

第一章 緒論

第一節 佛教：教義的多樣性及(相對的)道德統一性

西藏有個說法，就像每一個山谷都有自己的語言，同樣每位法師也都有自己的教義。這兩方面都有點誇張，但它確實指出了佛教內部的多樣性，以及一位法師在傳達一個既成傳統，並按弟子個人轉化的需要，而對之加以改造之中的重要角色。這種多樣性就阻礙，或嚴重妨礙了把佛教當作一個整體而加以概括。雖然如此，但是對於此一多樣性，大乘佛教徒卻應該為之驕傲，而不應視其為恥辱，這種多樣性表明其豐富性與多方面的能力，可以為不僅是人類，而是一切眾生的精神追求提供幫助。

在一開始就強調其缺乏統一性非常重要。我們正在處理一個擁有 2500 年左右教義發展的宗教，這個宗教在一個學術的精確性與微妙性至關重要的環境中發展而來。雖然在早年有諸次結集，但佛教並無教皇、宗教信條，曾試圖在整個僧團，更不用說在居士團體之上強加教義的統一性。佛教在中亞、南亞、東南亞和東亞廣泛

傳播。佛教在幫助游牧民族和部落民文化和精神的發展之中，扮演了一個重要角色，但也遇到過一些在文化與精神早已非常發達的民眾，最明顯的例子即是中國的民眾，在中國，佛教與本土文明互動，並在此過程中修訂了其教義。一些學者看到了佛教教義基礎的這種鬆弛性 (looseness) 和適應性 (adaptability)，將它視為佛教的一大主要弱點，認為此一弱點導致佛教在印度最終被佔據上風的印度教所吸收 (absorption)，也導致佛教在與本土文化相衝突時更傾向於融合 (syncretism)。拉莫特 (1958) 在他的《印度佛教史》(*Histoire du Bouddhisme indien*)，這部可能是覆蓋了印度前大乘佛教史的典範著作之中，曾經歎息佛陀滅度之後群龍無首也無等級制度，並將之歸為最終僧團整體性渙散和部派形成的主要原因。當佛教徒自身哀歎達磨 (Dharma) 即教法從其故土消失時，他們卻將之視為在一個正如佛陀預言的末法時代中不可避免的事件。佛教從最初階段就有一種強烈的傾向，即並非將佛法當成應該接受或者拒絕的一系列教條，而是將之當成療治非常具體的諸種精神疾病的良藥。大乘佛教徒特別將適應性，可能甚至將融合性視為佛法的一個特質，此特質可使佛陀的教法適應聽眾的需要，因此這也顯示了無所不知的佛陀的智慧與悲心。

認識到教義的多樣性，不僅對作為整體的佛教非常重要，對大乘佛教本身也同樣如此。有一種謬誤我將之稱為“本質性的謬誤” (essentialist fallacy)。當我們採用單一的名字或者命名性表達，並且假定它一定是指某一具有同一性的現象時，這種謬誤就發生了。這確實是一個謬誤，因為稍加思索即可知道，但奇怪的是這種謬誤卻無所不在又根深蒂固，這種謬誤使人覺得因為我們用了同一個詞，所以那裡就有一些不變易的內核，可能有一種本質要素 (essence)，

可通過相關定義來加以確定。因此每次祇要使用同一表達，也就表示“同一事物”。因為自從大概公元一世紀一直到現在，佛教徒一直在用“大乘”（或在地方語種中的同意詞）這個表述，從印度通過吐蕃、中亞、蒙古、中國一直到日本、亞洲遠東地區以及西方世界，因此它一定是指一些可以加以鑒別的特點，而我們將這些特點都收納於一個定義之中，“著者當然需要能夠定義其主題”，我們如此思維，“不然，他怎麼能知道他在談什麼呢？”

佛教哲學自身，從其一開始就始終在批判這種“本質性的謬誤”。儘量回溯佛陀的教法，我們可以發現一個透徹的分析，就是將統一性分解為其組成部分，因此即顯示了真正的多樣性。能夠洞悉統一性的背後，將其祇視為語詞，祇是方便卻會誤導的語言結構，這種能力在內觀訓練之中一直是一個重要的因素，這種精神上的養成本身即可引向洞察事物的本真，這就是涅槃（*nirvāṇa*），即斷滅道德蒙昧（*obscuration*）與無明的必要條件（*sine qua non*）。就我們所知，佛陀自己即消解了那個被我們稱為人類，或個人的統一性，將之消解成為一個不斷變化的身體的物質、感覺、概念，進而精神內容比如意願等，以及意識（譯者：此系列即舊譯色、受、想、行、識）。這樣就消解了任何真正的“自我”，消解了這個任何不變的假名，也即語詞“我”。對此有深刻而直接的理解，即是洞悉萬物之真相，其對實踐的影響，即為完全斷除了自我的執持、執著和自我關注。因此引向不斷重生的力量就達到了其終點，並在那裡結束。引用佛經即是“就此結束諸種挫折、痛苦”（巴利：*dukkha*）。

現在就我們所知，這是佛陀時代及其剛滅度後的早先幾個世紀中佛教高僧們的主要宗教事業。世易時移，那些致力於內觀禪修（*insight meditation*）的僧人們拿起分析的利刃，繼續分析那些人類

被消解以後的“統一體”(unity)，並將之延伸到其他萬物，對他們周圍的世界作進一步的觀照。我們將會看到，在大乘佛教的一個傳統，即中觀派之中，進而標示，絕對沒有任何東西，無論是多麼崇高，都無法抵抗這種無所不入的分析，也抵抗不了這種分析式的消解(analytic dissolution)。

所以雖然並不是所有的佛教傳統都會走得像中觀派那麼遠，但對這種“本質性謬誤”的批評就總是佛教哲學和精神實踐中的一個內在部分。我想，假如我們在這個研究大乘佛教的初級階段，也可以向佛教徒學習，看到在語言學上統一性的背後，把它們祇不過當作是被使用單一名稱表達而強加的結構。大乘佛教現在不是，過去也從來都不是一個單一的現象。它不是一個部派(sect)或學派(school)，而更可能是一個精神運動(或如那體慧在下面強調的，是一個神職(vocation)，這個運動最初並不是靠一個定義，而是靠與其他精神運動或傾向相區別而獲得自身的身份認同。大乘佛教作為一個精神運動，其中我們發現有許多教義的和哲學的學派，以及很難被輕易置於可以鑒別的學派中的思想家。更有甚者，大乘佛教並不曾是一個突然的現象，有著可輕易鑒別的，單一的地理或概念起源，它不是一個由一群天才(或狂熱分子)為先導的有計畫的運動。它是在漫長世紀中發展起來的，對佛教最終應該是什麼，以及對一些甚至所有的佛教徒最終應該是什麼這些問題，有著另外一種並且完全不同的見解。在早先的世紀裡，其成長與發展是以嶄新的、獨特的藏經文獻——大乘佛經為標誌，從我們的角度看起來其成長與發展同大乘佛經完全同一。假如我們看看這個龐大的文獻群，它們飽受爭議卻聲稱自己是真經，但我們在現實中所發現的卻是一團不斷變遷的教義，甚少或者說絕無中心內核，這些教

義中很多都相互不能調和，在其中我們有時還可以覺察到相互之間的批評。這裡絕少一個統一的現象，祇是除了其終極關懷是自我身份認同為大乘佛教，並認為大乘佛教是一個偉大的、優越的宗教成就之路，或者可以說是最偉大的精神成就之路，以區別於其他被認為是次等的宗教趨向，也就是小乘佛教(Hīnayāna)。¹正是因為這種原因，所以司空竺(Jonathan A.Silk)(收於Williams 2005b: 377)採用了至為簡要的方式來定義(或更準確地說是具體說明)大乘佛教與大乘佛教徒：

讓我們假定大乘佛教徒就是大乘經典的作者，一個大乘佛教的社群(community)是一個此種作者的社群。那麼這個模式的直接和基本結果就是我們不能再將，至少暫時不能再將“(該)大乘”當作是單數。直到並且除非我們可以在不同的文本之中建立密切聯繫，因此可以開始確定更大的社群，在此之前，我們都必須——暫時性地——假定每部經都代表一個不同的社群，即一個不同的大乘佛教。

因此司空竺主張我們應該開始稱複數的“諸大乘佛教”，而非

¹ 對大乘佛教之所以偉大的不同方式，見於《大乘阿毘達磨集論》(*Abhidharmasamuccaya*) 注釋之中的引用，引於 Skilling (2004:143)。第六條提到“所得道果甚大”，也就是說，大乘佛教的偉大在於他的目標，即是最為偉大的目標，也即佛果。Williams 2005a 之中認為在 Mahāyana 之中的 mahā 在這裡可能是指“那個偉大的”，也即是佛果。因此 Mahāyana 其起源就詞源學而言，可能是指“[引向]‘偉大的’的車乘”，這個偉大的，就是佛果。但是有可能在某些早期大乘原始資料之中，這個表達並不特定用來特指以佛果自身為目標。在這些例子之中，可能“偉大的”這一表達，祇是用來指代無論如何此經被認為要比其對立面要更為偉大，也包括佛經本身。假如是如此，Mahāyana 可能有時就祇是被用來指代某人的佛經——某人自己的派系——是“最偉大的”，也就是說這個思想，這些觀點，這些修行是最偉大的。

單數的“大乘佛教”。²

總體而言在佛教中的凝聚因素 (unifying element) 是由僧人以及他們對僧團戒律的持守而提供出來的。在佛陀滅度之後的世紀中，產生了很多教義的學派 (doctrinal school) 和教團部派 (monastic sect)。³ 後者主要是通過他們自己的毘奈耶 (vinaya)，或者說戒律條規來加以確定。這些部派確實不同，其差異顯示了過去的教派分裂 (Schism)，並且為現代學者提供了成果累累的精細比較研究的園地。斯里蘭卡的僧人不能持有金錢。在西藏⁴ 過去有時僧人非常富裕。斯里蘭卡的僧人著橙色的僧袍。西藏的僧人著堅固耐用的醬紫色布料，而日本的僧人則著黑色。

漢斯·貝歇特 (Heinz Bechert) 曾經指出通常將佛教術語 samghabheda 翻譯成 schism (教派分裂)，samghabheda 按字面的意思就是“僧團 (samgha) 的分裂”，但在佛教中卻並沒有 schism 在基督教會史中的同樣意思，在基督教會史中，它幾乎總是暗含對教義信條 (dogma) 解釋的不同分歧。在佛教傳統之中，“僧團的分裂”總是指戒律的問題 (Bechert 1982a: 65)。事實上各部派可能會在教義問題上有分歧，而且在僧團分裂之後也會引起教義上的分歧，而這會進一步分化這些形成的團體。雖然如此，但是教義上的不同，看

² 參 Walser 2005:17, “作為‘商標名稱’的大乘佛教”。

³ 我這裡依照 Silk 2002 (2005b 重刷: 373-4) 來使用 sect 與 school。Sect 是 nikāya 的一個翻譯, “嚴格限定非由教義, 而是由對一套公共教團法規, 也即毘奈耶的遵循……。另一方面術語 school, 是指梵語 vāda 所指的觀念。School 主要是以思想特點而定義, 是某些持有同樣思想, 並遵循同樣精神途徑者的聯合, 但他們沒有制度上的存在。一位佛教僧人一定會屬於一個 sect, 也就是說他肯定會有一個, 唯一制度的身份, 此身份由他剃度的儀式所決定。”注意在 sect (部派) 之中還有 subsect (亞部派)。

⁴ 正如紹本的研究所顯示, 在古典時期的印度也確實經常如此 (Schopen 2004a)。

起來卻差不多是某個單獨的一群為這些不同的教義所吸引或對之信服，而並非一個僧團部派會有如此表現。在理論上，一個寺院可以有若干持不同教義的僧人歡樂共處，祇要他們還有共同的“行為”，這一點很關鍵，即祇要他們還遵循共同的僧團戒律。經量部 (Sautrāntika) 是主要的非大乘哲學學派之一，似乎就沒有自己的寺院，也沒有單獨僧團戒律。雖然有僧人持有經量部的觀點，但並沒有經量部的僧人。

但我們必須對貝歇特是否正確稍加謹慎，即他認為在古代印度破僧 (saṃghabheda) 總是事關戒律問題，教義的爭執不會是破僧的單一或主要原因。最近約瑟夫·瓦爾策 (Joseph Walser) 認為甚至是在上座部佛教，至少假如我們依從覺音 (Buddhaghosa, 公元 5 世紀)，則術語 saṃghabheda 可以被發現用於僧人們將非佛法當成佛法來加以教誨的例子中，並非祇是適用於毘奈耶的事端 (2005: 99-100)。瓦爾策還描述了大眾部廣律中提到“擾亂經典產出的制度程序”，以及對戒律的革新都會導致破僧。(上引：100-1) 而另一方面司空竺則說在大眾部廣律 (vinaya) 中破僧的定義是在同一結界 (sīmā) 內的所有僧人不共行布薩儀 (uposatha rite)。在大眾部廣律之中教義上的分歧“並非”破僧的原因。司空竺很清楚大眾部與其他一些部派之間的區別，因為他繼續寫道 (收於 Williams 2005b: 380)：

事實上，似乎與其他部派理念之間的區別是，這些部派之中有些允許教義上的爭執以分裂教團 (cakrabheda, 譯者：即破法輪)，佐佐木閑已經表明，實際上已經達成了共識，即唯一真正破僧的原因，起碼在佛陀涅槃之後，

是不能共同舉行儀式 (karmabheda, 譯者注: 即破羯磨)。

很清楚, 司空竺自己在一個腳注中指出, 破僧及其相關問題還需進一步的研究。

雖然在古代印度有不少不同的佛教廣律形成, 其區別雖然對相關僧人而言非常重要, 但其實卻相對並不是特別有意義。再者, 在印度並未產生過大乘佛教的廣律。印度的大乘佛教僧尼都附著於可導源於印度佛教初期的各部派形成的毘奈耶戒條。在印度之外也是如此, 比如公元九世紀佛教初傳入時的吐蕃, 藏王赤德祖贊 (Khri lde gtsug brtan, 發音為 Tri day tsuk ten) 詔令僧人皆需遵循根本說一切有部的重要戒條, 而根本說一切有部自己則與大乘並無關係。因此祇有根本說一切有部的廣律被譯成了藏語。唯一完整保存了的原語毘奈耶是現在斯里蘭卡和東南亞的上座部巴利毘奈耶。⁵ 其他的廣律則可以在漢譯本中找到, 中國的僧侶, 現在以及在過去歷史的大多數時候, 按照他們的思想定位和抱負, 幾乎全部是大乘信徒, 他們主要是依附於說一切有部和法藏部的廣律。在東亞有大乘傾向的僧人有時也會著書立說以修正毘奈耶的精神, 強調悲願的重要, 即使甚至可能涉及到違犯戒條中的字句。但是在印度卻沒有人明顯想要建立並推行一套系統的大乘廣律, 以與部派佛教諸部的廣律相頡頏。大乘佛教在一開始不是, 其實從來也不是一個對立的部派。因此就不太可能像是破僧 (samghabheda) 之後的產物。⁶ 大乘信仰

⁵ 最近在網絡上有些學術討論, 是受到了 Peter Skilling 在寫作一篇未刊稿時的影響, 此稿是關於在現代以前, 是否曾經有過一個單一的某種被稱為“上座部”的佛教部派的觀念。非常感謝我的同事葛汀 (Rupert Gettin) 提醒我有此討論。

⁶ 將大乘佛教當成一個整體來談, 我們就要處理許多個世紀與廣泛的地理分佈。

的僧侶，和根本對大乘無興趣的僧侶，祇要他們還持有共通的戒條，就可以在同一座寺院之中生活卻並不一定非有抵牾，甚至即使我們有理由相信非大乘僧侶可能對大乘僧侶的信仰以及私密踐行頗含輕蔑，至少在早期，有些時候這種輕蔑會膨脹成為公開的敵對行為（參見下文）。因此也就並不奇怪，不少到印度的中國朝聖者，他們留下了旅行的詳細記錄，就經常發現在寺院中既有大乘傾向的僧侶又有非大乘的僧侶。比如義淨在七世紀行將結束之時，就比較了大乘與“小乘”如下：

則律檢不殊。齊制五篇，通修四諦。若禮菩薩，讀大乘經，名之為大。不行斯事，號之為小。⁷

循此則可能，擁不同廣律的任何佛教部派，任何佛教傳統的成員，也都可能接受大乘佛教。姑且認定巴利語表達 *vetullavāda*

比如在日本就曾想要用“大乘律”來替代主流佛教部派的廣律。這特別是與最澄 (Saichō, 767-822) 的名字相關，他尋求以《梵網經》的五十八菩薩戒為基礎來建立一個僧團的戒律，《梵網經》可能是在五世紀中葉在中國撰寫出來的。勿需贅言，最澄所為不可能為成立大乘的一個僧團的“破僧”行為承擔責任。但是我們應該不要忘記的就是，由戒律提供的，橫跨所有佛教世界的統一體祇不過是相對並且常常是理想化的。在某些時候，比如在日本佛教中，就經常會在實踐中違反戒律 (Rambelli, in Payne and Tanaka 2004: 197, 注 2)。正如我們將要看到，在東亞還有淨土佛教的運動（還是特別是在日本；見第十章），此宗的基礎就是他們不可能完全嚴肅地遵守佛教的戒律（無論如何，儘量遵守是有價值的），至少在這個當前的末法時代。

⁷ 高楠順次郎 (Junjirō Takakusu) 翻譯，引自 Walsler 2005: 41。義淨是以一位大乘信徒來撰寫的。因此他用了事實上是貶義的“小乘”。無論“小乘”在東亞是與什麼聯繫在一起的，在梵語、巴利語以及確實在藏語之中，*Hīnayāna* 意味著“下劣乘”。*Hīna* 並不僅僅意味著“小”。在現代學術寫作之中，因此來作為一個中性的表達，對那些並不採取大乘看法之人就顯得並不適合。在此後，我會與很多現代學者一樣，使用“主流佛教”，或者有時用“聲聞乘”來指代非大乘佛教。

即指大乘佛教，那麼我們知道在斯里蘭卡這個我們現在認為是上座部國家之中很早就有大乘佛教的信徒，這些大乘信徒在公元三世紀的早期被國王婆呵利卡帝須 (Vohārikatissa) 所鎮壓。⁸ 大乘信仰者認為大乘是最高的宗教訴求，即訴求完整而完滿的菩薩道果，對此還經常要加上這是“為了利益眾生”。大乘實際上即是“菩薩乘” (bodhisattvayāna)，這是一位菩薩所乘之車乘，所循之路徑或道路，菩薩即循此徑去成為一位完全覺悟的佛。正如那體慧 (Jan Nattier) 在參考了一部相對早期的大乘經典後所言：

⁸ 關於巴利語 *vetullavāda*= 梵語 *vaipulyavāda* (譯者：即方廣部) 以及其意思，見比如 Walser 2005: 154-7。但是當然在斯里蘭卡婆呵利卡帝的時代之後，大乘還有顯著的存在，雖然每隔一段時間大乘也就會受到來自後來國王的壓力 (並且最終在十二世紀下半葉，被傾向於反大乘的大寺派 (或支派) 的帕拉卡瑪跋胡一世 [Parakkamabāhu I] 所鎮壓)。就我們所知，大乘在斯里蘭卡就此完全失傳 (但是參 Holt 1991; Mori 1997)。Bechert 1977 中對此有概介，並特別提到了此前一時期。貝歇特認為在公元一世紀或二世紀早期用巴利語撰寫的《佛證喻經》(*Buddhāpadāna*) 是由上座部的大乘佛教徒所撰。此經好不容易從早期對大乘的鎮壓之中幸存了下來，是因為它成功地進入了巴利藏經 (注意巴利藏經中的《論事》反駁了某些類似於大乘信徒所採用的觀點 [關於諸法的本體論或有多佛存在])。龍樹著名的弟子聖天，有時也被說成是來自斯里蘭卡，因此可能就是在我們現在稱為上座部之中出的家 (這是 Theravādin 的適當意思)。有一部似乎是對大乘《法華經》的印度注疏，幸存有 (從漢語的) 藏譯本，在題記 (colophon) 之中提到此本的寫手是一位僧訶羅法師 (yul si ngga la'i slob dpon)，他名叫 *Pr̥thivībandhu* (這部注疏可能就是漢語的《法華論》，此論被歸名為印度佛教哲學家世親 [Vasubandhu] 所作)。假如作者真是斯里蘭卡人並且以那裡為基地，則按照出家戒律來看，則他幾乎肯定就是我們所認為的上座部教徒 (Bechert 1977: 363)。依照藏人多羅那他 (Tāranātha)，此法師可能生活在七或八世紀 (關於印度對此經注釋，參 Nakamura 1980:190-1)。Mori 1999 之中有四篇關於斯里蘭卡大乘佛教的文章。也參 Deegalle 1999。對斯里蘭卡某些僧人私下的看法，那可能被認為不太符合正統的上座部佛教教義，也確實與大乘思想有某些相同之處，其中就包括一位特別傑出的僧人阿難彌勒 (Ānanda Maitreya)，他就受到了神智學與天文學思想的影響，見 Gombrich and Obeyesekere 1988，特別是第九章。這整本書都非常刺激，它反映了部派環境 (這裡是斯里蘭卡上座部) 之中的大乘思想起源，這個部派環境與大乘思想無關並且對大乘思想也並不具同情之心。

對《郁伽 [長者所問經]》……大乘佛教並非一個學派，一個部派，或一個運動，而是一個特別的精神“天職”(vocation)，於既有的佛教僧團之內從事(此一事業)。成為一名“大乘信徒”——即成為一位菩薩——就並不意味著去歸附某些新的“佛教”，而祇不過是採用最嚴格(rigorous)和最苛求(demanding)的形式去踐行佛教。⁹

阿羅漢祇是渴望自身的解脫，即涅槃。與阿羅漢的這種境界並列，大乘佛教的看起來很渴望更有活力的生活選擇，其雛形起源橫跨於多個佛教部派，並且也毫無疑問其起源在於對釋迦牟尼，這個“歷史上的”佛陀自身過去無數往世的悲、智生涯的追慕。對早期大乘佛經(或其諸版本)的部派起源的推定研究，目前還處在嘗試之中，並且還非常不成熟。但有若干證據支持《郁伽長者所問經》(*Ugraparipṛcchā Sūtra*) (Nattier 2003a: 80-1) 或《寶聚經》(*Ratnarāsi Sūtra*) (Silk 1994: 32) 可能起源於法藏部眾(Dharmaguptaka)的意見。並且還有認為如來藏(tathāgatagarbha)思想——因此《如來藏經》(*Tathāgatagarbha Sūtra*)——的起源也與大眾部(Mahāsāṃghika)有某種牽涉。¹⁰ 並且《二萬五千頌般若經》(*25,000 Verse Prajñāpāramitā Sūtra*) 和《十萬頌般若經》(*100,000 Verse Prajñāpāramitā Sūtra*) 的聽眾可能很熟悉法藏部的教法，而《八千頌般若經》(*8,000 Verse Prajñāpāramitā Sūtra*) 則非如此(Walser 2005: 233-4)。假如我們

⁹ Nattier 2003a: 195 ; 斜體為原本有。那體慧在 Nattier 2000:94 之中說過同樣的意思，她參考了相對較早的《阿闍佛國經》。

¹⁰ Ruegg 2004: 50; 另參 Wayman and Wayman 1974: 3, 其中也提到了《勝鬘師子吼經》(*Śrīmālādevīsīṃhanāda Sūtra*) 的大眾部起源的可能，這部經也是以如來藏思想為中心。

跳出早期大乘佛經之外，我們發現比如名為《大智度論》(**Mahā prajñāpāramitā Śāstra*) 的這部大乘教義與修行的偉大綱要書，幾乎肯定是由一位有說一切有部或根本說一切有部背景的作者所撰寫 (Demiéville 1973: 477)。¹¹ 此問題無論如何卻很複雜，既然那體慧關於《郁伽長者所問經》的研究中提出此經曾經在多個部派教團中流通，並且曾經依照部派的背景被修訂過，因此一部經的確切部派“起源”可能就有點難以捉摸。

金石碑銘材料的證據也支持大乘的起源與發展植根於佛教的諸個部派，而並非是大乘自身。除了可能是在公元 104 年（印度繫年是極度不確定之事）的一方銘文，最早的包含可辨識大乘佛教系統表述的銘文，則要晚至公元五或六世紀。再者，一方在北印度一尊阿彌陀佛像上發現的稍早的銘文，雖然很清楚屬於大乘佛教，但也有著非大乘銘文的規律特點。就碑銘以及藝術的證據所及，顯示直至公元後頗久，大乘佛教都祇是一個沒有多少影響力的小眾興趣所在，深深植根於其他被認為是非大乘的寺院傳統的架構之中 (Schopen 2005: 章 7-8)。在對印度金石銘文和藝術的證據作了廣泛研究之後，紹本 (Gregory Schopen) 對其結果總結道 (上引: 12)：

已經搜集到的不同證據非常有力，不管中國的情況，
雖然大乘佛經在中世 (Middle Period) ——即從第一到第

¹¹ 這些例子中的星號是標準作法，表明在梵語版經題已經不存在並且可能從來就沒有存在過的情況下，從其漢語經題中假設性重構出的梵語經題。這是一部對《二萬五千頌般若經》所作注釋的鴻篇巨制，其歸名為龍樹 (2-3 世紀)，這幾乎肯定是不準確的，此論目前祇存於漢語之中 (由鳩摩羅什於五世紀初所譯)。當代中國學者印順則仍認為其為龍樹所著，見 Xing 2005: 192-3。

五世紀間——已經被書寫了下來，但很清楚實際上不可能在任何意義上說那時的印度佛教是大乘佛教。看起來越來越肯定，在印度直到公元五世紀之前，大乘佛教在制度、文化和歷史上都不具備影響，而且在此之前大乘佛教的教義也對佛教供養人的意願沒有任何顯著的、可見的影響。

再者紹本還指出物質證據表明，當大乘作為一個有明確命名的社團，並擁有自己的寺院，從而確實在印度顯現出來之時，大概是在五或六世紀，大乘佛教也是出現在外圍的、邊緣的地區，在這些地區以前很少或完全沒有佛教存在，或者反之，這些地區的佛教正處在衰敗之中（上引：14）。¹²

¹² 確實，印度佛教中的碑銘證據可能甚至比紹本所說的還要少。與若干更早的日本學者一樣，紹本認為在碑銘中開始使用“釋種比丘”（*sākyabhikṣu*）與“最上優婆塞”（*paramopāsaka*）的表述來提到一個獨一無二的大乘。Lance Cousin (2003) 曾強烈批評認為確實如此的證據。布歇 (Daniel Boucher) 最近猜測在佛教傳播到中國的過程之中，早期中國從中亞而來的大乘傳教士，他們翻譯大乘佛經，以及在若干他們在中亞的故鄉在那個時候“當場”都祇有很少或沒有大乘的證據，這表明他們到中國正是“因為”他們在自己的家鄉對他們的思想支持不多。這也可能解釋為什麼早期漢語翻譯絕大多數都是大乘佛經。當大乘信徒在印度以及他們的中亞起源地沒有多少支持時，中國就可能是大乘信徒所追求的天堂 (Nattier 2000: 79 注 17 也順便提到了類似的建議)。另一方面，到五世紀為止，我們開始在印度發現贊助大乘的證據，以及第一次主流佛教資料大規模地譯成了漢語——命運反轉了 (Boucher 2006: 36；我要感謝我的同事柯嘉豪提醒我注意布歇的文章)。現在這些都主要祇是猜測，但是這確實提出了一條閱讀資料的有價值的途徑，也為未來的研究指出了富有成果的方向。那麼我們能得到的畫面就是，早期大乘信徒離開印度、離開中亞，隨身帶著書面或者記憶形式的大乘佛經，尋路前往中國，在那裡由於某種原因，有更有同情心的環境（為什麼會如此？與他們所來之地相比，這是下一個有趣的問題——可能大乘佛經的神奇威力提供了一個線索。關於中國與日本佛教成功之中的神異主題，見 Faure 1996: 第 3 章）。在中國他們開始了漫長的翻譯任務，接著最終校勘並搜集大乘佛經的集成。與印度的情況形成對比，是在中國，我們有足夠的證據來研究大乘佛教是如何“當場”運作的。在中國自身，開始編撰更多的疑偽佛經，並且以漢語撰寫（見 Buswell 1990）。將“真正的”印度大乘佛經與“疑偽的”中國大乘佛經

那麼其觀點即是，在印度大乘佛教在一開始和很多個世紀之後，都祇為在尋常的佛教部派中的一小群僧尼所關注，因此他們即服從於和大乘佛教毫無關聯的諸部派毘奈耶。但如魯埃格 (David Seyfort Ruegg) 最近所指出 (2004: 16)，大乘佛教缺乏比如說在藝術和碑刻銘文方面的證據，這一點其“自身”並不表明大乘佛教不存在，或者能表明大乘佛教在那兒有多少信徒：

早期大乘看起來既不是一個就總體而言建立起來的有組織的、有制度的實體，也不是由在聲聞乘 (Śrāvakayāna) (即非大乘佛教) 的諸部派 (Nikāya) 之外的社會 - 宗教僧團構成，而聲聞乘諸部派在此一早期則可以獲得金石銘文的更多證據支持。與此相應，在眾多供養銘文中既沒有提到大乘也沒有提到大乘信徒，在這種情況下可能正是我們預料之中的。……在撰寫一件特定文書時，祇有在有充足理由來指望這件文書會提到一件事實上已然存在的某件事時，沒有提到這件事可以得出什麼推論纔會有效。

儘管如此，紹本和魯埃格兩人都同意破僧或激進分裂的想法，以及劇烈的宗教改變都根本無法與我們現在知道的，在漫長世紀之中，在印度無論是在文本還是在真實修行中的宗教實際發展合拍。

至少對大多數佛教世界而言，毘奈耶提供了相對的道德同一性，它也對居士有類似的戒條。雖然各有不同，但就總體而言，整個佛教世界中，某個人會被當作特別好的佛教徒，當作一位虔誠的居士，假如他或她皈依於佛、法和僧 (samgha) ——通常或主要是指僧團，但在大乘佛教中也包括更廣泛的有獻身精神的修行者集團——並盡力依從且嚴格遵循，戒除殺、盜、淫邪和攝取酒精或擾亂精神的

毒品。因此，雖然佛教內有相當得多樣性，但我們還是發現，特別是在僧眾和尼眾僧團（在存有尼眾僧團的地方）之中，¹³ 佛教在道德法則上有一個相對的同一性或穩定性。

第二節 印度的背景

理查德·貢布里希在他所著的此書的姊妹篇《上座部佛教》(1988)一書中，曾經提到佛滅後的諸次結集。祇有前兩次結集被所有的佛教傳統所接受，雖然甚至這兩次結集的細節也有很大的出入，以至於有人認為傳聞是在佛陀剛剛滅度後於王舍城 (Rājagṛha) 的第一次結集，事實上也根本沒有發生過。傳統上認為舉行初次結集的原因是因為至少一位僧人有道德上廢弛的跡象（即是破僧 *saṃghabheda*。譯者注：此處言及破僧，頗為不可理解），並且還出自誦出藏經的需要，以求最準確無誤的方式傳之久遠。就佛教傳統而言，由那些獲得解脫的阿羅漢來誦出藏經的文本並使之權威化，這是第一次結集時最重要的事件。初次結集的此一事件對後代是如此重要，以至於有個大乘傳說強調在第一次結集誦出非大乘藏經的同時，還有另外一個由菩薩所舉行的結集，那些菩薩誓願成就優於阿羅漢的諸佛果位。在這個同時舉行的結集中，諸菩薩誦出並

分別開來就成了突出的問題。注意，順便提及，我們不應該因為大乘佛經是從印度與中亞傳到中國，就假定反過來就不可能發生。非常可能大乘佛經由中國傳到中亞與印度，或者在某一時刻沿線從漢語翻譯成，比如說梵語（參 Nattier 1992），或在中亞的印度文化圈地區以梵語（或確實是以當地語言）書寫。

¹³ 但是，這祇是一個相對的道德統一體。比如在日本刻意的反律法主義 (*antinomianism*) 與道德的顛倒。見 Rambelli 關於極端淨土崇拜的研究，收於 Payne and Tanaka 2004: Ch. 6。

印可了大乘佛經的集成。這樣，真實性有爭議的大乘佛經，就被授予了古老的權威和尊崇的承認 (imprimatur)。

雖然如此，但是對佛教傳統請恕我直言，如果認為藏經在這個早期階段就已經定型並封閉了，那是大錯特錯的。譬如在巴利藏經中就有作品，其繫年是在佛滅很多年之後。世易時移，不同的部派產生出不同的藏經，每一種都聲稱是在第一次結集中誦出的。因此可能就並不奇怪，在許多世紀之中，又有新的經典湧現出來，並聲稱是佛陀的真實語。我們可以發現說一切有部的資料中提到三藏時，抱怨道：“佛陀涅槃之後，偽經混入了經藏；偽律混入了律藏；偽論混入了論藏” (Lamotte 1983-1984: 9 重刷 :193)。後文又及：“我們該如何是好？世尊已入涅槃，妙法 (Saddharma) 無主。諸部並起，異想紛呈，污損了語義與文字” (同上引)。儘管如此，甚至在第一次結集之中，也有意義重大的傳奇證據顯示這種分歧。據傳有一位叫富樓那 (Purāṇa) 的僧人曾經說道：

諸位長老所誦之經與律甚善；雖然如此，但是我強調
我在記憶中憶持了我聽聞的佛經，正是我從世尊親口所傳。
(同上引)

觀察佛滅與大乘興起之間的印度佛教發展有一點是非常重要的，即要記住我們是在處理數百年的教義變遷以及它在印度次大陸上的地理傳播。很容易就忘記掉，當我們用寥寥數語來加以描述發生在比如說兩百年間的變化時，這無論如何都是在，對現實之中任何一個人都沒有經歷過，也沒有經受過的逐漸變遷，來作人為的限定。從學者們站在遠處的角度，一眼掃過無數世紀，這樣一系列

漸進的，幾乎無法察覺的變遷，就可以顯示一個重大的變化，而這個變化卻是沒有任何一位僧人或居士曾經真實體驗過的。譬如這正如修拉 (Seurat, 譯者注：即指印象派繪畫大師喬治·修拉 [Georges Seurat 1859-1891]) 的畫，這幅畫祇能遠觀。在畫布自身的高度，則根本看不到圖畫。空間的變化也是如此。佛教可能是在印度內部傳播，並且順著商道，特別是河流進入了中亞。並且佛教本身即由半遊方 (semi-nomadic) 性質的僧侶們傳過去的，他們是天然的傳教士。雖然如此，但是印度是一個地域、文化和地理極具多樣性的次大陸。在快速公共交通和電話普及的時代之前，思想的傳播速度非常緩慢，並且思想也必然會作些調整以適應區域條件和興趣好尚。認為佛教是加在一個可供識別並且同質 (homogeneous) 的“印度民眾”身上的可供識別並且同質的思想，那就大錯特錯了。時間與空間導致了變化與適應 (並非一定會改變核心的道德與救贖 [soteriological] 的關注)。

再者，在印度，佛陀之後的時代中，時間與空間的變化又交織了政治與社會變遷的巨大力量。在佛陀涅槃一直到一個成型的 (identifiable, 譯者注：可供識別的，具同一性的) 大乘佛教期間，我們發現，首先，舊的君主國 (monarchy) 和共和國在政治的合力和集權化 (centralization) 力量之下土崩瓦解，產生了古代印度第一個偉大的全國性的帝國，也即孔雀王朝。隨著統一和強有力的集權控制，國內與國際間的貿易與旅行，社會與思想也都不可避免地發生了改變。

理查德·貢布里希用了不少篇幅，來討論偉大的、信奉佛教的孔雀王朝國王阿育王 (巴：Asoka) 對佛教的重要性。阿育王 (公元前 3 世紀中葉) 似乎曾經發揚了佛教的舍利 (置於佛塔之內) 崇

拜祭儀，對阿育王基本上處在碎片化的帝國，這可能是一個統一性因素，阿育王也鼓勵了佛教的傳教活動。更為重要的是，他為佛教思想的接受提供了一個適合的氛圍，並且在佛教僧侶之中，也激起了接受庇擁 (patronage) 和對政治決策機構 (machinery of political decision making) 施加影響的期許。歷史學家巴沙姆 (A. L. Basham) 曾經證據確鑿地指出，在阿育王之前，佛教在印度的宗教生活之中祇是一個相對較小的因素 (Basham 1982: 140)。確實有人懷疑佛陀在世時其影響力是相對有限的。他被描繪成了國王與貴族的密友，但佛陀的友誼卻並沒能阻止摩揭陀國國王頻婆娑羅 (Bimbisāra) 之王權被其王儲所篡奪。依據傳說，這位忘恩負義的兒子阿奢世 (Ajātaśatru)，甚至與佛陀誤入歧途的從兄弟提婆達多 (Devadatta) 圖謀殺害佛陀自己。這個充滿嫉妒與敵意的故事告訴我們，佛陀的宗教魅力 (charisma) 並不是那麼能夠驅趕掉心中所有罪惡。

按照巴沙姆所言，佛陀滅度到阿育王之間的事關佛教的考古證據付之闕如；在阿育王時代之後則相對豐富。但非常不幸，在這些世紀中的事件繫年則極度複雜且不夠清楚。阿育王曾向國外派遣了一些傳教的使節 (missionary-ambassador)，通過與很明顯是這些使節所造訪的希臘化諸王 (Hellenistic Kings) 關係的比較，已經可以或多或少地確定阿育王生平的繫年。但這還是會引起如何將阿育王年代與佛陀年代聯繫起來的一些問題。在南傳 (僧伽羅的) 佛教傳統 (至少在所謂的“修正過的”版本) 中，阿育王繼位是在佛陀滅度 218 年之後，並且通過推定與希臘化諸王的關係可以得出其繼位是在公元前 268 年。因此佛陀滅度就是在公元前 486 年，過去此一繫年曾被西方學者所廣泛接受。阿育王於公元前 232 年去世。但

是卻還有其他方式可供計算佛陀滅度的時間，在北傳（比如說在中國所發現的）佛教傳統中，據傳阿育王是在佛陀滅度後 100 年繼位。漢斯·貝歇特 (Bechert 1982b: 30) 贊成較短的“印度編年”(Indian Chronology)。這就解釋了與某些較早的學者之間共同之處，貝歇特贊成佛滅年代比一般認為要晚一百多年，大概即是在公元前 370-368 年。有利於後一紀年的證據頗多，這樣佛滅與阿育王在位間就祇有 100 年，這樣在理解早期佛教時，相對更為豐富的阿育王及後阿育王時期材料的價值就會有所提高。現在在學者中，對 486 年繫年準確性的懷疑非常普遍，以至於看起來一個新的共識正在形成：即佛教書籍中一般給出的 486 年紀年是錯的。佛滅的年代應該被置於公元前 400 年左右而不是公元前 500 年左右。¹⁴

阿育王自己曾經建議僧人閱讀某些經典，並且明顯通過驅逐走上歧路的僧侶來淨化僧團。這就在一些範圍裡，在僧團與世俗權力之間建立了一個密切接觸的傳統。假如確實如此，那麼可能這並不總是會有令人滿意的結果。但是就我們的目的而言，這裡真正有意義的是居士對佛教廣泛庇護這一現象，僧侶與居士相互間的聯繫更加密切。我們將會看到，我並非持有大乘佛教直接起源於居士的影響與參與這一觀點。但是可能正是在這個僧侶與居士的日益緊密的聯繫之中，以及某些僧侶對盡可能大的社會集團的精神福利的關注之中，我們或多或少地追溯到一些大乘佛教的形成因素。僧團與一些看起來過於世俗的關注之間有著日益增長的糾葛，但自相矛盾的卻是，大乘佛教的其他一些形成要素可能正好又存在於對此的反撥

¹⁴ 理查德·貢布里希建議阿育王是在佛滅度後 136 年登位，這樣佛滅就更加近於公元前 400 年。這一討論的更多細節，請閱 Cousins 1996，此文是對 Bechert 1991-2 的評述，另見 Bechert 1991-2 本身。

(reaction) 之中。並且可能是從阿育王時期開始，大乘佛教中輸出的動力，和尋求另外一種精神道路與目標（那體慧所說的“使命”）的動力開始成型。

拉莫特曾經評論道，如果孔雀王朝時期，特別是阿育王時期標誌著佛教的黃金時代，那麼公元前最後兩百年則是災難時期 (Lamotte 1958: 385)。在阿育王去世五十年之內，孔雀王朝即滅亡了，代之以一位婆羅門將軍弗沙密多羅·巽伽 (Puṣyamitra Śuṅga)。有一個傳說提到此位將軍開始了對佛教的鎮壓迫害，也正是從此一時期開始，可以察覺到傳統印度有神論崇拜的增長。但佛教的傳教活動還在繼續，巽伽時期（公元前 2 世紀）早期佛教雕塑也開始盛行。隨著巽伽王朝的衰落，北印度的歷史開始被從中亞的入侵者，即希臘人、斯基泰人 (Scyth, 在印度稱之為塞種 [Śaka]) 和月氏人所掌控。這些月氏人在印度也被人稱為貴霜人 (Kuṣāṇa)，他們的印度王國是一個在中亞廣闊帝國的一部分。貴霜王迦膩色迦 Kanīṣka，可能在位年代從公元後 127 年起）據說曾是佛教的一位重要外護，就庇護而言，外來入侵者的年代對佛教徒是意義非凡的，因為外國入侵者對佛教的支持最為熱誠。無疑這部分歸因於僧侶非常樂意將國王當成菩薩，有時或者把他們當成轉輪王 (cakravartin)，另外也歸因於佛教比起正統的婆羅門教更傾向於接受外國人，因為一位外國人天然就是種姓體制外的賤民 (outcaste)。

確實，外國國王與貴族對可能被別人稱為菩薩，或者對他們自己稱自己為菩薩非常有興趣，這一點很有可能是使大乘對他們特別有吸引力的諸要素之一，這也可能是解釋為什麼大乘形式的佛教在印度之外成功的一個要素。菩薩處在成就佛果的漫長征途之中。他或她的榜樣是慈悲的、經歷過無數轉世的釋迦牟尼，通過本生譚

(Jātaka) 而使佛陀在成佛之前的往生故事廣泛流傳。在前世中佛陀往往是一位國王或王子、貴族，或富商，但總是利益他者。¹⁵ 再者，既然眾所週知一位佛要比阿羅漢更為殊勝，那麼一位人們認為是菩薩的帝王，就會獲得相應的榮耀，可以使他聲稱或者暗示他比那些修阿羅漢道果的佛教徒更為優越，這些人即是大多數其他佛教徒，包括佛教僧尼的主體。我們可能應該在這種背景中去理解最近發現的胡維色迦殘片 (Huviṣka fragment)，以及一個最近從中亞新疆的安迪爾 (Endere) 發現的相關銘文。在兩個例子中，我們都有一個國王 (包括可能是貴霜王胡維色迦) 被描繪成為曾“闡發大乘”。這個殘片大致繫於公元 4 世紀，而胡維色迦在位則在 2 世紀中葉 (Braarvig 2002: 255-267)。安迪爾銘文大致繫於公元 3 世紀中葉始，此殘片與一封也是中亞大約同一時期寫在木牘上的信件聯繫在了一起，此信也同樣提到一位地方執政官“闡發大乘” (Walser 2005: 31-2)。但我認為不應對之過甚其詞，我們不知道這些國王及其他居士“闡發大乘”具體表示的內容，因為我們不清楚在印度當時作為一位大乘信徒到底意味著什麼，特別是對一位諸事繁忙的居士。我們缺乏在此一時代中理解這裡涉及到的“闡發大乘”真實含義的清晰的社會與歷史背景。但我們能看到諸王及其他在家政治權貴們 (可能特別是印度的外國國王們和印度之外的外國邊鄙地區的國王們) 會對自命為菩薩感興趣。當然，他們很少會自命為阿羅漢。考慮到佛教的背景，一位國王庇護佛教，作為代價他自我命名為——或被他人稱為——菩薩，這也正在情理之中，絕非是完全出人意表。

¹⁵ 本生經故事對某些人指出了修行的道路，因為菩薩們是為了釋迦牟尼所獲得的佛果完全同樣的目標，關於本生經故事的此一重要性，請見 Nattier 2003b: 181, 183.

在佛教史中我們還知道一些其他地方也有這種情況發生，譬如可能被認為是有上座部背景的緬甸和斯里蘭卡，那裡與大乘思想和實踐皆無瓜葛。¹⁶

還有若干原因認為在印度這些外來入侵者可能導致了正統 (orthodox) 與異端 (heterodox) 傳統兩方面都有了某種危機。依照巴沙姆 (1981: 46-7)：

被編入《摩訶婆羅多》(Mahābhārata) 之中的著名的《摩根德耶仙人篇》(Mārkaṇḍeya Parvan)，讓我們知道了至少對正統婆羅門而言那時的情況。以預言的形式……我們知悉不潔 (impure) 的蠻族在“婆羅多領地” (Bhāratavarṣa) [印度] 中肆虐，屠殺、劫掠，並在其後留下了生活與財產的不安，盜匪交織，以及家庭生活規範的解體。在這些情況下，正統的犧牲與祭祀都被忽略了，祇有那些異端的宗教蓬勃發展，它們教導人們崇拜內藏死人遺骸的堆冢 (eḍūka)，這明顯是指佛教徒。

但是在佛教之中也似乎將外族的入侵與佛法最終消失的傳說與傳統聯繫在了一起。在藏經中，有種廣被接受的觀點，即佛教的教

¹⁶ 見比如 Rahula 1966: 62, 1978: 76-7; Holt 1991: 59-60; Harrison 1987 (2005b repr.:121-2; 參考了 Melford Spiro 的著作)。也見 Buswell 2004 中的文章《上座部佛教》，此文指出上座部佛教 (在家人?) 的手卷抄寫人通常會發誓願成為菩薩或成佛。並不清楚這對那些明顯不能指望在現在成佛之人，除了虔誠地希望未來，還可能意味著什麼。布歇在 Boucher (2006: 34) 之中，承認中亞資料顯示了存在有大乘佛教，並且在這些地區還可能有皇家的供養，但他認為這些對大多數中亞佛教 (除了和田) 而言都非常異常，這種情況一直持續到相當晚近。另參 (Strong 2002: 131-2)，有些許例證還提到有國王自命為佛。

義祇能延續 500 年，但是如果不是因為接受婦女進入僧團的決定，則佛法至少可以持續千年。不過根據印度大乘佛教史料給出一個提法，在這五百年之後，佛法並未完全消失。而是存有一個佛法的“假象”或“影像”（譯者注：即所謂“像法”）。在此期間佛法的實踐和獲得解脫並非完全不可能，但要比第一個時期困難得多。最終佛法會完全滅絕，直到一位未來佛重新發現佛法為止。¹⁷ 並不是所有的史料在這個最終法滅的數字上完全一致（Lamotte 1958: 210 頁始）。拉長每個階段時間的傾向也並非罕見。但是，在早期大乘史料中，普遍意識到了，是生活在“最後階段”（譯者注：即所謂末法），即萬物都在淪亡的時代，或者說萬物皆不如以前，和“生活困窘”（life under siege），並且（我們在下面會看到更多的細節），在這種背景下，可能大乘信徒會把他們自己的踐行與信仰當成是抵抗這種道德與精神滑坡的壁壘。

第三節 可能導致變化之諸要素

我曾經提出對佛教，教義上的差異可能並不總是像某些宗教那樣是一個嚴肅的問題，在這些宗教中，其救贖主要是基於對某些教義及信條的虔信。而教派分裂則被列為最為嚴重的寺院戒律過犯之一，並且我們也看到每一個部派都非常關注在佛滅之後出現的被定為偽造的佛經，這些部派都認為自己的藏經是佛陀教法唯一完整、真實的體現。

¹⁷ 在佛法最終消失之前增加一個第三個階段，這個階段也就是人們所知的“末法”，在此時精神能力非常低下。這個階段在印度並不為人所知，但在東亞佛教之中卻非常重要。見 Nattier (1991); 另參下面第 7 章末法條。

依照譬如在巴利語《大般涅槃經》(*Mahāparinibbāna sutta*)中對佛陀最後時光的記載，經常會提到佛陀拒絕任命一位繼承者。雖然此問題還很複雜，因為還有一個廣為流傳的傳說，即大迦葉(*Mahākāśyapa*)繼佛陀之後成為了一位佛教僧團的領袖，相傳正是大迦葉負責組織第一次結集並編纂了教法。¹⁸再者僅就佛陀最後時日的記載來看，佛陀曾努力確保自己去世前其追隨者能團結為一個僧團組織，而且可以充分理解，佛陀也想確保他們在可以通向涅槃的修行實踐上保持一致，以證得阿羅漢果。可能佛陀並不認為他的教法是一個巨大而單一的教理結構，而寧願它是在一個如此奠定的佛法架構之中，而每位弟子可以相對自由地選擇自己修行道路。至少在說一切有部《大般涅槃經》(*Mahāparinirvāṇa Sūtra*)之中，對佛陀最後時日記載的引用中可以反映出某些這種精神。佛陀溫柔地對其侍者阿難言：

阿難！從一開始，我即教化於你，萬物無論是何等歡愉、如意、歡喜，還是令我們心曠神怡，這些都必將分離、壞滅、解體並變異。故而，阿難！無論現在或你死後，無論你成為什麼，你皆當成為自己的島嶼，以佛法為你的島嶼來捍衛自己，並以佛法為捍衛，不應念及其他島嶼及其他捍衛。假如你問此是何因，那麼要知道現在或是我故世後，無論是誰，祇要他們以自己為島嶼，以自己為捍衛，以法為他們自己之島嶼，以法為他們自己之捍衛，而不以其他島嶼和其他捍衛為意，這些人即真我弟子，最為上首。

¹⁸ 因此，在若干相對早期的大乘佛經之中，諸如《迦葉品》(*kāśyapaparivarta*)與《寶聚經》(*Ratnarāśi*)之中大迦葉就可能很重要。

(Snellgrove 1973: 401-2)

我們不清楚，但可能佛陀不會反對後來的教義革新，假如這種革新是在佛法的基礎框架之內，也即假如它在精神上有益於通往涅槃之道。但是什麼纔算是在精神上有益呢？可能是佛陀他自己，也可能是後來的傳統給出了指南，即用來控制教義革新的總結“四大教法”(mahāpadeśa)。這就為評價一個聽到的教義是否真的為“佛語”提供了標準。一個聽到的教法可以通過它是從佛陀他自己，或一個長老們的僧團，或是一群精於傳播佛法、毘奈耶或律母(原始阿毘達磨，參後)的長老或是一位精於此的長老那裡聽來的，來判斷其為真實無誤。但假如教法與已被接受的經典傳統相應，也即與佛經及毘奈耶相應，則其祇可訴諸此四種權威。另外的材料也另外提到這種被推定的“佛語”不應與萬物之法(dharmatā，譯者：即法性)相抵觸。¹⁹

但是，這些對教義加以評估的標準還是留下了巨大的主觀解釋的空間。在一些範圍內這種主觀性又被另一組四種解釋原則所加劇——儘管這四種解釋原則並不意味著被廣泛接受——即“四依”(pratiśaraṇa)。這些原則細化了一個人應該依法而不是依傳授佛法之人，依意思或觀點(artha)而不是使用的實際語言，依確定的(nītārtha，譯者：了義)佛經，而不是那些在一定意義上需要進一步解釋的經典(neyārtha，譯者：不了義)，並且依靈智(gnosis)，直接的洞察力(jñāna)，而不是散亂的(discursive)日常感知(vijñāna)(譯者：即“依法不依人。依義不依語。依智不依識。依了義經不

¹⁹ 見巴利《大教法經》(Mahāpadesa Sutta)以及 Lamotte 1983/4。總結與更多參考則參 Walser 2005: 107-12 與 Harrison 2004。

依不了義經”)。

假如作為一個整體，佛教缺乏等級系統，沒有一位領導居於頂層可以最終解決所有爭端，那麼這也可能助長教義的多樣性可能，即每個人，或群體，或區域性僧團，或無論是什麼都可以“以自己為島嶼”。特別是與早期相比，在以後的世紀裡我們看到很多佛陀的教法被非系統化(unsystematize)了，並且有時可能還變得模稜兩可，或者從另一方面來看更利於革新，變得靈活而具有開放性。從後來教義觀注的方面來看，並非總是很清楚是否佛陀是在用口語通俗的術語還是在真實的哲學意義上真理的框架之中來交談。譬如名為犢子 - 三彌底(Vāstīputrīya-sāṃmitīya，譯者：又譯正量部)的(諸)部派，主張有真實的存在，就某些意義而言，感覺遠比祇是實用主義的說法，即補特伽羅(pudgala)和人我的意思要強烈(見 Piestley 1999; Châu 2000)。對其反對者而言，這就是“自我”(Self)在起很大的作用。犢子 - 三彌底部為了對這個教理加以辯護，引用了一部佛經，其中佛陀強調組成人類的五種心理 - 生理要素(psycho-physical constituents)(skandha，譯者注：即五蘊)是一個負累，並且負累的承載(bearing)(或承受者‘bearer’，見 Collins 1982: 164-5)就是有這個或那個名字的人我(補特伽羅 pudgala)。這個人我，除了其他佛教徒承認的作為人類真實分析的心理 - 生理要素之外，還必定是一個實體(entity)。反對者反駁道，佛陀在這裡所言並非為照字面上的意思，而是粗略的說法。他們堅稱所謂的“人”(person)並不是終極的現實，而祇是一個語言的對象，是一個為了實用目的，而強加在心理 - 生理要素之上的概念，這正如“桌子”這個概念之強加在桌子的諸部件之上。闡釋與系統化的需要，以及列出確實存在的現象，並將之與我們日常生活中的

概念構建相區別的需要，最終在阿毘達磨中的龐大清單和本體論爭執之中，於佛教的學派與部派間產生了出來。但有一點很重要，且需要牢記，即所有的佛教學派與部派都認為他們的教義教理以及傳統是完全正統的。這些學派和部派都想要強調他們藏經中支持其觀點的段落，而忽視或重新闡釋可能支持其他學派的段落。

讓我們現在來注意一些早期佛教中的制度性因素，除了缺乏一個最高首腦，這正如有人曾建言的，可能會助長闡釋和實踐的對立傳統的發展（特別見 Dutt 1970: 42-50）。

首先有些部分的僧侶組成團體，每一團體都關注一些特定部分經典的持誦與保存。我們知道從很早期開始就有人專弘經藏，有人專弘律藏。隨著時間的推移，比如經藏專弘者又會分為專弘經藏特定部分的僧侶組成的團體。隨著阿毘達磨的興起，阿毘達磨是對總體進行系統分析，將之分解為其組成部分，這樣無疑就會有一群僧侶專門從事於哲學分析，並將日常世界裂解（fragmentation）為其終極或最終真實的原素。非常可能經量部（Sautrāntika）拒絕阿毘達磨的此種分析，而代之以尖刻的批評，而更偏好修多羅佛經。此部由專弘經藏者組成，其對阿毘達磨的反對，也反映了在持誦經典與解釋經典這兩個對立群體之間的對抗。²⁰

其次，在著名的法師周圍也匯集了一群僧侶，這些著名的法師本身即是特定流派教義教理的專家。很多早期的學派名稱似乎都來自個人名稱——法藏部來自一位叫法藏的法師，犢子部來自叫犢子的法師等等。我們在藏經中知道佛陀自己的弟子在特定的教法領域

²⁰ 對經量部的研究，最近《國際佛教研究會會訊》（*Journal of the International Association of Buddhist Studies*）卷 26，2003 年第 2 期出了一期專刊。

中成就突出，其中提到舍利弗為偉大的哲學分析師，而優波離則是律藏的專家。

第三，我們應該注意一開始在戒律的條規上是相對有彈性的。依照多特 (Nalinaksha Dutt)，在佛陀時代有僧團戒律的規定，但並沒有被編纂成文，還有證據表明佛陀願意調整戒條以適應特定的個人與集體情況。為適應特殊的地區情況，也可以作調整。戒律清整的僧侶在某些情況下，就會比起不守戒律的教眾 (brethren) 能獲得更多的自由。我們也知道佛陀在一些場合允許更嚴苛的苦行，但拒絕別人試圖說服他以苦行來要求全體僧眾。確實，我們會看到，隨著時間的推移，佛教的寺院生活變得更加複雜、富有。在社會上也更加融入印度的居士團體，一股苦行禁欲的反彈可能是大乘佛教自身興起的一個重要因素，這種苦行禁欲的反彈是一種對美德的訴求，甚至是對額外嚴苛苦行（在梵語中被稱為 *dhūtaguṇa*，譯者：即頭陀行）實踐的要求，比如總是穿從垃圾堆裡撿來的破布制成的僧袍（譯者注：即糞掃衣），以便成為優秀或嚴肅的僧侶。

最後，還有人提議主張以地方語言，而不是以泛印度 (pan-Indian) 的梵語來保存和教導佛法，這也可能導致了在諸傳統之間的誤解與差異。在有些例子中可能會有這種情況，因為我們知道對中期印雅語 (Middle Indo-Āryan) (比如巴利語) 的表達進行梵語化 (sanskritization)，其困難有時會導致後來的一些混亂或不同理解。²¹ 但我還是懷疑是否這會是助長不同教義教理學派發展起來的一個

²¹ 比如見 Norman (1990–2001; 1993 vol.: 87)，此文對梵語的 *bodhisattva* 與中期印雅語 (Middle Indo-Āryan) 的 *bodhisatta* 作了比較。他認為 *bodhisatta* 不應該被梵語化為 *bodhisattva*，而應該被梵語化為 *bodhisakta*，即等於“直接導向證悟”。或可能是梵語化為 *bodhisakta* = “能夠證悟”。

主要因素。

第四節 阿毘達磨

可能在早期部派之中最有趣的教義發展就是一方面阿毘達磨的發展，而另一方面是“超越現世”(lokottaravāda, 譯者注：說出世部)的教義的成長。早期大乘佛經，特別是那些般若(Prajñāpāramitā)類經典，在總體上至少對阿毘達磨中的一些傾向顯示了敵意——這不是說(正如經常所說的)，他們對阿毘達磨事業本身有敵意。另一方面在大眾部說出世部的教義中可以察覺到一些思想的成型，這些思想形式更為詳盡，常被認為具有大乘特點。雖然如此，但我想如果認為大乘祇是，或者甚至認為大乘主要是源自或發生在大眾部中的諸支派之中，這可能都是錯誤的。它可能是起源於某種與阿毘達磨相聯繫的部派的對立之中。我們已經看到了大乘佛教並沒有在一個部派的基礎上組織起來，我們也沒有歷史證據可以將大乘作為一個整體與早期佛教的部派或學派中某一特定團體加以定位。

阿毘達磨本身也不是一個學派，而是一個文獻的集成。²²並非所有的佛教部派都擁有阿毘達磨，但那些確實有阿毘達磨的部派，最明顯的是說一切有部和上座部，給予了阿毘達磨以與經藏、律藏同樣的藏經地位，此三種合在一起即構成了三藏(Tripiṭaka)，這是佛教藏經的主體。此一阿毘達磨文獻似乎是來自專業概念的清單(mātrkā, 譯者注：即摩怛理迦、意譯為本母)，此一清單是在佛教

²² 對此主題更多的介紹，見 Williams with Tribe 2000: 87-95，以及第 4 章。

史中非常早的時期草擬出來的，可能是作為記憶的手段 (mnemonic device)，以便作為傳授教法，通過討論來作系統化的闡釋，和系統禪修的框架。我們現在所有的阿毘達磨可能是在阿育王 (公元前 3 世紀) 和迦膩色迦 (公元 2 世紀) 之間的產物，雖然阿毘達磨中的分類學 (taxonomic) 傾向可以在佛經中發現，並且在早期佛教中很常見。

所有的佛教傳統都承認將人類分成五種心理 - 生理要素的分析。正如我們已經看到的，在佛教中廣泛承認沒有獨立人類的根本存在。人類其實是由一系列不斷遷變的物質、感覺、概念、意願等和意識 (譯者：即五蘊) 構成。在這個非常古老的分析之中含蓄提到的就是，在看起來像是真實與實際的事實之間有著天淵之別。最終在阿毘達磨傳統之中，這導致了在世俗 (saṃvṛti) 諦與勝義 (paramārtha) 諦 (satya) 之間的區別。世俗的現實 (reality) 是我們生活的世界。勝義的現實是“真正”組成我們經驗世界的諸要素。阿毘達磨的主要關懷，至少如佛教學者們最終系統化總結出來的，就是對總體 (totality) 的分析，將總體解析為建筑構件，我們將這些構件通過不同的組合，構成了生活的世界。這些建筑構件的名字是諸法 dharma, 巴 dhamma, 但不能與 Dharma, 也即“佛法”相混淆), 據說“諸法”是終極的真實，因為它們不能進一步地分解成其他要素。上座部有 82 類這種要素，其中 81 種據說是有為法 (conditioned dhamma, 譯者：更準確其實應該譯為有條件的法，也即緣起法，但為了和無為法相對，祇好選擇有為法這個譯法)，另一類要素涅槃 (nirvāṇa, 巴 : nibbāna) 是無為 (unconditioned, 譯者：直譯為無條件的) 法。說一切有部有 75 法 72 有為法和 3 種無為法。有為要素 (conditioned constituents) 在連續的流動中 (continuous stream) 生起消滅。它們

是原因所導致，也確實祇在短時間內存在，並且與我們日常世界中的客體不同，這些客體祇不過是約定俗成的或概念的存在，而所有諸法就本質意義而言它們確實是存在的。依照高級的說一切有部毘婆沙 (Vaibhāṣika) 思想，它們是物質 (dravya, 譯者注：古常譯作“實”)；它們中每一法都自我獨立存在 (exists itself as what it is), 而非任何為了概念表達 (conceptualization) 的行為所致，也不歸因於為實際日常用途的單一體或統一體，或就受眾而言也不是具體化行為的結果。在阿毘達磨的技術性術語中，一個法本身，“承載了它 [自己] 的真正特性” (sasvabhāva: Williams 1981, 譯者：此梵語大意指固有的屬性或存在)。²³

上座部阿毘達磨將有為法分成下列：

(1) 物理要素——28 法 (譯者注：即 28 色法)，包括地、水、火和空氣 (譯者：舊譯為風) 總共四大要素，和靈活性、彈性、延展性以及物質性的食物等等。

(2) 精神要素——52 法 (譯者注：即 52 心所法)，包括 25 種善心所，即無貪、無瞋、無癡 (三毒之對立)，信、念和悲；不善心所十四，包括各種邪見；和 13 種道德中性的心所 (譯者注：即“通一

²³ Tillemans (2001) 敦促將 svabhāva 翻譯成“固有的屬性”(而不是比如說，更為字面意思上的“自性”或“自我存在”)。這是一個特別好的翻譯，因為它結合了哲學上的準確性，並且同時也兼顧了比如阿毘達磨與中觀的使用與背景。擁有一個 svabhāva (巴利語：sabhāva)，也即內在屬性的思想，相對於祇是觀念性的存在，它似乎並不存於最早的上座部阿毘達磨文獻，此時期的上座部阿毘達磨文獻可能對本體論的興趣要比以後要小得多，而在說一切有部對此則最為熟悉。順便提一下，這裡要注意，正如經常如此，如果將阿毘達磨背景之中的 svabhāva 翻譯成“內在的”(或“固有的”)存在，就可能會是誤導。大多數阿毘達磨之中的諸法都是來自原因與條件。因此，它們就不是被認為是“內在的”或者是“固有的”。將 svabhāva 理解為具備內在與固有的存在，這是中觀派的一個觀點 (見下面第三章)，並且是中觀對一法具有 svabhāva 的批評的一部分。

切心心所”），這些心所法靠與它們結合的諸法來決定其道德的善惡。這 13 種心所法中的前 7 種，即觸、受、想（這兩個是第二和第三蘊 skandha，巴 khandha）、心願或意願、精神生活（mental life）、三摩地和一境性（attention）。

（3）意識要素（譯者注：即心法），這是最後一種有為法，和所有其他有為法一樣，生起，祇存在極短的時間，又消滅，被另一種同類的要素所替代。

一位從事內觀禪定的僧人，希望能洞察事物的真相，不斷錘煉其能力以將其所經歷都分析為諸要素。據說他是平靜而處，觀察“諸法”的升起與落下，因此消解他對客體的執著，斬斷慾望之根。這樣就通過學習洞悉萬物真相以獲得洞察力，也就消除了他的無明。斷除了無明，消除了貪愛，修行者也就證得了涅槃。從此之後，他也成就了阿羅漢果。

並非所有的佛教部派與學派都接受阿毘達磨對世界的分析。經量部如上所言似乎就拒絕承認阿毘達磨藏，雖然他們也熱衷於發展他們自己的完全對立的現實分析（Williams and Tribe 2000: 118-22）。有時早期大乘的一個特點被認為就是諸法皆空（dharmaśūnyatā）的教理。這個教理即是這些要素也沒有內在的本質，因此也就不是終極的真實，同理對阿毘達磨我們這個世界也不是終極的真實。但作為早期大乘哲學的一個本質特徵，這個說法看起來卻是有誤的。這一教義可以在大眾部的一個支派東山住部（Pūrvaśāila）的藏經文本之中找到，而不是在大乘經典之中。有一部經叫做《順世經》（*Lokānuvartanā Sūtra*，譯者注：其漢語譯本為題名為後漢支婁迦讖譯的《佛說內藏百寶經》，T 807），在漢語和藏語藏經之中都被當作是大乘佛經。但就是這一部佛經曾被中觀（Mādhyamika）論師月

稱 Candrakīrti, 公元 7 世紀) 作為一部東山住部的佛經而加以引用(見 Harrison 1982: 225-7)。《順世經》同時傳授超越現世 (supramundane) 的佛陀觀(參下), 以及萬物包括諸法本身, 皆無內在自性的觀點。萬事萬物, 無論是何種, 因此即僅為概念的或約定俗成的存在。

因此不僅僅是諸法皆空就被發現存於一部看起來與大乘並無關係的文本(同樣情況還有訶梨跋摩 [Harivarman, 公元 250-350 左右] 的所謂《成實論》(**Satya* (或 *Tattva*) *siddhi Śāstra*), 雖然此論可能曾被大乘資料所影響)之中, 而且此經後來還被接受進入了大乘範圍。這肯定不是唯一一次非大乘的佛經最後被歸為大乘經典。我們可以在下面看到同樣的情況, 比如在略本的《護國尊者所問經》(*Rāṣṭrapālāparipṛcchā Sūtra*) 之中。²⁴

第五節 大眾部眾與說出世部

依照錫蘭編年, 大概在佛滅一世紀左右, 在吠舍離 (Vaiśālī) 舉行了第二次結集, 如果按照上座部的記載, 此次結集導致了上座 (Sthaviravādin) 諸部的分裂, 用“上座諸部”此一術語來包括後來從其中分裂出來的部派, 比如說一切有部, 和可能是後來化地部 (Mahīśāsaka) 源頭的另外一群間發生了分裂, 不過有時(幾乎肯定是錯誤的)據說是和大眾部間發生了分裂。Sthaviravāda 這個表述意思是“上座長老們的教義”, 上座部佛教即是以此一傳統來確定其自身的特性。按照貝歇特的短紀年 (shorter Chronology), 假如他承認

²⁴ 確定佛經的年代總是非常困難的。《內藏百寶經》(*Lokānuvartanā Sūtra*) (譯者: 即 T 807) 在公元二世紀譯成了漢語, 因此即是最早的漢譯佛經之一。沒有特別的原因認為它是直接受到了大乘佛教的影響。

傳統觀點即佛滅到召集這次結集間有一百年，則吠舍離結集應該是發生在阿育王在位時。但貝歇特卻將吠舍離結集算在佛滅後 40 到 50 年間，這大概就將它置於公元前 330 或 320 年。卡森斯 (Lance Cousins, 1991) 曾建言吠舍離結集可能是在佛滅後 70-80 年間。

南傳上座部傳統使我們相信這次僧團分裂是因為不少戒律廢弛的僧人在戒律方面的一些問題。比如他們被指控持有居士檀施的金錢 (這可能反映了一種毘奈耶對北印度日益增長的以城市為基礎的商業經濟的適應)。²⁵ 這次結集也就召集了，“戒律鬆弛”的僧人受了挫，但依然固執己見，此後某一時間又召集了他們自己的結集，就從正統僧團主體分裂了出來。據說他們隨即更動了藏經並增加了新的經典。這個解釋很清楚即是破僧，並且看起來就我們所知大概就是發生了這樣一件事，導致了佛教僧團的第一次破裂 (breach)。

但是這個紀錄卻與另外一個特別是在非上座部資料中發現的傳說不符，在此傳說之中破裂的根源被歸咎於所謂的“大天五事” (Five Points of Mahādeva)。依據此一傳說，在吠舍離結集數十年之後，又舉行了另一個結集，這一次地點是在華氏城 (Pāṭaliputra)。在結集中討論了此五事，並被大多數所接受，這些人也即是大眾部眾，這一名稱的意思是依附於大僧團者，也即大多數。²⁶ 拒絕承認多數人決定的僧侶此後就自命為上座部眾 (sthaviravādin)。因此依照這個記載，這即是大眾部眾的由來。但我們可以相當肯定，這些大眾部眾與吠舍離結集中的“戒律鬆弛的僧人”沒有什麼關聯。在大眾部自己的資料記載中，很清楚他們知道這些戒律鬆弛的僧人，並且和

²⁵ Lance Cousins 曾在一個私人筆記中提醒我注意另外一種觀點，即上座部佛教徒可能是革新者，他們引進了新的、更為嚴格的戒律。

²⁶ 但這可能祇不過是一個民間的語源學說法 (Cousins 1991: 35)。

上座部眾一樣反對他們。²⁷

我們的資料記載一般都比事件本身晚很多。這些教團內部早期爭端和分裂的記載，其中很多都可能不過是後來為了辯論的需要而記載下來的，而祇有有限的可靠歷史資料，所以就很難知道要如何通過它們來解釋眾多學派和部派的出現。並不清楚是否真的曾有一位叫“大天”的僧人曾提出了（或某種方式曾參與到了醞釀）這些歸結到他身上的觀點。這個名字可能祇不過是用來指代一位“爭論者”（controversialist）。一位哲學史家可能在爭論中會說“假設阿奇波德（Archibald，譯者：普通人名）說了X，菲奧娜（Fiona）回答了Y”。確實，後來的資料顯示大天是一個徹頭徹尾的惡僧，他曾姪母，殺害父母雙親，在懺悔之後進入（或可能是置身於）僧團，並且醞釀不和與論爭。所以可能這個名字就是一個用來指代一位對其觀點強烈反對的爭論者的現成的代稱。²⁸ 被歸為大天的這些觀點，可能一直不過是早期部派中個人或者群體爭論的觀點，通常是為了鼓勵促進更加精確的教義理解（參 Cousins 1991: 36）。假如真是如此，就有疑問這五事本身是否真的是上座部眾與大眾部眾分裂的原因。

再者，在佛教僧團中無論大天五事在某種程度上是否對初次（或確實對後來的）分裂或破僧產生過影響，歸為大天的五事都值得我們注意，因為它們啟發了早期佛教中發展和爭論的一些觀點。他們主要關注覺悟者阿羅漢的地位。據說大天的觀點如下：

（1）一位阿羅漢可能還會有不淨遺漏（seminal emissions，譯者：直譯即遺精）（可能是由魔羅 [Māra]，即魔鬼的罪惡行為所致）。

²⁷ 關於大眾部，以及佛教內部的早期分裂，也見 Nattier and Prebish 1977。

²⁸ 參考用“猶大”這個名稱來指代叛徒。

(2) 一位阿羅漢仍有無明。資料中對此條的解釋並不一致。可能這並不是想要意味著宗教上的無知，而是一位阿羅漢可能會對某人的名字等無知。

(3) 一位阿羅漢可能還有猶豫（同樣可能並不是關於佛教修行道路的成就以及證果，而是事關諸如在一個交叉路口應該走哪條路等等之類的問題）。

(4) 一位阿羅漢可能還會由他人來作指導。

(5) 第五點最初可能是一位阿羅漢還會退轉。但就現在所知，看起來是說進入佛道要有“苦啊”的喊聲纔能促進 (facilitate) 或帶來 (bring about)。最後一條到底意味著什麼，還不是特別清楚 Cousins 1991; 參 Lamotte 1958: 300 始)。

依據撰寫了一部關於諸部派論書的真諦 (Paramātha) (公元 6 世紀，故而也比事件本身要晚很多)，大天的“異端邪說”在於他想要把大乘佛經納入藏經，以及認為阿羅漢仍有漏。我們在上面已經看到了，我們知道了大眾部以及無疑其他早期佛教部派的佛經，都被納入了大乘佛經之列。也有可能是正好相反。無論如何，有趣的是真諦將大天（雖然時間有誤 [anachronistically]），以及歸為大天思想中所包含的傾向，同支持也可能是創造大乘文獻聯繫在了一起。五事可能包含了阿羅漢身份降低的暗示。或者至少可能顯示在不少人心目中，一位阿羅漢並不具備越來越與佛陀自己聯繫在一起的終極榮耀。²⁹ 也有可能在某些範圍內，阿羅漢已經被提昇到了如此之高，

²⁹ 雖然 A. K. Warder (1970: 216) 曾經認為大天的觀點似乎與巴利藏經中關於阿羅漢的觀點差別甚小。也參 Cousins 1991: 37，他認為所有這些起初反映了部派內部關於阿羅漢是否退轉的爭執，而不是要與佛對立來貶低阿羅漢。

以至於被抽象化而在現實中根本無法實現。阿羅漢需要被帶回以貼近人類的現實。假如真是如此，就非常有趣，因為在上座部諸部與大眾部眾之間產生的更重要的區別之中，其中就有大眾部的“超現實的佛陀”(supramundane Buddha)論，這個對佛陀的地位提昇可能正是在某種方式與隱含的阿羅漢地位的降低(或受限)相應。

就我們所知，在所有的佛教傳統中都曾有一種趨勢即不僅將佛陀祇看成一位純粹的人類。據說他還有種種神奇的能力以及一位超人的 32 種主要、80 種次要的印記(譯者：即 32 相 80 種好)。在某一重要的時刻，佛陀拒絕承認他是一位人類或者是神靈。倒不如說他是一位佛陀，即完全覺悟者。在《大般涅槃經》這部巴利語記載佛陀最後時光的經典中，描述佛陀的皮膚顯現出金色並閃耀光芒，在同一部經典之中，佛陀向阿難解釋如果一位佛想要，那麼他可以活一劫。

我們知道大眾部超世的教義(lokottaravāda)主要來自一部叫做《大事》的著作，此著作在序中將自己說成是大眾部分枝“出世”(Lokottara)部的毘奈耶經本。雖然大眾部有一個支派叫做“說出世部”(lokottaravāda)，但一些形式的“超世”(supramundane)教義可能在所有大眾部支派中都很普通，因為在東山住派的《順世經》(*Lokānuvartanā Sūtra*)就非常強調此點，而何離巽(Harrison 1982: 224)曾經提出此經可能真正是《大事》的來源之一。並不清楚在多早這種超世的教義發展了起來，但正如上座部的《論事》(*Kathāvatthu*)所指出，超世的教義是基於藏經中的一處敘述，即雖然佛陀生於此世等等，但他並未為此世所染污。據此可得出結論，佛陀在此生中實際上完全避免了塵世的不淨——他並非世俗，而是超越凡俗的，超越現世的。在佛陀滅度之後的數百年間，我們發現發展起來了一種

廣泛流傳的世俗文學，由故事（本生譚）構成，記錄了佛陀在其前生作為菩薩，在成佛之道上的種種善言善行。確實可能這些本生故事中所反映的，悲、智的善行，以及釋迦牟尼在他的無數前生作為菩薩求取無上佛道所經歷的不同階段，最後啟發了一些人，讓他們知道一位菩薩通往佛果之道要高於阿羅漢之道。這確實是一個值得他們自己信奉的“大乘”。³⁰

按佛教理論善行得善果。既然佛陀在他的過去世中積累了如許多的善果，就逐漸有了一個觀念，即佛陀的出生與生平也不可能像是普通人類。³¹ 因此說出世部傳統的經典就以一種完全神異的方式來描述佛陀的出生。他的受孕並未經過性行為，他的出生也並無痛苦。他從他母親的右脅透出卻沒有穿破她的身體。所有佛陀看似平常的行為都是幻象。³² 他祇是示現出盥洗、進食、坐於蔭中、食藥等等，祇不過是為了隨順世俗世界的方式。下引《大事》（Harrison

³⁰ 許多材料都提到了一個菩薩藏 (bodhisattvapiṭaka)，這可能是指一個“關乎菩薩的經典集成 (piṭaka, 藏)”。此藏最初可能是一個牽涉到某種本生談或本生類故事的集成。假如如此，雖然一開始它可能是一個“描述性的”(descriptive) 收集釋迦牟尼以及可能其他佛過去世的本生故事的集成。但隨著時間的推移，它可能被當成一個“規定的”(prescriptive)，牽涉到描述任何踏上菩薩成佛道路之人可能成就的故事集成，更多的材料也可能被加到了這一行為及其階段之上。法藏部（也可能是多聞部 [Bahusrūtiya]）似乎獨立形成了一個菩薩藏（參 Walser 2005: 52-3）。《郁伽經》之中提到了一位僧人是菩薩藏守藏者，這是認為此經來自法藏部的主要原因 (Nattier 2003a: 80-1)。還有一部相對較早（公元 2 世紀晚期？）的大乘佛經名叫《菩薩藏經》，現在收於《大寶積集》之中，但此經與上面提到的“菩薩藏”有什麼聯繫，則還不是完全清楚。見 Pagel 1995, 特別是 7-36。

³¹ 雖然如此，但是佛陀最初還祇是一個人。並且這也並不是一個神靈化 (deification) 的例子，因為佛教之中的諸神正如其他沒有證悟的眾生一樣，也同樣會死亡、痛苦並轉世。

³² 但要注意在這些說出世部材料之中，佛陀自己並不是說就是一個虛幻之物，是某種虛構或者是“幻影”(phantom)，暗示真正的佛陀是在別處，是在另外一個層面。這種思想最終發展了，但卻是在特定的大乘背景之中，而不是在這裡。

1982: 216-18 ; 有些資料被略去):

佛陀的行為是超世的，他的善根是超世的，
佛陀的行步、站立、坐下、臥倒都是超世的。

佛陀著僧袍也是超世的；對此並無疑義。

善逝吃食物也同樣純屬超世。

諸佛確實洗浴，但他們身上並無塵垢；

他們身姿如顯金像；這是為了隨順世間。

他們服用藥品，卻身無疾病。

(服用藥品行為)的結果是為了施者積德。這也是為了隨順世間。

雖然能夠壓制業報，大雄卻示現業報。

他們掩藏自己的統治力；這是為了隨順世間。

他們示現老境，但他們卻並無衰老。

大雄被賦予許多優秀品質；這是為了隨順世間。

如此等等，佛陀被說成是無所不知(omniscient)，從不睡眠，但在現實中總處在禪定之中。大眾部中這種對佛陀的頌揚最終(通過比較)導致了對阿羅漢的貶低。至少對佛陀的頌揚與貶低阿羅漢這兩種行為是相容的。無疑至少有不少早期大乘佛經是來自大眾部範圍內。在說出世部超世教義之中，我們可以找到非常接近大乘中有名的一種理論，即佛陀的滅度也不過是一個示現。實際上他出自悲憫，為濟度苦難的人類而留在世間，並且他以一個最高的宗教目標來啓發有能力的人，就是不要成為阿羅漢，而是要接受菩薩誓願，來開始他們漫長的、通往最高的完全卓越的佛陀之道。

第六節 大乘的起源以及居士

有一種理論認為大乘佛教的起源可以追溯到居士的活動，即起源於居士反抗僧侶的傲慢與虛飾。拉莫特力主此一觀點。在他的一篇最新文章中，他總結大乘起源的觀點如下：

佛教在最初五百年的歷史中，發展非常迅速；但是由於在僧團核心之中形成的不同趨勢，佛教不得不面臨外在和內在的困難。不少僧人質疑早期經典的真實性，試圖增加進來新的經典；其他則學會逐漸更有彈性地闡釋支配他們生活的戒律；經院式論著在數量上持續增長，差異也越來越大；最後也最為主要，居士認為僧人有著過度的特權，就想要為自己贏得平等的宗教權利。（Bechert and Gombrich 1984: 90）

大乘佛教的居士起源論，也即居士在大乘起源過程中曾起過至關重要作用的觀點，這種觀點在日本學者中被當作既成事實而廣泛流傳，一直到相對最近，更應該說的是，日本學者強調從事無私行動的菩薩居士集團，更貼切地反映了很多當代日本佛教自己的情勢、興趣與關注。平川彰的一篇文章（1963；參 Hirakawa 1990: 256-74）就是一個重要並被廣泛接受的例子，它認為居士對大乘佛教起源起過重大影響。平川的主要觀點似乎即是大乘佛教起源於一個獨立的菩薩教團，這個團體由身份平等的在家和出家眾組成，以塔婆、舍利塔和遺骨崇拜為中心。佛塔由在家眾管理，並且由於舍利塔最終被視作等同於佛陀自己，因此就產生了日益增長的佛陀崇拜，並且

佛陀在大乘佛教日益重要。依照平川，這些佛塔與僧侶的教團不共處，並且有些對立。這樣我們就發現有另外一種以菩薩與諸佛為核心的宗教傳統發展了起來，並對僧侶的行為與願望，特別是因為寺院佛教中居士的絕對低等地位，而顯示的若干敵意。³³

在這裡不可能適當地品評平川的長文。³⁴ 當然，諸多大乘佛經中有不少可能起源很早，它們很清楚地意識到了菩薩和菩薩道的優越性，以及對聲聞眾(śrāvaka)，即那些遵循舊的羅漢道的僧眾的蔑視態度。再者許多早期大乘佛經都強調居士的重要性。在《維摩詰所說經》(*Vimlakīrtinirdeśa Sūtra*)之中，居士維摩詰被描繪成一位成就很高的菩薩，並對哲學有甚深見解，訓誡並糾正了很多佛陀上首弟子的錯誤。在另一部經，《幻士仁賢授記經》(*Bhadramāyākāravayākaraṇa Sūtra*)中提到菩薩纔是真出家，而不是那些祇不過是放棄了居家生活之人(比如僧人)；還有另一部經教導有正見的菩薩不必放棄世俗而成為僧人。與此相應的是佛陀將佛經中的對談者的角色給予了智慧的女居士與姑娘，並受預言

³³ 上座部居士的角色，見貢布里希(Gombrich 1988: 118 頁以後)的研究。

³⁴ 現在有不少著作都對平川的理論提出批評。一位日本學者有詳細的批評，見 Sasaki 1997。亦參 Sasaki (1999: 189–90; 193–4)。此文是對下田正弘(Masahiro Shimoda)關於《大般涅槃經》的一篇日語長文(1997)所作的書評，下田正弘的文章也是為了要重構大乘的起源，但其結果與平川彰截然不同。下田特別批評了平川對佛塔與佛塔崇拜的處理。他明顯把追求一位“活佛”的內心體驗(通過某種禪修實踐，比如林中隱修?)，在意識上反對佛塔之中的佛舍利崇拜，來當成是大乘起源的一個重要因素(Sasaki 1999: 195)。但是人們可以暗示，日本學者這樣或那樣對大乘佛教起源之中佛塔崇拜感興趣的程度，可能是過度的。對平川批評的其他例證，見 Schopen (2005: 第2章)，Walser (2005: 第1章)，Silk 2002 (2005b 重印: 380 頁以後)，以及 Nattier (2003a: 89–93)。但有一個相對晚近的對平川居士假說表示贊成的觀點重申，見 Vetter (1994)，他希望在“元大乘”(proto-Mahāyāna)之中看到一個顯著的居士參與；參 Vetter 2001(本人未見此文)。

會在未來成就佛果。在這一背景下特別有意思的是《無憂施授記經》(*Aśokadattāvyākaraṇa Sūtra*)之中，無憂施(*Aśokadattā*)是一位十二歲的公主，她拒絕對入宮的僧人起立並致敬。這些僧人是下劣乘，即小乘(*Hīnayāna*)的追隨者：“殿下，為什麼一位依循無上正覺之道者，正如獅子，獸中之王，向那些小乘行者，如野干一般的人行禮呢？”(Chang 1983: 116)她解釋了菩薩的至尊無上。甚至一位初習菩薩道者，也勝過所有那些行阿羅漢道者。為了嘲弄經院教義中婦女在精神上地位次等這種低等、二元論的思想方式，無憂施將自己變成男身，又再轉回女身。這全都是相對的，全在心念之中。我們被告之她的女身形式，是出自悲心為了贏取人們(女權主義者[feminist]?)心向佛法。當然，就傳統經院思考方式，基於佛教的成就阿羅漢之道，沒有什麼比一位12歲的女孩來指導僧侶更為糟糕，也更為荒唐。無疑這就是要表達的核心思想。造此經之人是想要告訴他們的經院對手和詆毀者(detractor)，甚至一位12歲的女孩都會比他們懂得多。但這並不是說這部經是由12歲姑娘所撰寫的。

確實，雖然有這些以及很多類似的佛經，現在大多數學者已經對大乘的居士起源說非常懷疑。平川的文章建立在太多未經充分證實的假說之上，並且紹本(Gregory Schopen)曾經質疑平川，很多重要的早期大乘佛經，都顯示了對佛塔崇拜的明顯敵意。紹本的意見則有相當的影響，紹本的意見涉及到對佛經本身的崇拜，即對大乘佛經的極端崇敬態度，這顯示就崇拜而言，早期大乘佛教很可能是以若干典籍崇拜為核心，不同的群體會研究並崇拜特定的一些佛經。在佛經自身之中，崇拜經本也經常特別與佛塔崇拜加以比較並得出對後者不利的結果。紹本認為，就地理而言，有一點至少是有理由的，即初期大乘可能被吸引到了那些將書籍與“香、旗幡和鐘”

一起尊崇、崇拜的地方，這種崇拜方式與佛塔崇拜的方式完全一樣。很多大乘佛經總結道，研究、背誦或甚至祇是哪怕崇拜佛經中的一個偈頌，都可以獲得巨大的功德。這些大乘佛經同樣會詛咒某些人會下地獄，這些人不承認大乘佛經或傳經的法師(dharmabhāṅka, 即唄嚩者)，而法師則可能在初期大乘的起源與傳播過程中扮演了一個重要的制度性角色。³⁵ 紹本總結道：

因為每一部經典都在其崇拜之中佔有核心地位，早期大乘（從社會學的角度來看）與其說是一個獨立的、可識別的集團，不如說是在開始時是一個由多種顯著不同的思想相關的崇拜所組成的鬆散聯盟，它們都有共同的模式，卻各自與其特定的經典相聯。（Schopen 2005: 52）³⁶

³⁵ 參 Nattier 2003a: 274, 注 430。根據下田正弘，另一個能辨認出來的，可能在大乘起源之中扮演一個重要角色的集團，就是法師 (dharmakathika) 們，他們明確地拒絕佛塔崇拜（見 Sasaki 1999: 192-3）。佐佐木在他對下田著作所寫的書評中，認為不少下田關於法師及其對佛塔的態度的主張，還缺乏充分的證據。

³⁶ 布歇 (Daniel Boucher 1991) 的研究顯示了，從至少公元後很早，佛教徒就開始在比如舍利函之上刻寫，或者（可能稍晚時）在泥板上印上關於緣起 (Pratītyasamutpāda) 的準則，並將它們置於佛塔之中，來實際上作為佛陀舍利的替代物，似乎這被認為是佛法精髓的文本完全配得上奉獻給佛陀自己的、同樣的祭祀犧牲，並被當作是佛陀自己。這些經本就使得佛塔得以神聖化；是經本的存在使得此地神聖。這些經本據說就是佛陀的法身 (dharmakāya)，正如舍利它實際上象徵著佛陀的存在。但是注意紹本最近表達了對早期大乘佛教中“經本崇拜”的保留意見 (Schopen 2004b: 497-8)。紹本還是承認他們確實發生過，但他懷疑這遠非為大乘佛經撰寫者的初衷。他們並非祇對將一種崇拜，即佛塔崇拜替換成另一種經典崇拜感興趣。他們的初衷是保守並復古的，希望能將變動的注意力重新從崇拜回到教義，也就是經典的內容中來，“在這個意圖之中，經典自己被崇拜可能就證明了，在印度佛教從一開始就有來自崇拜與儀式的巨大壓力在起作用”（同前：497）。那體慧曾經指出過，至少在一部重要的早期大乘佛經《郁伽長者經》之中並沒有任何“經典崇拜” (Nattier 2003a: 184-6)。正如紹本自己現在所確認的 (Schopen 2005: 153, 注 118)，印度的情勢似乎是多樣而又複雜的。從公元 3 世紀晚期到 7 世紀中國對佛經

貢布里希(1990 ; 參 Walser 2005: 135-9) 曾經指出如果沒有書寫，我們所知的大乘佛教看起來不太可能發展起來。這很清楚地將大乘的起源與大乘佛經文獻的造經，以及紹本提到的早期大乘對書籍形式的佛經本身的崇拜聯繫到了一起。佛教藏經在公元前一世紀最初被書寫了下來。因此貢布里希認為，大乘本身不太可能會發生在——當然也不可能保存下來——經典文本的書寫形式的使用之前。維特(Vetter 1994) 曾經對此提出反駁，認為有一些資料顯示早期大乘材料是以口傳形式傳播的。甚至如此，對貢布里希，重要的一點就是大乘如果沒有一個持久的、受尊重的佛教組織來準備保存它，則大乘就會滅亡。在佛教的例子中，假如不是通常保存佛教經典的組織，也即僧團的成員，則很難看到這種佛教組織會是什麼樣子。另一方面來講，很難想像，僧團或者確實有任何有影響力的僧團成員會保存這些源自居士反對僧團本身運動的極端的、創新的經典。

紹本在對印度銘文碑刻文獻中大乘資料的研究顯示，到目前為止對佛塔的供養及其他宗教活動的那些人中大多數都是僧尼，而這其中大部分都是僧團中的較有學問的成員，而非僅僅是那些學識較遜的同修。再者在所有可以辨識出是大乘類型的銘文之中，超過百分之七十的供養者是僧人或尼姑，其中主要是僧人。³⁷ 居士則是極

經典的運用，見 Campany 1991。這些運用包括背誦或念誦經典以緩解旱災、臨終念誦、作為一件聖物（將佛經當成是日用品）來展示佛經、將佛經當成是一個護身符 (amulet)，以及認為佛經本身就某種意義上象徵佛陀，或佛陀的威力，並且能創造奇跡或懲罰褻瀆者。

³⁷ 但是要注意，對辨別出什麼碑銘在類型上是大乘仍有問題。正如我已經指出的，紹本將大乘佛教與碑銘中的“釋種比丘”與“最上優婆塞”以及同類女性相聯繫，遭到了 Lance Cousins (2003) 的強烈批評。

少數(Schopen 1997: 31-2; 參 Schopen 2005: 第七章)。碑銘類資料確鑿地顯示，到目前為止從目前可以找到的最早的銘文開始，那些牽涉到供養行為的人中絕大多數都是僧尼，並且隨著時間的推移，僧侶供養的比例還在增加。這些僧尼並非是無知的人，而常常有教義的專長。銘文類資料也顯示形象的崇拜也主要是寺院僧侶的關注，並且它是寺院發起的崇拜活動(Schopen 1997:32)。

儘管有日本學者如平川彰以及拉莫特等的意見，但對上述結果不應過於吃驚。總體上在印度，宗教變遷總是發端於那些對他們的更廣大的宗教社群有時間也有影響的人，也即是說婆羅門與出家人。我們絕對沒有歷史資料顯示居士構建或弘傳新的佛經，我們有不少僧人的名字，比如龍樹(可能是公元後 2 到 3 世紀)，他曾經倡導早期大乘，——確實，依照一種材料龍樹曾被指控確曾造過一部大乘經——但除了佛經中的神話傳說的男女主人公，我們找不到居士曾對大乘的教義起源有過貢獻。大乘佛經很清楚是僧人們的產物，雖然這些僧人他們版本的佛法也容納了居士在更高級的菩薩通往佛果的道路上的修行可能性，並且他們也在佛經中使用居士角色來代表一種批判，即根據佛經的信息批判其他僧人在某種意義上的缺陷，或者批判他們失掉了佛法的真正信息及方向。我曾被布特南(J. A. B. van Buitenen)在不同背景下的一個評論中的這種觀點所影響。這個評論是關於古代印度曾有一個刹帝利哲學傳統的理論，他評論道：

我不想再提一次“刹帝利哲學家”這個虛幻不實的東西……因為我想它是沒有實質內容的。這樣一種刹帝利定位，意味著它不是獨立存在著的一系列刹帝利思想，熱誠而又隱秘地隱藏於自我封閉的婆羅門之外；而是新的思想

可能通過稱自己為“非婆羅門”而獲得自我認同，也即與那些保守的祇有傳統陳舊思想的正統吠陀專家並不一致。
(Buitenen 1981: 12)

對我來講在大乘佛教的根本也同樣沒有居士教義傳統。我對上面的引用稍作修改，而是有“新的思想可能通過稱自己為‘非經院’而獲得自我認同，也即與與那些保守的祇有傳統陳舊思想的正統僧侶並不一致”。³⁸

我想，我的觀點有《無能勝軍授記所說經》(*Ajitasenavyākaraṇanirdeśa Sūtra*)的支持，此經我在下一節會加以檢視。還有另一部有趣的早期佛經也能支持此一觀點，此經有一個不錯的題名即《般舟三昧經》(*Pratyutpannabuddhasaṃmukhāvasthitasamādhī Sūtra*)或簡稱《般舟經》(*Pratyutpanna Sūtra*)。此經是由佛陀對一群菩薩與僧人，但聽眾之中最重要的一群據說卻是以毘陀和(Bhadrapāla,

³⁸ 當然我不是說(正如Vetter 1994: 1262, 注37之中可能認為的),世界上在家人“從來”都沒有宗教事務之中的主動性。無疑在別處在家人首先發起了宗教變革(比如瑟納的聖加大利納[St Catherine of Siena]),以及甚至在佛教的其他之處(比如日本的親鸞,在他還俗之後)。甚至在印度的例子之中,我看到婆羅門(他們自己並不像那些出家人)發起了宗教的變革(比如很多偉大的“印度教”正理派[Naiyāyika]信仰者都是鄉村婆羅門)。但是我並不認為在印度,作為居士的婆羅門(更不要說在家人了),會如佛教中的創新者那樣被接受。我們也沒有證據(這並不同於想像的重構)表明這些在家人在印度佛教之中,當然也並沒有公元前最後一個世紀以及公元後第一個世紀,確實曾經產生過持久的變革。如果他們曾經試圖如此,我們可能就會擁有更為清晰的證據,並且我懷疑,“正統的”疾呼抗議可能會包括不僅僅是大乘佛經是如何偽造出來的,還會包括對這些大乘佛經偽造者居士身份的輕蔑評價。再者,沒有地方有任何人在捍衛大乘佛經合法性時,也談到有批評指責這些大乘佛經不僅是被編造出來的,而且是被“居士”編造出來的。在整個印度佛教之中,我們不斷發現居士為僧團提供供養的功能,但並不會督促僧團提供新佛經與新的思想。

譯者：意譯即賢護）為首的寺五百在家菩薩，此經主題即對颯陀和所說。此經描述了它是怎樣在短期傳播之後，又將被藏於石窟之中，在未來的末法時代將被重新發現。³⁹ 五百在家菩薩請求應該是他們在未來轉世後重新發現並弘揚此經，至此，看起來此經暗示它是一部在家人所為。但它並沒有說這五百菩薩在他們的未來轉世時會是居士。而是具體解釋了在未來是怎樣沒有什麼人會敬信此經。會有僧人誹謗和嘲笑此經，說“如此經者為自作耳，為詩意之發明；其非為佛所說，非為佛真語”（譯文見 Harrison 1990: 56）。並且他們會嘲笑那些接受此經者：

此諸比丘不知愧爾！此比丘胡言。真是讓人驚異他們將非佛所說者命名為“佛經”，純為其自己詩意之發明，祇不過是一篇自說自話的語詞音節。（Harrison 1990: 58）

因此此經自身即描述了一群比丘怎樣譴責另外一群比丘偽造了此一佛經。我們可以看到文獻材料是如何支持碑銘證據，即早期大

³⁹ 見何離巽 Harrison 1978: 57。翻譯見 Harrison 1990: 96 頁以後。參考《大薩遮尼乾子所說經》(*Bodhisattvagocaropāyaviṣayavikurvaṇanirdeśa Sūtra*) (最早的漢譯本譯於公元 5 世紀) (譯者：此經《大正藏》編號為 T 272，題名為“元魏天竺三藏菩提留支”，有藏語本存世，並已有整理與研究 Lozang Jamspal, *The range of the Bodhisattva: a study of an early Mahāyānasūtra, Āryasatyakaparivarta, Discourse of truth teller*, Thesis (Ph. D.), Columbia University, 1991.) 最後佛陀預言，此一佛經會在他涅槃之後一百年，(據說) 是阿育王在位之時重新出現。此一佛經會在藏有佛陀舍利的匣子之中被發現。但不幸的是，此時的人們對此並無敬信。但再過五十年，人們會修行大乘，因此會相信並尊重此經 (Zimmermann 1999: 179–81)。順便提一下，當它提到從佛塔內部恢復相對早期隱藏的諸多佛經 (或一部佛經) 時，應該小心不要要把它當成是一個真實的歷史記載。更可能它是以一種間接的方式暗示這部大乘佛經的地位，以及它 (確實) 與佛陀的身體關係密切。正如紹本所指出，至少有若干大乘佛經它們自己 (作為佛陀的法身)，以佛舍利的模式，被當作是崇拜的對象。

乘完全是一個沒有獲得多少廣泛支持的寺院運動，從非大乘的角度來看，大乘祇不過是“荒唐的”。所有這些都與對龍樹造了一部大乘經的指控，以及將大天與希望將大乘佛經納入藏經聯繫在一起的這些事都完全合拍。而龍樹與大天這兩位都是僧人。

最後一點，印度佛教的教義革新幾乎完全事關僧侶，但不應認為在佛教中，如同有時在西方的例子一樣，僧侶與居士之間有一個巨大的鴻溝。一位受具足戒的僧人總是可能還俗，或一位居士也可以短期出家。雖然不太可能將大乘視為居士獲得與僧人同樣地位的嘗試，無論它是否存在於大乘的初期，有可能在印度之內以及非常肯定在印度之外，還是可以看到宗教虔誠形式的增長，以給予大乘實踐與關注。比如這種信仰的行為，以合法性與教義上的正統性，這種信仰的行為可能會被其他一些相當精英一點的僧侶看成是低人一等，認為這不是他們的關注，在某種意義上也被認為不是合適的“佛教的”行為。大乘的這個特點或許可以被定義為所謂的“教義的增廣”(doctrinal widening)，即給予眾多僧人可能蔑視的，並主要與居士們的、被認為完全無用的活動相聯繫的某些行為與信仰，以教義上的尊重。⁴⁰ 就我們目前對大乘佛教起源與發展的瞭解階段，雖然就社會—經濟方面而言，在印度一個相關因素即是需要與其他印度出家修行人集團來爭奪盡可能多的居士，以獲得經濟支持，特別是要尋求國王們的恩寵，但很難對這種教義增廣的發生給出完全滿意的解釋。⁴¹ 大乘的一個教義因素無疑就是以菩薩及其完全證得佛

⁴⁰ 我這裡被紹本“普遍化”的概念所影響 (Schopen 2005: 208–9)。

⁴¹ 何離巽 (Harrison 1995: 67) 提出，那些將很難得到的寺院 (特別是禪定) 生活的成果，諸如超常的能力 (abhijñā, 譯者：即增上慧、通慧、神通) 提供給相對安逸的嚴肅的在家修行人的佛經，也可能被閱讀為是在向在家人尋求資助。

果的修行為中心。無論僧侶是否對大乘起源起過重要作用，但隨著對菩薩道的強調就帶來了一位居士可能即是一位菩薩的理論可能性，因此可能確實擁有比起普通僧侶甚至一位阿羅漢，還要具有的精神上的優越性。作為一位僧人並非本質上 (intrinsically) 比一位居士優越，其優越性是與就覺悟之道或佛果而言的意願相關。釋迦牟尼自己在他作為菩薩的諸多前世之中，也經常是一位居士。因此一位居士的活動就並非與成佛之道全然無涉。既然佛果變得高於了阿羅漢果，於是獲得佛果，因此成為一名菩薩，也就最終成為了大乘之中所有有能力的佛教踐行者的一個新的宗教目標。雖然對所有的佛教傳統，菩薩是註定要獲佛果這一觀念都很普通，但提出菩薩道作為很多人，有可能甚至是所有人的終極宏願，這則可能是一個獨特的大乘概念。在這個背景中，居士作為一位菩薩或未來的菩薩，就獲得了重要性。與此相應，被一些人定義為有居士特點的，或者對居士最有利益的人們的宗教行為，也就變得值得尊重了。我們在“前大乘” (pre-Mahāyāna) 傳統之中，就發現了這種不斷增長的名望 (respectability)。在《增一阿含》(Ekottarāgama) 這部前大乘時代部派的藏內經集之中，我們發現一部經中提到佛隨念 (Buddhānusmṛti) 可以導向涅槃，而另外在巴利藏經之中，我們發現其中提到意識到並且心懷讚歎地意念集中於佛陀，這本身即可導向證悟 (Harrison 1978: 37-8 ; 見第十章以後)。

再者，隨著時間的推移，在不斷增長的大乘對居士宗教活動的同情之中，有另一個因素，這或許可能追溯到佛陀地位的變更，以及佛陀涅槃祇是示現這一思想的發展，佛陀涅槃祇是示現這是出自他的悲憫，他留在世間以幫助苦難眾生。從社會學的角度來看，可能正是不斷變化的佛陀身份正好與佛教的不斷社會化相符，佛教重

新融入那個它最初放棄並疏離了的社會。與這一重新融入過程平行的，就是僧侶，或者在家菩薩，在社會之中，而非社會之外佔有了一個突出的位置，並且佛陀自己作為突出的宗教上受人崇拜的人物 (religious hero)，成為了一位精神的國王 (spiritual king)，與世間關係和諧，並照顧蒼生，而不是一位在其滅度之後，已經完全“超越”世界及世界悲傷之人。⁴² 這種對佛陀態度的變化，相應地也將注意力轉移到了佛陀作為一位菩薩的諸前世中來（或者正好次序反過來）。首先，假如佛陀有如此悲心，那麼“所有”宗教實踐，假如它們在精神上有所助益，就都成為了佛陀的教法，無論它們是什麼或者誰來從事這些實踐；其次，正如我們所見到的，在本生譚之中，佛陀作為一位菩薩常常是一位在家人，或者有的時候甚至是一個野獸，總是出自悲心並且遵行無上佛道。成熟的大乘，至少部分地代表了這些思想潮流自我意識的到來。我們在大乘佛經資料的形成之中，看到這種新宗教系統的發展，這個系統最終可以被用來使這些思想潮流在教義上正統化並且受人尊重。

第七節“大乘”之前的大乘 ——《無能勝軍授記所說經》

《無能勝軍授記所說經》(*Ajitasenavyākaraṇanirdeśa Sūtra*) 將自己說成是大乘經，雖然我懷疑這是一部佛經開始時可能並沒有清晰或明確的大乘身份，並且應該是屬於一個主流佛教部派傳統的另

⁴² 斯里蘭卡上座部僧人的處境非常矛盾，既要作為棄世之人，又要做為社會的領袖。見 Gombrich 1988。在婆羅門教的政治理論之中，國王的首要功能確實就是提供保護。

外一個例證。此經既無漢語本，又無藏語本。此經的一個不太標準的梵語撰成的寫本是在 20 世紀在現阿富汗（譯者：此地據蔡耀明 2000: 4 則在巴基斯坦境內）的吉爾吉特（Gilgit）附近的一個土堆之中發現的。⁴³ 這個土堆可能是古代的一個圖書室，發現的文本就其發現形式來看可能繫於公元 6 或 7 世紀（見 Dutt et al .1939）。《無能勝軍經》最初則無疑更早，雖然到底有多早則時間難以確定。此經幾乎沒有被研究過，也很短，看起來不像是一部重要的大乘經。雖然如此，就我們這裡的意圖而言，這是一部非常有趣的經典，因為它顯示了一個“元大乘”（proto-Mahāyāna）階段，一個早於它自己有清晰“大乘”自我意識的階段，在自我意識到“大乘”之後則有了全部那些伴隨著的優越感以及與那些被認為是下劣的宗教實踐和信仰之間的對比。

此經很清楚是由僧侶書寫並且針對居士。就社會學的角度來看，此經所佔據的佛教世界類似於比如我們所熟悉的上座部實踐。此經的主題之一是檀施僧人的重要性，以及隨著檀施之後會在未來獲得的巨大果報。一位老年乞婦，因為無物可施佛陀故，而想要自殺。一位天神就給了他適當的佈施，佛陀解釋她在往世之中曾經佈施給過去的諸佛。她現世的貧困，以及她在以前轉世時經受的貧困，則是有一次她打消念頭不給一位乞食的僧人佈施的結果。作為她此世

⁴³ 在（現代意義的）印度境內自身，假如有，也祇有很少大乘佛經或佛經的殘片，雖然在尼泊爾人們一直經常在抄寫大乘佛經，而越來越多的大乘佛經的殘片也出現在巴基斯坦、阿富汗與中亞。這也再次顯示在印度本土大乘佛教並不流行（或者如何離巽在私下交流時指出，恒河河谷 / 德干地區的氣候情況確切來講也不適合保存寫本）。由於對東亞佛教重要的、可能撰成於中亞或中國的大乘佛經的數量，因此大乘佛教的流行就有可能是發生在印度次大陸之外的一個現象，其原因可能是佛教對其他文化的傳播並對其具有吸引力。在中國大乘佛教的流行與特殊形式，可能導致了對關乎過去印度大乘佛教的誤解。具體見 Schopen (2005: 第 1 章)。

佈施的結果，現在她被授記在未來成佛，也即她意識到了她的身份是一位菩薩，據說她在未來既不會轉世為女人，也不會成為乞丐。

此經的主要角色是一位名叫難提密多羅 (Nandimitra, 譯者注：梵語意譯即慶友) 的佛陀的弟子比丘，他被描述為一位大聲聞 (mahāśrāvaka)。他被佛陀派遣到無能勝軍王那裡作“善知識” (kalyāṇamitra)。難提密多羅給無能勝軍的主要教導即是供養僧侶的功德，這也恰好是任何主流佛教僧侶向他們的在家外護所給出的教導形式。同時那位老乞婦死後托生為無能勝軍王之子，無能勝軍王及其子後來都希望在佛陀現前棄世出家為僧。王子先受戒，因此按照受戒的優先就比其父在僧團中地位更高，此經後繼以偈頌，在偈頌之中王子頌揚出家生活並勸誡其父趁還有可能在佛陀自己現前的情況下拋棄塵俗。王子據說在受戒時就成為了一位阿羅漢。成就了阿羅漢果的他即遍見佛刹 (buddhakṣetra, 見第十品之後)。這些佛土是諸佛所居及傳法之領地。這並非完全的大乘思想，但是遍見諸佛土的觀念確實像大乘，這部經中在此前提到的諸佛土中的兩個名字，極樂佛土 (Sukhāvātī, 譯者注：後世淨土思想中的西方阿彌陀佛土) 和妙喜佛土 (Abhirati, 譯者注：後世淨土思想中的東方阿閼佛土) 也是大乘的。

有若干理由可以認為，在大乘形成期間，見到諸佛與諸佛土可能曾經是對佛教徒的宗教踐行有一種特別有力的推動。⁴⁴ 有一部經叫做《右繞經》 (*Pradakṣiṇā Sūtra*, 譯者按：貝雷爵士的研究譯者

⁴⁴ 亦參 Strong (2002: 107–8; 122) 之中的故事。其中的魔羅與一位龍王，在被要求時，使用他們的魔力示現為佛陀之相，這樣那些生於佛陀卒後之人就能看到佛陀的相貌——他的完美屬性——並崇拜佛陀。很清楚，“見”佛陀的願望 (有佛陀的知見 [darśana]) 是重要的。我們將會看到，以觀想方式見佛也可能就是見了佛。

未見，疑即《右繞佛塔功德經》[T 700] 的和闐語本)，是關於供養佛塔的功德。曾發現了此經的一個中亞和闐語 (Khotanese) 的版本。此版本有一個可能是抄寫此經的人寫的跋 (epilogue)。他描述通過繼續努力，他希望能在各處皆能見到諸佛，以及依靠他的功德他希望能轉生極樂淨土，或者說極樂佛土，在那裡無量壽 (Amitāyus=無量光 Amitābha) 佛會授記他未來成佛 (Bailey 1974: 18)。⁴⁵ 我們會看到在《般舟三昧經》之中，般舟 (pratyutpanna) 三昧 (samādhi) 是一種菩薩可以通過眼睛看到諸佛並受其教誨的禪修實踐。越來越多的證據表明這些幻象 (vision)，也即一些有啟示性的夢境 (revelatory dreams)，可能對大乘的發端和甚至發展史都很重要。⁴⁶

所以《無能勝軍經》的世界就提供了初看起來頗為奇怪的混合，既有大乘的，也有與大乘並無特別聯繫的，還有過去確實被認為是明確的非大乘的 (non-Mahāyāna) 元素與特點。此一世界依然是經院佔據統治地位。全無針對聲聞 (śrāvaka) 眾或阿羅漢觀念的敵

⁴⁵ 注意，在這裡一位當前佛授記一位或這位菩薩未來成佛，這具有重要意義。在釋迦牟尼佛去世之後，假如在涅槃之後一位佛就不可能再回來，那這樣一種授記就很困難了。所以重要的就是有諸佛存在，他們存於無限宇宙的某處，而菩薩一定要有途徑去見諸佛。

⁴⁶ 見下章；亦見第十章的更多材料。一位日本佛教的學者甚至會如此認為：“在很多能夠成為的諸物之一，大乘佛教是一個心裡有能力在醒著與睡著時產生形象的傳統：也即是一個能產生幻象與夢境的傳統。幻象，注疏欲解釋為是更深的認知性理解；而夢境，做夢之人則用來闡釋它們自身的意義，並且增加一個現代的方面，夢境還可以被我們用來閱讀其感受。祇有當更可能對大乘佛教範圍的空想的邊際有研究之後，我們纔有可能更好地理解大乘佛教，它不僅僅祇是一個思想與制度的載體，也是人類情緒的載體。一旦我們在佛經與注疏的層面上對空想的重要性有所認識，我們就將在其中發現普通民眾的思想與實踐所分享的共有立場。並且在大、小的諸傳統，哲學的與民間的佛教之間通常所有的鴻溝也就消失了。佛教的哲學家極力將幻象理性化；普通民眾則利用它們。對儀式的研究也很重要，它處於幻象的描述與教義二者之間，並且形成了領袖與追隨者之間共同立場的一部分”(Tanabe 1992: 13-14)。

意 (antagonism)。但是大聲聞難提密多羅還是被授記為佛，也即是，他也意識到他是一位菩薩。在此方面，他與乞婦這樣一位女性在家人，最後轉世為一位王子，又成為一位僧人和阿羅漢並沒有什麼不同。此經描繪了佛陀的諸種神跡 (miracle)，並且念誦佛名據說是為了救苦和度脫地獄。此經結尾也是早期大乘佛經合理的傳統方式。那些傳播此經者會獲佛果 (非阿羅漢果)，而聽即使一偈者也可成為菩薩。背誦此經的傳法者會獲得好的轉世，並且最終得以證悟。那些詛咒此經者則會墮入非常可怕的地獄。

此經的標誌即是佛果的至高無上，和任何人，無論僧俗都可能成為菩薩。但將之與很多其他大乘佛經分別開來的，則是此經對聲聞眾、阿羅漢果並無敵意，對經院傳統也無任何蔑視。這是一部溫柔、和諧的佛經。我想要提出的問題是，為什麼此經與很多其他並且我們更熟悉的大乘經有別？至少有一個原因即是，除了在題記 (colophon) 中的題目之外，此經之中並未提到“大乘”一詞。此經顯示了清晰的大乘趨勢，但在概念上則要早於大乘自己清晰明確的自我意識。作為大乘，偉大的車乘載體 (或通往偉大的車乘載體)，差不多即是與小乘 (Hīnayāna)，下劣車乘載體 (或通往下劣的車乘載體) 相對。但一開始，當所謂的大乘開始出現時，並無如上所言對修羅漢道的聲聞眾的反對意識，祇是反對那些否定相應佛經權威的人。早期大乘信徒最有興趣，對他們也最具有重要性的，是那些新的佛經和他們所傳授的真實性。

劉易斯·蘭卡斯特 (Lewis Lancaster) 在檢視了最早的漢語諸版本《八千頌般若經》 (*AṣṭasāhasrikāPrajñāpāramitā*) 之後，他從中發現在最早的諸版本之中沒有不少關鍵的大乘概念，而在新近一些的版本之中卻有，這證實了最為古老的“元大乘” (proto-Mahāyāna) 之

中並無對主流諸佛教傳統的反對。最早《八千頌般若經》經本的世界依照道理近於前大乘時期的諸傳統。這正是我們從碑刻銘文證據中所預料到的。在印度銘文之中最早使用“大乘”一詞是從公元六世紀開始，雖然有人認為（尚有爭論）專門提到大乘僧侶及其居士信徒的其他術語，是大概從公元四世紀開始使用（Schopen 2005: 第7章）。這是最早的大乘文獻之後的很長時間，標誌著在教義問題上，比如從公元後1世紀開始，大乘作為另外一種抱負和精神道路，曾經有過思想上的發展。但是在大乘信徒之中，以他們自己作為一個團體而使用另外一個名字，以此為代表的、有清晰獨立的、群體自我認同的意識，則需要很多個世紀纔能發展起來。對一位公元後第一或第二世紀的僧人，大乘作為一個看得見的制度則並不明顯。但另一方面，就教義而言，由於在經本之中被表達了出來，雖然有多樣性，但大乘自己不斷增長的自我意識，標明大乘是“大乘”的，正是從多樣性之中引發出敵對和進一步的差別。《無能勝軍經》是一部有明顯制度上形成的“大乘佛教”清晰概念之前的大乘佛經。因此，它顯示了可能最初僅由自我意識就引起的對立與統一之前，就已經發生的細微的思想變化。

第八節 關於大乘起源——更多其他經典

我們已經看到，如上所說沒有理由認為大乘佛經起源於居士。但如果這樣，那麼這些大乘經又是從哪裡來的呢？在學者之中，雷依（Reginald Ray）在他1994年的著作《印度的佛教聖者》（*Buddhist Saints in India*）以及何離巽（1995: 67頁後）兩人都認為大乘決非是居士大眾化運動的產物，其起源至少部分反映了一個林居或曠野隱

修傳統的影響。⁴⁷ 何離異曾經研究了一些大概是我們所擁有的最早版本的大乘佛經，這是一些由印度 - 斯基泰 (Indo-Scythian) 譯師支婁迦讖 (Lokakṣema) 在 2 世紀後半葉譯成漢語的。⁴⁸ 何離異指出在支婁迦讖譯經總集中對特別苦修的踐行、林居、更主要的是三摩地 (samādhi) 境界滿懷熱誠。禪定與禪定的境界在早期大乘之中似乎佔據了一個中心的位置，當然是由於它們的精神效力，但也由於它們導向全新的啟示與靈感。何離異認為這可能正好解釋了大乘佛經自己的擴散。何離異另外還提到更重要的是，禪定及與禪定相關的法力在爭奪稀缺資源上可能給了早期大乘一個優勢 (1995: 66)：

我們可以假定這種鬥爭具有二重性：既反對更為廣大的宗教團體（正常的競爭性架構），又反對擁有共同受戒傳承和制度性結構的其他佛教徒。這些宗教同修 (co-religionist) 之中有不少都對這個新的運動有明顯的敵意。大乘信徒不得不聲稱在某種意義上他們是喬答摩的真正繼

⁴⁷ 雷依認為林間隱修傳統開始時是非僧團的，它獨立於寺院之外，並且一開始對佛教的寺院主義有所敵視 (1994: 407)。它祇是逐漸實現了寺院化。這些林住隱修者就是經本之中的菩薩們，而相對於寺院中的比丘。雷依認為，後者被視為執著於學術、哲學與戒律等等，而不是對禪定與證悟有嚴肅的興趣。但是正如 Walser (2005: 23-4) 所指出的，這種刻板的二分法，並不符合我們現在所有的經本：“很多大乘佛經都對定居的寺院生活感到非常自在。” Walser 指出在《寶聚經》(Ratnarāsi Sūtra) 之中，既有久已在寺院中定居的大乘佛教，也有在寺院自身之中擁有位置的林居隱修僧人。僅就我們所知何種大乘佛經確實很早而言，《寶積經》貌似是較早的佛經，因為確實可能所有我們現在的經典都不會早於大乘佛教發展的中期。對雷依假說的進一步批評，尤其是提到了《郁伽長者所問經》，見 Nattier (2003a: 93-6；她認為雷依將禪定者與僧人之間作對立，可能反映了雷依自己在西藏佛教中丘揚創巴 [Chögyam Trungpa] 的傳統)。亦見 Harrison 2003: 129-30, 注 24。

⁴⁸ 注意這些可能為我們提供了若干現存最早的大乘佛經資料，但並不是說這些經典自身就代表了大乘佛教最早的階段。從它們的內容很清楚，大乘佛教的發展已經遠遠超過了最早或者原始大乘佛教階段。

承者，是其衣鉢的真傳，而且他們還要在其他佛教徒與廣大群眾中確信此點。為此就有……兩個可能的途徑：通過擁有舍利 (relic)，以及通過 (可感知的) 擁有苦行的技能與神力。這樣，在經本之中對大菩薩們的頌揚 (glorification) 就可以被視為是先前大乘佛教想要建立的崇拜並獲得支持，這是通過外在的訴諸一個建立了的符號 (偉大的聖人 [譯者：指佛陀] 自己的形象，由其繼承者所模仿)，和通過一個內在的訴諸於當時踐行者的神力與成就。我的意思是這樣：大乘佛經中的神異的幻相和不可思議的展示，並非僅僅祇是各種敘事的補白插入或是為了敷陳教義的支柱 (scaffolding)；它們是大乘佛教在競爭環境中能為自己爭得一席之地之本質核心所在。

紹本 (Schopen 2005：第一章，特別是頁 15-17) 也提到了早期大乘佛經中的“極端苦行” (radical asceticism)，和經常鼓勵前往森林 / 曠野之中 (儘管事實上還有不少經典，比如《八千頌般若經》 [Conze 1973a: 233] 似乎並不鼓勵這個活動)。紹本認為因此在任何對早期大乘的搜尋之中，我們都應該在兩個方向著眼。一方面我們有在既有的寺院之中的大乘集團，“邊緣化了的、作好戰鬥準備的部分，但在制度上卻還是植根於占統治地位的主流寺院教團”。另一方面，“可能還有生活在森林之中的小的、孤立的集團，與主流寺院教團有分歧，並且也並不總是受其歡迎，它們甚少獲得供養以及建好的寺院和聖地”。紹本認為，這可能解釋為什麼在很長的世紀之中，沒有銘文記錄和寺院遺址的考古證據來支持大乘的存在。⁴⁹ 確實，甚至當大乘在六世紀確實出現，或作為一個可識別的集團並有與之相聯的寺院之時，在印度，大乘還是被發現處在以前

沒有佛教聯繫的周邊邊緣地區，或者是在佛教已經處在衰退的地區（同上：14）。

所以大乘很可能是在那些離開寺院以便從事他們更為禁欲更為專心的佛教修行的人們之中發展起來（或者是明顯被這些人所影響），都是入於深定，並且也實行各種頭陀苦行（*dhūtaguṇa*），諸如穿從垃圾堆撿來的糞掃衣，祇吃乞食等等。大乘可能是一個禁欲（甚至是清教徒式的 [puritanical]）的“復興主義運動”（*revivalist movement*）的產物，感覺這種運動是回歸到佛陀自身的榜樣，並且回歸到佛陀為獲得無上佛果而經歷的漫長痛苦的修行之路。由此我想要簡單地審視一下在三部有趣的佛經之中，在更為廣大的佛教背景之下我們可以得到的大乘踐行者的圖景，這三部佛經之中至少有兩部起源非常早。⁵⁰

這其中第一部就是《護國尊者所問經》（*Rāṣṭrapālapariṣcchā*）。在大乘佛經集之中現存兩部同具此名。第一部短很多，被英森克（*Ensink*）命名為“《小護國尊者所問經》”。很有可能還另有一部一開始與大乘並無任何關係的同名經。⁵¹ 就其情況而言我懷疑此經確實反映了大乘佛經初寫時的最初階段。雖然此經似乎在某處提到了思

⁴⁹ 雖然並不清楚，紹本所描繪的這種對立在何種程度上會適用於所有早期大乘佛經。比如，在《郁伽所問經》之中似乎就並非如此。顯然紹本的描述有點太兩極分化了。

⁵⁰ 在這裡也可以參考《彌勒獅子吼經》（*Maitreyasimhanāda Sūtra*），紹本在一篇有趣的文章（*Schopen 2005: 第 3 章*）之中討論了這個主題。關於頭陀苦行僧人的更多重要佛經，亦見比如《寶積經》（*Silk 1994: 338 頁以後*）。

⁵¹ 這裡要注意那體慧的建議——此建議是參考了兩類本生故事，一類是關於釋迦牟尼往世的描述性本生故事；一類是對個人自己菩薩行所推薦的預設性本生故事——同樣的經本可以是上乘或者非大乘的，這取決於如何運用它（*Nattier 2003a: 186*）。

考他是否希望獲得阿羅漢果或者為了證得無上佛果（即成為一位菩薩；Ensink 譯 1952: 133），事實上它繼續提到事實上答案是明顯的，繼之描繪了一位嚴肅的僧人修行阿羅漢果的苦行道路：

他必須接受波羅提木叉（prātimokṣa, 佛教戒條）……他必須是無懈可擊的（irreproachable）……斷離激情、斷離仇恨、斷離錯誤（譯者：即三毒），他必須總是樂於獨處……和林居……在那裡沒有人世嘈雜，遠離塵俗，適合入於深定。

他必須禁絕商業活動，或醫學研究，不應與尼眾混雜在一起，以及熱衷於閒談。事實上，確實想要獲得證悟的僧人，應該以一種模式來行事，此模式大多數現代佛教的學生們都假定在實踐與理論上是所有佛教僧侶的準則。但很明顯這不是此經撰寫出來時的踐行標準，因為此經接著用很長地篇幅描寫與之正好相反的“虛假的僧人”：“從事苦修（的那些人）知道這些愚人依附於富人……交接於婦人……廣識於家主”。他們做諸如擁有產業、從事貿易，以及“分坐”（sitting apart）向婦人傳播佛法等邪惡之事（譯者注：依律出家人不得與婦女獨處，應於廣庭中弘法）。並且他們批評獨居的苦修生活。他們是毀滅佛陀教法的偽君子（hypocrite）。更有甚者，他們毀壞佛法，攻擊大乘（同上引：138）。在此經之中，這是唯一一處提到了大乘，很清楚這裡的“大乘”並不是指與小乘相對的那種大乘，甚至不是與聲聞乘相對的菩薩乘，因為此經對一位好僧侶的描述很明確不是由菩薩通往佛果之路，而是聲聞乘通往阿羅漢果之道所構成。似乎這裡的“大乘”應該不過是意味著那些認真的

佛教踐行者的道路，他們追求真正的，正如佛陀所傳授的佛教真諦。換而言之，大乘就是優秀的、有德行的僧侶——當然即是此經的作者們——之道，這與大多數惡僧，毀滅正法的偽君子們相對。那可能就是“大乘”的原初意思。大乘在那些復興主義者 (revivalist) 看來祇不過是誠實、真正的佛教，這些復興主義者反對他們認為是同修之中的腐化墮落的世俗傾向 (wordliness)，想要恢復到他們認為的佛陀的原始佛教理想之中。佛陀的佛教就與佛陀自己遵循的道路合而為一，也即菩薩道，此一道路與阿羅漢道並行並最終與之成為對立，在大乘自我意識的早期發展之中，這可能是一個後來的階段，這個階段長時間被不斷的自我確認和重複自己是一個“大乘”所促進，並與那些明顯不是大乘的人相對立。

我現在想要再看看大乘《護國尊者所問經》，此經即學者們提到一部以此命名的經本時所想到的佛經。非常可能此經是在一部所謂《小護國尊者所問經》的基礎上編寫而成的。除非一位僧人頑固地認為他受到了後者的攻擊，否則《小護國尊者所問經》則是一部公認的、可信的佛語真經，比起更明顯公開（可能也更晚）的大乘佛經來，《小護國尊者所問經》被主流佛教藏經收入其中的問題也會少許多。廣本的《護國尊者所問經》就自我意識而言，則明顯是一部大乘經，它讀起來似乎是一部《小護國尊者所問經》的大乘廣解。那些善比丘現在很清楚是一些欲證佛果的菩薩，雖然此經並沒有認為任何菩薩都因此自動即是一位“善僧”，因為菩薩也可能是偽君子。這裡對善菩薩居於森林與曠野，過節儉的生活並從事苦修提供了更多的細節，並對菩薩在其精神道路之中應該避免的一些陷阱也有更多的細節介紹。但廣本《護國尊者所問經》最聲名狼籍的 (notorious) 特點就是它對僧團墮落、惡僧的邪行，以

及他們對有德行的想要如佛陀一樣行淨行的菩薩的壓迫性行為（確實是迫害），所做的大篇幅的論諍（polemic）。這些惡僧沒有信仰（unbelieving）、怠惰、思想總是混亂；他們總是自負並且怒氣衝衝。每當他們看到一位勤勉的比丘坐禪入定之時，他們就會把他逐出寺院，以棍棒相加（同上引：18-19）。此經讓其讀者確信無疑，這些虛偽的惡僧將會直墮地獄。此經中佛陀對此事說了多次。⁵² 有一點可能也很重要，即《護國尊者所問經》是很多融入了大量本生譚的大乘經典之一，因為反映佛陀往世行為，可能是菩薩道發展和佛果勝於阿羅漢果的一個重要推動力。⁵³ 當然，在此經之中我們發現提及了釋迦牟尼在前世所做的讓人印象深刻的整個一系列善行（同上引：21 頁以後），這是想要顯示不僅一位佛陀是多麼偉大，他的成佛之路有多艱難，並且還要顯示他與當前墮落時代的惡僧之間的對比，以及毫無疑問佛陀是作為一位支持此經而被迫害的菩薩們的榜樣和派別領袖（clan-leader）。確實，對佛陀品行及其超越世間偉大的讚頌，似乎是此經的一個特別的性質，這大概又是為了與當時的“惡

⁵² 這裡參 5/6 世紀赤衣 (Kambala) 所著的《光明鬘論》(*Ālokamālā*) (Lindtner 1985: 134-5)，也清楚地表達了祇有那些崇信大乘佛教的纔是 [真正的] 佛教徒。其他人，雖然可能他們是“我們這邊的”，也都走上了邪路，並將墮入地獄。另一部維護大乘佛教的論書，此論現存有漢語本，斷代於四世紀晚期到五世紀早期，其中也有同樣的觀點。此論就是《入大乘論》，其作者的印度語名被構擬為 *Sāramati* (譯者：即堅慧)(翻譯 R. M. Davidson, 收於 Lopez 1995b: 406)。

⁵³ 本生譚與譬喻經，描述了關於佛陀前世行菩薩道求證佛果的漫長道路上的，經常是有趣而神奇的故事，它們是最為流行而重要的佛教文學創作，在寺院背景與更為廣闊的在家眾人群之中都廣受歡迎。學者漸漸開始理解了，在如此多的大乘佛經之中它們是如何佔據了中心地位，這可能對理解早期大乘佛教中的情況具有重要性。見紹本 (Schopen 2004b: 495)，他將這類“主流佛教”材料的流行與吸引力，與比如《般若經八千頌》等的“純粹學術性”特點與讀者群的有限性作了比較。可能這些大乘佛經之中的本生譚故事，有時就為大乘的傳教與訓誡提供了更廣泛的群眾基礎。關於本生類大乘佛經，見 Nattier 2003a: 144-5。

僧”提供了對比。此經之中佛陀繼續提及了一個聽到的教義是否真是佛語的公認標準（同上引：28-9；標點稍作改變）：

我生涯中遵循的那種高尚的誓言，但他們 [惡僧等] 聽到了如此佳妙的敘說，卻不喜其隻言片語。當他們聽到此經與此一教義時，會譏笑嘲諷。他們耽於食物與肉欲，總是迷戀怠惰，如邪惡的烏鴉 (wicked crows)，痛恨佛法，總是粗俗地毀壞佛法，缺乏德行。聽到了如此恬靜的佛法，他們說“此非是世尊之語。我曾有一位老師，其智慧如海，能言善辯，他否定此經言：‘此非是佛陀之語。’再者他有一位德行卓著的老師父，他也不承認此經言‘這對你並不適宜；它是錯的……這些寓言，是有惡念者，有異端邪說者憑空捏造出來的！諸佛絕不會說這些話，這祇是比丘們所言。’”

我佛法的比丘會如此毫無羞恥也無善行，無恥一如群鴉，傲慢又暴躁，充滿嫉妒，自負而又厚顏……

他們蓄養家畜如奶牛、驢、馬等，也擁有奴隸，這些粗俗的人，漸漸心向耕作與貿易……

並且，在看到那些富於德行的比丘（即此經中的菩薩）之後，甚至對他們也要說壞話。並且成為了那些惡行的，狡詐的欺騙者，那些最醜陋的男人，糟蹋女人。⁵⁴

⁵⁴ 關於此經，以及它的文獻史，見 Boucher 2001。布歇認為上面提到的偈頌是後來（大乘佛教的）編輯者或編纂者涉及到他自己的師父時插入的，在此偈頌之中提到了師父及他的老法師認為此經並非真實。有評論表明英森克 (Ensink) 的翻譯不是完全靠得住，見前引：93 注 2（亦參對英森克及相關資料的書評，收於 de Jong 1979: 407-27）。在本書寫作時，夏威夷出版社在將出版書目之中列出了由布歇撰寫的關於此經的一個翻譯與研究，題名為《林居菩薩與大乘佛教的形成》。

我們被告知，這些邪惡的僧人，對“那些品行端正和有德行的，護持正法的，獻身於眾生利益者，總能自我控制與克制的人”都心懷不滿。而與之相反，受人鄙視的真正的菩薩會離開村落退隱鄉間邊鄙之地的森林之中（同上引：30-1）。⁵⁵ 另一部經，《日藏經》（*Sūryagarbha Sūtra*）描述了有德行的僧人是怎樣訴諸居士去驅走惡僧。如果居士贊同惡僧，有德行的僧人則應該不示怒容，祇是直接走開。他們將住在曠野、叢林，或居於山中（甚至一個山中村落）——，居於任何他們可以安靜地從事禪修之地。⁵⁶

惡僧據說對戒條（波羅提木叉，*prātimokṣa*）毫無敬意，⁵⁷ 而且可能荒謬的是在《護國尊者所問經》之中據說他們也被人（同上引：31；大概是居士）當作師尊。這確實使他們更加自負。就當前的背景來看，這是一個太大的論題，但是《護國尊者所問經》所描繪的

⁵⁵ 有趣的是在這樣一種背景之中來看此經採用了一個大乘佛教的看法，即一切如夢如幻，故而應該被捨棄（前引）。它顯示了否則可能被認為純粹祇是哲學本體論立場的，一個清晰的辯論架構，來針對與他們對立僧團的詆毀，它也可能是菩薩眾之中的互相訓誡。那體慧（Jan Nattier 2003a: 135-6，注 62）可能也有同樣的觀點，當她觀察到在《八千頌般若經》與《金剛般若經》之中的最為古老的部分，並沒有否定所有諸法（因此也就沒有否定所有萬物），而祇是指向了否定了菩薩及其所從事的修行。她又說：“我強烈懷疑這種‘否定的修辭’最初祇是想要削弱菩薩們傲慢的一種戰術嘗試，並祇是後來被總結成一種被認為是新的（反阿毘達磨的）本體論”。大乘佛經之中經常被提及的實體本性如夢如幻，有時也有可能反映了林居隱修者高強度的禪定修行以及苦行主義。

⁵⁶ Silk 1994: 163-4。在這裡回想一下方廣部（*vetullavāda*），這通常被認為是大乘佛教的意思，被斯里蘭卡婆呵利卡帝須（*Vohārikatissa*）王所鎮壓之事。注意訴諸世俗武力來“清淨僧團”的重要性，有時雙方都明顯願意如此。國王們清淨僧團是一個至少可以追溯到阿育王的佛教傳統。雙方都希望居士，尤其比如國王這種強有力的居士，視其僧團為真正的、品德高尚的釋迦牟尼的繼承者，而其他人士則是對佛法具有某種破壞性，因此就不配獲得居士的供養。也要注意對大乘佛教在這種背景之中，有可能國王會宣佈他們自己為菩薩，或者由別人將他們當成是菩薩。

⁵⁷ 雷依，恕我冒昧，順便提一下，假如沒有別的事，那麼這個觀點表明棄世的菩薩也必須是僧人。

當時的佛教寺院生活卻在紹本對諸種廣律的研究（特別是在重印本 Schopen 2004a）之中顯示出不同的一面。早期大乘萌芽之時以及以後的數世紀之中，我們知道印度的僧人——這些“優秀”、有知識、有文化的僧人——並不祇是，比如全副身心地從事禪修，過著特別儉樸禁欲的生活，不持金錢或放棄所有個人財富，也不是全力地精進研究。比如僧院似乎就舉行公共拍賣來處理去世僧人的財產（2004a: 45）。僧人可以繼承並完全擁有家庭財產。一些（紹本認為可能很多）僧人非常富有（同上引：187）。我們現在知道在古印度佛教寺院也擁有奴隸。⁵⁸ 寺院資料也力求限制苦行的僧人。在毘奈耶中提到的對僧人的觀點如下：

普通僧人居住於寺院，並且可以自由獲取及使用寺產與供養物；他們集體生活並且與居士交往。這裡的準則，理念並非是禁欲苦行的，而是定居的（sedentary），與社會接觸的，有永久居所的寺院生活。

寺院……[在他的資料中] 這裡所呈現出來的，並非是作為僧人居住的處所，而是作為他們施主（donor）的潛在和永久的來源。……僧人們 [有] 很重的責任承負……

⁵⁸ Schopen 2004a: 第7章，特別是頁211。在律藏之中有一處提到了一位僧人派一位女奴，給了她錢讓她去市場購物，見 Durt 1998 (2005b 重印：122)。但是林居隱修者也可能擁有財產與奴隸。見《日藏經》(*Sūryagarbha Sūtra*)，收於 Silk 1994: 164–5。這部特定的佛經可能最初是來自中亞（前引：169）。林居僧人也可能會相對舒適並富裕，見 Schopen 2004a: 93。洛克 Locke (1989, 2005b 重印：287) 表達了他的驚訝之情，因為在十世紀的尼泊爾，那些被稱為是佛教僧人的人，明顯會以他們自己的名義買賣田產：“這可能表明了世俗化程度很高”。他的驚訝很明顯是放錯了地方，也可能是他需要重新考慮他對什麼是佛教寺院制度以及其“世俗化”的預設。洛克也提到了差不多同一時間，前往西藏的偉大佛教傳教士阿底峽，對加德滿都的一座佛教寺院 (*vihāra*) 中的戒律與學習稱讚有加。

並非由宗教生活或僧人的需求，而是為施主的需求所決定。
(Schopen 2004a:245)

僧人們從施主那裡接受財產的贈與，這要受制於他們自己的戒律；“對這些僧人……他們同道比丘的主要責任不是‘勤勉地獲得自我解脫’，而是勤勉地使用他們被傳授的或他們所有的，來為居士施主生成功德”（同上引：245-6）。資料顯示是這些苦行的隱居僧人，他們尋求“利益眾生的菩薩道”，並且“出自對其他人的悲心”而入於深定，這些僧人被認為更傾向於忽略他們作為僧人的職責，不僅僅要維持寺院和使用對寺院的捐贈——因此而保證延續佛法僧和對施主的持續功德——而且忽略了他們通過崇拜活動與功德來促進其家庭和祖先的利益的責任，也忽略了幫助整個僧團來通過教授更為廣大的居士集團，而居士則是他們的憑依。現存的寺院資料對這些誠實的林住禪修者的態度，他們自我感覺可能頗為自負，則是既有矛盾有時又有點譏嘲。⁵⁹ 苦行的林住禪修者，據暗示則傾向於自我放縱以忽略他們對他者的責任，忽略了整個佛教寺院生活賴以獲得支持及賴以生存的那些人。並且，正如紹本所展示的（如上引：96, 157-8, Schopen 1997：第十章），對印度佛教寺院生活，避免更廣大的居士集團的社會責難具有至高無上的重要性。可能正是在此一社會背景中，我們應該尋求理解大乘不斷強調，一個人通過歸依大乘，即是遵循慈悲的佛陀自己的道路。大乘是一條內在發展的苦行之道，並不能馬上獲得社會利益——在古印度大乘關乎禪修和崇拜實踐而

⁵⁹ 見 Schopen 2004a: 第 1 章，特別是頁 15。大型寺院並不太適合禪定，這可見覺音的《清淨道論》(Visuddhimagga)。見 Deleanu 2000 (2005b 重印：45-6)。

非社會工作——但是大乘最終是一條“為了利益所有眾生”的成佛之道。⁶⁰

現在讓我們再來簡短地檢視一下另一部被認為起源相當早的大乘佛經《郁伽長者所問經》(*Ugraparipṛchā*)中的這種背景。這是一部最近在學者之中因其描述居家菩薩而頗為知名的佛經。⁶¹這是非常嚴肅的事情。居家菩薩並不是普通的佛教居士，而是半出家(semi-renunciate)專業人士，他們發過特別的弘願並確實勵行苦修。其中從未提到作為一位居家菩薩，更不用說一位寺院菩薩，是某種輕鬆的修行之道。理所當然他是一位居家男人，但這位居家菩薩(因此他是男性)對女人是精神道路上的障礙(hindrance)並無疑問，他現在應持禁欲獨身(celebate)，他被勸誡應視其妻為一位仇敵或劊子手(executioner)，是一個負擔(burden)，終將墮入地獄(Nattier 2003a: 249-50)。他應與其子分離(在某處其子也被指為一位仇敵)，應將對其子之寵愛換成對眾生的慈愛(同上引：256)。⁶²居家菩薩主要時間是用來訪問寺院，並勸誡他人從事佛教修行。他必須確保他勸誡了村莊或市鎮之中的每一個人，否則就會被諸佛所申斥(同上引：236)。人們會覺得這樣一位誠實又以正人君子自居的(self-righteous)菩薩可能會讓他自己成為某種公共討厭的對象，這一點可以由《法華經》(*Saddharmapūṇḍarīka*)(參後第七章)中常不輕(*Sadāparibhūta*)菩薩的例子獲得證實，他惱人地無時不在，因此

⁶⁰ 對這個表達對大乘佛教菩薩活動的近乎廣泛適用性，見 Jenkins 1999: 84 頁以後。

⁶¹ 對此一佛經在大乘佛教歷史中的巨大重要性，以及其相對被忽視，一直到最近纔被現代學術所重視，見 Nattier 2003a: 第 1 章。

⁶² 這裡要注意對泛愛的禪定，是為了消除對特定個別家庭成員的感情繫縛的一種策略。

而受人迫害。這個菩薩也就成了居家菩薩佛教徒的一個例證，在很多方面恰好是他處於在家的狀態，卻盡可能地效仿一位佛教僧人的生活的一個例證。

但是《郁伽長者所問經》確實提到在家菩薩自己應該出家。此經斷言沒有居家菩薩會在在家階段成佛。⁶³ 此經相應也對佛教僧侶相當尊敬，甚至對那些依照聲聞乘道求阿羅漢果的僧人也是如此，在某種方式上這與一些（後來的？）大乘佛經中所發現的對聲聞乘的敵對方式形成對照（比如上引：218-19；參 Harrison 1987；2005b 重印：115）。此經認為菩薩道並非對所有人都適合。它是一乘，成佛之無上乘，但對一位好的佛教徒卻非祇此一乘。因為成佛是最高之道果，它被描繪成一種“精英”之道，一條祇有某些人才可遵循的道路，他們能夠忍受漫長險峻的，通過無數生必要的轉世以獲得完全的無上智慧和悲心，並以其獲得佛果。

我們在《郁伽長者所問經》之中發現，“寺院自身”中的僧人裡面，既有菩薩僧人，也有追隨聲聞乘的主流僧人。那麼就很清楚，《郁伽長者所問經》所代表的佛教寺院既包含菩薩行者也包括那些追求阿羅漢道的僧人。再者寺院在其成員之中，大概在某種程度上可以說是在寺院的居住者之中，也還有苦行隱居的頭陀行(dhūagaṇa)僧人。這些人在寺院之中被描述為佔有專家的位置（同上引：274）。因此在《護國長者所問經》之中的兩極分化了的敵對意識在《郁伽長者所問經》之中就並未得到證實。因此這就暗示古印度在不同的時代和地域，就早期大乘及其與苦行者之

⁶³ 同前：265-6。在相對早期的菩薩藏之中，也幾乎完全沒有居士菩薩的思想 (Pagel 1995: 322-3)。

間的關係，以及與固有的佛教寺院制度之間的關係而言，當時可能是一個不斷波動起伏 (fluctuating) 和變化的 (variable) 情況。⁶⁴ 曾經提到過此經中很大的篇幅都用來描述作為一位森林 / 曠野隱修者，及其相關的嚴肅修行的優勢所在。所以無論其中牽涉到了偶然與“作為家的”寺院之間有度的互動，《郁伽長者所問經》的總體方向是從禁欲的虔誠居士菩薩行到寺院出家，最後到作為一位森林隱修者的嚴肅而持續的踐行。(同上引：289-90) 並且作為一位森林隱修者，理想的是嚴格地與其他人隔絕開來。就此經而言很清楚，作為一名嚴肅的菩薩，按理想需要與其他人斷絕聯繫。⁶⁵ 無關乎社會接觸，社會活動，或作為一位“行善者”(do-gooder)，甚至雖然就最終而言，當獲得證悟時，曠野僧人當然會最終返回到

⁶⁴ 但是要注意布歇的著作(2001)之中，提到竺法護的《護國長者所問經》的早期漢譯本(三世紀)，顯示可能此經的更早期的版本，比起晚期的版本，比如梵語與藏語本來，可能並沒有那麼尖刻地譴責這些“邪惡的”僧人。假如此經的更早版本(或幾種版本)之中譴責更少，這就表明隨著時間的推移，若干林住僧人變得更加討厭主要佛教寺院所採取的世俗與虛偽的傾向。竺法護版本的《護國長者所問經》似乎缺乏此經中很多讚佛的偈頌，也沒有提到一些本生譚類故事(Nattier 2003a: 144-5, 注17)。

⁶⁵ 這裡見那體慧的討論(Nattier 2003a: 132-5; 144-7)。她指出參考寂天(Śāntideva)的《入菩提行(論)》(*Bodhicaryāvatāra*, 1960: 5: 10)，此論是關於菩薩道的最重要的論著之一，其中提到比如佈施波羅蜜就“祇不過是向他人佈施一切所有的‘心理態度自身’，而並不需要真的將物質性的物品捐出”(Nattier 2003a: 145, 注18)。但是Harrison 2003:132認為事實上在林居隱修者之間完全隔離的情況可能是稀少的，他們可能傾向於相聚成群。我們接下來將要看到的《諸法本無經》(*Sarvadharmāpavṛttinirdeśa Sūtra*, 譯者：或名為《一切法無生大乘經》)當然也支持此一觀點。何離巽還指出真正的“森林”或“曠野”可能離寺院或村莊並不會在距離上有那麼遙遠。隨著時間的推移，它更有可能成為一個象徵，或可能祇是一種心理狀態，而非是物質上的實際如此。在若干情況中，這可能發生得相當早，因為我們在《八千頌般若經》之中發現森林 / 曠野就是一種心理狀態(Conze 1973a: 233)。

現世中來以傳播佛法。畢竟這正是佛陀自己的經歷。⁶⁶

最終我想要把注意力引向一部較不知名的大乘佛經，《諸法本無經》(*Sarvadharmāpravṛttinirdeśa*)，此經之中對森林 / 曠野隱修者與聚落僧人(village monk)之間關係作了部分不同的描述。此經最近被學者們注意是因為在阿富汗的一個發現，發現了失傳梵語經本中的一系列殘片，最初可能是來自於一個大眾部的圖書室。它們現在和其他來自阿富汗的佛教殘片一起保存在奧斯陸(Oslo)，其中就包括若干大乘經，這就是為人所知的“斯柯延搜集品”(Schøyen

⁶⁶ 在相對早期的菩薩藏之中，在最後一個階段，孤獨游方或孤立的隱修菩薩最終會返回人世，來“重新履行他對世人的責任”(他離證得佛果祇差一次轉世)，見 Pagel 1995:325-6。但是林居隱修僧人與向居士傳法佈道之間的聯繫還是不應忽視。假如有居士護法期望如此，我們能夠假定他們有時真正參與到了這種傳法佈道之中，雖然(他們的修行)還不夠“完美”。並且假如真有的話，也不太可能有很多林居隱修者真的可以在沒有居士資助的情況下倖存下來。《寶積經》中(Silk 1994: 346)提到有林居隱修僧人進入村莊與市鎮之中尋求托鉢佈施。並且在《郁伽長者所問經》之中也列出了一位林居隱修者可能進入一個村莊的其他場合(Nattier 2003a: 290, 294-5, 307以後)。再者，書寫經典——大乘佛經——在林居隱修者之中快速地產生，這也是一種傳法佈教的形式(Harrison 2003: 131-2)。我們當然不應該認為，因為他們是林居隱修者他們就會全部時間都在禪修，並且與學習或文獻創作毫無關係。完全相反。這就是為什麼在林居隱修僧人與聚落僧人，或與村莊、市鎮以及居士有密切聯繫的僧人之間的對立，並不完全與特別是從巴利注釋資料之中的，為人所熟知的對立完全一樣，後一種對立是指在學習/弘法僧(那些承擔“書籍責任”[*ganthadhura*]之人)以及禪修僧(那些承擔“內觀禪定責任”[*vipassanādhura*]之人)之間，雖然後者經常是林居隱修僧人。雖然如此，但是我們在考慮大乘興起的可能背景之時，應該記住一個事實，即傳統認為公元前一世紀有一個辯論，有意識地決定贊同前者學習/弘法僧而非後者禪修僧，因為事關居士的利益與福利，因此也關乎佛教的存亡。也應該注意，比如在當代斯里蘭卡(上座部佛教)之中，關於僧人照應居士需要的重要性的有趣討論，以及將此與佛法的復興與存亡的聯繫。照應居士的需要在這裡被稱為“社會服務”，但是理解為是在居士的宗教與精神方面的需要，特別是通過儀式的施行。見 Jeffrey Samuels (2003) 的有趣文章，他可能並沒有說出在印度佛教之中所有這些(特別是儀式的維度)的古老性與中心性。它也很可能與比如最終佛教怛特羅儀式主義(Buddhist tantric ritualism)的興起有關。

Collection)。《諸法本無經》並不是一部特別重要的大乘佛經，可能也不是特別早。但它確實包含了一些對我們的研究意圖有趣的材料。

此經似乎不是那麼強調對拒絕大乘的非大乘行者的批評，而是批評那些在此經眼裡假裝追隨大乘卻並不真正理解，也不將此經的真正所在付諸實踐的其他大乘行者。⁶⁷ 被譴責的那些人之中也有林住隱修僧人自己，他們在另一種本生譚類型的故事之中遭受批評。某些僧人不是將其時間花在禪定之上，而是出於悲心在村落間傳法。他是一位“法師”(dharmabhāṇaka, 即唎囉者)。一位喜愛禪修的林住隱修僧因此譴責他。這位林住隱修僧據描述擁有非常純淨的戒行，超常的學識和法力，並且也是一位傑出的苦行者。他是一位菩薩，禪定的高手。他建有自己的寺院，他就在此寺院中禪修。隱修僧及其弟子從來不在周圍的村落中乞食(這就使得村民們失去了佈施特別苦行的有德高僧的功德)，他們認為進入城鎮或村落是非常錯誤的：“世尊曾經勸誡我們並讚揚我們應該過隱居生活。”這些隱修僧認為走訪村落並與居士混雜在一起的僧人是道德有缺，但是，卻是隱修僧在死後墮入了地獄，而無私的法師原來則是往世的佛陀(Braarvig 2000: 130-1; 亦參 Karashima 2001: 159-60)。從此經中得出的隱含意思就是，隱修僧不僅未能理解悲憫的真正含義，而且因其死板地執泥於概念以及判斷性非難(judgemental accusation)，也

⁶⁷ 但是在一部可能很早的大乘佛經《彌勒獅子吼經》之中，已經有了一群菩薩批評另外一群為“贗品”菩薩，在此例之中祇是將舍利當成營生的方式而對之感興趣(Schopen 2005: 第3章，特別是頁67; 參前書：120頁以後)。一群大乘佛教徒對另外一群與他們自己有不同思想以及傾向者進行批評，這種情況可能起源很早。作為一種宗教現象的大乘佛教，它基於禪修的林居隱修者、有宗教激情的個人、內在體驗、夢境、神秘示現以及經典抄寫等等，它從一開始就在本質上是分裂生殖的(fissiparous)，有多樣化、分歧與爭吵的傾向。這無疑就是西爾克的大乘佛教多樣性的一個方面，也是我們在定義大乘佛教時已經看到的問題。

沒有理解大乘思想中的中心要旨如空性。⁶⁸

從所有這些我們可以看到（參 Karashima 2001: 161），至少在此經的時代，林住隱修僧在森林中建造（因此也即擁有）他們自己的寺院。當然我們不能假定這些寺院是大型的機構，但無論如何這些寺院還是機構，可能容納一位法師及以他為中心的數位僧人，這位法師或許因其禪定的成就或教學而特別出名。這大約可以解釋在一些重要的大乘佛經（在它們的經題中經常可以反映出來）強調三摩地（samādhi，比如《三昧王經》[*Samādhirāja Sūtra*]）。再者也有從村落到村落間游行的法師，有時也會居於林中的寺院。林住隱修僧與聚落僧人——或至少那些訪問聚落的僧人——之間並不是像有時想的那樣明顯不同並相互獨立。我們在此經之中也可以看到對林住隱修僧的批評，至少林住隱修僧顯示了某些自負，並且譴責在聚落中傳法的菩薩的佛教踐行不夠純淨或不夠重要。不能假定證得佛果的典範性道路即是居於相對隱密的森林之中，也不能理所當然地認為一位法師會在菩薩道上止步不前。畢竟在這些故事之中是林住隱修僧墮入了地獄，而他們所譴責的現在則是佛陀自己。

因此《諸法本無經》使我們可以假定隨著時間的推移，原本可能起源於反社會（antisocial）的林住隱修僧，他們有著恢復到看起來是佛陀自己苦行精神的思想，最後自己在正好對於並且與更為廣大

⁶⁸ 在此經後來的另外一個故事之中，也有一位林居隱修者同樣被描繪為持有邪見並指責他人。在被他指責之人後世成佛時，他也墮入了地獄（Braarvig 2000: 84–5; Karashima 2001: 160）。但是離開森林而去市鎮中弘法則有危險。在《三昧王經》（*Samādhirāja Sūtra*）之中，我們讀到一位林居隱修僧進入了市鎮以便弘法，結果引起了一位國王的嫉妒，國王將他折磨並處決了。在這個本生譚類故事之中，佛陀出人意料地宣稱，在那時他是那位邪惡但心存悔恨的國王（Braarvig 2002: 157–8）。那麼這部特定的經典是傾向於僧人離開森林還是不要離開呢？

的居士社會之間的關係上也制度化 (institutionalize) 了，而這本來正是其棄絕的。可能正好在這一時候，距其發端已有數百年之久，大乘開始擁有了在印度“當場”更加可見的影響力。引一段紹本所說 (2004b: 494-5)：

在這點上我們祇能假定祇是在第五世紀，大乘在印度擁有可見的影響，大乘成為了他最初特別強烈反對的：完全擁有土地的，定居的，居士傾向的 (lay-oriented) 寺院制度——在一方印度銘文上出現的最早提到的大乘，事實是收於一個大乘寺院的大筆土地贈予記錄之中。同時大乘很可能曾經或者是一些聚集生活在森林之中的邊緣化了的苦行集團，或者是一群群性格乖戾 (cantankerous) 和胸懷不滿的 (malcontent) 保守主義者，他們植根於主流的、與社會有接觸的寺院之中，所有這些人不斷地大量產出擁護其觀點與價值觀的小冊子，這些小冊子我們現在知道即是那些大乘佛經。⁶⁹

第九節 大乘佛經的合法化

最後大乘信徒可能賦予造出大乘佛經以怎樣的合法性呢？這些大乘佛經主要是被歸為（當然是虛假的）佛陀自己。⁷⁰ 我們已經看到

⁶⁹ 從那些佛經之中，卻並不是所有起源於林居隱修者的大乘佛經，都對大型擁有產業的寺院持明顯敵對態度。那些佛經嚴詞譴責國王與大臣們，指責他們掠奪富裕寺院的財產並懲罰僧人的過患，甚至當這些僧人真的犯下嚴重過犯之時。見 Harrison forthcoming。

⁷⁰ 大乘佛教對此有一篇簡短的辯護，斷代為四世紀晚期或五世紀早期，見堅慧的《入大乘論》（翻譯 R. M. Davidson 收於 Lopez 1995b）。

了僅就非大乘的主流佛教傳統而言，大乘佛經並非是佛語，而是詩人們(poet)和杜撰者們(fabricator)所為。在《八千頌般若經》之中，大乘信徒被警告需要謹防這種指責，因為它來自魔羅(Māra)，也即佛教中的誘惑者(Tempter, MacQueen 2005a: 313; 1981: 304)。但是我們不應該認為，甚至對那些與大乘無涉以及對大乘並無同情的佛教傳統，藏經中經藏部分中的著作都被認為確實是佛陀自己親口宣出。對一部不是被佛陀自己所宣出的經典，如果想要獲得完全的權威性，則需要佛陀自己對涉及到的言辭作檢證(certified)。麥奎因(Graeme MacQueen)在一篇長而有趣的文章中談到了主流佛教傳統中認可的三種檢證：事後允可，事前允可及授權個人。⁷¹也即佛陀認可了某人宣教的某事，或邀請一個人代替佛陀自己來說法，或一位被佛陀授權的說法者傳出的一個教義，在此種情況即此傳法者曾被佛陀表揚其智慧與能力。關於所有這些形式的檢證，重要的一點即是需要佛陀存世。隨著佛陀及其親傳弟子的過世，因此在理論上藏經就成為封閉的了。隨之而來就是正如大乘中所發生的，一種佛陀出自慈悲依然與此世有聯繫的教義的各種發展，帶來的還有建立一種新的“神密印證”的藏經經典的可能。

大多數大乘信徒認為大乘佛經是以這樣或那樣的方式為“歷史上的”佛陀釋迦牟尼佛所說，佛經自身也總是以阿難的短語“如是我聞，一時”開始，加上該經的地理位置。但是來源批評(source-critical)與歷史意識使得現代學者沒有可能接受這種傳統說法。不過認為大乘佛經或教義包含可能追溯到佛陀自己的傳統中的某些要素，卻並不總是荒唐的，這些要素被貶低或可能祇不過是被早期部

⁷¹ MacQueen 2005a: 318; 1981: 309; 參 Lopez 1995a: 43, 特別是注 7。

派的藏經形成過程中被排除在外了。我們看到甚至在第一次佛教結集之時，就有證據表明對佛陀教法的細節已經有了分歧。戈麥茲 (Luis Gómez: 1976) 曾經察覺在巴利藏經最早的部分之一——《經集》(Sutta Nipāta) 之中有與中觀哲學之中所發現相當接近的教義，接近到足以命名其為“元中觀”(proto-Mādhyamika)，而中觀哲學常常是與大乘聯繫在一起的。中觀似乎代表了般若波羅蜜多經典的系統化與發展，在般若波羅蜜多之中看到反對那些被認為是某種阿毘達磨的發展及學者們的革新就並不顯得荒唐，這可能是想要回歸到一種感知到的對佛法與世界的更早的理解。

更為重要的卻是在大乘佛經自身中發現的一個傳統，這些經本的來源並非與可能在公元前五或六世紀的某個時候已經去世了的歷史上的佛陀相聯繫，而是與繼續存在於一個更高層面之上，即諸佛土或諸淨土之中的眾多佛陀之一的幻想經驗 (visionary experience) 以及靈感相聯繫 參 MacQueen 2005b: 327 頁以後; 1982: 55 頁以後)。就我的想法而言在《般舟三昧經》可以找到被特別生動闡釋的這種教義，這為理解至少一些大乘佛經的起源提供了一個有說服力的基礎。此經的核心信息是關於一種坐禪者憶念一位佛陀 (特別會提到無量壽佛) 的禪修實踐，在此過程中會觀想此佛在淨土之中由諸菩薩圍繞著宣講佛法。練習者需日夜不停地禪修七天左右。此後，並不奇怪可能他會在一個幻覺或夢境之中見到佛陀：

雖然還是處身於此一世界系統……那些菩薩看到佛陀和無量壽如來 (Tathāgata Amitāyus)，認為他們自己是在那個世界系統之中，並且也聽聞佛法。在聽聞這些佛法的宣說之後，他們記憶、掌握並保存那些佛法。他們尊敬、

敬畏、景仰、崇拜那位佛……無量壽佛。諸菩薩從三昧中現起，向他人詳細地解說了諸法，即如其所聽到的、憶持的和領悟的。⁷²

在此一定境之中有可能問佛問題，即“再者……那位菩薩的聽聞範圍也包括佛法中沒有宣說的，未被獲得過的，菩薩也得到了這些佛法；以三昧力，菩薩聽聞那些諸法。”⁷³ 因此我們這裡就有了一個大乘佛經來自天啟（revelatory）的理論，此一理論基於那位（或一位）佛在他的淨土之中教授佛法的教義（或此一理論可能對此一教義之起源有助益）。⁷⁴

最近何離異（2003：特別是頁 117-22）詳盡地陳述了禪定實踐的重要性。這些禪定修行明顯為不少早期大乘佛經產生背後的林居隱修僧人所從事，並且深入、持續又長期。他建議著手研究佛教經本（甚至包括哲學經本）應同時考慮他們的禪定背景。⁷⁵ 比如何離異就將注意力引到了早期以淨土為中心的諸部經典，比如《無量壽經》或

⁷² Harrison 1990: 33; 參 Harrison 1978: 43; 2005b 重印: 92. 見第 10 章以後，其中提到了一處中國的記錄，新的教義實際上是來自無量壽佛，是某人在般舟禪定見到了幻象，並將它傳到了人間。在中國發生的，也可能在印度發生過。

⁷³ 這是來自殘存的梵語《般舟三昧經》的殘片。見 Harrison 1978: 54; 2005b 重印: 104。

⁷⁴ 佛陀還在世的思想，雖然我認為在大乘佛教興起與發展之中很重要，但卻並沒有看上去那樣與主流佛教的修行（可能與教義相反）距離遙遠。紹本曾經舉出了廣泛的證據證明，從佛教的最初幾個世紀開始，人們就廣泛認為佛陀以某種方式還是存於他的佛塔舍利之中（見比如 Schopen 1997: 第 7 章，第 12 章；Schopen 2004a: 第 10 章）。John Strong (2002: 116-17) 曾經提到過比如上座部傳統之中的例子，其中佛陀的舍利奇跡般地“復活”並標誌著佛陀的再次存在。

⁷⁵ 關於禪定實踐與早期大乘佛教徒，特別是與《般若經》相關的，有一個有趣的進一步討論，可見 Deleau 2000。

《阿閼佛國經》(*Sukhāvātīvyūha Sūtra* 或 *Akṣobhyavyūha Sūtra*)，它們為專注的觀想 (concentrated visualization) 提供了處方，以觀想禪定者想要接觸，並“探訪”這個淨土中的佛，這樣就有效地在禪定者的心念中建立起了淨土，將日常生活中染污的世界替代或置換成了另一個“清淨世界”。⁷⁶ 這些經本並不祇是讀的，而仿佛是“表演”的樂譜。正是在這種密集禪定的現實轉換的背景中，我們纔能開始理解一部像《集一切福德三昧經》(*Sarvaṇṇasamuccayasamādhī Sūtra*) 這樣的經典，此經中說道諸菩薩發現了藏於山中、洞穴和樹中的“法藏” (treasures of the dharma)，並且告訴我們“無數以書形式的教法入其手中” (同上引：125)。⁷⁷ (譯者注：參羅什譯本《集一切福德三昧經》卷 2：“令諸山巖樹木林藪出諸法藏陀羅尼門，及諸經卷自來在手”，T 12，第 996 頁下欄第 19-20 行)。

還有其他大乘佛經，但並沒有提到書會出現在手中，或發現於洞中，或在一個幻像之中從一位佛陀那裡直接獲取教義，而是由諸神 (deity)、超自然物 (包括對一位林居禪修者而言並非是不合適的樹神) 來造訪隱居禪修者，並給他們重要的啟示。這些超自然物在佛教中自始至終都可以發現，其特點是經常夜晚造訪，常常是在黎明之前。他們的造訪和“訓誡” (admonishment) 通常傳統被視為正面，並且何離巽還指出，甚至主流佛教藏經之中也有同樣情況下由

⁷⁶ 這表明在禪定實踐，與後來對一位神祇的曼荼羅 (maṇḍala) 的禪定建構相關的怛特羅實踐之間，可能存在聯繫。在一篇最近的文章之中，葛汀 (Rupert Gettin 2006) 認為在佛教中，禪定觀想另外一個世界可能在主流佛教之中，甚至在大乘佛教興起之前，都比我們曾經以為的更為常見。對印度的怛特羅思想的不錯的首篇概論，見 Tribe 的研究，收於 Williams with Tribe 2000: 第 7 章。

⁷⁷ 何離巽曾指出，這與晚得多的西藏傳統的“伏藏”有明顯的聯繫。也要注意在所有這些之中，“書寫”影響的中心性。

諸神宣出的教義，並且被接受為真正的“佛語”。

恰在黎明之前為諸神所造訪這表明夢境的啟示性意義(revelatory significance)。⁷⁸ 何離巽指出主流佛教資料顯示對夢境練習(dream practice)，或夢境的精神意義以及其解釋沒有多少興趣。大乘的情況非常不同，何離巽將注意力引到了一部對夢境有特別興趣的早期大乘經(撰成時間早於第三世紀下半葉之前)《聖說夢經》(*Āryasvapnanirdeśa*，譯者注：此為梵語直譯，漢譯本為《菩薩說夢經》，後編入《大寶積經》第四會《淨居天子會》)。這部經列出並解釋了108種夢兆。其中絕大多數都是佛教的宗教人物和行為(Harrison 2003: 136-7)：

在這些夢當中我們發現列有夢境如後，聽聞傳授之佛法(第22，譯者注：何離巽此書與漢譯本本身有歧義，故而我全部列出漢譯對應以供對照，此漢譯對應為“復次自夢聞未曾聞法”)、夢見迄今為止未知的諸法師

⁷⁸ 在《護國長者所問經》的一個本生譚類故事中，神祇在中夜時分訓誡主人公(Ensink 1952: 35-6, 42, 44 頁以後, 56)。再次正如何離巽所指出的(Harrison 2003: 135)，我們發現有一個晚得多的西藏版的東西可能與此有著某些類似之處——就是來自最有名的“那羅巴六瑜伽”之中所謂的“夢瑜伽”。對佛教中的夢作的簡短研究，見Mayer 2004，其中包括來自從斷代於大約中期大乘時期(公元2世紀)《毘婆沙》的，對不同類型的夢作的有趣的分類。關於夢以及夢在現代斯里蘭卡的林住隱修僧人之中的重要性的研究，包括被認為是有神祇造訪與傳授的例證，見Carrithers 1983: 86-9, 182-3, 185 以後。對大乘佛教之夢最為深入的討論是Tanabe 1992，這是基於傑出的日本僧人明惠上人(Myōe Shōnin 1173-1232，見後第10章)的夢境日記，而對他生平特別是幻象與夢境所作的引人入勝的研究。明惠當然是生活在一個令人驚歎的幻想世界之中。他積極地尋求幻象與有意義的夢境，他的精神生活與大乘佛教道路的理解與它們緊密地聯繫在了一起。並不奇怪，明惠的思想本體論理解，就是基於其“現實”概念的流動性，基於其對夢想世界與幻象體驗之間缺乏基本的區分。

(dharmabhāṅga-bhikṣu 第 24, 譯者注: 漢譯對應為“又見未曾見法師”)、看到佛陀傳授佛法(第 29, 譯者注: 漢譯對應為“復次夢見如來轉法輪”)、收到一本書(第 56, 譯者注: 漢譯對應為“復次自夢得經”)、……聽到了一個法藏的名字(第 63, 譯者注: 漢譯對應為“復次自夢聞法藏聲”)、聽到另一個世界中的如來[佛]的名字(第 64, 譯者注: 漢譯對應為“復次自夢聞他方世界如來名”)、以及聽到另一個世界中的菩薩名某某……一個人還能夢到他坐在法座上說法(第 25, 漢譯對應為“復次自夢坐法座為他說法”)……獲得靈感(pratibhāna, 譯者注: 直譯為“辯才”)得以產出佛經(第 62, 譯者注: 漢譯對應為“復次自夢夢中得經說”)、或向一大群人傳授佛法(第 95, 譯者注: 漢譯對應“復次自夢為多人說法”, 以上參《大寶積經》卷 15, T 11, 第 81 頁中欄第 3 行 - 下欄第 28 行)。

何離巽認為當佛教徒花費大量他們醒著的時間背誦經本時, 他們夢中也是如此, 可能就並不奇怪了, 在夢中的創造性背景之中, 他們就開始認為他們得到了新的啟示。何離巽總結道 (2003 :142) :

那麼我這裡想指出的就是在林居環境中禪定與文本傳播之間的聚焦 (convergence), 再加上一種技術上的發展, 即書寫的出現激勵了一種全新的創造力的迸發。在這裡真實世界的特殊環境, 加之以深度禪定或夢境中的幻象, 將一貫的口傳傳統 (oral tradition) 轉型為一種全新類型的佛教。其產生的啟示其實並不全然陌生, 但卻被背景和傳統等條件所深深限定。雖然這些新的經典被人作為浪漫的捏造 (fabrication) 而加以摒棄……或者甚至可惡地

激起了其反對者們的荒謬之詞……它們事實上創造性地重塑了，在更為廣大的社群之中早已被接受為真正佛語 (buddhavacana) 的材料。⁷⁹

但在離開此一課題之前，讓我們注意大乘傳統自身對大乘佛經合理化的一個內在理由，此理由與啟示的理論不同卻並不一定對立。這是寂天 (Śāntideva) 在他的《學處要集》(Śikṣāsamuccaya, 譯者注：漢譯即《大乘集菩薩學論》T 1636, 誤題為法稱所造) 中引用的一部佛經 (公元 8 世紀)：

通過四種因素所得即是一個靈感的諸佛之語。是哪四種？(1)……即靈感之語是與真理相應，而非是與非真理 (相應)；(2) 它與佛法相應，而非與非佛法 (相應)；(3) 它減少道德污點 (kleśa, 譯者注：即染污、煩惱)，而非增加；(4) 它顯示涅槃讓人讚美的特點，而非輪回轉世 (saṃsāra) 的。(Śāntideva 1961: 12)

此經解釋如果一段話有此四個特點，則良家善男信女 (用來

⁷⁹ 在一本有影響的著作之中，Brian Stock (1983: 特別是第 2 章) 曾談到了歐洲中世紀的“經本共同體”(textual communities)，之所以得以實現是在某種意義由於宗教由口頭為主轉向使用書寫材料。這些經本共同體 (因此也反映了教育水平與識字率的變化) 可能是異端 (heterodoxy) 的產物，有時也可能會催生異端並使之得以穩固存在。這些共同體的特點就是它們是以有超凡魅力的 (charismatic) 個人 (書的守護者以及經本共同體的導師) 為中心，這些個人曾經有過幻象或有幻象的夢境，而這可能是異端的源頭。就跨文化而言，如果視大乘佛教為一組非常成功的佛教“異端邪說”(heresy) 可能會饒有趣味。佛教與歐洲中世紀的基督教之間的相似之處——以及不同之處，特別是 大乘佛教的“異端邪說”在佛教之中最終繁榮興盛而非是被鎮壓了下來——可能需要更深入的研究。

對大乘佛經聽眾的一個表達)就能構成“佛陀”的概念,並且聽到的即如同佛法。為什麼呢?“世間一切好語(subhāṣita)皆是佛語(budhabhāṣita)”。

這種對什麼算作是佛語的明顯開明態度,可以追溯到巴利藏經之中。對好語皆為佛語的斷言,也可以在巴利《優多羅經》(*Uttaravipatti Sutta*)(參阿育王的“世尊佛陀所說皆是好語”)。但這裡卻有一定的模糊性(ambiguity):

這可以意味著在佛教傳統中所有的好語皆來自佛陀,但它同樣也意味著佛語被重新定義為“一切好語”,而不是意為真正喬達摩的言語。(MacQueen 2005a: 323; 1981: 314)

但在巴利藏經之中別的地方,佛法也被有效地定義為任何導向解脫的教義。⁸⁰當然說一切好語皆是佛語並沒有確切地解釋什麼纔算是好語。說它導向涅槃也還不夠,因為對什麼程序與實踐會導向彼處仍有異見。甚至在主流佛教諸傳統之中,對什麼算是真的聖典經本(scriptural text)的標準材料,《大說經》(*Mahāpadeśa Sūtra*)裡,也對一個有爭議的案例的檢視沒有多少實際的幫助。我們上面已經看到,此經推薦不要依靠一個人或如此一些人的權威,而是要檢查那個新經典與真的佛經以及毘奈耶集成的一致性(coherence)。⁸¹

⁸⁰ 這既收於律藏中的《小品》(*Cullavagga*)也存於《增支部尼柯耶》(*Anguttara Nikāya*)之中。引自比如 Nattier (1992: 218–19)。

⁸¹ 依照梵語本,也不能與萬物的本性(dharmatā,譯者:即“法性”)相違(Lamotte 1983/4: 9頁以後;2005b 重印:194頁以後)。

但我們也已經看見了，藏經在佛陀滅度後的世紀之中，並不是處於一個穩定的狀態，它既非清楚亦非確定。但可能總體框架依然在那兒，大乘即可以利用、發展並系統化此一框架，並在精神有效性 (spiritual efficacy) 的基礎上加以革新。

大乘遵循了佛陀的斷言，即在佛陀滅度之後，佛法將指導其追隨者，並強調佛陀曾認為任何導向證悟者，即任何在精神上有助益的都是佛法。什麼是對精神有助益則隨人物、時間和地點而變動很大。隨著時間、地點和人物的變動，於是某種程度上一些革新就變得難以避免。唯一的問題就是對那種革新加以合理化。若干大乘經典可能確實在開始流通時並沒有歸名為佛陀自己，或者確實當作佛經來加以演說。更確切地說是被當作其他人的論著，這些有名的個人也被當作大師，其教法或傳承譜系在追尋證悟之道上特別有效。隨著時間的推移（也可能是因為這些著作被人發現具有日漸增長的價值與聲望），他們經歷了一個“佛經化”(sūtrafication)的過程。這包括向它們注入能使它們獲得最高聲望，並被列為“佛語”的文本元素。通常那就意味著或者直接將教義歸名為佛陀，或者在一部佛經的背景中明確地加上佛陀的印可(endorsement)。⁸²

在某種程度上，從另一個角度來看，可以這樣說對主流佛教諸傳統反對大乘認為它不是佛語其實沒有抓住問題的要點。真實的歷史上的佛陀，其重要性降低了，而代之以，首先他表明的原則與他涅槃之後，他所闡明的指導方針；其次，隨著時間的推移，有（一位）可供持續觀想的佛，也變得越來越重要了。這位佛同在此世歷史上展開的釋迦牟尼佛並不相同，並在精神還要更加精純。根據第二點，

⁸² 這個過程真實發生的證據，見 Nattier 2003a: 11-13, 注 3。

在一些情況下訴諸歷史上的佛陀，就會被認為是在訴諸於某種意義上低等的某物。

現在讓我簡單總結一下前面討論的方向。從大約公元前一世紀開始，佛教內部就開始出現了一種自稱是佛陀自己所說的新文獻。這種文獻並不是一個有組織或整體單一的運動的產物，而似乎恰好是在佛教諸傳統的內部形成。此種文獻之中有很多是關於佛陀及其對萬物洞察的至高無上 (supremacy)，並力倡誓願獲得無上佛果的菩薩道，此菩薩道即是一條由所有可以追隨的人來追隨的，高尚而又更高級的道路。至於對致力佛果，經常說這不僅是為了踐行者自己，而是為了所有眾生的利益。這些佛經的造出，至少有一部分似乎與森林隱修僧人的活動有某種關聯。接受這種新興文獻的僧、尼以及可能還有一小部分在家踐行者，可能組成了一系列的大乘或者菩薩類集團，這此集團可能即是基於不同的佛經以及伴隨這些佛經的實踐行為。看起來在一段時間內它們之間並沒有或者沒有直接並經常的聯繫，並且它們之間有多少共同之處至今還並不清楚。在若干情況中，大乘信徒可能會覺得他們與一位佛，或者可能是與其他一些超自然的來源之間有直接的聯繫。這些來源在禪定的幻象或在夢中激發了他們的靈感。有時他們聲稱具體表現在經本之中的佛法本身，即是佛身，是佛陀的法體 (Dharma-body)，比在佛塔 (stūpa) 之中發現並崇拜的那些還要更為殊勝。我們的早期大乘行者 (Mahāyanist) 可能當然地認為他們自己是抵禦道德與精神滑坡的堡壘。有證據顯示無論是在既有的寺院或者在森林隱修之中，這些狂熱者 (enthusiast) 在印度佛教之中祇是少數派。似乎又過了好多個世紀，大乘的追隨者們纔開始在日常生活之中認定，他們自己在佛教內是完整意義上的一個獨特的集團。不過，並不清楚在

此期間就總體而言，他們在公共（即反對集體崇拜或個人）行為上與非大乘踐行者之間有多大的區別。隨著時間的推移，大乘信徒越來越清楚地將其志向定名為“大乘”，即一個更高級的方式。最後在文獻中，開始對那些沒有注意或者沒有恰當理解大乘信息的人顯示更大的敵意。同時特別是，對那些沒能欣賞並自己沒能選擇大乘之人的敵意也日增，認為他們固守著的，是一個我們現在所說的“下劣乘”，也就是小乘（Hīnayāna）。最終從歷史來看，從其誕生始經歷了相當長時間之後，我們開始發現有寺院從屬於一個有自我意識的“大乘”，可能即是從此時開始，更加公開的崇拜活動，比如開始發生公開的對諸佛與諸大菩薩的禮敬。由此我們發現公元七世紀中國朝聖者觀察到（上引），大乘信徒是那些崇拜諸菩薩的人。即使如此，似乎玄奘（600-664）在其訪問印度時碰到的僧人中，大乘信徒仍少於百分之五十。

以此為引言，讓我們現在開始查看佛經本身。