

# Chinese Translations of Three Studies on Fa Xian by Dr. Haiyan Hu-von Hinüber, German Scholar of Buddhist History and Philology

Yu-na Hsue  
Chung Cheng University,  
Ph. D. Candidate of Chinese Literature Institute

## Abstract

This translation is composed of three articles from Dr. Haiyan Hu-von Hinüber (胡海燕-封興伯), German scholar of Buddhist history and philology in Freiburg University. The first German paper attempts to determine Faxien's plentiful concepts of "boundary" and "cross-boundary" in *Foguoji* (《佛國記》). It exemplifies the "Transcultural Hermeneutics". The second English paper suggests some new interpretations for several ambiguous terms and passages. Managing new and various materials, such as early Indian texts, a relief from Bhārhut, *Vinaya-Piṭak* as well as Jaina literature, Prof. Hu Haiyan discusses whether *bangti* (傍梯) means the Sanskrit term *śāṅkupatha*; whether certain words such as *zhongguo* (中國) and *biandi* (邊地) could be traced back to the Buddhist *Vinaya-Piṭaka*; whether the play, Faxian appearing to have seen, corresponds to Aśvaghosa's *Śāriputraprakaraṇa*-- the fragments of Sanskrit manuscript

found in *Turfan* by the German expeditions? The third paper focuses on the anonymous epilogue. By analyzing the structure and style, the missing author could be related to the civil servant Meng Yi.



**Keywords:** Haiyan Hu-von Hinüber, German scholar of Buddhist history and philology, Faxien, *A Record of Buddhistic Kingdoms Fokuoji*, Transcultural Hermeneutics

# 德國胡海燕博士三篇法顯研究的中譯

許尤娜

中正大學中國文學研究所博士候選人

## 摘要

這份中文翻譯包含三篇德籍佛教歷史與語言學家胡海燕博士（Dr. Haiyan Hu-von Hinüber）的法顯研究。第一篇德文論文〈跨越國界的西域求法高僧：試論法顯研究的新方法〉透過「相同性」與「相異性」，探究法顯的「邊界」觀念與「越界」敘述，提供「跨文化詮釋學」一種例示。文中探討人文邊界（敦煌土牆）、自然邊界（沙漠、高原、印度河、大海）、語言邊界（漢言、胡語、天竺語）、僧團邊界（部派、身分）；並強調求法高僧之人格特質的當代意義。第二篇英文論文〈法顯對天竺的認知：《佛國記》一些新詮釋〉交叉運用德國語言文獻學及佛教藝術史成果，重新詮釋《佛國記》幾個隱晦用語與段落。例如引用古印度文獻、地理學家考查、及巴爾胡特（Bhārhut）浮雕圖像，推論法顯所述「傍梯」即梵文 śāṅkupatha 一詞；以律藏及耆那（Jaina）文獻探究中國 / 邊地這組術語來源；以20世紀初吐魯番出土的梵文佛教劇殘卷，推測法顯在摩頭羅國所見伎樂可能是一世紀馬鳴（Aśvaghosa）所寫《舍利子戲》；以1998年巴基斯坦出土的3世紀末「鐵券」證明法顯在中天竺及錫蘭的相關見聞；最後以律藏文字佐證法顯親身經歷的客僧接待

戒律。第三篇英文論文〈消失的作者：誰寫了法顯《佛國記》的跋文？〉藉由結構及風格分析，推論《佛國記》跋文作者可能為當時道場寺的檀越之一，即吳郡內吏孟顛。



**關鍵詞：**胡海燕、德籍佛教歷史與語言學家、法顯、佛國記、跨文化詮釋學

## 譯者前言

東晉法顯於五世紀初完成跨國界的天竺求法行旅；歸國後將十五年見聞寫成《佛國記》。1836年雷慕沙的法文譯注本出版，引發歐洲學者熱切翻譯與研究，1869年到1923年計有四種英譯本；而作為博士論文的德文譯注本亦於2005年出版。譯者關注歐洲法顯研究，發現德籍佛學家胡海燕（Haiyan Hu-von Hinüber）教授近年發表多篇議題新穎的法顯專論。今從弗萊堡大學（Univ. Freiburg）官網（<http://www.ki-freiburg.de/index.php/de/mitarbeiter?id=75>）暫得三篇，計德文一篇英文兩篇。其中第一篇德文論文發表於《Dieter Schlingloff 八十華誕紀念集》（2010）；後二篇英文論文發表於日本創價大學國際佛教學高等研究所（2011/2013）。三文之論述及引用文獻可以代表性的看出作者如何從《佛國記》文本發展其敏銳的問題意識；如何在歐洲佛學研究成果上，駕馭語言文獻學、藝術史方法學。胡海燕教授於1982年從北大得季羨林薦往德國哥廷根大學（Univ. Göttingen）攻讀印度學、藏學和漢學；1987年獲博士學位後，於德國、丹麥、奧地利等國從事佛學專題研究；2010年起於法、日客座研究。譯者徵得作者同意，將這三篇精湛的法顯研究譯成中文在台刊出。讀者從中不但能管窺德國佛學研究的跨領域特色；亦將見識海外法顯研究的視閥水平。譯文不精當處尚蘄碩學賜正。

德國胡海燕博士三篇法顯研究中譯目次

編號	論文篇名 / 中譯	頁數	頁碼
一	Chinesische buddhistische Indienpilger als Granzgänger: Ansätze zu einer neuen Deutung von Faxiens Reisebericht <i>Foguo Ji</i> 跨越國界的西域求法高僧：試論法顯研究的新方法	34	p.147-180
二	Faxian's (法顯 342-423) Perception of India: Some New Interpretation of His <i>Foguoji</i> 佛國記 法顯對天竺的認知：《佛國記》一些新詮釋	42	p.181-223
三	The Case of the Missing Author: Who wrote the anonymous Epilogue to Faxian's <i>Foguoji</i> ? 消失的作者：誰寫了法顯《佛國記》的跋文？	13	p.224-236
附錄	附錄：作者來函 胡海燕博士致《圓光佛學學報》第23期讀者	2	p.237-238

## 一、跨越國界的西域求法高僧：試論法顯研究的新方法\*

編號：一

論文篇名：Chinesische buddhistische Indienpilger als Granzgänger:  
Ansätze zu einer neuen Deutung von Faxiens Reisebericht  
*Foguo Ji*

跨越國界的西域求法高僧：試論法顯研究的新方法

出處：From Turfan to Ajanta, *Festschrift for Dieter Schlingloff on the Occasion of his Eightieth Birthday*, ed. by Eli Franco and Monika Zin, Nepal (Lumbini International Research Institute), 2010, vol. I, pp. 413-434.

《從吐魯番到阿旃塔：Dieter Schlingloff 八十華誕紀念論文集》，尼泊爾（Lumbini 國際研究中心），2010，卷I，頁413-434。

### § 1.0 前言

本文依據「弗萊堡專題領域研究：相同性與相異性（Identität und Alterität）」之建議發展而成。德國科學委員會有一個「越界者」專題項目，透過「邊界」及「越界」觀念，深入研究各種文獻，引發我對天竺求法僧法顯（ca.342-423）及其行記《佛國記》<sup>1</sup>之興趣。因此在這裡它涉及一項研究例示，是專題研究領域一個計畫的方法，尤其是「跨文化詮釋學」（Transkulturelle Hermeneutik）

---

\* 本文（編輯按：編號一論文）以兩篇學術報告為基礎，分別發表於1998.02.17弗萊堡大學專題研究541「相同性與相異性」週年慶「跨越邊界」主題；以及2001.03.29在Bamberg的第28屆德國東方學者紀念日。

<sup>1</sup> 法顯西行記錄在過去的中文——佛教界與世俗界——文獻流布中，有諸多不同標題，參見章巽1985: 5-8；耿引曾1991: 36-37；郭鵬1995:7-16；Deeg 2005:15-18。此中最著名者為《法顯傳》（法顯之傳記）或《高僧法顯傳》（卓越僧人法顯之傳記），如同《大正新修大藏經》（Taishō）Nr. 2085 Bd. 51:857-866所用。不過這裡採用眾所熟知的標題《佛國記》，很大程度是基於法顯作品的內容，即它本質上並非法顯的傳記，而只是他15年天竺佛教國度的旅行見聞。

計畫。<sup>2</sup>

《佛國記》是其中第一部而且最簡明的代表作品。中文約14,000字，譯成德文約莫40頁篇幅。<sup>3</sup> 此作品的特徵為：簡樸且個性化的風格，以及，精要而明確的神異事件敘述。

### § 1.1 《佛國記》之「邊界」觀

在此首先依據法顯的行旅記錄，探究這個問題：在「（漢僧）求法行記」（*Chinesische buddhistische Reiseberichte*）文類中，有什麼樣的「邊界」概念？這涉及《佛國記》研究至今未被關注的觀點，確切言之，即：法顯自覺或不自覺使用「邊界」概念，或「越界敘述」（*Grenzüberschreitungen*），是在哪些地方？有多常使用？

這可證明，《佛國記》內容印鑄著強烈的「越界敘述」，即使法顯本身鮮少使用「邊界」概念（見下面a）。因此本文目的在於，掌握《佛國記》「邊界」概念之標記，以及種種「越界」描述。法顯行記的這些表述，也可用以對比當今「跨越國界」（*Grenzgänger*）、「邊界劃分」（*Abgrenzung*）、「心理極限體驗」（*Grenzerfahrung*）等等概念想像。

在§2-4我選出基本概念及段落當作範式，從中可清楚看見，將此提問放在新的視角下考察，對求法行記將得到深刻的理解。此中，我應用了兩種邊界（*zwei Arten von Grenzen*）概念，亦即：明顯

---

<sup>2</sup> 在方法學的應用上，我參閱了SFB 541:「文化跨越者」, Fludernik/Gehrke 1999: 27-34及Fludernik 1999:99-108。

<sup>3</sup> 至今無與倫比的頂尖英譯是J. Legee於1886年牛津出版的《佛國記》*A Record of Buddhist Kingdoms*；亦可參見Beal 1869及Giles 1959（<sup>1</sup>1923）。耿引曾的中文論文1991:35-43特別針對版本流傳加以研究。此外，我還注意到章巽1985，郭鵬1995，以及2005年Deeg從宗教史料進行包羅萬象的法顯研究；在引用《佛國記》時，我會指出我的翻譯與Deeg分歧之處。



的及不明顯的邊界。兩種都作充分系統性的說明，且進行必要的分類，以期取得明確成果。

- (a) 法顯明確使用的邊界概念，包含：如軍事工程中迫切的邊塞土牆——敦煌的「塞」（§2.1），國界<sup>4</sup>及境內 [如862b19]，國內 [如862b11]，城內 [如862b22]。此外，法顯於大自然亦有豐富描述，如沙漠（§2.2）、帕米爾高原（§2.3）、印度河（§2.4）及「無邊」大海（§2.5）。這些明確的概念代表敘述者的知覺：哪些邊界特別吸引求法僧注意，使他對之多作描繪？以及，這些邊界對昔時當地的行旅者而言，意謂著什麼（有何意義）？
- (b) 法顯未明確解釋、只在無意間使用的邊界概念，涉及各種邊界劃分及不同的佛教內部教區（§§3-4）。這也涉及法顯的「佛教徒（佛國）」身分——此身分經常對立於他原本的「漢人」身分（§4.2）；並涉及作為「異域人」的相異性（Alterität）（§4.1）——在30餘國進行「短暫停留」（作為過客），是《佛國記》一再出現的表述。本文將在這些關連性中探究法顯感知的「邊界」。<sup>5</sup>

---

<sup>4</sup> 例如，那竭國：法顯……西行十六由延至那竭國界醯羅城[858c8-9]，「我，法顯……往西走了16由延，來到那竭國邊界的醯羅城」。本文《佛國記》引文以《大正新修大藏經》版為主；而在校訂及句讀相異處，我會提出說明。

<sup>5</sup> 國王權限可能因教派而異；而人種、地理及文化的差異，像植物、衣服、習俗、禮儀各地有所不同，詳實的觀察者法顯對這些都有記錄，有時還會詳述。最後另有像身體及心理邊界的記載描繪，即所有西行求法僧共同經歷的九死一生險難、艱困的旅程或長年的孤寂與鄉愁。（Schließlich gilt es noch ganz andere Grenzen wie physische und psychische Belastbarkeit herauszuarbeiten, denen alle chinesischen Indiepilger ausgesetzt waren, sei es durch lebensbedrohliche Situationen, die Strapazen der Reise oder jahrelange Einsamkeit und Heimweh.）不過，這些「心理極限體驗」我無法在此深入討論。

進行這些研究時尚須注意的是，深入考察《佛國記》的佛教術語，是否有些——辭典編纂學尚未注意——漢語概念可能來自梵文術語（見§2.4 *śaṅkupatha* 旁梯，及§4.1 *saṃghakarma* 僧例）？是故應需思考：法顯術語標記著五世紀初、屬於鳩摩羅什（ca.344-413）代表的所謂「舊譯」；而許多我們熟悉常用的術語乃來自以玄奘（600-664）代表開端的「新譯」。

本文將進而探究《佛國記》的敘述類型（見§ 2.3），以及法顯的對照方法——極其合理地——他以漢地熟悉的概念說明異域，如他刻意將中印度稱為「中國」，將佛教祖國定義為世界中心（§4.2）。

### § 1.2 法顯生平及天竺行

相對於玄奘有豐富的傳記資料供後人認識，有關法顯生平的古代文獻<sup>6</sup> 甚為稀少——除了法顯自己寫的行記《佛國記》。一般認為，他出生於西元342年，（山西）平陽<sup>7</sup> 龔家；423年以82歲，卒於荊州辛寺。

因三位兄長接連夭折，他三歲被帶進寺院。其父期盼這第四子終能在寺院得佛陀護念而幸免於難。此後法顯幾次返回父母家，皆病篤瀕死；當雙親將之送返寺院，反而不藥而癒。自此，法顯確信他的命運與佛法及寺院深深相繫，拒絕回到世俗生活。其母對他十分思念，卻不得見面，遂在自家門外立一小屋，讓法顯自行決定是否探視雙親。法顯誓願終身出家，過修行生活。十歲遭父喪，叔父慮及其母寡獨不立，逼使還俗。法顯不從。

---

<sup>6</sup> 湯用彤1997:268及後繼研究耿引曾1991:37 指出：僧佑（445-518）《出三藏記集》作為最早的法顯史料，比慧皎（ca. 497-554）《高僧傳》更為可信；慧皎引述僧佑多有錯誤，確切言之，片面引用。更多法顯生平參見：章巽1985:1f，及Deeg 2005:22-30。

<sup>7</sup> 當時平陽位在現今山西省臨汾縣地區，見耿引曾1991:37。

他的受戒師給他取的法號 (*pravrajyā*) 是「法顯」(字義為「彰顯佛法」,相當於 *Dharmaparakāśa*)。二十歲受大戒 (*upasampadā*) , 遵行寺規。幼年入寺及嚴守戒律顯然對他後來的生命產生重大影響: 具有堅定的目標及嚴格的自律(志行明潔, 儀軌整肅)。

西元399年法顯從當時的長安啟程。穿越中亞, 今阿富汗<sup>8</sup>、巴基斯坦, 前往印度及錫蘭, 求取(漢地所闕的)三乘戒律。法顯於412年以70高齡, 取道海路, 經蘇門答臘 (*Sumātra*) 返回漢地。對於十五年行旅, 法顯《佛國記》最後如此總結:

法顯發長安六年到中國, 停六年還, 經三年達青州, 凡所遊履減三十國。

(Ich) Faxien brach in Chang'an auf und traf sechs Jahre (danach) in Zentralindien ein, wo ich sechs Jahre verweite und (danach) die Heimreise antrat. Drei (weitere) Jahre vergingen, bis ich Qingzhou erreichte. Insgesamt sind es fast 30 Länder, die ich bereist habe.<sup>9</sup>

法顯歸返漢地後, 致力於翻譯攜歸的佛教典籍<sup>10</sup>, 使這些在印度失傳的佛典, 得以在漢地流傳下來。他的聲望很大, 多次受請詳述其行旅經驗。這次求法之行以行旅報告的形式被記載且流布, 標題通常為「佛國記」(見本文註腳1)。

### § 1.3 「西行求法僧」概念

本文用德文術語「Chinesische Indienpilger」, 指稱中文的「西

---

<sup>8</sup> Yaldiz 2005提出這個問題: 法顯文中所述是否即雄偉神祕的「立佛」?

<sup>9</sup> 866b17-19.關於法顯行經國家, 參見章巽1985:177, 註腳3之臚列。

<sup>10</sup> 法顯作為翻譯家, 參見Deeg 2005:199ff.

域求法高僧」<sup>11</sup> 概念，我們必須確認，這些僧侶的主要目的並非朝聖，而是尋找佛陀的真實教法。目前我們知道，印度本身幾乎未曾有系統化的傳教士；最重要的是，未曾派遣遠達中國。而在中國佛教的繁盛期，即四到八世紀，超過百位中國僧人乘危履險遠涉天竺，卻鮮少見其歸返漢地。許多人死於中途的艱苦生活條件。法顯是第一個，不僅經歷九死一生的旅程，並且為後世留下一份行旅報告。<sup>12</sup>

接下來一個世紀，有很多求法僧效學法顯，親履佛國、西行求法。其中最重要的是義學家及旅行家玄奘 (§1.1) 以及義淨 (635-713)。後者於691年的著作《大唐西域求法高僧傳》<sup>13</sup> 如此述道：

觀夫自古神州之地輕身殉法之賓，顯法師則創辟荒途，奘法師乃中開王路。

Betrachtet man jene Persönlichkeiten aus dem Bereich des göttlichen Kontinents (d.h. China), die sich seit alters her das Leben außer Acht lassend- dem Dharma geopfert haben, so ist der Dharma-Lehrer (Fa) Xian der Pionier, der zuerst einen pfad in die Einöde gebahnt hat, und der Dharma-Lehrer (Xuan) Zang hat dann in der Mitte (der traditionellen Indienreisenden) einen Königsweg geebnet.

#### §1.4 西行求法僧行記作為文學類型

---

<sup>11</sup> 為求取佛法（即聖典），（從漢地）遠涉西域（長途行旅）的卓越僧人；或簡稱為「求法僧」“Suchen-Dahrama-Mönch”，此亦可參見§5。

<sup>12</sup> 法顯之前有些先驅如朱士行和竺法護，在3世紀即西行前往中亞及天竺，參見湯用彤1997:105ff，章巽1985:3（譯者按：作者可能筆誤為1085）指出，法顯之前很可能只有兩位先驅抵達印度。

<sup>13</sup> 《大唐西域求法高僧傳》，《大正新修大藏經》，Nr.2066, Bd.51:1a6-7.

這段卓越的求法時期，許多作品作為文獻流傳下來，雖然最初並未被視作史地文獻，但是現今已成為佛教史及相關國家的無價珍寶；同時也見證了文化史的敘述：因為掌握外來的宗教，發展出高水平的語言與文化。

所幸這些作品一開始是被視作一種特定文類，收錄於中國佛教經典<sup>14</sup> 文獻。由於這些作品，我們才能重新建構中亞、南亞、東南亞國家於過去數世紀失傳的政治、宗教、語言及人種情況知識。<sup>15</sup> 這對印度方面格外重要，因為佛陀故鄉的歷史書寫並不真實。<sup>16</sup> 而這些行旅紀錄在漢地的史地學上則有極高價值。例如酈道元（466-527）在其《水經注》南亞段落，主要引自《佛國記》記錄。<sup>17</sup>

最著名的求法行記除了本文研究的《佛國記》，另外就屬玄奘《大唐西域記》及義淨《南海寄歸內法傳》。<sup>18</sup> 這些行記十分詳實，因此，例如著名的英籍匈牙利考古學家及探險家斯坦因先生，在其多次中亞探險期間，只帶玄奘《大唐西域記》作為指南<sup>19</sup>。另外，

<sup>14</sup> 《大正新修大藏經》版第49到52冊：史傳部I-IV。版本流傳作為一種文學類型研究是Boulton1982的主題。

<sup>15</sup> 關於5世紀到7世紀時期印度佛教的發展，季羨林1991a:156-158 將法顯所記印度地區每個僧團大小及教派歸屬情形，與約200年後玄奘相對應的記錄進行對比。季羨林如此結論：在玄奘參訪印度時期，有些地區小乘凌駕大乘之上（*das Mahāyāna in manchen Gebieten das Hīnayāna*）；所經印度地區之佛教徒明顯減少。

<sup>16</sup> 參見Bechert 1969。

<sup>17</sup> 請參考Peteich 1950:4f. 章巽1985:25-26，以及耿引曾1991:88-96。

<sup>18</sup> 這兩部作品的版本及翻譯，參見 Deeg 2005:649-651。

<sup>19</sup> Stein 1903: xxi-xxii 「中國讀書人天生有真實的歷史意識，我發現其中流傳著玄奘的傳說知識。玄奘，這位偉大的求法僧，是我的引路人及守護神，特別有助於我向中國朋友解釋探險諸事，獲得他們個別的興趣。」（*The true historical sense innate in educated Chinese and the legendary knowledge I found to prevail among them of Hiuen-Tsaing, the great Buddhist pilgrim, whom I claimed as my guide and patron saint, certainly helped me in explaining the objects of my explorations to my Chinese friends and enlisting their personal interest.*）

漢地學者也引用這些文本作為資料，構思邊疆政治與外交決策。

為了掌握求法僧如何反思「邊界」概念，接下來的研究或許值得引用其他的重要行記如《大唐西域記》及《南海寄歸內法傳》，藉其中相關的「邊界」觀感，詳細觀察：「邊界」及「跨界」觀感對他們是否有所影響？在佛教行旅文學（*buddhistischen Reiseliteratur*）中，這些概念的意義為何？

### §2.1 邊塞土牆作為人造防禦線

第一個實例是一個軍事邊界。啟程第二年法顯及其同伴來到邊城敦煌，於此他們見到一個印象深刻的邊界要塞：

夏坐訖，復進到敦煌，有塞東西可八十里，南北四十里。〔857a10-12〕

Nachdem wir an einem festen Wohnsitz die Regenzeit verbracht hatten, reisten wir weiter und erreichten Dunhuang. Dort gibt es (zwei) Festungsmauern (*sai*), die sich von Osten nach Westen etwa über 80 Li (ca. 33.2km)<sup>20</sup> und von Süden nach Norden über 20 Li (ca. 16.5 km) erstreckten.

敦煌當時是西域進入漢地的門戶；<sup>21</sup> 西域東來的行者以此為最後驛站。此地當時仍為漢人統轄。敦煌太守李暠<sup>22</sup> 顯然知道，僧人

<sup>20</sup> 一里（約0.415km）的長度計算，依據Deeg 2005: 631。

<sup>21</sup> 參見榮新江2001:11-12（西漢--唐代的敦煌地圖）。敦煌的戰略意義也超乎A. Stein的預料，見其對敦煌防禦線之說明；Whitfield 2004:85的描繪。

<sup>22</sup> 由於對章巽1985:3（附註17：太守之名以「暠」代「浩」）一個誤解，Deeg 2005:507誤讀為「篙」（見附註2276）。李暠在西元400年11月，即法顯於秋天停留敦煌一個月後不久，在敦煌自立為王，號「梁王」。參見章巽1985:6（附註17）；榮新江 2001:17，及郭鵬 1995:4（翻譯），附註2。

們在穿越沙漠之前，受他供養一個月，就要離開故國了；而此番西行極可能再也回不來了。

## §2.2 沙漠作為擴大的過渡區

在此關連性中我將提及的第二個實例，是法顯敘述的羅布泊，<sup>23</sup> 這位於敦煌與鄯善之間。法顯及其同伴離開敦煌後不久，必須經歷、體驗橫布在前的廣大沙漠，他描述：

度沙河，沙河中多有惡鬼、熱風，遇則皆死，無一全者。上無飛鳥，下無走獸，遍望極目欲求度處則莫知所擬，唯以死人枯骨為標誌耳。〔857a13-16〕

Wir durchquerten die Wüste (Wörtlich „den Sandfluss“)!<sup>24</sup>  
In der Wüste gab es viele böse Dämonen und heiße Luftströmungen. Wem immer diese begegnen, der ist mit Sicherheit dem Tod geweiht; kein einziger wird verschont. Über (der Wüste) fliegt kein (einziger) Vogel und in ihr bewegt sich kein (einziges) Tier. Soweit das Auge reicht, sucht man vergeblich nach einer Stelle, von der aus die Wüste durchquert werden kann, (denn) man weiß nicht, woran man sich orientieren soll, es sei denn an den gebleichten (Wörtlich: ausgetrockneten) Skeletten der umgekommenen Menschen, die als Wegweiser dienen Könnten.

---

<sup>23</sup> A. Stein將敦煌和鄯善之間的沙漠命名為「羅布泊」(Lop-Wüste) (Stein 1903: 地圖及Whitfield 2004:6)，以區別西邊更大的塔克拉馬干沙漠。

<sup>24</sup> 這三個字的短句「度沙河」我認為是對沙漠的強調；郭鵬1995:4也如此句讀。另外有依《大正新修大藏經》版(李浩供給度沙河)的句讀方式，Leege 1965:10(附錄:3)；Giles 1959:2；章巽1985:3；Deeg 2005:507f.

他們帶著困頓的心，總計花了十七日，沿著前人遺骨，穿越廣袤沙漠。大約走了1000里<sup>25</sup>（415km左右），終於通過天然險難，抵達鄯善國。

法顯從焉夷前往于闐（§4.1），乃沿著羅布泊和塔克拉馬干沙漠，<sup>26</sup> 它橫亙在兩個文明之間，即漢地及中亞。顯然，唯有過人的冒險犯難精神，方能穿越橫阻於漢地和西域的沙漠；這過程的險阻乃是一重接一重，困撓所有人類的行旅進展。關於這段旅程，法顯在《佛國記》曾多次強調：「沙河」是佛法教派語言的分界（§3），因此也是漢地和印度佛教之分界；而他個人堅持遵守正統。法顯最後在其行記中總結：

沙河以西迄於天竺，眾僧威儀法化之美，不可詳說。

{ 866b19-20 }

(Was die Länder betrifft, die) westlich von der Wüste bis

---

<sup>25</sup> 法顯對敦煌和鄯善國（羅布泊之北，見Leege 1965:12, 註腳3）的數據報告「行十七日，計可千五百里，得至鄯善國」〔857a16-17〕，至今皆譯為「1500里」（約622.5 km）（Leege 1965:12；Giles 1959:2；Deeg 2005:508）。然而Leege在1886的出版作品即表示懷疑，他對法顯的行旅速度表示驚訝：「敦煌之後法顯估計的距離為1500里。他及同伴每天所走必須超過25哩（miles），才能在17天完成」。敦煌與羅布泊之直線距離總計約為450-500km（見Whitfield 2004:6；Deeg 2005, 地圖 2-3）。雖然不排除，法顯仍能以高齡每天步行36.6km，但是實際上一天行程大約是25km。因此，很可能這是中國傳統用以表達「約略」數目的一種方式；數字「千（非一千）百（非一百）」之中的第一個字表示「上限」，而第二字表示「下限」。類似用法例如現今中文常用的表達方式「百八十人」，指「80到上限100人」。表達180用「一百八十」，表達1500里用「一千五百里」。依據Frau H. Tsuchiya（ICANAS 2001, Montreal）循法顯之路所作的田野考察回報，所行距離總計明顯低於1500里。通常（Auch sonst wurden）法顯等人每天能完成約25km；例如從鄯善到下一國家焉夷的直線距離總計約350-380km，所需約15天時間，從焉夷到于闐（約850-900km）需35天。

<sup>26</sup> 通過空荒的塔克拉馬干沙漠，其艱苦卓絕法顯如是描述：「路中無居民，涉行艱難，所經之苦，人理莫比。」〔857b2-3〕



nach Indien liegen, so Kann man (all) die Vorzüge, die sich in der vollkommenden Würde der (dortigen) Gemeinden und deren Durchdringung durch den Buddhismus (zeigen), gar nicht im Detail einzeln beschreiben.

### § 2.3 帕米爾高山區作為路障

帕米爾高原區，求法僧所謂的「葱嶺」（字面意義為「長著青葱的山嶺」），<sup>27</sup> 介於中亞（包括漢地）及南亞（包括阿富汗和巴基斯坦）之間，在諸多方面也成為分水嶺，例如植物、<sup>28</sup> 語言及政治劃分。對於穿越帕米爾高原這麼大的挑戰，法顯如此敘述：

在道一月，得度葱嶺。葱嶺冬夏有雪，又有毒龍。若失其意，則吐毒風，雨雪，飛沙，爍石。遇此難者，萬無一全。彼土人即名為雪山。〔857c25-28〕

Wir waren einen ganzen Monat unterwegs, bis das Pamir-Gebirge überquert werden konnte. Auf dem Pamir liegt im Winter wie im Sommer Schnee und es gibt außerdem böse drachen. Verliert man deren Gunst, dann speien sie giftige Winde, schneeregen, Sandstürme und brennende Kieselsteine aus.. Keiner aus zehntausend, denen dieses unheil begegnet ist, kommt jemals heil davon. Die Einheimischen nennen (das Gebirge) deswegen Schneeberge.

對法顯及其同伴而言，在帕米爾高原另一邊，還存在一個險

---

<sup>27</sup> Leege 1965:23以「葱」為「洋葱」Zwiebel，將「葱嶺」翻譯為「洋葱地區」Onion range。

<sup>28</sup> 法顯敘述為：「自葱嶺已前，草木果實皆異」〔857c23〕。

難，旅者必須具備登山者的技能才能通過：

順嶺西南行十五日，其道艱阻，崖岸險絕。其山唯石，壁立千仞，臨之目眩，欲進則投足無所下。  
〔858a5-7〕

Wir gingen 15 Tage am Pamir- Gebirge entlang Richtung Südwesten. Die Wege im Gebirge waren gefahrvoll und zerklüftet; die Schluchten und Abgründe waren an Gefährlichkeit nicht zu übertreffen. Diese Berge bestehen nur aus Steinen, ihre Felswände Hunderte von Metern<sup>29</sup> aufragen. Wenn man direkt davor steht, wird es einem schwindlig. Will man vorwärts gehen, so sucht man vergebens eine Stelle, um seinen Fuß darauf setzen zu können.<sup>30</sup>

這些代表帕米爾高原的險阻之地，及其遺址規模，透過法顯行記流傳下來。換言之，法顯將帕米爾高原南部地區以「有某某國 /

<sup>29</sup> 「壁立千仞」（參見Deeg 2005:518, 註腳2330）是一個成語，表示高聳、垂直的崖壁；Giles1964:699a 譯為“the cliff rose to the heighth of a thousand jen”，而 Mathews1943:467a (no.3111) 譯為“a sheer precipice of 8000 feet” 在這個脈絡中，「仞」的精準長度並不是確定的。Rüdenberg/ Stange1963: Nr.1401指出：「長和深度：8尺」；然而依據張雙棣/陳濤1998:676b 「仞」這個單位的長度從5寸（約11.5cm）到 8尺（約 185cm）不等。

<sup>30</sup> Deeg 2005:518 所譯“stürzt man hinunter”（人墜落），已超過文本的描述；正解請見 Leege 1965:26; Giles 1959:9; Franke 1904: 57。「欲進則投足無所下」一句，我採取與《大正新修大藏經》版一致的句讀方式。因為，我認為「下」與「足」連貫，理解成前句的動詞，說得確切些，並非後句的副詞。依我理解，此句的「所」是一個代名詞，插在及物動詞之前；可比較法顯這種句型「愆求度處則莫知所擬」（§2.2）及858a21-22 「三日已過，令自求所安」（§4.2）。我認為下一句「有水名新頭河」符合法顯慣用法「有某（物）名某某」（參見註腳32之例），這一點至今翻譯者尚未留意到：Leege 1965:7（Anhang附錄）；章巽1985:26；郭鵬1995:18及Deeg 2005:518。

某某人 / 某某河流」的模式<sup>31</sup>，加以強調，因此，他提到和敘述到的這些國名、人名、河名，都是全新的發現。相對而言，他提到中亞那些帕米爾高原北部的國家，即當時漢地使節能正確認知的國家，多半只說「我們抵達某某國」。<sup>32</sup> 為了更深入研究求法行紀，我們應更加關注相似的敘述型態。

## §2.4 從傍梯到懸索橋：印度河作為路障

截至目前所述，都還不夠險難，讀者接著馬上要看到的段落，才是最極致的冒險——法顯及其同志走在木樁及懸繩上通過印度河：

有水名新頭河。昔人有石通路施傍梯者，凡度七百。度梯已，躡懸經過河。河兩岸相去減八十步。九驛所記，漢之張騫，甘英皆不至此。〔858a7-10〕

Es gibt ein Gewässer namens Sindhu-Fluss. Vor geraumer Zeit hat es Menschen gegeben, die einen Durchgang aus dem Felsstein herauschlugen, indem sie einen (an die Felswand) anlehenden Pflockweg (傍梯) anlegen, deren 700 (Pflöcke) wir einzeln zu bezwingen hatten.<sup>33</sup>

<sup>31</sup> 如同§1.1論及，這種固定的敘述風格在《佛國記》非常頻繁，例如857c29「有一小國名陀歷」；859c5「有國名僧伽施」；862b2-3「有一大乘婆羅門子名羅汰私迷」等等。

<sup>32</sup> 詳見耿引曾1991:2-34。

<sup>33</sup> 我推測，「傍梯」（傍，bang或pang，依靠的、毗連緊貼的；梯，本義為支柱，其次是「梯子」，見Zhang 1956:28（譯者按：參考書目為1985）註腳19）非常可能即是法顯在對梵文術語*śankupatha*的敘述；在隘口的崖壁上，水平打入一個個木樁，固定成橋。Levi 1925 及Haerber1997用一系列文獻證明，*śankupatha*顯然早於法顯或至少在他的時代就出現了：(1)在Patañjalis Mahābhāṣya 的Kātyāyana（西元前3世紀，見Scharfe 1997:135f.）；(2)在Mahānidesa（西元前2到1世紀，見Hinüber 1996:59）；(3)在Vasudevahiṇḍi, Bṛhatkathā的jainistischen 版本（nach Jain: Haerber 1997:199註腳16）；(4)在 Buddhaghosas Aṭṭhakathā及 Visuddhimagga。其中，*śankupatha* 幾乎都

Nachdem wir diese Pflöcke (gerade) bewältigt hatten, müssen wir (gleich) über die (Hängebrücke aus) Seilen gegen, um den Fluss (so) zu überqueren. Die beiden Flussufer trennt ein Abstand von beinahe<sup>34</sup> 160 Schritten. Nach allen (bekannten) Überlieferungen aus neun (verschiedenen) Übersetzungen<sup>35</sup> gelang es selbst (den beiden Gesandten) der Han-Dynastie, Zhang Qian<sup>36</sup> und Gan Ying, nicht, hierhin zu kommen.

從北天竺到中天竺的前進旅程，旅者還遇到許多險難和折損（見858a11-856b1）。抵達目的地中印度時，即法顯非常尊崇所稱的

---

與ajapatha山羊徑一同出現；偶而也與vetrapatha蘆葦徑及其他道路一同出現。這種古代道路，流行於險絕的高山地區通道，對古印度的陸上貿易有很重大的意義；而西行求法僧緊跟著商隊通過（見季羨林1991b:432f）。Deeg 2005:518 將「梯」譯作「梯子」，「傍」則未作解釋；Giles 1959:10亦然。「懸度」這種做法常見於通過北方山區的報告與旅行記錄，參見Stein 1942:55（亦見Deeg 注腳2332）；Petech 1950:15f；Legge 1965:26注腳2（Cunningham之描述）「懸在沸騰大鍋上的令人暈眩的走道」“to form a giddy pathway overhanging the seething caldron below”。

<sup>34</sup> 我對「減」的理解不同於Deeg（2005:519 注腳2334）。法顯在一些地方用的「減」，意義都是「少於」、「差不多」，例如，「由此北行減一由延到一邑，……由此東行減一由延到迦維羅衛城」[861a20-22]；Deeg 2005:541這兩個地方的「減」都沒有翻譯出來。亦可參見§1.2法顯引文。

<sup>35</sup> 關於「九譯」（字面義：九次翻譯）Franke 1904:57（注解3）與章巽1985:29-30注解24，郭鵬 1995:18 注解1的看法一致。三人都指出《漢書》（見耿引曾1991:4f）及張騫傳（Franke）和賈捐之傳（章巽及郭鵬）；Franke還注意到要附加《史記》（見耿引曾1991:2f）。根據這些研究，我對「九譯」意涵的理解是：「多次輾轉流傳，從漢地遠方境域」，即，必須透過另一國家的語言翻譯。「被譯九次」在此象徵「很多次」，根據Franke，《佩文韻府》也出現「八譯」。不同版本的「絕」，從上下文脈絡並無法得出更好的意義，我理解為：「（從新的翻譯輾轉流傳）汲引（成為可用的知識）」“（die Überlieferungen aus neun Übersetzungen）ausschöpfend（zur Kenntnis genommen haben）”。

<sup>36</sup> 這位著名的漢朝使節的名字是「騫」，而不是像Deeg 2005:519所譯的「騫」。Deeg在注腳2335所給是正確的，但注腳2336再次搞錯，在注腳2336 Deeg顯然嘗試要校正《大正新修大藏經》版的誤寫。

「中國」 (§4.2)，求法僧參訪了許多聖地和莊嚴的道場，仔細觀察這些佛教地區的生活，其戒律持守、佛法威儀及傳說之地 [859b1-864b16]。法顯停留巴連弗邑 (Pāṭaliputra) 三年期間，學了很久的梵文 (§3)；他從漢地出發後僅存的同志——道整，決定永遠留在天竺。因此法顯決心，一人獨自歸返漢地。

### §2.5 「無邊」大海及海航邊界

法顯沿恆河順流東下，一路從巴連弗邑往印度東岸港口國家多摩梨帝 (Tāmralipti)。在此他停留兩年，致力於寫佛經、畫佛像 [864c8-9]。接著，法顯分三階段取海陸返回漢地。最後二段海航所花時間超過半年。<sup>37</sup>

雖然法顯未曾明言何以抉擇海路歸返；然而，從他對沙漠、帕米爾高原及橫渡新頭河的敘述可以推測，顯然，他不可能憑藉一己之力通過曾經走過的陸路。但是，他要穿越「無邊」大洋的海航之行 [866a7-8 大海彌漫無邊]，終究更加驚險。

從天竺到漢地的海路，雖然漢代（西元2世紀）即有記載，<sup>38</sup> 不過法顯下列幾項記錄仍為五世紀初的海航提供珍貴資訊：

- (a) 令人注目的是，法顯每次——顯然經過深思熟慮——都選擇「商人大舶」(Handelsschiff)。<sup>39</sup> 或許他也必須等待機會；

<sup>37</sup> (I)多摩梨帝—錫蘭 [864c9-10]：14天；(II)錫蘭 (Simhaladvīpa) —蘇門答臘 [865c26-866a14]：2天好信風後，商船遇大風漂流了13天，之後再經90天抵達耶婆提 (Yavadvīpa)；(III)蘇門答臘—青州 [866a15-866b2]：商船先航70天以上，其後航線轉變再行12天，才抵達漢地順利上岸。

<sup>38</sup> 參見Schlingloff 1987:52f (譯者按：參考書目為1982) 及耿引曾1991: 6f。

<sup>39</sup> 864c9 (多摩梨帝—錫蘭)：「於是載商人大舶」；865c26-27 (錫蘭—蘇門答臘)：「即載商人大舶，上可有二百餘人」；866a15-16 (蘇門答臘—青州)：「復隨他商人大舶，上亦有二百許人」。此參見Schlingloff 1976:27f：「有一種海航商船稱為 potra 或 yānapatra，遠洋商船 (potavanik) 叫做 saṃyātrika」“An ocean-going merchant

而等待合意船隻出現正是他在多摩梨帝（2年）、錫蘭（Ceylon, 2年）、蘇門答臘（Sumātra, 5個月）久留的部分原因。

- (b) 第一艘商人大船以十四天順利將法顯從多摩梨帝帶往錫蘭，<sup>40</sup> 乃是藉助「冬初信風」。<sup>41</sup> 由於法顯兩次提及「信風」這個詞，<sup>42</sup> 因此成為中文文獻最早出現此詞的史料（Geng 1991:43）；這個詞現在仍用於指稱「信風」（Passat）——或者印度洋季節風（Monsoonwind）。
- (c) 法顯接著從錫蘭往耶婆提國、從耶婆提國歸返漢地，兩次所搭的商人大船，承載量都在200人左右。關於最後一艘船，法顯提到，船上備有每人50天的糧食（和飲用水）。我們估算船上商品，便可據以想像船隻的大小和重量。<sup>43</sup>
- (d) 法顯從錫蘭往耶婆提國（Yavadvīpa）所搭的船隻，甚至還

---

ship is known as potra or yānapatra, the seafaring merchant (potavanik) is called samyātrika.”

<sup>40</sup> 864c9-10師子國（Simhaladvīpa）；法顯對這個佛教城堡有詳細描述；他對這個國家十分著迷，並在此停留兩年，參見864c10-865c26；翻譯見Deeg 2005:563-572。無論如何法顯要立即登上商人大船，因為他已獲得漢地所關的佛經寫本（865c26得此梵本已，即載商人大船）。

<sup>41</sup> 864c9-10得冬初信風。這可能即是西北季風，參見Ray 2003:199。「信」字面意義為「固定的、不變的」（beständig）、「可靠的、可信的」（zuverlässig）、「有規律的」（regelmäßig），參見Mathews 1934:409a 詞條“prevalent winds of various seasons, monsoons”；Deeg 2005:563注腳2467。

<sup>42</sup> 即法顯所乘船舶從錫蘭朝蘇門答臘方向航行：「得好信風東下」〔864c28〕。這次可能遇到東南信風。

<sup>43</sup> 倘若法顯的訊息可信，從中可知乘載量大約在30公噸，這還不包括貨品重量：200人 x 50kg的平均體重。此外每人糧食和飲用水（200人 x 2kg x 50天）。參見Schlingloff 1987:52f（譯者按：參考書目為1982）：「關於這艘船的大小與載量不妨參考史料文獻對乘客數量的記錄……399年印度求法僧法顯搭往錫蘭的船可載200人。請試將這個載客量與羅馬貨船作比較」。

有「救生艇」備配；它與大船之間有繩索連接，在緊要關頭也能真的發揮功用、克服最大困境。<sup>44</sup>

### §3 經典語言之邊界

在這個段落我將轉向於探討「語言邊界」；《佛國記》有如下的語言群組：

- (a) 漢言〔857c8, 858b7, 863a7 等等〕：漢地語言。
- (b) 胡語〔857a21〕：中亞國家不同的（日常口頭）語言，位在帕米爾高原北部。<sup>45</sup>
- (c) 中天竺語〔858a19〕：中天竺的烏菴國（日常口頭）語言。<sup>46</sup>
- (d) 天竺書和天竺語〔857a22〕：法顯用以稱呼中亞文字和口語，這種語言文字來自天竺的佛教傳統（天竺法），即，不僅有婆羅門文（*Brāhmī*）—還有佉盧文（*Kharoṣṭhī-Schrift*），不僅有梵語（*Sanskrit*）也有俗語。
- (e) 梵書和梵語〔864b28-29〕（字面義為「神聖文字」和「神聖語言」）：法顯唯獨用以指稱從中天竺出來的一種婆羅門文字（*Brāhmī-Schrift*）和正統梵文（*das Standard-Sanskrit*）。這兩種他在巴連弗邑都學過。

<sup>44</sup> 865c27-866a1：「後係一小船；海行艱險，以備大船毀壞……值大風，船漏水入。商人欲趣小船。小船上人恐人來多，即砍絕斷。」

<sup>45</sup> 一般而言，「胡」這個概念的意義是中性的，「外國的」（*ausländisch*），確切言之，「他人的」*fremd*，例如胡語*Fremdsprache*或胡道人*ausländische Mönche*〔857c2〕。參見An 安作璋，1979:122（外國輸入的作物，如胡麻、胡桃、胡豆、胡瓜、胡蒜、胡羅卜）及168（外來音樂，如胡笳、胡笛、胡角）。只有在特定脈絡「胡」才作負面義，即從漢人觀點將「胡」理解為貶抑義；因此，此字在不能一概只有一種譯法，例如像Legge 1965:14 “barbaours speech” Deeg 2005:509 “die barbarische Sprache”。

<sup>46</sup> 858a18-19「度河便到烏菴國。其烏菴國是正北天竺也，盡作天竺語。」

(f) 梵本〔865c26〕：梵文寫本，法顯在錫蘭求得。

下面《佛國記》引文就有佛教地區語言的邊界。如同§2.2所論，鄯善國位在敦煌之西、廣大沙漠的另一邊。沙漠將漢地與外界分隔。因此，廣大沙漠同時也成了語言的分界，此不足為奇。法顯抵達鄯善國之後有如下的敘述：

諸國俗人及沙門盡行天竺法，但有精麤。從此西行所經諸國類皆如是，唯國國胡語不同，出家人皆習天竺書，天竺語。〔857a19-22〕

In diesen Ländern befolgen laien wie Geistliche die indische Texttradition der buddhistischen Lehre mit dem einzigen Unterschied, dass manche (diesbezüglich) genauer und manche weniger genau sind. Die Situation ist überall in allen Ländern, die wir von hier (Shanshan) aus nach Westen hin bereist hatten, ebenso; nur die jeweiligen zentralasiatischen Sprachen sind von Land zu Land verschieden. Jedoch studieren die in die Hauslosigkeit gegangenen Geistlichen ausnahmslos die indische Schrift (d.h. Brāhmī oder Kharoṣṭhī) und die indische Sprache (d.h. Sanskrit Prakrit).

藉由這些觀察，我們可在兩個語言區劃出明顯的分界線：從敦煌往西，即中亞，和從西北印度（吉爾吉特，Gilgit）直到東北印度（巴特納Patna及那蘭陀Nalanda），是佛教梵文和俗語（Prakrit）文獻傳統及研究的分布範疇。從敦煌往東（直到韓國和日本及越南）直到現今是以漢語作為佛教語言。

與中國書寫打印的流傳方式迥異，在印度幾乎全靠口傳流布。



法顯記錄了這些境遇和事實。他在天竺停留三年之久，見習進修；以六十歲高齡，在巴連弗邑學習梵書和梵語。廣學多聞之後復在巴連弗邑致力於「寫律」。<sup>47</sup> 這些生活方式（Diese Tätigkeit）、法顯稱之為「天竺法」的原始佛教文字，以及獨傳於世的正統佛法（§ 1.1和§2.2），法顯後來在多摩梨帝（§2.5）和錫蘭，皆持續抄寫並加以掌握。

#### §4.0 「不設邊界」的佛教僧團（四方僧伽）內部之邊界

上述自然邊界（§§2.1-5）和語言邊界（§3），一般人，亦即非宗教行者，亦能有所感知。除此之外，對從漢地西行求法的高僧而言，還有一種特殊的邊界跨越經驗，也就是，相對於種種邊界劃分，在理論上有一種完全無國（邊）界的「四方僧伽」（*cāturdiśa-saṃgha*），這是法顯的主要追尋。<sup>48</sup>

佛教僧團（*catusparisad*）由四眾組成：僧眾、尼眾、男俗眾，及女俗眾。法顯稱之為「道俗四眾」〔vier Versammlungen der Laienanhängerinnen, 865a17〕或「四部眾」〔die vierfachchen Versammlungen, 860b21〕。根據這個範式，世界各地的信眾能有自己的僧團（*Samgha*）歸屬，某種程度上可說必也是世界性的。因此，法顯出發後到佛陀祖國的整個旅程上，在異域國度至少能得到僧俗（佛弟子）的認同和照料，終究能以「異地人」及「過客」的身分受到安頓。我們可在法顯行記中，看到他作為「比丘」的這些

<sup>47</sup> 864b17-29 「……還到巴連弗邑。法顯本求戒律，而北天竺諸國，皆師師口傳，無本可寫。是以，遠涉乃至中天竺……故法顯住此三年，學梵書、梵語，寫律。」

<sup>48</sup> 30個國家約有一半法顯也都作了報導。大乘和小乘兩種教派，哪一種在當時國家盛行、占有優勢；或者，是否兩種兼有並存。很顯然，對法顯而言，除了求取戒律及了解威儀法化，這些問題也相當重要。不過，這存在一個問題：這些報導是否對法顯個人很重要？還是對五世紀初閱讀他的求法行記的讀者很重要？然而此問題相關的法顯報導我卻無法在此深入探究。

「身分認同時刻」。然而，事實證明，雖然大部分地區展現殷勤好客 (§4.2)，但並非每個教團都友善地接待自漢地遠到的僧侶 (§4.1)。

#### §4.1 法顯僧團的相異性與相同性

從鄯善國，法顯一行人就察覺到，他們的僧團，亦即，在漢地所受戒法儀式，不能真的得到當地正統小乘學眾的承認。這涉及身份，亦即，佛教僧團個別的部位歸屬問題，終於導致這種界限劃分，其中，漢地僧侶之國族及語言的相異性 (Alterität)，必也具有影響力。

到焉夷國，僧亦有四千餘人，皆小乘學。法則齊整；  
秦土沙門至彼都不預其僧例。〔857a23-25〕

Wir erreichten das Land Yanyi. Der (dortige) Saṃgha besteht ebenfalls (d.h. wie in Shanahan) aus mehr als 4000 Personen, die alle der Hīnayāna-Schule (angehören).<sup>49</sup> Hinsichtlich der Lehre (法, *Dharma*) wie auch der Disziplin (規, *Vinaya*) herrscht (im *Saṃgha*) eine vollkommene Ordnung. Kommen chinesische Mönche (wie wir) sorthin, so werden sie alle nicht zu den Gemeinde-Veranstaltungen (僧例, *Saṃghakarma*) zugelassen.<sup>50</sup>

<sup>49</sup> 正確來說，「小乘學」是一個複合詞。這裡的「學」並不是作動詞「學習」用；而是作名詞用，意味著「學派、哲學思想」，參見§4.3。Deeg 2005:509 的翻譯相當於「皆學小乘」“die alle den Hīnayāna [-Buddhismu] studieren”。

<sup>50</sup> Deeg 2005:509 在這個地方的理解有誤：「當秦地沙門來到這個大城，並不期望將那裡的僧伽當作榜樣」“Als die śramaṇas aus Qui in dieser Hauptstadt ankamen, erwarteten sie nicht, dass der saṅgha dort so vorbildlich [den dharma befolgte]”。像 Deeg 在註腳 2289 所說明，「預」也意指「參與」；確切來說，「預」的這個意義從「豫」變化而來，見 Mathews 1943: no.7603；也參見張雙隸 / 陳濤 1998:1006a 詞條

因為法顯是外來者，只能讚歎這些法則的莊嚴偉大；但卻無法得到前進的實質物資。因此他的同伴甚至必須返向高昌國去尋求資助。由於這個（些）特殊的不悅經驗，使得一向正直寡言的法顯判定焉夷人「不修禮儀，遇客甚薄（慳吝）」<sup>51</sup>。我們也可以從這些例子，看到法顯作為「佛弟子」與「異鄉人」的雙重身份。

當法顯抵達下一站于闐國時，他更感受到，這是絲綢南道上的世界性大乘佛法中心，設有「四方僧房」，<sup>52</sup>殷勤供給外來的「客僧」。

在道一月五日得到于闐。其國豐樂，人民殷盛，盡皆奉法，以法樂相娛。……作四方僧房供給客僧及餘所須。國王安頓供給法顯等於僧伽藍。〔857b3-8〕

Nachdem wir einen Monat und fünf Tage (weiter) gereist waren, gelang es uns (endlich), Khotan zu erreichen. Dieses Land (finden wir) in Reichtum und Harmonie; die Bewohner sind wohlhabend und Freundlich. Alle von ihnen folgen ausnahmslos der buddhistischen Lehre und bedienen sich der buddhistischen Musik, wenn sie miteinander feiern.....Man hat Gäste zimmer für den

---

「豫」：(6) 通「與」。參與。我認為，法顯的「僧例」概念，是來自梵文術語 Samghakarma (也可能是 Samghakṛtya 或 Samghakaraniya, 見胡海燕 1994:172 及 200)。因此我將「僧例」理解為梵語複合詞「僧例[會]」“Gemeinde-Veranstaltungen”。關於「例」進一步參見 Mathews 1943: no. 3890: 「例」, 「一種規則；一種律令」“a regulation; a law”；及「例會」: 「固定的聚會」“regular meeting”。可見，Deeg 於此否定湯用彤、章巽及 Nagasawa, 而採「漢僧……不能參與這些國家的僧人例行的儀式典禮」原則上是正確的。

<sup>51</sup> 857a26-27 「焉夷國人不修禮儀，遇客甚薄。」

<sup>52</sup> Deeg 2005: 511 “viereckige Mönchszellen” (註腳 2297) 顯然對這些術語並未理解。關於「四方僧」參見 Hirakawa 1997: 279a。

Samgha der vier Himmelsrichtungen eingerichtet, die den Gastmönchen zur Verfügung gestellt werden einschließlich anderer Dinge, die sie noch benötigen. Der König ließ Faxien und die anderen in einem Samghārāma (Kloster) unterbringen und versorgen.<sup>53</sup>

當地舊僧（*naivāsika*）展現的待客之道，與法顯在抵達中天竺後所述相符，即，當地舊僧依據戒律，殷勤接待客僧（*āgantuka*）到來：

客僧往到，舊僧迎逆，代擔衣鉢。給洗足水，塗足油與非時漿。須臾息已，復問其臘數，次第得房舍臥具。種種如法。〔859b16-18〕

Bei Ankunft der Gastmönche sollen die ansässigen diese so empfangen, dass sie den (Gästen) entgegenlaufen und ihnen (das Reisegepäck wie) Gewand so wie Almosenschale abnehmen. Wasser für ein Fußbad, Fußbalsam und flüssige Nahrung außerhalb der regulären Mahlzeit sollen angeboten werden. Erst nachdem (die Gäste) sich kurz ausgeruht haben, sollen sie einzeln nach ihrem Ordinationsalter<sup>54</sup> gefragt werden, damit sie nach dieser Randordnung Unterkunft samt Bettzeug erhalten. Bei allen diesen Belangen folgt man (in diesem Land den Vorschriften des) Vinaya.<sup>55</sup>

---

<sup>53</sup> 在這個名為「瞿摩帝」的大乘寺院，法顯讚歎用榿槌（鑼）通知3000僧人用膳（三千僧共榿槌食）的法則之美；見胡海燕1991:740f。

<sup>54</sup> 「臘」原本指：僧人依戒律度過雨季三個月（*varṣā*）；法顯在865a14也使用這個術語：「比丘滿四十臘，然後得入」。

<sup>55</sup> 「法」依文意通常意指「戒律」（*Vinaya*），情況依流行地方而定況。*Fa* bedeutet je nach dem Kontext oft “*Vinaya*”，wie an der vorliegenden Stelle der Fall ist.

《佛國記》這些段落十分有趣，在約早200年的《根本說一切有部》戒律傳統（*die Vinaya-Überlieferung der Mūlasarvāstivāda-Schule*），可以找到一些相契符的術語（《根本說一切有部·布薩》*Poṣadhavastu der Mūlasarvāstivādins* §63.1-2）：<sup>56</sup>

Auf die Frage von Upālin sagt der Buddha, dass die ansässigen Mönche den (gelehrten) Gastmönchen, die herbeikommen, mit Schirmen, Fahnen und Flaggen bis zu zweieinhalb Yojanas entgegengehen, ein Bad (*snatra*) herrichten und das Öl zum Einreiben (*snehalābha*) reichen sollten. Ferner sollen den Gästen der Zuständige für den Wohnplatz (*vastuparihāra*), der Zuständige für Plätze und Unterkunft (*śayanāsanaparihāra*) der Zuständige für die gemeinde-Verhandlungen (*karmaparihāra*), der Zuständige für das Besitztum (der Gewänder, *lābhaparihāra*) und der Zuständige für die Bedienung (*upasthāyaparihāra*) angeboten bzw. vorgestellt werden.<sup>57</sup>

<sup>56</sup> 「根本說一切有部」(*Mūlasarvāstivāda-Vinaya*) 的年代，見胡海燕1994:38-39；這裡節錄自布薩*Poṣadhavastu*的引文見其354-357。Deeg 2005:137-140討論這段文句（及858a22f）時提供了《摩訶僧祇律》(*Mahāsāṅghika-Vinaya*) 與術語相符契的段落。

<sup>57</sup> 「根本說一切有部」(*Mūlasarvāstivāda-Vinaya*) 的年代，見胡海燕1994:38-39；這裡節錄自布薩*Poṣadhavastu*的引文見其354-357。Deeg 2005:137-140討論這段文句（及858a22f）時提供了《摩訶僧祇律》(*Mahāsāṅghika-Vinaya*) 與術語相符契的段落。（譯者按：這段中文是譯者依據作者的德文所作的直譯。至於戒律原文及中譯，讀者可另與作者第二篇研究（即第208頁處）參看。再者，譯者建議或可與《十誦律》卷22參看（句讀為譯者所作，可能不精當）：「是時諸比丘，若聞客比丘來清淨共住，同見知布薩、知布薩羯磨、知說波羅提木叉、知會坐。舊比丘應迎，軟語問訊。代擔衣鉢，示房舍、臥具。『長老，是汝等房舍、臥具』。細陞繩床、麁陞床繩、被褥，隨上座次第安住。是中，舊比丘應為辦洗浴具、澡豆湯水、塗身蘇油，如供給法。應作明旦與前食後食，供給供養好。若不供給供養，舊比丘一

對於鄔波離的提問，佛陀如是說：若有（博學的）客僧到來，舊僧應帶著傘、幡旗（Schirmen, Fahnen und Flaggen），走到兩個半由延（*Yojana*）外去迎接客僧；安排臥具（*snatra*）並提供塗足油（*snehalābha*）。復次，應為客僧逐一介紹房舍（*vastuparihāra*）負責人、座位及宿處（*śayanāsanaparihāra*）負責人、教區協商（*karmaparihāra*）負責人、（法服）資財（*lābhaparihāra*）負責人，及接待服務（*upasthāyaparihāra*）負責人。

這裡嚴格界定的職責分配，特別令人想起《佛國記》所述佛教中心如于闐和巴連弗邑的一些印象，亦即，法顯時代已發展出完備的朝聖旅行接待模式。依法顯敘述，中天竺：「若有客比丘到，悉供養三日。三日過已，令自求所安。」〔858a22-23〕

#### § 4.2 中天竺作為「中國」而漢地作為「邊地」

我認為，許多法顯的觀察值得詳細考究，藉以探討法顯用哪些抽象概念指稱中國（漢地）和印度的問題。

法顯在《佛國記》用下列概念提到中國：

- (a) 漢地。<sup>58</sup> 最常用以代表「中國」的概念，相當於漢陽（*hanyan*）（vol.dazu §3）
- (b) 漢土。〔865c25〕
- (c) 秦土。<sup>59</sup>

---

切得罪。」參見《大正藏》冊23，經1435，頁159下2-10。）

<sup>58</sup> 例如857a18「俗人衣服粗與漢地同」；857c23-24「唯……三物與漢地同」；864c27-28「法顯去漢地積年」；865c6「若干百年當復來到漢地」；866a24-25「吾到漢地當向國王言汝也；漢地王亦敬信佛法」；866b3-4「知是漢地」。

<sup>59</sup> 例如857a24「秦土沙門」；857c21「俗人被服粗與秦土同」；858c6-7「而慧達、寶

(d) 中國。值得強調的是，法顯用這個概念指稱「中國」只有一次，即，用「中國」這個概念來界定「中天竺」：中天竺所謂中國。俗人衣服飲食亦與中國同〔858a19-20〕：「中天竺就是所謂的『中心之國』；當地人衣服飲食也與漢地相同。」（譯者按：作者對此句之解讀尚待商榷）

根據這個定義，《佛國記》後面段落皆以「中國」指稱「中天竺」，例如：

859b1 從此以南名為中國

865a3 其國前王遣使中國取貝多樹子<sup>60</sup>

866b17 法顯發長安六年到中國（參見§1.1）

幾乎可以確定，法顯使用「中國」這個詞，取其「中心之國」或「核心國」義，藉此向讀者表明：對他而言，佛教的發源地，即是世界的中心（§1.1）。據此延伸出來一個特別有趣的事實是，法顯以「釋（迦）子（弟）」（861a29）自居，多次將自己的出生地漢地稱為「邊地」、「邊國」，意指「遠離佛教聖地的邊鄙之地」。漢地僧人的卑微主要在此吐露：

過河有國名毘荼。佛法興盛，兼大小乘學。見秦道人往乃大憐愍。作是言：「如何邊地人能知出家為道，遠求佛法？」悉供給所需，待之如法。〔859a19-20〕

Jenseits des (Sindhu-) Flusses gibt es ein Land namens Pitu, in dem der buddhistische Dharma, sowohl die Lehre des Mahāyāna als auch die des Hīnayāna in voller Blüte

---

雲、僧景遂還秦土」。如前所述，法顯稱漢地僧人為「秦道人」[859a20] 或「漢道人」[860c7]，中亞及印度僧人為「胡道人」[857c2]及「天竺道人」[865c2]。

<sup>60</sup> 參見Hirakawa 1997:110a no.3570詞條，及Wogihara 1979詞條*tāla*。

steht. Als man (uns) chinesische Mönche (dort) ankommen sah, wurde (uns) großes Mitgefühl mit solchen Worten gezeigt: ‘Wie kommt es, dass (sogar) Leute aus dem Randgebiet in der Lage sind, das religiöse Leben in der Hauslosigkeit zu kennen und Buddhas Dharma so weit in der Ferne zu suchen!’ Alle (Bewohner) versorgten (uns daher) mit dem Notwendigen und behandelten uns dem Dharma entsprechend.

當法顯和道整抵達世尊最初說法二十五年的祇洹精舍，兩人非常悲慨「自傷生在邊地」。感傷之際，當地僧人出來詢問法顯兩人從何處來。當他們聽到「從漢地來」，發出極大的讚歎：

彼眾僧歎曰：「奇哉！邊國之人乃能求法至此。」自相謂言：「我等諸師和上相承以來未見漢道人來到此也。」〔860c1-8〕

Diese (indischen) Mönche riefen voller Bewunderung aus: ‘Das ist doch ein Wunder! Leuten aus (so) einem Land am Randgebiet ist es sogar gelungen, hierher zu kommen, um nach dem Dharma zu suchen. ‘Und sie sagten zueinander Folgendes:., Es ist ganz gewiss, dass weder unser Lehrer noch deren Lehrer von jeher jemals chinesische Mönche haben hierher kommen sehen‘.

法顯終究無法與最後的同伴道整一起「返家之旅」，因為道整在天竺見識了原始佛法之法則威儀後，決定長留在佛陀家鄉。道整還立誓，「誓言：自今已去至得佛，願不生邊地。」〔864c2〕



## § 5 結語

最後，在此應討論與當代相關的觀點：求法僧在當今中國的理想化及國族化想像。綜觀中國2000年歷史，有兩次重大的異文化交會。一次交會始於西元前一世紀，從印度經過中亞（部分也經過東南亞）往中國傳播的佛教文化。但是從約16世紀起，中國日益學習歐洲基督教文化，包括現代科技和馬克斯意識形態。<sup>61</sup>

兩次重大交會的特點，至少在初始階段，乃是宗教範圍內的兩種相反的跨界行動。中國對基督教使徒的正式名稱是「傳教士」，即「傳布其宗教的人士」。其一貫的重要原則即是：使徒必須前往中國傳教。與此相反，漢地所謂的「求法僧」促使一系列佛法的東傳中國，後來更進一步傳到韓國和日本。

作為印度與中亞佛教文化的媒介，漢地求法僧的人格特質，逐漸成為昔日中國的一種風範（*tragenden Persönlichkeiten für Chinas Vergangenheit stilisiert*）。法顯、玄奘、義淨等人，因為他們的求法行記，也成為中國文學史上的重要作家；作為漢傳佛教界的代表人物，他們今日仍享有崇高的威望；他們是奮勇追尋真諦的象徵；<sup>62</sup>其犧牲奉獻、勤勉求知、廣學多聞的精神至今仍深受讚歎；其求法行記富含的藝術與文學題材也讓他們至今深受歡迎。<sup>63</sup>

這些卓越非凡的求法高僧，顯然也在當今新中國的國族意識建

<sup>61</sup> 關於中國與歐洲的交會，見Bauer 1980:171-176。關於佛教術語對中國思想界的影響，見胡海燕/曲玉波2004。佛教在二千年歷史中，作為一種外來宗教逐漸流布整個中國；與此相較，基督教與中國的文化交會還處於起步階段。因此亦不妨取為借鑑，將早期佛教跨國界的傳布繼續視作榜樣。

<sup>62</sup> 鑑於對中國國族認同的批判性表述，魯迅（1881-1936）對「西行求法僧」曾云（見胡海燕2000）：「我們歷史上從來就有為民請罪的，埋頭苦幹的，拼命硬幹的，捨生求法的，這就是中國的脊梁。」

<sup>63</sup> 最流行者為吳承恩（1500-1582）的小說《西遊記》。

構裡，扮演重要角色。例如，屢屢出版新的《高僧傳》、《名僧傳》，各書局幾乎都展示這些僧傳作品；<sup>64</sup> 而求法僧旅行文學，如玄奘《大唐西域記》也成為電視節目<sup>65</sup> 的重要議題，這些都是清楚的證據。在印度，還有中國印度學的領導學者如季羨林先生，他近日才獲頒崇高的「Padma Bhushan」獎，發揚法顯和玄奘傳統。<sup>66</sup> 這都證明求法僧及其行記的趣味性仍持續上昇。



---

<sup>64</sup> 例如慧皎著，湯用彤校注《高僧傳》，北京：1996；朱棣（1360-1426明成祖）《神僧傳》，複印本，揚州：1997。

<sup>65</sup> 參見錢文忠（主講）《玄奘西遊記》。中央電視台「百家講堂」。DVD由中國電視有限公司出版，北京：2007

<sup>66</sup> 參見Motilal MLBD Newsletter 13/03/208, p.15: 「Padma Bhushan頒給中印學專家。法顯與玄奘不朽——感謝季羨林的貢獻，他是第一位獲得Padma Bhushan獎的中國人」 “Padma Bhushan for a Chinese Sanskrit Expert. The legacy of Fa Hien and Hiuen Tsang lives on –thanks to Ji Xianlin, the first Chinese to get the Padma Bhushan”

## 參考書目

1. An 1979 Z. An 安作璋, *Liang Han yu Xiyu Guanxi Shi* 《兩漢與西域關係史》 Shandong (齊魯書社) 1979.
2. Bauer 1980 W. Bauer (Hrsg.), *China und die Fremden: 3000 Jahre Auseinandersetzung in Krieg und Frieden*. München 1980.
3. Beal 1869 S. Beal, *Travels of Fah-Hian and Sung-Yun, Buddhist Pilgrims from China to India (400 A.D. and 518A.D.)*. London 1869.
4. Bechert 1969 H. Bechert, *Zum Ursprung der Geschichtsschreibung im indischen Kulturbericht*. NAEG 1969/2, 35-58. Göttingen.
5. Boulton 1982 N. E. Boulton, *Early Chinese Buddhist Travel Records as a Literary Genre* (Ph.D. Thesis, Georgetown University) 1982.
6. Deeg 2005 M. Deeg. *Das Gaoseng-Faxian-Zhuan als religionsgeschichtliche Quelle. Der älteste Bericht eines chinesischen buddhistischen Pilgermönchs über seine Reise nach Indien mit Übersetzung des Textes*, Wiesbaden 2005.
7. Fludernik 1999 M. Fludernik, *Grenze und Grenzgänger: Topologische Etuden*. in: *Grenzgänger zwischen Kulturen. Proceedings der ersten Jahrestagung des SFB 541*, hrsg. Von M. Fludernik & H.-J. Gehrke (*Identitäten und Alteritäten 1*). Würzburg 1999, 99-108.
8. *Foguoji* Faxian 法顯 (ca.342-423), *Foguoji* 《佛國記》(Bericht über die buddhistischen Länder) oder *Gaoseng Faxian Zhuan* 《高僧法顯傳》(Biographie des bedeutenden Buddhistischen Mönchs Faxian), *Taishō* (《大正新修大藏經》) No. 2085, vol. 51, p. 857-866.
9. Franke 1904 O. Franke, *Beiträge aus chinesischen Quellen zur Kenntnis der Türkvölker und Skythen Zentralasiens*. Berlin 1904 (Abhandlungen der Königlich preussischen Akademie der

- Wissenschaften).
10. Gehrke 1999 H.-J. Gehrke, Artifizielle und natürliche Grenzen in der Perspektive der Geschichtswissenschaft. in: *Grenzgänger zwischen Kulturen. Proceedings der ersten Jahrestagung des SFB 541*, hrsg. Von M. Fludernik & H.-J. Gehrke (*Identitäten und Alteritäten I*). Würzburg 1999, 27-34.
  11. Geng 1991 Y. Geng 耿引曾 Hanwen Nanya Shiliao Xue / *Historical Data of South Asia from Chinese Sources* 《漢文南亞史料學》. Beijing (北京大學出版社) 1991.
  12. Giles 1923 H. A. Giles. *The Travels of Fa-Hien (A.D.399-414) or Record of the Buddhistic Kingdoms* (re-translated), London 1956 (Cambridge Univ. Press<sup>1</sup> 1923 (repr. Delhi 1972)).
  13. Giles 1964 H. A. Giles. *A Chinese-English Dictionary*. Taipei 1964 (Shanghai<sup>1</sup> 1892).
  14. Guo 1995 P. Guo, 郭鵬 (注譯), *Foguo Ji Zuyi* 《佛國記注譯》 (*Kommentierte Übersetzung des Foguo Ji ins modern Chinesische*). Changchun 1995.
  15. Haebler 1997 C. Haebler. Pāli Ajapathad -- ein alter Handelsweg, *Banddhavidyāsudhākaraḥ. Studies in Honour of Heinz Becheri on the Occation of His 65th Birthday*, ed. P. Kieffer Pülz and J. U. Hartmann. Swisttal –Odendorf 1997, pp.195-205.
  16. Huijiao Huijiao 慧皎 (ca. 497-554), *Gaoseng Zhuan* 《高僧傳》 (Biographien der bedeutenden buddhistischen Mönche ), *Taishō* (《大正新修大藏經》) No.2059, Bd.50: 322-423. Faxian 法顯: 337b16-338b25.
  17. v. Hinüber 1996 O. von Hinüber. *A Handbook of Pāli Literature*, Berlin/New York 1996 (Indian Philology and South Asian Studies,

- ed. A. Wezler and M. Witzel, vol.2)
18. Hirakawa 1997 A. Hirakawa 平川彰 (ed.), *Buddhist Chinese-Sanskrit Dictionary* 《佛教漢梵大辭典》, Tokyo 1997.
  19. Hu-v. Hinüber 1991 H. Hu-von Hinüber. Das Anschlagen der Gaṇḍī in Buddhistischen Klöstern – über einige einschl. ägige Vinaya-Termini. In: *Papers in Honour of Prof. Dr. Ji Xianlin on the Occasion of his 80th Birthday* 《季羨林教授八十華誕紀念論文集》. Nanchang 1991(Bd.II) : 737-768.
  20. Hu-v. Hinüber 1994 H. Hu-von Hinüber. *Das Poṣadhavastu. Vorschriften für die buddhistischen Beichtfeier im Vinaya der Mūlasarvāstivādins*. Reinbek 1994
  21. Hu-v. Hinüber 2000 H. Hu-von Hinüber, “Liuxuseng yu liuxusheng” 留學僧與留學生(“Chinesische Indienpilger und Austauschstudenten”). In: 《旅德中華社會科學研究會1999年文集》. Bonn 2000:31-38.
  22. Hu-v. Hinüber / Qu 2004 H. Hu-von Hinüber und Y. Qu 曲玉波, “The History of Overseas Study and the Communication between the Western and Eastern Culture—The Influence of Buddhism on the Way of Thinking of Chinese People”. In: *Journal of Chongqing University (Social Science Edition)*, vol. 10, no.3, 2004:72-75.
  23. Yijing Yijing 義淨(635-713), *Datang Xiyu Qiufa Gaoseng Zhuan* 大唐西域求法高僧傳 (Biographien der bedeutenden buddhistische Mōche der Grossen Tang-Dynastie, die in den westlichen Lädern nach dem Dharma suchen), *Taishō* (《大正新修大藏經》) No.2066, Bd.51:1ff.
  24. Ji 1991a X. Ji 季羨林, *Xuanzang yu Datang Xiyu Ji—Jiaozhu Datang Xiyu Ji Qianyan* 《玄奘與《大唐西域記》》——校注《大唐西域記》前言 (Einleitung zur Kritischen Ausgabe des *Datang*

- Xiyu Ji*). in: *Ji Xianlin Xueshu Lunzhu Zixuanji* 《季羨林學術論著自選集》 (*Selbst ausgewählte kleine Schriften von Ji Xianlin*). Beijing 1991 (北師範學院出版社) pp.73-227.
25. Ji 1991b X. Ji 季羨林, “Shanren yu Fojiao” 商人與佛教(Kaufleute und Buddhismus), in: *Ji Xianlin Xueshu Lunzhu Zixuanji* 《季羨林學術論著自選集》 (*Selbst ausgewählte kleine Schriften von Ji Xianlin*), Beijing 1991 (北京師範學院出版社) pp.416-538.
26. Mathews 1943 R.H. Mathews. *Chinese-English Dictionary* (revised American Edition). Cambridge, Massachusette 1943 (Shanghai<sup>1</sup> 1931).
27. Legge 1965 J. Legge. *A Record of Buddhistic Kingdoms, being an account by the Chinese Monk Fa-hien of His Travels in India and Ceylon(A.D.399-414) in Search of the Buddhist Books of Discipline*, translated and annotated with a Corean recension of the Chinese text, New York 1965 (Oxford<sup>1</sup> 1886).
28. Petech 1950 L. Petech, *Northern India according to the Shui-Ching-Chu*. Roma 1905 (Serie Orientale Roma II).
29. Ray 2003 H. P. Ray. *The Archaeology of Seefaring in Ancient South Asia*. Cambridge 2003.
30. Rong 2001 X. Rong 榮新江, *Dunhuangxue shiba Jiang* 《敦煌學十八講》 (18 Vorlesungen zur Dunhuang-Wissenschaft). Beijing (北京大學出版社) 2001.
31. Rüdberg / Stange 1963 *Chinesische-Deutsches Wörterbuch von Werner Rüdberg*. Dritte erweiterte, völlig neu bearbeitende Auflage von Hans O. H. Stange. Hamburg 1963.
32. Scharfe 1977 H. Scharfe. *Grammatical Literature*. Wiesbaden 1977 (A History of Indian Literature. V/2).

33. Schlingloff 1982 D. Schlingloff. “Zur geschichtlichen Bedeutung der frühen Seefahrt“. in: *Kolloquien zur Allgemeinen und Vergleichenden Archäologie*. Bd. 2. pp.51-85. München 1982.
34. Sengyou Sengyou 僧祐 (ca.445-518), *Chu Sanzang Jiji, Taishō* 《出三藏記集》 No. 2145, Bd. 55: Faxian法顯:111b26-112b26.
35. Stein 1903 M. A. Stein , *Sand-Buried Ruins of Khotan. Personal Narrative of a Journey of Archaeological & Geographical Exploration in Chinese Turkistan*. London 1903.
36. *Taishō shinshū Daizōkyō*. (*Neue Ausgabe des chinesischen buddhistischen Kanon der Taishō-Ara*), hrsg. Von J. Takakusu, K. Watanabe and G. Ono. Tokyo 1924-1935.
37. Tang 1997 Y. Tang 湯用彤, *Han Wei Liangjin Nanbeichao Fojiao Shi* 《漢魏兩晉南北朝佛教史》. Beijing (北京大學出版社) 1997 (Changsha<sup>1</sup> 1938).
38. Whitefield 2004 S. Whitefield, *Aurel Stein on the Silk Road*. London 2004.
39. Wogihara 1979 U. Wagihara 荻原雲來 (ed.), *Kanyaku Taishō Bonwa Daijiten* 《漢譯對照梵和大辭典》(*Sanskrit-chinesisch-japanisches Wörterbuch*), Taipei 1979 (Tokyo<sup>1</sup> 1940-1974).
40. Yaldiz 2005 M. Yaldiz, “These boots are made for walking Travelers from East to West? The enigmatic transformation of a monk into a Buddha in Central Asian Art”. in: *Afghanistan Ancien Carrefour entre L’Est et l’Ouest*. ed. O. Bopearachchi & M. E. Boussac. Tournhout (Belgium) 2005,403-411.
41. Zhang 1985 X. Zhang 章巽. *Faxian Zhuan Jiaozhu* 《法顯傳校註》 (*Faxians Biographie – Kritisch ediert und kommentiert*), Shanghai (古籍出版社) 1985.

42. Zhang / Chen 1998 Sh. Zhang 張雙棣 und T. Chen 陳濤 (Hrsg. 主編) *Gudai Hanyu Zidian* 《古代漢語字典》. Beijing (北京大學出版社) 1998.





## 二、法顯對天竺的認知：《佛國記》一些新詮釋<sup>67</sup>

編號：二

論文篇名：“Faxian's (法顯342-423) Perception of India: Some New Interpretation of His *Foguoji* 佛國記”  
法顯對天竺的認知：《佛國記》一些新詮釋

出處：*Annual Report of the International Research Institute for Advanced Buddhology at Soka University for the Academic Year 2010*, [=ARIRLAB].vol.XIV March 2011. p.223-247.  
《創價大學·國際佛教學等研究所·年報》，平成22年度（第14號），2011年3月發行。

### § 1.1 序言

本文旨在為《佛國記》提出一些新詮釋。這涉及某些困難的術語與段落。除了我先前的法顯論文<sup>68</sup>，本文將探究一些新材料。文中將探討的問題如：法顯在印度河上游通過的700傍梯，是否即梵文 *śaṅkupatha*? 這可由早期印度文獻及巴爾胡特（Bhārhut）浮雕圖像找到證明（§2）。

此外，應要指出法顯有些特定用語，例如「中國」——確切言之，「世界的中心」，和「邊地」，乃依據律藏（Vinaya-Piṭaka）

---

<sup>67</sup> 本文（編輯按：編號二論文）部分源自我的一篇演講“Die Indienwahrnehmung eines chinesischen Indienpilgers: Interkulturelle Begegnungen im 5. Jahrhundert”，（一位西行求法漢僧的印度觀感：五世紀的跨文化移動），在2010年1月14日首次發表於Würzburg大學。我非常感謝PD Dr. Karin 及Prof. Heidrun Brückner 他們親切的招待。現在這篇修訂的英文稿則在2010年8月7日於Ryukoku University龍谷大學首次宣讀，兩天後再於Soka University創價大學宣讀。我十分感謝Prof. Shoryu Katsura 謝桂紹隆教授及Prof. Seishi Karashima辛嶋靜志教授他們親切的邀請並對這個論題感興趣。創價大學國際佛教學等研究所2010年8月5日到9月10日的接待，我亦在此一併銘謝。

<sup>68</sup> Hu-V, Hinnüber 胡海燕2010。

確實有所記錄的巴利文及梵文佛教術語 (§3)。

其他例證顯示，《佛國記》許多記錄已成中古印度最早的參考文獻，例如佛教戲舍利子 (§4.2)、鐵券 (§4.3)、商人大舶、信風 (§4.4)。再者，法顯可能指涉戒律某些對應段落，我將與《佛國記》所述逐一進行對比 (§4.5)。最後，我會概述近年的法顯研究 (§5)。

## § 1.2 法顯定義的「天竺」

研究法顯對「天竺」的認知，首先宜釐清法顯對「天竺」的定義。依據法顯，出家人使用梵語梵文的地區，從鄰近漢地邊境的中亞國家「鄯善」就開始了。這意謂：位在敦煌和鄯善之間的羅布泊沙漠是兩大地域的分界——西部是梵文梵語影響區；而東部是漢文漢語影響區。

從此（鄯善國）西行所經諸國類皆如是，唯國國胡語不同。出家人皆習天竺書、天竺語。〔857a20-22〕<sup>69</sup>

凡沙河以西天竺諸國，國王皆篤信佛法。〔859a26-27〕

In all Central-Asian and Indian (tianshu) countries, which were located in the west of the Lop-nor desert,<sup>70</sup> their kings had been—without exception—firm believers in the Buddhist teaching.

<sup>69</sup> 本文所引《佛國記》文句出自《大正新修大藏經》(Taishō) 版本，No. 2085, vol. 51, p. 857-866.

<sup>70</sup> 法顯所指的「沙河」，主要是介於敦煌和鄯善之間的羅布泊沙漠，也包括焉耆與和闐之間的塔克拉瑪干沙漠。法顯將兩個沙漠都視作邊界，兼含地理上和語言上的邊界意義。見Hu-v. Hinüber胡海燕2010:419f。(編輯按：另可參見本期《圓光佛學學報》頁155-157。)

就地理而言，法顯的天竺，也包括北方現今的阿富汗和巴基斯坦所謂「大犍陀羅」(Greater Gandhāra)及南方的錫蘭(Ceylon)。

從此(竭叉國)西行向北天竺。在道一月得度葱嶺。……度嶺已，到北天竺。〔857c24-28〕

因此，下文我將討論《佛國記》中，五世紀初由法顯界定「天竺」的相關段落。

### §2.1 是否「傍梯」即「śaṅkupatha」

在先前研究我已為《佛國記》一個特殊用語——「傍梯」<sup>71</sup>提出新的詮釋。通過沙漠和帕米爾高原後，法顯必須面對橫越印度河的挑戰——行旅者必須使用陀歷國和烏菴國之間的「懸橋」。但是，他們還須先通過700「傍梯」。法顯如此描述這段驚險過程：

有水名新頭河。昔人有鑿石通路施傍梯者。凡度七百。度梯已，躡懸經過河。河兩岸相去減八十步<sup>72</sup>。  
〔858a7-10〕

討論傍梯之前，宜先看看《佛國記》前輩譯者如何解釋這個詞<sup>73</sup>：

<sup>71</sup> 參照Hu-v. Hinüber胡海燕2010:422, 註腳33。(編輯按：另可參見本期《圓光佛學學報》頁159。)

<sup>72</sup> 考量法顯時代「步」之度量長度，Legge, Giles和Deeg將「八十步」譯成「eighty paces」(Legge 1886:26, Giles 1923:10)或「achtzig Schritte」(Deeg2005a:519)都是錯的。古代一步等於「兩次舉足」；參照Luo羅竹風:1990(《漢語大辭典》),vol. 5:323 詞條「步」：②一次舉足為跬，兩次舉足為步，及⑩秦代以六尺為步；亦見Wang王力2000:543(《古漢語字典》)詞條「步」②，以及Zong宗福邦2003:1181f. (《故訓匯纂》)詞條「步」(19)到(23)。考量「一步」在不同時代有不同長度(例如，漢代一步平均六尺，大約是1.38公尺)，法顯所記「減八十步」推算約110公尺。

<sup>73</sup> Wan萬翔(2009 :351, 註腳6-8)已歸結「傍梯」一些不同的理解。我很感謝S.

畢爾 (Beal) 1869:20,  
*Men of old days have cut away the cliff so as to make a passage, and have carved out against the rock steps for descent.*

理雅各 (Legge) 1886:26f.,  
*In former times men had chiseled paths along the rocks, and distributed ladders on the face of them, to the number altogether of 700.*

翟理斯 (Giles) 1923:9f.,  
*The men of former times had cut away the rocks to make a way down, and had placed ladders on the side of the rock.*

長沢和俊 (Nagasawa) 1996:25,  
昔ノ人、石ヲ鑿シテ路ヲ通ジ、傍梯ヲ施セシ者有リ。<sup>74</sup>

寧梵夫 (Deeg) 2005a:518f.,  
*In alter Zeit haben die Leute aus dem Fels einen Durchgang herausgeschlagen, und die Leitern, die sie [dort] errichtet und angelegt haben und die man überquert, [belaufen sich auf] insgesamt siebenhundert.*

唯有畢爾選擇較合理的「用以攀昇的階梯」( *steps for descent* )。長沢和俊並未譯出中文字「傍梯」。而翟理斯、理雅各和寧梵夫皆以「梯子」( *ladders* 即 *Leitern* ) 翻譯「傍梯」。這樣翻譯，很容易將「梯子」( *ladders* ) 這個詞與現今的階梯 ( *steps* )

---

Karashima教授提醒我這一點，以及許多參考資料。

<sup>74</sup> Nagasawa 1996:27 書裡界定為「傍梯」的尼泊爾照片，在真實情境上呈現出另一種技術，即所謂的「棧道」，也就是用木質板片所造的通道。參照註腳25。

作連結。因此，若「傍梯」是打進岩壁的梯道（stairway），建造者必須首先在峭壁上掘一個通道，然後，第二個努力是，必須鑿出700個階梯。既然畢爾譯為「*cut away the cliff so as to make a passage*」，理雅各譯作「*chiseled paths along the rocks*」，及翟理斯譯作「*cut away the rocks to make a way down*」，顯然諸多譯者以此方式理解這個段落。但是這種工程需費極大心力；而且也沒有線索顯示達瑞（Darel）河谷曾經建有這種通道。

總而言之，中文「傍梯」被理解為：直接建在懸崖石壁上的通道。但是，實際的樣子究竟如何？回答此問題前，宜先考察中文「梯」字的本義。這最初是指「踏板」（step or foothold），即置腳之處（where one places the feet）。後來「梯」變成含有「梯子」（ladder）之義；通常與後綴詞「子」連用，成為「梯子」。

為重建「傍梯」的形態及意義，我們採取三種可能的進路：

第一、很幸運法顯為我們指出，「傍梯」由「昔人」所建。因此，我們可以考察法顯之前的印度文獻，是否有相關的典型高原通道。

第二、我們可採用古寧漢（A. Cunningham）、斯坦因（A. Stein）及土谷遙子（H. Tsuchiya）的田野調查報告，以及其他關於法顯參訪之地的報告。

第三、最後但並非最不重要，我們可採用印度考古材料。若是剛好有像傍梯的圖像，可將文字記錄與藝術史證據作對照。

## §2.2 梵文、巴利文及耆那（Jaina）文學中關於古代商旅路線的文字記錄

首先看看早期印度文獻中特殊行道的記載。如眾所知，古時佛

教僧侶常隨經驗豐富的商隊遊化。<sup>75</sup> 我們只能從敘述文學及考古學得知印度古代商旅路線。繼列維 (Sylvain Lève) 於1925年出版其研究, 1997年時任明斯特 (Münster) 大學印歐比較語言學教授的Claus Haebler寫了一篇〈巴利文的山羊小徑〉(“Pali *Ajapatha*— ein alter Handelsweg”)。<sup>76</sup> *Ajapatha*意指「山羊小徑」(goat-path), 被歸類成一種兩邊為懸崖峭壁所環抱的險危道路 (a dangerous route surrounded on both sides by steep precipices)。過去, 當商隊遇到這種道徑 (path-way), 他們會以一些財物與當地居民交易, 而後居民將他們強壯的山羊群套上馬鞍, 為駱駝帶路。所有的駱駝被蒙上眼睛, 跟在山羊後面。每一位商人以雙手拿一段竹竿, 以保持平衡。如此, 識途的山羊群後面跟著旅人, 沿著懸崖通過狹小通道 (trail)。整個過程旅者一行人需保持絕對肅靜。

與「山羊小徑」(*Ajapatha*) 同樣著名的另一種山路, 梵文叫做*śaṅkupatha*。*śaṅkupatha*與「山羊小徑」(*Ajapatha*) 一樣, 同屬高山地區的商旅通道; 被描述為高度危險且無比難行。*Śaṅku*意指木樁或踏板。這種通道在古印度文獻中常與山羊道 (*śaṅkupatha*) 有關; 有時與小管道 (*vetrapatha*, pipe-path) 一同出現。在尋找傍梯之形態與意義的答案時, *śaṅkupatha*引起我的注意, 因為這是一種 (用木或鐵) 建在岩壁表面的懸空通道。這種木樁它尖的一端可以鎖進岩壁, 而突出於岩壁外的木樁也夠長, 讓人能腳踏其上。可以說, 法顯所提到的「傍梯」, 極其可能, 即是*śaṅkupatha*。*Śaṅkupatha*的相關記錄可見於下列這些早期印度文獻:

---

<sup>75</sup> 細部討論如Ji Xinalin 季羨林1991年長篇論文〈商人與佛教〉(依據一篇發表於1983年Stuttgart歷史學者國際研討會的論文)。

<sup>76</sup> 參照 Haebler 1997。

(A) 西元前三世紀，文法學家Kātyāyana<sup>77</sup>以評論Pāṇini（西元前五世紀）之書《八聖典學習》（*Aṣṭādhyāyī*），完成他的《短評》（*Vārttikas*）一書；<sup>78</sup>《短評》的部分內容全賴西元前二世紀Patañjali的著作《大論》（*Mahābhāṣya*）引用而得以流傳。在提到Pāṇini *sūtra* 5,177 *Uttarapathēnāhṛam ca*<sup>79</sup>時，Patañjali引了Kātyāyana一個短評（*vārttika*）：

*Ajapatha Śaṅkupathābhyām ca* [vārttika 2]

Patañjali 對Kātyāyana 上面短評有如下的評論：

*ajapatha śaṅkupathābhyām ceti vaktavam | ajapathena gacchaty*

*ājapathikah | ajapathenāhṛtam ājapathikam | śaṅkupathena gacchati*

*śaṅkupathikah | śaṅkupathenāhṛtam śaṅkupathikam* |<sup>80</sup>

<sup>77</sup> 關於Kātyāyana請參照Scharfe 1977: 135-148。

<sup>78</sup> 或Pāṇinisūtra請見Böhtlingk 1887: VII-XX 及Scharfe 1977: 152-161。

<sup>79</sup> Keilhorn 1996 (編), *The Vyākaraṇa-Mahābhāṣya of Patañjali*, vol.II, p.358.19: 「就像通過北道的運輸」。參照Haebler 1997:205 「藉由經典5,1,77 *Uttarapathēnāhṛam ca* “[他走在北道]並由北道運送”，Pāṇini證據充足，以Uttarapatha-Nordweg「北道」為規準，進而推論說明：*auttrarapathika-m*意指「走北道的人」及「通過北道所賴之物資」。“Auf sicheren Boden führt uns Pāṇini mit Sūtra 5,177 *Uttarapathēnāhṛam ca* “[er geht auf dem Nordweg] und auf dem Nordwegher bei geschafft”, indem er als Norminal ableitung zu *Uttarapatha-Nordweg. auttrarapathika-m*. ‘wer auf dem Nordweg geht’ und nt. ‘was auf dem Nordweg herbei geschafft worden ist’ lehrt“.

<sup>80</sup> 引自Kielhorn1996: 359.5-8。Haebler 1997:205 如此理解這段文字：“Im Mahābhāṣva zitiert Patañjali als Ergänzung, die Kātyāyana zu diesem Sūtra gegeben hat. Vārttika 2 *Ajapatha Śaṅkupathābhyām ca* –eben auf dem *Ajapatha* und auf dem *Śaṅkupatha*. Er lehrt somit die analogen Norminalableitungen *ajapatha*-bzw. *śaṅkupatha-m*. ‘wer auf dem *Ajapatha* bzw. *Śaṅkupatha* geht’ nt. was auf dem *Ajapatha* bzw. *Śaṅkupatha* herbeigeschafft worden ist’ Patañjali’s Erörterung lässt und für Handelsware, die auf

(應要教導：亦通過山羊道和木椿道兩種。  
*ājapathikaḥ*意指「走山羊道的人」；*ājapathikam*意指  
「透過山羊道所運輸之物」；*śaṅkupathikaḥ*意指「走  
木椿道的人」；*śaṅkupathikam*意指「透過木椿道所運  
輸之物」。) )

由Patañjali引用Katyayana的《短評》，可以確知*Śaṅkupatha*至少  
在西元前三世紀就存在。此外，可以推測，被文法學家引用的字  
詞，如*Ajapatha*和*Śaṅkupatha*，都是常用字彙。

(B) *Śaṅkupatha*也出現於多種早期巴利文獻，如本生經作品  
(*Jātaka verses*)<sup>81</sup>，以及西元前二世紀到一世紀的《大義釋》  
(*Mahānidessa*)。<sup>82</sup>

### § 2.3 關於「懸度」(hanging passages) 的報導

法顯通過的驚險通道與著名的「懸度」相似，班固(32-92  
A.D.)《漢書》<sup>83</sup>對「懸度」已有記載。除了這份古代記錄，還有

---

ihnen jeweils importiert worden ist, vorliegen”.

<sup>81</sup> 《本生經》(*Jātaka*) III 541.19這份巴利(Pāli)文獻，在1886年H. Kern已有研究。  
關於*Jātaka verses*的年代請見v. Hinüber 1996:54-58。

<sup>82</sup> *Mahānidessa* 155,6-7: *śaṅkupathaṃ gacchati* (*Suttanipata* 820評論)；關於這部  
作品的年代請見v. Hinüber 1996:59。另外，*śaṅkupatha*也出現在耆那文獻  
*Vasudevahīndi*，即耆那文版的*Brhatkatha*。參見Haebler 1997:199，附錄16(依據  
Jain)。

<sup>83</sup> 參見班固，《漢書》vol.12(卷九十六上，西域傳第六十六上，鬲賓國:p.3884f.) f,  
p.3887:「又歷大頭痛、小頭痛之山，赤土、身熱之阪，令人身熱無色，頭痛嘔  
吐，驢畜盡然。又有三池，磬石阪。道陜者尺六七寸，長者徑三十里。臨崢嶸不  
測之深，行者騎步相持，索相引。二千餘里乃到懸度。畜隊，未半阮谷盡塵碎；  
人墮，勢不得相收視。險阻危害，不可勝言。」以上所引中文之英譯版本，參見  
Hulsewé & Loewe 1979:110f. “In addition, they pass over the ranges [known as hills of  
the] Greater and Lesser Headache, and the slope of the Red Earth and the Fever of the  
Body. These cause a man to suffer fever: he has no colour, his headaches and he vomits;



許多關於印度北方印度河山區溪谷，即現今巴基斯坦的描述。每一部現代考古學者及探險家在這一帶的考古作品裡，幾乎都會提到這種著名的「懸度」<sup>84</sup>。

例如，理雅各引英國地理學家古寧漢對印度河溪谷通道之描述：「在這些地方，印度河從陰森幽暗中四面呼嘯而過、挾捲白沫衝撞崖壁宛若怒不可遏。然而即使在這些人類到達不了之地，仍有天生好膽識的人勇於戰勝天險。深不可測的無底深淵架上微脆的繩橋，險隘的危石峭壁連接梯子，做出令人目眩的通道，簡直就像懸在沸騰的大火鍋上。」<sup>85</sup>

繼古寧漢，斯坦因（Aurel Stein）於1913年作了歷史考查。1991年，Haruko Tsuchiya（土谷遙子）展開Darel溪谷的研究，並發表了一系列關於這地區的論文。<sup>86</sup>

## § 2.4 巴爾胡特(Bhārhut)古代印度浮雕所描繪的śankupatha

如眾所知，印度不像中國有那種以文字記錄歷史的傳統。因

---

asses and stock animals all suffer in this way. Furthermore there are the Three Pools and the Great Rock Slopes, with a path that is a foot and six or seven inches wide, but leads forward for a length of thirty li, overlooking a precipice whose depth is unfathomed. Travelers passing on horse or foot hold on to one another and pull each other along with ropes; and only a ropes; and only after a journey of more than two thousand li do they reach the Suspended Crossing. When animals fall, before they have dropped half-way down the chasm they are shattered in pieces, and when men fall, the situation is such that they are unable to rescue one another. The danger of these precipices beggars description.”

<sup>84</sup> 參見Stein 1942:55; Deeg 2005a:5f 註腳2332-2333；Petech 1950:15f.

<sup>85</sup> Legge 1965:26, 註腳2: (A.Cunningham. *Ladak, Physical, Statistical and Historical*. London 1854:88-89).

<sup>86</sup> 參見Tsuchiya（土谷遙子）2008及2009；亦見她在第38屆亞洲與北非研究國際會議所發表的論文（Ankara安卡拉，2007年9月10-15日）：〈法顯從帕米爾到Darel溪谷所從行經的路線：北巴基斯坦的田野考查，2003-2006〉。

此，早期佛教史和僧侶生活，需廣泛依賴考古及藝術史材料。我們現在遇到兩個中文字「傍梯」，找不到任何關於其構造的細節知識；而法顯經過印度河河谷時，「700傍梯」究竟是哪一種？令人十分好奇。因此，為什麼我們不仔細看看印度藝術史的圖像材料呢？若是幸運，我們將能有效整合圖像描繪與文字記錄。

在中印度Madhya Pradesh的巴爾胡特（Bhārhut）保存了一些可能是西元前三世紀孔雀王朝（Maurya kings）所建的佛塔遺址。特別的是，四週欄楯常飾有浮雕。依據考古證據，最早（底）層可追溯到西元前三世紀；而欄杆上最著名的浮雕是後來加上去的，時間可能是西元前二世紀。

1995年，維也納歷史博物館有一展覽名為「印度佛陀：從阿育王到笈多王朝的早期雕塑」（*Buddha in Indien: Die frühindische Skulptur von König Aśoka bis zur Guptazeit*）；同年出版了一份展示目錄。<sup>87</sup> 目錄上編號47是一個巴爾胡特（Bhārhut）浮雕，是在佛塔欄杆上半部頂帽上發現的。浮雕本身相當小；用以雕刻的石材是紅色沙岩，尺寸為135x56.5x25.5cm。這份浮雕目前收藏在新德里國家博物館，編號為68.163。

維也納藝術史學者Eva Allinger曾針對這份目錄寫了許多文章，她如此描述巴爾胡特浮雕：「這份展示品嚴重受損；只有兩個方格保存完整。在右邊方格上，左右兩側的岩石清晰可辨。中間有兩個背著籃子的人，不是站著就是在攀登；兩人手上都持有尖物，可能用來在石頭上工作。」<sup>88</sup>（如下圖1）

---

<sup>87</sup> Klimburg-Salter & Seipel 1995.

<sup>88</sup> 參見Eva Allinger 在Klimburg-Salter & Seipel 1995:244-245 “Dieses Stück ist stark beschädigt; nur zwei Felder sind gut erhalten. Im Rechten sind links und rechts FelsfoFelsformen zu erkennen. Dazwischen stehen—oder kletternzwei Männer mit



在另一脈絡，這份浮雕受到茨茵（Monika Zin）教授注意，她在慕尼黑和柏林研究印度藝術史。1999年南亞考古歐洲協會相聚於萊頓大學第15屆國際研討會。茨茵教授在會中發表了一篇論文，後來於2008年出版，題目為〈Sabaras, 半空中的辛勞獵者：印度藝術中，特別是阿旃塔（Ajanta）繪畫中的叢林居民〉（“Sabaras, the vile hunters in heavenly spheres. The inhabitants of the jungle in Indian Art, especially in the Ajanta Paintings.”）。<sup>89</sup> 她特別著重於研究：作為叢林居民Sabaras人，他們在早期印度藝術，特別是阿旃塔繪畫中，被如何呈現。依據上述維也納目錄，茨茵畫了下面的圖（圖解編號33.19），聚焦在這兩個人用樹葉所做的衣服，生動描述了叢林居民的典型穿著（如下圖2）：



大體說來，Allinger和茨茵對巴爾胡特浮雕的描述都很正確。不過，還有四個重要細節未被充份注意。這些細節恰好有助於解決「傍梯」問題。

---

Körben auf dem Rücken, die mit den Händen spitze Gegenstände halten, mit denen sie möglicher weise den Stein bearbeiten. In dem Feld links ist ein Halsschmuck zu sehen.”

<sup>89</sup> Zin 2008.

- 第一個細節是：兩人所踩的踏板是固定在岩石上的木樁，那可能就是 *Śanku*。
- 第二個細節很明顯：在右側牆的底部——十分引人注意之處——雕刻者雕了一個木樁（*Śanku*），已鑽進岩層。
- 第三個細節形成一個上昇線，從兩人腳下的 *Śanku*，延伸到右側岩石上一個 *Śanku*，而後上升至兩人手上的四個 *Śankus*。這七個點共同組成一種爬牆的階梯。浮雕描繪出一個非常清晰的畫面：這兩個人正是在通過一個木樁通道（*śankupatha*）。<sup>90</sup>
- 最後一個細節：兩人背上都背有籃子，顯然裝滿要運送的物品。根據 Patañjali，這兩個正在通過 *śankupatha*（*śankupathaena gacchati*）的人叫做 *śankupathikah*（正在通過木樁的人）；他們的物品，要通過一個木樁通道 *śankupatha*（*śankupathenahrtam*），這些物品稱為 *śankupathikam*（已通過木樁的東西）

我認為，毫無疑問地，這個巴爾胡特浮雕提供了關於古人如何通過木樁通道（*śankupatha*）的圖像證據。如前所述，這些木樁通道可能就是法顯所謂的「傍梯」。若我的推測無誤，一方面我們可以將這個巴爾胡特浮雕詮釋得更精確，並將之與古印度文獻連結。同時，我們將可確認，法顯將 *śankupatha* 這個專有術語翻譯成「傍梯」，而這很可能是中國對這個特定梵文字的最早翻譯。<sup>91</sup>

---

<sup>90</sup> 或者，當他們踩在做好的木樁時，也正在新造一個 *śankupatha*，他們正努力將木樁更穩固打進岩壁。

<sup>91</sup> 此外，現今印度仍有製作 *śankupatha* 的技術，如 Ashok Aklujkar 教授（Vancouver 的 British Columbia 大學）的故鄉村落；然而，在 Mahārāṣṭra 那裡是作觀測牆之用。當然，現代登山者也運用相似的技术。而古代漢地有另一種技術，即所謂的「棧

在 *Sudhanakinnaryavadāna* 詩的267節（行），敘述Sudhana王子如何為了登山而將木樁奮力鑿進岩壁：*balavān mudgarāghatanikhāiḥ śāstraśaṅkubhiḥ ekadhāraṃ tatah śailam āruohātīāhasaḥ*. Haribhaṭṭa 如此描述這個登山技術的細節（如下圖3）：

*tatra bhūbhṛty ayaḥśaṅkum mudgareṇa garīyasā  
kiṣkumātre sthīrikartum ājaghāna punaḥ punaḥ  
taṃ ca kītakam āruhya  
sa jaghānāparaṃ punaḥ  
sthitvā tatra ca taṃ kīlam  
adhastād udapātayat*<sup>92</sup>

用大鐵槌，他一次又一次奮力敲打鐵樁，為了將之釘進岩壁一碼深。攀上這個鐵樁後，他就再釘另一個樁。然後站在這個樁上，拔出下面那個樁。



### § 3.1 戒律中的「中國」與「邊地」之說

接著探討《佛國記》兩個對照詞，亦即「中國」和「邊地」。研讀《佛國記》過程中，有個問題一直困擾我：在法顯眼中，天竺

---

道」，從公元3世紀（三國時代）更流行、更廣為人知。它是一種木片構作的通道，如同長沢和俊在尼泊爾拍攝的照片（Nagasawa1996:27），見註腳8。

<sup>92</sup> Straube 2006:214 (HJM 25.177f) : “Mit einem massive Hammer schlug er wieder und wieder auf einem eisernen Nagel, und Bergn eine Elle tief in dem Berg zu verankern. Und nachdem er auf diesen Nagel gestiegen war, schlug er noch einen zweiten ein. Auf den stelle er sich dann und zog den Nagel unten heraus.”

是什麼樣子？又，他如何稱呼這兩個他經常對比的國度？

法顯稱中天竺為「中國」，漢地為「邊地」，乃眾所皆知的事實。<sup>93</sup>然而，「為什麼他這麼做」的問題，學者們尚無恰切答案。《佛國記》寫於約1600年前，自從法顯用了這兩個爭議性的詞，在漢地本身就一直就有所爭論。過去漢地的國族主義者特別愛說法顯只是搞錯了，<sup>94</sup>因為最晚從西元前五世紀，「中國」之名即特指「中原地區」。

一般說來，有兩種徑路正式稱呼一個國家，即地理的，及政治的。但就《佛國記》而言，也必須考量第三種方式，亦即，法顯的佛教信仰。因此，若細讀《佛國記》，依據其脈絡，我們注意到法顯以兩種不同的術語標明漢地和天竺：一個是地理的，另一個是佛教徒特有的。

以下我將《佛國記》出現的漢地和天竺名稱，依據兩個群組臚列：地理的和佛教徒的。顯然，法顯用以稱呼漢地的前四個名稱(a)漢地，(b)漢土，(c)秦土，(d)中國，只具地理用意；而另外三個名稱(e)邊地，(f)邊國，(g)秦土邊地，乃是佛教的特殊術語。

### §3.2 法顯用以代表「漢地」的七個名稱

群組1：地理用語：

(a) 漢地<sup>95</sup>

(b) 漢土〔865c25〕

<sup>93</sup> 參見Luo羅竹風1990（《漢語大詞典》），vol. 1:608詞條「中國」：④指恆河中流。

<sup>94</sup> 例如《四庫全書》（1772-1782）的介紹，見Wang王邦維2005:92f.

<sup>95</sup> 857a18俗人衣服粗與漢地同；857c23-24唯竹及安石榴、甘蔗三物與漢地同；864c27-28 法顯去漢地積年；865c6 若干百年當復來到漢地；866a24-25 吾到漢地當向國王言汝也，漢地王亦敬信佛法；866b3-4知是漢地。

(c) 秦土<sup>96</sup>

(d) 中國 [ 858a18-20 ]

群組2：佛教用語：

(a) 邊地

(b) 邊國

(c) 秦土邊地

邊地、邊國和秦土邊地在《佛國記》出現的脈絡是：

脈絡A：

法顯及其同伴第二次橫渡跋那國和毗荼國之間的辛頭河。毘荼國兼學大小乘，天竺僧見漢地同修（秦道人）經過，深生悲憫，說道：「如何邊地人能知出家為道，遠求佛法！」他們提供法顯及其他漢地客僧一切所需（譯者按：英譯宜改單數），待之如法。法顯在此第一次用了「邊地人」這個詞——從邊緣國家來的人，而自稱為「秦道人」，即，秦地僧人。

復渡新頭河。兩岸皆平地。過河有國名毗荼，佛法興盛。兼大小乘學。見秦道人往乃大憐憫，作是言：「如何邊地人能知出家為道，遠求佛法！」悉供給所需，待之如法。[ 859a19-22 ]

脈絡B：

當法顯及道整終於來到拘薩羅國舍衛城的祇洹精舍 *Śrāvastī*，他們有一種極大的自卑感，因為兩人都生於邊地（即漢地，自傷生在邊地）。Jatayana 寺院的天竺僧則深感震撼，邊國僧人竟遠涉到此求

---

<sup>96</sup> 857a24 秦土沙門；857c21 俗人被服類粗與秦土同；858c6-7 而慧達、寶雲、僧景遂還秦土。

法。他們自相謂言：「我等諸師和上相承以來，未見漢道人來到此也。」

法顯、道整初到祇洹精舍，念昔世尊住此二十五年，自傷生在邊地。……彼眾僧出問法顯等言：「汝等從何國來？」答曰：「從漢地來。」彼眾僧歎曰：「奇哉！邊國之人乃能求法至此。」自相謂言：「我等諸師和上相承以來，未見漢道人來到此也。」〔860c1-8〕

脈絡C：

西元399年在長安誓言共同到天竺取法的五位求法僧，只有道整與法顯抵達中天竺。然而法顯無法說服道整歸返漢地。道整認為秦土邊地的僧伽戒律太過殘闕。因此他誓言「自今已去，至得佛，願不生邊地！」

道整既到中國，見沙門法規眾僧威儀，觸事可觀乃追歎：「秦土邊地眾僧戒律殘缺。」誓言「自今已去，至得佛，願不生邊地！」〔864b29-c3〕

### §3.3 《佛國記》代表「印度」的六個用語

法顯共用下面六個名字指稱天竺。可以看出群組(1)的五個用語乃是地理意義：

群組(1)：

(a) 正北天竺〔858a18〕

(b) 中天竺〔859a19〕

度（新頭河）便到烏菴國。烏菴國是正北天竺也。盡作中天竺語。中天竺所謂中國。俗人衣服飲食，亦與中國同。〔858a18-20〕



(c) 天竺 [859a26-27]

凡沙河已西天竺諸國，國王皆篤信佛法。 [859a26-27]

(d) 南天竺 [859c2-3]

自度新頭河至南天竺，迄於南海，四五萬里。海平坦，無大山川，正有河水耳。 [859c2-4]

(e) 北天竺 [864b17]

法顯本求戒律，而北天竺諸國皆師師口傳，無本可寫。是以，遠涉乃至中天竺。 [864b17-19]

群組(2)：

(f) 中國 = 中天竺 [858a18-20]

法顯抵達摩頭羅國便如此陳述：

度（新頭河）便到烏菴國。烏菴國是正北天竺也。盡作中天竺語。中天竺所謂中國。俗人衣服飲食，亦與中國同。 [858a18-20]

必須強調，法顯在《佛國記》這段引文之後的其他部分，「中國」一詞只用以指稱天竺，不再指稱漢地：

從是以南名為中國。中國寒暑調和，無霜雪。 [858a18-20]

其（獅子）國前王遣使中國取貝多樹子。 [865a3]

*A former king (of the lion country) had sent envoys to central India (Zhongguo) in order to obtain seeds of the Aśvartha tree.* <sup>97</sup>

法顯發長安六年到中國。 [866b17-19]

<sup>97</sup> 關於aśvartha譯成中文「貝多」，參見Karashima 2009:55f.

### §3.4 戒律 (Vinaya-Piṭaka) 及耆那文學 (Jaina literature) 提到的「中國」與「邊地」

當天竺僧稱漢地客僧為「邊地人」，並無貶義。同樣的，法顯並非隨意稱中天竺為「中國」，因為這些名稱乃佛教徒傳統的基本概念。「中國」和「邊地」這兩個詞都可以在佛教戒律找到出處，而法顯的西行正是為了求取的天竺戒律寫本。

我們從巴利律藏 (Theravāda Vinaya, 約西元前2世紀) 的《小品》第五 (Mahāvagga V) 及《自說經》 (Udāna)<sup>98</sup> 知道：中部 (majjhima-desa, 梵文 *madhyama-deśa*) 與「大廳」 (Mahāsālā, great hall) 附近的一個小地區有關。這個大廳顯然就是佛教最初的中心，也許位於Kusinārā西部某處。無論如何，古代地理學界定的是一個非常小的區域，與婆羅門定義的大廳 (Mahāsālā) 或高貴的生活 (Āryavarta) 毫無關涉。連那個區域的最大邊界都無從確認，因為戒律提及的所有地方都不具明確界定：

- a. *Mahāsālā* beyond (tato parena) Kajangala nigama (*puratthimā disā*: East);  
大廳在Kajangala的東方上空
- b. *Sallavatī nadī* (*puratthimadakkhiṇā disā*: South-East) ;  
東南
- c. *setakaṇṇika nigama* (*dakkhiṇā disā*: South);  
南方
- d. *Thūna brāhmaṇagāma* (*pacchimā disā*: West) ;  
西方

---

<sup>98</sup> 參見von Hinüber 2002:77-86及 Vinaya, vol.1:197, 20-31.

e. *Usīraddhaja pabbata (uttarā disā: North)*

北方

據此，這個中心的外圍區域被稱為「**邊鄙地區**」（*paccantimesu janapadesu*）。毫無疑問，梵文 *Praty-antima-deśa* 這個詞與《佛國記》的「邊地」可相對應。很明顯，法顯——作為虔誠的佛教徒<sup>99</sup>——更偏好早期佛教術語，他經常將佛教術語用於其行旅記錄——以中文之意義。例如：

中國 (mid-land) = 中天竺 (Central India)

對應於 **中部** (*majjhima-desa*)

邊地 (border-land) 或邊國 (border-country) = 漢地、秦土 (China)

對應於 **邊鄙地區** (*paccantimesu janapadesu*)

據此，我們亦應留意，法顯將漢地、中亞及天竺的佛教僧人作出區分：

秦道人：來自漢地的僧人 [ 859a20 ]

漢道人：來自漢地的僧人 [ 860c7 ]

胡道人：來自中亞的僧人 [ 857c2 ]

天竺道人：來自天竺的僧人 [ 865c2 ]

#### § 4.1 法顯描述的天竺佛教僧團之生活與儀式

現在讓我們回到中印度。法顯從漢地首都長安出發後六年，終於在405/406年抵達摩頭羅國 (Mathurā)，時為Candragupta王二世 (374-413/415)<sup>100</sup> 統治下繁榮的笈多王朝 (Gupta Empire)。雖然

<sup>99</sup> 861a29 釋子。

<sup>100</sup> 參見 Kulke & Rothmund 1982:108f. (Das klassische Zeitalter der Guptas) und 113: “Unter Samudraguptas Sohn Candragupta II (374 bis 413/15) stand das Gupta-Reich auf

法顯未曾提到任何笈多國王的字，但他熱切描述中天竺，即前文所論的「中國」，其經濟福利及井然有序的社會生活。

他所作的佛教僧團紀錄特別重要。因此我將依《佛國記》強調四個要點：

§4.2 佛教戲劇的最早記錄。當法顯參加佛教戲劇表演時，他可能看到哪些戲？

§4.3 《佛國記》有最早的「鐵券」記載，這是王室將土地捐贈給僧團的一種文書。

§4.4 法顯對「商人大舶」及信風的記錄。

§4.5 《佛國記》與早期戒律文獻的內在關聯，特別是關於法顯親身經歷的「客僧」對待戒律。

§ 4.2 是否曾有\*《目犍連戲》(*Maudgalyāyanaprakaraṇa*) 和\*《迦葉戲》(*Kāśyapaprakaraṇa*) ?

法顯在摩頭羅國一帶結夏安居 (*varsā*)。夏坐訖，參加一個說法會 (*Pravāraṇa ceremony*)，這個法會伴隨著盛大的民俗慶典。法顯如此描述這個慶典：

說法已，供養舍利弗塔。種種華香，通夜然燈。使伎樂人作舍利弗本婆羅門時詣佛求出家。大目連、大迦葉亦如是。〔859b21-24〕

*After the Dharma has been preached, the stūpa of Śāriputra will be worshiped. It is sweet with all kinds of*

---

dem Höhepunkt seiner Machtentfaltung und kultureller Größe.” (笈多的古典時期) 及113: 「Samudraguptas之子Candragupta II (374 到413/15) 統治時期乃笈多王朝威望和文化最鼎盛時期」。

*flowers and incense. Throughout the whole night lamps are kept burning. One asked actors and musicians play (the scene), how Śāriputra<sup>101</sup> when he was a Brahman, went to Buddha and begged for the acceptance to the Buddhist Saṃgha. (In the same way as Śāriputra was converted by the Buddha, also other scenes) as those concerning Mahāmaudgalyāyana and Mahākāśyapa (were played) as well.<sup>102</sup>*

幾乎可以確信，法顯恰好親眼所見的這個表演，與呂德斯（Heinrich Lüders）1911年編纂的馬鳴（Aśvaghosa）《舍利子戲》（*Śāriputraprakaraṇa*）是一致的。這齣佛教劇的殘片在20世紀初由德國探險家在吐魯番發現。

在Else Lüders和Wolfgang Siegling教授所作的音譯基礎上，呂德斯教授率先出版了一些梵文殘片，附有文法註解、評論和翻譯。當《佛教戲劇殘片》（*Bruchstücke buddhistischer Dramen*）<sup>103</sup>這本書出版時，他只能確認這些殘片與兩齣不同的佛教劇相關，而出現「舍利子」的這個劇本，他卻無法確定其名稱及作者。然而就在同一年，Else Lüders 就成功確認，柏林所藏吐魯番文物中更多與這齣

<sup>101</sup> 參見 Migot 1954: *Un Grand Disciple du Buddha Śāriputra*. 《佛陀的大弟子舍利子》

<sup>102</sup> Beal, Legge及Giles的翻譯並不正確。參見Beal 1869L58 “and throughout the whole night they burn lamps provided by those men for the purpose. Śāriputra was originally a Brāhman. On one occasion having met Buddha, he sought to become a disciple. So also did the great Kāśyapa and the great Mogalan”. Legge 1886:45 “All through the night lamps are kept burning, and skilled masicains are employed to perform. When Śāriputra was a great Brāhman, he went to Buddha, and begged (to be permitted) to quit his family (and become a monk). The great Mugalan and the great Kāśyapa also did the same”. Giles 1923:22f. “and lamps are kept burning when he visited Buddha, he begged to enter the priesthood, as also did the great Mogalan and the great Kāśyapa”.

<sup>103</sup> Lüders 1911a.

劇相關的殘片。根據有幸保存下來的寫本（colophon），<sup>104</sup> 呂德斯成功地整合所有殘片並確認這就是西元一世紀馬鳴所作的《舍利子戲》（*Śāriputraprakaraṇa*）。這些新發現以「補遺」方式發表於《柏林學會》（*The Academy of Berlin*）。從那時起，我們確切知道：《舍利子戲》是現存最早的佛教戲劇。

這齣戲的梵文寫本是以中亞婆羅米文字（Brāhmī）寫成，有些複寫（palimpsest）在產自印度的再用貝葉（re-used palm leaves）上。梵文內容提到佛陀如何歡迎舍利子出家；這個段落與《佛國記》這句「使伎樂人作舍利弗本婆羅門時詣佛求出家」十分吻合：

呂德斯（Lüders） 1911b:190-213（388-411）：<sup>105</sup>

Buddha: *uttra<mav> āryyaṃ municaryyam avinivāryya-  
vīryyam āryyaṃ.....*

Śāriputra: *<a>bhayadaṃ śaraṇam .....*

Buddha: *svāga[ta] ṃ...nau[h]kaṇ[ṇ]adhāraya bhavisyate  
dharmasenapata[ye]...*

---

<sup>104</sup> Lüders 1911b:195: *Śāriputraprakaraṇa navamo nkaḥ 9 āryya-Suvarṇṇāksiputrasy aryya-Āśvaghoṣasya kṛtiś Śāradvatīputraprakaraṇaṃ samāptaṃ [sa] māptāni caṅkani nava.*

<sup>105</sup> Lüders 1911b:198f: “Der Buddha fordert Śāriputra auf ‘Den von den Besten zu wählenden Wandel eines Weisen, den edlen, unwiderstehlich-gewaltigen, zu wandeln.’ Śāriputra willigt ein. Der Buddha heißt Śāriputra willkommen mit prophetischen Worten: ‘Willkommen... dem Steuermann... dem Künftigen Herrführer des Glaubens.’ Darauf erkennt auch Maudgalyāyana den Buddha als seinen Meister an: ‘Ich verehere ihn, der die wahnverblendete Menschenheit sehen machte,... der das Fundament des Wissens legte, der... das Heil ...wirkte.’” 佛陀勸勉舍利子皈依無上智、不退轉智無上妙道。舍利子答：（我將）皈依無畏自在的（佛陀）。佛陀以「善來」歡迎舍利子，授記「善來舵手，未來的信眾之領導」。爾時，目犍連亦皈依佛陀為導師：「我皈依祂，祂看見愚妄顛倒眾生，給予智慧之因，創造幸福。」

The Buddha urged Śāriputra to convert <sup>106</sup> to the supreme(uttamavāryyaṃ), noble(āryyaṃ) path of life (<sup>0</sup>carryaṃ) of a wise man (muni<sup>0</sup>), which is irresistible and powerful (*avinivāryyavīryyaṃ*).

Śāriputra answered probably with” (I will take) the refuge (*śaraṇaṃ*) [to Buddha], which grants freedom from fear (*abhayaḍaṃ*)” .....

Hereupon, Buddha welcomed Śāriputra with *svāgataṃ* ...and a prediction “welcome to the pilot(*naukarṇṇadhāraya*), the future general of the dharma-army (*bhavisyate dharmasenapataye*), for *dharmasenapati* became one of the titles of Śāriputra later on.”

佛陀勸勉舍利子皈依無上智、不退轉智無上妙道。

舍利子答：（我將）皈依無畏自在的（佛陀）。

當下，佛陀以「善來」歡迎舍利子，…授記「善來舵手(*naukarṇṇadhāraya*)、未來的護法將軍(*bhavisyate dharmasenapataye*)」。

後來，護法將軍(*dharmasenapati*)就成為舍利子的稱號。

法顯是幸運兒之一，能在馬鳴寫成此劇稍後幾世紀親見此戲演出。因此，上文所論《佛國記》關於《舍利子戲》段落，乃是印度及佛教戲劇表演的最早記錄。

更有趣的是法顯下面這個描述：

大目連、大迦葉亦如是。

---

<sup>106</sup> Lüders詮釋為“zu wandeln”（譯者按：改變、使改變）的動詞在殘片中是闕漏的。

因為這個描述，我們可以期望其他的佛教戲如《目犍連戲》（\**Maudgalyāyanaprakaraṇa*）或《迦葉戲》（\**Kāśyapaprakaraṇa*）可能曾經存在；期望有一天能發現這些梵文殘片。<sup>107</sup> 我們知道，音樂、戲劇、圖畫藝術對佛教傳播深有影響，特別是在中亞。除了《舍利子戲》，名為*Magadhavati*的第二部宮廷伎樂也可能由呂德斯在1911年確認了。另一部佛教劇《彌勒會見記劇本》（*Maitrevasamitinātaka*），於1974年在焉耆（Yanqi, 新疆）發現了吐火羅文字A（Tocharian language A）寫本，也保有古回鶻語言（Uighur）寫本。這個《彌勒會見記劇本》寫本可追溯到西元七世紀，共計88頁；1988年已由季羨林、Werner Winter及Georges-Jean Pinault 共同出版。<sup>108</sup>

### §4.3 最早提及鐵券書錄供養土地給僧團的（漢語） 文獻

《佛國記》另有兩個段落值得強調。這是最早提到使用「鐵券」來證明將王室土地布施給僧團的文獻。

西元405到410年法顯停留摩頭羅及中天竺期間，《佛國記》有如下敘述：

自佛般泥洹後，諸國王、長者、居士為眾僧起精舍，  
供給山宅、園圃、民戶、牛犢，鐵券書錄。後王王相  
傳，無敢廢者，至今不絕。〔859b11-15〕

法顯所述正是我們所知的中古印度常見的「鐵券」。顯然，法

---

<sup>107</sup> 就我研究，可作例證的是，在俄文收藏品中，就有一個梵文寫卷殘片與 *Śāriputrāprakaraṇa* 相似；梵文寫卷收藏品的深入研究可以啟發對印度戲劇的了解。2007年（慕尼黑）J.-U. Hartmann 教授出版在阿富汗發現的一個梵文殘片，現屬Schøyen收藏，可能與佛教戲劇有關。

<sup>108</sup> 參見季羨林 1998。



顯用「鐵券」<sup>109</sup> 這個詞，即是梵文的 *tāmra-paṭṭa*。根據（柏林）Harry Falk教授，<sup>110</sup>（西元2世紀 *Sātavāhana* 時期的）最早鐵券已在印度西北（今巴基斯坦）出土，但尚未編目。因此，最早的鐵券，就H. Falk目前已編目且出版來說，是1998年一位農民在印度南部的 *Pātagaṇḍigūdem* 發現的。

這塊鐵券記錄了對僧團的一次供養，此供養由名為 *Ehavala Cāntamūla* 的 *Ikṣvāku* 王所作，他在位時間為西元270-294。因此，這個鐵券的年代是西元三世紀末；約比法顯記錄早一世紀。據此，上述《佛國記》引文與 *Pātagaṇḍigūdem* 鐵券的這個段落一致（相對應）：

大功德王 *Ehavala Cāntamūla*, .....下令：我們在大寺 (*mahāvihāra*) 西側入口建了一個四道川堂 (*cāntamūla*)。.....他作了廣大的供養。他作了像日月星辰那樣廣大的供養，以增長國王的福報並提昇權勢和體能。在大寺(及 *Dhānyakada*)城之北的 *Pithunda*，在有高旗大塔的 *Etṭha*，到 *Kulatthapaṭṭa* 村落的通道：32 *nirvartanas*（譯者按：面積單位）的（可）耕地，這些都布施出去。.....任何想成為當地小國王，或宰官，或 *Talavaras* 或 *Mahātalavaras* 的人，其中若有人因欲望、瞋怒、貪心、癡妄，拿走僧團所有的可耕地；或自作，或教他作；或見作隨喜，將〈受五無間罪苦。〉

（Falk 2000: 275-280）

透過這些來自佛教中心（*Buddhist centre, madhyama-deśa*）的理

<sup>109</sup> 關於「鐵券」請見 Mathews 1943:915 詞條「古代給賢能政治人物的金屬契券」“metal tokens given to statesmen in ancient times”。

<sup>110</sup> 參見 Falk 2000。

想記錄，法顯顯然有意創造佛教戒律之典範，以讓像漢地這樣的邊國（*praty-antima-deśa*）有所遵循。410到411年法顯停留於錫蘭，他也記載這裡以鐵券為證的一塊類似田地。<sup>111</sup>

#### § 4.4 商人大船 (big merchant ship) 及信風 (trade wind)

如同我先前論文所論，<sup>112</sup> 我應再次指出兩個議題。第一，很明顯，為了從天竺返漢之旅，法顯等了三次商人大船：

- 從多摩梨帝國到師子國：於是載商人大船〔864c9〕
- 從師子國到蘇門答臘：得此梵本已，即載商人大船。上可有二百餘人。〔865c26-27〕
- 從蘇門答臘到漢地：復隨他商人大船。〔866a15-16〕

其中有兩艘船能夠容納200位乘客。從蘇門答臘到青州這最後一段海航，法顯記載：他們為200人帶了50天的物資。若將200人身體重量加上50天糧食和飲水之重量，至少重達30個大啤酒桶；這還不算船本身的重量。

1987年，時任慕尼黑大學教授的施林洛甫（Dieter Schlingloff）依據法顯記錄指出，法顯在5世紀初所搭乘的海航船隻，梵文稱作 *potra* 或 *vānapatra*，其載貨及乘客的容量事實上與當代羅馬商船不相上下。

第二，如同時任北京大學的耿引曾教授所指出，法顯兩次記載

---

<sup>111</sup> 「時王篤信佛法，愆為眾僧作新精舍。先設大會飯食供養已，乃選好上牛一雙，金銀寶物莊校角上，作好金犁。王自耕頃，規郭四邊。然後割給民戶田宅，書以鐵券。自是以後，代代相承，無敢廢易。」〔865b26-c1〕參照Deeg 2005a: 569。

<sup>112</sup> Hu-v. Hinüber胡海燕2010:423f.（編輯按：另可參見本期《圓光佛學學報》頁162。）；Schlingloff 1987:52f.; Joseph Needham 1998. vol. IV: 474f; Shi 石雲濤 2007:418-433.

信風乃是最早提及信風的中文文獻：<sup>113</sup>

- 得冬初信風〔864c9-10〕（從多摩梨帝國到師子國）
- 得好信風東下〔865c28〕（從師子國到蘇門答臘）

#### §4.5 與《佛國記》對應的戒律文本

法顯從漢地經中亞到天竺期間，他留心觀察每個地方的僧團如何實踐出家生活。如他所親身經歷，法顯描述摩頭羅國僧人盛情接待客僧：

客僧往到，舊僧迎逆，代擔衣鉢。給洗足水，塗足油  
與非時漿。須臾息已，復問其臘數，次第得房舍臥  
具，種種如法。〔859b16-18〕

2005年，寧梵夫（Max Deeg）<sup>114</sup> 教授指出，在漢譯《摩訶僧祇律》（*Mahāsāṃghika*）及《彌沙塞律》（*Mahīśāsaka-Vinaya*）裡能找到與此段落相符的文字。在投稿於《施林洛甫教授紀念集》（2008/2010）的論文中，我試圖闡明《佛國記》與《根本說一切有部律》（*Mūlasarvāstivāda-Vinaya*）（其梵文寫本可追溯到西元7世紀）的《布薩》（*Poṣadhavastu*）兩者有其內在關連：

*(Upālī) yathāpi tad bhadanta naivāsikā bhikṣavaḥ  
śṛṅvanti (siel) āgantakā bhikṣava āgacchanti sūtradharā  
vinayadharā mātṛkādharā iti / tais teṣān katham  
pratipattavyam /*

*(Buddha) tair Upālīm bhikṣubhiḥ sūtradharavinayad-  
harmātṛkādharāṇām bhikṣuṇām arthāya (siel) ardhatrīyāni*

<sup>113</sup> 參照Geng耿引曾1991:6f.

<sup>114</sup> 見Deeg 2005a:137-140。

*chatra dhvajapatākābhiḥ pratyudgantavyaṃ*

*/ sacet sampadyate 'ty evaṃ kuśalaṃ / nocet sampadyate  
paṃca krośāni*

*chatradhvajapatākābhiḥ pratyudgantavyaṃ / sacet  
sampadyate 'ty evaṃ kuśalaṃ / nocet sampadyate trīṇ  
krośān ardhakrośām antataḥ pariṣandām api*

*chatradhvajapatākābhiḥ pratyudgantavyaṃ / sacet  
sampadyate 'ty evaṃ kuśalaṃ/*

*nocet sampadyate snātraṃ karttavyaṃ saṃghe  
snehalābhah karttavyaḥ / teṣāṃ*

*vastuparihāraḥ śayanāsanaparihāraḥ karmaparihāro  
lābhaparihāra*

*upasthāyakaparihāro dātavyaḥ .<sup>115</sup>*

客僧往到 āgantā bhikṣava āgacchanti

<sup>115</sup> 參照Hu-v. Hinüber胡海燕 1994:354-357 (§63.1-2)。(譯者按：《根本說一切有部布薩(事)》目前沒有中文譯本。義淨沒有翻譯這部份。註腳括弧中「§63(段)」是胡海燕博士進行Gilgit梵文本校勘時，編輯的分段落。參見胡海燕1994年德文版*Das Posadhavastu*一書。譯者建議可與作者第一篇研究參看，即中譯第169-170頁《根本說一切有部·布薩》*Posadhavastu der Mūlasarvāstivādins §63.1-2*。又，依譯者之請求，胡海燕博士為此段落提供了她的中譯如下：  
邬波離問：「世尊！如果舊比丘聽說有身為經持、律持或論持的客比丘將要到來，他們應該怎樣對待客比丘呢？」世尊回答說：「邬波離！爲了方便（博學的）經持、律持或論持客比丘，舊比丘應該攜帶著傘和旗幡走出兩個半由旬的路程去迎接客比丘。辦得到則善。辦不到的話，應該攜帶著傘和旗幡走出五個俱盧舍的路程去迎接。辦得到則善。辦不到的話，應該攜帶著傘和旗幡走出三個或半個俱盧舍，甚至只是下臺階來迎接（客比丘）。辦得到則善。辦不到的話，應該在僧伽中提供洗足水與塗足油。并給客比丘逐一介紹負責房舍、臥具、羯磨事、衣食供養以及生活服務的（舊）比丘。」

舊僧	naivāsikā bhikṣavaḥ
迎逆	pratyudgantavyaṃ
給洗（足）水	snātraṃ karttavyaḥ
塗（足）油	snehālabhaḥ karttavyaḥ
得房舍臥具	vastuparihāraḥ śayanāsanaparihāraḥ .....dātavyaḥ

從這個觀點而言，一方面，法顯的記錄對重建5世紀初的佛教史十分重要；另一方面，它幫助我們了解戒律概念與文獻從印度到漢地的傳播。<sup>116</sup>

### § 5 近30年法顯研究概況

法顯《佛國記》是最簡短的漢僧求法遊記。然而，這本小書的內容卻極為精練且豐富，許多細節尚需更深入研究。我們發現，從1980年開始，法顯研究有些新進展。近年來所出版新的《佛國記》版本與譯本，以及約30篇研究論文，都推動未來更深入的法顯研究。

下面我按年代列出近30年出版的法顯及其《佛國記》研究；並依其觀點方法，分成七類：

- (a) 新的校注或譯本，如章巽Zhang Xun（1985）、長沢和俊Nagasawa（1996）及寧梵夫Deeg（2005a）。
- (b) 歷史地理研究，如桑山正進Kawayama（1990）、平井宥慶Hirai（2006）及土谷遙子Tsuchiya（2008, 2009）。
- (c) 法顯攜歸佛典傳譯研究，如狄雍de Jong（1981）、榎本文雄Enomoto（2001）、《戒幢佛學》所刊幾篇論文

<sup>116</sup> 此外，有些印度大寺的戒律很可能關乎印度本身佛教朝聖旅遊之發展，從其他「邊地國度」到佛教發源地中心（朝聖）。例如，法顯報導烏菴國的寺院戒律：「若有客比丘到，悉供養三日。三日過已，令自求所安。」〔858a22-23〕

- (2005)、Glass (2008/2010) 及Anālayo (2010)。
- (d) 依據《佛國記》，研究印度及中亞的佛教語言與歷史，如季羨林Ji Xianlin (1985)、耿引昇Geng Yinzeng (1991)、湯山明Yuyama (2005)、寧梵夫Deeg (2005b)、辛嶋靜志Karashima (2009) 及胡海燕Hu-v. Hinüber (2010)。
- (e) 南亞藝術史及《佛國記》之關係研究，如桑山正進Kuwayama (1990)、宮治昭Miyaji (1992)、Falk (1997)、Yaldiz (2005) 及胡海燕Hu-v. Hinüber (本文)。
- (f) 關於法顯的心理學方法研究，如 Meisig (2002)、胡海燕Hu-v. Hinüber (2009)<sup>117</sup> 的論文。
- (g) 前人研究及譯本回顧整理，如André (2003)、K. Xue薛克翹 (2005)、B. Wang王邦維 (2005)、胡海燕Hu-v. Hinüber (2008)<sup>118</sup>。

---

<sup>117</sup> “Grenzerfahrung eines chinesischen Indienpilgers im 5. Jahrhundert”，發表於“Sacred Landscapes, Holy Cities, Pilgerschaft und Pilgerorte in den Kulturen Asiens”「亞洲文化中的神聖地景、神聖城市、朝聖與朝聖地」工作坊，弗萊堡，2009年2月。

<sup>118</sup> 〈法顯研究與《佛國記》中的幾點問題〉，發表於北京人民大學，2008。

附錄：1981-2010法顯研究（細節詳見參考書目）（譯者按：標楷體書名為譯者所譯）

1. 1981: de Jong, *Fa-Hsien and Buddhist Texts in Ceylon* (《錫蘭的法顯及佛教文獻》)
2. 1982: Schlingloff, *Zur geschichtlichen Bedeutung der Frühen Seefahrt* (《早期海航的歷史意義》)
3. 1985: Ji 季羨林, 玄奘與《大唐西域記》校注《大唐西域記》前言.
4. 1990: Kuwayama 桑山正進, *Kapishī--Gandhāra Shi Kenkyū* カーピシー = ガソダーテ史研究.
5. 1991: Geng 耿引曾, 漢文南亞史料學 *Historical Data of South Asia from Chinese Sources*.
6. 1992: Miyaji 宮治昭, *Iconology of Parinirvana and Maitreya, From India to Central Asia*.
7. 1996: Nagasawa 長沢和俊, *Hokkenden Yakuchu Kaisetsu* (《法顯傳訳註解説》) .
8. 1998: Deeg, *Religion versus Kultur: Bemerkungen zum 'interkulturellen' diskurs chinesischer buddhistischer Mönche in Indien* (《宗教vs文化：印度漢僧之「文化交融」論述的短評》)
9. 1998/2001: Hu-v. Hinüber, *Chinesische buddhistische Indienpilger als Granzgänger Freiburg (SFB 541) and Bamberg (28<sup>th</sup> DOT)* (〈跨越國界的西域求法高僧〉, 發表於弗萊堡及Bamberg的論文)
10. 2000: Deeg, *The Location of Faxian's Kingdom of Jeicha* (《法顯所述Jeicha國位置》)
11. 2001: Enomoto 榎本文雄, “雜阿含經の譯出と原典の由來” (《《雜阿含經》之譯出及其原典由來》)
12. 2002: Kuwayama, *Across the Hindukush of the First Millennium*. (桑山正進, 《通過Hindukush第一個千禧年》)

13. 2002: Meisig, *Auf den Spuren des Dharma, Einblicke in die Psyche des Pilgers Fah-hein* (《尋求教法：求法僧法顯心理研究》)
14. 2003: Xue薛克翹, 〈關於《法顯傳》的印地文和尼泊爾文譯本〉
15. 2003: André, *Retranslation as Argument: Canon Formation, Professionalization, and Rivalry in 19<sup>th</sup> century Sinological Translation*. (《翻譯作為論據：十九世紀漢學翻譯的經典形塑、專業化及較勁》)
16. 2005: Deeg, *Das Gaoseng-Faxian-zhuan als religionsgeschichtliche Quellen*. (《作為宗教史料的高僧法顯傳》)
17. 2005: Deeg, *Was haben ein Mönch und Fisch gemeinsam?* (《僧人與魚有何相同性?》)
18. 2005: Falk, 'The Buddha's Begging Bowl' (〈佛陀的鉢〉)
19. 2005: Yaldiz, *These boots are made for walking Travelers from East to West?* (《這些皮靴乃專為西行的徒步旅者而製?》)
20. 2005: Yuyama湯山明, 〈楞伽島備忘禱記の雜學的拾遺〉
21. 2005: 《戒幢佛學》*Jiezhuang Foxue*, vol.3, pp.1-145, 有14篇關於法顯的論文<sup>119</sup>：
  - 聖嚴, 〈法顯大師對於漢傳佛教文化的影響及啟示〉；
  - 楊曾文, 〈東晉佛教翻譯家法顯及其在中國文化史上的貢獻〉；
  - 李志夫, 〈試還原法顯大師在中國歷史上之地位〉；
  - 黃心川, 〈法顯《佛國記》所載印度超日王時期佛教盛衰情況考析〉；
  - 樓宇烈, 〈法顯譯《佛說大般泥洹經》與佛性說的傳播〉；
  - 馮達文, 〈《大般泥洹經》的佛性論略述——從松本史朗對如來

---

<sup>119</sup> 《戒幢佛學》，戒幢佛學研究所編，長沙（岳麓書社），2005年，卷3。（1989法顯研討會集結）（譯者按：《戒幢佛學》第三卷「法顯專題」共15篇，壓卷之篇為馮煥珍，〈《大般泥洹經》的傳譯其與北本《涅槃經》的異同問題〉）



藏思想的批判談起〉；

- 惠敏，〈“摩訶僧祇律私記”與法顯之律學背景〉；
  - 宋立道，〈關於法顯《佛國記》的英譯及其他〉；
  - 王邦維，〈法顯與《法顯傳》：研究史的考察〉（見參考書目：王2005）；
  - 王亞榮，〈論法顯與秦地佛教之關係〉；
  - 魏道儒，〈宗教虔誠與愛國情操——法顯西行壯舉的精神動力〉；
  - 黃夏年，〈法顯·《摩訶僧祇律》· 佛陀跋陀羅——紀念法顯登陸青州1200周年〉；
  - 張風雷，〈法顯攜歸之《大般泥洹經》的譯出與晉宋之際中國佛學思潮的轉向〉；
  - 呂有祥，〈略說法顯譯《雜藏經》中的倫理觀及其意義〉。
22. 2006: Hirai, 平井宥慶, *Hokken no Yukisugita Michi* 《法顯の往き過た道》（《法顯行經之道路》）
  23. 2008: Tsuchiya 土谷遙子. *The Darel Valley on the Indus & T'o-li and Faxian*; 1998 and 1999 Field Research in the Northern Area of Pakistan
  24. 2008 (2010): Glass, *Guṇabhadra, Baoyun, and the Samyuktāgama*
  25. 2009: Tsuchiya 土谷遙子. “The Gates to the Darel Valley from the Singal Valley, the Batakhun & the Yajur Passes: field research in northern Pakistan in tracing Fa Hsien’s route from Pmir to Darel, 2004&2004”
  26. 2010: Anālayo, *Fa-xien and the Chinese Āgamas*
  27. 2010: Hu-v. Hinüber, *Chinesische buddhistische Indienpilger als Granzgänger*

參考書目

1. Anālayo 2010 Anālayo. "Faxian and the Chinese Āgamas" in: *India on the Silk Route*, ed. K. Sheel et al. Delhi 2010, pp. 57-93.
2. André 2003 James St. André. "Retranslation as Argument: Canon Formation, Professionalization, and Rivalry in 19<sup>th</sup> Century Sinological Translation", in: *Cadernos de Tradução*, 11. 2003.no.1, pp.59-93.
3. Bangu Bangu 班固 (漢), *Hanshu*漢書, Hongkong (中華書局) 1970.
4. Beal 1869 S. Beal. *Travels of Fah-Hian and Sung-yun, Buddhist Pilgrims from China to India (400A.D. and 518A.D.)*, London 1869.
5. Böhlingk 1887 O. B Böhlingk, *Pānini's Grammatik*, herausgegeben, übersetzt, erläutert und mit verschiedenen Indices versehen. Leipzig 1887 (Nachdruck:Hildesheim 1964).
6. Deeg 1998 M. Deeg. "Religion versus Kultur: Bemerkung zum 'interkulturellen' Diskurs chinesischer buddhistischer Mönche in Indien. in: *Bemerkung von Religionen und Kulturen—Festschrift für Norbert Klau*.ed. by D. Lüddeckens, pp.227-289. Dettelbach.
7. Deeg 2000 M. Deeg. "Location of Faxian's Kingdom of Jiecha", in: *South Asian Archaeology 1997* (Proceedings of the 14. International Conference of the European Association of South Asian Archaeologists, Rome, 7 -14 July 1997). ed. By Taddei et al.. Rome:2000: vol. II, pp.877-888.
8. Deeg 2005a M. Deeg. *Das Gaoseng-Faxian-Zhuan als religionsgeschichtliche Quelle. Der älteste Bericht eines chinesischen buddhistischen Pilgermönchs über seine Reise nach Indien mit*

*Übersetzung des Textes*, Wiesbaden 2005.

9. Deeg 2005b M. Deeg. “Was haben ein Mönch und fisch gemeinsam? Monastisch Regeln und Lebens realität und der Aussagtwert chinesischen Pilgerberichte”, in: *Im Dicklicht der Gebote, Studien in der Buddhismusgeschichte Asiens*. ed. By P.Schlk et al. pp. 99-151. Uppsala.
10. Enomoto 2001 E Enomoto. 榎本文雄, “Zōagongyō no yakushutsu to genten no yurai 雜阿含經の譯出と原典の由來” (“On the translation of the Samyuktāgama into Chinese and its Indic origin”), in *Bukkyō Bunka no Kichō to Tenkai: Ishigami Zen’ō Kyōju Koki Kinen Ronbunshū* 《佛教文化の基調と展開：石上善應教授古稀紀念論文集》 (*Basis and Evolution of Buddhist Culture: Essays in Honour of Professor Zen’ō Ishigami on His Seventieth Birthday*), Tokyo (Sankibō Busshorin) 2001, pp. 31-41.
11. Falk 2000 H. Falk. “The Pātagaṇḍigūdam copper-plate grant of the Ikṣvāku king Ehalala Cāntamūla”, in: *Silk Road Art & Archaeology* 6 (1999/2000). ed. by E. Errington & O. Bopearlachchi. London /Tokyo (*Journal of the Institute of Silk Road Studies*, Kamakura) 2000. pp. 275-283.
12. Falk 2005 H. Falk. “The Buddha’s Begging Bowl”, in: *South Asian Archaeology* 2001, ed. by C. Jarrige & V. Lefevre. (London) 2005. Vol.II. pp. 445-452.
13. Foguoji Faxian 法顯 (ca.342-423), *Foguoji* 《佛國記》 or *Gaoseng Faxian Zhuan* 《高僧法顯傳》, *Taishō* (《大正新修大藏經》) No. 2085, vol. 51, p. 857-866.
14. Geng 1991 Y. Geng 耿引曾 Hanwen Nanya Shiliao Xue/*Historical Data of South Asia from Chinese Sources* 《漢文南亞史料學》.

- Beijing (北京大學出版社) 1991
15. Giles 1923 H. A. Giles. *The Travels of Fa-Hien (A.D.399-414) or Record of the Buddhistic Kingdoms (re-translated)*, Cambridge Univ. Press 1923 (repr. Delhi 1972).
  16. Glass 2008 (2010) A. Class. “Guṇabhadra, Baoyun, and the Samyuktāgama” in: *Journal of the International Association of Buddhist Studies*, vol.31. 2008 (2010). pp.185-203.
  17. Haebler 1997 C. Haebler. Pāli Ajapathad -- ein alter Handelsweg, *Banddhavidyāsudhākaraḥ. Studies in Honour of Heinz Becheri on the Occation of His 65th Birthday*, ed. P. Kieffer Pülz and J. U. Hartmann. Swisttal –Odendorf 1997, pp.195-205.
  18. Hartmann 2007 J.U.Hartmann. “Ein Schauspielfragment aus Afghanistan”, in: *Indica et Tibetica Festschrift für Michael Hahn Zum 65. Geburtstag von Freunden und Schülern überreicht*, hrsg. Von K. Klaus und J.U.Hartmann, Wien (Arbeitskreis für tibetische und buddhitische Studien, Heft 66) 2007pp.249-258.
  19. v. Hinüber 1996 O. von Hinüber. *A Handbook of Pāli Literature*, Berlin/New York 1996 (Indian Philology and South Asian Studies, ed. A. Wezler and M. Witzel, vol.2).
  20. v. Hinüber 2002 O. von Hinüber. Book Review to H. Bechert, *Der Buddhismus I*, in: *Indo-Iranian Journal* 45(2002), pp.77-86.
  21. Hirai 2006 Y. Hirai 平井宥慶“Hokken no yukisugita michi 法顯の往き過た道” in: *Tōhō東方(Eastern Book Review)*. No.306 (2006), pp.2-6.
  22. Huijiao Huijiao 慧皎(ca. 497-554), *Gaoseng Zhuan* 《高僧傳》, *Taishō* (《大正新修大藏經》) No.2059, vol.50, pp.322-423 (Faxian 法顯: 337b16-338b25).

23. Hulsewé & Loewe 1979 *China in Central Asia, The Early : 125 B.C.-A.D. 23. An Annotated Translation of Chapters 61 and 96 of the History of the Former Han Dynasty*, by A.E. P. Hulsewé with an introduction by A.N. Loewe, Leiden 1979.
24. Hu-von Hinüber 1994 H. Hu-von Hinüber. *Das Poṣadhavastu. Vorschriften für die buddhistischen Beichtfeier im Vinaya der Mūlasarvāstivādins*. Reinbek 1994.
25. Hu-von Hinüber 2010 H. Hu-von Hinüber. “Chinesische buddhistische Indienpilger als Grenzgänger. Ansätze zu einer neuen Deutung von Faxians Reisebericht”, in: *From Turfan to Ajanta. Festschrift for Dieter Schlingloff on the Occasion of his Eightieth Birthday*, ed. Eli Franco and Monika Zin, Kathmandu (Lumbini International Research Institute), vol. I, pp.413-434.
26. *Jātaka*, vol I-VI, ed. V. Fausboll, London. 1877 (PTS).
27. Ji 1985 X. Ji 季羨林. *Xuanzang yu Datang Xiyu Ji—Jiaozhu Datang Xiyu Ji Qianyan* 玄奘與《大唐西域記》——校注《大唐西域記》前言(Introduction to the Critical Edition of the *Datang Xiyu Ji*, ed.by X, Ji et al.) , Beijin (中華書局) 1985. [reprinted in: *Ji Xianlin Xueshu Lunzhu Zixuanji* 《季羨林學術論著自選集》Beijin 1991 (北師範學院出版社) pp.73-227.
28. Ji 1991 X. Ji 季羨林 〈商人與佛教〉(Shanren yu Fojiao, Merchants and the Buddhism), in: *Ji Xianlin Xueshu Lunzhu Zixuanji* 《季羨林學術論著自選集》(*Self Selected Papers by Ji Xianli*), Beijin 1991 (北京師範學院出版社) pp.416-538.
29. Ji 1998 X. Ji 季羨林. *Fragments of the Tocharian A Maitreyasamiti-Nātaka of the Xinjian Museum, China*, transliterated, translated and annotated by Xianlin Ji in collaboration with Werner Winter and

- Goerges –Jean Pinault, Berlin/ New York.
30. De Jong 1981 J. W. de Jong. “Fa-Hien and Buddhist texts in Ceylon”, in: *Journal of the Pali Text Society*, vol. IX, 1981.pp.105-116.
  31. Karashima 2009 Karashima 辛嶋靜志 “漢譯佛典的語言研究” (Hanyi Fodian de Yuyan Yanjiu) translated from Japanese to Chinese by Qui Yunquig (裘云青譯), in 《佛教漢語研究》 (*Fojiao Hanyu Yanjiu*), ed. by Zhu Quigzhi, Beijing 2009pp.33-74.
  32. Kern 1886 H. Kern. *Bijdrage tot de verklaring van eenige woorden in Pāli-geschriften voorkomende*, Amsterdam 1886 (verhandelingen der Kon. Akad. v. Wetenschappen.afd. Letterkunde, dl XVII).
  33. Kielhorn 1996 *The Vyākaraṇa-Mahābhāṣya of Patañjali*, ed. By E Kielhorn (1883), revised by A.V. Abhyankar, Pune 1996 (Fourth Edition), vol. II.
  34. Klimburg Salter & Seipel 1995 *Buddha in Indien. Die frühindische Skulptur von König Asoka bis zur Guptanzeit* (Ausstellungskatalog), ed. D. Klimburg Salter & W. Seipel, Wien 1995.
  35. Kulke & Rothermund 1982 II. Kulke & D. Rothermund. *Geschichte Indiens. Von der Induskultur bis heute*. Stuttgart1982.
  36. Kuwayama 1990 Sh. Kuwayama 桑山正進. *Kapishī-Gandhāra Shi Kenkyū カーピシー = ガソダーテ史研究* Kyoto (京都大學人文科學研究所) 1990.
  37. Kuwayama 2002 Sh. Kuwayama. *Across the Hindukush of the First Millennium. A Collection of the Papers*, Kyoto (Institute for Research in Humanities, Kyoto University) 2002.
  38. Mahānidessa ed. by L. de la Vallée Poussin and E.J. Thomas, Part I(<sup>1</sup> 1916) and II (<sup>1</sup> 1917), London, Henley & Boston 1979 (PTS. Text Series No.s 76, 77).

39. Mathews 1943 R.H. Mathews. *Chinese-English Dictionary* (revised American Edition). Cambridge, Massachusetta 1943 (Shanghai<sup>1</sup> 1931).
40. Meisig 2002 Marion Meisig. “Auf den Spuren des Dharma. Einblicke in die Psyche des Pilgers Fah-hien”, in: *Mitteilungen für Anthropologie und Religionsgeschichte*, vol. 15. pp.103-123.
41. Migot 1954 A. Migot. *Un Grand Disciple du Buhhha Śāriputra. Son Rôle dans l'Histoire du Bouddhisme et dans le Développement de l'Abhidharma*, BEFEO 46.1954.
42. Miyaji 1992 A. Miyaji 宮治昭. *Iconology of Parinirvana and Maitreya* (《涅槃と彌勒の圖像學》), *From India to Central Asia*. Tokyo 1992.
43. Legge 1965 J. Legge. *A Record of Buddhistic Kingdoms, being an account by the Chinese Monk Fa-hien of His Travels in India and Ceylon (A.D. 399-414) in Search of the Buddhist Books of Discipline*, translated and annotated with a Korean recension of the Chinese text, New York 1965 (Oxford<sup>1</sup> 1886).
44. Li 1998 (Li Yuese. see Needham 1998) Lüders 1911a H. Lüders. *Bruchstücke buddhistischem Dramen*. Berlin 1911 (Kleinere Sanskrit-Texte. Heft 1).
45. Lüders 1911b H. Lüders. “Das Śāriputrakarakana, ein Drama des Aśvaghosa”, *Berliner Akademische Sitzungsberichte*, pp.190-213, repr. in: *Philologica Indica*, pp.388-411.
46. Luo 1990 Zh. Luo 羅竹風 (ed.). *Hanya Dachidian* 《漢語大辭典》, vol. 1-13, Shanghai 1990-1994.
47. Nagasawa 1996 K. Nagasawa, 長沢和俊. *Hokkenden Yakuchu Kaisatsu* 《法顯傳訳註解説》, Tokyo 1996.

48. Needham 1998 Y. Li 李約瑟 (Joseph Needham). *Zongguoren dui Zaochuan Hanghai Jishu de Gongxien jiqi dui Ouzhou zhi Yingxiang* 《中國人對造船航海技術的貢獻及其對歐洲之影響》, Tianjin 1998.
49. Patañjali, *Mahābhāṣya*, see Kielhorn 1996.
50. Petech 1950 L. Petech, *Northern India according to the Shui-Ching-Chu*. Roma 1905 (Serie Orientale Roma II)
51. Ray 2003 H. P. Ray. *The Archaeology of Seefaring in Ancient South Asia*. Cambridge 2003.
52. Scharfe 1977 H. Scharfe. *Grammatical Literature*. Wiesbaden 1977 (A History of Indian Literature. V/2).
53. Schlingloff 1982 D. Schlingloff. "Zur geschichtlichen Bedeutung der frühen Seefahrt". in: *Kolloquien zur Allgemeinen und Vergleichenden Archäologie*. Bd.2. pp.51-85. München 1982.
54. Sengyou Sengyou 僧祐 (ca.445-518), *Chu Sanzang Jiji, Taishō* 《出三藏記集》(《大正新修大藏經》) No. 2145, vol. 55, p. 111b26-112b26 (Faxian法顯).
55. Shi 2007 Y. Shi石雲濤. *San zhi liu Shiji Sichou zhi Lu de Bianqian* 《三至六世紀絲綢之路的變遷》. Beijing 2007.
56. Stein 1942 A. Stein "From Swat to the Gorges of the Indus". in: *The Geographical Journal*. 1942. pp.49-56.
57. Straube 2006 M. Straube. *Prinz Sudhana und die Kinnarī. Eine Buddhistische Liebesgeschichte von Ksemendra. Texte, Übersetzung, Studie*. Marburg 2006 (Indica et Tibetica 46).
58. *Taishō shinshū Daizōkyō*. (《大正新修大藏經》) ed. by J. Talakusu, K. Watanabe and G. Ono. Tokyo 1924-1935.
59. Tsuchiya 2008 H. Tsuchiya 土谷遙子. "The Darel Valley on the



- Indus & T'o-li and Faxian: 1998 and 1999 Field Research in the Northern Area of Pakistan". in *Proceedings of the Fifteenth International Conference of the European Association of South Asian Archaeology* (Leiden 1999). ed. E.M. Raven. Groningen 2008, pp.401-414.
60. Tsuchiya 2009 H. Tsuchiya 土谷 遙子. "The Gates to the Darel Valley from the Singal Valley, the Batakhun & the Yajur Passes: field research in northern Pakistan in tracing Fa Hsien's route from Pmir to Darel, 2004&2004" in: *Migration, Trade and Peoples (Proceedings of the 18. Congress of the European Association of South Asian Archaeology, London 2005)*. ed. by M. Willis et al.. London 2009, pp. 118-134.
61. *The Vinaya Pitakam*. ed by H. Oldenberg. 5 vols.. 1879-1883 London (PTS).
62. Wan 2009 X. Wan 萬翔, "俄藏敦煌遺書φ X209號寫卷考訂" (E cang Dunhuang yishu φ X 209 hao xie juan kaoding, research on the manuscript no. φ X 209 from Dunhuang kept in the Russian collection), in 《敦煌吐魯番研究》 (*Dunhuang Tulufan Yanjiu*), vol.11. Shanghai 2009, pp.345-368.
63. Wang 2000 L. Wang. 王力 *Guhanyu Zidian* 《古漢語字典》, Beijing 2000.
64. Wang 2005 B. Wang. 王邦維 "法顯與《法顯傳》：研究史的考察", in *Jiezhong Foxue* 戒幢佛學, ed. by 《戒幢佛學研究所 (Jiezhong Foxue Research Institute), Changsha (岳麓書社) 2005, vol.3. pp.91-100.
65. Xue 2003 K. Xue 薛克翹, "關於《法顯傳》的印地文和尼泊爾文譯本". in: *Nanya Yanjiu* 南亞研究, 2003, no.1, pp.58-60.

66. Yaldiz 2005 M. Yaldiz, “These boots are made for walking Travelers from East to West? The enigmatic transformation of a monk into a Buddha in Central Asian Art” .in: *Afghanistan Ancien Carrefour entre L’Est et ‘Ouest*. ed. O. Bopearachchi & M. E. Boussac. Tounhout (Belguim) 2005,403-411.
67. Yuyama2005 A. Yuyama湯山明, “楞伽島備忘禱記の雜學的拾遺 (Further Notes on the Island of Lankā)”. in: *Annual Report of The International Research Institute for Advanced Buddhism for the Academic Year 2004*, vol.VIII. Tokyo 2005, pp.3-20.
68. Zhang 1985 X.Zhang章巽. *Faxian Zhuan Jiaozhu* 《法顯傳校註》 (*Critical Edition of Faxians Biography*), Shanghai (古籍出版社) 1985; New edition: ed. By Xu Wenkan et al., Peking (中華書局) 2008.
69. Zin 2008 M.Zin. “Sabaras, the vile Hunters in Heavenly Spheres. The Inhabitants of the Jungles in Indian Art, Especially in the Ajanta Paintings”, in: *Proceedings of the Fifteenth International Conference of the European Association of South Asian Archaeology* (Leiden 1999). ed. E.M. Raven. Groningen 2008, pp.375-393.
70. Zong 2003 E. Zong宗福邦 et al.(ed.) *Guxun Huizuan* 《故訓匯纂》. Beijing 2003

#### 文中插圖出處

Figure 1: A relief from Bhārhut. (from Klimburg-Salter & Seipel 1995 Buddha in Indien.)

Figure 2: Drawing (by Monika Zin)

Figure 3: A modern "Sankupatha" in Gujarat, India (Photo courtesy Dr. Ulrike Roesler)



### 三、消失的作者：誰寫了法顯《佛國記》的跋文？<sup>120</sup>

編號：三

論文篇名：The Case of the Missing Author: Who wrote the anonymous Epilogue to Faxian's *Foguoji*?

消失的作者：誰寫了法顯《佛國記》的跋文？

出處：Annual Report of the International Research Institute for Advanced Buddhology at Soka University for the Academic Year 2012, [=ARIRIAB], vol. XVI, March 2013, pp.307-314.

《創價大學·國際佛教學等研究所·年報》，平成24年度（第16號），2013年3月發行。

#### § 1.1 《佛國記》兩種版本

先前我有兩篇論文<sup>121</sup> 試圖處理法顯<sup>122</sup> 《佛國記》<sup>123</sup> 的「邊界」意涵，並重新詮釋幾個隱晦的用語和段落。本文聚焦於《佛國記》文末佚名的〈跋文〉，此段落具高度爭議，是法顯研究一個未解的

---

<sup>120</sup> 高僧義學大師法顯（約342-423）於399年與4位同伴從長安展開旅程。他通過中亞（今阿富汗與巴基斯坦）抵達中印度，在中印度停留3年研讀梵文。行旅期間，他幾乎參訪了所有的佛教聖地，並搜集不同佛教派別的梵文文獻。法顯再以3年時間，經由海路通過斯里蘭卡及蘇門答臘，才於412年返回漢地。在14年的長遠旅程中，法顯參訪了約莫30個國度。他行經印度及其他大部分佛教國家的卓越旅行記錄，構成《佛國記》的基礎。

<sup>121</sup> Hu-v. Hinüber胡海燕，2010及 2011。（譯者按：2010指“*Chinesische buddhistische Indienpilger als Granzgänger: Ansätze zu einer neuen Deutung von Faxians Reisebericht Foguo Ji*” 2011指“Faxian's (法顯 342-423) Perception of India: Some New Interpretation of His Foguoji 《佛國記》”）

<sup>122</sup> 法顯生平見僧祐（約445-518）《出三藏記集》，《大正新修大藏經》vol. 55:111b26-112b26（法顯）；以及慧皎（約497-554）《高僧傳》，《大正新修大藏經》vol. 50:337b16-338b25（法顯）；亦可參見Deeg 2005: 22f 及 Hu-v. Hinüber胡海燕 2010:415f.（編輯按：另可參見本期《圓光佛學學報》頁150-151。）

<sup>123</sup> 本文所引《佛國記》文句，出自《大正新修中文大藏經》，No. 2085, vol. 51, p. 857-866：《佛國記》或《高僧法顯傳》。

謎團。

相較於其後玄奘和義淨兩份行記，法顯《佛國記》特徵明確：簡單且親切的風格，及省簡而詳實的描述（its simple and familiar style and short but precise descriptions）。深刻的個人風格可能與此事實有關：傳世的《佛國記》版本（依據跋語寫於416年），乃根據兩年前寫下的口傳版本為基礎寫成。雖然目前只有後來的版本，但是仍可推測，在414-416年期間，存在著兩個《佛國記》版本：

(a) 法顯的414年寫定版，其中有他自己寫的結語。（見§1.2）

(b) 416年的完整版，附有佚名作者之跋文。<sup>124</sup>

依《出三藏記集》<sup>125</sup>，第一個<sup>126</sup>和第二個版本都出自建康（今南京）道場寺。法顯本身並未在《佛國記》特別提到道場寺，但細述他決定南下以到當時首都。他選擇這麼做，而沒有按計畫回到14年前告別的長安僧團。與藏師（佛陀跋陀羅/覺賢）共作翻譯似乎是首要之務，因為將「佛典漢譯」是法顯遠涉天竺的最主要目的。<sup>127</sup>

## § 1.2 法顯在《佛國記》第一個版本的結語

<sup>124</sup> 《隋書·經籍志》可為證，它列出兩個標題：《法顯傳》二卷、《法顯行傳》一卷。參見章巽1985: 8及 楊曾文2005:21。

<sup>125</sup> 見僧祐《出三藏記集》，[112b16-20]顯曰：貧道投身於不返之地，志在弘通。所期未果，不得久停。遂南造京師，就外國禪師佛馱跋陀羅於道場寺譯出六卷泥洹、摩訶僧祇律、方等泥洹經、經、雜阿毘曇心。慧皎《高僧傳》（法顯）：338b14-17有相同說明。

<sup>126</sup> 法顯在《佛國記》首先提到他的南下之行 [866b16: 遂南下向郡]，然後提他旅行報道的第一個版本之日期[866b23: 是歲甲寅]。

<sup>127</sup> 見《佛國記》866b14-17: 到青州請法顯一冬一夏。夏坐訖，法顯離諸師久，欲趣長安。但所營事重，遂南下向都，就禪師出經律藏。Deeg (2005:576) 將「出」（在此乃「譯出」之簡稱）誤解為「秀出」（show）：(Faxian) zeigt ihm (Buddhabhadra) die Sūtras und Vinayas”。

無庸置疑《佛國記》第一個版本寫於414年<sup>128</sup>，亦即法顯歸返漢地後兩年。幸運的是，傳世至今的版本含有法顯自己對其行旅記錄的證詞：

法顯發長安六年到中國。停六年還<sup>129</sup>。經三年達青州。凡所遊履減三十國。沙河已西迄於天竺，眾僧威儀法化之美不可詳說。竊惟諸師未備聞，是以不顧微命浮海而還<sup>130</sup>，艱難具更。幸蒙三尊威靈，危而得濟。故將竹帛疏所經歷，欲令賢者同其聞見。是歲甲寅。〔866b17-23〕

After (I) Faxian set out from Chang'an, it took (me) six years to reach the country in the centre (Central India),<sup>131</sup> where I stayed (other) six years and (then) started the homeward journey. Three (more) years passed until I arrived in Qingzhou. The countries through which I passed were almost thirty.<sup>132</sup> From the desert<sup>133</sup> westwards on to India, the sublime dignity and internalization of the Dharma in all Buddhist communities<sup>134</sup> is so wonderful

<sup>128</sup> 見Adachi 1940:236。章巽（1985:178,n.11）同意Adachi之說。

<sup>129</sup> Deeg版的文本（2005:610）「停經六年，還經六年」並不正確；參見章巽1985:177，註腳1。

<sup>130</sup> 《大正新修中文大藏經》版的文字「淨海而還」很明顯是錯的；我則依據章巽1985:177。

<sup>131</sup> 關於與「中國」和「邊地」相對應的戒律術語*majjhima-desa*（梵文*madyhama-deśa*）及*paccantimesu janapadesu*（梵文*praty-antima-deśa*），參見Hu-v. Hinüber胡海燕2011:231-236。（編輯按：另可參見本期《圓光佛學學報》頁194-199。）

<sup>132</sup> 章巽（1985:177-78 註腳3）詳列法顯命名的28-29個國家。

<sup>133</sup> 這是羅布泊沙漠西部的鄯善國，見Hu-v. Hinüber胡海燕2010:419。（編輯按：另可參見本期《圓光佛學學報》頁155-157及182。）

<sup>134</sup> 「眾僧」不只是指「僧眾」（Legge 1965:116）；那是*catuspariṣat*「佛教徒四眾」，包

that it cannot be described with words. Because I feared within me that the (Buddhist) dignitaries (in China) would not know of all this, I have neglected my humble existence and attempted the (dangerous) sea route toward (my) native country. The difficulties and dangers faced were almost insurmountable. Fortunately, I was protected by the transcendent power of the three jewels<sup>135</sup> saving me from distress. It is for this reason that I wrote out an account of my experiences, in order to let worthies take part in what I heard and saw (during my journey through India). The year of Jiayin(414).

從「故將竹帛疏所經歷」一段我們可以推測，《佛國記》414年第一個版本由法顯親自寫下。這個版本在兩年後藉由法顯重新口述進一步發展完成（見下文「顯復具敘始末」）。這表示，現今傳世的《佛國記》版本顯然由一個「敘述行為」形塑而成（clearly formulated in a narrative manner）。研究文本時這點必須留意。

## §2 佚名〈跋文〉的文本和結構

這個佚名〈跋文〉緊接在上述法顯的引文之後，由三個部分構成。由於我的詮釋有時與理雅各（Legge, 1886:115-118）和寧梵夫（Deeg, 2005:576-577）迥異，以上引述〈跋文〉中文原文，並應對比我的翻譯：

---

括僧眾、尼眾及男居士、女居士。

<sup>135</sup> 「三尊」相對應於梵文tri-ratna，見Hirakawa 1997:25a 詞條；這是意佛Buddha、僧his community (*sangha*)、法his teachings (*dharma*)。章巽（1985:178 註腳9）的理解相同：三尊同三寶，即佛、法、僧也。Deeg（2005:576，註腳2530）將三尊與三敬搞混，將僧伽之力量誤以為是觀世音Avalokiteśvara之力量。

段落1：

(迎請法顯並勸請完成《佛國記》)

晉義熙十二年，歲在壽星。夏安居末，迎法顯。道人既至，留共冬齋。因講集之餘，重問遊歷。其人恭順，言輒依實。由是，先所略者，勸令詳載。顯復具敘始末。〔866b23-27〕

“In the twelfth year of the reign (called) Yixi of the Jin-Dynasty, the year-star being on Canopus<sup>136</sup>, Faxian was cordially welcomed<sup>137</sup> at the close of (the period of) the rains retreat<sup>138</sup>. On the arrival of the wise monk, he was

<sup>136</sup> 關於「壽星」見Rüdenberg&Stange 詞條 (No.5257, p. 404):「長壽之星Stern des langen Lebens, Canopus」; 亦見Matthews詞條5846 (p.826b)。參見章巽 1985:179, 註腳1:「『壽星』為十二星次之一, 在十二支中為辰。義熙十二年(公元416年)為丙辰歲。故云『歲在壽星』」。亦見Lüders 1933“東亞的動物生肖紀年史 Zur Geschichte des Ostastischen Tierkreis” 特別是p.740。Deeg (2005:577) 將之譯成天文術語「Waage」(Libra天秤座), 雖然Canopus只是Libra天秤星宿其中的一顆星。Legge (1965:117) 的翻譯也不正確:「太歲星在處女一天秤間the year-star being in Virgo-Libra」。

<sup>137</sup> 「迎」可能意指:法顯從遠方一個旅行驛點, 甚或是從他先前停留的寺院, 被接送到建康。在佛教寺院生活常見這種情形; 參見Hu-v. Hinüber胡海燕2011:241 註腳49 (編輯按: 另可參見本期《圓光佛學學報》頁208內文及註115。): *tair Upāliṃ bhikṣubhiḥ sūtradhāraṇīyadharmāṭṭṛkādhārāṇāṃ bhikṣuṇāṃ arthāya ardhā tṛtiyāni chatra dhvajapatākābhiḥ pratyudgāntavyaṃ sacet saṃpadyate 'ty evaṃ kuśalaṃ nocet saṃpadyate paṃca krośālaṃ chatradhvajapatākābhiḥ pratyudgāntavyaṃ sacet saṃpadyate 'ty evaṃ kuśalaṃ nocet saṃpadyate trīṇ krośān ardhakrośāṃ antataḥ pariśandāṃ api chatradhvajapatākābhiḥ pratyudgāntavyaṃ*。(譯者按: 客僧往到 āgantakā bhikṣava āgacchanti; 舊僧 naivāsikā bhikṣavaḥ; 迎逆 pratyudgāntavyaṃ; 給洗(足)水 snātraṃ kartavyaḥ; 塗(足)油 snehālābhah kartavyaḥ; 得房舍臥具 vastuparihārah śayanāsanaparihārah .....dātavyaḥ) 亦可見慧皎〈釋超進傳〉, 《大正新修大藏經》vol. 50:374b7-9《高僧傳·釋超進傳》:「時平昌孟顛守在會稽, 藉其風猷, 遣使迎接, 安置山陰靈嘉寺」。

<sup>138</sup> 「夏安居」是梵文術語 varṣāvāsana “retreat during the rainy season” 的中文翻譯。這



asked to stay (with us) during the winter fasting period.<sup>139</sup> Taking advantage of the pauses in between (Faxian's) lecture on the collection (of the Buddhist scriptures), (we) again asked him about the travels. Faxian's character was polite and complaisant; (his) utterances were simple and genuine. That is why (I) requested him to complete the abridged parts of his previous record with further details. Thereupon Faxian retold at length (his whole journey) from the beginning to the end. ”

段落2：

(插入法顯自述)

自云：顧尋所經，不覺心動汗流。所以乘危履險、不惜此形者，蓋是志有所存、專其愚直，故投命於必死之地，以達萬一之冀。〔866b27-29〕

“(After his additional stories Faxian) himself said: (still today,) when I look back at passed adventures, my heart involuntarily beats faster and I sweat laces my forehead. Why I encounter danger and rush into such an adventure without regard for my own life? It must have been due to the fact that I had a definite goal in mind on which I was concentrating in an unflinching and almost monomaniacal way. That is why I exposed my life where death seemed

---

是印度佛教僧侶的戒律，正式地說，即當他們在雨季停止行乞遊化時，他們應該安居於住處三個月。

<sup>139</sup> 「冬齋」並非印度佛教之傳統，相反的，這可能是地方性的傳統。Legge (1965:117註腳1) 將「冬齋」誤解為「冬天研讀或書齋」。

inevitable in the hope that I could be the only one of ten thousand who would survive.”<sup>140</sup>

段落3：

（讚歎法顯並依其典範品格作道德教化）

於是感歎：斯人以為古今罕有！自大教東流，未有忘身求法如顯之比。然後知：誠之所感，無窮否而不通，志之所將，無功業而不成。成夫功業者，豈不由忘夫所重、重夫所忘者哉！〔866b29-c5〕

“Deeply affected (by Faxian’s words I) said to myself full of admiration: Such a person (as Faxian) is rarely found from ancient times to the present. Since the dissemination of the Great (Buddhist) Doctrine to the East (i.e. China), there has no one to be compared with (Fa) xian who risked life and limb in search of Dharma. Through Faxian’s story I do know that if one carries sincere faith, there are no hopeless situations which cannot be overcome; with steely resolve, success will surely come whatever one undertakes. Does not the success lie in disregarding what usually considered as important, and valuing that which the (common) people treat with indifference?”

### §3 〈跋文〉的作者

---

<sup>140</sup> 這句「以達萬一之冀」顯然Legge（1965:117 “if I might accomplish but a ten-thousand part of what I hoped”期望能完成我的願望的萬分之一）及Deeg（2005:577 “weil ich mein Leben dahin geworfen hatte, wo es unweigerlich nicht zum natürlichen Ende kommen [konnte]”因為我將我的生命投入到，必然不會有任何結果的地方）都誤解了。

研究法顯時這篇佚名〈跋文〉是個謎團。它規避了誰寫的？何以作者之名未流傳？之問題。以下嘗試探索這個祕密。關於作者有幾個已知事實：

- 他將法顯從青州邀請到建康
- 他供養法顯416年冬居於道場寺
- 他懇求法顯圓滿第一個《佛國記》版本
- 他讚歎法顯的典範品格，以之為一切事業成功之因

Deeg 梵寧夫提到這個跋文出自一位「未知僧人」<sup>141</sup>之手，但未作論證。我同意章巽<sup>142</sup>所說，更可能出自佛教居士或法顯的供養人（檀越），但光是文字風格，章巽也無法提出這位供養人的名字。

東晉年間，中國南方有兩個著名佛教中心。一個是廬山，另一個是建康道場寺。如上所述（§1.1），為了與覺賢共譯計畫，法顯決定接受道場寺的邀請。結果他可能留在那裡長達五年，並翻譯了很多佛典。

尋找著名道場寺的建寺者或供養人時，可從經典中找到幾個線索，如僧祐（約445-518）《出三藏集》卷九〈華嚴經記第一，出經後記〉（*Colophon of the Avatamsakasūtra*）：

以晉義熙十四年歲次鶉火三月十日，於楊州司空謝石所立道場寺，請天竺禪師佛度跋陀羅，手執梵文，譯胡為晉。沙門法業親從筆受。時，吳郡內吏孟顛，右

---

<sup>141</sup> 見Deeg（2005:577；在註腳2533他討論了章巽對「慧遠迎法顯」的解讀，這句只出現在鎌昌本Kamakura manuscript。關於「慧遠」之名，章巽（1985:24及180註腳3）事實上相信，慧遠不太可能親自迎接法顯到建康，而可能是一個中介者：「此所云迎者，非親迎，特為之安排，促成其事耳。」

<sup>142</sup> 章巽，1985: 8及179註腳1。

衛將軍褚叔度為檀越。<sup>143</sup>

根據此段文字，道場寺由揚州司空（建築部長），謝石<sup>144</sup> 所建。文中提到法顯在418年確實停留於道場寺；<sup>145</sup> 而這一年道場寺的檀越即吳郡內史孟顛，及右衛將軍褚叔度。以此，道場寺供養人恰為兩位高階官員：一位文官，一位武官。

跋文的風格指向一位具公共權威或道場寺主事的人。我們看到（are dealing with）一位高尚品格的人，他有足夠的威望給予部屬這類的道德指引：誠之所感，無窮否而不通，志之所將，無功業而不成。成夫功業者，豈不由忘夫所重、重夫所忘者哉？

中國三藏經典中幾乎不曾提到將軍褚叔度（378-424），倒是有很多參考材料提到孟顛的慷慨布施與精勤學佛。在多年擔任高官職位期間，孟顛以勇猛的「佛教護法」著稱<sup>146</sup>。從他寧可保持佚名這

---

<sup>143</sup> 《大正新修中文大藏經》，vol.55:61a1-6 及 vol.9:788b3-9；Hironaka（2008:195）以不同脈絡討論此一段落。

<sup>144</sup> 謝石（327-388）是顯赫大臣謝安（320-385）的第五個弟弟。道場寺亦名「謝寺」或「謝司空石寺」。關於謝石、謝安、褚叔度和孟顛，參見臧勵蘇1921.詞條。

<sup>145</sup> 法顯在412年歸返漢地。413年秋他抵達建康道場寺，在道場寺於414年寫出《佛國記》第一個版本（是歲甲寅）。這裡，他於416年（晉義熙十二年）完成《佛國記》。而418年（晉義熙十四年）的《華嚴經記第一，出經後記》（*Colophon of the Avatamsakasūtra*）中，孟顛及褚叔度作為道場寺「檀越」*dānapati*被提及。

<sup>146</sup> 慧皎《高僧傳》多處提及孟顛是一個虔誠的佛教徒，致力支持佛教學者，見《大正新修中文大藏經》，vol.50:335c5-8〈佛馱跋陀羅傳〉：「至義熙十四年，吳郡內史孟顛、右衛將軍褚叔度即請賢為譯匠，乃手執梵文，共沙門法業、慧嚴等百餘人於道場譯出。」337a17〈曇無讖傳〉：「初出彌勒、觀音二觀經，丹陽尹孟顛見而善之，深加賞接。」343a6-8〈曇摩密多傳〉：「會稽太守平昌孟顛深信正法，以三寶為己任。素好禪味，敬心殷重。」343c19-21〈曇良耶舍傳〉：「平昌孟顛承風欽敬，資給豐厚。顛出守會稽，固請不去。」369c17-18〈釋僧詮傳〉：「後平昌孟顛於餘杭立方顯寺，請詮居之。」374b7-9〈釋超進傳〉：「時平昌孟顛守在會稽，藉其風猷，適遣使迎接，安置山陰靈嘉寺。」399a20-21〈釋慧賢傳〉：「吳興沈演、平昌孟顛並欽慕道德，為造禪室於寺。」408a17-19〈釋弘明傳〉：「元嘉中，

個事實，可見他的謙沖性格，對法顯無比敬仰。

基於這些理由，我推測這篇跋文由負責道場寺的檀越——吳郡內吏孟顛所寫成或受其啟發而成。不管怎麼說，跋文作者應可在受他影響範圍內的人士中找到。



(收稿日期：民國103年3月19日；結審日期：民國103年5月7日)

---

郡守平昌孟顛重其真素，要出安止道樹精舍。後濟陽江，於水興邑立昭玄寺，復請明往往。」

參考文獻

1. Adachi Kiroku 足立喜六，〈法顯傳・中亞-印度-南海紀行の研究〉(*Hokkenden · Chūa-Indo-Nankaikō no kenkyū*), Tokyo<sup>2</sup>1940.
2. Deeg, M., *Das Gaoseng-Faxian-Zhuan als religionsgeschichtliche Quelle. Der älteste Bericht eines chinesischen buddhistischen Pilgermönchs über seine Reise nach Indien mit Übersetzung des Textes*, Wiesbaden 2005.
3. Faxian 法顯 (approx. 342-423), *Foguoji* 《佛國記》 bzw. *Gaoseng Faxian Zhuan* 《高僧法顯傳》，*Taishō* (《大正新修大藏經》) No. 2085, vol. 51, p. 857-866.
4. Hirakawa, A. 平川彰 (ed.), *Buddhist Chinese-Sanskrit Dictionary* 《佛教漢梵大辭典》，Tokyo 1997.
5. Hironaka, T. 广中智之，“求法僧眼中的于闐佛教（3-4世纪），兼及和田出土佛教寫本”（“Buddhism in Khotan, Seen by Chinese Pilgrims Toward West (3-6 Century A.D.): Also Referring to Buddhist Manuscripts Excavated from Khotan Area”），in: 朱玉麒主編《西域文史》(*Literature & History of the Western Regions*, ed. by Zhu Yuqi), vol. II, Peking 2008, p. 183-216.
6. Huijiao 慧皎 (approx. 497-554), *Gaoseng Zhuan* 《高僧傳》，*Taishō* (《大正新修大藏經》) No. 2059, vol. 50, p. 322-423 (p. 337b16-338b25: Faxian 法顯).
7. Hu-von Hinüber, H., “Chinesische buddhistische Indienpilger als Grenzgänger. Ansätze zu einer neuen Deutung von Faxians Reisebericht”, in: *From Turfan to Ajanta. Festschrift for Dieter Schlingloff on the Occasion of his Eightieth Birthday*, ed. by Eli Franco and Monika Zin, Lumbini 2010 (Lumbini International

- Research Institute, Nepal), vol. I, p. 413-434.
8. Hu-von Hinüber, H., “Faxian’s (法顯342-423) Perception of India. Some New Interpretations of His Fuguoji佛國記”, in: *Annual Report of The International Research Institute for Advanced Buddhology at Soka Universtiy for the Academic Year 2010*, vol. XIV, Tokyo-Hachioji 2011, p. 223-247 and plate 17.
  9. Legge, J., *A Record of Buddhistic Kingdoms. Being an Account by the Chinese Monk FĀ-Hsien of his Travels in India and Ceylon (A.D. 399-414) in Search of the Buddhist Books of Discipline, translated and annotated with a Corean Recension of the Chinese text*, New York 1965 (Oxford 11886).
  10. Lüders, H., “Zur Geschichte des Ostasiatischen Tierkreises”, in: *Philosophica Indica. Ausgewählte kleine Schriften. Festgabe zum 70. Geburtstag*, Göttingen 1940, p. 727-751 (originally in: *BSB Phil.-Hist. Klasse* 1933, S. 998-1002).
  11. Mathews, R. H., *Chinese-English Dictionary (revised American Edition)*, Cambridge, Massachusetts 1943 (Shanghai<sup>1</sup> 1931).
  12. Rüdernberg&Stange, *Chinesisch-Deutsches Wörterbuch* (von W. Rüdernberg. Dritte erweiterte, völlig neu bearbeitete Auflage von H.O.H. Stange), Hamburg 1963.
  13. Sengyou 僧祐 (approx. 445-518), 《出三藏記集》 *Chu Sanzang Jiji, Taishō* (《大正新修大藏經》) No. 2145, vol. 55, p. 111b26-112b26 (Faxian 法顯).
  14. Yang, Zengwen 楊曾文, “東晉佛教翻譯家法顯及其在中國文化史上的貢獻” (“Dongjin Fojiao Fanyijia Faxian jiqi zai Zhongguo Wenhushi shang de Gongxian”), in: 《戒幢佛学》 *Jiezhong Foxue*, ed. by 戒幢佛学研究所 (Jiezhong Foxue Research Institute),

Changsha (岳麓書社) 2005, vol. 3, p.8-24.

15. Zang, L. 臧勵齋,《中國人名大辭典》*Zhongguo Renming Dacidian*, Peking 1921.
16. Zhang, X. 章巽,《法顯傳校註》*Faxian Zhuan Jiaozhu*, Shanghai (古籍出版社) 1985.





附錄：作者來函

胡海燕博士致《圓光佛學學報》第23期讀者

東晉高僧法顯的《佛國記》流傳至今已有1600年的歷史。這部傳記不僅是中國佛教文化的瑰寶，也是亞洲文明的珍貴遺產。而對《佛國記》展開全方位的研究則啟始於近代。早在178年以前，巴黎的漢學家雷慕沙率先通過法文譯本將《佛國記》介紹給歐洲的學術界，開創了法顯研究的先河。在隨後的半個世紀當中，英國倫敦、劍橋和牛津大學的第一代漢學家們爭先將《佛國記》翻譯成英文並開始了初步的研究（大致發展可參閱《圓光佛學學報》第22期：許尤娜撰著〈法顯《佛國記》在歐洲的傳譯〉一文）。從某種意義上來講，正是法顯《佛國記》的翻譯與研究代表著歐洲漢學的開端。在版本學方面，日本學者長澤和俊和中國學者章巽等分別在70年代和80年代對《佛國記》的各種傳世版本進行了嚴謹的考證，為今後深入研究這部著作提供了更好的前提。從90年代開始，日本籍學者土谷遙子女士不辭辛苦與艱險，對法顯途徑的中亞各地進行了系統的實地考察，並發表了一系列勘探報告。進入21世紀后，德籍學者Max Deeg以宗教歷史為側重點將法顯研究再次推向一個高峰並在其專著中提供了《佛國記》的德文譯本。幾乎與此同時，中國大陸的學者先後於2005年和2011年發表了兩本法顯研討會的論文專集。

從1998年起，本人有幸投身法顯研究，受益匪淺。起因是德國弗萊堡大學的重點研究項目「跨文化詮釋學」。在之後的十幾年當中，受惠于各方的積極推動，先後發表相關論文七篇，在德國、中國、日本和瑞士各大學講演《佛國記》達十五次，這說明多種學術領域對《佛國記》研究的廣泛重視程度。上述這些論文和報告分別使用了德文、英文和中文三種不同的語言。在與華裔學者的交流中，發現有必要把西文寫的文章譯成中文。無奈時間有限，而且衆

所周知，翻譯是一種昇華式的再創造，談何容易。更加令人望而卻步的是，那些橫跨學科的方法論、繁瑣的歷史文獻佐證、古代梵文和巴利文的佛典出處等等，可謂複雜至極。正在一籌莫展之時，臺灣博士生許尤娜如同仙女下凡一般出現在因特網上。與我友好協商之後，她在短時間內，以嫻熟的德文和英文功底以及廣泛的佛學造詣，成功翻譯了本人三篇有關法顯大師的拙文，譯文長達90頁左右。尤娜這種刻苦鑽研，鍥而不捨的精神實在令人欽佩。在此，我謹向她表示由衷的謝意！《圓光佛學學報》雜誌慈悲加持，促進《佛國記》研究的國際交流，功德無量！

胡海燕-封興伯 Haiyan Hu-von Hinüber 合十

2014年5月於德國弗萊堡