

“异域”何以“同天”：《入唐求法巡礼行记》所见之 中日交流机制

何 莹，何 蓉

(中国社会科学院 社会学研究所, 北京 100732)

摘 要:圆仁所录《入唐求法巡礼行记》中呈现出作为佛教徒与作为日本人的两个认同维度。本文以圆仁及其《入唐求法巡礼行记》所记述的在唐游历与交往过程为中心,从两种认同维度出发,分析作为中日交流直接参与者的圆仁所呈现出的信仰世界与当时的社会情态,从而体会以宗教为媒介的中日交流机制之运行与影响。

关键词:中日交流;圆仁;《入唐求法巡礼行记》

中图分类号:B949

文献标识码:A

文章编号:1000-5102-(2020)05-0045-07

DOI:10.16229/j.cnki.issn1000-5102.2020.05.007

中古时期,中日之间的交流主要通过使节、留学生、学问僧进行。日本与中土之间使团形式的往来在隋代已有,唐代尤甚。一艘艘船只跨海而来,船上载有由不同身份之人组成的使团,包括使节、留学生、学问僧、翻译、匠人、医师、乐师、画师、水手、侍从等。使节、留学生、学问僧是其中最为重要的三类,并且构成了中日交流的三种渠道。

据统计,从7世纪30年代到9世纪末,日本共任命遣唐使十九次,排除迎入唐使、送唐客使和只有任命、未能成行之人,确实以遣唐使名义出使唐土的共计十三次。^[1]使节团包括大使、副使、判官、录事等,有时在大使之上又设执节使或押使,登陆中土后,由政府官员构成的使节团直接接触唐代各级政府,进行朝见,交换文书,互送礼物,参与各类活动,展现着政治渠道的交往。

留学生是文化交流中的另一重要力量。学习是遣唐留学生入唐的首要任务,经鸿胪寺登记后他们会进入国子监下设的六学馆,与唐人及其他异邦人一起学习,更有参加科考、入朝为官的机会。遣唐留

学生中最为著名的是吉备真备与阿倍仲麻吕二人,他们在历史中留下众多印记与故事。

佛教传入日本后,经过推古天皇和圣德太子的改革,获得统治者的认同,取得一定的发展。随着中日交流的频繁,学问僧随遣唐使船漂洋过海,他们对于吸收中国文化、发展日本佛教和中日交流起到重要的作用。公元653年至893年,日本学问僧共有138人,其中留学僧、随从僧达105人,占总体人数的76%。^[2]学问僧有留学僧、请益僧之分。请益僧在日本已有一定佛学造诣,他们带着一些专门性的疑难问题入唐求教,故曰请益。

概而论之,使节、留学生、学问僧的三种身份构成了三种中日交流的渠道,他们在唐的交游有着各自的特色,本文以圆仁及《入唐求法巡礼行记》为例,主要讨论第三种,即学问僧在中日交流中的机制。

位列“入唐八家”之一的日本佛教高僧“慈觉大师”圆仁(794-864)在唐开成三年(838)随着以藤原常嗣为大使的遣唐使团入唐求法,游扬州、五台山、长安等处名寺,从诸高僧受学显、密二教,会昌五年

收稿日期:2020-07-21

作者简介:何 莹(1991-),女,蒙古族,黑龙江哈尔滨人,宗教学博士,中国社会科学院博士后。研究方向:佛教社会史。

何 蓉(1971-),女,汉族,陕西汉中,社会学博士,中国社会科学院研究员,博士生导师。研究方向:社会学理论、经济社会学、中国宗教与文化。

(845)武宗灭佛事件期间,圆仁离开长安,于大中元年(847)回国,终成日本天台宗一代大师。在其诸多成就中,用汉文写就的四卷《入唐求法巡礼行记》(以下简称《行记》)^①纪录了他在唐近十年间的所见所闻,具有独特的史料价值,现有研究多从佛教历史、政治环境、唐人生活等方面,展现圆仁所录的唐代宗教与社会的生动画面。事实上,作为记录主体,圆仁的生命体验亦是一种对“唐国”的阅读,那么,站在今天的角度,如何理解圆仁的体验?实际上,在《行记》中圆仁存在两种身份,即宗教徒和日本人;此两种身份带来两种归属和认同,一种是基于信仰的法缘,一种是基于治理的政治身份,前者无边,后者有界。由此,对于圆仁所录事件等可以在概念上划分为两类,一类是求法,一类是了解、适应中土的风土人情与政治管理。在这个意义上,《行记》一方面是个体生活史的记录,另一方面又超出了个体本身,具有两方面的突出意义:第一点在于,圆仁始终秉持求法的目标,《行记》的出发点是其求法之纪录,因此观察《行记》可以从佛教徒的心态中烛鉴佛教信仰的养成、佛教影响下的生活的样貌;第二点在于,《行记》有不少资料,反映了武宗灭佛前佛教的信仰形态及其与社会、政治等关系的线索,呈现出唐人社会中信仰与生活密切关联的特点,社会生活构成了信仰实践的背景与前提。总体而言,就本文所关心的问题而言,《行记》的根本意义在于纪录了身为佛教徒、身为外国人的圆仁如何理解其信仰、应对其生活世界,并揭示了宗教作为一种文化交流的媒介或桥梁,如何促进不同文化间的融汇与创造。

一、以法为缘:信仰者丰富的社会生活

作为请益僧中的一员,圆仁最主要的身份便是佛法的信仰者。怀揣信仰、求法而来的圆仁在求法过程中践行信仰,并建立起法缘,颇有收获。宗教并非脱离社会的存在,而是与外在社会紧密关联,圆仁作为信仰者对于当时政治与社会的感受与参与是了解信仰与生活、了解中日佛教文化交流的宝贵材料。

(一)求法活动与法缘的建立

鉴真东渡将天台思想传入日本,而日本天台宗的正式确立功在最澄(767—822)。最澄入唐求法而归后在日本比睿山延历寺开创了宗派。圆仁幼年落发,15岁时投入最澄门下,故而圆仁在入唐前便已是天台僧的身份。圆仁被选入入唐僧之列源于三人的推荐——与最澄交好的遣唐大使藤原常嗣、延历寺藤原三守以及圆仁的师兄圆澄。^[3]圆仁曾梦见最澄对其言:“汝往大唐,就真言门,先问天部。就天台

门,先问中道。”^[4]由此可见圆仁起初的求法便是以“就真言门”与“就天台门”,即学习密宗与天台宗为首要目的。

入唐后,圆仁的求法活动略可分为扬州、五台山、长安三个阶段。圆仁于开成三年七月廿六日到达扬州,于八月初便提出了朝拜天台山国清寺的诉求:开成三年八月一日,“斋后,请益、留学二僧出牒于使衙,请向台州国清寺”^(P25);“三日,请令请益僧等向台州之状,使牒达扬府了”^(P27);四日,“即答书云:还学僧圆仁,右,请往台州国清寺寻师决疑”^(P28);九日、十日亦有相关记载。国清寺由隋代高僧、天台宗创始人智顓大师(538—587)建造,被视为天台宗祖庭,因最澄曾于国清寺求法,故国清寺的影响不仅限于中国,对于日本天台宗亦有着非比寻常的意义。圆仁的申请被提出后,数月未得允准,开成四年(839)闰正月十九日,圆仁在与自天台山禅林寺而来的僧人敬文相见时笔谈言“爱圆仁是前入唐澄和尚之弟子,为寻天台遗迹,来到此间”^(P107),可见圆仁作为怀揣信仰的僧人,始终牢记入唐的使命与目的。在多次与时任淮南节度使的李德裕交涉未果后,圆仁被迫放弃天台之行。

尽管天台之行未能成行,在扬州停留7个月的圆仁依然收获颇丰。第一,就学习密宗与天台宗的初始目的而言,圆仁跟从嵩山寺全雅和尚学习密法,求得以《般若理趣释经》为代表的密教典籍^[5],又从扬州无量义寺文袭和尚处求得《维摩经记》^(P41);第二,圆仁正面且全面地接触了唐代佛教,多次参与佛事活动,对于禅宗、律宗等佛教其他宗派形成了初步认识;第三,圆仁在扬州接触到僧侣、官员、民众等不同阶层,藉由亲身体会打开了其对唐社会的进一步感知。可以说,扬州的求法活动为圆仁之后的在唐行程奠定了基础。

圆仁一行人离开扬州后北上而行,听闻“有天台宗和尚法号志远,文鉴座主,兼天台玄素座主之弟子,仅在五台山修法花三昧,传天台教迹”^(P169),便决定往之,于开成五年(840)四月抵达。在与志远的交往中,圆仁从其学习天台,同时也接触到五台山的其他宗派。辞别志远后,圆仁于开成五年八月抵达长安。长安是圆仁求法过程中停留最久之地,长达近五年的时间。在长安圆仁跟从青龙寺义真、大兴善

^①以下文中引用文字均出于《入唐求法巡礼行记》。本文使用“花山文艺出版社”2007年的校注版本,标点有改动,引文后括号内数字为该版本的页码。

寺元政、玄法寺法全展开了更为全面、系统的密法学习。

随着武宗灭佛政策的实施,圆仁的求法接近尾声,在求法、请归国等事中,圆仁结交了一些有缘、有愿力的“有力人”,或权贵如李元佐、杨敬之等人。李元佐临别情殷:“弟子多生有幸,得遇和尚远来求佛法。数年供养,心犹未足,一生不欲离和尚边。和尚今遇王难,却归本国去。弟子计今生应难得再见。当来必在诸佛净土,还如今日与和尚作弟子,和尚成佛时,请莫忘弟子,云云”^(P462),且恳请“和尚所着衲袈裟,请留与弟子,将归宅里,终身烧香供养”^(P462)。在中土灭佛的背景之下,圆仁的东归,更肩负起佛教徒寄望于远方、弘传佛法的期待。郑州长史辛文昱与圆仁话别,云:“此国佛法即无也。佛法东流,自古所言。愿和尚努力,早建本国,弘传佛法。”^(P468)

纵观圆仁的求法过程,始终没有离开密教与天台两大目标,圆仁将信仰化为日常生活的行为准则,并在实践过程中获得了众多收获,随求法而建立起的法缘,更增强了圆仁的宗教归属,正是这些入唐求得的“珍宝”使圆仁终成一代大师。

(二) 社会生活与法缘的深入

《行记》中保存了丰富的社会生活材料,寺院作为社会生活的重要平台,体现在重要节庆的仪式与活动当中。《行记》可见冬至、正月初一、十五等期间,寺院设供、设斋等供僧俗观赏、取用,寺院构成了民间交往、节庆致贺的场所。例如,《行记》中开成三年冬至节之条纪录了“道俗各致礼贺”^(P78)的习俗,“贵贱官品并百姓,皆相见拜贺。出家者相见拜见贺,口称冬至之辞,互相礼拜。俗人入寺亦有是礼”^(P78);“俗家”“寺家”庆贺三日,圆仁居留的扬州开元寺“亦设三日供,有百总集”^(P78)。至于新年会在寺院庆祝,会昌二年(842)正月一日提及,长安“家家立竹竿,悬幡子。新年祈长命。诸寺开俗讲”^(P392)。正月十五起连续三夜,街巷、人宅、寺里皆燃灯,在扬州,“街里男女不惮深夜,入寺看事。供灯之前,随分舍钱。巡看已迄,更到余寺看礼舍钱”^(P96),寺内通夜唱赞礼佛,亦供饭食。圆仁的文字为我们打开了一扇唐人世界之门,丰富多彩的节庆活动,展现出佛教与社会生活的关联。

难能可贵的是,《行记》中不仅有对于当时节庆活动的描述,更有圆仁等外国僧人参与在其中的记录,如上文提及的开成三年冬至,众僧礼贺外国僧人,云:“今日冬至节,和尚万福,传灯不绝,早归本国,长为国师云云。各相礼拜毕,更道严寒。或僧来

云,冬至,和尚万福,学光三学,早归本乡,常为国师云云。有多种语。”^(P78)圆仁等还积极参与在各类斋会中,如开成三年扬州开元寺于国忌日设斋,圆仁“从舍五十贯钱”^(P83);在五台山竹林寺设斋,“同请日本僧,便赴请入道场,看礼念法事”^(P265),对于宗教活动的广泛参与表明圆仁的宗教身份和宗教合法性突破了国界的限制,得到了普遍的认同。

(三) 佛法行世间的政治关联与约束

《行记》中所载唐时佛教与政治的相关线索是相当宝贵的材料,二者关系可以从设斋行香、谈经论义等佛教提供的宗教服务中略窥一二。《行记》记载了皇帝诞辰高僧大德依例入宫讲经,会昌元年(841)“内里设斋,两街供养大德及道士集谈经,四对论议”^(P388);次年诞辰日“大内降诞降斋,两街大德对道士,御前议论”^(P403);三年同日“内里设斋,两街大德及道士御前论义”^(P416)。《行记》还记载了开成三年(838)、开成六年(841),扬州开元寺和长安诸寺在国忌日举行斋会和行香祈福的场景^(P83,361)。承担此类功能的是官寺,即国家所设立的寺院,唐廷曾先后四次诏令全国设立佛教官寺,分别为高宗、武周、中宗和玄宗时期^[6],由此构成了一个从京城到州府、自上而下的官寺体系,形成了相应的宗教与政治的紧密关联。《资治通鉴》卷249言,“唐制国忌行香,初只行于京城寺观。贞元五年八月,敕天下诸上州并宜国忌日准式行香之礼”^[7]。国忌行香在全国范围内的推行,说明宗教与政治关系的进一步密切。

接待外国僧众是官寺的一项重要职能。武宗灭佛前,多数州府龙兴寺与开元寺并存^[8],官府接待外僧多在此二类寺,如在圆仁之前入唐的空海首入唐土便住福州开元寺,圆仁之后入唐的圆珍入住台州开元寺。圆仁在扬州入住开元寺,至青州入住龙兴寺,圆仁的求法活动也多以官寺为中心展开。入住官寺是朝廷层面对于外来僧人的一种优待,然官寺在宗教属性的基础上,增添了政治属性,故而接待外国僧众的职能也增添了官方对于佛教管理层面的意图。开成五年,圆仁抵青州龙兴寺,“寺家具录由来报州”^(P235);贝州开元寺,“寺纲维具录日本国僧等来由,报中丞”^(P251)。说明官寺向官府汇报是一种明确的制度^[9],体现出国家层面对于外来僧人的管理,且这种管理已嵌入到政治体制之中。

二、外邦异域:外在管理与内在归属

尽管作为佛教徒,圆仁的宗教归属得到了认可与接纳,但圆仁在唐的活动因其外国人属性而显露出与众不同的特点,观《行记》中所见所载,主要表现

在唐代统治者的外在管理与圆仁自我的内在归属两方面。

(一)管理、限制与优待

唐代统治者从国家治理的角度制定了一系列佛教管理政策,虽然主要对象为国内僧人,但外国僧侣在华期间的居住、学习和出行同样受到各级政府和相关部门的管理^[10]。开成三年八月三日,遣唐使因在海上遇风时许愿,要画妙见菩萨、四天王像,然而,到扬州后,画师试图入寺画像,却被拒绝,理由是“不许外国人滥入寺家,三纲等不令画造佛像”^(P27),直到九日“节度使李相公牒于开元寺。许令画造佛像”^(P31)。由此可见,作为佛教徒的诉求实际上受制于作为外国人的种种管理制度。

圆仁滞留扬州期间,与李德裕及其属官颇有往还。例如,其衙前之虞候三人特地来拜会,“笔言通情”,次日,李德裕及其大批属下入寺礼佛,进而“唤请益、留学两僧相见”,圆仁得其慰问;十日后,李德裕再入寺礼佛,再邀圆仁,“对僧等近坐”,询问了日本国的自然条件、宗教状况等情况,情甚殷切:

问:那国有寒否?留学僧答云:夏热冬寒。相公道:共此间一般。相公问:有僧寺否?答云:多有。又问:有多少寺?答:三千七百来寺。又问:有尼寺否?答云:多有。又问:有道士否?答云:无道士。相公又问:那国京城方圆多少里数?答云:东西十五里,南北十五里。又问:有坐夏否?答:有。^[11]

此段问答对话共记述了7个问题,李德裕称日本为“那国”,询问日本的气候与京城面积,表现出对于唐代官员外邦异国基本情况的好奇。据现代学者研究,圆仁对于当时日本国都平安京(今日本京都)“东西十五里,南北十五里”的描述有夸大的成分,这或许是圆仁国家归属感与自豪感的一定体现。李德裕对日本佛教的状况尤为感兴趣,问及僧寺、尼寺,特别关注坐夏等戒律、仪式,佛教之外李又关注日本是否有道教。李德裕对于宗教情况的提问,是对日本情况的关心,同时也是对当时宗教情况的映射,正是由于唐时佛教与道教的兴盛和坐夏等仪式的盛行,李基于唐的现实而好奇他国的情况。

李德裕给予圆仁一行相当的礼遇,《行记》中多次记录宴请、交往、互赠礼物的情形,即便如此,圆仁在扬州等候四个月仍未得前往台州的许可,主要原因在于,李德裕坚持要得到皇帝敕令才能给公验。对此,他的解释是:“扬州文牒出,到浙西道、及浙东道,不得一事,须得闻奏。敕下即得,余不得”^(P97),按照他的下属沈虞候的解释,“相公所管八州,以相

公牒,便得往还。其润州、台州,别有相公,各有管领,彼此守职不相交。恐若非敕诏,无以顺行矣”^(P97),因而涉及到他州平行权力者是否认可李德裕公文效力的问题。针对李德裕的“不行方便”,前有学者研究认为与其政见及立场、复杂的人际关系、党派之争相关。^[12]与之相比,开成五年三月圆仁在青州,仅五日便“给与公验。一头给公验,一头闻奏”^(P240),又四日即得到朝廷许可的公文。与圆仁相似,其他来华僧也曾遇到类似问题,如空海在福建时递交《与福州观察使入京启》以求前往长安求法,相比圆仁幸运的是空海的请求得到了福建观察使阎济美的准许。^[13]以上材料可见政府管制措施和官员治理影响到外来僧人的求法路线选择,而路线对求法的结果亦有着相当关键的影响。

随着求法的展开,特别是唐政治的变化,圆仁从会昌年间起,多次要求归国,却又不得准许:“从会昌元年已来,经功德使通状,请归本国,计百有余度。又曾属数个有力人,用物计会,又不得去”^(P460);直到武宗令僧尼还俗时,对外国僧人,只要没有祠部牒者即令还俗,长安城内,在大兴善寺、青龙寺的北天竺、南天竺僧无祠部牒,新罗国僧人无牒者多,“日本国僧圆仁、惟正亦无唐国祠部牒。功德使准敕,配入还俗例”。因而,圆仁慨叹“今因僧尼还俗之难,方得归国”^(P460),但却是以“法难”与个人还俗的形式,去掉了佛教徒的身份,圆仁才得以实现其作为日本人的诉求。

管理政策是国家治理中必要且重要的手段,与之相对,唐朝政府也为外国僧侣提供了相当的优待与关照。例如,唐玄宗曾对恳求鉴真东渡的日本僧人荣睿等给予优待,“每年赐绢二十五匹,四季给时服”^[14]。与圆仁一同入唐的圆载曾得唐廷五年的粮食供给^(P120)。僧人居住、译经场所的分配也多有帝王的敕令。但朝廷对于外僧的优待并没有严格的标准与定制,视具体情况而定,是帝王之恩的一种体现。另,《唐会要》载,“新罗、日本僧入朝学问,九年不还者,编诸籍。”^[15]将长期居留的僧人编入籍册,也是唐代官方政府对于外籍僧人在身份上的一种接纳与肯定。

(二)国家认同与归属感

在《行记》中圆仁言及自己国家时称“日本国”“本国”“国”等,言及唐时称“大唐”。除了佛教徒的身份,对于大唐而言,圆仁首先是来自异国的他者,因此《行记》诠释了圆仁他者视阈的唐人世界。在入唐初始,他者意识便已在《行记》中有所表现,如“日

本国承和五年七月二日,即大唐开成三年七月二日,虽年号殊,而月日共同。”^(P8)这是《行记》中首次出现唐与日本的“对比”,初入异国他乡,首先要明确的便是时间观念,“月日共同”有种他乡游子“天涯共此时”之感。

伴随时间的推移,圆仁在唐生活逐渐丰富,《行记》中多次出现节庆活动的记录。在这些记录中,圆仁首先记述时人的行为,又将当地风俗与日本风俗进行比较,如守岁习俗“(十一月)廿六日,夜,人咸不睡,与本国正月庚申之夜同也”^(P77);冬至之节时言“此节总与本国正月一日节同也”^(P78);“(十二月)廿九日,日本国此夜宅庭、屋里、门前到处尽点灯也。大唐不尔,但点常灯,不似本国也”^(P89);开成四年正月十五日,“夜,东西街中,人宅燃灯,与本国年尽晦夜不殊矣”^(P96)。在节庆过程中,圆仁既参与在其中,又因内在的自我意识而从中“抽离”,将切身感受与两国比较融入到记录里,其国家认同与归属感自然流露。

三、文化融汇:宗教归属与国家归属的融通

圆仁作为佛教徒与作为日本人的两个维度并非独立与排斥,而是互相融通。这种融通特别体现在求法与归国之后的对比中,这种融通也为不同文化之间的融汇奠定了基础。

(一)来路与归途中的信仰力量

有唐一代,日本派出遣唐使团近二十次,路途遥遥且艰险,真正能够到达的人十之一二,圆仁一行的求法之路同样不易。开成三年,遣唐使一行数船在海上遇风,“大使始画观音菩萨。请益、留学法师等,相共读经誓祈”^(P3)，“怕船将沉,舍碇掷物,口称观音、妙见,意求活路”^(P8),随后猛风渐止,显示了菩萨的大能。圆仁笔录船舶“随波飘荡”期间,“东波来,船西倾;西波来,东侧。洗流船上,不可胜计”,在“竟求活途”的努力中,“船上一众,凭归佛神,莫不誓祈,人人失谋”^(P5)。根据《行记》中的这些前期记录,可以感受到信仰是圆仁等人的强大动力,尤其面对变化多端的自然时,无助的人们只得渴望宗教的安慰与庇佑,此时的宗教归属感尤为强烈。

开成四年,圆仁等登船向密州界发,再次遇到风向不利的问题。四月十四日,“为得顺风,依灌顶经设五谷供,祠五方龙王,诵经及陀罗尼。风变西南。夜半,风变正西,随风转触”^(P145)。由于风向不定,卜者认定船处于唐、新罗交界之地,于是“入夜祭五谷供,诵《般若》、《灌顶》等经,祈神归佛,乞顺风”^(P147)。四月十八日,“请益僧为早到本国,遂果近年所发誓

愿,令卜部祈祷神等。火珠一个祭施于住吉大神,水精念珠一串施于海龙王,剃刀一柄施于主舶之神,以祈平归本国”^(P148)。五月十一日,“祭大唐天神地祇”^(P156)。行至六月五日,“北方有雷声,掣云鸣来。船上官人惊怕殊甚,犹疑冥神不和之相,同共发愿兼解除。祈祠船上霹雳神,又祭船上住吉大神,又为本国八幡等大神及海龙王,并登州诸山岛神等,各发誓愿”^(P163)。此行的祈愿对象格外丰富,不仅涉及佛教的神佛,更有龙王、住吉大神、主舶之神、大唐天神地祇、日本八幡大神、登州诸山岛神等,唐神与日本神、佛教与其他信仰神跨越了宗教与国家的界限而交会。

当遣唐使的船舶劈波斩浪、朝向唐国进发之时,佛神与佛法是其内心的驱动之力;当其向登州去、准备归国时,他们的神谱中不仅仅是菩萨和经书,而且增加了大唐与日本的各种神灵。他们一边追慕无边的佛法,一边切身体验到了唐人社会中佛法与世间诸法的结合,作为世间人和作为佛教徒的认同亦在其间汇通,文化的交流与传播从中可见一斑。

(二)回国后的思想文化传播

日本天台宗虽源自中国,但在发展过程中形成了与密教结合的“台密”特色。这种结合始自最澄,而圆仁是对其发展贡献最大的人员之一。其一,在传法方面,圆仁归国后立即“以所学法门自录并复命表状奏闻国家”^[16]。其二,在发展和日本天台宗方面,圆仁提出密教优于显教,以《法华经》为代表的天台宗也属于密教等一系列判教理论;论证了即身成佛论;把五台山法照的念佛三昧引入日本天台宗。^[17]

圆仁在承和十五年(848)“依仁明天皇御愿创建首楞严三昧院”^[18],嘉祥三年(853)“依文德天皇御愿创建总持院真言堂,是乃摸大唐青龙寺”^[19],齐衡元年(854)任比叡山延历寺天台座主,在比叡山设灌顶台,为天皇、太后、皇子、朝臣等人授戒、灌顶。经过圆仁的发展,日本天台宗盛极一时,一度成为超过真言宗的宗派。

除了传播佛教法门和发展佛教思想,圆仁在唐还接触到了其他思想文化并传回日本国内,其中比较著名的便是泰山府君信仰。泰山府君是道教和民间信仰中掌人生死的神明,唐代泰山府君信仰在山东一带盛行^[20]。开成四年(839)六月七日,圆仁一行到达山东文登县青宁乡赤山村,“山中有寺,名赤山法华院”(163页),在赤山,圆仁从六月一直停留到次年二月,在此期间接触到泰山府君信仰。《慈觉

大师传》和《元亨释书》中记载了圆仁向泰山府君祈愿的经过：

好师难值，真法难得，以何方便得入国内……当虚山神助我此愿，若有助成，我当还国建立种院，传胧门法，资益山神。^[21]

正法难逢，真师益难。山神愿加冥助，我归本土，当建禅宇，弘传心印。^[22]

圆仁归国后，在有生之年并没有完成为泰山府君建立寺院的愿望，其后的座主安慧和尚遵照圆仁遗愿于仁和四年(888)建立赤山禅院，泰山府君由此成为日本天台宗的护法神。泰山府君信仰不仅在佛教中传播，还被日本的神道、阴阳道等宗教和信仰吸收，祭祀泰山府君的“泰山府君祭”逐渐成为一种的广泛祭祀活动，平安时代以后“赤山神社”大量出现，由泰山府君衍生出的神符、千羽鹤等风俗至今依然盛行。^[23]

《慈觉大师传》载，与圆仁一同归国的有“唐客四十余人”，这些唐人必定也为日本带去了其他唐文化。作为信徒，圆仁有着宗教归属；作为日本人，圆仁有着国家观念。从求法而来，到曲折归国，再到宣扬自己的思想观念，圆仁既达成了作为信徒的佛法成就，又促进了中日之间的思想文化传播，这是圆仁信仰世界与生活世界的融合，宗教归属与国家归属在此达到了最有力的融通。

四、小结：以宗教为媒介的中日交流机制

纵观古代史，从公元7世纪到9世纪的300年间是中日交流最为密切的阶段。历史学家周一良曾言，两国之间的文化交流中接受的一方“既有交流的需要，又有适宜的条件和环境”，如此才会显现出交流的结果。^[24]唐代是我国封建王朝的鼎盛时期，其先进性与开放性吸引了众多外邦来客。

参考文献：

- [1][日]木宫泰彦著.日中文化交流史[M].胡锡年译.北京:商务印书馆,1980:62-73.
- [2]杨曾文.隋唐时期的日本留学僧[J].世界宗教文化,1997,(3):40.
- [3]师敏.圆仁的入唐求法及其对日本文化的影响[D].西北大学,2011:51-52.
- [4]续群书类丛第8辑下[M].东京:续群书类丛完成会,1937:868.
- [5][日]圆仁.慈觉大师在唐送进录.大正新修大藏经[G].(55):1078.
- [6]聂顺新.唐代佛教官寺特殊功能研究[J].世界宗教研究,2018,(5):48.
- [7]资治通鉴·卷二四九[M].北京:中华书局,1976:8068.
- [8]聂顺新.会昌毁佛前后唐代地方州府佛教官寺的分布与变迁[J].中国历史地理论丛,2018,(4):103.
- [9]聂顺新.唐代佛教官寺特殊功能研究[J].世界宗教研究,2018,(5):52.
- [10][13]王兰兰.唐代外来僧侣管理[J].西安文理学院学报(社会科学版),2015,(6):46;44.
- [11][日]圆仁著,[日]小野胜年校注.入唐求法巡礼行记校注[M].白话文、李鼎霞、许德楠修订校注.石家庄:花山文艺出版社,2007:67.
- [12]李济沧.圆仁与李德裕——《入唐求法巡礼行记》所记扬州的李德裕[J].首都师范大学学报(社会科学版),1995,(2):12.

中外之间的交流是一个广泛的领域，涉及到政治、经济、文化、思想等诸多方面的内容。佛教传入中土，又从中土传出，对日本、韩国、朝鲜和南洋产生重要影响，可以说，佛教是中外交流中的一种重要的途径与渠道。日本平安时代(794—1192)有八位来华僧人尤负盛名，包括圆仁在内，有属天台宗的最澄、圆仁、圆珍，有属真言宗的空海、常晓、圆行、慧运、宗睿，并称“入唐八家”。天台与真言二宗随着佛教在日本的传播而不断发展，成为当时最壮大的两大宗派，称为“平安二宗”。就中日交流机制而言，随使团而来的求法僧们以佛教法缘为媒介，到达中土后全方位地接触、感受当时社会的风貌，又将中华文明各领域的成就传回日本，求法僧是中日交流机制中最关键的参与者与承担者。而在唐廷方面，政府给与了外邦僧人一定的制度层面的保障与便利，为中日交流长期持续而深入的开展提供了可能。圆仁《行记》详实的记录，从佛教徒与外邦人两个维度，为后人展现了当时的信仰世界与社会生活，展现了圆仁作为亲身参与者的、以宗教为媒介的中日交流机制的运行与影响。

中日两国是一衣带水的邻邦。千年前的中日交流机制对当今社会仍有着关键的借鉴意义。1993年，中国佛教协会时任会长赵朴初提出中韩日三国“黄金纽带”的构想，他认为佛教上的合作与交流是三国文化交流史上最重、最核心的内容，佛教文化是三国人民之间的源远流长的黄金纽带。以佛教文化为基础的黄金纽带的思想内涵在当代的文明交流互鉴中已延伸到我国对外交往的各个层面，对中外交流起到重要的推进作用。^[25]“山川异域，风月同天”，以宗教为媒介的中外交流机制在历史上留下了灿烂的一笔，值得今日的后人思考与借鉴。

- [14][日]真人开元著.唐大和上东征传[M].汪向荣校注.北京:中华书局,1979.46.
- [15]唐会要·卷四十九[M].北京:中华书局,1955.863.
- [16][18][19]天台宗全书卷一[M].日本天台宗典刊行会,1935.42.
- [17]杨曾文.圆仁和日本天台宗[J].中华佛学学报,1997,(10):267—278.
- [20]周郢.泰山神信仰在日本[J].岱宗学刊,1998,(1):35.
- [21]续天台宗全书第一期[M].东京:春秋社,1987.48.
- [22]元亨释书卷三,日本汉籍国史大系[M].东京:经济杂志社,1901.
- [23]杜光辉.泰山府君信仰在日本的传播与发展[J].中共青岛市委党校青岛行政学院学报,2017,(6):122—124.
- [24]周一良.唐代中日文化交流中的选择问题[C]//中日文化关系史论,南京:江苏人民出版社,1993:33.
- [25]何虎生,王超.赵朴初与中日韩“黄金纽带”的重光缔结[J].湖南科技大学学报(社会科学版),2015,(5):102—104.

Why Different Countries Share Destinies: The Exchange Mechanism Between China and Japan in *Ru Tang Qiu Fa Xun Li Xing Ji*

HE Ying, HE Rong

(*Institute of Sociology, Chinese Academy of Social Sciences, Beijing 100732, China*)

Abstract: Yuanren's *Ru Tang Qiu Fa Xun Li Xing Ji* presents two dimensions of identity as a Buddhist and as a Japanese. This paper centers on the journey and communication process in Tang Dynasty described by Yuanren and his works, and from the perspective of two identity dimensions analyzes the world of belief and the social modality at that time presented by Yuanren, who is a direct participant in the sino-japanese exchange. In this way, we can understand the operation and influence of the exchange mechanism based on religion between China and Japan.

Key words: Sino-Japanese exchange; Yuanren; *Ru Tang Qiu Fa Xun Li Xing Ji*

(责任编辑:戴 燕)