

北傳大乘佛教的起點

——紀元後西北印以「釋迦佛」為中心的思想、造像與禪法

賴鵬舉

圓光佛學研究中心北傳佛教研究室

提要：本文主要說明紀元以後西北印地區的佛教與其他地區的部派發展有所不同，偏重在形成以釋迦佛為中心的思想、造像與「念佛三昧」的禪法，成為爾後北傳大乘佛教開展的起點。

關鍵詞：佛三十二相 佛傳 本生變 陀羅佛像 秣菟羅佛像 念佛禪法 北傳大乘佛教

前言

釋迦佛滅度後，印度的佛教依著佛陀所遺留下來的三藏繼續加以發展。由於發展的方向偏重在法義，尤其是種種法相的差別，因此形成不同的論點。因不同的論點而導致出家僧團的分裂，而有部派佛教的形成。

然而佛陀所遺留的經典，除了法義的分別外，尚有以「佛陀」功德為重心的另一部分，如十二部中的「因緣」、「本生」、「譬喻」及「契經」中的「念佛」等。雖然中印度及其他地區的佛教如上述偏重法相分別，但紀元後的西北印，卻由於當地佛教前輩特別提倡「佛陀」的思想，而逐漸孕育出有別於他處，以「念佛」為重心的義學、造像及禪法，開啓爾後北傳佛教的特色。

題目中「西北印」是現代的地理名詞，位於印度大陸西北角的印度河流域，現屬巴基斯坦的國度。其四周西接阿富汗，北接帕米爾，東鄰中印度，在內容上包含西南的犍陀羅地區、北部的 Swat 河流域及東北部喀什米爾三大部份。在古代的印度國家中包含犍陀羅國、烏仗那國、咀叉始羅國及迦濕彌羅國等。

之所以將這幾個國家合成一個完整的地區來看待，主要是站在下述兩個觀點：

其一是這個地區的佛教在經典、思想、造像及禪法上有其相當的一致性，且與中印度等其他印度地區形成明顯差異的對比。

其二是這個地區的佛教往外傳播時，其方向主要向北進入中亞，乃至經河西走廊傳入中國，故西北印佛教成為北傳佛教的主要源頭。在這點上與中印度等地區的佛教主要往南洋方面傳播亦形成明顯的差異與對比。

此一地區的佛教不但有其相當的一致性，且有其相當的特異性。東方的迦濕彌羅與西方的犍陀羅古來即多論師，如那羅延天、無著、世親、法救、如意論師、脇尊者，乃至引起佛教界莫大爭議的人物「大天」等皆出於此[註 1]可見此地佛教的蓬勃與創意。以富創意故，此地亦出現了全印度最優秀的「譬喻師」如馬鳴、僧伽羅叉等，能在當時部派所偏重的法義分別外，另闢蹊徑，由佛陀本身的功德來開展佛教，成為大乘萌發的契機。

除了論師、譬喻師外，西北印在古代通稱「罽賓」，由於阿難弟子末田地來此弘揚「禪法」，故禪法自釋迦佛滅度以來，持續不衰。「禪法」的興盛，結合前述佛教義學、思想的發達，這是為什麼西北印地區能形成像「念佛三昧」這種「禪數」乃至「禪智」的發展，這也是大乘佛教開展必要的一個環節。

西北印地區在犍陀羅北方還有一國謂之「烏仗那」，七世紀曾親遊其地的玄奘謂其地的佛教徒「並學大乘，寂定為業，……特閑禁咒」[註 2]，具大乘思想，深入禪定，精通禁咒，這已具足大乘密教發展的條件。

故西北印諸地區合而視之，具足創新的佛教思想、深入的禪修功夫與禁咒的密法，正是紀元後孕育大乘佛教最好的溫床。因此在研究上宜將整個西北印視為一個特別的佛教區域，將有助於了解紀元後大乘的形成，及其往北傳播的原動力。乃至與中印度的佛教在經典、思想、造像、禪法上形成對比，而進一步彰顯整個佛教南、北兩傳的大綱，本文乃是在這樣的研究脈絡下所作的的第一步嘗試。

目前學界對大乘佛教起源的問題多偏重在大乘《般若》及諸三昧經典的研究，而較少注意佛教在特定時間、特定地域及特定人物上的實際發展情形，故對紀元後部派的小乘佛教如何逐步轉向大乘的過程，不能現出一條脈絡。印順法師在其《初期大乘佛教之起源與開展》一書中已指出十二分教中的「本生」、「譬喻」、「因緣」所形成的菩薩道、佛陀觀與早期大乘的關係，並已看出西北印地區（罽賓）在北方大乘佛教的起源上的重要性。本文更具體的指出在大乘般若及諸三昧經之前，西北印的佛教已由十二分教的「契經」、「因緣」、「本生」及「譬喻」中形成以釋迦佛為中心的思想，並進一步形成其造像及「念佛三昧」的禪法，成為北傳佛教大乘化的起點，大乘諸般若及三昧經典是在「念佛三昧」的基礎上再進步往上發展的。

第一節 部派佛教中的「念佛」思想

在說明紀元後西北印往「念佛」發展前，先說明稍早部派佛教中具備的「念佛」成分。

諸《阿含經》為佛世釋迦佛所說，於佛滅後由諸弟子結集而出。釋迦佛隨緣所說，可深可淺，佛滅後諸部派雖於《阿含》中偏取其法相部分加以演繹，但不可謂《阿含》等同於小乘部派。如《阿含》中亦多有關佛相好、佛傳及本生諸內容，可與爾後北傳的「念佛」、「觀佛」法門相銜接；《阿含》中亦多過去「七佛」與「彌勒」菩薩的記載，可與爾後北傳「三世觀」、「七佛一菩薩觀」、「千佛觀」相銜接。下文將舉《阿含經》中有關「念佛」的內容。

《長阿含經》卷一〈大本經〉在敘說過去佛中的「毘婆尸佛」時，詳細地說明了佛三十二相的具體內容：

是時父王慙懃再三，重問相師：汝等更觀太子三十二相，斯名何等？時諸相師即披太子衣，說三十二相：一者足安平，足下平滿，蹈地安隱；二者足下相輪，千輻成就，光光相照；三者手足網縵，猶如鵝王；四者手足柔軟，猶如天衣；五者手足指纖長，無能及者；……三十二、頂有肉髻，是為三十二相。[註3]

此段經文完整而具體地敘述了佛的三十二相，與爾後龍樹《十住毘婆沙·念佛品》及羅什傳《坐禪三昧經·治等分法門》中的佛三十二相內容皆可銜接得上。相同的佛「三十二相」內容除本處外，亦見於《中阿含》卷十一〈王相應品三十二相經第二〉[註4]、《中阿含》卷四十一〈梵志品梵摩經第十〉[註5]及同本異譯支謙本《梵摩渝經》[註6]、二—三世紀龍樹《大智度論初品》卷四「釋復有菩薩摩訶薩處」[註7]，及龍樹《十住毘婆沙論》〈助念佛三昧品〉[註8]等處。

除了念佛相好的內容外，《雜阿含經》中亦有念佛「法身」的具體內容及方法：

修於六念，何等為六？一者念於如來、應供、正遍知、明行足、善逝、世間解、無上士、調御丈夫、天人師、佛、世尊。當于爾時，無有貪欲、瞋恚、愚癡，唯有清淨質直之心。以直心故，得法得義，得以親近佛，心生歡喜。以歡喜故，身得猗樂。以身

樂故，其心得定。以心定故，怨家及己親族，於此二人，無怨憎想，心常平等，住法流水，入於定心。修念佛心，趣向涅槃，是名念佛。[註9]

《雜阿含經》的這段文，首先說明念佛是念佛「十號」的功德。接著再說明如何以「十號」念佛，當以「直心」方能「得法得義」，此處之「法」、「義」乃指佛十號之法義。以得佛十號之法義，是「得親近佛」，故「心生歡喜」。以心歡喜，故「身得猗樂」，「心得定」，乃至「無怨無憎」「心常平等」，平等心中不生不滅，故可「趣向涅槃」，這便是「念佛」。這段以佛十號為念佛內容的法門，以後在西北印的地方被發展成為「念佛三昧」三種觀法中的「法身觀」而見於龍樹的《十住毘婆沙論》及羅什所傳出的《坐禪三昧經》。以佛十號所重在「得法得義」，故以之形成的念佛觀稱為「法身觀」。

《阿含》經文雖有「念佛」的內涵，但佛法在各地佛教徒手中的開展各不相同，中印度等地偏重法相，爾後乃有「唯識」之學的發展，但始終沒有形成「念佛三昧」的禪法[註10]，這由其基本的五門禪法中並沒有「念佛」一門可知。反之西北印地區則特別偏重「佛陀」功德的開展，不僅形成其思想及造像，並進而形成其「念佛三昧」的禪法，成為爾後北傳「十方佛觀」、「三世佛觀」、「阿彌陀佛觀」乃至「盧舍那佛觀」的基礎。

除了《阿含》經文外，小乘的論典中亦有「念佛」的內涵，如注解《增一阿含》的《分別功德論》卷二：

當修行一法者，謂念佛也。念佛何等事？佛身金剛，無有諸漏。若行時足離地四寸，千輻相文跡現於地。……三十二相，八十種好。其有睹者，隨行得度[註11]。

《分別功德論》的此段文詳細說明如何觀佛三十二相、八十種好的內容。

除了如何修念佛外，部派中一切有部的《阿毘曇》更進一步論及如何修成佛三十二相的方法，而被保留於龍樹《十住毘婆沙論》中的〈共行品第十八〉：

《阿毘曇·三十二相品》中，一一相有三種分別，悉應當知。問曰：云何一一相有三種分別？答曰：一說相體，二說相果，三說得相業。……手足輪者，手足掌中有千輻輪，具足明了，如印文現。足安住不動，名足安立相。……於諸所尊迎送恭敬，於塔

寺中、大法會處、說法處，供給人使故，得手足輪相。有是相故，在家作轉輪聖王，多得人民；出家學道，多得徒眾。所受諸法，堅持不捨故，得安立足相。有是相故，無能傾動。[註12]

這段有關三十二相的研究，龍樹謂是出在一切有部論典《阿毘曇》的〈三十二相品〉中，但現存的漢譯本《阿毘曇》中已找不到這段文字。其謂每一相具三種分別，謂相體、相果及得相業。「相體」是此一相好的具體內容，如「手足掌中有千輻輪，具足明了，如印文現」謂之「手足輪相」。「有是相故，在家作轉輪聖王，多得人民；出家學道，多得徒眾」為「相果」，即得此相之果報。而「於諸所尊迎送恭敬」可得手足輪相，是「得相業」，謂欲得此相，須修何等業。

《阿毘曇》是西北印一切有部大學者迦旃延所造[註13]，而迦旃延的弟子也曾對如何修習以成就佛的三十二相有進一步的研究，被保留於慧遠與羅什相互問答的《鳩摩羅什法師大義》中。

遠問曰：三十二相於何而修？為修之於結業形？為修之於法身乎？若修之於結業形，即三十二相非下位之所能。若修之於法身，法身無身口業，復云何而修？若思有二種，其一不造身口業而能修三十二相。

慧遠之所以提出這問題，乃是慧遠與南方學者在縮編羅什所譯百卷《大智度論》為《大智論抄》後，見到其卷四釋「復有菩薩摩訶薩」處有關於成就三十二相的一段問答：「問曰：一思種，為多思種？答曰：三十二思種三十二相，一一思種一一相。」[註14]謂以三十二思來修佛的三十二相，一一思成就一一相，非多思成就一相。慧遠此段問難，更進一步在說眾生憑什麼來修佛的三十二相。眾生是以「結業之形」或以「法身」來修三十二相。若以結業之形來修，則終不能成就佛之三十二相，故謂「三十二相非下位之所能」；若眾生以法身來修三十二相，則「法身無身口業」，根本不能發起修行。如施草蓆床，得安立相；施燃燈明等，得大光明相。為克服這種理論上的盲點，一切有部的學者特別設立了「三十二思」的名相，此思具二種特色，一者仍保留法身不造身口業之特性，二者不同於法身之無所作爲，此思能成就三十二相之一相，故三十二思共能成三十二相。羅什回答：

所問三十二思者，迦旃延弟子，自以意說耳，非佛所說。

羅什的回答，明確地表示慧遠前述的「三十二思」是一切有部迦旃延弟子所創的新名相，而為龍樹在《大智度論》中所引用。姑且不論其內容的是非曲直，但至少表示西北印一切有部的學者曾經認真地討論過佛三十二相的問題。在念佛三昧的內涵中，佛三十二相屬於「觀像」的範疇，與僧伽羅刹《修行道地經·觀品第二十四》的內容相同。

部派佛教對「念佛」的注意偏重在佛三十二相、八十種好，這部分以後在西北印「念佛」禪法中形成了「像觀」，但對「念佛」禪法以後往「法身觀」的發展方向是否亦曾加以留意？保留在一切有部《大毘婆沙論》中有關「分別論者」及「大眾部師」的論點，說明了這二部學者對佛陀「無漏法身」追求的原動力：

分別論者及大眾部師，執佛生身是無漏法。彼何故作是說？依契經故。如契經說：如來生世、住世、出現世間，不為世法所染。彼依此故，說佛生身是無漏法。[註15]

由一切有部學者的角度說出他部者依「契經」故，而作出與自己不同的論點，多少表示一切有部重「論」而不重「經」的性格。「分別論者」及「大眾部師」依於佛所說「契經」的內容加以引申演繹，掌握了爾後大乘學者開展大乘義理主要運用的方法。如這兩部學者依契經所說的「如來生世、住世、出現世間，不為世法所染」即能推導出「佛生身是無漏」的看法，與爾後四世紀末中亞「法身觀」主要建立者羅什的觀點「一切法無生無滅，……是名法身」、「不分別是生身是法身」可說在精神上已經銜接上了。

而部派具體「法身觀」的內容也可見於後漢譯出的《分別功德論》卷三：

猶如阿難觀佛無厭，心念無已。時阿難背上生癰，……佛問阿難：汝覺背上痛否？答曰：不覺。不覺痛者，由念佛故也。十力所成，四無所畏。[註16]

「念佛」所緣為佛的「十力」、「四無所畏」，這便是以後西北印念佛禪法中的「法身觀」。

第二節 一—二世紀馬鳴對「佛傳」的宣揚

馬鳴為北天竺脇比丘弟子，約當西元一至二世紀時的佛教人物。本為中天竺人，其後北天竺小月氏國王（即迦膩色迦王）伐於中國，遂取之俱還本國，後於北天竺廣宣佛法，導利群生。[註 17]

馬鳴雖出身於部派，但他不同於一般部派的學者將精神集中於阿毘曇等法相的分別。馬鳴是佛教史上已知第一位將教化的重點由法相的分別移到佛陀在世功德（佛傳）的講述。而且馬鳴以其優美且細膩的文學手法，來敘述佛陀不平凡的一生。譬如在太子欲辭別愛妻與幼子時，內心所產生的衝突等場合，刻劃深刻，撼人心弦，《佛所行讚經》即是其代表作。故馬鳴說法以感人至深得名，〈馬鳴傳〉謂：

餓七匹馬至於六日旦，普集內外沙門異學，請比丘說法，諸有聽者，莫不開悟。王繫此馬於眾會前，以草與之，馬垂淚聽法，無念食想。[註 18]

馬鳴在佛教史上的重要性倒不在其說法的魅力，而在其說法的內涵，以佛陀的功德作為佛教的主題正是爾後大乘的起點，這點下文會再更進一步地加以說明。

馬鳴除了開創新的佛教內容外，尚有另一項佛教史上重大的意義，那便是馬鳴對於北天竺佛教的影響。〈馬鳴傳〉謂其隨小月氏王回北天竺後：

於北天竺廣宣佛法，導利群生。善能方便，成人功德。四輩敬重，復咸稱為功德日。[註 19]

「善能方便，成人功德」謂馬鳴善用文學手法，藉敘述佛陀精彩的一生，令人開悟佛法。「於北天竺廣宣佛法」、「四輩敬重」謂馬鳴的弘法在北印度產生全面性的影響，出家在家四眾，上從國王大臣，下至販夫走卒，皆敬重其人，其功德如日普洽大地萬物，故稱「功德日」。

北印度的罽賓等地正是北傳大乘佛教的源頭，而馬鳴所處的一、二世紀正是西北印佛教造像開始興起的關鍵時刻，當時的「小月氏王」也正是與北傳佛教開展關係最重大的迦膩色迦王。下文將顯示西北印與佛陀有關的造像涉及北傳大乘的起源，而在當地影響最大的馬鳴

正是第一位以「佛傳」為弘法重點的佛教人物，故探討馬鳴《佛所行讚經》與西北印佛教造像，乃至爾後西北印以觀佛陀功德所形成的「念佛三昧」禪法，三者的連線正是探求大乘佛教起源最好的線索，現在先討論馬鳴大作《佛所行讚》的內容。

《佛所行讚》為一、二世紀時中印度馬鳴所造，而於五世紀初由中印度高僧曇無讖在北涼譯為漢文並保留至今。與馬鳴約同時的作品尚有出於《長阿含經》，由後漢曇果共康孟詳所譯的《中本起經》及後漢康孟詳所譯的《佛說興起行經》，後二者皆用佛經的形式：「阿難曰：吾昔從佛聞如是」[註 20]、「聞如是，一時佛在摩竭國」[註 21]。故知馬鳴之世，阿難集結的經典中已有「佛傳」一類的內容，但此等內容，多為佛陀一時一地零散的經歷。至馬鳴時，方以後世菩薩造論的形式，將佛陀完整的一生，由出生至入涅槃加以集成專文。與此種文體相近的，尚有不明作者，但為南北朝劉宋寶雲所譯的《佛本行經》[註 22]七卷。

《佛所行讚》共五卷二十八品，每品敘述佛傳中的一段情節，如〈生品〉、〈出城品〉、〈大弟子出家品〉、〈受祇桓精舍品〉、〈涅槃品〉等，完整地描繪佛陀一生的所作所為。然而馬鳴對佛陀一生的描述非僅止於其一舉一動而已，而是更進一步地解說這些舉動背後的佛法含義，如〈離欲品〉中太子見宮內眾姝女時的感受：

始知諸女人，欲心盛如是。不知少壯色，俄頃老死壞。哀哉此大惑，愚癡覆其心。當思老病死，晝夜勤勸勵。鋒刃臨其頸，如何猶嬉笑。[註 23]

以「俄頃老死壞」來說明女人美貌的短暫易壞，乃至以更急切的「鋒刃臨其頸」來說明青春的無常，反映了馬鳴以文學筆觸在俗事中注入法義以發人深省的手法。在化外道的〈阿羅藍鬱頭藍品〉中對外道與佛道俱追求一切智而究竟處有所不同，作了深刻的說明：

禮拜誦諸典，殺生祀天祠，水火等為淨，而作解脫想，如是種種見，是名無方便。……。存我諸眾生，無畢竟解脫。……。以我常有故，彼則微細隨，微細過隨故，心則離方便。

馬鳴指出佛世外道的種種作為如「禮拜」、「誦經」、「殺生祀天祠」及供養「水火」等皆非究竟解脫。而外道非是解脫的根本問題則在外道執有「常我」。因為執有常我，便生「微細過」，以有此過，則所行離「方便」，不得解脫。馬鳴在闡發佛陀所行的含義時也逐漸發揮出爾後大乘所特有的空義，如〈阿惟三菩提品〉菩薩降魔後欲入正覺時所言：

又觀生何因，見從諸有業。天眼觀有業，非自在天生，非自性非我，亦復非無因。[註24]

觀見「生」的因緣為從「業」而來，而「業」則非「自在天生」，亦即「非他」；亦「非自性」「非我」而生，即「非自」，亦「非無因」。「非他」、「非自」、「非無因」為對「業」形成的正確觀察，與爾後龍樹《中論·觀因緣品》的觀點是一致的。

故由馬鳴在「佛傳」中對法義的闡發，可以看到早期大乘形成的一些蛛絲馬跡，這種情形也見於《佛所行讚》的另一品〈瓶沙王諸弟子品〉：

芽因種子生，種非即是芽，不即亦不異，眾生亦然，世尊說真實，平等第一義。[註25]

此段讚文在說明眾生「生」的真實義，而先以「種子」生出「芽」來說明。「芽因種子生」，故芽「不異」種子，「種非即是芽」，故芽「不即」種子。「不即亦不異」是芽「生」乃至眾生「生」的真實第一義。

除了法義的闡發外，《佛所行讚》有些章節的分段也與爾後大乘經典的開展有關，如本《讚》的第二十五品為〈涅槃品〉，在此品之後的第二十六品則為〈大般涅槃品〉。〈涅槃品〉在說明佛在力士生地雙樹林間入滅的情形，而〈大般涅槃品〉則藉佛陀最後弟子須跋陀羅的因緣，道出了涅槃更深的含義：

觀世因緣生，則滅於斷見。緣離世間滅，則離於常見。悉捨本所見，深見佛正法。[註26]

「滅於斷見」及「離於常見」，雙寂於「斷」、「常」，這即是「大般涅槃」的含義。故〈涅槃品〉但述佛滅度的過程，與《阿含經》中的諸《涅槃經》相近；而〈大般涅槃品〉則進一步引申涅槃的含義，亦與爾後中印度所出的大乘《大般涅槃經》取向相似。

最後討論馬鳴在整部《佛所行讚》中對佛陀稱呼的改變。從第一品〈生品〉至在金剛寶座上成正覺之前的〈阿惟三菩提品〉前半段，馬鳴對佛陀的稱呼皆是「菩薩」或「太子」，而以前者為主，如〈生品〉第一：

菩薩亦如是，誕從右脇生。[註27]

乃至〈阿惟三菩提品〉第十四前半段的：

菩薩降魔已，志固心安隱（穩）。[註28]

在成正覺以後，馬鳴隨即改口以「佛」稱之，如〈阿惟三菩提品〉第十四後半：

逮得無盡法，一切智明朗。……。甘蔗族仙人，諸有生天者，見佛出興世，歡喜充滿身。……。佛於彼七日，禪思心清淨。

「逮得」「一切智」指成正覺，成正覺後，讚文的主角即被稱為「佛」，而見於「見佛出興世」及「佛於彼七日」兩句讚文中。

稱未成佛以前的釋迦為「菩薩」，這是「菩薩」一詞在佛教場合最早的出處，涉及了佛教「菩薩」思想乃至「大乘」思想的起源。

馬鳴在當時的佛教中被稱呼為「譬喻師」，「譬喻」的含義是善用事例來說明佛法中高深的道理。傳世的譬喻經由後漢支婁迦讖的《雜譬喻經》一卷、吳康僧會《舊雜譬喻經》二卷，至北齊求那毘地所譯的《百喻經》四卷。在譬喻的過程中除了引用古往今來的事蹟作例子，其中更採用甚多佛在世教化的事例，由此因緣引出完整的佛傳乃至念佛三昧「生身觀」的禪法，成為大乘發展重要的一支。

第三節 紀元後秣菟羅地區的佛像製作

上二節敘述了從部派佛教開始，經、論中即有不少有關「佛陀」功德的描述。在紀元後，西北印地區由於馬鳴等人對佛陀一生事蹟的宣揚，將當地的佛教思想，集中至以「佛陀」為重心。形成以「佛陀」為重心的思想後，接下來的發展便是「造像」與「禪法」，前者是對所有佛教徒，後者只局限於出家眾。

印度佛教造像有二個中心，一是位在西北印的犍陀羅，一是屬於中印度範疇的秣菟羅。兩個地區在紀元後皆有大量的佛像製作，但對於這些佛像，目前學界尚有二個重要的問題還沒有得到解答：首先是什麼動機促使佛教徒製作佛像？接著是什麼地方首先製作佛像，犍陀羅？還是秣菟羅？

中印度地區的佛教造像較犍陀羅有更悠久的歷史，其中包含與釋迦佛有關的「佛傳」、「因緣」與「本生」。但這些中印度紀元前的佛教造像有一個值得注意的特色，即其中從不會有佛像，遇到需要釋迦佛出現的場合，如佛傳或佛陀作為供養的主尊時，則以佛座、佛足印、菩提樹或釋迦在家所戴的寶冠代替。但製作未成佛前的釋迦菩薩像[註 29]及本生故事中釋迦的過去菩薩身[註 30]則不被禁止。這些造像雖沒有直接的佛像，卻可用來說明製作佛像的思想背景與動機已然形成，那就是造像者接受了佛滅度以來《阿含經》中有關佛傳的記載，而將之形諸造像。

中印度佛教由紀元前以來不直接製作佛陀像的傳統，不論是出之於戒律條文的限制，或是當時佛教界約定成俗的規定，皆不利於秣菟羅的佛像製作。但即使在這種條件的限制下，秣菟羅仍至遲在迦膩色迦王一世三年，即西元八一年，依經典所載佛的三十二相，造出了完整圓雕的釋迦立像，那便是由巴拉（Bala）比丘所造，現藏於印度 Sarnath 博物館的秣菟羅式佛立像[註 31]（圖一）。雖然為避開中印度自紀元前以來不許直接造佛像的限制，而在銘文中將此像稱之為「菩薩」（Bodhisattva），但並不妨礙此像是依佛經所載佛三十二相而造的認定。故部派時代《阿含經》中及論典中對佛陀三十二相的描述，成為紀元後佛像製作的主要思想背景。若更進一步依據同為秣菟羅所造一佛二菩薩碑像的紀年來論斷，上述立佛一類最早的製作年代還可能提前。



圖一：迦膩色迦王一世三年巴拉（Bala）比丘造秣菟羅式佛立像

這件一佛二菩薩碑像便是現藏於美國 Kimbell 博物館，有迦膩色迦王一世四年的銘記（西元八二年）。在造像的年代上此碑像與上述佛立像間只差一年，但若注意兩者的造像內容，則發現其間有很大的差異。Kimbell 的碑像其主尊為作與願印的坐佛，在坐佛的兩後側，尚有

兩尊作貴族服裝，具華麗裝飾的「菩薩」像。由單獨的佛像至菩薩立於主尊佛像兩側成爲「脇侍菩薩」，有其重大的佛法含義，是紀元後印度佛教「菩薩」思想興起後的結果。

在部派時代，出家眾修行是以證得無生的四果「阿羅漢」爲目標，證阿羅漢的進一步便可證入佛果，故在部派的修證體系中，「羅漢」是通往成佛之道的不二途徑[註 32]。這種看法到「菩薩」思想出現以後才發生改變，如釋迦佛過去本生中以菩薩身奉行六度才是成佛的正確途徑。故在新的思惟下，「菩薩」才是唯一能繼承佛果的因地，這種思想下的代表人物便是當時盛行造像的「彌勒菩薩」。「菩薩」取代「羅漢」成爲佛果唯一的繼承人，表現在犍陀羅佛像底座上多有一菩薩像，說明佛與菩薩間的傳承關係。雖然部派所依的《阿含》中即提到彌勒菩薩繼釋迦之後成佛，但要形諸於具體的造像，才能確定當時的佛教徒已完全體認了這段經文的含義。

圖二：慕尼黑（Munich）博物館藏公元一世紀秣菟羅一坐佛一脇侍菩薩像



由於上述菩薩思想的確立，菩薩在造像中取得了進入佛像主尊旁成爲脇侍的地位才有了學理的根據。這種菩薩進入脇侍位置的發展過程，也可在秣菟羅的造像中找到相對應的遺蹟，那便是現藏於 Munich 博物館的一件坐佛碑像（圖二），其整個造像的構圖與 Kimbell 者類似，但主尊的脇侍菩薩只有左後方的一尊，右後方的另一尊則尚沒有出現，表現此碑像爲介於前述巴拉立佛與 Kimbell 三尊像間的過渡。

這種過渡的時間不可能太短，故即使假設西元八二年的 Kimbell 三尊像爲秣菟羅最早的三尊像，則類似巴拉比丘所造的立佛像年代仍應往前提早幾十年，而將秣菟羅最早的佛像製作年代提早至紀元一世紀的上半葉。

秣菟羅地區所造的佛像，由於所附帶的銘文較多，故造像的年代能被較完整的建立，若加上一些佛像發展上有關的假設來連貫前後，其佛像的形成較容易理出一個頭緒。

第四節 紀元後西北印與「釋迦佛」有關的造像

犍陀羅地區到目前爲止雖沒有發現類似中印度般紀元前的佛塔及相關的佛教造像，但也因此之故犍陀羅並沒有早期中印度忌諱造佛像的傳統。同時前文提及，西北印地區不但有一般《阿含》經典對佛相好描述，亦有部派論典對念佛相好的了解，當地的譬喻師如馬鳴等，更將原來只對釋迦佛相好的了解，擴大至整個釋迦佛的一生，並闡發其中蘊含的佛教深義。稍後的禪者僧伽羅刹便在其著名的禪典《修行道地經》中將佛陀三十二相的崇拜敬仰轉化爲

具體的禪觀——「像觀」。由經典、論典到禪典所貫穿起來的佛陀思想，成為犍陀羅製作佛像的最主要動力，在此先由幾件有明確紀年的犍陀羅造像作為討論的開始。

藏在 Calcutta 博物館，出土於犍陀羅舊都 Charsada, Lauriyan Tangai 的一尊佛陀立像（圖三），是目前所知最早的犍陀羅式造像，其年代由銘文推定為西元六年[註 33]，這同時也是目前印度所知最早有紀年的佛像。

此石刻為單尊立像，頭部已不存，披犍陀羅式的袈裟，兩手末端已殘。兩側並無任何脇侍，兩足平立於方形基座上。座分上下兩層，其間並無獅子像。上層為身上有裝飾的「菩薩」像，兩旁各有二位站立的供養人。下層則為銘文。

單尊的佛陀像，不單表示犍陀羅的佛教徒將經典所描述具三十二相的佛陀，化為具體的造像，而且沒有脇侍的單尊像，也使得以三十二相為禪觀內容的「像觀」行者，可以直接拿來作為禪觀的所緣。

然而立佛像底座上的菩薩像卻值得特別注意。在犍陀羅早期的單尊佛像，在底座上常伴隨著菩薩像；反之單尊的菩薩像在底座上亦常出現佛像。筆者認為這與紀元後西北印地區「菩薩」思想的興起有關，「菩薩」取代羅漢成為成就佛道的主要管道。故佛像底座有菩薩像，表示佛陀以菩薩為繼承者；菩薩像底座有佛像，表示菩薩以佛道為目標。

菩薩與佛陀間所建立銜接關係進一步表現在 Shah-Ji-Ki-Dheri 出土迦膩色迦王所造的舍利盒上[註 34]（圖四、五）。此舍利盒的年代約在西元七八—一〇〇年，盒的頂端鑄有一坐佛及二尊左右脇侍的菩薩，與秣菟羅 Kimbell 西元八二年的佛三尊像約略同時，故不論單尊佛像或佛三尊像，犍陀羅與秣菟羅兩地造像的年代約略相同，也看不出彼此相互的影響，說明了兩地的佛像製作同時受了《阿含經》



圖三：Charsada 出土，Calcutta 博物館藏早期犍陀羅式立佛造像。



圖四：北印地區 Shah-Ji-Ki-Dheri 出土迦膩色迦王造舍利盒，上有一坐佛及二脇侍菩薩。



圖五：舍利下層持花蔓供養的王者即為迦膩色迦王

圖六：西北印地區過去五佛及前後菩薩併立碑像
Lahore 博物館藏



中佛傳及佛陀相好內容的影響。佛與菩薩這層關係的進一步表現則是稍後犍陀羅的造像中，出現多件菩薩與過去五佛或七佛合造在一起的碑像（圖六）。過去七佛是明確地表達過去七尊出世的佛陀，前尊佛與後尊佛間傳承的關係，其最後一尊釋迦佛之後接上了現在的彌勒菩薩，表示此菩薩是釋迦佛未來唯一的繼承者。

犍陀羅的造像便在紀元一世紀由佛像與菩薩像的相互穿梭揭開了序幕。但由於紀元後西北印地區的佛教思想已由「佛陀」擴展至整個釋迦佛的一生，由釋迦的出生、出家、證道、說法，乃至入於涅槃，故犍陀羅的佛教造像除了佛、菩薩像外，也出現了所謂「佛傳」與「因緣」的造像。此等造像大都為碑像，而且多為單一的場景，很少連續的情節，一個場景敘述釋迦一生中的一個情節。

也因「菩薩」思想的進一步開展，釋迦過去生中以菩薩度人的「本生」（Jataka）也隨之受重視，故犍陀羅的「本生」故事造像也隨之出現。但相對而言，犍陀羅地區的「佛傳」造像較多，而「本生」故事較少，且故事內涵較之中、西、東印度，有其地域上的特色。若進入了中亞的龜茲石窟，「本生」故事則相對地增加。

這些「佛傳」及「本生」故事的造像，對當地的佛教徒有其教化的作用，故這些造像大都被放置在佛塔塔基四周的立面上，或是刻在佛塔覆鉢的下緣，皆是人們站立時視野所及的高度。故佛教徒在旋繞佛塔時，便可隨著級級而上的階梯，細數釋迦過去今生的所作所為。

第五節 二—四世紀西北印「念佛」禪法的形成

紀元後西北印以「釋迦佛」為中心的佛教，其發展的階段大致是：先有當地經典及高僧對「釋迦佛」的描述及提倡而在佛教徒間形成思想與共識，接著佛教徒將對「佛陀」的思想化為具體的造像，最後佛教徒中的禪修者再將造像的內容化為可行的禪法。

本文第二節敘述了一—二世紀的馬鳴，以優雅的文學手法，婉轉地敘述了「釋迦佛」一生的功德，感動了西北印廣大的佛教徒，從事這種教化工作的出家人，被稱之為「譬喻師」。本文的第三、四節敘述了犍陀羅與秣菟羅皆在紀元一世紀上半葉即有了佛像的製作，但秣菟羅「佛傳」及「本生」的製作則更早，不過其中釋迦佛的角色被其他代表物所取代。本節則要探討西北印地區如何在相關造像的基礎下，發展出與釋迦佛有關的禪法。之所以要講禪法

的發展須依靠相關的造像，這是如下節所言，「念佛」觀的下手，要先到有佛像的地方去觀看實物。

發展禪法的工作必然落在當地禪修者的肩上，這些人在當時被稱之為「瑜伽師」。早在部派佛教的初期，末田地即至罽賓弘揚禪法，罽賓長久以來最盛行的禪法應是「五門禪法」[註35]，但在紀元後，由於「釋迦佛」思想的興起，以「釋迦佛」為對象的禪觀亦逐漸出現。涉及這種新禪法產生的關鍵人物便是僧伽羅刹。

僧伽羅刹是出生中亞「須賴國」的僧人，年代比馬鳴稍後，但不致相差太遠，因兩人皆曾值遇貴霜的名王「迦膩色迦王」，梁代《出三藏記集》的〈僧伽羅刹所集經序〉保留了一段與作者有關的重要史料：

僧伽羅刹者，須賴國人也，佛去世後七百年生此國。出家學道，遊教諸邦，至捷陀越土，甄陀罽賓王師焉。

「佛去世後七百年」約公元一—二世紀，「捷陀越土」即位於西北印中心之「犍陀羅」國，「甄陀罽賓王」即貴霜王朝宏揚佛教出名之「迦膩色迦王」，其在位約於西元七八—一〇五年。故僧伽羅刹活躍於佛法的時間約在一世紀末、二世紀初，這與其作品《修行道地經》在二世紀末傳入中國的時間約略相符。

僧伽羅刹在佛法上的專長由其主要的作品《僧伽羅刹所集經》[註36]來看，主要是依當時已有的「契經」[註37]，整理釋迦佛一生弘化的過程，並對其中佛陀的所作所為加上了適當的法義說明，這方面與馬鳴在西北印的努力很相似，故就這點而言，僧伽羅刹也可謂之「譬喻師」。但與馬鳴稍有不同的是，僧伽羅刹運用譬喻的範圍除了「佛傳」外，尚有不少的「本生」故事，亦即釋迦佛過去世以種種身行菩薩行的事蹟，如「爾時菩薩為鸚鵡身」[註38]。見諸於西北印地區的佛教，除單尊佛像及佛傳外，亦有不少「本生」故事，只不過在數量上較「佛傳」略少而已。

從僧伽羅刹另一重要作品《修行道地經》，內容主要為當時西北印部派禪法有關的內容來看，他也可說是一位「瑜伽師」。現在出現的問題是僧伽羅刹有沒有將某些「譬喻」的內容化為「瑜伽」師所修的禪法，讓他成為一位「譬喻瑜伽師」？答案是肯定的，且其轉換成禪法的部分正好是帶出整個「念佛」禪法最基礎的「像觀」，也是將單尊佛像所表現的三十二相、八十種好化為禪法。「像觀」形成的過程，可以藉由僧伽羅刹的作品加以呈現出來。

在《僧伽羅刹所集經》中雖以佛傳的內容為主，但其中卻有一整段內容用來介紹佛陀的三十二相，及具有此相的因地功德，包含：「世尊有如是微妙之首」、「世尊有如是微妙之髮」、「世尊有如是額」、「如來有眉間相」、「世尊有如是微妙清淨之眼」、「世尊有如是微妙鼻」、「世尊有如是齒」、「世尊有如是廣長舌」、「如來是時有如是言教」、……「世尊如是笑」、「世尊有如是光」等。

僧伽羅刹並進一步將佛陀的相好化為禪法而擺入《修行道地經》適當的品中，這些資料被保留於三世紀下半葉竺法護的譯本中。如〈觀品第二十四〉在觀察世間「五十五事無可貪者」之前便有一段觀佛相好的偈誦：

眉間白毛相 其明踰日光 猶鵠飛空中 遠近無不見
其身如師子 超越天帝象 肩胸而廣殊 願稽首佛尊
臂肘平正而滿足 世尊之臍如水洄 髀膝踣腸若金柱 當歸命佛而稽首
其目長好如蓮華 體著毛髮猶孔雀 心常住止在寂然 我願歸命超眾仙

此段偈誦中的內容，包含了佛三十二相、八十種好的概要內容。「眉間白毛相」、「身」、「肩胸」、「髀膝」、「腸」、「目」及「毛髮」屬三十二相，「猶鵠飛空中」形容佛飛行相，「超越天帝象」形容佛的行相，與「臍」相三者，屬於佛的八十種好，這便是「念佛」禪法中最先形成的「像觀」。

僧伽羅刹雖最先形成「像觀」，但其內容並不完整。完整三十二相、八十種好禪觀內容的像觀見於三世紀龍樹《十住毘婆沙論》中的〈念佛品第二十〉，在四世紀末幾乎相同的像觀內容進入羅什五世紀初所傳出《坐禪三昧經·念佛三昧》中的「像觀」。這部分的內容應是反映羅什四世紀後半葉隨母親所到罽賓的禪法。三～四世紀間西北印完整的「像觀」禪法，配合上當地精美而興盛的單尊佛陀「立像」及「坐像」的製作，將以三十二相為主的「像觀」推上了最高峰。

但西北印的念佛禪法不單止於觀佛像好的「像觀」，而是隨著當時思想中已出現的釋迦佛一生，由出生至入滅的過程也一併化為禪觀，稱之為「生身觀」，也就是釋迦佛示現眾生身的禪觀。由於釋迦一生的每一情節，如四門出遊見生、老、病、死，深悟世間無常而半夜逾城出家等，皆充滿了佛法的含義，較之相好的禪觀，更接近於佛教的「法義」，故「念佛」禪法的更進一步發展，便導出了以佛教「法義」為主要內涵的「法身觀」，啓開了爾後大乘法義介入禪法的切點。

西北印最早的「法身觀」不是出自大乘方等經典，而是出之於部派佛教所依循的《阿含》。如本文第一節所引《雜阿含》「六念」中的「念佛」：

念於如來、應供、正遍知、明行足、善逝、世間解、無上士、調御丈夫、天人師、佛、世尊。

由「如來」至「世尊」十者謂之佛的「十號」皆是表彰「佛陀」內在的「法義」，故「念佛」三昧至此已由觀佛內在的法義取代觀佛外在的相好。這種「法身觀」繼之見於三世紀龍樹《十住毘婆沙論·助念佛三昧品》及爾後《坐禪三昧經》中的「法身觀」：

既得佛念，當復念佛功德法身、無量大慧、無崖底智、不可計德、多陀阿伽度、阿犁呵、三藐三佛陀、鞞伽遮羅那、三般那、宿伽陀路伽德、阿耨多羅、富樓沙曇藐、提婆魔菟舍喃、佛、婆伽婆。[註39]

「多陀阿伽度」意譯為「如來」，「阿犁呵」為「應供」，「三藐三佛陀」為「正遍知」，「鞞伽遮羅那」為「明行足」，「三般那」為「善逝」，「宿伽陀路伽德」為「世間解」，「阿耨多羅」為「無上士」，「富樓沙曇藐」為「調御丈夫」，「提婆魔菟舍喃」為「天人師」，「婆伽婆」為「世尊」。故《坐禪三昧經》以「十號」為念佛三昧的「法身」功德。

除了以「十號」為「法身觀」外，在小乘法義的範疇內尚有與羅什年代相近，反映罽賓及中亞地區禪法的《思惟略要法》，以佛的十力、四無所畏乃至釋迦佛過去世所行善業為「法身」：

當因生身，觀內法身。十力、四無所畏、大慈大悲、無量善業。……。如釋迦牟尼佛昔為太子時，出遊道見癩人，敕醫令治。醫言當須不瞋人血飲之，以髓塗之，乃可得差。太子念言，是人難得。設使有者，復不可爾，即便以身與之令治。

釋迦佛過去的菩薩行謂之「本生」，故《思惟略要法》以「本生」的菩薩含義為法身觀。西北印一切有部中較為進步的「譬喻瑜伽師」開創了「念佛」禪法，但不論是以「十號」或「十力」或「本生」為「法身觀」，皆沒有大乘經典法義的直接涉入。

然而到過西北印的中亞佛學大師羅什認為「十力」、「四無所畏」為佛法身者，皆是小乘的觀點。《大乘大義章·次重問法身并答》：

小乘部者以諸賢聖所得無漏功德，謂三十七品及佛十力、四無所畏、十八不共等以為法身。又以三藏經亦顯此理，亦名法身。……。大乘部者，謂一切法無生無滅，……如涅槃相，是名法身。[註40]

羅什在這段話中區分了大、小乘法身觀的不同內涵，「十力、四無所畏、十八不共[註41]」等佛功德是小乘的法身觀，「一切法無生無滅」等是大乘的法身觀。「一切法無生無滅」是大乘《般若經》精義之所在，而以般若空義開展為「涅槃」境界而論「法身」，亦同於爾後什公弟子僧肇《涅槃論》的論法，故以《般若》空義開展「法身觀」應是到了中亞的羅什才較為明確，西北印與中亞的念佛禪法在此正式分途。

西北印與中亞念佛「法身觀」的分途乃依循著龍樹的理念而發展。《十住毘婆沙論·助念佛三昧品》：

新發意菩薩，應以三十二相、八十種好念佛如先說。轉深入得中勢力，應以法身念佛。心轉深入得上勢力，應以實相念佛而不貪著。

「法身」念佛在〈助念佛三昧品〉是指佛的大乘「四十不共法」，雖不同於前述西北印小乘禪師以「十力、四無所畏」的法身觀，但並未加入《般若經》的「空觀」。「實相念佛」所指即是前述羅什所言中亞大乘加入「般若」法身觀的「一切法不生不滅」。故知龍樹思想同時指導著西北印與中亞兩地念佛三昧的發展。

第六節 西北印禪師行「念佛」禪法的實修場所——以白夏瓦附近的 TAKHT-I-BAHI 寺院為例

前文說明了西北印形成念佛禪法在文獻上的證據，但論證上仍需進一步地指出當地實際修行念佛禪法的場所，及禪觀所緣佛像在其中的配置。五世紀初羅什在長安傳出《坐禪三昧經》中的〈念佛三昧〉，除了記載修念佛三昧的禪觀內容外，並保留了一段四世紀末西北印修此禪觀的具體步驟與實際場所：

若初習行人，將至佛像所，或教令自往，諦觀佛像相好，相相明了，一心取持。還至靜處，心眼觀佛像，令意不轉。繫念在像，不令他念。他念攝之，令常在像。……如是不已，心不散亂，是時便得心眼，見佛像光明，如眼所見，無有異也。[註 42]

茲分禪觀的場所與禪觀的內涵兩部分來解說此段引文。此禪觀所涉的場所有二：一為「佛像所」，一為「靜處」。「佛像所」指有佛像的場所，此句話首先顯示在此禪法流行的當時，西北印地區已有佛像的造作，且此等佛像有其一定擺設的位置，故謂之「佛像所」。根據西北印（巴基斯坦北部）的佛教遺跡考古，當時佛教的寺院乃以舍利塔為中心而建立，故謂之「塔寺」，佛像則被造於塔上的四周或別立龕室供養。造於塔上的便被稱為「塔像」，而有「入塔觀像」一詞。引文中的「將」謂「帶領」，「將至佛像所」謂指導的禪師將習禪者帶至塔寺等處觀看佛像，「或教令自往」，或叫習禪者自行前往。「靜處」指修禪的地方，由引文的文義看來，修禪的地方與寺院中心、人來人往的佛塔並不在同一個地方，故謂「還至靜處」。而且禪坐的靜處並不設像，像只設於佛塔及其周圍。至於觀想的內容，先是在「佛像所」用「肉眼」觀察佛的三十二相、八十種好，並「一心取持」。離開佛像，回到「靜處」，便用「心眼」觀察，至佛像現前，如同肉眼所見，便是觀像的成就。

古代犍陀羅地區塔寺的考古發掘，可用以幫助了解當時罽賓禪師實際修行觀像三昧的過程。古犍陀羅首都白夏瓦附近的 TAKHT-I-BAHI 寺院（以下簡稱 T 寺）是最適當的例子 [註 43]。此寺院約建於西元二至四世紀，而羅什在《坐禪三昧經》所傳出的「念佛三昧」為西北印地區四世紀後葉的禪法，兩者在「時」、「空」上都還銜接得上。



圖七：白夏瓦北 TAKHT-I-BAHI 寺院中央的佛塔塔基及塔四周的龕室

T 寺為一建築在山坡上的寺院，周邊的建築為僧舍、浴室、廚房等與生活有關之建築，及講堂、小教室等與佛法活動有關的建築。整個建築的中心則是一個大廣場，廣場的中央為一方形的塔基，塔基上原有一佛塔（圖七）。

照考古的還原圖顯示，塔基的四周嵌有浮雕的佛傳，覆鉢狀佛塔的四周亦有佛像[註 44]。廣場的四周另有高起的基臺，約與塔基等高，上有一間間的龕室（圖八），每間龕室內供著一尊佛的立像。四周的基臺與塔基間形成一個環繞佛塔的空間，行者可在此右繞佛塔以觀像，既可看四周龕內的立像，亦可看塔基的本生與塔上的佛坐像，這便是《坐禪三昧經》所謂的「至佛像所」，用肉眼「諦觀佛像相好，相相明了，一心取持」。



圖八：TAKHT-I-BAHI 寺院圍繞佛塔四周的龕室

既一心取持之後，須還至「靜處」禪觀。此靜處在佛塔廣場之外的一方，且在地下，有一階梯可下。下到底層，中有一走道（圖九），兩旁各有數間小窟室（圖十）。以在地下故，感覺陰涼而幽暗，這便是《坐禪三昧經》所謂的「靜處」。

小窟室之內並不設佛像，故行者但以「心眼」觀想，乃至得三昧見佛。

對初修念佛三昧的行者而言，「諦觀佛像相好」的「像觀」是最重要的過程，故上述觀佛像的場所偏重在佛塔四周一間間龕室內所置的立佛。故一間寺院佛塔四周一間間龕室的有無可作為判斷是否修行「念佛三昧」的依據，以此標準來看，西北印修「念佛三昧」的寺院不在少數。[註 45]



圖九：TAKHT-I-BAHI 寺院修「念佛三昧」的「靜處」，在寺院一角的地下室內，中間為一走道，兩旁各有小禪室數間。



圖十：修習「念佛三昧」的小佛堂

結論

紀元以後一—四世紀，西北印地區逐漸形成了以「釋迦佛」為中心的論典、思想、造像與禪法。其中的「菩薩」思想及「法身觀」成為爾後北傳大乘的引燃點。

【註釋】

[註1] 考唐玄奘《大唐西域記》卷二〈犍陀羅國〉、〈迦濕彌羅國〉，《大正藏》第五十一冊，第八七五—八八二頁。

[註2] 《大唐西域記》卷三〈烏仗那國〉，《大正藏》第五十一冊，第八八二頁。

[註3] 《大正藏》第一冊，第五頁上、中。

[註4] 《大正藏》第一冊，第四九三頁下、四九四頁上。

[註5] 《大正藏》第一冊，第六八六頁。

[註6] 《大正藏》第一冊，第八八三—八八四頁。

[註7] 《大正藏》第二十五冊，第九十、九十一頁。

[註8] 《大正藏》第二十六冊。

[註9] 《別譯雜阿含經》卷八，《大正藏》第二冊，第四三二頁。參考釋宗論〈五世紀罽賓禪法的念佛觀〉第三節，《第十一屆佛學論文聯合發表會論文集》（台北：中華佛研所，二〇〇〇年）。

[註10] 由《達摩多羅禪經》中的「五門禪法」、《地持經》的「菩薩禪法」及爾後的《瑜伽師地論》皆無「念佛三昧」可知。

[註11] 《大正藏》第二十五冊，第三十五頁下。

[註12] 《大正藏》第二十六冊，第六十四、六十五頁。

[註13] 真諦譯〈世親傳〉言迦旃延為罽賓人。《大正藏》第五十冊，第一八一頁。

[註14] 《大正藏》第二十五冊，第八十七頁。

[註15] 《大毘婆沙論》卷一七三，《大正藏》第二十七冊，第八七一頁下。

[註16] 《大正藏》第十四冊，第三十七頁下。

[註17] 羅什譯〈馬鳴菩薩傳〉，《大正藏》第五十冊，第一八三頁下。

[註18] 《大正藏》第五十冊，第一八四頁上。

[註19] 《大正藏》第五十冊，第一八三頁下—一八四頁上。

[註 20] 《大正藏》第四冊，第一四七頁下。

[註 21] 《大正藏》第四冊，第一六四頁上。

[註 22] 《大正藏》第四冊，第五十四—一一五頁。

[註 23] 《大正藏》第四冊，第五十四—一一五頁。

[註 24] 《大正藏》第四冊，第二十七頁下。

[註 25] 《大正藏》第四冊，第三十三頁上。

[註 26] 《大正藏》第四冊，第四十七頁下。

[註 27] 《大正藏》第四冊，第一頁上。

[註 28] 《大正藏》第四冊，第二十六頁下。

[註 29] 屬一切有部的《十誦律》卷四十八：「爾時給孤獨居士，信心清淨，往到佛門，頭面作禮，一面坐已，白佛言：世尊，如佛身像不應作，願佛聽我作菩薩侍者像。善，佛言聽作。」《大正藏》第二十三冊，第三五二頁上。參考陳慧宏〈印度迦膩色迦王一世四年碑像〉，口頭發表於一九九五年七月一日，台北「佛教圖像研究室」月會上。

[註 30] Ludwing Bachhofer, *Early Indian Sculpture*, Vol.I (New York: Hacker Art Books, 1972), Fig.26。

[註 31] 前引書 Vol.II, Fig.79。

[註 32] 參考干瀉龍祥〈菩薩思想 起源 開展〉第二節，收在宮本正尊主編之《佛教 根本真理》第五章（東京：三省堂，昭和三十一年），第二二六—二三〇頁。

[註 33] Ludwig Bachhofer, *Early Indian Sculpture* (New York: Hacker Art Books, 1972), Fig.142 及其說明。

[註 34] 前引書，Fig.148。

[註 35] 出於罽賓地區的禪經如《修行道地經》、《坐禪三昧經》及《五門禪經要用法》皆以五門禪法為基礎。

[註 36] 在四世紀後半葉苻秦時，由同在罽賓的三藏法師僧伽跋澄譯出，現編入《大正藏》第四冊，第一一五—一四五頁。

[註 37] 如本經中「廣說如契經」第一三九頁中、一四二頁上、一四三頁中。

[註 38] 《大正藏》第四冊，第一二〇頁中。

[註 39] 《大正藏》第十五冊，第二七七頁上。

[註 40] 《大正藏》第四十五，第一二三頁下。

[註 41] 佛功德之「十八不共法」在諸《阿含經》中雖屢屢出現，但皆沒有詳述其具體的內容。二—三世紀的龍樹遍讀當時「三藏」及龍宮內「方等」，兼通大小乘之說，其在所著《大智度論》卷二十四—二十六中，分別對佛「十力」、「四無所畏」、「四無礙智」及「十八不共法」提出內容的細目及說明，並在「四無礙智」文中別論及有大乘「菩薩四無礙智」（《大正藏》第二十五冊，第二四六頁中），在《十住毘婆沙論》〈四十不共法品第二十一〉更開演大乘的佛「不共法」。可見《大智度論》卷二十六的「十八

不共法」為由小乘「三藏」中整理而來，並謂前述的「十力」、「四無所畏」、「四無礙智」等十八法小乘聖人間亦有之，不能稱為「不共法」。在此所列「十八不共法」為：一者佛身無失。二者口無失。三者念無失。四者無異想。五者無不定心。六者無不知己捨。七者欲無減。八者精進無減。九者念無減。十者慧無減。十一者解脫無減。十二者解脫知見無減。十三者一切身業隨智慧行。十四者一切口業隨智慧行。十五者一切意業隨智慧行。十六者智慧知過去世無礙。十七者智慧知未來世無礙。十八者智慧知現在世無礙。（《大正藏》第二十五冊，第二四七頁中。）

[註 42] 《大正藏》第十五冊，第二七六頁。

[註 43] 以下所述乃依筆者一九九六年夏至現場考察所見。

[註 44] 參看 Fidauloh Sehrai, *A Guide to TAKHT-I-BAHI* (Peshawar: Peshawar Museum, 1986)，圖三十六的本寺佛塔復原圖。

[註 45] 參考下列兩書：山本智教《イソド美術史大觀》寫真篇（東京：每日新聞社，一九九〇），圖§二三一一五，第二二八頁。水野清一，樋口隆康，THARELI（京都：同朋舍，一九七八）。

【參考文獻】

1. 諸《阿含經》與《本緣經》，收於《大正藏》卷一—《大正藏》卷四。
2. 馬鳴菩薩造，北涼曇無讖譯，《佛所行讚》五卷，《大正藏》卷四，第一—五十四頁。
3. 僧伽羅刹造，苻秦僧伽跋澄等譯，《僧伽羅刹所集經》，《大正藏》卷四，第一一五—一四五頁。
4. 僧伽羅刹造，西晉竺法護譯，《修行道地經》，《大正藏》卷十五，第一八一—二三〇頁。
5. 鳩摩羅什譯，《坐禪三昧經》，《大正藏》卷十五，第二六九—二八六頁。
6. 釋印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》（台北：正聞出版社，一九八六年三版）。
7. 釋印順法師，《說一切有部為主的論書與論師之研究》（台北：正聞出版社，一九六八年初版，一九九二年七版）。
8. 賴鵬舉，「四世紀犍陀羅佛教的『法身』思想及其在北傳地區的開展」，未刊稿。
9. 賴鵬舉，「西北印念佛禪法在中亞的進一步發展」，口頭發表於一九九九年慈光禪學研究所主辦之第二屆兩岸禪學研討會。
10. 賴鵬舉，〈北傳佛教「淨土學」的形成〉，發表於《圓光佛學學報》第五期（中壢：圓光佛學研究，二〇〇〇年，第一—四十六頁。）