

法顯：東亞他域游方朝聖僧典範的確立？

紀 賽

新加坡佛學院

摘要：本文首先討論世界宗教背景之中各派宗教信徒在前往聖地朝聖之時的模式，及其淨化心靈、錘煉意志、求取、瞻仰聖地的宗教訴求。以此來考察漢傳佛教朝聖習俗的傳入、興起淵源以及發展過程。法顯作為漢傳佛教中第一位留下詳細傳記記載的印度朝聖者，其對後世所具有的典範性意義顯而易見。尤其是他前往印度的主要目的值得關注，即為了求取律藏典籍，而非為其自身救度等抽象宗教情懷的滿足。在法顯之後，玄奘、義淨以及在義淨記錄的《大唐西域求法高僧傳》中的諸多僧人，再到日僧圓仁的《入唐求法巡禮行記》之中所載，無論真實情況如何，“求法”都成為了至少在口頭上的主要訴求，這就將之與其他宗教乃至藏傳佛教的很多朝聖活動區別了開來，這些宗教朝聖主流都不是為了“求法”。那麼，這是否說明漢傳佛教以及深受其影響的東亞其他佛教傳統（朝鮮、日本佛教）的朝聖主流即為求法而非其他呢？是否存在精英佛教與世俗佛教朝聖模式的差別？本文將探討這種以法顯游記所記載的朝聖模式所產生的影響及其反映的若干宗教特點。

關鍵詞：法顯、朝聖、求法、典範、精英佛教、世俗佛教

一、朝聖：到底所為何事？

無論是具有制度性的宗教還是民間信仰，祇要存有一定程度上確立的神聖性，往往就會有某些地域因為同其教主與早期重要弟子、使徒的行跡（特別是神蹟或其具有重要性的人生節點的發生地）、教義或其他宗教要素建立特定的相關性。並且隨著時間的推移，其所附著之神聖性也會逐漸吸引後世信徒前往此地，並通過一定經歷、儀式來與之實現溝通。這也就是古往今來，在全世界每年都有持不同信仰的數以百萬計的人們前往各大宗教聖地朝聖的緣由。這種傳統，不但在歐洲的中世紀非常盛行，在遠東與發現新大陸之前的美洲也同樣如此，它可以說是一種泛人類的宗教現象，因為它存在於所有具有發達文明的社群之中。¹而這些聖地及其文化，不但是非常好的文學素材，像歐洲著名的喬叟（Geoffrey Chaucer, 1342–1400）所創作的《坎特伯雷故事集》（*The Canterbury Tales*），²而約翰·班揚（John Bunyan, 1628–1688）所創作的《天路歷程》（*The Pilgrim's Progress*）更是將跋山涉水的朝聖之旅來作為一個完全的隱喻，以表現悔罪、皈依並得到救贖的基督教心靈淨化過程。³我們可

¹ Victor Turner & Edith Turner, *Image and Pilgrimage in Christian Culture*. New York: Columbia University Press, 2011, pp. xxix-xxx.

² 對其研究，可參黃淑娥《〈坎特伯里故事集〉中朝聖之隱喻：宗教之旅、自然與人文》，收於《南臺學報》第39卷第2期，第191–204頁。

³ 《天路歷程》這部基督教勸世書也是最早被譯為漢語的長篇西方作品之一，並在晚清宗教的傳播史上有著相當重要的意義。對其翻譯的研究可參吳文南《英國傳教士賓為霖與〈天路歷程〉之研究》，福建師範大學博士論文，2008年。另此書與《西遊記》之中存在很多有意思的共性與差異，因此學界也有不少對此二者之間的比較，如陳明潔《〈天路歷程〉與〈西遊記〉之平行比較》，收於《河海大學學報》（哲學社會科學版）2006年第3期，第67–69頁；龐希雲《靈與心的上下求索：〈〈天路歷程〉與〈西遊記〉的精神旨歸〉》，收於《名作欣賞》

以看到，正是這種重要性，使之成為了我們宗教學界研究特定宗教儀式、教義、歷史推展等的良好切入點。⁴

所以朝聖並非祇是佛教所獨有，在世界目前主要的一些宗教之中，朝聖進香行為都是共同的宗教現象。在中華文化之中，也有類似的宗教文化現象，比如與山嶽崇拜相聯繫的佛道教或民間宗教的朝聖進香行為就是如此。⁵通過對這些崇拜行為的研究，尤其是人類

2007年第10期，第122–127頁等。

⁴ 對於西方基督教與中東宗教的朝聖研究較多，可參黃亦靜《中世紀英格蘭基督教朝聖史探微》，華東師範大學2004年碩士論文；王芝芝《歐洲中世紀基督教社會的朝聖行》，收於《輔仁歷史學報》2006年總第18期，第389–416頁；張強《西歐中世紀朝聖觀念變遷的社會根源》，《湖北師範學院學報》（哲學社會科學版）2013年第2期，第84–88頁；賈超《西歐中世紀社會對朝聖者的慈善援助》第一章，河北師範大學碩士論文，2013年。佛教與西方或中東宗教之間朝聖異同的比較，目前學界研究較少。但是對於華人民間宗教進香朝聖與西方或中東宗教之間的對比性研究則至少可參黃建忠《朝聖與進香：以基督宗教的耶路撒冷朝聖與臺灣民間宗教大甲媽祖進香為例》，國立政治大學宗教研究所碩士論文，2005年。關於中國雲南少數民族的佛教朝聖行為，可參張振偉、高景《景谷“佛跡”與傣族朝聖行為研究》，收於《湖北民族學院學報》（哲學社會科學版），2012年第6期，第41–44頁。

⁵ 近數十年來，對於朝山進香等民俗活動的研究還是不少的。比如對北京明清婦女的朝山進香活動就可參張志娟《明清北京妇女的朝山進香》，西南大學碩士論文，2010年。同一地區的山嶽崇拜形成及其特色尚可參考吳效群《妙峰山：北京民間社會的歷史變遷》，北京：人民出版社，2006年；張義飛《北京妙峰山民間武會研究》，華南師範大學碩士論文，2007年；張青仁《中國社會結構對民間信仰的影響：基於妙峰山香會的田野調查》，收於《雲南師範大學學報》（哲學社會科學版）2014年第6期，第107–113頁。華中地區的進香則可參梅莉《元明清時期長江下遊民眾的武當山進香之旅》，收於《宗教學研究》2009年第1期，第112–118頁。關於泰山的朝聖民俗活動，可參孟昭鋒《明清時期泰山神靈變遷與進香地理研究》，暨南大學碩士論文，2010年；劉曉《泰山廟會研究》，山東大學博士論文，2013年。閩南地區的民間朝聖活動，可參范正義與林國平《閩臺宮廟間的分靈、進香、巡遊及其文化意義》，收於《世界宗教研究》2002年第3期，第131–144頁；林瑋嬪《邊陲島嶼再中心化：馬祖進香的探討》，收於《考古人類學刊》2009年總第71期，第71–91頁；姚文琦《臺灣廟會活動的閒暇向度及其宗教意涵：以大甲媽祖進香之行為例》，收於《哲學與文化》2010年第9期，第155–168頁。關於西南地區峨眉山的民間進山進香活動研究，特別要關注范志

學調查，不但可以使我們獲得一個更新的觀照中國古代前往印度朝聖行為的角度，也可以提出不少新的問題並激起我們的思考，讓我們可以以另外一個角度來考察一下一些可能習以為常從而熟視無睹的朝聖傳統記述。

（一）法顯的例子及其影響

佛教初傳入中國，來自印度次大陸與中亞的傳教士自然主要是域外之人。然而，從很早開始，中國佛教徒就也開始前往西域乃至印度去求法。見於史冊中最早的記錄就是東漢末的中土僧人朱士行（203–282）。⁶據佚名《放光經記》所載，朱士行於魏甘露五年（260）年前往于闐國求取《放光般若經》九十卷。⁷我們要注意，朱士行前往西域的本懷，明顯並非是為了朝聖，而是為了求經。對此湯用彤先生也敏感地意識到了起碼在某些階層之中，朱士行的行為對後世可能有所影響。⁸

朱士行固然如湯先生所言，對後世佛教界精英前往印度求法可能有所啓發，但其影響則依然無法與一個多世紀之後法顯（342–423）的印度之行相比。在此，我們要集中考察的就是法顯求法過程，及

容《峨眉山香會研究》，青海師範大學碩士論文，2011年，對報國寺香會的調查。

⁶ 朱士行雖然並非以法號而知名，但卻是出家人，因為早期出家人並無另取法號的習俗。見嚴耀中《從嚴佛調、朱士行說中土的僧姓法名》，收於《史林》2007年第4期，第88頁。至於朱士行的傳記，則可參《出三藏記集》卷七，《大正藏》第2145號，第55冊，第47頁下欄第11行至第25行。

⁷ 見《出三藏記集》卷七，《大正藏》第2145號，第55冊，第47頁下欄第11行至第25行。朱士行事，可參湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》，北京：北京大學出版社，2011年，第86–87頁。

⁸ 湯先生評價道：“士行之所謂佛法者，乃重在學問，非復東漢齋祀之教矣。四百餘年後，玄奘忘身西行，求《十七地論》。二人之造詣事功，實不相侔。而其志願風骨，確足相埒也。”湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》（前揭），第86–87頁。

其容易被熟視無睹的一些特點。

首先就生平而言，⁹ 法顯家世背景不詳，據傳三歲出家，二十受具戒。如果不是因為前往印度，除了在其傳記之中所記的一則遇險的小插曲之外，¹⁰ 則法顯的一生中並無特別可供記錄之事。從法顯的西行遊記之中，¹¹ 我們知道他自我描述前往西方是因為“慨律藏殘闕”，¹² 也即是為了求取某一類特定的佛教典籍，這一點與朱士行的情況非常類似。

湯用彤先生曾經將早期西行求法分為四種類型，分別為“意在搜尋經典（如支法領），或旨在從天竺高僧親炙受學（如于法蘭、智嚴），或欲睹聖跡，作亡身之誓（如寶雲、智猛），或遠詣異國，

⁹ 法顯的生平材料主要應參考《出三藏記集》卷十五，《大正藏》第 2145 號，第 55 冊，第 111 頁中欄第 27 行至第 112 頁中欄第 27 行。另可參《高僧傳》卷三，《大正藏》第 2059 號，第 50 冊，第 337 頁中欄第 19 行至第 338 頁中欄第 25 行。生平研究則可參湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》（前揭），第 212–214 頁；《法顯傳校註》，法顯著，章巽校註，上海：上海古籍出版社，1985 年，序頁 1–4；胡海燕著，許尤娜譯《德國胡海燕博士三篇法顯研究的中譯》，收於《圓光佛學學報》2014 年第 6 期，第 150–152 頁。

¹⁰ 這則軼事的最初版本見《出三藏記集》中的法顯傳。《出三藏記集》卷十五，《大正藏》第 2145 號，第 55 冊，第 111 頁下欄第 6 行至第 11 行。

¹¹ 關於法顯西行傳記的名稱，學界研究不少。《法顯傳校註》（前揭），序頁 5–8 之中有非常詳細的考證，另外還可參郭鵬《法顯與〈歷遊天竺記傳〉》，收於《文獻》1995 年第 1 期，第 201–206 頁。此處不擬多加討論，僅採用最為常見的《佛國記》以省篇幅，並同收於僧傳之中的《法顯傳》相區別，至於後者則諸多材料乃是出自《佛國記》，具體考證見紀贊《慧皎〈高僧傳〉研究》，上海：上海古籍出版社，2009 年，第 156–159 頁。

¹² 此條見於《高僧法顯傳》卷一，《大正藏》第 2085 號，第 51 冊，第 857 頁上欄第 6 行。但應注意，材料應該來源於《佛國記》的《出三藏記集》卷十五《法顯傳》中則改為“常慨經律舛闕”。見《出三藏記集》卷十五，《大正藏》第 2145 號，第 55 冊，第 111 頁下欄第 12 行。這一細節變化不知所據何本，此處還是以《佛國記》為準。另外，到了慧皎《高僧傳》中對法顯的記錄，又增加了一些新的傳信成份，具體見紀贊《慧皎〈高僧傳〉研究》（前揭），第 159 頁。

尋求名師來華（如支法領）。”¹³ 不過，其實這些分類完全可以歸並為兩類，即為了求法（無論是求經還是求學，或尋訪名師），或者是為了巡禮聖地。在此我們看到的法顯之例中，起碼他所強調的動機是為了前者，當然，我們並不排除在印度境內他曾經作出的諸多崇拜巡禮活動。

這種以求法為主要目的的西行，就在很大程度上對後世起到了影響。比如曾西行並安然返回中土，參與了譯經還留下行記（後佚失）的釋法勇及其同行者二十五人，據載就是受了法顯的啓發纔前往印度求法。¹⁴ 而唐代，同時也是中國佛教史上最為著名的兩位西行求法僧玄奘與義淨也都明確受到了法顯的感召。

據《慈恩傳》記載，玄奘（600–664）西行除了求取《瑜伽師地論》之外，還因為他曾表示要追慕法顯等西行求法的遺風。¹⁵ 另一位著名的西行求法僧義淨（635–713）也有類似的情況，據智昇（活躍於公元730年）的記載，義淨在很年幼之時，就以法顯與玄奘為榜樣，想要學習他們前往西天“求法”。¹⁶

那麼在這三位最為著名的前往印度的僧人身上，我們又可以發

¹³ 湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》（前揭），第210頁。

¹⁴ 《出三藏記集》卷十五，《大正藏》第2145號，第55冊，第113頁下欄第18行至第19行：“常聞沙門法顯寶雲諸僧躬踐佛國”。

¹⁵ 《大唐大慈恩寺三藏法師傳》卷一，《大正藏》第2053號，第50冊，第222頁下欄第6行至第8行：（玄奘言）“昔法顯、智嚴亦一時之士，皆能求法導利群生，豈使高跡無追，清風絕後？大丈夫會當繼之。”

¹⁶ 《開元釋教錄》卷九，《大正藏》第2154號，第55冊，第68頁中欄第7行至第8行：“（義淨）年十有五志遊西域，仰法顯之雅操，慕玄奘之高風。”此條也被贊寧（919–1001）編纂的《宋高僧傳》抄錄了下來。見《宋高僧傳》卷一，《大正藏》第2061號，第50冊，第710頁中欄第10行至第11行。但是他具體多少歲開始立下西行的志向則記載略有出入，具體見《南海寄歸內法傳校註》，義淨著，王邦維校註，北京：中華書局，1995年，序頁4–5。

現有哪些被我們熟視無睹而容易忽視的共性呢？首先，非常明顯的就是他們三人的行為動機都如朱士行一樣，是為是求取佛經並增長佛教的相關知識；其次，此三人皆為學問僧，而且除了法顯的家世不太清楚外，另外二人都出自士人階層。¹⁷ 這一點不僅會影響到他們的知識水平、世界觀，而且也會對其經濟結構產生一定作用；第三是他們無一例外都必須成功回國，並且都精通印度語言，而且曾有對中國佛經成立史起到相當影響力的譯經行為；¹⁸ 第四是此三人都有過詳細的遊歷記存世。¹⁹ 這些特點為什麼具有重要性呢？因為它們在某種意義上強化了我們對於去印度佛教文化圈朝聖者的固有思維定式，即去那裡的僧人，其動機就是為了求法，確切地說就是求取“真經”，如果可能，還會回到故國，並且要從事譯經活動。所以“求法”就成了一個我們習以為常的關鍵詞，從而將之對“朝聖”作了關鍵詞替換。換而言之，在中國特定的佛教歷史背景之中，由於極其特殊的文化原因，我們將求法僧的定義作了這樣一種固化。即西行僧人前往印度主要就是為了求取真經，固然他們會在西天各

¹⁷ 義淨高祖為東齊郡守，此見於唐中宗御書《龍興三藏聖教序》，具體參《南海寄歸內法傳校註》（前揭），序頁3。玄奘本人也為儒學世家，具體參《大唐西域記校註》，玄奘、辯機著，季羨林等校註，北京：中華書局，1985年，序頁103–104。在此季先生等校註者還特意指出“（玄奘）完全是儒學家風。同後代由於貧窮而出家當和尚的情況是完全不同的”。

¹⁸ 此三人之中，玄奘與義淨都是古代中國最為頂尖的譯師，姑勿論。即使是法顯，也對譯經事業有過不小的貢獻，具體可見張厚進《三至五世紀陸路西行求法僧人研究》，蘭州大學碩士論文，2012年，第48–51頁。

¹⁹ 除了法顯的《佛國記》之外，玄奘的遊記《大唐西域記》（《大正藏》第2087號，整理本見季羨林等《大唐西域記校註》[前揭]）與義淨的《南海寄歸內法傳》（《大正藏》第2125號，整理本見王邦維《南海寄歸內法傳校註》[前揭]）、《大唐西域求法高僧傳》（《大正藏》第2066號，整理本見王邦維《大唐西域求法高僧傳校註》，北京：中華書局，1988年），都是研究中印交通史最為重要，也最為方便的著作。

處朝聖，但並不貪戀這一佛土，而會返回故國從事譯經，如果可能還會記錄下詳細的印度之行的遊記。

回過頭來，我們就可以發現，在文獻或者書面這種知識階層依賴的層面之上，“求法”就成了一種模式性的宗教行為與儀式。這一模式的創立者，起碼在中國佛教歷史中，最初就是法顯。法顯本身去印度的目的，前文已及，是為找尋某類特定的佛教典籍，故而在《法顯傳》之中他也確實曾經提到過自己是去西方“求法”。²⁰但這種身份的符號性強化更為明顯的則還是玄奘。我們在閱讀記錄玄奘的《大唐大慈恩寺三藏法師傳》之時，不但會發現玄奘曾提到自己出生時，其母夢見法師衣白衣西去，並且告訴其母自己是“為求法故去”。²¹而且在此記之中，玄奘自己每當被人問到身份時，總是不厭其煩地一次又一次提到自己是來“求法”（而非朝聖或其他）的，²²所以從中也可見其自我身份定位的明確。

基於同樣的理由，我們就可以更好地理解為什麼義淨將其蒐集前往印度朝聖的僧人傳記命名為《大唐西域求法高僧傳》了。並且，這種形式上的確立還進一步影響到了朝鮮與日本。²³

²⁰ 《高僧法顯傳》卷一，《大正藏》第 2085 號，第 51 冊，第 866 頁上欄第 4 行至第 5 行。

²¹ 《大唐大慈恩寺三藏法師傳》卷一，《大正藏》第 2053 號，第 50 冊，第 222 頁下欄第 14 行至第 15 行。同樣的內容還可參《大唐故三藏玄奘法師行狀》卷一，《大正藏》第 2052 號，第 50 冊，第 214 頁下欄第 15 行至第 17 行。

²² 《大唐故三藏玄奘法師行狀》卷一，《大正藏》第 2052 號，第 50 冊，第 215 頁下欄第 27 行至第 28 行；第 216 頁上欄第 8 行。《大唐大慈恩寺三藏法師傳》，《大正藏》第 2053 號，第 50 冊，第 223 頁上欄第 10 行；第 227 頁中欄第 26 行至第 27 行；第 234 頁上欄第 24 行至第 25 行；第 273 頁下欄第 4 行。而且唐太宗也同樣稱其是西行“求法”，而非其他（《大唐大慈恩寺三藏法師傳》卷六，《大正藏》第 2053 號，第 50 冊第 253 頁上欄第 13 行至第 14 行）。

²³ 注意覺訓（活躍於 13 世紀初）《海東高僧傳》之中就同樣提到了不少人是去中國、印度“求法”。如《海東高僧傳》，《大正藏》第 2065 號，第 50 冊，

所以我們看到，從法顯開始的這一模式，後世隨著玄奘、義淨等人的發揚光大，就成了一個完美卻未必真實的定式。它一方面固然會鼓勵並激發無數僧俗前往印度求取佛教真理，另一方面卻遮蔽了大量其他更為普遍，也更具有活力的中下層佛教朝聖活動。

（二）更為廣大的圖景：晉唐間的求法僧

南朝著名僧人寶唱（465?–?）的《名僧傳》目前已經失傳，但據日本僧人宗性（生卒年不詳）文歷二年（1235）年所撰節抄之中的目錄，²⁴ 則《名僧傳》原書卷第二十六為“尋法出經苦節”，其中共收錄了從東晉至蕭齊之間的 11 位曾經域外“尋法”的僧人。²⁵ 這本身也是反映出了對於前往印度求法這一苦行行為的制度性模式肯定。而且，值得注意的是，基本以《名僧傳》為藍本的梁慧皎《高僧傳》則並未保留求法僧這一類型。其原因，除了尋求分類法上的簡化之外，²⁶ 我們還應該注意這可能是反映了不同身份僧團成員對待求法的態度上也有不同。相對而言，撰寫《名僧傳》的寶唱更是一位著述極其宏富、並且身居高位的學問僧；而據現有資料來看，

第 1020 頁上欄第 23 行至第 24 行；第 1020 頁中欄第 16 行；第 1021 頁下欄第 29 行；第 1022 頁上欄第 28 行。注意同樣還有日本圓仁（794–864）的《入唐求法巡禮行記》（《入唐求法巡禮行記校註》，圓仁原著，白化文等校註，石家莊：花山文藝出版社，1992 年）；此書的研究另參小野勝年《入唐求法巡禮行記の研究》，東京：法藏館，1989 年）。

²⁴ 今收於《卍續藏經》，第 77 冊。但此版本錄文問題較多，具體見定源《續藏經本〈名僧傳抄〉錄文疏失舉正》，收於《古典文獻研究》2015 年第 1 期，第 260–268 頁。

²⁵ 這些人是：晉長安竺佛念一、晉道場寺法顯二、晉東安寺竺法維三、晉吳通玄寺僧表四、宋枳園寺智嚴五、宋道場寺寶雲六、宋定林上寺智猛七、宋黃龍法勇八、宋高昌道普九、宋齊昌寺法盛十、齊定林上寺法獻十一。《名僧傳抄》，《卍續藏經》第 1523 號，第 77 冊，第 350 頁上欄第 14 行至第 20 行。

²⁶ 具體參紀贊《慧皎〈高僧傳〉研究》（前揭），第 118–122 頁；第 210–215 頁。《高僧傳》的結構也在很大程度上受到了《名僧傳》的影響，但卻對後者的多层次結構作了簡化，並刪減了若干分類。

慧皎則與之遠較相形見绌。²⁷ 這一點，我們還會在後面提及，不同身份地位、知識結構對於“求法”這一模式的態度有著巨大的差異。

那麼對這些僧人進行簡單考察之後，我們就會發現，求法譯經未必全然是這些僧人西行的全部甚至主要目標。對此我們可以對晉唐之間，前往西域或印度的僧人作一番簡單的統計（具體統計見附錄一），就可以發現其動機並不那麼簡單。在此統計之總共 26 例西行僧人之中，明確為求取經法，或者疑似求取經法者共 13 例，為朝聖者共 5 例，兩種目的兼具者 2 例，原因不明者 6 例。從中明確可以看出求法僧占了約一半，但純為朝聖者的比例也不小。在此之中法盛曾受智猛啓發，²⁸ 而法獻又受僧猛啓發，²⁹ 二人的朝聖之旅因此而起，這都顯示了與西行求法相比，還有另外一個非常重要的朝聖的傳統存在。

除了在法顯、玄奘與義淨三人的遊記之中，我們可以看到大量禮拜聖地的記錄之外，即使是這些相對名氣較小的僧人，歷史也留下了他們供養崇拜活動的記錄。比如僧表與慧欒（覽）等對佛鉢的供養等。³⁰

當然，除此之外，還會有其他一些複雜的動機。比如有些去西域或印度是為了訪求名師，其中像智嚴的首次西行，沮渠京聲師從

²⁷ 可參紀贊《慧皎〈高僧傳〉研究》（前揭），第 36–40 頁。

²⁸ 《名僧傳抄》卷一，《卍續藏經》第 1523 號，第 77 冊，第 358 頁下欄第 17 行至第 18 行：“遇沙門智猛，從外國還。述諸神迹，因有志焉。”

²⁹ 《高僧傳》卷十三，《大正藏》第 2059 號，第 50 冊，第 411 頁中欄第 28 行至第 29 行：“先聞猛公西遊，備曠靈異。乃誓欲忘，身往觀聖迹。”

³⁰ 《名僧傳抄》卷一，《卍續藏經》第 1523 號，第 77 冊，第 358 頁中欄第 13 行至第 16 行：“聞弗樓沙國有佛鉢，鉢今在罽賓臺寺，恒有五百羅漢供養鉢。鉢經騰空至涼洲。有十二羅漢隨鉢。停六年，後還罽賓。僧表恨不及見，乃至西踰葱嶺，欲致誠禮。”

佛陀斯那，慧覽師從達摩比丘等，就表明了前往尋訪名師也是一個重要的動機。而《名僧傳鈔》更載寶雲西行求法的一個重要動機，就是因為他曾“負石筑土”殺死了一隻犢子，多年來“慚恨惆悵”，所以要到天竺“眼睛神跡，躬行懺悔”。³¹

即使是這最後一例可能在我們看來是較為罕見的例證，尤其是在精英佛教的層面上是如此。然而，這種更注重齋戒懺悔的儀式性佛教，其在中下層佛教信眾中的影響則要遠遠超乎我們的想像。這在當代藏傳、蒙古佛教徒前往聖地朝聖的目的之中都可以得到體現。即在這兩個傳統之中，很多佛教徒前往朝聖的原因是為了懺悔、悔罪以求獲得救贖。也就是說除了宗教史的歷史語言敘述之外，我們還可以發現另外一重落差。就是在民間世俗之中的佛教朝聖意象，又不但與主流佛教史的敘述存有差異，它也同樣與可能曾經存在的真實情況有著不小的差別。

我們可能很容易就忽略掉，在《西遊記》這部世俗敘述之中，唐僧師徒朝聖的緣由裡面就有一個非常重要的贖罪元素。比如唐僧這個以玄奘為原型的主角，就是因為前世為金禪子，“祇為無心聽佛講”，因此需要歷經磨難，以贖前愆。³²而其弟子則也都是犯有過犯，如孫行者是因為大鬧天宮，豬悟能是調戲嫦娥，沙僧是打碎琉璃盞，白龍馬也是因為縱火燒了殿上明珠。所以這些人前往西天朝聖本身就是為了以實際行動去懺悔罪孽，這一相當實際並且也普遍存在的朝聖宗教功能卻在精英階層之中受到了弱化。

³¹ 《名僧傳抄》卷一，《卽續藏經》第 1523 號，第 77 冊，第 358 頁下欄第 8 行至第 11 行。另可參張厚進《三至五世紀陸路西行求法僧人研究》（前揭），第 48–50 頁。

³² 《西遊記整理校註本》，吳承恩著，李洪甫校註，北京：人民出版社，2013 年，第 203 頁。

而且，我們要注意到我們所採取的例子還祇是一個較小並且相對集中的樣本。比如釋法勇等同行的是 25 人，釋法盛同行的是 29 人。這些人中絕大多數都沒能安全抵達印度並返回中土，或者是半途退轉或病故，或者留在了他鄉不願意回到中國這個佛教的邊地。這其中何者比例更高，則是一個我們尚待探討的問題。雖然在我的猜測中，前往印度單純朝聖的比例要更為高一些，因為畢竟佛教是一種信仰宗教，從事信仰崇拜活動的人數要多於從事義理研究與經典翻譯的人數。這一點也可以通過對後面我們看到的西藏人與蒙古人的朝聖活動來加以參照。不過，既然沒有證據，我們暫時還是擱置這一問題。

（三）更為廣大的圖景：唐代的求法僧

唐代我們見證了兩位受到法顯影響而前往印度朝聖的偉大僧人旅行家，即玄奘與義淨。此一時期中印間的交通更加通暢，也見證了人數更多的朝聖求法者。而且，非常幸運的是，歷史還為我們保存了一本關於唐代求法僧的傳記總集，即《大唐西域求法高僧傳》（《大正藏》第 2066 號）。此傳之中就記錄了約 60 位前往西域、印度或南海求法的僧人。我們可以通過對這些寶貴紀錄的統計（見附錄二），發現一些令人意外，細想起來可能卻又出自情理之中的細節。

1. 失落的求法高僧眾生相

首先我們要看到，在世俗文化之中，玄奘成了西天取經朝聖僧的代表。而即使是在學界，所知道的也不過是法顯、義淨等幾位名氣稍小一點的僧人。但從中印佛教文化交流史的總體而言，他們祇是極少數成功者而已。不但能夠成功前往印度並安全返回的比例極低，通常二三十位同行朝聖者，安然返回者不過一二人而已。這其中，能夠從事翻譯事業，並有傳記記載了他們一路艱辛者更是少之又少。

也就是說我們所看到的法顯、玄奘、義淨都不過是冰山上那一個尖角而已，剩下的求法朝聖僧主體都沉在歷史的大海之中。

在義淨的求法僧傳記之中，我們就可以發現不少這樣離最後的成功祇差一步的不夠幸運之人。首先我們來看義淨記載的一位道生法師。他於貞觀末年經過吐蕃前往中印度，朝聖畢即長駐那爛陀寺學習。他的學問也同樣非常精湛，以至於當時印度的童子王³³也對其甚是欽敬。後來他又在一座小乘寺院之中花了多年來學習基本教理。在學成之後，他帶了很多佛經準備回國從事翻譯，卻不幸在尼泊爾中途遇疾喪生，年方五十。這樣一位受過良好訓練，並且志在翻譯佛經的高僧如果順利回到東土，不出意外將是一位譯經高僧，並且也會因此而在歷史上留下一筆。

更為可惜的是義淨所記載的另外一位年輕才俊玄會法師，他出身名門，很年輕時就在印度大放異彩，獲得了多國國王的欽仰。他為人與羅什一樣極為聰慧，博學多識，並且也精通梵語。後打算帶著佛經回國翻譯，卻不幸在尼泊爾去世，終年纔三十出頭！

同樣英年早逝的還有一位學問僧會寧律師，他也是自幼出家，並且受到了良好的訓練。後前往南海訶陵國，與另一位外國僧人共同譯出了一部佛經，而自己則繼續西行前往印度，卻從此杳無音信，而時齡方三十四五歲。

在諸多西行求法僧之中，玄照（620?–682?）的例子最為醒目，同時也最為可惜。因為他具備了中國對於西域求法高僧典範中的一切重要要素，唯獨因為一件意外而導致時不假年。讓我們來仔細看一下他的情況。在《大唐西域求法高僧傳》之中，他被列名整部書

³³ 七世紀東印度迦摩縷波國國王，詳參《大唐西域求法高僧傳校註》，義淨著，王邦維校註，北京：中華書局，1988年，第50頁，註釋4。

之卷首，據載他出身於貴族官僚家庭，自然比起普通人而言，更容易獲得良好的文化教育。貞觀年間（627–649），他師從大興善寺玄證法師（生卒年不詳）³⁴學習基本的梵語。應是在此受了啓發，決心前往印度求法。他先到中亞，再轉而南下進入吐蕃，受文成公主（約625–680）之約，前往北天竺。在闍闍羅國住了四年，受到了國王的欽重，並繼續學習梵文知識。然後前往菩提伽耶的大菩提寺住了又四年，繼續學習《俱舍論》。然後前往著名的那爛陀寺，師從勝光（Jinaprabha，活躍於七世紀中後葉）、寶師子（Ratnasimha，活躍於七世紀中後葉）等著名高僧學習諸論，並受到了國王的供養，在此過了三年。然因王玄策（活躍於七世紀中葉）表奏，遂天恩遣使召其歸國。路經尼泊爾、西藏，不但受到盛情款待，還得以與文成公主再見。於麟德年間（664–665）回到了東都洛陽。在此，我們要注意他當時的年齡。玄照於貞觀年間師從玄證，當時的年齡應該是二十出頭，另外考慮到他與文成公主的交集，所以玄照師從玄證祇能是在貞觀末年。再加上據義淨記載，玄照卒於中印度時年六十餘，而此時義淨尚在那爛陀，義淨於685年離開那爛陀。這樣倒推其出生約是在貞觀初620年左右。因此他學成回到東都的年紀應該是在40歲出頭的盛年。

至此，我們可以發現其經歷與玄奘等著名前往西天的譯經僧並無多少區別，並且也獲得了成就頂級譯經僧的幾乎一切學術準備。不但學習了足夠的語言知識，也同時具備了必要的理論素養，而且

³⁴ 關於大興善寺與玄證，《大唐西域求法高僧傳校註》（前揭），第14頁，註4。後者事蹟不詳。原註未提及，此寺乃密教重要道場，而密教中字母則需要基本的梵語知識。關於此寺，另可參Chou Yi-liang, “Tantrism in China”, *Harvard Journal of Asiatic Studies*, Vol. 8, No. 3/4 (Mar. 1945), p. 294, n. 52。

非常重要的是，他還活著回到了中國。剩下的就是能夠將之化為實際，也就是譯出佛經，如果可能還要寫出自己在印度的親歷紀錄，如此方能成就其事業的最後一筆。

而且，這也正是玄照自己所想要的。他一回到東都，就與諸高僧見面。眾人就請他譯出《薩婆多部律攝》，如果如此下去，一位譯經高僧的輪廓已然在我們面前浮現了。然而，不幸的是，具備全部千辛萬苦所得來的要素，玄照的事業卻被一件意外打斷了。就是朝廷希望他來從事外交任務，去為皇帝的延年益壽前往羯濕彌囉國，去尋找長年婆羅門盧迦溢多³⁵。因此被勒令立刻離國前往北印度，所以祇能將梵本留在了京城。此後玄照就不得不又九死一生，經過吐蕃，一路遇險，但最終還是到了北印度。在此，他遇到了與唐代使臣一起前往中國的盧迦溢多。後者又請他前往西印度去取長年藥。他一路涉險到了此國，安居了四載，就帶著所取的長年藥，希望能回到東土。在那爛陀寺碰到了義淨，但此時經尼泊爾、吐蕃前往中國的道路已經擁塞不前，而經北印度迦畢試國也碰到了問題。因此祇能暫時在中印度棲身，但最終還是天不假年，遇疾身亡。

³⁵ 此人據新、舊《唐書》與《唐會要》載，於高宗朝以術而得拜懷化大將軍。具體可參《大唐西域求法高僧傳校註》（前揭），第29頁，註42。另外關於長年婆羅門的研究，還可參高田時雄《大唐三藏玄奘法師表啓に關する一問題—玄奘と長命婆羅門》，收於鄭阿財編輯《佛教文獻と文學：日臺共同ワークシヨップの記録》（京都：京都大學人文科學研究所，2008），第219–230頁；Jinhua Chen, “A Chemical ‘Explosion’ Triggered by an Encounter between Indian and Chinese Medical Sciences: Another Look at the Significances of the Sinhalese Monk Śākyamitra’s (567?-668+) Visit at Mount Wutai in 667”, in *Studies in Chinese Religions*, Volume 4, Issue 3, 2018, pp. 261-276 及其漢譯：陳金華《竺醫與漢藥偶遇而引起的一場化學爆炸：獅子國僧釋迦密多羅667年參訪五臺山意義新見》，收於釋妙江、陳金華等主編，《五臺山信仰多文化、跨宗教的性格以及國際性影響力：第二次五臺山研討會論文集》，臺北：新文豐出版公司，2018年，第13–28頁。

然而，也許我們要說讓他們成為名垂青史的高僧，其真正的障礙就是天不假年，但我們卻忽略了另外一個要素，即價值取向上的這種標準設定本身，就已經將他們本來已然了不起的朝聖之舉，作了價值上的扣分。簡而言之，正是由於這種“歷史敘述”上對於朝聖行為本身的低估，使得他們本來的宗教行為成為了一種弱勢的宗教文化現象。

2. 朝聖未必是一個必選項

如果不信義淨傳記之中有這種有意識的弱化，我們可以看一些例子。如義淨所載的末底僧訶，我們就發現其傳記之中根本沒有記載他是否參加過任何朝聖活動，而重要的則是他的名諱（有無梵文名）、籍貫、到過何地，是否通梵文或經論，卒於何地等信息。也就是說，朝聖活動的記載固然會在很多傳記之中提及，但卻並非是義淨認為的必選項，而祇是眾多選項之中的一個有時甚至可以忽略之處。

同樣的情況還出現在質多跋摩傳之中，我們可以發現在此傳中義淨雖然不清楚其出身等情況，但還是記錄了傳主到印度的緣由及後來從北道回國卻失去音訊之事。除此之外，本傳的重心卻是記錄了傳主在印度被迫食肉的經過。也就是說，在義淨的敘述重心中，是否食肉的重要性也還是要大於傳主是否曾經去哪些聖地朝聖過，這種關注點的巨大差異是值得我們對之留心的。類似的情況還有義淨所記載的兩位吐蕃人，義淨也同樣記錄了他們的出身情況、在印度的哪座寺院，精通梵語與年齡，卻也同樣沒有記錄他們的朝聖情況。

運期的傳記記錄則更有意思，此人為交州人，曾至南海學習當地方言、梵語與佛教知識。後還俗，卻一直致力弘傳佛法，卻從未有過前往西方朝聖的任何企圖。也就是說對他而言，朝聖並不是一

件比獲取與傳播佛教知識更為重要之事。而義淨對此人的記錄，也頗可反映佛教知識精英對於朝聖的態度。

與玄奘前往西天緣由較為接近的還有一位義輝法師，他也是一位學問僧，前去西天也是因為碰到了義理上的難題。即“以義有異同，情生舛互，而欲思觀梵本親聽微言”。在其傳中，也絲毫沒有提到義輝曾有過朝聖的念頭或者實際行為。與此情況略同的還有慧琰、靈運、僧哲等傳記，都沒有提到是否前往某地朝聖。

而即使有些傳記之中曾經提到過朝聖的行為，但從篇幅與義淨記錄的重心來看，也明顯不是其關注點所在。對此我們可以看卷下中道琳法師的傳記。在此傳之中，義淨先是交待了傳主的法號、籍貫與出家經歷，接著就紀錄傳主因為禪定與律藏典籍缺乏想要前往印度。傳主先是乘船到了東南亞，受到當地國王的款待，過了幾年纔到了東印度耽摩立底國。在此學習說一切有部律與密教禁咒。

“後乃觀化中天，頂禮金剛御座菩提聖儀”，這是義淨在全部記錄共 725 個字之中唯一提到與朝聖崇拜相關之處。此後義淨又記載傳主到那爛陀寺，花數年學習大乘經論與小乘《俱舍論》。然後前往西印度與南印度繼續學習，在此義淨還花了很大的篇幅來介紹禁咒，甚至提及自己在那爛陀寺曾動念想學禁咒未成之事。最後義淨提到傳主後前往北印度學習禪定並搜求般若經，並最終失去去向之事，以及北方胡人的傳信。如此諸多詳細的求學記載，與極其簡略的巡禮崇拜紀錄，我們同樣也可以從中感受到義淨自己的價值取向。

如果我們僅憑這些內容就斷定大多數西行僧人初衷並非是朝聖，那就錯了，因為我們還可以再看另外一項統計。查閱一下《大唐西域求法高僧傳》中的記載，我們就會驚奇地發現，雖然名為“求法”，但這部傳記之中所記錄西行僧人的目的卻並非全然如此。通過大略

統計就可以發現在附錄 2 中總數為 60 人裡面，其中情況不明者為 19 人，以西行朝聖為目的的僧人共 20 人，而以求取佛經為目的的祇有 3 人，而兼具朝聖、求經雙重使命的也不過 6 人。³⁶ 也就是說，無論以何種標準來看，此時的所謂“求法僧”中，單純為了朝聖的目的已經佔據了壓倒性的比例了。我們還需要考慮到，這還是經過義淨這位具有特定西行目的的僧人主動篩選之後的文獻，而實際的比例可能比這個要高得多。也就是說，這部傳記本身就受到了弱化朝聖崇拜行為的影響。在此義淨，由於受到了法顯、玄奘等前輩真正“求法僧”的影響，從而以此為榜樣來要求自己，同時也用此模式來規約本來非常豐富的中國僧人印度朝聖現象，並且有意無意地貶低、忽略了在此過程之中宗教崇拜聖地的活動。但是我們要知道，“宗教是神話、教義、儀式和儀典所組成的或多或少有些複雜的體系。”³⁷ 在此之中，儀式與儀典是不可或缺的一部份，然而，在此例之中，起碼在義淨這樣的教界精英眼中，典籍與教義的重要性顯然要比宗教崇拜活動更大。

與此相應的則是另外一個重要的朝聖僧現象，即在歷代朝聖僧的記錄之中，不僅僅是在義淨的記錄裡，對朝聖僧而言，回到東土從來都不是一個必選項。其理由相對簡單，因為畢竟西方是佛教教主佛陀的生活之地，而就早期佛教理論而言，東土則是相對更差一點的邊地。比如法顯在其傳記之中就記載法顯同行的道整見印度“沙門法則，眾僧威儀，觸事可觀。乃追歎秦土邊地，眾僧戒律殘缺，

³⁶ 剩下的還有隨侍師父西行的，共 8 人，以及比較複雜的情況，如運期法師，其傳記中記載他到東南亞佛教國家中學習佛法，從未提及他想要或者曾前往西天取經或者朝聖。

³⁷ 涂爾干著，渠敬東等譯《宗教生活的基本形式》，上海：上海人民出版社，1999 年，第 41 頁。

誓言自今已去至得佛，願不生邊地，故遂停不歸。”³⁸

同樣情況在義淨的記錄之中，固然有不少人半途而去世者，但也同樣有一些人是一直或主動或被動地呆在印度，從而老死他鄉。比如大乘燈禪師就是如此，此人曾受學於玄奘法師，跟隨他學習數載。但可能正是受到了這種影響，所以也思慕前往西方。因此循海路，先到斯里蘭卡禮拜佛牙，再前往印度。在印度淹留了十二載，精通了梵語，並能誦讀佛經，後又與義淨一起在各地巡禮。在傳中傳主提到自己一直在印度淹留，祇能寄希望來生再回東土了。後果然是在俱尸城般涅槃寺圓寂。³⁹ 從他的例子，我們非常清楚地看到，對不少來自邊地又千辛萬苦來到佛國之人，留在印度並非是一個不好的選擇。這也是很多本來可能成就一番譯經事業的僧人最終埋沒在歷史的塵埃之中的重要原因。同樣的例子還有不少，如僧哲及其弟子等。⁴⁰ 這也同樣與法顯等建立起來的模式有了歧異。

二、另外的參照系：藏、蒙的朝聖活動

在西方的宗教學研究之中，朝聖是一個相當活躍的子學科，在此方面，我個人感覺漢語佛教學界仍有一定的拓展空間。對於一般泛宗教意義上朝聖的分析，特納（V. W. Turner）就在對朝聖儀式分析後發現其具有幾個顯著的特徵：1. 朝聖地通常在距離朝聖者居住

³⁸ 《高僧法顯傳》卷一，《大正藏》第 2085 號，第 51 冊，第 864 頁中欄第 29 行至下欄第 3 行。

³⁹ 《大唐西域求法高僧傳》卷一，《大正藏》第 2066 號，第 51 冊，第 4 頁中欄第 18 行至下欄第 10 行。

⁴⁰ 《大唐西域求法高僧傳》卷二，《大正藏》第 2066 號，第 51 冊，第 8 頁中欄第 25 行至下欄第 17 行。

處很遠的山裡、森林裡，距離城市一般有較遠的路；2. 朝聖被看成是與常規、日常生活、固定的系統不一致的，是遠離於世俗世界；3. 在朝聖過程中，所有既定的社會道德與倫理價值，如等級、地位等宣告消解，所有的朝聖者一律平等；4. 朝聖屬於個人自由選擇，卻具有宗教上的虔誠與苦修性質；5. 由居住地到朝聖地之間的朝聖行為有著更為廣泛的共同體價值，間或可以超越宗教教義上的規定，甚至超越政治和民族的界線。⁴¹ 通過比較，我們可能就會發現這些原則可能並不完全適用於佛教，或者更為恰當地說是文字記錄下的漢傳佛教史中的朝聖現象，那麼我們所根據的這些漢傳佛教史是否就反映了當時中國佛教徒前往印度佛教朝聖求法現象的全貌呢？如果沒有，那麼又是何種原因導致了這種由於價值觀上的有意選擇從而導致的歷史圖景的扭曲呢？

在佛教內部有著大量朝聖者以及朝聖傳統的就是主要信仰藏傳佛教的西藏人，對此，我們可以非常方便地來作為一個參照系。⁴² 當代西方對於藏傳朝聖的研究也較多，⁴³ 對此我們可以發現，即使在佛教信仰受到現代文明衝擊的情況下，傳統佛教生態系統保護相對較好的很多藏人還是會把前往拉薩等聖地朝聖當成是一生之中應盡的義務與心願。因此在準備多年後，全家前往聖地朝聖就成了一件人生中的重要事件，故而每年都有數量達百萬以上的人前往拉薩。

⁴¹ 原書見於V. W. Turner, *The Ritual Process*, Harmondsworth: Penguin Books, 1974, p. 166。此處轉引自彭兆榮《人類學儀式研究述評》，收於《民族研究》，2002年第2期，第93頁。但原文有一處誤譯，此處稍作修訂。

⁴² 中國境內的藏人，根據2001年的調查，共541萬，其中除極少數苯教、伊斯蘭教與基督教信仰外，基本都是佛教徒。具體參曾傳輝《藏區宗教現狀概況：藏區宗教現狀考察報告之一》，收於《世界宗教研究》2003年第4期，第51–58頁。

⁴³ 比較方便的漢文參考就是才貝《西方朝聖視野下藏族神聖地理研究及其分析》，收於《中國藏學》2010年第1期，第110–117頁。

等地朝聖，並且所費不貲。⁴⁴ 在具體形式上，其朝聖活動中的儀式性程序則包括唸誦真言咒語、放風馬、持經幡、步行磕長頭等，這樣比起其他朝聖旅行的形式，就對朝聖者的生理、心理與財產都構成了不小的挑戰。⁴⁵ 而對於普通藏人而言，他們在藏族民眾普遍的佛教信氛圍之中，所形成的兩大宗教需求就是通過懺悔贖罪來擺脫人生困境，與積攢功德，以修成佛果。而最為簡便易行以達到此二目的的方法就是朝聖，這種朝聖行為也就構成了藏傳佛教中普及面最廣的一種特別的宗教儀式。⁴⁶

（一）異常之處

在參考了其他一些宗教與佛教內部中藏傳佛教的朝聖行為之後，我們就可以以此為參照回過頭來重新考察一下法顯等人建立起來的朝聖模式了。在這裡，比較關鍵的就是法顯等人是帶著什麼願望去朝聖的？也即其產生朝聖的需要、潛在動機與真正誘因；他們在朝聖途中有什麼心靈體驗？在朝聖行為完成之後，他們又發生了何種精神蛻變等；而在朝聖者自身特質，如其性別、年齡、地域、宗派、社會身份、知識結構等是否有特殊性，並且其朝聖對象選擇上是否有特別之處？而在朝聖具體方式之上（時間、物質條件、動作模式）等方面又與其他宗教或者佛教其他教派與傳統中朝聖者及朝聖團體是否有別？如果我們將所有這些重要的參照系都引介到法顯、義淨與玄奘所建立起來的朝聖模式之中，就會發現二者之間的區別是顯

⁴⁴ 穆赤·雲登嘉措《藏傳佛教信眾宗教經濟負擔的歷史與現狀》，載於《西藏研究》2002年1期，第44–49頁。

⁴⁵ 陳國典《藏族藏傳佛教朝聖者的心理研究》，四川大學博士論文，2009年，第18–20頁。

⁴⁶ 同前，第13頁。

而易見的。⁴⁷

宗教人類學家涂爾幹（Émile Durkheim, 1858-1917）曾經總結過“真正的宗教信仰總是某個特定集體的共同信仰，這個集體不僅宣稱效忠於這些信仰，而且還要奉行與這些信仰有關的各種儀式。這些儀式不僅為所有集體成員逐一接受；而且完全屬於該群體本身，從而使這個集體成為一個統一體。每個集體成員能夠感到，他們有著共同的信念，他們可以藉助這個信念團結起來。”⁴⁸ 非常有意思的一點就是，雖然我們在上面提到了儀式崇拜活動在這三位精英朝聖者（法顯、玄奘、義淨）的記錄之中受到了某種抑制或者說相對低調的處理，但吊詭的卻是，由法顯開始的這種精英朝聖模式一旦被以書面形式用遊記的方式固定下來，就具有了被其他教內僧侶模仿的模式性與儀典性功能，從而成為了一種新的儀式！在某種意義之上，我們要強調一點，就是朝聖本身也並不完全是基於信仰。在不小的程度上，他還是一種族群與社群認同的體現，是對早先模式的襲用，是對既有傳統的繼承。在這種意義之上，法顯的作用尤其明顯，他創造了一個模式，並且隨著玄奘、義淨等人獲得了強化，

⁴⁷ 在此限於篇幅本人不打算作更為深入的研究，祇能以待賢哲了。但至少表面上的區別是明顯的，比如在動機上，與法顯等人求經法不同，大多數蒙、藏朝聖者都是比較單純的朝聖行為，而不會摻雜學習佛法甚至求取佛典的想法；在朝聖途中，普通蒙、藏人大多數持有懺罪及淨化心靈的體驗，而這種情況起碼在漢傳佛教精英之中則並不明顯；在性別、年齡等問題上，由於蒙、藏佛教的全民性，則相對分佈較廣，而華人精英佛教朝聖者則基本都是青壯年，同時也會有法顯這樣的老年人（雖然他的年齡問題依然存在很大的問題），但同樣要受限於體力；在朝聖者社會與知識結構上，蒙、藏佛教也同樣較為多樣，而華人佛教精英朝聖者則與此反差不小；在具體方式上，蒙、藏朝聖者中有不少會故意選用一些較為艱難的方式，如嗑長頭、步行等方式，而華人精英佛教徒則相對祇會採用最為方便的交通方式，也就是不會刻意去追求西行本身的難度以獲得宗教滿足感。至於其他一些微妙的差別，則可能祇有更為細緻的分析纔能加以回答了。

⁴⁸ 涂爾干著，渠敬東等譯《宗教生活的基本形式》（前揭），第 50 頁。

並成為了華夏文化中佛教徒與世俗對佛教朝聖活動認識的共同記憶！

而且，我們還應該注意到，朝聖行為本身，無論是在普通中下層佛教徒，還是在受過良好教育的中上層（如法顯、玄奘、義淨等），其一致之處就是在一定的群體之中，單純朝聖或者求取真經本身即被當成是榮耀的行為，因為它是一個逐漸形成的佛教小傳統之一，因此前往聖地朝聖就可以獲得這種群體的認同感。⁴⁹除了藏傳普通信眾在朝聖之中獲得這種群體認同感之外，我們要清楚，即使是後來的玄奘、義淨，他們前往印度其實也是向漢傳佛教中上層精英階層“求法”這一傳統模式靠攏，並從中獲得此一群體的認同感。

所以，以法顯等為代表的精英階層的印度朝聖觀，起碼就淺層表相來看，具有某種較為單純的知識追求性目的，雖然其中深層自然同樣夾雜著信仰、贖罪、宗教佑護等動機，但在不小程序之上，後者卻被有意無意地淡化了。而且，這種淡化也會影響到中印兩地聖地模式的轉換。也就是說，印度聖地的神聖性與儀式功能在知識精英筆下被有意無意地消減了（當然不可能完全消滅，而是與藏傳、蒙古佛教相對應下的弱化），並且也對中下層民眾產生了影響，使得印度本身聖地的重要性被削弱了。非常有意思的是，這種削弱的過程之中，則是中土佛教聖地的日益崛起，使得這種本來的崇拜空間獲得了填補。而文化認同、民族歸屬乃至自我民族體認上的榮辱感，則又都對印、中兩地模式的切換起到了影響。

⁴⁹ 陳國典《藏族藏傳佛教朝聖者的心理研究》（前揭），第82頁中提到了西藏人對朝聖的群體認同。

（二）模式性差異出現的原因：朝聖的階層性、地域遠近與物質財富轉移

在此我們需要留心的可能就是法顯及其模式所具有的階層性差異以及神聖性與凡俗性。沙怡然在研究蒙古佛教徒的五臺山崇拜現象時，就指出過，前往五臺山朝聖之人，並非祇是貴族與喇嘛們，也包括普通的蒙古人。事實上，五臺山的信仰滲透到了蒙古人的大眾傳統之中，而並非僅限於那些受過良好教育的僧侶階層。⁵⁰那麼聯繫到藏傳佛教朝聖文化，也同樣具有這種全民性，我們就可以發現與漢傳佛教朝聖文化之間的巨大分野了。那麼顯然的問題就在於，為什麼會有這種區別呢？那麼我們應該瞭解的就是這樣幾個區別，即首先，華人佛教信仰的比例即使是在所謂佛教的巔峰時期，也完全無法與幾乎全民信奉佛教的藏民及（歷史上的）蒙古族相比。這點在藏民身上體現尤其明顯，即使是在受到現代文明劇烈衝擊之下，其信教比例依然非常高，所以就不會像漢文化之中那樣祇有中上層精英佛教徒纔會擁有財力、物力與意願前往萬里之外的印度朝聖。而蒙古佛教也同樣如此，即其朝聖活動是全民性的，沙怡然在對現代蒙古佛教作了細緻的歷史與人類學研究後發現“其（佛教）所扮演的角色要遠比我們所想像得還要更大！”⁵¹而這種宗教基礎，正是大規模全民性朝聖活動的基礎，在歷史上華人前往印度朝聖雖然從魏晉南北朝至北宋末數百年間一直綿延不絕，但就整體規模上卻並沒有能達到藏傳、蒙古佛教那樣的程度。

一方面，我們要放大視野，將法顯等人的朝聖放在一個不同佛

⁵⁰ Isabelle Charleux, *Nomads on Pilgrimage: Mongols on Wutaishan (China), 1800-1940*. Leiden, Boston, Köln: Brill, 2015, p. 4.

⁵¹ 同上，第 60 頁。

教傳統乃至不同宗教背景之下來加以考察；同時，我們也要注意到朝聖行為本身具有的多維度。因為朝聖從來都不是單純的宗教思想或儀式行為，它還總是牽涉到大量財富的消耗與轉移。比如蒙古朝聖行為就伴隨著商業、財富與物品的轉移。⁵² 而且，朝聖行為本身也必然受到了物質條件的限制，這本身又會反過來對朝聖者作一種階層上的篩選。對此，我們還是可以參考沙怡然對蒙古人五臺山朝聖的研究。雖然蒙古人的朝聖本身並不分階層，但是對於朝聖地點的選擇卻有階層性。在蒙古人中，喇嘛與特別虔誠的居士以及商人朝聖者，並不憚於遠路，他們會前往拉薩這樣遙遠的地方朝聖。而更普通的人，以及女人，則祇會在較近的地方朝聖。尤其是女人，由於體力等其他原因，則特別喜歡前往附近的五臺山。⁵³ 也就是說朝聖活動本身的經濟適用性，會自然地對其從事者作階層區分。

從此一角度來看，也就可以非常清晰地得出一個模式。即漢傳佛教前往印度朝聖本身，就難易程度上來看，甚至要遠比蒙古佛教徒前往拉薩還要路途遙遠，其對體力、宗教虔誠度、佛教知識的獲得與積累以及經濟條件都提出了一個更高的要求。因此，無論如何都往往不是普通信眾所能辦，這樣就將去印度朝聖非常自然地相對侷限在了一個更為精英的較小圈子之中。這也就在某種程度上，使得佛教精英的朝聖書寫成為了相對標準化的書寫形式，並且對以後的類似現實宗教朝聖行為起到了規約與示範的作用。這種情況，非常有意思的是可以與中國境內聖地朝聖的活動形成了對比，後者由於對體力、財力、知識水平等方面的要求更小，從而也更接近於藏人、蒙古人的佛教朝聖活動，而與佛教內精英階層的印度朝聖活動有了區別。

⁵² 同上，第 40 頁。

⁵³ 同上，第 62 頁。

三、結論：兼及佛教歷史學在何種程度上反映了歷史？

朝聖並非是佛教所獨有的傳統，而是世界上主要宗教以及佛教內部諸傳統之中的共通現象。然而，漢文文獻中所記錄下來並固化，並且為在後世起到了重要影響的卻是一種非典型的“中國式朝聖”，即以求取經法為特徵的精英方式。從上面的一些細節分析，尤其是晉唐間僧人求法文獻記錄的分析，再參照以藏人、蒙古人的朝聖情況，我們就可以看到，中國僧人如法顯、玄奘、義淨等正是通過文字的權威性，建立了一種求法朝聖的小傳統，並且在很大程度上遮蔽了中國佛教徒前往印度朝聖的複雜性。這種現象的起因，牽涉到了中印地理、華人佛教精英的文化好尚等一系列要素。而且他們所建立的傳統，以及所書寫的歷史，祇是他們心目中認為應該是如此的歷史，而與實際的情況並不一定會全然吻合。

對於佛教精英階層的崇高目的，隨著文化背景的不同乃至與之相關的階層差異，比如與之相應的經濟條件不同，就會導致同樣的朝聖行為本身的分化。從晉唐之際中國前往印度僧人事蹟的分析，我們大致可以發現在一些較不出名的求法僧之中，其行為模式與法顯、玄奘等精英有著不小的區別，而卻又與無數被埋藏在佛教歷史之外的普通信眾較為類似。這樣我們就會產生一個顯而易見的問題，即被精英所掌控的佛教史主流之中，其歷史敘述又在多大程度上反映了當時佛教的全貌呢？從過去的研究之中，我們可以明顯地發現精英書寫的佛教史與石刻文獻中遺存的差距，⁵⁴ 我們現在在前往西天朝聖這一主題的佛教主流歷史敘述之中又發現了同樣的歧異，那

⁵⁴ 參侯旭東《五六世紀北方民眾佛教信仰：以造像記為中心的考察》，北京：中國社會科學出版社，1998年。

麼我們又能夠在多大程度上信任這些佛教記敘呢？我看這是一個值得我們認真思考的問題。

附錄一

晉唐間西天求法僧人總體統計

編號	法號	西行目的	出身、文化	印度語	到達印度、返回中國與否	朝聖記錄	譯經、行記
1	朱士行	誓志捐身，遠迎《大品》	不明，學問僧	不明	到達西域，未返	無	皆無
2	竺法護	求大乘佛經	月氏人，學問僧	精通	到達西域，又返回了中原	無	大譯經師，無行記
3	康法朗	西天朝聖	不明	似通西域文字	到西域折返	無	皆無
4、5、6	慧常、進行、慧辨	似為取經	不明	不明	曾到西域，似返回了中原	不明	慧常曾筆受《比丘尼戒本》
7、8	僧純、曇充	似為取經	不明	不明	曾到西域，後返回中原	無	皆無
9、10	法領、法淨	受命取經	不明	不明	曾到西域，後返回中原	無	皆無
11	曇猛	不明	不明	不明	曾到中印度，並返回中原	無	皆無
12	智嚴	志欲廣求經法	不明	有譯經，精通	曾二次到印度，第二次未能返回	無	有譯經，無行記
13	寶雲	誓欲躬覩靈跡，廣尋群經	不明	精通	到印度並返回中土	有	有譯經，無行記
14	智猛	朝聖兼取經	不明	有譯經當精通	是，是	有	有譯經，有傳記
15	曇纂	不明	不明	不明	是，是	不明	不明
16	慧叡	不明	不明	不明	是，是	不明	皆無
17	沮渠京聲	不明	北涼王族	譯經師	曾至西域，後歸中土	無	有譯經，無行記

編號	法號	西行目的	出身、文化	印度語	到達印度、返回中國與否	朝聖記錄	譯經、行記
18	釋法勇 (25人)	受法顯啓發西行求經	不明	譯經師	曾至印度，後坐船返回廣州	有	有譯經，有行記
19	道泰	西行求經	不明	精通	曾至印度，並循北道返回	無	有譯經，無行記
20	曇學等八僧	西行求經	不明	精通	至西域而返	無	有譯經，無行記
21	道普	不明	高昌人， 不明	精通	曾至印度，後第 二次路中身亡	有	皆無
22	法盛 (29人)	受智猛啓發	不明	不明	曾至印度，後返 中土	有	無譯經，有行記
23	僧表	欲供養佛 鉢	不明	不明	曾至印度，後返 中土	有	皆無
24	慧攬 (覽)	供養羅漢、 禮敬佛鉢	不明	不明	曾至印度，後返 中土	有	皆無
25	道藥 (榮)	不明	不明	不明	曾至印度，後返 中土	不明	無譯經，有傳一卷
26	法獻	受僧猛啓發，欲行 朝聖	不明	不明	未至印度，後返 中土	不明	無譯經，有 佛牙記一卷

此時期的遊歷傳記統計：

1. 法顯《佛國記》； 2. 寶雲《游履外國傳》（今佚）； 3. 僧曇景《外國傳》五卷（見於《隋志》，今佚）； 4. 智猛《遊行外國傳》一卷，今佚； 5. 釋法勇（曇無竭）《歷國傳記》，今佚； 6. 道普《游履外國傳》，今佚； 7. 法盛《歷國傳》二卷（《釋迦方志》載四卷）《隋志》著錄，今佚； 8. 道藥（道榮），《道藥傳》一卷（見於《隋志》），今佚。

附錄二

《大唐西域求法高僧傳》總體統計

編號	法號	西行目的	出身、文化	印度語	到達印度、返回中國與否	朝聖記錄	譯經、行記
1	玄照	掛想祇園	世家出身	精通	是、否	有	皆無
2	道希	觀化中天	門傳禮義、家襲搢紳	精通	是、否	有	皆無
3	師鞭	不明	不明	精通	是、否	不明	皆無
4	阿難耶跋摩	追求正教，親禮聖蹤	新羅人，不明	似通	是、否	有	皆無
5	慧業	不明	新羅人，不明	似通	是、否	有	皆無
6	玄太	禮菩提樹、詳檢經論	新羅人，不明	不明	是、不明	有	皆無
7	玄恪	至大覺寺朝聖	新羅人，不明	不明	是、否	有	皆無
8、9	二新羅僧	不明	不明	不明	否、否	未及	皆無
10	佛陀達摩	周觀聖迹	覩貨速利國人、不明	似通	是、不明	有	皆無
11	道方	不明	出身不明，文化似不高	似通	是、否	有	皆無
12	道生	不明	不明	精通	是、否	有	皆無
13	常慤	冀得遠詣西方禮如來所行聖迹	不明	似不通	否、否	未及	皆無
15	末底僧訶	不明	不明	粗通	是、否	不明	皆無
16	玄會	不明	出身名門	精通	是、否	有	皆無
17	質多跋摩	不明	不明	粗通	是、不明	不明	皆無
18、19	泥波羅國二人	不明	吐蕃公主嫡母之息	善梵語並梵書	是、不明	不明	皆無
20	隆法師	欲觀化中天	不明	精通	否、否	未及	皆無
21	明遠	為求佛法	出身不明，卻是學問僧	不	不明、否	未及	皆無

編號	法號	西行目的	出身、文化	印度語	到達印度、返回中國與否	朝聖記錄	譯經、行記
22、 23、 24	義朗、 智岸、 義玄	披求異典、 頂禮佛牙	義朗為學問 僧，另二人 不明。	不明	不明、否	有	皆無
25	會寧	志存演法， 結念西方	出身不明， 為學問僧	精通梵文，有 譯經事	不明、否	不及	有譯經、 無著述
26	運期	未曾存念西方朝聖	不明，為學 問僧	善崑崙 音，頗知梵語	從未想過 前往西方，一直 在南海弘法	無	皆無
27	木叉提婆	不明	不明	不明	是、否	有	皆無
28	窺冲	隨師前往	不明，不明	善誦梵經	是、否	有	皆無
29	慧琰	隨師前往	不明	不明	是、不明	不明	皆無
30	信胄	不明	不明	不明	是、否	有	皆無
31	智行	不明	不明	不明	是、否	有	皆無
32	大乘燈	思禮聖蹤， 情契西極	不明，為學 問僧	頗閑梵語	是、否	有	皆無
33	僧伽跋摩	與使人相隨 禮觀西國	不明	不明	是、否	有	皆無
34、 35	彼岸、 智岸	歸心勝理， 遂乃觀化中天	不明	不明	否、否	未及	皆無
36	曇潤	不明	不明，為學 問僧	不明	否、否	未及	皆無
37	義輝	解決義理難題	不明，為學 問僧	不明	是、否	無	皆無
38、 39、 40	大唐三僧	不明	不明	不明	是、不明	有	皆無
41	慧輪	奉勅隨玄照 師西行以充侍者	不明，為學 問僧	善梵言	是、不明	有	皆無
42	道琳	定門鮮入，律 典頗虧。遂欲尋流討源， 遠遊西國	不明，為學 問僧	經三年 學梵語	是、否	有	皆無

編號	法號	西行目的	出身、文化	印度語	到達印度、返回中國與否	朝聖記錄	譯經、行記
43	曇光	南遊溟渤，望禮西天	不明	不明	是、否	疑未及	皆無
44	佚名唐僧	不明	不明	不明	不明	不明	皆無
45	慧命	仰祥河而牒想，念竹苑以翹心	不明，為學問僧	不明	否、是	未及	皆無
46	玄達	不明	令族高宗，兼文兼史	不明	否	未及	皆無
47	善行	義淨門人	不明	不明	否、是	未及	皆無
48	靈運	追尋聖跡	不明	極闇梵語	是、是	不明	皆無
49	僧哲	思慕聖蹤	不明，為學問僧	存情梵本，頗有日新矣	是、否	不明	皆無
50	玄遊	僧哲弟子	不明	不明	是、不明	不明	皆無
51	智弘	欲觀禮西天	王玄策之姪，為學問僧	諷誦梵本，月故日新。闇聲論，能梵書	是、不明	有	似無譯經？
52	無行	不明	不明，為學問僧	留學多年，精通梵語	是、不明		有譯經，無著述
53、 54、 55	法振、 乘悟、 乘如	思禮聖迹，有意西遙	不明，似為學問僧	不明	否、是	未及	皆無
56	大津	為巡禮西方	不明	解崑崙語，頗習梵書	否、是	未及	皆無
附 1	貞固	有意欲向師子洲頂禮佛牙觀諸聖迹，後受義淨鼓動	為學問僧	似通梵文	否、是	未及	皆無

編號	法號	西行目的	出身、文化	印度語	到達印度、返回中國與否	朝聖記錄	譯經、行記
附 2	僧伽提婆	貞固弟子	官宦出身，年幼知書	解骨裔語，頗學梵書	否、否	未及	皆無
附 3	道宏	與貞固一起幫義淨取梵本	商人出身，年幼知書	似通梵文	否、是	未及	皆無
附 4	法朗	同前	家傳禮義門襲冠纓，年幼知書	似通梵文	否、否	未及	皆無

參考文獻

原始文獻

《入唐求法巡禮行記》，圓仁(794–864)原著，白化文等校註，石家莊：花山文藝出版社，1992年。

《大唐大慈恩寺三藏法師傳》十卷，慧立(615–?)與彥悰（活躍於7世紀）等撰，《大正藏》第2053號，第50冊。

《大唐西域求法高僧傳》，義淨(635–713)著，王邦維校註，北京：中華書局，1988年。

《大唐西域記》，玄奘(602–664)、辯機(?–649)著，季羨林等校注，北京：中華書局，1985年。

《出三藏記集》十五卷，僧祐(445–518)，《大正藏》第2145號，第55冊。

《名僧傳抄》一卷，宗性(1235年編纂)，《卍續藏經》第1523號，第77冊。

《西遊記整理校註本》，全三冊，吳承恩(1500–1582)著，李洪甫校註，

北京：人民出版社，2013年。

《宋高僧傳》三十卷，贊寧（919–1001），《大正藏》第2061號，第50冊。

《放光經記》，作者不明，收於《出三藏記集》卷七，《大正藏》第2145號，第55冊第47頁下欄第10–28行。

《法顯傳》，法顯（338–423）著，章巽校註，上海：上海古籍出版社，1985年。

《南海寄歸內法傳》，義淨（635–713）著，王邦維校註，北京：中華書局，1995年。

《海東高僧傳》兩卷，覺訓（活躍於13世紀），《大正藏》第2065號，第50冊。

《高僧法顯傳》一卷，法顯（337–422?），《大正藏》第2085號，第51冊。

《高僧傳》十四卷，慧皎（497–554），《大正藏》第2059號，第50冊。

《開元釋教錄》二十卷，智昇（活躍於8世紀上半葉），《大正藏》第2154號，第55冊。

《隋書》八十五卷，魏徵（580–643）等，北京：中華書局，2008年。

《釋迦方志》兩卷，道宣（596–667），《大正藏》第2088號，第51冊。

東亞語研究

小野勝年《入唐求法巡礼行記の研究》，東京：法藏館，1989年。

才貝《西方朝聖視野下藏族神聖地理研究及其分析》，《中國藏學》2010年第1期，第110–117頁。

王芝芝《歐洲中世紀基督教社會的朝聖行》，《輔仁歷史學報》

- 2006 年第 18 卷，第 389–416 頁。
- 吳效群《妙峰山：北京民間社會的歷史變遷》，北京：人民出版社，2006 年。
- 吳文南《英國傳教士賓為霖與〈天路歷程〉》之研究，福建師範大學博士論文，2008 年。
- 孟昭鋒《明清時期泰山神靈變遷與進香地理研究》，暨南大學碩士論文，2010 年。
- 定源《續藏經本〈名僧傳抄〉錄文疏失舉正》，《古典文獻研究》2015 年第 1 期，第 241–332 頁。
- 林瑋嬪《邊陲島嶼再中心化：馬祖進香的探討》，《考古人類學刊》2009 年總第 71 期，第 71–91 頁。
- 侯旭東《五六世紀北方民眾佛教信仰：以造像記為中心的考察》，北京：中國社會科學出版社，1998 年。
- 姚文琦《臺灣廟會活動的閒暇向度及其宗教意涵：以大甲媽祖進香之行為例》，《哲學與文化》2010 年第 9 期，第 155–168 頁。
- 紀贊《慧皎〈高僧傳〉研究》，上海：上海古籍出版社，2009 年。
- 胡海燕著，許尤娜譯《德國胡海燕博士三篇法顯研究的中譯》，《圓光佛學學報》2014 年第 6 期，第 141–238 頁。
- 范正義、林國平《閩臺宮廟間的分靈、進香、巡遊及其文化意義》，《世界宗教研究》，2002 年第 3 期，第 131–144 頁。
- 范志容《峨眉山香會研究》，青海師範大學碩士論文，2011 年。
- 涂爾幹著，渠敬東等譯《宗教生活的基本形式》，上海：上海人民出版社，1999 年。
- 高田時雄《大唐三藏玄奘法師表啓に關する一問題—玄奘と長命婆羅門》，收於鄭阿財編，《佛教文獻と文學：日臺共同ワーク

ショップの記録》，京都：京都大学人文科学研究所，2008年，第219–230頁。

張志娟《明清北京妇女的朝山進香》，西南大學碩士論文，2010年。

張青仁《中國社會結構對民間信仰的影響：基於妙峰山香會的田野調查》，《雲南師範大學學報》（哲學社會科學版），2014年第6期，第107–113頁。

張厚進《三至五世紀陸路西行求法僧人研究》，蘭州大學碩士論文，2012年。

張振偉、高景《景谷“佛跡”與傣族朝聖行為研究》，《湖北民族學院學報》（哲學社會科學版），2012年第6期，第41–44頁。

張強《西歐中世紀朝聖觀念變遷的社會根源》，《湖北師範學院學報》（哲學社會科學版），2013年第2期，第84–88頁。

張義飛《北京妙峰山民間武會研究》，華南師範大學碩士論文，2007年。

梅莉《元明清時期長江下遊民眾的武當山進香之旅》，《宗教學研究》2009年第1期，第112–118頁。

郭鵬《法顯與〈歷遊天竺記傳〉》，《文獻》1995年第1期，第201–211頁。

陳明潔《〈天路歷程〉與《〈西遊記〉之平行比較》，《河海大學學報》（哲學社會科學版）2006年第3期，第67–69頁。

陳國典《藏族藏傳佛教朝聖者的心理研究》，四川大學博士論文，2009年。

曾傳輝《藏區宗教現狀概況：藏區宗教現狀考察報告之一》，《世界宗教研究》2003年第4期，第51–58頁。

湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》，北京：北京大學出版社，2011年。

黃亦靜《中世紀英格蘭基督教朝聖史探微》，華東師範大學碩士論文，2004 年。

黃建忠《朝聖與進香－以基督宗教的耶路撒冷朝聖與臺灣民間宗教大甲媽祖進香為例》，國立政治大學博士論文，2005 年。

黃淑娥《〈坎特伯里故事集〉中朝聖之隱喻：宗教之旅、自然與人文》，《南臺學報》2014 年第 39 卷第 2 期，第 191–203 頁。

賈超《西歐中世紀社會對朝聖者的慈善援助》，河北師範大學碩士論文，2013 年。

劉曉《泰山廟會研究》，山東大學博士論文，2013 年。

穆赤·雲登嘉措，《藏傳佛教信眾宗教經濟負擔的歷史與現狀》，《西藏研究》2002 年第 1 期，第 44–49 頁。

龐希雲《靈與心的上下求索：〈天路歷程〉與〈西遊記〉的精神旨歸》，《名作欣賞》2007 年第 10 期，第 122–127 頁。

嚴耀中《從嚴佛調、朱士行說中土的僧姓法名》，《史林》2007 年第 4 期，第 88–92 頁。

西文研究

Charleux, Isabelle. *Nomads on Pilgrimage: Mongols on Wutaishan (China), 1800-1940*. Leiden, Boston, Köln: Brill, 2015.

Chen Jinhua 陳金華，“A Chemical ‘Explosion’ Triggered by an Encounter between Indian and Chinese Medical Sciences: Another Look at the Significances of the Sinhalese Monk Śākyamitra’s (567?-668+) Visit at Mount Wutai in 667”. *Studies in Chinese Religions* 4.3 (2018): 261–276.

Chou Yi-liang. “Tantrism in China”. *Harvard Journal of Asiatic Studies* 8,

No. 3/4 (1945): 241-332.

Durkheim, Emile. *Elementary Forms of The Religious Life*. New York:
The Free Press, 1947.

Turner, V. W. *The Ritual Process*. Harmondsworth: Penguin Books, 1974.

Turner, V. W. *Image and Pilgrimage in Christian Culture*. New York:
Columbia University Press, 2011.

