

**A Study on the Relationship Between  
Medieval Chinese Buddhism and the  
Practice of Divination**

**Yang Gang**

supervisor: Xiang Chu

Joint Ph.D. supervisor: Christoph Anderl

Sichuan University

Ghent University

# 中古時期漢傳佛教與占卜關係研究

宗教語言文學

研究生：楊剛

指導教師：項楚 教授

聯合指導教師：安東平 教授

佛教事占之風始於印度。受中國社會重占風氣的影響，中古時期漢傳佛教與占卜的交融深度尤勝印度。這種交融表現在擅占僧的湧現以及占卜類佛典的翻譯和杜撰等諸多方面。研究中古時期漢傳佛教與占卜的關係對全面了解佛教發展歷程與觀念變化情況，對認識佛教與中古時期中國社會的互動情況，對了解佛教世俗化、中國化的進程，對觀察佛教在中印文化交往中所扮演的重要角色均有裨益。本文將以漢宋之際的漢譯佛典文獻、世俗文獻，唐宋敦煌文獻為主要依據，對中古漢傳佛教與占卜的關係展開討論。

本文除緒論外共六章。第一章，主要從教理上關注佛教對占卜態度的轉變。原始佛教，部派佛教，大、小乘佛教以及密教對占卜態度存在較大差異。本章主要通過漢譯佛典與南傳佛典、同經異譯佛典的對比，對漢譯四部阿含、五部廣律與南傳赤銅鍱部經、律以及部分大乘佛典、密教佛典作出縱向梳理，以勾勒出佛教對占卜態度的轉變歷程。第二、第三章，主要關注中原社會，尤其是中原社會的知識階層、精英階層對佛教與占卜結合的態度。第二章，通過對三朝《高僧傳》中擅占僧情況的細緻梳理，對史籍志錄中僧人占卜著作的介紹與考辨，關注到中古僧人事占的普遍性。本章還注意到佛教教理、五部廣律在中國的傳譯與接受情況、政教關係、三教關係、僧俗關係等內容對佛教事占的影響。第三章，主要討論佛教術數類疑偽經的產生以及在中原社會的接受狀況。本章通過五部術數類疑偽經處理佛教與術數關係方式的對比，指出《梵天神策經》《占察善惡業報經》能長期流傳，甚至被歸入正經是因為此二經很好的調和了民眾階層與精英階層對佛教的需求。第四章，以天文星占為例，討論了佛教在域外占卜術入華過程中的重要作用。中古時期，中國天文星占術中出現了許

多新內容，如七曜、九曜、十一曜、十二宮等等，本章通過對天文星占類佛典的研究，指出域外星占術入華得益於佛教的傳播，特別是佛典的漢譯。第五、第六章主要是通過敦煌文獻討論佛教與占卜的關係。第五章，首先梳理了敦煌與敦煌佛教的特殊性，其後討論了在這種特殊性的影響下，敦煌佛教與占卜的交融狀況，及其與中原地區的差別。第六章，主要關注的是敦煌文獻中的一類特殊的佛教占卜法——四面骰卜。本章通過對 12 號四面骰卜文書的綜合對比，探尋了此類四面骰卜的來源，梵、藏、漢語四面骰卜文書的傳承關係以及四面骰卜佛教化的歷程。

**關鍵詞：**中古漢傳佛教 佛教占卜 天文占 敦煌 四面骰卜

# **A Study on the Relationship Between Medieval Chinese Buddhism and the Practice of Divination**

Philology and Literature of Religious

Ph.D. Candidate: Yang Gang                      supervisor: Xiang Chu (Sichuan University)

Joint Ph.D. supervisor: Christoph Anderl (Ghent University)

The roots of the practice of divination in Buddhism can be traced back to Ancient India. However, the engagements of medieval Chinese Buddhists with practices of divination did not only draw on traditions of India, but also experienced a strong influence from traditional Chinese forms of divination and the Chinese society's great interest in various practices of divination. Such deep mutual engagements can be detected in many aspects, such as the appearance of an increasing number of "divination masters", the translation—and sometimes the "creation" of—many Chinese Buddhist texts on divination. A thorough investigation of the relationship between medieval Chinese Buddhism and the practice of divination can contribute to a more comprehensive understanding of how Buddhism developed and why attitudes toward Buddhism changed in China, the interaction between Buddhism and medieval Chinese society, the secularization and sinicization of Buddhism, and the important roles Buddhism played in the cultural exchanges between China and India. This dissertation will explore the relationship between medieval Chinese Buddhism and the practice of divination, based mainly on primary sources such as Chinese Buddhist translated texts, Buddhist texts produced in China, secular texts from the Han to the Song Dynasty, and Dunhuang manuscripts of the late Tang and early Song periods.

Besides the introduction, the dissertation consists of six chapters.

The first chapter addresses how, from a doctrinal perspective, Buddhism had

changed its attitudes towards the practice of divination. Early Buddhism, Sectarian Buddhism, Mahāyāna Buddhism, Hīnayāna Buddhism and Esoteric Buddhism had markedly different approaches to the practice of divination. As such, a comparison of their texts is conducted, based on the different Chinese translations of Buddhist Indic texts. These include the four *Āgamas*, the five *Vinaya-piṭakas*, the texts of the Tāmraparṇīya, and several other texts that belong to Mahāyāna and Esoteric Buddhism.

While the first chapter outlines how the different forms of Buddhism had changed their attitudes toward the practice of divination, the next two chapters examine how Chinese society, especially its intellectuals and elites, viewed the amalgamation between Buddhism and the practice of divination.

In Chapter Two, the life stories of the divination monks found in the three hagiographical texts, the *Liang Gaoseng zhuan*, the *Tang Gaozeng zhuan*, and the *Song Gaoseng zhuan*, are carefully studied. The popularization of the practice of divination among the Buddhist monastics of medieval times is explored by identifying and investigating the bibliographical entries scattered in the contemporary history books and catalogues. This chapter also studies how the Chinese translations and responses to Buddhist doctrines and the *Vinaya-piṭakas*, the state-religion relationship, the relationships among Buddhism, Daoism and Confucius, and the laity-monastic relationship had influenced the practice of divination in Chinese Buddhism.

Chapter Three focuses on the origin of the Buddhist apocryphal literature on the practice of divination and the response of Chinese society. After meticulously comparing five such texts in terms of how they view the relationship between Buddhism and the practice of divination, the reason for the long circulation history and the subsequent inclusion of two texts (*Fantian shence jing* and the *Zhancha shan'e yebao jing*) in the established body of Buddhist scriptures becomes abundantly clear—these two texts are able to accommodate the needs of the Chinese commoners and the elites concerning Buddhism.

Chapter Four, taking the practice of astrology-divination as a case study,

discusses the vital role Buddhism played in the introduction of foreign types of divination to China. In the medieval period, many new terminologies and exercises emerged in the practice of Chinese astrology-divination, such as the seven luminaries, the Navagraha, and the twelve zodiac houses. An analysis of the Buddhist texts on the practice of astrology-divination reveals that the spread of Buddhism, especially the Chinese translations of Buddhist texts, explains why the practice of foreign astrology-divination could enter China.

In the next two chapters, an examination of the relationship between Buddhism and the practice of divination is done based on a selection of Dunhuang Manuscripts. Chapter Five begins by introducing the special characteristics of Dunhuang and Dunhuang Buddhism, followed by how these special characteristics led to the mutual engagements between Dunhuang Buddhism and the practice of divination, and how these differed from those of central China.

The focus of the sixth chapter is solely on a specific Buddhist divination practice recorded in the Dunhuang manuscripts—the four-sides-dice divination. Through a thorough comparative analysis of the 12 four-sides-dice documents, this chapter traces the origin of the practice, the historical connections among the Sanskrit, Tibetan, and Chinese four-sides-dice documents, and the process of how the practice became integrated in a Buddhist context.

**Keywords:** Medieval Chinese Buddhism, Buddhist Divination, astrology, Dunhuang, Four-sides-dice divination



## 目 錄

緒 論.....	1
一、選題原因與意義.....	1
二、幾個概念的說明.....	3
三、研究回顧與簡評.....	7
四、研究內容與方法.....	12
第一章 佛教占卜觀.....	14
第一節 佛教產生前後印度社會的占卜風氣.....	14
一、古印度的占卜風氣.....	14
二、占卜盛行對佛教的挑戰.....	19
第二節 原始佛教、部派佛教對占卜預測的態度.....	22
一、阿含類典籍中所載佛教對占卜的態度.....	23
二、漢傳、南傳律典中所載佛教對占卜的態度.....	31
三、原始佛教、部派佛教對占卜態度的轉變.....	38
第三節 大乘佛教對占卜的態度.....	41
一、般若典籍所見早期大乘佛教對占卜態度的差異.....	41
二、“菩薩”觀下大乘佛教對占卜的接受.....	44
三、大乘佛教對占卜的約束與反對.....	48
第四節 密教對占卜的態度.....	52
本章小結.....	59
第二章 漢宋之際的僧人與占卜.....	60
第一節 三朝《高僧傳》中的擅占僧.....	60
一、三朝《高僧傳》史料價值簡述.....	60
二、三朝《高僧傳》所載占卜僧.....	63
三、三朝《高僧傳》作者身份及著錄占卜材料的原因.....	76
第二節 史書志錄中的僧人占卜著作.....	78



第三節 中土僧人擅占原因探析.....	83
第四節 中土僧人占卜所受之制約.....	88
本章小結.....	92
第三章 佛教疑偽經與占卜術數的融合.....	94
第一節 疑偽經簡述.....	94
第二節 術數類疑偽經及其在漢地的接受.....	98
一、《安宅神咒經》.....	99
二、《佛說安墓經》.....	105
三、《佛說天地八陽神呪經》.....	106
四、《佛說灌頂梵天神策經》.....	109
五、《占察善惡業報經》.....	113
本章小結.....	119
第四章 佛教與域外天文星占術入華的關係.....	120
第一節 佛教對天文星占的接受與傳播.....	120
第二節 漢譯佛典中的域外天文星占術.....	123
一、《摩登伽經》與《舍頭諫太子二十八宿經》.....	123
二、《大方等大集經》.....	129
三、《文殊師利菩薩及諸仙所說吉凶時日善惡宿曜經》.....	137
四、《七曜攘災決》.....	146
第三節 域外天文星占術對唐宋社會的影響及其衰落.....	151
本章小結.....	157
第五章 吐蕃和歸義軍時期的敦煌佛教與占卜.....	158
第一節 敦煌與敦煌佛教的特色.....	158
一、敦煌的地域特色及其對佛教、占卜的影響.....	158
二、吐蕃和歸義軍時期敦煌佛教的特色——世俗與神力.....	161
第二節 吐蕃和歸義軍統治下敦煌佛教與占卜的交融.....	165
一、敦煌卜術中的佛教內容與觀念.....	165
二、敦煌占卜與佛教神力的結合.....	181
三、敦煌佛教對占卜的實踐與傳播.....	185
本章小結.....	190

第六章 《摩醯首羅卜》與四面骰卜的佛教化.....	192
第一節 中外文化史中的骰與骰卜.....	192
第二節 四面骰卜的佛教化：從印度到敦煌.....	195
一、現存四面骰卜文書及其校錄、翻譯情況概述.....	195
二、鮑威爾寫本與四面骰卜的起源.....	198
三、四面骰卜的外傳與藏文骰卜文書.....	204
四、徹底佛教化的骰卜文書：摩醯首羅卜.....	211
本章小結.....	217
結語 援占入佛對佛教發展的利弊簡評.....	218
參考文獻.....	220
後記.....	236
在讀期間科研成果.....	238

## 緒 論

### 一、選題原因與意義

占卜是人類通過神秘手段預知未來世界的一種方式，具有濃厚的神秘主義氣息。與占卜相同，作為宗教的佛教，除擁有完整的、深奧的理論體系外，也具有深厚的神秘氣息。神秘性成為佛教與占卜結合的最好契機，故而在佛教發展史中，佛教與占卜總是有着千絲萬縷的聯繫。近百年來，隨着科學主義的盛行，人類認知領域不斷革新，占卜逐漸失去了往日的光輝，被視為人類文明的糟粕而被遺棄。在學術研究上，占卜也處於邊緣地帶，未獲得應有的重視。受此影響，學界對佛教與占卜的關係也鮮有關注。幸而，近幾十年來，學界對占卜的歷史文化價值越發重視，意識到對占卜的研究，可以使我們更好的了解古代社會的日常生活、思想文化以及文明交往等內容。與此同時，學界也關注到了佛教與占卜的關係問題。目前，無論是中國還是西方，都有學者從事佛教與占卜關係問題的研究。不過，我們發現在此領域，中國學界的重視程度尚不及西方。德國埃朗根-紐倫堡大學（Erlangen-Nuremberg）目前正領導一項國際性科研項目 The International Consortium for Research in the Humanities “Fate, Freedom and Prognostication”（國際人文學研究聯盟“命運、自由和預測”）<sup>①</sup>，該項目一個重要內容即是對東方預言進行系統的研究，這其中就包括佛教與占卜關係的研究。而中國學界對佛教與占卜關係問題只是零散的關注。我們認為，研究佛教與占卜的關係，漢文文獻是極為重要的。與西方學者相比，我們掌握更為豐富的文獻資源，故而我們有義務對此問題做出更多的研究。

此外，通過對佛教與占卜關係問題的研究，我們還可以更加深刻地認識如下幾個問題：

#### （1）佛教的發展歷程與觀念的變化

在閱讀佛教經、律關於占卜的內容時，我們可以發現一個有趣的顯現：佛教典籍對占卜的態度並不相同，甚至存在截然相反的情況。如某些佛典對占卜明令禁止，《長阿含經》中就提到：“如餘沙門、婆羅門食他信施，行遮道法，邪命自活，或呪水火，或為鬼呪，或誦刹利呪，或誦象呪，或支節呪，或安宅符呪，或火燒、鼠嚙能為解呪，或誦知死生書，或誦夢書，或相手面，或誦天

---

① 項目詳情參：<http://www.ikgf.uni-erlangen.de/index.shtml>

文書，或誦一切音書，沙門瞿曇無如此事。”<sup>①</sup>某些佛典對占卜又積極肯定，《華嚴經》中即說：“此菩薩摩訶薩為利益眾生故，世間技藝靡不該習……日月星宿、鳥鳴地震、夜夢吉凶，身相休咎，咸善觀察，一無錯謬。”<sup>②</sup>這種看似矛盾的觀點，其實是與佛教發展的階段性密切相關。佛教能延續千年，成為世界性宗教，這和佛教自身革新的能力密切相關。每當自身所面臨的內外環境發生改變，佛教總能對自己的教義做出相應的調適，以保證自身能適應環境的要求。如何塑造獨特的教團形象，將自身與外道區別開來，是教團初創之時首先需要解決的問題，為此佛陀制定了各種措施，禁止占卜就是其中之一；至大乘佛教之時，佛教為了求生存、求信眾，又提出了“善巧方便”的口號，積極入世，故而佛教對占卜態度必然會發生新的改變。

### （2）佛教在中印文化交往中的重要作用

和大多數宗教一樣，佛教亦有傳教熱情。中古時期，佛教徒頻繁地穿梭於印度、中亞、中國之間，在弘揚教法的同時，還肩負起了文化傳播的職責。中國占卜術中不少內容就是由佛教攜來的。如敦煌相書中出現的相男女隱私部位，中古天文占中出現的七曜、九曜、十一曜、十二宮，以及在隋唐時期極為盛行的“生辰星占學”等均非中國本有。這些占卜內容進入中華占卜體系無不是依賴佛教的傳播。

### （3）佛教的世俗化

世俗化是佛教在發展中的一種自然選擇。可以說，正是世俗化的選擇，促成了佛教從原始佛教到部派佛教、大乘佛教以及秘密佛教的轉變。佛教傳入中國，其世俗化程度更勝印度。唐五代敦煌佛教在寺院修建時，就需要通過堪輿之術來決定修造細節，並認為寺院風水和寺院有無盜賊、是否乏糧，僧人品行是否良好、有無疾病、有無口舌等世俗之事密切相關，而此種觀念並未見於印度佛教。此外，中土術數類疑偽經也格外關注普通民眾的世俗生活，如《梵天神策經》就極為關注世俗生活中的入仕、官職、財祿、疾病、壽命、子嗣、婚姻等問題。通過對佛教與占卜關係的研究，有利於我們更加全面的了解佛教世俗化的歷程。

① [後秦] 佛陀耶舍共竺佛念譯：《長阿含經》卷一四，《大正新脩大藏經》，第1冊，第89頁。按：本文所引用《大正新脩大藏經》（後簡稱《大正藏》）均為臺灣新文豐出版社1983年影印本，以下不再單獨注出版本信息；關於佛典譯者/撰者，本文直接採用各藏藏內署名，如無必要，對存疑譯者/撰者不作具體考證。

② [唐] 實叉難陀譯：《大方廣佛華嚴經》卷三六，《大正藏》，第10冊，第192頁。

#### (4) 佛教的中國化

通過對佛教與占卜關係的研究還能增進我們對佛教中國化歷程的了解。佛教作為域外文化，要在中國紮根就必然要適應中國本土文化。中國化是佛教在中國發展的必由之路。對佛教中國化的研究，一直是佛教研究的熱點和核心。但當前對此問題的研究，還主要集中在佛教理論、佛教儀式等宏觀層面。其實，通過對佛教與占卜關係的研究，我們也能發掘不少佛教中國化的痕跡。在印度天文星占體系中，五大行星（五曜）有多種排列方式，但卻沒有歲星、熒惑、鎮星、金星、辰星這樣的組合順序，這種順序正是佛教受中土“木火土金水”五行相生觀念的影響而做出的中國化改變。此外，籤占本是源於中國文化的一種占卜方式，中國佛教中出現籤占型疑偽經也是佛教中國化的表現。通過佛教與占卜關係的研究，我們發現佛教中國化是全方位的，不只是核心理念、儀式的改變。

## 二、幾個概念的說明

### 中古

本文的研究在時間上以中古為限。漢語語境中，中古一詞所指並不統一。《辭源》中提到：“今一般以魏晉南北朝隋唐為我國歷史上的中古時代。”<sup>①</sup>《漢語大詞典》中說：“今一般以魏晉南北朝至唐宋之間為中古，亦有把兩漢包括在內者。”<sup>②</sup>不同學科對中古範圍的界定也不盡相同。文學研究往往把中古限定於魏晉南北朝時期，而歷史研究者常常將該詞擴展至漢唐，乃至漢宋之際。如榮新江《中古中國與外來文明》一書，時間上就上承於漢下達宋初。本文所用的中古一詞，其所指的具體時代則是從兩漢之交到北宋中期。我們將研究時段限定於漢宋之際，主要有如下幾方面的考慮：

首先，佛教自漢代傳入中國，至北宋廢除印經院，近千年的佛教入華活動基本結束。我們的研究以漢宋為界，正好和佛教入華歷程相匹配。

其次，以漢宋為研究界限還與中原佛教特色的轉變有關。中國佛教的傳播走的是一條自上而下的道路。兩漢之際，佛教初傳中國，其接受者主要是皇室、官宦，此時的佛教更多的表現出精英佛教、學問佛教的特色。由漢至宋，在漫

① 《辭源》，第1冊，北京：商務印書館，1979年版，第84頁。

② 漢語大詞典編輯委員會：《漢語大詞典》（縮印本），上海：漢語大詞典出版社，1997年，第248頁。

長的發展時期內，佛教逐漸認識到普通民眾對佛教傳承的重要作用，故而中國佛教也不斷的進行着自我改變，以適應民眾階層的需求。時至宋代，中國佛教則發生了根本性變革，由精英佛教、學問佛教徹底轉變為民眾佛教與實踐佛教。日本學者高雄義堅即指出：

來自印度西域的刺激斷絕；法難之後，緊接着五代的兵亂，諸宗的章疏典籍散佚殆盡；禪宗的發達。在以上諸事件下，乃促成佛教的一大轉換……中國近世佛教的開始（也就是趙宋的佛教）可以說是哲理本位的學問佛教，由於內外種種情勢，轉換成實踐佛教，也就是從印度完全蛻變，形成中國獨特的民眾佛教。晚唐五代可以看作是它的準備期。只是元以後，由於種種事情，少有巨匠輩出，呈現了教勢低落的傾向，然而始於宋代的實踐的，民眾化的本質却仍持續了下來。<sup>①</sup>

佛教的民眾化和實踐化，其實質就是佛教的徹底世俗化。世俗化的佛教與占卜之關係必然呈現出新的特色。鑒於中古時期中原傳世文獻對民間化、世俗化佛教與占卜關係的記載較為零散，對二者關係的研究，我們將以敦煌文獻為切入點。故而，對漢地佛教的關注我們就止步於宋代。當然，漢地佛教特色的轉變並不是在宋代瞬間完成的，而是具有一定的延續性，本文則將研究的時間延伸到北宋中期。

再次，我們的研究止於宋代還與敦煌藏經洞的封閉有關。佛教世俗化是佛教發展的整體趨勢，但不同地區佛教世俗化的層度並不一致，唐宋之際敦煌佛教世俗化程度之高是我國其他地區的佛教無法企及的，李正宇即指出：“8至11世紀的敦煌佛教不僅僅只是具有世俗化傾向，而是已經變成與佛教規範背道而馳的世俗佛教。”<sup>②</sup>我們提到，對世俗化佛教與占卜關係的研究將以敦煌文書為切入點，而從有紀年的遺書來看，敦煌藏經洞所出文書中最晚一份為北宋咸平五年（1002年），此後不久，敦煌藏經洞即被封閉。故而，從文獻來源上，本文的研究亦只能以宋為限。

① [日] 高雄義堅著，陳季菁譯：《宋代佛教史研究》，收入藍吉富主編：《世界佛學名著譯叢》，第47冊，1986年版，第12頁。

② 李正宇：《敦煌佛教研究的得失》，《南京師大學報（社會科學版）》，2008年05期。

## 漢傳佛教與敦煌佛教

本論文旨在探討中古時期漢傳佛教與占卜的關係問題，在此我們有必要對漢傳佛教具體所指略加說明。佛教在從印度外傳的過程中曾分化出漢語系佛教、藏語系佛教和巴利語系佛教等不同體系。漢語系佛教又可稱為漢傳佛教。李尚全曾從三個方面來定義漢傳佛教，他指出：“何謂漢傳佛教，竊以為，應從三方面釋義：經典以漢字書寫；信仰的民族以生活在漢文化圈內的民族為主體；傳入時間以漢朝為標誌。”<sup>①</sup>李氏的釋義較為精準的點出了漢傳佛教的特徵。本文所論的漢傳佛教即是以李氏釋義為基準，將“漢字”與“漢文化圈”作為漢傳佛教的判斷標準。

需要指出的是，本文的研究內容亦涉及到敦煌佛教。中古敦煌乃文化匯聚之地，不同文化曾在敦煌大放異彩。不過，除吐蕃統治敦煌的六十餘年，敦煌文化出現短暫的漢、蕃混同，雙峰稱雄的局面外，漢文化一直是敦煌文化的主流與核心。榮新江即云：

敦煌自漢代以來就是中原王朝的邊陲重鎮，特別是經營西域的最重要基地。與此同時，敦煌又是中原戰亂時部分世家大族的避難地。魏晉以來，敦煌保存了許多漢文化的精華，並為隋唐制度、文化的形成作出了貢獻。經過唐朝一百多年的統治，這種漢文化更加根深蒂固。然而，自786年開始，吐蕃王朝在敦煌統治了六十多年，改變了原來的政治經濟體制，也使當地民眾的語言習俗有了較大的變化。歸義軍成立後，規復唐制，強化漢文化的教育，並不斷吸收中原文化的營養成份，使得漢文化在敦煌乃至河西的部分地區鞏固下來。<sup>②</sup>

受敦煌漢文化特質的影響，敦煌佛教在傳教語言、信眾基礎、儀式制度、教理教義與建築風貌等諸多方面與中原佛教並無太大差異。吐蕃統治敦煌時期，吐蕃文化在敦煌地區的影響迅速提升，但這一時期“漢人仍是敦煌民族的主體”<sup>③</sup>，漢文化在敦煌的影響仍然不可小覷。就敦煌佛教而言，此一時期的敦煌佛教受到吐蕃文化的影響，呈現出若干吐蕃色彩，但其本色並沒改變，仍然保

① 李尚全著：《漢傳佛教概論》，蘭州：甘肅人民出版社，1998年版，第1-2頁。

② 榮新江著：《歸義軍史研究——唐宋時代敦煌歷史考索》，上海：上海古籍出版社，1996年版，第3頁。

③ 寧可，郝春文著：《敦煌的歷史和文化》，北京：中國書籍出版社，2015年版，106頁。

持着濃厚的漢傳佛教底色。對吐蕃統治下的敦煌佛教之特色，黃顥在《敦煌吐蕃佛教的特色》一文中有很好的概括，他指出：

敦煌地區在吐蕃佔領前，其佛教在中央政權的管理之下久已存在，無論在寺院及寺院管理機構、僧侶系統、寺院體制、譯經、寫經、講經、開鑿佛窟、布施供養、禮佛發願等等，均已奠定了堅固基礎。這一特點決定了吐蕃佔領下的敦煌佛教具有內地佛教特色。吐蕃在敦煌不是推翻漢地舊有的佛教而代之以吐蕃本部那樣的佛教，而是在敦煌舊有的佛教基礎上發展起來，雖然在發展的過程中也滲入了藏族佛教的某些特色，但總的說來敦煌佛教舊有的傳統未發生劇烈變動。<sup>①</sup>

通過上述分析，我們可以看到敦煌佛教雖受多元文化的影響，具有了某些不同於中原佛教的特色，但其實質未變，仍屬於漢傳佛教體系，故而本文亦將敦煌佛教與占卜的關係納入研究範疇之中。

### 占卜·數術·預言

“占卜”、“數術”和“預言”這三個詞都含有預知未來之義。在目前對佛教與占卜關係的研究中，這三個詞語常被混用。實際上，這三詞範疇並不完全相同，此處有必要對其略作區分。

“預言”一詞，《漢語大詞典》釋為：“事情將要發生而事先說出。”<sup>②</sup>該詞對預測之手段、形式均未作要求，其所涉範圍在三詞之中最為廣泛。除占卜外，佛典所見之“記”，中土所言之“讖語”均可歸屬於預言的範疇。

在漢語語境中，占和卜是可以分開使用。占，《說文解字》釋曰：“占，視兆問也。”<sup>③</sup>卜，《說文》釋曰：“灼剝龜也，象灸龜之形，一曰象龜兆之從橫也，凡卜之屬皆从卜。”<sup>④</sup>從《說文》所釋，我們可以看到，無論是占還是卜均需要視兆而問。《漢語大詞典》則釋占卜云：“古代用龜甲、蓍草等，後世用銅錢、牙牌等推斷吉凶禍福。”<sup>⑤</sup>可見，《詞典》亦認為占卜必須依賴外物徵兆。

① 黃顥著：《敦煌吐蕃佛教的特色》，收入《藏族史論文集》編輯組編：《藏族史論文集》，成都：四川民族出版社，1988年版，第201頁。

② 漢語大詞典編輯委員會：《漢語大詞典》（縮印本），上海：漢語大詞典出版社，1997年，第7233頁。

③ [漢]許慎撰：《說文解字》卷三下，北京：中華書局，1985年版，第100頁。

④ [漢]許慎撰：《說文解字》卷三下，北京：中華書局，1985年版，第100頁。

⑤ 漢語大詞典編輯委員會：《漢語大詞典》（縮印本），上海：漢語大詞典出版社，1997年，第419頁。



與漢語的傳統解釋不同，一些西方學者將占卜的範圍擴大，將不需要徵兆的預測也稱為占卜，如理查德·諾瑞斯就將占卜分為三種類型：直覺式（intuitive），即占卜者不需要借助任何媒介就能自發地看見或知道現實和未來；附體式（possession），即神祇通過媒介與人交通，媒介可以是人也可以是動物、飛禽、昆蟲之類。火占、水占、石占、夢占、語占、恍惚占、鳥占等屬於此類；智慧式（wisdom），即占者解釋非人格性的現實。這類占卜仍視宇宙秩序有神性，但更認為宇宙進程由非人格性的法則控制，智慧式占卜包括占星、風水、手相、面相、骨相、中國的《易經》等<sup>①</sup>。理查德對占卜的劃分，實質上已將占卜的範圍等同於預言。

術數，這個概念包含體用兩個方面。在體上，術數之學其實是探討人天關係的形而上學。如馮友蘭即言：“古代有所謂術數之學，注意於天人之際，以為天道人事互相影響。及乎戰國，人更將此等思想加以推廣，並將其理論化，使成為一貫的宇宙觀。”<sup>②</sup>而在用上，術數又表現為用具體的手段、方式來探知天人是否相合，《漢書·藝文志》中即分術數為天文、曆譜、五行、蓍龜、雜占、形法六類。

本文的研究將明確區分占卜與預言的範疇，我們只將僧人通過某種方式對特殊徵兆作出具有未來指向解釋的“徵兆性”預測作為研究對象，而不把通過神通（三明六通等）作出的“直覺式”預言納入占卜範疇之內。此外，在“用”的層面，術數與占卜其實並無實質差異，故而我們在文章中並不對占卜、術數作出區分。

### 三、研究回顧與簡評

對佛教與占卜關係進行具有現代學術意義的研究始於二十世紀四十年代。在1936年出版的佛教期刊《微妙聲》中，楊毓芬發表了《釋氏外學著錄考》一文，該文可謂是此領域的開山之作。楊文通過梳理史籍志錄，對隋代以來僧人的外學著作進行了匯集，其中“天文曆算類”“術數類”就主要涉及隋代以來僧人所撰的占卜著作。楊氏在文章中還指出釋氏外學興起的原因乃是：“依大乘佛教權法，籍以降伏外人。”楊氏之後，對佛教與占卜關係的研究幾近停滯。直到二十世紀末，學界對此問題才重加關注。經過近三十年的耕耘，學界俊賢

<sup>①</sup> 參見陳寧著：《中國古代命運觀的現代詮釋》，瀋陽：遼寧教育出版社，1999年，第76-77頁。

<sup>②</sup> 馮友蘭著：《中國哲學小史》，中國人民大學出版社，2005年版，第43頁。

在此領域已取得了若干開創性的成果。我們現將近三十年來，學界前賢在此領域的研究簡要回顧如下：

### **關於佛教占卜理論與實踐的研究：**

羅正心《遠離邪命非法：〈阿含經〉裡釋迦牟尼佛對出家眾所示占相、咒術的態度——兼論他對神通的看法》（《東方宗教研究》第3期，1993年）一文通過對漢譯五部阿含所記佛陀對占相、咒語等邪命行為看法的分析，認為佛陀對出家眾、在家眾從事占相等事的態度不一，佛陀是明確地反對出家人從事占相、咒術的。曹仕邦《中國沙門外學的研究：漢末至五代》（專著，1994年）中，第一章《中國沙門研習外學的教義根據與機緣》與第十三章《中國沙門從事占候的原因及其表現》均涉及到僧人占卜。曹文通過文獻梳理，從占卜、看相、測字、堪輿等四個方面對漢末至五代僧人從事占候活動的具體表現進行了引述；此外，曹文還注意到佛教經、律對占卜等外學行為的態度存在差異，並從佛教經、律中為沙門事占找到理論依據。周齊《佛教相關預測理論與實踐中的矛盾及其邏輯理路之蠡測》（《世界宗教研究》，2014年06期）一文也注意到，無論是在教義教理還是日常實踐中，佛教對占卜的態度都具有明顯的矛盾性，既有贊同者又有反對者。Ester-Maria Guggenmos（谷乃曦）《佛典中的邪術與邪術實踐舉要》（*A list of Magic and Mantic Practices in the Buddhist Canon, in book: Coping with the Future: Theories and Practices of Divination in East Asia, 2017*）也關注到《佛說梵網六十二見經》等早期佛典對占卜等邪命行為的態度。

上述諸文從佛典切入，關注到了佛教典籍對占卜等邪命行為的態度，也有學者注意到不同佛典對占卜的看法存在明顯的差異甚至互相矛盾。此類研究主要屬於橫向研究。目前對佛教與占卜關係的研究，尚缺乏將佛教占卜觀念的變革與整個佛教發展歷史進程結合觀察的縱向研究。其實，佛教典籍對占卜的看法確有不同，但這種不同並不能被簡單地視為相互矛盾，這些不同看法，乃是佛教發展階段特徵的體現。

### **關於佛教、占卜與中古社會關係的研究：**

目前，對佛教、占卜與中古社會關係的研究主要集中在佛教如何適應中古社會這一領域。嚴耀中《魏晉南北朝時期的占卜讖言與佛教》（《史林》，2000年04期）一文指出魏晉南北朝的社會環境為佛教卜、讖的流行創造了條件，而佛教讖、卜為適應中國社會逐漸形成“佛讖”這一形式。嚴氏另一文章《論占

卜與隋唐佛教的結合》(《世界宗教研究》，2002年04期)提到，隋唐社會環境的變化使得佛教與占卜的融合出現新的特色，“佛卜”的出現為佛教的發展提供了相當的便利。呂宗力《讖緯與魏晉南北朝佛教》(《南京大學學報》，2010年04期)一文指出，為迎合中土重“讖”之風，魏晉南北朝時期佛教僧人也熱衷於通緯作讖，佛教中湧現出一批擅作“佛讖”的預言僧。林國平《佛教的世俗化與籤占的發展》(《宗教學研究》，2014年01期)一文，主要討論佛教籤占的發展脈絡問題，所涉時間以宋明為主，但林文在問題回顧時，談到了南北朝隋唐時期佛教與占卜的問題，認為在中國佛教的世俗化進程中，占卜術起着不可低估的作用。

上述諸文，除林文外，在討論佛教、占卜與中國社會的關係時，均未將占卜與讖記作出區分，這使得占卜與中古社會融合的特色未能完全彰顯。

#### 關於占卜類佛典的研究：

占卜類佛典，往往被歸屬於疑偽經中。對此類佛典，學界主要是從文獻整理、真偽考辨等角度進行研究。真正從術數占卜角度對其研究者並不多見。法國漢學家郭麗英《中國佛教中的占卜、遊戲和清淨——漢文偽經〈占察經〉研究》(《法國漢學》第二輯，1997年)一文，對《占察經》所涉占察法作了詳細解讀，並注意到占察法與後世流行的選佛遊戲的關係，認為此類選佛遊戲是占察法更為民間化的表現形式。Beverley Foulks McGuire《中國佛教中的業力占卜》(Divining Karma in Chinese Buddhism, *Religion Compass*, 2013)一文，關注到《占察經》的占卜儀式與占卜方法，並注意到該經的編寫目的是希望通過對業力的診斷，讓世人了知自己的業行，然後以懺悔改變業行，使世人回到佛教正途。馬海燕《論佛教與籤占的結合》(《閩臺文化研究》，2015年02期)一文，注意到《占察經》所代表的拈籤法與民間籤占的差異，認為二者無論是在形式上還是目標上都截然不同，不能混同，但馬文也指出，宋代以後佛教寺院流行的天竺百籤、圓通百三籤等應與占察法所述拈籤活動有一定的關係。Ester-Maria Guggenmos(谷乃曦)《中國佛教中的籤占及其儀式流變》(Qian Divination and Its ritual adaptations in Chinese Buddhism, *Journal of Chinese Religions*, 2018)一文，將佛教籤占分為三種模式，《梵天神策經》、《占察善惡業報經》和天竺靈籤分別代表一種模式。其中《梵天神策經》屬於“教”的模式，即主要通過占卜形式來傳遞佛教教義；《占察善惡業報經》屬於“修”的模式，即注重實踐，將

懺悔等實修法門與籤占結合；天竺靈籤屬於“名”的模式，即旨在通過世俗化的籤占文本來擴大寺院影響力。

目前從占卜術數角度對占卜類佛典的研究主要局限於《梵天神策經》與《占察善惡業報經》兩經之上。其關注點則主要集中在佛教占卜的內容與形式，以及與民間占卜法的同異等方面。對占卜類佛典融攝術數思想的方式、途徑等方面的研究還較為薄弱。此外，對占卜類佛典在中國社會的接受情況，特別是精英階層與民眾階層接受的差異性問題也鮮有關注。

### 關於佛教與天文星占的研究：

在佛教與占卜關係的研究中，學者關注最多的就是佛教與天文星占之關係。其中，佛典中天文星占術的來源、傳播途徑等方面的研究成果最為豐富，目前已有不少綜合性著作，如鈕衛星《西望梵天：漢譯佛典中的天文學源流》（專著，2004年），李輝《漢譯佛經中的宿曜術研究》（上海交通大學博士學位論文，2010年），Jeffrey Kotyk（康傑夫）《唐代佛教中的占星術》（*Buddhist Astrology and Astral Magic in the Tang Dynasty*，荷蘭萊頓大學博士學位論文，2017）都關注到佛教典籍中的天文占卜術，涉及宿、曜、宮等多方面內容。李輝《〈宿曜經〉漢譯版本之漢化痕跡考證》（《上海交通大學學報》，2007年04期）一文則關注到外來星占術與本土文化的交融問題。賈二強《本命略說》（《中國史籍與文化》，1998年02期）、《唐人本命觀與佛教》（《法門寺唐文化國際學術討論會論文集》，2000年），陳萬成《杜牧與星命》（《唐研究》第八卷，2002）等文章則關注到由佛教攜來的天文星占術對我國古代星命信仰的影響。Jeffrey Kotyk（康傑夫）《印度佛教中的星占決定論》（*Astrological Determinism in Indian Buddhism, Journal of the International Association of Buddhist Studies*, 2018）一文，提到佛教接受天文星占術的原因，是目前少有的從教理層面關注佛教星占術的論文。

相較於在星占內容的考辨，佛教星占術對中國星命信仰的影響等方面取得的豐厚成功，目前學界對由佛教攜來的星占術在中土的接受與消亡等情況的關注尚為薄弱。本文將在前賢研究的基礎上，對此類問題加以關注。

### 關於敦煌佛教與占卜關係的研究：

對敦煌佛教與占卜關係的研究，主要集中在兩個方面。首先，是佛教內容（理念）與敦煌占卜內容（理念）相融合的問題。鄭炳林《敦煌寫本解夢書校錄研究》（專著，2005年）在解釋晚唐五代敦煌地區解夢方法的成因是就指出佛

教的因果報應理論對占卜行為決定論及其二重行為決定論有直接的影響。陳于柱《敦煌寫本宅經較錄研究》（專著，2007年）在討論唐五代宋初敦煌占卜的兼容性時就提到敦煌占卜活動中存在大量佛教元素，佛教諸神、佛教各式理論被廣泛地融入敦煌占卜活動之中。王晶波《敦煌寫本相書研究》（專著，2010年）第六章《敦煌相術與佛教文化的關係》，以及其論文《論佛教對中國傳統相術的影響》（《歷史文獻研究》，2018年）均提到佛教內容、觀念對敦煌相書的影響。佛教的世俗化是敦煌佛教與占卜關係研究中的另一重點。陳于柱《從敦煌占卜文書看晚唐五代敦煌占卜與佛教的對話交融——以敦煌寫本宅經為中心》（《敦煌學輯刊》，2005年02期）一文，注意到敦煌地區佛教信仰與占卜術數的結合，指出“佛、卜共信，已經成為敦煌各族共同具有的宗教意識”。陳于柱、張福慧《遊走在世俗和神聖之間——唐五代宋初敦煌命算信仰與佛道關係研究》（《敦煌學輯刊》，2007年04期）一文，通過對敦煌寫本祿命書所載行年命算術及相關信仰的考察發現敦煌佛教已走上一條以宗教神秘力量來滿足世俗需要的世俗化道路。

目前，學界在敦煌佛教與占卜交融的研究上已取得不少成果，但對敦煌佛教與占卜交融的原因、形式、特色，對中原、敦煌佛教與占卜交融情況的差異，對敦煌僧人在佛教與占卜交融過程中所發揮的作用等問題仍有研究的空間。

#### 關於四面骰占的研究：

目前，對四面骰卜的研究還主要集中在文本整理、校釋與翻譯等方面。王愛和《敦煌占卜文書研究》（蘭州大學博士論文，2003年），首先對漢語《摩醯首羅卜》做了錄文與校釋。陳踐主編的《敦煌吐蕃文獻選輯·占卜文書卷》（編著，2016年），對除 ITJ738（2）以外的所有藏文骰卜文書進行了錄文並漢譯；此外該書還以附錄的形式再次全文校錄了《摩醯首羅卜》。A.F. Rudolf Hoernle（霍恩勒）在 *The Bower Manuscript*（專著，1912年）中，首次對鮑威爾寫本進行了英譯，任曜新在《新疆庫木吐喇佛塔出土鮑威爾寫本研究》（蘭州大學博士論文，2012年）中，參考霍恩勒的英譯對寫本進行了漢譯。張鐵山、趙永紅在《古代突厥文〈占卜書〉詮釋》（《喀什師範學院院報》，1993年02期）一文中對古突厥文骰卜文書進行了漢譯。

在四面骰卜與佛教關係方面，目前學者只注意到漢語《摩醯首羅卜》與佛教的聯繫。王愛和《摩醯首羅卜性質初步分析》（《敦煌佛教藝術文化國際學術

研討會論文集》，2002年）一文認為摩醯首羅卜是中國南北朝時期北地僧人以中國觀念、中國模式創製的，其實質乃是一種旨在勸化的釋門卜書；余欣《神道人心——唐宋之際敦煌民生宗教社會史研究》（專著，2006年）也認為《摩醯首羅卜》有很濃的佛教色彩，余欣還指出，該卜書還摻雜了不少道教和中國鬆散型宗教的成分。王晶波在《敦煌占卜文獻與社會生活》（專著，2013）一書中也認為該卜法是在中外文化交流過程中以佛教為主並融會了中國文化因素而產生的一種占卜方法。

目前還沒有學者將新疆、敦煌等地出土的12號骰卜文書進行綜合比較。也鮮有人關注到新疆、敦煌等地出土的四面骰卜所具有的同源性，以及四面骰卜中佛教元素的繼承性。

#### 四、研究內容與方法

本文在內容上分為六章。第一章，主要從教理上關注佛教對占卜態度的轉變。第二、第三章，主要關注中原社會，尤其是中原社會的知識階層、精英階層對佛教與占卜結合的態度，其中，第二章主要涉及僧人（主要是被歸入高僧行列的主流僧人）的占卜行為，以及中原社會對僧人從事占卜活動的接受與限制；第三章，主要討論佛教術數類疑偽經的產生以及在中原社會的接受狀況。第四章，以天文星占為例，討論了佛教在域外占卜術入華過程中的重要作用，這一章也涉及到中原知識階層對域外星占術的接受問題。第五、第六章主要是通過敦煌文獻討論佛教與占卜關係問題，其中，第五章主要討論在敦煌特殊的社會環境中，佛教與占卜的交融狀況，與第二、第三章關注知識階層、精英階層不同，本章的關注點側重一般僧侶與民眾；第六章，主要關注的是敦煌文獻中的一類特殊的佛教占卜法——四面骰卜。

在研究方法上，本文以文獻學的方法為基礎。在細緻的文本閱讀、文獻梳理和文獻考證外，本文還特別重視不同文獻的對比。這種文獻對比主要涉及三個方面：（一）異譯佛典的對比。與儒、道等本土文獻不同，作為翻譯文獻的漢譯佛典有兩點特殊之處。首先，譯本內容時常被譯者主觀改動。這一點在佛典翻譯史上可以說是相當普遍的。如《宋高僧傳》釋法寶傳中所載：“（玄）奘初譯婆沙論畢，寶有疑情，以非想見惑，請益之。奘別以十六字入乎論中，以遮難

辭。寶白奘曰：‘此二句四句為梵本有無？’奘曰：‘吾以義意酌情作耳。’”<sup>①</sup>連玄奘這樣的佛教高僧在翻譯佛典之時，都有修改原典之舉，可見改動原典在佛經翻譯中確實十分普遍。其次，漢譯佛典中存在大量同經異譯的情況，一些佛典甚至有十餘種譯本。這兩點特殊之處，使異本對比在佛教文獻的研究中意義尤為突出。通過異譯佛典中占卜態度的對比，我們可以很好的把握不同時間、不同地域、不同文化環境下人們對占卜態度的變化。（二）傳世文獻與敦煌文獻的對比。傳世文獻與敦煌文獻中都有大量關於占卜的材料，我們選擇同一題材的占卜材料，如夢書、相書進行對比，會發現二者具有明顯的不同。通過傳世文獻與敦煌文獻的對比，我們便可了解中原與敦煌在處理佛教與占卜關係時的不同態度。（三）不同語言文獻的對比。敦煌文書涉及漢、藏、古突厥、西夏等多種語言，不同語言文獻的對比是敦煌文獻研究的重要方法。我們在研究四面骰卜時，就是通過梵、藏、漢等不同語言骰卜文書的對比，而實現對四面骰卜的溯本尋源。

當然，要對佛教與占卜關係進行系統研究，絕非文獻學一種方法可以完成。中古時期，佛教與占卜的結合還牽涉到中古政治、信仰、民俗、教育、文化交流等方方面面。本文在文獻方法的基礎上，還會綜合利用宗教學、歷史學、社會學、民俗學、傳播學等學科方法，以揭示佛教與占卜結合的歷程，及其對中古中國的影響。

<sup>①</sup> [宋]贊寧撰，範祥雍點校：《宋高僧傳》卷四《義解·唐京兆大慈恩寺法寶傳》，北京：中華書局，1987年版，68頁。按：本文所用《宋高僧傳》均為中華書局點校本，以下不再單獨注出版本信息。

## 第一章 佛教占卜觀

A.A. Macdonell（麥唐納）在《印度文化史》一書中指出：“從事星相學如從事巫術一般，將發生猥褻的結果。所以佛教徒即被禁止從事研究星相學、預言及類似的迷信。”<sup>①</sup>通過閱讀佛教三藏，我們發現佛教典籍中確實存在大量禁止僧人占卜的內容。但是，我們也發現，無論是在教理還是實踐之中，佛教對占卜也存在默許乃至贊同的一面。周齊即指出：“佛教在相關‘預測’的理論與實踐上有許多矛盾之處，不僅在理論上既有反對又有支持，同樣，實踐上也是既有反對的又有實行的。”<sup>②</sup>那麼，佛教對占卜到底持何種態度呢？為什麼佛教在理論和實踐中，對占卜都存在相互矛盾的看法呢？這種矛盾是一直就有，還是隨着佛教發展而出現的呢？本章將通過對不同時期佛教經、律的梳理，來回答這一系列問題。

### 第一節 佛教產生前後印度社會的占卜風氣

#### 一、古印度的占卜風氣

通過占卜來預知未來是人類文明史上共有的文化現象。與其他古代文明一樣，古印度亦曾盛行以各種占卜之術來預測未來。占卜文化是璀璨奪目的古印度文化的重要組成部分。佛教產生之前和教團發展的初期階段，印度社會的主流文化是雅利安人帶來的吠陀文化<sup>③</sup>。借用美國人類學家羅伯特·雷德菲爾德（Robert Redfield）的觀點，吠陀文化屬於大傳統（great tradition），是“精英”或“思想階級”的文化，而與之對應的，在印度社會的底層還流行着一種屬於小傳統（little tradition）的文化，這種文化是印度原始的、民間的文化<sup>④</sup>。早在《奧義書》（Upaniṣad）中

① [英] 麥唐納著，龍章譯：《印度文化史》，上海：上海文化出版社，1989年影印版，第150頁

② 周齊：《佛教相關預測理論與實踐中的矛盾及其邏輯理路之蠡測》，《世界宗教研究》，2014年06期。

③ 印度文明歷史悠久，是世界上最古老的文明之一。早在4000多年前，印度河流域就出現了印度歷史上第一個璀璨的文明——哈拉巴文明；公元前1600年左右，雅利安人遷移至印度，使印度進入了漫長和輝煌的雅利安文明，雅利安人所擁有的吠陀文化成為印度社會的主流文化；約公元前516年，波斯國王大流士征服旁遮普和印度河以西地區，此後巴比倫文明、希臘文明紛紛進入印度，加之公元前六世紀左右，印度國內經濟的發展使得印度種姓制度受到極大挑戰，婆羅門文化控制權逐漸減弱，印度文化呈現出多元化的特色，但這並沒有動搖印度吠陀文化的主體地位。參見林承節：《印度史》（第一、二章），北京：人民出版社，2004年版，第6-38頁。

④ Robert Redfield 於1956年提出大傳統（great tradition）與小傳統（little tradition）這一對區分傳統的概念。他在研究墨西哥鄉民社會時發現，墨西哥鄉民社會是由兩種傳統構成的。一種是所謂的“精英”或“思想階級”的傳統，另一種是所謂文盲農民的傳統。前者發端於城市等文明中心，以及它們所屬的廟宇和教育機構，稱“大傳統”；後者發端於鄉里，稱“小傳統”。這一對概念還可以從另一方面來理解：那些源於宗教經典、史詩、哲人教誨的節日、禮儀、文學、舞蹈、音樂、繪畫等是“大傳統”，而民俗、巫術活動，以及不是源於宗教經典、史詩、哲人教誨的習俗、禮儀等是“小傳統”。參見 Robert Redfield *Peasant Society and Culture: An Anthropological Approach to Civilization*, Chicago: University of Chicago Press, 1956, P.67-104; 尚會鵬著：《中國人與印度人：文化傳統的比較研究》，北京：社會科學文獻出版社，2015年版，第12頁。



印度人就已經注意到彼時印度文化中存在的兩種形態，《彌勒奧義書》（*Maitrāyaṇīya Upaniṣad*）中說：“（一些人）用虛假的例證和因明，宣揚否定自我的學說，世上的人們受到迷惑，不知吠陀和俗學有別。”<sup>①</sup>佛教產生前後，其所處的社會環境、所面臨的文化狀況必然會對佛教的形成和發展造成重大影響。要研究佛教與占卜之關係，我們有必要先考察一下彼時印度社會的占卜文化。

作為精英文化的吠陀文化極為重視占卜。產生於公元前七八世紀到公元前五六世紀的《歌者奧義書》（*Chāndogyaopaniṣad*）中就說：“語言比名相更偉大。語言讓人理解《梨俱吠陀》、《耶柔吠陀》和《娑摩吠陀》，《阿達婆吠陀》是第四，史詩和往世書是第五，還有吠陀中吠陀、祭祖學、數學、徵兆學、年代學、辯論學、政治學、神學、梵學、魔學、軍事學、天文學、蛇學和藝術學。”<sup>②</sup>將徵兆學與數學、政治學、藝術學等並列，足見吠陀文化對占卜的重視。吠陀文化中具體有多少種占卜之術現已難以統計，但佛教戒律曾提到佛弟子不應該向婆羅門一樣通過“或誦夢書，或相手面，或誦天文書，或誦一切音書”<sup>③</sup>來預測未來，可見夢占、相占、天文占、音聲占是吠陀文化中較為常見的占卜法。的確，在吠陀典籍中我們發現了諸多與夢占、相占、天文占、音聲占相關的材料。

夢占：通過夢境徵兆來預測未來幾乎是人類早期文明中共有的現象。夢占也是印度吠陀文化中的一種重要占卜方式。史詩《羅摩衍那》（*Rāmāyaṇa*）中就提到夢見乘着驢車奔向前方就預示着死亡的到來<sup>④</sup>。而在附屬於《梨俱吠陀》（*Rgveda*）的《愛達羅氏森林書》（又譯《他氏森林書》，*Aitareya Āraṇyaka*）中也記載了數種不祥的夢境，如夢見殺死一個黑色的、長有黑色牙齒的人，夢見被一隻公豬殺死，夢見一隻猴子跳到身上，夢見風把自己帶走，夢見吞進金子然後又吐出金子，夢見吃蜂蜜，夢見嚼植物根莖，夢見持有一隻蓮花，夢見驅趕一群驢或公豬，夢見帶着紅色花朵製成的花環，夢見向南趨勢一隻黑色的牛等等。當夢見這些不祥的情景時，人們需要舉行一定的禳災儀式，比如誦讀對夜的禮讚詩（*Rātri hymn*）等。當然，在吠陀典籍中也有不少元素預示着好夢、吉

① 黃寶生譯：《奧義書》，北京：商務印書館，2010年版，第392-393頁。

② 黃寶生譯：《奧義書》，北京：商務印書館，2010年版，第203頁。

③ [後秦] 佛陀耶舍共竺佛念譯：《長阿含經》卷一四，《大正藏》，第1冊，第89頁。

④ [印] 蟻垤著，季羨林譯：《羅摩衍那》第2篇《阿逾陀篇》，北京：人民文學出版社，1981年版，第393頁。

夢，如夢見馬往往就象徵着財富<sup>①</sup>。

相術：相術是吠陀文化中極為重要的占卜術，雅利安人認為傑出的人物往往具有吉相。如《摩訶婆羅多》(Mahābhārata)中沙恭達羅的兒子“手上長有車輪痣，他十分吉相，額頭飽滿，力量非凡”<sup>②</sup>，婆羅多族的英雄般度“獅胸、象肩、牛目，睿智不凡，堪稱人中之虎”<sup>③</sup>，婆羅多族的後裔激昂“長臂，牛眼，力大無比，能消滅一切敵人……有一切吉祥的體徵，肩如雄牛，嘴闊如蛇”<sup>④</sup>；《羅摩衍那》中羅摩“雙肩寬厚、胳膊長，他的脖子三折，下巴寬大，他胸膛寬，善射箭，鎖骨深藏，勇於克敵，雙手過膝，頭顱秀美，走路端重，前額齊平。他的四肢整齊均稱，膚色可愛，威嚴魁梧，胸膛堅實，眼睛長大，美麗英俊，吉祥相具足”<sup>⑤</sup>。雅利安人認為這些吉相是傑出人物非凡人生的徵兆。從文獻典籍中我們可以看到雅利安人的相術有兩大特色，首先是部位的精細化，如上引文獻中涉及到的部位就有胸、肩、目、臂、嘴、脖子、下巴、鎖骨、頭顱、四肢等等；此外就是評判標準的固定化，如臂長為吉、目大似牛為吉等等。雅利安相術的兩大特色不斷完善最終形成三十二相、八十種好的評判體系<sup>⑥</sup>，此體系對中國相術具有極大影響。

天文占：天文學是吠陀的重要組成部分，在六種吠陀支(Vedāṅga)中就有一支名為堅底沙(Jyotisa)，即天文學。不過，古代的天文學絕非今天我們所言的以探討宇宙真理為目的，屬於科學範疇的天文學(astronomy)，古代的天文學更多的是與占卜聯繫在一起，屬於為占卜服務的神秘手段，等同於當今社會所說的星占學(astrology)，故而Jyotisa一詞除表示天文學外，還可以直接指代印

① 關於吠陀典籍中夢的情況參：Arthur Berriedale Keith (齊斯, 1879-1944) (ed.): *The Aitareya Āraṇyaka: edited from the manuscripts in the India Office and the Library of the Royal Asiatic Society with introduction, translation, notes, indexes, and an appendix containing the portion hitherto unpublished of the Śāṅkhāyana Āraṇyaka*. New Delhi: Eastern Book Linkers, 1995, P.253-254. Arthur Berriedale Keith: *The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads*, Prat2:Chapter22. Divination and Ordeal, London: Oxford University Press 1925, P.391-392.

② [印]毗耶娑著，金克木、趙國華、席必庄譯：《摩訶婆羅多》第1冊，北京：中國社會科學出版社，2005年版，第176頁。

③ [印]毗耶娑著，金克木、趙國華、席必庄譯：《摩訶婆羅多》第1冊，北京：中國社會科學出版社，2005年版，第267頁。

④ [印]毗耶娑著，金克木、趙國華、席必庄譯：《摩訶婆羅多》第1冊，北京：中國社會科學出版社，2005年版，第470-471頁。

⑤ [印]蟻垤著，季羨林譯：《羅摩衍那》第1篇《童年篇》，北京：人民文學出版社，1980年版，第2-3頁。

⑥ 三十二相、八十種好的完整名目見於佛教典籍之中，是佛教對佛陀形象的描述。但這種觀念並非始於佛教，如《四分律》所載：“摩訶問王言：‘云何得知如來三十二相耶’？王報言：‘諸婆羅門書識所記，是故知之耳。’”可見三十二相之說為婆羅門舊說，佛教只是加以借鑒和改造。[後秦]佛耶舍共竺佛念譯：《四分律》卷三一，《大正藏》，第22冊，第785頁。

度占星術。天文學的發達，使印度的天文占卜也極為興盛，成為吠陀文化中另一種極為重要的占卜方式。據文獻資料所記載，雅利安人的天文占主要分為星占和擇時兩大類。星占在印度文化中歷史悠久，英國學者麥唐納指出：“相信天體現象為良好的或惡劣的徵兆的重要，及其可能涉及人生的幸福，與由天體位置而推測未來的事象等種種觀念在印度是非常古老的，其情形有如其他東方文化古國一般。甚至在梵書中我們發現星宿對結婚及其他祭儀的‘吉’與‘不吉’的迷信。依律經所言，星相學家是君王所不可缺少的人，猶如皇家牧師一般。”<sup>①</sup>印度星相占主要涉及到月站、七曜、九曜、十一曜、黃道十二宮等內容。月站（Nakṣatra）是雅利安天文學中最基本和最重要的概念之一。雅利安人認為月亮在一個恆星月內每晚在一個地方停留過夜，這樣的地方叫月站。印度古代沿月亮運行的軌道把周天分成二十八個月站，後受巴比倫、希臘天文學的影響又出現二十七個月站之說<sup>②</sup>。在《夜柔吠陀》（Yajurveda）和《阿闍婆吠陀》（Atharvaveda）中已出現了完整的二十八個月站的名稱<sup>③</sup>，在晚於吠陀的史詩中出現將月站視為月亮妻子的記載，如《摩訶婆羅多》說：“月神的二十七個妻子舉世文明。忠信守戒的月神妻子與時間的運行密不可分，他們全都是與月亮相會的星宿，堅守世人生活的規定。”<sup>④</sup>需要提到的是，中土文化中亦有與此相近的二十八星宿之說，故而古代的翻譯家在翻譯印度月站時常常套用中土二十八宿的名稱，如將月站 Kṛttikā 翻譯為昴宿、將月站 Rohiṇī 翻譯為畢宿，但這種套用只能實現名稱上的一致，每個名稱所指的具體天區和距星仍有差別<sup>⑤</sup>。雅利安人認為月站除了計時功能外，還與人世生活的吉凶禍福息息相關，如《婆羅多》中嬉姑與羚羊的婚禮是在“翼宿初見之日”舉行，印度古人就認為翼宿主婚姻美滿<sup>⑥</sup>；阿逾陀城的百姓看到斑足王時的情景“猶如看見了伴有寶沙星的正冉冉

① [英] 麥唐納著，龍章譯：《印度文化史》，上海：上海文化出版社，1989年影印版，第150頁。

② 古印度天文學中將黃道劃分為108足（pādas），108足與十二宮相配，一宮可以佔據9足，與二十七宿相配，一宿可佔據4足，而與二十八宿相配，一宿佔據約3.85足。印度天文學中二十八宿變為二十七宿可能與整數等分黃道的觀念有關。這種變化應該發生在希臘文化影響印度之後。參：Jeffrey Kotyk: *Early Tantric Hemerology in Chinese Buddhism Timing of Rituals According to Śubhakarasiṃha and Yixing*, *Canadian Journal of Buddhist Studies*, Number 13, 2018, p.16.

③ 鈕衛星著：《西望梵天——翻譯佛經中的天文學源流》，上海：上海交通大學出版社，2004年版，第48頁。

④ [印] 毗耶娑著，金克木、趙國華、席必庄譯：《摩訶婆羅多》第1冊，北京：中國社會科學出版社，2005年版，第152頁。

⑤ 鈕衛星著：《西望梵天——翻譯佛經中的天文學源流》，上海：上海交通大學出版社，2004年版，第142頁。

⑥ [印] 毗耶娑著，金克木、趙國華、席必庄譯：《摩訶婆羅多》第1冊，北京：中國社會科學出版社，2005年版，第48頁。

升起的朝陽”，寶沙星即為鬼宿，印度古代認為此星主繁榮昌盛<sup>①</sup>。“曜”也是雅利安天文學中的重要概念，有五曜、七曜、九曜、十一曜之說，古印度人認為曜的運行也具有徵兆性。如《羅摩衍那》描述羅波那走向悉多的場景時就寫到：“他裝出漂亮的模樣，這個壞蛋走近悉多；她正為丈夫憂愁悲傷，好像土星走近質多羅。”<sup>②</sup>可見在雅利安人的觀念中土星逼近質多羅（角宿）乃是不詳之兆。黃道十二宮起源於兩河流域的古巴比倫文明，現代天文學將十二宮命名為白羊宮、金牛宮、雙子宮、巨蟹宮、獅子宮、室女宮、天秤宮、天蠍宮、人馬宮、摩羯宮、寶瓶宮和雙魚宮。十二宮之說傳入印度應在印度天文學的巴比倫時期，亦即公元前 400 年到公元 200 年之間<sup>③</sup>。雅利安人迅速將其納入自己的天文學體系之中，並且將其與吉凶禍福聯繫起來，如《摩奴法典》中就說：“處女宮的太陽，火刑場的煙，和破椅子，應該迴避。”<sup>④</sup>選擇吉日是雅利安天文占卜功用的另一個體現。如《橋尸多基奧義書》（*Kauṣītaki Upaniṣad*）認為：“一個人要獲得財寶可以在滿月之夜或者新月之夜，或在白半月的吉祥星宿之夜按照儀軌祭祀祈禱，就能如願以償。”<sup>⑤</sup>《婆羅多》中說堅戰出生的時間是“與月亮相合的因陀羅日，名為勝利的第八個時辰，日在中天之時”<sup>⑥</sup>，雅利安人認為這是大吉之日，此日出生是極好的兆頭。

音聲占：音聲占是雅利安人常用的占卜之法。在印度古老的吠陀文獻《梨俱吠陀》中就有以鳥叫預言吉凶的記載，其中一首頌歌就寫道：“吉祥的預言鳥將帶來好兆，你朝南向着我們寓所大聲鳴叫，那將沒有盜賊，也沒有罪孽騷擾。”<sup>⑦</sup>在《婆羅多》中，給婆羅多家族帶來巨大災難的難敵出生之時“祥瑞的動物都發出了預示凶險的淒厲的嚎叫”<sup>⑧</sup>；難敵通過骰子贏得堅戰所有財產並羞辱黑公主時也出現了豺狼、驢和禽獸的嚎叫，這都預示着災難的到來<sup>⑨</sup>。

① [印] 毗耶娑著，金克木、趙國華、席必庄譯：《摩訶婆羅多》第 1 冊，北京：中國社會科學出版社，2005 年版，第 389 頁。

② [印] 蟻垤著，季羨林譯：《羅摩衍那》第 3 篇《森林篇》，北京：人民文學出版社，1982 年版，第 268 頁。

③ 鈕衛星著：《西望梵天——翻譯佛經中的天文學源流》，上海：上海交通大學出版社，2004 年版，第 194-198 頁。

④ [法] 迭朗善譯，馬香學轉譯：《摩奴法典》，北京：商務印書館，1982 年版，第 94 頁。

⑤ 黃寶生譯：《奧義書》，北京：商務印書館，2010 年版，第 341 頁。

⑥ [印] 毗耶娑著，金克木、趙國華、席必庄譯：《摩訶婆羅多》第 1 冊，北京：中國社會科學出版社，2005 年版，第 285 頁。

⑦ 林太著：《<梨俱吠陀>精讀》，上海：復旦大學出版社，2008 年版，第 177 頁。

⑧ [印] 毗耶娑著，金克木、趙國華、席必庄譯：《摩訶婆羅多》第 1 冊，北京：中國社會科學出版社，2005 年版，第 271 頁。

⑨ [印] 毗耶娑著，金克木、趙國華、席必庄譯：《摩訶婆羅多》第 1 冊，北京：中國社會科學出版社，2005 年版，第 623 頁。

對印度的小傳統，即民間的世俗文化與占卜之關係，我們掌握的資料較少。但從已有的材料來看，占卜也流行於印度民間的世俗文化中。如，《摩奴法典》規定，在舉行斯羅陀祭時應該迴避“訓練象、牛、馬或者駱駝的人，占星職業者，飼鳥者，劍術師”<sup>①</sup>，天文學是吠陀六支之一，星占是吠陀天文學中的重要內容，這裡迴避的肯定不是婆羅門中精通星占之人，而是民間的星占師，在婆羅門眼中這類星占師是邪惡的、卑微的，其地位低賤與訓練牛、馬者一樣。此外，《法典》還規定國主要懲罰那些“貪污受賄者，以恫嚇勒索金錢者，欺騙者，賭徒，算命者，偽君子，手相者”<sup>②</sup>，和占星一樣，這裡提到的算命，相手絕非婆羅門占卜術，而是民間的、非正統的占卜術。佛教典籍對印度民間占卜的情況亦有記載，如《雜阿含經》載：

一時，佛住王舍城。乃至路中見一眾生，頂有鐵磨，盛火熾然，轉磨其頂，乘虛而行，受無量苦。乃至佛告諸比丘：此眾生者，過去世時，於此王舍城為卜占女人，轉式卜占，欺妄惑人，以求財物，緣斯罪故，已地獄中受無量苦，地獄餘罪，今得此身，續受斯苦。<sup>③</sup>

婆羅門教中男性占主導地位，占卜知識基本上也由男性掌握，佛教典籍中所載這位占卜者是為女性，並以占卜求取財物，在《摩奴法典》中這種以占卜取財的行為被視為“公開露面的盜賊”<sup>④</sup>，可見此女也非正統的婆羅門占卜師，而似民間巫卜之人。通過上舉諸例，我們可以肯定在印度民間必然存在大量游離於正統婆羅門占卜體系之外的占卜者。

## 二、占卜盛行對佛教的挑戰

在吠陀文化的早期，並非所有種姓都有機會學習吠陀知識，屬於吠陀知識的占卜也被牢牢掌握在最高種姓婆羅門手中，成為婆羅門身份地位的象徵，如《種德經》即云：

① [法] 迭朗善譯，馬香學轉譯：《摩奴法典》，北京：商務印書館，1982年版，第72頁。

② [法] 迭朗善譯，馬香學轉譯：《摩奴法典》，北京：商務印書館，1982年版，第236頁。

③ [南朝·宋] 求那跋陀羅譯：《雜阿含經》卷一九，《大正藏》，第2冊，第137頁。

④ [法] 迭朗善譯，馬香學轉譯：《摩奴法典》，北京：商務印書館，1982年版，第237頁。

我婆羅門成就五法，所言至誠，無有虛妄。云何為五？一者婆羅門七世已來父母真正，不為他人之所輕毀。二者異學三部諷誦通利，種種經書盡能分別，世典幽微靡不綜練，又能善於大人相法、明察吉凶、祭祀儀禮。三者顏貌端正。四者持戒具足。五者智慧通達。是為五。瞿曇！婆羅門成就此五法，所言誠實，無有虛妄。<sup>①</sup>

唐譯四十《華嚴》在提到各個種姓的職業時亦云：“若婆羅門業，修智慧、圖書、印記、緯候、陰陽、身相、吉凶、圍陀典籍。”<sup>②</sup>《摩訶僧祇律》中則有“婆羅門法，餘姓不得妄聞”<sup>③</sup>的記載。Max Weber（韋伯）也注意到婆羅門對吠陀的控制權，他在《印度的宗教——印度教與佛教》中提到：“吠陀的內容原先是口耳相傳的，隨着吠陀祭司在獻祭時的不同職責而分為許多類別。當婆羅門各學派分別將之手書為文字之後，依古老成規，非婆羅門是不准閱讀的……婆羅門只能傳授其中的某些特定的部分給非婆羅門的俗人，但也只限於最高種姓。”<sup>④</sup>由於婆羅門對占卜文化的壟斷，其他種姓雖對占卜有極大的需求，但也只能求助於婆羅門。這一點在佛經中有大量記載，據《佛本行集經》記載，佛陀母親摩耶夫人曾於夢中見白象入胎，淨飯王就請“八大占夢婆羅門師”為其占夢，而佛陀誕生之時，又請“解相大婆羅門”為佛陀占相。

到佛陀創教之時，吠陀種姓制度已受到巨大衝擊，刹帝利和吠舍對婆羅門的文化霸權發起挑戰，婆羅門對占卜的控制權也逐漸減弱。據佛教典籍記載，佛陀時代和佛教發展的初期已有不少刹帝利和吠舍種姓的人精通占卜之術了，如《十誦律》記載，佛陀的堂弟，出生於刹帝利種姓的調達就“素知種種外書星宿，相人吉凶、天地怪相”<sup>⑤</sup>；《十誦律》又載“舍婆提國有賈客主，欲至他國，占沸星日發”<sup>⑥</sup>，按《一切經音譯》所釋，沸星即為鬼宿，可見在彼時的印度，一般的商人也能從事占卜活動。

原屬婆羅門秘法的吠陀占卜術在印度各種姓間的傳播，加之民間世俗占卜

① [後秦] 佛陀耶舍共竺佛念譯：《長阿含經》卷一五，《大正藏》，第 1 冊，第 95-96 頁。

② [唐] 般若譯：《大方廣佛華嚴經》卷一二，《大正藏》，第 10 冊，第 714 頁。

③ [東晉] 佛陀跋陀羅共法顯譯《摩訶僧祇律》卷七，《大正藏》，第 22 冊，第 285 頁。

④ [德] 韋伯著，康樂、簡惠美譯：《印度的宗教——印度教與佛教》，《韋伯作品集》，第 10 冊，桂林：廣西師範大學出版社，2005 年版，第 35 頁。

⑤ [後秦] 弗若多羅譯：《十誦律》卷三六，《大正藏》，第 23 冊，第 257 頁。

⑥ [後秦] 弗若多羅譯：《十誦律》卷六一，《大正藏》，第 23 冊，第 457 頁。

的興盛，使得佛教創教前後，印度社會的占卜氛圍極為濃厚。占卜甚至成為一種謀生必學的技术，如《增壹阿含經》卷九《慚愧品》中云：“爾時，佛告諸比丘：‘於是，有族姓子<sup>①</sup>學諸技術，或習田作，或習書疏，或習計算，或習天文，或習地理，或習卜相，或學遠使，或作王佐，不避寒暑、飢寒、艱苦，而自營己。彼作是功力而獲財物。’”<sup>②</sup>印度社會濃厚的占卜氛圍必然對佛教造成諸多影響。如，佛教僧團中就吸納了不少精通占卜之人，《四分律》中六群比丘就精通星宿擇時之術，並曾對人云：“今日某甲星宿日好，宜種作、宜作舍、宜使作人、宜與小兒剃髮、亦宜長髮、宜剃鬚、宜舉取財物、宜遠行。”<sup>③</sup>而大量僧人從事占卜必然與佛教教團追求的清淨、出世、離欲存在矛盾。如何調和這種矛盾是佛教必須要面對的現實。

此外，佛陀創教之時印度教派、學派林立，佛教典籍中常常出現的“九十六種外道”之說就是此時印度教派、學派情況的真實反映。這些異學之中也不乏精通占卜之人，這對佛教造成了巨大的競爭壓力。如《大方便佛報恩經》中就說：“有一梵志是六師徒黨——其人聰辯，悉能通達四圍陀典、曆數算計、占相吉凶、陰陽改（爻）變，豫知人心。”<sup>④</sup>《賢愚經》中亦有六師占相之說，六師即佛教常說的“外道六師”，分別為富蘭那迦葉、末伽梨拘賒梨子、刪闍夜毘羅胝子、阿耆多翅舍欽婆羅、迦羅鳩馱迦旃延、尼犍陀若提子。《蓮華面經》中也說：“有富蘭那外道弟子，名蓮花面，聰明智慧，善解天文二十八宿五星諸度。”<sup>⑤</sup>這些新教派中我們需要單獨提到尼乾外道。尼乾外道的創立者尼犍陀若提子出生刹帝利種姓。受到印度諸王的護佑，尼乾教派在印度發展迅速。從宗教領域來說，佛教創立初期所面臨最大的挑戰除婆羅門教外就是尼乾教派（耆那教）了。佛典中記載了大量佛教與尼乾外道激烈鬥爭之事，如《大方便佛報恩經》記載阿難乞食時受到尼乾教徒的辱罵，《優婆離經》則記載佛教戰勝尼乾

① “族姓子”在佛教典籍中有多種含義，即可指“善男子”，又可指婆羅門種姓成員，有時也泛指印度各種姓成員。如《長阿含經》卷六云：“刹利種中，有剃除鬚髮，法服修道，修七覺意，道成不久。所以者何？彼族姓子法服出家，修無上梵行……婆羅門、居士、首陀羅種中，有剃除鬚髮，法服修道，修七覺意，道成不久。所以者何？彼族姓子法服出家，修無上梵行”。此處引文中的族姓子從事田作等事，應非高種姓人員。可見在佛陀時代，占卜已不局限於高級階層，印度各個種姓都能獲取占卜知識。〔後秦〕佛陀耶舍共竺佛念譯：《長阿含經》卷六，《大正藏》，第1冊，第39頁。

② [東晉]瞿曇僧伽提婆譯：《增壹阿含經》卷九，《大正藏》，第2冊，第587頁。

③ [後秦]佛陀耶舍共竺佛念譯：《四分律》卷三〇，《大正藏》，第22冊，第775頁。

④ 失譯：《大方便佛報恩經》卷一，《大正藏》，第3冊，第124頁。

⑤ [隋]那連提耶舍譯：《蓮華面經》卷二，《大正藏》，第12冊，第1075頁。

外道，使其信徒改宗佛教之事<sup>①</sup>。尼乾外道中不乏精通占卜之人，如《法句譬喻經》中說：“時山南恒水岸邊有尼捷梵志，先出耆舊，博達多知，德向五通，明識古今，所養門徒有五百人，教化指授，皆悉通達天文地理星宿人情，無不瞻察，觀略內外，吉凶禍福豐儉出沒，皆包知之。”<sup>②</sup>《根本說一切有部苾芻尼毘奈耶》亦云：“於此城中有一露形外道，善識天文，占察前事。”<sup>③</sup>《大唐西域記》亦載：“佛涅槃後未久，此國先王鑠迦羅阿逸多，敬重一乘，尊崇三寶，式占福地，建此伽藍。初興功也，穿傷龍身，時有善占尼乾外道，見而記曰：‘斯勝地也，建立伽藍，當必昌盛，為五印度之軌則，逾千載而彌隆。’”<sup>④</sup>而尼乾外道（離繫外道、露形外道）在印度興盛一時，其獲得社會民眾尊敬的一個重要原因就是該教之人大多精通占卜，《大乘廣百論釋論》中就提到：“離繫外道與彼不同，云何世間亦多敬事？以其薄知星歷道度、觀鳥、解夢、占相吉凶，故凡愚人多申敬事。”<sup>⑤</sup>

從以上論述可以看到，佛教從創立到僧團制度逐漸完善的幾百年間，始終處於極為濃厚的占卜氛圍之中。特別是佛教的兩大競爭對手，婆羅門教和尼乾（耆那）教都極為重視占卜，而佛教自身也滲入不少精通占卜的教徒。面對此種情況，對占卜採取何種態度，是為了教團的清淨而反對占卜，還是為了迎合世俗喜好而接納占卜？這是佛教教團在發展中必須要解決的問題。這也是本章下面兩節所要關注的問題。

## 第二節 原始佛教、部派佛教對占卜預測的態度

依據佛教發展的整體脈絡，我們可以粗略地將佛教劃分為原始佛教、部派佛教、大乘佛教和秘密佛教等幾個時期。原始佛教，正如呂澂所說：“原始佛學時期，是指佛本人及其三、四代後所傳承的學說歷史時期。這期間，內部尚未分化，思想基本上是一致的。”<sup>⑥</sup>也就是說，這一時期是從佛陀創教到佛滅一百年，佛教發生根本分裂之前，是佛陀教法最真實的記錄。而部派佛教則是從佛滅百年以後，到大乘佛學開始流行的公元一世紀左右。

① 關於佛教與尼乾外道的鬥爭參見夏金華：《論佛典中耆那教與佛教之爭》，《世界宗教研究》，2014年04期。

② [晉]法炬共法立譯：《法句譬喻經》卷四，《大正藏》，第4冊，第608頁。

③ [唐]義淨譯：《根本說一切有部苾芻尼毘奈耶》卷一〇，《大正藏》，第23冊，第959頁。

④ [唐]辯機撰：《大唐西域記》卷九，《大正藏》，第51冊，第923頁。

⑤ [唐]玄奘譯：《大乘廣百論釋論》卷六，《大正藏》，第30冊，第221頁。

⑥ 呂澂著：《印度佛教源流略講》，上海：上海人民出版社，1979年版，第8頁。



目前，原始佛教的資料在梵語、巴利語、藏語、漢語等佛典中都有保存。遺憾的是，在梵、巴、藏、漢等各種語言的佛教資料中，我們都無法找到一部真正的、完全的屬於原始佛教的典籍，因為這些原始佛教資料都受到了部派佛教的影響，而最終被改造為某一部派的經典。正如平川彰在其著作《印度佛教史》中所言：

自第一結集的法與律起，到現在所存的經藏與律藏，是經由怎樣的路徑發展的，則很難追溯定位。不管如何，到原始佛教的末期，教法經整理而成“經藏”（Sutta-piṭaka），律則成“律藏”（Vinaya-piṭaka）。然而因為佛滅後百年左右，原始佛教分裂為大眾部和上座部，所以教法的傳持也轉移到部派教團上。其後，上座部及大眾部各自引起內部分裂，最後分為十八部，而經藏及律藏也都在各部派傳持之間，蒙受部派上的增廣及改變……期間因為經歷長久歲月，所以縱使在原始佛教的末期，經律二藏已經纂集出來，現在要去探知那時的原形也是不可能。但是由許多地方可以明白，經藏、律藏的現在形態，其古層與新層有相互交錯混入的情形。<sup>①</sup>

我們現在要研究原始佛教對預言的態度，只能借助於這些“蒙受部派上的增廣及改變”了的佛典，嘗試剝去其部派佛教的外衣，尋找到原始佛教的內容。但是，如何辨別古層與新層呢？雖然“要從現存經律中，尋出原始佛說來，仍然是件相當困難的工作”<sup>②</sup>，但我們認為不同部派所持典籍中的相同內容、觀念應是“古層”，是承襲原始佛教而來，而各部派典籍中的差異，則是“新層”，是部派特色的體現。通過對比不同部派典籍間的異同，尋舊別新，不失為恢復原始佛教材料的有效方法。本節即希望通過這種“尋舊別新”之法，經由漢傳、南傳佛教早期文獻亦即漢譯阿含、五部律和巴利語經（尼迦耶 Nikāya）、律的對比，來觀察原始佛教與部派佛教對占卜的態度及其異同。

## 一、阿含類典籍中所載佛教對占卜的態度

我們常說的漢譯阿含主要指《長阿含經》、《中阿含經》、《雜阿含經》和《增

① [日] 平川彰著，莊崑木譯：《印度佛教史》，臺北：商周出版社，2004年版，第78-79頁。

② 呂澂著：《印度佛教源流略講》，上海：上海人民出版社，1979年版，第9頁。

壹阿含經》四部。漢譯四阿含所屬部派，特別是《增壹阿含經》的部派問題，學界尚有爭議，臺灣印順法師在《原始佛教聖典之集成》中認為《中阿含經》、《雜阿含經》屬於說一切有部的誦本，《長阿含經》是法藏部的誦本，《增壹阿含經》為大眾部末派的誦本<sup>①</sup>。印順法師在總結前人研究成果的基礎上得出這一結論，本文認為這一結論是可信的。與漢譯四部阿含相對應的是四部巴利語尼迦耶，《長部》、《中部》、《相應部》、《增支部》，這是屬於南傳赤銅鑠部。巴利語在四部尼迦耶外，還有一部《小部》，這一部漢語只有部分譯出，如《義足經》、《法句經》、《本事經》、《生經》等<sup>②</sup>。《小部》內容駁雜，歷來受到質疑，如 A. K. Warder（渥德爾）《印度佛教史》就指出：“（《小部》）是次要的經文傳本，在前四種阿含之外還有若干經文，各部派都認為是不太重要的，也許因為他們是佛陀弟子所撰造，並非佛世尊本人的語言，或者因為他們的真實性有問題，這些經文就編集成這一部類。”<sup>③</sup>有鑒於此，本文所用的阿含類材料也只限於漢譯四阿含及與之對應的四部巴利語尼迦耶。漢譯四部阿含在不同大藏經中均有收錄，本文採用《大正新脩大藏經》本，而南傳赤銅鑠部文獻我們採用臺灣元亨寺版《漢譯南傳大藏經》。我們現將漢、巴四部阿含有關占卜之內容對舉如下：

### 《長阿含》與《長部》：

漢譯《長阿含經》卷一二《自歡喜經》中，舍利弗在稱讚如來所說諸多妙法時云：

如來說法復有上者，為他說法，使戒清淨。戒清淨者，有諸沙門、婆羅門所語至誠，無有兩舌，常自敬肅，捐除睡眠，不懷邪諂，口不妄言，不為世人記於吉凶，不自稱說從他所得以示於人。<sup>④</sup>

同書卷一三《阿摩晝經》、卷一四《梵動經》中，佛陀在對佛弟子與其他沙門、婆羅門進行區分時，也談到佛教對占卜預測的態度。這兩處內容極為相似，我們舉卷一四《梵動經》所記內容如下：

① 印順著：《原始佛教聖典之集成》，《印順法師佛學著作全集》，第 14 冊，北京：中華書局，2009 年版，第 377-378 頁。

② [日] 平川彰著，莊崑木譯：《印度佛教史》，臺北：商周出版社，2004 年版，第 80 頁。

③ [英] 渥德爾著，王世安翻譯：《印度佛教史》，北京：商務印書館，1987 年版，第 184-185 頁。

④ [後秦] 佛陀耶舍共竺佛念譯：《長阿含經》卷一二，《大正藏》，第 1 冊，第 78 頁。

如餘沙門、婆羅門食他信施，行遮道法，邪命自活，瞻相男女，吉凶好醜，及相畜生，以求利養，沙門瞿曇無如是事……如餘沙門、婆羅門食他信施，行遮道法，邪命自活，或呪水火，或為鬼呪，或誦刹利呪，或誦象呪，或支節呪，或安宅符呪，或火燒、鼠嚙能為解呪，或誦知死生書，或誦夢書，或相手面，或誦天文書，或誦一切音書，沙門瞿曇無如此事。如餘沙門、婆羅門食他信施，行遮道法，邪命自活，瞻相天時，言雨不雨，穀貴穀賤，多病少病，恐怖安隱，或說地動、彗星、月蝕、日蝕，或言星蝕，或言不蝕，方面所在，皆能記之，沙門瞿曇無如此事。如餘沙門、婆羅門食他信施，行遮道法，邪命自活，或言此國當勝，彼國不如，或言彼國當勝，此國不如，瞻相吉凶，說其盛衰，沙門瞿曇無如是事。諸比丘！此是持戒小小因緣，彼寡聞凡夫以此嘆佛。<sup>①</sup>

在南傳《長部經》中，可以找到與上舉《長阿含經》相對應的內容。其中巴利語《自歡喜經》云：

復次，世尊！世尊對人之戒正行之說法，此是無上之法，世尊！此中有一類人，正直，而有信用：不作詐欺師，亦不作背信者，不為占相師，亦不作以利貪利者，為五根門之善監視者，食持節量，行作平靜，常持警醒，精進不捨，不動而住，修定，言答明快，有理性而不溺於感情，善憶念而用心周到。世尊！此人於戒之正行，此是無上之法。<sup>②</sup>

可以看到，漢、巴《自歡喜經》文本差異極大，但均在“戒”中強調不能進行卜測活動，如漢譯強調“不為世人記於吉凶”，巴利文強調“不為占相師”。從反對卜測的態度上來說，漢、巴兩種《自歡喜經》實質上是一致的。漢譯《梵動經》在巴利語《長部經》中作《梵網經》。巴利語《梵網經》、《阿摩晝經》關於占卜預測的文段與漢譯在敘述結構上一致，均將各種占卜術視為“邪命”，只是內容變得更加豐富。所謂“邪命”是與“正命”相對，按《大智度論》卷一九所載，邪命有五：

① [後秦] 佛陀耶舍共竺佛念譯：《長阿含經》卷一四，《大正藏》，第1冊，第89頁。

② 通妙譯：《長部經典》卷二八，《漢譯南傳大藏經》，第8冊，第99頁。

一者、若行者為利養故，詐現異相奇特；二者、為利養故，自說功德；三者、為利養故，占相吉凶為人說；四者、為利養故，高聲現威，令人畏敬；五者、為利養故，稱說所得供養以動人心。邪因緣活命故，是為邪命。<sup>①</sup>

總結來說，邪命即是以非法手段“求利衣食”<sup>②</sup>，在佛教看來，這會阻礙佛教徒修行。《長阿含經》即云：“又有八法向惡趣，八法向善趣，八法向涅槃。云何八法向惡趣？謂八邪行：邪見、邪志、邪語、邪業、邪命、邪方便、邪念、邪定。云何八法向善趣？謂世正見：正志、正語、正業、正命、正方便、正念、正定。云何八法向涅槃？謂八賢聖道：正見、正志、正語、正業、正命、正方便、正念、正定。”<sup>③</sup>

除了上述三經外，巴利語《沙門果經》中亦有與預卜相關的內容，其文云：

……又有某沙門、婆羅門，受食信施而生活。彼等依無益徒勞之橫明（畜生）而過邪命生活。例如占卜手足之相、占前兆（吉凶）、占夢、……遠離如是等任何無益徒勞之橫明。此亦為比丘戒之一份……<sup>④</sup>

現存漢譯《長阿含經》中的《沙門果經》缺少這部分內容。現存漢譯《沙門果經》的特殊情況，能否證明《長阿含經》對占卜態度的不統一呢？我們認為現存漢譯《沙門果經》的特殊情況並不能證明我們的這種假設，因為現行漢譯《沙門果經》並非其原始形態。《沙門果經》除漢語、巴利語版本外，還有漢譯異譯本《寂志果經》和《增壹阿含經》卷三十九中的異譯本，共四個版本。我們發現其他三個版本在描述沙門果時，都是分出家、持戒、得漏盡智等不同層次來敘述。關於沙門所持之戒，《寂志果經》、南傳《沙門果經》有詳細描述，這兩部經典反對占卜的內容正是出現在這一部分，《增壹阿含經》雖然沒有具體指出戒律內容，但也強調“持戒完具”，其文云：“（佛）告王曰：‘設王見彼剃除鬚髮，出家學道，在我左右，王欲何所施為’王白佛言：‘承事供養，隨時

① [後秦]鳩摩羅什譯：《大智度論》卷一九，《大正藏》，第25冊，第203頁。

② 失譯：《般泥洹經》卷二，《大正藏》，第1冊，第187頁。

③ [後秦]佛陀耶舍共竺佛念譯：《長阿含經》卷一〇，《大正藏》，第1冊，第59-60頁。

④ 通妙譯：《長部經典》卷二，《漢譯南傳大藏經》，第6冊，第76-77頁。

禮拜。’佛告王曰：‘以此方便，知現作福得受現報。設彼有勞之人，持戒完具，無有所犯，王欲何所施行？’王白佛言：‘盡其形壽供給衣被、飲食、床敷臥具、病瘦醫藥，不使缺減。’”<sup>①</sup>而漢譯《沙門果經》在以奴僕、寄居客人為例描述出家之利後就直接跳到得漏盡智之利，缺少了中間的持戒內容。這說明，我們所看到的漢譯《沙門果經》其內容並不完整，通過對比漢、巴《沙門果經》和漢語異譯本《寂志果經》，我們發現漢譯《沙門果經》只相當於巴利語本和異譯本的前半部分，這再次證明，《長阿含經》中的《沙門果經》並不完整。此外，我們還可以從《成實論》中進一步確認我們的推論。《成實論》在解釋“現報”時云：“現報者，如說現在。《沙門果經》中說：‘現得恭敬名聞、禪定神通等利。’”<sup>②</sup>其中“恭敬”之利可見於漢、巴與異譯三本之中，而漢譯《沙門果經》到此結束，沒有後面的“禪定”、“神通”諸利。這二利在巴利語《沙門果經》與漢語異譯本《寂志果經》中都有保留。由以上諸證，我們可以確定《長阿含》中的《沙門果經》是不完整的。但我們認為這種不完整，並不是被《長阿含經》的編撰者刻意刪去。巴利語《沙門果經》這段文字與漢譯《梵網經》、《阿摩晝經》關於占卜預測的論述雖有小別，但並無實質性差異。《長阿含經》保留了《梵網經》、《阿摩晝經》，也就沒必要刪除《沙門果經》中與占卜預測有關的內容。故而，這種不完整的《沙門果經》極有可能是在傳譯中造成的。

### 《中阿含》與《中部》：

漢譯《中阿含經》卷四十七《多界經》中，佛陀在回答阿難“云何比丘知是處、非處”這一問題時，談到了對占卜的看法，其文云：

若見諦人信卜問吉凶者，終無是處。若凡夫人信卜問吉凶者，必有是處。阿難！若見諦人從餘沙門、梵志卜問吉凶相應，見有苦有煩，見是真者，終無是處。若凡夫人從餘沙門、梵志卜問吉凶相應，見有苦有煩，見是真者，必有是處。<sup>③</sup>

但是在南傳中部《多界經》中，並沒有找到將占卜吉凶視為“非處”的內容。此外，在漢譯佛典中，該經還有趙宋法賢所譯的異譯本，名為《四品法門經》，

① [東晉] 瞿曇僧伽提婆譯：《增壹阿含經》卷三九，《大正藏》，第2冊，第125頁。

② [後秦] 鳩摩羅什譯：《成實論》卷一，《大正藏》，第32冊，第244頁。

③ [東晉] 瞿曇僧伽提婆譯：《中阿含經》卷四七，《大正藏》，第1冊，第724頁。

其中亦無將占卜吉凶視為“非處”的內容。在上述三經以外，一些佛教論書中亦討論到“處、非處”的問題，如《辨中邊論》云：

頌曰：於非愛愛淨，俱生及勝主；得行不自在，是處非處義。

論曰：處非處義略由七種不得自在，應知其相。一於非愛不得自在，謂由惡行雖無愛欲而墮惡趣；二於可愛不得自在，謂由妙行雖無愛欲而昇善趣；三於清淨不得自在，謂不斷五蓋不修七覺支，決定不能作苦邊際；四於俱生不得自在，謂一世界無二如來、二轉輪王俱時出現；五於勝主不得自在，謂女不作轉輪王等；六於證得不得自在，謂女不證獨覺、無上正等菩提；七於現行不得自在，謂見諦者必不現行害生等事，諸異生類，容可現行。多界經中廣說此等。應隨決了是處非處，如是已說處非處義。<sup>①</sup>

該論亦沒提到問卜。漢譯《中阿含經》中的《多界經》將占卜吉凶視為“非處”的內容到底來於何處？是否為說一切有部的部派特色的體現？為了說明這一問題，我們將漢譯《多界經》、《四品法門經》、《辨中邊論》與巴利語《多界經》“處、非處”的內容及其次第簡要對比如下：

四部佛典中“處、非處”內容及次第對比表			
漢譯《多界經》	《四品法門經》	《辨中邊論》	巴利語《多界經》
二轉輪王	由行感果	由行感果	一切行常、樂、我
二如來	二如來	得正覺	五逆
五逆	二轉輪王	二如來	仰望其他大師（讚外道）
犯戒	女作轉輪王	二轉輪王	二阿羅漢
誇讚外道	女證菩提	女作轉輪王	二轉輪王
問卜	五逆	女證菩提	女成正覺
以咒脫苦	犯戒	不害生	女成轉輪王、帝釋、魔王、梵天
受八有	得正覺		由行感果
由行感果			
得正覺			

① [唐] 玄奘譯：《辯中邊論》卷二，《大正藏》，第 31 冊，第 470 頁。

從上表的對比，可以看到四部典籍在“處、非處”問題上，內容、次第都不完全一致。但漢譯《多界經》與其他三本差異尤為明顯。與其他三經相較，漢譯《多界經》多了問卜、以咒脫苦、受八有這三項獨特的內容，而缺少了其他三經共有的女人不得成佛、成轉輪王的內容。進一步研究可以發現，漢譯的《多界經》雖然被收錄於有部的《中阿含經》中，但可以確定，目前所見的漢譯《多界經》並非有部《多界經》的原貌。說一切有部論書《阿毘達磨順正理論》卷七五提到了《多界經》中“處、非處”的內容，其文云：“如薄伽梵《多界經》中自廣分別處非處義，身等惡行感非愛果，定有是處；感可愛果，必無是處。乃至廣說。”<sup>①</sup>《順正理論》首舉“惡行感非愛果”與《四品法門經》及《辨中邊論》將“由行感果”置於首位的順序一致，而不同於我們現在看到的漢譯《中阿含經》中的《多界經》。根據有部論書所記，我們更傾向認為有部《多界經》的原貌應與《四品法門經》或《辨中邊論》所引文本相近。

漢譯《中阿含經》中的《多界經》即非有部所屬，那到底源自何處？為何與他本有如此大的差異？本文認為，這種差異可能並非源於經典本身，而是在經典翻譯過程中造成的。漢語《中阿含經》前後兩譯，但兩譯均無梵本，而是依靠梵僧誦出文本。《增壹阿含經序》談到《增壹阿含》與《中阿含》的翻譯時云：“有外國沙門曇摩難提者，……誦二阿含，溫故日新，周行諸國，無土不涉。以秦建元二十年來詣長安，外國鄉人咸皆善之，武威太守趙文業求令出焉。佛念譯傳，曇嵩筆受，歲在甲申夏出，至來年春乃訖，為四十一卷，分為上下部。上部二十六卷全無遺忘，下部十五卷失其錄偈也。……此年有阿城之役，伐鼓近郊，而正專在斯業之中。全具二阿含一百卷，鞞婆沙、婆和須蜜、僧伽羅刹，傳此五大經。自法東流，出經之優者也。”<sup>②</sup>《高僧傳·慧持傳》亦云：“時有西域沙門僧伽羅叉，善誦四含。詢請出《中阿含經》，持乃校閱文言，搜括詳定。”<sup>③</sup>這種誦出之文，被誦者改動的可能性極大，贊寧在《宋高僧傳》中已經注意到這個問題，贊寧指出：“如梵云鄔波陀耶、疎勒云鶻社、于闐云和尚……三藏直齋夾牒而來，路由胡國，或帶胡言，如覺明口誦曇無德律中有和尚等字者是。”<sup>④</sup>此外，我們目前也沒有找到其他與漢譯《多界經》內容、次第

① [唐]玄奘譯：《阿毘達磨順正理論》卷七五，《大正藏》，第29冊，第746頁。

② [晉]道安撰：《增壹阿含經序》，《大正藏》，第2冊，第549頁。

③ [梁]慧皎撰，湯用彤校注，湯一玄整理：《高僧傳》卷六《義解·晉蜀龍淵寺釋慧持》，北京：中華書局，1992年版，第229頁。按：本文所用《高僧傳》均為中華書局點校本，以下不再單獨注出版本信息。

④ 《宋高僧傳》卷三《譯經·論》，第54頁。

相似的文本。因此我們有理有懷疑《中阿含經》中，這種具有獨特內容、次第的《多界經》是誦者遺忘原本後改動而成。

有部所持的《中阿含經》中只有《多界經》涉及占卜問題，確認《多界經》原貌並無占卜等內容，也就等同於確認有部所持《中阿含經》沒有有關占卜預測的內容。這一點，我們還可以從巴利語《大四十經》（中部）與其相對應的漢譯《聖道經》（《中阿含經》）的對比中得到佐證。《大四十經》在提到邪命時云：“諸比丘！如何為邪命？以欺騙、饒說、占相、騙詐、利之熱求，諸比丘！此等為邪命。”<sup>①</sup>《聖道經》只提到“呪”，並沒有將“占相”歸屬於邪命，其文云：“云何邪命？若有求無滿意，以若干種畜生之呪，邪命存命，彼不如法求衣被，以非法也。不如法求飲食、床榻、湯藥、諸生活具，以非法也，是謂邪命。”<sup>②</sup>可見，有部所持的《中阿含經》確實沒有表露出反對占卜預測的態度。

#### 《雜阿含》與《相應部》：

漢譯《雜阿含經》卷一八，佛陀談到“四種邪命求食”時說：“若諸沙門、婆羅門仰觀星曆，邪命求食者，如是沙門、婆羅門則為仰口食也。”<sup>③</sup>其中所提及的“仰觀星曆”實為占卜的方法之一。同書卷一九又通過兩則佛陀敘述業報因緣的故事再次表明了該經對預言的態度。由於這兩則故事內容基本一致，現引其一則如下：

一時，佛住王舍城。乃至路中見一眾生，其身獨轉，猶若旋風，乘虛而行。乃至佛告諸比丘：“此眾生者，過去世時，於此王舍城為卜占師，誤惑多人，以求財物，緣斯罪故，已地獄中受無量苦，地獄餘罪，今得此身，續受斯苦。”<sup>④</sup>

《雜阿含經》中這兩處有關占卜的文段在南傳《相應部》中亦有記錄。其中“仰口食”見於《舍利弗相應》，占卜業報的故事見於《勒叉那相應》。

#### 《增壹阿含》與《增支部》：

漢譯《增壹阿含經》中不僅沒有反對占卜的內容，甚至還出現了肯定占卜的情況。該經卷三《弟子品》中，佛陀讚揚了其一百位傑出的聲聞弟子，對那

① 通妙譯：《中部經典》卷一三，《漢譯南傳大藏經》，第12冊，第59頁。

② [東晉]瞿曇僧伽提婆譯：《中阿含經》卷四九，《大正藏》，第1冊，第736頁。

③ [南朝·宋]求那跋陀羅譯：《雜阿含經》卷一八，《大正藏》，第2冊，第131頁。

④ [南朝·宋]求那跋陀羅譯：《雜阿含經》卷一九，《大正藏》，第2冊，第137頁。



伽波羅比丘，佛陀說到：“我聲聞中第一比丘，曉了星宿，預知吉凶，所謂那伽波羅比丘是。”<sup>①</sup>而在一些佛典中，那伽波羅往往是作為怖佛的反面人物出現，如漢譯《雜阿含經》云：“爾時，世尊告那伽波羅比丘：‘汝那伽波羅愚癡人，以摩鳩羅鬼神像恐怖佛耶。’”<sup>②</sup>漢譯《增壹阿含經》對那伽波羅則是正面書寫，除了《弟子品》說他“曉了星宿，預知吉凶”外，卷三五《莫畏品》亦有那伽波羅比丘說法開導梵志之事。查檢赤沼智善《漢巴四部四阿含互照錄》，那伽波羅開導梵志之事只見於漢譯《增壹阿含經》<sup>③</sup>。可見，對那伽波羅比丘的推崇確實是漢譯《增壹阿含經》的特色。

在與漢譯《增壹阿含經》相對的巴利語《增支部》中，亦有佛陀讚揚諸聲聞弟子的內容。此內容見於該經《是第一品》中。除去對同一弟子的重復讚揚外，巴利語《是第一品》所讚揚弟子數量只有 41 人，遠遠少於漢譯《增壹阿含經》。並且，對比發現，除了舍利弗、目犍連、摩訶迦葉、阿那律、摩訶迦旃延、阿難等少數弟子外，漢譯《增壹阿含經》與巴利語《增支部》所讚揚的弟子與所讚揚的內容差異極大，從這種對比，我們推論，最原始的增壹部中確有佛陀讚揚諸聲聞弟子的內容，但人數不會太多，在部派佛教時期，各部派對這部分內容進行了增改，加入了自己所推崇的人物。巴利語《是第一品》中並沒有對能預測吉凶的弟子進行讚揚的內容，很有可能讚揚弟子預測吉凶確非原始增壹部的內容，漢譯《增壹阿含經》這部分的內容應該屬於他所代表的部派。

## 二、漢傳、南傳律典中所載佛教對占卜的態度

阿含典籍以外，佛教六部廣律中亦有大量佛教關於占卜預測的論述。這六部廣律分別是漢譯五部廣律和南傳赤銅鑠律。漢譯五部廣律，最先譯出的是《十誦律》（公元 404 年-409 年），屬於說一切有部；在漢傳佛教中影響最大的是《四分律》（公元 410 年-412 年），屬於曇無德部（法藏部）；《摩訶僧祇律》（公元 416 年-418 年）屬於大眾；《五分律》（公元 423 年-424 年）屬於彌沙塞部；除此四部外，還有譯文不全的根本說一切有部律（包括：《根本有部毗奈耶》及《苾芻尼毗奈耶》、《出家事》、《安居事》、《隨意事》、《皮革事》、《藥事》、《羯耻那衣事》、《破僧事》、《雜事》等）（公元 703 年-713 年）。我們現在先依《四分律》、

① [東晉] 瞿曇僧伽提婆譯：《增壹阿含經》卷三，《大正藏》，第 2 冊，第 558 頁。

② [南朝·宋] 求那跋陀羅譯：《雜阿含經》卷四九，《大正藏》，第 2 冊，第 362 頁。

③ [日] 赤沼智善著：《漢巴四部四阿含互照錄》，收入藍吉富主編：《世界佛學名著譯叢》，第 23 冊，1986 年版，第 146 頁。

《五分律》、南傳律、《摩訶僧祇律》、《十誦律》和根本說一切有部諸律的順序（如此安排之原因，在我們對比六部律典所涉占卜內容後即可明了），將六部廣律中有關占卜預測的內容整理如下：

#### 《四分律》：

《四分律》比丘尼戒一百七十八單提法中有四條與占卜預測相關的戒律，在後世的《四分律比丘尼戒本註解》中將這四條戒稱為“習誦世俗咒術戒”、“教人誦習咒術戒”、“學俗伎術以自活戒”和“教白衣世俗伎術戒”<sup>①</sup>。其中“習誦世俗咒術戒”和“教人誦習咒術戒”的制戒因緣是因為六群比丘尼誦（教人誦）“種種雜呪術、或支節呪、或剎利呪、鬼呪、吉凶呪，或習轉鹿輪卜、或習解知音聲”<sup>②</sup>；“學俗伎術以自活戒”的制戒因緣是六群比丘尼“學習呪術以自活命。呪術者，或支節呪、剎利呪、或起尸鬼呪、或學知死相、知轉禽獸輪卜、知眾鳥音聲”<sup>③</sup>；“教白衣世俗伎術戒”的制戒因緣是六群比丘尼“以世俗技術教授諸白衣，語言：……‘今日某甲星宿日好，宜種作、宜作舍、宜使作人、宜與小兒剃髮、亦宜長髮、宜剃鬚、宜舉取財物、宜遠行’”<sup>④</sup>。對於《四分律》中有關占卜的戒律，我們需要注意一點，即《四分律》中占卜是包括在咒術、技術之中的。如“習誦世俗咒術戒”、“教人誦習咒術戒”主要是禁止“咒術”，但其中所包含的“轉鹿輪卜”、“解知音聲”均屬於占卜之法。我們在上一節已經提到，音聲占是印度古代常用的占卜方法，而“鹿輪卜”亦名“禽獸輪卜”，按《四分律名義標釋》所釋，其方法是“作諸禽獸形像，周帀行列旋轉，以卜吉凶，亦出天竺鹿輪書”<sup>⑤</sup>。

佛陀制定戒律，認為比丘尼從事這些包含占卜在內的世俗之事，就會觸犯波逸提罪。雖然這些戒條出現在比丘尼律中，但《四分律》認為這些戒律同樣適用於比丘，只是罪名被列入比波逸提輕的突吉羅中。何謂波逸提，何謂突吉羅呢？這涉及到佛教戒律對罪行輕重的劃分問題。佛教將違反戒律的行為總歸入五種罪，稱為五篇，依其輕重分別為：波羅夷(pārājika)，此為最重之罪，《四分律》云：“譬如斷人頭不可復起，比丘亦復如是，犯此法者不復成比丘。”

① 釋佛瑩編：《四分比丘尼戒本註解》卷二，收入藍吉富《大藏經補編》，第08冊，華宇出版社，1984年版，第340、341、405、419頁。

② [後秦] 佛陀耶舍共竺佛念：《四分律》卷二七，《大正藏》，第22冊，第754頁。

③ [後秦] 佛陀耶舍共竺佛念：《四分律》卷三〇，《大正藏》，第22冊，第774頁。

④ [後秦] 佛陀耶舍共竺佛念：《四分律》卷三〇，《大正藏》，第22冊，第775頁。

⑤ [明] 弘贊輯，弘麗校：《四分律名義標釋》卷二〇，《卍續藏經》，第70冊，臺北：新文豐出版公司，1993年版，第705頁。

犯此罪者會被擯除僧伽，失去比丘、比丘尼身份；僧伽婆尸沙(saṅghāvaśeṣa)，該詞意譯為“僧殘”，亦屬重罪，但“猶有因緣尚可治”，犯這類罪的比丘、比丘尼需要別住於僧伽之外，並“應六日六夜比丘僧中行摩那埵，行摩那埵已，應二十比丘僧中出罪”，在二十位比丘全部同意後，犯罪比丘才能出罪，恢復在僧伽中的身份；波逸提(naiḥsargikapāyattika)，意譯為墮，犯此罪的比丘、比丘尼需在僧伽中“作白”，得僧伽同意，然後到離僧伽不遠之地，向一位清淨比丘發露出罪；波羅提提舍尼(pratideśanīya)，犯這類罪的，不必在僧中，只要對一比丘，承認自己的過失就可以，屬於較輕的罪；突吉羅(duṣkṛta)，不用在僧中，也不用對人說，只要自己“心悔念學”，就可以清淨，是最輕的罪<sup>①</sup>。

《四分律》將比丘尼、比丘從事占卜分別納入波逸提和突吉羅等輕罪之中，可見，該律雖然反對比丘、比丘尼從事占卜預測，但態度並不嚴苛。

此外，值得注意的是，《四分律》還承認在某些特殊情況下，比丘尼、比丘從事上述呪、卜活動，是無犯的。如“習誦世俗咒術戒”中就說道：“不犯者，若誦治腹內虫病呪、若誦治宿食不消呪、若學書、若誦世俗降伏外道呪、若誦治毒呪以護身故，無犯。”<sup>②</sup>

《四分律》雜犍度中亦數次提到佛陀禁止比丘占卜，其中“大小持戒犍度”談到占卜的內容與《長阿含經》中《阿摩晝經》與《梵動經》內容極其相近，我們以其中一小段內容為例，即可見其相似性。“大小持戒犍度”中說：

如餘沙門、婆羅門，食他信施、行妨道法、邪命自活，或呪火、或呪行來令吉利、或誦刹利呪、或誦鳥呪、或誦枝節呪、或誦安置舍宅符呪，若火燒鼠嚙物能為解呪、或誦別死生書、或誦別夢書、或相手相肩、或誦天人問（按：依《梵動經》，“天人問”為“天文書”較適）、或誦別鳥獸音聲書，除斷如是妨道法。<sup>③</sup>

## 《五分律》：

《五分律》比丘尼戒中亦有反對比丘尼占卜的規定：

① 關於五種罪的研究，參見印順著：《原始佛教聖典之集成》，《印順法師佛學著作全集》，第14冊，北京：中華書局，2009年版，第116-117頁。

② [後秦] 佛陀耶舍共竺佛念譯：《四分律》卷二七，《大正藏》，第22冊，第754頁。

③ [後秦] 佛陀耶舍共竺佛念譯：《四分律》卷五三，《大正藏》，第22冊，第963頁。

爾時諸比丘尼種種自卜，亦從他卜。諸白衣譏呵言：此等不捨邪見，何應得道？諸長老比丘尼聞，種種呵責，乃至今為諸比丘尼結戒，亦如上說。從今是戒應如是說：若比丘尼，自卜，若就他卜，波逸提；式叉摩那、沙彌尼，突吉羅。<sup>①</sup>

《五分律》中將比丘尼占卜視為“邪見”，所謂“邪見”與“邪命”一樣，也是阻礙佛教徒修行的重要因素。《五分律》比丘尼戒律中沒有說到這條戒律同樣適用於比丘，但我們在《五分律》雜法中找到了禁止比丘占卜的內容，其文云：

諸比丘學種種卜，諸白衣譏呵言：“沙門釋子不能自淨其見，何能知未然事？”諸比丘以是白佛，佛言：“不聽，犯者突吉羅！”<sup>②</sup>

諸比丘問卜相師，欲自知吉凶。佛言：“不聽，犯者突吉羅！”<sup>③</sup>

同《四分律》一樣，《五分律》將比丘從事占卜預測的罪行列入了較比丘尼罪更輕的突吉羅中。此外，值得注意的是，同《四分律》一樣，《五分律》往往在戒條的最後說明哪些行為屬於“不犯”，如《五分律》佛陀也禁止比丘學習外書，但又提到“為伏外道，聽讀外書，但不得隨書生見”<sup>④</sup>，不過，在禁止比丘尼占卜的戒條中並沒有屬於“不犯”的情況。

### 南傳赤銅鑠部律：

在《漢譯南傳大藏經》所載赤銅鑠部（Tāmraśāṭṭiya）律中，亦有明確禁止僧尼占卜預測的內容，但與《五分律》、《四分律》不同的是，赤銅鑠部律並沒有將占卜列入“波逸提”法中，而是將其列入罪行僅次於“波羅夷”法的“僧殘法”中，屬於較為嚴重的罪行。其“僧殘法”第十三“污家戒”中污家的惡行包含占卜等行為，其文云：

彼等行如是非法行——自植花樹又教人植……耽於八目碁、或耽於十目

① [南朝·宋] 佛陀什共竺道生譯：《彌沙塞部和醯五分律》卷一四，《大正藏》，第 22 冊，第 100 頁。

② [南朝·宋] 佛陀什共竺道生譯：《彌沙塞部和醯五分律》卷二六，《大正藏》，第 22 冊，第 174 頁。

③ [南朝·宋] 佛陀什共竺道生譯：《彌沙塞部和醯五分律》卷二六，《大正藏》，第 22 冊，第 174 頁。

④ [南朝·宋] 佛陀什共竺道生譯：《彌沙塞部和醯五分律》卷二六，《大正藏》，第 22 冊，第 174 頁。

碁、或玩無盤碁、跳間遊戲、拔取、擲骰、棒打、看手相、拋球、葉笛、玩鋤、倒立、玩風車、玩竹、玩車、玩弓、猜文字、猜他心、占籤；或學象、學馬、學車、學弓、學劍……又行種種惡行。<sup>①</sup>

《五分律》、《四分律》、《十誦律》、《摩訶僧祇律》與《根本說一切有部毘奈耶》等律典“污家戒”的制戒因緣中都沒有發現與占卜相關的內容，唯獨南傳律典將“看手相”、“占籤”等占卜行為歸入“污家”重戒之中，可見南傳律及其所代表的部派在反對占卜預測之事上，態度是較為嚴苛的。

### 《摩訶僧祇律》：

在《摩訶僧祇律》中我們沒有發現有關禁止占卜預測的條文。不過，在四波羅夷法“殺戒”條中，我們找到了與占卜預測相關的內容。“殺戒”條列舉了諸多殺人方式，其中有一種為“說相殺”，而“說相”，《僧祇律》進一步解釋到：

說相者，……又復言：“我聞野干、土梟鳥鵲鳴，我今見汝面色鼻曲，汝將定死。便可自殺，用苦活為？”是人因是死者，是比丘得波羅夷。又復問言：“汝幾歲？”答言：“我爾許歲。”又言：“我解一切性命，汝今年必死，汝不如自殺，用惡活為？”因是死者，是比丘得波羅夷。又復言：“汝屬何星？”答言：“我屬某星。”便言：“我知彼星，當知汝今必死無疑。何不自殺，用苦活為？”是人因是死，是比丘得波羅夷。<sup>②</sup>

此處提到比丘以動物聲音、人的面相、人的年歲、人的星命等因素預言他人將要死亡。雖然這些行為被佛陀禁止，但禁止的原因不是因為僧人用這些方法進行預測，而是僧人用這些方法誘導他人自殺。故而這些預測行為被列入“殺戒”之中，而並非像《四分律》那樣被列入“學俗技術戒”等與占卜預測有關的戒條之中。值得注意的是，《五分律》、《四分律》、《十誦律》“殺戒”中均沒有與《僧祇律》這段文字相似的內容，這說明，《僧祇律》處所時代與地域應該已有大量比丘精通以動物聲音、面相、年歲、星命等方式來預言吉凶。但是《摩訶

① 通妙譯：《經分別》卷二，《漢譯南傳大藏經》，第1冊，第252頁。

② [東晉] 佛陀跋陀羅共法顯譯：《摩訶僧祇律》卷四，《大正藏》，第22冊，第255頁。

僧祇律》並沒單獨制定禁止比丘占卜的戒律，可見持《僧祇律》的部派對占卜預測的態度已經有了極大的變化。

### 《十誦律》：

《十誦律》中，佛教對占卜預測的態度似乎有了新的變化。在《四分律》、《五分律》比丘尼波逸提罪中都有明確禁止占卜的內容。但在《十誦律》中我們却沒有找到這方面的內容。《十誦律》比丘尼波逸提法中有“禁讀誦種種呪術”的戒律，與《四分律》“習誦世俗呪術戒”的內容最為接近，現將戒文引用如下：

佛在舍衛國，爾時有迦羅比丘尼先是外道，棄捨經、律、阿毘曇，誦讀種種呪術。是中有比丘尼，少欲知足行頭陀，聞是事心不喜，種種因緣呵責：“云何名比丘尼，棄捨經、律、阿毘曇，誦讀種種呪術？”種種因緣呵已，向佛廣說。佛以是事集二部僧，知而故問迦羅比丘尼：“汝實作是事不？”答言：“實作。世尊！”佛以種種因緣呵責：“云何名比丘尼，棄捨經、律、阿毘曇，讀誦種種呪術？”種種因緣訶已，語諸比丘：“以十利故，與比丘尼結戒。從今是戒應如是說：‘若比丘尼，讀誦種種呪術，波逸提。’”

波逸提者，燒煮覆障，若不悔過，能障礙道。

是中犯者，若比丘尼讀誦種種呪術，若是偈說，偈偈波逸提；若是章說，章章波逸提；若別句說，句句波逸提。

不犯者，若讀誦治齒。呪腹痛呪、治毒呪，若為守護安隱，不犯。<sup>①</sup>

《四分律》“習誦世俗呪術戒”詳細羅列了各種世俗呪術，其中特別提出了“轉鹿輪卜”這種占卜之術，而《十誦律》“禁讀誦種種呪術”中並沒有羅列具體呪術，我們也無法知道占卜之術是否包含於呪法之中。不過，我們還發現，在《四分律》、《五分律》的雜法、雜捷度中都有明確禁止占卜之內容，但在《十誦律》與《四分律》雜捷度、《五分律》雜法相對應的雜法部分，我們並沒有找到禁止占卜的內容。平川彰在《律藏の研究》中指出，捷度部的現在形，是在諸部派的枝末分裂後，由各個部派自行整理的<sup>②</sup>。《十誦律》捷度部不見占卜之

① [後秦] 弗若多羅共羅什譯：《十誦律》卷四六，《大正藏》，第 23 冊，第 337 頁。

② [日] 平川彰著：《律藏の研究》，收入《平川彰著作集》，第 10 冊，東京：春秋社，2000 年版，第 253 頁。

事，有可能正是其所屬的說一切有部自行整理律典的結果。

此外，《十誦律》卷五七提到阿蘭若比丘和近聚落住比丘應“善知星宿、讀誦星宿經”<sup>①</sup>。阿蘭若處比丘應“善知星宿”在《五分律》“四威儀法”中已經提及，但並無“星宿經”之說。“星宿經”乃《十誦律》之特色，唐代大覺撰的《四分律行事鈔批》中就提到“十誦開練若續（讀）星經”<sup>②</sup>，強調此為《十誦律》首創。《星宿經》，印順在其《初期大乘佛教的起源與開展》中作出如下解釋：“《星宿經》是世俗的星宿曆數，比丘們為了實用而學習，終於集成《舍頭羅經》。這可能是說一切有部誦本。”<sup>③</sup>而《舍頭羅經》所具有的占卜性質，印順法師也有提及，他說：“現在漢譯大藏中，有吳支謙與竺律炎共譯的《摩登伽經》三卷；西晉竺法護譯《舍頭諫太子二十八宿經》（或名《虎耳意經》）一卷。這二部，是同一部類的別誦本……《舍頭羅經》，是在摩登伽女惑亂阿難的事緣上，說過去生事，闡述種族平等外，編入咒語、二十八宿、占卜星宿、時分長短等。”<sup>④</sup>本文認為，《舍頭羅經》雖然不同於《星宿經》，但從印順的論述來看，二者確有可能存在發展的繼承性。通過以上論述，我們認為《十誦律》對占卜的態度確實有了新的變化，可能已經接受了包含天文星占在內的占卜之術。

### 根本說一切有部律：

根本說一切有部與說一切有部關係極為密切，但不同於說一切有部，根本說一切有部律典之中却有關於禁止比丘尼占卜預測的內容。如《根本說一切有部雜事》中就有禁止比丘尼從事巫卜之事的內容，其文云：

吐羅難陀尼入城乞食，見師巫女搖鈴繞家談說凶吉，多獲利物足得資身，即便念曰：“是好方便，我亦為之”。求得鈴已，明旦入城，即巡諸家搖鈴振響，為他男女洗沐身形，詭說吉凶、妄談來兆，有病患者，天緣皆差，遂使王城之內，咸共知聞，所有請祈無不啟竭，自餘巫卜人皆不問。時舊醫

① [後秦] 弗若多羅共羅什譯：《十誦律》卷五七，《大正藏》，第 23 冊，第 420 頁。

② [唐] 大覺撰：《四分律行事鈔批》卷一三，收入藍吉富《大藏經補編》，第 68 冊，臺北：華宇出版社，1984 年版，第 15 頁。

③ 印順著：《初期大乘佛教之起源與開展（上）》，《印順法師佛學著作全集》，第 16 冊，北京：中華書局，2009 年版，第 463 頁。

④ 印順著：《初期大乘佛教之起源與開展（上）》，《印順法師佛學著作全集》，第 16 冊，北京：中華書局，2009 年版，第 463 頁。

巫詣諸人處，問言：“有事我為占相。”諸人答曰：“更不勞汝，我有聖師，善閑眾事，占相療疾，皆悉稱心。”彼問：“是誰？”答言：“聖者吐羅難陀！”彼聞譏恥，作如是語：“非法釋女，妄為巫卜，奪我資生。”苾芻白佛，佛作是念：“尼作醫巫，有如是過，妄為詭說，招俗譏嫌。”告諸苾芻：“我今不許尼作醫巫，若有作者得越法罪。”<sup>①</sup>

《根本說一切有部雜事》雖然反對比丘尼占卜，認為這會引來世俗社會的譏嫌，但只是將其列入“越法罪”中，所謂“越法罪”，亦作“越毗尼罪”，即應懺突吉羅，為佛教戒律中罪行最輕的一類。

根本說一切有部在反對占卜的同時，也頗為重視“良辰吉日”這一觀念，如《根本說一切有部毘奈耶》“壞生地學處”禁止比丘掘地，但又強調“若營作苾芻欲定基時，得好星候吉辰，無有淨人，應自以橛釘地欲記疆界，深四指者無犯”<sup>②</sup>。而“良辰吉日”又與天文曆算有密切聯繫。可見，根本說一切有部對天、時的態度已與《四分律》等佛教律典反對僧侶“瞻相天時”之觀念有所不同。

### 三、原始佛教、部派佛教對占卜態度的轉變

通過對漢傳、南傳佛教所保存的早期佛教經、律中關於占卜材料的梳理，我們可以對原始佛教和部派佛教對占卜的態度及其變化總結如下：

原始佛教對占卜預測持否定態度。正如前文所言，在法藏部的典籍《長阿含經》中反對占卜預測的內容主要集中在《阿摩晝經》和《梵動經》中；現存《長阿含經》中的《沙門果經》雖然沒有占卜預測的內容，但我們已經論證這種形態的《沙門果經》是不完整的，並非其原始形態，而原始的《沙門果經》應該也是包含禁止比丘占卜的內容的。而《阿摩晝經》、《梵動經》、《沙門果經》等經典的形成時間，應該是在部派分裂以前，屬於原始佛教的經典。《五分律》在敘述五百集結時有一段論述，值得我們注意，其文云：

迦葉即問阿難言：“佛在何處說《增一經》、在何處說《增十經》、《大

① [唐] 義淨譯：《根本說一切有部毘奈耶雜事》卷三三，《大正藏》，第 24 冊，第 374 頁。

② [唐] 義淨譯：《根本說一切有部毘奈耶》卷四一，《大正藏》，第 23 冊，第 854 頁。



因緣經》、《僧祇陀經》、《沙門果經》、《梵動經》？何等經因比丘說？何等經因比丘尼、優婆塞、優婆夷、諸天子、天女說？”阿難皆隨佛說而答。<sup>①</sup>

在《四分律》談到五百集結時，亦有迦葉問阿難佛陀何處說何經的問題，其中迦葉問的第一部經就是《梵動經》<sup>②</sup>。《四分律》安居捷度中亦談到《梵動經》，其文云：“爾時有比丘，誦六十種經，如《梵動經》，為求同誦人故，欲人間遊行。”<sup>③</sup>《善見律毘婆沙》亦涉及迦葉與阿難的問答，其中也問到《梵網經》（《亦即《梵動經》）與《沙門果經》<sup>④</sup>。《摩訶僧祇律》中亦曾提及佛為阿闍世王竟夜說《沙門果經》之事<sup>⑤</sup>。不同部派經典都提到《梵動經》、《沙門果經》等典籍，說明這些典籍應該形成於部派分裂之前，屬於原始佛教典籍。

《阿摩晝經》、《梵動經》等經典在漢譯與巴利語佛典中都存在，並且內容上沒有實質性差異。通過不同語言、不同部派的文本對比，我們可以推論《長阿含經》中的這些經典並沒有被法藏部改造，而是保持了其原始形態。《四分律》與《長阿含經》同屬法藏部，從部派屬性來說，《四分律》在占卜預言問題上所持有的態度，應該和《長阿含經》一樣秉承原始佛教而來。而在實際內容上，我們確實發現《四分律》“大小持戒捷度”中關於占卜預言的內容正是來自於《梵動經》或《阿摩晝經》。

通過《長阿含經》、《四分律》中的相關論述，可以看到，原始佛教已經把占卜預測行為視為犯“戒”的行為，但罪行並不嚴重。《四分律》是將占卜與呪等邪命行為雜糅在一起，被納入波逸提或突吉羅罪的範疇。原始佛教對占卜預測的這種態度也被法藏部繼承。

在第一節中，我們已經說到印度社會有着濃厚的占卜預測的風氣，特別是佛教的競爭對手——婆羅門教和耆那教都積極的使用占卜之術，而佛教內部也有精通占卜之人。佛陀在世之時，為了教團的純潔，從戒律上禁止了比丘從事占卜活動。但面對濃厚的占卜氛圍，不掌握占卜知識，往往讓佛教在與外道的鬥爭中處於不利地位，加之佛陀的圓寂和部派的分化，佛教對占卜預測的態度不得不作出相應的調整，這種調整是朝着嚴苛和寬容兩個方向進行的。

① [南朝·宋] 佛陀什共竺道生譯：《彌沙塞部和醯五分律》卷三〇，《大正藏》，第 22 冊，第 191 頁。

② [後秦] 佛陀耶舍共竺佛念譯：《四分律》卷五四，《大正藏》，第 22 冊，第 968 頁。

③ [後秦] 佛陀耶舍共竺佛念譯：《四分律》卷三七，《大正藏》，第 22 冊，第 833 頁。

④ [南朝·齊] 僧伽跋陀羅譯：《善見律毘婆沙》卷一，《大正藏》，第 24 冊，第 675 頁。

⑤ [東晉] 佛陀跋陀羅共法顯譯：《摩訶僧祇律》卷三一，《大正藏》，第 22 冊，第 482 頁。

嚴苛方向，以持《五分律》的彌沙塞部和南傳赤銅鑠部為代表。在《長阿含》和《四分律》中，占卜與呪等雜術混合在一起。但我們看到，《五分律》中占卜與呪是作為相互獨立的戒條存在，《五分律》尼律單獨規定“若比丘尼，誦外道呪術，若教人誦，波逸提”；南傳赤銅鑠部中占卜與呪也是相互獨立，其關於占卜的戒律出現在十三僧殘法“污家戒”中，關於呪的條文出現在比丘尼波逸提第四十九、五十條。查檢元亨寺版《漢譯南傳大藏經》律藏部所附《諸部戒本戒條對照表》，南傳赤銅鑠部律第四十九、五十兩條與《四分律》中“習誦世俗咒術戒”、“教人誦習咒術戒”和“學俗伎術以自活戒”三條相對應，但《四分律》這三條都同時談到占卜與呪，而南傳只是談到呪，如第四十九條云：“其時，六群比丘尼學畜生咒。諸人譏嫌非難：‘何以諸比丘尼學畜生咒耶？宛如在家受欲者。’”<sup>①</sup>將占卜從咒術中獨立出來，體現出這些部派對占卜問題的重視。除將占卜獨立成戒外，《五分律》占卜戒不同於《四分律》之處還在於沒有列出不犯的情形。南傳赤銅鑠的另一個變化則是將占卜放入“污家戒”，罪名則屬於僅次於波羅夷的僧殘大罪，而非罪行教輕的波逸提和突吉羅。這種種差異都體現出彌沙塞部和赤銅鑠部對占卜預言的態度變得嚴苛起來。

寬容方面則以大眾部（大眾部末派）為代表。我們在大眾部所持典籍《增壹阿含經》、《摩訶僧祇律》中並沒有找到禁止占卜的條文，特別是《摩訶僧祇律》殺戒“說相殺”中記錄了大量的占卜預測方式，但卻沒有條文禁止占卜，可見大眾部對占卜的態度已經十分寬容。

當然，還有一些部派對占卜預測的態度可能正處於轉變期，還沒有最後定型。如我們上面談到的說一切有部以及與其同源的根本說一切有部。說一切有部所持典籍有《中阿含》、《雜阿含》和《十誦律》。我們已經確認《中阿含》、《十誦律》中沒有禁止占卜的內容，《多界經》雖然禁止占卜，但該經並非有部原本；而同屬有部的《雜阿含經》雖未像《長阿含經》一樣，將占卜列入“戒”的範疇，却記錄了兩則占卜得惡報的故事。根本說一切有部的律中有禁止比丘尼占卜的條文，但不同於其他律典，《四分律》、《五分律》均將比丘尼占卜列入波逸提法、比丘占卜列入突吉羅法中，而根本說一切有部將比丘尼占卜直接列入罪行最輕的越毗尼（突吉羅）法中。在禁止比丘尼占卜外，根本說一切有部又強調對“良辰吉日”的重視。從有部與根本說一切有部關於占卜預測互相矛盾的

<sup>①</sup> 通妙譯：《經分別》卷一二，《漢譯南傳大藏經》，第2冊，第424頁。

記載，我們可以看到有部與根本說一切有部對占卜預測的態度正在變化，而這種變化的總體趨勢是朝着更加寬容的方向發展的。

### 第三節 大乘佛教對占卜的態度

大乘佛教的起源問題，目前還沒有確定的說法。英人渥德爾認為大乘佛教起源於公元一世紀的南印度，大眾部特別是案達羅的制多山的某些理論傾向給大乘思想開了先路<sup>①</sup>；杜繼文認為隨着部派佛教的發展，在公元前一世紀至公元三世紀之間，在南方案達羅王朝、北方的貴霜王朝、以及恆河平原上的吠舍離等地湧現出一批自稱為“方廣”、“方等”或“大乘”的新思潮，而這些思潮逐漸匯集成了統稱“大乘佛教”的思潮<sup>②</sup>；呂澂認為大乘思想與大乘經相伴而來，其發生時間應在公元一世紀中葉，大乘佛教的思想是從部派佛學發展來的，各部派對他都有或多或少的影響，其中大眾系的幾派對他影響尤深<sup>③</sup>。雖然目前對大乘佛教的起源還沒有確定的說法，但認為他是在公元前後，在吸收和改造部派學說的基礎上，發展出來的一種佛教新思潮，應該是合乎實際的。大乘佛教的發展歷史，一般又可以劃分為初期、中期、晚期三個階段。呂澂在《印度佛教源流略講》中認為公元一世紀中葉到四世紀為大乘佛教初期階段；公元五、六世紀為中期大乘佛學時期，是大乘佛學的極盛時期；公元七世紀到十世紀是晚期大乘佛學時期，比較純粹的大乘佛學在十世紀之前還有，再後就成為秘教的附庸。

#### 一、般若典籍所見早期大乘佛教對占卜態度的差異

般若類經是在反對小乘佛教執於“法有”的基礎上產生的最早的一批大乘經典，其理論特色為強調“一切法性、相皆空”<sup>④</sup>。般若類經產生以後不斷發展，至唐玄奘所譯的《大般若波羅蜜多經》已有十六會共計六百卷，卷帙浩繁，具有匯集般若類經的性質。《大般若波羅蜜多經》前五會被視為根本般若經，其餘十一會被視為雜般若經。根本般若經中，第一會有十萬頌，第二會二萬五千頌，第三會一萬八千頌，第四會一萬頌，第五會八千頌。對這五會產生的順序問題，

① [英] 渥德爾著，王世安翻譯：《印度佛教史》，北京：商務印書館，1987年版，第327-328頁。

② 杜繼文主編：《佛教史》，南京：江蘇人民出版社，2008年版，第51頁。

③ 呂澂著：《印度佛學源流略講》，上海：上海人民出版社，1979年版，第83頁。

④ [唐] 玄奘譯：《大般若波羅蜜多經》卷三二七，《大正藏》，第6冊，第674頁。

還有爭議。呂澂從與部派典籍分量的相似性、寫作規律、中國翻譯史等方面推論這五會產生的順序應該是先簡後詳的<sup>①</sup>。按呂澂之論，《大般若波羅蜜多經》第五會極有可能是般若類經最早之文本。

《大般若波羅蜜多經》前五會中，除第一會為玄奘首譯外，餘下四會均有異譯本存世。如西晉竺法護譯的《光讚般若波羅蜜經》、西晉無羅叉譯的《放光般若波羅蜜經》，姚秦鳩摩羅什譯的《摩訶般若波羅蜜經》是玄奘譯《大般若經》第二、第三會的同本異譯；後漢支婁迦讖譯的《道行般若波羅蜜經》，吳支謙譯的《大明度經》、姚秦鳩摩羅什譯的《小品般若波羅蜜經》以及趙宋施護譯的《佛說佛母出生三法藏般若波羅蜜多經》等經是《大般若經》第四、第五會的同本異譯。

《大般若波羅蜜多經》第五會《不退品》在回答“我等當以何行、狀、相知是不退轉菩薩摩訶薩”這一問題時，涉及到早期大乘佛教對占卜之態度。《大般若波羅蜜多經》第五會與其他幾種異譯本對占卜的態度是否一致？為回答這一問題，我們現將第五會與《道行般若波羅蜜經》、《大明度經》、《小品般若波羅蜜經》三種異譯本此部分內容對舉如下：

《大般若波羅蜜多經》第五會《不退品》：

復次，善現！是諸菩薩有執金剛藥叉神主常隨左右密為守護，不為一切人、非人等邪魅威力損害身心。由此因緣，是諸菩薩乃至無上正等菩提，身意泰然，常不狂亂，具丈夫相，諸根圓滿，心行調善，恒修淨命，不行幻術、占相吉凶、呪禁鬼神、合和湯藥、誘誑卑夫、結好貴人、侮傲聖賢、親昵男女、不為名利自讚毀他、不以染心瞻顧戲笑，戒見清淨，志性淳質。<sup>②</sup>

《道行般若波羅蜜經·阿惟越致品》：

是菩薩，和夷羅洄化諸鬼神隨後，亦不敢近附。菩薩終不失志，心不妄起；身體完具，無瘡癩，極雄猛，終不誘他人婦女；若有治（蠱）道符祝（呪）行藥，身不自為，亦不教他人為，見他人為者，心不喜也，終不說男子若（共）

① 參見呂澂著：《印度佛學源流略講》，上海：上海人民出版社，1979年版，第86頁。

② [唐]玄奘譯：《大般若波羅蜜多經》卷五六二，《大正藏》，第7冊，第902頁。

女人為事，亦不說非法之事，亦不生惡處。用是比、用是相行具足，知是阿惟越致菩薩。<sup>①</sup>

《大明度經·不退轉品》：

佛言：如其福具足，得明度威神力，使作是念，用是相行具足知。又愆夷洄翼從防衛，餘鬼神不敢附。不失心志，不妄起心；身無瘡厲（癩），六情雅具，聖雄而不自顯，不誘他婦女；若符呪藥不行之，亦不教人婬穢行，不以歷口非法，惡念無由生哉。用是相行具足知。<sup>②</sup>

《小品般若波羅蜜經·阿惟越致相品》：

復次，須菩提！阿惟越致菩薩，執金剛神常隨侍衛，不令非人近之。是菩薩心無狂亂；諸根具足，無所缺減；修賢善行，非不賢善，不以呪術、藥草引接女人，身不自為，亦不教他，是菩薩常修淨命，不占吉凶，亦不相人生男生女，如是等事，皆不為之。須菩提！以是相貌，當知是阿惟越致菩薩。<sup>③</sup>

通過文本對比，可以看到四部經典都談到不退轉菩薩會受到執金剛神（Vajradhara，又譯和夷羅洄）的護衛，並可獲得諸多益處。我們可以把這些好處歸納為三點：一心不亂，二身具足，三戒清淨。但四部典籍在這三方面的內容不盡相同。在心不亂方面，《大般若經》第五會將身心同舉，言“身意泰然，常無擾亂”，而其他三部都只談到心不妄起。在身具足方面，第五會言“具丈夫相、諸根圓滿”談到根、相兩個方面，什譯《小品般若》言“諸根具足，無所缺減”實質上只談到了根一個方面，而《道行》與《大明度經》都談到了四個方面即，身體完具（六情雅具）、無瘡癩、極雄猛（聖雄）、不誘他人婦女。四部經典當中《道行》與《大明度經》除一處順序和微小的語言差異外，並無實質差異。在戒清淨方面，四部經典差異較大，排除譯語的原因，《道行》與《大明度經》還是最為接近的，二者都提到不應為符呪醫藥之事，不說（教）男女

① [後漢] 支婁迦讖譯：《道行般若經》卷六，《大正藏》，第8冊，第455頁。

② [吳] 支謙譯：《大明度經》卷四，《大正藏》，第8冊，第495頁。

③ [後秦] 鳩摩羅什譯：《小品般若波羅蜜經》卷六，《大正藏》，第8冊，第565頁。

事（淫穢行），不說非法事等，《大般若經》第五會與什譯《小品般若》也列舉了若干非淨行之事，但與《道行》、《大明度經》差異顯著，此外《大般若經》第五會非淨行之數量遠多於其他三部。通過對比四部典籍的內容，我們推論，這四部典籍雖然屬於異譯本，但他們源頭並不一樣，有可能是分屬不同系統，其中《大般若波羅蜜多經》第五會為一系統，羅什譯的《小品般若波羅蜜經》為一系統，而支讖譯的《道行般若波羅蜜經》與支謙譯的《大明度經》可能來自同一系統。

在四部典籍中，《大般若經》第五會指出菩薩應恒修淨命，不應從事幻術、占相、呪禁等事，羅什譯《小品般若波羅蜜經》也指出菩薩應常修淨命，不應從事呪術、藥草、占相等事；支婁迦讖《道行般若波羅蜜經》和支謙譯的《大明度經》也提到了符呪、醫藥等非淨事，但唯獨缺少與占卜相關之事。我們已經說到，這四部般若經分屬不同系統，出現這種情況的原因，極有可能就與這四部經屬於不同系統有關。可見，在奉行般若經的初期大乘佛教徒內部，對占卜等事的看法並不統一，可能存在兩種模式：反對和默許，這是部派分化後佛教對占卜態度的延續。

## 二、“菩薩”觀下大乘佛教對占卜的接受

隨着時間的推移，大乘佛教的在理論和實踐上都取得了突破性的發展。這種突破，首先就表現在大乘佛教的“菩薩”理論上。正如渥德爾所言，大乘的顯著特點是關於菩薩的教義，呂澂也指出大乘思想就是菩薩乘思想<sup>①</sup>。其實，小乘佛教中也有菩薩之說，但都是指已成佛者的前生，大乘佛教則認為菩薩是通過修行而成佛的重要階段，在大乘佛教看來，人人都可以發菩提心、修菩提行、證菩提果，故而，大乘佛教提出了“諸佛復從菩薩生”<sup>②</sup>的口號。由於大乘佛教對“菩薩”的重視，與聲聞乘、緣覺乘相對，大乘佛教又可稱為菩薩乘。

大乘佛教以菩薩自居，其與聲聞乘、緣覺乘的差異何在呢？《大智度論》在釋“菩提薩埵”時說：“稱讚好法名為‘薩’，好法體相名為‘埵’。菩薩心自利利他故，度一切眾生故，知一切法實性故，行阿耨多羅三藐三菩提道故，

① 參見 [英] 渥德爾著，王世安翻譯：《印度佛教史》，北京：商務印書館，1987 年版，第 329 頁；呂澂著：《印度佛學源流略講》，上海：上海人民出版社，1979 年版，第 85 頁。

② 法尊譯講：《入中論講記》，收入藍吉富《大藏經補編》，第 9 冊，臺北：華宇出版社，1984 年版第 71 頁。

為一切賢聖之所稱讚故，是名菩提薩埵。”<sup>①</sup>可見自利、利他是菩薩的重要特徵。

《瑜伽師地論》將其視為區別菩薩與聲聞、緣覺的重要標準，該論云：“當知此中正行功德殊勝菩薩，為利自、他，勤修正行，用利他事，以為自事，聲聞、獨覺則不如是。由諸菩薩用利他事為自事故，於一切有情起如自己平等之心。”<sup>②</sup>菩薩以自利利他為宗旨，那在實際修行中，菩薩要如何實現“上求菩提，下化有情”<sup>③</sup>的自利利他之行呢？大乘佛教認為要做到自利利他，首先需要能對眾生發起“悲心”；其次，還需要懂得使用“方便善巧”。而大乘佛教所言的“悲心”與“方便善巧”這兩方面內容都與我們要討論的占卜密切相關。

“悲心”是佛教慈悲喜捨四無量心之一。按《大智度論》云：“‘悲’名愍念眾生受五道中種種身苦、心苦……修悲心，為除眾生中惱覺故。”<sup>④</sup>大乘佛教認為菩薩只有對眾生起大悲心，才能不捨眾生，才能“以大悲心，悉濟普世，順化眾生”<sup>⑤</sup>。而在大乘佛教看來，菩薩若具有大悲心，憑藉大悲心能自然生出一切智，便能曉了種種法門，而這種種法門之中就包括占卜等世俗眾生所沉迷的種種邪命行為，正如《自在王菩薩經》所云：

自在王！大悲以眾生為本，住於眾生，眾生所攝。何以故？自在王！菩薩為度一切眾生，生大悲心，生一切智心，是名菩薩慧自在。又慧自在菩薩，以慧自在故，因一法門，若一劫若減一劫，種種異辭廣說諸法，於實相中無所違失。菩薩或欲不現其身為眾生說法，或從身毛孔演出法音，隨眾生所行而為說法。菩薩或欲現其身為眾生說法，一切外道論師不能窮盡。又外道仙人所作，若曼哆邏呪術經、韋陀，若語論、若鉢追、若諸神通、若諸智門，若日月五星經、若夢經、若地動經、若陀魔陀呪術、若鳥語經、若鳥獸經、若龍乾闥婆夜叉入身經、若王相經、若豐樂飢饉相經、若諸遑遊戲經，如是世界經書智慧、伎藝、文章、算數、色相、音樂、歌舞、箜篌、箏笛，如音曲折，菩薩轉身自然在心皆能通了，以慧力故皆能得知、皆能示現、皆能達知；菩薩雖知如是方術，不惱眾生，亦不以是為淨妙道。<sup>⑥</sup>

① [後秦]鳩摩羅什譯：《大智度論》卷四，《大正藏》，第25冊，第86頁。

② [唐]玄奘譯：《瑜伽師地論》卷五〇，《大正藏》，第30冊，第576頁。

③ [唐]圓測撰：《般若波羅蜜多心經贊》，《大正藏》，第33冊，第548頁。

④ [後秦]鳩摩羅什譯：《大智度論》卷二〇，《大正藏》，第25冊，第208頁。

⑤ [晉]竺法護譯：《等目菩薩所問三昧經》卷三，《大正藏》，第10冊，第590頁。

⑥ [後秦]鳩摩羅什譯：《自在王菩薩經》卷二，《大正藏》，第13冊，第931-932頁。

可見，在悲心之下，大乘佛教並不反對占卜等世間俗術，而是將這些手段視為“隨眾生所行，而為說法”的方式。

“方便善巧”是菩薩能夠實現自利、利他的又一重要因素。何為“方便善巧”呢？這一概念是與大乘佛教的另一重要概念——“般若”相對而言的。日人平川彰認為：“般若波羅蜜的‘般若（Prajñā）’譯為“慧”，是空的智慧、沒有束縛的智慧，是直觀全體的智慧。相對的，辨別現象的差別相的智慧是‘方便（upāya-kausalya）’。”<sup>①</sup>按平氏所云，般若智可了知諸法性空，方便智則是用於區別諸法差異，在區別差異後，才能以相應之行隨機救度。程恭讓在解釋這二者關係時也說：“在佛教思想體系中，般若代表認識真理的智慧，可以說是佛教的‘純理智慧’；善巧方便是認識人類文化、眾生特質，尋求適合的方法，將佛菩薩聖者之證境與當下人類的生命處境予以辯證聯結的智慧，可以說是佛教的‘實踐智慧’。”<sup>②</sup>簡單來說，“方便善巧”就是佛教以世俗的手段來解救現實社會中芸芸眾生的一種法門。

其實，“方便善巧”的概念在般若經中早已出現，在被認為最早形成的《大般若波羅蜜多經》第五會中也多次提到“方便善巧”的概念，如《善現品》舍利子在解說“摩訶薩義”時云：“以諸菩薩方便善巧，為諸有情宣說法要，令斷我見、有情見、命者見、補特伽羅見、有見、無見、斷常見等，依如是義名摩訶薩。”<sup>③</sup>鳩摩羅什的異譯本《小品般若波羅蜜經》中亦云：“菩薩成就方便故。何等為方便？所謂從般若波羅蜜起，雖能入禪，而不隨禪生。”<sup>④</sup>早期般若典籍的“方便善巧”已經含有區別差異、隨機而行的意義，但並沒有向後來的大乘經典一樣，將其發展為包容一切世俗行為的理論依據。《大般若經》第五會中仍將“令學取相世俗書典”<sup>⑤</sup>等行為視為菩薩惡友之行，也可佐證早期般若典籍是延續了原始佛教、部派佛教的觀念，對種種世俗的，非正命、正觀的事情依然是持反對態度的。早期般若典籍與世俗社會存在一定距離，其原因可能是因為大乘佛教剛剛形成，在教理上可以獨樹一幟，但在涉及僧伽生活、戒律等

① [日] 平川彰著，莊崑木譯：《印度佛教史》，臺北：商周出版社，2004年版，第252頁。

② 程恭讓：《〈善巧方便波羅蜜多經〉“善巧方便”概念思想之研究》，《華東師範大學學報（哲學社會科學版）》，2018年02期。

③ [唐] 玄奘譯：《大般若波羅蜜多經》卷五五六，《大正藏》，第7冊，第868頁。

④ [後秦] 鳩摩羅什譯：《小品般若波羅蜜經》卷八，《大正藏》，第8冊，第574頁。

⑤ [唐] 玄奘譯：《大般若波羅蜜多經》卷五五六，《大正藏》，第7冊，第868頁。



問題方面還不可能與早期佛教斷然決裂。

隨着大乘佛教的發展，“方便善巧”的入世色彩越發濃重。晉譯《大方廣佛華嚴經》中就說：“菩薩摩訶薩善巧方便、究竟彼岸，隨順世間、親近世間，而無疲厭。”<sup>①</sup>“方便善巧”觀念不僅使佛教在理論、制度、實踐等方面發生了改變，更重要的是，還使佛教戒律發生了改變。《瑜伽師地論》在《菩薩地》中談到了菩薩應遵循的戒律問題，提到菩薩應該持三種戒，一律儀戒、二攝善法戒、三饒益有情戒，其中律儀戒指“諸菩薩所受七眾別解脫律儀”<sup>②</sup>，《菩薩地》的異譯本《菩薩善戒經》提到“菩薩摩訶薩若欲受持菩薩戒者，先當淨心受七種戒”<sup>③</sup>，亦即表明大乘教徒首先需要遵守原始佛教、部派佛教時期佛教信眾所遵循的戒律才能受持菩薩戒；不過大乘獨有的“饒益有情戒”將利生與“方便善巧”相結合，為菩薩戒容納早期佛教認為非法的行為提供了可能性。如《菩薩地》中說：

若諸菩薩安住菩薩淨戒律儀，善權方便，為利他故，於諸性罪少分現行，由是因緣於菩薩戒無所違犯，生多功德……又如菩薩，見諸有情，為行越路，非理而行，出麤惡語，猛利訶擯，方便令其出不善處，安立善處，菩薩如是以饒益心，於諸有情，出麤惡語，無所違犯，生多功德……又如菩薩見諸有情信樂倡伎吟詠歌諷，或有信樂王賊飲食婬蕩街衢無義之論，菩薩於中皆悉善巧，於彼有情起憐愍心，發生利益安樂意樂，現前為作綺語，相應種種倡伎吟詠歌諷王賊飲食婬衢等論，令彼有情歡喜，引攝自在隨屬，方便獎導出不善處，安立善處，菩薩如是現行綺語，無所違犯，生多功德。<sup>④</sup>

性罪，指殺、盜、淫、妄語等罪，這在原始佛教以及部派佛教均被視為極重之大罪，犯罪者是要被擯除僧團，失去僧人資格的，而大乘戒律在利益眾生、善巧方便的前提下，則可“少分現行”，此外，惡語、綺語在大乘以前均被視為非法之行，而此處則被稱為“無所違犯，生多功德”。

杜繼文指出：“方便善巧被當作般若智慧的實施，為整個大乘思想的日趨世

① [東晉] 佛跋陀羅譯：《大方廣佛華嚴經》卷四〇，《大正藏》，第 9 冊，第 650 頁。

② [唐] 玄奘譯：《瑜伽師地論》卷四〇，《大正藏》，第 30 冊，第 511 頁。

③ [南朝·宋] 求那跋摩譯：《菩薩善戒經》卷四，《大正藏》，第 30 冊，第 982 頁。

④ [唐] 玄奘譯：《瑜伽師地論》卷四一，《大正藏》，第 30 冊，第 517 頁。

俗化，提供了堅實有力的辯解武器，使早期佛教那種嚴峻的禁欲主義和悲觀逃世主義得到根本的改造，成了佛教得以擴大影響，廣泛發展的重要動力。”<sup>①</sup>我們看到，在“方便善巧”觀念的指導下，大乘佛教在實踐上確實越來越開放，寬容地接納了各種世間法門，甚至包括各種被原始佛教、部派佛教所反對的世俗法門。《維摩詰經》提到維摩詰居士在日常生活中就“經書禁呪術，工巧諸伎藝，盡現行此事，饒益諸群生”<sup>②</sup>，禁呪之術、工巧伎藝，本是被原始佛教以及部派佛教禁止的“邪命”之事，而維摩詰居士認為這些手段可饒益有情，故亦可使用。在“方便善巧”觀念下，大乘佛教對各種世間之術均持開放之態度，我們所關注的占卜等世間術數自然也被大乘佛教置於“方便善巧”之中了。《顯揚聖教論》云：“無上正等菩提，由五明處，善巧方便。”<sup>③</sup>所謂五明，即內明、因明、醫方明、聲明和工業明。《瑜伽師地論》將工業明分為一十二種：營農工業、商估工業、事王工業、書算計度數印工業、占相工業、呪術工業、營造工業、生成工業、防那工業、和合工業、成熟工業、音樂工業<sup>④</sup>，其中就包括占卜之術。此外，《瑜伽師地論》又云菩薩應“於諸世間一切異論，方便善巧”<sup>⑤</sup>，其所言的“一切世間異論”就包括吉祥論，《瑜伽師地論》釋“吉祥論”云：“彼論相應一切見趣，謂觀參羅、曆算、卜筮種種邪論，妄計誦呪，祠祀火等，得所愛境，能生吉祥，能斷無義，又計觀相為祥、不祥。”<sup>⑥</sup>可見“吉祥論”亦包含占卜。

### 三、大乘佛教對占卜的約束與反對

正如杜繼文所言，“方便善巧”思想為佛教日趨世俗化提供了堅實有力的辯解武器。但如果這個武器使用不當，就可能讓佛教完全世俗化，消解佛教獨特的宗教特色和其所具有的宗教神聖性。因此，大乘佛教在強調“方便善巧”的同時，又試圖將其置於般若波羅蜜的統攝之中。《菩提資糧論》在解釋善巧方便波羅蜜、願波羅蜜、力波羅蜜、智波羅蜜等四波羅蜜時就宣稱：“此四波羅蜜，皆是般若波羅蜜所攝。”<sup>⑦</sup>按大乘佛教論師的設想，要能很好的使用“方便善

① 杜繼文主編：《佛教史》，南京：江蘇人民出版社，第2008年版，第71頁。

② [後秦]鳩摩羅什譯：《維摩詰所說經》卷二，《大正藏》，第14冊，第550頁。

③ [唐]玄奘譯：《顯揚聖教論》卷七，《大正藏》，第31冊，第516頁。

④ [唐]玄奘譯：《瑜伽師地論》卷一五，《大正藏》，第30冊，第361頁。

⑤ [唐]玄奘譯：《瑜伽師地論》卷四七，《大正藏》，第30冊，第551頁。

⑥ [唐]玄奘譯：《瑜伽師地論》卷八八，《大正藏》，第30冊，第799頁。

⑦ [隋]達磨笈多譯：《菩提資糧論》卷二，《大正藏》，第32冊，第523頁。

巧”的法門，首先是需要有般若智慧，這樣才能如實辨別眾生根機，隨順教化，又不執於世俗。而證得般若智慧又和菩薩的修行有關。故而，對屬於“方便善巧”範疇的世間俗術，一些大乘佛教典籍認為必須是到達一定修行程度的菩薩才能使用。如《菩提資糧論》認為，得力菩薩可以“諸論及工巧，明術種種業，利益世間故，出生建立之”<sup>①</sup>，而未得力菩薩需通過“具足勝淨意，不諂亦不幻，發露諸罪惡，覆藏眾善事”<sup>②</sup>到“清淨身口業，亦清淨意業，修諸戒學句，勿令有缺減”<sup>③</sup>，等程序一步一步修行，到菩提資糧積累到一定程度，才可以“善修明巧業，自學亦教他”<sup>④</sup>。

又如，《華嚴經》延續《十住經》等經典之說，分菩薩修行為歡喜地、離垢地、明地、焰地、難勝地、現前地、遠行地、不動地、妙善地、法雲地等十個層次，其中第二地離垢地的菩薩亦需“住於正道，不行占卜，不取惡戒，心見正直，無誑無諂，於佛、法、僧起決定信”<sup>⑤</sup>，而五地菩薩因“於一切眾生慈愍不捨故，積集福智助道故，精勤修習不息故，出生善巧方便故”<sup>⑥</sup>方才可以使用占卜等術，如經云：

佛子！此菩薩摩訶薩為利益眾生故，世間技藝靡不該習。所謂：文字、算數、圖書、印璽；地、水、火、風，種種諸論，咸所通達；又善方藥，療治諸病——顛狂、乾消、鬼魅、蠱毒，悉能除斷；文筆、讚詠、歌舞、妓樂、戲笑、談說，悉善其事；國城、村邑、宮宅、園苑、泉流、陂池、草樹、花藥，凡所布列，咸得其宜；金銀、摩尼、真珠、瑠璃、螺貝、璧玉、珊瑚等藏，悉知其處，出以示人；日月星宿、鳥鳴地震、夜夢吉凶，身相休咎，咸善觀察，一無錯謬；持戒入禪，神通無量，四無色等及餘一切世間之事，但於眾生不為損惱，為利益故咸悉開示，漸令安住無上佛法。<sup>⑦</sup>

《華嚴經》認為五地以上的菩薩才能方便使用各種占卜之術，這種“分別說”

① [隋] 達磨笈多譯：《菩提資糧論》卷五，《大正藏》，第 32 冊，第 533 頁。

② [隋] 達磨笈多譯：《菩提資糧論》卷五，《大正藏》，第 32 冊，第 534 頁。

③ [隋] 達磨笈多譯：《菩提資糧論》卷五，《大正藏》，第 32 冊，第 534 頁。

④ [隋] 達磨笈多譯：《菩提資糧論》卷五，《大正藏》，第 32 冊，第 535 頁。

⑤ [唐] 實叉難陀譯：《大方廣佛華嚴經》卷三五，《大正藏》，第 10 冊，第 185 頁。

⑥ [唐] 實叉難陀譯：《大方廣佛華嚴經》卷三六，《大正藏》，第 10 冊，第 191 頁。

⑦ [唐] 實叉難陀譯：《大方廣佛華嚴經》卷三六，《大正藏》，第 10 冊，第 192 頁。

的態度正是大乘佛教約束世間俗術的具體體現。

除了將世術學習限定在一定範圍之內，大乘佛教還對修行世間世術者提出了諸多限制，如《瑜伽師地論·菩薩地》中說：

若諸菩薩安住菩薩淨戒律儀，現有佛教於佛教中未精研究，於異道論及諸外論精勤修學，是名有犯、有所違越，是染違犯。無違犯者，若上聰敏，若能速受，若經久時能不忘失，若於其義能思能達，若於佛教如理觀察，成就俱行無動覺者，於日日中常以二分修學佛語，一分學外，則無違犯。若諸菩薩安住菩薩淨戒律儀，越菩薩法，於異道論及諸外論研求善巧，深心寶翫愛樂味著，非如辛藥而習近之，是名有犯，有所違越，是染違犯。<sup>①</sup>

《菩薩地》不僅只允許“上聰敏”人學習世間俗術，對他們的研習還提出“二分修學佛語，一分學外”，切勿“深心寶翫，愛樂味著”的限制；此外，《菩薩地》還告誡修習佛法者，對作為佛陀言教的內明要“謂諸菩薩於內明處，能善明淨、善安住慧”<sup>②</sup>，而對其他世俗技術要“於醫方明處、因明處、聲明處、世工業明處，能善明淨、非安住慧”<sup>③</sup>。

需要指出的是，在“方便善巧”觀念下使用占卜，雖是大乘佛教對待占卜的主流觀點，但“方便善巧”很容易讓佛教在世俗化程度上有所偏頗，大乘佛教雖從理論上對這一趨勢做了制約，但在實踐層面上并不能有效防範，所以為了教團的清淨，大乘佛教反對占卜的聲音並沒有完全消失。如《大般若波羅蜜多經》初分就提到：“菩薩摩訶薩知一切法自相皆空，自相空中不見有相，不見相故，遠離種種邪命、呪術、醫藥、占相，唯求無上正等菩提，究竟利樂諸有情類。”<sup>④</sup>代表中期大乘佛教的《大般涅槃經》也云：

終不瞻相手、足、面目，不以爪鏡、芝草、楊枝、鉢盂、髑髏而作卜筮，亦不仰觀虛空星宿，除欲解睡。不作王家往返使命，以此語彼、以彼語此。終不諛諂、邪命自活，亦不宣說王臣、盜賊、鬪諍、飲食、國土饑饉、恐怖、

① [唐] 玄奘譯：《瑜伽師地論》卷四一，《大正藏》，第 30 冊，第 519 頁。

② [唐] 玄奘譯：《瑜伽師地論》卷四三，《大正藏》，第 30 冊，第 529 頁。

③ [唐] 玄奘譯：《瑜伽師地論》卷四三，《大正藏》，第 30 冊，第 529 頁。

④ [唐] 玄奘譯：《大般若波羅蜜多經》卷三二七，《大正藏》，第 6 冊，第 674 頁。

豐樂安隱之事。善男子！是名菩薩摩訶薩息世譏嫌戒。<sup>①</sup>

《大般涅槃經》認為從事占卜等世俗活動將引來世俗社會對教團的譏嫌，這種觀念並非新創，在《根本說一切有部雜事》業已出現。《大般涅槃經》舊事從提，應與彼時佛教徒從事占卜而受世俗譏笑有關。

需要特別提出的是《梵網經》，該經在中國影響極大，甚至成為中國大乘戒律的主要依據。該經全稱《梵網經盧舍那佛說菩薩心地戒品第十》共二卷，上卷為盧舍那佛為千百億釋迦佛解說十發趣心、十長養心、十金剛心及十地等內容；下卷則是為“一切發心菩薩亦誦，乃至十發趣、十長養、十金剛、十地諸菩薩亦誦”<sup>②</sup>所說的菩薩戒律，分十重、四十八輕戒。雖然《梵網經》的來歷還有爭議，但無論該經是出於印度還是中國編撰，從文本內容上，我們都可以感受到該經有極強的“復古主義”，即通過細緻的條文來重申原始佛教、部派佛教的戒律，而與《梵網經》菩薩戒性質相似的《瑜伽師地論》菩薩戒，在戒律表述上則顯得宏觀亦或說模糊。如均為禁止菩薩從事邪命之事，《瑜伽師地論》云：“若諸菩薩安住菩薩淨戒律儀，生起詭詐，虛談現相，方便研求，假利求利，味邪命法，無有羞恥，堅持不捨，是名有犯，有所違越，是染違犯。”<sup>③</sup>而《梵網經》却云：“若佛子，以惡心故、為利養故，販賣男女色；自手作食、自磨自舂；占相男女，解夢吉凶，是男是女；呪術工巧，調鷹方法；和合百種毒藥，千種毒藥，蛇毒、生金銀（毒）、蠱毒，都無慈心。若故作者，犯輕垢罪。”<sup>④</sup>這種差異反映出部分大乘佛教徒已經意識到“方便善巧”可能存在的問題，試圖通過對原始佛教、部派佛教戒律的重申來對其進行彌補，故而將“方便善巧”統攝的諸多世間法術又重新列入非法行為當中。對占卜之術《梵網經》還指出不得“爪鏡、著草、楊枝、鉢盂、髑髏而作卜筮”<sup>⑤</sup>。

總結來說，大乘佛教對占卜的態度一開始是延續了部派佛教的兩種主要模式即，禁止和默許，隨着大乘佛教的世俗化程度加深，在“方便善巧”思想的統攝下，占卜等被早期佛教視為邪命的世間俗術也被視為菩薩修行的必備知識，為利益有情是可以使用的，但與此同時，大乘佛教內部也有人對“方便善巧”

① [南朝·宋] 慧嚴改定：《大般涅槃經》卷一一，《大正藏》，第 12 冊，第 674 頁。

② [後秦] 鳩摩羅什譯：《梵網經》卷二，《大正藏》，第 24 冊，第 1004 頁。

③ [唐] 玄奘譯：《瑜伽師地論》卷四一，《大正藏》，第 30 冊，第 518 頁。

④ [後秦] 鳩摩羅什譯：《梵網經》卷二，《大正藏》，第 24 冊，第 1007 頁。

⑤ [後秦] 鳩摩羅什譯：《梵網經》卷二，《大正藏》，第 24 冊，第 1007 頁。

的觀念表達擔憂并通過具體行為來制約可能過度使用的“方便善巧”，部分大乘佛徒仍然將占卜等行為視為非法之行，正是這種擔憂的具體表現。

#### 第四節 密教對占卜的態度

密教，是繼原始佛教、部派佛教、大小乘佛教之後，印度佛教發展的最後一個歷史階段。關於密教的起源，呂建福在《中國密教史》中認為：“密教起源於大乘佛教，大乘佛教中的陀羅尼法門逐漸向獨立方向發展，最終形成原始密教——陀羅尼密教。”<sup>①</sup>賴永海主編的《中國佛教通史》則認為密教的起源受到吠陀的影響，他指出：“印度密宗起源於古吠陀典籍，其後流行於民間各個階層，佛教在長期發展過程中，逐漸滲入民間信仰，並受此等咒術密法的影響，加以攝取，作為守護教徒，消除災障之用，古來通常稱為雜密。”<sup>②</sup>Joseph Terence Montgomery Needham（李約瑟）在《中國科學技術史》中則將密教稱為“道家部門”，認為秘教咒語、儀軌和古代道教中的薩滿和魔術非常類似，密教對性的現象深感興趣也與道教相似，李約瑟說：“乍看起來密教似乎是印度傳到中國的舶來品。但是更細緻地考查年代，我們就會考慮到，整個事情至少很有可能真正是屬於道教的……密教可能又是一個事例，說明外國人把中國人已經十分熟悉的又親切地傳授給中國人。”<sup>③</sup>學者在密教起源上還有分歧，歸納起來主要有吠陀說、土著說、道教說、混合說、大乘說等多種說法<sup>④</sup>。但無論何種分歧，都注意到咒在密教興起過程中的重要作用。我們在論述早期佛教對占卜的態度時，曾提及早期佛教是反對咒術的，日人大村西崖云：“咒術既佛所制戒，故在小乘經，則其竄入極罕。是乃為原始佛教，而釋尊直說居多也。故謂：《阿含》無陀羅尼。至大乘方等部，如非佛所論所言，概屬後代述作。方等又云方廣，元敷衍之義，以明非佛直說，以故，其經往往有密咒。”<sup>⑤</sup>大村西崖關於密咒的總結是符合實情的，在大乘佛經中我們看到密咒開始廣泛出現，如北涼曇無讖所譯《悲華經》中就提到“解了一切陀羅尼”，該陀羅尼的功能則是“破壞外道一切論議，攝正法輪，復能擁護說正法者”，開示“分別四念處解脫法門”、

① 呂建福著：《中國密教史》（修訂版），北京：中國社會科學出版社，1995年版，第24頁。

② 賴永海主編：《中國佛教通史》，第一卷，南京：江蘇人民出版社，2010年版，第52頁。

③ 李約瑟著，《中國科學技術史》翻譯出版委員會譯：《中國科學技術史》第二卷《科學思想史》，北京：科學出版社、上海：上海古籍出版社，1990年版，第456頁。

④ 呂建福著：《中國密教史》，修訂版，北京：中國社會科學出版社，1995年版，第21頁。

⑤ [日]大村西崖著，吳信如主編：《密教發達志》，北京：中國書籍出版社，2013年版，第7頁。

“分別四無所畏解脫法門”等種種佛教解脫法門以及消除惡業等<sup>①</sup>；羅什譯《妙法蓮華經》中也為陀羅尼獨立一品，該品中陀羅尼的作用主要是守護持經弟子。可以看到，早期大乘佛教中雖然出現陀羅尼咒，但其功能主要在於護持、除罪等方面。此外，大乘佛教認為，學習陀羅尼咒必須遵循持戒等佛教基本原則，如《悲華經》就云：

菩薩摩訶薩成就五法，則能修是陀羅尼門。何等為五？自持禁戒，所謂愛護解脫戒，成就威儀行；防護戒法心生怖畏如小金剛；受持修學一切諸戒；見破戒者勸令持戒，見邪見者勸令正見，破威儀者勸住威儀，見散心者勸令一心；見有好樂於二乘者，勸令安住阿耨多羅三藐三菩提。菩薩成就如是五法，則能修是陀羅尼門。<sup>②</sup>

通過以上分析，我們認為，大乘佛教中的咒主要被用於宗教修行，這一點和吠陀或道教中咒的作用是完全不同的，在吠陀或道教中，咒往往是與治鬼、除病、占卜這類被早期佛教視為邪命的行為緊密相連的。

從密教典籍來看，早期密教<sup>③</sup>對陀羅尼的看法延續了大乘佛教的態度，還是將其置於佛教基本理論的約束之中。如《出生無邊門陀羅尼經》<sup>④</sup>強調陀羅尼之功用，是陀羅尼密教的重要典籍。該經說菩薩要能不著貪欲、於諸有情不生嫉妬、一切自己財物捨施心無追悔、晝夜愛法與法自娛、習阿蘭若極無諍處、住深法忍辱力、不著利養恭敬名聞、於諸所愛物捨施而不顧戀才能得此陀羅尼法。而獲此陀羅尼的菩薩可得四種功德，即“十方一切諸佛如來咸皆攝受，無諸魔障，業障速得遠離，獲得無礙辯才”<sup>⑤</sup>。可以看出，此時密教的發展軌跡並沒有背離佛教的主流，仍然遵循着基本的佛教戒律和制度。

隨着密教的發展，陀羅尼在密教中的地位急劇提升，被認為是“一切諸佛

① [北涼] 曇無讖譯：《悲華經》卷一，《大正藏》，第3冊，第169頁。

② [北涼] 曇無讖譯：《悲華經》卷一，《大正藏》，第3冊，第172頁。

③ 呂建福在《中國密教史》中按歷史發展進程所出現的派別將密教劃分為陀羅尼密教、持明密教、真言密教、瑜伽密教和無上瑜伽密教五大流派。在歷史分期上，呂建福認為陀羅尼密教為原始密教，持明密教稱為早期密教、真言密教和瑜伽密教稱為中期密教（包括晚期持明密教），無上瑜伽密教稱為晚期密教。參上引呂氏《中國密教史》第一章第二節《密教的歷史》。

④ 該經為《微密持經》異譯本。據呂建福《中國密教史》，該經共有16種異譯本，最早之譯本出現於漢末魏初。不空譯本文字易解，故此採用不空譯本。

⑤ [唐] 不空譯：《出生無邊門陀羅尼經》，《大正藏》，第19冊，第678頁。

如來心，是諸佛母”<sup>①</sup>，其地位甚至高出傳統佛教的戒定慧三學，如波羅夷本是性罪，在傳統佛教中被認為是極大之罪，而密教典籍《大方等陀羅尼經》認為若比丘犯四種禁（四波羅夷罪）只要誦陀羅尼及懺悔就可戒根重生，該經云：

以此陀羅尼經，救攝未來世惡律儀比丘，令其堅固，住清淨地。善男子，若有比丘毀四重禁，至心憶念此陀羅尼經，誦一千四百遍，誦一千四百遍已乃一懺悔，請一比丘為作證人，自陳其罪向形像前，如是次第經八十七日勤懺悔已，是諸戒根若不還生終無是處。<sup>②</sup>

除了地位提升外，陀羅尼的功用也極具擴展，被認為是全能的。《不空羅索陀羅尼經》就認為誦此“祕密一切明主不空自在王陀羅尼……悉能作一切事業”<sup>③</sup>。對陀羅尼的神秘化推崇為密教的世俗化提供了依據。《藥師如來念誦儀軌》就直言：“若欲臥時，當誦此呪一百八遍，即得好夢，善知吉凶。”<sup>④</sup>將陀羅尼咒與占卜預測聯繫在一起。

隨着密教的進一步發展，在晚期持明密教時期，悉地（siddhi）法（成就法）逐漸盛行起來。獲得“一切妙悉地”成為此後密教修行的重要內容。悉地法認為修行者依據正確的儀軌，通過身、口、意三密修行，就能獲得種種成就。悉地可分有相、無相兩類，成就世間法稱為有相悉地，成就出世間法稱為無相悉地。按《蘇婆呼童子請問經》所言悉地又可分為上中下三種，上悉地為“直擬出於三界，欲得永離諸苦，作持明仙王，變四大軀，求清淨微細之身”<sup>⑤</sup>，中悉地為“得轉形，滅其身影，得中壽身”<sup>⑥</sup>，而下悉地為得世間自在。不管如何劃分，密教的悉地法都將世間成就納入其中，這些世間成就中就包含了巫、醫、卜、咒等許多早期佛教所反對的內容，如《不空羅索神變真言經》就提到了種種世間成就，其文云：

見菩薩時當乞二願，一乞不空羅索心王陀羅尼真言廣大解脫蓮花壇印三

① [唐] 菩提流志譯：《廣大寶樓閣善住祕密陀羅尼經》卷二，《大正藏》，第 19 冊，第 645 頁。

② [北涼] 法眾譯：《大方等陀羅尼經》卷四，《大正藏》，第 21 冊，第 656 頁。

③ [唐] 李無諂譯：《不空羅索陀羅尼經》，《大正藏》，第 20 冊，第 409 頁。

④ [唐] 不空譯：《藥師如來念誦儀軌》，《大正藏》，第 19 冊，第 30 頁。

⑤ [唐] 輪波迦羅譯：《蘇婆呼童子請問經》卷二，《大正藏》，第 18 冊，第 727 頁。

⑥ [唐] 輪波迦羅譯：《蘇婆呼童子請問經》卷二，《大正藏》，第 18 冊，第 727 頁。



昧耶世間一切最勝悉地成就大願，亦如我身種種自在變用工巧法、自在祕密法、神通法、入阿素洛窟法、天宮龍宮緊那羅宮法、履水法、入火法、入一切山林法、作金銀法、乞雨法、止雨法、降伏一切藥叉羅刹法、採伏藏法、渡江海法、占象玄象歷數算法、一切真言法、種種醫法、長年藥法、移諸物法、化諸邪見傲誕人法，如是世間種種之法悉得自在。二乞出世間法。時觀世音伸手摩頂，解除一切業障重罪，身器清淨如蛇脫皮，證獲不空清淨神通三昧耶身，往詣淨土坐蓮花上，證百千俱胝宿命智。阿彌陀佛為授阿耨多羅三藐三菩提記，住不退地，證不空無量百千神變三摩地，十方刹土一切諸佛菩薩摩訶薩一切天神悉皆讚歎。憶念觀察當擁護持。應知如是溥遍心印真言有大神通，能成世間無量無邊一切諸法。所謂召譴一切鬼神，占相一切壽命長短吉凶之相，療治一切癩病風病瘡疥癬病瘧病腹病六根等病，滅除一切罪障災厄怨難，符書禳禱呪詛法，亦得成就出世間法。<sup>①</sup>

世間成就是悉地法中最低等級的成就。密教徒追求的最高成就還是出世間的，是獲得阿耨多羅三藐三菩提，但是對世間成就的肯定，最終為密教的世俗化鋪平了道路。正如呂建福所云：“成就法的盛行，大大地擴展了密教內容，也使密法體系變得更加複雜和龐大，凡諸世間的各種技藝知識、迷信方術均無所不包了……後來的密教也繼承了這一傳統，凡密教阿闍梨，都要求懂得和掌握各種世間的知識、技藝，由此密教更注重現實的利益和世間的利益。”<sup>②</sup>在《不空羂索神變真言經》所舉的種種世間成就中，占卜等事也被吸納進去。

隨着陀羅尼咒的神秘化和悉地法的興盛，占卜活動被密教全面肯定，甚至成為密教修行不可缺少的內容。我們已經說到，早期佛教對“占相天時”基本上持反對態度，《大般涅槃經》中耆婆就對阿闍世明確說到：“大王！如來法中，無有選擇良日吉星。”<sup>③</sup>然而“占相天時”、“擇良日吉星”却成為密教修行的基本前提，立像、建壇、灌頂等諸事都需要擇良辰吉日。如《不空羂索陀羅尼經》中說安置觀音尊像需要“白月八日十五日，以吉宿日無雲無風日”<sup>④</sup>；密教胎藏界根本經典《大毘盧遮那成佛神變加持經》（《大日經》）也提到，在建立曼

① [唐] 菩提流志譯：《不空羂索神變真言經》卷一三，《大正藏》，第 20 冊，第 293 頁。

② 呂建福著：《中國密教史》（修訂版），北京：中國社會科學出版社，1995 年版，第 50 頁。

③ [南朝·宋] 慧嚴改治：《大般涅槃經》卷一八，《大正藏》，第 12 冊，第 725 頁。

④ [唐] 李無諂譯：《不空羂索陀羅尼經》，《大正藏》，第 20 冊，第 410 頁。

陀羅壇場時需“遇良日晨定日，時分宿直諸執，皆悉相應”<sup>①</sup>；《葉衣觀自在菩薩經》說灌頂時“若作此法，取鬼宿直日受灌頂”<sup>②</sup>。此外，密教也認為星宿與人間禍福緊密相關，星宿失度往往引發各種災異，如《大聖妙吉祥菩薩說除災教令法輪》就認為“若有國界日月薄蝕，或五星失度形色變異，或妖星彗孛陵押王者、貴人命宿，或日月虧損於本命宮中”<sup>③</sup>就是災難出現的徵兆，此時就需要進行相應的禳災之法。

除去傳統的占卜方式外，密教中還有一些特殊的占卜方法。如，通過佛頂骨來占卜，慧立所撰《大唐大慈恩寺三藏法師傳》中就記載了玄奘在印度以佛頂骨卜知未來之事：

又東南度沙嶺十餘里，到佛頂骨城，城有重閣，第二閣中有七寶小塔，如來頂骨在中。骨周一尺二寸，髮孔分明，其色黃白，盛以寶函。但欲知罪福相者，摩香末為泥，以帛練裹，隱於骨上，隨其所得以定吉凶。法師即得菩提樹像；所將二沙彌，大者得佛像，小者得蓮華像。其守骨婆羅門歡喜，向法師彈指散花，云：師所得甚為希有，是表有菩提之分。<sup>④</sup>

另一則通過佛頂骨卜知未來的故事記載在唐代道宣所撰《續高僧傳》中的玄奘傳中。這則故事，除記載玄奘通過佛頂骨見到瑞像外，還有大月支王通過佛頂骨欲知未來果報之事。對佛教聖地、聖物，包括佛陀舍利的崇拜早已有之，但對佛頂骨的崇拜可能為密教興起之後的事，故而密教中還有獨特的佛頂佛之觀念。慧立《三藏法師傳》中記載玄奘以佛頂骨預測未來的方式是“摩香末為泥，以帛練裹，隱於骨上”也頗具密教特色。

投花以占，也是密教所用的特殊占卜方卜。《三藏法師傳》中記載玄奘在印度時，曾通過向觀自在菩薩像三擲花鬘的方式來預測自己能否“還歸本國”、“生觀史多宮事慈氏菩薩”、“修行成佛”。而這種擲花鬘以決疑的方式在密教修行中極為常見，密教修行者常以此方式來決定自己的本尊，如《佛說祕密三昧大教王經》云：“然後仰觀其壇上，捧持妙華隨意擲，華所墮處即本尊。”<sup>⑤</sup>

① [唐] 善無畏共沙門一行譯：《大毘盧遮那成佛神變加持經》卷一，《大正藏》，第 18 冊，第 4 頁。

② [唐] 不空譯：《葉衣觀自在菩薩經》，《大正藏》，第 20 冊，第 449 頁。

③ [唐] 尸羅跋陀羅譯：《大聖妙吉祥菩薩說除災教令法輪》，《大正藏》，第 19 冊，第 342 頁。

④ [唐] 慧立、釋彥等：《大唐大慈恩寺三藏法師傳》卷二，《大正藏》，第 50 冊，第 229 頁。

⑤ [宋] 施護譯：《佛說祕密三昧大教王經》卷一，《大正藏》，第 18 冊，第 447 頁。

密教典籍中亦有直接通過投花預決吉凶者，如《十一面觀世音神呪經》記載：

次阿闍梨手擎香水，泮諸弟子一一頭上，復以右手按諸弟子一一胸上，為誦馬頭觀世音呪。次取呪索，各各與繫諸弟子臂……次與柳枝各長八指，次授與華竟。令諸弟子向東列坐，教諸弟子投華向前，次嚼柳枝亦如前投。若其華頭向身者好，背向東者知魔障出，向南北者皆為不吉。<sup>①</sup>

密教中還有一類預測法，其目的不是用來預測未來之吉凶，而是預測宗教修行的結果。如《蘇婆呼童子請問經》中就以“呼摩”之時火的顏色、形狀、氣味來預測修行者悉地能否成就，如果“其火無煙，焰如金色……其色或白或如紅色，或焰極赤”<sup>②</sup>，其形若為“瓶幢傘蓋吉祥字形、螺貝蓮花、或如呼摩酥杓等形、或似三鈷五鈷金剛杵、形或如橫刀如草束形、或似車形”<sup>③</sup>，其聲“或如蠅拂聲吹笛篳篥等聲、或如螺聲”<sup>④</sup>，其氣“如燒酥之香”<sup>⑤</sup>，則預示修行者必當獲得悉地成就，而如果“正燒火之時，或起煙多，亦復炮烈。其焰難發，假令發時亦不增盛，後時頓滅由若無火。焰色憔悴黑如闇雲，如波羅賒形，由如一鈷之叉，又如簸箕男根牛角之形；其火出聲狀如驢鳴；又復迸火燒念誦人；爐內香煙如燒死人之氣”<sup>⑥</sup>，則悉地難以成就；《大方等陀羅尼經·護戒分》中亦有通過夢境來預測修行者戒行是否清淨，該經云：“文殊師利云何當知得清淨戒？善男子若其夢中見有師長手摩其頭，若父母婆羅門耆舊，有德如是等人，若與飲食衣服臥具湯藥，當知是人住清淨戒。”<sup>⑦</sup>聯想到被視為偽經的《占察善惡業報經》，該經雖可以用來占卜現世吉凶禍福，但其主要作用還是用來揭示眾生宿世所作善惡之業及業之輕重，是一種宗教性的預測。雖是偽經但其思想內涵與密宗這種宗教性預測是一致的，從思想淵源來說《占察經》與印度佛教還是有一定相似性。

密教中還有一些預測法是通過特殊的密術來預知未來，具有極強的巫術性

① [唐] 阿地瞿多譯：《陀羅尼集經》卷四，《大正藏》，第 18 冊，第 814 頁。

② [唐] 輪波迦羅譯：《蘇婆呼童子請問經》卷三，《大正藏》，第 18 冊，第 730 頁。

③ [唐] 輪波迦羅譯：《蘇婆呼童子請問經》卷三，《大正藏》，第 18 冊，第 730 頁。

④ [唐] 輪波迦羅譯：《蘇婆呼童子請問經》卷三，《大正藏》，第 18 冊，第 730 頁。

⑤ [唐] 輪波迦羅譯：《蘇婆呼童子請問經》卷三，《大正藏》，第 18 冊，第 730 頁。

⑥ [唐] 輪波迦羅譯：《蘇婆呼童子請問經》卷三，《大正藏》，第 18 冊，第 730-731 頁。

⑦ [北涼] 法眾譯：《大方等陀羅尼經》卷四，《大正藏》，第 21 冊，第 656 頁。

質。如，密教典籍中經常出現的“阿尾奢”（āveśa）法，就是一種通過鬼神附體來預言未來的密法。對於此法，Michel Strickmann（司馬虛）等學者已取得不少研究成果。司馬虛認為阿尾奢法不是被動的附身，而是一種主動的附身（voluntary spirit possession），亦即通過設壇、念咒等儀式，強制鬼神附身，並使鬼神聽命於施法者<sup>①</sup>。以“阿尾奢”法占卜在密教典籍中多有記載，不空所譯《速疾立驗魔醯首羅天說阿尾奢法》中就詳細記載了以“阿尾奢”法請鬼神附體於童男童女之身，然後通過童男童女預言來“知未來善惡、吉凶、成敗，旱澇不調、隣國侵擾、惡人叛亂、種種災祥”<sup>②</sup>。在《蘇婆呼童子請問經》中記載了一種與“阿尾奢”相近的“下鉢私那”法，該法亦是通過讓鬼神依附童子或者鏡、橫刀、手指、水等事物之上來預告吉凶。請求鬼神附身，態度還算柔和，密教中亦常用法術役使鬼神，強迫其為自己服務，以鬼神之力來預知未來。如《佛說金剛手菩薩降伏一切部多大教王經》認為誦持“八部多成就法真言……於夜分時只以自身用紅色肉食，用安悉香及蜜同燒，誦真言八千遍”<sup>③</sup>即可招來部多，使其成為誦持者的僕從，並“為行人說三世之事”<sup>④</sup>。藥物的使用在密教中極為普遍，密教中亦常將藥物與咒術等密法結合用於卜知未來，如《大佛頂廣聚陀羅尼經·大佛頂無畏寶廣聚如來佛頂仙膏油品》記載將藥、香等物經過密教儀式處理，即可合成“清淨寶光明日藏王油”，然後在特定的壇場中“取前膏油塗死人屍遍身已，誦心呪八千遍，呪滿以其屍即起。呪師取白芥子，呪之二十一遍，打其屍即不動，呪師即須勘問其屍，即語說過去未來事”<sup>⑤</sup>；《大佛頂廣聚陀羅尼經·大佛頂無畏寶廣聚如來佛頂愛樂藥法品》中也記載，通過以特殊密法合成之香來供養骷髏，而“欲驅使時，燒香、呪二十一遍，即著髑髏自行動轉，開門出去，還走自來隨，便出語所問吉凶事來，向呪師說之”<sup>⑥</sup>。上面提到的此類帶有巫術性的預測方法，和我們討論的“徵兆式”占卜差異顯著，此類預測並非我們關注的重點，我們在此只是附帶提及。

總結來說，早期密教遵循大乘佛教的發展軌跡，對占卜預測這類非法之事的態度也與大乘佛教相似。而隨着陀羅尼的神秘化以及悉地法的興起，密教在

① Michel Strickmann: *Chinese Magical Medicine*, Stanford, Calif. : Stanford University Press, 2002. p.204-218.

② [唐] 不空譯：《速疾立驗魔醯首羅天說阿尾奢法》，《大正藏》，第 21 冊，第 329 頁。

③ [宋] 法天譯：《佛說金剛手菩薩降伏一切部多大教王經》卷三，《大正藏》，第 20 冊，第 562 頁。

④ [宋] 法天譯：《佛說金剛手菩薩降伏一切部多大教王經》卷三，《大正藏》，第 20 冊，第 562 頁。

⑤ 失譯：《大佛頂廣聚陀羅尼經》卷二，《大正藏》，第 19 冊，第 164 頁。

⑥ 失譯：《大佛頂廣聚陀羅尼經》卷五，《大正藏》，第 19 冊，第 174 頁。

世俗化的道路上已偏離傳統佛教發展之軌跡，對各種世俗法門敞開大門，甚至晚期密教還發展出大樂思想，如《說最上根本大樂金剛不空三昧大教王經》認為：

煩惱清淨故，諸垢亦清淨；一切垢清淨故，一切罪亦清淨；諸法清淨故，一切眾生亦清淨；一切智清淨故，般若波羅蜜多亦清淨。若人於此清淨法門，受持讀誦記念思惟，是人雖常處貪欲法中，離諸煩惱，譬如清淨蓮花不染諸垢，當速得證阿耨多羅三藐三菩提。<sup>①</sup>

此種觀念認為煩惱、諸垢、一切罪均屬清淨，將煩惱與菩提、非法與法混同，為密教的徹底世俗化大開方便之門。故而，被傳統佛教視為非法的占卜活動在中後期的密教中不但不被反對，甚至被視為是修行所獲得的成就。

## 本章小結

在古代印度，無論是精英文化（吠陀文化）還是民間的世俗文化都盛行占卜。佛教創立之時，其最大的競爭對手婆羅門教、耆那教均將占卜作為吸引信眾的手段，而佛教教團中也混入了不少擅卜者。佛陀在世之時，為了教團的純潔，為了與外道相區別，佛陀禁止僧徒進行占卜，但面對現實的壓力，佛陀對占卜的禁令並不嚴苛。佛陀圓寂後部派的分化，使佛教戒律面臨空前的挑戰，佛教有關占卜的戒律也朝嚴苛和寬容兩個方向分化，這種分化一直延續到初期大乘佛教之中。“方便善巧”等觀念為佛教的世俗化掃除了障礙，占卜作為一種世間手段，也被大乘佛教普遍接受。不過，反對占卜的聲音在大乘佛教中並沒有完全消失。早期密教的思想、戒律、制度與大乘佛教相近，隨着陀羅尼的神秘化、萬能化以及密教悉地法的興起，密教的發展逐漸遠離正統佛教的道路，占卜等世間俗術就被密教接受，成為其悉地成就的象徵。

<sup>①</sup> [宋]法賢譯：《佛說最上根本大樂金剛不空三昧大教王經》卷二，《大正藏》，第8冊，第791頁。

## 第二章 漢宋之際的僧人與占卜

僧人事占並非始於中國。在佛教的發源地——印度，佛教僧團中就已存在不少善於占卜的僧人。不過，在原始佛教、部派佛教中，僧人事占還只是個別顯現；至大乘佛教和秘密佛教，由於佛教教理的發展和改變，佛教對占卜的制約逐漸減弱，甚至佛教教理還為僧人事占提供了理論的依據，故大乘佛教和秘密佛教中僧人事占的情況已較為普遍。《大唐大慈恩寺三藏法師傳》卷三即云：“印度伽藍數乃千萬，壯麗崇高，此（那爛陀寺）為其極。僧徒主客常有萬人，並學大乘兼十八部，爰至俗典《吠陀》等書，因明、聲明、醫方、術數亦俱研習。”<sup>①</sup> 隨着佛教東傳中土，佛教僧侶與占卜又呈現出何種關係呢？中土社會對僧人事占又持何種態度呢？本章將以傳世的漢文文獻為主，對漢末宋初漢地僧人，特別是屬於大文化傳統下的精英僧、文化僧從事占卜的情況作出梳理。

### 第一節 三朝《高僧傳》中的擅占僧

#### 一、三朝《高僧傳》史料價值簡述

中國歷史文獻浩如煙海，要梳理漢宋之際擅占僧的史料絕非易事，文獻的選擇是這項工作首先需要解決的問題。我們的研究是以三朝《高僧傳》為基本文獻。在此，我們有必要先對僧傳以及三朝《高僧傳》的史料價值作一說明。

僧傳，是一種基於史實，以記實敘述的方式來記錄僧人生平事蹟的文學作品。中印兩國文學傳統差異極大，印度以神話、史詩見長，而中國很早就形成了以史為據的文學傳統。黃寶生曾指出：“印度古代始終缺乏既實用又宜於長期保存的書寫材料，因而一直保持口耳相傳的文化傳承方式。這就決定了印度古代口頭文學創作——神話傳說、史詩和民間故事——的異常發達。而中國古代早已具備既實用又宜於長期保存的書寫材料，因而一向重視以書寫文字為依據的文化傳承方式……而中國古人重視書寫文字，促成中國史學起源較早。”<sup>②</sup> 鑒於中、印兩國在文學傳統上的差異，印度本土極少有基於史實的僧傳作品，個別記錄僧人生平的傳記，如《馬鳴菩薩傳》《龍樹菩薩傳》等，也是具有明顯的神話色彩；而在中國，受到史傳文學的影響，佛教信眾逐漸習慣了記實性的僧傳寫作模式，創作了大量僧傳作品。這些基於史實的僧傳是我們研究僧人生平最

<sup>①</sup> [唐] 慧立、彥棕著：《大唐大慈恩寺三藏法師傳》卷三，《大正藏》，第 50 冊，第 237 頁。

<sup>②</sup> 黃寶生：《書寫材料與中印文學傳統》，《外國文學評論》，1999 年 03 期。

珍貴的文獻資料。

中國的僧傳創作源頭極早，“僧人傳記疑在東晉已有流行”<sup>①</sup>，《高僧傳·序》中就羅列了十餘種與僧傳相關的前代作品：

眾家記錄，敘載各異。沙門法濟，偏敘高逸一迹。沙門法安，但列志節一行。沙門僧寶，止命遊方一科。沙門法進，迺通撰傳論。而辭事闕略，並皆互有繁簡，出沒成異。考之行事，未見其歸。宋臨川康王義慶《宣驗記》及《幽明錄》、大原王琰《冥祥記》、彭城劉俊《益部寺記》、沙門曇宗《京師寺記》、太原王延秀《感應傳》、朱君台《徵應傳》、陶淵明《搜神錄》，並傍出諸僧，敘其風素，而皆是附見，亟多疎闕。齊竟陵文宣王《三寶記傳》，或稱佛史，或號僧錄。既三寶共敘，辭旨相關，混濫難求，更為蕪昧。瑯琊王巾所撰《僧史》，意似該綜，而文體未足。沙門僧祐撰《三藏記》，止有三十餘僧，所無甚眾。中書郎郗景興《東山僧傳》、治中張孝秀《廬山僧傳》、中書陸明霞《沙門傳》，各競舉一方，不通今古，務存一善，不及餘行。逮乎即時，亦繼有作者。<sup>②</sup>

梁僧慧皎的《高僧傳》則是中國僧傳文學走向成熟的標誌。此傳為後世的僧傳創作樹立了典範。智昇《開元釋教錄》讚之曰：“義例甄著，文詞婉約，實可以傳之不朽，永為龜鏡矣。”<sup>③</sup>慧皎之後，中國的僧傳創作源源不斷，但諸傳品質良莠相混、玉石相雜。

我們討論漢宋時期僧人占卜情況，文獻來源上採用的是梁僧慧皎的《高僧傳》、唐僧道宣的《續高僧傳》以及宋僧贊寧的《大宋高僧傳》（在下文的論述中，我們將這三部《高僧傳》合稱為三朝《高僧傳》）。我們選擇三朝《高僧傳》為文獻來源，主要有兩方面的原因。首先，從範圍上來說，三朝《高僧傳》前後相繼，基本涵蓋了從漢至宋初中國佛教史上出現的重要僧人。《高僧傳》“始於漢明帝永平十年（公元 67 年），終至梁天監十八年（公元 519 年），凡四百五十三載。包舉南北二百五十七人，而傍出附見者二百三十九人……自漢至梁四

① 《高僧傳·附錄》，載《高僧傳》，第 557 頁。

② 《高僧傳》卷一四《序》，第 523-524 頁。

③ [唐]智昇撰：《開元釋教錄》卷六，《大正藏》，第 55 冊，第 539 頁。

百餘年之重要高僧幾為《高僧傳》網羅殆盡”<sup>①</sup>；《續高僧傳》，依道宣自序則“始岷梁之初運，終唐貞觀十有九年（公元 645 年），一百四十四載，包括岳瀆，歷訪華夷，正傳三百三十一人，附見一百六十人”<sup>②</sup>；《宋高僧傳》時間上，上承道宣《續傳》下至北宋太宗雍熙末年（公元 987 年），贊寧《進高僧傳表》言此傳“屬此雍熙之運，伸其貞觀之風”<sup>③</sup>，其所錄僧人“正傳五百三十三人，附見一百三十人”<sup>④</sup>。三朝《高僧傳》縱跨 900 餘年，正附所錄僧人千餘人，實為研究漢末宋初僧人活動不可或缺之史料。

除僧人收羅較為全面外，三朝《高僧傳》的另一特色在於其資料來源不僅廣泛，還具有較高的真實性。慧皎撰《高僧傳》曾“搜檢雜錄數十餘家，及晉、宋、齊、梁春秋書史，秦、趙、燕、涼荒朝偽曆，地理雜篇，孤文片記。并博諮古老，廣訪先達，校其有無，取其同異”<sup>⑤</sup>，而據湯一介統計，慧皎《高僧傳》所採之書當在八十種以上<sup>⑥</sup>；道宣撰《續高僧傳》亦“或博諮先達，或取訊行人，或即目舒之，或討讎集傳。南北國史附見徽音，郊郭碑碣旌其懿德，皆撮其志行，舉其器略。言約繁簡，事通野素，足使紹胤前良，允師後聽”<sup>⑦</sup>；贊寧撰《宋高僧傳》時“遐求事跡，博採碑文”<sup>⑧</sup>，“或案誄銘，或徵志記，或問輻軒之使者，或詢耆舊之先民，研磨將經論略同，讎校與史書懸合”<sup>⑨</sup>。三朝《高僧傳》的作者在取材上不僅旁徵博引，還“校其有無”、“討讎集傳”、“讎校與史書懸合”。得益於作者嚴謹的編撰態度，三部《高僧傳》有着較高的可信度，湯一介評《高僧傳》時就說：“慧皎之書於史實間或有誤，但多為有據，且較

① 湯一介著：《高僧傳緒論》，載《高僧傳》，第 2-3 頁。

② [唐] 道宣著，郭紹林點校：《續高僧傳·序》，北京：中華書局，2014 年版，第 2 頁。道宣在貞觀 19 年完成《續高僧傳》初稿後，又用了二十年時間陸續增補，甚至寫了《後續高僧傳》以補《續高僧傳》之缺，故而道宣自序中所言成書時間和僧人數量只能算是《續高僧傳》初成之情況。實際上，現在可見的各版《續高僧傳》在記錄時間和僧人數量上與道宣自序都有較大差異。在時間上，《續傳》中有不少貞觀 19 年至麟德 2 年之事；在僧人數量上，依陳垣《中國佛教史典概論》之統計，麗本（三十卷本）《續高僧傳》正傳實有四百十四人，附有二百十二人，宋元本（三十一卷本）正傳四百八十五人，附有二百十九人，均遠多餘道宣之自序。關於《續高僧傳》的增補情況，以及《續傳》與《後續高僧傳》的融合情況，參見伊吹敦：《〈續高僧傳〉の増広について》，《印度學佛教學研究》第 38 卷第 1 號，1989 年，第 217-220 頁。按：本文所用《續高僧傳》均為中華書局點校本，以下不再單獨注出版本信息

③ [宋] 贊寧撰：《進高僧傳表》，《宋高僧傳》，第 1 頁。

④ [宋] 贊寧撰：《大宋高僧傳·序》，《宋高僧傳》，第 2 頁。

⑤ 《高僧傳》卷一四《序》，第 524 頁。

⑥ 湯一介著：《高僧傳緒論》，載《高僧傳》，第 3 頁。

⑦ [唐] 道宣撰：《續高僧傳·序》，《續高僧傳》，第 3 頁。

⑧ [宋] 贊寧撰：《進高僧傳表》，《宋高僧傳》，第 1 頁。

⑨ [宋] 贊寧撰：《大宋高僧傳·序》，《宋高僧傳》，第 2 頁。



為可信者也。”<sup>①</sup>當然，作為宗教文學作品，三朝《高僧傳》中必然記載有大量現實生活中不可能出現的神異內容，但這些內容並沒有背離僧傳書寫的紀實性。在當時的社會環境下，無論是書寫者還是閱讀者均將這些神異內容視為真實的存在，僧傳作者將之作為事實錄入僧傳，亦屬於對彼時社會對佛教看法的真實記錄。

三朝《高僧傳》在史料收集、整理以及甄別等方面用功頗多，史料價值突出，已成為研究中國中古佛教必備之材料。如湯一介即指出：“今日治漢魏六朝佛教史者，於其時之僧家事蹟必據此書也。”<sup>②</sup>郭紹林在談到《續高僧傳》史料價值時亦說：“《續高僧傳》中的這些第一手記載，是別的書籍中沒有的，要想瞭解和研究這一時期的佛教史、道教史、思想史、學術史、翻譯史、美術史、建築史、文獻學、政治狀況、禮儀風俗、社會生活、中外文化交流、民族融合及同化，絕對離不開這部。”<sup>③</sup>鑒於三朝《高僧傳》的文獻價值，我們討論漢宋時期僧人的占卜活動就將圍繞三朝《高僧傳》展開。

## 二、三朝《高僧傳》所載占卜僧

三朝《高僧傳》中記錄了不少能預卜未來的僧人。按照我們在緒論中所引理查德·諾瑞斯對占卜的劃分體系，三朝《高僧傳》主要包含了“直覺式”占卜和“徵兆式”占卜兩種不同類型的占卜。“直覺式”占卜與我們所要討論的“徵兆式”占卜有着極大的差異。二者可以說是完全不同的兩種文化心理的反映。目前學者在討論佛教占卜時，常常將這兩種類型不同的占卜方式混而論之，本文認為這種方式似有不妥。本文雖只是關注“徵兆式”占卜，但覺得有必要在此對此二種不同類型的占卜作出區分。故此處我們對“直覺式”占卜也略帶提及。

### (1) “直覺式”占卜

直覺式(intuitive)占卜，亦即占卜者不需要借助任何媒介就能自發地看見或知道現實和未來。此類占卜者在三朝《高僧傳》中都有大量記載。如，《高僧傳》

① 湯一介著：《高僧傳緒論》，載《高僧傳》，第3頁。

② 湯一介著：《高僧傳緒論》，載《高僧傳》，第3頁。

③ 郭紹林著：《續高僧傳前言》，載《續高僧傳》，第7頁。

中涉公“言未然之事，驗若指掌”<sup>①</sup>，釋曇霍“言人死生貴賤毫釐無爽”<sup>②</sup>，邵碩“至人家眠地者，人家必有死。就人乞細席，必有小兒亡，時人咸以此為讖”<sup>③</sup>，釋僧慧“往至病人家，若瞋者必死，喜者必差，時咸以此為讖”<sup>④</sup>，釋慧遠“能分身赴請，及預記興亡”<sup>⑤</sup>，釋慧通“言未然之事頗時有驗”<sup>⑥</sup>；《續高僧傳》中釋賈逸“言戲出沒，有逾符讖”<sup>⑦</sup>，釋通達“貞觀已來稍顯神異，往至人家，歡笑則吉，愁慘必凶”<sup>⑧</sup>，釋法周“言語隱伏，時符讖記”<sup>⑨</sup>；《宋高僧傳》中釋法喜“平素時悄然，見人必語，語必含深意，吉凶之徵，有如影響”<sup>⑩</sup>，釋如敏“逆知其來，驗同合契”<sup>11</sup>。這種“直覺式”占卜在關於在僧人臨終的預測上更是頻繁出現。如《高僧傳》釋道立“巖居獨處不受供養……後夏初忽出山，鳩集眾僧，自為講《小品》，或問其故，答云：‘我止可至秋’”<sup>12</sup>，釋普恒“未亡月日，忽與親知告別，竟無感顏，時人謂是戲言，將終之日微有病相”<sup>13</sup>；《續高僧傳》釋慧暢“預知其亡，清浴其體，端坐待卒，至期奄逝”<sup>14</sup>，釋道慈“逮貞觀中年冬，有請講《涅槃》者，預知將終，苦不受請”<sup>15</sup>；《宋高僧傳》金剛智“二十年壬申八月既望，於洛陽廣福寺命門人曰：‘白月圓時，吾當去矣’”<sup>16</sup>，釋慧朗“十三年九月二十一日，告門人曰：‘吾將去矣’”<sup>17</sup>等等。

佛教高僧能作出此類直覺式的卜測，往往是因精進的宗教修行所得的禪定之力。獲得甚深禪定的高僧即有通過“三明六通”預測未來之能力。《釋禪波羅蜜次第法門》卷一〇即云：“具足成就出世間諸禪定法，故具足三明、六通及八解脫等，一切諸大功德。”<sup>18</sup>《高僧傳》中能“預記興亡”的慧遠本是“蒼

① 《高僧傳》卷一〇《神異·晉長安涉公》，第373頁。

② 《高僧傳》卷一〇《神異·晉西平釋曇霍》，第375頁。

③ 《高僧傳》卷一〇《神異·宋岷山通雲寺邵碩》，第388頁。

④ 《高僧傳》卷一〇《神異·齊荊州釋僧慧》，第392頁。

⑤ 《高僧傳》卷一〇《神異·齊荊州釋僧慧附慧遠》，第392頁。

⑥ 《高僧傳》卷一〇《神異·齊壽春釋慧通》，第393頁。

⑦ 《續高僧傳》卷二六《感通·唐安州沙門賈逸傳》，第1021頁。

⑧ 《續高僧傳》卷二六《感通·唐京師律藏寺釋通達傳》，第1031頁。

⑨ 《續高僧傳》卷二八《感通·隋京師靜覺寺釋法周傳》，第1102頁。

⑩ 《宋高僧傳》卷一八《感通·隋江都宮法喜傳》，第446頁。

11 《宋高僧傳》卷二二《感通·後唐韶州靈樹院如敏傳》，561頁。

12 《高僧傳》卷五《義解·晉長安覆舟山釋道立》，第203頁。

13 《高僧傳》卷一一《習禪·宋蜀安樂寺釋普恒》，第421頁。

14 《續高僧傳》卷一〇《義解·隋西京淨影道場釋慧暢傳》，第366頁。

15 《續高僧傳》卷一四《義解·唐浦州仁壽寺釋道慈傳》，第482頁。

16 《宋高僧傳》卷一《譯經·唐洛陽廣福寺金剛智傳》，第6頁。

17 《宋高僧傳》卷八《習禪·唐睦州龍興寺慧朗傳》，第188頁。

18 [隋]智顛說：《釋禪波羅蜜次第法門》卷一〇，《大正藏》，第46冊，第548頁。

頭”，正是因為他“行般舟之業，數歲勤苦”<sup>①</sup>才擁有了預測之能力。所謂“般舟”即“般舟三昧”（Pratyutpanna Samādhi），又作常行三昧、般舟定、諸佛現前三昧、佛立三昧，是屬於佛教定行的一種。道宣在總結禪定與卜測之關係時就說到：“祥瑞重沓，預覲未然，即世恬愉，天仙叶衛，誠歸定學，蓋難奪矣。”<sup>②</sup>《宋高僧傳》釋文綱傳亦提到：“因定力故，日月靈跡幽明潛感，兆於集事應乎遺言。”<sup>③</sup>除精進修行獲得禪定之力的高僧之外，僧傳中還有一類高僧亦具有預測之能力，但他們並沒有精進的修行、嚴格的持戒，反而是行為瘋癲、違背戒律，如《高僧傳》中保誌“居止無定，飲食無時，髮長數寸……時就人求生魚鱸”<sup>④</sup>，但保誌却能“與人言語，始若難曉，後皆効驗”<sup>⑤</sup>。據僧傳所述，這類僧人的預測能力與其身份緊密相關，在彼時之人看來，這些僧人往往是“分身之聖”<sup>⑥</sup>，“實僧相之法王，乃人形之菩薩”<sup>⑦</sup>，是已證道果的羅漢僧、菩薩僧，故而具有預卜之能力。保誌就曾自明身份，在信徒面前“現真形，光相如菩薩像焉”<sup>⑧</sup>，又說自己的圓寂是“菩薩將去”<sup>⑨</sup>，以此來印證自己的菩薩身份。

## （2）“徵兆式”占卜

“徵兆式”占卜乃是本文所關注的重點所在。我們現依據僧傳記載，將三朝《高僧傳》中擅於通過各種徵兆來占卜未來的僧人列舉如下：

### 安世高：

安息國王正后之太子也。幼以孝行見稱，加又志業聰敏，剋意好學，外國典籍及七曜五行醫方異術，乃至鳥獸之聲，無不綜達。嘗行見群燕，忽謂伴曰：“燕云應有送食者。”頃之果有致焉。<sup>⑩</sup>

① 《高僧傳》卷一〇《神異·齊荊州釋僧慧附慧遠》，第392頁。

② 《續高僧傳》卷二一《習禪·論》，第813頁。

③ 《宋高僧傳》卷一四《明律·唐京師崇聖寺文綱傳》，第331頁。

④ 《高僧傳》卷一〇《神異·梁京師釋保誌》，第394-395頁。

⑤ 《高僧傳》卷一〇《神異·梁京師釋保誌》，第395頁。

⑥ 《宋高僧傳·序》，第1頁。

⑦ 《宋高僧傳》卷七《義解·論》，第166頁。

⑧ 《高僧傳》卷一〇《神異·梁京師釋保誌》，第397頁。

⑨ 《高僧傳》卷一〇《神異·梁京師釋保誌》，第397頁。

⑩ 《高僧傳》卷一《譯經·漢雒陽安清》，第4頁。

### 曇柯迦羅：

此云法時，本中天竺人……善學四圍陀論，風雲星宿圖識運變，莫不該綜。<sup>①</sup>

### 康僧會：

其先康居人，世居天竺，其父因商賈移于交趾。會年十餘歲，二親並終，至孝服畢出家。……（會）博覽六經，天文圖緯，多所綜涉，辯於樞機，頗屬文翰。<sup>②</sup>

### 鳩摩羅什：

什以說法之暇，乃尋訪外道經書，善學圍陀舍多論，多明文辭製作問答等事，又博覽四圍陀典及五明諸論。陰陽星算，莫不必盡，妙達吉凶，言若符契。

（呂光征龜茲還軍）什謂光曰：“此凶亡之地，不宜淹留。推運揆數，應速言歸，中路必有福地可居。”光從之，至涼州，聞苻堅已為姚萇所害，光三軍縞素，大臨城南，於是竊號關外，稱年太安。

太安元年正月，姑臧大風，什曰：“不祥之風，當有姦叛。然不勞自定也。”俄而梁謙、彭晃相係而叛，尋皆殄滅。

光中書監張資，文翰溫雅，光甚器之。資病，光博營救療。有外國道人羅叉云：“能差資疾。”光喜，給賜甚重。什知又誑詐，告資曰：“又不能為，益徒煩費耳，冥運雖隱，可以事試也。”乃以五色系作繩結之，燒為灰末，投水中，灰若出水還成繩者，病不可愈，須臾，灰聚浮出，復繩本形。既而又治無效，少日資亡。<sup>③</sup>

### 佛陀耶舍：

① 《高僧傳》卷一《譯經·魏雒陽曇柯迦羅》，第 12-13 頁。

② 《高僧傳》卷一《譯經·魏吳建業建初寺康僧會》，第 14-16 頁。

③ 《高僧傳》卷二《譯經·晉長安鳩摩羅什》，第 47-54 頁。

此云覺明，罽賓人也，婆羅門種……年及進戒，莫為臨壇，所以向立之歲，猶為沙彌。乃從其舅學五明諸論，世間法術，多所練習，年二十七，方受具戒。<sup>①</sup>

### 求那跋陀羅：

此云功德賢，中天竺人，以大乘學故，世號摩訶衍，本婆羅門種。幼學五明諸論，天文書算，醫方呪術，靡不該博。後遇見阿毘曇雜心，尋讀驚悟，乃深崇佛法焉……元嘉將末，譙王屢有怪夢，跋陀答云：“京都將有禍亂。”未及一年，元凶構逆。<sup>②</sup>

### 寶意：

梵言阿那摩低，本姓康，康居人，世居天竺……常轉側數百貝子，立知凶吉，善能神呪，以香塗掌，亦見人往事。<sup>③</sup>

### 求那毘地：

此言安進，本中天竺人。弱年從道，師事天竺大乘法師僧伽斯，聰慧強記，勲於諷誦，諳究大小乘，將二十萬言。兼學外典，明解陰陽，占時驗事，徵兆非一。<sup>④</sup>

### 釋道安：

常山扶柳人也……習鑿齒與謝安書云：“……其人理懷簡衷，多所博涉，內外群書，略皆遍覩，陰陽算數，亦皆能通，佛經妙義，故所游刃。”<sup>⑤</sup>

### 釋僧濟：

① 《高僧傳》卷二《譯經·晉長安佛陀耶舍》，第 65-66 頁。

② 《高僧傳》卷三《譯經·宋京師中興寺求那跋陀羅》，第 130-132 頁。

③ 《高僧傳》卷三《譯經·宋京師中興寺求那跋陀羅附阿那摩低》，第 134 頁。

④ 《高僧傳》卷三《譯經·齊建康正觀寺求那毘地》，第 138 頁。

⑤ 《高僧傳》卷五《義解·晉長安五級寺釋道安》，第 177-180 頁。

未詳何許人。晉太元中來入廬山，從遠公受學，大小諸經及世典書數，皆遊鍊心抱，貫其深要。<sup>①</sup>

### 釋僧含：

不知何許人。幼而好學，篤志經史，及天文算術。長通佛義，數論兼明，尤善大涅槃，常講說不輟……含嘗密謂峻曰：“如令讖緯不虛者，京師尋有禍亂。真人應符，屬在殿下，檀越善以緘之。”俄而元凶構逆，世祖龍飛，果如其言也。<sup>②</sup>

### 法愛：

解經論兼數術，為芮芮國師，俸以三千戶。<sup>③</sup>

### 釋玄暢：

姓趙，河西金城人……洞曉經律，深入禪要，占記吉凶，靡不誠驗。墳典子氏，多所該涉。至於世伎雜能，罕不必備。<sup>④</sup>

### 竺佛圖澄：

西域人也，本姓帛氏……以晉懷帝永嘉四年來適洛陽……以麻油雜胭脂塗掌，千里外事，皆徹見掌中，如對面焉，亦能令潔齋者見。又聽鈴音以言事，無不効驗。

（石）虎嘗晝寢，夢見群羊負魚從東北來。寤以訪澄，澄曰：“不祥也，鮮卑其有中原乎。”慕容氏後果都之。<sup>⑤</sup>

① 《高僧傳》卷六《義解·晉廬山釋僧濟》，第234頁。

② 《高僧傳》卷七《義解·宋京師靈味寺釋僧含》，第276頁。

③ 《高僧傳》卷八《義解·齊京師靈根寺釋法瑗附法愛》，第312頁。

④ 《高僧傳》卷八《義解·齊蜀齊后山釋玄暢》，第314頁。

⑤ 《高僧傳》卷九《神異·晉鄴中竺佛圖澄》，第345、354頁。

### 范材：

巴西閬中人，初為沙門，賣卜于河東市。徒跣弊衣冬夏一服，言事亦頗時有驗。<sup>①</sup>

### 釋曇光：

會稽人。隨師止江陵長沙寺。性意嗜五經詩賦，及算數卜筮，無不貫解……義陽王旭出鎮北徐，携光同行。及景和失德，義陽起事，以光預見，乃齋七曜以決光，光杜口無言，故事寧獲免。<sup>②</sup>

### 釋法願：

本姓鍾，名武厲……家本事神，身習鼓舞。世間雜技，及耆爻占相，皆備盡其妙……後少時，啟求出家，三啟方遂，為上定林遠公弟子。及孝武龍飛，宗彀出鎮廣州，携願同往，奉為五戒之師。會譙王構逆，羽檄嶺南。彀以諮願，願曰：“隨君來，誤殺人。今太白犯南斗，法應殺大臣。宜速改計，必得大勳。”果如願言。<sup>③</sup>

正勝寺法願道人善達樊、許之術，謂寵曰：“君年滿四十當死，無可避處。唯有祈誠諸佛，懺悔先愆，越脫或可冀耳。”寵因引鏡驗之，見面有黑氣。<sup>④</sup>

### 釋慧超：

姓廉氏，趙郡陽平人……善用俳諧，尤能草隸，兼習朱、許，又工占相。<sup>⑤</sup>

### 釋安廩：

① 《高僧傳》卷一〇《神異·晉襄陽竺法慧附范材》，第 372 頁。

② 《高僧傳》卷一三《唱導·宋靈味寺釋曇光》，第 513 頁。

③ 《高僧傳》卷一三《唱導·齊正勝寺釋法願》，第 517 頁。

④ 《續高僧傳》卷五《義解·梁揚都宣武寺沙門釋法寵》，第 151 頁。

⑤ 《續高僧傳》卷六《義解·梁大僧正南潤寺沙門釋慧超》，第 179-180 頁。

姓秦氏，晉中書令靖之第七世也，寓居江陰之利成縣焉。考正，妙思滔玄，怡心屈寂，乃製入神書一首、洞曆三卷，青烏之道，莫不傳芳。廩幼而聰穎，獨悟不群……而性好老莊，早達經史，又善太一之能，並解孫吳之術。<sup>①</sup>

### 釋僧範：

姓李氏，平鄉人也。幼遊學群書，年二十三，備通流略。至於七曜、九章、天文、筮術，諮無再悟。<sup>②</sup>

### 釋靈裕：

俗姓趙，定州鉅鹿曲陽人也……時屬儉歲，糧粒無路，造卜書一卷，令占之取價，日米二升，以為恒調。既而言若知來，疑者叢鬧，得米遂多。……及仁壽中年分布舍利，諸州起塔多有變瑞，時人咸嘉為吉徵也。裕聞而歎曰：“此相禍福兼表矣。”由雜白花、白樹、白塔、白雲，相現吉緣所為凶兆，眾初不信之也，俄而獻后、文帝相次昇遐，一國素衣，斯言有據。相州刺史內陽公薛胄所住堂礎忽變為玉，胄謂為善徵也，設齋慶之。裕曰：“斯琉璃耳，宜慎之戒之，可禳之以福。”胄不從其言，後楊諒起逆，事有相緣，乃流之邊裔。（自年三十，即存著述）莊記、老綱、式經、兆緯、相錄……等五十餘卷。久行於世。<sup>③</sup>

裕卜西南坡阜，是稱福地，非唯山眾相續，亦使供擬無虧；（彭）淵即從焉，今之寺墟是也。自余迄今，五十餘載，凶年或及，而寺供無絕，如裕所示，斯亦預見之明也。<sup>④</sup>

### 寶暹：

① 《續高僧傳》卷七《義解·陳鍾山耆闍寺釋安廩》，第 236 頁。

② 《續高僧傳》卷八《義解·齊鄴東大覺寺釋僧範》，第 253 頁。

③ 《續高僧傳》卷九《義解·隋相州演空寺釋靈裕》，第 310-317 頁。

④ 《續高僧傳》卷一一《義解·隋終南山至相道場釋彭淵》，第 384 頁。



神志包擻，高岸倫儔，談論倚伏，態出新異，數術方藝，無學不長。<sup>①</sup>

### 慧穎：

俗姓張氏，清河人也……父正見，有陳文國，英彥所高，自有別集。嘉其欣奉釋門，悟其神宇，將欲繼世其業，故有所志請，並抑奪之。和上識真日積，情陳切至，若不出家，誓當去世。乃恐其畢命，且隸李宗。既處靜觀，權持巾褐，遂授三五祕要、符籙真文，并竿數、式、易、禁劾等法，神慧開明，指掌通曉。<sup>②</sup>

### 釋曇遷：

少而俊朗，爽異常倫。年十三，父母嘉其遠悟，令舅氏傳授，即齊中散大夫、國子祭酒、博士權會也。會備練六經，偏究易道，剖卦析爻，妙窮象繫。奇遷精彩，乃先授以周易。初受八卦相生，隋言即曉，始學文半，餘半自通，了非師受，悟超詞理；會深異也。曾有一嫗失物，就會決之，得於兌卦。會告遷曰：“汝試辨之。”應聲答曰：“若如卦判，定失金釵。”<sup>③</sup>

### 慧榮：

榮頗解占相，知（曇遷）有濟器，告遷曰：“有心慕道，理應相度，觀子骨法，當類彌天，自揣非澄公，有慙德義。可訪高世者，以副雅懷。”<sup>④</sup>

### 寶瓊：

① 《續高僧傳》卷一四《義解·唐益州福成寺釋道基附寶遷》，476頁。

② 《續高僧傳》卷一四《義解·唐京師崇義寺釋慧穎》，第484頁。

③ 《續高僧傳》卷一八《習禪·隋西京禪定道場釋曇遷》，第659頁。

④ 《續高僧傳》卷一八《習禪·隋西京禪定道場釋曇遷》，第660頁。

（智）文昔夢泛舟海釣，獲二大魚，心甚異之。及於東安寺講，塵尾纔振，兩峰俱落，深怪其事。以詢建初瓊上人，乃曰：“斯吉之先見，必有二龍傳公講者。”其言果矣。<sup>①</sup>

### 釋道豐：

未詳氏族，世稱得道之流。與弟子三人居相州鼓山中，不求利養，或云煉丹黃白，醫療占相，世之術藝，無所不解。<sup>②</sup>

### 釋法運：

姓鄧，荊州長林人。姿容挺秀，有拔群之美。至於筭曆五行，洞其幽致。<sup>③</sup>

### 釋道辯（道安、靈裕）：

齊人，住泰山靈巖寺。居無常所，遊行為任，經史洞達，偏解數術……行至禪居寺，南嶺望云：“此寺達者所營，極盡山勢，眾侶繁盛，清肅有餘。如何後銳於前起閣？寺僧非唯寡少，更增誼諍相接。”曾未經涉，恰如其言。於是盤遊諸寺，備陳勝負，莫不幽通前識，鑒徹精靈。又至諸墓，亦陳休咎。有士俗，請為圖其墳塋，巡歷峴原，示其所，曰：“此中安墓，足食豐財。”入地三尺，獲粟一升，又深一丈，獲石二片，五彩交映，斯曰財緣，依言掘鑿，果獲粟石，遂行卜葬，至今殷有。

（道辯）告人云：“吾昔於裕法師所學觀七曜，告余云：‘晉朝道安妙於此術，人雖化往，遺文在焉。其所注素女之經，最為要舉。’恨失其本，如何得之？”時有一僧偶然獲本，請為披決，辯得欣然，即為銷摘，此僧茫昧，情猶夢海，遂以惠之。辯曰：“安目彌天，誠非虛稱，學統彌綸，數術窮盡。此雖四紙，文綜無遺，要約包富，靈臺斯盡。”

人告來盜，不可行之，（道辯）便云：“盜假遁甲六丁，吾明此術，常

① 《續高僧傳》卷二二《明律·陳揚都奉誠寺大律師釋智文》，第 832 頁。

② 《續高僧傳》卷二六《感通·齊相州鼓山釋道豐》，第 996 頁。

③ 《續高僧傳》卷二七《感通·唐初荊州開聖寺釋法運》，第 1067 頁。

以月朔加氣，何得相欺，吾不畏也。”<sup>①</sup>

### 某僧：

初，頽從吉藏法師聽講，有僧告曰：“觀卿頭顱額領，有富貴相。但以眄眊後顧，怨不得其終。”頽曰：“豈非傷死耶？必如所相，乃是本願。”<sup>②</sup>

### 釋善慧：

姓苟氏，河內溫人。博通群籍，統括文義，逮于九章、律歷、七曜盈虛，皆吞若胸中，抵掌符會。乃深惟世務終墜泥塗，遂解褐抽簪，創歸僧伍。<sup>③</sup>

### 菩提流志：

南天竺國人也，淨行婆羅門種，姓迦葉氏。年十二，就外道出家，事波羅奢羅，學聲明、僧佉等論。曆數、呪術、陰陽、讖緯靡不該通。年逾耳順，方乃迴心，知外法之乖違，悟釋門之淵默，隱居山谷，積習頭陀。<sup>④</sup>

### 釋一行：

俗姓張，鉅鹿人也……深達毘尼。然有陰陽讖緯之書，一皆詳究……聲振遐邇，公卿籍甚。玄宗聞之，詔入……尋乃詔對無恒，占其災福，若指于掌，言多補益。<sup>⑤</sup>

### 釋慧忠：

① 《續高僧傳》卷二七《感通·隋東嶽沙門釋道辯》，第 1069-1070 頁。

② 《續高僧傳》卷二九《遺身·唐偽鄭沙門釋智命》，第 1159 頁。

③ 《續高僧傳》卷二九《誦讀·唐驪山津梁寺釋善慧》，第 1181 頁。

④ 《宋高僧傳》卷三《譯經·唐洛京長壽寺菩提流志》，第 43 頁。

⑤ 《宋高僧傳》卷五《義解·唐中嶽嵩陽寺一行》，第 91-94 頁。

俗姓冉氏，越州諸暨人也……知雲物氣象有如先覺，存而不論道何深也。<sup>①</sup>

### 釋德韶：

姓陳氏，縉雲人也……術數尤精，利人為上。至今江浙間謂為大和尚焉。<sup>②</sup>

### 釋普化：

一日，擎挾棺木巡街，徇戶告辭云：“普化明日死去。”時視之知不可訾。趙人相率隨送出城東門，而揚言曰：“今日葬，不合青烏。”<sup>③</sup>

### 可思：

僧可思，尤閑地理，命為玄（悟達國師知玄）作他日安瑩兆之地，得景丹前峯，其山若雉堞狀，雖高低起伏，而中砥平。俄有里人耆老曰：“古相傳云茶籠山矣。”<sup>④</sup>

### 釋行遵：

福州閩王王氏之仲子……或經人塚墓，知其家吉凶。至於風角鳥獸，聞見之間，預言災福，後必契合，故州閭遠近，咸以預言用為口實。<sup>⑤</sup>

### 釋師簡（一行、道辯）：

姓趙氏，丹丘人也。弗循戒範，放肆恬然，擁破納衣，多誦詞偈。好懸記杭越間災福，初無信者，驗猶合符。於一行、景淳山經地理，別得徑門，常言昔泰山道辯相塚得術，餘無取焉。喜為人遷山相塚，吉凶如其言……長

① 《宋高僧傳》卷九《習禪·唐均州武當山慧忠傳》，第 206 頁。

② 《宋高僧傳》卷一三《習禪·大宋天台山德韶》，第 317 頁。

③ 《宋高僧傳》卷二〇《感通·唐真定府普化》，第 511 頁。

④ 《宋高僧傳》卷二一《感通·唐彭州九隴茶籠山羅僧》，第 552 頁。

⑤ 《宋高僧傳》卷二二《感通·晉閩州光國院行遵》，第 563-564 頁。

於勒書，大字題牌，寺觀門額，書成相之，吉凶隨言，久近驗之。<sup>①</sup>

### 釋泓師（一行）：

齊安人也。神龍中來遊京輦，簡傲自持，而罕言語。語則瑰怪，頗善地理之學，占擇堊兆郭景淳、一行之亞焉……中、睿朝皆崇重泓，號國師。占相之言，未嘗差謬。<sup>②</sup>

通過梳理三朝《高僧傳》，我們發現從佛教初傳而至宋初，在近千年的佛教史中擅長占卜的高僧不乏其人，而上舉諸僧還只是局限於三朝《高僧傳》的記載，其他小說筆記、稗文野史中，亦不乏有關此類僧人的記載。通過僧傳我們可以看到，在佛教傳入的初期，僧人中從事占卜活動者主要還是集中在外來僧群中，不過這種擅占風氣很快就被中土僧人所接受，至三國以來，中國本土僧人從事占卜的情況就已經十分普遍了。此外，依僧傳所載可以看到，高僧所掌握的術數類別也是十分豐富，除了傳記中頻繁出現的陰陽、五行、數術這類籠統的、不知所指的術數外，三朝《高僧傳》中提及高僧常用的占卜術主要有占星、占雲、占風、占鳥獸音、占地、占夢、式占、擇時、曆算、易占、爻筮、相術、讖緯等十餘種，其種類不可謂不多。個別僧人往往還會使用一些特殊占法，如鳩摩羅什以五色絲占病，寶意轉貝子以預測吉凶，佛圖澄蘸油胭脂塗掌、聽鈴音而卜來事等等。而據僧傳所載，這些精通占卜的高僧中還有不少人同時掌握着多種術數方法。

通過三朝《高僧傳》的記載，我們對僧人學習占卜的途徑亦可有所了解。據僧傳所載，僧人學習占卜知識可分為出家前受學和出家後受學兩種類型。出家後受學主要有自習外書和從他僧受學兩種途徑。而自學外書又可證明彼時寺院藏書中亦藏有數術類書籍。關於寺院外書收藏，特別是數術類書籍的收藏，我們還可以從佛教文獻中得到更多佐證，如《續高僧傳》卷二一載“又往丹陽南牛頭山佛窟寺，現有辟支佛窟，因得名焉。有七藏經畫：一佛經、二道書、三佛經史、四俗經史、五醫方圖符，昔宋初有劉司空造寺，其家巨富，用訪寫

① 《宋高僧傳》卷二二《感通·周杭州湖光院師簡》，第 568-569 頁。

② 《宋高僧傳》卷三〇《雜科聲德·唐京兆泓師》，第 721-722 頁。

之永鎮山寺，相傳守護”<sup>①</sup>；又如，日僧宗叡所撰《新書寫請來法門等目錄》末尾列舉了《都利聿斯經》、《七曜禳災決》、《七曜二十八宿曆》、《七曜曆日》等數件與星占、曆占相關的占卜書籍，書籍名單之後有一附記，提到“右雜書等，雖非法門，世者所要也。大唐咸通六年從六月迄于十月，於長安城右街西明寺日本留學僧圓載法師院求寫雜法門等，目錄具如右也”<sup>②</sup>。通過上引兩則材料，我們看到從劉宋至唐代寺院均有術數類外書收藏。從他僧受學，主要表現為僧徒之間的私相傳授，如道辯即曾“於裕法師所學觀七曜”。占卜書籍見於寺院收藏，占卜知識在僧侶間的傳授，可以說明占卜業已成為佛教教團中的一種常見行為。上舉僧傳材料中，甚至出現僧人“買卜”的情況，如范材曾“賣卜于河東市”、靈裕亦曾造卜書而“占之取價”，此亦是占卜成為佛教教團中常見行為的有力佐證。

### 三、三朝《高僧傳》作者身份及著錄占卜材料的原因

自大乘佛教以來，佛教往往以“方便善巧”之說統攝占卜數術，但佛教典籍對占卜還是有諸多制約。三朝《高僧傳》的作者均為精通律學之人。如《續高僧傳》釋慧皎傳云：“釋慧皎，未詳氏族，會稽上虞人。學通內外，博訓經律，住嘉祥寺，春夏弘法，秋冬著述，撰《涅槃義疏》十卷及《梵網經疏》行世。”<sup>③</sup>慧皎不僅“博訓經律”，還曾為《涅槃》、《梵網》二部大乘佛經作疏。我們在第一章中已經提到，《大般涅槃經》和《梵網經》對占卜是持嚴苛的反對態度的。唐代道宣更是律學宗師，對《四分律》研究與弘揚有突出的貢獻，著有《四分律刪繁補闕行事鈔》、《四分律拾毘尼義鈔》、《四分律刪補隨機羯磨》、《四分律比丘含注戒本》、《新刪定四分僧戒本》等與《四分律》相關的著作。道宣還依四分律創立了南山律宗，成為後世律學正宗。唐穆宗（795—824）李恒曾讚道宣為“肇律宗主”<sup>④</sup>，宋人祖琇在《隆興佛教編年通論》中亦讚其“佛滅已來像法住世，中興毗尼賴師一人而已”<sup>⑤</sup>。贊寧亦精通《四分律》，《佛祖歷代通載》卷一八即云：“沙門贊寧，隨錢王歸明。姓高氏，其先渤海人。唐天

① 《續高僧傳》卷二一《習禪·唐潤州牛頭沙門釋法融傳》，第799-800頁。

② [日]宗叡撰：《新書寫請來法門等目錄》，《大正藏》，第55冊，第1111頁。

③ 《續高僧傳》卷六《義釋·梁會稽嘉祥寺釋慧皎傳》，第192-193頁。

④ [宋]志磐撰：《佛祖統紀》卷四二，《大正藏》，第49冊，第384頁。

⑤ [宋]祖琇撰：《隆興編年通論》卷一三，《卍續藏經》，第130冊，臺北：新文豐出版公司，1993年版，第554頁。

祐中，生於吳興之德清金鵝別墅，出家杭之祥符。習南山律，著述毘尼，時人謂之律虎。”<sup>①</sup>我們在第一章中也提到，《四分律》對占卜的態度雖然不像《五分律》、南傳赤銅鍱律那樣嚴苛，但也不似《大眾律》般默而不言。通常情況下，《四分律》還是將占卜視為違戒行為的。

三朝《高僧傳》的作者皆是律學大師，其所持之律均反對占卜。此外，三朝《高僧傳》皆以“高僧”命名，而非“名僧”。慧皎《高僧傳·序》即云：“號曰《高僧傳》，自前代所撰，多曰名僧。然名者，本實之實也，若實行潛光，則高而不名；寡德適時，則名而不高。名而不高，本非所紀；高而不名，則備今錄。故省名音，代以高字。”<sup>②</sup>《佛祖統紀》亦云：“會稽沙門慧皎謂寶唱《名僧傳》頗多汎濫，因著《高僧傳》。”<sup>③</sup>慧皎的選錄標準被道宣、贊寧所延承，贊寧言道宣之《續高僧傳》乃“緝綴續高而不名之風”<sup>④</sup>。這種高而不名的選錄標準反映出作者對入選僧人品德的肯定，而按照慧皎、道宣以及贊寧所持之律來看，占卜之事有違佛教，從事占卜的僧人自然不能算作高僧。於情於理，三朝《高僧傳》的作者似乎都不該將這些有違聖教的占卜材料載入自己的僧傳著作之中。特別是，僧傳中諸如安世高、曇柯迦羅、求那跋陀羅、釋僧含、釋法願、釋安廩、釋僧範、慧顛、釋曇遷、釋善慧、菩提流志等僧人學習占卜知識是在出家以前，甚至是在幼齡之時，而僧傳的主要目的是記錄僧人的宗教生活，亦即出家以後的生活，僧傳作者完全可以將僧人出家以前的內容淡化或者略而不提。但事實上，三朝《高僧傳》並沒有略去高僧出家之前學習占卜知識的經歷，而是將這些內容如實的記錄到僧人傳記之中。三朝《高僧傳》的作者為何會不顧戒律而將這些材料載入僧傳呢？本文認為，出現此種情況和僧人占卜在中土社會的普遍化密切相關。由漢至宋，占卜行為在佛教教團中日益普遍，僧傳作者已無法將這些融入僧人日常生活的內容完完全全的從僧人傳記中剔除；而教團頻繁的占卜實踐為教團發展帶來了諸多益處，這又反過來促使教團對占卜持以更加寬容、開放的態度，現實生活中佛教經律對僧人從事占卜的約束力不斷弱化，佛教信眾對占卜的態度有了極大的改變，他們往往不把占卜視為違戒行為，反而視為高僧特有之學識，僧傳作者將這些普通僧人沒有的特殊學識錄入僧傳，是為了更好的體現僧人之“高”，自然沒有必要刪去這些內容。

① [元] 念常集：《佛祖歷代通載》卷一八，《大正藏》，第 49 冊，第 659 頁。

② 《高僧傳》卷一四《序》，第 525 頁。

③ [宋] 志磐撰：《佛祖統紀》卷三七，《大正藏》，第 49 冊，第 350 頁。

④ 《宋高僧傳·序》，第 1 頁。

## 第二節 史書志錄中的僧人占卜著作

在掌握各種占卜術數的同時，中國僧人亦有撰寫占卜書籍的舉措。如《續高僧傳·道辯傳》中提到東晉道安法師曾注《素女經》以釋星曜之術，道辯對其注文極為推崇，讚曰：“安目彌天，誠非虛稱。學統彌綸，數術窮盡，此雖四紙，文綜無遺，要約包富，靈臺所盡。”<sup>①</sup>道安注釋《素女經》一事，雖源出於道辯傳之記載，不見於其本人傳記以及正史等其他文獻資料，但我們認為此記載是可信的。《高僧傳》載道安“理懷簡衷，多所博涉，內外群書，略皆遍觀，陰陽算數，亦皆能通”<sup>②</sup>，而道安亦曾從學於佛圖澄，而佛圖澄亦精通數術並曾以“慧孛呈妖”來勸諫石勒。從道安的學識背景來看，他完全有注釋曜宿典籍的可能性。此外，《續高僧傳》載靈裕亦著有《式經》、《兆緯》、《相錄》等占卜著作。

佛教著作，無論是僧傳還是目錄學著作，受自身性質的影響，對僧人外學著作時常是略而不載。楊毓芬即云：“歷代釋藏目錄，自六朝至今，雖甚完備，然於外學各書，多所不載。”<sup>③</sup>而世俗社會的目錄學著作對僧人的外學著作多有著錄，這為我們研究僧人外學著作的情況提供了文獻依據。不過，“隋書以上，簿錄久佚，其於釋氏外學，無得徵焉”<sup>④</sup>，我們的關注重點也只能放在隋代以來的史籍志錄之上了。民國時期佛教居士楊毓芬就“以正史志錄，為根本依據，斷自隋書，迄於清史稿本，旁採其他書錄”<sup>⑤</sup>，按經史子集四分之法整理了自隋以來僧人的外學著作，並將占卜術數類著作歸入子部之中，我們現將其所整理的僧人術數類外學著作轉引如下：

天文曆算類<sup>⑥</sup>：《婆羅天文經》，婆羅門捨仙人所說；《婆羅門竭伽仙人天文說》；《婆羅門天文》；《摩登伽經說星圖》；《大唐甲子元辰曆》，瞿曇謙；《大

① 《續高僧傳》卷二七《感通·隋東嶽沙門釋道辯傳》，第1070頁。

② 《高僧傳》卷五《義解·晉長安五級寺釋道安》，第180頁。

③ 楊毓芬著：《釋氏外學著錄考》，黃夏年主編《民國佛教期刊文獻集成》，第84冊，北京：全國圖書館文獻縮微複製中心，2006年，第88頁。

④ 楊毓芬著：《釋氏外學著錄考》，黃夏年主編《民國佛教期刊文獻集成》，第84冊，北京：全國圖書館文獻縮微複製中心，2006年，第88頁。

⑤ 楊毓芬著：《釋氏外學著錄考》，黃夏年主編《民國佛教期刊文獻集成》，第84冊，北京：全國圖書館文獻縮微複製中心，2006年，第88頁。

⑥ 中國古代重視天文曆算並非出於科學勘測之目的，而是為了推測吉凶禍福，《漢書·藝文志》即云：“天文者，序二十八宿，步五星日月，以紀吉凶之象。”又云：“歷譜者，序四時之位，正分至之節，會日月五星之辰，以考寒暑殺生之實。故聖王必正歷數，以定三統服色之制；又以探知五星日月之會，凶阨之患，吉隆之喜，其術皆出焉。”（參見班固撰，顏師古注：《漢書》卷三〇，北京：中華書局，1962年版，第1765、1767頁。）故，我們將楊氏所列釋氏天文曆算類外書也作為占卜術數之作，轉錄於此。



唐開元占經》，瞿曇悉達集；《大唐刻漏經》瞿曇謙；《開元大衍曆》，僧一行；《大衍曆議》僧一行；《曆立成》，僧一行；《曆草》僧一行；《七政長曆》僧一行；《心機算數括》僧一行、黃棲嚴注；《都利聿斯經》；《文殊星曆》；《文殊七曜經》；《二十八宿秘經要訣》僧一行；《符天九是算法》僧一行；《二十八宿分野五星巡應占》瞿曇悉達；《推占龍母探珠詩》瞿曇悉達；《西門俱摩羅秘術卜》；《宿曜》不空譯；《大定露膽訣》僧一行；《文殊菩薩所說宿曜經》不空譯；《九曜星羅立成歷》婆毘大衍；《婆羅門算法》；《婆羅門陰陽算曆》；《婆羅門算經》；《紀夢編年》清釋成鷲。

術數類：《陽遯甲》釋智海；《陰遯甲》釋智海；《竭伽仙人占夢書》；《天一太一經》僧一行；《遁甲十八局》僧一行；《太一局遯甲經》僧一行；《五音地理經》僧一行；《六壬明鏡連珠歌》僧一行；《六壬髓經》僧一行；《訣金書一十四字要訣》僧善嵩；《勝金曆》僧德濟；《畢天水曆》僧德濟；《畢天六甲曆》僧德濟；《選日樞要曆》僧德濟；《妍神曆》僧德濟；《擇十二月鉗曆》僧德濟；《七門行曆》僧德濟；《大要曆》僧德濟；《三皇秘要曆》僧德濟；《選課歲曆》，僧德濟；《大明曆》僧德濟；《五行指掌訣》，僧居白；《正德題（原錄誤，《宋志》作通）神曆》僧重輝；《大會殺曆》僧重輝；《肘後術》僧一行；《選日聽龍經》僧一行；《六壬翠羽歌》僧令岑；《呼龍經》僧一行；《金歌四季氣色訣》僧一行；《一行禪師葬律秘密經》；《骨法明鏡》僧正固；《神釋應夢書》僧紹端；《解夢錄》僧紹端；《選日旁通法》僧一行；《三命消息賦》僧叔昕；《錄命詩》僧一行；《雜相歌》僧一行；《相字詩》僧一行；《諸家要術宅經》僧一行；《二宅黃黑道秘訣》僧一行；《魁綱庫樓修造法》僧一行；《相山取地訣》僧一行；《古墓圖》僧一行；《星水正經》黃禪師；《名壁記》司馬頭陀；《地理括》司馬頭陀；《括地記》司馬頭陀；《瑠球子三命消息賦註》宋釋曇瑩等；《五曜源流》；《神光經》僧一行；《擇地記》唐釋三藏；《三百寶海》元慕講禪師。<sup>①</sup>

楊氏從《隋志》、《舊唐志》、《唐志》、《崇文總目》、《郡齋讀書志》、《鄭氏通志略》、《直齋書錄解題》、《宋志》、《馬氏通考》、《四庫全書總目》、《張之洞書目

<sup>①</sup> 楊毓芬著：《釋氏外學著錄考》，黃夏年主編《民國佛教期刊文獻集成》，第84冊，北京：全國圖書館文獻縮微複製中心，2006年，第278-282、373頁。

答問》、《彙刻書目》等十餘種史籍志錄中爬梳整理出僧人所著術數類外書，其收集整理之功，實不可沒。然而，其整理之結果似有待改進之處。首先，其中存在錯錄之情況，依據楊氏所錄，《宋志》中有題名一行所著的《符天九是算法》一卷，但核查《宋志》一行並無此著，此書實為《符天九星算法》，乃徐昇所著<sup>①</sup>。此外，楊氏選錄標準也存在一定的問題，即非釋氏而入釋氏，非外書而入外書。楊氏在天文曆算類外書中列出《婆羅天文經》、《婆羅門竭伽仙人天文說》等署名婆羅門之“天竺學說”，這寫著作應是印度天文學派中婆羅門派之著作，而並非釋氏外書。不過，楊氏對此解釋說：“佛教入中國，天竺各種學術，亦因緣而至，若隋志所載婆羅門仙人術士等撰，雖不必出自釋氏，然亦緣佛教而來，故亦錄之。”<sup>②</sup>對此問題，我們暫姑從其說。而其所舉《文殊菩薩所說宿曜經》全稱為《文殊師利菩薩及諸仙所說吉凶時日善惡宿曜經》，由開元三大士之一的不空奉詔而譯，一般被認為是密教類經典，似不應歸入釋氏外學著作。

楊氏選錄中存在的更為嚴重的問題是對託名之書未加甄別。上引天文曆算、術數兩類釋氏外書中，署名僧一行所撰著者實有 28 種。此 28 種著作，於宋初歐陽修等人編撰的《新唐書·藝文志》中唯見 12 種，即《開元大衍曆》一卷、《曆議》十卷、《曆立成》十二卷、《曆草》二十四卷、《七政長曆》三卷、《心機算術括》一卷、《天一太一經》一卷、《遁甲十八局》一卷、《太一局遁甲》經一卷、《五音地理經》十五卷、《六壬明鏡連珠歌》一卷、《六壬髓經》三卷<sup>③</sup>。這些著作均屬於一行擅長的天文、算數以及地理等領域。至兩宋之交，鄭樵編撰《通志》之時，署名一行的著作又增加了 10 種，即《大定露膽訣》一卷、《選日旁通法》一卷、《祿命詩》一卷、《雜相歌》一卷、《相字詩》一卷、《諸家要術宅經》一卷、《二宅黃黑道秘訣》一卷、《魁綱庫樓修造法》一卷、《相山取地訣》一卷以及《古墓圖》一卷<sup>④</sup>。從著作之題名可以看到，此時的一行不僅精通天文曆算、山經地理，還擅長相面、相字等術，儼然成為一位百科式的術數大師。而上面提到的相字，亦可稱之為拆字、測字、破字等等，即以漢字測吉凶，該法源流悠久，《隋書·經籍志》中就錄有《破字要訣》一卷<sup>⑤</sup>。不過，以“相

① 《宋史》卷二〇六，北京：中華書局，1977 年，第 5233 頁。

② 楊毓芬著：《釋氏外學著錄考》，黃夏年主編《民國佛教期刊文獻集成》，第 84 冊，北京：全國圖書館文獻縮微複製中心，2006 年，第 88 頁。

③ 《新唐書》卷五九，北京：中華書局，1975 年，第 1548、1557-1558 頁。

④ [宋]鄭樵撰：《通志》卷六八，北京：中華書局，1987 年，第 800 頁、805 頁、806 頁、807 頁。

⑤ 《隋書》卷三四，北京：中華書局，1973 年，第 1032 頁。

字”來稱此術則始於宋代，如，宋人何蘧《春渚紀聞》卷二《謝石拆字》所載：“謝石潤夫，成都人。宣和間至京師，以相字言人禍福，求相者但隨意書一字，即就其字離拆而言，無不奇中者。”<sup>①</sup>清人趙翼《陔餘叢考》卷三四《測字》亦云：“此術唐末已有之，宋時則謂之相字。”<sup>②</sup>可見，一行之《相字詩》實乃以宋術冠唐人，其偽託之跡甚為明顯。至元末編撰《宋史》之時，又有 5 種著作被置於僧一行名下，即《二十八宿秘經要訣》一卷、《肘後術》一卷、《選日聽龍經》一卷、《呼龍經》一卷、《金歌四季氣色訣》一卷<sup>③</sup>。《宋志》紕漏嚴重，《四庫全書總目》即評曰：“紕漏顛倒，瑕隙百出，於諸史志中最高為叢脞。”<sup>④</sup>故《宋志》之載確實難以盡信。而至明清之時，一行名下又多出了《神光經》一卷<sup>⑤</sup>。《神光經》是關於神光占法的典籍，《管蠡匯占》敘其卜法如下：

凡人有吉凶之事，神光皆有動靜，或心動目眈、或先夢告，人之吉凶當以神光占之。人身之神在心，心之神在目，故目中常有神光。神光去則災厄至，故常於暗處以手指按兩眼角，搖之，其光赤黃吉，白防兵，青黑有憂，凡有疾病神光不存七日死。<sup>⑥</sup>

神光占卜之法由來已久，《通志》相法中即有《黃帝神光經》一卷、《靈寶先師太山北斗神光經》一卷以及署名蔡登（《宋史·藝文志》作蘇登）的《天老神光經》一卷<sup>⑦</sup>。《通志》所載三種《神光經》，除《天老神光經》有署名外，其他二種皆不著作者姓名，而是託名於神秘人物之下。託名之風氣，是許多術數著作慣用之手法。明李詡《戒菴老人漫筆》評《神光經》為：“術家妄作之書也，無稽之甚。”<sup>⑧</sup>為了自抬身份，《神光經》自有託名必要。而一行“少聰敏，博

① [宋] 何蘧撰：《春渚紀聞》卷二，《景印文淵閣四庫全書》，第 863 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983 年版，468 頁。

② [清] 趙翼撰：《陔餘叢考》卷三四，上海：商務印書館，1957 年，第 733 頁。

③ 《宋史》卷二〇六，北京：中華書局，1977 年，第 5233、5255、5258 頁。

④ [清] 紀昀《四庫全書總目》卷八五《史部·目錄類》，《景印文淵閣四庫全書》，第 2 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983 年版，758 頁。

⑤ [清] 毛扆撰：《汲古閣珍藏秘書目》，王雲五主編：《叢書集成初編》，第 34 冊，1937 年，上海：商務印書館，第 24 頁。

⑥ [清] 周人甲撰：《管蠡匯占》卷一一，四庫未收書輯刊編纂委員會編：《四庫未收書輯刊》，第 4 輯第 27 冊，北京：北京出版社，2000 年，第 483 頁。

⑦ [宋] 鄭樵撰：《通志》卷六七、六八，北京：中華書局，1987 年，第 790、791、806 頁。

⑧ [明] 李詡著：《戒菴老人漫筆》卷一，《叢書集成續編》，第 89 冊，上海：上海書店，1995 年，第 58 頁。

覽經史，尤精曆象、陰陽、五行之學”<sup>①</sup>，自唐以來一行已成為一位帶有傳奇性和神秘色彩的術數大師，成為佛教術數領域中一位“箭垛式”人物，其身份也完全符合託名之條件。

在對史籍志錄中一行著作進行梳理之後，我們看到，從宋至明清，署名一行的著作不斷增加，而偽著託名之痕跡亦清晰可見<sup>②</sup>。此類託名之著，還不止楊氏所列書籍，日本《卍新纂續藏經》中收錄有署名一行所著的《看命一掌金》一卷，亦屬託名無疑。此外，僧德濟的著作中亦不乏託名之作。歸屬德濟名下的 11 部著作，唯《勝金曆》見於宋代志錄，《通志》即載“《勝金歷要決》一卷，僧德濟撰”<sup>③</sup>，而其他 10 類著作均遲至元末編撰《宋志》才歸於其名下。

通過楊毓芬《釋氏外學著錄考》對釋氏外學著作的整理以及我們對其整理成果的分析，加上僧傳材料中的相關記載，可以確信釋氏僧人確實有不少占卜術數類著作，此現象的產生和中國佛教對占卜術數態度的改變密切相關。但歸屬釋氏的占卜術數類書籍中亦不乏託名之作，甚至託名之作遠多於釋氏之作。占卜之書託名釋氏的原因是多方面的，釋印順在《中國禪宗史》中指出：“世俗流傳有《達磨易筋經》，《達磨一掌金》，達摩竟被傳說為武俠、占卜之流了！這真是盛名之累！”<sup>④</sup>可見僧人“盛名”是託名的一個重要原因。此外，僧人自身所具有的宗教神秘性與占卜的神秘性具有相通性，此亦是術數類書籍託名釋氏的重要原因。而託名的根本原因則在於占卜之術在釋氏之中的盛行，若釋氏

①《舊唐書》卷一九一，北京：中華書局，1975年，第5112頁。

② 呂建福很早就注意到一行著作中存在的託名問題。他指出“作為一行著作而流行於世和著錄於各種經錄史籍的，共有三十多部。其中，可以確定為一行著述的，只有十部。”他還提到：“在題名一行的偽作中，大多屬於道教和密教內容，屬於道教偽託的著述有：《天一太一經》、《太一遁甲經》、《遁甲十八局》，《舊唐書》本傳、《唐志》著錄，均一卷，今佚。又有《六壬歌》，日本惠運《求法錄》著錄，一部上下卷，《六壬明鏡連珠歌》一卷、《六壬髓經》三卷，《唐志》著錄，已佚。這些著述屬於五行占卜之書，是按所謂太乙、遁甲、六壬的三式占法構成，唐以前就盛行於世……另有一些題為一行作的著述，曾被史書經籍著錄於張遂一行名下，也常被現代人誤解。如《五音地理經》十五卷，《唐志》著錄於張遂一行之下……其實，作這些著述的一行或僧一行另有其人，即唐杭州竹林寺一行。”（參呂建福著：《一行著述敘略》，《文獻》1991年02期）。本文認為《舊唐書》本傳以及《新唐書·藝文志》距離一行時代非遠，可信度較高，不能輕易否定其記載，一行本是一位數術大師，其著作涉及式占之類亦無不可。呂文還認為《五音地理經》可能為杭州僧人一行所著，若果如此，杭州僧人一行應該是一位飽學之士，在杭州應有不小的影響力，而身為吳越僧統的贊寧對杭州佛教歷史應該極為了解，對負有盛名的一行只言“杭州竹林寺一行等，並傳朗之法”，亦不合情理。本文認為，僧傳中與郭璞對舉的一行，正是佛教史上極為出名的術數大師張姓一行。《唐志》所載《五音地理經》也應是張姓一行所著。

③ [宋]鄭樵撰：《通志》卷六七，北京：中華書局，1987年，第805頁。

④ 印順著：《中國禪宗史》，《印順法師佛學著作全集》，第19冊，北京：中華書局，2009年版，第12-13頁。

全無此術，或者對此術極力抵制，自然也不會有人將占卜之作託於釋氏門下了。

### 第三節 中土僧人擅占原因探析

相比於印度，佛教入華後僧人從事占卜的現象更為頻繁。這一點從上兩節的材料中就可以得到直觀的感受。出現這種情況的原因，我們可以從佛教自身和其入華後所面臨的社會環境兩方面來探討。

就佛教自身來說，首先需要關注的就是漢地佛教戒律的問題。佛教廣律傳入漢地者共有五部，依其傳譯之先後分別是：《十誦律》（404-409年）、《四分律》（410-412年）、《僧祇律》（416-418年）、《五分律》（423-424年）和根本說一切有部諸律（703-713年）。根本說一切有部律傳譯較晚，此時中國漢地佛教戒律體系已經成熟，故該律對中國僧人的影響有限。其餘四部律典翻譯時間接近，但每部律產生的影響並不相同。由東晉到南北朝中葉，《十誦》、《僧祇》兩律曾興盛一時。慧皎《高僧傳》卷一一《明律·論》即云：

自大教東傳，五部皆度。始弗若多羅誦出《十誦》梵本，羅什譯為晉文未竟，多羅化焉。後曇摩流支又誦出所餘，什譯都竟。曇無德部，佛陀耶舍所翻，即《四分律》也。摩訶僧祇部，及彌沙塞部，並法顯得梵本。佛馱跋陀羅譯出《僧祇律》。佛馱什譯出彌沙塞部，即《五分律》也。迦葉毘部或言梵本已度，未彼翻譯。其《善見》、《摩得勒伽》、《戒因緣》等，亦律之枝屬也。雖復諸部皆傳，而《十誦》一本最盛東國。<sup>①</sup>

在《十誦律》“盛行東國”的同時，《僧祇律》也盛行江南，《高僧傳》中就有釋慧祐“入東山講摩訶僧祇部”<sup>②</sup>，並為齊竟陵王蕭子良所重之事。自南北朝中葉以來，經過北齊慧光律師及其門下弟子的弘揚，《四分律》地位逐漸凸顯，至唐代道岸律師倚帝王之重，使《四分律》終成律典圭臬。《宋高僧傳》即云：“江表多行《十誦律》，東南僧堅執，罔知《四分》。岸請帝墨勅執行南山律宗，伊宗盛于江淮間者，岸之力也。”<sup>③</sup>至於《五分律》，其對中國佛教之影響則遠不如《十誦》、《僧祇》、《四分》三律。究其原因，正如葦舫所言：“《五分律》

① 《高僧傳》卷一一《明律·論》，第443頁。

② 《高僧傳》卷一一《明律·宋京師閑心寺釋道營》，第434頁。

③ 《宋高僧傳》卷一四《明律·唐光州道岸傳》，第338頁。

翻譯較後，其部派論著，又未東傳；轉視十誦僧祇等，皆有遜色。矧五分雖為法顯法師得之於獅子國，而翻譯則在法顯寂滅以後，且譯者佛陀什之功業令名，又不及羅什覺賢之宣赫當時，故其譯後，不能與十誦僧祇並駕齊驅者，亦時勢使然也！”<sup>①</sup>

我們在第一章中曾經提到，各派律典對占卜的態度並不相同。綜合前面的論述可以看到，最早對漢地佛教戒律產生影響的是《十誦律》和《僧祇律》，但這兩部律典之中並沒有明確反對僧人占卜的內容，甚至兩部律典對僧人占卜還持默許之態度，受《十誦》、《僧祇》二律之影響，最初的漢地僧團對占卜並沒有強烈的抵觸情緒。繼兩律之後，《四分律》興起並最終成為對中國佛教戒律影響最大的律典。《四分律》雖然反對占卜，但對占卜持“二分”之態度，認為特殊情況下僧人亦可占卜。更重要的是，《四分律》興起較晚，中國僧團對占卜的態度已成積習，故《四分律》制約占卜之能力自然有限。四部律典之中，《五分律》對占卜態度最為嚴苛，但《五分律》對漢地佛教的影響微乎其微，《五分律》對占卜的態度自然也未能對漢地佛教產生過多影響。綜上所論，我們發現從戒律層面來說，中國佛教戒律對僧人占卜並沒有形成有效的制約。

佛典之中為降伏外道，往往允許僧人使用外學俗術，此觀點亦為中國佛教僧人所接受。贊寧就曾專門討論過外學對於佛教弘揚之作用，贊寧云：

夫學不厭博，有所不知，蓋闕如也。吾宗致遠，以三乘法而運載焉。然或魔障相陵，必須禦侮，禦侮之術，莫若知彼敵情。敵情者，西竺則韋陀，東夏則經籍矣。故祇洹寺中有四韋陀院，外道以為宗極，又有書院，大千界內所有不同文書並集其中，佛俱許讀之，為伏外道，而不許依其見也。此土古德高僧能攝伏異宗者，率由博學之故。譬如夷狄之人，言語不通，飲食不同，孰能達其志通其欲？其或微解胡語，立便馴知矣。是以習鑿齒道安以詼諧而伏之，宗雷之輩慧遠以詩禮而誘之，權無二復禮以辨惑而柔之，陸鴻漸皎然以詩式而友之，此皆不施他術，唯通外學耳。<sup>②</sup>

釋子博學是弘揚教法的重要手段。贊寧身為律師對外學却如此提倡，而一般僧

① 葦舫著：《中國戒律弘傳概論》，收入現代佛教學術叢刊第 88 冊《律宗概述及其成立與發展》，臺北：大乘文化出版社，1978 年版，第 331 頁。

② [宋] 贊寧撰：《大宋僧史略》卷一，《大正藏》，第 54 冊，第 240-241 頁。

人就更加不會抵制學習占卜等外學知識了。此外，大乘佛教特有的“悲智雙運”和“方便善巧”觀念，亦為中國僧人從事占卜提供了理論支持。如《宋高僧傳》所載釋德韶即“術數尤精，利人為上”<sup>①</sup>，又澄觀傳記載澄觀為了饒益眾生，發心效仿五地菩薩遍學世間俗術，其文云：

（澄）觀自謂己曰：“五地聖人，身證真如，棲心佛境，於後得智中起世俗念，學世間技藝。況吾學地，能忘是心？”遂翻習經、傳、子、史、小學、蒼、雅、天竺悉曇諸部異執、四圍、五明、祕呪、儀軌，至于篇頌筆語書蹤，一皆博綜。<sup>②</sup>

佛教自身因素外，佛教入華所面臨的社會環境也為僧人事占提供了契機。“當佛教傳入中國的漢代之世，乃是架構於漢民族高度的固有文化的基礎之上。由於如此，一種全然不同的文化之傳入與流佈，首先要在中國人的思想信仰中找到共同之點，來作為媒介，那是很顯然的事”<sup>③</sup>，而占卜正可作為此種媒介。

中國古人極重占卜。我國最早的成熟文字——甲骨文，其作用就是供占卜記事。《周禮》之中亦設有專門的司職卜筮的官員，如《地官》中大司徒需“以土宜之灋，辨十有二土之名物，以相民宅，而知其利害，以阜人民，以蕃鳥獸，以毓草木，以任土事”<sup>④</sup>，相土之事，即似後世風水之術。《春官》中則載有大卜、卜師、卜人、龜人、菴氏、占人、筮人、占夢、眡祲等職，皆為卜筮之官，其中大卜為卜筮官之長，職掌“掌三兆三易”<sup>⑤</sup>等法；《春官》中所載之保章氏“掌天星，以志星辰日月之變動，以觀天下之遷，辨其吉凶。以星土辨九州之地所封，封域皆有分星，以觀妖祥。以十有二歲之相，觀天下之妖祥。以五雲之物，辨吉凶，水旱降豐荒之祲象；以十有二風，察天地之和，命乖別之妖祥”<sup>⑥</sup>，乃是負責天文氣象方面的占卜；《春官》中大史雖為史官亦需“大師，抱天時與大師同車”<sup>⑦</sup>，

① 《宋高僧傳》卷一三《習禪·宋天台山德韶傳》，第317頁。

② 《宋高僧傳》卷五《義解·唐代州五臺山清涼寺澄觀傳》，第105頁。

③ [日]野上俊靜等著，聖嚴譯：《中國佛教史概論》，臺北：臺灣商務印數館，1998年版，第14-15頁。

④ [漢]鄭玄注，[唐]賈公彥疏：《周禮注疏》卷一〇，阮元《十三經注疏》，北京：中華書局，1980年版，第703頁。

⑤ [漢]鄭玄注，[唐]賈公彥疏：《周禮注疏》卷一七，阮元《十三經注疏》，北京：中華書局，1980年版，第755頁。

⑥ [漢]鄭玄注，[唐]賈公彥疏：《周禮注疏》卷二六，阮元《十三經注疏》，北京：中華書局，1980年版，第819頁。

⑦ [漢]鄭玄注，[唐]賈公彥疏《周禮注疏》卷二六，阮元《十三經注疏》，北京：中華書局，1980年版，

據鄭玄所注“大出師則大史主抱式以知天時處吉凶”<sup>①</sup>，可知大師在出征之時需以式而占天時。中國古代占卜對於國家之發展極為重要，故而《史記·龜策列傳》即云：“王者決定諸疑，參以卜筮，斷以蓍龜，不易之道也。”<sup>②</sup>參用第一章中提到的“大傳統”和“小傳統”兩個概念，我們上面引用的材料是屬於統治階層、精英階層的“大傳統”。中國古人對占卜的重視與迷信可以說是各階層的共性，是不分“大傳統”和“小傳統”的。自上個世紀 80 年代以來，考古發掘中出土多種秦漢《日書》，如《雲夢睡虎地秦簡日書》、《天水放馬灘秦簡日書》和《隨州孔家坡漢簡日書》等等。而作為術數典籍的《日書》在戰國秦漢“是當時社會生活中習用之書”<sup>③</sup>，《日書》的流行足以說明我國古代普通民眾也是極為重視和迷信占卜的。佛教傳入中土正值神秘主義氛圍異常濃厚的東漢時期。這一時期神仙方術依舊活躍，老子神化與本土道教經過長期孕育已開始破繭而生，儒家學說在“天人感應”的觀念下不斷地宗教化以及讖緯神學成為內學顯耀一時。整個社會瀰漫的神秘主義氣氛使得占卜術數在東漢異常活躍，社會上各個階層對占卜的迷戀層度也是有增無減。

佛教入華，面對的正是這樣一個極為重視和迷信占卜的社會環境。這種環境無疑成了佛教徒繼續從事占卜活動的溫床，使中國佛教與占卜的結合變得可能。同時，這種環境也促使中國佛教必須更加深入地與占卜結合。中國佛教的傳播走的是一條自上而下的道路。是由王室佛教（Court Buddhism）、士大夫佛教（Gentry Buddhism）而至民眾佛教（Popular Buddhism）的<sup>④</sup>。獲取統治階層的支持對佛教植根中國來說是至關重要的。東晉時期的道安法師就曾說：“不依國主，則法事難立。”<sup>⑤</sup>唐代著名僧人宗密因過度親近君王公卿，而長期受到世俗社會的譏諷，贊寧為此辯駁曰：“教法委在王臣，苟與王臣不接，還能興顯宗教以不？佛言力輪，王臣是歟。”<sup>⑥</sup>正如上面所說，中國古代的統治階層極重占卜，在此背景下，占卜成為密切佛教與統治階層關係的重要媒介。中國佛教史上就有不少僧人以占卜之術交接統治階層。據《高僧傳》所載，釋僧舍就

第 818 頁。

① [漢] 鄭玄注，[唐] 賈公彥疏《周禮注疏》卷二六，阮元《十三經注疏》，北京：中華書局，1980 年版，第 818 頁。

② 《史記》卷一二八，北京：中華書局，1959 年，第 3223 頁。

③ 胡平生，李天虹著：《長江流域出土簡牘與研究》，武漢：湖北教育出版社，2004 年版，第 247 頁。

④ 參見 [荷] 許理和著，李四龍等譯：《佛教征服中國》，及其譯注，南京：江蘇人民出版社，1998 年版，第 6-8 頁。

⑤ 《高僧傳》卷五《義解·晉長安五級寺釋道安》，第 178 頁。

⑥ 《宋高僧傳》卷六《義解·唐圭峰草堂寺宗密傳》，第 127 頁。



曾經以讖緯之說預言宋孝武帝劉駿為帝之事。而據僧傳等史料記載，僧人往往也因精通占卜術數而受到統治階層的親睞，如《高僧傳》，符秦國主苻堅因鳩摩羅什“深解法相，善閑陰陽，為後學之宗”<sup>①</sup>而對其極為仰慕；宋文帝亦因釋玄暢“洞曉經律，深入禪要，占記吉凶，靡不誠驗，墳典子氏，多所該涉，至於世伎雜能罕不必備”<sup>②</sup>而對他倍加推崇，甚至要禮請玄暢為太子之師。《續高僧傳》，蕭銑因釋法運“算曆五行，洞其幽致”<sup>③</sup>而對其奉敬有加，並向其請問吉凶。《宋高僧傳》，僧一行因精通術數，並曾“詔對無恒，占其災福，若指于掌，言多補益”<sup>④</sup>而受到帝王禮遇，甚至被尊為天師，即天子之師；釋泓師亦因為精通地理之術而“中、睿朝，皆崇重，泓號國師”<sup>⑤</sup>。《比丘尼傳》中亦有比丘尼因擅占而受帝王推崇的情況，如道容尼傳記其“戒行精峻，善占吉凶，逆知禍福，世傳為聖。晉明帝時甚見敬事”<sup>⑥</sup>。僧人以術數而受尊於統治者，這為佛教的發展贏得了良機。如，佛圖澄就因為“愍傷殺之方始，痛刑害之未央。遂設神化於葛陂，示懸記於襄鄴，藉祕呪以濟將盡，擬香氣而拔臨危，占鈴映掌坐定吉凶”<sup>⑦</sup>而使石勒、石虎皈信，成為佛教發展的有力外護；又《續高僧傳》記載陳宣帝太建五年（573年）北伐之時，曾“於太極殿中命龜卜之，試卦腹文，颯然長裂，君臣失色，為不祥也”<sup>⑧</sup>，釋慧明却重新闡釋了龜卜徵兆，認為“卜征龜破，可謂千里路通”<sup>⑨</sup>，是吉祥之徵兆，此次征戰的最終結與慧明預測完全一致，宣帝特意下勅書褒獎，這使慧明名重一時，皈信者眾，其傳中即云：“明承此勢，為業復隆，偏意宗猷，達悟登白者，其量弘矣。”<sup>⑩</sup>佛教要紮根中土，不僅需要獲得統治者的支持，還需要獲得普通民眾的支持。占卜也成為佛教聯繫普通民眾，擴展信仰基礎的紐帶。如《宋高僧傳》中釋行遵因擅於占卜術數，“或經人塚墓，知其家吉凶。至於風角鳥獸，聞見之間，預言災福，後必契合”<sup>11</sup>而

① 《高僧傳》卷二《譯經·晉長安鳩摩羅什》，第50頁。

② 《高僧傳》卷八《義解·齊蜀齊后山釋玄暢》，第314頁。

③ 《續高僧傳》卷二七《感通·唐初荊州開聖寺釋法運傳》，第1067頁。

④ 《宋高僧傳》卷五《義解·唐中嶽嵩陽寺一行傳》，第92頁。

⑤ 《宋高僧傳》卷二九《雜科聲德·唐京兆泓師傳》，第722頁。

⑥ [梁]寶唱撰：《比丘尼傳》卷一，《大正藏》，第50冊，第936頁。

⑦ [唐]法琳撰：《破邪論》卷二，《大正藏》，第52冊，第488頁。

⑧ 《續高僧傳》卷三一《雜科聲德·陳揚都光宅寺釋慧明傳》，第1241頁。

⑨ 《續高僧傳》卷三一《雜科聲德·陳揚都光宅寺釋慧明傳》，第1241頁。

⑩ 《續高僧傳》卷三一《雜科聲德·陳揚都光宅寺釋慧明傳》，第1242頁。

11 《宋高僧傳》卷二二《感通·晉閩州光國院行遵》，第563頁。

受到當地百姓的敬仰，以至“州間遠近咸以預言用為口實”<sup>①</sup>。

#### 第四節 中土僧人占卜所受之制約

由於佛教教理的包容性和中國社會各階層對占卜的重視與迷信，從漢自宋，佛教徒從事占卜之事屢見不鮮，並廣為僧俗兩界所認可。但與此同時，我們也發現，仍然有不少因素制約着中土佛教與占卜的進一步交融。這些因素也主要來自於佛教教理和中土實情。

佛教教理方面。佛教歷史悠久，不同歷史時期，不同佛教典籍在對待包括占卜在內的外學時態度並不相同。從原始佛教、部派佛教到強調“悲智雙運”、“方便善巧”的大乘佛教，佛教內部對外學的態度雖越來越開放，但佛教徒對內外之學始終是有明確的區分。佛教徒認為外學只是助道因緣，絕不可與佛說等量齊觀，故佛經中即有“二分修學佛語，一分學外”<sup>②</sup>之定制。中國僧人亦承續此說，《宋高僧傳》中釋法海即“剖先賢不決之義，一時外學，六籍該通。嘗謂人曰：‘佛法一門，極唯心地，餘皆椎輪也’”<sup>③</sup>。佛教內外學之分，以及對外學的謹慎態度，勢必阻礙漢地佛教與占卜的深度融合。此外，佛教教理之中反對使用占卜的觀念並沒有完全消失。這種觀念也直接影響到了中國僧團，不少僧人還是將占卜視為左道惑眾的邪命之術，認為占卜等術乖違正法，對其持鮮明的反對態度，晚至明代祿宏在檢視佛教教團中出現的諸多問題時，依舊對僧人樂於從事占卜等諸種外學的現象進行了猛烈的評擊，他指出：“僧又有作地理師者，作卜筮師者，作風鑑師者，作醫藥師者，作女科醫藥師者，作符水爐火燒煉師者，末法之弊極矣。”<sup>④</sup>可見，祿宏是將僧人事占等行為視為末法之徵兆。

教理以外，中土的社會現實也制約着佛教與占卜的進一步融合。在重視、迷信占卜的同時，中國古人，主要是具有文化素養的文士階層、精英階層，對占卜的懷疑和批判也從未間斷。如，《荀子·非相》篇針對相術提出質疑，他認為：“相人，古之人無有也，學者不道也。”<sup>⑤</sup>此外荀子還認為人的成功不在於

① 《宋高僧傳》卷二二《感通·晉閩州光國院行遵》，第 563 頁。

② [唐] 玄奘譯：《瑜伽師地論》卷四一，《大正藏》，第 30 冊，第 519 頁。

③ 《宋高僧傳》卷六《義釋·唐吳興法海傳》，第 115 頁。

④ [明] 祿宏著：《雲棲法彙》卷一四，《明版嘉興大藏經》，第 33 冊，臺北：新文豐出版社，1987 年，第 59 頁。

⑤ [戰國] 荀況著，王天海校釋：《荀子校釋》卷三，上海：上海古籍出版社，2005 年，第 159 頁。

“形”而在於“術”，荀子言：“相形不如論心，論心不如擇術，形不勝心，心不勝術，術正而心順，則形相雖惡而心術善，無害為君子也；形相雖善而心術惡，無害為小人也。君子之謂吉，小人之謂凶，故長短、小大、善惡形相非吉凶也。”<sup>①</sup>東漢王充所著《論衡·譏日》篇對當時流行的擇時之術亦提出質疑，他認為此術純屬巧合和牽強附會，故而《譏日》篇云：“時日之書，衆多非一，略舉較著，明其是非，使信天時之人，將一疑而倍之。夫禍福隨盛衰而至，代謝而然。舉事曰凶，人畏凶有效；曰吉，人冀吉有驗。禍福自至，則述前之吉凶，以相戒懼。此日禁所以累世不疑，惑者所以連年不悟也。”<sup>②</sup>此外，又據《史記》所載，漢代已有不少人對卜筮者的欺詐行為產生質疑，認為：“卜筮者，世俗之所賤簡也。世皆言曰：‘夫卜者，多言誇嚴以得人情；虛高人祿命以說人志；擅言禍災以傷人心；矯言鬼神以盡人財；厚求拜謝以私於己。’”<sup>③</sup>通過上舉諸例，我們看到中土文士對占卜的批判主要涉及認識論和道德論兩個層面，對此瑞麗 (Lisa Raphals) 有一個很好的總結，他說：“對占卜的認識論的批判，認為占卜是一種劣等的，前後矛盾的，或者說是毫無效果的知識形態；道德方面的攻訐着眼於卜者個人和占卜本身的道德問題。”<sup>④</sup>

此外，古代民眾普遍存在趨吉避凶的投機心理，通過占卜來預測未來正好能迎合民眾的此種心理。故而，占卜往往成為聚眾、惑眾之契機，這對統治階層維護政權的穩定造成了極大的隱患。在對占卜進行認識論和道德論的批判以外，統治階層往往還會從維護政治穩定的立場出發，對占卜之術，特別是非官方的、散佈於民間的占卜術嚴加管控。如北魏孝文帝太和九年春正月詔：“諸巫覡假稱神鬼、妄說吉凶，及委巷諸，卜非墳典所載者，嚴加禁斷。”<sup>⑤</sup>唐高祖武德九年八月詔：“私家不得輒立妖神，妄設淫祀，非禮祠禱，一切禁絕。其龜易五兆之外，諸雜占卜、亦皆停斷。”<sup>⑥</sup>武則天載初元年六月勅：“相書及朔計家書，多妄論禍福，並宜禁斷。”<sup>⑦</sup>唐玄宗開元二十七年夏四月癸酉詔：“古之聖王，先禁左道，為其蠹政，犯必加刑，至如占相吉凶、妄談休咎、假託卜

① [戰國] 荀況著，王天海校釋：《荀子校釋》卷三，上海：上海古籍出版社，2005年，第159頁。

② [漢] 王充著，黃暉編：《論衡校釋》卷二四，北京：中華書局，1990年，第989頁。

③ 《史記》卷一二八，北京：中華書局，1959年，第3216-3217頁。

④ [法] 瑞麗 (Lisa Raphals) 著，孫琢譯：《中國，希臘與羅馬的懷疑論與占卜》，馬克、鄧文寬、呂敏主編《法國漢學》第十四輯，北京：中華書局2009年版，第288-289頁。

⑤ 《魏書》卷七，北京：中華書局，1974年，第155頁。

⑥ 《舊唐書》卷二，北京：中華書局，1975年，第31頁。

⑦ [宋] 王溥撰：《唐會要》卷四四，北京：中華書局，1985年，第797頁。

筮、幻惑間閭，矜彼愚蒙，多受欺誑，宜申明法令，使有懲革，自今已後，緣婚禮、喪葬卜擇者聽，自餘一切禁斷。”<sup>①</sup>《唐律疏義》云：“諸玄象器物、天文、圖書、讖書、兵書、七曜曆、太乙雷公式，私家不得有，違者徒二年，私習天文者亦同。”<sup>②</sup>後周顯德三年八月勅：“應諸色陰陽占卜書，宜令司天臺、翰林院集官詳定其書，如是曾經前代聖賢行用，合正道者只可存留，其有淺近妖妄，不依典據者，並可毀廢。”<sup>③</sup>宋太宗太平興國二年十月丙子詔：“禁天文卜相等書，私習者斬。”<sup>④</sup>如此種種，於史書中屢見不鮮，可見對占卜嚴加管控是歷代統治者共同之國策。

佛教因其宗教屬性本就極易吸納信眾、蠱惑人心，對統治階層造成威脅。故而，統治者無時無刻不擔心佛教被民眾利用，進而威脅自己的統治。北魏太平真君五年就曾因“愚民無識，信惑妖邪……沙門之徒，假西戎虛誕，生致妖孽”<sup>⑤</sup>，而頒布詔書禁止民眾私養沙門。三朝《高僧傳》中也記載了不少官府恐僧人惑眾而將其拘禁甚至殺害之事，如《高僧傳》中保志“與人言語，始若難曉，後皆効驗。時或賦詩，言如讖記。京土士庶，皆共事之。齊武帝謂其惑眾，收駐建康”<sup>⑥</sup>；《續高僧傳》中釋法朗“大業末歲，猶未塵飛，而朗口惟唱賊，朝夕不息。官人懼以惑眾，遂幽而殺之”<sup>⑦</sup>；《宋高僧傳》萬迴“後有假託，或稱小萬迴，以惑市里，多至誅死焉”<sup>⑧</sup>，釋懷濬“其為僧也，憨而且狂，乃逆知未兆之事，其應如神……里人以神聖待之。刺史于公患其惑眾，繫獄詰之”<sup>⑨</sup>等等。此外，在歷史中打着佛教旗幟的叛亂確實比比皆是，如北魏宣武帝延昌四年（515年）就有“幽州沙門劉僧紹聚眾反，自號淨居國明法王”<sup>⑩</sup>。由於佛教所具有的潛在的威脅性，統治階層無不對其小心提防。本就極易煽動人心的佛教若與占卜相結合，對統治者的威脅之大則不言而喻。故而統治者在管控民間占卜的同時，往往也以更加嚴厲的態度禁止僧尼占卜。如《唐會要》載高宗永

① [清]董誥輯：《全唐文》卷三一，北京：中華書局，1983年，第347頁。

② [唐]長孫無忌等撰：《唐律疏義》卷九，北京：中華書局，1985年，第214頁。

③ [宋]王溥撰：《五代會要》卷一一，北京：中華書局，1985年，第142頁。

④ 《宋史》卷四，北京：中華書局，1977年，第57頁。

⑤ 《魏書》卷四，北京：中華書局，1974年，第97頁。

⑥ 《高僧傳》卷一〇《神異·梁京師釋保誌》，第395頁。

⑦ 《續高僧傳》卷二六《感通·隋鄂州沙門釋法朗傳》，第1010頁。

⑧ 《宋高僧傳》卷一八《感通·唐虢州閿鄉萬迴傳》，第456頁。

⑨ 《宋高僧傳》卷二二《感通·晉巴東懷濬傳》，第562頁。

⑩ 《魏書》卷八，北京：中華書局，1974年，第215頁。

徽四年四月勅“道士女冠僧尼等，不得為人療疾及卜相”<sup>①</sup>；又《唐大詔令集》卷一一三《政事·禁僧道卜筮制》云：

左道疑眾，王制無赦；妖言蠱時，國朝尤禁。且緇黃之教，本以少思寡欲也；陰陽者流，所以敬授人時也。而有學非而辨，性挾於邪，輒窺天道之遠，妄驗國家之事。仍又託於卜筮，假說災祥，豈直閭閻之內，恣其誑惑；兼亦衣冠之家，多有厭勝。將恐寢成其俗，以生禍亂之萌。時艱已來，禁網踈闊，致令此輩，尚有矯誣，害政之深，莫過於此，將歸正道，必絕姦源，宜令所司，舉舊條處分。<sup>②</sup>

除去社會文士對占卜的懷疑、批判以及統治者的禁止等因素外，儒釋道三家的競爭也制約了佛教與占卜的進一步交融。佛教作為外來宗教，要在中國紮根和發展，就必然會與中國本土的儒道二家爭奪信眾等有限資源，這也必然會在三家之間造成尖銳的矛盾，故而儒釋道三家相互攻訐之事時有發生，這種現象在佛教逐步本土化的中古時代尤為激烈。而佛教徒從事占卜活動往往授他人以口實，成為儒道二家攻訐佛教的重要理由，佛教護法文（*Buddhist apologetic literature*）中為我們保留了許多這方面的材料。如《廣弘明集》卷六《列代王臣滯惑解》中就載有宋廬陵內史周朗上書批評佛教之事，其文云：“自釋氏流教，其來有源，舒引容潤既亦廣矣，而假糶醫術託以卜數，外刑不容，內教不悔，而橫天地之間，莫之糾察，今宜申嚴佛律裨重國令，其疵惡顯著者悉宜罷遣。”<sup>③</sup>此外，《廣弘明集》卷八，北周大中興寺釋道安所著的《二教論》記錄了外教代表“東都逸俊童子”和佛教代表“西京通方先生”二人的爭論，其中“東都逸俊童子”也提到了佛教徒從事占卜之事，並對此提出質疑，他指出：“（僧徒）上減父母之資，下損妻孥之分。齋會盡肴膳之甘，塔寺極莊嚴之美，罄私家之年儲，費軍國之資實。然諸沙門秀異者寡，受茲重惠未能報德。或墾植田圃與農夫等流，或估貨求財與商民爭利，或交託貴勝以自矜豪。或占算吉凶殉於名譽，遂使澄源漸濁流浪轉渾。”<sup>④</sup>我們認為《廣弘明集》中所記載的當時社會對

① [宋] 王溥撰：《唐會要》卷五〇，北京：中華書局，1985年，第878頁。

② [宋] 宋敏求撰：《唐大詔令集》卷一一三，北京：商務印書館，1959年，第590頁。

③ [唐] 道宣撰：《廣弘明集》卷六，《大正藏》，第52冊，第127頁。

④ [唐] 道宣撰：《廣弘明集》卷八，《大正藏》，第52冊，第143頁。

佛教徒占卜的質疑絕非孤例，可以說是代表了當時不少人的共同看法。可見，佛教徒從事占卜之事，確實已經成為其他勢力攻擊佛教的有力口實。

儒道以外，不少世俗民眾對僧人事占也持蔑視之態度。此種情況在《像法決疑經》中有詳細的敘述：

何故未來世中一切俗人輕賤三寶？正以比丘、比丘尼不如法故。身被法服，輕理俗緣。或復市肆販賣自活，或復涉路商賈求利，或作畫師工巧之業，或占相男女種種吉凶，飲酒醉亂歌舞作樂，或圍碁六博，或有比丘諂曲說法以求人意，或誦呪術以治他病，或復修禪不能自一心，以邪定法占覩吉凶，或行針灸種種湯藥以求衣食。以是因緣令諸俗人不生敬重。<sup>①</sup>

《像法決疑經》雖然中國人編纂的偽經，但却映射出佛教在中國的真实情況。佛教為了防止僧人邪命求食而招致世俗譏嫌，曾制定“息世譏嫌戒”。遺憾的是，一些佛教徒並沒有遵循此戒，由於僧徒的邪命行為，教團也遭到世俗社會的輕蔑。從上引諸文可以看到，佛教徒從事占卜等活動已經對佛教教團造成了極大的負面影響。為了教團的清淨，以及不授儒道二家攻訐的口實，佛教教團對占卜等行為必然有所約束。

總之，受內外環境的制約，中土佛教不可能放任佛教徒無限度的從事占卜等活動，因此，中土佛教與占卜的交融也最終停留在了有限的層面上。

## 本章小結

漢末宋初，中國僧人事占現象尤勝印度。三朝《高僧傳》作者身為律學大師，本因對占卜之事持鄙夷之態度，對占卜材料可棄而不載，但三朝《高僧傳》的作者却將占卜內容視為高僧“高”的體現，如實載入僧傳之中。此外，在史書志錄之中，也記載了大量僧人創作的占卜著作。種種現象，均可體現漢末宋初之際，中土僧人事占顯現之興盛。大乘佛教教理以及中土佛教對戒律的接受歷史，為漢地僧人熱衷占卜創造了有利的內部環境，中土的占卜風氣又為僧徒擅占提供了外部條件。內外環境的結合，勢必助長漢地僧人事占之風氣。不過，漢宋之際，佛教教理與中原的社會環境中也有諸多因素限制了僧人事占現象的

<sup>①</sup> 《像法決疑經》，《大正藏》，第 85 冊，第 1337 頁。

進一步發展，這使得漢末宋初中土僧人從事占卜的情況始終是處於一個有限的範圍之內。

### 第三章 佛教疑偽經與占卜術數的融合

疑偽經是佛教在本土化過程中，為適應本土文化而形成的具有佛教特色的本土撰述作品。中原社會本就有濃厚的占卜風氣，佛教傳入勢必與此風氣發生聯繫。隋代法經在討論疑偽經內容時已經注意到佛教與術數相融合的現象。那佛教與術數到底是以何種方式融合的呢？這種融合術數內容的佛典能否獲得佛教信眾的認可呢？本章將通過對佛教疑偽經經錄中記載的，目前存世的五部術數類疑偽經的分析，來回答這些問題。

#### 第一節 疑偽經簡述

佛經翻譯肇自東漢，經三國兩晉南北朝至隋唐而達頂峰，至北宋後期，歷時千年的佛經翻譯運動方緩緩落幕。在千餘年的時間里，源於印度以及中亞等地的梵（胡）文佛經被源源不斷地譯為漢語。佛經漢譯對繁榮我國文化有着意義重大，普慧即指出：“佛典漢譯是中國文化史上的一個重大事件。它持續了一千餘年，給中國本土文化注入了新的血液，在相當大的程度上改變了中國文化發展的軌跡和方向。”<sup>①</sup>在如此漫長和宏大的翻譯洪流中，出現偽托翻譯的情況在所難免。籍此之故，佛教典籍中出現了一類極為特別的典籍——疑偽經。疑偽經的出現對佛教乃至整個中國文化都產生了極為深遠的影響。

何謂疑偽經<sup>②</sup>？不少學者曾對此概念作過解釋，任繼愈認為：“疑經，是相對於所謂‘真經’講的。中國古代佛教徒把譯自梵文、胡語的漢文佛經稱為真經，而把中國漢族佛教徒編撰、選抄的佛經稱為疑（疑惑）經，或斷定為‘偽經’。”<sup>③</sup>日人小野玄妙釋為：“並非由外國傳來，而是由中國佛學者仿照傳譯之經典，而任意製作之似是而非之經典，且假裝作西域胡本、印度梵夾之翻譯經典而流行於世。是即所謂偽妄經。此類經典亦是以前即有濫作，而混在傳譯

① 普慧著：《佛典漢譯以漢譯佛教哲學對中國古代詩學的影響》，《文藝研究》，2005年第03期。

② 為了消除或削弱“疑偽經”這一名稱所蘊含的負面含義，凸顯這類典籍的學術價值及歷史地位，現在逐漸有學者以“中國撰述經典”、“本土化經典（indigenous scriptures）”來取代“疑偽經”之稱，但這些稱呼仍有值得商榷之處。（參見方廣錫：《從“文化匯流”談中國佛教史上的疑偽經現象》、紀賚：《多重視角下的疑偽經研究》，均載方廣錫主編：《佛教文獻研究》（第一輯），桂林：廣西師範大學出版社，2016年版；《首屆佛教疑偽經國際學術研討會“什麼是疑偽經”專場討論會錄音整理》，載方廣錫主編《佛教文獻研究》（第二輯），桂林：廣西師範大學出版社，2016年版）。本文的討論遵循傳統之稱呼，仍採取“疑偽經”一語。

③ 任繼愈著：《中國佛教史》（第三卷），北京：中國社會科學出版社，1998年版，第546頁。



之諸經中，弘通於世間……所謂疑惑經、偽妄經，並非佛教典籍之本題。然而混入外來思想，或採自民間信仰，而故意製作之文籍。”<sup>①</sup>Robert E. Buswell（巴斯韋爾）指出：“很多佛教經典其實根本就不是‘翻譯’，而是在亞洲本土文化中，用那些區域的地方語言撰寫出來的。術語‘佛教疑偽經’指的就是這些經典。因為這些經典典型性的反映了他們本土作者自身的宗教興趣和社會關注，而這些在翻譯的印度經典之中是不會直接談論的。”<sup>②</sup>可以看到，各位學者對疑偽經的定義大同小異。任繼愈、小野玄妙等將疑偽經的產生地限定於中國，或者更明確的說是中國漢地；而巴斯韋爾認為疑偽經並非只產生於中國，而同樣見於古代日本、朝鮮<sup>③</sup>等佛教曾盛行的亞洲國家，此乃小異。而大同則在於對疑偽經實質的判定，學者均將翻譯、流傳歷史不明，內容夾雜與佛教歷史、教意不符的成分，而又託名佛說的這一類典籍稱之為疑偽經。

需要指出的是，疑偽經之稱其實包含了疑經與偽經兩個部分。不過，早期的佛教經錄學著作並未對這兩個概念作出區分。至隋代的《法經錄》，疑偽經才被正式地劃分為疑惑、偽妄兩門。《法經錄》認為疑經是“文理復雜，真偽未分，事須更詳，且附疑錄”<sup>④</sup>，而偽經是“並號乖真，或首掠金言，此未申謠讖；或初論世術，而後託法詞；或引陰陽吉凶；或明神鬼禍福。諸如此比，偽妄灼然”<sup>⑤</sup>。依《法經錄》所言，偽經的造偽痕跡明顯，屬性明確；而疑經則不能輕易定論，需要進一步考察。從目錄學的角度來看，《法經錄》所創的疑偽二分之法，是一種科學的分類方法。疑偽二分之法也是佛教目錄學走向成熟的標誌。《法經錄》之後，隋靜泰的《靜泰錄》、唐智昇的《開元釋教錄》等佛教目錄學著作即延續了疑、偽二分之法。不過，從信仰角度，不少佛教目錄學者並不願意將疑偽經區分開來，他們認為疑經、偽經或有差別，但均屬於乖違正典，需要擯棄之物，如道宣在《大唐內典錄》中即云：“古人云：‘正道遠而難希，邪徑捷而易明’斯言得矣。夫真經體趣融然深遠，假托之文詞意淺雜，玉石朱紫迷者混之，至

① [日] 小野玄妙著，楊白衣譯：《佛教經典總論》，臺北：新文豐出版股份有限公司，1983年版，第414頁。  
 ② [美] 羅伯特·巴斯韋爾著，紀贊譯《佛教疑偽經文獻研究序論》(Introduction: Prolegomenon to the Study of Buddhist Apocryphal Scriptures)，《佛教文獻研究》(第二輯)，廣西師範大學出版社，2016年版，第228頁。  
 ③ 巴斯韋爾認為疑偽經《金剛三昧經》是公元685年左右，在朝鮮被一位禪宗專家撰成的，而大概三十年後，此經傳入了中土，又被傳到了西藏。參見巴氏 *The Formation of Ch'an Ideology in China and Korea: The Vajrasamadhī-Sūtra, a Buddhist Apocryphon*, Princeton: Princeton University Press, 1989.  
 ④ [隋] 法經撰：《眾經目錄》卷二，《大正藏》，第55冊，第126頁。  
 ⑤ [隋] 法經撰：《眾經目錄》卷二，《大正藏》，第55冊，第127頁。

於通鑒逃形無所。固當定名偽妄，何得隸在遲疑？”<sup>①</sup>在《法經錄》之後，仍有不少佛教目錄學者固守舊規，堅持疑偽一分之法，如隋彥棕的《彥棕錄》、唐道宣的《大唐內典錄》就屬此類。其實，在我們看來，疑經和偽經並沒有實質的差異，將疑經單列出來無非是因為沒有足夠證據將其判為偽經。而在佛教史上將疑經偽經等而視之的情況是極為常見的。有鑒於此，不少學者在討論疑偽經時並不會將其區分為疑經、偽經，正如上舉三位學者在解釋疑偽經之時，就沒有特意去區分疑經、偽經。故而，本文的討論也是將疑偽經作為一個整體，不加區分。

偽經在中國佛教史上出現極早。東晉道安在編纂佛典目錄之時就收錄了 26 部疑偽經，其後，疑偽經之數量不斷增加。據小野玄妙《佛教經典總論》一書統計：“出三藏記集將東晉道安既定之疑經，列出二十六部，以及僧祐本身認定之偽經偽撰、僧法尼所誦出者四十四部，總計為七十部疑偽經目。隋開皇之眾經目錄又將其分為大小乘經律論疑惑及偽妄，通計載有一百九十七部目錄。隋仁壽眾經目錄都計次列二百九部，唐眾經目錄都計列八十二部，大唐大典錄都計列一百六十二部，武周刊定眾經目錄都計列二百三十一部，開元釋教錄都計列四百零六部，貞元新定釋教目錄都計列三百六十七部經錄目。”<sup>②</sup>自《安錄》到《貞元錄》，疑偽經既有重復記載，亦有屬性變動的情況，如《法經錄》將《隨願往生經》、《藥師經》、《梵天神策經》、《仁王經》、《寶如來三昧經》、《占察經》、《梵網經》、《五苦章句經》、《安宅神呪經》以及《遺教論》等 10 部佛教經、論視為疑偽著作，而智昇《開元釋教錄》則將此 10 部著作悉數納入正典之中。故而，單獨一部經錄所記疑偽經之數並不能代表佛教史上疑偽經的整體數量，要知道中國佛教史上到底有多少典籍曾被視為疑偽經則需要排除典籍屬性變動、各錄重復記載等情況。王文顏據此法統計後指出，至《貞元錄》之時中國佛教典籍中曾出現疑偽經共計 423 部<sup>③</sup>。

疑偽經乖違正典，常常受到正統佛教中有識之士的嚴厲批判和抵制。東晉道安在面對疑偽經時就不無感慨的說：“農者禾草俱在，后稷為之嘆息；金匱玉石同緘，卞和為之懷恥。安敢預學次，見涇渭雜流、龍蛇並進，豈不恥之。

① [唐] 道宣著：《大唐內典錄》卷一〇，《大正藏》，第 55 冊，第 333 頁。

② [日] 小野玄妙著，楊白衣譯：《佛教經典總論》，臺北：新文豐出版股份有限公司，1983 年版，第 415 頁。

③ 王文顏著：《佛典疑偽經研究與考錄》，臺北：文津出版社，1997 年版，第 4 頁。

今列意謂非佛經者如左，以示將來學士，共知鄙倍焉。”<sup>①</sup>道安將真正的佛經視為“禾”和“玉”，而偽經則是“草”和“石”，道安對疑偽經竄入真經之中表現出強烈的憂慮，認為必須將這些“鄙倍”之物斥於正典之外，才能護衛佛法的純正。自道安以後，正統佛教對那些“誑誤後學”<sup>②</sup>，“邪見所造，以亂真經”<sup>③</sup>的疑偽經基本都是持反對之態度。如，法經認為對疑偽經應該“今宜祕寢，以救世患”<sup>④</sup>；彥悰則指出“別生、疑偽不須抄寫”<sup>⑤</sup>；道宣將疑偽經稱之為“法穢”<sup>⑥</sup>；智昇提出“恐真偽相參，是非一概，譬夫崑山寶玉與瓦石而同流，贍部真金共鉛鐵而齊價，今為件別，真偽可分，庶涇渭殊流，無貽後患”<sup>⑦</sup>。相比於“祕寢”、“不須抄寫”等溫和態度，佛教內部有不少僧人對疑偽經的態度更為激進，認為應將其直接焚毀，如《續高僧傳》卷六記載，釋道辯“初住北臺，後隨南遷，道光河洛。魏國有經號《大法尊王》，八十餘卷，盛行於世，辯執讀知偽，集而焚之”<sup>⑧</sup>；《宋高僧傳》贊寧系詞中也提到惠明焚毀偽經之事，“嘗聞幽州僧惠明鳩諸偽經并華嚴論同焚者，蓋法門不相入耳。偽經可蕪，李論難焚”<sup>⑨</sup>。鑒於疑偽經對佛法的危害，世俗統治者和正統佛教徒對甄別佛典的真偽也是頗為重視。如，《大周刊定眾經目錄》中羅列了參與編撰目錄的僧人名錄，名錄前六位分別是“都檢校刊定目錄及經真偽佛授記寺大德僧明佺；部檢校刊定經目錄及經真偽大福光寺大德僧道夔；大平寺刊定真偽經僧上座福慶；刊定真偽經大德僧思言；天官寺刊定真偽經僧曇懿；大福先寺刊定真偽經僧玄奉”<sup>⑩</sup>，這六位僧人是編撰《大周錄》最為重要的僧人，其司職中均有“刊定真偽經”一項，可見《大周錄》在編定時是極為重視對疑偽經的甄別的。又如，《續高僧傳》卷二九中載“隋祖開皇之始，釋教勃興，真偽混流，恐乖遺寄。乃勅沙門法經定其正本，所以人中造者五百餘卷，同並燔之”<sup>11</sup>；《佛祖統紀》卷四三記載宋太宗端拱五年“于闐國沙門吉祥進《大乘祝藏經》，詔五藏法賢等詳

① [梁] 僧祐撰：《出三藏記集》卷五，《大正藏》，第 55 冊，第 38 頁。

② [梁] 僧祐撰：《出三藏記集》卷五，《大正藏》，第 55 冊，第 39 頁。

③ [唐] 智昇撰：《開元釋教錄》卷一八，《大正藏》，第 55 冊，第 672 頁。

④ [隋] 法經撰：《眾經目錄》卷二，《大正藏》，第 55 冊，第 127 頁。

⑤ [隋] 彥悰撰：《眾經目錄·序》，《大正藏》，第 55 冊，第 150 頁。

⑥ [唐] 道宣著：《大唐內典錄》卷一〇，《大正藏》，第 55 冊，第 333 頁。

⑦ [唐] 智昇撰：《開元釋教錄》卷一八，《大正藏》，第 55 冊，第 672 頁。

⑧ 《續高僧傳》卷六《義釋·魏洛陽釋道辯傳記》，第 193-194 頁。

⑨ 《宋高僧傳》卷二二《感通·大宋魏府卯齋院法圓傳附李通玄》，第 575 頁。

⑩ [唐] 明佺撰：《大周刊定眾經目錄》卷一五，《大正藏》，第 55 冊，第 475 頁。

11 《續高僧傳》卷三〇《興福·論》，第 1231 頁。

定。賢奏此經是于闐書體非是梵文，其中無請問人及聽法眾，前後六十五處文義不正。帝召賢論之曰：‘使邪偽得行，非所以崇佛教也，宜焚棄此本，以絕後惑’<sup>①</sup>。

## 第二節 術數類疑偽經及其在漢地的接受

法經在《眾經目錄》中對偽妄經的形式和內容曾有一判定，他說：“（偽妄經）或首掠金言，而末申謠讖；或初論世術，而後託法詞；或引陰陽吉凶；或明神鬼禍福。”<sup>②</sup>雖然法經的判定只是針對於偽經，但現在看來此判定同樣適用於疑似經。從法經的話語中，可以發現，疑偽經除數量眾多外，其形式和內容也十分駁雜。面對如此龐大而駁雜的疑偽經群體，要對其進行分類研究，實非易事。分類標準不同，所得到的分類結果自然迥異<sup>③</sup>。在諸多疑偽經中，我們發現有些疑偽經內容上充斥着術數觀念，功用上則是教人如何趨吉避凶，我們姑且將此類疑偽經稱之為術數類疑偽經，此稱呼並不一定準確，但至少能反映出這些典籍所具有的共性。

疑偽經中雜入術數觀念較為常見。如《清淨法行經》將術數思想與對佛教三寶的尊崇結合起來，認為要“屋宅、門戶、井竈、移徙、行來、婚取、產生、喪葬、家暮，百事吉祥”<sup>④</sup>就必須禮敬三寶。又如《天公經》將宣揚持經功德與術數觀念相結合，該經提到“誰能抄此經，手中螺文成”<sup>⑤</sup>，而掌有螺紋乃是相學中的一種富貴之相，《太清神鑑》卷四《相掌文》中就有“十指上紋如旋螺者榮貴”<sup>⑥</sup>之說。《天公經》認為抄寫經典可以導致手相改變，從而獲得福報，可謂疑偽經借相術觀念達到傳播目的的典範。不過，在很多疑偽經中術數概念

① [宋] 志磐撰：《佛祖統紀》卷四三，《大正藏》，第 49 冊，第 401 頁。

② [隋] 法經撰：《眾經目錄》卷二，《大正藏》，第 55 冊，第 127 頁。

③ 不少學者曾從不同角度對疑偽經進行分類。如，牧田諦亮從疑偽經撰述的意義入手，將疑偽經分為六類：附和主權者的；批判主權者施政的；考慮如何與中國傳統思想相調和或比較其優劣的；鼓吹特定教義與信仰的；標榜特定的個人之名的；出於治病、迎福等目的的單純的迷信的。望月信亨根據教義內容將疑偽經分為五類：從道教和民間宗教中吸取元素的經典；概述大乘戒律和/或菩薩道的護國類經典；與密宗相關，特別是關於如來藏思想的經典；調和主義的《大乘起信論》；歸名為印度著名論師比如龍樹的論著。關於疑偽經分類的問題的述評，可以參看 [美] 羅伯特·巴斯韋爾著，紀贊譯：《佛教疑偽經文獻研究序論》(Introduction: Prolegomenon to the Study of Buddhist Apocryphal Scriptures)《佛教文獻研究》(第二輯)，廣西師範大學出版社，2016 年版，第 237-239 頁。

④ 《清淨法行經》，牧田諦亮監修，落合俊典編：《七寺古逸經典研究叢書》(第二卷)，大東出版社，1996 年版，第 7 頁。

⑤ 《天公經》，《大正藏》，第 85 冊，第 1361 頁。

⑥ [後周] 王朴撰(舊題)：《太清神鑑》卷四，《景印文淵閣四庫全書》，第 810 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983 年版，第 813 頁。

只是偶有提及，並不屬於主要內容，對這類經典我們還不能將其視為術數類疑偽經。疑偽經散佚狀況極為嚴重，現在能見到的疑偽經大約只有五十餘部<sup>①</sup>，其中可算作術數類的疑偽經只有五部：《安宅神咒經》、《佛說安墓經》、《佛說天地八陽經》、《佛說灌頂梵天神策經卷》、《占察善惡業報經卷》。我們現將這五部術數類疑偽經介紹如下：

### 一、《安宅神咒經》

擇吉安宅，是中國古人極為重視的術數內容。在中國佛教歷史上，曾出現多種安宅類典籍。我們現將各錄所載安宅類典籍羅列如下：

梁僧祐《出三藏記集》：

卷四《新集續撰失譯雜經錄》：《七佛安宅神呪》一卷、《安宅呪》一卷，注云：新集所得，今並有其本，悉在經藏。<sup>②</sup>

隋法經《眾經目錄》（《彥琮錄》《靜泰錄》著錄形似與《法經錄》同）：

卷二《眾經別生》：《七佛安宅神呪（經）》一卷，注云：並是諸經所出，既未見本，且附斯錄。<sup>③</sup>

卷四《眾經偽妄》：《安宅經》一卷、《安宅神呪經》一卷。<sup>④</sup>

費長房《歷代三寶記》：

卷四《譯經後漢》：《七佛安宅神呪》一卷、《安宅呪法》一卷，注云：僧祐律師出三藏記撰古舊二錄，及道安失源并新集所得失譯……未覩經卷、

① 王文顏《佛典疑偽經研究與考錄》中著錄疑偽經 423 部，而據其考證，現存者僅有 54 部（其中存疑其 12 部）；曹凌《中國佛教疑偽經綜錄》中收錄佛教疑偽經 292 部，並分別標識為亡佚、亡佚（有引文）和存（殘）三類，據其標識統計，《中國佛教疑偽經綜錄》所列疑偽經存（殘）者有 58 部。參見王文顏著：《佛典疑偽經研究與考錄》，臺北：文津出版社，1997 年版；曹凌著：《中國佛教疑偽經綜錄》，上海：上海古籍出版社，2011 年版。

② [梁] 僧祐撰：《出三藏記集》卷四，《大正藏》，第 55 冊，第 31 頁。

③ [隋] 法經撰：《眾經目錄》卷二，《大正藏》，第 55 冊，第 126 頁。

④ [隋] 法經撰：《眾經目錄》卷四，《大正藏》，第 55 冊，第 138 頁。

空閱名題。<sup>①</sup>

卷七《譯經東晉》：《七佛安宅神呪經》一卷、《安宅呪》一卷，亦附記：僧祐三藏集記新集失譯。<sup>②</sup>

唐道宣《大唐內典錄》：

卷一《後漢傳譯佛經錄》：《七佛安宅神呪》，其旁附記：又《安宅呪法》別行，並注云：未覩經卷，空閱名題。<sup>③</sup>

卷三《東晉朝傳譯佛經錄》：《七佛安宅神呪經》一卷、和《安宅呪<sup>④</sup>》一卷。<sup>⑤</sup>

卷一〇《歷代所出疑偽經論錄》：《安宅經》和《安宅神呪經》。<sup>⑥</sup>

智昇《開元錄》：

卷一《總括群經錄·後漢失譯》：《安宅神呪經》一卷，並注明：亦云《安宅呪法》，祐云《安宅呪》，現存；《七佛安宅神呪經》一卷，闕。<sup>⑦</sup>

卷三《總括群經錄·東晉失譯》：《七佛安宅神呪》《安宅呪》，並指出：後漢失譯錄中已有，此中復載，故知重也。<sup>⑧</sup>

卷一二《大乘經單譯（有本）》：後漢失譯《安宅神呪經》一卷。<sup>⑨</sup>

卷一四《大乘經單譯闕本》：後漢失譯《七佛安宅神呪經》一卷。<sup>⑩</sup>

卷一八《別錄中偽妄亂真錄》：《安宅經》一卷，並云：正錄中《安宅神呪經》與此異。<sup>11</sup>

卷一九《大乘入藏錄·大乘經單譯》：《安宅神呪經》一卷，亦云《安

① [隋] 費長房撰：《歷代三寶紀》卷四，《大正藏》，第 49 冊，第 55 頁。

② [隋] 費長房撰：《歷代三寶紀》卷七，《大正藏》，第 49 冊，第 74 頁。

③ [唐] 道宣著：《大唐內典錄》卷一，《大正藏》，第 55 冊，第 226 頁。

④ “呪”，《大正藏》本作“經”，宋元明本作“呪”，對比《祐錄》、《長房錄》實應為字“呪”。

⑤ [唐] 道宣著：《大唐內典錄》卷三，《大正藏》，第 55 冊，第 249 頁。

⑥ [唐] 道宣著：《大唐內典錄》卷一〇，《大正藏》，第 55 冊，第 335 頁。

⑦ [唐] 智昇撰：《開元釋教錄》卷一，《大正藏》，第 55 冊，第 483、484 頁。

⑧ [唐] 智昇撰：《開元釋教錄》卷三，《大正藏》，第 55 冊，第 509 頁。

⑨ [唐] 智昇撰：《開元釋教錄》卷一二，《大正藏》，第 55 冊，第 603 頁。

⑩ [唐] 智昇撰：《開元釋教錄》卷一四，《大正藏》，第 55 冊，第 635 頁。

11 [唐] 智昇撰：《開元釋教錄》卷一八，《大正藏》，第 55 冊，第 676 頁。

宅呪經》，四紙。<sup>①</sup>

通過上述摘引，可以看到諸經錄對安宅類典籍的記載頗為雜亂。梳理這些雜亂的記載，可以看到在佛教典籍中至少存在 4 類安宅典籍。

1、《七佛安宅神呪》/《七佛安宅神呪經》。該經最早於《祐錄》中著錄，其後各錄著錄情況比較統一，均將其視為失譯類典籍，唯翻譯時間上存在爭議，有漢、魏兩說。該經至隋代已佚失。

2、《安宅呪》/《安宅呪法》。從《長房錄》可以知道《安宅呪》等同於《安宅呪法》。該經常常與《七佛安宅神呪（經）》相伴著錄，亦被視為漢、魏失譯之經。而據道宣《大唐內典錄》“《七佛安宅神呪》，又《安宅呪法》別行”一語，我們推測《安宅呪（法）》極有可能是《七佛安宅神呪（經）》中的咒文部分的獨行本。此經至隋代亦已佚失。

3、《安宅經》。該經最早見於隋代法經的《眾經目錄》，被視為偽妄之經。此後歷代經錄著錄情況統一，都將此經著為偽經。

4、《安宅神呪經》。該經亦最早見於隋代法經的《眾經目錄》，被視為偽妄之經。道宣《大唐內典錄》延續法經之觀點，將其視為偽經。不過此經在智昇《開元釋教錄》中的著錄情況發生了根本變化，智昇認為該經“翻譯有源，編為疑偽，將為未可”故而將該經視為正經，入藏流通，這使得該經能夠保存至現在。不過，從智昇對此經的注釋“《安宅神呪經》一卷，亦云《安宅呪法》，祐云《安宅呪》”可以知道智昇是將偽經《安宅神呪經》與失譯並已佚失的《安宅呪》/《安宅呪法》混淆了，故而認為該經“翻譯有源”，錯誤的將其編入正經。

通過上文的梳理，我們認為這四類安宅典籍可分屬於兩大系統，即正經類與偽經類。《七佛安宅神呪》/《七佛安宅神呪經》與《安宅呪》/《安宅呪法》屬於失譯正經。此外，在《大正藏》中還存有《佛說安宅陀羅尼呪經》（收入 T19，密教部）一部。關於該經，曹凌認為內容與安宅無關，其題名存在問題<sup>②</sup>；史經鵬認為“此經尾題《佛說摩尼羅宣經》，而《摩尼羅宣經》是東晉竺曇無蘭譯，敘述第一惟衛佛至第七釋迦文佛口說此經驅鬼之事。這或許和《祐錄》所載《七佛

① [唐] 智昇撰：《開元釋教錄》卷一九，《大正藏》，第 55 冊，第 687 頁。

② 曹凌著：《中國佛教疑偽經綜錄》，上海：上海古籍出版社，2011 年版，第 213 頁注 1。

安宅神咒經》有關係”<sup>①</sup>。本文贊同史經鵬的推測，認為《佛說安宅陀羅尼呪經》可能就是《祐錄》中的《七佛安宅神呪（經）》或《安宅呪（法）》，而《佛說安宅陀羅尼呪經》以咒護生，並沒有術數思想，體現出其所具有的印度特色。

《安宅經》與《安宅神呪經》屬於偽經系列。《安宅經》已闕。《安宅神呪經》由於在《開元錄》中被列入入藏正典，經本得到有效的保存，得以流傳於世。該經現被收於《大正藏》第 21 冊密教部中。從《安宅神呪經》中，我們可以看到疑偽經是如何與術數思想相結合的。該經序分在說明講法時、地後，特別指出了本次說法的原因，即離車長者子請問佛陀家宅吉凶的問題，經云：

時諸長者子同聲俱白佛言：“世尊未審人居世間，頗有家宅吉凶以不。”  
佛即答言：“如是諸事皆由眾生心行夢想所造，不得都無。”<sup>②</sup>

從佛陀的答語可知，佛陀首先認為“家宅吉凶”之事“不得都無”，亦即承認了世俗社會迷信的術數之事。我們將佛陀在《安宅經》中對術數的態度與正統佛典相比，可以發現二者具有顯著的差異。《大般若波羅蜜經》云：“菩薩摩訶薩知一切法自相皆空，自相空中不見有相，不見相故，遠離種種邪命、呪術、醫藥、占相。”<sup>③</sup>可見在《般若經》中佛教是不承認術數的作用的，因為在佛教看來這些東西與空無異。

在承認世俗力量可以左右家宅吉凶後，佛陀具體指出人間宅舍不安的原因，其中既有因妖魅妄作而致者，亦有因觸犯各種修立禁忌而致者，經云：

某等安居立宅已來，建立南庑北堂，東西之廂，碓磨倉庫，井竈門牆，園林池沼，六畜之欄，或復移房動土，穿鑿非時，或犯觸伏龍騰蛇，青龍白虎，朱雀玄武，六甲禁忌，十二時神，門庭戶陌，井竈精露，堂上戶中，溷邊之神。<sup>④</sup>

在面對房舍不安之時，《安宅神呪經》給出了安宅之法。該經將左右宅舍安

① 史經鵬著：《〈安宅神呪經〉整理與研究》，方廣錫主編：《佛教文獻研究》（第二輯），廣西，廣西師大出版社，2016年，第158-159頁。

② 失譯：《佛說安宅神呪經》，《大正藏》，第21冊，第911頁。

③ [唐]玄奘譯：《大般若波羅蜜多經》卷三二七，《大正藏》，第6冊，第674頁。

④ 失譯：《佛說安宅神呪經》，《大正藏》，第21冊，第911頁。



危的各種力量都置於佛陀的管轄之中，認為佛陀在護佑宅舍中有絕對權威。佛陀可以通過神呪等方式來約束各種左右宅舍安危的力量，讓其各守本位，不敢造次。經云：

佛告日月五星，二十八宿，天神龍鬼，皆來受教明聽。佛告言：不得前却某甲之家，或作東廂西廂南房北堂，勅日遊月殺，土府將軍，青龍白虎，朱雀玄武，歲月劫殺，六甲禁忌，土府伏龍，莫妄東西。若有動靜，燒香啟聞。某甲宅舍，是佛金剛之地，面二百步，佛有約言，諸疫鬼神，不得妄忤，忤者頭破作七分，身不得全，不得水漿。<sup>①</sup>

《安宅神呪經》還指出，民眾可設“安宅齋”請僧安宅，諸僧亦可持佛威力勅令影響宅舍安危的力量。經云：

諸弟子，應當一心念佛、念法、念比丘僧，齋戒清淨，奉持三歸、五戒、十善、八關齋戒，日夕六時禮拜懺悔，勤心精進。請清淨僧設安宅齋，燒眾名香，然燈續明……持諸佛神力、菩薩威光、般若波羅蜜力，勅宅前宅後宅左宅右宅中守神，神子神母，伏龍騰蛇，六甲禁忌，十二時神，飛屍邪忤，魍魎鬼神，因託形聲，寄名附著，自今已後不得妄嬈我弟子等。<sup>②</sup>

上引三段文字提到諸多左右宅舍安危的力量。如伏龍，《容齋隨筆》卷五《伏龍肝》云：“《廣濟曆》亦有此說，又列作竈忌日，云：‘伏龍在不可移作。’所謂伏龍者，竈之神也。”<sup>③</sup>土府《星曆考源》云：“《總要歷》曰：‘土符、土府、地囊，皆土神也，其日忌破土、穿井、開渠、築牆。’”<sup>④</sup>日遊，即日遊神，《星曆考源》云：“經曰：‘遊神所在，不可安產室、掃舍宇、設牀帳。’”<sup>⑤</sup>月殺《星曆考源》云：“《廣聖曆》曰：‘月殺者，月內之殺神也，其日忌停賓客、

① 失譯：《佛說安宅神呪經》，《大正藏》，第 21 冊，第 912 頁。

② 失譯：《佛說安宅神呪經》，《大正藏》，第 21 冊，第 911 頁。

③ [宋] 洪邁撰：《容齋四筆》卷五，《容齋隨筆》，上海：上海古籍出版社，1978 年，第 667 頁。

④ [清] 李光地等撰：《御定星曆考原》卷四，《景印文淵閣四庫全書》，第 811 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983 年版，第 67 頁。

⑤ [清] 李光地等撰：《御定星曆考原》卷五，《景印文淵閣四庫全書》，第 811 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983 年版，第 87 頁。

興穿掘、營種植、納羣畜。’ ”<sup>①</sup>歲殺《星曆考源》云：“《神樞經》曰：‘歲殺者，陰氣尤毒謂之殺也，常居四季謂四季之陰氣能遊天上’……《廣聖曆》曰：‘歲殺之地不可穿鑿、修營、移徙，犯之者傷子孫六畜。’ ”<sup>②</sup>劫殺《星曆考源》曰：“《神樞經》曰：‘劫殺者，歲之陰氣也，主有殺害，所理之方忌有興造，犯之主有劫盜傷殺之事。’ ”<sup>③</sup>青龍、白虎、朱雀、玄武，本是方位守護神，其後衍生出多種含義，即可作為地形概念，也可同歲月劫殺一樣，作為煞神。《協紀辨方書》即言：“《神樞經》曰：‘青龍、明堂、金匱、天德、玉堂、司命，皆月內天黃道之神也，所值之日，皆宜興衆務，不避太歲、將軍、月刑，一切凶惡自然避之；天刑、朱雀、白虎、天牢、玄武、勾陳者，月中黑道也，所理之方，所值之日，皆不可興土功，營屋舍，移徙、遠行、嫁娶、出軍。’ ”<sup>④</sup>通過上舉之文我們看到，在《安宅神呪經》中，這些左右宅舍安危的力量全部需要聽命於佛。而安宅之法無非是借助佛陀威力勅令各種力量不得妄作。

《安宅神呪經》還指出，以佛法安宅可以獲得種種吉報，經云：

已成富貴吉遷，田作大得所願，光榮行來在軍，仕宦宜官，門戶昌熾，百子千孫，父慈子孝，男女忠貞，兄良弟順，崇義仁賢，所願如意，十方證明，行如菩薩，得道如佛。<sup>⑤</sup>

通過對《安宅神呪經》的梳理，我們發現該經並沒有否定中國傳統的術數思想，而是在肯定這些因素的前提下，將其置於佛法之下，逐步以佛法力量來替代術數力量，並最終將信眾導向佛教信仰之路。《安宅神呪經》有不同異本，除《大正藏》（實為《再雕高麗藏》本）本外，還有敦煌本和日本古寫經本，此外在《陀羅尼雜集》中有《佛說呪土經》一篇，有旁注“是偽經，集呪者不知，妄集在此”，審視《佛說呪土經》文本內容，並將之與《安宅神呪經》諸種異

① [清]李光地等撰：《御定星歷考原》卷四，《景印文淵閣四庫全書》，第811冊，臺北：臺灣商務印書館，1983年版，第60頁。

② [清]李光地等撰：《御定星歷考原》卷二，《景印文淵閣四庫全書》，第811冊，臺北：臺灣商務印書館，1983年版，第32-33頁。

③ [清]李光地等撰：《御定星歷考原》卷二，《景印文淵閣四庫全書》，第811冊，臺北：臺灣商務印書館，1983年版，第33頁。

④ [清]允祿等撰：《欽定協紀辨方書》卷七，《景印文淵閣四庫全書》，第811冊，臺北：臺灣商務印書館，1983年版，第346頁。

⑤ 失譯：《佛說安宅神呪經》，《大正藏》，第21冊，第912頁。

本對比，我們認為該經亦為《安宅神呪經》異本無疑。《安宅神呪經》諸異本之間內容存在差異，但他們在處理佛教與術數關係時，都遵循着同樣的模式。《安宅神呪經》的多種異本的存在，也說明該經曾一度流行。

## 二、《佛說安墓經》

安墓類典籍最早見著於僧祐的《出三藏記集》，該錄卷五《新集疑經偽撰雜錄》著錄《安墓呪經》（一卷），並注有“或義理乖背，或文偈淺鄙”<sup>①</sup>一語；隋費長房《歷代三寶記》卷一一《譯經齊梁周》中亦著錄《安墓呪經》（一卷），並指明為“齊世沙門釋道備出”<sup>②</sup>；隋法經《眾經目錄》卷四《眾經偽妄》中則著錄有《安墓經》（一卷）、《安墓神呪經》（一卷），<sup>③</sup>彥琮、靜泰之目錄也照此著錄。至此則出現《安墓呪經》《安墓神呪經》《安墓經》三種安墓類典籍。而根據智昇《開元釋教錄》卷一八《別錄中偽妄亂真錄第》所載“《安墓呪經》（一卷），《法經錄》云《安墓神呪經》，《長房錄》云篇齊道備撰”<sup>④</sup>，可知《安墓呪經》與《安墓神呪經》實為同經異名。故經錄所載的安墓類疑偽經應有兩種：《安墓（神）呪經》和《安墓經》。與上文之安宅類典籍相比，佛教目錄關於安墓類偽經的記錄還是比較清晰的。

《安墓（神）呪經》和《安墓經》在我國早已失佚。在日本七寺古寫經中尚存一號。《七寺古逸經典研究叢書》（第二卷）對其作了整理錄文。該經經本短小，僅有三十六行，六百餘字。經本首題《佛說安墓經》，尾題為《安墓神呪經》，經中又出現《安墓要妙神呪經》，一經三名，但整個經本並無呪語，故此經應是屬於《安墓經》系統。

《安墓經》與上面已經討論過《安宅神呪經》在處理術數問題時的手段幾乎一致。該經也承認世人建墓之時，若觸犯時、地禁忌則會為生人招來諸多災難，如經云：“佛告阿難，若人立墓中不安，便若有慈怪。”<sup>⑤</sup>又云：“墓有嬖害人生，起功立墓，傷害眾生，恐傷犯土公、立家（土冢）<sup>⑥</sup>、天上諸神，及土

① [梁] 僧祐撰：《出三藏記集》卷五，《大正藏》，第 55 冊，第 39 頁。

② [隋] 費長房撰：《歷代三寶記》卷一一，《大正藏》，第 49 冊，第 96 頁。

③ [隋] 法經撰：《眾經目錄》卷四，《大正藏》，第 55 冊，第 138 頁。

④ [唐] 智昇撰：《開元釋教錄》卷一八，《大正藏》，第 55 冊，第 674 頁。

⑤ 《安墓經》，牧田諦亮監修，落合俊典編：《七寺古逸經典研究叢書》（第二卷），大東出版社，1996 年版，第 624 頁。

⑥ 此校釋參見梁曉虹著：《如何解讀孤本疑偽經—以〈佛說安墓經〉為例》，收入法鼓佛教學院主編：《漢文佛典語言學——第三屆漢文佛典語言學國際研討會論文集》，臺北：法鼓文化事業股份有限公司，2011 年，第 457-458 頁。

中諸神，恐嫉害亡人不致趣，便生人家中，諫訶大小，若有疾病，或致官家口舌橫生，錢財不長，家中不安，田重不收。”<sup>①</sup>

同樣，該經亦把左右墓地吉凶的各種力量置於佛陀的管轄之中，認為佛陀可以制約這些力量，這凸顯出佛陀的絕對權威。如經云：

佛告東方青龍王軍，南方赤龍王軍，西方白龍王軍，北方黑龍王軍，五行，六甲禁忌，十二時神，立府時（？），歲月劫殺，家王父母，墓前微在墓石墓處八神，天神，公神，其母神，子女神，各安所在。<sup>②</sup>

《安墓經》在承認觸犯十二時神、歲月劫殺將使墓地不安，為世人招來災難後，進一步給出了佛教化的安墓方法。該經認為只要按照佛教的儀式安墓，即“請十方諸佛安墓”“墓前燒香燃燈悔過”“燒香讀經行道”，就可以百無禁忌。實現“十方日月皆善，星宿眾亦善，四時亦安，五行亦善，天覆地載，應軍（運）流行以包弘多容，無忌無謾，蕩蕩無澄。”<sup>③</sup>

### 三、《佛說天地八陽神呪經》

《八陽神呪經》今存兩個版本，在《大正藏》中均有收錄。其一為竺法護所譯，名為《佛說八陽神呪經》（一卷），收錄於《大正藏》第14冊《經集部》，主要內容為宣揚誦持八佛名號以及《八陽呪經》所能獲得的種種福報；另一版本名《佛說天地八陽神呪經》（一卷），託名唐義淨譯，收錄於《大正藏》第85冊《疑似部》中，該經夾雜大量占卜數術的成分，涉及到堪輿、擇時、錄命等內容。本文所要關注的就是這部屬於偽經性質的《佛說天地八陽神呪經》。按王彥文的考察，《佛說天地八陽神呪經》首見於宋元明本《開元錄》<sup>④</sup>。其後，唐圓照的《貞元新定釋教目錄》卷二八《別錄中偽妄亂真錄》亦載有此經，並注云：“《天地八陽經》一卷，卷末題云《八陽神呪經》。與正經中《八陽神呪》

① 《安墓經》，牧田諦亮監修，落合俊典編：《七寺古逸經典研究叢書》（第二卷），大東出版社，1996年版，第624-625頁。

② 《安墓經》，牧田諦亮監修，落合俊典編：《七寺古逸經典研究叢書》（第二卷），大東出版社，1996年版，第624頁。

③ 《安墓經》，牧田諦亮監修，落合俊典編：《七寺古逸經典研究叢書》（第二卷），大東出版社，1996年版，第625頁。

④ 王文顏著：《佛典疑偽經研究與考錄》，臺北：文津出版社，1997年版，第155頁。

義理全異，此說陰陽、吉凶、禳災、除禍法。”<sup>①</sup>

與《安宅》、《安墓》兩經相比，《佛說天地八陽神呪》涉及術數內容更為豐富，包或了立宅、殯葬、婚嫁等內容。《天地八陽經》在處理數術與佛教關係時，亦採取了與《安宅》、《安墓》等經相同的方法。首先《天地八陽經》肯定了數術確有影響人事吉凶禍福的功效。如“建除”本是曆學家用於擇時的重要概念，《協紀辨方書》云：“曆家以建、除、滿、平、定、執、破、危、成、收、開、閉凡十二日周而復始，觀所值以定吉凶。”<sup>②</sup>“建除”的概念在睡虎地秦簡《日書》中就已出現，可見其歷史之悠久。對中土的數術理論，《天地八陽經》予以吸收，並認為此術是人王菩薩為憐憫眾生而創制，經云：“人王菩薩甚大慈悲，愍念眾生皆如赤子，下為人主作蓬民父母，順於俗人教於俗法，造作曆日頒下天下，令知時節為有平、滿、成、收、開、閉、建、除、定、執、破、危之文，愚人依字信用，無不免其凶禍。”<sup>③</sup>《天地八陽經》亦承認“日遊月殺、大將軍、太歲、黃幡豹尾、五土地神、青龍白虎朱雀玄武、六甲禁諱、十二諸神、土府伏龍”<sup>④</sup>等堪輿術中常見之神確實能影響興土動工的成敗。此外該經還承認命書在男女婚姻中的重要性，認為欲結婚親“唯看祿命書，知福德多少以為眷屬”<sup>⑤</sup>。需要指出的是，與我們已經談到的《安宅》、《安墓》兩經典不同，《天地八陽經》中似乎出現了質疑占卜功用的內容。如，無礙菩薩認為男女婚姻必然都曾占問過良辰吉日，但結果並非都能如意，故而無礙菩薩問佛云：“世尊！一切凡夫皆以婚媾為親，先問相宜，後取吉日，然始成親。成親之後，富貴偕老者少，貧窮生離死別者多。一種信邪，如何而有差別？”<sup>⑥</sup>針對對占卜的種種質疑，佛陀也做出了解答，不過，佛陀依然沒有否定占卜，而是認為問題出在愚癡眾生所用的占卜方法上——依賴邪師、邪神來進行占卜<sup>⑦</sup>，佛言：“使邪師厭

① [唐] 圓照撰：《貞元新定釋教目錄》卷二八，《大正藏》，第 55 冊，第 1017 頁。

② [清] 允祿等撰：《欽定協紀辨方書》卷四，《景印文淵閣四庫全書》，第 811 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983 年，236 頁。

③ [唐] 義淨譯：《天地八陽神呪經》，《大正藏》，第 85 冊，第 1423 頁。

④ [唐] 義淨譯：《天地八陽神呪經》，《大正藏》，第 85 冊，第 2897 頁。

⑤ [唐] 義淨譯：《天地八陽神呪經》，《大正藏》，第 85 冊，第 1424 頁。

⑥ [唐] 義淨譯：《天地八陽神呪經》，《大正藏》，第 85 冊，第 1424 頁。

⑦ 其實，這種反對世人採用世俗卜厭之法的觀念也出現在敦煌本《佛說安宅神呪經》中，該經云：“世人愚惑，信佛者少，心邪者多。邪者師欺誑，致使世人無所歸趣，淺識愚迷，如牛隨主。後不吉利，諸不諧偶。請師安宅，煞生禱祀。此皆誑惑凡人，獲罪不少。”同樣，此段文字亦非反對卜、厭，只是將世俗卜、厭之法與佛教相對比，從而體現出佛教的優越性。敦煌本《安宅神呪經》錄文與校釋參見史經鵬著：《〈安宅神呪經〉整理與研究》，方廣錫主編：《佛教文獻研究》（第二輯），廣西，廣西師範大學出版社，2016 年，162-164 頁。

鎮說是道非，謾求邪神拜餓鬼，却福招殃自受苦。”<sup>①</sup> 又言：“愚人無智，信其邪師卜問望吉，而不修善、造種種惡業。”<sup>②</sup>

在承認建除等術數因素的功用，以及批評愚癡眾生尋求邪師占卜的同時，佛陀也告訴世人佛教力量才是幫助世人趨吉避凶的最強力量。經云：

復次，無礙菩薩！若善男子、善女人等興有為法，先讀此經三遍，築牆動土、安立家宅，南堂北堂、東廂西廂、厨舍密屋、門戶井竈、碓磑庫藏、六畜欄囿，日遊月殺、大將軍、太歲、黃幡豹尾、五土地神、青龍白虎朱雀玄武、六甲禁諱、十二諸神、土府伏龍、一切鬼魅，皆悉隱藏，遠屏四方，影銷影滅，不敢為害。<sup>③</sup>

不難發現，這段文字與《安宅經》的描述極為相似。只不過，在《安宅經》中諸神是因為佛陀或佛弟子的敕令而不敢造作，此處則是因為頌經之力，使諸神不敢為害。同上舉兩經一樣，《天地八陽經》也給世人作了美好的承諾，只要世人堅持正確的佛教方法——這裡特指誦持《八陽經》——就能完全不需要採用世俗卜厭手段而獲得種種福報。如，經中提到在興有為法時，誦經三遍則能“甚大吉利，得德無量”<sup>④</sup>；殯葬時讀經七遍則能“安置墓內永無災障，家富人興甚大吉利”<sup>⑤</sup>；婚姻呼迎之日讀經三遍則能“門高人貴子孫興盛，聰明利智孝敬相承，甚大吉利而無中夭，福德具足皆成佛道”<sup>⑥</sup>。

從上面的論述，我們可以看到《佛說天地八陽神呪》在融攝世俗術數觀念時，同樣是試圖以佛法來統攝術數。首先，《八陽經》不反對民間流行的占卜，而是反對社會上存在的“念佛者少，求神者多”<sup>⑦</sup>的情況；其次《八陽經》竭力宣傳頌揚該經的功德，認為世俗之人企圖以占卜而趨吉避凶的願望，通過頌揚該經就可以完全獲得。這樣《八陽經》在承認占卜的同時又將其置於佛法之下。這種方式與我們上面提到的《安宅神呪經》、《佛說安墓經》是完全一致。其實，

① [唐] 義淨譯：《天地八陽神呪經》，《大正藏》，第 85 冊，第 1423 頁。

② [唐] 義淨譯：《天地八陽神呪經》，《大正藏》，第 85 冊，第 1424 頁。

③ [唐] 義淨譯：《天地八陽神呪經》，《大正藏》，第 85 冊，第 1422 頁。

④ [唐] 義淨譯：《天地八陽神呪經》，《大正藏》，第 85 冊，第 1423 頁。

⑤ [唐] 義淨譯：《天地八陽神呪經》，《大正藏》，第 85 冊，第 1423 頁。

⑥ [唐] 義淨譯：《天地八陽神呪經》，《大正藏》，第 85 冊，第 1424 頁。

⑦ 此句不見於《大正藏》本《天地八陽經》，此據 P.3897 錄文。參見《法藏敦煌西域文獻》，第 29 冊，上海：上海古籍出版社，2002 年，第 113 頁。

這種方法乃是佛教融攝中國本土民間信仰的慣用方法。奧福邁爾（Daniel L. Overmyer）在《敦煌本土佛經對民俗信仰的態度》一文中就指出：“敦煌佛教文書在面臨動物祭祀、占卜、驅魔等非佛教的民間信仰時，會採用更有效的、可以拯救世人的佛教儀式來取代那些民俗信仰。他們並不否認世人對占卜的需求，而是在此基礎上引導虔誠的信仰者更加準確的了解佛法。那些了悟佛法的人可以通過頌經等佛教儀式（實現上述需求），這比非佛教徒採取（民俗手法）要有效的多，並且也不會造成惡業。”<sup>①</sup>奧福邁爾此語雖是針對敦煌佛經，但我們認為，他的判斷對漢地產生的疑偽經也完全適用。

#### 四、《佛說灌頂梵天神策經》

《佛說灌頂梵天神策經》最早見著於梁僧祐的《出三藏記集》中。該錄卷四《新集續撰失譯雜經錄》載之如下：

灌頂七萬二千神王護比丘呪經一卷，灌頂十二萬神王護比丘尼呪經一卷，灌頂三歸五戒帶佩護身呪經一卷，灌頂百結神王護身呪經一卷，灌頂宮宅神王守鎮左右呪經一卷，灌頂塚墓因緣四方神呪經一卷，灌頂伏魔封印大神呪經一卷，灌頂摩尼羅亶大神呪經一卷，灌頂召五方龍王攝疫毒神呪經一卷，灌頂梵天神策經一卷，灌頂普廣經一卷。

（灌頂普廣經一卷後附注釋）本名普廣菩薩經，或名灌頂隨願往生十方淨土經。凡十一經，從七萬二千神王呪至召五方龍王呪凡九經，是舊集灌頂，總名大灌頂經。從梵天神策及普廣經拔除過罪經凡三卷是後人所集，足大灌頂為十二卷，其拔除過罪經一卷，摘入疑經錄中，故不兩載。<sup>②</sup>

從《祐錄》所載之情況來看，《佛說灌頂梵天神策經》在僧祐以前就已被編入《大觀頂經》中，與其他 11 部經合併流通<sup>③</sup>。此外，通過《梵天神策經》的著錄位

① Daniel L. Overmyer: *Buddhism in The Trenches: Attitudes Toward Popular Religion in Chinese Scriptures Found at Tun-Huang*, *Harvard Journal of Asiatic Studies* Vol. 50, No. 1 (Jun., 1990), pp. 210.

② [梁]僧祐撰：《出三藏記集》卷四，《大正藏》，第 55 冊，第 31 頁。

③ 伍小劫在《〈大灌頂經〉形成及其作者考》一文中梳理了有關《灌頂經》成書的諸種異說，他自己則認為《大灌頂經》後三卷產生于北魏太武帝滅法之前，前九卷產生于北魏太武帝滅法之後。宋孝武帝大明元年（西元 457 年）被集中編輯為十二卷，《大灌頂經》的作者為劉宋沙門慧簡。參見伍小劫著：《〈大灌頂經〉形成及其作者考》，《華東師範大學學報》，2011 年 03 期。

置和與僧祐對《拔除過罪經》評語的對比，可以知道僧祐並沒有將《梵天神策經》視為偽經。需要注意的是，在《祐錄》卷四《新集續撰失譯雜經錄》中還著錄了《梵天策經》一卷，並注云“異出本”<sup>①</sup>，又該錄卷一二《法苑雜緣原始集目錄序》中又有“《策卜緣記第六》，出《梵天策經》”<sup>②</sup>一語，由此，我們推測《梵天策經》性質與《佛說灌頂梵天神策經》一樣，亦是一部策卜之書。僧祐注有“異出本”一語，從現在的視角來看，《梵天神策經》屬於中土編撰之經無疑，該經自然沒有梵文或者胡語原典，但“異出本”一言，可能說明，在僧祐看來，《梵天策經》應該屬於《灌頂梵天神策經》的異譯本。僧祐的評語給了我們一個暗示，即最開始中土編撰的《神策》類經典並非只有《灌頂梵天神策經》一個版本，而是有多種異本，這也說明，《神策》類經典在彼時可能已較為流行。

至隋法經《眾經目錄》，《梵天神策經》始被視為偽經，彥琮、靜泰之錄則承襲法經之說。而智昇《開元釋教錄》又將此經歸入正經，并在《五大部外諸重譯經》中提到：“《大灌頂經》十二卷，一帙或無大字，錄云九卷未詳。東晉西域三藏帛尸梨密多羅譯，（單重合譯），右卷別各是一經具列如左：第一卷《灌頂三歸五戒帶佩護身呪經》……第十卷《灌頂梵天神策經》……”<sup>③</sup>可見，智昇已《梵天神策經》視為帛尸梨密多羅的翻譯作品。

《梵天神策經》的主要內容是梵天王見九十五外道均有雜術為人決疑，而佛教却獨無此術，梵天王為像法眾生故，持佛威力，為眾生演說神策一百偈頌，以便像法時期眾生“決了狐疑，知人吉凶”<sup>④</sup>。其後梵天王以韻文形式，八句一偈為眾生說出一百偈頌，這一百偈頌均可預測人之吉凶休咎<sup>⑤</sup>。在偈頌之後，梵天王還說了以策決疑的具體方法和禁忌，即“當以竹帛書此上偈，以五色綵作囊盛之，若欲卜時採取三策，至于七策審定無疑，澡漱口齒莫食酒肉及噉五辛，出策之法不得過七人，後設探者，眾事不中，不護人也”<sup>⑥</sup>。從《梵天神策經》

① [梁] 僧祐撰：《出三藏記集》卷四，《大正藏》，第 55 冊，第 24 頁。

② [梁] 僧祐撰：《出三藏記集》卷一二，《大正藏》，第 55 冊，第 91 頁。

③ [唐] 智昇撰：《開元釋教錄》卷一一，《大正藏》，第 55 冊，第 593 頁。

④ [東晉] 帛尸梨密多羅譯：《佛說灌頂經》卷一〇，《大正藏》，第 21 冊，第 524 頁。

⑤ 《梵天神策經》中提到“一百偈頌”，而智旭在《閱藏知津》中說該經有“九十九卦，每卦八句”。經中所言“偈頌”應即為智旭說言之“卦”。目前可見的《梵天神策經》有詩文 796 句，若算 99 卦則多出 4 句，算 100 卦（偈頌）則少了 4 句。按《梵天神策經》所言，我們認為該經應是有 100 卦，至明智旭之時，已有脫落，唯存 99 卦半。

⑥ [東晉] 帛尸梨密多羅譯：《佛說灌頂經》卷一〇，《大正藏》，第 21 冊，第 528 頁。



的內容和占卜方法來看，該經已具備了早期籤詩的所有特徵，可歸屬為籤詩之範疇<sup>①</sup>。

該經被視為偽經，這和該經所採用的卜卦決疑（籤詩）模式有一定的關聯，但更主要的還是與此經的內容相關。《梵天神策經》有許多與佛教教理不符的地方。該經第 50 策說：“父母行不善，子孫多死亡，最後生一兒，復為人所傷，孤獨無依怙，泣涕痛心腸，漸漸不吉利，尋復遇禍殃。”這種父母之行報在子孫之身的觀念，完全是屬於道教的“承負”之說，與佛教講的因果自受概念截然不同。此外，《梵天神策經》中還有不少世俗色彩極為濃烈的策文。如：

第 1 策：若聞佛呪經，百魅皆消形，舍宅得安隱，縣官不橫生，迴向無上道，梵天帝相榮，仕宦得高遷，世世獲嘉名。

第 2 策：前行已不善，改更亦不晚，今悉令吉利，祿位自然返。

第 7 策：報心無虧盈，祿位加子孫，安隱無疾病，當知梵天恩。

第 21 策：汝欲居此宅，大凶不可止，子孫多零落，災火四面起，每每見不好，牛犢悉疫死，梵天語汝實，移可安隱耳。

第 32 策：產乳悉通利，男女皆聰明。

第 35 策：我念汝一身，飄薄在軍中，君主相護念，保令結始終，入陣常獲勝，意勇必有功。

第 38 策：汝欲貨雜物，所向皆吉利，但當勤精進，財物自如意。

第 88 策：婚娶當及吉，必好莫前却。<sup>②</sup>

這些策文之中屢屢提到宅舍、仕途、財祿、疾病、壽命、子嗣、從軍、婚姻等問題，都是世俗社會極為關心的問題。

但是，我們注意到，在世俗色彩外，《梵天神策經》的佛教特色也極為濃烈，並且在整個經文中始終佔據着主導地位。首先，《梵天神策經》整個經文都

<sup>①</sup> 謝金良認為籤詩最早出現在魏晉時期，而認定籤詩需要滿足三個基本條件：卜辭必須是韻律詩的格式，一般五言或七言，也有四言詩；籤詩必須是供占測人事吉凶之用的；占卜的方式必須是抽籤的卜筮法（參見謝金良著：《〈周易〉與籤詩關係初探》，《世界宗教研究》，1997年04期）。而《梵天神策經》已經具足了籤詩的特徵，其偈頌中不少已經注意到韻、律規則，其功用與卜法也符合籤詩特徵。故而，Esther-Maria Guggenmos（谷乃曦）就將《梵天神策經》視為佛教最早的籤占文書（參見 Esther-Maria Guggenmos: *Qian Divination and Its ritual adaptations in Chinese Buddhism*, *Journal of Chinese Religions*, 46. 1, 43-70, May 2018）。

<sup>②</sup> [東晉] 帛尸梨蜜多羅譯：《佛說灌頂經》卷一〇，《大正藏》，第 21 冊，第 524-528 頁。

貫穿着佛教業報思想，經文認為人未來的吉凶都是自己業力所造，如第 8 策“殃注相結連，皆是宿世因”<sup>①</sup>，第 34 策“恐此有業報，世生煩惱”<sup>②</sup>，等都談到業報問題。此外，整個經文也突出了對三寶的尊崇，認為信奉三寶，就能得到好報，反之必遭殃惡。如第 3 策提到“不信於三寶，輕笑慢世雄，現世獲苦惱，從此致命終”<sup>③</sup>；第 5 策提到“若能念三寶，更得無遺穢”<sup>④</sup>，此類有關三寶的偈文還出現在第 6、11、12、18、20、26、29、44、49、78、82、91、95 和 98 等策文之中。

《梵天神策經》還極力宣揚佛教的各種修行實踐。其中對佛教六度的宣揚用力至多。如：

- 第 93 策（總言六度）：精勤奉正真，晝夜修六度，齋戒消魔鬼，功德亦流布；
- 第 24 策（布施）：慳悋懷貪惜，坐守財物死，布施持淨戒，世世從緣起；
- 第 85 策（布施）：積財不欲施，諫言不肯受，奴婢作口舌，無事生怨咎；
- 第 36 策（忍辱）：善當學忍辱，莫恣於情性；
- 第 78 策（禪定）：正真定可修，莫信於眾邪；
- 第 97 策（精進）：若能專精進，便當守一心，世世得福報，終不入魔林。<sup>⑤</sup>

在六度之中，《梵天神策經》對持戒特別重視，關於持戒的內容在籤文中出現次數也最多，如：

- 第 3 策：破齋毀經戒，言輒生醜音，輕慢於神明，罪報不可任；
- 第 43 策：人能奉最勝，正覺第一道，但當念經戒，魔邪不能惱；
- 第 49 策：神策度世難，梵天之所許，齋戒修法會，心求自得敘；
- 第 52 策：此人勤精進，持戒又具足，三歸五戒神，乃有三十六，常隨共擁護，所願無毀辱；
- 第 91 策：罪報既無窮，可歸於三寶，持戒不毀犯，自致無上道。<sup>⑥</sup>

① [東晉] 帛尸梨蜜多羅譯：《佛說灌頂經》卷一〇，《大正藏》，第 21 冊，第 524 頁。

② [東晉] 帛尸梨蜜多羅譯：《佛說灌頂經》卷一〇，《大正藏》，第 21 冊，第 525 頁。

③ [東晉] 帛尸梨蜜多羅譯：《佛說灌頂經》卷一〇，《大正藏》，第 21 冊，第 524 頁。

④ [東晉] 帛尸梨蜜多羅譯：《佛說灌頂經》卷一〇，《大正藏》，第 21 冊，第 524 頁。

⑤ [東晉] 帛尸梨蜜多羅譯：《佛說灌頂經》卷一〇，《大正藏》，第 21 冊，第 524-528 頁。

⑥ [東晉] 帛尸梨蜜多羅譯：《佛說灌頂經》卷一〇，《大正藏》，第 21 冊，第 524-528 頁。

在 99 策之外，整個詩文部分最後的 4 句“得善無惡緣，戒神常擁護，梵天說神策，吉祥不相誤”<sup>①</sup>也是在強調戒的重要性。此外，《梵天神策經》還有不少策文涉及到具體戒行，如，第 9 策告誡人們切勿欺詐，第 20、54、56、64、74 策不要殺生，第 63 策切勿綺語，第 73、92 策不要兩舌和誹謗，第 87 策不要鬪諍和口舌，第 56、99 策切勿偷盜等等。

在六度以外，經文還提到多種佛教修行方式，如：

- 第 4 策：若欲覓福祐，懺謝燒眾香；
- 第 20 策：悔過於三寶，解脫無狐疑；
- 第 32 策：專心向正覺，禮拜無虧盈；
- 第 33 策：可還此財寶，造經及形像；
- 第 48 策：齋戒修法會，心求自得敘；
- 第 58 策：何不奉正法，歸命自發露，悔過洗惡心，無不獲濟度；
- 第 67 策：苦行修功德，受訓金顏貌；
- 第 94 策：直心行四等，豺狼為退却。<sup>②</sup>

這其中就提到佛教懺悔、苦行、四無量心、禮拜、齋戒、功德等諸多法門。

通過對《梵天神策經》內容的分析，我們發現《梵天神策經》處理佛教與術數等世俗內容的方式與《安宅》、《安墓》、《八陽》等典籍是截然不同的。《安宅》等典籍是在推行術數等世俗內容的同時，在文本中雜亂的插入佛教內容的，特別是有關佛教神秘力量的內容，而極少涉及教理方面的內容，這使得佛教內容在這些典籍中顯得十分突兀，不成體系，但《梵天神策經》可以說是在宣傳佛教內容是同時，巧妙的借用了術數等世俗內容，這使得整個經文具有明顯的佛教特徵。

## 五、《占察善惡業報經》

隋法經所撰《眾經目錄》中有《眾經疑惑》一章，著錄“題注參差眾錄，

① [東晉] 帛尸梨蜜多羅譯：《佛說灌頂經》卷一〇，《大正藏》，第 21 冊，第 528 頁。

② [東晉] 帛尸梨蜜多羅譯：《佛說灌頂經》卷一〇，《大正藏》，第 21 冊，第 524-528 頁。

文理復雜，真偽未分，事須更詳”類典籍，《占察善惡業報經》（二卷）最早就見著於該章之中<sup>①</sup>。法經之後的《彥琮錄》採疑偽一分之法，《占察善惡業報經》因被認為“名雖似正，義涉人造”而著錄於該錄卷四《疑偽錄》中<sup>②</sup>。在法經、彥琮的著作中該經皆未題譯者，至費長房《歷代三寶紀》卷一二《譯經大隋》中，該經始被署名為菩提登所譯，該錄云：“《占察經》二卷，右一部二卷，檢群錄無目，而經首題云，菩提登在外國譯，似近代出，妄注。”<sup>③</sup>道宣《大唐內典錄》亦將此經作為偽經著錄<sup>④</sup>。而至明佺編撰《大周刊定眾經目錄》時，始奉旨將該經收入《入藏錄》，使該經以正經的形式入藏流通<sup>⑤</sup>。其後，智昇在《開元釋教錄》中再次強調了該經的真經屬性，認為該經屬於佛法奧旨，他指出“豈得以己管窺而不許有博見之士耶，法門八萬理乃多途，自非金口所宣何得顯斯奧旨。大唐天后天冊萬歲元年，勅東都佛授記寺沙門明佺等，刊定一切經錄以編入正經訖，後諸覽者幸無惑焉。”<sup>⑥</sup>

《占察深惡業報經》分上下兩卷。《圓覺經大疏釋義鈔》卷五云：“《占察》者，此經有兩卷，題云《占察善惡業報經》，義當上卷；亦名《顯出甚深究竟實義經》，義當下卷。”<sup>⑦</sup>又據《大藏聖教法寶標目》所言：“上卷以木輪占察三世善惡因果業報，一百八十九種等事；下卷說一切諸法依心為本，廣說大乘進趣方便深要法門。”<sup>⑧</sup>可見，《占察經》上下兩卷內容差別較大，上卷講術數占卜，下卷講佛教義理<sup>⑨</sup>。故而有學者認為：“（下卷）可能獨立於卷上，似乎形

① [隋]法經撰：《眾經目錄》卷二，《大正藏》，第55冊，第126頁。

② [隋]彥琮撰：《眾經目錄》卷四，《大正藏》，第55冊，第172頁。

③ [隋]費長房譯：《歷代三寶紀》卷一二，《大正藏》，第49冊，第106頁。《大正藏》本《歷代三寶紀》關於此經還有一句注釋：“後有婆羅門來云，天竺見有經，出六根聚口。”此注不見於宋、元、明諸本，而獨見宮本。陳明認為此句無疑為後人妄添。參見陳明著：《〈占察善惡業報經〉的流傳研究》，《南亞研究》1999年01期。

④ [唐]道宣著：《大唐內典錄》卷一〇，《大藏藏》，第55冊，第335頁。

⑤ [唐]明佺撰：《大周刊定眾經目錄》卷一一，《大正藏》，第55冊，第442頁。

⑥ [唐]智昇撰：《開元釋教錄》卷七，《大正藏》，第55冊，第551頁。

⑦ [唐]宗密撰：《圓覺經大疏釋義鈔》卷五，《已續藏經》，第14冊，臺北：新文豐出版公司，1993年，第615頁。

⑧ [元]王古撰：《大藏聖教法寶標目》卷五，《中華大藏經》，第56冊，北京：中華書局，1993年，第523頁。

⑨ 《占察善惡業報經》卷下與《大乘起信論》關係極為密切。有關二者的關係已有不少研究成果。可參見任繼愈著：《中國佛教史》（第三冊）第二章第八節《〈起信論〉和〈占察經〉》，北京：中國社會科學出版社，1988年，第326-329頁；望月信亨《隋菩提燈譯と傳へられる占察善惡業報經》，《佛教經典成立史論》，日本京都法藏館，1946年版，第485-487頁；Paul Demi éville（戴密微）：Sur l'authenticité édu Ta tch'eng k'i sin louen(On the Authenticity of the Da cheng qi xin lun,《〈大乘起信論〉的真實性》), *Bulletin de la Maison franco-japonaise Série française, t. 2, no. 2*, Tokyo: Maison franco-japonaise, 1929.

成了卷上的一種補充教義，同時也是對他的一種哲學詮釋。”<sup>①</sup>

對於此經，我們關注的重點自然是上卷與占卜相關的內容。根據經文描述，《占察經》占卜所用之工具為木輪，其製作方式為“刻木如小指許，使長短減於一寸，正中令其四面方平，自餘向兩頭斜漸去之”<sup>②</sup>，而占卜的具體方法可以分為三輪：

第一輪：取十個木輪，在其一面分別書寫十種善行，而在另一面書寫與十善行對應的十惡行，餘兩面則保持空白。投擲木輪可得到十種純善、十種純惡、善惡交錯、善惡空白交錯、善惡俱不顯（即十面全為空白）五種情況，依據木輪所顯示善惡行為的不同，即可知曉宿世所作善惡諸業的差別。其中，若出現十面全是空白，則代表“此人已證無漏智心，專求出離，不復樂受世間果報，諸有漏業展轉微弱，更不增長，是故不現”<sup>③</sup>；而出現善惡空白交錯的情況時，空白則代表該木輪上的善惡之行“微弱未能牽果，是故不現”<sup>④</sup>。

第二輪：第一輪占卜可使人知往昔所作善惡種類，若欲知往昔善惡諸業的強弱，則需要第二次投輪。第二輪是取三個木輪，分別標記身、口、意三字以示區分，其後在代表身、口、意的三個木輪的每個側面分別用書、刻的方式作出四種標記，每一種標記和意義分別是：

書一畫令麤長使徹畔：積善來久，行業猛利，所作增上；

書一畫細短使不至畔：積善來近，始習基鈍，所作微薄；

傍刻如畫令其麤深：習惡來久，所作增上，餘殃亦厚；

傍刻令使細淺：退善來近，始習惡法，所作之業，未至增上，或雖起重惡，已曾改悔，此謂小惡。<sup>⑤</sup>

第二輪占卜需要依據第一輪的結果而進行，即“當依初輪相中所現之業，若屬

① [法] 郭麗英著，耿昇譯：《中國佛教中的占卜、遊戲和清淨——漢文偽經〈占察經〉研究》，《法國漢學》（第二輯）1997年，北京：清華大學出版社，第193-223頁。郭麗英還認為《占察經》上下兩卷可能出自不同人之手，她指出“《占察經》中189種‘占相’便顯得似乎出自一名不大善著文章人之手。如果該部經文的兩卷均出自同一位著作之手，那麼這189種占相難道不應該寫得如同經文中包括具有高深佛教哲學概念的剩餘部分一樣精彩嗎？”

② [隋] 菩提燈譯：《占察善惡業報經》卷一，《大正藏經》，第17冊，第902頁。

③ [隋] 菩提燈譯：《占察善惡業報經》卷一，《大正藏》，第17冊，第903頁。

④ [隋] 菩提燈譯：《占察善惡業報經》卷一，《大正藏》，第17冊，第903頁。

⑤ [隋] 菩提燈譯：《占察善惡業報經》卷一，《大正藏》，第17冊，第903頁。

身者，擲身輪相；若屬口者，擲口輪相；若屬意者，擲意輪相。不得以此三輪之相一擲通占”<sup>①</sup>。通過木輪上的書、刻標識即可知所造善惡的久近、大小。而如果第一輪與第二輪占卜的結果相互矛盾，則說明占卜之人其心不誠。

第三輪：是通過輪相來占察“三世中受報差別”。木輪占法中，第一輪和第二輪緊密相關，需要結合使用。但是第三輪實際上是獨立的。第三輪是採取六個木輪，每一個木輪一面留白，然後在六個木輪剩餘的三面上分別標識一二三、四五六、七八九、十十一十二、十三十四十五、十六十七十八這六組數字。這六個木輪代表六根、六塵、六識，而十八個數字則代表十八受。三次投擲這六個木輪，將每個木輪上所顯示的數字相加，其數必在零到一百八十九之間。如果得數為零，這代表此人“已得無所得也”，而其他每一個組字分別對應在該經下文列出的一百八十九種果報中的一種。只要依所得數字查看所應果報，即可了知“三世中受報差別”。一百八十九種果報中，第一至第一六零為現在果報，第一六一至一七一為過去果報，第一七一至一八九為未來果報。

《占察善惡業報經》備受爭議之處，就在於第三輪中對“三世中受報差別”的占卜，因為這一百八十九個卜辭中涉及到不少世俗內容。我們可以舉第四十九辭至第六十辭的內容如下：

四十九者，求大富財盈滿。五十者，求官位當得獲。五十一者，求壽命得延年。五十二者，求世仙當得獲。五十三者，觀學問多所達。五十四者，觀學問少所達。五十五者，求師友得如意。五十六者，求弟子得如意。五十七者，求父母得如意。五十八者，求男女得如意。五十九者，求妻妾得如意。六十者，求同伴得如意。<sup>②</sup>

可以看到，這其中涉及財富、官位、壽命、男女等諸多內容，皆是世俗社會最為關心之事情。故而，懷疑此經為非佛教徒所造，亦在情理之中。然而，我們也看到，除了少量世俗內容外，該經的主體還是與佛教緊密相關的，就連爭議最大的一百八十九條卜辭，其主要內容還是涉及佛教的。如，這一百八十九條卜辭中，第一至第十二辭談到：

① [隋] 菩提燈譯：《占察善惡業報經》卷一，《大正藏》，第 17 冊，第 903 頁。

② [隋] 菩提燈譯：《占察善惡業報經》卷一，《大正藏》，第 17 冊，第 905 頁。

一者，求上乘得不退。二者，所求果現當證。三者，求中乘得不退。四者，求下乘得不退。五者，求神通得成就。六者，修四梵得成就。七者，修世禪得成就。八者，所欲受得妙戒。九者，所曾受得戒具。十者，求上乘未住信。十一者，求中乘未住信。十二者，求下乘未住信。<sup>①</sup>

這十二條卜辭均是用來預測佛教信徒修行成就的，與世俗內容無涉。而第一百七十二到一百八十九，這十八條卜辭是來預測人未來世的去所，分別有入地獄、作畜生、作餓鬼、作阿修羅、生人道、為人王、生天道、為天王、聞深法、得出家、值聖僧、生兜率天、生淨佛國、尋見佛、住下乘、住中乘、獲果證、入上乘等十八種去所，這與世俗生活也無特別之關係。一百八十九條卜辭中，與佛教相關者佔據了一半以上。除卜辭中的佛教內容外，真個《占察經》無時無刻不在傳揚大乘佛教持戒、禪觀、懺悔、發願、禮拜、供養、念佛菩薩名號（特別是地藏菩薩名號）等修行法門。

其實，我們在第一章已經提到，在密典之中就已有通過各種方法來進行宗教性預測的記載，這種預測主要是預測修行之人的修行成果以及得戒情況，這和《占察經》關於業報的預測在思想上是相同的。而“輪”本身就是佛教中的重要符號<sup>②</sup>。我們推測，在印度可能已有通過木輪進行宗教性預測的情況，《占察經》在印度已有雛形（第一、第二輪），該經傳入中土後，其上卷又被增加了大量世俗化內容，最終形成了既有宗教性預測，又有世俗預測的三輪占卜法。而這種改變的原因，可能是《占察經》的編撰者意識到中土社會對占卜的迷戀，希望借用占卜的形式來推廣該經，也就是說《占察經》是佛經的民間化改造的結果<sup>③</sup>。

從《佛說安宅神呪經》到《占察善惡業報經》我們討論了五部與占卜術數密切相關的佛教疑偽經。我們在上一節介紹疑偽經基本情況時已提到，漢地正統佛教界對疑偽經基本上是持反對和抵制的態度的。作為疑偽經，這五部典籍

① [隋] 菩提燈譯：《占察善惡業報經》卷一，《大正藏》，第 17 冊，第 905 頁。

② 占察輪的外形及其以四面為用的特色與我們在第六章將要討論的四面骰子有高度的相似性，而四面骰子與印度社會文化密切相關，在印度有着極為悠久的歷史。占察輪與四面骰子的相似性，亦可作為占察輪源於印度之佐證。

③ 莊明興、真鍋廣濟等學者在討論《占察經》的形成時認為該經是對民間占卜活動的佛教化改造的結果。他們指出在《占察經》形成以前，民間已經流行一種與占察輪相似的占卜方法，精通佛教的高僧為了使這種占卜方法有更高的價值，就借助佛教教理對民間占法作了加工改造，最終形成了佛教特色濃郁的《占察善惡業報經》。參莊明興《中國中古的地藏研究》，臺北：臺灣大學出版社，1999 年版，第 39-40 頁；真鍋廣濟《地藏菩薩の研究》，京都，三密堂書店，1987 年版，103-104 頁。

自然也曾受到正統佛教界的批判。如《北山錄》卷二云：“其有蕪累凡淺，如《七佛神呪》、《普賢證明》、《法華度量》、《天地八陽》、《延壽命》等經，乖於眾典，失聖言之體。”<sup>①</sup>道宣在《續高僧傳》卷三〇《興福·論》中也認為這些典籍無法媲美於精奧的佛典，他指出：“或度星安宅，決明罪福，占察投輪，懷疑結線，同歸淺俗，未入深經。”<sup>②</sup>但是，我們也發現在批判的同時，《梵天神策》、《占察善惡》兩經也常常被視為真經，並受到了不少正統佛教學者的肯定。特別是《占察善惡報經》，從唐以來不少佛教大師，如湛然、澄觀、元照、知禮、智旭等都曾在自己的著作中引用該經。明代智旭曾經對《神策》、《占察》兩經作出了極高的評價，他在《占察善惡業報經玄義》中即說：“永明大師，已悟圓宗，仍作坐禪萬善二闡，當知拈闡一法，出《圓覺經》，與今輪相，及《灌頂神策經》，同名正法，不比世間卜筮也。”<sup>③</sup>同書還說：“此占察善惡業報經，乃指迷歸悟之要津也。”<sup>④</sup>在《閱藏知津》中，智旭又說：“灌頂梵天神策經第十，佛在因沙崛山中，梵王請出梵結願一百偈頌以為神策，佛讚許之。遂說九十九卦，每卦八句。神應異常，今特錄出流通。”<sup>⑤</sup>足見其對《神策》、《占察》二經的重視。

《安宅》、《安墓》、《天地八陽》三經長期受正統佛教界的評判，遂轉入民間轉播；而《梵天神策》、《占察善惡》兩經不僅流傳於民間，如敦煌遺書中就有兩經之寫本<sup>⑥</sup>，同時也受到許多佛教界有識之士的讚賞。五部典籍在漢地正統佛教中接受情況並不一樣，其原因何在呢？我們認為這和五部典籍的內容以及五部典籍處理佛教與術數方式的不同密切相關。《安宅》、《安墓》、《天地八陽》三經佛教義理知識淡薄，主要強調的是對佛教神秘的宗教超自然能力的追求。三部典籍都認為，宅、墓能夠安穩主要是憑藉佛陀的神力，而個人所要做的就是燒香、念佛、設齋、懺悔等“易行”之事。《梵天神策》、《占察善惡》則很好的滿足了民間與精英兩個階層對佛教的需求，兩經即包含有那些能夠滿足世俗

① [唐] 神清撰：《北山錄》卷二，《大正藏》，第 52 冊，第 582 頁。

② 《續高僧傳》卷三〇《興福·論》，第 1233 頁。

③ [明] 智旭述：《占察善惡業報經玄義》，《卍續藏經》，第 35 冊，臺北：新文豐出版公司，1993 年，第 124 頁。

④ [明] 智旭述：《占察善惡業報經玄義》，《卍續藏經》，第 35 冊，臺北：新文豐出版公司，1993 年，第 101 頁。

⑤ [明] 智旭錄：《閱藏知津》卷一二，《明版嘉興大藏經》，臺北：新文豐出版社，1987 年，第 32 頁。

⑥ 《梵天神策經》、《占察善惡業報經》兩經的敦煌寫本有：S.1322《梵天神策經》，北 0241 漢語《占察善惡業報經》和法國國家圖書館藏西夏文《占察善惡業報經》。西夏文《占察善惡業報經》的情況參見：戴忠沛《法藏西夏文〈占察善惡業報經〉殘片考》，《寧夏社會科學》，2006 年第 04 期。



民眾需要的佛教神秘力量的內容，又關注了佛教義理和修行實踐，如《梵天神策》宣傳六度、四等，鼓勵禪定、布施，《占察善惡業報經》講“一實境界”等等，這些內容滿足了精英階層對佛教的需求，故而使得兩經能被正統佛教界所認可與接受。

## 本章小結

南朝至唐的佛教疑偽經目中記載了不少術數類疑偽經。這些疑偽經是佛教本土化過程中，為適應中土社會的占卜之風，而形成的具有佛教特色的本土撰述作品，是研究我國中古時期佛教與占卜互動情況的寶貴材料。目前，這些術數類的疑偽經多已失佚，存世者唯有五種。通過對這五種術數類疑偽經的分析，我們看到，術數類疑偽經在處理佛教與占卜的關係時出現了兩種模式：第一種是淡化佛教的義理色彩，竭力突出佛教的宗教超自然屬性，誇大佛教神秘力量在處理術數問題上的作用，此類疑偽經歷來受到漢地知識階層的批判，只能流於下層民眾當中。第二種是將佛教義理、世俗占卜有機的融合在一起，既滿足了民眾階層對預測世俗吉凶的需要，又兼顧了知識階層對佛教義理、佛教修行的需要，此類術數類疑偽經不僅為普通民眾所重視，亦被知識階層接納，甚至被認作真經而受到信奉。

## 第四章 佛教與域外天文星占術入華的關係

清人孫枝蔚曾在《三磨蝎圖詩》一詩中感嘆韓愈、蘇軾生平之遭遇。其詩云：“退之子瞻人所師，高名千載無軒輊，受命本同磨蝎宮，當時坎壈安足異，一謫潮州一海外，朝廷於汝如兒戲，但能天上友星辰，肯向人間諂魑魅。”<sup>①</sup>在孫枝蔚看來，韓蘇二人遭遇相似的“坎壈”，乃是因二人同屬磨蝎宮。其實，蘇軾本人亦曾因自己與韓愈星命相同而發出感嘆。將星相與人命禍福聯繫在一起，是一種常見的天文星占觀念。按目前學者對星占學的劃分，這種將生時星相與命運禍福聯繫在一起的星占學往往被歸入生辰星占學之中。生辰星占學非中土本有，却在隋唐時期興盛一時。這種星占學到底來源何處，又是在何時傳入中國的呢？其傳播的主要媒介又是什麼呢？佛教在其傳播過程中扮演了何種角色呢？這一系列問題，我們將在本章作出回答。

### 第一節 佛教對天文星占的接受與傳播

天文星占在印度歷史悠久、影響廣泛，可以說是古印度人最為熱衷的占卜方式之一。佛陀創教之時，為了區別佛教和其他外道學說，維持教團清淨，曾制定戒律禁止僧人從事占卜活動，其中就包括禁止僧徒從事天文星占等活動。

《四分律》中就提到，婆羅門及外道之人常常“食他信施，邪命自活，瞻相天時，或言當雨、或言不雨、或言穀貴、或言穀賤、或言多病、或言少病、或言恐怖、或言安隱、或言地動、或言彗星現、或言月蝕、或言不蝕、或言日蝕、或言不蝕、或言星蝕、或言不蝕、或言月蝕有如是好報有如是惡報，日蝕星蝕亦如是”<sup>②</sup>，而佛教弟子應該“除斷如是邪命法”<sup>③</sup>。但從佛教文獻的記錄來看，佛教對僧徒從事占卜之事的約束效果並不理想，特別是僧人籍天文星相而占卜的情況在僧團中十分常見，我們在第一章中所提到的六群比丘就擅長天文星占之術，漢譯《增壹阿含經》中佛陀也曾誇讚那伽波羅比丘“曉了星宿，預知吉凶”<sup>④</sup>。Jeffrey Kotyk（康傑夫）就指出：“雖然早期僧伽中有人反對天文星占，但認為天文具有效力，時間的吉祥取決於天體的安排，這作為一種隱藏的信仰

① [清] 枝蔚撰：《溉堂集》卷三，《續修四庫全書》，第 1407 冊（集部·別集類），上海：上海古籍出版社，2002 年，第 324 頁。

② [後秦] 佛陀耶舍共竺佛念譯：《四分律》卷五三，《大正藏》，第 22 冊，第 963 頁。

③ [後秦] 佛陀耶舍共竺佛念譯：《四分律》卷五三，《大正藏》，第 22 冊，第 963 頁。

④ [東晉] 瞿曇僧伽提婆譯：《增壹阿含經》卷三，《大正藏》，第 2 冊，第 558 頁。

也存在僧伽之中。”<sup>①</sup>

佛教教團接受天文星占的原因是多方面的。除我們第一章已經提到的佛教教團對占卜態度的整體改變外，還有若干與天文星相有關的特殊原因。首先，隨着佛教的發展，部分佛教教團已將天文星相與佛教業力觀念結合在一起，認為天文星相並非虛妄之物，天文星相是可以用來反映人的善惡行為的。這樣就從佛教理論上肯定了天文星相的價值。如《優婆塞戒經》卷六即云：“眾生初修十善業時，得無量命，色、香、味具，因貪、瞋、癡一切皆失。是十惡業道因緣故，時節、年歲、星辰、日月、四大變異。”<sup>②</sup>這種觀念雖與中土所言的“天人感應”有本質區別，但外在表現上還是有一定的相似性。其次，印度傳統信仰屬於多神信仰，認為星宿皆有星神，而星神能護佑眾生。這種觀念也被部分佛教徒接受，《摩訶僧祇律》卷三四佛陀就告誡弟子在“估客欲行設福”時，應以如下內容祝願設福者：

東方有七星，常護世間令得如願：一名吉利帝，二名路呵尼，三名僧陀那，四名分婆唎，五名弗施，六名婆羅那，七名阿舍利，是名七星在東方常護世間，今當護汝令得安隱，得利早還，一切星宿皆當護汝……<sup>③</sup>

再者，隨着佛教發展，教團舉行儀式越發重視時日的選擇，而時日的選擇也依賴於天文星占之術。我們在第一章中曾提到佛教本不強調良辰吉日，但在部派佛教之時，良辰吉時的觀念逐漸被佛教接納，《摩訶僧祇律》中有一段記載就很好的體現出佛教對此觀念的接納，該律卷二七云：

爾時尊者阿難共行弟子欲行摩那埵，白佛言：“世尊！我共行弟子，欲詣聚落中小住處行摩那埵，時是十四日。”佛語阿難：“此十四日星宿隨順、時隨順、眾隨順，應作布薩竟然後去。”<sup>④</sup>

布薩（Upavasatha），源於吠陀祭法，後被印度諸宗教派別所吸收。佛教亦將其

<sup>①</sup> Jeffrey Kotyk: Astrological Determinism in Indian Buddhism, *Journal of the International Association of Buddhist Studies*, Vol.41, 2018:145-167.

<sup>②</sup> [北涼] 曇無讖譯：《優婆塞戒經》卷六，《大正藏》，第24冊，第1066-1067頁。

<sup>③</sup> [東晉] 佛陀跋陀羅共法顯譯：《摩訶僧祇律》卷三四，《大正藏》，第22冊，第500-501頁。

<sup>④</sup> [東晉] 佛陀跋陀羅共法顯譯：《摩訶僧祇律》卷二七，《大正藏》，第22冊，第447頁。

納入自己的宗教體系之中，使其成為佛教中極為重要的宗教儀式。在佛教中“布薩”具體是指“每月二番聚眾，宣說戒法，以淨身口意三業”<sup>①</sup>，其時間一般來說是以“半月”為準，即通常以十五日、三十日為準，但“如果出現難緣或事緣，在十四日、十六日、十三日、二十九日、二十八日也是可以的”<sup>②</sup>。在《摩訶僧祇律》中阿難等人因“摩那埵”（mānatva）的事因緣，無法於十五日布薩，佛陀則因十四日“星宿隨順”而讓其十四日布薩。自部派佛教以來，通過天文星宿確定良辰吉日以舉行宗教儀式的行為在佛教中越來越受重視，至密教之時，選定吉時幾乎成為舉行佛教儀式的必備前提，《大毘盧遮那成佛經疏》卷四即云：“凡所為法事皆須與時義契合。”<sup>③</sup>

鑒於上述種種原因，特別是佛教將星宿與業力、儀式相結合，為佛教徒接受天文星占術清除了障礙。印度佛教教團對天文星占的接受和教團中精通天文星占者不斷增加，再加上佛教傳教的積極性和流動性，種種因素的累積，使得佛教逐漸成為印度、中亞等天文星占術東傳的最好媒介。此處，我們以七曜術為例，即可見佛教在外來星占術入華過程中所佔有的重要位置。

七曜占是隋唐時期中土曾廣為流行的天文星占法。所謂七曜，乃是指日月和金木水火土五星。中國本土的天文星占學也常用此七星來預占未來，但在中土文獻中此七星有自己的專屬稱謂——七政。顏師古在注釋《漢書》“舜在璿璣玉衡，以齊七政”<sup>④</sup>一語時，就說：“七政，日月五星也。”<sup>⑤</sup>江曉原指出：“在中國歷史上，‘七曜’‘七曜曆’‘七曜術’‘七曜曆術’等術語所指稱的，却另有其特殊約定，專指一種異域輸入的天學——主要來源於印度，但很可能在向東向北傳播的過程中帶上了中亞色彩的曆法、星占及擇吉推卜之術。”<sup>⑥</sup>可見，七曜占確非中土固有，而是來自於印度、中亞等地的域外天文星占術。值得注意的是，漢文文獻所記第一位精通七曜術的人即是東漢建和二年（公元148年）來華僧人安世高。安世高之後，僧徒中精通七曜者也大有人在，如三朝《高僧傳》中的釋曇光、釋僧範、釋道辯、釋善慧等人均精通七曜之術，甚至

① [明] 一如編，丁福保重校：《三藏法數》卷三六，收入藍吉富《大藏經補編》，第22冊，臺北：華宇出版社，1984年版，第368頁。

② 參見濟群著：《僧伽的自新大會——布薩》，《法音》1989年08期。

③ [唐] 一行撰：《大毘盧遮那成佛經疏》卷四，《大正藏》，第39冊，第617頁。

④ [漢] 班固著，[唐] 顏師古注：《漢書》卷二五，北京：中華書局，1962年，第1191頁。

⑤ [漢] 班固著，[唐] 顏師古注：《漢書》卷二五，北京：中華書局，1962年，第1191頁。

⑥ 江曉原著：《天學真原》，瀋陽：遼寧教育出版社，1991年，第324頁。

劉宋義陽王劉旭（實為劉昶，《高僧傳》誤作旭）景和年間舉兵之時也需向僧徒請教七曜吉凶的問題。種種跡象表明，七曜術入華與佛教徒必然有着密切之關聯。本文推測，曾在中古中國極為流行的七曜術就是由佛教徒攜入中土的。

## 第二節 漢譯佛典中的域外天文星占術

域外<sup>①</sup>天文星占術入華，其所依賴的方式和媒介是多元的。但從目前所掌握的文獻來看，佛教在域外天文星占學入華的過程中扮演了極為關鍵的角色。Jeffrey Kotyk（康傑夫）即指出：“佛教徒首先翻譯和在中國實踐了外國占星術。”<sup>②</sup>相比於僧徒個體傳播的隨機性、零散性，通過佛教典籍傳播域外天文星占術則具有持久性、固定性和系統性的特徵。故而，在佛教諸多元素之中，佛典對域外天文星占術入華的貢獻尤為突出。本小節的主要內容是通過對四種漢譯佛典中的天文星占內容的介紹，以便我們了解佛教典籍在天文星占術入華中的重要作用。我們選擇這四種佛典有兩方面的考慮。首先，這四種典籍的翻譯時間是從晉到唐，保持了時間上的連貫性；其次，這四種佛典基本涵蓋了從印度等域外地區傳入的天文星占術的主要內容。

### 一、《摩登伽經》與《舍頭諫太子二十八宿經》

就目前所知材料來看，Śārdūlakarṇāvadāna（《虎耳譬喻經》）可以算是最早籍佛教而傳入中土的印度天文星占類典籍。該經主要內容為佛陀弟子阿難被栴陀羅女所誘惑，佛陀以神咒解救阿難，並勸使栴陀羅女皈依佛法，而諸婆羅門却反對低賤的栴陀羅女出家學道，佛於是為諸婆羅門說了自己往昔作栴陀羅摩登伽種之王時，如何開導諸婆羅門並為之解諸種疑惑的本生故事。在此則本生故事中，摩登伽王帝勝伽為諸婆羅門所釋之疑主要就集中在占星諸事上，特別是如以月行二十八宿的情況來預測吉凶之事。籍此典籍的翻譯，印度“月行於宿”的占卜法以及生辰星占學等內容被系統的介紹到中國。

Śārdūlakarṇāvadāna 在漢文文獻中存有兩個譯本，現均收入《大正藏》中。

① 印度天文星占內容很早就受到希臘，埃及等地天文星占觀念的影響。在印度天文星占術東傳、北傳的過程中，又受到了中亞天文星占內容的影響。本文並非天文史的專題研究，故而無意對漢宋之間主要由佛教攜來的天文星占內容作追本溯源的探討，在本文的論述中，如無特別需要，我們將此段時間內，主要通過佛教攜來的天文星占內容籠統的稱之為域外天文星占學。

② Jeffrey Kotyk: *Buddhist Astrology and Astral Magic in the Tang Dynasty*, PhD Dissertation, Leiden University (2017), P.13.

一名《摩登伽經》，署名吳（222年-280年）天竺三藏竺律炎共支謙譯，一名《舍頭諫太子二十八宿經》，署名西晉（266年-316年）三藏竺法護譯。不過，《摩登伽經》的翻譯時間和作者很早就受到了質疑，唐代道宣的《大唐內典錄》就認為該經實為劉宋（420年-479年）求那跋陀羅所譯<sup>①</sup>，近人小野玄妙也指出：“摩登伽經（一名虎耳經）為律炎與支謙共譯，現行本亦署其名，然其內容亦非可擬為支謙、律炎之譯經。”<sup>②</sup>本文認為對《摩登伽經》翻譯情況的懷疑是正確的。首先，最早的佛教目錄著作《出三藏記集》所載支謙、律（將）炎之譯著中並沒有《摩登伽經》之記載，而遲到隋代的《歷代三寶記》，該經才見著錄。其次，從《摩登伽經》的文本內容考察，該經也不應該早於公元4世紀。《摩登伽經》在二十八宿之外，還提到七曜，其第五品《摩登伽經說星圖》提到“今當為汝復說七曜，日、月、熒惑、歲星、鎮星、太白、辰星，是名為七，羅睺、彗星，通則為九，如是等名，占星等事，汝宜應當深諦觀察”<sup>③</sup>，第七品《摩登伽經明時分別》則提到“日、月、熒惑、辰星、歲星、太白、鎮星，是為七曜”<sup>④</sup>。這兩處內容均不見於《舍頭諫太子二十八宿經》中。《摩登伽經》關於七曜的論述，最值得注意之處在於七曜排列之順序，在第五品中七曜之次序為日、月、火、木、土、金、水，而在第七品中其順序則為日、月、火、水、木、金、土。在印度天文學中七曜本有多種組合方式，但日、月、火、水、木、金、土的組合是最值得關注的，此種排列方式乃是印度天文學受希臘—埃及天文學影響的直接結果。古埃及人將一天分為24小時，並將七星按土、木、火、日、金、水、月的順序與24時循環搭配。從土開始循環，至第25時（第二天第一時）則循至日，再繼續循環，到第49時（第三天第一時）循至月，依此類推，從土開始，以後每一天的第一時分別屬於日、月、火、水、木、金，然後再回歸至土星。古埃及人則用每天第一時來代至該天，由此則形成了以土、日、月、火、水、木、金為序的一周七日的制度。其後，可能是受到猶太基督周（the Jewish-Christian week）的影響，土由循環起點被調整至循環終點，形成了對後世影響極大的日、月、火、水、木、金、土，這樣的七日制度<sup>⑤</sup>。目前日本社會一周七日的排序和

① [唐] 道宣撰：《大唐內典錄》卷七，《大正藏》，第55冊，第298頁。

② [日] 小野玄妙，楊白衣譯：《佛教經典總論》，臺北：新文豐出版股份有限公司，1983年版，第37頁。

③ [吳] 竺律炎共支謙譯：《摩登伽經》卷一，《大正藏》，第21冊，第405頁。

④ [吳] 竺律炎共支謙譯：《摩登伽經》卷二，《大正藏》，第21冊，第410頁。

⑤ Stephen Markel (斯蒂芬·馬克爾)：The Genesis of the Indian Planetary Deities, *East and West*, Vol. 41, No. 1/4 (December 1991), pp. 173-188.

命名就是此制度的延續。按矢野道雄的看法，日、月、火、水、木、金、土的排列順序在公元三世紀才逐漸被印度人了知，而一個世紀後才在印度廣泛傳播<sup>①</sup>。故而從《摩登伽經》第七品中七曜的順序來看，該經也不可能是公元三世紀的翻譯作品。

Śārdūlakarṇāvadāna 主要是通過月與二十八宿之關係來占卜諸事。此種占卜方式代表的是古印度月站占卜體系。Śārdūlakarṇāvadāna 對印度之二十八月站作了詳細的介紹。該經的兩個漢譯本都較為完整地保存了對二十八月站的介紹情況，這些介紹大致包括月站名稱、月站所含星數、月站形狀、月站寬度、祭祀用食、月站歸屬、月站管轄範圍、月站姓氏以及月站性質等 9 方面的內容。不過，在具體內容上兩個漢譯本之間存在較多的差異。我們現以東方七宿為例，將《摩登伽經》與《舍頭諫太子二十八宿經》中諸宿差異對比如下：

---

① Michio Yano (矢野道雄) : “Calendar, Astrology, and Astronomy,” in *The Blackwell Guide to Hinduism*, ed. Gavin Flood ,Oxford: Blackwell Publishing, 2003,P. 383.

《摩登伽經》與《舍頭諫太子二十八宿經》東方七宿基本參數對照表								
		昂	畢	觜	參	井	鬼	柳
摩 登 伽 經	星數	6	5	3	1	2	3	1
	形狀	散花	飛雁	鹿首	/	人步	畫瓶	/
	寬度	十二時	一日半	一日	一日	一日	一日	半日
	祭食	酪	麋肉	果	酥	蜜	桃花	乳
	所屬	火	梵王	月神	日神	歲星	歲星	龍神
	所主	帝王	天下	曠野 大臣	曠野 大臣	曠野 大臣	/	龍蛇 依山住者
	姓氏	毗舍其	婆羅婆	鹿氏	安氏	安氏	烏波若	龍氏
	性質	速疾	和善	常定	凶惡	最勝（吉）	速疾	凶惡
		<b>名稱</b>	<b>長育</b>	<b>鹿首</b>	<b>生眚</b>	<b>增財</b>	<b>熾盛</b>	<b>不覲</b>
舍 頭 諫 太 子 二 十 八 宿 經	星數	6	5	3	1	3	3	5
	形狀	其形像加 （？）	如車	鹿頭	其形類圓 光色則黃	其形對立	鈎尺	曲鈎
	寬度	三十須臾	四十五須臾	三十須臾	十五須臾	四十五須臾	三十須臾	三十須臾
	祭食	酪	牛肉	鹿肉	生酪	醍醐	蜜錫	乾魚
	所屬	火天	有信天	善志天	音響天	過去天	舍天神	醍醐天
	所主	加隣國 摩竭國	普照天下	卑提國	弗吒國 及諸梵志	主金寶家	普主秦地	主雨雪龍 王
	姓氏	居火	俱曇	長育	最取	材出	烏和	慈氏
	性質	急疾	弊惡	急疾	弊惡	/	急疾	弊惡

從表格中可以看到，《摩登伽經》與《舍頭諫太子二十八宿經》中月站參數差距較大。名稱方面，《摩登伽經》採取了更利於中原文化接受的翻譯方式，即直接借用中土本有的二十八宿的概念來指代印度月站，而據鈕衛星研究，《舍頭諫太子二十八宿經》則忠實於原文，採取意義的方式，如東方第 5 宿增財其梵語名



稱為 Punarvasū，而該詞實為複合詞 Punar+vasū，Punar 意為再、進一步，vasū 意為財富、珠寶、黃金，故而梵語詞義與增財之義完全匹配<sup>①</sup>。除去月站名稱翻譯不同，我們發在兩部翻譯佛典中，月站其他各項基本參數也存在巨大的差異。受文獻匱乏的限制，現在我們已無法對造成此種差異的原因作出全面的解釋。但有一點需要提到，根據近代以來數理天文學的研究，《摩登伽經》中所描述的日中影長的數據其觀測點應該是來自北緯 43 度左右的中亞某地<sup>②</sup>。這提醒我們，現在的《摩登伽經》並非其印度原貌，而是在傳播過程中為了適應新的環境而做出了某些改變。故而其月站參數已不同於《舍頭諫太子二十八宿經》。

同對月站的描述一樣，兩部漢譯典籍在占卜內容上也有巨大的差異。此處，我們以表格的形式將兩經首宿的卜測內容對比如下：

---

① 鈕衛星著：《西望梵天——翻譯佛經中的天文學源流》，上海：上海交通大學出版社，2004 年版，第 55 頁。

② 參見 [日] 新城新藏著，沈璿譯：《東洋天文學史研究》，上海：中華學藝社，1933 年版，第 276 頁。

《摩登伽經》與《舍頭諫太子二十八宿經》首宿吉凶徵兆差異對照表						
《摩登伽經》			《舍頭諫太子二十八宿經》			
昂宿			名稱宿			
月離諸宿	生人	有大名稱，人所恭敬。		生人	名聞遠達	
	立邑	甚有威神，多饒財寶，或為火燒。		立邑	然後火所燒，其城則巍巍，多有眾珍寶。	
月在諸宿	月在諸宿 天雨之相	二尺八寸，多即陰雨，十日乃止。		天雨	五月始雨，九斛之時，至于十日，六月七月，亦復如是，多所茂盛，五穀豐熟，秋冬少水，當時火種，自然燒之。	
	日月薄蝕 吉凶之相	中國多災，禍難必起。				
	月在眾星 所應為事	宜事	應為祭祀，於受爵位，葺蓋屋宅，買眾雜畜，調習牛馬，作金石器，造為溫室，宜殖彤花，建立牆壁，遷居洗浴，著新淨衣。			
		忌事	不宜織總，諍訟繫閉。			
		天雨	其日若雨，必不周遍。			
		生人	性多躁急，武技長壽，懃於祭祀。			
	月在眾宿 地動之相	火勢熾盛，焚燒城邑，金銀工作，悉皆衰滅，生者盡死。				
	月在眾宿 病者輕重	酪飯祭火，四日乃愈。				
月在諸宿 被囚執者 解脫遲速	三日必免					

從表格中，我們可以清楚的看到，《摩登伽經》所占卜的內容要比《舍頭諫太子二十八宿經》豐富的多。《摩登伽經》所占之事多達 11 項，而《舍頭諫太子二十八宿經》中唯有 3 項。此外，《摩登伽經》將月宿關係劃分為月離諸宿和月在諸宿兩類，《舍頭諫太子二十八宿經》並未作出如此劃分。將《二十八宿經》中

生人、立邑等內容與《摩登伽經》中相應內容相互對比，我們發現《二十八宿經》中所述的情況應該對應着《摩登伽經》中月離諸宿的情況。對《摩登伽經》所占諸事，尤需關注者乃是“月在眾星所應為事”這部分內容。該處內容猶如大雜燴般極為雜亂，具體又包含宜事、忌事、天雨和生人四部分內容，而關於天雨、生人之預測事項在《摩登伽經》屬於重復出現。種種跡象再次證明了我們上文的推測，即《摩登伽經》在傳播過程中曾被嚴重改變、增補。不過，從《摩登伽經》對月站某些參數特徵的描寫以及占卜中對夏雨的重視等情況來看，《摩登伽經》還是體現出濃烈的印度特色。

Śārdūlakarṇāvadāna 中關於生人情況的占卜是該經的特色所在。這部分內容在兩部漢譯典籍中均有記載。一般來說，中國本土的星占術屬於軍國星占（Judicial astrology），其目的在於預測軍國大事；中土占卜術中本沒有依據人出生時刻而卜測其一生命運的內容，《摩登伽經》與《舍頭諫太子二十八宿經》通過人生之時月與月站的關係來預測其人一生的命運，這屬於西方星占學中極為流行的生辰星占學（horoscope astrology）。在 Śārdūlakarṇāvadāna 漢譯本傳入之前，中土社會對此生辰星占學全無了知，而《摩登伽經》與《舍頭諫太子二十八宿經》的傳譯可以說是拉開了我國生辰星占學的序幕，至唐宋之時生辰星占術則達到了鼎盛的局面。

## 二、《大方等大集經》

《大集經》中有三分涉及印度天學內容，依其翻譯順序分別是：北涼天竺三藏曇無讖所譯《寶幢分》（《三昧神足品》）；齊隋天竺三藏那連提耶舍所譯的《月藏分》（《諸天王護持品》、《星宿攝受品》）和《日藏分》（《星宿品》）。我們現將《大集經》中的印度天學內容敘述如下：

《三昧神足品》主要內容為：佛在王舍城入首楞嚴定，使眾生各隨其事而見佛，若有作國王者即見佛為國王身，作婆羅門者即見佛為婆羅門身。雪山光味仙人見佛為大仙人身，遂前往佛處請問。光味仙人以“頗讀誦星宿書不”問佛，佛則反問光味“云何名星宿道”，籍此則引出了下文有關天文星占內容的敘述。《三昧神足》也是通過月宿關係來預占未來。不過，《三昧神足》中二十八月站的排列順序却不同於 Śārdūlakarṇāvadāna，如其東方七宿的順序是：角、亢、氐、房、心、尾、箕，這種排列方式與中原文化中二十八宿的排列一致，

應是作者為適應中土文化而有意改之。

唐代波羅頗蜜多所譯的《寶星陀羅尼經》與《大集寶幢分》關係密切，二者可以算作同源佛典。《寶星陀羅尼經·大集品》與《大集經寶幢分·三昧神足品》均記載佛陀與光味仙人討論二十八星宿與人命吉凶之事，但二者存在不小差異。首先，在星宿的排列順序上，《寶星陀羅尼經·大集品》仍以昴宿為首，其順序與 Śārdūlakarṇāvadāna 相同，屬於傳統的印度式排列<sup>①</sup>。其次，《寶星陀羅尼經·大集品》在宿名的翻譯上除卯、畢、參、嘴四宿以外，均採用梵語音譯的方式，這反映出作者翻譯該經時，有一股保留經典印度特色的強烈意願。《寶星陀羅尼經·大集品》與《大集經寶幢分·三昧神足品》最大的差別體現在二者的卜辭之上。

《大集經·三昧神足》中東方第 5 宿為心宿，其卜辭為：

屬心星人，富貴多財，愚癡風病，壽三十五。頭有瘡癩，有大名聲，毒不能中，妻子不樂。瞿曇！屬心星人，有如是相。<sup>②</sup>

《寶星陀羅尼經·大集品》中心宿的卜辭則為：

逝瑟吒(唐言心宿)星生者，髀內有靨，短壽貧窮犯戒少慈為人憎嫉。<sup>③</sup>

又如《大集經·三昧神足》中南方第 7 宿為軫宿，其卜辭為：

屬軫星人巨富豪貴，多饒眷屬奴婢僕使，聰明勇健，樂法愛法。敬受法者，壽命百年，死已生天。<sup>④</sup>

《寶星陀羅尼經·大集品》中軫宿卜辭為：

① 印度傳統的星宿體系本是以昴宿為首宿，大約在公元 1 世紀以後改為 Aśvinī (相當於中國天文中的婁宿) 為首宿。參見鈕衛星《西望梵天——翻譯佛經中的天文學源流》，上海：上海交通大學出版社，2004 年版，第 59 頁。

② [北涼] 曇無讖譯：《寶幢分·三昧神足品》，《大方等大集經》卷二〇，《大正藏》，第 13 冊，第 139 頁。

③ [唐] 波羅頗蜜多羅譯：《寶星陀羅尼經》卷四，《大正藏》，第 13 冊，第 556 頁。

④ [北涼] 曇無讖譯：《寶幢分·三昧神足品》，《大方等大集經》卷二〇，《大正藏》，第 13 冊，第 139 頁。

阿薩多(唐言軫宿)星生者，臍關無下當有赤曆，性好作賊，諂曲少智聰明薄福。<sup>①</sup>

通過《三昧神足品》與《大集品》卜辭的對照，我們發現，兩部有密切關係的典籍，其同一星宿的占卜之辭却相差巨大，甚至可以說是截然不同的。如《三昧神足品》中心宿之人將“富貴多財”，而《大集品》中心宿之人面臨貧窮之運，同樣《三昧神足品》中屬軫宿之人，可以算作是富貴之命，而《大集品》中屬軫宿者却屬於福薄之人。不過，我們不能據此否認《三昧神足品》與《大集品》二者的同源關係，因為雖然同一星宿吉凶徵兆不同，但兩經在同一位次上的星宿其吉凶情況却極為相似。如《寶星陀羅尼經·大集品》東方第 5 宿為井宿，其卜辭為：

富那婆蘇(唐言井宿)星生者，於左脇下當有黑疵，財穀具足，而少智慧。<sup>②</sup>

《寶星陀羅尼經·大集品》中南方第 7 宿為氐宿，其卜辭為：

蘇舍佉(唐言氐宿)星生者，從跨已下八指量內隨處而有赤曆生者，眷屬具足多有僮僕，位居卿相聰明慚愧，勇健謀決能退怨敵，常受安樂命終生天。<sup>③</sup>

《大集品》東方第 5 宿井宿之人“財穀具足，而少智慧”，這正好對應《三昧神足品》東方第 5 宿心宿的“富貴多財，愚癡風病”。《大集品》第 7 宿與《三昧神足品》第 7 宿卜辭也有極高的契合度。我們推測造成此現象的原因是曇無讖在翻譯《三昧神足品》時對星宿順序做了適應中原環境的改變，但曇無讖的變動是極其粗糙和生硬的，他只是將星宿順序做了調換，未對星宿所附帶的卜辭的順序作出相應的調換，故而造成兩部典籍中星宿與卜辭間的錯位對應。

《三昧神足品》與《大集品》卜辭之差異還表現為繁簡不同。《大集品》卜辭極為規範和簡明，一般為“某宿生+曆相+命運”的模式，而《三昧神足品》的卜辭却十分複雜和混亂，如該經中角宿生人的卜辭為：

① [唐] 波羅頗蜜多羅譯：《寶星陀羅尼經》卷四，《大正藏》，第 13 冊，第 556 頁。

② [唐] 波羅頗蜜多羅譯：《寶星陀羅尼經》卷四，《大正藏》，第 13 冊，第 555 頁。

③ [唐] 波羅頗蜜多羅譯：《寶星陀羅尼經》卷四，《大正藏》，第 13 冊，第 556 頁。

屬角星者，口闊四指額廣亦爾。其身右邊多生黑子，上皆有毛，當知是人多財富貴。廣額似像，聰明多智眷屬熾盛，其項短促，脚兩指長，左有刀創，多有妻子，惡性輕躁，壽命八十。四十年時一受衰苦，長子不壽，心樂法事，衰患在火。瞿曇！屬角星者有如是相。<sup>①</sup>

卜辭先介紹角宿生人的體貌特徵，然後是命運情況，其後又涉及到人的體貌特徵，之後又是關於一生命運的論述。在預測命運的事項中又包括財富、妻、子、壽命、災難等等。整個卜辭顯得雜亂無章。

《三昧神足品》卜辭的另一特色，即在於對佛法的宣傳，其卜辭中時常出現“樂欲出家”、“心樂於法”、“持戒樂法”、“護持禁戒”等內容，而這些內容在《大集品》中極為罕見。這說明佛教在傳播域外星占學的同時，也在不斷的對其進行佛教化改造。

唐代智昇在談《寶星經》與《大集寶幢分》的關係時指出：“佛於大集會中重說此經（《寶星陀羅尼經》），即大集寶幢分是，非重譯也。”<sup>②</sup>智昇強調二者屬於“重說”而非“重譯”。通過對《寶星陀羅尼經·大集品》與《大集經寶幢分·三昧神足品》內容的分析，我們認為智昇所言具有一定的道理。二者差異較大確非同經異譯，但我們可以將二者視為同源經典，即曇無讖的譯本乃是對《寶星陀羅尼經》佛教化、中國化改造的結果。

《大集經·月藏分》中有關印度天文星相的內容主要分佈在《諸天王護持品》和《星宿攝受品》兩品之中。《月藏分》的重要之處在於它第一次系統地將源於巴比倫後被印度天學融合的黃道十二宮觀念介紹到中國。《諸天王護持品》中佛陀以“此四天下是誰能作護持養育”問大梵天王，梵天王則說天下均由天仙七宿、三曜、三天童女守護。如北鬱單越，其守護者為：

天仙七宿、三曜、三天童女，護持養育北鬱單越。彼天仙七宿者，虛、危、室、辟、奎、婁、胃。三曜者，鎮星、歲星、熒惑星。三天童女者，鳩槃、彌那、迷沙。大德婆伽婆！彼天仙七宿中，虛危室三宿是鎮星土境，鳩槃是辰。辟、奎二宿是歲星土境，彌那是辰。婁、胃二宿是熒惑土境，迷沙

① [北涼] 曇無讖譯：《寶幢分·三昧神足品》，《大方等大集經》卷二〇，《大正藏》，第13冊，第138頁。

② [唐] 智昇撰：《開元釋教錄》卷八，《大正藏》，第55冊，第553頁。

是辰。大德婆伽婆！如是天仙七宿、三曜、三天童女護持養育北鬱單越。<sup>①</sup>可以看到，在《諸天王護持品》中，諸星曜被視為人格化的星神，是守護世間的重要力量。在傳統的中華文化中雖偶有將星體視為神靈的情況，但中國星體的神格特徵並不明顯。此點應是中印天學觀念中的一個重大不同。北鬱單越的守護星神中出現三辰即：鳩槃、彌那、迷沙，此三辰之名乃梵語 Kumbha、Mina、Meṣa 的音譯，所指即我們現在常說的黃道十二宮中的寶瓶宮、雙魚宮和白羊宮。中土本有十二辰之概念，為了便於中原文化的接受，將“宮”作“辰”是佛典翻譯者樂用之技巧。十二宮的名字在《月藏分·星宿攝受品》中亦有完整的表述，其文云：

所言辰者，有十二種：一名、彌沙；二名、毘利沙；三名、彌偷那；四名、羯迦吒迦；五名、線呵；六名、迦若；七名、兜邏；八名、毘梨支迦；九名、檀尼毘；十名、摩伽羅；十一名、鳩槃；十二名、彌那。<sup>②</sup>

在《諸天王護持品》中，二十八宿、七曜、黃道十二宮以及四天下存在相互對應之關係，我們現依經文次序，將其對應關係列表如下：

北鬱單越		東弗婆提		南閻浮提		西瞿陀尼	
虛、危、室		昴、畢		星、張、翼		房、心	
屬曜	鎮星	屬曜	太白	屬曜	日	屬曜	熒惑
屬宮	鳩槃 寶瓶宮	屬宮	毘利沙 金牛宮	屬宮	線呵 獅子宮	屬宮	毘梨支迦 天蠍宮
辟、奎		觜、參、井		軫、角		尾、箕、斗	
屬曜	歲星	屬曜	歲星	屬曜	辰星	屬曜	歲星
屬宮	彌那 雙魚宮	屬宮	彌偷那 雙子宮	屬宮	迦若 室女宮	屬宮	檀菟婆 人馬宮
婁、胃		鬼、柳		亢、氏		牛、女	
屬曜	熒惑	屬曜	月	屬曜	太白	屬曜	鎮星
屬宮	迷沙 白羊宮	屬宮	羯迦吒迦 巨蟹宮	屬宮	兜羅 天秤宮	屬宮	摩伽羅 摩羯宮

① [齊] 那連提耶舍譯：《月藏分·諸天王護持品》，《大方等大集經》卷五一，《大正藏》，第13冊，第341頁。

② [齊] 那連提耶舍譯：《月藏分·星宿攝受品》，《大方等大集經》卷五一，《大正藏》，第13冊，第373頁。

印度星宿體系常常以東南西北為序，《諸天王護持品》中則是以北東南西為序，這種改變可能和佛教對四大洲的看法有關，在佛教看來四大洲中唯有北鬱單越洲是清淨國土，故該經將北鬱單越排在最前。如果我們仍將東弗婆提置於第一位，以東南西北為序的話，可以發現《諸天王護持品》中二十八宿的排列仍是以昴宿為首，屬於傳統的印度排列方式。

《月藏分》中的《星宿攝受品》主要內容是“分布安置諸宿曜辰，攝護國土養育眾生”。實際上該品只涉及到對二十八宿護衛範圍的劃分。對星宿護衛範圍的劃分，我們在討論《摩登伽經》與《舍頭諫太子二十八宿經》星宿“所主”時已經提到。這種觀念與中土的分野觀極為相似，中土分野觀念是為了配合軍國星占學而制定的，分野對應的是地理範疇，印度天學既關注軍國大事，也關注個體命運甚至其他有情之命運，故其分野不僅對應地理範疇還對應不同人群和物群。

《星宿攝受品》的特色在於該經有兩套“分野”系統，即在“國土與眾生”之外，還有單獨的國土分野，如其東方第一宿角宿即要守護“眾鳥”，還要守護“于摩國、陀樓國、悉支那國、奈摩陀國、陀羅陀國、佉沙國、羅佉國、餘摩國、侯羅婆國、舍頭迦國、頹闍婆國、沒遮波國”等十二國。《星宿攝受品》將國土分野從“國土與眾生”中分離出來，可能是為了適應中土重視軍國星占學的文化傳統。還需提到的是，《星宿攝受品》二十八宿的排列採取了中國傳統的排列方式。

《日藏分·星宿品》主要內容是殊致羅娑（即光味）仙人為救護諸龍，而向諸龍解說往昔驢唇仙人所說的星宿法。《星宿品》首先介紹了二十八宿的相關情況，我們參照對《摩登伽經》與《舍頭諫太子二十八宿經》的介紹體例，將《星宿品》中東方七宿的基本參數列表如下：

《日藏分·星宿品》東方其宿參數表							
	昴	畢	觜	參	井	鬼	柳
星數	6	5	3	1	2	3	1
形狀	剃刀	形如立叉	形如鹿頭	如婦人鬢	形如腳跡	猶如諸佛胸前滿相	如婦女鬢
寬度	30 時	45 時	15 時	45 時	15 時	30 時	15 時
祭食	酪	鹿肉	根及果	醍醐	粳米華和蜜	粳米華和蜜	乳糜
所屬	火天	水天	月天	日天	日天	歲星天	蛇天
姓氏	鞞耶尼	頗羅墮	毘梨伽耶尼	婆私失絺	婆私失絺	炮波那毘	蛇氏
性質	速疾	水性		性大惡 多瞋忿		溫和 樂修善法	



可以看到,《日藏分·星宿品》中東方七宿與《摩登伽經》、《舍頭諫太子二十八宿經》都存在若干差異。但《星宿品》與《摩登伽經》則更為接近,就東方七宿的星數來說,二者完全一致;此外,就東方七宿所屬之天來說,《星宿品》與《摩登伽經》也更為接近。我們已經提到《摩登伽經》在傳播過程中受到了諸多改變,從《星宿品》與《摩登伽經》的相似性來看,《日藏分·星宿品》恐也非印度天學之原貌。

《日藏分·星宿品》的特色之處在於將印度的“以宿值日”的制度和相應的吉凶占法系統地介紹到中原。印度傳統是將一月分為黑白兩月。《日藏分》採取黑月在前白月在後的形式。按《日藏分》所載,八月黑月第一日由胃宿值日,胃宿乃是二十八宿的最後一宿,八月黑月第二日則循環至昴宿,其後則依次是畢、嘴、參、井、鬼、柳、七星、張、翼、軫、角、亢、氐,分值八月黑月的第三到第十五日;八月白月則始於房,其後則是心、尾、箕、斗、牛、女、虛、危、室、辟、奎、婁、胃分值白月第一至第十四日,按此順序,八月白月第十五日為昴宿值日,那九月黑月第一日則為畢宿。二十八宿按此規律循環往復的值日,即所謂的“以宿值日”。用此方法,二十八宿循環十三圈後,可以值日三百六十四天。但《日藏分》中一年的天數為三百六十天(十二月,每月三十天)。因此二十八宿值日中還有四處特殊情況,即五月黑月的第二日,六月白月的第十三日,七月白月第九日均為牛女二宿共值;十月白月的第三日為女虛二宿共值。《日藏分·星宿品》中也涉及黃道十二宮的內容,即將每一個月(黑月白月合為一月)都置於一位宮神的管轄之下,如八月屬於蝎神、九月屬射神、十月屬摩竭神、十一月屬水器神、十二月屬天魚神、一月屬持羊神、二月屬持牛神、三月屬雙鳥神、四月屬蟹神、五月屬師子神、六月屬天女神、七月屬秤量神。不同於《月藏分》中的音譯,《日藏分》中對十二宮則採取了意譯之方式。

《日藏分·星宿品》的主要功用則在於根據宿值日的不同來預測人的吉凶休咎。其每一宿的卜辭較為固定,基本包括“總論”、“某日病”、“某日生/入胎”和“某日生者他宿值日時宜忌”四方面內容。如八月黑月第一日為胃宿值日,其卜辭為:

總論:胃宿縱惡,自在如首羅天,能護四方皆得安隱,汝等天人見彼為惡勿生嫌怪,嚴治刑法乃護眾生。

此日病者：或輕或重難可療治。

此日生者：性多瞋憤，獷惡剛毅，難可親昵，有大官位，能勝眾生。

此日生者他宿值日時宜忌：亢虛參胃，此四宿日不得入陣鬪戰，不可遠行，不得剃頭及以治鬢；畢牛軫星，此三宿日，乃宜鬪戰，及以遠行、剃頭、洗頭；柳張宿日，可得造作一切諸事；昴宿、翼宿、斗宿，此三宿日求財可得，宜服醫藥持戒布施，宜作新衣及造瓔珞；嘴宿、角宿、女宿、七星之宿，此四宿日宜於行來道路安隱；氐宿、井宿、危宿，此三宿日作惡得成；房宿、柳宿、心宿、婁宿、七星之宿、張宿，此六宿日得造輿、車床及繩床、并諸衣服，要結知識。<sup>①</sup>

八月黑月第六日為井宿值日，其卜辭為：

總論：其為惡業，分判果決。

此日病者：炒粳穀華祭於日天，八日得愈。

此日生及受胎者：宜為田作當得大富，又饒畜生象馬羊等。

此日生者他宿值日時宜忌：於辟宿日百事不宜；柳宿、房宿，此二宿日造作百事多有耗散；氐宿之日宜作眾事，如意自在；鬼宿、參宿、尾宿等日，宜造百事所求稱意；心宿、星宿、奎宿等日，宜出遠行，道路安隱；所向和合；斗宿、翼宿、奎宿等日，宜結朋友；求善知識；亢宿、畢宿、觜宿、虛宿，此四宿日為井生人作諸障礙。<sup>②</sup>

將《日藏分·星宿品》的卜辭與《摩登伽經》、《舍頭諫太子二十八宿經》之卜辭相對比，我們發現《日藏分·星宿品》除了關注出生之外，還特別關注受胎情況，而這種情況在《舍頭諫太子二十八宿經》等經中未曾出現。其實，到底是以出生日的星宿情況還是受胎日的星宿情況來推測其人一生的命運，曾是西方生辰星占學討論的焦點，為此還形成了不同的星占派別。《日藏分·星宿品》中出生、受胎並重，則是試圖調和此種矛盾。

《大集經》中的《月藏分》、《日藏分》均為那連提耶舍所譯，但無論是在

<sup>①</sup> [齊] 那連提耶舍譯：《日藏分·星宿品》，《大方等大集經》卷四二，《大正藏》，第13冊，第276頁。

<sup>②</sup> [齊] 那連提耶舍譯：《日藏分·星宿品》，《大方等大集經》卷四二，《大正藏》，第13冊，第277頁。

兩分內部，還是兩分之間，那連提耶舍關於星曜的順序、譯語都不統一，這一點我們在上面的論述中已多次提到，這裡我們在補充一條佐證，在《月藏分·星宿攝受品》中那連提耶舍給出的七曜順序是：日、月、熒惑、歲星、鎮星、辰星、太白星，而在《日藏分·星宿品》提到八曜，其順序是：歲星、熒惑、鎮星、太白、辰星、日、月、荷羅睺星。二者順序不同，《星宿品》五大行星是按中國文化中五行相生（木、火、土、金、水）的順序排列。從那連提耶舍譯文中的矛盾之處，我們不難看出外國譯者為了適應中國文化而作出的艱辛努力。

### 三、《文殊師利菩薩及諸仙所說吉凶時日善惡宿曜經》

從天文星占角度來說，《文殊師利菩薩及諸仙所說吉凶時日善惡宿曜經》可以算作最為重要的以佛經形式出現的印度星占類典籍。《宿曜經》中所涉占卜方式繁多，涉及到宿、曜、宮以及擇時等多種占卜方式，基本涵蓋了印度天文星占的主要方式。

現收錄於《大正藏》中的《宿曜經》分為上下兩卷，署名為不空所譯。不過，Jeffrey Kotyk（康傑夫）指出，該經沒有對應的梵語和藏語本，從內容上看該經也不像是翻譯作品，而是像一堆不連貫的材料彙編而成<sup>①</sup>。現存《宿曜經》上下卷內容存在大量重復之處，有學者將下卷視為對上卷的補充說明，矢野道雄通過分析日本藏更加古老的《宿曜經》指出，《宿曜經》上卷其實是楊景風對史瑤譯本的注釋本，而下卷則是史瑤協助不空的翻譯本<sup>②</sup>。鑒於現行《宿曜經》上下卷間的重復問題，我們對《宿曜經》所涉占卜內容的介紹將以該經卷上為主要關注點。我們現在按照上卷的分品，將《宿曜經》所涉及占卜內容介紹如下：

#### 1、序分定宿直品第一

該品首先介紹了《宿曜經》中宮、宿之關係。相比前面提到的典籍，《宿曜經》中星宿特徵有兩處特殊之處。首先，星宿數量由二十八宿變為二十七宿。該經開篇即云：

天地初建，寒暑之精化為日月，烏兔抗衡生成萬物，分宿設宮，管標群

<sup>①</sup> Jeffrey Kotyk: *Buddhist Astrology and Astral Magic in the Tang Dynasty*, PhD Dissertation, Leiden University (2017), P.109.

<sup>②</sup> [日] 矢野道雄：《密教占星術：宿曜道とインド占星術》，東洋書院，2013年，第226-264頁。

品，日理陽位，從星宿順行，取張、翼、軫、角、亢、氏、房、心、尾、箕、斗、牛、女等一十三宿，迄至于虛宿之半，恰當子地之中，分為六宮也。<sup>①</sup>

按照經文所言，日轄星宿至女宿以及虛宿之半，共計十三宿半，而月轄之數與日同，亦為十三宿半，故而《宿曜經》的星宿總數為二十七宿；其次，每宿寬度也調至一致。上面提到的佛典對星宿的寬度有不同的描述方式，如《摩登伽經》以日、《舍頭諫太子二十八宿經》以須臾、《日藏分·星宿品》以時作為寬度單位，《宿曜經》則以足作為寬度單位，每宿均有四足<sup>②</sup>。

宮、曜、宿三者搭配，在《大集經·月藏分》中就已經出現。《宿曜經》亦將三者相互搭配，我們現將《宿曜經》中宮、曜、宿三者對應關係列表如下：

	宮名	宮神	轄宿	配曜	主事	生屬此宮
太陽	師子宮	如師子	星四足，張四足，翼一足	太陽	主加官得財事	足精神，富貴孝順，掌握軍旅之任也。
	女宮	如女	翼三足，軫四足，角二足	辰星	妻妾婦人之事	難得心腹，多男女，足錢財，高識，掌宮房之任。
	秤宮	如秤	角二足，亢四足，氏三足	太白	主寶庫之事	心直平正，信敬多財，掌庫藏之任。
	蝎宮	如蝎	氏一足，房四足，心四足	熒惑	主多病剋禁分身之事	饒病薄相，惡心妬忌，掌病患之任。
	弓宮	如弓	尾四足，箕四足，斗一足	歲星	主喜慶得財之事	多計策，足心謀，掌將相之任。
	磨竭宮	磨竭	斗三足，女四足，虛二足	鎮星	主鬪諍之事	心龜五逆，不敬妻子，掌刑殺之任。

① [唐]不空譯：《文殊師利菩薩及諸仙所說吉凶時日善惡宿曜經》卷一，《大正藏》，第21冊，第387頁。需要注意的是，此段文字稱從星至女共13宿，有學者已經指出，從星宿到女宿經文實際列出了14宿，對比下文，不難發現此處多出了牛宿。這種錯誤應該是傳抄中的失誤。參李輝著：《漢譯佛經中宿曜術研究》，上海交通大學博士論文，2011年，第35頁。

② 印度星宿體系的變化，其原因乃是為了與傳入印度的黃道十二宮體系相配合。鈕衛星指出：“印度早期的星宿體系以Kṛttikā（昴宿）為首宿，共有二十八宿，每宿寬度不全部相等。但到了印度天文學的巴比倫時期，由於黃道十二宮的傳入和普遍使用，印度的二十八宿體系為了與十二宮配合，不得不進行調整。首先為了使起首之宿包含春分點，改用Aśvinī（婁宿）作為首宿，為了與十二宮進行簡單的換算，改二十八宿為二十七宿，（去掉Abhijit，牛宿），將原來的不均勻分化改變成均勻分化，每宿占黃道上的13°20′範圍。”參鈕衛星著：《西望梵天——翻譯佛經中的天文學源流》，上海：上海交通大學出版社，2004年版，第198頁。

《宿曜經》中宮、曜、宿對應關係表						
	宮名	宮神	轄宿	配曜	主事	生屬此宮
大陰	瓶宮	如瓶	虛二足，危四足，室三足	鎮星	主勝彊之事	好行忠信，足學問，富饒，掌學館之任。
	魚宮	如魚	室一足，壁四足，奎四足	歲星	主加官受職之事	作將相，無失脫，有學問，富貴，忠直，掌吏相之任。
	羊宮	如羊	婁四足，胃四足，昴一足	熒惑	主有景行之事	多福德，長壽，又能忍辱，掌厨鑄之任。
	牛宮	如牛	昴三足，畢四足，觜二足	太白	主四足畜牧之事	有福德，足親友，長壽，得人貴敬，掌馬廐之任。
	姪宮	如夫妻	觜二足，參四足，井三足	辰星	主胎妊子孫之事	多妻妾，得人愛敬，掌戶鑰之任。
	蟹宮	如蟹	井一足，鬼四足，柳四足	太陰	主官府口舌之事	惡性欺誑，聰明而短命，掌刑獄訟之任。

可見，《宿曜經》中將十二宮分為兩類，一類為日所轄，一類為月所轄。十二宮每宮所轄之宿，在寬度上完全相等，均為九足，故經云：“一宮配管列宿九足。”<sup>①</sup>

《宿曜經》中每宮所轄之宿與《大集經·諸天王護持品》中略有差別，但宮曜之間的對應關係二者却完全同，二者間應存在一種繼承發展之關係。此外，《大集經》中只是簡單的列出十二宮之名，而《宿曜經》中十二宮已司職掌握人間禍福之事。

《宿曜經》在星占之外還涉及到擇時之術。第一品在介紹了星宿知識外，對印度的時日內容也有所介紹。首先是關於歲元的確定，經文云：“上古白博叉，二月春分，朔，于時曜躔婁宿，道齊景正，日中氣和，庶物漸榮，一切增長，梵天歡喜，命為歲元。”<sup>②</sup>可見，《宿曜經》乃是以婁宿為歲元，為首宿，這不同與以往以昴宿為首宿，其原因我們已經提到。其次，是對印度月名的介紹。按照楊景風注釋所言：“天竺皆據白月十五日夜太陰所在宿為月名。”<sup>③</sup>據此推算，印度之正月應稱為亢月，但實際上《宿曜經》是將角月作為印度之正月<sup>④</sup>。

① [唐]不空譯：《文殊師利菩薩及諸仙所說吉凶時日善惡宿曜經》卷一，《大正藏》，第21冊，第387頁。

② [唐]不空譯：《文殊師利菩薩及諸仙所說吉凶時日善惡宿曜經》卷一，《大正藏》，第21冊，第388頁。

③ [唐]不空譯：《文殊師利菩薩及諸仙所說吉凶時日善惡宿曜經》卷一，《大正藏》，第21冊，第388頁。

④ 李輝已指出，若以婁為歲元，為朔日（初一日），從婁下推至望日（十五日），則應該是亢日。按如此法則，第一月則應該稱為亢月。他認為出現這種差錯的原因，在於“這個望日的‘角’宿是依據觀察或別的方式得出，而不是按我們假定的一日一宿所數出的”，其後各月望日之宿也應是實際觀察而來，而非“一日一宿所數出”。參李輝著：《漢譯佛經中宿曜術研究》，上海交通大學博士論文，2011年，第41頁。

從角月開始，印度的二月到十二月分別被稱為：氐月、心月、箕月、女月、室月、婁月、昴月、觜月、鬼月、星月和翼月。又按楊景風所注：“大唐以建寅為歲初，天竺以建卯為歲首。”<sup>①</sup>可知印度月分與唐月有一月之差，故印度正月（角月）對應漢地的二月。這種以每月望日指稱其月的方法對確定“宿值”大有便利。這一點，我們在下文即將談到。

## 2、宿直所生品第二

該品主要介紹每宿值日與人事吉凶的關係。其內容與《日藏分·星宿品》相似。要以宿值來預測吉凶，首先需要做的就是確定值日之宿。《日藏分·星宿品》是明確給出了每日值日的宿名，《宿曜經》沒有給出這部分內容。《宿曜經》卷上第一品《序分定宿直品》中楊景風仿照二十七宿值日表，制定了二十八宿值日的《大唐月建圖》，但他並沒有提到二十七宿值日的相關情況；反而是在《宿曜經》卷下中，提到了二十七宿值日的推算方法，其文云：

先須知月望宿日，欲數一日至十五日已前白月日者，即從十五日下宿，逆數之可知；欲知十六日已後至三十日，即從十五日下宿，順數即得，但依此即定。（假如二月十五日是角日，十四日是軫日，十三日是翼日；若求十五日已後者，即十五日是角日，十六日是亢日，十七日是氐日，他皆倣此）。<sup>②</sup>

這裡是以唐時中土二月為例來推算每日宿值。唐時中土二月實為印度正月，即角月。角月之望日（十五日）即為角宿。要算白月則從角宿往上數，算黑月則從角宿往下數。我們現按此法則，將印度正月（角月、唐二月）、二月（氐月、唐三月）的宿值情況列表如下：

<sup>①</sup> [唐] 不空譯：《文殊師利菩薩及諸仙所說吉凶時日善惡宿曜經》卷一，《大正藏》，第21冊，第388頁。

<sup>②</sup> [唐] 不空譯：《文殊師利菩薩及諸仙所說吉凶時日善惡宿曜經》卷二，《大正藏》，第21冊，第394-395頁。

角、氏二月宿值表																
		一日	二日	三日	四日	五日	六日	七日	八日	九日	十日	十一	十二	十三	十四	十五
角月	白月	奎宿	婁宿	胃宿	昴宿	畢宿	觜宿	參宿	井宿	鬼宿	柳宿	星宿	張宿	翼宿	軫宿	角宿
	黑月	亢宿	氏宿	房宿	心宿	尾宿	箕宿	斗宿	女宿	虛宿	危宿	室宿	璧宿	奎宿	婁宿	胃宿
氏月	白月	胃宿	昴宿	畢宿	觜宿	參宿	井宿	鬼宿	柳宿	星宿	張宿	翼宿	軫宿	角宿	亢宿	氏宿
	黑月	房宿	心宿	尾宿	箕宿	斗宿	女宿	虛宿	危宿	室宿	璧宿	奎宿	婁宿	胃宿	昴宿	畢宿

通過表格推算我們看到，只要熟知《宿曜經》中每月之月名，我們即可快速推斷出每日“宿值”之情況。需要注意的是在年曆使用上，《宿曜經》也採取了一種與《大集經·日藏分》相同的，被天文家稱之為“理想年”的年曆模式，即將一年設定為十二月，每月三十天，共計三百六十天。《宿曜經》採取二十七宿值日，在二十七宿完全地循環十三周後，仍然只能值日三百五十一天，為了補齊三百六十天，則需有九宿連值兩天。從表格中可以看到，角月黑月的最後一天和氏月白月的第一天均為胃宿值日，就屬於這種特殊情況。

在確定了值日之宿後，就可以通過《宿曜經》查詢宿值吉凶。與《大集經·日藏分》一樣，《宿曜經》中也詳細列出了二十八宿<sup>①</sup>值日的吉凶狀況。對每一宿都列出該宿之基本參數，宿直日的宜、忌，宿直日生人情況以及楊景風將其與中國星宿對比而作出的注釋。我們舉昴宿之情況如下：

參數：昴六星，形如剃刀，火神也，姓某尼裴苦，食乳酪。

此宿直日：宜火作煎煮，計算畜生，合和酥藥，作牛羊坊舍，種蒔入宅，伐逆除暴，剃頭並吉。若用裁衣必被火燒。

① 《宿曜經》採取二十七日值日法。但在該品中却列出二十八宿，而在卷下同樣討論星宿值日吉凶的地方又只列出了二十七宿，沒有牛宿。有學者認為上卷的改變可能屬於楊景風的個人行為（參見李輝著：《漢譯佛經中的曜術研究》，上海交通大學博士論文，2011年，第38頁。）本文認為此品出現二十八宿，確應與楊景風有密切的關係。在《宿曜經》卷上，楊景風沒有保留印度宿值的推算方法，而是直接給出了以二十八值日為基礎的《大唐月建圖》，並列出二十八宿每宿吉凶狀況。此舉措大大便利了中土民眾以中土觀念查詢宿曜吉凶。故而，我們認為楊景風將二十七宿變為二十八宿是希望將《宿曜經》與中土星宿觀念融合，使其可以更方便地運用於中土社會。

此宿直生人：法合念善，多男女，勤學問，有容儀，性合慳澁，足詞辯。  
景風曰：中國天文，昴七星，主胡兵，西方之宿也。<sup>①</sup>

對星宿參數信息的描述，我們在前面的佛典中已多次提到，相比之下，《宿曜經》中星宿的參數信息較接近於《大集經·星宿品》。需要注意的是，《宿曜經》上卷宿直吉凶事中，每宿占辭之中均有專門內容涉及“裁衣”，這一占辭在我們已經談到的佛典和《宿曜經》卷下均未單獨羅列。卜時裁衣的習俗，在我國有着悠久的傳統，如睡虎地秦簡《日書》（甲種）中就提到：“丁丑裁衣，媚人。入七月七日乙酉，十一月丁酉裁衣，終身衣絲。十月丁酉裁衣，不卒歲必衣絲。”<sup>②</sup>我們推測《宿曜經》卷上有關裁衣之內容極有可能是楊景風為使該經更適宜於中原社會而做出的改變。

在詳細羅列諸宿直日的吉凶徵兆後，《宿曜經》還詳細論述了每宿之性質。該經將卷上將二十八宿分歸七類屬性，分別是，安重：畢、翼、斗、壁；和善：觜、角、房、奎；毒害：參、柳、心、尾；急速：鬼、軫、牛、婁；猛惡：胃、星、張、箕、室；輕宿（行宿）：井、亢、女、虛、危；剛柔：昴、氏<sup>③</sup>。不同屬性的星宿在吉凶徵兆上也各有不同。對星宿性質的描述我們在前面已經提到，但均未有《宿曜經》這般詳細和完整。

### 3、三九祕宿品第三

“三九祕宿”是《宿曜經》中出現的一種特殊占法。“三九祕宿”需與二十七星宿法配和使用。所謂“三九”，分為第一九：命宿、榮宿、衰宿、安宿、危宿、成宿、壞宿、友宿、親宿；第二九：業宿、榮宿、衰宿、安宿、危宿、成宿、壞宿、友宿、親宿；第三九：胎宿、榮宿、衰宿、安宿、危宿、成宿、壞宿、友宿、親宿。命、業、胎二十七宿與二十七星宿的搭配方法如下：

以定人所生日，為宿直，為命宿為第一。次以榮宿、又次衰宿，及安宿、危宿、成宿、壞宿、友宿、親宿，如是九宿為一九之法；其次則以業宿為首，

① [唐] 不空譯：《文殊師利菩薩及諸仙所說吉凶時日善惡宿曜經》卷一，《大正藏》，第21冊，第388頁。

② 王子今著：《睡虎地秦簡〈日書〉甲種疏證》，武漢：湖北教育出版社，2003年版，第485頁。

③ 這部分內容同時出現在《宿曜經》卷下。該經卷下將二十七宿劃分為七類。上下卷的差別在於急速宿和猛惡宿之間，卷下急速宿有：鬼、軫、胃、婁；猛惡宿有：星、張、箕、室。可以看到卷上的改變只是將牛宿插入了急速宿，而將胃宿下移至相鄰的猛惡宿的第一位。這種變化非常生硬，應該也是楊景風在注釋該經之時所做出的改變。



以下九准前為二九之法；次則以胎宿為首，以下九准前三九之法；而周二十七宿眾為祕密。<sup>①</sup>

簡單來說此法就是將某人出生之日所屬之宿與第一九第一宿命宿相配，然後將從該宿開始順次下數之宿與榮、衰等“三九祕宿”依序相配。若以印度角月（唐二月）五日（畢宿）生人為例子，我們可以將該人“三九祕宿”與二十七星宿之關係對應如下表：

一九	命宿	榮宿	衰宿	安宿	危宿	成宿	壞宿	友宿	親宿
星宿	畢宿	觜宿	參宿	井宿	鬼宿	柳宿	星宿	張宿	翼宿
二九	業宿	榮宿	衰宿	安宿	危宿	成宿	壞宿	友宿	親宿
星宿	軫宿	角宿	亢宿	氏宿	房宿	心宿	尾宿	箕宿	斗宿
三九	胎宿	榮宿	衰宿	安宿	危宿	成宿	壞宿	友宿	親宿
星宿	女宿	虛宿	危宿	室宿	璧宿	奎宿	婁宿	胃宿	昴宿

《宿曜經》中“三九”之宿各有宜忌，如經云：

凡命、胎宿直日，不宜舉動百事；業宿直日，所作皆吉祥；衰、危、壞宿日，並不宜遠行，出入遷移買賣裁衣剃頭剪甲並不吉；壞日，又宜壓鎮降伏怨讎，及討伐暴惡；安日，移動遠行，修園宅臥具，作壇場並吉；危日，宜結交婚姻，歡會宴聚吉；成日，修學問道合藥求仙吉；友、親日；宜結交朋友大吉。<sup>②</sup>

以角月五日生人為例，其命宿、胎宿對應畢宿、女宿，故而在這兩宿直日之時，此人“不宜舉動百事”；而其業宿對應軫宿，故軫宿直日之時，此人“所作皆吉祥”。我們前面提到《宿曜經》列出了每一星宿直日所宜、忌之事，若以“三九祕宿”推算出來的宜、忌與某宿直日時所應宜、忌之事相互矛盾，又該如何處理呢？如角月五日生人，其安宿對應井、氏、室三宿，故而按“三九祕宿”

① [唐] 不空譯：《文殊師利菩薩及諸仙所說吉凶時日善惡宿曜經》卷一，《大正藏》，第 21 冊，第 391 頁。

② [唐] 不空譯：《文殊師利菩薩及諸仙所說吉凶時日善惡宿曜經》卷一，《大正藏》，第 21 冊，第 391 頁。

此人在井、氐、室三宿直日之時可“移動遠行，修園宅臥具，作壇場並吉”，但按前文星宿吉凶，氐宿“不宜起動房舍，車馬之事”，面對這種情況，《宿曜經》卷下給出了解決方案，“此所用三九法，於長行曆縱不是吉相，己身三九若吉但用無妨”<sup>①</sup>，即兩相矛盾之時則採取“三九祕宿”之說。

“三九祕宿”中還提到日月等曜逼犯某人“祕宿”時，將給某人帶來的吉凶影響以及禳救之法，如“若犯業宿、及榮、安、成、友、親等宿，並所求不遂，百事連遭，亦宜修福念善”<sup>②</sup>。同樣以角月五日生人為例，此即說日月諸曜若逼犯軫宿、觜宿、角宿、虛宿等星宿時，其人則百事不成，需要修福念善以禳災。

#### 4、七曜直日品第四

關於七曜直日的內容，該品開頭有一解釋，其文云：“夫七曜日月五星也，其精上曜于天，其神下直于人。所以司善惡而主理吉凶也。其行一日一易，七日一周，周而復始。直神善惡言具說之耳。”<sup>③</sup>通過下文所列七曜之順序，我們發現，該品乃是以日、月、火、水、木、金、土七星循環直日。此種順序我們在《摩登伽經》第七品中已論述過，乃是受到希臘-埃及一周七日觀念的影響。在該經卷下，還列出了七曜的胡名、波斯名、天竺名，並指出“忽不記得，但當問胡及波斯并五天竺人總知”<sup>④</sup>，可見該經在由印度傳入中土之時，途經中亞等地，並已受到當地文化的改造。

《宿曜經》中每曜直日均有不同的吉凶徵兆。該經卷上將曜直日的占辭分為四部分，分別是某曜直日時的宜、忌之事，當日生者之命運、五月五日某曜直日之徵兆，地震時某曜直日的徵兆。如日曜直日，其占辭為：

宜策命、拜官、觀兵、習戰，持真言、行醫藥，放群牧、遠行、造福、設齋、祈神、合藥、內倉庫、入學、論官並吉；不宜諍競、作誓、行姦；對陣不得先起。若人此曜直日生者，法合足智策、端政、美貌、孝順、短命。若五月五日得此曜者，則其歲萬物豐熟。若有虧蝕地動者，則萬物莫實不(?)千日為殃。<sup>⑤</sup>

① [唐] 不空譯：《文殊師利菩薩及諸仙所說吉凶時日善惡宿曜經》卷二，《大正藏》，第21冊，第398頁。

② [唐] 不空譯：《文殊師利菩薩及諸仙所說吉凶時日善惡宿曜經》卷一，《大正藏》，第21冊，第391頁。

③ [唐] 不空譯：《文殊師利菩薩及諸仙所說吉凶時日善惡宿曜經》卷一，《大正藏》，第21冊，第391頁。

④ [唐] 不空譯：《文殊師利菩薩及諸仙所說吉凶時日善惡宿曜經》卷二，《大正藏》，第21冊，第398頁。

⑤ [唐] 不空譯：《文殊師利菩薩及諸仙所說吉凶時日善惡宿曜經》卷一，《大正藏》，第21冊，第391頁。

此類占辭與我們前面提到的某宿直日情況沒有什麼本質的區別。但其關於五月五日的占辭却較為特殊。在中華文化中曾視五月為惡月，五月五日則屬重惡，元好問所撰《遺山集》卷三九《靖德昭兒子高戶字說》中即言：“古今俗忌，以五月為惡月，端午為惡日。”<sup>①</sup>古人對五月五日有諸多禁忌，在曜直日中單獨列出五月五日，亦可能是楊景風為使該經適應中原文化而作的創新。

### 5、祕密雜占品第五

該品屬於宮、曜、宿占的綜合運用。該品值得注意之處有二：首先提到七曜犯六宮（命宿、事宿、意宿、聚宿、同宿、克宿）的吉凶狀況，與“三九”一樣，六宮亦是《宿曜經》提出的新概念。經文中給出了六宮與二十七宿對應關係的推算方法：

從命數第十為事宿；第四為意宿；第十六為聚宿；第二十為同宿；第十三為克宿。<sup>②</sup>

楊景風以婁宿生人為例，給出了具體推例：

人屬婁宿者，向前數第四得畢，為意宿；第十得星，則為事宿；十三得軫，則為克宿也。皆准此求即得也。<sup>③</sup>

其次，該品提到若不知生時之宿，可以通過最先觸碰到的身體部位來判斷其生時之宿，如：若先觸頭者則屬昴宿，若先觸額者則屬畢宿，若先觸眉者則屬觜宿等等。此種將身體部位與星宿聯繫在一起的方法具有濃厚的印度特色。印度笈多王朝時期的著名天文學家伐罗河密希罗（Varahamihira, 505 年—587 年）在其著作 *Brihat Samhita* 中就詳細羅列了不同身體部位所指代的不同星宿。<sup>④</sup>

### 6、黑白月分品第六、日名善惡品第七

這兩品實際上屬於擇時之術。即給出每一日的吉凶屬性，和宜忌之事情。

① [金] 元好問：《遺山集》卷三九，《景印文淵閣四庫全書》，第 1191 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983 年版，第 453 頁。

② [唐] 不空譯：《文殊師利菩薩及諸仙所說吉凶時日善惡宿曜經》卷一，《大正藏》，第 21 冊，第 392 頁。

③ [唐] 不空譯：《文殊師利菩薩及諸仙所說吉凶時日善惡宿曜經》卷一，《大正藏》，第 21 冊，第 392 頁。

④ Panditabhushana V. Subrahmanya Sastri and Vidwan M. Ramakrishna Bhat: *Varahamihira's Brihat Samhita with an English Translation and Notes*, V.B. Soobbiah and Sons: 1947,P795.

第七品中還對每一日都有專門之稱呼。此外，第七品還強調不同之日將有不同天神下到人間視察善惡。不過，諸天分時下臨人間的觀念在早期佛教典籍中就已出現。

#### 四、《七曜攘災決》

《七曜攘災決》署名西天竺國婆羅門僧金俱吒撰集。該經的性質乃是屬於對當時流行的天學質料的彙編。從文本內容來看，該經確實具有明顯的撰集、彙編的特色。如，該經對星神形象的描述主要集中在兩處，但兩處內容並不相同，“曜占災攘法”中描述木神“形如人，人身龍頭，著天衣，隨四季色”<sup>①</sup>，而另一處却說木神“如老人，著青衣，帶猪冠，容貌儼然”<sup>②</sup>；“曜占災攘法”中水神“形如黑蛇，有四足，而食蟹”<sup>③</sup>，另一處水神形態則是“女人，著青衣，帶獲冠，手執文卷”<sup>④</sup>。兩相對比，二者差異顯而易見。此外，在諸曜順序上《七曜攘災決》也存在木火土金水、金木水火土、火水木金土三種體系，其中，第一類體系屬於中土五行相生體系、第二類是中土社會最為流行之順序、第三類則屬於我們多次提到的七日體系。《七曜攘災決》的雜撰性質絕非僅限於上述兩處，我們在下文的論述中還能再次感受到該經的雜撰屬性。

《七曜攘災決》首先介紹某曜入某人命宿時將帶來的吉凶變化，如日至某人命宿：

其人合得分望，得人敬重，合得爵祿，若先有罪並得皆免；若日在人命宿災蝕，其人即有風災重厄。<sup>⑤</sup>

關於此項內容，我們在前述佛經中已多次提到。

除了介紹七曜入人命宿將帶來的吉凶徵兆外，《七曜攘災決》在介紹諸曜運行週期時，也附帶介紹了諸曜出現的吉凶徵兆。如該經提到：“歲星，東方木之精，一名攝提，徑一百里，其色青，而光明所在有福，與太白合宿有喪，其

① [唐] 金俱吒撰：《七曜攘災決》卷一，《大正藏》，第 21 冊，第 426 頁。

② [唐] 金俱吒撰：《七曜攘災決》卷二，《大正藏》，第 21 冊，第 449 頁。

③ [唐] 金俱吒撰：《七曜攘災決》卷一，《大正藏》，第 21 冊，第 427 頁。

④ [唐] 金俱吒撰：《七曜攘災決》卷二，《大正藏》，第 21 冊，第 449 頁。

⑤ [唐] 金俱吒撰：《七曜攘災決》卷一，《大正藏》，第 21 冊，第 426 頁。

行十二年一周天。”<sup>①</sup>對於這一內容，有兩點值得關注。首先，此處對五大行星的描述是與中土五行、五色觀念緊密結合的，此種描述方法乃是外來文化適應中原文化的必然選擇。此外，《七曜攘災決》雖然名為“七曜”，但此部分內容却涉及“九曜”，包括羅睺與計都。其中提到，羅睺“一名黃幡，一名蝕神頭，一名複，一名太陽首，常隱行不見，逢日月則蝕，朔望逢之必蝕，與日月相對亦蝕……對人本宮則有災禍，或隱覆不通為厄最重”<sup>②</sup>；計都“一名豹尾，一名蝕神尾，一名月勃力，一名太陰首，常隱行不見，到人本宮則有災禍，或隱覆不通為厄最重”<sup>③</sup>。

在諸曜吉凶之外，《七曜攘災決》中還夾雜了數種天文星算類占卜之法，如擇日法，《七曜攘災決》認為甘露吉祥日宜學道、求法受密；金剛峯日宜降怨家、護摩；羅剎日不舉百事、唯利草獵及損害。此外，還有“命背衝向四宿法”、“三九祕宿”、“七直日吉凶法”等等。

與我們已經討論過的佛典相比，《七曜攘災決》最為新穎之處即在於向中國社會介紹了一種新型的十二宮體系。這種新型的十二宮起於命宮，其後依次是財宮、兄弟宮、田宅宮、男女宮、僮僕宮、妻妾宮、疾病宮、遷移宮、官位宮、福相宮和困窮宮。據學者研究，這種十二宮體系形成於希臘（或許還受到了埃及天學觀念的影響），其後傳播至印度、中亞等地。通過對命宮、財宮等十二宮宮名在不同語言間語義匹配性的對比，有學者發現，命宮、財宮等十二宮的漢語稱謂與他們的古波斯語稱謂匹配度較為精準，故而他們認為傳入中土的新的十二宮體系應該是直接來源於中亞地區<sup>④</sup>。

與黃道十二宮的預卜方式相似，這種新型的十二宮體系主要也是通過宮、曜關係來預卜未來。《七曜攘災決》首先對曜臨諸宮的吉凶徵兆有一個總的判詞，我們現將曜臨諸宮的吉凶判詞列表如下：

① [唐] 金俱吒撰：《七曜攘災決》卷一，《大正藏》，第 21 冊，第 429 頁。

② [唐] 金俱吒撰：《七曜攘災決》卷二：《大正藏》，第 21 冊，第 442 頁。

③ [唐] 金俱吒撰：《七曜攘災決》卷二：《大正藏》，第 21 冊，第 446 頁。

④ 相關研究參見：伊藤義教：《ベルシア文化渡来考—シルクロードから飛鳥へ》，岩波書店，1980 年版，第 215-224 頁；矢野道雄：《密教占星術：宿曜道とインド占星術》，東洋書院，2013 年，第 51 頁；Jeffrey Kotyk: *Buddhist Astrology and Astral Magic in the Tang Dynasty*, PhD Dissertation, Leiden University (2017), P.157-158; Bill Mak: Yusi Jing - A treatise of “Western” Astral Science in Chinese and its versified version Xitian yusi jing, *SCIAMVS*, V15,2014,P.126.

七曜入宮吉凶徵兆判詞表							
	日	月	金	木	水	火	土
命宮	平	飲食	平	先快後凶	凶	熱病	凶
財宮	吉	財吉	吉	吉	吉	吉	財吉
兄弟	平	平	平	平	平	平	平
田宅	平	平	平	動搖	平	移動	平
男女	吉	吉	平	吉	平	平	平
僮僕	吉	吉	吉	吉	吉	吉	吉
妻妾	吉	酒食	吉	吉	吉	平	凶
疾病	凶	平	平	平	平	平	凶
遷移	凶	平	平	平	平	平	平
官位	喜	平	平	吉	平	移動	平
福相	平	平	平	平	平	平	平
困窮	平	平	平	平	平	平	平

在總判吉凶的同時，《七曜攘災決》在“七曜旁通”和“五星臨十二宮吉凶法”兩部分詳細列出了日月和五星入宮時的卜辭，涉及吉凶徵兆和宜忌之事，我們先舉“七曜旁通”中的日曜入宮的卜辭如下：

日至命位：得福度分望合，奇託虛靈化（？），修功德吉，慎怒，惑男女，疾惡；<sup>①</sup>

日至財位：合散財，小有口舌，慎之吉，守家吉；

日至兄弟宮：益朋友，添資財，大吉；

日至田宅宮：親眷病，及自身有小疾病；

日至男女宮：憂男女，多愁苦；

日至僮僕宮：冤家權滅，大吉，宜遠行；

日至夫妻宮：有憂懼，不安，損財物一月內；

<sup>①</sup> 此句前半段語義不明。句末惡字，《大正藏》本作“患”，日本東京理科大学下浦文庫藏本作“惡”。

日至病厄宮：憂愁，四支沈重；  
日至遷移宮：敬恐憂，遠行吉，坐即愁；  
日至官位宮：合得衣裳，所營成就，遷官；  
日至福相宮：得女、田宅，得人恭敬，承喜樂增，冤家自散；  
日至禍害宮：一切並吉，合於一老人得善物，大吉。<sup>①</sup>

我們再將“五星臨十二宮吉凶法”中火曜入宮的卜辭列舉下：

火至命位：冤強、損財僕，大血瘡，并馬驚；  
火至困窮：慎火，并有驚恐，傷及愁爭。  
火至福德：病差，多歡樂，加官，吉慶笑呼；  
火至官祿：慎萬傷，憂遠行，後有慶，多惱情；  
火至遷移：有小喜，慎鬪，所求不遂，憂馬墜；  
火至疾病：婦人招謗，失財，病及損；  
火至夫妻：有風病并妻患，及憂傷謙詛；  
火至僮僕：傷畜，憂奴僕，後喜，怨息，得官財；  
火至男女：口舌，損財畜，火厄，憂妻，男女衰；  
火至田宅：足憂便利，慎亡遺損失；  
火至兄弟：冤消，人順伏，初吉後憂，口舌；  
火至財物：慎大，冤家盛，大人嗔責并熱病；<sup>②</sup>

通過上舉判詞與“七曜旁通”、“五星臨十二宮吉凶法”卜辭的比較，我們發現三處所載十二宮情況並不完全一致。比如，判詞和“五星臨十二宮”名為“困窮”之宮，在“七曜旁通”中稱為“禍害宮”，判詞稱為“妻妾宮”者，在“五星臨十二宮”和“七曜旁通”中又被稱為“夫妻宮”；此外，在三處描述中，對十二宮既有稱宮的情況，也存在稱位的情況，特別是“七曜旁通”一處既有宮、位兩種稱呼，雖然十二宮亦可稱為十二位，但在同部典籍中用語却不統一，亦屬少見；再者，“五星臨十二宮”中十二宮的順序也與其他兩處不同；最為

① [唐] 金俱吒撰：《七曜攘災決》卷一，《大正藏》，第 21 冊，第 428 頁。

② [唐] 金俱吒撰：《七曜攘災決》卷二，《大正藏》，第 21 冊，第 451-452 頁。

主要的是，“七曜旁通”與“五星臨十二宮”中的卜辭無法與判詞匹配，如，日至兄弟宮判詞為平而卜辭却代表着吉兆，日至男女宮判詞為吉但占辭却又預示凶兆，火至男女判詞為平卜辭却屬於凶兆。關於十二宮的不同記載，我們認為可能與《七曜攘災決》的性質相關。該經本屬撰集，這種混亂極有可能也是作者在匯集文獻的過程中造成的。

在“七曜旁通”旁還記載了一種通過九曜與十二宮的關係來進行預卜的方法——“九執至行年法”。此處的九曜是以羅睺、鷄暖、啞吉、那頡吉、蜜吉、雲漢、計都、莫吉、溫沒斯吉來命名和排序，與本經別處差別較大。此種“九執至行年法”的出現亦是該經雜撰的結果。不過，“九執至行年法”部分的文字十分錯亂，語義不明，我們無法對該法的具體情況做詳細的描述。

《七曜攘災決》另一特色之處在於該經不僅關注吉凶徵兆，還給出了化險為夷的攘災之法。如，佩戴星神圖形，上文提到，日曜入某人命宿之時發生日蝕對其人來說是不吉之徵，需要攘救，而攘救方法就是佩戴星神圖形，經云：“先須知其定蝕之日，去蝕五日清齋，當畫其神形，形如人而似獅子頭，人身著天衣，手持寶瓶而黑色，當於頂上帶之，其日過本命宿，棄東流水中災自散。”<sup>①</sup>此外，《七曜攘災決》中日、月、五星、羅睺、計都均有相應的攘災真言，當遇到星曜不吉時可以通過誦星曜真言而攘災。《七曜攘災決》還提到可以通過誦持佛經和佛、菩薩真言來攘災，如金星到人命宿，宜轉《大般涅槃經》、《般若經》、《大集經》、《思益經》共九卷或九十卷，持大隨求真言九十遍、文殊真言九百遍；木星，宜轉《法華經》及《維摩經》共八卷或八十，持普賢真言；水星，宜轉《藥師經》六卷或六十卷，持藥師真言；火星，宜轉《金剛般若經》及《金光明經》共七卷或七十卷，持觀自在真言；土星，宜轉《涅槃經》、《般若經》十卷或百卷，持熾盛光一字王真言。

通過上舉諸例，可以看到，佛典漢譯在印度等域外天文星占學入華過程中，確實功不可沒。通過對漢譯佛典中天文星占內容的分析，我們發現，佛教在傳播域外天文星占術時也對這些星占內容進行着改造。這其中有兩方面的改造值得我們注意。首先，是對天文星占術的佛教化改造。《舍頭諫太子二十八宿經》、《摩登伽經》是最早被漢譯的天文星占類佛典。在該類佛典中，天文星占是作為佛陀本生故事的一部分而插入佛經之中的，星占術自身並沒有佛教特色，也

① [唐] 金俱吒撰：《七曜攘災決》卷一，《大正藏》，第 21 冊，第 426 頁。



沒有體現出對佛教的尊崇。而在《大集經·月藏分·諸天王護持品》中，四方星宿的排列以北為首，已具有了明顯的佛教特色，是受到佛教世界觀的影響；其次，《大集經·寶幢分·三昧神足品》中，星占卜辭中已常常出現“樂欲出家”、“心樂於法”、“持戒樂法”、“護持禁戒”等崇敬佛教的內容；而《七曜攘災決》則提出遇到不吉星相時，可以通過誦持佛經、真言來攘災避惡，亦體現出對佛教的尊崇；《七曜攘災決》中還提到熾盛光佛，該佛則是一位主管消除星相災害之佛。如上所舉，與早期的星相類佛典相比，後期的星相類佛典佛教特色濃郁，在星占內容中注入佛教內容，體現出對佛教的尊崇，如此種種，均是佛教對其傳播的天文星占內容佛教化改造的結果。除佛教化改造外，佛教在傳播天文星占內容時，也對其進行着本土化的改造。如我們提到《摩登伽經》中就有明顯的中亞色彩。當然，我們更關注的是佛教對天文星占內容的中國化改造。從上舉佛典我們可以看到，這種改造是多方面的。如，將二十八月站與中土二十八宿，十二宮與中土十二辰相混同；將五曜與中土五行五方相融合，在五曜排序上採取五行相生之序；在占辭中加入涉及“裁衣”、“五月五日”等獨具中土特色的內容；在星宿分野體系中突出強調地理分野等等。此類改變，使域外天文星占術能更好的被中土接受，對域外天文星占術在中土的傳播大有裨益。

### 第三節 域外天文星占術對唐宋社會的影響及其衰落

自東晉開始，主要通過佛教攜來的域外天文星占學便陸續傳入中土，但並沒有立刻對中土社會造成明顯的影響；至唐宋之時，中土社會對這些來自域外的天文星占術的接納度明顯增加，這些外來星占術對中土文化的影響也日益彰顯。

天文星占從其功用來說，主要可以分為兩類。江曉原在其《世界歷史上的星占學》一書中對這兩類星占有過詳細的描述和定義，他指出：

第一類是專門根據星象來預卜各種軍國大事，諸如戰爭勝負、年成豐收、水旱災害、帝王安危等。這類星占學不涉及一般人的個人命運——不過帝王（有時也可擴大到后妃或重臣）除外，因為這些人的個人命運關係到軍國大事。被這類星占學用作占卜對象的天象範圍頗廣，除了恆星、行星之外，

還包或日、月運行及其交蝕，以及彗星，中國古代更加流行、隕星、雲氣乃至風霜雨雪、雷電冰雹等大氣現象都包含在內。這一類星占學本書稱為“軍國星占學”（Judicial astrology）；第二種類型是專門根據一個人出生時刻（有的流派用受孕時刻）的天象來預言其一人生命運的星占學。這一類型涉及的天象較少，僅限於黃道十二宮和五大行星及日、月。這種星占學本書稱為“生辰星占學”（horoscope astrology）。<sup>①</sup>

中土本有的天文星占術主要屬於軍國星占，而通過佛教傳播而來的印度、中亞天文星占術既有軍國星占亦包含了豐富的生辰星占學的內容。江曉原即指出：“中國星占學的歷史線索和西方世界有很大不同。古代中國的星占學始終只有軍國星占學一個類型，而且繼承性極強，大致在戰國秦漢之際定型之後，幾乎不再變化。中國本土從未產生出生辰星占學。”<sup>②</sup>

唐代以來生辰星占學的觀念曾在中土社會廣泛流行。如，唐代文豪韓愈（公元768年–824年）即曾將自己的命運與星相相聯繫，其《三星行》云：

我生之辰，月宿南斗，牛奮其角，箕張其口。牛不見服箱，斗不挹酒漿。箕獨有神靈，無時停簸揚。無善名以聞，無惡聲以謹，名聲相乘除，得少失有餘。三星各在天，什伍東西陳。嗟汝牛與斗，汝獨不能神。<sup>③</sup>

韓愈此詩並未涉及複雜的星占理論，而只是通過對自己的命宿斗宿，及斗之前宿箕宿、後宿牛宿，三星宿的外形進行聯想，來感嘆自己一生多遭訾毀。這首詩不僅彰顯了韓愈的文學天賦，也足以證明韓愈受到了當時天文星占學的影響。劉韶軍即指出：“按星命學看，生時月所躔之星宿及度數即其人之身宮及身度，由此可知，韓愈確也受了當時星命學的影響，所以他才聯繫自己的身宮之星，來感嘆自己的命運。”<sup>④</sup>而這種將命運與生時月行之宿相聯繫的星占觀念正是域外而來的生辰星占學。

韓愈《三星行》雖無關具體的星命知識，但却是中國文人接受域外星命學說

① 江曉原著：《12宮與28宿：世界歷史上的星占學》，瀋陽：遼寧教育出版社，2004年版，2-3頁。

② 江曉原著：《12宮與28宿：世界歷史上的星占學》，瀋陽：遼寧教育出版社，2004年版，第4-5頁。

③ [唐]韓愈著，錢仲聯集釋：《韓昌黎詩繫年集釋》卷六，上海：上海古籍出版社，1979年，第659頁。

④ 劉韶軍著：《神秘的星相》，南寧：廣西人民出版社，1991年版，第67頁。

的早期嘗試。“韓愈之前，似乎還沒有人這麼樣侃侃而談自己的星命的。”<sup>①</sup>韓愈之後，以星論命之風更加興盛。如，唐代詩人杜牧（公元 803- 852 年）就精通天文星占之術。他在自撰墓誌銘中就運用到印度等域外星占學的知識，他提到：

予生於角，星昂畢於角爲第八宮，曰病厄宮，亦曰八殺宮，土星在焉，火星繼木。星工楊晞曰：“木在張於角爲第十一福德宮，木爲福德大君子，救於其旁，無虞也。”予曰：“自湖守不周歲，遷舍人，木還福於角足矣，土火還死於角，宜哉！”<sup>②</sup>

杜牧墓誌銘中所言的種種星占內容均是來自於由佛教攜來的印度等域外生辰星占學。陳萬成通過將杜牧的墓誌銘與我們上文提到的《七曜禳災決》等典籍相對比，對杜牧墓誌銘中的星占內容作出了詳細地解釋<sup>③</sup>。除杜牧外，蘇軾亦曾用外來星命之學解釋自己的遭遇，《東坡志林》卷一《退之平生多得謗譽》云：

退之詩云：“我生之辰，月宿直斗。”乃知退之磨蝎爲身宮，而僕乃以磨蝎爲命，乎生多得謗譽，殆是同病也。<sup>④</sup>

《東坡志林》卷八《東坡昇仙》又云：

吾平生遭口語無數，蓋生時與韓退之相似，吾命在斗間而身宮在焉（注：《四部叢刊》影元刊本《朱文公校昌黎先生集》卷四《三星行》樊汝林注引此句作“吾命在牛、斗間而身宮亦在箕”）。故其詩曰：“我生之辰，月宿直斗。”且曰：“無善聲以聞，無惡聲以揚。”今謗吾者，或云死，或云仙，退之之言良非虛爾。<sup>⑤</sup>

《宿曜經》記載，斗之三足屬於摩羯宮，故《東坡志林》卷一所言“磨蝎爲身宮”與卷八“命在斗間”並無差異。蘇軾認爲自己與韓愈星命相同，遭遇也應

① 陳萬成《杜牧與星命》，《唐研究》第八卷，北京：北京大學出版社，2002年，第62頁。

② [唐]杜牧著，陳允吉校點：《樊川文集》卷一〇，上海：上海古籍出版社，1978年，第161頁。

③ 具體解釋可參見陳萬成《杜牧與星命》，《唐研究》第八卷，北京：北京大學出版社，2002年，第61-79頁。

④ [宋]蘇軾撰，王松齡點校：《東坡志林》卷一，北京：中華書局，1981年，第21頁。

⑤ [宋]蘇軾撰，王松齡點校：《東坡志林》卷二，北京：中華書局，1981年，第44頁。

相似，所以自己才會多遭謗譽。

在信仰層面以外，印度等域外天文星占術入華，對唐宋時期中土的文學藝術也產生了重要影響。唐宋文人時常在自己的著作中帶入域外星學的內容，這從上舉韓愈等人的著作中即可體現。此外，“中國文化雖然也有星神，但更主要的還是把星作為五行，在 8 世紀左右，受到印度、伊朗之影響，星神崇拜在中國流行開了。”<sup>①</sup>受星神崇拜的影響，星神畫在唐宋時期曾一度流行，據吳燕武的統計，南朝時期的畫星神者只有 1 人 1 幅，而唐代有 7 人 22 幅，五代有 9 人 35 幅（朱繇的木星圖未能統計，按 1 幅算，五代星神圖至少也有 35 幅），北宋 8 人 47 幅<sup>②</sup>。

通過上舉諸例，我們可以看到印度等域外星占術對我國唐宋時期的社會文化確實有重大的影響。遺憾的是，自北宋中葉以後，曾對中華文化造成深遠影響的印度天文星占之術逐漸消沉。晁公武《郡齋讀書志》中載有《秤星經》三卷，晁氏注云：“不著撰人，以日、月、五星、羅睺、計都、紫氣、月孛十一曜，演十二宮宿度，以推人之貴賤、壽夭、休咎。不知其術之所起，或云天竺梵學也。”<sup>③</sup>《秤星經》以十一曜、十二宮推算人事吉凶，其所用的方式顯然屬於印度天文星占，而晁氏作為藏書大家，竟對該術的來源疑惑不定，只能勉強以“或曰”言之，可見彼時印度等域外天文星占之術在中國社會的影響已遠不及前代了。至清代編撰《協紀辨方書》之時，參與編撰者均為飽學之士，却對印度天文星占之術幾乎已毫無了知。其在討論二十八宿配日之事是就感到極為疑惑，認為“以不齊之天行按一定之星舍，乃萬無之理也，七政安得與二十八宿相配耶”<sup>④</sup>，後“徧閱羣書，莫可考究……見西域吉凶時日善惡宿曜經乃得其說”<sup>⑤</sup>。由此即可見後世之人對印度天文星占之術的生疏。

由佛教攜來的印度等域外天文星占之學從興盛走向消沉，其原因何在呢？本文認為其轉變的原因是多方面的。首先，晉宋時期域外天文星占學的傳入，很大程度上是與佛經翻譯相伴進行的。而據《玉海》卷一六八《宮室》所載：

① Jeffrey Kotyk: *Buddhist Astrology and Astral Magic in the Tang Dynasty*, PhD Dissertation, Leiden University (2017), P.35-36.

② 吳燕武著：《〈五星二十八宿神形圖〉功能考》，《新美術》，2013 年 12 期。

③ [宋] 晁公武著，孫猛校證：《郡齋讀書志》卷一四，上海：上海古籍出版社，1990 年版，第 616 頁。

④ [清] 允祿等撰：《欽定協紀辨方書》卷一，《景印文淵閣四庫全書》，第 811 冊，臺北：臺灣商務印書館，第 146 頁。

⑤ [清] 允祿等撰：《欽定協紀辨方書》卷一，《景印文淵閣四庫全書》，第 811 冊，臺北：臺灣商務印書館，第 146 頁。

“熙寧四年三月廢印經院，元豐元年十月三日甲辰命參政元絳參定新編《法寶錄》，五年七月八日丁亥罷譯經潤文使，命禮部尚書領之。”<sup>①</sup>其中提到熙寧四年（1071）廢印經院之事，預示着我國持續近千年的佛經翻譯運動尾聲的到來，佛經翻譯的停止，使得印度天文星占術也成了無源之水，失去了源頭的印度天文星占之術在中土也自然而然的走向了消沉。其次，中土文化本就有較為成熟的天文理論，其天文星占之術本對域外而來的天文星占內容有很強的吸收融攝的能力，比如中國以赤道為觀察對象而形成的二十八宿觀念實質上完全不同於印度以黃道為觀察對象而形成的二十七（二十八）月站觀念，但在中土傳播過程中，印度月站觀念就完全被中土文化固有的星宿觀念所融攝，以至失去其固有的印度特色。此外，黃道十二宮的概念隨印度天文學傳入中土後，也迅速與中土十二次、十二辰的觀念相融合而消滅了其域外特色。再者，來自中土文化的抵制，也是印度天文星術在中土消沉的重要原因。如《全唐文》載王朴《奏進欽天曆表》中即說道：

臣檢討先代圖籍，今古曆書，皆無蝕神首尾之文，蓋天竺胡僧之妖說也。近自司天卜祝小術不能舉其大體，遂為等接之法，蓋從假用以求徑捷，于是乎交有逆行之數，後學者不能詳知，便言曆有九道，以為注曆之恆式，今並削而去之。<sup>②</sup>

《新五代史》王朴本傳亦記載：

顯德二年，詔朴校定大曆，乃削去近世符天流俗不經之學。<sup>③</sup>

《困學紀聞》亦云：

曆有小曆，有大曆。唐曹士蒨為《七曜符天曆》，一云《合元萬分曆》，本天竺曆法，以顯慶五年庚申為曆元，雨水為歲首，世謂之小曆，行於民間，

① [宋]王應麟撰：《玉海》卷一六八，《景印文淵閣四庫全書》，第 947 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983 年版，第 361 頁。

② [清]董誥輯：《全唐文》卷八六〇，北京：中華書局，1983 年，第 9024 頁。

③ 《新五代史》卷三一《周臣傳》，北京：中華書局，1974 年版，第 343 頁。

石晉《調元曆》用之。後周王朴校定大曆，削去符天之學，為《欽天曆》。<sup>①</sup>

王朴所言的“蝕神首尾”即是指羅睺（Rāhu）、計都（Ketu），二者並非星體，而是“隱曜”<sup>②</sup>，印度天文星占對此二曜極為重視，常常將此二者與七曜合稱為九曜，而九曜星占術也是印度特有之星占術。《困學紀聞》中提到的“符天曆”，日人藪內清釋曰：“符天曆雖曾有一時期用於編曆，然其主要用途則在依據某人出生時刻之天象以預占其命運，即製作所謂‘宿曜勘文’。”<sup>③</sup>可見符天之術亦應屬於印度本有的天文星占之法。在中國文士以及曆法家看來，印度天文星占之術只不過是流行於民間的“流俗不經”的“小術”、“妖說”。從中國星曆學家對天竺曆術的稱呼，我們就可以感到中國曆學者對其術的輕蔑之情。再者，印度天文星占之術在中土沉寂與統治者對天文星占的忌諱也不無關係。天文星相往往被統治者視為與天相通的重要媒介，乃統治者所具有的特權，《唐律疏義》中即指出：“諸玄象器物、天文、圖書、讖書、兵書、七曜曆、太乙雷公式，私家不得有，違者徒二年。私習天文者亦同。”<sup>④</sup>《唐會要》亦禁止掌握天文之術的司天臺官員與他人交往，其文云：

開成五年十二月勅：司天臺占候災祥，理宜秘密，如聞近日監司官吏及所由等，多與朝官并雜色人交游，既乖慎守，須明制約，自今以後，監司官吏並不得更與朝官及諸色人等交通往來，仍委御史臺訪察。<sup>⑤</sup>

由此可見，中國古代統治者對能反映天命的天文星相確實十分忌諱，故而對天文星占之術也有嚴格的管控，這使印度天文星占之術曾經很長時間被禁錮在宮廷範圍之內無法廣泛傳播，也使印度天文星占術在中土的社會的根基極為薄弱。雖然，自安史之亂以來，封建王朝對天文之術的管控有所減弱，印度天文星占之術也以小曆的形式在民間流行，但從整個社會氛圍來看，統治者對天文星占的管控並沒有消除，這無疑也制約了印度等域外天文星占術在中土的深入

① [宋]王應麟撰，樂保群、田松青等校點：《困學紀聞》卷九，上海：上海古籍出版社，2008年，第1138頁。

② 羅睺為白道與黃道的昇交點，計都為月球軌道的遠地點。參鈕衛星著：《西望梵天——翻譯佛經中的天文學源流》，上海：上海交通大學出版社，2004年版，第124頁。

③ [日]藪內清著，何紹庚譯：《關於唐曹士為的符天曆》，《科學史譯叢》，1983年01期，第88頁。

④ [唐]長孫無忌等撰：《唐律疏義》卷九，北京：中華書局，1985年，第214頁。

⑤ [宋]王溥撰：《唐會要》卷四四，北京：中華書局，1985年，第797頁。

傳播。當然，印度等地傳來的域外天文星占術的落寞與天文星占操作的複雜性也有不少關係。相比於解夢、看相等占卜形式，天文星占在操作上要複雜的多。天文星占往往是通過觀測天象來預測未來，對天象的觀測又需要特殊的設備與技能，而這些條件均非普通百姓可輕易獲得。此外，印度天文吸收了古巴比倫、古希臘以及中亞等地的天文內容，其理論較中土天文星占學更為複雜；並且印度天文中包含了大量的數理天文學的知識，如行星過宮是印度天文星占預測的主要依據，而對行星過宮情況的把握又需要專業的數理知識。故而，從操作技術層面來說印度天文星占在實際生活中也是難以推廣的。

## 本章小結

天文星相與佛教業力觀的融合，對星神護眾能力的認可以及佛教儀式對“擇吉”的需求，是佛教接受天文星占術的重要原因。漢末宋初，佛教信徒頻繁地穿梭於印度、中亞、中國之間，在弘揚教法的同時，還肩負起了文化傳播者的職責。印度等地的域外星占術就是隨着佛教東傳和佛典漢譯而被介紹到中土的。在傳播過程中，佛教也不斷的對這些域外天文星占術進行着佛教化和本土化的改造。佛教攜來的域外天文星占術因其新穎的內容，受到中原民眾的推崇與接受，在隋唐之際曾興盛一時。但受內外諸多因素的制約，宋代中葉以後由佛教傳來的域外天文星占術則逐漸趨於沉寂。

## 第五章 吐蕃和歸義軍時期的敦煌佛教與占卜

中國歷史悠久、幅員遼闊，中原與邊地存在文化差異是在所難免的。受時代、地域、文化等因素的影響，中國各地佛教與占卜的互動情況自然也不是完全相同。例如，自 11 世紀以來，西藏地區密宗逐漸興盛並最終形成獨具特色的藏傳佛教。西藏的地域文化特色使得藏傳佛教與占卜的交融，無論是在理論上還是實踐上，其程度都遠高於中原地區。藏傳佛教將民間的占卜融入自身修行體系之中，使占卜成為藏傳佛教的重要組成部分。如骰子卜本是早已流行於西藏地區的一種占卜方法，藏傳佛教就將其與密教神祇，主要是吉祥天女結合在一起，在占卜過程中需要按儀軌觀想吉祥天女進而與本尊感應，受本尊加持，才能使占卜結果靈驗<sup>①</sup>。西藏以外，我國西南邊陲的部分地區，有着不同於中原的文化特色，加之又信奉有別於大乘佛教、藏傳密教的南傳佛教，該地區佛教與占卜互動的情況自然又不同於中原和西藏等地。要詳細研究每一地區佛教與占卜交融的差異性，已溢出本文範圍。

本章將以晚唐五代至宋初吐蕃和歸義軍統治下的敦煌地區為例，研究該地區佛教與占卜結合的情況，及其與中原地區的差異。我們選擇敦煌與敦煌佛教作為研究對象主要出於兩方面的考慮：首先，本論文是以漢傳佛教為研究對象，吐蕃和歸義軍時期的敦煌佛教雖然受到藏族佛教的影響，但其實質仍是漢傳佛教，故而，對敦煌佛教的研究符合本論文的主題。其次，敦煌地處漢文化圈的邊陲地帶，是多種文化的交匯之地，敦煌文化並不完全等同於中原文化，有着自身的地域特徵，這也使得敦煌佛教與占卜的結合呈現出不同於中原地區的新特色，將敦煌佛教與占卜的結合情況作為個案研究，有利於我們認識中國各地佛教與占卜的互動情況的差異性。

### 第一節 敦煌與敦煌佛教的特色

#### 一、敦煌的地域特色及其對佛教、占卜的影響

敦煌，位於河西走廊西部，是古代絲綢之路上的重要交通樞紐。漢宋時期，中原與西域，中國與中亞、南亞、西亞、歐洲乃至北非的交流很大程度上都依

<sup>①</sup> 參見才讓著：《藏傳佛教信仰與民俗》（增訂本）第九章《預測術》，上海：上海古籍出版社，2017 年版，第 277-346 頁。



賴於路上絲綢之路。在漢代，絲綢之路自長安出發，經過金城（今蘭州）和河西的武威、張掖、酒泉到達敦煌，自敦煌分為南北兩道。南道出陽關經塔里木盆地東端的鄯善，沿昆侖山北麓西行至莎車，西逾蔥嶺到大月氏、安息諸國，再往西行可以到大秦；北道出玉門關經車師前王庭（今吐魯番），沿天山南麓西行至疏勒（今喀什），越蔥嶺的北部向西，可以到大宛、康居諸國，再往西也可以到大秦。這南北兩條大路，是當時中外交流的兩大動脈，敦煌正處在這兩條大路的匯合處。時至隋代，絲綢之路依然是溝通中西的交通要道。經過數百年的不斷開拓，絲綢之路已逐漸由原來的南北二道發展為三道：北道，在天山北路，由伊吾經蒲類海（今巴里坤湖）等地至西海（今地中海）；中道即天山南路的北道，由高昌、焉耆、龜茲等地而至西海；南道即天山南路的南道，由鄯善（今若羌）、于闐等地而至西海。伊吾、鄯善、高昌分別是這三條大道的起點，敦煌則是這三條大道的總出發點<sup>①</sup>。敦煌作為絲路重鎮，是中西交通的必經之地。絲路上來往的商人、使節和僧侶聚居敦煌，勢必會把各自的文化帶到此處，使得敦煌成為“中西各種古老文化的融合匯聚之地”<sup>②</sup>，“在敦煌，漢唐文化、印度文化、阿拉伯文化、羅馬文化、波斯文化交相輝映，匯聚融合”<sup>③</sup>。占卜文化也伴隨着各種異域文化而來，匯集敦煌，大放異彩。我們現在所知的，敦煌270餘件占卜文書中就包含來自佛教、道教、苯教、景教、摩尼教、祆教等不同文化背景的卜書。

敦煌地區在地理環境上另一特色是具有相對的獨立性。敦煌所在的河西走廊南北均有高山阻隔，東有黃河之險，西有陽關、玉門關，在地理上是一個相對獨立的區域。這種得天獨厚的地理環境對敦煌的發展有着極大的影響。每當中原動亂之時，河西地區極易形成封閉割據的形態，使自身遠離戰火硝煙。南北朝時，中土戰爭不斷，敦煌所在的河西地區則先後由前涼（313-376年）、後涼（386-403年）、北涼（397-460年）等割據政權統治，並未過多的受到中土動亂的影響；晚唐五代中土再次動亂頻發，敦煌地區又先後由吐蕃（786-848年）、張氏歸義軍（848-914年）、曹氏歸義軍（914-1037年）等政權統治，社會也相對穩定。

社會的穩定使敦煌文化受到了較好的保護，這其中就包含敦煌的宗教文

① 參見寧可，郝春文著：《敦煌的歷史和文化》，北京：中國書籍出版社，2015年版，19-20、61頁。

② 項楚、戴瑩瑩著：《敦煌文化》，南京：江蘇人民出版社，2015年，第2頁。

③ 項楚、戴瑩瑩著：《敦煌文化》，南京：江蘇人民出版社，2015年，第24頁。

化，特別是佛教文化。公元 844-845 年中原地區發生“會昌法難”，中原佛教受到沉重打擊；其後，後周世宗柴榮又於顯德二年（公元 955 年）頒布詔令“大毀佛寺，禁民親無侍養而為僧尼及私自度者”<sup>①</sup>，開啟新一輪毀佛運動。接連的毀佛滅法活動，給中原地區佛教的發展造成沉重的打擊。而此時的敦煌因在吐蕃、歸義軍政權的統治之下，佛教地位尊崇，並沒受到中原毀佛的影響。吐蕃原本信奉一種在宗教學上被稱為“靈氣薩滿教”的原始宗教——苯教，佛教於公元 5 世紀已經影響到吐蕃地區，到松贊干布建立奴隸制的吐蕃王朝後，佛教更是“大規模地、正式地”傳入吐蕃，到公元 8 世紀後期赤松德贊時期，傳到吐蕃的印度佛教相繼戰勝了苯教和漢地佛教，在吐蕃取得了優勢地位，成為吐蕃王朝的官方信仰。吐蕃統治敦煌時期（786-848 年）正是吐蕃佛教興盛之時，其佞佛之風勢必影響到敦煌地區。雖然在公元 838-842 年，吐蕃發生郎達瑪滅佛，但這已經是吐蕃統治敦煌的晚期，對敦煌佛教並無太大影響<sup>②</sup>。繼吐蕃之後的張氏、曹氏歸義軍政權也極為推崇佛教，長興四年（933 年）十月九日歸義軍節度使曹議金曾“請大眾轉經一七日，設齋一千五百人供，度僧尼一十七日”<sup>③</sup>；五年（934 年）又“請大眾轉經一七日，設齋一千六百人供，度僧尼二十七人”<sup>④</sup>。此外，敦煌遺書中還保存了多件《官齋曆》，亦可見官方對佛教的推崇。敦煌地區的一般民眾對佛教也是十分崇信，據 P.2837v《辰年支剛剛等施入疏》記載，在辰年正月三十日、二月八日兩天就有 14 位百姓因罹疾、親人亡歿、祈福等原因向寺院施捨財物<sup>⑤</sup>。通過敦煌遺書的記載可以看到，晚唐五代敦煌地區佛教發展並沒有受到中原毀佛政策的影響，而是呈現出興盛繁榮之態。郝春文在《唐後期五代宋初敦煌僧尼的社會生活》中結合前人的研究成果總結到：“在中古時代，就全國來說，僧尼的實際人數始終不是很多，大體上徘徊在總人口的百分之一左右。但敦煌在歸義軍時期有僧尼一千一百多，達到當地人口的百分之五左右。這就大大超過了僧尼在全國人口中所佔的比例。”<sup>⑥</sup>通過這一組數字，

① 《新五代史》卷一二《周本紀》，北京：中華書局，1974 年版，第 119 頁。

② 參見王輔仁編著：《西藏佛教史略》第 2-5 講，西寧：青海人民出版社，1982 年版，第 15-82 頁。

③ 唐耕耦，陸宏基編：《敦煌社會經濟文獻真跡釋錄》，第 3 輯，北京：全國圖書館文獻縮微複製中心，1990 年版，第 85 頁。

④ 唐耕耦，陸宏基編：《敦煌社會經濟文獻真跡釋錄》，第 3 輯，北京：全國圖書館文獻縮微複製中心，1990 年版，第 88 頁。

⑤ 唐耕耦，陸宏基編：《敦煌社會經濟文獻真跡釋錄》，第 3 輯，北京：全國圖書館文獻縮微複製中心，1990 年版，第 59-63 頁。

⑥ 郝春文著：《唐後期五代宋初敦煌僧尼的社會生活》，北京：中國社會科學出版社，1998 年版，第 101 頁。

敦煌佛教的興盛狀況了然可見。

晚唐五代敦煌相對獨立的地理與政治環境還很好的保護了該地區的占卜文化。我們在上一章已經提到，中原統治者時常擔心有人通過巫卜之術來迷惑民眾從而給自己的統治造成威脅，故而中原統治者頻繁的發布詔令，對占卜之術加以約束乃至禁止。這種禁令的發布在唐五代尤為頻繁。不過，敦煌地處邊陲，受中原禁令影響較小，特別是晚唐五代敦煌已經成為事實上的獨立政權，對中原禁令更是置若罔聞。晚唐五代統治敦煌地區的吐蕃政權和歸義軍政權均頗重占卜數術。吐蕃社會本身就有濃厚的巫卜之風，其重占卜實為情理之中的事。S.4400《太平興國九年（984）二月廿一日歸義軍節度使燉煌王曹延恭鎮宅文》中記載歸義軍節度使曹延恭曾因“有地孔穴自生，時常水入無停……遣問陰陽師卜，檢看百怪書圖”<sup>①</sup>。此外，在歸義軍的帳籍中保存有多條支予卜師財物的記載，如 P.4640v《己未年——辛酉年（899-901）歸義衙內破用用紙布》記載“五月二日，都押衙羅通達傳處分支与卜師足兵略等二人各細布壹疋”<sup>②</sup>，同卷文書還記載“支与退渾卜師紙伍張”<sup>③</sup>；S.8426A/3《歸義軍酒破曆》記載“料酒伍斗付押衙，看卜师用”<sup>④</sup>。由此可見，軍義軍政權亦頗重視占卜。由於統治者對占卜的重視和依賴，敦煌地區並沒頒布過類似中原的禁卜令，這為占卜在敦煌的發展創造了及為有利的條件，使敦煌的占卜文化越發繁榮。敦煌遺書中保存有 270 餘卷占卜文書正是敦煌地區占卜興盛的最好證明。

佛教信仰和占卜有很大的共同性，對普通百姓來說，他們不一定對佛教教理感興趣，他們崇信佛教的原因更多的是期待擁有超常能力的佛、菩薩對自己的未來有所庇護，而他們從事占卜無非也是想通過預知未來而趨吉避凶，由於目的的一致性，吐蕃和歸義軍統治下的敦煌既重佛教又重占卜，這為敦煌地區佛教與占卜的深度結合提供了很好的外部環境。

## 二、吐蕃和歸義軍時期敦煌佛教的特色——世俗與神力

世俗化是吐蕃和歸義軍時期敦煌佛教最大的特色。史葦湘是較早以世俗化

① 《英藏敦煌文獻（漢文佛經以外部分）》，第 6 卷，成都：四川人民出版社，1992 年版，第 56 頁。

② 唐耕耦，陸宏基編：《敦煌社會經濟文獻真跡釋錄》，第 3 輯，北京：全國圖書館文獻縮微複製中心，1990 年版，第 253 頁。

③ 唐耕耦，陸宏基編：《敦煌社會經濟文獻真跡釋錄》，第 3 輯，北京：全國圖書館文獻縮微複製中心，1990 年版，第 257 頁。

④ 《英藏敦煌文獻（漢文佛經以外部分）》，第 12 卷，成都：四川人民出版社，1995 年版，第 122 頁。

佛教之名來定義敦煌佛教的，他指出：“按佛教的本義，是人間要出現一個佛教化的世俗社會，而歷史的事實却是使敦煌地方出現世俗化的佛教。”<sup>①</sup>李正宇也較早關注到敦煌世俗化佛教並在這一領域作出了許多開創性的研究，他指出：“8至11世紀的敦煌佛教不僅僅只是具有世俗化傾向，而是已經變成與佛教規範背道而馳的世俗佛教。”<sup>②</sup>“我國其他地區的佛教無不是走着與敦煌佛教世俗化同樣的道路，只是世俗化程度有所不同、世俗化層面不如敦煌廣闊而已。”<sup>③</sup>榮新江也提到：“晚唐、五代、宋初的敦煌佛教，在佛教世俗化趨向的影響下，漸漸從經教佛教轉向世俗佛教。”<sup>④</sup>

通過敦煌遺書的記載，我們確實能感受到吐蕃和歸義軍統治下敦煌佛教濃厚的世俗化氣息。此時的敦煌僧人往往可以飲酒、食肉、結婚、從政甚至從軍，與世俗之人並無區別<sup>⑤</sup>。此處我們略舉幾例，以展現敦煌佛教的世俗化。

佛教本有戒律反對比丘為世俗之人舉行送喪儀式，如《善見律毘婆沙》中就說到：“若檀越作是言：‘今某國王、某檀越喪，今葬，請比丘送喪’。不得去！”<sup>⑥</sup>雖然明清以後，中原佛教也多參與世俗送喪之事，但這種現象在敦煌出現的極早。P.4906《某寺諸色破用曆》，是一份大約寫於公元十世紀的敦煌遺書，其中提到：“白麵壹斗，造胡餅，送慕容懸令葬就墓頭和尚食用。”<sup>⑦</sup>這些墓頭和尚應該就是參與喪葬法事的人。敦煌僧人不顧佛教戒律，而參與世俗送喪之事，正是其世俗化的體現。

又如，晚唐五代之際，敦煌地區還出現了僧人居家的現象。P.3410《沙洲僧崇恩析產遺囑》中就提到：“僧文信經數年間與崇恩內外知家事，劬勞至甚，與耕牛壹頭，冬糧麥叁碩。媧柴小女，在乳哺來作女養育，不曾違逆遠心，今出嫡（適）事人，已經數載。老僧買得小女子一口，待老師終畢，一任與媧柴

① 史葦湘著：《論敦煌佛教藝術的世俗性—兼論《金剛經變》在莫高窟的出現與消失》，《敦煌研究》，1985年03期。

② 李正宇：《敦煌佛教研究的得失》，《南京師大學報（社會科學版）》，2008年05期。

③ 李正宇：《敦煌佛教研究的得失》，《南京師大學報（社會科學版）》，2008年05期。

④ 榮新江著：《敦煌佛學十八講》，北京：北京大學出版社，2001年版，第279頁。

⑤ 關於敦煌世俗化佛教李正宇研究頗為深入，取得了豐厚的成果。上述問題可參見其論文：《晚唐至北宋敦煌僧尼普聽飲酒》，《敦煌研究》2005年03期；《晚唐至宋敦煌聽許僧人娶妻生子》，《敦煌吐魯番研究》，第9卷，北京：中華書局，2006年版，第339-352頁；《8至11世紀敦煌僧人從政從軍》，《敦煌學輯刊》，2007年04期等文章。

⑥ [南朝·齊]僧伽跋陀羅譯：《善見律毘婆沙》卷一一，《大正藏》，第24冊，第753頁。

⑦ 唐耕耦，陸宏基編：《敦煌社會經濟文獻真跡釋錄》，第3輯，北京：全國圖書館文獻縮微複製中心，1990年版，第235頁。

驅使，莫令為賤。”<sup>①</sup>郝春文根據這份遺囑推論崇恩並不居住寺院，而可能是和其養女一起居住於寺外，此外，該遺囑中有大段文字是在羅列崇恩的遺物，可見崇恩私財頗豐，以至需要僱傭文信為其打理家事，並有條件擁有奴婢<sup>②</sup>。如崇恩這般的僧人在敦煌地區並非孤例，郝春文據敦煌 P.4958《當寺轉貼》推測該寺住在寺外的僧人就多餘住在寺內的僧人<sup>③</sup>，他還據《大中四年（850年）十月沙州令狐進達申請戶口牒》推測敦煌地區男性僧人擁有婢的現象也並非個別現象<sup>④</sup>。此外，據 P.2451《乾元寺僧寶香僱百姓鄧件子契》<sup>⑤</sup>所載，我們可以進一步知道，吐蕃和歸義軍統治下的敦煌僧人不僅離寺獨居，還會從事農業和商業生產，而僧人在人手不夠之時也會僱傭他人幫助自己從事生產活動。

敦煌佛教的世俗化與佛教戒律必然有着極大的衝突，敦煌佛教以懺悔的方法成功的消解了二者之衝突。正如李正宇所言：“‘懺悔’法門，實際上架空了戒律，對戒律造成了極大的衝擊與破壞。8至11世紀的敦煌佛教，就是在‘誦戒——違戒——懺悔——救贖’的迴圈中行進。”<sup>⑥</sup>由於敦煌佛教的徹底世俗化，吐蕃和歸義軍統治下的敦煌僧徒對占卜行為已經沒有了任何忌諱，不需要依賴“方便善巧”的外衣，而是正大光明、高調的採用占卜之術，這使敦煌地區佛教與占卜的密切程度遠遠超過中土。

敦煌佛教的另一特色是推崇佛教的超自然能力。作為一種成熟的宗教，佛教既有着完整的、深奧的理論體系，也具備宗教共有的超自然性、神秘性。與其他宗教相比，佛教表現出更多的哲學性、理論性，主張以悟道而求解脫，而非依賴超自然的神力獲得解脫，《長阿含經》卷一六中佛陀便說：“我終不教諸比丘為婆羅門、長者、居士而現神足上人法也。我但教弟子於空閑處靜默思道。”<sup>⑦</sup>不過，作為宗教，佛教典籍中也不乏有關於超自然神力的記載，佛陀的弟子目犍連曾

① 《法藏敦煌西域文獻》，第24冊，上海：上海古籍出版社，2002年，第129-130頁。

② 參見郝春文著：《唐後期五代宋初敦煌僧尼的社會生活》，北京：中國社會科學文獻出版社，1998年版，第85頁；關於該卷文書的研究亦可參見[法]謝和耐著，耿昇譯：《中國五—十世紀的寺院經濟》，蘭州：甘肅人民出版社，1987年版，第106-108頁。

③ 郝春文著：《唐後期五代宋初敦煌僧尼的社會生活》，北京：中國社會科學文獻出版社，1998年版，第95頁。

④ 郝春文著：《唐後期五代宋初敦煌僧尼的社會生活》，北京：中國社會科學文獻出版社，1998年版，第108-109頁。

⑤ 唐耕耦，陸宏基編：《敦煌社會經濟文獻真跡釋錄》，第2輯，北京：全國圖書館文獻縮微複製中心，1990年版，第70頁。

⑥ 李正宇：《敦煌佛教研究的得失》，《南京師大學報（社會科學版）》，2008年05期

⑦ [後秦]佛陀耶舍共竺佛念譯：《長阿含經》卷一六，《大正藏》，第1冊，第101頁。

多次使用神力戰勝外道，被視為佛陀弟子中神通第一者，《賢愚經》中也記載了舍利弗通過神通變化戰勝六師弟子勞度差的故事。佛教認為超自然的神力有諸多作用，特別是有教化眾生之作用，《大智度論》卷一七即云：

菩薩身雖遠離眾生，心常不捨，靜處求定，得實智慧以度一切。譬如服藥將身，權息眾務；氣力平健，則修業如故。菩薩宴寂亦復如是，以禪定力故，服智慧藥，得神通力，還在眾生——或作父母妻子、或作師徒宗長，或天、或人，下至畜生，種種語言，方便開導。<sup>①</sup>

無論佛教如何發展，佛教始終兼具理論與神秘兩種特性。不過，不同時期、不同地域的佛教在教理、神秘兩方面的側重可能各不相同。敦煌地處邊陲，文化發展相對滯後，當地之人對深奧理論並不感興趣，這一點在敦煌卜書中就有反映，如王晶波就指出：“敦煌寫本相書多記述具體的占相經驗與原則，而缺少對相學理論的分析與論述，不似傳世宋代相書多有闡述相學理論，探究形神奧秘的精闢之論。”<sup>②</sup>陳于柱也指出：“那些簡便易懂、吉凶明確的錄命書與相關信仰，更容易受到晚唐五代宋初敦煌民眾的親暱，而在同期流行於中原的最新錄命知識却並未在敦煌獲得有效傳播，反映出這一時期敦煌社會對於某些領域新知識汲取、理解、吸收的艱難與緩慢以及與中原社會的區域文化差異。”<sup>③</sup>受敦煌地域文化的影響，晚唐五代的敦煌佛教也走上了一條重神力輕義理的道路。敦煌文獻中有不少題名或擬名為“因緣記”、“因緣傳”的寫卷，如：《佛圖澄和尚因緣記》（S.1625、P.2680 等）、《劉薩訶和尚因緣記》（P.2680、P.3570、P.3727、羽 698 等）、《隋淨影寺沙門惠遠和尚因緣記》（P.2680、P.3570、P.3727）、《法照和尚因緣傳》（P.2130）、《靈州龍興寺白草院史和尚因緣記》（P.2680、S.276V、S.528、S.3570V、P.3727）、《聖者泗州僧伽和尚元念因緣記》（P.3727）等<sup>④</sup>。這些被稱為“因緣記”、“因緣傳”的文章是一種新型的僧傳文學，其內容與中原的《高僧傳》、《續高僧傳》有相似之處，但與中原僧傳相比，此類傳記最大的特點乃是將僧人之神異作為敘述核心。“因緣記”在敦煌地區的流行是敦煌

① [後秦]鳩摩羅什譯：《大智度論》卷一七，《大正藏》，第 25 冊，第 180 頁。

② 王晶波著：《敦煌寫本相書研究》，北京：民族出版社，2010 年版，第 299 頁。

③ 陳于柱著：《區域社會史視野下的敦煌錄命書研究》，北京：民族出版社，2012 年版，第 269 頁。

④ 參鄭阿財著：《敦煌寫本〈隋淨影寺沙門惠遠和尚因緣記〉研究》，《敦煌研究》，2017 年第 01 期。

佛教重視神力的體現。

## 第二節 吐蕃和歸義軍統治下敦煌佛教與占卜的交融

### 一、敦煌卜術中的佛教內容與觀念

#### (1) 敦煌相書“相私處”的佛教來源

相術，曾是敦煌極為流行的一種卜術。敦煌遺書中還保存有 12 個卷號的寫本相書。這些相書大多抄寫於唐五代時期。黃正建指出：“從正史的書目中，還沒有發現與敦煌相書名稱相同的相書。傳世的有關相術的著作中，也沒有能與敦煌本《相書》相對應的典籍。”<sup>①</sup>據此，我們推測敦煌相書極有可能是敦煌當地人民結合敦煌實情，雜糅中原、敦煌乃至其他文化中的占相之法而成。此類相書具有獨特的敦煌特色，是研究吐蕃和歸義軍統治下敦煌佛教與占卜關係的重要材料。

按王晶波的研究，敦煌 12 個寫本相書中，P.2572 實際上包含兩種相書，也就是說，敦煌遺書中實際保留的相書應有 13 種。王晶波在總結前人研究的基礎上將敦煌 13 種相書分為了五個系統：（1）許負系統的相書，共 5 號，分別是：CH.87、P.3589v、S.5969、P.2572（A）、P.2797；（2）佚名相書殘卷，2 號，分別是：S.3395、S.9987B1V；（3）相痣類圖書，4 號，分別為：CH.00209、S.5976、P.2829v、P.3492v；（4）相面部氣色圖，1 號，即 P.3390；（5）綜合相法類相書（擬），1 號，即 P.2572（B）<sup>②</sup>。

這十三種相書中唯有許負相書有明確署名。不過，許負相書並非許負所撰，而是後世託名許負等不同時代的十三人同撰而成。依據 CH.87 序言所言，被託名的十三人分別是：許負、李陵、東方朔、管公明、陶侃、耿恭、朱雲、黔婁先生、張良、鹿先生、神農、李固、張禹。關於這十三人與相術的關係，王晶波有過梳理，他指出 13 人中只有 3 人精通相術或其他方術，有過被相的經歷或多少與相術沾點邊的有 3 人，而另外 7 人都難以與相術聯繫起來，這 13 人中與相術相關的人僅佔少一半，足以說明這份作者名單的偽托性質<sup>③</sup>。毋庸置疑，這份名單確實純屬偽造，不過為何託名這 13 人呢？除去與相術的關係外，我們還發現這 13 人中有數位與敦煌或西域地區有關。管公明在敦煌地區就被當地人視

① 黃正建：《敦煌占卜文書與唐五代占卜研究（增訂版）》，北京：中國社會科學出版社，2014 年版，第 52 頁。

② 王晶波著：《敦煌寫本相書研究》，北京：民族出版社，2010 年版，第 21 頁。

③ 參見王晶波著：《敦煌寫本相書研究》，北京：民族出版社，2010 年版，第 35-42 頁。

為神靈一樣崇拜 P.4778 文書為曾流行於敦煌地區《管公明卜》，其中就要求“清淨禮拜管公明”<sup>①</sup>，P.3358《护宅神历卷》中亦有專門的管公明神符<sup>②</sup>。而李陵本為隴西人，曾於西域抗擊匈奴，《漢書·李陵傳》載其“將勇敢五千人教射酒泉、張掖以備胡”<sup>③</sup>，“留吏士，與輕騎五百出敦煌至鹽水，迎貳師還，復留屯張掖”<sup>④</sup>，“將步卒五千人橫行匈奴”<sup>⑤</sup>。又據《後漢書·耿恭傳》記載，耿恭鎮守西域之時曾被匈奴圍困並試圖誘降，耿恭堅守孤城忠心不易，並於建初元年聯合“張掖、酒泉、敦煌三郡，及鄯善兵合七千餘人”<sup>⑥</sup>大破匈奴，當其回朝之時亦途徑敦煌。敦煌地處邊陲，隨時面臨外敵入侵而與中原隔絕的危險，故而敦煌人民對抗擊外敵的英雄有一種特殊的崇敬心理。我們從歸義軍時期敦煌文士張球所作《貳師泉賦》，就可以看到敦煌民眾對貳師將軍“率領士卒，不畏艱險，英勇奮戰，掃蕩凶頑的光輝業績”<sup>⑦</sup>的稱讚以及對貳師將軍的深切懷念。值得注意的是，在《貳師泉賦》還提到“跋李陵之戰所，思成湯之止戈……想耿恭之拜井，思夫人之濯綿”<sup>⑧</sup>，以李陵和耿恭之事來襯托貳師將軍，這說明李陵、耿恭之在敦煌地區亦廣為流傳。考慮到敦煌許負相書作者中存在與敦煌地區有着特殊關係的歷史人物，我們認為，敦煌本許負相書極有可能就是由敦煌民眾雜糅多種相書而成。這再次佐證了我們關於敦煌本相書獨具敦煌特色的推論。

敦煌 13 種寫本相書中關於人體貌特徵的描述有不少就受到佛教的影響。如 P.3589v《眉第八》提到“眉白毫生者，有貴子”<sup>⑨</sup>，眉間白毫本是佛陀三十二大人相之一，敦煌相書將其視為吉祥之象徵，無疑是受到佛教觀念的影響；S.3395 與 S.9987B1v 可綴合為一卷，其《耳部第六》提到“耳長……耳郭厚……”<sup>⑩</sup>，《臂部第十五》提到“臂長，貴；垂及膝，大貴”<sup>11</sup>，耳長、臂長的觀念也是受到佛教好相觀念的影響。佛教好相觀念很早就影響到了中國人的體貌審美觀，《三國志》載劉備“身長七尺五寸，垂手下膝，顧自見其耳”<sup>12</sup>，就明顯受到佛

① 《法藏敦煌西域文獻》，第 33 冊，上海：上海古籍出版社，2002 年，第 171 頁。

② 《法藏敦煌西域文獻》，第 23 冊，上海：上海古籍出版社，2002 年，第 344 頁。

③ 《漢書》卷五四，北京：中華書局，1962 年版，第 2451 頁。

④ 《漢書》卷五四，北京：中華書局，1962 年版，第 2451 頁。

⑤ 《漢書》卷五四，北京：中華書局，1962 年版，第 2457 頁。

⑥ 《後漢書》卷一九，北京：中華書局，1965 年版，第 722 頁。

⑦ 張錫厚校錄：《敦煌賦彙》，南京：江蘇古籍出版社，1996 年版，第 290 頁。

⑧ 張錫厚校錄：《敦煌賦彙》，南京：江蘇古籍出版社，1996 年版，第 287-288 頁。

⑨ 王晶波著：《敦煌寫本相書研究》附錄《敦煌寫本相書釋文》，北京：民族出版社，2010 年版，第 366 頁。

⑩ 王晶波著：《敦煌寫本相書研究》附錄《敦煌寫本相書釋文》，北京：民族出版社，2010 年版，第 392 頁。

11 王晶波著：《敦煌寫本相書研究》附錄《敦煌寫本相書釋文》，北京：民族出版社，2010 年版，第 395 頁。

12 《三國志》卷三二，北京：中華書局，1959 年版，第 871-872 頁。



教好相觀之影響。佛教好相觀非敦煌相術特有，還不足以彰顯佛教對煌相術造成的獨特影響。

將人體私密部位，特別是女性私密部位納入相術體系，才是佛教對敦煌相術造成的最為獨特的影響。在敦煌相書中，保存有大量相人體私密部位的內容。此處我們依據王晶波《敦煌寫本相書研究》的分類和錄文，將敦煌相書中涉及人體私密部位的內容羅列如下：

許負系相書 CH.87 玉莖大起第二十三：

凡人玉莖如馬陰藏而不見，生毛匝囊，如爛椹色，多智，富。玉陰頭上有黑子，貴。傍有廩子，妨子孫。大起處方，貴。大起處方，毛匝，多衣食。婦人玉泉毛匝孔，宜子孫。<sup>①</sup>

另一版本的許負相書 P.2572 (A) 相玉陰袋器第二十三：

凡人玉莖如馬而不見，生毛匝囊，如爛椹色，多智，富。玉陰頭有黑子者，貴。傍有廩子，妨子孫。玉泉上有廩子，妨夫。<sup>②</sup>

相痣類相書 P.3492v：

正當陰頭有黑子者，國師。陰莖中腰黑子，二千石。陰莖本中有黑子，男得貞婦，婦得貞夫。女人黑子着陰左右，應作公王妻。一說云：黑子生陰頭，貴而多淫。女人產孔有黑子，貴。陰毛中生黑子，多淫。<sup>③</sup>

CH.00209+S.5976：

(女子陰部黑子)多，大富貴，生貴子，乘牛馬，妨夫。<sup>④</sup>

① 王晶波著：《敦煌寫本相書研究》附錄《敦煌寫本相書釋文》，北京：民族出版社，2010年版，第363頁。

② 王晶波著：《敦煌寫本相書研究》附錄《敦煌寫本相書釋文》，北京：民族出版社，2010年版，第375頁。

③ 王晶波著：《敦煌寫本相書研究》附錄《敦煌寫本相書釋文》，北京：民族出版社，2010年版，第407頁。

④ 王晶波著：《敦煌寫本相書研究》附錄《敦煌寫本相書釋文》，北京：民族出版社，2010年版，第404頁；該號相書以圖為主，其擬繪圖參見鄭炳林，王晶波著《敦煌寫本相書校錄研究》，北京：民族出版社，2004年版，第166頁。

綜合相法類相書 P.2572 (B):

何以知女人隱處有瘡，共語，未即答，而用兩眼下眼者，此女隱處有瘡。何以知女人隱地有痣？共語，右足動指者，此女必有痣。<sup>①</sup>

可以看到，敦煌相書中對人體私密部位的描寫是十分細緻的，涉及到陰部形狀、顏色、陰毛、廔子等內容，並且還區分為男陰、女陰兩個方面。中國中醫、房中等典籍中也經常有涉及男女私密部位的內容。但在目前所能見到的相書中還沒有同敦煌相書一樣，將人體私密部位納入占相體系，又刻畫的如此細緻的。

占相之術，在中土起源極早，《左傳》中就有不少占相故事。《漢書·藝文志》中已著錄《相人》二十四卷，其後《隋書·經籍志》、《新唐書·藝文志》、《宋史·藝文志》中均著錄多部相書，但這些典籍現已基本亡佚，唯《宋史·藝文志》中所錄《玉管照神局》、《月波洞中記》尚存。《玉管照神局》署名為五代時期宋齊丘撰，該書卷上《雜論》對身體各部位形態與吉凶之關係有一段論述，茲引如下：

頭骨欲起，額骨欲峻，眼則欲長，眉乃欲秀，髮則欲黑，耳乃欲硬，鼻乃欲隆，口乃欲方，法令欲長，人中欲長，邊庭欲豐，蘭臺欲深，井竈欲明，山根欲厚，倉庫欲滿，驛馬欲肥，井則欲寬，聲則欲宏，齒則欲白，氣則欲寬，胸乃欲潤，心乃欲平，腰乃欲厚，體乃欲正，皮則欲滑，臍則欲深，腹則欲垂，手則欲長，腳則欲短，色則欲明，坐欲如山，神乃欲清，行欲如水，小便欲散而疾，大便欲方而細，水戶欲急而滯，火戶欲垂而深，入於此相者不貴而富也。<sup>②</sup>

該論述的重點在於人的面部特徵，主要涉及到眼、眉、耳、鼻、口、齒等部位，還將人面部細化為各個區域，包括人中、邊庭、蘭臺、井竈、山根、倉庫等。除頭面之外，該論述還涉及到胸、心、腰、皮、臍、腹、手、腳等身體部位以

① 王晶波著：《敦煌寫本相書研究》附錄《敦煌寫本相書釋文》，北京：民族出版社，2010年版，第380頁。

② [南唐]宋齊丘撰（舊題）：《玉管照神局》卷上，《景印文淵閣四庫全書》，第810冊，臺北：臺灣商務印書館，1983年版，第724頁。

及聲、色、氣、神、行等精神和行為特徵。我們發現該論述所關注的部位和敦煌相書所關注的部位差別不大。其“小便欲散而疾，大便欲方而細”一處，為現在能見到的傳世相書中關於人體私密部位的最早論述，不過，與敦煌相書相比，《玉管照神局》是將人體私密部位作為排泄器官而非性器官來看待。這和我們所關注的私密部位還是不盡相同的。

毛髮情況是人體重要的體態特徵，敦煌相書中往往會以陰毛之情況來判斷吉凶。傳世相書《月波洞中記》也涉及到毛髮與吉凶的關係：

凡人氣血之成出於毛髮。毫白者主壽；黑子上生毫者，主貴相；若頭髮老來勝者，不宜壽；髭髮少白，不宜壽；眉耳生長毫者，至壽；眉生白毫玉堂骨起，仙人之相；胸上生毛，主學道術；背上生毛，凶惡之人；兩肩上或臂上生毛，主慈孝有祿；腹上生毫，大富；膝下生毛者，少官祿；足下生毛者，極仙品；人若足生黑子，有祿之人；一孔三毫，富貴之身。<sup>①</sup>

此段文字涉及到眉、耳、胸、背、肩、臂、腹、膝、足下等部位生毛之情況，基本涵蓋了人身體的主要部位，但唯獨沒有談論到陰部生毛的情況。而在討論臍部特徵與吉凶關係時，《月波洞中記》順帶提到了陰部，“臍生毛者主太貴，生近陰者主下賤愚僻”，這也是該相書唯一一次提到陰部的地方。從“臍生毛近陰”的描述來看，此處的“陰”是指男陰而非女陰。

《玉管照神局》、《月波洞中記》是傳世文獻中所存最早的相書。在這二者之外，一些更早的著作雖非專門的相書，但也有專門的章節討論相術問題。如唐人趙蕤所撰《長短經》中就有《察相》一章，亦是專門探討相術問題，但其中也沒有關於人體私密部位的討論。

通過上面的梳理，我們發現在宋以前的傳世相書中對人體私密部位的探討基本是一片空白。敦煌相書中有關人體私密部位的內容自然不是源於中土文化。要尋其來源，我們只能將目光轉向其他文化。敦煌相書中屢屢將男性生殖器喻為馬陰，這種用法無疑是來自佛陀三十二相中的“陰馬藏”相。所謂“陰馬藏”，《眾許摩訶帝經》釋云：“太子陰相藏密不見，亦如龍馬及其象王。”<sup>②</sup>《三

① 《月波洞中記》卷上，《景印文淵閣四庫全書》，第 810 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983 年版，第 696-697 頁。

② [宋]法賢譯：《眾許摩訶帝經》卷三，《大正藏》，第 3 冊，第 940 頁。

藏法數》卷三六云：“陰相藏密，猶如馬陰，不可見也。”<sup>①</sup>順此線索，我們發現敦煌相書關於占相人體私密部位的內容極有可能就是受到印度文化的影響，而這些內容的直接來源就是佛教。

印度文化有着濃厚的生殖崇拜。正如黑格爾所說：“東方所強調和崇敬的往往是自然界的普遍的生命力，不是思想意思的精神性和威力而是生殖方面的創造。特別是在印度，這種宗教崇拜是普遍的……更具體地說，對自然界普遍的生殖力的看法是用雌雄生殖器的形狀來表現和崇拜的。這種崇拜主要地在印度得到發展。”<sup>②</sup>又云：“印度人所描繪的最平凡的事情之一就是生殖，正如希臘人把愛神奉作最古的神一樣。生殖這種神聖的活動在許多描繪的形象裡是很感性的，男女生殖器是看作最神聖的東西。”<sup>③</sup>佛教源於印度，必然受到印度性文化的影響。雖然佛教的宗教屬性讓她蒙上了一層禁慾特色，但佛教緣起性空、諸法無常等觀念，又從教理上沖淡了其禁慾特色，故而佛典中亦不乏描寫女性形體之美的內容。

除“陰馬藏”外，我們發現佛典中還有不少占相人體私密部位的內容。如署名吳竺律炎共支謙所譯的《摩登伽經》在敘說女性身體黑子與未來休咎關係時提到：

我今復說黑子之相，婦人項上，有靨紫色，夫必為王；其色若黑，乳間有報，夫為將軍；眉間有黑，報靨在頸，經歷五夫，衣食不乏；頰上有黑，報靨在背，孤寡歷年，夫難可得；耳上黑者，報靨在腰，強記博識；上脣有黑，報靨在手，為人欺誑；下脣有黑，報靨在下，性多姪泆，不乏飲食；頤上黑者，在下有報，自然餽餼無所乏少。<sup>④</sup>

單從漢譯《摩登伽經》的文字中，我們還無法準確把握這段文字的意思。特別是“……有……報……”句式的準確含義。1954年印度国际大学的穆阔(Sujitkumar Mukhopadhyaya)出版了天城体《虎耳经》(即《摩登伽經》)梵文精校本，该精校本搜集了当时能搜集到的若干梵文写本，并在释读整理的基础上

① [明] 一如編，丁福保重校：《三藏法數》卷三六，收入藍吉富《大藏經補編》，第22冊，臺北：華宇出版社，1984年版，第647頁。

② [德] 黑格爾著，朱光潛譯：《美學》(漢文本)第三卷，北京：商務印書館，1981年，第40頁。

③ [德] 黑格爾著，朱光潛譯：《美學》(漢文本)第二卷，北京：商務印書館，1981年，第49頁。

④ [吳] 竺律炎共支謙譯：《摩登伽經》卷二，《大正藏》，第21冊，第409頁。

结合汉藏平行文本进行了修订。周利群《〈虎耳譬喻經〉梵文精校本早期印度星占史料》一文翻譯了梵文本涉及占卜的內容，我們引用關於黑子的譯文如下：

若痣在她的額上，將會不起眼、平滑，類似蓮花顏色，她的丈夫應該是一個王。若是（痣）在乳房上，應該是差不多的情況。若痣在她的頭上，不起眼，將是黑色，她的丈夫將是軍隊首領。若痣在乳房之內，應該是相似的情況。她的眉毛之間有痣裝飾，人們應該說她是壞德行的，水性楊花的，她將會有五個丈夫，女人獲得很多吃喝。她的面頰、鼻子等的中間將會有痣的圓點，人們說她承擔悲傷，水性楊花，若痣在有洞的地方，應該說是相似情況。若她的耳朵上有痣裝飾的話，人們說她會博學，是水性楊花的女人。她的頂上有痣裝飾的話，人們說她將是破壞真理的，水性楊花的女人，痛苦地她有圓的痣。若她的腹部有痣，將說她是壞德行的水性楊花的女人，她想要許多甜的食物和飲料，[痣]在私處也是相似的情況。<sup>①</sup>

對照周利群的譯文，我們發現《摩登伽經》的翻譯並不完整，但也基本表達出梵語本的意思。參照周譯本，可以知道“……有……報……”的意思應該是“和……情況一樣”，如“眉間有黑，報靨在頸”即“眉間有痣會……，頸部有痣的情況與此相同”。周譯本中，女性私處有痣將會使其道德敗壞，並且想要甜食和飲料，而這兩點特徵正好與《摩登伽經》“下脣有黑，報靨在下，性多婬泆，不乏飲食；頤上黑者，在下有報，自然餽饈無所乏少”一句對應，可見《摩登伽經》中的“下”即指女性私處。

北涼天竺三藏曇無讖於姑臧所譯《大方等大集經·寶幢分》卷二〇亦涉及私密部位：

屬張星者，壽命八十，善於音樂，首髮稀少，衰二十七及三十三。富貴勇健有大名稱，聰明無悞，樂法慚愧，不宜父母及以兄弟，頂有瘡癩，過三十五乃有子息，陰有黑子，髀有黃子。瞿曇！屬張星者，有如是相。<sup>②</sup>

① 周利群譯注：《〈虎耳譬喻經〉梵文精校本早期印度星占史料》，《中國科技史雜誌》第39卷，第1期，2018年。

② [北涼]曇無讖譯：《寶幢分·三昧神足品》，《大方等大集經》卷二〇，《大正藏》，第13冊，第139頁。

《十誦律》卷九、《根本說一切有部毘奈耶》卷二六中亦有相女子陰部的記載，二處記載內容相近，我們引義淨所譯《根本說一切有部毘奈耶》中的故事如下：

爾時佛在室羅伐城逝多林給孤獨園。時具壽鄔陀夷善解身相，於日初分時執持衣鉢入室羅伐城次行乞食，至婆羅門居士舍，見有少婦問曰：“汝姑何如？”彼便答曰：“我姑暴急如兔中箭。”鄔陀夷報曰：“汝姑何過？由彼兩乳中間及隱密處有暴惡相，謂黑靨赤靨及以旋毛，是此之過。”作是語已取食而去。後於異時復至其舍，問其姑曰：“汝之新婦性行如何？”報曰：“我家新婦性多懶墮不事恭勤，惡罵好瞋出言麤獷。”鄔陀夷報曰：“新婦何過？說相同前，是此之過。”……彼婦及姑，後於異時因澡浴身體共相揩拭，於隱密處各觀其相，事同尊者鄔陀夷所言。及於後時，因有鬪諍共相期剋，姑作是語：“汝敢對我為爭競耶？汝不自知與外男子私有交通。”答言：“我敢設盟，實無是事。”報曰：“若如是者，如何令他男子知汝隱處有靨等記？”<sup>①</sup>

除上舉諸例外，《根本說一切有部尼陀那目得迦》卷六云：

如世尊說：“求寂年滿二十應受近圓。”而此求寂不知年幾，時諸苾芻亦起疑念不受近圓，是時彼人防心而住。時諸苾芻以緣白佛，佛言：“應察彼相。”時諸苾芻露彼形體，觀其隱處及以腋下。<sup>②</sup>

波羅頗蜜多羅於唐貞觀年間所譯《寶星陀羅尼經》卷四云：

質多羅(唐言角宿)星生者，男女陰上當有靨子，為性純直而多愛欲復好歌舞；薩婆底(唐言亢宿)星生者，或男根頭或在根下有黃靨生，受性多貪，瞋惱大眾而無智慧。<sup>③</sup>

① [唐] 義淨譯：《根本說一切有部毘奈耶》卷二六，《大正藏》，第 23 冊，第 770 頁。

② [唐] 義淨譯：《根本說一切有部尼陀那目得迦》卷六，《大正藏》，第 24 冊，第 437 頁。

③ [唐] 波羅頗蜜多羅譯：《寶星陀羅尼經》卷四，《大正藏》，第 13 冊，第 556 頁。

宋代法賢所譯的《難爾計濕嚙囉天說支輪經》云：

復次摩竭宮當土曜。直在斗宿三分牛宿女宿各二分。其日男女生者。身相端直隱處有靨。<sup>①</sup>

分析上舉佛典中占相私密部位的內容，我們發現佛典中對人體私密部位的關注主要集中在形（如馬陰）、痣、毛的情況，這方面和敦煌相術關注的內容完全一致。此外，佛教典籍中在關注男性私處的同時也關注女性私處，這種男女均重的觀念與敦煌相術一致。至於陰部特徵與吉凶徵兆之間的聯繫，佛教典籍與敦煌相書所載雖不完全一致，但也有不少可以對應的地方。如，敦煌相書中但凡提及玉莖如馬陰者都是大富大貴的吉兆，這無疑是佛陀崇拜的結果；P.3492V 提到“黑子生陰頭，貴而多淫”，而《摩登伽經》言“下脣有黑，報靨在下，性多婬泆，不乏飲食”，兩處都提到陰部有痣代表人性多淫，但陰部有痣也有好的方面，P.3492V 為貴，《摩登伽經》為“不乏飲食”，可算作“富”，而“富貴”本屬一體，可見，這兩處所言之徵兆極為相似。當然，敦煌相書也有自己的特色，如陰部特徵往往關係到“夫”和“子孫”的吉凶，這是受到中國文化家庭觀念的影響。

遲至明代，我們才在傳世相書中看到與敦煌相陰內容相近之文，如假託宋代陳搏傳授，實為明人編撰的《神相全編》卷四《相下》中有相私密部位的內容：

穀道急而方者，貴；水道寬而圓者，賤；大便細而方者，貴；小便如撒珠者，貴；陰生黑子者貴，陰莖聳出者，賤；陰頭縮者，貴；毛逆生者，夫婦不相和睦也。<sup>②</sup>

明人周履靖在其編撰的《夷門廣牘》中收錄有一本署名許負的相書，其為託名之作無疑。該相書也涉及到人體私處，其《相陰篇》中提到“陰上黑紫，富貴之事；陰毛逆生上，夫婦定相妨；黑紫陰頭，必得封侯”<sup>③</sup>。明代相書對人體私

① [宋]法賢譯：《難爾計濕嚙囉天說支輪經》，《大正藏》，第21冊，第464頁。

② 《神相全編》卷四，《古今圖書集成》，第473冊，北京：中華書局影印，1934年，第20頁。

③ [明]周履靖編：《夷門廣牘》，第9冊，收入王雲五主編：《宋元明善本叢書十種》，臺北：臺灣商務印書館，1969年版，第53頁。

密部位的描述仍然沒有敦煌相書中具體和豐富，並且明代傳世相書中也沒有對女性私密部位的描述。另外，敦煌相書中的“陰馬藏”相也被改造成現實生活中確實存在的，世人更容易接受的“陰頭縮”相。通過對敦煌相書和傳世相書的梳理與對比，我們相信敦煌相書所言人體私密部位的內容確實受到佛教之影響。

## (2) 敦煌解夢書中的涉佛夢及與傳世典籍的差異

與相書一樣，解夢書也是敦煌地區曾極為流行的占卜方法。據鄭炳林統計，目前所知的敦煌解夢書共有 17 個卷號，可分為《解夢書一卷殘卷》、《先賢周公解夢書一卷並序殘卷》、《周公解夢書殘卷》、《新集周公解夢書》、《解夢書殘卷》、《占夢書殘卷》、《佚類書·夢占》和《藏文寫本解夢書》八類。針對敦煌夢書的性質，鄭炳林指出：“敦煌寫本解夢書是敦煌文士及陰陽卜師為占夢的需要對中原傳入敦煌的《周公解夢書》等各種解夢書經過省併節略和吸取敦煌當地解夢方法而成的一些實用性解夢書。”<sup>①</sup>此語可謂一語中的，說明敦煌解夢書與敦煌相書一樣，乃敦煌文人改纂而成，具有敦煌特色。

敦煌解夢書中也有着豐富的佛教內容。P.3105b 與 Fragment58 屬於《先賢周公解夢書》系統，Fragment58 《天部》提到“夢見雨浮圖，所見求者不成”<sup>②</sup>，P.3105 亦有此夢，唯作“所求不成”<sup>③</sup>，少一“見”字。俄藏 Дх.2844 號屬於《解夢書一卷殘卷》系統，其中提到“夢見僧尼，所作不成”<sup>④</sup>。S.620 屬於《占夢書》系統，該卷夢書篇幅浩大，是現存各類敦煌夢書中內容最多的，其《佛法仙》篇數次提到與佛教相關之夢境，如“夢見佛像，善徵，吉”、“夢見造幡，福德，吉利”、“夢見師僧，諸佛守護”、“夢見尼，所為不成”等等。<sup>⑤</sup>不過，這八類夢書中尤其值得注意的是《新集周公解夢書》。所謂“新集”是指歸義軍收復敦煌後，在文化上面臨的問題是典籍缺乏，中原傳來的又與當地風俗習慣存在一定差異，同時為了教授生徒，敦煌文士中出現了一股編書熱。而這些新撰之書標題前都冠以“新集”二字<sup>⑥</sup>。從“新集”二字可知《新集周公解夢書》

① 鄭炳林著：《敦煌寫本解夢書校錄研究》，北京：民族出版社，2005 年版，第 3 頁。

② 鄭炳林著：《敦煌寫本解夢書校錄研究》，北京：民族出版社，2005 年版，第 238 頁。

③ 鄭炳林著：《敦煌寫本解夢書校錄研究》，北京：民族出版社，2005 年版，第 234 頁。

④ 鄭炳林著：《敦煌寫本解夢書校錄研究》，北京：民族出版社，2005 年版，第 253 頁。

⑤ 鄭炳林著：《敦煌寫本解夢書校錄研究》，北京：民族出版社，2005 年版，第 269 頁。

⑥ 鄭炳林著：《敦煌寫本解夢書校錄研究》，北京：民族出版社，2005 年版，第 179 頁。



是晚唐張氏歸義軍時期，在書籍匱乏的情況下，由敦煌當地文士“對篇幅宏大的內容豐富的解夢書進行刪略精減”<sup>①</sup>而成的，其特色是“適合於敦煌地方行用，又不違背當地民俗”<sup>②</sup>。故而《新集周公解夢書》是最能反映敦煌特色的夢書。敦煌夢書與佛教交融的特色也集中體現在《新集周公解夢書》之中。《新集周公解夢書》在序中就涉及到佛教，其序云：“夫人生在世，以四大立形，稟五常之養性，三魂從後，六魂於先。夢是神遊，依附仿佛。若經年不夢，尚恐有憑。”<sup>③</sup>其中“四大”為佛教概念，即指“地水火風”四個構成世間萬物的基本元素。將夢的產生聯繫到佛教“四大”，不見於其他夢書之中，體現出《新集周公解夢書》濃厚的佛教氣息。序言之外，該書《天文章》提到“夢見天帝釋者，大吉”<sup>④</sup>。《佛道音樂章》更是以專章的形式來描述與佛教相關的夢境，其中提到“夢見禮佛，得貴人力；夢見入寺行，主喜事；夢見菩薩者，主長命；夢見金剛，得人力助；夢見僧尼，百事子（不）合；夢見吃齋者，主大吉；夢見焚香者，主婚姻事”<sup>⑤</sup>。如此豐富的佛教夢境，在敦煌夢書中是絕無僅有的。《新集周公解夢書》中融入如此豐富的佛教內容是晚唐五代佛教在敦煌興盛的直接結果。正如鄭炳林所指出的，唐五代的敦煌“佛教已浸透到敦煌社會生活的各個方面，這種社會環境必然影響到當時敦煌民眾的精神意識”而這種意識又必然會反映在夢中，佛教夢境的增多自然會促使占卜師們將這些夢境納入夢書系統之中<sup>⑥</sup>。

相比傳世相書，以《新集周公解夢書》為代表的敦煌夢書其佛教夢境的徵兆也獨具敦煌特色。傳世本夢書《夢林玄解》署名為邵雍所輯，但《宋志》無載，應是後世託名之作。該書卷五《人物部》中設《佛仙》一類，包含了大量佛教夢境的內容，其夢兆就迥異於敦煌夢書，如：

見諸佛諸仙僧道：……夢見僧，男夢之者女人吉，女夢之者男子凶，主父母有災，子孫添喜……夢見諸佛與僧人相密語說法者，防閨門有私。<sup>⑦</sup>

隨佛仙僧道行及侍立宴會共坐臥同舟車：……夢赴佛會者主貴人有刑

① 鄭炳林著：《敦煌寫本解夢書校錄研究》，北京：民族出版社，2005年版，第104頁。

② 鄭炳林著：《敦煌寫本解夢書校錄研究》，北京：民族出版社，2005年版，第104頁。

③ 鄭炳林著：《敦煌寫本解夢書校錄研究》，北京：民族出版社，2005年版，第171頁。

④ 鄭炳林著：《敦煌寫本解夢書校錄研究》，北京：民族出版社，2005年版，第171頁。

⑤ 鄭炳林著：《敦煌寫本解夢書校錄研究》，北京：民族出版社，2005年版，第173頁。

⑥ 鄭炳林著：《敦煌寫本解夢書校錄研究》，北京：民族出版社，2005年版，第119頁。

⑦ [宋]邵雍撰（舊題）：《夢林玄解》卷五，《續修四庫全書》，第1063冊（子部·術數類），上海：上海古籍出版社，2002年版，第718頁。

獄，平人有災疾。<sup>①</sup>

訪謁佛仙僧道或來訪謁：……夢謁佛仙僧道不許見者，主凡事不遇，謀管不通，惟婦女為祥也。<sup>②</sup>

敦煌夢書涉及佛教夢境的，其夢兆基本為吉兆，凶兆極為罕見。《新集周公解夢書》凶兆僅出現“夢見僧尼，百事不合”一項，我們在其他敦煌夢書中也只能找到“夢見雨浮圖，所求不成”、“夢見尼，所為不成”二項。鄭炳林在討論敦煌夢書的特色時指出：“佛教方面的占夢辭看，其內容都是保護佛教的尊嚴不容侵犯。”<sup>③</sup>我們認為鄭炳林的判斷是符合實情的。上述三條徵兆為凶的卜辭，也沒有損害佛教的尊嚴。“夢見雨浮”可以視為是對佛教聖物的褻瀆，而這種有損佛教尊嚴的夢兆當然不會吉利。對於夢見僧尼諸事不成這一夢兆，鄭炳林認為此乃受到中國古代“男尊女卑”觀念之影響，此句實際上只是針對尼師而言<sup>④</sup>。趙青山亦認為夢見僧尼實際上是偏指尼師，他還探討了敦煌夢書忌諱尼師的原因，他指出：“因生理和經歷的特殊性和出家前的世俗責任，比丘尼在夢裡出現，同樣會使人們產生恐懼和不安……現實社會視比丘尼為不潔物。可見，敦煌占夢文書中視夢到女尼為不祥徵兆，並非占夢家對他們有何偏見與厭惡。乃是占夢家揣摩世俗心態，迎合世俗心理之產物。”<sup>⑤</sup>按此之說，敦煌夢書中將夢見僧尼視為不吉，只是中土“男尊女卑”觀念的延續，而非出於對佛教的不敬。當然，對於夢見僧尼為不吉之兆的原因，我們還可以從另外一個角度來解釋，“夢見僧尼”可能是指在夢中僧尼同時、同地出現。《四分律含注戒本疏行宗記》卷四云：“凡僧尼有別居不同處。”<sup>⑥</sup>又《宋高僧傳》載釋彥求傳載：“房無關鍵，筥無扃鑰，不容尼眾禮謁。”<sup>⑦</sup>可見僧尼同處有違戒律，為佛教忌諱之事，故於夢中同時夢見僧尼則成為不吉之徵兆。若從僧尼不同居的角度來看，此類徵兆也是符合敦煌夢書“保護佛教尊嚴”這一主旨的。而《夢林

① [宋]邵雍撰（舊題）：《夢林玄解》卷五，《續修四庫全書》，第1063冊（子部·術數類），上海：上海古籍出版社，2002年版，第720頁。

② [宋]邵雍撰（舊題）：《夢林玄解》卷五，《續修四庫全書》，第1063冊（子部·術數類），上海：上海古籍出版社，2002年版，第720頁。

③ 鄭炳林著：《敦煌寫本解夢書校錄研究》，北京：民族出版社，2005年版，第120頁。

④ 鄭炳林著：《敦煌寫本解夢書校錄研究》，北京：民族出版社，2005年版，第120頁。

⑤ 趙青山《敦煌解夢文書中忌諱‘比丘尼’原因考》，《敦煌佛教與禪宗學術研討會文集》，西安：三秦出版社，2007年，第333-334頁。

⑥ [唐]道宣撰，[宋]元照述：《四分律含注戒本疏行宗記》卷四，《卍續藏經》，第62冊，臺北：新文豐出版公司，1993年版，875頁。

⑦ 《宋高僧傳》卷二八《興福·晉東京相國寺遵誨傳附彥求》，第700頁。

玄解》中佛教夢境與其他的夢境一樣，不僅吉凶相雜，甚至將夢到佛與閨門有私等事聯繫在一起，可見《夢林玄解》的編撰者對佛教並沒有特殊的敬畏感與尊崇感。佛教元素在敦煌夢書中地位尊崇，是敦煌夢書有別於中原傳世夢書的地方，是晚唐五代敦煌地區佞佛之風在敦煌夢書中的反映，也是敦煌地區佛教與占卜互動的直接成果。

### (3) 敦煌卜術對佛教卜法的挪用

在相術、解夢術以外，敦煌地區一些占卜之術更是直接改造佛典，挪用佛教方法。如，敦煌藏文文書 P.T.55。該文書是由 7 張殘頁和 2 張整頁粘帖而成，含有四部分內容。其前 7 張內容為《十二因緣占卜書》，屬於文書的第一部分；第 8 張為《發毒、解毒書》和十二因緣圓形圖，屬於文書第二、第三部分；最後一張為文書的第四部分，為《夢兆禳解》<sup>①</sup>。其中《十二因緣占卜書》與宋代施護所譯《十二緣生祥瑞經》內容上相似之處甚多。我們先節錄 P.T.55《十二因緣占卜書》“生卒品”“壽元品”“眼皮跳品”的部分內容，將其與施護的漢譯本《十二緣生祥瑞經》相關內容對比如下：

《十二因緣占卜書》與《十二緣生祥瑞經》部分內容對比表		
	P.T.55《十二因緣占卜書》 <sup>②</sup>	《十二緣生祥瑞經》
生卒品	老死日生，於第二日或第九月，第九年卒；若非命盡，幼時病魔纏身，年輕時已成病夫，聰明慈憫，眷屬和順，冤家眾多，壽年六十四，受支 <sup>③</sup> 日卒。	老死日生，於第二日，第九月內，九年内有難。若非壽盡，愚癡迷亂、貪瞋盜賊、聰慧性利、眷屬和順、冤家眾多、壽六十四、無明支卒，
壽元品	無明支日得病，有半月之陰卓鬼難，若護持五日，便能解脫。 行支日得病，於第三日或七日有陰卓鬼難，護持三日便能解脫。	無明日病，是夜叉難，應善護持，第五夜差。 行日得病，於第三日、七日有難，第二夜差。
眼皮跳品	無明支日左眼皮跳，父母驚怖。行支日跳，吉。識支日（左眼跳）得衣。名色支日跳得財。	復有男女，於無明支，左目眴時，父母驚怖。行支左眴，有喜遂心。識支左眴，於所求事，和合稱意。若名色支，左目眴動，獲於財物。

① 參見陳踐編著：《敦煌吐蕃文獻選輯·占卜文書卷》，北京：民族出版社，2016 年版，第 220-248 頁。  
 ② P.T.55 漢譯參見陳踐編著：《敦煌吐蕃文獻選輯·占卜文書卷》，北京：民族出版社，2016 年版，第 224-228 頁。  
 ③ 通過《十二緣生祥瑞經》可知“生卒品”是以十二因緣為序，以“無明——（死）行（生）——（死）識（生）——（死）名色（生）——”的遞推模式來敘述，《十二因緣占卜書》也是採用此種模式。此處“受支”應為“無明支”，從《十二因緣占卜書·生卒品》僅存的文字來看，類似錯誤不止一處。這可能是因《十二因緣占卜書》編纂者的疏忽所至。這反映出《占卜書》的編撰者佛學水品不高，對十二因緣理論不是十分熟悉，故而未能察覺自己的錯誤。

通過對比，《十二因緣占卜書》與《十二緣生祥瑞經》相似性一目了然。但《十二因緣占卜書》也有與《十二緣生祥瑞經》明顯不同的地方，如《十二緣生祥瑞經》在描述完十二日中“烏鳴左右”所預示的吉凶徵兆後，緊接着又描述了“烏鳴北方”所代表的吉凶情況，給人一種重復冗長的感覺，《十二因緣占卜書》則將“烏鳴北方”改為“耳鳴”。如《十二緣生祥瑞經》中說：“於無明支，烏鳴北方，必獲來信”、“取支北鳴，卒事獲信”，《十二因緣占卜書》改為“於無明支耳鳴，從北方轉回，前來聞訊”、“取支日耳鳴，聞喪訊”。可以看到“烏鳴北方”與“耳鳴”雖然徵象不一樣，但其徵兆却基本一樣，二者間有着明顯的承襲痕跡。

對比兩部典籍的內容可以看到《十二因緣占卜書》確實是以《十二緣生祥瑞經》為底本改編而成的。關於該占卜書的改編背景和時間，目前主要有兩種意見，一種認為，該占卜書是敦煌僧人在施護滯留敦煌期間，依施護所帶梵文本《十二緣生祥瑞經》摘譯而成，時間應在太平興國四年（979年）或其後不久；另一種認為，施護於986年譯出《十二緣生祥瑞經》後，該經典傳至敦煌，被節譯成占卜書<sup>①</sup>。通過梳理《十二因緣占卜書》的文本，我們認為第二種情況應該更符合《十二因緣占卜書》的編撰背景。首先，《十二因緣占卜書》將《十二緣生祥瑞經》中的佛教色彩完全清除，這種做法絕非出於僧侶之手；其次，我們已經提到《占卜書》“生卒品”中十二因緣順序屢屢有錯倒者，這種錯誤也不應出自佛教徒之手。籍此，我們推測《十二因緣占卜書》應該是敦煌地區的陰陽師、占卜師們對流傳至此的《十二緣生祥瑞經》改撰的產物。

又，P.3779《推九曜行年容厄法》是一份以行年與九曜關係來判斷人事吉凶的錄命書。九曜之說本源於印度，經由佛教典籍傳入中國。所謂九曜又稱就執，一行《大毘盧遮那成佛經疏》卷四釋之云：“執有九種，即是日月火水木金土七曜，及與羅睺計都合為九執。羅睺是交會食神，計都正翻為旗，旗星謂彗星也。除此二執之外，其餘七曜相次直日，其性類亦有善惡，如梵曆中說。”<sup>②</sup>從九曜一詞來看，我們推測 P.3779 應與佛教有密切的關係。當我們將該卷卜書與佛教典籍《梵天火羅九曜》對比，我們的推測結論就十分明顯了。P.3779《推九曜行年容厄法》就是根據《梵天火羅九曜》改撰而成。我們以 P.3779 與《梵天火羅九曜》中有關日曜的內容為例，將二者對比如下：

<sup>①</sup> 參見陳踐編著：《敦煌吐蕃文獻選輯·占卜文書卷》，北京：民族出版社，2016年版，第220頁。

<sup>②</sup> [唐]一行記：《大毘盧遮那成佛經疏》卷四，《大正藏》，第39冊，第618頁。

P.3779 《推九曜行年容厄法》	《梵天火羅九曜》
<p>行年至太陽神，此星也，五歲，十四，廿三，卅二，四十一，五十，五十九，六十八，七十七，八十六，九十五。其星日週回一千五百里，每日照遍天，下臨人命，加官進祿，有喜事重重，當約貴人引接，此年吉<sup>①</sup>。</p>	<p>太陽密日星。真言曰：曩謨羅怛曩……以冬至之日用眾寶祭之，向卯辰供之。年五、十四、二十三、三十二、四十一、五十五、十九、六十八、七十七、八十六、九十五大吉。行年至此宿者，主太陽屬日，其星周迴一千五百里，一日一周天。若臨人本命，加官進祿有喜事。常得貴人接引。所作通達。國王以冬至之日用眾寶祭之大吉矣。此星真言不可思議。</p>

可以看到二者在年歲、吉凶徵兆上基本一致。不過，《推九曜行年容厄法》刪去了密咒，簡化了供養、祭祀、攘災等內容，這樣簡單明了的行文風格正是占卜文書所需要的。

#### (4) 占卜活動中的佛教觀念

在敦煌占卜活動中，佛教觀念的融入是多方面的。如，佛教戒律觀念的融入。P.4522va《宅經》，唯存子目《推鎮宅法第十》，其中說道：“埋鎮之後，百日內不煞（殺）生，不行大（淫），不出惡語，慎之大吉。”<sup>②</sup>P.3398《推十二時人命相屬法》云：“戌生狗相人……其人元是葉波國人，前身為好色，遂來此處生。”<sup>③</sup>P.3081v《推人卜法》中云：“後有推之審看，莫貪利益，枉法取財，必不安穩，轉語後學人也。”<sup>④</sup>《宅經》中所提到的殺、淫，《人命屬相法》提到的好色，屬於佛教五戒中不殺生、不邪淫之戒；《宅經》所言“不出惡語”亦屬於佛教戒律，《四分律》中佛陀就曾告誡弟子：“凡人欲有所說，當說善語、不應說惡語，善語者善、惡語者自熱惱。”<sup>⑤</sup>《七曜日吉凶推法》提到“莫貪利益”來源於佛教反對“邪命求食”的觀念，這一點我們在第一章已有論述。敦

① P.3779 行年歲數均被割裂，顯得十分錯雜。黃正建認為：“細觀全卷，歲數都被斷成大致相同的長度，並斜着有規律地排列。所以懷疑此件文書的底本原本是一張圖（或即圓形），歲數成規律地排列在四周。抄手不明，就抄成了這樣一幅樣子。”（參見黃正建：《敦煌占卜文書與唐五代占卜研究（增訂本）》，北京：中國社會科學出版社，2014年，第99頁。）趙貞《“九曜行年”略說一以P.3779為中心》一文對P.3779的年歲進行了整理，此處錄文參引其整理之文（趙貞：《“九曜行年”略說一以P.3779為中心》，《敦煌學輯刊》，2005年03期）。

② 陳于柱著：《敦煌寫本宅經校錄研究》，北京：民族出版社，2007年版，第476頁。

③ 《法藏敦煌西域文獻》，第24冊，上海：上海古籍出版社，2002年，第79頁。

④ 《法藏敦煌西域文獻》，第21冊，上海：上海古籍出版社，2002年，第261頁。

⑤ [後秦] 佛陀耶舍共竺佛念譯：《四分律》卷一一，《大正藏》，第22冊，第635頁。

煌占卜中提倡對佛教戒律的遵循，可以說是佛教在敦煌地區與占卜互動交融的重要成果。

除戒律觀念外，敦煌占卜中還融入了佛教的業報觀念。敦煌相書 P.2572 (B) 云：“凡相之法，看其所作，雖有好相，猶需好行，行若不善，損相毀傷也。”<sup>①</sup> 佛教認為行必感果業報不爽，《佛說大乘造像功德經》卷二即云：“示眾生業報不失，令生怖畏，斷一切罪，修諸善行。”<sup>②</sup> 敦煌相書在占相之中突出對善行的強調，認為有好相而無善行也不能得到好的結果，正是佛教業報觀念的體現。

佛教的功德觀念亦被融入敦煌占卜之中。“功德”一詞在佛教中有諸多含義。不過，對中國信眾影響最大的無過於其在實踐領域中所具有的“善因”“善果”之意。佛教往往將持戒、布施、修塔、寫經、造像等“善因”稱之為“功德”，如《雜阿含經》卷四一云：“汝等諸瞿曇！於法齋日及神足月受持齋戒，修功德不？”<sup>③</sup> 所言功德乃指“受持齋戒”；於此相對，佛教也將“善因”所獲之“善果”稱為“功德”，《分別善惡報應經》卷二云：“若復有人，於如來塔以衣布施，獲十二種殊妙功德。何等十二？一身體肅直，二見者歡喜……”<sup>④</sup> 佛教“功德”觀念以種善因得善果的模式來慰藉廣大信眾，成為民眾在面臨厄運，束手無策、無力反抗之時，唯一的精神寄託。這種“功德”觀念就屢見於敦煌占卜文書中，如 P.3081《推人卜法》中云：“三分忌厄，一分王相，難下手，死馬治，宜修功德。”<sup>⑤</sup> 同卷文書又云：“水命人，行載立在辰者，其載合入墓之開門，當載之中，憂火光口舌病厄，宜避之，造功德及本命神符吉。”<sup>⑥</sup>

通過上舉諸例，我們發現，在敦煌地區，佛教戒律、業報以及功德等觀念與占卜的融合是非常自然，並沒有給人造成一種強行插入的突兀感。這是占卜活動中融入佛教理念是敦煌地區佛教與占卜長期互動後的自然結果。

當然，敦煌卜術中包含的佛教內容、佛教觀念是多元的，我們的討論也只是選取了幾個側面。但通過有限的例證，敦煌卜術中豐富的佛教元素已一目了然。

① 王晶波著：《敦煌寫本相書研究》附錄《敦煌寫本相書釋文》，北京：民族出版社，2010年版，第382頁。

② [唐]提雲般若譯：《佛說大乘造像功德經》卷二，《大正藏》，第16冊，第795頁。

③ [南朝·宋]求那跋陀羅譯：《雜阿含經》卷四一，《大正藏》，第2冊，第297頁。

④ [宋]天息災譯：《分別善惡報應經》卷二，《大正藏》，第1冊，第900頁。

⑤ 《法藏敦煌西域文獻》，第21冊，上海：上海古籍出版社，2002年，第261頁。

⑥ 《法藏敦煌西域文獻》，第21冊，上海：上海古籍出版社，2002年，第262頁。

## 二、敦煌占卜與佛教神力的結合

對佛教超自然力量的崇拜和依賴是敦煌佛教與占卜融合的另一特徵，甚至可以說是主要的特徵。我們發現。吐蕃和歸義軍時期敦煌占卜文書時常出現與佛典，特別是密咒合抄的情況。當然，這種合抄的原因很多，如吐蕃時期敦煌地區用紙緊張，紙張往往需正反兩面使用，故而偶有佛經與卜書合抄的情況也是合情合理的。不過，除去這些偶然情況外，有一些合抄現象却是值得研究的。

法藏敦煌遺書 P.2941 正面為《星占書》，據《敦煌占卜文書與唐五代占卜》、《敦煌占卜文獻與社會生活》等書所揭，該《星占書》實為《玄象西秦五州占》之部分內容。文書背面空白處只整齊的抄寫了一段咒語，名為《如意輪陀羅尼咒一本》，內容與菩提流志所譯《如意輪陀羅尼經》中咒語相近。《玄象西秦五州占》的產生時間，在安史之亂至敦煌陷落之際，此時的敦煌，一方面與中原來往日益受阻，另一方面又受到周邊少數民族政權的威脅，處境十分危險，敦煌人民對自己的生活環境感到擔憂。這種擔憂也體現在《西秦五州占》中，王晶波就注意到《西秦五州占》所預測的吉凶偏向問題，他指出：“無論是城邑安全、人心歸順、穀麥食物等，及少有吉慶樂觀之預測，幾乎全部是凶兆……仔細閱讀其內容，上天的懲罰不再只是告誡與警示，而是隨時可至的覆亡，其中所表達的憂慮、焦灼甚至絕望的情緒，與其他星占書還是有區別的。”<sup>①</sup>而如意輪陀羅尼的功用正好可以化解這種憂慮，因為“是陀羅尼，若有能信受持之者……刀兵水火惡風雷雹，王難賊難怨讐等難，不相橫害；一切惡相虧福之業，惡星變怪皆自消滅；虵蛇蝮蝎守宮蜘蛛，師子虎狼一切惡獸，亦不相害；若有軍陣鬪戰官事爭訟，由明成就皆得解脫。若常五更誦此陀羅尼一千八十遍者，如上諸事皆得解脫，自在如意”<sup>②</sup>。可見該陀羅尼的作用即在於轉危為安，其中就包括“惡星”所導致的災難，這種便宜的轉危為安的法門正是敦煌人民所需要的。故而，將如意輪陀羅尼抄寫在此卷星占書後可能並非無意之舉，而是想借助陀羅尼咒之力在占卜活動中實現趨吉避凶。

英藏敦煌遺書 S.5553 為冊頁裝訂，首尾殘，存五頁。《英藏敦煌文獻》將第一、二頁定名為《灑淨儀規（鎮宅咒）》，將第三、五頁定名為《三元九宮行

① 王晶波著：《敦煌占卜文獻與社會生活》，蘭州：甘肅教育出版社，2013年，第168頁。

② [唐]菩提流志譯：《如意輪陀羅尼經》，《大正藏》，第20冊，第189頁。

年命書》；《敦煌遺書總目索引》則將前半部分地名為《佛經》，後半部分定名為《三元九宮行年命書》；黃正建將在介紹本卷時間未提及第一、第二兩頁，而是直接從第三頁開始。查看原卷，S.5553 確實有兩部分構成，前半部分為佛教密咒，陳于柱已經指出其為《大佛頂尊勝出字心咒》的部分內容。我們認為將該咒語抄寫在命書之前，也絕非偶然情況，二者必然存在某種內在關聯。陳于柱在其《敦煌錄命書研究》中已經注意到二者可能存在的關聯，他指出：“因為咒中寫有‘此九曜星神押此佛下，不能侵，侵為損其身’一語，而九曜主命之說在晚唐五代敦煌甚為流行，並且其有關書寫往往和九宮或九天宮相聯抄，如 P.3838 《推九曜行年法、九宮行年法》，P.3779 《推就曜行年災厄法》即是，因此從命理的角度來講，《大佛頂尊勝出字心咒》與《三元九宮行年》存在可圓融之處。”<sup>①</sup>《大佛頂尊勝出字心咒》並不見於傳世佛典之中，李小榮提及此咒時亦云其出處待考<sup>②</sup>。咒語中出現南方寶光佛、西方不動佛等佛，其佛與方位之關係也不同于常見之佛典，我們推測該咒語為敦煌本地佛教信徒取彼時流行於敦煌的佛頂信仰、九曜信仰和其他民俗信仰雜糅而成，而造此咒語的目的無非是期望以咒語之力量逃避鬼神侵害。將該咒語抄寫在《三元九宮行年命書》之前，是否因內容、思想上有可圓融之處，非本文所關注。但因咒語中提及九曜與命書確有關聯之處，將其抄寫在命書之前，期望籍咒語之力改變行年不利的狀況，應是合理的推測。二者合抄應非偶然。

法藏遺書 P.2574 亦是卜咒合抄。寫卷正面為《周公孔子占法》，其背面則單獨、整齊地抄有名為《四天王發願了頭真言》的密咒。

除卜書密咒合抄之外，敦煌遺書中也有將佛教中影響力極大的短篇經文與占卜文書合抄的情況。如 P.3908 為冊頁裝，前部為《新集周公解夢書》一卷。在《解夢書》之後，又抄寫《般若波羅密心經》一卷，檢視《敦煌寶藏》中該卷圖版，《夢書》與《心經》字體一致，應是同一人所抄。《心經》是大乘空宗的總綱，因其篇幅短小，容易傳播，故而流通極廣，在佛教信眾中有極大的影響力。而將《心經》與《夢書》合抄，並非全無道理，二者有一定的關聯性。《心經》講空，而夢在佛教中又常常被用來闡釋諸法空性，如佛典中云：“一切有為法，如夢幻泡影，如露亦如電，應作如是觀。”<sup>③</sup>可以說在“空”的問題上，

① 陳于柱著：《區域社會史視野下的敦煌錄命書研究》，北京：民族出版社，2012年，第116頁。

② 李小榮著：《敦煌密教文獻論稿》，北京：人民文學出版社，2003年，第15頁。

③ [後秦]鳩摩羅什譯：《金剛般若波羅蜜經》，《大正藏》，第8冊，第752頁。



《心經》《夢書》確實存在某種程度的聯繫。《心經》在功用上又能使眾生“無罣礙故，無有恐怖，遠離顛倒夢想”<sup>①</sup>，故而將《心經》與《夢書》合抄，應該是有一定的目的性。《夢書》之中雖有吉夢，但亦不乏凶兆。而事實上，普通百姓並不會深糾吉兆是否會實現，相比之下，百姓對凶兆更為在意和擔憂，在噩夢之後，百姓往往會去尋求避害之法來解除災厄，故而夢書中往往附帶有解除噩夢的方法，如本卷《夢書》最後一章就是“厭攘噩夢章”。將《心經》抄於《夢書》之前，亦可能是出自這種攘夢解災的心理，因為無論是從《心經》的空性，還是“遠離顛倒夢想”的功用性來說，《心經》都可以給噩夢者帶來極大的精神慰藉，認為這些噩夢不會實現。

吐蕃和歸義軍時期，敦煌占卜活動在儀式上往往也體現出對佛教超自然力量的崇拜。如 P.4778《管公明卜》唯存序言和前四卦之內容。序言中提到占卜方法和占卜前所需要進行的儀式。儀式中最重要的內容就是稱佛名，其序云：“凡為卜者，清淨禮拜管公明，專心念卜，又稱七佛名字。”<sup>②</sup>又云：“凡卜唯須念七佛名字。”<sup>③</sup>檢視該卷圖版，在卜書封頁背側，正好寫有“汝婆佛、時起佛、憤流尊佛、憤囉憐埃尼佛、加葉佛、汝寫夫佛、息迦埃佛”<sup>④</sup>等七佛名稱。此處七佛之名與佛典中常見之稱謂迥異，順序也不一致。但從讀音上來推斷，我們還是可以將其與佛典中常見之名對應起來，如“時起佛”應該就是“尸棄佛”、“憤流尊佛”為“俱留孫佛”、“汝寫夫佛”即“毘舍浮佛”。占卜之前稱誦佛名，無非是希望與佛、菩薩產生感應，從而獲得超自然能力的庇護，使占卜出現好的結果，或者能變凶為吉。

古人熱衷占卜，無非是想提前知道未來的吉凶，從而未雨綢繆，防範可能到來的災難。故而從某種意義上來說，占卜本身並不重要，重要的是占卜後如何袪厄攘災。在敦煌占卜活動中，人們也希望依賴佛教的超自然力量來解災除厄。P.4667va《陰陽五姓宅圖經一卷》在占卜文書之末緊接着寫道：“謹請動方提頭賴吒天王護我宅，東方有光明電王名阿揭多；謹請南方毘樓勒天王護我宅，南方有光明電王名設羝嚕；謹請西方毘樓博叉天王護我宅，西方有光明電王名主多光；謹請北方毘沙門天王護我宅，北方有光明電王名蘇多末尼。”<sup>⑤</sup>張弓認

① [唐]玄奘譯：《般若波羅蜜多心經》，《大正藏》，第8冊，第848頁。

② 《法藏敦煌西域文獻》，第33冊，上海：上海古籍出版社，2002年第171頁。

③ 《法藏敦煌西域文獻》，第33冊，上海：上海古籍出版社，2002年第171頁。

④ 《法藏敦煌西域文獻》，第33冊，上海：上海古籍出版社，2002年第171頁。

⑤ 陳于柱著：《敦煌寫本宅經校錄研究》，北京：民族出版社，2007年版，第376頁。

為：“(P.4667)文書還抄了‘謹請北方毗沙門天王護我居宅’等佛教咒語，以及道教的符咒，因此不是純粹的《宅經》文書。”<sup>①</sup>本文認為，在《宅經》之後加上佛教咒語可能是敦煌地區出現的一種新的《宅經》形式。宅、咒合抄的原因乃是出於敦煌地區人民對佛教神秘力量的敬畏與依賴。而 P. 4667va 中的四天王和四方電神其功用正是守護之神，特別是四方電神，正是護宅之神。四方電神的名字最早見於《金光明最勝王經》之中，該經云：

於此東方有光明電王，名阿揭多；南方有光明電王，名設鞞嚕；西方有光明電王，名主多光；北方有光明電王，名蘇多末尼。若有善男子、善女人得聞如是電王名字，及知方處者，此人即便遠離一切怖畏之事，及諸災橫悉皆消殄。若於住處書此四方電王名者，於所住處無雷電怖，亦無災厄及諸障惱，非時枉死，悉皆遠離。<sup>②</sup>

從經文中可以看到，四方電神可使宅屋“無雷電怖，亦無災厄及諸障惱”。中晚唐至宋初，《金光明最勝王經》在敦煌地區極為流行<sup>③</sup>，宅書中四方電神護宅的觀念應該正是來自於《金光明最勝王經》。將四天王神、四方電神融入宅經之中，是對佛教超自然力量的崇拜的體現。

數術類疑偽經在敦煌地區的盛行也是吐蕃和歸義軍時期占卜活動對佛教超自然能力崇拜的產物。在敦煌遺書中保存有大量佛教典籍，頗有意思的是，這些佛教典籍中不乏被中原佛教視為疑偽經而禁止教徒信奉的典籍。如 S.1612《丙午年比丘願榮轉經曆》是一份寫於歸義軍時期的僧人轉經錄，該卷正背面合計共記佛經三十三部，屬於疑偽的就有十餘部<sup>④</sup>。而據學者統計，敦煌所藏疑偽經總數竟達百餘種，這些疑偽經中不乏夾雜術數占卜成分的典籍。其中《八陽神呪經》在敦煌地區最為盛行。

在漢地《佛說天地八陽神呪經》早已被定性為偽經，受到佛教僧徒的排斥，這一點，我們在第三章中已經提到。但與漢地情況不同，《佛說天地八陽神呪經》在敦煌地區極為流行。據李小榮《敦煌密教文獻論稿》統計，敦煌寫本中屬於

① 張弓著：《敦煌典籍與唐五代歷史文化》，北京：中國社會科學出版社，2006年，第895頁。

② [唐]義淨譯：《金光明最勝王經》卷七，《大正藏》，第16冊，第433頁。

③ 關於《金光明最勝王經》在敦煌的盛行情況，參見沙武田著：《〈金光明最勝王經〉在敦煌吐蕃期洞窟首次出現的原因》，《敦煌歸義軍史專題研究四編》，西安：三秦出版社，2009年，第627-647頁。

④ 方廣錫著：《敦煌佛教經錄輯校》，南京：江蘇古籍出版社，1997年，第826-829頁。

法護所譯的《八陽經》只有兩號，而屬於偽經的則多達一百二十餘件<sup>①</sup>。通過敦煌遺書中保留的僧人誦經記錄，我們還發現屬於疑偽經性質的《天地八陽神呪》並非只是作為資料保存在敦煌藏經洞中，而是當時敦煌地區佛教徒日常使用的基本典籍之一。如，P.3092 背面是一份歸義軍時期記錄僧人誦經進度的文書，所錄僧人有二十餘人，所誦經典包括《金剛經》、《觀音經》、《百法論》、《大悲經》、《父母恩重經》、《菩薩戒》、《觀音多心經》、《善惡因果經》、《金光明最勝王經》、《延壽命經》、《千文》和《八陽經》。關於《八陽經》，該文書記錄為“勝淨：《八陽經》，十月二十九日誦至獲如思（是）福，十一月一日誦至而成佛道”<sup>②</sup>，而“獲如是福”、“而成佛道”正是出於偽經《天地八陽神呪》。從《天地八陽經》在敦煌遺書中的數量和關於僧人日常誦經情況的記載中，我們可以直觀的感受到吐蕃和歸義軍時期該經在敦煌地區的盛行情況<sup>③</sup>。而以《天地八陽經》為代表的術數類疑偽經在敦煌地區的流行與此類經典的特色密切相關。我們已經談到，《天地八陽經》這類經典並不重視對佛教教理的宣傳，而是強調對佛以及佛法、佛經超自然能力的渲染，此類經典認為，佛有管轄一切左右人事吉凶力量的能力，人們只要相信佛、誠心的念佛、念經就能得到佛的庇佑，消除一切不吉之事。此類經典在敦煌的流行，亦是敦煌占卜與佛教神力結合的體現。

### 三、敦煌佛教對占卜的實踐與傳播

吐蕃和歸義軍統治下敦煌佛教與占卜在實踐層面的交融主要表現為日常生活中佛教徒對占卜的使用和對占卜技術的傳播兩方面。

據敦煌遺書記載，敦煌地區佛教信徒在修建佛寺時往往會通過占卜來選擇建寺之地。S.4860v《當坊義邑創置伽藍功德記並序》中就提到“卜買聖地，創置伽藍”<sup>④</sup>，P.2765v《大蕃敕尚書令賜大瑟瑟告身尚起律心兒聖光寺功德頌》中也提到尚起律心兒“聖門設教，黃金布地，白璧邀工，進口直道以事君，傾真心而向佛。爰乃卜宅敦煌古郡州城內，建造聖光寺一所”<sup>⑤</sup>。中原佛教亦有卜

① 李小榮著：《敦煌密教文獻論稿》，北京：人民文學出版社，2003年，第2頁。

② 黃永武主編：《敦煌寶藏》，第126冊，臺北：新文豐出版社，1983年，第278頁。

③ 據于淑健所言，《天地八陽經》的敦煌寫本不少都存有題記，而這些題記多為10至11世紀，可見該經主要盛行於歸義軍時期。參見于淑健《敦煌佛典詞語和俗字研究》，上海：上海古籍出版社，2012年，第80頁。

④ 《英藏敦煌文獻（漢文佛經以外部分）》，第6冊，成都：四川人民出版社，1992年版，第264頁。

⑤ 《法藏敦煌西域文獻》，第18冊，上海：上海古籍出版社，2001年，第132頁。

地建寺之舉，但在中原佛教徒看來，選擇好的寺址是為了更好的修行，中原佛教徒並沒有過多的將寺址選擇與僧侶世俗吉凶聯繫在一起。與之相對，在敦煌佛教徒看來，寺址的選擇與僧侶的世俗禍福密切相關。如 S.5645d，該卷原題《司馬頭陀地脈訣》，黃正建《敦煌占卜文書與唐五代占卜研究》將其納入《葬書》一類，並提到該文書：“內容講到了地形地勢……卷子講地勢，似既包括陽宅，也包括陰宅。”<sup>①</sup>可見該卜書內容龐雜，既有《葬書》的內容，亦含有《宅經》的內容。該文書最後《寺觀圖記》提到佛寺的方位選擇以及由此帶來的吉凶災禍，應屬《宅經》範疇。其吉凶徵兆涉及到寺院有無盜賊、是否乏糧，僧人品行是否良好、有無疾病、有無口舌等內容，茲引其文如下：

天門高柱，福德之名僧；坤巽相扶，主富貴之極；卯長肥厚，主賊、口舌生；丑未相逆，無有橫口舌；申酉肥，竊盜不敢來寢（侵）；未地勢寬的，出高僧之位；人（入）山破子門外遠，主賤、口舌、逃亡；丑未位懸，主僧尼之多病；大門若下，主常住無糧食；坤申位懸，常逢劫賊；巽門若下，主僧命難存；辰戌位懸，即僧道失明；午未上風，僧尼之相憎，心不相扶，事空虛；坤申貯水，長髮納為妻；巳亥交流，僧尼自相染污，或狂酒在路勒他女人，或捉撮面傷累於官府；若子位下，尼與俗人交通。<sup>②</sup>

《司馬頭陀地脈訣》託名司馬頭陀，但究竟為何人所作已不可得知，從其行文中提到“尼與俗人交通”等“不為佛教諱”的內容來看，該文書應該不是佛教僧尼所作。那麼，這份由世俗之人編撰的相地文書是否被敦煌佛教僧團實際採用呢？通過對 S.5645 整個寫本內容的考察，我們認為《寺觀圖記》確實被敦煌僧侶採用，甚至可以說是常用。查閱原卷圖版，S.5645 為冊子裝，共有 71 個頁面，從前到後依次寫有《禮懺文》、《結夏文（文樣）》、《解夏文（文樣）》、《分亡攝物（分亡僧衣物法）》、《念誦事文（文樣）》、《咒生偈》、《小乘錄》、《三教不齊論》和《司馬頭陀地脈訣》等內容。那麼，S.5645 如此豐富的內容是偶然集中在一冊之中，還是特為之呢？從這些文書的性質來看，本文認為 S.5645 是佛教徒特意集寫而成的。文書前部從《禮懺文》到《咒生偈》都是實用性很

① 黃正建著：《敦煌占卜文書與唐五代占卜研究》（增訂本），北京：中國社會科學出版社，2014 年版，第 75 頁。

② 《英藏敦煌文獻（漢文佛經以外部分）》，第 9 冊，成都：四川人民出版社，1994 年，第 17-18 頁。

強的佛教文書，文書中的《小乘錄》也並非我們通常所言的小乘經錄，其內容是“一錄佛入胎、降神、踰城、成道、入涅槃時日；二錄佛法至震旦、漢明感夢、摩騰降臨、上善出家、中朝置寺、兼僧受三皈五戒……三略大小乘受戒宗趣；四序略袈裟並糞掃衣緣起”<sup>①</sup>，由此看來此《小乘錄》可謂為一部簡明教史，常常翻閱可使佛教徒了解本宗歷史，而《三教不齊論》是佛教徒貶斥釋道二教的護教作品，時常閱讀，有助於增強教徒的宗教認同感。總結來說，上述各篇文章都與佛教密切相關，具有極強的應用性，將其組合在一起可便於佛教徒隨時翻閱查用。故而我們推測，S.5645 的性質應該是一份具有實用性的佛教文獻彙編。將《司馬頭陀地脈訣》編入 S.5645 之中或許正是因為其在佛教教團中具有很高的實用性。

在修造之外，敦煌佛教徒在日常生活的諸多方面都會使用到占卜之術。這一點，我們可以從僧人抄寫的卜書中得到證明。我們先將敦煌遺書中由僧人抄寫的卜書羅列如下：

(1) P.2682: 《白澤精怪圖》，其尾題“已前三紙無係道听 道僧併攝俗姓范《白澤精怪圖一卷卅一紙成》”。該文書的書寫年代，池田溫言：“年次未詳，大約八世紀。”<sup>②</sup>

(2) P.4732v+P.3402v: P.4732 正面，《敦煌遺書總目索引》定名為《論語集解先進篇》，背面為《吉凶書》，P.3402 正面為《論語》之《先進》、《顏淵》等內容，背面為《推得病時法》等。據陳于柱研究，兩卷文書可以綴合，背面實為《發病書》類占卜文書。該寫卷背面卷末處有一行藏文，陳于柱《敦煌吐魯番出土發病書整理研究》漢譯為“僧人恆安、僧人慧達和鐘臘田、李君達”，陳氏進一步指出本卷《發病書》極有可能就是恆安所抄，抄寫時間為 834 年或 846 年<sup>③</sup>。

(3) P.4996 +3476: 該卷正面《敦煌遺書總目索引》定名為《景福二年(893)具注曆日》，背面定名為《卜筮書》，涉及占失盜、午年九宮等內容。在正面《具注曆》九月十七、十八、十九日附近雜寫有“乾寧三年丙辰潤月廿二日比丘僧壽書寫記”一行文字。經過對比，該行文字和背面《卜筮書》文字相同，可以

① 《英藏敦煌文獻（漢文佛經以外部分）》，第 9 冊，成都：四川人民出版社，1994 年，第 6 頁。

② [日] 池田溫編：《中國古代寫本識語集錄》，東洋文化研究所叢刊，第十一輯，東京：大藏出版株式會社，1990 年，第 326 頁。

③ 參見陳于柱：《敦煌吐魯番出土發病書整理研究》北京：科學出版社，2017 年，第 35-36 頁。

推測《卜筮書》就是僧壽於乾寧三年（896）所抄。

（4）P.3175：《納音甲子占人姓行法》，尾題“天福十四年戊申歲十月十六日報恩寺僧願德寫記耳”，其抄寫年代為948年。

（5）S.6169：《英藏敦煌文獻》定名為《雜寫》，《敦煌遺書總目索引》定名為《佛經》。檢視原卷圖版，其前部實為佛教的《唯識三十頌》，中間夾雜一行文字為“大唐兵部法法安法安法法安吉宅宅宅□□此入南”，卷末有兩行文字寫為“龍興寺沙門門神智神智并寫陰陽陰陽陽陽陰陰陽 《大唐新定皇帝宅經》一卷並居法法第九廿二日習”。從圖版情況來看，我們認為該卷文書並非《大唐新定皇帝宅經》，將其劃入《宅經》之中似有不妥。不過該文書確實與《皇帝宅經》有密切的關係。從《唯識三十頌》後面幾行的書寫情況來看，文字重復，我們推測 S.6169《唯識三十頌》之後的內容應該是龍興寺僧人神智練習塗鴉之作。又，後半部分重復的多為“宅”、“陰陽”等與《宅經》相關的文字，我們推測神智練習塗鴉所參照的底本正是《大唐新定黃定宅經》。

（6）P.3398b：《敦煌遺書總目索引》定名為《占卜書殘卷》，包含有周公卜法、推十二時人命相屬法、推人十二時耳鳴等法三個部分。尾題“六年□□四月廿春日三界寺法律”。該文書為冊頁裝，從其裝幀方式可以推斷其抄寫時間為晚唐五代。

除去上述寫卷外，陳于柱推測 P.3779《推九曜行年災厄法》亦是由僧人抄寫。陳于柱提出 P.3779 背面書寫“請乾元寺主戒勝狀”“龍興寺僧正願延”等字樣，其筆記行文與正面九曜行年相同，可推 P.3779 或是龍興寺僧正從乾元寺主戒勝處抄寫而至<sup>①</sup>。但檢視原卷圖版，“請乾元寺主戒勝狀”等字字體似和正面不同。我們還不能確定正面之占卜文書就是龍興寺僧正願延所抄。姑且暫存其說。

我們現在已經無法準確知道上述每一件占卜文書的抄寫緣由，但我們推測，其中一些文書就是出於實際使用的需要而抄寫。如署名三界寺法律所寫的《占卜書殘卷》，其中夾雜多種占卜之法，出現這種雜糅的原因，可能是這位法律將自己常用的占卜之法集中匯集的結果。此外，僧壽所抄的占卜文書亦屬於雜抄性質，應該也屬於實用性卜書。除自己使用外，有些卜書可能是僧侶替他人抄寫，不過我們沒有更多的材料來證明此種假設，只能存疑於此。

<sup>①</sup> 陳于柱著：《區域社會史視野下的敦煌錄命書研究》，北京：民族出版社，2012年，第210頁。

需要注意的是，上舉僧人所抄的占卜文書中，有一些顯然不具有實用性。如龍興寺僧神智所抄寫的《大唐新定皇帝宅經》。我們已經說過，該卷文書應是神智練習塗鴉的結果。那麼，神智習作為何會以《大唐新定皇帝宅經》為底本呢？這就與敦煌寺學教育的情況密切相關了。吐蕃佔領敦煌後，敦煌地區原有的學校制度遭到破壞，州學、醫學、縣學等學校均不復設立，取而代之的是僧團創辦的寺學。歸義軍收復敦煌後，雖恢復州學等世俗學校，寺學教育却依舊興盛，其影響力甚至遠超州學、縣學等世俗教育，敦煌大族往往將子孫送往寺學接受教育，如後來成為歸義軍節度使的曹元深就曾求學於三界寺寺學。據姜伯勤、李正宇等研究，在敦煌寫本題記中保存有淨土寺、蓮臺寺、金光明寺、乾明寺、龍興寺、永安寺、三界寺、靈圖寺、大雲寺、顯德寺等 10 所敦煌寺院的寺學資料<sup>①</sup>。通過敦煌寫本題記，可以看到敦煌寺學的學生是僧俗兼收的，敦煌寺學教授的內容是內外並重的，即除了教授內典知識外，也教授經史子集等世俗學問。寺學之中是否教授占卜知識，已有不少學者作過推測，如鄭炳林認為：“張大慶、張淮深的啟蒙教育是在吐蕃時完成的，不能排除寺學教育的結果。若是寺學培養，就說明當時寺學對學郎還教陰陽雜占一類的東西，不然為何在三界寺中保存有這麼多的陰陽雜占一類的東西。若教授陰陽雜占，那麼三界寺經藏中收藏這麼多的陰陽雜占類文書就有了一個合理的解釋。”<sup>②</sup>鄭炳林的推測是符合實際的。但我們認為 S.6169 文書中有關《大唐新定皇帝宅經》的雜寫是敦煌寺學教授占卜知識最直接、最有力的證明。S.6169 有關《大唐新定皇帝宅經》雜寫的書寫者神智為龍興寺僧人，據學生題記等資料，我們知道在晚唐五代敦煌龍興寺的確開辦有寺學教育。又李正宇根據現存寺學學生題記推測龍興寺寺學的存在時間約為 917-920 年<sup>③</sup>，該推測不一定準確，但應無太大偏差。S.6169 有關《大唐新定皇帝宅經》的雜寫的抄寫時間，黃正建、陳于柱在提及本卷文書時都未指明。經查檢，我們在 S.2614V/3《沙洲各寺僧尼名簿》中找到了神智之名<sup>④</sup>，該文書記錄敦煌十二寺僧尼名錄，其中龍興寺僧人、沙彌共 50 人，就有名為神智的僧人。而 S.2614 正面為《大目乾速冥簡救母變文并圖一卷》，卷末有題記“真明七年(921)辛巳歲四月十六日淨土寺學郎薛安俊寫張保達

① 參見姜伯勤著：《敦煌社會文書導論》，收入林聰明主編《敦煌學導論叢刊》，臺北：新文豐出版社，1992 年，第 87-94 頁；李正宇著：《唐宋時代的敦煌學校》，《敦煌研究》，1986 年 01 期。

② 鄭炳林著：《敦煌寫本解夢書校錄研究》，北京：民族出版社，2005 年，第 19-20 頁。

③ 李正宇著：《唐宋時代的敦煌學校》，《敦煌研究》，1986 年 01 期。

④ 《英藏敦煌文獻（漢文佛經以外部分）》，第 4 冊，成都：四川人民出版社，1991 年，第 123 頁。

文書”<sup>①</sup>。通過 S.2614 正面題記的時間，我們可以推測其背面僧尼名錄的時間應該是在 921 年之後，既然同紙書寫，時間自然不會相差太遠。S.2614V《沙洲各寺僧尼名簿》對有僧官職位的僧人均標明職位，對沙彌也單獨標出，神智既無僧職又非沙彌，應該屬於一般比丘，其名在比丘中排位靠後，可能因為資歷不深，這樣看來，名錄之中的神智應屬於受大戒不久的比丘，而按照《四分律》所云“比丘年滿二十當受大戒”<sup>②</sup>，可以推測此時神智應為 20 多歲的青年比丘。如果我們的推測成立，龍興寺寺學開辦之時，神智應為十幾二十歲，正當接受教育之時。從 S.6169 中《大唐新定皇帝宅經》雜寫的書寫狀況兩看，雖屬練習塗鴉，但字體工整，斷然不是稚齡少年所為，應該出自一位高年級學生之手。種種跡象表明，S.6169 中關於《大唐新定皇帝宅經》的雜寫就是神智作為龍興寺寺學高年級學生時的學習之作。《大唐新定皇帝宅經》雜寫的存在強有力的證明了敦煌寺學確實也教授陰陽占卜類的知識。

通過上面的論述，我們看到敦煌佛教徒不僅建寺之時需要採用占卜之術來決定寺院的地理位置，在其他日常生活中，如占盜、占病，也廣泛的使用占卜術。此外，作為晚唐五代敦煌教育的重要組成部分，佛教寺學在教授學徒中確實也要教授占卜知識，這對占卜在敦煌的傳播和傳承具有重大意義。還需注意的是，上舉由僧人抄錄的占卜文書，有的抄錄於 8 世紀，也有的抄錄於 9 世紀和 10 世紀，時間上基本涵蓋了整個吐蕃歸義軍統治時期。文書的抄寫者既有直接署名某僧或某比丘的一般僧人，也有署名某法律者，若陳于柱對 P.3779 文書作者的推斷不誤，這些抄寫者中還有署名某僧正者。法律、僧正為敦煌教團僧官職位，與一般僧人相比，這些署名某法律、某僧正的可算作敦煌地區的高級僧侶。如此看來，敦煌佛教徒雖有身份地位之差異，其熱衷占卜活動倒是一致的。

總結說來，吐蕃和歸義軍統治下的敦煌佛教已將占卜視為日常行為，在生活中廣泛利用，完全不再關注占卜與佛教戒律的問題。

## 本章小結

特殊的地理位置，使敦煌即易開放又易封閉。當社會穩定之時，敦煌則成

① 《英藏敦煌文獻（漢文佛經以外部分）》，第 4 冊，成都：四川人民出版社，1991 年，第 122 頁。

② [後秦] 佛陀耶舍共竺佛念等譯：《四分律》卷一七，《大正藏》，第 22 冊，第 679 頁。



為東西方交通樞紐，也成為漢宋之際中原地區接受異域文化的前沿地帶；每逢戰事，河西（敦煌）又可以據山河自守，割據一方。敦煌特殊的地理、社會環境對流行於此的佛教與占卜文化起到了很好的保護作用。晚唐五代，當中原社會屢屢打壓佛教與占卜之時，敦煌佛教和占卜却在吐蕃、歸義軍政權的庇護下呈現繁榮之勢。特殊的地理位置、社會環境，使敦煌佛教形成了重世俗、重神力的地域特色。這種特色，減少了敦煌佛教與占卜在交融過程中所受的阻礙，故而，晚唐五代時期敦煌佛教與占卜交融的程度要遠遠高於漢地。

## 第六章 《摩醯首羅卜》與四面骰卜的佛教化

敦煌遺書 S.5614 篇幅較大，含有多份占卜文書。其中有一份首題為《摩醯首羅卜》的卜書較為特殊。該卜書所用卜具為一枚四面骰子，卜法則是通過投擲骰子形成卦象，然後依卦象查詢卦辭以預測吉凶。該卜書具有明顯的佛教特徵，張弓《敦煌典籍與唐五代歷史文化》中就明確指出：“此卜法顯然有佛教色彩。”<sup>①</sup>據目前掌握的資料來看，與《摩醯首羅卜》相似的卜書共有 12 號。這些卜書分別由漢語、婆羅謎字梵語、古藏語和古突厥語書寫而成。這些不同語言的骰卜文書是否有共同的源頭？《摩醯首羅卜》中的佛教因素是受敦煌佛教的影響而形成，還是四面骰卜本有之特色？本章試圖通過對 12 號骰卜文書的綜合分析，來回答這一系列疑惑。

### 第一節 中外文化史中的骰與骰卜

骰子，《漢語大字典》釋云：

骰子，即色子，舊時賭具的一種，骨制，為正方形的小立體，六面分刻一至六點，賭博時用以投擲以決定勝負。點着色，故又稱色子。《廣韻·侯韻》：“骰，骰子，博陸采具。”《正字通·骨部》：“骰取投擲義，俗讀色。”清翟灝《通俗編·俳優》：“《史記》蔡澤說范雎曰：‘博者欲大投。’南朝宋裴駟注云：‘投，投子也。’按：投取投擲，其義甚顯，古人皆用投字，唐人始別作骰。”<sup>②</sup>

《漢語大字典》將“六面分刻一至六點”的正立方體賭具稱為骰子。其實，從廣義上來說，凡在博戲中投擲之物，均可稱之為骰子。

在中國古代，擲骰行棋是不少博戲都有的重要環節，如六博投箸，塞戲投檠，樗蒲投五木，雙陸投瓊，此外采選、打馬、骨牌、馬吊、麻將等等都離不開投骰<sup>③</sup>。故而，程大昌《演繁露》即云：“博之流，為擲蒲、為握槊、為呼博、

① 張弓著：《敦煌典籍與唐五代歷史文化》，北京：中國社會科學出版社，2006 年版，第 867 頁。

② 漢語大字典編輯委員會：《漢語大字典》第 7 卷，成都：四川辭書出版社，武漢：湖北辭書出版社，1990 年版，第 4408 頁。

③ 宋會群著：《中國博奕文化史》，北京：社會科學文獻出版社，2010 年版，第 62 頁。

爲酒令，體製雖不全同，而行塞勝負取決於投，則一理也。”<sup>①</sup>

雖然所投之物均可稱之爲“骰”，但其形制却各不相同。箸通常六根一起使用，目前發現的箸均屬於竹製，如睡虎地 13 號秦墓中所發現的六箸是用半邊細竹管製成，中間填以金屬粉，兩頭分別用半月形堵住金屬粉，箸管一面圓一面平，可將其視爲陰陽二面，每次擲出後，一根箸管可出現陰、陽兩種結果，六根箸管共可得到 64 種組合，博戲則依六箸組合的形式行棋。檠，近球體，可以飛速旋轉。檠主要有十八面和十四面兩種。十八面和十四面檠皆兩面刻字，其他面刻一到十六（十四）的數字。在早期博戲中還有一種稱爲“瓊”的骰子，在秦漢考古中未有實物發現，但依據洪興祖《楚辭補註》卷九《招魂》補註引《博經》所云：“擲采以瓊爲之，瓊斂方寸三分，長寸五分，銳其頭，鑽刻瓊四面爲眼，亦名爲齒。”可以推測其形爲長方形六面體，有四面刻有標識。五木，與箸相比要短小的多，大約只有箸的十分之一，其形兩頭尖銳中間略寬，似較扁的杏仁<sup>②</sup>。我們現在常見的正六面體骰子，在秦代考古中亦有發掘。《江陵王家臺 15 號秦墓》考古報告中提到 23 件骰子：“木質，正方體，外髹黑漆，分大小兩種 大的 9 件，邊長 2.9 釐米。六面分別陰刻‘一’、‘二’、‘三’、‘四’、‘五’、‘六’數字。小的 14 件，邊長 2.4 釐米。其中兩件上面和底面爲空白，四個側面分別對刻‘一’和‘六’字；另 12 件所刻數位與大骰子相同。”<sup>③</sup>

“卜博同源”是人類古代文明中的一種常見現象。在古代社會，作爲賭具的骰子，往往也可作爲占卜工具。《梵網古跡抄》卷七釋“擲菹”云：

老子入胡作之，用卜知吉凶；今時人擲之爲戲，名擲菹。形貌者有五，掘木子各長四寸，上各有刻，一有四刻、二有三刻、三有二刻、四有一刻、五者無刻，用以擲卜，若擲得多刻者吉封，若得一刻及無刻者惡封。<sup>④</sup>

《夷堅丁志》卷一“夏氏骰子”條也記載夏廩曾以擲投骰子的方式來預測自己的科考結果：

① 程大昌撰：《演繁露》卷六，《景印文淵閣四庫全書》，第 852 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983 年版，第 112 頁。

② 以上關於投具的介紹詳參宋會群著：《中國博弈文化史》，北京：社會科學文獻出版社，2010 年版，第 30-34、77 頁。

③ 劉德銀：《江陵王家臺 15 號秦墓》，《文物》，1995 年 01 期。

④ 《梵網古跡抄》卷七，臺灣“國家”圖書館善本佛典，第 15 冊，第 8853 號。

（夏廩）對局設拜曰：“廩聞博具有靈，敢以身事敬卜。今年或中選，願於十擲內賜之渾化，不然，將束書歸耕無復進矣。”祝罷，即授莎擲焉，六子皆赤。夏愕喜不敢自信，又祝曰：“廩至誠齋心，以平生為禱，恐適者偶然，願更以告。”復再投之，三采皆同，乃再拜謝神貺。是歲果於莫儔榜登科，後官至中大夫川陝宣撫司參議官。<sup>①</sup>

中國以外，骰子與骰卜亦見於其他文明之中。據常任俠所言，在美索不達米亞曾經發現一個陶土製的骰子，是紀元前 2750 年的遺物；古代埃及遺留的建築物上也發現骰子圖案；古羅馬人也非常喜歡骰子遊戲，馬爾可·安東尼曾在亞歷山大里亞日以擲骰子為事，奧古斯都大帝、尼祿以及克雷狄斯都嗜好骰子遊戲，克雷狄斯還寫過一本關於骰子遊戲的書籍<sup>②</sup>。

此外，《聖經》（New English Translation Bible）中也多次提到骰子。《聖經》中骰子甚至被視作耶和華神意的體現<sup>③</sup>。彼時之人也時常以投擲骰子的方式來作出決定，如耶穌被釘上十字架後，士兵們就是以投擲骰子的方式來分配耶穌的衣服（John19:24）。

骰子在古代印度也極為流行。捷克學者 Bedřich Hrozný（哈魯尊）所著 *Ancient History of Western Asia, India and Crete* 一書的第 83 號插圖就是一幅出土於古印度 Mohenjo-Daro(摩亨佐·達羅)文化遺址的六面骰子圖片，據推測，這些骰子應該是屬於公元前 2400-2100 年左右的物品。而從照片中可以看到六面骰子的樣式和我們現在常見的骰子已完全一樣<sup>④</sup>。在印度典籍中也有不少關於骰子的記載，史詩《摩訶婆羅多》的《大會篇》就講述了難敵通過骰子遊戲贏光堅戰所有財富，並最終導致婆羅多族的戰爭的故事。

可以看到，骰子占卜在古代文化中十分普遍，無論是在東方還是在西方，都有有關骰子占卜的記載。而在我國秦代古墓中甚至出現了兩面留白、四面標記的骰子，這種骰子實質上也可以算作是四面骰子。那我們要討論的這批發現於新疆、敦煌等地的四面骰卜又起源於何處呢？他們是各自形成，還是存在某

① [宋] 洪邁撰，何卓校：《夷堅志》，第 2 冊，北京：中華書局，1981 年版，第 541 頁。

② 常任俠著：《從遊戲玩具上看中印古代文化的關係》，收入常氏《東方藝術從談》，安徽教育出版社，2006 年版，第 49-50 頁。

③ Proverbs16:33: The dice are thrown into the lap, but their every decision is from the LORD.( NET Bible).

④ Bedřich Hrozný: *Ancient History of Western Asia, India and Crete*, Artia:1953.p166.

種傳承關係呢？這些問題，即是我們下一節所要討論的。

## 第二節 四面骰卜的佛教化：從印度到敦煌

### 一、現存四面骰卜文書及其校錄、翻譯情況概述

敦煌文書中記載了一種特殊的骰子占卜法。該卜法所用的卜具為一枚四面標記有數字或者圈點、動物圖形的骰子<sup>①</sup>。骰子每一面的標記分別對應着 1-4 中的一個數字。占卜時投擲骰子三次，每次可得到 1-4 中的一個數字（圓點、圖形），再將得到的數字按擲出的先後順序組合起來，形成 111、222、333、444、123、132 等不同的數字組合，理論上來說，此數字組合的總數應有 64 組。每一個數字組合稱為一卦（局），每一卦（局）都附有相應的卦辭，占卜時先擲卦，然後以卦所對應的卦辭來預測吉凶休咎。

目前所知，與此卜法相關的骰卜文書在新疆、敦煌等地均有發現。現在可見的此類寫本共計 12 號。分別由漢、梵、藏、古突厥語等語言寫成。對這 12 號寫本，學界前賢均已做過校錄。特別是對梵、藏、古突厥語寫本的漢譯，為本文的研究提供了極大的便利。我們現將這 12 號寫本的整理、校錄、翻譯以及本文的用本情況簡要介紹如下：

漢文文書：1 號，編號為 S.5614 號。該骰卜文書首有《摩醯首羅卜》的題名。對該號文書，已有不少學者對其作了節校。王愛和在其博士論文《敦煌占卜文書研究》中對該號文書首次作了完整的校錄。但受彼時條件之限制，王校本訛誤較多。如，第二二二卦，王校為：“此名大聖天局，如人刺事，其天擁護，所須即得水食。有至思修求者，並得□□、驅馬、六畜熙足，死損於後，大吉。”<sup>②</sup>此句語意不明，難以通讀。2016 年陳踐編著的《敦煌吐蕃文獻選輯·占卜文書卷》出版，該書附錄 1 對 S.5614 作了重新校錄，其二二二卦校為：“此名大聖天局，如人求事，其天擁護，所須即得，衣食自至，思情求者，並得從心，駝馬六畜，總

① 四面骰子樣式可能並不統一，可能會有應地適宜的改變，但其計數以 4 為限的實質還是一致的。A.F. Rudolf Hoernle (霍恩勒) 認為四面骰子應該是四面長兩端圓，類似於人的踝骨、蹠骨；Heinrich Lüders 在介紹印度骰子遊戲時提到的四面骰子為一種長約 7 厘米、寬與高約 1 厘米的棱形，Brandon Dotson (多特森) 在介紹西藏骰卜文書時附有四面骰子的圖片，圖片中有三枚骰子，其中兩枚發掘於 Niya (尼雅，今我國新疆民丰县以北大約 90 公里的尼雅河下游)，一枚發掘於 Taxila (塔克西拉，今巴基斯坦旁遮普省)，三枚骰子均為骨質矩形，與 Heinrich Lüders 所述相近；陳踐在介紹 ITJ749 號骰卜文書時提到，骰子應為六面體，上下面的中間貫以小棍，通過捻動木棍而使骰子掉落。

② 王愛和著：《敦煌占卜文書研究》，蘭州大學博士論文，2003 年，第 349 頁。

無死損，於後大吉。”<sup>①</sup>參照《敦煌吐蕃文獻選輯》的校文，我們對此卦的內容有了準確的認識。但《敦煌吐蕃文獻選輯》中仍有少量值得商榷之處。如三四二卦，王校為：“此名雷公局。人多道汝惡，見汝似虎，家內別懷怨、別詐親，所求不遂，損費汝功，此卦大吉。”<sup>②</sup>《敦煌吐蕃文獻選輯》校為：“此名雷公局，人多道汝惡，見汝似虎象，內別懷，怨則詐親，所求不遂，損費汝功，此卦大吉。”<sup>③</sup>兩種校文似乎都不夠精準。通過 IDP 檢視 S.5614 圖版，我們認為三四二卦的卦文應該是：“此名雷公局，人多道汝惡，見汝似冤家，內別懷怨（外）則詐親，所求不遂，損費汝功，此卦大吉（凶）。”該卦提到的“內別懷怨外則詐親”語出《論語·公冶長》篇，其文云：“子曰：‘巧言令色足恭，左丘明恥之，丘亦恥之；匿怨而友其人，左丘明恥之，丘亦恥之。’”<sup>④</sup>，“匿怨而友其人”其義則是指：“心內隱其相怨，而外貌詐相親友。”<sup>⑤</sup>除去少數不精準之處，《敦煌吐蕃文獻選輯》所錄校文可以說是 S.5614《摩醯首羅卜》目前最好的校本。本文關於 S.5614《摩醯首羅卜》的研究，就以《敦煌吐蕃文獻選輯》所錄本為文獻依據。

藏文文書：8 號。分別為 ITJ739、ITJ749、P.T.1046、P.T.1051、ITJ740（1）、ITJ738（1）、ITJ738（2）和 ITJ738（3）。敦煌藏文骰卜文書得到了海內外學者的廣泛關注。英國學者 F.W. Thomas（托瑪斯），在其著作 *Ancient folk-literature from north-eastern Tibet*<sup>⑥</sup>中就談到了藏文骰卜文書，並將 ITJ738（3）號骰占卜文書譯為英文；Brandon Dotson 是目前西方學術界持續關注和研究藏文骰卜的學者，在此領域取得了諸多研究成果<sup>⑦</sup>。國內方面，王堯、陳踐等學者對敦煌藏文骰卜關注頗多。陳踐編著的《敦煌吐蕃文獻選輯·占卜文書卷》於 2016 年出

① 陳踐編著：《敦煌吐蕃文獻選輯·占卜文書卷》，北京：民族出版社，2016 年版，第 115 頁。

② 王愛和著：《敦煌占卜文書研究》，蘭州大學博士論文，2003 年，第 351 頁。

③ 陳踐編著：《敦煌吐蕃文獻選輯·占卜文書卷》，北京：民族出版社，2016 年版，第 118 頁。

④ [魏]何晏集解，[宋]邢昺疏：《論語注疏》卷五，阮元校刻：《十三經注疏》，北京：中華書局，1980 年影印本，第 2475 頁。

⑤ [魏]何晏集解，[宋]邢昺疏：《論語注疏》卷五，阮元校刻：《十三經注疏》，北京：中華書局，1980 年影印本，第 2475 頁。

⑥ F.W. Thomas: *Ancient folk-literature from north-eastern Tibet*, Berlin: Akademie-Verlag, 1957.

⑦ 如其在 *Divination and law in the Tibetan Empire: The role of dice in the legislation of loans, interest, marital law and troop conscription*, *Contributions to the Cultural History of Early Tibet*, Leiden: Brill, 2007. 一文中討論了 ITJ740 號骰卜文書與早期吐蕃王國法律制度的關係問題。2019 年在復旦大學召開的“絲綢之路寫本文化與多元文明”國際學術會議上，Brandon Dotson 也提交了與四面骰卜相關的具有介紹性質的論文：Dice Divination in Three Tibetan, Chinese, and Turkish Codices from 9th-10th-Century Dunhuang. 該文還未正式發表，可參見會議論文集第 39-57 頁。

版，該書將 ITJ738 (2) 號文書以外的所有藏文骰卜文書的藏文原文和漢語譯文匯集在一處，極大的方便了藏文骰卜文書的後續研究。本文所用藏文骰卜文書以《敦煌吐蕃文獻選輯·占卜文書卷》為據。

婆羅謎字梵語文書：兩號，分別為 B4 和 B5。1890 年我國新疆庫車庫木吐喇石窟附近一座佛塔遺址中發掘若干古梵語寫本，其中一夾古代樺皮寫本被逗留於此的英屬印度第 17 孟加拉騎兵團中尉哈密爾頓·鮑威爾 (Hamilton Bower, 1858-1940) 收購。該寫本後來被 A.F. Rudolf Hoernle (霍恩勒) 正式定名為鮑威爾寫本 (Bower Manuscripts)，現藏於英國牛津大學博德利圖書館 (The Bodleian Library)<sup>①</sup>。鮑威爾寫本並非一個單獨的寫本，而是由 7 部分內容構成，其中第 1-3 部分內容涉及印度古代醫學，第 6-7 部分內容為《孔雀王咒經》，第 4、第 5 兩部分則是與敦煌骰卜類似，被稱為 Pāśakakevalī 的四面骰卜文書，我們將其稱為 B4 號卜書和 B5 號卜書。鮑威爾寫本發現後，霍恩勒用了二十餘年時間對該寫本作了深入研究，發表了多篇論文和著作，其 1912 年完成的 *The Bower Manuscript*<sup>②</sup> 一書是鮑威爾寫本研究的集大成之作。該書對寫本作了英譯，是近百年來研究該寫本的必讀資料。國內學者根據自己的研究興趣對鮑威爾寫本作了部分研究。任曜新在其博士論文《新疆庫木吐喇佛塔出土鮑威爾寫本研究》<sup>③</sup> 中，對該寫本作了整體研究，並漢譯了整個寫本。本文對鮑威爾寫本中骰卜的論述，其文獻來源主要參考任曜新的漢譯本。

古突厥語文書：1 號，倫敦大英圖書館編號為 Or8212。Or8212 號骰卜文書形成時間較晚，據哈密屯 (James Hamilton) 推測，該卜書可能形成與公元 930 年<sup>④</sup>。此號文書，張鐵山、趙永紅曾對其進行漢譯<sup>⑤</sup>，我們的研究在文獻上則參考他們的漢譯本。

需要指出的是，我們下面的討論，在文獻使用上均以本節提到的整理本、

① 關於鮑威爾寫本的發現、流通和研究的經過，參見王冀青：《霍恩勒與國際“龜茲學”的起源》，《龜茲學研究》(第五輯)，2012 年版，第 587-620 頁。

② A.F. Rudolf Hoernle: *The Bower Manuscript : Facsimile Leaves, Nagari Transcript, Romanised Transliteration, and English Translation with Notes*, Calcutta: Gov. Printing, 1893-1912 (First Publish), Reprinted: New Delhi, 1987.

③ 任曜新：《新疆庫木吐喇佛塔出土鮑威爾寫本研究》，蘭州大學博士論文，2012 年。

④ 哈密屯著，吳其昱譯：《沙洲古突厥文占卜書 irq bitig 後記》，收入香港新亞研究所敦煌學會主編：《敦煌學》(第一輯)，1974 年版，第 96-106 頁。

⑤ 張鐵山、趙永紅：《古代突厥文〈占卜書〉詮釋》，《喀什師範學院院報》，1993 年 02 期。張鐵山等在漢譯該號卜書時省略了卜辭前由三組圓圈組成的卦象。該卜書完整圖版見可見 IDP (Internation Dunhuang Project) 網站。

翻譯本為依據，故而下文涉及到骰卜文書文本內容的引用，我們均不在單獨標注出文獻來源。

## 二、鮑威爾寫本與四面骰卜的起源

### （一）鮑威爾寫本的抄寫與創作時間

在鮑威爾寫本被國內學界熟知前，學術界通常認為形成於吐蕃王朝（約公元 7 世紀—9 世紀）早期的藏文 ITJ740（1）（Ch.9.II.19）號文書是最早的骰卜文書。而事實上，鮑威爾寫本中的骰卜文書才是目前所能見到的抄寫時間最早的骰卜文書。麥唐納依據考古學證據推測該寫本大約抄寫於公元 350 年左右<sup>①</sup>。霍恩勒指出鮑威爾寫本屬於印度古老的波提（Poṭhi）形式，寫本穿繩子的洞孔位於左側葉子的正中，這種形式早在 2-3 世紀就出現在南印度，後來傳到北印度，4-5 世紀印度的波提幾乎都是採用這種左葉打孔的形式，但大約到了 6 世紀，這種左側打孔的方式就被左右兩邊打孔的形式取代，再後來左右打孔的方式又被中間打孔所取代。霍恩勒認為鮑威爾寫本採取左側打孔的形式，可以證明該寫本極為古老<sup>②</sup>。霍恩勒還注意到鮑威爾寫本並非出於一人之手，而是由四個人抄寫而成。第 1-3 部分的寫手雖然非常謹慎，但還是採用了“y”字母的新形式，出現新舊混雜的情況，而第 4-7 部的寫手只使用了“y”字母的舊形式，這說明鮑威爾寫本的產生時間應該是“y”字母的新形式出現後不久，有的寫手已經接受了該字母，另外一些寫手仍然拒絕使用該字母<sup>③</sup>。霍恩勒進一步提到“y”字母新形式於 4 世紀中期出現在北印度，在 6 世紀末期消失，故而他認為鮑威爾寫本應該抄寫於 4 世紀下半葉<sup>④</sup>。Lore Sander（羅·桑德）則依據寫卷的字體風格推斷該寫卷抄寫於 6 世紀前期或中期<sup>⑤</sup>。雖然對鮑威爾文書抄寫時間還未有一致意見，但依據幾位學者的意見我們將該寫本抄寫時間定在 4-6 世紀應該是符合實情的。

需要提出的是，B4、B5 兩號卜書抄寫時間接近，但二者的形成時間並不相

① [英] 麥唐納著，龍章譯：《印度文化史》，上海：上海文化出版社，1989 年影印版，第 142 頁。

② A.F. Rudolf Hoernle :*The Bower Manuscript* ,Vol.1,introduction (chapterII), 第 XXIII-XXIV 頁。

③ A.F. Rudolf Hoernle :*The Bower Manuscript* ,Vol.1 ,introduction (chapterIII), 第 XXXVI 頁。

④ A.F. Rudolf Hoernle :*The Bower Manuscript* ,Vol.1 ,introduction (chapterV), 第 XLVIII-LV 頁。

⑤ Lore Sander: Origin and date of the Bower Manuscript, a new approach .*Investigating Indian art : proceedings of a Symposium on the Development of Early Buddhist and Hindu iconography*.Conference Proceedings edition(held at the Museum of Indian Art Berlin in May 1986 , edited by Marianne Yaldiz, Wibke Lobo.) P313-323.



同，存在較大的時代差異。B4 號卜書序言中禮讚的神祇較多，除了濕婆、那羅延、毘濕奴外還要禮讚所有的藥叉、提婆，禮讚戰神、風神，禮讚樓陀羅（Rudra）和摩登伽族的女人等等。其所讚之神有兩點值得注意，一是諸神之間並無明顯的地位差異，沒有主神出現；二是樓陀羅神，該神是印度吠陀神話中月亮神系之神，屬於吠陀中的早期神祇，後來演化成濕婆神。除序言外，B4 號卜書中第 2 個 134 卦還提到 Asvins，即印度神話中的雙馬童，而“在《梨俱吠陀》中，雙馬童是一對孿生兄弟神，年輕漂亮，乘坐飛速超過思想的三輪金車。他倆的主要業績是救死扶傷，使盲人複明，老人返童，救助各種落難之人。歸諸他倆的頌詩有五十多首，在諸神頌詩中排列第四”<sup>①</sup>。不過由於神性鮮明，沒有提升空間，雙馬神在後吠陀時期，地位已大不如前。B5 號卜書序中只禮讚了毘濕奴、風神、女神，並將毘濕奴視為世界之主，地位高於其他神靈。在印度神話中毘濕奴的地位到了後吠陀時期乃至史詩時期才提升起來，郭良鋆就指出：“原先在吠陀神話中微不足道的毗濕奴，到史詩——往世書神話中則一躍成為神聖的大神。”<sup>②</sup>通過卜書中對印度諸神的態度，我們發現 B4 號卜書的形成時間應該是早於 B5 號卜書的。B4 號卜書還有着早期吠陀神話的特色，其形成時間應該是極早的，這一點還可以從卜書的具體內容上得到佐證。

## （二）鮑威爾骰卜文書的結構與內容

B4、B5 兩號骰卜文書結構基本一致。卜書的開始都有一段序言，主要內容是禮讚諸神，祈禱諸神讓骰卜結果準確。值得注意的是，女性在兩號卜書的讚辭中都有着重要地位。B4 號卜書提到：“讓骰子為了預言而降落！希利（Hili）！希利（Hili）！是摩登伽（Mātaṅga）種女人 Kumbhakārī 的能力讓他們降落。”B5 號卜書在禮讚諸神後更是有一大段致敬女神的咒語。

序言之後，是骰卜最為核心的卦辭部分。B4 號卜書存 60 個卦辭，其中 431 卦重復出現兩次。按骰卜法則 1、3、4 三個數字可以組成 134、143、314、341、413、431 六卦，B4 號卜書缺少 143 卦，故任曜新認為第二個 431 卦實為 143 卦之誤<sup>③</sup>。從理論上來說，四面骰子卜總共可以擲出 64 卦，若按任曜新之說認為第二個 431 是 143 之誤，這樣 B4 號文書就只缺少 234、412、124、211 四卦；

① 郭良鋆：《印度教三大主神的形成》，《南亞研究》，1993 年 04 期。

② 郭良鋆：《印度教三大主神的形成》，《南亞研究》，1993 年 04 期。

③ 任曜新：《新疆庫車佛塔出土鮑威爾寫本骰子占卜辭跋》，《敦煌學輯刊》，2011 年 03 期。

B5 號卜書殘缺嚴重，只存序和 20 個卦辭。與 B4 號卜書一樣，B5 號卜書也出現了重卦現象，即第 343 卦重復出現兩次，按骰卜法則，兩個 3 一個 4 可以組成 334、433、343 三卦，但與 B4 號卜書不同的是，B5 號卜書中兩個 3 一個 4 組合而成的 3 種卦相並無遺漏。其實，鮑威爾骰卜文書重卦現象是非常值得關注的一個問題，我們並不能將其簡單的歸為抄寫錯誤。這種重卦現象在我們後面的討論中還會頻繁出現。

鮑威爾寫本兩號卜書每一卦的結構也大同小異。如 B4 號骰卜文書 441 卦為：

第 3 個 Kūṭa: 441: 有安逸；無畏懼；我也在這兒看到了成就；你將在愛的藝術中享受那些女人；你在任何地方都不會有恐懼。

B5 號骰卜文書 441 卦卦辭為：

441: 兩次 4 和 1—如果骰子這樣降落，無疑將失去朋友，麻煩和巨大的痛苦將屬於你；你的死命星（命運）正最強烈的反對你：無論是你祖傳的還是你自己的生意都不會繁榮，還有你懷着極大的期望，已經在你心中規劃的事情：考慮一些其他事情：原本考慮的事情將不會實現。你將陷入五年的麻煩中，並且沒辦法高興。這對你將有一個標誌：在你後背的底部有一個痣。

可以看到兩卷卜書都有卦相和卦辭。不過二者還是有兩點差異，首先，B4 號卜書存有卦名；其次，B5 號卜書卦辭內容比 B4 號卜書繁雜的多，特別是 B5 號卜辭中增加了將卜兆與身體特徵相結合的內容。這種將占卜與身體徵兆相結合的形式，我們在密教典籍中也能見到。如，宋代法賢所翻譯《難儻計濕嚙囉天說支輪經》中就說：“巨蟹宮當太陰，直在井宿、鬼宿、柳宿全分，其日男女生者……於手中足下合有蓮華紋、螺紋、輪紋及吉祥果紋相。”<sup>①</sup>我們推測，在印度曾經存在將占卜徵兆與身體特徵聯繫在一起的風俗，不過這些資料多見於密典之中，而密典在印度產生較晚，故而這種風俗的出現時間應該不是太早。鮑威爾寫本中 B5 號骰卜文書中將骰卜與身體特徵聯繫在一起，可能正是受此晚起風俗的影響。

① [宋]法賢譯：《難儻計濕嚙囉天說支輪經》，《大正藏》，第 21 冊，第 463 頁。

除去每卦結構上的相似性外，兩卷卜書在總體卦兆的排列上也採取了相同的數學方式，即將合數相同的數組排列在一起，如 B4 號卜書中 443、434、344 三卦順序毗鄰，是因為這三卦三數之合均為 11，同樣，B5 號卜書中 441、144、414 順序毗鄰，亦是出於同樣的原因<sup>①</sup>。

在內容上，兩卷卜書所卜問的都是與社會生活息息相關的問題，“涉及政治、戰爭、商貿、出行、會議、友情、婚姻、戀愛、健康、宗教儀式等古代社會生活的方方面面”<sup>②</sup>。但是需要注意的是，這些內容在兩號卜書中出現的頻率並不相同。B4 號卜書出現頻率最高的卜問是關於敵人的，60 個卦局中就有 8 個卦局涉及到敵人的情況；此外，B4 號卜書中還有 4 次關於會議的卜問。而 B5 號卦卜文書只有 1 卦涉及敵人，沒有任何卦辭涉及會議。我們認為敵人與會議都是印度早期文明的寫照<sup>③</sup>。特別是關於會議的卜問，體現出該卜書所具有的部落遺風。林承節在《印度史》中指出“（到了後吠陀時期）婦女不再能參加部落的長老會和村社評議會，在國家出現後也不能擔任公職”<sup>④</sup>；他還指出公元前 6 世紀左右的印度“國家機器在逐步發展，部落長老會議和全體成員會議名義上還存在，但已失去作用”<sup>⑤</sup>，而到公元前 4 世紀左右孔雀王朝時期“國王就成了專制君主。不過，在行使權力時，國王還多少受大臣會議的限制，軍事民主時代的遺風尚未完全絕跡”<sup>⑥</sup>。可見，會議制在專制國家形成以前是印度社會重要的社會參與形式，部落需要通過會議來決定部落大事，故而會議能否順利召開，對部落影響至大。專制國家形成後，會議制並沒立即消失，在很長的時期內對國家的決策仍然有着一定的影響。此外，B4 號卜書中 414 卦的卦辭也值得我們注意，其卦辭提到：“埋怨國王，故法律和制度因此停止；但是你已得到你的利益；因此你當堅定地奉行法律和制度。”這是兩號卜書中唯一一次提

① B5 號文書中出現了二處例外，第一處就是我們已經提到的屬於重出的 343 卦，第二處是 141、114、411 三卦，三卦合數均為 6，本應排在一起，但 B5 號卜書中 141 卦位於第 4 張紙的背面，114 和 411 位置毗鄰，位於第 6 張紙的正面。出現差錯的原因，我們目前還無法解答。

② 任曜新：《新疆庫木吐喇佛塔出土鮑威爾寫本研究》，蘭州大學博士論文，2012 年，第 131 頁。

③ 任曜新也注意到鮑威爾寫本中存在大量卜問敵人的卜辭，他指出：“這種對於敵人和仇殺的大量關注，是否說明印度古代社會當時仇殺風氣比較濃厚，現在還沒有更多的資料證明。但是，有一點可以肯定的是，在印度古代社會一直是一種多分裂，少統一的特點。在公元前 4 世紀孔雀王朝建立，成為印度歷史上第一個統一王朝之前，印度一直處於列國並舉、戰國紛爭的時代，爭霸與兼併持續。”參任曜新《新疆庫木吐喇佛塔出土鮑威爾寫本研究》，蘭州大學博士論文，2012 年，第 132 頁。

④ 林承節著：《印度史》，北京：人民出版社，2004 年版，第 56 頁。

⑤ 林承節著：《印度史》，北京：人民出版社，2004 年版，第 28 頁。

⑥ 林承節著：《印度史》，北京：人民出版社，2004 年版，第 42 頁。

到法律和制度的地方。我們推測 B4 號卜書產生的時間應該是在部落社會逐步瓦解，國家正在形成之時，故而其卜辭既強調敵人、會議又強調遵循法律、制度，這正體現出從部落到國家的過度性。

### （三）兩號卜書的信仰特徵

我們已經說過，鮑威爾寫本是由醫學文書、骰卜文書和佛典籍三部分構成。佛典自然體現出佛教特色，其第 1-3 部分的醫藥文書也具有濃厚的佛教色彩，季羨林在《新疆的甘蔗種植和沙糖應用》中就指出：“這一部書帶有明顯的佛教色彩……上面兩個例子可以充分顯示出這一部梵文藥典的佛教色彩。這其實是並不奇怪的。當時佛教正在興旺時期，流布範圍極廣。中亞新疆一帶的醫典受佛教影響，是很自然的。”<sup>①</sup>

那鮑威爾寫本中 B4、B5 兩號骰卜文書是否也具有佛教特色呢？通過對兩號卜書序言的研究，我們發現這兩號卜書都體現出印度古老的婆羅門教特色。如 B4 號卜書的序言實為禮讚諸神的讚歌，其中提到的濕婆、那羅延、毘濕奴等婆羅門教信奉的神祇；B5 號卜書的序言中也說“我頌揚毘濕奴，這個世界之主，依賴他，這個占卜的真相得以彰顯”。不過需要注意的是，B4 號卜書序言提到“根據所有悉達多的真理，根據所有學派的真理，根據他們的真理和真實的意願，讓濕婆斷言出失去了什麼保留了什麼”。其中出現悉達多（Siddhas）一詞。任曜新在討論骰卜儀式時說：“在這個儀軌中，首先是向很多神靈致意……最後又提出將佛陀的真理和所有學派的真理和那羅延天等神諭作為占卜過程中的真理依據。”<sup>②</sup>任曜新是直接將悉達多（Siddhas）翻譯成了佛陀<sup>③</sup>，此譯法很容易給人造成錯覺，認為該卜書存在某些佛教色彩。其實，此處 Siddhas 一詞是泛指覺悟者。悉達多（Siddhas），《圓覺經大疏釋義鈔》卷一云：“故華嚴如來名號品中列佛種種名。於中云：亦名一切義成，一切義成者，即翻梵語

① 從季羨林文章來看，其所言的“這一部書”只指鮑威爾寫本的醫藥文獻部分。參季羨林：《新疆的甘蔗種植和沙糖應用》，《文物》1998 年 02 期。

② 任曜新：《新疆庫木吐喇佛塔出土鮑威爾寫本研究》，蘭州大學博士論文，2012 年，第 126-127 頁。

③ 佛陀一詞也有覺悟的含義，《三藏法數》卷一一云：“佛，梵語具云佛陀，華言覺。覺具三義：一者自覺，謂悟性真常，了惑虛妄；二者覺他，謂運無緣慈，度有情眾；三者覺行圓滿，謂歷劫脩因，行滿果圓，是名為佛。”〔明〕一如編，丁福保重校：《三藏法數》卷一一，收入藍吉富《大藏經補編》，第 22 冊，臺北：華宇出版社，1984 年版，第 264 頁），但我們不知道此處“佛陀”到底是指喬達摩·悉達多，還是泛指覺悟者。不過在漢語語境中“佛陀”一詞無論是指釋迦摩尼本人還是泛指覺悟者都是具有鮮明的佛教指向的。

悉達多為此言也。謂於一切義理悉皆通達成就，即是一切種智矣。”<sup>①</sup>《梵英大辭典》中解釋“Siddha”一詞時亦注釋有：accomplished、fulfilled, effected, gained, acquired 等義<sup>②</sup>。我們認為此處的“悉達多”並無佛教特徵，只是泛指覺悟的人，也就是說，鮑威爾寫本中的兩號骰卜文書與其他部分不同，是沒有任何佛教色彩的。

通過對兩號骰卜文書的對比論述，我們可以得出如下結論：B4 號骰卜文書形成時間極早，還有着一定程度的部落遺風；B5 號文書在身體特徵方面與密教有某種相似性，且關於“生意”的卜辭遠多餘 B4 號卜書，其產生時間應該較晚。兩號卜書時代上的差異說明四面骰卜曾經持續的盛行於印度地區。

我們已經提到，世界上諸多古老的文明都曾以有以骰子作為賭博或占卜工具的經歷。就現在掌握的資料來看，以四點為限的四面骰子極有可能是起源於印度的。除去這兩號骰卜文書外，我們在印度早期的吠陀文獻、史詩文獻中也發現有與四面骰卜相關的記載。印度吠陀文獻中雖沒有四面骰子的記載，但已經有了與四面骰子原理相同的骰子遊戲。在印度吠陀時代有一種賭博方式是將一堆 Vibhītaka 樹的果實拋在 adhidevana(一種用於賭博的桌子)上，然後將這些果實四等分，若沒有餘數，可以視為得到 4 這個點數；若餘數分別為 3、2、1 也就對應的得到 3、2、1 這 3 個點數<sup>③</sup>。這種形式和後來的四面骰子沒有什麼實質性區別。四面骰子正式出現是在印度的史詩時代。四面骰子不僅被用於賭博也經常被作為傳遞神諭(Oracle)的媒介，用於預測吉凶。據 *Dice Game in Old India* 介紹，以四面骰子占卜的方法是：拋擲三枚四面骰子，骰子上分別標記壺(pot)、鐵餅(discus)和大象(elephant)三種圖像，用來區別骰子的先後順序，或者選用一枚骰子，先後拋擲三次。無論是三枚拋一次，還是一枚拋三次，最後都可以得 111, 222 這樣的數組 64 組，每一個數組都有自己的名字(āya)。Gilles.Schaufelberger 認為，如同周易的六十四卦一樣，骰卜的六十四種數組的

① [唐]宗密撰：《圓覺經大疏釋義鈔》卷一，《卍續藏經》，第 14 冊，臺北：新文豐出版公司，1993 年版，第 446 頁。

② *A SANSKRIT-ENGLISH DICTIONARY: Etymologically and Philologically Arranged with Special Reference to Cognate Indo-European Languages*. Edited by M Monier-Williams, India: Motilal Banarsidass, 2011. P1215.

③ Gilles.Schaufelberger *Dice Game in Old India*. 德國學者 Heinrich Lüders 於 1905 年發表 *Das Würfelspiel im alten Indien* 一文，該文詳細介紹了印度古代骰子的種類和玩法。Gilles.Schaufelberger 以 *Dice Game in Old India* 為名，出版了該文的英文概括本。此處，我們採用的是英文概括本。參：<http://mahabharata-resources.org/ola/dice.game.pdf>.

名字也有特定的含義，可以預測未來的吉凶<sup>①</sup>。鮑威爾寫本中的骰卜文書所記錄的正是這種古老的印度骰卜活動。

### 三、四面骰卜的外傳與藏文骰卜文書

鮑威爾寫本發掘於我國新疆庫車吐喇地區，這說明在 4-6 世紀左右，源於印度的四面骰卜已經傳入西域地區。據伯希和所言，在距出土鮑威爾文書不遠的蘇巴什地區的一處遺跡中還發現了一種類似於四面骰子的物品，《伯希和西域探險日記》記載到：

[1907 年] 6 月 14 日，星期五：我們在大院後面的一間小房子中，找到一根呈立方體狀的條塊，上面的每一側都分別標有 1、2、3 和 4 的編號。它無疑是一種賭具。但他有什麼用呢？直到目前為止我在其他地方也只見過骰子。該物件是一種象牙製品。<sup>②</sup>

伯希和似乎並沒有把這種四面賭具認定為骰子，但從其描述中，我們可以推測這種四面賭具正是在印度極為流行的四面骰子。此賭具的發現，再次證明了印度四面骰卜在西域地區的流行。那四面骰卜傳入西域地區之後又是沿着何種路線傳播的呢？

#### （一）印度骰卜與藏文骰卜的親緣關係

已有學者注意到印度四面骰卜與西藏骰卜之間的關係。F.W.Thomas (托瑪斯) 就指出：“用擲骰子來占卜吉凶，大概是非常古老而又廣為流傳的；印度遠在吠陀時代就已普遍流行……在佛教傳入之前，這種占卜方法可能已流傳到了東北藏，因而使它具有了本波的特徵。”<sup>③</sup>哈密屯 (James Hamilton) 亦認為：“此類蕃文占卜書無疑當原出印度。”<sup>④</sup>饒宗頤更明確的指出：“至於骰子，亦稱色子，則在和闐、尼雅、高昌及印度各地均嘗發現長方形骰子，其四面刻有圓圈，可擲三次以定預兆，其排列方式當有  $4^3$ ，即 64 種不同徵兆。于闐，高昌至公元

① Gilles.Schaufelberger: *Dice Game in Old India*.

② [法] 伯希和著，耿昇譯：《伯希和西域探險日記》，北京：中國藏學出版社，2014 年版，第 235 頁。

③ [英] 托瑪斯著，李有義、王青山譯：《東北藏古代民間文學》，成都：四川民族出版社，1986 年版，第 116 頁。

④ [法] 哈密屯著，吳其昱譯《沙洲古突厥文占卜書 irq bitig 後記》，收入香港新亞研究所敦煌學會主編：《敦煌學》（第一輯），1974 年版，第 98 頁。

670 年前後至八世紀淪於吐蕃之手幾達半世紀，西域四鎮之爭奪，文化接觸至為頻繁。故藏文文獻若《日、月藏經》及《牛角山授記》等書述於于闐之歷史特為豐富，于闐久為印度化國家，此則似與天竺不無淵源。”<sup>①</sup>我們認為幾位學者的推論是符合實情的。印度四面骰卜傳入西域之後的一下站正是西藏的東北地區。

實際上，除推測外，我們還可從印度、西藏骰卜文書中找到若干直接證據來證明二者的親緣關係。敦煌藏文 ITJ740（1）號文書產生於吐蕃王朝的早期，是鮑威爾文書以外，現存最早的骰卜文書，該號文書與印度骰卜有着直接的親緣關係。

依據骰卜法則，三次拋擲骰子得到的結果有三種類型：（1）三個數字完全相同，（2）兩個數字相同一個數字不同，（3）三個數字完全不同。這三種情況中三個數字完全相同的情況只有 4 卦，是最難拋擲出來的結果。因此，這 4 種卦也最為特殊。現存骰卜文書中只有 5 號包含三數完全相同的四卦，我們先將這四卦的吉凶徵兆對比如下：

骰卜文書三數相同卦象的吉凶徵兆對照表					
	婆羅謎文 B4	藏文 ITJ740（1）	藏文 ITJ739	漢文 S.5614	古突厥文 Or8212
111	凶	凶	大吉	大吉	吉 <sup>②</sup>
222	吉凶	凶	大吉	大吉	吉
333	吉	吉	大吉	大吉	吉
444	吉	吉	大吉	大吉	吉

可以看到，最古老的鮑威爾寫本中 111 屬於凶卦，222 卦的卦辭為“即使是在享受所有願望實現的樂趣中，一個人的幸福會逐漸產生干擾；但干擾一出現，神會減輕你的恐懼”，可以算作吉凶相雜，以凶為主。相比之下，最早的藏文骰卜文書 ITJ740（1）的吉凶徵兆與鮑威爾寫本最為接近，其他 3 號卜書中這四卦都屬於吉兆。其實，將三數相同的四卦視為吉卦符合人之常情，乃是出於“以

① 饒宗頤著：《吐蕃時期的占卜研究——敦煌藏文寫卷譯釋》序，收入王堯、陳踐主編：《吐蕃時期的占卜研究》，香港：中文大學出版社，1987 年版，第 VII 頁。

② Or8212 此卦卦辭為“我是白花斑隼。我臥在香樹上高興。你們要這樣知道”，該卦缺少判詞，但從卦文推斷應屬於吉卦。

稀為貴”的心理。這種“以稀為貴”的心理普遍存在於占卜和賭博等活動中，如《五木經》云：“樗蒲五木玄白判，厥二作雉，背雉作牛，王采四：盧、白、雉、牛，毗采六：開、塞、塔、禿、擲、搗，全為王，駁為毗。”<sup>①</sup>此段話是在解釋五木所擲采數，將五木兩面分別塗以黑白兩色，這樣就共有 10 面，在其中兩枚的白面上畫雉，黑面上畫牛，投擲出盧（五面均黑），白（五面均白），雉（黑黑黑雉雉），牛（白白白牛牛）的概率均為 1/32，屬於最難出現的情況，故而這四采在五木中最為重要，被稱之為王采，而其他之采則為賤采。那為何印度骰卜沒有遵循“以稀為貴”的原則呢？這可能和印度文化中骰子點數所具有的文化內涵有關。在印度吠陀文獻中迦利（kali）、德伐波羅（Dvāpara）、特雷達（Tretā）和訖利多（Kṛta）分別代表骰子點數一、二、三和四，其中一為最大點數<sup>②</sup>。而在印度史詩神話中，又將人類社會的發展劃分為四個時代，分別以骰子的點數命名，分別是：圓滿時代（4 訖利多）、三分時代（3 特雷達）、二分時代（2 德伐波羅）和爭鬥時代（1 迦利），在四個時代序列中，人的善行遞減，惡行遞增，鬥爭時代則為惡神迦利統治的時代，也是充滿罪惡和黑暗的時代<sup>③</sup>。可見，在印度文化中骰子點數是具有善惡屬性的，從 4 到 1，善性遞減，故而在印度骰子遊戲中擲出 111、222，應該屬於不吉利的情況。鮑威爾寫本中 111、222 卦的吉凶徵兆正是這種文化心理的反映。藏文 ITJ740（1）號骰卜文書 111、222 卦具有和鮑威爾寫本同樣的吉凶徵兆，足以說明二者的親緣關係。隨着時間的推移，印度文化對西藏地區四面骰卜的影響逐漸減弱，四面骰卜 111、222、333、444 卦的吉凶徵兆上也就失去了原有的印度特色。

女神崇拜是印度骰卜和西藏骰卜另一共同之處。鮑威爾骰卜文書中女神佔據了極為重要和特殊的地位，甚至可以說，占卜能夠順利實現完全是依賴女神的加持。如 B4 號卜書的序言提到：“是摩登伽（Mātāṅga）種女人 Kumbhakāri 的能力讓他們降落。”B5 號卜書序言也提到：“天女！什麼是真，什麼是假，所有的一切你務必告知我們。”對女神的尊崇在藏文骰卜文書中同樣至關重要。如 ITJ740（1）號卜書 333 卦，卦名即為“女神”，卦辭為“幻化仙女居天

① [唐]李翱撰，元革注：《五木經》，《叢書集成新編》，第 54 冊，新文豐出版公司，1984 年版，第 437 頁。

② 在《歌者與義書》有一種相反的說法，認為 4 的是最大的點數。參見黃寶生譯：《奧義書》，北京：商務印書館，2010 年版，第 165 頁。

③ [印]毗耶娑著，黃寶生、席必庄、郭良鋈、趙國華譯：《摩訶婆羅多》第 2 冊：《導言》，北京：中國社會科學出版社，2005 年，第 6 頁。



空，掌管所有直立人和牲畜生息之事，並給予食物”；第 241 卦提到“七女神如日永駐，天下溫暖，光芒暖人，眾人均樂”，也是對女神的讚頌。此外，P.T.1051 號骰卜亦多次提到女神，特別是在解釋“天女不喜”卦的徵兆時，卜辭云：“若供奉女神和天神則佳。如不照此去做，凶兆。”亦突出了女神在占卜中的重要地位。ITJ738（3）中女神也數次被提及，如 132 卦說：“此卦卜家宅占和壽元占，有一吉祥善神或白女神，若立即行大供養，汝會受保護。”

藏文骰卜文書涉及女神內容最為豐富的則是 ITJ739 號文書。鮑威爾寫本諸卦並不是無序排列，而是將數字之合相同的卦排列在一起。這屬於一種印度式的排列方式。印度骰卜外傳後，其諸卦的排列方式發生了改變。除去 ITJ740（1）、ITJ739 以及與 ITJ740（1）同源的 P.T.1046 三號藏文骰卜文書外，其他藏文、漢文、古突厥文骰卜書中諸卦均是無序排列。ITJ740（1）、ITJ739 與 P.T.1046 三號文書採取了相同的排卦方式，即以首位數字為序，將諸卦按照 4、3、2、1 的降序排列。ITJ740（1）與 P.T.1046 屬於同一底本的骰卜文書，這一點我們在下文會談到。此處我們需要關注 ITJ740（1）與 ITJ739 的關係，從相同的卦序排列方式，我們可以推測 ITJ739 與 ITJ740（1）的形成時間不會間隔太久。也就是說，ITJ739 雖然晚於 ITJ740（1），但也屬於吐蕃王朝早期產物，較多的留存了印度骰卜的特色。ITJ739 卦辭之前有一段很長的繇辭，其中不乏與女神相關的內容。據繇辭所言，占卜時需要禮請諸多神靈，其中最主要的就是禮請女神：

天女發出邀請。啊！百位女神前往……一位白衣天女，雙手潔白嫩膚。天女共有九百九，加上靈驗迪瑪（女神），湊整成百成千，啊！雪山女神九百九，加上夏美崗嘎（女神），湊整成百成千。岩山女神九百九，加上當瑪色珠（女神），湊整成百成千。穆曼女神九百九，加上奇秀慶德（女神），湊整成百成千。山岩女神九百九，加上采呷先崗（女神），湊整成百成千。碧湖女神九百九，加上蘭吉帕東（女神），湊整成百成千。北方女神九百九，加上玉曼珠瑪（女神），湊整成百成千。耳細聽呼喊聲，眼專注信號旗，聲洪亮講預言。

繇辭提到諸位女神“聲洪亮講預言”，說明占卜預言來源於諸位女神，此觀點與鮑威爾骰卜文書一致。繇辭之外，ITJ739 的第一卦（444 卦）也說：“神域

女神那邊，天女指令莊嚴。無數女神聚集，當今下達嚴令。啊！指令公正無變。最佳骰子匯集，信念顯得安心。”該卦辭亦凸顯了女神的地位。通過以上論述，本文認為印度骰卜傳入西域後的下一站就正是我國的西藏地區。

## （二）敦煌藏文骰卜文書的分類

目前可見到的敦煌藏文骰卜文書一共有 8 個卷號，可劃分為三種類型。第一類有包或 ITJ740(1) 和 P.T.1046 兩號；第二類包或 ITJ739、P.T.1051 和 ITJ738(1、2、3) 六號；第三類含有 ITJ749 一號。

第一類中的 ITJ740(1) 和 P.T.1046 兩號實為同源卜書<sup>①</sup>。我們的論述將採用完整度更高的 ITJ740(1) 文書。該卷文書無序言，以 444 卦開頭，以首數為序，按 4、3、2、1 降序排列。該卜書現存 62 卦。每卦有卦相、卦名、卦辭三部分構成。卜問內容涉及娶妻、尋物、敵人、狩獵、出行、子息、官司等與日常生活密切相關之事。該卜書並沒有單獨說明占卜的規則，但是從一些卜辭的描述中，我們還是可以發現該卜法的一些規則。如，423 卦：“汝對吾不融洽，但與妻、奴融洽，此乃加玉波神之卦。百事無成。若連續出現兩次，最終如同被風刮走。大凶。”411 卦：“赤貧者來到跟前之卦。……獨食，欺騙，臥倒之卦。此卦若三次，為最終亡失之卦。大凶。”可見，該卜法若遇見凶卦是可以再次投擲骰子的，其次數則以三為限，若三次均凶，則為“最終亡失之卦”。

第二類敦煌藏文卜書有六個卷號。將這六號視為一類，是因為他們文體上的相似性，都採用韻文散文相結合的方式。

ITJ739 卜書卜辭之前有一段類似藏族歌謠的繇辭。繇辭描寫了西藏地區的自然風光，歌頌了占卜依賴的神靈，講解了占卜需要遵循的儀軌和規定等。關於占卜的規則，ITJ739 比 ITJ740(1) 完備的多，其繇辭云：

啊！如若獻供以神，如若施鬼以“業”，啊！晝夜占卜皆利，上旬三日

① 陳踐指出：“P.T.1046 號與 ITJ740(1) 號骰卜文書有的段文幾乎一致……從某個側面說明兩者可能來自相同的底本。”參見陳踐《敦煌吐蕃文獻選輯》，北京：民族出版社，2016 年版，第 112 頁。我們認為陳實的推測是正確的。除文字近似外，P.T.1046 殘存的 11 卦在 ITJ740(1) 中均可找到對應之卦，這 11 卦在兩號卜書中的卦次順序一致；吉凶徵兆上，只有 241 和 231 兩卦不同，P.T.1046 中 241 卦徵兆為旦平，231 卦徵兆為吉；而 ITJ740(1) 中 241 徵兆為吉，231 徵兆為中。經過對比，我們發現 P.T.1046 與 ITJ740(1) 中這 241、231 兩卦存在抄寫上的錯位關係，即 P.T.1046 的 241 卦實際應該對應 ITJ740(1) 的 231 卦，P.T.1046 的 231 卦則應對應 ITJ740(1) 的 241 卦。排除抄寫錯誤後，兩號卜書在吉凶徵兆上也是完全相同的。

大人（占卜）利，中旬三日眾人（占卜）利，下旬三日幼兒（占卜）利，就是八卦也都利。如若三卦皆吉，那就不用再占。如若二吉一凶，那就算作中卦，若兩凶一吉，可以再次占卜。如若三卦皆凶，再次占也無用。

ITJ739 的占規則十分繁雜，具體到何人何時占卜，占卜次數等等問題。但占卜以三次為限的根本原則與 ITJ740(1) 並無實質差異。

ITJ739 繇辭之後是卦局的具體內容。ITJ739 現存 57 卦，卦局採用與 ITJ740 相近的排列方式，需要注意的是 ITJ739 同樣出現了重卦現象，其殘存的 57 卦中 223 卦重復出現兩次。ITJ739 中，一個完整的卦局由卦象、韻文歌謠、散文卜辭和判詞四部分構成。但並非每一卦都具足這四個元素，有些卦局並沒有散文卦辭，韻文歌謠之後直接就是吉凶判詞。關於卜問的內容，多是關於怨敵、壽命、出行、婚姻、疾病等日常是事情。陳踐認為該卜書卦辭缺少“行商能否盈利；訴訟能獲勝否；失財能歸否等內容”等內容，<sup>①</sup>故而推測該卜書可能抄自較早的骰子占卜文書。我們已經指出，該卷卜書某些卦局缺少具體的涉及問卜事項的散文卦辭，所以缺少行商、訴訟等內容也可能是由於卦辭省略造成的。

P.T.1051 號卜書現存 10 個整卦以及首尾兩個半卦。ITJ738 雖為一號寫卷，但實際上是由三份骰卜文書構成。ITJ738（1）號文書只存 4 卦，ITJ738（2）因未見圖版，《敦煌吐蕃文獻選輯》中沒有錄文和譯文，<sup>②</sup>ITJ738（3）有 30 卦。我們此處討論取用內容較為完整的 ITJ738（3）號卜書。P.T.1051 與 ITJ738（3）相似性極高。我們先從二者中選取一卦對比如下：

① 陳踐《敦煌吐蕃文獻選輯》，北京：民族出版社，2016 年版，第 73 頁。

② 根據“古代西藏文獻在線”（OTDO），ITJ738 第 2 部分（OTDO 將其作為第 1 部分）存 90 行 23 卦，分別為：422、421、414、333、343、342、341、222、244、243、242、241、111、144、143、142、141、422、324、323、322、321、313。可以看到，第 2 部分卦局排列存在一定的規律，但又不同與 ITJ740、ITJ739 兩號的排列方式，故而，ITJ738 第 2 部分應該屬於另一類型的骰卜文書。需要注意的是 ITJ738 第 2 部分同樣出現重卦現象：第 3 行為 422 卦，第 68 行也是 422 卦。從卦局排列規律來看，錯抄的可能性極小。

P.T.1051 與 ITJ738 (3) 卦文對比表		
	P.T.1051	ITJ738 (3)
韻文歌謠	在那山崗上方，公鹿成群棲居，七只獵犬相圍，緊圍脫身無望。一個獵人攔住，一只孤獨弱獸，脫身哪有指望。	在那草地上方，公鹿成群棲居，七只獵犬相圍，緊圍脫身無望。孤獨一只母獸，七個獵人相圍，脫身哪有指望。
卦名	大美女	美女協勒
占辭		卜家宅占和壽元占，則為一大邪魔深居家宅，百事無成。
	地方邪魔、厲鬼來吃汝，不吉，會死。因想邪魔會如此傷害，卜財運占逃逸，要警惕！若占卜病人，極凶要死。占卜攻敵之卦，吉；占卜怨敵來犯之卦，凶。要警惕！敵人凶多，換掉戰神！	若不驅逐這些邪魔，辦事，不成。行商，無利。卜怨敵占，遇敵。娶親，不成。問出行人，不歸。失物不覓。訴訟，不勝。
		問何事皆凶

通過對比可以看到，P.T.1051 和 ITJ738 (3) 韻文歌謠與卦名基本相同，散文卦辭雖然有所差異，但相似之處依然不少。但二者的差異也是十分明顯的，首先 ITJ738 (3) 每卦首先是卜問家宅和壽元，然後才是卜問其他諸事；其次，ITJ738 (3) 卦辭最後還存在一個總的判詞，而 P.T.1051 多數卦局缺少總判詞。

第三類藏文骰卜文書只有 ITJ749 一號。該卷文書特殊之處在於卦象的構成。一般骰卜文書均以圓點或數字來表示 1-4 這四個數字。此卷卜書則是以龍、獅、馬、牛四種動物代替四個數字，最後形成“獅獅龍”、“龍獅龍”等卦象。該卜書存 33 卦“獅獅龍”卦重復出現，陳踐認為重卦的原因是“原件有筆誤”<sup>①</sup>。該卜書完整的一卦由卦象、卦名、卦辭、總判詞四部分組成。

### (三) 藏文骰卜文書的信仰特徵

苯教是吐蕃社會的原始宗教。印度骰卜傳入西藏後也受到苯教信仰的影響，融入了不少苯教特色。目前所見最早的藏文骰卜文書 ITJ740 (1) 中就多次提到苯波，如 431 卦“卜病人需要苯波(為之禳災)之兆”，422 卦“厲鬼作祟，百事不成。不請精湛苯波禳解不成”，341 卦“卜苯波，巫覡威猛，鬼魔皆懼”。

<sup>①</sup> 陳踐編著：《敦煌吐蕃文獻選集》，北京：民族出版社，2016 年版，第 104 頁。

稍晚於 ITJ740 (1) 的 ITJ739 號骰卜文書也具有濃厚的苯教特徵，陳踐就指出“ITJ739 號也是一份鮮明的苯教文獻，共有 9 種苯教女神”。此外，該卜書第 331 卦還提到“雖敬靈驗之神，依止苯主為佳”，P.T.1051 也提到“若占卜並行苯教儀軌，則清除邪魔”。如此種種，這些文書的苯教色彩可見一斑。佛教傳入西藏後，發生佛苯之爭。在這場爭鬥中佛教最終取勝成為吐蕃的官方信仰，而苯教則轉向民間成為一股暗流。墀松德贊曾在佛苯辯論後決定“不得實行本教……同時還決定：不準為死者宰殺牛馬及生靈，不得放置肉類。再者，又決定：凡為諸王消禍讓災時，如果對妖魔想舉行本教法事，除蔡米及象雄兩處外，他處不得做此法事。繼而又將本教書籍悉數投入河內，餘者最後都以黑塔鎮之”<sup>①</sup>。佛苯關係的變化在骰卜文書中也有所體現。晚於 ITJ740 (1) 與 ITJ739 的 ITJ738 (3) 號骰卜文書中提到“無能苯教徒驅不了邪魔，膽小鬼打不退來敵，跛子走不遠路，瞎子人不得路”，對苯教似有一點嘲諷的味道。在 ITJ749 中已經沒有明顯的苯教詞彙，而出現了“夏沙門”、“真蓮天”、“五天王”等具有佛教色彩之詞語，這似乎說明吐蕃時期，佛教已經開始了對四面骰占的滲入。

#### 四、徹底佛教化的骰卜文書：摩醯首羅卜

##### (一) 摩醯首羅卜的構成

與鮑威爾寫本和部分藏文骰卜文書一樣，摩醯首羅卜也是有序言和正文兩部分構成。其序言部分主要涉及占卜的儀軌和占卜規則。正文部分是占卜所擲局（卦）的內容，包括卦象、卦辭兩部分。現存摩醯首羅卜共有 65 卦（局），比理論上的 64 卦多出 1 卦，其中“一三一”“一四三”均重復出現兩次，“一三二”卦缺失。

我們已經梳理過的印、藏、漢骰卜文書中均出現了重卦現象。這種現象是否也存在於古突厥文骰卜文書中呢？通過 IDP 的圖版，我們發現古突厥文骰卜文書確實存在重卦現象。哈密屯也注意到該卜書的重卦現象，他指出：“此書實有六十五種預兆……尤其因此處同一排列 3-1-3 之方式連續重復二次。此書所載排列方式尚有其他缺陷：以 3-4-1 之排列出現三次，而 1-2-4 及 3-1-1 之排列則從未出現。”<sup>②</sup>古突厥文骰卜書的卦局雖有訛誤之處，但其總卦數為 65 卦，

① 巴臥·祖拉陳瓦著，黃顥、周潤年譯《賢者喜宴——吐蕃史譯注》，北京：中央民族大學出版社，2010 年版，第 148 頁。

② [法] 哈密屯著，吳其昱譯：《沙洲古突厥文占卜書 irq bitig 後記》，收入香港新亞研究所敦煌學會主編：《敦煌學》（第一輯），1974 年版，第 96 頁。

重卦之事實無可爭議。

我們現將 12 號骰卜文書的重卦情況列表如下：

骰卜文書重卦情況表												
卜書	B4	B5	ITJ74 0(1)	P.T. 1046	ITJ73 9	P.T.10 51	ITJ73 8(1)	ITJ73 8(2)	ITJ73 8(3)	ITJ74 9	S.561 4	Or.82 12
現存 卦數	60	20	62	11	57	10	4	23	30	33	65	65
是否 重卦	√	√			√			√		√	√	√

通過表格可以清楚的看到，四面骰卜中重卦現象是非常普遍的。我們提到的 12 號卜書中竟有 7 號存在重卦現象，而其他諸號卜書卦局不全，有的更是嚴重殘缺僅存 4 卦，故而我們未能知道在這些卜書的原始形態中是否也存在重卦現象。從數學意義上來說，四面骰卜只能有 4<sup>3</sup> 即 64 種組合，而 S.5641 和 Or.8212 卜書卦局完整，兩號卜書都有 65 卦，正好在 64 卦的基礎上重復 1 卦。我們推測印度傳來的四面骰卜卦局總數上就是 65 卦，在數理上的 64 卦之外，還會隨機重復 1 卦。至於重卦的原因，我們還無法得到合理的解釋。不過，鮑威爾骰卜、藏文骰卜、漢文《摩醯首羅卜》以及古突厥文骰卜文書相同的重卦現象，是這類卜書有着共同的源頭，屬於同一卜法體系的有力證明。

## （二）摩醯首羅卜的來源及其與藏文骰卜的親緣關係

對《摩醯首羅卜》的來源，學界歷來爭議不斷。嚴敦傑認為：“摩醯首羅為梵文 Maheśvara 音譯，意謂大自在天，知此法系由印度傳入。”<sup>①</sup>王愛和則認為：“（《摩醯首羅卜》）沿模中國主題卜法，單以釋門外衣的釋門卜術……摩醯首羅卜雖然採用了當時通行通俗的‘三才’三位記卦形式，而實質上，却在向傳統、正宗‘易’占六十四卦的體例靠攏，由此行成了披以釋門外紗、義理不完整、而在整體結構上模範‘易’占的六十四卦局，其內部卦序儘管沒有邏輯，但其首卦‘梵王局’、末卦‘摩醯首羅局’，與易之首‘乾’末‘濟’，可謂嚴密投合、匠心歸一……摩醯首羅卜作為中國南北朝時期北地僧人以中國

① 季羨林主編：《敦煌學大辭典》，上海：上海辭書出版社，1998 年版，第 624 頁。

觀念、中國模式創製的旨在勸化的釋門卜書，反映了文化的融合。”<sup>①</sup>余欣認為該卜法：“用三個數字組合在一起占卜吉凶，作為數占法的一種，應該與《周易》有密切的關係。”<sup>②</sup>蕭登福在《道教與密宗》一書第八章《道教靈籤占卜對密典之影響》中收錄《摩醯首羅卜》，代表蕭氏認為該卜書乃是受道教靈籤之影響而作<sup>③</sup>。從目前的研究來看，學界主要還是從漢語文獻的角度，將《摩醯首羅卜》視為中國本土文化影響下的產物。

那《摩醯首羅卜》到底是源於何處呢？是中土，還是印度？亦或其他地方？本文認為《摩醯首羅卜》最直接的來源應是西藏，《摩醯首羅卜》應是仿製藏文骰卜文書而成的。從漢、藏骰卜文書相同的卜具、相同的卜方來看，二者存在親緣關係是毋庸置疑的。除卜具、法外，我們還可以在藏、漢骰卜文書間找到更多的相似之處。

首先，藏漢骰卜遵循相同的規則。鮑威爾寫本並沒有記錄占卜的規則，藏文骰卜文書 ITJ740、ITJ739 提到骰卜遵循三次為限的規則。這種以 3 為限的規則與漢文摩醯首羅卜序言中提到的“擲頭投子三遍，然後補局<sup>④</sup>，若得好，一卦便休，卜得凶局，許看三局”完全一致。

此外，通過仔細對比 ITJ749 與 S.5614 的卜辭內容，我們發現二者有驚人的相似之處。如，ITJ749 中多次提到“一日會比一日（喜悅、信服）”，而 S.5614 中也多次出現“日日昇進”；ITJ749 龍獅馬卦“一人落入大河之中，正在憂傷，與漂在水中之舉火者相遇，落水者抓住船沿去到對岸，滿心歡暢”，S.5641 四三一卦則提到“汝身在水，得船救載，既得濟岸，更何憂哉”；ITJ749 馬馬龍卦“如土塊投入水中。無論財寶、牲畜，不宜擱置”，S.5641 中三二三卦則

① 王愛和：《摩醯首羅卜性質初步分析》，收入鄭炳林主編：《敦煌佛教藝術文化國際學術研討會論文集》，蘭州：蘭州大學出版社，2002 年版，第 119-124 頁。

② 余欣著：《神道人心——唐宋之際敦煌民生宗教社會史研究》，北京：中華書局，2006 年版，第 275 頁。

③ 蕭登福著：《道教與密宗》，臺北：新文豐出版社，1993 年版，第 415-417 頁。

④ 補局，《敦煌吐蕃文獻選輯·占卜文化卷》附 1 校“補”為“卜”，陳于柱《敦煌占卜文獻敘錄》亦改“補”為“卜”。補，原卷清晰可見。檢視原卷若干卜字未有誤作補字的情況，該字恐非誤字。何謂補局，王晶波認為摩醯首羅卜使用的是六面骰子，其中四面有數字，兩面空白，在投擲三次後，由於骰子只有四面有數字，投擲中會有無字一面出現的情況，無法形成所需卦相，所以需要補局。參王晶波：《敦煌占卜文獻與社會生活》，蘭州：甘肅教育出版社，2013 年版，第 117 頁。但從概率學角度考慮，投擲六面骰子可能一直出現空白面，這樣占卜就無法進行。我們已經說到摩醯首羅卜占卜的工具應該就是一個長方體四面骰子，因其兩端狹小，投擲過程中不會出現空白面，故不需要補擲。摩醯首羅卜的卦相分為上中下三層，按法國學者馬克的解釋“每投得數介於一與四之間，連投三次填補三層，即為‘補局’”，本文認為將補局解釋為補層成局是較為合理的解釋。參馬克：《敦煌數占小考》，收入《法國漢學》編委會：《法國漢學》（第五輯），北京：中華書局，2000 年版，第 198 頁。

提到“如持土塊擲於水中，沉散即盡，汝事亦然，沉滯不得好”；ITJ749 牛獅龍卦“此卦如同天塌、地搖、海枯一樣，家宅……絕嗣之卦。占何事皆大凶。若解析此卦：如天塌地裂海枯。占一切皆凶”，S.5614 中二一二卦亦提到“萬物崩摧，海水枯涸，所求破散，事事不合，此卦大惡”；ITJ749 牛龍馬卦“所有人皆謂如惡劣，雖反思，汝應感畏懼”，S.5614 三四二卦提到“人多道汝惡”；ITJ749 獅馬馬卦“汝之心如風一樣，不能在一臥處停留而無常，不知如何去做”，S.5614 三三一卦則提到“身心如風”。

通過上面的分析，我們可以確信藏文骰卜文書與漢文 S.5614 骰卜文書存在一定的親緣關係。陳踐也看到了二者的相似之處，他指出：“Ch.9.II.19 號文書和 P.T.1046 號骰卜書，與敦煌漢文卷子 S.5614 號文書十分相似，卜具卜法完全一致。卜辭大同小異……S.5614 號文書可能是 Ch.9.II.19 號文書和 P.T.1046 號這類文書的底本。”<sup>①</sup>陳踐指出藏漢兩類骰卜文書存在親緣關係，可謂真知灼見，本文也十分認同。但他認為最早的藏文骰卜文書 Ch.9.II.19 (ITJ740) 及其同底本的 P.T.1046 是仿製漢文 S.5641 而來似乎還有商榷之處。其實，從內容對比來看，我們認為，S.5614 與 ITJ749 的關係更為密切、直接。首先，ITJ749 中已出現具有佛教特色的詞彙，而 S.5614 則完全屬於佛教卜書，體現出二者的傳承關係。其次，通過上面的列舉，我們發現除卜問內容外，S.5614 與 ITJ749 某些卜辭確實高度相似。故而，我們推測 S.5641 可能是佛教信眾以 ITJ749 為底本，參訪其他類型藏文骰卜文書製作而成。為什麼說是漢文文書 S.5641 仿製 ITJ749 等藏文文書，而非藏文文書仿製漢文文書呢？我們認為，吐蕃統治敦煌之時佛教已經成為西藏以及敦煌地區的官方信仰，在這種信仰的支配下，骰卜書中的佛教成分必然越來越濃，只有從 ITJ749 到 S.5641 的發展，才符合當時的信仰實情。

### (三) 摩醯首羅卜的信仰特徵

摩醯首羅卜具有明顯的佛教色彩。這在占卜儀軌和卦局內容中都得以彰顯。

摩醯首羅卜序言講到占卜之儀軌，其中提到占卜前需要“釋梵四天王，諸神共集，政看之時，面西坐，稱名弟子某甲，至心發願”，然後才可以開始正式的占卜。從序言中可知，摩醯首羅卜賴以決疑的神祇正是釋、梵、四天王等佛

<sup>①</sup> 陳踐：《敦煌藏文 ch.9.II.68 號“金錢神課判詞”解讀》，《蘭州大學學報》，2007 年 03 期。



教護法神。此外，序中強調面西而坐、稱名某甲、至心發願也都具有明顯的佛教特色。

摩醯首羅卜每局（卦）都有相應之名稱，其中不少名稱就體現出佛教特色。如二二二局名為“大聖天局”，大聖天即歡喜天（Ganapati），為密教重要神祇。與該天相關的漢譯典籍主要有不空譯《大聖天歡喜雙身毘那夜迦法》、《摩訶毘盧遮那如來定惠均等入三昧耶身雙身大聖歡喜天菩薩修行祕密法儀軌》，憬瑟撰《大聖歡喜雙身毘那夜迦天形像品儀軌》等；三三三局名為“五道大神局”，五道為佛教概念，是有情眾生生死輪迴的五種處所，《別譯雜阿含經》卷一六云：“為無明覆，輪轉五道，所謂人、天、地獄、餓鬼，及以畜生。”<sup>①</sup>又《太子瑞應本起經》卷一云：“（太子）即起上馬，將車匿前行數十里，忽然見主五道大神，名曰賁識，最獨剛強，左執弓，右持箭，腰帶利劍，所居三道之衢：一曰天道，二曰人道，三曰三惡道，此所謂死者魂神，所當過見者也。”<sup>②</sup>可見在佛教典籍中亦承認五道有神靈主宰；三二四局名為“因緣局”，因緣是佛教核心理論之一，佛教認為萬事萬物皆非實有，乃是因緣相合而成。除上述局名以外，該卜書一一一“梵王局”、四三二“比大梵天王局”、一四三“梵羅天局”、三二二“自在天王局”、三一一“阿修羅王局”、四三三“毗沙門天王局”、三三三“阿修羅局”、一四三“梵摩天局”、三三四“觀音天局”等局名亦具有鮮明的佛教特色。

除卦名具有佛教特色外，摩醯首羅卜的卜辭也流露出對佛教強烈尊崇和敬畏之感。佛法僧為佛教三寶，是佛教可以被稱之為“教”的根本因素。三寶對於佛教發展而言極為重要，在佛教中地位尊崇。故佛典對敬奉三寶者大加讚賞，如《大莊嚴論經》卷二就說：“雖有諸珍寶，豐饒資生具，不信三寶者，說彼最貧窮。雖無諸珍寶，及以資生具，能信三寶者，是名第一富。”<sup>③</sup>摩醯首羅卜就時刻提醒人們要禮敬三寶，強調禮敬三寶不但可以獲得吉兆，還可以轉危為安，變凶為吉。如，四四四“城藏局”提到“須信敬三寶，重重且見喜事”，四一一“白帝將軍局”提到“然有怨家，問汝身上，口氣不善，言語轉轉加惡，唯念諸佛，後得女意”，四三二“大梵天王局”提到“汝其所求天擁護，事並得遂心，自己後多不成就，至心求佛念三寶，必稱情，必得大吉”。此外，第

① 失譯：《別譯雜阿含經》卷一六，《大正藏》，第2冊，第488頁。

② 支謙譯：《太子瑞應本起經》卷一，《大正藏》，第3冊，第475頁。

③ 鳩摩羅什譯：《大莊嚴論經》卷二，《大正藏》，第4冊，第268頁。

四一四、四二三、二三四、四四一、三三一、四二四、一四一、四三四、一四三、三三四等局也都提到敬信三寶。

在宣揚禮敬三寶可獲諸多利益的同時，摩醯首羅卜也大力提倡佛教念善、修福的觀念。如：

一三一“相天局”：但另念善，所願從心，頻多口舌，念善兌得苦厄。

一三二“呼馨香鬼局”：汝前有惡事，有恐怖，汝今日已後，所欲向好，勤須念善，惡事自消散。

四二二“老鬼局”：如鳥不及網，即高飛，努力念善，即網不及身。

一二二“伺命鬼局”：所求不遂，一切求財物，物不稱情，身須安經念善，此卦旦平。

二一二“厄難天局”：事事不合，此卦大惡，日夜念善，自得消善。

四三三“博士局”：念善以後，汝求財物，皆得合。

三三三“五道大神局”：若也修福，加官進祿。

一三四“風神夫人局”：惡鬼流汝身中，宜修善福，惡鬼自離汝身。

通過與藏文骰卜文書的比較以及對《摩醯首羅卜》文本內容的梳理，我們推測，《摩醯首羅卜》應是在初步佛教化的藏文骰卜文書的基礎上加工改造而成。《摩醯首羅卜》的實質就是一部以占卜為方便手段，以弘法為目的的佛教卜書。需要指出的是，雖然《摩醯首羅卜》寫卷在敦煌文書中只存一卷，但從整個 S.5641 寫卷的內容來看，我們認為《摩醯首羅卜》曾在敦煌地區十分流行。S.5641 為冊裝文書，由不同內容組成，篇幅較長。《摩醯首羅卜》之前為《懸象占（日暝占第三十六至占西秦日暈第三十九）》，其後依次為《占十二時卜法》、《占周公八天出行擇日吉凶法》、《五臟論一卷（張仲景撰）》、《平脈略論一卷》、《五臟脈候陰陽相乘法》、《占五臟聲色源候》等。黃正建指出，《懸象占》的內容、占辭多涉及西秦五州，為當地人民自己編撰的占卜之書<sup>①</sup>，故而我們認為《懸象占》在當地應該有極高的使用率；《十二時卜法》和《擇日吉凶法》屬於擇日類卜書，不同於《葬書》、《宅經》等針對特定事項的占卜書籍，擇日之書應該是日常生活中使用最為頻繁的；S.5641 中剩餘的三種文書則是醫書或者醫卜相

<sup>①</sup> 黃正建：《敦煌占卜文書與唐五代占卜研究》（增訂本），北京：中國社會科學出版社，2014 年版，第 37 頁。

結合的書籍，這也是在日常生活中需要頻繁使用的文書。總的來看 S.5641 所收錄的都是與敦煌人民生活息息相關的，在敦煌使用較為頻繁的文書。故而，夾錄於 S.5641 中的《摩醯首羅卜》應該也是彼時敦煌地區常用之占卜方法。

### 本章小結

通過對比分析 12 個卷號的四面骰卜，本文認為此類骰卜源於古代印度。此類卜書中存在的重卦現象，並非抄寫錯誤，而正是此類卜書的特色所在。此類四面骰卜伴隨着商業、宗教的傳播，流傳至西域地區；其後又傳入我國西藏的東北部。受印度骰卜影響而形成的最早藏文骰卜文書是 ITJ740 號文書，二者間的延續性體現在 111、222、333、444 四卦吉凶徵兆的相似性等方面。骰卜文書在西藏地區增加了不少苯教特色，在後期的藏文骰卜文書中已有少許佛教色彩。吐蕃統治敦煌之時，藏文骰卜文書也傳至敦煌，敦煌地區的佛教信眾在借鑒藏文骰卜文書的基礎上創製了帶有鮮明佛教特徵的漢文骰卜文書《摩醯首羅卜》。

《摩醯首羅卜》的出現標誌着四面骰卜佛教化的完成。四面骰卜信仰特徵的改變，是敦煌佛教將信仰與占卜相融合的又一成功典範。

## 結語 援占入佛對佛教發展的利弊簡評

佛教與占卜結合的利、弊問題，古人已有論述。法琳在《破邪論》中說：

自晉惠蒙塵，懷敏遷播，羯胡縱毒，寇蕩中州。劉曜篡虐於前，石勒僭凶於後。華夏分崩，人民塗炭。聖師佛圖澄愍傷殺之方始，痛刑害之未央，遂設神化於葛陂，示懸記於襄鄴，藉祕呪以濟將盡，擬香氣而拔臨危，占鈴映掌坐定吉凶，終令二石發心，四民免害。<sup>①</sup>

在法琳看來，正是因佛圖澄擅於“占鈴映掌”等事，才使二石發心，成為佛教發展的有力外護；而《像法決疑經》中則認為僧人事占會使世俗之人對佛教不生敬重，明僧祿宏更是將僧人事占視為末法之徵兆。對於佛教與占卜結合的利弊問題，古之論者多偏執一方。若從現代學術視角，從是否有利於佛教發展的角度來看，我們認為佛教與占卜的結合是利弊兼具的。

佛教能延續數千年，最終走出印度，發展成為世界性宗教，與佛教強大的適應力、革新力密切相關。印順法師曾指出：

佛陀的說法立制，並不等於佛的正覺，而有因時、因地、因人的適應性。在適應中，自有向於正覺，隨順正覺，趨入正覺的可能性——這所以名為“方便”。所以，佛的說法立制，如以為“地無分中外，時無分古今”而可行，那是拘泥錮蔽。<sup>②</sup>

總之，佛法的思想、制度，流行在世間，就不能不受著無常演變法則所支配。若把它看成一成不變的東西；或以為佛世可以變異，後人唯有老實的遵守，說什麼“放之四海而皆準，推之百世而可行”；或以為祖師才能酌量取捨，我們只有照著做：這就是違反了佛法——諸行無常法則的佛法。<sup>③</sup>

① [唐]法琳撰：《破邪論》卷二，《大正藏》，第52冊，第488頁。

② 印順：《說一切有部為主的論書與論師之研究·序》，《印順法師佛學著作全集》，第15冊，北京：中華書局，2009年，第2頁。

③ 印順：《以佛法研究佛法》，《印順法師佛學著作全集》，第7冊，北京：中華書局，2009年，第3頁。

在印順看來，佛法、佛制不是“一成不變的東西”，而是有着“因時、因地、因人的適應性”。佛教與占卜的結合正是佛教“契時契機”，順應時代，勇於變革的體現。佛陀時代，為了維持僧徒宗教生活的離俗性，以及彰顯佛教教團的神聖性、清淨性，佛陀制定戒律禁止僧徒從事占卜。但隨着佛教教團的擴大，佛教內部混入不少擅占之人，此外羅門教、耆那教等外道因擅占給佛教造成的競爭壓力也與日俱增，若佛教不及時調整其對占卜的態度，必然會阻礙教團的進一步發展。佛教入華之時中國讖緯之風盛行，整個社會籠罩着一股神秘主義氣息，如佛教堅持不事占卜，這無疑會使佛教損失一種化俗的方便法門。故而，佛教與占卜相結合對其擴展信眾基礎、贏取生存空間均大有裨益。與利相對，佛教與占卜的結合也有弊的方面。佛教適應世間、隨順時間必須有度。佛教無限度的世俗化必然消解佛教的宗教神聖性。佛教與占卜結合過於密切，無疑會在“度”的問題上出現偏頗，使佛教走上乖離正法之路。

從歷史的經驗來看，中古時期漢地佛教在與占卜結合的過中尚能把握“度”的問題。但唐宋時期的敦煌佛教，以及宋以後的漢地佛教，在“度”的把握上時有失衡，這種失衡主要表現在兩個方面，首先是事占僧人數量的急速增長，僧人之中甚至出現地理師、卜筮師等職業卜者；其次，佛教事占越加不受佛教教理、制度的制約，徹底走上了一條民間化、世俗化的道路，甚至出現僧巫混同的現象。唐宋時期的敦煌佛教以及宋以後的漢地佛在“度”上的失衡，使佛教發展乖離正法，迷失本色，並進一步導致佛教的宗教神聖性的不斷消解，民間出現“僧巫術士”<sup>①</sup>的合稱現象正是佛教宗教神聖性喪失的直接體現。綜上所言，本文認為，從佛教發展的歷程來看，佛教與占卜的結合無疑是一把雙刃劍，是利是弊則取決於“度”的把握是否得當。

<sup>①</sup> [清] 蔡衍鏡撰：《操齋集·文部》卷一一，收入《清代詩文集彙編》編纂委員會編：《清代詩文集彙編》，第 208 冊，上海：上海古籍出版社，2010 年版，第 315 頁。

## 參考文獻

### 一、佛典

#### 《大正新脩大藏經》（臺北新文豐 1983 年影印版）

- [後漢] 支婁迦讖譯：《道行般若經》，《大正藏》第 8 冊，第 0224 號。
- [吳] 支謙譯：《大明度經》，《大正藏》第 8 冊，第 0225 號。
- [吳] 支謙譯：《太子瑞應本起經》，《大正藏》第 3 冊，第 0185 號。
- [吳] 竺律炎共支謙譯：《摩登伽經》，《大正藏》第 21 冊，第 1300 號。
- [晉] 瞿曇僧伽提婆譯：《中阿含經》，《大正藏》第 1 冊，第 0026 號。
- [晉] 帛尸梨蜜多羅譯：《佛說灌頂經》，《大正藏》第 21 冊，第 1331 號。
- [晉] 佛跋跋陀羅譯：《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》第 9 冊，第 0278 號。
- [晉] 佛陀跋陀羅共法顯譯：《摩訶僧祇律》，《大正藏》第 22 冊，第 1425 號。
- [晉] 法炬共法立譯：《法句譬喻經》，《大正藏》第 4 冊，第 0211 號。
- [晉] 道安撰：《增壹阿含經序》，《大正藏》第 2 冊，第 0125 號。
- [晉] 瞿曇僧伽提婆譯：《增壹阿含經》，《大正藏》第 2 冊，第 0125 號。
- [晉] 竺法護譯：《等目菩薩所問三昧經》，《大正藏》第 10 冊，第 0288 號。
- [後秦] 佛陀耶舍共竺佛念譯：《長阿含經》，《大正藏》第 1 冊，第 0001 號。
- [後秦] 弗若多羅共羅什譯：《十誦律》，《大正藏》第 23 冊，第 1435 號。
- [後秦] 佛陀耶舍共竺佛念譯：《四分律》，《大正藏》第 22 冊，第 1428 號。
- [後秦] 鳩摩羅什譯：《成實論》，《大正藏》第 32 冊，第 1646 號。
- [後秦] 鳩摩羅什譯：《大智度論》，《大正藏》第 25 冊，第 1509 號。
- [後秦] 鳩摩羅什譯：《大莊嚴論經》，《大正藏》第 4 冊，第 0201 號。
- [後秦] 鳩摩羅什譯：《梵網經》，《大正藏》第 24 冊，第 1484 號。
- [後秦] 鳩摩羅什譯：《金剛般若波羅蜜經》，《大正藏》第 8 冊，第 0235 號。
- [後秦] 鳩摩羅什譯：《維摩詰所說經》，《大正藏》第 14 冊，第 0475 號。
- [後秦] 鳩摩羅什譯：《小品般若波羅蜜經》，《大正藏》第 8 冊，第 0227 號。
- [後秦] 鳩摩羅什譯：《自在王菩薩經》，《大正藏》第 13 冊，第 0420 號。
- [北涼] 法眾譯：《大方等陀羅尼經》，《大正藏》第 21 冊，第 1339 號。
- [北涼] 曇無讖譯：《悲華經》，《大正藏》第 3 冊，第 0157 號。
- [北涼] 曇無讖譯：《大方等大集經·寶幢分》，《大正藏》第 13 冊，第 0397 號。

- [北涼] 曇無讖譯：《優婆塞戒經》，《大正藏》第 24 冊，第 1488 號。
- [南朝·宋] 佛陀什共竺道生譯：《彌沙塞部和醯五分律》，《大正藏》第 22 冊，第 1421 號。
- [南朝·宋] 慧嚴改定：《大般涅槃經》，《大正藏》第 12 冊，第 0374 號。
- [南朝·宋] 求那跋摩譯：《菩薩善戒經》，《大正藏》第 30 冊，第 1582 號。
- [南朝·宋] 求那跋陀羅譯：《雜阿含經》，《大正藏》第 2 冊，第 0099 號。
- [南朝·齊] 僧伽跋陀羅譯：《善見律毘婆沙》，《大正藏》第 24 冊，第 1462 號。
- [南朝·梁] 寶唱撰：《比丘尼傳》，《大正藏》第 50 冊，第 2063 號。
- [南朝·梁] 僧祐撰：《出三藏記集》，《大正藏》第 55 冊，第 2145 號。
- [隋] 費長房撰：《歷代三寶紀》，《大正藏》第 49 冊，第 2034 號。
- [隋] 菩提燈譯：《占察善惡業報經》，《大正藏》第 17 冊，第 0839 號。
- [隋] 法經撰：《眾經目錄》，《大正藏》第 55 冊，第 2146 號。
- [隋] 達磨笈多譯：《菩提資糧論》，《大正藏》第 32 冊，第 1660 號。
- [隋] 那連提耶舍譯：《大方等大集經·日藏分》，《大正藏》第 13 冊，第 0397 號。
- [隋] 那連提耶舍譯：《大方等大集經·月藏分》，《大正藏》第 13 冊，第 0397 號。
- [隋] 那連提耶舍譯：《蓮華面經》，《大正藏》第 12 冊，第 0386 號。
- [隋] 智顛說：《釋禪波羅蜜次第法門》，《大正藏》第 46 冊，第 1916 號。
- [隋] 彥琮撰：《眾經目錄》，《大正藏》第 55 冊，第 2147 號。
- [唐] 阿地瞿多譯：《陀羅尼集經》，《大正藏》第 18 冊，第 0901 號。
- [唐] 辯機撰：《大唐西域記》，《大正藏》第 51 冊，第 2087 號。
- [唐] 波羅頗蜜多羅譯：《寶星陀羅尼經》，《大正藏》第 13 冊，第 0402 號。
- [唐] 般若譯：《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》第 10 冊，第 0293 號。
- [唐] 不空譯：《出生無邊門陀羅尼經》，《大正藏》第 19 冊，第 1009 號。
- [唐] 不空譯：《速疾立驗魔醯首羅天說阿尾奢法》，《大正藏》第 21 冊，第 1277 號。
- [唐] 不空譯：《文殊師利菩薩及諸仙所說吉凶時日善惡宿曜經》，《大正藏》第 21 冊，第 1299 號。
- [唐] 不空譯：《藥師如來念誦儀軌》，《大正藏》第 19 冊，第 0924 號。
- [唐] 不空譯：《葉衣觀自在菩薩經》，《大正藏》第 20 冊，第 1100 號。
- [唐] 道宣著：《大唐內典錄》，《大正藏》第 55 冊，第 2149 號。
- [唐] 道宣撰：《廣弘明集》，《大正藏》第 52 冊，第 2103 號。
- [唐] 慧立、彥棕撰：《大唐大慈恩寺三藏法師傳》，《大正藏》第 50 冊，第 2053 號。
- [唐] 金俱吒撰：《七曜攘災決》，《大正藏》第 21 冊，第 1308 號。

- [唐] 李無諂譯：《不空羅索陀羅尼經》，《大正藏》第 20 冊，第 1096 號。
- [唐] 明佺撰：《大周刊定眾經目錄》，《大正藏》第 55 冊，第 2153 號。
- [唐] 菩提流志譯：《不空羅索神變真言經》，《大正藏》第 20 冊，第 1092 號。
- [唐] 菩提流志譯：《廣大寶樓閣善住祕密陀羅尼經》，《大正藏》第 19 冊，第 1006 號。
- [唐] 菩提流志譯：《如意輪陀羅尼經》，《大正藏》第 20 冊，第 1080 號。
- [唐] 善無畏共沙門一行譯：《大毘盧遮那成佛神變加持經》，《大正藏》第 18 冊，第 0848 號。
- [唐] 神清撰：《北山錄》，《大正藏》第 52 冊，第 2113 號。
- [唐] 實叉難陀譯：《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》第 10 冊，第 0279 號。
- [唐] 尸羅跋陀羅譯：《大聖妙吉祥菩薩說除災教令法輪》，《大正藏》第 19 冊，第 0966 號。
- [唐] 輸波迦羅譯：《蘇婆呼童子請問經》，《大正藏》第 18 冊，第 0895 號。
- [唐] 提雲般若譯：《佛說大乘造像功德經》，《大正藏》第 16 冊，第 0694 號。
- [唐] 玄奘譯：《阿毘達磨順正理論》，《大正藏》第 29 冊，第 1562 號。
- [唐] 玄奘譯：《辯中邊論》，《大正藏》第 31 冊，第 1600 號。
- [唐] 玄奘譯：《般若波羅蜜多心經》，《大正藏》第 8 冊，第 0251 號。
- [唐] 玄奘譯：《大般若波羅蜜多經》，《大正藏》第 6-7 冊，第 0220 號。
- [唐] 玄奘譯：《大乘廣百論釋論》，《大正藏》第 30 冊，第 1571 號。
- [唐] 玄奘譯：《顯揚聖教論》，《大正藏》第 31 冊，第 1602 號。
- [唐] 玄奘譯：《瑜伽師地論》，《大正藏》第 30 冊，第 1579 號。
- [唐] 義淨譯：《根本說一切有部苾芻尼毘奈耶》，《大正藏》第 23 冊，第 1443 號。
- [唐] 義淨譯：《根本說一切有部尼陀那目得迦》，《大正藏》第 24 冊，第 1456 號。
- [唐] 義淨譯：《根本說一切有部毘奈耶》，《大正藏》第 23 冊，第 1442 號。
- [唐] 義淨譯：《根本說一切有部毘奈耶雜事》，《大正藏》第 24 冊，第 1451 號。
- [唐] 義淨譯：《金光明最勝王經》，《大正藏》第 16 冊，第 0665 號。
- [唐] 義淨譯：《天地八陽神呪經》，《大正藏》第 85 冊，第 2897 號。
- [唐] 一行撰：《大毘盧遮那成佛經疏》，《大正藏》第 39 冊，第 1796 號。
- [唐] 圓測撰：《般若波羅蜜多心經贊》，《大正藏》第 33 冊，第 1711 號。
- [唐] 圓照撰：《貞元新定釋教目錄》，《大正藏》第 55 冊，第 2157 號。
- [唐] 智昇撰：《開元釋教錄》，《大正藏》第 55 冊，第 2154 號。
- [唐] 宗叡撰：《新書寫請來法門等目錄》，《大正藏》第 55 冊，第 2174 號。
- [宋] 法天譯：《佛說金剛手菩薩降伏一切部多大教王經》，《大正藏》第 20 冊，第 1129 號。



[宋] 法賢譯：《佛說最上根本大樂金剛不空三昧大教王經》，《大正藏》第 8 冊，第 0244 號。

[宋] 法賢譯：《難爾計濕嚩囉天說支輪經》，《大正藏》第 21 冊，第 1312 號。

[宋] 法賢譯：《眾許摩訶帝經》，《大正藏》第 3 冊，第 0191 號。

[宋] 施護譯：《佛說祕密三昧大教王經》，《大正藏》第 18 冊，第 0883 號。

[宋] 天息災譯：《分別善惡報應經》，《大正藏》第 1 冊，第 0081 號。

[宋] 贊寧撰：《大宋僧史略》，《大正藏》第 54 冊，第 2126 號。

[宋] 志磐撰：《佛祖統紀》，《大正藏》第 49 冊，第 2035 號。

[元] 念常集：《佛祖歷代通載》，《大正藏》第 49 冊，第 2036 號。

失譯：《般泥洹經》，《大正藏》第 1 冊，第 0005 號。

失譯：《別譯雜阿含經》，《大正藏》第 2 冊，第 0100 號。

失譯：《大方便佛報恩經》，《大正藏》第 3 冊，第 0156 號。

失譯：《大佛頂廣聚陀羅尼經》，《大正藏》第 19 冊，第 0946 號。

失譯：《佛說安宅神呪經》，《大正藏》第 21 冊，第 1394 號。

《天公經》，《大正藏》第 85 冊，第 2876 號。

《像法決疑經》，《大正藏》第 85 冊，第 2870 號。

#### 《卍續藏經》（臺北新文豐 1993 年版）

[唐] 道宣撰，[宋] 元照述：《四分律含注戒本疏行宗記》，《卍續藏經》第 62 冊。

[唐] 宗密撰：《圓覺經大疏釋義鈔》，《卍續藏經》第 14 冊。

[宋] 祖琇撰：《隆興編年通論》，《卍續藏經》第 130 冊。

[明] 弘贊輯，弘麗校：《四分律名義標釋》，《卍續藏經》第 70 冊。

[明] 智旭述：《占察善惡業報經玄義》，《卍續藏經》第 35 冊。

#### 《漢譯南傳大藏經》（臺灣元亨寺版）

通妙譯：《長部經典》，《漢譯南傳大藏經》第 6 冊。

通妙譯：《長部經典》，《漢譯南傳大藏經》第 8 冊。

通妙譯：《經分別》，《漢譯南傳大藏經》第 1-2 冊。

通妙譯：《中部經典》，《漢譯南傳大藏經》第 12 冊。

雲庵譯：《相應部經典》，《漢譯南傳大藏經》第 14 冊。

葉慶春譯：《增支部經典》，《漢譯南傳大藏經》第 19 冊。

### 《中華大藏經》（北京中華書局 1993 年版）

[元] 王古撰：《大藏聖教法寶標目》，《中華大藏經》第 56 冊。

### 《嘉興藏》（臺北新文豐 1987 年版）

[明] 智旭錄：《閱藏知津》，《嘉興藏》第 31 冊。

[明] 株宏著：《雲棲法彙》，《嘉興藏》第 33 冊。

### 《大藏經補編》（藍吉富主編，臺北華宇出版社 1984 年版）

[唐] 大覺撰：《四分律行事鈔批》，《大藏經補編》第 68 冊。

[明] 一如編，丁福保重校：《三藏法數》，《大藏經補編》第 22 冊。

法尊譯講：《入中論講記》，《大藏經補編》第 09 冊。

佛瑩編：《四分比丘尼戒本註解》，《大藏經補編》第 08 冊。

### 點校本

[南朝·梁] 慧皎撰，湯用彤校注，湯一玄整理：《高僧傳》，北京：中華書局，1992 年。

[唐] 道宣著，郭紹林點校：《續高僧傳》，北京：中華書局，2014 年。

[宋] 贊寧撰，範祥雍點校：《宋高僧傳》，北京：中華書局，1987 年。

### 其他

《安墓經》，收入牧田諦亮監修，落合俊典編：《七寺古逸經典研究叢書》（第二卷），大東出版社，1996 年。

《清淨法行經》，收入牧田諦亮監修，落合俊典編：《七寺古逸經典研究叢書》（第二卷），大東出版社，1996 年。

《七曜攘災決》，日本東京理科大学下浦文庫藏本。

《梵網古跡抄》，臺灣“國家”圖書館善本佛典，第 15 冊，第 8853 號。

## 二、寫本原卷

黃永武主編：《敦煌寶藏》，臺北：新文豐出版社，1983 年。

《英藏敦煌文獻（漢文佛經以外部分）》成都：四川人民出版社，1990-1995 年。

《法藏敦煌西域文獻》上海：上海古籍出版社，2002 年。

IDP（國際敦煌項目 Internation Dunhuang Project）：<http://idp.bl.uk/>

OTDO（古代西藏文獻在線 Old Tibetan Documents Online）：<https://otdo.aa-ken.jp/>

### 三、古籍（含古籍注疏、整理類）

#### 經

- [漢] 許慎撰：《說文解字》，北京：中華書局，1985年。
- [漢] 鄭玄注，[唐] 賈公彥疏：《周禮注疏》，阮元《十三經注疏》，北京：中華書局，1980年。
- [魏] 何晏集解，[宋] 邢昺疏：《論語注疏》，阮元校刻：《十三經注疏》，北京：中華書局，1980年。

#### 史

##### 正史

- 《史記》，北京：中華書局，1959年。
- 《漢書》，北京：中華書局，1962年。
- 《三國志》，北京：中華書局，1959年。
- 《後漢書》，北京：中華書局，1965年。
- 《魏書》，北京：中華書局，1974年。
- 《隋書》，北京：中華書局，1973年。
- 《舊唐書》北京：中華書局，1975年。
- 《新唐書》，北京：中華書局，1975年。
- 《新五代史》，北京：中華書局，1974年。
- 《宋史》，北京：中華書局，1977年。

##### 其他

- [唐] 長孫無忌等撰：《唐律疏義》，北京：中華書局，1985年。
- [宋] 晁公武著，孫猛校證：《郡齋讀書志》，上海：上海古籍出版社，1990年。
- [宋] 宋敏求撰：《唐大詔令集》，北京：商務印書館，1959年。
- [宋] 王溥撰：《唐會要》北京：中華書局，1985年。
- [宋] 王溥撰：《五代會要》北京：中華書局，1985年。
- [宋] 鄭樵撰：《通志》北京：中華書局，1987年。
- [清] 紀昀等：《四庫全書總目（史部）》，《景印文淵閣四庫全書》，第2冊，臺北：臺灣商務印書館，1983年。
- [清] 毛扆撰：《汲古閣珍藏秘書目》，王雲五主編：《叢書集成初編》，第34冊，上海：商務印書館，1937年。

子

- [戰國] 荀況著，王天海校釋：《荀子校釋》，上海：上海古籍出版社，2005年。
- [漢] 王充著，黃暉編：《論衡校釋》，北京：中華書局，1990年。
- [唐] 李翱撰，元革注：《五木經》，《叢書集成新編》，第54冊，新文豐出版公司，1984年。
- [南唐] 宋齊邱撰（舊題）：《玉管照神局》，《景印文淵閣四庫全書》，第810冊，臺北：臺灣商務印書館，1983年。
- [後周] 王朴撰（舊題）：《太清神鑑》，《景印文淵閣四庫全書》，第810冊，臺北：臺灣商務印書館，1983年。
- [宋] 程大昌撰：《演繁露》，《景印文淵閣四庫全書》，第852冊，臺北：臺灣商務印書館，1983年。
- [宋] 何薏撰：《春渚紀聞》，《景印文淵閣四庫全書》，第863冊，臺北：臺灣商務印書館，1983年。
- [宋] 洪邁撰《容齋四筆》，《容齋隨筆》，上海：上海古籍出版社，1978年。
- [宋] 洪邁撰，何卓校：《夷堅志》，第2冊，北京：中華書局，1981年。
- [宋] 邵雍輯（舊題）：《夢林玄解》，《續修四庫全書》，第1063冊，上海：上海古籍出版社，2002年。
- [宋] 蘇軾撰，王松齡點校：《東坡志林》，北京：中華書局，1981年。
- [宋] 王應麟撰：《玉海》，《景印文淵閣四庫全書》，第947冊，臺北：臺灣商務印書館，1983年。
- [宋] 王應麟撰，樂保群、田松青等校點：《困學紀聞》，上海：上海古籍出版社，2008年。
- [明] 李詡著：《戒菴老人漫筆》，《叢書集成續編》，第89冊，上海：上海書店，1995年。
- [明] 周履靖輯：《夷門廣牘》，王雲五主編：《宋元明善本叢書十種》，臺北：臺灣商務印書館，1969年。
- [清] 李光地等撰：《御定星歷考原》，《景印文淵閣四庫全書》，第811冊，臺北：臺灣商務印書館，1983年。
- [清] 允祿等撰：《欽定協紀辨方書》，《景印文淵閣四庫全書》，第811冊，臺北：臺灣商務印書館，1983年。
- [清] 趙翼撰：《陔餘叢考》，上海：商務印書館，1957年。
- [清] 周人甲撰：《管蠡匯占》，四庫未收書輯刊編纂委員會編：《四庫未收書輯刊》，第4輯第27冊，北京：北京出版社，2000年。

《神相全編》，《古今圖書集成》，第 473 冊，北京：中華書局影印，1934 年。

《月波洞中記》，《景印文淵閣四庫全書》，第 810 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983 年。

## 集

[唐] 杜牧著，陳允吉校點：《樊川文集》，上海：上海古籍出版社，1978 年。

[唐] 韓愈著，錢仲聯集釋：《韓昌黎詩繫年集釋》，上海：上海古籍出版社，1979 年。

[金] 元好問：《遺山集》，《景印文淵閣四庫全書》，第 1191 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983 年。

[清] 蔡衍錕撰：《操齋集》，收入《清代詩文集彙編》編纂委員會編：《清代詩文集彙編》  
上海：上海古籍出版社，2010 年。

[清] 董誥輯：《全唐文》，北京：中華書局，1983 年。

[清] 枝蔚撰：《溉堂集》，《續修四庫全書》，第 1407 冊，上海：上海古籍出版社，2002 年。

## 四、研究著作

### 中文專著

才讓：《藏傳佛教信仰與民俗》（增訂本），上海：上海古籍出版社，2017 年。

曹凌：《中國佛教疑偽經綜錄》，上海：上海古籍出版社，2011 年。

曹仕邦：《中國沙門外學的研究：漢末至五代》，臺北：東初出版社，1984 年。

常任俠：《從遊戲玩具上看中印古代文化的關係》，收入常氏《東方藝術從談》，安徽教育出版社，2006 年。

陳踐編著：《敦煌吐蕃文獻選輯·占卜文書卷》，北京：民族出版社，2016 年。

陳寧著：《中國古代命運觀的現代詮釋》，瀋陽：遼寧教育出版社，1999 年。

陳垣：《中國佛教史典概論》，上海：世紀出版集團，2005 年。

陳于柱：《敦煌吐魯番出土發病書整理研究》北京：科學出版社，2017 年。

陳于柱：《敦煌寫本宅經校錄研究》，北京：民族出版社，2007 年。

陳于柱：《區域社會史視野下的敦煌錄命書研究》，北京：民族出版社，2012 年。

杜繼文主編：《佛教史》，南京：江蘇人民出版社，2008 年。

方廣錫：《敦煌佛教經錄輯校》，南京：江蘇古籍出版社，1997 年。

馮友蘭著：《中國哲學小史》，中國人民大學出版社，2005 年。

漢語大詞典編輯委員會：《漢語大詞典》（縮印本），上海：漢語大詞典出版社，1997 年。

漢語大字典編輯委員會：《漢語大字典》第 7 卷，成都：四川辭書出版社，武漢：湖北辭書出版社，1990 年。

- 郝春文：《唐後期五代宋初敦煌僧尼的社會生活》，北京：中國社會科學文獻出版社，1998年。
- 黃顯著：《敦煌吐蕃佛教的特色》，收入《藏族史論文集》編輯組編：《藏族史論文集》，成都：四川民族出版社，1988年。
- 黃正建：《敦煌占卜文書與唐五代占卜研究（增訂本）》，北京：中國社會科學出版社，2014年。
- 胡平生，李天虹：《長江流域出土簡牘與研究》，武漢：湖北教育出版社，2004年。
- 姜伯勤：《敦煌社會文書導論》，收入林聰明主編《敦煌學導論叢刊》，臺北：新文豐出版社，1992年。
- 江曉原：《12宮與28宿：世界歷史上的星占學》，瀋陽：遼寧教育出版社，2004年。
- 江曉原：《天學真原》，瀋陽：遼寧教育出版社，1991年。
- 季羨林主編：《敦煌學大辭典》，上海：上海辭書出版社，1998年。
- 賴永海主編：《中國佛教通史》，南京：江蘇人民出版社，2010年。
- 李輝：《漢譯佛經中的曜術研究》，上海交通大學博士論文，2011年。
- 李尚全：《漢傳佛教概論》，蘭州：甘肅人民出版社，1998年版。
- 林承節：《印度史》，北京：民出版社，2004年。
- 林太：《〈梨俱吠陀〉精讀》，上海：復旦大學出版社，2008年。
- 劉韶軍：《神秘的星相》，南寧：廣西人民出版社，1991年。
- 李小榮：《敦煌密教文獻論稿》，北京：人民文學出版社，2003年。
- 呂澂：《印度佛學源流略講》，上海：上海人民出版社，1979年。
- 呂建福：《中國密教史》（修訂版），北京：中國社會科學出版社，1995年。
- 寧可，郝春文：《敦煌的歷史和文化》，北京：中國書籍出版社，2015年。
- 鈕衛星：《西望梵天——翻譯佛經中的天文學源流》，上海：上海交通大學出版社，2004年。
- 任繼愈：《中國佛教史》（第三卷），北京：中國社會科學出版社，1998年。
- 任曜新：《新疆庫木吐喇佛塔出土鮑威爾寫本研究》，蘭州大學博士論文，2012年。
- 榮新江：《敦煌佛學十八講》，北京：北京大學出版社，2001年。
- 榮新江：《歸義軍史研究——唐宋時代敦煌歷史考索》，上海：上海古籍出版社，1996年。
- 榮新江：《中古中國與外來文明》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2001年。
- 尚會鵬：《中國人與印度人：文化傳統的比較研究》，北京：社會科學文獻出版社，2015年。
- 商務印書館編輯部等編：《辭源》，第1冊，北京：商務印書館，1979年。
- 宋會群：《中國博弈文化史》，北京：社會科學文獻出版社，2010年。
- 唐耕耦，陸宏基編：《敦煌社會經濟文獻真跡釋錄》，第2輯，北京：全國圖書館文獻縮微

複製中心，1990年。

唐耕耦，陸宏基編：《敦煌社會經濟文獻真跡釋錄》，第3輯，北京：全國圖書館文獻縮微複製中心，1990年。

王愛和：《敦煌占卜文書研究》，蘭州大學博士論文，2003年。

王晶波：《敦煌寫本相書校錄研究》，北京：民族出版社，2004年。

王晶波：《敦煌寫本相書研究》，北京：民族出版社，2010年。

王晶波：《敦煌占卜文獻與社會生活》，蘭州：甘肅教育出版社，2013年。

王文顏：《佛典疑偽經研究與考錄》，臺北：文津出版社，1997年。

王子今：《睡虎地秦簡〈日書〉甲種疏證》，武漢：湖北教育出版社，2003年。

葦舫：《中國戒律弘傳概論》，載現代佛教學術叢刊第88冊《律宗概述及其成立與發展》，臺北：大乘文化出版社，1978年。

項楚、戴瑩瑩：《敦煌文化》，南京：江蘇人民出版社，2015年。

蕭登福：《道教與密宗》，臺北：新文豐出版社，1993年。

楊毓芬：《釋氏外學著錄考》，黃夏年主編《民國佛教期刊文獻集成》，第84冊，北京：全國圖書館文獻縮微複製中心，2006年。

印順：《以佛法研究佛法》，《印順法師佛學著作全集》，第7冊，北京：中華書局，2009年。

印順：《原始佛教聖典之集成》，《印順法師佛學著作全集》，第14冊，北京：中華書局，2009年。

印順：《說一切有部為主的論書與論師之研究》，《印順法師佛學著作全集》，第15冊，北京：中華書局，2009年。

印順：《初期大乘佛教之起源與開展（上）》，《印順法師佛學著作全集》，第16冊，北京：中華書局，2009年。

印順：《中國禪宗史》，《印順法師佛學著作全集》，第19冊，北京：中華書局，2009年。

于淑健：《敦煌佛典詞語和俗字研究》，上海：上海古籍出版社，2012年。

余欣：《神道人心——唐宋之際敦煌民生宗教社會史研究》，北京：中華書局，2006年。

張弓：《敦煌典籍與唐五代歷史文化》，北京：中國社會科學出版社，2006年。

張錫厚校錄：《敦煌賦彙》，南京：江蘇古籍出版社，1996年。

鄭炳林：《敦煌寫本解夢書校錄研究》，北京：民族出版社，2005年。

莊明興：《中國中古的地藏研究》，臺北：臺灣大學出版社，1999年。

## 中文論文

- 程恭讓：《〈善巧方便波羅蜜多經中〉“善巧方便”概念思想之研究》，《華東師範大學學報（哲學社會科學版）》，2018年02期。
- 陳踐：《敦煌藏文 ch.9.II.68 號“金錢神課判詞”解讀》，《蘭州大學學報》，2007年03期。
- 陳明：《〈占察善惡業報經〉的流傳研究》，《南亞研究》，1999年01期。
- 陳萬成《杜牧與星命》，《唐研究》第八卷，北京：北京大學出版社，2002年。
- 戴忠沛《法藏西夏文〈占察善惡業報經〉殘片考》，《寧夏社會科學》，2006年04期。
- 方廣錫：《從“文化匯流”談中國佛教史上的疑偽經現象》，載方廣錫主編：《佛教文獻研究》（第一輯），桂林：廣西師範大學出版社，2016年。
- 郭良鑒：《印度教三大主神的形成》，《南亞研究》，1993年04期。
- 郭紹林：《續高僧傳前言》，載中華書局點校本《續高僧傳》，北京：中華書局，2014年。
- 黃寶生：《書寫材料與中印文學傳統》，《外國文學評論》，1999年03期。
- 濟群：《僧伽的自新大會——布薩》，《法音》1989年08期。
- 季羨林：《新疆的甘蔗種植和沙糖應用》，《文物》1998年02期。
- 紀贊：《多重視角下的疑偽經研究》，載方廣錫主編：《佛教文獻研究》（第一輯），桂林：廣西師範大學出版社，2016年。
- 梁曉虹：《如何解讀孤本疑偽經一以〈佛說安墓經〉為例》，收入法鼓佛教學院主編：《漢文佛典語言學——第三屆漢文佛典語言學國際研討會論文集》，臺北：法鼓文化事業股份有限公司，2011年。
- 劉德銀：《江陵王家臺 15 號秦墓》，《文物》，1995年01期。
- 李正宇：《唐宋時代的敦煌學校》，《敦煌研究》，1986年01期。
- 李正宇：《晚唐至北宋敦煌僧尼普聽飲酒》，《敦煌研究》2005年03期。
- 李正宇：《8至11世紀敦煌僧人從政從軍》，《敦煌學輯刊》，2007年04期。
- 李正宇：《晚唐至宋敦煌聽許僧人娶妻生子》，《敦煌吐魯番研究》，第9卷，北京：中華書局，2006年。
- 李正宇：《敦煌佛教研究的得失》，《南京師大學報（社會科學版）》，2008年05期。
- 呂建福：《一行著述敘略》，《文獻》1991年02期。
- 普慧：《佛典漢譯以漢譯佛教哲學對中國古代詩學的影響》，《文藝研究》，2005年第03期。
- 饒宗頤：《〈吐蕃時期的占卜研究——敦煌藏文寫卷譯釋〉序》，收入王堯、陳踐主編：《吐蕃時期的占卜研究》，香港：中文大學出版社，1987年。



- 任曜新：《新疆庫車佛塔出土鮑威爾寫本骰子占卜辭跋》，《敦煌學輯刊》，2011年03期。
- 沙武田：《〈金光明最勝王經變〉在敦煌吐蕃期洞窟首次出現的原因》，《敦煌歸義軍史專題研究四編》，西安：三秦出版社，2009年。
- 史經鵬：《〈安宅神咒經〉整理與研究》，方廣錫主編：《佛教文獻研究》（第二輯），廣西，廣西師大大學出版社，2016年。
- 史葦湘：《論敦煌佛教藝術的世俗性—兼論《金剛經變》在莫高窟的出現與消失》，《敦煌研究》，1985年03期。
- 湯一介：《高僧傳緒論》，載中華書局點校本《高僧傳》，北京：中華書局，1992年。
- 王愛和：《摩醯首羅卜性質初步分析》，收入鄭炳林主編：《敦煌佛教藝術文化國際學術研討會論文集》，蘭州：蘭州大學出版社，2002年。
- 王冀青：《霍恩勒與國際“龜茲學”的起源》，《龜茲學研究》（第五輯），2012年。
- 伍小劫：《〈大灌頂經〉形成及其作者考》，《華東師範大學學報》，2011年03期。
- 吳燕武著：《〈五星二十八宿神形圖〉功能考》，《新美術》，2013年12期。
- 夏金華：《論佛典中耆那教與佛教之爭》，《世界宗教研究》，2014年04期。
- 謝金良：《〈周易〉與籤詩關係初探》，《世界宗教研究》，1997年04期。
- 張鐵山、趙永紅：《古代突厥文〈占卜書〉詮釋》，《喀什師範學院院報》，1993年02期。
- 趙青山：《敦煌解夢文書中忌諱‘比丘尼’原因考》，《敦煌佛教與禪宗學術研討會文集》，西安：三秦出版社，2007年。
- 趙貞：《“九曜行年”略說—以P.3779為中心》，《敦煌學輯刊》，2005年03期。
- 鄭阿財：《敦煌寫本〈隋淨影寺沙門惠遠和尚因緣記〉研究》，《敦煌研究》，2017年01期。
- 周利群譯注：《〈虎耳譬喻經〉梵文精校本早期印度星占史料》，《中國科技史雜誌》第39卷，第1期，2018年。
- 周齊：《佛教相關預測理論與實踐中的矛盾及其邏輯理路之蠡測》，《世界宗教研究》，2014年06期。
- 《首屆佛教疑偽經國際學術研討會“什麼是疑偽經”專場討論會錄音整理》，載方廣錫主編《佛教文獻研究》（第二輯），桂林：廣西師範大學出版社，2016年。

## 外文譯著

- [德] 黑格爾著，朱光潛譯：《美學》（漢文本）第二、三卷，北京：商務印書館，1981年。
- [德] 韋伯著，康樂、簡惠美譯：《印度的宗教——印度教與佛教》，《韋伯作品集》，第10

- 冊，桂林：廣西師範大學出版社，2005年。
- [法] 伯希和著，耿昇譯：《伯希和西域探險日記》，北京：中國藏學出版社，2014年。
- [法] 迭朗善譯，馬香學轉譯：《摩奴法典》，北京：商務印書館，1982年。
- [法] 郭麗英著，耿昇譯：《中國佛教中的占卜、遊戲和清淨——漢文偽經〈占察經〉研究》，《法國漢學》（第二輯）北京：清華大學出版社，1997年。
- [法] 哈密屯著，吳其昱譯：《沙洲古突厥文占卜書 irq bitig 後記》，收入香港新亞研究所敦煌學會主編：《敦煌學》（第一輯），1974年。
- [法] 馬克：《敦煌數占小考》，收入《法國漢學》編委會主編：《法國漢學》（第五輯），北京：中華書局，2000年。
- [法] 瑞麗著，孫琢譯：《中國，希臘與羅馬的懷疑論與占卜》，馬克、鄧文寬、呂敏主編《法國漢學》第十四輯，北京：中華書局，2009年。
- [法] 謝和耐著，耿昇譯：《中國五—十世紀的寺院經濟》，蘭州：甘肅人民出版社，1987年。
- [荷] 許理和著，李四龍等譯：《佛教征服中國》，南京：江蘇人民出版社，1998年。
- [美] 羅伯特·巴斯韋爾著，紀贇譯：《佛教疑偽經文獻研究序論》，載方廣錫主編《佛教文獻研究》（第二輯），廣西師範大學出版社，2016年。
- [日] 赤沼智善著，藍吉富編譯：《漢巴四部四阿含互照錄》，收入藍吉富主編：《世界佛學名著譯叢》，第23冊，1986年。
- [日] 大村西崖著，吳信如主編：《密教發達志》，北京：中國書籍出版社，2013年。
- [日] 高雄義堅著，陳季菁譯：《宋代佛教史研究》，收入藍吉富主編：《世界佛學名著譯叢》，第47冊，1986年版。
- [日] 平川彰著，莊崑木譯：《印度佛教史》，臺北：商周出版社，2004年。
- [日] 藪內清著，何紹庚譯：《關於唐曹士蒞的符天曆》，《科學史譯叢》，1983年01期。
- [日] 小野玄妙，楊白衣譯：《佛教經典總論》，臺北：新文豐出版股份有限公司，1983年。
- [日] 新城新藏著，沈璿譯：《東洋天文學史研究》，上海：中華學藝社，1933年。
- [日] 野上俊靜等著，聖嚴譯：《中國佛教史概論》，臺北：臺灣商務印數館，1998年。
- [印] 毗耶娑著，金克木、趙國華、席必庄譯：《摩訶婆羅多》第1冊，北京：中國社會科學出版社，2005年。
- [印] 毗耶娑著，黃寶生、席必庄、郭良鋈、趙國華譯：《摩訶婆羅多》第2冊，北京：中國社會科學出版社，2005年。
- [印] 蟻垚著，季羨林譯：《羅摩衍那》第1篇《童年篇》，北京：人民文學出版社，1980年。

- [印] 蟻垤著，季羨林譯：《羅摩衍那》第2篇《阿逾陀篇》，北京：人民文學出版社，1981年。
- [印] 蟻垤著，季羨林譯：《羅摩衍那》第3篇《森林篇》，北京：人民文學出版社，1982年。
- [印] 佚名著，黃寶生譯：《奧義書》，北京：商務印書館，2010年。
- [英] 李約瑟著，《中國科學技術史》翻譯出版委員會譯：《中國科學技術史》第二卷《科學思想史》，北京：科學出版社、上海：上海古籍出版社，1990年。
- [英] 麥唐納著，龍章譯：《印度文化史》，上海：上海文化出版社，1989年影印版。
- [英] 托瑪斯著，李有義、王青山譯：《東北藏古代民間文學》，成都：四川民族出版社，1986年。
- [英] 渥德爾著，王世安翻譯：《印度佛教史》，北京：商務印書館，1987年。

## 外文原著

- Buswell, Robert E.: *The Formation of Ch'an Ideology in China and Korea: The Vajrasamadhi-Sutra, a Buddhist Apocryphon*. Princeton: Princeton University Press, 1989.
- Demiéville, Paul: Sur l'authenticité du Ta tch'eng k'i sin louen (On the Authenticity of the Da cheng qi xin lun). *Bulletin de la Maison franco-japonaise Série française* Vol.2, No.2. Tokyo: Maison franco-japonaise, 1929.
- Dotson, Brandon: Dice Divination in Three Tibetan, Chinese, and Turkish Codices from 9th-10th-Century Dunhuang. Conference paper. "Manuscript Culture and Multiculturalism along the Silk Road (絲綢之路寫本文化與多元文明)." Shanghai: 2019.
- Dotson, Brandon: Divination and Law in the Tibetan Empire: The Role of Dice in the Legislation of Loans, Interest, Marital Law and Troop Conscription. In *Contributions to the Cultural History of Early Tibet*, ed. by Matthew Kapstein and Brandon Dotson. Leiden: Brill, 2007.
- Guggenmos, Esther-Maria: "Qian Divination and Its Ritual Adaptations in Chinese Buddhism." *Journal of Chinese Religions* Vol.46, No.1 (2018).
- Hoernle, A.F. Rudolf: *The Bower Manuscript: Facsimile Leaves, Nagari Transcript, Romanised Transliteration, and English Translation with Notes*. Calcutta: Gov. Printing, 1893-1912 (First edition). Reprinted: New Delhi, 1987.
- Hrozný, Bedřich: *Ancient History of Western Asia, India and Crete*. Prague: Artia, 1953.
- Keith, Arthur Berriedale (ed.): *The Aitareya Āraṇyaka: Edited From the Manuscripts in the India*

- Office and the Library of the Royal Asiatic Society with Introduction, Translation, Notes, Indexes, and an Appendix Containing the Portion Hitherto Unpublished of the Śāṅkhāyana Āraṇyaka.* New Delhi: Eastern Book Linkers, 1995.
- Keith, Arthur Berriedale: *The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads.* London: Oxford University Press, 1925.
- Kotyk, Jeffrey: “Astrological Determinism in Indian Buddhism.” *Journal of the International Association of Buddhist Studies* Vol.41 (2018) .
- Kotyk, Jeffrey: “Early Tantric Hemerology in Chinese Buddhism Timing of Rituals According to Śubhakarasiṃha and Yixing.” *Canadian Journal of Buddhist Studies* No. 13 (2018).
- Kotyk, Jeffrey: *Buddhist Astrology and Astral Magic in the Tang Dynasty.* PhD Dissertation. Leiden University, 2017.
- Lackner, Michael (ed.): *Coping with the Future: Theories and Practices of Divination in East Asia.* Leiden/Boston: Brill, 2018.
- Lüders, Heinrich: *Das Würfelspiel im alten Indien.* Nendeln: Liechtenstein Kraus, 1970.
- Mak, Bill: “Yusi Jing - A Treatise of ‘Western’ Astral Science in Chinese and its Versified Version Xitian yusi jing.” *SCIAMVS* Vol.15 (2014).
- Markel, Stephen: “The Genesis of the Indian Planetary Deities.” *East and West* Vol.41, No. 1/4 (1991).
- Monier-Williams, Monier (ed.): *A Sanskrit-English Dictionary: Etymologically and Philologically Arranged with Special Reference to Cognate Indo-European Languages.* India: Motilal Banarsidass, 2011.
- NET Bible (New English Translation Bible): Biblical Studies Press, 2007.
- Overmyer, Daniel L.: “Buddhism in The Trenches: Attitudes Toward Popular Religion in Chinese Scriptures Found at Tun-Huang.” *Harvard Journal of Asiatic Studies* Vol.50, No.1 (1990).
- Raphals, Lisa: *Divination and Prediction in Early China and Ancient Greece.* Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- Redfield, Robert: *Peasant Society and Culture: An Anthropological Approach to Civilization.* Chicago: University of Chicago Press, 1956.
- Sander, Lore: Origin and Date of the Bower Manuscript: a New Approach. *Investigating Indian art: Proceedings of a Symposium on the Development of Early Buddhist and Hindu*

- iconography*. Conference Proceedings edition (conference held at the Museum of Indian Art Berlin in May 1986). Edited by Marianne Yaldiz and Wibke Lobo.
- Schaufelberger, Gilles: *Dice Game in Old India*. From the essay of: Lüders, Heinrich: *Das Würfelspiel im alten Indien*. Berlin, 1906. <http://mahabharata-resources.org/ola/dice.game.pdf>.
- Strickmann, Michel: *Chinese Magical Medicine*. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2002.
- Thomas, F.W.: *Ancient Folk-literature from North-eastern Tibet*. Berlin: Akademie-Verlag, 1957.
- Varahamihira (505-587): *Brhatsamhita. Sanskrit and English*. With an English translation by V. Subrahmanya Sastri and Vidwan M. Ramakrishna Bhat. Bangalore: V.B. Soobbiah and Sons: 1947.
- Yano Michio (矢野道雄): Calendar, Astrology, and Astronomy. In *The Blackwell Guide to Hinduism*, ed. by Gavin Flood. Oxford: Blackwell Publishing, 2003.
- 池田溫編：《中國古代寫本識語集錄》，東洋文化研究所叢刊（第十一輯），東京：大藏出版株式會社，1990年。
- 平川彰著：《律藏の研究》，收入《平川彰著作集》，第10冊，東京：春秋社，2000年。
- 矢野道雄：《密教占星術：宿曜道とインド占星術》，東洋書院，2013年。
- 望月信亨：《隋菩提燈譯と傳へられる占察善惡業報經》，《佛教經典成立史論》，日本京大法藏館，1946年。
- 伊吹敦：《<続高僧伝>の増広について》，《印度學佛教學研究》第38卷第1號，1989年。
- 伊藤義教：《ペルシア文化渡来考—シルクロードから飛鳥へ》，岩波書店，1980年。
- 真鍋廣濟：《地藏菩薩の研究》，京都，三密堂書店，1987年。

## 後記

斜陽之下，終於可以短暫的放緩腳步，靜靜的體味一下這初冬的韻味。遊走於望江校區，這個生活了四年多的地方是這般熟悉却又這般的陌生。行至文華大道，驀然發現，道旁銀杏已披上黃裝。這綠葉是何時變為金黃的呢？每天行走於文華大道上，却總是匆匆而過，忘記欣賞沿途的風景，當回過神來，才發現一切早已逝去。

2015年夏，初來四川大學，彼時的場景如在昨日。轉眼間，四年多的博士生涯在我敲下“後記”二字那一刻，也即將畫上句號。佛教有八苦之說，“愛別離苦”也許最能表達我此時的心情。不捨離開，却又不得不離開，奈何人生就是這樣，總是在結束與開始之間不斷循環。在這個循環過程中，我們不斷積累知識、財富，積累一切物質的、精神的資糧，也積累下永不磨滅的記憶。讀博這幾年，許多珍貴的記憶，無疑將伴我終生，永不逝去。

無法忘記坐在項師身邊與項師一字一句共同研讀敦煌卷子的日子；無法忘記項師匆忙回家的背影，一位八十高齡的老人，腳步匆匆，只為有更多的時間來修改學生的論文；無法忘記與項師閒聊的點點滴滴，通過閒聊，讓我感悟到項師不爭名、不愛利，秉持中庸的精神品格是多麼的難能可貴；當然也無法忘記師母的爽朗笑聲以及師母對學生的關懷呵護。“良師不遇，歲月徒往”，項師在文獻學、敦煌學、語言學、佛學、俗文學等諸多領域成就顯著，倍受後輩學子敬仰，我能進入項門，從師問道，何其幸也！

無法忘記友師張弘（普慧）教授對我的關懷與幫助。這種關懷與幫助，與其說是來源於一位老師，我更願意將其視為來源於一位長輩。有意思的是，普慧教授是我碩士期間的導師，他因工作調動，由陝西南下，任教於四川大學，而我也由西北大學考入四川大學，籍此因緣，我又可以在四川大學請學於普慧教授，亦屬幸事。與項師一樣，普慧教授也是一頭白髮，二人在外形上頗有幾分相似，故而時常有人將二人混淆，其實，在我看來，普慧教授與項師不僅是形似，更是神似，二人在為學、為人上都有不少相同之處。項師與普慧教授為人處事的原則均對我造成了深遠的影響。

讀博期間，有幸成為四川大學與比利時根特大學（Ghent University, Belgium）的首位聯合培養（雙學位）博士生，在根特這個歐洲小鎮生活的這段時間，是

快樂的，也是充實的。無法忘記根特那古老的教堂，那靜靜的河流，那享譽世界的啤酒、巧克力、華夫餅；無法忘記與導師安東平（Prof.Christoph Anderl）教授合寫論文過程中的促膝長談，為了一個問題，不斷郵件往來的經歷；無法忘記安海曼（Prof.Ann Heirman）教授，巴得勝（Prof.Bart Dessein）教授淵博學識對我造成的震撼；無法忘記，歐洲三人團的兩位朋友——鈞翰與劉老師，我們窮遊歐洲，有被醉漢挑釁、有住八歐元地下室、有跑錯安檢口等各種奇異經歷，如此種種，現在看來何嘗不是一段美好的回憶；無法忘記我的同鄉、根特大學博士、現任教於新加坡佛學院的法靈法師，山東老大哥紀亮，以及同辦公室的俄國姑娘安娜（Anna Sokolova）、荷蘭姑娘蘇珊（Suzanne Burdorf）等朋友對我的幫助。

讀博期間無法忘記的事情還有很多：陪美國人文與科學院士康達維教授（Prof. David Knechtges）乘坐三輪車穿梭於川大校園，從康達維教授處找到各種難得的文獻資料的經歷；與美國肯恩大學（Kean University）孔旭榮教授在咖啡館談論論文的情景；何劍平、孫尚勇、蔣宗福等老師的課堂；雷漢卿教授、劉亞丁教授、尹賦教授、曾玉潔老師以及各位學友對我的幫助……

當然，讀博期間最無法忘記的還是家人的支持與鼓勵。若沒有家人的默默付出，我根本不可能走上學術之路。我向來不善於表達感情，這麼多年來，我從未對家人說過謝謝，但是今天，請允許我在我最珍貴的學術成果的後記裡向你們說一聲謝謝，謝謝你們對我的支持，我最親愛的家人！

行文至此，腦海中突然浮現出“莫愁前路無知己”這句詩句，也許我需要用這句詩來短暫的緩解分別的傷感，但回憶過去的點點滴滴，這種傷感又如何能緩解呢？過去的經歷已經成為過去，新的征程即將開始，唯有在傷感中結束過去，將各種無法忘記之事化作一股力量，促我不斷前行。

最後，我想說的是，呈現在大家面前的這篇博士論文，可以算作我四年半博士生涯中學術層面的一個小結。在漫長的寫作過程中，曾經痛苦過，有想過放棄，甚至一度認為自己並不適合做學問。但當這篇文章的定稿完成之後，我彷彿有一種浴火重生之感，所有的痛苦早已成為煙雲，特別是在得知有兩位盲審專家給這篇論文打出 94、95 的評審分數時，我不由的有一絲欣慰之感。當然，這篇文章只是我對佛教占卜文化的初步探討，其結果還有許多不盡人意之處，這些也只能留待後續研究了。

楊剛

2019年11月9日識於望江文科樓

## 在讀期間科研成果

- 1、《綿陽佛教史》（合作，二作），宗教文化出版社，2017 年版。
- 2、《比利時根特大學佛學研究中心簡介》，《中國俗文化研究》，第 15 輯。
- 3、Prognostication in Chinese Buddhist Historical Texts. The Gāosēng zhuàn and the Xù Gāosēng zhuàn, *Acta Orientalia Hung.* (A&HCI) 錄用待刊，一作，2020 年 01 期。