

華梵雜學集

嚴耀中 著



華梵雜學集

嚴耀中

嚴耀中
著



图书在版编目(CIP)数据

华梵杂学集 / 严耀中著. — 上海: 上海古籍出版社, 2016. 12
ISBN 978-7-5325-8289-1

I. ①华… II. ①严… III. ①中国历史—魏晋南北朝时代—文集 IV. ①K235.07-53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2016)第 258598 号

华梵杂学集

严耀中 著

上海世纪出版股份有限公司
上海古籍出版社 出版

(上海瑞金二路 272 号 邮政编码 200020)

(1) 网址: www.guji.com.cn

(2) E-mail: guji1@guji.com.cn

(3) 易文网网址: www.ewen.co

上海世纪出版股份有限公司发行中心发行经销

惠敦印务有限公司印刷

开本 890 × 1240 1/32 印张 10.125 插页 2 字数 253,000

2016 年 12 月第 1 版 2016 年 12 月第 1 次印刷

ISBN 978-7-5325-8289-1

K · 2270 定价: 48.00 元

如有质量问题,请与承印公司联系

目 录

试说公元 10 世纪时的印度“汉寺”	1
《法显传》与《入唐求法巡礼行记》	14
综说佛教前期对婆罗门教优势之因素	27
早期佛教与婆罗门教的差异和融合及相关影响	44
古代中国医药及养生术里的婆罗门教影响	60
印度宗教中声音的作用及在华土之影响	74
密教中的婆罗门教因子	
——以仪轨与“神”为例	94
从法门寺地宫别解曼荼罗在中土的消失	105
佛教典籍中的天帝释世界	116
牛神形象中的印度影响	132
在有限与无限之间	
——试释达玛沟《千眼坐佛木板画》	153
从印度到中国的四臂像	165
“四面像碑”与“四面佛像”	182
瑜伽禅与生活禅	
——中印佛禅的不同趋向	200
关于念佛净土、禅念和无念禅之间的联系	210
综说隋文帝广建舍利塔的意义	220

王阳明和“佛寺诗”	235
关于嘉定曹王庙与普慧禅寺的一段事缘	247
试说乡村社会与中国佛教寺院和僧人的互相影响	251
解析《元和郡县图志》所载祠庙	264
关于佛图澄在华传教的几个问题	280
魏晋玄学对北宋前期理学的影响 ——以易学为中心	290
社会的多元道德体系与宗教	303
引而不发的启迪	315
后记	319

试说公元 10 世纪时的印度“汉寺”

公元 10 世纪,在中印佛教交流史上出现了一些新的迹象,显示出中国佛教向印度的反馈已经达到了一定程度。一般的印度佛教史论著对 9 世纪以后的有关印度佛教发展情况叙说甚少,更无提及此中来自华土的消息及其在印度之背景和影响^①,故以此文作为补白。

在北宋范成大《吴船录》^②中有一些关于唐宋之间印度存在“汉寺”的记载,归纳起来有这么几条:一,摩羯提国汉寺,“寺多租入,八村隶焉,僧徒往来如归”。二,“新王舍城中有兰若,隶汉寺”。三,“伽湿弥罗汉寺,寺南距汉寺八里许,自汉寺东行十二里,至却提希山”。四,离阿

① 如 Hirakawa Akira: *A History of Indian Buddhism* (Delhi, 1993); N. N. Bhattacharyya: *Buddhism in the History of Indian Ideas* (New Delhi, 1993); Charles Eliot: *Hinduism and Buddhism—An Historical Sketch* (London, 1954); 与汉译的多罗那它《印度佛教史》(成都,1988),渥德尔《印度佛教史》(北京,1987),及印顺《印度佛教思想史》(北京,2010)等。季羨林先生以玄奘之例和中国佛教史籍上两条材料(二条史料详见后)作出过“佛教的倒流”一小段陈述,见其《中印文化交流简论》,载氏著《佛教与中印文化交流》,江西人民出版社 1990 年版,第 177、178 页。Tansen Sen 在其 *Buddhism, Diplomacy, and Trade—The Realignment of Sino-Indian Relations, 600–1400* (p. 107) 里,也说了僧继业记录的三座汉寺(Chinese monasteries),认为是在那烂陀(Nālandā)及附近。对此梁启超也注意到了(《中国印度之交通》,载氏著《佛学研究十八篇》),但都没有就此进一步展开。

② 范成大《吴船录》卷上,载《全宋笔记》第五编,大象出版社 2012 年版。

育王故都百里，“有支那西寺，古汉寺也”。而且这里既有“支那西寺”，也完全可能有“支那东寺”。故仅此所载，已可见当时存在于印度的汉寺为数不少，有的还位于传统的佛教圣地。

关于这些“汉寺”之记载，是由北宋乾德年间参与去西域取经的四川牛心寺住持僧继业所提供的。据范成大说：“业姓王氏，耀州人，隶东京天寿院。乾德二年，诏沙门三百人入天竺求舍利及贝多叶书。业预遣中，至开宝九年始归”。范氏认为僧继业所记，“世所罕见，录于此，以备国史之阙”，即该僧“西域行程”中的见闻系史实。范成大“素有文名”，曾“累迁著作佐郎”^①，明代卢襄说他“事核词雅，实具史法”^②，说明他于史学是内行的，其所清楚明白记下的这些史料是有价值的。

僧继业等出访天竺是有依据的。北宋初，官方与诸天竺有着较为频繁的宗教来往。如史载乾德四年“僧行勤等一百五十七人诣阙上言，愿至西域求佛书，许之”。上书被朝廷准许后，加入此行者可能会更多些，与乾德二年的那一次是否系前者记年有误^③。又太平兴国七年“益州僧光远至自天竺”，八年“僧法遇自天竺取经回”等。这些是西去取经的，来的也不少，“开宝后，天竺僧持梵夹来献者不绝”，其中有施护等大译者^④。这些至少说明当时宋朝和诸天竺之间的宗教交流不亚于唐代，彼此之间的了解不会有什么大的讹误，僧继业所云应该有很大的可信度。

① 《宋史》卷三八六《范成大传》。

② 卢襄《石湖纪行三录跋》，载《全宋笔记》第五编。

③ 季羨林先生认为是分二次，乾德二年和乾德四年各一次，见其《中印文化交流简论》（《佛教与中印文化交流》，第182页）。若是，加上零碎自去的，至少是五百人左右，可谓浩浩荡荡。

④ 均见《宋史》卷四九〇《天竺传》。又《佛祖统纪》卷四五宋仁宗《天竺字源序》云自太祖朝至彼时，“五竺贡梵经僧自法军至法称八十人。此土取经僧得还者自辞瀚至栖秘百三十八人”。

从上述僧继业的行文中“支那西寺”对应“汉寺”，作为该寺之具名，可见这些寺院被总称为汉寺的当与中国相关，或许这些寺内僧众多为汉人，或寺系汉僧所建或所主^①。其中还有一大可能是，这类汉寺最初是作为西去取经之汉僧较为集中的落脚点^②。对此，其他的史料也可佐证，如赞宁《大宋僧史略》卷上“此土僧游西域”条云彼地“至有汉寺，别居东南之僧”。西域之“东南”当以汉地为主，所谓“东南之僧”亦应多系汉僧，方名副其实。再如那兰陀寺之“寺东三十里有汉寺，汉僧在此也”^③。又如道宣《法苑珠林》卷三十八“敬塔篇”注引《西域志》云：“罽宾国广崇佛教，其都城内有寺名汉寺。昔日汉使向彼，因立浮图。以石构成，高百尺。道俗虔恭，异于殊常。寺中有佛顶骨，亦有佛发，色青螺文，以七宝装之，盛以金匣”。再如《通典》卷一九三“边防典”引杜环《经行记》“碎叶”条云：“天宝七年，北庭节度使王正见薄伐，城壁摧毁，邑里零落。昔交河公主所居之处，建大云寺犹存”。据张广达先生考证，上世纪五十年代在今吉尔吉斯斯坦阿克别希姆遗址出土的神庙之一，就是该大云寺^④。这当然也是一座汉寺。还如于阗的护国寺，“从佛寺的

① 唐慧超《往五天竺国传》（张毅笺释本，中华书局 2000 年版）“于阗国”条云：“于阗有一汉寺，名龙兴寺，有一汉僧，名□□，是彼寺主”。又“疏勒亦有汉大云寺，有一汉僧住持”。可见在西域以汉僧住持之寺皆称为汉寺，虽然这些寺是在于阗、疏勒，但处在去天竺道上，情况略同，所以也可以作为参考。还有，可作为同理反证的是，在华依天竺制度所建之寺亦可称“天竺寺”。如《开元释教录》卷九“宝思惟”条，云其“后于龙门山请置一寺，依外国法式制造，呼为天竺。已及门人同居此寺”。

② 义净《大唐西域求法高僧传》云，起先在印度“诸方皆悉有寺，所以本国通流。神州独无一处，致令往还艰苦耳”（王邦维校注本，中华书局 1988 年版，第 103 页），可见方便本国来印之僧众确为建寺动机之一。

③ 《西天路竟》（斯 383），载《英藏敦煌社会历史文献释录》第二卷，社会科学文献出版社 2003 年版，第 232、233 页。

④ 张广达《碎叶城今地考》，载《北京大学学报》1979 年第 5 期。

名称和寺僧的法名如虔英、宝明、法进、道超、惠达、惠云等等来看,这所寺院似乎也是汉僧为主的寺,其中的僧人大概是随着唐朝的势力来到这里的”^①。荣新江先生进一步说:“随着唐朝势力的进入西域,在西域各地还建立了一些规模不大的汉寺”,而此“似乎表明这些汉寺是属于一个系统,这个系统应当归属于一个唐朝的汉寺体系,与当地胡人的寺院系统有别”^②。

如此可见所谓汉寺系在大西域的范围之内与中国相关的佛教寺院,“汉寺”是一个总名,当是归纳了这些寺院的共同特点,但它们可能各有具体所名。除前面所举“支那西寺”、“大云寺”、“护国寺”等外,还如龟兹的“金砂寺”或“金沙寺”。黄文弼先生认为此系汉人所建之寺^③,实际上就是一座汉寺。其中有的还是当地规模不小的名寺,有的则是香火旺盛,经济条件很好。

唐末宋初,在印度出现了这么些“汉寺”^④,当然首先是说明有着相当规模的中国佛教返传入了印度,因为既然寺内的僧众主要是汉

① 《于阗佛寺志》,载张广达、荣新江《于阗史丛考》,增订本,中国人民大学出版社2008年版,第237页。

② 荣新江《慧超所记唐代西域的汉化佛寺》,载《冉云华先生八秩华诞寿庆论文集》,法光出版社2003年版。

③ 黄文弼《塔里木盆地考古记》,科学出版社1958年版,第17页。在玄奘西去的路上,“有小孤城,三百余户,本中国人也”(《大唐西域记》卷一)。在如此汉人聚居的城镇,由汉人建汉寺,并香火不断,是很自然的事。唐设安西都护府后,会有不少汉人因各种原因去之,于是在西域道上出现更多的汉族居民点,也是完全可以设想的。

④ 个别的可能要出现早得多,如义净《大唐西域求法高僧传》云在离著名的那烂陀寺不远,“有一故寺,但有砖基,厥号支那寺。古老相传云是昔室利笈多大王为支那国僧所造”。至唐,汉僧又来,东印度王“为重兴此寺”(103页)。王邦维先生认为该寺初建时“在三世纪末,其时中国正当西晋末”(106页)。说明有汉僧是汉寺存在的一个重要条件。但该寺晋后荒废甚久,唐宋间方有较多汉寺并存之现象。

僧,僧人被佛教尊为“三宝”之一,是宗教传播的主要载体,故“殆可称为千余年前之中国留学生会馆”^①。那么他们在前往天竺时,必定附带着中国佛教的大量讯息。如唐初道希法师是带着汉文经典去印度的,“所将唐国新旧经论四百余卷,并在那烂陀矣”。数十年后大乘灯禅师亦赴印,“过道希法师所住旧房”,见“汉本尚存,梵夹犹列”。又如彼岸法师在印度卒后,“所将汉本《瑜伽》及余经论,咸在室利佛逝国矣”^②。这甚至包括佛教艺术,如常任侠先生说其“以前赴阿旃陀研究时,向导者亦曾指出第一、二窟的壁画,有中国西部人的面相和来自中国的事物”^③。再如唐代段成式亲自“见倭国僧金刚三昧,言尝至中天,寺中多画玄奘麻屣及匙筯,以彩云乘之,盖西域所无者。每至斋日,辄膜拜焉”^④。还如在印度著名的“菩提伽耶寺里一座小沙石塔的地宫低处的厚石板上,竟然刻着汉字铭文”^⑤。这应该也是西去取经的汉僧所为,这些中国因子被不断积淀并被保存着,就在印度留下了中国文化的永远印记。在唐宋之间,佛教的中国化早已完成,汉僧们身上有着佛教中国化的色彩是不可避免的,长年累月后中国色彩汇集在他们所居住修行的寺院,而“与当地胡人的寺院系统有别”,就被称为汉寺。

又从支那西寺系“古汉寺”的情况看,这类寺院在印度的存在应当

① 梁启超《中国印度之交通》,载氏著《佛学研究十八篇》,辽宁教育出版社 1998 年版,第 114 页。

② 均见于义净《大唐西域求法高僧传》,第 36、88、96 页。

③ 常任侠《印度与东南亚美术发展史》第二章,安徽教育出版社 2006 年版,第 51 页。

④ 《西阳杂俎》前集卷三“贝编”,方南生点校本,中华书局 1981 年版,第 38 页。“中天”,指中天竺。

⑤ Dipak. K. Barua: *Buddha Gaya Temple—Its History*, Buddha Gaya Temple Management Committee, 1981, p. 55.

已经有了很长的一段时间^①。至少是隋唐以降,随着“探索域外的风气愈益煽扬”^②,佛教中国化和汉僧西去取经的同时进行,显示中国佛教特色的讯息都会被这些取经的僧人带进了佛教发源地的印度。如《宋高僧传》卷二十七《唐京兆大兴善寺含光传》云:

时天台学湛然解了禅观,深得智者膏腴,尝与江淮僧四十余人入清凉境界。湛然与光相见,问西域传法之事。光云:有一国僧体解空宗,问及智者教法。梵僧云:“曾闻此教定邪正,晓偏圆,明止观,功推第一。”再三嘱光或因缘重至,为翻唐为梵附来,某愿受持。屡屡握手叮囑。详其南印土多行龙树宗见,故有此愿流布也。

季羨林先生注意到了这条史料,还引证了出自《佛祖历代通载》卷十三的另一条史料:“(永嘉玄觉禅师)著《证道歌》一篇。梵僧传归天竺,彼皆钦仰,目为东土大乘经”。忽滑谷快天先生则引证《大慧普觉禅师普说》卷二的记载:“妙喜昔在京师,有密三藏者方中年……因他说《证道歌》,彼方译作梵语,分为三册”,而云“传说《证道歌》输入印度而行于彼土”^③。这至少说明当时印度佛教对形成于中国的佛教新思想是有需求的,可以作为汉寺以后在印度出现的背景之一。其实早在隋文帝时就有记载这样的事情发生,“有王舍城沙门,远来谒帝,事如后传,将

① 在中亚也有年代久远的汉寺。如关于罽宾国汉寺,孙修身先生“推测《西国志》的‘汉使向彼建寺’名为‘汉寺’一事,极有可能是北魏时期宋云和慧生舍资建的寺”。见氏著《王玄策事迹钩沉》,新疆人民出版社1998年版,第132页。

② 史念海《隋唐时期域外地理的探索及世界认识的再扩大》,载氏著《唐代历史地理研究》,中国社会科学出版社1998年版,第502页。

③ 忽滑谷快天《中国禅学思想史》第三编第五章,中译本,上海古籍出版社1994年版,第158、159页。不过因为传说版本差异颇大,所以作者也说“未知真否”?

还本国，请《舍利瑞图经》及《国家祥瑞录》。敕又令(彦)琮翻隋为梵，合成十卷，赐诸西域”^①。其实所谓《舍利瑞图经》及《国家祥瑞录》可能是“中国货”，因为“国家祥瑞”的概念不见于印度，而前者大约与隋文帝分赐舍利于各地建塔之事有关。按今天看来，这也可算作当时主动向外输出文化的一种形式。与此事相关还有一段奇闻，据说一位来自“中天竺摩揭提国”的沙门阇提斯那到长安后，奏报隋文帝说该国“忽然大地震裂，所开之处极深无底。于其岸侧，获一石碑，文云：‘东方震旦，国名大隋，城名大兴，王名坚，意建立三宝，起舍利塔’。彼国君臣，欣感嘉瑞，相庆希有”，时间正好在诸州建塔的开皇十四年^②。该印度僧所云，显然是编出来诳隋帝的，但文帝闻知后宁信其有，亲自接见他，说明隋朝君臣确有将中土佛教事业反射到印度的心态。

除了中国佛教的一些思想观念随着汉僧们被带到了印度外，还有一点很值得注意的，就是《吴船录》中所提到的摩羯提国汉寺，“寺多租入，八村隶焉”。注意“租入”这个词，此当是僧继业看到该寺院从土地得利方式与华土情况相似而称的。寺院收地租，那不是在搞寺院经济吗？看来彼时印度寺院的经济形态也同样与作为中国寺院形态的重要特色之一的寺院经济相差无几^③。宗教的繁荣是需要经济实力来支撑的，寺院有着自己能经营支配的固定财源，汉僧们又烂熟于此，恐怕也是汉寺在当地颇为兴旺的原因之一。

① 《续高僧传》卷二《隋东都上林院翻经馆沙门释彦琮传》。

② 《续高僧传》卷二八《隋中天竺沙门阇提斯那传》。

③ 一些学者也倾向于印度佛教同样有类似的寺院经济。如王邦维先生认为“当时那烂陀寺不仅对内的管理有一套相当完整的制度和程序，而且对外作为一个宗教单位，同时也是一个经济活动单位”。见其《义净与“南海寄归内法传”》第三章，载《南海寄归内法传》王邦维校注本，中华书局 1995 年版，第 132 页。但义净所见时已是盛唐，此时印度寺院这样的经济形态是如何形成的，有否受到外来因素之影响等等，还留有很多可探索的余地。

早在南北朝后期,“天竺沙门菩提留支”读了汉僧昙无最所撰《大乘义章》,不仅对其“礼之号为东土菩萨”,而且“翻为梵字,寄传大夏。彼方读者,皆东向礼之为圣人矣”^①。又如《宋高僧传》文中云有印度僧愿将智者大师的著作译成梵文流传印度。不管此事成功与否,至少说明当时印度佛教界对中国佛学的发展有所了解。而中国佛教之精义有补于在印度的佛教,已为唐代佛教界的一种认识。早在唐初,玄奘大师能“在印度声畅五天”,且在诸外道云集的曲女城万人大会上“标举论宗,命众征核,竟十八日无敢问者”,而使“僧众大悦,曰:佛法重兴”^②!一个中国僧人能以佛学之精在印度登峰造极,担负起重兴佛法之任,“也从一个侧面反映当时天竺已无高僧,重兴佛法之任竟落在一个外来僧人头上”^③。因此后来代表中国佛教的汉寺在天竺之盛,就不是太意外了。

由此也可以说,至少是从唐代开始,在印度佛教继续影响着中国佛教的同时,中国佛教也对印度的佛教进行着一些反馈。这种反馈是多方面的,除寺院形态的变化外,既有若玄奘那样的高僧提高了佛教在印度的宗教地位,使之在与外道的斗争中取得一些胜利,也有对当时印度佛教思想和宗教形态的发展做出贡献。如义净在印度看到,印度僧侣袈裟的披法已与传入华土的方式有异,“良为绢滑堕肩,遂令正则讹替。后唐三藏来传搭肩法”^④,但只有一部分被纠正了。即便如此,也证明了玄奘大师曾用华化了了的戒律反过去规范印僧,虽然只起了部分作用,也够意味深长的了。

前面还说到,唐宋时中印之间有着相当频繁的宗教文化交流。其

① 《续高僧传》卷二四《东魏洛都融觉寺释曇无最传》。

② 《续高僧传》卷四《唐京师太慈恩寺释玄奘传》。

③ 严耀中《试说玄奘所见的婆罗门教》,载《华东师范大学学报》2011年第3期。

④ 《南海寄归内法传》,王邦维校注本,第98页。

中结果之一是大量密教经典被带到中国,并由法天、天灾息、施护等高僧翻译成汉文,收入《大藏经》。但那时密教在印度的繁荣,也有着从中国反馈过去的因素。如黄心川先生注意到“印度密教经典《度母秘义经》、《摩诃支那功修法》、《风神咒坦多罗》都说密教修行方法之一的‘支那功’是向中国学习的”^①。而“金刚顶法始备于唐土”,以及金刚、胎藏两部密法的合流,亦由中国启其端^②。从显宗的天台教法到密教的两部大法,从公元 7 世纪以后的印度佛教教义中都有着中国因子,从而和那些印度汉寺之存在互相呼应。

从前引“罽宾国广崇佛教,其都城内有寺名汉寺”的情况看,中印之间的丝绸之路沿途都有汉寺的存在。除了前文所引文献资料外,也被一些石窟与考古遗址所证明,如在龟兹的库木吐喇的石窟群中,第 76、77、78 号等洞窟的摩崖上有很多僧侣的汉文题名,是“大量来自中原的汉僧在这里修习禅定时所留下来的遗迹”^③。而该石窟之“汉地风格的洞窟建筑形制和壁画的题材内容、构图形式、人物造型、装饰纹样、绘画技法,都体现了鲜明的中原汉文化艺术特点”^④。在与此相近森木塞姆石窟“的壁画中出现许多唐代中原汉风的成分”^⑤,而“阿艾石窟的艺术风格与敦煌莫高窟的艺术风格惊人的相似”^⑥,在该“石窟东面不远处,

① 黄心川《中国宗教与中国传统文化》,载《世界宗教研究》1992 年第 1 期。

② 参见大村西崖《密教发达志》卷三,日本国书刊行会昭和四十七年版,第 463、476 页。

③ 韩翔、朱英荣《龟兹石窟》第三篇第十一章,新疆大学出版社 1990 年版,第 383 页。

④ 李丽《库木吐喇石窟概论》,载新疆龟兹石窟研究所《库木吐喇石窟内容总录》,文物出版社 2008 年版,第 20 页。

⑤ 贾应逸《森木塞姆石窟概述》,载新疆龟兹石窟研究所《森木塞姆石窟内容总录》,文物出版社 2008 年版,第 24 页。

⑥ 霍旭初《敦煌佛教艺术的西传——从新发现的新疆阿艾石窟谈起》,载氏著《考证与辨析——西域佛教文化论稿》,新疆美术摄影出版社 2002 年版,第 63 页。

仍有唐代的屯田和耶鲁遗址,聚居着一批的汉族士卒,就是该窟的供养者”^①等等。这些有着较为浓厚汉风石窟或建筑遗址当是该处汉寺的重要组成部分,它们若一串珍珠项链散布在丝绸之路沿途,对汉寺作为一种宗教文化形态继续向西延伸起着传送的作用。若也在北宋时来华的日僧成寻在五台山碰到天竺新来天竺僧数人,“皆知唐语”^②。这些天竺僧懂的中国话,是在来华之前就会的,则应该与印度汉寺之出现有关。因此在印度的这些汉寺和丝绸之路上的各种汉寺一起,构成了中国佛教及所附带之文化西向传播的一个流动场景。如此现象在世界佛教传播史上,是不应该被忽视的。

当然汉寺在印度兴盛起来,除了中国僧侣们积极去印度取经,这在北宋初尤其受到统治者的大力推动外^③,而“于阗使人还经常向宋王朝进献西域地图,通报沿途各部落方国的国情和互相关系”^④,也为中印交流提供了更大的方便。其另一面,却是印度本土佛学的相对没落。到了唐宋之际,除了一些密教经典和佛教圣物外,印度佛教恐怕没有更多的东西能给中国了。2008年9月,山东出土《兴隆塔地宫“安葬舍利”碑》一方,碑之铭文已由谭世宝先生作了考订和释录^⑤。该碑铭叙说的是关于宋太祖开宝三年(970)有一位叫法藏的汉僧至“西天”取得“释迦形象、世尊金顶骨、真身舍利、菩提树叶”等物之事。值得注意的

① 贾逸盛、祁小山《佛教东传中国》,上海古籍出版社2006年版,第112页。

② 成寻《参天台五台山记》卷五,王丽萍点校本,上海古籍出版社2009年版,第448页。

③ 于此,郭朋先生在《宋元佛教》第一章第一节里列举很多(福建人民出版社1981年版,第1—8页)。

④ 任树民《北宋时期的于阗》,载《西域研究》1997年第1期。

⑤ 此系暂定碑名。碑文照片、录文及谭世宝《兖州兴隆塔地宫宋嘉祐八年十月六日“安葬舍利”碑》,皆载兖州市宗教文化部门2009年4月编印的《山东省兖州市佛教历史文化研究参考资料》。

是法藏此去竟一字不提取经,而竟然连“菩提树叶”也作为跋涉万里的主要目标物之一^①,和晋唐间专以取经为主的情况有了差别,或亦可反映彼时印度佛教在佛学上已无多少可取之处^②,大乘佛教“只是寄生在密教下边”作为“附庸”^③,从而使寻觅各种宗教法物上升为佛教自西向东的重要内容。另外,法藏还带回并“进奉本处白玉叁佰玖拾斤、细马叁匹”,白玉良马是贵重之物,也是当时西域输入中土的重要货品,似乎与佛教本身无关,但这么重的白玉想必成了法藏返程行李中的大头。早在隋唐之间,诸天竺与中国之间,“印度使者向中土朝廷所贡奇珍异兽,使之具有一种名义,来同时展开商贸”^④,并且往往有僧人参与往返。如唐代有“西域胡僧者,自西京造袈裟二十余驮,还大(天)竺国,其徒二十余人”^⑤。那么法藏等僧人在印度的落脚点,就很可能是那些汉寺。《吴船录》文中说汉寺使“僧徒往来如归”,恐怕能为法藏等之西行作一注解。如果这样,这些存在于印度和西域其他地方之汉寺在丝绸之路的商贸上,也起着某种支撑的作用。而且,为什么要从长安做好袈裟贩运到印度?是印度的佛教用品制造业不及华土,还是华土所做的袈裟更符合佛家律制?这些也都值得探究。但有一点可以肯定,就是

① 虽然唐太宗时中天竺摩伽陀王进贡的物品中也有菩提树,见《旧唐书》卷一九八《中天竺传》,但贡与取是两回事,何况当时中天竺的主要信仰是婆罗门教。另据《佛祖统纪》卷四四载,宋太宗咸平元年(998)正月,中天竺沙门你尾妮等入宋,“奉上佛舍利、梵经、菩提树叶、菩提子数珠”等,说明当时携菩提叶等来华,不是孤例。

② 可参见 Tansen Sen: *Buddhism, Diplomacy, and Trade - The Realignment of Sino-Indian Relations, 600 - 1400*, Honolulu, Univ. of Hawai'i Press, 2004, p. 104—106.

③ 吕微《印度佛学源流略讲》“余论”,上海人民出版社 2002 年版,第 299 页。

④ Tansen Sen: *Buddhism, Diplomacy, and Trade - The Realignment of Sino-Indian Relations, 600 - 1400*, p. 203.

⑤ 《太平广记》卷三二九“张守珪”条引《广异记》。

袈裟西行与当时存在于诸天竺的汉寺肯定相关,这些汉寺应该是袈裟的用户兼发散处,如果联系到玄奘曾在那里推行过“搭肩法”的话。

那些公元 10 世纪前后存在于印度的“汉寺”,不仅仅是证明了中国佛教反馈于印度的史实,应该成为后期印度佛教史的一个方面。还显示了宗教传播史上的一条规律,就是任何宗教的传播都是一种相互影响,虽然在不同的时期各方所受会有着不同的程度。尤其是宗教在新的地域得到发展后,回流的影响就会更大些,10 世纪前后的印度佛教,恐怕就有这样的现象。

不过 10 世纪时的印度佛教正处于处境十分严峻的地步,中国佛教的这些因素之传入对印度佛教来说未必是一件好事。因为 10 世纪时的中国佛教在基本完成了中国化的同时,也越来越走向世俗化。从范成大《吴船录》中所见到的印度汉寺,寺院经济之发达,其实也是世俗化的一种表现。世俗化对宗教而言有利有弊,从大处说,利在贴近社会和一般民众,弊在消退了宗教的神圣性。关键是,在印度早已有了比佛教更融于社会和一般民众的婆罗门教,因此汉寺所带来的中国佛教的世俗特性,可能对印度的佛教利少弊多,至多给那些汉寺本身呈现一时之繁荣。

从 10 世纪后的三百年间,佛教在印度步步走向没落,除了外因,也在于印度佛教的自身如何,因为“印度佛教的命运,必须由它自身内部的缺失来作出解释”^①。那么 10 世纪左右出现在印度的那些汉寺又在中起了些什么作用呢?薛克翘先生等指出,中国僧人赴印度的取经求法行动终止于北宋仁宗朝^②,那么此后这些汉寺还会继续存在吗?

① G·T·加勒特主编《印度的遗产》第六章,中译本,上海人民出版社 2005 年版,第 204 页。

② 薛克翘《中国印度文化交流史》第五章,昆仑出版社 2008 年版,第 297、298 页。