义，许可他去传授。批记实际等于一张毕业证书，在佛教史和中日文化交流史上，都是极可宝贵的史料。批记的笔迹，与叙述受法的上文相同，恐怕都出自毕业生圆珍之手。

有关佛教史的另一件史料，是圆珍所记唐代寺院中的僧讲和俗讲。汤用彤先生《康复札记·何谓俗讲》(载《汤用彤学术论文集》)推荐了这段材料。但所据为《大正藏》第五十六卷，误字颇多，书名亦有脱落。所以汤先生说“许多文字需加考订”，并且正确地推断“一日为期”当是一月之误。这段材料出于圆珍所撰《佛说观普贤菩萨行法经文句合记》卷上，现据小野氏书(第

273—274 页) 遂录如下, 供读汤先生之文的同志参考: “言讲者, 唐土两讲。一俗讲, 即年三月, 就缘修之。只会男女, 劝之输物, 充造寺资, 故言俗讲。(原注: 僧不集也云云) 二僧讲, 安居月传法讲是。(原注: 不集俗人类也。若集之, 僧被官责) 上来两寺事, 皆申所司,(原注: 可经奏外申州也, 一月为期) 蒙判行之。若不然者, 寺被官责云云。……(原注: “讲堂时, 正比置佛像。讲师座高阁, 在佛东, 向于读师座。读师座短狭, 在西南角, 或推在佛前。故檀越请开题时, 北座言‘大众至心合掌听。’南座唱经题。”) ”

武宗会昌灭佛, 不仅废寺院, 毁经像, 还强迫大批僧尼还俗, 圆仁日记中曾记自己还俗情况。但圆仁并非甘于还俗, 而是虚与委蛇, 急忙归国。还有些僧人确曾还俗, 娶妻生子, 从日僧圆载的经历可见一斑。圆载(?—877) 是最澄弟子, 838 年与圆仁一起入唐, 久留天台, 会昌中被迫还俗。圆珍来唐后, 圆载偕圆珍同赴长安。《行历抄》记法全对圆珍谈论圆载: “说云, ‘乡贼(指圆载)与尔(指圆珍)甚作妨难, 都不欲(尔)得成就。某(法全自称)暂时取彼他语, 恼乱大德(指圆珍), 此某错处, 云云’。珍第二遍见和尚(指法全)时, 具知贼(指圆载)事, 佯不知之, 但尽礼庆。和尚感之, 在后具说一切事。委曲知之, 珍不敢说。和尚说道: ‘者贼久在剡县养妇, 种田养蚕养儿, 无心入城。才见珍来, 作鬼贼趁逐来, 叵耐叵耐! 所说甚多。向后诸事一切, 不教贼知之。从天台相见之日, 至乎长安, 总有无量事, 不用具记。”(230 页) 看来圆载由于还俗后娶妻生子, 愧对故人, 与圆珍关系不甚融洽。圆载留唐四十年, 终于在僖宗乾符四年(877)携带不少佛经和儒书回国, 中国诗人皮日休、陆龟蒙、颜萱等都有

诗赠别。圆载不幸在海上遇难而亡。

圆珍曾在天台山国清寺施舍砂金，建造止观堂。三善清行(847—918)所撰《天台宗延历寺座主圆珍传》称：“圆珍寻访归事，祖师最澄大法师贞元年中，留钱帛于禅林寺造院，备后来学法僧侣。而会昌年中，僧人遭难，院舍随去。仍将右大臣（藤原良房）给圆珍充路粮砂金三十两买材木，于国清寺止观院起止观堂，备长讲之设。又造三间房，填祖师之愿。即请僧清观为主持人。”（第335—336页）据署名“乡贡进士沈懽”的《国清寺止观堂记》（第429页），“以（大中）十年九月七日建成矣。法师即住持此院，苦节修业。……遂挈瓶锡，告别东归，即十二年六月八日矣。”这个传统流传到宋代，还有日本僧人从本国运木材来中国在佛寺建造殿堂。这些都是中日文化交流史上的佳话。

唐朝社会史料方面，也有若干条可供采择。《请弘传两宗官牒案》描述黄河两岸所架浮桥说：“次渡蒲关，即到舜城，则是河中府矣。见黄河两岸，各有四头铁牛，以锁系脚缚船，为浮桥之基。”（第284页）考《通典》卷一七九州郡九蒲州河东县条云：“有蒲津关。后魏大统四年造浮桥。九年筑城为防。大唐开元十二年河两岸开东西门，各造铁牛四。其牛下并铁柱连腹，入地丈余。并前后铁柱十六。”杜氏未明确铁牛与浮桥之关系。《唐会要》卷八六桥梁条云：“开元九年十二月九日，增修蒲津桥，纆以竹苇，引以铁牛。命兵部尚书张说刻石为颂。”可与圆珍所记相印证，补《通典》记述之不足。张说《蒲津桥赞》叙述更详细：“其旧制，横纆百丈，连舰十艘。辘修竿以维之，系围木以距之，亦云固矣。然每冬冰未合，春互初解，流湍崢嶸，塞川而下。……纆断航破，无岁不有。……开元十有二载……俾铁代竹，取竖易



脆。……结而为连锁，熔而为伏牛。偶立于两岸，襟束于中渚。锁以持航，牛以繫缆，亦将厌水物，奠浮梁，又疏其舟间，画其鹳首，必使奔逝不突，积凌不溢。新法既成，永代作则。”（《张说之集》卷十三）<sup>①</sup>《元和郡县图志》卷十二河中府河东县蒲坂关条记载浮桥，而未及铁牛：“今造舟为梁，其制甚盛。每岁征竹索价，谓之桥脚钱，数至二万，亦关河之巨防焉。”由于“其制甚盛，”所以引起圆珍的注意。圆仁《行记》开成五年八月十三日亦记从蒲津关渡黄河，浮船造桥，濶二百步。

写本《大日经义释》卷九末尾圆珍题识云，“此义释用纸，唐土呼蒲薄纸。以此纸出蒲州，故曰蒲薄纸也。”（282页）小野氏引《太平寰宇记》卷四六蒲州条，称地产经纸，当即圆珍所谓蒲薄纸。今案蒲州写经纸唐代有名，《宋高僧传》五唐京兆华严寺玄逸传载逸姓窈氏，为唐玄宗从外父。撰《释教广品历章》，“考其大小乘经律论，并东西土贤圣集，共一千八十部，以蒲州共城二邑纸书。校知多少，缚定品次。”《广品历章》残存于《赵城藏》，各经正注明所用纸之产地及纸数，如《六十华严》下注：“蒲州一千七十九纸。共城一千三百五十二纸。”（见方广锜博士论文《八一十世纪的中国汉文大藏经》，第四章“大藏经帙号考”，油印本）可与圆珍书相参证。圆珍旅行携有所谓“旅灶”，当是用于煮饭的轻便炉灶，如福州都督府发给圆珍一行的“公验”亦即证明书云，“随身物经书四百五十卷，衣钵、剃刀子等，旅灶一具。”（第86页）此外温州安固县、台州黄岩县、台州临海县等地所发公验中，随身物都列有旅灶。（第90、98、106页）但在日本国内时，太宰府所下公验中记录随身物里，却不见此名。（第64页）圆仁《行记》中每每提到“随身衣钵、剃刀”，也不见旅灶一词。旅灶当是

中国制作，圆珍入唐以后才在旅行时携带。宋陆游诗句有“炊烟生旅灶”，当指旅舍之灶，与此疑非一事。

唐朝发给圆珍的过所、公验等，都在日本保存下来，是重要的历史文献。日本《国宝大事典》卷三典籍类收有“圆珍关系文书”。小野氏书中收集的圆珍及唐人往来书札，其中用语多唐代书仪中所习见，可以互相印证。（圆仁《行记》中亦屡见）如唐人李达致圆珍书称“和尚座前谨空”（第396页），僧人师静致圆珍书称“珍师叔供奉座前谨空”（第431页）<sup>②</sup>，常雅致圆珍书末亦称谨空（第450页），圆珍致智慧轮书称“圆珍谨空”（第479页）。唐人陈季方致圆珍书称“即日季方蒙恩”（第433页），唐人陈太信致圆珍书称“太信即日蒙恩”（第450页），圆珍致智慧轮书称“小师圆珍蒙恩”（第478页）。李达致圆珍书称“即日达旅中蒙推免”（第396页）。唐人詹景全致圆珍书称“聊备空饭，谨专状咨屈”（第386页）。谨空、蒙恩、推免、空饭等，皆书仪中常见词语。圆珍上福州都督府乞求公验文书云，“伏乞公验，以为凭据。谨连元赤，伏听处分”（第86页）。小野氏注称元赤亦见于阿斯塔那发现之开元廿一年交通文书，参考所著《关于唐开元时旅行文书》，载《东洋学术研究》十六之三。小野氏书中还收录了赴日唐人自称“大唐客管道衙前散将蔡辅”等人的诗与书札，辑唐人诗文者亦将有取于斯。

## 注释

- ① 黄河两岸设铁牛事的年代，《唐会要》作开元九年，张说赞及《通典》作开元十二年。据严耕望《唐仆尚丞郎表》，张说开元九年九月至十一年四月任兵部尚书，则作九年为是。然张说本人文中称十二年，未详。《全唐文》卷二二六张说文中于“开元十有二载”下注“一作九年十二月”，盖参照《会要》。张说文中的“中谿”，与河阳三城之一的中谿城无关。洪迈《容斋续笔》卷十二“古迹不可考”条引张芸叟《河中五废记》云，“又河之中矜一洲岛，名曰中谿，所

以限桥。不知其所起，或云汾阳王所为。以铁为基，上有河伯祠。水环四周，乔木蔚然。嘉祐八年秋，大水冯襄，了无遗迹，中谗自此遂废”。中谗小岛可能对浮桥起辅助作用，张文的“襟束于中谗”和《五废记》的“限桥”疑皆此意。

- ② 原书作“座前谨言”，文理不合，言字乃误排。小野氏日文译文作“谨空首拜，”因为他理解谨空为空首，但从译文足证谨言当作谨空。陈太信致圆珍书末原书“大德座前谨言”，亦不合书仪轨范，言字亦当是空字之误。小野氏译文作“谨陈”，知原写本已误空字为言字。

（原载《中国历史博物馆馆刊》一三、一四期，1988年）

## 附 记

为了便于读者了解周一良先生的佛教研究成果，我们将周先生的有关论文收在本书中。需要说明的是，这并不是周先生全部的佛教研究论文，如1936年发表在《考古》第4期上的《云岗石佛小记》，同年发表在《史学年报》2卷4期上的《评魏楷〈英译魏书释老志〉》，1951年发表在《文物参考资料》上的《敦煌壁画与佛经》等，周先生在三部论文集（《魏晋南北朝史论集》、《魏晋南北朝史论集续编》、《中日文化关系史论》）中均未收入，我们也就不录于此了。周先生在《魏晋南北朝史札记》和其它许多论文里也有关于佛教的论述，由于不是专文，只能希望有心人径自参阅了。

所收论文均按《周一良简历及著述年表》，基本依照写作时间的先后为序。《宋高僧传·善无畏传中的几个问题》不见于《年表》，《魏晋南北朝史论集》收入，未注写作年月，此文当系以《唐代密宗》英文本为基础，撮要用中文写就，故置于首篇。《年表》还失收《读〈敦煌与中国佛教〉》，文见《续集》。《“赐无畏”及其他》在收入“附录”时仅录其“赐无畏”部分。周先生早年发表

的论文，受到陈寅恪先生的影响，所用标点符号与今天通用者略有不同，现亦仍其旧，以见一时学术之风尚。

钱文忠谨记

责任编辑 吴国香  
封面设计 王震坤  
责任出版 马蓓华

## 唐 代 密 宗

周一良 著  
钱文忠 译

上海远东出版社出版发行

(上海冠生园路 393 号 邮政编码 200233)

新华书店经销 上海长阳印刷厂印刷

开本 850×1168 1/32 印张 10.375 字数 220000

1996 年 7 月第 1 版 1996 年 7 月第 1 次印刷

印数 1—6000

ISBN 7—80613—270-8/I·230 定价:17.00 元