

管窺玄奘眼中的犍陀羅佛教

——以《大唐西域記》中佛本生故事為核心

目录

一、 前言.....	1
二、犍陀羅地域變化及歷史背景概述.....	5
(一)、犍陀羅地理位置.....	5
(二)、犍陀羅的疆域變化概述.....	6
(三)、犍陀羅佛教本生故事概述.....	12
三、《大唐西域記》中對犍陀羅的佛本身故事.....	17
(一)、玄奘之前中國求法者眼中的犍陀羅.....	17
(二)、玄奘眼中的犍陀羅.....	18
(三)、《大唐西域記》中的犍陀羅佛傳故事.....	20
四、結論：.....	30
五、參考書目.....	33

一、前言

宗教在弘傳過程中有其多元化、多重宗教背景在地化融合的過程，佛教在其展現在宗教形態的層面中，在弘傳過程中亦存在著去脈絡性在地化現象，也因此為後人呈現多元素多重文化融合的豐富的物質文化遺產。列如睽子本生故事的浮雕或壁畫在中印度的桑奇、北印度的犍陀羅、敦煌石窟、波斯烏茲佛教石窟等地所呈現的樣式，都有其在地化現象而產生構圖、人物形象等的差異。而這種差異是否會影響到圖像所要傳達的內涵呢？換言之，佛教是覺悟者對迷途眾生的教化使其覺悟，然而當以圖像、文字、乃至宗教儀式等世俗因緣為載體進行弘傳時，其在地化的諸多差異是否會影響其教化內涵呢？

當覺悟者的教化，以宗教言說、故事、圖像等載體弘傳時，不同人群的接受者存在多層次差異的格義的過程，在當地的落地生根更是

會被有意或無意識的融入了很多當地人共識的文化元素。當佛教被當地接受，並以融合當地文化、認知元素等再創作的呈現，以出土文物的樣貌流傳到後世時。他們所變現是佛教是否會對覺悟者的教化核心內涵有所衝擊或顛覆呢？前者是佛教以被當做是一種宗教為載體被當地民間接受的一種信仰形態，此類人約 80% 不認識字的庶民；而後者則更多的是被作為外來思想文化，被有文化的精英階層、權貴用以平衡既有勢力或是政治性目的的工具，此類約為少數的精英約 20%；而第三類則是投入全部的生命以學習覺悟者的言教、智慧即教化旨趣為目標的僧侶針，這類人雖是極少數卻與前兩類有重疊，僧侶們即需配合皇權的限定，又需應對庶民以施教化；即要能認字探尋佛陀智慧的核心旨趣，有要能善巧於民俗中的眾多民風習俗。

而以出土的佛教文物或圖像更多是民俗性的一種以宗教信仰為載體的呈現多樣性的去脈絡在地化的差異。像佛本生故事、佛傳故事這類提倡，往往是以故事性的用意民間的弘傳以達教化目的。但往往這類以宗教信仰為展現的定義中的佛教，不乏有僅僅取吸取佛教元素而並沒有佛教核心教義旨趣的這一類。又或者是在不斷在地化都過程中，其在地所呈現的圖像作品、故事內涵，是否會被以訛傳訛的訛化呢？那至今時所見的出土的圖像故事舉例佛在世時是否有出路呢？這種去脈絡在地化所衍生的差異又是否會影響了其旨趣呢？例如東漢墓葬出土的壁畫，其佛像是被當做民俗信仰中的神祇，和東王公西王母同時出現在一個畫面中。那麼這類的有佛教現象的圖像，它算不算是佛教，這種民俗信仰中將被認為能夠帶來吉祥的元素，一起呈現

的在地化現象很難避免。但這一種呈現卻似乎和覺悟者的教化旨趣有很大差別。

當然不容否認，這些民俗性的宗教崇拜中的佛教圖像元素的多少，可以在一定程度上表達在特定的歷史時期中和地域，佛教被當地庶民的接受情況，雖然往往大多是被拿來當做祭拜的神，而和佛教制度化甚深教義貌似沒有什麼直接性關聯的“興盛”。而這類現象往往會被社會學、史學、人類學、宗教現象學等學門所關注，從而研究當地的歷史下的政治文化等。

此外，浮雕、壁畫的製作者，可能為了生存的民間匠人，那麼他們造像時很可能是基於構圖繁簡、耗時長短、乃至可能是匠人本人對宗教神祇的創造性的想像，多元素的混搭並將其呈現。又或是以匠人本人的種族、文化差異而以其所能進行創作的。這樣必然是千人千種差異。例如，早期敦煌壁畫的製作者很可能不是漢人，北魏時期就有大量西域人繪製，西藏壁的作者更是有尼泊爾人畫製。以此民間所呈現的宗教形態必然是森羅萬相的。

筆者關懷的是，對於一位旨在探求佛教智慧核心旨趣的僧侶而言，他眼中的各地的民俗中的，被以宗教信仰、宗教儀式等為載體的佛教樣態為何？這些樣態所千差萬別或是內容大相徑庭，但否會影響教義旨趣本身的弘傳呢？是有助益於教義的弘傳還是有害於甚深教義本身呢？

因此本文選定佛本生故事浮雕為主要範圍，並以僧侶玄奘法師所口述的《大唐西域記》犍陀羅見聞為主要文字線索，配合考古等出土

的犍陀羅浮雕圖像進行穿插式比較，犍陀羅作為大乘佛教弘傳的中心地帶，有其歷史性、地域性乃至戰爭後的民族融合性等極為複雜的，宗教形態去脈絡性在地化的形態特徵。而玄奘法師作為西行求法的僧侶，其心心念念間想探求佛法真實義的沿途見聞，是否一致呢？從而省思庶民的宗教信仰形式的“佛教”在地化差異，又或是思想變化，與僧侶所探尋的佛教核心旨趣，是否相背？這種宗教信仰似的弘傳在地化思想差異演變是否能夠拿來撼動佛教教化智慧的核心旨趣呢？此是本文關懷所在之一。

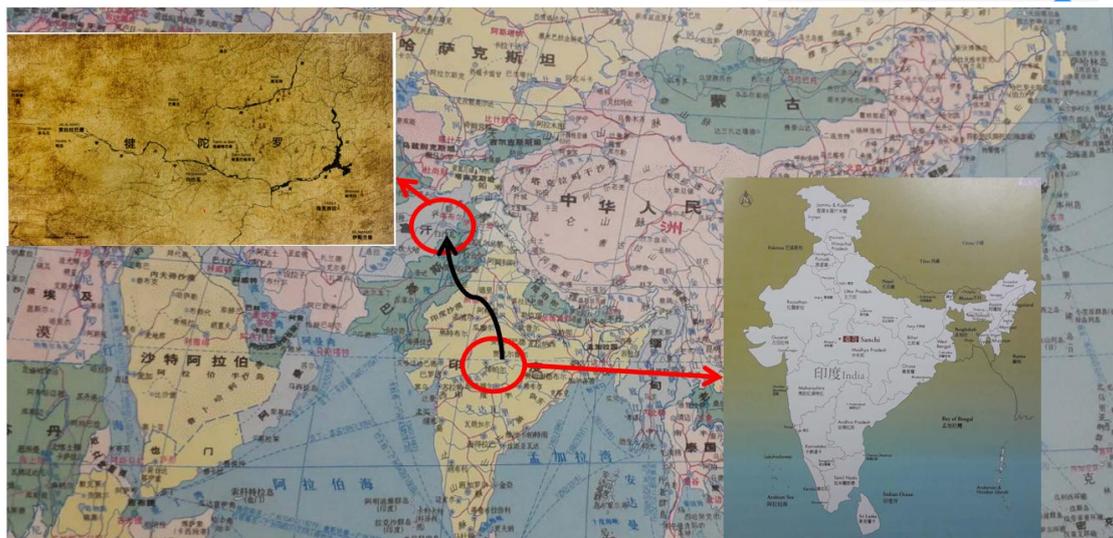
此外，大乘興起在印度西北部，犍陀羅地區本生故事的特徵與大乘佛法思想的出現，是否純正必然的先後順次或是關聯呢？此直接關乎到教義佛教和民俗佛教的根本性差異問題，即制度宗教與民俗中教派宗教的根本性差異。而此點多被時人所忽視。

本文試圖嘗試利用圖像說明文字《大唐西域記》中，玄奘描述所見的犍陀羅，以犍陀羅本生故事浮雕為主要範圍。並配合犍陀羅的歷史時間爬疏，一起用圖像幫助我們再見玄奘所見的見的那個時代的犍陀羅。用圖像說明熟悉的文字，讓文字的意義更凸顯，也令圖像所顯的東西更加明瞭。從文分析庶民的民間佛教與僧侶眼中犍陀羅佛是異是同，這種去脈絡在地化的森羅萬象的演變、發展是否會撼動僧侶對覺悟者智慧旨趣的探求？而此正式筆者想要借此文的書寫讓自己弄明白的，就是作為僧侶研究佛教的歷史，究竟該以怎麼樣的立場和視角去看待。

二、犍陀羅地域變化及歷史背景概述

(一)、犍陀羅地理位置

犍陀羅位於印度次大陸西北部，今天巴基斯坦白沙瓦谷地。其佛像浮雕等作品分佈更廣，約巴基斯坦西北與阿富汗東北地區。這個範圍包括了印度河東側的呾叉始羅（今塔克西拉）、北到斯瓦特河谷、西至阿富汗喀布爾河流上游的哈達、貝格拉姆等地。¹



上圖可見犍陀羅在印度北面，隨著之後貴霜王朝的興起、疆土的擴大、海上經濟的發達、乃至絲綢之路發展，犍陀羅成為佛教向東西傳播乃至回傳印度的重要核心地域。接下來筆者就針對其歷史中重要的幾場王朝變動及其疆土領域的更替略加爬疏。

¹ (巴基斯坦) 穆罕默德·瓦利乌拉·汗著，陆水林译，《犍陀罗—来自巴基斯坦的佛教文明》北京：五洲传播出版社，2009年9月。

（二）、犍陀羅的疆域變化概述

犍陀羅作為古印度十六列國之一，加下針對該地區政權更替加以整理，並配合相對應的歷史年代與其所有的領土疆域加以整理。

西元前 6 世紀後半葉淪為波斯帝國的行省
西元前 326 年被馬其頓國王亞歷山大征服
西元前 305 年孔雀王朝的開國皇帝旃檀羅笈多從亞歷山大的部將塞琉古手中奪回犍陀羅。
西元前 3 世紀中葉，孔雀王朝第三代皇帝阿育王派印度傳教使節末闍提到犍陀羅傳播佛教。
約西元前 190 年，巴克特裏亞（大夏）希臘人又征服了犍陀羅。 ²
約西元前 85 年，中亞的遊牧民族塞卡人（塞中人）入侵犍陀羅。
約西元 25 年，犍陀羅又被伊朗北方帕提亞（安息）王國的帕提亞人佔領。塞卡人與帕提亞人都信奉波斯拜火教（瑣羅亞斯德教），並仰慕希臘文化，也接受了印度文化。
但叉始羅的西爾卡普城址的雙頭鷹窠堵潑， <u>建築結構呈現希臘化因素、印度因素與中亞因素混合文化的特徵。</u> ³
貴霜 ⁴ 王朝時代（西元 1-3 世紀中葉）是犍陀羅佛教繁榮時期。

² 传说巴克特里亚希腊人国王米南德（弥兰陀），曾与印度高僧那先比丘讨论佛教教义，这段对话后来被编撰成《弥兰陀问经》（后译《那先比丘经》）。

³ （巴基斯坦）穆罕默德·瓦利乌拉·汗 著，陆水林 译，背景：五洲传播出版社，2009 年 9 月。

⁴ 贵霜人原系中国敦煌与祁连山一带的游牧民族月氏的一支。公元前 2 世纪，月氏受匈奴逼迫西迁，约公元前 130 年占据巴克特里亚。公元 1 世纪初叶，月氏在碣布尔河流域建立贵霜王朝，中国史籍称之为大月氏。公元 60 年，库朱拉之子维马·卡德菲塞斯（阎膏珍），征服了犍陀罗和北印度马图拉地区。贵霜王朝第三代国王迦腻色迦（约公元 78-144 年在位）又征服了东印度恒河流域中游，把贵霜统治中心从中亚移至犍陀罗，定都布路沙布逻（今白沙瓦）。

上表中犍陀羅地區的政變情況，不難看出其種族、信仰等文化至少有包含波斯拜火教文化、古希臘文化、塞中人遊民的草原文化以及印度文化等多元素的重疊。隨著貴霜王朝的建立乃至到繁榮，佛教文化也隨之繁榮。展現在教義的是僧侶的弘傳教法和典籍的傳誦，而體現在庶民宗教信仰層面的則可重大量的犍陀羅佛教浮雕圖像的數量，可見當時佛教的被接受程度及其高，在當地十分流傳。然而，承如前文中所提到，當佛教被民俗性以宗教信仰為載體在民間流傳時，這中間則無法避免在地化再創造的現象。而這個正式本文後面要以佛本生故事等浮雕圖像為例主要討論的內容之一。

上表中政變的領土疆域整理如下圖以便比較：





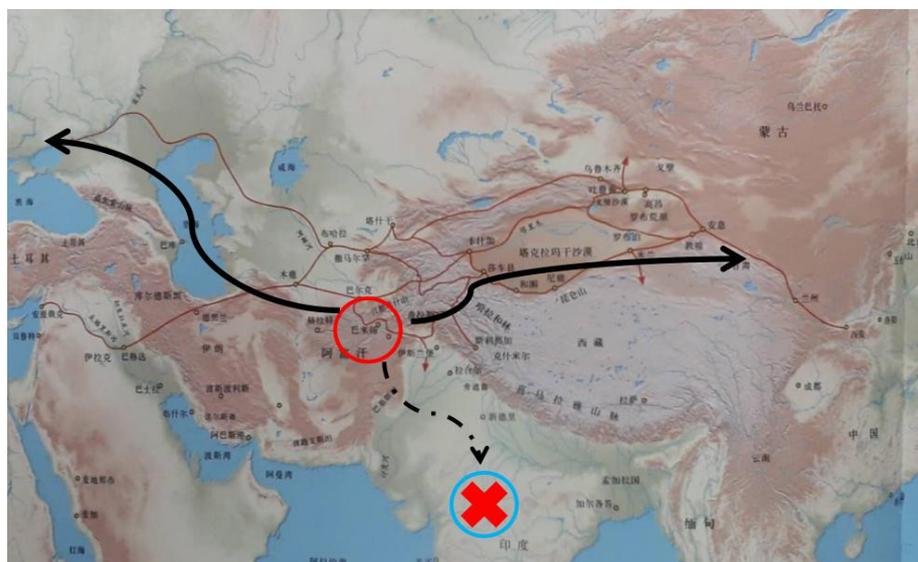
- 566-486 — 佛陀诞生到入灭（第一次结集）100年后第二次结集
- 321 — 孔雀王朝创立
- 271-235 — 阿育王在位，第三次结集，派遣弘法并建塔（桑奇无相塔）
- 150-100 — 兴建巴呼特佛塔~阿姜塔等西印度石窟寺院陆续改造
- 90 — 塞族入侵印度西北远至中部。早期石窟C2以佛教石窟为主。
- 公元后40 — 贵霜王朝统治西北印度，与罗马贸易日渐兴盛，大乘佛教兴起。
~佛像艺术在犍陀罗、秣菟羅等地出现，佛像美术日渐昌盛
- 90-120 — 佛教传入中国，安達羅王朝最胜期，以海上贸易与经商著称。
桑奇大塔、二塔、三塔规模完成。
- 144-172 — 迦膩色迦王在位，佛教第四次结集。
- 320 — 笈多王朝兴起，笈多式样佛像盛行。
- 376-415 — 笈多王朝势力最盛期（王信奉印度教湿婆神）
大乘佛教与印度教信仰广为流传
鹿野苑为佛教艺术中心
- 405-410 — 法显游学印度，著有《佛国记》
- 629 — 密教兴起松赞干布统一西藏~那烂陀成为印度知名大学与文化中心
- 630-644 — 玄奘游学印度，著有《大唐西域记》
- 672-685 — 义净游学印度，著有《南海寄归内法传》。

犍陀罗美术盛行
鹿野苑佛像风格
优美。石窟以佛
教、印度教、耆
那教为主。

基於上表中的政變基礎上，筆者再進一步將與佛教有關的重要歷史時間整理略圖如下：

由此圖不難看出貴霜王朝對佛教的大力推動，為之後的第四次佛典的結集和為後來漢地僧侶西行求法提供了很重要的基礎，既有相對穩定的對佛教的支持，由有極為富足的經濟貿易，推動著各國人的往來，從而處境文化的進一步的大融合。但這裏存在一個值得思考的問題，民俗中庶民信仰中的展現的那幅多元化融合的、以宗教信仰為載體的在地化“民俗中的佛教”，是否會在一定程度上影響到四次佛典籍結集的內容呢？又是否會更進一步的衝擊到制度化的佛教教義的核心旨趣呢？這能與不能之間看似無上大雅，但實際上是完全可以顛覆

掉一個根本核心問題，就是佛教所教化是教義旨趣，若是真理則放諸四海皆准，又豈可被文化性的思想動搖？若是不能佛教又是以何種善巧去詮解民俗中接受的去脈絡性在地化的千差萬別的演進呢？此或許需二外以義理中的二諦差別的勝義諦立場單獨討論，但本文後文試圖從民俗宗的去脈絡性再地化流傳下來的出土文物浮雕圖像，以及漢文文獻中文字的記載，從世俗諦視角去思考，這種被庶民接受的民俗性的以宗教信仰、儀式等為載體的佛教，是否純在對智慧核心法要有衝擊？還是說是助益？基於此實際上是民俗中接受佛教並信仰、崇拜的普遍在一定程度上也成為僧侶變多，或進一步瞭解佛教後而轉為探求佛教核心旨趣的人也可能隨之增多，那麼伴隨著犍陀羅的貴霜王朝的富足、對佛法的推動等諸多因緣，僧侶隨著經濟商貿路線也將佛法帶到了各地，而民俗中的宗教信仰雖然不必然能知道佛教核心旨趣，但卻可稱為護持佛教僧侶的外增上緣。有穩定的飲食經濟為外護，僧侶才能走到更遠的遠方弘傳。犍陀羅時期的弘傳路線其實是以其為中心向四周發展的形態，如下圖：



即東向中國（震旦）傳，比較主流的大部分是跟絲綢之路的商貿（也有個別不是走絲路的路徑）；向西則是順著和羅馬等諸國的經濟路徑，乃至貴霜王朝的兩條極為繁榮的海上商貿線路，向西傳；第三條比較不容忽視的就是對中印度回傳。這裏存在一個大乘佛教回傳印度所引申的兩個問題，也往往被推測為兩種可能，也就是如果佛教教化的核心旨趣會隨世俗諦眾多文化元素融合的影響，那麼回傳印度乃至東傳震旦西傳羅馬的，是不是佛法？支持思想隨著時間地域文化而變化發展論的學者，則認為是有其思想演變的，這意味著探尋“原始”的典籍似乎更重要些，但是如果佛教教化教義的核心旨趣在於闡述真理，放諸四海皆准，且不為之所衝擊的，由僧侶所傳的重視典籍義理內涵的傳承，則不存全然顛覆了演變和思想發展說。

換言之，對學習典籍的人思想建設乃至體悟深淺有諸差別，然佛法核心義旨是法爾如是且巋然不動的。但針對這個部分兩者的爭議性問題，其實亦是宗教弘傳去脈絡在地化的是與不是和似與不似的核心問題。這個議題往往是在內典義理上的探討，對佛教物質文化中所遺留的線索，往往很少得到重視，更多的是被研究歷史、人類、宗教面向的議題所重視，因此本文試圖嘗試以世俗諦層面的民俗中保留下的佛教物質性佛教圖像、文字的立場去按圖索驥的尋求線索，以佛法東傳為主要範圍和方向來思索這個問題。此亦將可能是本文的價值和貢獻之所。

此外，由上表中針對犍陀羅重要政變及歷史疆域的變化，不難看出如下幾點：

首先，犍陀羅是多文化融合的一個地域，因此，佛教浮雕所呈現的內容，在一定程度上反映了其佛教的發展樣貌，乃至出土的佛教文物在一定程度上幫助我們認知幾千年前，佛教在犍陀羅發弘傳的蛛絲馬跡。這裏面存在一個多民族、多元化、多重信仰交疊融合和再地化再創作的宗教現象。

而玄奘西求法途徑犍陀羅，作為一個出家僧侶的視角，其所見到的在其《大唐西域記》中文字描述，可窺一二。給予一些啟迪。

迦膩色迦治下的貴霜帝國⁵與中國、羅馬、帕提亞並列為當時世界的四大強國。犍陀羅是中國與羅馬之間通商的“絲綢之路”的中轉站。貴霜帝國與羅馬帝國的貿易往來尤其密切。犍陀羅最早的塔赫特巴希佛教遺址⁶中的銘文證實，早在 1 世紀犍陀羅就已經是佛教中心。值得留意的是，貴霜帝國進入塔里木盆地，而塔里木盆地絲路南道的於真。根據《洛陽伽藍記》和《大唐西域記》記載，大約在西元前 1 世紀中葉，已有迦濕彌羅的高僧毗盧折那來於真傳教。東漢永平八年，楚王劉英“尚浮屠之仁祠”並供養“伊浦塞、桑門。”⁷

迦膩色迦信奉波斯拜火教、也贊助佛教，被譽為阿育王第二。並在喀什米爾舉行了佛教經典的第四次結集，在犍陀羅地區建造了大批佛塔寺院，可能是希臘後裔的宮廷建築師阿吉勒斯設計了白沙瓦近郊的迦膩色迦大塔。犍陀羅佛像具有很明顯的希臘風格，這亦被學者門

⁵ 貴霜经历过系带君主的经营，在公元 2 世纪成为一个庞大的帝国，横亘汉朝和安息之间，不但印度的大部分地区在其控制下，还越过葱岭进入塔里木盆地。根据《后汉书·班超传》和《后汉书·西域传》记载，永元二年，东汉的班超跟贵霜的七万远征军在西域大战，并取得胜利。此外，汉文文献记载，统一后的贵霜帝国非常富，甚至《水经注》认为它的富饶超过中国。《水经注》卷二记载：“土地和平，无所不有，金银珍宝，异畜奇物，越于中夏，大国也。”

⁶ 1864 年开始的发掘发现了大量佛教文物，现在保存在大英博物馆。

⁷ 如果这一情况属实，则说明 1 世纪时，中国一些特定阶层或人物已经开始信仰佛教。

稱為是其最大的藝術貢獻。而且貴霜時期的犍陀羅雕刻了大批人形的王子菩薩、彌勒菩薩、觀世音菩薩立像或坐像，且形象比佛像活潑華貴，酷似印歐混血的風度翩翩的公子。

（三）、犍陀羅佛教本生故事概述

“本生”，巴利文 jataka 的意譯，音譯為“閻陀伽”。本生故事是通過敘述釋迦牟尼前生曾經當國王、婆羅門、商人、女人、象、猴等所行善業功德的事蹟，在流傳過程中被以故事的形式為載體代代相傳，乃至有些地方以浮雕、壁畫等形式將故事呈現出來以便人們去學習佛因地的種種功行。

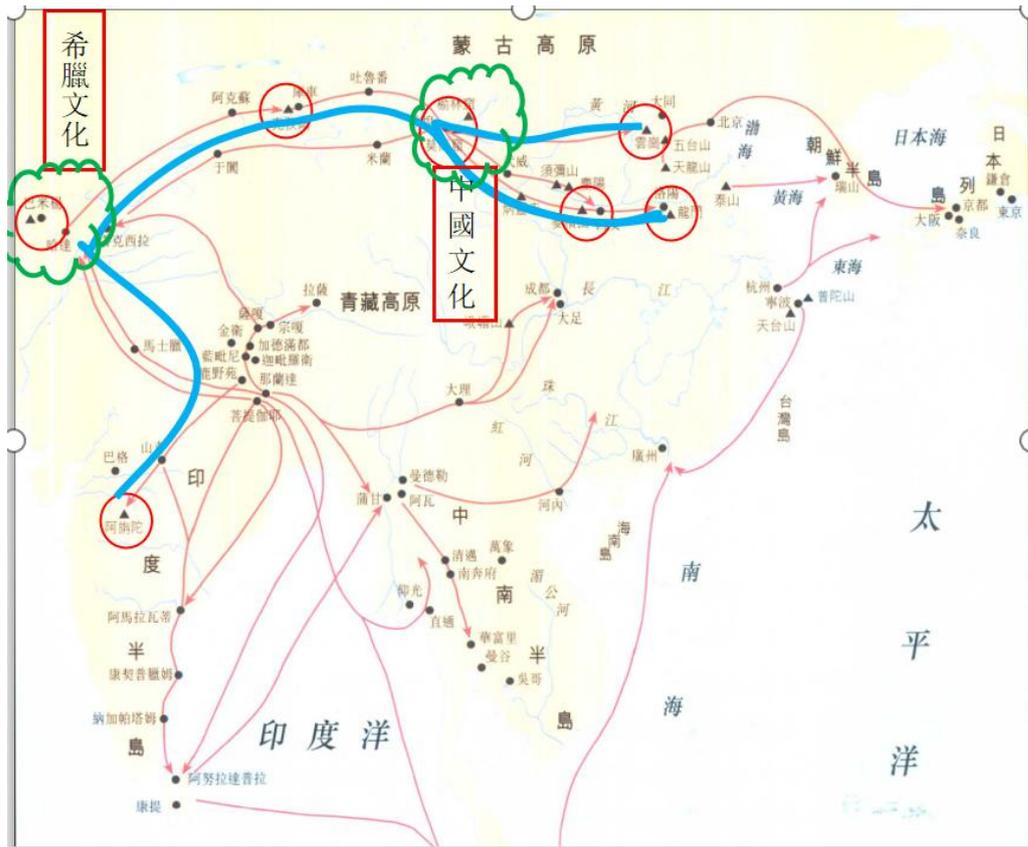
本生故事在南傳巴利文《本生經》裏，有 547 個故事，北傳漢譯佛經裏面的本生故事，散見於康僧會譯的《六度集經》、竺法護譯的《生經》、紹德譯的《菩薩本生經》、慧覺等譯的《賢愚經》、吉迦夜譯的《雜寶藏經》、慧詢等譯的《菩薩本生鬘論》、義淨譯的《根本說一切有部毘奈耶》以及《撰集百緣經》裏。本生故事在浮雕圖像上的體現，目前出土的文物及遺址中的資料顯示，早在西元前 1 世紀的印度桑奇大塔，西元前 2 世紀的印度巴爾胡特大塔、以及以犍陀羅為中心的相關本生故事的浮雕甚多，乃至西元 1 世紀到 7 世紀的印度阿旃檀陀石窟壁畫、中國的四大石窟壁畫等，有關本生故事的題材甚多。相龜茲石窟就共有本生故事 150 多種，其中僅克孜爾石窟一處就達 120 多種。⁸

⁸ 王建林，朱英榮著，《龜茲佛教藝術史》，上海：上海文化出版社，2013 年 8 月。

這其中，和有趣的是，同為佛本生故事，但展現在浮雕或壁畫上的形式則不同，例如，桑奇佛塔的三面石門上面的浮雕中，佛是用菩提法做、傘蓋等來表示，沒有人物形象的。甚至是用禮拜佛塔的塔或者法輪來表示。釋迦出城這一故事則羊車上傘蓋下是空的。⁹而到了犍陀羅的浮雕本生故事的呈現，有了人物形象，且是以犍陀羅文化中的王子等形象出現，乃至如彌勒菩薩造型是受希臘文化影響的非常健碩的寫實手法的人物形象。而傳到中國的敦煌、雲岡、龍門等石窟，本生故事的描繪，很明顯的從希臘藝術中的寫實手法轉變為寫意寫境手法。這個在睽子本生故事的壁畫及犍陀羅浮雕，就差異十分明顯。

於此同時，不僅藝術表現風格不同，針對本生故事的內容，也略有差異，又或者說，在不同地域，本生故事的流行題材也大不相同，如犍陀羅浮雕本生故事中較多的是弘傳菩薩捨己為眾生的故事，而這些故事在中印度的桑奇則並不多見。而犍陀羅的貴霜王朝時期作為佛法弘傳中心，對中國佛教影響甚深。這一弘傳路徑，如果我們以絲綢之為主軸來觀察，會發現越往中國內陸其人物形象的描繪越注意神韻，且對境的描繪越多，約靠近犍陀羅的人物形象就有很多希臘、草原、印度等多元素的混合性呈現。顯將此以下圖略示之。

⁹ 林許文，陳師蘭《印度佛教史詩~圖解桑奇佛塔》



犍陀羅的浮雕本生故事數量較多的題材主要分三個面向，而這三個方面對中國佛本生故事的弘傳有著密切的關聯，也就是中國石窟佛本生故事中，對這些大乘佛教的本生故事亦是十分的重視和流行。

首先是提倡佈施題材的故事，以屍毗王本生故事、須大拿太子本生故事最為有代表性，且數量甚多。其次是與政治有關係的題材，以燃燈佛受記本生故事最為有代表；第三是勸孝順的題材，以睽子本生故事最為有代表性，此以題材傳到中國後，乃至被用到了二十四孝圖裏面。由此派生的還一類就是庶民生活所需要的求子題材，由鬼子母皈依佛，衍生出向鬼子母求子。再如佛降服龍王，以及金剛杵等相關的神祇皈依佛的本生故事，以往被民間以另外的一種故事形態流傳著。並賦予了宗教神聖即儀式感的意義內涵。

但是，也正因此類所呈現出的民間流行的宗教現象，有學者認為

佛本生故事有一個不斷構建增加的過程，隨著佛教在犍陀羅地區的流傳，吸收當地的民間傳說，不斷增加，隨後形成現在的規模，有些本生故事在印度本土是不廣為流傳的。¹⁰

這段話，看似是就宗教弘傳的現象給予個描述性評價，但是這裏面存在一個本質性的問題。那就是本生故事，是根本自無須有的結合傳說的編造性的故事，還是有其經典所依的事實，只是在代代相傳中有訛化現象？這個訛化現象又是否違背或者顛覆了其最初的教化內涵或者價值？這個也是筆者想要撰寫本文，以本生故事為範圍，從文字、圖像和經典中的蛛絲馬跡，去思考這一宗教發展史中常被忽略的本質性問題。

再如，故事的發生地點問題，虛無的杜撰和訛傳兩者有本質上的微細差別，一者是沒有真實發生過的故事，一者是故事發生過，但是有時間、地點等內容上的訛化。前者會讓人在一定層度上丟失信心，而後者則是關切在是否有違背或者顛覆原初的功效。換言之，故事的真假和故事的虛實實際上是兩個有著根本性差別的問題。而這個問題又恰恰常常被有意或無意的給予無限相似化，以至於兩個之間的界限和差異越來越模糊，模糊到讓人們往往認為真假差異和虛實差異是一樣問題，乃至不加思索的就將民俗中流傳的宗教信仰訛化、演變的想

¹⁰ 孙英刚，何平著，《图说犍陀罗文明》，北京：生活·读书·新知三联书店，2019年5月。

像，直接或是間接的不自覺的變成思想的訛化，但是思想的訛化和教義核心旨趣是否被訛化，又是兩個看似相似實則不同的模糊界限，而此往往又間接的變成大乘的真假和可信度的爭議。

比如，犍陀羅藝術中的佛本生故事，強調最多的是施捨精神。此類故事為商人等開一扇修行門，為佛教吸引了大量的追隨者。有學者認為“這是大乘佛教的一個重要改變”，理由是這類故事在印度中部很少見到乃至有的是沒有此類本生故事在印度桑奇流傳的記錄（並未看到相關出土資料，）那麼這就意味著，印度桑奇有沒有這個故事本身無從考究的前提下，犍陀羅的宣揚佈施的大乘本生故事，是從零變成一，還是從一訛變成二？兩者對於信受佛教者而言有本質上差別。前者是從根本不存在到存在，是真假問題；後者是從真實發生過到漸漸被訛傳，是虛實問題。

根據文獻記載和考古成果推斷，曾經在犍陀羅地區流行的佛本生故事至少包括“燃燈佛授記”、“琰子本生”、“屍毗王本生”、“六牙象本生”、“摩訶薩埵那捨身飼虎本生”。此四五個本生故事在中印度桑奇佛塔石門上也有，但是展現的形式以及內容的表現則不同，乃至在中文文獻記載中，地點也發生了訛化現象。即文獻中描述的是故事發生在犍陀羅，西元 4 世紀，法顯記載其在犍陀羅見到的四則本生故事浮雕，且發生地點都在犍陀羅。而桑奇佛塔是比犍陀羅佛教更早卻有了該故事，顯然不能是發生在想多晚許久後的犍陀羅，但這卻說明犍陀羅人的認知是該故事就發生在自己的國家的久遠歷史中。那麼犍陀羅當地的人民，以及法顯等西行僧侶，對國家的認知是否和今

人一樣，這也存在個詮釋性差異的問題，例如中國歷史上，南宋的百姓是否認為被元兵已經侵佔的土地是元朝而不是自己的國家，而元朝在我們今天的歷史課上顯然它已經被詮釋理解成是一個朝代的存在。又或者是同樣的故事在很多不同地點、不同的歷史時間段都發生過，但這種比較宗教信仰性的詮釋角度很難以證據的方式出現，所以大多也不被學者們採用。

因此，接下來針對西行求法的玄奘所述的《大唐西域記》，配合犍陀羅出土的浮雕進一步探討。

三、《大唐西域記》中對犍陀羅的佛本身故事

（一）、玄奘之前中國求法者眼中的犍陀羅

在玄奘法師之前到過犍陀羅的僧侶和旅行家所見聞的和玄奘法師，是否一致呢？其實這些相關的文獻記錄是可以相互佐證，在特定歷史時間裡的犍陀羅。

法顯於 400 年到印度，正是旃檀羅·笈多統治時期。繼法顯之後，中國宋雲和惠生於 520 年提到犍陀羅“至正光元年四月中旬入乾陀羅國（中略）本名業羅國。”¹¹繼宋雲和惠生之後-玄奘於 629 年—630 年遊歷了犍陀羅，對於當地的地理、歷史、政治、宗教等情況記載尤詳細，玄奘從迦畢試東南行，翻山越穀，約行 500 裏，入犍陀羅，其

¹¹ 《洛阳伽蓝记校注》，第 317 页。范祥雍校注，上海古籍出版社，1978 年 12 月 1 版。业国这个名字大概源於阿波逻罗龙，每天兴洪水害民，后被佛陀降服，皈依佛教。此处的斯瓦特国王是反对佛教的。
塞繆尔·比尔：《大唐西域记》（英译本），伦敦版，第 1 卷，第 109 页。Samuel Beal.Si-Yu-Ki,Buddhist Records of the Western World,London,p109,f.n92。

時稱“乾陀羅”。迦畢試位於喀布爾河以北，穆斯林史學家稱其為 Kapish 或 Kabish。¹²

（二）、玄奘眼中的犍陀羅

玄奘對其描述為：“健馱羅國東西千餘裏，南北八百餘裏，東臨信度河。”¹³即此時印度河以東未包括在犍陀羅範圍內。“國大都城布路沙布邏，¹⁴週四十餘裏，王族絕嗣，役屬迦畢試國。邑裏空荒，居人稀少，宮城一隅有千餘戶。穀稼殷盛，花果繁茂，多甘蔗、出石密。氣序溫暑，略無霜雪。人性恇怯，好學典藝。。。自古以來，作論諸師則有那羅延天、無著菩薩、世親菩薩、法救、如意、脅尊者等本生處也。僧伽藍千餘所、摧殘荒廢，蕪漫蕭條。。。城外東南八九裏有卑鉢羅樹，高百餘尺，枝葉扶疏，蔭影蒙密。過去四佛已坐其下，今猶現有四佛坐像，高 17 英尺。”¹⁵道榮也曾提到此樹，說這就是佛陀在其下獲得涅槃的那種無花果屬的樹。¹⁶玄奘提到：“卑鉢羅樹南有窠堵坡，迦膩色迦王之所建也。~~基趾所峙，週一裏半，基層五級，高一百五十尺。~~即以如來舍利一斛而置其中，式修供養。”

¹⁷即石頭建¹⁸的五層高的窠堵坡中埋有佛舍利。然而玄奘看到此窠堵

¹² 埃利奧特：《印度历史》，第 1 卷。第 47 页，1976 年版，拉合尔。Elliot, History of India, Vol-I, p47 (R 额 print 1976) Lahore。

萨乔：“《比鲁尼笔下的印度》中的卡亚比希”，1910 年伦敦版，第 1 卷，第 259 页。Kayabish of Alberun's India by Schau E.C.Vol, London, 190, p259。

¹³ 《大唐西域记校注》第二卷，“健馱罗国”条。

¹⁴ 即犍陀罗中心，白沙瓦。

¹⁵ 塞繆尔·比尔：《大唐西域记》（英译本），伦敦版，第 1 卷，ciii 页。cv 页东。Samuel Beal. Si-Yu-Ki, Buddhist Records of the Western World, London, p109, f.n92。

¹⁶ 富歇：《健馱罗古地志》，哈格里夫斯译，1915 年加尔各答版，第 20 页。Foucher A., Notes on the Geography of Gandhara translated by Mr. H. Hargreaves, Calcutta, 1915, p.20。

¹⁷ 《大唐西域记校注》第二卷，“健馱罗国”条。

¹⁸ 道榮稱其是用雕花的木頭建成，有 13 層，有 13 個鍍金環和一個高 35 英尺的鐵柱。在《洛陽

坡時，其實已是第四次被毀了。但玄奘之前的宋雲和道榮於西元 520 年見到時，還是完好的。如宋雲寫道。這是瞻部洲即印度斯坦最高的窣堵波。塔高 700 尺，初成時以珍珠飾其頂。¹⁹亦正因此二終成滅頂之災。玄奘還提到大窣堵波西北有一伽藍，系迦膩色迦所建。²⁰即比魯尼在西元 11 世紀初提到白沙瓦有一迦膩色迦所建之伽藍，名“迦膩伽支提”（Kanik Chaitya）。此外，布色羯邏伐底即今恰薩達有一施眼窣堵，跋虜沙即今夏巴茲格裏有《大須大拏經》中的佛教遺址，以及烏鐸迦漢荼（今杭德）等地的佛教聖地，²¹此亦是《大唐西域記》所描述犍陀羅佛教重要佛教活動場所，以及犍陀羅佛本生故事的素材之出處所在。此亦是本文接下來欲討論的重點範圍。

玄奘以後直至 11 世紀魯尼止的 400 年間（630-1030），目前再未獲得有關出土材料，此與穆罕默德·賓·卡西姆大舉穆斯林入侵有很大關係。亦因此玄奘《大唐西域記》中對犍陀羅的描述對了解北印度佛教，則顯的不容忽視。探討有關自西元前 259 年，阿育王皈依佛教向國內派使節傳教，一直到玄奘到犍陀羅的數百年間犍陀羅佛教，《大唐西域記》則提供的大量的重要線索，本文試圖結合現代出土的文物和遺址遺跡《西域記》中為文獻描述，以管窺僧人玄奘眼中的犍陀羅，並思考北印度的宗教文化的去脈絡性的在地化弘傳，與佛教僧侶眼中的本質的異同性的宗教史學的問題探討。

伽藍記校注》，（上海古籍出版社 1978 年新版），第 327 頁引《道容傳》：“其高三丈，悉用文木為陛，階砌栴拱，上构众木，凡十三級。”“铁柱八十八尺、八十围，金盘十五重，法地六十三丈二尺。”

¹⁹ 《洛阳伽蓝记校注》第 327-328 页，“东南七里有省离浮图（中略）合去地七百尺，~西域浮图最为第一。此塔初成用珍珠为罗网，复以其上。”

²⁰ 《大唐西域记校注》第 242 页。

²¹ 《大唐西域记校注》帝二卷“健驮逻国”条。

（三）、《大唐西域記》中的犍陀羅佛傳故事

在出土的犍陀羅佛教浮雕塑像中，佛傳故事佔據了重要比例。而用過對這些文物的研究發現，有關犍陀羅的佛本生故事和佛傳故事存在去脈絡化在地化再造現象。而玄奘在其《西域記》描述的遊學至犍陀羅的所見恰恰在一定程度上給予了佐證。接下來就針對這個問題加以分類整理，以其從中看出佛教在歷史長河中弘傳的過程有怎麼的宗教性的文化特徵，而這些在僧侶眼中又是怎麼樣的。

有些佛本生故事發生地點被放在了犍陀羅，並將犍陀羅當成了釋迦牟尼佛修行的重要地點。但是佛本生故事在印度本土並不流轉，卻成為犍陀羅佛教浮雕塑像的重要題材，並且故事的發生地點也明確記載為犍陀羅地區。又或可說在出土的相觀浮雕塑像對本生故事的描繪有很多差別。例如快目王施眼、屍毗王割肉貨鴿、²²摩訶薩埵那太子捨身飼虎、月光王施頭（此尤其流傳於塔克西拉）、慈力王本生、蘇摩蛇本生故事等等。而犍陀羅作為當時佛教十分興盛的過渡，也無疑成為佛教弘傳的重要樞紐，因此犍陀羅佛像浮雕塑像中的本生故事題材也隨之被弘傳，其中比如屍毗王割肉貨鴿、摩訶薩埵那太子捨身飼虎等成為流傳到中國的重要題材，也是東亞佛教的重要題材。而這些民俗性的教化題材，別於精英佛教的那種教義的研習，這些具有地域性特色的宗教形態在弘傳過程中會不斷的去脈絡性的再地化，承如中國四大石窟的

²² 尸毗王本生故事在《賢愚經》和《菩薩本生鬘論》中都有記載，尸毗王“取利刀自割身肉，持之與鷹，買此鴿命。”北魏《洛陽伽藍記》中記載宋云等到犍陀羅巡禮尸毗王本生聖跡。北魏 254 窟北壁前部也畫有尸毗王救生的細節，並且在其割肉過程中，有眷屬痛哭的場景。比犍陀羅浮雕塑像，情節演進更具體、豐富。

塑像風格，以及佛像題材都有差異。而精英佛教的教義的弘傳則不然，承如，玄奘翻譯的《大般若經》經典的核心法義則必須有高度的一致性。換言之，佛教在弘傳中，隨著時間、地域、乃至政治環境等眾多因素的差異，其宗教塑像、弘傳形態、教化善巧、乃至佛教的物質文化等，存在去脈絡性在地本土化的現象，乃至有些塑像者本身未必是佛教的僧侶，這中國還有些是有希臘、草原、羅馬等文化的混合環境下的什麼價值觀、政治目的等因素。但作為僧侶本身，往往更再乎的是佛教教義的學習和傳承，而宗教地域化的見聞乃至教化善巧，也往往被隨之記錄下來，這些記錄亦成為當今研究印度等方面的重要資料，但事實上犍陀羅當時的佛教如何，今人也只能按圖索驥的尋這《大唐西域記》中的線索加以探究，那麼加下來本文就針對《西域記》中玄奘筆下寫的他所見的犍陀羅佛本生故事和出土圖像文物進行配合，從而來思考佛教弘傳的演變中哪些被忽略，又或是被我們遺忘掉了些的什麼。

比如，屍毗王割肉貿鴿的本生故事，文獻明確記載是發生在宿呵多國（斯瓦特地）；摩訶薩埵那捨身飼虎，在中亞和東亞地區非常流行。但有趣的是南傳佛教中卻不見這一主題的任何人文字記載和圖像。然而在漢傳文獻記載中則比較多見。

首先在討論玄奘《西域記》中的描述之前，先舉其他文獻相關記載，以便與輔助和作比較。

例如北涼法盛譯《菩薩投身餓虎起塔因緣經》，法盛到犍陀羅的時間比法顯晚 25 年，撰有《曆國記》那至保存至今的瞻仰禮拜的聖

跡。²³而這一捨身飼虎的大乘菩薩行為的教化本生故事，在中國石窟圖像中是一個非常流行的主題。新疆克孜爾石窟有很多此主題壁畫，敦煌莫高窟一共有 15 幅捨身飼虎壁畫。而最早出現的時間是北魏 254 窟。南京長幹寺地宮出土的鍍金七寶阿育王塔（1011 年造）也有此主題圖像。很明顯這和犍陀羅去脈絡在地化的本生故事的流傳有直接性的關係。

其次，須大拿本生故事也被記載為發生在犍陀羅。在十六國時期聖堅漢譯《須大拿太子經》，²⁴經中須大拿是葉波國²⁵國王濕波之子。玄奘《大唐西域記》中描述須大拿本生故事的“聖跡”：「跋虜沙城東北二十餘裏，至彈多落迦山。嶺上有窣堵波，無憂王所建，蘇達拏太子於此棲隱。其側不遠有窣堵波，太子於此以男女施婆羅門，婆羅門捶其男女，流血染地，今諸草木猶帶絳色。巖間石室，太子及妃習定之處。穀中林樹垂條若帷，竝是太子昔所遊止。其側不遠有一石廬，即古仙人之所居也。」²⁶

即犍陀羅跋虜沙城北，有窣堵波（佛塔）是須大拿太子（唐言善牙）以父王大象施婆羅門處；成東門外有窣堵波，是婆羅門求施須大拿太子子女後販賣的地方，即太子施設子女給婆羅門的地方。

²³法盛的时代，有关菩萨投身饿虎的圣迹仍在犍陀罗，并成为当地百姓求拜的圣迹。如《大正藏》第三册中，「爾時，國王聞佛說已，即於是處起立大塔，名為「菩薩投身餓虎塔」，今現在。塔東面山下有僧房、講堂、精舍，常有五千眾僧四事供養法盛。爾時，見諸國中有人癩病，及[5]顛狂、聾盲、手脚躑跛，及種種疾病，悉來就此塔，燒香、然燈、香[6]塗地、修治掃灑，并叩頭懺悔，百病皆愈。前來差者便去，後來輒爾：常有百餘人，不問貴賤皆爾，終無絕時。」《菩薩投身餓虎起塔因緣經》卷 1: (CBETA, T03, no. 172, p. 428, a3-11)

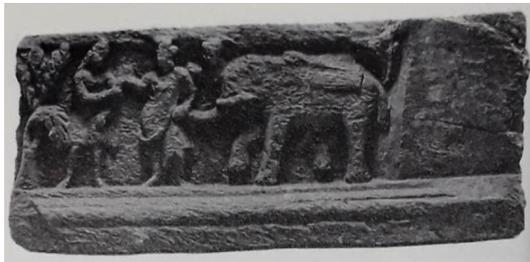
²⁴ 《大正藏》第三册，第 424 页-428 页。

²⁵ 叶波国，即犍陀罗。

²⁶ 《大唐西域記》卷 2: (CBETA, T51, no. 2087, p. 881, b17-24)



須大拿本生，波斯頓博物館，
浮雕殘破僅存右邊，裝飾有坐
佛，畫面中一個人手牽戰象鼻
子，似乎是將其佈施給請求施
捨的婆羅門。



以上是收藏在各地博物館的須大拿本生故事

此類以強調施設為特徵的本生故事，學者認為這樣故事對更多社會階層和商人提供了修行法門，且反應出與絲路貿易有某種關聯性。以及對於本生故事中的佈施頭、眼、身等是一種在中亞受到草原傳統

的影響的宗教呈現的綜合現象。²⁷

此外關於佛傳故事的有名的降伏斯瓦特河上游經常令河流氾濫的龍王阿波邏羅。《大智度論》中記載是發生在“月氏國”，《阿育王傳》說的更明確，說它發生在烏菴，即斯瓦特。在玄奘《大唐西域記》中記載的最為詳細，可以作證這一故事其實是犍陀羅當地的故事。說阿波邏羅龍王是斯瓦特河的龍王，他損害土壤，危害人間，佛陀憐憫此國人，於是帶執金剛神來到龍泉，執金剛神“杵擊山崖”，使用金剛杵敲擊山崖，恐嚇龍王。阿波邏羅龍王深感恐懼和震驚，於是從水中出來皈依。玄奘法師的文字描述與犍陀羅浮雕中釋迦牟尼佛帶著執金剛神去降伏阿波邏羅龍王的浮雕極為吻合。而且還盡在了塔克西拉的醫羅鉢坦羅龍王擺件佛陀的故事。



3-112 降伏阿波邏羅龍王，大英博物館

²⁷ 孙英刚，何平著，《图说犍陀罗文明》，北京：生活·读书·新知三联书店，2019年5月。



迦羅龍王皈依，印度國家博物館



降伏阿波邏羅王印度國家博物館



降伏阿波邏羅龍王，拉合爾博物館，
畫面中佛陀接受龍王的禮拜，龍王
身後是龍后，佛陀身後站立著強壯
的執金剛神

3-113 阿波邏羅龍王禮拜佛陀，拉合
爾博物館

有趣的是針對這個本生故事浮雕中的“執金剛神”²⁸所使用的武器“金剛杵”學者認為可能是源於赫拉克勒斯的大棒。因為金剛杵在印度造像裏是第十天的武器，在犍陀羅則是執金剛神護衛佛陀。但是在中印度的桑奇、巴爾胡特、阿馬拉瓦特等地出土的佛傳雕刻中，都沒有發現金剛神的身影，學者也因此推測貴霜王朝統治時期的犍陀羅²⁹，佛教是從一個地方信仰崛起成為世界宗教過程中的重要面向，認為佛陀的角色從人間導師轉變為信仰世界的最好神和主宰者。但是此推測相對缺乏足夠的證據，更多是一種大膽的假想。

²⁸ 这位金刚神形象，在犍陀罗浮雕中，他的形象是健壮的青年人，赤裸上身，留着胡子，手执金刚杵，大多数情况下的高鼻深目的形象，有学者认为犍陀罗和克孜尔出土的浮雕和壁画，存在前后相续的关系。

²⁹ 法显到印度时佛教在西域的繁荣，早已经超过印度本土。并且有回传现象。魏晋南北朝时期汉文史料中出现“滇宾”在《汉书·西域传》中是指犍陀罗地区，而不是今天的克什米尔。描述犍陀罗是：“多出圣达，屡值明师，博贯群经，特深禅法。”



布施題材浮雕，羅馬東方藝術博物館。

貴霜王者或貴族裝扮的佛教信徒布施給佛陀，佛陀身後跟著手持金剛杵



0-17 執金剛神，約 2 世紀，高 39 釐米，柏林亞洲藝術博物館。

佛陀和長相類似赫拉克勒斯的保鏢執金剛神在路上，佛陀在左，身體向前傾斜，做行路狀，鬍鬚濃密的執金剛神緊隨其後，左手拿金剛杵，右手似乎拿拂塵為佛陀護持。

第三就是般闍迦和訶利諦（鬼子母）的形象在佛教文獻及圖像中經常出現，但鬼子母沒有在任何印度早期文獻出現，也不是印度教的更不是前腳的神靈。但在佛教文獻或出土文物中出現的數量很多，並有學者認為鬼子母信仰“可能是流行於犍陀羅地區的地方信仰，後來被佛教納入自己的神靈系統”這樣的說法是以宗教學的立場加以推測，然作為佛教學立場，並不盡然如此。而是佛度化了鬼子母，使其皈依了三寶。在《大唐西域記》記載：“（犍陀羅國）梵釋窣堵潑西北行五十餘裏，有窣堵波，是釋迦如來於此化鬼子母，令不害人，故此國俗祭以求嗣，”即玄奘法師記載此鬼子母的地點是在犍陀羅，而

且，玄奘到達那裏的時候當地仍有到聖跡求子的傳統。³⁰



般闍迦，拉合爾博物館



般闍迦，白沙瓦博物館



鬼子母，拉合爾博物館



般闍迦與訶利諦，白沙瓦博物館



般闍迦與訶利諦，
2 世紀加爾各答印度博物館

第四燃燈佛授記發生地點成為佛教聖地，在今天的賈拉拉巴德，即是漢文文獻中的那揭國。學者認為燃燈佛受記是本生故事的結束，佛傳故事的起點，所以這個本生故事往往會出現在犍陀羅佛傳故事理。犍陀羅地區尤其是賈拉拉巴德（在玄奘時代稱為那揭羅葛國

³⁰ 但是鬼子母这个形象早在 1 世纪，就在犍陀罗和巴克特里亚地区出现了。

Naharahara，在《大慈恩寺三藏法師傳》³¹稱其城為燈光城 Dipankara) 和迦畢試地區所發現的燃燈佛受記浮雕像數量非常多，但這一主題在印度本土十分罕見。學者孫英剛推測這說明有關燃燈佛為釋迦菩薩授記的觀念和信仰曾經在這個地區非常盛行。並揣測此與犍陀羅地區的重朔有密切的關係，所以帶有強烈的地方性色彩，佛教中心從中印度向犍陀羅等中亞地區轉移。

針對犍陀羅燃燈佛受記的相關浮雕像，《大唐西域記》卷二記載，那揭羅葛國都城東二裏，有高達三百餘尺的窣堵波，是燃燈佛為釋迦牟尼受記的地方。而此主題傳入中國後，對中古時期的歷史有深刻的影響，乃至到北齊，甚至北齊文宣帝運用燃燈佛受記的理念為自己做政治的宣傳。而犍陀羅貴霜時期以彌勒信仰為中心的菩薩形象被認為的掛上一層強烈的政治色彩，並被賦予了極端重要的地位，而這種菩薩形象和轉輪王的關係與政治宣傳的內在聯繫，也被傳入了中國後的中國皇權者用來自己抗衡舊有士族和儒道勢力。但是在印度本土中部，近乎沒有出現這種菩薩形象被政治利用為宣傳手段。

燃燈佛授記的故事情節，漢文佛經記載，乃至玄奘《大唐西域記》中的記載和犍陀羅浮雕像的表現幾乎是一致的。在《佛本行集經》卷三中記載：“時燃燈佛~~從外來入蓮花城中，我時貴此七莖蓮花，遙見佛來，漸漸至近~~我時即鋪所有鹿皮，解髮佈散，覆面而伏，為佛作橋。一切人民，未得踐過~~時燃燈佛告比丘言：此摩納婆，過於阿僧抵劫，當得作佛，號釋迦牟尼。”³²而在犍陀羅浮雕像上的展現，則是

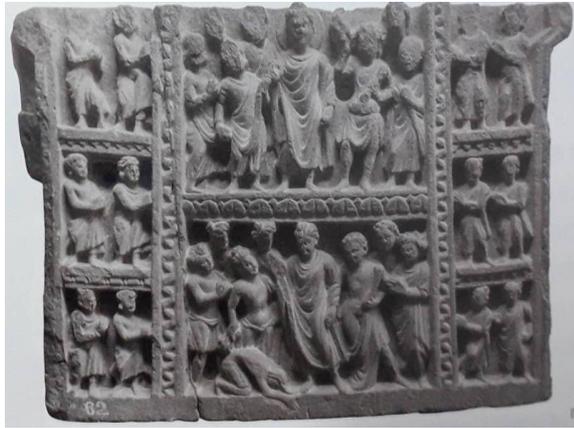
³¹ 《大慈恩寺三藏法師傳》

³² 《大正藏》第三冊，第 667 頁下。

採用一圖多景的表現手法，³³表現一個將頭鋪在地上讓燃燈佛踩過的
儒童形象。此亦是犍陀羅西克裏（Sikri）的浮雕具有代表性的作品之
一。³⁴



燃燈佛授記（儒童布髮掩泥）
拉合爾博物館



燃燈佛授記（儒童布髮掩泥）大英博物館



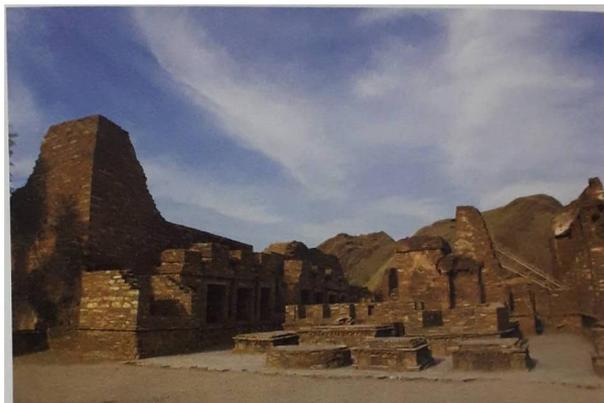
燃燈佛授記（儒童布髮掩泥），
斯瓦特地區，2世紀大都會博物館。



³³ 在同一個畫面中，燃燈佛只出現一次，而故事情節則有多個。主要包括四個情節：買花、獻佛、布髮掩泥、升空。以燃燈佛為中心，通過儒童經歷的四個情節，從左往右排列，呈現世間演進的次序。

³⁴ 另一個具有代表性的浮雕主要圖像特征是五朵蓮花駐留空中不落下來。

睽子本生，白沙瓦博物館。



塔赫特巴希遺址

四、結論：

首先，約世俗諦層面的弘傳、教化有再地化的發展性。如文中對《大唐西域記》中有關玄奘眼中看到的犍陀羅浮雕佛本生故事，可以看出和印度中部的桑奇是不同的，而傳入中國的本生故事確很接近，即中國對大乘布施等觀念也是流傳的十分廣泛的。換言之，當佛教作為教化功用針對不同群體時，其載體不同所表現形式不同，這種不同在弘傳中會出現去脈絡化的在地化，即很多其他在地性的文化元素的混合形態。教化精英則是用經典和文字，但是當僧侶或國主借佛教教化不識字的庶民百姓時，故事的教化形態往往更容易被民間所接受，而且更多的時候是被當成宗教崇拜性子的，有所希求的一種接受。於此同時，為了滿足宗教的儀式感，其浮雕塑像的造像人個不相同，所以表現在不同地域的人所詮解的本生故事也有差異，但是這是本有而訛化的現象，雖然內容上有別於原典，但是教化的核心精神並沒有違背。而對本生故事的認知和定位，如發生地點的認知，於今人有存在這對國家定義的差別，但是，從社會人類發展作為載體的前提下，佛教在弘傳過程中有其宗教呈現形式上的差別，但是是虛實的差別而得

是真假的差別。而這宗教現象並沒有得到學界重視。再換言之，作為僧侶不僅對經典學習，同時也會關注當地居民的民風和庶民認知，也包容雜糅民間信仰的宗教形式的樣態，但是僧侶們知道這是方便，而卻對不會影響取經僧侶的對佛法核心旨趣的認知。一是見聞，一是學理，兩者實則並不矛盾。但是民俗性的宗教形式為載體的弘傳更多的是一種民間被接受度的展現，但是這些人雖自我認知是學習佛法，但實際上很有可能並未涉及更深入的法義，而只是表面的形式或儀式上的接觸，那麼這種程度是否該被界定為是佛教信徒呢，這就是宗教學中自我定位和他者定位的一個很難釐清的現象。

但是，民俗性的廣為流傳和被庶民的接受，對於佛教教義的發展在一定程度上是有助益的，至少由於接受人越來越多，那麼對僧侶的功用，乃至要發心出家當僧侶的人也必然隨之有了經濟和人丁的基礎。這也為佛教的延續提供了資源，乃至國主的支持也為佛教通過了宣傳性作用，這些民俗性的接受，是冰山的地基，也正因為地基的廣博而為山頂的研習甚深教義的僧侶或學習提供了堅實的群眾基礎。而這種現狀在中國任何一個接受外來思想的國度都將是一個必不可少的過程。換言之，雖然民俗性的以宗教為載體的信佛，他可能並不知佛教核心教義，但卻可能成為一個基礎性的讓佛教文化走近人們日常生活，而這週貫穿在生活中的一部分的形態則為出家為僧侶提供了供養和人丁基礎。

其次，約勝義諦層面法的核心內涵非發展性的演變，宗教性的民俗性的有地域性差別，但是約佛教核心法要的部分主要還是由僧侶所

譯經典為核心的，這個不是思想演變流傳的問題，而是對法義理解深淺有別而展現出不同，但是，流傳發展是一致在變的一種流變，而對法義理解深淺是一種體解能力的差別，即法本身所要展現是智慧是一致的，這兩者還是有本質差別的，即宗教形式的民俗信仰形態的佛教元素的宗教樣式，有地域性的發展、多元素的混合，乃至有訛傳，但是就約佛法核心旨趣的勝義諦層面而言，實則多詮都不離佛的智慧，然解者個隨其根基而有深淺差別。此點看似相差不多，但是，對於需要建立在信為基礎的佛教徒爾言。釐清此中差別則尤為重要。若是因為庶民性的、宗教樣式性的流變、發展來看待佛教，會導致認為多學的是從無到有且誰都可以更改，那麼準確度則被動搖，可信度被動搖。然而若是本來有而弘傳中有被訛化，或者是教理理解上有深淺差別，那麼思想的差異就會再佛的言說可信受的前提下，而各祖師論師體悟和講解的深淺各有差別，而這對不同根基的人或是同一個人不同時期的程度下的學習。這就像一個是根本不存在的因不同人而演變，一個目標一致，但是爬的樓層有差別。兩者看似相似，實則天淵之別。宗教弘傳過程的訛化現象是否會動搖對經典教化有情的核心內涵，其實是值得在探討歷史的時間、地域、文化物質，在人類學、社會學領域發展變化的相關討論的同時給予有關核心內涵層面的關注。此亦是本文欲拋磚引玉的動機之一。

總而言之，當研究佛教在人類史中存在幾千年，其遺留下來的物質文化藝術乃至語詞等，甚至可以說是早已融入人們的日用中，但是，在針對這些歷史物質文化進行研究是，人往往更重視在物質層面上的差

異上，而對其核心法義內涵是否有違背少為關注。乃至把宗教現象儀式等發展，認為是一種進化演變說，從而顛覆可信性。這種現象的產生，其核心在於不明內學核心之二諦差別。佛法在弘化流傳中，有其世俗諦層面的去脈絡性再地化的宗教性的文化差異，但約其根本目的和核心法義，終無二途。

五、參考書目

原典：

《弥兰陀问经》（后译《那先比丘经》）。

《后汉书·班超传》

《后汉书·西域传》

《水经注》卷二。

《大唐西域記》T51, no. 2087。

《大唐西域记校注》第二卷。

《道容傳》。

《賢愚經》

《菩薩本生鬘論》

《菩薩投身餓虎起塔因緣經》，T03, no. 172。

《大慈恩寺三藏法師傳》

《洛阳伽蓝记校注》，第317页。范祥雍校注，上海古籍出版社，1978年12月1版。

一、專書：

（一）時間性流變及地理位置脈絡相關

王建林，朱英榮著，《龟兹佛教艺术史》，上海：上海文化出版社，2013年8月。

林許文，陳師蘭《印度佛教史詩~圖解桑奇佛塔》

孫英剛，何平著，《图说犍陀罗文明》，北京：生活·读书·新知三联书店，2019年5月。

林許文，陳師蘭《印度佛教史詩~圖解桑奇佛塔》

範瑞華，《中國佛教美術源流》

何志國，《早期佛像研究》

（英）邁克爾·喬丹著，何可人譯，《佛跡畫傳》

（日本）村田靖子著，金申譯，《佛像的譜係~從犍陀羅到日本——相貌表現與華麗的懸裳座的歷史》

吳焯著，《佛教東傳與中國佛教藝術》

林保堯，《佛像大觀》、《佛教美術講座》

詹志和，《佛陀與維納斯之盟——中國近代佛學與文藝美術》

（二）犍陀羅佛像圖冊及專書相關資料

（巴基斯坦）穆罕默德·瓦利烏拉·汗著，陸水林譯，《犍陀羅——來自巴基斯坦的佛教文明》北京：五洲傳播出版社，2009年9月。

塞繆爾·比爾：《大唐西域記》（英譯本），倫敦版，第1卷，ciii 頁.cv 頁東。Samuel Beal. Si-Yu-Ki, Buddhist Records of the Western World, London, p109, f. n92。

富歇：《健馱邏古地志》，哈格里夫斯譯，1915年加爾各答版，第20頁。Foucher A., Notes on the Geography of Gandhara translated by Mr. H. Hargreaves, Calcutta, 1915, p. 20。

埃利奧特：《印度歷史》，第1卷。第47頁，1976年版，拉合爾。Elliot, History of India, Vol-1, p47 (Reprint 1976) Lahore。

薩喬：“《比魯尼筆下的印度》中的卡亞比希”，1910年倫敦版，第1卷，第259頁。Kayabish of Alberun's India by Chau E. C. Vol, London, 190, p259。

【英】約翰·馬歇爾 著，王冀青 譯，《犍陀羅佛教藝術》。

【英】約翰·馬歇爾 著，許建英 譯，《犍陀羅佛教藝術》

【巴基斯坦】穆罕默德·瓦利烏拉 著，《犍陀羅藝術》

金申 編，《印度及犍陀羅佛像藝術精品圖集》

栗田功 著，唐啟山 周昀 譯 《大美之佛像·犍陀羅藝術》

趙玲 著，《印度秣菟羅·早期佛教造像研究》

（三）敦煌佛像圖冊及專書相關資料

孫修身，《敦煌佛教東傳故事畫卷》

國家文物局，《佛教石窟考古概要》

溫玉成 著，《中國石刻與文化藝術》

劉永增，〈敦煌鑒賞精選 50 窟〉

饜錦詩，〈敦煌石窟〉，敦煌研究院。

董伯勤，〈敦煌藝術宗教與禮樂文明〉。

（四）其他相關書籍

梁超 阿紜提·蘇裏坦 編《佛教石窟藝術風格與年代研究》

王建林 朱英榮 著《烏茲佛教藝術史》

梅維恆 著，揚繼東 陳引馳 譯《唐代變文》。

（五）、課上相關專書及論文

巫鴻，〈何為變相·兼論敦煌藝術與敦煌文學的關係〉

於向東，〈敦煌連環畫式變相的起源·兼談其與敦煌變文關係〉

《白沙瓦博物館犍陀羅藝術》

《敦煌石窟本生故事畫的形式以炎子本生圖為中心》

【英】彼得·伯克 《圖像證史》

何宇琛，〈敦煌石窟勞度叉鬥聖變像圖研究〉

花亦芬，〈宗教圖像爭議與路德教派文化政策〉

花亦芬，〈視覺感知·宗教經驗·性別言說〉