

唐代求法僧攜帶漢本佛典西行考略

何方耀

華南農業大學人文學院教授

提要

漢唐時代的求法僧從印度帶回了大量的梵本佛典，這是眾所周知的史實，也是學界一直在研究探討的歷史現象，但求法僧西行赴印時帶去了什麼東西卻是一個較少注意的問題。本文所要討論的就是求法僧西行所普遍攜帶的一件物品——漢文佛典的相關問題：求法僧攜帶漢本佛典之原因、動機、作用及所攜佛典之種類。本文通過對相關文獻的解讀、分析，指出西行途中攜帶漢本佛典乃漢唐求法僧普遍的習慣；其攜帶佛典的動機之一是將之視為解厄濟困的超越力量；在西行途中主要用於讀誦、供養，抵達印度後則主要用於梵、漢對讀；所攜漢文佛典主要為經、論二類，具體到每一個求法僧，則因時代、地域、愛好之不同而各自有所側重，然就總體情況而論，求法僧所攜佛典種類之風尚也從一個側面反映了漢譯佛典的流行情況。攜帶漢文佛典之舉雖是一件具體而微的小事，但它亦是漢唐時代，特別是唐代中印文化交流雙向互動的具體案例，特別是反映了人們一向注意較少的西向流動的一面，有其加以研究的歷史文化價值。

關鍵詞：求法僧 漢本佛典 攜帶 梵文 經典崇拜 讀誦 護佑

論及漢唐時代之西行求法僧，鮮有不言其求法成果者，而言其求法成果，則鮮有不述其求回梵本佛典之種類、卷數及傳譯情況者。對此，古代僧傳、經錄無不詳加記錄，當代專家學者亦多有翔實考證。的確，求法僧從印度帶回了什麼，常常是人們關注的中心問題，因為它直接影響了中國佛教，甚至中國文化的發展進程。而求法僧從中國帶去了什麼則較少進入研究視野，文獻記載語焉不詳，後代學者少加措意。^①其實，對將要首途西行的古代求法者來說，攜帶什麼行李物品上路，絕非等閒之事，且不說流沙雪嶺、狂風驚濤、障礙重重，僅僅是萬里之遙的空間距離，就會使隨身攜帶的任何一件物品變得非同小可，平常微不足道的物品對長途旅行者而言，都會變成沈重的負擔。所以準備萬里跋涉的求法僧對所要攜帶的物品定然反覆權衡，能省則省，非必不可少者，絕不會裝入行囊之中。而在這反覆篩選的對象之中，有一樣人們較少注意的東西就是漢本佛典。在印刷術發明之前的漢唐時代，佛教寫卷，特別是大部頭的佛典，絕不是一件輕巧易帶的物品。求法途中或西天佛國並不流通漢語，中國求法者亦不打算用之傳播漢語佛教，那麼，他們為何要攜帶漢本佛典？這一行為的文化內涵無疑值得我們加以探討。本文就此略作嘗試，以就教於方家。

一、有關西行求法僧攜帶漢本佛典之文獻記載

於史有徵的第一個西行求法者為三國時期的朱士行，其發足西行在魏甘露5年（260）；第一個抵達印度取得佛教經典並從海路返回中國者為法顯，他於東晉義熙12年（416）在長廣郡牢山（今山東青島）登陸。故西行求法實起於魏晉時期，然而，就傳世文獻而言，有關求法僧攜帶漢文典籍的記載則主要見於唐代，唐以前或唐以後之傳世文獻和敦煌寫本僅有一

些零星的記載，故本文所論以唐代為主。

有關求法僧攜帶漢本佛典之文獻材料，不僅量少，而且簡略，較為集中、具體的記載主要見於唐·義淨所著《大唐西域求法高僧傳》一書之中。其他零星記載則散見於僧傳、遊記或敦煌寫卷。現將此類材料集中轉錄如下，以便考證、辨析。

(一) 義淨的記載

道希法師者，……涉流沙之廣蕩，觀化中天；陟雪嶺之巖岑。……在那爛陀寺，頻學大乘；住輸婆伴娜（在涅槃處寺名也），專功律藏。復習聲明，頗盡綱目。有文情，善草隸。在大覺寺造唐碑一首。所將唐國新舊經論四百餘卷，並在那爛陀矣。淨在西國，未及相見。住菴摩羅跋國，遭疾而終，春秋五十餘矣。

慧業法師者，新羅人也。在貞觀（627~649）年中往遊西域。住菩提寺，親禮聖蹤。於那爛陀，久而聽讀。淨因檢唐本，忽見《梁論》下記云：「在佛齒木樹下新羅僧慧業寫記。」訪問寺僧，云終於此，年將六十餘矣。所寫梵本並在那爛陀寺。

大乘燈禪師者，……遂持佛像，攜經論，既越南溟，到師子國觀禮佛牙，備盡靈異。過南印度，覆屆東天，往耽摩立底國。既入江口，遭賊破舶，唯身得存。淹停斯國，十有二歲。頗閑梵語，誦《緣生》等經，兼循修福業。因遇商侶，與淨相隨詣中印度。……燈公因道行之次，過道希法師所住舊房。當于時也，其

《普門學報》第43期 / 2008年1月 / 論文

人已亡。漢本尚存，梵夾猶列，覩之潸然流涕而歎：「昔在長安，同遊法席，今於他國，但遇空筵。」……禪師在俱尸城般涅槃寺而歸寂滅，于時年餘耳順矣。

彼岸法師、智岸法師，並是高昌人也。少長京師，傳燈在念。既而歸心勝理，遂乃觀化中天。與使人王玄廓相隨。泛舶海中，遇疾俱卒。所將漢本《瑜伽》及餘經論，咸在室利佛逝國矣。

大津法師者，……遂以永淳二年（683）振錫南海。爰初結旅，頗有多人，及其角立，唯斯一進。乃齋經像，與唐使相逐，泛舶月餘，達尸利佛逝洲。停斯多載，解崑崙語，頗習梵書，潔行齊心，更受圓具。淨於此見，遂遣歸唐，望請天恩於西方造寺。既覩利益之弘廣，乃輕命而復滄溟。遂以天授二年（691）五月十五日附舶而向長安矣。今附新譯雜經論十卷、《南海寄歸內法傳》四卷、《西域求法高僧傳》兩卷。②

此5條材料直言唐代求法僧道希、慧業、大乘燈、彼岸、智岸和大津等人赴印求法時均攜有漢本佛典。

(二)其他記載

1. 慧皎《高僧傳·曇無竭（法勇）傳》：

無竭雖屢經危棘，而繫念所齋《觀世音經》未嘗暫廢。將至舍衛國，野中逢山象一群，無竭稱名歸命，即有師子從林中出，象驚惶奔走。後渡恒河，復值野牛一群，鳴吼而來，將欲害人，無竭

歸命如初，尋有大鷲飛來，野牛驚散，遂得免之。其誠心所感，在險剋濟，皆此類也。③

2. 道宣《續高僧傳·玄奘傳》：

(玄奘三藏) 歸稟正教，師承戒賢，理遂言揚義非再授，廣開異論包藏胸臆。致使梵侶傾心，不遺其法。又以《起信》一論，文出馬鳴，彼土諸僧，師承其本。奘乃譯唐為梵，通布五天。斯則法化之緣，東西互舉。④

3. 趙遷《不空三藏行狀》

(不空、含光、惠辯等 37 人所乘商舶) 初至訶陵國界，遇大黑風，眾商惶怖，作本天法，禱之無效，稽首膜拜，哀求大師。惠辯小師，亦隨慟叫。大師告曰：「今吾有法。爾等勿憂。」遂右執五智菩提心杵，左持《般若佛母經》，申作法加持，誦《大隨求》⑤。纔經一遍，惠辯亦怪之，風優海澄，師之力也。後又遇疾風，大鯨出海，噴浪若山。有甚前患，商人之輩，甘心輸命，大師哀愍，如舊念持，亦令惠辯誦《娑竭羅龍王經》。未移時刻。眾難俱弭。⑥

4. 范成大《吳船錄》：

乾德二年（964），詔沙門三百人，入天竺求舍利及貝多葉書，

《普門學報》第43期 / 2008年1月 / 論文

業預遣中。至開寶九年（976），始歸寺。所藏《涅槃經》一函，四十二卷^⑦。業於每卷後，分記西域行程，雖不甚詳，然地理大略可考，世所罕見，錄於此，以備國史之闕。（後轉錄繼業所記之西行路線：起階州，即今甘肅武都、康縣等地，經西域、中亞至印度，從中印度北上，經尼泊爾、西藏回階州。略）^⑧

從此4條材料中亦可推知，南朝宋·法勇等25人^⑨，唐·玄奘，不空等37人，北宋·繼業等人西行時亦攜有漢本佛典。

二、求法僧攜帶漢本佛典為普遍現象

上述寥寥9條材料，相對汗牛充棟的遊記、僧傳、經錄而言可謂是滄海一粟，九牛一毛，何以據此斷定漢唐時期，特別是唐代求法僧西行時普遍攜有漢本佛典？下面就上述記載試加分析，便可窺其一斑。

先分析義淨所記之5條材料。義淨於高宗咸亨2年（671）赴印求法，於685年離印經海路返抵室利佛逝（今印尼蘇門達臘島巨港），直到693年才離開佛逝返抵廣州（期間曾於689年返回廣州一次）。其《求法高僧傳》即撰成於佛逝，並於691年由大津法師送至長安。^⑩可知《求法高僧傳》實撰成於691年之前。據此，則《求法高僧傳》所記求法僧之活動，均發生於691年之前，至於書中所記求法僧攜帶漢典之事亦應在是年之前。對這幾條記載王邦維在註釋義淨的著作時，曾加以注意，並註曰：「唐代赴印求法的僧人，多齎漢譯經論隨行，見本書（《求法高僧傳》）以下慧業、大乘燈、彼岸、智岸、大津諸傳。」^⑪此外，似無學者專門討論這一問題。

綜觀上述 5 條材料，涉及道希、慧業、大乘燈、彼岸、智岸和大津等 6 位求法僧。其中，前 5 位均壯志未酬而中途殞命，或亡身於求法途中，或病卒於西天印度。其所攜漢文佛典之事似均在哀悼其不幸時順帶提及，而非將其攜帶漢本佛典視為特異之事，筆之於書。

道希法師在「菴摩羅跋國，遭疾而終」，「所將唐國新舊經論四百餘卷，並在那爛陀」；慧業法師病卒於那爛陀寺，所攜漢本《梁論》及梵文抄本均在那爛陀寺；大乘燈禪師「持佛像，攜經論」，泛海抵達印度，求學天竺十幾年，後病卒於俱尸城般涅槃寺；彼岸、智岸均病卒於航海途中，「所將漢本《瑜伽》及餘經論，咸在室利佛逝國」。從義淨記載的行文和語氣來看，其主旨在於抒發其物是人非之感，睹物思人之情：「漢本尚存，梵夾猶列」，故「覩之潸然流涕而歎：『昔在長安，同遊法席，今於他國，但遇空筵。』」並「傷曰：『嗟矣死王，其力彌強。傳燈之士，奄爾云亡。神州望斷，聖境魂揚。眷餘悵而流涕，慨布素而情傷。』」^⑫看到這些從萬里之遙，來自中土的漢本佛典，想到其主人壯志未酬，撒手西去，自己孤身西遊，前途未卜，不禁悲從中來，感從中興，哀死者之不幸，嘆生者之路長。故其書中記載漢文佛典的文字主要是作為一種抒發情感的場景描寫，或吟詩作賦的比興手段。並非是因為此數人攜帶漢本佛典乃異於他人之處，需要刻意記錄，昭示於世。

至於大津法師，之所以提到他「齎經像，與唐使相逐，泛舶月餘，達尸利佛逝洲」。乃是為了說明他原本已具足資糧，矢志西行赴印，求取梵典，之所以在抵達室利佛逝之後中斷行程，返回中土，未能繼續西行，乃是因為受義淨委託，將其所譯「雜經論」和所撰《南海寄歸內法傳》、《西域求法高僧傳》兩書送回長安，並請求朝廷「於西方造寺」，以解赴印求

法之中國僧眾漂泊無寄之苦。亦是為說明事情原委而順帶提及，而不是因為此乃特異之舉，才加以記錄。

這裡，便使人產生這樣一個疑問：僧人的遊記、傳記或經錄，對求法僧赴西天所求梵本佛典之名稱、種類，傳譯情況等，記載都極為詳細，而對求法僧攜帶漢文佛典之事大都隻字不提，好不容易有義淨提及此事，然而，因其僅是順帶提及，故極為簡略，語焉不詳。何以會如此？難道此事毫無價值，不值一提？或者這類事盡人皆知，毋須交待？

如果真是毫無價值，義淨何以數次筆之於書，雖是順帶論及，亦說明此事並非全無價值。看來，合乎情理的解釋應該是：義淨之所以順帶提及此事，而非刻意記錄，最大的可能是求法僧攜帶漢本佛典乃當時盡人皆知之常識，毋須特別加以詳細說明。如此推論，似涉武斷，然綜合考察散見於其他載籍之相關材料，亦可得出與此相類之結論。

據慧皎《高僧傳》所載，法勇等 25 人西行求法，事在南朝宋永初年間（420~422）。25 名求法者大多死於途中，只有法勇等 5 人從印度泛海歸國。法勇曾於罽賓國求得梵本《觀世音受記經》，並於回國後將其譯為漢文。而上文「所齎《觀世音經》」顯然不是其所求之梵本。而推測應是《觀世音菩薩普門品》。該經為大乘佛教早期最為重要的經典，被古代僧人稱為「經中之王」，其中之《觀世音菩薩普門品》因特別受到歡迎，遂逐漸獨立出來，成為單行本，簡稱為《觀世音經》或《觀音經》。^⑬此漢譯單行本流傳甚早，梁·僧祐《出三藏記集》卷四就有著錄，並註明「《光世音經》一卷，出《正法華經》，或云《光世音普門品》」；「《觀世音經》一卷，出《新法華》」。^⑭當時，稱西晉·竺法護所譯之《正法華經》為《舊法華》，而稱羅什譯本為《新法華》。

求法僧中，論文獻所載其生平年譜之詳細，無有過於玄奘三藏者。至

於玄奘法師是否攜有漢譯佛典，僧傳僅謂其在四川時，得異僧授其《心經》，成為其西行路上護身法寶。而他是否持有《心經》寫卷，史無明載。然據上引道宣所撰其行傳，奘師遊學印度時曾應印度僧眾之請，將漢本《大乘起信論》譯為梵文。^⑮《起信》一論，長達數萬言，我們不排除博聞強志的玄奘三藏有記誦於心的可能，但佛典之譯漢為梵，史無前例，以審慎著稱的玄奘不太可能無所本而僅憑記憶翻譯，是以他應隨身帶有漢本《起信論》。如是，則玄奘西行時亦攜帶有漢文佛典寫本。

關於不空持經像作法息災護航之事，贊寧《宋高僧傳》卷1〈不空傳〉所記與〈不空行狀〉大致相同而稍簡略。^⑯不空不僅誦經念咒，右手持菩提心杵，左手持《般若佛母經》作法，^⑰小師「慧（惠）辯誦《娑竭龍王經》」。^⑱說明不空一行泛海西行時，亦隨身攜帶著漢本佛典。

宋·范成大《吳船錄》所記峨嵋山牛心寺所藏之《涅槃經》，其上有北宋求法僧繼業所記之西行求法路徑。經上所記之西行路徑，顯然不是求法歸來之後所寫，而應是寫於求法途中。因為，若繼業所記路徑為其歸國之後追憶而成，則肯定不會寫在被僧人視為聖物的佛經之上，而會另具紙張書寫。只有在求法途中缺乏紙張的情況下，才會記錄於佛經之上。

然綜觀上述義淨之外的4條材料，如同義淨所記一樣，亦非因攜帶漢本佛典為特異之事而加以記錄，也是論述他事時順帶提及。

法勇傳之所以提到他攜有《觀世音經》，乃是為了述其持經念誦，躲避山象、野牛侵害之神異故事；玄奘傳之所以透露其攜有《大乘起信論》，乃是為著敘述其譯漢為梵之業績；不空傳中之所以載其一行齋有《般若佛母經》、《娑竭羅龍王經》等漢本佛典，乃是為了述說其作法禳災之神異故事；范成大《吳船錄》之記牛心寺繼業西行時所攜之漢本《大

涅槃經》完全是為了記錄其所記之西域行程，亦是順帶及之。不同時代、不同來源的材料，無論其為直接記載，抑或間接記載，不約而同地透露出：求法僧攜帶漢本佛典乃尋常之事，普遍現象，之所以筆之於書，乃是敘述其他事情之需要而順帶提及。

另外，在敦煌寫卷中，也有一些可確定為西行求法僧所攜帶的漢本佛典。如英藏斯（S）5981號寫卷有唐末五代時求法僧智嚴的題記，^{①9}斯（S）2659《摩尼教下部贊》與《僧羯磨》卷上寫本紙背，有《大唐西域記》卷1、〈往生禮讚文〉、〈十二光禮懺文〉寫卷，據學者考證，這些寫卷乃由智嚴西行求法返回途中置放於此。^{②0}另外，據敦煌寫卷，還可以考知後蜀僧人法宗西行時攜有《維摩經》、北宋僧人道圓攜有《佛說報恩經》、北宋僧人繼從攜有《妙法蓮華經》、北宋僧人志堅攜有《維摩詰經》。^{②1}其所載求法僧攜帶漢本佛典之事，雖發生於五代、北宋，但亦反映出西行者攜帶漢本佛典乃普遍現象。

因此，結論是，儘管有關求法僧攜帶漢本佛典的記載寥寥可數，但它卻足以證明隨身攜帶漢本佛典，對南北朝至唐宋時代的西行求法僧而言，乃是普遍行為，對當時士庶而言，則屬基本常識。

三、求法僧隨身攜帶漢本佛典之基本原因

求法僧為何隨身攜帶漢本佛典？答案之一應該說十分簡單：作為佛門僧伽，於求法途中隨身攜帶漢本佛典，用來供養、讀誦，正如書生赴考途中攜帶四書五經，用於溫習功課一樣，是一件十分自然的事。書生讀書，佛子誦經，本是常業。供養、讀誦佛典是佛子每日必修功德之一，雖遠赴西天的求法僧亦不能例外。

住廟僧尼每日都有「朝暮課誦」：定時念誦經咒、禮拜三寶及梵唄歌讚等法事。因為希望從課誦中獲得功德，故此等朝暮課誦又稱為「功課」。^{②②}中國僧眾之念誦儀軌，經道安首創「六時行道飲食唱時法」之後，「天下寺舍，遂則而從之」，^{②③}至隋唐時代，寺院日常念誦科儀大致已趨完備，誦經禮佛成為住廟僧尼每日必須的活動。

對於佛經，念誦、書寫，乃佛門修持之重要內容。《觀無量壽佛經》謂：

欲生彼國（西方極樂世界）者，當修三福：一者，孝養父母，奉事師長，慈心不殺，修十善業。二者，受持三皈，具足眾戒，不犯威儀。三者，發菩提心，深信因果，讀誦大乘，勸進行者。如此三事，名為淨業。^{②④}

「讀誦大乘（經論）」，乃往生西方極樂世界必修「淨業」之一，可見佛教對讀誦經論的重視，故「讀誦經論」乃僧人必修之業。

《大乘莊嚴論》云：

諸菩薩於大乘法有十種正行：一、書寫，二、供養，三、流傳，四、聽受，五、轉讀，六、教化，七、習誦，八、解說，九、思擇，十、修習。此十正行能生無量功德。^{②⑤}

在此「十種正行」之中，無論是「書寫、供養」還是「轉讀、習誦、修習」，佛教經論都是佛弟子宗教生活中不可或缺的聖物，可喻為馬不離鞍，鞍不離馬。

遠赴天竺之求法僧雖行蹤不定，不能如住廟僧眾般定時「朝暮課誦」，然讀誦、供養佛經，仍為其必修「淨業」之一。求法者在旅途中遇夏依舊坐夏，而坐禪、誦經則是坐夏常業之一。^{②6}如第一個從印度取回經典的求法僧法顯在其《佛國記》中就明確記載他於求法途中，分別於乾歸國、張掖、于摩國、烏菟國、羅夷國、僧伽施國龍精舍、耶婆提國至長廣郡之船上7次「夏坐」。^{②7}法顯是否攜有漢文佛典史無明載，然其「夏坐」誦經，乃其中應有之義。其他求法僧眾途中坐夏之事，文獻所記雖不如法顯詳細，然他們於途中坐夏仍是有跡可尋的。如義淨在《大唐西域求法高僧傳》中「自述」，其出發前於揚州坐夏，航海至室利佛逝後，「經停六月，漸學聲明」^{②8}，至年底才啟程西行，雖未明載其於彼坐夏，然以注重戒律著稱的義淨，顯然會按時坐夏。其他沿海道赴印的求法僧，多於冬季從廣州、交州出發，停住佛逝等南海諸國一年、半載，然後繼續西行。^{②9}故亦多在南海諸國坐夏。坐夏乃佛門戒律之基本要求，讀誦經典又是坐夏之基本內容，求法僧赴印之旅途，海路最少需一年多，陸路則需2至3年，故其行囊之中，漢本佛典乃是必備之物，以供求法途中讀誦之用。^{③0}

對求法僧而言，他們攜帶漢本佛典還有更深一層的用意，即通過誦持、供養，得到佛、菩薩無邊法力的「加被」，使自己在艱險莫測的旅行途中能化險為夷，逢凶化吉，順利抵達目的地。故求法者隨身攜帶漢文佛典，除了用作讀誦之外，還有一個重要作用就是祈災禳福、護身避禍。

作為「三寶」之一的「法（Dharma）寶」，即佛教經典，虔誠的佛教信徒普遍相信它有不可思議的魔力，只要虔心誦持，並與諸佛菩薩的悲心相應，就可以產生各種奇蹟。而佛典寫卷也就超出其文字承載功能，而具有了各種超自然的神異力量。

兩晉南北朝以來，隨著佛典的大量傳譯和流通，隨著各地高僧大德不斷宣講和王公貴族的大力提倡，在佛門四眾甚至一般士庶中，形成一種佛經崇拜的心理和風氣，認為佛經具有神奇的魅力，能驅邪避害，度厄解困。或入水不濡，或火燒不燃；或沙漠現水，或怒海息波；或頑疾不治而愈，或災難因之而免；或能臨刑免死，或可起死復生。凡此種種奇蹟，在佛門著述甚至世俗文獻中屢見不鮮，特別是歷代僧傳，更是著力渲染。俗書如《太平廣記》亦連篇累牘，^{③①}甚至如《魏書》等正史都有記載。^{③②}佛經崇拜給佛典寫卷賦予了神秘的意義和神奇的力量。

西行求法，或托身萬里波濤，或跋涉千里流沙，風沙雪山，狂風巨浪，無一不足以置人於死地。事實上歷代求法僧，西行者眾，生還者少，死於途中者不計其數。面對嚴酷的自然或社會環境，求法僧希望而且相信他們所信奉的超越力量保佑他們逢凶化吉，化險為夷。就佛教的觀念而言，佛像、舍利、佛經都具有這種神奇的庇佑功能。佛像沈重，難以攜帶，故只有海路乘船而行的大乘燈和天津二人除持有「經」之外還攜有「像」；佛舍利希有難得，非一般僧人所能得到；佛典則為普遍易得，且較易攜帶的聖物，況且，它還同時可供念誦、供養之用。正因其有此一身而數任的神聖功能，因此，成為求法僧西行途中的必備之物。

上述有關法勇、不空的兩則記載，就是為了敘述佛典誦持之神奇力量，化險為夷的神異故事，才間接提到其所攜漢本佛典的。事實上，這樣的故事，僧傳、遊記中所在多有，並不罕見，以玄奘為例，他能順利偷渡出關，穿越流沙，就與《心經》的庇佑作用關係極大。

慧立、彥悰《大慈恩寺三藏法師傳》：

從此已去，即莫賀延磧，長八百餘里，古曰沙河，上無飛鳥，下無走獸，復無水草。是時顧影唯一，心但念觀世音菩薩及《般若心經》。初，法師（玄奘）在蜀，見一病人，身瘡臭穢，衣服破汙，憫將向寺施與衣服飲食之直。病者慚愧，乃授法師此《經》，因常誦習。至沙河間，逢諸惡鬼，奇狀異類，繞人前後，雖念觀音不得全去，即誦此《經》，發聲皆散，在危獲濟，實所憑焉。^{③③}

對此，《佛祖統紀》亦記曰：「正觀二年（628），（玄奘）上表遊西竺，上充之，杖策西征，遠逾蔥嶺。……過沙河逢惡鬼，異類出沒前後，師一心念觀音及《般若心經》，悠然退散。」^{③④}

《心經》有如此不可思議之庇佑能力，任何危險災禍，「誦此《經》，發聲皆散」。玄奘所誦《心經》究竟為梵文還是漢文，史無明載。但我們知道《心經》前後共有8譯，^{③⑤}而其中以玄奘自己的譯本最為流行，其次是姚秦·鳩摩羅什譯本。玄奘西行，羅什譯本已問世數百年且流行於世，其所誦《心經》，既然得之於四川，則極有可能為漢譯本。至於有學者認為《心經》根本就是先有漢文本，然後再由漢文譯為梵文的，則又為一家之說。^{③⑥}

當然，不到300字的《心經》，出家人大多能倒背如流，不需照本念誦。作為博通三藏的玄奘大師定然也爛熟於胸，不必攜帶寫本。但據前文所引玄奘梵譯《大乘起信論》之事，可以推測玄奘西行時亦攜帶有漢本佛典。

事實上，無論漢本、梵本，在佛門僧信看來，只要是佛典寫卷都具有這種護佑功能。

《宋高僧傳》卷2，〈智慧（般刺若）傳〉：

二十二年（指智慧出家後之22年），再近番禺，風濤遽作，船破人沒，唯慧存焉。夜至五更，其風方止，所齋經論，莫知所之。及登海壖，其夾策已在岸矣，於白沙內大竹筩中得之，宛為鬼物扶持而到。^{③7}

般刺若所攜經論不僅護佑他免於滅頂之災，且能於暴風巨浪中自行登岸，實乃神異之至。

唐·呂向《金剛智行記》：

計去唐界二十日內，中間卒逢惡風忽發，雲氣斗暗，毒龍、鯨鯢之屬，交頭出沒。是諸商舶三十餘隻，隨波流泛，不知所在，唯和上一舶以持《隨求》得免斯難。又計海程十萬餘里，逐波汎浪，約以三年，緣歷異國種種艱辛，方始得至大唐聖境。^{③8}

文中金剛智所持之《隨求》，即不空後來譯為漢文之《大隨求陀羅尼經》（梵名 Mahāpratisarādhāraṇi）。^{③9}與上面智慧所持均為梵本，均因持有佛典，故能在海難中得佛力佑助，免於災禍。因此，無論漢本、梵本，只要能虔心持誦都能產生神奇的力量。

那麼，求法僧何以不齎梵本而只攜漢本？這是因為，當時僧人們啟程西行時，一般只有漢文佛典可攜。來華梵僧或赴印求法歸來之華僧所齎梵本，一般交由政府或譯場收藏，不會輕易外傳和流通。如唐初那提三藏入華傳法，所齎梵本經論敕由慈恩寺保管。後那提使南海諸國返回，欲翻傳其所齎經論，但梵本已為玄奘法師將往玉華宮，「意欲翻度，莫有依憑」

④⑩，只得作罷。隋平林邑，繳獲梵本佛經 564 夾，「敕送館，付（彥）琮披覽，並使編敘目錄，以次漸翻」④⑪。其支配權握於官府之手。可知梵本入華後，一般由官府或譯場（譯場亦多為官方控制、供給）支配，僧人所擁有的多為漢文寫本，求法僧亦是如此，只能攜帶漢文佛典隨行。

上面僧傳、遊記所載之神奇故事，無論是真實的存在還是想像的誇張，但它卻反映出一種共同的心態，即在隨時可能面臨滅頂之災的求法途中，僧人們需要有一種能抵禦各種難以預料之危險的超越力量或其象徵，以從精神或物質上支撐自己戰勝險阻，完成夙願。漢本佛典正是這種超越力量的象徵，它遂成為求法僧行囊之中的必備之物，伴隨他們萬里跋涉，同遊西天。

四、攜帶漢本佛典與求法僧之梵文研習

讀誦和護身雖是求法者攜帶漢本佛典之基本原因，但除此之外，還有一種合乎情理的解釋，是既往論者較少論及的，那就是作梵漢佛典對讀之用，下面，就此問題略作探討。

據上引《求法高僧傳》，道希法師「所將唐國新舊經論四百餘卷，並在那爛陀」。這裡義淨特別指出其所攜漢本佛典，既有「舊譯」，又有「新譯」。按一般的說法，玄奘法師以前所譯之漢文佛典，被稱為「舊譯」；奘師及其以後之漢譯佛典稱為「新譯」。義淨於其他人並未言其所攜佛典屬「新譯」還是「舊譯」，為何對道希要特別點明這一點呢？細揣義淨有關求法僧攜帶漢本佛典記載之行文用字，大概於同一佛典有不同譯本時，才點明其所攜為何種譯本。如慧業所攜之《攝大乘論》或《攝大乘論釋》，因此論當時既有唐（玄奘）譯，又有梁（真諦）譯，故義淨在記載中特別

指出其所攜乃「《梁論》」；而彼岸、智岸所攜之漢本《瑜伽》因其只有唐（玄奘）譯，故毋須點明其為新譯或舊譯。據此，則關於道希攜有「新舊經論四百餘卷」之記載，其所涵蘊義亦應與上兩揭記載大致相同，即道希所攜漢本佛典中，於同一佛典既有「舊譯」又有「新譯」。

道希發足西行在永徽（650~655）末年或顯慶（656~661）年間^⑫，而玄奘譯經始於貞觀19年（645），於高宗麟德元年（664）才封筆停譯。可知其西行時，玄奘尚在奮力翻譯，其所齎「新譯」實為奘師所譯佛典。還有一點需注意者，即道希所攜經論部帙之大，達「四百餘卷」，說明其所攜可能為大部頭的佛典。玄奘所譯以《大般若經》和《瑜伽師地論》卷帙最大，前者達600卷，後者亦有百卷之巨。而此兩部佛典，雖只有玄奘所譯最為完整，但其中一些部分歷代都有翻譯。如《大般若經》共4處（集）16會（編），其中之第2、4、6、7、8、9、10會，唐以前都有傳譯，西晉·無羅叉所譯之《放光般若》30卷，支讖所譯之《道行般若》10卷，竺法護所譯之《光贊般若》15卷，支謙所譯之《大明度無極經》6卷和羅什所譯之《小品般若》40卷、《小品般若》10卷就分別屬於這幾會之同本異譯。至於《瑜伽師地論》，雖其中大部為玄奘首譯，然仍有相當部分有不同譯本，如北涼梁·曇無讖所譯之《菩薩地持經》10卷，南朝宋·求那跋陀羅所譯之《菩薩戒經》9卷，南朝梁·真諦所譯之《決定藏論》3卷和《十七地論》5卷即其中許多部分之同本異譯。

既然可以肯定道希所攜「新譯」為玄奘譯本，那麼其所攜之「舊譯」一定是玄奘譯本中相同內容之前代異譯。雖然我們不能肯定道希所攜就是《般若》、《瑜伽》中之不同譯本，但至少可以肯定它應是玄奘所譯佛典之前代異譯，如《攝大乘論》及《攝大乘論釋》之真諦譯本。道希所攜究

竟是《般若》、《瑜伽》中相關部分之不同譯本，或《攝大乘論》、《攝大乘論釋》之不同譯本，還是其他經典之同本異譯，雖不得其詳，但其為同一佛典之不同譯本當屬事實。那麼，道希歷盡艱辛將同一佛典之新、舊譯本從萬里之遙攜入印度，其目的何在？較為合理的解釋之一就是用於對讀：不同譯本之間進行對讀；漢本、梵本之間進行對讀。

對此，文獻中雖無明文記載，但也並非毫無蛛絲馬跡可尋。義淨所記慧業法師之行跡即已透露出此種消息。義淨謂慧業「住菩提寺，親禮聖蹤。於那爛陀，久而聽讀。淨因檢唐本，忽見《梁論》。下記云：『在佛齒木樹下新羅僧慧業寫記。』訪問寺僧，云終於此，年將六十餘矣。所寫梵本並在那爛陀寺」。慧業在那爛陀寺既「聽」且「讀」。所聽當然為西方大德之講論，所讀則既有梵本，又有「唐本」。其所攜《梁論》下記云：「在佛齒木樹下新羅僧慧業寫記。」其所寫為何種文字雖未作交待，然最後說其「所寫梵本並在那爛陀寺」。則其所寫似非漢文而是梵文。雖未明示其所寫梵本乃是《攝大乘論》或《攝大乘論釋》，但既然寫於所攜漢本《梁論》下面，想必是與此論有關之梵文資料。這顯然是對讀梵、漢佛典後留下的記錄。道希萬里迢迢，攜「四百餘卷」新、舊漢本赴印，像慧業一樣用於梵漢對讀應該說是較為合理的解釋。

這種梵、漢對讀，既是義理研究的方法，也是語言學習的手段。一方面通過不同譯本以及漢本、梵本之間的對讀，分析異同，追根溯源、釋疑解惑；另一方面，通過梵、漢對讀增強閱讀能力，提高梵語水平，這種推測並非毫無根據的憑空想像。

首先，從梵文研習的角度而言，存在這種對讀可能，即梵漢佛典之間的傳譯具有高度的準確性或可還原性。對今天的外語學習者來說，對英漢

或其他外語與漢語對照讀物已習以為常，這種外、漢對照讀物，為外語學習者省去了許多翻檢、查尋之勞，提供了不少方便，而當年的求法僧們是不可能擁有這種梵、漢對照讀物的，而將內容相同之梵本、漢本佛典進行對讀，則可收到今日我們常見之外、漢對讀之效。這種對讀物的基本要求之一，就是兩種文字間翻譯的準確可信。而漢譯佛典，特別是隋唐時代的漢譯佛典便具有這種準確、可信性。漢文佛經的傳譯以忠實原本著稱，梵、漢之間凡譯意可能導致歧義者，皆予以譯音，即玄奘所謂「五種不翻」，即使在初期譯經階段，道安為首的主事者極力主張直譯，以至於「初從梵語，倒寫本文，次乃回之，順同此俗」^{④③}，儘量保持梵典之原有風貌，這種完全忠實於梵本的漢譯本用作梵漢對讀當是極好的材料，是以，梵、漢佛典用作對讀無論在理論上還是實踐上皆具有可操作性。

其次，西行求法者在國內時就有梵、漢對讀之習慣。義淨求法回國後，曾撰有〈梵語千字文〉，供有志習梵文者作梵漢字典之用。其序文云：

為欲向西國人，作學語樣，仍各註中，梵音下題漢字，其無字者，以音正之。並是當途要字，但學得此則餘語皆通。不同舊千字文，若兼悉曇章讀梵本，一兩年間即堪翻譯矣。^{④④}

文中謂「若兼悉曇章讀梵本，一兩年間即堪翻譯矣」。且不論學習梵語是否能如是之速。但於其中可知，其一，當時習梵文者，《悉曇章》(Siddha)，即梵文字母拼合原理乃必讀之本；其二，要兼「讀梵本」。而所讀之梵本一般應為已漢譯之典籍，而此類典籍，習梵文者在讀梵本之前

應相當熟悉，當其讀梵本時，與漢本進行對讀則是自然之事。

而當時譯場之「譯講同施」亦為僧人提供了梵漢對讀或對講之方便和條件。漢唐時代的譯場不僅宣講所譯漢文之義，且亦講解梵文原本之義，有時還誦讀梵本佛典。如長期主持譯場的隋代僧人彥琮，「晚以所誦梵經四千餘偈，十三萬言，七日一遍，用為常業」^{④⑤}，「所誦梵經四千餘偈」蓋指其主持譯場時領眾所誦之梵本，彥琮長期主持譯場，曾撰《辨正論》，謂從事譯經，要需「八備」，並主張學梵廢譯，閱讀梵本佛典，其「所誦梵經四千餘偈」當是當日譯場中所誦之梵本，他晚年「屏絕人事，息意言筌，行方等懺，供給貧病」^{④⑥}。專以修行念誦為業，所以才專門念誦往日譯場所誦之梵本，13萬言，「七日一遍，用為常業」。這與玄奘三藏臨終前數月停止譯事，專事念佛修持乃同一做法，可知念誦梵本佛典實當時譯場一項傳統。學梵之人即可於此學習梵漢對譯之法，亦可兼習梵漢對講和對讀。

求法僧在國內學習梵文時就已有梵漢對讀的經驗，當其攜漢本佛典抵達印度後，不僅用之於語言學習之梵、漢對讀，還如慧業般用之於義理研究之梵本、漢本對讀，應該說乃順理成章之事。也只有作此解，道希攜帶「唐國新舊經論四百餘卷」的史實才會得到較為合理的解釋。

五、求法僧所攜漢本佛典之種類

漢本佛典雖是求法僧西行途中的必備之物，但對不同時期、不同地域、不同路線的不同求法僧而言，究竟隨身攜帶何種佛典，卻根據其個人愛好、興趣而定，不過不同求法僧的不同選擇卻可從一個側面反映出一時一地的佛門風尚，甚至漢本佛典的流傳情況。

上文所引資料，除法勇為南北朝人外，其他均唐宋時人。材料中所涉及的漢本佛典約十餘部，為方便討論，現將其按時代先後列表如下^{④7}：

求法僧名	時代、路線	所攜經典	備註
法勇	南朝宋永初年間(420~422)由陸路赴印。	《觀世音經》，即《觀世音菩薩普門品》。	鳩摩羅什所譯之《妙法蓮華經》第25品。
玄奘	貞觀元年(627)沿陸路啟程西行。	《心經》、《大乘起信論》。	奘師是否攜有《心經》寫卷，不詳。
慧業	唐貞觀(627~649)中沿海道赴印。	《梁論》，即《攝大乘論》和《攝大乘論釋》。	稱之為《梁論》，乃謂其為梁·真諦所譯。
大乘燈	唐顯慶年間(656~661)由海路赴印。	「持佛像，攜經論」；「誦《緣生》，即《緣生初勝分法本經》 ^{④8} 。	攜有佛像及隋代來華僧人達磨笈多漢譯本《緣生經》。
道希	唐代永徽(650~655)或顯慶(656~661)年間由陸路赴印。	「新舊經論四百餘卷」。	所齎經論雖多，然具體為那些種類已不可考。
彼岸智岸	唐顯慶(656~661)年間由海路赴印。	《瑜伽師地論》。	唐·玄奘譯。
大津	唐永淳2年(683)年啟航西行。	「齎經像」。	攜有佛經和佛像，具體為何種佛典，不詳。
不空、惠辯等37人	開元29年(741)從廣州啟航，泛海西行。	《般若佛母經》、《大隨求陀羅尼經》和《娑竭羅龍王經》。	《般若佛母經》似應為其所譯之《佛母大金曜孔雀明王經》或《七俱知佛母經》。
繼業	北宋乾德2年至開寶9年(964~976)間沿陸路赴印求法 ^{④9} 。	《涅槃經》42卷。	應為北本《大涅槃經》40卷，《大涅槃經》後分2卷之合本。

智嚴	後唐同光 2 年 (924) 左右沿陸路西行求法。	《大唐西域記》1 卷、 〈往生禮贊文〉、〈十二 光禮懺文〉。	寫卷藏英國國家圖書 館，斯 (S) 2659。
法宗	五代後蜀廣政 21 年 (958) 從四川沿陸路 赴印求法。	《維摩經》。	此經寫卷藏北京圖書 館冬字 62 號。
道圓	北宋乾德 3 年 (965) 沿陸路從印度歸國。	《佛說報恩經》。	該經寫卷藏法京圖書 館，伯 (P) 2893。
志堅	約於北宋乾德 4 年 (966) 由陸路赴印求 法。	《維摩詰經》。	經卷寫本現藏英國國 家圖書館，斯 (S) 3464。
繼從	約於北宋乾德 6 年 (968) 沿陸路西行求 法，太平興國 3 年 (978) 歸國 ^⑤ 。	《妙法蓮華經》。	該經寫卷藏北京圖書 館新 0002 號。

上表所列佛典，均為三藏 (Tri-piṭaka) 中之經 (Sūtrapiṭaka)、論 (Abhidharmapiṭaka) 二藏。可知求法僧所攜漢本佛典實以經、論為主。

綜觀上表，首先，我們可以發現，雖然攜帶經、論是求法僧共同的習慣，但在共同的習慣之下，不同的求法者往往根據自己的興趣、愛好而作出不同的選擇。除了道希法師傳中謂其攜有「唐國新舊經論四百餘卷」外，其他求法僧所攜經論之多寡均不得而知。然萬里之遙，旅途艱難，所齎經論多為其最感興趣者，當在情理之中。如不空為密教大師，其所攜就為《大隨求陀羅尼經》等密宗經典；玄奘所宗乃大乘瑜伽行派，其所攜《大乘起信論》就為瑜伽學派的基本典籍之一。^⑤

其次，相近時代的求法僧所攜佛典，常常反映出一時代漢本佛典的流

行情況。如真諦所譯經論，隋代唐初特別流行，而貞觀年間赴印的玄奘、慧業均攜有所譯經論。玄奘不僅攜有所譯之《起信論》，且將其譯為梵文，可知該論在玄奘心目中的份量。

慧業法師所攜為「《梁論》」，即南朝真諦所譯，無著所造《攝大乘論》3卷或世親所造《攝大乘論釋》15卷。因唐·玄奘亦譯有《攝大乘論》3卷、《攝大乘論世親釋》10卷和《攝大乘論無性釋》10卷，為區別二人前後所譯，真諦所譯稱為《梁攝論》或《梁論》；玄奘所譯稱為《唐攝論》。^{⑤②}兩種譯本各有特色，並行不悖，僧人們亦隨各自愛好選擇一種，或兼習二譯。慧業於「貞觀年中（627~649）往遊西域」，大致比義淨稍早。玄奘三藏所譯之《攝大乘論》、《攝大乘論釋》均完成於貞觀23年（649）。^{⑤③}則慧業西行時，玄奘之《唐攝論》尚未譯出，而真諦譯本唐代亦十分流行。唐以前北魏之佛陀扇多雖亦譯有《攝大乘論》2卷，但流傳不廣。即使在玄奘譯本問世後，三個譯本中，仍以真諦的譯本對社會影響為最大。^{⑤④}作為古代「四大譯師」之一的真諦，「雖廣出眾經，偏宗《攝論》。……（在華）凡二十三載，所出經論記傳，六十四部，合二百七十八卷。微附華飾，盛顯隋唐」^{⑤⑤}。其所出經論，特別是《攝大乘論》及《攝大乘論釋》傳人眾多，如慧愷、智敷、道尼、法泰、靖嵩、曹毗、曇遷等皆一時龍象，^{⑤⑥}論疏講誦，使之流布南北，蔚為一時顯學。如智敷曾任廣（州）循（州）二州僧任，「於本州道場寺，遍講《攝論》十有餘遍，座中達解二十五人」。「道尼住本九江，尋宗訓旨，興講《攝論》，騰譽京師。開皇10年（590）下敕追入，既達雍輦，開悟宏多」。^{⑤⑦}可知諦之傳譯活動雖流離不定，且偏處南方，但所出經論，隨即流行京師，至唐時仍為僧眾傳習之要典。玄奘、慧業均於貞觀年中西行求法，兩人均攜帶真諦所譯之漢

《普門學報》第43期 / 2008年1月 / 論文

本佛典，正是真諦譯本「微附華飾，盛顯隋唐」的表現。可見，求法僧攜帶何種漢本佛典，即是個人興趣之所在，亦是一時代佛學風氣之體現。

第三，求法僧所攜漢本佛典，往往是當時最新譯本，反映了當時佛門的新知新學。如彼岸、智岸法師於唐顯慶年間（656~661）由海道赴印，他們啟程西行時，奘師正在長安傳譯經論。其所攜之《瑜伽師地論》，玄奘於貞觀22年（648）才最後譯出。^{⑤8}此論譯出後，深得太宗讚賞。

《論》至，帝自詳覽，觀其詞意宏遠，非從來所聞，歎謂侍臣曰：「朕觀佛經譬猶瞻天俯海，莫測高深。法師能於異域得是深法，朕比以軍國務般，不及委尋佛教。而今觀之，宗源杳曠，靡知涯際，其儒道九流之典比之，猶汀滢之池方溟渤耳。……」因敕所司簡祕書省書手寫新翻經論為九本，與雍、洛、并、兗、相、荊、楊、梁、益等九州展轉流通，使率土之人同稟未聞之意。^{⑤9}

《師地論》皇皇百卷，乃法相宗「六經十一論」第一論，玄奘遊學印度時，親受於戒賢，古賢所譯皆一鱗半爪，從未有完整譯出者，故玄奘所譯幾全為新知新學。既為名師新譯，又經皇帝大力推舉，抄寫流布九州，天下釋子無不風吹草偃，競相傳習。「七世紀的長安佛教可以說是完全被唯識、俱舍所籠罩」^{⑥0}。雖有所誇張，但實為當時情況的寫照。彼岸、智岸雖為高昌人，然「少長京師，傳燈在念」^{⑥1}。其發足西行之具體年代雖無明文記載，然其西行「與使人王玄廓相隨」，此王玄廓，學者考證乃王玄策之訛，^{⑥2}而玄策第三次使印乃在顯慶2年（657）。若如是，則此高昌二僧之西行在《師地論》譯出並流布之後不久，其攜此鴻篇巨制之新譯經

論西行，反映出求法僧對新譯新著的重視和景仰。

第四，從求法僧所攜經論中亦可看出幾部流傳地域最廣、流行時間最長的漢本佛典在僧人中的持久影響力。據上表，第一部隨求法僧西行的漢本佛典為南朝宋·法勇所攜之《觀世音菩薩普門品》（《妙法蓮華經》之25品），最後一部為北宋·繼從所齎之《妙法蓮華經》，此雖屬巧合，但從一個側面說明《法華經》被稱為「經中之王」確非虛語。而其中之《普門品》尤為流行，直到今天仍是漢地佛門中誦讀最廣的佛典。而繼業所攜之《大涅槃經》，法堅、繼從所攜之《維摩經》亦是南北朝、唐宋時代流傳最廣的經典。梁《高僧傳》之「誦經」，唐《高僧傳》和宋《高僧傳》之「讀誦」科，所載專事誦讀之僧人，所誦最多的就是《法華》、《涅槃》、《維摩》、《阿彌陀》等經論，《維摩》一經尤得唐宋人喜愛，故這幾部佛典亦成為求法僧行囊中常見之物。

除了上述經典外，智嚴所攜之《大唐西域記》雖非「三藏」之一，但作為僧人遊記，成為「當時前往印度取經求法的僧人的旅行指南」^③。從法顯到玄奘，赴印求法僧所著遊記數量頗夥，求法僧攜帶此類遊記之記載雖僅見於智嚴，但此類旅行指南性文稿應是唐代求法僧赴印途中常帶的漢文典籍之一。

從傳世文獻來看，海、陸兩路的求法僧所攜漢文佛典有何差異還難以確定，但海路求法僧，如大乘燈、大津除佛典外還帶有佛像，此等現象則不見於陸路。說明海路乘船而行的僧人，攜帶行李較陸路要方便一些。作為佛像，無論其體積、重量如何，對萬里之遙的徒步旅途而言，都絕非易事。

綜上所述，求法僧攜帶漢本佛典作讀誦、護身和梵漢對讀之用，雖無

二致，但其所攜漢本佛典之種類或內容則隨個人愛好而有所區別。所齎佛典或者是其最感興趣、經常念誦研讀的典籍，或者是當時最為流行的經論，或屬新近譯出的新知新學，或為流傳最廣、歷久不衰的經論。總之，其讀誦、護身的基本功能，並不妨礙求法者在選擇具體佛典時的豐富多采。

六、餘論

漢末唐季 500 年間，中國求法僧前仆後繼，從印度取回了卷帙浩繁的梵本佛典，對此，歷代僧傳、經錄，記載翔實。對求法僧帶回梵本及其傳譯情況的研究，展示了中印文化交流中西向流動的一面；而對求法者攜帶漢本佛典西行情況的研究則不僅可展示這種交流中西向流動的一面，還可反映梵本佛典在中國的傳譯和流傳情況。求法者攜帶漢本佛典一事，不僅反映了南北朝、隋唐時代中國佛門經典崇拜的共同心理，也反映出不同求法者對佛典之不同偏好以及不同時空漢譯佛典流傳的不同情況；反映了求法僧既是文化交流的使者，又是虔誠的宗教信徒這種特殊的雙重身分，反映了這一雙重身分所體現的理性與非理性的矛盾統一。

在求法者的信念中，漢文佛典寫卷，已遠遠超出了文字、紙張的基本功能，而昇華為佛、菩薩超自然能力的媒介和載體，成為求法者艱難旅途中不可或缺的護身符，演繹出一個又一個超自然的宗教奇蹟。而入印之後，求法僧將所攜漢文佛典用之於梵漢對讀或譯漢為梵的活動，又構成漢本佛典西行途中的重要一環，成為中印佛教文化交流活動中輸出與輸入、反饋與互動的具體體現。所有這一切都說明漢本佛典在求法運動中確實起到了某種特殊作用，它伴隨求法僧的足跡所作的「西遊記」，似乎也有其

文化的蘊含和意義，也有予以探討的必要和價值。

【註釋】

- ①季羨林先生撰有〈佛教的倒流〉一文，專論中國佛教對印度、西域的影響，主要討論中國漢地佛教思想和佛教著作回傳西域和印度的史實，對求法僧的活動有所涉及，但並未展開討論。見氏著《當代學者自選文庫·季羨林卷》（安徽教育出版社，1999年）第649~691頁。
- ②以上幾段材料分別見唐·義淨著，王邦維校注，《大唐西域求法高僧傳校注》（北京：中華書局，1988年）第36、42、88~89、95~96、207~208頁。
- ③《大正藏》第50冊，第338頁下；梁·釋慧皎著，湯用彤校注，〈曇無竭傳〉，《高僧傳》（北京：中華書局，1992年）卷3第94頁。
- ④唐·道宣，〈玄奘傳之餘〉，《高僧傳二集》（金陵刻經處，光緒16年〔1890〕刻印本）第5卷，第19頁。
- ⑤《大隨求》，即不空所譯《普遍光明清淨熾盛如意寶印心無能勝大明王大隨求陀羅尼經》2卷，見《大正藏》第20冊，第616~632頁。
- ⑥唐·趙遷，《大唐故大德贈司空大辨正廣智不空三藏行狀》，《大正藏》第50冊，第292頁下~293頁上。參見呂建福，《中國密教史》（北京：中國社會科學出版社，1995年）第678頁。
- ⑦此處謂「《涅槃經》一函四十二卷」，而此經現存法顯、曇無讖、慧觀本3種譯本，分別為6卷、40卷和36卷，而無42卷本。此處繼業所攜為42卷本，可能為曇無讖40卷本與唐僧會寧共訶陵（亦作訶凌、波凌）國僧若那跋陀羅合譯之《涅槃後分》之合本，此《涅槃後分》，據《開元釋教錄》和《大周刊定眾經目錄》所記為2卷，與曇無讖本合計正好42卷。
- ⑧宋·范成大，《吳船錄》，載范成大著，孔凡禮點校，《范成大筆記六種》（北京：中華書局，2002年）第204~206頁。
- ⑨梁·釋慧皎著，湯用彤校注，〈曇無竭傳〉，《高僧傳》（北京：中華書局，1992年）卷3，第93頁載，法勇一行共有僧猛、曇朗等25人。

《普門學報》第43期 / 2008年1月 / 論文

- ⑩ 大津事見唐·義淨著，王邦維校注，《大唐西域求法高僧傳校注》（北京：中華書局，1988年）卷下，第207~208頁。
- ⑪ 唐·義淨著，王邦維校注，〈齊州道希法師〉，《大唐西域求法高僧傳校注》（北京：中華書局，1988年）卷上，第39頁，註8。
- ⑫ 唐·義淨著，王邦維校注《大唐西域求法高僧傳校注》（北京：中華書局，1988年）卷上，第88~89頁。
- ⑬ 此品羅什譯本只有長行而無重頌，隋代闍那崛多與達摩笈多合譯本《添品法華經》增譯了重頌部分。後人將《添品》之重頌部分增入羅什所譯之第25品，使其長行與重頌皆備，此即今天尚在流行之通行本。參見劉金保，《中國佛典通論》（河北教育出版社，1987年）第303頁。
- ⑭ 梁·僧祐著，蘇晉仁、蕭鍊子點校，《出三藏記集》（北京：中華書局，1995年）卷4，第128頁。
- ⑮ 玄奘在印翻譯《大乘起信論》之事，見唐·道宣，〈玄奘傳之餘〉，《高僧傳二集》（金陵刻經處，光緒16年〔1890〕刻印本）卷5，第19頁；又見於宋·志磐《佛祖統紀》（江蘇廣陵古籍刻印社本）卷29，第1150頁。另參見季羨林〈佛教的倒流〉，載《當代學者自選文庫·季羨林卷》（安徽教育出版社，1999年）第681~683頁。
- ⑯ 見宋·贊寧著，范祥雍點校，〈不空傳〉，《宋高僧傳》（北京：中華書局，1987年）卷1，第6~15頁。
- ⑰ 《般若佛母經》究為何經難以確定。周一良先生認為其梵名應為：Prajñāpāramitāsūtra，見氏著〈唐京兆大興善寺不空傳注〉，《唐代密宗》，載《周一良集》第3卷《佛教史與敦煌學》（瀋陽：遼寧教育出版社，1998年）第76頁。若如此，則此經漢譯似應為《般若波羅密多經》或《大智慧度無極經》，查經錄中與此名相類者有三國·支謙所譯《大明度無極經》6卷，屬般若經系統之經典。周先生所推，可能是從「般若」二字著手；作者認為就經名而論，似乎是以「佛母」二字為中心。據作者所知，佛經中以「佛母」名經者至少有三：一為屬疑似部之《佛母經》1卷，見《大正

藏》第85冊，第1463頁上~中。此經原件為大英博物館藏敦煌寫卷，斯(S)2084，此經內容敘述佛涅槃時，佛母從忉利天下人間訣別釋迦之事，經文短小，不過400字，且與密教無關，不空所持應非此經；二為不空所譯之《佛母大金曜孔雀明王經》3卷，見《大正藏》第19冊，第415頁上~439頁中，但一般簡稱《孔雀明王經》或《孔雀經》而不稱《般若佛母經》；第三，據唐·智昇《開元釋教錄》卷20《入藏錄下》載，不空尚譯有「《七俱知佛母經》一卷十九紙」，見《大正藏》第55冊，第700頁上。另，宋·施護譯有《聖佛母經》，顯然與不空無關，見《佛祖統紀》，《大正藏》第49冊，第398頁中。想不空為密教大師，其作法所持經本理應為密教經典而不會是疑偽經或般若類經典，故此處不空所持似應為其所譯之《佛母大金曜孔雀明王經》或《七俱知佛母經》才合乎情理。

- ⑱《娑竭龍王經》，即《娑竭羅龍王經》。周一良先生謂此處慧(惠)辯所誦的《娑竭龍王經》「可能是指宋代施護所譯《佛為娑伽羅龍王所說大乘經》(T15. No.601)。「娑竭羅」和「娑伽羅」都是Sāgara的音譯」，見氏著〈唐京兆大興善寺不空傳注〉，《唐代密宗》，載《周一良集》第3卷《佛教史與敦煌學》(瀋陽：遼寧教育出版社，1998年)第76頁。意即不空所持為梵本。然當時梵本佛典一般不允許攜往國外，且不空一行赴印旨在求取梵本佛典，攜梵本西行亦不太合情理。考「龍王經」共有四譯：一為西晉·月氏國三藏竺法護所譯之《佛說海龍王經》4卷，見《大正藏》第15冊第598經；二為吳·月支優婆塞支謙譯《龍王兄弟經》，《大正藏》第15冊第597經；三為唐·義淨譯《佛為海龍王說法印經》，《大正藏》第15冊第599經；第四才是宋·施護所譯之《佛為娑伽羅龍王所說大乘經》，《大正藏》第15冊第601經。不空所攜既然不是梵本，則很有可能為義淨譯本。

- ⑲該寫卷有如下題記：「大唐同光貳年(924)3月9日時來巡禮，故留後記。鄜州(今陝西鄜縣)開元寺觀音院主臨壇持律大德智嚴，誓求無上，普願救拔四生九類；欲往西天，求請我佛遺法，回東夏然。」見中國社會科學

- 院歷史研究所、中國敦煌吐魯番學會敦煌古文獻編輯委員會、英國國家圖書館、英倫大學亞細亞學會合編《英藏敦煌文獻》(漢文佛經以外部分)(四川人民出版社, 1994年), 第10冊, 斯5966~6307第11~12頁。
- ⑳ 牧田諦亮和劉銘恕均認為寫卷乃智嚴出行時放置於敦煌, 參見牧田〈智嚴の巡礼聖跡故留後記について〉, 《大正大学研究紀要》第61號, 1975年; 劉銘恕, 〈敦煌遺書雜記四篇〉, 載《敦煌學論集》(蘭州: 甘肅人民出版社, 1985年)第46頁; 榮新江〈敦煌文獻所見晚唐五代宋初的中印文化交往〉則認為寫卷應為智嚴返回途中所寫, 並指出: 「《西域記》和〈禮讚文〉、〈禮懺文〉抄本, 是智嚴隨身攜帶的實用文書。」載《季羨林教授八十華誕紀念論文集》(江西人民出版社, 1991年)下卷, 第957頁。
- ㉑ 法宗所攜《維摩經》寫卷為北京圖書館藏冬字62號; 道圓所攜《佛說報恩經》為伯(P)2893; 繼從所攜《妙法蓮華經》為北圖新0002號和伯(P)2023, 繼從西行事見《佛祖統紀》卷43(江蘇廣陵古籍刻印社, 1992年)第1832頁; 志堅所攜《維摩詰經》寫卷為斯(S)3464, 伯(P)2726載有所寫願文。榮新江〈敦煌文獻所見晚唐五代宋初的中印文化交往〉一文對上述寫卷與僧人事跡有詳細考證。
- ㉒ 聖凱, 《中國漢傳佛教禮儀》(北京: 宗教文化出版社, 2001年)第40頁。
- ㉓ 梁·慧皎著, 湯用彤校注, 〈道安傳〉, 《高僧傳》(北京: 中華書局, 1992年)卷2第183頁。
- ㉔ 《佛說觀無量壽佛經》, 《大正藏》第12冊, 第341頁下。另見李圓淨居士, 《淨土篇·念佛四十八法》(遼寧撫順市善緣寺, 1999年印〔內部資料〕)第50~51頁。
- ㉕ 《大乘莊嚴經論》卷13, 〈行住品〉, 《大正藏》第31冊, 第659頁下; 另見唐·道世著, 周叔迦、蘇晉仁校注, 〈敬法篇第七〉, 《法苑珠林校注》(北京: 中華書局, 2003年)卷13, 第575頁。
- ㉖ 關於「坐夏」即夏安居之具體活動內容, 參見馮修齊, 《晨鐘暮鼓——佛教禮儀》(四川人民出版社, 2004年)第68~72頁。

- ⑳見晉·法顯著，郭鵬注譯，〈附錄：法顯西行取經路線簡示〉，《佛國記注譯》（長春出版社，1995年）第150~151頁。
- ㉑唐·義淨著，王邦維校注，《大唐西域求法高僧傳校注》（北京：中華書局，1988年）卷下，第152頁。
- ㉒義淨於其所譯之《根本說一切有部百一羯磨》卷5註曰：「又南海諸洲，咸多敬信，人王國主，崇福為懷，此佛逝廓下僧眾千餘，學問為懷，並多行鉢，所有尋讀乃與中國不殊，沙門軌儀悉皆無別，若其唐僧欲向西方為聽讀者，停斯一二載，習其法式，方進中天亦是佳也。」見《大正藏》第24冊，第477頁下，對照《大唐西域求法高僧傳》所記海路求法僧行跡，可知他們大多在南海諸國中轉、停留半年或1至2年。
- ㉓宋人所畫〈玄奘求法圖〉中，玄奘身背竹製經笥，一手持經卷，一手捉麈尾，匆匆而行的形象，正是求法僧經不離身的反映和寫照。參見張力生，《玄奘法師年譜》（此書為中英文雙語版，其英文書名為 *The Chronological Life of the Master Xuan Zang*）所影印之玄奘畫像（北京：宗教文化出版社，2000年）。
- ㉔《太平廣記》相關內容見該書第102~108卷《報應·金剛經》；第109卷《報應·法華經》；第110~111卷《報應·觀音經》（北京：中華書局，1961年）。
- ㉕《魏書·釋老志》有如下記載：「（智嵩）弟子積薪焚其尸，骸骨灰燼，唯舌獨全，色狀不變。時人以為誦說功報。」（北京：中華書局標點版）第3032頁。
- ㉖唐·慧立、彥悰著，孫毓棠、謝方點校，《大慈恩寺三藏法師傳》，第16頁。
- ㉗宋·釋志磐《佛祖統紀》（江蘇廣陵古籍刻印社影印本，1992年）卷29，第1146頁。
- ㉘《心經》玄奘譯本全稱名《般若波羅蜜多心經》，其梵文為 *Prajñāpāramitā-hṛdaya-sūtra*。此經前後八譯分別為羅什本、玄奘本、義淨本、法月本、般若、利言共譯本、智慧本、法成本 and 宋施護譯本。參見劉金保，《中國佛

《普門學報》第43期 / 2008年1月 / 論文

- 典通論》(河北教育出版社, 1987年)第518~519頁。
- ③⑥如美國賓西法尼亞大學東亞研究所梅維恒(Victor H. Mair)教授認為「……《心經》原來也許是暗中先由中文寫作,然後翻譯成梵文,好像是為了要讓人產生原來的《心經》是梵文佛經的印象。」見氏著〈《心經》與《西遊記》的關係〉,載《唐研究》第10卷,2004年,第45頁。
- ③⑦宋·贊寧著,范祥雍點校,〈智慧傳〉,《宋高僧傳》(北京:中華書局,1987年)卷2,第23頁。
- ③⑧《貞元新定釋教目錄》卷14,《大正藏》第55冊,第876頁中。
- ③⑨參見周一良,〈唐京兆大興善寺不空傳注〉,《唐代密宗》,載《周一良集》第3卷《佛教史與敦煌學》(瀋陽:遼寧教育出版社,1998年)第53、63、76頁。
- ④⑩唐·道宣,〈那提傳〉,《高僧傳二集》(金陵刻經處,光緒16年〔1890〕刻印本)卷5,第21頁。
- ④⑪唐·道宣,〈彥琮傳〉,《高僧傳二集》(金陵刻經處,光緒16年〔1890〕刻印本)卷2,第21頁。
- ④⑫道希法師赴印年代取王邦維說,見唐·義淨著,王邦維校注,《大唐西域求法高僧傳校注》(北京:中華書局,1988年)卷上,第39頁,註9。
- ④⑬唐·道宣,〈玄奘傳之餘〉,《高僧傳二集》(金陵刻經處,光緒16年〔1890〕刻印本)卷5,第8頁。
- ④⑭唐·義淨,〈梵語千字文并序〉,《大正藏》第54冊,第1190頁上。
- ④⑮唐·道宣,〈彥琮傳〉,《高僧傳二集》(金陵刻經處,光緒16年〔1890〕刻印本)卷2,第22頁。
- ④⑯唐·道宣,〈彥琮傳〉,《高僧傳二集》(金陵刻經處,光緒16年〔1890〕刻印本)卷2,第22頁。
- ④⑰表中智嚴、法宗、繼從、道圓、志堅等求法僧所攜漢本佛典事,參見榮新江,〈敦煌文獻所見晚唐五代初的中印文化交流〉,載《季羨林教授八十年華誕紀念論文集》(江西人民出版社,1991年)下卷,第955~962頁。

- ④⑧即隋·天竺三藏達磨笈多譯《緣生初勝分法本經》2卷，《大正藏》第16冊，第830~837頁。
- ④⑨宋·范成大，《吳船錄》，載范成大著，孔凡禮點校，《范成大筆記六種》（北京：中華書局，2002年）第204頁。
- ⑤⑩宋·釋志磐，〈法運通塞志〉，《佛祖統紀》（江蘇廣陵古籍刻印社影印本，1992年）卷43，第1832頁。
- ⑤⑪《大乘起信論》有真偽之爭，此處不涉及此問題。詳情參見高振農〈《大乘起信論校釋》序言〉，梁·真諦譯，高振農校釋，《大乘起信論校釋》（北京：中華書局，1992年）第1~26頁；梁啟超，〈《大乘起信論考證》序〉，見氏著《佛學研究十八篇》（上海：上海古籍出版社，2001年）第388~392頁。
- ⑤⑫參見唐·義淨著，王邦維校注，〈新羅慧業法師〉，《大唐西域求法高僧傳校注》（北京：中華書局，1988年）卷上，第42頁，註1。另《攝大乘論》尚有北魏·佛陀扇多譯本，為2卷；《攝大乘論釋》尚有隋·達磨笈多譯本，亦為10卷。參見劉金保，《中國佛典通論》（河北教育出版社，1987年）第157頁。
- ⑤⑬參見張力生，《玄奘法師年譜》（北京：宗教文化出版社，2000年）第180~182頁。
- ⑤⑭參見賴永海主編，陳士強著，《中國佛教百科全書·經典卷》（上海：上海古籍出版社，2000年）第107頁。
- ⑤⑮唐·道宣，〈拘那羅陀（真諦）傳〉，《高僧傳二集》（金陵刻經處，光緒16年〔1890〕刻印本）卷1，第20頁。
- ⑤⑯以上數僧事跡均見唐·道宣，《高僧傳二集》（金陵刻經處，光緒16年〔1890〕刻印本）（金陵刻經處刻印本）。
- ⑤⑰唐·道宣，〈法泰傳〉，《高僧傳二集》（金陵刻經處，光緒16年〔1890〕刻印本）卷1，第25~26頁。
- ⑤⑱參見唐·慧立、彥悰著，孫毓棠、謝方點校，《大慈恩寺三藏法師傳》，

《普門學報》第43期 / 2008年1月 / 論文

- 第137頁；張力生，《玄奘法師年譜》（北京：宗教文化出版社，2000年）第181頁。
- ⑤⑨ 唐·慧立、彥悰著，孫毓棠、謝方點校，《大慈恩寺三藏法師傳》，第140~141頁。
- ⑥⑩ 藤堂恭俊、塩入良道著，余萬居譯，《中國佛教史》上，收入藍吉富主編《世界佛學名著譯叢》（台北：華宇出版社，1985年）第44冊，第297頁。
- ⑥⑪ 唐·義淨著，王邦維校注，〈彼岸法師、智岸法師〉條，《大唐西域求法高僧傳校注》（北京：中華書局，1988年）卷上，第95~96頁。
- ⑥⑫ 參見馮承鈞，《歷代求法翻經錄》（上海：商務印書館，1931年）第80頁；〈王玄策事輯〉，載《西域南海史地考證論著彙集》（北京：中華書局，1963年重印版）第121頁。
- ⑥⑬ 榮新江，〈敦煌文獻所見晚唐五代宋初的中印文化交往〉，載《季羨林教授八十華誕紀念論文集》（江西人民出版社，1991年）下卷，第957頁。