

法顯和玄奘所見外道之比較

嚴耀中

北京師範大學

摘要：法顯與玄奘同樣作為到印度取經之高僧，有著共同的觀察角度，並留下相當豐富的記錄，故可藉此對印度約二個世紀之間的宗教形態之變化做個比較，尤其是對佛教之外的所謂“外道”。這可分三方面來進行：一是外道的組成及內涵之變化；二是與佛教的彼此消長；三是對造成如此狀況之原因做一些解析。作為“餘言”，還可探討一下，法顯和玄奘關於外道的觀察與敘述對中國佛教和中國文化帶來何種影響。

關鍵詞：法顯、《高僧法顯傳》、玄奘、《大唐西域記》、外道

法顯與玄奘是中國古代在印度逗留時間較長的二位求法僧，係中國佛教前期主動取經的先行者。他們在中印之間往返，前者為 15 年，後者為 17 年，並留下了包括對外道之觀察在內的豐富的記錄。二者之取經歷程，一方面“法顯三藏往印度時，即笈布多王朝。玄奘入印度時為戒日王時”，兩者“皆獎勵文學技藝，保護佛教婆羅門教，大助精神文明之進步者也”¹，使得他們有了完成夙願的良好條件。另一方面，“自西元 300 年至 650 年正是印度歷史上的過渡期”²，也正處於印度婆羅門教與佛教興衰的交替期，“這一鬥爭從西元四世紀延續到九世紀”³。法顯和玄奘赴印取經分別處於這個時段的前期與中期，彼此相隔二百多年，有足夠的時間長度來積累見聞之異同，說明問題，所以適合把他們記載印度外道的情況進行比較和詮釋⁴。

鑒於上述理由，很多學者都有這樣的共識：“在我國佛教史上，東晉末年的法顯常和唐代早期的玄奘並稱”⁵，而“《法顯行傳》底性質和玄奘底《大唐西域記》類似”⁶。同樣作為著名取經高僧的義

¹ 高楠順次郎、木村泰賢著，高觀廬譯《印度宗教哲學史》，上海：商務印書館，1935 年，第 1 章，第 21 頁。該書也認為西元 500—1000 年為“婆羅門教復興時代”（29 頁）。如此，則法顯和玄奘在印度時處於兩個不同的時代。

² R. C. Majumdar, *The Classical Age*. Bombay: Bharatiya Vidya Bhavan, 1954, p. 356.

³ 查爾斯·埃利奧特著，李榮熙譯《印度教與佛教史綱》，上海：商務印書館，1982 年，第 1 卷，第 30 頁。

⁴ 筆者曾先後發表《關於〈法顯傳〉中的婆羅門教》，《佛學研究》2009 第 18 期，第 130—134 頁，和《試說玄奘所見的婆羅門教》，《華東師範大學學報》2011 年第 3 期，第 68—74 頁，本文是在此基礎上的進一步述論，但主要內容不重複。

⁵ 《法顯傳校註》，法顯著，章巽校註，上海：上海古籍出版社，1985 年，“序”，第 8 頁。

⁶ 朱東潤《法顯行傳》，載氏著《中國傳教文學之變遷》，上海：復旦大學出版社，2016 年，第 63 頁。

淨是如此簡要地比較這二位前輩的：“觀夫自古神州之地，輕生徇法之賓，顯法師則創辟荒徒，奘法師乃中開王路”⁷，這種差異或許也會影響到他們的視角⁸，卻有利於豐富後人的認知。

—

外道，就佛教而言是指本教之外的一切意識形態。在經籍中使用的該詞，說明此概念囿於大印度地域內的非佛教的宗教或准宗教意識，雖然後來隨著佛教的流播，在其他地域的有關佛教文獻裡也經常出現這個詞彙，但概念上仍維持佛經中的時空意向，因此在法顯和玄奘敘述中的外道也有著同樣的意義。鑒於同一地域裡的不同宗教天然地存在著競爭乃至敵對的關係，外道的存在及它們與佛教的關係等等引起中國去的僧人們之高度注意，也是很自然的。

印度的“外道”很複雜，其中婆羅門教是主要的，廣義的婆羅門教在不同時段有著不同的名稱，並且始終包含眾多的哲學派別和信仰重心。這些差異還會染上地域色彩，由於法顯和玄奘在諸天竺經歷的路線不盡相同，當然也會影響到他們觀察的視界和接受度。但從另一方面來講，兩者所敘之差異，可以豐富讀者對中古時期印度外道之認識。

“西元 320 年，一個印度本國的王朝即笈多王朝興起，並開始

⁷ 《大唐西域求法高僧傳》，義淨著，王邦維校註，北京：中華書局，1988 年，卷上，第 1 頁。

⁸ 如章巽認為“恬退恭順的法顯，能有時間親筆寫下他的遊記，言輒依實，質樸明暢；而玄奘卻不得不假手辯機代筆寫下他的遊記，雖然文詞絢爛，卻也不免帶上一些浮華的色彩”，見《法顯傳校註》（前揭），“序”，第 10 頁。後者實際上等於一部口述歷史，多了一層隔膜是難免的，但《大唐西域記》要上呈朝廷，也會寫得更客觀詳全些。

復興印度教。”⁹法顯赴印時還在它復興事蹟不明顯的初期，因此法顯提及有關婆羅門教的情況時，已經深入中天竺了，而且是間接的，即從比丘尼口中的說詞所提及的一些相關資訊：“佛在中道七寶階上行；梵天王亦化作白銀階，在右邊執白拂而侍；天帝釋化作紫金階，在左邊執七寶蓋而侍。諸天無數從佛下。”¹⁰這一婆羅門教眾神歸依並侍候佛陀的場面在漢譯佛經裡屢屢出現，出現這些場景的佛經基本上是在與法顯同時或後來出現在華土的，法顯特地把此所聞記下來，是很有著證照意義。在這裡，法顯也同時提到了“外道”，說是外道論師與沙門爭住處，雖然沙門理屈，但突然“柱頭師子大鳴見證，於是外道懼怖，作伏而退”¹¹。這說明在當時當地，佛教對外道是佔有優勢的。

在《法顯傳·宿呵多國》中，法顯介紹道：“其國佛法亦盛。昔天帝釋試菩薩，化作鷹、鴿，割肉貿鴿處。佛即成道，與諸弟子遊行，語云：‘此本是吾割肉貿鴿處’。國人由此是得知，於此處起塔。”¹²這段故事和其它佛本生故事一樣，不僅是將天帝釋歸類於佛教神祇，而且暗喻喬達摩之成佛是在婆羅門教神祇面前考驗出來的。還有，此與佛陀在犍陀衛國“以眼施人”，在竺刹尸羅國“以頭施人”並有“投身餓虎處”¹³，說明在華流傳的佛陀故事主要源於北印度。

印度最早的塔是佛舍利塔，在《法顯傳·弗樓沙國》中，天帝釋對起塔的作用更加明顯：“膩伽王出世，出行遊觀。時天帝釋欲

⁹ 埃利奧特《印度教與佛教史綱》（前揭），第 24 頁。

¹⁰ 《法顯傳校註》（前揭），第 61 頁。

¹¹ 同上，第 62 頁。在接下來的“沙祇大國”和“拘薩羅國舍衛城”條裡，法顯提及“諸外道婆羅門”（第 70、71 頁），因此在一般情況下，外道和婆羅門是一個組合。

¹² 《法顯傳校註》（前揭），第 35 頁。

¹³ 同上，第 36、38 頁。

開發其意，化作牧牛小兒，當道起塔。王問言：‘汝作何等’？答曰：‘作佛塔’。王言：‘大善’。於是王即於小兒塔上起塔，高四十餘丈，眾寶校飾。凡所經見塔廟，壯麗威嚴都無此比。”¹⁴ 後來天帝釋在中國佛教裡廣為人知，與出使印度的高僧之親眼目睹其神跡應該有一定關係。

在《法顯傳》中，佛教與外道鬥爭的場面相對來說是比較少的。如“僧伽施國”條云：“有外道論師與沙門爭此住處，時沙門理屈，於是共立誓言：‘此處若是沙門住處者，今當有靈驗’。作是言已，柱頭師子乃大鳴吼見證，於是外道懼怖，心伏而退。”¹⁵ 又如“沙祇大國”條云：“道東，佛本在此嚼楊枝，刺土中，即生長七尺，不增不減。諸外道婆羅門嫉妒，或斫或拔，遠棄之，其初續生如故。”¹⁶ 及在舍衛城，有佛教諸塔“皆在此城中。諸外道婆羅門生嫉妒心，欲毀壞之，天即雷電霹靂，終不得壞”¹⁷。

從上述例子裡可見，一是佛教和外道雖有矛盾，但不尖銳；二是佛教都是通過神通的顯示來取得勝利；三是這些外道明確與婆羅門相關。

或許因為佛在舍衛城長久傳法，因此該城成了佛教中心，關於佛陀與外道的鬥爭故事也特別豐滿。特別是提到了“此中國有九十六種外道，皆知今世、後世，各有徒眾。亦皆乞食，但不持鉢。亦復求福，於曠路側立福德舍，屋宇、床臥、飲食，供給行路人及出家人、來去客，但所期異耳。調達亦有眾在，供養過去三佛，唯

¹⁴ 同上，第 39 頁。

¹⁵ 同上，第 62 頁。

¹⁶ 同上，第 70 頁。

¹⁷ 同上，第 70-72 頁。

不供釋迦文佛”¹⁸。很明顯調達之眾是佛教裡的異端，不在“九十六種外道”的範圍內。故事的主幹是“佛昔共九十六種外道論議，國王、大臣、居士、人民皆雲集而聽”¹⁹。這佛教剛剛成立時是佛教與外道一次重要的鬥爭，雖然佛陀似乎沒有完全將外道折服，但應該是占了上風，因為接下來“時有外道女名旃柘摩耶起嫉妒心，及懷衣著腹前，似若妊身，於眾會中謗佛以非法，於是天帝釋即化作白鼠，齧其腰帶斷，所懷衣墜地，地即劈裂，生入地獄”²⁰。這種手段的使用，顯然祇會是在居於下風時纔會有如此動機。勝利者則“於論議處起精舍”，以示紀念。接著還有故事，城南之祇洹精舍的東邊，有“外道天寺，名曰影覆”，“所以名影覆者，日在西時，世尊精舍影則映外道天寺；日在東時，外道天寺影則北映，終不得映佛舍也。外道常遣人守其天寺，掃灑、燒香，燃燈供養。至明旦，其燈輒移在佛精舍中。婆羅門恚言：‘諸沙門取我燈，自供養佛’。為爾不止”²¹。這些故事表示佛教與外道的鬥爭是在一直延續著，有的外道神祇還倒過來幫助了佛陀。

法顯所記載最驚心動魄的記載是在王舍新城。在那裡“尼犍子作火坑、毒飯請佛處，阿闍世王酒飲黑象欲害佛處”²²。此所記雖然祇有短短數語，但帶給我們的資訊一是欲害佛陀者都不是正宗的婆羅門教徒，尼犍子即係被稱為裸形外道的耆那教；二是害佛者最後都歸依了佛教，阿闍世王後來還為佛舍利起塔。外道是有信眾基礎

¹⁸ 同上，第 74 頁。

¹⁹ 同上，第 73 頁。

²⁰ 同上，第 73 頁。

²¹ 同上，第 73 頁。

²² 同上，第 113 頁。

的。如在達嚩國“去山極遠方有村，皆是邪見，不識佛法”²³。此後，法顯至師子國並海路經由東南亞諸地返回華土，其在途中亦遇外道，但記載甚略，無從與玄奘所見比較。

小結一下法顯所見聞之外道：第一，外道雖有廣泛的存在，但還沒有對佛教構成嚴重威脅。反之，無論是婆羅門教神祇還是外道婆羅門，最後大多被佛所感化而皈依佛教；第二，雖然已經提到了耆那教，但法顯所敘述的外道還主要是婆羅門教。

二

在有關外道介紹上比《法顯傳》記載得更多更廣更細緻的是唐代玄奘的《大唐西域記》。時人于志寧說該書“嗤法顯之為局”²⁴，也並非完全是吹捧之言。

與法顯不同的是玄奘在離開漢地到達天竺前，就注意到屈支國有外道“天祠”之存在，雖然目前無法確定它的宗教屬性。不過從玄奘在迦畢試國所見有“天祠數十所，異道千餘人，或露形，或塗灰，連絡髑髏，以為冠鬘”，說明是以婆羅門教和耆那教為主²⁵。《大唐西域記》所記玄奘在去天竺途中見到的外道狀況更具體而已，說得較多的屈支國外道緊連印度。在漢地和諸天竺之間外道相對稀缺

²³ 同上，第 138 頁。

²⁴ 于志寧“序”，見《大唐西域記》卷一，《大正藏》第 2087 號，第 51 冊，第 868 頁中欄第 13-14 行。據《魏書·釋老志》所載，法顯“自長安遊天竺，歷三十餘國，隨有經律之處，學其書語，譯而寫之”。法顯在印度要抄寫與翻譯經文，玄奘是帶回來翻譯的，而且經本可能不用自己抄。這樣子一來，法顯對外道的觀察和記錄時間就會比玄奘少得多。見《魏書》卷一一四，魏收、謝啟昆撰，楊家駱主編，臺北：鼎文書局，1990 年，第 3031 頁。

²⁵ 《大唐西域記》卷一，《大正藏》第 2087 號，第 51 冊，第 873 頁下欄第 21-22 行。

的情況正是婆羅門教進入中國是零零碎碎而非整體直接進入在現象上的重要說明。

玄奘進入印度，就更加留心外道的存在。首先注意到的是外道信奉者與佛教徒在外形上的區別：“外道服飾，紛雜異制，或衣孔雀羽尾，或飾髑髏瓔珞，或無服露形，或草板掩體，或拔髮斷髭，或蓬鬢椎髻，裳衣無定，赤白不恆。沙門法服，惟有三衣及僧卻崎，泥縛些那”²⁶，包括它們彼此之間的差異，因為當時“印度教已經發展成非常複雜的形態，宗教和哲學、新與舊、高雅和低俗都結合在一起，並毫無遺漏地把這些新的東西不斷地注入社會”²⁷。對此現象玄奘做了概括性的描述：“詳其文字，梵天所製，原始垂則，四十七言。”²⁸而“其婆羅門學四吠陀：一曰壽，謂養生繕性。二曰祠，謂享祭祈禱。三曰平，謂禮儀、占卜、兵法、軍陣。四曰術，謂異能、伎數、禁咒、醫方”²⁹。這幾乎包涵了婆羅門文化的所有方面，也突出了吠陀天啟、祭祀萬能、婆羅門至上的婆羅門教三大特徵。這些話也表明了玄奘對外道複雜性和社會覆蓋面的認知。

對外道進行數量上的估摸，是玄奘認清印度宗教形勢的一個重要切入點。他一踏入濫波國，就注意到“天祠數十，異道甚多”³⁰。接著那揭羅曷國有“天祠五所，異道百餘人”³¹。這裡，鑒於作者

²⁶ 《大唐西域記》卷二，《大正藏》第2087號，第51冊，第876頁中欄第16-21行。

²⁷ R. C. Majumdar, *The Classical Age*. Bombay: Bharatiya Vidya Bhavan, 1954, p. 367.

²⁸ 《大唐西域記》卷二，《大正藏》第2087號，第51冊，第876頁下欄第9-10行。

²⁹ 同上，第876頁下欄第21-24行。

³⁰ 同上，第878頁中欄第24-25行。

³¹ 同上，第878頁下欄第3-4行。

在同一部著作中，用詞與概念都具有一貫性，所以“天祠”作為祇教場所的可能性應該基本被排除。玄奘一路走下去，在 71 個國中記錄了外道的存在，加上先前 2 國，還不算在赴印路上的，總共 73 個國裡都出現了外道。這說明玄奘非常注意印度當時的外道，也做了比較充分的記載。為了對此有較清楚一些的瞭解，我們儘量用數字把它反映出來，即對提及的天祠和外道人數做一番統計。由於在《大唐西域記》中的不少相關數字是估量的，如“數十”、“千餘”等，更有提及到天祠與外道的存在，但無具體數目的。對於這些情況，本文採取最保守的態度，如“千餘”則按一千計，“數十”按最起碼的三十計。比較複雜的是在一些國中，祇有天祠數而無外道人數，就參考其它國中有對應的數字為依據，當然那些數字也是不相同的，本文就採用一個比較折衷的數字，即每個天祠以有 50 個信奉外道者算。至於提到有外道天祠卻無具體數目的，則不予統計在內。

按照上述原則，對《大唐西域記》所提到的天竺諸國的天祠與外道列出數字：

濫波國：天祠 30；外道 1500；

那揭羅曷國：天祠 5；外道 100；

健馱邏國：天祠 100；外道 5000；屬婆羅門教；

烏仗那國：天祠 10；外道 500；

曷邏闍補羅國：天祠 1；外道 50；

磔迦國：天祠 300；外道 15000；

至那僕底國：天祠 8；外道 400；

闍爛達羅國：天祠 3，外道 500；屬婆羅門教；

屈露多國：天祠 15；外道 750；

波理夜咄羅國：天祠 10；外道 1000；
秣兔羅國：天祠 5；外道 250；
薩他泥濕伐羅國：天祠 100；外道 5000；
宰祿勤那國：天祠 100；外道 5000；
秣底補羅國：天祠 50；外道 2500；
婆羅吸摩補羅國：天祠 10；外道 500；
瞿毗霜那國：天祠 30；外道 1500；多屬婆羅門教；
堽醯掣咄羅國：天祠 9；外道 300；屬婆羅門教；
毗羅刪拿國：天祠 5；外道 250；
劫比他國：天祠 10；外道 500；屬婆羅門教；
羯若鞠闍國：天祠 200；外道 3000；屬婆羅門教；
阿逾陀國：天祠 10；外道 500；
阿耶穆佉國：天祠 10；外道 500；
鉢邏耶迦國：天祠 300；外道 15000；
憍賞彌國：天祠 50；外道 2500；
鞞索迦國：天祠 50；外道 2500；
室羅伐悉底國：天祠 100；外道 5000；
劫比羅伐宰堵國：天祠 2；外道 100；屬婆羅門教；
婆羅痾斯國：天祠 100；外道 10000；多屬婆羅門教；
戰主國：天祠 20；外道 1000；多屬婆羅門教；
吠舍厘國：天祠 30；外道 1500；屬耆那教；
弗栗恃國：天祠 30；外道 1500；
摩揭陀國：天祠 30；外道 1500；
伊爛拿鉢伐多國：天祠 20；外道 1000；
瞻波國：天祠 20；外道 1000；

羯朱嗚祇羅國：天祠 10；外道 500；
奔那伐彈那國：天祠 100；外道 5000；屬耆那教；
迦摩縷波國：天祠 300；外道 30000；
三摩呬吒國：天祠 100；外道 5000；屬耆那教；
耽摩栗底國：天祠 50；外道 2500；
羯羅拿蘇伐刺那國：天祠 50；外道 2500；
烏荼國：天祠 50；外道 2500；
恭御陀國：天祠 100；外道 10000；
羯陵迦國：天祠 100；外道 5000；多屬耆那教；
憍薩羅國：天祠 70；外道 3500；
案達羅國：天祠 30；外道 1500；
馱那羯磔迦國：天祠 100；外道 5000；
珠利耶國：天祠 30；外道 1500；多屬耆那教；
達羅毗荼國：天祠 80；外道 4000；多屬耆那教；
秣羅矩吒國：天祠 300；外道 15000；多屬耆那教；
恭建那補羅國：天祠 300；外道 15000；
摩訶刺佉國：天祠 100；外道 5000；
跋祿羯咭婆國：天祠 10；外道 500；
摩臘婆國：天祠 300；外道 15000；多屬婆羅門教；
阿吒厘國：天祠 10；外道 500；多屬婆羅門教；
契吒國：天祠 30；外道 1500；
伐臘毗國：天祠 300；外道 15000；
阿難陀補羅國：天祠 30；外道 1500；
蘇刺佉國：天祠 100；外道 5000；
瞿折羅國：天祠 30；外道 1500；

鄔闍衍那國：天祠 30；外道 1500；
 擲枳陀國：天祠 10；外道 1000；
 摩醯濕伐羅國：天祠 30；外道 1500；多屬婆羅門教；
 信度國：天祠 30；外道 1500；
 茂羅三部盧國：天祠 8；外道 400；多屬婆羅門教；
 鉢伐多國：天祠 20；外道 1000；
 阿點婆翅羅：天祠 10；外道 1000；多屬婆羅門教；
 狼揭羅國：天祠 300；外道 15000；屬婆羅門教；
 臂多勢羅國：天祠 20；外道 1000；屬婆羅門教；
 阿畚茶國：天祠 5；外道 250；屬婆羅門教；
 伐刺拿國：天祠 5；外道 250；多屬婆羅門教；

疊加上述數字，玄奘在諸天竺見到的天祠計有 4921 所，外道 266300 餘人。實際數字應該比這大得多，除了上述有些數字是按下限估算的外，還因為首先作為佛教徒的玄奘不會誇張印度外道的聲勢並記下了告訴國內的。與此同時，“玄奘的記述說得明白，這時候佛教在北方和南方的多數地區之中已經衰落不堪了”³²。其次，僅就《大唐西域記》提及的而言，另有三國，即迦濕彌羅國、僧訶補羅國、尼波羅國沒有提及具體數字。處於赴天竺途中的迦畢試國、屈支國，及歸途中所經過之漕矩那國、安坦羅縛國、活國、睹貨邏國等亦不在上列統計數字內。此外，還有屬於信仰祆教的波刺斯等國，但也沒有具體祠廟及信徒數字。再次，前面說過，我們對《大唐西域記》裡提供的數位採取縮小化處理。最後，這些數字也僅是玄奘

³² 埃利奧特《印度教與佛教史綱》（前揭），第 31 頁。

經過的那些地方，玄奘風塵僕僕奔走於此，是因為這些都是佛教比較興盛或曾經興盛過的地方，是佛教勢力比較集中之處，所以他要來此朝拜和取經。換言之，那些玄奘沒有去過，更沒有提供數位的地方，外道勢力可能更為強盛，佛教顯得更加衰弱。因此以全印度視之，天祠與外道的數字可能會大得多。

在以上這些數字裡，我們還可以見到在外道中婆羅門教與耆那教之間的一個可資參考的比例，即比較明確屬或多屬婆羅門教的外道約有天祠 1162 所，信徒 56800 餘人；屬耆那教的天祠約有 740 餘所及信徒約 37000 餘人。在其它國度裡都是所謂“外道雜居”，無法分清他們的宗教歸屬。我們當然也可以說這些數字的局限性很大，但至少可以說明在當時印度的外道裡婆羅門教佔有明顯的優勢，祇教的存在可以說僅是孤例。

三

通過以上所述，我們馬上可以看出《法顯傳》和《大唐西域記》在關於外道記載上的差異。前者主要敘述佛教和外道之間的故事，可以說是在證實佛經裡的記載，或者說似乎是在對佛陀事蹟的採風。後者則以相當多的數位來提供外道在印度存在之規模，是實地觀察和調查的記錄。這些敘說文字差別之產生，無疑也是他們在印度的接觸見聞在他們心理上引起反應之結果。在法顯所陳說的故事裡，走向最後基本上都是以外道皈依佛教作為結束，由此能夠感覺到法顯在敘述中是樂觀的，是帶著對佛教發展充分自信的。玄奘記錄的數位當然是比較客觀的，代表著他對佛教在印度所面臨的嚴峻形勢的認識。

在印度的佛教與外道的對比中，寺祠及信徒數目之對比，僅是一種外在之表像，容易被觀察和記錄，後人也容易對法顯和玄奘之見聞進行比較。但對於彼時佛教和外道在義理上的差異和較量，二位高僧沒有系統的介紹，他人也難以得出具體的結論。不過從一些跡象上看，在這方面玄奘對外道的認知可能要比法顯更為深刻。這要從二個側面來講。從時間上說，玄奘赴印前後，正是新舊婆羅門教的交替的關鍵時期，思潮之起伏，無疑使玄奘之所見要比法顯多得多。從二者取經的目的來說，法顯比較具體而有限，是因為“常慨經律舛缺，誓志尋求”³³，重心放在對佛教律典的尋訪，無疑會減少對外道的注意力，更為艱苦的條件也使法顯難以在學習較為抽象的義理上化更多的精力。玄奘在印度的條件不僅比較優越，而“想融心百家之論，棲慮九部之經”³⁴應該就是玄奘自己的胸懷，據說玄奘“師中天竺國長年跋吒那羅延”學習《觀自在菩薩隨心咒經》裡的一些印咒³⁵，此冠以“長年”頭銜的跋吒那羅延當是婆羅門修行者無疑。此亦與他曾在那爛陀留學與此念想不無關係，而“探求佛法，咸究根源”³⁶的結果必然要觸及外道的思想學說。迦膩色迦一世之後“那爛陀寺一直是知識論研究的主要中心地”，那裡有“大量外道圖書和佛教各家各派經典作參考”³⁷，因此玄奘接觸外道思

³³ 《高僧傳》卷三，《宋江陵辛寺釋法顯》，見《大正藏》第2059號，第50冊，第337頁下欄第4-5行。

³⁴ 玄奘《答摩訶菩提寺慧天法師書》，載《全唐文》卷九百七，董誥等編，北京：中華書局，1982年，第9460-2頁。

³⁵ 智通譯《觀自在菩薩隨心咒經》卷一，見《大正藏》第1103A號，第20冊，第463頁上欄第14-17行。

³⁶ 《大唐新語》卷十三“記異·沙門玄奘”條，劉肅撰，許德楠，李鼎霞點校，北京：中華書局，1984年，第192頁。

³⁷ 渥德爾著，王世安譯《印度佛教史》，北京：商務印書館，2000年，第十二章，第432、433頁。

想的深度和廣度是遠甚於法顯的。在玄奘所譯的《顯揚聖教論》、《阿毗達磨大毗婆沙論》、《阿毗達磨發智論》、《大乘廣百論釋論》、《阿毗達磨顯宗論》、《阿毗達磨順正理論》等經論裡含有大量外道的思想觀念，尤其是他所譯的《勝宗十句義論》則純是外道的作品³⁸。可以肯定玄奘在翻譯的過程中對外道的理論會有一個系統而全面的瞭解，這也和他在印度與外道的辯論中能屢屢得勝是一致的，反觀法顯，在他本來就數量不多的譯作裡，很難找到較為明顯屬於外道的東西。因此可以說他們在這方面對外道認知的程度有著很大的差距。

在《法顯傳》和《大唐西域記》裡記載的關於外道情況的對比中，我們可以得到一個很清晰的消息，即在西元五世紀初至七世紀初約二百年的時間內佛教和外道的彼此消長發生了一個決定性的變化。如在烏菴國，法顯的記載是“佛法甚盛”，北魏後期的《宋雲行記》裡提到其國王“學婆羅門咒，四年之中，盡得其術”³⁹。統治者的意向具有風向標的作用，故在《大唐西域記》裡記錄的宗教狀況是“昔僧徒一萬八千，今漸減少”，而“天祠十有餘所，異道雜居”，呈現出此消彼長的軌跡。從玄奘所描繪的情況看，這個變化的轉捩點很可能是在五世紀後半葉。若玄奘在“磔迦國”條中記聞：該國故都為奢羯羅，在“數百年前，有王號摩醯邏矩羅（唐言大族），都治此城，王諸印度”⁴⁰。該大族王先前亦敬信佛法，後來見僧眾學識平庸，被他藐視，“於是宣令五印度國，繼是佛法並皆毀滅，

³⁸ 可參見湯用彤《漢文佛經中的印度哲學史料》，北京：商務印書館，1994年。

³⁹ 見《洛陽伽藍記》，楊銜之著，范祥雍校註，上海：上海古籍出版社，1978年，卷五，第278頁。

⁴⁰ 《大唐西域記》卷四，《大正藏》第2087號，第51冊，第888頁中欄第24-26行。

僧徒斥逐，無復孑遺”⁴¹。他還一度失位，復國後更加瘋狂反佛，“毀窣堵波，廢僧伽藍，凡一千六百所”⁴²。玄奘在各地見到的佛寺殘破，佛業蕭條，及該國“少事佛法，多事天神”⁴³的景象，“佛教作家們都把他描寫成佛教的恐怖的迫害者”⁴⁴。佛教中衰很可能主要是那次滅佛造成的。據多羅那它的《印度佛教史》，在西元六世紀之前，佛教曾遭受數次劫難⁴⁵，至少能和玄奘所云相呼應，證明佛教在那段時期裡遭受打擊而變得衰弱。

不過表面上的外來打擊，應該不是佛教在外道面前呈現頹勢的主要原因。關鍵應該在於其信仰和教義能否吸引民眾。有學者統計在《大唐西域記》裡出現的佛教寺院，“百分之六十是屬於小乘的，百分之二十四屬於大乘的，百分之十五寺院相容大、小乘信眾”，而“在法顯訪問印度前一、二百年，當地纔有大乘佛教寺院出現”⁴⁶。這說明在從法顯到玄奘的訪印期間，大乘寺院是在增加著的，但數目至多還不到佛教寺院總數的百分之四十。大、小乘佛教的教義是有所對立的，兩種不同的義理在當時接近平分秋色，但在如此新、老意識交替時間最容易引起信眾的思想混亂，難以決定所從。這種時刻，被“外道”得到趁機發展之良機，造成了玄奘所見的那種外道欣欣向榮的場景。

⁴¹ 同上，第 888 頁下欄第 4-6 行。

⁴² 同上，第 889 頁上欄第 19-20 行。

⁴³ 同上，第 888 頁中欄第 18 行。

⁴⁴ 勒內·格魯塞著，藍琪譯《草原帝國》，北京：商務印書館，2015 年，第 1 章，第 117 頁。

⁴⁵ 見多羅那他著，張建木譯《印度佛教史》，成都：四川民族出版社，1988 年，第 16、19、20 諸章。

⁴⁶ Akira Hirakawa, *A History of Indian Buddhism*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1993, p. 244.

其實《法顯傳》和《大唐西域記》也可以算作印度佛教和“外道”相處的關係史，不若中國佛教的歷史在很大程度上是佛教與政治權力之間的關係史。不過《法顯傳》和《大唐西域記》所記載的種種有關外道情況即使在當時也有相當的意義，因為在中國同樣也有道教和各種民間宗教，以及外來的夷教，所以同樣也有個需要佛教與它們相處的問題。法顯和玄奘在他們著作中記錄了如此之多有關外道的種種情況，恐怕在他們的意識裡，尤其是玄奘，有著相同的關切，以便供國人參考借鑒。

可以這樣說，通過《法顯傳》和《大唐西域記》所記載的外道情況，無論在當時還是給後世都產生重要影響。第一，中國人由此比較全面地知道了婆羅門教等外道在印度發展的情況，包括比較間接地促成通過漢譯經籍介紹了許多外道的思想觀點；第二，佛教和外道的種種對立，甚至處於相對劣勢，也給中國佛教徒敲響了警鐘，引起深思。在南北朝隋唐時期佛教裡末世說的流行，不能說沒有受到這二本書的影響；第三，《法顯傳》和《大唐西域記》不僅留下了研究印度佛教史的重要資料，也是瞭解婆羅門教和耆那教的重要史料，由此佐證“一個中國旅行家的著作，比全部印度人的大量文獻，提供了更可靠的關於印度歷史中的重要時期的資料”⁴⁷；第四，“佛教的重要性雖然大部分是依靠它在國外的傳佈，而它在新地域中所具有的形式祇有參考歷次派遣傳教使團各個時期的印度宗教情況纔能理解”⁴⁸。也就是說，通過法顯與玄奘對外道的介紹，也使中國佛教的教界內外更好地認識了佛教；第五，《法顯傳》和《大唐西域記》所載佛陀事蹟及各種與外道鬥爭的神奇故事成了中國筆記小

⁴⁷ 《印度教與佛教史綱》（前揭），第 151-152 頁。

⁴⁸ 同上，第 1 頁。

說的一個取之不盡用之不竭的原料庫，同時也不斷賦予了閱讀和研究這兩本書的更多的意義，直至今天。

參考文獻

原始文獻

- 《大唐西域求法高僧傳》二卷，義淨（635–713）著，王邦維校註，北京：中華書局，1988年。
- 《大唐西域記》十二卷，玄奘（602–664）、辯機（？–649）著，《大正藏》第2087號，第51冊。
- 《大唐新語》十三卷，劉肅（活躍於820年左右）撰，許德楠，李鼎霞點校，北京：中華書局，1984年。
- 《全唐文》一千卷，董誥（1740–1818）等編，北京：中華書局，1982年。
- 《法顯傳校註》，法顯（338–423）著，章巽校註，上海：上海古籍出版社，1985年。
- 《洛陽伽藍記》五卷，楊銜之著，范祥雍校註，上海：上海古籍出版社，1978年。
- 《高僧傳》十四卷，慧皎（497–554）撰，見《大正藏》第2059號，第50冊。
- 《魏書》一百一十四卷，魏收（507–572）撰，臺北：鼎文書局，1990年。
- 《觀自在菩薩隨心咒經》一卷，智通（鼎盛於617–653）譯，見《大正藏》第1103A號，第20冊。

東亞語研究

查爾斯·埃利奧特著、李榮熙譯《印度教與佛教史綱》，上海：商務印書館，1982年。

多羅那他著、張建木譯《印度佛教史》，成都：四川民族出版社，1988年。

高楠順次郎、木村泰賢著，高觀廬譯《印度宗教哲學史》，上海：商務印書館，1935年。

勒內·格魯塞著、藍琪譯《草原帝國》，北京：商務印書館，2015年。

湯用彤《漢文佛經中的印度哲學史料》，北京：商務印書館，1994年。

渥德爾著、王世安譯《印度佛教史》，北京：商務印書館，2000年。

嚴耀中《關於〈法顯傳〉中的婆羅門教》，《佛學研究》2009年第18期，第130-134頁。

嚴耀中《試說玄奘所見的婆羅門教》，《華東師範大學學報》2011年第3期，第68-74頁。

朱東潤《法顯行傳》，載氏著《中國傳敘文學之變遷》，上海：復旦大學出版社，2016年，第60-68頁。

西文研究

Majumdar, R. C. *The Classical Age*. Bombay: Bharatiya Vidya Bhavan, 1954.

Hirakawa, Akira, *A History of Indian Buddhism*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1993.