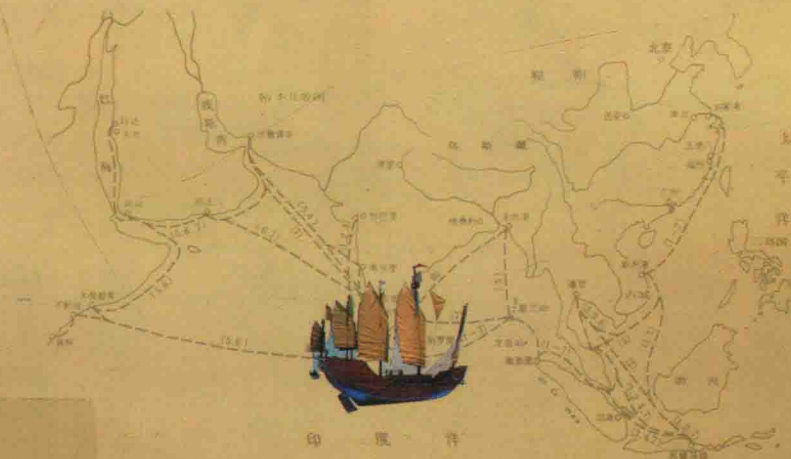


多元宗教文化视野下的 中外关系史

中国中外关系史学会
华侨大学华人华侨研究院

主编



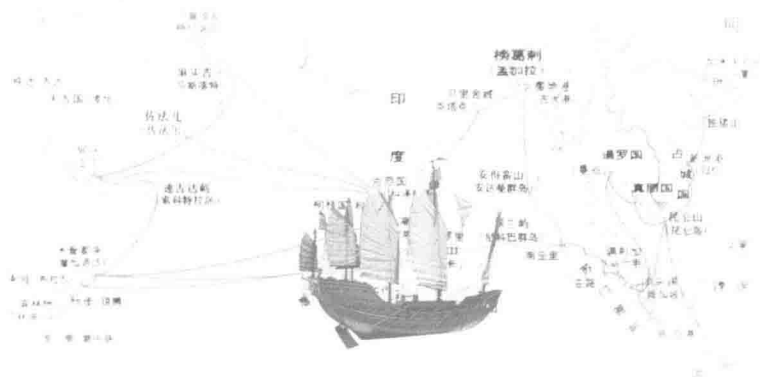
甘肃人民出版社



中外关系史论丛第19辑

多元宗教文化视野下的 中外关系史

中国中外关系史学会 主编
华侨大学华人华侨研究院



甘肃人民出版社

图书在版编目 (C I P) 数据

多元宗教文化视野下的中外关系史 / 中国中外关系史学会, 华侨大学华人华侨研究院主编. — 兰州: 甘肃人民出版社, 2011. 12

ISBN 978-7-226-04248-9

I. ①多… II. ①中… ②华… III. ①宗教文化—文化交流—文化史—中国、国外—文集 IV. ①B929.2-53

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2011) 第 270524 号

责任编辑: 马 强

装帧设计: 苏金虎

多元宗教文化视野下的中外关系史

中国中外关系史学会 华侨大学华人华侨研究院 主编

甘肃人民出版社出版发行

(730030 兰州市读者大道 568 号)

兰州瑞昌印务有限责任公司印刷

开本 710 毫米×1020 毫米 1/16 印张 19.5 插页 2 字数 340 千

2012 年 6 月第 1 版 2012 年 6 月第 1 次印刷

印数: 1~500 册

ISBN 978-7-226-04248-9 定价: 48.00 元

目 录

喜迎卅周年 更上一层楼

- 中国中外关系史学会 2010 年泉州年会总结 陈佳荣(001)

朱士行

- 汉地第一位开创中西文化交流的僧人 陈楠楠(005)

- 法国东方学家格鲁塞对玄奘西游的研究 耿 昇(015)

试论唐代西域求法僧侣的求法动机及其“宗教生存困境”

- 以义净《大唐西域求法高僧传》的讨论为中心 张云江(033)

- 高句丽宗教的多元发展 张春霞(044)

- 赴日宋僧与忽必烈征日战争 郭万平(052)

- 李约瑟与道教 刘树勇(060)

印尼孔教:中国儒学的宗教化与印尼化

- 兼谈海外华人文化与中华文化的传承播布 王爱平(066)

- 中世纪伊斯兰教东传与东亚各国穆斯林社会的形成 孙 泓(078)

- 杭州凤凰寺始建年代考 王心喜(090)

- 浅谈艾儒略(Julios Aleni)对中西文化交流的贡献 沈也地(094)

- 中欧文化交流的使者刘松龄 周萍萍(103)

- 西方传教士与国际法初入中国 王超杰(109)

- 新加坡华人基督教史初探(1819—1949) 张钟鑫(115)

- 康乾时期燕行使眼中中国北方民众的宗教信仰 赵兴元(123)

中外学术界关于“中国民间信仰”概念的认知与检讨

- 附带论及中国社会中宗教与社会的联系与互动关系 黄海德(134)

乡土社会的信仰与秩序

——闽南 H 县 J 镇基督教与民间信仰相处情况的调查与分析

..... 范正义(147)

德教五教同宗论与中外文化交流 陈景熙(165)

海外华人庙宇个案研究:天福宫组织、结构与功能(1840—1915)

..... 李 勇(195)

海上交通视角下的妈祖信仰传播

——以妈祖在日本的信仰传播为中心 周丽妃(213)

试析北美 1960 年以来华人宗教信仰变化 栗 艳(219)

徐福:中国海上丝绸之路的开启者 曲玉维(227)

古代四川盆地偶像式构图与情节式构图艺术形式的来源

..... 段 渝 邹一清(235)

论古代角抵、相扑活动的表演性和娱乐性

——兼谈敦煌壁画中相关画面的定名 胡同庆(238)

多元宗教文化影响下吐蕃职官管理制度的形成 朱悦梅(247)

郑和下西洋:异文化、人群与文明交融 万 明(261)

《皇华集》所反映的中、朝文化交流 王克平(279)

西学在华传播的三个堆积层与晚明、晚清的关联 邹振环(288)

喜迎卅周年 更上一层楼

——中国中外关系史学会2010年泉州年会总结

陈佳荣

2010年值华侨大学创立五十周年(1960—2010),中国中外关系史学会与华侨大学联合主办了本会今年的学术年会,即“多元宗教文化视野下的中外关系史”学术研讨会。此次会议在华侨大学泉州校区举行,由华侨大学公共管理学院、哲学与社会发展学院、华侨华人研究院承办。对于会议筹办者、组织者的无比热忱和辛劳,大家有目共睹,我们谨致以衷心的感谢。会议时间共三天,11月13至14日主要是学术讨论,现在到了总结的阶段。明天(15日)代表们还将参观泉州这座“世界宗教博物馆”的遗迹,包括道教老君岩、文庙、伊斯兰教清净寺、关岳庙、佛教开元寺和东西紫云双塔、南少林寺、天后宫以及泉州海外交通史博物馆、闽台缘博物馆。有些学者则自行参观了湄洲天后祖庙、伊斯兰教圣墓、草庵摩尼教寺、天主教堂及九日山祈风石刻等。

出席本次会议的会员有49人,加上华侨大学的代表共约70人。其中有中外关系史学会会长耿昇,副会长丘进(华侨大学校长)、晁中辰以及华侨大学各学院的领导人。本次会议的主题为“多元宗教视野下的中外关系史”,与会代表提供的文章内容也相当集中,在收到的52篇论文中,涉及古代的20篇,明清以来的19篇,华侨大学专文13篇。如以专题而言,篇数则分布如下:总论8;中外交往15;孔教1;道教1;佛教6;藏教3;民间信俗7;基督教6;伊斯兰教3;摩尼教1;德教(诸教合一)¹。

鉴于大会已印了两大本论文集(包括会员论文集及华侨大学专文集),会上两个小组代表又分别就各自讨论情况在大会作了介绍,将来还将出版专门的论文选集,这里就不重复叙述各人的观点或论据了。明年,中国中外关系史学会将迎

来自己诞生的卅周年纪念(1981—2011),我愿在此预祝学会取得更大的成功,并就自己所思所感发表一点浅见,谈不上会议的总结,也完全代表不了本学会,更遑论东道主华侨大学了。错误之处,则恳请大家批评指正。

(一)不断提高研究深度,注意论文质量

我们的学会创办已超过廿九载,1997年前三五年才开一次会,1997年后不用说每年一次,常常是一年两次或三次,今年本会参与的研讨会竟达四次。这次泉州年会可算是本会主办或参与发起的第31次学术研讨会,平均算来29年间每年一次有余。研讨会开得多是好事,名声大了,要求联合的单位就多了,会员多了,已有八百“壮士”。但有时盛名之下,其实难副。多年来,曾听到会内外有些微言,说会太多、范围太广、论题太杂,部分论文质量堪虞。我们当然不会自我否定,但对来自诸方的意见必须诚恳听取,认真改善。

我们号称“中外关系史”,自然古今中外、东西南北无所不包,广泛、驳杂在所难免。但广度不全可补,深度不够难救。广度须由学会领导在每年确定年会主题时全面地调节,而论文的深度则全靠我们会员常年的研究成绩及如何表述来保证。这里应强调学习海外有些研讨会的优点,如会议主题定下后要求报名参加者的论文必须切题,有专门的学术委员会审定论文提供者是否具备与会的资格,每篇论文宣读时都有评论人评是道非。当然,海内外的学术研究背景、环境、基础、目标不同,其规矩、风格、成就各有千秋,但是注重研究质量、提高论文深度应是共同的要求。过往曾提及,海外研究重微观,要求言必有据;内地论文多宏观,架构常洋洋洒洒。数十年来,我们无论文理医工科求学时都须学习哲学、政治经济学,令全国几成“哲学的国度”。不过,哲理的表述应讲逻辑,以史证理,而切忌空洞无物或繁琐考证。如果能学习海外学术界的优点,双方互补,严防“繁琐哲学”的“繁琐”,那“哲学国度”的前途,则难以限量。

(二)加强课题的共同性、深入性、持续性

既然我们学会注定要涉及中外古今、东西南北,西域、草原、东海、南海并进,陆路、海上、西南丝绸之路兼行,那学会领导尤其是学术委员会,就义不容辞地要扮演此一宏大学科的带头人角色。一切均须在我们的计划之中,端看如何通过长期、全面、持续地努力,写出一部高水平、有质量的多卷本《中外关系通史》来!首先,要总结近三十年来本会的成果,分析涉及专题的方面、深度及学科代表人或团队。然后拟订未来学会的研究计划,包括如何利用每年的研讨会以集合力量,期在一两年间略有小成,五年或十年间会有中成。

中外关系史学会已将走完第30个年头,我们应在过去成绩的基础上再接再厉。今后可由学术委员会订出下一个十年计划,有意识地从地区、时代等补漏求全、加深发掘,来确定会议主题,如每年开一次综合大会,另按专业委员会开一两分题会,看每五年如何,十年又怎样。这样,相信有两个十年计划,一部《中外关系通史》应可面世。当然,我们这些老家伙是等不及了,但学问非由自己始,也不会到自己终。“青出于蓝胜于蓝”,老师提携后生永远是人类智能和文明发展的“不二法门”,这也是衡量学者有无真正学问的重大标准之一。

(三)学术与政治的关系问题

在座的都是学人,是研究学问的,但学术研究常会牵涉到古为今用、古为政用的问题,也就是如何为现实服务。学术如何为现实政治服务呢?拙以为无他,讲真话、道实情、提供准确无误的证据也。对于中外关系而言,更常碰到中外边界纠纷中的学术研究课题。部分历史资料常因涉及陆疆、海疆争论,而显得格外重要。在这方面,自然离不开学者的研究和考证。例如有关“涨海”的论述,较早引用的一条是《异物志》所载,或因佚名而被指为东汉杨孚所作,但若仔细搜集比对,可知其为三国吴万震《南州异物志》的残文。另如明代《顺风相送》记有钓鱼屿,或因该书序言提及“永乐元年奉差前往西洋……”云云,而定其著作年代为1403年左右,唯该书多处提及“佛郎”番(分指葡萄牙人、西班牙人或荷兰人),可断为十六世纪之作。其实有关钓鱼列岛的记载,自陈侃(1489—1538)以降的诸多明、清奉使琉球录,论据业已不少;《顺风相送》只是记录海道针经,重要性并不比这些使者所记强多少。因此,史料的分量在于真实,而非勉强提前、越早越好,那样做其实是帮倒忙,反而无助问题的解决。

历史研究者阐述史事当然必须严格以事实为依归,有一分史料说一分话,不多不少刚刚好,绝对不能为某种需要或为迎合听众,而改变说法或论据。历史剧等文艺作品,虽然细节可创造,但基本历史脉络不可篡改,否则将出卖良心、贻误后代。例如评价秦始皇,能否以其统一天下而断为“英雄”,凡一众刺客均须由自惭而自尽,那岂非违背了“荆轲刺秦王”的铁一般的史实。“风萧萧兮易水寒,壮士一去兮不复返”,千百年来人们不断吟诵击节,现忽被告知壮士乃自断其臂,这岂非以烈士的鲜血,作为暴君祭坛上的贡献物?是可忍,孰不可忍?!

(四)学术研究必须实事求是

另一个历史研究问题,虽非涉及政治立场或态度,但也令人烦恼,同样需要以实事求是的态度来解决。这就是如何对待某些并未落实甚或缺乏充分证据的

资料、论断等。在中外关系史上,由于古、今、中、外史料的不足、真伪或歧异,经常产生一些众说纷纭、言人人殊的疑案。例如宋代:1997年英国人大卫·塞尔本(David Selbourne)《光明之城》(“the City of Light”)所记是否泉州及该书的真伪;元代:千百年来驰名全球的马可波罗东方之行,其真实性也长期被中外一些学者所怀疑;明代:英国退休潜艇指挥官孟席斯(Gavin Menzies)自2002年3月以来所提出的郑和舰队环航全球及到过美洲、澳洲乃至南极洲等说,也是沸沸扬扬,莫衷一是;清代:北京刘刚2001年所谓仿明初地图之《天下全輿总图》的真伪,也引起支持、反对双方的长期争论。

这里,我们对类似问题暂不置可否。人家既然提出论著,自是有备而来,不是靠一两篇文章即可驳倒。不过,既然在我们的园地,属我们的专业范畴,无论如何,历史学家都须结合古代中外史料,认真加以比较地研究,表明郑重的态度,甚至可组织专门小组负责断案,使学术争论健康地开展。

(五)用高质量的成果迎接本会卅周年

最后,顺便谈谈本学会30周年庆典的筹备。目前相关的纪念尺已经制毕(参见:<http://www.world10k.com/blog/?p=1461>),也有热心会员准备制作纪念牌、会员章。中国中外关系史学会网站(<http://www.china-world1981.com>)也正在建设、逐渐开通,网名易记(英文中国+世界+学会成立年份),希望在今年底、明年初逐步充实。明年将在沈阳召开正式的庆祝大会,另还有三四个小型的专题会议。

不过,纪念本会成立大典的最好方式,是会员们加强自己的学术研究,讲究论文质量。学会可对明年会议作出安排,提前罗列专题,考虑代表性,寻找各科带头人,以老中青结合方式,有意识地提前组稿及加强审稿,务使下次会议面貌焕然一新。

总之,本次会议虽然规模不大、人数不多,但论题集中、涉猎广泛、气氛热烈、活动频繁,可谓本会卅周年纪念的前奏曲,不啻为明年本会盛大会议敲响的紧锣密鼓。中外关系史学会的八百同仁们,让我们坚持学术良心、持之以恒地深入研究,在明年盛会中再度握手,以文飨友吧!

朱士行

——汉地第一位开创中西文化交流^①的僧人

陈楠楠

一、朱士行生平

朱士行，颍川人（郡治在今河南许昌东^②），汉地僧人，南朝齐、梁时代的僧佑《出三藏记集》（简称《佑录》）卷十三、卷七“放光经记”、梁慧皎《高僧传》卷四“朱士行传”及隋费长房《历代三宝记》（简称《房录》）卷六等书中都有较为详细的记载。

①关于朱士行和古代中西交通的主要研究的论文有：中国国家数字图书馆收藏田卫疆：《朱士行——第一位史籍有传的西行僧》（载《丝绸之路上的古代行旅》，新疆青少年出版社，1993年）；以下是CNKI论文数据库重关于朱士行的论文：张红萍：《开创对外文化交流的第一汉僧——朱士行》（烟台师范学院学报2005年6月）；孟楠：《中原西行求法第一人——朱士行》（新疆大学学报1993年21卷1期）；聂士全：《汉人第一僧略考》（苏州铁道师范学院学报2001年6月）；陈刚：《历史上第一个西行求法的和尚——朱士行》（新疆地方志1991年1期）；张兵：《西行求法第一僧》（《丝绸之路》1996年05期）；吴蔚：《中国第一僧朱士行与于阗》（章回小说下半月2009年07期）；以下是CNKI论文数据库中关于于阗佛教的论文：刘学智：《自长安出发的西行求法运动》（华夏文化1996年01期）；孙斌：《于阗佛教初探》（新疆地方志1989年02期）；以下是CNKI论文数据库中关于中西交通史的论文：丘进：《关于汉代丝绸国际贸易的几个问题》（新疆社会科学1987年02期）；修彩波：《近代学人与中西交通史研究》（华东师范大学2004年博士学位论文）；丘进：《论汉武帝时期的交通建设》（佛山师专学报，1988年）；李之勤：《论新疆各县的命名、改名等问题》（中国历史地理论丛，1985年01期）；牟雪松：《浅析吐谷浑在中西交通史上的作用》（重庆科技学院学报社会科学版2009年9期）；

②吕澂：《中国佛学源流略讲》中华书局，1979年，34页，云：“朱士行，洛阳人”；任继愈主编《中国佛教史》中国社会科学出版社，1981年，第1卷163页，及任继愈主编《宗教词典》上海辞书出版社，1981年，“朱士行”这一词条则认为颍川郡治在今河南禹县。按上说均不确。颍川郡为秦王政时所置，治所在阳翟（今禹县），其后治所屡有迁移，三国曹魏及西晋时代颍川郡郡治均在今许昌东。见谭其骧主编《中国历史地图集》（地图出版社1982年版）有关各图。

相关文献中,有关朱士行出家时间、地位认可(汉人第一僧)上有不同的说法。

首先,关于其出家时间。《高僧传》卷四中说“少怀远悟脱落俗尘”。而对其出家情况,却仅简述为朱士行年少时悟性甚高并继而出家,并未能进一步确定其出家时间。另又有《佑录》卷七载曰:“惟昔大魏颍川朱士行,以甘露五年出家学道为沙门,出塞西至于阗国。”^①对甘露五年的理解,有两种:第一种认为朱士行出家之年应是曹魏甘露五年。依此,《放光经》二十卷记载:“魏高贵公时,沙门朱士行,以甘露五年到于阗国。”例者还如任继愈《中国佛教史》第一卷中的论断也认同此观点。第二种认定是魏甘露五年朱士行开始西行;《高僧传》卷四、《佑录》卷十三中:“以魏甘露五年(260年),发迹雍州,西渡流沙”;这里,所谓魏甘露五年,是指朱士行西行求法之时,以下各家著作中均认同这个观点:梁启超《中国佛教研究史》^②、吕澂《中国佛学源流略讲》^③、汤用彤《汉魏两晋南北朝佛教史》^④、郭朋《汉魏两晋南北朝佛教》^⑤、高振农《中国佛教》^⑥。

针对这两种观点分析,朱士行在出塞以前已译《道行般若》并在洛阳讲此经,所以出家时间应在260年之前。终其来讲,无论甘露五年是出家的时间还是出塞的时间,则朱士行应当是在《僧祇戒本》^⑦后的甘露年间(256—260)受戒出家无可疑。最后,还有朱士行请梵僧立羯磨法^⑧受戒,则慧皎《高僧传》中又有推断曰:“中夏戒律,始自于此”。进而至吕澂,认为这是后人把朱士行当做汉地第一僧的原因。但无论如何说法,由受戒之事(始)及其出家时间的多家论断,足见中西文化交流之密切。

其次,关于朱士行地位——“汉地第一僧”的评价。《房录》称:“汉语译经人未剃落。魏朱士行创首出家,服法为僧,犹称俗姓。吴晋相踵,弗革其风。”朱士行为

①于阗国是古代西域王国,中国唐代安西四镇之一。古代居民属于操印欧语系的塞种人。11世纪,人种和语言逐渐回鹘化。于阗地处塔里木盆地南沿,东通且末、鄯善,西通莎车、疏勒,盛时领地包括今和田、皮山、墨玉、洛浦、策勒、于田、民丰等县市,都西城(今和田约特干遗址)。

②梁启超:《中国佛教研究史》,三联出版社1988年版,第28页。

③吕澂:《中国佛学源流略讲》,中华书局出版社1979年版,第295页。

④汤用彤:《汉魏两晋南北朝佛教史》增订本上册2006年版,137页。

⑤郭朋:《汉魏两晋南北朝佛教》,齐鲁书社1986年版,第237页。

⑥高振农:《中国佛教》,上海科学院出版社1986年版,第48页。

⑦《僧祇戒本》是昙柯迦罗魏嘉平年间(249—253)其来到洛阳,译出后作为出家人的规范。

⑧羯磨(karma)系佛教律藏专门术语,意即“业”、“所作”、“办事”,其种类非一,“羯磨法”即指关于授戒仪式的规定。

汉地第一僧,梁启超《中国佛法兴衰沿革略说》^①也同此意。而汤用彤认为汉地第一僧为严浮调,并非朱士行,文曰:“浮调,时人称为善译,则或擅长胡语,巧于传译,而为中华译经助手之最早者。夫调能译,且以佛理著书,又为发心出家之最早者,则为严氏者,真中国佛教徒之第一矣。”^②

除以上两种观点,另有一种观点,即“剃发”、“着坏色衣”和依律受戒的僧人是不同的,依律受戒才成为真正的比丘,如郭朋在《魏晋南北朝佛教》说:“至于正式依律受戒而成为名实相符的比丘僧人,则当推朱士行为第一人。”^③我认为在戒律没传入时,“剃发”、“染衣”即为出家,然后统称为僧人。则以这个概念所划定的僧人,朱士行绝不会是第一位的。但是,若以开坛受戒为分水岭,从受戒仪式的重要性来考虑,则可认为朱士行为所谓“第一僧”。开坛受戒仪式之重要性不待多言,自出有以来就一直被后世沿用。则其非常必要性,它使“僧人们”聚集一起并加强了他们在道德上一致性的意识,达到进行集体性教导和道德训诫的作用。涂尔干也说仪式是在集合群体中产生的行为方式,它们必定要激发、维持或重塑群体中的某些心理状态。但不论如何,我认为朱士行即使不享有汉地第一僧人的评价,但其赶上受戒之始的浪潮,为东土和西域之间的佛法交流增添一谈,也为后期朱士行西行增加了勇气。

二、朱士行西行条件

古人出行远路是非常慎重的,正所谓“父母在,不远游”。朱士行能够西行,一定有成熟的既定条件来推动,才能成就其最后的西行之路。在此,我主要分析主、客观两个条件。

早在西汉张骞出使西域,西域交通早已打开,且设置行政机构行使行政管辖。到东汉末年,交通又有滞碍。直到三国时期,曹魏与西域的交通才得以恢复。至此,敦煌段到西域的交通路线^④又增加一条。朱士行西行主要依据的线路,就是

①梁启超:《佛学研究十八篇》,上海古籍出版社2009年版,第3页。

②汤用彤:《汉魏两晋南北朝佛教史》增订本,昆仑出版社2006年版,第62页。

③郭朋:《魏晋南北朝佛教》,齐鲁出版社1986年版,第239页。

④当时的交通除了东部沿海地区的海路以外,主要还是陆路,中国人和外国人的外贸交易往来和文化交流都是通过河西走廊经过西域到达中亚转往世界各地的丝绸之路,朱士行生活在汉魏,应该对此路有了解,且当时的西域僧人很多从此路而来,必定有所了解才选择西行。

这段新路——南道。南道主要有鄯善、于阗，而中道有焉耆、龟兹、疏勒；北道则有车师后部等。黄初三年(222年)二月，鄯善、龟兹、于阗各遣使来献，魏文帝诏曰：“倾者西域外夷并款塞内附，其遣使者抚劳之。”^①此后魏在西域设置戊己校尉。魏明帝太和三年(229年)，大月氏王波调遣使奉献，明帝封波调为亲魏大月氏王。当时仓慈为敦煌太守。他抑制土豪，发展农业生产，并保护来往的西域使者和商旅；又徐邈任凉州刺史，史称“西域流通，荒戍入贡，皆邈勋也”，这是说他广开水田，募贫民佃田，使境内家家丰足，仓库盈溢，并保护中西交通要道的贡献。至此，朱士行西行的客观条件——交通、政治条件都已经成熟，为朱士行西行提供了客观上的可能性。

又从主观来看。朱士行出家以后是专务经典，而当时正值玄学风行，支谦的般若学与玄学比附盛行。据《佑录》本传“以大法为己任，常谓入道资慧，故专务经典”，朱士行凭借“远悟”和意志，钻研经典，常在洛阳讲《道行经》^②。支谦因经多胡言曾重译《小品般若》，校改支谶的《首楞严经》和维祇难的《法句经》。汤用彤说：“彼盖深重经典文字之出入，故有会译之作。会译者，盖始于集引众经，比较其文，以明其意。”因收集众本翻译为汉言，又加上当时条件的局限，《道行经》的译本仍存在很多问题。《佑录》卷七《道行经序》中引用了道安对《道行经》的评价：“然经既抄撮，合成章指，音殊俗异。译人口传，自非三达，胡能一一得本缘故乎？由是《道行》颇有首尾隐者，古贤论之，在往有滞，士行耻此，寻求其本。”《佑录》卷十三，《道行经》，《佑录》卷十三都表明主要的问题在翻译过程中，因为译者口传经文，不能三达或说不能领悟，就少抄或删除，所以导致了经文意义不能相接，文句不通。朱士行感叹此经为大乘重要经文却不能明白义理，故本着弘法，不惜生命的愿力，最终决定西行寻求正本。此即为朱士行主观上的决心、意志，从内部根本上推动其西行求法。

三、朱士行西行至于阗国求法经过

对朱士行于甘露五年(260年)西行经过，对两个问题存有异议。

①《三国志·文帝纪》

②《道行经》属大乘经典，共十卷三十品，第一品名为道行品，亦称《道行经》、《道行经品》，乃《放光般若经》的节抄本，所以也叫《小品般若》，晋时支娄迦谶译的《放光般若经》为《大品般若》。

在此先说第一个疑问,也就是,朱士行是直接到达西域,并且一直在于阗国寻找经书,还是最后才到于阗国求到正本?《佑录》卷十三“发迹雍州西渡流沙。既至于阗。果写得正品梵书。胡本九十卷。六十万余言”。对问题的考订过分简略,《高僧传》也仅只对朱士行西行路程及取经过程做了简单记录。而从法显、玄奘等人的西域取经记载来看,西域路途漫长遥远,飞沙走石,人烟稀少,随时都面临着死亡,想必朱士行的西行过程应当是极为艰难的,但朱士行却凭一己弘愿抵达了西域——于阗国,中间必定周折不断。

据《高僧传》又应是西行直接抵达于阗国,有此观点的有吕澂(《总过佛学源流略讲》34页)、高振农(《中国佛教》48页),书中说:“三国魏甘露五年,他出发西行,后来到了于阗,经过二十多年^①,终于找到《般若》的原本……”但隋费长房《房录》卷六及唐代道宣《大唐内典录》有“发迹雍州,遂游西域”。由此看来,朱士行是以后才抵达于阗国的意思。有此观点的有郭朋(《魏晋南北朝佛教》237页)吕澂(《中国佛学源流略讲》295页),书中说:“曹魏高贵乡公甘露五年从长安出发,历尽艰辛,行万余里,辗转到了盛行大乘佛教的于阗。”^②

我认为朱士行西行,有可能他是一直在于阗寻找正本。因为当时于阗的佛教非常兴盛,出现大量“胡本”的佛经,他恐其真伪难辨而花费大量时间。但是,亦有可能在西行的路上花费20多年,因为西域地处偏僻、环境恶劣,有人烟的地方亦会停留,或是当时西域的佛教发展兴盛,途中停留寻经也可理解,最后才到于阗找到《放光般若经》送回。总之,他在这20多年中,怎么度过在西域的日日夜夜,我们难以探其具体情况。

而第二个疑问,弟子不如檀(法饶)护送《放光般若经》回到汉地,十几年后有经文译出,则对朱士行找到经文后是留在于阗国还是回到了中原,研究者持有不同意见。

《高僧传》和《佑录》都提及他“春秋八十”、“年八十卒”,“形散于阗”,也就是说朱士行80岁死于于阗国。其他有关经典文献中的基本意思,也都是说朱士行于80岁是死在于阗国,也就是朱士行找到经文后并没有折返中原。但是,范文澜

①之前已经说明朱士行的出家时间以256—260年期间,佛教又有年满20方可受具足戒的律制,《四分律》卷34云“不应授未满二十者具足戒,何以故?若年未满二十,不堪忍寒热饥渴,风雨蚊蛇毒虫,及不忍恶言;若身有种种苦痛不堪忍,又不堪持戒及一食。”，“少时出家”，可见朱士行出家应在20岁前，受戒应在20岁(256—260)，282年西晋太康三年遣弟子护经回汉地，故说二十多年的西行时间。

②本文之后有证明，当时于阗盛行的是小乘佛教，而不是大乘佛教。

先生却认为朱士行是回到中土,并且译出了《放光般若经》,宣扬大乘教义。

《高僧传》、《房录》及其他诸书所记事宜来看,《放光般若经》^①乃是朱士行在282年派弟子不如檀(汉译“法饶”)护送回中原,经文是由无罗叉和竺叔兰等人译出,虽然此经译出后有许多人认为译者乃朱士行,可事实上朱士行不可能先派弟子护经回国,自己随后再单独返回中原译经。其实就在送经回中原的时候,又有阻碍。《高僧传》卷四就有一段关于送经回中原时遇到的传奇故事:“未发之倾于阗诸小乘学众遂以白王云,汉地沙门欲以婆罗门书惑乱正典,王为地主,若不禁之将断大法聋盲汉地王之咎也,王即不听斋经。士行深怀痛心,乃求烧经为证。王即许焉,于是积薪殿前以火焚之,士行临火誓曰:‘若大法应流汉地,经当不然,如其无护命也如何’,言已投经火中,火即为减不损一字,皮牒如本。大众骇服咸称其神感,遂得送至陈留仓恒水南寺(今河南开封市)。”^②

从这段描述的开头部分可以得到这样的信息:3世纪70年代,当时于阗的佛教还是小乘佛教占主导地位,主要信奉的还是小乘佛教。朱士行派弟子护送大乘经典出西域,却引起了西域小乘法众的紧张,说明大乘佛教在当时的于阗也有相当势力。我推测在当时于阗的大乘佛教替代小乘佛教已有倾向。再加上之后烧经未遂,出现神迹,大乘经典的神圣性令众人叹服。

虽然各大著述中对朱士行派弟子护经回中原时发生的事情,描写的犹如神话,但朱士行用行动实现了自己的宏大誓愿,坚定的学佛意志得以使佛经流入汉地,在于阗国的佛教史和中原的佛教史上又增添了一笔辉煌,这一举动必定感动世人,记录中添加夸饰成分可以理解。同时亦可见在历史上,后世人也很重视朱士行西行之举,这是汉地向西域主动求法进行佛教文化交流之始。

朱士行既然留在于阗国到80岁卒^③,死后的传颂过程也体现了中土与西域之间的文化交流。后世对朱士行的传颂,一方面有西域传颂的资料,一方面有汉地传颂的资料,分别分析:西域传颂中的朱士行已经被附加上了神性,《佑录》云:“士行年八十卒,依西方阁维之法,薪尽火灭而尸骸犹全,咸感惊异,乃咒曰:‘若真得道法,当毁坏。’应声碎散,遂敛骨起塔焉。”唐代道宣的《集神州三宝感通录》卷下亦有相似描写,“(士行)年八十亡,依法火焚而经日不坏,道俗异之……遂收

①〔晋〕无罗叉译:《放光般若经》,《大正藏》第八册,找到的梵本共90章60余万字。

②〔南朝梁代〕慧皎:《高僧传》卷四,《大正藏》,No.2059。

③吕澂:《中国佛学源流略讲》,中华书局1979年版,第295页,提到“以80岁病死”,不知根据。

而起塔云。”朱士行依西域习俗,火葬,当火灭后尸体仍然保全,众人皆惊,有人说如果真是道行高的人应该会烧毁,随之应声尸骨碎散,众人收集骨头而建塔供养。可见朱士行并没有回中原,故《僧传·朱士行传》引晋代孙绰《正像论》云:“士行散形于于阗”。这段对朱士行死后事情的传奇描写,也可看出朱士行在西域人心目中的地位,我猜测其在找到正本经文到死去的这段于阗国生活也一定会为追求佛法之精神而努力,故而无形中把中原的文化传播人到西域,真正达到中土与西域间的双向交流。

朱士行事迹能在汉地传颂,《僧传·朱士行传》有记载:“后弟子法益从彼国(于阗)本亲传此事”,原来是因为这位于阗弟子法益传诵,中原才对朱士行事迹有所了解。南朝、隋代、唐代时期的一些经典中也有记录朱士行事迹。

由以上来看,朱士行西行的条件,政治条件、交通条件都体现出当时中原与西域的外交状态;再到朱士行求法的经过,到达西域的情况、护经的神话以及死后的事情,都为西域人和中原人所乐道,中原与西域的双向交流盖由一人身上体现。

四、朱士行西行求法在交通史上的意义

首先,为后人开辟亚欧大陆通道奠定了基础。朱士行西行求法激励了中原人,勇敢的向西而行。梁启超《西行求法古德表》中可以看出下一位西行的僧人是竺法护,“晋武帝中(265—290),时寺庙图像,虽崇京邑,而方等深经,蕴在葱外。护乃慨然发愤,遂至西域游历诸国……还中夏,沿途传译,终身不倦”。

中原僧人们勇敢的迈出西行求经的步伐,最重要的是后来的僧人在原有西行路线的基础上,进一步拓展了西域以西的通道——到达中亚、西亚的通道。玄奘西行是随饥民度陇、偷越五烽至吐鲁番(高昌)、掠西伯利亚南端,经俄属土耳其斯坦,循阿富汗入迦湿弥罗,此路是法显、法勇以来从未走过的路线。玄奘归国的行记中描述了龟兹的佛教衰落,于阗的佛教仍然盛行,于阗国的建筑富丽堂皇,可与富楼沙的寺院建筑相媲美。

其次,推动了中原佛教,尤其是般若学的发展。朱士行西行,虽然只求得一部经书回汉地,又客死他乡,但是他对中原佛教的发展起着重要的推动作用,并且激励后人精进学习佛法。

西域不断有人涌入中原,带入了兴盛的佛学思想,掀起中原研究佛教义理的

浪潮,译经就是最好的体现。《佑录》卷七第三《放光经记》记载,太康三年,弟子不如檀等十人护《放光般若经》回洛阳,停留三年后经许昌到河南陈留仓垣城(今属河南省开封县)的水南寺,元康元年,有无叉罗执胡本,竺叔兰口传,祝太玄周玄明笔受,后来译正书 90 章,此本翻译深奥,直到晋惠帝太安二年(303 年),竺法寂来到仓垣水北寺,才由竺法寂和竺叔兰共同考订后为定本。后期像帛法柞、支孝龙、竺法蕴、康僧渊、竺法汰、于法开或者加以注疏,或者从事讲说,都借《放光般若经》来弘扬般若学说。

西行的意义在激励后人精进学习佛法上,杜继文《佛教史》中说到域外僧侣数量增加,“晋宋以后,西来的僧侣越勤越密。北魏洛阳永明寺,接纳‘百国沙门 3 千余人’,远者来自大秦(罗马)和南印度,洛阳成为当时佛教最盛的圣地。”由此可见^①洛阳成为中原佛教圣地^②;中原同域外佛教联系日益紧密,这一切都因为朱士行西行求法,揭开了蒙在西行道路上的神秘面纱。

又据梁启超《西行求法古德表》^①的数据上,体现了激励后人精进学习佛法。从朱士行到唐代,500 年间,共有 105 人西行求法,且不包括 82 人佚名者。朱士行促进了后人与西域的精神文化上的交流,吕澂先生亦表达了朱士行这种为法热忱,是可以和后来的法显、玄奘相媲美^②。汤用彤先生评价:“真可谓弘法不惜生命矣。”^③

最后,佛教是古代中西精神文化交流的重要媒介。根据日本学者羽溪了谛《西域之佛教》中讲述在公元一世纪时就已经有毗卢遮那到于阗传法,而于阗在公元前的 242 年建国,则可知朱士行在于阗建国后 20 年左右就前往求经了。朱士行在西域停留几十年,讲经说法传戒西域弟子,可见已经与当地的各种生活习俗相融合,在朱士行卒年后的几十年,鸠摩罗什跟随于阗大乘佛教高僧须利耶苏摩学习,须利耶苏摩说于阗已经信奉大乘佛教。

《法显行传》有段记载:“于阗其国丰乐,人民殷盛,尽皆奉法,以法乐相娱,众僧乃数万人,多大乘学,皆有众食。”还记有:“瞿摩帝伽蓝有大乘僧三千;国有大伽蓝十四座,小伽蓝不计其数;……王城西七八里,有一所长新寺(即婆摩若僧伽蓝),作来八十年,经三王方成,十分富丽堂皇口。”且每年的佛诞日,都要举行盛

①梁启超:《中国佛学研究十八篇》,上海古籍出版社 2009 年版,第 95-104 页。

②吕澂:《中国佛学源流略讲》,中华书局 1979 年版,第 295 页。

③汤用彤:《汉魏两晋南北朝佛教史》,昆仑出版社 2006 年版,第 138 页。