

對比、詮釋與典範轉移(1)： 兩種佛教典範下的郁伽長者

南華大學宗教學研究所助理教授 呂凱文

提要

儘管初期佛教的開展以人類歷史的釋迦牟尼為中心，但是聲聞弟子集結的三藏聖典暨聲聞典範阿羅漢，與後起的大乘佛教的三藏聖典暨菩薩典範卻存在相當程度差異。鑑於前後兩種傳統的三藏聖典暨宗教典範存在著不可共量性，因而在當代學術研究意義的歷史學嚴格觀點下，後起的大乘佛教起源等問題頗受爭議。其中，部份學者指出，大乘佛教的興起與部派佛教的出家僧伽沒有直接關係，反而與在家佛教徒的宗教解釋運動相關。儘管學界對該類論點褒貶不一，但是它也提示一種解讀與觀看大乘佛教起源的重要觀點，亦即從在家佛教徒的角度理解。

順此理解角度的啟發，本文擬以「對比」模式，透過詮釋學觀點與意趣，烘托初期佛教與大乘佛教兩種佛教典範的聖典，如何透過同一位在家佛教徒，建構各自宗教傳統的特定人格生命典範。本文藉此人物出場的語境脈絡之對比，突顯兩種佛教典範之敘事內容的同一性與差異性，進而析論前後兩種佛教典範轉移之際的變遷軌跡，審視大乘佛教起源說的詮釋學問題。此外，本文

對於前後兩種佛教典範轉移所涉及的「詮釋衝突」問題，亦嘗試另闢「新徑」重新審思與解讀。

關鍵詞： 1. 大乘佛教起源 2. 佛教詮釋學 3. 初期佛教
4. 典範轉移 5. 郁伽長者

目次：

- 1.前言：問題意識與研究策略
- 2.初期佛教聖典裡的郁伽長者：阿羅漢典範的嚮往者
- 3.大乘佛教聖典裡的郁伽長者：菩薩典範的嚮往者
- 4.對比、詮釋與典範轉移
- 5.結論

1. 前言：問題意識與研究策略

1.1 本文問題意識

學界大致將西元前一世紀左右興起的大乘佛教解讀為一種「新佛教」運動，這種運動的目的在於批判與超越部派佛教的形式化與學問化，試圖復歸佛陀本懷。¹然而，這種「新佛教」運動不僅蔑稱「舊佛教」²為聲聞佛教或小乘佛教，同時也創作獨

¹ 這個觀點請參見水野弘元，《仏教要語の基礎知識》（東京：春秋社，1972），頁 42。此外，已逝的當代著名國際佛學者狄雍（De Jong）認為大乘佛教興起後，一種完全異於人類歷史那位釋迦牟尼佛之教導的「全新發展」（entirely new developments）變得更為明顯。請參見 J. W. De Jong, “The Beginnings of Buddhism”, *Eastern Buddhism*. Vol. XXVI. No.2. Autumn, 1993. p.25. 又，Ninian Smart 亦指出大乘佛教在倫理、儀式和哲學等三個方面，與既有佛教之間有著「根本性的改變」。請參見，Ninian Smart 著，《劍橋世界宗教》（台北：商周出版社，2004），頁 82。

² 本文所謂的「舊佛教」，即是菩薩乘或大乘佛教廣義上批判的聲聞佛教、小乘佛教。「聲聞」（Sāvaka）該詞可見於古印度沙門集團的傳統，初期佛教聖典亦常見佛教或者那教皆使用這個詞彙；聲聞一詞的原始意涵相當清晰明瞭，凡是聽聞老師教導而學習的弟子，皆可稱為聲聞。相較於晚起的菩薩思想以成為「（人天）師」（即佛陀）的崇高理想自居，「聲聞佛教」則純粹是一種「弟子佛教」——佛弟子忠實於佛陀之教導。相對於「大乘」（Mahāyāna），「小乘」（Hīnayāna）的‘Hīnā’一詞則帶有強烈貶抑的「卑、劣、低、俗」等意；該詞純粹是大乘佛教對舊佛教的貶抑，從未見過初期佛教使用過「小乘」詞彙，即使是像《瑜伽師地論》這部共構於聲聞乘佛教而傾向於菩薩乘思想的論書，亦未見到「小乘」

特的大乘佛教經典，與傳承自初期佛教的「舊佛教」三藏聖典相異。

問題在於，這些大乘經典從未見於早期結集的傳說中，忽然廣泛流傳出來，無從得知真實作者與來源，這是不能無疑的。大乘經典來歷不明的問題，也引起「大乘非佛說」的論爭。³從史實探求的角度出發，大乘經典在哪裡結集？由誰傳承而來？這些始終是難解的謎題。但是，相對於大乘佛教所批判的「舊佛教」，其傳承的佛教聖典集成史，卻可從各部派傳承三藏聖典的記載裡清楚掌握。⁴其中，佛陀的教法被集結為《經藏》，教團的生活規範被編輯為《律藏》，各部派的哲學討論被整理為《論藏》。《經藏》與《律藏》是從初期佛教時代傳承而來，儘管裡面可見到不同部派的特徵，但是諸部派之間共通一致處眾多。整體而言，這部份與「釋尊在世時期的佛法實態」最為具有親緣性，學界大致同意視為初期佛教的聖典。⁵相較之下，「新佛

一詞。事實上，佛教思想史發展中，晚起創作的佛教經典，如何將中立價值的「聲聞」改寫成具有強烈價值貶抑的「小乘」的稱謂，這一段佛教知識系譜學的考察，頗值得智者深究。

³ 釋印順，《初期大乘佛教之起源與開展》（台北：正聞出版社，1999），頁 1-21；平川彰，《初期大乘佛教の研究》（I）（東京：春秋社，1997），頁 10-11；佐佐木閑，《インド仏教變移論：なぜ仏教は多様化したのか》（東京：大藏出版社，2000），頁 307-309。

⁴ 釋印順，《原始佛教聖典集成史》（台北：正聞出版社，1994 年）。

⁵ 釋印順，《雜阿含經論會編》（台北：正聞出版社，1994 年）。參見該書序，頁 1。

教」的大乘經典來歷不明，「舊佛教」三藏經典反而具有歷史的可信度。

大乘佛教當然不能同意自身的宗教傳統與歷史佛陀之間沒有關係，但是如何在法源上與本質上將彼此連結與接軌，這是一個相當有意思的問題。在此情況下，既要合理化自身法源的根據，又要面對舊佛教勢力的挑戰，某種宣教的詮釋策略運用也就有著必要性。於是，大乘思想家如同佛世時代的聲聞弟子將佛教法源築基於釋迦牟尼佛⁶，亦以「佛說」之名證成大乘佛教三藏聖典的合法，區隔自身於舊佛教三藏聖典外，也築基自身法源於理想的佛陀觀上。不過，這種機械式的「佛說」公式套用，雖然產生相當程度的說服效應，但是問題並未獲得根本解決。

「大乘非佛說」論爭的焦點，也在於新舊兩種佛教典範的明顯差異⁷，這些差異導致彼此宗教典範的「不可共量性」(incommensurability)⁸——即兩者皆有各自獨立的經、律、論三

⁶ 例如「尊者阿那律陀白世尊曰：『世尊為法本，世尊為法主，法由世尊，唯願說之，我等聞已，得廣知義。』」(T1, p.544.3)。此外亦請參見 T1, p.555.1；T1, p.580.1。

⁷ 水野弘元曾指出聲聞乘(阿毘達磨佛教)與菩薩乘(初期大乘佛教)的六個相異處，可作為參考。其中與本文議題相關者，分別為第一項與第六項：相對於前者的聲聞思想以成就阿羅漢為目的，後者的菩薩思想以成就佛果為目的；相對於前者為出家佛教，後者為在家佛教。請參見水野弘元，〈大乘經典の性格〉《大乘仏教の成立史の研究》(宮本正尊編)，頁 262。

⁸ 此處的「不可共量性」詞彙，借用自 T. Kuhn《科學革命的結構》(台北：遠流出版社，1989)一書，但是兩者內容指涉略有不同。本文以

藏，但是彼此對於佛教生命人格典範的解釋卻無法共量。申言之，聲聞弟子依止佛陀教導，以阿羅漢漏盡解脫的苦滅道為完美的生命人格典範；聲聞弟子以「現法涅槃」作為宗教志趣，即使是證得預流果的聲聞乘初果聖者，最多七次往返人天，必然決定入涅槃流而不受後有。至於，大乘佛教發揮佛陀的理想教導，以菩薩留惑潤生的菩提道為完美的生命人格典範，不僅視聲聞乘的阿羅漢聖者為「焦芽敗種」，更強烈批判聲聞乘「現法涅槃」的解脫志趣為「小乘」，主張「迴小向大」，同時為上求佛道下化眾生，從事菩薩道的利他實踐，誓願三大阿僧祇劫常住生死輪迴，不取證涅槃。職是之故，大乘佛教關於宗教救度理念的差異，加深兩種佛教典範在解脫觀點的緊張關係。

正是如此，兩種傳統的佛教聖典，先後在相同佛陀名相下，建構與展開兩種生命人格宗教典範，強烈鮮明對比下，幾個與佛教理解理論或佛教詮釋學相關的問題，也就值得深入探究。這些問題彼此相涉相繫，若依內外、先後與層次，或許可如下鋪陳：首先，後起的大乘佛教為何解構既有佛教典範，進而重構新的佛教典範？其次，後起的大乘佛教，如何透過新起佛教聖典之敘事內容與語境脈絡，改寫既有佛教聖典承載的典範意義？最後，前後兩種典範是否真的存在著不可共量性而無法等量齊觀呢？由於這個對於學術研究與佛教信仰絕對是倍受關注且永不退時的老問題，也應該在本文一併提及與說明。

「不可共量性」，指涉聲聞乘佛教與菩薩乘佛教兩者依據的「佛教生命人格典範」的差異性。

首先，第一個問題的完整處理，不僅涉及大乘佛教如何價值評估既有佛教思想，同時也涉及大乘佛教興起的內在動機與外緣誘因，暨當時宗教際共有思想、社會、經濟環境的「理想宗教型態期待」之整體探討。然而，若就佛教的詮釋學觀點，問題重點則是指出，主導大乘佛教〔解構舊佛教理想典範〕的「前理解」(pre-understanding)結構是什麼，及大乘佛教為何對於舊佛教思想採取「遠離」(distanciation)與「挪為己用」(appropriation)的辯證策略，證成自身的佛教典範超克聲聞弟子的佛教典範，同時不離佛陀教導的本懷。⁹

其次，就第二個問題而言，經典文獻過去一直被視為是一種無聲的神聖語言，雖然它從概念的形到整個文字的固定與確鑿，演變歷程的「痕跡」已微乎其微，但還是有幸可以辨識出來。特別是，將分屬不同思想典範卻又共用相同敘事資源（包括特定人、事、時、地、物等）的文獻資料群加以對比，即可從中大體定位整個詮釋歷程演變的痕跡。再者，既有的宗教思想之缺陷，是最容易被後起者從另一種觀點照見，甚至批判或否定，但是前後兩者之間的聯繫和連續性也是存在，甚至後起者往往也會

⁹ 這兩個概念援用自 Paul Ricoeur, *A Ricoeur Reader: Reflection and Imagination* (Harvester Wheatsheaf, 1991), p.86-98. Paul Ricoeur, *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of meaning* (The Texas Christian University Press, 1976), p.43-44.; 亦請參見呂凱文，〈梵思想佛格義：佛教的詮釋學問題初探〉《揭諦》第 7 期（嘉義：南華大學哲學系出版，2004 年 7 月），頁 1-36。

充份透過與援用此聯繫與連繫性，證成自身立於傳統之根源的合法性地位。這種情況下，既有佛教聖典集結過程所載有的敘事資源，如何被大乘佛教聖典的作者「挪為己用」，適度改寫成屬於自身宗教思想典範的文本，進而「遠離」與區隔於既有佛教的舊典範外，並證成新佛教的新典範，箇中細節值得吟味與剖述。這部份探討與大乘佛教聖典之文本實踐的技藝與「聖典編輯者之詮釋性」相關。

最後，就第三個問題而言，儘管初期佛教聖典的極少處已出現菩薩名相，但是菩薩典範至始至終都不是佛陀一代教法的重點與實際典範；發展中的菩薩思想經過部派佛教時期，直到離佛世五、六百年的初期的大乘佛教，才逐漸完整托出具體宗教典範與修行道次第。然而值得注意的是，這幾個佛教思想發展階段裡，佛教的「他者」——即佛教批判的對象，也略有變動。申言之，初期佛教聖典，以印度主流婆羅門教和沙門集團的六師外道為主，對象是佛教外部的他者；至於部派佛教論典，除了自家各部派教理哲學的辨析外，也逐漸轉移至勝論、數論、明論、順世間論、離繫論等外道¹⁰，對象是佛教內部與外部的他者；至於初期大乘佛教經論裡的主要批判對象，反而轉向內部的他者——即聲聞乘〔獨覺〕等，不僅批判的強度更甚於對外道的批判，甚至將聲聞經典妖魔化而喻為「魔事魔罪」，可見其時宗教競爭相當激烈。¹¹ 特就菩薩與聲聞兩種佛教典範之間的裂峙而言，實為詮釋

¹⁰ T27, p.885.2。

¹¹ 例如《摩訶般若波羅蜜》卷 4〈幻學品〉與《大智度論》卷 44〈幻人無

學所謂的「詮釋衝突」引起，歷來佛教學界亦不乏嘗試對此裂峙進行「共貫」或「接榫」的努力。

1.2 本文研究策略

鑑於前後兩種傳統的三藏聖典暨宗教典範，似乎存在著不可共量性，因而在當代學術研究意義的歷史學嚴格觀點下，後起的大乘佛教是否為佛說，與大乘佛教起源等問題，曾經頗受爭議。就理想的宗教人格典範而言，菩薩典範若是完全建立在出家聲聞典範的基礎上，自然不會有菩薩乘與出家聲聞乘存在著差別與優劣的激爭。在此思考下，菩薩典範的建立必然是「另覓他徑」。其中，平川彰等學者的研究指出，有別於初期佛教以出家僧伽的教導為重心，大乘佛教則與在家佛教徒的宗教解釋運動相關。儘管學界對該類論點褒貶不一，但是它也提示一種解讀與觀看大乘

作品》皆提到：「惡魔復作佛形象，到菩薩所為說聲聞經。」(T8, p.241.1-241.2; T25, p.378.3) 這種「聲聞經是魔說」的觀點，不僅見於初期大乘經論中，亦普遍見於晚起的大乘經論。這種魔事的討論，散見於《大法鼓經》、《佛說廣博嚴淨不退轉輪經》、《不退轉法輪經》、《華嚴經》、《大薩遮尼乾子所說經》、《大寶積經》、《佛說如來不思議經祕密大乘經》、《佛說大乘菩薩正法經》、《父子合集經》、《文殊師利所說不可思議佛境界經》、《摩訶摩耶經》、《涅槃經》、《勝鬘經》等，甚至廣為中國流傳的《楞嚴經》也將「定性聲聞」視為魔境而徹底揚棄，可見大乘對於既有聲聞佛教批判之劇烈。此中內蘊的詮釋機制與宗教權力的關係，的確值得智者深探與發掘。

佛教起源的重要觀點，亦即從在家佛教的角度理解。¹² 特別是對於初期佛教以來優秀的在家佛教徒典範，與初期大乘佛教所形構的菩薩典範，後者與前者之間如何存在著典範轉構或轉移的關係與痕跡，要加以重視與審理。

礙於篇幅限制，本文自然無法承載前述三大問題的縝密處理，寧可僅視之為這篇文章寫作大方向的提示，順此理解角度的啟發，嘗試以「對比」模式，透過詮釋學觀點與意趣，烘托初期佛教與大乘佛教兩種佛教典範各自的聖典，如何透過同一位在家佛教徒，建構各自宗教傳統的特定人格生命典範。本文無意對於大乘佛教是否為佛說的問題加以證真或證偽，事實上這問題依照所藉真理理論之哲學定義的內涵與層度不同，也有著多樣的理理解，並終將以無定論收場。本文僅是擬藉由兩種佛教典範裡，同一人物出場的語境脈絡之對比，突顯彼此敘事內容的同一性與差

¹² 平川彰於《初期大乘佛教の研究》(I) (東京：春秋社，1997)，的序論(頁 25-73)裡，透過綿密的考證，否定大乘佛教與大眾部等部派佛教的直接關係，他認大乘佛教並不是興起於部派僧團的出家眾，而是興起於以佛塔信仰為中心的在家佛教徒團體。由於平川彰這種觀點與歷來學界視大乘佛教與部派佛教存在直接關係的觀點出入甚大，近年來學界對於平川彰這種觀點提出質疑者亦不在少數。這些質疑者的論文資料為數甚多，請特別參見依佐佐木閑，《インド仏教変移論：なぜ仏教は多様化したのか》(東京：大藏出版社，2000)，頁 400，註腳(6)。印順亦曾檢討該議題，以「佛弟子對佛陀的永恒懷念說」作為大乘佛教起源的根本原因，請參見釋印順，《初期大乘佛教之起源與開展》(台北：正聞出版社，1999)，頁 11。

異性，進而清楚析論前後兩種佛教典範轉移之際的變遷軌跡，審視大乘佛教在家佛教起源說的詮釋學問題。

至於隨後具體的寫作策略嘗試如下：首先，於初期佛教與大乘佛教聖典，雙方共有的「人、事、時、地、物」等「敘事資源」裡，特就人物的取材上，選定與介紹一位共有的且具重要性的在家佛教徒，略分析其背景與重要性。其次，還原兩種聖典的語境脈絡，解讀兩種聖典如何藉由同一位在家佛教徒，建構各自特定的人格生命典範。依此「對比」進而「詮釋」，析論大乘佛教聖典的編輯者，如何藉由共有的敘事資源，改寫既有佛教聖典的敘事脈絡，建構菩薩典範的法源性、正當性與意義世界，並促使既有佛教的宗教典範，從本質上遂行轉移。最後，這場既存於歷史裡，前後兩種佛教典範轉移所涉及的「詮釋衝突」問題，本文亦嘗試另闢新徑，重新審思與解決。

1.3 本文出場人物選取之說明

至於，本文最為關鍵的出場人物，將由佛陀最為讚歎的一位在家優婆塞——郁伽長者擔綱演出。以巴利語 *Ugga* 或梵語 *Ugra* 為名的人物¹³，佛教聖典裡最常稱為郁伽，但有時也稱為郁迦、優迦、鬱伽或郁瞿婁，再加上身份的稱謂，或稱郁伽長者（*Ugga seṭṭhin*）或稱為郁伽居士（*Ugga gahapati*）。巴利語的 *seṭṭhin* 或

¹³ *Pāli Proper Names I*. p.332-336. G.P. Malalasekera, *Dictionary of Pāli Proper Names*, New Delhi, Munshiram Manoharlal Publishers, 1983.

gahapati 有時亦為家主、居士之意。就佛陀時代而言，當時印度豪族與富商大賈，凡積財鉅萬者，往往被稱為長者。¹⁴這一類人在古印度社會中，不屬於傳統宗教人士——婆羅門種，亦不屬於軍政人士——刹帝利種，他們是農工商階層——吠舍種，也就是平民階級。但是隨著農工商業的發達，這些平民階級因生產運輸銷售而發達致富，成為地方或同業中的意見領袖。至於本文出場人物，相傳也曾運用海上船舶從事商業貨運交易活動，這與吠舍種姓的職業相仿。為方便起見，本文順著漢譯的語用習慣，概稱為郁伽長者。

就大乘佛教起源的詮釋學考察而言，郁伽長者的重要地位在於，他是既存於佛陀時代的真實人物，不僅行誼與事蹟於初期佛教的經律論三藏中可尋，同時更是大乘佛教聖典編輯者用來促成佛陀演說菩薩典範的理想人物。由於兩種佛教聖典共構於郁伽長者的敘事資源上，分別發展特定的宗教生命的人格典範，兩者的鮮明對比，自然會呈顯兩種佛教典範內蘊於詮釋學意涵的引力與張力。藉此詮釋學意涵內蘊的引力與張力，也較能管窺後起大乘聖典如何運用既有佛教的敘事資源，從在家佛教徒典範過渡到菩薩典範，將既有舊佛教的聲聞典範合理轉移的文本實踐策略。

此外，郁伽長者當然不似大乘行者所熟知的《維摩詰經》維摩詰居士，後者並非既存於歷史的實際人物，不僅初期佛教經典未出現與維摩詰居士相對應的重要人名，亦未見其實際活動於初

¹⁴ 如《翻譯名集》長者篇第十八：「西土之豪族也，富商大賈，積財鉅萬，咸稱長者」。T54 p.1083.2。

期佛教聖典的典據中，相對地也就缺乏與初期佛教聖典共用的敘事資源。若將之運用於兩種佛教典範聖典之語境脈絡的對比，在最大公約數——即既存於或共構於初期佛教聖典與大乘佛教聖典——之闕如下，難以清楚審度大乘經典如何運用既有舊佛教人物的敘事元素進行宗教典範轉移的痕跡。這也是本文在眾多人物裡選取郁伽長者擔任主角的原因。

再者，維摩詰居士的行事風格與佛世時代佛教居士禮敬出家僧伽的形象迥異，這樣的人物多少近似於與介於大乘佛教既已優位時代的主觀理想與想像虛構之間，從而該經成立時期應屬晚出。相對地，大乘的《郁伽長者經》儘管強調大乘行，但是對於既有聲聞乘佛教的僧伽，尚存有身為佛弟子的皈依與敬意。如《郁迦羅越問菩薩行經》：「云何歸命於僧？居家菩薩，若見須陀洹、斯陀含、阿那含、阿羅漢、辟支佛，若弟子若凡人。皆當敬侍，瞻待如禮，卑順遜言，不為狐疑，宗奉供養，承正行之眾。每心念言：『我得無上正真之道最正覺時，當為諸天人民一切成弟子眾，當為說法有恭敬意不為輕慢。』是為歸命於僧。」¹⁵

¹⁵若將之與《維摩詰經》裡十大聲聞聖弟子等人的窘困問難形象相對比，《郁迦羅越問菩薩行經》的在家菩薩顯然更貼近佛世時代梵行精進的居士溫和形象，從而或可推得該經的編成當處於初期大乘佛教興起的磨合期，正值菩薩典範從梵行精進的在家居士的形象轉構中，處於「過渡的灰階典範狀態」（paradigm in shadow）——既尚未完全發揮菩薩典範的優位，又尊重與牽就舊

¹⁵ T12, p.23.3。

佛教典範的形式，卻也不至於毫無改革的著力點。但是它不同於般若經系經典從理論的般若空性觀點為初期大乘佛教立論，而是從大乘菩薩之理想宗教生活之確立前提立論，這可見即使是當時形構中的菩薩道，也有著實際宗教生活指導的需求，才有這部經典的創作。

正是如此，鑑於前述考量與寫作策略的運用，這篇文章選取郁伽長者為出場人物，鏡映這場佛教新舊典範轉移的詮釋學底蘊與意趣。以下展開本文討論。

2. 初期佛教聖典裡的郁伽長者：阿羅漢典範的嚮往者

2.1 郁伽長者的故鄉

關於郁伽長者的故鄉，初期佛教聖典呈現兩種說法。一般被傳載為位於毘舍離（Vesāli）。如《中阿含·38經》與《中阿含·39經》兩部以郁伽為名的經文，暨巴利對照經《A 8:21》，皆提到他的故鄉是在毘舍離。至於，《A 8:22》雖然也以郁伽長者為主角，但是他的故鄉是位於跋耆國的象村（Vajji Hatthigāma），與前三經所說地點略有出入。就表面上看來，由於地名有兩處，所以郁伽長者似乎有兩位，因而學界整理與郁伽長者相關文獻時，也經常依照前述地名的差異，各以跋耆國象村

的郁伽長者與毘舍離的郁伽長者，分別對待說明。¹⁶就此看來，前述諸經的郁伽長者豈是同名的兩個人嗎？不免會有這般疑問。

但是綜觀《A 8:22》的敘事重點與情節，與《A 8:21》等並無二致，皆是佛陀讚歎郁伽長者成就八種稀有未曾有之法（*aṭṭha acchariyā abbhūtā dhammā*），甚至連擁有四位妻子的細節都雷同。而《相應部》的《S 35:124》與《S 35:125》兩經的主角郁伽長者，也是分別住在毘舍離與跋耆，並且兩部經文提到他向佛陀請教甚深法義，全文內容完全一致。為了避免混淆而影響隨後的討論，在此有必要對此問題解決。

實際上的答案是，前述諸經的郁伽長者皆是同一個人。按跋耆國乃是佛世時代的十六大國（*Mahājanapada*）之一，該國位於恆河中游肥沃的三角洲地帶，地處摩伽陀國（*Magadha*）的北方，它是由數個同盟的氏族組成，其中的主要氏族之一即是離車族（*Licchavi*），而毘舍離城正是離車族人的首府。換言之，郁伽長者應該是佛世時代的離車族人，故鄉是位於跋耆國的首府毘舍離大城，他所住的村落以馴養象隻聞名，因而也被稱為象村。前述經文地名有差異，其實都同樣指涉著同一地點的同一個人，這是必須在此略為澄清與交代。¹⁷

歷來的毘舍離城也是一個富庶的城市。依照錫蘭王統史的

¹⁶ *Pāli Proper Names I*. p.333-335.

¹⁷ Etienne Lamotte, trans.by Sara Webb-Boin, *History of Indian Buddhism : from the origins to the saka era*, Louvain-La-Neuve, Belgiu:Institut Orientaliste, 1988. Map 1.

《島史》，毘舍離城被傳說為佛滅百年後佛教舉行第二結集的地點，當時因為毘舍離比丘允許「十事」（*dasa vatthūni*）——十種違反戒律的行為，而與反對者起爭論。為了仲裁這個紛爭，七百位比丘聚集於毘舍離，審議毘舍離比丘的十種行為違反戒律，隨後更舉行聖典的結集，後世稱這七百人會議為「第二結集」。¹⁸所謂十事即是：(1)鹽淨、(2)二指淨、(3)聚落間淨、(4)住處淨、(5)隨意淨、(6)久住淨、(7)生和合淨、(8)水淨、(9)不益縷尼師檀淨、(10)金銀淨。特別是第十的金銀淨，本來戒律中禁止比丘接受金銀，但是當時毘舍離比丘要求放寬限制，這是十事中最大的爭論點。從毘舍離比丘的持金銀行為來看，歷來與當時毘舍離城的商業活動顯然頗為茂盛，甚至不亞於佛世時代的毘舍離城。在士農工商四種職業類別中，特別以商人的游離度、自由度與開放度最大，這顯然也影響當時涉入世俗商業活動過度的毘舍離比丘，提出佛制戒律在「金銀淨」的變通要求。

2.2 郁伽長者以布施聞名

這位毘舍離的郁伽長者有何種的人格特色與優美德行呢？這是值得留意的。在《增支部》的《A 1:14》裡，佛陀曾提及最為

¹⁸ 有關「第二結集」，請參考赤沼智善《佛教經典史論》，頁八十四以下、平川彰《律藏の研究》頁六七一以下、金倉圓照《印度中世精神史》中頁二一六以下、塚本啓祥《初期佛教教團史の研究》頁二〇八以下等。M. Hofinger: *Étude sur le concile de Vaiśālī*. Louvain. 1946.

優秀佛弟子名字，並讚譽郁伽長者為十大聲聞優婆塞（*sāvāka upāsaka*）之一，認為他是男性在家佛教徒裡以「可意的布施」（*manāpa-dāyaka*）最為聞名。¹⁹

《A 5:5:44》對於前述的優美德行，略為描述。²⁰該經提到郁伽長者自承，他從佛陀親近聆聽與親自信受的教導內容為：「布施可意物者，獲得可意之物」（*manāpadāyī labhate manāpan*），因而發心將他自己最喜歡的食物與資具布施給佛陀。其中提到的布施物，包括有（1）沙羅樹花形狀的糕點（*sālapupphakaṃ khādaniyaṃ*）、（2）摻棗之豬肉（*sampannakolakam sūkaramamsam*）、（3）油炸蔬菜之莖（*nibbaddhatelakam nāliyasakam*）、（4）除去污粒並佐以種種肉汁與配菜的米飯（*sālinam odano vigatakāḷako anekasūpo anekavyañjano*）、（5）迦尸布（*kāsikāni vatthāni*）。從前述的清單看來，郁伽長者不僅喜歡精緻可口的葷素美食，也喜歡美好的迦尸國織品。佛陀時代的迦尸國（*Kāsi*）首都是波羅奈城（*Bārāṇasi*），這城市附近的鹿野苑（*Sarnath*）也是佛陀為五比丘第一次說法的地方，該國位於恆河北岸的水路要衝中心，且距離跋耆國的毘舍離城約有二百多公里路程，在當時交通不如今日方便的時代，郁伽長者能從水陸獲得國際貿易的商品，這不僅顯示他的家境與財務有相當程度的優渥，也顯示他的商務能力頗為優秀。他對於佛陀有著甚深的敬仰與護持，同時對於任何僧伽成員亦同樣布施可意之物，不僅護持

¹⁹ *Pāli Proper Names I*, p. 334. as “the best of those who gave agreeable gifts.”

²⁰ 《A 5:44》。 A iii, p.49-50.

佛教僧伽，更德澤於當時貧病等。²¹

值得注意到《A 5:5:44》的另一段經文，郁伽長者對佛陀說：「大德！我〔喜歡〕在牀座上鋪著深黑色之黑毛氈，或鋪著白色之羊毛毯，或鋪著花紋之羊毛毯，或鋪著最好之羚羊毛毯，上面有覆帳，兩邊有圓枕。大德！然而我瞭解這些事物對世尊是不適宜。因而，大德！我〔這裡〕還有價值不貴的栴檀木板，請世尊哀愍我而接受。」何以郁伽長者認為「不適宜」將鋪設床座的高貴毛毯布施給佛陀呢？這與佛教基礎戒律的「不坐臥高廣大床」有關。²²出家生活畢竟是簡單而樸實，如六群比丘之一的迦留陀夷不用心修行，卻敷設高廣大床以自娛，這不僅奢華而甚於俗信日用，亦為佛陀所呵責。

此外，比丘戒捨墮（*Nissaggiya-pācittiya*）第十二與第十三，提到六群比丘以深黑色羊毛作為臥具，宛如在家人受用，遭到僧團裡的少欲比丘非難。為此，佛陀禁止比丘以深黑色羊毛作臥具，規定製作新臥具必須混雜毛色取其壞色樣。²³這段經文也透顯出，郁伽長者相當熟悉佛教出家僧伽的生活規範，知道什麼樣的布施行為適宜，也知道什麼樣的布施行為不宜。他瞭解僧伽內部運作的細節與規矩，與當時佛教僧伽有著密切的互動關係。或許是這緣故，《A 1:14》裡佛陀也讚歎郁伽長者以「隨侍僧

²¹ AA.i. p.213-214.

²² 《四分律》：「象牙雜寶高廣大床，種種文繡被褥，及與雜色諸皮，離如是利養法。」T22, p.963.1。

²³ Vin. iii, p.225-227.

伽」(saṅghupaṭṭhāka)第一而聞名。²⁴

《中阿含·39 經》對於郁伽長者的布施行爲更爲清楚與細緻地描述：「爾時，郁伽長者施設如是大施，謂與遠來客食，與行人、病人、瞻病者食。常設粥食，常設飯食；供給守僧園人，常請二十眾食，五日都請比丘眾食，施設如是大施。復於海中有一船，載滿貨還，價直百千，一時沒失。」傳說當時正處於佛陀般涅槃後不久，郁伽長者銘記佛陀的教導，仍然熱心從事布施慈善志業，然而長老比丘們得知長者損失一整船的財貨，不禁擔心他的財務危機問題，因而商請擔任過世尊侍者的阿難前往勸告長者，停止布施以免徹底破產。對於這個差事，阿難略顯躊躇，原因在於郁伽長者個性嚴整且道德人格高尚，對於護持僧伽與慈善志業，有著擇善固執的心，恐怕不容易被說服。

阿難的猶豫也顯示他相當熟悉這位在家老教友擇善固執的個性，在阿難與長老比丘們對話裡可見一般：「尊者阿難白諸長老上尊比丘曰：『諸尊！郁伽長者其性嚴整，若我自為語者，儻能致大不喜。諸尊！我為誰語？』諸長老上尊比丘答曰：『賢者！

²⁴ 另外，《A 1:14》(A. i. p.23-26.)也提到另一位名爲郁伽陀(Uggata)的居士，以「隨侍僧伽者」(saṅghupaṭṭhāka)第一聞名，由於該經的緬甸版的寫本提到該位郁伽陀居士他也住在〔跋耆國〕象村，這應該是指涉同一人。Pāli Proper Names I. p. 333. as “the best of those who waited on the Order.” 也請參見《A 1:14》(A. i. p.26.)的註 5。至於《增一阿含》的清善士品，佛陀則以「建立善本」形容毘舍離的郁伽〔優迦〕長者的德行。(T2, p.559.3)

稱比丘眾語，稱比丘眾語已，彼無所言。』」²⁵從該經全部的對話裡，很難看出郁伽長者是否曾被阿難說服而停止布施，不過從阿難最後又接受郁伽長者種種極淨美食的供養，顯然阿難的到訪並沒有絲毫動搖長者護持僧伽的堅定決心。何以郁伽長者如此發心常行大施？這真是個饒富意趣的問題。就佛陀建議一般在家人的財富分配法而言，經濟的主要作用是在促進家庭生活的安樂，及達到道德的增善，因而財富宜適當地分配運用在世間經營與宗教淑世志業等。²⁶但是像郁伽長者這般將財物皆悉竭盡的布施，這會不會有點過度呢？這不禁令人對於郁伽長者個人布施的內在動機產生強烈好奇。

2.3 郁伽長者成就梵行解脫之願望

郁伽長者完全接受佛陀關於「布施可意物者，獲得可意之物」的教導，然而什麼才是他最爲可意之物呢？在《中阿含·39 經》的對話裡，藉由郁伽長者敘述自己所得奇特之法的第一項，當可領會這位在家佛教徒的心路歷程與衷心願望：

「尊者阿難！若我如是捨與，如是惠施，一切財物皆悉竭盡，但使我願滿，如轉輪王願。」尊者阿難問曰：「長者云何轉輪王願？」長者答曰：「尊者阿難！村中貧人作是念，

²⁵ T1, p.481.3。

²⁶ 《長阿含·16 經》、《中阿含·135 經》、《長部·31 經》。

令我於村中最富，即是彼願。村中富人作是念，令我於邑中最富，即是彼願。邑中富人作是念，令我於城中最富，即是彼願。城中富人作是念，令我於城中作宗正，即是彼願。城中宗正作是念，令我作國相，即是彼願。國相作是念，令我作小王，即是彼願。小王作是念，令我作轉輪王，即是彼願。轉輪王作是念，令我如族姓子所為，剃除鬚髮，著袈裟衣，至信、捨家、無家、學道者，謂無上梵行訖。令我於現法中自知自覺，自作證成就遊，生已盡，梵行已立，所作已辦，不更受有，知如真，即是彼願。尊者阿難！若我如是捨與，如是惠施，一切財物皆悉竭盡，但使我願滿，如轉輪王願。」²⁷

郁伽長者依序藉(1)貧人、(2)村中最富、(3)邑中最富、(4)城中最富、(5)宗正、(6)國相、(7)小王、(8)轉輪王、(8)出家修道與梵行解脫等八項，說明他心中最終極而屬意的願望。郁伽長者將一切財物皆悉竭盡布施，表面上為圓滿世間成就的最高願望——轉輪王，但是這個願望最終卻是導向「如族姓子所為，剃除鬚髮，著袈裟衣，至信、捨家、無家、學道者，謂無上梵行訖。令我於現法中自知自覺，自作證成就遊，生已盡，梵行已立，所作已辦，不更受有，知如真」——聲聞乘阿羅漢典範之完成。

郁伽長者這一段對話與具體行誼，實實在在充份地顯示一位在家佛教徒對於梵行解脫的終極渴望，相當程度也鏡映出一種

²⁷ T1, p.482.1。

「身在家卻心出家」的宗教形相與生命。這種宗教形相與生命，既不同於純粹現出家相的聲聞比丘，也不同於一般將宗教的護持僅視為是福報累積憑藉的在家人，更不同於一般依止佛陀教導世間倫理善法的在家眾——如《善生經》裡的善生(Sigāla)²⁸；這種宗教形相與生命介於僧俗兩者接合點的交際邊緣處，不僅擁有與出家聲聞弟子以煩惱的徹底解脫為宗教職志，也擁有與普羅大眾的社經結構同構的世俗在家人身份，從而也異於既有僧俗二分的生命進路，活現出一種在世間卻昂志於出世間的宗教人格「新典範」。世間財富對於郁伽長者這樣的在家佛教徒而言，已不再是此生的終極目的，而是達致出世間成就的增上資具。郁伽長者的財富觀若類比於韋伯(Max Weber)對分析清教徒倫理與資本主義精神的關係，是否可從中尋出某種神韻相似處呢！

然而這般喜悅正法的精神，何不乾脆出家修行呢？初期佛教聖典並未對此具體說明。覺音的《增支部註釋》則解釋，郁伽是在他的父親過世後被指定為家產的繼承者，當時尚未遇見佛陀。²⁹或許身為家族產業的既成繼承人與執行人，郁伽長者覺得對於世間仍有著應盡的義務，以在家身份行布施與精進梵行，兼具淑世與出世，這是宗教身份選擇上的方便考量。正是如此，郁伽長者不僅是在家佛教徒護持佛教教團與世間慈善志業的優秀楷模，

²⁸ 《D 31》(D. iii. p.180-193.)，漢譯請參考《長阿含·16經》(T1, p.70.1-72.3)、《中阿含·135經》(T1, p.638.3)、《佛說善生子經》(T1, p.252.2)、《佛說尸迦羅越六方禮經》(T1, p.250.3)。

²⁹ AA. i. p.214-215.

同時在解脫道的成就亦相當殊勝。相傳這位活躍於佛陀時代的郁伽長者，於初次親從佛陀聞法時，即證得初果須陀洹（*sotāpanna*），隨後更得證三果阿那含（*anāgāmi*），終其一生與護持佛教僧團並保持相當密切的關係。甚至《A 5:5:43》亦提到毘舍離的郁伽長者死後，往生「意所生天」（*Manomayadevā*），隨後更返回人間拜訪住於舍衛國祇樹給孤獨園的世尊，自述已達到最後願望，暗示已得阿羅漢果位。³⁰ 儘管這個傳說的時間點與《中阿含·39 經》有著出入，但是從不同部派傳持的經典內容，卻可見到彼此對於這位在家佛教徒的一致推崇。

2.4 佛陀讚美郁伽長者具有八種未曾有之法

佛陀亦屢次公開讚美郁伽長者的德行與行持，這主要見於《中阿含》卷九「未曾有法品」的兩部《郁伽長者經》，它們分別是《中阿含·38 經》與《中阿含·39 經》，及其巴利對照經《A 8:21》與《A 8:22》。其中《中阿含·38 經》與《A 8:21》較

³⁰ 《A 5:5:43》(A. iii. p.49-51.)經文裡，郁伽長者自許的最後願望，可順著《中阿含·39 經》經文脈絡理解，亦即是以「梵行解脫」為最後願望。南傳佛教學者 Malalasekera 評介《A 5:5:43》經，亦提到郁伽長者完成最後願望，即得證阿羅漢果，請參見 *Pāli Proper Names I*. p. 335. 為此，南北傳阿含聖典與評論家對於初期聖典裡郁伽長者以阿羅漢為修行典範與宗教目的的完成，看法是一致的。

為完整提到八種未曾有法，但彼此次序與內容有點小出入。為方便起見，按《中阿含·38 經》順序並補充巴利對照經群的內容，描述郁伽長者的宗教生命人格典範。一言之，這八種未曾有之法是初期佛教聖典對於郁伽長者這種優秀在家居士典範的讚譽，亦是對其特殊處——異於一般在家常態處——的描寫。就佛教思想變遷論而言，這種特殊處可視為新佛教菩薩典範的雛形，兩種典範加以對比，將能窺見新舊佛教思想與典範轉移的痕跡。

2.4.1 第一種未曾有之法：耽酒醉漢清醒見佛

相傳郁伽長者未遇見佛陀前的生活略為糜爛，有一天帶著眾多女妓在毘舍離的大林裡飲酒娛樂，耽酒的大醉之際，卻遙見佛陀在林間寧靜安詳地禪定著，一時之間，這位醉漢彷彿從縱慾的熱惱與不安裡，看見生命解脫寧靜的可能方向，頓時整個人清醒過來。佛陀稱此為郁伽長者具有的第一種未曾有之法。

2.4.2 第二種未曾有之法：有能力勸受正法

隨後在佛陀為郁伽長者依序說端正法，即布施、戒、生天法等，再說正法要，即苦、集、滅、道等，郁伽長者即刻證得初果。這是第二種未曾有之法。

2.4.3 第三種未曾有之法：盡形壽、梵行為首、受持五戒

郁伽長者見法得法後，對於佛陀所說教法不再有任何疑惑，隨後歸依三寶成為在家優婆塞，並自敘受持五戒，終生以清淨梵

行（包括獨身）為首要生命重點。這是第三種未曾有之法。

2.4.4 第四種未曾有之法：身在家心出家、從此獨身不染淫樂

郁伽長者回家後，召集四位年輕漂亮的妻妾，說明他已經從佛陀處發願要清淨梵行（獨身），雖然歡迎她們繼續留住家中，並提供不虞匱乏的日常所需，但是若有人求去或改嫁，他也毫無悔心。其中一位妻妾指名要求改嫁他人，郁伽者長不僅圓滿她的願望，更以金澡罐（*bhiṅgāra*）當嫁妝，始終都不曾生起懊悔。這是第四種未曾有之法。《中阿含·38 經》對這部份的描述，比巴利對照經更為傳神與具有戲劇張力。

2.4.5 第五種未曾有之法：恭敬聽法、熱心說法，尊重承事諸比丘

郁伽長者拜訪僧園時，對一切比丘皆恭敬尊重而未曾輕慢過。若比丘對他說法，則恭敬聽法；若比丘沒有說法，則郁伽長者為他說法。這是第五種未曾有之法。關於這一點，宜重視郁伽長者說法的主動性。

2.4.6 第六種未曾有之法：以無分別心布施僧伽

郁伽長者廣行布施時，虛空中的天人會告知他，關於這些比丘眾證得的果位與精進度的差別。但是他布施比丘眾時，未曾以分別心對待。這是第六種未曾有之法。

2.4.7 第七種未曾有之法：天人常來拜訪

儘管天人常來郁伽長者處對談，但是郁伽長者不因此而感到心高慢。他以佛為依歸，以佛陀所說的教法為依歸，以佛教僧伽為依歸，不以天為依歸。

2.4.8 第八種未曾有之法：斷五下分結、成就阿那含果

郁伽長者對於佛陀所說的五下分結，即貪欲結、瞋恚結、身見結、戒取結、疑結，這五種導致眾生下生欲界入於胎中的結縛，皆自知已斷盡，成就三果阿那含，不再受生於欲界。

經文描述他遇見佛陀前後之際的生命型態轉變，充滿戲劇性的逆轉，從縱慾熱惱的生命型態跳轉至離慾清淨的生命型態，呈現對比明顯的反差，簡直判若兩人，這不得不說是希少罕有之事。為此，佛陀住在毘舍離城大林的重閣講堂時，曾經讚歎郁伽長者具有八種未曾有之法。佛陀以「未曾有法」的美譽來讚歎佛世時代的在家居士實是不多見，擁有這項榮譽者，除郁伽長者以外，另一位是手長者（*Hatthaka setṭhin*），他以布施、愛語、利他、同事等四種德行著稱，同時亦成就慈悲喜捨四無量心。這些佛世時代優秀在家居士的德性與行誼所構築而成的宗教人格「新典範」（未曾有之法），對於後世佛教從出家聲聞乘典範轉移至菩薩乘典範的過程起著相當程度的思想引導作用。就某種程度而言，菩薩乘典範與前述佛世時代「新典範」（未曾有法之法）之間，是否存在著調合、改寫與萃出的關係呢？這整個思想發展的變化值得關注。以下，本文擬將場景移至大乘佛教聖典的意義世界，藉此對比初期佛教聖典中的郁伽長者。

3. 大乘佛教聖典裡的郁伽長者：菩薩典範的嚮往者

3.1 大乘《郁伽長者經》的版本與要旨

在初期大乘聖典中，敘述在家與出家菩薩之宗教生活較為詳盡的，除《華嚴經》的「淨行品」以外，更有《郁伽長者經》，對當時菩薩道的理想宗教生活，提供不少可對比研究的資料。³¹但與本文郁伽長者角色相關的，特別是後者。大乘的《郁伽長者經》目前現存三種漢譯本：³²

- (1) 後漢光和四年（西元一八一），後漢安息國騎都尉安玄譯，名為《法鏡經》，一卷。
- (2) 曹魏康僧鎧譯，名《郁伽長者所問經》，今編入《大寶積經》卷二八《郁伽長者會》。
- (3) 晉竺法護譯，名《郁迦羅越問菩薩行經》，一卷。

³¹ 印順對此已略作對比。請參見印順著，《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 1044-1052。

³² 另外，藏本亦有《郁伽長者經》，請參見《西藏大藏經·大寶積經·Phags pa khyim bdag drag shul can gyis zhus pa zhes bya ba'i theg ba chen po'i mdo〔郁伽長者所問聖大乘經〕》，北京版（西藏大藏經研究會編，東京，西藏大藏經研究會，1955年），23.267.1.6~7；此外，臺北版〔影印自《西藏大藏經》德格版〕（南天書局編，臺北，南天書局，1991年），9.63.324./546.7.7~325/547.1.1。不過，本文論述內容，暫就漢譯本為主。

前述三經主旨相同，旨在於藉由佛陀回答郁伽長者所問的問題，一一開演三類菩薩典範：（1）在家菩薩行、（2）出家菩薩行、（3）在家菩薩而受學出家戒行。諸經對於人物譯名與細節，因為譯師對所依梵本差異與當時漢語潤筆能力的理解而略顯出入，儘管將前述諸經進行細緻地繁瑣地文獻比對與勘校的基礎工作是必要的，但是這會衍生出與本文探討重點較不相涉的問題，為了幫助讀者清晰明瞭掌握郁伽長者在《郁伽長者經》裡的位置，在此僅先就《大寶積經》的《郁伽長者會》大意的起承轉合，將之科判為五個段落，隨後概述三種菩薩行的重點。這五個段落如下：

（A）有一次佛陀住在舍衛城祇陀林的給孤獨精舍，與大比丘眾一千二百五十人、菩薩五千人俱在一起，郁伽長者與給孤獨長者等眾長者也率領各自的五百位眷屬來拜訪佛陀。那時郁伽長者向佛陀請示，若有善男子善女人發阿耨多羅三藐三菩提心，欲信解行證大乘菩薩道，這些在家或出家的善男女應當如何行持呢？

（B）佛陀進而開示「在家菩薩行」，與詳細比較出家功德與在家過患。聽聞佛陀教導後，郁伽長者等共九千位長者皆發願出家。佛陀要彌勒菩薩為這些長者受出家戒，並且應郁伽長者所問，進而開示「出家菩薩行」的內容。

（C）佛陀開示「出家菩薩行」。聽聞佛陀教導後，當時與會的八千眾生發阿耨多羅三藐三菩提心，所有與會的長者得無生法忍，所有與會的三萬兩千眾生遠離塵垢得法眼淨。

（D）此時，郁伽長者又問佛陀，若「在家菩薩而受學出家戒

行」應當如何行持呢？佛陀開示「在家菩薩而受學出家戒行」後，讚歎郁伽長者「住在家地。是賢劫中多化眾生，非出家菩薩百劫千百千劫」，因而「百千出家菩薩所有功德，不如是〔既在家又學受出家戒行的〕郁伽長者所有功德」。

(E) 最後，佛陀告知阿難這部經的名稱為「郁伽長者所問」經、「在家出家菩薩戒」經、亦名為「殷重給事師長品」，並廣說受持讀誦這部經的功德，強調佛陀出世皆開示此經。

3.2 大乘《郁伽長者經》的三類菩薩典範

依據前述大乘《郁伽長者會》，在家菩薩行的重點可分為十四項：

3.2.1 在家菩薩行的重點

- (1) 在家菩薩應歸依佛法僧。
- (2) 在家菩薩應荷負重擔、發大精進。
- (3) 在家菩薩應受善戒。
- (4) 在家菩薩隨所住處為眾說法。
- (5) 在家菩薩善修學行。
- (6) 在家菩薩住在家中，善調伏施分別柔軟。
- (7) 在家菩薩若見乞者應起三想。
- (8) 在家菩薩應修滿六波羅蜜。
- (9) 在家菩薩於世八法應生放捨。
- (10) 在家菩薩於自子所不應極愛。

- (11) 在家菩薩於諸財物，不生我所想，不生攝護想。
- (12) 在家菩薩聞過去佛語，若不值佛及與聖僧，彼應敬禮十方諸佛。
- (13) 在家菩薩受持八戒修沙門行，應當親近淨戒德行沙門婆羅門。
- (14) 在家菩薩若入僧坊在門而住，五體敬禮然後乃入。

至於《郁迦羅越問菩薩行經》將這些內容放在「上士品、戒品、醫品、穢居品、施品、禮塔品」裡。

3.2.2 出家菩薩行的重點

依據大乘《郁伽長者會》，出家菩薩行的重點可略分為七項：

- (1) 出家菩薩應住於四聖種樂行頭陀。
- (2) 出家菩薩以十功德持著身衣。
- (3) 出家菩薩盡其形壽不捨乞食。
- (4) 出家菩薩住阿蘭若處。
- (5) 出家菩薩住頭陀戒，圓滿六波羅蜜。
- (6) 出家菩薩學淨三昧。
- (7) 出家菩薩學觀清淨慧聚。

至於《郁迦羅越問菩薩行經》將這些內容放在「止足品、閑居品」裡。

3.2.3 在家菩薩而受學出家戒行的重點

依據大乘《郁伽長者經》，在家菩薩而受出家戒行的重點可分為五項，茲附文如下：

世尊！云何在家菩薩，住在家地學出家戒？如是問已，佛告長者：「在家菩薩具足五法，住在家地學出家戒。何等為五？長者！菩薩住在家地中，不吝一切所有財物，與於一切智心相應不望果報。復次長者！在家菩薩住在家地具淨梵行，不習欲想況二和合。復次長者！在家菩薩至於空處修習四禪，以方便力不入正位。復次長者！在家菩薩住在家地，應極精進學於智慧，一切眾生以慈相應。復次長者！在家菩薩住在家地守護於法，亦勸他人。長者！是名在家菩薩住在家地。具足五法學出家戒」。爾時郁伽長者白言：「世尊！我在家中如世尊教，當如是住增廣佛道，諸出家戒我亦當學。」³³

3.3 兩種佛教聖典共用的敘事資源之對比與初步討論

將前述的大乘《郁伽長者會》和初期佛典裡與郁伽長者相關的經文脈絡加以對比，也可以觀察到前後兩種聖典共用的敘事資源——即「人、事、時、地、物」——存在著差異處與相同處。「人」即出場人物，「事」即敘事內容，「時」即敘事時間，

³³ T11, p.479.3-p.480.1。

「地」即敘事地點，「物」即敘事內容提到的物品。其中，扣除佛教經典慣用定型句表達時間形式的這一項，其他四項內容逐一從大方向上對比，皆有可議的空間存在。按照經文敘述的先後脈絡，略作分析如下，隨後逐項討論。

(A) 首先，就「地」之對比而言，初期佛教《郁伽長者經》以跋耆國的毘舍離城為地點，大乘佛教《郁伽長者會》則以拘薩羅國舍衛城之祇陀林的給孤獨精舍為地點。

(B) 其次，就「人」之對比而言，初期佛教《郁伽長者經》裡構成劇情發展的角色——如郁伽長者、阿難與佛陀等，也同樣成為大乘佛教《郁伽長者經》的主要角色，但是後者進一步置入更多人物陪襯，特別是菩薩眾的出場最為顯目，這部份是初期佛教聖典所未見的。另外，其他出場長者眾的背景，也是很好的對比材料。

(C) 再者，就「事」之對比而言，初期佛教《郁伽長者經》以在家居士典範的宗教生活為敘事中心，大乘佛教《郁伽長者會》則顯然以三類菩薩典範的宗教生活為敘事中心。

(D) 最後，就「物」之對比而言，這部份涉及初期佛教在家居士典範與大乘佛教三類菩薩典範的宗教生活細節之對比，因為項目頗多且處理過程也較為繁瑣，暫時可併入「事」項討論。

3.3.1 敘事地點之對比

如前所述，大乘《郁伽長者會》提到法會的地點位於舍衛國祇陀林的給孤獨精舍，按舍衛城（Sāvatti）有時也被譯為舍衛國，它是佛世時代的拘薩羅國（Kosala）首府，亦是《大般涅槃

經》所列當時印度的六大都市之一。³⁴ 佛陀曾在這個城市度過相當長的時間，這個地點亦是初期佛教聖典經常提到的說法處，有不少經文皆以此為場景。³⁵ 甚至《法句經註釋書》提到有二十五次雨季的結夏安居是在此處度過。³⁶

至於祇陀林的給孤獨精舍，則是給孤獨長者

³⁴ 《長部·16經》(D.ii. p.146.) 其它五大城市為瞻波城 (Campā)、王舍城 (Rājagaha)、舍衛城 (Sāvatti)、娑祇城 (Sāketa)、憍薩彌城 (Kosambi)、波羅奈城 (Bārāṇasi)。

³⁵ 與舍衛城相關資料亦參見 http://www.palikanon.com/english/pali_names/sa/saavatti.htm; 在此列出其中幾位學者的研究：

Woodward states (KS.v.xviii) that, of the four Nikāyas, 871 suttas are said to have been preached in Sāvatti; 844 of which are in Jetavana, 23 in the Pubbārāma, and 4 in the suburbs. These suttas are made up of 6 in the Digha, 75 in the Majjhima, 736 in the Samyutta, and 54 in the Anguttara.

Mrs. Rhys Davids conjectures (M.iv., Intro., p.vi) from this that either the Buddha "mainly resided there or else Sāvatti was the earliest emporium (library?) for the collection and preservation (however this was done) of the talks." The first alternative is the more likely, as the Commentaries state that the Buddha spent twenty five rainy seasons in Sāvatti (see earlier), this leaving only twenty to be spent elsewhere.

The Buddhavaṃsa Commentary (BuA. p.3) gives a list of these places showing that the second, third, fourth, seventeenth and twentieth were spent in Rājagaha, the thirteenth, eighteenth and nineteenth in Cāliyapabbata, and the rest in different places.

³⁶ DhA.i.p.4。

(Anāthapindika) 從祇陀王子處買來並布施給僧團的林園。給孤獨長者亦名為須達多長者(Sudatta)，他的故鄉位於拘薩羅國的舍衛城，但是他的妻子則是摩伽陀國王舍城 (Rājagaha) 迦蘭陀長者之妹，相傳他在前往王舍城的商務之旅，從迦蘭陀長者處聽見佛陀的事蹟，隨後逢值佛陀的教導，並邀請佛陀到拘薩羅國的舍衛城安住，因而在祇樹林建造精舍供養僧伽。³⁷

這裡問題在於：佛世時代郁伽長者之故鄉位於跋耆國的毘舍離城，但是《郁伽長者會》的地點位於拘薩羅國的舍衛城，兩者的直線距離超過三百公里以上，就算從毘舍離城往西出發，再沿著 Aciravati 河上溯到的舍衛城，這對印度古代交通多少也是不便利。若說定居毘舍離城的郁伽長者，不僅能長途跋涉數百公里前往舍衛城向佛陀請問法義，又同時能率領五百眷屬與無量大眾參與盛會，這並非不可能，但實是困難之事。

況且，以地緣關係而論，給孤獨長者與舍衛城的淵源最為深厚，大乘《郁伽長者會》經文亦提到他參與這場盛會，但是整體看來這個角色不甚突顯，僅在經首的出場人物介紹裡，扮演著陪襯與證明該場法會的長者角色。雖然初期佛典裡未曾記載這兩位故鄉相距三百公里遠的長者有過往來互動的關係，我們亦無法因此否定或肯定這兩位長者同處一個場景的可能性。但是大乘《郁伽長者會》並非給孤獨長者主導發問，卻是由定居在跋耆國毘舍離城的郁伽長者主導發問，並且由郁伽長者主動引導佛陀開示大

³⁷ 相關內容請參見《雜阿含·592經》(T2, p.158.2)與 A.i.p.25; AA.i.p.208; MA.i.p.50; Vin.ii.p.156.

乘菩薩行的內容。何以如此呢？這個問題背後的詮釋學意涵著實值得斟酌與思考。

當然，僅依靠前述文字來抽絲剝繭地解答這個問題，這的確是相當不容易，但是若再透過大乘《郁伽長者會》另一群重要出場人物——菩薩眾——的交叉對比後，或許這個問題與該部經典作者或編輯者之詮釋學性格，與整個經文背後的詮釋機制或許將逐漸被突顯與揭露。原因在於：大乘《郁伽長者會》酌量添入新的敘事元素——菩薩眾——的運用，對於初期佛教聖典既有的敘事內容與宗教思想，將起著化學般的質變，而不僅是物理學般的量變。

3.3.2 出場人物之對比

由於大乘《郁伽長者會》主旨在於說明三種菩薩典範的宗教生活內容，當然也提到眾菩薩出場。經文裡具名的菩薩眾計有：彌勒菩薩、文殊師利菩薩、斷正道菩薩、觀世音菩薩、得大勢菩薩等——這些幾乎不曾存在或活躍於初期佛教聖典裡的人物。其中以彌勒菩薩的角色最為突顯，相較於其他具名菩薩僅在經首的出場人物介紹裡扮演著陪襯與證明該場法會的角色，彌勒菩薩在該經的特殊處在於：他是上承佛陀法旨而為在家菩薩授予出家戒的人，同時亦是三類菩薩——在家菩薩、出家菩薩、在家而受學出家戒行的菩薩——的實質引導人。以彌勒菩薩作為整體菩薩道代表的重要處，可見於這段經文：

爾時郁伽長者，及諸長者，一切同聲歡喜讚歎：「希有世尊！善說在家過患，而猶未知出家戒行出家功德。世尊！我等亦觀

在家多過，出家德大。唯願世尊，哀愍我等願得出家」。說是語已。佛告長者：「出家甚難一向淨行」。時諸長者，白言：「世尊！實如聖教。唯願世尊，聽我出家當如教行」。爾時世尊即聽出家，告彌勒菩薩：「一切淨菩薩！汝善丈夫，令是等出家」。時彌勒等，令九千長者悉皆出家。是長者等受出家戒，是時復有千長者等，發阿耨多羅三藐三菩提心。³⁸

這段經文內容是說：當郁伽等諸長者聽聞佛陀教導的在家菩薩行內容，以及聽聞佛陀對於出家功德與在家過患的比較後，諸長者認為「在家多過，出家德大」進而發願出家修行。申言之，若依經文脈絡解讀，佛陀雖然聽許眾長者出家，但是佛陀卻將這件事囑咐給彌勒菩薩；換言之，眾長者的出家是透過彌勒菩薩等眾菩薩證明。這就宗教意義而論，不僅象徵這些「受出家戒」的長者們是以彌勒菩薩為戒師，而彌勒菩薩即是這些受出家戒的長者之宗教生活的實質引導者。有意思的是，儘管整部大乘《郁伽長者會》只在經首出場人物與前段文脈中提到彌勒菩薩各一次，但是從這個地方卻可略窺這位菩薩所具有的潛藏的重要性與宗教意義。但是這種潛藏的重要性與宗教意義究竟是什麼，以及該如何被拉拔到明顯處來解讀呢？這是值得思考的。

相較於彌勒菩薩在大乘《郁伽長者會》裡潛隱為菩薩思想的指導伏流，另一位活躍於佛世時代且被收納於大乘佛教聖典裡的出場人物——郁伽長者，這個角色在大乘《郁伽長者會》的形塑下，更成為大乘佛教理想宗教典範的象徵與體現。整部大乘《郁

³⁸ T11, p.477.1- p.477.2。

伽長者會》不僅藉由郁伽長者之口，引導佛陀開示與證成三類菩薩行（即在家菩薩、出家菩薩、在家而受學出家戒行菩薩）的正當性，更視郁伽長者為第三類的「在家而受學出家戒行菩薩」的優秀典範，藉此透顯大乘佛教理想宗教型態的期待。這點從大乘《郁伽長者會》經文末尾，佛陀告知阿難：「是郁伽長者，住在家地，是賢劫中多化眾生，非出家菩薩百劫百千劫。何以故？阿難！百千出家菩薩所有功德，不如是郁伽長者所有功德。」³⁹可以觀察到內蘊而潛隱於經文底層的詮釋機制，以及伴隨宗教權力意志而產生的抉擇與潛在的抑揚。

換言之，大乘《郁伽長者會》這種「在家而又受學出家戒行菩薩」優位於「出家菩薩」的說法，或顯或隱地示喻：新佛教藉此宗教角色的「改寫」，遂行「既在家又出家」菩薩乘典範取代舊佛教「出家」聲聞乘典範的轉移歷程。若是如此，本文隨後將初期佛教聖典與大乘《郁伽長者會》的兩種郁伽長者形相進行對比，某種內蘊於這場典範轉移歷程中的詮釋學張力，也就容易觀察與警覺。

3.3.3 敘事內容之對比

大乘《郁伽長者會》提到，最為佛陀所讚歎的第三類「在家菩薩而受學出家戒行」的菩薩典範具足五法，本文隨後將按照五法的序號項次，對比初期佛教聖典裡具有「八種未曾有之法」的郁伽長者形相。

³⁹ T11, p.480.1。

第一法：菩薩住在家地中，不吝一切所有財物，與於一切智心相應不望果報。

大乘《郁伽長者會》這裡提到「不吝一切所有財物」，這顯然是針對擁有私人財物的在家人立論，按佛制戒律，出家眾絕不能蓄有金銀，因而也就沒有私有財產的布施問題。至於，本文前面已提到佛世時代郁伽長者的身份是在家人，這與住在家地的菩薩身份相當；此外，他以布施聞名，慈善志業遍及僧俗二眾，且不以對象證果的差別與優劣而作為布施的參考，這部份與佛世時代的郁伽長者形相甚為相近，亦可類比第六種未曾有法「以無分別心布施僧伽」。

第二法：在家菩薩住在家地具淨梵行，不習欲想況二和合。

這部份與郁伽長者所具有的第三種未曾有法「盡形壽、梵行為首、受持五戒」，以及第四種未曾有法「身在家心出家、從此獨身不染淫樂」完全吻合。佛世時代的郁伽長者正是以梵行為生命的重心，他堅持獨身不染淫樂的宗教態度，正與大乘《郁伽長者會》第三類菩薩「住在家地具淨梵行，不習欲想況二和合」的形相完全一致。

第三法：在家菩薩至於空處修習四禪，以方便力不入正位。

大乘《郁伽長者會》這裡提到「於空處修習四禪，以方便力不入正位」，主要是強調菩薩的定學修習。「入正位」，意即得證聲聞佛教的聖位。從初果須陀洹，乃至四果阿羅漢，這些都是聲聞佛教的聖者果位。已解脫涅槃的阿羅漢果位，固然已不受後有，即使是證得初果須陀洹者，亦決定七世往返人天，必證涅槃。

不受後有。爲了在無量劫的生死流轉裡救度煩惱眾生，菩薩若證入聲聞佛教聖位不再輪迴，將無法在生死流轉的輪迴裡救度眾生。因而菩薩雖然修禪定，卻是要避免證得聲聞乘的聖位。⁴⁰

至於佛世時代郁伽長者的第八種未曾有法「斷五下分結、成就阿那含果」，也顯示他並沒有徹底掙斷煩惱的枷鎖而證得阿羅漢果。郁伽長者並未於一生剋盡全力證得阿羅漢果，這是「留惑」；儘管「留惑」卻仍從事世間慈善志業與護持佛教僧伽，這是「潤生」。換言之，暫時撇開聲聞與菩薩兩種典範差別，僅從宗教實踐行誼來看，這裡的郁伽長者形相與大乘佛教重視「留惑潤生」——強調菩薩不入涅槃，願意在長期的生死中度脫苦難眾生的廣大悲願形相，頗爲神似。

第四法：在家菩薩住在家地，應極精進學於智慧，一切眾生以慈相應。

大乘《郁伽長者會》這裡提到「應極精進學於智慧」，主要強調菩薩的慧學修習；而「一切眾生以慈相應」，顯然與慈悲喜捨四無量心或四梵住的重視有關。前者側重爲理性思惟，後者側重爲感性調和，合而言之，「悲智雙運」透顯菩薩修行的普遍性格。至於，郁伽長者的八種未曾有法則是強調他的特殊處，將兩者機械性地對比，在此無法看出彼此相近處。不過，「信、戒、聞、施、慧」這五項，歷來都是佛陀教導在家眾的內容，且四無量心或四梵住亦是在家眾修行的重要法門，這部份可視爲佛教修

⁴⁰ 「入正位」與得證聲聞佛教的聖者果位相關，例如《摩訶般若波羅蜜經》：「得入正位中：得須陀洹果，乃至得阿羅漢果」。T 8, p.405.3。

學的普遍性。

第五法：在家菩薩住在家地守護於法，亦勸他人。

大乘《郁伽長者會》這提到「守護於法，亦勸他人」，這部份可類比佛世時代郁伽長者的第五種未曾有法「恭敬聽法、熱心說法，尊重承事諸比丘」。關於郁伽長者熱衷於聽法與說法的精神，《中阿含·38經》與《A 8:21》皆有相當傳神的描述。相傳佛世時代的郁伽長者不僅喜歡聽比丘說法，也喜歡爲比丘說法；若有比丘爲他說法，他必然不輕慢對方而恭敬聽法，甚至熱情與對方共論法義；若有比丘不爲他說法，他甚至也會熱心主動爲比丘說法。在家居士喜愛聽法的案例，較常見於初期佛典的記載；但是在家居士喜愛說法，甚至是主動爲出家眾說法且說法不倦的案例，平均起來較少見於初期佛典的記載。佛世時代的郁伽長者是個特例，他對於佛法的恭敬與護持，以及對於法義傳播的熱衷度，在以出家聲聞眾爲佛法傳播主要媒介的佛世時代，像郁伽長者這樣主動熱心傳播法義的在家居士，實是不多見，卻與後世大乘菩薩形相頗爲近似。

4. 對比、詮釋與典範轉移

4.1 「對比」、「詮釋」與「詮釋衝突」

藉由郁伽長者這個角色的對比，我們觀察到大乘《郁伽長者會》發展出與初期佛教聖典的頗爲神似卻又不同的敘事劇情，儘管這般發展的劇情具有豐富美好的宗教實踐意義，卻必然會連帶

產生「詮釋衝突」的問題。這是因為《郁伽長者會》借用與共用初期佛教聖典既有敘事資源（人事時地物）來鋪陳新起敘事內容，同時更置入新的敘事元素（菩薩、菩薩行、給孤獨長者等）豐富詮解既有初期佛教聖典語境脈絡所未曾有過的情節。這種詮解或許能達到大乘行者預期的理想宗教型態與目標，但是也可能「過度詮釋」而與既有事實有所出入，甚至是產生接軌或接榫不合的問題。略而言之，這些因詮釋衝突而產生的問題至少如下：

首先，關於受出家戒問題。依《郁伽長者會》所載，郁伽長者等人受學出家戒。但若依佛世時代以至於部派佛教所傳出的《毘奈耶》，嚴謹意義下的出家戒傳授，有其一定的規定與步驟，更何況當時與會大眾尚有大比丘眾一千二百五十人等，何以佛陀不囑意比丘眾為郁伽長者等眾人受出家戒，卻轉而囑意不具出家比丘身份（且罕見活躍甚至是不存在於佛世時代）的彌勒菩薩呢？《郁伽長者會》的作者或編輯者欲改寫這個觀點，其用意與決定如此改寫的「前理解」為何？這是值得探究的。

其次，關於宗教身份問題，這或許也是倍受質疑的。依據初期佛教聖典傳載，郁伽長者顯然以居士身修行，或許他熟悉出家戒律的部份生活細節，卻肯定不曾受過出家戒；即使他早已證得阿那含果，但是直到過世轉生於「意所生天」前，始終是保持在家居士身份為佛教僧伽盡心護持。若說南北傳初期佛教聖典對於郁伽長者之在家居士身份描述，符應相當程度史實，且不容貿然否定，何以大乘佛教《郁伽長者會》的作者或編輯者要改寫他的宗教稱謂與身份——亦即從「在家居士」的宗教身份改寫成「在

家菩薩」身份，再從「在家菩薩」身份改寫為「出家菩薩」身份，更從「出家菩薩」身份又改寫成「在家菩薩而受學出家戒行」的身份呢？這亦是值得探究的。

此外，關於宗教典範問題。依據初期佛教聖典所載，歸依佛陀後的郁伽長者是一位過著清淨梵行——獨身、不淫、證得聲聞聖果，且具美好德行——無分別心地布施、持五戒的在家居士，若撇開聲聞乘與菩薩乘的宗教典範的抉擇與分別之問題，單純從宗教情操與淑世行誼觀之，這樣的形相的確與《郁伽長者會》的三類菩薩行者具有相當程度的親和性——特別是第三類的「在家菩薩而受學出家戒行」的典範。

但是問題在於：如《中阿含·39經》所述，佛世時代的郁伽長者明明的確是以聲聞乘的阿羅漢典範作為畢生的最大願望，這是無庸置疑的。若是如此，為何《郁伽長者會》的作者或編輯者充份地策略運用這個角色，將郁伽長者另外形塑成菩薩典範的嚮往者，藉此改寫他在初期佛教聖典裡原先嚮往阿羅漢典範的既有劇情呢？這又當如何解！

其實，前述質疑亦適用於《郁伽長者會》出場人物給孤獨長者。依《相應部》的《預流相應》記載，病榻中的給孤獨長者聽聞舍利弗關於「四不壞證淨」的開示後，他自述成就「佛、法、僧、戒」四證淨得四預流支，記別為預流果，這是聲聞聖者的初果，至多七生往來世間，決定順入涅槃不受後有。⁴¹給孤獨長者

⁴¹ 《S 55:27》(S.v. p.385-387)，也參見該經的前後諸經。漢譯請參見《漢譯南傳》vol. 18, p. 255-258。

的聲聞果證，也與大乘《郁伽長者會》裡趨向大乘菩薩道久住生死不取證涅槃的描述之間，存在著出入。此外，依據《中部·143 經》這部經名為《教給孤獨經》（*Anāṭhapiṇḍikovāda Sutta*）觀之⁴²，給孤獨長者臨終前聽聞舍利弗的開示等情節，與前述《郁伽長者會》描寫為趨向大乘菩薩道的整體形相有著出入，倒是給孤獨長者身壞命終生於兜率天的落點，與《郁伽長者會》裡來自兜率天的彌勒菩薩，存在著地緣上的關連。

至於舍衛城這個地點也常見於大乘佛教聖典，如《阿彌陀經》、《文殊般若經》、《金剛般若經》等皆於此處說。其中特別是與彌勒菩薩相關諸經，如《彌勒下生經》、《彌勒上生經》皆以此為法會地點。⁴³就此而言，彌勒菩薩的傳說與舍衛城之間或許存在著某種地緣或思想的關連也說不定，因而儘管大乘《郁伽長者會》以佛世時代之郁伽長者的宗教生命典範作為菩薩典範改寫的憑藉，為此配合與彌勒菩薩傳說相關連的舍衛城作為法會地點，這或許是可能的。

⁴² 《M 143》(M. iii. p.258-263)，漢譯請參見《漢譯南傳》vol. 12, p. 272-278。

⁴³ 《佛說觀彌勒上生兜率天經》，一卷，劉宋·沮渠京聲譯，收錄在《大正藏》卷 14，頁 418-420。《佛說彌勒下生經》，一卷，西晉·竺法護譯，收錄在《大正藏》卷 14，頁 421-423。

4.2 「菩薩典範的置入」暨「聲聞典範的改寫」

依前述內容對比，兩種傳統的佛教聖典共用同一人物，卻各自作出差異性的詮釋，若按一般邏輯推論思考，不難發現相當程度的「曲解」與「錯讀」的確是存在於後者與前者之間。由於這種「曲解」與「錯讀」強烈地形成兩者在「詮釋衝突」上的戲劇性張力，相當難以在本質上徹底調合與消解，因而任何想在邏輯與學理上嘗試調和與接軌兩種典範的努力，將面對困難重重的挑戰與不安。這原因在於：後者不僅「置入」新的敘事元素，從而也造成既有敘事內容的「改寫」。在「菩薩典範的置入」與「聲聞典範的改寫」之間，新典範的「置入」將辯證地「改寫」舊典範的合法性與正當性，從而也為這場佛教「典範轉移」運動下的新典範合法化與正當化。換言之，這是一場質變的典範轉移，被轉移的舊典範與後崛起的新典範兩者共用且共構於同一敘事背景上。

在此情況下，對比兩種佛教聖典之敘事資源與語境脈絡，某些潛存於經典內部的詮釋學問題也逐漸浮現而被清楚察覺，從而幾個問題必須被重新提起與理解：究竟這種「曲解」與「錯讀」是如何產生的？該如何適當地理解這裡的「曲解」與「錯讀」呢？這種「曲解」與「錯讀」將導致何種影響與後果呢？以及，這一切「曲解」與「錯讀」難道真的背離原初教旨而不再具有任何佛教實踐的意義嗎？這些問題不盡然是純粹信仰者習慣討論的，但卻是關心佛教思想變移論者值得思考的。重要的是，這些

問題的拋出或許比起這些問題的刻板解答更具有意義，它們可以作為佛教對於自身宗教傳統形塑過程自我檢視的映鏡，藉此照見與提醒任何既存某種佛教傳統並不是源自於無成見的真空狀態，從而避免過度獨斷所造成的傷害。

4.3 佛教格式塔圖示的「典範轉移」與「大小共貫」之批判

或許我們應該滿足前述問題的提出而就此打住，將問題留與讀者自行解讀。但是既然提出這些問題——特別是針對前述新佛教典範對於舊佛教典範的「曲解」與「錯讀」問題，某種程度的回答與觀點的澄清也是必要的。相較於目前學界流行以「大小共貫」的詮釋手法，進行融攝或接榫聲聞乘（小乘）與菩薩乘（大乘）兩種佛教典範之間的不可共量性，本文認為這類嘗試將「大小共貫」的接榫工程，從最初到最終，皆將是不必要且不可能的任務。本文亦認為，兩種佛教典範既存的不可共量性或詮釋衝突，皆源自於佛教「格示塔」（Gestalt）圖式的判讀而起，因而任何嘗試「大小共貫」的動機與接榫工程，實是與讀者對於佛教「格示塔」圖示的「虛妄分別」與「視域執著」相關。

這原因在於：儘管佛教典範轉移是一個佛教思想史上的事實，然而重要的是，此一典範轉移的辯證性的吊詭處更在於：兩者共用與共構在同一佛教的圖式背景裡。就圖式表現而言，這種典範轉移的運動建基在「格式塔」（Gestalt）圖式的共存與共構——兩種圖式共存與共構於同一背景裡，觀眾在同一視覺背景

下，看著相同的構圖，卻只能一次選擇一種判讀的角度，或少婦或老婦，或花瓶或對偶，無法兩者兼具。

具體言之，大乘佛教「迴小向大」之宗教方向的抉擇邏輯，特別是這種思考的極端化表現。《法華經》「序品」以「此輩罪根深重及增上慢，未得謂得，未證謂證，有如此失」⁴⁴來形容不欲聽聞大乘教法而自願退席的比丘、比丘尼、優婆塞與優婆夷五千人等，試圖以「迴小向大」的宗教抉擇論，說服、引導與決定讀者對佛教圖式的判讀角度，從既有舊佛教的聲聞乘典範轉移至新佛教的菩薩典範，進而將佛教的格式塔圖式確立在大乘佛教的圖式與視域上。這種判讀背後潛存與涉入的宗教權力意志，實與熱情的大乘思想家對於「理想宗教型態期待」密合而難分。

然而，前述的辯證性的吊詭處更指出一個事實：即兩種圖式在相當程度上呈現彼此互相依存的關係。將其中一種圖式的構圖完全徹底抽離，另外一種圖式也就難以獲得完整的認知與實踐的意義。完全將佛世時代佛陀教導的聲聞乘典範從大乘佛教圖式裡抽除，後者必然會流失重要法義基礎與詮釋資源；完全將菩薩思想從部份的初期佛教聖典（如《本生經》等）裡抽除，也無法充份表達佛陀如何可能出現於世間的神話詮解，從而會喪失許多佛教在宗教向度的想像空間。

就圖示而言，構圖的基本元素是「空間」與「線條」，前者主要提供「想像」，後者主要提供「限定」。類比於宗教而言，前者近似於「主觀的理想詮釋」，後者近似於「客觀的歷史事

⁴⁴ T9, p.7.1。

實」。在宛若線條的歷史事實規定下，舊佛教的聲聞乘典範的確較為接近佛教歷史事實原貌，它提供吾人認知佛教圖式較為清楚明確的輪廓，奠定佛教的歷史主體性。但是就格式塔圖示所內蘊的雙重視域而言，儘管作者或編輯者藉由「線條」限定的最初構圖內容，與創作原旨較為親近，值得忠實的讀者再三尊重；但是相當程度下，同一背景的構圖裡也存在著充滿創意與想像力的「空間」，不妨礙讀者另類解讀的成立——儘管這種解讀是對於作者或編輯者的原旨進行「曲解」與「錯讀」。然而，這裡的「曲解」與「錯讀」所形成的「詮釋衝突」是人的基本的存在情境，它無關於「是非真假」的判斷，而是涉及詮釋視域抉擇的問題。

菩薩典範的大量置入，導致聲聞典範的改寫。從「置入」到「改寫」的量變到質變歷程裡，皆在同一的佛教格式塔圖示裡進行。新佛教在「理想宗教型態期待」的前題下，抉擇了異於舊佛教的新視域，對舊佛教既有敘事元素〔作者以線條限定的最初範圍〕進行的「曲解」與「錯讀」，也就成為這場佛教典範轉移之詮釋學戰爭的最大推動力量。事實上正是這種曲解與錯讀，造就前後舊新兩種佛教典呈現差異性與同一性。新佛教典範透過差異性來將新典範區隔於舊典範外，並透過同一性來證成新典範的法源正當性來在同一位佛陀；並且在這種同一性與差異性的互相辯證中，藉由新宗教文本改寫之實踐，遂行佛教典範轉移的任務。

但更為重要的是，兩種佛教典範皆建立在同一佛教格式塔圖式上，至於典範轉移，則與讀者之視域選擇的問題相關涉。換言

之，對於讀者而言，視域抉擇絕對是必須的，且一次只能選擇一個視域——選擇與作者親近的原旨，或選擇對作者原旨「曲解」與「錯讀」的另類想像空間。但是因為兩種視域皆建立在同一圖式上，因而兩者之間「大小共貫」的接榫問題不再具有意義，從而「大乘是(非)佛說」的真假判準問題，更不復具有任何正當性。正是如此，任何嘗試將兩者「大小共貫」或「真假判準」的舉動，皆是源於佛教格式塔圖示之虛妄分別與視域執著所引起。這不僅是不必要，同時也是不可能的任務。

5. 結論與展望

綜合前述內容，本文在此歸納幾項結論。

首先，佛教典範轉移的確存在。就佛教詮釋學觀點而言，大乘佛教菩薩典範的興起，與在家佛教徒的宗教解釋運動相涉甚深，更與當時佛教行者對於「理想宗教型態期待」的前理解相關涉。其中，特就大乘《郁伽長者會》而言，最為佛陀所讚歎的第三類菩薩之「既在家而受學出家戒行」形相，與佛世時代在家居士郁伽長者形相甚為神似；對比兩者的經文脈絡，藉由彼此敘事內容的同一性與差異性，當可清楚觀察這場佛教典範轉移的痕跡。換言之，大乘《郁伽長者會》的作者或編輯者，運用既有佛教敘事資源，將菩薩典範置入既有佛教論述中，並以佛世時代的郁伽長者為菩薩典範的雛形，藉此改寫聲聞典範的原有的合法性，遂行佛教典範轉移的任務。

其次，佛教典範轉移是建立在改寫既有佛教敘事資源的基礎

上。大乘《郁伽長者會》藉由郁伽長的出場，引導出佛陀最為讚歎的第三類菩薩之「既在家而受學出家戒行」形相，藉此將原本佛世時代嚮往阿羅漢典範的郁伽長者，改寫成爲嚮往菩薩典範的大乘郁伽長者。由於整個改寫過程是共用與共構於既有佛教的敘事資源上遂行，就此而言，大乘《郁伽長者會》的作者或編輯者不僅是具備豐富初期佛教聖典之知識者，也是相當熟悉佛教僧伽律制運作宗教行者，但是大乘《郁伽長者會》的宗教性格並不以出家典範爲優位，由此或可推測作者或編輯者的宗教身份與性格與第三類菩薩典範的形相甚爲相近，藉此辯證性地鏡映與合法化自身的宗教性向與志趣。

再者，大乘佛教的新典範是以佛世時代的郁伽長者爲雛型而發展。第三類菩薩的宗教身份與性格是介於出家僧伽與在家居士之間的模糊地帶，一方面他具有出家僧伽首重梵行不染淫樂的宗教性格，一方面他又是擁有私產且熱心布施與傳播法義的在家居士身份，這樣的宗教身份與性格的確是不同於佛世時代的出家眾，亦不盡同於一般佛世時代以出家眾爲優位的在家居士性格。若撇開聲聞乘與菩薩乘的差別，相較於大乘《郁伽長者會》的第一類在家菩薩可類比佛世時代的在家居士，也相較於第二類的出家菩薩可類比佛世時代的出家眾，則第三類的在家菩薩而受學出家戒行的典範，既無法單純類比佛世時代的出家眾，亦無法單純類比佛世時代的在家眾，唯有佛陀時代具有「未曾有之法」的郁伽長者可與之適當類比。大乘佛教的新典範與佛世時代的郁伽長者形相存在著甚爲奧妙的密切關係。

此外，佛教典範轉移將導致「神聖與世俗」互相「誤置」的問題。具體而言，初期佛教聖典以「八正道」作爲追求世間和出世間利益的法則，依循世間的八正道，可成爲喜悅的善人君子，依循出世的八正道，則可獲得生命的解脫。⁴⁵前者屬於「世俗」領域的善法基礎，後者屬於「神聖」領域的苦難終結。前後兩者的價值層級與方向雖然有分際與差異，但也存在著連續性。佛陀將八正道區分爲世間與出世間兩類，就某種意義而言，也暗示著世間與出世間生活的價值與思惟必須平衡論述，而這兩類八正道也就分別適用於兩種教導的對象：一者爲志於追求世間美善生活者，一者爲志於追求出世間解脫生活者，前者以在家信眾爲主，後者以出家僧眾爲主，佛教徒依各自宗教身份而分職分工，彼此增上與邁向各自的宗教志趣。然而大乘佛教的第三類菩薩新典範，過度闡釋「世俗」與「神聖」領域的重疊性，卻過度忽略「世俗」與「神聖」領域的分際性；在此情況下，大乘佛教以「在家而受學出家戒行」的「新典範」轉移舊佛教既有的「出家典範」與「在家典範」，這種新詮釋與新創意固然滿足大乘佛教思想家的「理想宗教型態期待」，但是這種典範轉移的代價將導致佛教僧俗身份定位不明——亦僧亦俗或非僧非俗。在神聖領域與世俗領域互相誤置情況下，卻也徹底打破原先佛制戒律的僧俗分職實況。

最後，整個佛教典範轉移的詮釋學運動、歷程與痕跡值得掘發與重視。本文關於佛教典範轉移的探討，僅限於大乘《郁伽長

⁴⁵ 《雜阿含·785經》(T2, p.203.1-204.1)。

者會》內蘊的詮釋學問題之掘發，尙未擴大到其他大乘經論與晚出的密乘佛教內容⁴⁶，亦未涉及多種傳統的戒學與定學等的對比，但是這部份的議題值得重視與開發，另以它文再處理。此外，例如從林崇安的佳作〈《瑜伽師地論》和《顯揚聖教論》的內容架構及其編成〉指出：「無著菩薩在《瑜伽師地論》的編著過程中，一方面將舊有以阿含義理與實踐為主的重要資料給予編輯、保存，一方面給予抉擇、補充，特別是『菩薩地』的長篇論述；使得原先以聲聞道為主軸的〈本地分〉，變成與菩薩道並重。到了無著菩薩編著《顯揚聖教論》時，則完全以菩薩道為主軸。」⁴⁷由此可知，佛教典範轉移的問題亦見於晚起佛教論典與論師的編輯創作中。爲此，如何從浩瀚典籍裡辨識隱而未現的典範轉移之痕跡，揭露佛教思想變遷史背後的種種成見與詮釋機制，從而善巧地「再現佛陀的教導」⁴⁸，這將是佛教知識考古學

⁴⁶ 例如密教部的《大方等陀羅尼經》(T21, p.641)裡，郁伽長者又成爲勸請世尊開示密咒、總持、陀羅尼的眾多長者之一。由此可見，密教經典編輯者亦採用相同進路的詮釋學策略，進行新經典的創作，其中的詮釋學問題，亦值得探問。

⁴⁷ 林崇安，《法光學壇》第6期，(台北：法光佛教文化研究所，2002年)，頁73。

⁴⁸ 廣義而言，「再現佛陀的教導」或「復歸佛陀的教導」議題已於佛世時代受到佛弟子重視。這種強調正確解釋佛法的態度，從佛世時代佛弟子糾正唎帝比丘誤解「識爲輪迴主體」的事件(T1. p.766.2-770.1)，也從寶珠髻聚落主糾正國王大臣誤解「比丘持金銀淨」的事件(《S 42:10》。S.iv. p.325-327.)，可看出佛世時代無論在家眾或出家眾，對於正確理解與解

與佛教詮釋學的重大任務。

釋佛教正法律的重視，同時也看出佛教正法律易受曲解與誤會的問題，遠在佛世時代不斷上演。這也顯示早期佛弟子或初期佛教的知識份子早已初步形成佛教知識評論機制，控管佛陀教導被誤解的可能性，可惜這般的知識評論機制未形成嚴格的傳統與流傳後世，值得進一步廣引與萃取初期佛教聖典的案例，深入論述與建構。

略語表

A= *A guttara Nikāya*, 5 vols. (P.T.S.).

AA.= *Manorathapūra ī, A guttara Commentary*, 2 vols. (S.H.B.).

BuA.= *Buddhavaṃsa Commentary* (S.H.B.).

D.= *Dīgha Nikāya*, 3 vols. (P.T.S.).

DhA.= *Dhammapada Aṭṭhakathā*, 5 vols. (P.T.S.).

KS.= *Kindred Sayings*, 5 vols. (P.T.S.).

M.= *Majjhima Nikāya*, 3 vols. (P.T.S.).

MA.= *Papañca Sūdanī, Majjhima Commentary*, 2 vols. (Aluvihāa Series, Colombo).

P.T.S. means published by the Pāli Text Society.

S.= *Saṃyutta Nikāya*, 5 vols. (P.T.S.).

SHB. means published in the Simon Hewavitarne Bequest Series (Colombo).

T = Taisho Tripitaka(大正新修大藏經).

Vin.= *Vinaya Piṭaka*, 5 vols., ed. Oldenberg (Williams and Norgate).

大正藏=大正新修大藏經。

漢譯南傳=漢譯南傳大藏經(元亨寺版)。