

人主之地、象主之國：大唐語境下玄奘的世界圖景

紀贇
新加坡佛學院

摘要：偉大的唐代朝聖僧玄奘於公元七世紀前往印度，並且對其西行之旅作了詳細的記載，除此之外，這也使其產生了一定的世界認識圖景，並且藉助其交際圈而逐次對唐代佛教精英社會產生若干影響。此文就探討在唐王朝知識背景之下的這種關係，並且討論它對於中國古代總體思維又產生了何種衝擊。

關鍵詞：玄奘、地理、印度、古代中國、觀念世界

一、引言

人類對於世界的認識，向來受到了特定時、地、集體記憶與個人經歷的影響。並且除了一些難以避免的文明大規模退卻，由文明返歸野蠻的時期之外，就總體而言隨著時代的發展，我們人類的日常經驗世界也在不斷拓展。我們一點一點從過去狹小的聚落之中走出來，慢慢探索周邊的領域，並將我們想像的觸角伸展到過去所無法企及之所。人類文明的進化史，也同時就是人類地理知識拓展的歷史。

在此，我們首先要解決的一個問題，即宗教影響之下的地理想象，與我們在現實之中對於地理的限於現實肉體感知所接觸到的世界不同，它們往往會在過去、現在與未來的時空中穿梭，將日常的經驗世界與神異的想像世界融會為一體，構成了一個超越我們貧乏經驗世界的瑰麗他界。並且，即使在日常囿於經驗世界的看似客觀的外部世界觀照，也從來都插著一雙心靈想像的翅膀。我們從來都不會，也不能完全“客觀”地觀照身邊的這個世界，但在宗教的世界之中，這種想像則更為神奇瑰麗。

在華夏文明史之中，除了商業貿易的驅動力之外，我們歷史之中最為廣大的一群域內與域外的旅行者就是佛教徒。在此之中，既有來自西方異域旅行者所帶來的他域地理世界描述；而其中最多的則是充滿好奇心，又被一睹聖地意願所驅使的前往中亞、印度次大陸的東亞朝聖者。在他們的描述之中，我們得以看到一個既可以在某種程度上被後世考古所證實，又往往能夠與那些可以以此來構建過往歷史的若干事實相印證，但往往為我們所忽視的則是那些容易被我們所忽視了的純精神想像的一面，即這些在特定心理所驅動之下，

橫渡七海、跨越千山，富於崇高宗教犧牲精神的朝聖者的精神世界。他們歷經險阻所到之處給他們帶來了什麼，他們希求獲得什麼，他們所看到的世界與我們既有的現實與觀念世界有何區別，他們所看到的世界對他們是否產生某種精神與現實上的衝擊，這種精神遺產是否對於後世更為廣大的社會群體之中產生若干影響，這些可能都是我們在閱讀他們所遺留下來的吉光片羽的留存之中所可以稍加留心之處。

在本文之中，我們將以約一千四百年前一位前往西方朝聖的著名人物——玄奘法師（602？-664）來作為切入點。之所以以玄奘為研究之出發點，其理由大致如下：首先，無可否認，玄奘如果不是中國歷史上最為著名的一位朝聖者，那至少也是其中最為傑出的幾位之一。與其他最為重要的幾位朝聖者，如法顯（337-422）、義淨（635-713）相比，我們會發現，無論在譯經著述所作出的成就，還是在著述所造成的影響等各個方面，玄奘無疑都更有勝出之處；其次，他不但有著卓絕的朝聖事蹟，他的朝聖記錄也是所有這類記錄之中最為重要，也最有影響者之一。在題材、風格、撰述目的與後世影響之上，玄奘的《大唐西域記》顯然要超過法顯的《佛國記》。而義淨律師的《大唐求法高僧傳》與《南海寄歸內法傳》二者在知識精英之中無疑造成了一定的影響。並且，從現在看來，其所具有的史料與學術價值，與《大唐西域記》相比都毫不遜色。但顯然，在佛教知識精英之外，它們并未激起玄奘西域旅行故事所幻化出來的那麼多華美的文學篇章；最後，玄奘所在時代，也即大唐這一時期佛教文化相當繁榮。並且，此一時期依然處在上升期的漢傳佛教，通過玄奘這面鏡子，即可反射出其與已經露出衰態的印度佛教之間碰撞之後對玄奘這樣一位中國僧人所產生的心理影響。我們通過玄奘的

記錄，就可以看出那位生在後世夢寐以求的盛世大唐的漢傳僧人，在面對具有無比神聖性的佛教故土之時的心理。在此之中，我們可以以此來完成一個對兩大文明交流過程之中個案的心理分析。

二、玄奘心中的此世地圖

(一) 中國原初世界觀：宰治中國經營天下

與很多文明一樣，傳統華夏文明很早就形成了居中以制天下的觀念，因此“中土”、“中國”等諸多概念也應運而生。據《太平御覽》卷一五六“州郡部二·述京都下”引《五經要義》：“王者受命創始，建國立都，必居中土。所以總天地之和，據陽陽之正，均統天下，以制萬國者也。”¹但早期之“國”則并非是我們今天的那種具有地域、民眾與政治架構的國家(country、state)。它最早是指代“國”字的本義，也即四面有牆并有一定土地的城邑。換而言之，“國”就是指“城”。因此我們從西周初期直至晚期出現文字記載的銘文上所讀出的信息，就表明其中的“中國”所指的是“成周”(洛邑)或者“鎬京”這些特定的城市，或者是在諸多政治實體之中的“商國”。

而到了春秋時期，因襲過去的詞義，“中國”就要麼還是指代王畿或者是周王國諸侯，也即“諸夏”。²而以此為同心圓之核心，又形成了自近至遠的範圍劃分，即以京城地區王畿為核心，每隔五百里劃分出來的“甸服”、“侯服”、“綏服”的九州文明圈。而此外還有兩層五百里圈，即“要服”與“荒服”為名的蠻、夷、戎、狄之地，所

¹ 李昉等編《太平御覽》，北京：中華書局，1995年，第二冊，第759頁上欄。

² 張其賢《“中國”與“天下”概念探源》，《東吳政治學報》2009年第3期（總第27期），第173-190頁。

有這些就構成了由中心到邊緣的所謂“五服之制”。那麼天子為何必居中土？據早期的諸多解釋，則主要是因為如此則可以在適當的距離中接受四方諸侯進貢；通過測日影可知其為地之中心；並且氣候出比較適中，不寒不暑等原因。³我們可以看到，在此後，其中的若干理由，也被用於後世佛教徒認定及論證印度或者“中印度”纔是真正的“中國”的理由。

與此相應的是對周邊敘事範式的形成與發展，這種範式至漢唐時期已經形成定式，即在正史的列傳部份之中以前面所提到的“五服之制”與“華夷之辨”為思想淵源，以此來設立各種蠻夷傳等。回過頭來簡單追溯一下正史中其模式的形成，則最早大約可上溯到司馬遷（前 145–約前 86）《史記》之中對於周邊的敘事。在《史記》之中的《西南夷》《大宛》《匈奴列傳》，其所關注者，為其族屬、民眾多寡、位置里程、土俗、禮儀制度、政教風習、兵力強弱、歷史淵源、與中原帝國的通好來往等。這樣一種敘事模式，不僅被後世的正史所模仿複製，即使如像玄奘所撰寫的遊記之中，其模式上的影響痕跡也同樣顯而易見。如果我們將玄奘《大唐西域記》與從《史記》開始的異域記錄加以比較，就會發現在形式上二者有諸多相通之處。所以，過去我們認為玄奘《大唐西域記》的撰寫中對於這些地理知識的描述，是因為唐高宗李世民為了用兵西域及印度，故令玄奘為之。這種看法目前看來，並無多少根據，因為就內容實際而言，《大唐西域記》依然與傳統的周邊敘事模式沒有多少巨大差異之處。

然而，正如前面所提到的，至少到玄奘所在的唐代為止，傳統中國正史史書之中的周邊鄰國書寫，特別宗奉內外有別，嚴夷夏大防，

³ 同前，第 213–214 頁；第 173–177 頁。

并以“五服”等一系列概念來將之劃分為以中原王朝為核心的同心圓。而將周邊的政治體貶低為列傳的內容，並不承認它們是與華夏政權平等的國與國之間的關係。簡而言之，傳統正史，是以華夏中原正朔為核心向往逐層擴散的方式，來觀照周邊世界。

我們以與玄奘同時代的唐代官修史書《晉書》中的史觀為例，它還是以東夷（錄三韓、日本等十國）、西戎（焉耆、龜茲、大宛、康居、大秦等十餘國）、南蠻（林邑、扶南二國）與北狄匈奴來統攝周邊的政權，並以一種既有的華夏正統論的秩序來將周邊的版圖劃入了一個具有等差的世界圖景之中。也就是說除了形式之外，在傳統非佛教的正統周邊敘事之中，這種精神上的內核，依然值得我們關注。並且，如果將之與以玄奘為代表的佛教徒的世界觀加以參照，我們就會發現某種差異與隔閡，而這種差異與隔閡確實很容易被形式上佛教異域記錄同正史記錄上的共通性所掩蓋。

（二）玄奘同時代的正統觀遺存

傳統史學周邊敘述模式所掌控的領域，並非僅僅祇在於正史傳記，它同樣也以精神傳播的方式在受傳統儒家思想影響的社會精英階層之中傳播。在這種背景之下，我們就不難理解，在《大唐西域記》的兩篇序之中的一些有意思的細節了。在這兩篇序中，第二篇由于志寧（588–665）所撰，其中並未提到了其眼中的世界觀，我們在此略過不提。我們要注意的則是第一篇由秘書省著作佐郎敬播（？–663年）所撰寫的序。此人是初唐重要的史學家，其觀點大體代表了唐代官方觀點。在此序之中，作者還是非常明顯的以中土文化為中心。他指出天竺之為國雖然時代久遠，但仍是“方志所未傳，聲教所不暨者”。此處特別重要者，乃是以“聲教”來指代唐王朝的政教體系。

為什麼說此一“聲教”乃是指唐王朝的政教體系呢？就普通意義上而言，對於古代的中外之別，或者“外國人”的說法難免有所紛紜，在此我們可以從法律文書中的記載來探討此一定義。在唐朝，中外之別的一個重要的法律區別，就是是否為編戶之民，也即是否為在籍者。不過，在唐代，“國”的概念，也常用來指代郡縣，“中國”此一名稱，就在不少場合，非為現在意義上的“國名”之專稱，而“唐國”則是。⁴

依照唐律，外國人的真正法律用語是“化外人”，也即“天子或者中華傳統教化之外”者。按《唐律疏議》中對其定義為，“化外人，謂蕃夷之國，別立君長者，各有風俗，制法不同。”⁵又曰：“化外人，……謂聲教之外，四夷之人……。”⁶我們看到，前面所引的敬播所謂“聲教”就是此一背景之下指代外國人。在敬播的概念之中，中外之別，除了在地域之上的中心與邊緣之外，還有文明與非文明的區別，而這一點，也足以對於普通唐朝人，也包括唐朝的佛教徒（包括玄奘）產生影響。

尤其值得注意者，是在此篇的結尾，作者充滿想像力地勾勒出了玄奘所親自到達的一百一十個國家與聽聞的二十八個國家。認為他們無不沐浴王風德化，屈膝下拜而請求歸附。這些國家，還請求更換自己的語言（為華語），并攀越崇山峻嶺來奉獻進貢之物。⁷在此

⁴ 甘懷真《從〈唐律〉化外人規定看唐代國籍制度》，收於《早期中國史研究》2011年第3期，第9頁，註釋第13頁與第22-25頁。

⁵ 長孫無忌等編，劉俊文點校《唐律疏議》卷6《名例》，北京：中華書局，1996年，第133頁。又參甘懷真《從〈唐律〉化外人規定看唐代國籍制度》（前揭），第3-4頁。

⁶ 長孫無忌等編《唐律疏議》（前揭），第307頁。

⁷ 《大唐西域記》卷一載：“親踐者一百一十國，傳聞者二十八國。或事見於前典，或名始於今代。莫不餐和飲澤，頓顙而知歸；請吏革音，梯山而奉贐。”《大正藏》編號2087，第五十一冊，第867頁下欄第19行至第22行。

我們可以看到，至少在敬播的眼中，印度還是遠慕王化而渴望歸順的蠻廷。也就是說除了在地理想像之中，唐王朝正統觀念勾勒出了一個以中原為核心的同心圓，並且以國境線為斷面，來將中外之民作了物理上的區斷。比如就法律與邊界而言，像玄奘私出關禁，而前往外國者，當徒二年。⁸ 這種形而下方面的區隔，是文明世界與非文明世界的界限。而在形而上的層面之上，唐王朝還構建了一個以禮樂文明為精神核心，如眾星捧月一般，萬國仰慕歸附的文化同心圓。

通過比較，則可以看出此時的玄奘認為相較之下，中土這個“人主之地”所值得稱道者，乃是君臣上下的禮節、典章制度的確立；而印度的優點則在於解脫生死輪回的佛理。雙方優缺互見，至少在此時的玄奘序之中，或者說要給當時唐太宗所上奏的書面文字之中，打了個平手。而且值得注意的是，這並非是這種思想曇花一現的偶然體現，在《大唐西域記》之中，也經常以中華禮儀為參照系，來觀照胡人或印度的風俗。⁹

這種觀照世界的角度以及中土在世界地理與文明版圖之中的地位，就體現了佛教世界觀與非佛教世界觀，傳統儒家世界觀與非儒家世界觀的某些影響。但是，早在數世紀之前，隨著印度文明被佛教徒介紹到東土之後，這種世界觀就受到了前所未有的衝擊。

⁸ 長孫無忌等編《唐律疏議》（前引），第106頁：“非法出入國境之關塞者，徒二年。”

⁹ 如《大唐西域記》卷一載：“黑嶺已來，莫非胡俗。雖戎人同貫，而族類群分，畫界封疆，大率土著。建城郭，務殖田畜；性重財賄，俗輕仁義；嫁娶無禮，尊卑無次；婦言是用，男位居下。死則焚骸，喪期無數；釐面截耳，斷髮裂裳，屠殺群畜，祀祭幽魂。吉乃素服，凶則皂衣。”《大正藏》編號2087，第五十一冊，第869頁下欄第19-24行。另參卷三中的記載：“鉢露羅國……人性獷暴，薄於仁義，無聞禮節。”同前書，第884頁中欄第18-21行。

（三）佛教的世界圖景

玄奘在回到中土之後，奉太宗李世民之命，撰寫了《大唐西域記》。這本書的撰寫，其世俗目的確實是相當明確的，即為了唐王朝未來的西部拓展提供地理知識上的儲備，或者也是為了拓展在正統世界觀之中對周邊地理認知上的探索。但是，作為一位出家人，一位在內心深處具有強烈宗教情懷的佛教徒，玄奘希冀證悟解脫的宗教認同一面還是會使之時常遊離於這一世俗原初寫作目的之外，並且與傳統的地域勾畫形成了某種微妙的落差，但同時他對於傳統中土地理觀，毫無疑問，也有所繼承。這兩個方面，有時並存一體，體現了玄奘作為中土傳統文化承繼者與佛教信徒這一雙重身份之間的某種張力。

在《大唐西域記》的序之中，玄奘指出，當世並無轉輪王應運而生，¹⁰ 所以南瞻部洲共有四主之國：即南面的象主之國；西部的寶主之國；北面的馬主之國與東面“和暢多人”的人主之國。此四國各有特點，其中“象主之國，躁烈篤學，特閑異術，”而“人主之地，風俗機慧，仁義昭明，冠帶右衽，車服有序，安土重遷，務資有類。……至於君臣上下之禮，憲章文軌之儀，人主之地，無以加也。清心釋累之訓，出離生死之教，象主之國，其理優矣。”

在此我們可能應該注意到兩點，一者是與傳統儒家思想相應，中土（人主之地）最為出色之處乃是其憲章文軌與禮儀制度。這還是傳統文化中，將中土文明與外域文明根本性區隔開來的標誌，而玄奘在思想之中，無論對佛教如何虔誠，依然還保存的這種文化上的潛在優越感。

¹⁰ 關於玄奘眼中的轉輪王，見孫英剛《轉輪王與皇帝：佛教對中古君主概念的影響》，《社會科學戰線》2013年第11期，第78-88頁。

但是與傳統華夏的正統周邊地理觀相較，玄奘的這一心理圖景中，華夏祇佔據了其中之一的地位，雖然在這部需要呈送給唐代君王李世民的序中，玄奘認為二處各有所長，但還是與傳統的中夏中心說有著不少的距離。

正如前賢研究所及，此一四主之國的說法是佛教的一個傳統。伯希和很早就指出過在漢譯大藏經之中，存有一部《十二遊經》(T. 0195)¹¹，其經末附有一篇短地志。其中提到閻浮提(Jambudvīpa)中有四天子，東有晉天子，人民熾盛；南有天竺國天子，土地多名象；西有大秦國天子，土地饒金銀璧玉；西北有月支天子，土地多好馬。伯希和在勘定經錄中的記載之後，認為此經乃是由南方經南海而來的沙門所譯。伯希和引證了布諾夫(Burnouf)指出近代德里王朝分裂之後曾有四位首領，其名稱即為人主(Narapati)、象主(Gajapati)、傘主(Chatrapati)、馬主(Aśvapati)。這些名稱伯希和認為過去學界所引者不但祇有一種近代的證明，且皆不一致。¹²

但是這種四王的說法其實在印度史料之中還有不少伯希和所失察者，對此印度碑銘學家斯爾卡爾(D. C. Sircar)曾有過具體考證，他通過石刻銘文發現中古時期印度的一些國王會自稱“人主、象主與馬主”這一複合稱號，以此來指代掌控了步兵、象兵與騎兵。雖然此一說法與以四王來指代四天下無涉，但無論如何，至少表明這

¹¹ 但要注意，在《經律異相》之中所引則有超出此經範圍者，具體情況不明，見《大正藏》編號 2121，第五十三冊，第 10 頁上欄第 24 行至中欄第 29 行。

¹² Paul Pelliot, “La théorie des quatre Fils du Ciel”, *T'oung Pao*, Second Series, 22.2 (May, 1923): 97-125; 同文漢譯為伯希和《四天子說》，馮承鈞譯，《西域南海史地考證譯叢三編》，北京：商務印書館，1936 年 [1962 再版]，第 84-103 頁。

種說法是印度本土所有，而非為中土自創。¹³

除此之外，伯希和還指出，早在早在公元 245–250 年期間，中國的使臣康泰（生卒年不詳）、朱應（生卒年不詳）就曾出使暹羅灣畔一個印度化的國家——扶南。他們回到中國後撰寫的《外國傳》雖然大部軼失，但伯希和還是檢出一條，即《史記正義》之中有引：“康泰《外國傳》：外國稱天下為三眾，中國為人眾；大秦為寶眾；月氏為馬眾。”¹⁴ 這同樣也可看到此一說法在印度文化圈中所傳播之遠與傳信形成時間之早。無論如何，這一印度傳統經過佛經的傳譯或者是來往使者交聘、商旅往來等也傳到了中國，并使佛教界獲得了一種與中土的華夏中心觀全然不同的世界秩序表達與圖景展示。

（四）佛教中的“中國”與“邊地”：戒條與教義上的限定

我們先來考察一下佛教之中的“中國”與“邊地”概念形成。要知道，在唐代法律條文之中，對於存於唐代編戶之中並且在籍的中土居民與化外人，有著二元劃分；同樣，在佛教概念之中，對於“中國”與“邊地”的區別也是與佛教的律令條文有關。因為這牽涉到的是個重要的受戒儀式問題，即受具足戒一般正常情況下佛教規定需要十位具有相應資格的出家人方能授戒，而當時佛陀的一位弟子大迦旃延（Mahākātyāyana）在邊遠地區阿槃提國傳教。為了能讓

¹³ D. C. Sircar, *Indian Epigraphy*, New Delhi: Motilal Banarsidass Publishing House, 1966, pp. 338-340. 另外可參 D. C. Sircar, *Indian Epigraphical Glossary*, New Delhi: Motilal Banarsidass Publishing House, 1966, p. 212, Narapati 詞條。

¹⁴ 此條今見於司馬遷《史記》，北京：中華書局，2000年，第2397頁。伯希和《四天子說》（前引），第108頁。又：此條伯希和檢出後多為學界所引用，但甚少有人指出伯氏之功，亦可嘆也。

億耳 (Sroṇakoṭivimśa) 沙彌受戒，要等三年方得僧足，因此就派遣億耳請佛開許。這個故事在諸部廣律之中都有記載，我們也就差不多可以認為這至少是佛教文獻中對於“中國”所頻頻提到的一個重要機緣。我們下面以不同部派來簡單梳理一下佛教之中“中國”與“邊地”的定義與區別，以及此一概念的若干明顯演化過程。

1、巴利上座部

我們先看巴利《廣律·犍度》(Vin.1.197) 之中的記載：

Tatrimē paccantimā janapadā :

puratthimāya disāya gajaṅgalaṃ [kajaṅgalaṃ (sī. syā.)] nāma nigamo, tassa parena mahāsālā, tato parā paccantimā janapadā, orato majjhe.

puratthimadakkhiṇāya disāya sallavatī [salalavatī(sī.)] nāma nadī, tato parā paccantimā janapadā, orato majjhe;

dakkhiṇāya disāya setakaṇṇikaṃ nāma nigamo, tato parā paccantimā janapadā, orato majjhe;

pacchimāya disāya thūṇaṃ nāma brāhmaṇagāmo, tato parā paccantimā janapadā, orato majjhe;

uttarāya disāya usīraddhajo nāma pabbato, tato parā paccantimā janapadā, orato majjhe.

漢譯：

邊地如下：

東方有地名為“象頸”(gajaṅgala)，再往東則有一棵大娑羅樹，從此以外為邊地，從此以內為中[國](Majjhima[desa])；東南有地名為薩拉瓦提(Sallavatī)河，從此以外為邊地，從此以內為中國；南方有地名為白耳環(Setakaṇṇika)聚落，從此以外為邊地，從此以內為中國；西方有個婆羅門聚落名為柱(Thūṇa)，從此以外為邊地，從此以內為中國；北方有名字尸羅達奢(usīraddhaja)山，從

此以外為邊地，從此以內為中國。¹⁵

在巴利語境之中，“中國”用語為 Majjhimadesa (梵:Madhyadeśa)，與它相應的則是“邊界的、鄉下的、地方的、田舍的”，此詞即“paccanta-janapada” (梵:pratyanta-janapada)。

這種記錄，我們下面會討論，在其他幾部廣律的對應部份之中可以找到不同的說法。但是，即使是在南傳經典之中，對於四至，也即“中國”之邊界記載也有不同。我們下面列出南傳另外一種記載，以及其他部派之中對於“中國”四境的描述：

	東界	東南界	南界	西方	北界
南傳《本生經》 ¹⁶	迦旦遮羅村，越此有大沙羅樹	沙羅羅瓦底河	白木調村	土拿婆羅門村落	烏西拉達迦山

2、法藏部

	東界	南界	西方	北界
《四分律》	白木調國	靜 ¹⁷ 善塔	一師梨仙人種山	有國，名柱

3、說一切有部

	東界	東北界	南界	西方	北界

¹⁵ 此處對應之元亨寺本《南傳大藏經》第二冊，第263頁上欄第6-10行，高雄：元亨寺妙林出版社，1993-94年。此處為筆者自譯。

¹⁶ 元亨寺本《南傳大藏經》第三十一冊，第83頁上欄第7-11行，另參巴利聖典學會版《本生經》PTS.Ja.1.49。其他漢譯見於元亨寺本《南傳大藏經》第六冊《南傳小部經典》，第173頁中欄16-19行。

¹⁷ 參其他諸種文獻，則更可能是“靖善塔”。

十誦律 ¹⁸	婆羅聚 落字伽 郎	竹河	白木 聚落	住 ¹⁹ 婆 羅門聚 落	優尸羅山， 去山不遠 有蒲泉薩 羅樹
-------------------	-----------------	----	----------	-------------------------------	-----------------------------

4、根本說一切有部

在學界有認為說一切有部與根本說一切有部實際是同一個部派，²⁰ 但至少在廣律內容來看，二者之間的差異還是較為明顯的。我們來檢索一下主要是由義淨所翻譯的若干根有部律藏文獻中的“中國”斷限：

	東界	南界	西界	北界
根有部皮革 事 ²¹	奔茶林	攝伐羅佛 底(河)	(宰吐奴) 鄔波宰吐奴 婆羅門村	嗚尸羅 (山)
根有部百一 羯磨 ²²	奔茶跋達 那(國城 東有)娑 羅樹名奔 茶各叉	攝跋羅伐 底城南有 攝跋羅伐 底(河)	鄔波宰吐奴 (村)	嗚尸羅祇 利 ²³

¹⁸ 《大正藏》編號 1435，第二十三冊，第 181 頁下欄第 29 至第 182 頁上欄第 5 行。

¹⁹ 當為“柱”，具體見前面巴利語律藏中西方邊境的記錄，“柱”為意譯，“住”字顯為訛寫。

²⁰ 榎本文雄《「根本說一切有部」と「說一切有部」》，《印度學佛教學研究》1988 年第 1 期(第 47 號)，第 400-392 頁。

²¹ 《大正藏》編號 1447，第二十三冊，第 1053 頁上欄第 1-14 行。

²² 《大正藏》編號 1453，第二十四冊，第 477 頁下欄第 12-28 行。

²³ 紀按：祇利即梵語 giri，也即“山”。

根本薩婆多部律攝 ²⁴	奔茶林	攝伐羅伐底河	宰吐奴村	唄尸羅山
根有部毘奈耶頌 ²⁵	東境奔茶跋達那，此界有樹號娑羅	南邊城號攝伐羅	西界村名宰吐奴	北山名曰唄尸羅，寺名答摩娑畔那

在此諸種文獻之中，最可注意者為義淨在《根有部百一羯磨》卷五之中所做的一段附注，其中提到了在他的時代之中對於“中國”與“邊地”的看法。就前者而言，義淨指出雖然他沒有完全目擊，但中國的範圍大致是“東西兩界三百餘驛，南北二邊四百餘驛”。²⁶不過，這一邊界限定已經與義淨時期的佛教現狀有很大的不同了，比如他就提到離此界限東南四十驛許的一地，也是屬於東天的，此地也是昇舶入海歸唐之處。從此坐船兩個月就到了南海諸洲，而這些東南亞國家，國王大多敬信佛教，僧人也有一千多，“並多行鉢，所有尋讀乃與中國不殊，沙門軌儀悉皆無別”。也即就保持佛教正統而言，傳統的“中國”說就受到了一定的挑戰。²⁷

5、雪山部

	東界	南界	西界	北界
毘尼母經 ²⁸	羅睺跋陀塔 ²⁹	多奴	書毘陀樓陀	無至羅毘闍

²⁴ 《大正藏》編號 1485，第二十四冊，第 554 頁上欄第 6-12 行。

²⁵ 《大正藏》編號 1459，第二十四冊，第 618 頁上欄第 28 行至中欄第 2 行。

²⁶ 關於巴利文獻之中“中國”的範圍，主要可參 T. R. Davids, “Note on the Middle Country of Ancient India,” *Journal of the Royal Asiatic Society* 36.1 (1904): 83-93.

²⁷ 《大正藏》編號 1453，第二十四冊，第 477 頁下欄第 21-28 行。

²⁸ 《大正藏》編號 1463，第二十四冊，第 846 頁下欄第 5-8 行。

粗略言之，這個“中國”的界限大體就是佛陀遊化的恒河中下游地區，其開始之時，範圍限定是相當狹小的。以至於我們在某些文獻之中，甚至可以發現將佛陀入滅的拘尸那迦(Kushinagar)也都當成了被人輕視的邊地了。³⁰

但事易時移，其界限也還是會有變化，並呈明顯的拓展趨勢。比如我們通過上面的四境的各種歧異，就可以大致發現，佛教大力拓展的方向是由東向西。並且出現了“東方與西方，中國與邊國，中國佛教與邊國佛教對抗的事實。……東方是重法(經)的，西方是重律而又重阿毘達磨的，兩大系逐漸形成。……這是東方與西方，也是中國與邊地佛教的抗爭，而勝利屬於邊地的西方。”³¹ 西方學者，也通過對這一區域地理學的勘定，得出這個佛教中國觀的四界之中，其東方與北方大致固定，而對西方與南方則一直在變更。³² 也就是說，隨著佛教的不斷發展，這個中國的界限也在隨之發生變化，而向西向南方拓展，則可能是一個潛在的趨勢。

值得注意的是，在上座部佛教移到錫蘭島之後，我們可以發現，在上座部佛教文獻之中至少在覺音(Buddhaghōṣa，約五世紀)的時代，就已經開始有將錫蘭島也當作“中國”的傾向。在覺音對《增支部的》

²⁹ 此經之中另外一處作“羅多跋陀羅”，見《大正藏》編號1463，第二十四冊，第821頁下欄第21-23行。

³⁰ 《大般涅槃經》卷二十九：“師子吼言：世尊！十六大國，有六大城。所謂舍婆提城、婆枳多城、瞻婆城、毘舍離城、波羅捺城、王舍城，如是六城世中最大。何故如來捨之，在此邊地弊惡，極陋隘小拘尸那城入般涅槃？”《大正藏》編號374，第十二冊，第539頁中欄第24-28行。

³¹ 釋印順《初期大乘佛教之起源與開展》，第七章第一節第一項“佛教中國與邊地”，臺北：正聞出版社，1992年，第400-401頁。

³² A. Parasher-Sen, “Of Tribes, Hunters and Barbarians: Forest Dwellers in the Mauryan Period,” *Studies in History* 14.2 (1998): 173-191.

註釋書之中，我們就可以發現有這樣的表述：

Tambapannidīpe Anurādhapuraṃ Majjhimadeso nāma
(AA.i.165).

也就是說在此銅鑠洲（巴：Tambapannidīpa，即錫蘭島舊稱）的阿努拉德普勒（巴：Anurādhapura）也名為“中國”。³³ 因此，我們大致可以得出結論，即使是在印度次大陸文獻之中，“中國”這一概念也具有明顯的時代性。並且，正如我們在前面提到過的，“中國”的概念最初的形成原因是出於戒律上的緣故，下面我來簡單介紹一下。

6、限定邊地的原因：戒律上的開緣

限定“邊地”與“中國”最初主要是因為戒律上的原因。佛教戒律上有一個非常重要的規定，就是對一項戒條之中的每個詞彙都要做意義上的限定，這也就是為什麼對於“中國”最早的定義出自律藏文獻的根本原因。

至於邊地因為出家人數較少，並且有很多與恒河下游佛陀最初遊化之地不同的特殊氣候、風俗等原因，故而佛教對於這些邊緣之地會有一些特殊的規定，在此并無歧視等方面的因素涉入。比如一般而言，邊地可以五人即受大戒（中國為十人）；可以穿多層的皮鞋（因為砂石等原因，而中國則多赤腳）；邊地還可以一天之內洗幾次澡。這都是佛教因地制宜，體現靈活的一面。這種情況，在律藏文獻之中有一個術語即“邊方淨”。³⁴

³³ K. Scheible, *Reading the Mahāvamsa: The Literary Aims of a Theravada Buddhist History*, p.171, n.17. New York: Columbia University Press, 2016.

³⁴ 《大正藏》編號 1441，第二十三冊，第 598 頁上欄第 21-29 行。另外還可參考中國律師對此諸方面的解釋，《大正藏》編號 1804，第四十冊，第 110 頁上欄第 28 行至中欄第 1 行。

那麼從戒律文獻上看，華夏到底是邊地還是中國就是非常明確的，並且，可以說是所有佛教文獻之中含義最少歧義者。這一點，對於我們以後理解某一特定時代之中，律宗僧人與其他宗派僧人對於“中國”這一概念的態度是有所幫助的。

回過頭來，我們就可以大致瞭解這種規定對於漢地僧人最直接的衝擊是什麼。即最為直接的影響就是在東土祇需要五位僧人即可授具足戒，這一點在很早就已經達成了共識，如《法苑珠林》中轉載有北齊時沙門統法上（495-580）的傳記，其中就記載法上認為：

震旦在白木條東二萬七千里，開持律五人得授大戒。³⁵

也即無論如何持有歧義，在不少熟悉佛教戒律條文的律師眼中，震旦（即中土）很明確是處在印度佛教的“中國”概念之外的。

（五）佛教中的“中國”與“邊地”：教義與思想

如果說“中國”有戒律上實用性的一面，則就宗教學上的共性而言，在教義教理上出現合理性解釋也就同樣是必然。在很多宗教之中，作為教主出生地具有某種神聖性與必然性的解讀，也是非常容易理解的。比如在佛教剛剛傳入中土的後漢之時，就已經在譯經之中傳遞出了佛陀祇能生於佛教文獻之中的“中國”，並且給出了合理化的解釋。

比如後漢時西域三藏竺大力（活躍於二世紀末）共康孟詳（活躍於二世紀末）所譯的《修行本起經》卷一之中即載：

迦夷衛者，三千日月萬二千天地之中央也，過去來今諸佛，皆生此地。³⁶

³⁵ 《大正藏》編號 2122，第五十三冊，第 944 頁下欄第 9-13 行。

從此經後世的另外幾處異譯來看，此處不太可能是來自中土的思想或者是文獻摻入。³⁷ 以佛陀出生之地為天地之中的說法在佛教傳入之後曾非常流行，並且還有一套與之相應的理論與實踐。比如通過測影等一系列方法，來論證出中印度纔是整個世界的中心。³⁸

除了此地為世界的中心之外，另外的解釋則是此地的人民非常殊勝，而其他地域則根器粗劣，無法掌握深奧的佛法。³⁹

除了世界中心、民眾聰慧之外，第三個解釋則是因為“中國”物產豐富，有甘蔗、稻米、肥壯的牛，並且沒有貧乞與鬥爭之事。⁴⁰ 這種記載所在皆有，有些文獻就將這些諸種因緣殊勝之處作了總結。⁴¹

³⁶ 《大正藏》編號 184，第三冊，第 463 頁中欄第 9-10 行。

³⁷ 其異譯者，如題名為東吳支謙所譯的《太子瑞應本起經》（《大正藏》編號 185，第三冊，第 473 頁中欄第 16-20 行）；西晉聶道真譯《異出菩薩本起經》（《大正藏》編號 188，第三冊，第 618 頁上欄第 6-8 行）。

³⁸ 《高僧傳》卷七：“天竺夏至之日方中無影，所謂天中。”（《大正藏》編號 2059，第五十冊，第 368 頁上欄第 14-15 行）另參王邦維《“洛州無影”與“天下之中”》，《四川大學學報》（哲學社會科學版）2005 年第 4 期，第 94-100 頁；王邦維《佛教的中心觀對中國文化優越感的挑戰》，《國學研究》2010 年總第 25 輯，第 45-53 頁；陳金華《東亞佛教中的邊地情結：論聖地及祖譜的建構》，《佛學研究》2012 第 1 期，第 26-27 頁；孫英剛《洛陽測影與“洛州無影”：中古知識世界與政治中心觀》，《復旦學報》（社會科學版）2014 年第 1 期，第 2-9 頁。

³⁹ 在唐代地婆訶羅所譯的《方廣大莊嚴經》之中就有典型的說明，即佛陀之所以選在閻浮之中的此地降生，是因為：“菩薩不於東弗婆提、西瞿耶尼、北鬱單越及餘邊地，唯現閻浮。所以者何？閻浮提人有智慧故。何故觀國？菩薩不生邊地，以其邊地人多頑鈍無有根器，猶如瘞羊而不能知善與不善言說之義，是故菩薩但生中國。”（《大正藏》編號 187，第三冊，第 541 頁下欄第 19-25 行）。

⁴⁰ 宋法賢所譯《眾許摩訶帝經》卷二：“觀國土：若其國土最上殊勝，有上味甘蔗，香美稻米，肥力大牛，無諸貧乞及鬪爭事，如是國土，名為中國，我即往生；恐彼有情而興毀言，菩薩過去修大勝因，云何於今却生邊地。”（《大正藏》編號 191，第三冊，第 938 頁中欄第 9-13 行）

⁴¹ 《根本說一切有部毘奈耶》卷 9：“我之中國特勝諸方，甘蔗香稻果實充足，畜產豐饒快樂安隱，人物繁多咸重慈濟，聰明福德技藝過人。有彌伽河吉祥清潔，於河兩岸其水平流。有十八處仙人住止，各大精苦現得昇天。”（《大正藏》編號 1442，第二十三冊，第 671 頁上欄第 17-21 行）

而與此相應，中國佛教徒在印度朝聖之後，也往往會以切身感受來印證佛經中所記載的佛陀生活過的土地的殊勝之處。在其描述之中，佛教“中國”是一個氣候溫和，物產豐富，人民和樂，政府無嚴刑苛法，佛法普遍獲得敬信的樂土。⁴²

而相對而言，生在邊地之惡，就甚至可與地獄等相提並論。⁴³ 所以，對於普通佛教徒而言，下輩子投胎托生於邊地就是一個非常不好的選擇，故而成為了衆所周知要避免之事。這種思想，幾乎從佛教剛剛傳入中國開始，就已經在譯經之中體現出來了。⁴⁴ 但在各種佛教經典之中，最為系統的對於邊地的厭棄的表述，是出現在各種《般若經》的譯本之中。故而幾乎伴隨著此經從佛教最初傳入時開始，⁴⁵ 一直到玄奘系統性地重新翻譯之後的數百年間，出現了大量的異譯本，並且佛教中最著名的譯經師中也都參與到了此經的翻譯之中，也就將此種思想較為系統地帶入了中土。

1. “中國的標誌”：金剛座與佛鉢

作為佛教的“中國”，除了地域上的標誌之外，隨著時間的推移，

⁴² 《高僧法顯傳》：“中國寒暑調和無霜雪，人民殷樂，無戶籍官法。唯耕王地者，乃輸地利。欲去便去，欲住便住。王治不用刑斬，有罪者但罰其錢，隨事輕重。雖復謀為惡逆，不過截右手而已。王之侍衛左右，皆有供祿。舉國人民，悉不殺生。不飲酒不食葱蒜。”（《大正藏》編號 2085，第五十一冊，第 859 頁中欄第 1-7 行）

⁴³ 此類經典中所錄實在過於常見，姑各舉小乘、大乘經典一例。前者如《出曜經》卷 21：“所已惡趣者，地獄餓鬼畜生，邊地夷狄之中，亦名惡趣。”（《大正藏》編號 212，第四冊，第 724 頁下欄第 8-9 行）後者見：《大般若波羅蜜多經》卷九：“如是有情成就身惡行、成就語惡行、成就意惡行，誹毀賢聖邪見因緣，身壞命終當墮惡趣，或生地獄、或生傍生、或生鬼界、或生邊地，下賤穢惡有情類中受諸劇苦。”（《大正藏》編號 220，第五冊，第 46 頁中欄第 23-27 行）

⁴⁴ 在題名為安世高所譯的《佛說舍利弗悔過經》就記載有：“不欲生邊地無佛處。”（《大正藏》編號 1492，第二十四冊，第 1090 頁中欄第 20 行）

⁴⁵ 目前所知漢譯《般若經》中最早的類似思想見於支婁迦讖所譯的《道行般若經》卷 8：“終不生邊地。”（《大正藏》編號 224，第八冊，第 465 頁上欄第 3 行）

也往往具有了某些與之相應的聖物。在此，我們先以金剛座與佛鉢為例作一點簡單的論述。此一金剛座，相傳即是佛陀在菩提伽耶成道之時所坐之處。因此，後世也就成為了佛教的朝聖地點之一。⁴⁶ 而此一金剛座的真容相，在唐代也頗為流行，義淨三藏歸國之時就曾帶回了金剛座真容一鋪。⁴⁷

對金剛座，我們可以參考玄奘所見的記錄，在《慈恩傳》中記載菩提伽耶之正中有金剛座，乃是：

賢劫初成，與大地俱起，據三千大千之中，下極金輪，上齊地際，金剛所成，周百餘步。……今欲降魔成道，必居於此，若於餘地，地便傾仄，故賢劫千佛皆就此焉。又成道之處亦曰道場，世界傾搖，獨此不動。

一二百年來眾生薄福，往菩提樹不見金剛座。佛涅槃後，諸國王以兩軀觀自在菩薩像南北標界，東向而坐。相傳此菩薩身沒不現，佛法當盡，今南邊菩薩已沒至胸。⁴⁸

也即，我們從玄奘眼裡所看到的中印度佛陀故鄉，即使承認其曾為世界的中心，但這個中心，卻正處在淪陷之中，而佛法亦在此漸漸消亡。與此相應的是另一佛教聖物佛鉢，也經歷了由中印度向

⁴⁶ 如《根本說一切有部百一羯磨》卷九載：“成佛處，在摩揭陀法阿蘭若菩提樹下金剛座上。”（《大正藏》編號 1453，第二十四冊，第 496 頁上欄第 5-6 行）另可參玄奘所譯《俱舍論》卷十一：“唯此洲中有金剛座，上窮地際下據金輪，一切菩薩將登正覺，皆坐此座上起金剛喻定，以無餘依及餘處所有堅固力能持此故。”（《大正藏》編號 1558，第二十九冊，第 58 頁上欄第 1-4 行）

⁴⁷ 可參《宋高僧傳》中的記載（《大正藏》編號 2061，第五十冊，第 710 中欄第 20 行）。唐代金剛座真容的流傳可參肥田路美《唐代における佛陀伽耶金剛座真容像の流行について》，町田甲一先生古稀紀念會編《論叢佛教美術史》，東京：吉川弘文館，1986 年，第 155-186 年；漢譯見肥田路美著，李靜杰譯《唐代菩提伽耶金剛座真容像的流布》，《敦煌研究》2006 年第 8 期，第 32-41 頁。

⁴⁸ 《大正藏》編號 2053，第五十冊，第 236 頁中欄第 5-21 行。

西北印度傳遞的過程。⁴⁹ 限於篇幅此處不再展開，但是佛教聖地的轉移本身，也正是與這種聖物的轉移相對應。我們可以看到，隨著佛教在中印度佛教原始故地的日漸消亡，佛教聖物與聖地本身，都在向周邊地區擴散，而這本身就反映了佛教本身的擴張與向往發展。

2. 佛教內部“中國”的思想擴張

早期佛教之中的“中國”乃是佛陀誕生之地，並且據稱土地殷商富，四季調和，民眾聰慧。因此能夠投胎轉世或者在此地生活就成了諸多佛教徒的夢想。但是問題是這種理想並非所有人所能實現，那麼對於不能達到此種條件者，就存在某種宗教救贖上的不公。因此，隨著佛教本身在中印度“中國”地區，乃至整個印度之中的逐漸式微，在教義教理上加以解決這種矛盾之處，以此來適應佛教日漸向周邊傳播，並且周邊地區佛教有比印度更為興盛的現狀，就勢所必然了。

所以，我們就可以看到，一方面，佛教大力主張佛、菩薩等絕對不會投生於邊地，而祇會生於“中國”，但另外一方面，卻已經有了不再以戒律中那樣一種相對僵硬的方式來解釋“中國”與“邊地”的勢頭了。比如在《大智度論》之中就認為，所謂邊地或者邊國，其本質原因是不敬信佛教三寶。所以如果一個人真能敬信三寶，並且了知佛教的諸法實相，那麼就算是生活在我們這個閻浮提世界之外，也不叫生在邊地，更何況我們生活在這個閻浮提世界之中的人呢？⁵⁰ 我們

⁴⁹ 李靜杰《佛鉢信仰與傳法思想及其圖像》，《敦煌研究》2011年第2期，第41-52頁與第128-131頁；孫英剛，李建欣《月光將出，靈鉢應降：中古佛教救世主信仰的文獻與圖像》，《全球史評論》2016年第2期，第109-140頁。

⁵⁰ 《大智度論》卷九十三：“邊國者，無三寶之名，不識七眾，但貴今世現事不貴福德道法，故名邊地，不但生邊國故名為邊地。若識三寶，知罪福相續因緣，解諸法實相，是人雖生閻浮提外，不名為邊，何況生閻浮提中！”（《大正藏》編號1509，第二十五冊，第714頁中欄第20-25行）

可以看到，這就不再是一種僵化的“中國一邊地”觀，而是一種跳出皮相，而追求其精神本質的分類，也體現了某種哲學上的必然性。

其次，就是在佛教之中又生發出某種為了獻身度眾而主動投身於邊地的思想，就有經典中記錄因為慈悲濟世之願望，而現生邊地的行為。⁵¹而值得注意的是，我們在玄奘自述之中，也可以找到類似的說法。在《慈恩傳》之中記載在玄奘準備回國之際，印度法師就勸說他，印度是佛誕生之地，而邊地惡劣無福，所以不勸玄奘迴歸。玄奘即以維摩詰投身瞻部是為之除冥的說法來解釋自己的獻身行為。玄奘直言，印度是佛陀所生之地，他不是不愛樂，但為了廣利群生，還是決定回國。在此我們看到，雖然玄奘心中還是有著一定的印度情結，但在菩薩思想的影響之下，主動前往邊地無疑給他的回國行為提供了一個非常合理的解釋。⁵²

三、我之中國，彼之邊地

如前所述，佛教以佛陀出生之處為天地之中心，這就直接與中土為世界中心的觀念有了很大的矛盾。故而在《牟子理惑論》之中，就慨歎“漢地未必為天中也”。⁵³這種情況在以後的佛教徒之中頗為

⁵¹ 姑舉一例，《虛空藏菩薩經》載：“善男子！是虛空藏菩薩摩訶薩，為此人故起大慈悲現生邊地。”（《大正藏》編號 405，第十三冊，第 652 頁上欄第 8-9 行）

⁵² 《大正藏》編號 2053，第五十冊，第 246 頁上欄第 27 行至中欄第 13 行。

⁵³ 《大正藏》編號 2102，第五十二冊，第 3 頁下欄第 22 行。此論真偽與年代都有過不少爭論，但學界主流意見還是至遲不會晚於晉宋之間。具體情況簡介可參，傅教石《中國近代佛教史上的五次大爭辯（下）》，《內明》1992 年，第 33-34 頁（全文 33-36）。另參張曼濤編《現代佛教學術叢刊》之十一《四十二章經與牟子理惑論考辨》，臺北：大乘文化出版社，1978 年。

流行。因為佛經之中所廣記者，佛陀所誕生或成佛之地方為天地之中。⁵⁴ 故而，在東土佛教之中，就必然產生了諸多的影響。故在南北朝初期夷夏、佛道之爭時，就常有佛教徒提到印度方為世界的中心，而此後相當長的時間內這種思想也一直頗為流行。⁵⁵ 也即在整個南北朝時期，不少高僧都明確認為華夏並非“中國”，中國祇能是指印度。

而到了唐代玄奘的時期，最為系統地闡述這種思想的就是著名的律師道宣，在他的著作《釋迦方志》的“中邊篇”之中，就通過“名”（概念）、“里”（地理）、“時”（氣候）、“水”（水文）與“人”（人文）這五個方面來論證印度為中國的理論。⁵⁶ 因此，過去學界就認為會使東土的僧人產生一種強烈的自卑感與焦慮感，並將之命名為“邊地 / 邊境 / 邊國情節”（Boardland Complex）。而祇是隨著印度佛教的衰落，越來越多的中國佛教徒纔不再把印度作為佛教世界的中心。而其解除焦慮感的方法，除了“力證中亞人對佛法的理解與印度人同樣，甚至更加殊勝之外，……另一常用措施是創造聖地。”除此

⁵⁴ 見前注 36。另外，在佛經之中有不少記錄以佛陀悟道的金剛座為世界中心的說法，見注 46 與其他各處，例證較多，不再贅述。

⁵⁵ 劉宋之時的佛道之爭中，佛教界大多以天竺為世界中心來對應本土中心說。如謝鎮之言：“天竺者。居娑婆之正域。”（《大正藏》編號 2102，第五十二冊，第 42 頁中欄第 26-27 行）；僧人惠通也說“天竺天地之中。佛教所出者也。”（同前引，第 45 頁下欄第 26-27 行）；釋僧敏言：“子出自井坎之淵，未見江湖之望矣。如經曰：佛據天地之中，而清導十方。故知天竺之土是中國也。”（同前引，第 47 頁中欄第 25-27 行）此後類似的看法也不少，如元康《肇論疏》卷三：“豈可以葱嶺之東為中國乎？中國獨五天是也。”（《大正藏》編號 1859，第四十五冊，第 191 頁下欄第 26-27 行）釋祐《弘明集》卷十四序中載：“故知天竺居中，今以區區中土稱華，以距正法。雖欲距塞，而神化常通，可為悲涼者。”（《大正藏》編號 2102，第五十二冊，第 95 頁下欄第 18-19 行）另可參呂建福《佛教世界觀對中国古代地理中心觀念的影響》（前揭），第 80-81 頁。

⁵⁶ 《釋迦方志》卷一之“志中邊篇第三”（《大正藏》編號 2088，第五十一冊，第 948 頁下欄第 27 行至第 950 下欄第 1 行）另參陳金華《東亞佛教中的邊地情結：論聖地及祖譜的建構》（前揭），第 26-27 頁。

之外，邊地的另一對治方法是祖譜的建立。⁵⁷

我在此想要指出的是，所謂的“邊地情節”可能會比我們想像的還要更為複雜一點。比如，我在前面就談到過了，“中國”與“邊地”概念具有戒律學上的實用性，因此我們不難發現，律師這一群體就對於“中國”的概念更為熟悉。而其他僧人，則可能相對更不敏感一點。通過檢索“中國”這一詞彙在文獻之中的用例，我們大致可以得出結論就是玄奘、道宣、義淨三人的用例中，基本都是指代印度，尤其是後二者非常嚴格。但在同時代的其他僧人中，則就遠非如此。雖然限於篇幅，我在此無意展開更為深入的研究，但我們還是有理由懷疑這種印度佛教的“中國”觀所達到的影響深度在何種程度之上超越了律師，以及佛教精英階層的狹小圈子之外。

比如，就唐宋時期的地理表述而言，我們可以發現在除了在少數唐宋人，如白居易(772-846)、黃裳(1044-1130)的文集之中尚發現四天下南贍部州的表述之外，則主要是在五代宋初的若干寺院所授菩薩戒牒之中，注意並非是在官府的正式戒牒中。而其他文獻中出現這種表述則是出現在一些十到十三世紀的石刻題記與買地券之中。⁵⁸ 但就數量，以及參與者的身份來看，我們大致還是可以得出一個結論，就是即使在宋遼金平民階層之中曾一度在某些情況下流行過，以佛教地理中的“南贍部州”冠於當地地名之前的習慣。但這種習慣在傳世文獻中極為罕見，故而我們可以較為安全地得出結論：在傳統精英階層之中，其傳播範圍并不廣泛。

⁵⁷ 見陳金華《東亞佛教中的邊地情節：論聖地及祖譜的建構》(前揭)，第33-36頁。

⁵⁸ 宋坤《虛擬與真實：唐宋遼金時期佛教影響下的地理表述》，《河北學刊》2017年第2期，第221頁。

四、結論

綜上所述，我們大致可以推演出佛教中“中國一邊地”這一概念的發展簡史，它最初的誕生可能是出自一個相當現實的需要，即用來判定是否應該嚴格執行佛教的戒律，或者因為處在佛教傳播的非核心地帶，而給予某種律令條文上的通融。“中國”所指代的地域乃是指佛陀最初傳教的中印度核心地帶。但是隨著時間的發展，在教義教理上，也逐漸衍生出了附加的內涵，即作為佛教教主的佛陀誕生在此一地區，具有某種必然性與合理性，其中就包括，此一地域乃是世界中心的說法。這種地理中心，是與文化中心論相應的，是一種文化優越感的體現。相對而言，在此地區之外就有被視為次一等與邊緣化的趨向。因此，從最初的實用性選擇，增加了價值上的判斷。並進一步將這種價值判斷賦予了宗教上的神聖性，這也是一般宗教之中常見的演進軌跡。

但是，隨著佛教在印度的擴張，尤其是向西部的發展，我們就會發現，原始的“中國——邊地”模式日益顯得過時。而處在原來此一概念邊緣地帶的佛教徒，日益會產生一種對舊有體系的不滿與挑戰。因此，即使是在印度佛教發展的早期，我們還是可以追蹤到“中國”這一概念邊緣的拓展路徑，尤其是在非戒律文獻範圍之外，這一過程是與佛教向外推進的過程同步的。

與印度類似，中國同樣是一個具有強烈自我個性的文明，其文化優越性的體現之一，也正是在於將自己的文明視為世界的中心與原點。因此，我們可以發現，隨著佛教的傳入，就會產生二者之間的矛盾與衝突。這就體現在對於何者方為世界中心的爭論之中，這種印度中心論，除了受到華夏傳統文化的挑戰之外，還應該注意到

它在中國階層的滲透也有著一定的侷限性。

從目前的資料來看，我們大致可以勾勒出這樣一個輪廓，即在律師與佛教知識精英，尤其是與印度有過直接或間接接觸的僧侶之中，這種印度中心論頗有市場，但也幾乎僅限於此。比如雖然在大量佛教文獻，尤其是律藏文獻以及規模巨大、譯本眾多的《般若經》類文獻之中，我們可以發現其中的“中國”主要是指印度的某一特定區域，但是，可能是由於這類文獻的滲透力遠遠沒有達到我們就其思想與組織重要性所能假定的那種深度，可以對東土佛教徒起到相當深入持久的影響力。這種印度中心論，就如淺水過境，在中土文化上祇留下了相當淺表的一層。

尤其是隨著北宋以降，中印間的佛教交流隨著北方交通的中斷，以及隨後佛教在印度的退潮，而不再大規模持續。再加上從唐代開始，中國聖地的日漸興起，印度中心論與多元中心論的觀點就更加難得人心。這大概就是這種佛教地理觀對於中國中古社會的衝擊，以及其侷限性。

也正是從晚唐五代開始，更加適應中國特色的禪宗日漸興起。與傳統的天台、唯識、華嚴、真言等較為傾向於都市傳教的宗派相較，禪宗更加山林化、平民化與農業化，而前者則更體現了傳統佛教的開放性、商業化趨勢。禪宗的興起，在一個農民與農耕文化佔據主導地位的國家之中，具有歷史上的必然性。但卻同時，壓制了印度佛教之中親商、開放、勇於向外傳播的個性。在某種意義上來講，佛教的世界觀，對於傳統中國的華夏中心論是一種必要的糾偏。因為它至少讓我們看到，我們并非一定就是世界的中心，而可能祇是廣大世界的一個部份。但隨著農耕宗教——禪宗的興起，我們的整個社會也變得越發內向、自閉。隨著蒙元、滿清等北方部族的破

壞性征服，我們確實不再擁有我們祇是偏居世界一隅的，某些中古印度朝聖者的心理自卑，但卻日益陷入了另外一個唯我獨尊的怪圈。這一切，一直要等到鴉片戰爭的槍炮鳴響之後方會有所改變。

參考文獻

原始文獻

- 《大唐西域記》十二卷，玄奘（600？-664）口述，辨機（619-？）等編，《大正藏》編號 2087，第 51 冊。
- 《大般涅槃經》四十卷，曇無讖（385-433 / 439？）譯於五世紀上半葉，《大正藏》編號 374，第 12 冊。
- 《大智度論》一百卷，鳩摩羅什（344-413）於 405 年譯出，《大正藏》編號 1509，第 25 冊。
- 《太子瑞應本起經》二卷，支謙（活躍於三世紀二十至五十年代）約於三世紀中葉譯（《大正藏》編號 185，第三冊。
- 《太平御覽》一千卷，李昉（925-996）等於 984 年編成，北京：中華書局，1995 年。
- 《方廣大莊嚴經》十二卷，地婆訶羅（614-688）於七世紀下半葉譯出，《大正藏》編號 187，第 3 冊。
- 《出曜經》三十卷，竺佛念（活躍於五世紀初）於五世紀上半葉譯出，《大正藏》編號 212，第 4 冊。
- 《史記》一百三十卷，司馬遷（前 145-約前 186）撰成於前二世紀末，北京：中華書局，2000 年。
- 《弘明集》十四卷，僧祐（445-518）於六世紀初編纂，《大正藏》編

- 號 2102, 第 52 冊。
- 《宋高僧傳》三十卷, 贊寧(919–1001) 於十世紀末編纂, 《大正藏》
編號 2061, 第 50 冊。
- 《法苑珠林》一百卷, 釋道世(活躍於七世紀下半葉) 於 668 年編成,
《大正藏》編號 2122, 第 53 冊。
- 《毘尼母經》八卷, 失譯, 約譯於南朝(420–589) 初期, 《大正藏》
編號 1463, 第 24 冊。
- 《修行本起經》二卷, 竺大力(活躍於二世紀末) 共康孟詳(活躍於二
世紀末) 譯於二世紀末, 《大正藏》編號 184, 第 3 冊。
- 《唐律疏議》三十卷, 長孫無忌(594–659) 等編, 北京: 中華書局,
1996 年。
- 《根本說一切有部百一羯磨》十卷, 義淨(635–713) 譯於八世紀初,
《大正藏》編號 1453, 第 24 冊。
- 《根本說一切有部毘奈耶皮革事》二卷, 義淨(635–713) 譯於八世
紀初, 《大正藏》編號 1447, 第 23 冊。
- 《根本說一切有部毘奈耶頌》三卷, 義淨(635–713) 譯於八世紀初,
《大正藏》編號 1459, 第 24 冊。
- 《根本薩婆多部律攝》十四卷, 義淨(635–713) 譯於八世紀初, 《大正
藏》編號 1458, 第 24 冊。
- 《高僧法顯傳》一卷, 法顯(338?–423?) 撰於 416 年, 《大正藏》
編號 2085, 第 51 冊。
- 《高僧傳》十四卷, 慧皎(497–554?) 撰成於六世紀初。《大正藏》
編號 2059, 第 50 冊。
- 《異出菩薩本起經》一卷, 聶道真(活躍於三世紀末至四世紀初) 於
四世紀初譯出, 《大正藏》編號 188, 第 3 冊。

《眾許摩訶帝經》十三卷，法豎（？-1000）於十世紀末譯出，《大正藏》編號 191，第 3 冊。

《經律異相》五十卷，釋寶唱（活躍於五世紀末與六世紀初）於六世紀初編，《大正藏》編號 2121，第 53 冊。

《道行般若經》十卷，支婁迦讖（147-？）於三世紀初譯出，《大正藏》編號 224，第 8 冊。

《廣弘明集》三十卷，道宣（596-667）於七世紀中葉編纂，《大正藏》編號 2103，第 52 冊。

《釋迦方志》二卷，道宣（596-667）於七世紀中葉編纂，《大正藏》編號 2088，第 51 冊。

東亞語研究

王永平《“五王”與“四天子”說：一種“世界觀念”在亞歐大陸的流動》，《世界歷史》2015 年第 3 期，第 30-39 頁。

王邦維《“洛州無影”與“天下之中”》，《四川大學學報》（哲學社會科學版），2005 年第 4 期，第 94-100 頁。

王邦維《佛教的中心觀對中國文化優越感的挑戰》，《國學研究》2010 年第 25 輯，第 45-53 頁。

甘懷真《從〈唐律〉化外人規定看唐代國籍制度》，收於《早期中國史研究》2011 年第 3 期，第 1-32 頁。

李智君《天竺與中土：何為天地之中央——唐代僧人運用佛教空間結構系統整合中土空間的方法研究》，《學術月刊》2016 年第 6 期，第 121-131 頁。

李靜杰《佛鉢信仰與傳法思想及其圖像》，《敦煌研究》2011 年第 2 期，第 41-52 頁 + 第 128-131 頁。

- 呂建福《佛教世界觀對中國古代地理中心觀念的影響》，《陝西師範大學學報》(哲學社會科學版)，2005年第4期，第75–82頁。
- 伯希和《四天子說》，馮承鈞譯《西域南海史地考證譯叢三編》，北京：商務印書館，1962年，第84–103頁。
- 沈婉婷《昆侖山與須彌山：中印宇宙觀神話的比較研究》，濟南：山東大學碩士論文，2017年。
- 宋坤《虛擬與真實：唐宋遼金時期佛教影響下的地理表述》，《河北學刊》2017年第2期，第220–224頁。
- 尚永琪《3–6世紀僧人的流動與地理視閥的拓展》，《魏晉南北朝史研究：回顧與探索——中國魏晉南北朝史學會第九屆年會論文集》，武漢：湖北教育出版社，2009年，第507–539頁。
- 肥田路美《唐代における佛陀伽耶金剛座真容像の流行について》，町田甲一先生古稀紀念會編《論叢佛教美術史》，東京：吉川弘文館，1986年，第155–186頁。
- 肥田路美著，李靜杰譯《唐代菩提伽耶金剛座真容像的流布》，《敦煌研究》2006年第8期，第32–41頁。
- 陳金華《東亞佛教中的邊地情結：論聖地及祖譜的建構》，《佛學研究》2012年總第21期，第22–41頁。
- 孫英剛，李建欣《月光將出，靈鉢應降：中古佛教救世主信仰的文獻與圖像》，《全球史評論》2016年第2期，第109–140期。
- 孫英剛《洛陽測影與“洛州無影”：中古知識世界與政治中心觀》，《復旦學報》(社會科學版)，2014年第1期，第2–9頁。
- 孫英剛《轉輪王與皇帝：佛教對中古君主概念的影響》，《社會科學戰線》2013年第11期，第78–88頁。
- 張其賢《“中國”與“天下”概念探源》，《東吳政治學報》2009年第

3 期，總第 27 期，第 169 – 256 頁。

張曼濤編《現代佛教學術叢刊》之十一《四十二章經與牟子理惑論考辨》，臺北：大乘文化出版社，1978 年。

森安孝夫《唐代における胡と佛教的世界地理》，《東洋史研究》2007 年第 3 期，第 538 – 506 頁。

傅教石《中國近代佛教史上的五次大爭辯（下）》，《內明》1992 年總第 240 期，第 33 – 36 頁。

榎本文雄《「根本說一切有部」と「說一切有部」》，《印度學佛教學研究》，1998 年第 1 期，總第 47 號，第 400 – 392 頁。

錢雲《從“四夷”到“外國”：正史周邊敘事的模式演變》，《復旦學報》（社會科學版）2017 年第 1 期，第 57 – 70 頁。

譚世寶《印度中天竺為世界和佛教中心的觀念產生與改變新探》，《法音》，2008 年第 2 期，第 39 – 44 頁。

釋印順《初期大乘佛教之起源與開展》，臺北：正聞出版社，1992 年。

西文研究

Davids, T. R. “Note on the Middle Country of Ancient India.” *Journal of the Royal Asiatic Society*, 36.1 (1904): 83-93.

Forte, A. “Hui-chih (fl. 676-703 AD), a Brahmin Born in China.” *Istituto Universitario Orientale. Annali: rivista del Dipartimento di Studi Asiatici e del Dipartimento di Studi e Ricerche su Africa e Paesi Arabi* 45 (1986): 105-134.

Moloughney, B. “Overcoming the Borderland Complex: India & China, 600-1400.” *New Zealand Journal of Asian Studies* 6 (2004): 165-176.

- Parasher-Sen, A. "Of Tribes, Hunters and Barbarians: Forest Dwellers in the Mauryan Period." *Studies in History* 14.2 (1998): 173-191.
- Pelliot, Paul. "La théorie des quatre Fils du Ciel". *T'oung Pao*, Second Series, 22.2 (May 1923): 97-125.
- Scheible, K. *Reading the Mahāvamsa: The Literary Aims of a Theravada Buddhist History*. New York: Columbia University Press, 2016.
- Sen, Tansen. *Buddhism, Diplomacy, and Trade: The Realignment of Sino-Indian Relations, 600-1400*. Honolulu, University of Hawai'i Press, 2003.
- Sircar, D. C. *Indian Epigraphical Glossary*, New Delhi: Motilal Banarsidass Publishing House, 1966.
- Sircar, D. C. *Indian Epigraphy*. New Delhi: Motilal Banarsidass Publishing House, 1996.