

## 從山崎到占婆的功德天女神信仰

古 正 美\*

### 摘 要

山崎是最早見有功德天女神造像的佛教遺址之一。早期佛經記載功德天女神的信仰，都與其具有滋生草木、使人富饒，甚至救濟眾生的力量有關。但我們注意到，西藏的文獻在提到功德天女神的信仰時，都說其有護持政權及國家的作用。筆者為了說明山崎大塔的功德天女神也具有護持轉輪王及國家的作用，用 9 世紀末期占婆王因陀羅跋摩第二所提唱的功德天女神信仰及造像證明此說。由於山崎及占婆因陀羅跋摩第二所發展的佛教性質及造像，還有被學者誤解的情形，筆者在此文中因此也要花費相當的篇幅談論山崎及占婆的佛教信仰性質及造像。

**關鍵詞：** 山崎大塔、占婆、因陀羅跋摩第二、佛教功德天女神、佛教造像

---

\* 香港科技大學文學部兼任教授

投稿日期：101.10.09；接受刊登日期：101.12.21；最後修訂日期：102.02.01

## **The Buddhist Belief of Goddess Lakṣmī in Sanchi Stūpa and Champa**

Ku, Cheng-mei\*

### **Abstract**

The Buddhist image of goddess Lakṣmī might have first appeared in the Sanchi Stūpa, for so far she is not seen in any of the earlier Buddhist sites in Asia. She is often regarded as the goddess of wealth or fertility because she is thus depicted in the early Buddhist texts. But we notice that she was also regarded as the protector of Dalai Lamas in the Tibetan tradition, the kings of ancient Khotan, and King Indravarman II of the Champa kingdom established in the late 9<sup>th</sup> century in ancient Vietnam. This paper investigates the nature of goddess Lakṣmī of the Sanchi Stūpa. By mainly investigating the belief of the goddess which was promoted by Indravarman II in Champa kingdom, we find that the goddess was taken as a protector of the cakravartin, or the builder of the Sanchi Stūpa.

**Keywords:** Sanchi Stūpa, Campa, Indravarman II, Goddess Lakṣmī, Buddhist art

---

\* Adjunct Professor of Division of Humanities of Hong Kong University of Science and Technology  
Received October 9, 2012; accepted December 21, 2012; last revised February 1, 2013.

## 壹、早期功德天信仰的文獻和史料

### 一、功德天信仰在佛經及歷史上的記載

佛教功德天女神的信仰，可能始自印度山崎（Sanchi/Sāñci）及巴滬（Bārhut）遺址。因為我們最早見到的佛教功德天女神的造像，就在這兩個地方。功德天女神的梵文（Sanskrit）音譯名字叫做「拉絲蜜」（Lakṣmī），此名指「繁榮與美等的女神」，中文也將其梵文名字譯成「吉祥天」或「功德天」。<sup>1</sup>由於巴滬遺址的破壞相對的嚴重，我們在此文中要討論的功德天女神的造像，因此都取自山崎大塔（Sāñci Great Stūpa）。為了說明上的方便，筆者在此文中將使用中譯「功德天女神」或「功德天」的名字談論此女神在山崎及占婆出現的情形。

山崎大塔保存的功德天女神造像，非常完整，目前還有九幅，<sup>2</sup>有坐像，也有立像。佛謝爾（A. Foucher）說，我們很容易就能辨認常出現在大塔上被兩隻大象灌水的「拉絲蜜」女神的造像。<sup>3</sup>山崎大塔為何要提倡功德天女神的信仰，並造有如此多幅功德天女神的造像？學者雖然注意到功德天在山崎大塔出現的頻繁性，然這些學者對山崎功德天女神的造像並沒有共識；特別是，早期的佛教文獻幾乎沒有記載功德天女神的信仰及造像情況。因此學者對山崎功德天女神造像的解釋各式各樣：有學者認為功德天像象徵佛陀，<sup>4</sup>有學者視其出現與其象徵財富（wealth）、富饒（abundance）及多產（fertility）的個性有關，<sup>5</sup>有學者則如林保堯

---

<sup>1</sup> 荻原雲來編纂，《梵和大辭典》下冊（臺北：新文豐出版公司，1979），頁1141b。

<sup>2</sup> 林保堯，《山奇大塔：門道篇》（新竹：覺風佛教藝術文化基金會，2009），頁37。

<sup>3</sup> A. Foucher, *The Beginning of Buddhist Art and Other Essays in Indian and Central Asian Archaeology* (New Delhi: Asian Educational Services, 1994), p. 70.

<sup>4</sup> J.C. Harle, *The Art and Architecture of Indian Subcontinent* (Yale University Press, 1994), p. 34: Lakṣmī being lustrated (anointed with water) by a pair of elephants appear several times; this is thought to represent the conception of the Buddha.

<sup>5</sup> Susan L. Huntington, *The Art of Ancient India: Buddhist, Hindu, Jain, with Contribution by John C. Huntington* (New York: Weather Hill, 1985), p. 157.

一樣，視其與佛誕或佛母有關。林保堯說，功德天女神像在山崎大塔出現如此多次的原因，與大塔要說明的「佛誕」有密切的關聯，他甚至認為，其像就是佛母「摩耶夫人」的造像。<sup>6</sup>林保堯也稱功德天像為「二象灌水圖」，<sup>7</sup>或「二象灌水摩耶夫人圖」。<sup>8</sup>到底這些功德天女神的造像在山崎大塔出現的真正原因及意義為何？這是本文要尋找的答案。

功德天女神的信仰，是否如許多學者認為，乃源自印度教（Hinduism）的功德天女神信仰？<sup>9</sup>早期佛教文獻甚少談論此女神的信仰，而我們對其出現在山崎大塔及巴滬的確實時間及背景也不清楚，筆者在此文中因此將不談論此女神的出處問題及其與印度教功德天信仰的關係。功德天女神在印度教及佛教的信仰中，一直有身份重疊的現象。在印度教中她不僅被視為印度神因陀羅（Indra）、毘濕奴（Viṣṇu）及多位其他印度神的配偶（consort），<sup>10</sup>同時也被視為主宰「財富」的「富饒」女神。（見下詳述）她在印度教所扮演的「富饒女神」角色，也見於佛教。她在山崎大塔上與大象一起出現的形象，<sup>11</sup>也見於其在印度教的造像。（見下詳述）功德天女神的信仰，因此非常複雜，並跨越印度兩大宗教。

功德天的信仰，古代也在中國、中亞（Central Asia）、西藏及蒙古等地區流行，並盛行至明（1368-1662 年）、清（1616-1912 年）時代，甚至今日。中國翻譯的功德天經典，可以上溯至隋代（581-618 年）那連提耶舍（Narendrayasasa, 490-589）翻

---

<sup>6</sup> 林保堯，《山奇大塔》，頁 37。

<sup>7</sup> 林保堯，《山奇大塔》，「二象灌水圖」，頁 37。

<sup>8</sup> 林保堯，《山奇大塔》，「西門（二象灌水摩耶夫人圖）」，頁 97。

<sup>9</sup> 高岩、鄂崇榮，〈吉祥天女儀軌及功能在青藏高原民間信仰中的流變〉，《青海社會科學》，第 6 期（西寧：青海省社會科學院，2011.12），頁 210；吉祥天女，梵文音譯「師利摩訶提毘耶」（śrīmahādevī），原型起源於印度的摩訶葛立女神（mahākālī），後來婆羅門教和印度教把她塑成一個有血有肉的女神，並取名「功德天」，又稱吉祥天。名稱最早見於《梨俱吠陀》，在《阿闍婆吠陀》中被人格化。她的誕生有兩種傳說，一種說在創造世界之時，她踞於蓮花座上隨水漂流，所以又名蓮花；第二種說法更為普遍，認為她是眾天和阿修羅聯合攪拌乳海攪出的第二寶，有乳海之女的稱號。

<sup>10</sup> 荻原雲來編纂，《梵和大辭典》下冊，頁 1141b；並見 Susan L. Huntington, *The Art of Ancient India*, p. 208: ……while Laṣmī, Vishnu's consort……, pp. 210-211；see also, P. Pratap Kumar, *The Goddess Laksmi: The Divine Consort in South Indian Vaiṣṇava Tradition* (Georgia: Scholars Press, 1997), pp. 15-20.

<sup>11</sup> Susan L. Huntington, *The Art of Ancient India*, p. 211, figure 10.31, "Gajendramokṣa".

譯的《大方等大集經》。此經卷五十七至卷五十八提到，功德天有守護四天下眾生的信仰：功德天與釋迦牟尼佛往昔在「因陀羅幢相王佛所」共同發誓欲成佛，釋迦佛後來成佛，但功德天只住功德處。功德天認為自己「未能滿昔願成熟眾生」，且因有象龍、馬龍、蛇龍、魚龍、蝦龍等對眾生起惡行；又因其「猶未制此諸惡龍」，而這些惡龍常起非時寒熱、惡雲、暴雨，旱潦不調，傷害眾生及五穀、芽莖、枝葉、華果、藥草，（故決心救濟眾生）。<sup>12</sup>觀世音菩薩摩訶薩見功德天如此說，即以手執持彼種子器遍示十方，並如此說明功德天的救世功能：

一切十方諸菩薩及以諸龍，今現在者，願悉念我，令使一切諸四天下所有種子、芽莖、枝葉、華果、五穀及諸藥味、地味精氣、眾生精氣、善法精氣，增長無損，又復令此四天下中三寶種性相續不斷，使功德天一切所願皆悉滿足，常使功德天能令一切眾生資財豐足，亦能教化眾生，遠離一切惡，令發菩提心，又令諸眾生離三惡道生於天中。<sup>13</sup>

上面這段文字說，功德天「能令一切眾生資財豐足，亦能教化眾生遠離一切惡及發菩提心，又能令諸眾生離三惡道生於天中」。功德天在佛教信仰裡，因此不僅是位能護持佛教，令眾生發菩提心的女神，其也能「令一切眾生資財豐足」，「令使一切諸四天下所有種子、芽莖、枝葉、華果、五穀及諸藥味、地味精氣、眾生精氣、善法精氣，增長無損」。

《大方等大集經》所載的功德天護持眾生，並有「富饒女神」的形象，到了 7、8 世紀之間已有些變化，但其變化還保留有《大方等大集經》所載的功德天信仰內容。初唐中天竺僧人阿地瞿多（無極高，死於公元 650 年）翻譯的《功德天法》，除見載有與《大方等大集經》所載的功德天信仰內容：「（供養她的人）能集聚資

<sup>12</sup> 天竺三藏沙門那連提耶舍（隋）譯，《大方等大集經》，卷 58，收入高楠順次郎及渡邊海旭編，《大正新修大藏經》（此後，大正）（東京：大正一切經刊行會，1922-1934），卷 13，頁 388 上。

<sup>13</sup> 天竺三藏沙門那連提耶舍（隋）譯，《大方等大集經》，卷 58，頁 394 上。

財、寶物，以是因緣增長地味，能令諸天悉得歡喜，所種穀米、芽莖、枝葉、果實、滋茂，樹神歡喜，出生無量種種諸物……」外，<sup>14</sup>也說功德天能「施珍寶」及「施一切鬼神種種飲食」，甚至能「療病家門」等。<sup>15</sup>《功德天法》所載的功德天信仰最顯著的變化，即是功德天與北方毗沙門天王（*Vaiśrāvana devarāja*）的信仰被連結在一起，並說功德天住在「北方毗沙門天王」的園子「金幢」裡。<sup>16</sup>這種連結毗沙門天王及功德天信仰的現象，見於唐代（618-907）中亞于闐（*Khotan*）的功德天信仰。（見後詳述）阿地瞿多等翻譯的《功德天法》，與隋代（581-618）翻譯的《大方等大集經》的內容非常相似，但其造像法，則與我們在山崎所見的功德天像有相當大的出入。《功德天法》如此載其造像法：

其功德天像，身端正赤白色二臂，畫作種種纓絡（瓔珞）環釧、耳璫、天衣寶冠。天女左手持如意珠，右手施咒無畏，宣臺上坐。左邊畫梵摩天（梵天），手執寶鏡，右邊畫帝釋天，如散花供養天女。背後畫一七寶山，於天像上作五色雲。雲上安六牙白象，象鼻絞瑠璃瓶，瓶中傾出種種寶物，罐（灌）於功德天頂神背後。畫百寶華林，頭上畫千葉寶蓋，蓋上作諸天伎樂散華供養。其像底下右邊復畫作咒師形，著鮮白衣，手把香爐，胡跪供養，於白素紬上坐，以上功德天像法竟。<sup>17</sup>

《功德天法》所載的功德天造像法，還保留有山崎的功德天造像法，但其身「赤白」及其與梵摩天（*Brahmā* 梵天）及帝釋（*Śakra*）一起出現的造像，則是新見的功德天像。阿地瞿多等翻譯的《功德天法》，很可能是密教胎藏派在中印度發

<sup>14</sup> 中天竺菩提寺僧阿難律木叉師、迦葉師等共瞿多譯，《功德天法》，卷 10，《大正》，卷 18，頁 874 下。

<sup>15</sup> 中天竺菩提寺僧阿難律木叉師、迦葉師等共瞿多譯，《功德天法》，頁 857 上-下。

<sup>16</sup> 中天竺菩提寺僧阿難律木叉師、迦葉師等共瞿多譯，《功德天法》，頁 874 下。

<sup>17</sup> 中天竺菩提寺僧阿難律木叉師、迦葉師等共瞿多譯，《功德天法》，頁 876 上。

展時期製作的功德天信仰經典。《功德天法》所載的功德天信仰，與 8 世紀不空金剛(Amoghavajra, 705-774)翻譯的《佛說大吉祥天女十二名號經》，內容大同小異，都說吉祥天女（功德天）有濟世、消災及富饒的作用。不空譯有二部吉祥天女經。<sup>18</sup>此二部吉祥天女經，很可能是密教金剛頂派在印度發展早期製作的經典。不空翻譯的《佛說大吉祥天女十二名經》說，眾生「手持、讀誦、修習、供養、宣說」大吉祥天十二名號，「能除一切貧窮業障，獲得豐饒財寶富貴」。<sup>19</sup>8 世紀的大吉祥天女信仰，都具有濟貧、消災及使人富饒的作用。大吉祥天女的十二名號包括有：「吉慶、吉祥、蓮花、嚴飾、具財、白色、大名稱、大光曜、施食者、施飲者、寶光、大吉」。<sup>20</sup>

不空翻譯的大吉祥天女的名號，有些是我們在山崎及《功德天法》見到的功德天形象及信仰。（有關山崎功德天的造像，見後詳述。）譬如，其「蓮花」及「嚴飾」的名號，與其在山崎的造像充滿「蓮花」及瓔珞莊嚴的形象都有關聯。其在早期應也有「吉慶、吉祥及具財」的象徵。因為這些象徵一直是功德天的基本信仰內容。從山崎的造像，我們很難看出其身是「白色」，並有「大光曜、施食者、施飲者」的形象。但七世紀翻譯的《功德天法》及不空的譯經，都見有這些信仰內容。

西藏在 7 世紀傳入功德天信仰之後，到了 14 世紀便出現有不同的功德天造像及信仰。研究西藏功德天信仰的高岩及鄂崇榮說：

西元七世紀時，在拉薩修建了大昭寺，專請印度女神吉祥天女坐鎮大昭寺三樓的護法神殿，尊為大昭寺的總護法、拉薩城的守護神。吉祥天在公元十一世紀就已經成為大譯師仁欽桑波的個人護法神。吉祥天女曾作為薩迦派主要護法神中的首位護法神出現在喜金剛禮拜等儀式中。在噶舉派行的金剛舞中，直貢噶

<sup>18</sup> 目前收入《大正藏》的兩部不空翻譯的經典為：（1）《佛說大吉祥天女十二名經》及（2）《大吉祥天女十二契一百八名無垢大乘經》。此二部經都收在《大正》，卷 18。

<sup>19</sup> 不空奉詔（唐）譯，《佛說大吉祥天女十二名經》，《大正》，卷 18，頁 252 中。

<sup>20</sup> 不空奉詔（唐）譯，《佛說大吉祥天女十二名經》，《大正》，卷 18，頁 252 中。

舉派的主要護法神是貢布和阿吉曲珍，而阿吉曲珍被普遍認為是吉祥天母的一個化身。公元十四世紀，蔡巴萬戶長格德伯父子在維修大昭寺期間塑造了班丹拉姆威猛像和兩個不同法相（美相白拉姆和醜相白拉白東瑪）。公元 1433 年左右，一世達賴喇嘛根敦珠巴（dge-'dun grub, 1391-1474）從嘉色活佛的親傳弟子卻桑貝哇處受吉祥天女的隨許法教誡及經咒。二世達賴喇嘛根敦嘉措（dge-'dun rgya-mtsho, 1475-1542）將拉姆拉措湖與吉祥天女結合到一起，吉祥天女開始成為歷輩達賴喇嘛的特別保護神，到拉姆拉措湖觀影像，也成為尋找達賴喇嘛轉世靈童過程中的重要步驟。<sup>21</sup>

這段記述功德天在西藏發展的情形，說明功德天在西藏也有很長的發展歷史。其與西藏各佛教宗派不僅有結合的現象，甚至由於西藏各宗派對其的瞭解及認識不同，而出現不同的信仰及造像。西藏自七世紀之後對功德天的崇奉，與功德天具有護持國家及政權的個性有極大的關聯。（見後詳述）因此到了一世達賴喇嘛的時代，其甚至被認為歷代達賴喇嘛的最重要護法神或護持者。

由上面佛經所載及西藏發展功德天信仰的情形，我們可將功德天在歷史上所扮演的角色分為兩種：（1）財物救濟者的角色，及（2）政權或帝王護持者的角色。這兩種角色，到了九世紀末占婆（Champa，約 4 至 14 世紀）發展功德天信仰的時代，已經非常明顯地被融合在一起，並成為當時占婆的功德天信仰特色。占婆的功德天造像即能證明此說。（見後詳述）到底何時開始功德天具有救濟眾生並護持政權或帝王的作用？從目前的文獻我們看不出來。但西藏及于闐的功德天信仰都具有此信仰特色。晚唐西藏僧人法成所撰的《釋迦牟尼如來像法滅盡之記》提到，于闐（Khotan）在像法滅盡時，護持于闐的毗沙門天王帶著功德天離開于闐。<sup>22</sup>毗沙門天王及功德天，當時都是于闐佛教王國的重要護持者，<sup>23</sup>于闐的佛教被消滅，

<sup>21</sup> 高岩、鄂崇榮，〈吉祥天女儀軌及功能在青藏高原民間信仰中的流變〉，頁 211。

<sup>22</sup> 國大德三藏法師沙門法成，《釋迦牟尼如來像法滅盡之記》，《大正》，卷 51，頁 996 上。

<sup>23</sup> 古正美，《從天王傳統到佛王傳統：中國中世佛教治國意識形態研究》（臺北：商周出版社，2003），

毗沙門天王及功德天信仰自然就不再有存在於于闐的理由。

佛教文獻及歷史都很明顯的告訴我們，佛教的功德天信仰，並不是單純的因功德天具有濟貧、消災，及令人得到財富的能力，而令其信仰廣傳。古代的佛教國家及帝王推崇功德天信仰的原因，也是因功德具有護持國家及帝王的作用。功德天具有護持帝王及國家的作用是否源自山崎大塔的功德天信仰？這是我們要追問的問題。

西藏晚期出現的多樣性功德天信仰及造像，不見於九世紀末占婆佛教的造像，也不見於早期山崎大塔的造像（見後詳述）筆者在此文中，因此將不談論這些晚期西藏發展的功德天信仰性質及內容。換言之，筆者在此文中要談論的功德天信仰及造像，只限於山崎大塔及九世紀末期占婆的功德天信仰及造像。筆者之所以要如此做，自然與筆者要探索山崎大塔的功德天信仰有關。筆者為了探究山崎的功德天信仰，在此文中要討論三個問題：

## 二、學者的研究問題及我們的研究方向

（1）為了要瞭解山崎的功德天信仰，我們自然也要瞭解山崎的建造性質及造像內容。自 20 世紀初期開始，許多考古學家及藝術史學家即開始探究印度中部山崎大塔的佛教信仰及造像。由於這些學者都從佛傳( Life stories of the Buddha)或佛陀的重大事蹟 (Great events of the Buddha) 的角度去瞭解山崎大塔的造像性質，因此出現許多有問題的釋像法，甚至佛教造像史觀。筆者認為，這些問題與學者沒有注意山崎的建造性質及造像，乃要表達龍樹／龍猛 (Nāgārjuna，約 2 世紀中期左右) 所奠立的「支提信仰」 (the caitya worship) 有極密切的關聯。筆者因此要從支提信仰的角度說明山崎大塔的建造性質及造像內容。筆者已撰有多篇說明龍樹奠立的「支提信仰」及相關遺址和造像的論文，<sup>24</sup>筆者在此文中對龍樹的支提信仰性

---

頁 458-490。

<sup>24</sup> 有關龍樹發展的支提信仰或案達羅佛教的發展性質及造像，參見古正美的相關報告，如 Kathy Ku Cheng Mei(古正美), "A Re-Investigation of the Nature of Candi Borobudur," in Dr. Endang Sri Hardiati and others

質及造像內容，因此只作簡單的論述。山崎的造像受到龍樹在案達羅（Āndhra）所發展的支提信仰及造像的影響很大，我們在此文中也要談論山崎大塔的造像與安達羅造像的關係，否則我們無法瞭解山崎大塔的建築性質及其出現功德天像的原因。

（2）由於早期的佛教文獻對山崎大塔的功德天信仰沒有作甚麼記載，故筆者要借 9 世紀末期在今日越南建國的占婆所發展的功德天信仰及造像，去瞭解山崎大塔的功德天信仰性質。這就是我們在此文中也要談論占婆的佛教發展性質及占婆的功德天造像的原因。我們要談論的占婆佛教，是九世紀末期因陀羅跋摩第二（Indravarman II, 875-889？）統治下所發展的佛教。因陀羅跋摩第二在統治占婆（875）之後，即開始發展大乘佛教（the Mahāyāna Buddhism）的信仰。在其建國的初期，其不但有提倡功德天信仰的現象，而且也造有一佛教「大寺」(mahāvihāra)，造有其時代的重要信仰造像。因陀羅跋摩第二可能是占婆史上發展大乘佛教信仰最用力的占婆王。目前越南的「大南占婆雕刻博物館」（Museum of Cham Sculpture in Da Nang）尚保留有許多其時代製作的造像。許多學者，特是法國學者，都作有專書及專文說明占婆的佛教造像情況及造像性質。這些著作雖然對我們瞭解因陀羅跋摩第二時代的佛教發展性質及造像影響很大，然這些著作對因陀羅跋摩第二的佛教發展觀點及造像情形，都有誤解的現象。我們因此對此時代的佛教信仰情形，包括造像，都要重新檢查。這個檢查的工作非常重要，否者我們無法真正的瞭解陀羅跋摩第二的佛教發展性質及其提倡功德天信仰的原因。

---

ed., *Uncovering the Meaning of the Hidden Base of Candi Borobudur- International Seminar on Borobudur, Magelang, 1-5 July 2008* ( Jakarta: the National Research and Development Centre of Archaeology, 2009 ), pp. 25-66; see also, Kathy Ku Cheng Mei, "Bodhisattva Samantabhadra of the *Verification Sutra* in Candi Borobudur," in Institute of Southeast Asian Studies ed., *Conference on Buddhism Across Asia: Networks of Material, Intellectual and Cultural Exchange* (forthcoming); see also Kathy Ku Cheng Mei, "Nāgārjuna's Political Philosophy and the Early Buddhist Art in Āndhra Pradesh," in K J Somaiya Centre for Buddhist Studies, ed., *Buddhist Culture in Asia—Unity in Diversity* (forthcoming); 古正美, 〈〈普賢菩薩說證明經〉的性質及製作背景〉, 收入林義正等編, 《曾天從百歲冥誕紀念集》(臺北: 富春文化事業股份有限公司, 2011), 頁 326-257 等處。

(3) 因陀羅跋摩第二在統治占婆時期，有明顯提倡功德天信仰的活動，並造有許多功德天像。但到目前為止，學者幾乎沒有提出任何有關因陀羅跋摩第二的功德天信仰及造像的研究報告。主要的原因是，學者對因陀羅跋摩第二的佛教發展性質一直沒有正確的瞭解，因此常將功德天像視為與密教觀音信仰有關的「度母」像。此文中筆者因此也要重新檢查及辨認此時代製作的功德天信仰及造像。

過去許多學者都認為，佛教遺址，如石窟等，都是信徒（donors）為了累積功德或增長自己的宗教修行，從而為自己、父母、帝王及親友造像的地方。<sup>25</sup>這種看法造成的結果，就如卞傑明·羅蘭（Benjamin Rowland）所說的，山崎大塔的造像，無論是整體大塔的造像（the sculptural decoration of the monument as a whole），或個人的造像（individual portray），都沒有經過具體的策劃（no unified iconographic scheme）就開始造像。換言之，大塔的造像很清楚的反映，大塔的造像都是造像者自選的造像題材（disparate subjects）集合在一起的造像現象。<sup>26</sup>卞傑明·羅蘭的說法，自然有商榷的餘地。因為從龍樹參與建造的阿瑪拉瓦底大支提（the Mahācaitya at Amarāvati）的造像至山崎大塔的造像，我們都可以看出，這些佛教遺址的造像，不僅都經過非常嚴謹的策劃才出現的造像，同時其造像內容，也都沒有偏離其要表達的支提信仰主題內容，如彌勒佛下生信仰的主題及轉輪王信仰的主題。<sup>27</sup>我們因此不能因為不知道佛教遺址的造像有造像主題，從而認為佛教遺址的造像沒有規劃，只是「自選的造像題材集合在一起的造像現象」。這是我們在談論山崎的功德天信仰及造像之際，必須持有的研究態度。

---

<sup>25</sup> Hugo Munsterberg, *Art of India and South East Asia*. (New York: Harry N. Abrams, Inc., 1970), p. 87: What is always astonishing about works such as the sculptures at Elura and other Hindu religious sites is that the innumerable carvings decorating the facades of the temples and the walls of the caves were not the creations of some uniquely gifted man of genius, some divine Michelangelo of medieval India, but merely part of the vast artistic output produced by medieval Hindu society, and there were not created by self-conscious artists for their own fame and satisfaction but for the greater glory of the god and for the spiritual merit of the carver and the donor.

<sup>26</sup> Benjamin Rowland, *The Art and Architecture of India: Buddhist, Hindu and Jain*. Revised and updated by J. C. Harle (New York: The Penguin Books, 1977), pp. 95-97.

<sup>27</sup> Kathy Ku Cheng Mei, "Nāgārjuna's Political Philosophy and the Early Buddhist Art in Āndhra Pradesh".

## 貳、山崎大塔的建造性質及造像特徵

### 一、山崎大塔的釋像問題

學者在過去對印度有名的山崎大塔(圖 1)著文很多，但專門談論功德天女神像的報告，筆者沒有見過。過去的學者對山崎的造像時間及造像內容雖有一些共識，然此「共識」，不是沒有問題。學者對山崎大塔的最主要「共識」就是，學者常認為：山崎大塔的造像，是佛教藝術史上用「無人形佛像」(no human-formed image of the Buddha)的造像法說明佛陀事蹟(events of the Buddha)的一個重要例子。用佛謝爾的話來說，山崎的造像，就是用「沒有佛像(的造像方法)」說明佛陀生活(representing the life of Buddha without Buddha)的造像典範。<sup>28</sup>學者對山崎的造像之所以有如此的看法，主要原因有二：(A)學者在談論山崎的佛教造像之際，基本上都沒有注意到，山崎大塔的造像，就如早期龍樹參與建造的阿瑪拉瓦底大支提的造像一樣，都用造像的方法表達其時代的「佛教帝王信仰」(Buddhist royal cult)的造像址。<sup>29</sup>(B)這些佛教造像址，包括山崎大塔，因為都要表達龍樹於公元二世紀中期左右所奠立的佛教帝王信仰內容，即支提信仰內容，故出現「無人形佛像」的造像法。

龍樹所奠立的佛教帝王信仰，也稱為「支提信仰」。龍樹在其著作《寶行王正

---

<sup>28</sup> A. Foucher, *The Beginning of Buddhist Art*, p.4.

<sup>29</sup> 早期討論佛教及印度教「帝王信仰」(the royal cult)此詞最多的學者之一，是法國學者喬治·可達士(G. Coedes)。「佛教帝王信仰」是一種佛教轉輪王的統治術。用「佛教帝王信仰」統治天下的轉輪王，必用佛教信仰教化(to incalcate)或統治天下。轉輪王用佛教信仰統治天下之際，有一定的儀式要遵循，也有一定的形象(image)要塑造，故有造像的活動。譬如，帝王以佛教帝王信仰統治天下時，其要以行「菩薩戒儀式」及九龍灌頂的儀式登上轉輪王位。由於佛教帝王信仰在發展的過程中出現不同的信仰傳統，因此佛教轉輪王面臨其子民的形象也不同。譬如，武則天在統治大周(690-705)之初所使用的佛教帝王形象，就是認為自己是彌勒佛下生的轉輪王形象。有關佛教帝王信仰的詳細說明，見古正美，〈佛教傳播與中國佛教國家的形成〉，《成大歷史學報》，第40號(臺南：國立成功大學歷史學系，2011)，頁1-60。有關印度教的帝王信仰，見G. Coedes, *The Indianized States of Southeast Asia*, edited by Walter F. Vella and translated by Brown Cowing (Kuala Lumpur: University of Malaya Press, 1968), pp. 15-15等處。

論》，<sup>30</sup>雖將支提信仰的內容說明得很清楚，然在此作品中，龍樹並沒有明顯的說明，「支提信仰」也可以被稱為「彌勒佛下生為轉輪王的信仰」。我們是從記載支提信仰的佛經，即敦煌遺書《普賢菩薩說證明經》（此後，證明經），知道支提信仰也能被稱為「彌勒佛下生為轉輪王的信仰」。《證明經》在一處很清楚的說，彌勒佛自兜率天（Tuṣṭa heaven）坐支提（caitya），即經中所言的「雀梨浮屠」，下生為轉輪王（cakravartin）。<sup>31</sup> 龍樹在為娑多婆訶王朝（King Sātavāha/ Sātavāhana）提倡支提信仰之際，用各種造像方法表達支提信仰或彌勒佛下生為轉輪王的信仰。其除了用造佛像的方法說明彌勒坐支提下生的信仰外，也用不造佛像的方法表達「待至慈氏」的信仰。所謂「待至慈氏」，即是「等待彌勒佛下生為王」的意思。玄奘在其《大唐西域記》卷十提到龍樹與娑多婆訶王「引正王」發展「待至慈氏」的事，並說，龍樹與引正王因發展「待至慈氏」的信仰至「國庫空虛」的地步。<sup>32</sup>由於龍樹在阿瑪拉瓦底大支提表達「待至慈氏」的造像法，是用不造佛像的方法，而用造「象徵物」的方法，如造「菩提樹」、「金輪」、「空王座」及「支提」等，說明人們等待彌勒佛下生為王的方法（見下詳述），後來的支提信仰造像址，便常用「無人形佛像」的造像法或用象徵物的造像法，表達「待至慈氏」的信仰。「待至慈氏」的造像法，很明顯的也是一種表達支提信仰的方法。山崎出現用象徵物表達「待至慈氏」的方法，因此就不是如學者所言的，乃因山崎的造像者使用古代印度不用「人形佛像」的造像法造像的結果。特別是，山崎大塔表達「待至慈氏」信仰所使用的象徵物，與龍樹表達「待至慈氏」所使用的象徵物完全相同。（見下詳述）我們因此可以說，山崎是一處表達支提信仰的造像址。

<sup>30</sup> 天竺三藏真諦（陳）譯，《寶行王正論》，《大正》，卷 32，頁 493 中-505 上。此論並沒有說「龍樹菩薩造」，但十四、五世紀西藏的宗喀巴將此論視為龍樹菩薩造之後，此論便被視為龍樹的作品。見呂澂，《印度佛學源流略講》（上海：上海世紀出版集團，2005），頁 93。

<sup>31</sup> 《普賢菩薩說證明經》，《大正》，卷 85，頁 1367 中。爾時彌勒告普賢菩薩言：吾下之時，或多率天上雀梨浮圖，或從空而下，或閻浮履地從地踊出，或北方來，或東方來，或南方來，或西方四維上下，不可思議。十方恆河沙菩薩、六趣眾生，無能測佛智。佛言：唯有普賢菩薩乃能測佛智。爾時雀梨浮圖從空而下。

<sup>32</sup> 玄奘、辯機（唐）原著，季羨林校注，《大唐西域記校注》（北京：中華書局，1985），卷 10，頁 829-830。

## 二、龍樹奠立的支提信仰發展性質及山崎大塔的造像時間

山崎大塔既是古代一處表達支提信仰的遺址，山崎大塔的佛教造像，便不會表達釋迦或佛陀的信仰。所謂「轉輪王」（cakravartin），就是用佛教信仰教化天下或治國、建國的帝王。轉輪王除了用佛教信仰建國、治國外，其也被視為「王中之王」（king of kings）或「世界大王」（universal monarch）。<sup>33</sup>

由《證明經》的記載，我們推知，龍樹當時所提倡的支提信仰，有將當時的娑多婆訶王「喬達彌子·禪陀迦王」（Gautamīputra Śātakani），或玄奘在《大唐西域記》所載的「引正王」，視為彌勒佛下生的轉輪王。龍樹所奠立的支提信仰，在當時因被視為娑多婆訶王朝的國家信仰或國教（state religion），因此龍樹不僅在娑多婆訶王朝的領土各地立有塔形的支提(caitya)供國人崇拜，同時在其策劃發展的支提信仰中心，即案達羅的龍樹山(Nāgārjunakoṇḍa)及娑多婆訶王朝的都城阿瑪拉瓦底(Amarāvātī)，立有「大支提」（mahācaitya）及造像。<sup>34</sup>

支提雖是塔形的建築物，然支提內一般都安有佛像或彌勒像，說明彌勒佛坐支提下生。因此支提（caitya）與塔（stūpa）雖有相同的建築結構，然其等的建築功用卻不同。唐代的釋道世如此界定支提與塔的不同處：

佛言：亦得作支提，有舍利者名塔，無舍利者名支提……此諸支提得安佛、華蓋、供養。<sup>35</sup>

過去的學者縱然見到這些支提遺址出土的銘文稱塔形的建築物為「支提」或「大支提」，但這些學者還是將「支提」或「大支提」視為收藏佛舍利（relics）的塔(stūpa)

<sup>33</sup> 筆者在許多地方都定義過「轉輪王」此詞。譬如，古正美，〈佛教傳播與中國佛教國家的形成〉，頁 9-15。

<sup>34</sup> 古正美，〈〈普賢菩薩說證明經〉的性質及製作背景〉，頁 328-338。

<sup>35</sup> 釋道世（唐）撰，《法苑珠林》，《大正》，卷 53，頁 580 中。

或「大塔」(the great stūpa)。<sup>36</sup>龍樹在全國各地所造的支提，以其在娑多婆訶王朝都城「阿瑪拉瓦底」所造的「阿瑪拉瓦底大支提」最為有名。案達羅的阿瑪拉瓦底大支提及龍樹山建造的大支提造像內容，很明顯的說明，大支提的造像要表達的就是支提信仰的內容，而此內容，又可以分為兩大部分：(A) 彌勒佛坐支提下生的信仰，包括等待彌勒佛下生的「待至慈氏」的信仰（見後詳述）及(B) 轉輪王為佛教統治者的信仰及形象。目前大英博物館(the British Museum)保存的阿瑪拉瓦底大支提的造像，以鼓形石板(drum slabs)所造的小支提造像，呈現此二主題信仰最為明顯。<sup>37</sup>

娑多婆訶王朝有幾位帝王都用「禪陀迦王」(Śātakāṇi)之名統治此王朝，譬如，與龍樹一起發展支提信仰的娑多婆訶王，也被稱為「禪陀迦王」，甚至被視為「禪陀迦王第一」。<sup>38</sup>既是如此，山崎大塔銘文所載的「禪陀迦王」，便不會是蘇珊·杭庭頓和宮治昭(Akira Miyaji)所言的第一世紀統治娑多婆訶王朝的「禪陀迦第一」。<sup>39</sup>因為娑多婆訶王朝的「禪陀迦第一」或最早的一位「禪陀迦王」，在二世紀中期左右才出現在歷史舞臺上。此「禪陀迦王」，更不會是佛謝爾所言的，公元前一、二世紀的人物。<sup>40</sup>由此，山崎大塔的造像時間，無論如何都不會早過公元二世紀中期龍樹開始發展支提信仰的時間。

<sup>36</sup> 譬如，英國學者羅拔·諾斯在談論阿瑪拉瓦底大支提時，便稱此大支提為「大塔」(the Great Stūpa)，見 Robert Knox, *Amarāvati: Buddhist Sculpture from the Great Stūpa*. (London: British Museum, 1992), p. 9; 又如，傑士·布吉斯也認為塔和支提沒有甚麼區別。Jas Burgess, *The Buddhist Stupas of Amaravati and Jaggayyapeta in the Krishna District, Madra Presidency, Surveyed in 1882*, in *Archaeological Survey of Southern Indian*, Vol. 1, pp. 23-24.

<sup>37</sup> 上面有關支提信仰的性質及造像，參見 Kathy Ku Cheng Mei(古正美), "A Re-Investigation of the Nature of Candi Borobudur," pp. 25-66; 並見古正美，〈〈普賢菩薩說證明經〉的性質及製作背景〉，頁 326-257 等處。

<sup>38</sup> 有關「禪陀迦王」，見古正美，〈〈普賢菩薩說證明經〉的性質及製作背景〉，頁 330-335。

<sup>39</sup> Susan L. Huntington, *The Art of Ancient India*, with contribution by John Huntington, p. 93; Akira Miyaji, *Indo Bujutsushi* (《印度佛教藝術史》 or *History of Indian Buddhist Art* (Tokyo: Yoshikawa Kobunkan, 1984), p. 42.

<sup>40</sup> A. Foucher, *The Beginning of Buddhist Art*, p. 67.

### 三、山崎大塔的地理位置及造像特徵

山崎遺址坐落在印度中部惟第沙（Vidīśa）西南 9 公里的山丘上，即今印度中部（Madhya Pradesh）瑞生縣（District Risen）的唄斯納加（Besnagar）。因山崎位於古代印度南北大道的交會處，從古代印度北方的舍衛城（Śrāvastī）及高參比（Kauśāmbī）到南方的烏加因尼（Ujjayini）及宿帕拉卡（Śūrpāraka），都要經過此地；又，歷史上最著名的佛教轉輪王阿育王（King Aśoka, c. 273-236 BC），在去烏加因尼任總督的途中，於此娶了其有名的妻子戴維（Devī/Vidīsādevī），<sup>41</sup>阿育王建造山崎大塔之說，因此成為學界公認之事。特別是，阿育王後來在其國土有建造八萬四千大塔的活動，學者如馬歇爾爵士（Sir John Mashall）等，便視山崎大塔覆蓋的磚製圓頂塔（the original dome of bricks），為阿育王時代的建築物。<sup>42</sup>阿育王在山崎也立有阿育王石敕（stone edict），<sup>43</sup>而此石敕即立於娑多婆訶王朝首建的大塔南塔門入口處（the southern gateway）附近，<sup>44</sup>這就是為何許多學者都認為山崎大塔是阿育王建造的佛塔的原因。



圖 1 印度山崎大塔的外貌

<sup>41</sup> Tanoko Tanaka, *Absence of the Buddha Image in Early Buddhist Art* ( Delhi: D. K. Printworld, Ltd., 1998 ), p. 11.

<sup>42</sup> Sir John Mashall, *A Guide to Sāñcī*. ( Calcutta: The Government of India Press, 1955 ), the 3rd edition, p., 33.

<sup>43</sup> Balkrishna Govind Gokhale, *Asoka Maurya* ( New York: Twayne Publishers, 1966 ), p. 163, Appendix: Samchi-Sarnath-Kashambi Edict.

<sup>44</sup> Kanoko Tanaka, *Absence of the Buddha Image in Early Buddhist Art*, p. 11 .

目前山崎佛教遺址尚保存有三座塔址，其中最大、建造最早，並保存最好的塔址，即為一號大塔。一號大塔，就是我們今日所稱的「山崎大塔」，其塔高 16.5 公尺，塔寬為 36.6 公尺。<sup>45</sup>由於山崎大塔的造像及建築保存情況良好，其便成為學者研究早期印度佛教建築及造像的重要對象。山崎大塔的建築形式，與龍樹參與建造的案達羅有名的阿馬拉瓦底大支提的建造形式（見後詳述）非常相像：都有圓形塔頂，塔基也呈圓筒形狀，圓形塔頂的上方造有一小方臺，臺上立有一支短刹柱。但山崎大塔的建築及造像，也有與阿馬拉瓦底大支提不同之處。譬如，在建築上，山崎塔身外造有兩道圍欄（vedika, railing），兩道圍欄形成高、低二廊道，作為繞塔（circumambulation）之用，而阿馬拉瓦底大支提只造一重圍欄。在造像上，山崎大塔的造像都造於四個入口處（gateway）外的塔門（torāṇa）上，而阿馬拉瓦底大支提的造像則造於塔身及圍欄。山崎大塔的四塔門的建築形式相當一致，每座塔門高 8.5 公尺，都由兩支方形門柱支撐。每支方柱寬 0.68 公尺寬，高 4.2 公尺。四方形門柱上方的塔門，都造有三支寬 6 米的橫樑，橫樑之間造有短柱支撐。<sup>46</sup>

筆者在上面說過，山崎大塔的佛教造像，都雕造在其四座塔門及塔門下方的方形門柱上，因此山崎大塔的塔身及其圍欄都沒有造像。由於南塔門的造像風格不同於其他塔門的造像，又，阿育王石敕被立於近南塔門的緣故，許多學者因此認為，大塔最早建造的塔門即是南塔門；特別是，南塔門也保留有娑多婆訶王朝「禪陀迦王」（Rāja Śrī Śātakaṇi）的銘文，<sup>47</sup>因此許多學者視南塔門，甚至四塔門的造像，由娑多婆訶王朝製作。但蘇珊·杭庭頓，（Susan L. Huntington）只視南塔門的一部分造像由娑多婆訶王朝「禪陀迦王」的工匠製作。<sup>48</sup>由於學者基本上認為

---

<sup>45</sup> Ali Javid and Tabassum Javeed, *World Heritage Monuments and Related Edifices in India*, Vol. 1. ( New York: Algora Publishing, 2008 ), p. 51.

<sup>46</sup> 林保堯，《山崎大塔》，頁 20；並見 A. Foucher, *The Beginning of Buddhist Art*, p. 65.

<sup>47</sup> A. Foucher, *The Beginnings of Buddhist Art*, p. 67.

<sup>48</sup> Susan L. Huntington, *The Art of Ancient India*, p. 93.

娑多婆訶王朝是山崎大塔造像的始建者，我們因此常比較山崎大塔與案達羅的佛教造像。我們之所以能如此作，乃因山崎大塔與案達羅的佛教造像都表達龍樹所奠立的支提信仰內容。

山崎大塔四塔門上的造像，很明顯的反映支提信仰的造像，特別是其大量使用龍樹所使用的象徵物（symbols），如支提(caitya, 常被稱為塔)、金輪(golden wheels)、菩提樹(bodhi trees)、空王座(empty seats)及具「寶相輪」的佛足(foot prints)等，表達支提信仰的「待至慈氏」，或「等待彌勒佛下生」的信仰。譬如，山崎東門正面第二橫樑，學者常言的「大出離」(the great departure)的造像（圖2），<sup>49</sup>使用圖像中央象徵彌勒佛的「菩提樹」及圖像極右側具「寶相輪」的一雙大佛足，說明彌勒佛將下生為轉輪王的信仰。

佛謝爾認為，東塔門正面第二橫樑所造的「大出離」造像，為一幅說明悉達多太子決定騎馬離開其居住的皇宮去出家修行的造像。<sup>50</sup>蘇珊·杭庭頓也視此像為「大出離」的造像。<sup>51</sup>此「大出離」的造像的極左側，造有如宮室的建築物，極右側，造有一對具「寶相輪」的大佛足。宮室及大佛足的中間，造有五匹馬及許多人物。其中三匹馬都被馬側的人抬著走，靠近大佛足的二匹馬，則自然的在地上行走。這些馬，無論是被抬著走或自己在地上走，都沒有騎士(rider)。整幅造像的中央，立有一株菩提樹，樹上豎立一「白蓋」。照佛謝爾的說法，此「白蓋」是為了說明菩提樹的神聖性(sacredness)。<sup>52</sup>佛謝爾也認為，提樹立在此幅造像的中央，是作為造像的對稱(symmetry)之用，而其意義，與佛陀追求的成道經驗不無關聯。<sup>53</sup>由於有三匹馬被其側的人物抬著走，佛謝爾因此視此造像為佛傳中說明悉達多太子夜間騎馬出城，其馬被四位天神(gods)架起越過城門的「大出離」造像。佛謝爾

---

<sup>49</sup> A. Foucher, *The Beginnings of Buddhist Art*, p. 5.

<sup>50</sup> A. Foucher, *The Beginning of Buddhist Art*, pp. 105-106.

<sup>51</sup> Susan L. Huntington, *The Art of Ancient India*, p. 99.

<sup>52</sup> A. Foucher, *The Beginning of Buddhist Art*, p. 106.

<sup>53</sup> A. Foucher, *The Beginning of Buddhist Art*, pp. 106-107.

在此造像中，特別也提到，馬雖安有馬鞍，卻沒有騎士，<sup>54</sup>因此他認為，這此幅圖像，是山崎大塔使用早期佛教用「無人形佛像」造像的一個例子。<sup>55</sup>

佛謝爾解釋「大出離」造像中的「菩提樹」及具「寶相輪」大佛足的方法，都從佛傳的角度說明此二象徵物的造像意義。他認為，「菩提樹」具有象徵佛陀成道的作用，而具「寶相輪」的大佛足，則具有象徵佛陀的作用。<sup>56</sup>佛謝爾很明顯的將「菩提樹」及具「寶相輪」的大佛足，都視為佛陀的象徵物。佛謝爾完全沒有注意到，「菩提樹」及具「寶相輪」的大佛足，在早期的安達羅佛教造像，甚至山崎大塔的造像，都具有特別的含義。

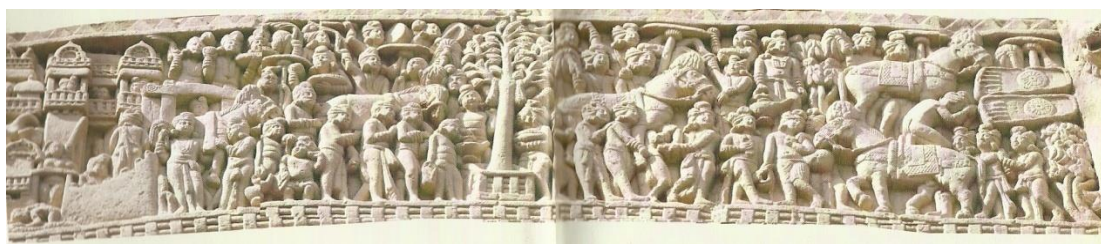


圖 2 山崎大塔「大出離」的造像

「菩提樹」能為彌勒佛的象徵物，不是沒有經典依據。從西晉竺法護翻譯的《彌勒下生經》開始，《彌勒下生經》都提到彌勒的出生、成道過程，與佛陀一樣。義淨翻譯的《佛說彌勒下生成佛經》，對彌勒出生、生長及成道的情節，甚至有更詳細的說明。該經如此說明彌勒佛坐在菩提樹下成道、說法的情形：

時有菩提樹／號名曰龍華／高四踰繕那／翁鬱而榮茂／枝條覆四面／蔭六俱盧  
舍／慈氏大悲尊／於下成正覺／於人中尊勝／具八梵音聲／說法度眾生／令離

<sup>54</sup> A. Foucher, *The Beginning of Buddhist Art*, p. 105.

<sup>55</sup> A. Foucher, *The Beginning of Buddhist Art*, pp. 105-106.

<sup>56</sup> A. Foucher, *The Beginning of Buddhist Art*, p. 106.

諸煩惱／……<sup>57</sup>

由此，案達羅及山崎造像上的「菩提樹」，可以被視為「彌勒佛」的象徵。至於具「寶相輪」的大佛足，龍樹在其《寶行王正論》也有清楚的說明：「手足寶相輪／當作轉輪王」。<sup>58</sup>所謂「手足寶相輪」，就是在手中或腳底見有輪狀的記號者，（此人）將做轉輪王的意思。山崎及案達羅的佛教造像都用菩提樹象徵彌勒，並用具「寶相輪」的大佛足象徵彌勒要下生為轉輪王的記號。我們因此知道山崎使用象徵物說明彌勒佛下生為王的信仰傳統，乃受案達羅佛教造像的影響。案達羅製作的相關造像，以大英博物館收藏的阿瑪拉瓦底大支提的鼓形石板編號 60 號的造像最為有名。此造像也沒有造佛像，只用菩提樹、空王座(the empty throne)及具「寶相輪」的佛足，說明人們等待彌勒佛下生為轉輪王的信仰，或「待至慈氏」的信仰(圖 3)。<sup>59</sup>過去的學者，都將這些象徵物視為佛陀成道(enlightenment)及佛陀說法(the first sermon)的象徵。<sup>60</sup>



圖 3 阿瑪拉瓦底大支提待至慈氏的造像

<sup>57</sup> 三藏法師義淨(唐)奉制譯，《佛說彌勒下生成佛經》，《大正》，卷 14，頁 426 下-427 下。

<sup>58</sup> 真諦(陳)譯，《寶行王正論》，頁 497 中；並見下詳述。

<sup>59</sup> Robert Knox, *Amaravati: Buddhist Sculpture from the Great Stūpa*, p. 119, illustration 60, plate 60 (page 120).

<sup>60</sup> A. Foucher, *The Beginnings of Buddhist Art*, p. 73 and p. 75. etc.

既是如此，此幅所謂「大出離」的造像，便不是一幅要說明佛陀的「大出離」，而是要說明，彌勒佛下生為轉輪王的信仰。此幅所謂「大出離」的造像，自然也是山崎大塔用象徵物說明「待至慈氏」的造像。此幅造像所造的馬，因此可以被解釋為，轉輪王隨身「七寶」的「馬寶」。由於此像還在等待彌勒佛下生或轉輪王出世，因此此圖像上的馬都還在等待其騎士轉輪王來騎，故沒造有騎者。

法國學者佛謝爾因沒有注意到山崎使用象徵物表達佛像的方法為「待至慈氏」的方法，他因此認為，這種不用佛像，只用象徵物表達佛像的造像法，是古代印度最早的佛像造像法。<sup>61</sup>佛謝爾對山崎沒有用佛像說明佛陀生活的造像所提出的釋像法，不但深深地影響學界對佛教造像發展史的看法，<sup>62</sup>而且也形成藝術史界目前尚通用的佛像「進化論」的說法：認為佛像在歷史上的製作及發展過程，是由「無人形佛像」的製作過程發展到「有人形佛像」的製作過程。日本學者高田修便是用此理論說明佛像的起源或佛像的製作過程。<sup>63</sup>

### 參、山崎大塔的功德天造像

山崎大塔的造像內容，雖受案達羅佛教造像的影響很大，然山崎的造像並非完全反映或承傳案達羅的造像內容。我們在山崎也見有一些造像是我們不見於案達羅的造像者。山崎大塔這些不同的造像，或出自佛傳故事(life stories)，或出自本

---

<sup>61</sup> A. Foucher, *The Beginning of Buddhist Art*, pp. 4-5 : When we find that ancient stone carvers of India in full activity, we observe that they are very industriously engaged in carrying out the strange undertaking of representing the life of Buddha without Buddha.

<sup>62</sup> Robert E. Fisher, *Buddhist Art and Architecture*. (London: Thames and Hudson, 1993) , p. 41: The human image of the Buddha does not occur during the early centuries of Buddhist art. In the scenes illustrating his prior lives, he is portrayed in non-human form, for example in his earlier existence as a deer or other animal,. When an episode from his most recent historical existence, as Shakyamuni, was illustrated , he was represented symbolically, such as by an empty throne, a stupa or a tree, with the most popular symbols continuing to be included even after the introduction of the Buddha in human form.

<sup>63</sup> 高田修，《佛像の起源》（東京：岩波書店，1957），頁 26-31。

生故事(jātaka stories)，或出自山崎自己的創作。譬如，東塔門左邊方柱正面的「尼連禪河奇蹟」，就是一幅出自佛傳故事的造像。<sup>64</sup>西塔門右邊方柱上的「大猿本生圖」，則出自有名的本生故事。<sup>65</sup>這些佛傳或本生故事，都不見於早期案達羅的龍樹山及阿瑪拉瓦底的造像。在山崎大塔的新造像內容中，以大塔所造的功德天女神或拉絲蜜女神的造像，最引人注意。功德天女神的造像，並不見於案達羅的支提信仰造像，但見於山崎大塔及巴滬(Bārhut)遺址。我們因此懷疑，山崎及巴滬製作的支提信仰造像要比案達羅來得晚，而此功德天女神的造像，可能是山崎或巴滬注入的新支提信仰及造像成分。

山崎大塔的功德天造像，常以「垂一坐相」，即一腳下垂踩在小蓮花上，一腳安置在其蓮座上的坐姿，出現於造像上。此「垂一坐相」的坐姿，乃是唐代不空金剛翻譯的《金剛頂一字頂輪王瑜伽一切時處念誦成佛儀軌》(此後，金剛頂經)所載的轉輪王坐相之一。《金剛頂經》載有三種轉輪王坐相，而此三種坐相都被佛教用來造轉輪王坐像。<sup>66</sup>《金剛頂經》如此記載此三種輪王(轉輪王)坐相：

坐如前全跏／或作輪王坐／交腳或垂一／乃至獨膝豎／輪王三種。<sup>67</sup>

我們在犍陀羅(Gandhāra)所見的「垂一坐相」人物，常被學者視為「半跏思惟像」、「思惟菩薩像」或「太子思惟像」。<sup>68</sup>事實上，犍陀羅呈「垂一坐相」的人物造像，與案達羅呈「垂一坐相」的人物造像，依據不空翻譯的《金剛頂經》的說法，都是佛教轉輪王的造像。犍陀羅呈「垂一坐相」的轉輪王像，常見一腳(左腳)下垂，一腳靠在下垂的腳邊或架在下垂的腿上。案達羅的「垂一坐相」，則呈

<sup>64</sup> 林保堯，《山奇大塔》，頁 48-49。

<sup>65</sup> 林保堯，《山奇大塔》，頁 107。

<sup>66</sup> 古正美，《佛教傳播與中國佛教國家的形成》，頁 22-25。

<sup>67</sup> 不空金剛(唐)譯，《金剛頂一字頂輪王瑜伽一切時處念誦成佛儀軌》，《大正》，卷 19，頁 326。

<sup>68</sup> 水野清一，〈半跏思惟像について〉，水野清一，《中國の佛教美術》(東京：平凡社，1978)，頁 243-250。

一腳下垂踩在腳墊上，另一隻腳安置在王座上。這與山崎的功德天坐相相同，也與山崎及案達羅的轉輪王坐相相同。<sup>69</sup>「垂一坐相」在傳統上既被用來說明轉輪王坐相，功德天女神呈「垂一坐相」的坐姿，便有說明其身份與轉輪王身份相等的意思。這大概就是山崎大塔西門上的功德天女神立像，<sup>70</sup>及北門正面第三橫樑支柱的功德天女神坐像，<sup>71</sup>在其等的頭部上方，都造有轉輪王寶物「白蓋」的原因。

唐代的義淨（653-713），在其翻譯的《佛為勝光天子說王法經》中提到，灌頂大王（轉輪王）有五盛事。此五盛事，即是轉輪王捨棄其五大寶的活動。此五大寶，照該經的說法，乃指「如意髻珠」、「白蓋」、「白拂」、「寶履」、及「寶劍」。<sup>72</sup>「如意髻珠」是一種髮飾，「白蓋」如傘狀物，而「白拂」（fly whisks）即是我們所言的「拂塵」，「寶履」及「寶劍」，則是常見的轉輪王穿戴物。「白蓋」及「白拂」常見於阿馬拉瓦底大支提及亞洲其他支提信仰遺址的轉輪王造像，作為說明轉輪王身份之用。山崎的功德天造像出現轉輪王的「白蓋」造像，其自然也有說明功德天的身份與轉輪王相等。山崎大塔不斷的使用轉輪王的坐姿及轉輪王的寶物造功德天像，很明顯的是要說明，功德天有非常尊貴的身份，而其身份不僅可以比美轉輪王，甚至與轉輪王有密切的關聯。

山崎的功德天坐像，以女神的姿態坐在大蓮花座上，右手上彎持一物，左手下垂貼放在垂下的腿上，身上及四肢都佩戴有如手環及腳環的飾物。山崎功德天的造像，最引人注意的是其豐滿的雙乳及曝露的下體。這不知是否要說明其有「多產」或「富饒」的個性？功德天所坐的蓮花座和其蓮花座兩側及上方的蓮花苞及蓮葉，都由其蓮花座下的賢瓶（bhadrāghata）生長出來充滿整個造像空間。隋代翻譯

<sup>69</sup> 我們在山崎東門北柱所見的轉輪王坐相，都呈案達羅式的轉輪王坐相。山崎的轉輪王像，都被學者視為「梵天與六欲天像」。見 A. Foucher, *The Beginning of Buddhist Art*, p. 71; 並見林保堯，《山奇大塔》，頁 58-63。

<sup>70</sup> 林保堯，《山奇大塔》，頁 97，「二象灌水摩耶夫人圖」。

<sup>71</sup> 林保堯，《山奇大塔》，頁 178，第三橫樑支石，「二象灌水圖」。

<sup>72</sup> 沙門釋義淨（唐）奉詔譯，《佛為淨光天子說王法經》，《大正》，卷 15，頁 125 中。

的《大方等大集經》，稱「賢瓶」為「智慧之瓶」。<sup>73</sup>功德天因此應也有智慧的象徵。功德天的頭部兩側，有兩隻大象各立於其側半圓形的蓮花心上，並用其等的長鼻向功德天頭部灌水。兩道水柱就像瀑布一樣沖下功德天的頭部（圖 4）。這樣的功德天女神的造像，也見於其立像（圖 5）。山崎大塔的功德天立像，見於多處，如西塔門所造的功德天立像即是一個例子。功德天的立像，無論是其雙手的手勢、立於蓮花座的姿態，其周邊充滿蓮花的造像，或二象向功德天噴水的造像，都與山崎大塔所造的功德天坐像的造像法，如出一轍。這種功德天女神的造像，因具有二象灌水的造像特徵，因此常被學者稱為「有象的功德天」（Gaja Lakṣmī）像。<sup>74</sup>

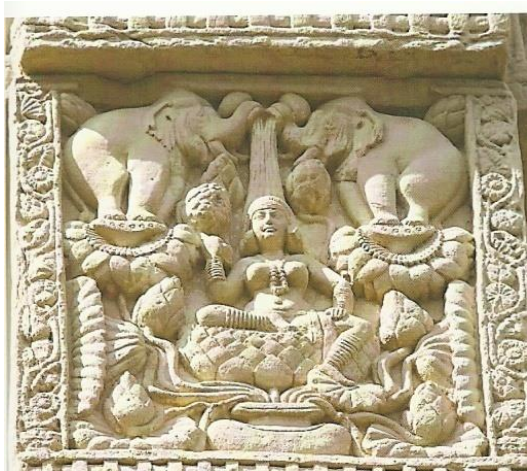


圖 4 山崎東塔門的功德天坐像

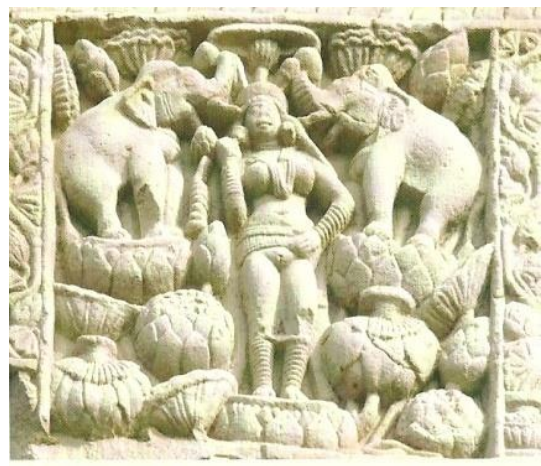


圖 5 山崎西塔門的功德天立像

<sup>73</sup> 那連提耶舍（隋）譯，《大方等大集經》，卷 58，頁 389 上：「於一切智猶如賢瓶，一切佛護猶如意珠」。

<sup>74</sup> See Emmanuel Guillon, *Hindu- Buddhist Art of Vietnam: Treasures from Champa* (Thailand: Amarín Printing and Publishing Public Co. Ltd., 1996), p. 86, Illustration 26, "Gaja-Lakshmi".

大英博物館收藏有一枚如山崎大塔功德天女神立像的錢幣（圖 6）。此錢幣上的功德天立像造像法，與山崎大塔的功德天立像造像法，幾乎完全相同。<sup>75</sup>我們雖無法判定此功德天立像錢幣流通的確實時間及地點，然我們非常確定，此幣上功德天像的造像法，乃受山崎大塔功德天造像法的影響。我們因此可以推斷，山崎在提倡功德天信仰及造像之際，甚至之後，功德天的信仰曾在印度盛行一時；否則大英博物館收藏的此枚錢幣不會依據山崎的功德天像製作。大英博物館將此枚功德天像錢幣定為公元前一世紀鑄造的錢幣。大英博物館的對此錢幣的定年確實過早，因為我們在上面說過，山崎大塔的造像，不會早過西元二世紀中期之前龍樹奠立支提信仰的時間。



圖 6 大英博物館藏功德天像錢幣

無論如何，就功德天的造像出現在山崎及巴滬支提遺址此事來判斷，功德天的信仰應與支提信仰或佛教帝王信仰有關；否則其不會出現在說明支提信仰的遺址，更不會在其造像上造有轉輪王的寶物及坐姿。

---

<sup>75</sup> Azilises Coin, Whhttp://en.wikipedia.org, 2012.09.26。

## 肆、因陀羅跋摩第二的佛教信仰及佛王形象

### 一、學者所瞭解的因陀羅跋摩第二的佛教發展性質及內容

我們注意到，功德天的信仰及造像，也傳入越南的占婆，特別是在因陀羅跋摩第二統治占婆的時期。因陀羅跋摩第二在公元 875 年奠立陀羅跋摩王朝之後，其王朝一直延續至公元 991 年才結束。因陀羅跋摩第二統治占婆的時間相當長，<sup>76</sup>伊安·馬倍特(Ian Mabbett)認為，其在公元 875 開始統治占婆之後，直到公元 889 年尚未結束其統治。<sup>77</sup>因陀羅跋摩第二為了發展佛教，將其都城從潘大潤伽(Pandarunga)遷回「阿瑪拉瓦底」，並稱其新都城為「因陀羅地」(Indrapura，即今日大南的廣南地區)。<sup>78</sup>因陀羅跋摩第二在登位的初期，即公元 875 年，在「東都翁」(Dong Duong)，即其建都的地方，建造了一座佛教大寺作為其發展佛教的中心。<sup>79</sup>因陀羅跋摩第二在「東都翁」所建的大寺，位於今日眉山(Mi Son)西南 25 公里的地方，並名之為「功德天因陀羅一世界主一自性成就」(Lakṣmīndra Lokeśvara Svabhāyada)，<sup>80</sup>或簡稱為「功德天因陀羅一世界主」大寺。伊安·馬倍特說，此大寺的建造規模，比任何一座占婆的印度教寺院規模都大，大寺的範圍長 300 公尺，寬 150 公尺，四周並造有磚牆圍住。大寺面向東方，西邊中庭造有中央塔形的建築物及 18 個小寺(shrines)。<sup>81</sup>就大寺的名字被稱為「功德天因陀羅」來看，因陀羅跋摩第二在登位的初期即有提倡功德天女神的信仰。因為大寺之名是一複合名詞(compound noun)，由「功德天」(Lakṣmī)及「因陀羅」(Indra)

---

<sup>76</sup> Georges Maspero, *The Champa Kingdom: The History of an Extinct Vietnamese Culture*. (Bangkok: White Lotus, 2002), pp. 53-54.

<sup>77</sup> Ian Mabbett, "Buddhism in Champa," in David G. Marr and A. C. Milner, *Southeast Asia in the 9<sup>th</sup> to 14<sup>th</sup> Centuries*. (Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 1986), p. 298.

<sup>78</sup> Quang Nam-Da Nang Culture and Information Service, *Museum of Cham Sculpture in Da Nang* (Hanoi: Foreign Languages Publishing House, 1987), p. 9.

<sup>79</sup> Ian Mabbett, "Buddhism in Champa," p. 298.

<sup>80</sup> Ian Mabbett, "Buddhism in Champa," p. 298.

<sup>81</sup> Ian Mabbett, "Buddhism in Champa," p. 298.

二神的名字組成。《大南占婆雕刻博物館》認為，此二神都是因陀羅跋摩第二的守護神（the genie-guardians of king Indravarman II）。<sup>82</sup>既是如此，因陀羅跋摩第二在當時不僅以「功德天」作為其守護神，同時也以「因陀羅」作為其守護神，甚至自己的名字。因陀羅跋摩第二的佛教活動以「東都翁」為其佛教發展中心，其時代的佛教造像便有「東都翁風格的造像」（the Dong Duong Style）之稱。

許多學者根據目前保留的因陀羅跋摩第二的造像及銘文認為，因陀羅跋摩第二當時發展的佛教為大乘佛教（the Mahāyāna），而此大乘佛教還具有「密教個性」。<sup>83</sup>譬如，研究大南占婆雕刻博物館造像的葉馬紐·貴龍（Emmanuel Guillon）便如此解釋「占婆佛教」（Buddhism in Champa）的特性：

西元 875 年製作的因陀羅跋摩第二 B 面的碑文（the stele of Indravarman II）顯示，當時發展的大乘佛教，乃具有密教個性（Tantric character），這由當時的造像可以證明。至於是那種特定的佛教，我們還不確定。它是一種非常複雜及抽象的教義，此教義在七世紀之後即流行於北印度。就如路易士·芬諾（Louis Finot）在 1904 年指出，這種多樣化的佛教強調菩薩的理想（the ideal of Bodhisattva），即菩薩經歷多階段的修行之後成就佛道或絕對慈悲（the Absolute Compassion）的境界，與空的概念（the perception of Emptiness）相應。其中最著名的菩薩，就是觀世音菩薩，其造像也間接地（indirectly）見於「東都翁風格」的造像。此傳統特別強調三佛的崇拜，即釋迦佛（Sakyamuni）、阿彌陀佛（Amitabha）及毘盧遮那佛（Vairocana）的崇拜。這三種佛的信仰，能使三種大乘佛教的空觀（śūnya），即空（śūnya）、大空（mahāśūnya）及特空（atitaraśūnya）表露無

---

<sup>82</sup> Guang Nam-Da Nang Culture and Information Service compiled, *Museum of Cham Sculpture in Da Nang*, p. 10.

<sup>83</sup> Emmanuel Guillon, *Hindu-Buddhist Art of Vietnam: Treasures from Champa*, (Trumbull, Conn.: Weatherhill, 2001) p. 81, "Buddhism in Champa".

遺……<sup>84</sup>

葉馬紐·貴龍縱然提到有佛教經典說明此事，但他並沒有告訴我們這些佛經的名字。就他所說的占婆發展大乘佛教的內容來看，他並沒有清楚的交待或說明占婆佛教的發展性質及內容。由於葉馬紐·貴龍視占婆的功德天女神像為密教觀音「度母」像的緣故（見後詳述）故其稱此時代的大乘佛教具密教個性，並「間接」與觀音信仰有關。當然，葉馬紐·貴龍這段話，很可能受到喬治·馬斯佩羅（Georges Maspero）誤譯「世間主」此詞為「觀自在」的影響。（見下詳述）

## 二、因陀羅跋摩第二的世間主或佛王形象

伊安·馬倍特受到馬斯佩羅將「世間主」（Lokesvara）此詞誤譯成「密教觀音／觀自在」（Avalokitesvara）的影響也很大。伊安·馬倍特認為，「世間主」此詞有指「密教觀音」的意思。因為他說：因陀羅跋摩第二在如其先人神化自己的過程中，以密教觀音的姿態出現或面臨其子民（……the bodhisattva Lokesvara Svabhāyada, a form of Avalokitesvara）。<sup>85</sup>伊安·馬倍特之所以會將「世間主」此詞視為「觀音」／「觀自在」，乃因喬治·馬斯佩羅在 1920 年代便將「世間主」此詞誤譯成觀音／觀自在。馬斯佩羅在其《占婆王朝：一個亡滅的越南文化歷史》（*The Champa Kingdom: The History of an Extinct Vietnamese Culture*），如此翻譯此段文字：「他將這些都捐給（供養）至高無上的觀自在一佛<sup>86</sup>（自性成就）」（that he donates to the Supreme Avalokitesvara Svabhāyada）。<sup>87</sup>在因陀羅跋摩第二的時代，用「自性成就或

<sup>84</sup> Emmanuel Guillon, *Cham Art: Treasures from the Da Nang Museum* (London: Thames & Hudson, 2000.) or *Hindu-Buddhist Art of Vietnam: Treasures from Chapa*, p. 81.

<sup>85</sup> Ian Mabbett, "Buddhism in Champa," p. 298: In this case, however, the patron divinity was a Mahāyāna Buddhist figure, the bodhisattva Lokesvara Svabhāyada, a form of Avalokitesvara.

<sup>86</sup> 馬君達將"Svabhayada"此梵文詞語翻譯成"佛"（Buddha）。見 R.C. Majumdar, *Champa: History and Culture of an Indian Colonial Kingdom in the Far East, 2<sup>nd</sup> – 16<sup>th</sup> Century A.D* (Delhi: Gian Publishing House, 1985), p. 59.

<sup>87</sup> Georges Maspero, *Champa Kingdom: The History of an Extinct Vietnamese Culture*, p. 54: "...that he donates

佛」之名者，就目前可考的，只有因陀羅跋摩第二所建的大寺名稱。因陀羅跋摩第二的大寺，在「自性成就或佛」名之前及「功德天因陀羅」此名之後，用的是「世間主」此名。因此筆者認為，馬斯佩羅將「世間主」此名譯成「觀自在」不是沒有問題。因為「觀自在」或觀世音只是菩薩不是佛（Svabhāyada）。

「世間主」此詞，常被學者視為「觀自在」的梵文名字。荻原雲來編纂的《梵和大辭典》，在不確定此詞的意思之下，也將「lokeśvara」（世間主）此詞譯成「菩薩的名字」或「觀自在」，並打了個「？」號。<sup>88</sup>「世間主」此詞，乃由梵文「loka」（世間或世界）及梵文「īśvara」（主）二詞組成。故筆者將此詞譯成「世間主」或「世界主」，意為「統治世間的大王」或「世界大王」。因陀羅跋摩第二非常喜歡用梵文「īśvara」（主）此詞稱呼自己。在其登位之前，其使用「土地主」（bhūmīśvara）及「聚落主」（grāmasvāmin）的名字稱呼自己。<sup>89</sup>登位之後，其即以「世間主」或「世界大王」稱呼自己。馬君達（R. C. Majumdar）說，因陀羅跋摩第二在登位之後，即以「因陀羅跋摩、大王、王中之王」（Sri Jaya Indravarmā Mahārājadhirāja）稱呼自己。<sup>90</sup>此處所言的「Mahārājadhirāja」，乃是「大王及王中之王」（Mahārāja and Rājadhirāja）二大王名稱的合稱，常被轉輪王用來說明其為「世界大王」的稱號。<sup>91</sup>

觀自在或觀音菩薩有「世間主」的稱呼，乃因觀自在或觀世音菩薩在密教化的過程中，也以「轉輪王」或「世界大王」的姿態出現，故有「世間主」或「世界大王」之稱。<sup>92</sup>「世間主」此詞，因此不是觀自在或觀音菩薩的專有名詞，而是一個

---

to the Supreme Avalokiteshvara (古案：Lokeśvara Svabhāyada) for the use of the community of religious persons and for the achievement of the propagation of the Dharma.”

<sup>88</sup> 荻原雲來編纂，《梵和大辭典》，下冊，頁 1159a.

<sup>89</sup> Ian Mabbett, “Buddhism in Champa,” p. 298; see also, R. C. Majumdar, *Champa*, p. 59: He was originally called “ŚrīLakṣmīndra Bhūmīśvara Grāmasvāmin”.

<sup>90</sup> R. C. Majumdar, *Champa*, p. 59.

<sup>91</sup> 古正美，《貴霜佛教政治傳統與大乘佛教》（臺北：允晨出版社，1993），頁 55-107：貴霜（the kushans, c. 30-250）的建國者丘就卻（Kujula Kadphises, c. 5.B.C.-79A.D.）以佛教轉輪王的面貌出現在大乘佛經，並以「大王、王中之王、貴霜王」之轉輪王稱號出現在其時代的錢幣及實物。

<sup>92</sup> 觀世音菩薩以轉輪王或佛王的姿態出現的例子，見古正美，《從天王傳統到佛王傳統》，頁 276-324。

普通名詞，任何一位以佛教轉輪王或佛王（*Buddharāja*）姿態統治天下的帝王（見下詳述），都能使用此詞表明自己是「世界大王」。學者因誤將「世間主」視為密教觀自在菩薩的名字，因此認為，因陀羅跋摩第二所提倡的大乘佛教具有「密教個性」，甚至具有密教觀音的信仰。

筆者在前面說過，佛教「轉輪王」除了有用佛教信仰建國的活動外，其也以「王中之王」或「世界大王」的姿態統治天下。因陀羅跋摩第二的「世間主」稱號，因此有說明其以「轉輪王」或「世界大王」的姿態統治占婆。因陀羅跋摩第二在以佛教轉輪王的姿態統治占婆期間，並沒有如伊安·馬倍特所言，其以「菩薩」或「觀音菩薩」的面貌統治占婆。因為從其死後的諡號（*posthumous*）「最勝佛世界」（*Paramabuddhaloka*）及其時代所造的造像，甚至其時代所造的銘文，我們都可以證明，其以「佛」或「佛王」的面貌統治占婆。

所謂「佛王」，就是「又是佛，又是王」（*he who is Buddha is rāja/cakravartin*）的意思。我們在前面所言的支提信仰，就是一種佛王信仰。在此佛王信仰中，帝王認為自己就是彌勒佛（*Buddha Maitreya*）以「法身」（*dharmakāya*）的姿態自兜率天（*Tusita paradise*）下生為「化身」（*nirmānakāya*）的轉輪王。《證明經》如此說明下生的彌勒佛與轉輪王的關係：

天出明王，地出聖主，二聖并治在神州。善哉治化，廣興佛法，慈愍一切，救度眾生，得出火宅，得見大乘。<sup>93</sup>

這段經文翻成白話的意思是：彌勒（明王）從天上降神下生，而轉輪（聖）王（聖主）則在地上出世。這兩位「聖者」一起統治「神州」（中國）。非常好，他們用佛教教化天下并廣興佛法。由於悲憫一切眾生而救度眾生，使眾生因而能出「火

---

觀世音菩薩有「世界主」之稱也見於闍耶跋摩第七（*Jayavarman VII*, c. 1181-1218）以觀音的面貌統治吳哥的銘文。見 *Ian Mabbett*, "Buddhism in Champa," p. 298.

<sup>93</sup> 《普賢菩薩說證明經》，《大正》，卷 85，頁 1366 上。

宅」、能聽聞大乘佛法。

從這段說「天出明王，地出聖主，二聖并治在神州」的經文，我們或許會認為，此話說的是「明王」及「聖主」兩個人共治神州（中國）的事。其實不然。這段話的真意是：彌勒（明王）從兜率天降神下生作轉輪王（聖主）。「明王」及「聖主」雖有兩種不同的「身體」（kāyas），即彌勒佛以佛的「法身」下生，「轉輪王」以佛的「化身」出生世間。此二「身體」事實上指同一「彌勒佛」的「身體」。這就是武則天在用支提信仰統治大周（690-705）之際，在其流通天下的《大雲經疏》，使用《證明經》此段話說明其又是彌勒佛下生，又是女轉輪王出世的帝王的原因。

94

上面這段《證明經》所載的話，可以說是《證明經》的中心思想。《證明經》此句話就是龍樹在其《寶行王正論》所言的「大王佛法身」的意思。<sup>95</sup>《寶行王正論》為了更清楚的說明「大王佛法身」，即「大王或轉輪王具有佛的法身（dharmakāya）」的信仰，在同《論》中更用佛有三十相及八十種好說明大王／轉輪王的身體。譬如，《寶行王正論》在一處說：大王汝諦聽／此因我今說／感三十二相／能莊嚴汝身／支提聖尊人／供養恆親侍／手足寶相輪／當成轉輪王。<sup>96</sup>很顯然的，龍樹用佛有「三身」（trikāya）的信仰說明佛與轉輪王在「身體上」（kāya）的關係。因此同《論》除了說「大王佛法身」，即佛以「法身」下生為「化身」的轉輪王外，也說：「大王」「感三十二相」或大王用三十二相「莊嚴」自己。佛的「三十二相」就是佛的「報應身」（sambhogakāya）。由於龍樹認為，大王或轉輪王也具有佛的三身，此轉輪王身便不是普通的王身，而是「又是佛又是王」的「佛王」（Buddharāja）身。這就是支提信仰也被視為彌勒佛王下生信仰的原因。這也是支

<sup>94</sup> 《大雲經疏》的文本，請參見 Antonino Forte, *Political Propaganda and Ideology in China at the End of the Seven Century* (Napoli: Istituto Universitario Orientale, 1976), Plate II; 並見古正美，〈從天王傳統到佛王傳統〉，頁 244-248，「大雲經疏」。

<sup>95</sup> 陳真諦譯，〈《寶行王正論》〉，《大正》，卷 32，頁 498 上；並見古正美，〈《普賢菩薩說證明經》的性質及製作背景〉，頁 336-347 等處。

<sup>96</sup> 陳真諦譯，〈《寶行王正論》〉，頁 497 中。

提信仰的造像內容，有同時造彌勒佛像及轉輪王像的原因。<sup>97</sup>

因陀羅跋摩第二使用支提信仰或以彌勒佛王下生的姿態統治占婆的事，事實上還可以用其遷都之事、其時代的大寺造像，及其時代的銘文證實此事。

### （一）遷都之事

就因陀羅跋摩第二將都城遷回「阿瑪拉瓦底」此事來判斷，因陀羅跋摩第二所發展的大乘佛教，應該就是支提信仰；否則其不會將都城遷回具有支提信仰含義的「阿瑪拉瓦底」。我們在前面說過，「阿瑪拉瓦底」，是娑多婆訶王朝都城的名字。阿瑪拉瓦底此名，因娑多婆訶王及龍樹在其都城「阿瑪拉瓦底」提倡支提信仰及建造歷史上有名的「阿瑪拉瓦底大支提」，「阿瑪拉瓦底」及「阿瑪拉瓦底大支提」之名因此出現在許多銘文及佛教經典，如《大方等無想經》，<sup>98</sup>並成為支提信仰的重要地標。<sup>99</sup>因陀羅跋摩第二在發展大乘佛教之際，將都城遷回具有說明支提信仰的「阿瑪拉瓦底」，其遷都的目的，自然與其要發展的支提信仰的活動有密切的關聯。<sup>100</sup>

### （二）大寺的造像

#### 1、因陀羅跋摩第二的倚坐彌勒佛王像

1935 年，在東都翁（Dong Duong）大寺大堂西側的基座，發現一尊九世紀建

<sup>97</sup> 古正美，〈〈普賢菩薩說證明經〉的性質及製作背景〉，頁 336-347。

<sup>98</sup> 北涼（401-439/460）曇無讖（Dharmakṣema）翻譯的《大方等無想經》，就是後來武則天用以說明其前生即是娑多婆訶王朝的女轉輪王的經典依據。此經又被稱為《大雲經》。季羨林注意到，此經有一段經文說明娑多婆訶王朝在克里斯那河（the Krisna）岸發展佛教的文字。此段文字不但提到娑多婆訶王朝的王名、地理位置，而且也提到娑多婆訶王朝都城的名字。見玄奘、辯機原著，季羨林校注，《大唐西域記校注》，卷 10，頁 841-842。

<sup>99</sup> 古正美，《佛教帝王信仰及佛教造像》第四章，《龍樹的支提信仰性質及造像》（未刊）。

<sup>100</sup> 占婆王國（the kingdom of Champa）共治四個地方，北方的大南（Da Nang）地區被稱為「阿瑪拉瓦底」（Amarāvati）。See Quang Nam-Da Nang Culture and Information Service, *Museum of Cham Sculpture in Da Nang*, p. 1.

造，高 1.54 米，呈倚坐相（*pralambapādasana*, or European seated posture）的石造大佛像（Large Buddha）（圖 7）。<sup>101</sup>此像無頭，後來被收入大南占婆雕刻博物館。此像的造像，因兩手平放於兩膝上，葉馬紐·貴龍因此認為，此像與中國隋代所造的佛像有相同的手印（*mudrā*）外，佛衣的造法，也受中國佛像造像明顯的影響。<sup>102</sup>

許多學者在談論占婆的佛教造像時，都會提到在大寺發現的此尊倚坐大像。這些學者基本上都認為，此時代的佛教造像，鮮少受印度造像的影響，<sup>103</sup>而多受中國及東南亞島嶼，如馬來亞(Malaya)及柬埔寨（Khmers）等地的造像影響。<sup>104</sup> 這些學者在談論因陀羅跋摩第二的造像時，縱然也會談到因陀羅跋摩第二時代製作的銘文，但這些學者，包括伊安·馬倍特，都沒有系統的分析這些銘文，或從這些銘文瞭解其時代的佛教發展性質及內容。因此學者都將在大寺發現的倚坐大像視為佛陀或釋迦的造像。<sup>105</sup>

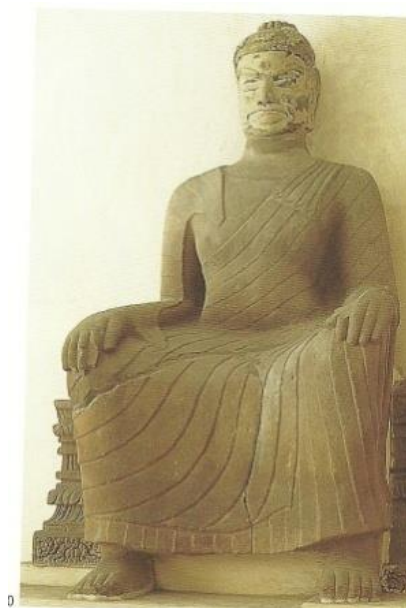


圖 7 占婆大寺出土倚坐彌勒大像

三世紀之後，倚坐的佛坐相，便常被視為彌勒佛王的坐相。我們最早見到的倚坐彌勒佛王像，就是甘蔗王朝（the *Ikṣuvāku/Ikshvaku*，三到四世紀）在龍樹山發展支提信仰之際製作的倚坐彌勒佛王像（圖 8）。<sup>106</sup>之後，或同時，犍陀羅（*Gandhāra*）在發展支提信仰之際，也造有倚坐的彌勒佛王像。栗田功（*Kurita Isao*）

<sup>101</sup> Emmanuel Guillon, *Cham Art: Treasures from the Da Nang Museum*, p. 81, Illustration and Plate 20, “Large Buddha seated in the European position”.

<sup>102</sup> Emmanuel Guillon, *Cham Art: Treasures from the Da Nang Museum*, p. 82.

<sup>103</sup> Philippe Stern, *L’Art du Champa (ancient Annam) et son Evolution* (Paris: Adrien-Maisonneuve, 1942), p. 8.

<sup>104</sup> 見 B. P. Groslier, *The Art of Indochina* (New York: Crown Publishers, 1962), p. 143 等。

<sup>105</sup> Emmanuel Guillon, *Cham Art: Treasures from the Da Nang Museum*, p. 82.

<sup>106</sup> Elizabeth Rosen Stone, *The Buddhist Art of Nāgārjunakoṇḍā* (Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1994), plate 218 and plate 229.

將其等定為「佛陀倚坐」像。<sup>107</sup>四世紀初期左右之後開鑿的中亞克孜爾(Kyzil caves)石窟的中心柱窟券頂，也常見有倚坐的彌勒佛王像坐在支提內下生的畫像。譬如，克孜爾 186 窟、188 窟及 205 窟等的券頂，都見繪有此類倚坐的彌勒佛王坐支提下生像。五世紀後半期開鑿的阿旃陀石窟(Ajanta caves)，也見其 26 窟的主尊彌勒佛王像，以倚坐的坐姿坐在支提內下生(圖 9)。<sup>108</sup>武則天在建立大周帝國的初期，在龍門東山擂鼓臺中洞正壁所造的其彌勒佛王下生像，也是以倚坐的姿態坐在彌勒一組三尊造像的中間(圖 10)。<sup>109</sup>



圖 8 龍樹山的彌勒佛王像

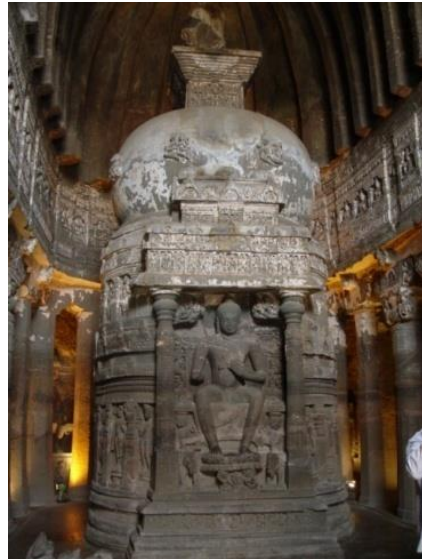


圖 9 阿旃陀 26 窟彌勒佛坐支提下生像

<sup>107</sup> 栗田功，《ガンダーラ美術》第二冊（東京：二玄社，1988），頁 97，圖 247-圖 258。

<sup>108</sup> 蘇珊·杭廷頓將支提視為塔。見 Susan L. Huntington, *The Art of Ancient India*, p. 251, plate 12. 11. “interior of Cave 26, detail of *stūpa*.”

<sup>109</sup> 龍門東山擂鼓臺中洞，也稱為「大萬五千佛龕」。溫玉成認為，窟內多次出現武則天創造的新字如日、月、天、地、臣、正等，說明該洞刻於武則天時代(684-704)，具體推斷造像的時間是天授年間(690-692)。見溫玉成，〈龍門唐窟排年〉，龍門文物保管所及北京大學考古系編，《龍門石窟》（北京：文物出版社，1992），頁 205-206。「天授年間」，即是武氏開始發展支提信仰，以彌勒佛下生為轉輪王的姿態統治大周的時間。見古正美，《從天王傳統到佛王傳統》，頁 233-256。筆者在此處所言的「《華嚴經》佛王傳統及佛王形象」，乃指武氏的支提信仰及支提造像。



圖 10 龍門擂鼓臺中洞武氏倚坐彌勒佛王像

佛教經典及造像既如此重視用坐相及飾物說明轉輪王及佛王的坐相及身份，倚坐的坐姿在三至四世紀的支提信仰造像出現之後，其便成為常見的彌勒佛王坐相。在占婆大寺出土的倚坐大像，很明顯的是尊因陀羅跋摩第二的倚坐彌勒佛王造像。此尊因陀羅跋摩第二的倚坐彌勒佛王大像，既說明因陀羅跋摩第二當時以彌勒佛／佛王下生的姿態統治占婆，此尊像自然可以被視為因陀羅跋摩第二的「世間主」造像。因陀羅跋摩第二在大寺所造的倚坐彌勒佛王像，不止此尊，我們在目前保留的大寺神壇基座，也見有一尊小型的倚坐彌勒佛王下生像。

大寺神壇基座所造的倚坐彌勒佛王造像，就是葉馬紐·貴龍編號 40 的神壇造像。此像雖已完全被破壞，然從葉馬紐·貴龍對此像的描述，及此像保留的造像痕跡，我們知道此像乃是一尊如在大寺發現的倚坐彌勒佛王下生像，而不是葉馬紐·貴龍所言的「上生兜率天像」（ascent to Tusita heaven）。<sup>110</sup>此像周圍及下方造有許多恭敬、禮拜，迎接倚坐彌勒佛王下生像的人物造像。這些人物迎接倚坐彌勒佛王下生像的樣子或造像法，與我們在阿瑪拉瓦底大支提所見的人們迎接彌勒

<sup>110</sup> Emmanuel Guillon, *Cham Art: Treasures from the Da Nang Museum*, p. 94 illustration 40, “Panel of the life of Buddha, 2, the ascent to Tusita heaven”.

佛坐支提下生的造像法，非常相像。<sup>111</sup>這說明，因陀羅跋摩第二的支提信仰造像，可溯源至山崎，甚至案達羅的龍樹山及阿瑪拉瓦底大支提的造像。因陀羅跋摩第二所發展的佛教，很顯然的是龍樹奠立的支提信仰，而其當時則以彌勒佛王下生的姿態統治占婆。

## 2、因陀羅跋摩第二的轉輪王造像

學者目前都視大寺神壇基座四周的造像，為佛傳故事的造像。但筆者認為，大寺神壇基座四周這些小像，基本上都是轉輪王的造像。理由是，支提信仰的遺址，也會造有許多轉輪王的造像及轉輪王的信仰內容。大寺神壇基座上的轉輪造像，都造得非常一致：轉輪王像都戴冠，兩耳戴沉重、下垂的耳環／耳璫，上身裸露，下身穿裙褲，與我們在同神壇基座所見的功德天立像所護持的轉輪王像的造像法，完全一致。（見後詳述）大寺神壇基座上的轉輪王像包括有：轉輪王與其大臣坐宮室內的造像、轉輪王騎馬要出行的造像、轉輪王與家眷一起的生活造像、轉輪王在宮室內享樂的造像等。這些轉輪王的造像內容，與我們在案達羅所見的轉輪王造像內容非常相似，都將轉輪王坐宮室內的造像、轉輪王出征的造像，甚至轉輪王在宮室內與朋友或內眷享樂的造像，全盤用造像記錄下來。神壇基座的造像者，為了要說明神壇基座上的主要人物是轉輪王像，在轉輪王像的頭部上方有時也造有轉輪王的寶物「白蓋」（圖 11），說明轉輪王的身份。大寺神壇的基座，除了造有許多轉輪王像及因陀羅跋摩第二的倚坐彌勒佛王像外，也造有護持轉輪王的功德天像。（見下詳述）大寺的造像者，很明顯的將大寺的造像內容，或因陀羅跋摩第二的佛教信仰內容，濃縮造於大寺神壇基座。因此從大寺神壇基座的造像，我們也能看出因陀羅跋摩第二所發展的佛教性質及造像內容。大寺所造的像，主要都是支提信仰的主題信仰造像。由大寺所造的轉輪王造像，我

---

<sup>111</sup> Robert Knox, *Amaravati: Buddhist Sculpture from the Great Stūpa*, “drum slabs no. 71” and “drum slabs no. 140”...etc.

們因此更確定，因陀羅跋摩第二乃以支提信仰統治占婆，並以彌勒佛下生為轉輪王的姿態面臨其子民。

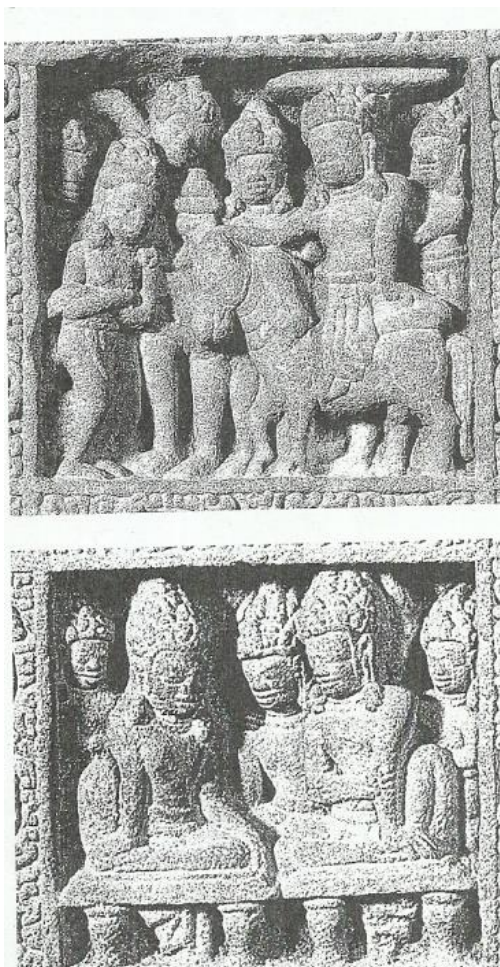


圖 11 大寺神壇基座的轉輪王像

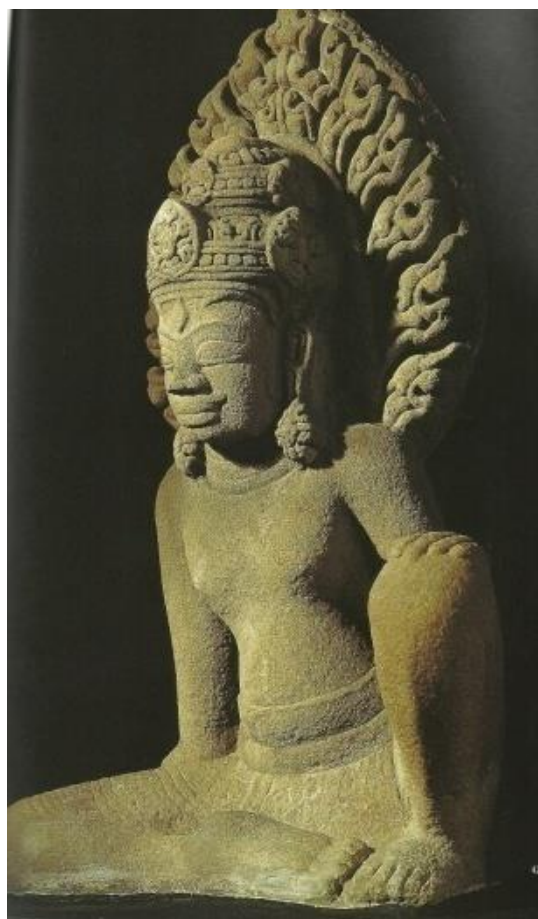


圖 12 因陀羅跋摩第二的轉輪王坐像

由於過去學者對占婆造像的研究，都沒有從因陀羅跋摩第二的佛教帝王信仰或支提信仰的角度去瞭解大寺的造像性質及內容，因此看到大寺神壇基座的小像，便認為其等都是佛傳故事。事實上除了大寺神壇基座保存有因陀羅跋摩第二的轉輪王

造像外，目前大南占婆雕刻博物館還保存有兩尊因陀羅跋摩第二的大型、單尊轉輪王坐像，及一尊其轉輪王立像。二尊轉輪王坐像，都被葉馬紐・貴龍各別定為「菩薩隨意蹲坐像」(*rājalīlāsana*)<sup>112</sup>及「天坐像」(*Seated Deva*)。<sup>113</sup>此二尊轉輪王坐像，都戴冠及耳環／耳飾，上身裸露，下身只穿裙褲。其等所戴的冠及耳環／耳飾，甚至其等的轉輪王「垂一」坐相，都與大寺神壇基座上所造的轉輪王小像的造像法，完全一致。因陀羅跋摩第二時代所造的轉輪王「垂一坐相」，雖不似案達羅所造的轉輪王「垂一坐相」，將一腳下垂至地面或踩在腳墊上，然這種將兩腳都安置在座上的「垂一坐相」，也是轉輪王的一種「垂一坐相」。我們在中爪哇婆羅浮屠遺址(Candi Borobudur, Central Java)也見有此坐相的轉輪王像。葉馬紐・貴龍因不確定呈此坐相的人物，因此通稱此坐相的人物為「菩薩」，並在「菩薩」此詞後打個「？」號(*Bodhisattva ? crouching in rājalīlāsana*)。<sup>114</sup>梵文「*rājalīlāsana*」，意為「帝王隨意蹲坐相」。此所謂「菩薩」的坐相既被視為「帝王隨意蹲坐相」，此所謂的「菩薩」像，必是轉輪王像。我們如此確定此事，乃因在此類「菩薩」人物的頭冠後方，見造有一舟形具火焰飾紋的頭光(圖 12)，說明此類人物也如佛一樣，具有頭光。我們知道，只有在支提信仰裡，轉輪王像能造有頭光或身光。因為支提信仰的轉輪王，乃是彌勒佛下生的轉輪王，是彌勒佛的「化身」，因此轉輪王的造像，也能造頭光。

葉馬紐・貴龍所定的「天坐像」，馬斯佩羅也將之視為「濕婆像」。<sup>115</sup>此所謂「天坐像」或「濕婆像」左手所握的如「短劍」式樣的物件，也見於馬斯佩羅所言的另一尊大南博物館藏「東都翁濕婆立像」(*Standing Shiva of Dong-duong*)(圖 13)。<sup>116</sup>從

<sup>112</sup> Emmanuel Guillon, *Cham Art: Treasures from the Da Nang Museum*, p. 94, illustration 42, plate 42 ; 並見後說明。

<sup>113</sup> Emmanuel Guillon, *Cham Art: Treasures from the Da Nang Museum*, p. 97, illustration 43, plate 43.

<sup>114</sup> Emmanuel Guillon, *Cham Art: Treasures from the Da Nang Museum*, p. 94, illustration 42, "A Bodhisattva (?) crouching in rajlilasana".

<sup>115</sup> Georges Maspero, *The Champa Kingdom: The History of an Extinct Vietnamese Culture*, p. 70, plates 47 and plate 48.

<sup>116</sup> Georges Maspero, *The Champa Kingdom: The History of an Extinct Vietnamese Culture*, p. 95, plate 49.

馬斯佩羅所言的「東都翁濕婆立像」人物穿著的情形，我們非常確定此立像，也是一尊因陀羅跋摩第二的等身轉輪王立像。因陀羅跋摩第二時代製作如此多佛教轉輪王的造像，說明因陀羅跋摩第二所發展的支提信仰，除了非常重視自己以彌勒佛／佛王的面貌面臨其子民外，也非常重視自己以轉輪王的姿態統治占婆。因陀羅跋摩第二造彌勒佛王像及轉輪王像的傳統，因此完全可以上溯至案達羅的支提信仰造像傳統。由此，我們可以說，因陀羅跋摩第二的造像傳統及造像內容，都能證實其發展支提信仰的史實。

### （三）因陀羅跋摩第二時代的銘文

在目前保留的九世紀末至十世紀初期占婆所造的銘文，以伊安·馬倍特翻譯的因陀羅跋摩第二的B面銘文，最能說明因陀羅跋摩第二的佛教帝王信仰及形象。譬如，伊安·馬倍特翻譯的B面IV段文字說：「成就此至高、無上的世間主，繼諸佛之後下生……救濟眾生」。<sup>117</sup>這段文字很清楚的說，因陀羅跋摩第二的「世間主」身，乃「繼諸佛之後下生」。雖然此段文字沒有告訴我們此「世間主」是誰，然從此銘文說「繼諸佛之後下生」，我們



圖 13 大南博物館藏因陀羅跋摩第二的轉輪王立像

<sup>117</sup> Ian Mabbett, "Buddhism in Champa," p. 299 : "... and in making this supreme, this eminent Lokeshvara, issued from the succession of the Buddhas, ... may I contribute to the deliverance of (beings in ) the worlds." 從伊安·馬倍特翻譯的「issued from the succession of the Buddhas」，我們知道此句譯文乃指銘文中的「世間主」。如果我們認真的閱讀伊安此英譯文，我們確實不知道此句話的意思。因為其所翻譯的「issued」有「發給」、「通知」及「從何處出來」等意。筆者非常懷疑此詞的梵文原文有「下生」的意思。因為我們常在中文經文見有彌勒的下生是繼諸佛之後的說法。譬如，《現在賢劫千佛名經》在談到拘留孫佛、拘那含牟尼佛、迦葉佛及釋迦佛下生、成佛之後，便說：繼此四如來下生的是「彌勒佛」。見關譯人名，今附梁錄，《現在賢劫千佛名經》，《大正》，卷 14，頁 383 下。因此筆者將此句話翻譯成「繼諸佛之後下生」。

知道此「世間主」是位「下生佛」。

從伊安·馬倍特意譯同 B 面第 V 段的銘文說明為「世間主」造像(the image of lokaśvara)的原因，我們也知道，因陀羅跋摩第二以彌勒佛王下生的姿態統治占婆。伊安·馬倍特如此意譯此段文字：「此王因念及世間主常以慈悲為懷，故造世間主像」。<sup>118</sup>由這段文字，我們非常確定，因陀羅跋摩第二的「世間主」形象，就是彌勒佛下生為轉輪王的形象。因為上面的銘文說，因陀羅跋摩第二以「下生佛」的姿態為「世間主」，而這段銘文則說：「世間主」「常以慈悲為懷」。「彌勒」(Maitreya)的梵文名字因有「慈悲為懷」之意，故常被譯成「慈氏」。<sup>119</sup>很顯然的，因陀羅跋摩第二乃以彌勒佛王下生的姿態統治占婆，而其所造的「世間主像」，就是我們在大寺發現的無頭、倚坐的彌勒大像。此段銘文很可能與大寺造彌勒大像的活動有關聯。

伊安·馬倍特翻譯的 B 面 X 段的銘文對我們也很重要：「希望天王(king of gods, devendra)以佛法(dharma)長久統治天上……祈望大王常現莊嚴(majesty)，守護榮譽(honour)及佛位(position of Buddha)」。<sup>120</sup>此段銘文事實上將因陀羅跋摩第二的佛教信仰用兩段話說明得非常清楚：第一段話說的是，因陀羅跋摩第二對其守護神「天王」或「因陀羅」的信仰認識情形，即因陀羅用佛法統治天上的情形。下面這段話則說明因陀羅跋摩第二以佛王的形象統治占婆的情形：「祈願大王常現莊嚴，守護榮譽及佛位」。X 段銘文基本上是一段為因陀羅及因陀羅跋摩第二「祈福」的文字。如果因陀羅跋摩第二沒有以彌勒佛或彌勒佛王的姿態統治世間，此段銘文不會說其必須守護「佛位」。很明顯的，因陀羅跋摩第二乃以「下生佛」、「慈氏」及「佛」的形象出現在其時代製作的銘文。這些銘文所載的因陀羅跋摩第二的

<sup>118</sup> Ian Mabbett, "Buddhism in Champa," p. 299: "(paraphrase) This king, thinking that Lokaśvara is always full of compassion, has made the lokaśvara (image)..."

<sup>119</sup> 荻原雲來編，《梵和大辭典》下冊，頁 1066a。

<sup>120</sup> Ian Mabbett, "Buddhism in Champa," p. 299: "As long as the king of the gods(devendra) shall govern heaven by dharma...so long may the king, constant in majesty, secure(nayatu) the honour and position of Buddha."

彌勒佛下生為王的形象，就是支提信仰所言的佛教帝王形象。因陀羅跋摩第二出現在其銘文與造像上的形象，完全一致，這說明其遷都回「阿瑪拉瓦底」的活動，的確與其發展支提信仰的活動有密切的關聯。

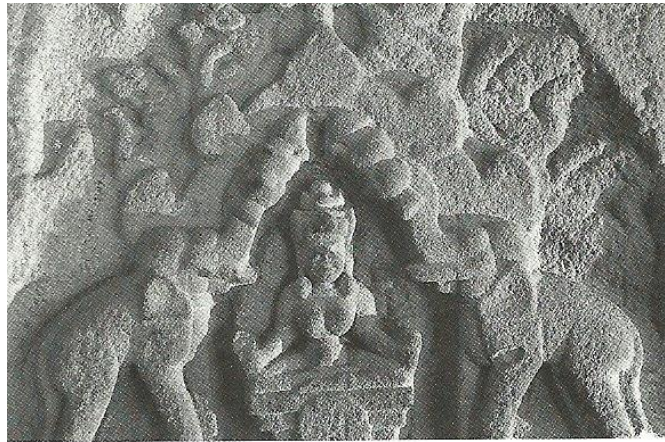
## 伍、因陀羅跋摩第二的功德天女神信仰及造像

### 一、因陀羅跋摩第二的功德天女神信仰及造像

在因陀羅跋摩第二提倡功德天女神的信仰之前，功德天女神的信仰，很顯然的已經是亞洲各地的重要信仰。從因陀羅跋摩第二所建的大寺名字及造像，我們甚至可以說，因陀羅跋摩第二提倡功德天的信仰，與其發展支提信仰有密切的關聯，否則因陀羅跋摩第二所建的大寺名稱不會被稱為「功德天因陀羅」大寺。我們不知道因陀羅跋摩第二的支提信仰由何處傳入，但我們知道，其功德天女神的信仰及其以彌勒佛王下生的姿態統治占婆的活動，都可溯源至山崎的支提信仰及功德天信仰。我們說此話不是沒有原因。我們在「東都翁風格」的造像裡，見有一尊與山崎功德天女神像非常相像的功德天造像。此尊功德天女神像的兩側，也見有兩隻大象向其噴水（圖 14）。<sup>121</sup>此尊造像的存在，說明占婆，甚至因陀羅跋摩第二，完全知道，山崎功德天女神的信仰及造像，是後來佛教功德天信仰及造像的源頭。因為此尊具「東都翁風格」的功德天像的造像內容，完全可以上溯至山崎的功德天造像。

---

<sup>121</sup> Emmanuel Guillon, *Cham Art: Treasures from the Da Nang Museum*, p. 86, illustration 26, “gaja-Lakshmi”.



6

圖 14 具東都翁風格的功德天像

因陀羅跋摩第二既以「功德天因陀羅」之名作為其大寺之名，並提倡功德天女神的信仰，我們因此相信，因陀羅跋摩第二不僅會在大寺造有功德天女神像，甚至在其時代建造的重要佛教寺院，也會造有功德天女神的造像。既是如此，我們非常懷疑，過去學者所言的「功德天因陀羅」造像或密教「度母」的造像，即是目前保留的因陀羅跋摩第二時代製作的功德天女神像。

1978 年在大寺發現的占婆最大尊銅雕造像，有 114/120 公分高（圖 15）。此像常被學者視為「功德天因陀羅—世界主」的造像，<sup>122</sup>或密教「度母」的造像。<sup>123</sup>大南占婆雕刻博物館視此女像為「世間主」的造像或「功德天因陀羅」的造像，不是沒有問題。「功德天因陀羅」此名，是一梵文複合名詞，此名含有功德天女神及因陀羅的名字。此二名字結合在一起的造像，既要有功德天女神的女性身體，也要有因陀羅的男性身體。在目前的陀羅跋摩第二時代的造像，我們沒見有這樣一半男性，一半女性的「世間主」造像。我們在前面說過，因陀羅跋摩第二的「世間

<sup>122</sup> Guang Nam-Da Nang Culture and Information Service, *Museum of Cham Sculpture in Da Nang*, p.10.

<sup>123</sup> Emmanuel Guillon, *Cham Art: Treasures from the Da Nang Museum*, p. 103, illustration 56, "Bronze Tara".

主」造像，是尊呈倚坐的彌勒佛王像。1978 年發現的銅雕女像，便不會是學者所言的「功德天因陀羅」像或「世間主」的造像，更不會是「因陀羅」（Indra）神的造像，因為因陀羅是印度教最重要的男性神祇之一。

因陀羅在大乘發展的初期便進入佛教經典，並被稱為「帝釋」（Śakra）或「釋提桓因」。西元一世紀製作的初期大乘作品《道行般若經》卷九，便提到釋提桓因（因陀羅）的名字，並說他以試探者的身份試探經中薩陀波倫菩薩（Bodhisattva Sadāprarudita）捨身的決心。<sup>124</sup>由此，因陀羅神雖出自印度教，其也是大乘佛教的神祇。

葉馬紐·貴龍從密教（Tantrism）的觀點，判定 1978 年在大寺發現的此尊銅雕女像，為一尊與密教觀音信仰有關的「度母」像。<sup>125</sup>葉馬紐·貴龍此看法，也有商榷的餘地。1978 年在大寺發現的此尊銅雕女像，上身裸露，穿長及腳踝的長裙（沙龍）。其胸部豐滿，面呈方形，兩眼張大直視，寬額、連眉、厚唇、下顎較短，不帶微笑。額上佩戴有一菱形飾物，頭上梳高髻，高髻前造有小坐佛像，兩手前挺作說法印（vitaka mudrā）。這樣的造像，很顯然的不是普通女人的造像，而是尊女神像。

---

<sup>124</sup> 見月支國三藏支婁迦識（後漢）譯，《道行般若經》卷 9，《大正》卷 8，頁 472 中。

<sup>125</sup> Emmanuel Guillon, *Cham Art: Treasures from the Da Nang Museum*, pp. 102-103, Illustration and Plate 56, "Bronze Tara".



圖 15 1978 年發現的銅雕功德天像

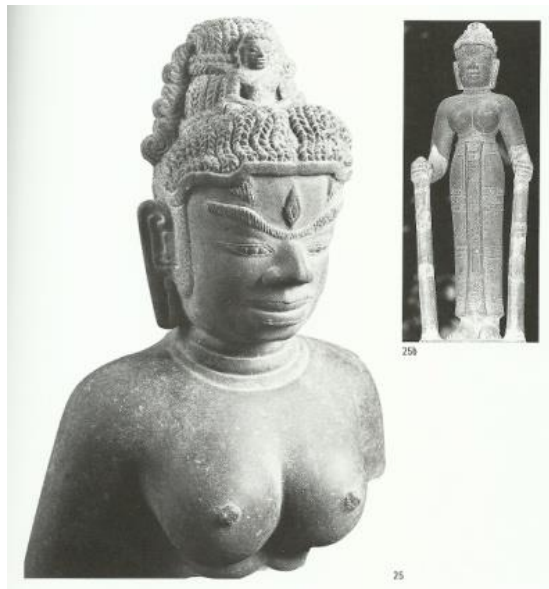


圖 16 大湖南寺出土的石雕功德天像

目前出土的九至十世紀「東都翁風格」的佛教造像，也見有一尊高 97 公分，與 1978 年在大寺發現的銅雕女像非常相似的石雕女像。此石雕女像，在 1922 年及 1925 年於大湖（Dai Huu or Quang Binh）佛教遺址的南寺（the south shrine）被挖掘出土。此像自胸部以下的造像，在 1972 年之後便不存在（圖 16）。<sup>126</sup>從此大湖南寺出土的石雕功德天像來看，此像與 1978 年在大寺發現的銅雕女像，有同樣的面貌，如寬額、連眉、厚唇、短下顎，及同樣的髮型、同樣的髮髻坐佛、同樣的額上菱形飾物、同樣的豐滿身材、同樣裸露上身及同樣穿著長沙龍。這兩尊近似的造像，只有兩手的造像不同：大湖南寺出土的石雕女像雙手各握一支像長棍棒之物，<sup>127</sup>而大寺出土的銅雕女像的兩手，則作相同的手印，即拇指與食指相觸，其餘三指挺起的手印。由於此二造像如此相似，筆者因此懷疑，此二同時代製作的造像，都是因陀羅跋摩第二時期所造的功德天女像。葉馬紐·貴龍也判定此尊大湖出土的石雕女像為「度母」像，<sup>128</sup>但大南占婆雕刻博物館認為，此尊石雕造像是尊「般若波羅蜜」（Prajñāpāramitā）的造像。<sup>129</sup>

此二尊相似的占婆功德天像，與山崎的功德天像，除了豐滿的身軀相同外，其他的造像細節完全不同。由於此二像的造像時間及地點都在因陀羅跋摩第二提倡及發展功德天信仰的時間及地點，並距山崎及巴滬造功德天像的時間至少有五、六百年之久，我們因此可以理解，當因陀羅跋摩第二於九世紀晚期提倡功德天信仰之際，其所造的功德天像，已用自己的造像法造其功德天女神像。功德天女神像，在山崎出現之後，便有逐漸變化的情形。譬如，上面談到的具「東都翁風格」的功德天像，雖然此像的造像法還遵循山崎的功德天像的造像法，然占婆此像已經不再造蓮花、蓮葉，而功德天也不再坐在蓮座上。西藏功德天造像的變化，

<sup>126</sup> Emmanuel Guillon, *Cham Art: Treasures from the Da Nang Museum*, p. 85, illustration 25, "Bust of Tara".

<sup>127</sup> Emmanuel Guillon, *Cham Art: Treasures from the Da Nang Museum*, p. 85.

<sup>128</sup> Emmanuel Guillon, *Cham Art: Treasures from the Da Nang Museum*, p. 85.

<sup>129</sup> Quang Nam-Da Nang Culture and Information Service, *Museum of Cham Sculpture in Da Nang*, p. 18, Illustration 27.

在十四世紀之後甚至一點也沒有保留早期功德天像的美麗身軀。我們如此確定占婆此二大型雕像為功德天像的原因是，大南占婆雕刻博物館收藏的大寺石雕神壇基座（vihāra pedestal），也見有一尊與此二雕像相同的造像。葉馬紐·貴龍將大寺神壇基座的造像，都視為佛傳故事（the life of the Buddha）的造像。<sup>130</sup> 在其所言的佛誕圖（the Birth），即其編號 37 的佛傳故事圖，他視體形相對高大的女性立像，為佛母摩耶夫人的造像（圖 17）。<sup>131</sup>



圖 17 大寺神壇功德天護持轉輪王像

葉馬紐·貴龍所言的體形高大的摩耶夫人立像，從其額上的菱形裝飾、寬額、連眉、方臉、厚唇、短顎、梳高髻的髮型、裸露豐滿的上身及穿長及腳踝的沙龍等的造像細節來看，此像的造像法，與同時代製作的銅雕及石雕大型功德天女神的造像法，完全一致。大寺神壇基座上此尊功德天女神的立像，就其體形而言，造得比立在其側，受其護佑的轉輪王及其侍者（？）的立像明顯的高大。受功德天護佑的轉輪王造像，與大寺神壇上的其他轉輪王造像細節非常相同，因此我們知道此幅造像，除了用身形高大的功德天女像，說明功德天有護持轉輪王及其侍者的作用外；此幅造像也用功德天左手所示現的景象說明功德天的其他功能及作用。從功德天左手示現的圖像，我們可以看出，功德天具有《大方等大集經》及《功德天法》所載的，功德天有「增長地味，能令諸天悉得歡喜，所種穀米、芽莖、枝葉、果實、滋茂，樹神歡喜，出生無量種種諸物」的能力。

大寺此功德天像，應該就是要表達因陀羅跋摩第二時代的功德天信仰內容：

<sup>130</sup> Emmanuel Guillon, *Cham Art: Treasures from the Da Nang Museum*, p. 92.

<sup>131</sup> Emmanuel Guillon, *Cham Art: Treasures from the Da Nang Museum*, p. 93, illustration Illustration 37, “Panel of the life of Buddha, I, detail of the Birth.”

功德天除了有護持轉輪王，即因陀羅跋摩第二的作用外，也具有佛經所載的護持眾生及令草木繁榮的作用。這幅造像，因此非常能說明因陀羅跋摩第二的功德天女神信仰內容。由於此像完好的保存於大寺神壇的基座，我們因此可以確定，因陀羅跋摩第二當時的確非常推崇具有護持轉輪王及其國家或人民的功德天女神。因陀羅跋摩第二不僅在大寺建造其時代最大尊的銅雕功德天女像，同時在其國內的重要寺院，如大湖南寺，也造有大型的石雕功德天像及近似傳統形式的功德天像。因陀羅跋摩第二的功德天信仰，很顯然的像其國教一樣，成為其帝王信仰的一部分，並出現在其所造的大寺名稱：「功德天因陀羅一世間主」。

## 二、因陀羅跋摩第二的大寺功用

最後，我們要談論有關大寺的功用。就目前保存的大寺造像內容來看，我們非常確定，因陀羅跋摩第二在登位初始所建的大寺，乃是一處其發展支提信仰的佛教發展及策劃中心，也是一處其用造像的方法展示其支提信仰或帝王信仰內容的場所。大寺的造像內容，就我們談論到的，有因陀羅跋摩第二的「世間主」造像（倚坐彌勒佛王像）、各式轉輪王像，及大小功德天造像。這些造像的性質，完全反映於大寺的名稱「功德天因陀羅一世間主」大寺，意為「護持者與世間主」大寺。這樣的大寺名稱，說明了此大寺是一座表達帝王信仰的國家大寺。伊安·馬倍特認為，此大寺乃是因陀羅跋摩第二在其王國（kingdom）建造的「新宗教基地」（a new religious foundation）。<sup>132</sup>其的確是一座因陀羅跋摩第二的「新宗教基地」。但從此「新宗教基地」之名，我們看不出大寺的功用及性質。因陀羅跋摩第二以大乘佛教立國，在理論上，其的確需要一座像此大寺規模的建築物作為其表達帝王信仰或國家信仰的場所。因陀羅跋摩第二所造的大寺性質，事實上非常類似武則天在發展支提信仰時期所造的「明堂」。武則天在七世紀末，以彌勒佛下生為女轉輪王的姿態統治大周帝國之際，造有說明其帝王信仰及其發展佛教為國教的建築物「明

---

<sup>132</sup> Ian Mabbett, "Buddhism in Champa," p. 298.

堂」。武則天的「明堂」有許多功用，譬如，其登轉輪王位、改各種佛教帝王稱號，供養僧人、策劃發展佛教事業，如訓練僧人到各地去傳教，甚至接見外國賓客，都在「明堂」舉行。武則天的「明堂」，也如大寺一樣，造有許多佛像，說明其帝王信仰的內容。<sup>133</sup>這樣的地方，我們可以勉強稱其為「國家發展佛教信仰的總部或中心」。

## 陸、結論

因陀羅跋摩第二所發展的佛教，很顯然的是龍樹在二世紀中期奠立的佛教帝王信仰支提信仰。因陀羅跋摩第二所造的造像，有支提信仰的主要造像彌勒佛王像（倚坐像）、轉輪王像，及護持轉輪王及國家的功德天像。就因陀羅跋摩第二所造的大寺造像內容來判斷，因陀羅跋摩第二所發展的佛教，完全沒有伊安·馬倍特所言的，「佛教與濕婆教結合或混合」（the Śiva-Buddhist association or the syncretism of Buddha and Śiva）的情形；<sup>134</sup>也沒有葉馬紐·貴龍及伊安·馬倍特所言的，因陀羅跋摩第二有提倡觀音信仰的現象。<sup>135</sup>

因陀羅跋摩第二不是沒有發展濕婆教帝王信仰的可能性。因陀羅跋摩第二是位非常尊崇其祖先的帝王。其在銘文 A 將自己與歷代信奉濕婆教的祖先連結在一起，說明其統治的正當性及連續性，並立有濕婆的象徵物「山部林噶」（Sambhu linga，即濕婆的生殖器）。<sup>136</sup>其這些與濕婆教有關的活動，可能發生在其發展佛教帝王信仰之前，也可能發生在其發展佛教帝王信仰的當中，由於某種因素，令其

---

<sup>133</sup> 古正美，《佛教傳播與中國佛教國家的形成》，頁 38-44；古正美，《從天王傳統到佛王傳統》，頁 256-262。

<sup>134</sup> Ian Mabbett, "Buddhism in Champa," p. 300.

<sup>135</sup> Ian Mabbett, "Buddhism in Champa," p. 300.

<sup>136</sup> Ian Mabbett, "Buddhism in Champa," p. 300: In B VIII the present ruler is described as establishing a Sambhu linga.

有推崇印度教或濕婆教的活動。我們不要忘記，因陀羅跋摩第二統治占婆的時間非常長，在其統治期間，其在信仰上如有生變的情形，是可以理解的。但就其大寺的造像來看，其完全沒有同時發展佛教及印度教或濕婆教的情形。大寺的主要造像，很明顯的顯示，其施行的帝王信仰只是支提信仰。因此我們不能因其有濕婆教的活動記載，從而認同伊安·馬倍特所言的：因陀羅跋摩第二的帝王信仰，就如爪哇的帝王信仰一樣，有同時崇奉濕婆教及佛教的現象。<sup>137</sup>

亞洲的帝王在施行佛教帝王信仰的期間，常因某種因素而改變其宗教信仰，甚至停止施行佛教帝王信仰。譬如，武則天在使用佛教帝王信仰之際，也有提倡道教，甚至登嵩山，「親謁太廟」的情形。但史料告訴我們，其在行道教活動的同一年（證聖二年，696年）「春三月，重造明堂成，夏四月，親享明堂，大赦天下。」<sup>138</sup>此段話的故事背景是：武則天在建立大周帝國（690年）之後，即有發展佛教帝王信仰的現象。但在證聖元年（695年），象徵其發展佛教帝王信仰的「明堂」被為其發展佛教的「軍師」薛懷義燒毀之後，<sup>139</sup>武氏心灰意懶，因此有改信道教、發展道教帝王信仰的活動。武氏於證聖元年登道教聖山嵩山，並改號為「天冊金輪聖神皇帝」。武氏的這些道教活動，並沒有使她因此發展道教帝王信仰，作道教皇帝。證聖二年（696年），明堂重建之後，武氏還是用佛教帝王信仰治國。<sup>140</sup>這就是筆者所言的，因特別的原因，帝王會有改變其宗教信仰的活動。因陀羅跋摩第二的濕婆教信仰活動，很可能是其短暫的活動，從其統治時期所造的主要造像都是佛教帝王信仰的造像來判斷，其主要還是以佛教的支提信仰為其帝王信仰。由此，我們不能因因陀羅跋摩第二有濕婆教的信仰記錄，從而認同伊安·馬倍特所言

---

<sup>137</sup> Ian Mabbett, "Buddhism in Champa," p. 300: Such eclecticism reminds us again of the links with Java, where the syncretism of Buddha and Śiva went very far. In later centuries, indeed, the Javanese Hindu-Buddhist culture came to associate Śiva and Buddha with the cults of kings, the whole brew richly seasoned with tantra.

<sup>138</sup> 古正美，《從天王傳統到佛王傳統》，頁 311-313。

<sup>139</sup> 古正美，《從天王傳統到佛王傳統》，頁 311-313。有關薛懷義為武氏造明堂及燒毀明堂的事，見古正美，《從天王傳統到佛王傳統》，頁 256-264。

<sup>140</sup> 古正美，《從天王傳統到佛王傳統》，頁 311-313。

的，因陀羅跋摩第二有同時發展濕婆教及佛教的現象。

因陀羅跋摩第二統治占婆的時代，是印度佛教胎藏密教及金剛頂密教發展非常成熟的時期。如果因陀羅跋摩第二有發展密教的活動，從大寺的造像應該可以看出。就目前大寺保存的造像來看，我們看不出其有發展密教或密教觀音的現象。密教觀音信仰也是一種佛王信仰，其出現的時間約在六、七世紀之間。<sup>141</sup>如果陀羅跋摩第二有發展密教觀音的信仰，其必然會造有密教觀音的造像。但大寺的造像並沒見有密教觀音的造像。我們因此知道，學者認為其有發展密教或觀音信仰的活動，主要來自學者誤讀此時代所造的銘文結果。

我們非常懷疑，在因陀羅跋摩第二於占婆發展支提信仰之前，占婆已有帝王發展過支提信仰。因為「阿瑪拉瓦底」之名似乎在因陀羅跋摩第二遷都之前已經存在。如果「阿瑪拉瓦底」之名是因陀羅跋摩第二才使用的名字，這更讓我們確定，因陀羅跋摩第二發展支提信仰的史實。因陀羅跋摩第二在大寺所造的像，說明其所發展的佛教雖是支提信仰，然其支提信仰的造像，並沒有如山崎大塔的造像一樣，特別重視用象徵物說明「待至慈氏」的信仰。因陀羅跋摩第二很顯然的認為，彌勒佛已經下生為轉輪王，而其就是當代的轉輪王，因此其在大寺及其統治的地方造有許多轉輪王像。

因陀羅跋摩第二的功德天像的造像法，與山崎的功德天像的造像法非常不同，雖是如此，我們從前者的功德天造像具有說明功德天有護持轉輪王及其國家的作用，我們推測山崎的功德天信仰也具有同樣的作用。理由有二：（1）大英博物館藏的功德天像錢幣及占婆具「東都翁風格」的功德天像（見圖 14）的存在，說明山崎是佛教功德天信仰及造像的源頭。因為此二功德天造像都具有山崎功德天像的基本造像形式及內容。如果山崎不是佛教功德天信仰及造像最早出現的地方，後來製作的功德天像，不會以山崎的功德天像作為其等的造像依據。（2）因陀羅跋摩第二在提倡支提信仰之際非常推崇功德天信仰的原因，應該源自山崎的

---

<sup>141</sup> 古正美，《從天王傳統到佛王傳統》，頁 331-351。

功德天信仰。因為從山崎將功德天造像與轉輪王信仰連接的情形，我們可以看出，功德天信仰在山崎時代已經被帶入支提信仰，並與轉輪王信仰產生關聯。如果山崎的功德天信仰沒有護持轉輪王及國家的作用，山崎的功德天像不會被造像者用轉輪王的寶物「白蓋」及轉輪王的「垂一坐相」說明其與轉輪王的關聯性。山崎大塔推崇功德天信仰的原因，因此應與因陀羅跋摩第二推崇功德天信仰的原因相同，都認為功德天有同時護持帝王及國家的作用。我們在早期的佛教文獻上完全看不出功德天有同時護持帝王及國家的個性。山崎大塔因此就是將功德天信仰帶入支提信仰的佛教遺址，也是將功德天信仰政治化的源頭。山崎大塔很明顯的一座說明支提信仰的建築物。山崎大塔，因此不是一座學者所言的「大塔」，而是一座表達支提信仰的「大支提」。

功德天護持轉輪王及其國家的信仰必在山崎及巴滬之後隨著佛教帝王信仰或支提信仰傳播亞洲各地。後來西藏的達賴喇嘛及班禪用功德天作為其等的最高守護神，未必能說明西藏的達賴喇嘛及班禪有發展支提信仰的情形，但功德天信仰及造像，一定也是隨著支提信仰被傳入西藏。山崎提倡功德天女神的信仰，因此不是如學者所言，其象徵佛陀、與「佛誕」或「佛母」有關，或只因功德天具有「富饒女神」的個性，而出現在山崎大塔。功德天女神出現在山崎大塔的主要原因，乃因山崎大塔將功德天信仰帶入佛教帝王信仰或支提信仰的緣故。換言之，功德天在當時一定被視為轉輪王及國家的守護神而出現在山崎。功德天出現在山崎之後，便注定其在日後的佛教發展具有政治個性。這就是因陀羅跋摩第二視其為自己的守護神的原因。

山崎大塔，就其造像最早出現在娑多婆訶王「禪陀迦王」的時代來判斷，有造像的山崎大塔的建造時間，不會如過去及目前學者所言，早過公元二世紀中期。因為有造像的山崎大塔，已經表明其是支提信仰的建築物。既是如此，有造像的山崎大塔，與阿育王在山崎建造的「塔」，無論是阿育王建造的「八萬四千塔」，或紀念佛陀所立的「塔」，都完全無關。我們因此不能將早期建造的山崎舊塔與後

來建造的支提信仰塔，混為一談，除非目前存在的山崎舊塔也是一座宣傳支提信仰的支提。<sup>142</sup>

---

<sup>142</sup> 筆者要感謝成大歷史系的鄭永常教授及越南的丁克順教授帶我去看越南的佛教遺址及占婆的造像；同時也要感謝香港大學的崔中慧博士為我收集西藏的功德天研究資料。

## 參考書目

### A. 史料

天竺三藏真諦（陳）譯，《寶行王正論》，高楠順次郎及渡邊海旭編，《大正新修大藏經》（此後，大正），卷 32，東京：大正一切經刊行會，1922-1934。

月支國三藏支婁迦讖（後漢）譯，《道行般若經》，《大正》，卷 8，東京：大正一切經刊行會，1922-1934。

附梁錄，《現在賢劫千佛名經》，《大正》，卷 14，東京：大正一切經刊行會，1922-1934。

國大德三藏法師沙門法成，《釋迦牟尼如來像法滅盡之記》，《大正》，卷 51，東京：大正一切經刊行會，1922-1934。

《普賢菩薩說證明經》，《大正》，卷 85，東京：大正一切經刊行會，1922-1934。

天竺三藏沙門那連提耶舍（隋）譯，《大方等大集經》，《大正》，卷 13，東京：大正一切經刊行會，1922-1934。

不空金剛（唐）譯，《金剛頂一字頂輪王瑜伽一切時處念誦成佛儀軌》，《大正》，卷 19，東京：大正一切經刊行會，1922-1934。

沙門釋義淨奉詔（唐）譯，《佛為淨光天子說王法經》，《大正》，卷 15，東京：大正一切經刊行會，1922-1934。

三藏法師義淨（唐）奉制譯，《佛說彌勒下生成佛經》，《大正》，卷 14，東京：大正一切經刊行會，1922-1934。

釋道世（唐）撰，《法苑珠林》，《大正》，卷 53，東京：大正一切經刊行會，1922-1934。

中天竺菩提寺僧阿難律木叉師、迦葉師等共瞿多譯，《功德天法》，《大正》，卷 18，東京：大正一切經刊行會，1922-1934。

## B. 專書

### (一) 中文

古正美，《從天王傳統到佛王傳統：中國中世佛教治國意識形態研究》，臺北：商周出版社，2003。

古正美，《貴霜佛教政治傳統與大乘佛教》，臺北：允晨出版社，1993。

唐玄奘、辯機原著，季羨林校注，《大唐西域記校注》，北京：中華書局，1985。

林保堯，《山奇大塔：門道篇》，新竹：覺風佛教藝術文化基金會，2009。

林義正等編，《曾天從百歲冥誕紀念集》，臺北：富春文化事業股份有限公司，2011。

龍門文物保管所及北京大學考古系編，《龍門石窟》第二冊，北京：文物出版社，1992。

呂澂，《印度佛學源流略講》，上海：上海世紀出版，2005。

荻原雲來編纂，《梵和大辭典》，下冊，臺北：新文豐出版公司，1979。

### (二) 外文

Burgess, Jas, *The Buddhist Stupas of Amaravati and Jaggayyapeta in the Krishna District, Madra Presidency, Surveyed in 1882*, in *Archaeological Survey of Southern Indian*, Vol. 1

Coedes, G. *The Indianized States of Southeast Asia*, edited by Walter F. Vella and translated by Brown Cowing. Kuala Lumpur: University of Malaya Press, 1968.

Endang Sri Hardiati and others ed., *Uncovering the Meaning of the Hidden Base of Candi Borobudur- International Seminar on Borobudur, Magelang, 1-5 July 2008*. Jakarta: the National Research and Development Centre of Archaeology, 2009.

Fisher, Robert E. *Buddhist Art and Architecture*. London: Thames and Hudson, 1993.

Forte, Antonino, *Political Propaganda and Ideology in China at the End of the Seven Century*. Napoli: Istituto Universitario Orientale, 1976.

- Foucher, A., *The Beginning of Buddhist Art and Other Essays in Indian and Central Asian Archaeology*. New Delhi : Asian Educational Services, 1994.
- Gokhale Balkrishna Govind, *Asoka Maurya*. New York: Twayne Publishers, 1966.
- Groslier, B. P., *The Art of Indochina*. New York : Crown Publishers, 1962.
- Guang Nam-Da Nang Culture and Information Service, *Museum of Cham Sculpture in Da Nang*. Hanoi: Foreign Languages Publishing House, 1987.
- Guillon, Emmanuel, *Hindu- Buddhist Art of Vietnam: Treasures from Champa*. Thailand: Amarín Printing and Publishing Public Co. Ltd., 1996
- Harle, J.C., *The Art and Architecture of Indian Subcontinent*. London: Yale University Press, 1994 °
- Huntington, Susan L., *The Art of Ancient India: Buddhist, Hindu, Jain*, with contribution by John C. Huntington. New York: Weather Hill, 1985.
- Institute of Southeast Asian Studies ed., *Conference on Buddhism Across Asia: Networks of Material, Intellectual and Cultural Exchange* (forthcoming).
- Javid, Ali and Tabassum Javeed, *World Heritage Monuments and Related Edifices in India*, Vol. 1. New York: Algora Publishing, 2008.
- K J Somaiya Centre for Buddhist Studies, ed., *Buddhist Culture in Asia—Unity in Diversity*. ( forthcoming ) .
- Munsterberg, Hugo, *Art of India and South East Asia*. New York: Harry N. Abrams, Inc., 1970.
- Knox, Robert, *Amarāvātī : Buddhist Sculpture from the Great Stūpa*. London: British Museum, 1992.
- Majumdar, R.C., *Champa: History and Culture of an Indian Colonial Kingdom in the Far East, 2<sup>nd</sup> – 16<sup>th</sup> Century A.D.* Delhi : Gian Publishing House.
- Marr, David G. and A. C. Milner, ed., *Southeast Asia in the 9<sup>th</sup> to 14<sup>th</sup> Centuries*.

古正美／從山崎到占婆的功德天女神信仰

Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 1986.

Maspero, Georges, *The Champa Kingdom: The History of an Extinct Vietnamese Culture*. Bangkok: White Lotus, 2002.

Miyaji, Akira, *Indo Bujutsushi* (印度佛教藝術史 or *History of Indian Buddhist Art*). Tokyo: Yoshikawa Kobunkan, 1984.

Sir John Mashall, *A Guide to Sāñcī*. Calcutta: The Government of India Press, 1955, the 3rd edition.

Stern, Philippe, *L'Art du Champa (ancient Annam) et son Evolution*. Paris : Adrien-Maisonneuve, 1942

Tanaka, Tanoko *Absence of the Buddha Image in Early Buddhist Art*. Delhi: D. K. Printworld, Ltd., 1998.

Rowland, Benjamin *The Art and Architecture of India: Buddhist, Hindu and Jain*. Revised and updated by J. C. Harle. New York: The Penguin Books, 1977.

Stone, Elizabeth Rosen, *The Buddhist Art of Nāgārjunakoṇḍa*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1994.

栗田功，《ガンダーラ美術》，第二冊，東京：二玄社，1988。

水野清一，《中國の佛教美術》，東京：平凡社，1978。

高田修，《佛像の起源》，東京：岩波書店，1957。

### C. 期刊論文

高岩、鄂崇榮，〈吉祥天女儀軌及功能在青藏高原民間信仰中的流變〉，《青海社會科學》，第6期，西寧：青海省社會科學院，2011.12，頁210-216。

古正美，〈佛教傳播與中國佛教國家的形成〉，《成大歷史學報》，第40號，臺南：國立成功大學歷史學系，2011.6，頁1-60。

### D. 網路資料

Azilises Coin, Whhttp://en.wikipedia.org, 2012.09.26。