

以兩類《大般涅槃經》 論兩種佛教典範之判教原則的 詮釋學轉向問題

南華大學宗教學研究所副教授 呂凱文

提要

佛教典範轉移運動裡，不少晚後創作的菩薩乘佛典是「援用」與「改寫」自聲聞乘佛典的敘事資源，其中菩薩乘版的《大般涅槃經》是一個明例，它雖然與前輩的聲聞乘版《大般涅槃經》同樣共構於佛陀滅度的故事背景，卻強烈貶抑聲聞乘典範為劣弱，並彰顯出菩薩乘典範的偉大風範，而與聲聞乘版大異其趣。

值得注意的是，在判教原則的抉擇上，聲聞乘版與菩薩乘版《大般涅槃經》存在著差異，各自以「四大教法」和「四依」作為依據。為此，菩薩乘版《大般涅槃經》透過何種詮釋學策略來改寫聲聞乘的「四大教法」為「四依」，以及從「四大教法」到「四依」的判教原則轉向蘊涵著何種詮釋學問題，值得我們細細追問。

在此問題意識上，本文以「對比詮釋」研究方法來分析兩種佛教典範的《大般涅槃經》裡「四大教法」與「四依」的同異處，並分析各自的判教原則的詮釋學特色。本文將說明，從聲聞乘佛教到

菩薩乘佛教之間判教原則的詮釋學轉向，帶給佛教典範轉移何種影響。

關鍵詞：1.涅槃經 2.典範轉移 3.聲聞乘 4.大乘

目次

- 一、問題提出
- 二、聲聞乘版《大般涅槃經》的判教詮釋學：四大教法
- 三、菩薩乘版《大般涅槃經》的判教詮釋學：四依
- 四、判教原則的詮釋學轉向：從四大教法到四依
- 五、結論

1. 問題提出

1.1 佛教典範轉移的解釋機制

歷來學者關於「佛教類型學」或「佛法類型學」有許多討論，若依華語佛學界印順長老觀點解釋，一切佛法略可分為「佛法」、「大乘佛法」與「秘密大乘佛法」三類。¹從佛教思想發展史觀之，它們正是「典範轉移」現象的最佳說明，分別呈現印度佛教思想「初期、中期、後期」發展的風貌與特色。它們的分類標準也與各自理想修學典範相關。其中，初期的「佛法」以「聲聞乘」作為修學典範，被視為較貼近人間佛陀教導的歷史實態；至於，中期的「大乘佛法」以「菩薩乘」作為修學典範，晚期的「秘密大乘佛法」以「金剛乘」作為修學典範，兩者融攝不少時代變動的應機性，雖然與人間佛陀教導有著相當程度的本質性關連但是也存在著相當距離。佛教在今日世界展現的種種型態，大致也以這三期佛教類型為原型而發展。

問題在於：儘管前述三種佛教典範看似通通圓融無礙地統攝於「佛教」這個共同名下，並各自冠上「佛說」字樣作為三種佛教經典正當性判準。但是仔細比較個中內容重點，三種佛教典範各自所依的三期佛教經典——本文暫且稱之為「聲聞乘佛典」、「菩薩

* 本文發表於南華大學宗教學研究所主辦「對話與創新：第二屆新宗教團體與社會變遷研討會」2006/11/10-11。

¹ 印順，《印度佛教思想史》（台北：正聞出版社，1993年4月5版），頁1-7。

乘佛典」與「金剛乘佛典」，對於佛教思想與理想修行典範的認定上，存在許多不易解消的矛盾與差異。何以一個共通的「佛教」名相會存在著不同的理想修學典範呢？這的確是個有意思卻一言難竟的問題。

從佛教思想發展史觀之，「一個佛教多元典範表述」問題下，唯一可以肯定的是，至少存在著一個基本預設：亦即佛教思想在歷史的發展中，不同佛教典範的宣教社群隱含著某種的「解釋機制」作為發展中的佛教宗派因應時代變遷的對策。這種「解釋機制」會隨著各自佛教典範的不同需求而有所調整，因而某種意義上也展現為「浮動的解釋機制」、「多層次的解釋機制」或「多典範的解釋機制」。廣義上它也意味著，佛教的知識菁英與宣教社群決定何種教法作為新時代佛教典範時，除了會採用適當的解釋機制來鞏固新興的佛教典範外，往往也會藉此調整「何謂佛說」或「何謂佛說真實義」的判教原則。

這些解釋機制的形成，與各時期印度思想的形上學、宇宙論、存有論與倫理學等預設相關，也與各時期佛教信仰型態、表達風格或流行的文學形式相關，並且觸及佛教發展中所面對的內部與外部種種問題。至於，這些經過解釋機制的調整而形成的判教原則，不僅初期的聲聞乘佛教有著傳統以來的認定，中期菩薩乘佛教與晚期金剛乘佛教對此問題亦各有所宗，未必願意心悅誠服地向前輩典範看齊；若完全心悅誠服地認同與接受前輩典範，自然不會有佛教典範轉移的問題出現，也不會有佛教思想發展與分期的問題。

甚者，新佛教典範為了突破前輩典範的設限，也為了證成新佛

教典範的正當性，它們必然會透過靈活的解釋機制，充分地運用與消解前輩典範既有的宗教敘事資源，並將它們調整為能被新佛教典範所用。反過來說，缺乏這些「浮動的解釋機制」作為不同佛教典範解釋教理與核心法義的依據，我們將無法說明佛教思想發展史裡，中期與後期發展的菩薩乘與金剛乘等多重佛教典範對於初期聲聞乘佛教固守的宗教權威予以拆解一事是如何成為可能，也無法說明它們突破初期聲聞乘佛教的法義限制而突顯各自理想修行典範的正當性與特色之理由。這是必須確認的一個事實。

1.2 兩種佛教典範的兩種判教原則

既然各種佛教典範皆運用著某種解釋機制來調整判教原則，在這個事實下，特別是從聲聞乘佛教轉移到菩薩乘佛教的新經典創作過程中，它們為佛教典範轉移帶來何種影響呢？這個問題值得吾人特別留心。對此，早在1949年，比利時學者Lamotte已留意到聲聞乘佛教與隨後的新佛教典範存在著不同的判教原則，亦即對於判定何為佛陀真正教導的原則有著不同層次的規定與解讀。他在〈佛教文本詮釋〉指出：

最早期佛教的經律聖典是以「四大教法」(cattāro maha-padesā) 評估經文是否正確，但是專門用來評估法義解釋是否可以作為吾人依止的「四依(經)」(catuḥ-pratisaraṇa-sūtra)，卻不存在於這些最早期佛教的經律聖典裡。就嚴格意義而言，「四依」似

乎是晚後匯編形成。²

Lamotte這段話重點之一在於指出，最早期佛教(即聲聞乘佛教)的經律聖典是以「四大教法」作為判教原則。該文隨後以聲聞乘版《長部·大般涅槃經》的「四大教法」為例，指出吾人在「四種」聽聞到新傳來教法的狀況下，應是以經(sutta)、律(vinaya)作為勘辨新傳來教說是否與佛陀教導相符的標準。³就此而言，「四大教法」的判教原則顯然是立於高度尊重「依經、依律」的「二依」著眼。

此外，Lamotte更指出，我們熟悉的「四依」定型句「依法不依人、依義不依語、依了義不依不了義、依智不依識」，無法從最早期佛教的經律聖典裡尋求直接的依據。該文的梵語佛典研究指出，「四依」最早僅零星地出現於說一切有部論典裡，諸如《阿毘達磨俱舍論》、《阿毘達磨俱舍論疏》與《翻譯名義大集》都見到它的蹤跡，但是它真正被體系化地擴充，要直至大乘佛教經論才完

² Donald S. Lopez, Jr., *Buddhist Hermeneutics* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 1998), p.11.

³ 四大教法的相關經據請參見《長部·大般涅槃經》(*Digha-Nikāya* vol.2, pp.123-126)、《長阿含·遊行經》(T1, p.17b-18a)、《增支部 4:180 經》(*Aṅguttara-Nikāya* vol.2, pp.167-170)、《增壹阿含 28:5 經》(T2, p.652b-653a)、《摩訶僧祇律》(T22, p.492)、《十誦律》(T23, p.414)、《薩婆多部毘尼摩得勒伽》(T23, pp.597-598)與《根本說一切有部毘奈耶雜事》(T24, pp.389b-390b)。此外，也見於《毘尼母經》或《善見律毘婆沙》等律論。

成。例如中觀學派的《中觀論頌》、《大智度論》與《法集名數經》，以及瑜伽行派的《瑜伽師地論·菩薩地》與《大乘莊嚴論》等皆提到「四依」。⁴就此而言，Lamotte的研究成果給予我們一個重要的提示，亦即「四依」僅管在嚴格的文字上不曾見於最早期的阿含經與律藏，也不見於上座部所傳的巴利語系三藏中，但是從說一切有部極盛期的論典到後來發展的初期與中期大乘佛教經典都逐漸加重「四依」作為各自所宗的佛教法義的策略性工具看來，這相當程度反應很長一段時期裡特定佛教知識社群普遍的「共識」，並且與佛教典範如何轉移的問題有著密切關連。

不過，Lamotte這篇文章引用的大乘佛教經論顯然是從（般若）中觀、（瑜伽）唯識二大系著眼，並未提及如來藏系經論，以致對於「四依」淪為各期大乘佛教作為已勝彼劣之詮釋學工具的性格，無法予以鮮明對比。對此，胡元玲的漢譯佛典研究可作為補充與加強。她在〈試論佛教「四依」的多重意義〉一文指出，不僅（般若）中觀、（瑜伽）唯識的重要經論都有提到「四依」的解釋，甚至（佛性）如來藏一系亦提到。其中，對於「四依」有著完整論述的有四部經論，包括：《大智度論》、《瑜伽師地論》、《大方等大集經》與大乘版《大般涅槃經》。但是胡元玲也指出，儘管這四部經論同樣以「四依」作為判教原則，但是隨著各經論側重般若、唯識與如來藏等思想的不同，彼此賦予「四依」的內涵也存在著出入。如大乘版《大般涅槃經》提到「依法不依人」時，特

⁴ Donald S. Lopez, Jr., *Buddhist Hermeneutics* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 1998), p.12.

別強調依法是依止如來常住不變的「法性」、「佛性」與「如來藏」，而與其它經論側重點不同。⁵由此可見，前述大乘佛教的各種亞典範所呈現佛陀教法的「多重意義」，絕大幅度上是策略性地運用「四依」作為詮釋學工具而托出。

前述學者引用的佛教典籍裡，筆者特別注意到聲聞乘版《長部·大般涅槃經》與大乘版《大般涅槃經》兩部經。從佛教典範轉移的角度觀之，不少晚後創作的菩薩乘佛典是「援用」與「改寫」自聲聞乘佛典的敘事資源。其中，大乘版或所謂的菩薩乘版《大般涅槃經》也是一個明例，它雖然與聲聞乘版《大般涅槃經》同樣共構於佛陀滅度的敘事背景，卻是一部明顯將後者大乘化的文學創作，不僅強烈貶抑聲聞乘典範為劣弱，並彰顯出菩薩乘典範的偉大風範，而與聲聞乘版大異其趣。只要將兩種佛教典範的《大般涅槃經》的敘事元素（人事時地物）詳加對比並透過表格與圖式加以解讀，不難發現佛教典範轉移運動中兩種佛教典範版本《大般涅槃經》的同一與差異之辨證關係，也會發現背後蘊藏的宗教權力問題。這種文獻比較的研究較為基礎但有其必要性，不過本文不打算耗太多篇幅在繁瑣的文獻整理上，但期待來者能較仔細做這項工作。在此只想開個頭，問幾個較為核心的關鍵問題。

既然我們瞭解兩種佛教典範的《大般涅槃經》都是共構於佛陀滅度的敘事背景，況且前述學者研究也指出，聲聞乘版《大般涅槃經》與大乘版《大般涅槃經》分別以「四大教法」和「四依」作為

⁵ 胡元玲，〈試論佛教「四依」的多重意義〉《宗教哲學》（台北：中華民國宗教哲學研究社，2002年10月），頁185。

判教原則的詮釋學依據。若是如此，問題在於：晚起創作的菩薩乘版《大般涅槃經》究竟是透過何種詮釋手法，把聲聞乘版《大般涅槃經》的「四大教法」改寫為「四依」，以及從「四大教法」到「四依」的判教原則轉向蘊涵著何種詮釋學問題，這些問題值得在此細細追問。

1.3 本文研究內容之說明

為了讓這些問題在隨後討論中更為具體，本文實際運用到的經典資料也必須在此限定範圍。首先，聲聞乘佛教典籍部份，「四大教法」雖然見於最早期佛教經典與律典，但是為了解讀佛教典範轉移運動中，晚後新創作經典的文本實踐暨判教原則的詮釋學轉向問題，本文討論範圍主要還是限定在巴利語《長部·大般涅槃經》與其漢譯對照經《長阿含·遊行經》上⁶，因為它們與菩薩乘版《大般涅槃經》共構於相同的敘事脈絡，亦即涉及佛陀滅度前三個月內所咐囑的遺言。至於，大乘版或菩薩乘版佛教典籍部份⁷，學界大致

⁶ 至於大正藏收錄的其它三部小經，亦即No.5《佛般泥洹經》(西晉白法祖譯)、No.6《般泥洹經》(失譯)與No.7《大般涅槃經》(東晉釋法顯譯)，則不在本文討論範圍內。不過這幾部小經的翻譯手法與風格亦值得多多比較檢視。

⁷ 菩薩乘版《大般涅槃經》的現存漢譯本有三種：(1)《大般涅槃經》四十卷，曇無讖譯，後人稱之為《北本》；(2)《佛說大般泥洹經》六卷，法顯譯，後人或稱之為《法顯本》；(3)《大般涅槃經》三十六卷，此乃慧嚴依曇無讖譯本再修纂，後人稱之為《南本》。

認為曇無讖譯的《大般涅槃經》(《北本》)較為完整及忠實⁸，為方便討論起見，本文以它作為主要研究資料。

至於，研究方法與實際作法方面，本文採取對比詮釋的研究方法，先析論聲聞乘《大般涅槃經》「四大教法」的特色，再對比菩薩乘《大般涅槃經》「四依」，進而解讀後者的敘事脈絡如何將「四大教法」改寫為「四依」，最後探討從四大教法到四依的判教原則轉向蘊涵何種詮釋學問題。另外，在閱讀本文之前，作者對於讀者亦有著請求。其一，睿智的讀者們若能先行地熟讀與記憶聲聞乘版《長部·大般涅槃經》與菩薩乘版《大般涅槃經》經文情節，將可收到事半功倍之效。其二，本文僅在於嘗試性地說明與解釋兩種佛教典範為何產生經典現象差異，卻不在於強行賦予某種佛教典範的意識型態或價值判斷，若有予人這些觀感時，尚祈見諒。

2. 聲聞乘版《大般涅槃經》的判教原則：四大教法

2.1 聲聞乘版《長部·大般涅槃經》「四大教法」的敘事分析：二依

隨後，我們順著《長部·大般涅槃經》提到「四大教法」的敘事脈絡，按照敘事元素的「人、事、時、地、物」等項，將這些問題概分為四：一、佛陀何時講說「四大教法」？二、佛陀為誰講說「四大教法」？三、佛陀於何地講說四大教法？四、佛陀講說的「四大教法」具體內容為何？然後，我們再將這四項問題對照地檢

⁸ 屈大成著，《大乘大般涅槃經研究》(台北：文津出版社，2003年)，頁46。

視大乘版《大般涅槃經》，透過現有經文證據，我們將偵探與追蹤晚後的菩薩乘佛教「改寫」聲聞版經典的種種蜘蛛馬跡。

關於「人、時、地」三個問題比較單純，可以一併處理。《長部·大般涅槃經》提到，佛陀宣說「四大教法」的時間約在入大般涅槃的三個月前，在負彌城（Bhoga）對著諸比丘宣說「四大教法」。經文提到阿難當時正擔任佛陀的侍者，因而就佛陀宣說「四大教法」的對象而言，當然是包括阿難在內的諸比丘們。在此將它們編排如下：

時間：佛陀入涅槃的三個月前

地點：負彌城

對象：阿難在內的諸比丘

至於，第四個問題。如前所述，「四大教法」指出吾人在「四種」聽聞到新傳來教法的狀況下，應是以經（sutta）、律（vinaya）作為勘辨新傳來教說是否與佛陀教導相符的標準。在此，所謂「四種聽聞到新傳來教法的狀況」，《長部·大般涅槃經》指出下列四種：⁹

⁹ (1) "Idha, bhikkhave, bhikkhu evaṃ vadeyya- 'sammukhā metāṃ, āvuso, Bhagavato sutāṃ sammukhā paṭiggahitaṃ, ayaṃ dhammo ayaṃ vinayo idaṃ satthusāsanaṃ'ti... (2) "Idha pana, bhikkhave, bhikkhu evaṃ vadeyya- 'amukasmiṃ nāma āvāse saṅgho viharati sathero sapāṃokkho. Tassa me saṅghassa sammukhā sutāṃ sammukhā paṭiggahitaṃ, ayaṃ dhammo ayaṃ vinayo idaṃ sattusāsanaṃ'ti... (3) "Idha pana, bhikkhave, bhikkhu evaṃ

- 1、假設有比丘作這般說：「朋友！我親從世尊面前聽、受：這是法、這是律、這是導師之教導。」（從佛陀聽聞）
- 2、假設有比丘作這般說：「在某處某地有著許多長老與多聞高德之僧團。我親從僧團面前聽、受：這是法、這是律、這是導師之教導。」（從僧團聽聞）
- 3、假設有比丘作這般說：「在某處某地居住著多聞、知阿含、持法、持律、持摩夷的眾多長老比丘。我親從眾多長老比丘等前聽、受：這是法、這是律、這是導師之教導。」（從眾多長老比丘聽聞）
- 4、假設有比丘作這般說：「在某處某地居住一位通達阿含、持法、持律、持摩夷的長老比丘。我親從那位長老面前聽、受：這是法、這是律、這是導師之教導。」

vadeyya- 'amukasmiṃ nāma āvāse sambahulā therā bhikkhū viharanti bahussutā āgatāgamā dhammadharā vinayadharā mātikādhara. Tesaṃ me therānaṃ sammukhā sutāṃ sammukhā paṭiggahitaṃ- ayaṃ dhammo ayaṃ vinayo idaṃ satthusāsanaṃ'ti ... (4) "Idha pana, bhikkhave, bhikkhu evaṃ vadeyya- 'amukasmiṃ nāma āvāse eko therō bhikkhu viharati bahussuto āgatāgamō dhammadharo vinayadharo mātikādhara. Tassa me therassa sammukhā sutāṃ sammukhā paṭiggahitaṃ- ayaṃ dhammo ayaṃ vinayo idaṃ satthusāsanaṃ'ti. 巴利文請參見 *Dīgha-Nhikāya*, vol.2, pp.123-125. 英譯可參照 Maurice Walshe, *The Long Discourses of the Buddha* (Boston: Wisdom publications, 1987), pp.255-256.

（從一位長老比丘聽聞）

針對上列四種聽聞到新傳來教法的狀況，《長部·大般涅槃經》裡，佛陀進一步提到：

諸比丘！對於那位比丘所說，不應讚歎，也不應藐視；應該將他所說與表達的內容與經、律互相比較檢視。比較檢視之後，發現它與經、律不相符合，則應該判斷：「的確！這不是世尊的教導，而是那位比丘的誤會。」並且，你們應該捨置那位比丘所說。如果與經律相比較檢視之後，發現它與經、律相符合，則應該判斷：「的確！這是世尊的教導，那位比丘理解正確。」

析論之，這裡所謂「四大教法」的「四大」實在是毫無奇特之處，它們僅指涉「四種」聽聞新傳來教法的狀況。這裡的四種狀況，就來源而言，一、從佛陀聽聞，二、從僧團聽聞、三、從眾多長老比丘聽聞、四、從一位長老比丘聽聞。這四種狀況只是在聽聞對象與數量上有所差別而已，不管從佛陀、從僧團、從多僧、從一僧，它們象徵一切聽聞傳來新教法的狀況。真正的重點反而在於《長部·大般涅槃經》提到必須將新聽聞到的教法與「經、律」互相比較檢視，符合經、律者才是「世尊的教導」（Bhagavato vacanam），或者按這裡巴利語的字面意義講，亦即才是「世尊所說」。就此而言，「四大教法」的判教原則顯然是立於高度尊重「依經、依律」的「二依」著眼。這也顯見聲聞弟子對於經與律的學習和誦持已早見於佛世時候的宗教生活中，而非佛滅後才突然結集。

2.2 聲聞乘版《長阿含·遊行經》的「四大教法」：三依

再把前述經文與漢譯對照經《長阿含 遊行經》比較，不難發現後者對於「四大教法」的判教原則多了些微添增。《長阿含 遊行經》該段經文提到：

從其聞者，不應不信，亦不應毀。當於諸經推其虛實，依律、依法究其本末。若其所言非經、非律、非法。當語彼言：「佛不說此，汝謬受耶。所以然者，我依諸經、依律、依法。汝先所言，與法相違。賢士！汝莫受持，莫為人說，當捐捨之。」若其所言依經·依律·依法者。當語彼言：「汝所言是真佛所說。所以然者，我依諸經、依律、依法。汝先所言，與法相應。賢士！汝當受持，廣為人說，慎勿捐捨。」

申言之，《長阿含 遊行經》該段經文將判教原則拓衍為三項，亦即「依經、依律、依法」，比起《長部·大般涅槃經》顯然多出了「依法」一項。在此，「依經」與「依律」的部份好解釋，「律」是佛世時代佛教僧團宗教生活的倫理規範，「經」是聲聞弟子以語言持誦的方式學習佛陀教導的日常學習內容，以這兩者作為判斷新聽聞的教法是否為佛陀所說，這是極其自然與正當之舉。至於「依法」這部份，較難從經文脈絡導出確切的「法」之定義。但是如果按照該經隨後發展的情節觀之，摩訶迦葉於佛陀滅度後在摩伽陀國舉行第一次結集，結集內容即是「法」（dhamma）與「律」（vinaya）。由優陀夷誦出「律」的內容與律典相關，由阿難誦出「法」的內容與經典相關。就此而言，「法」無非是「經」的

同義詞，它象徵性地代表佛陀全部的教導與精神，但落實到具體世界亦離不開「世尊所說」之「經」。然而，不論是「依經」、「依律」或「依法」，可以肯定的是兩部聲聞乘版《大般涅槃經》的判教原則皆是高度立足於對佛陀教導之經、律的尊重上，重視佛陀的言說之教。

3. 菩薩乘版《大般涅槃經》的判教原則：四依

3.1 菩薩乘版《大般涅槃經》與「阿難」相關的敘事分析

接著，我們解讀「四依」。不過，進行這項工作前，有些在聲聞乘版《大般涅槃經》裡具有重要地位的敘事元素與敘事絡脈必須先行說明，這將有助於我們瞭解「四依」是如何在新經典的文本實踐中被創作與運用。

以阿難這個「人」為例。眾所週知，聲聞乘版《長部·大般涅槃經》裡，阿難隨侍在佛陀身邊，陪伴佛陀度過生命盡頭的最後三個月。從佛陀葬禮的屍身火化、均分舍利，一直到佛滅後第一年結夏安居的第一次結集裡誦出「法」，阿難皆全程見證，這個角色在聲聞乘版《大般涅槃經》相當吃重。阿難的重要性也見於聲聞乘佛教經律聖典之集成，「四大教法」能夠呈現在聲聞乘佛教經律聖典，自然與這位人物的存在有著臍帶般的連繫關係。從佛教傳統的化約觀點觀之，沒有阿難在第一次結集誦出「法」，就不可能有後來的聲聞乘經律聖典，也就不會有「四大教法」呈現在現存經律聖典中。若是如此，這位聲聞乘版《大般涅槃經》裡的重要人物是如

何被菩薩乘版《大般涅槃經》「再現」(represent)呢？以及這種「再現」帶給佛教典範轉移何種影響呢？這些問題得好好仔細考究。

為了幫助隨後的討論，在此先托出我觀察到的經典現象。簡言之，菩薩乘版《大般涅槃經》對於這個問題的處理甚為巧妙，它以「缺席」(absence)的解釋策略，說明阿難未全程出席佛陀講演菩薩乘版《大般涅槃經》的現場，然後再藉由「改寫」的詮釋策略，另起爐灶地托出「四依」判教原則，如此一來，不僅輕鬆避開聲聞乘版《大般涅槃經》「四大教法」判教原則所帶來的難題，最後更導出與聲聞乘版《大般涅槃經》大異其趣的結論。

為說明前述經典現象是如何發生，我們還是順著菩薩乘版《大般涅槃經》的敘事脈絡，按照「人、事、時、地、物」等敘事元素，將這些問題概分為四：一、佛陀何時講說「四依」？二、佛陀為誰講說「四依」？三、佛陀於何地講說「四依」？四、佛陀講說「四依」的具體內容為何？然後，再將這四項問題探討中所呈現的敘事脈絡對比地檢視聲聞乘版《大般涅槃經》。透過兩種佛教典範共有的敘事脈絡之對比，我們將偵探與追蹤晚後的菩薩乘佛教「改寫」聲聞乘版佛典的種種蜘蛛絲馬跡。

關於「時、地」兩項，菩薩乘版《大般涅槃經》經首提到法會地點是位於「拘尸那國、力士生地」的「莎羅雙樹間」，這個地點也正是聲聞乘版《大般涅槃經》記載佛陀捨世的地點。從敘事情節的整體鋪陳看來，菩薩乘版《大般涅槃經》也以佛陀涅槃事件為主軸而開展。就此而言，兩種佛教版本《大般涅槃經》裡佛陀最後說

法的地點與時間通通相吻合。

關於「人、事、物」的問題比較多。其中就「人」而言，聲聞乘版《大般涅槃經》的出席者雖然在菩薩乘版《大般涅槃經》裡或有重疊，但是彼此在宗教典範與思想法義上卻大有差異，從而這些出席者所聽聞到教法的內容也產生質變的現象。此外，另一方面，某些聲聞乘版《大般涅槃經》裡具有舉足輕重的角色，在菩薩乘版《大般涅槃經》的劇情裡卻被大大地解構與排除。

再以阿難這個「人」與其「事」為例。菩薩乘版《大般涅槃經》的開頭，亦即是卷一，把他從當時集會聽法的對象中排除開來。如經文提到：「十方如微塵等諸佛世界諸大菩薩悉來集會，及閻浮提一切大眾亦悉來集。唯除尊者摩訶迦葉、阿難二眾、阿闍世王及其眷屬。」¹⁰這裡清楚點名摩訶迦葉、阿難與阿闍世王三者皆未出席這場大乘法會。為什麼阿難這位聲聞乘版《長部·大般涅槃經》裡的重要角色，未出席在大乘版《大般涅槃經》法會呢？菩薩乘版《大般涅槃經》卷四十，也是最後一卷，補充性地說明阿難未出席的原因：「阿難比丘在娑羅林外，去此大會十二由旬，而為六萬四千億魔之所燒亂」。¹¹

雖然聲聞乘版《長部·大般涅槃經》也提到阿難受魔擾事件，不過聲聞乘版《長部·大般涅槃經》該段經文旨在於解釋：佛陀與阿難遊行至遮波羅廟（*cāpala cetiya*）時，佛陀對阿難再三暗示，四神足修行已達到極致的聖者是可以再延壽住世一劫以上，但

¹⁰ T12, p.371b.

¹¹ T12, p.600.

是心被魔所覆蔽的阿難，未能及時且主動地請佛陀住世，因而導致佛陀決心捨壽入涅槃。¹²在此，經文提到心被魔覆蔽時的阿難，正是在佛陀談話的眼前，而不是遠離佛陀跟前的它處。然而，同樣是阿難受魔擾事件，菩薩乘版《大般涅槃經》在卷一的經首卻有不同寫法，它先營造一個阿難不在場的證明，將他支開於佛陀說法的現場外，進而藉此展開與聲聞乘典範的不同的菩薩乘版《大般涅槃經》論述。這種改寫的手法相當巧妙，它運用「貌合實離」詮釋學策略把「貌合」的魔擾事件予以「實離」地改寫成兩種敘事版本，進而創作出不同於前輩聲聞乘經典的敘事脈絡。

申言之，菩薩乘版《大般涅槃經》徹頭徹尾（從卷一到卷四十）所教導的菩薩乘佛教典範與佛性思想，皆是在阿難不在場的情況下開演出來；這點與聲聞乘版《長部·大般涅槃經》裡阿難作為一個全程見證參與者的寫法是不同的。在此情況下，菩薩乘版《大般涅槃經》以阿難的缺席作為伏筆主要有兩個功用：其一，暫時地與阿難的關係切割乾淨，讓自身先行避開阿難在聲聞乘版《長部·大般涅槃經》裡從聲聞乘角度講述的「四大教法」判教原則；其二，阿難的不在場，亦有助於菩薩乘版《大般涅槃經》從菩薩乘的角度「改寫」地發展與托出不同於聲聞乘版的判教原則甚至是思想與劇情。¹³

¹² *Dīgha-Nikāya*.vol2, pp.102-106.

¹³ 聲聞乘版《大般涅槃經》雖然提到摩訶迦葉與阿闍世王這兩位具重要地位的人物，但是菩薩乘版《大般涅槃經》受限於版本不全，因而僅提到他們未出席這場大乘法會，卻未解釋他們缺席的原因。至於一般學界大致同

但是，摩伽陀國王舍城的第一次經律結集歷來被認定為信史，佛教知識社群也充分知悉阿難在這次結集的重要性，若將阿難的角色完全排除在新創作的佛教經典敘事外，隨後遭受的非議是可以想見的。菩薩乘版《大般涅槃經》作者與編輯者自然不會不顧慮到這一點，因而在卷四十的經尾部份，重新將阿難這個角色拉回到經文的敘事脈絡。為此，菩薩乘版《大般涅槃經》卷四十的該段經文，不僅解釋阿難受魔擾亂而不能出席法會的原因，也提到佛陀要求文殊菩薩持咒前往搭救阿難回到法會現場，最後更提到佛陀命令阿難受持與廣為流通〔阿難未曾當場見證聽聞的〕這本菩薩乘版《大般涅槃經》。¹⁴相較之下，這種寫法亦主要有兩個功用：其一，重新將阿難拉回到法會現場，有助於說明菩薩乘版《大般涅槃經》與佛教歷史第一結集的法藏誦持者阿難之間存在著本質性的傳承關係，而不完全是大乘思想家無中生有的虛構杜撰；其二，經文提到佛陀咐囑阿難受持與廣為流通菩薩乘版《大般涅槃經》的經據，也等於直接為後者的正當性的提供背書，資以認證為佛陀的教導，這點對於佛教傳統以來相信阿難即為法藏誦出者的佛教徒甚有說服力。

菩薩乘版《大般涅槃經》的大乘教法，也正是在「聲聞乘聖典的持誦者阿難」先「缺席」（absence）且後「出席」（presence）的情況下，經由佛陀與菩薩眾的法談中將菩薩乘版《大般涅槃經》的主軸引領出來；再經由佛陀命令「聲聞乘聖典的

意菩薩乘版《大般涅槃經》版本不全的部份，可以若那跋陀羅譯的《大般涅槃經後分》（T12, pp.900a-912a）作為補充。

¹⁴ T12, pp.600-602.

持誦者阿難」受持與廣為流通菩薩乘版《大般涅槃經》。這種詮釋學手法至少巧妙地蘊藏兩層「移花接木」式的運動：第一層「先移阿難，再接大乘」，這部份巧妙地避開前輩聲聞乘版本的敘事限制，並帶出菩薩版《大般涅槃經》的敘事主軸；第二層「後移大乘，再接阿難」，這部份把已托出的菩薩乘版《大般涅槃經》敘事主軸略略挪開，並將它與聲聞乘佛教經律聖典結集的重要人物阿難進行串連，資以強化其佛教信史的正當性，這種手法同時也把阿難的傳承往菩薩乘典範靠攏與接軌。只是，話說回來，對於只是懵懵懂懂與半知半解聲聞乘佛教經律聖典傳統的佛教徒與後學而言，真的很難很難分辨兩者當中的虛虛實實。

3.2 菩薩乘版《大般涅槃經》與「四依」相關的敘事分析

「四依」判教原則也是在這種虛實難辨的狀況下，第一次出現在菩薩乘版《大般涅槃經》卷六裡，由「迦葉菩薩」提出來討論。關於這位迦葉菩薩的背景，菩薩乘版《大般涅槃經》卷三如下交待：

爾時眾中有一菩薩摩訶薩，本是多羅聚落人也，姓大迦葉，婆羅門種，年在幼稚。¹⁵

這裡被稱為「大迦葉」的迦葉菩薩是一位童子，他自然不是該經卷一提到那三位缺席者之一的「摩訶迦葉」——那位年紀老邁、

¹⁵ T12, p.379b.

以頭陀行著名的聲聞乘聖者¹⁶，而是另有其人。這位稚齡的迦葉菩薩在菩薩乘版《大般涅槃經》裡的地位相當重要，包括「四依」在內的如來藏思想，大都是佛陀為這位孩童年紀般的迦葉菩薩宣說。但是相同的「大迦葉」名字也出現在另外一部與如來藏思想有著甚深淵源且亦是帶著貶抑聲聞乘佛教風格的《大法鼓經》，佛陀在該經為這位「大迦葉」宣說重要的如來藏要義。在「同名異義」的辭彙混淆與不求甚解下，「大迦葉」是指聲聞乘的「摩訶迦葉」或是菩薩乘的「大迦葉」，這兩者很難不被混為同一人。

從經文脈絡觀之，迦葉菩薩提出「四依」的首要用意，旨在批判聲聞乘聖位的四種人（即須陀洹、斯陀含、阿那含、阿羅漢等聲聞乘聖者）不適合作為修學的依止。如菩薩乘版《大般涅槃經》卷六的「如來性品」提到他的理由：

迦葉白佛言：「世尊！我今不依是四種人，何以故？如《瞿師羅經》中佛為瞿師羅說：『若天魔梵為欲破壞，變為佛像，具足莊嚴三十二相八十種好，圓光一尋，面部圓滿猶月盛明眉間毫相白踰珂雪。如是莊嚴來向汝者，汝當檢校定其虛實，既覺知已應當降伏。』世尊！魔等尚能變作佛身，況當不能作羅漢等四種之身，坐臥空中左脅出水右脅出火身出煙炎猶如火聚。以是因緣，我於是中，心不生信，或有所說不能稟受，亦無敬念而作依止。……如是四人所可言說，未必可信。」¹⁷

¹⁶ T12, p.371b.

¹⁷ T12, p.397ab.

按照迦葉菩薩的推論，魔既然能變化為莊嚴的佛身，也就能變化為四種聲聞乘聖者等「四種人」，因而他對於這四種聲聞乘聖者「心不生信」，並且對於他們的說法「不能稟受」，因而也就對於四種聲聞乘聖者「無敬念」，更不會想要「作依止」。事實上若要將迦葉菩薩的推論貫徹到底，恐怕連「佛」的可信度也得老老實實地比照聲聞乘四種人辦理。迦葉菩薩這種推論是否在邏輯上能完全成立，在此我們不再深入檢討，但是這種對於聲聞乘聖者的批判立場，倒是充分顯示該經菩薩乘的強烈貶抑態度。既然聲聞乘四種聖者不能依止，並且聲聞乘四種聖者的言說教導「所可言說，未必可信」，這般推論下當然很容易對於聲聞乘佛教經律聖典的正當性提出高度的懷疑，進而歷來以聲聞乘佛教經律聖典作為依止的思考也得調整，從而聲聞乘版《長部·大般涅槃經》裡那種「依經」、「依律」作為教法正當性判準的原則就跟著鬆動了。

若是如此，該如何辨識真正值得依止的對象呢？迦葉菩薩順著經文脈絡，進而輾轉與巧妙地把「四依」判教原則引領出來。如經文提到：

迦葉菩薩復白佛言：「世尊！善哉善哉！如來所說真實不虛我當頂受。譬如金剛珍寶異物，如佛所說：『是諸比丘當依四法，何等為四？依法不依人、依義不依語、依智不依識、依了義經不依不了義經。』如是四法應當證知，非四種人。」¹⁸

這段經文最後提到「如是四法應當證知，非四種人」，意思是

¹⁸ T12, p.401bc.

說應當以「四依」作為判教原則，而不是依止初果、二果、三果與四果的聲聞乘聖者「四種人」。在此，四種聲聞乘聖者暨其所傳達的教法（即聲聞乘佛典）既然不能成為（菩薩乘）佛教徒的學習典範，那麼隨後一場佛教典範轉移的詮釋學運動也就勢在必行，一套作為選擇與依止的詮釋機制也就呼之欲出。「四依」的正式導入也就顯得順理成章了。

隨後，菩薩乘《大般涅槃經》卷六「如來性品」裡，更是藉佛陀之口解釋「四依」等要義，徹徹底底地把聲聞乘佛教典範暨其經典的正當性予以顛覆解構。其中，關於「依法不依人」的部份，經文提到：

依法者，即是法性；不依人者，即是聲聞。法性者，即是如來；聲聞者，即是有為。如來者，即是常住；有為者，即是無常。¹⁹

它的意思是說：「依止法，即是依止法性；不能依止的人，即是聲聞乘人。法性，即是如來；聲聞乘人，即是有為。如來，即是常住；有為，即是無常。」至於經文裡幾個詞彙所呈現的邏輯定式可如下表達：「法→法性=常住=如來→應依止」、「人→有為=無常=聲聞→不應依止」。在此，迦葉菩薩強調聲聞乘人不能作為依止的對象。

既然聲聞乘人不可依止，當然聲聞乘人所傳承的經典也不可依止，為了強化這個觀念，於是「依義不依語」的部份，大大強調應

¹⁹ T12, p.401c.

依止大乘如來藏思想的「常住不變」教義。如經文提到：

依義不依語者。義者，名曰覺了；覺了義者，名不羸劣；不羸劣者，名曰滿足；滿足義者，名曰如來常住不變；如來常住不變義者，即是法常。……是名依義不依語也。²⁰

這裡強調的「常住不變」教法，是對比於前述聲聞乘的「無常」教法。這段經文裡幾個詞彙所呈現的邏輯定式可如下表達：「義→覺了=不羸劣=滿足=如來常住不變=法常→應依止」。換言之，所謂的「依義」也即是依止常住不變的法性。

隨後，「依智不依識」的部份，經文提到：

依智不依識者。所言智者，即是如來。

若有聲聞不能善知如來功德，如是之識不應依止。

若知如來即是「法身」，如是真智所應依止。

若見如來「方便之身」，言是陰界諸入所攝食所長養，亦不應依。是故知識不可依止，若復有人作是說者，及其經書亦不應依。²¹

這裡提到「智」與「識」的差別。簡單講，「智」是把如來看成是常住不變的「法身」；「識」是把如來看成是無常變異的「方便之身」，這種方便之身是藉由五蘊、六界、六根合和地運作身心活動，並藉由飲食滋養而成的身體。「智」與「識」的最大差異也

²⁰ T12, p.401c.

²¹ T12, p.402a.

即在於對於「常住」與「無常」觀念的認知。就此而言，「依智不依識」的意思即是說，應依止如來常住不變的教法，不應依止聲聞乘的無常教法，這種論調基本上仍是沿續著「依法不依人」以降的基調而開展。

這種邏輯推論下，菩薩乘《大般涅槃經》隨後解釋「依了義經不依不了義經」時，自然順帶會把聲聞乘暨其經律聖典批判為不了義。如經文提到：

依了義經，不依不了義經；不了義經者，謂聲聞乘。²²

進而，更貶斥聲聞乘經典「猶如嬰兒無所別知，是則名為不了義也」。²³甚至連帶地將聲聞乘佛教聖典所記載的教法亦批判為不了義。經文隨後提到：

不了義者，如《經》中說：「一切燒燃，一切無常，一切皆苦，一切皆空，一切無我」，是名不了義。何以故？以不能了如是義故，令諸眾生墮阿鼻獄。……是故名為不了義經，不應依止。²⁴

這裡所謂的不了義《經》即是聲聞乘佛教經律聖典，事實上與廣義上也涵蓋到今日漢譯《阿含經》與巴利語《尼科耶》等經律聖典。在菩薩乘的眼光中，這些聲聞乘佛教經典不僅是不了

²² T12, p.402a.

²³ T12, p.402a.

²⁴ T12, p.402b.

義，甚至會誤導而「令諸眾生墮阿鼻獄」。菩薩乘佛典裡諸如這般嚴苛的言詞是罕少見用於異教批判上，卻反而常見用於自家前輩的聲聞乘典範批判上，這不可不謂奇矣！尤有甚者，隨後的經文脈絡下，菩薩乘版《大般涅槃經》更藉著定義「何謂魔說」，再一次終極地瓦解聲聞乘佛教經律聖典的「佛說」合法性。例如經文提到：

（佛告迦葉：）我般涅槃七百歲後，是魔波旬漸當沮壞我之正法。譬如獵師身服法衣，魔王波旬亦復如是。作比丘像、比丘尼像、優婆塞像、優婆夷像，亦復化作須陀洹身，乃至化作阿羅漢身及佛色身，魔王以此有漏之形作無漏身壞我正法。

魔波旬壞正法時，當作是言：「菩薩昔於兜率天上沒來，在此迦毘羅城白淨王宮，依因父母愛欲和合生育是身」。（佛告迦葉：）若言有人生於人中為諸世間天人大眾所恭敬者，無有是處。

（魔波旬）復說言：『往昔苦行種種布施頭目髓腦國城妻子，是故今者得成佛道。以是因緣，為諸人天、乾闥婆、阿修羅、迦樓羅、緊那羅、摩侯羅伽之所恭敬』。（佛告迦葉：）若有經律作是說者，當知悉是魔之所說。²⁵

這裡「魔說」內容，事實上也正是聲聞乘佛教經律聖典裡常見的佛傳記載。如《中阿含 未曾有法經》、《根本說一切有部毘奈

²⁵ T12, pp.402c-403a.

耶破僧事》等各部派所傳的經律聖典大致是這般敘述。這種敘述儘管略帶著神話色彩，但大致仍側重從人間性、歷史性、時間性的角度說明這位悉達多太子人間出生與有修有證的求道故事。至於如何才是魔說與佛說的分別呢？隨後經文提到：

（佛告迦葉：）善男子！若有經律作如是言：「如來正覺久已成佛。今方示現成佛道者，為欲度脫諸眾生故，示有父母依因愛欲和合而生，隨順世間作是示現。」

（佛告迦葉：）如是經律當知真是如來所說；若有隨順魔所說者是魔眷屬，若能隨順佛說經律即是菩薩。²⁶

相較之下，在此，我們可以見到菩薩乘版《大般涅槃經》是採用神話性、信仰性、可逆性、超時間性的觀點解釋佛陀的出現，重新解釋人間佛陀今世的在家、出家、苦行與成道無非是一種示現。所謂的「示現」，相當程度指涉著那僅是逢場作戲，或是說那只是一種幻術或魔術表演，目的是寓教化於戲假。但是換個角度看，或許是菩薩乘思想家難以接受悉達多太子人間生命的不淨性（impurity），多多少少矯枉過正地將佛陀人間地位給予神化到超時間性的宗教信仰範疇。

最後，菩薩乘版《大般涅槃經》對於「四依」所應依止的對象進行結論：

是故我今說是四依：「法者，即是法性；義者，即是如來常住

²⁶ T12, p.401a.

不變；智者，了知一切眾生悉有佛性；了義者，了達一切大乘經典。」²⁷

這般解釋下，「依法」即是依止法性，而不是依止聲聞乘聖者，也不是依止聲聞乘的經律聖典。「依義」即是依止宣說如來常住不變的思想，而不是依止宣說無常苦空無我的聲聞乘思想。「依智」是依止眾生佛性常住不變的思想，而不是依止聲聞乘佛教的無常教法。「依了義經」是依止大乘經典，而不是依止聲聞乘經典。至此，菩薩乘版《大般涅槃經》終於徹底解構聲聞乘佛教的神聖性與正當性，也達成第二期佛教典範轉移的詮釋學任務。²⁸

4. 判教原則的詮釋學轉向：從四大教法到四依

透過前述探討，我們對於晚起的菩薩乘典範如何取代聲聞乘典範的「文本實踐」（text praxis）運動，已具有較為概梗的認識。儘管這裡的探討未必具足普遍性意義，至少我們對於這部菩薩乘版《大般涅槃經》「援用」與「改寫」聲聞乘版《大般涅槃經》的敘事資源，以及將那些不曾多見於聲聞乘佛典中的菩薩思想與菩

²⁷ T12, p.402c.

²⁸ 在我的構思裡，佛教典範轉移的分期至少可概分為三期。第一期的佛教典範轉移，佛教將婆羅門的梵典範轉移為聲聞乘佛教典範；第二期的佛教典範轉移，從聲聞乘佛教轉移至菩薩乘佛教；第三期的佛教典範轉移，從菩薩乘佛教典範轉移至秘密乘佛教或金剛乘佛教典範。至於是否存在著第四期的佛教典範轉移——亦即從前三者的立場轉移至當代意義下的佛教典範呢？這值得觀察。

薩典範，創作性地「殖入」於佛教的神聖文本裡的詮釋學策略，已有具體的脈絡可循。

大乘佛教興起暨新經典創作的時間點至少距離人間佛陀的時代五百年之遙，這已為歷來學界所公認，更何況本文探討的菩薩乘版《大般涅槃經》已是這股大乘新經典創作運動中更為晚後之事。這些具有高貴宗教情操的菩薩乘思想始終不是最早期佛教或聲聞乘佛教之解脫思想的核心，以歷史角度素樸地觀之，不僅菩薩乘佛典所標榜的種種偉大菩薩人物始終未見他們具體地活動在聲聞乘佛教典籍裡，以邏輯理則觀之，他們更難與人間佛陀涅槃的時間點與空間點扯上任何關係。若是如此，菩薩乘新創作的佛典是在何種基礎上進行佛教典範轉移的文本實踐呢？這個問題若以菩薩乘版《大般涅槃經》為例，我們認為該經能順利地進行典範轉移的原因之一在於，它將敘事背景與聲聞乘的歷史文獻脈絡相接軌，進而呈現出兩者的敘事脈絡為「共時性」（Synchronicity）發展。

在菩薩思想家的新經典創作下，菩薩乘版《大般涅槃經》巧妙地「援用」佛陀涅槃事件，營造出與聲聞乘版《大般涅槃經》相仿的敘事背景，讓兩種佛教典範之經典現象位於相同時節裡。立足於這個「共時性」的論述基礎上，包括菩薩乘版《大般涅槃經》裡佛陀說法在內的種種事件，皆呈現一種同時發生的意味深長的巧合。這種巧合不僅讓聲聞乘版《大般涅槃經》敘事元素「再現」（represent）於菩薩乘版《大般涅槃經》裡；更重要的是，這種巧合也讓「再現」後的聲聞乘敘事元素被改寫與轉換成為晚興的大乘佛教的理想型態；並且這種巧合也讓「再現」後的《大般涅槃

經》敘事脈絡成為新經典創作者殖入新的菩薩乘典範、人物與思想的溫床。如此一來，這也正好說明了，聲聞乘版《大般涅槃經》裡的純陀等的聲聞形象的人物與思想是如何在菩薩乘版《大般涅槃經》裡被轉換成為菩薩形象的人物與思想；也說明了那些完全未見於聲聞乘佛教經律聖典中的種種菩薩人物竟然會出現在菩薩乘版《大般涅槃經》裡的原因。

菩薩乘新經典的作者與編者並不是不明白聲聞乘版《大般涅槃經》的劇情，更諷刺地，反而因為他們過於熟悉這些前輩舊典範的經典內容，才不得不避開這些經典文獻的設限。就菩薩乘版《大般涅槃經》而言，聲聞乘版《大般涅槃經》的四大教法的確是一個相當難以突破的設限，原因在於後者將評估「何謂佛陀教導」的判斷標準，過度地化約在佛教僧團記憶與輾轉誦持的歷史的人間佛陀所宣講教化的經律聖典傳統上。這些傳承自最早期佛教的聲聞乘經律聖典，它們的敘事元素與敘事脈絡在佛教僧團長久以來的集體誦持與集體意識下，已形成傳統且帶有現實性與歷史性。它們對於聲聞乘佛教僧團與教法的正當性而言是最好證明與保護，但是對於那些嘗試戮力突破舊佛教典範與激進發展的菩薩乘新佛教典範而言，卻是一塊難以讓新佛教典範破地發芽的堅固硬土。菩薩乘版《大般涅槃經》的創作與改寫，也僅是新佛教思想家鬆動這塊硬土的嘗試之一。

將「四大教法」與「四依」的判教原則進行比較，我們可以清楚發現這兩種判教原則位於不同層次上。如同Lamotte指出，聲聞乘佛教聖典的「四大教法」旨在於評估吾人所聽聞新傳來教法的真

實性 (the assessment of textual authenticity)，而晚後發展的「四依」則著重於評估吾人依止對象的優先順序與主從關係 (subordination)。²⁹ 菩薩乘版《大般涅槃經》的難題在於，如果它選擇以「四大教法」作為判教原則，在「依經」(依聲聞經)、「依律」(依聲聞律)要求下，則菩薩乘思想家嘗試提出「常、樂、我、淨」的新佛教思想自然無法見容於強調「無常、苦、無我」的聲聞乘經律聖典的標準。但是如果它要選擇「四依」作為新佛教典範解釋的依據，則勢必要努力避開聲聞乘版《大般涅槃經》裡「四大教法」所帶來的難題與挑戰。

菩薩乘版《大般涅槃經》把這個難題的解決之道，放在阿難的角色上。阿難在聲聞乘版《大般涅槃經》裡既是「四大教法」的見證者、聽聞者，也是第一次佛教聖典結集的傳誦者。只要菩薩乘版《大般涅槃經》法會宣說的現場避開阿難這個角色，自然也就避開「四大教法」帶來的難題。於是在共時性的論述基礎下，菩薩乘版《大般涅槃經》以「缺席」(absence)的解釋策略，說明阿難未全程出席佛陀講演菩薩乘版《大般涅槃經》的現場；然後再藉由「改寫」的詮釋策略，另起爐灶地托出「四依」判教原則，如此一來，不僅輕鬆避開聲聞乘版《大般涅槃經》「四大教法」判教原則所帶來的難題，最後更導出與聲聞乘版《大般涅槃經》大異其趣的結論。

²⁹ Donald S. Lopez, Jr., *Buddhist Hermeneutics* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 1998), pp.11-12

5. 結論

經過上述的考察分析，關於大乘佛典創作者如何援用聲聞版《大般涅槃經》敘事脈絡，並改寫為菩薩典範版本的文本實踐策略已顯而易見。在大乘思想正式主導舊佛教典範的信仰圈之前，將聲聞乘經典大乘化的文本實踐運動，有助於新佛教思想從傳統的聲聞乘佛教中獲得相當程度的解放。事實上，能夠獲得這一解放的唯一途徑，就是通過對「神聖」的再定義，或者更為精確地說，通過對「神聖文本」的再釐定。在這場佛教典範轉移的過程中，大乘佛教藉著新「神聖文本」之創作來合法化新佛教思想的價值與動機，也擺脫前輩聲聞乘佛教的慣性認識與思想桎梏。然而，大乘佛教重新釐定「神聖文本」的判教詮釋學運動進行之同時，雖然輾轉且逐步地削弱了聲聞乘佛教的神聖性，相對也將後者繼承於人間佛陀教導的合法性也完全被剷除了。職是之故，就在聲聞乘聖典暨其傳承自人間佛陀最早期的教法在大乘佛教主流論述中逐漸「去神聖化」與「魔化」過程中，它們在印度佛教界迅速轉為弱勢以至於被拒絕甚至是被徹底遺忘，這似乎是難以避免的事！