

行政院國家科學委員會專題研究計畫 成果報告

初期佛教之梵思想研究

計畫類別：個別型計畫

計畫編號：NSC93-2411-H-343-005-

執行期間：93年08月01日至94年07月31日

執行單位：南華大學宗教學研究所

計畫主持人：呂凱文

報告類型：精簡報告

處理方式：本計畫可公開查詢

中 華 民 國 94 年 10 月 6 日

行政院國家科學委員會專題研究計畫 成果報告

計畫類別：個別型計畫

計畫編號：NSC 93-2411-H-343-005

執行期間：93 年 08 月 01 日 至 94 年 07 月 31 日

執行單位：南華大學宗教學研究所

計劃名稱：初期佛教之梵思想研究

本成果報告包括兩篇論文：

- 〈初期佛教之梵思想研究—梵思想佛格義的詮釋學問題初探—〉(A1-A24)
- 〈佛教輪迴思想的論述分析—以《弊宿經》裡佛教徒與「虛無論者」的輪迴辯論為考察線索〉(A25-A50)

初期佛教之梵思想研究

—梵思想佛格義的詮釋學問題初探—

呂凱文

南華大學宗教學研究所助理教授

時，梵天王右膝著地，叉手合掌白佛言：「唯願世尊以時說法。今此眾生塵垢微薄，諸根猛利，有恭敬心，易可開化，畏怖後世無救之罪，能滅惡法，出生善道。」（《長阿含·大本經》）

提要：

印度宗教文化裡，傳統婆羅門教與後起佛教之間的關係，可說是十分重要卻爭議猶存的學術問題。大體言之，前者重視「梵思想」的地位，主張「梵」與「我」同一，認知「梵我同一」即能解脫；而面對同樣是解脫的議題，佛教卻以「無我」為解脫，並輾轉將婆羅門至上的「梵思想」予佛教化解讀，視為佛教邁向解脫的資糧。前後兩者的根本教理不僅於「我」與「無我」之宗教語言表達上存在著差異與裂峙，且於「梵思想」意義的理解上亦呈現「隨類各解」的局面。

本文主旨在於以「梵思想的佛格義」為思考進路，解析印度傳統婆羅門教的梵思想如何在初期佛教的背景裡被「鏡映」與「再現」，藉此對比地窺探佛教的詮釋學問題。本文將說明佛教與婆羅門教之遭逢裡，佛教對梵思想採取「批判的立場」與「改寫的立場」，既批判印度傳統婆羅門意義下的梵思想並非究竟解脫，又肯定修習佛教意義改寫下的梵法門將有助於苦難的解脫。從批判到改寫，於佛教「格義」梵思想的詮釋學實踐程序裡，對內蘊藏著滅苦之目的論的佛教實踐關懷，對外則藉「梵思想」的建構來鏡映佛教身份「不離」亦「不即」傳統思想。前者藉由更新而澄清佛教「不離」傳統梵義，後者藉由超克而展現佛教的殊勝處「不即」傳統梵義。佛教傳統與其經典形構的過程，依此詮釋實踐來融攝婆羅門教行者，並證成與護守佛陀教法於當時印度宗教界的真實性。

關鍵字：1. 梵 2. 婆羅門 3. 佛教詮釋學 4. 初期佛教 5. 格義

Brahma in Buddhism

—Inquiry into the Problems of Buddhist Hermeneutics —

Abstract

This paper will make a survey on early Buddhist cannons which concerned with the concept of Brahma, and show how this Brahmanism 's main teaching reflected and interpreted in Buddhist view sights. We thereby make a preliminary inquiry into the problems of Buddhist Hermeneutics, and illustrate that Buddhist intellectuals adopt two attitudes toward Brahmanism 's teaching. First, they appraise Brahmanism 's Brahma teaching as no perfection in a very critical way. Then they re novate and replace Brahmanism 's Brahma concept with Buddhist meaning, and approve Buddhism's Brahma teaching as a good way to perfectly enlightenment. By investigating the contrast between Buddhism and Brahmanism 's Brahma concept, we can clearly and easily perceive the purpose of Buddhist Hermeneutics. In this interpretation processing, Buddhist intellectuals use this tactic and mechanic to verify Buddha's teaching transcends Brahmanism 's teaching; and by purifying the meaning of Brahma, Buddhism legally shows itself as a true successor of ancient Indian religion tradition.

Keywords: 1. Brahma 2. Brahmanism 3. Buddhist Hermeneutics 4. Early Buddhism 5. Interpretation

目次

- 一、前言
- 二、佛教的詮釋學問題
- 三、佛教與婆羅門教之遭逢
- 四、梵思想的佛格義
- 五、結論

一、前言

於歷史的規律裡，某種文化的缺陷是最容易被其後起的文化從另一種文化觀點或以後的事實看出來，這情況不僅見於歐洲啓蒙運動所帶動的科學主義對於中世紀文化的批判，亦可見於宗教文化發展史的脈絡。特別是日益上升的新興宗教，當企圖轉型體制化並獲得教團社群的認同時，難免借助於詆毀前輩宗教與外教異學的名聲，來加強自身教權與解釋權的鞏固。儘管表現的程度不一，但是所有這些都可以從歷史上得到例證。不論從基督教對猶太教的批判，到基督教新教對天主教的批判、以至於大乘佛教對小乘佛教的批判，或是佛教對婆羅門教的批判等，後起的文化往往認為自身優越，並貶責其前輩文化為不足與匱乏。雖然這些批判的論點永遠都不夠公正，但是卻也不離這般規律。然而，弔詭的是，後起宗教的文化養分、倫理觀念與語言模式又是淵源於前輩文化的歷史。即使前後兩者之間的對立是明顯的，但是，無疑，他們之間的聯繫和連續性也是存在的。並且後起的宗教亦往往透過與援用此聯繫與連續性，證成自身立於傳統之根源的合法性地位。

成道後的佛陀作為佛教的創立者，其追隨者自然以佛陀創見的思想為本位。但是以歷史的先後順序而言，佛教以新興宗教的姿態興起於印度以婆羅門教為宗教主流的傳統背景裡，不論在歷史文化養分的汲取或宗教語言模式的運用，佛教勢必難以與當時印度宗教傳統主流或當時新興宗教全然割截與孤離。就因為佛教並非興起與產生於和歷史脈絡隔絕的「真空」狀態，為此，作為一種歷史的存在活動，佛教必然與其歷史脈絡的部分或整體進行交涉與對話，並且藉此區格「他者」宗教的「差異」，與證成「自身」宗教的「認同」。

既是如此，這裡的問題在於：以印度宗教的傳統主流婆羅門教而言，在宗教際遭逢而展開的對話交流中，其思想在佛教心目中，究竟占一個怎樣的位置呢？佛陀與其追隨者怎樣理解婆羅門教的思想呢？作為一個陌生「他者」的婆羅門教如何映入佛教的視域呢？這些問題頗值得研究與商榷。詳細考察這些問題，不僅

能明白佛教如何理解與詮釋印度既有宗教傳統，且對於佛教如何藉此進行辨識與形塑自身宗教傳統的過程亦能增進些許的認識。這猶如佛教「四念處」法門所揭示的「觀內身〔如〕觀外身、觀內〔如〕外身」要領，任何對於「外身」所緣（對象）的觀察，皆能加深「內身」的無常變化與緣起依繫之認識。職是之故，試圖解析佛教如何理解與詮釋婆羅門教（外身）時，相對也是處於認識佛教自身（內身）的活動中。越是能夠瞭解「內身」所理解與詮釋的「外身」，相對越能夠瞭解「內身」之意義世界的形塑歷程。

在此，本文以「梵思想的佛格義」為題，嘗試考察婆羅門教既有的「梵思想」如何被佛教「格義」（詮釋），同時也藉著上述問題的考察，初步探究「佛教的詮釋學問題」。為方便本文的進行，擬以如下內容論述：首先，第一節「前言」概要提示本文內容。其次，於第二節「佛教的詮釋學問題」裡，嘗試將佛教的「格義」概念與當代詮釋學的「詮釋」概念進行接軌，並就「梵思想的佛格義」之佛教的詮釋學問題加以說明並限定範圍。接著，於第三節「佛教與婆羅門教之遭逢」裡，對於兩種宗教的背景進行串連與鋪陳，方便讀者對於上述問題的掌握，也藉此突顯佛教對於「梵思想」議題在理解上的差異性。再者，於第四節「梵思想的佛格義」裡，考察佛教如何理解與詮釋既有婆羅門教梵思想，並揭示佛教詮釋學傳統裡可能潛藏的格義機制。最後，第五節「結論」為本文的討論作反省與結論，並且拋出與思索更進一步的問題。

二、佛教的詮釋學問題

（一）格義與詮釋之接軌

儘管當代詮釋學的學術傳統是成立於西方基督宗教神學的解經學背景裡，但是詮釋作為一種普遍性的存在活動，也同樣出現於東方宗教對於異文化的理解中，並擁有獨特且典雅的名稱與傳統。特就中國文化的脈絡觀之，「格義佛教」所表現的詮釋學性格更是顯著。「格義」之風盛行於佛教初傳中國之際，當本土文化與異文化佛教乍然遭逢，中國士人以自己熟悉的儒道兩家思想作為其「前理解」，或強勢或懷柔地解讀佛教思想。在這兩種文化初逢下，中國士人是理解者與詮釋者，佛教則是被理解與被詮釋的對象，而前者理解與詮釋後者的活動即是「格義」。「格義」在相當程度的意義上即是當代「詮釋」一詞的同義異名。於「格義」活動裡，因為「前理解」與「異文化」接枝的有機影響，中國士人當時領

會的「格義佛教」必然有別於印度佛教既有的味道與「原義」。¹

這如同伽達瑪（Hans-Georg Gadamer, 1900-2002）的「哲學詮釋學」指出：所謂過去的歷史、傳統或文本的意義，都不僅限於一些過去發生的事件和人事；相反，它們無可避免地必須在不斷理解詮釋中實現它們在不同時空的「現在」意義。因而，再也不能假設有真正完全客觀的現象描述之可能；並且，應該接受理解者本身的詮釋觀點與研究對象之間有著創造性的相互影響關係；同時肯定，理解者本身的視域（或前理解）對於文本的理解具有決定性的作用，而此一決定性的作用將幫助彼此達到「視域融合」，並把文本所說的內容解讀成爲「自己的東西」。²

此外，呂格爾（Paul Ricoeur, 1913-）的「文本詮釋理論」則認爲吾人的文本閱讀活動，可顯示爲「遠離」（*distanciation*）與「挪爲己用」（*appropriation*）兩概念的辨證關係。³這裡的「遠離」概念包括：文本與作者的遠離關係，以及文本與讀者在時空上的另一層遠離；透過這雙重的遠離，文本從其作者與既有的時空背景分離開來，進而使得讀者擁有理解與詮釋文本意義的「語義自主性」（*semantic autonomy*），能將其（文本意義）挪用於自身意義世界形構的脈絡中。呂格爾認爲上述「遠離」與「挪爲己用」的辨證乃是吾人的理解與詮釋活動的最終步程，它們分別指出文本本身意義世界與作者之間的「遠離」關係，以及讀者對於文本本身意義世界之間「挪爲己用」的積極參與關係。

從伽達瑪所說的「自己的東西」到呂格爾所說的「挪爲己用」，藉由上述學

1 「格義佛教」可藉由吳汝鈞的觀點作說明：「由於中國人深受儒道兩家思想的影響，所以在佛教傳入中國初期，國人大多以儒道兩家既有的思想和概念去詮釋佛教教義。當時最常見的方法是在已有的中國文化體系中，抽取一些中國人較熟悉的概念去擬配佛家的名相概念。例如以道家的『無』去比擬佛教的『空』，以『本無』來說明佛教的『真如』，又如以道教『守一』的修行方法擬配佛教的『禪定』工夫。這種理解佛教教義的方式便是『格義佛教』。」參見吳汝鈞著，《中國佛學的現代詮釋》（台北：文津出版社，一九九五年），頁九～十。

2 Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method* (2nd rev.ed.; New York: Crossroad, 1992), p.390. 伽達瑪指出：「在這意義上，在理解所關注的完全不是一種試圖重構文本原義的『歷史理解』。我們所指的乃是理解文本本身。但這就是說，在重新喚起文本意義的過程中，詮釋學自己的思想總是已經參與了進去。就此而言，詮釋者自己的視域具有決定性作用，但這種視域卻又不像人們所堅持或貫徹的那種自我的觀點，它乃是更像一種我們可帶進來或進行冒險的一種意見或可能性，並以此幫助我們真正把文本所說的內容成爲自己的東西。我在前面已把這一點描述爲『視域的融合』。」

3 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.

者觀點的佐證，基本上可見「格義」或「詮釋」並不是對於文本「原義」的單純還原與回復，反而是從讀者自身之存在脈絡與處境，對於文本既有意義進行衍發、擴張與挪用。然而若同意上述的看法，則這裡至少有一個問題需要附帶被提出來思索，亦即：從「原義」到「格義」的詮釋活動歷程裡，促成與導致此活動從潛能到實現之轉變的原因是什麼？

就此而言，林鎮國〈多音與介入：北美的佛學論述〉裡對於「格義」一詞的表達，頗值得玩味與思索。他提到：「所謂『格義』即是吾人對文本的閱讀與詮釋往往透露出詮釋者立場多於被詮釋的文本」，並且「詮釋者往往清楚他自己的表層解讀活動，卻未能省察到潛藏的格義機制」。⁴從林鎮國對於「表層解讀活動」與「潛藏的格義機制」兩詞的劃分，可見其依循著佛洛伊德對於意識與潛意識結構的二分法，以及海德格之存有學對於「見」（*umsicht*）與「前見」（*vorsicht*）等基礎結構之區分。其中，關於上述問題的回應，海德格（*M. Heidegger*）則是認為吾人日常生活中的「認識」活動有其「前認識」的詮釋基礎，那就是「先起整體、先起觀點、先起概念」（*vorhabe, vorsicht, vorgriff*），這三重先起性早已在任何認知活動以前發生影響，因此詮釋絕非毫無預設地把握到直接呈現的事物，即使是所謂嚴密的字句詮釋，也是以詮釋者先入為主而未經討論的觀點為基礎。⁵

換言之，任何格義與詮釋的活動皆有其前預設，並且此前預設雖然作為格義與詮釋的基礎與引導，卻往往潛藏而未被詮釋者省察到。若是如此，試圖考察某種詮釋的事件與結果前，亦應同時揭露出導引該詮釋活動的前預設。此舉的重要性在於，詮釋既然作為一種普遍性的存在活動，吾人應當清楚瞭解到，對於詮釋者自身的「成見」與「前理解」等前預設的揭顯，才能真正合乎詮釋學精神，並且避免讓格義與詮釋的活動陷於獨斷的知識暴力中。

（二）佛教詮釋學的重視與提出

循著前述幾位學者觀點，隨後的內容將移到佛教論述的脈絡，並檢視本文所謂的「佛教詮釋學問題」，然而進行討論前，有必要先就詮釋學略作說明。

「詮釋學」（*Hermeneutics*）的字源可追溯到希臘神話裡信差神 *Hermes* 的名字

4 林鎮國，《空性與現代性》（台北：立緒文化出版社，一九九九年），頁一六五。Andrew p. Tuck, *Comparative Philosophy and the Philosophy of Scholarship: On the Western Interpretation of N āgārjuna* (New York and Oxford University Press, 1990), pp.9-10.

5 Martin Heidegger, *Zeit und Zeit*, (Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1972), p.150.

與任務。由於諸神的旨意遠非世人有限智慧與經驗語言所能瞭解，爲了闡明神意則需要透過翻譯、理解與解釋。而 Hermes 作爲人神之際的中介，他的職能在於將諸神意旨傳遞與解釋給人。於神意與法律未明顯劃分的古代宗教情境裡，詮釋學的活動最早且主要可見於廟堂神職人員對宗教符號與訊息的翻譯與解讀，及對於神律法條的界定與解釋。不論是抽象符號、宗教神旨，或成文法規，凡吾人認知的對象皆可化爲理解與解釋的「文本」(text)。

換言之，凡涉及文本的翻譯、理解與解釋等活動，即是詮釋的活動，亦是詮釋學的研究對象。而詮釋學作爲一門「指導文本理解和解釋的規則的學科」，在以前學術的領域近似於修辭學、語法學、邏輯學，而從屬於語文學；在宗教與神學的領域，則近於解經學、釋經學，成爲理解與解釋宗教經典的方法與原則。直至二十世紀的哲學家重視「解釋問題的普遍性」，詮釋學才將自身從一種理解和解釋的方法論發展成爲一種哲學理論。

相應於詮釋學普遍受到西方當代學術界重視，宗教學研究自然無法自外於詮釋學思潮之外，影響所至之處，佛教意義下的詮釋學傳統亦有重新省察的必要。而「佛教詮釋學」(Buddhist Hermeneutics)的提出與再度重視，可見於一九八四年一場關於佛教詮釋學的研討會。⁶林鎮國於《空性與現代性》指出：「該場佛教詮釋學研討會標示了當代西方佛教研究之方法論意識的再度覺醒」，並且此「詮釋意識的興起使歐美佛學研究再度重視方法論的覺醒，從而在原有的文獻學基礎上開發出更爲多元的佛學論述」。⁷雖然當時與會學者所提論文多是針對傳統宗派之教相判釋的探討，但是研討會的結論則指出，除了教相判釋以外，佛教詮釋學應該進一步反省下列諸問題：第一，什麼是佛教哲學的理解理論(theory of understanding)？第二，在成爲現代學術領域過程中，佛教如何被當代詮釋者「再現」(represented)？

第一個問題的提出似乎有意探尋與詰問，佛教是否能從其自身建構佛教意義的詮釋學理論，且此理論能爲其自身之解脫實踐論奠定哲學基礎。至於第二個問題的提出動機則在於，現代(西方)學者所研究的佛教經典畢竟是過去歷史的作品，爲此經常面對時間與文化上的「雙重距離」。因而，現代學者對於佛學的詮釋活動，與其說是佛教經典的如實解明，倒不如說是詮釋者自身「成見」或「前理解」的介入與鏡映。若是如此，如何反省與揭露詮釋者本身的「成見」或「前

6 請參見林鎮國，〈多音與介入〉《空性與現代性》(台北：立緒文化出版社，一九九九年)，頁一六二～一六四。又該研討會論文集請參見，Donald S. Lopez, Jr. ed., *Buddhist Hermeneutics* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1988).

7 林鎮國，《空性與現代性》(台北：立緒文化出版社，一九九九年)，頁六～七、一六三。

理解」，或者佛教如何被當代詮釋者「再現」，這成爲問題焦點。

從一九八四以至於二〇〇四年的今日，國內佛學研究亦受到此詮釋學運動的思潮所影響。儘管此類研究趨勢並非目前國內佛學研究的主流，但學界對此亦有日益重視的傾向，幾位前輩對於佛教詮釋學提出各自理論建構的寶貴觀點⁸，甚至後起之秀亦不乏對此有興趣者。⁹不過，毫無疑問，從中也引起過方法論之論爭¹⁰，可見佛學研究者對於不同方法論的援用與建構之認同上，仍然存在著緊張關係。這也說明「多音」方法論的「介入」過程，如同老蚌生珠的歷程般，於寶珠現成潤澤前，少不了苦難砂粒的容受。

(三) 本文擬定的佛教詮釋學問題

-
- 8 例如賴賢宗提到：「傅偉動的哲學詮釋學，是結合了天台的判教理論和嘉達瑪的哲學詮釋學，而進而提出他自己的『創造的詮釋學』。而林鎮國的哲學詮釋學則是在後現代的語境之中，重新反思西方詮釋學的不同線索，將之運用到佛教的哲學詮釋，而嘗試走出一條對於東西方皆有當代意義的佛教的解脫詮釋學的寬廣的道路。至於吳汝鈞和我所進行的佛教的哲學詮釋學則基本上是立基在天台圓教和西方哲學詮釋學的融合的基礎之上，來反思傳統的佛教哲學詮釋的當代跨文化溝通的意義。」參見賴賢宗，〈當代台灣如來藏思想的爭議與回應：邁向後印順時代的如來藏學〉《印順導師思想之理論與實踐：人間佛教與當代對話-- 第三屆祝壽研討會論文集》（台北：財團法人弘誓文教基金會，二〇〇〇年），N1~N35。此外，郭朝順即將出版的《觀心與詮釋—天台智顛的詮釋理論》亦是當代本土佛教詮釋學思潮下的成果之一，但是相較於前面幾位學者對於西方當代詮釋學理論的援用與倚賴，郭氏的進路顯然更向中國佛教傳統的詮釋學靠近。請參見郭朝順，〈天台智顛詮釋理論的架構〉（南華大學第5屆比較哲學學術研討會，二〇〇四年五月十四~十五日）。
- 9 王興煥，《佛典語言的詮釋學問題—以觀詮教的建構》（嘉義：南華大學生死學研究所碩士論文，二〇〇三年）。王興煥此文的目的在於：以哲學詮釋學爲基礎反省，透過海德格存有學的開顯真理觀，與伽達瑪哲學詮釋學的理解理論，批判「符應真理觀、邏各斯中心、聯繫動詞式命題的思考」，並藉此建構一種動態的佛典語言詮釋原則，亦即所謂的「以觀詮教」。
- 10 關於蔡耀明批判「佛教詮釋學」進而主張「內在建構之道」的觀點，請參見氏著〈迎向專業的佛學研究〉《現代佛教學會通訊》第十二期（二〇〇二年三月），頁四一；此外，亦請參見氏著，《般若波羅蜜多教學與嚴淨佛土：內在建構之道的佛教進路論文集》（台灣：正觀出版社，二〇〇一年）。相關的論爭內容亦參見賴賢宗，〈當代台灣如來藏思想的爭議與回應：邁向後印順時代的如來藏學〉《印順導師思想之理論與實踐：人間佛教與當代對話—第三屆祝壽研討會論文集》（台北：財團法人弘誓文教基金會，二〇〇〇年），N1~N35。

礙於篇幅，無法逐一介紹與評論國內學者近二十年內開展與建構的佛教詮釋學論述，待機會成熟時，將另撰它文批判性地檢視「當代本土佛教詮釋學之多元發展與未來走向」問題。¹¹在此僅將思考的焦點置於研討會所提兩個問題的接續與轉換上。就第一問題而言，本文認為在試圖回答「什麼是佛教哲學的理解理論」前，若能先就「佛教如何理解既有的印度宗教傳統」問題進行探討與掃描，則「什麼是佛教哲學的理解理論」問題相對亦會對比地揭示。實際上這兩者亦是「互為文本」的詮釋循環，彼此環環相扣。

但是，若要探討「佛教如何理解其印度宗教傳統」的問題，勢必要先回答佛教的「前理解」與「成見」可能是什麼？又佛教的「前理解」如何介入佛教自身傳統與意義世界的形構中？以及此「前理解」如何介入佛教對印度宗教傳統的理解與詮釋活動中？為此，就第二個問題而言，本文將從「佛教如何被當代詮釋者再現」的問題，繞道至「印度宗教傳統如何被佛教再現」的問題，試圖解析佛教傳統（包括佛陀或初期佛典編輯者等的詮釋意識）裡潛藏的詮釋機制。對於這個思考進路的探討將是本文隨後關心的焦點，亦是異於幾位國內學者的佛教詮釋學理論之處。¹²

11 感謝兩位匿名評審者對本稿提出的寶貴意見，其中一位評審者的意見提及「當代本土佛教詮釋學」一詞，亦引發筆者另一寫作的構想。剛好於本文截稿前幾天，筆者有幸從國內巴利語學者蔡奇林教授處，獲贈與覽讀觀淨比丘（*Bhikkhu Sopāka*）新著的《復歸佛陀的教導—兼論印順法師的詮釋（一）》（台灣：正法律學團，二〇〇四年五月出版）。擁有哲學與巴利學研究背景暨佛教僧侶身份的觀淨比丘，有別於國內其他佛教詮釋學者援用西方當代哲學理論作為詮釋實踐的進路，他從佛教內學研究的觀點為佛教詮釋學立論。該書著眼於當代南北傳佛教與西方研究傳統等三大潮流的詮釋視野上，廣泛運用巴利語系佛教的註解書（*Aṭṭhakathā*）疏解書（*Tīkā*）與歷來大長老抉擇廣釋的傳統，作為佛教聖典解釋的能量與資源，藉此與華語佛教聖典互補，並嘗試發展實用的「佛教聖典的解釋之學」解釋經藏與律藏，進而「重現釋尊教導」。在此意義下，該書的詮釋學進路可視為是從佛教內部與早期傳統出發。為此，如何看待「當代本土佛教詮釋學之多元發展與未來走向」問題，值得吾人追蹤與注目。

12 相當感謝一位匿名的評審者提出如下的寶貴問題：「在處理早期佛教詮釋前理解問題的同時，（作者）自身即是在做早期佛教思想的當代映現。雖然作者交代了詮釋學興起的背景，並點出自身詮釋取徑有別於其他本土佛教詮釋學者的事實，但是作者採取『繞道』詮釋策略的前理解基礎安在？如果能在內文或以註解形式說明，當可在『印度教的佛教映像』之外，別現一重『佛教的作者映像』，如此方才比較圓滿地回應了 Lopez 等人所提出的第二項佛教詮釋學問題。」

上述問題相當有意義，但是全盤回答卻不容易，因為涉及「為什麼我使用此一詮釋策略的動機」與「我以何種的『前理解』觀點看待佛教」等問題。在此略作說明是需要的，筆者亦可藉此「反觀自身詮釋視鏡」機會，整理過往的研究心得與分享目前的學

1. 佛典編輯者的詮釋意識

這個思考的基本論點在於：佛教傳統與佛教意義世界的形塑過程，除以佛陀自身展現的身語意教法為核心外，佛陀親傳的弟子對於佛陀教法的理解與詮釋，以及其再傳弟子對於佛陀暨佛弟子教法的理解與詮釋活動等，亦參與於其中而成為整體佛教傳統與佛教意義世界裡的部份。然而，從記誦與口耳相傳的階段以至於固定於以文字書寫模式落著的經文階段，佛教傳統與佛教意義世界的形塑過程與常民世界之間並不是處於封閉的疏離狀態，而是處於互相構成與互相作用的關係，視其程度不一的刺激而予以適度比例的調適與回應。經典的集成與編輯，固然以佛陀解脫教法的傳承為首要考量，卻未忽視異教批判佛教的觀點與時人對佛教的倫理期許與要求。特別是在融攝外道與接引善信等目的考量下，不同階段的佛典編輯者所面對的宗教哲學思想、常民倫理意識與弘傳佛法時所面對的問題，勢必適度反映與回應於佛教論述的形塑過程中。而此回應的活動正隱含著編輯者的詮釋意識，伴隨著經典的形成而成為今日所見的佛教傳統與佛教意義世界。

上個世紀的歷史語言文獻學的佛學研究成果，正好可佐證佛典編輯者的詮釋意識參與經典形構的過程。據南傳佛教觀點，佛陀滅度後第一次結集誦教法，係由大迦葉發問，阿難回答，由眾僧合誦而成五部《尼科耶》（漢譯則為四《阿含經》），並依此審定《經》與《律》。儘管佛教內部傳統的觀點如此，但是隨

術興趣。

筆者的博士論文《初期佛教「緣起」概念析論：緣起與《雜阿含》「雜因誦」諸相應概念之交涉》（台北：輔仁大學哲學研究所博士論文，二〇〇二年），曾經提出「編輯者之詮釋性」與「橫向性的研究進路」兩種觀點，作為理解初期佛教「緣起」概念的研究策略與研究進路。本稿的「佛典編輯者的詮釋意識」小節，即是對於前者觀點的進一步說明與補充；而「橫向性的研究進路」原本僅限於佛教內部法義概念交涉之探討，本稿則跨開到佛教與婆羅門教「梵」思想交涉之外部探討。究其原因，林鎮國的《現代性與空性》與《辯證的行旅》兩書給予我相當的啟發，於「他者與馴化之間」的探討裡，我意識到初期佛教自身意義世界的構成歷程，在某種程度上亦呈現出「他者與馴化」的思想歷程。特別是在佛典編輯者的詮釋意識下，佛教對於「婆羅門教」與「六師外道」等「他者」的理解與詮釋，亦是構成與證成佛教自身意義世界的重要資源，佛教藉此對比地鏡映佛教自身的意義世界與形構佛教內學的傳統。就此而言，儘管正確理解與詮釋佛教法義的「內學研究」與「內在建構之道」是相當重要且必須進行的工作，但是在研究策略的考量上，我反而認為「繞道」初期佛教與他者的交涉，然後再「迂迴」地回到初期佛教的內部意義世界探討，在這多重視野的輾轉觀看下，對「佛教是什麼」將有宏觀與深層的認識。這將是一條佛教詮釋學的遠路，但是旅程有其豐富性與必要性。

著歷史語言文獻學等治學方法的發達，上述觀點的權威性卻備受質疑，從印度學的研究結果推之，可以斷定阿育王時代（西元前二七一～二四九在位）五部《尼柯耶》與四《阿含經》等體系化的原始經典尚未確立。¹³在此情況下，晚出經典（以《長部》或《長阿含經》為例）的部份經文內容表現阿育王時代或之後的思想信仰型態，也就不足為奇。¹⁴

由此可見，佛教經典的形塑過程除以傳遞佛陀解脫教法為主軸外，同時交織著佛弟子回應時代處境與問題的詮釋意識，從而佛教經典在諸種要素動態的「視域磨合」與「視域融合」下逐次定型。就因果而言，佛教經典的產生乃是一詮釋事件後的事實和結果。以十字形架構比喻，歷代佛弟子對於佛陀身語意教法輾轉傳承的詮釋關係可表示為垂直的圖式，而集結佛教法義的佛典編輯者則處於十字的中心，但是此中心並不是孤立無緣的存在，其亦緣起於其時代處境的橫軸背景裡。就此而論，未深究佛典編輯者詮釋意識對於經典構成歷程的參與，卻反而過度樂觀地將現存佛教經典視為固定不變的封包，將「處境性」的意義予以「非處境性」化，甚至無限上綱地認定佛教意義世界的「實然」正是如此，這不但將忽略經典集結過程的「歷時性」動態發展，不免也未領會佛教的「無常」義。

從文本閱讀的角度視之，佛教與印度宗教傳統的遭逢即是彼此理解的歷程，亦是彼此閱讀的歷程。如同閱讀與理解本文的讀者，對於不同的文句章節存在著褒貶抑揚不一的觀點，後起的佛教也宛如讀者般閱讀與理解印度既有宗教傳統，並隨著不同文句章節，適度解讀與融合為自身意義的宗教語言與模式。反之亦然，只是程度不同。而興起於佛教之後的印度宗教傳統的後繼者，同樣將先前的佛教傳統視為閱讀與理解的文本，也依照各自的「成見」與「前理解」褒貶不一地解讀為各自的觀點。這可以從大乘佛教對小乘佛教的判讀，與從素有「假面的佛教徒」（*pracchanna-buddha*）之稱的商羯羅（*Sankara*, 788-820）對於佛教思想

13 由 *Bairāṭ* 法敕可知，阿育王之刻文中，均未曾提及「五部四阿含」之名目。其中，僅有勉強算是經典原形體的九分教（*Navanga dhamma*）的二三經名及五部四阿含經中的重要原形之一的經名出現而已。但是，在西元前二世紀左右所刻之婆呼圖碑文中，卻見到「知五部者」等語，可見阿育王以後不久，才開始於印度本土完成五部四阿含之體系化原始經典。有關 *Bairāṭ* 法敕，見於宇井伯壽《印度哲學研究》第四卷，頁三二四～三二五，及 *Rhys Davids* 註 *Dialogues of the Buddha* vol. I. Preface 13-14. 亦有論及。宇井伯壽著《印度哲學研究》第四卷（頁二四九～三三七）有阿育王刻文之全譯文字。此外，亦參見宇井伯壽著《印度哲學研究》第二卷，頁一四二。

14 例如石川淨海〈長阿含經研究〉提到，《長阿含經》所描寫的過去七佛、未來佛之彌勒思想、轉輪聖王思想、菩薩思想、塔寺建立靈跡巡拜之功德，乃至由讚歎佛德而產生之如來十號思想等處，大致可以證明其係表現阿育王時代或其以後之思想信仰型態。參見《佛光阿含藏 附錄下》（台北：佛光出版社，一九八三年），頁七四七～七四八。

的批判、援用與改寫為例。¹⁵

2. 隨後議題的考量與選擇

關於「印度宗教傳統如何被佛教再現」的問題可以這般聚焦：印度宗教傳統既有的觀念與方法融入於佛教意義世界的過程裡，它們為何以及如何被「再現」於佛教脈絡中呢？或者換個方式說，佛教為何與如何將印度宗教傳統既有的觀念與方法判讀並援用到自身宗教的理論與實踐中呢？

上述問題的取材考量上，「梵思想」既是意趣頗深的題材，也是良好的「中介」概念。不論婆羅門教或佛教，兩種宗教的重要教理都涉及梵思想，藉此探究彼此的理解與詮釋活動，可說相當適宜。此外，它與佛教的重要教義有著「既對立又連續」的弔詭關係：一方面，這是因為佛教的「無我」思想一般被視為異於婆羅門教《奧義書》傳統的「〔梵〕我」思想；另一方面，佛教的實踐理論亦不乏以「梵」為名目，例如「梵行」或「四梵住」（慈悲喜捨），甚至佛陀亦自稱為「大梵」¹⁶。為此，本文隨後將藉由「梵思想的佛格義」的探究，對佛教的詮釋學問題初步提出試探性的反省。

三、佛教與婆羅門教之遭逢

（一）佛教興起的印度宗教傳統之背景

正式討論「梵思想的佛格義」問題前，有必要對印度阿利安文化源流作宏觀的俯視，這將助益隨後理解與進階討論，同時也較易藉此思考佛教觀點的詮釋學意趣。

按照學者的劃分，古代印度阿利安文化思想大致可分為三階段¹⁷，而婆羅門教

15 龍達瑞著，《大梵與自我》（北京：宗教文化出版社，二〇〇〇年），頁一二四～一二七、一五九～一六六。

16 參見《大正藏》卷一，頁三七上中。「婆悉吒。汝今當知。今我弟子。種姓不同。所出各異。於我法中出家修道。若有人問。汝誰種姓。當答彼言。我是沙門釋種子也。亦可自稱。我是婆羅門種。親從口生。從法化生。現得清淨。後亦清淨。所以者何。大梵名者即如來號。如來為世間眼。法為世間智。為世間法。為世間梵。為世間法輪。為世間甘露。為世間法主。」

17 盧有佐，《印度大梵思想的源流》（台北：文化大學印度文化研究所碩士論文，一九八八年），頁六～十三。相關說法亦請參見高楠順次郎與木村泰賢合著，《印度哲學宗教史》（台北：台灣商務印書館，一

的源流亦可藉此說明。第一階段以《吠陀》(veda)為開端，時間約在西元前一千五百年至西元前一千年左右，在文化上創作出讚頌諸神的《梨俱吠陀》(ṛg-veda)，其特色是將自然界的各種現象，賦予各種神話來加以解釋，這個階段乃為自然神話發達的時期。第二階段以《梵書》(brahmana)為過渡，時間約在西元前一千年至西元前七百年，在宗教上阿利安人以四部《吠陀》為基礎，建立了婆羅門教(brahmanism)，倡言婆羅門教三大綱領：「吠陀天啓」、「祭祀萬能」、「婆羅門至上」，並依宗教性的理由確立種姓制度。¹⁸第三階段以《奧義書》(upaniṣad)達臻圓滿，時間約在西元前七百年至西元前五百年左右。這個階段的外緣景觀中，政治上刹帝利族世襲的王權已趨向穩定，且經濟的富農地主與富商長者階層亦已形成，宗教的自由思想亦因前期婆羅門教士的宗教勢力式微而漸脫離教權之束縛，在不斷的自由研討與演進下，原本萌生於《梵書》時期的「梵我同一」的學說，亦漸與民間下層信仰或深於南方土著之輪迴(samsara)與業(karma)思想相融合，復經隱遁山林河畔之修行者沉思內省，終於成就《奧義書》將輪迴與梵我等思想巧妙結合成許多純熟圓融的修行解脫論。雖然《奧義書》在形式上仍然尊重傳統的《吠陀》經典，但是並不重視其祭祀的形式主義，強調自我的修行與實踐，認為自我與宇宙的根源「梵」(brahman)是同一的，主張梵我合一論。而興起於西元前五百年之前的佛教思想，正處於古印度阿利安文化第三階段初期的宗教背景裡。

(二) 佛教與婆羅門教之遭逢

佛陀與上述《吠陀》、《梵書》、《奧義書》以來的傳統之間的同異關係如何呢？大體而言，北傳漢譯《阿含經》與南傳巴利語《尼科耶》為主的初期佛典並未具體提到《奧義書》的存在，為此無法確切定論是否佛陀的時代剛好與《奧義書》成熟期同時遭逢。但是其中記載著佛陀以犀利辯論折服梵志與婆羅門，顯見佛教對於婆羅門教的宗教傳統具有高度的理解與認識。¹⁹至於兩者是否可視為同源同流，歷來學者對此爭議頗多且分歧。然而為方便說明與定位，在此姑且權宜

九八三年九月四版)，頁十～二六。

18 《梨俱吠陀》末期的〈原人歌〉(十•九。)即以開天闢地之原人的口化為婆羅門，手化為刹帝利，腿化為吠舍，足化為首陀羅的神話，說明四姓階級的成立根據。亦請參見，葉阿月譯，中村元主編，《印度思想》(台北：幼獅文化事業公司，一九八七年)，頁二八。

19 參見《大正藏》卷二，頁三七中；《大正藏》卷一，頁六八二上；《大正藏》卷一，頁六八九上。

地將學者的觀點分為兩端看待。

其中，站在印度《奧義書》傳統的主流，傾向將佛教思想視為其支流的學者裡，例如 Deodikar 便指出：《奧義書》的傳統對佛教思想有著相當重要的影響。他認為即使佛教並非全然接受上述《奧義書》傳統的思想，但是藉由《奧義書》與南傳上座部佛教所傳的巴利語三藏的詳細比對，不論在觀念思想或文脈對讀 (verbatim) 裡，皆無法否認兩者的「顯著相似性」。²⁰但是，對於上述學者將《奧義書》思想解讀為相似佛教教理的觀點，斯里蘭卡的羅侯羅 (W. S. Rahula)²¹與泰國佛使比丘 (Buddhadasa Bhikkhu) 則持溫和的批判態度，他們認為佛陀揭櫫的「無我」創見自有其異於婆羅門「梵我」思想處，佛教不該被視為從屬於《奧義書》傳統的支流。²²至於當代日本「批判佛教」學者，立於文獻學的素樸觀點，以二值邏輯的方法，判斷特定佛教思想的純粹性，這在某種意義上，不妨視為是此觀點極致化的徹底堅持者。

本文無意仲裁各家執是執非的立場與觀點，而僅就方法論的問題與限制進行反省。問題在於：若僅依據亞里斯多德之「是或非」的「二值邏輯」，在兩種宗教文化的「徹底的差異」與「完全的同—」裡，對於兩者的關係作二分的論斷與仲裁，則這種概念性的差異或同一縱使能滿足吾人在形上學基礎上的依賴與渴望，卻也必然將遺忘宗教際與文化之歷史性與時間性的豐饒。眾所週知，亞里斯多德邏輯及其三個定律，即同一律、矛盾律、排他律，適用於脫離時空之形式概念的推演。其中，根據排他律，一個命題的真假值只能在「非或是」裡二擇一，似乎真的不存在第三種可能性；這如同論說自己的婚姻狀態，只能說「已婚或未婚」，一如拉丁文 [tertium non datur] (沒有第三者) 的意思，絕無已婚或未婚之外的第三種可能性。

不過仔細想想還是有第三種可能性的存在。除了上述的二值邏輯外，藉由「模糊邏輯」(fuzzy logic) 一樣能清晰思考，甚至更貼近現實。舉個例子來說明。若嚴格根據亞里斯多德的說法，則正在閱讀這個章節的人，不是完全滿意就是完全不滿意作者的意見，沒有其他描述閱讀者感受的說法。雖然這樣在邏輯上比較容易處理，可是現實並不是那麼容易就被理論的架構框住，並不是理論怎麼說現實就是那麼一回事。每個讀者都能很清楚地知道作者哪一段寫得好，而哪一段卻顯得多餘。我們對事情的態度通常都是又滿意卻又不是那麼滿意，很少完全

20 Dr. Sanjay Govind Deodikar, *Upaniṣads and Early Buddhism* (Eastern Book Linkers, 1992), p.v-vii.

21 羅侯羅著，顧法嚴譯，《佛陀的啓示》(台北：佛陀教育基金會，一九九四年)，頁九八。

22 佛使比丘，《無我》(嘉義：香光書鄉出版社，一九九七年)，頁三一～三二。

贊同，也很少徹頭徹尾地反對；這也就是說，雖不滿意亦可接受。換言之，在所謂日常生活的現實裡，幾乎不存在著自亞里斯多德以來邏輯學家使用的那種可以被精確區分的量。²³即使是描述婚姻狀態，除了上述的已婚與未婚之外，「不婚、離婚、再婚、失婚、毀婚、重婚」等詞亦能多面向表達同一議題的多層意涵。這般的分析與其說是真理論的區分，不如說是言談分析（discourse analysis）的區分。以這般的態度同情與理解歷史文化裡宗教與宗教際的關係，或理解教派與教派際的關係，或許更能寫實地貼近現實。

（三）《梵書》的三大原理

如前所述，佛教興起於古印度阿利安文化的第三階段初期，此時第二階段《梵書》時期已完成，而逐漸邁向《奧義書》成熟期的前階段。而《梵書》哲學是《梨俱吠陀》和《奧義書》的過渡期，其思想繼承與發展諸《吠陀》經典的內容，並開啓後起的《奧義書》「梵我一如」哲學。在此暫且以《梵書》的重要原理作為婆羅門教梵思想的代表。

依據多伊森（Paul Deussen）的《一般哲學史》（*Allgemeine Geschte der Philosophie*）與奧登柏格（Oldenberg）的《梵書之宇宙觀》（*Die Weltanschauung der Brahmana Texte*）的看法²⁴，他們皆認為《梨俱吠陀》讚歌提及的創造主與主宰者為「生主、造一切者、祈禱主、原人」等四神，不過《阿闍婆吠陀》裡這些主神已有所更動，此時能為其根底者只有「生主與梵（brahma）」，至於《奧義書》主要思想在於主張「梵我一如」。因此學者們大致認可「生主、我、梵」乃為《梨俱吠陀》進入《奧義書》之間的大原理，亦是《梵書》哲學的三大原理。²⁵例如《百段梵書》（Śatapatha）如是說：

初只有生主（Prajāpatir eva idam agra āsīt）（一一・五，八，二）

初只有梵（Brahma eva idam agra āsīt）（一一・二，三，一）

初只有我（Ātamā eva idam agra āsīt）（一四・四二，一）

23 Ernst Peter Fischer 著，陳恆安譯，《從亞里斯多德以後—古希臘到十九世紀的科學簡史》（台北：究竟出版社，二〇〇一年），頁二一～二二。

24 P. Deussen, *Allgemeine Geschte der Philosophie*. I, 1, Leipzig, 1894. 與 H. Oldenberg: *Die Weltanschauung der Brahmana Texte*, 1919.

25 盧宥佐，《印度大梵思想的源流》（台北：文化大學印度文化研究所碩士論文，一九八八年），頁六～十三。相關說法亦請參見高楠順次郎與木村泰賢合著，《印度哲學宗教史》（台北：台灣商務印書館，一九八三年九月四版），頁四五。李世傑，《印度哲學史講義》（台北：新文豐出版公司，一九七九年），頁二五。

上述「生主、梵、我」就異物同格之原理而言，三者皆為同義異名。古印度文化對此三者的內涵有多種的解釋，在此僅作扼要說明。「生主」（創造主）是指宇宙的創造者，亦是唯一的主宰者，更是一切存有的根源，也是世間萬有之動力因與物質因。由於生主也被視為是維持宇宙與支配萬象的「中性原理」，因而也被視同為年、時、祭等自然法則或道德律等純粹原理，而漸與與其原先的位格神屬性不調和。為此，漸以作為世界終極原理的「梵」說明「生主」的原理意涵。

「梵」隱身於一切存有中，乃是唯一的實在；一切皆是「梵」自己的表現，亦是「梵」的形色。一切由梵而生，生了又住於梵中；一切死了又回歸於梵，所以「梵」是一切生住滅的根本，亦是宇宙的終極原理。真實知道了包括此界彼界之梵者，即能成為梵，能成為一切，所以梵是宇宙人生唯一解脫目的。「梵」被視為是最高絕對而超越萬有的非人格原理，因而文法上以「中性」表示之。在其它方面，「梵」亦代表著神聖的語言與知識，以及推動世間咒力。不過，「梵」亦被位格化為最高神，而以陽性的「梵天」表現。

「我」（ātman）的思想比梵思想較晚出現。本來 ātman 是呼吸的意思，而呼吸是維持生命的東西，維持生命的東西即是「靈魂」或實體上的「精神」，後來連身體也包括在內。不過，這個身體並不單指肉體，是指著相即於內涵精神的外在雜多。因此，ātman 是一切存有的中心生命，同時是靈魂我。一切存有的中心生命，是無限的「大」，而生命的靈魂我是無限的「小」。極大的生命和梵同一，極小的生命也和梵同一。ātman 是自己的中心，同時，也是宇宙的中心。所以知道了 ātman，就能知道梵，這是《奧義書》「梵我一如」思想的萌芽。而能知 ātman 的人，就能解脫，ātman 是生前死後的理想和目的。能知 ātman 的本性，即能解脫，印度解脫哲學的根據，即在於此。²⁶

從上述《梵書》「生主、梵、我」三者相互關涉角度來理解「梵」義，至少可以找到「梵」的三種意涵：一是宇宙的創造主，二是支配宇宙的原理，三是解脫的終極目的。有意思的是，從解脫的議題而言，佛教的解脫是由於「無我」的體會所得的，但，正統婆羅門教《梵書》的解脫，是由於安住於「〔梵〕我」的本性而欲獲得它的。「我」與「無我」在語彙與邏輯的表現上是矛盾的，可是雙方卻有一種共同的目標，這個目標乃是「解脫」。由於強烈的婆羅門教的「我論」，來激發佛教的徹底的「無我論」，這印度解脫哲學的兩大潮流，兩流的性質雖不同，但其思想關係是極其深奧而且微妙的。在同樣是解脫的共同關懷下，佛教承襲其印度宗教傳統的語言模式而開展獨特的解脫論述。

26 李世傑，《印度哲學史講義》（台北：新文豐出版公司，一九七九年），頁二五～二七。

問題在於上述宗教語言模式在佛教與婆羅門教之間的內涵認定與理解上，究竟僅是「程度上」的差別，還是「本質上」的差別呢？特別是從佛教對於「梵」思想解讀上來看這個問題應該相當有意思。欲探討初期佛教如何詮釋與理解梵思想，除將對上述《梵書》傳統以來的三大原理的對讀於佛教的觀點外，至少還需要涉及三層問題：首先，初期佛教的哪些重要的實踐理論實以梵思想為主軸？其次，佛教對於梵思想的援用與改寫，在對內對外的弘化上扮演著怎麼樣的角色？最後，佛教對於梵思想的整體看法與定位的問題，則亦應隨後一併探討與回應。

四、梵思想的佛格義

上述問題的取材考量上，莫過於以「融攝民間信仰，導正異學宗教見解及行為」色彩頗強的漢譯《長阿含經》與巴利藏的《長部》等為最適當的對讀材料。這部由後世佛弟子集結與編纂的經典裡，其中記載佛陀回憶自己的前生曾修學梵天法門，但是梵天法門「非究竟道」而「不能使至安穩之處」，及至今世的正覺才徹底解脫輪迴之苦。由此可見，佛陀或其追隨者心目中的正覺佛陀教法更優於印度傳統的梵天法門，才會批判後者的不足，並增益前者的殊勝。而另一方面，亦屢屢記載佛陀讚嘆修習生梵天的「無量心」法門，認為能增益佛教意義的「梵行」而近於究竟解脫，並將之轉讀與改寫為佛教戒定慧三學的重要實踐內容。從這些經文的表面解讀，足見初期佛教的行者並未全然割捨自身與傳統的思想臍帶，反而充份運用它的能量於佛教意義的詮釋實踐上。

在內容上，《長阿含經》側重於對外之適應與化導。²⁷它不僅得使用教外（主要為婆羅門教）所熟悉的宗教語言，解消教外人士的陌生感並增加其親密度；此外亦證成佛陀教法的合法性與優位性，能調伏種種外道邪見外，亦能安定世道人心且帶來「吉祥悅意」²⁸。即使於部派佛教時代，《長阿含經》的內容仍然不斷傳誦出來，並將九分教擴大，並編入譬喻、因緣、論議而具備了十二分教的型態。就此而言，藉此來探討佛典編輯者的詮釋意識，乃是很好的題材之一。為了方便起見，隨後以《長阿含經》內容作為題材。

（一）降級的創造主

其中的第一經《大本經》，藉敘述過去諸佛陀與現在佛的法脈關係，證成佛

²⁷ 印順，《原始佛教聖典之集成》（台北：正聞出版社，一九九四年），頁七四三。

²⁸ 佛音論師的長部經典注釋書名即為「吉祥悅意」(Sumaṅgalavilāsini)。

陀與歷來聖者的宗教史傳（但非史實之史傳）的合法性後，隨即將鏡頭拉到解脫之際的毗婆尸佛，因為有鑑於眾生難解甚深法義，寧願默然而不願說法。於是經文此時提到作為創造主的梵天王「殷勤懇惻」再三請求毗婆尸佛「勿使眾生墜落餘趣」，請佛說法度眾生：²⁹

時，梵天王右膝著地，叉手合掌白佛言：「唯願世尊以時說法。今此眾生塵垢微薄，諸根猛利，有恭敬心，易可開化，畏怖後世無救之罪，能滅惡法，出生善道。」

此處梵天王謙遜勸請佛陀說法，這顯然有別於其在印度宗教傳統裡的至高無上身段。藉由印度宗教之創造主的梵天王禮敬佛陀的場景，這不但益顯佛陀出世的稀罕與佛陀教法的珍貴，更顯示梵天王「無力拯救人間」，所以才「誠懇的請佛為人類說法」。³⁰這種論述的背後幾乎可以見到當時印度常民文化普遍重視梵天王信仰的宗教背景，然而順此也可以推論佛弟子對於佛陀威德的崇仰更高於梵天王的重視，以致於在經典的鋪排上才藉此間接否定梵天王著至上地位，並將佛陀的形像提昇至連作為創造主的梵天王都屈膝恭敬，以示其尊貴而不可輕視的地位。這一方面對於尚未親近卻有意親近佛法的教外游移人士無疑是一種宗教品質的保障，另一方面對於已信仰佛法卻未深入解脫道的佛弟子而言，更是益添加修學佛法的信心。甚者，這樣的宗教論述難免令人聯想到潛藏於宗教經典背後的「宗教權力意志」（will to religion power），其首要任務就是要顛覆傳統婆羅門教論述在印度宗教主宰地位上所持有的正面看法。而經典在編輯者的詮釋意識下，成為一種「宗教權力技術」（technology of religion power）的展現場地，並且藉由編寫過程之書寫語言的文字化而獲得其客觀性。

（二）解構梵天系譜

然而上文對於梵天地位的貶抑，無非是挫婆羅門教最高真實之信仰的銳氣，倒不至於構成婆羅門教信仰的徹底解構，這對於深信梵天為創造主的宗教人士而言，僅管上述戲劇性的浮面情節能帶來些許的震撼，可是若缺乏以知性從深層面合理化說明作為創造主的梵天何以是不究竟的原因，這仍然無法取信於人。為此，《阿[少/兔]夷經》與《梵動經》回溯梵天神話之系譜淵源，對於「一切世間由梵（自在）天所造」與「我及世間，半常半無常」的邪見問題進行解讀，同時也將創造世界的活動解構為是一種基於「愛與樂著之心」而來的想像。如經文提

²⁹ 《大正藏》卷一，頁八中。

³⁰ 印順，《佛法概論》（台北：正聞出版社，一九九二年），頁十四

到：31

或有是時，此劫始成，有餘眾生福盡、命盡、行盡，從光音天命終，生空梵天中，便於彼處生愛著心，復願餘眾生共生此處。此眾生既生愛著願已，復有餘眾生命、行、福盡，於光音天命終，來生空梵天中。

其先生眾生便作是念：「我於此處是梵、大梵，我自然有，無能造我者。我盡知諸義典，千世界於中自在，最為尊貴，能為變化，微妙第一。為眾生父，我獨先有，餘眾生後來，後來眾生，我所化成」。

其後眾生復作是念：「彼是大梵，彼能自造，無造彼者，盡知諸義典，千世界於中自在，最為尊貴，能為變化，微妙第一。為眾生父，彼獨先有，後有我等，我等眾生彼所化成」。

彼梵眾生命、行盡已，來生世間，年漸長大，剃除鬚髮，服三法衣，出家修道，入定意三昧，隨三昧心自識本生，便作是言：「彼大梵者能自造作，無造彼者，盡知諸義典，千世界於中自在，最為尊貴，能為變化，微妙第一。為眾生父，常住不變，而彼梵化造我等，我等無常變易，不得久住，是故當知：我及世間半常半無常，此實餘虛。」

這段經文可視為是對於婆羅門教的梵天神話的創造論的徹底解構，亦是佛教格義視域下的「拆解神話」(de-mythology)。這裡的「解神話」的「解」至少含有兩層互為辯證關係的解釋活動。其一是佛教經典將傳統婆羅門教據以為真實的梵天神話的宗教存在基礎予以徹底摧毀，並且此一摧毀的力量並未侷限在上述「梵天請法」之宗教權力之身份位置調換的表面顛覆，更是試圖溯源回到其存在與意義構成的根源，徹底地破壞其存在基礎與意義構成之合法性。其二是佛教經典藉著上述「解神話」的解構活動來鬆動印度既有的宗教思想土壤，並藉由前者的鬆動來加深與擴大佛教對於印度傳統梵思想的詮釋參與並重構佛教意義的梵思想。在這情形下，「梵」的內涵已不再被婆羅門教固定於既有的宇宙支配原理義，轉而被佛教定義於「清淨」梵行義，這點可從初期佛典以四無量心轉寫「梵」的內涵可見一般，亦可見於每個自證解脫的「梵行已立，所作已辦，自知不受後有」偈語。就此而言，梵即是佛教意義下的清淨義。於此綜觀之，初期佛典裡的詮釋進路，一者為「破」，一者為「立」，破與立兩種的詮釋實踐活動彼此相依相繫，不即不離。

31 《大正藏》卷一，頁九〇二～九〇三；《大正藏》卷一，頁六九上中。此外，亦請參閱《長阿含》第二十一經《梵動經》、第二十四經《堅固經》。

(三) 從明解梵法到改寫梵法

然而究極而言，婆羅門最初的關心還是對於梵天法門的探尋。婆羅門對佛陀教法的興趣並不始於佛陀教法本身，而是大部份基於梵天法門的關懷。在這情況下，佛教的詮釋實踐必然對於傳統婆羅門教的宗教文本首先採取「破」的進路，解消婆羅門教系譜的虛妄性；但是為了使婆羅門逐次認同與熟悉佛教自身教法，隨後則必然改採取「立」的進路，重新改寫與擴大傳統婆羅門教之宗教文本的意義與內涵。為此，初期佛教經典談論的議題也就更深入涉及佛教意義下之梵天法門的探討，而此一探討雖然仍舊在相同的宗教語言下進行，但是實際上已存在著佛教自身意義關懷下的詮釋參與。在量變造成質變的情形下，初期佛典編輯者建立起佛陀熟悉婆羅門教祭祀儀禮與梵天法門的形象與權威，並且佛陀的理解更甚於婆羅門教學者對於自身教義的理解。為此，梵志、婆羅門的心目中，佛陀等同於梵天而作為梵天法門教化者之見解也就逐漸出現。如《三明經》裡兩位婆羅門提到：「我聞沙門瞿曇明識梵道，能為人說，又與梵天相見往來言語，唯願沙門瞿曇以慈愍故，說於梵道，開示演布。」³²又提到：「沙門瞿曇明解三種祭祀、十六祀具，我等宿舊所不能知。」至於《小緣經》的編輯者則乾脆宣稱：「大梵名者即如來號」，佛陀即是「世間梵」，並以這樣的類比與解讀來建立婆羅門的認同。

在此情況下，即使佛教不同意印度宗教傳統視梵為支配宇宙的原理，但是在解釋與取信的考量下，卻仍須透過同一的宗教語言「梵」來作不同的詮釋，並改寫為佛教意義的「清淨」梵義。然而「梵」亦被婆羅門視為咒力根源而與婆羅門的祭祀傳統相關，其中少不了獸類的犧牲獻祭，這卻不是佛陀所樂於見到的宗教行為。例如《究羅檀頭經》裡，佛陀告訴究羅檀頭婆羅門有關於生梵天的法門，並非傳統「殺牛、羊及諸眾生」的祭祀之法，反而是「修四無量心（行四梵行），身壞命終，生梵天上」。在梵的名義下，以「修四無量心」取代「祭祀犧牲」，在這般「同語反義」或「同語多義」的詮釋下，佛教授用傳統婆羅門教的宗教語言，並賦予佛教自身的意義並藉此構成其宗教論述與傳統。而這種從印度傳統之梵的咒力說、犧牲獻祭的宗教崇拜行為，轉變為佛教意義與內在意義的慈悲喜捨的實踐，可視為是佛教解構梵天神話後的重構與改寫。

重構與改寫當然不是毫無目的論的考量。從初期佛典編輯者的詮釋視域下，上述重構與改寫與佛陀對於當時婆羅門教的祭祀犧牲主義之批判有關，同時亦與

³² 《大正藏》卷一，頁一〇六下。

佛教自身意義下的解脫論相關交涉。佛陀教法的滅苦關懷側重的是身語意三種行為的轉化與實踐，能否解脫的重點在於是否能見證無常法義而通達無我，因而這與犧牲祭祀無任何關係。相對地，犧牲祭祀裡所見的景象往往是「牛、羊及諸眾生」的世間苦難相，被殺的牲類不但處於萬分痛苦狀態，而作為殺者的祭祀主也無法從殺生的行為獲得心意的開發與柔軟的福業，甚至也將因此添增惡業而無益於解脫。在佛教意義的思惟下，作為人類高貴與美感之情操的「慈悲喜捨」四無量心，正可視為是由世間邁向出世間的橋樑，一方面慈悲喜捨的修持可以柔軟與減緩世間苦難的艱澀，另一方面對於婆羅門教歷來視為崇高至上的梵思想的錯解亦有澄明與導引的作用，這對於當時婆羅門教主張祭祀萬能的外在儀式觀點，無非更是一次哥白尼式的內在轉向，對於婆羅門錯解的梵義起著革命性的顛覆。

通過四無量心的修持，即可與梵天王同在，為此而稱為「四梵住」（四種將達到與梵天共住的方法），然而這並不是婆羅門的宗教特權，任何一位凡人只要修持四無量心皆可成就與梵天同樣的宗教境界。例如《三明經》將「梵天」與「行慈比丘」進行類比，以梵天無「家屬產業、恚心、恨心、瞋心」來類比行慈比丘亦無「家屬產業、恚心、恨心、瞋心」，藉此證成「梵天、比丘俱共同也」。這是「共同歸屬」（co-belongingness）的強調，目的在於說明婆羅門教的梵法門成就亦能見於佛教意義的行慈（悲喜捨）比丘，而後者與前者的成就皆同。如經文所示：³³

佛言：梵天無家屬產業，行慈比丘亦無家屬產業，無家屬產業、無家屬產業同趣，同解脫，是故梵天、比丘俱共同也。……

佛言：梵天得自在，行慈比丘得自在，得自在、得自在同趣，同解脫，是故梵天、比丘俱共同也。

在這層面而言，初期佛典藉由「梵思想」的佛格義之構成歷程，鏡映佛教身份「不離」於印度宗教的傳統，這也宣告著佛陀的教導在某種程度上亦能具有與婆羅門教法對等的功能，並且藉由此功能的宣告，佛教於當時印度新興宗教際的真實性地位獲得合法化的肯定，然而這種肯定也必然帶動婆羅門教既有宗教內涵被置換為佛教意義下的更新。申言之，後起的佛教對於既有的婆羅門教而言是一種「他者」的宗教，但是佛教認為藉由這個「他者」之詮釋實踐的介入與參與，卻反而能讓婆羅門認識與澄清其已過度異化的自身宗教之傳統，並且藉此一認識與澄清的詮釋實踐歷程，佛教在其自身意義世界的構成中獲得「不離」於印度宗教解脫傳統的合法性地位，但是在教法的深度上卻又是「不即」婆羅門教錯解既有梵

³³ 《大正藏》卷一，頁一〇七上。

義的那個傳統，進而有資格與能力「超克」那個傳統。也正是在這動態辨證的詮釋實踐中，《長阿含經》透過戲劇化的情節張力，將婆羅門教梵天的角色予以聚焦和改寫，一步一步推往佛陀的滅苦教法邁進。

(四) 從佛教意義的梵法過渡到佛教意義的佛法

在《闍尼沙經》裡，梵天王的角色被初期佛典編輯者描寫為化作童形五髻的梵童子，並且搖身一變成爲宣傳佛法甚深法義的代言人，對著忉利天的眾生宣講佛教解脫道的法要。如經文提到：³⁴

時，梵童子又告忉利天曰：「汝等諦聽！善思念之，當更為汝說。如來、至真善能分別說四念處。何謂為四？一者內身觀，精勤不懈，專念不忘，除世貪憂。外身觀，精勤不懈，專念不忘，除世貪憂。受、意、法觀，亦復如是，精勤不懈，專念不忘，除世貪憂。內身觀已，生他身智。內觀受已，生他受智。內觀意已，生他意智。內觀法已，生他法智。是為如來善能分別說四念處。」

「復次，諸天！汝等善聽！吾當更說，如來善能分別說七定具，何等為七？正見、正志、正語、正業、正命、正方便、正念，是為如來善能分別說七定具。」

「復次，諸天！如來善能分別說四神足，何等謂四？一者欲定滅行成就修習神足，二者精進定滅行成就修習神足，三者意定滅行成就修習神足，四者思惟定滅行成就修習神足，是為如來善能分別說四神足。」

在上面經文的描寫下，原本於婆羅門教《梵書》傳統裡的創造主梵天王，轉而擔任傳播佛陀教法的大使，並隨其所在而贊歎隨喜，而且其所宣講的內容正是佛教追求智慧證得解脫涅槃的「三十七道品」（三十七種修行方法）裡的「四念處」與「正道」與「四神足」，卻不再與佛教認為既有婆羅門所錯解的梵義有何關聯。這對於從未接觸佛教的婆羅門而言固然是驚人之舉，但是對於已熟悉佛教意義下之梵思想的婆羅門而言，卻正好是過渡至佛教解脫道的轉機，順水推舟流入佛法大海。

初期佛典編輯者的詮釋性格於此達到最高潮的展現，其對於既有婆羅門之宗教文本的閱讀與詮釋，於此更顯見與透露詮釋者的立場「多於」被詮釋的文本。而這裡的「多於」（surplus）不但充份展現初期佛典編輯者的詮釋性，同時也透

³⁴ 《大正藏》卷一，頁三五下～三六上。

顯佛教意義下用以指導宗教文本詮釋的「非處境式」與「處境式」的詮釋原則。就「非處境式」的詮釋原則而言，這主要是以佛教滅苦之日的論作為詮釋實踐的關懷與核心，不論其對於宗教文本進行何種詮釋，依然百變不離初衷。至於，就「處境式」的詮釋原則而言，則依對象的不同而採取各種詮釋策略的運用。若以本文上述之既有婆羅門教的梵思想為例，佛教意義下的「處境式」詮釋原則，將同時展現宗教經典意義世界裡的互為辨證而弔詭的「開顯性」與「遮蔽性」詮釋態度。換言之，於開顯佛教自身意義於「他者」的同時，此一開顯性同時也導致隱藏性的扭曲關係，從而將「他者」隱蔽。反之亦然。

五、結論

透過佛典編輯者之詮釋視鏡的解析，可見到佛教與既有婆羅門教梵思想之間往返交涉的關係裡，呈現戲劇性頗強的詮釋實踐性格與其隨之而來的張力與引力。「張力」表現在佛教試圖「超克」婆羅門教梵思想上，「引力」表現在佛教試圖「援用」婆羅門教梵思想作為其轉化婆羅門的奧援。換言之，前者透過「拒絕」而「超克」，後者透過「迎合」而「援用」，也剛好就在這般「欲拒還迎」且「欲迎還拒」的詮釋情境下，佛教對於其印度宗教傳統養分的汲取，除了帶著濃厚實用主義色彩，亦不乏帶著「不即亦不離」的態度。正是在這「不即」亦「不離」的詮釋空間裡，存在著佛陀暨其追隨者的詮釋意識之興起。就此而言，儘管梵思想於佛教內部並不被視為直指最高法門的核心，但是若不通過梵思想的佛格義與詮釋，佛教亦不易融入當時信受婆羅門傳統頗深的印度宗教界，為此，這種格義活動的存在有其處境性與重要性，並且會隨著時代變遷而改變。

不過值得吾人注意的是，佛教傳統與佛教意義世界的形塑歷程，正是與佛教知識社群背後的詮釋機制相關涉。佛教知識社群的詮釋意識，不僅相當程度主導佛教經典的集結者如何解讀印度傳統既有的宗教論述，也參與佛教傳統與佛教意義世界的形塑過程。從身語意三業的聯繫關係著眼，如果佛教有所謂的「如實」認識，除進行現存佛教歷史語言文獻（法身、法語）的表層分析外，更要照顧到佛教知識社群之詮釋意識（法意）的形構與拆解的歷程。從因果的關係而論，後者的活動導引出前者的結果，並作為前者的基源。前者宛若海面可見的冰山表面，後者卻近似海面下不可見且主導前者存在基礎。

此外，上文未詳細探討卻必須提及的是：宗教論述（包括經典與神話）並不是純然且無預設與孤離的宗教知識。宗教論述所形構的宗教知識，往往被信仰社群被視同為宗教真理，並作為世間倫理的規範準則。然而在宗教論述的改寫與推

出裡，背後其實程度不一地隱含著權力運作，換言之，宗教論述所形塑的知識與世俗權力之間存在著共構（互相作用）的關係。就某種意義而言，宗教經典很難不成為宗教權力的隱性競技場，而宗教論述的遞變與改寫，必然隱涵著世俗政治倫理等權力的改寫。這種「宗教知識與權力之間的共構關係」相當明顯地表現在印度婆羅門教「種姓起源神話」與「種姓政治倫理神話」裡，而後起佛教的宗教論述對上述神話的詮釋與改寫，其所表現的拆解神話詮釋學便值得吾人多加留意。對上述議題，筆者計劃另撰他文探討。³⁵

綜合以上，為了認識佛教本身所欲揭示與開顯的終極之物，就必須試著對佛教論述本身的「前理解」與「成見」進行批判與拆解，而這也是必經的過程。一旦未反省種種「前理解」或「成見」恆作用於宗教傳統之歷史知識的構成活動，卻以過度化約的二值邏輯強加於無法化約的文化交流歷程，則這往往只能獲取蒼白化與淺碟化的結論，它或許有助於宗教體制與意識型態的鞏固，卻未必能開顯佛教自身於理解活動裡的語言性與歷史性，甚至是無常性。相對而言，越是轉向與反省佛教自身之詮釋意識的形構與拆解，越是能深刻認識佛教之作為佛教的無常規律。今日若試圖重建與研發佛教意義的詮釋學的方法論與哲學詮釋學時，它必然是吾人首先面對且無法避免的研究課題。

³⁵ 請參見呂凱文，〈佛教的種姓系譜學—佛教對「種姓起源神話」的考察與改寫〉。該文為會議論文稿，將發表於華梵大學哲學系舉辦的「2004 海峽兩岸宗教與社會學術研討會」，二〇〇四年十月二～三日。

佛教輪迴思想的論述分析

以《弊宿經》裡佛教徒與「虛無論者」的輪迴辯論為考察線索

呂凱文

南華大學宗教學研究所助理教授

Tena kho pana samayena pāyāsissa rājaññassa eva
rūpaṃ pāpakaṃ diṭṭhigataṃ uppannaṃ hoti- “itipi nat
thi paro loko, natthi sattā opapātikā, natthi sukatadu
kkaṭānaṃ kammānaṃ phalaṃ vipāko” ti.

(DN. 23.Pāyāsisuttaṃ)

提要

佛教接受印度傳統輪迴觀念，卻批判傳統思想的「有〔我〕輪迴」為「常見」，也駁斥當時新興思想的「沒有輪迴」為「斷見」，認為這兩種相反的輪迴觀念皆是「邪見」。若是如此，佛教如何透過自身宗教經典的「論述實踐」，在這兩種相反的輪迴觀念上，證成與維護自身意義的輪迴思想呢？這篇文章旨在初步思考此問題，並選擇其中的後者作嘗試性的回答。

首先，本文約略地描繪出佛教輪迴思想的「前理解」背景，進而指出佛教構成自身意義輪迴思想的歷程，至少必須回應兩種主要「他者」論敵的觀點：其一是持「常見」的輪迴肯定論者，其二是持「斷見」的虛無論者。佛教自身意義的輪迴思想亦是在這兩種主要敵論的鏡映裡被辯證地構成。其次，本文以《弊宿經》為題材，透過漢巴語系佛教經典的對讀與解釋，說明佛教對持「斷見」虛無論者的批判觀點，並從「論述分析」的角度，探討佛教如何運用宗教經典的「論述實踐」達到宣教與護教目的，藉此揭示宗教經典背後的價值預設。

關鍵詞：1. 弊宿 2. 鳩摩羅迦葉 3. 輪迴 4. 斷見 5. 論述分析 6. 初期佛教

目次

- 一、 問題提出
- 二、 輪迴思想的佛教「前理解」背景
- 三、 《弊宿經》主旨與特殊處
- 四、 《弊宿經》角色分析
- 五、 《弊宿經》佛教輪迴思想的論述分析
- 六、 結論

Discourse Analysis of Samsara in Buddhism

Investigation by the Debate between Buddhist and Nihilist in *Pāyāsi Sutta*

Lu, Kevin

Abstract

Although Buddhism accept Indian traditional heritage of samsara, but it also criticize the heritage's samsara view as Eternalism (sassatavāda), and criticize the new arising thinker's non-samsara view as Annihilationism (ucchedavāda), treat both as incorrect teachings. In this case, how Buddhism apply Buddhist cannon's discourse praxis to argue and maintain the meaning of samsara in Buddhist way between this set of opposite views? This paper will try to discuss the problem initially, and focus on the later one for reply.

First, we will make an outline on the background of pre-understanding of Indian samsara views in Buddhism, and point out two main rival viewpoints need to face within processing of constructing the Buddhist meaning of samsara. One is the Eternalist who approval samsara, and the other one is the annihilationist who holds non-samsara. Then, we study *Pāyāsi sutta* with discourse analysis to investigate how Buddhist criticize annihilationist, and apply religion cannon's discourse praxis to complete and accomplish the purpose of apologetics. We also hereby disclose the value hypothesis behind religion cannon.

Keywords: 1. Pāyāsi 2. Kumāra Kassapa 3. Samsara 4. Annihilation
5. Discourse Analysis 6. Early Buddhism

一、問題提出

(一) 問題意識的展開

輪迴思想淵源於古印度，即使是成道後的佛陀作為佛教的創立者，亦深受印度傳統輪迴思想影響。歷來佛教徒莫不強調修行目的即是要從輪迴的惑、業、苦之存在狀態解脫，就此而言，輪迴的觀念似乎是佛教教義立基的必要條件。然而反向思考，上述的說法似乎也隱含著相當程度的「預設」，亦即「一旦將輪迴觀念抽拔出佛教思想外，從而解脫道隨即喪失超克目標，佛教也就沒有存在的必要」。這樣的預設基本上是一種主張「沒有輪迴」的「虛無論」(natthikavāda)，佛教傳統亦稱為「斷見」(ucchedavāda)，由於這種觀念有其唯物論哲學的思想淵源，且對於所有印度宗教信仰與倫理學基礎都帶來極大破壞力，幾乎凡是宣教與護教性質強烈的宗教經典，多少都會特別駁斥這些虛無論者的觀點。佛教亦不例外。

但是值得注意，儘管佛教接受印度傳統輪迴觀念，駁斥虛無論者「沒有輪迴」的觀點為「斷見」，卻也同樣嚴厲地批判印度傳統思想的「有〔我〕輪迴」為「常見」(sassatavāda)，並且認為這兩種矛盾的輪迴觀念皆是「邪見」，佛弟子應該將這兩種邪惡的見解揚棄，才能契入佛教的「正見」。³⁶佛教既不將自身宗教意義的輪迴思想完全等同於印度傳統觀點，亦不贊同當時沙門運動裡諸如阿耆多教派等持「斷見」者的輪迴見解³⁷，若是如此，應該如何理解佛教意義下的輪迴思想，如何看待佛教輪迴思想在印度諸宗教輪迴思想視野下的定位呢？或者換

*本論文為國科會專題計劃「初期佛教之梵思想研究」(NSC 93-2411-H-343-005)的部分研究成果，並且經過兩位匿名評審的細心指正，筆者特別於此致謝。

³⁶ 《梵網經》提及六十二種外道異學的見解。請參見 *Digha Nikaya*, I.

³⁷ 佛教對於阿耆多教派的描述，最為人知的是《沙門果經》，請參見 *Digha Nikaya*, I, p.55; cf. *Majjhima Nikaya*, I. 515; *Samyutta Nikaya*, III, p.307. 此外，《無礙解道》(*Patisambhidā-magga*)與《法集論》(*Dhamma-sangani*), 1215, 1362, 1364. 等亦提及。Benimadhab Barua 指出耆那教經典 *Sūtra-Kṛitāṅga*(II. 1.16)裡，似乎將阿耆多(Ajita Kesakambalin)與弊宿王(Pāyāsi rājañña)的論點混為一談，並且印度兩大史詩《摩訶婆羅多》(*Mahābhārata*)和《羅摩衍那》(*Rāmāyaṇa*)中提及的順世論亦與此相涉。參見 Benimadhab Barua, *A History of Pre-buddhistic Indian Philosophy* (Delhi, Motilal Banarsidass Pubkishers, 1998), p. 290-296.

個角度思考，面對上述兩種矛盾的輪迴命題的挑戰，佛教如何透過自身宗教經典的「論述實踐」，藉此證成與維護自身意義的輪迴思想，達到護教與宣教的目的呢？這是一個值得思考的問題。

上述問題思考的重要性在於說明：即使佛教接受印度傳統的輪迴觀念，佛教卻不是蕭規曹隨地套用在自身宗教思想裡，而是經過適度地援用與批判地改寫後採納。另外，佛教即使否定虛無論者「沒有輪迴」的觀點，卻也不完全拒絕虛無論者的學說，佛教所採取的四大、五蘊積聚論、經驗主義立場與面對形上學問題的態度，相當程度地顯示佛教作為新興沙門思想的特色，而有別於印度婆羅門傳統的舊路線。³⁸這些說明，佛教自身宗教傳統的思想並非起源於與構成於「真空」狀態，而是在當時印度多元宗教、文化與思想的對比、衝擊與激盪下，逐步地完成所謂的佛教自身宗教傳統的建構。

輪迴觀念並不是佛教獨有的義理，而是佛教在尊重印度常民文化與援用前輩宗教傳統資源的大前提下，善巧憑藉地呈現佛教特有的思想體系。若以佛教為主角的相片作為譬喻，輪迴觀念猶如佛教藉以呈現與顯像的相片背景。在佛教主體觀點下，佛教〔特有的且不與他教共的〕思想才是相片的主角，六師與婆羅門等其他宗教雖然也共用該背景，地位則為陪襯的配角；佛教藉著輪迴觀念大背景與其他宗教配角的襯托，得以標示自身思想的定位，並藉「他者」的對比來證成佛教自身思想的深邃度與實用度。為此，在佛教經典的論述實踐裡，佛教主角與他教配角彼此的〔主-從關係〕甚為明顯且鞏固，並且這種關係內在地隱藏著佛教的主角觀點之價值預設。³⁹

背景與配角的的存在有其重要性，從相片抽離任何配角或背景，主角也就缺乏鏡映自身的對象。缺乏他者的對比，佛教經典的論述的豐富性與多元性也會相對貧乏，不僅佛教不易構成自身宗教傳統的完整意義，亦無法與非佛教系統的「他

³⁸ 參見姚衛群著，《印度文化百問》（高雄：佛光出版社，一九九六年），頁一四六～一五二、一七五。

³⁹ 在相當程度上，這些價值預設呈現出佛弟子或經典結集者對於佛陀與佛法敬重與珍貴的主觀態度，但是相對地它也呈現出佛弟子或經典結集者對於他者（女性、外道異學）的扭曲性理解。學者們同意，經典有些部分可以見到比丘們的斧鑿痕跡，諸如《長部》第十六經《大般涅槃經》（DN.II.141）對於女人懷有負面的感覺，這多少都從男性比丘的地位論述。為此，像 Karen Armstrong 之類的女性宗教學者，閱讀《中部》第一二八經《隨煩惱經》時，便揶揄即使佛陀預言婦女會使佛法不久住，但是事實上僧伽第一次的危機是肇因於男人的自我的衝突。參見凱倫·阿姆斯壯著，《眾生的導師：佛陀——一個追尋菩提的凡人》（台北：左岸文化，二〇〇二年），頁一六二～一六三。

者」展開對話。但是若將輪迴觀念的背景完全視同於佛教應有的主題，或是持續且過度重視相片背景的誇大描繪，卻未回到佛教所開顯之〔特有的且不與他教共的〕思想下工夫，這容易模糊佛教這個主角在整體圖像裡的主體性地位，在無法對佛教核心思想正確對焦的情況下，佛教的原初面容也就容易被遺忘。

職是之故，不論採取上述兩種認知視距的任一種，作為理解與解釋佛教思想的問題，必然都會伴隨著另一種視距的失焦。就缺點而論：一則內縮於封閉的宗教獨白窘境，缺乏他者對話與刺激下，以走入經院學術的阿毘達磨系統佛教為滿足；一則失去宗教史實原貌的失焦美感下，過度外放地附和他者思想，不再確切依據佛陀實際有過的〔法與律〕教導解讀，流於放任詮釋，也流於過多無益於滅苦解脫的神秘怪象與修行實踐。⁴⁰雖然佛陀所教導的「法」的真理性，不會因為佛陀出世或不出世而變動⁴¹，但是佛世時代以後，各種類型的佛教傳統所建構的詮釋學內涵，大致擺盪於上述兩種極端之間，如何在時空變遷下中道且善巧地解釋佛法，則需要更多靈活的反省與解套能力。

回到本文議題。若以三世輪迴觀念作為佛教思想的「本質」要素，藉此區別佛教與異教的根本區別，恐怕這種說法在學術邏輯的正當性不僅不夠正確，宗教信仰的說服力顯然也不夠強，甚至與現有經驗科學知識的磨擦度亦大。況且過度強調佛教與三世輪迴的共構關係，忽略當下煩惱的即時對治與提醒，這極易流於鬼神幽冥的怪誕信仰，卻無助於現實苦難生命的重大突破。⁴²在此情況下，即使上述「一旦將輪迴觀念抽拔出佛教思想外，從而解脫道隨即喪失超克目標，佛教也就沒有存在的必要」預設，有其宗教發生學的意義與考量而必須存在，但是佛教處於「常見」與「斷見」這兩種極端觀點裡，要如何中道而辯證地提出異於這兩種觀點的輪迴思想，又不失佛教自身的意義，這就頗耐人尋味。

⁴⁰ 佛世時代關於「理想的佛教內學解釋模式」問題已被重視，例如《長部》第十六經《大般涅槃經》（*Digha Nikaya.II* 123-127）裡，佛陀建議佛弟子們宜採取「經律合釋」的方法，作為判斷佛陀教導的依據。就此而言，觀淨比丘試擬的「佛教聖典的解釋之學」，結合「釋經之學」與「釋律之學」的共構研究方法，基本上即是沿著這個方向建構其研究方法論。參見觀淨比丘著，《復歸佛陀的教導（一）》（員林：正法律學園，二〇〇四年五月）。

⁴¹ *Samyutta Nikaya.II*. 25-26.

⁴² 佛使比丘嘗試將「緣起」解釋為「沒有貫通三世」的反省，基本上也是從這個角度思考緣起的問題。參見佛使比丘著，《生活中的緣起》（嘉義：香光書鄉出版社，一九九五年）。

(二) 研究方法的提示

由於佛教以三世輪迴作為解脫道思想的依托，對於輪迴採取肯定立場，相對於虛無論者的批判也顯得強烈。在這情況下，佛教傳統如何透過自身經典，解消虛無論者的抵抗與化解宣教護教的阻力呢？這篇文章隨後思考此問題，並嘗試援用「論述分析」(discourse analysis)的研究方法，強調「論述」在宗教思想與佛教經典的詮釋上所扮演的角色與地位，藉此回應上述問題。⁴³由於論述分析往往也被定義為「言外」(beyond the sentence)的語言分析，它有別於當代語言學幾種代表性的語言分析——從語音、語詞、語義或語法等較小語言單位的探究，論述分析的運用範圍並不限於此，亦可從較大的脈絡研究語言所未表象與可能潛藏於底層的部份。

正如同傅柯 (M. Foucault 1926-84) 認為，「論述」是語言 (即語詞、語句、命題等元素) 的建構，一切知識都是已說出來的「事」與「物」——即「論述」的產物。就此而言，宗教知識亦是歷代宗教思想家的論述產物，透過論述者與編輯者的合作，這些宗教知識被書寫與封存在經典裡，以固定形式保留人類知識的蹤跡。不過傅柯也認為，人們往往藉由論述來體現與確定「事物秩序」(the order of things)。申言之，宗教經典的論述在某種意義上亦是「事物秩序」的展現場域，這些事物包括自身宗教與他者宗教的論述，不同的宗教經典在各自的「事物秩序」裡，對於不同的「事物」安排好一定的存在位置，讓不同的言說角色扮演著特定功能，進而展現現實事物的秩序關係。然而，事物秩序的展現過程，有其詮釋實踐的目的論，論述者與編輯者的權力意志或多或少有涉入。這類論述模式離不開權力與認同，甚至在自身宗教知識傳統的構成歷程裡，亦時常為了博取知識社群的合法認同而「虛構」(invent) 自身的背景。⁴⁴

⁴³ Steve Heine 指出「論述分析」方法亦受到許多後現代主義者影響，包括 Barthes、Foucault、Lyotard、Taylor 與 White 等都有貢獻，另外像 Meir Sternberg 的《聖經敘事詩學》(*The Poetics of Biblical Narrative*, Bloomington: Indiana University Press, 1986, p.15) 亦運用這種方法。例如 Meir Sternberg 的聖經批判理論作品裡，他將「資料導向分析」(主要是處理一般歷史和社會學科的課題) 和「論述導向分析」(主要以文學和文本的詮釋問題為焦點，相似於 Foucault 所謂的「實效歷史」) 兩者作區分，並認為這種區分也可以適用於其他經典傳統的解讀。請參見 Steve Heine 著，〈禪話傳統中的敘事與修辭結構〉《中印佛學泛論—傅偉勳教授六十大壽祝壽論文集》(台北：東大圖書，一九九三年)，頁一七九～一八〇。

⁴⁴ Michel Foucault, *The Order of Things: An Archaeology of The Human Sciences* (New York: Vintage, 1970); "Truth and Power", *A Foucault Reader*, ed. Paul Rabinow (New

爲此，當我們進行論述分析與考察既有知識的構成歷程時，某種程度問題意識的提醒是必須的。亦即清楚瞭解：「誰是論述者？誰聽聞或閱讀論述？論述者希望誰聽聞或閱讀該論述？論述者真正想要從事的活動是什麼？論述的意義與目的為何？論述者想藉由論述實踐達到何種效果？論述者所藉以達到其目的的技術與方法為何？」在此觀點下，論述分析並不僅是語言學的研究方法，毋寧是一種批判的反省態度，亦即於「言外」挖掘現有〔既說與書寫〕論述之可能的構成歷史，類同於「知識考古學」。⁴⁵學界對論述分析的運用，亦強調以批判的角度看待語言如何被使用，以便判斷其中的意識型態和價值觀，這種「批判的論述分析」(critical discourse analysis) 它可以從三個向度來研究：「一是對於論述文本的分析（對於已說或書寫的分析），二是對於論述實踐的分析（對於文本的製造、流通與運用過程的分析），三是關於論述對社會文化實踐實例之效果的分析。」⁴⁶這部份的觀點本文亦將列入參考與運用。

隨後本文的內容大致分成三個部份。首先，對於佛教輪迴思想的「前理解」背景作交待，順此說明佛教如何離於常見與斷見，辯證地鏡映自身的輪迴思想；其次，以佛教《弊宿經》(Pāyāsi Suttanta) 爲論述分析的題材，圍繞在「論述文本」、「論述實踐」與「論述效果」三個向度，探討佛教傳統如何運用佛教經典的論述實踐，達到宣教護教目的；最後，則爲本文的結論。

York:Pantheon,1984), p.74.他說：「真理是爲了商品、規律、分配、流通和聲明的運作，而作爲一秩序過程的系統來被人了解。」此外，也參見 Eric Hobsbawm and Terence Ranger, eds., *The Invention of Tradition* (Cambridge:Cambridge University Press, 1983).

⁴⁵ 以閱讀報紙爲例，爲了正確解讀報紙所載文件內容，論述分析者必須弄清楚正在閱讀的文件的性質。究竟它是一則新聞事件的正確描述，或是一則嚴肅的社論，或是一則虛實各半的商業廣告文案，要能清楚辨別不同閱讀資料的屬性，並且辨別資料提供者或撰寫者的身份背景與寫作動機，人們才不會「誤判」該資料而陷入錯誤的理解。

⁴⁶ Norman Fairclough, *Language and Power*(1988); *Critical Analysis* (1995). “Where the aim is to map three separate forms of analysis onto one another: analysis of (spoken or written) language texts, analysis of discourse practice (processes of text production, distribution and consumption) and analysis of discursive events as instances of sociocultural practice ” (1995:2)

二、輪迴思想的佛教「前理解」背景

(一) 佛教之前的印度輪迴觀念概觀

輪迴思想究竟起源於何時，當代學者的觀點並不一致。若就「吠陀時期」、「梵書時期」與「奧義書時期」等古印度思想文化三階段考察，學者們大致認為：吠陀時期的《梨俱吠陀》(*Rgveda*)雖然提到死後靈魂的種種狀態，但是並未提到死後靈魂仍會轉生他處的說法，因而這種說法僅是近似輪迴思想，卻不能因此斷定輪迴思想在吠陀時代已然存在⁴⁷；至於奧義書時期裡，輪迴思想已然達到成熟發展，亦不能視為該時期新起的教理；為此，輪迴思想可視為起源於前面兩階段之間的梵書時期，並且經過奧義書時期的「二道五火說」⁴⁸與「三道四生說」⁴⁹為其奠定基礎後，自奧義書時期以降，輪迴思想已成為印度古文明所認同的一個

⁴⁷ 持這種說法的學者，主要是木村泰賢與高楠順次郎。他們認為四吠陀中最早的《梨俱吠陀》已言及死後尚有靈魂的思想，但是並未進而論及轉生他處之說，因而「則輪迴思想，當吠陀時代，尚未之有也。」「要言之，輪迴思想，當《梵書》時代，大體基礎已固，至《奧義書》而骨幹已立，終至學派時代而完成云。」請參見兩氏所著，高觀廬譯，《印度哲學宗教史》(台北：台灣商務印書館，一九七一年)，頁二二一～二二七。不過，德籍學者 Boethlink 則認為《梨俱吠陀》(一、一六四，三八)提到的：「不死者與當死者為同族，依自性 (svadhā) 以向彼方、此方而遊行，此二者常存，而向異方遊行，而其一可認，其他則不可知之。」等文字可視為輪迴思想的初萌。參見 Boethlink, *Geschichte d. Wiss* 23 April. 1893.

⁴⁸ 「五火二道」思想，見於《廣林奧義書》(*Brhādāraṇyaka Upaniṣad*)及《歌者奧義書》(*Chāndogya Upaniṣad*)，二者皆屬於古奧義書。它代表印度古奧義書對輪迴與解脫的看法，它同時也表現出一種對於自然世界生命之循環互依的樸素見解。「五火」指的是人死後輪迴轉世所經歷的五個階段，用五種祭火來象徵。即人死後被火葬，人的靈魂像煙一樣依次經歷以下五個階段：(1) 靈魂先進入月亮；(2) 然後變成雨；(3) 雨下到地上變成食物；(4) 食物被吃變成精子；(5) 精子進入母胎而後出生。這種思想原來只在一部份刹帝利中流行，後來也成為婆羅門的信仰。五火之道即是輪迴之道，也稱為「祖靈道」(*pitryāna*)，相對於此的解脫之道，即所謂的「神道」或「天神道」(*devayāna*)，它是指人死後靈魂進入梵 (*Brāhman*) 中，梵我合而為一，不再輪迴於生死之際；故祖道及天道即所謂的「二道」。參見尚會鵬，《印度文化史》(台北：亞太圖書出版社，一九九八年)，頁一〇五；郭朝順，〈無我的輪迴—佛教的生死觀〉《元培學報》第五期(新竹：元培科學技術學院，一九九八年十二月)。

⁴⁹ 根據《廣林奧義書》(*Brhādāraṇyaka Upaniṣad*) 六，二、《歌者奧義書》(*Chāndogya Upaniṣad*) 五，十，三～十及《他氏奧義書》(*Aitareya Upaniṣad*) 三，三的論述，人

主流。影響所至處，無論是印度宗教中的正統派和非正統派都在此基礎上提出新的輪迴（解脫）理論，如數論派的「三道」理論，佛教的「五道輪迴」與「六道輪迴」理論都不能說與此無淵源關係。

從輪迴的觀點看待：死與生流轉相續，前期生命的死與後期生命的生之間即是一個不斷輾轉循環的運動歷程。⁵⁰但是印度思想貶抑運動而推崇靜止，認為處於動態的輪迴生命都是不完美，從而這也表示眾生於輪迴裡所遭逢的苦難也是無盡的。因而在當時印度的大環境裡，許多哲學學派莫不以超脫和超越「輪迴」的苦難世界為目標，或藉由宗教儀式的實踐與解釋、或藉由瑜伽的身心技術的鍛練與修持、或藉由折磨肉體的苦行滅除宿業，從不同線索來摸索邁向解脫之道。

在這摸索的大背景裡，除了位居印度宗教正統派的婆羅門思想外，一部分非正統派反婆羅門傳統的沙門運動思想家們，也視「苦難」與「輪迴」為既定的生命事實，各自學說思想與實踐理論之體系化，莫不以該既定事實為解脫的目標。這些願意接受輪迴思想並作為立論基礎的沙門思想家裡，印度六師思想當中以「離繫派」（以尼犍子為代表）表現最為明顯，主張唯有透過苦行才能從繫縛生命輪迴的「業物質」（*puḍgala*）中脫離出來。但是在印度普遍接受輪迴思想的大潮流中，往往也有反例。當各種哲學立論於輪迴思想基礎上，並精緻化自身哲學體系的同時，與之對立或懷疑該思想基礎的思想家並非沒有聲音出現，部份堅決反抗婆羅門思想的沙門運動者，對於輪迴思想則持著懷疑或否定的態度。例如「順世派」（*cārvāka*）這類唯物論思想者（以印度六師當中的阿耆多等思想家為代表）即是一例。

（二）面對輪迴議題的兩種基本態度

職是之故，印度古代思想界面對輪迴議題，大方向上可分類為兩種基本態度：「肯定論」與「虛無論」（*natthikavāda*）（廣義上包括懷疑論與否定論）。前者接受輪迴作為其學派哲學的立論命題與超越的對象；後者的輕微者則抱持著溫和的懷疑態度而成為「懷疑論者」，至於嚴格者則極度否定輪迴而成為「否定

死後「我」的行程和轉世形態是「三道」和「四生」。請參見姚衛群著，《印度宗教哲學百問》（台北：佛光出版社，一九九六年），頁一六八～一七〇。

⁵⁰ 「輪迴」（*samsāra*）的字義原是流轉（*saṃ-sṛ*）之意，一旦放入宗教脈絡則可定義為：「死後靈魂隨著生前所作之業，而轉生於相當之境界；直至果報既盡，再轉生他界，而永久不止。」

論者」。然而不論是持著懷疑態度，或是持著否定態度，對於輪迴思想作為現實存在依據的理論基礎，兩者都起著解構的作用，也都試圖動搖與崩毀輪迴思想之內在解釋系統與邏輯的一致性，彼此只是程度的差別，將之等量齊觀為「虛無論」，亦不失為一種討論上的權宜方便。

1、肯定論的觀點

要言之，當時持「肯定論」觀點，概略可視為「有我輪迴」的思想型態。按印度文明於「奧義書時期」裡雖然成熟地發展業力與輪迴思想，並改變了自《吠陀》、《梵書》歷來以祭祀決定禍福命運的傳統觀念；但是《吠陀》與《梵書》中以「梵我」為宇宙本源的「真我」思想，卻依舊根深蒂固地植入在《奧義書》的輪迴與業力思想裡；為此《奧義書》以「真我」為輪迴主體，同時是「業報製造者與承受者」的這種「有我輪迴」觀點，由於有先前宗教思想傳統作為前導，且容易被一般人理解，因而往往也成為持肯定論者的普遍信念，這不僅見於當時的婆羅門文化，當時部份沙門思想家也批判性地接受這種印度固有文化的輪迴思想。

2、虛無論的觀點

至於，「虛無論」的主要立場在於否定或質疑「三世輪迴」的實在性，主張「無有來生(前世)」。⁵¹但是因為歷來印度文化將「善惡道德」與「業報輪迴」的教義作了緊密結合，肯定輪迴也就間接肯定善惡業報之因果律的必然性。為此，一旦當「虛無論者」否定輪迴的實在性，間接地也易被誤解為否定道德律與因果律的實在性，從而染上「道德破壞者」或「道德虛無主義者」的異端惡名。弔詭的是，這類思想家的立論未必全然是為了破壞道德律，從他們學說能廣泛吸引那些不滿足於傳統婆羅門思想的學人們跟隨，且被視為當時印度沙門思潮的重要教導之一，若非他們有相當精彩的理論深度與相當標準的道德倫理實踐作為基礎，

⁵¹ 這裡的「虛無論」也包括順世派思想，Chattopadhyaya 提到該派思想的典型公式可表示為：nasti dattam nasti hutam nasti paralokam iti.其義為「無施，無獻，無來世」。參見 Debiprasad Chattopadhyaya 著，王世安譯《順世論》（北京，商務印書館，一九九六），頁四七。由於布施、獻祭與來世等思想皆與宗教相關，因而作為現世主義的順世論者，普遍對於宗教持批判態度，認為所謂的「天堂」、「地獄」都是吠陀祭司所製造而用來哄騙人們的，明理的人不該被這些妄語所欺騙。婆羅門的《摩奴法典》III.150 和 VIII.22 注釋中，梅達底提稱順世派等為異端派。

否則絕對難有如此號召力與思想成就。⁵²可惜這類學說沒有正式文獻資料留傳後世，今日只能透過耆那教與佛教經典文獻裡相關的資料獲得片面性的理解，但是這般的理解畢竟是透過「他者」(宗教的他者)的角度來觀看，在宗教宣教策略的偏光鏡曲折過濾與轉述，不免負面報導居多而正面報導乏善可陳，未必能公允地還原與平衡報導。

這類虛無論者的觀點並非全無立論根據，往往背後也有一套哲學思惟作為其理論建構的基礎。特別是就認識論而言，他們主張吾人的認識只能限於知覺範圍；就存有論而言，他們採取「積聚說」的觀點，認為世界的終極本源是地、水、火、風四大元素，除了這些物質元素之外，其他的東西是不存在的。⁵³基於這樣的認識論與存有論觀點，帶著濃厚唯物論傾向的虛無論者們認為：諸如「因果業報」與「輪迴轉世」等，無法藉由當下知覺來證明與解釋的理論或觀念，都應當權宜地「懷疑」與「否定」，不然至少也要「存而不論」與「擱置」。

或許也可以換個說法表示，與其說「虛無論」否定與質疑三世輪迴的實在性，倒不如說他們更重視「現世」(生活世界)或「現時」(這期生命)的實在性。既然無法肯定有來世(或前世)的存在，那麼人們極力追求現世幸福與滿足欲求也算是相當合理，為此這類學說在某種程度上反而帶著濃厚「快樂主義」的倫理學傾向，以現世幸福的追求為人生的首要目標。

不過由於他們極力批判各種宗教有關輪迴思想的學說，同時對於當時印度宗教普遍流行的苦行文化與禁慾主義，抱持著相當程度的駁斥與嘲弄態度，這不僅讓他們的學說無法見容於印度婆羅門教傳統，亦讓他們飽受其他當時新興宗教的

⁵² 《長部》第二經《沙門果經》裡，部份大臣對摩揭陀國王韋提希子阿闍世奏言：「大王！茲有阿耆多翅舍欽婆羅，是僧伽之王，教團之首領，一派之導師，智識廣博，名聞甚高，為一派之開祖，受眾人所尊敬，出家甚久，富有經驗之長老。大王！親近阿耆多翅舍欽婆羅，由於親近彼，能使大王之心得清淨愉悅。」

⁵³ 在古印度的主要宗教與哲學流派中，明顯屬於積聚說類型的有：順世論、勝論派、正理派、彌曼差派、耆那教和大多數的佛教派別。順世論的積聚說主要表現在其關於物質元素的理論中，認為世間萬物是由地水火風等「四大」積聚而成，並特別提到人的身體等也是「四大」結合的產物。至於初期佛教的積聚說哲學類型裡，例如「六界」的理論，認為地界、水界、風界、火界、空界、識界是構成有情與無情世界的基本元素；此外，初期佛教的「五蘊」理論也認為人或人的作用可分析為色蘊(物質要素)與受蘊、想蘊、行蘊、識蘊等(精神要素)。

批判，其中部份是來自同屬沙門思想陣營的佛教與耆那教。特別是從初期佛教鮮明的「出世間主義」觀點看之，這些僅僅重視現世存在領域且否定三世輪迴的「虛無論」思想家即是所謂的「順世外道」或「順世論」（lokāyata），意即「重視世間（loka）領域（āyata）者」或「世間主義者」。⁵⁴

（三）佛教鏡映下的輪迴思想

儘管佛教接受當時印度宗教前輩共用的「輪迴」等語彙與觀念，並藉此作為解脫與修行之超越與克服的目標，但是當佛教以「緣起」的角度重新論述印度宗教傳統的輪迴思想時，其所揭櫫的「無我輪迴」觀點不但有別於《奧義書》以來的「有我輪迴」觀點，更是當時所有其他宗教思想裡所不曾有的主張，堪稱為佛法的主要特徵，⁵⁵就此而言，「輪迴」猶如舊瓶，而佛陀教導的「無我」與「緣起」等思想則為「新酒」，儘管外觀與曩昔的前輩宗教思想無甚差別，但是內在的本質卻是新義。

在這種「舊瓶裝新酒」般地充份運用印度既有宗教傳統的資源與歷程裡，佛教肯定輪迴思想，卻又異於傳統的輪迴肯定論。於「異」中有「同」的辨證裡，佛教概括繼承其前輩宗教文化的輪迴思想；於「同」中有「異」的辨證裡，佛教表現其獨特的詮釋性格，也表達其不同於傳統的解脫旨趣，同時也藉此明確區別

⁵⁴ 順世論的思想淵源至少可追溯到奧義書時期，巴哈斯帕諦(Bārhaspatya)被不少人認為是此派的創始人。生井智紹認為，Bārhaspatya 的思想可以分為七種主要理論：(1)直接知覺的認識論（pratyakṣaikapramāṇavāda），(2)唯物論（bhūtamātravāda），(3)精神從物質衍生論（bhūtacaitanyavāda），(4)自然發生論（svabhāvavāda, svābhāvīkajagadvāda），(5)身體即我論（dehātmavāda, dehamātrātmadarśana），(6)輪迴否定說（paralokāpavāda），(7)現世享受主義（kāmarthavāda）。其中(6)與(7)兩項合稱為「虛無論」（nāstika）。參見生井智紹，《輪迴の論證：佛教論理學派による唯物論批判》（東京：東方出版社，一九九六年），頁 viii-ix。

⁵⁵ 這特別是關於「無我」輪迴的教理解釋，與當時印度主流的婆羅門教思想與非主流的沙門思想所謂的「有我」輪迴說之間有著根本的不同。以印順法師觀點為例：「外道所說個人自體的『我』，與宇宙本體的『梵』，看作常住不變的，安樂自在的，常住不變的小我、大我，都從生死根本的我見中來。必須以慧觀察，悟到他是無常、苦、無我（空），才能將生死的根本煩惱解決了。佛法不共外道的地方，在這上明顯地表示出來。」參見印順著，《佛在人間》，頁五四～五五。亦請參見莊春江編著，《學佛的基本認識》（高雄：正信佛教青年會，二〇〇二年），頁八九。

佛教依「緣起」而「無我輪迴」思想的特色。正是在上述的雙向辨證裡，佛教的內學傳統稱呼同處於肯定論陣營卻主張「有我輪迴」的思想型態為「常見」，稱呼當時持「虛無論」觀點為「斷見」（斷滅見、斷滅論），並且對於以這兩種見解為原型而衍化出來的種種觀點展開批判。

但是研究思想史大致可以歸納出一個規律：凡是後期對先期思想大肆批評的，其所受之影響越大，其中包括正面的與反面的。⁵⁶佛教在概括承受、運用與解釋其印度宗教前輩的資源時，儘管採取某種程度的批判與對峙的態度，但是弔詭處在於：後者對於前者的批判與對峙越是強烈，越是可見前者對於後者，在正面或反面的影響也就越大。依照「此有故彼有，此生故彼生」的緣起觀點，佛教作為一歷史事件的真實存在，必然也得有其憑藉的時空與思想條件（即佛教於印度文化的前理解背景等）才能生起與建構其宗教傳統。若完全抽離這些佛教藉以涵養或藉以批判的條件，則將難以建構佛教立體的思想面貌。相對地，若能審視與環顧佛教思想開展於印度本土過程中所憑藉而生起的內外條件，自然對於佛教如何建構其自身傳統，與如何區別非自身內學傳統的他者思想，更能起著深刻的認識與寬闊的視野。

在此情況下，欲探討印度宗教傳統裡佛教輪迴思想的特點，或者欲探討佛教如何鏡映與建構自身意義世界特有的輪迴思想，至少也就有兩個層面的問題必須先行釐清。首先，第一個層面：面對輪迴思想的「肯定論」時，佛教如何理解與批判當時印度非佛教系統的「他者」所接受的輪迴思想，並提出佛教自身異於「他者」的輪迴思想。這部份處理重點在於：（一）在實時性方面，考察佛教如何理解前輩印度宗教傳統的輪迴思想，特別是婆羅門教觀點的輪迴思想；（二）在共時性方面，考察佛教如何理解當時「他者」（異學外道）的輪迴思想，特別是反婆羅門的沙門運動裡，部份接受輪迴觀念的印度「六師」觀點；（三）綜合前兩者的探討，考察佛教如何藉此鏡映與建構自身意義世界的輪迴思想，特別是考察佛教如何藉由其獨特的「緣起無我」教義來解釋輪迴。

其次，第二個層面：面對「虛無論」者的批判與質疑，佛教如何透過認識論、倫理學甚至是存有學的論證，來辯護與證成業報輪迴之存在的真實性。這部份的重點在於：（一）考察佛教如何從「存有學」的觀點，普遍性地接受輪迴作

⁵⁶ 見李志夫，〈試分析印度「六師」之思想〉《中華佛學學報》第一期（台北：中華佛學研究所，一九八七年），頁二四六。

為解脫的超克對象，藉此建構佛教實踐的教學理論系統；以及（二）考察佛教如何從「倫理學」的觀點，將善惡道德與業報輪迴的教義結合，藉此確保因果律存在與安定世間倫理秩序，以及（三）考察佛教如何從「認識論」的觀點，說明吾人認識能力的有效性，藉此化解虛無論者的批判與克服質疑。

能先行對這兩個層面進行探索，則對於佛教如何證成輪迴肯定論立場，以及如何構成其特有意義下的輪迴思想等問題，將獲得清晰和具體的交待與澄清。為此，從這個兩層面，探索佛教傳統如何藉由宗教經典的論述實踐來回應上述問題，也益顯得重要。但是上述問題的全盤探討並不是這篇短文所能負擔，礙於篇幅限制，將研究題材適度地縮小範圍，並且對於宗教經典進行論述分析，亦是必要的。為此，本文僅擬討論第二層面的問題，亦即探討佛教如何藉由宗教經典的論述實踐，來解消虛無論者的否定與質疑。特別是以南北傳阿含經的《弊宿經》為探討對象，透過裡面關於佛教徒與虛無論者辯論的記載，探討佛教如何宗教經典的論述實踐，來達到馴化他者與護教宣教的目的。

三、《弊宿經》主旨與特殊處

（一）《弊宿經》主旨

《弊宿經》的主要內容為：持斷見的虛無論者⁵⁷弊宿王（Pāyāsi rājañña）與佛弟子鳩摩迦葉（Kumāra-Kassapa），針對三世輪迴與因果業報問題進行論辯。該經提到弊宿王主張「沒有來世、沒有化生的有情、沒有善惡果報的存在」，但是經過鳩摩羅迦葉破除邪見與開導正見，竟然使得弊宿王歸依佛教。由於雙方問答與論辯的篇幅長度於歷來經典中很少見到，並且彼此論辯的結構井然有序與富有戲劇性的張力，且又是佛弟子所說經，為此一般認為可以與《那先比丘經》相提

⁵⁷ 雖然 Maurice Walshe 將《弊宿經》的經名英譯為 “*About Payasi -Debate with a Sceptic*”（弊宿經：與懷疑論者論辯），視弊宿王為「懷疑論者」；但是泰國內觀中心的 CSCD 版電子巴利大藏經的《弊宿經》科判條目，則以「虛無論者」（*natthikavāda*）來形容弊宿王的知見。綜觀各個語系與版本的《弊宿經》全文，由於弊宿王始終稱自己的見解為 “*natthi paro loko, natthi sattā opapātikā, natthi sukatadukkaṭṭānaṃ kammānaṃ phalaṃ vipāko.*”（無他世、無化生之有情、無善惡業之果報），其否定意味更強於懷疑意味，為此本文採取 CSCD 的解釋，以「虛無論者」形容弊宿王的思想類別。前者請參見 Maurice Walshe, *The Long Discourses of the Buddha*, Boston: Wisdom Publications, 1987, p.351.

依赤沼智善的整理，南北傳阿含經裡與《弊宿經》相關經文，共有六種版本，扣除僅有經名而無經文者兩部，現存四部分別為：⁵⁹

- (1) 長部第二三經《弊宿經》(*Pāyāsi Suttanta*)。
- (2) 長阿含第七經《弊宿經》。
- (3) 中阿含第七十一經《蜚肆經》。
- (4) 《大正句王經》。

四部《弊宿經》就所屬的佛教語系，有巴利語與漢譯兩種語系；就可能所屬的部派傳承，有上座部（長部）、法藏部（長阿含）、說一切有部（中阿含），與部派不明的《大正句王經》。將上述資料綜合會整，至少有兩種語系與三種部派傳承的版本可供參考。⁶⁰正式進行討論前，適度地指出兩處《弊宿經》的特殊處，這將有助於隨後的探討，這兩處分別為：（1）長阿含《弊宿經》沒有「如是我聞」定型句，（2）四部《弊宿經》皆是佛弟子所說經。

（二）《弊宿經》特殊處

首先，按照佛教經典慣例，經文開頭會用「如是我聞」定型句交待傳誦與受持的憑據，隨後再說明佛陀所在的時、地、人、事、物等要素。例如長阿含第一經《大本經》的開頭即是：「如是我聞。一時佛在舍衛國祇樹花林窟，與大比丘眾千二百五十人俱」。這種定型句普遍安置在佛教經文的開頭，也運用於長阿含每一經，但是唯獨長阿含《弊宿經》例外。該經並未安置定型句便直接進入正文，可能是最初的梵本沒有登載，也有可能是當時譯師漏譯或筆受者未寫上，不過不管如何，這個現象從未見於長阿含與長部其他經文，堪稱長阿含《弊宿經》的一個特殊處。至於，其他三部《弊宿經》則提到「如是我聞」等字。

另外，四部《弊宿經》在「如是我聞」隨後的定型句內容，共同以「尊者鳩

⁵⁸ 《漢譯南傳大藏經》《長部經典二》，頁六～七。

⁵⁹ 其他僅存經名而缺經文者，分別為《鳩摩迦葉經》與《僮迦葉解難經》。請參見赤沼智善著，《漢巴四部四阿含互照錄》《世界佛學名著譯叢二三》（台北：華宇出版社，一九八六年），頁四。

⁶⁰ 關於阿含經之部派歸屬的難題，請參見蔡耀明，〈判定《阿含經》部派歸屬牽涉的難題〉《般若波羅蜜多教學與嚴淨佛土》（台北：正觀出版社，二〇〇一年），頁四一～五八。

摩迦葉」為中心⁶¹，例如中阿含《蟬肆經》：「我聞如是。一時，尊者鳩摩羅迦葉遊拘薩羅國，與大比丘眾俱，往詣斯和提，住彼村北尸攝和林。」這個情形特別是對比於長阿含與長部的其他諸經的定型句以「佛陀」為中心，益顯《弊宿經》的特殊性。換言之，《弊宿經》不是一部以佛陀為中心的敘事文，而是以鳩摩迦葉為中心的佛教經文。加上佛教傳統大致同意《弊宿經》記載的事件與時間應該是在佛陀般涅槃後不久⁶²，為此它並不是「佛所說經」，而是「佛弟子所說經」，這點值得留意。

於是這裡問題在於：既然《弊宿經》之外的長部與長阿含其他經文皆是「佛所說經」，若按照一般編輯原則而言，不將「弟子所說經」列入其中亦是合理的考量。但是，長阿含的《弊宿經》既然交待該經時間為佛陀滅度後不久，明顯地表明這是「弟子所說經」，而長部的《弊宿經》等三種版本也明顯地呈現該經以「佛弟子所說」為中心，可是兩者卻將它列入的「佛所說經」群裡，由此可見到經典的結集者對於該經的重視，亦可見到該經的主角「尊者鳩摩迦葉」在教團裡擔任的智庫角色與教團地位的重要性。為此，也值得深入瞭解經文裡的主角人物與背景。

四、《弊宿經》角色分析

(一) 鳩摩迦葉尊者

「鳩摩迦葉」乃《弊宿經》的主角之一，在不同的漢譯經典裡有時也被稱為童子迦葉、鳩摩羅迦葉、童女迦葉、拘摩羅迦葉，他與佛滅後第一次主持集結的「摩訶迦葉」(Mahākassapa)並不是同一人，而佛教聖典對於這兩位阿羅漢亦有不同形容。例如增支部〈第一品〉(Etadagga-vagga)論及佛弟子的種種專長與特性時，摩訶迦葉被視為是「教導頭陀行」(dhutavādānaṃ)的佛弟子典範；而鳩摩羅迦葉則被視為「妙說者」(cittakathikānaṃ)，至於漢傳的相當經文則讚美他是「善解美語而能談論」，而小部的《本生經》則稱譽為「第一雄辯家」，

61 “Evam me sutaṃ. Ekaṃ samayaṃ ayasmā Kumāra-kassapo Kosalesucārikaṃ caramāno mahatā bhikkhu-saṃghena saddhiṃ pañca-mattehi bhikkhu-satehi yena Setavyā nāma Kosalānaṃ nagaraṃ tad avasari. “*Digha Nikaya*.II.23.

62 四種版本裡唯一提到「佛陀滅度未久」者，僅見於漢譯長阿含《弊宿經》，卻未見於巴利語長部《弊宿經》等三種版本。但是依據 Dhammapāla 的《天宮事註釋》，該事件發生於佛滅度後。 *Vimānavatthu Commentary*, p. 297.

由此可見這位阿羅漢的語言思辨的天賦是何等不凡。⁶³ 儘管佛教聖典將他描述為一位雄辯家，但是就比例而言，聖典裡關於他教導事蹟的範例還是相當少。⁶⁴雖然增支部註解書裡提到鳩摩迦葉與弊宿王族辯論，佛陀為此稱譽他多才多藝的天賦。⁶⁵但是就因果與邏輯上而言，這卻是與《弊宿經》的時間背景不合，依照長阿含《弊宿經》與小部《天宮事》（*Vimānavatthu*）註解書等相關文獻的描述⁶⁶，該經的論辯事件發生於佛滅之後，這顯見前後的解釋不一致，存在著理解的差距。

至於南北傳佛教經論對於這位阿羅漢的出身故事也略有差異，值得在此一提。先看看北傳佛教的部份。北傳漢譯的《分別功德論》卷五記載「拘摩羅迦葉」的故事，提到「鳩摩羅迦葉」乃是處女（未出門女、童女）所生，才被稱為「童女迦葉」。⁶⁷就此而言，部份學者將長阿含《弊宿經》的「童女迦葉」理解為

⁶³ *Anguttara Nikaya*.1.23-24。而法賢譯《佛說阿羅漢具德經》裡，則以「善解美語而能談論」形容鳩摩迦葉的天賦與特質。大正藏第二卷，頁八三一中。亦請參見 *Jātaka* .i.148。

⁶⁴ *Vimānavatthu*, 201.202.; *Majjhima Nikaya* i.143ff; *Dhammapadattakathā*.iii.147.

⁶⁵ *Manorathapūranī, Anguttara Commentary*, i.159. 對於鳩摩迦葉的相關讚美也請參見中部註解書 *Papañca Sūdanī, Majjhima Commentary*.i.500f.

⁶⁶ *Vimānavatthu Commentary*, p. 297.

⁶⁷ 引文如下：「所以稱拘摩羅迦葉能雜種論者。此比丘常為人敷演四諦，時兼有讚頌引譬況。喻一諦一偈讚引一喻，乃至四諦亦皆如是，故稱雜論第一也。拘摩羅者童也。迦葉者姓也，拘摩羅迦葉即是童女子。何以知其然？昔有長者，名曰善施，居富無量，家有未出門女，在家向火，暖氣入身遂便有軀。父母驚怪詰其由狀，其女實對不知所以爾。父母重問，加諸杖楚，其辭不改，遂上聞王。王復詰責，辭亦不異，許之以死。女即稱怨曰：天下乃當有無道之王，[打-丁+王]殺無辜，我若不良自可保試，見[打-丁+王]如是。王即撿程如女所言，無他增減。王即語其父母，我欲取之。父母對曰，隨意取之，用此死女為？王即內之宮裏，隨時瞻養，日月遂滿產得一男，端正姝妙。年遂長大，出家學道，聰明博達，精進不久，得羅漢道，還度父母。時有國王，名曰波繼，信邪倒見，不知今世後世作善得福為惡受殃，謂死神滅不復受生。不信有佛，不識涅槃，以鐵鑠腹畏智溢出，誇王獨步自謂無比。時童迦葉往至其門，王見迦葉被服異常，行步庠序威儀整齊，王即與論議。王問道人，道人言：作善有福為惡受殃。王言：今我宗家有一人，為善至純，臨欲死時，我與諸人共至其邊。語其人言：如君所行，死應生天，若上天者來還語我。死來于久不來告我，我是以知：作善無福耳。道人答王曰：夫智者以譬喻自解。譬如有一人，墮百斛園廁中，有人挽出，洗浴訖著好衣服，以香熏身坐於高床。有人語此人曰：還入廁中去爾。此人肯入，以不？王曰：不肯。道人曰：生天者其喻如是。天上快樂五欲自恣，以甘露為食，食自消化

一個「具佛法正見之孩童」的說法，顯然有著理解上的出入。⁶⁸換言之，在《弊宿經》裡的「童女迦葉」未必是個孩童，「童女」顯然是指這位具有辯論天賦之迦葉尊者的母親，意即處女。處女（童女）所生的迦葉即被名為「童女迦葉」。某種程度而言，處女懷孕一事，還略可類比基督教之處女馬利亞懷孕的故事。

「處女生子」的神話劇情並未出現在南傳佛典的脈絡，至於小部《本生經》（*Jātaka*）記載鳩摩迦葉母親的故事。⁶⁹經中提到鳩摩迦葉的母親乃是王舍城大富豪之女，她想出家修道卻未獲父母首肯，直到嫁為人妻，才獲得丈夫的同意而出家，那時她不知道自己已懷孕在身。⁷⁰但是出家有孕，總難免成為當時批評佛教者的口實與譏嫌，也造成這位準媽媽比丘尼差點被擯出佛教僧團的困擾，這個出家妊娠的尷尬案例，或許也是促使佛制「學法女」制度的理由之一吧！⁷¹後來這個故事有個好結局，她所生之子由國王領養，並且被命名為鳩摩迦葉，其後出家受具足戒，在某次聽聞《蟻塚經》而達到阿羅漢果位。⁷²

（二）弊宿的種姓身份問題

《弊宿經》的另一位主角則是弊宿（*Pāyāsi*）。這裡需要澄清的重要問題在於：弊宿這個人的種姓身份究竟是婆羅門種姓或是刹帝利種姓的問題。僅管長阿含的《弊宿經》以「婆羅門弊宿」等文字說明了這位虛無論者的婆羅門身份，但是中阿含《蜚肆經》與《大正句王經》則是分別作「蜚肆王」與「弊宿王」，顯然這個問題在北傳漢譯《弊宿經》經群裡已經存在著不一致的解釋與陳述。究竟哪種比較合理呢？關於這個問題，至少有兩種方法解決：其一是藉由不同語系或

無便利患，身體香潔，口氣苾芬。下觀世間猶豬處溷，正使欲來聞臭即還。以是言之，何由得相告耶。如是比譬喻數十條事。王意開解，信向三尊，以是因緣故，童迦葉能雜種論為第一也。」（大正藏第二五卷，頁五十中下。）

⁶⁸ 楊郁文，〈長阿含經題解〉《佛光大藏經阿含藏長阿含經一》（高雄：佛光出版社，一九八三年），頁一五。

⁶⁹ *Jātaka*.i.148；大正藏第二五卷，頁五十中下。

⁷⁰ *Jātaka* .i.145-150。

⁷¹ 請參考釋昭慧，〈有關受具前階規制之種種——沙彌（尼）、式叉摩那與「異學四月共住」規制之研究〉《法光學壇第四期》（台北：法光佛教研究所，二〇〇〇年），頁一九～三九。

⁷² *Majjhima Nikaya* i.143ff; *Jātaka* .i.147ff; *Manorathapūranī, Anguttara Commentary*, i.158f; *Theragāthā Commentary*, i.322f; *Papañca Sūdanī, Majjhima Commentary*, i.335f.

不同部派傳承的文獻對比，在多群文獻的微調與校正下，取其佛教聖典解釋學的「合理的公約數」與「精審的意義值」。其二則是藉由哲學思想之內在邏輯的一致性與系統性，排除可能謬誤的陳述或解釋。在此，先表明本文對上述問題的結論：亦即長阿含《弊宿經》認為弊宿這個人是婆羅門種姓的說法恐怕是不太恰當，合理的答案應該是刹帝利種姓，理由如下。

首先，由於支持弊宿是「婆羅門種姓」的觀點只見於北傳漢譯長阿含《弊宿經》，而北傳漢譯《大正句王經》與中阿含《弊宿經》則提到弊宿是「刹帝利種姓」的王族身份，在比例原則下，長阿含的觀點也就顯得相當弱勢；若再加上另一筆資料，即南傳巴利長部《弊宿經》亦提到弊宿為「王族」(rājāñña)，這顯示弊宿屬於刹帝利種姓應是大致確定之事。

其次，就哲學思想之內在邏輯的一致性與系統性而言，亦可從經典內文的解釋與印度整體文化系統作思考。申言之，就宗教的宣教策略而言，《弊宿經》主要內容在於展現佛教徒如何馴化與調伏虛無論者的「斷見」，但是一般持斷滅見的思想家在整個佛世時代的背景裡，往往是屬於反婆羅門的沙門集團陣營，他們特別反對婆羅門的宗教權威與祭祀萬能論，為此他們往往也是傳統婆羅門思想的批判對象。至於婆羅門「尊祐論」與「梵我一如」的思想在佛教的理解下往往被解釋為「常見」，這與否定來世之虛無論者的「斷見」之間，拉距成為極端對比。這裡的問題在於：如果長阿含《弊宿經》裡，「弊宿是持斷見」與「弊宿是婆羅門種姓」兩種命題皆成立的話，這顯然與佛世當時印度宗教的思想現況不符，亦與佛教視婆羅門思想為「常見」的觀點不符，前後兩者勢必形成矛盾。

再者，《弊宿經》裡提及弊宿享有波斯匿王分封的領地，並且也提及弊宿擁有管理人民的政治權與審判盜賊死刑的司法權，他實質上即是某個領地的封建主，這般的形象與王族刹帝利的形象最為相近，卻是與作為印度當時宗教祭司的婆羅門種姓身份大相逕庭。至於其他南傳相關經典與註解書皆亦提到弊宿為「王族」且享有領地與治轄權，這足以顯示弊宿應該是刹帝利王室的一員。他的位階有可能是的族長，不然也應該是王子的身份⁷³，因而才有權力統轄波斯匿王給他的領地。⁷⁴特別是在四個版本裡，《大正句王經》以「王敕、聖旨」作為弊宿對其臣

⁷³ Maurice Walshe 則於長部英譯本將之譯為「弊宿王子」(Payasi Prince)；網路的德文版《弊宿經》則譯為“Páyási der Kriegerfürst”，見 <http://www.palikanon.com/digha/d23.htm>

⁷⁴ 日譯南傳大藏經的經題，漢譯南傳大藏經的經題，皆作婆羅門弊宿。

子命令的形容，可見他作為一方之主的霸氣⁷⁵；而中阿含《蟬肆經》提到「資財無量。畜牧產業不可稱計」。⁷⁶他極可能是依附於拘薩羅國波斯匿王之下的王侯，擁有一定的政治威權、經濟實力與知識自傲，因而對於印度種姓起源神話之婆羅門優位說與梵我的宗教思想，存在著某種程度的批判與質疑。

綜合以上觀點，長阿含《弊宿經》的「弊宿婆羅門」應該被理解為「弊宿王」，這才較為合理與貼近文意。由於該經的內容乃是具有佛教比丘身份的鳩摩迦葉尊者與弊宿王的對話，這媲美《那先比丘經》裡那先比丘與彌蘭陀王的對話，而後者亦被稱為《彌蘭陀王所問經》（*Milinda-pañha sutta*），就此而言，《弊宿經》亦可稱為「弊宿王所問經」（*Pāyāsi-pañha sutta*）。⁷⁷為此，本文隨後皆稱經中的虛無論陣營的主角為「弊宿王」。

五、《弊宿經》佛教輪迴思想的論述分析

（一）鳩摩迦葉與弊宿王的基本論點

隨後回到《弊宿經》的論述。《弊宿經》一開始依照慣例交待人、事、時、地的定型句，提到鳩摩迦葉尊者與五百比丘遊行於拘薩羅國，行腳來到弊宿王所管轄的斯波醯村（*Setavyā*）北方的尸舍婆林。地方人士聞知博學聰明且善於應機論辯的佛教耆宿阿羅漢—鳩摩迦葉到來，不約而同地成群結隊前往拜訪，一時熱鬧市鎮的人聲沸騰也驚動了在高樓午睡的弊宿王。在侍者告知原因後，弊宿王對於地方人士那種帶著孺慕與崇仰宗教聖者的「蒙昧愚鈍」態度頗不以為然，他立

⁷⁵ 例如《大正句王經》：「時彼侍臣受王敕已，往婆羅門長者處宣示王敕」，又「臣適奉命往婆羅門長者眾處具傳聖旨」。請參見大正藏一，頁八三一中。

⁷⁶ 中阿含王相應品的《蟬肆經》：「有王名蟬肆，極大豐樂，資財無量，畜牧產業不可稱計。封戶、食邑種種具足，斯和提邑泉池草木一切屬王，從拘薩羅王波斯匿之所封授」。請參見大正藏一，頁五二五上。

⁷⁷ 《那先比丘經》略稱《那先經》，巴利名 *Milinda-pañha*，為南傳《彌蘭王問經》之異譯。有二卷及三卷本，收於《大正藏》第三十二冊，屬論集部。南傳大藏經並未將《彌蘭王問經》收於三藏之中，但列為重要的藏外典籍之一，英譯本有 I. B. Horner 的 *Milinda's Questions* 及 T. W. Rhys Davids 的 *Questions of King Milinda* 二書。漢譯中雖然稱為「經」，但不是佛陀所說經。於公元前二世紀末葉，印度西北部在希臘國彌蘭陀王統治之下，該經是當時印度僧那先比丘與彌蘭陀王彼此討論佛教教理之問答記錄，這對當時東西方思維方法論上提供非常保貴的資料。

刻批評鳩摩迦葉教導的觀點——「有他世、有化生之有情、有善惡業之果報」⁷⁸為「欺誑世間」的愚見。弊宿王為保護地方人士不被鳩摩迦葉欺騙，於是命令侍者叫住正要前往的群眾稍待，隨即搭著豪華座車與大眾一起前往鳩摩迦葉處，公開挑戰上述的宗教觀點。在弊宿王宣稱自己論點後，《弊宿經》正式進入輪迴辯論。至於，弊宿王的基本論點與鳩摩迦葉的教導完全相反，他主張「無他世、無化生之有情、無善惡業之果報」。⁷⁹由於這種論點佛教稱為「斷見」，為此他被稱為「虛無論者」（*natthikavāda*）。

（二）《弊宿經》佛教輪迴思想的論述分析

從經文描述弊宿王全盤否定鳩摩迦葉的的態度與舉動，可以想見佛教弘化於歷史現場的過程裡，面對非佛教思想者挑釁的機率與強度亦不低。如果這些挑釁的案例只是零星個數，恐怕佛教會嚴重缺乏「他者」作為鏡映自身思想的對象，無法持續而穩定地構成自身宗教意義的傳統；如果這些挑釁與批判為數不少且持續存在，雖然佛教能藉此持續鏡映與構成自身宗教意義的傳統，但是在宣教與護教要求下，透過公開聲明適度表態，或透過經典論述達到「馴化他者」的目的亦是必要。在馴化他者的目的下，宗教經典或許透露一些歷史訊息，卻不能將這些訊息完全等同於歷史事件的如實陳述，因為不同型態的宗教對於當下人我與社會不圓滿實況，也存在著理想要求與思想改造的任務，透過詮釋的柔焦作用，將歷史事實量身訂作地調整為某種宗教所需要的輪廓，這並不是不可能。

為此，把《弊宿經》的主角與辯論活動視為單純的與定焦的歷史人物與事件，這種樸素觀點不能說不正確，但也不能說這種觀點完全契合於宗教經典的旨趣。這種觀點的優點在於宗教經典所透露的歷史訊息獲得重視，相對它的缺點在於容易將宗教經典的表象論述視同於歷史真實——亦即將宗教論述完全符應於歷史真實，反而忽略語言的社會性——亦即忽略宗教論述者或編輯者可能藉由宗教

⁷⁸ 'atthi paro loko, atthi sattā opapātikā, atthi sukatadukkaṭānaṃ kammānaṃ phalaṃ vipāko'.

⁷⁹ 四個版本分表示如下：《大正句王經》：「無有來世，復無有人亦無化生。」中阿含《蜚肆經》：「無有後世，無眾生。」長阿含《弊宿經》：「無有他世，亦無更生，無善惡報。」長部《弊宿經》：「無他世、無化生之有情、無善惡業之果報。」
"n'atthi paro loko, n'atthi sattā opapātikā, n'atthi sukatadukkaṭānaṃ kammānaṃ phalaṃ vipāko." Maurice Walshe 的英譯為 "There is no other world, there are no spontaneously born beings, and there is no fruit or result of good and evil deeds."

論述改造某種社會文化意識型態的內在動機。

然而，好的產品要成功行銷，至少顧及兩個層面：除了要符合現實需求外，若能同時搭配具創意與趣味的廣告文宣，應當更能奏效，不然曲高和寡，閉鎖於倉庫而無人聞問；另外，文宣內容若能以某個「對照組」（他者）進行優劣比對，不僅能突顯該產品的價值所在，亦能深刻打動消費者的內在意願。《弊宿經》護教宣教的論述實踐也擁有上述特質，除了透過鳩摩迦葉種種的輪迴譬喻，深入淺出地帶出整部經文的戲劇張力，特別是經典編輯者以虛無論者弊宿王的觀點與疑難為對照組，不僅將佛教輪迴思想的論點給襯托出來，藉此折服弊宿王的斷滅見，也順帶解除經典閱讀者的疑惑，與增添對於佛法的信心。如果《弊宿經》裡沒有弊宿王作為佛教的「他者」，佛教也就缺乏說出譬喻的機會，也缺乏鏡映與揭露自身意義的對象；這如同從缺乏對話對象的柏拉圖《對話錄》裡要得知柏拉圖的哲學思想般，同樣詭異與奇怪。任何佛教的「他者」都是佛教再現自身思想的重要憑借，它應該受到審視。

至於《弊宿經》透過鳩摩迦葉所說的種種輪迴譬喻，則是打動宗教徘徊游移者接受佛教信仰的重要元素。在四個版本裡，所引用的譬喻內容大致相同，排序則略有變化，若綜合各版本的譬喻總量計算，一共可歸納為十五個譬喻。他們分別是：(1)日月喻(*candimasūriya-upamā*)，(2)盜賊喻(*cora-upamā*)，(3)墮糞坑者喻(*gūthakūpapurisa-upamā*)，(4)諸天喻(*tāvatiṃsadeva-upamā*)，(5)盲目者喻(*jaccandha-upamā*)，(6)妊婦自殺喻(*gabbhinī-upamā*)，(7)貝聲喻(*saṅkhadhama-upamā*)，(8)稱鐵喻(*santatta-ayoguḷa-upamā*)，(9)夢中識身出入喻(*supinaka-upamā*)，(10)劈薪求火喻(*aggikajaṭila-upamā*)，(11)擔麻者喻(*sāṇabhārika-upamā*)，(12)具智商主喻(*dve satthavāha-upamā*) (13)吞毒麥餅（骰子）喻⁸⁰(*akkhadhuttaka-upamā*)，(14)雨中頂戴乾糞喻(*gūthabhārika-upamā*)，(15)臭豬鬪虎喻。

爲了方便說明，在此將四個版本內的譬喻整理爲附表一與附表二。

附表一

項目	譬喻內容	中阿含《蜚肆經》	長阿含《弊宿經》	長部 <i>Pāyāsi Suttanta</i>	《大正句王經》
----	------	----------	----------	---------------------------	---------

⁸⁰ 此喻也見於南傳本生經，請參見夏丕尊譯，《本生經》（台北：新文豐出版社，一九八七年）。

1	日月喻 candimasūriya-upamā	○	○	○	○
2	盜賊喻 cora-upamā	○	○	○	○
3	墮糞坑者喻 gūthakūpapurisa-upamā	○	○	○	○
4	諸天喻 tāvatiṃsadeva-upamā	○	○	○	○
5	盲目者喻 jaccandha-upamā	○	○	○	○
6	妊婦自殺喻 gabbhinī-upamā	○	○	○	○
7	貝聲喻 saṅkhadhama-upamā	○	○	○	○
8	稱鐵喻 santatta-ayoga-upamā	○	○	○	○
9	夢中識身出入喻 supinaka-upamā	○	○	○	○
10	劈薪求火喻 aggikajaṭila-upamā	○	○	○	○
11	擔麻者喻 saṅabhārika-upamā	○	○	○	○
12	具智喬主喻 dve satthavāha-upamā	○	○	○	○
13	吞毒麥餅（骰子）喻 akkhadhuttaka-upamā	○	○	○	×
14	雨中頂戴乾糞喻 gūthabhārika-upamā	○	○	○	○
15	臭豬鬪虎喻	○	×	×	○

〔○：表示有該譬喻；×：表示缺該譬喻〕

附表（二）

經名 順序	中阿含《蜚肆經》	長阿含《弊宿經》	長部 <i>Pāyāsi Suttanta</i>	《大正句王經》
1	日月喻	日月喻	日月喻	日月喻
2	盜賊喻	盜賊喻	盜賊喻	盜賊喻
3	墮糞坑者喻	墮糞坑者喻	墮糞坑者喻	墮糞坑者喻
4	諸天喻	諸天喻	諸天喻	諸天喻
5	盲目者喻	盲目者喻	盲目者喻	盲目者喻

6	妊婦自殺喻	夢中識身出入喻	妊婦自殺喻	妊婦自殺喻
7	貝聲喻	劈薪求火喻	夢中識身出入喻	貝聲喻
8	秤鐵喻	秤鐵喻	秤鐵喻	秤鐵喻
9	夢中識身出入喻	貝聲喻	貝聲喻	夢中識身出入喻
10	劈薪求火喻	擔麻者喻	劈薪求火喻	劈薪求火喻
11	擔麻者喻	具智商主喻	具智商主喻	具智商主喻
12	具智商主喻	雨中頂戴乾糞喻	雨中頂戴乾糞喻	擔麻者喻
13	吞毒麥餅喻	妊婦自殺喻	吞毒骰子喻	雨中頂戴乾糞喻
14	雨中頂戴乾糞喻	吞毒骰子喻	擔麻者喻	穢豬鬪獅子喻
15	臭豬鬪虎喻	×	×	×

從附表一的內容，可以看到四個版本裡，完全相同的譬喻有十四項，其中以中阿含《蜚肆經》十五個譬喻項目最為齊全，其他三個版本則各缺一項；從附表二，可以看到四個版本裡前五個譬喻項目完全相同，從第六個譬喻項目開始，每個版本的排序則略有變化。兩附表的比對，約略可以得到下列的初步觀察。

首先，附表一裡，從四個版本引用的譬喻內容幾乎完全一致的情形看來，可以推測該經符合部派佛教「共傳」的實況，亦可以確認部派佛教分裂前，《弊宿經》的口傳論述已經流行與採納於南北傳佛教聖典的傳統裡。如果這項觀察正確無誤，則這個證據足以顯示佛世佛教未分裂為部派佛教前，來自於與虛無論者弊宿王同樣持「斷見」之知識社群，已構成佛教弘法上的阻力與挑戰，其力道甚至不遜於來自婆羅門系統強調宗教信仰上有我輪迴的「常見」，以至於佛教傳統在護教與宣教關懷下必須正視這些「他者」論敵，並藉由宗教經典的論述實踐予以拆解與駁倒。

其次，附表二裡，前五個譬喻項目排序相同，後面譬喻項目則略有變化的情形，這相當符合人類記憶背誦的部份實況，特別是長行的經文記憶不易，如果經文誦持者未以「唵柁南」來提綱挈領地註記內容項目與次序，的確很容易造成次序錯亂的現象。這點正好提醒，南北傳佛教聖典集結的研究不能僅侷限於經典書

寫的論述層面，對於構成經典書寫的前階段——口傳論述的變數亦應納入考慮。畢竟書寫是人類藉以凝聚語言與思想之物，但是人類記憶力並非如同錄音機般的精準，某種程度的失真與錯置仍是存在的。

至於四部《弊宿經》的十五個譬喻，每個譬喻內容所用的類比與象徵是否就沒有再議的餘地呢？這是一個值得繼續探索的問題，不過它涉及當時印度常民文化的宇宙觀與時間觀等，亦涉及佛教傳統如何運用譬喻文學的技巧作為其詮釋學資源的問題，諸多層面的探討恐非短短篇幅所能詳細道來，待有機會將另撰它文討論。但是真正的重點或許另有所指。就如同四部《弊宿經》行文至辯論結束後，皆提到弊宿王為這場辯論的落敗找下台階，宣稱自己最初聽到鳩摩迦葉尊者的第一個譬喻，其實早已開解心意與歡喜奉行，為了聽聞更多殊勝的智慧法語，所以才故意又提出種種問題刁難，好讓鳩摩迦葉尊者說出更多的充滿智慧善巧的法語。這種表達與其說是符合辯論實況，毋寧說是佛教宣教傳統觀點下主觀的表達吧！

若擴大與宏觀地分析，則弊宿王在該經裡不僅僅扮演著存在於那個歷史點上的弊宿王，在某種意義上，他代表著佛教知識體系外的特定知識社群觀點，也代表那群社會知識菁英份子的驕傲與自負。從弊宿王的王族身份與長於雄辯和獨立思維的能力著眼，前者代表世間權力和榮華富貴的高峰，後者代表世間思辨和聰明才智的高段。然而集合兩者於一身的弊宿王最後還是臣服於鳩摩迦葉的佛教輪迴思想的論述裡，這般戲劇化的內容鋪排對於閱讀該論述的讀者而言，要說閱讀過程不會捲起引力與張力也很難。引力在於：種種引人入勝的佛教輪迴譬喻，道出佛教理性思惟的輕鬆面向，讀者會希望認識更多相關的佛教教法；張力在於：面對雙方的輪迴辯論時，讀者亦角色替換地參與其中，而不得不捫心自省自身生命的輪迴問題。換言之，這位出現在歷史現場的弊宿王是個引子，《弊宿經》的論述者藉他引出每一個讀者內心裡可能的弊宿王現形，引導那位虛無論者與鳩摩迦葉對話。

同理類推，鳩摩迦葉不僅僅是扮演那位與虛無論者辯論的鳩摩迦葉，他也是那個時代佛教知識社群重要菁英的具體形象，不僅充滿智慧且辯解無礙。從鳩摩迦葉的阿羅漢果證與折服論敵的過程著眼，前者代表佛教聖弟子法脈的合法繼承與真實認證，後者代表佛教藉以馴化他者的大勢能，前後雙效合一的助力下，《弊宿經》雖然是「佛弟子所說經」，卻受到南北傳佛教聖典的編輯者高度重視，該經會與其它「佛所說經」共編輯於南北傳的長阿含經，這不是沒有理由的。至

於劇情裡，集合兩者於一身的鳩摩迦葉以蘊義深刻的種種譬喻，見招拆招地化解虛無論者的質疑與心防，最後更促成位高權重的弊宿王心悅誠服地皈依佛教。這般高潮疊起的文學表現，不僅讓已經認同佛教信仰者，加深情感的認同與義理的認識，亦讓未接受或未認同佛教信仰的躊躇者，化解自身可能的疑問，添益對佛教的信賴度與親近度。

然而換個角度思考，某種程度的平衡報導也是相當必要。在宗教知識與權力機制共構下，《弊宿經》不能僅被視為是某個歷史訊息的呈現，亦不能僅被視為是宗教辯論的真實歷史事件，在相當程度與意義裡，它必然內在地成為宗教界的思想競技場，並且在佛教論述的單向度下，鏡映出與符應於某種佛教知識社群預設的滿意形象——勝者永遠是佛教這一方。雖然誰是這場辯論競技賽的對手，與他們真的存在或不存在於歷史，這些固然是重要的問題，不過更重要的是佛教藉由這場記載於經典內的辯論競技事件，將對於佛教意義的社會實踐與思想教化產生深遠影響與正面意義。究其原因，在佛教弘化於歷史過程裡，不乏遭逢非佛教知識社群的挑戰，佛教不能不表態，也不能沒有立場，但是要表態就不能始終停留於佛陀的「聖默然」，必然要運用語言與書寫的論述實踐，與藉由某種詮釋機制的編排與改寫來達到預設的目的。護教與宣教型態的經典正是膺應於此而集結產生，佛教透過這類型經典論述的流傳，亦大幅度趨近上述的目的。

六、結論

猶如佛教面對婆羅門的種姓起源神話的挑戰時，為了擺脫婆羅門思想體系的鉗制，佛教必然會設法尋求另類的（非婆羅門意義的）詮釋學資源，建立自身宗教意義的種姓起源神話典範，藉此鬆動、取代與化解婆羅門的宗教知識對世俗制度的涉入與密合度，並擴大佛教在神聖領域與世俗領域的發言權與詮釋權；同樣地，佛教面對虛無論者「撥無因果」與「否定輪迴業報」的挑戰，為了建立善惡業報的世間倫理秩序，與確立出世間解脫道根據，佛教必然會從自身宗教意義的觀點來解讀與發展先前的印度輪迴思想，並且依此辯駁虛無論者見解的不正當性，進而確立佛教輪迴思想的正當性。換言之，在此情況下，《弊宿經》的宗教論述與其構成歷程亦無法免俗，透過這場記載在經典的輪迴辯論，佛教聖典的論述者迂迴地且成功地達成護教與宣教的雙重隱性訴求。