

耆婆的形象演變及其在敦煌 吐魯番地區的影響

陳 明

耆婆 (Jivaka) 是古印度與佛陀同時代的一位帶有神話色彩的名醫。佛典和印度俗世醫典中記載過這位“醫王”的事跡和藥方¹。陳寅恪先生對耆婆也很有興趣，認為中醫典籍中的歧伯可能就是 Jivaka (耆婆) 的音譯²。在佛典、印度俗世醫典、中醫典籍、敦煌吐魯番文書、于闐語文書，乃至我國的正史中，都多次提到過耆婆的名字、故事或者著作。可以說，耆婆是中印文化交流史中一個比較特殊而又極為重要的人物。敦煌出土的梵文于闐文雙語寫本《耆婆書》(Jivaka - pustaka) 是現今存世的與耆婆有關的重要醫著。因此，耆婆與《耆婆書》都是值得研究的課題³。本文旨在探討耆婆的形象從人間醫王到天神的演變，追溯人們對耆婆崇拜的緣由與過程，並揭示耆婆在敦煌吐魯番地區所產生的影響。

一、印度佛典中的耆婆形象演變及其信仰形成

由於佛典的形成與譯傳是一個非常複雜的過程，佛典中的故事主要目的在於闡述佛教義理，而不是着眼於其真實性、文學性、趣味性，所以，本人從多部佛典中來解說耆婆，也只能是得其大概，各細節間的矛盾與衝突只好略而不論。對佛經中的耆婆故事，已經有過不少考論，此不贅述。耆婆在那些故事中主要是以人間醫王的形象出現的，不過，此形象亦染上了一層傳奇的、神話的色彩。筆者此處主要關注佛典中對耆婆稱呼的變化，並從中找出耆婆形象演變的一些線索，追溯耆婆之所以能在敦煌吐魯番地區產生影響的源頭。

(一) 人間色彩的稱呼

耆婆的醫療故事主要體現了他作為一名人間醫者的絕世技能，他的出生、學醫、行醫的活動場所是在人間大眾之中。他有如下幾類稱呼：

1. 長者與王子、太子

《根本說一切有部毘奈耶出家事》(唐代義淨譯) 卷三：“可於侍縛迦長者所，療治其病。”⁴《阿闍世王問五逆經》(西晉法炬譯)：“時耆域王子受摩竭國王教，便出羅閱祇城，詣靈鷲山，至世尊所。”⁵《根本說一切有部毘奈耶》(唐代義淨譯) 卷三十二：“侍縛迦王子明日請佛及僧就舍受食，唯除具壽一人。”⁶又，同卷：“往時商主者，即侍縛迦太子是。往時智馬者，即愚路苾芻是。”⁷長者與王子、太子，這是表明耆婆的王家

身份。長者，一般用來指婆羅門，也可指王種（王種常屬刹帝利種姓）。唐代慧沼的《金光明最勝王經疏》卷一指出：“或是王種，亦名長者，如祇域長者。”⁸耆婆一說是瓶沙王的兒子，當然可以稱為王子。在阿闍世王出生之前，耆婆還被立為太子，所以他又有太子稱號。

2. 醫、醫師和藥師

《摩訶僧祇律》（東晉佛陀跋陀羅共法顯譯）卷三十一：“佛知而故問：比丘，汝病增損氣息調不？答言：世尊，我病苦氣息不調。佛言：汝不能到耆舊醫看病耶？”⁹《摩訶僧祇律》卷二十：“長老，我為蛇所螫。答言：待我取僧伽梨，當往呼耆域醫師。”¹⁰《十誦律》（姚秦弗若多羅共鳩摩羅什譯）卷二十一：“是時耆婆藥師治二種人，一泐沙王，二佛比丘僧。”¹¹醫、醫師和藥師，這是表明耆婆的行醫者身份，是最基礎的稱呼，而不涉及對其醫術的評價。將耆婆稱為藥師，是基於他對藥物的深刻理解，認為“無物而非藥者”。

3. 良醫與大醫、大醫長者

《請觀世音菩薩消伏毒害陀羅尼咒經》（東晉竺難提譯）：“此國人民遇大惡病，良醫耆婆盡其道術所不能救。”¹²北本《大般涅槃經》（北凉曇無讖譯）卷十九：“爾時大醫，名曰耆婆，往至王所，白言：大王，得安眠不？”¹³《撰集百緣經》（吳支謙譯）卷上：“時諸眷屬，載其尸骸，詣於塚間，請大醫耆婆破腹看之，得一小兒，形狀如故。”¹⁴《根本薩婆多部律攝》（唐代義淨譯）卷五：“言作衣已竟者，由侍縛迦大醫長者布施衣服，世尊因此聽畜衣也。”¹⁵良醫與大醫、大醫長者，這是對耆婆醫術的評價，說明他不是普通的醫者，而是醫術高明之士。後一稱呼，更將其出生家世涵蓋在內。

4. 醫王、童子醫王與大醫王

《佛五百弟子自說本起經》（西晉竺法護譯）：“卿當以醫藥，施與彌迦弗/仁國當興利，眾藥大熾盛/遣耆域醫王，擊藥與鹿子。”¹⁶《佛說如來不思議秘密大乘經》（北宋法護譯）卷二：“譬如世間耆婆醫王，積集一切勝上之藥。”¹⁷別譯《雜阿含經》（失譯，附秦錄）卷十三：“世有四種醫 能治四種病/所謂療身疾 嬰兒眼毒箭/……/醫王名迦留 多施人湯藥/復有一明醫 名為婆呼廬/瞻毘及耆婆 如是醫王等/皆能療眾病 是等四種醫。”¹⁸《大寶積經》卷四十八（唐玄奘譯）：“彼諸人等並成良醫，壽命一劫，明練方術，通閑醫道，為大醫師，善療眾病，皆如今者時縛迦醫王。”¹⁹《佛說寂志果經》（東晉竺曇無蘭譯）：“時有童子醫王，名曰耆域晉言故活，持扇侍王。”²⁰《大寶積經》卷二十八（元魏佛陀扇多譯）：“佛告目連，令到耆婆大醫王所，問服藥法。”²¹又，《大寶積經》卷四十八：“如時縛迦大醫王者，聚集眾藥合為形相。”²²醫王是對耆婆最常見的稱呼。童子醫王，是指明耆婆的專業範圍，而耆婆童子（梵/巴 Jivaka Komārabhacca）是他的全名。大醫王比醫王的尊敬性意味更強。上引文中有“世間耆婆醫王”一說，肯定他是人間醫王。在藏文本耆婆故事中，耆婆是憑借自身的智慧和努力，以舉世無雙的醫術而博得醫王稱號的，瓶沙王和阿闍世王先後三次為他舉行分封醫王的儀式²³。而在耆婆的兩部具傳記色彩的漢譯佛典中（《祇域因緣經》與《佛說奈女耆婆經》），耆婆天生就是醫王下凡，這樣從人間現實色彩變成了神話色彩。

5. 藥王

《出曜經》（姚秦竺佛念譯）卷十九：“爾時，耆域藥王請佛及比丘僧，又除般特一人。”²⁴《大寶積經》卷一〇八（東晉竺難提譯）：“以何緣故，如來先無諸病，而從耆域藥王，索優鉢羅花，嗅之令下。”²⁵耆婆被稱為藥王，其原因應該源於《四分律》卷三十九與《祇域因緣經》中耆婆關於“天下所有，無非藥者”的藥學理論。在佛典中，藥王稱呼遠遠少於醫王。這是因為耆婆主要是以醫術而不是以藥術而著稱的。

（二）神話色彩的稱呼

1. 天之醫王

《祇域因緣經》：“兒生則手持鍼藥囊。梵志曰：此國王之子，而執醫器，必醫王也。”²⁶《佛說奈女耆婆經》（後漢安世高譯）：“奈女後生得男兒。兒生之時，手中抱持鍼藥囊出。梵志曰：此國王之子，而執持醫器，必是醫王。名曰耆婆。”²⁷這兩段引文就是耆婆醫王得名的神話式來源，但“醫王”的“王”乃是因為其為“國王之子”。該梵志的這種王位傳承式的想法，其潛臺詞為“不是醫術之王”，也許會誤導人們輕視耆婆的醫術。不過，耆婆出生時的神奇情形，流傳到了民衆之中，還是得到了很高的認可和評價。《祇域因緣經》記載祇域為迦羅越家的女兒治病的故事時，有這樣一段話：“父止之曰：祇域生而把鍼藥，棄尊榮位，行作醫師，但為一切命，此乃天之醫王，豈當妄耶？”²⁸天之醫王，就超出了人間醫王的層面，使耆婆從人躍入神的隊伍之中。

2. 仙人

《迦葉仙人說醫女人經》（北宋法賢譯）：“爾時唵嚩迦仙人忽作是念：世間衆生皆從女人而生其身，……作是念已，即詣於師迦葉仙人，……”²⁹唵嚩迦，就是侍縛迦（耆婆，Jivaka）的另一種音譯。《修行道地經》的“五陰成敗品”指出，耆婆和迦葉都是小兒醫的代表。在“生命吠陀”體系中，小兒醫即童子方，不僅包括16歲以前的兒童，而且還包括治胎病，故義淨曾指出“童子始自胎內至年十六”³⁰。在《醫理精華》（*Siddhasāra*）第二十九章“童子方”中，首先闡述的就是婦女的女根病，又論述了懷孕的事項、懷孕的各月份中的食物安排、生育的習俗、乳汁的處理，最後才是處理小孩的各種疾病³¹。《迦葉仙人說醫女人經》中，耆婆和迦葉變成了仙人（*rṣi*），而且迦葉還是耆婆之師。在印度古典著作中，仙人不同於中國古代所說的神仙，乃是指在凡人、天神、阿修羅之外的一個群體，主要是指修行而得道後的婆羅門。在印度兩大史詩《摩訶婆羅多》（*Mahābhārata*）和《羅摩衍那》（*Rāmāyaṇa*）中，這類角色出場極多，他們常住在淨修林之中。

3. 醫王菩薩

《佛說長壽滅罪護諸童子陀羅尼經》（唐代佛陀波利譯）：“爾時，醫王菩薩名曰耆婆，前白佛言：世尊，我為大醫，療治衆病。諸小童子，有九種病，能短其命。”³²該經收入《卍續藏經》第150冊中。此處耆婆成了“醫王菩薩”。在佛教醫藥神話序列中，最主要的是東方藥師琉璃光佛、藥王與藥上二菩薩。東方藥師琉璃光佛（*Bhaiṣajya-guru-vaiḍūrya-prabhā*），簡稱藥師佛，不僅在漢傳佛教，而且在藏傳佛教和古代藏醫學中有很重要的地位，大大超過了醫王耆婆。耆婆以“醫王菩薩”出現，較為罕見。在西藏有關《四部醫典》的唐卡醫學挂圖中，以傳講醫學的藥王門傑拉——藥師琉璃光佛為

中心的一幅藥王城圖畫，其東北角有三位神像，分別為迦葉、聲聞和耆婆。此外，在西藏醫學傳承係譜之中，耆婆作為第四十一位，緊排在文殊菩薩、觀音菩薩、普賢菩薩和阿南（阿難陀）之後，以及迦葉之前。可見，耆婆在藏醫學中地位雖比不上藥師琉璃光佛，但也較為尊貴。由於《佛說長壽滅罪護諸童子陀羅尼經》是陀羅尼經，屬於密教經典一類，這說明耆婆的地位在密教中顯然提高了一步。本經中，耆婆自述“我為大醫，療治眾病”，其專長仍然是童子方，他指明“諸小童子，有九種病，能短其命”，然後解說九種病的原由以及治療之策。其病因既有先天性的，又涉及生產時的習俗，還有神靈方面的因素。至於“九種”一數，在佛典中另有“九橫死”之說，可見數字“九”有其隱喻含義³。

4. 耆婆天

耆婆天的材料詳後。耆婆天的梵名可以還原為 Jivaka-deva。天（Deva），在印度吠陀神話中屬於小天神。佛教將吠陀和婆羅門教的眾神，都降低其地位，使之轉變為佛教的護法神。印度教也採取相似的辦法，在其眾神譜系中，佛陀是大神毘濕奴（Viṣṇu）的十個化身中的第九個，與其第六個化身著名的人間英雄羅摩（Rāma）並列。在佛教中，諸天的地位並不是很高，仍屬於六道之一，還沒有解脫輪迴之苦，天上福盡，就要下生人間。諸天照死不誤，而且死前有各種預兆。《根本說一切有部毘奈耶藥事》（唐代義淨譯）卷六曰：“諸天常法，有欲死者，五衰相現。云何為五？一者衣裳垢膩，二者頭上花萎，三者口出惡氣，四者脇下汗流，五者不樂本座。”⁴又，《大般涅槃經》（宋代沙門慧嚴依泥洹經加之）卷十七，亦曰：“釋提桓因命將欲終，有五相現。一者衣裳垢膩，二者頭上花萎，三者身體臭穢，四者腋下汗出，五者不樂本座。”⁵只是第三種預兆略有差異。

（三）從人間到天神的過渡因素

在佛典中，耆婆不是一步登天，其從凡人到天神的角色變化，有明顯的中間因素。也就是說，從總體來看，佛典交代了耆婆為什麼能夠這樣轉換的原因。耆婆之所以醫術蓋世，在前生就已經種下了此因。他的前生就與佛陀、天神們有了聯繫，屬於諸天中的一員，所以今生之後，又能昇入天界。《善見律毘婆沙》記載了耆婆的本生故事，“問曰：耆婆童子何不學餘技術？答曰：往昔有佛，名曰蓮花。時有一醫師，恒供養蓮花如來。耆婆見已，心自念言：云何我未來世，得如此醫供養如來。作是念已，即於七日中供養如來，往至佛所，頭面禮足，白佛言：願我未來世作大醫師供養佛，如今者醫師供養佛無異。作是願已，禮佛而退。耆婆命終，即生天上，天上福盡，下生人間。如是輾轉乃至釋迦出世，宿願所牽，不學餘技，但學醫方。問曰：耆婆所（何）以善學醫道者？[答曰]：耆婆就師學時，天帝釋觀見此人醫道若成必當供養佛。是故帝釋化入耆婆師身中，以教耆婆。於七月中得師法盡，過七月已，帝釋所教如是。滿七年醫道成就，耆婆還國。”⁶此處明確指出，“耆婆命終，即生天上，天上福盡，下生人間。如是輾轉乃至釋迦出世”。天帝釋（帝釋天）即大神因陀羅（Indra），他亦是印度醫藥神話傳承中的一個環節，因此，由天帝釋來教他醫術，與耆婆後來成為天帝釋的十大護衛之一，應該是有某種關係的。因陀羅是印度吠陀神話中最具代表性的天神，是太陽神、雷

霆神，騎雙頭馬，手持金剛杵。其地位甚尊，後逐漸降低，並淪為佛教的護法神帝釋天。不過，帝釋天亦是欲界六天中的第二天忉利天的主尊，住在須彌山頂喜見城。他又名釋提桓因（Śakra-Devānām-indra）。據唐代一行所撰《大日經疏》，在東方五頂的南方畫因陀羅帝釋之王，坐於須彌山上，周圍環繞着天眾，頭戴寶冠，身上裝飾種種瓔珞，手拿伐折羅。伐折羅即金剛杵（vajra）。饒宗頤先生《圍陀與敦煌壁畫》一文亦論述了因陀羅在敦煌壁畫中的形象³⁷。

《祇域因緣經》記載祇域為南方大國王治病之事，佛前後對祇域說了兩段話：“佛告祇域：汝宿命時，與我約誓，俱當救護天下。我治內病，汝治外病。今我得佛，故如本願會生我前。此王病篤，遠來迎汝，如何不往？急往救護之，好作方便，令病必愈，王不殺汝。”³⁸“佛告祇域：汝本宿命，已有弘誓，當成功德，何得中止？今應更往。汝亦治其外病，我亦當治其內病。”³⁹這兩段話在《奈女耆婆經》中大致相同。這說明了耆婆和佛在前生宿命時就有約誓，尤其是“內病”與“外病”的分工，以致於在多種經論中，均以耆婆之事做比喻來闡釋佛法，也使佛法與醫法形成對應關係。佛陀亦處處被稱為“大醫王”。《薩婆多毘尼毘婆沙》卷一與《大方便佛報恩經》卷六等處，記載目連為弟子患病而上忉利天求助於耆婆之事。若從時間上來分析，此事是經不起推敲的。耆婆在人間時是目連的弟子，而上忉利天是耆婆人間死後才去的。耆婆滅於佛陀涅槃之後，而目連和舍利弗滅度於世尊涅槃之前，故事就變成了目連滅度之後，才去找耆婆的。耆婆與忉利天的關係，亦被道宣寫入《中天竺國祇洹寺圖經》卷下。

以上這些中間環節，為耆婆的身份與形象轉變提供了條件，不致使人有突兀之感。

（四）耆婆天之信仰

《長阿含經》（後秦佛陀耶舍共竺佛念譯）卷二十“世紀經·忉利天品”：“釋提桓因左右常有十大天子隨從侍衛。何等為十？一者名因陀羅，二名瞿夷，三名毘樓，四名毘樓婆提，五名陀羅，六名婆羅，七名耆婆，八名靈醯鬼，九名物羅，十名難頭。釋提桓因有大神力威德如是。”⁴⁰《起世經》（隋闍那崛多等譯）卷七：“帝釋天王有十天子，常為守護，何等為十？一名因陀羅迦，二名瞿波迦，三名頻頭迦，四名頻頭婆迦，五名阿俱吒迦，六名吒都多迦，七名時婆迦，八名胡盧祇那，九名難茶迦，十名胡盧婆迦。諸比丘，帝釋天王有如是等十天子眾，恒隨左右，不會捨離，為守衛故。”⁴¹《起世因本經》（隋達摩笈多譯）卷七：“帝釋天王有十天子，常為守護，何等為十。一名因陀羅迦，二名瞿波迦，三名頻頭迦，四名頻頭婆迦，五名阿俱吒迦，六名吒都多迦，七名時婆迦，八名胡盧祇那，九名難茶迦，十名胡盧婆迦。諸比丘，其天帝釋常為如是十天子護，恒隨左右，不曾捨離，以守護故。”⁴²《起世經》與《起世因本經》是同經異譯。天帝釋（帝釋天王、釋提桓因）的十天子護衛中，第七位就是耆婆。時婆迦是 Jivaka（耆婆）的對譯，這一點毫無疑問。但值得注意的是，《長阿含經》中的十大天子（Devaputra）的第一位因陀羅（Indraka），應該是因陀羅迦（Indraka）的略譯，而不是指可被稱作帝釋天的因陀羅（Indra）。《婆藪槃豆法師傳》亦指出，“因陀羅是帝釋名”⁴³。此處的耆婆天（時婆迦）是否即人間醫王耆婆呢？二者所指應該是同一對象，因為醫王耆婆成為忉利天之天子，見於佛典多處。《翻譯名義集》卷二“耆婆天”條，亦認為

此耆婆天“即是醫師耆域也”⁴⁴。《佛光大辭典》“耆婆天”條，解說為：“耆婆天，意為命天，即長命之天，此天為帝釋天左右侍衛。西域諸國風俗，皆事長命天神，子生三歲，即謁此天之廟，以求長命百歲。〔楞嚴經卷二〕”⁴⁵此亦認為耆婆天為帝釋天左右侍衛。《楞嚴經》全稱為《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》（唐天竺沙門般刺蜜帝譯），其卷二原文為：“佛言：大王，汝見變化遷改不停，悟知汝滅，亦於滅時知汝身中有不滅耶？波斯匿王合掌白佛：我實不知。佛言：我今示汝不生滅性。大王汝年幾時見恒河水？王言：我生三歲，慈母携我，謁耆婆天，經過此流，爾時即知是恒河水。”⁴⁶此段又見於宋代延壽所集《宗鏡錄》卷四十四⁴⁷。《翻譯名義集》卷二“耆婆天”條，“耆婆天，長水云，耆婆此云命。西國風俗，皆事長命天神，此說未知所出。”⁴⁸此說實際就出自《楞嚴經》卷二。從中可見，此習俗有四要點：其一，耆婆天是長命天神，其名字暗示了這層含義；其二，耆婆天主要是保佑小孩的，這也符合耆婆是小兒醫的說法；其三，耆婆天的神像被供養和祭拜，人們正是基於渴望長壽無病的心理，才產生了對耆婆天的信仰。其四，孩子是三歲時由母親陪伴，來祭拜耆婆天的神像。之所以由母親陪伴，是因為耆婆醫王亦善治療胞病等婦科疾病，由此耆婆天亦能保佑女性。疑偽經《龍樹五明論》卷上亦有所反映，詳見下文。還有一點亦堪注意，此乃“西國風俗”。這種風俗的傳播途徑亦需考察。

耆婆從人間醫王到天之醫王、醫王菩薩、耆婆天的形象轉變，以上略加勾勒。耆婆形象轉變的核心在於他那舉世無雙的醫術，沒有這種絕妙的醫術，就不會塑造出耆婆這一形象。讓耆婆從人間到忉利天，就是對他醫術的尊重和崇拜。對耆婆天之信仰，莫不出於人們對解除病苦、健康長壽之強烈渴望。

二、漢地僧人筆下的耆婆形象

耆婆作為一代醫王，其事迹隨佛典的翻譯而傳入中國，漢地僧人筆下往往也描述其形象，雖然其素材多取自佛典，但也有着獨特的價值，特別是求法僧人的著作中，準確記載了耆婆的生活遺址。由於印度傳統上就重文輕史，這些求法僧人的著作（以《大唐西域記》為最）為重建印度歷史作出了獨一無二的貢獻。

（一）求法僧人著作中的耆婆

在西行求法的高僧中，著名者為法顯、玄奘、義淨、慧超諸人，其著作都較好保存了下來。巧合的是，在法顯、玄奘、義淨的筆下，都提到耆婆之名，可見耆婆絕非泛泛之輩。法顯的《佛國記》（有些地方稱為《高僧法顯傳》）：“〔王舍〕城東北角曲中，耆舊（耆婆）於庵婆羅園中起精舍，請佛及千二百五十弟子供養處，今故在。”⁴⁹《大唐西域記》卷九，“摩揭陀國下”，記載了時縛迦大醫的遺迹：“勝密火坑東北，山城之曲，有窰堵波，是時縛迦大醫舊曰耆婆，訛也。於此為佛建說法堂，周其墻垣，種植花果，餘趾藥株，尚有遺迹。如來在世，多於中止。其旁復有時縛迦故宅，餘基舊井，墟坎猶存。”⁵⁰又，唐代慧立、彥琮的《大慈恩寺三藏法師傳》卷第三：“次火坑東北山城之曲有窰堵波。是時縛迦大醫舊曰耆婆，訛也。於此為佛造說法堂處。其側現有時縛迦故

宅。”⁵⁰又，唐代道宣的《釋迦方志》卷下，“遺迹篇第四之餘”：“坑東北山城之曲有塔，是〔時〕縛迦醫王宅，爲佛建說法堂，周垣華果，藥株尚在，佛多止中。”⁵²

法顯的記載最早，雖簡短，却指明了具體的方位“城東北角曲中”。道宣和慧立的記載無疑都來源於玄奘，方位與法顯記載是一致的。該城指的是摩揭陀國的首都王舍城（梵 Rājagṛha/巴 Rājagaha），《阿闍世王問五逆經》（西晋法炬譯）等音譯爲“羅閱祇城”，《大唐西域記》譯爲“曷羅闍姑利泗城”，其地在今印度比哈爾邦巴特拉東南六十二英里處，現名臘吉季爾（Rājgir），北距比哈爾城十四英里⁵³。庵婆羅園，又稱爲耆域奈（奈）園，《增一阿含經》卷三十九稱爲“耆婆伽梨園”，實際上奈園應是蘋果園。《長阿含經》卷十七“沙門果經第八”，“如是我聞，一時佛在羅閱祇耆舊童子庵婆園中。”⁵⁴耆舊童子庵婆〔羅〕園，其巴利文全稱形式爲 Jivakassa-Komārabhaccassa-ambavana，簡稱爲 Jivakāmbavana。在巴利文的經藏（SuttaPiṭaka）的《增支部尼迦耶》（Samyutta-nikāya）的《六情品》（Saḷ-āyatana-vagga）中，有一部小經就名爲《耆婆庵婆羅園》（Jivakāmbavane）⁵⁵。又，《摩訶僧祇律》卷十八，“童子白王：世尊今在我庵婆羅園中。”⁵⁶耆婆爲佛陀及僧團在此建立精舍，使之成爲佛陀的重要弘法活動場所之一。經過考古發掘，該遺址位於今城東門傍⁵⁷。

義淨的《南海寄歸內法傳》，並沒有記載耆婆的遺址，而是在比較中印醫學的異同時，提到了耆婆：“斯乃不禦湯藥而能蠲疾，即醫明之大規矣。意者以其宿食若除，壯熱便息。流津既竭，痰陰便療。內靜氣消，即狂風自殄。將此調停，萬無一失。既不勞其診脉，詎假問其陰陽。各各自是醫王，人人悉成祇域。”⁵⁸此處認爲絕食（或斷食）療法最符合印度醫方明的原則。義淨將祇域與醫王對舉，亦是習慣說法。

（二）辭書中的解釋

五代義楚的《釋氏六帖》是一部很重要的佛教百科全書，徵引了大量的內外典材料，形式與書名均模仿唐代白居易的《白孔六帖》。該書包羅萬象，其卷七的九流文藝部第十之“醫藥十”，有“耆域醫師”專條：“〔耆域醫師〕：《耆域經》云：奈女端正，七國王爭，唯萍沙王得之而生域，手持鍼藥囊生，善醫也。有小兒賣薪，得藥樹枝，見人五藏。有女子死，域問曰：因何？曰：頭痛死。以木視之，見腦中有蟲，大小相生，食腦髓盡死。域爲開腦取蟲，三藥覆之，七日重活。女願爲婢，域退之，得金錢五百，以報恩與師。又有人習武，造一木架高七尺，學踰馬，因失而死。域以木視之，見肝翻却氣絕。域開腹正肝，三藥封之，三日活，願爲奴，退之，請金錢五百，報恩於母。又《溫室浴經》云：奈女之子，名曰耆域，善治衆病，死者更生，喪車却還，名聞十方。”⁵⁹又，同卷“令尋非藥”條：“〔令尋非藥〕：《四分律》云：耆婆童子於得叉始羅國，阿提利字賓迦羅大醫師所，學醫七年欲歸，令尋不堪爲藥者。永日空回，曰：無。師曰：已成人中第一。”⁶⁰此外，在該書“萍沙下血”等條，亦提及耆婆醫事。

宋代法雲的《翻譯名義集》，是一部很實用的佛教辭典，主要解釋佛經中的名相及疑難詞彙。該書多次解釋了耆婆一名的意義，其事迹則主要有卷二中的兩條。其一：“耆婆天，長水云，耆婆此云命。西國風俗，皆事長命天神，此說未知所出。準《法華疏》云：耆域，此翻故活，生切利天，目連弟子病，乘通往問。值諸天出園遊戲，耆

域乘車不下，但合掌而已。目連駐之，域云：諸天受樂忽遽，不暇相看。尊者欲何所求？具說來意。答云：斷食爲要。目連放之，車乃得去。據此耆婆天，即是醫師耆域也。”⁶¹此條敘述了西國“皆事長命天神”的風俗，極具意義。其二，同書“長者篇第十八”：“耆婆，或云耆域，或云時縛迦，此云能活，又云故活。影堅王之子，善見庶兄。奈女所生，出胎即持鍼筒藥囊，其母惡之，即以白衣裹之，棄於巷中。時無畏王乘車，遙見乃問之，有人答曰：此小兒也。又問：死活耶？答云：故活。王即救人，乳而養之。後還其母。《四分律》云：耆婆初詣得叉尸羅國，〔師〕姓阿提梨，字賓迦羅，而學醫道。經於七年，其師即便以一籠器及掘草之具，令其於得叉尸羅國面一由旬，求覓諸草，有不是藥者持來。耆婆如教，即於國內面一由旬，周竟求覓，所見草木盡皆分別，無有草木非是藥者。師言：汝今可去，醫道已成。我若死後，次即有汝。《耆婆經》云：耆婆童子於貨柴人所大柴束中，見有一木光明徹照，名爲藥王。倚病人身，照見身中一切諸病。”⁶²此條中“姓阿提利，字賓迦羅”，沒有說明是耆婆師父之名，以致於引起了一些誤會，以爲是耆婆的原名呢。而上引“〔令尋非藥〕”條，標明“阿提利字賓迦羅大醫師所”，就一清二楚了。此外，所謂“姓××，字××”這一取名格式，乃中國故有之習俗，譯者爲了讀者便於理解，就套用了這一格式，與譯經中的“格義”手法類似。有學者以爲原文如此，以之作爲中國影響印度的一例，實屬誤會⁶³。耆婆之師原名，梵文還原擬爲 Ātri Piṅgala。

在《一切經音義》中，對耆婆之名，也有多次解釋。“大醫耆婆”條：“此云能活，是閼王家兄，奈女之子。初王手持藥印，及其長大，乃是醫王也。”“時縛迦”條：“梵語也。此譯云能活，或言更活。古譯云時婆，或云耆婆，皆一言耳也。”⁶⁴在《諸經要集》、《經律異相》、《法苑珠林》等著作中，均抄錄了耆婆的相關事迹。在《釋氏要覽》卷中的“浴”條下，引用了《溫室經》（即《佛說溫室洗浴衆僧經》）的部分內容。

（三）論疏中的耆婆

提到過耆婆名字或略述其事迹的漢地僧人論疏極多，此處祇探討對耆婆進行過解釋與評價的那些論疏。隋智者大師撰的《觀無量壽佛經疏》：“耆婆，此云固活。生時一手把藥囊，一手把鍼筒，昔誓爲醫，能治他病，從德立號，菴羅女子也，是國賢臣。”⁶⁵南宋元照撰《觀無量壽佛經義疏》卷中：“耆婆，梵語，此翻固活。生時一手持藥囊，一手把鍼筒，昔誓爲醫，治疾存活，從德立號，菴羅女之子。二皆多智，顯是賢臣。”⁶⁶這兩處的特點在於指明耆婆是“從德立號”，而且從政治的高度評定耆婆爲“國之賢臣”，因爲他勸諫了阿闍世王，使之棄惡從善，皈依了佛法。印度佛典中只從宗教角度來強調阿闍世王皈依佛法的意義，而漢地僧人還從中解讀出了政治意義。這可能折射了智者大師的佛教政治觀。隋代慧遠的《大般涅槃經義記》卷六：“耆婆，胡語，此云長命。初生之日，棄之巷首，而得不死，故號長命。其人善醫，故稱大醫。”⁶⁷隋灌頂撰、唐湛然再治的《大般涅槃經疏》卷十九：“耆婆，此翻固活。童子生時一手把藥囊，一手把鍼筒，昔誓爲醫，善能治他，從德立號，翻爲固活，菴羅女之子。”⁶⁸唐慧沼撰《金光明最勝王經疏》卷一：“或是王種，亦名長者，如祇域長者。”⁶⁹以上這幾條都是通常

的說法。唐道宣撰《中天竺舍衛國祇洹寺圖經》卷下：“第五層有釋迦化迦葉兄弟像，是耆婆童子請切利天人工琢玉作之。如來滅後，毘沙門王將住（往）北天宮中。”⁷⁰

祇洹寺原是祇陀太子的園林（Jetavana），後奉獻給世尊。道宣並沒有西行求法，他描述的中天竺舍衛國祇洹寺的圖景，不是來自所見，而是所聞。道宣與東來的梵僧交往密切，而且爲了在律制建設方面強化其正統意義，他常常諮詢梵僧，並記錄其觀點。因爲在《大唐西域記》與《大慈恩寺三藏法師傳》中均沒有描述祇洹寺的具體建築，因此，道宣的資料來源於玄奘一系的可能性不大。道宣在其作品中提到過已失傳的《寺譜》一書，不知此圖經是否採納。《法苑珠林》卷一〇〇著錄道宣撰“祇桓（洹）圖二卷”⁷¹。《宋高僧傳》卷四十《道宣傳》云：“又有天人云曾撰《祇洹圖經》，計人間紙帛一百許卷，宣苦告口占，一一抄記，上下二卷。”⁷²義淨曾經在長安見人畫過祇洹寺的圖樣，後至實地觀察，認爲該圖“咸是憑虛”⁷³。該寺中有專門的醫藥場所，還收集醫藥圖書。“耆婆童子請切利天人工琢玉”，當然是神奇傳說。

在以耆婆爲主角的佛經中，《佛說柰女耆婆經》、《祇域因緣經》是敘事性很强的作品，沒有什麼理論空間可供發揮，也就無人對之注疏。而《佛說溫室洗浴衆僧經》則不然，盡管它的敘事主線是耆婆向世尊要求爲僧團建立浴室，得到世尊的允許，但是，由於“洗浴”涉及身與心兩個方面，在印度河文明時代的摩亨佐達羅城市遺址中就有特別引人注目的大浴場。洗“心”與佛理亦有密切關聯，因此，該經受到漢地僧人的重視，現在流傳下來的就有兩部注疏。其一：隋代（或北周）慧遠的《溫室經義記》。此慧遠，亦寫作惠遠，爲了與東晉的廬山慧遠相別，人稱“北慧遠”。該《溫室經義記》收入《大正藏》第三十九卷中，其文略謂：“名曰耆域，辨其諱。此名長命，長命因緣亦如經說。……初嘆醫中，爲大醫王、醫自在也。治衆人病，醫療廣也。……耆域善聲論，遙聞哭音即知不死。……”⁷⁴耆婆“善聲論”的說法，見於《佛說柰女耆婆經》、《祇域因緣經》，而尤以藏文本耆婆故事交代最清楚。耆婆此處又多一名號“醫自在”。饒宗頤先生認爲，“名號的重要性是代表文化的內涵”⁷⁵。“醫自在”有兩層含義，一是指醫術達到了自由自在的最高境界；二是與印度天神“大自在天”（或稱“自在天”）的意義相關，將耆婆比作醫界的自在天，與“天之醫王”的名號亦相吻合。其二，唐代慧淨的《溫室經疏》一卷，係敦煌寫本。關於此寫本之內容以及《溫室經》系列之意義與影響，詳見下文。

（四）《龍樹五明論》中的耆婆崇拜

《龍樹五明論》係托名龍樹之作。龍樹，梵名 Nāgārjuna，拆開爲 Nāga + arjuna，Nāga，音譯那伽，多指蛇類，漢譯指龍；Arjuna，指一種樹，拉丁名爲 Terminalia Arjuna，也用作人名，大史詩《摩訶婆羅多》中般度族（Pāṇḍava）的五位王子中的第三位就以此爲名，音譯爲阿周那。據說，他乃是因陀羅與昆蒂（Kuntī）所生，是堅戰的弟弟，勇猛無敵。漢人也有以龍樹入名的，如張龍樹⁷⁶。

龍樹是印度醫學大家，《大唐西域記》曰“龍猛善閑藥術”。《龍樹菩薩傳》謂龍樹“弱冠馳名，獨步諸國，天文地理、圖緯秘識，及諸道術，無不悉綜。……龍樹磨此藥時，聞其氣，即皆識之，分數多少，錙銖無失”⁷⁷。可見龍樹對藥性之精熟。他亦

是中印醫學交流史上最具光彩的人物、風頭甚至蓋過耆婆。《隋書·經籍志》中載有《龍樹菩薩藥方》四卷、《龍樹菩薩和香方》二卷、《龍樹菩薩養性方》一卷等。清姚振宗《隋書經籍志考證》中指出：“《龍樹菩薩藥方》四卷。《通志·藝文略》：《龍樹菩薩藥方》四卷，又曰：《龍樹眼論》一卷。《晁氏讀書志》：《龍樹眼論》三卷，佛經龍樹大士者，能治眼疾，假其說集治七十二種目病之方。案：《晁志》所載三卷，即似此四卷，而失其論一卷歟。”⁷⁸

龍樹的主要成就在眼科方面，唐代大詩人白居易曾有詩句曰“案上漫鋪龍樹論，盒中虛捻決明丸”。此“龍樹論”應即《龍樹菩薩眼論》。另外，中醫的《龍木論》、《眼科龍木論》，均有龍樹醫學之痕迹。“龍木”之名，雖為避宋英宗趙曙的諱，而以“木”代“樹”，但從原意來說，Arjuna 譯為“樹”或“木”均無不可。龍樹在藏醫學中尤具地位，藏文大藏經醫方明部多種醫典（《百方論》、《佛說養生經》等）托名龍樹所作，而《龍樹五明論》亦挂其大名。有學者分析認為，歷史上可能有四個同名的龍樹⁷⁹。

《龍樹五明論》中的“五明”是印度傳統教育的内容。承饒宗頤先生當面指教，《龍樹五明論》乃疑偽經。略舉其偽：（1）“歸依天帝釋。風神來濟衆生，火神來起光明，雨神來百穀熟成，寶神來錢財集，地神來安穩衆生。為某甲為某事令使。今年皆悉稱。急急 如律令。”⁸⁰（2）“第五符主女兒不宜媒嫁至年高大。以絹一尺。真朱閉氣書符。佩臂上。三公大貴敬來問之。吕后年二十五無夫主，得此符力。昔支皇后年三十未嫁，亦得此符力，即為天下之母。千金不傳子。”⁸¹（1）中的“寶神”不見於印度神譜。而“急急 如律令”乃典型的漢地道教咒語格式，印度絕無此格式。（2）中的“吕后”（漢高祖劉邦之妻）與“支皇后”，乃中華人士，這是證明《龍樹五明論》疑偽的鐵證。《龍樹五明論》卷上與耆婆相關的地方：“第九婦懷胎為所嗽有未成，仍落壞胎。三四月，中道墮落，不能得之。或年三四歲，中道死已。以絹方五寸，朱書符佩之。令人大，當念耆婆大醫，燒香禮拜。”⁸²這仍然是懷胎的婦人與孩子禮拜耆婆的風俗，這種信仰與耆婆是童子方大醫是一貫的。該經可以是疑偽的，但所反映的禮拜耆婆的風俗却是有根據的。它說明這已成了漢地的一種民間習俗。

（五）僧傳中的耆婆醫術流傳

在歷代四大《高僧傳》中，提到耆婆醫術流傳的有兩條。其一，梁慧皎《高僧傳》卷四：“于法開，不知何許人。事蘭公為弟子。深思孤發獨見言表。善《放光》及《法華》。又祖述耆婆，妙通醫法。……升平五年孝宗有疾，開視脈知不起，不肯復入。”⁸³于法開治婦女難產之行為與戒律的衝突，已有學者論述過⁸⁴。所謂“祖述耆婆”，可能學的是耆婆一系相傳的醫術，也許是代指印度醫學。于法開還善於“視脈”，這是中醫的内容，可見他兼通中印醫學。其二，《宋高僧傳》卷十七，“唐潤州石埭山神悟傳”：“釋神悟，字通性，隴西李氏之子。其先屬西晉版蕩，遷家於吳之長水也。世襲儒素，幼為諸生。及冠，忽嬰惡疾，有不可救之狀。咎心補行，力將何施？開元中，詣溪光律師，請耆域之方，執門人之禮。師示以遺業之教，一曰理懺，二曰事懺。此二者，聖之所授，行必有徵。”⁸⁵此中的“惡疾”與孫思邈《千金翼方》中的“耆婆治惡病方”中

的“惡病”是同一回事，即麻瘋病。所以，他才有“請耆域之方”之舉。若果如此，則此處“耆域之方”就可能不是印度耆婆醫王的原方，而是一種高超醫術的代稱。此外，也沒有別的材料來證明溪光律師是學過印度醫術的，他僅僅是“示以遺業之教”，“理懺”與“事懺”也不是耆婆的醫方內容。再則“神悟傳”的下文中也沒有提到他學醫與行醫之事。當然，有唐一代，不少來華印度高僧或婆羅門是精通醫術的，可惜沒有留下什麼有關授徒傳醫的資料。另有一種可能，此處的“耆域之方”或許是指神僧耆域的方術。《高僧傳》卷九“神異上”有“晉洛陽耆域”傳。此耆域亦是天竺人，名字與 Jivaka 的漢譯名之一“耆域”相同。他曾用咒術為衡陽太守滕永文治療“兩腳攣曲”之病，以及挽救一位中暑垂死病人的生命⁶⁵。他的這些咒術與醫王耆婆的醫術差別很大，因此，他不太可能是耆婆一系醫學的傳人。

三、從敦煌吐魯番文書看耆婆的形象及其影響

（一）《溫室經》疏記系列中的耆婆形象與浴僧習俗之流傳

陳祚龍先生曾經指出，中國古代關於浴僧供養的學理依據就是《佛說溫室洗浴衆僧經》（或簡稱《溫室經》）。它雖是一部小經，其意義與影響卻無法漠視。在歷代經錄中，該經的譯者有安世高、竺法護二種說法。陳祚龍先生持前說，而呂澂先生持後一說。陳寅恪先生在討論《長恨歌》“春寒賜浴華清池”詩句時，指出“今存內典中有北周惠遠撰溫室經義記一卷（大正藏壹柒玖三號），又近歲發見敦煌石室寫本中亦有唐惠淨撰溫室經疏一卷（倫敦博物館藏斯坦因號貳肆玖柒），此經為東漢中亞佛教徒安世高所譯（即使出自依托，亦必六朝舊本）。其書托之天竺神醫耆域，廣張溫湯療疾之功用，乃中亞所傳天竺之醫方明也。”⁶⁶他認為，中國沐浴習俗雖古亦有之，但用“溫湯療疾”是中亞相傳之天竺醫方明習俗。

敦煌寫本中，與《溫室經》疏記及藝文相關的文書，主要有下列幾種：

1. P. 3308 背面，《勝鬘義記》卷下並《溫室義記》
2. 國圖生字 68 《溫室經義記》一卷，隋·慧遠撰
3. S. 2497 《溫室經疏》一卷，唐·惠淨撰
4. S. 3047 《溫室經疏》
5. 上圖 068 (812510) 之二，《溫室經疏一卷》，唐·慧淨法師製
6. 俄藏 Д x 05106 《溫室經疏》殘片
7. P. 2440 《溫室經講唱押座文》

實際上是三種文書，1-2、3-6、7 分別為一種。隋代慧遠的《溫室經義記》收錄於《大正藏》第三十九卷，以及《大日本續藏經》第一輯中第五十九套第一冊⁶⁷。前文已引用與耆婆相關之資料，該義記重點在於闡述佛理。對國圖生字 68 號寫本，李證剛先生曾作簡評：“《溫室洗浴衆僧經疏》，生字第六十八號一卷。翊灼案：此隋慧遠所著也，釋小乘義，極精要，惜殘佚甚多。”⁶⁸

唐代惠淨（即慧淨）法師所撰《溫室經疏》三個寫本中，上圖 068 號是最全的。S. 2497 號《溫室經疏》亦補入《大正藏》85 冊 2780 號，第 536 頁下欄 11 行至 540 頁

上欄第2行。此有缺文，上圖本可補其不足。在吳織、胡群耘《上海圖書館藏敦煌遺書目錄》一文中，上圖068（812510）寫卷編號為140⁹⁰。茲將該文相關記載抄錄如下：

140 孟蘭盆經贊述（812510）

唐寫本

題簽：唐沙門海德寫贊述卷甲戌釧

1) 首題：孟蘭盆經贊述 沙門慧淨法師製。

尾題：孟蘭盆經贊述

共四紙，131行。

2) 首題：溫室經疏一卷 慧淨法師製

尾題：溫室經疏一卷

共5紙，161行。

題記：歲次癸卯四月五日沙門海德寫記並勘定（“並勘定”三字為朱書）。後有題跋：“此義淨法師所著《孟蘭盆經贊述》一卷、《溫室經疏》一卷，末有沙門海德寫記等字箋，共九幅。乃歙縣許際唐於民國初年官甘肅時所得，亦莫高窟中物也。經卷寫者朱筆勘定，一字無誤。義淨著名於唐。此箋紙簾寬近二寸，紋亦極疏。字迹有褚薛意，以各種寫經卷比審之，此當是中晚唐人手筆，在石晉癸卯前也。藏外秘笈完整如新，良可寶貴。許太史質於黃樸存處，黃為余作介得之。因以舊高麗箋續其前後，鹿皮作包手，俾得保護焉。甲戌上元日合肥 龔釧識。”下鈐“懷西翰墨”印。

此題跋說明了該寫卷的價值、抄寫的時間以及流散過程。許承堯（1874－1964），字際唐，1911年後任甘肅涼道尹等職，收羅敦煌經卷⁹¹。甲戌當為1934年。但此題跋有誤字，將慧淨誤成了義淨。有關唐初高僧慧淨法師的行誼考辨，平井宥慶、陳祚龍已有論述⁹²。為了明瞭在慧淨筆下的耆婆形象，茲將上圖068（812510）2.《溫室經疏一卷》相關部分錄文如下：

溫室經疏一卷 慧淨法師製

（前略）祇域名稱高八國，道冠百王，恩洽幼童之下，德秀朋僚之上，即以長者為號，其位所以特尊也。奈女之子，明種貴也。奈女者，從奈生也。此女稟質異凡，降神亦聖，托鮮花而受氣，坼妙實以呈形，美艷絕倫，瓊資蓋世，由此義故，稱之奈女。祇域既是奈女之子，種所以為貴也。祇域者，指名字也。祇域梵音，此云能活。善解四病之元，妙通八術之要，下鍼定差，投藥必愈，治有此能，故稱能活也。為大醫王，善療衆病，釋所以也。藥病縱任，名曰醫王，稱為善療，以善療故，故名能治。經曰：少小好學，才藝過通，智達五經，天文地理。通曰：次明敘德，自有三意。一美學功，二稱治績，三即總結。此美學功也。才謂三才，天地人也。藝為六藝，禮樂書數射禦也。五經即五明論。五明論，內論、因明論、聲明論、工巧論、醫方論也。天文謂星宿，地理即山川。然則幼而欽道，故曰少小好學；長而彌篤，故曰才藝過通。通智五經，成前好文子（學）天文地理，美上過通也。經曰：其所治者，莫不除愈，死者更生，喪車得還。通曰：此明治績也。上兩句總嘆其功，下兩句別彰其效。何者？昔有參差中天，已登幽路，一逢祇域，再

發神明，遂使魂魄寂已還蘇，柩車動而旋駕，翻凶作吉，迴死就生，治驗之靈，莫斯爲大也。（後略）

溫室經疏一卷

歲次癸卯四月五日沙門海德寫記〔並勘定〕⁸³

此經疏對耆婆之描述超過慧遠的《溫室經義記》。重點在於，一是對耆婆名號“能活”與“能治”的解釋，二是對耆婆才藝的說明。其特點是，對名號的解釋體現了“從德立號”這一主旨，而正如前文所論，Jivaka 的原意可釋爲“固活”，固活（故活）是指自身還活着，但“能活”與“能治”均是指憑醫術使別人（患者）活着，所以，“能活”與“能治”是對耆婆一名原意的發揮。另外，又用中國本土文化的內容去解釋耆婆的才藝，“三才天地人”與“六藝禮樂書數射禦”均是中國文化，而印度古代並沒有這種“三才六藝”的統稱。所以，疏記體的著作往往體現出中外兩種文化的交融。

P. 2440《溫室經講唱押座文》曾收入《敦煌變文集》之中⁸⁴。周紹良、張涌泉、黃徵《敦煌變文講經文因緣輯校》（下）有最新錄文：

頂禮上方大覺尊，歸命難思清淨衆，四智三身隨衆願，慈悲丈六釋迦文，百千萬劫作輪王，不樂王宮恩愛事，捨命捨身千萬劫，直至今身證菩提。生死海中久沉淪，不覺不知業力引，垢障消除今觀佛，光照三千世界中。毗耶離國有菴園，奈女還生奈花中，寶樹枝條光色好，非凡非聖化生身。祇城還從奈女生，妙通法術救衆生，能療衆病一切差，國稱之〔至〕寶大醫王。父號祇婆慈愍賢，下鍼之〔諸〕疾立輕便，名高八國爲長者，迴喪起死閻浮中。祇域思念牟尼尊，明旦敕家俱詣佛，直到靈山法會上，請佛沐浴及凡僧。佛說七物各有功，不違祈願浴法身，香湯能淨凡聖衆，功德無量滿願中。今晨擬說甚深文，唯願慈悲來至此。聽衆聞經罪消滅，總證菩提法寶〔報〕身。閻浮濁惡實堪悲，老病終朝長似醉。已捨喧嘩求出離，端坐聽經能不能？能者虔恭合掌着，經題名字唱將來。⁸⁵

“祇城還從奈女生”一句中，“城”字無疑應校改爲“域”字。錄文者注明：“城，原錄誤作‘域’，茲據原卷正。潘校同。”⁸⁶實際上，原錄不誤。此處有意思的是，還出現了耆婆的父親名字“祇婆”，但從所有耆婆故事中來看，均沒有父親“祇婆”一說。“祇婆”就是“耆婆”本人，因爲“慈愍賢”與隨後“下鍼之〔諸〕疾立輕便”，都是贊美耆婆的詩句。因此，“父號”就可能是“又號”之筆誤。另一種可能性就是該押座文的作者替耆婆“找”了一位父親。

在敦煌文書中，與浴僧習俗相關的文書還有 P. 3265《報恩寺開溫室浴僧記》。該文書中亦提到“修祇域之供，七物不虧”。祇域即耆婆。七物即用於洗浴的七種物品：燃火、淨水、澡豆、酥膏、淳灰、楊枝、內衣。《溫室經》中有“澡浴之法，當用七物，除去七病，得七福報”。《報恩寺開溫室浴僧記》略謂“考君右驍衛隰州雙池府左果毅都尉、敦煌都水太原令狐公，爲報恩寺建一溫室”，姜伯勤先生認爲，此溫室建於天寶年間府兵停廢之前。并指出，在寺院中有以香藥浴身之習俗⁸⁷。敦煌文書 P. 2721《雜抄》一卷，“十二月八日何謂？其日沐浴，轉障除萬病，名爲溫室，於今不絕”。可見敦煌地區之溫室習俗⁸⁸。在敦煌寺院中，還有“南院浴室”和“北院浴室”這樣的設置及其管理僧人的名單⁸⁹。

陳祚龍先生在《看了敦煌古抄〈報恩寺開溫室浴僧記〉以後》一文中⁹⁹，詳細討論了《溫室經》的譯者情況、浴僧習俗及其功德思想以及該經在中國的影響。爲了對此習俗的流傳有更清楚的認識，我們將陳祚龍先生一文中的材料條列如下：

1. 《出三藏記集》卷三：始造浴佛時經一卷。
又，卷四，“新集續撰失譯雜經錄第一”：浴像功德經一卷、浴僧功德經一卷。
又，同上，造浴室經法一卷。
2. 《洛陽伽藍記》：寶光寺，……浴室下猶有石數十枚。
3. 《高僧傳》卷五，“道安傳”：具示浴法，……安後營浴具，……須臾就浴。
4. 《續高僧傳》卷二十二，“慧滿傳”：浴僧爲業，學安公之方緒也。
又，卷十二，“寶襲傳”：時復弘法，而專營浴供。
5. OR. Ch. 969 - 972 號《唐開元九年于闐某寺支出簿》：澡豆貳升，……供齋及溫室蘇合等用。
6. 《宋高僧傳》卷二十六，“玄覽傳”：釋守如，……開元十年，於寺營浴室。
又，卷二十八，“智暉傳”：浴具僧坊，免焉有序。……，一浴，則遠近都集三二千僧矣。
又，同卷，“常覺傳”：而逐月三十八日，設闔京僧浴。
7. 陝西扶風縣《法門寺浴院靈異記》：寺之東南隅，有浴室院。……浴室社長王重興與社衆等，早植善根，將成法器。
8. 《法苑珠林》卷三十三：《明洗僧法事並序》。
又，卷四十二：《設齋奉請諸佛及聖僧法用要略》。
9. P. 2402、S. 3380、羅振玉貞松堂藏，道經《太上靈寶洗浴身心經》當來自佛教《溫室經》。

筆者補充幾條材料如下：

1. 北 7246 號《佛說提謂五戒經及威儀》，“入浴室有五事。一者，當低頭入。二者，莫在沙門上浴。三者，莫先沙門浴。四者，莫調誕。五者，莫破衆家器物。設有所破壞，當倍償之。入溫室有五事。一者，當禮比丘僧。二者，莫忘訶水。三者，莫唾淨地。四者，莫亂語。五者，設起出當還向戶牽閉之。”敘述了入浴室和溫室的五種威儀法。
2. 俄藏 Д x 02479 《溫室啓請》，邀請十方佛菩薩及四衆來洗溫室浴。
3. 圓仁《入唐求法巡禮行記》卷三記載，靈仙三藏在大曆靈境寺浴室院住過。此書還提到國忌之日，長安“城中諸寺有浴”的情況。白化文先生指出，這是朝廷在唐敬宗逝世的紀念日，爲了替他祈求冥福，供應僧人溫水洗浴，而施浴乃是一種求福的功德行爲¹⁰⁰。
4. 《大周故金紫光祿大夫檢校尚書右僕射左監門衛將軍兼御史大夫上柱國劉公司（光贊）墓誌銘文》：“出命，殃出不期，於癸丑年孟冬十有二日，因浴暴卒於滑州荷恩禪院浴室。”¹⁰¹這個浴室可能是對民衆開放的。這是佛教醫事與社會互動的一個實例。
5. 元代山東長清縣靈岩寺的經營活動中還包括開浴室一項¹⁰²。

從《溫室經》譯出，到道安、慧遠、慧淨、道世等佛學大師倡導，下至元代，浴

僧習俗之影響可謂綿綿不絕，且深入民間與道教之中。

林梅村先生在《犍陀羅語文學與中印文化交流》一文中，提到“鄯善出土犍陀羅語文書中還有若干佛教文學殘片。比如，第647號文書有一段非常精彩的文學描述。文中說：‘所聞爲導者（船筏）回避。耆婆啊！你的美德無量。讓我們用滿足之心來聽齋戒沐浴之課。’可惜我們尚不知這段文字出自哪部佛經。”⁸⁸如果此處的犍陀羅語詞彙確實對應耆婆的話，那麼，再據“沐浴”一詞，我們可以推斷這段描述很可能就是《佛說溫室洗浴衆僧經》的經或疏一類文字。

（二）敦煌患文及發願文書中的耆婆

據黃徵、吳偉編校《敦煌願文集》，與耆婆相關的患文及發願文書共有三種，現分別抄錄如下：

1. S. 0343、P. 3259《患文》：“某公染患已來，經已數旬，藥食（石）頻投，未蒙詮（痊）損。所以危中告佛，厄乃求僧；仰托三尊，乞垂加護。其患者乃自從無始曠大劫來，至於今日，造十惡業，身三口四意三業道，廣造諸罪。謹因今日，對三寶前，批肝露膽，不敢□□（覆藏），盡□（皆）懺悔，願罪消滅。某日已來，□□□□□（轉大乘經典）、金日微言，舒卷則無明海□□□□□（清，披誦則智）惠（慧）泉湧（涌）。以斯殊勝功德，迴□□□（向莊嚴）患者：此世他生，或有冤家債主、負財負命者，願領功德分，發歡喜心，〔解怨捨結〕，轉生天道人中，莫爲酬（讎）對，放捨患兒，還復如故。又患者即體：耆婆妙藥，灌主（注）身心；般若神湯，恒流四大。諸佛益長年之算，龍天贈不死之符。又持是福，即用莊嚴。”⁸⁹

2. S. 5561、S. 5522《俗丈夫患文》：“（前略）伏聞三寶，是出世之法王；諸佛如來，爲死（四）生之慈父。所以危中告佛，厄乃求僧；仰托三尊，乞祈加護。惟〔願〕以慈（茲）〔捨〕施功德、焚香念誦勝因，盡用莊嚴患者即體：惟願耆婆妙藥，灌澍身心；般若神湯，恒流四大。身病心病，即日道（消）除，卧安覺安，起居輕利。（後略）”⁹⁰

3. P. 2543（背面）、P. 2526（背面）《願文段落集抄》（擬）：“（前略）惟（唯）願觀音覆護，錫杖以佛（拂）身；大勢慈悲，神光而照矚（燭）；耆婆妙藥，灌澍身心；般若神湯，洗除罪垢；金剛力士，左右冥加；密即（迹）神王，縱橫衛護。（後略）”⁹¹

這三個寫卷文書性質略有不同，但上引內容都是祈求解除病苦。有關耆婆的句式大同小異，以“耆婆妙藥”與“般若神湯”對舉，來表達對藥物和佛法的雙重需求，並祈求二者帶來神奇力量，消厄除病。這就是耆婆信仰在民衆中的表現與應用。

（三）遼真贊中所反映的耆婆

鄭炳林在《唐五代敦煌的醫事研究》一文中，指出與耆婆相關的兩種遼真贊文書⁹²。現據饒宗頤先生主編的《敦煌遼真贊校錄并研究》錄文，分別摘錄如下：

1. P. 3541《張善才遼真贊》：“（前略）合衆全爲龍象。方欲須彌座上，立馬鳴之高蹤；師子案中，留世親之盛德。奈何化周現疾，祇婆頂謁而遙辭；示滅同凡，日暮嶠

山而可駐。別親告侄，勸尋半偈之靈文；遺囑門人，只念送師而舍泣。（後略）”³⁹

2. P. 3718 (14)《張明德邈真贊》：“從心之秋，忽遭懸蛇之疾。尋師進餌，扁鵲療而難旋；累月鍼醫，耆婆到而不免。辭兄別弟，遺留哽咽之聲；棄子離孫，俄湊黃泉之徑。”⁴⁰

P. 3541 中的所謂“祇婆頂謁”，就是指對耆婆的頂禮膜拜，希望得到耆婆的神力相助。這是患者家屬最常見的心態與行爲。而第二件文書中，“扁鵲療而難旋”與“耆婆到而不免”，表明生死乃自然規律，即使是扁鵲（中醫之王）和耆婆（印醫之王），也難以違抗這一規律。即便如此說，也是將耆婆放在醫學頂尖的位置上。

（四）敦煌漢文醫學寫卷中的耆婆

敦煌漢文醫學寫卷大多已由馬繼興先生等輯錄，我們從中發現提及耆婆的文書主要是托名的《張仲景五臟論》。共有三件，依《敦煌醫藥文獻輯校》一書，摘錄相關內容如下：

1. P. 2115《張仲景五臟論》：“五臟論一卷 張仲景撰/ 普名之部，出本於醫王。皇（黃）帝與造《鍼灸經》，歷有一/千餘卷。耆婆童子，妙嫻（閑）藥性，況公私等凡夫何能備矣。”⁴¹

2. S. 5614《張仲景五臟論》一卷：“五臟論一卷張仲景撰/ 普名之部，出本於醫王。皇（黃）帝〔造《鍼灸經》，歷〕/ 有一千餘卷。耆婆童子，妙閑（嫻）〔藥性，況公私等凡夫〕/ 何能備矣。”⁴²

3. P. 2755《張仲景五臟論》：“李子預有殺鬼之方名，劉涓子有鬼遺之錄。耆婆童子，藥性妙述千端。俞（踰）跗（附）醫王，神方〔萬〕品。”⁴³

《張仲景五臟論》除 P. 2115、S. 5614、P. 2755 外，還有 P. 2378 一種，但 P. 2378 沒有與耆婆相關的文字。《五臟論》之名最早見於《隋書·經籍志》、《新唐書·藝文志》和《舊唐書·經籍志》，但均不載撰人⁴⁴。在《宋史·藝文志》裡纔出現了題名張仲景的《五臟論》載目。研究者多認為其是假托之作。關於此書的成書年代，說法不一⁴⁵。宮下三郎從卷中藥物“木筆”而考出其作者當為北方人。《張仲景五臟論》中間夾雜有“四大五蔭，假合成身；一大不調，百病俱起”，此乃典型的佛教醫學思想，這也可以說該書是中印醫學交流的一個產物，所以其中有“耆婆”一名，是很自然的事情。這兩個寫本中均強調耆婆童子在藥性方面的成就，這與《千金翼方》引用耆婆的藥物學觀點是一致的。

（五）敦煌于闐文書中的耆婆

梵文于闐文雙語醫典《耆婆書》（*Jivaka-pustaka*）出自敦煌藏經洞，其中提到佛陀向耆婆傳授醫方之事，現存 93 條藥方⁴⁶。除了敦煌本《耆婆書》之外，在于闐語佛典中也有耆婆的名號。P. 4099 號背面，于闐文原名為 *Mañjuśrī-Nairātmya-avatāra-sūtra*，段晴教授譯為《文殊師利無我深趣經》，這是一篇佛教徒宣講大乘無我思想的長篇經文，乃研究古代于闐佛教思想史的極重要資料。該經成文於敦煌，成文的年代正值于闐王尉遲卓拉（Viśa Śura）在位的時候，相當於公元 969 – 977 年⁴⁷。張廣達、榮新江先生書

中此經名爲《文殊師利無我化身經》，并推斷本卷年代應在 967 – 977 年尉遲輸羅天尊年間³⁰⁴。現根據貝利（H. W. Bailey）教授在《于闐語佛教文獻集》（*Khotanese Buddhist Texts*）中的轉寫，將與耆婆相關的詩頌抄錄如下：

- 358: āspava hada | ra naišta vana baudhasatvā gvāna
ttraisahasrrai vīra uyanaura ttai harbaiśa vīja himāra
359: khu jīvai vījā re śe | satva nai je yanīda
karmīnai āchai gvāna baudhasatva harbaiśa jada
360: teahau-padya ācha dūṣṭa bāva patta satvā sparśa'
[kī]karmīnā kīḍaṣṭā' pātca drraṣṭīye kāme sañe³⁰⁵

恩墨瑞克教授（R. E. Emmerick）曾指出上述出處³⁰⁶。季羨林先生也指出“Jivaka 是印度古代著名的醫生，于闐文一些殘卷中稱之爲‘醫聖’。陳寅恪先生認爲，這個名字可能與中國的‘岐伯’有聯係。”³⁰⁷上引詩頌中提到耆婆名號的是 359 頌“jīvai vījā re śe”，意爲“耆婆醫王”。在《耆婆書》中，耆婆的于闐文寫法（包括不同的性、數、格形式）爲：javā、jīvā 等。這都說明了耆婆在于闐語文化圈中亦有崇高的地位，當然其源頭來自於印度。在于闐文《文殊師利無我深趣經》的創作年代，敦煌與于闐文化交往頗爲頻繁。P. 2629 號以及敦煌研究院藏《（公元 964 年）歸義軍衙內酒破曆》中提到，“供修于闐文字孔目官逐日一斗”，可見歸義軍衙門內有專門的孔目官負責處理于闐文書。而且當于闐從德太子在敦煌生活的時期（935 – 966），于闐的使臣們往來不絕，出自這些太子或各種使臣、高僧大德手筆的于闐語文獻，主要也是在公元十世紀陸續撰寫或抄成的³⁰⁸。敦煌出土的于闐文獻實際上是三種文化圈（于闐、中、印）交流的結晶，耆婆就是其中的一個代表。

（六）敦煌其他文書中反映的耆婆信仰

1. 國圖羽字三號《維摩經頌》文殊問疾品第五

許國霖的《敦煌石室寫經題記、敦煌雜錄》一書中，抄錄了國圖羽字三號《維摩經頌》（擬）的內容，其中有：“文殊問疾品第五 居士難酬對，文殊往問之，衆生既有病，菩薩亦同疵，扁鵲安能療，祈婆不可治，但當一切愈，從此遂無斯。”³⁰⁹此處“祈婆”就是耆婆，乃 Jivaka 不同的音譯而已。該文書最早抄錄於羅振玉的《敦煌零拾》。陳寅恪先生對《敦煌零拾》作過多次跋語，早就利用了這則材料。陳寅恪先生的跋語手稿本，已被榮新江先生新近發現并公布³¹⁰，已收入《陳寅恪集·讀書札記二集》。此文書中還是將扁鵲與耆婆對舉，并強調俗世的醫法終不如佛法，醫法只能療身，佛法却能治心。

2. S. 4363《後晉天福七年（公元 942 年）七月史再盈改補節度押衙牒》

S. 4363 原定名爲《敕歸義軍節度使牒》。唐耕耦等在《敦煌社會經濟文獻真迹釋錄》中，另擬此名，現根據該書的錄文，抄錄如次：

敕歸義軍節度使 牒

前正兵馬使銀青光祿大夫檢校太子賓客兼試殿中監史再盈

右改補充節度押衙

牒奉 處分，前件官，龍沙勝族，舉郡英門。家傳積善之風，代繼忠勤之美。况再盈幼齡入訓，尋詩萬部而精通；長事公衙，善曉三端而傑衆，遂使聰豪立性，習耆婆秘密之神方；博識天然，效榆附宏深之妙術。指下知六情損益，又能迴死作生；聲中瞭五臟安和，兼乃移凶就吉。執恭守順，不失於儉讓溫良；抱信懷忠，無乖於仁義禮智。念以久經驅策，榮超非次之班；憲秩崇階，陟進押衙之位。更宜納效，副我提携，後若有能，別加獎擢。件補如前，牒舉者，故牒。

天福柒年柒月貳拾壹日 牒

使檢校司徒兼御史大夫曹（押）

鄭炳林先生亦對此文書進行了校注，并指出它涉及了五代時期敦煌的醫事制度，是文書中不多見的醫史資料^②。我們感興趣的是此中提到了史再盈“習耆婆秘密之神方”。這是敦煌文書中直接提到學習耆婆醫術的惟一一件，彌足珍貴。“神方”是指耆婆的醫術神奇，而“秘密”則指耆婆的醫術不是隨便公開外傳的，暗示史再盈可能是獨家傳授的。史再盈還“效榆附宏深之妙術”，“榆附”是傳說中黃帝時的良醫，在《醫方類聚》中寫作“榆父”。前引 P. 2775《張仲景五臟論》就有“俞（踰）跗（附）醫王，神方〔萬〕品”之贊詞。這表示史再盈學習過中印兩家醫學，他是以醫術服務於歸義軍的官吏。但他本人可能是祖居敦煌的粟特人，出身於“龍沙勝族”。粟特人在絲綢之路上所從事的商業活動與文化傳播是有目共睹的^③。因此，在史再盈身上就體現了粟特文化、印度文化、漢文化三者的大融合。此外，P. 4660 中有《索法律邈真贊》，該文書提到敦煌金光明寺的索法律“練心八解，洞曉三空。平治心地，克意真風。燈傳北秀，導引南宗。神農本草，八術兼通”。“神農本草”代表中醫，而“八術”是印度“生命吠陀”醫學體系的代名詞，這說明他兼通中印醫學，這也是印度醫學在敦煌傳播的又一個例子。

（七）吐魯番文書中的耆婆

在吐魯番文書中，我們同樣可以找到耆婆的踪影。吐魯番也是多元文化交融的地區，不僅有梵文醫典的殘片^④，而且吐魯番出土的漢文醫學文書也體現出印度醫學的因素。日本大谷文書中的 1052 號藥方書斷片^⑤，內有“烏鹽”、“訶梨勒”、“胡幹姜”三種印度藥物，特別是“烏鹽”一名不見於中國本草，而在佛典中出現過，義淨譯《根本說一切有部毘奈耶藥事》卷一的五種鹽藥就有“烏鹽”之名^⑥。這就是印度醫學影響的證據。

1. 吐魯番梵文殘卷中的耆婆

德國學者集數年之力，編輯并陸續出版了多卷本的《吐魯番出土梵文寫本》（*Sanskrithandschriften aus Den Turfanfunden*）。在第 5 冊中，我們發現了一件殘文書中有耆婆之名。文書如下：

1290 Vorl. Nr. 5960 – 64 Schrifttypus V

a V

+ + + + + + + + + + + + + + + (a) [jātaśattr] (u) + + ///

所] / 中路便懷恐怖，衣毛皆豎，“耆婆童子非誤我耶？” / 叫來耆婆童子之後，曰：啊，耆婆！ / 無打門、無說話、無走動， / [千二百] 比丘們 [在何處?]，耆婆 [告訴他] 何以寂然無聲， / 如來弟子 [常樂閑靜]，是以無聲，乃無咳嗽之聲可聞， / 衆人亦環繞無聲，快速……

(背面)：[阿闍世王] 到園門下象，[解劍退蓋，去五威儀]。爾時， / 王阿闍世韋提希子步入園門，告耆婆曰： / [三昧之力故放] 光明耳。摩竭陀王阿闍世韋提希子王 [復告曰] / (第四行以下與耆婆無關，略去)。

這一段故事還見於《增壹阿含經》卷三十九，即《大正藏》第2冊，第一二五號經，762頁上欄以下；以及《四分律》、《根本說一切有部毘奈耶破僧事》(梵本 *Samghabhedavastu* 出土於吉爾吉特地區)、《大般涅槃經》等均有此故事，此不贅述。我們要說明的是，在吐魯番地區同樣流傳着耆婆的故事。

2. 吐魯番出土《耆婆五臟論》

吐魯番《耆婆五臟論》，編號 T II Y49，現藏德國。曾收入羅福頤《西陲古方技書殘卷彙編》，馬繼興先生據此影寫本錄文，見於《敦煌古醫籍考釋》。錄文：“(前殘)分，右(搗)節(節)爲散，一服方寸匕，□□，[忌] / 如藥法。五勞(勞)：肺勞則語聲□澀；心勞 / 則 瘵(腰)疼痛。傷心即吐血；傷腎即尿血； / 傷肥穴(肉)即白(百)骨疼，惡寒盜汗(汗)；傷腸 / 即洩[痢]；傷肺則語[聲]不通。傷肝即 / 眼膜暗(暗)。焉(耆)婆五臟論一卷。”

該文書只存六行，幸虧尾題完整。“焉”乃“耆”之筆誤^⑧。從內容來看，吐魯番本《耆婆五臟論》與《醫方類聚》所引《耆婆五臟論》在論述五臟勞傷等病候方面的文字有所不同，而且沒有後者所輯“藥名之部”及“五常之體”等文字。對有十月胎象學說的宋明傳本《耆婆五臟論》，筆者已另撰文討論。就《耆婆五臟論》的成書年代，丹波元胤在《醫籍考》中主張，“其文理殆類《雷公炮炙論序》，體制古樸，似非唐以後之書也。”馬繼興先生認爲，此殘卷是唐人著作，它作爲《耆婆五臟論》的早期實物之一，具有很高的醫史價值。該卷雖冠以“耆婆”二字，但其書目既不見自釋家典籍，且其佚文亦反映了以五臟、五行爲主的學術思想，頗多結合中國醫學之特色，足證係我國唐代醫家托名所作，而非天竺之著作^⑨。此作品以耆婆爲名，正說明了在唐代的中醫學者對耆婆是崇拜的，而且這種觀念也傳到了吐魯番地區，這是吐魯番與中原地區的醫學交流的產物。

筆者在閱讀《俄藏敦煌文獻》時，從中檢出幾件實出自吐魯番的醫學文書，經過比對，這幾件文書與《耆婆五臟論》是同一組的^⑩，其中的 $\Pi x 09888$ 正背面提到了印度生命吠陀醫學的“八術”內容，再次證明了吐魯番地區中醫對印度醫學知識的接受。

3. 吐魯番唐代墓誌中的耆婆信仰

斯坦因 (Aurel Stein) 多次到西域探險，騙盜了大量敦煌文書，也搜羅了部分吐魯番文書，後由馬伯樂 (Henri Maspero) 進行考釋。陳國燦先生又在此基礎上進行了通盤的錄文和研究。我們發現其中有一個墓誌 (編號爲 Ast. 010) 與耆婆相關。陳國燦先生擬名爲《唐永隆二年 (681) 旅帥張相歡墓誌》。該誌圖版原刊於《亞洲腹地》(Inner-

most Asia) 第三卷第125頁，後刊於《隋唐五代墓誌彙編》中《新疆卷》(一)的第180頁，取名為《張相歡墓表》。在《全唐文補遺》第七卷中，亦有錄文。馬伯樂沒有錄文，僅僅對其中一些詞彙如“上柱國”、“明威將軍”、“帳右”等，進行了說明。其中指出了耆域就是印度醫王 Jivaka³⁶。陳國燦先生在《斯坦因所獲吐魯番文書研究》一書中，所作錄文和說明如下：

唐永隆二年(681) 旅帥張相歡墓誌

本誌白地朱書，《亞洲腹地》第四卷一二五頁載其圖版，文字清晰完整。現藏倫敦大英博物館。

右接(旅)帥張上柱國/君諱、字相歡，西州高昌縣人也。曾祖俱偽明威將/軍。今亡者，權任偽王帳右，城賓之際，投化歸朝。/爲上赤誠，蒙補懷音隊正。旋歸本邑舊位，轉復/重飛。撲大力於鄉邦，嘉聲四方遠震。誰謂松竹與/蒲柳而先彫，子路賢人，同鬼神而爲侶。妻昆季等，追/諸耆域，芝朮救療，未遇西山之童，俄悲逝川之/水，遂使諸親踴躍行路，咸以餞之，既而泣動寒/泉，啼傷龍樹。春秋六十有二，其年正月廿一日/措於西原一從，辭此，下方翻就他方上界，嗚呼/哀哉。塋於斯墓/粵以永隆二年正廿一日勒銘³⁷

從原圖版來看，第1行第1個字好像是“故”字缺了右邊，只剩下左邊“古”，此處若錄爲“右”字，似乎與墓誌格式不合。第1行的官名錄作“旅帥”，極是。而馬伯樂前一字未錄，後一字錄作“師”。朱雷先生在《龍門石窟高昌張安題記與唐太宗對麴朝大族之政策》一文中³⁸，討論了唐太宗在貞觀十四年八月平定高昌之後，採取將麴氏王室與“官人頭首”內徙的政策。而在高宗永徽之初，西突厥阿史那賀魯之亂時，又將這批人遷返故地。張相歡就是其中之一，“城賓之際，投化歸朝。爲上赤誠，蒙補懷音隊正。旋歸本邑舊位”。他就遷住在洛陽外城郭之宣教坊內，後返回高昌。“妻昆季等，追諸耆域”，這是說明在張相歡患病之際，家人們所採取的行動。應該作兩方面來理解，一是向耆婆禱告祈求，一是尋求耆婆那樣的良醫妙藥。不論哪一種，都說明了在高昌的民間社會，存在着人們對醫王耆婆的崇拜和信仰之類的現象。由於張相歡曾經遷居洛陽，那麼，向醫王耆婆求助的這種習俗可能是從洛陽學來的，也可能是吐魯番本地原有的。洛陽若存在這種習俗並不奇怪，姑且不論佛經中耆婆故事的流傳影響，就中醫典而言，後代學者多認爲孫思邈的《千金要方》寫於高宗永徽年間(650-655)，該書中有耆婆的醫方，而人們對耆婆的觀念在此書著成之前就應該存在了。該墓誌中所謂“啼傷龍樹”，其龍樹應該是指印度醫學史意義上的龍樹。單就“耆域”和“龍樹”這兩個名字而言，它們已折射了印度醫學思想在吐魯番地區的影響。

墓誌還提到了“西山之童”，這是指西岳華山的仙童。在敦煌文書《門百草詞》(P.3271、S.5637)中，云：“第一，達士祈長生，花林摘浮浪。育情離合花，無風獨搖草。喜去喜去覓草，色數莫令少。第二，佳麗重明臣，爭花競門新。不怕西山白，惟須東海平。喜去喜去覓草，覺走門花仙。(……)”

黃永武先生在《敦煌曲〈門百草詞〉試釋》一文中，分析了“西山白”的含義。他以下列詩句爲證：魏文帝《折楊柳行》：“西山一何高，高高殊無極，上有兩仙童，不飲亦不食，與我一丸藥，光耀有五色。”李商隱《寄太原盧司空三十韻》：“西山童子藥，南極老人星。”《藝文類聚》卷七十八引梁庾肩吾《道館詩》：“仙人白鹿上，隱士

潛溪邊，試取西山藥，來觀東海田。”從而說明唐人以西山藥入詩者頗多，西山與神藥有關²⁹。又，《全唐詩》第25冊，鄭谷《宗人惠四藥》一詩，就提到了西山藥。唐人多以西山藥入詩，其原因在於西山是道教之地，仙人之說極盛。唐代墓誌中也有相同用法。《大周故張府君墓誌銘》曰“奄而魂歸東岱，智盡西山。靈草一株，空仁中洲之島；神香四兩，徒窺外國之人。”³⁰《大周故通直郎行杭州司士參軍事上騎都尉趙府君墓誌銘并序》曰：“未遇西山之藥，爰從北岱之徵。”³¹《唐故奉義郎前將作監大蔭監副監高府君墓誌銘并序》曰：“俄非東岱之魂，不救西山之藥。”³²義淨在《南海寄歸內法傳》卷三中亦提到“訪名醫於東洛，則貧匱絕其津；求上藥於西郊，則恂獨亡其路。”³³西郊應是指西山。所以，西山之藥是指仙藥，西山童子是指有神藥的仙童，將耆婆與之並列，也是將他當作神仙看待，求神祈福，以除病苦。

從三種吐魯番材料來看，耆婆在唐代吐魯番地區的影響無疑是有存在的，而且此影響對人們的醫事活動產生了作用。

結 語

通過上述分析，我們初步得到了下列的認識：

其一：在印度佛典中，由於其高超的醫術，耆婆從一位人間醫王轉變成天之醫王和醫王菩薩，并形成一種對耆婆天的崇拜，特別是民衆爲了小兒的長壽，而進行這種祭拜活動。西域事長命天神耆婆之習俗，傳入中原內地。

其二：求法僧人的著作中記載了耆婆的生活遺址，使耆婆的歷史真實性大大增強。漢地佛教疏記類著作繼續保持了耆婆的形象，并反映了對耆婆的崇拜習俗以及耆婆醫術的流傳。

其三：以耆婆之名而倡導的溫室療疾習俗，在漢地佛教寺院流行甚廣，而且對僧團與民衆之社會互動有一定促進作用。

其四：在唐朝和歸義軍時期，耆婆對敦煌和吐魯番地區都有過一定程度的影響，而且文書反映出這種影響是多種文化融合的結晶，這表明各文化圈的人們在面臨病苦時，有着類似的文化心理。

注釋：

- ① 印度俗世醫典中托名耆婆的藥方，參見陳明《印度古代醫典中的耆婆方》，《中華醫史雜誌》，2001年第4期，202-206頁。
- ② 陳寅恪先生在《三國志曹冲華佗傳與佛教故事》中討論華佗的故事時，就已經追溯到《佛說柰女耆域因緣經》中的耆域（耆婆）身上。文載1930年6月《清華學報》第六卷第一期。後收入《陳寅恪集·寒柳堂集》，生活·讀書·新知三聯書店2001年新版，167-181頁。此外，1945年，他在因眼疾赴英倫之前，曾經和夫人唐筼作詩唱和。即《飛昆明赴英醫眼疾》詩：“恐難西域遇耆婆，縱肯金篦忍痛多。貧賤夫妻空嘆息，著書無命欲如何。”《和寅恪飛昆明赴英醫眼疾》詩：“神州無藥欲如何，縱肯金篦忍痛多。扶病遠行休嘆息，儻能西域遇耆婆。”（見《陳寅恪集·詩集·附唐筼詩存》，三聯新版，193-194頁）在他看來，耆婆就是神醫的代稱。詩中所提及的金篦治眼術正是古代印度醫學的強項，而且對中醫有所影響。其相關研究，可參看：房亞定等《從〈外臺

- 秘要》看印度醫學對我國醫學的影響》，《南亞研究》，1984年第2期，68-73頁。季羨林《印度眼科醫術傳入中國考》，《國學研究》第二卷，北京大學出版社1994年版，555-560頁。廖育群《古代印度眼科概要及其對中國影響之研究》，《自然科學史研究》第17卷第1期（1998年），9-22頁。Vijaya Deshpande, "Indian influence on early Chinese ophthalmology: glaucoma as a case study", *BSOAS*, 62: 3, 1999, pp. 306-322. Idem., "Ophthalmic surgery: a chapter in the history of Sino-Indian medical contacts", *BSOAS*, 63: 3, 2000, pp. 370-388. 就故事層面而言，有的學者甚至把耆婆與扁鵲聯繫起來，參見劉銘恕《扁鵲與印度古代名醫耆婆》，《鄭州大學學報》（哲社版），1996年第5期，100-101頁。
- ③ K. G. Zysk, "Studies in Tradition Indian Medicine in the Pāli Canon: Jīvaka and Āyurveda", *JIAS*, 5 (1), 1982, pp. 70-86. Idem., *Asceticism and Healing in Ancient India: Medicine in the Buddhist Monastery*, Delhi, 1998. 陳明：《敦煌胡語醫典〈耆婆書〉研究》，北京大學博士後出站工作報告，2001年5月。
- ④《大正新修大藏經》（以下簡稱《大正藏》）卷二十三，No. 1444，1034頁中。
- ⑤《大正藏》卷十四，No. 508，776頁下。
- ⑥《大正藏》卷二十三，No. 1442，801頁下。
- ⑦同上，803頁下。
- ⑧《大正藏》卷三十九，No. 1788，189頁中。
- ⑨《大正藏》卷二十二，No. 1425，485頁上。
- ⑩同上，389頁上。
- ⑪《大正藏》卷二十三，No. 1453，152頁中。
- ⑫《大正藏》卷二十，No. 1043，34頁下。亦見於唐代道綽《安樂集》卷下（《大正藏》卷四十七，No. 1958，19頁上）。
- ⑬《大正藏》卷十二，No. 374，477頁上。
- ⑭《大正藏》卷四，No. 200，250頁下。
- ⑮《大正藏》卷二十四，No. 1458，551頁上。
- ⑯《大正藏》卷四，No. 199，199頁上。
- ⑰《大正藏》卷十一，No. 312，708頁下。
- ⑱《大正藏》卷二，No. 100，462頁下—463頁上。
- ⑲《大正藏》卷十一，No. 310，281頁上。
- ⑳《大正藏》卷一，No. 22，271頁上。
- ㉑同上，155頁中。
- ㉒《大正藏》卷十一，No. 310，283頁中。
- ㉓ G. M. Bhaṣagacārya, *The History of Indian Medicine; Containing Notices, Biographical and Bibliographical, of the Āyurvedic Physicians and their Works on Medicine; From the Earliest Ages to the Present Time*, vol. iii, University of Calcutta, 1929, pp. 681-744.
- ㉔《大正藏》卷四，No. 212，712頁下。
- ㉕《大正藏》卷十一，No. 310，605頁中。
- ㉖《大正藏》卷十四，No. 553，897頁中。
- ㉗同上，No. 554，902頁中。
- ㉘同上，No. 553，899頁上。又見《佛說奈女耆婆經》，“父止之曰：耆婆生而把持鍼藥，棄國尊位，行作醫師，但為一切人命故耳。此乃天之醫王，豈當妄耶。囑語汝言，慎莫使驚。而汝今反啼哭，以驚動之，將令此兒不復得生耶”。（《大正藏》卷十四，No. 554，903頁中）

- 29 《大正藏》卷三十二，No. 1691，787 頁中一下。對該經的研究參見：P. C. Bagchi, "Kāśyapa-r̥ṣi-prokṭa-stri-cikitsā-sūtra", *Indian Culture*, IX, pp. 53-64.
- 30 [唐]義淨原著，王邦維校注：《南海寄歸內法傳校注》，中華書局 1995 年版，151 頁。對“醫方八術”的解說，參見陳明：《古印度佛教醫學教育略論》，《法音》，2000 年第 4 期，22-24 頁。
- 31 陳明：《印度梵文醫典〈醫理精華〉研究》，下篇“《醫理精華》翻譯”，北京大學博士學位論文，1999 年 6 月，193-195 頁。
- 32 《出續藏經》（中），第 150 冊，374 頁。
- 33 另參見葉舒憲、田大憲：《中國古代神秘數字》，社會科學文獻出版社 1998 年版，230-232 頁。
- 34 《大正藏》卷二十四，No. 1448，24 頁上。
- 35 《大正藏》卷十二，No. 375，721 頁上。
- 36 《大正藏》卷二十四，No. 1462，793 頁下—794 頁上。
- 37 饒宗頤：《闍陀與敦煌壁畫》，《敦煌吐魯番研究論文集》，中國敦煌吐魯番學會編，漢語大詞典出版社 1990 年版，16-26 頁。
- 38 《大正藏》卷十四，No. 553，899 頁下。
- 39 同上，901 頁上。
- 40 《大正藏》卷一，No. 1，132 頁中。
- 41 同上，No. 24，343 頁中。
- 42 《大正藏》卷一，No. 25，398 頁中。
- 43 《大正藏》卷五十，No. 2049，188 頁上。
- 44 《大正藏》卷五十四，No. 2131，1078 頁上。
- 45 慈怡主編《佛光大辭典》，臺灣佛光出版社，1988 年，4287 頁。
- 46 《大正藏》卷十九，No. 945，110 頁中。
- 47 《大正藏》卷四十八，No. 2016，673 頁上。
- 48 《大正藏》卷五十四，No. 2131，1078 頁上。
- 49 《大正藏》卷五十一，No. 2085，862 頁下。
- 50 [唐]玄奘、辯機原著，季羨林等校注：《大唐西域記校注》，中華書局 1985 年版，723 頁。
- 51 《大正藏》卷五十，No. 2053，237 頁下。
- 52 [唐]慧立著，范祥雍點校：《大唐慈恩寺三藏法師傳》，中華書局 1983 年版，71 頁。
- 53 [唐]義淨原著，王邦維校注：《大唐西域求法高僧傳校注》，中華書局 1988 年版，85-86 頁。
- 54 《大正藏》卷一，No. 1，107 頁上。
- 55 水野弘元：《南傳大藏經總索引》（第二部），日本學術振興會發行，昭和三十四年，144 頁。
- 56 《大正藏》卷二十二，No. 1425，370 頁上。
- 57 轉引自季羨林等校注：《大唐西域記校注》，724 頁，注釋（一）。
- 58 王邦維校注：《南海寄歸內法傳校注》，158 頁。
- 59 [五代]義楚：《釋氏六帖》（普慧大藏經版），浙江古籍出版社影印，1990 年，129 頁。
- 60 同上，131 頁。
- 61 《大正藏》卷五十四，No. 2131，1078 頁上。
- 62 同上，1083 頁下。
- 63 蕭登福：《敦煌寫卷〈佛說淨度三昧經〉中所見的道教思想》一文中對“國中有一梵志字彌蘭”的分析。原文載《全國敦煌學研討會論文集》，中正大學中國文學系所主編，1995 年，195-196 頁。
- 64 《大正藏》卷五十四，No. 2128，386 頁中。

- 65) 《大正藏》卷三十七, No. 1750, 190 頁中。
- 66) 同上, No. 1754, 288 頁中。
- 67) 同上, No. 1764, 773 頁中。
- 68) 《大正藏》卷三十八, No. 1767, 148 頁上。
- 69) 《大正藏》卷三十九, No. 1788, 189 頁中。
- 70) 《大正藏》卷四十五, No. 1899, 890 頁上。
- 71) 《大正藏》卷五十三, No. 2122, 1023 頁下。
- 72) 《大正藏》卷五十, No. 2061, 791 頁上。
- 73) [唐]義淨原著, 王邦維校注:《大唐西域求法高僧傳校注》, 114 頁、126 頁之注解(二八)。
- 74) 《大正藏》卷三十九, No. 1793, 513 頁中一下。
- 75) 饒宗頤編譯:《近東開辟史詩》前言, 遼寧教育出版社 1998 年版, 7 頁。
- 76) 《歷代名畫記》卷三“叙自古跋尾押署”, 記載“十四年 月 日 將仕郎直弘文館臣張龍樹裝”和“十五年十六年 月 日 文林郎臣張龍樹裝”。其紀年是唐貞觀年間, 張龍樹生活於此時代。參見池田溫:《中國古代寫本識語集錄》1081 條, “叙自古跋尾押署”, 東京大學東洋文化研究所, 1990 年, 349-350 頁。
- 77) 《大正藏》卷五十, No. 2047, 184 頁上一中。
- 78) 清姚振宗:《隋書經籍志考證》,《二十五史補編》本, 第 4 冊, 5659 頁。
- 79) 蔡景峰:《從〈佛說養生經〉看藏醫的養生學》,《中國藏學》, 1997 年第 4 期, 41 頁。
- 80) 《大正藏》卷二十一, No. 1420, 957 頁上。
- 81) 同上, 957 頁下。
- 82) 《大正藏》卷五十, No. 2059, 350 頁上。
- 83) 曹仕邦:《于法開救治難產孕婦所牽涉的佛家戒律問題》,《新亞學報》第 19 卷, 新亞研究所, 1999 年 6 月, 45-51 頁。
- 84) [宋]贊寧原著, 范祥雍點校:《宋高僧傳》, 中華書局 1987 年版, 416-417 頁。
- 85) [梁]慧皎原著, 湯用彤校注:《高僧傳》, 中華書局 1992 年版, 364-365 頁。
- 86) 陳寅恪:《陳寅恪集·元白詩箋證稿》, 三聯新版, 22-23 頁。
- 87) 《大日本續藏經》第一輯, 第五十九套第一冊, 上海涵芬樓影印出版, 1924 年, 21-24 頁。
- 88) 李證剛:《敦煌石室經卷中未入藏經論著述目錄附疑偽外道目錄》(黃永武博士主編:《敦煌叢刊初集》5), 新文豐出版公司印行, 353 頁。
- 89) 吳纖、胡群耘:《上海圖書館藏敦煌遺書目錄》,《敦煌研究》, 1986 年第 3 期, 90 頁。
- 90) 榮新江:《有關甘肅藏敦煌文獻的珍貴記錄》,“紀念敦煌藏經洞發現一百周年”敦煌學國際研討會論文, 香港, 2000 年 7 月。
- 91) 平井有慶:《敦煌資料より知ちたる唐紀國寺慧淨法師の一面》,《豐山學報》, 16, 1972 年, 39-71 頁。陳祚龍:《釋慧淨之生平與著作的參考資料小集》,《海潮音》, 64 卷 9 月號, 1983 年 9 月, 8-19 頁。
- 92) 池田溫:《中國古代寫本識語集錄》2032 條, 指明癸卯歲為公元 883 年。參見該書 435 頁。
- 93) 王重民等編:《敦煌變文集》, 人民文學出版社 1957 年版。
- 94) 周紹良、張涌泉、黃微:《敦煌變文講經文因緣輯校》(下), 敦煌文獻分類錄校叢刊, 南京:江蘇古籍出版社 1998 年版, 1051-1052 頁。
- 95) 黃微、張涌泉校注:《敦煌變文校注》卷七,《溫室經講唱押座文》, 注[六], 中華書局 1997 年版, 1153 頁。
- 96) 姜伯勤:《敦煌吐魯番與香藥之路》, 載《季羨林教授八十華誕紀念論文集》(下), 江西人民出版

- 社 1991 年版，845 頁。後收入姜氏著《敦煌吐魯番文書與絲綢之路》，文物出版社 1994 年版。
- ⑨8 朱鳳玉：《從傳統語文教育論敦煌本〈雜抄〉》，載《全國敦煌學研討會論文集》，中正大學中國文學系所主編，1995 年，212 頁。
- ⑨9 S. 520 + S. 8583《報恩寺方等道場司請諸司勾當榜》，參見郝春文：《唐後期五代敦煌僧尼的社會生活》，中國社會科學出版社 1998 年版，66 頁。
- ⑩0 陳祚龍：《看了敦煌古抄〈報恩寺開溫室浴僧記〉以後》，原載《漢學研究》第 4 卷第 2 期，1986 年 12 月，199 - 222 頁。收入陳氏著《敦煌學散策新集》，新文豐出版公司 1989 年版，217 - 219 頁。
- ⑩1 〔日〕圓仁原著，白化文等校注：《入唐求法巡禮行記校注》，花山文藝出版社 1992 年版，308 頁、395 頁。
- ⑩2 吳鋼主編：《全唐文補遺》第一輯，三秦出版社 1992 年版，452 頁。
- ⑩3 王堯：《大元國師法旨碑考釋》，載《西藏文史考信集》，中國藏學出版社 1994 年版，89 - 99 頁。
- ⑩4 林梅村：《犍陀羅語文學與中印文化交流》，原載《中國文化》第 16、17 合期，收入林氏著《古道西風——考古新發現所見中西文化交流》，2000 年，363 頁。
- ⑩5 黃徵、吳偉編校：《敦煌願文集》，岳麓書社 1995 年版，24 頁。
- ⑩6 同上，696 頁。
- ⑩7 同上，196 - 197 頁。
- ⑩8 鄭炳林：《唐五代敦煌的醫事研究》，載《敦煌歸義軍史專題研究》，522 - 523 頁。
- ⑩9 饒宗頤主編：《敦煌藏真贊校錄並研究》，新文豐出版公司 1994 年版，226 - 227 頁。
- ⑪0 同上，280 - 281 頁。
- ⑪1 馬繼興等輯校：《敦煌醫藥文獻輯校》，江蘇古籍出版社 1998 年版，56 頁。
- ⑪2 同上，83 頁。
- ⑪3 同上，120 頁。
- ⑪4 宗密：《禪源諸詮集都序》中提到“五藏論”，最早注意到此點的是陳寅恪先生，見於《陳寅恪集·新舊唐書札記》，“五藏論一卷。宗密禪源諸詮集都序引此書，近有敦煌殘本。”（三聯新版，91 頁）
- ⑪5 馬繼興主編的《敦煌古醫籍考釋》一書，認為是在南北朝後期。趙健雄主編的《敦煌醫粹》一書，則認為是在隋時或唐初。譚宗達《敦煌本〈張仲景五藏論〉校勘》（《敦煌研究》，1986 年第 2 期，90 - 91 頁）一文，認為是在唐朝。
- ⑪6 有關《耆婆書》的內容與研究概述情況，參見陳明：《敦煌出土的梵文于闐文雙語醫典〈耆婆書〉》，《中國科技史料》第 22 卷第 1 期（2001 年），77 - 90 頁。
- ⑪7 段晴：《于闐文的靈字、繭字、絲字》，載《季羨林教授八十華誕紀念論文集》（上），45 - 46 頁。
- ⑪8 張廣達、榮新江：《于闐史叢考》，上海書店 1993 年版，168 頁。
- ⑪9 H. W. Bailey, revised ed., *Khotanese Buddhist Texts*, Cambridge, 1981, p. 131.
- ⑫0 R. E. Emmerick, “Contributions to the Study of the *Jivaka-pustaka*”, *BSOAS*, XLII. 2, 1979, p. 235.
- ⑫1 季羨林：《新疆的甘蔗種植和沙糖應用》，《敦煌吐魯番研究》第三卷，北京大學出版社 1997 年版，3 頁。收入季氏著《季羨林文集》第十卷，《糖史》（二），江西教育出版社 1998 年版，442 頁。
- ⑫2 張廣達、榮新江：《關於敦煌出土于闐文獻的年代及其相關問題》，《于闐史叢考》，上海書店 1993 年版，129 - 130 頁。
- ⑫3 此材料蒙榮新江先生提示，不勝感謝。該材料出自許國霖《敦煌石室寫經題記、敦煌雜錄》（黃永武主編，敦煌叢刊初集十），新文豐出版公司，165 頁。
- ⑫4 陳寅恪撰，榮新江整理：《〈敦煌零拾〉札記》，《敦煌吐魯番研究》第五卷，北京大學出版社 2001

年版，1-12 頁。

- ⑫ 鄭炳林：《唐五代敦煌的醫事研究》，載《敦煌歸義軍史專題研究》，520 頁。
- ⑬ 鄭炳林：《唐五代敦煌醫學釀酒建築業中的粟特人》，《西北第二民族學院學報》，1999 年第 4 期。
- ⑭ Heinrich Lüers, *Philologica Indica. Ausgewählte kleine Schriften. Festgabe zum siebzigsten Geburtstage am 25. Juni 1939 dargebracht von Kollegen, Freunden und Schülern*, Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen 1940, pp. 579-591。
- ⑮ 小田義久編：《大谷文書集成》（第一冊），法藏館，1984 年。
- ⑯ 參見陳明：《〈醫理精華〉：印度古典醫學在敦煌的實例分析》（《敦煌吐魯番研究》第五卷，227-262 頁）中對烏鹽的分析。
- ⑰ Lore Sander und Ernst Waldschmidt, *Sanskrithandschriften aus Den Turfanfunden*, Teil 5, Faksimile: Tafel 83-87, Stuttgart, 1985, pp. 204-207.
- ⑱ 同上，而且編者在注釋中，將殘片各行的內容進行了解說。
- ⑲ 有論者以爲“耆婆、焉婆均係對焉耆國老婦人之稱呼”，此說有誤。譚宗達：《敦煌本〈張仲景五藏論〉校勘》，《敦煌研究》1986 年 2 期，87 頁。
- ⑳ 馬繼興主編：《敦煌古醫籍考釋》，江西科技出版社 1988 年版，36-37 頁。
- ㉑ 陳明：《俄藏敦煌文書中的一組吐魯番醫學殘卷》，《敦煌研究》2002 年第 3 期，100-108 頁。
- ㉒ Aurel Stein, *Innermost Asia*, Vol. 2, pp. 985-986.
- ㉓ 陳國燦：《斯坦因所獲吐魯番文書研究》（修訂本），武漢大學出版社 1997 年版，383-384 頁。
- ㉔ 朱雷：《龍門石窟高昌張安題記與唐太宗對麴朝大族之政策》，載《隋唐史論集》（黃約瑟、劉健明合編），香港大學亞洲研究中心，1993 年，49-53 頁。
- ㉕ 黃永武：《敦煌曲〈門百草詞〉試釋》，載《第二屆敦煌學國際研討會論文集》，[臺]漢學研究中心編印，1991 年，437 頁。
- ㉖ 周紹良主編：《唐代墓誌彙編》，上海古籍出版社 1992 年版，956 頁。
- ㉗ 同上，996 頁。
- ㉘ 同上，1029 頁。
- ㉙ 王邦維校注：《南海寄歸內法傳校注》，158-159 頁。

（作者單位：北京大學東方文學研究中心東方學研究院）