



Postgraduate Dissertation coversheet & feedback form:

THIS SHEET MUST BE THE FIRST PAGE OF THE ASSIGNMENT YOU ARE SUBMITTING (DO NOT SEND AS A SEPARATE FILE)

<i>For completion by student:</i>		
<i>Student Name:</i> Shite Li 李詩特 <i>Student University Email:</i> 2015607@student.uwtsd.ac.uk		
<i>Module code:</i> SIC7022	<i>Student ID number:</i> 2015607	<i>Educational support needs:</i> No
<i>Dissertation title:</i> The Research on the dress uniform and meaning of the Guan Ceremony in pre-Qin Dynasty 漢地佛教跨文化傳播研究——以那伽成龍為例		
<i>Supervisor:</i> Venerable Shengmiao	<i>Word count:</i> 10006	
I confirm that this is my original work and that I have adhered to the University policy on plagiarism. Signed Shite Li.....		
Email submission: if you are submitting this form via email, please tick this box ☐ (as a substitute for your signature) to confirm that you agree to the above declaration.		

<i>For completion by the first marker:</i> Comments:	
First Marker's Mark: Signature:	<i>Date:</i>
<i>For completion by the second marker:</i> Comments:	
Second Marker's Mark: Signature:	Date:
Agreed internal mark: Signature 1st marker: Signature 2nd marker:	Date
Comments (<i>for completion by the internal markers which indicate how the agreed internal mark has been arrived at</i>):	
<i>NB. All marks are provisional until confirmed by the final examination board.</i>	

For completion by the External Examiner:

Comments:

Proposed Mark:

Signature of External Examiner:

Final Agreed Mark:

Comments (to indicate how the final agreed mark has been arrived at):

A Study on the Intercultural Communication of
Han Buddhism in the case of Naga's transformation
to Loong

漢地佛教跨文化傳播研究——以那伽成龍為例

A dissertation submitted to the University of Wales Trinity Saint
David In fulfilment of the requirements for the Taught Degree of
Master of Chinese Buddhist Textual Studies

威爾士三一聖大衛大學
中國佛學典籍研究教學碩士
學位論文

Name: Shite Li

姓名：李詩特

Student Number: 2015607

學號：2015607

Date: 03/2024

日期：二〇二四年三月

Abstract

Throughout China's history, loong culture has been a unique phenomena. Originated in the Neolithic Age and it continues to be a part of peoples' lives today. In the process of spreading to China, Buddhism from India brought new elements into Loong by transforming its Naga totem into Loong. This solution enrich the loong culture while simultaneously fostering the expansion and advancement of Han Buddhism. It is a successful case of the intercultural communication of Buddhism, and its dissemination process precisely reflects the development trajectory of Han Buddhism.

This article takes the Buddhist Loong as an index, examines the transition from Naga to Loong as a case study, summarizes the communication strategies of Buddhism, and then provides a path reference to the external dissemination of contemporary Buddhism.

Keywords: Loong, Naga, Sinicization of Buddhism, Religious Communication

摘 要

龍文化，是貫穿整個中國歷史的一個特別現象。從新石器時代誕生，直到如今仍活躍在人們的生活中。印度的佛教在向中國傳播的進程中，將其原有的蛇神那伽轉變為中國龍的形象，不僅為中國龍文化注入了新的內容，延續生命力，同時也推動了佛教在漢地的發展壯大，是佛教跨文化傳播的成功案例。然而那伽成龍的過程並非一帆風順，它的發展歷程也恰好反映了漢地佛教的發展軌跡。

本文以佛教龍為索引，以那伽成龍作為為傳播案例進行分析，從而歸納出佛教的傳播策略，為當代佛教對外傳播提供路徑參考。

關鍵詞：龍、那伽、佛教中國化、佛教傳播

目次

Abstract	I
摘 要	II
壹、緒論	1
一、研究緣起及目的	1
二、前人研究現狀	1
三、研究範圍及方法	3
貳、漢地佛教跨文化傳播簡述	4
叁、傳播背景——那伽與龍的比較	5
一、華夏龍	6
二、印度那伽與佛教龍文化	9
肆、求同存異——那伽到龍的轉變	11
一、名字成龍——打造明星地位	11
二、文獻成龍——奠定理論基礎	13
三、多邊成龍——達到形象轉變	15
四、那伽成龍事件背後的傳播意涵	16
伍、結論	20
參考文獻	22
附錄	31

壹、緒論

一、研究緣起及目的

在全球化的背景下，國際間的跨文化交流日益頻繁，其目的是促進世界的和平發展與共同繁榮；當代中國，強調「講好中國故事，傳播好中國聲音」的對外理念¹，而佛教，自 19 世紀走入西方，也面臨著機遇與挑戰。^上淨^下空法師曾提出「世界宗教是一家」，增進多元文化團結交流的理念和願景。而以上都需要建立在瞭解本國與他國文化的精髓和異同的前提上。跨文化傳播不是近代的產物。早在西元前佛教就從印度傳入中國，在之後的兩千年裡發展出漢傳、南傳、藏傳三大支脈，是跨文化傳播的成功案例。而「那伽成龍」是其中的一個縮影。

龍是中華民族的文化圖騰，曾是皇權的象徵。那伽是印度文化傳統中的蛇神，後被佛教吸納為護法神。當佛經引入中國時，它被翻譯成「龍」。此後不僅得到歷代譯經師和僧團的遵循，更獲得了社會各階層的歡迎，從而升格，獲得了中文語境中「龍」的形象、特質和地位，並客觀上推動了漢地佛教的發展。此外，龍這一文化意象具有強大的生命力，其影響力不僅延續至今，更與西方傳統的「dragon」呼應。筆者希望通過分析「那伽成龍」這一傳播現象，瞭解中印文明的歷史傳統，以及漢地佛教的發展歷程，從而為當代佛教對外傳播提供參考策略。

二、前人研究現狀

目前中國學界對佛教跨文化傳播的研究大概分兩種方向。一是分析佛教傳播的過程中的各個環節以及產生的傳播效果。比如朱豐俊從宏觀歷史角度出發，總結出漢傳佛教的三大時期、本土化特徵及文化增值效果。² 謝京分析傳播內容及主客體，歸納出本土化策略、主體多樣化及受眾針對性策略。³ 鐘海連選取魏晉

¹ 這句標語是中國主席習近平在主持十九屆中央政治局第三十次集體學習提出的當前中國國際傳播建設的重要任務。

² 朱豐俊：〈論佛教在古代中國的跨文化傳播〉（武漢：武漢大學碩士學位論文，2005 年）

³ 謝京：〈佛教在華傳播策略對中國文化對外傳播的啟示〉（重慶：重慶大學碩士學位論文，2014 年）。

南北朝的這一歷史時期來分析當時佛教傳播對儒學迎合依附、爭奪受眾和話語滲透的三大策略。⁴而叢子鵬從傳播路線和媒介的角度入手，總結出佛教在華自社會上層而下，自政治經濟中心而邊緣，自西域文化補充中國傳統文化的傳播路線，以及運用物質和非物質兩類傳播媒介。⁵孫娟、張宜民則從具體的佛經翻譯、佛寺命名這兩種傳播行為來體現佛教傳播策略。⁶

還有一類是選取佛教中的一個文化現象來體現佛教中國化的傳播策略，如觀音信仰、地藏信仰、金剛經解經、維摩居士士大夫化。⁷或者用跨文化傳播理論去探討儒釋道三教之間的衝突與融合。⁸然而並沒有從「那伽成龍」這個角度去進行分析的。

學界對中國龍的研究頗豐，從上世紀四十年代聞一多的《伏羲考》開始，陸續有對龍起源的研究，後來又擴展到文化符號、工藝美術等領域。⁹而針對那伽和中國龍比較的研究，始於胡同慶。其將那伽用印度龍來指代，並認為那伽起源於中國龍，之後有不少學者支持這一觀點。¹⁰後來學者有從佛教龍形象的變遷、翻譯、對文學的影響、龍王信仰的形成，以及對中國龍的影響的角度進行研究。

⁴ 鐘海連：〈魏晉南北朝佛教傳播的三大策略〉，《社會科學論壇》2009年第5期（2009年5月），頁17-21。

⁵ 叢子鵬：〈中國佛教傳播實現路徑研究〉（廣州：華南理工大學碩士學位論文，2013年）。

⁶ 孫娟：〈從佛經翻譯看佛教在中國的傳播與發展〉，《英語教師》2013年第12期（2013年12月），頁65-68。張宜民：〈佛教跨文化東傳與中國佛寺命名〉，《學術界》總第216期（2016年5月），頁196-205。

⁷ 黃夏年：〈「妙善公主」模式的觀音信仰的「中國化」探討〉，《普陀學刊》第16輯（2022年11月），頁76-93。湛如：〈《十輪經》與唐代地藏信仰——兼議佛教中國化〉，《佛學研究》2002年第1期（2002年1月），頁24-30。閔軍：〈從《金剛經》解經史看佛教中國化〉，《中國社會科學報》第2515期（2002年10月），第3版。楊吉華：〈士大夫化的維摩居士：佛教中國化的一個側影〉，《深圳大學學報》第40卷第3期（2023年5月），頁24-33。

⁸ 趙立敏：〈理論、身份、權力：跨文化傳播深層衝突中的三個面向——以漢傳佛教在華傳播為例〉，《國際新聞界》2020年第9期（2020年9月），頁23-42。

⁹ 徐永安：〈從《伏羲考》到上世紀80年代的龍崇拜起源〉，《長江大學學報》第30卷第1期（2007年2月），頁16-22。

¹⁰ 胡同慶：〈略論印度龍與中國龍的關係〉，《新疆社會科學》1986年第5期（1986年10月），頁104-109。楊富學：〈諸夏龍崇拜及其對印度的影響〉，《濮陽職業技術學院學報》第27卷第4期（2018年8月），頁5-9。此二人的觀點建立在印度沒有保留比中國更早的有關「龍」的記載，且中國在先秦時期就有與西域往來，因此印度僧人吸收了中國龍文化來為印度本土服務。

常見的問題是他們大都將佛教龍當做文學或藝術形象來研究，而忽略了其在宗教傳播中起到的作用。也沒有將「那伽成龍」當做一個傳播事件去看待，忽略了不同的社會群體在這一事件中的助力。本文將在前人的基礎上，將焦點放在那伽成龍如何體現佛教教義，以及社會各傳播主體在這一過程中的作用。

三、研究範圍及方法

中國佛教有南傳、漢傳、藏傳三脈，由於本文參考的佛經原典為漢文大藏經，因此主要探討漢傳佛教中「那伽成龍」的現象。¹²雖然元朝和清朝是以藏傳佛教為國教，然而其仍處於漢文化區，故相關的一些例證也會採用。因此本文以「漢地佛教」作為研究範圍。

為了更好地呈現「那伽成龍」的過程，本文將佛教傳入前中國的龍稱為「華夏龍」，漢文佛經中的那伽稱佛教龍。而華夏龍和佛教龍構成現在的中國龍。

本文採取的研究方法有：

1. 個案分析法：將佛教龍漫長的歷史發展濃縮成一個整體的傳播案例進行分析，可以很清晰地體現各傳播主體在其中的作用。

¹¹ 展千雯：〈印度早期佛教 Naga 圖像及其中國化研究〉（上海：華東師範大學碩士學位論文，2020 年）。該文有詳實的西方學界關於那伽的研究，表明那伽崇拜在印度是土生土長的。

李程：〈印度那伽形象與中國龍王形象關係研究〉（沈陽：魯迅美術學院碩士學位論文，2018 年）。此文提到中國佛教北傳和南傳兩條路線中呈現的佛教龍形象不同，南傳地區保留了那伽形象。

蒲成中：〈「龍象」：佛教漢化的一個早期縮影〉，《東吳中文學報》第 40 期（2020 年 11 月），頁 27-66。該文是唯一一篇從翻譯角度研究那伽與龍的，但由於其研究對象是「龍象」，故沒有追溯最早將那伽翻譯為龍的因由。

沈梅麗：〈古代小說與龍王信仰研究〉（上海：上海師範大學碩士學位論文，2005 年）。此文僅探討了小說中的龍文化。

張玉霞：〈佛教文化與中國龍王信仰的形成〉（武漢：中南民族大學碩士學位論文，2012 年）。

蘇智：〈從《大唐西域記》中走出的「龍」——中印文化傳統中龍形象的比較研究〉（蘭州：蘭州大學碩士學位論文，2012 年）。該文以《大唐西域記》為觀察範圍，來討論中印龍的差異，以及佛教龍對中國龍文化的豐富。

¹² 目前中國學界對西南地區龍研究較少。比較有代表性的有：王巳龍：〈特定符號在藏文化語境中的表達研究〉（成都：西南民族大學博士學位論文，2020 年）。楊德愛：〈龍(蛇)冕的流變白族龍王崇拜的世界史背景〉，《四川民族學院學報》第 28 卷第 6 期（2019 年 12 月），頁 19-23。閻雲翔：〈納西族漢族龍故事的比較研究〉，《民間文學論壇》1986 年第 1 期（1986 年 2 月），頁 6-16。

2.歷史研究法：結合佛教史，考證「佛教龍」的誕生、發展等一系列事件，以追溯其來源以及演變歷程。

3.文獻研究法：通過對漢文大藏經、道藏及其他中國古代典籍中與龍相關內容的耙梳，呈現中國龍的發展狀況。

4.對比研究法：通過對比華夏龍和那伽的異同，以佐證佛教早期傳播者有意識地將那伽升格。

5.跨學科研究法：那伽成龍有複雜的文化背景，涉及佛教學、翻譯學、傳播學、美術學、建築學等。本文會在傳播學的框架下調動各學科的例證。

貳、漢地佛教跨文化傳播簡述

漢哀帝元壽元年（2 BC），大月氏王派遣使臣到中國口授《浮屠經》，學界普遍認為，這是佛教傳入中國之始。此後漢地佛教經歷了 4 個時期：兩漢初傳期、南北朝發展期、隋唐鼎盛期和宋元明清產果期。¹³ 而針對佛教與本土儒道文化的碰撞交融，又分為兩漢三國時的依附期、魏晉南北朝的衝突期，和唐宋及以後的融合期。¹⁴ 漢地佛教也從最初的異國方術，逐漸本土化，並發展出自己的宗派，成為中華傳統文化的一部分。

在目前的主流宣傳中，人們對佛教傳播的認識往往著眼於西域僧人來華譯經和中國僧人西行取經的事例上，所呈現的也是簡單的線性傳播，如師徒口傳心授，或僧人到宮廷與帝王交流，而忽略了社會各階層在其中的作用。古正美認為，單憑來往各地的商人和傳教士，事實上是無法將佛教普遍的傳開，並成為一種流行的宗教信仰現象的。實際上是要靠國家或帝王的力量有計劃性地促使佛教傳播。¹⁵

¹³ 陳文英：〈中國古代漢傳佛教傳播史論〉，（天津：天津古籍出版社），2007 年 8 月，頁 1。

¹⁴ 朱豐俊：〈論佛教在古代中國的跨文化傳播〉，頁 3。此分類是根據湯用彤先生的“文化思想之衝突與調和”理論。湯用彤：《文化思想之衝突與調和》，《中國現代學術經典·湯用彤卷》河北教育出版社，1996 年版，頁 778。

¹⁵ 古正美：〈佛教傳播與中國佛教國家的形成〉，《成大歷史學報》2011 年第 40 期（2011 年），頁 2。古正美認為，當時帝王派遣或求取佛教高僧傳法，是基於成為佛教轉輪王的願望，希望以佛法治國。

1958 年，傳播學學者 Richard Braddock 提出「7W」的傳播模式¹⁶，即誰（who）、說什麼（says what）、對誰（to whom）、在什麼情況下（under what circumstance）、通過何種媒介（through what medium）、為了什麼目的（for what purpose）、及產生什麼效果（with what effect）。這一模式可以很好地去審視傳播的行為。由於要從整體歷史的角度去考察，筆者再加入時間（in what time）和策略（in what strategy）的維度來去考察。

從兩漢初傳到現在，漢地佛教的傳播，基本是四個主體：

1. 僧侶
2. 王權/國家機器
3. 知識分子/士大夫階層
4. 普通大眾

王曉朝在其提出的「文化互動轉型論」中講到，跨文化傳播具有雙向性，而非單向性的輸出或輸入。¹⁷也就是說，這四個主體的傳播路徑是多樣化的。而在收集資訊的過程中，筆者也發現這傳播路徑並非只有傳統的自上而下。傳播內容則是佛教教義，傳播環境則可看做文化背景和時代背景。傳播媒介或方式上，根據跨文化傳播的奠基人 Edward Hall 提出的言語傳播（verbal communication）和非言語傳播（non-verbal communication）¹⁸，可分口頭、文獻、藝術、儀式等方式。而最後的效果則是檢驗這一傳播行為是否成功的標準。

那伽成龍是佛教在華跨文化傳播過程中的一個縮影。接下來筆者將根據以上的傳播要素去進行耙梳。

叁、傳播背景——那伽與龍的比較

本章目的是了解「那伽成龍」這一事件兩端的傳播內容及文化背景。

¹⁶ Richard Braddock, 'An Extension of the "Lasswell Formula"', *Journal of Communication*, Volume 8, Issue 2, (1958), pp. 88–93.

¹⁷ 王曉朝：〈文化互動轉型論的創建與運用〉，《哲學家》2020 年第 2 期（2020 年 6 月），頁 113。

¹⁸ Edward T. Hall, *The Silent Language*, [New ed.] (New York: Anchor Press, 1973), p.

一、華夏龍

（一）華夏龍的起源與形象

1987 年，河南濮陽西水坡遺址出土了編號 M45 的墓葬，其中墓主身旁有一條蚌殼塑龍，距今 6000 年，遠遠早於堯舜禹生活的西元前 21 世紀。由於形態與如今人們認知的龍接近，被譽為是中華第一龍。後來在 1994 年，遼寧阜新查海發掘出了一條長 19.7 米的紅褐色的石堆塑龍，距今 8000 年。這是考古發現年代最早的龍。這說明中國龍至少在新石器時代早期便已出現。

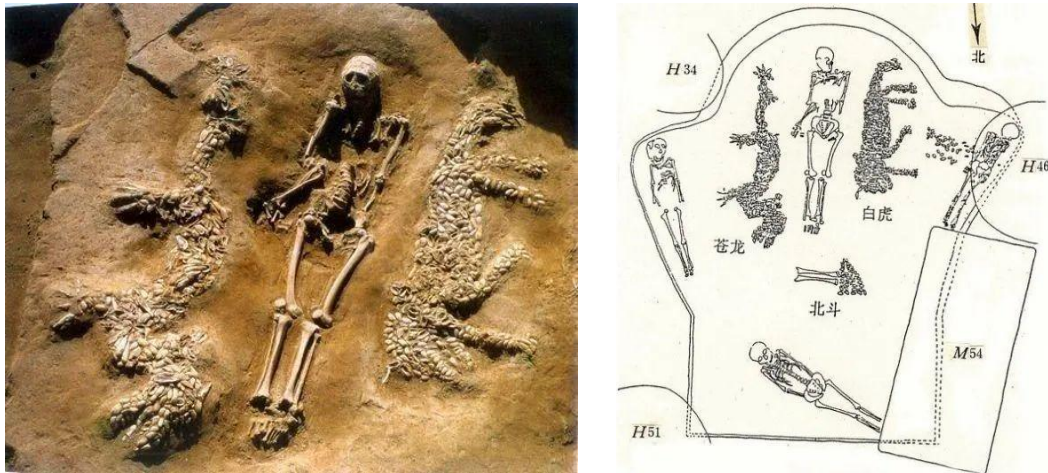


圖 1 河南濮陽西水坡 M45 號墓葬

考古學家認定，M45 號的蚌塑圖案，是青龍白虎與北斗的星象圖（圖 1）。古代文獻中，對龍最早的記載出自《易經》的乾卦：「初九：潛龍勿用。九二：見龍在田，利見大人。九五：飛龍在天，利見大人。上九：亢龍有悔。」¹⁹《說文解字》記載：「龍，鱗蟲之長，能幽能明，能細能巨，能短能長，春分而登天，秋分而潛淵。」²⁰馮時在《中國天文考古學》中指出，龍的原型來自青龍星宿，乾卦和《說文解字》描述的是青龍星宿在天空中升降明滅的景象。²¹古人造字的原則是「近取諸身，遠取諸物」²²，而從甲骨文和金文中龍字的形態，也看出其

¹⁹ 周振甫：《周易譯注》（北京：中華書局，1991 年 4 月），頁 1。

²⁰ 王貴元：《說文解字校箋》（上海：學林出版社，2002 年 1 月），頁 512。

²¹ 馮時：《中國天文考古學》（北京：中國社會科學出版社，2007 年 1 月），頁 411-417。

²² 周振甫譯注：《周易譯注》，頁 256。

與東方青龍星宿的一致性（圖 2）²³。

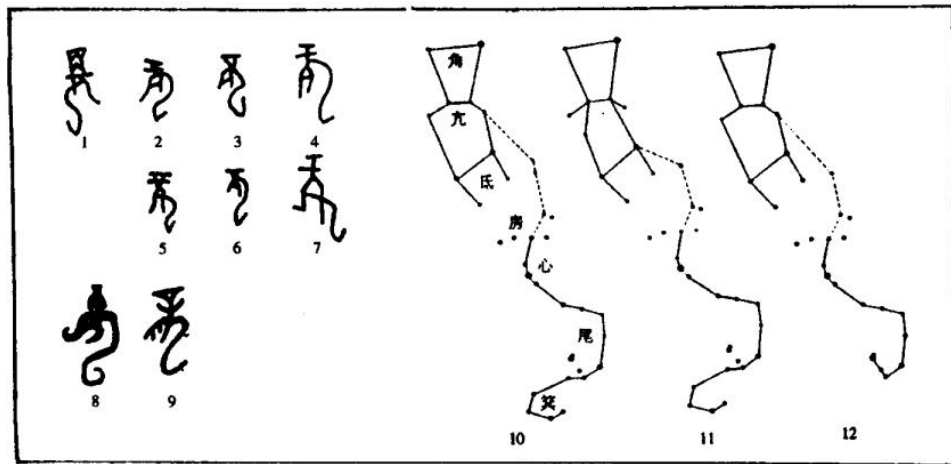


圖 2 甲骨文、金文的「龍」與青龍星宿的對比

學界對龍的起源還有其他看法。聞一多在《伏羲考》中認為它是由上古若干氏族部落的動物圖騰合成的，同時他根據《山海經》中許多人首蛇身或龍身的記載推斷龍的原型是蛇。²⁴ 此外還有鱷魚說、雷電說、彩虹說及各種動物說。²⁵ 何新推斷中國古代有灣鱷存在，而筆者在對「申」「電」和「雷」字的形態溯源中，也發現了龍的身影（圖 3、4）²⁶。筆者認為龍的形態是先民在不同時期將自然中各種元素融匯構建的。在出土的西漢青龍瓦當（圖 5）²⁷中已可看出龍已基本具備了宋人羅願在《爾雅翼》中提出的「三停九似」的最終範式。²⁸

²³ 馮時：《中國天文考古學》，頁 416。

²⁴ 徐永安：〈從《伏羲考》到上世紀 80 年代的龍崇拜起源〉研究，頁 16-17。詳見附表 1。

²⁵ 徐永安：〈從《伏羲考》到上世紀 80 年代的龍崇拜起源〉研究，頁 17-20。陳偉濤：〈龍起源諸說辯證〉，《史學月刊》2012 年第 10 期，開封：河南大學，2012 年 1 月，頁 124-126。

²⁶ 漢典（zdic.net），2024 年 3 月 1 日瀏覽。

²⁷ 華商新聞網（news.hsw.cn），2024 年 3 月 1 日瀏覽。

²⁸ 〔宋〕羅願：《爾雅翼·釋龍》，收入〔清〕陳夢雷編：《欽定古今圖書集成》（上海：中華書局，1934 年 1 月），冊 525，卷 127，頁 21。「王符稱，世俗畫龍之狀，馬首蛇尾，又有三停九似之說。謂自首至膊，膊至腰，腰至尾，皆相停也。九似者，角似鹿，頭似駝，眼似兔，項似蛇，腹似蜃，鱗似魚，爪似鷹，掌似虎，耳似牛，頭上有物如博山，名尺木。」



圖 3 「電」和「申」的字源，「申」是「電」的本字。



圖 4 「雷」字在甲骨文和金文中是龍和代表雷聲的車輪的結合。



圖 5 西漢青龍紋瓦當

(二) 龍的特點及功能

古代典籍中對龍的描述不勝枚舉，代表了不同時期人們對龍的構設（詳見附表 2）。其基本特點是水中生物，是鱗蟲之長，能飛行變化、施雲佈雨，代表陽性，其既可降福也可降災。全獸形或半人獸，原為至高神，後降為可供人役使的獸。實際反映了社會生產力的進步，人的地位得到提升。

(三) 龍與皇權的綁定

從三皇五帝起，龍就是王權的象徵。他們要麼是龍本身，要麼與其有交集。《竹書紀年》中，上古聖王的出生都是其母親見到閃電、星宿、彩虹或龍後有感

而生。²⁹表明其有龍的血脈。後來漢高祖劉邦就曾利用人們對龍的崇拜編造自己出生時的故事。《史記·高祖本紀》中載：「其先劉媪嘗息大澤之陂，夢與神遇。是時雷電晦冥，太公往視，則見蛟龍於其上。已而有身，遂產高祖。」此後的漢武帝劉徹、唐太宗李世民等出生均有「龍生異象」的場景。³⁰最後也發展出將傑出人才比喻為龍。

二、印度那伽與佛教龍文化

那伽（naga）是梵語的音譯，根據英梵辭典³¹，其本義是眼鏡蛇。而在印度教傳統中，它往往以多頭蛇或以半人半蛇的形象出現，最著名的是濕婆項上的蛇王婆蘇吉（Vasuki）和毗濕奴的坐騎捨沙（Shesha）（圖 6、7）³²。那伽王（nagaraja）即蛇王，而在中國被翻譯成龍王。



圖 6 天神與阿修羅用婆蘇吉攪拌乳海

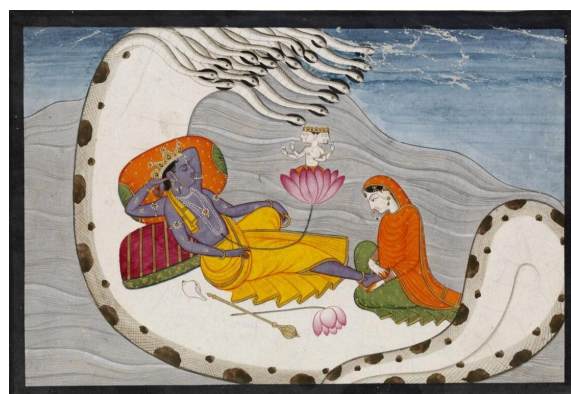


圖 7 毗濕奴和拉克什米在捨沙上

²⁹ 《竹書紀年·五帝紀》，維基文庫（zh.wikisource.org/wiki/），2024 年 3 月 1 日瀏覽。

³⁰ 蒲成中：〈「龍象」：佛教漢化的一個早期縮影〉，《東吳中文學報》第 40 期，台北：東吳大學，2020 年 11 月，頁 43-44。

「《史記·外戚世家》記漢高祖劉邦召見薄姬，薄姬曰：「昨暮夜妾夢蒼龍據吾腹。」於是就生了後來的孝文帝。之後帝王如漢武帝、漢光武帝、三國吳帝孫權、北魏宣武帝拓跋宏、隋文帝、唐高祖、唐太宗、唐玄宗等都借用夢龍成胎之神話來昭示自己是龍種，為其爭權登基製造皇權天授的合法性。於是，龍最終被用來指代皇帝天子，然後就有了「龍庭」、「龍顏」「龍袍」等詞語。」

³¹ Apte, Vaman Shivram (1997). *The student's English-Sanskrit dictionary* (3rd rev. & enl. ed.). Delhi: Motilal Banarsidass, p. 423.

³² 圖 6 Vishnu as Kurma, 圖 7 Vishnu and Lakshmi, 藏於英國 V&A 博物館。V&A 博物館官網：collections.vam.ac.uk/），2024 年 3 月 1 日瀏覽。

展千雯在其研究中對那伽崇拜的起源有深入討論。早在公元前 7000 年，印度土著達羅毗荼人就有了蛇崇拜。印度氣候濕熱，有大面積的雨林，十分適合蛇類生存，是印度人日常可以接觸到的。蛇多產、會週期性蛻皮、棲息在洞穴和水下，這些象徵了繁殖、長壽、守護財富以及對水的掌控。同時蛇又是有毒好鬥的，代表著攻擊、毀滅與邪惡。這兩種共存的屬性也構成了印度民族特性的雙重性形象，對善與惡同樣尊重。除了達羅毗荼人，古印度還有其他崇蛇民族，其中阿修羅人崇拜太陽，並常手持長著許多蛇頭或帶羽冠的聖蛇那伽。說明那伽的「多頭」形象在早期已經定型。後來雅利安人入侵印度，他們帶來的吠陀文學和史詩文學給那伽創造了許多故事。然而與原住民們將其奉為主神不同，那伽在婆羅門教中的形象和地位發生巨大轉變，其不僅喪失了對降雨的掌控能力，還變成被新神因陀羅壓制的惡神。此外，它往往是眾神的工具，比如在《羅摩衍那》中，眾神為了獲得不死甘露，將蛇王婆蘇吉當做工具來攪拌乳海，讓他難受得噴出毒液。這一變化體現了當時的種姓制度以及雅利安人對土著人的統治。³³

後來佛教將那伽吸收為護法神，也繼承了其在婆羅門教中的設定。雖然它依舊是處於較低的地位，但在佛教中，只要修行，就可以改善處境。如《正法念處經》中提到的法行和非法行龍王。³⁴ 這種善惡皆有，苦樂參半的特性展現出原始那伽神的特點，反映的是真實的人性。（特性詳見附表 4、5）然而和華夏龍對比，除了兩者皆有蛇元素和降雨的能力，其他方面差別甚大。（對比詳見附表 6）可以說，那伽和龍是兩種生物。《山海經》記載了一個叫相柳的九頭蛇，更與那

³³ 展千雯：〈印度早期佛教 Naga 圖像及其中國化研究〉，頁 17-32。相關印度文學中的那伽形象詳見附表 3。

³⁴ （元魏）瞿曇般若流支：《正法念處經》，收入《大正新修大藏經》，號 721，臺北：宏願出版社，1992 年 7 月。「有二種龍王：一者法行；二者非法行。一護世界；二壞世間。於其城中法行龍王所住之處，不雨熱沙；非法龍王所住之處，常雨熱沙。若熱沙著頂，熱如熾火，焚燒宮殿及其眷屬，皆悉磨滅，滅已復生。」

伽貼近。³⁵ 而在同樣受佛教和中國文化影響的泰國，那伽和龍也是兩種不同的生物。³⁶

肆、求同存異——那伽到龍的轉變

經前文比較，我們得知那伽和華夏龍只是相似，並不同等。在中國儒道的傳統語境中，那伽甚至可以歸到妖怪的範疇。如此大的差異，要如何轉變？蔡鴻生指出，宗教傳播不是一次性、一蹴而就的。³⁷筆者將那伽成龍從四個方面進行論述。

一、名字成龍——打造明星地位

在佛教初傳時期，是靠口授佛經，但這不利於擴大傳播範圍。因此早期西域僧人來華的主要工作就是譯經。根據 cbeta 數據顯示，目前有收錄的最早一篇含有「龍」的佛經是安世高在永嘉二年（146 BC）翻譯的《佛說人本欲生經》³⁸。整部經很短，只記了龍種這一概念。第二年他在《迦葉結經》中提到一句「譬如金翅鳥躍出龍宮。」同年，支婁迦讖在《阿閼佛國經》中首次提到「天龍八部」。

「三千大千世界諸天、龍、鬼神、捷陀羅、阿須倫、迦留羅、真陀羅、摩睺勒皆向我叉手作禮。」

此後到東漢結束（146BC-220BC），一共有 98 部經典被收錄，其中提到龍的

³⁵ 《山海經·海外北經》：「共工之臣曰相柳氏，九首，以食於九山。相柳之所抵，厥為澤溪。禹殺相柳，其血腥，不可以樹五穀種。禹厥之，三仞三沮，乃以為眾帝之臺。在昆侖之北，柔利之東。相柳者，九首人面，蛇身面青。不敢北射，畏共工之臺。臺在其東。臺四方，隅有一蛇，虎色，首沖南方。」

³⁶ Sowit Bamrungphak, 'Legendary Serpents and Buddhist Existence: Phya Ngu-Yai, Phya Nag, Phya Luang, Phya Mang-Kon', *Journal of Buddhist Studies Chulalongkorn University*, VOL.21, NO.2 (2014), 79-89(p.84)

³⁷ 蔡鴻生：《學理與方法——蔡鴻生教授執教中山大學五十周年紀念文集》（香港：博益出版社，2007年），頁 33。

³⁸ （漢）安世高：〈人本欲生經〉，收入《大正新修大藏經》，號 14 卷 1。「有魚、魚種，無有飛鳥、飛鳥種，為無有蚊虻、蚊虻種，為無有龍、龍種，為無有神、神種，為無有鬼、鬼種，為無有人、人種。」

有 44 部，安世高占 20 部，支婁迦讖 9 部。³⁹本文假定安世高就是第一個將那伽翻譯為龍的人。⁴⁰ 在其遺詞中，他和支婁迦讖都用了「天龍鬼神」這個搭配，唯獨他將迦樓羅（garuda）翻譯為金翅鳥及鳳凰。而支氏選用音譯「迦留羅」⁴¹

「佛言：十八泥犁，鳳凰龍下至小蟲，凡十八泥犁，人行善多行惡少，出泥犁疾，行惡多行善少，出泥犁疾，行惡多行善少，出泥犁遲。」

後來，到西晉，竺法護在不同的經典中也出現了「鳳凰神王」「鳳凰神」「金翅鳥王」「金翅鳳凰王」「鳳凰吉鳥」的用詞。實際從東漢到晉，不少譯經師在天龍八部的翻譯上不斷摸索，反映出早期譯經事業的不成熟。面對印度神話中的生物，他們想用「格義」的方式找到對應的中國生物，讓人代入熟悉的語境。到了隋朝，智顗在《妙法蓮華經文句》中提到：

「迦樓羅……有人言：《莊子》呼為鵬，鵬行眾鳥翼之，亦稱為鳳皇。私謂鳳不踐生草，噉竹實，棲乳桐；金翅噉龍，云何是類？」⁴²

此後經藏中就無人用鳳凰指金翅鳥了。其認為在中國語境中，鳳凰柔婉，怎麼會是這種殘害龍的生物呢？這實際會顛覆佛教龍的威權性。那伽非龍，智者大師作為中國人或許不清楚，然安氏和支氏等早期譯經師不可能不清楚它們的差別。實際中國傳統中，除了龍還有蛟、虬、螭，在佛典中也有出現，⁴³ 即使譯為神蛇也是貼切的。但僧人選擇用龍，是考慮到其日後能與王權綁定，並有助於提升佛教地位和影響力，而蛇在中國語境中多為貶義。古正美認為，佛教早期來傳法的僧人都不是簡單的譯者，他們是有意識規劃佛教傳播，為帝王打造佛國統治的高僧。⁴⁴ 湯用彤指出，「聰明的智者往往于外来文化思想之初来，就能知道两

³⁹ 詳見附表 7。

⁴⁰ 也可以將他兩位作為將那伽翻譯為龍的小團體。

⁴¹ 實際上古音中，留和樓近似。留，尤母幽部，樓，候母魚部。

⁴² 〔隋〕智顗：〈妙法蓮華經文句〉，收入《大正新修大藏經》，號 1718 卷 2。

⁴³ 〔隋〕闍那崛多〈佛本行集經〉，收入《大正新修大藏經》，號 190 卷 31。「念往昔，於大海中，有一大虬，其虬有婦身正懷妊，忽然思欲獮猴心食。」

〔姚秦〕鳩摩羅什〈菩薩訶色欲法經〉，收入《大正新修大藏經》，號 615 卷 1。「女人之相，其言如蜜，而其心如毒，譬如：停淵澄鏡，而蛟龍居之。」

〔東晉〕佛陀跋陀羅〈佛說觀佛三昧海經〉，收入《大正新修大藏經》，號 643 卷 4。「有四惡蛇含一寶珠，從火焰出凌虛飛逝；有六大龍，迎四小螭吞吸而走，龍頂生樹至無色界。」

⁴⁴ 古正美：〈佛教傳播與中國佛教國家的形成〉，《成大歷史學報》2011 年第 40 期，台北：成功大學，2011 年，頁 5。

方同异合不合之点，而作一综合。」⁴⁵

當天龍八部其他部眾的名字都在摸索中時，deva（天神）和 naga 是一早就確定，且往後整個漢地佛教團體都每不曾有人在論著中作出質疑，這也佐證了筆者的推測。後來翻譯範式確定後，八部眾裡只有「天」、「龍」是意譯，其他都保留了帶有異國風情的名字，更加突出前兩者。哈佛大學心理學家 George A. Miller 提出普通人的心智不能同時處理 7 個以上單位⁴⁶，營銷專家 Jack Trout 則在進一步發展，「在興趣不大的品類，消費者只能記住一兩個牌子。」⁴⁷ 回顧漢地佛教歷史，每個「產品」類別只有一兩個出圈。佛經中有《心經》《金剛經》，佛菩薩梯隊裡是阿彌陀和觀世音⁴⁸，而護法神梯隊則是天和龍。

二、文獻成龍——奠定理論基礎

大乘佛教有數不清的菩薩和護法神，然而傳播要想深入人心就要聚焦，需要更多的曝光和理論支持。在佛教初傳期所譯的佛經中就已把佛教龍的基本設定有了闡述，此後《佛說海龍王經》《正法華經》等以龍為正面主角的經典也相繼譯出。⁴⁹

在對本土文化的依附期，佛經中也可以看到具有儒道色彩的龍出現。如後漢《佛說安宅神呪經》出現四海龍王，東晉《佛說灌頂經》中出現五方五色龍王，⁵⁰ 其來源於道教的四海神。⁵¹在宋朝《翻譯名義集》中，裡面對那伽的解釋用了

⁴⁵ 湯用彤：《文化思想之衝突與調和》，頁 778。

⁴⁶ Miller, G. A. (1956). The magical number seven, plus or minus two: Some limits on our capacity for processing information. *Psychological Review*, 63(2), 81-97.

⁴⁷ Ries, Al., and Jack. Trout, *Positioning: The Battle for Your Mind*, [New ed.] (New York: McGraw-Hill, 2001)

⁴⁸ 〔清〕太泉：〈為霖道需禪師餐香錄〉，載於《卅新纂大日本續藏經》，號 1439 卷 1，東京：株式會社國書刊行會，1975-1989。「家家阿彌陀，處處觀世音」反映民間對這兩位神祇的信仰普遍。

⁴⁹ 西晉竺法護譯出《佛說海龍王經》和《正法華經》。後唐朝實叉難陀又將其中《十德六度品》再譯為《十善業道經》，宋施護譯為《佛為娑伽羅龍王所說大乘經》。另唐義淨也譯出一卷《佛為海龍王說法印經》。據《高僧傳》記載，南北朝時曇無讖也翻譯了《海龍王經》。聶道真

⁵⁰ 〔東晉〕帛尸梨蜜多羅：〈佛說灌頂經·佛說灌頂召五方龍王攝疫毒神呪經〉，收入《大正新修大藏經》，號 1331。佛告阿難：「汝當諦聽，諦受！東方青龍神王……南方赤龍神王……西方白龍神王……北方黑龍神王……中央黃龍神王……厭除萬怪令其消滅。」

⁵¹ 喬英斐：〈中國龍王信仰的發生與定型〉，《民俗研究》2022 年第 1 期（2022 年 1 月），頁 88-92。

《說文解字》和《爾雅》中的內容，也反映出佛教龍的本土化。⁵² 此外，本土僧人創作的神異故事則引導人們從信仰的角度傳播龍。像《高僧傳》中就記載了很多僧人與龍（蛇）的神異故事，不僅從信仰的角度來吸引大眾接受佛教，還滲透出蛇即使龍的概念。⁵³

筆者粗略統計 cbeta 中從東漢到近代偶像字樣出現率，其中龍排第四，遠超其他部眾，而其在各朝代的出現率也基本與佛教傳播史的幾個週期一致。（見圖 7、8）

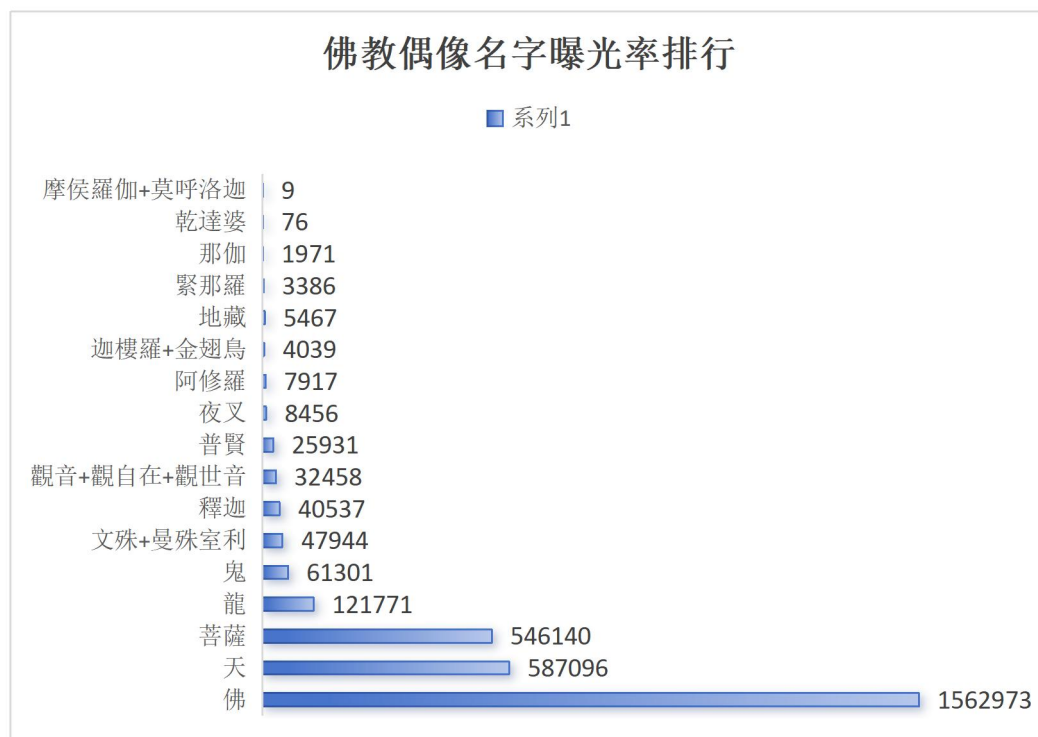


圖 8

⁵² 〔宋〕法雲，〈翻譯名義集〉，收入《大正新修大藏經》，號 2131。【那伽】秦云龍。《說文》云：「龍，鱗蟲之長。能幽能明，能小能大，能長能短。春分而登天，秋分而入地，順也。」《廣雅》云：「有鱗曰蛟龍，有翼曰應龍，有角曰虬龍，無角曰螭龍，未升天曰蟠龍。」

⁵³ 〔梁〕慧皎：〈高僧傳〉，收入《大正新修大藏經》，號 2059。《高僧傳》中相關故事詳見附表 8。從這些記載中可看出，為了增加神異效果，當時僧人有意識的把蛇稱為龍。

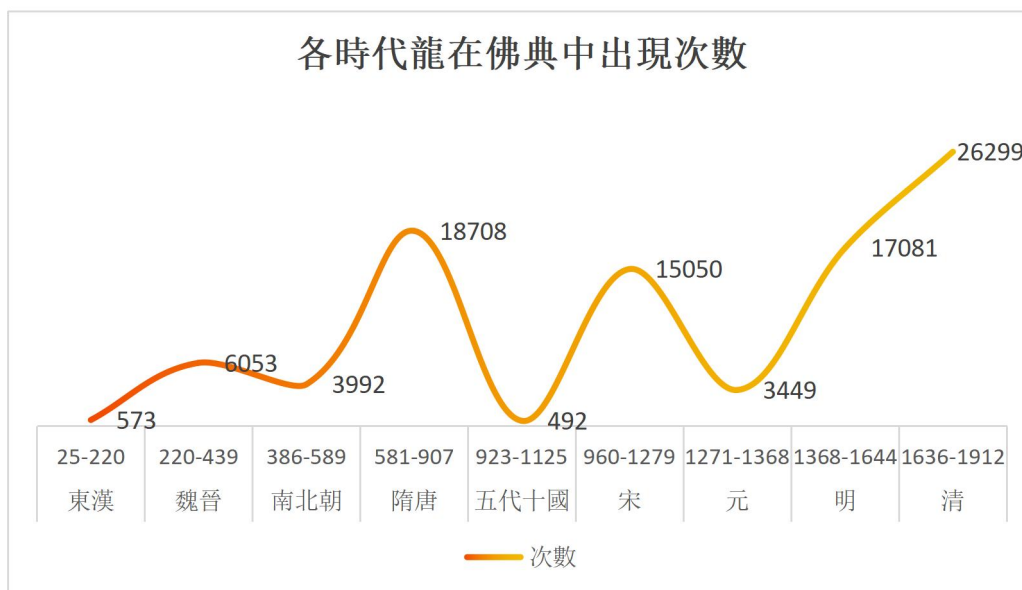


圖 9

三、多邊成龍——達到形象轉變

傳播具有滯後性，那伽在漢文佛經上成龍未必代表著整個社會的接受。張培峰指出，通常經典需要流傳數百年，才能形成固定的信仰。⁵⁴現代媒體傳播中對於事件影響力的打造提倡矩陣傳播，即要多形式、多渠道、多方面的傳播。從整個歷史上看，那伽成龍過程中的若干事件正好構成傳播矩陣。

佛教在不同時期，對不同人群有著不同的傳播方式。⁵⁵陳文英指出，神異道術是佛教初傳期的重要策略，其能夠迎合中土迷信的心理，拉拢信徒，扩大影响。

⁵⁶ 《高僧傳》就有很多僧人求雨召得龍現身的故事，吸引帝王信佛護佛。而郗文倩考證，這種化龍的幻術在西漢時就有。張衡《西京賦》中魚龍曼延的幻術取材於佛教《降魔變文》的故事。⁵⁷這說明那伽化龍早在安世高來華前就已在民間出現。

⁵⁴ 張培峰：〈中國龍王信仰與佛教關係研究〉，《龍文化研究》2012年第3期（2012年3月），頁6。

⁵⁵ 〔梁〕慧皎：〈高僧傳〉，收入《大正新修大藏經》，卷十三。「如為出家五眾，則須切語無常，苦陳懺悔。若為君王長者，則須兼引俗典，綺綜成辭。若為悠悠凡庶，則須指事造形，直談聞見。若為山民野處，則須近局言辭，陳斥罪目。凡此變態，與事而興，可謂知時知眾，又能善說。」

⁵⁶ 陳文英：〈佛教在华传播的策略及其效应述论〉，《天中學刊》第25卷第6期（2010年12月），頁113-116。

⁵⁷ 郗文倩：〈張衡《西京賦》魚龍曼延」發覆兼論佛教幻術的東傳及其藝術表現〉，《文學遺產》2012年第6期（2012年11月），頁15-27。

自隋唐起，中國逐漸形成龍王信仰。中國原有的龍神、雨神、水神與佛教的龍王經過數百年的交融得到統一，並自上而下進行崇拜。唐玄宗曾為夢中的龍女建廟。⁵⁸ 吳越王錢繆是首位對龍神賜號封王的君主。⁵⁹ 宋高宗將傳統的四海神信仰與海龍王結合，對海龍王冊封。文人受佛教龍影響也創作了許多龍王龍女故事，如《柳毅傳》凡人入龍宮和龍女結親，《宣室記》中龍王贈孫思邈藥方。後來明朝《西遊記》更是完整呈現佛道合一的中國龍形象。⁶⁰ 藝術造像上，也反映了佛教龍的中國化。比如莫高窟的龍王形象最初是印度式的，從隋朝開始才開始慢慢變成華夏龍的形象。⁶¹ 而佛寺中，也廣泛運用龍元素。命名上如龍泉寺、龍華寺，還有多處由帝王興建的龍興寺。⁶² 裝飾上也有龍柱、龍陛，體現帝王對佛教的推崇。清朝時，佛教為國教，身穿龍服的皇帝，朝冠上頂戴一個佛牌（如圖 10）⁶³，這不僅說明佛教達到頂峰地位，更象征帝王作為龍的化身護持佛教。由此可見那伽完成了向龍的轉變。



圖 10 清乾隆皇帝夏朝冠

四、那伽成龍事件背後的傳播意涵

（一）「依經奉法」與「應機說法」的平衡

「相较于其他社会传播，宗教文化传播因要把教主的真实理念传递给教徒，所以更加注重信源的把关与维护，从而实现教义在传播过程中的统一性和一体化。」⁶⁴然而宗教在傳播的過程中必然會出現變化。佛弟子在佛滅後就因為對佛

⁵⁸ 張玉霞：〈佛教文化與中國龍王信仰的形成〉，武漢：中南民族大學碩士學位論文，2012 年。

⁵⁹ 喬英斐：〈中國龍王信仰的發生與定型〉，頁 86。

⁶⁰ 中國龍：畜類、多頭、處龍宮、有寶藏、受玉帝（帝釋天）管轄、受佛教教化、可成菩薩。

⁶¹ 李程：〈5 至 7 世紀中國佛教龍王形象考〉，《藝術與民俗》2020 年第 3 期（2020 年 3 月），頁 81-88。

⁶² 張宜民：〈佛教跨文化東傳與中國佛寺命名〉，《學術界》總 216 期（2016 年 5 月），頁 203。

⁶³ 圖 10 來自國立故宮博物院。國立故宮博物院官網（www.npm.gov.tw），2024 年 3 月 1 日瀏覽。

⁶⁴ 杜超凡：〈傳播觀與時代價值：對佛教文化傳播的再度審視〉，《華夏傳播研究》第七輯，廈門：廈門大學，2021 年 11 月，頁 149。

法認知的不同分裂出許多教派，到了漢地又發展出八大宗派。而後來佛教在印度消亡，在於其與婆羅門教重度重合，喪失了本教的獨特性。而同時期誕生的耆那教延續至今。

為了保證傳承，彰顯權威，佛經的經首都冠以「如是我聞」來作出表明此經是五百阿羅漢共同認證的。當講述大乘經典中一些不可思議的事相時，講經的法師也常用「佛陀金口宣說」來增加聽眾的信心。

然而那伽成龍的傳播過程中，為了迎合中國社會，僧侶們不僅將其翻譯為高階位的龍，還偽造經典，利用古代信息不發達，人們對從書籍、官方、知識階層所傳遞的信息難以驗證的障礙，將那伽塑造成龍。這一事例便已挑戰了佛教的權威性。然而深入分析佛教龍，其只是擔當傳遞佛教教義的一個虛擬角色，對它的改造並沒有傳遞出違反佛法教義的信息，反而推動了佛教發展。這樣的改動，反映出歷代佛教傳播者的高瞻遠矚。同時他們將原有的信源觀擴充為“如來說：一切法皆是佛法”⁶⁵“依義不依語、依智不依識、依法不依人、依了義經不依不了義經”⁶⁶“圓人說法，無法不圓”⁶⁷，從客觀上為其自由詮釋佛經提供理論基礎。

（二）重複的力量

那伽成龍，表面上看只是翻譯上的變化，實際上是一個概念、一個品牌或IP漫長的建立和推廣的過程。從譯經師源源不斷地在佛典上記載龍、法師唱導龍的故事，到信徒誦讀含有龍的經句、參與祭祀龍的法事；從文人創造瑰麗奇特的龍的神話，到國家政權在石窟寺廟等媒介上塑造龍的形象，佛教龍獲得了極大的曝光率。這也意味著其所肩負的佛教教義有進入人們心智的可能。

它的變化不僅是安世高的一念之舉，更是整個中國佛教傳播主體有意識的集體行為。佛教徒有意識地選取符合他們心中情感和價值需求的偶像來構建自己的信仰。從這點上看，那伽成龍與觀音男轉女身背後的邏輯是一樣的。而這一自上

⁶⁵ 〔姚秦〕鳩摩羅什，《金剛般若波羅蜜經》，收入《大正新修大藏經》，號235，臺北：宏願出版社，1992年7月。

⁶⁶ 〔曹魏〕康僧鎧，《大寶積經·卷二十八》，收入《大正新修大藏經》，號310，臺北：宏願出版社，1992年7月。

⁶⁷ 〔民國〕江味農，《金剛般若波羅蜜經講義》，收入《大藏經補編》，號23，臺北：華宇出版社，1985年。

而下的重複宣傳行為以及造成的「那伽成龍」的最終效果與傳播學中的「戈培爾效應」及認知心理學中的「真相錯覺」呼應。⁶⁸這一事件的成真也反映出龍和那伽都是虛構的生物。正因如此，才有巨大的創作空間。

（三）是攀龍附鳳，也是互惠互利

中國傳統文化中，把「成龍」看成脫胎換骨以及階層躍升的理想和願景。比如走蛟化龍、鯉躍龍門。⁶⁹在科舉制的背景下成龍被人們比喻為登科中舉，直到現在望子成龍也是父母的心願。這實際反映的是儒家森嚴的等級制度，如果想跨越階層，既要極大的努力，也需機遇。而在儒家建構的以華夏為尊的世界體系中，西域的文明是野蠻而落後的，是需要向上攀升的。⁷⁰

那伽作為來自遙遠印度的蛇神，本身在其本土文化中的地位就低，而佛教作為「低人一等」的外來文化，急需一個能夠為其背書，撬動華夏文化圈，並助其順暢輸出的符號。因此主事者將那伽變為龍，以便提升佛教在中國人心中的地位 and 威信。Edward Hall 認為不同文化群體之間有著不同的傳播語境，他提出「高語境」（high context）和「低語境」（low context）這兩個概念。中國屬於高語境社會，其歷史文化沉澱深厚，往往一個文化符號背後蘊含深刻內涵。相反低語境文化的隱性信息含量少，信息傳播簡單直白。⁷¹ 筆者認為，語境的高低還表現

⁶⁸ Fazio, L.K., Rand, D.G. & Pennycook, G. Repetition increases perceived truth equally for plausible and implausible statements. *Psychon Bull Rev* 26, 1705–1710 (2019).

‘Our results indicate that the illusory truth effect is highly robust and occurs across all levels of plausibility. Therefore, even highly implausible statements will become more plausible with enough repetition.’

⁶⁹ 〔梁〕任昉：《述異記》，維基文庫（zh.wikisource.org/wiki/），2024年3月2日瀏覽。
「水虺五百年化為蛟，蛟千年化為龍，龍五百年為角龍，千年為應龍。」

〔宋〕李昉：《太平廣記·龍門》，維基文庫（zh.wikisource.org/wiki/），2024年3月2日瀏覽。「龍門山在河東界……每暮春之際，有黃鯉魚逆流而上，得者便化為龍。又林登雲，龍門之下，每歲季春有黃鯉魚，自海及諸川爭來赴之。一歲中，登龍門者，不過七十二。初登龍門，即有雲雨隨之，天火自後燒其尾，乃化為龍矣。」

⁷⁰ 汪乾：〈儒家思想基礎上的世界秩序〉，《國際政治科學》2017年第2卷第4期，北京：清華大學，頁68-89。「孟子曰：『吾聞用夏變夷者，未聞變于夷者也。在華夷互動中，夷狄可以學習華夏，接受華夏的領導，向華夏靠攏，但華夏不向夷狄趨近分毫。因此，華、夷間的互動和影響是單向的，華單元始終處於主導、引領、優越的位置，夷單元則被安排在從屬、歸化、卑下的位置。』」

⁷¹ Edward Hall, *Beyond Culture* (New York: Anchor Books, 1989), 105-116.

為屬國文化地位的高低或強弱。當強勢的文化進入弱勢文化區時，其往往不需要改變自己的形態，比如當佛教從中國傳入日本時，那伽也順利以中國龍的形象進入，取代了日本本土的大蛇崇拜。⁷² 可當佛教初傳中國時，中國已有占主導地位的儒道文化，其是弱勢文化，因此需要一定程度地消解自身的特質以迎合依附對方。當譯者選擇將那伽翻譯為龍時，其同時也輕易地獲得了華夏龍所蘊含的訊息。

跨文化傳播是雙向的，中國也同時吸收了佛教龍的設定。在上古時期，龍是神的代表，上古帝王更是以半人半獸的形態出現。可隨著生產力的發展，儒家以人為本思想的推行，人成了萬物之靈，是仁德的體現。⁷³ 不僅神的形象要向人轉化，獸也要以煉成人形為目標。⁷⁴ 因此獸的神性下降。佛教龍有善有惡，並非萬能，且能化為人形，接受佛法教誨。它的出現看似降低了華夏龍的能力，與帝王君權神授的需求相悖，實則正好符合其聖王理想——君王透過修身成為聖人，而聖人可以役使神龍。⁷⁵ 因此人王禮敬龍，但比龍的地位高，故用其彰顯王權。這也體現在帝王敕封龍王上。

（四）眾生平等的受眾觀

前文提到，古代中國現實社會有嚴格的晉升體系。在道教也發展出相應的神仙體系和修仙制度，如《太平經》將神仙分為六等。⁷⁶ 而大乘佛教中對更是對菩

⁷² 付美：〈日本平安時代龍神信仰研究〉，曲阜：曲阜師範大學碩士學位論文，2020年，頁13-16。

⁷³ 〔清〕段玉裁：〈說文解字注·人〉，中國哲學書電子書計劃（ctext.org/），2024年3月2日瀏覽。

「禮運曰。人者、其天地之德。陰陽之交。鬼神之會。五行之秀氣也。又曰。人者、天地之心也。五行之端也。食味別聲被色而生者也。按禽獸艸木皆天地所生。而不得為天地之心。惟人為天地之心。故天地之生此為極貴。」

⁷⁴ 張德蘭：〈道教神仙譜系流變中女仙形象及地位演變初探〉，上海：華東師範大學碩士學位論文，2012年，頁37。

⁷⁵ 〔漢〕戴聖：〈禮記·禮運〉，中國哲學書電子書計劃（ctext.org/），2024年3月2日瀏覽。

「故聖人作，則必以天地為本，以陰陽為端，以四時為柄，以日星為紀，月以為量，鬼神以為徒，五行以為質，禮義以為器，人情以為田，四靈以為畜。……何謂四靈？麟、鳳、龜、龍，謂之四靈。故龍以為畜，故魚鮪不滌。鳳以為畜，故鳥不獮。麟以為畜，故獸不狘。龜以為畜，故人情不失。」

⁷⁶ 李劍楠：〈道教神仙譜系的建構初探〉，北京：中央民族大學碩士學位論文，2010年，頁32。

「一為神人，二為真人，三為仙人，四為道人，五為聖人，六為賢人。這個系統猶如雲梯，最初兩級銜接著人間的最高層次，再往上便超出人間，高聳於神仙世界。」

薩的修煉分了 52 個階次，並以從發心到成佛需三大阿僧祇劫來表示艱難。然而那伽成龍從簡單來看就只是一個詞剎那間的變化。很容易讓人聯想到六祖惠能頓悟、龍女瞬間成佛。這種誇張戲劇性的形象不僅給人帶來震撼和反思，還有很強的傳播力，體現佛教倡導眾生平等以及對執著、假相的破除。那伽成龍展現出對固有序的打破，是佛教傳播者對「眾生平等」觀念有意識的實踐。而這一傳播過程中的每一個主體，是傳播者、受傳者、媒介的三體合一。無論是過去還是現在，都有人參與。這是一種去等級、去身份、超時空的受眾觀。

（六）文化融合的危險

從中國傳統對龍神的崇拜中可看出，國人實際上是在本土信仰的基礎上，吸收了一些佛教龍的設定。而佛教進入中國後，僧人做法求雨的行為實際表現其將本土龍取代了那伽在佛教中的身份。只有學者才清楚其指的龍原本是那伽。王曉朝認為，跨文化交流的結果有可能是文化融合及文化轉型，但消除一切差異的文化整合是不可能的，因為每個文化有其獨立的象征系統。當龍在中國傳統中代表祥瑞和陽剛時，佛教中龍是有毒的「陰類」⁷⁷。然而當今已無人祀龍求雨，龍在大眾的認知中只是一個文化符號，若非深入學習，大眾並不能將佛教龍與傳統的華夏龍區分開。這便意味著在日後漢地佛教的發展中，將可能完全拋棄那伽的影子。⁷⁸

伍、結論

本文在宗教傳播以及跨文化傳播中的理論指導下審視那伽成龍的過程。得知其本不是龍，是在前人發展佛教的考量下，有意識地將其轉變。同時是佛教各傳播主體共同參與的結果。其發展歷程也基本體現了佛教在華傳播中經歷的三個階

⁷⁷ 《高僧傳·鳩摩羅什》中鳩摩羅什曰：「龍者陰類，出入有時，而今屢見，則為災眚」，佛圖澄曰：「龍有毒，勿臨其上。」

⁷⁸ 實際在漢地佛教史上，已經對很多佛教中的內容進行了淘汰。如今盛行的禪宗、淨土宗，也是本土生長起來的宗派。

段：初期依附，中期衝突，後期融合。

筆者認為，「那伽成龍」這一傳播事件是有時代性的，並不能複製到現今。如今人人都可以通過網絡獲取信息，進行自我分析。佛教傳播的複雜性提升，但也促進著傳教群體深入經藏，萃取出佛教的核心要義，再藉助新的媒介，根據新時代受眾的需求進行傳播。

那伽成龍也反映出佛教傳播的一大特點——應機說法。佛教傳播要以受眾為先導，不同階層、不同身份背景的人接受的傳播形式是不同的。而傳播形式也是多層次多維度的。佛以色聲等六塵而說法，眾生以眼等六根而悟解。⁷⁹ 佛教傳播不僅僅是通過文字經典傳播，還要充分利用人的六根去說法。文學、戲劇、影視、美術、遊戲等形式皆可以成為傳播媒介。

若要將佛教傳播到西方，則需深刻掌握中西方文化、佛教與基督教文化的異同。如今各種文化地位上是平等的，在本土文化面前，重要的不是依附和改變自身，而需要輸入其缺乏的內容。

本文寫作篇幅有限，在那伽成龍的各種表現形式未能探討清楚。此外，由於未能接觸到原文經典，針對佛經中龍、蛇、蛟、虬、螭同時出現的情況，不知其分別對應的是印度中的何種生物。也大膽推測這樣的經典可能是後人偽造。

蛇圖騰在世界多地的文化中都有出現，這次那伽和龍的研究是筆者了解中印文化的開啟。這個研究還可以進行延伸，僅是佛教文化區就還包括東南亞、西藏、日韓等地。而後還可納入西方龍的研究。通過這一研究，逐漸會找到世界各民族的文化起源和共性。也許全世界的民族都是「龍的傳人」。

⁷⁹ 丁福保：〈佛學大辭典-六塵說法〉，維基文庫（zh.wikisource.org/wiki/），2024年3月2日瀏覽。

參考文獻

一、典籍

〔漢〕安世高：《佛說人本欲生經》，收入《大正新修大藏經》，號 14，臺北：宏願出版社，1992 年 7 月。

〔漢〕安世高：《迦葉結經》，收入《大正新修大藏經》，號 2027，臺北：宏願出版社，1992 年 7 月。

〔漢〕安世高：《佛說榛女祇域因緣經》，收入《大正新修大藏經》，號 553，臺北：宏願出版社，1992 年 7 月。

〔漢〕安世高：《佛說自誓三昧經》，收入《大正新修大藏經》，號 622，臺北：宏願出版社，1992 年 7 月。

〔漢〕安世高：《佛說十八泥犁經》，收入《大正新修大藏經》，號 731，臺北：宏願出版社，1992 年 7 月。

〔漢〕安世高：《佛說長者子懊惱三處經》，收入《大正新修大藏經》，號 525，臺北：宏願出版社，1992 年 7 月。

〔漢〕安世高：《佛說罪業應報教化地獄經》，收入《大正新修大藏經》，號 724，臺北：宏願出版社，1992 年 7 月。

〔漢〕安世高：《阿難問事佛吉凶經》，收入《大正新修大藏經》，號 492b，臺北：宏願出版社，1992 年 7 月。

〔漢〕安世高：《佛說分別善惡所起經》，收入《大正新修大藏經》，號 729，臺北：宏願出版社，1992 年 7 月。

〔漢〕安世高：《佛說寶積三昧文殊師利菩薩問法身經》，收入《大正新修大藏經》，號 356，臺北：宏願出版社，1992 年 7 月。

〔漢〕安世高：《佛說阿難問事佛吉凶經》，收入《大正新修大藏經》，號 492a，臺北：宏願出版社，1992 年 7 月。

〔漢〕安世高：《佛說奈女耆婆經》，收入《大正新修大藏經》，號 554，臺北：宏願出版社，1992 年 7 月。

〔漢〕安世高：《佛說佛印三昧經》，收入《大正新修大藏經》，號 621，臺北：宏願出版社，1992 年 7 月。

〔漢〕安世高：《佛說處處經》，收入《大正新修大藏經》，號 730，臺北：宏願出版社，1992 年 7 月。

〔漢〕安世高：《犍陀國王經》，收入《大正新修大藏經》，號 506，臺北：宏願出版社，1992 年 7 月。

〔漢〕安世高：《大比丘三千威儀》，收入《大正新修大藏經》，號 1470，臺北：宏願出版社，1992 年 7 月。

〔漢〕安世高：《道地經》，收入《大正新修大藏經》，號 607，臺北：宏願出版社，1992 年 7 月。

〔漢〕安世高：《佛說罵意經》，收入《大正新修大藏經》，號 732，臺北：宏願出版社，1992 年 7 月。

〔漢〕安世高：《阿那邠邸化七子經》，收入《大正新修大藏經》，號 140，臺北：宏願出版社，1992 年 7 月。

〔漢〕安世高：《佛說犯戒罪報輕重經》，收入《大正新修大藏經》，號 1467a，臺北：宏願出版社，1992 年 7 月。

〔漢〕支婁迦讖：《阿閼佛國經》，收入《大正新修大藏經》，號 313，臺北：宏願出版社，1992 年 7 月。

〔漢〕支婁迦讖：《佛說阿閼世王經》，收入《大正新修大藏經》，號 626，

臺北：宏願出版社，1992 年 7 月。

〔漢〕支婁迦讖：《佛說佉真陀羅所問如來三昧經》，收入《大正新修大藏經》，號 624，臺北：宏願出版社，1992 年 7 月。

〔漢〕支婁迦讖：《佛說無量壽清淨平等覺經》，收入《大正新修大藏經》，號 361，臺北：宏願出版社，1992 年 7 月。

〔漢〕支婁迦讖：《佛說遺日摩尼寶經》，收入《大正新修大藏經》，號 350，臺北：宏願出版社，1992 年 7 月。

〔漢〕支婁迦讖：《道行般若經》，收入《大正新修大藏經》，號 224，臺北：宏願出版社，1992 年 7 月。

〔漢〕支婁迦讖：《般舟三昧經》，收入《大正新修大藏經》，號 418，臺北：宏願出版社，1992 年 7 月。

〔漢〕支婁迦讖：《佛說般舟三昧經》，收入《大正新修大藏經》，號 417，臺北：宏願出版社，1992 年 7 月。

〔漢〕安玄：《法鏡經》，收入《大正新修大藏經》，號 322，臺北：宏願出版社，1992 年 7 月。

〔漢〕支曜：《佛說成具光明定意經》，收入《大正新修大藏經》，號 630，臺北：宏願出版社，1992 年 7 月。

〔漢〕康孟詳：《佛說興起行經》，收入《大正新修大藏經》，號 197，臺北：宏願出版社，1992 年 7 月。

〔漢〕康孟詳：《舍利弗摩訶目連遊四衢經》，收入《大正新修大藏經》，號 137，臺北：宏願出版社，1992 年 7 月。

〔漢〕竺大力、康孟詳：《修行本起經》，收入《大正新修大藏經》，號 184，臺北：宏願出版社，1992 年 7 月。

〔漢〕康孟詳、曇果：《中本起經》，收入《大正新修大藏經》，號 196，臺北：宏願出版社，1992 年 7 月。

〔漢〕佚名：《佛說阿鳩留經》，收入《大正新修大藏經》，號 529，臺北：宏願出版社，1992 年 7 月。

〔漢〕佚名：《分別功德論》，收入《大正新修大藏經》，號 1507，臺北：宏願出版社，1992 年 7 月。

〔漢〕佚名：《佛說不思議功德諸佛所護念經》，收入《大正新修大藏經》，號 445，臺北：宏願出版社，1992 年 7 月。

〔漢〕佚名：《雜譬喻經》，收入《大正新修大藏經》，號 205，臺北：宏願出版社，1992 年 7 月。

〔漢〕佚名：《苦陰經》，收入《大正新修大藏經》，號 53，臺北：宏願出版社，1992 年 7 月。

〔漢〕佚名：《受十善戒經》，收入《大正新修大藏經》，號 1486，臺北：宏願出版社，1992 年 7 月。

〔漢〕佚名：《佛說不思議功德諸佛所護念經》，收入《大正新修大藏經》，號 445，臺北：宏願出版社，1992 年 7 月。

〔漢〕佚名：《佛說安宅神呪經》，收入《大正新修大藏經》，號 1394，臺北：宏願出版社，1992 年 7 月。

〔漢〕佚名：《佛說未曾有經》，收入《大正新修大藏經》，號 688，臺北：宏願出版社，1992 年 7 月。

〔漢〕佚名：《拔陂菩薩經》，收入《大正新修大藏經》，號 419，臺北：宏願出版社，1992 年 7 月。

〔曹魏〕康僧鎧，《大寶積經·卷二十八》，收入《大正新修大藏經》，號

310, 臺北: 宏願出版社, 1992 年 7 月。

〔西晉〕竺法護, 《佛說海龍王經》, 收入《大正新修大藏經》, 號 598,
臺北: 宏願出版社, 1992 年 7 月。

〔東晉〕佛陀跋陀羅<佛說觀佛三昧海經>, 收入《大正新修大藏經》, 號
643 卷 4。

〔東晉〕帛尸梨蜜多羅: <佛說灌頂經·佛說灌頂召五方龍王攝疫毒神呪經>,
收入《大正新修大藏經》, 號 1331。

〔姚秦〕鳩摩羅什, 《金剛般若波羅蜜經》, 收入《大正新修大藏經》, 號
235, 臺北: 宏願出版社, 1992 年 7 月。

〔姚秦〕鳩摩羅什<菩薩訶色欲法經>, 收入《大正新修大藏經》, 號 615
卷。

〔梁〕慧皎: <高僧傳>, 收入《大正新修大藏經》, 號 2059。

〔元魏〕瞿曇般若流支: 《正法念處經》, 收入《大正新修大藏經》, 號
721, 臺北: 宏願出版社, 1992 年 7 月。

〔隋〕智顗: <妙法蓮華經文句>, 收入《大正新修大藏經》, 號 1718。

〔隋〕闍那崛多<佛本行集經>, 收入《大正新修大藏經》, 號 190。

〔宋〕法雲, <翻譯名義集>, 收入《大正新修大藏經》, 號 2131。

〔宋〕羅願: 《爾雅翼》, 收入〔清〕陳夢雷編: 《欽定古今圖書集成》,
上海: 中華書局, 1934 年 1 月

〔清〕太泉: <為霖道需禪師餐香錄>, 載於《卅新纂大日本續藏經》, 號
1439, 東京: 株式會社國書刊行會, 1975-1989。

〔民國〕江味農, 《金剛般若波羅蜜經講義》, 收入《大藏經補編》, 號
23, 臺北: 華宇出版社, 1985 年。

二、專書

王貴元著：《說文解字校箋》（上海：學林出版社），2002 年 1 月。

杜繼文，《佛教史》，（南京：江蘇人民出版社），2008 年 4 月。

周振甫譯注：《周易譯注》（北京：中華書局），1991 年 4 月。

陳文英：《中國古代漢傳佛教傳播史論》，（天津：天津古籍出版社），2007 年 8 月。

湯用彤：《漢魏兩晉南北朝佛教史》，（上海：上海人民出版社），2015 年 6 月

馮時：《中國天文考古學》（北京：中國社會科學出版社），2007 年 1 月。

Hall, Edward T. (Edward Twitchell), *The Silent Language*, [New ed.] (New York: Anchor Press, 1973)

Hall, Edward T. (Edward Twitchell), *Beyond Culture* (New York: Anchor Books, 1989).

Ingersoll, E., *Dragons and Dragon Lore* (Singing Tree, 1968)

Puett, Michael J, *To Become a God: Cosmology, Sacrifice, and Self-Divinization in Early China*, 1st edn (Cambridge, MA: Harvard University Asia Center, 2004).

Ries, Al., and Jack. Trout, *Positioning : The Battle for Your Mind*, [New ed.] (New York: McGraw-Hill, 2001)

三、學位論文

王巳龍：〈特定符號在藏文化語境中的表達研究〉，成都：西南民族大學博士學位論文，2020 年。

朱豐俊：〈論佛教在古代中國的跨文化傳播〉，武漢：武漢大學碩士學位論文，2005 年。

李程：〈印度那伽形象與中國龍王形象關係研究〉，沈陽：魯迅美術學院碩士學位論文，2018 年。

沈梅麗：〈古代小說與龍王信仰研究〉，上海：上海師範大學碩士學位論文，2005 年。

展千雯：〈印度早期佛教 Naga 圖像及其中國化研究〉，上海：華東師範大學碩士學位論文，2020 年。

謝京：〈佛教在華傳播策略對中國文化對外傳播的啟示〉，重慶：重慶大學碩士學位論文，2014 年。

張玉霞：〈佛教文化與中國龍王信仰的形成〉，武漢：中南民族大學碩士學位論文，2012 年。

張德蘭：〈道教神仙譜系流變中女仙形象及地位演變初探〉，上海：華東師範大學碩士學位論文，2012 年。

蘇智：〈從《大唐西域記》中走出的「龍」——中印文化傳統中龍形象的比較研究〉，蘭州：蘭州大學碩士學位論文，2012 年。

叢子鵬：〈中國佛教傳播實現路徑研究〉，廣州：華南理工大學碩士學位論文，2013 年。

四、期刊論文

古正美：〈佛教傳播與中國佛教國家的形成〉，《成大歷史學報》2011 年第 40 期，台北：成功大學，2011 年。

汪乾：〈儒家思想基礎上的世界秩序〉，《國際政治科學》2017 年第 2 卷第 4 期，北京：清華大學，2017 年。

杜超凡：〈傳播觀與時代價值：對佛教文化傳播的再度審視〉，《華夏傳播研究》第七輯，廈門：廈門大學，2021 年 11 月。

胡同慶：〈略論印度龍與中國龍的關係〉，《新疆社會科學》1986 年第 5 期，烏魯木齊：新疆社會科學院，1986 年 10 月。

徐永安：〈從《伏羲考》到上世紀 80 年代的龍崇拜起源〉研究〉，《長江大學學報》第 30 卷第 1 期，荊州：長江大學，2007 年 2 月。

黃夏年：〈「妙善公主」模式的觀音信仰的「中國化」探討〉，《普陀學刊》第 16 輯，舟山：中國佛學院普陀山學院，2022 年 11 月。

湛如：〈《十輪經》與唐代地藏信仰——兼議佛教中國化〉，《佛學研究》2002 年第 1 期，北京：中國佛教文化研究所，2002 年 1 月。

閔軍：〈從《金剛經》解經史看佛教中國化〉，《中國社會科學報》第 2525 期，北京：中國社會科學院，2002 年 10 月。

趙立敏：〈理論、身份、權力：跨文化傳播深層衝突中的三個面向——以漢傳佛教在華傳播為例〉，《國際新聞界》2020 年第 9 期，北京：人民大學，2020 年 9 月。

楊吉華：〈士大夫化的維摩居士：佛教中國化的一個側影〉，《深圳大學學報》第 40 卷第 3 期，深圳：深圳大學，2023 年 5 月。

楊富學：〈諸夏龍崇拜及其對印度的影響〉，《濮陽職業技術學院學報》第 27 卷第 4 期，濮陽：濮陽職業技術學院，2018 年 8 月。

楊德愛：〈龍(蛇)冕的流變白族龍王崇拜的世界史背景〉，《四川民族學院學報》第 28 卷第 6 期，康定：四川民族學院，2019 年 12 月。

閻雲翔：〈納西族漢族龍故事的比較研究〉，《民間文學論壇》1986 年第 1 期，北京：中國民間文藝家協會，1986 年 2 月。

郝文倩：〈張衡《西京賦》魚龍蔓延〉發覆兼論佛教幻術的東傳及其藝術表現〉，《文學遺產》2012 年第 6 期，北京：中國社會科學院，2012 年。

喬英斐：〈中國龍王信仰的發生與定型〉，《民俗研究》2022 年第 1 期，濟

南：山東大學，2022 年 1 月。

鐘海連：〈魏晉南北朝佛教傳播的三大策略〉，《社會科學論壇》，2009 年第 5 期，河北：河北省社會科學界聯合會，2009 年 5 月。

蒲成中：〈「龍象」：佛教漢化的一個早期縮影〉，《東吳中文學報》第 40 期，臺北：東吳大學，2020 年 11 月。

孫娟：〈從佛經翻譯看佛教在中國的傳播與發展〉，《英語教師》2013 年第 12 期，天津：天津教育出版社，2013 年 12 月。

張宜民：〈佛教跨文化東傳與中國佛寺命名〉，《學術界》，總第 216 期，合肥：安徽省社會科學界聯合會，2016 年 5 月。

張培峰：〈中國龍王信仰與佛教關係研究〉，《文學與文化》，天津：南開大學，2012 年 3 月

Fazio, L.K., Rand, D.G. & Pennycook, G. Repetition increases perceived truth equally for plausible and implausible statements. *Psychon Bull Rev* **26**, 1705–1710 (2019).

Miller, G. A. The magical number seven, plus or minus two: Some limits on our capacity for processing information. *Psychological Review*, 63(2), 81–97.(1956)

Richard Braddock, An Extension of the 「Lasswell Formula」, *Journal of Communication*, Volume 8, Issue 2, June 1958, Pages 88–93.

四、網絡資料

中國哲學書電子書計劃：ctext.org/

國立故宮博物院官網：www.npm.gov.tw

維基文庫：zh.wikisource.org/wiki/

關鍵評論網：www.thenewslens.com

漢典：www.zdic.net

附錄

表 1 《山海經》中對神明半人半龍或半人半蛇的選錄

海外北經	鍾山之神，名曰燭陰，視為晝，暝為夜，吹為冬，呼為夏，不飲，不食，不息，息為風，身長千裏。在無晷之東。其為物，人面蛇身，赤色，居鍾山下。
大荒北經	西北海之外，赤水之北，有章尾山。有神，人面蛇身而赤，直目正乘，其暝乃晦，其視乃明，不食，不寢，不息，風雨是謁。是燭九陰，是謂燭龍。
海內經	有人曰苗民。有神焉，人首蛇身，長如轅，左右有首，衣紫衣，冠旃冠，名曰延維，人主得而饗食之，伯天下。
西山經	又西北四百二十里，曰鍾山，其子曰鼓，其狀如人面而龍身。
中山經	又東百三十里，曰光山，其上多碧，其下多木。神計蒙處之，其狀人身而龍首，恒游于漳淵，出入必有飄風暴雨。
海內東經	雷澤中有雷神，龍身而人頭，鼓其腹。在吳西。

表 2 先秦及西漢中描述龍特點的文獻選錄

施雲佈雨，是雷神，掌控日夜的神，能飛天，龍身或蛇身。	《論衡·龍虛》：“實者，雷龍同類，感氣相致……龍聞雷聲則起，起而雲至；雲至而龍乘之。雲雨感龍，龍亦起雲而升天。天極雷高，雲消複降。人見其乘雲，則謂升天；見天為雷電，則為天取龍。” 《山海經·海內東經》：“雷澤中有雷神，龍身而人頭，鼓其腹。在吳西。” 《山海經·大荒北經》：西北海之外，赤水之北，有章尾山。有神，人面蛇身而赤，直目正乘，其暝乃晦，其視乃明，不食，不寢，不息，風雨是謁。是燭九陰，是謂燭龍。 《山海經·大荒北經》：應龍已殺蚩尤，又殺夸父，乃去南方處之，故南方多雨。
有五色，凡人四季可造土龍求雨。	《春秋繁露·求雨》：“春旱求雨。……以甲乙日為大蒼龍一，長八丈，居中央。為小龍七，各長四丈。於東方。皆東鄉，其間相去八尺。小童八人，皆齊三日，服青衣而舞之。”
水生生物、是鱗蟲之長，能發光、善變化。	《管子·水地》說：「龍生於水，被五色而遊，故神。欲小則化為蠶鰭，欲大則藏於天下；欲上則凌乎雲氣，欲下則入乎深泉。變化無日，上下無時，謂之神。」 《荀子·致士》：“川淵者，魚龍之居也，山林者、鳥獸之居

	也，” 《說文解字·蟲部》：「龍，鱗蟲之長。能幽，能明，能細，能巨，能短，能長；春分而登天，秋分而潛淵。」
是祥瑞，也可降災。	《易經·乾卦》：「見龍在田，利見大人。」 《史記·周本紀》：昔自夏後氏之衰也，有二神龍止於夏帝庭而言曰：「餘，褒之二君。」夏帝荀殺之與去之與止之，莫吉。荀請其鬻而藏之，乃吉。於是布幣而策告之，龍亡而鬻在，櫝而去之。夏亡，傳此器殷。
可馴養、可烹食。	《左傳·昭公二十九年》：「故帝舜氏世有畜龍，及有夏孔甲，擾於有帝，帝賜之乘龍，河漢各二，各有雌雄，孔甲不能食，而未獲豢龍氏。……龍一雌死，潛醢以食夏后，夏后飡之，既而使求之。」
是仙人飛天的乘騎工具。	《易經·乾卦》：「時乘六龍以禦天。」 《莊子·逍遙游》：「乘雲氣，禦飛龍，而游乎四海之外。」
是四大神獸之一。	《禮記·禮運》：「麟、鳳、龜、龍，謂之四靈。」
是陽性、剛健的象征	《易經·乾卦》：「時乘六龍以禦天。」

表 3 印度那伽神話選錄⁸⁰

《梨俱吠陀》： 记载一，雷神因陀罗战胜旱神弗栗多。有一蛇怪名为弗栗多(Vritra)，旱灾之魔。他将雨水困于山川而无法降落。还有一个以“蛇”形出现的大乌蟒阿醯(Ahi)，化作天空中的乌云，将雨水锁住而难以从天而降。他们两个均为是旱灾的「始作俑者」。使以农业为主的印度无水灌溉农作物，因陀罗便以神力降伏二者，在《梨俱吠陀》第 8 卷第 29 首的第 4 节中如此描绘：「他手持威武的金刚杵，将弗栗击败，一切都在因陀罗的掌控中。」除此之外因陀罗还使用神力解放水源为民众放水，滋润大地。 记载二，因陀罗与诸多小魔头战斗，其中包括除了大乌蟒阿醯(Ahi)，还有蛇魔阿利布陀(Arbuda)。阿利布陀(Arbuda)被提及七次，是类蛇类兽的怪物，最终被因陀罗刺穿身体，敲碎头颅，血尽而亡。	
《往事书》：那伽天敌金翅鸟(Garuda)。那伽(Naga)的父亲是迦叶波(Kashyapa)，母亲是卡德鲁(Kadm)，而卡德鲁的妹妹毗那达(Vinata)也为迦叶波(Kashyapa)生下了金翅鸟(Garuda)。那伽之母卡德鲁为夺爱而囚禁妹妹，金翅鸟为救母答应帮姨母卡德鲁偷因陀罗的不死甘露，但未得逞，反被蛇王那伽偷食滴落在俱舍草上的不死甘露。从此金翅鸟与那伽蛇族为敌，以小蛇为食，但由于蛇王获得不死之身，不能被金翅鸟所害。因为如此，金翅鸟也在佛教文化中被表现为口衔小蛇的形象，在中印壁画以及造像中频繁出现。	

表 4 佛教龍的苦報

具有三苦	《長阿含經》：一者舉閻浮提所有諸龍，皆被熱風、熱沙著身，燒其
------	--------------------------------

⁸⁰ 展千雯：〈印度早期佛教 Naga 圖像及其中國化研究〉，頁 25-32。

	皮肉，及燒骨髓以為苦惱，唯阿耨達龍無有此患。二者舉閻浮提所有龍宮，惡風暴起，吹其宮內，失寶飾衣，龍身自現以為苦惱，唯阿耨達龍王無如是患。三者舉閻浮提所有龍王，各在宮中相娛樂時，金翅大鳥入宮搏撮，或始生方便，欲取龍食，諸龍怖懼，常懷熱惱。
四種受生，皆被金翅鳥食。	《維摩義記》：「迦樓羅」者，是其鳥神。於中有其金翅之鳥，純食諸龍，有四生別：有化生者，食四生龍；其胎生者，食三生龍，除其化生；其卵生者，食二生龍，除化生、除胎；其濕生者，唯食濕生。此四天下有一化生迦樓羅王，名曰正音，受八千歲，日別噉食一大龍王、五百小龍，繞四天下周而復始次第食之。
與災害相關，會下冰雹、吐火、吐毒。	《佛說犯戒罪報輕重經》：戒慎除恐畏，福德三界尊，鬼龍蛇毒害，不犯持戒人。 《中本起經》：中有神龍，性急妬惡，有入室者，每便吐火燒害於人。 《禪秘要法經》：此想成時，行者自見身內心中有一毒龍，龍有六頭，繞心七匝，二頭吐水、二頭吐火、二頭吐石，耳中出風。身諸毛孔各生九十九毒蛇。如是諸蛇，二上二下。諸龍吐水，從足下出，流入白水。
屬於畜生道，因惡業受身	《分別功德論》：梵志大悲，誓作毒龍，滅人苗稼：「若有種五穀者，苗稼成好，大震雹殺，使根莖不立，何況有葉耶。」誓已命終，即生龍中，號名無葉。 《受十善戒經》：地獄命終，生鳩鴿中，受龍蛇身，污梵行故，百生千生不見於佛，不聞於法，終不得道！

表 5 佛教龍的善報

是佛陀虔誠的守護者。可以降下微妙的雨水。	《修行本起經》：有龍王兄弟，一名迦羅，二名鬱迦羅，左雨溫水，右雨冷泉，釋梵摩持天衣裹之，天雨花香，彈琴鼓樂，熏香燒香，擣香澤香，虛空側塞。 《太子瑞應本起經》：龍王歡喜沐浴，名香栴檀蘇合出水；見佛相好光影如樹有華，前繞佛七匝，身離佛圍四十里；龍有七頭，羅覆佛上；
佛陀和菩薩會到龍宮講法	《入楞伽經》：爾時婆伽婆於大海龍王宮說法，滿七日已度至南岸，時有無量那由他釋梵天王、諸龍王等，無邊大眾悉皆隨從向海南岸。 《正法華經》：於是溥首坐七寶蓮華，有千葉大如車輪，與諸菩薩俱坐蓮華，從龍王宮踊出大海。
居住華美龍宮，具有無數寶藏	《長阿含經》：其小城外中間有伊羅鉢龍宮，縱廣六千由旬，宮牆七重，七重欄楯、七重羅網、七重行樹，周匝校飾，以七寶成。
精進修行、護持佛法的龍王及眷屬免收金翅鳥傷害	《長阿含經》：此諸大龍王皆不為金翅鳥之所搏食，其有諸龍在近彼住者，亦不為金翅鳥之所搏食。 《佛說海龍王經》：於是世尊脫身皂衣，告海龍王：「汝當取是如來皂衣，分與諸龍王皆令周遍。所以者何？其在大海中有值一縷者，金翅鳥王不能犯觸。所以者何？持禁戒者所願必得。」
與其他眾生平等得到佛陀親傳佛法	《佛說處處經》：佛在世時，諸天、鬼神、龍、人民皆到佛所聽經，數千百重，行坐前後皆見佛面。 《佛說寶積三昧文殊師利菩薩問法身經》：佛說是經，舍利弗、羅漢、文殊師利、菩薩，諸天人、世間人民、龍、鬼神，一切歡喜，作禮而去。

表 6 龍與那伽的對比

屬性	華夏龍	印度那伽
原型	蛇、鱷魚等動物、雷電、彩虹、星宿、樹	蛇
形態	三停九似	半人半蛇、多蛇頭
性格	善良	嗔恨、惡大於善
能力	施雲佈雨、善變化。可上天入海。	能力受限、不能跨海、吐火、噴毒
地位	與皇權綁定。代表天界。雖人可役使，但依然尊貴。	代表印度底層民眾。在神話中地位低下，被主神克制。

表 7 東漢時期含「龍」佛經統計

時間	朝代	譯者	經名	次數
146-156	後漢	安世高	佛說人本欲生經	4
147	後漢	安世高	迦葉結經	1
147~147	後漢	支婁迦讖	阿閼佛國經	8
147~186	後漢	支婁迦讖	佛說阿闍世王經	5
147-186	後漢	支婁迦讖	佛說佉真陀羅所問如來三昧經	7
147-186	後漢	支婁迦讖	佛說無量清淨平等覺經	3
147-186	後漢	支婁迦讖	佛說遺日摩尼寶經	4
148~170	後漢	安世高	佛說捺女祇域因緣經	3
148~170	後漢	安世高	佛說自誓三昧經	1
148~170	後漢	安世高	佛說十八泥犁經	1
148~170	後漢	安世高	佛說長者子懊惱三處經	6
148~170	後漢	安世高	阿難問事佛吉凶經	4
148-170	後漢	安世高	佛說罪業應報教化地獄經	1
148~170	後漢	安世高	佛說分別善惡所起經	4
148~170	後漢	安世高	佛說寶積三昧文殊師利菩薩問法身經	1
148~170	後漢	安世高	佛說阿難問事佛吉凶經	4
148~170	後漢	安世高	佛說奈女耆婆經	1
148~170	後漢	安世高	佛說佛印三昧經	1
148-170	後漢	安世高	佛說處處經	1
148~170	後漢	安世高	犍陀國王經	1
148~170	後漢	安世高	大比丘三千威儀	1
148~170	後漢	安世高	道地經	1

148~170	後漢	安世高	佛說罵意經	3
148~170	後漢	安世高	阿那邠邸化七子經	1
148~170	後漢	安世高	佛說犯戒罪報輕重經	1
179	後漢	支婁迦讖	道行般若經	10
179	後漢	支婁迦讖	般舟三昧經	18
179	後漢	支婁迦讖	佛說般舟三昧經	6
181	後漢	安玄	法鏡經	2
185	後漢	支曜	佛說成具光明定意經	2
194~199	後漢	康孟詳	佛說興起行經	30
194~199	後漢	康孟詳	舍利弗摩訶目連遊四衢經	1
197	後漢	竺大力、康孟詳	修行本起經	14
207	後漢	曇果、康孟詳	中本起經	26
220	後漢	佚名	佛說阿鳩留經	2
220	後漢	佚名	分別功德論	25
220	後漢	佚名	佛說不思議功德諸佛所護念經	2
220	後漢	佚名	雜譬喻經	20
220	後漢	佚名	苦陰經	1
220	後漢	佚名	受十善戒經	1
220~265	後漢	佚名	佛說不思議功德諸佛所護念經	2
220	後漢	佚名	佛說安宅神呪經	15
220	後漢	佚名	佛說未曾有經	1
220	後漢	佚名	拔陂菩薩經	7

表 8 《高僧傳》中龍蛇神異故事選錄

卷一 安清

神告高曰：「吾昔外國與子俱出家學道，好行布施，而性多瞋怒，今為郡亭廟神，周迴千里，並吾所治。以布施故，珍玩甚豐，以瞋恚故，墮此神報。今見同學，悲欣可言。壽盡旦夕，而醜形長大，若於此捨命，穢污江湖，當度山西澤中。此身滅後，恐墮地獄，吾有絹千疋并雜寶物，可為立法營塔，使生善處也。」高曰：「故來相度，何不出形。」神曰：「形甚醜異，眾人必懼。」高曰：「但出，眾人不怪也。」神從床後出頭，乃是大蟒，不知尾之長短，至高膝邊，高向之梵語數番，讚唄數契，蟒悲淚如雨，須臾還隱。

卷三 法顯

以晉隆安三年，與同學慧景、道整、慧應、慧嵬等，發自長安。西渡流沙，上無飛鳥，下無走獸，……有頃，至葱嶺，嶺冬夏積雪，有惡龍吐毒，風雨沙礫，山路艱危，壁立千仞。

進至迦施國，國有白耳龍，每與眾僧約，令國內豐熟，皆有信効。沙門為起龍舍，并設福食，每至夏坐訖，龍輒化作一小蛇，兩耳悉白，眾咸識是龍，以銅盂盛酪，置龍於中，從上座至下行之遍，乃化去，年輒一出，顯亦親見。

卷六 慧遠

後欲往羅浮山，及屆潯陽，見廬峯清靜，足以息心，始住龍泉精舍。此處去水大遠，遠

乃以杖扣地曰：「若此中可得棲立，當使朽壤抽泉。」言畢清流涌出，後卒成溪。其後少時，潯陽亢旱，遠詣池側讀《海龍王經》，忽有巨蛇從池上空，須臾大雨，歲以有年，因號精舍為龍泉寺焉。

又昔潯陽陶侃經鎮廣州，有漁人於海中見神光，每夕艷發，經旬彌盛。怪以白侃。侃往詳視，乃是阿育王像，即接歸，以送武昌寒溪寺。寺主僧珍嘗往夏口，夜夢寺遭火，而此像屋獨有龍神圍繞。

卷七 道生

初投吳之虎丘山，旬日之中，學徒數百。其年夏，雷震青園佛殿，龍昇于天，光影西壁，因改寺名號曰「龍光」。時人歎曰：「龍既已去，生必行矣。」

卷九 佛圖澄

襄國城塹水源在城西北五里團丸祀下，其水暴竭。勒問澄何以致水。澄曰：「今當勅龍。」勒字世龍，謂澄嘲己，答曰：「正以龍不能致水，故相問耳。」澄曰：「此誠言，非戲也。水泉之源，必有神龍居之。今往勅語，水必可得。」迺與弟子法首等數人至泉源上。其源故處，久已乾燥，坼如車轍。從者心疑，恐水難得。澄坐繩床，燒安息香，呪願數百言，如此三日，水泫然微流。有一小龍長五六寸許，隨水來出。諸道士見競往視之，澄曰：「龍有毒，勿臨其上。」有頃，水大至，隍塹皆滿。

時又久旱，自正月至六月，虎遣太子詣臨漳西釜口祈雨，久而不降。虎令澄自行，即有白龍二頭降於祠所。其日大雨，方數千里，其年大收。戎貊之徒，先不識法，聞澄神驗，皆遙向禮拜，並不言而化焉。

卷第十 涉公

涉公者，西域人也……以苻堅建元十二年至長安。能以祕呪下神龍，每旱，堅常請之呪龍，俄而龍下鉢中，天輒大雨。堅及群臣親就鉢中觀之，咸歎其異。堅奉為國神，士庶皆投身接足，自是無復炎旱之憂。

卷十一 釋曇超

釋曇超……每一入禪，累日不起。後時忽聞風雷之聲，俄見一人秉笏而進，稱嚴鎮東通。須臾有一人至，形甚端正，羽衛連翩，下席禮敬，自稱：「弟子居在七里，任周此地。承法師至，故來展禮：富陽縣人故冬鑿麓山下為塹，侵壞龍室。群龍共忿，作三百日不雨。今已一百餘日，井池枯涸，田種永罷。法師既道德通神，欲仰屈前行，必能感致，潤澤蒼生，功有歸也。」超曰：「興雲降雨，本是檀越之力，貧道何所能乎？」神曰：「弟子部曲，止能興雲，不能降雨，是故相請耳。」遂許之，神倏忽而去。超乃南行，經五日，至赤亭山，遙為龍呪願說法。至夜，群龍悉化作人，來詣超禮拜。超更說法，因乞三歸，自稱是龍。超請其降雨，乃相看無言。其夜又與超夢云：「本因忿立誓，法師既導之以善，輒不敢違命，明日晡時當降雨。」超明旦即往臨泉寺，遣人告縣令，辦船於江中，轉海《龍王經》。縣令即請僧浮船石首。轉經裁竟，遂降大雨。高下皆足，歲以獲收。

卷十三 釋慧受

釋慧受，安樂人。晉興寧中，來遊京師。蔬食苦行，常修福業。嘗行過王坦之園，夜輒夢於園中立寺，如此數過。受欲就王乞立一間屋處，未敢發言，且向守園客松期說之。期云：「王家之園，恐非所圖也。」受曰：「若令誠感，何憂不得。」即詣王，陳之。王大喜，即以許焉。初立一小屋，每夕復夢見一青龍從南方來，化為剎柱。受將沙彌試至新亭江尋覓，乃見一長木隨流來下。受曰：「必是吾所見者也。」於是雇人牽上，豎立為剎，架以一層。道俗競集，咸歎神異。坦之即捨園為寺，以受本鄉為名，號曰「安

樂寺」。東有丹陽尹王雅宅，西有東燕太守劉鬪宅，南有豫章太守范寧宅，並施以成寺。後有沙門道靖、道敬等，更加修飾，于今崇麗焉。