

教育部 96 年度人文社會學科學術強化創新計畫

【大唐西域記專題研討】

期中報告

年度成果總報告

補助單位：教育部

計畫類別： 經典研讀課程

經典研讀活動

執行單位：玄奘大學宗教學系

計畫主持人：黃運喜教授

執行期程：自 97 年 2 月 1 日至 97 年 7 月 31 日

日期：中華民國 97 年 8 月 18 日

目次

一、計畫名稱 (p.1)

二、計畫目標、進度 (p.1-2)

三、導讀 (p.3-58)

(一)黃運喜老師 (p.3-17)

(二)陳一標老師 (p.17-20)

(三)釋昭慧老師 (p.20-30)

(四)黃清連老師 (p.31-33)

(五)張文玲老師 (p.33-34)

(六)陳弘昌老師 (p.34-36)

(七)簡聖宗老師 (p.36-37)

(八)李德會老師 (p.37-48)

(九)林煌洲老師 (p.48-58)

四、研讀成果 (p.58-60)

五、議題探討結論 (p.61-67)

六、目標達成情況與自評 (p.67-68)

七、執行過程遭遇之困難 (p.68)

八、經費運用情形 (p.69)

九、改進建議 (p.69)

十、附錄 (p.70 -83)

一、計畫名稱：大唐西域記專題研討

二、計畫目標、進度：

本計畫的目標為：(一)原典閱讀能力的培養。(二)多元化的學習，結合思想(義理)、戒律、佛典語言、歷史、地理、藝術、文學等相關領域，開闊視野，培養治學的氣勢與格局。(三)培養學員歸納、分析、比較、綜合的能力，並可不借用二手資料來論玄奘三藏法師。(四)增進學員討論問題的能力。研讀(課程)進度規劃表如下：

研讀序次	預定研讀日期 (年月日)	主讀人	研讀內容 (書目章節或篇次)	討論議題
1	97.2.19	黃運喜	《大唐西域記》第一卷，第十二卷新疆、中亞、中東宗教概況部分	《大唐西域記》載新疆、中亞、中東宗教概況
2	97.2.26	黃運喜	《大唐西域記》第三卷至第十二卷印度宗教概況部分	《大唐西域記》載印度宗教概況
3	97.3.4	陳一標	印度原始佛教、部派佛教的典籍與思想(講義)	印度小乘佛典與思想
4	97.3.11	陳一標	印度大乘佛典與思想(講義)	印度大乘佛典與思想(中觀、唯識)
5	97.3.28	釋昭慧	戒律學概要(講義)	戒律學基本知識
6	97.3.25	釋昭慧	《大慈恩寺三藏法師傳》第一卷至第六卷相關部分	玄奘西行求法對戒律之態度與開遮
7	97.4.1	黃清連	絲路文化概論(講義)	絲路文化概論
8	97.4.8	黃清連	絲路佛教藝術(講義)	絲路佛教藝術
9	97.4.18 (3、4節)	張文玲	7世紀中亞、印度概論(講義)	7世紀中亞、印度概論

10	97.4.25 (3、4節)	張文玲	《大唐西域記》中有關中亞、印度藝術、文化部分	《大唐西域記》載中亞、印度藝術、文化
11	97.5.1 (6、7節)	陳弘昌	《大唐西域記》中的難詞彙釋(講義)	《大唐西域記》詞彙
12	97.5.8 (6、7節)	陳弘昌	《大唐西域記》的詞彙構詞分析(講義)	《大唐西域記》詞彙
13	97.5.13	簡聖宗	《大唐西域記》中本生故事24則、佛傳故事44則、弟子故事43則。	《大唐西域記》之傳奇故事
14	97.5.20	簡聖宗	《大唐西域記》中佛教傳說53則、歷史傳說30則、風俗傳說11則。	《大唐西域記》傳奇故事對中國文學之影響
15	97.5.27	李德會	《大唐西域記》第三卷至第十二卷瞻仰佛教聖蹟部分	玄奘在印度的求法巡禮
16	97.6.3	李德會	《大唐西域記》第九卷,《大慈恩寺三藏法師傳》第三卷、第五卷。	玄奘與那爛陀寺、鳩摩羅王、戒日王
17	97.6.12 (3、4節)	林煌洲	《大唐西域記》第二卷全部	《大唐西域記》中的印度
18	97.6.19 (3、4節)	林煌洲	《大唐西域記》第一卷,第三卷至第十二卷有關拜火教、婆羅門教、尼乾子(耆那教)部分	《大唐西域記》中的外道

備註：本課程為一學期之課程。

三、導讀：

(一)黃運喜老師：97.2.19；97.2.26

主題：《大唐西域記》載新疆、中亞、中東、印度宗教概況

人類可憑自己的意思選擇定居一地或外出活動，但文明的發展與文化的交流，往往是靠一些具有冒險犯難精神的人直接或間接所完成，這些人包括商人、軍人、旅行家、外交家、探險家、宗教家等，與固守一處的人相較，志願選擇在外從事各種活動的人，尤其是離家很遠與時間很長者，往往也是較為優秀的人。

1

人類在遠古時代即有宗教意識與宗教行爲，但無論是原始宗教、部落宗教、氏族宗教，能流傳到今天者並不多見。現在世界所流傳的三大宗教—佛教、基督宗教²、伊斯蘭教，它們之所以流傳到世界各國，主要還是靠無數的傳教士之努力，致力於對外宣教，使得「法義」或「福音」傳播，化導原來不信的民眾，故在各宗教中均有「爲法」或「爲真理」忘軀，艱忍不拔，身赴異域的宗教人，成爲該教甚至爲某一民族的楷模，如佛教的法顯(?—約 442)、玄奘(600?—664)、義淨(635—713)等，基督教的戴德生(1832—1905)、馬雅各(James Laidlaw Maxwell, 1836—1921)、馬偕(或稱偕睿理, George Leslie MacKay, 1844—1901)等，他們都是該教中的菁英份子(Elite)。

當某一宗教傳往一新的社會或國家，難免會與該社會或國家固有宗教、文化、社會等發生衝突或融合等交涉，佛教與基督教就是很好的例子。佛教在初傳入的數百年間，屢次發爭儒釋道教間的爭執與辯論，如南北朝至隋唐時期的「三破論」、「夷夏論」、「神滅論」、「三武之禍」等，在唐末五代之後，佛教逐步完成中國化，三教思想走向融合，致有宋明理學的產生。

1、玄奘異域求法的動機

在大陸西安市大慈恩寺玄奘三藏院前照壁上，書有「民族脊梁」四字，代表大陸人士對玄奘的評價，此四字是根據魯迅的一段話而來：

我們從古以來，就有埋頭苦幹的人，有拼命硬幹的人，有爲民請命的人，有舍身求法的人，……雖是等於為帝王將相作家譜所謂「正史」，也往往掩不住他們的光耀，這就是中國的脊梁。³

以玄奘的事功，無論用「中國的脊梁」或「民族脊梁」稱呼，玄奘均當之無愧。目前有關玄奘的史料，主要是以《大唐西域記》、《大唐大慈恩寺三藏法師傳》、《續

¹ 本論點是站在中國古代農業社會的觀點而言，若以現代社會或過著海洋文化、游牧文化者而言，本論點未必可以成立。

² 本文所稱基督宗教包括天主教、基督教、東正教等。

³ 魯迅，《中國人失掉自信力了嗎》，《魯迅全集》下集，拉薩，西藏人民出版社，1996年，頁1605。

高僧傳·玄奘傳》、〈大唐故三藏玄奘法師行狀〉等為主，⁴以下的生平簡述即取材上述資料。

玄奘是我國佛教史上無出其右的高僧，他的一生可分為三個階段，第一個階段為：從出生、出家、受具足戒、及到各地遊方參學，其行跡包括家鄉河南緱氏（今偃師縣）、洛陽、長安、成都、荊州、揚州、吳會、趙州、相州等地。第二個階段為冒險西行求法，歷經約十七年（首度出關年代未定論），往返五萬里，途經一百一十國，九死一生，百折不撓。第三個階段為：唐太宗貞觀十九年（645）回國後至高宗麟德元年（664）圓寂為止。這段期間除有多次陪從太宗到各地巡幸，及在高宗時回家鄉探訪一次外，大部分時間均用在譯經事業，在其最後十九年的歲月中，共譯出七十五部、一千三百三十五卷的經典，譯作量多質精，無出其右者。

玄奘十歲喪父，隨次兄長捷法師到洛陽淨土寺居住，十三歲出家時即以「遠紹如來，近光遺法」的鴻鵠大志，感動主試官大理卿鄭善果，讓他破格剃度。唐初，玄奘與兄長捷法師到長安，本欲向高僧大德學習佛法，但國家初建，兵戈未寧，高僧們紛至四川避難，玄奘不得已，與長捷法師聯袂赴川，居止成都空慧寺，並在成都受具足戒，後因感「益部經論，研覈既窮，更思入京，詢問殊旨，條式有礙，又為兄所留，不能遂意。」⁵即感到在成都的法義已研習殆盡，期望回京向更多的高僧請教，但因唐制僧侶需定止一地區，非經核准，不得遠行，且其兄長無意離開四川，此時的玄奘面臨去留之抉擇，後來決定「私與商人結侶，汎舟三峽，沿江而遁，到荊州天皇寺」，⁶到了荊州，因講經說法得到唐宗室漢陽王的護持，發給玄奘各處旅遊的許可，此後玄奘自由的到揚州、吳會、趙州、相州等地，與當地高僧請益問難，由於中古時代政治上南北分立的結果，造成佛學學風的不同，故對同一問題的解說，往往是南轅北轍，尤其是在「佛性」（成佛的可能性）的問題上，就有「眾生皆有佛性，均可成佛」與「一闍提（不具善根的人）不具佛性，不能成佛」的兩種截然不同的答案，回到長安後的玄奘，面對「既遍謁眾師，備飡其說，詳考其理，各擅宗塗，驗之聖典，亦隱顯有異，莫之適從。」的情境「乃誓由西方以問其惑，並取《十七地論》以釋眾疑，即今之《瑜伽師地論》也。」⁷即為正本清源，在武德九年(626)在長安興善寺，拜訪來自印度那爛陀寺的高僧波羅頗迦羅蜜多羅時，可能因向他諮詢積疑，因知那爛陀寺講學盛況，與戒賢論師才學，而決定前往印度求法取經。⁸

唐初，邊境不寧，與西域諸國交通中斷，禁止人民出關，故玄奘多次上表陳

⁴ 《大唐西域記》為玄奘撰、辯機記，收入《大正藏》第五十一冊；《大唐大慈恩寺三藏法師傳》為慧立本、彥棕箋、《續高僧傳》為道宣撰、〈大唐故三藏玄奘法師行狀〉為冥祥撰，以上均收入《大正藏》第五十冊。

⁵ 慧立本、彥棕箋，《大唐大慈恩寺三藏法師傳》，卷一，《大正藏》第50冊，頁222b。

⁶ 同前註。

⁷ 慧立本、彥棕箋，《大唐大慈恩寺三藏法師傳》，卷一，頁222c；冥祥，〈大唐故三藏玄奘法師行狀〉，《大正藏》第50冊，頁214c。

⁸ 參考楊廷福，《玄奘年譜》，北京，中華書局，1988年，頁84。

請均不被批准，終於在貞觀初年⁹的一次霜儉中，「下敕道俗，逐豐四出，幸因斯際，徑往姑臧。」¹⁰終於因此天災完成了踏出長安城的第一步。

2、玄奘求法之旅之艱辛情形

玄奘在貞觀初年藉霜儉之便離開長安，先至秦州(天水)、經蘭州到涼州(武威)，此時「國政尚新，疆場未遠，禁約百姓不許出蕃」，有於向都督李大諒告密，李大諒詢問玄奘後逼其還京，後得河西佛教領袖慧威法師幫助，派弟子二人帶玄奘至瓜州(安西)，在此地又得刺史獨孤達護持與胡人石盤陀帶路，至玉門關邊，石盤陀離開，玄奘至此「乘危遠邁，策杖孤征」，踽踽獨行於這條中西文化的孔道一絲路，途經今日的新疆、吉爾吉斯、哈薩克、烏茲別克、阿富汗、巴基斯坦、印度等地，在摩揭陀國的那爛陀寺向戒賢論師學法五年，然後又向西印度、南印度旅行，回到那爛陀寺，再向杖林山的勝軍居士學習二年，最後參加戒日王主持的辯論大會，玄奘做「制惡見論」，連續十八天不見對手與之辯詰，獲得「大乘天」與「解脫天」的最高榮譽。盛名之下的玄奘，婉拒戒日王的要求，堅持回國將所學到的佛法傳布國人，於是整裝歸國，以陸路的方式越帕米爾高原，到新疆和闐，並在此上表，請太宗原諒其私自出關之罪，最後在太宗歡迎下，兼程返國，到長安時已是貞觀十九年(645)了。

中國本部與印度次大陸間，隔著帕米爾高原、喜馬拉雅山等天然屏障，加上地形惡劣，有「死亡沙漠」之稱的塔克拉瑪干沙漠橫亙，窮山惡水，委實讓玄奘的求法之行步步危機。根據《大慈恩寺三藏法師傳》、《大唐西域記》的記載，其求法之旅的艱辛可從以下所述略窺一二。

(1)翻山越嶺

在玄奘求法過程中，有三座大山的攀登令人難以忘懷，分別是去程時的凌山(天山山脈別迭里峰)、大雪山(興都庫什山)，及回程時的蔥嶺(帕米爾高原)，其艱辛驚險的情形，從以下敘述可知：

…至凌山，即蔥嶺北隅也。其山險峭，峻極於天。自開闢以來，冰雪所聚，積而為凌，春夏不解，凝沍汗漫，與雲連屬，仰之鎧然莫睹其際。其凌峰摧落橫路側者，或高百尺，或廣數丈，由是蹊徑崎嶇，登涉艱阻。加以風雪雜飛，雖履重裘不免寒戰。將欲眠食，復無燥處可停，唯知懸釜而炊，席冰而寢。七日之後方始出山，徒侶之中餒凍死者，十有三四，牛馬逾甚。

¹¹

…至凌山，此則蔥嶺北原，水多東流矣。山谷積雪，春夏合凍，雖時消泮，尋復結冰。經途險阻，寒風慘烈。多暴龍難，陵犯行人。由此路者，不得赭衣持瓠，大聲叫喚。微有違犯，災禍目睹，暴風奮發，飛沙兩石，遇者

⁹ 玄奘西行求法的時間，傳統史料記載為貞觀三年(629)八月，但梁啟超首提貞觀元年(627)之說，此後學界為此問題紛提看法，未有定論。

¹⁰ 道宣，《續高僧傳》，卷四，〈玄奘傳〉，《大正藏》第50冊，頁447b。

¹¹ 慧立本、彥棕箋，《大唐大慈恩寺三藏法師傳》，卷一，頁227a。

喪沒，難以全生。¹²

據文獻記載，凌山南北綿延一百二十多里，中間有著名的冰川谷道。冰川谷道，由許多佈滿劣隙的冰達板組成，其間冰崖聳立，直次青天，冰崖下是多年的積雪，¹³山勢極為險峻。由於地勢高，氣溫極低，行人雖穿二層的鞋子與厚重的大衣，仍不免感到寒慄，最麻煩的是沒有乾的地方，所以只能「懸釜而炊，席冰而寢」。此外，此地多暴風雪，或間有雪崩發生，所以行旅通過時禁忌多，如不能穿紅衣、拿葫蘆(原因不詳)、不得大聲叫喚等。玄奘通過這段路程還算是一年當中最易通行的季節，¹⁴其他季節，可能只有「封山」一途了。

(大雪山)塗路艱危，倍於凌磧之地，凝雲飛雪，曾不暫霽，或逢尤甚之處，則平途數丈。故宋玉稱西方之艱，層冰峨峨，飛雪千里，即此也。嗟乎！或不為眾生求無上正法者，寧有稟父母遺體而遊此哉！¹⁵

東南入大雪山，山谷高深，峰巖危險，風雪相繼，盛夏合凍，積雪彌谷，蹊徑難涉，山神鬼魅，暴縱妖祟，群盜橫行，殺害為務。¹⁶

大雪山為今日的興都庫什山，位於阿富汗、巴基斯坦及中國交界之處，終年為積雪所覆蓋，行旅到此需與冰川雪原搏鬥，經常險象環生，旅途充滿不確定性，時至今日，這段路途仍相當驚險難走。¹⁷

我遣大臣將百餘人，送師度雪山(指蔥嶺)，負芻草糧食資給。行七日，至大山頂。其山疊嶂危峰，參差多狀或平或聳，勢非一儀，登陟艱辛，難為備敘。自是不得乘馬，策杖而行。復經七日，至一高嶺，嶺下有村，可百餘家，養羊畜，羊大如驢。其日宿於此村，至夜半發，仍令村人乘山駝引路。其地多雪澗凌溪，若不憑鄉人引導，交恐淪墜。至明晝日，方渡凌嶮，…明日到嶺底，尋盤道復登一嶺，望之如雪，及至皆白石也。此嶺最高，雖雲結雪飛，莫至其表。是日將昏，方到山頂，而寒風淒凜，徒侶之中無能正立者。又山無卉木，唯積石攢峰，岌岌然如林笋矣。其處既山高風急，鳥將度者皆不得飛，自嶺南嶺北各行數百步外，方得舒其六翮矣。尋瞻部州中嶺岳之高，亦無過此者。¹⁸

蔥嶺者，據瞻部州中，南接大雪山，北至熱海、千泉，西至活國，東至烏鞞國，東西南北各數千里，崖嶺數百重，幽谷險峻，恆積冰雪，寒風勁烈，地多出蔥，故謂蔥嶺，又以山崖蔥翠遂以名焉。¹⁹

帕米爾高原為世界屋脊，其間 8,000 公尺以上高峰林立，為地球表面地勢最

¹²玄奘撰，辯機記，《大唐西域記》，卷一，收入《大正藏》第 51 冊，台北市，新文豐出版公司，頁 870c—871a。

¹³陳飛、凡評注釋，《新譯大唐西域記》，台北市，三民書局，1998 年，頁 14。

¹⁴玄奘在屈支國(新疆庫車縣)，等待天氣變暖共花了六十多天。

¹⁵慧立本、彥棕箋，《大唐大慈恩寺三藏法師傳》，卷二，頁 228c。

¹⁶玄奘撰，辯機記，《大唐西域記》，卷一，頁 873a—873b。

¹⁷如對興都庫什山冒險有興趣者，可參考艾瑞克·紐比(Eric Newby)著，李永平譯，《走過興都庫什山》一書，台北市，馬可孛羅文化出版，1998 年。

¹⁸慧立本、彥棕箋，《大唐大慈恩寺三藏法師傳》，卷五，頁 250b。

¹⁹玄奘撰，辯機記，《大唐西域記》，卷十二，頁 940a。

高峻之地，崖嶺重重，幽谷險峻，冰雪堆積，終年不化，寒風凜烈，不宜人類之活動。玄奘爲法忘驅，視個人死生於度外，度過這段天險，讓人十分敬佩。

(2) 穿越沙漠

玄奘選擇從河西走廊，經新疆，越天山到吉爾吉斯的「西北絲綢之路」，再到印度，或從帕米爾高原，經南疆回到長安，不可避免的均要通過世界上最險惡地形之一的塔克拉瑪干沙漠，在沙漠裡，缺乏路標依循，且有海市蜃樓現象，加上極度的乾旱，隨時吹來的熱風伴隨著因呼氣而蒸發水份，行旅無不歷盡生理、心理上的極度考驗，茲引《大慈恩寺三藏法師傳》中的記載以證之：

自是孑然孤遊沙漠矣，惟望骨聚馬糞等漸進。頃間忽見有軍眾數百隊滿沙磧間，乍行乍息，皆裘褐駝馬之像及旌旗稍燾之形，易貌易質，倏忽千變，遙瞻極著，漸近而微。法師初睹，謂為賊眾，漸近見滅，乃知妖鬼。²⁰

當玄奘出玉門關，在前往伊吾國(今哈密)的途中，須經莫賀延磧，即古謂「八百里沙河」，此時上無飛鳥，下無走獸，復無水草，且顧影唯一，不幸的是，玄奘走了百餘里時，伸手拿出水囊，但卻失手打翻，千里路途的飲水全數倒罄，本想回頭取水，但走了十餘里，想到自己的初發心：「若不至天竺終不東歸一步，今何故來？寧可就西而死，豈東歸而生！」於是回頭繼續西行，在四顧茫然，人鳥俱絕，夜則妖魅舉火(鬼火)，爛若繁星，晝則驚風擁沙，散如時雨的情況下，過了四夜五日，終因饑渴難耐而臥倒沙中，幸而第五夜半，忽有涼風觸身，冷快如沐寒冰，遂得目明，馬亦能起，適時駝玄奘到「野馬泉」，終於走出險境。²¹

(3) 盜匪打劫

對於安土重遷的國人來說，「在家千日好，出外一時難」，因旅行往往帶來許多不確定的危險因子，亦即存在著相當程度的風險，在各種風險中，有屬於旅行者自身的問題，如水土不服、對外地生活或飲食不適應等，亦有屬於外在的問題，如旅行者最關心的沿途的安全問題，以及旅行地對外人的態度，是否有排外的行爲等。玄奘到印度求法，往返共歷五萬里，跋山涉水，穿越無數的荒原、沙漠、急流、叢林等地，沿途治安的良窳各不相同，根據《大慈恩寺三藏法師傳》的記載，玄奘一共遇到六次盜匪，其中的前三次有驚無險，後三次則危險萬分，且有生命的危險，算是整個求法過程中，風險程度最高者。

當玄奘到達北印度離開曷邏闐補羅國的那羅僧訶城，前往碣迦國時，在波羅奢大林中，遇盜匪五十餘人，將玄奘及同伴所帶衣服資具等搶劫一空，並揮刀將他們驅往道南枯池，欲總屠宰。幸玄奘所帶沙彌機警，見池南有一水穴，兩岸蓬棘蘿蔓，堪容人過，私告法師，即相與透出，向東南疾走二三里，遇婆羅門耕地，告之被劫，該婆羅門在驚愕之餘，即解牛，向村吹具，鼓聲相命，得八十餘人，各持器械，急往賊所，賊見眾人，逃散各入林中。玄奘遂到池旁，解眾人縛，又

²⁰ 慧立本、彥棕箋，《大唐大慈恩寺三藏法師傳》，卷一，頁 223c。

²¹ 參見慧立本、彥棕箋，《大唐大慈恩寺三藏法師傳》，卷一，頁 224b—224c。

從眾人施衣分食，相攜至村投宿。²²

玄奘在印度遇盜匪打劫，最危險的一次是在中印度，自阿踰陀國，與八十餘人順恆河(殑伽河)東下，前往阿耶穆佉國途中，未料河流兩岸各藏盜匪十餘船隻，一時俱出，船中驚擾，投河者數人，盜匪令玄奘等一行人上岸，解脫他們的衣服，搜求珍寶。又因這些匪徒為印度突伽女神的信徒，看到玄奘質狀端美，欲將之殺取肉血以祀女神，遂將法師捆綁，於林中治地設壇，取水和泥塗掃，令兩人牽法師上壇，欲即揮刀，玄奘向盜匪說：「願賜少時，莫相逼惱，使我安心歡喜取滅。」法師乃專心觀想觀史多宮(兜率天宮)念慈氏(彌勒)菩薩，願得生此處，受《瑜伽師地論》，聽聞妙法，成就通慧後還來下生，教化此人(指盜匪)令生勝行，捨諸惡業。就在玄奘專注觀想，一心不亂之際，突然黑風四起，折樹飛沙，河流湧浪，船舫漂覆。盜匪大驚之餘詢問法師同伴：「沙門從何處來？名字何等？」同伴告之：「從支那國來求法者此也。諸君若殺，得無量罪。且觀風波之狀，天神已瞋，宜急懺悔。」盜匪聞說，立即釋放玄奘，並受五戒，歸還所奪衣資等物，頂禮辭別。²³

玄奘西行求法最後一次遇盜匪，是在歸途中從竭盤陀國，越葱嶺，前往烏鐸國時，「逢群賊，商侶驚怖登山，象被逐溺水而死。」²⁴這次的遇險，在《大慈恩寺三藏法師傳》中雖清描淡寫的寥寥數語，但大象是在玄奘歸國時戒日王所送，用以駝運經書，大象之死，代表有許多經書跟著沉到河裡，未沉部分應如何運送，著實讓玄奘大費周章。

3、《大唐西域記》所記新疆、中亞、中東等地宗教概況

**以下內容為講義一：

資料來源：

- 一、卷一：新疆、中亞、中東等三十四國
- 二、卷十二：阿富汗、新疆等二十二國
- 三、本講義之頁碼為地平線出版社，《大唐西域記》之頁數，因此版本有新式標點及校勘，但沒有註解及翻譯，適合本經典研討課程。

1、阿耨尼國

伽藍十餘所，僧徒二千餘人，習學小乘教說一切有部，經教律儀，既遵印度，諸習學者，即其文而翫之。戒行律儀，潔清勤勵。然食雜三淨，滯於漸教矣。(頁2)

2、屈支國

伽藍百餘所，僧徒五千餘人，習學小乘教說一切有部。經教律儀，取則印度，

²² 慧立本、彥棕箋，《大唐大慈恩寺三藏法師傳》，卷二，頁231c。

²³ 同前註，卷三，頁234a—234b。

²⁴ 同前註，卷五，頁250c。

其習讀者，即本文矣。尙拘漸教，食雜三淨。潔清耽翫，人以功競。(頁 3)

*著名伽藍：照怙釐伽藍、阿奢理貳伽藍

3、跋祿迦國

伽藍數十所，僧徒千餘人，習學小乘法教一切有部。(頁 6)

4、覩貨羅國

氣序既溫，疾疫亦眾。冬末春初，霖雨相繼。故此境已南，濫波已北，其國風土，並多溫疾。而諸僧徒以十二月十六日入安居，三月十五日解安居，斯乃據其多雨，亦是設教隨時也。(頁 15)

5、咀蜜國

伽藍十餘所，僧徒千餘人。諸窣堵波即舊所謂浮圖也，又曰[金*俞]婆，又曰塔婆，又曰私[金*俞]簸，又曰藪斗波，皆訛也。及佛尊像，多神異，有靈鑒。(頁 16)

6、赤鄂衍那國

伽藍五所，僧徒[甚*少]少。(頁 16)

7、忽露摩國

伽藍二所，僧徒百餘人。(頁 16)

8、愉漫國

伽藍二所，僧徒寡少。(頁 16)

9、鞠和衍那國

伽藍三所，僧徒百餘人。(頁 16)

10、忽懷國

伽藍十餘所，僧徒五百餘人。(頁 17)

11、縛喝國

伽藍百有餘所，僧徒三千餘人，並皆習學小乘法教。(頁 18)

*著名伽藍及聖跡：納縛僧伽藍、提謂城及波利城

12、揭職國

伽藍十餘所，僧徒三百餘人，並學小乘法教一切有部。(頁 21)

13、梵衍那國

淳信之心，特甚鄰國。上自三寶，下至百神，莫不輸誠，竭心宗敬。商估往來者，天神現徵祥，示崇變，求福德。伽藍數十所，僧徒數千人，宗學小乘說出世部。(頁 21—22)

*著名伽藍及聖跡：(巴米揚)大佛像、小川澤僧伽藍。

14、迦畢試國

王，刹利種也，有智略，性勇烈，威懾鄰境，統十餘國。愛育百姓，敬崇三寶，歲造丈八尺銀佛像，兼設無遮大會，周給貧窶，惠施鰥寡。伽藍百餘所，僧徒六千餘人，並多習學大乘法教。窣堵波、僧伽藍崇高弘敞，廣博嚴淨。天祠數十所，異道千餘人，或露形，或塗灰，連絡觸體，以爲冠鬢。(頁 23—24)

*著名伽藍：質子伽藍、曷邏怙羅僧伽藍、舊王伽藍、舊王妃伽藍

15、安坦羅縛國

人性獷暴，俗無綱紀。不知罪福，不尚習學，唯修神祠，少信佛法。伽藍三所，僧徒數十，然皆遵習大眾部法。有一宰堵波，無憂王建也。(頁 281—282)

16、活國

多信三寶，少事諸神。伽藍十餘所，僧徒數百人，大小二乘，兼功綜習。(頁 282)

17、鉢鐸創那國

伽藍三四所，僧徒寡少。王性淳質，深信三寶。(頁 285)

18、屈浪拏國

俗無法度，人性鄙暴。多不營福，少信佛法。…伽藍既少，僧徒亦寡。其王淳質，敬崇三寶。(頁 286)

19、達摩悉鐵帝國

伽藍十餘所，僧徒寡少。昏馱多城，國之都也。中有伽藍，此國先王之所建立，疏崖奠谷，式建堂宇。此國之先，未被佛教，但事邪神，數百年前，肇弘法化。(頁 287—288)

20、商彌國

其王，釋種也，崇重佛法，國人從化，莫不淳信。伽藍二所，僧徒寡少。(頁 288)

21、竭盤陀國

然知淳信，敬崇佛法。伽藍十餘所，僧徒五百餘人，習學小乘教說一切有部。今王淳質，敬重三寶，儀容閑雅，篤志好學。(頁 290)

22、烏錐國

然能崇信，敬奉佛法。伽藍十餘所，僧徒減千人，習學小乘教說一切有部。自數百年，王族絕嗣，無別君長，役屬竭盤陀國。(頁 293)

23、佉沙國

淳信佛法，勤營福利。伽藍數百所，僧徒萬餘人，習學小乘教說一切有部。不究其理，多諷其文，故誦通三藏及《毘婆沙》者多矣。(頁 294)

24、斫句迦國

淳信三寶，好樂福利。伽藍數十，毀壞已多，僧徒百餘人，習學大乘法。(頁 295)

24、瞿薩旦那國

崇尚佛法。伽藍百有餘所，僧徒五千餘人，並多習學大乘法教。(頁 296)

*著名伽藍：大伽藍、娑摩若僧伽藍

4、《大唐西域記》所記印度宗教概況

**以下內容為講義二：

資料來源：

一、卷二至卷十一：印度八十二國

二、本講義之頁碼爲地平線出版社，《大唐西域記》之頁數，因此版本有新式標點及校勘，但沒有註解及翻譯，適合本經典研討課程。

1、濫波國

伽藍十餘所，僧徒寡少，並多習學大乘法教。天祠數十，異道甚多。(頁 44)

2、那揭羅曷國

崇敬佛法，少信異道。伽藍雖多，僧徒寡少，諸窣堵波荒蕪[土*已]>圯]壞。天祠五所，異道百餘人。(頁 44)

*另有城附近諸遺跡

3、健馱邏國

人性恇怯，好習典藝，多敬異道，少信正法。自古已來，印度之境作論諸師，則[31]有那[32]羅延天、無著菩薩、世親菩薩、法救、如意。脇尊者等本生處也。僧伽藍千餘所，摧殘荒廢，蕪漫蕭條，諸窣堵波頗多頽圯。天祠百數，異道雜居。(頁 47)

4、烏仗那國

崇重佛法，敬信大乘。夾蘇婆伐窣堵河，舊有一千四百伽藍，多已荒蕪。昔僧徒一萬八千，今漸減少。並學大乘，寂定爲業，善誦其文，未究深義，戒行清潔，特閑禁呪。律儀傳訓，有五部焉：一法密部，二化地部，三飲光部，四說一切有部，五大眾部。天祠十有餘所，異道雜居。(頁 59-60)

5、鉢露羅國

言語異於諸國，伽藍數百所，僧徒數千人，學無專習，戒行多濫。(頁 66)

6、呾叉始羅國

氣序和暢，風俗輕勇，崇敬三寶。伽藍雖多，荒蕪已甚，僧徒寡少，並學大乘。(頁 67)

7、烏刺尸國

俗無禮義，人性剛猛，多行詭詐，不信佛法。大城西南四五里有窣堵波，高二百餘尺，無憂王所建也。傍有伽藍，僧徒寡少。並皆學大乘法教。(頁 72)

8、迦濕彌羅國

容貌妍美，情性詭詐。好學多聞，邪正兼信。伽藍百餘所，僧徒五千餘人。有四窣堵波，並無憂王建也，各有如來舍利升餘。(頁 73)

9、半笈嗟國

人性質直，淳信三寶。伽藍五所，並多荒圯。無大君長，役屬迦濕彌羅國。城北伽藍少有僧徒。伽藍北有石窣堵波，寔多靈異。(頁 80)

10、曷邏闍補羅國

伽藍十所，僧徒寡少。天祠一所，外道甚多。(頁 81)

11、磤迦國

少信佛法，多事天神。伽藍十所，天祠數百。此國已往，多有福舍，以贍貧賈，或施藥，或施食，口腹之資，行旅無累。(頁 83)

12、至那僕底國

氣序溫暑，風俗怯弱，學綜真俗，信兼邪正。伽藍十所，天祠八所。(頁 87)

13、闍爛達邏國

伽藍五十餘所，僧徒二千餘人，大小二乘，專門習學。天祠三所，外道五百餘人，並塗灰之侶也。此國先王崇敬外道，其後遇羅漢，聞法信悟。故中印度王體其淳信，五印度國三寶之事，一以總監。混彼此，忘愛惡，督察僧徒，妙窮淑慝。故道德著聞者，竭誠敬仰；戒行虧犯者，深加責罰。聖迹之所，並皆旌建，或宰堵波，或僧伽藍，印度境內，無不周遍。(頁 89)

14、屈露多國

伽藍二十餘所，僧徒千餘人，多學大乘，少習諸部。天祠十五，異道雜居。(頁 89)

15、設多圖盧國

敦信佛法，誠心質敬。王城內外，伽藍十所，庭宇荒涼，僧徒尠少。(頁 90)

16、波理夜咄羅國

伽藍八所，傾毀已甚，僧徒寡少，習學小乘。天祠十餘所，異道千餘人。(頁 90)

17、秣菟羅國

氣序暑熱，風俗善順，好修冥福，崇德尚學。伽藍二十餘所，僧徒二千餘人，大小二乘，兼功習學。天祠五所，異道雜居。(頁 91)

18、薩他泥濕伐羅國

伽藍三所，僧徒七百餘人，並皆習學小乘法教。天祠百餘所，異道甚多。(頁 92)

19、宰祿勤那國

伽藍五所，僧徒千餘人，多學小乘，少習餘部。商推微言，[08]清論玄奧，異方俊彥，尋論稽疑。天祠百所，異道甚多。(頁 94)

20、秣底補羅國

王，戍達羅種也，不信佛法，敬事天神。伽藍十餘所，僧徒八百餘人，多學小乘教說一切有部。天祠五十餘所，異道雜居。大城南四五里，至小伽藍，僧徒五十餘人。(頁 95)

21、瞿毘霜那國

多信外道，求現在樂。伽藍二所，僧眾百餘人，並皆習學小乘法教。天祠三十餘所，異道雜居。(頁 100)

22、惡醯掣咄邏國

伽藍十餘所，僧徒千餘人，習學小乘正量部法。天祠九所，異道三百餘人，事自在天，塗灰之侶也。(頁 100)

23、毘羅那拏國

崇信外道，少敬佛法。伽藍二所，僧徒三百人，並皆習學大乘法教。天祠五所，異道雜居。(頁 101)

24、劫比他國

伽藍四所，僧徒千餘人，並學小乘正量部法。天祠十所，異道雜居，同共遵事大自在天。(頁 101-102)

25、羯若鞠闍國

邪正二道，信者相半。伽藍百餘所，僧徒萬餘人，大小二乘，兼功習學。天祠二百餘所，異道數千餘人。(頁 105)

26、阿踰陀國

伽藍百有餘所，僧徒三千餘人，大乘、小乘，兼功習學。天祠十所，異道寡少。(頁 114)

27、阿耶穆佉國

伽藍五所，僧徒千餘人，習學小乘正量部法。天祠十餘所，異道雜居。(頁 117)

28、鉢邏耶伽國

好學藝，信外道。伽藍兩所，僧徒寡少，並皆習學小乘法教。天祠數百，異道寔多。(頁 118)

29、憍賞彌國

伽藍十餘所，傾頓荒蕪，僧徒三百餘人，學小乘教。天祠五十餘所，外道寔多。(頁 121)

30、鞞索伽國

伽藍二十餘所，僧眾三千餘人，並學小乘正量部法。天祠五十餘所，外道甚多。(頁 124)

31、室羅伐悉底國

伽藍數百，圯壞良多，僧徒寡少，學正量部。天祠百所，外道甚多。(頁 125)

32、劫比羅伐窣堵國

伽藍故基千有餘所，而宮城之側有一伽藍，僧徒三千餘人，習[39]學小乘正量部教。天祠兩所，異道雜居。(頁 131-132)

33、婆羅痾斯國

伽藍三十餘所，僧徒三千餘人，並學小乘正量部法。天祠百餘所，外道萬餘人，並多宗事大自在天，或斷髮，或椎髻，露形無服，塗身以灰，精勤苦行，求出生死。(頁 149)

34、戰主國

伽藍十餘所，僧徒減千人。並皆遵習小乘教法。天祠二十，異道雜居。(頁 158)

35、吠舍釐國

伽藍數百，多已圯壞，存者三五，僧徒稀少。天祠數十，異道雜居，露形之徒，寔繁其黨。(頁 160)

36、弗栗恃國

氣序微寒，人性躁急，多敬外道，少信佛法。伽藍十餘所，僧徒減千人，大小二乘，兼功通學。天祠數十，外道寔眾。(頁 166)

37、尼波羅國

伽藍、天祠接堵連隅。僧徒二千餘人，大小二乘，兼功綜習。外道異學，其數不詳。(頁 168)

38、摩揭陀國

崇重志學，尊敬佛法。伽藍五十餘所，僧徒萬有餘人，並多宗習大乘法教。天祠數十，異道寔多。(頁 171)

**摩揭陀國是釋迦牟尼佛成道的地方，也是玄奘留學的那爛陀寺所在國，《大唐西域記》第八、九兩章記載摩揭陀國境內佛教勝蹟，應仔細閱讀。

39、伊爛拏鉢伐多國

伽藍十餘所，僧徒四千餘人，多學小乘正量部法。天祠二十餘所，異道雜居。(頁 227)

40、瞻波國

伽藍數十所，多有傾毀，僧徒二百餘人，習小乘教。天祠二十餘所，異道雜居。(頁 228)

41、羯朱唵祇羅國

伽藍六七所，僧徒三百餘人。天祠十所，異道雜居。(頁 231)

42、奔那伐彈那國

伽藍二十餘所，僧徒三千餘人，大小二乘，兼功綜習。天祠百所，異道雜居，露形尼乾寔繁其黨。(頁 231)

43、伽摩縷波國

宗事天神，不信佛法。故自佛興以迄於今，尙未建立伽藍，招集僧侶。其有淨信之徒，但竊念而已。天祠數百，異道數萬。(頁 232)

44、三摩咀吒國

伽藍三十餘所，僧徒二千餘人，並皆遵習上座部學。天祠百所，異道雜居，露形尼乾，其徒甚盛。(頁 234)

45、耽摩栗底國

伽藍十餘所，僧眾千餘人。天祠五十餘所，異道雜居。(頁 235)

46、羯羅拏蘇伐刺那國

伽藍十餘所，僧徒二千餘人，習學小乘正量部法。天祠五十餘所，異道寔多。別有三伽藍，不食乳酪，遵提婆達多遺訓也。(頁 235)

47、烏荼國

好學不倦，多信佛法，伽藍百餘所，僧徒萬餘人，並皆習學大乘法教。天祠五十所，異道雜居。諸窣堵波凡十餘所，並是如來說法之處，無憂王之所建也。(頁 237)

48、恭御陀國

崇敬外道，不信佛法。天祠百餘所，異道萬餘人。(頁 238)

49、羯[飢-几+夔]伽國

少信正法，多遵外道，伽藍十餘所，僧徒五百餘人，習學大乘上座部法。天祠百餘所，異道甚眾，多是尼乾之徒也。(頁 238)

50、僑薩羅國

伽藍百餘所，僧徒減萬人，並皆習學大乘法教。天祠七十餘所，異道雜居。(頁 239)

51、案達羅國

伽藍二十餘所，僧徒三千餘人。天祠三十餘所，異道寔多。(頁 243)

52、馱那羯磔迦國

伽藍鱗次，荒蕪已甚，存者二十餘所，僧徒千餘人，並多習學大眾部法。天祠百餘所，異道寔多。(頁 245)

53、珠利耶國

人性獷烈，崇信外道。伽藍頽毀，粗有僧徒。天祠數十所，多露形外道也。(頁 247)

54、達羅毘荼國

伽藍百餘所，僧徒萬餘人，皆遵學上座部法。天祠八十餘所，多露形外道也。(頁 248)

55、秣羅矩吒國

伽藍故基，寔多餘址，存者既少，僧徒亦寡。天祠數百，外道甚眾，多露形之徒也。(頁 249)

56、恭建那補羅國

伽藍百餘所，僧徒萬餘人，大小二乘，兼功綜習。天祠數百，異道雜居。(頁 261)

57、摩訶刺佉國

伽藍百餘所，僧徒五千餘人，大小二乘，兼功綜習。天祠百數，異道甚多。(頁 263)

58、跋祿羯咄婆國

伽藍十餘所，僧徒三百餘人，習學大乘上座部法。天祠十餘所，異道雜居。(頁 264)

59、摩臘婆國

邪正雜信，伽藍數百所，僧徒二萬餘人，習學小乘正量部法。天祠數百，異道寔眾，多是塗灰之侶也。(頁 265)

60、阿吒釐國

多不信福，縱有信者，宗事天神。祠館十餘所，異道雜居。(頁 267)

61、伐臘毘國

伽藍百餘所，僧徒六千餘人，多學小乘正量部法。天祠數百，異道寔多。(頁 268)

62、阿難陀補羅國

伽藍十餘所，僧徒減千人，習學小乘正量部法。天祠數十，異道雜居。(頁 269)

63、蘇刺佗國

伽藍五十餘所，僧徒三千餘人，多學大乘上座部法。天祠百餘所，異道雜居。(頁 269)

64、瞿折羅國

多事外道，少信佛法。伽藍一所，僧百餘人，習學小乘教說一切有部。天祠數十，異道雜居。(頁 270)

65、鄔闍衍那國

伽藍數十所，多以圯壞，存者三五。僧徒三百餘人，大小二乘，兼功習學。天祠數十，異道雜居。(頁 270)

66、擲枳陀國

多信外道，少敬佛法。伽藍數十，少有僧徒。天祠十餘所，外道千餘人。王，婆羅門種也，篤信三寶，尊重有德，諸方博達之士，多集此國。(頁 271)

67、摩醯濕伐羅補羅國

宗敬外道，不信佛法。天祠數十，多是塗灰之侶。王，婆羅門種也。不甚敬信佛法。(頁 271)

68、信度國 學不好博，深信佛法。伽藍數百所，僧徒萬餘人，并學小乘正量部法，大抵懈怠，性行弊穢；其有精勤賢善之徒，獨處閑寂，遠[這-言+亦]山林，夙夜匪懈，多證聖果。天祠三十餘所，異道雜居。(頁 272)

69、茂羅三部盧國

多事天神，少信佛法。伽藍十餘所，多已圯壞，少有僧徒，學無專習。天祠八所，異道雜居。(頁 273)

70、鉢伐多國

學藝深博，邪正雜信。伽藍十餘所，僧徒千餘人。大小二乘，兼功習學。四宰堵波，無憂王之所建也。天祠二十，異道雜居。(頁 273-274)

71、阿點婆翅羅國

其俗淳質，敬崇三寶。伽藍八十餘所，僧徒五千餘人，多學小乘正量部法。天祠十所，多是塗灰外道之所居止。城中有大自然天祠。祠宇彫飾，天像靈鑿，塗灰外道遊舍其中。(頁 274)

72、狼揭羅國

伽藍百餘所，僧徒六千餘人，大小二乘，兼功習學。天祠數百所，塗灰外道，其徒極眾。城中有大自然天祠，莊嚴壯麗，塗灰外道之所宗事。(頁 275)

73、波刺斯國

伽藍二三，僧徒數百，並學小乘教說一切有部法。(頁 276)

74、臂多繫羅國

伽藍五十餘所，僧徒三千餘人，並學小乘正量部法。天祠二十餘所，並塗灰

外道也。(頁 277)

75、阿耨茶國

伽藍二十餘所，僧徒二千餘人，多學小乘正量部法。天祠五所，並塗灰外道也。(頁 277)

76、伐刺拏國

伽藍數十，荒圯已多，僧徒三百餘人，並學大乘法教。天祠五所，多塗灰外道也。(頁 278)

(二)陳一標老師：97.3.4；97.3.11

主題：印度小乘佛典與思想、印度大乘佛典與思想(中觀、唯識)

1、前言

近代的學者間，對於印度佛教史的分期法，則尚無定論。現舉數說，以供參考：

(1)我國太虛大師的三期說：A.初五百年為小彰大隱時期。B.第二五百年為大主小從時期。C.第三五百年為密主顯從時期。到他晚年，又改為小行大隱、大主小從、大行小隱密主顯從的三期。

(2)三期說：A.自釋尊至龍樹，為根本佛教的發達期。B.自龍樹至法稱，為大乘佛教的興盛期。C.自法稱至回教侵入印度後約一百年間，為佛教的衰頹期。

(3)另一種三期說：A.自釋尊成道至滅後約百年之間為原始佛教期。B.自佛滅約百年後至龍樹間為小乘佛教發達期。C.自龍樹至第二法稱間為大乘佛教興盛期。此說與木村泰賢及宇井伯壽等略同。

(4)龍山章真等的四期說：A.原始佛教時代。B.部派佛教時代。C.大乘佛教時代。D.密教時代。此說將大乘佛教的後期，特設密教期並以部派佛教代替小乘佛教，原始佛教則為後來小乘及大乘各派發展的共同基礎。

(5)印順法師的五期說：1.佛陀時代為「聲聞為本之解脫同歸」。2.佛滅四百年中為「傾向菩薩之聲聞分流」。3.佛滅四世紀至七世紀為「菩薩為本之大小綜合」。4.佛滅七世紀至千年間為「傾向如來之菩薩分流」。5.佛滅千年以下為「如來為本之梵佛一體」。這是從思想及教團的發展演變上考察而得的。

有關於部派佛教的分系與派別，《異部宗輪論》及《部執異議》(此二論為同本異譯)有非常詳細的資料，分系的原因，與釋迦牟尼的弟子各化一方，應用當地語言傳教及對戒律的解釋相異有關。西藏傳的調伏天及蓮華生等，也說佛滅百一十六年，佛弟子以四種語言誦戒，乃分為四派。一切有部以雅語誦戒，係承羅睺羅的學統；大眾部以俗語誦戒，係承大迦葉的學統；(犢子系的盛行者)正量部以雜語誦戒，係承優波離的學統；上座部以(中印方言)鬼語誦戒，係承大迦旃延的學派。部派佛教的系統清理，是最令人頭痛的問題，但用科學的方法來予以考察，仍可得出一個條理。

2、部派佛教的名稱：小乘佛教、阿毗達磨佛教、部派佛教、阿毗達磨(abhidharma)的意義為「對於法的研究」、「對於《阿含經》的研究」。

3、部派佛教的簡史與經典

部派佛教的基礎，由根本佛教，分成上座與大眾兩部。上座部東系的一支分別取捨上座及大眾兩部的思想，立足於上座部卻頗同情並吸收大眾部的一部分進步思想，所以成為分別說系。西系的上座部由於僻處西北印的迦濕彌羅，不與東方接觸，所以發展成為獨立的有部思想；後來內部思想有了歧見，又再分裂。據大眾部所傳，後來的紅衣（錫蘭銅鑠）部、法藏部、飲光部、化地部、均屬分別說系。它們不是極端的反大眾部者，後來大眾部轉出為大乘佛教，分別說系的聖典，多少亦有這種傾向。

部派佛教發展到後來，由大眾部及上座部的再分裂、又分裂，由此，二部、三系、四部、十八部、二十部，南傳的則稱為二十四部，便陸續出現。現存各部派所傳的經典如下表：

部派名稱	現存經典
說一切有部	雜阿含、中阿含
法藏部	長阿含
大眾部	增一阿含
赤銅鑠	五尼柯耶 ²⁵

南傳赤銅鑠的重要論師有：法救、覺天、世友、妙音。主要經典為《清淨道論》及南傳七論：《法集論》、《分別論》、《論事》、《人施設論》、《界說論》、《雙對論》、《發趣論》。

北傳說一切有部的重要論師有：法救、覺天、世友、妙音。主要經典為北傳七論(一身六足)：《發智論》、《品類足論》、《識身足論》、《法蘊足論》、《施設論》、《界身足論》、《集異門論》，以及《大毗婆沙論》、《阿毗曇心論》、《俱舍論》、《順正理論》。

其他主要論書尚有《成實論》，傳到中國後成為「成實宗」(小乘空宗)的根本經典。

4、部派佛教的思想：呂澂以《成實論》的十論來談部派佛教的爭論點有 A. 二世有無、一切有無、中陰有無、現觀頓漸、羅漢有退無退、隨眠是否與心相應、心性是否本淨、未受報業是否存在、佛是否在僧數、有無人我。

在《大唐西域記》中常見小乘佛教的記載，如某國僧侶「學小乘正量部」、「小乘說一切有部」等，此外也記載學習「大乘法教」及婆羅門教、耆那教等。

²⁵ 漢譯四阿含 南傳五尼柯耶
《雜阿含經》 ↔ 《相應部》
《中阿含經》 ↔ 《中部》
《長阿含經》 ↔ 《長部》
《增一阿含經》 ↔ 《增支部》
《雜藏》 ↔ 《小部》

5、大乘佛教興起的時間，大約是在西元開始的時候，原因是從大眾部中興起了「菩薩道」的思想，與原始佛教的「解脫道」有很大的不同，但「菩薩道」思想並不是憑空而起，而是從原始佛教的思想逐漸形成。大乘佛教的宗旨是探求佛陀的本懷，放棄枝末問題的詮釋分析，而使佛法活潑潑地成爲人間的、一般的、實用的、生活的，這種精神，便是在佛的《本生譚》中得到消息。大乘佛教是把握住佛法的原則（三法印），來發揮佛陀以兼濟眾生爲目的之本懷——菩薩道的菩提心。因此，大致上可說，部派佛教（小乘）是保守的分析的學問佛教，大乘佛教是開放的、原則的生活佛教。

菩薩道對於佛世的弟子們，雖然嚮往和實踐的人不多，但也並不陌生，那就是佛陀的《本生譚》之大行。現在的《本生譚》中，難免已加入了後人增訂的成分，所以那些《本生譚》的故事，有些也是久已在印度流傳的素材，佛陀則嘗以菩薩修行應當以《本生譚》那樣的大行爲典型，這就暗示了要成佛，須修菩薩道，菩薩道的形態，便是累生累劫爲了方便利人而現各種各類的身分，爲外道、爲王、爲臣、農、工、商賈，乃至爲禽獸。凡有利於眾生的，菩薩方便可以行殺、盜、淫、妄，這種大行，同聲聞的小乘行是不同的。但是，從這《本生譚》中，便不難進窺佛陀的本懷乃是以菩薩道爲理想的；菩薩道的基礎是人天道及聲聞道，當時印度的環境，尚不能接受此一理想，所以佛世的教團，即止於聲聞境界。

促成大乘佛教的兩類人物，一類是聲聞僧團中的比丘們：大眾部的比丘們，從來便是進步自由的，大天是其典型的代表，也可說是大乘佛教的先知先覺者。後來由大眾部的案達羅派而影響到化地部、法藏部、經量部，終於開出大乘而化入於大乘之中。另一類是自由思想的在家信徒們：向來的上座僧團中，在家眾依出家眾而修學佛法。此時出現的大乘聖典，卻多以在家菩薩爲弘法的中心人物，例如《維摩經》、《勝鬘經》，不僅僧俗平等，男女平等；乃至《維摩經》要將舍利弗作爲聲聞比丘的代表人物，大肆奚落，藉以嘲笑固執保守的比丘僧團。

6、重要的大乘經典：(1) 初期大乘經典：《般若經》、《法華經》、《華嚴經》等。(2) 中期大乘經典：《涅槃經》、《解深密經》、《勝鬘夫人經》等。(3) 後期大乘經典：主要是密教經典。

7、大乘三系：(1) 中觀學系：所依經典：《般若經》，論師與作品有：A. 龍樹（150-250）：中論、十二門論、迴諍論、大智度論等。B. 提婆（170-270）：百論、四百論。C. 中觀應成派：佛護（470-540）、月稱（600-650）。D. 中觀自續派：清辯（500-570）。中觀學系的思想爲：一切法空，以諸法的本質(特性)立論，後人稱爲「法性宗」，對中國的影響極大。

(2) 唯識學派：所依經典爲《大乘阿毘達磨經》、《解深密經》，主要的論師與作品：A. 彌勒（未詳）：瑜伽師地論。B. 無著（300-380），撰有《攝大乘論》。C. 世親（320-400）撰有《唯識三十頌》。D. 護法（530-561）。E. 安慧（470-550）等。唯識學派的思想爲：萬法唯識、阿賴耶識說、三性思想、唯識觀等。因以諸法現象立論，後人稱爲「法相宗」，對中國的影響亦很大，玄奘翻譯許多唯識的經論典籍，其弟子窺基建立「法相宗」，亦稱「唯識宗」。

(3) 如來藏學派：本學派所依經典為《如來藏經》、《不增不減經》、《勝鬘夫人經》、《金光明經》等。主要的作品有《寶性論》、《大乘起信論》，其思想為「一切眾生皆有如來藏」，為佛性論的立說奠定基實的觀點。本學派對中國的影響是主張「一切眾生皆有佛性」，人人都只要如實修行，日後皆可成佛。

(三)釋昭慧老師：97.3.28; 97.3.25

主題：戒律學基本知識、玄奘西行求法對戒律之態度與開遮

1、戒律的基本知識

(1) 佛陀制戒的因緣：因弟子隨犯隨制

(2) 為什麼要制定戒律呢？

如律藏中所述，佛陀為保護佛法使能久住世間，所以制定戒律。

佛制戒的十利：一、攝取於僧，二、令僧歡喜、三、令僧安樂，四、未信令信，五、已信令增長，六、難調令調順、七、慚愧者得安樂，八、斷現在有漏，九、斷未來有漏，十、令正法久住。

(3) 戒律學的立法權責與原理：

立法權責：佛滅後立法之權責理應屬僧。在僧團中主要要公正。

立法原理：個人身心清淨，得以除障道法。

僧團的和樂清淨，而提供修道、弘法的好環境。

為避免譏嫌，使世人敬信三寶。

(4) 佛教平等觀：眾生平等、法,性平等、佛性平等。

(5) 戒律的真正精神，本於慈悲的「自通之法」。

2、大乘行人的基本立場

欲體會玄奘的戒學觀點，必須要把握一個要項：玄奘是一位大乘行者。在印度時，他曾向戒日王表示：

「大乘宗塗奧曠，小教局淺。」²⁶

這種「大乘殊勝」的見地，玄奘無論行於何所，都一以貫之。茲舉四例以明其大乘意樂：

(1) 玄奘西行求法途中，路經屈支國（古稱龜茲，今新疆庫車地區），在阿奢理見寺，與聲聞僧木叉毳多對談。木叉毳多勸他：屈支國具足《雜心》、《俱舍》、《毘婆沙》等論，學之已經足得，不煩西涉受艱辛。玄奘乃詢問：屈支國是否有《瑜伽師地論》（他就是為了究明《瑜伽論》義，所以西行求法的）。

²⁶ 慧立本，彥棕箋，《大唐大慈恩寺三藏法師傳》，大正五〇，二四七中。

毘多竟然聲稱那是「邪見書」。玄奘一聞其言，對他大失敬信之心，答道：

「《婆沙》、《俱舍》，本國已有，恨其理疏言淺，非究竟說，所以故來，欲學《大乘瑜伽論》耳。又《瑜伽》者，是後身菩薩彌勒所說，今謂邪書，豈不懼無底在坑乎！」²⁷

(2)由於南印度般若鞠多明正量部義，造《破大乘論》七百頌，玄奘乃申大乘義而破之，為一千六百頌，名《破惡見論》。²⁸

(3)戒日王在曲女城（今印度恒河西岸之勒克）設無遮大會，請玄奘為論主。玄奘立「真唯識量」，稱揚大乘，歷經十八日，無一學者能破。因此，玄奘法師得到「大乘天」及「解脫天」的美稱。²⁹

(4)玄奘在印多年，打算回國，諸德咸來勸住，玄奘向戒賢表明：西行為求大法，廣利群生。願以所聞，歸還翻譯，使有緣之徒同得聞見，用報師恩。戒賢贊為「菩薩」。³⁰

3、玄奘的戒律生活

(1) 出家：不結朋黨，威儀詳序

玄奘披剃之時，不過是年方十一的小沙彌。然而根據《續高僧傳》的記載，他那時就已經「誦《維摩》、《法華》」等大乘經典，而且「卓然梗正，不偶朋流，口誦目緣，略無閑缺」——才情卓越，性情正直，不結朋黨，威儀詳序，言行無瑕。見到一些沙彌在「劇談掉戲」，他不但不與他們一同笑鬧，還會正言直諫：

「經不云乎：夫出家者為無為法。豈復恒為兒戲？可謂徒喪百年！」³¹

《開元釋教錄》對於玄奘的威儀與戒德，作了如下生動的形容：

「或處徒眾，或對嘉賓，一坐半日，略無傾動。服尚乾陀，裁唯細氈修廣適中。行步雍容，直前而視，輒不顧眄。……戒範端凝，始終如一，愛惜之志，過護浮囊。持敬之堅，超逾繫草。」³²

「乾陀」，即乾陀色，類似木蘭色，是赤多黑少的壞色。³³「繫草」的典故，出自《大莊嚴論經》，比丘之法不得傷草，有諸比丘被劫賊用草繫縛，寧受日曝

²⁷ 《大唐大慈恩寺三藏法師傳》卷二，大正五〇，二二六下～二二七上）。

²⁸ 作「破惡見論」經過，詳見《大唐大慈恩寺三藏法師傳》卷四，大正五〇，二四四下～二四五下。

²⁹ 《大唐大慈恩寺三藏法師傳》卷五，大正五〇，二四八上。

³⁰ 《大唐大慈恩寺三藏法師傳》卷五，大正五〇，二四六上～中）

³¹ 道宣，《續高僧傳》卷四，大正五〇，四四六下。

³² 智昇，《開元釋教錄》卷八，大正五五，五六一中。

³³ 道宣，《釋門章服儀》：「木蘭一染，此方有之。赤多黑少，若乾陀色。」（大正四五，八三七中）。

蟲咬之苦，不願斷草解縛。³⁴玄奘於處眾或會客時，一坐可以如如不動。行走之間，舉止從容祥和，端視前方，不會左顧右盼。他對僧服的顏色、質料、長寬，都要求中規中矩。他謹慎地護惜戒體，就如帶持浮囊（救生圈）欲度大海，又如草繫比丘，為護生草而不惜斷命。

（2）受戒：研學戒法，一遍斯得

武德五年，法師年滿二十，到成都受具足戒，隨即安居學律，《慈恩傳》說他對於五篇七聚³⁵的律學要旨，「一遍斯得」。³⁶可見得玄奘對於聲聞律法，是下過工夫的。

（3）西行：不隨俗宜進食酒肉

西行路途千里迢遙，地理環境備極險惡，玄奘對各方風土人情又極為陌生，自是飽嘗困頓艱厄。然而縱使外在環境時有變遷，他依然稟持佛教的「護生」原則，憫念動物苦難，堅持不食肉戒。

據《慈恩傳》載：玄奘西行至素葉城（即碎葉城，今托克馬克）時，突厥王葉護可汗對他甚為禮遇。可汗陳酒設樂，共諸臣使人飲用，卻另備「蒲桃漿」（葡萄汁）供奉玄奘。雖「體烹鮮羔犢」等菜餚豐盛，但可汗仍另備種種美味蔬果款待玄奘。食竟更為玄奘行蒲桃漿，並請玄奘說法。玄奘乃「誨以十善、愛養物命及波羅蜜多解脫之業」。³⁷

照理說，玄奘西行求法，禮貌上總得客隨主便，難免會有入境隨俗的必要。然而依前引事例以觀，他在嚴持「不飲酒、不食肉」戒方面，仍是甚為堅持，毫不含糊，也不肯打絲毫折扣。這樣堅持戒法，反倒讓可汗產生了極大的敬意，充分體諒地款待適當的飲食。

（4）東返：婉辭帝命，堅守僧綱

玄奘回國與唐太宗見面時，太宗察覺他有卓越才華，認為他足堪寄以「公輔」大任，因此勸他還俗以協助掌理國政。晉升仕途，這是一般儒者求之不得的快意情事，但是玄奘卻不為世俗名利之所誘惑，以「從政非其專長」的理由，堅決辭

³⁴ 「草繫比丘」，語出《大莊嚴論經》卷三：「有諸比丘，曠野中行，為賊剽掠，剝脫衣裳。時此群賊懼諸比丘往告聚落，盡欲殺害。賊中一人先曾出家，語同伴言：『今者何為盡欲殺害？比丘之法不得傷草。今若以草繫諸比丘，彼畏傷故，終不能得四向馳告。』賊即以草而繫縛之，捨之而去。諸比丘等既被草縛，恐犯禁戒，不得挽絕。身無衣服，為日所炙，蚊虻蠅蚤之所咬螫，從旦被縛，至於日中，轉到日沒，晦冥大闇。夜行禽狩，交橫馳走，野狐群鳴，鴟梟嗚呼，惡聲啼叫，甚可怖畏。……我等今者更無所趣。唯當護戒至死不犯。」（大正四，二六八下）

³⁵ 五篇七聚，是戒經中依於重、輕罰則而歸納條文的分類法。五篇即五類罰則：波羅夷（梵 *pārājika*）、僧殘（梵 *saṅghāvaśeṣa*）、波逸提（梵 *pāyattika*）、波羅提提舍尼（梵 *pratideśaniya*）、突吉羅（梵 *duṣkṛta*）。五篇加上偷蘭遮（梵 *sthūlātīyaya*，即未遂罪），再將突吉羅（惡作）另行開立惡說，即成七聚。

³⁶ 慧立本，彥棕箋，《大唐大慈恩寺三藏法師傳》卷一，大正五〇，二二二中。

³⁷ 《大唐大慈恩寺三藏法師傳》卷二，大正五〇，二二七中。

謝太宗的美意：

「玄奘少踐緇門，伏膺佛道，玄宗是習，孔教未聞。今違從俗，無異乘流之舟使棄水而就陸，不唯無功，亦徒令腐敗也。願得畢身行道以報國恩，即玄奘之幸甚。」³⁸

太宗並不祇是在初次見面時，勸玄奘還俗從政。據《慈恩傳》載，他因見玄奘學德均優，威儀端嚴，時常想勸他「脫須菩提之染服，掛維摩詰之素衣，升鉉路以陳謨，坐槐庭而論道」，「致之左右，共謀朝政」。玄奘總是用非常謙卑的態度，先說明自己資質平庸，見聞陋寡，不足以預於國事，然後才表白自己「守戒緇門，闡揚遺法」的心跡。太宗屢被婉拒，不但沒有轉生怒氣，反倒能愉悅成全，並且感動地表示，爾後亦當「助師弘道」。³⁹從這裡可體會到：玄奘面對來自國家權力不合理的要求之時，拿捏應對的分寸，是如何的細膩溫厚，而又總是得遂所求，堅守僧綱。

（5）兩難抉擇，把握中道

玄奘旅行諸方時，時常要面對「究竟是要適應當地習俗，還是要堅守戒律行持」的兩難，也時常要面對帝王出自善意卻頗不得當的建言乃至干預。分寸稍一拿捏不好，不是因曲意媚俗而毀損戒德，就是因開罪權貴而玉石俱焚。然則他在兩難局面的關鍵時刻，如何作出倫理抉擇？其抉擇的依憑是什麼？作者認為：隱藏在他心目中的最高價值，就是「令正法久住」與「護生」。「令正法久住」的目的，依然在於護念眾生的法身慧命。綜觀他畢生精勤奮鬥以求法、學法、弘法、譯經的生涯，總說一句，就是為了「令正法久住」，俾能增長眾生慧命，導引眾生離苦得樂。

為了「令正法久住」，他一定要達成求法、學法、譯經、弘法的目的。因此在「令正法久住」的價值優位考量之下，他會抗拒不合理的國家規制（如：不准西行的鎖國政策）或是帝王要求（如：再三勸他還俗從政）。同樣是在「令正法久住」的價值優位考量之下，他也會極不得已地對出兵攻伐之類的帝王決策，保持緘默的態度，但卻委婉地辭卻同行，以免不慎成為共犯。

他於西元六二八年西行到達高昌（今高昌故城）。高昌王麴文泰篤信佛教，深夜秉燭親自出宮相迎，給予最高禮遇，想要強留玄奘，長期供養。玄奘並不因受到如此高規格的禮遇，而改變西行求法的初衷，但孤身處於異地，面對龐大的帝王權柄，他毫無拒絕受命的籌碼，於是選擇了最壯烈的「絕食相拒」法。麴文泰只好作罷，並與玄奘結為兄弟，請他取經後再回高昌。麴文泰又贈送黃金百兩及綾絹等物，組織護送隊伍，作書二十四封給沿途國家的帝王，請求他們對玄奘提供幫助。想來麴文泰對玄奘的盛情護持，應是受到玄奘「為求法而不惜捨命」

³⁸ 《大唐大慈恩寺三藏法師傳》卷二，大正五〇，二五三中。

³⁹ 《大唐大慈恩寺三藏法師傳》卷二，大正五〇，二五五上～下。

的堅貞意志深切的感動吧！

玄奘載譽歸國，初見太宗之時，太宗正準備攻伐遼濱。由於軍事忙迫，太宗本來祇想與玄奘短暫會面，未料相談甚歡，竟然欲罷不能。於是邀請玄奘一同東行，一方面讓剛從印度返國的玄奘「省方觀俗」(考察地方風土民情)，另一方面，太宗也可在指麾之公餘，就近更與玄奘談敘。

玄奘對太宗的這番厚意，依然懇辭。起先他推辭的理由是：「玄奘遠來，兼有疾疹，恐不堪陪駕。」(剛剛結束印度返國的長途旅程，又有疾患在身，因此體力不勝負荷，無法陪駕遠行。)但太宗反問玄奘，他既能「孤遊絕域」(指其西行求法)，那麼此行較諸西行東返的長途跋涉，不過如同「跬步」(小步)而已，哪有推辭的道理？

以「護生」為重的玄奘，連顛沛於西行之途，都堅持不食眾生肉，想來他內心當然不會贊同太宗與鄰國兵戎相見。然而可能是由於他自忖：這是眼前他無法置喙的國事，若多所議論而激怒了太宗，那麼返國譯經、弘法的計劃必當重挫。在反戰與弘法兩難兼顧的情況下，依於「令正法久住」的價值優位考量，他對戰事並未直言勸阻，客氣地揄揚太宗「罰亂國，誅賊臣，必有牧野之功、昆陽之捷」。但是他依然堅持不願隨行，這回他述明其難以隨行的理由是：

A、他若隨行，只是浪費公帑，卻不能俾助戰事——「終無裨助行陣之效，虛負塗路費損之慚。」

B、他必須遵從佛制——「兵戎戰鬥，律制不得觀看。既佛有此言，不敢不奉。」⁴⁰

原來比丘確有不得「觀軍陣」的戒規。如《四分律》云：

「若比丘往觀軍陣，除餘時因緣，波逸提」。⁴¹

但第一作者認為，律典明言：「餘時因緣」，包括有事前往或被請去。⁴²太宗親邀同往，自是符合「餘時因緣」的條件，玄奘依然不願前往，這已不純粹是戒規限制使然，或許是玄奘憫念戰場殺伐所帶來的眾生浩劫，既然無緣勸阻，總不忍目睹戰事之慘烈，耳聞殺伐之呼號吧！

(6) 對僧道序次與僧俗同罰的極諫

原來在玄奘遊學印度期間，貞觀十一年中，太宗曾下敕云：

⁴⁰ 以上初次晉見太宗情節，詳見《大唐大慈恩寺三藏法師傳》卷二，大正五〇，二五三上～下。

⁴¹ 《四分律》卷十五，大正二二，六六九下。

⁴² 《四分律》卷十五：「不犯者，若比丘有事往，若被請去，或力勢者將去；若先前行軍，後至下道避；若水陸道斷，賊難、惡獸難、水大漲；若為勢力所繫縛去；或命難、梵行難不下道無犯。」(大正二二，六六九下～六七〇上)。

「老子是朕祖宗，名位稱號，宜在佛先。」⁴³

當時普光寺大德法常、總持寺大德普應等數百人，曾於朝堂極力陳諍，卻未蒙改正。玄奘返國以來，對此僧道不平等待遇，也是十分介意，曾經數度奏請修改，太宗因禮敬玄奘，因此曾允商量，不幸事未果而太宗已經崩殂。

至高宗永徽六年，帝敕：

「道士、僧等犯罪，情難知者，可同俗法推勘。」⁴⁴

亦即：為求取犯罪真相，得將僧道等同俗人，以刑求逼供。邊遠官人於是往往事無大小，動輒對僧道施行枷杖，虧辱甚深。玄奘其時甚憂此事，但因疾苦委頓，命垂旦夕，顧及可能沒有機會晉見帝王以親自建言，於是附表陳稟高宗，指「道在佛先」與「僧同俗罰」這兩種規制「於國非便」。高宗於是敕遣報云：

「佛道名位，先朝處分，事須平章。其同俗敕，即遣停廢。」⁴⁵

亦即：「道在佛先」的前朝舊制，還須與相關部門再議，但僧道同俗以責罰的敕令，則於即日起停廢。於是降敕曰：

「道教清虛，釋典微妙，庶物藉其津梁，三界之所遵仰。比為法末人澆，多違制律，權依俗法，以申懲誡；冀在止惡勸善，非是以人輕法。但出家人等，具有制條，更別推科，恐為勞擾，前令道士、女道士、僧、尼有犯依俗法者，宜停。必有違犯，宜依條制。」⁴⁶

言出必行，事關帝王威信。若無玄奘的德學感召，高宗殊無可能將自己業已頒布的敕令，二話不說地收回。這樣，我們較能體會，為什麼玄奘如此殷重感念高宗，病雖篤而撰為〈謝僧尼等停依俗法條表〉與〈重謝僧尼等停依俗法條表〉。前後二表至誠懇切，文情並茂，充分展現了一代大德面對國家權力時，謙卑卻亦堅定地爭取僧伽尊嚴的信念，以及對帝王知遇恩情的溫情回應。⁴⁷

4、印度伽藍見聞錄

正因玄奘是大乘行人，所以他雖嚴持淨戒，卻不落入聲聞部派的教條主義。作者認為，他同樣是把握住「令正法久住」與「護生」的價值優位原則，來研判正確的開遮持犯。舉例如下：

(1) 對飲食規制的陳述

⁴³ 《大唐大慈恩寺三藏法師傳》卷九，大正五〇，二七〇上。

⁴⁴ 《大唐大慈恩寺三藏法師傳》卷九，大正五〇，二七〇上。

⁴⁵ 《大唐大慈恩寺三藏法師傳》卷九，大正五〇，二七〇上。

⁴⁶ 《大唐大慈恩寺三藏法師傳》卷九，大正五〇，二七〇上~中。

⁴⁷ 二表內容，詳見《寺沙門玄奘上表記》，大正五二，八二三中~八二四上）。

聲聞律不許殺畜生（殺畜生犯波逸提），但是鑑於乞食難以揀擇葷素，因此開許比丘食用「三淨肉」。如《四分律》云：

「若故為殺者不應食。……有三種淨肉應食：若不故見、不故聞、不故疑，應食——若不見為我故殺，不聞為我故殺，若不見家中有頭、腳、皮、毛、血，又彼人非是殺者，乃至持十善。彼終不為我故斷眾生命。如是三種淨肉應食。」⁴⁸

即使律有明文開許，但玄奘本人卻依大乘菩薩的「護生」精神，堅持不食眾生之肉。如前所述，突厥王葉護可汗雖以酒肉宴客，卻尊重他的戒行，而特為供養蔬果。《西域記》中提及，玄奘遊行至阿耆尼國（舊曰焉耆，今新疆維吾爾焉耆自治縣附近）與屈支國（舊曰龜茲，今庫車），見伽藍僧徒食三淨肉，他認為這是「滯於漸教」、「尚拘漸教」、「漸教所開」：

「伽藍十餘所，僧徒二千餘人，習學小乘教說一切有部。經教律儀既遵印度，諸習學者，即其文而翫之。戒行律儀潔清勤勵，然食雜三淨，滯於漸教矣。」⁴⁹

「屈支國，……伽藍百餘所，僧徒五千餘人，習學小乘教說一切有部，經教律儀取則印度。其習讀者，即本文矣。尚拘漸教，食雜三淨；潔清耽翫，人以功競。」⁵⁰

「入屈支國界，……王請過宮，備陳供養。而食有三淨，法師不受。王深怪之，法師報：『此漸教所開，而玄奘所學者大乘，不爾也。』受餘別食。」⁵¹

《西域記》另有一段記事。玄奘遊行至摩揭陀國，有一間名曰「旦娑」（唐言雁）的宰堵波，其命名原委如下：

「昔此伽藍，習翫小乘。小乘漸教也，故開三淨之食。而此伽藍遵而不墜。其後三淨，求不時獲。有比丘經行，忽見群雁飛翔，戲言曰：『今日眾僧中食不充，摩訶薩埵宜知是時。』言聲未絕，一雁退飛，當其僧前，投身自殞。比丘見已，具白眾僧，聞者悲感，咸相謂曰：『如來設法，導誘隨機，我等守愚，遵行漸教。大乘者，正理也，宜改先執，務從聖旨。此雁垂誠，誠為明導，宜旌厚德，傳記終古。』於是建宰堵波，式昭遺烈，以彼死雁，瘞其下焉。」⁵²

只因旦娑伽藍僧吃三淨肉，有比丘戲稱要食雁肉，竟有一雁投身自殺，以遂

⁴⁸ 《四分律》卷四二，大正二二，八七二中。

⁴⁹ 《大唐西域記》卷一，大正五一，八七〇上。

⁵⁰ 《大唐西域記》卷一，大正五一，八七〇上。

⁵¹ 《大唐大慈恩寺三藏法師傳》卷二，大正五〇，二二六下。

⁵² 《大唐西域記》卷九，大正五一，九二五中。

所求。諸比丘以此甚感慚愧，相與迴小向大，並且建寺紀念，將亡雁葬於寺地之下。玄奘對「三淨肉」的價值判斷，從這段殞身供僧的大雁故事，不難想見。

還有一段記事，向為治佛教史的學者之所關注，那就是提婆達多學派的遺痕。如在羯羅拏蘇伐剌那國（東印度境），有伽藍十餘所，僧徒二千餘人，習學小乘正量部法。但是另有三伽藍，「不食乳酪，遵提婆達多遺訓也」。⁵³玄奘對此無所臧否，但特標示此為「提婆達多遺訓」，留下了「七世紀時印度猶存提婆達多學派」的重要見證。

（2）對「隨方毘尼」的陳述

佛在世時，戒法由他親自制訂，此中時有依現實需求而制而復開，開而復制的現象；可見律制並非一成不變的，必須因時、因地、因特殊狀況以制宜。由於深諳此一現實需求，因此佛在滅度之前，已交代阿難（Ananda）：

「吾般泥洹後，若欲除小小戒，聽除。」⁵⁴

這是明白告示：僧團雖可立法，但立法的範疇，應止於「小小戒」，而不能動搖根本。

在五百結集會上，當阿難覆述了佛陀此一遺囑之後，摩訶迦葉（Mahākāśyapa）立刻問他：小小戒的內容是那些？阿難答不出來，說他沒有問過世尊。事實上，就是問了世尊，也不可能得到一板一眼的答案。「小小戒」是很有彈性的，是隨時空不同而有不同範疇的，原未必是哪一類的戒法。但是迦葉沒有意會及此，他只擔心「沒有標準答案」：

若我等以眾學法為小小戒，餘比丘便言：至四波羅提提舍尼亦是小小戒。若我等以四波羅提提舍尼為小小戒，餘比丘便復言：至波逸提亦是小小戒。若我等以至波逸提為小小戒，餘比丘便復言：至尼薩耆波逸提亦是小小戒。俄成四種，何可得定？⁵⁵

因此他在結集會上，為了避免異說紛紜而莫所適從，針對立法權限與立法範疇的重大問題，竟然不經僧團討論、公決，而逕以「不知小小戒相」為由，正式宣佈：

若佛所不制，不應妄制；若已制，不得有違。如佛所教，應謹學之。⁵⁶

⁵³ 《大唐西域記》卷十，大正五一，九二八上。但《西域記》稱羯羅拏蘇伐剌那國有「伽藍十餘所，僧徒二千餘人」，《慈恩傳》卷四則記作「伽藍十餘所，僧徒三百餘人」（大正五〇，二四〇下），人數略有出入。

⁵⁴ 《彌沙塞部和醯五分律》卷三〇，大正二二，一九一中。「小小戒」，《四分律》名之為「雜碎戒」。如說：「自今已去，為諸比丘捨雜碎戒。」（《四分律》卷五四，大正二二，頁九六七中）

⁵⁵ 《彌沙塞部和醯五分律》卷三〇，大正二二，頁一九一下。

⁵⁶ 《彌沙塞部和醯五分律》卷三〇，大正二二，頁一九一下。

從此以後，佛教持續存在著教條主義的保守派與「隨方毘尼」的開明派，在戒律方面的路線之爭，在分裂危機的催迫之下，促成了第二次結集；並且直接導致第一次部派分裂。

毘尼 (vinaya) 就是律制，律制含僧侶的生活規範與僧團的典章制度。爲了讓僧侶不自外於社會，律制不能完全無視於風土民情。因此佛教的戒律條文，有些只是隨順佛陀時代中印度的民情風俗，乃至沙門、婆羅門的慣例而制，其中有一部分，根本不適用於印度以外 (乃至中印度以外) 的地區。這種情形，適用「隨方毘尼」的要領來作取捨、增刪。《五分律》云：

「雖是我所制，而於餘方不以為清淨者，皆不應用；雖非我制，而於餘方必應行者，皆不得不行。」⁵⁷

這就叫做「隨方毗尼」。作爲一個見聞廣博的旅行家，面對著教內持續並存的兩條路線，玄奘深知：風土民情迥異，一成不變的教條主義，是根本行不通的，因此他顯然是贊同律重根本而「隨方毘尼」的開明派。他在睹貨邏 (Tochara, 舊稱「吐火羅」，即今阿富汗北部阿姆河流域) 國，見當地「氣序既溫，疾疫亦眾。冬末春初，霖雨相繼」，因此僧眾選在多雨季節的十二月十六日至三月十五日期間安居。他並不認爲這樣不遵守佛制，反倒給予高度評價，認爲這是「設教隨時」。⁵⁸因爲佛制三月雨安居，正是爲了避開雨季行走道途的泥濘不便與蹈殺蟲蟻。時令、氣候既隨地區而有所不同，則爲了維持安居原義，將安居時節予以調整，正是「隨方毘尼」的一個範例。

但「隨方毘尼」並非毫無原則地與俗世價值觀妥協，玄奘一向嚴謹把握「護生」與「令正法久住」的價值優位原則。如前所述，他對不食肉戒，較諸聲聞僧侶更爲堅持，因爲這攸關「護生」大旨，不宜輕言開緣。

(3) 對寺宇「淨人」的陳述

淨人 (巴利語 Kappiya) 是什麼身份的人？現在佛教一般都只是含糊地解釋作在僧伽藍中擔任作務，隨時隨地供僧所需的在家佛弟子。這種詮釋，實有避重就輕之嫌。事實上，《釋氏要覽》依律典所下的定義非常清楚：

「由作淨業，故名淨人。若防護住處，名『守園民』。或云『使人』。今京寺呼『家人』。緣起者，《十誦律》云：『瓶沙王見大迦葉自蹋泥修屋，王於後捕得五百賊人。王問：『汝能供給比丘，當赦汝〔企-止+丙〕』皆願。王遂遣往祇園充淨人，謂為僧作淨，免僧有過，故名淨人。又梵云『吃粟多』，唐言『賤人』。今見童行自稱淨人，蓋不知端也。』

59

⁵⁷ 《五分律》卷二二，大正二二，一五三上。

⁵⁸ 《大唐西域記》卷一，大正五一，八七二上。

⁵⁹ 《釋氏要覽》卷下，大正五四，三〇三中。

淨人只是僧伽藍中僱傭的使役。一方面他們能協助僧侶作務，以免僧侶行爲有過，另一方面，律制不准蓄奴，因此淨人可說是在「不蓄奴」原則下，因應現實需求而開緣的伽藍僕役。因其僱傭過程合法，故名爲「淨」。

玄奘西行，所到之處，亦見僧伽藍中蓄有淨人。如其記述迦濕彌羅國（Kāśmīra，今印度西北的喀什米爾）所流傳的末田底迦（即末闍提）故事云：

「迦濕彌羅國，……伽藍百餘所，僧徒五千餘人。時〔末田底迦〕阿羅漢既得其地，運大神通力，立五百伽藍，於諸異國買鬻賤人，以充役使，以供僧眾。末田底迦入寂滅後，彼諸賤人自立君長。鄰境諸國鄙其賤種，莫與交親，謂之訖利多（唐言買得）。」⁶⁰

法顯西行求法的時代，在于闐已見有淨人。《高僧法顯傳》中提到：于闐有大乘寺名爲瞿摩帝，「三千僧共撻搥食，入食堂時，威儀齊肅，次第而坐。一切寂然器鉢無聲，淨人益食，不得相喚，但以手指麾。」⁶¹這一幕，是漢傳佛教極爲熟悉的「過堂臨齋」，由淨人服務僧眾。若需添加食物，用餐者只能比劃手勢，而不能出聲呼喚索求。

玄奘亦於《西域記》多處記述他見到僧伽藍中淨人作務的盛況。他在羯若鞠闍國（Kanyakubja，中印大國，國都在曲女城）見到：「南臨殞伽河，有三伽藍，同垣異門，佛像嚴麗，僧徒肅穆，役使淨人數千餘戶。」⁶²他在劫比他國（Sankisa，舊謂僧迦舍國，今北印的桑其薩）所見則是：

「城西二十餘里，有大伽藍，經製輪奐，工窮剝剔。聖形尊像，務極莊嚴。僧徒數百人，學正量部法。數萬淨人，宅居其側。」⁶³

淨人動輒成千上萬；數百僧侶的寺院，竟有高達數萬的作務人。足見西元七世紀時印度的僧伽藍，僱傭淨人操持作務，已成普遍風氣。相信師生人數高達萬人的那爛陀寺，一樣是僱傭大批淨人以輔作寺務。

玄奘在恆河中游的憍薩羅國甚至聽說，有僧侶與淨人之間，因工酬計價的爭端，而導致淨人喧賓奪主，佔寺擯僧的事端發生。原來引正王爲龍猛菩薩，鑿跋邏末羅耆釐（唐言黑蜂）山以建立伽藍。營建已畢，計工人所食鹽價，用掉九拘胝（億）金錢。寺裡僧徒忿爭，竟然無力自行滅爭，還請引正王出面平議。淨人則認爲「僧徒爭起，言議相乖。凶人伺隙，毀壞伽藍。」於是重閣反拒，以擯僧徒。從此以後，該寺無復僧眾。玄奘提到他對該寺，也只是「遠矚山巖，莫知門徑」。⁶⁴

玄奘對淨人的使用，並沒有下任何的價值判斷，只是作客觀的陳述。但是他

⁶⁰ 《大唐西域記》卷三，大正五一，八八六上～中。

⁶¹ 《高僧法顯傳》，大正五一，八五七中。

⁶² 《大唐西域記》卷四，大正五一，八九五下。

⁶³ 《大唐西域記》卷四，大正五一，八九三上。

⁶⁴ 《大唐西域記》卷十，大正五一，九三〇上。

會特別陳述，亦可見淨人數量蔚為壯觀，事態發展極為特殊。

(4) 對瞻禮聖物必須收費的陳述

他還在羯若鞠闍國（曲女城）與那揭羅曷國（阿富汗喀布爾河南岸），看到瞻仰佛牙、如來頂骨等須賦稅（類似購買門票）的現象。如羯若鞠闍國：

「南臨殑伽河，有三伽藍，同垣異門。……精舍寶函中有佛牙，長餘寸半，殊光異色，朝變夕改。遠近相趨，士庶咸集，式修瞻仰，日百千眾。監守者繁其誼雜，權立重稅，宣告遠近，欲見佛牙，輸大金錢。然而瞻禮之徒，寔繁其侶。金錢之稅，悅以心競。每於齋日，出置高座，數百千眾燒香散華，華雖盈積，牙函不沒。」⁶⁵

又如那揭羅曷國：

「城東南三十餘里至醯羅城，……復有重閣，畫棟丹楹。第二閣中，有七寶小窰堵波，置如來頂骨。骨周一尺二寸，髮孔分明，其色黃白，盛以寶函，置窰堵波中。……斯五聖跡，多有靈異。迦畢試王令五淨行給侍香花。觀禮之徒，相繼不絕。諸淨行等欲從虛寂，以為財用人之所重，權立科條，以止誼雜。其大略曰：諸欲見如來頂骨者，稅一金錢。若取印者，稅五金錢。自餘節級，以次科條。科條雖重，觀禮彌眾。」⁶⁶

聖物供奉其中，原係伽藍的殊榮，朝聖者隨喜贊助寺院經濟是一回事，但向朝聖者索取固定經費，是否會出現聖地俗化與僧侶生活腐化的現象？這就值得注意。但玄奘同樣並沒有下任何的價值判斷，只是作了客觀的陳述。

(5) 對未受戒者依年齒序次的陳述

玄奘在那爛陀（唐言施無厭）僧伽藍受學，聞耆舊述說：過往婆羅阿迭多（唐言幼日）王將設會，延請凡聖。當時五印度僧萬里雲集，二僧後至，經詢方知其來自至那國（中國）。王心知二僧為聖，躬往問焉，但已莫知所去。王以此深信佛法，捨國出家。出家既已，由於位居僧末，心常快快，懷不自安，認為自己昔為帝王，尊居最上，今日出家，反而卑居眾末。他向僧中自述心情。於是眾僧和合，令未受戒者以年齒為次。未受戒者以年齒為次，這是那爛陀寺的獨特規制，後來也就成了中國佛教的殿堂常規。⁶⁷

這又是一項「隨方毘尼」的事例，玄奘對此並無臧否。但是如前節所述，在中國，玄奘對「僧道序次」一事，可就表達了自己強烈的反對意見。

⁶⁵ 《大唐西域記》卷五，大正五一，八九五下。

⁶⁶ 《大唐西域記》卷二，大正五一，八七九上～中。

⁶⁷ 《大唐西域記》卷十，大正五一，九二三下。

(四)黃清連老師：97.4.1；97.4.8

主題：絲路文化概論、絲路佛教藝術(飛天)

1、敦煌藝術的若干名相分析：敦煌藝術、經變—變相—變文、經變故事畫、飛天、千佛、供養人、近侍女、禪窟（僧房）、藻井、人字坡、佛龕、頭光—背光、秀骨清像、暈染、西域風格、曹衣出水、吳帶當風、浮塑、圓塑、影塑。

2、黃清連老師講述「絲路文化概論」、「絲路佛教藝術」，放映了一部精采的英國探險家史坦因尋訪絲路的影片，以及敦煌莫高石窟的飛天佛像壁畫幻燈片，透過老師的講解和同學的發問，讓大家對絲路的險阻和敦煌石窟的藝術價值更加肯定，也對佛教藝術的精美，刮目相看。

3、飛天：

- (1)飛翔的樂舞：「飛天」的起源
- (2)從西域和中原飛向敦煌：萌芽期（公元 421—556 年）
- (3)漫天飛舞漫天花：創意期（公元 557—618 年）
- (4)翱翔在天國的少女：鼎盛期（公元 618—959 年）
- (5)優雅的雲中菩薩：衰落期（公元 960—1368 年）

什麼是「飛天」？根據大陸學者鄭汝中、台建群的研究，飛天是佛教造型藝術，它從印度經過西域而傳到中國內地，從公元五世紀中葉傳入至公元十四世紀中葉，約 1000 年間的衍變和發展，日漸完美，形成了中國化的造型。由於它的題材、表現方式具有很高的藝術情趣，甚至超出佛教的意義，成爲一種祥瑞的象徵，因此得到人們的喜愛。

漢語「飛天」一詞，最早載於《洛陽伽藍記》：「飛天伎樂，望之雲表。」在佛教概念中，天不僅指天國、天宮，還是對神的尊稱。「飛天」就是指天宮中的供養天人和禮佛、舞樂的天人。

飛天形象，源自古老印度神話，婆羅門教中的二位小神靈乾達婆（梵語 Gandharva）和緊那羅（梵語 Kinnara）。乾達婆的形象有兩種說法，一是極醜，一是美男子，能歌，常飛遊空中散花，被稱爲香音神、香神或音樂之神。緊那羅也有極醜和極美兩種說法，後者說她是乾達婆之妻，能舞。他們一個能歌，一個善舞，後來成爲侍奉供養佛的小神靈，掌管音樂、散花和禮拜的職務。每當佛陀講經說法或最後涅槃的時候，他們都凌空飛舞，奏樂散花。

根據佛經的說法，飛天的職能有三：一是禮拜供養，表現形式是雙手合十，或雙手捧花奉獻；二是散花施香，表現形式是手托花盤、花瓶或花朵等來散花；三是歌舞伎樂，表現形式是手持各種樂器，演奏、舞蹈。古代匠師們發揮了很大的想像力和創造力，把一個毫無情節可言的題材，表現得淋漓盡致，並逐漸形成完美的藝術創作。

飛天的造型傳入中國，最重要的發展是強調音樂性和舞蹈性。原來印度的飛天持樂器的形象很少，但在敦煌，伎樂飛天已經成爲主題。從中國飛天的舞姿、

服飾等看，飛天和其他部份的佛教內涵一樣，進入中國後，就逐漸中國化了。

飛天為什麼會受到中國人的喜愛呢？原來在中國古代道家或道教的神仙系統中，也有「羽人」的傳統，《楚辭》中就有很多關於飛翔於浩瀚天宇的羽人的記載。另外，中國神話中翩翩飛舞的女神，像美麗的嫦娥、洛神等，在古人的想像中，都是仙裳飄逸的完美形象。以上這些傳統，很自然地 and 印度傳來的飛天融會在一起，逐漸形成中國式的飛天。

在古代其他文明中，也有類似印度飛天的形象。基督教和拜占庭藝術創作中，以希臘神話為依據，創造了愛神丘比特和小天使安琪兒的形象。這群有翅膀、持弓箭、赤裸身體的小可愛們，飛舞在神像周圍，或裝飾在教堂拱門、牆壁。

另外，古代的瑪雅文明和埃及文明中，也有羽人的形象，羽人擁有無上的權威，與天界保持密切的聯繫。

以上這些不同文明中的飛翔人物，不論是羽人、音神、舞神、愛神或天使，是不是在文化傳播的過程中，有著相互的滲透和模倣？還有待進一步研究。但有二點是可以肯定的：

第一，自古以來，人類對於浩瀚的宇宙，充滿了種種想像。能夠自由自在飛翔在廣闊的天空，是不分種族和地域之中人們的一種夢想或理想。

第二，「美」的追求，是人類共同的期望。「美」是藝術創作的原動力。

但是，東西方的審美標準卻有明顯的不同。西方藝術家視「人體的再現」為審美的最高準則，把人體的造型當作詩來創作。東方卻以「意境」來營造藝術，飛天造型並不在乎人物自然存在的形態。因此，飛天不用翅膀，而由人體直接飛翔，只借用衣裙和飄帶來顯示在空中、雲間的飛舞。畫面更具有天宮仙境的神祕氣芬，使藝術境界得到昇華。

敦煌壁畫中的飛天，從佈局區分，約有藻井飛天、人字坡飛天、龕頂及龕外飛天、背光飛天、法會飛天、環窟飛天等類。從造型區分，約有童子飛天、六臂飛天、裸體飛天等類。從職能區分，約有伎樂飛天、散花飛天、供養飛天、托物飛天等類。

飛天多繪於洞窟的上方，基本上有固定位置，如藻井等從佈局所分類的飛天，都屬於這一類。最多的還是繪在環窟的上方，寓意了天宮仙境的意思。此外，在牆壁上的各種經變畫、故事畫、說法圖中的天空也常有飛天飛舞，表示為佛供養。有時為了豐富畫面，畫工可以隨意在任何地方「補白」，因而偶而也形成了不規則的構圖形式。

自從公元 366 年敦煌石窟開闢之後，以莫高窟為主，包括榆林窟、西千佛洞、東千佛洞，可說是中國飛天圖像薈萃的地方。據統計，僅莫高窟就有 270 多個洞窟繪有飛天 4500 身之多。加上其他的石窟，飛天將近 6000 身。最大的飛天在 130 窟，身長約 2 公尺。最小的飛天，只有 5、6 公分而已。繪製飛天數目最多的石窟是第 209 窟，共有 154 身。

飛天的優美造型，已經吸引了無數學者和藝術創作者們的注意。近年來，許多的學術研究論著、歌舞藝術團體或個別藝術家，紛紛從許多不同的角度，發掘

飛天的藝術、飛天的美。

本單元的製作，主要參考了以下的論著：

1. 鄭汝中、台建群主編，《中國飛天藝術》（安徽美術出版社，2000）
2. 鄭汝中、台建群主編，《飛天畫卷》，收入敦煌研究院編，《敦煌石窟全集》第15冊（香港商務印書館，2002）
3. 王克芬主編，《舞蹈畫卷》，收入敦煌研究院編，《敦煌石窟全集》第17冊（香港商務印書館，2001）
4. 高金榮，《敦煌石窟舞樂藝術》（甘肅人民出版社，2000）

在敦煌飛天藝術的分期上，主要依據：鄭汝中、台建群的說法。

(五)張文玲老師：97.4.18；97.4.25

主題：《大唐西域記》中有關中亞、印度藝術、文化

1、中亞在佛教傳播與發展上所扮演的角色

(1) 說一切有部的四大論師：

法救（Dharmatrata）：可能出生於西元前二世紀末的犍陀羅（今阿富汗、巴基斯坦）

妙音（Ghosa）：出生於覩貨羅（Tokhara，今塔吉克西部與阿富汗東北部）

世友（Vasumitra）：出生於木鹿（Merv，今土庫曼尼）

覺天（Buddhadeva）：出生於西元前後

(2) 中亞學者在佛經的翻譯上的貢獻良多：從中文大藏經歸納出西元67年至420年之間共有72位譯經師，其中15位為印度人、7位為月氏人、5位為安息人、7位為喀布爾人、21位為西域人、17位為中國人。

2、玄奘西行所經中亞地區：以投影片帶領同學欣賞中亞各國的風光、佛教遺蹟、出土文物等。這些照片都是張文玲老師親自拍攝的，異常珍貴。

3、介紹佛教八大聖地：

(1) 藍毗尼園（Lumbini）：釋迦牟尼出生地

(2) 菩提伽耶（Bodhgaya）：釋迦牟尼成道處

(3) 鹿野苑（Sarnath）：釋迦牟尼初轉法輪處

(4) 舍衛城（Sravasti）：釋迦牟尼降伏外道處

(5) 曲女城（Kannauj）：釋迦牟尼自忉利天臨降處

(6) 王舍城（Rajgir）：釋迦牟尼度化處

(7) 毗舍離（Vaishali）：釋迦牟尼宣告將捨壽處

(8) 拘尸那羅（Kushinagar）娑羅雙樹：釋迦牟尼佛涅槃

4、印度石窟賞析：以投影片帶領同學欣賞印度的風光、佛教八大聖地、阿姜塔遺蹟、桑吉遺蹟及出土文物等。這些照片都是張文玲老師親自拍攝的，

異常珍貴。從八大聖地到八相成道，開始由入胎、誕生、太子占相、佛陀出離、佛受法衣、初轉法輪、降魔成道…以至於佛陀涅槃，佛陀一生的經歷、故事，是佛教藝術中常見所熟悉。此外，飛天、金剛、大乘菩薩、彌勒菩薩、觀音菩薩、密教造像、魔利支天女像、吉祥喜金剛等都是很好討論研究的藝術題材，最讓人感動就是佛面對自己親身的兒子那一幕，我感覺到「人間佛教」的偉大力量，佛在人間成佛並不在天上，面對親人的昇華是無法用言語簡單說，當我看到過去的大殿將此一畫面作為主題，將神格化去掉，我才深深體悟到「佛法不離世間」。

(六)陳弘昌老師：97.5.1；97.5.8

主題：《大唐西域記》的難詞彙譯、《大唐西域記》的詞彙構詞分析

1、難辭彙譯

漢語詞彙原來多為單音節詞，單音節詞是漢語詞彙的源頭和構造漢語詞彙的基石。從漢代與六朝以後，才漸漸變為雙音節形式。接觸外族與翻譯佛經後，才有一些多音節詞出現。漢唐盛世與外族接觸多，文化受到外族文化衝擊、自然產生許多新興詞語，漢朝如此，唐朝亦復如此。新興詞語都是與現實生活息息相關的人、事、物、職官、制度等等。唐朝是中古語(六朝)至近代語音(晚唐五代)的過渡，中古時代是詞彙變化最激烈的關鍵時代。詞義有各類型的異變。許多詞語有多種新義項及新用法，漢語的表達精密度和修辭能力大篇提升。新概念的詞語大多以雙音節的形式出現。而佛教語詞更以多音節的語詞形式出現。這些詞依其語法結構特徵分為單純詞、複音詞、派生詞及循語、成語。以下就初次閱讀《大唐西域記》時，所遇之疑難詞彙。加以摘錄，並依首字筆劃數為序。述其簡單詞義：

(1)出震之初：萬物發動，《易·說卦》「萬物出乎震，東方也。」此謂人類紀元的開始。

(2)「狄聽」前修：遠聞。

(3)一六合而「光宅」：喻天下大治。《尚書·堯典》：「光宅四表」，指堯有光明之德，充滿天下。

(4)索訶世界：即娑婆世界，梵文為 Sahlokadhatu，意為即「忍土」、「堪忍」。古印度傳說中包括三千大世界的名稱，此處用為釋迦牟尼所教化的範圍。

(5)金輪：世界最下層為風輪。此風輪依虛空而住，厚十億「由旬」，其堅固如金剛。風輪上為水輪。水輪上為金輪，厚三億二萬「由旬」，由輪形之金鋼而成，故名之。此金輪之上有九山八海，為地輪。

(6)瞻類：活人。為定中型主從結構詞。(下略)

在《大唐西域記》，如玄奘自序云：「阿那婆達多池…金、銀、琉璃、頗胝，飾其岸焉。」類似如此的句子裡頭，有些物產都是中土所無的物名，是音譯詞，如頗胝，梵文寫作 sphatika。譯作「玻璃」「頗璃」等，即水晶。這類物名，大都

爲音譯詞，以下略舉數物，以見一斑。

(1)醫羅鉢咀邏：帶臭味的藥樹葉。原文爲 Elapattra。

(2)至那羅闍弗咀羅：梨。原文爲 cinarajaputra。

(3)娑羅：檨樹類植物。梵文爲 saia。

(4)金毗羅獸：鱷魚。梵文 kunbhira 的音譯。

(5)尼拘律樹：意譯爲無爲、多根。又稱尼拘陀樹、尼拘屢陀樹。形狀似榕樹。原文爲 nyagrodha。

(6)淨草：音譯爲拘舍、孤沙、固沙等。爲祭祀用草。原文爲 Kusa。(下略)

以下爲專有名詞，也是閱讀的難點。分國名、地名及人名三類，國名大都爲音譯詞，通常形式爲音譯加類名，如「三摩咀吒國」，三摩咀吒爲 samatata 的音譯，國爲類名；又如「殞伽河」，爲殞伽爲 ganga 的音譯，河爲類名。地名包括山名、水名、城名之名。如「伽那山」爲 Gayasir 之音譯，因形似象頭，又作象頭山。「熱海」，譯自突厥語 Issyk-kul，又作熱海、鹹海、今作伊塞克湖；「素葉水城」爲 Suyahb 之音譯，此城曾爲唐代安西四鎮之一，在今吉爾吉斯共和國的托克馬克。

人名：《大唐西域記》裡出現的人物很多，有各國國王、佛之前世諸相、佛弟子、其它天王、鬼神等名，洋洋灑灑，蔚爲大觀。這些人名大多譯音，音譯名的出現在漢民族眼前，勾勒出全新的西方世界，林林總總，讓人大開眼界。諸如將 Sambhoga(耶商諾迦縛娑)譯作「三菩伽」；Vasubandhu 譯作世親、天親；Vasumitra(伐蘇蜜咀囉)譯作世友、天友；Dharmatrata 譯作法救；Ghosa 譯作妙音等。

2、《大唐西域記》的詞彙構詞分析

雙音節詞又稱複音詞、複詞、雙音詞。是指兩個音節構成的詞。漢語複詞絕大部分是雙音詞，在殷商時代，漢語詞彙系統本質上是單音節的，春秋戰國時，雙音詞漸多，兩漢時。漢語語彙雙音詞更多。至唐代，以雙音詞爲主的詞彙系統基本上已形成，漢語語彙從單音而雙音化是漢語詞彙發展的重要特點。

雙音詞的產生源於單音詞同音多。人們欲求明確的表意，只好增加音節，但多音節不經濟。於是爲使詞義單一、鮮明、豐富，雙音化最適合。有人以爲漢語詞彙雙音化是吸收外來詞和多音詞簡化語音所致。此固爲因素之一。探究漢語語彙雙音化的原因，可從表漢語的字採表意系統。又每字都是單音，以單音詞組成雙音詞。能類比辨義、有執簡御繁的好處。由音節結構看，上古漢語較複雜、有複輔音、復韻尾。中古音時期，語音簡化、短化。乃出現聲調。形成雙音節音步，就現代漢語來說。單音詞的語音形式是單音節，而以元音爲核心。前後可開加次要元音或輔音，但有限制如次要元音只能是 I, u, 如 ai, ei, au, ou。主元音前面可有個輔音，也可以無輔音，即所謂的零聲母。元音後可以有輔音，但只能是舌尖鼻音 n 或舌根鼻音 ng 等聲母、韻母共 37 個，加上結合韻母 22 個。共 59 個，另加空韻共 60 個，這些聲和韻拼合後可

成爲 400 多個音節，加上四聲，約可構成 1400 多個音節。僅這些個音節，要表達的詞義當然不符漢語詞彙發展所需。雙音化是使漢語表義能單一明確的方法之一。

漢語詞彙雙音化，突破單音詞在形、音上的侷限，詞的數量增。構詞語素反而減少，以簡御繁，以少量語素就可構成大量詞語的詞彙體系，如此一來。漢語詞義的表達就可更臻完善，

《大唐西域記》中雙音詞最多，以下就《大唐西域記;所見詞彙》一書中所列，加以探討。(由於本書由陳弘昌老師贈送選修學生每人一本，其所舉例子均見其書第五章中，此處不列舉)

- (1)衍聲詞：連錦詞、音譯詞、擬聲詞。
- (2)合義複詞：並列式、主從式、動補式、動賓式、主謂式。
- (3)派生詞：前綴、中綴、後綴。
- (4)三音節詞釋義及構詞分析
- (5)四音節詞釋義及構詞分析
- (6)其他多音詞釋義及構詞分析

玄奘是中國最有名的翻譯家，他的譯經事業除南北朝的鳩摩羅什以外，無人可與匹敵，其文筆流利，文字風格有「優柔」與「明淨」的特色，其《大唐西域記》雖非他親自撰寫，卻由其口述，其弟子辯機加以筆錄，其用語可以窺見唐代語詞的特點。有了課堂上所講的一些認識，當我們在閱讀《大唐西域記》遇到難解的字辭時，當可很快的找到解答的線索。

(七)簡聖宗老師：97.5.13；97.05.20

唐玄奘法師（西元 600－664 年）貞觀元年八月（627）自長安出發，拄杖孤征，西行求取佛教原典，一方面向當地佛學大德求教，一方面巡禮各地的佛教聖地，周遊五印度。貞觀十九年正月（645）返抵中土，足跡遍及今新疆、阿富汗、巴基斯坦、印度、尼泊爾等地。

《大唐西域記》十二卷，玄奘口述，門人辯機執筆。成書於唐太宗貞觀二十年（646）七月。每卷以國分章，記載途中親身經歷的一百一十個國家和傳聞的二十八個國家的歷史沿革、幅員大小、地理位置、物產氣候、語言文字、風土人情、以及佛教古跡、相關歷史傳說、人物傳記、佛教傳播情況。全書記載翔實，條理分明，層次井然。

《大唐西域記》乃奉唐太宗口諭撰筆，爲唐太宗而寫爲線索，探索玄奘撰寫全書的旨趣。玄奘理解政治對宗教興衰的影響，亟需上位者對宗教的護持，佛教才能永續發展。玄奘以一位虔誠佛教徒西行求法，取經十九年，在《大唐西域記》中，宗教文化必然成爲他記述的重點。

這兩次講題以《大唐西域記》的傳說故事做爲研究對象，共分六大段落，各段落要旨如下：

- 1、〈前言〉：開場白。

2、〈玄奘與《大唐西域記》〉：概述《大唐西域記》作者玄奘的生平，闡明本書的時空背景與玄奘的關係，其次陳述《大唐西域記》的成書經過與主要內容，期能對本書與作者有初步的認知。

3、〈《大唐西域記》傳說故事之類型〉，徹底檢索全書，將全書的傳說故事分爲：(1)「本生故事」(24 則)：敘述佛陀成正覺前，於過去世中，曾爲天人、國王、王子、大臣、商賈、仙人、長者，或作猴子、鹿王、白鹿、兔子、雁子、孔雀等鳥獸動物，在累世中不斷的精進修行，捨己救人，行菩薩行的種種因緣事跡。(2)「佛傳故事」(44 則)：指釋迦牟尼佛降生於印度的傳說與故事，主要有八個階段(即「八相成道」)包括降兜率、入胎、住胎、出胎、出家、成道、轉法輪、涅槃。(3)「弟子故事」(43 則)：、「佛教傳說」(53 則)、「歷史傳說」(30 則)、「風俗傳說」(11 則)六類，共 205 則故事，並別立標題，俾掌握全貌，並利全文的探討。

4、〈人物塑造〉、〈語言特色〉：從文學理論分析作者的寫作技巧與本書的文學特色。在人物塑造方面，本書的特點有：以少總多，立意鮮明；面烘托，神態畢現；運用對比，形象鮮明；透視矛盾，情節生動；預留伏筆，跌宕多姿。在語言特色方面，本書的特點有：語言鮮活，生動傳神；人物對話，狀溢目前等特點。

5、〈內在義蘊〉：閱讀《大唐西域記》，不難發現在鮮活的傳說故事中，有濃厚的「因果報應，懲惡勸善」、「慈悲機敏，循循善誘」、「業力趨往，出離輪迴」、「頌揚佛陀，仰慕恭敬」、「情意真摯，護法心切」、「謳功頌德，應機開化」等佛教思想爲內涵。試就佛教教義，來印證傳說故事中的背後思想，顯明作者著書的底蘊。

6、〈結論〉：《大唐西域記》中傳說故事，在大乘佛教、西域文化、印度歷史、佛教文學中具有相當大的價值，其真正義蘊有：「蒐集大乘佛教傳說故事，豐盈多姿」、「保存印度西域佛教文化，異采紛呈」、「補充印度中世紀的歷史，記載翔實」、「開拓中國佛教通俗文學，彌足珍貴」、「鞏固佛教政治社會地位，用心良深」。

(八)李德會老師：97.5.27；97.6.3

主題：玄奘在印度的求法巡禮；玄奘與那爛陀寺、鳩摩羅王、戒日王

玄奘大師入北印度，先至濫波國、再至那揭羅喝國，參觀佛陀在行菩薩道之第二僧祇時遇燃燈佛之聖蹟；又參觀佛頂骨城，城中有重閣，佛頂骨就放在第二重閣的七寶小塔中。頂骨長約一尺二寸，髮孔看得很清楚。此外，還有骷髏骨塔，骨的形狀像荷葉。也有佛眼，睛大如李，仍然光明晶瑩。其他還有佛的檀木錫杖、佛的僧伽胝衣一件等等，奘師皆一一禮拜致敬。又前往瞿波龍王所住的石窟，在此瞻仰佛影。

玄奘大師繼續向東南山行去，約五百餘里，至健陀羅國，此是在北印度境內的國家，東臨信度河，都城叫做布路沙布羅城。這個地方多出賢聖之輩，古來作論諸師，如無著、世親兩菩薩，法救、如意、脅尊者等，都是這裡出生的人。此城為貴霜王朝迦膩色迦王的首府，也是佛經第四次結集的地方，佛教聖蹟極多，玄奘一一巡禮。

至遏部多城，有石塔高三十尺，據傳是昔日佛曾在此為人天說法，離去後忽然出現的。渡大河三四里有一精舍，供奉觀音大士像，很具威靈。出城東北有山谷，逆河而上，不是棧道，就是繩索，約十餘里，至達麗羅川，這裡是烏杖那的舊都。其川中有一座大寺，供有一座木刻的彌勒菩薩像，金色莊嚴，高百餘尺。後自烏鐸迦漢茶城南渡信度河，河廣三四里，川流甚急，據說其中有毒龍惡獸之窟，若有人持印度奇寶及佛陀舍利欲偷渡者，輒遭覆船，渡過此河，乃至北印度之咀叉始羅國。一路上名勝古蹟很多，還有鳩摩羅多造論處，摩訶薩埵王子捨身餵虎處，因血曾流到地面，被血染的地方，到今天生長的草木仍是紅色的。

迦濕彌羅又叫罽賓國，其都城西臨大河，有寺百所，僧伽五千餘人。有四座大塔，崇高壯麗，內有舍利斗餘，也是阿育王所建。奘師初入其境，至西門時彼王遣國舅率車馬來迎。遍歷諸寺一一禮拜，後至一寺駐錫，寺名護瑟迦羅，其夜寺內眾僧，皆夢神人告曰：「此客僧從大乘國來，欲學經印度，觀禮聖蹟。此人既為法來，無量善神隨護，現駐本寺，師等宿福為人所羨，宜勤誦習，今客僧讚仰，如何懈怠昏睡？」諸僧個個從夢中驚醒，經行禪誦直至旦，不敢再眠。奘師隨國舅參訪了一百多所寺院後已接近王城，國王率領臣吏及城內的僧侶前往福舍迎接，沿途都是幢幡寶蓋，香煙繚繞。國王見到奘師後，先虔誠禮讚，親自散花供養，再請奘師乘坐大象入城，送到闍耶因陀羅寺安歇。第二天國王迎請奘師入宮應供，並請大德僧稱等數十位作陪。用餐完畢後，國王請奘師開講，並請僧侶們向他問難。只見奘師酬答自如，國王在一邊聽後，非常高興。國王知道奘師此次前來，就是為了取經，於是便派了二十個人，為他抄寫經論，另外又派了五個人侍候他的生活起居，供他使喚。僧稱法師是一位知名的高僧，年紀已經七十歲了，平日最愛賢重士，見到奘師年輕有為，更是不辭辛勞，對他傾囊相授，總計為他講授了俱舍論、順正理論、因明聲明等論，奘師沒有不一一領悟的。僧稱非常賞識奘師，讚許他說：「這位大唐青年僧，智慧高超，器量宏偉，足可繼承世親兄弟遺風，我們之中，恐怕沒有人能比得上。可惜生長在遙遠的大唐，不能從小親近聖賢遺芳。」此時大眾中有大乘學僧毗戍陀僧訶、辰那飯荼，薩婆多學僧蘇伽密多羅、婆蘇密多羅，僧祇部學僧蘇利耶提婆、辰那咀邏多等多人，都是來這裡留學已久，道業堅貞，多才善解的優秀僧徒，聽到僧稱長老對奘師的這般稱揚，心裡很不服氣，紛紛向奘師詰難。只見奘師氣定神閒，舌戰群僧，酬對應答無一不恰到好處，使得諸僧全部心悅誠服。

師向西南行，涉山間水，至半奴嗟國。又東南行，至北印度境，再向東南下山渡水，至礫迦國。這裡屬印度的邊荒地區，言語、風俗、服飾多不相同，民風輕薄粗俗。奘師等一行人至波羅奢大森林，忽然遇到一群盜賊，有五十幾人，把奘師及隨行的人衣服財物全部奪走，並揮刀押到路旁一個乾枯的池中，想要加以殺害。幸好池中多荆棘雜草，跟隨奘師的一位沙彌，發現南岸有一條水道，勉強可以容納一個人走，於是機警地暗示奘師一起從暗道中逃走。師徒兩人飛也似的跑了二、三里路，遇到一個耕田的婆羅門，才把遇盜賊的經過告訴他。婆羅門立刻放下耕牛，取下貝鼓猛吹，召集了八十多人趕往林中。盜賊看到人多，一下就四散逃掉了。奘師親自到池中，解開被綑綁的人員。村民見大家衣物均被剝奪，紛紛布施衣服給他們穿，並帶他們暫時到村中去投宿。經過此次盜賊的驚嚇。同行的人無不悲泣，只有奘師含笑無憂。同行的人覺得奇怪，便問奘師為何不憂反笑？奘師答說：「人生之所貴者，只此生命，生命既在，其他還有什麼可憂的呢？我家鄉風俗，謂『天地之大寶曰生，生之既在，則寶不亡。』小小衣資，又何足憂哉！」

玄奘大師又向東行，到至那僕底國，參詣突舍薩那寺，親近毘膩多鉢臘婆大德，他著有五蘊論釋、唯識三十論等，奘師在此住了十四個月，向他學習對法論、顯宗論、理門論等。出至那僕底王城，再向東北到闍爛達那國境的那伽羅馱那寺，停留了四個月，親近大德旃達羅伐摩法師，學習眾事分毘婆沙論。再向東北行，登履危嶮，行七百里，至屈露多國。更南行，越山渡河，歷經北印度境諸國，入中印度境之波理夜咄羅國。再從此東行五百里，到達秣菟羅（中印度境）國。

玄奘大師又向東北行至薩他泥濕伐羅國、祿勒那國，東臨恆河，直至河源，東流入海處，廣十餘里，水味甘美，沙細如粉，印度稱為福水。傳說在此河中沐浴，可以消罪障；喝了可以除災殃，死在河裡還可以昇天，因此許多愚夫愚婦常集合在河邊，飲水沐浴，後經提婆菩薩指示正理，方始停止。奘師一行至此，亦紛紛取水飲來解渴。果然名不虛傳，水味甘美異常。回顧奘師進入北印度國境以來，一路所經過的地方，多數是修學小乘比丘的寺院。

奘師又經羯若鞠闍國（即中印度之曲女城），至阿踰陀國，奘師禮聖跡後，順恆河與八十餘人，同船東下，欲向阿耶穆佉國去。沿河兩岸，多是無憂樹林，非常深茂。奘師等人舟行半途，忽從兩岸竄出十多條賊船，迎流而來，把奘師等人的坐舟包圍，強拖至岸旁，並逼全船客人上岸脫光衣服，交出財物。又因為這批盜賊，都是突伽天神的信徒，每年秋祭，必須找一容貌端正的人作為犧牲，殺取其血祭祀，這樣才可以祈求天神賜福。他們見法師儀容端麗，不約而同指向法師，竟要殺師以祭神。同船的人見狀，有人站出來自願替代法師犧牲；同時奘師也告誡賊人，他遠來求法，歷經千辛萬苦，如今法未得而身先被殺，若用以祭神，恐怕不能獲得吉祥。然而這兩者都沒有得到賊人的允可。賊人派人取水，在花林中就地設壇，令兩人拔刀押法師上壇。奘師眼見情況已不能免，就請求賊人稍待

片刻，以便讓自己安心歡喜就死。此時奘師澄心淨意，觀想兜率陀天，一心專念彌勒菩薩，願得往生內院，親聞瑜伽師地論妙法，成就通慧後，再來下生教化這些可憐愍的賊人，令修勝行，捨離諸惡。不久奘師入定，神昇兜率陀天，只見彌勒菩薩在妙寶臺上，天眾圍繞左右，此時身心歡喜，早已忘記自己正在壇上，即將被賊人殺害的事。說時遲，那時快！突然間，黑風四起，折樹飛沙，浪湧船覆，賊眾大驚，急問師之同伴說：「這位沙門是從何處來的？」同伴告訴賊人說：「他是遠從大唐來此求法的玄奘法師，如果殺他會獲無量罪，遭受惡報。現在風浪四起，天神已經震怒，你們還是趕快懺悔吧！」盜賊聽完大吃一驚，立刻列跪請罪。等用手觸及法師，師才出定睜開眼來，初還以為將遭刀殺害，已引頸等待。不意他們竟都跪著懺罪了！奘師為賊人開示佛法，賊人立即將刀槍劫具，一概投入河中，表示從此洗手，並一一接受法師授予的五戒。

至釋尊的故鄉，迦毗羅衛國。國境周圍四千餘里，都城十餘里，悉皆頽毀。宮城周圍亦十五里，壘磚故基，內有淨飯王的正殿，現改建為一精舍，其內供有淨飯王的遺像。北邊則有摩耶夫人的寢殿，亦建一精舍，供奉了佛母的畫像。其側更有一精舍，是釋尊降神母胎的地方，也造了一尊菩薩降胎的像。東北方有一塔，是阿私陀仙人為太子看相的古蹟。其他諸如太子角力處、乘馬踰城處、遊四門見老病死及沙門處，均有遺蹟。總之，這是佛陀降生的國家，聖蹟很多，撫今追昔，令人不勝感嘆。

入拘尸羅國，這是佛陀示寂的國度，如今也是一片荒涼。城西北三、四里渡河不遠，即世尊涅槃之娑羅樹林。娑羅樹是和榲相類似的樹，皮青素白，很光潤，其中四株特別高大，正是佛陀示寂的地方，蓋有一座磚石的精舍，內有如來涅槃之臥像。旁有一塔，也是阿育王所造，塔前立有石柱，用以記載佛之涅槃事蹟，但可惜未記年月，使後代無從查考。相傳佛住世八十年，以彼地曆法約我國曆法在二月十五日入寂，但也有說是九月八日的。

佛滅年代也傳說不一，有說一千二百年的，也有說一千三百年或一千五百年，直至近代仍常有佛滅年代考查之爭，或云二千五百餘年，或謂二千九百餘年的。但自從經過世界佛教友誼決議為二千五百多年後，大多已採用此說，以求統一。總之，佛誕、出家、成道、涅槃的日期，眾說紛紜，雖經世界佛教會議決定五月月圓之日為綜合一切紀念的節日，叫做「衛塞節」，但是日、韓及我國等各地區多仍沿用新曆或舊曆之四月八日為誕生，二月八日為出家，十二月八日為成道，二月十五日為涅槃，分別定為紀念節日。

玄奘大師南渡恆河，來到摩揭陀國，這是一個和佛陀有深厚因緣的國度，佛陀從修道到證果都在這裡完成，國境周圍五千餘里。這裡的風氣，崇尚學說，尊重賢士，當時全印度最大，最有名的學府--那爛陀寺，就在這裡。國境內共有伽藍五十餘所，僧一萬多人，多學大乘。恆河之南有一故城，周圍七十餘里，雖呈

荒顏，猶有雄風。據傳過去在人壽無量歲時，此地名香花宮城，因王宮多花得名。後來至人壽數千歲時，更名為波吒釐子城，因城多波吒釐樹命名。至佛涅槃後第一百年，有阿輸迦王（舊譯阿育王）自王舍城遷來此。因年代久遠，今僅存故基，伽藍數百，亦只存二、三所。奘師一一憑弔，感嘆無常，不勝唏噓！奘師在城裡小住七日，巡禮聖跡。

師再向西南行，經磔迦寺，再南行百餘里，至菩提伽耶，禮菩提聖樹。樹垣壘磚為圍，四周更築高牆，東西長，南北稍狹，分四門，正門東對尼連禪河，北門通大伽藍，寺內聖跡頗多，正中有金剛座。菩提樹本名畢鉢羅樹，佛住世時高數百尺，今約五丈餘，昔佛坐其下，成就無上正等正覺，因名菩提樹。樹莖黃白，枝葉青潤，終年不凋，唯至如來涅槃之日，其葉頓落，經過一宿，還生如原來的樣子。因此每至是日，諸國王與臣僚等，共集樹下，以乳灌洗，並燃燈散花，以表禮敬。奘師於樹下五體投地，悲哀懊惱，自忖佛成道時，不知自己漂淪何趣？今於像法時期方至，想到業重障深至此，不禁悲淚盈目。此時適有比丘僧眾數百人，因解夏遠近來集，見奘師悲慟，觀者無不鳴噎。

奘師在菩提場停留近十天，聖蹟已一一禮拜過。第十天時，那爛陀寺派了四位大德前來迎接他。隔天就到達里迦村。這是目犍連尊者的故里有二百多名僧眾和一千多名信眾，手持香花、幢幡、寶蓋前來迎請，讚歎圍繞，一直送到那爛陀寺為止。此時寺裡已集合了寺眾在門前等候歡迎，互相引見後，相隨入寺。寺方特別預先安置了一個床座，請奘師昇座。大眾就座後，維那就擊犍椎，宣告奘師住寺。接著選出二十位善解經律，威儀整齊的中年僧徒陪同奘師參見正法藏，也就是寺主戒賢論師。在那爛陀寺最為人尊敬的就是戒賢法師，大眾由於尊重，不敢直稱其名，但號為正法藏。奘師依照印度拜見老師的大禮，膝行肘步、鳴足頂禮、問候讚歎，遵行弟子禮節完畢，戒賢論師令人廣設床座，讓奘師及眾僧就座。隨即問奘師從哪裡來的？奘師合掌恭敬回答：「從大唐國來依止師父學瑜伽論。」沒想到戒賢論師聽了之後，熱淚盈眶，把弟子覺賢叫來略說其三年前患病的經過。正法藏原來患風濕病，每當發作時，手腳關節像火燒刀割一樣的痛苦，時好時發，拖了二十多年。三年前病情加重，痛苦到已經不能忍受。因此對人生感到厭倦，企圖絕食自殺。沒想到當夜就在夢中見到三位天人，一個黃金色，一個琉璃色，一個白銀色，端正莊嚴，雍穆非凡。金色人說：『你想捨棄這個色身嗎？經上只有說身是苦本，卻沒有教人自絕。你在過去世中曾經當過國王，使人民遭受許多痛苦，所以才會招感這樣的苦報。現在你應該省察宿世的罪業，至心懺悔，甘心忍受，廣宣經論，罪業自然消滅。如果只是厭世自殺，苦報還是不會了結。』正法藏聽了，至誠禮拜。金色人謂三年後將有一位大唐僧人，因愛樂大法，前來拜你為師，你可以安心在這裡等著教他。』正法藏再次頂禮，感激允諾，說完抬頭，三個人已經不見了。醒來才知道是一場夢。從此以後，正法藏的病就慢慢好起來了，乃至痊癒。」在座僧眾聽後，一致歎為希有，奘師更是悲喜交加，趕忙

再度頂禮說：「果真如此，弟子當盡最大的努力學習，請慈悲攝受教誨。」這時戒師又問奘師在途幾年，答告三年，正與夢相符。

那爛陀寺，寺內僧眾，常有萬人，不但修學大乘法門及十八部，就連外道典籍的吠陀、因明、聲明、醫方、術數等也都在研究的範圍。全盤深解經論二十部的，在千人以上；三十部的有五百多人；五十部的比較少；連奘師在內才有十人。之中，只有戒賢法師一人窮覽一切，年高德劭，是大眾的宗匠，學習的榜樣。寺內講學風氣很盛，每天都有一百多處講座，學僧都潛心聽講，愛惜光陰。也因寺內全是高德逸行的僧侶，每個人都能嚴守佛門清規，建寺以來七百年間，還沒有一個人犯過戒！因此那爛陀寺自建寺以來就聲名遠播，連國王都非常敬重，每年封給寺院非常豐富的賞賜，使學僧們可以不必托鉢求供，專心辦道，成就藝業。那爛陀寺道風的高峻，學術氣氛的濃厚，使得寺中僧眾更孜孜不倦，不敢懈怠。各國學人無不希望能夠前來參訪。妄想竊取高名的，更想盡辦法一登「龍門」，一旦能留下來，立刻身價百倍。但是要登堂卻必須經過山門接待的嚴格論辯口試，有十之八九的人在這一關就被淘汰了。通過的人，接著還要經過第二關論難考驗，能正式登堂入室的，就寥寥無幾了。因此建寺以來，人才輩出，都是一時之選，人中的佼佼者。

奘師恭請講授瑜伽師地論，正法藏親自開講，昇座時，聽講的竟然有好幾千人！講堂裡一片寂靜，大家聚精會神的聽講，沒有半點雜音，只有正法藏蒼老宏朗的聲音，不分遠近，清晰的傳到每個人的耳中。開講不久後，室外來了一位婆羅門，忽而悲泣，忽而言笑。論師示意人員查問緣由。婆羅門拭去眼淚，恭敬進到座前，親自向正法藏回話：「我是東印度人，曾在布礫迦山觀世音菩薩像前發願求作國王，結果菩薩現身呵斥我不應該有這種想法，並告訴我今天在那爛陀寺，戒賢法師將為大唐法師講瑜伽師地論，要我前來聽講。菩薩告訴我說，以這種聞法因緣，將來就能見佛，又何必為王？如今我不僅見到大唐僧來，而法師您也真的為他登座講瑜伽師地論，和昔日菩薩的預言完全一樣，所以才如此悲喜交集。」戒賢論師聽後，就允他入座聽講。一部瑜伽師地論共講了十五個月才講完一遍，非常詳盡仔細。奘師在那爛陀寺一住五年，共聽了瑜伽地論三遍，順正理論一遍，顯揚對法論各一遍，因明、聲明、集量等論各兩遍，中論、百論各三遍，其他如俱舍論、婆娑、六足、阿毘曇等諸論，因在參學途中已曾聽過，所以在此就只有找出疑難來解惑而已。奘師在那爛陀寺學習經論，不知不覺中一過就是五年多，此時奘師已三十六歲。在那爛陀寺修業告一段落後，奘師心想西來不易，便又繼續南遊各國。

奘師遊畢南印度與西印度，於回程時，又轉往東南回到摩揭陀國的那爛陀寺，再次參謁戒賢法師，報告朝聖參學的心得。之後因聽說附近幾十里外的低羅擇迦寺有一位般若跋陀羅大德，除了精通本宗薩婆多部的三藏外，對聲明、因明也都有很深的造詣，因此又前往就學，並停留了兩個月。接著又到杖林山向一位

居士勝軍論師求教，學唯識抉擇論、意義理論、成無畏論、不住涅槃、十二因緣論、莊嚴經論，並提出瑜伽、因明的疑難。勝軍論師本來是蘇刺陀國人，屬刹帝利種族，從小就聰穎好學，先在賢愛論師門下學習因明論，又跟隨安慧菩薩學聲明論、大小乘論，再向戒賢論師學瑜伽論。不但精通佛法，即使世間一般的學問也很廣博，外道的四吠陀典，以及天文地理、醫方術數，沒有一樣不擅長。道德風範尤其難得，當時的國王仰慕他的德學，派大臣前往迎請，又賜封地要立他為國師，卻被婉轉拒絕了。後來的戒日王再加數倍的供養，要迎請立為國師，雖再三懇請，勝軍論師還是堅決的推辭說：「接受別人的賞賜，就要為他分憂解勞。我現在連解脫生死的纏縛都沒有時間了，哪有時間可以為大王做事呢？」說完便作禮離開，戒日王也不敢強留。從此就在杖林山開課講授佛法經論，不論出家、在家，很多人都拜他為師，講席以下，常有幾百人同時聽講。

奘師跟隨勝軍論師前後共有兩年，有一天晚上，忽然作一個夢：那爛陀寺充滿了荒蕪雜亂的景象，到處拴著水牛，看不見一個僧侶。他從幼日王院的西門進去，忽然看見第四重閣上站著一個金人，光明莊嚴，內心很是歡喜，他想往上爬，卻爬不上去，只好請金人接引，金人告訴他說：「我是文殊師利菩薩，由於你的前世還有業障，尚不能到這裡來。」說完指著寺外的景象給他看，奘師看到一片火海，村落全部化為灰燼，金人又告訴他說：「你趕快回國，十年後戒日王駕崩，印度會引起一片荒亂，盜賊四起，擄掠燒殺，千萬不要忘記。」說完就不見了。奘師驚醒後，把夢境告訴勝軍論師，勝軍論師說：「三界本來就是變化無常的，也許將來夢境會成為事實，菩薩既指示這樣的預兆，你就善自安排吧！」（後來唐朝的永徽末年，印度的狀況果然與菩薩預言的一樣。）

玄奘大師歸那爛陀寺，這時戒賢論師要奘師為眾開講「攝大乘論」及「唯識抉擇論」，不過在這之前，已先有師子光大德為四眾講中觀論和百論，並且以中、百二論批斥瑜伽師地論。奘師對中、百二論和瑜伽師地論都有很深的研究與心得，知道兩者同一法源，決不會互相抵觸；會有誤解產生，只能說是研究的人本身無法融會貫通所造成，決不是法的本身有缺失。為此，奘師幾次前往詰問師子光，師子光無法自圓其說，因此原本跟隨他學的人，都漸漸跑去跟奘師學。師子光雖然被奘師辯倒，但是他並沒有因為這樣，而虛心的檢討自己對法是否有偏執，反而因為眼見學生跑去跟玄奘學習，而起嫉妒心，便批評奘師，說他講述中、百二論，也不過破斥了偏計所執，其實對於依他起性與圓成實性，還是沒有提到；也因此，就斷章取義的以一句「一切無所得」來否定所有論述。奘師為了讓大家能瞭解此二宗其實不相違背，就著作了會宗論三千頌來釋疑。論成之後呈與戒賢論師與寺內大眾評閱，見過的人沒有不稱許讚歎的。這時候，師子光感到非常慚愧，已不好意思繼續留在那爛陀寺，便悄悄地離開，跑到菩提寺去。可是他不甘心，又找了一位東印度的同學，名叫旃陀羅僧訶的，要來和奘師辯論，想要洗雪自己的恥辱。但誰知這個人到了那爛陀寺以後，自知要勝奘師很難，又震懾於奘師肅穆中的一股威儀，竟默無動靜，幾次見面都不敢向奘師開口求辯。這

時有一位順世外道婆羅門專程來向那爛陀寺挑戰，寫了四十條大義，懸在寺門，並誇口說：「如果有人能駁倒其中一條，我就以頭謝罪。」果然經過好多天，都沒有人出來應戰。奘師知道了這件事，指示侍者將論義撕下來踩踏撕毀，婆羅門看了很生氣問他是誰，侍者告訴他是大唐玄奘法師的侍者。因婆羅門早已久仰奘師的盛名，就沒有繼續和侍者理論。奘師於是答應和他擇日辯論，並請戒賢論師和幾位大德作見證。兩人公開辯論，雙方你來我往，幾次下來婆羅門已經是義盡詞窮，沒有話說，只好起立認輸說：「既然你贏了，就依我說的，拿走我的頭！」但奘師說：「佛門慈悲戒殺，我不要你的命，只要你從現在起做我的僕役，供我使喚。」婆羅門喜不自勝，聞者亦莫不感奘師之寬宏大量，為其稱慶。

奘師又有烏荼國之行，此行是為要破小乘學說，於是便將小乘所著的「破大乘義七百頌」一書找來，事先仔細的閱讀一遍，但仍有很多疑點不能明日。於是就把新收的婆羅門叫來，問他是不是聽過。婆羅門說已經聽人講過五遍，奘師便要他講述一遍，不料他面有難色的說：「現在是奴隸身份，怎敢為您講述經論呢？」奘師回答：「這是小乘論著，我沒有研究，你不必客氣，但說無妨。」「既然您不嫌棄，那就等半夜沒有人的時候再說，否則讓外人知道，說您跟奴僕學法，會損壞您的聲譽。」於是當夜深人靜的時候，奘師辭退所有人，讓婆羅門為他從頭到尾詳細的說了一遍。奘師聽完馬上掌握了要義，根據論中錯誤的地方，用大乘理論加以駁斥而寫成「制惡見論」一千六百頌。戒賢論師看完後非常高興，讚賞此論為破斥邪說謬論的最佳傑作。事後奘師對婆羅門說：「仁者因辯論失敗，淪為僕役已經夠委屈了，我現在恢復你的自由之身，隨便您想去哪裡都可以。」婆羅門既歡喜又感激，辭別奘師後，去了迦摩縷波國，見到鳩摩羅王，極度稱揚奘師道德學問的高尚。國王聽了很高興，馬上派使節前往，欲禮請奘師到迦摩縷波國。

尼乾離開後，奘師開始準備回國的行裝經像。寺裡的大德知道了都來勸阻，異口同聲的告訴他：「印度是佛陀降生之地，雖然佛已入滅，但聖蹟還在，應留此參訪禮拜，才不白過這一生啊！怎麼想要回去呢？何況貴中國對三寶並不知道要恭敬，所以三世諸佛都不選擇在那裡降生，又有什麼值得懷念？」奘師只好一面感謝諸位大德的好意，一面很委婉的表達自己的理想說：「法王既立下教法，便應好好的弘揚，以報答佛陀的恩德，怎麼可以自悟自了，而不管沈迷的眾生呢？何況，中國素來是禮義之邦，一切皆有法度可遵，君聖臣忠，父慈子孝；對於佛法，更是崇奉大乘，多的是發心想親證佛果的人。雖然佛陀未降於彼，但化身無量，又豈能因佛不住彼而輕視哉？」諸位大德再勸：「又好比諸天共同進食，雖一起，但因福德不同，吃起來感受也不同。今天我們雖然同住於南瞻部洲，然而佛卻選擇降生於此，可見中國確是無福的邊地，你又何必回去？」但奘師反問說：「維摩大士說太陽照臨南瞻部洲，是為了什麼？」「為除黑暗。」奘師說：「我現在想回國，也是這樣。」大家見奘師離意甚堅，只好去見戒賢論師，稟明奘師離開的意願，希望戒賢論師能留住奘師。戒賢論師問奘師如何決定，奘師恭

敬而堅定的稟告說：「這裡是佛陀的降生國，弟子何嘗不想長留久住？但是弟子這次西來的目的是爲了取經求法，利益眾，承蒙師尊親自教授瑜伽師地論，並且爲我解釋很多方面的疑惑，弟子由衷感激；加上朝禮聖蹟，聽聞了各部的深妙教義，真可說是不虛此行。現在也該是我把在此所學的東西，帶回國翻譯的時候了，一來可使更多人蒙受法益，二來也謹以此表達對恩師的謝意。歲月不饒人，所以不敢再停留。」戒賢論師聽了很高興的說：「這是菩薩的意思，也是我對你的期許，就隨你的意思準備行裝吧！」說完就回房了。

過了兩天，鳩摩羅王果然派人到那爛陀寺迎請奘師，應驗了尼乾子的預言。戒賢論師看完信後告訴大眾：「先前大家曾選定他，等候戒日王的通知要和小乘辯論，現在如果應邀前去，萬一戒日王的通知在這時候來，要怎麼辦呢？」於是告訴使者回去覆命說：「奘師已經決定回國了，來不及前往，請見諒！」不久鳩摩羅王又派人趕來，再奉書致意：「請奘師務必前來小住幾天再啓程，應該不妨礙行程，請勿推辭。」但仍被戒賢論師給謝絕了。鳩摩羅王這下子可火大了，很生氣的再寫一封信，另派大臣親自送去，表示非請不可的決心。戒賢論師看了這封信以後，覺得無法再拒絕了，因爲信是這麼寫的：「弟子本來就是平凡人，貪染世間五欲的快樂，從未想過親近佛法。但自從聽到奘師的名字以後，竟然感覺非常歡喜，身心很暢快，好像有了向佛的意念，所以才渴望見面。然而您卻一再拒絕，不讓他來，這不是要讓眾生長久沉淪嗎？大德繼承如來教化、弘揚佛法，爲的不就是要普度眾生嗎？如今我命大臣再來迎請，如果仍然拒絕，就表示您認爲弟子是不可化導的惡人，既然如此，遠的不說，近代就有設賞迦王逐僧毀寺的事，難道你認爲我沒有這個能力？我說到做到，希望您好好考慮。」戒賢召喚奘師，告訴他說：「這個鳩摩羅王向來善心薄弱，所以國內佛法不普遍。但自從聽到你的名字後，便由衷的想要親近你，誠心的想向你學佛，可能你是他過去世中的善友，好好去開導他吧！如果能誘導他歸敬三寶，百姓自然也會跟隨；否則，說不定還會發生災難啊。」於是奘師告別大眾，跟隨使者到鳩摩羅國去了。

這樣經過一個多月後，戒日王征討恭御陀國回來，聽說奘師已經去了鳩摩羅王宮，既驚又怒，立刻派人去見鳩摩羅王，要他立刻將奘師送過去。然而此時的鳩摩羅王對奘師崇拜備至，當作佛菩薩一樣供養侍候，哪裡肯放人？就對使者說：「要我的頭可以，要奘師，別想！」使者回去照實回報，戒日王暴跳如雷，向侍臣發牢騷說：「鳩摩羅王太藐視我了，爲了一個和尚竟然對我說出這麼無禮的話。」於是另外派了一個使臣去責備鳩摩羅王：「你說要頭可以，那麼現在就請將頭交給侍者帶回。」鳩摩羅王自己知道說錯話了，就趕緊派船護送奘師渡過恆河，赴戒日王宮。鳩摩羅王先在恆河北岸預設行宮，等奘師渡河之後，就先將他安置在行宮安歇，然後自己再親率臣僚去見戒日王。戒日王非常高興，知道他對奘師的敬愛，就不再責備他前日的失言，只問奘師在哪裡。鳩摩羅王回答在行宮，戒日王問：「爲什麼不讓他到這裡來？」鳩摩羅王回答：「您既然禮賢樂道，怎麼可以讓法師來拜見您？」戒日王：「是的，我明白了，你先回去，明天我親

自前去禮請。」鳩摩羅王回到行宮，報告旃師他見戒日王的經過，並且推測說：「戒日王雖然說明天，可能今天晚上就會來。如果他來了，您不必起身迎接。」旃師說：「依照佛法的規矩，本來就該這樣。」初更時分，有人通報河中出現成千的火炬與響亮的步鼓聲，不出所料，戒日王果然乘夜來了，鳩摩羅王立刻率領臣子們到河邊迎接等候。步鼓是戒日王專用的，他出行時，一定有幾百名金鼓手隨從，走一步敲一下，稱為節步鼓，祇有戒日王才能這樣，其他國王不能仿效。

戒日王進入行宮以後，向旃師行頭面接足禮，瞻仰散花，頌偈讚歎後，才向旃師問：「弟子先前邀請師父，為什麼您都不肯來？」旃師告訴他：「玄奘遠道而來，主要是爲了聽講瑜伽師地論，接到您的令旨時，正聽到中間還沒聽完，因此才沒有立刻去參見您。」戒日王又問了一些中國的事情，然後告辭回宮，準備第二天正式的迎請旃師。第二天一早，鳩摩羅王親自陪同旃師渡河，到戒日王宮時，戒日王已經和大臣、法師二十多個人站在宮外等候，見到旃師馬上迎請進宮就座，再奏樂散花，珍饈齋供。戒日王問：「弟子曾聽說您著有制惡見論，希望能看看！」旃師就拿出來給他看，戒日王看後很高興的對在座的小乘法師說：「太陽出來了，螢火蟲和燈燭就失去光亮；天雷響起，就聽不見鑼鼓鑿斧的聲音。如今各位所信奉的宗派，一一被他破斥，請問您們有哪一位能夠出來爲自己的教義提出意見挽救呢？」在座的小乘法師沒有一個能提出反駁的。戒日王又說：「各位平日總是自稱解冠群英，學蓋眾哲，也最早提出不同的見解來毀謗大乘。怎麼今天一聽說有遠客大德要來，就藉口要去吠舍釐朝禮聖蹟逃避呢？我想也知道，必是你們沒那份能耐。」

戒日王真是太高興了，讚揚之餘，仍與大師商討：「您的論著實在是真知灼見，弟子與在座法師都很佩服。但恐怕其他各國的小乘和外道仍然墨守愚迷的教義，故想在曲女城舉辦一次大的辯論法會，通令全印度的沙門、婆羅門和外道，都前來聆聽大乘的微妙義理，以斷絕毀謗大乘的念頭，顯揚旃師的崇高盛德，摧伏他們的貢高我慢。」於是發出通告，令各國國王、論師學人等，齊集曲女城聆聽中國法師的至高理論。詔令發出，戒日、鳩摩羅二王亦陪同旃師來到曲女城會場，總計五印度中有十八國國王來到，精通大小乘的高僧有三千餘名，以及婆羅門及尼乾外道二千多人，還有那爛陀寺一千多名僧眾也趕來集會，這些來自印度各地的博學善辯之士，爲了聽這場精彩的辯論，紛紛帶著侍從趕來會場，一時之間，場內場外盡是人山人海，好不熱鬧。戒日王早就敕令會場搭建二間草殿，其內安奉佛像，並作講堂之用，空間都很寬廣，每間可容納一千多人。國王行宮就在會場西面五百里的地方，法會當天，先從宮中請出佛陀金像，安奉在大象背上的寶帳中，此爲前往會場的隊伍裡最莊嚴的領隊。戒日王則作帝釋天王裝扮，手持白拂侍立右側；鳩摩羅王作梵天王裝扮，手執寶蓋侍立左側，兩人都是頭戴天冠華鬘，垂瓔珞玉。又用二隻大象裝載寶花，一路上追隨佛後，隨行隨散，並請旃師及餘師等各乘大象，依次列隊王後。另外再用三百頭大象，載送各國國王、大臣、大德等，分列兩側沿路梵唄讚頌，魚貫前進。到了會場外，各令下乘，捧

佛入殿安座。然後由國王和法師等依次供養。戒日王首先請十八國國王入座，再請各國高僧一千多人入座，次請婆羅門有名的行者五百多人入座，最後才是請各國大臣二百多人入座，其餘的道俗人等，則安置在院門外面。等內外都入座後，設席供養；另以各式各樣金器道具、三千件上等氈衣供養佛，然後依等次供養奘師及諸大德等。隨後再設獅子寶座，請奘師昇座擔任論主。奘師昇座後先闡揚大乘宗旨，說明作論的本意。又由那爛陀寺沙門明賢法師宣讀全論，另外抄寫一本，懸放在會場門外，遍告大眾，如果有人能指出其中一字錯誤加以駁斥的，奘師願斬首謝罪。結果直到第一天法會結束時，竟無人發言問難，戒日王很是歡喜，休會回宮，王臣僧眾也都退席，各歸行次。

第二天仍然照著第一天一樣迎送導從，一連五天，祇有奘師宣講大乘妙旨，破斥群邪外道，卻沒有人能出面反駁。這時小乘外道之中，有人因為被批判推翻，又沒有義理可和奘師論辯而懷恨在心，打算謀害奘師。戒日王聽到這個風聲，馬上宣告會眾：「凡企圖傷害奘師的，斬首示眾；毀罵奘師的，斷舌懲罰，但為自宗依理申辯的不在此限。」從此以後，有不良企圖的人也不敢妄動了，直到第十八天，仍然沒有人出言反駁。法會最後一天，奘師再三稱揚大乘，讚歎佛的功德，使很多人棄邪道歸正道，棄小乘，師大乘。一旁的戒日王見無人敢辯難奘師，對奘師是益發的敬重崇拜，再度供養貴重的金銀衣物，其他各國國王見狀，也紛紛供養奘師各種珍奇寶物，但為奘師一一婉謝。戒日王又命令大臣在大象背上安置寶座，請奘師乘坐，照印度的風俗遊行全城。但奘師謙虛，不願意這樣做。戒日王為了堅持這項古禮，就以奘師的袈裟代替巡城，沿途讚頌中國聖僧樹立大乘教義，破斥異見邪說，在十八天的論戰中，沒有人敢與他辯論。會場內外的與會大眾都為奘師歡呼，競相讚賞，尊稱他為「木叉提婆」，意即「解脫天」之意。從此奘師的聲望遠播五印。

由於奘師在赴會之前已經向戒賢論師及那爛陀寺的大德們辭行，故行裝等物均隨身攜帶，準備從這裡直接回國。但因戒日王欲在鉢羅耶伽國兩河間立大會場，每五年一次，作無遮大施，請五印度沙門，婆羅門及貧窮孤獨者受施，每期七十五天，過去已施五次，今欲作第六次會，請奘師暫留隨喜參觀。奘師歡喜接受。奘師隨戒日王向大施場出發。大施場周圍十五里內平坦如鏡子，自古人人都希望能趕到這裡來布施，稱為「無遮大施會」（露天沒有遮蓋的意思）。戒日王在會場四周，各約千步，以蘆葦為籬，中搭草堂幾十間，作為庫房，存放各種珍貴物品。旁建長舍數百間，堆積衣服、金錢等日用物品。又於籬外建一大廚房，寶庫前造長屋數百行，好像現在的街市一樣，每行均可容納一千多人休息，曲女城大會許多還沒回去的道俗人等，都來參觀，已到場的受施者就有五十多萬人，場面之大可以約略想見。

奘師參觀完無遮大施會後，就向戒日王辭行，戒日王說：「弟子正想助您弘揚教法，怎麼就要回國呢？」因此又留了十多天。鳩摩羅王一聽說他要回國，也

連忙挽留勸請：「奘師如願長住我國，弟子必當盡心供養，爲您造一百座寺院，幫助您弘揚佛法。」他們的誠懇慰留，使得奘師又滯留了半個多月。但他心裡很是著急，就找機會委婉的對他們說：「中國離這裡很遠，且有山川險阻，聞法較晚。雖知梗概，但因經論不齊，義難周全，所以我冒險來此取經求法。所幸現在已經如願以償，況且我已四十四歲，恐怕來日不多，不能完成譯經的心願，故日夜不敢稍忘回國的事，以寬慰國內賢哲們的殷殷盼望。經上說：『障人法者，當代無眼。』如果強留玄奘，將使我國很多修行人失掉聽法的利益，這無眼的苦報，你們不怕嗎？」戒日王聽完，就打消留他的念頭說：「弟子仰慕奘師的德養，所以希望能常常瞻仰侍奉，但是既然會損害到很多人的法益，也不敢堅持，但不知道奘師想要從哪條路回國？如果由水路走南海，弟子當派使臣護送。」奘師對戒日王的盛情表示感激，但他之前因與高昌王約定回國途中，要再前往拜訪，所以仍然選擇由北方的陸路回去。於是戒日王命人準備金錢資糧，鳩摩羅王也準備了許多珍寶，但全被奘師婉謝，只接受了鳩摩羅王的一條粗毛披肩，作防雨用。貞觀十七年（公元六四三年）五月，奘師正式告別大眾，戒日王和各國王大臣都設餞送別，直至數十里才回頭，臨別分手的時候，大家都難過得哭了。奘師將經像等物，交北印度王烏地多，以軍馬運載先行，緩緩前進。隨後戒日王又托烏地多王巨象一頭，金錢三千，銀錢一萬，供作奘師旅途所需。經過三天，戒日王因思念殷切，忍不住又與鳩摩羅王、跋吒王等，率領數百輕騎追上奘師，再次的送別。這次還加派了四位通譯官，戒日王以素氈作書，紅泥封印，派通譯官先送達奘師所要經過各個國家的國王，交代他們好好的護持，直到奘師回到自己的國境爲止。

（九）林煌洲老師：97.6.12；97.6.19

主題：印度歷史文化發展

一、印度歷史文化特性

古代中國稱印度爲「天竺」、「身毒」，古波斯及阿拉伯稱印度爲「興度」(Hindu)，西方稱印度爲「India」，但其實古代印度自稱其國家爲「婆羅多」(Bharata)。現今的印度爲獨立後的印度共和國，領土僅佔南亞次大陸的一部分，但古代印度版圖不僅涵蓋南亞次大陸，甚至包括中亞、阿富汗、伊朗的一部分。本文所稱的印度是指在近代獨立之前涵蓋南亞次大陸具有地理及歷史意義的印度，也可說是泛指南亞的印度文化圈。

一般而言，歷史的變遷雖影響印度文明及文化的內容及發展，但印度文化的特性及體質先天上主要則是受到地理因素所左右。印度歷史文化始自史前時代綿延至今，既古老且悠久，是世界四大古文明之一，具有如下特徵：(一)、多元且一致：印度並非由單一種族，而是由多種族所構成，因此表現出複雜且多樣的文化特性，但同時卻具有共通的一致性，如衣食住行各地雖有不同但都具有一致的行爲準則及規範。(二)、區域文化色彩濃厚：印度各地豐富且多元的種族及歷

史文化，以及約百分之八十的村鎮比例，造成地區文化意識及認同感重於所謂國家觀念或中央政府。北印度與南印度固然不同，印度各省文化也自有不同，而這又與豐富多變的印度地理環境有關。(三)、亂世多而治世少：始自史前印度河(Indus)文明至今的印度，歷史上紛亂不已，由雅利安人(Aryan)進入印度開始，外族不斷陸續進入印度。中世紀以前，外族多由陸路進入西北印度，而中世紀以後多由印度西海岸進入印度。印度歷史發展由西而東再南向發展至印度半島，真正統一的朝代只有四個，依序如下：佛教的孔雀(Maurya)王朝、印度教的笈多(Gupta)王朝、伊斯蘭教的莫兀兒(Mughal)王朝、基督教的英印(British India)帝國。即便現今印度共和國也非領土統一的國家。(四)、精神文明：自古以來，印度不重視歷史而重視思想，因此，宗教及哲學思想蓬勃發展而成爲印度文化的主要核心內容及成就，如印度教、佛教(Buddhism)、耆那教(Jainism)，對世界文明史具有極大貢獻。(五)、吠檀多(Vedanta)與印度教道統：雖然哲學及宗教學派思想論爭不斷，但終於融合成爲一致的印度宗教哲學思想，而以吠陀(Vedas)與印度教(Hinduism)作爲印度文化的精神內涵及正統。(六)、不斷同化與融合：印度可稱爲真正的民族大熔爐，奧族(Australoids)、荼盧維第人(Dravdians)、雅利安人、希臘人、中亞民族如塞種(Sakas)、大月支的貴霜(Kusanas)、波斯人、匈奴、阿拉伯人、蒙古人、土耳其人(突厥)、葡萄牙人、荷蘭人、法國人、英國人等都在歷史上先後進入印度，爲印度開創多樣的文明並豐富印度文化的內容。我們甚至可說除了史前新石器時代的奧族可能是印度本土民族之外，其他民族或種族幾乎都是外來的。他們彼此經由衝突、學習、吸收、調和、同化而融合成所謂印度文化。

此外，由於長期歷史文化的發展及近現代西方文化進入印度，也造成印度各地普遍呈現不均衡的現象，尤其在社會、經濟方面，因而也成爲現今所見印度文化的另一項特徵。總的來說，印度文化的認識雖不能離開歷史，但由外在的條件而言，地理環境更重於歷史；而由內在的內涵而言，宗教、哲學與社會三者融合成爲一體的印度心靈及生活才是印度文化的主要內容。

二、史前印度河文明

早在雅利安人進入印度之前，印度河流域就已存在一個高度發達的史前文明，它被稱爲「印度河文明」(Indus Civilization)或「印度河谷文明」。在印度與巴基斯坦分別各自建國之後，雖然該文明大部分歸屬巴基斯坦，但印度方面仍陸續發掘出一些新遺址。印度河文明年代約爲西元前 2500—1500 年，興盛期約爲 2300B.C.-1800B.C.，換言之，當雅利安人約於 1500 年進入印度時，印度河文明已經衰落甚至可能已經滅亡。印度河文明是金石併用時代，同時使用新石器與銅器，是目前所知印度最早的城市文明。印度河文明分布範圍遼闊，以印度河爲中心，東西廣約 1600 公里，南北長約 1400 公里，共約 300 個以上的大小遺址，其中多數是村落。由於哈拉巴(Harappa)與摩罕吉達羅(Mohenjo-daro)這兩大城市遺址各位於印度河上游及下游，且是該文明的重心，因而成爲印度河文明的主要代表；同時，也因該文明最早發現於哈拉巴，因此，印度河文明又稱爲「哈拉巴文

明」。

印度河文明遺跡分布地區大致有四：下游的信德(Sind)地區以摩罕吉達羅爲代表、旁遮普(Punjab)至拉迦斯坦(Rajasthan)北部地區以哈拉巴爲代表、古迦拉特(Gujarat)地區、伊朗高原東部的俾路支斯坦(Baluchistan)一帶。綜觀印度河文明各城市遺址，我們得知印度河文明具有以下幾項特色：(一)、規劃性城市文明建築，(二)、對外與美索不達米亞有海上貿易且與農耕經濟並行，(三)、祭司神權與商人政權疑似並行，(四)、非雅利安人宗教社會。

規劃性城市建築主要發現於哈拉巴、摩罕吉達羅、卡里班根(Kalibangan)、洛塔(Lothal)，都是一地一城市的建築，且都由城塞區及住宅區兩部分所構成。哈拉巴似乎出現較早，摩罕吉達羅其次，其他則較晚，其中哈拉巴似乎自始就採規劃性建築，而摩罕吉達羅則是中途變更而出現規劃性建築。通常高聳的城塞區位於西側，而住宅區位於東側。城塞區以大穀倉及大浴池最具特色，至於住宅區則成方整的棋盤狀，街道整齊劃一，住屋多是兩層建築，屋內具有浴室，且備有排水設施。

由城市遺址出土遺物得知：(一)、該文明未發現鐵器，且武器鈍劣而不發達(二)、普遍使用一定尺寸的日曬磚及燒磚。(三)、發現大量印章，可能用於商業印信的封泥或宗教用途。(四)、普遍栽種小麥及棉花，並備有引水道或水庫的灌溉或供水設施。(五)、發現印章上的船隻圖案及港口遺址。(六)、不同人種遺骨共存。(七)、雖有火祭，但不採火葬而採土葬，並有陪葬品，尤其以發現於城市外的多人合葬方式較爲普遍。

印度河文明因較晚於美索不達米亞，且人種、信仰、印章、器物都發現於雙方，且雙方已有密切的海上船隻貿易活動及交流，因此，有人認爲印度河文明由美索不達米亞所開創；也有認爲該文明起源於俾路支斯坦；但似乎學者較傾向主張由荼羅維第人所開創。由於仰賴印度河的氾濫農耕經濟不足以維繫廣大的印度河文明，因而與美索不達米亞的沿海商業貿易活動所得正好滿足印度河文明發展所需。

由於該文明並未發現宮殿或神殿等政權或神權象徵，因此無法直接得知是否存在著類似國家制度或國王的政權或神權政治。但由大浴池、大祭司雕像及宗教信仰推知該文明可能是由一群祭司神權所主宰，而大浴池可能即是該神權的象徵。此外，由於大量使用疑似用於商業活動的印章、沿海商業貿易、代表農業貿易活動的大穀倉，而推測一群商人領袖可能與這群祭司神權共治印度河文明。換言之，它可能是政教合一、祭司與商人共治的城市文明。

該文明可能是一種宗教社會，除可由祭司雕像推知之外，由出土的陶板與上面所刻山羊及牛的圖案經常發現於火祭遺跡中也得知當時普遍盛行火祭。大浴池的結構類似現今南印度的印度教寺廟中浴池設施，似乎具有齋戒沐浴的神聖功能。此外，二次葬法、疑似具有靈魂不滅信仰的骨甕上圖案及小孔設計、疑似精靈遍在主義或圖騰信仰的印章上的動植物圖案、重視孕育及生殖能力的地母神信仰，也都宗教有關。

由於印度河文明並未發現任何文獻，而印章上方的疑似象形文字的圖形仍未解讀出，只能由陸續發掘的遺址及其出土物推知該文明的梗概。印度河文明的衰亡原因說法不一，但可能是由於洪水氾濫、河道改變造成乾涸、與美索不達米亞商業貿易中斷導致經濟力量衰落，終於造成衰亡。至於雅利安人摧毀印度河文明的說法則有疑問，一般認為雅利安人在進入印度之前，印度河城市文明已經衰亡而僅餘下零落的部分村落遺址。

儘管印度河文明的理解仍有許多不明之處或疑點，但無疑地史前印度河文明的發現確實具有幾項重大意義：(一)、印度河文明與美索不達米亞同時期，彼此有商業往來及文化交流，此點確立印度為世界四大古文明的地位。(二)、破除以雅利安人的吠陀文明作為整體印度文化代表的誤解。非雅利安人所開創的農耕文化的印度河文明比雅利安人的游牧文化更為發達，事實上，印度文化是由雅利安人與非雅利安人共同開創。(三)、吠陀文明固然主要是由雅利安人所開創，但現今所見的印度教其中許多信仰已發現於印度河文明，如：火祭、淨水、菩提樹、動物、植物、庶物、母神及女神、祭司信仰、甚至疑似瑜珈坐姿的圖像也已出現。(四)、印度河文明的發現肯定南印度文化，因該文明似乎是由荼羅維第人所創立，而他們被推定為現今多數南印度人的祖先。南印度人因而認識到北印度文化並不優於南印度文化，此點對於平衡南印度與北印度文化具有重要意義。(五)、發現於英國統治印度時期的印度河文明不僅恢復印度民族自信心，也間接鼓舞當時欲脫離英國的獨立運動。

三、古代

游牧民族的雅利安人約於西元前 1500 年自西北印度進入印度河流域，開始印度有史時代，稱為吠陀時期(1500B.C.-500B.C.)。經由神話學、語言學及人種學而得知，雅利安人與歐洲雅利安人同種，在進入印度之前曾共住於波斯而稱為伊朗雅利安人。雅利安人引進馬匹並使用鐵器，在印度河文明衰微之後進入印度，吠陀文明由此開始。他們似乎與非雅利安人既有爭戰也和平共存並學得農耕技術，逐漸定居並形成部落及村落。

吠陀是現存印度最古老文獻，共有四部：《梨俱吠陀》(*Rg-veda*)、《沙磨吠陀》(*Sama-veda*)、《夜柔吠陀》(*Yajur-veda*)、《阿闍婆吠陀》(*Artharva-veda*)。吠陀主要是自然神信仰，屬於神話時期，將自然現象神格化，並加以讚頌及祭祀。前三部內容一脈相承，主要根據梨俱吠陀而來，稱為三吠陀，而阿闍婆吠陀不同於三吠陀，為薩滿信仰，可能原為非雅利安人宗教信仰，內容上包括動植物及庶物信仰、重視母神及女神信仰、咒術等。吠陀讚歌之後有關祭祀儀軌部分的神學書稱為梵書(*Brahmanas*)，而梵書之後是森林書(*Aranyakas*)，神學與哲學並存，內容是有關在森林舉行祭祀及思惟宇宙及自我真理。森林書之後的哲學書，稱為奧義書(*Upanisads*)，內容探討宇宙與人的自我本質及兩者的同一本質關係，是印度哲學的根源，又因列於吠陀的最末，因此又稱為「吠檀多」。這些典籍被認為是創造神梵天(*Brahma*)啓示聖哲而經由口傳流傳至後世，極為神聖，因而被通稱為天

啓經，以有別於聖哲的創作文獻---聖傳經。《梨俱吠陀》約成於西元前 1300-1000 年，稱爲吠陀前期，至於其他上述與吠陀有關文獻大致歸屬於吠陀後期，約西元前 1000-700 年。

除了出現上述重要的口傳文獻之外，吠陀時期的大事爲雅利安人部族之間互相爭戰，並與非雅利安人爭戰，甚至與他們混血，這著名的大戰事約發生於西元前 900 年時的印度河流域的俱盧(Kuru)一帶，它即是記載於後世的《摩訶婆羅多》(Mahabharata)史詩。吠陀後期，印度已由部落社會演變到村鎮社會，已由游牧進步到農耕，並已東向發展至印度河與恆河上游一帶，並稱之爲中央地區，是當時印度文明中心所在。

吠陀後期以後進入佛教時期(500B.C.-A.D.300)，印度文明進而發展至恆河中游一帶，城市逐漸興起，粗造的國家觀念及制度逐漸形成，至佛陀(Buddha, 463 B.C.-383 B.C.)當時已形成所謂十六大國，主要分布於這兩河一帶。此時母系民主政制與父系君權政制同時並存，但兩大強權摩揭陀(Magadha)與憍薩羅(Kosala)都屬於君權政治，各自攻伐並吞併其他諸國，最終摩揭陀統一北印度，從此成爲印度文明中心地，君權世襲的城邦國家觀念就此開始延續至後世。

當時約當西元前五、六世紀，恆河流域諸新興國家較偏離婆羅門中心的俱盧，社會及思想較爲自由，因而產生不同於傳統婆羅門的沙門(sramanas)，如六師外道、佛陀。對婆羅門教展開反思並產生重大衝擊，堪稱爲印度文化史上首次文藝復興運動，但主要在於宗教及哲學方面。此時印度也進入史詩時代(400 B.C.-A.D.100)，因深遠影響印度文化的兩大史詩在此時代編寫完成。此時期又因婆羅門教與沙門思想彼此爭鳴，婆羅門教方面主要有各種法經(dharma sutras)、法論(dharma sastras)的編纂，因而又稱爲經書時代(400 B.C.-A.D.200)，不僅代表社會及法律及宗教規範的《摩奴法論》(Manava-dharma-sastra)的主要部分出現於此時，偉大的梵文語言學家巴尼尼(Panini, 350 B.C.)也處於當時。至於沙門思潮方面，則以佛教、耆那教、順世外道(唯物派)、邪命外道爲主。在佛教方面則由初期佛教所在地的恆河一帶往外傳播至印度其他各地，而進入部派佛教或小乘佛教時期。

此時期在政治上由摩揭陀發展而形成塞須那迦(Saisuna)王朝，之後由難陀(Nanda)王朝取而代之並統一恆河流域大部分地區及部分印度河地區，爲日後的印度奠定統一的政治版圖。難陀王朝時的主要大事爲馬其頓的亞歷山大帝(Alexander the Great)於西元前 326 年進入西北印度的旁遮普(Punjab)，但因難陀王朝強勢軍力與西北印度諸土王聯合而擊退亞歷山大帝，使他未能跨越印度河，另一方面，也因亞歷山大帝長年四處征戰，部將疲累而不欲再戰，因而停戰折返馬其頓。但此次事件在政治上及文化上都未對印度文化有所影響。

此後進入孔雀(Maurya, 322B.C.-183B.C.)王朝時期，該王朝在難陀王朝的基礎上統一北印度及西北印度，並跨越中印度德干(Deccan)高原至南印度，在阿育王(Asoka, 269B.C.-232B.C.)征服東印度卡陵迦(Kalinga)之後，終於統一全印度，是印度版圖首次統一的王朝。阿育王推行和平仁愛的德政，他稱之爲「法」(dharma)

政策，並在印度各地豎立石柱及石碑刻文以及選派正法官至各地宣揚正法，此外，在他推動之下，佛教展開第三次經典結集，自此佛教大藏經完備並以文字記載下來，而由傳教師傳播至各地。傳教師宣教範圍跨越印度而達到阿富汗、敘利亞、埃及、錫蘭等地。阿育王的石柱及石碑刻文卡羅須提文(Kharoshthi)可能是目前已知印度最古文字。由於阿育王曾造訪佛陀遺跡並於所豎立石柱上提及即位年代，據此因而得以推算出佛陀的生卒年代，意義重大。

西北印度犍陀羅(Gandhara)一帶早在西元前 510 年時就曾為波斯大流士王(Darius)所佔領，之後由希臘亞歷山大帝的部將塞流卡士(Seleucus)取而代之，據地為王，並曾派遣馬格斯德聶斯(Megasthenes) 於 302B.C.-298B.C.至孔雀王朝首都華氏城擔任駐印度大使，他曾撰寫使印遊記，但該著作已散失不存。此外，婆羅門政治家考提梨耶(Kautilya)撰著《利論》(*Artha sastra*)，不僅是研究孔雀王朝政經制度的寶貴史料，也成為現今印度政經思想的指導方針。婆羅門教聖典古奧義書約在西元前 300 年以前都已編纂完成，此後所編稱為新奧義書，但少有哲學價值。不僅婆羅教體系六派哲學中的數論派(*Sankhya*)最早出現於此時期(約 257B.C.)，沙門體系的佛教、耆那教也獲得很大發展。

孔雀王朝之後為外族入侵時期(200B.C.-A.D.300)，孔雀王朝滅亡後，統一的印度陷入分裂，巽迦(Sunga, 183B.C.-A.D.71)王朝取代孔雀王朝，而甘華(Kanva, 滅亡於 100B.C.)王朝又取代巽伽王朝。此時期大事主要為希臘及中亞民族先後紛立於印度。駐留於西北印度的希臘後裔印度化而分別建立安息(Parthia, 200B.C.-A.D.50)及大夏(Bactria)，而後者更在 150B.C.擴展進入旁遮普一帶。此外，塞種也於 90B.C. 入侵，而大月支族的貴霜也於西元一世紀左右入侵。這些外族都是由印度西北進入印度。其中塞種在西元 78 年建立塞種紀元，而塞種曆法一直沿用至後世；貴霜王朝以迦膩色迦王(Kaniska, A.D.78-101)最為著名，而佛教正是經由大月支而於西元 68 年傳入中國。

這些外族在進入印度後，部分信仰印度教，但大多信仰佛教，對佛教發展甚有幫助，這可能是由於婆羅門教森嚴的種姓(*varna*)階級制度及觀念不易接納外族，因此外族多數信仰主張種姓平等及具有寬容作風的佛教，例如大夏的彌蘭陀王(Menander)曾與那先比丘討論佛教思想，據說甚至因而信仰佛教；而貴霜王朝迦膩色迦王同時信仰印度教與佛教，據說曾舉行第四次佛典結集，雖未必可信，但大概在他在位之時匯編集成一部重要的佛教論典。在早期印度文化史上，佛教在調和外族文化與印度文化上可說具有重要貢獻。初期佛教至孔雀王朝阿育王時已發展成為部派佛教(the Sects Buddhism)，並延續發展至此時外族入侵時期，其中有些部派因過於探究形上思想而形成保守的小乘佛教(*Hinayana*)，而有些部派則因持不同見解及作風而改革並形成大乘佛教(*Mahayana*, 約西元一世紀)，它們將佛教普及於全印度各地。

此時期文化蓬勃發展，佛教之外，羅門教的六派哲學學派大多成立於此時期，如後來成為印度文化哲學主流道統的彌曼沙派(*Mimamsa*, 200B.C.)、吠檀多派(*Vedanta*, 100B.C.)。婆羅門教吸收佛教及其他思想文化以及民俗信仰而產生新

形式的婆羅門教，稱為印度教，也出現於此時(180B.C.)。有關的重要典籍，如現今所見的《摩奴法論》已於西元 100-200 年成立。而兩大史詩，如《摩訶婆羅多》主要部分完成於此時(200B.C.-A.D.200)，而《羅摩耶那》(*Ramayana*)的最後編製也已完成(100B.C.)。《摩訶婆羅多》中有關神學及哲理的篇章稱為《博伽梵歌》(*Bhagavad-gita*)，它的原型也成立於此時(150B.C.)，至西元後 100 年現存形式已經確立，至今仍被印度教徒視為印度教聖經。耆那教也獲得很大發展，約於西元 100 年時因不同見解分裂為保守的裸身派(*Digambara*)與改革的白衣派(*Svetambara*)。此外，初期佛教的象徵物藝術風格，如法輪、菩提樹、佛塔等，由於希臘人信仰佛教而開始首度以希臘風格雕刻人形佛像，因而產生盛行於西元二、三世紀時風格獨具的犍陀羅藝術。

此外，似乎在孔雀王朝分裂之後，南印度諸國紛立發展，以沙達婆哈那(*Satavahana*, 32B.C.-A.D.320，就是案達羅)王朝為主，而大乘佛教似乎起源於案達羅，受到該王朝很大支持。再者，由阿利卡梅杜(*Arikamedu*, A.D.20-50)遺跡出土而得知當時南印度已與羅馬有貿易往來。

笈多王朝(*Gupta*, 320-540)結束紛亂的局面而統一全印度，進入古典黃金時期，文治武功皆盛，是印度史上第二個統一全印度的王朝。但因白匈奴分別於 454 年、495 年兩次入侵而造成該王朝衰亡。由於笈多王朝版圖擴展至阿拉伯海而得以經由港口與羅馬帝國進行貿易。此外，自西元之初，古印度文化已影響南亞及東南亞諸國，笈多王朝時印度人因航海經商已移居及殖民於東南亞，但多是文化殖民而少有政治殖民。

笈多王朝梵文普遍流行，大量梵文文獻出現，尤其宗教、哲學與文學等方面，原本使用俗語的佛教也不再使用巴利文(*Pali*)而改用梵文。此時，印度教蓬勃發展，如有關神話及史蹟的各種富蘭那(*Puranas*)已於西元 400 年時編成，而現存形式的兩大史詩在四、五世紀時也已成立。被譽為「東方莎士比亞」的文學家迦梨陀沙(*Kalidasa*)的著名詩作如《雲使》(*Meghaduta*)、《時令之環》(*Ritu Samhara*)與戲劇如《莎昆達羅》(*Sakuntala*)皆聞名遐邇而流傳至今。而《五卷書》(*Pancatantra*)則是有關政治智慧的動物人語童話寓言故事，流傳廣泛，影響深遠，西方寓言故事的伊索寓言被認為源自於此書。此時為大乘佛教最盛期，以中觀派與唯識派思想為主，並以那爛陀寺(*Nalanda*, 440 年)為佛學重鎮。西元 400-411 年，法顯曾至印度及錫蘭取經求法，古代中國佛教僧侶西天取經熱潮就此展開。在藝術方面，則以阿姜他(*Ajanta*)石窟的佛教壁畫藝術以及印度教寺廟建築及雕刻藝術如婆羅摩(*Bhumara*)濕婆(*Siva*)廟等最為著稱。

四、中世紀

笈多王朝滅亡後，統一的印度再度陷入長期分裂局面，各地紛紛割據建稱王，而進入漫長的中世紀時期(A.D.600-1200)，堪稱政治上的黑暗時期。在北印度諸國中以戒日王朝為強盛，以曷利沙伐彈那(*Harsavardhana*, 606-647 年)最為著名，由旁遮普擴展而統一北印度，自稱為「北方之王」，他即是中國唐書中所

稱的戒日王，同時信奉印度教與佛教。玄奘於此時至印度那爛陀寺求法(629-645年)，在思想論辯大會中，擊敗小乘佛教及其他學派而聲名顯赫，並將唯識派思想傳入中國而成立法相宗。戒日王因玄奘而得知唐朝並遣使朝覲，王玄策在太宗貞觀及高宗開元年間曾奉旨三次出使印度，兩國關係友好。王玄策曾於戒日王死後，由吐蕃借兵代為平亂，此外，又曾於佛陀成道地迦耶(Gaya)立碑刻銘。義淨也繼玄奘之後至印度取經(671-695年)。由唐朝至宋朝之間，中國佛教僧侶不斷至印度取經求法，約至十世紀伊斯蘭教進入印度以前為止。

婆羅門思潮吠檀多派偉大哲學家商羯羅(Sankara, 700-750年)、羅摩努迦(Ramanuja, 1027-1137年)出現於此時，因而確立吠檀多哲學以及印度教神學的正統地位至今。印度教由於受到聖典《博伽梵歌》的虔愛(bhakti)思想的影響，使得虔愛運動特別盛行於南印度(578年)，進而發展至全印度，深遠影響印度心靈至今。此外，融合民俗信仰所形成的講求神秘力量及儀式的密教(Tantrism)也盛行於此時期，特別是東印度孟加拉地區的帕拉與先那王朝(Pala and Sena, 750-1200年)，普遍見於各印度宗教，尤其印度教與佛教。佛教密教於700年時已成立。佛教密教化一方面雖使大乘佛教更接近民眾信仰，但另一方面也因而模糊佛教根本思想及作風，使印度教與佛教趨於一致，終於促使佛教為印度教所吸收及同化。加上佛教最後根據地超戒寺被伊斯蘭教摧毀(1203年)，佛教因而消失(少許殘存於孟加拉)，但印度佛教早已於800年傳至並發揚於西藏。

相對於「北方之王」的戒日王的霸主地位，西南印度德干地區的首次遮羅其(Calukya, 550-757年)王朝國王自稱為「南方之君」，雙方彼此抗衡，雖曾衰亡但又於973-1189年建立第二次遮羅其王朝，而羅須特羅烏他(Rastraruta, 757-793年)王朝也是德干地區的強權。至於南印度方面，興起於300年的帕拉婆(Pallava)王朝一直延續到888年才衰亡，之後，朱拉(Chola, 850-1267年)、霍沙拉與耶陀婆(Hoyasala and Yadava, 1111-1318年)王朝陸續取而代之。因這些王朝的興盛而使得南印度荼羅維第文化在宗教、哲學、文學與藝術獲得很大成就，以別於北印度雅利安文化。此外，由於匈奴入侵印度，並與印度人種混血而產生拉迦普特族(Rajputs)，繼戒日王之後，於1050年在西印度建立強大的拉迦普特王朝。阿拉伯人也於712年抵達印度信德(Sind)一帶，因而使得蘇菲主義(Sufism)在1050年傳入印度，因它的神秘主義特性與作風類似於印度教虔愛運動，而造成彼此某種程度上的合流，導致至今印度村民不能區分彼此而同樣敬拜這些聖者。

伊斯蘭教約於十世紀時入侵印度，以阿富汗的迦茲尼(Ghazni)王朝的摩牟特(Mahmud)為代表，他本是唐朝時被擊退的突厥人後裔，不斷侵擾西北印度的旁遮普地區及北印度，劫掠財寶並破壞寺廟，長達二十五年之久，但並無政治野心。廓爾族(Ghur)牟茲烏定莫罕穆德(Muizudin Muhammad)於1170年滅了迦茲尼王朝，不僅劫掠且佔領北印度，他的大將古德伯烏定阿巴克(Qutbuddin Aibek)是突厥奴隸，戰績彪炳，北印度寺廟因他而遭到大肆破壞。古德伯烏定統一北印度之後在德里建立蘇丹王朝，稱為奴隸王朝(1206-1290)，之後數個王朝更替，這段時期史稱德里蘇丹時期(Delhi Sultan period, 1200-1500年)，伊斯蘭教徒由此開始

在政治上統治印度。現今德里的古德伯高塔(Qutb Minar)即是他所豎立。

1221 年，蒙古的成吉思汗曾入侵印度，但未造成政治影響，而他的遠親帖木兒是中亞突厥酋長，也於 1398 年入侵印度，並摧毀德里蘇丹時期且取而代之，但他的部將在他死後，在德里獨立另建塞伊特 (Sayyed, 1405-1450 年) 王朝，仍稱德里蘇丹。之後，部將篡位而建立洛蒂 (Lodhi, 1450-1526 年) 王朝，該王朝被阿富汗的突厥王巴布爾(Babur)所滅，德里蘇丹時期正式告終。

此時期在南印度方面主要有潘提耶 (Pandya, 1251-1310 年) 王朝、維迦耶那迦羅 (Vijayanagara, 1336-1565 年) 王朝。後者國勢強盛，盛產黃金，經濟富庶，與羅馬及東南亞海上貿易頻繁。特別值得注意的是，歐洲的葡萄牙人迦瑪(Vasco da Gama)繞過非洲好望角於 1498 年航行至印度。

由於德里蘇丹時期的伊斯蘭文化不同於傳統印度文化，而造成文化的衝擊與改變。例如因波斯文與阿拉伯文與印度語系的興地文(Hindi)混合而產生烏都文(Urdu)，終於成爲至今印度次大陸的伊斯蘭教徒的主要語言。伊斯蘭建築藝術如高塔、清真寺、陵墓也開始出現於印度，並多少混合一些印度教建築特性。一方面由於受到伊蘭教宏偉的建築所刺激，一方面由於軍事及政治與伊斯蘭教對立而祈求於宗教力量，印度教諸王朝也在九到十三世紀之間建立許多宏偉的印度教寺廟，如旃得羅 (Chandella) 王朝所建立的著名的卡朱拉霍(Khajuraho)四大印度教廟群。印度教仍持續發展虔愛運動，羅摩難陀(Ramananda, 1400-1470 年)確立羅摩(Rama)即是至上神的信仰，以俗語唱誦及撰寫宗教詩偈。迦比爾(Kabir, 1440-1518 年)首先調和印度教與伊斯蘭教信仰，廢棄偶像崇拜及種姓制度，他所作的虔愛詩偈平易、優美而動人。難那克(Nanak, 1469-1539 年)也調和印回宗教思想，並主張上帝是唯一而創立錫克教(Sikhism)。

五、近現代

德里蘇丹時期結束後，北印度又陷入紛亂，主要王邦有喀什米爾、馬爾華 (Marwar, 位於現今拉迦斯坦)、古迦拉底(Gujarat)，後兩者爲印度教王邦，對維繫傳統印度文化存續至今頗有貢獻，而喀什米爾爲伊斯蘭教王邦，強制人民改信伊斯蘭教的政策導致該地區百分之九十民眾成爲伊斯蘭徒，因而使得印回衝突延續至今。

阿富汗王巴布爾同時身具突厥與蒙古血統，於 1526 年進駐德里滅了德里蘇丹王朝，建立蒙兀兒王朝(Mughal, 1526-1858 年)，至阿克巴(Akbar, 1556-1605 年)大帝統一全印度，是印度史上第三個統一的王朝。阿克巴大帝時國勢極盛，不僅與印度教強盛的拉迦普特王邦公主和親，廢除印度教人頭稅與寺廟捐稅，採取宗教融合政策，甚至自創「神教」，定期與各宗教領袖會晤討論，自稱爲上帝之子，宣稱其神聖任務爲謀求人民福祉。他又穿著傳統印度服飾，將印度教藝術融入庭園、宮殿、清真寺、陵墓的伊斯蘭波斯及阿拉伯風格。這些果敢及前瞻性的措施鞏固蒙兀兒王朝基業並使它成爲偉大帝國。

阿克巴大帝之後，後繼者又對印度教徒採高壓政策，導致印回軍事及宗教對

立，其中有力代表者為西印度印度教王邦馬拉塔 (Maratha) 王邦創建者須梵耆 (Sivaji)。他於 1677-1680 建立該王邦，目的在驅除伊斯蘭教莫兀兒王朝，以恢復印度教王朝及印度教文化。在他死後，後繼者仍持續堅持與莫兀兒王朝奮戰。在莫兀兒王朝衰落，而英國入侵印度之後，又與基督教文化的英國奮戰不已，最後在 1817 年被英國擊敗，僅保留菩那(Pune)保護地，而名存實亡。馬拉塔王邦對維繫及保存傳統印度文化貢獻不小。

莫兀兒王朝阿克巴大帝時，偉大的印度教詩人吐西陀斯(Tulsidas, 1532-1623 年)以興地文撰寫《羅摩耶那》並加以發揚。另一位印度教詩人蘇陀斯(Surdas)也以興地文傳寫《蘇爾詩海》(Surasagara)，宣揚黑天(Krsna，奎師那)事蹟及信仰。由於他們而使得羅摩與黑天信仰普及至今，並深烙於印度教民眾心靈中。莫兀兒王朝的文化成就主要為繪畫與建築藝術，在繪畫上以精緻畫(miniature)為主要特徵，主題大多為宮廷、宴會、狩獵或人物，以德里畫派著稱。建築上，出現許多偉大建築並留存至今而成為重要文化資產，如紅堡、胡莫庸(Humayun)帝王陵墓、法德錫克波里城(Fatehpur-Sikri)、阿克巴大帝陵墓、喀什米爾的沙羅瑪庭園(Shalamar Garden)、世界七大奇景之一的泰姬瑪哈陵(Taj Mahal)陵墓等。

自葡萄牙人迦瑪因發現至亞洲的新航路而於 1498 年抵達印度之後，歐洲勢力開始進入印度。葡萄牙人於 1510 年已佔領西海岸的果阿(Goa)並於日後成為其殖民地。莫兀兒王朝時，荷蘭、法國與英國陸續由海陸至印度，以爭奪貿易權利並宣揚基督教。1583 年，阿克巴大帝接見英國伊莉莎白一世女王的公使。1608 年，東印度公司(East India Company)獲准在蘇拉特(Surat)設立，代表西方殖民主義入侵印度之史。在羅柏·克萊武(Robert Clive)領導爭戰之下，英國東印度公司獲得豐碩的政治及經濟利益。1757 年在普拉西(Plassey)的決定性戰役，英國終於擊敗法國，從此獨占印度政經利益。1793 年英國以孟加拉作為永久殖民地，並以此地的東印度公司作為征服印度的主要根據地。克萊武成為英國派駐孟加拉首任省督。1857 年，在東印度公司治下，爆發傭兵之亂，雖欲藉此反英，但因各地王邦為求自保而未給予支持，一年之後，亂事被平定。因此，1858 年，英國決定正式接管東印度公司，印度從此受到英國統治而進入英印帝國時期(1858-1947 年)。英國維多利亞(Victoria)女王並於 1876 年成為英印帝國國王。

由於印度民族主義及民主自決意識抬頭，印度人民於 1885 年創立國大黨，以謀求印度自治運動，之後轉成獨立運動以脫離英國殖民統治。回教聯盟也在 1906 年成立，不僅與國大黨共同與英國周旋，同時也為伊斯蘭教徒謀求建國而努力。甘地(Mahatma Gandhi, 1869-1948 年)領導之下進行非暴力及不合作運動，終於在 1947 年獨立建立印度共和國，而回教聯盟則建立巴基斯坦。至於錫克教王邦則因未能建國，而將此政治難題遺留至今。

英國對印度的貢獻主要為引入西方民主政治制度、文官官僚體制、鐵路建設、西式教育。在英國影響之下，孟加拉尤其是近現代印度文化的搖籃。英印帝國時期，主要文化成就有：1784 年威廉瓊斯(William Jones)設立孟加拉亞洲協會(Asiatic Society of Bengal)，收集並研究印度古文物及文獻，因而開始西方對印度

學的研究，並因而促成加爾各答的印度博物館(Indian Museum)首先創立。1921年發掘史前印度河文明，則是世界考古學界的盛事。由於受到西方思潮的衝擊，促使印度教產生社會及宗教改革運動，如梵協會(Brahmo Samaj, 1828年)、亞利安協會(Arya Samaj, 1875年)。印度教文學家泰戈爾(R. Tagore, 1861-1941年)因在孟加拉文學的偉大成就而獲得英國授與爵位，並獲得諾貝爾文學獎，中國五四運動文人如徐志摩等人也曾與泰翁作中印文藝交流。印度教哲學家則以奧羅頻多(Sri Aurobindo)、惟維克難陀(Viveknanda)為代表人物。而近代佛教也因錫蘭佛教回傳至印度而得以復興，特別是1891年在孟加拉創立摩訶菩提協會(Maha Bodhi Socety)以維護佛教古蹟及佛教僧侶教育事業、安貝克博士(Dr. B. R. Ambedkar)推動百萬賤民改信佛教運動以及努力於政治立法。

印度歷史文化長期發展的結果，造成現今印度各地區或各省各具地方文化特性，由各地文物、古蹟、文獻、宗教及社會習俗可見一斑。經由宗教家與哲學家的睿智，一方面雖然得以將分歧多元的種族、語言及文化調和成趨於一致的印度社會文化，但不同宗教信仰及思想卻形成各自獨具的宗教意識，反而成為今日印度文化衝突的來源，如印度教、伊斯蘭教、錫克教與基督教之間的紛爭。雖然如此，印度歷史文化確實具有強韌的生命力及脫俗的精神力量，在變遷的歷史洪流中及人文地理環境中，以包容、非暴力、吸收、同化、融合的文化特性，將固有的多元文化融合成所謂傳統印度文化，而與中世紀後的外來文化既有所區別，也有所調和，既有所維護，也有所變革，而形成今日所見的印度文化---既一致又多樣、既宗教又世俗、既傳統又變容。

四、研讀成果：

(一)黃運喜老師：

黃運喜老師為學生做全書之導讀，並由書中所載，整理出新疆、中亞、中東和印度等各國的宗教概況。從黃運喜老師的史學觀點，了解到《大唐西域記》是新疆、中亞、中東、印度地區非常重要的史學文獻，是現代學者研究上述地區歷史的佐證資料。也可從中了解到大、小乘佛教在當時的傳佈情況。從中，也讓學生獲知當時這些地方的僧伽藍所和僧眾人數，了解佛教發達的情況。

(二)陳一標老師：

有關部派佛教在思想義理的部分，陳一標老師很有系統地講授原始佛教、部派佛教，一直發展到大乘佛教及密教的佛典與思想。如此繁複之佛教發展史，經由陳老師圖表式的歸納整理，使學生能一窺全豹，全面概括性的掌握。

(三)昭慧法師：

昭慧法師為以生動活潑的方式，舉出許多生活實例，來解說嚴肅的戒律學，理解戒律的真正精神本於慈悲的「自通之法」；並從《大唐西域記》中剖

析玄奘對於戒律的態度。讓學生獲知玄奘大師即使在面對不同風俗民情時，卻能牢牢掌握住「令正法久住」與「護生」的原則。無論如何入境隨俗，他總是堅持不食酒肉；他會因時因地制宜「隨方毘尼」。面對帝王的崇高禮遇時，他卻不落驕慢，一心一意求法、學法、弘法及譯經，他全力於弘法度生的崇高志業與精神，是值得學生學習的。

(四)黃清連老師：

黃清連老師講授絲路文化及飛天藝術，其中對於飛天藝術的發展，有深刻詳細的說明，並配合圖片解說，讓學生對於飛天藝術的形成與發展、各種形態，有更確切的認識；原來飛天源自於古印度，指天宮中的供養天人和禮佛、舞樂的天人；經由一千年的演變發展，再融合中國道家「羽人」之觀念，而形成中國化的造型；相較於西方文化中長翅膀的天使，東方乃以衣裙和飄帶表達出在空中、雲間飛舞；又依佈局、造型和職能的不同，分為藻井、環窟、法會、六臂、散花、托物等多種飛天；而中國飛天藝術從北涼、北魏的萌芽期、隋朝的創意期、唐朝的鼎盛期，乃至於宋、元的衰落期，紛紛展現出不同風貌，對於如此細膩之佛教造形藝術研究。從黃清連老師的絲路文化概論及絲路佛教藝術中，領略到敦煌藝術飛天之美，是藝術中的瑰寶。

(五)張文玲老師：

張文玲老師本身具備的藝術專業素養外，更勤於田野調查的實踐。她以自身親臨現場進行拍攝，再配合史料文獻進行比對；讓學生透過《大唐西域記》得來的印象，能進一步的理解古今之對比。張文玲老師解說中亞及印度的佛教聖地、遺跡、藝術與文化，佐以豐富的實地照片，讓學生有如坐時光倒回機，回到當時當地，身歷其境；看到現代考古挖掘的遺跡，再回想起玄奘大師當年之艱辛與風采，內心五味雜陳，百感交集，其震撼與感動，實非筆墨所能形容！

(六)陳弘昌老師

陳弘昌老師以親切幽默的口吻展現出他深厚的文學素養，使得《大唐西域記》中的難辭彙釋不再那麼艱澀枯燥。陳弘昌老師在談到翻譯時，先談談中文構詞學，詞的形狀、樣貌，一個詞的詞義有褒揚的正面義，如：莊嚴、華麗。另有貶的反面義，如：畜生、餓鬼等。我們可以用藝術分析法來解析一詞，即對詞義意要素深層的分析。而語義場就是以一概括語為核心，同其它與之有關的語義所形成語義範圍。它是按概念體系劃分。屬一個系列中的詞，都從屬於一個較大的類概念。陳老師以「人」來比喻詞彙學中的詞構、詞義、詞素、詞語場等，活化了這些名相；更舉余光中的〈鄉愁〉一詩來解釋「頭」字乃詞綴，讓一個沒有生命的字頓時充滿著文學藝術之情感，文字的力量果然不同凡響！

(七)簡聖宗老師

簡聖宗老師也是這個課程的 TA，因他的碩士論文是寫《大唐西域記》的傳說故事，現在博士班就讀，對於各類的高僧傳均有很深入的研究。在兩次上課中，講述了許多《大唐西域記》的傳說，如龍王的傳說、婆羅門教徒煉丹的故事，這些故事後來影響中國文學相當的深遠，形成唐代的傳奇小說，如膾炙人口的〈柳毅傳〉、〈杜子春〉就是脫胎於《大唐西域記》。其他如「波吒釐子城的由來」、「阿奢理貳伽藍」、「質子寺」、「娑摩洛僧伽藍」的傳說，真是讓人驚奇萬分。傳說也許不是歷史，但其反應的故事背景，卻是一個國家、一個民族的起源或英雄故事，故事結構不一定具嚴謹性，但往往讓人也讓人有很多的想像空間。

(八)李德會老師

李德會老師留學印度，精通英文與梵文，對於印度的佛教勝蹟以及印度學者對於玄奘學的研究均瞭如指掌。在兩次上課中，李德會老師以《大唐西域記》的記載為經，玄奘三藏法師在印度的行程為緯，如敘說故事的方式並佐以實地照片，娓娓道來，讓人恍若進入時間隧道，與千年高僧進行對話。李老師還提到：由於玄奘三藏法師的巧妙介紹，讓唐太宗與戒日王，兩位中、印名君能因精神契合，相互欣賞而展開正式的中印外交關係，而有王玄策出使印度的佳話。另戒日王初見玄奘，即質疑為何當初召喚不立即前來？與唐太宗初見玄奘時問，當初為何私自出關？兩人的問話與氣勢如出一轍，而玄奘的答話，也是不卑不亢，讓兩位君主都有下台階，又不失自己的身分。這些深具智慧的應對，如非熟讀《大唐西域記》、《大慈恩寺三藏法師傳》是不易發現的。

(九)林煌洲老師

林煌洲老師也是留學印度，專精於印度教的研究，自己也是印度教徒，為台灣少數的印度宗教與印度文化研究者。林煌洲老師在第一次上課中，除講解《大唐西域記》第二章的「印度總論」，另發給每位同學一篇論文：〈印度歷史文化發展〉，使同學很快的瞭解印度歷史與文化發展。在第二次上課中，林老師特別提到玄奘大師的立場為護持佛教，所以對於佛教以外的祆教(拜火教)、印度教(前身為婆羅門教、吠陀教)、耆那教(塗灰外道)等，均以「外道」稱呼。(他對於這一稱呼並不完全同意)透過林老師的實地考察相片與解說，同學們對於印度教有更深一層的認識。另外，林老師也說，許多人以為現在的印度人重視精神生活，宗教信仰會列為生命中的第一項，印度人在年老時會離開家庭，到遠方雲遊修行。但事實上，賺錢永遠是印度人生命中的第一順位，宗教生活是列在各項需求的滿足以後。現在印度人到年老後，已很難看到離家修行的「梵行者」。

五、議題探討結論：

(一)黃運喜老師：

議題探討：從玄奘所經過之地區當時的伽藍狀況，我們看到的佛法流布情形如何？以及其他宗教的發展狀況是如何？

綜合結論：

玄奘於公元七世紀從中國前往印度求法，途經新疆、中亞、中東、印度等地區，由於這些地區的佛教正處於面臨蛻變前的一個關鍵時期，所以《大唐西域記》的記載就成為我們今日瞭解這些地區的最佳史料。

從印度佛教史的角度而言，七世紀前半段時期，印度佛教是處於大乘佛教的中期，唯識思想為印度最盛行的佛學思想，但在同時的小乘學說依然有人研修，在《大唐西域記》中可以看到上座部、大眾部、說一切有部、正量部僧團的活動。如將佛教與中亞、中東的拜火教(祆教、瑣羅亞斯德教)以及印度的外道(婆羅門教中的濕婆神—佛教稱自在天、塗灰外道、裸形外道；耆那教—佛教稱呼尼乾子外道、塗灰外道)等記載比較，佛教的競爭對手還真不少。

從《大唐西域記》所記載各地區的僧伽藍總數、僧侶人數、所屬宗派等來看，當時新疆、中亞、中東、印度地區的伽藍數有許多已毀損，僧侶人數不多，若與經典所載盛況或法顯《佛國記》比較，佛教的勢力確實是一直在衰退中。一百年後，伊斯蘭教在中東、中亞興起，婆羅門教復興改稱印度教，在在均造成佛教的威脅，《大唐西域記》許多記載，可說是夕陽西下前的餘暉。

(二)陳一標老師

1、議題探討：解脫道與菩薩道有何不同？

綜合結論：

解脫道四道之一。乃於無間道斷惑之後，生出一念之正智，以此正智證悟真理之位。此一正智，乃解脫迷惑之智，故稱解脫道。無間道則為煩惱正行斷滅之位，為解脫道之前位。解脫道、無間道，再加上加行道、勝進道，稱為四道。修行解脫道的方法為修習四諦、八道、三十七道品。

菩薩道指菩薩之修行，即修六度萬行，圓滿自利利他，成就佛果之道。故菩薩道乃成佛之正因，成佛乃菩薩道之結果；欲成佛，必先行菩薩道。大乘佛教以修行成就菩薩果位為主要目的，與原始及部派佛教成就阿羅漢果不同。

2、議題探討：部派佛教對於三世是實有或無的主張如何？

綜合結論：

三世又作三際，指去來今、去來現、已今當。世，為遷流義。乃過去世（過去、前世、前生、前際）、現在世（現在、現世、現生、中際）與未來世（來、

來世、來生、當來、後際)之總稱。現在世與未來世合稱為現當二世。所謂三世，指一個人現在生存之現世、出生以前生存之前世及命終以後生存之來世。又有以現在之一剎那為中心，及其前後稱為三世者。或以劫為單位，賢劫為現在，以此而建立三世。一般佛教均以時為假立者，然勝論外道或時論師則視時為實在者。至於由過去之業因，所招感之現在果報，此種三世因果應報之理，即稱三世因果；而出現於三世之佛，則稱三世諸佛。小乘主張一世一佛；而大乘認為空間充滿十方諸佛，在時間上普現於三世，此稱十方橫化、三世豎化。總括而言，各宗派對於三世之觀點有下列四說：(一)有部認為色、心等有為法之法體，係有滿於三世而為實有，故稱「三世實有，法體恒有」。準此而言，則「過去法」與「現在法」無法安立。對此，大多由類、相、位、待之不同，而有種種異說。其中，有部以「位」之不同為正義，而認為法體乃普有於三世之實在，法體本身雖無三世之差別，但以其作用之標準衡量，未起作用時之法，稱為未來法；現在正起作用者，稱為現在法；而已起作用者，則稱過去法。以上係對「現在即是一剎那」之說而言者。(二)大眾部與經量部認為，於現在一剎那所起者始為實有，而過去與未來法皆無（非存在）。此即「本無今有，有已還無」之主張。故以過去法為曾有、未來法為當有，而說明三世，此即稱「現在有體，過未無體」。

(三)釋昭慧老師

1、議題探討：何謂「羯磨法」？在僧團中，行使羯磨法的作用為何？

綜合結論：

羯磨，是梵語 karma 的音譯，意譯是「業」，乃是授戒、說戒、懺罪，以及各種僧事的處理，所以又被解為「辦事」或「作事」。這是屬於作持的戒。若以現代的術語解釋，佛教的羯磨法，便是一種特有的議事法或會議法；沒有健全的議事法，絕難產生理想的民主制度，佛教僧團之能完全合乎民主精神，便是由於羯磨法的功效。通常所說的「僧事僧斷」，也就是以僧團大眾的意見和力量，來解決僧團大眾之中的各種事業，能夠團結僧團大眾的，便是羯磨法。成就善舉，要靠羯磨法；去除惡業，也要靠羯磨法；成善去惡的主宰，雖是僧團大眾，僧團大眾之能成善去惡，仍有賴於羯磨法的促成。所以，一個沒有會議的團體，絕不是民主的團體，一個不行羯磨法的僧團，也不可能是六和敬的僧團。中國的叢林，清眾可以油瓶倒了不用扶，事事有常住上的執事們負責，這在粗看起來，是為成就清眾的專心修持；叢林的清眾是安寧的、是有福的。但從另一角度看，一切的僧團事務，全由少數的執事們包辦而不讓清眾參與其間，甚至僅由方丈監院的中央集權，那就不能合乎六和敬的精神了。

2、議題探討：何謂「懺悔法」？行使懺悔法的功用為何？

綜合結論：

懺悔二字乃是梵語懺摩 ks.ama 的音義合譯，梵語懺摩，華語是悔過，譯成懺悔，既存其音，又明其義。照原意來說，懺摩（乞容恕）與阿鉢底提舍那（說

罪)，不可以混合解釋，也 不可以混合應用的；但在中國，已把它們兩者的界限混合在一塊了。所以說到懺 罪，也含有悔罪，說到悔罪，也含有懺罪。比如作法懺、取相懺、無生懺，既可稱為三種悔法，也可稱為三種懺法。在僧團中，若不幸犯戒，除非是重罪，否則必須發露懺悔，以求清淨。大乘戒不到佛果，不能絕對不犯，不能絕對清淨；小乘戒不到阿羅漢果，不能絕對不犯，不能絕對清淨。所以凡是佛戒，除了重罪，均有悔罪的方法。這是 佛的慈悲方便，如果一切戒，只有犯法而沒有悔法，那麼，任何一個眾生也沒有 學佛成佛的可能了。

3、議題探討：玄奘大師在西行求法中，遇到小乘佛教徒時，對於自己所持的戒律是否有開遮？

綜合結論：玄奘大師在西行求法中，對於根本戒是不打折扣的依教奉行，如在嚴持「不飲酒、不食肉」戒方面，仍是甚為堅持，毫不含糊，也不肯打絲毫折扣。但在非根本戒上，往往在禮貌上客隨主便，會有入境隨俗的情形發生，如接受高昌國王所贈的物資(大部分轉捐當地寺院)，與高昌國王結為異姓兄弟等。

(四)黃清連老師

議題探討：史坦因從新疆、敦煌帶走或買走許多珍貴的文物，其是非功過如何？

綜合結論：

當初英國探險家史坦因以極低廉的代價，從敦煌道士手中，購買了大批的文獻資料，從民族的立場上看，英國人是小偷，但以學術研究的觀點來說，此人保存了大批重要文獻，貢獻頗大。但這也引發了另一個問題：學術倫理，亦即學術研究是否可以無限上綱而不擇手段？這個問題值得我們深思。

(五)張文玲老師

1、議題探討：現存的中亞佛教藝術有何重要性？

綜合結論：

中亞自古以來，便是多種民族共同生活在一起的地區，扮演中亞歷史的三個主角為中亞各地的城邦國家、草原民族以及周遭的各大帝國。歷史上曾叱咤風雲，並締造了偉大文化的亞歷山大、波斯兩大帝國，其領土皆未能橫跨中亞東、西兩半，漢、唐兩朝對西域的開拓，雖有越過蔥嶺，但其勢力範圍，僅佔了中亞東半部及西半部的一小部份，且為時並不長。反觀匈奴、突厥、回紇及後來的蒙古，他們都是崛起於中亞本地的草原民族，在其強盛之際，疆域都曾跨越帕米爾高原，且其稱霸於中亞的時間也有百年之久。這些民族在政治上主宰了中亞地區，文化上在該地區也留下深遠的影響，隨著考古的發掘，我們看到了過去只見其名不見其物的中亞遊牧民族文物，這些文物顯示了中亞地區的文化有地域性的傳統。而就目前現存的絲路佛教藝術看來，中亞周邊的古老文化透過商旅、宗教

等非政治性活動，也使中亞在藝術上廣泛地受到影響，如印度文化便是一例。就在中亞及其四周各民族政治勢力相互消長，以及彼此間文化交流的歷史背景下，形成了中亞藝術多元化的特佳。

2、議題探討：新疆石窟壁畫受到那些文化風格的影響？

綜合結論：

有著廣大草原、沙漠和綠洲的新疆，由於商業的往來及四周帝國勢力的擴張，以致於這塊地域不斷接觸外來文化，尤其是在東西陸路交通一絲路沒落之前，各綠洲王國因其特殊的地理與歷史環境，使得他們無法醞釀出具單一純然民族色彩的文化。從現存新疆的幾個著名石窟壁畫得知，古西域三大文化及佛教重鎮—高昌、龜茲、于闐，都同時受到來自印度、犍陀羅、波斯和中原地區的文化影，而其所遺存的文物則除了這些文化古國的影子外，還有相當可觀的本土色彩。各地的本土文化有些外傳而影響到其他地區。例如：龜茲式的中心洞窟形制就相當完整的呈現在吐魯番的土峪溝石窟中，並影響到敦煌及雲岡一帶。有些則只在本地發展，如菱格本生畫便只見於龜茲地區，而不見於其他綠洲上。

(六)陳弘昌老師

議題探討：就詞彙的內容而言，《大唐西域記》有那些特點？

綜合結論：

中土與西土之風土人情都有差異，所以玄奘敘述其經歷，就有許多中土所無的事物。從詞彙看許多新事物，玄奘用音譯或音譯加經類名的方式，引入如「迦奢」、「舍利」、「菩提樹」，各種樹木、果實的名稱，如「菴沒羅果」、「菴弭羅果」、「末杜迦果」、「跋達羅果」、「劫比他果」、「阿末羅果」、「鎮杜迦果」、「烏囊跋羅果」、「茂遮果」、「那利薊羅」、「卑鉢羅」、「尼拘律」、「練若」、「瞻博迦」、「瞻部」、「娑羅」、「波吒釐子」、「旃檀」、「迦尼邊」、「那羅雞羅」、「鉢曇摩羅伽」等都是。另如印度的僧衣就有「僧伽胝」、「僧卻崎」、「鬱多羅僧」、「射諾迦」、「橋奢耶衣」、「菴摩衣」等。這些語詞大大打開了國人的視野，而不會只看到華夏中國，獨尊獨大。

(七)簡聖宗老師

1、議題探討：《大唐西域記》與《西遊記》是兩本性質截然不同的作品，但對中國或世界產生重大的影響，討論《西遊記》對於民間的影響有那些？

綜合結論：

古代教育不發達，加上自唐代中期以後佛教逐漸衰落，一般民眾的理解並非經法師講道或自己閱讀經典，而是透過寶卷、話本、章回小說等來瞭解。如依「大香山寶卷」來認識觀音菩薩，認為觀音菩薩就是妙善公主。二、同樣的情形，一般民眾依「目蓮救母」的故事，認為地藏菩薩就是目蓮；認為《西遊記》中的

唐三藏(唐僧)就是玄奘。《大唐西域記》與《西遊記》的關係，就像《三國志》與《三國演義》的關係一樣，《西遊記》的故事淵源於《大唐西域記》；《三國演義》的故事淵源於《三國志》。二者之虛實相間，但感人的故事情節，使玄奘或三國人物成爲家喻戶曉，但也造成國人對歷史不少的誤解。

2、議題探討：從《大唐西域記》到《西遊記》之間，玄奘故事有何轉變？

綜合結論：

玄奘西行求法，在當時的中國、西域、中亞、中東、印度諸國，就成爲膾炙人口的故事，並在後代不斷的流傳，與加油添醋的附會，使得故事愈來愈偏離史實。如唐末五代時敦煌的壁畫有無名求法僧伴隨一隻老虎，後來這隻老虎變成一隻猴子。到了五代末宋初時的《三藏取經詩話》中又增加一隻豬精及一位野僧。北宋時開封城內有許多說書人，他們活神活現的講說唐僧，有補充一些像唐太宗遊地府等故事。最後明代的吳承恩集其大成，結集成爲現在通行的《西遊記》。

(八)李德會老師

議題探討：玄奘大師在印度訪問了那些屬於「部派佛教」的國家？在訪問途中各學習那些經論？

綜合結論：

玄奘大師初抵健陀羅國(今巴勒斯坦白夏瓦)，是地乃古來賢聖如無著、世親、法救、脇尊者所出地，亦即「說一切有部」北傳師承之重地，早由阿難弟子摩田提(末田地迦)所開化。說一切有部論師、毗婆娑師、阿毗達磨論師之策源地。故大師盤桓甚久乃去。再到附近之烏仗那國訪問，這裏是秘密瑜伽要地，夙稱金剛乘密四大聖地之一。傳宗派之「法上部」、「法勝部」、「賢首部」、「巨量部」、「密林山部」四派，亦有部論師最早教化區域。摩舍羅國爲末田地家尊者世友宣教造論之地，玄奘大師特留住二年，學習經論。並至世親弘法地訪問，在僕底國詣突舍薩那寺，有大德好風儀，善三藏，造《五蘊論釋》，《唯識三十論釋》，停留十四個月，學習《對法論》、《顯宗論》、《理門論》。

在訪答摩蘇伐那伽藍，是處爲佛滅三百年迦旃延尼子論師，於此造《發智論》，故特來一訪查聖蹟。循轉赴中印度遊學，訪秣兔羅國，尋覽舍利弗、文殊師利大士等塔寺。薩他泥濕伐羅國，聽取經部《十住毗婆娑論》，住一冬半春乃離開。再訪秣底補羅國，爲眾賢菩薩壽終處，眾賢論師作《俱舍論》對世親之《俱舍論》，破其所執，爲新維識之健者。又就學《薩婆多部》一年半，然後轉往憍賞彌國，訪世親造《唯識論》處，訪摩訶提婆造《識身足論》處，至室羅伐悉底國訪「給孤獨園」。再至劫比羅伐罕堵國訪淨飯王故宮殿。至吠舍離國，摩揭陀國訪古蹟。終至摩訶提國之「那爛陀寺」。

(九)林煌洲老師

1、議題探討：近代印度教有那些派別？

綜合結論：

印度教主要有以下諸派：

(1)毗濕奴派---又稱為毗濕奴教，此派把毗濕奴神及其化身看作最高神，認為它「世界之父」、「萬物之友」。形成於十二世紀中葉，主要流行於印度北部和西海岸地區，其教義淵源於後期的《奧義書》、和早期的《往世書》和史詩《羅摩衍納》、《摩訶婆羅多》等。認為念神名和坐禪可以獲得解脫，主張苦行、素食和禁慾。

(2)濕婆派---又稱為濕婆教，主要崇拜濕婆神。這是一個很有影響力的教派，成立於四世紀，笈多王朝諸王和七世紀的戒日王都是虔誠的濕婆教徒。教義理論由三個概念所組成：主（即濕婆）、家畜（自我）、繩索（物質和業的束縛），認為自我脫離了物資和業的束縛之後，才能達到類似濕婆的狀態。此派主張修練瑜珈和苦行，認為獲得解脫的方法有坐禪、念咒、唱歌、跳舞、哄笑、塗灰和模仿牛的叫聲，所以佛經稱它為塗灰外道，它的教義主要是要種姓分立、業報輪迴和靈魂解脫等理論。

(3)性力派---主要崇拜濕婆之妻難近母、毗濕奴之妻吉祥天女、梵天之妻娑羅室伐底等女神，認為這些女神的性力是創造宇宙萬有的根源，盛行於孟加拉、奧里薩、阿薩姆等。其派別有左道派和右道派，左道派主要的儀禮為四類：A 犧牲：用動植物或人身作供物；B 輪座：用同數目的男女在深夜輪座雜交；C 瑜珈：用特殊的瑜珈觀法；D 魔法和咒術。右道派是從左道派中分出，其祭祀和儀式公開，祭祀在一般寺廟中舉行，信徒較多，除了舉行宗教活動之外，還注重社會改革，反對歧視婦女和寡婦陪葬。

(4)伽比爾派：中世紀虔誠派虔誠運動中出現的派別，創始人伽比爾，宣稱宇宙最高的實在或神既可稱梵天、毗濕奴或濕婆，亦可稱為安拉或其他神，主張印度教徒與伊斯蘭教徒要團結，反對偶像崇拜、種姓分立和歧視婦女，該派在民間有相當的影響力。

(5)梵社：為近代印度教改革運動中首先出現的團體，反對偶像崇拜、種姓分立、歧視婦女和敵視異教等，提唱現代教育和西方科技，對印度近代啟蒙運動和民族主義起過重要作用。

2、議題探討：印度教有那些重要節日？

綜合結論：

印度教主要的節日有很多，比較大的節日有十幾個，例如每年二月的空巴節、三月的好利節和羅摩節、五月的恆河女神節、六月的札格納特乘車節、七月的黑天旋轉節、八月的黑天誕辰節和難近母節、十月的吉祥天女節和伽利節、十一月的燈明節等。

空巴節(Kumbh Mela，梵文 Pancararsika—無遮大會)，為世界上規模最大的宗教節慶，唐代時的玄奘曾參觀過此一盛會，舉行地典在阿拉巴哈德(古稱鉢羅耶伽—Prayag)，位於亞木納河與恆河的交會口。現在的空巴節參加人數可達一千五

百萬人以上，在祭祀濕婆神後，所有信徒均分批下水沐浴，以消除罪業。

沐浴節是毗濕奴派重要的節日，紀念札格納特(Jagganath，為毗濕奴的化身)降落凡界，每年印曆額沙茶月（相當於國曆六、七月）舉行。祭司把札格納特及其弟大力羅摩、其妹蘇婆特羅的神像從廟宇抬出，用一百零八個水罐的水，在太陽升起前給予神像沐浴，並塗上油，然後把神像高舉，以便讓更多的人看到。毗濕奴派認為，只要看到札格納特神像，即可免除輪迴之苦。

札格納特乘車節也是毗濕奴派的重要節日，主要盛行於奧里薩邦的普里城，在沐浴節後的十五天舉行。印度教認為：札格納特(毗濕奴的化身)沐浴後，需要乘車出來走一走。教徒們用車把札格納特神像拉出來，漫遊十四天之後再放回原來的寺廟。這個節日的規模相當的大，往往有幾十萬信徒參加。相傳投身於札格納特神像的車輪底下，被軋死後可以升天。

黑天生日節於八月八日舉行，節日期間，教徒不吃飯，對黑天神像進行禮拜並且在河中沐浴，誦讀史詩《摩訶婆羅多》，對婆羅門進行佈施。除十節於每年國曆五、六月舉行。印度教認為，在此節日期間，在「恆河」中沐浴，可以消除穢語、謊言、毀謗、騷語、盜竊、暗害、盲從、貪欲、惡、意慾望等十種罪惡，故享有『除十』之名。還規定沐浴時需念咒，度水十次，婆羅門佈施穀物十碗、牛十頭，並禮拜恆河神像。

好利節是紀念黑天神的重要節日，每年國曆的二、三月舉行。在這一天，教徒們興高采烈地跳舞，向路邊的人群灑紅粉或紅水，所以又稱為「灑紅節」。

六、目標達成情況與自評

本計畫的原目標為：(一)原典閱讀能力的培養。(二)多元化的學習，結合思想(義理)、戒律、佛典語言、歷史、地理、藝術、文學等相關領域，開闊視野，培養治學的氣勢與格局。(三)培養學員歸納、分析、比較、綜合的能力，並可不借用二手資料來論玄奘三藏法師。(四)增進學員討論問題的能力。

對於一位想要從事佛學研究的人來說，研讀經典是必備的能力，這學期所開設的《大唐西域記》專題研討，即是針對培養經典閱讀能力非常好的課程。經過十二週的學習之後，選課同學對於這門課程有非常深刻的體會：

第一，多視角的學習：透過不同專業研究領域的教授們對同一部經典的不同角度的詮釋與解析，讓學生對於整部經典的了解產生更深化與廣化的效果，藉此可以訓練學生多元的思考向度。例如：從歷史、佛教思想、佛教戒律、藝術、詞彙、社會、文學等等不同層面來解讀經典，而且所深入每一個面向之後都自成一門專業。

第二，培養讀經的能力：經典的年代距離現代，由於時空遙隔，其內容乃至語言文字的表達，對於現代人已經產生隔礙，有時並不容易去解讀其中的意旨，但是透過老師的帶領與自己的親自研讀之後，更能幫助學生深入掌握了解經典中所要透顯的經旨與要義。

第三，培養研究實力：由不同老師的身上，可觀察與學習不同的研究方法，根據其性向與志趣的不同，呈顯出不同的治學風格與研究態度，這些都可作為學生未來從事研究時效法與學習的典範。

這學期選課學生有 28 名，幾乎是所有日間部一、二年級研究生的總額，從學生的上課反應與心得報告中得知，本計預期目標可以順利完成。

可喜的是，有兩位同學在《大唐西域記》中尋找碩士論文的題目，其中一位已於今(97)年 6 月通過碩士口試，題目為：《玄奘三藏法師政教分際之研究》；另一位題目為：《大唐西域記中的窣堵波研究》，目前正在撰寫論文中。

七、執行過程遭遇之困難

(一)本計畫在執行過程中並未遭遇大的問題，唯一的困難是在網頁製作方面，由於計畫主持人、TA 為文史科系出身，對於電腦技術及網頁製作功力較弱，可說是邊摸索邊上網，無論是內容、美觀設計及速度均讓人感到不滿意，這是亟待改進之處。

(二)本計畫的主讀人均學有專精，每人兩次的導讀與資料補充，還要照顧同學的發問與引導討論，時間往往不夠用，其中林焯洲老師還因討論熱烈而趕不上班車，如能將每次上課時間改為三小時，將更能暢所欲言。

(一)歷次上課照片

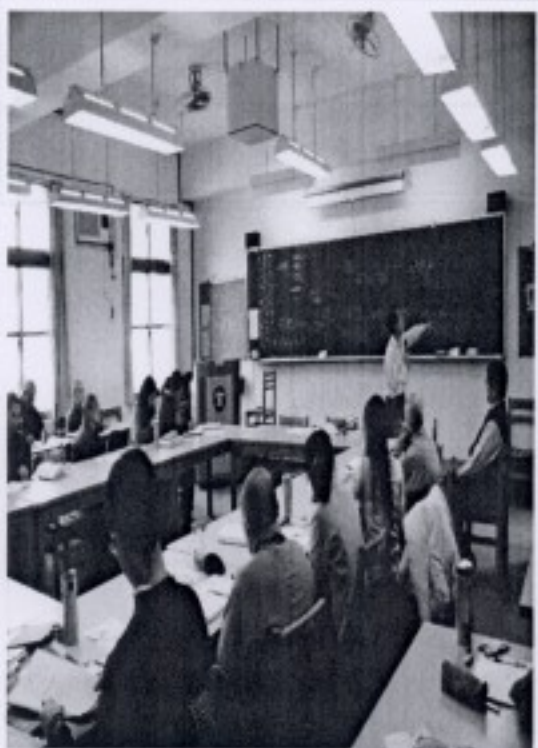
研討與教學雜誌 28



第一次上課



第二次上課



第三次上課



第四次上課



第五次上課



第六次上課



第七次上課



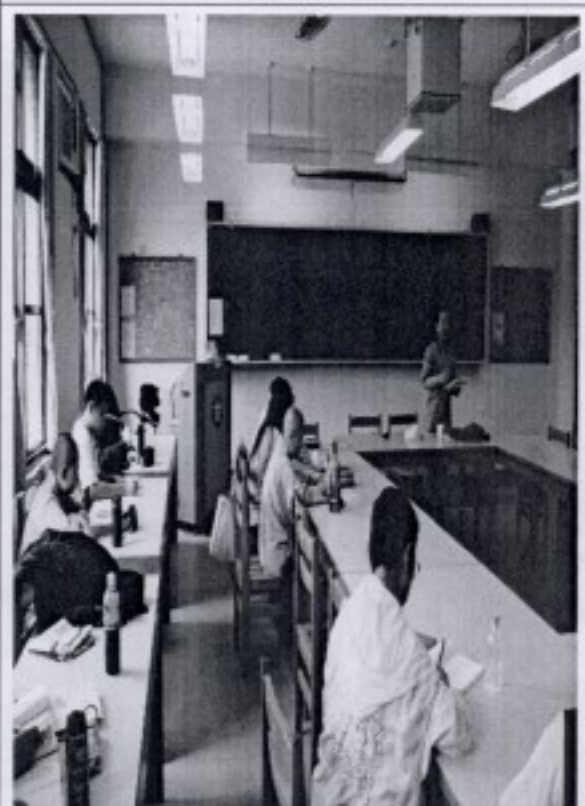
第八次上課



第九次上課



第十次上課



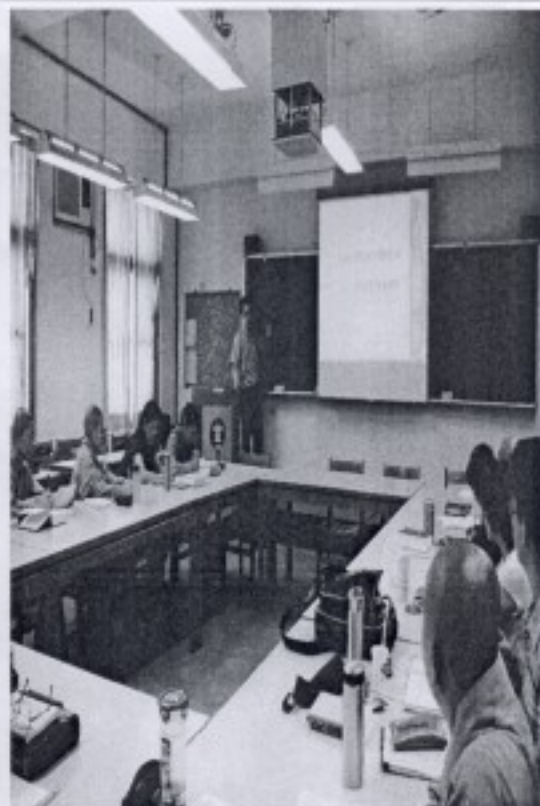
第十一次上課



第十二次上課



第十三次上課



第十四次上課



第十五次上課



第十六次上課



第十七次上課



第十八次上課



學生上課時之專注情形

(二)上課簽到表

教育部補助推動人文社會學科強化創新計畫

—經典研讀課程「大唐西域記專題研討」

上課簽到表

時間：97年2月19日(星期二)第3節至4節

傅桂玉	釋明悟	劉洪楷	
李素英(釋明)	林子清	溫復焜	
張惠律(釋宗)	陳淑貞(釋性峰)	吳正臣	
賴木生(宗照)	黃碧香(碩二)	朱慧娟(研古華)	
楊淑芬(慈中)	釋銀曼(戴麗芬)	黃治仁	
郭美英	洪麗鳳	陳仁承	
林少雯	葉秦秦(釋振敬)	洪富吉	
謝葛蓮	葉佳欣	陳帥君(研通)	
釋福喜	陳俊傑		

教育部補助推動人文社會學科強化創新計畫

—經典研讀課程「大唐西域記專題研討」

上課簽到表

時間：97年2月26日(星期二)第3節至4節

傅桂玉	賴木生(宗照)	劉洪楷	
李素英(釋明)	陳淑貞(釋性峰)	溫復焜	
張惠律(釋宗)	黃碧香(碩二)	吳正臣	
楊淑芬(慈中)	洪麗鳳	黃治仁	
郭美英	葉秦秦(釋振敬)	陳仁承	
林少雯	葉佳欣	洪富吉	
謝葛蓮	陳俊傑	陳帥君(研通)	
戴麗芬(釋銀曼)	林子清		
	朱慧娟(研古華)		

教育部補助推動人文社會學科強化創新計畫

—經典研讀課程「大唐西域記專題研討」

上課簽到表

時間：97年3月4日(星期二)第3節至4節

洪麗霞	陳桂良	葉羨羣(釋振敬)	
李素英(釋明)	朱慧娟(古華)	潘復燒	
張惠珠(釋宗)	郭美英	吳正臣	
李寶玉(釋明悟)	抄子出	陳仁秋	
林少雯	釋宇照	洪富吉	
謝慧道	黃碧香	釋福喜	
釋繼良(葛新)	釋志中	黃洽仁	
陳淑其(釋性峰)			
陳俊傑	葉佳欣		

教育部補助推動人文社會學科強化創新計畫

—經典研讀課程「大唐西域記專題研討」

上課簽到表

時間：97年3月11日(星期二)第3節至4節

洪麗霞	陳桂良	吳正臣	陳帥君(明悟)
釋明一	朱慧娟(古華)	釋寶明	
釋心宇	郭美英	釋福喜	
劉浩楷	抄子出	釋志中	
林少雯	潘復燒	陳仁秋	
謝慧道	黃洽仁	洪富吉	
陳俊傑	釋宇照	釋振敬(葉羨)	
釋性峰	黃碧香	釋明悟(寶玉)	
釋繼良	葉佳欣	葉羨羣	

教育部補助推動人文社會學科強化創新計畫

—經典研讀課程「大唐西域記專題研討」

上課簽到表

時間：97年3月18日(星期二)第3節至4節

陳桂玉	抄子以	釋寬明	
洪碩鳳	釋宗照	釋福喜	
釋心宇	黃碧香	釋慈中	
釋明培	釋繼曼	陳仁新	
科冷華	釋見遠	洪富吉	
劉洪楷	釋性峰	釋振敬(葉羣)	
林少艾	陳俊傑	釋明(李羣)	
謝蔭蓮	蔡政達	葉佳欣	
郭美英	黃治仁	吳正臣	

教育部補助推動人文社會學科強化創新計畫

—經典研讀課程「大唐西域記專題研討」

上課簽到表

時間：97年3月25日(星期二)第3節至4節

洪碩鳳	吳正臣	葉佳欣	釋見遠(陳帥)
陳桂玉	郭美英	釋性峰(葉羣)	
釋明(李羣)	抄子以	陳俊傑	
釋心宇(張惠珠)	釋宗照	洪富吉	
釋明培(葉羣)	黃碧香	蔡政達	
科冷華(朱慧娟)	釋繼曼	釋寬明	
劉洪楷	陳仁新	釋福喜	
林少艾	洪富吉	慈中	
謝蔭蓮	釋振敬(葉羣)	黃治仁	

教育部補助推動人文社會學科強化創新計畫

—經典研讀課程「大唐西域記專題研討」

上課簽到表

時間：97年4月1日(星期二)第3節至4節

蔡政彥	陳師君(釋見透)	陳淑貞(釋性峰)	彭浩楷
葉秦秦(釋振教)	羅富照	朱慧娟(釋安華)	楊淑芬(送中)
洪麗鳳	陳桂玉	戴麗花(釋繼恩)	溫纓煌
黃治仁	黃碧春	張惠萍(釋安)	葉佳欣
陳仁航	洪富吉	李素英(釋明)	陳俊傑
釋明悟(續)	林少雯	郭美英	吳正臣
謝蔭通			

教育部補助推動人文社會學科強化創新計畫

—經典研讀課程「大唐西域記專題研討」

上課簽到表

時間：97年4月8日(星期二)第3節至4節

洪麗鳳	郭美英	溫纓煌	
陳桂玉	楊子月	蔡政彥	
李素英(釋明)	羅木生(寫哇)	朱慧娟(安華)	
張惠萍(釋安)	黃碧春	陳淑貞(釋性峰)	
李素英(釋明)	釋繼恩(戴麗)	黃治仁	
彭浩楷	釋見透	楊淑芬(送中)	
林少雯	陳仁航	釋福喜	
謝蔭通	洪富吉	葉秦秦(釋振教)	
吳正臣	陳俊傑	葉佳欣	

教育部補助推動人文社會學科強化創新計畫

—經典研讀課程「大唐西域記專題研討」

上課簽到表

時間：97年4月18日(星期五)第2節至3節

陳俊傑	林少堂	釋宇(張惠琳)	
洪富吉	彭浩楷	釋明(李毅)	
陳仁和	郭美英	陳桂玉	
釋繼曼(戴繼)	釋福喜	洪麗鳳	
黃碧香	釋慈中	釋明悟	
釋振教(葉慕慕)	釋老章(徐慧娟)	葉佳欣	
楊子山	陳淑貞(釋性峰)	蔡政達	
吳正臣	釋宇照		
謝蔭誦	釋見透		

教育部補助推動人文社會學科強化創新計畫

—經典研讀課程「大唐西域記專題研討」

上課簽到表

時間：97年4月25日(星期五)第2節至3節

陳俊傑	釋見透	朱慧娟(老章)	
溫復煌	黃碧香	釋福喜	
吳正臣	釋繼曼	黃治仁	
蔡政達	洪富吉	釋振教(葉慕慕)	
葉佳欣	陳仁和	釋明悟(寶山)	
陳淑貞(釋性峰)	謝蔭誦	釋宇(張惠琳)	
釋老章(徐慧娟)	林少堂	釋明(李毅)	
楊子山	彭浩楷	陳桂玉	
釋宇照(賴桂)	郭美英	洪麗鳳	

教育部補助推動人文社會學科強化創新計畫

—經典研讀課程「大唐西域記專題研討」

上課簽到表

時間：97年5月1日(星期四)第6節至7節

陳俊傑	黃碧香	葉蓁蓁(釋振教)	
楊淑芬	林少雲	陳帥君(釋見透)	
葉佳欣	釋福喜	洪麗鳳	
陳淑貞(釋性峰)	彭洪楷	傅桂玉	
吳正臣	朱慧娟(古華)	李素英(釋明一)	
林子涵	釋明悟	張惠琳(釋心宇)	
陳仁和	郭美英	謝麗瓊	
洪富吉	釋福喜		
戴麗花(釋性見)	黃洽仁		

教育部補助推動人文社會學科強化創新計畫

—經典研讀課程「大唐西域記專題研討」

上課簽到表

時間：97年5月8日(星期四)第6節至7節

陳俊傑	朱慧娟(古華)	釋性見(戴麗花)	
楊淑芬	釋明悟	釋明一(李素英)	
陳仁和	釋福喜	釋心宇(張惠琳)	
洪富吉	郭美英	林少雲	
黃碧香	葉蓁蓁(釋振教)	盧漢煙	
陳淑貞(釋性峰)	黃洽仁	吳正臣	
葉佳欣	陳帥君(釋見透)	林子涵	
賴本生(字照)	傅桂玉	章政達	
彭洪楷	洪麗鳳		

教育部補助推動人文社會學科強化創新計畫

—經典研讀課程「大唐西域記專題研討」

上課簽到表

時間：97年5月13日(星期二)第3節至4節

傅桂玉	朱慧娟(女華)	陳淑貞(釋性峰)	
侯麗鳳	張惠珠(釋宗)	陳仁和	
陳帥君(見滄)	釋宗照(賴姓)	溫漢焯	
黃洽仁	楊子均	陳俊傑	
葉蓁蓁(釋振敬)	謝儒誦	楊淑芬	
釋福喜	蔡以達	林少愛	
郭美英	黃碧香	黃浩楷	
釋明悟	洪富吉	釋德賢(戴麗)	
葉佳欣	吳正臣		

教育部補助推動人文社會學科強化創新計畫

—經典研讀課程「大唐西域記專題研討」

上課簽到表

時間：97年5月20日(星期二)第3節至4節

傅桂玉	侯麗鳳	陳淑貞(釋性峰)	
陳帥君(見滄)	釋宗(張惠珠)	陳仁和	
黃洽仁	釋宗照(賴姓)	溫漢焯	
葉蓁蓁(釋振敬)	楊子均	陳俊傑	
釋福喜	謝儒誦	楊淑芬	
郭美英	蔡以達	林少愛	
朱慧娟(女華)	黃碧香	黃浩楷	
釋明悟	洪富吉	釋德賢(戴麗)	
葉佳欣	吳正臣		

教育部補助推動人文社會學科強化創新計畫

—經典研讀課程「大唐西域記專題研討」

上課簽到表

時間：97年5月27日(星期二)第3節至4節

彭浩楷	溫復煌	釋明悟(釋空)	
林少雲	陳俊傑	郭美英	
楊子欣	謝階碩	朱慧娟(吟華)	
釋宗照	葉佳欣	釋福喜	
黃碧香	陳帥君(賴浩)	吳正臣	
釋繼良	侯麗鳳	陳淑貞(釋性峰)	
陳仁航	陳程玉	蔡政達	
洪富吉	李毅(釋明)	楊淑芬	
葉蓁蓁(釋振敬)	張惠珠(釋弟)		

教育部補助推動人文社會學科強化創新計畫

—經典研讀課程「大唐西域記專題研討」

上課簽到表

時間：97年6月3日(星期二)第3節至4節

陳程玉	侯麗鳳	蔡政達	
陳帥君(賴浩)	朱慧娟(吟華)	陳俊傑	
黃洽仁	張惠珠(釋弟)	吳正臣	
謝階碩	釋明(李毅)	溫復煌	
葉蓁蓁(釋振敬)	彭浩楷	楊淑芬	
郭美英	林少雲	釋宗照	
釋福喜	陳淑貞(釋性峰)	黃碧香	
釋明悟	楊子欣	陳仁航	
葉佳欣	釋繼良(黃碧香)	洪富吉	

教育部補助推動人文社會學科強化創新計畫

—經典研讀課程「大唐西域記專題研討」

上課簽到表

時間：97年6月12日(星期四)第3節至4節

郭美英	楊淑芬	彭浩楷	林少愛
溫遠煌	葉佳欣	李素英(釋明)	戴麗花(釋德豐)
張志琳(釋宇)	釋明悟(釋寶)	朱慧娟(科考筆)	謝晉頤
陳俊傑	陳仁航	洪富吉	洪麗鳳
陳桂玉	釋貝滄(陳帥君)	陳淑貞(釋性峰)	黃碧香
黃治仁	釋家照(甄柱生)	吳政濤	吳正臣
林子涵	葉葵葵(釋振敬)		

教育部補助推動人文社會學科強化創新計畫

—經典研讀課程「大唐西域記專題研討」

上課簽到表

時間：97年6月19日(星期一)第3節至4節

釋明(李素英)	科考筆(朱慧娟)	陳俊傑	陳淑貞(釋性峰)
釋心宇(張志琳)	黃治仁	陳帥君(貝滄)	戴麗花
釋德豐(戴麗花)	郭美英	吳正臣	釋家照
彭浩楷	溫遠煌	陳仁航	洪富吉
陳桂玉	黃碧香	林子涵	葉佳欣
陳麗鳳	楊淑芬	釋明悟(釋寶)	
釋振敬(葉葵葵)	謝晉頤		